

正篇 第一章生平及其事业

贾谊的短暂一生虽然只有 33 个春秋，但其经历却十分丰富和曲折。

一年少好学，通诸家之书（一）与法家和儒家的关系

贾谊的青少年时代，是在其家乡河南洛阳度过的。从小就博览群书，“年十八，以能诵诗属书闻于郡中。”（《史记·屈原贾生列传》）这说明，贾谊少年时代对儒家经典，如《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等，有过系统研究，并颇有心得。所以，在他 18 岁那一年，即公元前 183 年，他的才能被河南守吴公发现，并被吴公“召置门下，甚幸爱”（《汉书·贾谊传》）。吴公史失其名，因为他当过廷尉，所以《史记》称他为“吴廷尉”。吴公当时为“河南守”，即汉初河南郡的最高行政长官。他“与李斯同邑而常学事焉”（《史记·屈原贾生列传》）。据《史记·李斯列传》，李斯是“楚上蔡人”，即今河南上蔡西南一带人。他曾“从荀卿学帝王之术”。我们知道，荀子是战国末期儒家思想的集大成者。但随着形势的发展，他的思想中也吸取了很多法家的成分，他既“隆礼”，又“重法”。所以他的两个大弟子——韩非和李斯都成了著名的法家，也就不奇怪了。吴公尝学于李斯，可说是荀子的再传弟子；贾谊从学于吴公，可说是李斯的再传弟子，荀子的三传弟子。司马迁说：“贾生。晁错明申商”（《史记·自序》），从贾谊的学术源流来看，这一论断是有根据的。

贾谊受荀子的影响还通过了另一途径，即张苍。唐人陆德明所撰《经典释文序录》在谈到《左氏传》的源流时指出：“左丘明作《传》以授曾申。申传卫人吴起，起传其子期。期传楚人铎椒。椒传赵人虞卿，卿传同郡荀卿名况。况传武威张苍，苍传洛阳贾谊。”近人吴承仕在《经典释文序录疏证》中指出，陆德明这段话，是根据《左传疏》所引刘向《别录》。从这段话中可知，贾谊又是荀子的再传弟子。按《史记·张丞相列传》，张苍为阳武而非武威人，阳武为秦所置县，治所在今河南原阳东南。该传称张苍：

好书律历。秦时为御史，主柱下方书。有罪。亡归。及沛公略地过阳武，苍以客从攻南阳。苍坐法当斩，解衣伏质，身长大，肥白如瓠，时王陵见而怪其美士，乃言沛公，赦勿斩。遂从西入武关，至咸阳。沛公立为汉王，入汉中，还定三秦。陈馀击走常山王张耳，耳归汉，汉乃以张苍为常山守。从淮阳侯击赵，苍得陈馀。赵地已平，汉王以苍为代相，备边寇。已而徙为赵相，相赵王耳。耳卒，相赵王敖。复徙相代王。燕王臧荼反，高祖往击之，苍以代相从攻臧荼有功，以六年中封为北平侯，食邑千二百户。迁为计相，一月；更以列侯为主计四岁。是时萧何为相国，而张苍乃自秦时为柱下史，明习天下图书计籍。苍又善用算律历，故令苍以列侯居相府，领主郡国上计者。黥布反亡，汉立皇子长为淮南王，而张苍相之。十四年，迁为御史大夫。……苍与绛侯等尊立代王为孝文皇帝。四年，丞相灌婴卒，张苍为丞相。

清代学者汪中在贾谊《年表》中指出：“《经典序录》云《左氏传》阳武张苍授洛阳贾谊。据《百官公卿表》，张苍于高后八年由淮南丞相人为御史大夫，明年而文帝即位，贾生受学于苍必在其时矣。”高后八年为公元前 180 年，时贾谊 21 岁。那么，《春秋左氏传》与张苍和贾谊的关系如何呢？关于这一点，史料上也有一些记载。

首先，让我们来看看《左氏传》与张苍的关系。许慎在《说文解字·序》中指出，秦烧灭经书，使秦以前的古文书不再流行。汉代的古文书主要出自孔子壁中。“壁中书者，鲁恭王坏孔子宅而得《礼记》、《尚书》、《春秋》。

《论语》。《孝经》；又北平侯张苍献《春秋左氏传》；郡国亦往往于山川得鼎彝，其铭即前代之古文。”许慎的这段话表明，张苍所献《春秋左氏传》为秦以前的古文著作。《隋书·经籍志》同意许慎的说法，认为“左氏，汉初出于张苍之家。”当然，关于《春秋左氏传》在汉代的出现，王充有不同说法，他在《论衡·案书篇》说：“《春秋左氏传》者，盖出于孔子壁中。孝武皇帝时。鲁共王坏孔子教授堂以为宫，得佚《春秋》三十篇，《左氏传》也。”王充在行文中用了一个“盖”字，表明他自己对此事也并无绝对把握，而近人黄晖在《论衡校释》中，通过详细考证，认为王充的看法“恐非事实”。黄氏不仅援引了上述许慎和隋志中的话，而且经过分析，认为许慎所说鲁恭王坏孔子宅所得之《春秋》，乃《春秋》古文经；张苍所献《左氏传》，乃《春秋》古文传，从而比较合理地解释了许慎序中所说的两种《春秋》。其次，让我们看看贾谊与《春秋左氏传》的关系。关于这一点，《汉书·儒林传》有一段话值得注意：

汉兴，北平侯张苍及梁大夫贾谊、京兆尹张敖、太中大夫刘公子皆修《春秋左氏传》。谊为《左氏传训故》，授赵人贯公，为河间献王博士；子长卿为荡阴令，授清河张禹长子。禹与萧望之同时为御史，数为望之言《左氏》，望之善之，上书数以称说。后望之为太子太傅，荐禹于宣帝，征禹待诏，未及问，会疾死。授尹更始，更始传子成及翟方进、胡常。常授黎阳贾护季君，哀帝时待诏为郎，授苍梧陈钦子佚，以《左氏》授王莽，至将军。而刘歆从尹咸及翟方进受。由是言《左氏》者本之贾护、刘歆。

这一段话，不仅详细记载了《春秋左氏传》在西汉一朝的传授系统，更重要的是它明确地指明了贾谊在西汉一代传授《春秋左氏传》的历史地位：他上承张苍，下启贯公、贯长卿、张禹、萧望之、尹更始、尹咸、翟方进、刘歆等人。这段话还指出，贾谊治《春秋左氏传》的特点，就是“训故”。这一点，是与《左氏传》等刚刚在汉代出现，其古字古言难以为人们理解的情况相适应的。也正因为如此，当时一些今文经倒是很流行，并在西汉时最先列入学官。这种情况直到刘歆时才开始有所改变。据《汉书·刘向传》载：“初，《左氏传》多古字古言，学者传训故而已。及散治《左氏》，引传文以解经，转相发明。

由是章句义理备焉。……及歆亲近（指近哀帝——引者），欲建立《左氏春秋》及《毛诗》、《逸礼》。《古文尚书》皆列于学官。”于是引起了今文经博士的反对。刘歆在《移让太常博士书》中指出：

汉兴，去圣帝明王遐远，仲尼之道又绝，法度无所因袭，时独有一叔孙通略定礼仪，天下唯有《易》卜，未有它书。至孝惠之世，乃除挟书之律，然公卿大臣绌灌之属咸介胄武夫，莫以为意。至孝文皇帝，始使掌故朝（晁）错从伏生受《尚书》……《诗》始萌芽。天下众书往往颇出，皆诸子传说，犹广立于学官，为置博士。在汉朝之儒，唯贾生而已。

刘歆这段话，突出他说明了贾谊在西汉前期传播儒学的历史地位。

（二）与黄老之学的关系

贾谊早年不仅深受法家和儒家思想的影响，而巨受过道家黄老之学的影响。这种影响固然在贾谊的著作中有迹可寻，如有的学者认为其《道德说》。《道术》。《六术》就集中地反映了黄老思想的影响；与此同时，我们还可以举出他受黄老思想影响的史实根据，这就是《史记·日者列传》。过去研究贾谊的论著很少涉及此文，但我认为此篇是研究贾谊受黄老思想影响的一件重要材料。此文记述了贾谊与中大夫宋忠一道访问长安卜者司马季主的全过程。访问时间，是贾谊任博士时，即公元前179年，贾谊年22岁。据褚少孙说：“夫司马季主者，楚贤大夫，游学长安，通《易经》术黄帝、老子，博闻远见。”（《史记·日者列传》）可见，司马季主为黄老学者是无疑的了。关于这次访问的起因，《日者列传》是这样介绍的：“宋忠为中大夫，贾谊为博士，同日俱出洗沐，相从论议，诵易先王圣人之道术，究遍人情，相视而叹。贾谊曰：‘吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中。今吾已见三公九卿朝士大夫，皆可知矣。试之卜数中以观采。’”其时，贾谊任博士还只有几个月，就说出“三公九卿朝士大夫，皆可知矣”，这正好从反面证明刘歆的话：“在汉朝之儒，唯贾生而已。”正是因为贾谊觉得同僚之中缺乏真正懂得“道术”之人，所以他才邀宋忠同赴民间访问。于是，“二人即同舆而之市，游于卜肆中。天新雨，道少人，司马季主闲坐，弟子三四人侍，方辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本。二大夫再拜谒。司马季主视其状貌，如类有知者，即礼之，使弟子延之坐。坐定，司马季主复理前语，分别大地之终始，日月星辰之纪，差次仁义之际，列吉凶之符，语数千言，莫不顺理。”宋忠和贾谊听了司马季主这一套议论，为之折服，于是“矍然而悟，猎纓正襟危坐，曰：‘吾望先生之状，听先生之辞，小于窃观于世，未尝见也。今何居之卑。何行之污？’”宋忠。贾谊对司马季主讲这段话，与李斯当年在荀卿处学成之后，准备去秦国之前向老师辞行时所说的一段话，有着惊人的相似之处：“今秦王欲吞天下，称帝而治，此布衣驰骛之时而游说者之秋也。处卑贱之位而计不为者，此禽鹿视肉，人面而能强行者耳。故诟莫大于卑贱，而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位，困苦之地，非世而恶利，自托于无为，此非士之情也。故斯将两说秦王矣。”（《史记·李斯列传》）李斯和贾谊的这些话，都反映了那种主张积极出世和奋发有为的世界观。这种思想上的一致，从一个侧面反映了贾谊对李斯思想的继承关系。可是，司马季主对这种观点却很并不以为然，他听了宋忠和贾谊的话便“捧腹大笑”，且曰：“观大夫类有道术者，今何言之陋也，何辞之野也！今夫子所贤者何也？所高者谁也？今何以卑污长者？”接着，他针对宋忠。贾谊所引“世皆言曰：夫卜者多言夸严以得人情，虚高人禄命以说人志，擅言祸灾以伤人心，矫言鬼神以尽人财，厚求拜谢以私于己”的说法，系统地进行了反驳。

首先，司马季主认为，宋。贾所谓的“高者”。“贤者”并非真正的高贤之人。他说：

《史记》的《日者列传》和《龟策列传》自司马贞以《日者》只载司马季主而“无以知诸国之俗”。《龟策》只载龟而“无以纪其异”为由，被断定为褚少孙所补（也有认为前篇为无名氏的戏谑文字）以来，许多研究者认定这两篇为伪作。张大可教授不同意这个结论。

今公所谓贤者，皆可为羞矣。卑疵而前，孑趋而言：相引以势，相导以利；比周宾正，以求尊誉，以受公奉；事私利，在主法，猎农民；以官为威，以法为礼，求利逆暴：譬无异于操白刃劫人者也。初试官时，倍力为巧诈，饰虚功执空文以罔主上，用居上为右；试官不让贤陈功，见伪增实，以无为有，以少为多，以求便势尊位；食饮驱驰，从姬歌儿，不顾于亲，犯法害民，虚公家：此夫为盗不操矛弧者也，攻而不用弦刃者也，欺父母未有罪而弑君未伐者也。何以为高贤才乎？

司马季主把那些贪官、昏官们比作“操白刃劫人者”。“为盗不操矛弧者”，对揭露官场黑暗现象，如虚伪欺诈。假公济私。背枉法等等，是十分深刻的。

其次，司马季主引用老、庄的言论，力图证明自己行为的高洁：

且夫卜筮者，扫除设坐，正其冠带，然后乃言事，此有礼也。言而鬼神或以飨，忠臣以事其上，孝子以养其亲，慈父以畜其子，此有德者也。而以义置数十百钱，病者或以愈，且死或以生，患或以免，事或以成，嫁子娶妇或以养生：此之为德，岂直数十百钱哉！此夫老子所谓“上德不德，是以有德。”今夫卜筮者利大而谢少，老子之云岂异于是乎？

庄子曰：“君子内无饥寒之患，外无劫夺之忧，居上面敬，居下不为害，君子之道也。”今夫卜筮者之为业也，积之无委聚，藏之不用府库，徙之不用辎车，负装之不重，止而用之无尽索之时。持不尽索之物，游于无穷之世，虽庄氏之行未能增于是也，子何故而云不可卜哉？天不足西北，星辰西北移；地不足东南，以海为池；日中必移，月满必亏；先王之道，乍存乍亡。公责卜者言必信，不亦惑乎！

司马季主的这些言论，受老、庄思想影响痕迹是十分明显的。他对“贤者”的批判，实际上是老子“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗竽”（《老子》五十三章）观点的引伸；他对卜者行为的赞美，则是老子“圣人去甚。去奢、去泰”（《老子》二十九章）思想的发挥。至于司马季主的最后结论：“故骐骥不能与罢驴为驷，而凤皇不与燕雀为群，而贤者亦不与不肖者同列。故君子处卑隐以辟众，自匿以辟伦，微见德顺以除群害，以明天性，助上养下，多其功利，不求尊誉”，则不过是老子的“圣人被褐怀玉”（《老子》七十章）、“自知不自见”（《老子》七十二章）主张的实践。但是，司马季主的思想显然也有某些儒家的影响，这又是与老子的观点相对立的。例如老子认为“大道废有仁义”（《老子》十八章），“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首”（《老子》三十八章），这显然是把“道”与“仁义”和“礼”对立起来。司马季主则不然，他既讲道，又讲礼和仁义，如“法天地，象四时，顺于仁义”，“扫除设坐，正其冠带，然后乃言事，此有礼也。”又如老庄是主张避世主义的，认为“功成身退天之道”（《老子》九章），以达到“独善其身”的目的；而儒家则主张“穷则独善其身，达则兼善天下”。司马季主虽有浓厚的出世思想，但并不完全否定人世，不过认为要有条件：“贤之行也，直道以正谏，三谏不听则退”；“故宫非其任不处也，禄非其功不受也”，这些显然与儒家思想是相通的。又如，老子主张“善为道者，非以明民，将以愚之”（《老子》六十五章）的蒙昧主义，所以他认为“多言数穷，不如守中”（《老子》第五章），而司马季主则主张“导惑教愚”，他说：“夫愚惑之人，岂能以一言而知之哉！言不厌多。”这一切都表明，

司马季主改造和发展了老庄思想，推动了汉初的儒道结合的思潮。

宋忠。贾谊与司马季主的讨论，据《日者列传》的记载，以宋，贾的完全折服而告终：

宋忠。贾谊忽而自失，芒乎无色，怅然噤口不能言。于是摄衣而起，再拜而辞。行洋洋也，出门仅能自上车，伏轼低头，卒不能出气。居三日，宋忠见贾谊于殿门外，乃相引屏语相谓自叹曰：“道高益安，势高益危。居赫赫之势，失身且有日矣。夫卜而有不审，不见夺糈；为人主计而不审，身无所处。此相去远矣，犹天冠地履也。此老子之所谓‘无名者万物之始’也。天地旷旷，物之熙熙，或安或危，莫知居之。我与若，何足预彼哉！彼久而愈安，虽曾氏（原注：徐广曰：“曾，一作庄”。）之义未有以异也”

《日者列传》对宋忠。贾谊当时表情的描述，也许过于夸大，但贾谊受了黄老道家思想影响这一事实，却是无可否认的。关于这一点，我们在往后的文章中还要分析。

通过以上分析，我们可以看到，贾谊在其青少年时代就已遍究诸家之书，对当时流行的一些主要思想流派，均有较系统的了解，这就为他往后从政和发表政见，奠定了坚实的理论基础。

二 初出茅庐，议论风发

贾谊是西汉前期政治舞台上一颗明亮的彗星。我把他比作慧星。是因为他在政治舞台上活动的时间很短，前后只有 11 年，却在当时和以后的历史上，留下了不可磨灭的光辉。

（一）任朝富的背景

贾谊在河南守吴公门下呆了四年之久，这个时期是吕后执掌西汉政权。吕后为人“刚毅”，也很残忍，在西汉政权内部斗争中，不仅“所诛大臣多吕后力”（《史记·吕太后本纪》），而且在皇族内部也毒杀或排斥了很多异己；但是从其施政方针看，是实行的无为政治。故司马迁说：“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穡，衣食滋殖。”（同上）高后八年（前180）吕后死，其侄吕产、吕禄居南北军，欲为乱，右丞相陈平、太尉周勃等杀诸吕，迎刘邦中子代王刘恒为帝，是为汉文帝。史称汉文帝是一个以“仁义”称著的皇帝：“即位二十三年，宫室苑囿车骑服御无所增益，有不便辄弛以利民。……专务以德化民。是以海内殷富，兴于礼义，断狱数百，几至刑措。乌乎仁哉！”（《汉书·文纪》）可见，其施政方针大体上也是沿袭了汉初的无为政治。

文帝初立，便积极网罗天下人才。文帝闻河南守吴公“治平为天下第一”，又因为他曾向李斯学过法律，于是便征他为廷尉。“廷尉乃言贾生年少，颇通诸子百家之书。文帝召以为博士。”（《史记·屈原贾生列传》）这是文帝元年（前179）的事，其时贾谊22岁。按《汉书·百官公卿表》：“博士，秦官，掌通古今，秩比六百石，员多至数十人。”在这几十个博士中，贾谊是最年轻的。贾谊之所以能22岁就当博士，固然与吴公的推荐分不开，但要看到，张苍也是起了至关重要作用的。因为就在吕后去世这一年，张苍从淮南王相迁为御史大夫，并为贾谊授《春秋左氏传》，熟知贾谊的人品学识。在迎立代王刘恒继承汉统的过程中，张苍与陈平、周勃一道，参与其事，对汉文帝有拥戴之功。这一点，《史记·孝文本纪》有着明确的记载。因此，当吴公与张苍联合起来推荐贾谊任博士时，文帝当然不能不同意。

贾谊也的确没有辜负他的老师们的厚望，初出茅庐，就议论风发。“每诏令议下，诸老先生不能言，贾生尽为之对，人人各如其意所欲出。诸生于是乃以为能不及也。孝文帝说之，超迁，一岁中至大中大夫。”（《史记·屈原贾生列传》）

（二）在朝廷的主要建树

贾谊在朝廷期间所发表的议论主要是一些什么内容呢？根据有关史料，大体上包括以下几个方面：

首先，是作《过秦》。”西汉的统治者都十分重视吸取秦王朝迅速覆亡的经验教训，企图从中探讨一套维护自己政权，实现“长治久安”的方法。最早进行这一工作的是陆贾。据《史记·酈生陆贾列传》载：

（高帝在位时）陆贾时时前说称《诗》。《书》。高帝骂之曰：“乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》！”陆贾曰：“居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。昔者吴王夫差、智伯极武而亡；秦任刑法不变，卒灭赵氏。向使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”高帝不怩而有惭色，乃谓陆贾曰：“试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成败之国”。陆贾乃粗述存亡之征，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未尝不称善，左右呼万岁，号其书曰《新语》。

贾谊在朝时，陆贾不仅仍健在，而且与之同居太中大夫。因此，陆贾既是贾谊的前辈，又是他的同僚。贾谊在写作《过秦》的过程中，既有陆贾的《新语》可读，又可以与陆贾当面进行讨论，所以其《过秦》的理论水平就必然要高出陆贾《新语》的有关论述。如果说陆贾在和高帝的对话中，还只是用“马上”。“马下”等形象语言，说明“取与守不同术”的话，那么贾谊则是从政治哲学的高度，从探讨“攻守之势异”出发，从而得出相应的结论。贾谊指出，秦王朝统一中国时，形势本来是十分有利的，可是秦朝统治者却不善于利用这种形势：

近古之无玉者久矣。周室卑微，五霸既灭，令不行于天下。是以诸侯力政，强凌弱，众暴寡，兵革不休，士民罢弊。今秦南面而王天下，是上有天子也。即元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上。当此之时，专成定功，安危之本，在于此矣。秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道而立私爱，焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义。以暴虐为天下始。

正是由于这种原因，所以才导致秦王朝二世而亡。所以贾谊由此得出结论：“夫并兼者高诈力，安危者贵顺权，推此言之，取与守不同术也。秦离战国而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取之守之者异也。”（同上）在《过秦》的结论中，贾谊明确向汉代统治者指出：要使自己的政权能长治久安，就要善于总结历史的经验，善于观察和分析不断变化着的形势，并且根据变化了的形势及时调整自己的政策和统治方法：

鄙谚曰：“前事之不忘，后事之师也。”是以君子为国，观之上古，验之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化因时，故旷日长久社稷安矣。（《过秦下》）

《贾谊集·过秦中》，上海人民出版社1976年版。本书引贾谊集中文字主要据此本，个别文字、标点参阅他本有些改动，不再一一说明。

这一段话，可以说是贾谊向文帝多次上疏，提出一系列改革政策的理论依据。

其次，在文帝无年（前179）上《论定制度兴礼乐疏》。贾谊在疏中批评了西汉初期礼义废坏的现象：“汉承秦之败俗，废礼义，捐廉耻，今其甚者杀父兄，盗者取庙器，而大臣特以簿书不报期会为故，至于风俗流溢，恬而不怪，以为是适然耳。”因此他向文帝建议：“汉兴至今二十余年，宜定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息。”（《论定制度兴礼乐疏》）贾谊提出的“定制度”包括一些什么内容呢？据《史记·屈原贾生列传》载，即“改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐，……色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。”元代学者胡三省在注《资治通鉴》时，对改正朔。易服色。定官名。兴礼乐有一段注释：“正朔，谓夏建寅为人正，商建丑为地正，周建子为天正。秦之建亥，非三统也，而汉因之，此当改也。周以火德王，色尚赤。汉继周者也，以土继火，色宜尚黄，此当易也。唐。虞官百，夏。商官倍，周官则备矣，六卿各率其属，凡三百六十。秦立百官之职名，汉因循而不革，此当定也。高祖之时，叔孙通采秦仪以制朝廷之礼，困秦乐人以作宗庙之乐，此当兴也。”（《资治通鉴》卷十三）胡三省的这种解释大体上是正确的，尽管“三统”之说出自董仲舒，在贾谊之后，但贾谊的“改正朔。易服色”之论，实已为“三统说”之滥觞。

对于贾谊提出的这套“改制度”的主张，文帝采取什么态度呢？史书上的记载略有出入。《史记·屈原贾生列传》和《汉书·贾谊传》都说是文帝“谦让未遑”；而《汉书·礼乐志》却说：“天子说（悦）焉，而大臣绌灌之属害之，故其议遂寝。”我觉得这两个方面的原因，实际上都是存在的。从文帝方面来说，贾谊这套主张从根本上来讲是有利于加强他的统治地位的，但由于他即位不久，政权基础还不很牢固，所以尽管他的内心欣赏，行动上却不敢大肆改弦更张；加之“文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为”（《风俗通·正失》），而这种清静无为又是为汉初承秦末之乱，整个社会需要休养生息的形势所决定的。从大臣方面来说，绌灌之属出身武夫，对烦琐的礼仪不感兴趣固然不用说，但我觉得使贾谊的这些意见未能实行的关键人物，还是他的老师张苍。苍时为御史大夫，按《汉书·百官公卿表》，“掌副丞相”，相当以后的大司空，其地位居“三公”之列，其职责，“在殿中兰台掌图籍秘书，外督部刺史，内领侍御史……受公卿奏事，举劾按章”，可见其权力是很大的。张苍以“善用算律历”著称，他“以为汉乃水德之时，河决金隄其符也，年始冬十月，色外黑内赤，与德相应”（《汉书·郊祀志》）。可见，其观点与贾谊是相对立的；他不支持，贾谊“改制度”的主张当然无法实现。不过在文帝十四年（前166），即贾谊逝世两年之后，其时张苍早已为丞相，有鲁人公孙臣“上书陈终始传五德事，言方今土德时，土德应黄龙见，当改正朔服色制度”（《史记·文帝本纪》）。可见，公孙臣继承了贾谊的观点，他同样遭到张苍的反对。次年，“黄龙见成纪。文帝召公孙臣拜为博士，与诸生申明土德，草改历服色事。……夏四月，文帝始幸雍郊，见五畤祠，衣皆上赤。”（《汉书·郊祀志》）贾谊改制度的主张，经过公孙臣的努力，终于在文帝手中部分实现，这也从反面证明《汉书·礼乐志》说文帝对贾谊的建议“悦之”，是有道理的。

第三，主张废除某些苛残的法律。贾谊在《过秦》中，曾批评秦二世由于没有“去收摯污秽之罪，使各反其乡里”，结果造成“蒙罪者众，刑戮相

望于道，而天下苦之”的严重局面。所以在文帝元年（前179），便发布了“除收孥诸相坐律令。”《史记·孝文本纪》记载了这件事的始末：

十二月，上曰：“法者，治之正也；所以禁暴而率善人也。今犯法已论，而使毋罪之父母妻子同产坐之，及为收孥（孥），朕甚不取。其议之。”有司皆曰：“民不能自治，故为法以禁之。相坐坐收，所以累其心，使重犯法，所从来远矣。如故便。”上曰：“朕闻法正则民意，罪当则民从，且夫牧民而导之善者，吏也。其既不能导，又以不正之法罪之，是反害于民为暴者也。何以禁之？朕未见其便，其孰计之。”有司皆曰：“陛下加大惠，德甚盛，非臣等所及也。请奉诏书，除收孥（孥）诸相坐律令。”

这种情况表明，文帝是接受了贾谊“去收孥污秽之罪”的意见的。在《过秦》中，贾谊还指出，秦王朝覆灭的一个重要原因，就是“忌讳之禁”太多，使臣民不敢讲真话：

秦王足己而不问，遂过而不改。二世受之，因而不改，暴虐以重祸。子婴孤立无亲，危弱无辅。三主之惑，终身不悟，亡不亦宜乎？当此时也，世非无深谋远虑知化之士也，然所以不敢尽忠拂过者，秦俗多忌讳之禁也，忠言未卒于口，而身糜没矣。故使天下之士，倾耳而听，重足而立，阖口而不言。是以三主失道，而忠臣不谏，智士不谋也。天下已乱，奸臣不上闻，岂不悲哉！（《过秦》下）

这段话，给文帝的印象一定是很深的，所以在文帝二年（前178）便发布了“除诽谤妖言之罪”的诏书。文帝指出：“古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者。今法有诽谤妖言之罪，是使众臣不敢尽情，而上无由闻过失也。将何以来远方之贤良？其除之。民或祝诅上以相约结而后相谩，吏以为大逆，其有他言，而吏又以为诽谤。此细民之愚无知抵死，朕甚不取。自今以来，有犯此者勿听治。”（《史记·孝文本纪》）

第四，上《论积贮疏》，主张重农。文帝二年贾谊在上文帝《论积贮疏》中，对当时社会上越来越多的背本趋末现象发出警告，强调必须以农为本。据《汉书·食货志》载，汉初，由于连年战乱，民失作业，出现大饥馑，人相食，死者过半。“天下既定，民亡盖藏，自天子不能具醇駟，而将相或乘牛车。”国家之贫困状况可知。对此，高帝采取约法省禁，轻田租，什五而税一的政策，积极鼓励农业生产的恢复。“孝惠高后之间，衣食滋殖”，这就是说农业生产不仅恢复了，而且有所发展。“文帝即位，躬修俭节，思安百姓，时民近战国，皆背本趋末”。农业生产发展了，剩余产品多了，就要进行交易，这本来是经济发展的必然现象。但在当时生产力水平非常低下的条件下，工商业的发展，又势必破坏农业生产这个根本。对于这种危险趋势，贾谊是看得比较清楚的，所以他说：

今背本而趋末，食者甚众，是天下之大残也；淫侈之俗，日月以长，是天下之大贼也。残贼公行，莫之或止；大命将泛，莫之振救。（《论积贮疏》）

所谓“大命将泛，莫之振救”，是说工商等“末”业的不断发展，势必危及封建制度赖以安身立命的农业，并且是无术加以挽救的。针对这种情况，所以贾谊明确提出：“今驱民而归之农，皆著于本，使天下各食其力。未技

游食之民转而缘南亩，则畜积足而人乐其所矣。可以为富安天下。”（同上）贾谊的这番话，自然是颇中文帝之意的，所以《汉书·食货志》说：“于是上感谊言，始开籍田躬耕，以劝百姓。”文帝还明确肯定：“农，天下之大本也，民所恃以生也；而民或不务本而事末，故生不遂。朕忧其然。故今兹亲率群臣，农以劝之，其赐天下民今年田租之半。”（《汉书·文帝纪》）

最后，上疏建议列侯之国。据《史记》和《汉书》贾谊传记载，贾谊在朝期间还曾上疏建议“列侯就国”，这篇疏今虽不存，但其建议却为文帝所采纳。文帝二年十月在列侯就国的诏书中说：

朕闻古者诸侯建国千余，各守其地，以时入贡，民不劳苦，上下欢欣，靡有遗德。今列侯多居长安，邑远，吏卒给输费苦，而列侯亦无由教驯（训）其民。其令列侯之国，为吏及诏所止者，遣太子。（《史记·文帝本纪》）

（三）文帝疏远贾谊的原因及教训

以上情况表明，贾谊在朝居官的时间虽然不长（只有两年），但其创议却不少。所以《史记》说：“诸律令所更定，及列侯悉就国，其说皆自贾生发之”（《屈原贾生列传》）。贾谊这种特出的才能，自然引起了文帝对他的极大的兴趣和重视。因为文帝自己也是一个年轻人，惺惺惜惺惺，于是“议以为贾生任公卿之位”（同上）。可是，丞相周勃、太尉灌婴、东阳侯张敖如。御史大夫冯敬等人均坚决反对，他们的理由是：“洛阳之人，年少初学，专欲擅权，纷乱诸事。”（同上）这些人多系高帝旧臣，武夫出身，对贾谊这样以文才学识而见赏于君王的人，不感兴趣，是完全可以理解的。例如周勃就“不好文学，每召诸生说士，东向坐而责之：‘趣为我语。’其椎少文如此。”（《史记·周勃世家》）加之，他们对文帝有拥戴之功，文帝不能不尊重他们的意见。至于这些大臣指责贾谊“专欲擅权，纷乱诸事”，则如王夫之所说，“于谊为诬”（《读通鉴论》卷二）。从前面我们对贾谊在两年中献策的分析可以看到，除改制度一项暂时未为文帝接受以外，其他各项均被采纳和施行，因此所谓“纷乱诸事”的指责就缺乏事实基础了。当然，由于贾谊年轻气盛，才华横溢，锋芒毕露的情况是有的，所以《史记》本传说，“每诏令议下，诸老先生不能言，贾生尽为之对”。对此，那些“老先生”一方面固然无可奈何。另一方面，心中也难免不满，感到煞了自己的风景，因此产生贾谊“专欲擅权”的看法，也就是必然的了。结果，贾谊不仅未升至公卿，而且被文帝疏远，“不用其议，乃以贾生为长沙王太傅”（《史记·屈原贾生列传》）。

必须指出，贾谊见疏于文帝，大臣们出于传统观念的嫉妒固然是其原因之一，但贾谊得罪了文帝的幸臣邓通，也是一个重要原因，甚至可以说是一个关键的原因。据应劭《风俗通义·正失篇》记载：

中垒校尉刘向对孝成帝曰：“太中大夫邓通以佞幸吮痂疗汁见爱，凝于至亲，赐以蜀郡铜山，令得铸钱。通私家之富侔于王者。封君又为微行，数幸通家。文帝代服衣厕，袭毡帽，骑骏马，从侍中近臣常侍期门武骑，猎渐台下，驰射狐兔果雉刺截。是时待诏贾山谏，以为不宜数从郡国贤良吏出游猎。重令此人负名不称其与。及太中大夫贾谊亦数陈止游猎。是时谊与邓通俱侍中同位，谊又恶通为人。数廷讥之，由是疏远，迁为长沙太傅。”

刘向这段话，参之以贾谊《吊屈原赋》中所说的“闾茸尊显兮，谗谀得志”，是可信的。

宋代著名文学家苏轼在《贾谊论》中，曾分析贾谊在朝居官期间的经验教训时，说过一段这样的话：

非才之难，所以自用者实难。惜乎贾生王者之佐，而不能自用其才也。夫君子所取者远则必有所待，所就者大则必有所忍。古之贤人皆负可致之才而卒不能行其万一者，未必皆其时君之罪，或者其自取也。……若贾生者，非汉文之不能用生，生之不能用汉

《汉书·文帝纪》注引臣瓚曰：“帝年二十三即位，即位二十三年，寿四十六也。”《太平御览》卷八十八引皇甫谧《帝王世纪》：“孝文即位二十三年，年四十七。”

文也。夫绛侯亲握天子玺而授之文帝，灌婴连兵数十万以决刘吕之雌雄，又皆高帝之旧将，此其君臣相得之分，岂特父子骨肉手足哉！贾生，洛阳之少年，欲使其一朝之间尽弃其旧而谋其新，亦已难矣。为贾生者，上得其君，下得其大臣，如绛灌之属，优游浸渍而深交之，使天子不疑，大臣不忌，然后举天下而唯吾之所欲为，不过十年可以得志，安有立谈之间而速为人痛哭哉！……呜呼！贾生志大而量小，才有余而识不足也。古之人有高世之才必有遗俗之累，是故非聪明睿智不惑之主，则不能全其用。

苏轼的这段分析，除忽略了邓通这个佞臣的打击之外，指出贾谊当时策略上的失误是中肯的。因为任何弃旧图新的改革活动，虽然从长远来说是有利于巩固当时统治者之地位的，但在某些方面又必然触犯某些人的既得利益，有时虽然不涉及到利益，但与人们传统的思想观念或行为方式相抵牾，因而必然会遇到种种阻力。这里，既要注意照顾有关方面的合理利益，又要善于疏通一些关键人物的感情（即苏轼所说的“优游浸渍而深交之”）。只有这样，才能团结各方面的力量，即苏轼所说“上得其君，下得其大臣”，来支持改革。而贾谊却忽视了这方面的工作，企图使他的建议，“立谈”之间得到实现，这就不能不使“绛灌、东阳侯、冯敬之属尽害之”。所以苏轼说他“志大而量小，才有余而识不足”。这里的“志”，是指理想、抱负；“量”是指胸襟、气量；“才”指能力、学问；“识”指见识、阅历。它表明，一个人光有高尚的理想。超群的能力还不够，还要有广阔的胸怀和气量，善于处理人际关系，会团结人；要有应付各种复杂局面的本领，既要善处顺境，也要善处逆境。即使处于逆境，也不要悲观自残，而要“默默以待其变”，因为“夫谋之一不见用，则安知终不复用也。”（同上苏轼语）可是，从下面一节的分析中，我们可以看到，贾谊是既不善于处顺境，也不善于处逆境的。所以，我觉得苏轼讲的这些话，是很值得人们深思的。

三 身处逆境，心忧天下（一）出傅长沙之心态

文帝三年（前 177），贾谊出为长沙王太傅。这时的长沙王吴差，是当时仅存的唯一异姓诸侯王。差是吴芮的四世孙。据《汉书·韩彭英卢吴传》：

吴芮，秦时番阳令也，甚得江湖间心，号曰“番君”。天下之初叛秦也，黥布归芮，芮妻之，因率越人举兵以应诸侯。沛公攻南阳，乃遇芮之将梅鋗，与偕攻析。郢，降之。及项羽相王，以芮率百越佐诸侯，从入关，故立芮为衡山王，都郢。其将梅鋗功多，封十万户，为列侯。项籍死，上以鋗有功从入武关，故德芮，徙为长沙王，都临湘（今长沙一一引者）。一年，薨，谥曰文王。子成王臣嗣，薨。子哀王回嗣，薨。于共王右嗣，薨。子靖王差嗣，孝文后七年薨，无子，国除。

吴芮从衡山王徙为长沙王，事在高帝五年与项羽决胜于垓下之后。与之同时封王的，还有韩信、彭越、韩王信、黥布、臧荼、张敖。这些都是所谓“异姓王”，除了吴芮以外，他们在高帝手中都以谋反的罪名被消灭。高帝曾与大臣“刑白马盟曰：‘非刘氏而王，天下共击之’”，（《史记·吕太后本纪》）。可是为什么长沙王这个异姓王却保存至文帝时期，只因元嗣才除国呢？按照贾谊的说法，这是因为“长沙乃才二万五千户耳，力不足以行逆，则功少而最完，势疏而最忠。全骨肉对长沙无故者，非独性异人也，其形势然矣。”（《藩强》）但据《汉书·地理志》，长沙国户四万三千四百七十，口二十三万五千八百二十五，辖县一十三个。尽管如此，它与当时大多数郡、国的户口相比，还是比较少的。

贾谊从天子的近臣，一下子发落到离长安数千里之遥的异姓诸侯小国当太傅，加之南方雨多潮湿，对于他这个一直生长在北方的人来说很不习惯，因此当时贾谊心情之不快，是可想而知的：“贾生既辞往行，闻长沙卑湿，自以为寿不得长，又以适（谪）去，意不自得。”（《史记·屈原贾生列传》）贾谊在赴长沙国任太傅的途中，经过汨罗。汨罗，这是楚国的三闾大夫屈原被谗放逐自沉之处。屈原一生，忠而被谤，所以自己深感“国无人莫我知兮”（《离骚》），“举世混浊而我独清，众人皆醉而我独醒”（《史记·屈原贾生列传》）。屈原的这种感情，自然引起了正遭贬滴的贾谊的强烈共鸣，于是写下了一篇千古名作《吊屈原赋》。赋中写道：

共（恭）承嘉惠兮，俟罪长沙。侧闻屈原兮，自沉汨罗。造托湘流兮，敬吊先生。遭世罔极兮，乃陨厥身。乌呼哀哉，逢时不祥！鸾凤伏窜兮，鸱枭翱翔。闾茸尊显兮，谗谀得志；贤圣逆曳兮，方正倒植。世谓伯夷贪兮，谓盗跖廉；莫邪为钝兮，铅刀为铦。于嗟嚶兮，生之无故！斡弃周鼎兮宝康瓠，腾驾罢牛兮骖蹇驴，骥垂两耳兮服盐车。章甫荐屣兮，渐不可久；嗟苦先生兮，独离此咎！”（引文据《史记》本传）

贾谊赋中所讲到的一些事实，如“鸾凤伏窜”。“鸱枭翱翔”。“闾茸尊显”。“谗谀得志”。“贤圣逆曳”、“方正倒植”，确为屈原生平所遭遇。司马迁说过，屈原的遭遇，是与楚怀王忠好不辨分不开的：“人君无愚智贤不肖，莫不欲求忠以自为，举贤以自佐，然亡国破家相随属，而圣君治国累世而不见者，其所谓忠者不忠，而所谓贤者不贤也。怀王以不知忠臣之分，故内惑于郑袖，外欺于张仪，疏屈平而信上官大夫、令尹子兰。兵挫地削，亡其六

郡，身客死于秦，为天下笑。此不知人之祸也。”（《史记·屈原贾生列传》）
尽管如此，贾谊对自己怀才不遇，在赋中也是连类相及的，所以《汉书》本传说他是“因以自谕”，是有道理的。关于这一点，应劭《风俗通义·正失篇》讲得更加具体，它说贾谊迁长沙太傅后，“既之官，内不自得，及渡湘水，投吊书曰‘闾茸尊显，佞谀得意，以哀屈原离谗邪之咎，亦困自伤为邓通等所愬也。’”

（二）长沙王太傅任内的建言

贾谊出任长沙王太傅是文帝三年（前 177），时年 24 岁。在长沙生活时间有四年。在此期间，他一方面竭诚尽职其太傅工作，另一方面仍十分关心国事，继续向文帝上疏，陈述自己的政见。其著者，有两件：

其一，是于文帝四年（前 176），因周勃系狱事，上疏建议以礼对待大臣。周勃是高帝旧臣，秦未从高帝起兵，以战功封绛侯。高帝临终时尝对吕后说：“周勃重厚少文，然安刘氏者必勃也，可令为太尉。”（《史记·高祖本纪》）吕后死后，他与陈平等诛诸吕而拥立文帝。文帝初年，勃曾任右丞相。丞相。文帝三年，诏曰“前日吾诏列侯就国，或未能行，丞相吾所重，其率先之。”（《史记·绛侯周勃世家》）于是周勃免去丞相，至绛地就国。早在任丞相期间，周勃就常怀恐惧之心，因为有人对他说：“君既诛诸吕，立代王，威震天下，而君受厚赏，处尊位，以宠，久之即祸及身矣。”（同上）后来，文帝又免其相令其之国，所以更加忧心忡忡。因此，“每河东守尉行县至绛，绛侯勃自畏恐诛，常被甲，令家人持兵以见之。其后人有上书告勃欲反，下廷尉。廷尉下其事长安，逮捕勃治之。勃恐，不知置辞，吏稍侵辱之。”（同上）可见，周勃当时可能还受了一些皮肉之苦。后来只是由于薄太后的干预，才得以昭雪，周勃出狱之后，十分感慨他说：“吾尝将百万军，然安知狱吏之贵乎！”此事发生于文帝四年（前 176），贾谊得知其情后便给皇帝上了一疏（即今《贾子新书》中之《阶级》）。疏中指出：

鄙谚曰：“欲投鼠而忌器。”此善喻也。鼠近于器。尚憚而弗投，恐伤器也，况乎贵大臣之近于主上乎！廉丑礼节以治君子，故有赐死而无戮辱。是以系。缚。榜。笞。箠。刷。黥。劓之罪，不及大夫，以其离主上不远也。……今而有过，令废之可也，退之可也，赐之死可也。若夫束缚之，系继之，输之司空，编之徒官，司寇。牢正。徒长。小吏骂詈而榜笞之，殆非所以令众庶见也。……夫天子之所尝敬，众庶之所尝宠，死而死尔，贱人安宜得此而顿辱之哉！

对于贾谊的这个建议，文帝还是颇为重视的。所以，《汉书·贾谊传》说：“上深纳其言，养臣下有节。是后大臣有罪，皆自杀，不受刑。”

其二，是上《谏铸钱疏》，所谓铸钱，是指以铜铸钱。在西汉初期，铸钱的特权是属于国家的，但民间盗铸的现象也对有发生。文帝五年（前 175）“除盗铸钱令，使民得自铸”（《资治通鉴》卷十四）。对此，贾谊上疏表示坚决反对。其理由有三条：一是私人铸钱必然掺假，而掺假又是犯法的事，但那些追求厚利的人，是不惜犯法也要掺假的，所以“虽黥罪日报，其势不止”。二是民间铸钱轻重不一，不利于流通。对此，国家如果要“立法钱”，则“大为烦苛而力不能胜”；放任自流吗，“则市肆异用，钱文大乱”。三是影响农业生产：“今农事弃捐而采铜者日蕃，释其来耨，冶熔炊炭，好钱日多，五谷不为多。”所以贾谊最后的结论是：“奸数不胜而法禁数溃，铜使之然也。故铜布于天下，其为祸博矣。”（《谏铸钱疏》）但汉文帝这次却没有接受贾谊的意见。王夫之曾指出，文帝坚持除盗铸钱令，其动机是好的，但其效果却出乎其所料：

文帝除盗铸钱令，使民得自铸，固自以为利民也。夫能铸者之非贫民，贫民之不能

铸，明矣。好富者益以富，朴贫者益以贫，多其钱以敛布帛、寂粟、纆漆。鱼盐。果蔬，居赢以持贫民之缓急，而贫者何弗日以贫耶！耕而食，桑苧而衣，洿池而鱼鳖，圈牢而牛豕，伐木艺竹而材，贫者力以致之，而获无几；富者虽多其隶佣，而什取其六七焉。然以视铸钱之利，相千万而无算。即或贷力于贫民。而雇值之资亦仅耳，抑且仰求而后可分其濡润焉。是驱人听豪右之役也。（《读通鉴论》卷二）

王夫之的这种分析是符合事实的。因为自从除盗铸钱令之后，“吴以诸侯即山铸钱，富埒天子，后卒叛逆；邓通，大夫也，以铸钱，财过王者。故吴。邓钱布天下。”（《汉书·食货志》）这是文帝非始料所及者。由此，我们倒看出贾谊的建议却是深谋远虑的。

（三）《鹏鸟赋》所反映的心态

文帝五年（前 175），贾谊任长沙王太傅已两年多了。在长沙期间，其心情一直是郁郁寡欢。有一天，一只鹏鸟飞入贾谊的官邸，停留在一张椅子上。鹏鸟外形似猫头鹰，按古人迷信说法，是一种不祥的鸟，它如果飞人民舍，主人就要离开这座房子了。所以贾谊看到鹏鸟飞入自己房舍，思绪：万端，引起了很多想法，于是写了一篇《鹏鸟赋》。这篇赋以拟人化的手法，借鹏鸟之口，发挥了作者的哲学观点，是贾谊的一篇重要哲学文章，在往后的篇章中我们还要具体分析。这里，我们只想指出，它比较真实地记载了贾谊当时的心情。贾谊在赋的开头写道：“单阏之岁兮，四月孟夏，庚子日斜兮，鹏集予舍，止于坐隅兮，貌甚闲暇。异物来萃兮，私怪其故；发书占之兮，讖言其度。曰‘野鸟入室兮，主人将去。’请问于鹏兮：‘予去何之？吉乎告我，凶言其灾。淹速之度兮，语予其期。’”（赋文据《贾谊集校注》）显然，贾谊对“主人将去”这句话；即离开长沙是感兴趣的。所以他立即问鹏鸟：我将会到那里去呢？这一去是吉是凶，请告诉我；离开此地的时间还要多久，也请告我一个日期吧。这一段自白，便清楚地表达了贾谊离开长沙这个困境的迫切心情。对于贾谊提出的这些问题，鹏鸟当然是无法回答的，于是贾谊只好凭借他自己的哲学思想和生活经验，进行分析和推理：“命不可说兮，孰知其极！……天不可预虑兮，道不可预谋。迟速有命兮，焉识其时！”天命是讲不清楚的啊，谁又能够知道它的真际呢？天意是无法知道的啊，天道也无法把握。事件发展的快与慢，都是由天命所决定的，人们又怎么能够知道其时间呢？这里，贾谊借鹏鸟说的“迟速有命兮，焉识其时”，是针对他自己的问题“淹速之度兮，语予其期”的回答。它反映了贾谊当时急于离去但又无术以去，因此对自己的去向和前途感到十分渺茫的无可奈何的心情。

《史记·屈原贾生列传》说，贾谊见鹏入室，“自伤悼，以为寿不得长。”但细玩赋辞内容，讖书之“主人将去”对去的方向并无确指，而贾谊对“余去何之”的两种可能性，即吉与凶都作了估计，故本书不采“寿不得长”之说。

(四) 宣室谈鬼神

文帝六年(前174)汉文帝想到了贾谊,于是将他从长沙召回长安。贾谊回到京城之后,便来谒见文帝。其时,文帝正坐在未央宫前之正室——宣室吃把天地的祭肉。由于当时祭把刚罢,文帝心中想的都是有关鬼神的问题,于是便问贾谊鬼神的由来和它的实质是什么?贾谊久不见天子,便利用这个机会,滔滔不绝地谈论他对鬼神的看法。对于贾谊谈的很多关于鬼神的道理,文帝过去闻所未闻,所以越听越感兴趣,贾谊谈到深夜了,文帝也不觉疲倦,反而把座位不断移近贾谊,以便更好地听取他的高论。这次谈话之后,文帝深有感慨地说:“吾久不见贾生,自以为过之,今不及也。”(《史记·屈原贾生列传》)于是便派贾谊去当梁怀王的太傅。

对于文帝这次与贾谊的谈话,后人有着不同的评论。唐代诗人李商隐对文帝只关心鬼神之事颇不以为然,他曾写过这样一首诗:“宣室求仙访逐臣,贾生才调更无伦;可怜夜半虚前席,不问苍生问鬼神。”对于这种批评,吴则虞先生有不同的看法。他认为文帝贾谊之间君臣关系十分亲密,“文帝不但是贾谊的第一个知己,而且可以推测《陈政事疏》的各项主张,其中绝大部分是文帝已经接受而推行未果的。”“李义山似乎惋惜着文帝错过了机会,没有把国家大事提出和贾谊商量。诗人这个看法,是不深刻的。我认为关于苍生的问题,在这以前,贾谊已经说得很多了。既然说了,听了,信了。还有什么可问的呢?正由于不问,才证明文帝和贾谊在苍生问题上已心心相印,用不着再问了。并不是文帝错过了机会。或则有意不问。”(《论贾谊》,原载《光明日报》1961年10月25日)我觉得争论的双方都把这次谈话看得过于认真了。李商隐认为君臣之间只能谈国家大事,殊不知能畅谈鬼神之事也的确反映了文帝贾谊之间关系亲密的一面。吴则虞先生看到了君臣亲密关系的一面,就认为他们“在苍生问题上已心心相印”,这也不尽然。首先,“《陈政事疏》的各项主张”,大部分是在这次谈话之后提出的(关于这一点第二章要专论),尚不存在“已经接受而推行未果”的问题。其次,如前所述,贾谊提出某些正确建议(如《谏除盗铸钱令》),文帝拒而不听。所以难说他们完全“心心相印”。再次,通过这次谈话,文帝承认自己“不及”贾谊,因此才有以后的“数问以得失”。这就说明苍生问题并不是如李商隐说的“不问”,也不是如吴则虞说的“用不着再问”。李是站在贾谊这个“逐臣”的立场,埋怨文帝对贾谊信任不够;吴则是站在文帝的立场,说帝对贾谊是十分信任的,只是形格势禁,有些事情无能为力罢了(吴文下一段就是讲的这个道理)。因此都有失之一偏的毛病。我认为,文帝把贾谊从长沙召回,进行了这样一次轻松愉快的谈话之后,把他重新分派到梁国任太傅,这说明二者的君臣关系又由疏远到密切了一些。因为梁怀王刘揖,是文帝的少子,好读诗书,文帝爱他胜过其他几个儿子。文帝派贾谊去当他的太傅,当然表明了对贾谊的信任和厚望。但是,我们又不能说文帝已对贾谊十分信任,如果是那样的话,那就应该将贾谊召回朝廷,或者备顾问,或者履行文帝原来的诺言,“以谊任公卿之位”。文帝是可以这样做的,但没有这样做,这就说明他们之间还不是亲密无间。当然,这可能有多方面的原因,而从文帝

文帝征贾谊事,汪中和王耕心均系于文帝六年(见《述学·内篇三》、《贾子次诂》),《贾谊集·贾谊生活时代大事年表》定为文帝七年。本书从汪、王之说,理由见本书第二章。

本身来说，他和贾谊在苍生问题上观点并不都是“心心相印”，可能也是原因之一。

（五）梁王太傅任内的建言

贾谊在任梁怀王太傅期间，文帝曾“数问以得失”（《汉书·贾谊传》），而贾谊也不断上疏，提出了很多建议。《汉书·贾谊传》在谈到贾谊这个时期的情况时指出：

是时，匈奴强，侵边。天下初定，制度疏阔。诸侯王僭，地过古制，淮南、济北王皆为逆诛。谊数上疏陈政事，多所欲匡建。

贾谊这个时期的上疏，其内容大体上就是围绕上述问题展开的。

首先，建议削藩。高帝时将异姓诸侯王基本上消灭了。却封了许多同姓王。高帝封同姓王的本意，是希望巩固中央政权：“汉兴之初，海内新定，同姓寡少，惩戒亡秦孤立之败，于是割裂疆土，立二等之爵。功臣侯者，百有余邑；尊王子弟，大启九国。”（《汉书·诸侯王表序》）但后来的事态发展却事与愿违：因为尽管同是刘氏子弟，可是当他们各自的势力强大以后，就都不愿甘居人下，所以即使是骨肉至亲，他们也不讲情谊，要起来造反，自己争当天子。文帝六年（前174年），就有淮南王刘长勾结闽越。匈奴谋反的事件。这一叛乱虽很快就平定了，但诸侯王国对中央政权的威胁不仅依然存在，而且越来越严重。面对这种情况，贾谊从巩固中央政权、维护国家统上的大局出发，反复向文帝建议削藩，提出了“众建诸侯而少其力”（《藩强》）的著名论点。现存《贾子新书》中的《宗首》、《藩伤》、《藩强》、《大都》、《等齐》、《益壤》、《权重》、《五美》、《制不定》、《属远》、《亲疏危乱》、《淮难》等篇，大体上都是讲的这方面的内容。其次，主张以德怀服匈奴。匈奴是秦汉时期西北方面的强敌。秦时筑长城，企图阻止匈奴的南下。汉初，由于国力疲弱，加之内政急需巩固，故对匈奴一直采取和亲政策。但匈奴之侵扰一直未断。贾谊不赞成这种消极的和亲，他认为“天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，是倒植之势也。天下之势倒植矣，莫之能理，犹为国有人乎？”（《威不信》）因此他主张怀之以德，使之臣服：“臣闻强国战智，王者战义，帝者战德。……今汉帝中国也，宜以厚德怀服四夷，举明义博示远方，则舟车之所至，人力之所及，莫不为畜，又孰敢怫然不承帝意？”（《匈奴》）今存《贾子新书》中的《解县》、《威不信》、《匈奴》、《势卑》等篇，都是讲的这方面的内容。

第三，主张别贵贱，明尊卑，以礼治国。在文帝时期，不仅诸侯王制度僭越，尊卑不明，而且随着工商业的发展，富人大贾的生活也极为奢侈和僭越，“白縠之表，薄纨之里，缉以偏诸；美者黼绣，是古者天子之服也，今富人大贾召客者得以被墙”，“贾妇优倡下贱产子得为后饰”（《孽产子》）。贾谊认为要纠正这种“君臣相冒，上下无辨”的“无制度”现象，就必须“使车舆有度；衣服器械各有制数。制数已定，故君臣绝尤而上下分明矣。”（《瑰玮》）今存《贾子新书》中的《等齐》、《服疑》、《审微》、《俗激》、《时变》、《瑰玮》、《孽产子》等篇，主要讲的就是这方面的内容。

贾谊任梁怀王太傅期间所上的这些疏，后来班固写《汉书·贾谊传》时，择其“大略”收入该传之中，这就是后世流传的著名的《陈政事疏》（又称《治安策》）。不过必须指出，班固所择要收录的并不全是贾谊在梁怀王太傅任中的疏，其中也包括了任长沙王太傅期间个别上疏的内容。例如《陈政

事疏》中“人主之尊譬如堂”以后的部分，就是文帝四年（前 176）贾谊困周勃事上疏建议以礼对待大臣的内容。这一点，班固书中也有说明：“是时丞相绌侯周勃免就国，人有告勃谋反，逮系长安狱治，卒亡事，复爵邑，故贾谊以此讥上。”

从以上情况可以看出，贾谊在任梁怀王太傅时，由于觉得文帝对他比以前信任了，所以其心情也比较舒畅。当然，这个时期他也有忧愁，但更多的是忧国忧民，而不是忧个人的出处。例如，文帝九年（前 171）春大旱，贾谊便作了一篇《旱云赋》。在这篇赋的开头，贾谊细致地描绘了久旱无雨的天空中的一次气象变化过程：遥远天际的一片白云，蓬蓬勃勃地向中天飘移了过来，它“象虎惊与龙骇，相传据而俱兴”；“遂积聚而合沓兮，相纷薄而慷慨；若飞翔之从横兮，扬侯怒而澎湃。正帷布而雷动兮，相击冲而破碎；或窈窕而四塞兮，诚若雨而不坠。”眼看就要落下的雨却偏偏落不下来，这是多么令人心焦的事啊！老天爷也真是作弄人，给人们一线下雨的希望，马上又夺走了：“阴阳分而不相得兮，更惟贪邪而狼戾；终风解而雾散兮，陵迟而堵溃。或深潜而闭藏兮。争离而并逝；廓荡荡其若涤兮，日熠熠而无秽。”刚才还是山雨欲来风满楼，可是转瞬之间天空若洗，万里无云，如火如荼的阳光继续炙烤着大地。接着，贾谊对在这火辣辣的太阳照射下呻吟的大地和生灵有一段生动的描写，体现了他对广大苍生的无限同情：

隆盛暑而无聊兮，煎砂石而烂涓；汤风至而含热兮，群生闷满而愁愤。畎亩枯槁而失泽兮，壤石相聚而为害；农夫垂拱而无聊兮，释其锄耨而下泪。忧强畔之遇害兮，痛皇天之靡惠；惜稚稼之旱夭兮，离天灾而不遂。

正是出于对苍生的同情，贾谊便骂起“在位”者和老天爷来了“怀怨心而不能已兮，窃托咎于在位。独不闻唐、虞之积烈兮，与三代之风气；时俗殊而不还兮，恐功久而坏败。何操行之不得兮，政治失中而违节；阴气辟而留滞兮，厌暴至而沉没。”这是对“在位”者的批评，由于他们“操行之不得”。“政治失中而违节”，导致阴阳失调，天气乖戾。“惜旱大剧，何辜于天；无恩泽忍兮，嗇夫何寡德矣。既已生之不与福矣，来何暴也，去何躁也，孳孳望之，其可悼也。僚兮栗兮，以郁佛兮；念思白云，肠如结兮。终怨不雨，甚不仁兮；布而不下，甚不信兮。”这是对老天爷的埋怨：既生蒸民，为何又“不与福”呢？这岂不是“不仁”、“不信”吗！

对比一下贾谊写《旱云赋》与他写《鵬鸟赋》时的心情，我觉得两者是很不相同的：在写《鵬》赋时，他忧的是个人的命运，觉得在激烈的政治斗争中“命不可说兮，孰知其极”。即感到无法把握自己的命运，因此只好自我安慰：“德人无累兮。知命下忧”，这也就是所谓“知其不可奈何而安之若命”。可是，在写《旱》赋时，他忧的却是广大苍生的痛苦，在分析这种痛苦的原因时，既讲到了“天意”，又注重人事，他既骂天，也骂人，从而表现出一种“怨天尤人”的抗逆精神。正是由于这种抗逆精神的鼓舞，所以贾谊在梁怀王太傅任内，才能不断给文帝上疏，陈述自己的政见，希望有所改革。

那么，这个时期，文帝对贾谊的建议采取什么态度呢？有的接受了，有的却没有接受。例如，文帝六年（前 174）淮南王刘长谋反废死之后，有些同情者造出歌谣攻击文帝：“一尺布，尚可缝；一斗粟，尚可言；兄弟二人

不相容！”文帝听了觉得很不是滋味，于是在八年（前 172）夏，封淮南王刘长之子刘安等四人为列侯。贾谊看到文帝这样做，知道他要为这些人封王作准备，于是上了一篇《谏立淮南诸子疏》（即今《贾子新书》中《淮南篇》），疏曰：

窃恐陛下接王淮南诸子，曾不与如臣者孰计之也。淮南王之悖逆亡道，天下孰不知其罪？陛下幸而赦迂之，自疾而死，天下孰以王死之不当？今奉尊罪人之子，适足以负谤于天下耳。此人少壮，岂能忘其父哉？……淮南虽小，黥布尝用之矣，汉存特幸耳。夫擅仇人足以危汉之资，于策不便。虽割而为四，四子一心也。于之众，积之财，此非有子胥。白公报于广都之中，即疑有专诸。荆轲起于两柱之间，所谓假贼兵为虎翼者也。愿陛下少留计！（《汉书·贾谊传》）

贾谊对文帝封“罪人之子”为列侯的危险性的分析，是十分直率和真切的。可是，文帝对贾谊的这些忠谏却听不进去，不仅当时封刘长之子为侯，后来又于十六年（前 164）封他们为上，即刘安为淮南王，刘勃为衡山王，刘赐为庐江王。

文帝十一年（前 169），贾谊上《请封建子弟疏》，建议文帝加强自己两个亲儿了诸侯国，即代国和淮阳国的势力，时梁王已死，所以贾谊建议，“举淮南地以益淮阳，而为梁王立后，割淮阳北边二三列城与东郡以益梁；不可者，可徙代王而都睢阳。梁起于新郾以北著之河，淮阳包陈以南键之江。则大诸侯之有异心者，破胆而不敢谋。梁足以扞齐。赵，淮阳足以禁吴。楚。陛下高枕，终亡山东之忧矣，此二世之利也。”（《汉书·贾谊传》）对贾谊这个建议，文帝基本上是接受了：“文帝于是从谊计，乃徙淮阳王武为梁王，北界泰山。西至高阳，得大县四十余城；徙城阳王喜为淮南王，抚其民。”（同上）

总的来说，贾谊任梁怀王太傅时的境遇，较之任长沙王太傅时的情况要好得多。首先，由异姓王太傅改为同姓王大傅，而梁怀王又是文帝最宠爱的少子，这说明文帝开始恢复了对贾谊的信任，所以贾谊也积极献策；其次，梁国地处中原，与长沙国的“卑湿”相比，要干燥得多，且离京师也较近，政治经济也发达一些，故贾谊在此生活也较习惯；最后，梁怀王刘揖当时年纪虽小，但好读诗书，有贾谊这样一个博学多才的太傅，师徒之间也是相得甚欢的。由此可见，贾谊当时的心情，从总的来说应该还是比较愉快的。可是，好景不长。当贾谊任梁怀王太傅四年之后，文帝十一年（前 169）刘揖入朝时，不慎坠马死。这，无疑对贾谊是一个致命的打击：一方面梁怀王是文帝的爱子，他担心文帝因此而怪罪于他；另一方面，他与刘揖的关系相处也甚欢，这一死，使他十分悲悼。因此，贾谊“自伤为傅无状，常哭泣，后岁余，亦死。”（《汉书·贾谊传》）贾谊死于文帝十二年（前 168）终年 33 岁。一代天才的思想家、政论家和文学家，就这样匆匆地走完了他的人生道路，的确是十分令人叹惜的。

第二章 著作的真伪与系年

可靠的史料，是研究工作的出发点。我们要研究贾谊的思想，就要根据证据确凿的贾谊著作。然而，关于贾谊某些著作的真伪问题，历来聚讼纷坛，莫衷一是。因此，在探讨贾谊思想之先，有必要探讨一下我们必须据以分析的材料的可靠性问题。

一 著作真伪，聚讼纷坛（一）关于贾谊真伪的考辨

《汉书·艺文志》儒家类有“《贾谊》五十八篇”；阴阳家类有“《五曹官制》五篇”，班固自注：“汉制，似贾谊所条”；赋类有“《贾谊赋》七篇”。又清人姚振宗《汉书艺文志拾补》于《春秋》类有贾谊《春秋左氏传训诂》。以上四种著作，《五曹官制》和《春秋左氏传训诂》，早已失传，所以前人讨论不多。赋七篇今尚存五篇，《吊屈原赋》、《鹏鸟赋》原载《史记》和《汉书》本传，是世所公认的贾谊著作，没有争论。《旱云赋》和《鹏赋》原载《古文苑》。《惜誓》载《楚辞集注》。对《惜誓》和《旱云赋》是否为贾谊所作，后人有不同看法。例如，朱熹在《楚辞集注·惜誓》的题注中说：“《史》、《汉》于谊传独载《吊屈原》、《鹏鸟》二赋，而无此篇，故王逸虽谓‘或云谊作，而疑不能明’；独洪兴祖以为其问数语与《吊屈原赋》词指略同，意为谊作亡疑者。今玩其辞，实亦瑰异奇伟，计非谊莫能及，故特据洪说，而并录《传》中二赋，以备一家之言云。”这表明朱熹是信为贾谊所作。清人王耕心对此有不同看法，他说：“其文（指《惜誓》——引者）虽搞辞高朗不让昔贤，而篇首即云‘余年老而日衰’，其非贾子遗文已不待辩。或以为代屈原为辞，尤非事实。屈原之衰健，向无明文可考，今乃妄称衰老，于义何居？且贾子之忠诚可质屋漏，《度湘赋》（即《吊屈原赋》——引者），颇寓迁谪之慨，亦怨而不怒，无愧风人。此文篇首已云衰老，篇中复云‘寿冉冉而日衰’，又云‘况贤者之逢乱世哉’，又云‘远浊世而自藏’，以孝文之世为乱、为浊，后世犹无此言，况在贾子？若直以此为贾子所作，何异诬罔先贤，妄凿浑沌！朱子注《楚辞》，虽亦姑事因循，要为千虑之一失，非后学所宜附和。”（《贾子次诂·记纪下》）所以王氏在编《贾子次诂》时，便将此篇弃而不录。

其实，王耕心否定《惜誓》为贾谊的论据，王夫之在《楚辞通释·惜誓》的题解中早已回答了。王夫之肯定此赋为贾谊的著作的根据是：

一、“贾谊渡湘水，为文以吊屈原，其同旨略与此（指《惜誓》——引者）同。”王夫之的这个观点，与洪兴祖“以为其间数语与《吊屈原赋》词指略同”是一致的。就以王耕心举的例子来说，《惜誓》中讲“况贤者之逢乱世哉”，在《吊屈原赋》中也有相似的说法：“逢时不祥。鸾凤伏窜兮，鸱枭翱翔。阍茸尊显兮，谗谀得志；贤圣逆曳兮，方正倒植。”又如《惜誓》中有“远浊世而自藏”，《吊屈原赋》中则有“凤飘飘其高逝兮，固自引而远去。袭九渊之神龙兮，沕深潜以自珍。”为什么在《吊屈原赋》中贾谊可以那样写，而在《惜誓》中写了，就不行呢？可见，王耕心说“以孝文之世为乱、为浊，后世犹无此言，况在贾子”的说法，是站不住脚的。

二、“谊书若《陈政事疏》、《新书》，出入互见，而辞有详略，盖谊所著作，不嫌复出类如此，则其为谊作审矣。”王夫之把《陈政事疏》与《新书》之间“出入互见”的责任推在贾谊头上是不公正的。实际上，《汉书·贾谊传》中的《陈政事疏》是班固撷取《新书》加以重新编辑的结果。关于这个问题，下文我们还要详述。不过，就《新书》本身来说，也确实有一些段落有重复之处。造成这种重复的原因，可能有两个：其一，在《新书》流传过程中抄写差错所致；其二，贾谊自己在不同场合、时期写同一主题的文章时，不可避免地使用类似的思想。我认为，《惜誓》和《吊屈原赋》中的重复，就属于第二种情况。因此，尽管其思想有类似之处，但其表达方式，即语句

并不雷同。

三、王夫之还指出：“惜誓者，惜屈子之誓死，而不知变计也。谊意以为原之忠贞既竭，君不能用，即当高举远引，洁处山林，从松乔之游。而依恋昏主，迭遭谗毁，致为顷襄所窜徙，乃愤不可惩，自沉泪罗，非君子远害全身之道，故为致惜焉。谊所言者，君子进退之常经，而原以同姓宗臣，且始受怀王非常之宠任，则国势垂亡，而欲引身以避患，诚有所不能忍；其悱恻自喻之至性，有非贾生所知者。则惜誓之言，岂足以曲达幽忠，匪舌是出，九死不迁之郁曲哉？顾其文词瑰玮激昂，得屈宋之遗风，异于东方朔、严夫子、王褒、刘向、王逸之茸闾无情。且所以惜原者，珍重贤者而扳留之，亦有合于君子爱惜人才之道。故今所存去，尽删七谏九怀以下诸篇，而独存《惜誓》。”王夫之这段话表明，他认为《惜誓》虽未能“曲达”屈原之“幽忠”，但其文词“瑰玮激昂，得屈宋之遗风”，较东方朔等人的“无情”之作为高。加之《惜誓》“有合于君子爱惜人才之道”，所以王夫之对之十分重视。他在作《楚辞通释》时，将传统的《楚辞》中许多篇章均删去了，但却保存贾谊的《惜誓》，这说明他对此赋之重视。相比之下，王耕心将此赋从他自己重新编定的《贾子次诂》中删去，就显得过于轻率了。

马积高先生在《赋史》中认为《旱云赋》非贾谊所作，其理由是：“其末段有云：‘何操行之不得兮，政治失中而违节；阴气辟而留滞兮，厌暴至而沉没’，把灾异与政治联系起来，这种现象是汉武帝以后才有的事，当非贾谊所作。”（《赋史》，上海古籍出版社1987年版，第62页）我觉得这一论断与史实不符。其实天人感应的思想在陆贾那里就已开其端。《新语·道基》说：“天生万物，以地养之，圣人成之……改之以灾变，告之以祲祥……盖天地相承，气感相应而成者也。”又说：“天人合策，原道悉备”。《新语·术事》说：“天道调四时，人道治五常，周公与尧舜合符瑞，二世与桀纣同祸殃。”又说：“性藏于人则气达于天”。这些说明，把灾异与政治联系起来不是汉武帝以后才有的事，而是汉初就已如此。这种天人感应思想在贾谊书中同样可以找到。例如《新书·耳痹》一文开头便说：“窃闻之曰，目见正而口言在则害，阳言吉错之民而凶则败，倍道则死，障光则晦，诬神而逆人则天必败其事。”接着，他举楚平王“怀阴贱，杀无罪”，结果得到的是子孙失国。自己死后还被掘墓鞭尸的报应；吴王阖闾“行大虐”，结果导致“上帝降祸，绝吴命乎直（胥）江”的惨报。最后，贾谊的结论是：“故天之诛伐，不可为广虚幽闲，攸远无人，虽重袭石中而居，其必知之乎！若诛伐顺理而当辜，杀三军而无咎；诛杀不当辜，杀一匹夫，其罪闻皇天。故曰：天之处高，其听卑，其牧芒，其视察。故凡自行，不可不谨慎也。”这些说法，与《旱云赋》中所讲的“何操行之不得兮，政治失中而违节；阴气辟而留滞兮，厌暴至而沉没”是完全一致的。因此，用这样一句话来否定《旱云赋》是贾谊所作是难以使人信服的。

(二) 对《新书》“事务”文真伪的主要分歧

关于贾谊著作的真伪问题的争论，除了上述个别赋以外，主要是集中在《贾谊新书》上。现存《新书》五十八篇，其中两篇有目无文。这五十八篇文章中，有三十二篇题下标有“事势”的字样，有十八篇题下标有“连语”的字样，有八篇题下标有“杂事”的字样。当我们回顾关于《新书》真伪问题的争辩时，可以看到主要是围绕上述三十二篇题下标有“事势”的著作与《汉书》有关篇章所录贾谊奏疏的关系而展开的。争论的不同观点，大体可以概括为以下几种：

其一，是南宋人陈振孙（约1183—？）在其《直斋书录解题》的“非谊本书”说。他录《贾子》十一卷。“今书首载《过秦论》，末为《吊湘赋》，余皆录《汉书》语，且略节谊本传于第十一卷。其非《汉书》所有者，辄浅驳不足观，决非谊本书也。”可见，陈振孙是以《汉书》中所载贾谊奏疏衡量《新书》有关文章，认为除《汉书》中所载者外，其他内容均浅陋和驳杂，不是贾谊原来的著作，不值一顾。清人姚鼐在《辨贾谊新书》（载《惜抱轩文集》卷五）中，大体上也是沿袭陈氏的观点。他说：“贾生书不传久矣，世所有云《新书》者，妄人伪为之耳。班氏所载贾生之文，条理通贯，其辞甚伟。及为伪作者分晰不复成文，而以陋辞联厕其间，是诚由妄人之谬，非传写之误也。”可见，姚氏基本上也是沿袭陈振孙的观点。

其二，是朱熹的“杂记稿”说。据《朱子语类》卷一三五记载：“问谊《新书》。曰：‘此谊平日记录稿草也。其中细碎俱有，《治安策》中所言亦多在焉。’”又说：“贾谊《新书》除了《汉书》中所载，余亦难得粹者。看来只是贾谊一杂记稿耳，中间事事有些个。”宋人工应麟在其《汉书艺文志考证》中谈到贾谊书时，也是沿袭此说。黄震的《慈溪黄氏日抄》卷五十六《贾谊新书》条下说：“所论汉事，皆于《治安策》及《论积贮》、《谏禁铸钱》者，殆平日杂著所见，而他日总之以告君软？”清人卢文绍的后人纂集说，实际上也是承袭了朱熹的“杂记稿”说。他在《书校本贾谊新书后》中说：“《新书》非贾生所自为也，乃习于贾生者萃其言以成此书耳。犹夫《管子》、《晏子》非管、晏之所自为。然其规模、节目之间，要非无所本而能凭空撰造者。篇中有‘怀王问于贾君’之语，谊岂以贾君自称也哉？《过秦论》史迁全录其文。《治安策》见班固书者乃一篇，此离而为四五，后人以此为是贾生平日所草创，岂其然欤？《修政语》称引黄帝、颡、誉、尧、舜之辞，非后人所能伪撰。《容经》、《道德说》等篇辞义典雅，魏、晋人决不能为。吾故曰是习于贾生者萃而为之，其去贾生之世不大相辽绝，可知也。”卢文绍说《容经》等篇“辞义典雅”这是对陈振孙“其非《汉书》所有者，辄浅驳不足观”的有力驳斥，而他所举的这些篇名均系“连语”一类，这也说明他是肯定了这些篇章的独立存在的意义。

其三，是《四库全书总目》的“不全真，亦不全伪”的说法。《总目》说：“其书多取谊本传所载之文，割裂其章段，颠倒其次序，而加以标题，殊瞽乱无条理。《朱子语录》曰：‘《贾谊新书》除了《汉书》中所载，余亦难得粹者。看来只是贾谊一杂记稿耳，中间事事有些个。’陈振孙亦谓：‘其非《汉书》所有者，辄浅驳不足观，决非谊本书。’今考《汉书》谊本传赞称：‘凡所著述五十八篇，掇其切于世事者，著于传。’应劭《汉书注》亦于《过秦论》下注曰：《贾谊书》第一篇名也。则本传所载皆五十八篇所

有，足为显证。赞又称‘三表五饵以系单于’，颜师古《注》所引《贾谊书》与今本同。又《文帝本纪》注引《贾谊书》‘卫侯朝于周，周行人间其名’，亦与今本同。则今本即唐人所见，亦足为显证。然决无摘录一段立一篇名之理，亦决无连缀十数篇合为奏疏一篇，上之朝廷之理。疑谊《过秦论》、《治安策》等本皆为五十八篇之一，后原本散佚，好事者因取本传所有诸篇，离析其文，各为标目，以足五十八篇之数，故诎订至此。其书不全真，亦不全伪。朱子以为杂记之稿，固未核其实。陈氏以为决非谊书，尤非笃论也。”

如果我们将以上三种观点加以比较，就会发现，它们虽然对贾谊《新书》的真实性见解不一，但有一点却又是完全一致的，即都认为《新书》中非《汉书》所有者，均“浅驳不足观”，“难得粹者”，“瞽乱无条理”。而他们的办法，也都是以《汉书》所载贾谊著作为标准来衡量《新书》，非《汉书》所有者辄鄙弃之。当然，对于这种做法，历史上也有人持不同意见。例如，宋人王应麟在其《汉书艺文志考证》一书中就曾指出“班固作传（指《贾谊传》——引者）分散其书（指《贾谊新书》——引者），参差不一，总其大略。”这就是说，王应麟认为《汉书·贾谊传》的《陈政事疏》，是班固取《新书》有关篇章，“总其大略”而成的。为此，王应麟还作了具体分析，如他指出“自‘陛下谁惮而久不为此’已上，则取其书所谓《宗首》、《数宁》、《藩伤》、《藩强》、《五美》（“一动而五业附”，《新书》云“五美”）、《制不定》、《亲疏危乱》凡七篇而为之。”如此等等。而清人刘台拱则认为：“谊陈治安之策，与其《保傅传》本各为一书，班氏合之，而颇有所删削”（《汉学拾遗》）。清代学者汪中（1745—1794）则指出：“自《数宁》至《辅佐》三十三篇，皆陈政事。按《晁错传》，‘错言宜削诸侯事及法令可更定者，书凡三十篇。’则知当日封事，事各一篇，合为一书固有其体，班氏约其文而分载之本传、《食货志》尔，其指事类情优游详^㉔，或不及本书。”（《述学内篇·贾谊新书序》）。这表明汪中不仅认为《汉书·贾谊传》所载《陈政事疏》是班固约贾谊《新书》而分载之，而且认为班固的“约文”有的地方不如贾谊原书“优游详^㉔”。清人俞樾（1821—1907）也认为，班固是据《新书》作《贾谊传》的，因此他对卢文招在校定《贾谊新书》时，动辄以《汉书·

贾谊传》来删改《新书》的作法十分不满，认为他“是读《汉书》，非治《贾子》也。”（《诸子评议·贾子》）

（三）余嘉锡对《新书》真伪考辨的贡献

遗憾的是，上述学者虽然看到了《汉书·贾谊传》中《陈政事疏》与《新书》之间的正确关系，但均未深入展开论述。直到近人余嘉锡（1883—1955），才比较系统地对这个问题作了探讨。余氏把《新书》与《汉书·贾谊传》详加比较，得出一个重要结论：即不是《新书》抄《汉书》，而是《汉书》抄《新书》。余氏在《四库提要辨证》一书中，批评了《四库提要》关于《新书》是“多取谊本传所载之文，割裂其章段，颠倒其次序，而加以标题”的说法，指出：

班固之掇五十八篇之文，剪裁熔铸，煞费苦心，试取《汉书》与《新书》对照，其间斧凿之痕，有显然可见者。如取《势卑》篇文云：“陛下何不以臣为典属国之官以主匈奴？行臣之计。”而删去《匈奴》篇五饵三表之说，使非《新书》具在，班固又于赞中自言之，则读者莫知其所谓“行臣之计”者为何等计，将不觉其为操术之疏，而疑为行文之疏矣。又《治安策》以痛哭、流涕、长太息起，其后即为痛哭者一，流涕者二，长太息者三，而其文终焉，则痛哭、流涕、长太息者一篇之于也。而于移风易俗（即“商君弃礼义”节）及礼貌大臣（即“人主之尊譬如堂”一节）两太息之间，忽取《新书·保傅》及见于《大戴》之《礼察》二篇阑入其中，既无长太息之语，又与前后文义不侔。《礼察》篇亦言保傅之事，故曰“为人主师傅者，不可不日夜明此”。其言礼禁将然，法禁已然，汤、武置天下于仁义礼乐，秦王置天下于法令刑罚，犹是《保傅》篇三代明孝仁礼义以道习天子，而秦使赵高傅胡亥而教之狱之意。班固删去“为人主师傅”数语，使此一节若泛言礼与法之短长者，以起下文“礼貌大臣”之意，似可前后联贯为一矣。然豫教太子与礼貌大臣究非一事，何可并为长太息之一那？以此一节赘于其间，无乃如贾生所谓“方病大肿，一胚之大几如要”也乎！凡此皆其删并痕迹之显然者，而曾无人肯为细心推寻，亦可怪也。《新书》自南宋已苦无善本，卢文以校勘名家，然其校此书于非《汉书》所有者，率不能订其谬误，通其训诂，凡遍其所不解，辄诋为不成文理，任意删削。俞樾《诸子平议》（卷二十七）讥其是读《汉书》，非治《贾子》，深中其病。若陈振孙者，其识未必过于卢氏，彼亦徒知读文从字顺之《汉书》耳，则不以为《汉书》录《新书》，而反以为《新书》录《汉书》（见《书录解题》卷九），固其宜也。乃《提要》从而附和之，谓此书乃取本传所载，割裂颠倒，其亦未免泪于俗说也夫。

我所以不惜篇幅摘引余嘉锡这一长段议论，目的是为了说明，余氏在《新书》真伪问题的研究上的确开辟了一个新的纪元。这种新就在于他不像前人那样，主观主义和形式主义地一味歌颂“班氏所载贾生之文，条理通贯，其辞甚伟”，因而指责《新书》“多取谊本传所载之文，割裂其章段，颠倒其次序，而加以标题，殊瞽乱无条理”；相反，余氏通过比较深入的研究，将《新书》有关篇章与班书所载贾谊之文的某些段落进行比较，因而从逻辑和语法上揭露了班氏书中所载贾谊之文，“其间斧凿之痕，有显然可见者”。

余氏所举的第一个“斧凿之痕”，从语法上来说叫“苟简”。吕叔湘和朱德熙说：“文章不应该烦冗，不必要的话不必说，这是不错的。可是如果走到另一极端，不把话说周全，使意思不能完全表达出来，那也是不对的。”（《语法修辞讲话》，中国青年出版社1979年版，第215页）班固取《势卑》篇文“陛下何不以臣为典属国之官以主匈奴？行臣之计”，而删去《匈奴》篇五饵三表之说，就使人不知“行臣之计”何所指。所以余氏说：“使非《新

书》具在，班固又于赞中自言之，则读者莫知其所谓‘行臣之计’者为何等计”。余氏的这种分析，既说明了班氏“行文之疏”，又证明了《新书》之可靠。因为班氏在《赞》中虽提到“五饵三表”，但未介绍内容，颜师古在注中介绍了内容，但也只是一个提纲，而《新书·匈奴》篇则有详细分析，且现存《新书·匈奴》与颜师古所引内容是一致的，这就说明了它的可靠性。

余氏所举第二个例证，即班书所录《治安策》一开头就说：“臣窃惟事势，可为痛哭者一，可为流涕者二，可为长太息者六”，可是在往后的介绍中，提到的“长太息”却只有三次。这实际上也属于“苟简”的“行文之疏”。

余氏所举第三个例证是，班固将《新书·保傅》篇阑入移风易俗与礼貌大臣两太息之间，不仅“与前后文义不侔”，而且将《保傅》篇中“为人主师傅”数语删去，“使此一节若泛言礼与法之短长者，以起下文‘礼貌大臣’之意，似可前后联贯为一矣。然豫教太子与礼貌大臣究非一事，何可并为长太息之一耶？”这种错误作法从逻辑上来说，叫做“论据不相干”，从语法上来说，就是“文不对题”。余氏的分析证明，所谓“颠倒”、“割裂”者并非《新书》，而是班固。这种驳斥是有力的，它一扫数百年来存在于一些学者中的对《新书》的偏见，为人们研究《新书》与《汉书》中所录的一些贾谊著作的关系，指示了一个新的方向。所以，余嘉锡的最后结论是：“陈振孙谓决非贾本书，固为无识，即《提要》调停之说，以为不全真亦不全伪者，亦尚考之未详也。”

(四) 魏建功等对《新书》真伪考辨的贡献

新中国成立以后，关于《新书》真伪问题仍有不同看法。王季星同意卢文弨看法，也接受了余嘉锡的基本结论：“《新书》和本传文字互有出入，并不能断定一定是《新书》照抄《汉书》，反过来倒应该说《汉书》本传是真正建立在《新书》的基础上的。余嘉锡先生在《四库提要辨证》中早已提出了类似的意见，是可供研究的。”（《贾谊和他的作品》，载《东北人大学报·人文科学报》1956年第4期）黄云眉则明确表示他不同意余嘉锡的观点，而赞成姚鼐“妄人伪为者”之说。黄氏在其初版于1931年、重订再版于1959年的《古今伪书考补证》一书中，对余嘉锡在《四库提要辨证》中逐条驳斥《提要》所谓“决无摘录一段立一篇名之理，亦决无连缀十数篇合为奏疏一篇，上之朝廷之理”又进行了反驳，从而得出结论：“卢氏与《提要》之语，皆近调停，而余氏又曲予回护，皆不可谓有识。”但是，必须指出，黄云眉在反驳余嘉锡时，回避了我们前面曾引证过的那一大段话，而那段话恰恰是余氏断定《新书》为真的最基本论据，而他驳《提要》所谓“决无摘录一段立一篇名之理，亦无连缀十数篇合为奏疏一篇，上之朝廷之理”的一些论据，都是从属于其基本论据的。黄氏绕过余氏的基本论据而驳斥其次要论据，因而其结论也就难以令人信服；也就是说，余氏论证《新书》为真的方法仍具有强大生命力，它为后人研究指明了一个正确方向。

1961年，《北京大学学报》（人文科学版）第5期发表了魏建功、阴法鲁、吴竞存、孙钦善所撰《关于贾谊（新书）真伪问题的探索》一文。这篇文章实际上是沿着余嘉锡的《四库提要辨证》一书的思路继续进行深入探索的。如果说，余氏还只是从宏观上指出班固的《汉书》在摘录《新书》时留下的“斧凿之痕”，即主要是指出班书在对《新书》的一些重要内容的取舍和安排有失当之处，那么魏建功等人的文章则进一步从微观上分析了班书有关摘录中存在的问题。该文不仅逐篇调查了《新书》见引于《汉书》的内容与原文的异同，而且以《藩伤》、《权重》、《淮难》三篇为例，与《汉书》所引内容进行对比分析，指出班固在引书时存在的问题。

作者指出，班固在摘引《新书·藩伤》一文时，只保留其部分结论，即“甚非所以安上而全下也”；而将“非所以活大臣也，甚非所以全爱子者也”去掉了。而且班固还将贾谊得出这个结论的论据，即“既已令之为藩臣也，为人臣下矣，而厚其力，重其权，使有骄心而难服从也，何异于善砥莫邪而予邪子”至“所谓生死而肉骨，何以厚此”一大段删去，这样做，作为史料运用，进行剪裁加工，只取结论，是可以的；“但这一部分在《藩伤》中正是何以‘甚非所以安主上’‘非所以活大臣’‘非所以全爱子’的论述，是整篇文章的有机组成部分，去之则不完整。”

作者指出，班固在摘引贾谊《新书·权重》篇时存在的问题是：（1）将“然天下当今恬然者，遇诸侯之俱少也。后不至数岁，诸侯偕冠，陛下且见之矣”一句中的“诸侯偕冠”删去。就使“下文‘陛下且见之矣’中的‘之’便无着落，本来‘之’是指代‘诸侯偕冠’这件事的。”（2）在上述“陛下且见之矣”后，《权重》原文还有段话：“岂不苦哉！力当能力而不为，畜乱宿祸，高拱而不忧，其纷也宜也，甚可谓不知且不仁”（引文据《贾谊集》），也被班固删去。作者指出：“‘岂不苦哉’四字不存，则‘陛下且见之矣’意思未足。‘见之矣，又会怎样呢？非有，岂不苦哉’作补充不可。”又，

将这一段话删去，“则‘甚可谓不知且不仁’句不存，这样，下文‘难以言知’‘不可谓仁’便都无根著。”（3）班固将《益壤》篇结尾一段话，即“臣闻圣主言问其臣，而不自造事，故使人臣得毕其愚忠，惟陛下财幸”，移至《权重》篇“不可谓仁”之后，“说明班固认为它们讲的是同一内容。其实这两篇完全是两回事。《益壤》所说的是为了避免远属地区输均、徭使的不便，同时为牵制强大诸侯，主张增大个别诸侯王的治域；而《权重》所说的则是削弱诸侯王的权势；二者的意思恰恰相反。贾谊是把这两件事作为特殊问题和一般问题分别处理的，其内容毫无共同之点，把二者连在一起，就造成观点的矛盾。”由此，作者得出结论：“《汉书》的删削，改变了贾文原义，甚至改得语句不连贯，文义晦涩，观点矛盾。”

作者在分析《汉书》对《新书·淮难》一篇删削时指出，除了《汉书》将《淮难》中述淮南王罪状的一大段话，被概括为“淮南王之悖逆亡道，天下孰不知其辜”这样一句抽象的话之外，严重的问题还在于将《淮难》原文中子肯报楚仇、刳诸刺吴王及荆轲刺秦王的叙述删掉，“这样，下文‘白公子肯之报于广都中’‘刳诸荆轲起于两柱之间’就成了无源之水，无本之木，令人摸不着头脑，而且为什么‘与之（指淮南王子）众，积之财’会导致象白公子胥报仇，刳诸荆轲行刺的后果，读者也难以明白（凡此情况，足见《汉书》删削的破绽）。”

正是通过这种典型例证的分析，所以《关于贾谊（新书）真伪问题的探索》一文的作者得出结论：

关于《汉书》与贾谊原书的关系，这里说明三个问题：第一，《汉书》载文的本源是贾谊原书，而且陈政事的数次上疏组成了原书的重要内容；第二，传中所录仅是五十八篇中“切于世事者”，班固是有选择的；第三，载文只是叙其“大略”，班固是作了剪裁加工的，不全是原文。总之，正如王应麟所说：“班固作《传》，分散其书，参差不一，总其大略。”（《艺文志考证》卷五）这是贾谊原书与《汉书》的关系，试看前面现存《新书》与《汉书》的比较，它们的关系也恰恰与此三点吻合。这说明了什么问题呢？我们认为这种吻合正证明了今本的这一部分接近原本，具体说，就是今本这一部分的绝大多数篇章不仅思想内容可靠，而且语文形式也比《汉书》引文更接近原貌，它基本上保存了原本的样子。

余嘉锡、魏建功等人的考证，可以说基本上了结了一场长达数百年的关于《新书》真伪争论的公案，它可以使我们比较放心地引用《新书》中的文字进行学术研究，而不致作茧自缚地局限于班固《汉书》中所引用的个别篇章。

二 著作编年

对贾谊著作年代，过去的一些学者，如汪中的《贾谊年表》、王耕心的《贾子年谱》及上海人民出版社出版的《贾谊集》所附《贾谊生活时代大事年表》中，均曾详略不等地对其某些著作的写作年代作过考证，但都很不全面、很不系统。当然，由于年代久远，资料有缺，要准确地判定贾谊每一篇著作写作的绝对年代，是很难做到的。但是，相对地把贾谊的一些主要著作的写作年代确定下来，对我们研究贾谊思想的发展，又是十分必要的。因此，我企图在前人研究的基础上，对贾谊的一些主要著作的写作年代及其流播情况，进行初步探讨，祈达抛砖引玉的目的。

下面，我以年代为线索，将贾谊的著作分系于有关年代之下，并陈述所系之理由，及该著作流播的情况。

（一）早期著作

汉高后八年（前180）贾谊21岁，从学于荀况学生张苍，学《左氏传》。作《劝学》、《道德说》、《道术》、《六术》、《春秋左氏传训故》。

刘师培《贾子新书耑补》卷下释《劝学》“今夫子之达佚乎老耽”一语时云：“案：此文‘夫子’，疑即张苍。谊传左氏于张苍，此盖受业之时所作。苍曾典书柱下，故以老耽为况。”上海人民出版社《贾谊集》附《贾谊生活时代大事年表》（以下简称“大事年表”）将《劝学》系于此年，盖所本即此。章炳麟《春秋左传读叙录》云：“贾生引用《左氏内、外传》极多，不得谓贾生不修《左传》耳。贾书中《道术篇》、《六术篇》、《道德说篇》，正是训故之学，有得于正名为政之意者也。”大事年表在汉文帝元年（前179）一栏说：“此前作《道德说》、《六术》篇”。按章说，则《道术》、《六术》、《道德说》三篇亦应系于此年。又，《六术》、《道德说》中数多用六，显为承秦之制。《史记·秦始皇本纪》云：“数以六为纪，符、法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。”而贾谊于汉文帝元年上《论定制度兴礼乐疏》中，建议“色上黄，数用五”，故其以六为数的文章不应迟于此年。《汉书·儒林传》云：“汉兴，北平侯张苍及梁太傅贾谊、京兆尹张敞、太中大夫刘公子，皆修《春秋左氏传》，谊为《左氏传训故》”。故《春秋左氏传训故》亦应系于此年。以上《劝学》等四篇，均存今《贾谊新书》，《春秋左氏传训故》早佚。

（二）在朝廷任职时期的著作

汉文帝元年（前179年）贾谊22岁，召为博士，一岁中超迁大中大夫。上《论定制度兴礼乐疏》及《五曹官制》。

《汉书·贾谊传》云，文帝初立，召贾谊为博士，“谊以为汉兴二十余年，天下和洽，宜当改正朔，易服色、制度，定官名，兴礼乐。乃草具其仪法，色上黄，数用五，为官名悉更。奏之。”这个奏疏就是《汉书·礼乐志》上所载之《论定制度兴礼乐疏》。《汉书·艺文志》著录《五曹官制》五篇，并注明“汉制，似贾谊所条”。宋人王应麟在《汉书艺文志考证》中引《贾谊传》“宜当改正朔”等语，认为系贾谊所作。据《汉书·礼乐志》，贾谊在上《论定制度兴礼乐疏》的同时，“乃草具其仪，天子说焉。”如果《五曹官制》确系贾谊所作，那么它可能就是作为这个疏的附件，进献给文帝的，故将此书系于此年。杨树达在《汉书窥管·贾谊传》的“乃草具其仪法，色上黄，数用五，悉更奏之”条下指出“《艺文志·阴阳家》有《五曹官制》五篇，班氏自注云：‘汉制，似贾谊所条。’疑即此传所称草具其仪法者也。”以上《论定制度兴礼乐疏》原载《汉书·礼乐志》，今收入上海人民出版社出版之《贾谊集》。《五曹官制》早佚。

汉文帝二年（前178年）贾谊23岁，文帝议以谊任公卿之位，周勃、灌婴等尽害之，其后，文帝亦疏远谊。是年，作《过秦》上、中、下三篇，上《论积贮疏》（即《贾谊新书·无蓄》），作《忧民》、《瑰玮》，上疏建议列侯就国。被任命为长沙王太傅。

《过秦》，亦作《过秦论》。汪中《述学内篇·贾谊新书序》云：“《过秦》三篇，本书题下无论字，《陈涉、项籍传论》引此，应劭注云：‘贾谊书之首篇也’，足明篇之非论。《吴志·阚泽传》始目为论，左思、昭明太子并沿其文，误也。”汪说是，今从之。余嘉锡在《四库提要辨证》中说：“吾谓《过秦论》亦贾生所上之书，且为以后诸篇之纲领。何以言之？《新书》分事势、连语、杂事三类，凡属于事势者，皆为文帝陈政事，不应首篇独异。”“汉人上疏多喜称引秦事，徐乐、严安之上书，刘向之谏起昌陵，皆如此。贾山《至言》所谓‘臣不敢以远为喻，愿为借秦以为喻也。’而《至言》与《过秦》尤相近，《过秦》言不及汉者，此为所上书之第一篇，故姑徐引其端，而其他条目则俟后言之耳。班固以为不切于时事，故不掇之以著于本传。然读《新书》，则当知此篇所以冠全书之意也。”《汉书·文纪》：汉文帝二年，“十一月癸卯晦，日有食之”，诏“举贤良方正能直言极谏者以匡朕之不逮。”据《资治通鉴》，贾山即于是年作《至言》，而贾谊《过秦》上、中、下三篇亦系与《至言》类似的著作，似均为应文帝诏而作，故系于此年。《过秦》上、中、下三篇；收入《贾谊新书》和《史记》《秦始皇本纪》及《陈涉世家》。然今本《史记·秦始皇本纪》收了《过秦》全文，不过篇次有颠倒，以下篇为上篇，上篇为中篇，中篇为下篇；而《史记·陈涉世家》的赞文则又重载《过秦》之上篇。对此，清人王鸣盛在《十七史商榷》卷二《始皇本纪赞后人所乱》中云：“若果本纪内已有此一段，则两处重出，不但迁（指司马迁——引者）必不如此，即庸陋如诸先生（指褚少孙，因《陈涉世家》赞文以‘褚先生曰’开头——引者），亦不应至是。今试取贾谊原书寻绎之，上篇是专责始皇，而每以陈涉与六国相形，以见其不施仁义，故前之灭六国易，后之亡于陈涉亦易。中篇亦数始皇罪恶，而下半篇却

归罪二世，下篇则兼责子婴。故每并称三主，其次第甚明。……司马迁当日实取《过秦》中、下二篇，为《始皇本纪》赞，上篇为《陈涉世家》赞。”此说可备探讨《过秦》一文流播情况之参考。

《汉书·文纪》：二年“春正月丁亥，诏曰：‘夫农，天下之本也，其开籍田。’”同书《食货志》在引贾谊《论积贮疏》后说：“于是上感谊言，始开籍田躬耕，以劝百姓。”《资治通鉴》据此，将《论积贮疏》系于此年。大事年表亦从之。但清人姚鼐对此持不同意见。他在《古文辞类纂》卷十二《贾生论积贮疏》的注中说：“《通鉴》因《食货志》有文帝感此开籍田躬耕语，至文帝二年有开籍田诏，遂置此疏于文帝二年，此非是。文帝二年，汉才二十七年，而此云‘几四十年’，必在长沙召回时也。”清人王耕心赞成姚氏不能系于汉文二年的观点，但又不同意其“长沙召回时”说。他在《贾子次话》卷十一《论积贮疏》之题注中说：“贾予以孝文六年征拜梁太傅，以十二年卒，孝文六年，汉兴仅三十三年，其十二年，汉兴适三十九年。此疏既云‘汉之为汉几四十年’，自当上于孝文十一二年之间，最在所陈诸疏之后，盖贾子之绝笔也。若在六年，已不得几四十年，如在二年，则汉兴裁二十九年，尤与疏文不合。班氏失考，辄置此疏于孝文躬耕籍田之前，《通鉴》亦不考原文年分，以沿袭致误，皆非也。姚氏谓上于长沙召回时，庶几近之，惟不知此为贾疏最后之文，乃欲取以补《陈治安》所缺，亦非也。又孝文二年，为汉兴之二十九年，姚氏以为二十六年，亦误。”姚、王二氏言之似辩，然有过于拘泥于“几四十年”之弊。班固作为汉代的一位著名史学家，他不可能“失考”到将一篇明明写着“汉之为汉几四十年”的《论积贮疏》，硬要系于汉兴二十九年（几三十年）的文帝二年。因此我觉得，这里的“四十年”可能系“三十年”之误。考《忧民》篇有“今汉兴三十年矣”，而其内容与《论积贮疏》基本上是一致的。宋人王益之编《西汉年纪》早已发现这一错误。他说：“自汉兴至文帝二年，才二十九年，且谊云‘凡四十年’，恐误。今易作三十年。按今本，本《汉书》，作三十年。”王氏所说的“今本”，指他见到的《贾谊新书》是“三十年”。故我认为，此疏仍应从《资治通鉴》，系于此年。《贾谊新书》中，《无蓄》篇与《汉书·食货志》所载《论积贮疏》内容基本相同；而《忧民》及《瑰玮》两篇，其内容与《论积贮疏》也有相通之处，部分文字还相同。而《忧民》中还有“今汉兴三十年矣”。这三篇文字可能都是贾谊为了劝文帝重农而上的几篇疏，也可能原来都是《论积贮疏》的一部分，后来在流传过程中逐步独立成篇，故均系于此年。《史记》和《汉书》贾谊本传中，均有贾谊建议列侯就国的记载。《汉书·文纪》载：“二年冬十月，丞相陈平薨。诏曰：‘朕闻古者诸侯建国千余，各守其地，以时入贡，民不劳苦，上下欢欣，靡有违德。今列侯多居长安，邑远，吏卒给输费苦，而列侯亦无由教训其民，其令列侯之国，为吏及诏所止者，遣太子。’”据此，故将贾谊建议列侯就国之疏系于此年。以上《论积贮疏》今载《汉书·食货志》，《无蓄》、《忧民》、《瑰玮》三篇载《贾谊新书》，而建议列侯之国疏早佚。

关于贾谊任长沙王太傅的时间，史有三说：《资治通鉴》和清人钱大昕系于文帝四年，汪中贾谊《年表》和王耕心《贾子年谱》系于文帝二年，宋人王益之编《西汉年纪》和大事年表则系于文帝三年。据《史记索隐》，贾谊“为傅是吴芮之玄孙产袭长沙王之时也”。《史记正义》云：“汉文帝年表云吴芮之玄孙差袭长沙王也。傅为长沙靖王差之二年也。”“索隐”中“吴

产”系“吴差”之误。考《史记·汉兴以来诸侯王年表》，靖王差（年表作“著”）袭长沙王在文帝三年，则靖王差之二年当为文帝四年。《资治通鉴》将贾谊出任长沙王太傅定于文帝四年，盖即据此。钱大昕则是根据太岁超辰之说，将《鵬鸟赋》写作定于文帝七年，然后据《史记·屈原贾生列传》“贾生为长沙王太傅三年”作此赋的记载，上推三年，定为文帝四年。以上三说，都涉及到《鵬鸟赋》中“单阏之岁”是那一年的问题，对此我将在讨论该赋写作年代时再详细论述。这里要说明的是，关于贾谊任长沙太傅的时间，今从汪中之说，定于文帝二年。因为正如玉益之在《西汉年纪》中所说：“若载于四年，则绛侯已就国，灌婴已死、无由谮之。”据史载：文帝二年冬十月陈平死，十一月周勃复为丞相，“十余月，上曰‘前日吾诏列侯就国，或未能行，丞相吾所重，其率先行之。’乃免相就国。”（《史记·绛侯周勃世家》）这就是说，周勃之国在文帝三年年底或四年年初；而灌婴之死也在文帝四年年初（冬十二月，汉文帝时尚以十月为岁首）。因此，将贾谊任长沙王太傅时间定为文帝四年，似乎太晚了一些。还必须指出，贾谊任长沙王太傅时间虽在文帝二年，但应是这年较晚的时间了。因为根据历史记载，贾谊入朝之前，有个廷尉吴公入朝的过程；贾谊入朝之始，任博士，司马迁说他“超迁，一岁中至太中大夫”，即任博士不到一年的时间就超迁至太中大夫。贾谊任太中大夫之后，又有突出表现，文帝才“议以为贾生任公卿之位。”因此，贾谊在朝廷任职至少有一年半以上的时间，文帝叫他当长沙王太傅应是二年年底的事了。而贾谊正式赴长沙王太傅任，则在文帝三年。

(三) 在长沙王太傅任内的著作

汉文帝三年(前177年)贾谊24岁,赴长沙王太傅任,作《吊屈原赋》。

贾谊既然是在文帝二年底被任命为长沙王太傅,其赴任和作《吊屈原赋》就只能在汉文帝三年。《史记·屈原贾生列传》说:“贾生既辞往行,闻长沙卑湿,自以寿不得长,又以适(谪)去,意不自得。及渡湘水,为赋以吊屈原。”此赋通称《吊屈原赋》,《史记》和《汉书》贾谊本传均将它全文录入。《昭明文选》和朱熹《楚辞集注》亦收入。

汉文帝四年(前176年)贾谊25岁,在长沙王太傅任。因周勃被捕系狱事,上疏建议以礼对待大臣(即《贾谊新书·阶级》)。

《汉书·文纪》载,文帝四年秋九月,“绌侯周勃有罪,逮诣廷尉诏狱。”《史记·绌侯周勃世家》云:“廷尉下其事长安,逮捕勃治之。勃恐,不知置辞。吏稍侵辱之。……绌侯既出,曰:‘吾尝将百万军,然安知狱吏之贵乎!’”为此,贾谊上疏文帝,建议礼貌大臣。《贾谊新书》中《阶级》一篇,即该疏内容。班固作《汉书·贾谊传》时,将此疏全文引证后说:“是时丞相绌侯周勃免就国,人有告勃谋反,逮系长安狱治,卒亡事,复爵邑,故贾谊以此讥上。上深纳其言,养臣下有节。是后大臣有罪,皆自杀,不受刑。”“大事年表”将此疏系于此年,今从之。不过,这里有一点说明:周勃系狱事据《汉书·文纪》在文帝四年秋九月,而其时汉承秦制,仍以十月为岁首,周勃从人狱至平反要有一个过程,此消息从长安传至长沙到贾谊上疏,也要有一个过程。因此贾谊上疏的时间也可能到了文帝五年,至少是文帝四年至五年之间。

汉文帝五年(前175年)贾谊26岁,在长沙王太傅任。作《鹏鸟赋》,上《谏铸钱疏》(即《贾谊新书》之《铸钱》、《铜布》篇)。

《汉书·贾谊传》云:“谊为长沙傅三年,有服(鹏)飞入谊舍,止于坐隅。服(鹏)似鸱,不祥鸟也。谊既以适居长沙,长沙卑湿,谊自伤悼,以为寿不得长,乃为赋以自广。”赋中有“单阏之岁,四月孟夏,庚子日斜,服(鹏)集余舍”的记载。《尔雅》说:“太岁在卯曰单阏。”但是在历史上人们根据不同的历法系统,推出了三个不同的年代。《史记集解》引晋人徐广说:“岁在卯日单阏。文帝六年岁在丁卯。”此为一说。清人汪中说:“其赋曰单阏之岁,按《史记:历书》,太初元年焉逢摄提格,上推孝文五年是为昭阳单阏。”(《述学内篇·贾谊新书序》)据《尔雅》:“太岁在癸曰昭阳。”则汪中所说的“昭阳单阏”为癸卯。此又一说。清人钱大昕在《二十二史考异》中,对徐广之说提出不同看法:“按《汉书·律历志》,高帝元年,岁名敦祥,太初元年,岁名困敦,以是推之,单阏之岁,当是文帝七年,徐氏不知古有超辰之法,故云六年也。”这就是说。钱大昕认为丁卯岁是文帝七年,而不是文帝六年。此又一说。我们发现,上述三说在清人汪日楨编的《太岁超辰表》中,都可以找到相应的历法根据。徐广的丁卯为文帝六年之说,属该表所谓“今人所命甲子”这个历法系统;汪中的癸卯为汉文帝五年之说,属该表所谓“太阴”历法系统;而钱大昕的丁卯为汉文帝七年之说,则属于该表的所谓“太岁”历法系统。那么,这三个年代到底那个更符合历史的实际呢?首先必须指出,该表所谓“今人所命甲子”,即我国历史上经常使用的干支纪年法。”我国用干支纪年的最早记载见于《淮南子·天文训》,但西汉时这种方法还不通行,到东汉元和二年(85年)政府

才下令在全国实行，至今没有中断。由此向上逆推，才知道上古某年的于支，一般历史年表所见西汉以前干支，是后人逆推附加上去的，如司马迁《史记》中的干支，就是如此，这一点读史时应该注意。”（王明根等著《文史工具书的源流和使用》，第183页）这就表明，《太岁超辰表》中所谓“今人所命甲子”一栏有关西汉一朝干支纪年大体上都是后人逆推附加上去的。其次必须指出，根据历史记载，我国古代纪年一般用王公在位年次。到战国时代，随着天文学的发展，产生了岁星纪年法，此法行于秦汉间，新莽亡后便不再使用。岁星就是木星，古人认为它绕天一周的时间是十二年，并把它运行的轨道由西向东分为十二次，分别命名为：星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木，周而复始用来纪年，叫岁星纪年。后来，因为十二次的方向由西向东，与人们熟悉的十二辰方向背道而驰，用来纪年颇不方便，所以又假设了一个岁星，这个岁星在《史记·天官书》称岁阴，《汉书·天文志》称太岁。这个岁星的运行方向是由东向西的，与十二辰一致，并有相应的年名，即摄提格、单阏等等。（参见同上书，第192页）由此可见，《太岁超辰表》上的“太岁”一栏，是班固所撰《汉书·律历志》所使用的历法系统，而“太阴”一栏则是司马迁撰《史记·历书》所使用的历法系统。《史记索隐》在论及《史记·历书》中“以七年为太初元年，年名‘焉逢摄提格’”时说：“按：《尔雅》云‘岁在甲日焉逢，寅曰摄提格’，则此甲寅之年十一月甲子朔旦夜半冬至也。然此篇未亦云‘寅名摄提格’，则此甲寅之岁也。又据二年名单阏，三年名执徐等，年次分明，而《汉志》以为其年在丙子，当是班固用《三统》与《太初历》不同，故与太史公说有异。”考之“超辰表”上述两个历法系统，正与此说一致。如果我们将汪中和钱大昕对“单阏之岁”的分析与这两个历法系统对照，就会发现汪中是取的《史记·历书》的历法系统，钱大昕则是取的《汉书·律历志》的历法系统。钱大昕说：“古法岁星百四十四年而行百四十五次，是为超辰之率。”（《十驾斋养新说》卷十七《岁星超辰》）汪曰桢在《太岁超辰表》的前言中说：“三统术太岁与岁星恒相应，太岁起丙子，岁星起星纪，每一百四十四年而超一辰。”这就是所谓的“超辰”之说。考《太岁超辰表》，《汉书·律历志》的“太岁”历法系统和《史记·历书》的“太阴”历法系统，超辰均一致。通过以上分析，我们看到徐广、汪中、钱大昕三人的说法都有历法的根据，但我觉得汪中的分析更符合历史的实际。这是因为，徐广所采用的干支纪年在贾谊时代尚未普遍实行，现在的干支是后人逆推附加上去的，很难说与贾谊活动年代完全符合。钱大昕是根据《汉书·律历志》的历法系统，而此历法系统也就是西汉末年刘歆根据《太初历》修订而成的《三统历》。此历法在指导当时农事活动可能更准确一些，但据此而逆推历史年代却不一定很准确。如前所述，钱大昕将单阏之岁定于文帝七年，就势必将贾谊被贬长沙置于文帝四年，而这时灌婴已死，周勃已就国，不存在语贾谊的问题了。司马迁等制定的《太初历》离贾谊生活的时代只有七八十年的时间，且《史记·历书》明确记载：“太初元年，岁名‘焉逢摄提格’”，按干支纪年即为甲寅之岁。汪中据此逆推，得出贾谊说的“单阏之岁”为癸卯，即文帝五年，是比较近于历史事实的。故今从汪说，将《鹏鸟赋》写作时间系于文帝五年。顺便指出：《贾谊生活时代大事年表》云：“清钱大昕说，单阏之岁为丁卯，但古有超辰之法，当为汉文帝七年。”这个说法容易使人以为超辰就在丁卯之岁，其实并非如此。考《太岁超辰表》，当时最近一次

超辰在秦始皇八年。不过钱氏是用太岁（即三统）历法系统，与“今人所命甲子”当时恰好差一年。

《汉书·文纪》载，五年夏四月“除盗铸钱令，更造四铢钱。”同书《食货志》云：“秦兼天下，弊（币）为二等，黄金以溢为名，上市；铜钱质如周钱，文曰半两，重如其文。”“汉兴，以为秦钱重难用，更令民铸英钱”，“而不轨逐利之民，畜积余赢以稽市，物痛腾跃，米至石万钱，马至匹百金。”“孝文五年为钱益多而轻，乃更铸四铢钱，其文为半两，除盗铸钱令，使民放铸。”为此，贾谊上疏加以谏阻。但“上不听”。《贾谊新书》中《铸钱》、《铜布》两篇，保存了贾谊这次上疏的基本内容。班固写《汉书·食货志》时，择其主要内容而载入。

（三）在梁王太傅任内的著作

汉文帝六年（前174年）贾谊27岁，文帝征见之，拜为梁怀王太傅。

《汉书·贾谊传》在引述《鵬鸟赋》后云：“后岁余，文帝思谊，征之。至，人见，上方受釐，坐宣室。上因感鬼神事，而问鬼神之本。谊具道所以然之故。至夜半，文帝前席。既罢，曰：‘吾久不见贾生，自以为过之，今不及也。’乃拜谊为梁怀王太傅。怀王，上少子，爱，而好书，故令谊傅之，数问以得失。是时，匈奴强，侵边；天下初定，制度疏阔。诸侯王僭凝，地过古制，淮南、济北王皆为逆，诛。谊数上疏陈政事，多所欲匡建。”班固这段话在分析贾谊著作写作年代时，有以下几点值得注意：（1）所谓“后岁余”是指贾谊作《鵬鸟赋》之后一年多，而《鵬鸟赋》明载，写于“单阏之岁，四月孟夏”。我们现在将“单阏之岁”定于汉文帝五年，且贾谊又明言“四月孟夏”，那么“后岁余”就至少在汉文帝六年下半年了，即贾谊任梁怀王太傅是在这年下半年之事。因文帝时是以十月为岁首，所以贾谊赴梁王太傅任已到这年年底，甚至七年年初。考《史记·汉兴以来诸王年表》，文帝七年冬十月，赵王遂、梁王胜、淮阳王武、代王差来朝。贾谊可能正是这时被决定任梁怀王太傅，并与梁王同赴梁的。（2）班固说，贾谊任梁王太傅后，文帝曾“数问以得失”，谊也“数上疏陈政事，多所欲匡建”，然后，他便将贾谊这些疏的要点（“大略”）汇集在一起，成了后世流传的《陈政事疏》（《治安策》）。按说，这里所汇集的贾谊上疏应该是任梁王太傅时所作，但在其最后部分却又收入了贾谊在任梁王太傅之前所写的建议礼貌大臣一疏。班固这样做，显然是自乱了体例。（3）班固指出，贾谊任梁王太傅期间所上疏，大体上是围绕匈奴侵边、制度疏阔、诸侯王僭凝等三个问题而展开论述的。而《贾谊新书》《数宁》中有“臣窃惟事势，可为痛惜者一，可为流涕者二，可为长太息者六”，此与班书《陈政事疏》所引大体一致。余嘉锡指出：“或曰：《治安策》之首即曰‘臣窃惟事势，可为痛哭者一，可为流涕者二，可为太息者六’，此为纲领，后为条目，安可先出一纲领而其余条目徐徐分篇奏上乎？应之曰：陆贾为高祖著书十二篇，而本传言每奏一篇，高祖未尝不称善，然则随著随奏，固当时之通例也。……汪中《述学》卷三《新书》序云：‘自《数宁》至《辅佐》三十三篇，皆陈政事。按《晁错传》错言宜削诸侯，及法令可更定者，书凡三十篇。则知当日封事事各为篇，合为一书，固有其体。班氏约其文而分载之本传、《食货志》耳。’”（《四库提要辨证》）据此，我们在探讨贾谊这一时期著作的写作时间时，大体上可以用一痛哭、二流涕、六太息的顺序来排比。如前所述，既然贾谊任梁王太傅的时间是汉文帝六年下半年以后的事，那么他这个时期的上疏也不会早于此时。又，既然贾谊这一组陈政事的疏是有一个总的纲领，然后再分篇上奏，那么上奏前后的时间就不可能拉得很长。我以为大体上是汉文帝七年至八年之间。

汉文帝七年（前173年）贾谊28岁。任梁怀王太傅，作《宗首》、《数宁》、《藩伤》等篇。

宋人王应麟在《汉[书]艺文志考证·贾谊》中指出，班固作《汉书·贾谊传》时，其所谓《治安策》中“自‘陛下谁惮而久不为此’已上则取其书（指《贾谊新书》——引者）所谓《宗首》、《数宁》、《藩伤》、《藩强》、《五美》（“一动而五业附”，《新书》云“五美”）、《制不定》、《亲

疏危乱》凡七篇而为之。自‘天下之势方病大肿’以下，以为痛哭之说，与其书合。”余嘉锡《四库提要辨证》基本上同意王应麟的说法，但进一步指出，自“天下之势方病大肿”以下这一节，“乃《新书·大都》篇之后半，其前有‘可为痛哭’一段，《汉书》删去。”王氏和余氏的这些分析是符合事实的。这就是说，《治安策》中“可痛哭者，此病是也”以前的内容，是班固取《贾谊新书》中《宗首》、《数宁》、《藩伤》、《藩强》、《五美》、《制不定》、《亲疏危乱》、《大都》等八篇文章剪裁加工而成。这些文章大体上应写于同一时期。

王应麟又云：“至于流涕二说，其论足食、劝农者，是其一也，而固载之《食货志》，不以为流涕之说也；论制匈奴，其实一事，凡有二篇，其一书以流涕，其一则否，是与前所谓足食、劝农而为二也；固既去其一，则以为不足，故又分《解县》、《匈奴》二篇，以为流涕之二。”按，《汉书·贾谊传》所辑《治安策》中有两“可为流涕者此也”，但所说为匈奴一事，似与此篇开头所言“可为流涕者二”不合。对此，姚鼐认为：“此‘二’字疑本是‘一’字，后论匈奴一事而叠出可为流涕句耳，非有二也。俗人或遂于起处增一为二。”（《古文辞类纂》卷十二）姚氏又云：“贾生陈疏言‘可为长太息者六’，而传内凡有五事阙一，吾意其一事言积贮，班氏已取之入《食货志》矣，故传内不更载耳。”（《辨贾谊新书》）清人刘台拱在《汉学拾遗》中，则与王应麟持类似观点，认为“其论畜积为流涕之一”。我认为不论是王应麟和刘台拱把论蓄积视为流涕之一，还是姚鼐把它视为长太息之一，似乎都与历史事实不符。因为班固明言：汉文帝“数问以得失”，是在贾谊任梁王太傅之后，而“谊数上疏陈政事，多所欲匡建，其大略曰”也正是接此而来。《论积贮疏》如前所述，上于文帝二年，班固不可能把它拉到这个“大略”中来。至于王应麟说班固“又分《解县》、《匈奴》二篇，以为流涕之二”，余嘉锡指出其说有误：“《汉书》两‘流涕’，其前一节乃《解县》篇，而取《威不信》篇‘流涕’语足之，后一节则《势卑》篇，非《匈奴》篇也。”余嘉锡的说法基本上是对的，即《治安策》中关于匈奴的两“流涕”之说，班固主要是节略了《贾谊新书》中《解县》、《威不信》和《势卑》三篇。但《匈奴》篇是否就一点也没有涉及呢？事实并非如此。在后一“流涕”中的“行臣之计”，班固在《赞》中指出即“施五饵三表以系单于”，这正是《匈奴》篇的主要内容。由此可见，《贾谊新书》中《解县》、《威不信》、《匈奴》、《势卑》等四篇谈匈奴问题的文章，大体上是写于同一时期的。《解县》中有“伏中行说而答其背”，据《汉书·匈奴传上》，中行说傅翁主赴匈奴应为汉文帝六年下半年之事。因为在此之前，文帝曾于这年遗书冒顿“约为兄弟”，“顷之，冒顿死，子稽粥立……文帝复遗宗人女翁主为单于阏氏，使宦者燕人中行说傅翁主。说不欲行，汉强使之。说曰：‘必我也，为汉患者。’中行说既至，因降单于。”鉴于有这样一些来往过程，因此中行说降匈奴事不会早于文帝六年年末，而贾谊写《解县》等文，也不可能早于文帝七年。

王应麟在《汉[书]艺文志考证》中又说：“说庶人上僭（余嘉锡按：“即《孽产子》篇”），体貌大臣（余嘉锡按：“即《阶级》篇”），皆其书所谓太息之说也。固从而取之，当矣。而其书又有《等齐》篇论当时名分不正，《铜布》篇论收铜铸钱，又皆其太息之说也。固乃略去《等齐》之篇不取，而以《铜布》之篇附于《食货志》。顾取《秦俗》、《经制》二篇，其书不

以为太息者，则以为之。”余嘉锡指出，王氏后一说有误：“按今本《新书》及《玉海》所载之目录，皆无《秦俗》、《经制》二篇之名。《汉书》所取自‘商君遗礼义，弃仁恩’起，至‘中流而遇风波，船必覆矣’止，皆《俗激》一篇之文，移易其前后，加‘长太息’一句耳，本非二篇，王氏误也。”（《四库提要辩证》）余氏此说，亦不确。他讲的《汉书》中这一段话，并非只是“《俗激》一篇之文”，还包括《时变》一篇。这样，我们便可以知道，《治安策》中自“今民卖僮者”起，至“中流而遇风波，船必覆矣”止，班固实际上是取《新书》中《孽产子》、《俗激》、《时变》等三篇文章删略而成。此外，在《等齐》一篇，其中有“长太息”字样，被班固略去；再有《服疑》、《审微》两篇，与《等齐》内容一致，都是反对庶人上僭者。这些文章大体上都是写于同一个时期，即汉文帝七年至八年之间。

《治安策》中，自“夏为天子，十有余世，而殷受之”起，至“人主胡不引殷、周、秦事以观之也”止，正如余嘉锡所说，是“忽取《新书·保傅》及见于《大戴》之《礼察》二篇阑入其中，既无长太息之语，又与前后文义不侔。”正如我们在本章第一节所说，余嘉锡的这种分析，从语法来看是有道理的。但从另一方面看，我觉得班固这样做也给我们一个启示：即《保傅》和《礼察》等篇，大体上也应是作于这个时期。余嘉锡又说：“《大戴礼》取《新书》、《保傅》、《傅职》、《胎教》、《容经》四篇，合为《保傅》篇，《汉书·昭帝纪注》引文颖曰：‘贾谊作《保傅传》在《礼·大戴记》。’“《礼察》篇亦言保傅之事，故曰‘为人主师傅者，不可不日夜明此。’其言礼禁将然，法禁已然，汤。武置天下于仁义礼乐，秦王置天下于法令刑罚，犹是《保傅》篇三代明孝仁礼义以道习天子，而秦使赵高傅胡亥而教之狱之意。”（《四库提要辩证·新书》）这表明，《新书》中《保傅》、《傅职》、《胎教》、《容经》四篇，及《大戴礼记》中《礼察》一篇，其内容均是强调礼教太子，其写作时间均应为贾谊在梁王太傅任。

汉文帝八年（前172年）贾谊29岁，在梁怀王太傅任。

上《谏立淮南王诸子疏》（即《贾谊新书·淮南》篇）。

这一年，如我们在分析贾谊上一年撰述情况时所说，他可能继续撰写了《治安策》中所涉及的一些文章，或与这些文章内容相同或相通的一些文章。又，《汉书·贾谊传》云：“时又封淮南厉王四子皆为列侯。谊知上必将复王之也。上疏谏曰……”。据《汉书·文帝纪》载：“八年夏，封淮南厉王长子四人为列侯。”可知贾谊疏即上于此年，其疏名为《谏立淮南王诸子疏》，此疏原文为《贾谊新书·淮南》，班固节取之载入《汉书·贾谊传》。

汉文帝九年（前171年）贾谊30岁，在梁怀王太傅任，作《旱云赋》。

《汉书·文纪》：“九年春，大旱。”“大事年表”将《旱云赋》系于此年，今从之。《古文苑》在《旱云赋》之题注中说：“贾谊负超世之才，文帝将大用之，乃为大臣绌灌等所阻，卒弃不用，而世不被其泽，故托旱云以寓其意焉。”

汉文帝十年（前170年）贾谊31岁，在梁怀王太傅任。

汉文帝十一年（前169年）贾谊32岁，随梁怀王入朝，上《请封建子弟疏》（《贾谊新书》之《益壤》、《权重》篇）。《汉书·文三王传》云，梁怀王揖以文帝二年立，“五年一朝，凡再入朝，因坠马死，立十年薨。”

《文纪》曰：十一年“夏六月梁王揖薨。”汪中说：“《哀帝纪》：‘今诸侯王朝得从其国二千石，傅相中尉皆国二千石。’怀王朝，则贾生当从至京

师。王薨亡子国除，则王国官省可知，而贾生方上书请益封梁、淮阳，则是以故二千石留长安也。”（《述学年篇·贾谊新书序》）这里的“上书请益封梁、淮阳”，即《汉书·贾谊传》中的《请封建子弟疏》，它是班固据《新书》之《益壤》、《权重》两篇删略而成。

汉文帝十二年（前168年）贾谊33岁，在京师长安，因伤为梁王傅无状，哭泣死。

《汉书·文纪》，十二年三月有“除关无用传”的记载。“大事年表”说“约在此年作《一通》。”而《西汉年纪》在“除关无用传”这一条后云：“初，贾谊尝论：‘以为建武关、函谷关、临晋关者，大抵为备山东诸侯也……’”。则似乎认为贾谊作《一通》时间早于此年。根据贾谊在梁怀王死后“常哭泣”，心情很沉重，除了写《请封建子弟疏》之外，很难关心其他事情。因此，我认为《一通》、《属远》等篇似应作于梁王生前。

通过以上分析，我们将贾谊著作大部分都确定了写作年代。现存赋五篇，有三篇年代明确，即《吊屈原赋》、《鹏鸟赋》、《旱云赋》；其他两篇，即《惜誓》和《虞赋》无法确定绝对年代。但据《惜誓》思想内容与《吊屈原赋》有相通之处，则其写作时间大体上应是贾谊在长沙王太傅任。《贾谊新书》五十八篇，大体上已确定写作年代的有四十篇，这四十篇包括《新书》中自《过秦上》起至《铸钱》止三十二篇标有“事势”字样的文章，此外二十六篇标有“连语”和“杂事”字样的文章有八篇也已确定年代，还有一十八篇无法确定其绝对的写作年代。但是，我认为这些文章大体上均是贾谊任梁怀王太傅期间所作的。理由是：（1）有的文章，如《先醒》篇明确写有“怀王问于贾君曰”，怀王即梁怀王。在《先醒》篇，贾谊主要是用历史事实启发怀王要懂得“治乱存亡之所由”。象这类的文章还有《连语》、《春秋》、《耳痹》、《谕诚》、《退让》、《礼容语下》等。（2）豫教太子是贾谊《陈政事疏》的重要内容，如前所述，班固曾取《新书·保傅》加以删节收入贾谊本传。后来《大戴礼记》又将《保傅》、《傅职》、《胎教》、《容经》合为一篇，取名《保傅》。除此之外，《新书》中还有《礼》、《立后义》等，也是强调要豫教太子的。（3）《汉书·贾谊传》说贾谊任梁王太傅后，文帝曾数问以得失，而贾谊也数上疏，多所欲匡建。《治安策》中，班固将贾谊当时关于时事的一些具体建议的主要内容录下来了，但贾谊除了对一些具体问题提出对策之外，还必然对“君道”，即为君之道提出一些根本性的主张。我以为这就是《新书》中《辅佐》、《君道》、《官人》、《大政上》、《大政下》、《修政语上》、《修政语下》等篇。以上三个部分合计十六篇，再加上《问孝》、《礼容语上》两篇缺，恰好十八篇。

第三章 礼法结合，以礼为主的礼治思想

贾谊政治思想的一个鲜明特点，是突出地强调以礼治国。但他的这种礼治思想又与先秦儒家的礼治思想有所不同，这就是他不仅不废法治，而且把法家的某些思想吸收到自己的礼治思想中来，从而发展和丰富了先秦儒家的礼治思想。这一章，我们要讨论的是贾谊礼治思想提出的根据、其主要内容及其特点。

一 从历史和现实的需要出发，突出地强调实行礼治

贾谊强调礼治，是有其历史的和现实的根据的。其历史的根据就是对秦王朝严刑峻法导致覆亡之惨痛教训的总结；而其现实根据则是汉初社会等级名分僭越，严重影响中央集权制的加强。

（一）历史教训的总结

首先，让我们看看贾谊对秦王朝“繁法严刑”经验教训的总结。贾谊认为，秦国自孝公任用商鞅，实行法家政治，就为其完成统一中国的大业奠定了良好的基础：

秦孝公据崤函之固，拥雍州之地，君臣固守，以窥周室，有席卷天下、包举宇内、囊括四海之意，并吞八荒之心。当是时也，商君佐之，内立法度，务耕织，修守战之具；外连衡而斗诸侯。于是秦人拱手而取西河之外。（《过秦上》）

据史载，商鞅于秦孝公三年（前 359）晋见孝公时，开始以儒家宣传的“帝道”、“王道”说孝公，不听，后说以“霸道”、“强国之术”，孝公听了十分高兴。司马迁在《史记》的《秦本纪》中说，商鞅之法初行，“百姓苦之，居三年，百姓便之。”《商君列传》中说，令行于民一年，秦民之国都言初令之不便者以千数。行之十年，秦民大悦，道不拾遗，山无盗贼，家给人足。民勇于公战，怯于私斗，乡邑大治。可见，商鞅变法在当时是起了积极作用的。对此，贾谊也是基本上持肯定态度的，这一点我们从前面所引述的他的那段话的语气可以看出。但贾谊不满意于商鞅的是，他片面地强调法治而摒弃礼治：

商君违礼义，弃伦理，并心于进取，行之二岁，秦俗日败。秦人有子，家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。假父耒耨杖彗耳，虑有德色矣；母取瓢碗箕帚，虑立谗语。抱哺其子，与公并踞；妇姑不相说，则反唇而眦。其慈子嗜利而轻简父母也，虑非有伦理也，其不同禽兽仅焉耳。然犹并心而赴时者，日功成而败义耳。（《时变》）

显然，贾谊对商鞅的这种批评，是站在儒家伦理道德立场立说的。我们知道，作为儒家创始人的孔子，是竭力维护周礼的。而周礼的一个基本特征，是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化。作为早期奴隶制的殷周体制，仍然包裹在氏族血缘的层层衣装之中，它的上层建筑和意识形态直接从原始文化延续而来。“周礼”就具有这种特征。一方面，它有上下等级、尊卑长幼等明确而严格的秩序规定，原始氏族的全民性礼仪已变而为少数贵族所垄断；另一方面，由于经济基础延续着氏族共同体的基本社会结构，从而这套礼仪一定程度上又仍然保存了原始的民主性和人民

性。孔子维护周礼的措施，就是希望唤起人们的道德自觉，以挽救春秋时期“礼坏乐崩”的混乱状态。所以他说：“富与贵是人之所以所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所以所恶也，不以其道得之，不去也。”（《论语·里仁》）孔子这里讲的“道”，也就是“正确的方法”，而在他看来，只有“仁”、“义”、“礼让”才是唯一正确的符合道德的方法。但是，历史的发展是不以人们的意志为转移的。随着生产力的发展，新兴的地主阶级逐步出现，他们为了追求财富就不可能再恪守周礼所规范的那些道德规范了。与孔子同时的阳货就说过：“为富不仁矣，为仁不富矣。”（《孟子·滕文公上》）因为道理很清楚，如果按照孔子所说的“己所不欲，勿施于人”的办法去做，新兴的地主、商人就无法致富；如果要坚持维护“亲亲尊尊”的等级名分，新兴的地主、商人就不可能在政治上有出头之日。于是法家作

为新兴地主阶级的理论家便应运而出，他们与儒家礼治相对立，明确提出了法治。法家理论的根本特点就是“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”，这样就使“亲亲尊尊之恩绝”（《史记·太史公自序》），也就是说它从根本上否定了儒家的礼治思想。法家政策的实施，无疑对生产力的发展起了巨大促进作用，这一点我们从商鞅在秦国的变法也可以看到。但是，正如恩格斯所指出的：“由于文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也就是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步。”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第173页）法家政策的实施，固然推动了中国古代社会的进步，但同时使早期奴隶制所保留的大量原始礼仪体制中包含的氏族内部的各种民主、仁爱、人道的残留，包括象春秋许多中小氏族国家的城邦民主制政治，也全被这一进步所舍弃和吞没。还必须指出，由于商鞅特别重视“以刑去刑”，所以其法治具有严刑峻法的特点。《韩非子·内储说上》指出：“公孙鞅之法也重轻罪。重罪者人之所难犯也，而小过者人之所易去也，使人去其所易，无离其所难，此治道也。夫小过不生，大罪不至，是人无罪而乱不生也。……公孙鞅曰：‘行刑重其轻者，轻者不至，重者不来，是谓以刑去刑。’”《史记·商君列传集解》引《新序》说：“卫鞅内刻刀锯之刑，外深铁钺之诛，步过六尺者有罚，弃灰于道者被刑，一日临渭而论囚七百余，渭水尽赤，号哭之声动于天地，畜怨积仇比于丘山，所逃莫之隐，所归莫之容，身死车裂，灭族无姓，其去霸王之佐亦远矣。”《新序》的这些说法可能有夸大的成分，但它所反映的商鞅之法的内容与《韩非子》所说的“重轻罪”是一致的。对于商鞅的繁法严刑，司马迁归结为“天资刻薄人也”，即说是由于他的个性使然，这未免太浅薄了。相比之下，贾谊的批评比较全面和深刻：他既肯定了商鞅辅助孝公实行变法的成绩，又指出他“违礼义、弃伦理”的不对。所以《新序》在分析了商鞅的繁法严刑之后接着说：“然惠王杀之亦非也，可辅而用也。使卫鞅施宽平之法，加之以恩，申之以信，庶几霸王之佐哉！”这种观点，实际上是继承了贾谊对商鞅的分析。

秦惠文君虽然把商鞅杀了，但贾谊认为，惠文君、武王、昭襄王所因袭者还是秦孝公之“故业”，继承的还是秦孝公的“遗策”，即实际上还是实行的商鞅的严刑峻法的政治，所以才能够“南取汉中，西举巴、蜀，东割膏腴之地，北收要害之郡”，取得“强国请伏，弱国人朝”（《过秦上》）的成就。贾谊还说：“施及孝文王、庄襄王，享国日浅，国家无事。”这段话看来很平淡，但却反映了贾谊对此二王实行礼治的肯定。据《史记·秦本纪》载：孝文王元年，赦罪人，修先王功臣，褒厚亲戚，弛苑囿。庄襄王元年，“大赦罪人，修先王功臣，施德厚骨肉而布惠于民。东周君与诸侯谋秦，秦使相国吕不韦诛之，尽人其国。秦不绝其祀，以阳人地赐周君，奉其祭祀。”孝文王和庄襄王的这些做法，显然和商鞅的繁法严刑是有区别的。

贾谊认为，本来秦始皇统一中国之后，形势对秦王朝是十分有利的：“秦灭周把，并海内，兼诸侯，南面称帝，以四海养。天下之上，斐然向风。若是，何也？曰：近古之无上者久矣。周室卑微，五霸既灭，令不行于天下。是以诸侯力政，强凌弱，众暴寡，兵革不休，士民罢弊。今秦南面而王天下，是上有天子也。即元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上。当此之时，专威定功，安危之本，在于此矣。”（《过秦中》）这就是说，由于战国时期战乱频繁，广大人民遭受极大的苦难，人心思定，普遍希望有一个和平统一

的政治局面，以便能够休养生息。秦王朝统一了中国，就为这种和平安定局面的出现提供了可能。但是，秦始皇及其继承者却并不理解广大人民的这种迫切愿望，不能充分利用这个大好形势，以稳定和巩固自己的政权。相反，正如贾谊所说：“秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道而立私爱，焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。夫并兼者高诈力，安危者贵顺权，推此言之，取与守不同术也。秦离战国而上天下，其道不易，其政不改，是其所以取之守之者异也。孤独而有之，故其亡可立而待也。”（同上）这段话表明，贾谊并不是全盘否定法家的作用，他认为在进行兼并战争、夺取政权的过程中，法家那套尚权谋和征战的思想还是有必要的，但是夺取政权之后，就必须随着形势的变化及时改变统治的方术，这就叫做“并兼者高诈力，安危者贵顺权。”可是，秦始皇却不懂得这个“取与守不同术”的道理，变本加厉地强化法家的统治方法，即“焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。”贾谊的批评是符合实际的。据《史记·秦始皇本纪》：“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始……刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。于是急法，久者不赦。”关于“合五德之数”，《史记索隐》解释说：“水主阴，阴刑杀，故急法刻削，以合五德之数。”这表明，秦始皇还用阴阳家的迷信思想为其“急法”作论证。所以后来侯生、卢生说“始皇为人，天性刚戾自用”，“专任狱吏”，“乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑伏谩欺以取容。”（《史记·秦始皇本纪》）这些说法也印证了贾谊的批评。

秦始皇死后，秦二世继位。贾谊认为，这本来是“正先帝之过”的一个好机会。如果二世能及时采取一些缓和社会矛盾的措施，如“虚囹圄而免刑戮，去收孥污秽之罪，使各反其乡里”；“约法省刑，以持其后，使天下之人皆得自新”，等等，那么，“即四海之内，皆欢然各自安乐其处，惟恐有变。虽有狡害之民，无离上之心，则不轨之臣无以饰其智，而暴乱之奸弭矣。”可是，“二世不行此术，而重以无道：坏宗庙与民，更始作阿房之宫；繁刑严诛，吏治刻深；赏罚不当，赋敛无度。……蒙罪者众，刑戮相望于道，而天下苦之。自群卿以下至于众庶，人怀自危之心”（《过秦中》）。秦二世这种倒行逆施，决定了他灭亡的必然命运。所以早在二世元年七月，陈涉等就已开始揭竿起义，但秦二世在赵高“关东盗毋能为也”的欺骗下，以为“凡所为贵有天下者，得肆意极欲，主重明法，下不敢为非，以制御海内矣。”（《史记·秦始皇本纪》）到了二世三年，燕、赵、齐、楚、韩、魏皆立为王，“自关以东，大氏（底）尽畔秦吏应诸侯，诸侯咸率其众西向。”（同上）这时，赵高害怕秦二世追究他谎报军情的罪责，于是将二世杀掉，另立其兄子公子婴为秦王。子婴为王之后，虽杀了赵高，但大势已去，在位只有46天，刘邦率领的农民起义军便进驻霸上，“子婴即系颈以组，白马素车，奉天子玺符，降轂道旁。”（同上）自秦始皇于前221年统一中国，到前206年子婴降沛公，其间只有短短的14年。秦王朝的短命说明什么呢？贾谊在《过秦下》对此作了一个总的回答：

秦王足已而下问，遂过而不改。二世受之，因而不改，暴虐以重祸。子婴孤立无亲，危弱无辅。三主之惑，终身不悟，亡不亦宜乎？当此时也，世非无深谋远虑知化之士也，然所以不敢尽忠拂过者，秦俗多忌讳之禁也，忠言未卒于口，而身糜没矣。故使天下之

士倾耳而听，重足而立，阖口而不言。是以三主失道，而忠臣不谏，智士不谋也。天下已乱，奸不上闻，岂不悲哉！先王知壅蔽之伤国也。故置公卿、大夫、士，以饰法设刑而天下治。其强也，禁暴诛乱而天下服；其弱也，五霸征而诸侯从；其削也，内守外附而社稷存。故秦之盛也，繁法严刑而天下震；及其衰也，百姓怨而海内叛矣。故周王序得其道，千余载不绝；秦本末并失，故不能长。由是观之，安危之统相去远矣。

贾谊提出的“饰法设刑”表明，他并不完全反对法治，但极力主张统治者应随形势的变化，及时调整自己的统治策略，特别是在夺取政权之后，更要注意取缔那些“繁法严刑”，“以盛德与天下”（《过秦中》），从而体现统治者的“仁心”（《过秦上》）。所以贾谊的最后结论是：

是以君子为国，观之上古，验之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化因时，故旷日久而社稷安矣。（《过秦下》）

贾谊的“礼治”主张，正是根据这种“变化因时”的理论提出来的。

（二）现实矛盾的反思

贾谊礼治思想的提出，固然有其充分的历史根据，同时也有着紧迫的现实的原因。这个现实的原因，就是汉初社会中普遍存在“经制不定”。“四维未备”，因而使“奸人冀幸，而众下疑惑”、俗激川的状况。对此，贾谊从三个方面进行了具体的分析。

其一，是社会上普遍存在的一种僭越状况。贾谊说：“今俗侈靡，以出伦逾等相骄，以富过其事相竞。今世贵空爵而贱良，俗靡而尊奸；富民不为好而贫为里骂，廉吏释官而归为邑笑；居官敢行奸而富为贤吏，家处者犯法为利为材士。故兄劝其弟，父劝其子，则俗之邪至于此矣。”（《时变》）在秦末汉初，由于战争破坏，“民失作业而大饥谨”（《汉书·食货志》），所以统治者比较重视发展农业生产，执行重农抑商的政策。汉高祖八年曾下令：“贾人毋得衣锦绣绮縠絺纈，操兵，乘骑马。”（《汉书·高帝纪》）这说明，官方对商人从政治上是采取抑制措施的。但随着农业生产的逐步恢复，商业必然进一步发展。《汉书·食货志》说：“孝惠高后之间，衣食滋殖；文帝即位，躬修俭节，思安百姓。时民近战国，皆背本趋末。”这种情况，说明到文帝初年，商业的确有了很大发展，重商轻农已成为一种社会倾向。商业的发展，商人的社会影响必然随之提高，这是不以人们的意志为转移的客观规律。尽管官方想用法律限制也限制不了。商人富贵，农民贫贱的现实，反映到人们的行为方式上，必然是崇尚“侈靡”，因而在习俗和礼制等方面出现很多僭越的现象。贾谊在《孽产子》一文中就曾以服饰为例说明了这种僭越：“民卖产子，得为之绣衣编经履，偏诸缘，人之闲中，是古者天子后之服也，后之所以庙而不以燕也，而众庶得以衣孽妾。白縠之表，薄绩之里，緝以偏诸，美者黼绣，是古者天子之服也，今富人大贾召客者得以被墙。……且帝之身，自衣皂绋，而靡贾侈贵，墙得被绣；后以缘其领，孽妾以缘其履。”这种僭越现象所造成的社会影响，就是形成一种趋炎附势的社会心理，人们的行动一切都以财富和权势力转移：“行惟狗彘也，苟家富财足，隐机盱视而为天子耳。唯告罪昆弟，欺突伯父，逆于父母乎，然钱财多也，衣服循也，车马严也，走大良也。矫诬而家美，盗贼而财多，何伤。欲交，吾择贵宠者而交之；欲势，择吏权者而使之。取妇嫁于，非有权势，吾不与婚姻；非贵有戚，不与兄弟；非富大家，不与出入。”（《时变》）既然一切都以财富和权势为转移，那么以亲亲 and 尊尊为核心的礼制就无法维持，所以贾谊向文帝大声疾呼，要求及时补偏救败：

俗流失，世坏败矣，因恬弗知怪、大故也。……夫邪俗日长，民相然席于无廉丑，行义非循也。岂为人于背其父，为人臣因忠于君哉？岂为人弟欺其兄，为人下因信其上哉？陛下虽有权柄事业，将何寄之？管子曰：“四维，一日礼，二日义，三日廉。四日丑。”“四维不张，国乃灭亡。”使管子愚无识人也则可，使管子而少知治体，则是岂不可为寒心！今世以侈靡相竞，而上无制度，弃礼义，捐廉丑，日甚，可谓月异而岁不同矣。逐利乎否耳，虑非顾行也。今其甚者，到大父矣，贼大母矣，蹠姬矣。刺兄矣。盗者虑探柱下之金，掇寝户之帘，攀两庙之器，白昼大都之中剽吏而夺之金。矫伪者出儿抬万石粟，赋六百余万钱，乘传而行诸侯，此其无行义之尤至者已。其余猖獗而趋之者，乃永羊驱而往。是类管子谓“四维不张”者与！窃为陛下惜之。（《俗激》）

其二，是诸侯王的僭越。汉初，高祖封了一批异姓诸侯王，也封了一批同姓诸侯王。后来随着形势的发展，异姓王大多被消灭。到了文帝初年，只剩下一个吴姓的长沙王，其余则均为刘氏同姓诸侯王。高祖封同姓王之本意，是希望加强刘氏的势力，但随着这些同姓王国力量的加强，便出现了尾大不掉的现象。在文帝初年，同姓王叛乱之事虽已露头，但更普遍的还是在礼制上的僭越。贾谊说：“人之情不异，面目、状貌同类，贵贱之别非天根著于形容也。所持以别贵贱、明尊卑者，等级、势力、衣服、号令也。”（《等齐》）而诸侯王在礼制上的僭越恰恰表现在这几个方面。首先，是等级上的僭越，即所谓诸侯王的地位“埒至尊”。贾谊说：“诸侯王所在之宫卫，织履蹲夷，以皇帝所在宫法论之；郎中谒者受谒取告，以官皇帝之法予之；事诸侯工或不廉洁平端，以事皇帝之法罪之。曰一用汉法，事诸侯工乃事皇帝也。是则，诸侯王乃埒至尊也。然则，天子之与诸侯，臣之与下，宜撰然齐等若是乎？”（同上）这就是说，同姓诸侯王们已经与天子平起平坐了，这样皇帝还有什么权威呢？其次，既然诸侯王的地位已经“埒至尊”，那么他们就必然扩充自己的权势，这样就出现厂官制和法制上的僭越：“大了之相，号为丞相，黄金之印；诸侯之相，号为丞相，黄金之印，而尊无异等，秩加二千石之上。天子列卿秩二千石，诸侯列卿秩二千石，则臣已同矣。人主登臣而尊，今臣既同，则法恶得不齐？……天子宫门曰司马，阑入者为城旦；诸侯宫门曰司马，阑入者为城旦。殿门俱为殿门，阑人之罪亦俱弃市。宫墙门卫同名，其严一等，罪已钧矣。”（同上）第三，既然地位。权势僭越，那么其衣饰。器物也必然僭越：“天子卫御，号为大仆，银印，秩二千石；诸侯之御，号曰大仆，银印，秩二千石，则御已齐矣。御既已齐，则车饰具恶得不齐？……天子车曰乘舆，诸侯车曰乘舆，乘舆等也。”（同上）最后，上述种种僭越，归根到底必然体现为名号的僭越。名者实之宾，所谓礼不过是各种现成的等级名分的规范化罢了。既然诸侯王在各种制度上实现了僭越，所以在名号上也必然要反映出来。这就是贾谊所说的“天子亲，号云太后；诸侯亲，号云太后。天子妃，号曰后；诸侯妃，号曰后。然则诸侯何损而天子何加焉？……天子之言曰令，令甲令乙是也；诸侯之言曰令，令仪令言是也。天子卑号皆称陛下，诸侯卑号皆称陛下。……然则，所谓主者安居，臣者安在？”（同上）贾谊对于诸侯王这种僭越行径十分不满，所以在向文帝上书时说：

君臣同伦，异等同服，则上恶能不眩其下？孔子曰：“长民者，衣服不贰，从容有常，以齐其民，则民德一。”《诗》云：“彼都人士，狐裘黄裳”；“行归于周，万民之望”。孔子曰：“为上可望而知也。为下可类而志也，则君不疑于其臣，而臣不惑于其君。”而此之不行，沐读无界，可为长太息者此也。（《等齐》）

其三，是匈奴的傲慢无礼。汉初，对匈奴主要采取和亲政策，但匈奴的侵扰却始终不断；汉天子屈尊与匈奴单于称兄道弟，而单于却傲慢无礼，甚至“大不敬”。如高后时，冒顿单于遗书曰：“孤愤之君，生于沮泽之中，长于平野牛马之域，数至边境，愿游中国。陛下独立，孤愤独居。两主不乐，无以自虞，愿以所有，易其所无。”（《汉书·匈奴传》）对于如此不敬的来信，尽管“高后大怒”，但也无可奈何，最后只好用季布说的“夷狄譬如禽兽，得其善言不足喜，恶言不足怒”以解嘲。对匈奴的这种无礼，贾谊是

十分气愤的，所以他说：“天子者，天下之首也，何也？上也。蛮夷者，天下之足也，何也？下也。蛮夷征令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，是倒植之势也。天下之势倒植矣，莫之能理，犹为国有人乎？”（《威不信》）

贾谊对三个方面僭越违礼现象的分析，实际上反映了汉初社会中存在三个重要的矛盾：即商人与贵族地主之间的矛盾，中央政权与诸侯王的地方政权的矛盾，以及汉民族与少数民族之间的矛盾。这些矛盾尽管其发展和成熟的程度不同，因而其表现的尖锐性和复杂性也有区别，但它们却都是客观地确实存在着的社会矛盾。对于这些矛盾，当时很多人，包括一些当权者，认识并不是很清楚的，可是贾谊却以敏锐的眼光，准确地把握了这些矛盾，并对它们进行了深刻的分析。与此同时，提出了他对解决这些矛盾的方案：即“立经陈纪”。具体来说，就是要发挥人的能动性，建立一套以礼为中心的政治制度：

夫立君臣，等上下，使父子有礼，六亲有纪，此非天之所为，人之所设也。夫人之所设，弗为不立，不植则僵，不循则坏。秦灭四维不张，故君臣乖而相攘，上下乱僭而无差，父子六亲殃戮而失其宜，奸人并起，万民离畔，凡十二岁而社稷为墟。今四维犹未备也，故奸人冀幸，而众下疑惑矣。岂如今定经制，令主主臣臣，上下有差，父子六亲各得其宜，好人无所冀幸，群众信上而不疑惑哉。此业一定，世世常安，而后有所持循矣。若夫经制不定，是犹渡江河无维楫，中流而遇风波也，船必覆矣。（《俗激》）

这段话，比较集中地反映了贾谊以礼治为中心的“立经陈纪”的政治改革方案。

二 礼治思想的基本内容

贾谊礼治思想的主要内容，包括关于礼治重要性的思想，以等级制为核心的法律不平等论，以及某些关于礼治的具体制度的思想。下面我们分别对这些思想进行一些分析。

（一）关于礼治的重要性

礼本来是中国古代社会基于血缘宗法关系的一种产物。《礼记·曲礼上第一》说：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”对于“定亲疏”一词，《十三经注疏》的解释是：“五服之内，大功已上，服粗者为亲；小功已下，”服精者为疏。”这就说明，礼本来是对一个人死了之后，他（她）的亲属和亲戚应根据与死者的不同关系而穿着不同的丧服的规定。人们在一个人死后穿不穿丧服，穿什么样的丧服，不仅标志着与死者的亲疏关系，而且反映出一定的伦理准则。能不能按礼的规定行事，便反映出人们是否具有明确的是非观念。既然对一个人死了之后还必须如此严格地按照礼的规范行事，那么处理活着的人际关系，其中不仅包括宗族之内，而且推而至于宗族之外乃至整个社会，就必须更加注意严格遵守礼的规范。后来儒家提出来的“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》），便是适用于整个社会的礼制规范。如果说，在礼范畴发展的早期，其主要内容是处理亲疏关系的话，那么到了这时，便加进了贵贱、等级关系。礼也就逐渐由一个伦理范畴而演变为一个既有伦理意义又有政治意义的范畴。随着儒家和法家的对立，礼治与法治斗争的深化，礼作为一个政治范畴也就越来越具有独立的意义了。贾谊论礼，其出发点和着眼点，首先也在于其政治意义。在《礼》一文中，贾谊指出：

礼者，所以固国家，定社稷，使君无失其民者也。主主臣臣，礼之正也；威德在君，礼之分也；尊卑大小，强弱有位，礼之数也。礼，天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官属，士庶各爱其家，失爱不仁，过爱不义。故礼者，所以守尊卑之经、强弱之称者也。

将贾谊的这段话与前面我们引用过的《礼记·曲礼上第一》那段关于礼的说法相对照，便可以发现，《曲礼》中那段话，是从“定亲疏”出发，达到“决嫌疑，别同异、明是非”的目的，其伦理色彩是十分鲜明的；而贾谊的这段话，强调的是明等级，使“尊卑大小，强弱有位”，以达到“固国家，定社稷”的目的。其分析是完全从政治上立论的。正是从这种观点出发，所以贾谊特别强调礼的“明等级”。别上下贵贱的作用。他说：“明等级以道之礼”，“教之《礼》，使知上下之则”（《傅职》）；“立君臣，等上下，使父子有礼，六亲有纪”（《俗激》）；“寻常之室无奥、寔之位，则父子不别；六尺之舆无左右之义，则君臣不明。寻常之室。六尺之舆处无礼，即上下踳逆，父子悖乱，而况其大者乎！”（《礼》）这些话清楚地表明，贾谊认为，礼的作用就是要使上下、尊卑等级分明，不同等级的人们都要按照礼对不同等级所作出的行为规范行事，如果违反了这些行为规范，那就会出现“上下踳逆，父子悖乱”的局面。

贾谊虽然突出地强调礼的政治作用，但这种强调并不否认礼的伦理作用，相反，而是以其伦理作用为基础的。这是因为，从历史上来看，作为政治意义的礼本来是从作为伦理意义的礼演化而来的；而从中国封建社会的现实来看，作为整个政治国家结构的基层组织的，仍然是以“亲亲”为支配原则的家族制。因此，在这样的社会结构中，不仅要求人们在处理亲子关系时，做到“孝”；而且要“移孝作忠”，即象对待父母一样来对待君王，从而做到“忠孝双全”。《论语·为政》篇有这样一段话：“或谓孔子曰：‘子奚

不为政？’子曰：‘《书》云：孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政，奚其为为政？’”这段话虽然是讲孔子对于参政的态度，但是另一方面也反映了孔子对孝与忠，即伦理与政治关系的看法，其中已包含了“移孝作忠”的思想萌芽。这些情况表明，儒家是把伦理原则与政治原则统一起来的，其伦理是为政治服务的，其政治原则也是以伦理原则为基础的。贾谊继承了儒家的这一传统，所以他的“明等级”是以“定亲疏”为基础的。他认为只有这样。礼治才能真正实现。他说：

君仁臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼之至也。君仁则不厉，臣忠则不贰，父慈则教，子孝则协，兄爱则友；弟敬则顺，夫和则义，妻柔则正，姑慈则从，妇听则婉，礼之质也。（《礼》）

这里讲的“礼之至”中的“至”，是“极致”的意思。贾谊认为。不同等级的人，只有谨守上下尊卑的区别，认真行礼对自己行为的规范，即所谓仁、忠、慈、孝、爱、敬、和、柔、慈、听，等等，才能达到礼的极致，即一种既等级分明又互敬互爱的普遍和谐状态。所谓“礼之质”的“质”，具有“本体”、“本质”之意。《礼记·曲礼上第一》：“修身践言，谓之善行。行修言道，礼之质也。”《十三经注疏》解释说：“言道，言合于道。质，犹本也，礼为之文饰耳。”《曲礼》中的这段话与贾谊关于“礼之质”的那段话的精神是一致的。就是说，人们的言行只有符合于“道”，即仁、忠、慈、孝、爱、敬、和、柔等等，那才是抓住了礼的本质。反过来说，人们只要抓住了礼的本质，按“道”的要求行事，那么就可以做到“行修言道”。贾谊对“礼之至”和“礼之质”的强调，说明他的礼治思想的政治目的，是希望在整个社会建立一种比较和谐的人际关系：至于这种关系是否真正建立了起来，则要看人们是否抓住了礼的本质，并按照礼的本质要求（“道”）来行事。

贾谊有一段话，对礼的作用和重要性作了全面的论述，他说：

故道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军、莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬、撝节、退让以明礼。（《礼》）

这段话，被《礼记·曲礼》全部收入，作为阐明礼的作用和重要性的基本论点。据《十三经注疏》的解释：“道德为万事之本。仁义为群行之大，故举此四者为用礼之主，则余行须礼可知也。”这就是说，所谓“道德仁义，非礼不成”，是说人们的一切行为都必须以礼来规范，才能成功。这表明礼首先是一种伦理学意义上的行为规范。至于“教训正俗”，是说通过说服教育改良人心风俗，这大体上也是属于伦理的范畴。往下提到的“分争辨讼”、“君臣、上下、父子、兄弟”、“宦学事师”、“班朝治军，莅官行法”等，虽然也包括某些伦理及民事纠纷的内容，但更多的是属于政治的范畴。至于最后提到的“祷祠祭祀，供给鬼神”，则是属于宗教迷信的范畴。由此可见，在贾谊看来，礼的实用范围包括了社会生活的一切方面，事人事鬼，事君事亲均离不开礼的规范。象贾谊这样对礼的作用作出如此全面的论述，在中国思想史上还是第一次。因为在此以前，虽然有荀子的《礼论》，并且荀子

还说到：“故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之本也。”（《荀子·礼论》）荀子的这段话，虽然为贾谊对礼的作用的论述规定了一个基本方向，但显然还只是一个纲，而贾谊则根据这个纲进一步理出了若干条目，从而使人们对礼的作用的认识更加具体和全面。所以，后人在编辑《礼记》时，将贾谊这段话收入该书第一篇文章《曲礼》，作为对礼的作用的经典性论述，便决不是偶然的了。

（二）关于礼的阶级不平等

贾谊不仅对礼的作用有全面的论述，而且对礼的实质，或者说阶级本质，有着深刻的把握，这就是他关于礼的阶级不平等思想。本来，儒家以亲亲为内容的礼治思想是以明确区分等级差别为前提的。墨子之所以提出“兼以易别”的主张，就是针对儒家这种阶级不平等论的。所以孟子说：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）荀子继承了孟子这一思想，特别强调礼的别贵贱的作用。他说：“君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。……故人一之于礼义，则两（指礼义、情性——引者）得之矣；一之于情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也，墨者将使人两丧之者也，是儒、墨之分也。”（《荀子·礼论》）贾谊的礼的阶级不平等论正是对荀子这种“别”的思想的继承和发挥。不过，必须指出的是，如果说孟子和荀子的“别贵贱”的主张是与墨子的“兼爱”思想相对立的话，那么贾谊的礼的阶级不平等论则是与法家的“不别亲疏，不殊贵贱，——断于法”（司马谈：《六家要旨》）相对立的。在战国时期，随着新兴地主阶级在经济上的逐步壮大，他们在政治上必然要求争得自己的地位。而传统的重亲亲和别贵贱的礼，却限制和排斥着这些人。所以，他们必然要起来批判它。韩非子说的“爱多者，则法不立”（《韩非子·内储说上》）；“不避权贵，法行所爱”（同上书《外储说右上》），就反映了新兴地主阶级的政治要求。但是，人们阶级地位的改变，其某些政治主张也会随之而改变的。同样是新兴地主阶级思想家的贾谊，之所以一反先秦法家“法不阿贵，绳不挠曲”（《韩非子·有度》）的主张，而重新强调儒家的礼的阶级不平等论（实际上也就是法律的阶级不平等论），这正好说明自秦代以来，特别是到了汉初，新兴地主阶级的阶级地位已经发生了根本的变化，即从夺取政权到巩固已得的政权。新兴地主阶级既然已经取得了自己的政权，就不存在向其他人夺权的问题了、相反，倒是害怕别人夺他的权。既然他们自己已经成了“贵”者，那么法家的“法不阿贵”这个向奴隶主贵族进行斗争的思想武器便过时了，如果要继续坚持这一原则，那就等于把法律这把刀子对准了自己。所以从历史的逻辑来看，新兴地主阶级在汉初重新抬起儒家的法律不平等论，这是有其必然性的；尽管贾谊不可能意识到这一点，但他提出阶级论的主张这个事实本身却体现了这种历史必然性。

据历史记载，贾谊提出礼治的阶级论，其动因是周勃下狱这件事。这件事本身就表明，汉初政治虽然标榜黄老的清静无为，但其刑罚还是相当苛繁的，还保留有某种程度上的法家的“法不阿贵”的遗风。而这种作法已经威胁到统治阶级内部的安定与团结，所以贾谊以“投鼠忌器”来比喻它：

鄙谚曰“欲投鼠而忌器。”此善喻也。鼠近于器，尚憚而弗投，恐伤器也，况乎贵大臣之近于主上乎！廉丑礼节以治君子，故有赐死而无戮辱。是以系、缚、榜、笞、髡、别、黥、劓之罪，不及大夫，以其离主上不远也。礼，不敢齿君之路马，蹴其刍者有罪；见君之几杖则起，遭君之乘舆则下，入正门则趋；君之宠臣虽或有过，刑戮不加其身，尊君之势也。此则所以为主上预远不敬也，所以体貌群臣而厉其节也。今自王、侯、三公之贵，皆天子之改容而礼也，古天子之所谓伯父、伯舅也，今与众庶、徒隶同黥、劓、髡、别、笞、弃市之法，然则堂下不亡陛乎？被戮辱者不太迫乎？廉耻不行也，大

臣无乃握重权大官，而有徒隶无耻之心乎？夫望夷之事，二世见当以重法者，投鼠而无忌器之习也。（《阶级》）

所谓“欲投鼠而忌器”，也就是俗话说的“打狗欺主”。人们之所以忌讳打狗，是怕侵犯主人的权威。贾谊所以宣传投鼠忌器，其最终目的也是为了维护人主的权威，即所谓“尊君之势”。文中讲的“望夷之事”，仍是以秦王朝失败的教训来证实这一论点。据《史记·秦始皇本纪》载，秦二世胡亥用阴谋继承皇位之后，听任赵高专权，诛杀宗室，下右丞相冯去疾、左丞相李斯、将军冯劫狱，使他们或自杀或车裂而死。当秦末农民起义军势如破竹向武关进入之际，赵高害怕二世追究他谎报军情，于是将二世杀害于望夷宫。贾谊认为，二世之所以有“望夷之事”，即被赵高杀害，是与他严刑峻法，随意杀害大臣分不开的。因为这样做的结果，一方面使君主自身孤立无辅，失去应有的威势，另一方面则必然助长权臣的淫威，使赵高可以指鹿为马，直至弑杀君王。贾谊所谓“投鼠而无忌器之习”，是说二世被赵高杀害，乃是他自己随意戮辱大臣的必然结果。这个故事是能够打动汉朝统治者的心的。所以《汉书·贾谊传》说，汉文帝接受了贾谊关于礼貌大臣的建议，“养臣下有节”。

贾谊认为，要维护皇帝的权威，又要养臣下有节，那就必须严格地区分等级，使不同等级的人遵守不同的行为规范，享受不同的“礼”。他以建筑物的“阶级”形象他说明了这种等级制的重要性：

人主之尊，辟无异堂。陛九级者，堂高大几六尺矣。若堂无陛级者，堂高殆不过尺矣。天子如堂，群臣如陛，众庶如地，此其辟也。故堂之上，廉远地则堂高，近地则堂卑。高者难攀，卑者易陵，理势然也。故古者圣王制为列等，内有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，然后有官师、小吏，施及庶人，等级分明，而天子加焉，故其尊不可及也。（《阶级》）

这段话表明，贾谊的等级论（或阶级论）的目的很明显，就是要人为地造成一种“势”，使天子“其尊不可及”。按照这种等级论，就是要将社会的行政官员以及贵族划分成不同等级，前者即所谓公、卿、大夫、士，后者即所谓公、侯、伯、子、男，从而使社会形成一种金字塔式的结构。“天子”是这个金字塔的塔尖，各级官吏和贵族则是这个塔不同层次的结构，至于广大老百姓，只不过是这个金字塔的地基，而不是塔本身（即所谓“众庶如地”）。显然，在贾谊看来，尽管进入这个金字塔内部结构的这些人，虽然其最终目的都是为天子服务的，但这些人作为这个塔的基础的广大庶人相比，其身分要高贵得多。因此，如何对待这些有等级身分的“贵”者，就既有一个“欲投鼠而忌器”的问题，也有一个是否尊重其贵者身分的问题。这样，便引出了贾谊的履冠不可颠倒论：

臣闻之曰，履虽鲜弗以加枕，冠虽弊弗以苴履。夫尝以在贵宠之位，天子改容而尝体貌之矣，吏民尝俯伏以敬畏之矣。今而有过，今废之可也，退之可也，赐之死可也。若夫束缚之，系地之，输之司空，编之徒官，司寇、牢正。徒长、小吏骂詈而榜笞之，殆非所以令众庶见也。夫卑贱者习知尊贵者之事，一旦吾亦乃可以加也，非所以习天下也，非尊尊贵贵之化也。夫天子之所尝敬，众庶之所尝宠，死而死尔，贱人安宜得此而

顿辱之哉！（《阶级》）

贾谊这种“尊尊贵贵之化”的理论，其封建主义色彩之浓厚自不待说，因此今天我们无论如何对它进行批判，也不算过份。因为其中包含着一种维护等级特权利益的阶级自觉。但是，如果我们从另一方面看，就可以发现，贾谊礼貌大臣的思想，也还包含有某种积极的合理的因素：这就是强调要尊重大臣的人格。我们知道，封建帝王往往把臣下当作自己的奴才，以狗马视之。臣下的生杀予夺一概操之于帝王，所谓“君王圣明，臣罪当诛”，“君要臣死，不得不死”，就是这种绝对君权论的反映。面对君主的这种绝对权威，一些正直敢谏的大臣，往往不得善终；相反，一些逢迎拍马之辈倒可以沐猴而冠。这样就容易助长官吏的趋炎附势之风，不顾廉耻，不重气节。正是针对这种现象，贾谊提出等级论，要求帝王在统治阶级内部实行一种比较宽容的礼让政策，其目的就是希望以此培养大臣为帝王效忠的自觉性。其用心不可不谓良苦，其眼光显然也比法家一味强调严刑峻法看得更长远一些。关于这一点，我们可以从贾谊多次提到的豫让事中之君的故事看到。春秋战国之间的晋国有个豫让，他开始替中行氏当家臣，后来智瑶消灭了中行氏，豫让便替智瑶当家臣。当赵襄子消灭智瑶之后，豫让改变姓名，用漆涂身，吞炭使哑，一定要报襄子灭智瑶之仇，“五起而弗中，襄子一夕而五易卧”。有人问豫让，为什么中行氏灭亡了，你不报仇，而智瑶灭亡了，你却这么坚定地报仇？豫让回答说：“中行众人畜我，我故众人事之；智伯国土遇我，故为之国土用。”从这个故事出发，贾谊发挥了如下一段议论：

故此一豫让也，反君事仇，行若狗彘：已而折节致忠，行出乎烈士，人主使然也。故人主遇其大臣如遇犬马，彼将大马自为也；如遇官徒，彼将官徒自为也。顽顿无耻，谗苟（《汉书·贾谊传》作“谗诟”，谗音谐——引者）无节，廉耻不立，则且不自好，则苟若而可，见利则趋，见便则夺。主上有败，困而揽之矣；主上有患，则吾苟免而已，立而观之耳；有便吾身者，则欺卖而利之耳。人主将何便于此？群下至众，而主至少也，所托财器职业者率于群下也。俱无耻，俱苟安，则主上最病。（《阶级》）

贾谊这段话的中心思想，就是要求人主善待臣下，要以“国土”之礼去养成臣下的“廉耻”之心，使之做到避利而趋义，而不要“见利则趋，见便则夺”。

贾谊有一句名言：“礼不及庶人，刑不至大夫。”（《汉书·贾谊传》；《贾谊新书·阶级》作“礼不及庶人，刑不至君子。”）这句话被视为贾谊主张法律不平等论的典型言论。杨鹤皋在《贾谊的法律思想》一书中指出，贾谊继承了儒家的“法律不应平等的思想，明确提出了‘黥劓之罪不及大夫’的主张。”于传波说：“这一理论的消极作用非同小可，因为大臣享有刑事豁免权，罪大也不过是自杀，这就等于公然宣布，法律主要是用来镇压下层人民的工具。”（《试论贾谊的思想体系》，载《中国哲学史研究》1987年第3期）我觉得这些论断是有道理的。因为从思想发展史来看，正如于传波的文章所说，贾谊“是‘礼不下庶人，刑不上大夫’在理论上的创始人。”“礼不下庶人，刑不上大夫”一语出自《礼记·曲礼》。于文指出：“《礼记·曲礼》中的这句话可以断定是从贾谊那里抄来的。贾谊在《治安策》中提出了‘礼不及庶人，刑不至大夫’；在这之前，《荀子·富国》有”由士

以上必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之’的话，而《曲礼》和贾谊的提法几乎完全一样。在贾谊之前，只有高堂生的《士礼十七篇》，即今天的《仪礼》，其中没有这一类的话。《曲礼》是汉朝人的作品，这是明显易辨的。《曲礼》中有85个字的一大段和贾谊《新书·礼》中的文字一样，这只能表明是《曲礼》抄了贾谊。贾谊曾为大臣周勃被囚事件给汉文帝写了一篇上书，详细地阐明了大臣不受刑的理由。所以，把‘礼不下庶人，刑不上大夫’系统地作为理论提出的是贾谊，而不是荀子，更不是荀子以前的什么人。”我觉得于传波的这段分析是有道理的，他把应该列举的一些主要论据都说出来了。这里，我还要从思想史的角度补充两点说明。其一，贾谊虽然是“礼不及庶人，刑不至大夫”这一法律不平等论的经典表述的发明者，但却不是法律不平等论思想的发明者。正如杨鹤皋在《贾谊的法律思想》中所指出，它是贾谊对儒家思想的继承。荀子虽然提出了“由士以上必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之”，但并没有明确提出“刑不上大夫”的命题；而在《周礼·秋官司寇》中，则有“凡命夫命妇不躬坐狱讼；凡王之同族有罪，不即市”的说法，这里实际上包含有“刑不上大夫”的思想萌芽。其二，如果说荀子的“由士以上必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之”，是儒家对法律不平等论的肯定命题的话；那么荀子的学生李斯提出的“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”则是从法家立场出发，对荀子这一肯定命题的否定。贾谊作为荀子的再传弟子，他总结了韩非、李斯等片面强调法制的经验教训，提出“礼不及庶人，刑不至大夫”，是对韩非命题的否定，对荀子命题则是否定之否定；但是其对儒家法律不平等论的概括和表述却更加准确和鲜明了。贾谊之所以能做到这一点，显然是和他把“礼不及庶人，刑不至大夫”作为韩非子“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”的反命题这一点分不开的。从这个角度来看，也可以证明贾谊的确是“礼不下庶人，刑不上大夫”理论的创始人。他将儒家的法律不应平等的思想（实际上也就是礼不应平等）用“礼不及庶人，刑不至君于”作了经典的表述，从而使之流传久远，影响深刻，因而其消极作用的确是不容忽视的。这种消极作用，即使在二千多年之后的今天，仍然不同程度地反映出来。但是，我认为这种消极作用更多地是从这句话的客观效果而言的。至于贾谊的主观意图，正如前面已经说过的，他是希望通过礼貌大臣使之养成一种讲气节的自觉的人格。

(三) 关于礼的具体制度

贾谊在论述礼的作用及其重要性的同时，还根据汉初社会的客观情况，对某些具体的礼制也作了论述。总的来说，贾谊认为各种具体礼制的实施，要达到的一个根本目的就是“别贵贱”。所以他说：“人之情不异，面目。状貌同类，贵贱之别非天根著于形容也。所持以别贵贱。明尊卑者，等级。势力、衣服、号令也。”（《等齐》）这一段话说明这样一个道理，人的贵贱差别并不是先天的而是后天的，而后天又是靠各种具体制度来维系的。这里讲的等级和势力是带决定性的因素。因为等级既是一个经济范畴，又是一个政治范畴；而势力，同样既有经济的势力又有政治势力。而经济是政治的基础，掌握了经济权和政治权，贵也就是必然的了。但是贾谊认为，光有这些实权还不够，还必须通过各种具体礼仪，使这种权贵者从外在形式上表现出来，才能做到等级分明。贾谊说：“等级分明，则下不得疑；权力绝尤，则臣无冀志。”（《服疑》）那么，用一些什么具体礼制来标示人们等级身分的区别呢？贾谊认为包括很多方面，诸如名号、旗章、礼仪、秩禄、冠履、衣带、环佩、车马、宫室、器皿等等。总之，一切均必须以人们的等级地位的高下来决定相应的标准。所以他说：

是以高下异，则名号异，则权力异，则事势异，则旗章异，则符端异，则礼宠异，
则秩禄异，则冠履异，则衣带异，则环佩异，则车马异，则妻妾异，则泽厚异，则官室
异，则床席异，则器皿异，则饮食异，则祭把异，则死丧异。（《服疑》）

这里，贾谊把名号、权力、事势摆在最前面，说明他认为这些方面的“异”，即等级区别是最关键的、带实质性的区别。但同时，他认为其他方面的区别，同样是不可缺少的，所以他才如此不厌其烦地加以列举。在这些具体的区别中，贾谊针对汉初情况，又特别强调两种区别：

其一，是服饰的区别。贾谊认为：“衣服疑者，是谓争先（光）。”（《服疑》）因为对于一个人来说，权力、名号之类是看不见的；宫室、器皿之类也是不能跟着主人跑的，车马虽然可以跟人跑，但人总有下车马活动的时候，但是只要人公开：进行活动，衣服，冠履总是二刻不能离开的。所以，要识别一个人的身分，最经常、最直接的标志就是衣服、冠履、汉高帝之所以禁止商人乘车、衣丝，其道理也就含有明等级之意。可是随着汉初工商业的发展，商人经济实力的增强，其生活水平必然相应提高。这样便出现了生活方式上的僭越。这就是贾谊说的：“今虽刑余鬻妾下贱，衣服得过诸侯。拟天子，是使天下公得冒主而夫人务侈也。”（《瑰玮》）据贾谊说，汉文帝当时还“衣皂绋”，可是“靡贾侈贵，墙得被绣”（《孽产子》），就是说“富人大贾”在服饰方面的僭越不只是“拟天子”，而是超过了天子。这显然是贾谊所不能容忍的，也是当时要建立礼制首先必须解决的迫切问题。于是贾谊提出了“制服之道”，他说：

制服之道，取至适至和以予民，至美至神进之帝。奇服文章，以等上下而差贵贱……
等级既设，各处其检，人循其度。擅退则让，上僭则诛。建法以习之，设官以牧之。是
以天下见其服而知贵贱，望其章而知其势，使人定其心，各著其目。……卑尊已著，上
下已分，则人伦法矣。于是主之与臣，若日之与星。臣不几可以疑主，贱不几可以冒贵。

下不凌等，则上位尊，臣不逾级，则主位安。谨守伦纪，则乱无由生。（《服疑》）这段话反映了贾谊对服饰在礼制中的特殊重要性的认识。

其二，是制度和名号方面的区别。如果说贾谊强调服饰方面应该不平等，主要是针对“富人大贾”的话，那么他强调制度。法令、名号等方面的区别则主要是针对同姓诸侯王。他指出同姓诸侯王打着“一用汉法”的旗号，表面上似乎很尊重中央政府，其实是想与皇帝平起平坐，甚至取而代之。由于诸侯王在官法上“一用汉法”，因此在官制、秩禄、名号等方面也必然出现僭越的现象，因而使贾谊深感叹息，觉得“所谓主者安居，臣者安在？”（《等齐》）这种情况如果任其发展，那么“所谓臣主者非有相临之具、尊卑之经也。特面形而异之耳。近习乎形貌，然后能识，则疏远无所放，众庶无以期，则下恶能不疑其上？君臣同伦，异等同服，则上恶能不眩其下？”（同上）为了纠正这种悟乱状态，贾谊便重申“周礼”，他说“古者周礼，天子葬用隧，诸侯县下”；“礼，天子之乐宫县，诸侯之乐轩县，大夫直县，士有琴瑟。”（《审微》）贾谊的这些主张，明显地具有复古主义的倾向，但这种复古主义又是积极地为现实的政治、即巩固中央集权制服务的。

三 不废法治（一）论法的必要性

贾谊虽然十分重视礼治，在其著作中反复强调礼的重要性，但是他并不是完全否认法治。他反对的只是象秦统治者那样，只知道实行严刑峻法，而并不一般地否认法的作用和重要性。他说：

凡人之智，能见已然，不能见将然。夫礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后，是故法之所用易见，而礼之所为生难知也。若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石，行此之令。信如四时，据此之公，无私如天地耳，岂顾不用哉？然而曰礼云礼云者，贵绝恶于未萌，而起教于微眇，使民日迁善远罪而不自知也。（《汉书·贾谊传》）

在贾谊看来，礼和法各有不同的作用。“礼者禁于将然之前”，是说礼的作用偏重于教化，在人们的过失。罪恶未产生以前，通过“劝善”，即说服教育，从而防患于未然。“法者禁于已然之后”，是说当罪恶已经发生之后，那就必须毫不姑息地施以刑罚。正是由于礼和法二者的作用不同，所以它们之间不能互相替代。关于这一点，贾谊曾以“芒刃”和“斤斧”的关系予以生动的说明：

屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不顿者，所排击，所剥割，皆众理解也。然至髀髀之所，非斤则斧矣。仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。势已定，权已足矣，乃以仁义恩厚因而泽之，故德布而天下有慕志。今诸侯王皆众髀髀也，释斤斧之制，而欲婴以芒刃，臣以为刃不折则缺耳。（《制不定》）这段话表明，在贾谊看来，不论是礼还是法，它们都不过是统治阶级的统治工具，它们之间的区别不过是“芒刃”之于“斤斧”而已，各有各的用场。譬如解牛，锋利的刀子只能用于枝节之处，至于遇到了髀骨和股骨之类的大骨头，那就非斧头莫属了。

（二）发展了儒家的礼治思想

贾谊这种礼法结合的思想，是综合儒法、继承儒法，在新的历史条件下对中国古代政治思想的重大发展。我们知道，早期儒家是重视礼治而反对法治的。孔子就说过：“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。”（《论语·为政》）后来，随着先秦法家的兴起，作为集儒家思想大成的荀子便在继续强调礼治思想的问时，也部份地吸收了法家关于法治的思想。荀子认为：“法者，治之端也；君子者，法之原也。”（《荀子·君道》）这表明荀子虽然重法，但由于他把君子视之为“法之原”，这样又势必把人治放在第一位，把法治置于第二位，所谓“故法不能独立，类（指律例——引者）不能自行，得其人则存，失其人则亡”；“有乱君无乱国，有治人无治法”（同上），说的就是这个意思。荀子的学生李斯和韩非继承了荀子的重法思想，否定了他的礼治思想，但由于一味强调严刑峻法，从而导致了秦王朝的失败。贾谊总结了教训，所以又重新回到了荀子礼法结合论之上。但这种回归并不是简单的重复，而是有所发展。我认为这种发展主要表现在以下几个方面：

其一，贾谊追随荀子的足迹，进一步扩大了法的范围。在荀子以前，不论是儒家还是法家，对“法”的理解，往往都是与“刑”联系在一起的，即把法仅仅理解为一个治罪的惩罚条例。例如，前面所引孔子讲的“齐之以刑”，还有商鞅说的“重刑而建其罪”，“重罚轻赏”等等，都是把法与刑、罚联系在一起。显然，这是对法作了过于狭隘的理解。荀子的贡献就在于，他扩大了人们对法的范围的理解。例如，他在《荣辱篇》中说：“循法则、度量、刑辟、图籍，不知其义，谨守其数，慎不敢损益也，父子相传，以持王公，是故三代虽亡，治法犹存，是官人百吏之所以取禄秩也。”这里所说的“法则、度量、刑辟、图籍”显然都是属于法制一类的东西。杨柳桥在《荀子诂译》中引杨惊解：“度，尺寸；量，斗斛。刑辟，刑法之书。图，模写土地之形；籍，谓书其户口之数也。”荀子是把这些都当作三代的“治法”的，这就使法的范围不只是限于“刑辟”，而且包括了各种政治、经济的法则和制度。这样一来，荀子实际上就把礼和法在一定范围内沟通起来了。因为所谓礼，固然有注重恭敬、谦让及思想教育的一方面，即属于态度和方法的一面，但与此同时，也有关于如何实施礼的许多具体制度和法则。这些制度和法则在封建社会同样具有法律的强制性。对此，荀子是有所认识的，所以他说：“故非礼，是无法也”（《荀子·修身》）；“礼者，法之大分，类之纲纪也”（《荀子·劝学》）。按梁启雄的《荀子简注》，所谓“大分”指“总纲”；所谓“类”指“礼法条文以外比附类推的律例”。这就是说，在荀子看来，礼是法的总纲，也是各种律例赖以推行的基本根据。这样，荀子便把礼和法沟通了起来，从而扩大了法的范围。贾谊对荀子思想的继承和发展就表现在，他明确地把制度作为法制建设的一项基础内容。他说：

君臣相冒，上下无辨，此生于无制度也。今去淫侈之俗，行节俭之术，使车舆有度，衣服器械各有制数。制数已定，故君臣绝尤而上下分明矣。（《瑰玮》）

贾谊对“制度”的这种强调，固然是为了实行其“别贵贱”的礼治的需要，但是从制度所具有的强制作用来看，岂不又是一种法治吗？所以贾谊接着说：“擅退则让，上悟者诛，故淫侈不得生，知巧诈谋无为起，好邪盗贼自

为止，则民离罪远矣。”（同上）按制度办事就是守礼，破坏了制度就是违法。贾谊通过制度这个环节，使礼治与法治二者沟通了起来。因此，我们既可以说他发展了礼治思想，使之蕴含了法制的内容，也可以说他扩大了法的范围，使之兼容了礼的制度节文，并使之法律化。

必须指出，荀子虽然扩大了法的范围，但由于他强调“君子者，法之原也”，因而主张“有治人无治法”，这样实际上就贬低了法的重要性，并且这一思想在中国封建社会影响十分长远。贾谊与荀子不同，他十分强调制度的重要性。贾谊虽然没有明确地论述过法的产生根源，但他关于“治法”高于“治人”的思想却是十分明确的。在《制不定》中，他曾以黄帝为例，说明如果缺乏制度，将会带来什么后果：黄帝与炎帝是亲兄弟，各人占有天下之一半。黄帝要实行其号令，炎帝就是不听，结果双方“战涿鹿之野，血流漂杵”。贾谊认为，这件事说明“大地制不得，自黄帝而以困。”就是说，如果缺乏明确有效的制度，就是象黄帝这样的圣君，他也是无法对付叛乱的。相反，“地制一定，卧赤子衽席之上而天下安，待遗腹，朝委裘，而天下不乱，社稷长安，宗庙久尊，传之后世，不知其所穷。故当时大治，后世诵圣。”（《五美》）这表明，贾谊认为制度建设对政权的巩固和安定具有决定意义。贾谊重视制度的作用，并不否认人的作用。但他在重人的作用时，并不是象荀子那样把人说成是法制的源泉，而是强调人必须顺应时代发展的需要，去积极地创设各种制度。这一点，他在上汉文帝的《论定制度兴礼乐疏》中说得分明白：

夫立君臣，等上下，使纲纪有序，六亲和睦，此非天之所为，人之所设也。人之所设，不为不立。不修则坏。汉兴至今二十余年，宜定制度，兴礼乐，然后诸侯轨道，百姓素朴，狱讼衰息。（《汉书·贾谊传》）

显然，贾谊对制度与人，即法与人的关系的看法比荀子的认识要高明得多。可是贾谊关于制度重要性的思想却长期被淹没了，今天我们重温这些思想，仍然深感有现实意义。

其二，是将法家的“势”论引入礼之中，从而发展了儒家的礼治思想。关于这一点，于文在《试论贾谊的思想体系》一文中已经谈到。他说：“贾谊对礼的最大创造是他提出了一个置‘势’入礼的‘礼之数’。对于君臣之间的礼，他是这样讲的：‘主主臣臣，礼之正也；威德在君，礼之分也；尊卑大小，强弱有位，礼之数也。’（《新书·礼》）这个‘礼之数’是他首创的，传统的礼中没有大小、强弱。强弱是势，大小是数；而数只是势的度量。大小、强弱都是势的内容，这就是置‘势’入礼。是为了和他的‘众建诸侯而少其力’的主张相应而提出的理论概念。目的是强调天子国大势强，诸侯国小势弱，这样才能防止诸侯造反。”（《中国哲学史研究》1987年第3期）我觉得于文的这些观点都是正确的。对于文的观点，我认为需要补充说明的有以下几点：

一、于文指出：“本来在传统的礼中是没有势的地位的。恰恰相反，是以贬势去衬托德和仁的。”并且举出孟子讲的“古之贤王好善而忘势”（《孟子·尽心上》）加以证明。我觉得不仅孔孟是贬势的，即使是主张礼法结合的荀子也是不重视势的。关于这一点，侯外庐同志早已指出：“荀子也常言木，但不很重‘势’。故他批判‘慎子蔽于法而不知贤’，却忽略了他的论

‘势’。”（《中国思想通史》第1卷第580页）荀子曾经说过：“明主急得其人，而闇主急得其埶（势）。急得其人，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其埶（势），则身劳而国乱，功废而名辱，社稷必危。”（《荀子·君道》）荀子的这种重人轻势的观点，是从其“有治人，无治法”的观点直接引伸出来的。贾谊继承了荀子的礼法结合的思想，但摒弃了他的“有治人，无治法”的观点，他的重势的思想与他重制度的思想是一致的。

二、于文援引林甘泉发表于《中国史研究》1979年第3期《从百家争鸣到独尊儒术》一文中的一个论点，即认为贾谊的“强干弱枝”的势论的直接理论来源是《吕氏春秋·慎势》。我觉得如果仅就“强干弱枝”这个方面来说，《吕氏春秋·慎势》的观点对贾谊确有直接影响。但我认为，贾谊关于势的内容包括的面很广（关于这一点，我们在讨论贾谊的哲学思想时还要详述），既讲“人为之势”，也讲“自然之势”。从这方面看。他可能是更多地批判继承了先秦法家的势论。我们知道，在早期法家中，慎子是以重势而著称的。他说：“毛墙、西施，天下之至姣也，衣之以皮俱，则见者皆走，易之以元緡，则行者皆止。由是观之，则元緡色之助也，姣者辞之，则色厌矣。走背跋踰穷谷野走十里，药也。走背辞药则足废。故腾蛇游雾，飞龙乘云，云罢雾霁，与蚯蚓同，则失其所乘也。故贤而屈于不肖者，权轻也，不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣。”（《慎子·威德》）由此可见，慎子所讲之“势”，乃是欲达到主观愿望所要借助的客观条件及其规律。韩非认为，慎子讲的这种客观条件乃“自然之势”：“今日‘尧舜得势而治，桀纣得势而乱’，吾非以尧桀为不然也。虽然，非一人之所得设也。夫尧舜生而在上位，虽有十桀纣不能乱者，则势治也。桀纣亦生而在上位，虽有十尧舜而亦不能治者，则势乱也。故曰：‘势治者则不可乱，而势乱者则不可治也’，此自然之势也，非人之所得设也。若吾所言，谓人之所得势也而已矣。”（《韩非子·难势》）在韩非看来，“自然之势”过于强调了客观条件的决定作用，具有机械决定论的意味，所以他主张人所设之势。那么他所说的“人之所设”的势是什么呢？关于这一点，他自己没有明确的界说，但从他说的“抱法处势则治，背法去势则乱”来看，他是将法与势联系起来，以为只要通过人主设“法”来加强自己的“权势”，就是“人之所设”之势。所以他说：“明君操权而上重。一政而国治。故法者，王之本也。”（同上《心度》）这说明，只要通过法这个“本”使其权重，就是加强“势”；韩非对这种“人之所设”之势的重视，反映了他对人的主观能动性的强调。但这种片面地强调“人之所设”，也容易造成一种流弊，就是不顾客观条件和形势，一味地强调严刑峻法，最后走向自己的反面。例如秦二世时，赵高就是利用二世希望具有“振威天下”之势的心理，怂恿他戮同室，诛大臣，造成“宗室振恐”、“黔首振恐”（《史记·秦始皇本纪》）的局面，结果众叛亲离，身首异处。贾谊正是总结了这些教训，所以他在谈势时，既讲人为之势，又讲自然之势，就是在强调人为之势时。他认为也必须按客观规律（理）办事。所以他谈势时，往往是和理字相连。如说“高者难攀，卑者易陵，理势然也。”（《阶级》）因此，他认为“守尊卑之经。强弱之称”（《礼》），才既合“理”，也才能形成一定的“势”。尊卑、大小、强弱各有恰当的地位，又各各遵守自己的行为规范，就是“礼之数”，也就是说，才符合理势

统一的要求。反之，如果颠倒了这种关系，那就是“失理”，失理必然造成混乱。所以他说：“秦国失理。天下大败。众掩寡，知欺愚，勇劫惧，壮凌衰；工击夺者为贤，善突盗者为哲；诸侯设谄而相饬，设鞞而相绍者为知。天下乱至矣！”（《时变》）

第四章 以民为本的仁政思想

贾谊以民为本的仁政思想及其以礼为主、礼法结合的礼治思想，是他政治思想中两个相辅相成、紧密联系的方面，二者缺一不可。在这一章，我们首先要分析的是其仁政思想与礼治思想的关系及其仁政思想的基本含义；其次，要探讨其民本思想的基本内容；最后，要分析其以民为本的仁政思想的历史地位。

一 仁政思想与礼治思想的关系 (一) 仁为内容, 礼为形式

在上章我们曾经指出, 贾谊的礼治思想基本上是继承了儒家的, 同时也吸收了法家思想的某些因素。这里, 我们又必须指出, 贾谊的仁政思想同样也是对儒家的继承。因此。在探讨其仁政思想与礼治思想关系之前, 先来回顾一下儒家创始人孔子是如何处理仁与礼的关系, 是不无启发的。我们说过, 礼作为宗法等级社会的制度与规范, 它所强调的是尊卑长幼之序。具有不同名分的人之间的区别与对立。而仁, 按照孔子的说法, 其基本内容就是“爱人”(《论语·颜渊》)。就是说, 它强调人们之间的仁爱、谅解、关怀和容忍。这样看来, 儒家是把礼作为一种外在的制度和规范, 而把仁作为人的内在的修养和待人处世的基本原则。关于这一点, 匡亚明同志有一段深刻的分析: “从孔子伦理学角度去看, 礼是人们的行为准则, 体现了社会对人的外在约束; 仁则是人的本质, 是修己、爱人的内在自觉性。只有外在约束而无内在自觉, 则人的行为完全成为强制的结果, 失去人之所以为人的特点。只有内在自觉而无外在约束, 则人人按自己标准行事, 不能保持尊卑上下的秩序。因此外与内、礼与仁必须统一起来。以礼的准则行仁(修己爱人)。以仁的自觉复礼(责贱有序, 亲疏有等)。”(《孔子评传》第195页) 我觉得匡亚明同志对孔子关于仁与礼关系思想的分析是有道理和符合实际的。孔子说的“人而不仁, 如礼何? 人而不仁, 如乐何?”(《论语·八佾》), 就是说实行礼的规范和制度, 必须有仁的自觉; 而孔子说的“克己复礼为仁。一日克己复礼, 天下归仁焉”(《论语·颜渊》), 就是说人们只有按礼的规范和制度办事, 才能做到仁。这就是孔子对仁与礼的关系的基本看法。

贾谊对仁政与礼治关系的看法, 基本上是继承了孔子的思想, 同时在一定程度上又发展了孔子的思想。

贾谊认为, 仁爱是礼的内容, 而礼则为仁爱的外在表现形式。在《礼》中, 他指出:

礼, 天子爱天下, 诸侯爱境内, 大夫爱官属, 士庶各爱其家, 失爱不仁, 过爱不义。

所谓“失爱不仁”, 表明贾谊和孔子一样, 视“爱人”为仁的基本含义, 并以这种仁爱作为礼的基本内容。当然, 这种爱是有差等的。在贾谊这段话中, 主要是说不同身份的人所爱的范围大小不一。但是, 这种有差等的爱还包括有内容和形式的不同, 例如人君之爱为仁爱, 父母之爱为慈爱, 臣下之爱为忠爱、敬爱, 兄弟之爱为亲爱, 等等。这就是贾谊所说的“君仁臣忠, 父慈子孝, 兄爱弟敬, 夫和妻柔, 姑慈妇听, 礼之至也。”(《礼》) 所以在贾谊看来, 人们在处理人际关系时, 必须出以爱心, 这就是仁; 但人们在爱人的时候, 又必须按照礼所规范的范围和内容去爱, 这才合乎自己的身份, 否则就是“过爱”, 而“过爱”是“不义”, 即不符合礼谊的。

既然仁是礼的内容, 那么礼便是仁的形式。所以贾谊说:

道德仁义, 非礼不成。(《礼》) 礼者, 体德理而为之节文, 成人事, 故曰: “《礼》者, 此之体者也。”(《道德说》)

所谓“道德仁义, 非礼不成”, 实际上包括两个方面的含义: 其一是说道德仁义这些比较抽象的内容, 如果没有礼的规范和制度等外在形式, 就无法表

现出来。其二，是说如果光有仁义道德的自觉性，而缺乏礼的行为规范的外在制约，那么其行为也可能超出礼的规范而导致失败。所谓“礼者，体德理而为之节文，成人事”一语，出自贾谊早期著作《道德说》。这篇文章表明，贾谊受道家思想影响，所以把道与德作为一对对应的范畴加以研究，但与老子将道绝对化的做法不同，贾谊一方面认为“道者，德之本也”；但另一方面又认为“德者，离无而有之”，“道虽神，必载于德”，所以他比较强调德的作用。他认为德有“六美”，仁和义就是德的六美中的两美：“仁者，德之出也；义者，德之理也”，即仁是德的外在表现形式，义是德的条理。因此所谓“礼者，体德理而为之节文，成人事”，实际上也就是讲礼是仁义的一种外在表现形式，是指导人们行动的规范。

贾谊认为，“仁义”或“仁德”是一个英明的君主的本性：“仁义者，明君之性也。”（《大政上》）这显然是一种先验的人性论。贾谊之所以强调这种仁义之性，其目的是希望统治者行仁如出其性，因而自觉地实行“仁政”。因此，贾谊在他的著作中反复地宣传实行“仁政”的好处：

故仁人行其礼，则天下安而万理得矣。逮至德渥泽洽，调和大畅，则天清澈，地富温，物时熟；民心不挟诈贼，气脉淳化；攫啮搏击之兽鲜，毒蠹猛虻之虫密，毒山不蕃，草木少薄矣。烁乎大仁之化也。（《礼》）

俞樾《诸子平议·贾子二》云：“密读为伏”；“毒山句不可晓，疑毒字衍文”；“薄矣二字传写误倒”，“薄铄连文，犹言的烁也……有光明之义”。所以这段话的意思是说，只要仁义的君主实行礼治，那么天下就会安定，各方面也会治理得井井有条。及至仁德充分沾溉、浸润，各方面均调和大畅之后，那么天气就会清澈，土地就会富盛，作物也会按时成熟，老百姓心地也会诚实而不诈伪，人民的气质也就会醇厚，乃至吃人的猛兽也少了，危害农作物的害虫也潜伏了，整个天下都光被于“大仁”的化育之下。这是一种多么理想的政治境界啊！贾谊提倡“仁政”，就是希望达到这样一种理想的政治境界。

贾谊认为，古代一些有名的帝王都是实行仁政的，所以他们的政治都能达到理想的境地。这一思想比较集中地反映在他写的《修政语》一文中。所谓“修”即“修饰”、“治理”的意思。“修政”，即施政。治政的意思。贾谊认为，只有实行仁政才能臻于美政与善政。例如，他说：“黄帝职道义，经天地，纪人伦，序万物，以信与仁为天下先。”所以黄帝才能平治天下，并做到“天下太平”。贾谊又引帝颡项的话：“至道不可过也，至义不可易也。”他认为这句话的意思，就是要后人均要循着黄帝所走的道路前进，“故上缘黄帝之道而行之，学黄帝之道而赏之，加而弗损，天下亦平也。”贾谊还指出，帝誉的主张是“政莫大于信，治莫大于仁”，至于帝尧，由于他“存心于先古；加志于穷民，痛万姓之罹罪、忧众生之不遂”。就是说具有最强烈的“仁”心，所以其政治也就达到了最为理想的境界：

仁行而义立，德博而化富。故不赏而民劝，不罚而民治，先恕而后行，是以德音远也。是故尧教化及雕题蜀、越，抚交趾，身涉流沙，地封独山，西见王母，训及大夏、渠叟，北中幽都；及狗国与人身，而鸟面及焦侥，好贤而隐不逮，强于行而蓄于志，率以仁而恕，至此而已矣。

贾谊对尧时政治评价如此之高，是与儒家历来推崇尧舜的思想是一致的。

（二）仁政思想的要点

透过贾谊对古代圣王仁君“仁政”的讴歌，我们可以看出他所谓的“仁政”的一些要点：

其一为爱人利人。贾谊引帝誉的话：“德莫高于博爱人，而政莫高于博利人。”又引帝尧的话：“吾存心于先古，加志于穷民，痛万姓之罹罪，忧众生之不遂也。故一民或饥，曰此我饥之也；一民或寒，曰此我寒之也；一民有罪，曰此我陷之也。”又引大禹的话：“民无食也，则我弗能使也；功成而不利于民，我弗能劝也。”这些说明，行仁政就是要爱人、利人。

其二为尽敬。贾谊说：“帝舜曰：‘吾尽吾敬而以事吾上，故见谓忠焉；吾尽吾敬以接吾敌，故见谓信焉；吾尽吾敬以使吾下，故见谓仁焉。是以见爱亲于天下之人，而见归乐于天下之民，而见贵信于天下之君。故吾取之以敬也，吾得之以敬也。故欲明道而谕教，唯以敬者为忠必服之。’”这种“尽敬”的思想，与孔子说的“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》）是一致的。《礼记·儒行》说：“敬慎者，仁之地也。”《十三经注疏》解释说：“地所以居止万物，仁者之儒亦居止敬慎，故云仁之地。”可见，所谓“仁之地”，就是说敬慎是仁的基础。

其三为尊贤敬士。贾谊说：“故诸君子《指黄帝、颡顛、誉、尧、舜、禹、汤等——引者）得贤而举之，得贤而与之，譬其若登山乎；得不肖而举之，得不肖而与之，譬其若下渊乎。故登山而望，其何不临而何不见？陵迟而入渊，其孰不陷溺？是以明君慎其举，而君子慎其与。然后，福可必归，灾可必去也。”（《修政语上》）

爱民、尽敬、尊贤，这就是贾谊所特别强调的“道”的一些基本要点。在《修政语下》，他引用周成王与鬻子的一段对话，集中地表述了这些要点：

周成王曰：“敢问于道之要奈何？”鬻子对曰“唯。疑。请以上世之政诏于君王。

政曰，为人下者敬而肃，为人上者恭而仁，为人君者敬士爱民，以终其身。此道之要也。”

既然道的要义如此，那么治国之道也就离不开这些要点。所以当周成王问“敢问治国之道若何”时，鬻子对曰“治国之道，上忠于主，而中敬其士，而下爱其民。故上忠其主者，非以道义则无以人忠也；而中敬其士，不以礼节无以谕敬也；下爱其民，非以忠信则无以谕爱也。故忠信行于民，礼节谕于士，道义人于上，则治国之道也。虽治天下者，由此而已。”贾谊这里虽然是援引古人之说，但实际上讲的都是他自己的观点。在《修政语上》一文中，他说：“故人主有欲治安之心而无治安之故者，虽欲治显荣也，弗得矣。故治安不可以虚成也，显荣不可以虚得也。故明君敬士、察吏、爱民以参其极，非此者则四美不附矣。”这些说法与鬻子关于“治国之道”的论述基本上是一致的，且其着重点在说明人君如何行仁政。

（三）士、吏与民之关系

贾谊之所以把“敬士”。“察吏”与“爱民”并列在一起，作为人君行仁政的不可以缺少的条目，是与他对于士、吏与人民关系的看法联系在一起的。

首先，让我们来看看贾谊对“士”的看法。我们知道，在先秦，士是作为士、农、工、商等“四民”之一。《汉书·食货志》说：“学以居位曰士”，即通常所谓的“士民”。贾谊书中多用“士民”，如：“士民誉之”、“士民苦之”（《大政下》）等等，但已不是先秦时的“四民”之一的“士民”，而更多地是“士”与“民”的联称。在先秦，士也是贵族阶级中最低的一个等级。春秋时，士每多为卿大夫的家臣。这种意义上的士，在贾谊书中也有。如他说：“故古者圣王制为列等，内有公、卿、大夫、士”（《阶级》），这里的士，则是指最低的一个贵族等级。至于贾谊多次提到的“事中之君”的豫让，则是大夫的家臣。贾谊把他当作一个“士为知己者死”的典型。在贾谊著作中的士，更多地是指“布衣之士”，这些人也就是后世所说的知识分子。《先醒》中有这样一段话：“怀王问于贾君曰：‘人之谓知道者先生，何也？’贾君对曰：‘此博号也，大者在人主，中者在卿大夫，下者在布衣之士。乃其正名，非为先生也，为先醒也。’”（《先醒》）这段话不仅表明，贾谊这里所说的士，已经不是指与古代公、卿、大夫处于同一系列的贵族，而且说明士乃是老百姓（“布衣”）中间的一些“知道”者，即有知识的人。所以在《道术》中，贾谊说“守道者谓之士”。这样看来，一方面由于士是老百姓中的一员，他们和广大人民群众有着密切的联系，比较熟悉民情；另一方面，由于士“知道”又能“守道”，所以他们和统治阶级比较接近，因为后者要从他们中选拔人才作官吏或备顾问。士的这种地位，便决定了他们在国家中的重要地位。但士生活在老百姓之中，又不是那么容易发现的，所以贾谊说：

无世而无圣，或不得知也；无国而无士，或弗能得也。故世未尝无圣也，而圣不得圣王则弗起也；国未尝无士也，不得君子则弗助也。上圣明，则士暗饰矣。故圣王在位，则士百里而有一人，则犹无有也。故王者衰，则士没矣。故暴乱在位，则士千里而有一人，则犹比肩也。故国者有不幸而无明君；君明也，则国无不幸而无贤士矣。故自古而至于今、泽有无水，国无无士。故士易得而难求也，易致而难留也。故求士而不以道，周遍境内不能得一人焉；故求士而以道，则国中多有之。此之谓士易得而难求也。故待士而以敬，则士必居矣；待士而不以道，则士必去矣。此之谓士易致而难留也。（《大政下》）

为什么士“难求”呢？因为士生活在普通老百姓之中，如果没有一套正确的发现人才的方法（求士之道），是无法得到他们的。为什么士“易致而难留”呢？因为士的自尊心很强，只有待之以礼，以国土遇之，他才能“国土为之报”（《谕诫》），所以贾谊说：“故夫士者，弗敬则弗至”，“故欲求士必至、民必附，惟恭与敬、忠与信，古今毋易矣。”（《大政下》）其次，让我们看看贾谊对于吏的看法。他说：“吏之为言，理也。故吏也者，理之所出也。上为非而不敢谏，下为善而不知劝，此吏无理也，故政谓此国无吏也。”（《大政下》）这里的“理”指治理，就是说吏是协助人主治理国家的人，当在上位的人君干坏事时，他们负有谏止的责任；当下面的老百姓做

了好事时，他们负有提倡奖励的责任。贾谊认为，吏是君与民之间的桥梁，因为君不可能直接治理人民，而必须通过吏来进行治理，所以吏选择得是否得当，就直接关系到政治的好坏。因此，贾谊特别强调选吏：

故有不能治民之吏，而无不可治之民。故君明而吏贤矣，吏贤而民治矣。故见其民而知其吏，见其吏而知其君矣。故君功见于选吏，吏功见于治民。故劝（观）之其上者由其下，而上睹矣，此道之谓也。故治国家者，行道之谓，国家必宁；信道而不为，国家必空。故政不可不慎也，而吏不可不选也，而道不可离也。（《大政下》）

贾谊这里讲的“道”，也就是“治国之道”。他认为人君只要紧紧地把握了“选吏”这个环节，就是把握了治国之道，其国家也就“必宁”。贾谊还用历史的经验进一步说明了这个道理：

王者有易政而无易国，有易吏而无易民。故因是国也而为安，因是民也而为治。故汤以纣之乱氓为治，武王以纣之北卒为强。故民之治乱在于吏，国之安危在于政。故是以明君之于政也慎之，于吏也选之，然后国兴也。故君能为善，则吏必能为善矣；吏能为善，则民必能为善矣。故民之不善也，失之者吏也；故民之善者，吏之功也。故吏之不善也，失之者君也；故吏之善者，君之功也。是故君明而吏贤，吏贤而民治矣。（《大政下》）

这段话表明，贾谊“选吏”思想的出发点在于：民不可易但却可以治，而治乱的关键在于吏，故吏的良否决定着民的治乱。所以人君不可不注意选吏。察吏。

既然选吏、察吏的标准要以爱民为原则，那么选吏的过程也就必须让人民参加，所以贾谊说：

故夫民者虽愚也，明上选吏焉，必使民与焉。故士民誉之，则明上察之，见归而举之；故士民苦之，则明上察之，见非而去之。故王者取吏不妄，必使民唱，然后和之。故夫民者，吏之程也，察吏于民，然后随之。夫民至卑也，使之取吏焉，必取其爱焉。故十人爱之有归，则十人之吏也；百人爱之有归，则百人之吏也；千人爱之有归，则千人之吏也；万人爱之有归，则万人之吏也。故万人之吏，选卿相焉。（《大政下》）

贾谊这里讲的“吏之程”的“程”字，在古代是一个度量的总名。《荀子·致士》：“程者，物之准也。”因此，所谓“吏之程”也就是吏之准。贾谊主张选吏要以人民爱戴为标准，并强调必须让人民参与，这反映出他思想中已有的某些民主因素。敬士、察吏、爱民，贾谊看来是人君实行仁政，达到至治的三个不可或缺的方面。但在这三者之中，他认为民是最根本的，这是因为民是不可易的而吏却可以易；至于士，他们虽然“易得而难求”、“易致而难留”，但是只要有民有国，就“未尝无士”，只要君明，则“国无不幸而无贤士”（《大政下》）。所以贾谊特别强调“以民为本”，认为只有坚持“民本”才是国之“大政”。下一节，我们要着重分析的，就是贾谊的民本思想。

二 民本思想的基本点

贾谊民本思想的内容十分丰富，既包括关于民的重要性的论述，又包括民何以为本以及如何做到以民为本的具体分析。以下，我们就分别对这些方面进行介绍和分析。

（一）论民之重要性

对于这一点，贾谊《大政上》的开篇有一段集中的论述：

闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮。吏以民为贵贱。此之谓民无不为本也。闻之于政也。民无不为命也。国以为命，君以为命，吏以为命。故国以民为存亡，君以民为盲明，吏以民为贤不肖。此之谓民无不为命也。闻之于政也，民无不为功也。故国以为功，君以为功，吏以为功。国以民为兴坏，君以民为强弱，吏以民为能不能。此之谓民无不为功也。闻之于政也，民无不为力也。故国以为力，君以为力，吏以为力。

这里，贾谊用“本”、“命”、“功”、“力”等概念，高度地评价了人民群众在历史上的地位和作用。在这四个概念中，“本”是一个最重要的概念，具有“根本”、“本体”之义，而“命”、“功”、“力”等概念，则是说明这个“本体”的作用的一些概念。因为道理很清楚，正是由于人民群众在国家中所处的这种根本地位，他们才能够制约国家的命运，决定国家的兴坏和强弱。

贾谊这里讲的“命”，是与“天命”相对立的“民命”。就是说，他认为不是天决定国家的兴亡，而人民才是国家命运的决定力量。所以他说：“故夫灾与福也，非粹在天也，必在士民也。”（《大政上》）把人民群众的作用提到与“天命”相对立的高度，这正是民本思想与神本思想区别的分水岭。这一思想强调的重点既然是人民群众，就必然要否定“天意”，同时它要求统治者以对民的态度来检验自己的言行，而不要动辄归咎于天命：“行之善也，粹以为福己矣；行之恶也，粹以为灾己矣。故受天之福者，天不功焉；被天之灾，则亦无怨天矣，行自为取之也。知善而弗行，谓之不明；知恶而弗改，必受天殃。天有常福，必与有德；天有常灾，必与夺民时。故夫民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。”（《大政上》）“德”这个概念，在西周时就是作为与天命相对立的一个范畴而出现的，《书·君奭》有“天不可信，我道惟宁王德延”的说法。贾谊重德，是对这种思想的继承，他将德与重民联系起来，则又是这种重德思想的发展。在《春秋》一文中，贾谊讲过一个故事：楚惠王食寒菹而得蛭，吞下去之后腹内便得了病，在对令尹谈到为什么吞蛭时，楚惠王说是因为他觉得“讙而行其诛，则庖宰、监食者，法皆当死，心又弗忍也。”于是令尹避席再拜而贺曰：“臣闻皇天无亲，惟德是辅。王有仁德，天之所奉也，病不为伤。”楚惠王讲的“不忍”就是孔子所说的“不忍人之心”，而所谓“仁德”正是对这种爱人之心的概括。虽然令尹的话中有“天之所奉”的说法，但这里的“天意”实际上已经是以“民意”为转移了。

贾谊既然否定了“天命”对历史的主宰作用，就必然强调民在历史上的重大作用，他讲的“功”与“力”就是对这种作用的具体描述。民之“功”就表现在不仅可以决定国家的兴亡，国君的强弱，而且可以检验吏的“能不能”，这就是贾谊所说的“故夫为人臣者，以富乐民为功，以贫苦民为罪”（《大政上》）。民之“力”就表现在民心向背可以决定战争的胜负，“故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之”（同上）。贾谊对人民的作用如此重视，决不是偶然的，而是对古代，特别是秦王朝统治者轻视人

民因而导致失败的经验教训的总结。在《过秦》中，贾谊曾经指出，秦始皇灭六国，统一天下，克服了战国时“诸侯力政，强凌弱，众暴寡，兵革不休”的混乱局面，本来形势对秦王朝是十分有利的，因为“元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上。”就是说广大人民群众迫切希望有一个休养生息的机会。“夫寒者利裋褐而饥者甘糟糠，天下嚮嚮，新主之资也。此言劳民之易为政也。”（《过秦中》）这说明战乱之后的人民要求并不高，新的统治者只要措施得当，使自己的政权稳定是并不困难的。但秦始皇和二世却不懂得这个道理，一个“不亲士民”，“以暴虐为天下始”；一个“重以无道”，“赏罚不当，赋敛无度”，“百姓困穷，而主不收恤”，这样做的结果，就必然使“人怀自危之心，亲处穷苦之实，咸不安其位，故易动也。”因此农民起义就是不可避免的了。所以贾谊说：“是以陈涉不用汤、武之贤，不借公侯之尊，奋臂于大泽，而天下响应者，其民危也。”（同上）“民危”二字深刻地反映了秦末农民起义在汉初统治阶级心理上留下的后怕，所以他们不能不重视人民对政权巩固的重要作用，而贾谊的民本思想则是从理论上对民的这种重要性的概括。

（二）民何以为本

贾谊不仅论述了民的重要性，而且论述了民为什么能为本。他从三个方面作了论述：

一、人民在人口中占绝大多数。他说：“夫民者，大族也，民不可不畏也。放夫民者，多力而不可适也。呜呼！戒之哉！戒之哉！与民为敌者，民必胜之。”因为人民在人口中占绝大多数，且力量是最大的，所以统治者绝对不能与人民为敌，相反，不论做什么都必须因势利导，善于把握和利用群众：“故夫战之胜也，民欲胜也；攻之得也，民欲得也；守之存也，民欲存也。故率民而守，而民不欲存，则莫能以存矣；故率民而攻，民不欲得，则莫能以得矣；故率民而战，民不欲胜，则莫能以胜矣。故其民之为其上也，接敌而喜，进而不能止，敌人必骇，战由此胜也。夫民之于其上，接而惧，必走去，战由此败也。”（《大政上》）二、民是国家的基础。贾谊说：“王者有易政而无易国，有易吏而无易民。”（《大政下》）这句话说明一个道理：政令可以改变，国家却无法更换；官吏也可以随时罢免，只有人民群众才是永恒的、不可任意易置的。正因为如此，所以贾谊说：“故天下者，非一家之有也，有道者之有也。”这个“道”就是爱民之道，但要真正把握这个道又是很不容易的，所以他说：“故夫天下者，难得而易失也，难常而易亡也。”（《修政语下》）。贾谊不仅认为民是决定国家负亡的基础，也是衡量官吏功罪、贵贱的根本标准：“故夫为人臣者，以富乐民为功，以贫苦民为罪。故君以知贤为明，吏以爱民为忠。……故官有假而德无假，位有卑而义无卑。故位下而义高者，虽卑；贵也；位高而义下者，虽贵，必穷。”（《大政上》）这些，都说明了民的基础作用。

三、民是物质生产的主体。在《无蓄》中，贾谊说：“古人曰：‘一夫不耕，或为之饥；一妇不织，或为之寒’。”这段话虽然是借古人之口说出来的，但却表明，贾谊对人民群众在生产、特别是农业生产中的作用，已经有着较为明确的认识。这种认识与他在经济领域中强调“以农为本”是一致的。

民既然是“不可易”的“大族”，既然是“多力”的生产者，所以他们在任何时候、任何地方都是国家不可缺少的基础。因此贾谊说：“夫民者，万世之本也，不可欺。”又说：“故夫士民者，国家之所树而诸侯之本也，不可轻也。呜呼！轻本不祥，实为身殃。戒之哉！戒之哉！”（《大政上》）这就是贾谊得出的基本结论。

（三）如何以民为本

贾谊认为，既然民为国本，那么君主在施政过程中，就必须真正做到以民为本。至于如何做到以民为本，他着重从以下三个方面进行了分析。

其一，要爱民。关于这一点，贾谊的论述很多，一则曰“凡居于上位者，简士苦民者是谓愚，敬士爱民者是谓智”（《大政上》）；一则曰：“为人君者敬士爱民，以终其身”（《修政语下》）；一则曰“德莫高于博爱人”（《修政语上》）。为了说明这个道理，贾谊举了很多正反两个方面的历史故事：

商汤看见捕鸟鲁的人将网四面张开，还口中念念有词：“自天下者，自地出者，自四方至者，皆罹我网。”汤曰“嘻！尽之矣！非桀其孰能如此？”于是叫捕者去掉网之三面，只设一面，并且教其祷祝曰：“蛛螫作网，今之人循绪，欲左者左，欲右者右，欲高者高，欲下者下。吾请受其犯命者。”老百姓知道这件事之后都说：“汤之德及禽兽矣，而况我乎！”于是。下民们都愿意亲近和拥护他。

楚昭王严冬时穿着皮裘站在宫殿内，仍感到十分寒冷，便说：“寡人朝饥时，酒二醒，重裘而立，犹惨然有寒气，将奈我元元之百姓何？”于是当天便将官府之衣服分发给寒者，将官仓中之粮食分发给饥者。两年之后，吴王阖闾攻击楚国的都城郢，昭王出逃到隋国。这时，当年受昭王之赐的老百姓坚决抵抗，吴王阖闾寝不安席，无法在楚国立足，最后退兵而去。贾谊认为，楚昭王之所以能重新返国执政，是老百姓的功劳。

周文王白天睡觉时，梦见有人在城墙之上向他呼唤：“我东北队这槁骨也，速以王礼葬我。”文王答曰“可以。”醒来之后，文王要有关官吏去城东东北察看，发现确有枯骨。回报文王以后，王曰：“速以人君礼葬之。”吏曰：“此无主矣，请以五大夫。”文王曰：“吾梦中已许之矣，奈何其倍之也？”老百姓听到这个消息后都说：“我君不以梦之故而倍槁骨，况于生人乎！”从此以后，老百姓都十分信赖文王。（以上三例均见《谕诚》）

商纣王背道弃义，释敬慎而行骄肆，“势为民主，直与民为仇”，结果当纣王与周武王决战之时，纣王的士卒不仅临阵指挥不动，而且倒戈相向，将纣王杀死。广大群众对纣王恨之人骨，围观者均去蹂躏其尸，“蹈其腹，蹶其肾，践其肺，履其肝”。周武王不忍其惨状，派人用帷幕将纣王的尸体围起来并进行看守，群众便捧帷而入，将纣王的尸体予以抛掷。这是一个多么可悲的下场啊！（《连语》）

贾谊用这些生动的事例说明一个道理：“夫忧民之忧者，民必忧其忧；乐民之乐者，民亦乐其乐”（《礼》）；“爱出者爱反，福往者福来……天子有道，守在四夷；诸侯有道，守在四邻。”（《春秋》）就是说，只有坚持爱民之道，忧民之忧，乐民之乐，统治者才能使自己获得可靠的保卫者。

其二，要惠民。所谓“惠民”，就是要给人民看得见的好处和实惠，换句话说就是要注意人民的物质利益，贾谊曾引帝誉的话说：“政莫高于博利人”。又引大禹的话说：“民无食也，则我弗能使也；功成而不利于民，我弗能劝也。”（《修政语上》）就是说，人君要指挥人民，首先要让他们吃饱饭，凡做什么事情，首先必须考虑到是否有利于人民。如果不这样做，那便是“不惠于庶民”（《傅职》）。如何才能做到惠民呢？贾谊认为，最关键的一条就是要做到富民。他引用周成王的话说：“寡人闻之，圣王在上位，

使民富且寿云。”（《修政语下》）就是说，“圣王”当政，就必须保证人民生活富裕，身体健康。怎样做到这一点呢？必须发展农业生产。贾谊认为，当年楚庄王就是这样做的：“昔楚庄王即位，自静三年，以讲得失。乃退僻邪而进忠正，能者任事而后在高位，内领国政，辟草而施教，百姓富，民恒一，路不拾遗，国无狱讼。”（《先醒》）所谓“辟草而施教”就是开垦荒地教民耕种。发展生产，使民富裕，当然是惠民的一条最基本途径。

其三，要慎刑。贾谊说：“天之诛伐，不可为广虚幽问。攸远无人，虽重袭石中而居，其必知之乎！若诛伐顺理而当辜，杀三军而无咎；诛杀不当辜，杀一匹夫，其罪闻皇天。故曰：天之处高，其听卑，其牧芒，其视察。故凡自行，不可不谨慎也。”（《耳痹》）尽管贾谊在这里还打着天命的旗号，但其目的是为了警告人主要慎用刑罚，是为了爱民。贾谊的慎刑主张表明，他并不是反对一切刑罚，只不过是主张必须谨慎用之而已，这与他的礼法统一的思想是一致的。为了贯彻其慎刑主张，贾谊提出了以下几个原则：

一曰约法省刑。贾谊曾批评秦王朝“繁刑严诛，吏治刻深”，所以他认为法贵简约，量刑也要适度，而不要搞严刑。他主张“去收孛污秽之罪”（《过秦中》），除“忌讳之禁”（《过秦下》），就是说，反对以言论治罪。贾谊认为，约法不等于不要法，而是要按等级制度“建法以习之”（《服疑》），即要建立成文法，而不能由帝王说了算。法律健全了，人人便都应遵守，“缘法循理谓之轨”（《道术》），一切均按法制办事，社会才能保持正常秩序，老百姓也才会服从法制。所以贾谊说：“人主法而境内轨矣，故其士民莫弗辅也。”（同上）

二曰疑罪从去，疑赏从予。贾谊讲了一个故事：梁国曾经发生疑狱，执法的官吏中一半认为是有罪，一半则认为没有罪。梁王说：“陶朱之叟，以布衣而富侔国，是必有奇智。”于是便请来了陶朱公。陶朱公说：“臣鄙人也，不知当狱。然臣家有二白璧，其色相如也，其径相如也，其泽相如也。然其价也，一者千金，一者五百金。”梁王问道：“径与色泽皆相如也，一者千金，一者五百金，何也？”朱公曰：“侧而视之，其一者厚倍之，是以千金。”梁王说：“善。”从此以后，“狱疑则从去，赏疑则从予”。梁王的这种作法，受到全国人民普遍欢迎。从这个故事，贾谊得出这样一个结论：“墙薄咫（则）亟坏，缙薄咫亟裂，器薄咫亟毁，酒薄咫亟酸。夫薄而可以旷日持久者，殆未有也。故有国畜民施政教者，臣窃以为厚之而可耳。”（《连语》）贾谊这里讲的“厚”，乃宽厚。厚道之意，实际上也就是仁。这一点，他在《大政上》讲得更加清楚：“诛赏之慎焉，故与其杀不辜也，宁失于有罪也。故夫罪也者，疑则附之去己；夫功也者，疑则附之与己。则此毋有罪而见诛，毋有有功而无赏者矣。戒之哉！戒之哉！诛赏之慎焉，故古之立刑也，以禁不肖，以起怠情之民也。是以一罪疑则弗遂诛也，故不肖得改也；故一功疑则必弗倍也，故愚民可劝也。是以上有仁誉而下有治名。疑罪从去，仁也；疑功从予，信也。戒之哉！戒之哉！慎其下，故诛而不忌，赏而不曲，不反民之罪而重之，不灭民之功而弃之。”这就是说，慎刑的一个重要原则就是要谨慎地对待和处理疑罪，对于那些缺乏足够证据的罪行，不要轻易治重罪，以防上“杀不辜”。

三曰绝恶于未萌。贾谊引孔子的话说：“听讼，吾犹人也，必也使毋讼乎！”就是说，孔子处理诉讼的目的，是要使诉讼不再发生。怎样才能做到这一点呢？先秦法家主张“以刑止刑”，而儒家则主张以礼止刑。贾谊是主

张后者的。他认为“以刑罚治之者，积刑罚”；相反，只有“以礼义治之者，积礼义”。为什么呢？贾谊说：“若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石，行此之令，信如四时，据此之公，无私如天地耳，岂顾不用哉？然而日礼云礼云者，贵绝恶于未萌，而起教于微眇，使民日迁善远罪而不自知也。”（《治安策》）这就是说，贾谊一方面虽然不否认刑罚的必要性，但是另一方面又认为，还有比刑罚更重要的东西，那就是礼教。只有通过礼教，才能使老百姓避恶而迁善，绝恶于未萌。贾谊这种思想教育与法治并重的思想，有其合理因素。

三 贾谊民本思想的历史地位及其评价 (一) 先秦民本思想的发展

民本思想在中国古代产生很早。在周代，它是作为“神本”的对立物而出现的。我们知道，在殷代盛行天命思想，一切均以上帝的意志为转移，上天具有绝对权威。周初的统治者虽然仍讲天命，但却不那么绝对了。他们一方面说“天乃大命文王”（《尚书·康诰》），另一方面又说“天畏（威）棐（非）忱”“惟命不于常”（同上）。这种天命思想从绝对向相对的转变。标志着古代民本思想的产生。因为周代的统治者看到，殷末奴隶前头倒戈，既表明“惟命不于常”，即天命靠不住，又说明民的力量强大。这样，便出现了周初“敬德保民”的思想。“敬德”就是要加强统治阶级本身的道德修养：“王其疾敬德”，“不可不敬德”，“王其德之用，祈天永命”（《尚书·召诰》）；“天不可信，我道惟宁（文）王德延”（《尚书·君奭》）。这些话表明，敬德的目的，固然有“祈天永命”的意思，但“天不可信”，统治者的命运还是要靠加强自身道德修养来维持（“德延”）。“保7民”，不仅要关心人民的利益，而且要注意倾听民众的呼声。《尚书·酒诰》说：“古人有言曰：人无于水鉴，当于民鉴。”《尚书·泰誓中》说：“天视自我民视，天听自我民听。”《尚书·康诰》说：“天畏棐忱，民情大可见，小人难保。”以民为鉴思想的出现，反映了人民在历史上的作用和地位的提高，统治者不得不在实施其统治时，注意到民心的向背。所以尽管周初统治者还没有摆脱天命观，但他们提出的“天视自我民视，天听自我民听”，却表明他们已开始把“民命”摆在“天命”同等乃至更高一些的地位。一方面强调“敬德”，一方面强调“保民”，而敬德又以保民为内容，这都说明周初统治者开始摆脱对天命的绝对信仰，而开始注重人事，即注重人的力量。

《尚书》中关于如何保民，也有不少论述。《无逸》：“周公曰：呜呼！君子所其无逸，先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依。”又说：“文王卑服，即康功田功，徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鰥寡，自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之供。”这里提出了保民的基本措施——“知稼穡之艰难”，即要重视农业生产，甚至要亲自参与生产（“即康功田功”）。《尚书·康诰》甚至提出了保民的具体条目：明德、慎罚、裕民：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鰥寡”；“汝亦罔不克敬典，乃由裕民；淮文王之敬忌，乃裕民。”

周初虽然尚未明确提出“民本”的概念（《尚书·五子之歌》有“民惟邦本，本固邦宁”的说法，但系伪古文《尚书》，不足为据），但实际上已经提出了民本思想。到了春秋战国时期，便有了比较明确的“民本”概念了。

《春秋·谷梁传》桓公十四年（前698）在解释“宋人以齐人、蔡人、卫人、陈人伐郑”一句之“以”时说：“以者，不以者也。民者，君之本也。使人以其死，非正也。”同书信公二十五年，也有类似的说法。

民本思想的实质是要解决这样一个问题：统治者的权力和权威是来自人民的拥护而不是上天赋予的；统治者地位的维持和一切活动、特别是象战争等活动的成败，是靠的人心向背而不是上帝的保佑。周初的统治者从殷人的失败中虽然看到了“天命靡常”，因而开始重视人民的力量，但当时他们的天命思想仍十分浓厚，因此他们的民本思想也就不能不受到局限，民只不过是表达天意的一种工具。所谓“天视自我民视，天听自我民听”便说明了这一点。到了春秋战国时期，由于战争的频繁，政权的不断更迭，加之人们的

认识随着科学和生产的发展而不断提高，天命思想便逐渐淡薄，民本思想则以更加鲜明的形式表现出来。孔子“罕言利与命”（《论语·子罕》），“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语·公冶长》），但他却很注重“爱人”，就说明了这种思想趋势。

在春秋战国时期，儒家当然是对民本思想论述最多的。孔子强调“重民”。《论语·尧曰》：“所重：民、食、丧、祭。”这里民是放在第一位的，接着是食、丧，与民生也有密切关系。从这种观点出发，孔子认为统治者要正确对待人民。首先，要尊重人民：“使民如承大祭”（《论语·颜渊》）。其次，要富民。“子适卫，冉有仆。子曰‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣。又何加焉？’曰：‘富之。’”（《论语·子路》）“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！’”（《论语·雍也》）这些都说明了富民的重要性。第三，要宽以待民。“宽则得众”（《论语·尧曰》）。对于“居上不宽”（《论语·八佾》）的人，孔子不能容忍。这与他对于刑罚的作用看法有关。他说：“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。”（《论语·为政》）这说明孔子并不完全反对刑罚，不过认为它们的作用有限，所以他主张执刑时要宽而不要严。孟子对民本思想的发挥比孔子更加具体而深入，这一方面与他继承前人思想资料不无关系，但另一方面更重要的是，他生活在战国时期，诸侯国之间战争频仍，民对战争胜负的决定作用更加鲜明地体现出来。孟子有句名言，比较集中地反映了他的民本思想：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”（《孟子·尽心下》）孟子的民贵君轻之说并不是说君不重要，恰恰相反，而是为了告诉君主，要保持自己的尊贵和维持自己的统治，首先要尊重和爱护老百姓。他以桀纣为例说明了这个道理：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。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。”（《孟子·离娄上》）这里，既讲了得民的重要性，也讲了得民的方法就是要注意满足人民的需要。正是基于这种观点，所以孟子认为光口头上喊仁义而老百姓却得不到实惠，那是不行的：“今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”（同上）空谈是不符合‘先王之道’的，也是不足法的。要得民心，便要了解民心，所以孟子特别强调要与民同乐：“为民上而不与民同乐，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）孟子这种与民同忧乐的思想受到贾谊的重视，在《礼》一文中还曾引用。孟子认为，以民为本就必须行仁政，他对梁惠王说：“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制挺以挾秦楚之坚甲利兵矣。”（《孟子·梁惠王上》）所谓省刑罚、薄税敛、深耕易耨等等，就是爱民、富民的一些具体措施。

荀子作为先秦集儒家思想之大成的一位思想家，他也十分强调以民为本。他说：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”（《荀子·大略》）这里，荀子从君的产生论证了民比君更具有根本性。他曾经叙述过这种产生过程：“人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要

也。”（《荀子·富国》）既然君是民推举出来总管其分者，所以君就必须尊重民、关心民并且善用民。“用国者，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，三得者亡而天下去之。天下归之之谓王，天下去之之谓亡。”（《荀子·王霸》）所谓“得百姓之力者富”，是说生产上离不开老百姓；所谓“得百姓之死者强”，是说征伐少不了老百姓，所谓“得百姓之誉者荣”，是说政治上也少不了老百姓的支持。这“三得”说明荀子对民的重要性的认识还是比较全面的。正是基于这种认识，所以荀子认为人主在施政时，必须“选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷，如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位。传曰：‘君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。’此之谓也。故君人者，欲安，则莫若平政爱民矣。”（《荀子·王制》）“水则载舟，水则覆舟”，形象生动地说明了民心向背对统治者地位安危的极端重要性。

（二）贾谊对民本思想的发展

通过以上的历史回顾，再对照贾谊关于民本思想的论述，我们可以看出，他的确是继承了先秦儒家的民本思想，但同时又发展了儒家的民本思想。这种发展，主要表现在以下几个方面：

其一，他明确地使用了“民本”这个概念，并对它进行了充分论证。如前指出，《尚书·五子之歌》是古文《尚书》，系后人伪作，不足为据；同时该文将“民为邦本，本固邦宁”说成是夏禹的思想，更是脱离历史的实际。

《春秋谷梁传》虽旧题战国人谷梁赤所撰，但据前人考证，其形成文字已在汉代。因此，从历史发展来看，“民本”概念的正式提出，可能最早还要算贾谊。《贾谊集》中“民本”概念使用十分普遍，内涵也十分明确。自从他明确使用这个概念之后，“民本”便成了中国古代政治思想中频繁使用的一个范畴。

其二，贾谊扩大了民本思想应用的范围。在先秦，一般都只谈到最高统治者要以民为本，至于诸侯和其他官吏似乎只要对最高统治者负责就可以了。例如孟子说的“得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”（《孟子·尽心下》），就比较明显地反映了这种认识。贾谊则不同。他认为“民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。”（《大政上》）又说：“故夫诸侯者，士民皆爱之，则其国必兴矣；士民皆苦之，则国必亡矣。故夫士民者，国家之所树而诸侯之本也，不可轻也。呜呼！轻本不祥，实为身殃。”（《大政上》）贾谊还从“有易吏而无易民”、“有不能治民之吏，而无不可治之民”的观点出发，论证了“君功见于选吏，吏功见于治民”（《大政下》）。这样，贾谊就把民本思想扩展为封建社会整个政治统治的基础。

其三，贾谊从多方面（本、命、功、力等等）论证了人民的作用，又从民的社会地位——“大族”、“不可易”、生产者等方面，说明了民的重要性，从而在当时来说比较全面地论证了民为什么是“本”。这一点，与先秦思想家们那些分散的、零碎的论述相比，便不仅显得更加系统和集中，而且显得更加具有理论色彩。

（三）对民本思想的评价

学术界有一种观点，认为贾谊一方面强调礼的等级制度，另一方面又强调爱民的民本思想，这似乎是矛盾的。例如于传波在《试论贾谊的思想体系》一文中说：“贾谊这套等级制显然是和他的爱民思想相矛盾的。因为等级越往下越鄙贱，庶民以下的人，不仅是刑罚所加的对象，而且允许用破体残肢的肉刑，在经济上连乘好车、穿件好衣服的权利都没有，他的爱民思想被窒息了。安邦必须亲民乐民，而礼治又要森然等级。等级制绝不允许提高下层人民的地位，而是强调阶级差别。这是贾谊思想体系自身中的矛盾。”（见《中国哲学史研究》1987年第3期）我认为这种看法值得商榷。

首先，如果说有矛盾，这个矛盾不是贾谊个人思想体系的矛盾，而是整个儒家思想体系的矛盾。我们知道，儒家历来是主张爱有差等的，而这种有差别的爱，正好是为了维持以礼为核心的宗法等级制度。关于这一点，匡亚明同志有一段很好的分析。他在谈到孔子讲的仁与礼的关系时指出：“礼是宗法等级社会的制度、规范，它强调的是尊卑长幼之序，具有不同名分的人之间的区别与对立。仁按其本义即伦理意义，是一种人道主义思想，强调人们之间的仁爱、谅解、关怀、容忍，也强调广大人民物质生活的安定和提高（安、信、怀和庶、富、教）等等。从社会政治方面看，如果只有礼而没有仁，那就会加深对立，导致矛盾激化，造成社会危机。如果只有仁而没有礼，就会产生没有差等的仁爱，以致模糊上下尊卑的界限。这两极都是孔子所不希望出现的，于是他用中庸的办法，执其两端而用其中，使仁和礼相互制约，相互辅佐，从而达到一种有等级但不过分对立，有仁爱但不无区别，亦即等级与仁爱，对立与和谐的统一，和大家生活安定富裕的理想状态。这便是理想的小康社会。”（《孔子评传》第194—195页）匡老的这种分析，可以说是把握了儒家思想的真谛。贾谊作为儒家思想的继承者，他在处理礼的等级制度和爱民的民本思想的关系时，遵从的实际上也是同一宗旨。前面我们曾经指出，贾谊不论是对礼的论述，还是对民本思想的论述，都是超出前人的。他对礼的论述，突出“阶级”即等级制，他对民本思想的论述，突出的仍是儒家的仁爱精神。这种爱是有差等的，正如贾谊自己所说：“礼，天子爱天下，诸侯爱境内，大夫爱官属，士庶各爱其家，失爱不仁，过爱不义。”（《礼》）这说明，贾谊的爱民思想不仅不与他的等级制思想相矛盾，恰恰相反，而是为巩固和维系这种等级制服务的。因为只有这样，才不致使等级差别发展到不可调和的阶级对立，从而破坏整个社会等级结构的和谐。于传波同志之所以觉得等级制与爱民思想之间有矛盾，可能是没有注意到贾谊关于“失爱不仁，过爱不义”的说法，从而将其爱有差等的思想理解为博爱或兼爱思想。当然，如果从博爱或兼爱的角度出发，是要反对等级制的。例如墨子的“兼以易别”的观点就是如此。对于这种“兼爱”的观点，孟子早已斥之为“无父”，贾谊的“过爱不义”，与孟子的批评是一致的。我觉得指出贾谊的民本思想，特别是其爱民思想中的爱有差等的实质是十分必要的。因为它可以使我们更加清楚地看出他的民本思想与其礼治等级思想的一致性，从而正确地评价其民本思想的进步性与局限性。其进步性就表现在，它要求统治者在维持其宗法等级制时，要注意正确处理各等级之间的利益关系，特别要注意人民的利益，不要把民逼到自己的对立面。因而从客观上来说，民本思想对维护人民的基本生活条件，使之能在和平安定的环境下休养

生息还是有好处的。其局限性就表现在，正因为民本思想是为等级制服务的，因此它不可能以平等的态度待民，更不可能实行任何近代和现代意义的民主。要懂得，中国古代的民本思想与近代资产阶级的民主思想是两个根本不同的范畴。前者的出发点是“主权在君”，而后者的出发点是“主权在民”。既然是主权在君，为什么又要提出以民为本呢？这是因为统治者在长期的政治斗争中，逐渐总结出—条经验教训：民是“大族”，“不可易”者，要争得自己的统治地位和巩固自己的统治地位，光靠权谋是不够的，关键还在于老百姓的支持，不仅要靠他们去征伐，还要靠他们来养活。离开了老百姓，不仅统治地位保不住，连生命也维持不了。贾谊关于民本讲了很多道理，但其基本道理就是如此。可是关于民主呢，却基本上付诸阙如。贾谊虽然讲过“明上选吏焉，必使民与焉”，但“上”却不在所选之列。至于所谓“王者取吏不妄，必使民唱，然后和之”（《大政下》），在两千多年前的封建社会中，只不过是—切实际的空想。要知道，民主思想与民本思想的根本区别在于：民主思想的根本前提是承认人的平等。—些资产阶级启蒙思想强调人生而平等，具有“天赋人权”，因而在社会生活中人人都有权平等地参与管理国家大事，选举和罢免官吏。这种观点虽然是唯心的，但却为近代和现代资产阶级民主思想奠定了基础。中国古代的民本思想则与此不同，它认为人生来就不是平等的，富贵贫贱都是由“天命”决定的，“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”（《孟子·滕文公上》）既然统治者与被统治者的地位是生前注定的，那么被统治者就注定了只有受统治者管理的资格，而无管理国家的资格。而统治者之所以还要爱民，不过是为了使这些统治对象更好地为他们卖力。如此而已，岂有他哉！

其次，马克思曾经说过：“专制制度的唯一原则就是轻视人类，使人不成其为人，而这个原则比其他很多原则好的地方，就在于它不单是一个原则，而且还是事实。专制君主总把人看得很下贱。”又说：“君主政体的原则总的说来就是轻视人，蔑视人，使人不成其为人”（《马克思恩格斯全集》第1卷第411页）。贾谊拥护的以等级制为主要内容的礼制，实际上也是一种专制主义，而巨是典型的宗法等级制度为基础的专制主义。因此，这种专制主义按其本质来说，也是轻视人、蔑视人，使人不成其为人。这一点，特别是在秦代的统治者那里，表现得更为明显。对此贾谊也是有所认识的。所以他批评秦王“仁心不施”，“以暴虐为天下始”（《过秦》）。但是，从历史的发展来看，专制主义，特别是中央集权的大—统的专制主义，在当时来说又是一种进步的制度。因此摆在当时—些有远见的政治家和思想家面前的一项艰巨任务便是：既要拥护和支持这种专制主义，又要设法避免或减轻其反人民性。这个任务的提出及其解决，实际上就是周初形成的民本思想在专制主义形成后还能进一步发展的历史原因。由此可见，不仅贾谊的民本思想与他的等级思想并不矛盾，而是为其服务的，而且整个中国古代的民本思想也并不与专制主义相矛盾，而是为其服务的。

说到这里我们还必须指出，在中国古代，民本思想固然

为儒家所倡导并系统地加以论述，但是主张民本思想者，又决不限于儒家。就以被儒家批判的法家来说，他们实际上是以民本主义来支持其专制主义的政治主张的。例如，商鞅就认为：“法者所以爱民也。礼者所以便事也。是以圣人苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼。”（《商君书·更

法》)为什么法也可以爱民呢?商鞅是这样解释的:“以刑治则民威,民威则无奸,无奸则民安其所乐。以义教则民纵,民纵则乱,乱则民伤其所恶。吾所谓利(刑)者,义之本也。而世所谓义者,暴之道也。”(《商君书·开塞》)尽管商鞅对义的解释与儒家是对立的,即通过什么统治方法来巩固专制主义有不同的看法,但在认为要坚持爱民、利民这个基本原则。双方又有着惊人的一致之处。商鞅说:“重罚轻赏,则上爱民,民死上;重赏轻罚,则上不爱民,民不死上。”(《商君书·去强》)这段话把民本思想的目的说得十分清楚,就是要“民死上”。先秦著名法家韩非也以为“立法术,设度数,所以利民萌,便众庶之道也。”(《韩非子·问田》)“圣人之治民,度于本,不从其欲,期于利民而已。”(同上,《心度》)韩非认为,君主要做到“威强”,就必须注意利民,与百姓同善恶:“君人者,以群臣百姓为威强者也。群臣百姓之所善,则君善之;非群臣百姓之所善,则君不善之。”(《韩非子·八奸》)可见韩非虽然主张专制主义,但也未尝不以民为本。所以张纯和王晓波说:“法家认为专制之可以建立,除了法、势、术的运用外,在理论上还有官僚体制的建立和利民的民本主义。……民本主义虽非法家首创,但以民本主义支持专制理论则是法家的特色。”(《韩非思想的历史研究》中华书局1986年版,第241页)其实,这种以民本主义支持专制主义的做法,从荀子以后,儒家也是这样做的。如果说在孔孟那里,其政治理想是尧舜那样的开明君主制的话,那么到了荀子时代,建立一个全国统一的中央集权制的国家已经提到了历史的议事日程。荀子是拥护消灭分裂割据,实现统一的,他希望“田野什一,关市几而不征,山林泽梁,以时禁发而不税。相地而衰政,理道之远近而致贡,通流财物粟米,无有滞留,使相归移也,四海之内若一家。”(《荀子·王制》)荀子的礼,维护的是以君主专制为中心的等级差别,使“贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称”(《荀子·礼论》)。尽管荀子在统一的方法上过于强调“以德兼人”,而反对“以力兼人”,因而不受当时统治者的欢迎,但是他提倡的民本思想还是给他的学生韩非以深刻的影响。这一点我们前面已有论述。在贾谊的时代,中央集权的专制主义已成为现实。为了巩固这一制度,他一方面极力强调以等级制度为核心的礼,但这种礼正如张纯和王晓波所说,“已不再是先秦儒家分权的礼而是集权之势的礼了”(《韩非思想的历史研究》第281页)。另一方面,他又鉴于法家严刑峻法的流弊,而极力宣传民本主义。如果从历史的实际出发,我们可以看到,贾谊对民本思想本身内容的阐发,可以说是更多地继承了儒家,但是他把专制主义与民本思想相结合这种作法,则更多地是从法家那里学来的,而且这种结合比法家更为完美。

通过以上分析,我们已经看到,贾谊所宣传的等级制思想、他拥护的中央集权的专制主义,和他所提倡的民本主义并不是互相矛盾的,不仅不相矛盾,而且是相辅相成。互相统一的。这种统一,既有其积极作用,也有其消极作用。其积极作用,就在于它适应了西汉帝国加强中央集权和统一的需要,一方面用“等级分明,而天子加焉”(《阶级》)的礼治思想去加强汉王朝的专制主义统治,另一方面则用“失爱不仁,过爱不义”的民本思想去缓和等级之间的矛盾,使中央集权的专制主义统治具有一种比较温和的色彩。这一点,不仅对巩固西汉王朝起了积极作用,而且为后世统治者所取法,他们为了维护自己的统治,也不得不经常鼓吹民本、爱民。故柳诒徵说:“敬天爱民之义,为后世立国根本。虽有专制之君,暴虐之主,刚愎自用之大臣,

间亦违反此信条，而自恣其私意。然大多数之人，诵习典、谟，认为立国唯一要义，反复引申，以制暴君污吏之毒焰。于是，柄政者，贤固益以自勉，不肖亦有所惩，即异族人主中国，亦不能不本斯义以临吾民。故制度可变，方法可变，而此立国之根本不可变。”（柳诒徵：《中国文化史》1954年台北正中书局版，转引自《韩非思想的历史研究》第19页）柳氏将爱民思想视为“后世立国根本”，固然有拔高之嫌，但他指出古人利用这一思想“以制暴君污吏之毒焰”，使“不肖亦有所惩”，却是符合事实的。唯其如此，所以它在一定程度上缓和了封建社会的阶级斗争，使我国封建制度的生命维持了两千多年。从这个角度来看，我们又不能不说其消极作用也是十分明显的。

当然，就贾谊民本思想的本身而言，我们还可以指出其不彻底性。例如，他承认“民力”，却不承认民智。他说：“夫民之为言也，瞑也；萌之为言也，盲也。故惟上之所扶而以之，民无不化也。故曰：民萌。民萌哉，直言其意而力之名也。夫民者，贤不肖之材也，贤、不肖皆具焉。故贤人得焉，不肖者伏焉；技能输焉，忠信饰焉。故民者积愚也。”（《大政下》）在贾谊看来，人民是无知无识的，所以要靠圣君贤相进行教化；正因为他们无知，所以容易被人利用。如果贤者利用还好，可以使不肖者无法逞其技；但如果被不肖者利用了，那么他们就会打着忠信的旗号玩弄其诡计。从贾谊对民智的这种看法，我们也可以看出他的民本主义只可能是对民力的利用，而不可能依靠民智实行民主。

第五章 维护中央集权和大一统的政治主张

贾谊根据汉初社会的两个突出的矛盾，即诸侯王与中央政府的矛盾，匈奴与汉王朝之间的矛盾，提出了自己的主要政治主张——“众建诸侯而少其力”及“建三表，设五饵，以此与单于争其民”。这一章，我们要分析的就是贾谊的这两个政治主张。透过这种分析，我们可以看到，贾谊的具体政治主张，同样是以仁为出发点，以礼和法相结合为其特点的。

一 汉初两个突出的社会矛盾

汉初社会有两个突出的社会矛盾：一个是中央政府与诸侯王地方割据势力之间的矛盾；一个是汉王朝与匈奴为代表的边境少数民族的矛盾。

（一）汉初诸侯王势力的扩展

我们知道，秦王朝统一中国，以郡县制取代商。周朝的封建领主制，是古代历史上的一大进步。对此，王夫之曾有过深刻的论述：“封建毁而选举行……选举之不慎而守令残民，世德之不终而诸侯乱纪，两俱有害，而民于守令之贪残，有所藉于黜陟以苏其困。故秦、汉以降，天子孤立无辅，祚不永于商、周；而若东迁以后，交兵毒民，异政殊俗，横敛繁刑，艾削其民，迄之数百年而不息者亦革焉，则后世生民之祸亦轻矣。郡县者，非天子之利也，国祚所以不长也；而为天下计，则害不如封建之滋也多矣。呜呼！秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不测，有如是乎！”（《读通鉴论》卷一，《秦始皇》）这就是说，秦王朝的罢侯置守虽出于“私天下之心”，但这种一“罢”一“置”却实现了一种从封建制到郡县制转化的历史必然性。当然秦王朝的这种作法，在当时也并不是没有非议。据史载，始皇三十四年置酒咸阳宫，博士七十人前为寿。仆射周青臣的颂辞说：“以诸侯为郡县，人人自安乐，无战争之患，传之万世。自上古不及陛下威德。”可是博士淳于越却反驳了这种观点：“臣闻殷周之五千余岁，封子弟功臣，自为枝辅。今陛下有海内，而子弟为匹夫，卒有田常、六卿之臣，无辅拂，何以相救哉？事不师古而能长久者，非所闻也。”于是秦始皇便将淳于越的这番意见交群臣讨论。丞相李斯据理驳斥淳于越：“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。……且越言乃三代之事，何足法也。……丞相臣斯昧死言：古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。……如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。”（《史记·秦始皇本纪》）这个“禁”，便造成了历史上著名的“焚书坑儒”。它在政治上的确是法家的一大胜利，儒家的一大失败，但却使郡县制在中国扎下了根。

可是，历史的发展总是走着曲折的道路，当秦王朝覆没之后，在楚汉战争期间，首先是项羽搞分封诸侯，接着是刘邦搞分封诸侯，从而导致了汉初社会的一个突出矛盾，即中央政权与诸侯王地方势力之间的矛盾。目前学术界虽然对项羽和刘邦搞分封的性质和作用有不同的看法（参见《秦汉史论丛》第一辑第83—108页，陕西人民出版社1981年版），但是有两个事实却是客观存在的：其一，是在项羽未入关之前，原来的六国贵族利用农民起义之机，纷纷复国称王，项羽要团结各方面力量对付秦王朝，不能不承认这一现实。当楚汉战争结束刘邦称帝时，封了七个异姓诸侯王：齐王韩信徙为楚王，立彭越为梁王，故韩王信为韩王，徙衡山王吴芮为长沙王，淮南王鲸布，燕王臧荼、赵王张敖皆如故。正如翦伯赞所说：“这种封拜，不过是对于同盟军的占领，予以承认而已。实际上，上述诸人，封亦王，不封亦王也。”（《秦汉史》第117页，北京大学出版社1983年版）可见，不论是项羽或刘邦的分封，均有客观上无可奈何的原因。其二，从其主观愿望来说，不论项羽和刘邦均不可能认识到分封制已经过时，因而对分封制在不同程度上是持肯定态度的。项羽不用说。刘邦在楚汉战争中，据酈食其说：“收天下之兵，立诸侯之后。降城即以侯其将，得贿即以分其土，与天下同其利。”（《史记·酈生列传》）显然，刘邦是企图以分封来标榜他“与天下同其利”的“仁”者的姿态。同时，在汉高帝五年（前202）击败项羽之后，诸侯及将相请尊汉王为皇帝时，这些人也是将“有功者辄裂地而封王侯”作为刘邦上尊号的

一个前提条件。如果说刘邦封异姓王是形势所迫的话，那么在他称帝第二年（前 201）立刘贾为荆王，弟刘交为楚王，子刘肥为齐王，则是主动而自觉的。所以，《汉书·诸侯王表·序》说：“汉兴之初，海内新定，同姓寡少，惩戒亡秦孤立之败，于是剖裂疆土，立二等之爵。功臣侯者，百有余邑；尊王子弟，大启九国。”可见，汉初封异姓王如果说是迫于形势的话，那么封同姓王却是错误地总结了秦王朝失败的教训。因为所谓“惩戒亡秦孤立之败”，就是认为秦王朝失败是由于没有实行分封，因而使天子孤立无辅。这一认识，反映了汉初统治者对郡县制取代封建制这一必然趋势，尚缺乏历史的自觉。

汉高帝大封同姓王的初衷，当然是为了巩固中央政权，而不是削弱中央政权。所以他刑白马而盟曰：“非刘氏而于者，天下共击之。”（《汉书·王陵传》）高帝认为异姓诸侯王靠不住，所以在他逝世之前，将他所封的七个异姓王，即楚王韩信，梁王彭越、韩王信、淮南王黥布、燕王臧荼、赵王张敖逐步加以消灭，只剩下一个吴姓长沙王。而另一方面，他却大封同姓。据《史记·吕太后本纪》记载，高帝死时，同姓王已有九个：“是时高祖八子：长男肥，孝惠兄也，异母，肥为齐王；余皆孝惠弟，戚姬子如意为赵王，薄夫人子恒为代王，诸姬子子恢为梁王，子友为淮阳王，子长为淮南王，子建为燕王。高祖弟交为楚王，兄子濞为吴王。非刘氏功臣番君吴芮子臣为长沙王。”我们知道，秦统一中国后，曾分天下为三十六郡。经过秦末大乱，在汉代虽然有一些被秦征服后设了郡的少数民族地区又重新脱离中央政府的支配而独立活动，但秦代的版图基本上还是为汉王朝所继承下来了。可是由于分封制的实行，汉朝中央政府所直接管辖的地盘只有十五个郡，其他大多数郡则被划归诸侯王所管辖。这样，便造成了“藩国大者，夸州兼郡，连城数十”（《汉书·诸侯王表·序》）的尾大不掉局面。因为诸侯王有了自己的地盘以后，便要增强自己的“势”，不仅发展经济势力，而且要扩展政治势力。所以尽管汉高帝封同姓王的本意是希望以此加强中央政权的辅翼，但结果却事与愿违。历史事实表明，争权夺利这个人类最卑鄙的本性，往往是可以使人六亲不认；反目为仇的。如果说，在高帝时，由于高帝本人威望。同姓诸侯王大抵还年幼，加之异姓诸侯王还存在等原因，中央政权与同姓诸侯王的矛盾还未明显地表现出来的话，那么当高帝逝世。异姓诸侯王势力基本消灭以后，这个矛盾就逐渐暴露并愈演愈烈了。

文帝即位初年，全国的诸侯王有十多个，其中除长沙王吴右是异姓王之外，其余均为同姓王。在这些同姓王中，有些为文帝亲子，如太原王刘参、梁王刘胜、代王刘武；有些新继王位，如燕王刘嘉、楚王刘郢，他们还不足以害。但有些王则或以老大自居，或以功臣自居，便构成了对中央政权的威胁。就以齐悼惠王刘肥的几个儿子为例：刘襄当了齐哀王；刘章被吕后封为朱虚侯，以吕禄女妻之；刘兴居封为东牟侯，此二人均宿卫长安。在诛吕的过程中，刘章有杀吕产之功，刘兴居有除宫之功。他们原以为汉家皇帝宝座非他们兄弟莫属，可是在诸大臣议立皇帝时，却以“吕氏以外家恶而几危宗庙，乱功臣。今齐王母家驺（钧），驺钧，恶人也。即立齐王，则复为吕氏”（《史记·吕太后本纪》）的理由给否定了。因此，刘襄兄弟的怨恨情绪是可想而知的。文帝即位之后，为了安抚他们兄弟，便尽以高后时所割之城阳、琅琊、济南郡复与齐，而徙琅琊王王燕，益封朱虚侯刘章、东牟侯刘兴居各二千户。文帝二年，又以齐之城阳郡立朱虚侯为城阳王，以齐济北

郡立东牟侯为济北王。但这一切并不能满足他们的政治野心。所以便发生了文帝三年的济北王刘兴居的叛乱。幸好，在此以前刘襄、刘章已相继死去，不然的话，刘兴居的叛乱是不会那么轻易地就被平息下去的。

还有一个淮南王刘长，他是汉高帝的少子，文帝的同父异母弟。刘长恃亲骄恣，不仅无视中央政权，而且想取而代之。汉文帝六年刘长谋反。张苍等上书，要求将刘长如法“弃市”时，文帝却说：“朕不忍致法于王”（《史记·淮南衡山列传》）。刘长死后，还先后封其子为侯、为王。

再有一个吴王刘濞，他是高帝兄刘仲之子。文帝的堂兄。刘濞封吴王是在高帝十二年（前195），至文帝即位（前179）。他已经在吴国经营了十多年，“吴有豫章郡铜山，濞则招致天下亡命者盗铸钱，煮海水为盐，以故无赋，国用富饶。”（《史记·吴王濞列传》）可见，其经济实力已相当强大。文帝即位之后，吴太子入见时，因与皇太子饮博，发生争执，吴太子被皇太子击杀，这一下便在文帝与吴王之间结下了私仇。于是“吴王由此稍失藩臣之礼，称病不朝。”开始，文帝采取比较强硬的政策：“京师知其以子故称病不朝，验问实不病。诸吴使来，辄系责治之。”（同上）从而使双方关系闹得十分紧张。后来文帝采取怀柔政策：“赦吴使者归之，而赐吴王几杖，老，不朝。”（同上）这样虽然暂时缓和了中央政府与吴国的矛盾，但却无法从根本上消除矛盾，所以后来在景帝时吴楚七国之乱中，吴王还是成了叛乱各国的盟主。以上情况，正如贾谊所说：“诸侯王虽名为人臣，实皆有布衣昆弟之心，虑无不宰制而天子自为者。”（《亲疏危乱》）“然天下当今恬然者，遇诸侯之俱少也。”（《权重》）贾谊的这种分析是深刻的，也是符合实际的。因为在济北王刘兴居、淮南王刘长叛乱被诛或放逐而死之后，只剩下吴王刘濞年纪最长，其他诸侯王俱年少，且继承王位均不久，其势力尚未发展到足以与中央政权公开对抗的程度。所以文帝时期在平定淮南王叛乱之后，尚能保持一段相对安定的政治局面。

（二）汉初匈奴势力的扩张

除了中央政府与地方诸侯王之间的矛盾外，汉初社会还有另一个突出的矛盾，这便是汉帝国与边境少数民族匈奴之间的矛盾。匈奴，在先秦典籍中称山戎、獫狁、荤粥。他们居住在中国西北部边境地区，过着游牧生活，经常与中原地区以农业为主的民族进行斗争。战国时期，秦、赵、燕等国为了防御匈奴的侵扰，都在其边境地区修筑长城。“后秦灭六国，而始皇帝使蒙恬将十万之众（《汉书·匈奴列传》云“将数十万之众”——引者）北击胡，悉收河南地。因河为塞，筑四十四县城临河，徙适戍以充之。而通直道，自九原至云阳，因边山险^渐溪谷可缮者治之，起临洮至辽东万余里。又渡河据阳山北假中。”（《史记·匈奴列传》）这个时期匈奴内部冒顿杀父自立。冒顿很有政治、军事头脑，极力扩充匈奴的势力。他不仅大破东胡王，“西击走月氏，南并楼烦、白羊河南王”，而且利用秦灭、汉兵与项羽相拒，中国疲于兵革的机会，“悉复收秦所使蒙恬所夺匈奴地者，与汉关故河南塞，至朝那、肤施，遂侵燕代。”（同上）在西汉初期，不仅匈奴本身的强大严重威胁着帝国的安全，而且由于一些地方诸侯王及大臣与匈奴勾结，因而更增加了中央政府的困境。而当时的中央政府，由于国力虚弱，也无力对匈奴采取决定性的强硬措施，于是只好采取怀柔政策。这样就必然不断受到匈奴的凌辱。

高帝七年（前 200），匈奴攻韩王信于马邑，韩王信降匈奴，因引兵南逾句注，攻太原，至晋阳下。高帝自将兵往击之，结果被匈奴围困于平城之白登七天。只因高帝贿赂单于阼氏，才得脱围。事后，使刘敬结和亲之约。高帝十二年（前 195）燕王卢绾反，率其党数千人降匈奴，往来苦上谷以东。

吕后时期，冒顿浸骄，曾使使遗吕后书，辞语褻渎：“孤僂之君，生于沮泽之中，长于平野牛马之域，数至边境，愿游中国。陛下独立，孤僂独居，两主不乐，无以自娱，愿以所有，易其所无。”（《汉书·匈奴列传》）吕后接书后，十分生气，要出兵击匈奴。诸将曰：“以高帝贤武，然尚困于平城。”（《史记·匈奴列传》）吕后无可奈何，只得忍气吞声给冒顿回信说：“单于不忘弊邑，赐之以书，弊邑恐惧，退日自图：年老气衰，发齿墮落，行步失度，单于过听，不足以自污。弊邑无罪，宜在见赦。窃有御车二乘，马二驷，以奉常驾。”（《汉书·匈奴列传》）这已经是低三下四的哀求了！由此可见当时中央政权的衰弱。

文帝时期，淮角王谋反，也曾与开章“谋使闽越及匈奴发其兵”（《史记·淮南衡山列传》）。文帝遣宗室女公主为老上稽粥单于阼氏时，使宦者中行说傅公主，中行说降单于，“日夜教单于候利害处。”（《史记·匈奴列传》）这时文帝为形势所迫，只好按高帝、吕后时的既定方针，“与匈奴约为兄弟”，实行和亲政策。所以在贾谊逝世以前（汉文帝十二年，前 168），匈奴和汉朝中央政府之间虽也发生过一些小矛盾，但大体上还算相安无事。但在贾谊死后第三年，即文帝十四年（前 166），“匈奴单于十四万骑人朝那、萧关，杀北地都尉印，虏人民畜产甚多，遂至彭阳。使奇兵人烧回中宫，候骑至雍甘泉。”（同上）这就是说，匈奴的前头部队已到达离长安只有三百里的甘泉宫了。

通过以上分析，我们可以看到，在贾谊生前，汉初社会的两大社会矛盾虽然尚未激化到即将公开破裂的程度，但却在酝酿并渐趋于激化的过程之

中。贾谊的高明之处就在于他能洞察这些矛盾的发展趋势，并且大声疾呼：

进言者皆曰“天下已安矣”，臣独曰“未安”。或者曰“天下已治矣”，臣独曰“未治”。恐逆意触死罪，虽然诚不安，诚不治，故不敢顾身，敢不昧死以闻。夫曰“天下安且治”者，非至愚无知，固谀者耳，皆非事实知治乱之体者也。夫抱火措之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安，偷安者也。方今之势，何以异此！夫本末舛逆，首尾横决，国制抢攘，非有纪也，胡可谓治！（《数宁》）

贾谊的这种呼声，真可谓“众人皆睡我独醒”。正是基于对矛盾和形势的这种清醒的认识，所以他提出了相应的对策。

二 众建诸侯而少其力 (一) 贾谊并不反对分封制

面对同姓诸侯王的骄恣和叛乱，贾谊十分忧虑，认为是值得“痛哭”的一个危险事态。他把中央政权比作“本”，把诸侯王比作“末”，认为让诸侯王的权势任意扩大，是一种“轻本而重末”的作法，其结果必然导致“尾大不掉，末大必折”的局面。贾谊在当时并不是从根本上反对分封制，这一点我们可以从他对秦王朝的批评中看出。他说“古者天子地方千里，中之而为都，输将摇使，其远者不在五百里而至；公侯地百里，中之而为都，输将摇使，远者不在五十里而至。输将者不苦其劳，摇使者不伤其费。故远方人安其居，士民皆有欢乐其上，此天下之所以长久也。及秦而不然，秦不能分尺寸之地，欲尽自有之耳。输将起海上而来，一钱之赋耳，十钱之费，弗轻能致也。上之所得甚少，而民毒苦之甚深，故陈胜一动而天下振。”（《属远》）在《过秦中》一文中，贾谊又把秦二世不能“裂地分民以封功臣之后，建国立君以礼天下”，作为其失败的原因之一。这种分析，从历史发展的必然趋势是郡县制取代分封制来看，当然是不正确的，但却有其认识上的原因，这就是如王夫之所说：“汉初封诸侯王之大也，去三代未远，民之视听，犹习于封建之旧，而怨秦之孤，故势有所不得遽革也。”（《读通鉴论》卷二）贾谊虽然不反对分封制，但他却从汉初几十年分封制的实践中看出，如果不从制

度上采取强有力的措施，对诸侯王加以限制；那么他们的势力就会更加膨胀，“本细末大”的状况也就会更加严重。所以他沉痛地向文帝进谏：

天下之势方病大瘡。一胫之大几如要，一指之大几如股，平居不可屈信，一二指搞，身虑亡聊。失今不治，必为铜疾，后虽有扁鹊，不能为已。病非徒瘡也，又苦蹠戾。元王之子，帝之从弟也；今之王者，从弟之子也。惠王之子，亲兄子也；今之王者，兄子之子也。亲者或亡分地以安天下，疏者或制大权以逼天子，臣故曰“非徒病瘡也，又苦蹠戾。”可痛哭者，此病是也。（《治安策》）

当然，也许贾谊把当时的形势说得过于严重了一点，因为正如他自己所说：“然而天下少安者，何也？大国之王幼在怀袄，汉所置傅相方握其事。数年之后，诸侯王大抵皆冠，血气方刚，汉之所置傅归休而不肯住，汉所置相称病而赐罢，彼自丞尉以上偏置其私人，如此，有异淮南、济北之为耶！此时而乃欲为治安，虽尧、舜不能。臣故曰，时且过矣，上弗早图，疑且岁间（俞樾《诸子平议》谓“间”当“闻”）所不欲焉。”（《宗首》）也就是说，贾谊之所以反复强调本细末大的危险性，是希望能够引起最高统治者对事态发展的严重性的重视，及早采取措施，防患于未然。

采取什么措施来防止诸侯王势力的膨胀呢？贾谊提出了两个方面的措施：其一曰定礼制，其二曰定地制。所谓定礼制，就是针对诸侯王在礼制上的僭越，强调必须严格区分等级，使诸侯王严格按人臣之礼行事，从而维护天子的最高威严。关于这一方面的内容，我们在本书第三章已作了介绍，这里不再重复。然而礼制是属于外在的。表面的东西，它们虽然可以从形式上对诸侯王予以限制，但毕竟无法从根本上制止诸侯王势力的膨胀。因为经济基础决定上层建筑，诸侯王在礼制上的潜越，正好反映了他们经济实力的强

大。而这种经济上的强大，在封建社会又是与诸侯王国土面积的辽阔分不开的。对此，贾谊是有着深刻认识的。所以，他除了强调定礼制之外，更突出地强调“定地制”。贾谊从汉初异姓诸侯王的覆灭，得出一条经验教训：“大抵强者先反。”他说：“淮阴王楚最强，则最先反；韩王信倚胡，则又反；贯高因赵资，则又反；陈豨兵精强，则又反；彭越用梁，则又反；黥布用淮南，则又反；卢绾国比最弱，则最后反。长沙乃才二万五千户耳，力不足以行逆，则功少而最完，势疏而最忠。全骨肉时长沙无故者，非独性异人也，其形势然矣。曩令樊、郢、絳、灌据数十城而王，今虽以死亡可也；令韩信、黥布、彭越之伦列为彻侯而居，虽至今存可也。然则天下大计可知已。欲诸侯王皆忠附，则莫若令如长沙；欲勿令菹醢，则莫若令如樊、郢、絳、灌；欲天下之治安，天子之无忧，莫如众建诸侯而少其力。力少则易使以义，国小则无邪心。”（《藩强》）贾谊这里讲的“强”固然包括多方面的因素，但土地和人口却是其中最重要的因素。长沙王只有二万五千户，战功又不如韩信、彭越、黥布等人显赫，所以不敢怀异心。当然，汉初异姓诸侯王的谋反，其原因是多方面的。这里，既有诸侯王本人的野心，也有中央政府出于加强集权的原因，而采取的某些阴谋手段。但是，从客观上来说，一些诸侯王国的强大，导致本细末粗，尾大不掉的局面，的确对中央政府形成一种巨大威胁。鉴于这种情况，贾谊提出“众建诸侯而少其力”，可以说是抓住了削弱诸侯王势力的一个关键。

（二）定地制的思想实质

贾谊“众建诸侯而少其力”的具体实施方案，就是“定地制”。他说：

割地定制，齐为若干国，赵、楚为若干国，制既各有理矣。于是齐悼惠王之子孙，王之分地尽而止，赵幽王、楚元王之子孙，亦各以次受其祖之分地，燕、吴、淮南他国皆然。其分地众而子孙少者，建以为国，空而置之，须其子孙生者，举使君之。诸侯之地其削颇入汉者，为徙其侯国及封其子孙于彼也，所以数偿之。故一寸之地，一人之众，天子无所利焉，诚以定治（制）而已，故天下咸知陛下之廉。（《五美》）

对于贾谊这种“割地定制”的思想，我们可以从以下几个方面进行分析。

首先，它贯穿着贾谊一贯主张的仁政思想。贾谊提出的“割地定制”，打的是“仁”、“义”的旗号：

地制一定，宗室子孙虑莫不王。制定之后，下无背叛之心，上无诛伐之志，土下欢亲，诸侯顺附，故天下咸知陛下之仁。地制一定，则帝道还明而臣心还正，法立而不犯，令行而不逆，贯高、利几之谋不生，柴奇、启章之计不萌，细民乡善，大臣效顺，上使然也，故天下咸知陛下之义。地制一定，卧赤子在席之上而天下安，待遗腹，朝委裘，而天下不乱，社稷长安，宗庙久尊，传之后世，不知其所穷。故当时大治，后世诵圣。（《五美》）

可是，贾谊的这些仁、义说教，一时还难以改变汉文帝的主意。因为当时文帝正信奉黄老之学，崇尚无为，加之人承帝统不久，基础不固，不敢过多地去触犯那些诸侯王。对此，贾谊是颇不以为然的。所以在《藩伤》一文中，贾谊批评这种“无为”实际上是“善抵莫邪而予邪子”的自杀政策，“甚非所以全爱子者也”。他说：

既已令之为藩臣矣，为人臣下矣，而厚其力，重其权，使有骄心而难服从也。何异于善砥莫邪而予邪子？自祸必矣。爱之故使饱梁肉之味，玩金石之声，臣民之众，土地之博，足以奉养宿卫其身。然而，权力不足以侥幸，势不足以行逆，故无骄心，无邪行。奉法畏令，听从必顺，长生安乐，而无上下相疑之祸，活大臣，全爱子，孰精于此。（《藩伤》）

这里，贾谊批评的出发点仍是“仁”与“义”。因为所谓“活大臣，全爱子”，正是“仁者爱人”（《孟子·离娄下》）的具体表现。贾谊不仅主张“有为”，即坚定不移地进行“众建”，而且建议文帝抓紧时机，及早进行“众建”。他甚至批评文帝优柔寡断是“不仁”：

诸侯势足以专制，力足以行逆，虽令冠处女，勿谓无敢；势不足以专制，力不足以行逆，虽生夏育，有仇微之怨，犹之无伤也。然天下当今恬然者，遇诸侯之俱少也。后不至数岁，诸侯偕冠，陛下且见之矣。岂不苦哉！力当能为而不为，畜乱宿祸，高拱而不忧，其纷也宜也，甚可谓不知且不仁。夫秦自逆，日夜深惟，苦心竭力，危在存亡，以除六国之忧。今陛下力制天下，颐指如意，而故成六国之祸，难以言知矣。苟身常无意，但为祸未在所形也。乱媒日长，孰视而不动。万年之后，传之老母弱子，使曹、勃

不宁制，可谓仁乎！（《权重》）

贾谊的批评，都落脚到一个“仁”字之上。因为所谓“力当能为而不为”，就是说主观上既有能力、客观上也有必要去干的事，却偏偏不去做，那岂不是“畜乱宿祸”、“故成六国之祸”吗？这种作法当然也是“不仁”的一种表现。

还必须指出，贾谊之所以把“割地定制”作为施“仁政”的一种方式，是与他继承了孟子“正经界”的思想分不开的。孟子说过：“夫仁政，必自经界始。经界不正，井地不钧，谷禄不平，是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄可坐而定也。”（《孟子·滕文公上》）本来，孟子讲的“正经界”是指土地制度，即认为只有恢复古代的井田制，才能制止暴君污吏在经济上的侵夺和扩张。可是贾谊却将孟子的思想推而广之，把“割地定制”也称为“正经界”。他说：“天子诸侯封畔之无经也，至无状也。以藩国资强敌，以列侯饵篡夫，至不得也。陛下奈何久不正此？”“诸侯得众则权益重，其国众车骑则力益多，故明为之法，无资诸侯。……岂若一定地制，令诸侯之民，人骑二马不足以为患，益以万夫不足以为害。”（《一通》）孟子之所以强调“夫仁政，必自经界始”，是因为他看到了物质利益上的不均，是社会不安定的根本原因。孟子的这种认识是深刻的，但他主张用“井田制”的措施来达到儒家“不患寡而患不均”（《论语·季氏》）的社会理想，却是违背当时社会发展的必然趋势，因而注定是行不通的。贾谊将孟子的这一思想用之于阻止汉代同姓诸侯王势力的膨胀，一方面既具有儒家“仁政”的美名，另一方面又达到了削弱诸侯王势力的实际目的。由于他的这一主张适应了当时社会发展的要求，所以尽管在实行过程中也遇到了某些曲折，但最后还是基本上实现了。

其次，必须指出，贾谊“割地定制”的主张外表虽然打的是儒家“仁政”的旗号，但骨子里实行的却包含着不少法家的思想。关于这一点，王夫之在《读通鉴论》中早已指出。他说：

谊之言曰：“众建诸侯而少其力。”以为是殆三代之遗制也与？三代之众建而俭于百里，非先王故俭之也，故有之国不可夺，有涯之字不可扩也。且齐、鲁之封，征之《诗》与《春秋传》，皆逾五百里，亦未尝狭其地而为之防也。割诸侯王之地而众建之，富贵骄淫之子，童心未改，皆使之南面君人，坐待其陷于非辟，以易为褫爵。此阳予阴夺之术，于骨肉若仇雠之相逼，而相縻以术，谊之志亦奚以异于嬴政。李斯？而秦，阳也；谊，阴也；而谊惨矣！汉之割地以王诸侯，承三代之余，不容骤易。然而终不能复者，七国乱于前，秦革于后，将灭之灯余一焰，其势终究，可以无烦贾生之痛哭。即为汉谋，亦唯是巩固王室，修文德以静待其自定，无事怵然以惊也。乍见封建之废而怵然惊，乍见诸侯之大而怵然惊，庸人之情，不参古今之理势，而唯目前之骇，未有不贼仁害义而启祸者。言何容易哉！（《读通鉴论》卷二）

王夫之在批评贾谊时的儒家立场是十分鲜明的，因此他对贾谊“众建诸侯而少其力”的主张全盘加以否定，这种观点是我们所不能同意的。但是王夫之指出，贾谊这一主张是“阳予阴夺之术”，因而他和法家一样是主张“相縻以术”的，这一点却是道出了实情。因为尽管贾谊在《五美》一文中说，割地定制之后，“一寸之地，一人之众，天子无所利焉，诚以定治（制）而已，

故天下咸知陛下之廉”，但是这种“割地”的结果，必然是使诸侯王势力逐步削弱，而中央政府的力量不断壮大。谓之“阳予阴夺”，不亦宜乎！然而，从当时社会发展的需要和实际执行的结果来看，这种“阳予阴夺”并不坏，它的确起到了巩固中央政权的作用。王夫之对贾谊的批评，更多地是一种道德评价。如果从当时现实情况的需要出发，我们还是应该肯定贾谊的这种“术”的。

贾谊“割地定制”主张中包含的法家思想，除了王夫之所指出的“阳予阴夺之术”以外，我们还可以指出两点：

其一，是“法”。贾谊提出的“割地定制”中的“制”实际上是一种法制。就是说，要把“众建诸侯而少其力”从法制上加以明确。在《制不定》一文中，贾谊把诸侯王比作“髀髀之所”，把法制比作“斤斧”，说：“屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不顿者，所排击，所剥割，皆众理解也。然至髀髀之所，非斤则斧矣。仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。势已定，权已足矣，乃以仁义恩厚因而泽之，故德布而天下有慕志。今诸侯王皆众髀髀也，释斤斧之制；而欲婴以芒刃，臣以为刃不折则缺耳。”这里，贾谊把仁义与法制都看作人主的工具，各有各的用途，既反映了他的礼法结合的思想，同时也表明，为了对付那些为非作歹的诸侯王，更着重地是要实施法制。

其二，是“势”。法、术、势相结合，这是先秦法家思想的特点。贾谊也吸收了这一思想特点。他之所以反复强调“割地定制”，就是要削弱诸侯王的“势”力，加强中央政府的权势。贾谊说：“树国必审相疑之势”（《藩伤》）。就是说，天子封国建藩必须特别注意的一点，就是不能让诸侯国的势力无限膨胀，以至达到“上下相疑”（同上）的程度。只有这样，才能使“海内之势，如身之使臂，臂之使指，莫不从制。诸侯之君敢自杀不敢反，心知必菹醢耳，不敢有异心，辐凑并进而归命天子。天下无可以侥幸之权，无起祸召乱之业。虽在细民，且知其安。”（《五美》）可是当时的现实情况却是“本细末大”，即中央政府力量薄弱，而诸侯王的势力十分强大，因而造成一种“一胫之大几如要，一指之大几如股”的本末倒置的状况。对此，贾谊十分忧虑。所以他用楚灵王的教训警告汉文帝：“昔楚灵王问范无宇曰：‘我欲大城陈、蔡、叶与不羹，赋车各千乘焉，亦足以当晋矣，又加之以楚，诸侯其来朝乎？’范于宇曰：‘不可。臣闻大都疑国，大臣疑主，乱之媒也；都疑则交争，臣疑则并令，祸之深者也。今大城陈、蔡、叶与不羹，或不充，不足以威晋；若充之以资财，实之以重禄之臣，是轻本而重末也。臣闻‘尾大不掉，末大必折’，此岂不施威诸侯之心哉？然终为楚国大患者，必此四城也。’灵王弗听，果城陈、蔡、叶与不羹，实之以兵车，充之以大臣。是岁也，诸侯果朝。居数年，陈、蔡、叶与不羹或奉公子弃疾内作难，楚国云乱。王遂死于乾溪，葬尹申亥之井。为计若此，岂不可痛也哉！悲夫！本细末大，弛必至心。时乎！时乎！可痛惜者此也。”（《大都》）这个故事说明，楚灵王只顾眼前利益却不顾长远的危害，结果导致“尾大不掉”，臣主之间形成一种相疑之势，最后使自己遭至灭身之祸。正是鉴于这种教训，贾谊强调要审微而知著，防患于未然。他说：

“善不可谓小而无益、不善不可谓小而无伤。”非以小善为一足以利天下，小不善为一足以乱国家也。当夫轻始而做微，则其流必至于大乱也，是故子民者谨焉。彼人也，

登高则望，临深则窥，人之性非窥且望也，势使然也。夫事有起奸，势有召祸。老聃曰：“为之于未有，治之于未乱。”管仲曰：“备患于未形，上也。语曰：焰焰弗灭，炎炎奈何；萌芽不伐，且折斧柯。智禁于微，次也。”事之适乱，如地形之惑人也，机渐而往，俄而东西易面，人不自知也。故墨子见衢路而哭之，悲一跬而缪千里也。

（《审微》）

所谓“人之性非窥且望也，势使然也”，这句话具有唯物辩证的因素，因为它肯定了人性是可以随着客观形势的变化而变化的。既然如此，人们便可以经过人为的努力，制止那种不利于自己的客观趋势的发展。这样做既可以加强自己的地位（势），又削弱了对手的地位；同时还可以使最高统治者获得“仁”的美名：由于他削弱了诸侯王们的势，制止了他们的人性向“窥且望”的方向发展，因而能“活大臣，全爱子”。这就是贾谊“割地定制”、“众建诸侯而少其力”的理论基础。

（三）定地制主张的自相矛盾处

最后，必须指出，贾谊的“众建诸侯而少其力”的主张并不彻底，也就是说，其主张存在自相矛盾之处。这种矛盾就表现在：一方面他认为“疏必危，亲必乱”（《亲疏危乱》），另一方面又强调必须依靠亲者；一方面主张“众建诸侯而少其力”，另一方面又主张给亲子“益壤”。

在《亲疏危乱》一文中，贾谊对汉文帝说，汉初刘邦封异姓诸侯王，“割膏腴之地以王有功之臣，多者百余城，少者乃三四十县，德至渥也。然其后十年之间，反者九起，几无天下者五六。”这种“高皇帝不能以是一岁为安”的局面，如果换成汉文帝，“臣有以知陛下之不能也。”当然，文帝可能会辩解说，这些异姓诸侯王与他的关系疏远，自然难以控制。对此，贾谊进一步指出，那么“臣请试言其亲者。假令悼惠王王齐，元王王楚，中子王赵，幽王王淮阳，共王王梁，灵王王燕，厉王王淮南，六七贵人皆无恙，各案其国而居，当是时陛下即天子之位，能为治乎？臣又窃知陛下之不能也。”贾谊这里举的一些同姓王均是汉文帝刘恒的亲属。齐悼惠王刘肥是高帝的长子，文帝的异母兄，卒于文帝元年（前179）。楚元王刘交，高帝弟，文帝的叔父，卒于文帝元年。赵王刘如意，高帝中子，文帝异母兄，惠帝元年（前194）被吕后酖死。幽王刘友原王淮阳，赵王如意死后徙赵，高帝子，文帝弟。吕后七年（前181）被幽死。共王刘灰，高帝子，文帝弟，原王梁，吕后七年赵王刘友死后，徙赵，同年自杀。燕灵王刘建，高帝子，文帝弟，卒于吕后七年。淮南厉王刘长，高帝子，文帝弟。以上七王，在文帝即位前死了四人，文帝即位当年又死了两人，文帝初年健在者只剩下一个淮南王刘长。而恰恰是这样一个人，居然在文帝六年（前174）谋反，废王之后，在谪蜀道中绝食而死。所以贾谊有理由说：

诸侯王虽名为人臣，实皆有布衣昆弟之心，虑无不宰制而天子自为者。擅爵人，赦死罪，甚者或戴黄屋，汉法非立，汉令非行也。虽离道如淮南王者，令之安肯听！召之焉可致！幸而至，法安可得尚！动一亲戚，天下环视而起，天下安可得制也！陛下之臣虽有悍如冯敬者，乃启其口，匕首已陷于胸矣。陛下虽贤，谁与领诸侯，此所谓亲也者。（《亲疏危乱》）

贾谊所揭露的诸侯王的这些罪状，都是有事实根据的。例如，当淮南王叛乱被召至长安之后，丞相张敖，典客冯敬等就曾上书文帝，历数淮南王的罪状，其中有“淮南王废先帝法，不听天子诏，居处无度，为黄屋盖乘舆，出入拟于天子，擅为法令，不用汉法。及所置吏，以其郎中春为丞相，聚收汉诸侯人及有罪亡者，匿与居，为治家室，赐其财物爵禄田宅，爵或至关内侯，奉以二千石，所不当得，欲以有力”（《史记·淮南衡山列传》），等等。可见，贾谊说那些同姓诸侯王“实皆有布衣昆弟之心，虑无不宰制而天子自为者”，的确是道出了问题的实质。

然而，贾谊的这个认识并没有贯彻始终。这就表现在他一方面说“疏必危，亲必乱”，可是另一方面又建议文帝依靠自己的儿子，扩大其封地。文帝有四个儿子，文帝二年，立刘启为太子，封刘参为太原王，刘揖为梁王，刘武为代王。文帝四年更太原王刘参为代王，徙代王刘武为淮阳王。这三个诸侯王国，紧挨着中央政府所直辖的郡，将它们与其他较疏远的同姓诸侯王

国隔离开来，所以贾谊说：“陛下所恃以为藩捍者，以代、淮阳耳。”（《益壤》）但是，“今淮阳之比大诸侯，仅过黑子之比于面耳，岂足以为禁御哉？”而“代北边与强匈奴为邻，仅自完足矣。唯皇太子之所恃者，亦以之二国耳。今淮阳之所有，适足以饵大国耳。方今制在陛下，制国命子，适足以饵大国，岂可谓工哉？”（同上）贾谊讲的这些情况与当时这些诸侯国的实际情况是相符的。因为淮阳的确比吴、楚、齐、燕这些王国的面积为小，而代位于最北边，与匈奴接壤，自顾不暇。当时，困淮南王刘长谋反，其国正空置，由中央政府直接管辖，但其间隔着淮阳和长沙两王国。所以贾谊主张文帝将淮南之地分给几个亲子诸侯王，然后将他们的领地适当加以调整。他说：

今淮南地远者或数千里，越两诸侯而县属于汉，其苦之甚矣，……此终非可久以为奉地也。陛下岂如早便其势，且令他人守郡，岂如今子。臣之愚计，愿陛下举淮南之地以益淮阳，梁即有后，割淮河北边二三列城与东郡以益梁，即无后患；代可徙而都睢阳，梁起新郑以北著之河，淮阳包陈以南捷之江。则大诸侯之有异心者，破胆而不敢谋。今所恃者，代、淮阳二国耳、皇太子亦恃之。如臣计，梁足以捍齐、赵，淮阳足以禁吴、楚，则陛下高枕而卧，终无山东之忧矣。臣窃以为此二世之利也。（《益壤》）

贾谊这种扩大文帝亲子诸侯国地盘的作法，对巩固文帝的政治地位肯定会起到一定作用的，但与他的“疏必危，亲必乱”、“众建诸侯而少其力”的一贯主张却是明显相背驰的。对此，贾谊自己可能也有所意识，所以他说：“人主之行异布衣。布衣者，饰小行，竞小廉，以自托于乡党邑里。人主者，天下安，社稷固不耳。……高皇帝瓜分天下，以王功臣，反者如蝟毛而起。高皇帝以为不可，剽去不义诸侯，空其国。择良日，立诸子洛阳上东门之外，诸子毕王，而天下乃安。故大人者，不怵小廉；不牵小行，故立大便以成大功。”（同上）显然，贾谊这种思想是对孟子“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”（《孟子·离娄下》）观点的发挥。所谓“义”者，宜也。在孟子和贾谊看来，只要符合形势的需要，观点自相矛盾也是可以的，仍不妨其为“大人”。可是，对贾谊的这种自相矛盾之说，王夫之却有不同看法。他说：

贾谊畏诸侯之祸，议益梁与淮阳二国之封，亘江、河之界，以制东方，何其言之自相背戾也！谊曰：“秦日夜苦心劳力以除六国，今高拱以成六国之势。”则其师秦之智以混一天下，不可掩矣。乃欲增益梁、淮阳而使横亘于江、河之间。今日之梁、淮阳，即他日之吴、楚也。吴、楚制而梁、淮阳益骄，而使横亘于江、河之间以塞汉东乡之户，孰能御之哉？己之昆弟，则亲之、信之；父之昆弟，则疑之、制之；逆于天理者，其报必速。吾之子孙，能弗以梁、淮阳为蜂蚕而讎之乎？……封建之在汉初，灯炬之光欲灭，而姑一耀其焰。智者因天，仁者安土，俟之而已。谊操之已蹙，而所为谋者，抑不出封建之残局，特一异其迹以缓目前尔。由此言之，则谊亦知事之必不可以百年，而姑以忧贻子孙也。封建之尽革，天地之大变也，非仁智不足以与于斯，而谊何为焉！（《读通鉴论》卷二）

王夫之说，贾谊的主张“不出封建之残局”，是符合事实的。如同我们前面所说，贾谊并不是从根本上否定分封制。王夫之指出贾谊之说“自相背戾”，也是有道理的，这种扩大亲子封地的做法，只不过是“以缓目前”，而“以

忧貽子孙”。由此可见，贾谊“益壤”的主张，尽管是一种权宜之计，但毕竟是一种违反历史发展规律的错误主张。

三建三表，设五饵，与单于争其民（一）传统的夷夏之辨

贾谊对待匈奴思想的出发点，是传统的儒家的华夷之辨。这种观点认为，中原民族（古代称为“诸夏”或“华夏”）在文化上比四周边境上的少数民族（古代称为东夷、西戎、南蛮、北狄，有时混称“夷狄”或“戎狄”）要先进。这种先进，尤为突出地表现在中原民族尊重传统的礼制，而少数民族则往往没有这些礼制。所以孔子曾经说过：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”（《论语·八佾》）。意思是说，当时的“夷狄”虽然有君主之设，但却不遵守礼法，所以君臣上下的名分有也等于无；而“诸夏”则不然，由于它注重礼制，所以即使无君，等级秩序也照样存在。这种以是否有礼制来区分华、夷的做法。在汉代依然存在。我们且看当时汉使与中行说辩论的问题。如“匈奴俗贱老”，“匈奴父子乃同穹庐而卧。父死，妻其后母；兄弟死，尽取其妻妻之。无冠带之饰，网庭之礼”（《史记·匈奴列传》）等，便都是属于礼的范畴。

既然中原民族的文化水准高于四境的少数民族，那么从逻辑上讲就应该是先进领导落后，而不是相反。因此，当出现了相反的情况，即四境的少数民族侵袭中原民族的情况时。那是不能令人容忍的。贾谊认为，这时天子就要挺身而出，采取怀柔措施去争回这些少数民族的人民。他针对“天子下临，人民意之”的说法，反驳道：“苟或非天子民，尚岂天子也？《诗》曰：‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’王者，天子也。苟舟车之所至，人迹之所及，虽蛮夷戎狄，孰非天子之所哉？而愍渠颇率天子之民，以不听天子，则愍渠大罪也。今天子自为怀其民，天子之理也，岂下临人之民哉？”（《匈奴》）显然，贾谊这种“普天之下，莫非王土”的观点，又反映了儒家的大一统思想。

正是基于以上认识，因此贾谊对西汉前期强大的匈奴屡侵边境，迫使堂堂的汉朝皇帝不得不低声下气地与匈奴单于“约为兄弟”（《史记·匈奴列传》）的状况十分不满。所以他在给文帝上书时，激愤地说：

天下之势方倒县，窃愿陛下省之也。凡天子者，天下之首也，何也？上也。蛮夷者，天下之足也。何也？下也。蛮夷征令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，是倒县之势也。天下倒县，莫之能解，扰为国有入乎？非特倒县而已也，又类^辟足，且病痒。夫^辟足者一面病，痒者一方痛。今西郡、北郡，虽有长爵不轻得复，五尺已上不轻得息，苦甚矣！中地左戍，延行数千里，粮食馈饷至难也。斥候者望烽燧而不敢卧，将吏戍者或介冑而睡，而匈奴欺侮侵掠，未知息时于焉，望信威广德难。臣故曰“一方病矣”（《解县》）

这里，贾谊的首足、上下之分，显然和儒家传统的礼制观点分不开。但是，他所说的“虽有长爵不轻得复，五尺已上不轻得息”，“斥候望烽燧而不敢卧，将吏戍者介冑而睡”，却是对当时官民、将士为抵抗匈奴入侵而疲于奔命的生动写照，体现了贾谊对人民痛苦的深切同情。

所以，贾谊对汉文帝对匈奴采取“和亲”的妥协政策，十分不满。他说：

匈奴侵甚、侮甚，遇天子至不敬也，为天下患，至无已也。以汉而岁致金絮增彩，是入贡职于蛮夷也。顾为戒人诸侯也，势既卑辱，而祸且不息，长此何穷！陛下胡忍以

帝皇之号特居此？（《势卑》）

古之正义，东西南北，苟车舟之所达，人迹之所至，莫不率服，而后云天子；德厚焉，泽湛焉，而后称帝；又加美焉，而后称皇。今称号甚美，而实不出长城。彼非特不服也，又大不敬。边长不宁，中长而静，譬如伏虎，见便必动，将何时已。昔高帝起布衣而服九州，今陛下杖九州而不行于匈奴。窃为陛下不足。（《威不信》）

贾谊批评文帝的这些话不可谓不尖刻，然而文帝却为什么不为所动呢？这里，内部诸侯王强大，威胁着中央政权的安全是一个重要因素。例如，文帝三年，济北王刘兴居听说文帝前往代地，准备抗击匈奴，便趁机谋反，发兵欲袭荥阳。这时，文帝只好“诏罢丞相兵，遣棘蒲侯陈武为大将军，将十万往击之”（《史记·孝文本纪》）。除了诸侯牵制之外，汉初社会国力不够强大也是一个重要原因。特别是汉高帝平城之困，给汉初几个皇帝留下了比较深的心理压力，因此一谈匈奴，往往为之变色。所以自高帝使刘（娄）敬与匈奴结和亲之约始，中经惠帝、吕后，至文帝，均只好按高帝对匈奴的这一既定方针办。当然，文帝一朝也并不是没有以武力抗击过匈奴。例如，文帝三年（前177）匈奴入侵北地，居河南为寇。文帝就曾发边吏骑八万五千诣高奴，遣丞相颍阴侯灌婴击匈奴。贾谊逝世之后，文帝也曾数次发兵击退入侵边境的匈奴。但是这些武力行动都是属于防御性质的战争，基于国力所限，当时只是将匈奴驱出约定的界限之外，而无力长驱直入，致使匈奴远遁。正是由于这种原因，所以贾谊在上文帝书中所建对匈奴之策，也绝无用武力驱除匈奴之语。相反，而是强调“王者战义，帝者战德”（《匈奴》）。这一点，固然反映了贾谊重礼治的一贯思想，但从另一个方面看，岂不是也曲折地反映了当时国力还不足以用武力彻底解决匈奴问题吗？贾谊说过：“匈奴不敬，辞言不顺，负其众庶，时为寇盗，挠边境，扰中国，数行不义”（《匈奴》），这里所谓“负其众庶”，实际上也就是承认匈奴的实力比较强大。

（二）儒法结合的战略思想

既然武力驱逐没有力量，和亲又过于屈辱，那么就只有用儒家的方法，即“战德”了。所以贾谊说：

臣闻强国战智，王者战义，帝者战德。故汤祝网而汉阴降，舜舞于羽而南蛮服。今汉帝中国也，宜以厚德怀服四夷，举明义博示远方，则舟车之所至，人力之所及，莫不为畜，又孰敢忤然不承帝意？（《匈奴》）

所谓“以厚德怀服四夷”，当然是儒家的传统主张。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）就是说，只要实施德治，那么老百姓和诸侯、属国就会象众星拱北斗一样，团结在你的周围。《礼记·中庸》把“柔远人则四方归之”，称为“凡为天下国家有九经”，即治理国家的九种方法之一。贾谊的“战德”，正是对这种思想的继承。然而贾谊对付匈奴的方法，也不纯粹是儒家的，其中也包括某些法家的“术”。例如他说：

陛下肯幸听臣之计，请陛下举中国之祸而从之匈奴，中国乘其岁而富强，匈奴伏其辜而残亡，系单于之颈而制其命，伏中行说而答其背，举匈奴之众唯上之令。杀之乎，生之乎，次也。陛下成惮大信，德义广远，据天下而必固，称高号诚所宜，俯视中国，远望四夷，莫不如志矣。（《解县》）

所谓“举中国之祸而从之匈奴”，就有悖于儒家“己所不欲，勿施于人”的教条。这样做，也许还是为了实现贾谊自己所说的“大人者，不怵小廉，不牵小行，故立大便以成大功”（《益壤》）的一贯主张吧。不过，这样就必然会要使用法家的种种权术。关于这一点，我们可以从贾谊提出的“三表、五饵”更加清楚地看出。“饵”者，钓饵也。放长线，钓大鱼，就是一种权术。朱熹的弟子昌父就曾看出这一实质，他说：“‘五饵’之说，恐非仁人之心。”对此，朱熹回答：“固是。”（《朱子语类》卷一三五）

所谓“三表”，即“以事势谕天子”之信、爱、好。贾谊说：

陛下肯幸用臣之计，臣且以事势谕天子之信，使匈奴大众之信陛下也。为通言耳，必行而弗易，梦中许人，觉且不背，其信陛下已诺，若日出之的灼。故间君一言，虽有微远，其志不疑；仇雠之人，其心不殆。若此则信谕矣，所图莫不行矣，一表。臣又且以事势谕陛下之爱。令匈奴之自视也，苟胡面而戎状者，其自以为见爱于天子也，犹弱子之遭慈母也。若此则爱谕矣，一表。臣又且谕陛下之好。令胡人之自视也，苟其技之所长与其所工，一可以当天子之意。若此刚好谕矣，一表。爱人之状，好人之技，人道也；信为大操，帝义也。爱好有实，已诺可期，十死一生，彼必将至。此谓三表。（《匈奴》）

贾谊讲的“信”，就是“言必信，行必果”；所谓“爱”，是爱“胡人”的面目外貌；而“好”，则是喜欢其技艺。他说：“爱人之状，好人之技，人道也”，也就是“仁”的表现。而在信、爱、好三者之中，“信为大操”，是帝者守信义的一种表现。可见，贯穿“三表”的基本思想是儒家的“战德”。不过，贾谊既然把匈奴比作“猛兽”，他对汉文帝说：“今不獍猛兽而獍田

彘，不搏反寇而搏蓄菟，所獮得毋小，所博得毋不急乎？”（《势卑》）加之儒家历来又视戎狄为缺少礼义的民族，因此他所说的“爱”和“好”是否为真心，就很值得怀疑了。既然不能做到真心，其“信”也就难免不使人怀疑其真诚。因此，贾谊的谕爱、谕好、谕信的本身，就使人感到带有权术性质。

贾谊所说的“五饵”为：其一是以锦绣华饰坏其目，这就是所谓“匈奴之来者，家长已上固必衣绣，家少者必衣文锦，将为银车五乘，大雕画之，驾四马、载绿盖、从数骑，御骖乘，且虽单于之出入也，不轻都此矣。令匈奴降者时时得此而赐之耳。一国闻之者、见之者，希心而相告，人人冀幸、以为吾至亦可以得此，将以坏其目。”其二是以美馐炙坏其口，即所谓“匈奴之使至者，若大降者也，大众之所聚也。上必有所召赐食焉。饭物故四五盛，美馐炙肉，具醯醢。方数尺于前，令一人坐此。胡人欲观者，固百数在旁。得赐者之喜也，且笑且饭，味皆所嗜而所未尝得也。令来者时时得此而飨之耳。一国闻之者、见之者，垂涎而相告，人怵憚其所自，以吾至亦将得此，将以此坏其口。”其三是以音乐舞蹈坏其目，即所谓“降者之杰也，若使者至也，上必使人有所召客焉。令得召其知识，胡人之欲观者勿禁。令妇人傅白墨黑，绣衣而侍其堂者二三十人，或薄或掩，为其胡戏以相饭。上使乐府幸假之但（俱）乐，吹箫鼓鞀，倒挈面者更进，舞者、蹈者时作，少间击鼓，舞其偶人。昔时乃为戎乐，携手胥强上客之后（待），妇人先后扶侍之者固十余人，使降者时或得此而乐之耳。一国闻之者、见之者，希盱相告，人人怵怵惟恐其后来至也，将以此坏其耳。”其四是以财富厚赏坏其腹，即所谓“凡降者，陛下之所召幸，若所以约致也。陛下必时有所富，必令此有高堂邃宇，善厨处，大困京，厩有编马，库有阵车，奴婢、诸婴儿、畜生具。令此时大具召胡客，飨胡使，上幸令官助之具，假之乐。令此其居处乐虞、困京之畜，皆过其故王，虑出其单于或（域），时时赐此而为家耳。匈奴一国倾心而冀，人人怵怵唯恐其后来至也，将以此坏其腹。”其五是厚待胡人贵族及其子弟，以坏其心，即所谓“于来降者，上必时时而有所召幸，拊循而后得入官。夫胡大人难亲也，若上于胡婴儿及贵人子好可爱者，上必召幸大数十人，为此绣衣好闲，且出则从，居则更侍。上即飨胡人也，大觥抵也，客胡使也，力士武士固近侍傍，胡婴儿得近侍侧，胡贵人更进得佐酒前，上乃幸自御此薄，使付酒钱（醢），时人偶之。为间则出绣衣，具带服宾余，时以赐之。上即幸拊胡婴儿，捣适之，戏弄之，乃授炙幸自啗之，出好衣闲且自为鞿之。上起，胡婴儿或前或后，胡贵人既得奉酒，出则服衣佩缓，贵人而立于前，令数人得此而居耳。一国闻者、见者，希盱而欲，人人怵怵惟恐其后来至也，将以此坏其心。”

韩非子认为“术”有七种，其二就是“信赏尽能”。他说：“赏誉薄而谩者下不用，赏誉厚而信者下轻死。”又说：“夫赏罚之为道，利器也。君固握之，不可以示人。若如臣者，犹兽鹿也，唯荐草而就。”（《韩非子·年储说上》）这就是说，人臣象兽鹿吃荐草一样，喜欢厚赏。贾谊的“五饵”都是属于厚赏的内容，他希望通过匈奴民众和权贵的厚赏，达到“牵其耳、牵其目、牵其口、牵其腹……又引其心、安得不来”的目的。贾谊认为，只要实行他的“三表”、“五饵”的策略，便可以争取匈奴的民众，孤立单于，并进而降服单于。他说：

故三表已谕，五饵既明，则匈奴之中乖而相疑矣，使单于寝不聊寐，食不甘口，挥剑挟弓，而蹲穹庐之隅，左视右视，以为尽仇也。彼其群臣，虽欲毋走，若虎在后，众欲无来，恐或轩（擻）之。此谓势然。其贵人之见单于，犹迁虎狼也；其南面而归汉也，犹弱子之慕慈母也；其众之见将吏，犹疆迁仇讎也；南乡而欲走汉，犹水流下也。将使单于无臣之使，无民之守，夫恶得不系颈顿颡，请归陛下之义哉！此谓战德。

通过前面的分析，我们已经看出，贾谊讲的“战德”虽为儒家的词句，但其中所包含的内容，乃是法家的实质。

贾谊对他这套制服匈奴的措施颇具信心，所以他向文帝毛遂自荐，愿意亲自来实行其计划。他说：“臣窃料匈奴之众不过汉一千石大县，以天下之大而困于一县之小，甚窃为执事羞之。陛下有意，胡不使臣一试理此？夫胡人于古小诸侯之所铨权（获）而服也，奚宜敢悍若此？以臣为属国之官，以主匈奴。因幸行臣之计，半岁之内，休屠饭失其口矣；少假之间，休屠系颈以草，膝行顿颡，请归陛下之义。唯上财幸。而后复罢属国之官，臣赐归伏田庐，不复垮未廷，则忠臣之志快矣。”（《势卑》）透过贾谊的这些言论，其忧国忧民的赤子之情灼然可见。

第六章 以农为本的经济思想

马克思说：“农业是古代世界的决定性的生产部门。”（《马克思恩格斯选集》第4卷第145页）在中国古代，重农思想表现得特别突出。被儒家奉为重要经典著作的《尚书》中，便有“先知稼穡之艰难”（《无逸》）的说法；而《洪范》八政，已把食与货列于首位。西周末年的虢文公更明确指出：“夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成。”（《国语·周语》）这已经是从理论上比较全面地论述了农业生产的重要性，实际上是农本思想的萌芽。墨家也很重视农业生产。墨子说：“凡五谷者，民之所仰也，君之所以为养也。故民无仰，则君无养；民无食，则不可事。故食不可不务也，地不可不力也，用不可不节也。”（《墨子·七患》）而明确提出“农本”概念的，则是法家。早期法家李悝说过，“农事害”是“饥之本”，“女工伤”是“寒之源”（《说苑·反质》）。商鞅说：“凡将立国，制度不可不察也，治法不可不慎也，国务不可不谨也，事本不可不持也。”这里讲的“本”，指的就是农业。因为商鞅接着便指出：“事本传，则民喜农而乐战。夫圣人之立法、化俗，而使民朝夕从事于农也，不可不知也。……治国能持民力而壹民务者，强；能事本而禁末者，富。”（《商君书·壹言》）持，同专；“持民力”，即使民力专一。商鞅认为，只要使人民的精力专心于务农，而不去从事“末”业，那么国家就可以富强。商鞅讲的“末”业，指“商贾”、“技艺”。他说，如果人们都去“事商贾，为技艺，避农战”（《商君书·农战》），那么粮食生产就会减少，粮食少了军队吃不饱，也不能精强。所以他认为，务农的人不怕多：“百人农，一人居者，王；十人农，一人居者，强；半农，半居者，危。故治国者欲民之农也。”（同上）儒家思想的集大成者荀子也主张以农为本，他说：“强本而节用，则天不能贫。”（《天论》）显然，荀子的农本思想除了继承儒家重农思想的一面外，还吸收了法家李悝、商鞅等人的“农本”思想。贾谊的农本思想继承了前人，同时又在新的条件下有所发展。这种农本思想，既包含着对农业重要性的论述，也包括对“末业”危害性的分析。在这一章，我们要探讨的，就是贾谊的以农本思想为中心的经济思想。

一 从以民为本到以农为本

前面我们曾经指出，贾谊是“民本”这一概念的提出者并首次给予全面论述者。正是由于他十分重视民本，所以非常自然地也就会把以农为本作为其民本思想的题中应有之义。这个道理十分清楚，因为“民以食为天”，如果光口头上喊重民，而不去关心老百姓须臾不可离开的粮食及生活必需品问题，那么“以民为本”便会成为一句空话。贾谊正是这样认识问题的。所以他把能否“富”民、“乐”民作为考察人臣的标准：“故夫为人臣者，以富乐民为功，以贫苦民为罪。”（《大政上》）

（一）汉初社会背本趋末现象的发展

可是，面对当时的社会现实，与贾谊的这种富民要求的差距却甚远。原因就是社会上普遍出现了一种“背本趋末”的现象。正如贾谊所说：

夫雕文刻镂周用之物繁多，纤微苦窳之器日变而起，民弃完坚而务雕镂纤巧，以相竞高。作之宜一日，今十日不轻能成；用一岁，今半年而弊。作之费日，用之易弊。挟巧不耕而多食农人之食，是天下之所以困贫而不足也。故以末予民，民大贫；以本予民，民大富。”（《瑰玮》）

这里讲的“挟巧不耕”的人，指的就是从事工技等“末业”的人。他认为正是这些操末业的人，不仅“多食农人之食”，而且由于他们追求“雕文刻镂”之物，浪费了物力和人力，败坏了社会风气。贾谊的这种批评，是符合当时社会实际情况的。据《汉书·食货志上》记载，汉高帝初定天下时，国家十分贫困，“民亡盖藏，自天子不能具醇驷，而将相或乘牛车。”可是经过惠帝、吕后十多年的休养生息，生产有了较大的发展，“衣食滋殖”，至文帝即位，“时民近战国，皆背本趋末。”关于这一点，司马迁在《史记·货殖列传》中亦有过描述：“汉兴，海内为一，开关梁，弛山泽之禁，是以富商大贾周流天下，交易之物莫不通，得其所欲，而徙豪杰诸侯疆族于京师。”这是说，汉初统一的政治环境是工商业得以发展的重要条件。司马迁还按地区分析了各地的经济情况，指出很多地方普遍存在着的背本趋末现象。例如关中，曾为历代秦国君王的首都，本来就“多大贾”，汉代以长安为京城之后，“长安诸陵，四方辐凑并至而会，地小人众，故其民益玩巧而事末也。”河东地区，“民俗悞急，仰机利而食。丈夫相聚游戏，悲歌慷慨，起则相随椎剽，休则掘冢作巧奸冶，多美物，为倡优。女子则鼓鸣瑟，跕屣，游媚富贵，入后官，遍诸侯。”而邹鲁这个历来具有“周公遗风”的地方，也“好贾趋利，甚于周人”了。至于楚越之地，亦“多贾”；吴越之地，由于吴王刘濞“招致天下之喜游子弟，东有海盐之饶，章山之铜，三江、五湖之利，亦江东一都会也。”由此可见，工商业的迅速发展，在汉代前期是一个比较普遍的社会现象。随着工商业的发展，一些富商巨贾也必然涌现出来。关于这方面的情况，司马迁也有所介绍。例如，蜀卓氏，原为赵人，秦破赵，迁卓氏，“致之临邛，大喜，即铁山鼓铸，运筹策，倾滇蜀之民，富至僮千人。田池射猎之乐，拟于人君。”“程郑，山东迁虏也，亦冶铸，贾椎髻之民，富埒卓氏，俱居临邛。”宛孔氏迁南阳后，“大鼓铸，规陂池，连车骑，游诸侯，因通商贾之利，……家致富数千金”。鲁人曹邴氏，“以铁冶起，富至巨万。……邹鲁以其故多去文学而趋利者，以曹邴氏也。”齐人刁间，收取“舛黠奴”，“使之逐渔盐商贾之利，……终得其力，起富数千万。”周人师史“转毂以百数，贾郡国，无所不至……致七千万。”宣曲任氏“独窖仓粟”，利用楚汉战争发了大财。斥候出身的桥姚有“马千匹，牛倍之，羊万头，粟以万钟计”；而无盐氏“富埒关中”。透过司马迁的分析，我们可以发现以下几点。其一，当时手工业，如铸铁、煮盐比较发达；其次是渔猎；随着手工业的发达，商业也随之兴旺，而商业之中不仅有坐贾，也有“行贾”，即长途贩运，象周人师史“转毂以百数，贾郡国，无所不至”的情况，就是如此。除了以工商业作为致富手段之外，当时还有“博戏”。“贩脂”、“卖

浆”、“洒削”、制“胃脯”、作“马医”等“贱业”、“薄技”，亦能致富。这说明，当时的所谓“末”业的确是相当发达了。其二，当时不少从事工商等“末”业的人，往往“以末致财，用本守之”，即通过经营工商业赚钱之后，又去买田从事农业经营。例如宣曲任氏通过做粮食生意赚了大钱之后，“折节为俭，力田畜。田畜人争取贱贾（价），任氏独取贵善。富者数世。”这种“以末致财，用本守之”的情况，说明就是那些从事“末”业并发了财的人，也无法摆脱当时社会普遍流行的“重本轻末”的思想。其三，由于“末”业较易致富，因而必然影响到社会风气，使之“趋利”。鲁人曹邴氏的巨富，使“邹、鲁以其故多去文学而趋利者”，便充分说明了这一点。司马迁说：“渊深而鱼生之，山深而兽往之，人富而仁义附焉。富者得势益彰，失势则客无所之，以而不乐。夷狄益甚。谚曰：‘千金之子，不死于市。’此非空言也。故曰：‘天下熙熙，皆为利来；天下壤壤，皆为利往。’夫千乘之王，万家之侯，百室之君，尚犹患贫，而况匹夫编户之民乎！”（上引司马迁文皆出自《史记·货殖列传》）司马迁的这段话，比较充分地反映了汉代前期工商业迅速发展给当时社会心理所带来的变化。

（二）重本抑末的原因

本来，从一般的意义来说，工商业的发展应该是有利于社会进步的。但是，对于建立不久的中央集权的汉王朝来说，却又带来了致命的威胁。这是因为：其一，工商业的发展必然破坏作为汉代封建主义专制的社会基础——自给自足的小农经济。其二，随着工商业者经济势力的膨胀，他们必然要提出相应的政治要求，甚至想跻身于政治舞台；当这种要求满足不了的时候，他们便与各诸侯王相勾结，对中央政府发动叛乱，企图取而代之。其三，随着工商业者经济势力的壮大，其生活方式必然有所改变，这样就会导致礼制上的僭越，并影响到整个社会风气，从而使维护封建贵族特权的那套等级制度（礼制）失去意义。正是基于这些因素，所以贾谊极力主张重本抑末。当然，由于时代和阶级等条件的限制，贾谊还不可能作出如上面我们所分析的那样明确的判断。但是，透过贾谊的一些论述，我们可以看到，他对“末”业发展所造成的危害性，还是有着比较深刻的认识的。例如他说：

黼黻文绣纂组害女工。且夫百人作之，不能衣一人：方且万里不轻能具天下之力，势安得不寒？（《瑰玮》）

这里讲的“女工”，是指的小农经济中妇女所作的纺织、刺绣、缝纫等事。小农经济是以一家一户、男耕女织、自给自足为特点的。在小农经济的条件下，男耕可以得食，女织可以得衣，衣食既得，粗茶淡饭，布衣织履，尽可温饱，于商品交换就所求不多了。但是如果追求“黼黻文绣”，那就非小农经济所能为力了，所谓“百人作之”，那是非手工工场不可了。手工工场的发展，必然将劳动力从小农经济的一家一户的独立生产单位中吸引出来。这样，男耕女织的自然经济便必然解体。据史料记载，在西汉这种手工工场是的确存在的。《汉书·百官公卿表》有“少府属官有东织室令丞、西织室令丞”的记载，所谓“东织室”和“西织室”就是皇家的手工工场。其规模庞大：“故时齐三服官，输物不过十筒，方今齐三服官作工各数千人，一岁费数钜万，蜀广汉主金银器，岁各用五百万，三工官费五千万，东西织室亦然。”（《汉书·贡禹传》）而《汉书·张汤传》云：“张安世……夫人自纺绩，家童七百人，皆有手技作事，内治产业，累积纤微，是以能殖其货，富于大将军（霍）光。”这是指的私人手工工场。如果说皇家手工工场数量毕竟是有限的话，那么私人手工工场却是可以无限发展的。如果任其发展，那就势必破坏小农经济这个基础，导致富者愈富，贫者愈贫。贾谊所说的“势安得不寒”，不正是对这种前途的一种担忧吗？

贾谊对工商“富者”必然追求政治上的权势，也是有所认识的。他说：

家富而出官耳。骄耻偏而为祭尊，黥劓者攘臂而为政。行惟狗彘也，苟家富财足，隐机盱视而为天子耳。唯告罪昆弟，欺突伯父，逆于父母乎，然钱财多也，衣服循也，车马严也，走大良也。矫诬而家美（美），盗贼而财多，何伤？欲交，吾择贵宠者而交之；欲势，择吏权者而使之。取妇嫁子，非有权势，吾不与婚姻；非贵有戚，不与兄弟；非富大家，不与出入。因何也？今俗侈靡，以出伦逾等相骄，以富过其事相竞。今世贵空爵而贱良，俗靡而尊奸；富民不为奸而贫为里骂，廉吏释官而归为邑笑；居官敢行奸而富为贤吏，家处者犯法为利为材士。故兄劝其弟，父劝其子，则俗之邪至于此矣。（《时

变》)

贾谊的这段话，与司马迁所说的“天下熙熙，皆为利来；天下壤壤，皆为利往”，其实质是一致的，它们都说明了当时社会趋利思想的普遍性和严重性。这说明从事工商业而起家的那些暴富者在社会上的影响是多么强大。实际上他们的影响已经远远超出了心理的范畴，而深深地介入到政治中去了。贾谊所说的“家富而出官耳。骄耻偏而为祭尊，黥劓者攘臂而为政。行惟狗彘也，苟家富财足，隐机盱视而为天子耳”。便充分说明这一点。而贾谊所说的“欲交，吾择贵宠者而交之；欲势，择吏权者而使之”，则与《汉书·食货志》说的富商们“因其富厚，交通王侯”是一致的。

正因为富商与诸侯王相勾结，所以他们便有恃无恐，和诸侯王一样在礼制上进行僭越，甚至超过诸侯王。这就是贾谊所说的：

今虽刑余鬻妾下贱，衣服得过诸侯、拟天子，是使天下公得冒主而夫人务侈也。……
君臣相冒，上下无辨，此生于无制度也。（《瑰玮》）

贾谊认为，正是这些富商大贾，他们既个从争农业生产，又要农民供给他们以奢侈的生活资料，因而导致了广大农民的贫困。他说：

且试观事理，夫百人作之，不能衣一人也，欲天下之无寒，胡可得也？一人耕之，十人聚而食之，欲天下之无饥，胡可得也？饥寒切于民之肌肤，欲其无为奸邪盗贼，不可得也。（《孽产子》）

这里，贾谊同情农民疾苦的民本思想是十分鲜明的。但是，他把农业生产当作唯一创造物质财富的部门，却是片面的。而且贾谊把“百人作之，不能衣一人”；“一人耕之，十人聚而食之”作为农民饥寒的原因，也是表面地看问题。这里且不说随着社会的发展，社会总人口中会有一个从事农业的人口所占比重逐渐缩小，而从事其他各业的人口比重逐步增加这一必然趋势，就是在小农经济条件下，社会要维持正常活动的话，也不能人人均去从事农业生产，相反，而必须有所分工，即有的人从事农业，有的人从事工商业，还要有人从事精神生产。就社会分工本身来说，剥削并不存在于各个行业的自然属性之中，而是存在于其社会属性（即生产关系）之中。也就是说，作为社会分工所必需的工商业，其本身并不构成对农业的侵夺和危害的问题，侵夺和危害来自掌握和支配这些行业的人和社会。对此，贾谊当然不可能理解。

（三）抑末以强本

正是由于贾谊认为工商等“末”业的发展妨碍了农业生产，所以他主张要发展农业，就必须贬低、甚至取消“末”业。他说：

夫奇巧末技、商贩游食之民，形佚乐而心县愆，志苟得而行淫侈，则用不足而蓄积少矣；即遇凶旱，必先困穷迫身，则苦饥甚焉。今驱民而归之农，皆著于本，则天下各食于力。末技、游食之民转而缘南亩，则民安性劝业而无县愆之心，无苟得之志，行恭俭蓄积而人乐其所矣。（《瑰玮》）

贾谊把他这种驱民归农的做法称之为“法术”，并把它与“瑰政”相对立。他说：“天下有瑰政于此：予民而民愈贫，农民而民愈寒，使民乐而民愈苦，使民知而民愈不知避县网，甚可瑰也！”（同上）这里的四句话中均有两个“民”字，其实每句话中前后两个“民”字的内涵和外延均不相同。前一“民”，指从事工商等“末”业之民，后一“民”，则是指从事农业之民。懂得了这种区别，我们便可知道，贾谊所说的“瑰政”，实际上就是指放任工商业的发展因而导致农民贫困的作法。“瑰”有奇异之意，贾谊认为这种忽视农业、重视末业的作法是一种奇特的政策。所以他主张实行“玮术”：“今有玮术于此：夺民而民益富也，不农民而民益暖，苦民而民益乐，使民愚而民愈不罹县网。”（同上）这里的“夺民”实际上是夺工商等“末”业之民，而“民益富”之民则主要是指农民。可见，贾谊是把工商业与农业完全对立起来的，其“玮术”是一种取消工商业单纯发展农业的片面作法。这种重本抑末的思想的出发点，完全是为了维护小农经济的地位，它对巩固封建社会的社会基础发生了深远影响，但是却长久地抑制了中国社会的资本主义萌芽，以致我们在发展社会主义商品经济的今天，仍然深感其因袭的重负。

二 反对奢侈浪费，提倡节俭和积蓄

贾谊既然十分重视农业生产，而在农业生产中粮食生产又是最基本的生产，因此如何对待粮食的生产、保存和利用的问题，便成了他农本思想中不可分割的一部分。

（一）论粮食积贮的重要性

文帝二年（前178）贾谊在《论积贮疏》中指出：

管子曰：“仓廩实而知礼节。”民不足而可治者，自古及今，未之尝闻。古之人曰：“一夫不耕，或受之饥；一女不织，或受之寒。”生之有时而用之亡度，则物力必屈。古之治天下，至纤至悉也，故其畜积足恃。今背本而趋末，食者甚众，是天下之大残也；淫侈之俗，日月以长，是天下之大贼也。残贼公行，莫之或止；大命将泛，莫之振救。生之者甚少而靡之者甚多，天下财产何得不蹶！汉之为汉几四（据《忧民》应为三——引者）十年矣，公私之积犹可哀痛。失时不雨，民且狼顾；岁恶不入，请卖爵、子。既闻耳矣，安有为天下阽危者若是而上不惊者！

在贾谊看来，积贮的重要性，首先表现在它直接关系到国家政局的稳定。管子说：“仓廩实，知礼节；衣食足，知荣辱。”这表明管子已经初步认识到物质生产的发展程度对国家的政治生活及上层建筑的重大影响。贾谊继承了这一思想，并明确指出：“民非足也，而可治之者，自古及今，未之尝闻。”（《无蓄》）

贾谊进一步指出，积贮的具体作用就在于防备灾荒和战争。他说：

世之有饥荒，天下之常也，禹、汤被之矣。即不幸有方二三千里之旱，国何以相恤？卒然边境有急，数十百万之众，国何以馈之矣？兵旱相乘，天下大屈，勇者聚徒而横击，罢夫羸老易子孙而咬其骨。政法未毕通也，远方之疑者并举而争起矣。为人上者，乃试而图之，岂将有及乎？（《无蓄》）

在小农经济的条件下，天灾是无法抗拒的，一旦发生重大的自然灾害，国家如果没有足够的粮食储备给予赈济，那就难免社会动乱，乃至出现农民起义。至于战争，那么不论是境内的诸侯叛乱，还是四周的少数民族侵扰，在封建社会也是经常发生的。贾谊所说的“远方之疑者并举而争起”，实际上是包括了这两类战争在内的。支援战争离不开粮食，灾荒更离不开粮食，如果国家没有足够的粮食储备，那必然是捉襟见肘，无法应付的。况且，“五岁小康，十岁一凶；三十岁而一大康，盖曰大数也。”（《忧民》）就是说，灾荒是经常发生的，这就要求统治者更加重视粮食的积蓄。

贾谊还引用历史的事例说明粮食积蓄的重要性。他说：

王者之法，民三年耕而余一年之食，九年而余三年之食，三十岁而民有十年之蓄。故禹水九年，汤旱七年，甚也野无青草，而民无饥色，道无乞人，岁复之后，犹禁陈耕。古之为天下，诚有具也。王者之法，国无九年之蓄谓之不足，无六年之蓄谓之急，无三年之蓄曰国非其国也。”（《忧民》）

禹有十年之蓄，故免九年之水；汤有十年之积，故胜七岁之旱。夫蓄积者，天下之大命也。苟粟多而财有余，何向而不济？以攻则取，以守则固，以战则胜，怀柔附远，何招而不至？（《无蓄》）

贾谊对汤、禹之治的描述，固然带有理想化的成分，但他说的“王者之法，民三年耕而余一年之食，九年而余三年之食，三十岁而民有十年之蓄”的说

法，则还是有某些历史文献作根据的。例如《汉书：食货志上》就曾经记载：“孔子曰：‘道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。’故民皆劝功乐业，先公而后私。其诗曰：‘有渰凄凄，兴云祁祁，雨我公田，遂及我私。’民三年耕则余一年之蓄，衣食足而知荣辱，廉让生而争讼息，故三载考绩。孔子曰：‘苟有用我者，期月而已可也，三年有成。’成此功也。三考黜陟，余三年食，进业曰登，再登曰平，余六年食。三登曰泰平，二十七岁遗九年食。然后至德流洽，礼乐成焉，故曰：‘如有王者，必世而后仁。’”可见，在古代积蓄的多少，是儒家用来考察官吏贤否而定黜陟的标准。

回忆往古，面对现实，贾谊觉得汉初社会仓廩空虚，情况十分不妙。因此，他对这种状况进行严厉的批评。他说：

今汉兴三十年矣，而天下愈屈，食至寡也，陛下不省耶？未获年，富人无贷，贫民且饥；天时不收，请卖爵鬻子，既或闻耳。曩顷不雨，令人寒心，一雨尔，虑若更生。天下无蓄若此，甚极也，其在王法谓何？必须困至乃虑，穷至乃图，不亦晚乎？窃伏念之，愈使人悲。（《忧民》）

在《忧民》一文的后半部，贾谊还有一句话，即“自人人相食，至于今若干年矣！”它和上述引文一样，都是说明汉初社会的无蓄而造成的困境。但是清人卢文弨在《贾子新书集解》中将其删去，他认为这是后人妄加者。他说：“似此，岂复成世界，作此胡说，可谓全无人气矣。”卢文弨的这种作法和说法，都是十分武断的。我认为，问题不在于说这句话的人是否有“人气”，而在于当时的社会缺乏“人气”。如果这句话是符合当时社会的实际情况，那么却恰好说明说这句话的人是有“人气”，即是真正关心人民疾苦的。据《汉书·食货志》记载：“汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业而大饥馑，凡米石五千，人相食，死者过半，高祖乃令民得卖子，就食蜀汉。”而司马迁在《史记·货殖列传》中说：“楚汉相距荥阳也，民不得耕种，米石至万”。这说明贾谊所说的“自人人相食，至于今若干年矣”；是有着充分的事实根据的。再者，如果我们联系这句话的前后文：“五岁小康，十岁一凶，三十岁而一大康，盖曰大数也。自人人相食，至于今若干年矣！即不幸有方二千里之旱，天下何以相救？”可以看出，贾谊是说明一个带规律性的现象（即“大数”）：自然灾害往往有着周期性，自汉初发生“人人相食”的情况之后，到现在又过了多少年了，如果出现新的自然灾害，而国家没有粮食储备，将何以赈救呢？可是，卢文弨却不顾这种联系，以为贾谊说的“人人相食”的情况一直到文帝的时期依然存在。这显然是误解了贾谊的原意。以此作为批评的根据，便难免武断。

（二）积贮寡少的原因分析

贾谊认为，造成仓禀空虚、积蓄寡少的根本原因，就在于“生之者甚少而靡之者甚众”。他说：

生之有时而用之无节，则物力必屈。古之为天下者至悉也，故其蓄积足恃。今背本而以末，食者甚众，是天下之大残也；从生之害者甚盛，是天下之大贼也；汰流、淫佚、侈靡之俗日以长，是天下之大崇也。残贼公行，莫之或止；大命泛败，莫之振救。何计者也，事情安所取？生之者甚少而靡之者甚众，天下之势何以不危！（《无蓄》）

贾谊这里实际上分析了粮食储备减少的三个方面的原因：其一，是“背本而以末”，导致投入粮食生产的劳力减少。在自然经济的条件下，由于生产技术落后，因此粮食的总产量是与直接投入其生产的总劳动力数成正比的。既然从事末业的劳动力增多了，而从事本业的劳动力减少了，那就必然造成全社会粮食总产量的降低。其二，尽管投入农业的劳力减少了，但是社会的总人口数量未减少，而这些人不管从事农业或未业，却每天都离不开粮食，这就是贾谊所说的“食者甚众”。这种情况说明，社会粮食总产量虽然随着劳动力转移到末业上去而不断减少了，但是社会对粮食的总需求量却没有减少，相反，随着人口的增长，即使社会所需的基本口粮总数也是会逐年增加的。这样，在社会的粮食总产量和总需求之间造成一个缺口。其三，由于末业的发展，人们生活越来越讲排场，“汰流、淫佚、侈靡之俗日以长”，还要造成粮食的大量浪费。这样便会进一步扩大粮食的缺口。在这种情况下，国家每年保持粮食生产与消费的平衡都难以做到，又如何谈得上积蓄呢？然而，“国无九年之蓄，谓之不足；无六年之蓄，谓之急；无三年之蓄，国非其国也。”（《无蓄》）从贾谊批评文帝初年那种“食至寡”的情况看，当时国家仓廩之中恐怕已经“无三年之蓄”了，到了“国非其国”的危险境地。正是分析了这一严峻的形势，贾谊才向文帝提出了“驱民而归之农，皆著于本，使天下各食其力。末技游食之民转而缘南亩，则畜积足而人乐其所矣”（《论积贮疏》）的建议。

（三）增加积贮的措施

贾谊驱民归农的主张，就是要集中劳力去发展农业，特别是粮食生产。因为只有粮食生产多了，并有余粮，才谈得上积贮。所以，这种驱民归农的作法，在小农经济的条件下，是提高粮食产量，增加积贮的积极措施。除了从积极方面来说增加产量外，从消极方面来说，就是要厉行节约。这就是贾谊说的“去淫侈之俗，行节俭之术”（《瑰玮》）。在这方面，贾谊也提出了一些具体措施。

其一，是要爱惜民力。具体来说，就是要使农民送公粮、出徭役，距离不要太远。而在汉代却存在这种过远的状况，从而加重了农民的负担。贾谊说：

古者天子地方千里，中之而为都，输将徭使，其远者不在五百里而至；公侯地百里，中之而为都，输将徭使，远者不在五十里而至。输将者不苦其劳，徭使者不伤其费。故远方人安其居，士民皆有欢乐其上，此天下之所以长久也。……今汉越两诸侯之中分，而乃以庐江之为奉地，虽秦之远边，过此不远矣。令此不输将、不奉主，非奉地义也，尚安用此而久县其心哉！若令此如奉地之义，是复秦之迹也，窃以为不便。夫淮南赋民贫乡也，徭使长安者，自悉以补，行中道而衣、行胜已羸弊矣，强提荷弊衣而至。虑非假贷自诣（储），非有以所闻也。厮不数易不足以至，钱用之费称此，苦甚。（《属远》）

这里，贾谊既分析了输将徭使太远，给农民带来的痛苦，又指出了它所给中央政府的“甚少”，而造成的危害却甚大。

其二，要注意使民以时。农业生产的季节性很强，耽误了农时必然导致减产。所以贾谊反复强调使民有时。一则曰：“圣王在上，则使民有时，而用之有节，则民无厉疾。”（《修政语下》）一则曰：“天有常灾，必与夺民时。”（《大政上》）贾谊认为，为了搞好农业生产，不仅统治者在征使民力时必须注意把握时间季节，就是人们在猎取自然物时，也必须注意时机和季节。他说：“不合围，不掩群，不射宿，不涸泽。……草木不零落，斧斤不入山林；昆虫不螫，不以火田；不麇，不卵，不刳胎，不夭夭，鱼育不入庙门，鸟兽不成毫毛不登庖厨。取之有时，用之有节，则物蕃多。”（《礼》）贾谊的这些说法，虽然是从礼的角度提出问题，但实际上却包含着现代所谓维护生态平衡的意义，因而有其客观的价值。

其三，是厉行节俭，反对淫侈。贾谊说的“生之有时而用之无节，则物力必屈”（《无蓄》）就是这个意思。因此，他主张“居莫若俭”，“夫宫室不崇，器无虫镂，俭也。”（《礼容语下》）贾谊还以古代王者节俭的事例，告诫当代的王者：“楚王欲淫邹君，乃遗之技乐美女四人。穆公朝观，而夕毕以妻死事之孤，故妇人年弗称者弗蓄，节于身而弗众也。王舆不衣皮帛，御马不食禾菽，无淫僻之事，无骄熙之行，食不众味，衣不杂采，自刻以广民，亲贤以定国，亲民如子。邹国之治，路不拾遗，臣下顺从，若手之投心。是故以邹子之细，鲁、卫不敢轻，齐、楚不能胁。”（《春秋》）这个故事提示人君，节俭是多方面的，衣、食、住、行都必须注意。贾谊讲的关于邹穆公的另一个故事，则不仅是有关节俭的，而且也反映了他的积贮思想：

邹穆公有令，食鳧雁者必以秕，毋敢以粟。于是，仓无秕而求易于民，二石粟而易一石秕。吏请曰：“以秕食雁，为无费也。今求秕于民，二石粟而易一石秕，以秕食雁，则费甚矣。请以粟食之。”公曰：“去！非而所知也。夫百姓煦牛而耕，曝背而耘，苦勤而不敢惰者，岂为鸟兽也哉？粟米，人之上食也，奈何其以养鸟也？且汝知小计而不知大计。周谚曰囊漏贮中，而独弗闻欤？夫君者，民之父母也，取仓之粟移之与民，此非吾粟乎？鸟苟食邹之秕，不害邹之粟而已。粟之在仓与其在民，于吾何择？”邹民闻之，皆知其私积之与公家为一体也。（同上）

所谓“私积之与公家为一体”，反映了贾谊藏富于民的思想。

三反对私人铸钱，力图抑制末业（一）抑末的原因

在小农经济的条件下，由于农业劳动生产率极为低下，所以要提高粮食等农作物的产量，便只有靠增加劳动力。要增加农业的劳动力，就势必要减少从事工商业的劳动力。而从事工商业又往往比从事农业生产更加有利可图。所以在小农经济占统治地位的封建社会，工商业与农业之间的矛盾，往往突出地表现为争夺劳动力的矛盾。农业是封建统治者赖以生存的基础，为了维护这个基础，只好采取崇本抑末的措施。贾谊的重农思想也不能例外，其农本正是以抑末为条件。他说的“背本以末，食者甚众，是天下之大残也”（《无蓄》），正是说明奢侈品的生产挤占了农业生产的劳动力。据史家推算，西汉初的人口总数，不过一千万左右（参见翦伯赞《秦汉史》第166页）。如果以平均五人中有1.5个壮劳力计算，那么全国壮劳力不过300万。仅以一般称为汉代官府三大手工业，即制盐、冶铁、铸钱为例，其所占的劳动力是十分可观的。《盐铁论·复古篇》云：“往者豪强大家，得管山海之利，采铁石鼓铸，煮海为盐。一家聚众，或至千余人，大抵尽收放流人民也。”翦伯赞说：“当时矿场、铁场和盐场，大者一家聚众或至千余人，小者亦有工人数百。”（《秦汉史》第192页）汉武帝设盐官的有二十七郡、三十七县；设铁官的四十郡计五十处。可见当时盐铁工场分布之普遍，其所占劳力的绝对数今虽已无法可考，但其数量之大也是可想而知的。这里，我们仅以武帝发布“盗铸诸金钱罪皆死”的命令后犯法人数，即可窥见当时弃农从事私铸情况的严重性。《汉书·食货志下》说，武帝元封元年（前110）“敕吏民之坐盗铸金钱死者数十万人，其不发觉相杀者不可胜计，赦自出者百余万人，然不能半自出，天下大抵无虑皆铸金钱矣。”武帝元封元年距西汉立国已近一百年，人口总数较西汉初年的一千万大概已增至二千多万，其壮劳力也不过六七百万左右。而其因盗铸金钱犯法者竟有一百余万人，可见盗铸现象之普遍，故《汉书·食货志》说“天下大抵无虑皆铸金钱矣。”这种情况说明，工商等“末业”的发展，特别是盗铸金钱现象的普遍存在，已经严重地影响到了农业的发展。

从这里我们也可以看出，贾谊在主张“抑末”时，对其他末业的危害性虽然也一般地提及到，但他特别反对的是任民私铸金钱。因为尽管煮盐、冶铁等手工业的发展，也有一个与农业争劳动力的问题，但盐铁与人民（包括农民）的生产活动和日常生活有着密切的联系。西汉时期，铁器主要用于兵器和田器的制作。田器便是直接为农业生产服务的。“当时田器的制造，特别从一般的铁器制造中分离出来，成为一个独立的部门，而置于大司农属下，并专设工巧奴与从事，主管田器的制造。”（翦伯赞《秦汉史》第193页）“考古发现表明。西汉初年农具和工具已经普遍取代了铜、骨、石、木器，……西汉中期以前出土的铁器种类较战国时期有所增加，其突出的特点还在于形制进一步成熟，并有加宽加大的趋势。”（杜石然等著《中国科学技术史稿》上册，第167页）显然，这一切都是有利于农业生产力的提高和发展的。而私人盗铸金钱的情况则不同，它虽然也可以促进采铜和冶铜业的发展，但对农业和整个国民经济发展的消极作用却要大得多（这一点下面介绍贾谊观点时再说），加之当时中央政府对此又采取放任政策，贾谊对此大声疾呼，便是必然的了。

（二）文帝除盗铸令之背景

说到这里，有必要简单地介绍一下西汉初年的货币制度。在汉代，作为商品等价物的货币，主要是黄金和铸钱。钱为铜质，其铸造权由官府掌握，不准民间盗铸。这是继承了秦代的制度。《汉书·食货志下》说：“秦兼天下，币为二等，黄金以溢为名上市，铜钱质如周钱，文曰半两，重如其文；而珠玉龟贝银锡之属为器饰宝藏，不为币，然各随时而轻重无常。汉兴，以为秦钱重难用，更令民铸荚钱。”西汉初期，朝廷主管铸钱的机构，最初属少府，继归右扶风，最后归大司农。但是必须指出，汉高帝时铸币并未实行官府垄断，这从前引《汉书·食货志》所说，“更令民铸荚钱”可知。据范文澜说：“自前，一九三（吕后二年）至前一三年（汉武帝元鼎四年）间，钱法变了九次，也就是在铸钱问题上，朝廷和豪强作了九次斗争”（《中国通史简编》第2编第45页）。这期间有一段肯定曾实行铸币的国家垄断，否则就不存在后来汉文帝的除盗铸钱令的问题。不过由于史料有阙，难以确定这种垄断实行的时间。《史记·汉兴以来将相名臣年表》在文帝五年一栏记载：“除钱律，民得铸钱。”这说明文帝以前确有过“钱律”，其中一条就是禁民铸钱。《汉书·食货志下》则云：“孝文五年，为钱益多而轻，乃更铸四铢钱，其文为半两。除盗铸钱令，使民放铸。”可见，汉文帝关于货币问题的决策，包括两个方面的内容：其一是以四铢钱取代榆荚钱。汉代一两二十四铢，一铢约合今二分。榆荚钱只有三铢，所谓“钱益多而轻”，除了货币量少质次之外，与私人大量盗铸也不无关系，因此导致了货币贬值。《汉书·食货志下》说，自高帝实行榆荚钱后，“不轨逐利之民畜积余赢以稽市，物痛腾跃，米至石万钱，马至匹百金”，就是指的货币贬值造成的物价上涨。文帝以四铢钱取代榆荚钱，显然是为了提高货币的信用，稳定物价。其二，是取消货币铸造的国家垄断，令民得自铸。这一措施实际上是与前一措施自相矛盾的。因为令民放铸，不但不能缓和“钱益多而轻”的矛盾，反而会加深这个矛盾，这个矛盾文帝不会不知道，可是为什么又要坚持这个政策呢？可能与文帝企图缓和中央政府与地方诸侯王及豪强之间的矛盾有关。据史料记载，西汉初期，各诸侯王国都可以铸钱，“吴以诸侯即山铸钱，富埒天子”；一些佞幸大臣也铸钱，“邓通大夫也，以铸钱财过王者，故吴、邓钱布天下。”（《汉书·食货志下》）这就是说，在文帝以前，尽管汉王朝曾有过禁止私人铸钱法令，但是诸侯王们和一些权贵还是照铸不误，中央政府的禁令早已成为一纸虚文。文帝的“除盗铸钱令”不过只是公开承认这一事实罢了。因此，尽管文帝打着“利民”的旗号，却无法掩盖其向豪强妥协的实质。关于这一点，王夫之曾经予以揭露。他说：“文帝除盗铸钱令，使民得自铸，固自以为利民也。夫能铸者之非贫民，贫民之不能铸，明矣。好富者益以富，朴贫者益以贫，多其钱以敛布帛、寂粟、纁漆、鱼盐、果蓏，居赢以持贫民之缓急，而贫者何弗日以贫邪！耕而食，桑苧而衣，洿池而鱼鳖，圈牢而牛豕，伐木艺竹而材，贫者力以致之，而获无几；富者虽多其隶佣，而什取其六七焉。然以视铸钱之利，相千万而无算。即或贷力于贫民，而雇值之资亦仅耳，抑且仰求而后分其濡润焉。是驱人听豪右之役也。故先王以虞衡司山泽之产而节之，使不敢溢于取盈，非吝天地之产，限人巧而使为上私利也。利者。公之在下而制之在上，非制之于豪强而可云公也。推此义也，盐之听民自煮，茶之听民自采，而上勿问焉，亦名美而实大为美稗于天下。”（《读

通鉴论》卷二)王夫之这一批评是符合实际的。

（三）贾谊对除盗铸令的批评

如果说王夫之对文帝除盗铸钱令的批评，主要是揭露其阶级实质的话，那么贾谊的批评则主要是针对其现实危害性。对于这种危害性，贾谊主要是从以下三个方面进行揭露的：

其一曰“为民设阱”。因为文帝一方面“使民放铸”，另一方面又规定不准掺杂使假。贾谊认为这是做不到的。他说：

法使天下公得顾租铸钱，敢杂以铅铁为他巧者，其罪黥。然铸钱之情，非淆铅铁及石杂铜也，不可得赢；而淆之甚微，又易为，无异盐羹之易，而其利甚厚。张法虽公铸铜锡，而铸者情必奸伪也。名曰顾租公铸，法也，而实皆黥罪也。有法若此，上将何赖焉？夫享有召祸而法有起奸，今令细民操造市之势，各隐屏其家而公铸作，因欲禁其厚利微奸，虽黥罪日报，其势不止。民理然也。夫白著法以请之，则吏随而掩之。为民设阱，孰积于是？上弗早图之，民势且尽矣！囊禁铸钱，死罪积下；今公铸钱，黥罪积下。虽少异乎未具（未甚）也。民方陷溺，上且弗救乎？（《铸钱》）

汉代铸钱的原材料主要是红铜。1955年11月西安汉城青阳门外曾发现西汉铸钱的铜材原料一批，共有十大块，每块重量的刻字，均在120斤左右，相当于今市秤约60斤有零。经化验，其红铜含量占百分之九十九。据专家分析，当为汉武帝末期至宣帝末期时物（见陈直著《两汉经济史科论丛》第129—130页）。汉武帝时铜市已恢复官铸，其铜材纯度所以很高。文帝时使民私铸，虽然官方规定不准掺杂，但照贾谊的说法，掺杂既容易又可获厚利，因此即使以黥罪来制止，也防不胜防。据贾谊说，当时“民人抵罪，多者一县百数，少者十数。家属、知识及吏之所疑，系囚、榜笞及奔走者，类甚不少。”（同上）可见，他说使民放铸是“为民设阱”，并不过分。这种批评，反映了贾谊对人民痛苦的深切同情，是他民本主义思想在经济问题上的具体体现。

其二曰“钱文大乱”。由于铜钱普遍私铸的结果，必然造成铜市在质量和重量上的不统一，因而势必扰乱货币市场。贾谊说：

且世民用钱，县异而郡不同：或用轻钱，百加若干，轻小异行；或用重钱，平称不受。法钱不立，将使天下操权族，而吏急而一之乎，则大烦苛而民弗任，且力不能而势不可施；纵而弗苛乎，则郡县异而市肆不同，小大异用，钱文大乱。夫苟非其术，则何向而可哉？（《铸钱》）

所谓“法钱”是指权钱的钱，类似于天平所用之法码。清代中叶以来，西安汉城遗址中，屡有法钱出土，为文帝时物。陈直在记述了这些法钱的形制之后说：“以上所述，皆是西汉初期法钱之可考者，食货志谓文帝不听贾谊法钱的建议，现出土法钱，既如此之多，史书记载，或有遗漏。（《两汉经济史科论丛》第125页）这里，我觉得陈直显然误解了《汉书·食货志》的意思，因为《食货志》所说的“上不听”，是指文帝不接受贾谊关于反对“使民放铸”的建议，而不是立法钱的建议。这是第一。第二，文帝时期法钱的出土反倒证明，文帝虽未接受贾谊禁民私铸铜钱的建议，却接受了他关于建立法钱制度的建议。第三，关于法钱制度的存在，也并非如陈直所说“史书

记载，或有遗漏”。就在《汉书·食货志下》引贾谊上文帝书中语“或用轻钱，百加若干”下，有应劭的一条注：“时钱重四铢，法钱百枚当重一斤十六铢。轻则以钱足之若干枚，令满平也。”应劭是东汉人，以“辨物类名号”称名于世，他说汉文帝时有法钱，当是可信的。不过按应劭的说法，“法钱百枚当重一斤十六铢”，以一斤为十六两，一两为二十四铢计，那么一斤十六铢则应为四百铢。就是说每枚法钱重为四铢，与文帝的规定重量是一致的。而据陈直所介绍的出土法钱，其钱文有“第一重四两”、“第五重四两”、“第九重四两”及“重一两十二铢（铢）”、“重一两十三铢（铢）”、“重一两十四铢（铢）”等（参见陈直《两汉经济史科论丛》第125页），这说明当时法钱不一定如应劭所说都是四铢重一个，而是轻重不等，以此权衡数量不等的铜币。陈直说：“各法钱中，重十二铢的重十四铢的，大小轻重均相等，亦可见法钱制度建立，并未完善。”（同上）这一论断，我认为是近乎事实的。

其三日妨害以农为本。贾谊说：

农事不为，而采铜日蕃，释其耒耨，冶熔炉炭。（《铸钱》）

这一点我们从前面分析铸铜现象的普遍性，可以知道贾谊所论，确非空言。这里就不再赘述了。

（四）解决盗铸的根本途径

贾谊在分析了放民铸钱的危害性之后，进一步指出，禁民铸钱也不能从根本上解决问题。他说：

奸钱日繁，正钱日亡。善人怵而为奸邪，愿民陷而之刑戮。黥罪繁积，吏民且日斗矣。少益于今，将甚不祥，奈何而忽？国知患此，吏议必曰“禁之”。禁之不得其术，其伤必大，何以圉之？令禁铸钱，钱必还重，四钱之粟，必还二钱耳。重则盗铸钱如云而起，则弃市之罪又不足以禁矣。奸不胜而法禁数溃。难言已，大事也。久乱而弗早振，恐不称陛下之明。（《铸钱》）

禁民私铸钱币，贾谊的这个立场是十分明确的。但是他认为如果“禁之不得其术”，即禁止的方法不对，同样会坏事。因为如果中央政府只发一纸命令而不采取其他措施，那么在禁止私人铸钱之后，当铜钱的价值有了提高时，一些贪利之徒还是会敢于冒杀头之罪进行盗铸的。这样便出现了一种两难的状况：准民私铸，不许掺假，老百姓有“黥罪”之虞；禁民私铸，又有弃市之罪。在贾谊看来，这两种作法既不符合爱民的民本主义，又都不能从根本上解决问题。那么，如何才能从根本上解决货币统一的问题呢？他认为关键是要由国家垄断造币的原料，即不让铜流布于民间，也不准老百姓私自采炼铜矿。贾谊指出：

铜布于下，为天下灾。何以言之？铜布于下，则民铸钱者，大抵必杂以铅铁焉，黥罪日繁，此一祸也。铜布于下，伪钱无止，钱用不信，民愈相疑，此二祸也。铜布于下，采铜者弃其田畴，家铸者损其农事。谷不为则邻于饥，此三祸也。故不禁铸钱，则钱常乱，黥罪日积，是陷阱也。且农事不为，有疑为灾，故民铸钱不可不禁。上禁铸钱，必以死罪。铸钱者禁，则钱必还重；钱重则盗铸钱者起，则死罪又复积矣，铜使之然也。故铜布于下，其祸博矣。（《铜布》）

贾谊这里讲的铜布民间造成的“三祸”，与他在《铸钱》一文中所指出的使民私铸的三个危害性是完全一致的。他认为造成这些祸害的根本原因在于“铜布于下”。因此他主张将铜统统收归国家管理。这一措施虽然实行起来会有困难，但却比单纯地凭法制禁止的做法，要彻底得多，所以贾谊对他的这一主张充满信心，认为只要这样做便“博祸可除，七福可致。”他说：

何谓七福？上收铜勿令布下，则民不铸钱，黥罪不积，一。铜不布下，则伪钱不繁，民不相疑，二。铜不布下，不得采铜，不得铸钱，则民反耕田矣，三。铜不布下，毕归于上，上挟铜积，以御轻重，钱轻则以术敛之，钱重则以术散之，则钱必治，货物必平矣，四。挟铜之积以铸兵器，以假贵臣，小大多少，各有制度，以别贵贱，以差上下，则等级明矣，五。挟铜之积，以临万货，以调盈虚，以收奇羨，则官必富而未民困矣，六。挟铜之积，制吾弃财，以与匈奴逐争其民，则敌必坏矣，此谓之七福。（《铜布》）

贾谊的“七福”，概括起来说，无非是两个大的方面：从经济方面来说，国家把铜加以垄断之后，可以使那些采铜、铸钱的劳动力重新回到农业生产第一线；而国家掌握了铜矿的开采和铸钱的专利，便可以主动地控制货币流通，平抑物价，从而使好处由国家获得，使“未民”无法利用货币的铸造扰乱货

币流通领域并从中渔利。从政治方面来说，由于铜的国家垄断，一方面使老百姓避免了因铸钱掺杂而获“黥罪”的危险，也使老百姓信赖国家的统一货币（“伪钱不繁，民不相疑”）；另一方面国家有了大量的铜，便可以铸造兵器，然后将这些兵器按官职大小分配给臣下，使之作为人臣贵贱高下的一种标志，这样等级就会分明；同时国家有了大量的铜便可以与匈奴进行交换，从而争夺其人民。

贾谊善于运用辩证法，他认为“善为天下者，因祸而为福，转败而为功”，就是说作为一个最高统治者要善于因势利导，将不利因素转化为有利因素，化消极因素为积极因素。可是汉文帝却没有接受贾谊关于国家垄断铜的建议，因此贾谊认为这是“顾退七福而行博祸，可为长大息者此其一也。”（《铜布》）

对于贾谊货币思想的地位，萧清有过一段评论，今摘引如下，作为这一节的小结：“综观贾谊的货币思想与主张，最值得注意的，首先是他承认货币流通的客观性质，而不认为卑凭君王权力就可以解决货币问题。他不主张简单地凭借封建法权，而提出通过实行铜禁，即通过垄断市材的途径，以期解决私铸问题。……表明他……能超出当时流行的王权论的货币名目主义的看法。其次，从贾谊对于垄断货币材料的重视，以及他对货币名义价值与铸造成本间关系的认识看来，他是我国较早的一个带有货币金属主义倾向的学者。然而在他的货币思想的基本方面，仍然承继《管子》的轻重理论，把货币看作封建国家干预经济及民事的工具。他还承认君王权力对于铜钱价值的影响，如说：‘今禁铸钱，则钱必重’。由于他是在重农思想的基础上接受《管子》的轻重论的，这样就使货币成为保护农业的工具而为封建国家的重农抑末政策服务了。最后，贾谊的货币主张，是以实现货币制度的统一与稳定为目的的，这正是当时新兴的封建地主经济体系在货币流通方面的客观要求，因而他面对当时陷于紊乱已二十余年的货币流通现实，提出了所谓‘法钱’、‘正钱’的概念。……法钱、正钱概念的规定以及‘立法钱’的要求，在客观上已为后来汉武帝时实现统一的五铢钱制度，即所谓‘三官钱’的流通开辟了道路。”（《中国古代货币思想史》人民出版社1987年版，第63—64页）我觉得这个评价是比较公允的。

第七章 朴素唯物论和辩证法思想

贾谊的哲学思想是其政治思想的理论基础，内容大体可分为道论、方法论和社会观三大部分；其中固然有某些唯心主义和神秘主义的杂质，但其基本倾向却是朴素的唯物主义和辩证法。这一章，我们将就这几个方面的问题作一些分析。

一 道论

贾谊书中的“道”，具有多种含义，大体上来说，主要包括以下几个方面：

（一）“道”是一种统治方法

作为统治方法的“道”，即古人所谓“人君南面之术”。

先秦道家就是讲究“南面之术”的，《汉书·艺文志·诸子略》说：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人（人君）南面之术也。”这就明确地揭示了道家学说的政治本质。关于道家学说的这种精神实质，司马谈讲得更明确。他说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也。因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（《史记·太史公自序》）过去，人们以《老子》一书既反对儒家之礼治，又反对法家的法治，认为司马谈所论道家之精神似与老子所创道家之旨不合。随着马王堆汉墓帛书《经法》等的出土，才知道司马谈讲的正是汉代统治者所推崇的“黄老之学”的特点。司马谈又说：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰‘圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲也’也。群臣并至，使各自明也。”（同上）张舜徽先生在评论司马谈这一段话时，曾经指出：“这样的推崇道家，并且从而加以发挥，分明是从最高统治者南面术的角度来看问题的。他认为只有道家所提供的‘南面术’为最全面，是人君临驭天下的最原则的东西。其它各家所提供的，仅是一些片面的具体办法而已。徒有一些具体办法而没有总的原则，那就使得人君劳于治事而收效不大。甚至会伤损人的形体精神，连生命都不可长保。司马谈所以赞叹道家，便因为道家明确地指出了这里面的道理，劝人君不要亲理庶务，要做到垂拱而治。此中关键在于人君能够虚静其心，收敛聪明，尽量利用臣下的才智，而不现露自己的才智，以达到‘无为而无不为’的境地。”（《周秦道论发微》中华书局1986年出版，第6—7页）

对于道家的这种“南面之术”，贾谊是颇有领会的。他说：“明主者，南面而正，清虚而静，令名自命，令物自定，如鉴之应，如衡之称。有衅和之，有端随之，物鞠其极，而以当施之。此虚之接物也。”（《道术》）所谓“清虚而静”，“如鉴之应，如衡之称”，也就是张舜徽说的，要“人君能够虚静其心，收敛聪明，尽量利用臣下的才智，而不现露自己的才智，以达到‘无为而无不为’的境地。”

讲到这里，人们也许会说，在贾谊书中有着反对“无为”的明确言论，怎么又说他主张“无为而无不为”呢？我认为这并不矛盾。

首先，贾谊诚然明确表示过反对“无为”，例如他在《孽产子》一文说：“今也平居则无蒞施（差池），不敬而素宽，有故必困。然而献计者类曰‘无动为大’耳。夫无动而可以振天下之败者，何等也？曰：为大治，可也；若为人乱，岂若其小。悲夫！俗至不敬也，至无等也，至冒其上也，进计者犹曰‘无为’，可为长大息者此也。”显然，贾谊这里所讲的是对整个社会形势的分析。他认为在天下大治时，讲讲无为还可以，但当社会处于天下大乱的时候，如果不采取坚定而又强硬的措施（即“有为”），怎么能拨乱反正呢？

其次，贾谊面对汉初社会现实的礼制僭越，固然从总体上是主张有为的，

但当他讲到最高统治者，即人主的统治方法时，他还是继承黄老道家的思想，即主张无为而无不为。他说：“使为治，劳智虑，苦身体，乏钟鼓之乐，勿为可也。”（《治安策》）就是说，作为一个最高统治者，自己不要过多地亲自动手，要使自己保持一种安逸、超然的无为形象。那么，怎样才能做到这一点呢？贾谊认为关键在于选好辅翼的官吏。他说的“君功见于选吏，吏功见于治民”（《大政下》），就是这个意思。“诗曰：‘济济多士，文王以宁。’言辅翼贤正，则身必安也。”（《君道》）有了贤正的辅翼，人主便可超脱出一些具体事务，使自己保持一种无为的形象。除了选吏外，贾谊认为人主还必须制定一些制度，有了制度便可以放手让臣下去实施。例如他在讲到定地制的好处时就说过：“地制一定，卧赤于衽席之上而天下安，待遗腹，朝委裘，而天下不乱，社稷长安，宗庙久尊，传之后世，不知其所穷。故当时大治，后世诵圣。”（《五美》）这里讲的“朝委裘”，意为“尧之容若委衣裘”。《吕氏春秋·察贤篇》云：“天下之贤主，岂必苦形愁虑哉！执其要而已矣。雪霜雨露时，则万物育矣，人民修矣。疾病妖厉去矣。故曰：‘尧之容若委衣裘。’以言少事也。”贾谊强调人君“朝委裘”，说明他对“人君南面之术”是很有研究的。就有力与无为的关系而言，这种“南面之术”我们也可以称之为政治哲学。

（二）“道”是一种认识方法

作为认识方法的“道”，与作为统治方法的“道”，在贾谊书中是紧密相连的。在《道术》篇中，贾谊说：

曰：“数闻道之名矣，而未知其实也，请问道者何谓也？”对曰：“道者，所从接物也，其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者，言其精微也，平素而无设施也；术也者，所从制物也，动静之数也。凡此皆道也。”曰：“请问虚之接物何如？”对曰：“镜仪而居，无执不臧，美恶毕至，各得其当；衡虚无私，平静而处，轻重毕悬，各得其所。明主者，南面而正，清虚而静，令名自命，令物自定，如鉴之应，如衡之称。有衅和之，有端随之，物鞠其极，而以当施之。此虚之接物也。”

我之所以要把这一段话完整地引述出来，是为了说明贾谊所讲的“道术”是一种广义的认识的方法，即既包括主观反映客观的方面，也包括主观作用于客观的方面；他认为“人主”的活动只有遵循人们认识的这个基本路子，才是符合道的要求。下面让我们再来看看贾谊这种作为认识方法的“道”的性质。

诚如有的论者所指出，贾谊认为人的认识是“镜仪而居”，即是说象镜子一样，反映着物体，因此具有反映论的性质（参见周英：《论贾谊的唯物主义哲学思想》，载《江汉学报》1963年第2期，王生平《贾谊的认识论和辩证法思想》，载《中国社会科学院研究生院学报》1985年第1期）。所谓“美恶毕至，各得其当”，是说客观事物是什么样子，认识就反映成什么样子。而所谓“衡虚无私，平静而处”，则是说人们在认识事物时不要带任何主观成见，要做到“如鉴之应，如衡之称”。这种强调认识对客观事物的依赖性，认为先有客观事物后才有认识的观点，显然是一种唯物主义的反映论。但是，对于贾谊这种反映论，过去有着不同的评价。周英认为：“贾谊的反映论，是直观的、被动的、消极的。”因为“他把虚心强调到了绝对化的程度。他认为虚，即是‘平素而无设施’。这就是说，在接物之前，主观上不要有任何意见，真的象一面镜子‘无执不臧’，不执着什么，也不藏着什么。这也是和宋尹一派相同的。宋尹学派十分强调虚心，但夸大到了绝对。”王生平则认为，贾谊的“无执不臧”与宋尹学派的“虚也，无臧也”，“过则舍之，复则虚矣”（《管子·心术上》）是有区别的。这种区别就在于，贾谊认为感性认识要受理性认识（概念、推理）的指导。贾谊说：“明上之于言也，必自也听之，必自也择之，必自也聚之，必自也藏之，必自也行之。”（《修政语上》）王生平认为：“这里讲‘必自也藏之’，就是必须要‘藏’，而不是‘无执不臧’。”

我觉得贾谊受《管子·心术》的影响是很明显的。贾谊书中多次引用《管子》，如说“管子曰：‘四维，一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰丑。’‘四维不张，国乃灭亡。’”（《俗激》）；“仓禀实，知礼节；衣食足，知荣辱。”（《无蓄》）这表明他对管子进行过深入研究。因此，说贾谊《道术》一篇，受了《管子·心术》的影响，是符合逻辑的推论。不过，我认为不论是《管子·心术上》讲的“虚者无臧也”、“过则舍之，复则虚也”，还是贾谊《道术》篇讲的“平素而无设施”、“无执不臧”，都是讲人在反映客观事物的过程中，不要夹杂主观成见。《管子·心术上》云：“心之在体，

君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理；嗜欲充益，目不见色，耳不闻声。”又说：“神者至贵也。故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰不洁则神不处。”这些都是说的认识不能带有主观成见。因为“嗜欲”是既包括物欲，也包括各种幻觉和成见等先验的东西在内的。而贾谊的“平素而无设施”、“无执不藏”，与《管子》上述认识是一致的。如果仅就贾谊和《管子》讲的这些，就断定他们所主张的反映论是“直观的、被动的、消极的”，我觉得是有片面性的。因为所谓“直观的、被动的、消极的”反映论的主要标志，并不在于主张反映过程要克服主观成见，而在于否认认识过程中的主体的能动性，特别是理性思维的指导作用。如果用这个标准来衡量，那么不论是贾谊和《管子·心术篇》，都不能得出这个结论。《管子·心术下》篇指出：“无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。”这种“内德”实际上就是一种理性的修养，它可以使“圣人裁物，不为物使”；可以使人“专于意，一于心，耳目端，知远之证”，“能毋卜筮而知凶吉”，“能毋问于人，而自得之于己。”“故曰：思之，思之，不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精气之极也。”《管子·心术》篇这种对理性思维的强调，孤立起来看，似乎有些惟理主义的味道，但是如果与前面它所强调在认识过程中要“无藏”、“洁其宫”的观点联系起来看，则恰恰是为了防止把反映看成是“直观的、消极的、被动的”。同样，贾谊在《修政语上》中之所以强调“明上”之于言，“必自也择之，必自也聚之，必自也藏之”，也是为了防止人们把“无执不藏”理解为消极、直观的反映。所以我认为，不论是《管子·心术》还是贾谊的认识论，都难以归结为消极的反映论。

（三）“道”是一种宇宙本体

老子说：“道可道，非常道。名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。”（《老子》第一章）马王堆帛书《经法·道法》说：“虚无刑（形），其𦉳（寂）冥冥，万物之所从生。”《经法·名理》说：“道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也。……神明者，见知之稽也。有物始[生]，建于地而洩（溢）于天，莫见其刑（形），大盈冬（终）天地之间而莫知其名。”这些都是把“道”当成是万物的本源。贾谊的“道”，在这方面显然也是继承了老子和黄老帛书的思想。他说：“道者无形”（《道德说》），就是说“道”乃是一种空虚无形的本体，但是它又是万物的本源：“物所道始谓之道”（同上）。这里前一个“道”字是动词，作：“从、由”解，即万物之所从出或由以产生的东西叫做“道”。在道与德的关系上，老子认为“道生之，德畜之”（《老子》第五十一章），即“道”使万物生长，“德”使万物繁殖，道与德相比，道是更根本的。在这方面，贾谊的看法与老子是一致的。他认为，道无形，而“德者，离无而有”；“物所道始谓之道，所以生谓之德，德之有也，以道为本，故曰‘道者，德之本也’。”（《道德说》）这就是说，道是德的根本，而德是从无到有的一个不可缺少的转化环节。“德生物又养物”（同上），这说明道本身不能生物、养物，只有通过德这个环节才能做到这一点。所以贾谊说：“诸生者，皆生于德之所生。”（同上）

显然，贾谊的这种道无德有的宇宙生成模式与老子的从无到有的模式，有着相通之处。因此要评价贾谊的这个模式的性质，就不能不涉及到对老子的从无到有的评价。过去，人们在判定老子哲学属于唯心主义时的最基本根据，就是他把“无”看得比“有”更为基本，然后又将老子所说的“无”，等同于黑格尔的绝对观念。我觉得说老子将“无”看得比“有”更基本是符合事实的，但硬要说它是黑格尔式的绝对观念则毫无根据。《老子》第十四章明明讲：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”这里，老子对“道”这种尽管是“无状之状，无物之象”的东西，还是尽他的可能作了“状”和“象”，即所谓“夷”、“希”、“微”、即使是“惚恍”，总要有某物才能惚恍。过去，我们在评判古代哲学家的派别属性时，往往总是把那些以某种具体物质元素（如水、火等等）作为宇宙本体的哲学家，视为唯物主义者。当然，我们不能否认这是唯物主义的形态之一，但毕竟还

只是停留在原始的、经验的状态中的唯物主义。老子的高明之处就在于，他不满足于这种经验状态，而企图在这些具体的物质元素的基础上，进一步探讨构成这些具体物质元素的基础是什么。这就使人们对宇宙本原的认识从个别上升到一般，从经验进入到理性。当然，由于时代条件限制，老子对此不可能作出科学的回答。但老子的另一个高明之处就在于：他没有把这个问题的答案推到彼岸世界，即神或天意，相反而是归之于自然界本身，即“道”。如果我们责备老子的“道”并没有把宇宙的本原讲清楚的话，那么只要回顾一下二千多年之后的今天，在自然科学空前发展，天体演化学说也取得了许

多惊人成就的当代，人们对宇宙发展的原始状态还处于各种不同假说互相争鸣的过程中，而一些科学家和哲学家还要从《老子》中去吸取其科学的灵感，这一事实本身就说明了老子的伟大和高明。因此，我觉得与其说老子是唯心主义，毋宁说它具有更多的唯物主义倾向。贾谊继承了老子这种唯物主义的传统，而且发展了这种唯物主义思想。这主要表现在：

一、他不仅强调“道”的本体性，而且特别强调“德”在宇宙形成过程中的作用。老子虽然也强调“道生之，德成之”，但他认为“失道而后德”（《老子》第三十八章），即把德的产生看成“道”的丧失的后果。而贾谊则不然，他认为是“道冰而为德”，他说：“德者，变及物理之所出也。夫变者，道之颂（陶鸿庆《读诸子札记》说“颂”读为“容”，下同——引者）也。道冰而为德，神载于德。德者，道之泽也。道虽神，必载于德，而颂乃有所因，以发动变化而为变。变及诸生之理，皆道之化也，各有条理以载于德。德受道之化，而发之各不同状。”（《道德说》）在贾谊看来，如果说“道”是万物的比较抽象和原始的本原的话，那么“德”则是较“道”为具体一些的本原。这就象宇宙在原始星云状态时，还没有物质元素的分化；只有当各种化学元素分化出来后，才为宇宙万物的形成奠定了物质基础，贾谊所说的“德”，也就是相当于各种具体的物质化学元素。它们具体构成各种事物，“发之各不同状”。如果说，《道德说》一文，表明贾谊早期受道家思想影响比较深，所以是以道德为本体，那么《鹏鸟赋》中，他所强调的“造化”，也并不是什么超自然的神力，而是一种人力无法控制的自然过程。所以他说：“且夫天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜。合散消息兮，安有常则？千变万化兮，未始有极！”尽管这篇赋带有某些消极、悲观的色彩，但是就其基本倾向来看，他还是力图用自然本身来说明宇宙变化发展的原因，因而继续沿着唯物的方向前进。

二、贾谊不仅用“道德”说明宇宙发展的本源，而且力图以之说明人体和社会的种种现象。例如，他在讲到目时，就说：“见者，目也。道德施物，精微而为目。是故物之始形也，分先而为目，目成也形乃从。是以人及有因之在气，莫精于目。目清而润泽若儒，无毒秽杂焉，故能见也。”（《道德说》）这就是说，目是道德中较精微的部分所构成。在谈到“性”的时候，贾谊说：“性者，道德造物；物有形，而道德之神专而为一气，……性，神气之所会也。”（同上）这就是说，人性不过是“道德之神专而为一气”，而这种气又会聚在一起而形成的。至于“神”，则不过是道德的“康若泳流”的变化，所以贾谊说：“变化无所不为，物理及诸变之起，皆神之所化也，故曰‘康若泳流谓之神’，‘神生变，通之以化。’”（同上）在谈到“命”时，贾谊认为不过是一种必然性，他说：“命者，物皆得道德之施以生，则泽、润、性、气、神、明及形体之位分、数度，各有极量指奏矣。此皆所受其道德，非以嗜欲取舍然也。其受此具也，岩然有定矣，不可得辞也，故曰命。命者不得毋生，生则有形，形而道、德、性、神、明因载于物形，故曰‘岩坚谓之命’，‘命生形，通之以定。’”（同上）就是说，任何事物既然都是由道德而产生的，那么它的泽、润、性、气、神、明及形体的大小、轻重便都有一定的规制，这种规制不是由人们的主观想象所决定的，也不以人们的主观愿望为转移，而是由道德所决定的。这种确定的不可移易的必然性，是不可抗拒的（“不可得辞”），所以叫“命”。这一切，都充分表明贾谊是力图用自然界本身的变化（道德），来说明自然和人事现象。这种努

力的方向，显然是值得称道的。但是，由于贾谊不懂得自然现象与社会现象之间的区别，也不懂得各种自然现象，特别是生命现象的复杂性，所以当他用道德去解释这些现象时，有时就难免出现简单化、机械论的倾向，有时甚至导向唯心之论。例如，贾谊说：“德有六美。何谓六美？有道、有仁、有义、有忠、有信、有密，此六者德之美也。”（《道德说》）如果说贾谊讲的“德”是就其伦理属性讲的话，这“六美”还可以说得过去，但他在《道德说》中所讲的“德”主要是一种“生物又养物”的德，这样他便将道德属性赋予了自然事物。

(四) “道”是事物发展的规律

关于这方面，贾谊也有不少论述。首先，贾谊区分了“道”与“理”。他认为，“理”是指各种具体事物的规律。原则或特性。他说：“德有六理。……诸生者，皆生于德之所生；而能象人德者，独玉也。象德体六理，尽见于玉也，各有状，是故以玉效德之六理。”（《道德说》）这里，贾谊就是以玉的特性来比譬德之理。《说文》释“理”为“治玉也”。王夫之说：“玉浑然在璞而未有理，治之而文理见。事不治则理不著，治而后见其必然而不易焉，故曰‘理在气中’。”（《说文广义》卷三）这说明“理”字本来是个动词，后来转化为名同，用以表征事物的特性和规律。贾谊有时又把这种具体事物的规律或法则称为“小道”，而将宇宙的根本规律或法则称为“大道”。他在谈到人的教育时说：“古者年九岁入就小学，跟小节焉，业小道焉；束发就大学，跟大节焉，业大道焉。”（《容经》）这里讲的“小道”，就是指的事物的具体原则或处世接物的具体方法，而“大道”则是指的宇宙的根本原则或治国的基本原则。贾谊书中所讲的“孝子之道”（《保傅》），“事君之道”、“事长之道”、“交接之道”、“慈民之道”、“居官之道”（《大政下》）等等，就属于“小道”的范畴。贾谊所讲的“大道”则是指作为上述“小道”的总和或根本的“至道”。他说：“黄帝曰：‘道若川谷之水，其出无已，其行无止。’故服人而不为仇，分人而不博者，其惟道矣。故播之天下而不忘者，其惟道矣。是以道高比于天，道明比于日，道安比于山。”（《修政语上》）这种作为宇宙根本的“大道”是如何派生“小道”的呢？贾谊认为是通过“德”这个环节：“道者，德之本也。……德生理，理立则有宜，适之谓义。”（《道德说》）这种由大道派生出小道的过程，“若川谷之水，其出无已，其行无止。”

其次，贾谊认为人们为了正确地行动，固然要掌握各种具体事物的“小道”，但最根本的还是要把握宇宙的根本法则“大道”。这是因为，各种具体事物是变化无常的，只有“大道”才是比较稳定的、恒常的。在《鹏鸟赋》中贾谊说，宇宙万物“合散消息兮，安有常则？千变万化兮，未始有极！”因此，便出现了这样的现象：“愚士系俗兮，窘若囚拘；至人遗物兮，独与道俱。众人惑惑兮，好恶积亿；真人恬漠兮，独与道息。释智遗形兮，超然自丧；寥廓忽荒兮，与道翱翔。”这段赋表面上道家气息十分浓厚，但是如果我们从认识论的角度来看，它所强调的恰恰是叫人们不要为千变万化的现象所迷惑，而应当抓住宇宙发展的根本规律。我这种分析决非主观臆断，而是有着事实根据的。我们知道，贾谊受道家思想的影响是十分明显的。但我认为这种影响主要在方法论方面，而不是遗世独立的处世哲学方面。终贾谊一生，是忧国忧民的一生，并无出世与避世的思想，相反，他甚至极力反对政治上的无为。再联系贾谊其他著作，我们更可以看到，他也是反复强调把握大道的重要性和好处。例如在《修政语上》，当贾谊谈到“道高比于天”时说：“故言之者见谓智，学之者见谓贤，守之者见谓信，乐之者见谓仁，行之者见谓圣人。”这就是说，只有言道、学道、守道、乐道和行道，才能做到“智”、“贤”、“信”、“仁”，才能成为“圣人”。在谈到“道”对治国的重要性时，贾谊说：“故治国家者，行道之谓，国家必宁；信道而不为，国家必空。故……道不可离也。呜呼！戒之哉！离道而灾至矣。”（《大政下》）这一切都是在叫人们注意把握根本大道。在《先醒》篇，贾谊告诫

人们，只有掌握了“道”，才能做到先醒，即先知先觉：“怀王问于贾君曰：‘人之谓知道者先生，何也？’贾君对曰：‘此博号也，大者在人主，中者在卿大夫，下者在布衣之士。乃其正名，非为先生也，为先醒也。彼世主不学道理，则嘿然懵于得失，不知治乱存亡之所由，恇恇然犹醉也。而贤主者学问不倦，好道不厌，锐然独先达乎道理矣。故未治也知所以治，未乱也知所以乱，未安也知所以安，未危也知所以危。故昭然先寤乎所以存亡矣。故曰‘先醒’，辟犹俱醉而独先醒也。故世主有先醒者，有后醒者，有不醒者。’”这就是说，不论是人主还是布衣之士，只要认真学习，把握“道理”，便都可以做到“先醒”。反之，如果不愿意学习，不善于总结经验教训，那么即使你贵为人主，也无法做到“先醒”。

（五）“道”是指伦理道德

《修政语下》有这样一段话：“师尚父曰：‘吾闻之于政也，曰，天下圯圯，一人有之；万民丛丛，一人理之。故天下者，非一家之有也，有道者之有也。故夫天下者，唯有道者理之，唯有道者纪之，唯有道者使之，唯有道者宜处而久之。’”这里讲的“有道者”，就是掌握了“道”并按道行事的有道德之人。同篇还有这样一段话：周成王问鬻子“兴国之道奈何？”鬻子对曰：“兴国之道，君思善则行之，君闻善则行之，君知善则行之。位敬而常之，行信而长之，则兴国之道也。”周成王又“敢问于道之要奈何？”鬻子对曰：“为人下者敬而肃，为人上者恭而仁，为人君者敬士爱民，以终其身。此道之要也。”这里，把“道”与“善”、“敬”、“恭”、“肃”、“仁”等伦理范畴联系起来，便使“道”具有道德属性了。

贾谊有时将作为道德意义之“道”与“义”连起来使用，这样便使“道”的道德含义更加鲜明。例如他说：“纣，圣天子之后也，有天下而宜然。苟背道弃义，释敬慎而行骄肆，则天下之人，其离之若崩，其背之也不约而若期。”（《连语》）这里的“背道弃义”就是指背弃道德仁义。《修政语上》说：“黄帝职道义，经天地，纪人伦，序万物，以信与仁为天下先。”这里讲的“职道义”就是以实行道德为自己的职志。贾谊认为，只有那些具有高尚道德修养的人才能赢得天下的信任和拥护：“故爱出者爱反，福往者福来。《易》曰：‘鸣鹤在阴，其子和之。’其此之谓乎！故曰：天子有道，守在四夷；诸侯有道，守在四邻。”（《春秋》）

通过以上分析，我们可以看到，贾谊书中的“道”范畴内容的确是十分丰富的，但就其涉及哲学的内容而言，不论就其属本体论的方面，还是属于认识论的方面，其基本倾向又都是朴素唯物主义的。

二 朴素辩证法思想

贾谊的辩证法思想十分丰富。他继承先秦道家的辩证法思想，而扬弃其相对主义的糟粕，并以之来观察汉初的社会矛盾运动，因而有着鲜明的时代特点。

（一）关于物质运动的绝对性

贾谊说：“万物变化兮，固无休息。斡流而迁兮，或推而还；形气转续兮，变化而螭。”（《鵬鸟赋》）意思是说，万物的变化是没有休止的，事物的旋转迁徙也是来回不停的，有形的物和无形的气之间的相互转化也是不断地交替的。贾谊认为，不仅自然现象如此，社会人事现象亦复如此：“彼吴强大兮，夫差以败；越栖会稽兮，句践霸世。斯游遂成兮，卒被五刑；傅说胥靡兮，乃相武了。”（同上）这就是说，世间没有不运动变化的事物，社会现象也不例外。强大的国家，也有衰败之时；失败了的国家，只要卧薪尝胆，也有重新振兴的机会；有的人荣显于一时，却不得善终；有的人暂时不得志，最后却又往往升迁。贾谊认为，不仅古代历史证明，社会是不断发展变化的，而且当代历史发展同样证明了这一点：“秦国失理，天下大败。……囊之为秦者，今转而为汉矣。”（《时变》）秦始皇灭六国，振长策而御宇内，履至尊而制六合，其功不可谓不伟，其势不可谓不重，可是当他一旦“失理”，“凡十三岁而社稷为墟”（同上）。这个血的教训给汉代统治者的印象是极为深刻的。但是，他们又象一切统治者一样，总希望自己的统治做到长治久安。这样便出现了一个矛盾：一方面；是社会的客观现实的确存在矛盾，而且由于这些矛盾的运动，推动着社会不断向前发展；另一方面，作为统治者则又总是想避免或缓和这些矛盾，从而使自己的江山永固，王位传至无穷。这个矛盾的实质，是不平衡与平衡、绝对运动与相对静止之间的矛盾。因为不平衡总是绝对的，正如运动是绝对的一样；而平衡和静止则是相对的。而人类社会要求得到正常发展，特别是统治者要维持其稳定的统治，又总是希望保持社会的相对平衡。这就要求人们正确处理不平衡与平衡、绝对运动与相对静止之间的关系。我们可以看到，与贾谊同列的一些朝廷重臣，虽然也希望汉王朝长治久安，但他们看不到各种潜伏着的社会矛盾，只知道一味地高喊“天下已安矣”，“天下已治矣”。而贾谊则与此不同，他不仅认为社会矛盾是客观存在的，而且认为是十分尖锐的，因而天下并“未安”、“未治”。显然，那种无视矛盾的态度是错误的，因为矛盾是客观存在的，尽管人们主观上无视它或者企图掩盖它，但它仍在发展和演化，一旦矛盾尖锐化时，人们就会措手不及，想安也无法安了。这就如同贾谊所说：“夫抱火措之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安，偷安者也。”（《数宁》）“偷安”是无济于治的。唯一正确的方法，是正视矛盾，采取正确的对策，及时调节和处理各种矛盾，在绝对运动中求得相对的静止，在不平衡中求得相对的平衡。贾谊就是这样做的。他看到了当时社会的“不治”，于是“陈治安之策”（《数宁》），就是要发挥统治者的主观能动性，以正确的政策去求得长治久安。这种方法就是动中求静，即从运动中求得暂时的、相对的平衡。关于这一点，贾谊说过一段署名的话：“是以君子为国，观之上古，验之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化因时，故旷日长久而社稷安矣。”（《过秦下》）这就是说，人们只有根据历史的经验教训和对现实的社会矛盾运动态势的分析，因势利导，采取有计划有步骤的方法，进行改革，才能使国家长治久安。贾谊的这种动中求静的方法是符合辩证法的。因为事物（包括社会）的矛盾是客观存在的，并且有着自己发生、发展和消亡的内在规律。人们无法取消那些客观存在着的矛盾，但是却可以认识这些矛盾及其发展规律，并且根据这种规律，采取相应的对策，使之沿着有

利于人们需要的方向发展。在社会生活中，这种调整 and 解决矛盾的方法便是改革和革命。如果说革命是矛盾尖锐化的一种解决方法的话，那么改革则是当社会基本矛盾并未发生尖锐对抗，但局部地发生了对抗时的一种解决或调整矛盾的措施。历史的经验证明，改革之所以重要和必要，就是因为它不仅可以解决一些局部的、次要的矛盾，而且可以从整体上缓和和调整社会的主要矛盾或基本矛盾，从而使社会保持基本稳定。反之，如果无视客观矛盾，甚至否认矛盾，粉饰太平，那么局部的矛盾不仅可能扩大，而且会影响全局，使整个社会的矛盾也渐趋尖锐化，那时革命便会到来，想安定也安定不了了。贾谊认为，秦王朝的教训就是如此。面对秦代社会各种日益尖锐的矛盾，“秦王足己而不问，遂过而不改。二世受之，因而不改，暴虐以重祸。子婴孤立无亲，危弱无辅。三主之惑，终身不悟，亡不亦宜乎？”（《过秦下》）拒绝小的变化和改革，看来可以图安逸于一时，但最终带来的却是社会大动乱和大革命。贾谊对秦王朝的这种“遂过而不改”的教训，体会是十分深刻的，所以他向汉文帝大声疾呼：“变化因时”，即要根据社会矛盾运动发展的新情况，及时进行改革和变法。他认为只有用这种局部的小改小革，才能防止社会矛盾从整体上激化，才能使汉王朝的江山永固，从而避免社会的大动乱。尽管贾谊的这些主张都是替统治阶级着想的，但他的这种从动中求静，即在运动中求平衡的方法，却是合理的，并且给人以启示，使人们看到了辩证法的强大生命力。

（二）运动的原因在矛盾

贾谊不仅指出了物质运动的绝对性，而且指出引起这种运动的原因在于矛盾，即阴阳两种对立势力的相薄、相荡。在《鹏鸟赋》中，他把“阴阳”比作“造化”造物的“炭”，说“且夫天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜”。这是很有道理的，反映了他对矛盾是事物运动的动力的认识。贾谊的矛盾观具有以下几个鲜明的特点：

其一，是承认矛盾的普遍性。贾谊认为，“阴阳”（即矛盾）现象是普遍存在的，不仅天地有阴阳，社会人事现象中有阴阳，就是“声音之道”也离不开阴阳。他说：“声音之道以六为首，以阴阳之节为度。早故一岁十二月，分而为阴阳，各六月。是以声音之器十二钟，钟当一月，其六钟阴声，六钟阳声，声之术，律是而出，故谓之六律。六律和五声之调，以发阴阳、天地、人之清声，而内合六行、六法之道。”（《六术》）这就是说，音乐虽然是人造出来的，但其产生却是摹仿自然、社会和人的声音而来的。自然、社会和人的运动自身固有阴阳的对立统一和节律，故声音之道也有阴阳之节，因为只有这样，才能“发阴阳、天地、人之清声”。

贾谊最关心的还是分析社会矛盾，所以他关于社会矛盾普遍性的言论最多。例如，他认为秦王朝为什么能灭亡六国统一天下，就是因为它结束了战国时期社会矛盾白热化的状况，使人民取得休养生息的机会：“周室卑微，五霸既灭，令不行于天下。是以诸侯力政，强凌弱，众暴寡，兵革不休，士民罢弊。今秦南面而王天下，是上有天子也。即元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上。”（《过秦中》）这里说的“诸侯力政，强凌弱，众暴寡，兵革不休，士民罢弊”，便是对战国时期社会矛盾尖锐化的生动写照。他在谈到秦王朝为什么那么快就覆亡时指出，这是由于秦统治者不懂得“劳民之易为政”的道理，没有采取必要的措施去缓和战国时期已存在的社会矛盾，相反，而是火上加油，进一步激化了这些矛盾：“繁刑严诛，吏治刻深；赏罚不当，赋敛无度。天下多事，吏不能纪；百姓困穷，而主不收恤。然后，奸伪并起，而上下相遁；蒙罪者众，刑戮相望于道，而天下苦之。自群卿以下至于众庶，人怀自危之心，亲处穷苦之实，咸不安其位，故易动也。”（《过秦中》）这段话，既说明了造成秦末社会矛盾激化的原因，也说明了这种矛盾的普遍和严重的程度。所谓“自群卿以下至于众庶，人怀自危之心”，说明不仅下层社会被矛盾所逼无法生活下去了，而且上层社会也已经分崩离析，无法再维持其统治地位了。当社会矛盾尖锐化时，不仅社会生活中一些是非观念会颠倒，而且某些本应是互相合作的关系也会变成对抗的关系。所谓王朝末世的社会生活混乱，往往就是通过这种颠倒和对抗表现出来的。贾谊在描述秦王朝末世“天下乱至矣”的现象时，也正是揭示了这种颠倒和对抗，他说：“秦国失理，天下大败。众掩寡，知欺愚，勇劫惧，壮凌衰；工击夺者为贤，善突盗者为哲；诸侯设谄而相伤，设鞞而相绍者为知。天下乱至矣！”（《时变》）按理“众”应该是助“寡”的，“知”者应该是爱护“愚”者的，“勇”者应该是支援“惧”者的，强“壮”者是应该帮助“衰”弱者的，可是当人们只顾自己利益而互相争夺时，就会出现“众掩寡，知欺愚，勇劫惧，壮凌衰”的反常现象。

贾谊认为，社会生活中互相矛盾的现象决不是个别的，而是普遍存在的。他在《道术》篇论述“品善之体”时，一连举出五十六对互相矛盾的概念。

如说：“亲爱利子谓之慈，反慈为器；子爱利亲谓之孝，反孝为孽；爱利出中谓之忠，反忠为倍”；“言行抱一谓之贞，反贞为伪”；“据当不倾谓之平，反平为险；行善决衷谓之清，反清为浊；辞利刻谦谓之廉，反廉为贪；兼覆无私谓之公，反公为私；方直不曲谓之正，反正为邪”；“恻隐怜人谓之慈，反慈为忍”；“施行得理谓之德，反德为怨”；“功遂自却谓之退，反退为伐；厚人自薄谓之让，反让为冒；心兼爱人谓之仁，反仁为戾”；“缘法循理谓之轨，反轨为易；袭常缘道谓之道，反道为辟；广较自敛谓之俭，反俭为侈；费弗过适谓之节，反节为靡”；“深知祸福谓之知，反知为愚”；“行归而过谓之顺，反顺为逆”；“辞令就得谓之雅，反雅为陋；论物明辩谓之辩，反辩为纳”；“持节不恐谓之勇，反勇为怯”。凡此种种足以说明，如果没有对社会生活中各种矛盾现象的深刻认识和体验，是无法作出如此系统和准确的表达的。

（三）对汉代社会矛盾结构的分析

贾谊善于把握复杂矛盾体的层次结构及其发展趋势。社会矛盾是由诸多矛盾组成的一个矛盾复合体，汉初社会的情况也不例外。当时，既有中央政权与诸侯王国之间的矛盾，又有汉族人民与匈奴之间的矛盾；此外，还有豪强地主、富商与农民之间的矛盾，等等。面对这些矛盾，贾谊并不是并列地去分析，相反，他十分注意分清矛盾的主次。首先，他认为当时最突出的矛盾就是中央政府和诸侯封国之间的矛盾。贾谊清醒地看到，当时许多诸侯王均怀异心：“今或亲弟谋为东帝，亲兄之子西向而击，今吴又见告矣。天子春秋鼎盛，行义未过，德泽有加焉，犹尚如是，况莫大诸侯权力且十此者乎！”（《治安策》）贾谊形象地指出，诸侯王势力膨胀的结果，必然象人患了水肿病一样，“一胫之大几如腰，一指之大几如股，平居不可屈信，一二指搐，身虑亡聊。”（同上）所以他认为这是一种值得“痛哭”的病。为了理正中央政府和诸侯王国之间的关系，使之如“身之使臂，臂之使指，莫不制从”，贾谊提出了“众建诸侯而少其力”的主张。贾谊把中央政府和诸侯王之间的矛盾，看成是最突出的矛盾，从当时政治形势来看是有道理的，涸为当时直接威胁文帝统治地位的，首先是各同姓诸侯王。其次，贾谊把汉族政权与匈奴之间的矛盾，看作是仅次于中央政府和诸侯王矛盾的一个重要矛盾。他把汉王朝的天子比作“首”，把匈奴比作“足”。本来。首在上，足居下，可是当时的形势却是“足反居上，首顾居下，倒县如此，莫之能解，犹为国有人乎？”因此贾谊认为这是一件值得“流涕”的事情。贾谊把这个矛盾摆在第二位加以强调，也是有道理的。因为匈奴的势力虽不象诸侯王那样，直接威胁着汉朝天子的统治地位，但其“嫚侮侵掠”，不仅严重损害了汉统治者的“威严”，更重要的是损耗了汉朝的国力，使“西边北边之郡，虽有长爵不轻得复，五尺以上不轻得息，斥候望烽隧不得卧，将吏被介胄而睡”（同上）。再次，贾谊分析了豪商大地主和小农之间的矛盾。他把这个矛盾摆在当时社会矛盾的第三位，这也是符合实际的。当然，从根本上来说，在封建社会中，地主与农民之间的矛盾是最基本的矛盾，对统治阶级地位威胁最严重的是农民起义。但是在汉初，农民起义平息还不久，统治者实行轻徭薄赋的政策，在一定程度上缓和了地主阶级与农民之间的矛盾，因而出现了“文、景之治”的“太平盛世”。贾谊的高明之处，就在于他在这个“太平盛世”之初，即揭露了这个潜在着的矛盾。他深刻地指出了当时剥削阶级奢靡成风所隐藏的危险性：“夫百人作之，不能衣一人，欲天下亡寒，胡可得也？一人耕之，十人聚而食之，欲天下亡饥，不可得也。饥寒切于民之肌肤，欲其亡为奸邪，不可得也。国已屈矣，盗贼直须时耳。”（同上）因而提出了与之相适应的一些对策。

贾谊在分析矛盾时。不仅善于从各种矛盾的主次关系上加以把握，而且善于从矛盾本身发展的过程和趋势上加以把握，这一点，突出地表现在他所提出的“积渐”上。所谓“积渐”，就是他认为矛盾的发展有一个由量变到质变的过程，“安者非一日而安也，危者非一日而危也，皆以积渐然，不可不察也。”（《治安策》）但是，贾谊认为这种“积渐”的过程又不是人力无法加以控制的过程，相反，只要发挥人的主观能动性，是可以控制的，所以他说：“人主之所积，在其取舍。以礼义治之者，积礼义；以刑罚治之者，积刑罚。刑罚积而民怨背，礼义积而民和亲。”（同上）因此，贾谊特别强

调要“审微”，他说：“‘善不可谓小而无益，不善不可谓小而无伤。’非以小善为一足以利天下，小不善为一足以乱国家也。当夫轻始而傲微，则其流必至于大乱也，是故子民者谨焉。彼人也，登高则望。

临深则窥，人之性非窥且望也，势使然也。夫事有起奸，势有召祸。老聃曰：‘为之于未有，治之于未乱。’管仲曰：‘备患于未形，上也。……智禁于微。次也。’事之适乱，如地形之惑人也，机渐而往，俄而东西易面，人不自知也。故墨子见衢路而哭之，悲一趾而缪千里也。”（《审微》）贾谊这段论述表明，他对事物发展的“度”的把握是十分清醒的：“非以小善为一足以利天下，小不善为一足以乱国家”，这是说个别的、部分的变化虽不会立即影响大局，但是，“当夫轻始而傲微，则其流必至于大乱也”，就是说如果不注意这些个别的、部分的变化，那么当它们积累多了，形成一种“流”，就会产生质变（“大乱”）。这种分析是符合辩证法的。

（四）关于矛盾转化的思想

贾谊不仅善于分析矛盾，而且懂得矛盾着的对立双方在一定条件下可以互相转化。他反复强调：“祸兮福所倚，福兮祸所伏；忧喜聚门兮，吉凶同域。”（《鹏鸟赋》）显然，这是对老子辩证法思想的继承。但是，老子看到世事的变化无常（“孰知其极”）便产生宿命论思想，因而主张无为。这种宿命论思想在贾谊被贬长沙期间所作《鹏鸟赋》中也有所反映，但其大量的政论著作中，则更多地是强调有为，即认为矛盾可以转化，通过人们的主观努力，促成事物向有利的方向发展。这就是他所说的“善为天下者，因祸而为福，转败而为功。”（《铜布》）贾谊认为，要真正做到这一点并不容易，而必须具备一定的条件。首先，要善于抓住时机。他在谈到文帝时期同姓王作乱的危险时，就反复强调及时削藩的必要性。他说：“时且失矣，心窃踊跃，离今春难为已。天倾、时倾、足力倾，能孰视而弗肯理以倾时之失，岂不靡哉！”（《宗首》）其次，要采取正确的策略和方法。在《退让》一篇中，贾谊举了一个例子：梁国与楚国交界的两方边亭均种瓜，梁方由于管理得法，瓜长得好，楚方却由于没有认真管理，瓜长得很差。楚方戍卒不但自我反省，反而心生嫉妒，去破坏梁方的瓜。梁方发现后，戍卒也要去破坏楚方的瓜，可是县令宋就不仅不同意，而且指使戍卒暗中助楚方把瓜种得很好。宋就此举，导致了“梁楚之欢”。贾谊由此得出结论：“语曰：‘转败而为功。因祸而为福。’老子曰：‘报怨以德。’此之谓乎。夫人既不善，胡足效哉？”这就是说，只要方法对头，是可以促成坏事向好事转化的。最后，只要善于总结经验教训，也可以变坏事为好事。在《先醒》一篇，贾谊把人主分为三类：先醒、后醒、不醒，所谓“先醒者”是“未治也知所以治，未乱也知所以乱，未安也知所以安，未危也知所以危”；“后醒者”是“既亡矣。而乃寤所以存”；“不醒者”则是“已亡矣，犹不寤所以亡”。“故先醒者，当时而伯；后醒者，三年而复；不醒者，枕土而死，为虎狼食。”这说明，“后醒者”尽管失败了，但能从失败中吸取经验教训，最后，“转败而为功”。

（五）关于矛盾的斗争性与同一性

在矛盾的斗争性与同一性关系上，贾谊着重强调的是同一性。他在《容经》中指出：“语曰：‘审乎明王，执中履衡。’言秉中适而据乎宜。故威胜德则淳（憨），德胜威则施（弛）。威之与德，交若繆繆，且畏且怀，君道正矣。‘质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。’”显然，这既是对老子“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》四十二章）思想的继承，也是对孔子中庸思想的继承。这不仅可以从这段话中所引孔子关于文质关系的论述看出，也可以从这段话之前贾谊叙述有关孔子的一个故事看出。贾谊说，孔子在问子弟家人安时，其礼节是很不一样的。问其父母之安时，孔子是“举杖髻折而立”，毕恭毕敬；问其兄弟之安时，是“放杖而立”；问其妻子之安时，是“曳杖倍下而行”。贾谊认为，孔子“身之倨佞，手之高下，颜色声气，各有宜称，所以明尊卑，别疏戚也。”可是子路只看到孔子问其父母之礼，便说孔子问安都是“举杖髻折而立”。孔子批评子路这种知其一而不知其二的片面性说：“由也，何以遗忘也。”就是说，子路你为什么只抓住我的礼节中的一种情况就把它说成是一般通例呢？由此，贾谊得出结论：“故过犹不及，有余犹不足也。”（同上）贾谊接着又分析了《周易》的乾卦。他认为这一卦所说的“龙”是天子的象征。“亢龙往而不返，故《易》曰：‘有悔。’悔者，凶也。潜龙人而不能出，故曰：‘勿用。’勿用者，不可也。”在贾谊看来，“亢龙”和“潜龙”都过于走极端了，不符合天子应有的威仪，他认为只有飞龙非常适中，故曰：“龙之神也，其惟飞龙乎，能与细细，能与巨巨，能与高高，能与下下。吾故曰：龙变无常，能幽能章。故至人者，在小不宝（塞），在大不窳；狎而不能作，习而不能顺；佻不愠，卒不妄；饶裕不赢，迫不自丧；明是审非，察中居宜。此之谓有威仪。”（《容经》）

贾谊这种“执中履衡”、“察中居宜”的主张，固然是对古代“中庸”思想的继承，同时也是汉初社会现实需要的反映。因为贾谊看到，秦王朝是在阶级矛盾极端尖锐化形势下灭亡的，汉王朝建立不久，又面临着许多日趋尖锐的社会矛盾，他深刻地理解，要在尖锐的矛盾对抗中求得“长治久安”是不可能的，因此在政治上积极主张因时变法，实行礼法结合的统治方术，在哲学上便积极主张调和和缓解矛盾，实现“中”与“和”。这些主张，首先当然是有利于统治阶级的，但在客观上对于长期处于动乱中的人民群众来说，也可以给他们一个相对稳定的休养生息的环境。正因为如此，所以贾谊在他的著作中反复强调中、和的重要性。例如他认为，“昊天之日”，就是因为天气“失精和之正理”，也是由于“在位者”“政治失中而违节”（《旱云赋》）。他认为人主在处世接物时，只有“刚柔得适谓之和中，反和为乖”（《道术》）。这里讲的“刚”，也就是《修正语下》所说的“严”，所谓“刚柔得适”就是礼法兼备。但在贾谊看来，礼与法。和与严相比、礼与和更为重要。他引周武王问鬻子：“寡人愿守而必存，攻而必得，战而必胜，则吾为此奈何？”鬻子曰：“唯攻守而胜乎同器，而和与严其备也。故曰：和可以守而严可以守，而严不若和之固也；和可以攻而严可以攻，而严不若和之得也；和可以战而严可以战，而严不若和之胜也。则唯由和而可也。”（《修正语下》）

三 社会史观

贾谊的社会史观有某些积极的因素，也有不少消极因素。其积极因素表现在两个方面：

（一）重势

贾谊重“势”，企图从中探讨社会历史发展的内在规律。在《过秦下》贾谊指出，统治者要维护自己的地位，必须善于“察盛衰之理，审权势之宜”。他讲的“理”，是指客观事物的内在规律；他讲的“势”，指事物发展的客观趋势。显然，这是对先秦法家理势思想的继承。例如，商鞅说过：“圣人知必然之理，必为之时势，故为必治之政，战必勇之民，行必听之令。”（《商君书·画策》）韩非则指出：“抱法处势则治，背法去势则乱。”（《韩非子·难势》）但先秦法家所强调的“势”，乃是与“法”、“术”相联系而存在的“人为之势”，而非“自然之势”。韩非说：“夫势者，名一而变无数者也，势必于自然，则无为言于势矣。吾所为言势者，言人之所设也。”（同上）韩非之所以强调“人为之势”，是因为他觉得如果只强调“自然之势”，容易使人消极无为，认为“势治者，则不可乱；而势乱者，则不可治也。”（同上）但是历史的经验证明，如果单纯地强调“人为之势”而忽视“自然之势”，往往容易导致一意孤行、主观蛮干。秦王朝在统一中国之后，不懂得“攻守之势异也”，因而及时改变统治策略，结果导致二世而亡，就是一个严重的教训。贾谊正是总结了这一个教训，所以他在论“势”时，更多地是分析“自然之势”，即事物发展的客观趋势，但他也并不忽视人为的作用。

贾谊讲的“势”，内容十分丰富，既有地势、时势、事势，也包括权势、理势等等。但他论“势”的一个鲜明特点，就是能辩证地处理“自然之势”与“人为之势”的关系，既不开“人为之势”去孤立他讲“自然之势”，也不离开“自然之势”去孤立他讲“人为之势”。以下我们来分别看看他对这些“势”的论述。

关于“地势”。在《过秦》一文中，贾谊在分析秦国之所以强盛的一个重要原因时，就曾指出与其地势有关：“秦地被山带河以为固，四塞之国也。自缪公以来至于秦王，二十余君，常为诸侯雄。此岂世贤哉？其势居然也。且天下尝同心并力攻秦矣，然困于险阻而不能进者，岂勇力智慧不足哉？形不利，势不便。”（《过秦下》）又说：“秦孝公据崤函之固，拥雍州之地，君臣固守，以窥周室”（《过秦上》）。这里讲的“崤函之固”，“被山带河”、“四塞之国”，都是说的地势之“险阻”。贾谊认为秦国地势优越是其称霸的重要条件，但不是唯一条件。除此之外，还有一个善于因时变法的问题：“当是时也，商君佐之，内立法度，务耕织，修守战之具；外连衡而斗诸侯。”正由于秦人据有地利、又能因时变法，所以才能“拱手而取西河之外”，“振长策而御宇内”（同上），终于完成其统一中国的大业。可是，在“雍州之地、崤函之固自若”，即地理条件并未改变的情况下，秦王朝统一中国只有十五年，就“一夫作难而七庙堕，身死人手，为天下笑”（同上），其原因何在呢？贾谊认为，就是因为秦统治者不懂得攻与守不同的“时势”，因而及时变法。贾谊这种既重视自然条件又不囿于自然条件的思想，有其合理因素。我们不能否认自然条件对一个国家和社会发展的作用，特别在生产力不发达的古代，情况更是如此。

关于“时势”。这是指政治斗争的发展，在不同的阶段有不同的形势。贾谊说的“攻守之势异也”（《过秦上》），就是指攻取天下和保守天下的形势是不一样的，因而要相应地采取不同的策略和方法。他说：“夫并兼者

高诈力，安危者贵顺权，推此言之，取与守不同术也。秦离战国而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取之也；孤独而有之，故其亡可立而待也。”（《过秦中》）显然，贾谊这种“取与守不同术”的观点，与陆贾的“居马上而得之，宁可以马上治之乎”，是一脉相承的。政治形势虽然是人类活动的表现，但就其性质来说，却是客观的，因此从总体上来说，也是属于“自然之势”。人君要求得长治久安，就要善于把握不断变化着的政治形势，及时改变自己的统治策略。就是说，既要懂得“并兼之法”，又要懂得“守成之数、得之之术”（《时变》）。只有这样，才能适应形势的发展，否则就要失败。

关于“理势”。这是指的一种客观的必然趋势。如贾谊说：“计令中国日治，匈奴日危；大国大富，匈奴适亡。吒犬马行，理势然也。”（《匈奴》）“高者难攀，卑者易陵，理势然也。”（《阶级》）这种“理势”显然都是客观的，但这种客观的必然之势，又是可以通过“人为”的努力来制造。如贾谊认为要使“中国日治，匈奴日危”，就必须采取他的“三表”、“五饵”的策略：要使“高者难攀，卑者易陵”，就必须“制为列等”，使天子“尊不可及”。只有通过人为的努力，造成一种必然的、无法扭转的趋势，才能因势利导去获取胜利。

关于“权势”。这是指由于人在社会中所处的地位优越，从而具有的一种权力和优势。贾谊说：“人之情不异，面目、状貌同类，贵贱之别非天根著于形容也。所持以别贵贱、明尊卑者，等级、势力、衣服、号令也。”（《等齐》）“贵贱有级，服位有等。等级既设，各处其检，人循其度。擅退则让，上悟则诛。建法以习之，设官以牧之。是以天下见其服而知贵贱，望其章而知其势，使人定其心，各著其目。”（《服疑》）显然，这种通过别贵贱、定服位而造成的权势，是属于“人为之势”。贾谊认为，这种“权势”与“法制”是相联的，它和仁义一样，同属于“人主”的两种并行不悖的工具：“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。势已定，权已足矣，乃以仁义恩厚因而泽之，故德布而天下有慕志。”（《制不定》）贾谊认为，权势本应属于天子、尊者所有，但文帝时许多同姓王“权势”太大，因此他主张“众建诸侯而少其力”（《藩强》），使其“权力不足以侥幸，势不足以行逆”（《藩伤》）。这，既是一种“人为造势”，也是因时变法。

贾谊著作中，除了谈到上述“势”外，还谈到“事势”。所谓“事势”，实际上是以上各种势的总称，故后人在编辑他有关形势及对策的论文时，均列为“事势”一类。在《治安策》（《陈政事疏》）一文开头，他写道：“臣窃为事势，可为痛哭者一，可为流涕者二，可为长太息者六。若其他背理而伤道者，难遍以疏举。”这些可痛哭、可流涕、可太息及背理伤道的事，就是由各种各样的“势”所造成的；而贾谊在该策中，也正是通过对不同势的分析，从而提出相应的对策。

通过以上分析，我们可以看到，贾谊既重视对“自然之势”的分析，也十分重视“人为造势”；他认为如果听任“自然之势”的发展，不积极采取措施加以处置，就必然出现本末倒置的“倒县之势”（解县）；他研究“自然之势”的目的，正是为了适应不断变化的客观形势，制定相应的对策，从而使统治者始终保持主动和优势的地位，以实现长治久安。

（二）重民

贾谊十分强调人民群众在国家和社会生活中的重要作用。关于这一点，我在第四章分析贾谊的民本思想时，已经作过详细的分析，这里只想从社会史观的角度指出一点，即贾谊的历史观虽然没有完全摆脱天命论的束缚（这一方面，下面再说），但他却力图把“天命”与“民意”联系起来进行考察，并且更为重视民在社会历史生活中的地位和作用。贾谊说：“故夫灾与福也，非粹在天也，必在士民也。呜呼！戒之戒之！夫士民之志，不可不要也。……行之善也，粹以为福己矣；行之恶也，粹以为灾己矣。故受天之福者，天不功焉；被天之灾，则亦无怨天矣，行自为取之也。知善而弗行，谓之不明；知恶而弗改，必受天殃。天有常福，必与有德；天有常灾，必与夺民时。故夫民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。故自古至今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之，知善而弗行谓之狂，知恶而不改谓之惑。故夫狂与惑者，圣王之戒也，而君子之愧也。”（《大政上》）贾谊的这种思想，虽然是对《尚书》“天视自我民视，天听自我民听”思想的继承，但他的着重点，却是“士民之志，不可不要”。他把天灾与人祸联系起来，认为“天有常灾，必与夺民时”，因此，“被天之灾，则亦无怨天矣，行自为取之也。”这就告诫统治者，不要把“政治失中而违节”统统归咎于“天命”，而要更多地进行自省，看看施政过程中是否有“夺民时”、侵民利之处。这样，便使所谓“天视自我民视，天听自我民听”落到了实处，使之有可衡量之标准。

（三）消极因素

贾谊社会史观的消极方面主要表现在：

其一，还没有彻底摆脱天命论的束缚。在《耳痹》篇，贾谊说：“窃闻之曰：目见正而口言在则害，阳言吉错之民而凶则败，倍道则死，障光则晦，诬神而逆人则天必败其事。”这段话的出发点，虽然是告诫统治者不要口是心非（“目见正而口言在”），不要表里不一危害人民（“阳言吉错之民而凶”），而要按正道办事，但其方式却是采取的一种传统的谴告说，即把人事的成败最终归咎于大意或神意的谴告。接着，贾谊讲了吴楚之争和吴越之争的历史故事。贾谊认为，楚平王杀伍于胥无罪的父亲，就是非正义的，伍子胥奔吴，得到吴王阖间的支持，这时伍子胥“任吴国之政”是顺天意的：“民保命而不失，岁时熟而不凶，五官公而不私，上下调而无尤，天下服而无御（轶），四境静而无虞。”正因为如此，所以当吴王伐楚之时，能“五战而五胜”，“搃平王之墓。昭王失国而奔，妻生虏而入吴”。楚国之所以“殃既至乎此矣”，正是由于“楚平王怀阴贼，杀无罪”的结果。贾谊认为，如果说伍子胥对楚国的战争是正义的话，那么他对越国的战争就是非正义的。所以尽管吴国暂时打败了越国，但由于越王勾践卧薪尝胆，“称善累德以求民心。于是，上帝降祸，绝吴命乎直（胥）江。君臣乖而不调，置社稷而分裂，容台谢而掩败；犬群噪而入渊，彘衔菹（蓐）而适舆，燕雀剖而虻蚘生；食菹菹而蛭口，浴清水而遇蚤。伍子胥见事之不可为也，何笼而自投水（《贾子新书葺斗补》云，‘何’训‘揭’，‘投’乃‘杀’之误，‘水’衍文——引者），目抉而望东门，身鸱夷而浮江。怀贼行虐，深报而殃不辜，祸至乎身矣！”这段话中，如果说“上帝降祸，绝吴命乎直江”，还有“多行不义必自毙”的意思的话，那么所谓“犬群噪而入渊，彘衔菹而适舆，燕雀剖而虻蚘生，食菹菹而蛭口，浴清水而遇蚤”，则完全是一种祲祥灾异的天人感应之说。这种天人感应说，在汉代肇端于陆贾。陆贾说：“恶政生于恶气，恶气生于灾异。蝗虫之类，随气而生。虹蚘之属，因政而见。治道失于下，则天文度于上。恶政流于民，则虫灾生于地。圣君知辟则知随变而改，缘类而试。”（《新语·明诫》）贾谊显然继承了这一思想。在《藩伤》中，他又说：“凶饥数动，彼必将有怪者生焉。祸之所罹、岂可顶知。”贾谊本来是主张祸福决定于民心向背，这里又说“岂可顶知”，这显然是自相矛盾。造成这种矛盾的原因，就在于他没有彻底摆脱天命论。在他看来，天是有意志的，故说：“天之诛伐，不可为广虚幽间，攸远无人，虽重袭石中而居，其必知之乎！若诛伐顺理而当辜，杀三军而无咎；诛杀不当辜，杀一匹夫，其罪闻皇天。故曰：天之处高，其听卑，其牧芒，其视察。故凡自行，不可不谨慎也。”（《耳痹》）陆贾和贾谊的这些天人感应的思想，后来被董仲舒发展成天人合一的神学目的论。

其二，循环史观。在《数宁》篇中，贾谊说：“臣闻之，自禹已下五百岁而汤起，自汤已下五百余年而武王起。故圣王之起，大以五百为纪。自武王已下，过五百岁矣，圣王不起，何怪矣！及秦始皇帝似是而卒非也，终于无状。及今，天下集于陛下，臣观宽大知通，窃日足以操乱业，握危势，若今之贤也。明通以足，天纪又当，天宜请陛下为之矣。”贾谊说这段话的目的，显然是为了激起汉文帝振作有为，刷新政治，但其理论根据却是一种圣

人史观和历史循环论。这种循环论的直接来源就是孟子。据《孟子·公孙丑章下》记载，孟子去齐，充虞路问曰：“夫子若有不豫色然。前日虞闻诸夫子曰：‘君于不怨天，不尤人。’”孟子对曰：“彼一时，此一时也。五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣。以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉？”在孟子看来，“天意”如果想平治天下，必将使王者兴，同时要造就出极少数的“命世之才”（据杨伯峻说，“名世”即“命世”，见《孟子译注》中华版，第110页）；而这种圣王和命世之才的出现的时间周期一般是五百年为准。这样，孟子便不仅将天命论与圣人史观统一了起来，而且将天下的“平治”说成是由天意决定以五百年为一个周期。所以其天命论、圣人史观、历史循环论都在“天意”（“天欲”）的基础上统一起来了。贾谊的“圣王之起，大以五百为纪”的说法，完全是沿袭了孟子的这一观点。

第八章 伦理和教育思想

贾谊一生十分重视礼治，又长期担任诸王太傅，因此，他在伦理思想和教育思想方面颇有建树。这一章，我们将着重分析他这方面的思想。

一 伦理和教育思想的理论基础

人性论，是贾谊伦理思想和教育思想的理论基础。贾谊论性，上承孔子的人性论。我们知道，孔子是以习言性的。他曾说：“性相近，习相远也。”（《论语·阳货》）贾谊同意孔子这一观点，他尝说：

毁为天子，二十余世，而周受之。周为天子，三十余世，而秦受之。秦为天子，二世而亡。人性非甚相远也，何殷、周之君有道之长，而秦无道之暴也？其故可知也。（《保傅》）

所谓“人性非甚相远也”，正是“性相近”的反面表述。贾谊还曾引孔子的一句话：“孔子曰：‘少成若天性，习贯如自然。’”（同上）这句话不见于《论语》，也未见于先秦其他古籍，但我们并不能因此就断定是贾谊的杜撰。因为时代久远，我国许多古代典籍早已散佚，而其中有些典籍在贾谊当时可能还是存在的，因此这句话很可能是孔子的佚文。加之，这句话与孔子的“性相近”一语的精神实质基本上是一致的。因为所谓“性相近”，正是指的“少成若天性”。一个人的性情如何，在未出生以前是无法知道的，只有当他出生以后，人们才能从其一哭一笑、一举手一投足中，看出其性情来。心理学把人分为多血质、胆汁质、抑郁质、粘液质，但这是就人的气质而言，而非言人性之善恶。气质虽然从婴儿时期就可见其差别，而人性却难以见其差别。所以孔子说“性相近”，是符合实际的。至于所谓“少成若天性”，则是说人性虽然在生下来之时是相近的，但当他出生之后，便马上受家庭和社会环境的薰染，从而很快地形成了人们之间的性情和性格的差别。这就如贾谊所说的：“习与正人居之，不能无正也，犹生长于齐之不能不齐言也；习与不正人居之，不能无不正也，犹生长于楚之不能不楚言也。”（《保傅》）这种由“习”而得之性，虽然是后天得来的，但由于它是从小就大体定了型的，所以似乎是先天所成。我们要注意“少成若天性”之“若”字，正是作“好象”、“似乎”解。

贾谊虽然继承了孔子“性相近”的观点，但他对孔子的人性论又有所发挥和发展。这种发挥和发展主要表现在以下几个方面：

（一）对人牲作了理论化的注释

我们知道，孔子少言性，所以没有对性是什么进行解释。孟子把人性视为人禽区别的关键：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）但这是讲的人性之重要性，而非给人性下定义。荀子说：“凡性者，天之就也。”（《荀子·性恶》）“生之所以然者谓之性。”（《荀子·正名》）“不事而自然谓之性。”（同上）这里虽然对性作了一些规定，但讲得比较笼统。贾谊则不然，他对性的规定就颇有理论色彩：

性者，道德造物。物有形，而道德之神专而为一气，明其润益厚矣。浊而胶相连，在物之中，为物莫生，气皆集焉，故谓之性。性，神气之所会也。性立，则神气晓晓然发而通行于外矣，与外物之感相应，故曰“润厚而胶谓之性”，“性生气，通之以晓”。（《道德说》）

我们在第七章曾经分析过，贾谊的“道”是一种原始的物质，尽管它“无形”，但却是“德之本”。“德者，离无而有”，它相当于构成各种事物的物质元素。所以贾谊说：“物所道始谓之道，所以生谓之德。”（《道德说》）这句话正是对“道德造物”一语的说明。经历了这样一个阶段之后、各种具体形态的事物便开始出现了，“故润则踞然浊而始形矣”（同上）。具体事物之中有气有神，而性则是气与神相结合的产物，所以贾谊说：“性，神气之所会也。”这里的“神”和“气”，不过是道与德的别名。因为贾谊说：“道者无形，平和而神”；“道冰而为德，神载于德。……道虽神，必载于德，而颂乃有所因，以发动变化而为变。变及诸生之理，皆道之化也，各有条理以载于德/这就说明，所谓“神”，不过是道的代名词而已。尽管贾谊说“道德之神专而为一气”，但他认为从更直接的关系来讲，是“德生物又养物”，而“道虽神，必载于德”，所以他讲的“气”更多的是指“德”。因此，贾谊说性是“神气之所会”，实际上也是道德之所会，是道与德相结合的结果。在贾谊看来，单纯的道或神无法形成性，道、神必载于德才能发挥作用；单纯的德或气，也只是象膏土一样具有可塑性（德润，故曰“如膏，谓之德”）只有当道、神寓于其中，才能形成有性情的事物。贾谊说：“性立，则神气晓晓然发而通行于外矣，与外物之感相应，故曰‘润厚而胶谓之性’。”贾谊把事物的“性”说成是“与外物之感相应”的东西，这是有道理的。因为物之“性”固然是内在的东西，但是这种“性”要反映出来并且被人们认识，就非得通过该物与他物相互作用不可。例如，我们要知道某物是否有胶性，就要试一试它是否能胶着某种东西。贾谊说的“润厚而胶谓之性”，正是为了形象地说明性是某物与外物之感应所反映的特点和功能。

（二）人性有善有恶

虽然孔子未尝以善恶论性，但孔子之后的孟子主性善，而荀子主性恶。贾谊生于孟荀之后，且是荀子的再传弟子，所以他必然要对人性是善是恶的问题有所表示。

从现存的贾谊著作看，尽管贾谊是荀子的再传弟子，但是他却明确表示过不赞成性恶论。他在谈到秦国的社会风俗和教育内容时，曾说过这样一段话：

其（指秦——引者）俗固非贵辞让也，所上者告汗也；固非贵礼义也，所上者刑罚也。使赵高傅胡亥而教之狱，所习者非斩劓人，则夷人之三族也。故今日即位，明日射人，忠谏者谓之诽谤，深为之计者谓之妖言，其视杀人若艾草菅然。岂胡亥之性恶哉？其所以习道之者非理故也。（《保傅》）

在贾谊看来，胡亥之所以那么凶残，坏事干尽，并不是因为他性恶，而是为秦国的习俗和教育制度恶劣所致。

贾谊对孟子的性善论虽然没有明确地表示赞同，但是我们从其所提出的“材性”论却可以看出，他实际上是主张性有善有恶的。我们且看贾谊下面的这段话：

抑臣又窃闻之曰，有上主者，有中主者，有下主者。上主者，可引而上，不可引而下；下主者，可以引而下，不可引而上；中主者，可引而上，可引而下。故上主者，尧、舜是也，夏禹、契、后稷与之为善则行，鲧、讎兜欲引而为恶则诛。故可与为善，而不可与为恶。下主者，桀、纣是也，推侈、恶来进与为恶则行，比干、龙逢欲引而为善则诛。故可与为恶，而不可与为善。所谓中主者，齐桓公是也，得管仲、隰朋则九合诸侯，任竖貂、易牙则饿死胡宫，虫流而不得葬。故材性乃上主也，贤人必合，而不肖人必离，国家必治，无可忧者也。若材性下主者，邪人必合，贤正必远，坐而须亡耳，又不可胜忧矣。故其可忧者，唯中主尔，又似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑，得善佐则存，不得善佐则亡，此其不可不忧者耳。（《连语》）

所谓“材性乃上主”，实际上是认为上主的“材性”是善的，所以“可引而上，不可引而下”；所谓“材性乃下主”，实际上是认为下主的“材性”是恶的，所以“可以引而下，不可引而上”；至于中主，其“材性”则是可以为善亦可以为恶，所以它“似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑，得善佐则存，不得善佐则亡。”显然，贾谊把“材性”分成上中下三个等级的作法，与他自己说的性“相去不甚远”是自相矛盾的。一方面他否认胡亥的“性恶”，另一方面又将桀、纣归人性恶的下主之类。

贾谊提出的“材性”有上、中、下三等之说，在思想史上开董仲舒“性三品”之先河。在《春秋繁露·实性》中，董仲舒主张有所谓不教而善的“圣人之性”，可教而善的“中民之性”，和教而不善的“斗筲之性”。他说：“圣人之性不可以名性，斗筲之性又不可以名性，名性者，中民之性。”（同上）“名性不以上，不以下，以其中名之。”（《春秋繁露·深察名号》）董仲舒之所以强调以“中”名性，是因为他认为“圣人”和“斗筲”都是少数，而“中民”是社会的大多数，既然社会上大多数人的性是可善可不善的，

所以教育才有可能。他说：“天生民，性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意以成民之性为任者也；今案其真质而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟已善，则王者受命尚何任也？其设名不正，故弃重任而违大命，非法言也。”（同上）可见，董仲舒的性三品说的政治目的是十分清楚的。贾谊的性三品说虽然没有董仲舒的论证那么细密，但它们之间的继承关系却是很清晰的，这不仅表现在他们均将性分成上、中、下三品，而且他们对这三种品性的特点的分析也是完全一致的。

（三）教育是必要的和可能的

如果说在孔子的“性相近，习相远也”的命题中，已经蕴含了道德习行和教育训练的必要性和可能性，但却没有展开论述的话，那么贾谊则把这种关系作了比较充分的展开和论证。

例如，贾谊说：

舜何人也？我何人也？夫启耳目，载心意，从立移徙，与我同性。而舜独有贤圣之名，明君子之实；而我曾无邻里之闻，宽徇之智者，独何与？然则舜徇俯而加志，我慵慢而弗省耳。（《劝学》）

这是从人性虽同，但各人的表现或功绩各异，说明“徇俯而加志”，认真学习和练习的重要性。

贾谊又说：

天下之命，县于太子；太子之善，在于早教谕与选左右。心未滥而先谕教，则化易成也；夫开于道术，知义之指，则教之功也。若其服习积贯，则左右而已矣。夫胡越之人，生而同声，嗜欲不异，及其长而成俗也，累数译而不能相通，行有虽死而不相为者，则教习然也。（《保傅》）

这里说的“心未滥”说的是少年时期的人性的纯朴状态。所谓“先谕教，则化易成”，更多地是指对一个人，从小就要进行伦理道德方面的教育，从而使之潜移默化，习与性成。而所谓“开于道术，知义之指”，则是指要懂得事物的发展规律，知道如何合宜得体地处理事情。这就非教育莫属，所以说是“教之功”。

二 伦理思想的要点

贾谊伦理思想的要点，有以下几个方面：

（一）最早提出和使用“伦理”概念

“伦”和“理”二字，在先秦典籍中就已出现，但尚未连用。“伦”的本意为“辈”，后来引申为“类”、“比”。“理”的本意为治玉，后来引申为条理、值理的意思。在先秦的著作中，有所谓“人伦”，但尚无“伦理”的概念。孟子说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）显然，这里讲的“人伦”是指处理人际关系的基本准则。当前，一般关于中国伦理学史著作均认为，“伦理”一词出现于秦汉之际，但未确指最早见于何种著作。我认为，从现存资料来看，贾谊应该算是在中国伦理学史上最早使用“伦理”这一范畴的人。在《贾于新书》中，既有“人伦”的说法，也有“伦理”的提法，且后者使用的频率更高一些。贾谊说：

卑尊已著，上下已分，则人伦法矣。（《服疑》）君臣同伦，异等同服，则上恶能不眩其下？（《等齐》）

故历天时不得，事鬼神不序，经礼仪人伦不正，奉常之任也。（《辅佐》）

在这三条引文中，如果说所谓“君臣同伦”的“伦”字，主要作“类”解的话，那么其余两条的“人伦”则明显地是指伦理。至于贾谊直接使用“伦理”二字，我们可以举出以下例证：

商君违礼仪，弃伦理，并心于进取，行之二岁，秦俗日败。……其慈子嗜利而轻简父母也，虑非有伦理也，其不同禽兽仅焉耳。（《时变》）桃师典春，以掌国之众庶，四民之序，以礼义伦理教训人民。（《辅佐》）

这里三次使用“伦理”之处，均与我们现今使用的伦理概念意思是一致的。

（二）论道德产生的根源及社会作用

贾谊论述了道德产生的根源及其重大社会作用。他曾引述管子的话，以说明道德产生的经济根源：“管子曰：‘仓禀实，知礼节；衣食足，知荣辱。’民非足也，而可治之者，自古及今，未之尝闻。古人曰：‘一夫不耕，或为之饥，一妇不织，或为之寒。’生之有时而用之无节，则物力必屈。古之为天下者至悉也，故其蓄积足恃。今背本而以末，食者甚众，是天下之大残也；从生之害者甚盛，是天下之大贼也；汰流、淫佚、侈靡之俗日以长，是天下之大崇也，残贼公行，莫之或止；大命泛败，莫之振救。”（《无蓄》）贾谊这段话虽然主要是从政治上立论的，但它同时也说明了道德的起源有其一定的经济原因。因为管子的话本身就是说的政治、道德等东西与物质生活资料的富裕程度有着密切的关系。管子的原话是：“凡有地牧民者，务在四时，守在仓廩。国多财则远者来，地辟举则民留处；仓厚实则知礼节，衣食足则知荣辱；上服度则六亲固，四维张则君令行。”（《管子·牧民》）管子这段话，既说了政治对经济条件的依赖关系，即经济因素对政治、道德等因素的制约作用，也说了道德对政治的影响。这些观点是具有唯物主义和辩证法因素的。贾谊引管子之后的话，是对管子思想的发挥。他所谓“从生之害者甚众”，也就是《忧民》中所说的，如果不重农抑商，注意积蓄，势必导致“兵旱相承，民填沟壑，剽盗攻击者兴继而起，中国失救，外敌必骇”的危险后果，这显然是从政治方面立论的。而他所说的“汰流、淫佚、侈靡之俗日以长”，则是说轻本重末必然导致社会风俗和道德的败坏，这是从伦理方面立论的。由此可见，贾谊继承了管子的思想，认为一定的道德是一定经济条件的产物，同时认为这种道德又会对政治发生巨大的影响。所谓“残贼公行，莫之或止；大命泛败，莫之振救”，不就是说的这种情况吗？

对于伦理道德的社会作用，贾谊有很多论述。他认为秦王朝的覆亡，与其不重伦理直接有关：“秦国失理，天下大败。众掩寡，知欺愚，勇劫惧，壮凌衰；工击夺者为贤，善突盗者为哲；诸侯设制而相伤，设轍而相绍者为知。天下乱至矣！”（《时变》）贾谊讲的“失理”，是既包括政治方面的“理”，也包括道德方面的“理”在内的。因为所谓“众掩寡，知欺愚，勇劫惧，壮凌衰”，既可以是不同阶级、集团之间的对抗，也可以是同一阶级或集团内部的人们矛盾。前者虽然属于政治方面的失理，后者则往往更多的属于道德方面的失调。我们且看贾谊说“商君违礼义，弃伦理”，导致“秦俗日败”的具体事例即可清楚：“秦人有子，家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。假父耰锄杖慧耳，虑有德色矣；母取瓢椀箕帚，虑立谗语。抱哺其子，与公并踞；妇姑不相说，则反唇而睨。其慈子嗜利而轻简父母也，虑非有伦理也，其不同禽兽仅焉耳。”（同上）这里讲的不孝父母，即属于“壮凌衰”的范畴。

贾谊还用许多古代和当代现实的事例，说明道德修养对于统治者巩固政权的极端重要性。他说：“纣，圣天子之后也，有天下而宜然。苟背道弃义，释敬慎而行骄肆，则天下之人，其离之若崩，其背之也不约而若期。夫为人主者，诚奈何而不慎哉？”（《连语》）这是说作为“圣天子之后”的纣，尽管他“有天下而宜然”，但是当他一旦“背道弃义”，不按道德规范行事，那么天下之人就会不约而同地起而反对他。“纣将与武王战，纣陈其卒，左臆右臆，鼓之不进，皆还其刃，顾以乡（向）纣也”（同上），这一事实便

清楚地证明了这一点。

楚怀王骄傲自大，目空一切，自己既不注重道德修养，却一心想称霸天下。“铸金以象诸侯人君，令大国之王编而先马，梁王御，宋王骖乘，周、召、毕、陈、滕、薛、卫、中山之君皆象使随而趋。诸侯闻之，以为不宜，故兴师而伐之。楚王见士民为用之不劝也，乃征役万人，且掘国人之墓。国人闻之振动，昼旅而夜乱。齐人袭之，楚师乃溃。怀王逃适秦，克尹杀之西河，为天下笑。”（《春秋》）这些例子都说明，如果人君不注重道德修养，那么必然危及自己的江山。贾谊认为，不重道德，国破人亡；重道德修养，小国也可以国若金汤，甚至遇难呈祥。他认为邹穆公的例子就说明了这一点。邹国是一个小国，但穆公很注意自身的道德修养：“王舆不衣皮帛，御马不食禾菽，无淫僻之事，无骄熙之行，食不众味，衣不杂采，自刻以广民，亲贤以定国，亲民如子。邹国之治，路不拾遗，臣下顺从，若手之投心。是故以邹于之细，鲁、卫不敢轻，齐、楚不能胁。邹穆公死，邹之百姓若失慈父，行哭三月。四境之邻于邹者，士民乡（向）方而道哭，抱手而忧行。酤家不讎其酒，屠者罢列而归，做童不讴歌，舂筑者不相杵，妇女挾珠璜，丈夫释玦轩，琴瑟无音，期年而后始复。”（《春秋》）贾谊由此得出结论：“天子有道，守在四夷；诸侯有道，守在四邻。”（同上）

在《礼容语下》篇，贾谊还曾记载一个周室复兴的故事。叔向曾经预言，周室因有单于为臣，必将复兴。叔向的理由就是，单于特重道德修养。他说：“昔史佚有言曰：‘动莫若敬，居莫若俭，德莫若让，事莫若资。’今单子皆有焉。夫宫室不崇，器无虫镂，俭也；身恭除洁，外内肃给，敬也；燕好享赐。虽欢不逾等，让也；宾之礼事，称上而差，资也。若是而加之以无私，重之以不侈，能辟怨矣。居俭动敬，德让事资，而能辟怨，以为卿佐，其有不兴乎。”贾谊说周代至平王东迁之后，王室“稍稍衰弱不坠，当单子之佐政也，天子加尊，周室加兴。”这说明，只要注重道德修养，衰弱者亦可复兴。

显然，贾谊的这些说法有过于夸大道德作用之嫌，但其重视社会道德作用的思想，却是应该肯定的。

(三) 对一些重要伦理范畴的分析

贾谊曾引管子的话：“四维，一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。”“四维不张，国乃灭亡。”（见《俗激》）这表明，他对管子讲的“四维”，即礼、义、廉、耻（丑）是十分重视的。贾谊不仅从整体上论述过“四维”的重要性，而且在他的著作中对礼、义、廉、耻等范畴也分别作过很多论述。

关于贾谊对礼的论述，我在第三章曾进行过详细的分析，这里要说的还有两点。其一，贾谊的礼治思想，固然主要是一个政治概念，但也包含有许多伦理道德方面的内容。他曾说：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备”（《礼》）。这堤说，礼是道德的一个不可缺少的重要内容。他又说：“君仁臣忠，父慈子孝，兄爱弟敬，大和妻柔，姑慈妇听，礼之至也。”这里是进一步说明，礼是调整人们各种关系和行为的最高标准，这个标准又因人们在社会中所处的地位不同，因而又需要若干具体标准来落实，这就是为君应仁，为臣应忠，为父应慈，为子应孝，为兄应爱，为弟应敬，为夫应和，为妻应柔，为姑应慈，为妇应听。处于不同地位的人，按自己应遵守的行为规范行事，也就是遵守了礼这个最高标准的要求。其二，贾谊还对与礼相近的一些范畴，如敬、信等作过分析。“敬”字在中国伦理学史上是一个重要范畴，有时作对工作严肃认真解，如孔子说：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《论语·学而》）这里的“敬事”就是指严肃地对待工作；“信”则是指诚实无欺，讲究信用。敬，亦可作待人真心诚意有礼貌解，如孔子说：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”（《论语·里仁》）这里的“敬”就是指恭敬。贾谊论敬，大体上也是这两个方面的含义。例如在《修政语上》他说：“帝舜曰：‘吾尽吾敬而以事吾上，故见谓忠焉；吾尽吾敬以接吾敌，故见谓信焉；吾尽吾敬以使吾下，故见谓仁焉。是以见爱亲于天下之人，而见归乐于天下之民，而见贵信于天下之君。故吾取之以敬也，吾得之以敬也。’故欲明道而谕教，唯以敬者为忠必服之。”这里，所谓尽敬以事上，尽敬以接敌，尽敬以使下，其“敬”均有严肃认真、诚实无欺之意。贾谊还曾引用鬻子答周成王的话：“为人下者敬而肃，为人上者恭而仁，为人君者敬士爱民，以终其身。”（《修政语下》）这里前一“敬”字，作严肃认真解，后一“敬”字，则作“恭敬”解，所以贾谊说：“接遇肃正谓之敬，反敬为嫚。”（《道术》）“不以礼节无以谕敬也”（《修政语下》）。贾谊颇重“信”的作用。他说：“期果言当谓之信”（《道术》），并认为信是“守道”的一种表现：“是以道高比于天，道明比于日，道安比于山。故言之者见谓智，学之者见谓贤，守之者见谓信，乐之者见谓仁，行之者见谓圣人。故惟道不可窃也，不可以虚为也。”（《修政语上》）所谓“不可以虚为”，也就是不要虚伪，虚伪的反面便是信、诚实无欺。贾谊认为“信”是政治道德中一个首要的原则：“故黄帝职道义，经天地，纪人伦，序万物，以信与仁为天下先。”（同上）作为一个人主，要使天下人相信自己，自己之“所信”必须正确，而且必须确实相信这些信仰。所以贾谊说：“故君之信在于所信，所信不信，虽欲论信也，终身不信矣。故所信不可不慎也。”（《大政下》）贾谊所讲的“所信”为何物？即道。因为他认为“教者，政之本也；道者，教之本也。有道，然后教也；有教，然后政治也；政治，然后民劝之；民劝之，然后国丰富也。”（同上）人君只有自己信道笃，人民才会相信他，这便是贾谊说的“君之信在于所信”。贾谊论义，往往与

利相对而言。一方面，他继承了儒家重义轻利的传统，主张“为人臣者，主丑亡身，国丑亡家，公丑忘私。利不苟就，害不苟去，唯义所在。”（《阶级》）他认为一个大臣，只有“顾行而忘利，守节而服义”，才“可以托不御之权，可以托五尺之孤。”（同上）贾谊这里所说的“利”，显然是指个人利益，而“义”则是指国家利益，天下之公利。贾谊曾给义下过一个定义：“义者，德之理也”；“德生理，理立则有宜，适之谓义。义者，理也，故曰‘义者，德之理也。’”（《道德说》）这种“理”在实际生活中，便表现为君君、臣臣、父父、子子的等级关系，即后世所说的三纲。所以贾谊具体讲到义的时候，往往就是指封建社会中的这种等级伦理关系。我们看他在《时变》一文中批评商鞅“功成而败义”，其所谓“义”的内容就是讲的这些关系。贾谊认为，一个人人格的高下，关键在于他是否重义。他说：“官有假而德无假，位有卑而义无卑。故位下而义高者，虽卑，贵也；位高而义下者，虽贵，必穷。”（《大政上》）一个人只要他重义，即使他位卑，其人格也是可贵的；反之，即使他官居高位，其人格也是可鄙的，总有一天会倒霉。因此，为了培养高尚的品德和人格，人们便要重义轻利。惩忿忘欲。贾谊认为太傅的职责，就是要辅助天子做到“惩忿忘欲”（《傅职》），就说明了这一点。

另一方面，贾谊也并不是绝口不言利。他认为人们虽然不要计较和追求私利，但是要为人民大众谋利益。他曾以大禹的口气说：“民无食也，则我弗能使也；功成而不利于民，我弗能劝也。”（《修政语上》）这说明贾谊对人民群众的物质利益还是十分关心的。正是从这种观点出发，贾谊认为，人们固然应该注意君臣之义，不能臣放君、下拭上，但是当人君暴虐无道之时，为了人民的利益，臣下还是可以放君。拭君的。他说：

殷汤放桀，武王弑纣，此天下之所同闻也。为人臣而放其君，为人下而弑其上，天下之至逆也；而所以有天下者，以为天下开利除害，以义继之也。故声名称于天下而传于后世，隐其恶而扬其德美。立其功烈而传之于久远，故天下皆称圣帝至治。（《立后义》）

对于汤放桀，武王伐纣，孟子也曾有过议论，但由于他讳言利，所以不敢直截了当地承认武王“杀君”，而要替圣人讳，名之曰“诛一夫”。因此当人们问他“臣杀其君，可乎？”时，他说：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人，谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）孟子的这种说法，在古代固然是一种大胆的言论，但毕竟不如贾谊这样直接痛快。因为贾谊不象孟子那样，处处讳言利害，而是承认“为天下开利除害”的正义性，并且认为为了天下人之利益，可以先讲利，然后“以义继之”。基于同样的理由，他也充分肯定汉高帝为天下“兴利除害”的正义性：“高皇帝起于布衣而兼有天下，臣万方诸侯，力天下辟，兴利除害，寢天下之兵，天下之至德也。”（《立后义》）显然，贾谊这种观点与孟子相比，更加开明和进步一些。贾谊不仅讲天下之公利，而且认为在处理人们相互之间的关系，包括亲子关系时，亦应讲利。例如，他说：“亲爱利子谓之慈，反慈为器；子爱利亲谓之孝，反孝为孽；爱利出中谓之忠，反忠为倍；心省恤人谓之惠，反惠为困”（《道术》）。这说明，在贾谊看来，在忠、孝、慈、惠这些属于“义”的伦理范畴中，同样内含着“利”的

成份。这一认识是符合辩证法的。因为在人际关系中，不可能只有义的一面，而无利的一面。试想，父母如果只在口头上讲爱护子女，而不给他们以必要的衣食供养，又怎能谈得上“慈”呢？同理，子女只在口头上讲尊敬老父老母，而不从经济上赡养父母，又怎能谈得上“孝”呢？当然，“利”既有物质方面的，也有精神方面的，一定的义总要辅之以一定的利，离开利而谈义，义往往便成了虚伪的空谈。

贾谊对廉的论述颇多。他认为“辞利刻谦谓之廉，反廉为贪。”（《道术》）这就表明，廉是与贪相对立的一个范畴，其基本要求就是反对贪污腐化。贾谊说：“古者大臣有坐不廉而废者，不谓曰不廉，曰‘簠簋不饰’；坐污秽男女无别者，不谓污秽，曰‘帷簿不修’”（《阶级》）。这段话尽管是从礼的角度讲如何对待大臣的贪污腐化行为，但同时也表明，所谓“廉”是针对贪污腐化而言的。要反对贪污腐化，就必须坚持廉洁奉公，励行节俭。在《礼容语下》篇，贾谊就曾提出“俭而敬”的主张，认为“居莫若俭”；“夫宫室不崇，器无虫镂，俭也”，“若是而加之以无私，重之以不侈，能辟怨矣。”这就表明，提倡节俭，反对奢侈浪费，是实行廉政的不可缺少的一个方面。贾谊认为，廉的范围包括很广，衣、食、住、行乃至用人行政，无不与廉有关，而廉之要点在于“自刻以广民”（《春秋》）和“无私”。

贾谊说的“耻”就是孔子说的“行己有耻”（《论语·子路》），即要使自己的行为保持羞耻之心。贾谊著作中，常常廉耻并用。他认为，最高统治者要特别注重培养臣下，特别是大臣的廉耻之心，使之成为有气节的人。他说：

 顽顿无耻，溪苟无节，廉耻不立，则且不自好，则苟若而可，见利则趋，见便则夺。主上有败，困而揽之矣；主上有患，则吾苟免而已，立而观之耳；有便吾身者，则欺卖而利之耳。人主将何便于此？群下至众，而主至少也，所托财器职业者率于群下也。俱无耻，俱苟安，则主上最病。（《阶级》）

如何才能使臣下养成廉耻之心呢？贾谊认为，就在于人主必须礼貌大臣：“遇之有礼，故群臣自喜；厉以廉耻，故人务节行。上设廉耻礼义以遇其臣，而群臣不以节行而报其上者，即非人类也。”（同上）反之，如果人主对大臣戮辱太迫，那么“大官”便会产生“徒隶无耻之心”（同上）。

通过以上分析，我们可以看到，贾谊伦理思想的范畴体系，是以礼、义、廉、耻为其纲。他对这些范畴的诠释，虽有不少合理因素，但不可讳言的是，也有不少封建的糟粕。这两方面的东西，在中国封建社会均长期发生过影响。就是在今天，仍值得我们加以批判继承。

三 教育思想的要点

贾谊长期任太傅，他所讲的教育，大多是指太子教育，因此其内容难免有其局限性；但是太子毕竟也是人，因此即使是论太子教育，其中也必然包括教育的一般内容。在这一节，我力图从贾谊论太子教育这个特殊之中，探讨其关于教育的一般思想。我认为，其教育思想之要点，有以下几个方面：

（一）关于教育重要性的论述，

贾谊既然认为人性不甚相远，而习染之作用对于一个人的影响又是那么厉害，因此必然承认教育不仅是可能的，而且是非常必要的。他说：

天下之命，县于太子；太子之善，在于早谕教与选左右。心未滥而先谕教，则化易成也；夫开于道术，知义之指，则教之功也。若其服习积贯，则左右而已矣。夫胡越之人，生而同声，嗜欲不异，及其长而成俗也，累数译而不能相通，行有虽死而不相为者，则教习然也。臣故曰“选左右、早谕教最急”。夫教得而左右正，则太子正矣，太子正而天下定矣。《书》曰：“一人有庆，兆民赖之。”此时务也。（《保傅》）

所谓“教之功”、“教习然也”，正是说的教育的重要性。至于贾谊说“太子正而天下定”，则更是认为太子教育关系到国家的安危。对于贾谊的这些说法，王夫之曾加以肯定，说“贾生之论教太子，本论也。”（《读通鉴论》卷二）但是，工夫之认为贾谊在教育问题上没有注意环境与教育的关系。他说：“士庶之于，杯酒之耽，博奕之好，夺其欲而教之，且反唇曰‘夫子未出于正’矣。况天子之子，淫声曼色交于前，妇人宦寺罗于侧，欲有与导，淫有与宣，为君父者，忘志虑之劳，惮身体之苦，逐钟鼓驰驱之乐，徒设严师以闲之于步履拜揖之间，使其听也，一偶人之威仪耳。”（同上）在王夫之看来，如果社会环境不好，教育的作用就会受到限制。特别是象皇太子所处的环境，“淫声曼色交于前，妇人宦寺罗于侧，欲有与导，淫有与宣”，要他认真接受严师的教育，实在是很难得。所以王夫之说：“贾生之论，非立教之本论也。”（同上）我觉得，王夫之这一批评有失之片面之处。因为，其一，王夫之所不满意于贾谊者，不在于他强调太子教育的重要性，而在于他认为贾谊教育的内容不符合儒家正统，即所谓“以逸乐为德，以法术为治，以虚文饰貌为道，以师保傅之谆谆为教，此俗儒之徒以苦人”（同上）。这种批评显然难以令人信服。其二，贾谊也并非不重视社会环境的作用。贾谊主张以礼治天下，强调伦理的社会作用，固然是讲的整个社会的大环境，而他讲的“慎选左右”，“少成若天性，习贯如自然”则是讲的要注意宫廷内部的小环境。正是由于贾谊比较全面地论述了太子教育，所以他的著作《保傅》、《胎教》等篇，被后人戴德以《保傅》之名，汇入他所编纂的《大戴礼记》之中，成为整个封建社会中太子教育的指南。

贾谊虽然较多地强调太子教育，但对一般人的教育，也并非忽略不顾。在《劝学》篇中，他就曾以舜和西施等为例，说明人们学习和接受教育的必要性。他认为舜之所以有“贤圣之名”，并非其性有异，而是他“偃俯而加志”，即努力学习的结果。而一般人之所以“无邻里之闻”，则是由于自己“擅慢而弗省”，即放纵自己，不努力学习。接受教育的结果。贾谊又说：“夫以西施之美而蒙不洁，则过之者莫不脱而掩鼻。……今以二三子材，而蒙愚惑之智，予恐过之有掩鼻之容也。”（《劝学》）这是说，一个人即使先天素质很好，如果在后天不注重学习和教育，仍会“蒙愚惑之智”，人们同样会看不起他。所以贾谊的结论是：“时难得而易失也。学者勉之乎！天禄不重。”（同上）学习和接受教育的机会是很难得的啊！人们要抓紧这个机会，努力学习，否则，失去了的机会是不会再来的。

（二）论不同时期的教育

贾谊对于太子教育的时机十分重视，他大体上将这个教育过程分为四个阶段，即胎教、早期（学前）教育、学校教育、成人教育。下面，我们拟就这四个阶段分别加以论述。

胎教：从现存文献来看，贾谊是在中国教育史上最早提出胎教的人，在《新书》中有一篇著作的标题即是《胎教》。《大戴礼记》中有关胎教的内容，不过是贾谊此文之移植，刘向《列女传·母仪》中论胎教亦是承袭了贾谊的思想。贾谊的胎教思想，包括两个方面：其一，养子必须首先择父母。贾谊说：

《易》曰：“正其本而万物理，失之毫厘，差以千里。”故君子慎始。《春秋》之元，《诗》之《关雎》，《礼》之冠婚，《易》之乾坤，皆慎始敬终云尔。素成，谨为子孙婚妻嫁女，必择孝悌世世有行义者。如是，刚其子孙慈孝，不敢淫暴，党无不善，三族辅之。故凤凰生而有仁义之意，虎狼生而有贪戾之心，两者不等，各以其母。呜呼！戒之哉！（《胎教》）

贾谊这里讲的择父，特别是择母，主要是从社会影响的角度而言，所谓“党无不善，三族辅之”，就是说要注意太子母亲的社会关系。其社会关系好，“世世有行义者”，“则其子孙慈孝”。这个观点与贾谊重后天习惯。环境熏染是一致的，应该说有其合理因素。特别是当我们注意到历代王朝外戚干政之事例颇多时，便会知道，贾谊的这些说法是有感而发的。但是，对于贾谊说的“凤凰生而有仁义之意，虎狼生而有贪戾之心，两者不等，各以其母”，我们又认为不能苟同。因为除了这个比喻本身不伦不类以外，最重要的还在于它背离了贾谊关于人性“不甚相远”的基本观点，把人性说成是先天的、由父母遗传的，因而是一种血统论。

其二，是指胎儿在母腹之中即应注意调教。贾谊说：

青史氏之《记》曰：“古者胎教之道，王后有身，七月而就姜室。大师持铜而御户左，大宰持斗而御户右，太卜持着龟而御堂下，诸官皆以其职御于门内。比三月者，王后所求声音非礼乐，则大师抚乐而称不习；所求滋味者非正味，则大宰荷斗而不敢煎调，而日不敢以侍玉太子。”（《胎教》）

贾谊的胎教思想虽然具有浓厚的礼教色彩，但却有其合理因素。现代生理学研究成果表明，由于人的感情变化，会分泌出一种化学物质作用于大脑。由此可以设想，母亲血液中分泌出的化学物质，会通过脐带对胎儿产生重大影响。而过去许多学者一直把胎儿当作一个心理上未分化的有机体来对待，认为胎儿没有意识。知觉和感觉，没有心理功能。但超声波仪器告诉人们，胎儿不仅对外界的声音等产生反映，而且母亲的喜怒哀乐等感情变化也直接对胎儿产生影响。正是基于这样一种认识，近二十年来日本发明协会会长井深大认为，幼儿的早期教育应从零岁，即胎儿期开始。国外一些研究资料还表明，胎儿还具有某种记忆能力。法国语言心理学家马蒂斯，曾接诊过一个患有孤独症的患儿，该患儿每听到英语时病就好了，就是因为其母亲在怀孕期间曾在一家外国公司工作，那里只许讲英语。这个例子表明，躁动于母腹的胎儿，是能够听到来自母体外部的声音的。材料还表明，让孕妇听轻松愉快

的乐曲，可以解除胎儿的烦躁情绪；如果让孕妇听摇摆舞曲，则会使胎儿变得暴躁不安。这些道理，贾谊当然不可能知道，但他之所以能提出胎教这一思想，总还是会有某些经验事实作依据的。如饮食质量对胎儿健康的影响，不同声调的音乐引起胎儿在母腹中的反应，等等。所以贾谊说周妃后好成王于身，“笑而不喧”、“虽怒不骂”（《胎教》）。实际上是注意到了母亲的情绪对腹中胎儿的影响。特别值得注意的是，贾谊说的“王后有身，七月而就菱室”，与现代教育学所说的“临界期”，有着惊人的相似之处。前述日本学者井深大认为，人脑各种功能的发展都存在着一个最佳时期。这一最佳时期就是临界期。人的能力在初生之时是潜在的，如果抓住时机给予及时、适当的刺激，这种潜在能力就会最大限度地施放出来；反之，一旦错过了这一时机，往往事倍功半。法国马蒂斯教授说：“胎儿意识的萌芽时期是怀孕后七至八个月，这时胎儿的脑神经已十分发达！”（见《父母必读》1986年8月23日《教育的起点在胎儿》、中国人民大学《复印报刊资料·幼儿教育》1987年第8期《零岁——教育的最佳时期》）通过以上分析可以看到，对贾谊的胎教思想决不能以为是神秘主义，而置之不理，相反，而要根据现代科学研究的成果，发掘其中的合理内容。

早期（学前）教育：贾谊认为，婴儿从母体出生之后就要抓紧教育。他说：

古之王者，太子初生，固举以礼，使士负之，有司斋肃端冕，见之南郊，见于天也。过阙则下，过庙则趋，孝子之道也。故自为赤子而教固已行矣。昔者周成王幼在襁褓之中，召公为太保，周公为太傅，大公为太师。保，保其身体；傅，傅之德义；师，道之教训：三公之职也。于是为置三少，皆上大夫也，曰少保、少傅、少师，是与太子燕者也。故孩提有识。三公、三少固明孝仁礼义，以道习之，逐去邪人，不使见恶行。于是皆选天下之端士，孝悌博闻有道术者，以卫翼之，使与太子居处出入。故太子初生而见正事，闻正言，行正道，左右前后皆正人也。（《保傅》）

如果撇开贾谊的礼治主义的说教不论，那么我们可以发现，他的早期教育主张有以下几个要点：其一，是主张从婴儿出生之日起，便应该抓紧教育。这一点与现代学前教育的理论是完全吻合的。潘洁在《当前学前教育中的几个理论问题》（载《华东师范大学学报》教育科学版，1984年第3期）一文指出：“近些年来，学前教育的性质有了新的发展，在年龄方面，普遍认为学前教育应从出生后第一天的摇篮生活开始直至入学之前，从而使学前教育成为终身教育的第一个环节。”可见，贾谊说“自为赤子而教固已行矣”的说法，是有其合理性的。其二，贾谊认为学前教育的内容，应该是体、德、智三者并重。他说的“保，保其身体；傅，傅之德义；师，道之教训”，意即指此。这一点，与现代学前教育的看法也是一致的。前述潘洁的文章指出：“学前教育的教育内容，已由重视健康、保健，进而强调认知发展、智力刺激发展到目前提倡的对孩子的全面教养。联合国教科文组织在1981年巴黎学前教育会议文件中说，80年代的趋势是早期认识或智力发展的优势让位于体力、智力、情绪和精神发展的协同关系。”值得注意的是，联合国教科文组织文件所强调的“早期认识或智力发展的优势让位于体力、智力、情绪和精神发展的协同关系”，这是符合科学的。因为儿童时期正是长身体、长个性、长智力的关键时期，人们不能片面地强调其认知能力，而忽略其他方面

的全面发展。可见，与现在一些人片面地强调儿童智力开发相比，贾谊强调体、德、智全面发展的认识，显得合理一些、符合科学一些。特别是他强调按体、德、智的顺序对儿童进行早期教育，也是符合儿童的特点的。其三，是强调早期教育的多样性：即不仅要有太保、太傅、太师的定时的、正规的教习；还要有少保、少傅、少师“与太子燕”。“燕”，通“宴”，作安闲、休息解。古人有所谓“燕居”，即闲居。这就是说当幼少的太子闲居无事或游玩之时，亦应有教师加以指导。然而老师的教育和指导的时间毕竟是有限的，所以贾谊又提出，还必须“选天下之端士，孝梯博闻有道术者，以卫翼之，使与太子居处出入。”这就是说，太子身边的一些工作人员也必须是“明孝仁礼义”的“端士”。这样，便一年到头，一天到晚，均使幼儿处在一个健康的环境之中，不仅使之在规定的时间内从“正人”那里接受教育，而且使之在日常生活、游戏佚乐之时，也处于“正人”的氛围之中，从而潜移默化，受其感染。这便是贾谊说的“习与正人居之，不能无正也”；“少成若天性，习贯如自然。”（《保傅》）。

学校教育：贾谊关于学校教育的论述，主要有两个方面。其一，是关于入学时间。他说：“及太子少长，知好色，则入于学。”（《保傅》）又说：“古者年九岁人就小学，跟小节焉，业小道焉；束发就大学，踰大节焉，业大道焉。”（《容经》）踰，踩也，有实践的意思；小节，指细小的、无关大体的事情。所谓“知好色”，即属于“跟小节”、“业小道”的范围内的事情。现代医学认为，一个人从十岁至十五岁属于青春期，九岁大体上已开始“知好色”了，所以贾谊认为这时便应入学了。“束发”，古代男孩成童时束发为髻。郑玄注《礼记·内则》“成童”时说：“成童，十五以上。”这就是说，贾谊认为，儿童从九岁开始，便应入“小学”了；十五岁进“大学”。其二，贾谊认为，小学学习的主要内容是“碾小节”、“业小道”，也就是说学习一些基本的礼仪制度。他说：“《学礼》曰‘帝人东学，上亲而贵仁，则亲疏有序而恩相及矣；帝人南学，上齿而贵信，则长幼有差而民不诬矣；帝人西学，上贤而贵德，则圣智在位而功不遗矣；帝人北学，上贵而尊爵，则贵贱有等而下不逾矣。’”（《保傅》）这里所说的东、南、西、北四学，大概就属于小学的范畴，而所学的内容仁、信、德、爵之类也大体上属于礼的范畴。至于大学，古代亦称大学，贾谊认为这里所学的内容乃是“大节”、“大道”，他说：“帝人大学，承师问道，退习而考于太傅，太傅罚其不则而匡其不及，则德智长而治道得矣。”（同上）可见，贾谊所说的“大道”即“治道”，也就是治理国家的一些基本原则和方法。所以，如果说贾谊讲的小学教育主要是偏重于德育的话，那么他所说的大学教育则偏重于智育。他认为只有把这两个阶段的教育结合起来，才能使受教育者做到“德智长”。而“此五学（指东南西北学加大学——引者）者既成于上，则百姓黎民化辑于下矣。学成治就，是殷、周所以长有道也。”（同上）这表明，贾谊对学校教育也是十分重视的。

成人教育：贾谊不仅注意胎教、早期教育、学校教育，而且认为学校毕业、进入成年之后，同样必须受教育。他说：

及太子既冠成人，免于保傅之严，则有司直之史，有亏膳之宰。太子有过，史必书之，史之义，不得书过则死；而宰收其膳，宰之义，不得收膳则死。于是有进膳之族，有诽谤之木，有敢谏之鼓，替史诵诗，工诵箴谏，大夫进谋，士传民语。习与智长，故

切而不倦；化与心成，故中道若性。（《保傅》）

贾谊这段话说明，成人与儿童不一样，他已经有了自己的独立思想和见解，因此不能再采取学校教育那种老师讲学生听的方式，所谓“免于保傅之严”，就是说的这种情况。正是针对这个特点，贾谊实际上提出了成人教育的两个方面：一是消极的方面，即监督。所谓“司直之史”、“亏膳之宰”，所谓“进善之旌”、“诽谤之木”、“敢谏之鼓”等，便是从消极方面对人君的过误进行监督的。二是积极方面，即讽诵、建议。所谓“警史诵诗，工诵箴谏，大夫进谋，士传民语”，便是从积极方面启发人君的思路，提出合理化建议。而这两个方面的共同目的，便是启发受教育者的主体自觉性，使之弃旧图新。改恶从善，从而做到“习与智长”、“化与心成”。贾谊这种根据不同年龄阶段的特点，采取不同的教育手段的思想是有其合理因素的。

(三) 论教学的内容

前面我们曾经指出，贾谊在教学内容上，是主张体、德、智全面教育的。这里，我们拟结合有关资料，再进一步作些分析。贾谊关于教学内容的论述，有以下特点：

其一，重视礼教不废法教。我们知道，儒家是重礼教的，而法家则主张“以吏为师”。贾谊在政治上主张礼治又不废法治，吸取了儒法两家之长，所以在教育思想上融合了儒法，也就不是偶然的了。他尝曰：“教训正俗，非礼不备”（《礼》）。前面我们介绍的他关于东南西北四学学习内容，也基本上属于礼的范畴。但是除了礼之外，贾谊认为术也是太子所应该学习的。他说：“教之任术，使能纪万官之职任，而知治化之仪。”（《傅职》）这里所谓的“术”，就是人君南面之术。韩非说：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。”（《韩非子·定法》）贾谊讲的“任术”，与韩非的精神是一致的。对于这种任法术的教育思想，王夫之是觉察到了的。所以他说贾谊教太子“以法术为治”，“非立教之本论也”（《读通鉴论》卷二）。

其二，贾谊认为，各种教育都要围绕一个中心进行，这个中心便是道德教育。在《傅职》中，他是这样说的：

或称《春秋》，而为之耸善而抑恶，以革劝其心。教之《礼》，使知上下之则。或为之称《诗》，而广道显德，以驯明其志。教之《乐》，以疏其秽，而填其浮气。教之语，使明于上世，而知先王之务明德于民也。教之故志，使知废兴者，而戒惧焉。教之任术，使能纪万官之职任，而知治化之仪。教之训典，使知族类疏戚，而隐比驯焉。此所谓学太子以圣人之德者也。

这里讲的《春秋》、故志、训典，属于历史科，《诗》、语，属于文学科，《礼》、术，则属于政治法律科，《乐》指音乐。按照现代教育学的观点，它们虽然都有从不同角度培养学生品性的作用，但是它们又各有自己独立的任务，即给被教育者以相应的科学知识。贾谊对教育内容各学科的看法，显然是过于强调了其共同性的一面，而忽视了其区别。这种忽视，实际上是轻视了教育的智育功能，而过分地强调了其德育功能。关于这一点，我们还可以举出下面一段话为证：

或明惠施以道之忠，明长复以道之信，明度量以道之义，明等级以道之礼，明恭俭以道之孝，明敬戒以道之事，明慈爱以道之仁，明儻雅以道之文，明除害以道之武，明精直以道之罚，明正德以道之赏，明斋肃以道之敬。此所谓教太子也。（《傅职》）

这里实际上也是把太子教育归结为道德教育。

(四) 论师道

贾谊既然重视教育，必然尊重教师的主导作用。他说：

知足以为源泉，行足以为表仪；问焉则应，求焉则得；入人之家足以重人之家，入人之国足以重人之国者，谓之师。（《官人》）

这就是说，老师是知识最多的人，他可以为人智慧的源泉，他是道德高尚的人，其行为可以为人表率。值得注意的是，贾谊十分推崇教师的社会作用，所谓“人人之家足以重人之家，人人之国足以重人之国”，正是对教师作用的高度评价。所以他认为“与师为国者帝”（同上），就是说要当皇帝的话，便要尊重老师；“取师之礼，黜位而朝之”（同上），为了迎接老师，皇帝应该罢朝以平常人的身份亲迎。

教师的地位既然如此崇高，那么其职责必然也就十分重大了。贾谊《新书》有《傅职》一篇，便是专门论述教师职责的。这篇文章虽然是讲大师、太傅、太保、少师、少傅、少保及诏工、太史的职责，但就其内容来说，很多也是一般教师所应具备的。例如，贾谊说：“天子不谕于先圣人之德，不知君国畜民之道，不见礼义之正，不察应事之理，不博古之典传，不侗于威仪之数，《诗》、《书》、《礼》、《乐》无经，天子学业之不法；凡此其属，太师之任也。”这里讲的，除了“君国畜民之道”外，其他方面在古代来说，也是一个有知识的人所应掌握的内容，因而也是一般为师者所应尽之职责。贾谊认为，太傅的职责是以“大行、大礼、大义、大道”，如“恩于亲戚”、“惠于庶民”、“哀于丧”、“敬于祭”、“诚于赏罚”、“厚于德”之类教导天子；太保的职责是以行为规范，如处位要端，受业要敬，言语要序，音声要中律等等，辅导太子；诏工的职责是指导帮助天子欣赏音乐舞蹈；太史的职责则是指导天子掌握天文节气、宗教祭把。凡此种种。很多都是封建社会教师必须懂得并且要教会学生懂得的东西，所以我们说《傅职》所讲的内容，在一定程度上也包含了对一般教师职责的论述。

综上所述，我们可以看到，贾谊的教育思想是相当丰富和比较全面的，而其最富特色之处是关于胎教和早期（学前）教育的部分，这些论述，可以说是开中国教育理论的先河。

第九章 文艺思想和文学成就

贾谊的著作中多处谈到文学艺术的产生及其社会作用，说明他有自己的美学观念；而其某些作品在中国文学史上颇有地位，说明他在文学创作实践上，特别是在赋和政论文的创作方面，很有成就。这一章，我们就拟从这两个方面进行一些分析。

— “广道显德”的文艺观

贾谊的文艺思想，涉及到文艺的产生，文艺的社会作用，文艺与礼治的关系等诸多方面。从总体上看，其文艺思想是对儒家文艺思想的继承和发展。

（一）关于艺术的产生

贾谊在《六术》一文中指出：

德有六理。何谓六理？道、德、性、神、明、命，此六者德之理也。六理无不生也，已生而六理存乎所生之内。是以阴阳、天地、人尽以六理为年度，年度成业，故谓之六法。六法藏内，变流而外遂，外遂六术，故谓之六行。是以阴阳各有六月之节，而天地有六合之事，人有仁、义、礼、智、信之行，行和则乐兴，乐兴则六、此之谓六行。阴阳。天地之动也，不失六行，故能合六法；人谨修六行，则亦可以合六法矣。

在分析贾谊的哲学思想时，我曾指出，他的从道到德，再到万物的宇宙发生模式具有唯物的倾向。上面这段话，正是贾谊在论述了道与德的关系之后，进一步说明德与万物的关系。因此，尽管其表述方式具有某些玄秘的色彩，但就其总的倾向来看是唯物的。关于这一点，此处不再详加论证。这里值得注意的是贾谊讲的这句话：“人有仁、义、礼、智、信之行，行和则乐兴，乐兴则六，此之谓六行。”贾谊认为，“德有六理”，天地万物（包括人）均必须掌握这个“六理”，掌握了这个“六理”，便是“六法”，按照这个“六理”行事，便是“六行”。从人来看，光有“仁、义、礼、智、信之行”还不够，还必须有“乐”，加上“乐”，才能做到“六行”齐备。只有这样，才能符合“六理”的要求，也就是说才符合事物发展的客观规律。在我国古代，“乐”实际上是当时各门艺术的总称，贾谊把乐与仁、义、礼、智、信并列，也就是认为艺术是人类社会生活中不可缺少的一个组成部分。那么“乐”是如何产生的呢？贾谊说：“行和则乐兴。”这种“和兴乐”的思想正是对战国时史伯的“和实生物”思想的继承。史伯说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳……夫如是，和之至也。”（《国语·郑语》）史伯的这段话说明，“和”是多样性的统一，它在客观事物中是有其现实基础的。所谓“和五味以调口”、“和六律以聪耳”，正说明“五味”和“六律”有其内在的同一性，所以才能引起人的美感（美味、美声）。这就是说，审美对象是引起审美主体产生美感的客观基础。这当然是一种朴素唯物主义的美学观，也就是艺术发生观。贾谊和史伯的观点是一致的。他认为只有仁、义、礼、智、信这五种行为互相统一、和谐，才产生音乐，引起人们的乐感。贾谊又说：“声音之道以六为首，以阴阳之节为度。是故一岁十二月，分而为阴阳，各六月。是以声音之器十二钟，钟当一月，其六钟阴声，六钟阳声，声之术，律是而出，故谓之六律。六律和五声之调，以发阴阳、天地、人之清声，而内合六行、六法之道。是故五声宫、商、角、徵、羽，唱和相应而调和，调和而成理谓之音。声五也，必六而备，故曰声与音六。夫律之者，象测之也，所测者六，故曰六律。”（《六术》）这段话至少说明两个问题：其一，音乐的声律不是人们主观任意确定的，而是有其客观的依据，这就是贾谊所说的“六律和五声之调，以发阴阳、天地、人之清声”；“夫律之者，象测之也，所测者六，故曰六律”。其二，它说明美之为美，就在于多样性的统一，即所谓“和”。贾谊说的“六律和五声之调”，“五声宫、商、角、徵，羽，唱和相应而调和，调和而成理谓之音”，都是在说明多样性的统一。《礼记·中

庸》说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”这就对“和”作了更加明确的界定。贾谊所谓“调和而成理”，正是对“中节”的要求。

贾谊进而指出：

然而人虽有六行，微细难识，唯先王能审之。凡人弗能自至，是故必待先王之教，乃知所从事。是以先王为天下设教，因人所有，以之为训；道入之情，以之为真（《贾子新书科补》认为“真”应作“慎”，训“顺”）。是故内本六法，外体六行，以与（《诸子平议》认为“与”应作“兴”）《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》六者之术以为大义，谓之六艺。……艺之所以六者，法六法而体六行故也。故曰六则备矣。（《六术》）

贾谊的先王观可以置之不论，重要的在于他在这里把包括《诗》、《乐》在内的“六艺”视之为“法六法体六行”的东西，即反映人们思想感情的手段。贾谊所说的“道入之情”的“道”同“导”，他认为先王的诗教和乐教的目的，是为了疏导人们的感情。这说明他承认乐，即艺术是人的内心感情的表现。《礼记·乐记》说：“凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声，声成文，谓之音。”这说明音乐是“情”“形于声”的结果。贾谊的音乐理论显然继承了这一思想。可见在贾谊看来，象诗和乐这些文学艺术形式，不是空洞无物的东西，而是有其客观内容的，这个内容便是“六法”、“六行”。贾谊对文学艺术产生的认识，虽然是朴素的，并且被简单化了，但却是唯物物的。

（二）关于文艺的社会作用

贾谊十分重视文学艺术的社会作用，特别是它的教化作用。他在谈到太子的教育时说：

或为之称《诗》，而广道显德，以驯明其志。教之《乐》，以疏其秽，而填其浮气。教之语，使明于上世，而知先王之务明德于民也。……此所谓学（教）太子以圣人之德者也。（《傅职》）

贾谊的这一说法，与《乐记》说的“凡音者，生于人心者也。乐者，通伦理者也”的说法是相通的。在贾谊看来、文学艺术不仅可以“广道显德”，而且可以“美风俗”：

大相上承大义而启治道，总百官之要，以调天下之宜；正身行，广教化，修礼乐，以美风俗；兼领而和一之，以合治安。（《辅佐》）

“广教化”的手段是多方面的，但文学艺术是一个不可缺少的重要手段。贾谊认为只有把各种手段，包括文学艺术这个手段统统调动起来，又加以适当的配合，即“兼领而和一之”，才能达到“美风俗”、“合治安”的目的。

贾谊这种重视文艺的教化作用的思想，是对儒家思想的继承和发挥。儒家历来主张“诗言志”。这句话最早见于今文《尚书·尧典》（伪古文《尚书》为《舜典》），据说是尧对“教胥子”时的教育内容的具体要求之一，其言曰：“诗言志，歌永言。”《尚书正义》在解释这句话时说：“作诗者自言己志，则诗是言志之书，习之可以生长志意。故教其诗言志，以导胥子之志使开悟也。作诗者直言不足以申意，故长歌之，教令歌咏其诗之义以长其言。”显然，贾谊讲的以《诗》教太子，使“驯明其志”，教之《乐》，“以疏其秽，而填其浮气”，正是对“诗言志，歌永言”这一思想的继承。孔子在谈到诗教的重要作用时说过：“小子何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）如果说《尚书》的“诗言志”的“志”主要还是指的“志向”的话，那么孔子这段话则不仅包括了“感发志意”（朱嘉语），即用艺术的形象去陶冶人们的情操，培养人的理想的一个方面，同时强调了诗的社会作用，即所谓“观风俗之盛衰”、“和而不流”、“怨而不怒”（同上），要求人们把自己培养成具有社会责任感、能与人和谐地交往、自觉地行仁的人。贾谊所说的“广道显德”，显然更多地是从这方面来讲的。所谓“迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名”，不正是“广道显德”所应包括的一些具体条目吗？如果说孔子那段话是用形象、具体的语言来表述诗歌的社会作用的话，那么贾谊的“广道显德，驯明其志”则理论化和抽象化一些。从这一点来说，贾谊又发展了孔子的诗教理论。

必须指出，贾谊的这种“广道显德”的文艺社会作用论固然与继承了儒家传统有关，但同时也要看到，它与贾谊的哲学思想也是直接相联的，是其哲学理论的直接引伸。因为贾谊既然认为“道者，德之本”，即德是由道所生，并且比道具有更为具体的物质形态。而德又有“六理”，即道、德、性、神、明、命；“六美”，即道、仁、义、忠、信、密。德就是通过“六理”、

“六美”化生万物。贾谊在《道德说》中指出，诗、书、礼、乐、易、春秋这“六艺”均是从属于德的，而它们又有各自的社会作用。就《诗》来说，它就是“志德之理而明其指，令人缘之以自成”。所谓“志德之理而明其指”，就是识别德之理并且揭明其要指；所谓“令人缘之以自成”，就是使人们按照德之理及其要指行事，从而成就自己的德业。懂得了这个道理，我们便可以知道，贾谊说《诗》教的目的是要使人“广道显德，以驯明其志”，就不仅仅是一个伦理学的教化问题，而且是一个哲学认识论的问题。就这一点而言，他又大大超出了儒家对诗歌社会作用的认识。贾谊认为，《乐》是人们完全按照《书》、《诗》、《易》、《春秋》、《礼》这五者对德之理的要求办事之后，从而使自己的行为“合于德，合则欢然大乐矣。”可见，乐乃是人们行为完全按规律办事因而取得成功的一种内心满足状态。这一点，与孔子说的“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）有相通之处。懂得了这一点，我们就可以知道，贾谊说《乐》教的目的是使人“疏其秽，而填其浮气”，实际上是要人们清除一切违反“德之理”的言行，而使自己的行为尽量符合客观事物的规律，避免主观盲目性。

通过以上分析，我们可以看到，贾谊是十分重视文艺的教化作用和认识作用的。他尤为重视其认识作用，而不太重视其抒情作用。据有的学者考证：“向神明昭告功德和记述政治历史的大事，是所谓‘诗言志，最早的实际含义。直到《国风》之中的‘诗’产生之后，才开始有了带有个人抒情意味的诗的产生。”（李泽厚、刘纲纪主编：《中国美学史》第1卷第112页）这说明在古代，文学艺术曾经长期充当了神学政治的工具，到了儒家手中，则把它变成了伦理政治的工具；而贾谊则不仅把它当作伦理的工具，而且力图将它变成哲学的工具。他对文艺社会作用的这种理解，当然是有着很大的片面性的。关于这一点，我们还可以用贾谊在他著作中引用《诗经》的一些篇章的情况进一步作一些说明。孔子说：“不学《诗》，无以言。”（《论语·季氏》）就是说，学《诗》可以锻炼语言表达能力。又说：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为！”（《论语·子路》）贾谊对孔子的这些话是有着深刻领会的。所以汉文帝对他虽未“授之以政”，也没有让他“使于四方”，但贾谊在自己的著作中却多次引用《诗》中的一些篇章，而且运用得十分贴切。但是，当我们逐条分析这些引文时便会发现，它们都是为了论证作者的某一观点，而不涉及所引诗句本身的艺术价值。例如在《连语》中贾谊为了论证中主“得善佐则存，不得善佐则亡”的道理，引证了《诗经·大雅·棫朴》的一章：“芄芄槿朴，薪之樛之；济济辟王，左右趋之”，并且加以解释和发挥说：“此言左右日以善趋也，故臣窃以为练左右急也。”又如贾谊为了说明“礼者，所以恤下也”的道理，曾引《诗经·卫风·木瓜》并加以发挥：“‘投我以木瓜，报之以琼琚；匪报也，永以为好也。’上少投之，则下以躯偿矣；弗敢谓报，愿长以为好。古之蓄其下者，其施报如此。”（《礼》）凡此种种，不一而足，它说明贾谊对《诗经》等儒家经典造诣很深。所以有人说，贾谊“解《诗》之‘驹虞’，《易》之‘潜龙’、‘亢龙’，考古家多所折衷。贾生非独词客名臣，亦经师也。”（《贾太傅祠志》卷二《杂志》）

如果说从创作方面来看，贾谊不太重视文学艺术的抒情作用的话，那么从审美的角度看，也就必然不太重视文艺的偷情作用。当然，要完全否定文学艺术的偷情作用是不可能的。因为文学艺术作为一种

社会意识形态，它的作用就是通过感情的愉悦进而影响人们的意志的。但是透过贾谊对有关文学的一些理论问题的回答，可以看到他更多的是把着眼点放在意志的培养方面而不是感情的愉悦方面。例如，在文与质的关系上，贾谊虽引用过孔子“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子”（《容经》）的话，似乎他是赞成文质统一的，但当他具体涉及一些问题时，则往往把它们割裂开来，甚至对立起来。贾谊在谈到人们的穿着时，就说过：“制服之道，取至适至和以予民，至美至神进之帝。奇服文章，以等上下而差贵贱。”（《服疑》）。这样，文和质便被“等上下和差贵贱”的礼制所割裂了。尽管贾谊主张将“至美至神进之帝”，但他又要求帝王做到“宫室不崇，器无虫镂，俭也”（《礼容语下》），可见他的着眼点还是放在质的方面。又如，在关于形式美与内在美的关系上，贾谊很少论及形式美，但却特别重视内在美，即“德美”。他引颡项的话说：“功莫美于去恶而为善，罪莫大于去善而为恶”（《修政语上》），就是说美的表现之一必须为善去恶。“节仁之器以修其躬，而身专其美矣”，就是说只有“行仁者之操”（同上）以修身，才能做到“身专其美”。贾谊还谈到殷汤放桀，武王弑纣虽是“天下之至逆”，但他们能“为天下开利除害，以义继之”，所以后人能“隐其恶而扬其德美”；又说刘邦的“德美”就在于“兴利除害，寝天下之兵”（《立后义》）。贾谊对文艺教化作用的重视，是与他这种重实质和内在美的观点分不开的。

(三) 关于文学艺术与礼的关系

孔子说过：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”（《论语·雍也》）这里讲的“文”虽然是广义的文化、文献，但其中也包括了文艺的内容。这句话的意思是说，君子广泛地学习文献，再用礼节来加以约束，也可以不致离经叛道了。可见，礼在这里是作为一种约束人们行为的规范。人们从事一切活动，包括文学艺术活动，都按照礼的规范办事，就不会离经叛道。前面我们说过，贾谊是把礼、诗、乐等都视为“德之理”的表现手段的。但当他谈到诗、乐和礼的关系时，则和孔子一样，是把礼作为约束诗和乐等文学艺术活动的规范的。他认为，人们在从事文学艺术活动时，必须严格地按礼的要求行事、也就是说文学艺术活动必须从属于礼，为礼服务。礼既然是“守尊卑之经”、“明上下之则”的，所以文学艺术活动也就要与之相应地分为若干等级。例如，贾谊将乐分为三种：雅乐、燕乐、薰服之乐。三种乐是人君在不同场合下使用的：“君乐雅乐，则友、大臣可以侍”，就是说在接见朋友和大臣对应奏“雅乐”。“君乐燕乐，则左右、侍御者可以侍”，即近臣和佞幸在场时可以奏“燕乐”。“君开北房从薰服之乐，则厮役从”，即只有当那些服劳役供使唤的勤杂人员在场时，才可以奏“薰服之乐”（《官人》）。贾谊认为奉常的责任之一就是“审诗商”、“息淫声”（《辅佐》），即纠正或制止一切非礼的文艺活动。他在谈到太子的胎教时说：“王后所求声音非礼乐，则太师抚乐而称不习”（《胎教》）。这里说的“礼乐”，也就是“雅乐”。贾谊认为帝王用乐不仅要因人、因场合而异，而且必须注意时机。他说：“礼者，所以节义而没不逮（“没不逮”，即无不及之意——引者）。故飨饮之礼，先爵于卑贱而后

贵者始羞，淆膳下浹而乐人始奏。觴不下遍，君不尝羞；淆不下浹，上不举乐。故礼者，所以恤下也。”（《礼》）又说：“食以礼，彻以乐”（《保傅》）；“报囚之日，人主不举乐”（《礼》）。这些都是说的文艺活动的时间必须按礼的规定进行，违背了这个时间顺序，便是非礼。时间、场所这些都还是外在的规定，除此之外还有内在的规定。这主要是指文艺活动不能过度，高兴也不能过度，过了度便是非礼。贾谊在《礼容语下》讲过一个故事：鲁国的叔孙昭子出使宋国。宋元公设宴招待他。酒酣耳热之时，两人都很高兴。昭子便引吭高歌，歌后又倾心而谈，谈到动心之处两人均不觉眼泪双流。宋国的司城乐祁看到这种情况说：元公这样作太过分了，两人不应在这种场合产生悲哀的情绪。后来乐祁又对别人说：“今兹，君与叔孙其皆死乎！吾闻之，哀乐而乐哀，皆丧心也。心之精爽是谓魂魄，魂魄已失，何以能久？且吾闻之，主民者不可以媮（媮同偷——引者），媮必死。今君与叔孙其语皆媮，死日不远矣。”果然，过了六个月，宋元公死了；元公死后一月，叔孙昭子也死了。这个故事虽然带有迷信色彩，但贾谊所要说明的道理在于“主民者不可以媮”，即不可苟且侥幸。他之所以反复强调以礼节乐，其目的在于用礼的规范保证文艺的教化作用得以顺利实现。

二 赋步屈原之后

据《汉书·艺文志》载，贾谊有赋七篇。今存《吊屈原赋》、《鹏鸟赋》，均载《史记》和《汉书》本传，《惜誓》载《楚辞》，《旱云赋》及《虞赋》载《古文苑》。在现存的这五篇赋中，《虞赋》为残篇，《惜誓》和《旱云赋》有人疑其非贾谊所作，对于各种怀疑的理由，我在第二章中已作了分析，认为都站不住脚。因此，这五篇赋均可以作为分析贾谊文学成就的根据。

（一）贾谊的骚体赋

马积高先生在《赋史》中将赋的体制按其起源而分为三类：一类是由楚歌演变而来的骚体赋，一类是由诸子问答体和游士的说辞演变而来的文赋，一类是由《诗》三百篇演变而来的诗体赋。贾谊现存的赋作大部分属于骚体赋，也有文赋，而无单篇的诗体赋。下面，我拟对贾谊这几种体制的赋分别作一些分析。

贾谊的《吊屈原赋》、《惜誓》、《旱云赋》、《虞赋》都是骚体赋，这说明他在赋的创作方法是刻意模仿屈原的。我们知道，屈原的赋作就其句法而言，大体上可以分为两类。一类以《离骚》为代表，基本上是两个六言句为一组，当然也有少数例外；一类以《九章》为代表，以四、五言句式为主，而杂以六、七言句。贾谊的《惜誓》、《旱云赋》、《虞赋》大体是两个六言句为一组，当然也有少数例外，如《旱云赋》有个别的七、八言和四言。但基本上可以说还是仿效《离骚》的句式。《吊屈原赋》正文句式仿效的则是《九章·怀沙》，即以四、五言句式为主。对于这一点，已经有人论及。如王季星在《贾谊和他的作品》（载《东北人大学报》1956年第4期）一文中说：“《吊屈原赋》在写作艺术上，值得特别注意的，是它的形式风格，和屈原赋《怀沙》很相似。”王氏认为，“这是因为《怀沙》是屈原的绝笔，感情最沉痛，贾谊在写这篇追吊文字时，很自然地首先注意到它。”感情最沉痛，固然是一条重要理由，但还有更深刻的原因，这就是《怀沙》和《吊屈原赋》一样，都包含着怀古之情。过去，朱熹释《怀沙》为“言怀抱沙石，以自沉也。”（《楚辞集注》）但也有人不同意这种看法，认为“怀沙”是怀念长沙。姜亮夫先生就是持这种观点的。他说：“‘怀沙’过去有人说‘怀石’，怀石而死，作为绝笔。这是不确的。从内容体会，上述的说法也欠妥。文中虽有许多愁思的话，但并不激烈，不过想去长沙看看而已。其原因是，楚始祖熊绎受封之地是长沙。回楚都既不可能，远游、求贤都不成了，唯一就是想回去看看祖先的坟墓。所以‘九年不复’以后，便慢慢顺着沉水走，要到长沙去，所以‘沙’应解为‘长沙’。清代蒋驥就是这样讲的。既回不了郢都，就是死在祖先始封之地也是好的。”（《楚辞今绎讲录》，北京出版社1981年版，第65页）我觉得不能否认《怀沙》有怀古之情，即怀念祖先故地的感情。贾谊作《吊屈原赋》的时候，正在当长沙王太傅，其所处之地正是当年屈原所怀念之地，而两人又均遭君王疏斥之忧，所以其写作风格和形式仿效屈原的《怀沙》，也就是很自然的了。因此，不仅两赋的句法形式比较一致，而且其思想感情也是息息相通的，即都是对现实社会中那种是非颠倒、黑白不辨的现象愤愤不平。例如《怀沙》言：“玄文处幽兮，朦眊谓之不章。离娄微睇兮，替以为无明。变白以为黑兮，倒上以为下。凤鸟在笱兮，鸡鹜翔舞。”《吊屈原赋》则曰“鸾凤伏窜兮，鸱枭翱翔。阍茸尊显兮，谗佞得志；贤圣逆曳兮，方正倒植。世谓随、夷为溷（一作贪）兮，谓跖、蹻为廉；莫邪为钝兮，铅刀为铦。”这两段赋用的例子有的相同，有的不同，但其共同特点都是通过强烈的、生动的形象对比，抨击他们所面临之“浊世”。过去有的论者根据屈原和贾谊在如何对待祖国的问题上讲过一些不同的话，因而断定两人的处世观不同，甚至认为贾谊不了解屈原的心。的确，屈原十分强调“重仁袭义”，满怀爱国之情，却忠而被谤，他“欲依楚国以居，则为小人之所侧目；欲出奔他国，非无所往也，特忠臣有死无贰，

故不忍往。进退两难，苑结曲念”（王夫之：《楚辞通释·惜诵》），所以最后只好“赴常流而葬乎江鱼腹中”（《史记·屈原列传》）。贾谊在《吊屈原赋》中对屈原的遭遇充满了同情，他在分析屈原之所以“独离此咎”之“故”时，的确也说过与其不善于处世有关的话：“已矣，国其莫我知兮，独壹郁其谁语？凤飘飘其高逝兮，固自引而远去。袭九渊之神龙兮，恣深潜以自珍；偃 獭以隐处兮，夫岂从虾与蛭螾？所贵圣人之神德兮，远浊世而自藏；使骐驎可得系而羁兮，岂云异夫犬羊？般纷纷其离此尤兮，亦夫子之故也！历九州而相其君兮，何必怀此都也？凤皇翔于千仞兮，览德辉而下之；见细德之险征兮，遥曾击而去之。彼寻常之汙渌兮，岂能容夫吞舟之巨鱼！横江湖之鱣鲸兮，固将制于缕蚁。”贾谊这段话有“良禽择木而栖，贤臣择主而侍”的意思。他认为屈原处在战国纷争的时代，本来可以“历九州而相其君”，但他却要执着地依恋楚国，结果象“横江湖”的鱣鲸一样被蝼蚁所制也就是必然的了。贾谊在《惜誓》中也表述过类似的看法：“非重躯以虑难兮，惜伤身之无功。已矣哉！独不见夫鸾凤之高翔兮，乃集太皇之野；循四极而回周兮，见盛德而后下。彼圣人之神德兮，远浊世而自藏。使骐驎可得羁而系兮，又何以异乎犬羊？”对于贾谊的这些看法，工夫之是这样分析的：“且吾（指贾谊——引者）所为惜屈子，而欲其远引者，非畏祸难而偷生也。梅比（指梅伯、比干——引者）死而殷亡，屈子沉而楚灭，无救于国，徒陨其躯，亦何益邪！……圣人远屈伸以利用，无道则隐。屈子远游之志不终，自投于渊，无救于楚，徒以轻生，谊所为致惜也。其哀屈子至矣，其为屈子谋周矣，然以为知屈子则未也。”（《楚辞通释·惜誓》）我认为王夫之说贾谊“哀屈子至矣”是对的，但说他“知屈子则未也”却与事实不符。因为尽管贾谊“为屈子谋周矣”之“谋”。带有某些道家遁世的色彩，即所谓“所贵圣人之神德兮，远浊世而自藏”，但他并不是完全主张遁世，因为其“历九州而相其君”的主张仍是人世的。如果综合其“自藏”与“相君”这两个方面的说法，便可发现它与儒家所说的“穷则独善其身，达则兼善天下”并无本质区别。在某种意义上来说，“相君”的主张比那种消极地待“达”的态度还更积极一些。贾谊指出，当时在屈原面前本来还摆着一条“历九州而相其君”的道路，可是他却不走，而执着地“怀此都”，这样便更加反衬出屈原形象之高大，品德之高尚，爱国心之诚挚，即王夫之所说的“忠臣有死无贰”的坚贞态度。因此我觉得与其说贾谊不知屈子，无宁说他深知屈子。他在《吊屈原赋》后面讲的那段话，实际上是有意设置的一段反语，意在提醒人们注意，当时的屈原并不是除了要么重受楚王的信任，要么自沉这两条道路外，便没有第三条道路可走。可是屈原却拒绝了这条道路，宁可“狐死而首丘”，而不愿相君而侍，这就使人们更加崇敬和同情屈原。我这样说并不是故意要翻历史的陈案，而是有事实作根据的。这个事实就是贾谊自身的经历。贾谊早期受过道家思想影响，不仅在《吊屈原赋》中流露过遁世思想，在《鵬鸟赋》中也流露过这种思想。但从贾谊一生的实践来看，他却始终是采取人世的态度。尽管贾谊生活在大一统的汉帝国时代，在失意时已不可能“历九州而相其君”，但是要“远浊世而自藏”却还是可以做得到的，可是他却始终没有这样做。即使他在任长沙王太傅，因“长沙卑湿，自以为寿不得长，伤悼之”时，仍在借鵬鸟之降临“为赋以自广”（《史记》本传）。《史记索隐》按：“姚氏云‘广犹宽也。’”这就是说，在《鵬鸟赋》中贾谊虽然讲了一些消极遁世的话，但不过是为了宽自己的心，并不打算真正按

着去做。关于这一点，朱熹也有类似的看法。朱熹在《楚辞集注·鹏赋》一篇的前言中谈到贾谊创作该赋的原因时，说过这样一段话：“谊以长沙卑湿，自恐寿不得长，故为赋以自广。太史公读之，叹其同死生，轻去就，至为爽然自失。以今观之，凡谊所称，皆列御寇、庄周之常言，又为伤悼无聊之故，而籍之以自诮者，夫岂真能原始反终，而得夫朝闻夕死之实哉！”朱熹虽然对贾谊的那些道家言论颇有微词，但他毕竟还是承认贾谊这样做不过是“自诮”而已，并不是真正想按道家所说的那套去做。贾谊既然这样对待自己，当然不可能真正要求屈原去遁世。

贾谊的《旱云赋》的特点是极力铺陈以写景。我们知道，屈原的作品极力铺陈之处不多。唯有《招魂》例外，在形容上下四方环境的险恶和陈述贵族生活的豪华靡丽方面，都极尽铺张之能事。宋玉承此风，在《九辩》中描写秋景时也是极力铺陈，写得很有气势也很具体。贾谊继承和发扬了这个传统，在描写大旱天气的白云时，便是极力铺陈：

惟吴天之大旱兮，失精和之正理；遥望白云之蓬勃兮，滢澹澹而妄止。运清浊之瀕洞兮，正重沓而并起；崑隆崇以崔巍兮，时仿佛而有似。屈卷轮而中天兮，象虎惊与龙骇；相抟据而俱兴兮，妄倚俚而时有。遂积聚而合沓兮，相纷薄而慷慨；着飞翔之从横兮，扬侯怒而澎湃。正帷布而雷动兮，相击冲而破碎；或窈窕而四塞兮，诚若雨而不坠。

这段赋的句式与《离骚》相似，基本上都是六言一组。在写景的方法上，既有白描的手法，如“遥望白云之蓬勃兮，滢澹澹而妄止。运清浊之瀕洞兮，正重沓而并起”；“正帷布而雷动兮，相击冲而破碎；或窈窕而四塞兮，诚若雨而不坠”，这些句子既写实，又生动；也有形象的比譬：“屈卷轮而中天兮，象虎惊与龙骇”；还有拟人化手法：“若飞翔之从横兮，扬侯怒而澎湃。”“扬侯”，《古文苑》说是大波神。正是多种手法的结合运用，便把白云的变态不常形象地呈现在读者眼前，仿佛身临其境。

贾谊在描写大旱给农民带来的灾难时，也是十分形象和生动的：

隆盛暑而无聊兮，煎砂石而烂涓；汤风至而含热兮，群生闷满而愁愤。畎亩枯槁而失泽兮，壤石相聚而为害；农夫垂拱而无聊兮，释其锄耨而下泪。忧疆畔之遇害兮，痛皇天之靡惠；惜稚稼之旱夭兮，离天灾而不遂。

这段赋完全用的是白描的写实手法，但由于作者怀着强烈的爱民思想，对旱灾的后果和农民的心境作了深刻细致的描写，因而能够引起人们对农民不幸遭遇的深切同情。

司马迁在评论屈原创作《离骚》的态度时说：“屈平之作《离骚》，盖自怨生也。《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱。若《离骚》者，可谓兼之矣。……其文约，其辞微，其志洁，其行廉，其称文小而其指极大，举类迥而见义远。”（《史记·屈原列传》）实际上是认为屈原的作品是怨而不怒。其实，屈原不但是怨，而且也是怒的。其怨其怒既及于“党人”，又直接“责数怀王”（班固《离骚序》语）。《离骚》中“怨灵修之浩荡兮”和《惜往日》之“惜壅君之不识”，便清楚地说明了这一点。贾谊继承了屈原的这种精神，他不仅敢于怨天、怨神，而且敢于怨君。《旱云赋》中所谓“痛皇天之靡惠”，就是怨天；所谓“嗇夫何寡德矣”就是怨神，因为《古文苑》说“嗇夫”是田峻之神。至于“怀怨心而不能已兮，窃托咎于在位。……”

何操行之不得兮，政治失中而违节；阴气辟而留滞兮，厌暴至而沉没”，便是直接怨君了。贾谊的这种“怨君”思想不止表现在《旱云赋》中，在其他著作中也曾多次流露这种思想。这种怨之所以能够存在，一方面固然与汉初君主比较开明，能虚心纳谏分不开，另一方面与贾谊思想比较解放，敢于直言极谏也是分不开的。

贾谊的《惜誓》在艺术风格上，与《吊屈原赋》和《旱云赋》有着明显的区别。如果说后两者主要体现出一种鲜明的现实主义的风格的话，那么前者的浪漫主义色彩比较浓厚，因此在风格上更加接近于屈原的《离骚》等篇章。其中讲的很多神话故事，也与《离骚》等篇章中的相同。姜亮夫先生说，屈原的艺术构思有一个公式：“他的构思大体可分三个阶段；首先是从现实的愿望出发；其次是在现实中理想不得实现，于是便去远游，去追求；最后是又回到了故乡。”他认为“在贾谊的《惜誓》中有那么些地方是很清楚地说明着屈原艺术构思的要义的。”（《楚辞今绎讲录》第109、112页）姜先生揭示的这个公式的确道出了屈原艺术构思的奥秘，观《离骚》、《远游》与《九章》中的《惜诵》，可以看出大体上是采取这样一种结构的。所以王夫之也说：“《离骚》、《远游》与此章皆有归隐之说。”（《楚辞通释·惜诵》）再看贾谊的《惜誓》，也的确有这么个三阶段的公式。开篇：“惜余年老而日衰兮，岁忽忽而不返。登苍天而高举兮，历众山而日远。观江河之纤曲兮，临四海之沾濡。”这是从现实的愿望出发，也就是王夫之所说的“众山苍莽而无际，江河纤曲而日下，四海沾濡于垢浊，历览人间，不足淹留，思欲离之以高举。”（《楚辞通释·惜誓》）自“攀北极而一息兮，吸沆瀣以充虚”至“澹然而自乐兮，吸众气而翱翔。念我长生而久仙兮，不如反余之故乡。”按王夫之的说法，是讲的“玄修之旨”、“游仙之事”，“与《远游》相仿”（同上）。远游之地为两处，一为登天，即所谓“攀北极”，一为昆仑，即所谓“休息乎昆仑之墟”。按姜亮夫先生的说法是：“到天上去是不得已的，到昆仑山是怀念他自己的祖宗，并不是他真正上过昆仑山。他的理想是回到我的先人的兆域里边——因为昆仑山是我们楚国的发祥之地。表示了对国家的忠爱思想。”（《楚辞今绎讲录》第109页）自“黄鹄后时而寄处兮，鸱枭群而制之”至终篇，一方面反映了“贤者之逢乱世”所遇到的种种矛盾与困惑，另一方面则表现了贾谊对屈原处境的同情和替他如何摆脱这种困境而作的设想。通过以上分析可以看出，贾谊对屈原艺术构思的“要义”的把握，是相当准确的，而贯穿这三个阶段描写中的一根主线，便是屈原的忠爱思想。可见，贾谊对屈原是知之甚深的，而并不象王夫之所说的“知屈子则未也”（《楚辞通释·惜誓》）。

（二）贾谊的文赋

贾谊的《鵬鸟赋》是其唯一的文赋。文赋一般为对话体，有铺张的描述，而且有韵。刘勰在《文心雕龙·诠赋》中所说的“述客主以首引，极声貌以穷文”，即以叙述客人与主人的对话来开头，极力描写声音形貌来显示文彩，正是讲的文赋。在《楚辞》的《卜居》、《渔父》中，已有对话体裁出现。宋玉在他的《风赋》中进一步发展了这种体裁。荀子则用这种体裁在他的《赋》篇中宣传其哲学道理，因而开以赋说理之先河。贾谊的《鵬鸟赋》就其说理而言是承荀子之遗风，就其状物的形象和生动来说是继屈原和宋玉的余绪，因此其艺术成就在荀子《赋》篇之上。这篇赋的语言特点是以四言句式为主，因此从体制上讲虽属文体赋，但从其语言上看也有诗体赋的某些特色。善于用生动的比譬和历史典故说明哲学道理，这是此赋的主要特点。例如，它用“彼吴强大兮，夫差以败；越栖会稽兮，句践霸世。斯游遂成兮，卒被五刑；传说胥靡兮，乃相武丁”，说明“祸兮福所倚，福兮祸所伏；忧喜聚门兮，吉凶同域”的道理。又如他以“天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜”，形象地说明了物质自己运动的道理；以“水激则旱兮，矢激则远；万物回薄兮，振荡相转”，说明运动发展的趋势。

（三）贾赋的历史地位

刘勰在《文心雕龙·诠赋》中说：赋是“拓字于《楚辞》”，“秦世不文，颇有杂赋。汉初词人，顺流而作，陆贾扣其端，贾谊振其绪，枚马同其风，王扬骋其势，皋朔已下，品物毕图……讨其源流，信兴楚而盛汉矣。”这段话大体上概括了汉代赋的历史发展面貌。据《汉书·艺文志》，秦时有杂赋九篇，陆贾赋三篇，今均已不存。因此在赋的发展史上，从秦代到西汉之间，只剩下贾谊这个过渡环节了。就现存贾谊赋来说，也的确具有过渡环节的特点，这主要表现在两个方面：一方面，贾谊赋的体制虽全，但多为骚体赋，且以抒写情志为主，这说明他主要还是在继承着屈原的《离骚》的传统。另一方面贾谊的文赋以及《旱云赋》的某些章节，继承了宋玉描写事物的传统，开汉代文赋的先河。自他以后，经过枚乘、司马相如、王褒、扬雄等人的发展，文赋便成为汉赋的主流。这类赋的特点就是“极声貌以穷文”，即重文彩的华美艳丽，而不重思想内容。如果说在司马相如等人的赋中还有少量的讽谏内容，即所谓“劝百而讽一”的话，那么其末流则是“繁华损枝，膏腴害骨，无贵风轨，莫益劝戒”（《文心雕龙·诠赋》）。《汉书·艺文志》在谈到先秦至汉代赋的两种不同趋向时说过：“春秋之后，周道浸坏，聘问歌咏，不行于列国。学诗之士，逸在布衣，而贤人失志之赋作矣。大儒孙卿及楚臣屈原，罹谗忧国，皆作赋以风，咸有恻隐古诗之义。其后宋玉、唐勒，汉兴，枚乘、司马相如，下及扬子云，竞为侈丽闳衍之词，没其风谕之义”。而扬雄说的“诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫”（《法言·吾子》），也是讲的这两种不同趋向。按照这种说法，贾谊的赋是属于“诗人之赋”，因为他和荀子、屈原的赋一样，“咸有恻隐古诗之义”；尽管他的文赋或骚体赋也曾仿效过宋玉的创作手法，有些“侈丽闳衍之同”，但并未“没其风谕之义”。正因为如此，所以后世一些强调艺术作品思想性的评论家，都十分推崇贾谊的赋作。例如刘勰说：“贾谊《鹏赋》致辨于情理”（《文心雕龙·诠赋》）；在论及贾谊的《吊屈原赋》时，他又说：“自贾谊浮湘，发愤吊屈，体同而事核，辞清而理哀，盖首出之作也。”（同上《哀吊》）朱熹说：“谊有经世之才，文章盖其余事，其奇伟卓绝，亦非司马相如辈所能仿佛。而扬雄之论，常高彼而下此，韩愈亦以马、扬厕于孟子、屈原之列，而无一言以及谊，余皆不能识其何说也。”（《楚辞集注·鹏赋》）这里所说的扬雄的“高彼而下此”是指《法言·吾子》中“如孔氏之门人用赋也，则贾谊升堂，相如入室矣”一语。因为尽管扬雄提出过“诗人之赋”与“辞人之赋”的划分标准，但他与《汉书·艺文志》不同，不是将司马相如的赋完全视为“辞人之赋”；而是将他列为“孔氏之门人”之中，即承认其讽谏之义未泯。正是在强调赋的思想内容这个前提下，扬雄认为在赋的艺术成就方面，贾谊不如司马相如。比较朱熹和扬雄对贾谊赋的评价，便会发现他们各有其片面性：朱熹重赋的思想价值，所以扬贾谊抑司马相如，扬雄重赋的艺术价值，所以高司马相如而下贾谊。我觉得如果将两家观点结合起来，则可以对贾谊的赋得出一个比较客观的评价：即从思想价值来看，贾谊赋的确要高于司马相如赋；从艺术价值来看，司马相如的赋则要高于贾谊的赋。

三 文为后世楷模

贾谊的散文大体上可以分为三类：一类是说理文，主要阐发有关哲学和政治的一些基本理论。《新书》中题下标有“连语”和“杂事”字样的文章，大体都属于这一类。这类文章基本上是沿袭先秦诸子说理文的手法，没有多少自己的特色。但其中所叙述的某些历史故事往往十分生动。一类是政论文。这些文章主要是针对时弊提出作者自己的政见。《新书》中题下标有“事势”字样的文章大体上属于这一类。这些文章实际上主要是一些奏疏的片断。例如《汉书》本传中所载的《治安策》，就是班固利用这些材料剪裁而成的。它历来为人们所称道。此外，象《论积贮疏》、《请封建子弟疏》等等，都属此类。一类是史论，即《过秦》上、中、下三篇。这类文章性质虽与政论文相近，但它主要不是就现实问题而是就某一历史问题立论，所以就其侧重点来说还是有区别的。且自从贾谊开创了这一文体之后，后代仿效者不乏其人，后来史论便从政论文的附庸蔚成大国。因此贾谊的首创之功是不容淹没的。

（一）思想特色

贾谊文章的一个鲜明的特点，就是忧国忧民的感情十分真挚。

在本书前面的章节中我们曾经指出，西汉朝廷自汉高帝战胜项羽掌握了全国政权之后，经过三十多年的休养生息，生产力虽然有所恢复，但是各种社会矛盾也或明或暗地在发展之中，并严重地威胁着中央政府的统治。对此，贾谊以他敏锐的政治家眼光，洞察入微的分析能力，对当时的社会矛盾作了深入考察，并且以极其沉痛而尖锐的语言描绘出来。例如《治安策》起首一段：

臣窃惟事势，可为痛哭者一，可为流涕者二，可为长太息者六。若其它背理而伤道者，难遍以疏举。进言者皆曰天下已安已治矣，臣独以为未也。曰安且治者，非愚则谀，皆非事实知治乱之体者也。夫抱火厝之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之为安，方今之势，何以异此！本末舛逆，首尾衡决，国制抢攘，非甚有纪，胡可谓治！陛下何不—令臣得孰数之于前，因陈治安之策，试详择焉。

这段一开头就指出事态的严重性，须为之“痛哭”、“流涕”、“长太息”，几句话就把作者忧国忧民之心和盘托了出来，同时也给读者以极大的震动。问题的严重性不仅在于事态发展的危急，而且还在于人们对这种严峻的形势缺乏认识。“进言者皆曰天下已安已治矣，臣独以为未也”，大家都在粉饰太平，我却以为大谬不然，正是这种“众人皆醉我独醒”的状况，使贾谊更加感到忧虑。所以他要大喝一声：“曰安且治者，非愚则谀，皆非事实知治乱之体者也。”为了拯救这种危急的形势，他要向皇帝“陈治安之策”了。短短的两百多字，便把贾谊对时局的忧虑之情表现得淋漓尽致。

贾谊忧虑时局的沉痛心情不仅表现在前面所引的这段话中，而且浸透了整篇《治安策》。他用反复嗟叹的笔调，着力刻画当时中央政府面临的种种具体的社会矛盾。例如，当他说到同姓诸侯王势力膨胀给中央政权造成的威胁时说：

天下之势方病大瘡。一胫之大几如要，一指之大几如股，平居不可屈信，一二指搐，身虑亡聊。失今不治，必为铜疾，后虽有扁鹊，不能为已。病非徒瘡也，又苦臛戾。元王之子，帝之从弟也；今之王者，从弟之子也。惠王之子，亲兄子也；今之王者，兄子之子也。亲者或亡分地以安天下，疏者或制大权以逼天子，臣故曰“非徒病瘡也，又苦臛戾”。可痛哭者，此病是也。

在谈到匈奴侵掠之危害时，他说：

天下之势方倒县。凡天子者，天下之首，何也？上也。蛮夷者，天下之足，何也？下也。今匈奴嫚侮侵掠，至不敬也，为天下患，至亡已也，而汉岁致金絮采缯以奉之。夷狄征令，是主上之操也；天子共贡，是臣下之礼也。足反居上，首顾居下，倒县如此，莫之能解，犹为国有人乎？非重（但）倒县而已，又类辟，且病痲。夫辟者一面病，痲者一方痛。今西边北边之郡，虽有长爵不轻得复，五尺以上不轻得息，斥候望烽燧不得卧，将吏被介胄而睡，臣故曰“一方病矣”。医能治之，而上不使，可为流涕者此也。

在这两段话中，贾谊都是用形象的语言、生动的比喻反复他说明中央政权处境的险恶，从而使他的忧虑之情更加充分地渲泄出来。值得注意的是，这两段的结尾一是以“可痛哭者，此病是也”，一是以“可为流涕者此也”，这样既更进一步渲染了自己的感情，也使它们与《治安策》第一段所说的“可为痛哭者一，可为流涕者二”等前后呼应。这里，“可痛哭者，此病是也”，“可为流涕者此也”，是为点明前面所说的“可痛哭者”、“可为流涕者”到底是怎么样一件事，古人称之为“缴回语”。王夫之说：“贾生《治安策》偶用缴回语，亦缘‘痛哭’、‘流涕’、‘长太息’说得骇人，故须申明以见其实然耳。”（《夕堂永日绪论·外篇十二》）这说明，在《治安策》的开头，贾谊说的“痛哭”、“流涕”、“长太息”等字眼，虽然“骇人”，但由于他在后文中对有关事实作了充分的论证，因而就表明他的那些尖锐的字眼决不是虚声吓人，而是以确凿的事实作根据的。

正是由于贾谊忧国之心深沉，又能准确地抓住当时社会问题的症结，所以他的批评往往也就是直言不讳，毫无顾忌的。这种直言不讳的作风尤为突出地表现在以下几个方面：其一，是不回避矛盾，敢于揭露问题的实质。例如《治安策》中所揭示的同姓诸侯王与中央政权之间的矛盾，匈奴与汉帝国的矛盾、破坏礼制与维护礼制之间的矛盾，等等，都是当时社会中存在着的一些最尖锐的矛盾。从站在维护中央集权的大一统立场来看，这些现象也的确如贾谊所说，是“本末舛逆，首尾衡决，国制抢攘，非甚有纪，胡可谓治！”钝刀子割肉是割不出血来的。贾谊如果不用这种尖锐的言词，也是打不动统治者的心的。其二，是敢于直斥最高统治者的“无为”，实际上是回避矛盾，纵容恶势力的发展。例如贾谊在谈到文帝不愿及时削藩，让诸侯王任意发展自己的势力时指出：“既已令之为藩臣矣，为人臣下矣，而厚其力，重其权，使有骄心而难服从也。何异于善砒莫邪而予邪子？”（《藩伤》）贾谊认为这种“力当能为而不为”（《权重》）的作法，“甚非所以安主上，非所以活大臣者也，甚非所以全爱子者也”（《藩伤》），因此是“不知且不仁”（《权重》）的。其三，反复用亡秦的经验教训，告诫统治者要因时变法。

贾谊在谈到及时削藩的重要性时说：“黄帝曰：‘日中必^暮，操刀必割。’今令此道顺，而全安甚易，弗肯早为，已乃堕骨肉之属而抗到之，岂有异秦之季世乎！”（《宗首》）“夫秦自逆，日夜深惟，苦心竭力，危在存亡，以除六国之忧。今陛下力制天下，颐指如意，而故成六国之祸，难以言知矣。”（《权重》）宋人真德秀在评论贾谊《治安策》中“生为明帝，没为明神”一语时说：“汉去古未远，故人臣言事无所忌讳如此。”（《古文辞类纂评注》）普国藩在评论该策中“使顾成之庙称为太宗”一语时说：“此疏陈于文帝时，便谓文帝死后，庙号应称太宗，足见当时风俗近古。”（《曾国藩全集·诗文》岳麓书社1986年版，第484页）贾谊这样直言不讳地谈论帝王生死和国家在亡，固然与“汉去古未远”或“当时风俗近古”不无关系，但我认为更重要的还在于贾谊有敢于直言极谏的大无畏精神。

曾国藩说：“古今奏议推贾长沙、陆宣公、苏文忠三人为超前绝后。余谓长沙明于利害，宣公明于义理，文忠明于人情。”（同上，第520页）曾氏对陆贽和苏轼奏疏的评论是否恰当此处不加评说，但我觉得他对贾谊奏疏的评论可谓切中肯綮。贾谊在他的一系列奏疏中所谈论的一个最中心的问题，就是如何使汉王朝的政权长治久安的问题。这个问题对于汉代统治者来

说，的确是一个生死攸关、利害切身的头等重大的问题。贾谊清醒地看到当时社会存在的一系列矛盾的发展将直接危及汉王朝的地位，而一些权臣面对这些矛盾却视而不见，所以他才更加感到忧虑。为了维护汉代统治者的根本利益，贾谊只有采取直言不讳，痛陈利害的办法，才能引起最高统治者的警觉和重视。宋人张拭在比较贾谊的《治安策》和董仲舒的《天人三策》时说过这样一段话：“贾生英俊之才，若董相则知学者也。治安之策，可谓通达当世之务，然未免乎有激发暴露之气，其才则然也。天人之对，虽若缓而不切，然反复诵味，渊源纯粹。……以武帝好大喜功多欲之心，使其听仲舒之言，则天下蒙其福矣，孰谓缓而不切邪？”（《张南轩先生文集》卷五）张拭的这段话虽然具有浓厚的理学家的气息，但却可以给我们两点启示：其一，所谓“通达当世之务”，正好说明贾谊善于分析形势，权衡利弊，提出自己的改革主张。这与曾国藩说的“明于利害”是一致的。其二，如果说董仲舒的《天人三策》的“虽若缓而不切”是针对汉武帝的“好大喜功多欲之心”而采取的一种文风的话，那么贾谊的“激发暴露之气”则除了激于忧愤之情以外，也是针对文帝“其治尚清静无为”的。因此尽管贾谊的文章言词尖锐激烈，即有“激发暴露之气”，但由于他善于晓之以利害，所以他最终还是感动了皇帝。这一点，我们只要看看他提出的很多政治主张在不同程度上被西汉朝廷采纳和实施，便可清楚。

（二）艺术特色

贾谊文章的艺术特色之一是气势比较磅礴，具有一种阳刚之美。在中国古代，明确使用“阳刚之美”和“阴柔之美”这对范畴论文，始于桐城派的姚鼎。曾国藩继承和发挥了这种观点。曾氏曾说：“吾尝取姚姬传先生之说，文章之道，分阳刚之美。阴柔之美二种。大抵阳刚者，气势浩瀚；阴柔者，韵味深美。浩瀚者，喷薄出之；深美者，吞吐而出之。……论著类、词赋类宜喷薄……奏议类、哀祭类宜喷薄。”（庚申三月十七日日记）可见，阳刚之美与气势是分不开的。曾国藩又说：“奇辞大句，须得瑰伟飞腾之气驱之以行。”（辛亥七月日记）这就是说，具有雄直怪丽风格的阳刚美的作品，其创作者胸中必有一种雄奇之气，蓄之既厚，然后发而为文，则其气奔腾而出，犹如黄河一泻千里，使文章瑰伟壮丽。正是基于这种认识，所以曾氏对贾谊的文章十分推崇。他说：“奏疏以汉人为极轨，而气势最盛事理最显者，尤莫善于《治安策》。故千古奏议，推此篇为绝唱。”（《曾国藩全集·诗文》第495页）他在教育儿子如何作文时又说：“少年文字，总贵气象峥嵘，东坡所谓蓬蓬勃勃如釜上气。古文如贾谊《治安策》……有最盛之气势。尔当兼在气势上用功，无徒在揣摩上用功。”（《曾国藩全集·家书二》第1204页）我认为曾国藩的这些论断，抓住了贾谊文章的艺术特色。他的这一认识与前人的一些论述大体上也是一致的。宋人杨时说贾谊“其文宏妙”（转引自《长沙贾太傅祠志》卷一）。清人姚鼐则说：“贾谊之文，条理贯通，其辞甚伟。”（《惜抱轩文集》卷五）这些话，实质上都是认为贾谊文具有阳刚美。

说到文章的气势，当然首先与作者的思想修养有关。因为这里讲的“气”是属于主观的意识形态的东西。韩愈曾经形象地将气与文章的语言文字比作水和浮物的关系。他说：“气。水也；言，浮物也；水大而物之浮者大小毕浮。气之与言犹是也，气盛则言之短长与声之高下者皆宜。”这就是说，文章是不是有气势，与作者主体是否“气盛”是分不开的。要“气盛”就必须养气。所以韩愈说：“将薪至于古之立言者邪，则无望其速成，无诱于势利，养其根而俟其实，加其膏而希其光。根之茂者其实遂，膏之沃者其光晔，仁义之人其言藹如也。”（《韩昌黎全集》卷十六，《答李翊书》）可见，所谓养气实际上就是要加强思想修养。我们在本书的前面几章，曾指出贾谊具有深厚的政治文化修养，在本节前半部分又指出他有强烈的忧国忧民的思想感情，这说明其气积蓄颇厚，因此当他发而为文时，便气贯长虹，势如破竹，表现出一股不可遏止的强大气势。

文章的气势固然与作者主观的气盛，即思想修养分不开，但它要转化为一种客观的感人的力量，又离不开语言这个物质外壳，即设段、造句和典故比喻等的适当使用上。而贾谊的文章恰恰在这些方面处理得较好，所以能够自然地形成一种气势。

首先，让我们看看贾谊的设段。曾国藩说：“为文全在气盛，欲气盛全在段落清。”（辛亥七月日记）。所谓“段落清”实际上是指的文章的逻辑结构问题，各段的内容既要相对独立。又要紧密相联，这就是曾国藩所说的“每段分束之际，似断不断，似咽非咽，似吞非吞，似吐非吐，古人无限妙境，难于领取。每段张起之际，似承非承，似提非提，似突非突。似纤非纤，古人无限妙用，亦难领取。”（同上）以这个标准来看贾谊的《过秦》，其

上、中、下三篇的段落安排都是比较清楚的，具有强大的内在逻辑力量。以《过秦中》为例，全文主线是贯串一个“安”字。第一段从“秦灭周祀”至“安危之本、在于此矣”，说明秦王朝之所以能统一中国，是因为战国长期的分裂战争，使士民罢弊，“元元之民冀得安其性命，莫不虚心而仰上。”第二段从“秦王怀贪鄙之心”至“名号显美。功业长久”，写秦始皇不懂得广大人民要求安定生活的心情，“以暴虐为天下始”，所以“其亡可立而待也。”第三段自“今秦二世立”至“天下响应者，其民危也”，写二世本来可以利用始皇死亡的机会，“缟素而正先帝之过”，“塞万民之望，而以盛德与天下，天下息矣”。可是二世“不行此术，而重以无道”。使得“自群卿以下至于众庶，人怀自危之心，亲处穷苦之实，咸不安其位，故易动也。”既然各方面“成不安其位”，造反便是必然的了，所以也就真的暴发了陈涉起义。第四段结论：“故先王见终始之变，知存亡之由。是以牧之以道，务在安之而已矣。下虽有逆行之臣，必无响应之助。故曰‘安民可与为义。而危民易与为非’，此之谓也。”第一段是提出论题，第二、三段是展开论证，第四段是结论。论题清楚明确，论据强劲有力，论证也合乎逻辑，所以结论也就令人信服。各段的内容划分十分清楚，但又不露痕迹；各段的联系十分紧密，但又不似八股文那样机械地搞起承转合，而是象曾国藩所说的“似断非断”、“似承非承”。

其次，让我们看看贾谊的造句选字。曾国藩说：“雄奇以行气为上，造句次之，选字又次之。然……未有字不雄奇而句能雄奇，句不雄奇而气能雄奇者。是文章之雄奇，其精处在行气，其粗处全在造句选字也。”（《曾国藩全集·家书》第629页）又说要使造句有气势，必须“偶句多，单句少”（同上，第1204页）。所谓偶句，包括对偶句和排比句。这两种造句方法在贾谊的文中使用均十分普遍。先看《过秦上》中的对偶句：“据峭函之固，拥雍州之地”；“明智而忠信，宽厚而爱人”；“强国请伏，弱国人朝”；“蹶足行伍之间，俯起阡陌之中”；“率疲弊之卒，将数百之众”；“斩木为兵，揭竿为旗”，等等。这些句子字数相等，结构相同，音节和谐，符合美学上的均齐原则，因而能使文章产生整齐的美感，并能增强语言的声音美，形成一种响亮的气势。排比句能够加强语势，它可以使文章既写得概括，又铺张驰骋。例如《过秦上》末段：“陈涉之位，非尊于齐、楚、燕、赵、韩、魏、宋、卫、中山之君也；锄耰棘矜，不敌于钩戟长铍也；谪戍之众，非抗九国之师也；深谋远虑，行军用兵之道，非及曩时之士也。”就是排比句。论者早已指出，《过秦上》具有明显的辞赋化倾向，其实所谓辞赋化倾向，就是充分运用排比句的形式，给予铺张的描写。例如人们讲贾文辞赋化倾向举例最多的就是《过秦上》第二段，就有很多排比句：“南取汉中，西举巴蜀，东割膏腴之地，北收要害之郡”；“齐有孟尝，赵有平原，楚有春申，魏有信陵。此四君者，皆明智而忠信，宽厚而爱人，尊贤重士，约从离衡”；“六国之士，有宁越、徐尚、苏秦、杜赫之属为之谋，齐明、周最、陈轸、召滑、楼缓、翟景、苏厉、乐毅之徒通其意，吴起、孙臆、带佗、倪良、王廖、田忌、廉颇、赵奢之朋制其兵”，等等。正是这众多排比句的运用，所以大大增加了这段文章的气势。

第三，是贾谊对比喻的使用。曾国藩说：苏东坡之文“善设譬喻，凡难显之情，他人所不能达者，坡公则以譬喻明之。……他人所百思不到者，既读之适为人人意中所有。”（《曾国藩全集·诗文》第520页）东坡喜爱贾

谊之文，其用比喻。当受贾谊之影响。其实，比喻的作用不但有助于明事理，而且可以增加文章的生动性。贾谊文章生动有气势，一个很重要的原因，是他善用比喻。在《治安策》中他就用了很多比喻。例如用“抱火厝之积薪之下而寝其上”比喻形势的危急；用解牛的髀髀之所非用斤斧不可，比喻权势法制不可缺；用痼病和蹠戾比喻诸侯王势力膨胀；用头足倒悬比喻夷夏关系颠倒；用渡江无维揖比喻经制不定，等等。这些比喻不仅非常贴切，而且使文章更加生动有气势。

第十章 后人的怀念与评论

在前面九章，我们对贾谊的生平、著作及其思想的主要方面作了比较详细的评介。这一章要着重评介的是后人对贾谊的怀念和评论。关于后人对贾谊的怀念，主要介绍湖南人民如何维修和保护贾谊在长沙的遗迹及历代人士对这些遗迹的观感和评论。关于后人对贾谊的评论，则又分两个主要的方面：一是对贾谊生前遭遇的不同评论，一是对贾谊思想属性的不同评论。我们企图通过对这些不同评论的分析，以求比较准确和全面地把握贾谊在中国思想史上的地位和作用。

一 后人对贾谊的怀念

自从司马迁在《史记》中把贾谊与屈原合传载之，对他们“信而见疑，忠而被谤”的共同遭遇表示了无限同情之后，作为屈原怀沙自沉之地和贾谊曾经任职之地的湖南人民，便一直把这两位前贤相提并论，并对他们充满了无限的崇敬和怀念之情。为了表达这种感情，历代人士都对贾谊故宅妥加保护，经常修葺。而无数迁客骚人在凭吊这一遗址之后，也留下了许多感人的诗句。

（一）贾谊故宅的变迁

现存文献中，关于贾谊故宅的最早记载，大概要推南朝宋人盛宏之的《荆州记》，其次则是北魏酈道元的《水经注》。因为南朝宋是从420至479年，而酈道元则是生于466年或472年，卒于527年，他的活动时间显然要晚于盛宏之。据《荆州记》载：

湘州南寺之东，贾谊有井，水深，上敛下大，状如壶，即谊所凿井。

《水经注》称：

湘州郡熔西陶侃庙，云旧是贾谊宅。地中有一井，是谊所凿，小而深，上敛下大，其状如壶。旁有一脚石床，才容一人坐，是谊宿所坐床。又有大柑树一。

“湘州”系晋代所置，治所在临湘，即今长沙市，所谓“湘州郡廨”即指此地。此后，唐人李吉甫所著之《元和郡县志》、北宋人乐史所编之《太平寰宇记》，《明一统志》、《大清一统志》关于贾谊故宅的记载，均与酈道元的说法大同小异。

关于贾谊祠，据史志记载，在湖南境内有三处。其一，即长沙市内的贾谊故宅。其二，在长沙岳麓山。据夏献云说：“岳麓旧有贾太傅祠，址废不可考。嘉庆元年，长沙守张翊建屈子祠于岳麓，因以其左祀贾太傅，左徒弟子宋玉、唐勒、景差，汉司马迁附焉。”（《长沙贾太傅祠志》卷二《杂志》）其三，是湘阴县的贾谊祠。据《明一统志》云：“长沙贾谊庙有二：一在府城南谊故宅，一在湘乡县治南柏水桥。”《大清一统志》记载与此相同。因岳麓和湘阴的贾祠史料有阙，且祠久废弃，此处着重介绍长沙贾谊故宅的贾太傅祠的情况。

夏献云说：“《水经注》谊宅为陶侃庙，《湘州记》长沙大城内有陶侃庙，谊尝种甘（柑），犹有存者。惟陶公庙今在南门外。李商隐诗云：‘陶公战舰空滩雨，贾傅承尘破庙风。’是唐时贾傅庙已有荒凉之感，正不知秋草寒林何时始建此庙也。”（《长沙贾太傅祠志》卷二《杂志》）从文中所引李商隐诗可以看出，在唐代陶侃庙已从贾谊宅迁出另建，但其时贾谊宅是否已改为贾傅祠尚无确实根据。因为李商隐诗中的“破庙风”也可能是文人对贾宅破败情形的形容之笔，不能把它作为改祠的充分根据。而唐人刘长卿、戴叔伦等人的有关诗篇的标题均仍是称“贾谊宅”或“贾谊旧居”。《长沙县志》说：“祠建于成化元年（1465），至万历八年（1580）兵备道李天植增祀屈原，改为屈贾二先生祠。”这是关于贾谊祠建祠时间的最具体记载。李东阳的《贾太傅祠碑文》就是为成化元年建祠而作。据李氏云，成化元年以前，贾谊故宅“为卒伍所居”，贾谊井依然存在。成化元年，长沙知府钱澍募捐“赎其宅地为祠，塑象其中，请著祀典，诏以仲春秋祭，用豕一羊一粢盛备，复其民一家使共祠事。”（《长沙贾太傅祠志》卷一）万历八年李天植将贾祠改为屈贾二先生祠一事，历史上缺乏详细记载。

进入清代以后，康熙二十二年（1683）陆士云和韩子重等人，对贾谊祠“修葺更新”过一次。康熙四十年（1701）贾谊后裔贾仲儒为长沙通判，捐银百两，买民田六石三斗屯田三石，给僧掌管，输税召佃收租，以为香火僧

食，并令僧岁时修理，使庙宇常新。乾隆二十四年（1759）又重新修过一次。嘉庆二十二年（1817）湖南布政使翁元圻又出廉二百五十两生息，供春秋祭。嘉庆二十五年（1820）阳湖左辅任湖南巡抚，他发现贾谊祠之守僧不仅贪污祠田收入，而且在祠字附近修建商店，祠内余房则囤积商货，招引流寓；加之祠宇庭除芜秽，丹漆剥落，颇为荒凉，于是便“屏逐住僧，毁僵扩基，迁龕他寺，以复规制”。并筹款兴修，“建高缭曲郎覆井亭，卫栏楯，余则扫除缮完而丕饰之”。同时利用祠中余房和祠田收入，增设义学两所，每听课童子十八人（《长沙贾大傅祠志》卷二）。光绪元年（1875），巡抚王文韶倡议重修贾傅祠，官绅捐资，粮储道夏献云董其役。这次修建贾傅祠规制仍旧，门二重，堂二进，第一重门上署“贾太傅祠”四字，第二重门上署“贾太傅故宅”五字；堂则一为“治安堂”，一为正殿，殿内供贾太傅位。祠内左侧为“贾公井”。祠外右侧为蔡周二公祠，蔡指蔡道宪，周指周二南，皆明末死于农民起义的地方官；左侧为“清湘别墅”，内有怀忠书屋、忠雅楼（专祀屈原）、大观楼、小浪沧馆、佩秋亭、寻秋草堂、荷池等景观，环境颇为幽雅。这次重修，还将祠内义学移府学侧。至此，贾傅祠达到了它的鼎盛时期，以后的境况便是江河日下了，不仅未见重修的记载，而且在抗日战争中被国民党人自己放的一把大火与大半个长沙同遭毁灭，唯贾谊一尊塑像得免于难。贾太傅祠在长沙市太平街太傅里，目前仅存不足四十平方米的正殿一间，破瓦残墙，荒凉不堪。殿内只有空龕位一坐，雕像在“史无前例”的文化大破坏中不翼而飞，据说贪财者将它偷去是为了刮取其身上的一层薄薄的金粉。目前该殿已作太平街居委会的幼儿园。附近的居民说，太傅过去是教小皇帝的，现在中国的“小皇帝”在此受教育，也可谓得其所哉！

（二）后人对贾谊及其故迹之歌咏

对于贾谊其人、他的故宅和贾太傅祠，古往今来咏怀、瞻仰和凭吊者不绝；无数迁客骚人写下了大量的诗歌、文章或对联，仅《长沙贾太傅祠志》中所录者就有两百多首。就作者之时代来说，上起魏、唐，下迄晚清。就内容来说，有咏其人、咏其宅者，也有咏其祠中一物一景者。作者除了中国的以外，还有越南友人。这些诗文绝大多数都对贾谊的人品和成就充满了崇敬和怀念之情。

西晋诗人左思在《咏史》中有云：“弱冠弄柔翰，卓犖观群书；著论准《过秦》，作赋拟《子虚》。”唐人郑愔在《哭郎著作》中有云：“诗礼康成学，文章贾谊才。”这都是对贾谊文学成就的高度评价。杜甫在《秋日寄题郑监湖上亭》中有云：“官序潘生拙，才名贾傅多。”在《发潭州》一诗中云：“贾傅才未有，诸公书绝伦。”张九龄在《酬王六雾后书怀见示》中有云：“更怜湘水赋，还是洛阳才。”宋之问在《登粤王台》中云：“迹类虞翻在，人非贾谊才。”白居易在《江亭夕望》中云：“争取三年作归计，心知不及贾生才。”李商隐在《贾生》中云：“宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。”李群玉在《读贾谊传》中云：“卑湿长沙地，空抛出世才。”这些都是对贾谊才能的极力推崇，深叹其人才难得。

有些诗人则极力推崇贾谊的高度政治责任感和爱国热忱。如白居易《读史》诗云：

楚怀放灵均，国政亦荒淫；
彷徨未忍决，绕宅行悲吟。
汉文疑贾生，谪置湘之阴；
是时刑方措，此去难为心。
士生一代间，谁不有浮沉；
良时真可惜，乱世何足钦。
乃知泪罗恨，未抵长沙深。

在白居易看来，乱世出英雄，产生出忧国忧民的思想家和诗人，这是正常的现象。贾谊的可贵之处就在于他生长在和平时期，却能看出正在酝酿着的许多社会矛盾，并提出相应的改革措施，可是他的很多建议当时却不能为文帝所接受，所以他比屈原更加感到遗憾。王安石在《贾生》诗中有云：

汉有洛阳子，少年明是非；
所论多感慨，自信肯依违。
死者若可作，今人谁与归；
应须蹈东海，不若涕沾衣。

这也是对贾谊爱国热情的高度颂扬。他又在《即事》诗中说：

怀王自坠马，贾傅至死悲；
古人事一职，岂敢苟然为。
哭死非为生，吾心良不欺；
滔滔声利间，绛灌亦何知。

这则是对贾谊高度政治责任感的极力赞颂。

正是出于对贾谊才华和爱国热忱的敬佩，所以许多诗人也就对贾谊的不幸遭遇表示无限同情。例如唐人戴叔伦在《过贾谊宅》中云：

一滴长沙地，三年叹逐臣；
上书忧汉室，作赋吊灵均。
旧宅愁芳草，西风荐客萍；
凄凉回首处，不见洛阳人。

清人袁枚在《再题贾太傅祠》中有云：

尽把封章奏玉阶，一时绛灌口难开。
经生汉代知多少，屈指谁为王佐才？
多情容易损年华，一哭梁王寿竟差；
若把湘兰比君子，春风只发二分花。

由于对贾谊的遭遇感到不平，所以有些诗人便怨及汉文帝及绛灌等大臣，有的甚至直斥社会的不公正。例如唐人刘长卿在《长沙过贾谊宅》中有云：

三年滴宦此栖迟，万古惟留楚客悲。
秋草独寻人去后，寒林空见日斜时。
汉文有道恩犹薄，湘水无情吊岂知。
寂寂江山正摇落，怜君何事到天涯。

作者并不否认汉文帝为“有道”之君，但批评他“恩犹薄”，不该把贾谊放逐“天涯”。清人朱前治《贾公祠》中所谓“汉文推有道，知人未云哲”，亦是此意。明人杨基在《奉使湖广过长沙赋诗吊贾太傅》中云：

才高众所妒，年少众所轻。
奈何文帝贤，而乃滴贾生？
刘炎握乾运，宽大易暴嬴；
涵濡三十年，孰不谓政成。
生乎胡不祥，痛哭涕满缨？
外防夷狄好，内谨七国争；
礼乐与风化，无一不可行。
帝心未易遑，逆论乃拂膺。

这是说文帝还是想用贾生的，只是因为大臣的“逆论”才使贾谊被谪。清人袁枚《长沙谒贾谊祠》中所谓“道大功臣忌”、秦瀛的对联“绛灌亦何心，辜负五百年名世”等句，亦是把责任归咎于大臣。唐人刘禹锡则进一步，把贾谊的怀才不遇归咎于社会的不公正。他在《咏史》中说：

贾生明王道，卫绾工车戏；
同遇汉文时，何人居贵位？

清人涂宗瀛的对联“属文吊泽畔忠魂，蹇驴骖乘，良骥服车，怀古益伤今，异代英贤同一慨”，也与刘氏有同感，都是认为贾谊不遇，是由于社会方正倒植，闾茸尊显，谗谀得志的必然结果。

还有一些文人在咏贾谊的某些遗物时，结合其遭遇加以发挥，也颇有特色。例如清人刘元熙在《贾太傅古井歌》中云：

贾傅祠前有古井，下阔如壶上如颈：
临街傍宅千百年，苍苔满瓮沉云冷。
世阅沧桑并不移，津枯润竭无穷期；
洛阳年少好才子，井渫不食我心悲。
汉文贤与成康比，夜半前席诚勤矣：
治安不问问鬼神，万言不值一杯水。
湘流却绕长沙城，辘轳一转秋风生。
至今窾坎鞞鞳井中水，如听当年痛哭太息声。

诗中“井渫不食”一语出自《易经·井卦》：“井渫不食，为我心恻，可用汲。”王明，并受其福。”高亨在解释这句话时说：“爻辞作者言：井水清洁而人不食，犹贤人有清德美才而国王不用，此乃我心悲痛之事。井水可以汲，犹贤人可以用，国王明察，能知贤而用贤，则王与臣民俱受其福矣。”（《周易大传今注》第404页）《易传》这段话，司马迁在《史记·屈原贾生列传》中曾引用以评论屈原的遭遇，并得出“王之不明，岂足福哉”的结论。这也是刘诗所要表达的中心思想。而李元度在他的《贾太傅井记》一文中，另发挥了一番新意。他说：“应助云：‘井者，法也，节也。言法制居人，令节其饮食无穷竭也。’后汉李尤作《井铭》，遂阐其义曰：‘法律取象，不概自平。多取不损，少取不盈，执宪若斯，何有邪倾。’旨哉言乎，于贾太傅之学若冥契焉。史称贾生明申商，又所陈一制度，定官名，更秦法，诸策莫不有节制之义。然则慕效贾子者，观于井固可得其大凡哉！宜乎流泽孔长，历二千余年不改也。”（《长沙贾太傅祠志》卷二）这段话既反映了作者对贾谊思想的想法，也表达了他希望人们在瞻仰贾谊遗物时应得到怎样的启示。

值得注意的是，古人的诗文中似乎还保留了民间某些关于贾谊的传说。如贾谊饮松醪酒即其一例。杜牧在《送薛种游湖南》一诗中云：

贾傅松醪酒、秋来美更香。
怜君片云思，一去绕潇湘。

李商隐在《潭州》诗中也提到此酒：

潭州官舍幕楼空，今古无端入望中。
湘泪浅深滋竹色，楚歌重叠怨兰丛。
陶公战舰空滩雨，贾傅承尘破庙风。

目断故园人不至，松醪一醉与谁同？杜牧与李商隐为同时代人，他们在谈到贾谊的诗中均提到松醪酒，这说明在唐时还流传有贾谊在长沙饮松醪酒

的故事。《辞源》说，松醪酒是用松膏酿的酒。南方多马尾松，所产松香亦称松胶、松脂。《本草经》云：“松脂，味苦温，主……风气，安五藏，除热，久服轻身不老延年。”刘禹锡《送王师鲁协律赴湖南使幕》一诗，有“桔树沙洲暗，松醒酒肆香”之句，说明当时湖南酒肆多售松醒酒。夏献云说：“李义山《潭州》诗‘陶公战舰空滩雨，贾傅承尘破庙风，目断故园人不至，松醒一醉与谁同？’余初读之以松醪不过是酒，未究其出处也。复读社牧之《送薛种游湖南》云：‘贾傅松醒酒，秋来美更香。’乃知松醒为太傅所饮之酒，想见痛哭太息时以杯酒浇垒块胸，后来无与同之。义山所咏良不诬也。”（《长沙贾大傅祠志》卷二《杂志》）夏氏以为贾傅饮松醒酒是为了浇心中“垒块”，我则以为除此之外，可能还兼有却病延年之意。

二 后人对贾谊的评论

后人对贾谊的评论颇多，而且分歧很大，但归纳起来，主要是两个方面：一是关于贾谊的遭际，即汉文帝待他是厚还是薄？二是关于贾谊思想的派别属性，即是属儒家，还是属法家或其他什么家。

（一）对贾谊遭遇的不同看法

关于贾谊生平遭际到底是好还是坏的争论，在汉代即已开始。司马迁在《史记》中将贾谊与屈原合传，尽管在《太史公自序》中说是因为他们两人都善于“作辞以讽谏，连类以争义”，但实际上是惺惺惜惺惺，因自己的不幸遭遇而更加同情屈原和贾谊的不幸遭遇，此所谓“兔死狐悲，物伤其类”。我们看他在《贾谊传》中，一则曰由于绌灌等短贾生。“于是天子后亦疏之，不用其议，乃以贾生为长沙王太傅”；二则曰贾谊困“长沙卑湿，自以为寿不得长，伤悼之，乃为赋以自广”；三则曰贾谊谏封淮南王子，“文帝不听”；四则曰他自己适长沙，“观屈原所自沉渊，未尝不垂涕，想见其为人……读《鵩鸟赋》，同死生，轻去就，又爽然自失”，无处不充满着对贾谊不遇的同情之心。刘向实际上是承袭了司马迁的观点，所以他说：“贾谊言三代与秦治乱之意，其论甚美，通达国体，虽古之伊、管未能远过也。使时见用，功化必盛。为庸臣所害，甚可悼痛。”（《汉书·贾谊传》赞）班固则不同意这种观点，他说：“追观孝文玄默躬行以移风俗，谊之所陈略施行矣。及欲改定制度，以汉为土德，色上黄，数用五，及欲试属国，施五饵三表以系单于，其术固以疏矣。谊亦天年早终，虽不至公卿，未为不遇也。”（同上）所以他在《汉书·叙传》中又说：“贾生矫矫，弱冠登朝，遭文睿圣，屡抗其疏。暴秦之戒，三代是据；建设屏藩，以强守圉；吴楚合从，赖谊之虑。”可见，争论的双方都一致肯定贾谊的人才，而分歧之点则在于：司马迁和刘向认为，按贾谊的才能完全可以任公卿，况且文帝有此打算，可是由于当朝大臣的阻挠，文帝这个愿望不仅未能实现，而且逐渐疏远贾谊，使他终于藩国太傅之任；而班固则认为，贾谊虽不至公卿，但其谋议已略施行，从这一点来看，他“未为不遇”。

自两汉以后，历代关于贾谊的生平遭遇的不同看法，大体上都没有越出司马迁、刘向与班固的观点。例如唐人李善在注《昭明文选》中贾谊的《鵩鸟赋》时，就说过：“贾生英特，弱龄秀发，纵横海之巨鳞，矫冲天之逸翰，而不参谋棘署，赞道槐庭，虚离谤缺，爱傅卑土，发愤嗟命，不亦宜乎？而班固谓之未为不达，斯言过矣！”《周礼·秋官·朝士》记载，周代外朝种植槐棘，以为朝臣列班的位次。后人因以槐棘代公卿之位。可见李善是明确地认为贾谊当时只有登公卿之位，才可以称得上是“达”和“遇”。宋人欧阳修亦持此论，他说：“班史《赞》之以谊天年早终，虽不至公卿，未为不遇，予切惑之。”接着，欧阳修分析了贾谊一系列主张被文帝采纳了的情况后说：“故天下以谓可任公卿，而刘向亦称远过伊、管。然卒以不用者，得非孝文之初立日浅，而宿将老臣方握其事，或艾旗斩级矢石之勇，或鼓刀贩缯贾竖之人，朴而少文，昧于大体，相与非斥，至于谪去，则谊之不遇可胜叹哉！且以谊之所陈，孝文略施其术，犹能比德于成康，况用于朝廷之间，坐于廊庙之上，则举大汉之风登三皇之首，犹决壅裨坠耳，奈何俯抑佐王之略，远致诸侯之间？故谊过长沙作赋以吊泪罗，而太史公传于屈原之后，明其若屈原之忠而遭弃逐也，而班固不讥文帝之远贤，痛贾生之不用，但谓其天年早终。且谊以矢志忧伤而横天，岂曰天年乎？则固之善志逮（殆）与春秋褒贬万一矣。”（《贾谊不至公卿论》，载《长沙贾太傅祠志》卷一）在欧阳修看来，贾谊之不遇，是由于大臣之“非斥”，文帝之“远贤”。王安石承班固之说，认为“一时谋议略施行，谁道君王薄贾生。爵位自高言尽废，

古来何啻万公卿？”（《贾生》）可见，在王安石看来，一个人的遇不遇，不在于其官职大小，而在其言能否为君王采用，其言能被采用，则可谓受知遇之恩，如果其言尽废，那么即使位至公卿也难以言知遇。苏轼在《贾谊论》中谈到贾谊之所以见疏于文帝时，则归咎于他“不能自用其才”，即不善于深交绦灌等大臣，“默默以待其变”，相反，而是“立谈之间而遽为人痛哭”，“一不见用，则忧伤病沮，不能复振。”清人袁枚说：“吾尤怪太史公谓生悲不用故早折，非知生者，洛阳年少，内位大夫，外为师傅，非不遇也。文帝肫诚，自惊不及，宁肯虚誉？其所议论，颇见施行，其未为丞相者，将老其才而用之。宾门纳麓，尧试舜且然，而遽谓文帝之不用生乎？生不死，帝必用生；生用其所施，必远过晁、董。而卒之天夺其年，岂非命耶？生自伤为傅无状，哭泣过哀，思文帝之恩，惜梁王之死，盖深于情者也，所以为贤也。为《鹏赋》、《吊屈原》，皆文人之偶寄。颜渊不改其乐，亦三十而卒。乌得以其早亡，为有所怵乎？”（《读贾子》，载《长沙贾太傅祠志》卷二）

通过以上叙述可以看到，尽管关于贾谊遇不遇的争论非常热闹，表面看来双方意见颇为对立，但是就其实质来看，两种不同意见并不是根本对立的，而是相互补充的。我之所以这样说，是因为只要我们深究一下便可发现，争论双方对“遇”与“不遇”所持的标准并不一致。就司马迁、刘向、李善、欧阳修一方来说，他们所谓“遇”的标准，是贾谊应按文帝起初的打算那样，“任公卿之位”。既然贾谊没有登上公卿之位，还被文帝疏远，最后郁郁而死，那当然就是“不遇”。就班固、王安石一方来说，他们所谓“遇”的标准，是贾谊的一些政见到底还是被文帝采纳了，因此尽管他未至公卿，但还是“未为不遇”。两个不同的评价标准实质上反映了两种不同的价值观。前者更为重视的是个体的目前的现实的价值，而后者更为重视的是群体的长远的历史的价值。须知，中国传统的价值观由于受儒家思想影响较深，往往重群体价值而轻个体价值。持这种价值观的人，在评价一个人的时候，首重其对社会的价值，至于其个人的富贵利达是不必过多地计较的。孔子说：“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）这种重义轻利的思想正是这种价值观的具体反映。古人强调“立德、立功、立言”，谓之“三不朽”，其立论的出发点也就是首重社会价值，即强调个人应该对社会尽义务，至于个人的权利是什么，社会应该如何给个人所尽的义务相应的权利和报酬，则往往被忽略了。正是从这种观点出发，所以象班固这样的正统史学家便不满意于司马迁突出地强调贾谊的个人遭遇。班固曾批评司马迁“是非颇缪于圣人”，其证据之一，就是说司马迁“述货殖则崇势利而羞贫贱”。其实，司马迁何止在“述货殖”时是如此，他在品评人物时又何尝不是如此。他对贾谊滴居长沙的忧愤心情的无限同情，不正是“崇势利而羞贫贱”的一种表现吗？司马迁对个体价值的这种尊重是有其合理内核的。历史的和现实的无数事实表明，个体价值与群体价值的关系，正如同权利与义务。功利与道德的关系一样，是两个不可分割的方面，它们既互相对立又互相统一，形成一个有机的统一整体。群体是由个体组成的，个体的人作为社会动物，固然离不开群体而存在，但是如果没有个体，群体也成了一个空洞的概念，甚至会变成一种无人身的抽象的理念。这种理念不仅会是驾临于个体之上的东西，而且会成为与个体相对立、压迫个体、扼杀个性的东西。中国封建社会的所谓“礼教”、所谓“理学”，不正是这种杀人不见血的软刀子吗？但是，在中国文学史中，我们却可以看到从屈原、贾谊、司马迁以来的另一传统，即比

较尊重个体价值，表现个性。抒发性灵。而后代一些文学家也继承了这一传统，所以尽管班固论断贾谊“未为不遇”，但是他们后来在自己的作品中继司马迁之后，反复咏叹贾谊的“不遇”。

总之，如果按照个体价值与群体价值相统一的观点来衡量贾谊，我觉得贾谊一生既有“不遇”的一个方面，也有“遇”的一个方面，不能只强调一个方面而抹煞另一个方面。所谓“不遇”是指贾谊本来可以任公卿，结果反而被谪居长沙任太傅，这个客观事实是无法否认的，就他个人来说当然是不幸的。所谓“遇”则是指他的有些重要政治主张毕竟被汉文帝接受并实行了，有些主张虽然汉文帝未见实行、但其后继者却实行了，从而对汉王朝的中央集权国家的巩固发挥了不可忽视的作用，并且在历史上留下了深刻的影响。从这个角度来说，贾谊的确实实现了“三不朽”。正是由于贾谊对汉王朝的贡献大大超过了汉王朝对他个人的给予，所以后人才更加同情他的不幸遭遇。这种同情，实际上也是对社会不公正的一种消极抗议。

（二）对贾谊思想属性的不同看法

对于贾谊思想的派别属性，历来分歧也颇多。这些分歧大体有以下几种：

有论其为法家者。司马迁在论述西汉前期的思想发展形势时曾说：“自曹参荐盖公言黄老，而贾生、晁错明申、商，公孙弘以儒显。”（《史记·太史公自序》）这是明确地将贾谊作为汉初法家学派的代表人物。王夫之基本上也是持司马迁的观点，他虽然说过“谊之为学，糅而不纯”，但从他评论的主要倾向看，还是认为贾谊是法家。例如，他一则说贾谊“任智任法，思以制匈奴”；二则说：“贾生之言曰：‘使为治，劳治虑，苦身体，乏钟鼓之乐，勿为可也。乐与今同，而欲立经陈纪，为万世法。’斯其为言，去李斯之言也无几”；三则曰谊之“众建诸侯而少其力”为“阳予阴夺之术，于骨肉若仇讎之相逼，而相縻以术，谊之志亦奚以异于嬴政、李斯？”因此是“不闻道而只为术也”（《读通鉴论》卷二）。清人丁泰在其《论陈政事疏》中将贾谊与柳宗元、王安石相比，他说：“向使谊不遇文帝之贤，而遇任。文之党以煽之，则彼之挟其少、矜其敏而乘其锐也，能不如柳州乎？其欲废耆旧、更法度与王安石同。安石作‘怀王坠马’。‘贾傅死悲’之诗，盖怜其术相契也。向使谊果斥绛。灌而得行焉，则纷纷多事，能不如荆公乎？其欲削诸侯。震兵威，在当时则适与晁错同。错之说天子者，盖即其髀髀斧斤之遗意也。向使谊不死，则此术虽见抑于文帝而必求试于景帝，七国之变其为错耶？呜呼！如柳与王则名不全；如晁则身不全，故为谊幸也。”（《长沙贾太傅词志》卷一）显然，丁泰也是把贾谊视为法家的。在当代，也有说贾谊是西汉前期的“新法家”者（参见萧蓬父等主编《中国哲学史》上卷）。

有谓其为儒家者。最早提出此论者是刘歆。他在《让太常博士书》中说：“汉兴，去圣帝明王辽远，仲尼之道又绝，法度无所困袭……在汉朝之儒，唯贾生而已。”班固祖刘氏之说，在编《汉书·艺文志》时，便将贾谊《新书》列入儒家类。班固说：“儒家者流……游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言。”（《汉书·艺文志》）这大概就是班固将贾谊列入儒家的原因。自班志之后，历代史书之《艺文志》及目录学著作绝大多数均是将《新书》归于儒家类。

有谓其为道家者。此说见之于宋人黄震《黄氏日抄》卷五十六《贾谊新书》，其言曰：“要其本说以道为虚，以术为用，则无得于孔子之学，盖不过以智略之资，战国之习，欲措置汉天下尔。”近人顾实云：“《尹子》。《吕览》杂议之书，平视百学，规模远矣。秦火而后，汉至文。景之世，儒业犹未起，贾谊（《新书·修政语上》）晁错（《汉书·食货志》载其《贵粟书》）不讳诵读神农。黄帝，颛顼，帝尝遗语，尹、吕之风，犹未沫也。”（《汉书·艺文志讲疏·自序》）又说：“杂家《吕览》、《尹子》开卷而道儒之说杂然并陈（荀卿亦称《道经》），其略标百学平等之风乎？贾谊。晁错生于汉初，立言犹尔，流声未坠。”（《汉书艺文志讲疏·序》）现在学术界很多人认为《吕氏春秋》应属道家，顾氏此论也承认贾谊书中多道家言。《宋史·艺文志》将贾谊《新书》列入杂家，其原因大概亦在此。

有谓其为纵横家者。朱熹即持此说：“贾谊之学杂。他本是战国纵横之学，只是较近道理，不至如仪、秦、蔡、范之甚尔。他于这边道理见得分数稍多，所以说得较好。然终是有纵横之习，缘他根脚只是从战国中来故也。”（《朱子语类》卷一三七）又说：“贾谊司马迁皆驳杂，大意是说权谋功利。

说得深了，觉见不是，又说一两句仁义。然权谋已多了，救不转。”（同上，卷一三五）可见，朱熹说贾谊的“纵横之习”即系指“权谋功利”；而所谓“这边道理”则是指“一两句仁义”。明人何孟春在《贾太傅书序》中赞成朱说，他说：“谊盖汉初儒者，不免战国纵横之习”。

以上四种观点、在贾谊的著作中均可以找到自己的根据；但如果要问到底那一种说法根据更多一些，我以为论其为法家和儒家音根据更多一些，但是贾谊既非纯粹的法家，也非纯粹的儒家，他使二者在一定程度上统一了起来，其理由如次：

首先，按班固的说法，所谓“纵横家者流，盖出于行人之官孔子曰：‘诵诗三百，使于四方，不能专对，虽多亦奚以为？’又曰：‘使乎，使乎。’言其当权事制宜，受命而不受辞，此其所长也。及邪人为之，则上诈谖而弃其信。”（《汉书·艺文志》）从班固的这段话可以看出，所谓纵横家大体上有二个特点一是他们都善于辞令。纵横家主要代表人物苏秦。张仪就都是“智有过人者”的说客。过去人们在探索问答体赋的源流时，有人就曾认为“本于纵横”（参见马积高《赋史》第5页）。贾谊的赋在赋史上有一定的地位，受纵横家辞令之影响是可能的。但朱熹说他是纵横家并非指此，二是纵横家善于“权事制宜”。权者，称量之谓。《孟子·梁惠王上》：“权，然后知轻重。”“权事制宜”就是要衡量事物的实际情况，然后制定相应的对策。这种思想具有某些辩证法因素。例如苏秦的弟弟苏代在《遗燕昭王书》中就有“智者举事，因祸为福，转败为功”（《史记·苏秦列传》）之类的说法。而贾谊书中类似的说法颇多。但贾谊书中这种辩证法因素与其说是来自纵横家，还不如说是来自道家更符合事实。况且朱熹说贾谊是纵横家的理由并非指此。三兄班固说纵横家中之“邪人”“上诈谖而弃其信”。其实这一点恰恰是纵横家的基本特征，而决不是仅限于其中的“邪人”。司马迁说：“苏秦兄弟三人，皆游说诸侯以显名，其术长于权变。”（同上）他在评论张仪时又说：“三晋多权变之士”（《史记·张仪列传》）。司马迁说的“权变”，班固说的“诈谖”，朱熹说的“权谋”，其含义是相通的。它们在政治上指搞阴谋权术，从哲学方法论来看，则是指诡辩。我们曾经指出，贾谊书中有些关于“术”的论述，但它们更多地是受了先秦法家的影响。刘勰说：“战国争雄，辩士云踊，纵横参谋，长短角势，转丸骋其巧辞，飞钳伏其精术。”（《文心雕龙·论说》）这正是说的纵横家善于搞诡辩。汪奠基说，诡辩的特点就是“有意识地以假代真，混淆是非；或虚构事实，捏造论证；或颠倒黑白，有意欺骗。”（《中国逻辑思想史》第93页）以这些特点来衡量贾谊的著作，找不出一个例证。由此可见，贾谊书中确然有受纵横家影响的方面，但朱熹并没有抓到；而朱熹所说的属纵横家影响的方面，在贾谊书中又找不到。因此要把贾谊归入纵横家便失去了根据。

其次，贾谊虽受道家影响颇多，但并不是道家。司马谈说：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰‘圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲，也。群臣并至，使各自明也。’”（《史记·太史公自序》）班固说：“道家者流，盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”（《汉书·艺文志》）比较司马谈和班固所论的道家特点，我认为贾谊受道家影响主要是四

个方面：一是主张“以虚无为本”，这是他的哲学本体论；二是主张“以因循为用”，这主要表现在他的认识论；三是“因时为业”、“因物与合”的辩证法思想；四是“清虚以自守”的“君人南面之术”。这些我在论贾谊哲学思想时均已谈过，此处不再赘述。除了这些相同之处外，我认为贾谊思想与道家还有一些重要的不同之处。这主要表现在以下几个方面：一是他虽然在一定程度上主张无为，但就其主要倾向来说是主张有为。这一点我在分析其哲学思想时已经说过。二是他主张礼治，大讲仁义道德，而道家则与此相反。老子说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子》第三十八章）又说：“绝仁弃义，民复孝慈”（同上，第十九章）。班固在介绍了道家的特点之后说：“及放者为之，则欲绝去礼学兼弃仁义。”（《汉书·艺文志》）重仁义与弃仁义之间，区别是十分鲜明的。尽管到了秦汉之际的黄老帛书，吸收了儒家的某些德政的思想，如“主惠臣忠”（《经法·六分》），“兹（慈）惠以爱人”（《十六经·顺道》），“节赋敛，毋夺民时”（《经法·君正》）等等，但却从不谈礼。这说明贾谊的仁义礼治思想与老子是对立的，而且与黄老帛书的德政思想也还存在着原则的区别。正是以上这些区别的存在，使贾谊的思想不完全同于道家。

贾谊的思想继承了许多法家的传统，但他又不是纯粹的法家。贾谊对法家思想的继承主要表现在以下几个方面：一是他和法家一样讲法、术、势。班固说：“法家者流，盖出于理官，信赏必罚以辅礼制。《易》曰：‘先王以明罚飭法。’此其所长也。”可是顾炎武说：“春秋时犹尊礼与信，而七国则绝不言礼与信矣。”（《日知录·周末风俗》）这是说法家是不讲礼制的。例如商鞅就说过：“苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼。”这是否意味着班固所说的法家“信赏必罚以辅礼制”是不符合事实的呢？我认为不能得出这样的结论。在我看来，班固所说的“礼制”也就是司马谈所说的“尊主卑臣，明分职不得相踰越”（《史记·太史公自序》）。而这种思想在《韩非子·忠孝》一篇中是表述得很清楚的。韩非说：“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱。此天下之常道也，明工贤臣而弗易也。”（《韩非子·忠孝》）这一说法与儒家的“三纲”之说是完全一致的。在第二章，我们曾用许多材料证明贾谊继承了法家法、术、势的思想；这里必须指出的是，他对法家“尊主卑臣，明分职不得相踰越”的思想是领会颇深的。他说：“主主臣臣，礼之正也；威德在君，礼之分也；尊卑大小，强弱有位，礼之数也。……故礼者，所以守尊卑之经。强弱之称者也。”（《礼》）又说：“天子如堂，群臣如陛，众庶如地”（《阶级》）；“奇服文章，以等上下而差贵贱。”（《服疑》）这一切，都说明必须明主臣之尊卑，等君之势。二是贾谊继承了法家重耕战的思想。例如李悝说：“雕文刻镂害农事者也，锦绣纂组伤女工者也。农事害则饥之本也，女工伤则寒之原也。饥寒并至而能不为奸邪者，未之有也。男女饰美以相矜，而能无淫佚者，未尝有也。故上不禁技巧，则国贫民侈。”（见《说苑·反质》）这一观点在贾谊的《瑰玮》一文中就被明显地继承了，不仅思想一致，而且语言也相似或相同。如贾谊说：“夫雕文刻镂周用之物繁多……挟巧不耕而多食农人之食，是天下之所以困贫而不足也。”又说：“黼黻文绣纂组害女工。且夫百人作之，不能衣一人；方且万里不轻能具天下之力，势安得不寒。”这说明，贾谊对法家的一些基本观点都是继承了的。为什么又说他不是纯粹

的法家呢？这里最主要的原因就在于他反对法家“无教化，去仁爱，专任刑法，而欲以致治。”（《汉书·艺文志》）贾谊在他的著作中除了《过秦》这一专文之外，还在其他文章中多次批评秦王朝“仁义不施”，“酷刑法”，“以暴虐为天下始”。正是这种批评，使他与先秦法家区别开来。如果法家是主张“以吏为师”的话，贾谊则实质上是主张“以师为吏”，看他将“师”列为“王者官人”的第一等（《官人》），他在《傅职》中论太师、太傅、太保、少师、少傅、少保、诏工、太史之职责，均是首重师傅之责。如果说先秦的法家是“去仁爱，专任刑罚”的话，那么贾谊则是仁爱与刑罚兼重，且强调以礼为先。他说的“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也”（《制不定》），就正是仁义与法制并重。他说：“世主欲民之善同，而所以使民善者或异。或道之以德教，或驱之以法令。道之以德教者，德教洽而民气乐；驱之以法令者，法令极而民风衰……今或言礼谊之不如法令，教化之不如刑罚，人主胡不引殷、周、秦事以观之也？”（《治安策》）这表明贾谊是把教化置于法令的优先地位的。如果说“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”，因而使“亲亲尊尊之恩绝”（《史记·太史公自序》）的话，那么贾谊的“礼不及庶人，刑不至君子”（《阶级》）则显然是为了“别亲疏”、“殊贵贱”，从而显示“亲亲尊尊之恩”。这一切都说明贾谊并不是一个纯粹的法家。

最后，贾谊也继承了儒家的一些基本观点，但又不是本来意义上的儒家。班固说：“儒家者流盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”（《汉书·艺文志》）班固所论儒家的这些特点，在贾谊书中均可找到，在本书有关章节中我们也曾论及。我之所以说他又不是本来意义上的儒家，就是因为如前所述，他吸收了各派的长处，特别是道家 and 法家思想的一些长处。正是这些新的因素，又使他区别于本来意义上的儒家。

由此看来，贾谊思想的确是相当复杂的，因而历来人们对其思想的派别属性争论不休也就是很自然的了。为什么在争论中任何一种主张都无法得到人们的一致赞成呢？原因就在于人们在研究贾谊时，往往忽视了其思想的过渡型色彩。须知，在中国古代思想史上，从战国时期的百家争鸣到汉武帝时期的“罢黜百家，独尊儒术”，并不是一个可以用简单的政治原因，如统治集团的一时爱好等加以解释的问题，而是有着思想历史发展的内在逻辑支配其间。这种思想史发展的内在逻辑，如同人们的个体认识一样，也总是由片面到全面、从简单到复杂，从抽象到具体。司马谈《论六家要指》实质上已经认识到了这一点。他说：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊涂。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。直所从言之异路，有省不省耳。”（《史记·太史公自序》）就是说，战国时诸子百家的目的都是“为治”，即为了经世致用。但为什么他们所陈述的方法不同呢？这是因为他们的认识有深浅之别，有全面与片面之不同。既然是认识问题，那么这种不同意见的分歧便可以通过讨论和实践而逐步趋近一致。自从战国末期以来，从百家争鸣到百家逐步融合、汇通，再到汉武帝定儒学为一尊，便是这种逐步趋近一致的表现。只要我们回顾一下从荀况到贾谊之间各主要学派或人物的情况，便可以发现这种融合的确是存在的。

荀子作为战国末期的一位杰出的思想家，其学说虽以儒家为主体，但汇集了各家之所长，成为对百家争鸣的理论总结。在天人关系上，他继承了道

家学派的天道自然无为的思想，克服了儒家和墨家人格天的唯心倾向，在礼法关系上，他把法家的法治思想引入礼制之中，使礼法结合，王霸并用；对其他各派的一些合理因素也无不加以吸收。吕不韦主持修撰的《吕氏春秋》则主要是站在道家立场“兼儒墨，合名法”。高诱说，《吕氏春秋》是“以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格。”（《吕氏春秋·序》）这些都清楚地表明了它汇合百家的倾向。韩非子作为荀子的学生，虽然他是以法家的代表人物的面貌而出现的，但他的哲学思想很明显地继承了道家。他说：“道者，万物之始，是非之纪也。”（《韩非子·主道》）“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”（《韩非子·解老》）尽管韩非突出地强调法、术、势，但他又继承了儒家的民本思想，认为施行法、术、势的目的是为了“利民萌便庶众”。《韩非子·问田》记载堂谿公向韩非提的一个问题：“臣闻服礼辞让，全之术也；修行退智，遂之道也。今先生立法术，设度数，臣窃以为危于身而殆于躯。何以效之？”韩非答曰：“臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齐民萌之度，甚未易处也。然所以废先王之教，而行贱臣之所取者。窃以为立法术，设度数，所以利民萌，便庶众之道也。故不惮乱主闇上之患祸，而必思以齐民萌之资利者，仁智之行也。惮乱主闇上之患祸，而避乎死亡之害，知明夫身而不见民萌之资利者，贪鄙之为也。臣不忍向贪鄙之为，不敢伤仁智之行。先王（生）有幸臣之意，然有大伤臣之实。”由此可见，韩非反对礼治，提倡法治，就其主观愿望来说，还是认为是一种“利民萌便庶众”的“仁智之行”。这就说明，韩非思想也是综合百家的历史产物。西汉前期统治者推崇的黄老道家，其本体论虽是坚持道家的“道”，但其政治哲学却吸收和继承了法家的法治思想。不仅如此，黄老道家是刑德并称，并主张先德后刑。《十六经·姓争》说：“天德皇皇，非刑不行。纓纓（穆穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章（彰）。其明者以为法，而微道是行。”《十六经·观》说：“先德后刑以养生”，“夫并时以养民功，先德后刑，顺于天。”黄老道家把德放在刑之前，并将“德”解释为“兹（慈）惠以爱人”（《十六经·顺道》），“节赋敛，毋夺民时”（《经法·君正》），这说明他们在一定程度上接受了儒家德政思想的影响。西汉初期著名思想家陆贾在总结了秦王朝实行严刑峻法的失败经验之后，进一步把《黄老帛书》中“先德后刑”的思想发展成以仁义为本。他说：“事逾烦天下愈乱，法逾滋而奸逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲为治，然失之者乃举措暴众而用刑太极故也。”但是陆贾并不是完全反对刑法，他只是认为“法令者所以诛恶非所以劝善”（《新语·无为》）。

通过以上分析，可以看出先秦至西汉前期思想史的这样一种圆圈式发展的趋势：荀子是这个圆圈的起点，他站在儒家的基本立场综合百家，十分重视礼治。其学生韩非和李斯则否定了儒家，成了法家学派的著名代表。而秦王朝的实践则证明单纯的严刑峻法是行不通的，所以西汉前期的统治者便接受了刑德结合。先德后刑的黄老思想。陆贾提出“仁义为本”，贾谊突出地强调礼治。这说明他们的思想已进入一个新的否定，即对法家对儒家之否定进行再否定的过程。当然，这一否定之否定的过程，到董仲舒才最后完成，但从陆贾和贾谊的思想中已经明晰地可以看到这种思想的转向。正是从这个角度出发，我觉得历代正史的艺术志和目录学的著作将贾谊归入儒家类是比较合理的。不过必须说明的是，陆贾和贾谊思想的这种向儒家的复归并不是

简单的复归，而是在新的基础上，即综合道。法各家思想成就上的复归，按照侯外庐的说法叫“内法外儒”（《中国思想通史》第二卷第 63 页），按照张纯和王晓波的说法叫“阳儒阴法”（《韩非思想的历史研究》第 249 页）。

“此处所言的‘阳儒阴法’有三个层面的意义，一为以儒家的理论提出而实践上为法家的主张，其中有‘儒家化，的法家，也有‘法家化，的儒家。二为在政治上以儒家掌‘教化’，而以法家掌‘吏治’。故儒家‘言’，而法家‘行’。三为意识形态上，提倡儒家的理想，而在现实政治上实行法家的制度。”（同上）尽管这段话是针对整个汉代社会而言的，但同样适用于贾谊。例如贾谊对礼的论述便是“以儒家的理论提出而实践上为法家的主张”。因为他说的“礼者，所以守尊卑之经、强弱之称者也”，正是法家的“尊主卑臣”之论。又如他说“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也”，则实际上是在主张“儒家‘言’”，“法家‘行’”。至于贾谊的“儒家的理想”则主要表现在他高谈尧舜禹汤，而“现实政治上实行法家的制度”，则突出的表现在他主张“众建诸侯而少其力”，此主张曾被王夫之斥为“阳予阴夺”之术。

三 深远的历史影响

由于贾谊具有敏锐的观察力，善于尖锐地揭露当时的社会矛盾，又由于他吞吐百家，善于根据变化了的形势，创造性地提出一些新的政见或思想主张，因此使他不仅在汉代社会发生了重大的影响，而且在中国古代思想史上也发生了长远的影响。

（一）对汉代的影响

首先，让我们看看他的一些重要政见对西汉政治的影响。

其一，是贾谊的“众建诸侯而少其力”的主张极大地巩固了西汉中央集权制政权。如本书第五章所说，贾谊这一主张虽然深切时弊，但在文帝时因碍于时势无法实行。在景帝时期，通过晁错而付诸实施了。晁错虽因此而身首异处，但这并不证明贾谊的主张不对。正如邓公所说：“晁错患诸侯强大不可制，故请削地以尊京师，万世之利也。计画始行，卒受大戮，内杜忠臣之口，外为诸侯报仇，臣窃为陛下不取也。”对此景帝亦不得不承认，他说：“公言善，吾亦恨之。”（《史记·袁盎晁错列传》）七国之乱的结果，是吴、胶西、楚、赵、济南、淄川，胶东等诸侯国被消灭，从而进一步巩固了中央政权。汉武帝时主父偃建议实行“推恩令”，其言曰：“古者诸侯地不过百里，强弱之形易制。今诸侯或连城数十，地方千里，缓则骄奢易为淫乱，急则阻其疆而合纵以逆京师。今以法割削则逆节萌起，前日朝（晁）错是也。今诸侯子弟或十数而适（嫡）嗣代立，余虽骨肉无尺地之封，则仁孝之道不宣。愿陛下令诸侯得推恩，分子弟以地侯之，彼人人喜得所愿，上以德施，实分其国，必稍自销弱矣。”（《汉书·主父偃传》）这种“推恩”也是阳予阴夺之术，“实际上贯彻了当年贾谊的建议”（白寿彝主编：《中国通史纲要》第126页）。主父偃这一建议被武帝采纳了。此外景帝时曾“令诸侯王不得复治国”（《汉书·百官表》），武帝时作“左官之律”（服虔曰：“仕于诸侯为左官，绝不得仕于王侯也”），设“附益之法”（师古曰：“盖取为之聚敛而附益之义”）），从而使“诸侯惟得衣食税租，不与政事。至于衰平之际，皆继体苗裔，亲属疏远，生于帷墙之中，不为士民所尊，势与富室无异。”（《汉书·诸侯王表》）至此，贾谊的“众建诸侯而少其力”的主张可谓得到了彻底的实现。此后，这些诸侯王的子孙不仅“与富室无异”，且有不少陷于赤贫者。例如作为忠山靖王之后的刘备，竟至与其母以贩鞋织席为业。

其二，是对匈奴的政策。过去，人们在评论贾谊的三表五饵以制匈奴时，往往说它迂疏。班固说：“及欲试属国，施五饵三表以系单于，其术固以疏矣。”（《汉书·贾谊传赞》）鲁迅在比较贾谊与晁错在对待匈奴问题上的不同主张时也说：

“然以二人之论匈奴者相较，则可见贾生之言，乃颇疏阔，不能与晁错之深识为伦比矣。”（《鲁迅全集》卷九第391页）但是在历史上也有人对此持不同看法。例如程颐在谈到此事时便说：“贾谊有五饵之说，当时笑其迂疏，今日朝廷正使著，故得着许多时宁息。”（《二程集》第44页）朱熹则具体阐明了程颐这一说法。他说：“伊川尝言，本朝正用此术。契丹分明是被金帛买住了。今日金虏亦是如此。”昌父对他说：“交邻国，待夷狄，固自有道。‘五饵’之说，恐非仁人之心。”朱熹答曰：“固是。但虏人分明是遭饵。但恐金帛尽则复来，不为则已，为则五饵须并用。然以宗室之女妻之，则大不可。如乌孙公主之类，令人伤痛。然何必夷狄？‘齐人归女乐’，便是如此了。如阿骨打初破辽国，勇锐无敌。及既下辽，席卷其子女而北，肆意盪合，行未至其国而死。”（《朱子语类》第一二五卷）可见，在程朱看来，贾谊三表五饵之说作为一种对付匈奴的怀柔手段，未尝不可使用。这种手段也就是战争中经常使用的“诱降”。宋人黄震早已有见及此。

他说，贾谊的三表五饵说“不过欲诱致降者，使其众渐空，非谓必以兵胜。以谊奇才，得为典属国，以试之匈奴，虽无可灭之理，势须渐弱，未可以大言而少之。”（《慈溪黄氏日钞》卷五十六）我觉得程颐、朱熹、黄震的分析是比较合乎实际的。综观贾谊的“三表五饵”之说，其实质不过是打着“信”、“爱”、“好”的旗号，用各种物质利益为诱饵，招引匈奴之民众，达到分化瓦解其内部之人心，用和平的手段降服匈奴之目的。贾谊主张用和平的手段瓦解敌人，而没有主张用武力征服匈奴，是有其时代的原因的。关于这一点，我已在第五章作过分析，此处不再赘述。这里要说明的是：西汉前期的统治者对匈奴采取和亲政策，固然主要是因为国力不强，内部矛盾很多，无法以武力进行征服，但是我们也不能不看到，这种和亲的背后，未尝没有某些如贾谊所说的诱降目的。我这样说的根据就是中行说降于匈奴之后，劝单于不要喜好汉朝繒絮食物的一段话。中行说曰：“匈奴人众不能当汉之一郡，然所以疆者，以衣食异，无仰于汉也。今单于变俗好汉物，汉物不过什二，则匈奴尽归于汉矣。”（《史记·匈奴列传》）对于中行说最后一句话，《史记集解》引韦昭说：“言汉物什中之二人匈奴，匈奴则动心归汉矣。”可见，和亲政策的确有瓦解匈奴人心的作用。不过，在贾谊以前，汉代统治者对此可能认识不深，他们搞和亲，更多地是为了自身的苟安。贾谊明确指出和亲政策的这种瓦解人心的积极作用，实际上为文景两代坚持和亲政策作了理论上的论证，因而赢得了30多年国内建设的和平环境，为武帝最终战胜匈奴奠定了实力基础，故其功不可没。

（二）对后世的影响

贾谊思想对后世的影响，除了他继荀子之后，提倡阳儒阴法，为以后中国封建社会历代统治者提供了一个政治思想的模式之外，还突出地表现在以下两个方面：

其一，民本思想。如本书第四章所说，民本思想虽然发端于先秦，但明确提出“民本”这一概念并对之加以系统发挥者还是贾谊。正因为如此，所以其民本思想在中国历史上产生了深远影响。

例如，董仲舒的政治思想虽然是以天人感应为基础，但他认为天意是通过民心反映出来的，所以他把天、地、人均当作“本”（参见《春秋繁露·立元神》）。他说，只有那些替人民谋幸福的人，上天才会将政权交给他：“天之生民，非为王也。而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天子（原文如此，似应为予，见后文）之；其恶足以贼害民者，天夺之。《诗》云：‘殷士肤敏，裸将于京。侯服于周，天命靡常。’言天之无常予，无常夺也。”（同上，《尧舜不擅移汤武不专杀》）又说：“王者民之所往，君者不失其群者，故能使万民往之，而得天下之群者，无敌于天下。”（同上，《灭国上》）《白虎通》曾对董仲舒的这句话加以解释：“王者，往也，天下所归往。君，群也，天下所归心也。”可见，在董仲舒看来，君王地位之巩固及其力量之强大与否是与民心向背分不开的。因此他认为统治者必须爱民而决不能害民：“《春秋》之法，凶年不修旧，意在无苦民尔。苦民尚恶之，况伤民乎？伤民尚痛之，况杀民乎？故曰，凶年修旧则讥，造邑则讳。是害民之小者，恶之小也；害民之大者，恶之大也。”（同上，《竹林》）有的论者指出，董仲舒的民本思想是对贾谊的继承：“董仲舒仁德思想的理论基础之一是‘民本’思想。……这是贾谊《新书》明确提出的思想。贾谊对于当时社会‘残贼公行’、‘民且狼顾’，‘一人耕之，十人聚而食之’的尖锐阶级矛盾的抨击与揭露，对被剥削被压迫者所表现的一定的同情，就是从‘民本’思想出发的。董仲舒也是如此。”（金春峰：《汉代思想史》第206页）这一论断是有道理的。

东汉后期的思恩家王符提出：“夫天（汪继培云：‘天’当作‘民’）者国之基也”（《潜夫论笺·本政》）；“贞良善民，惟国之基也”（同上，《述赦》）；“且夫国以民为基，贵以贱为本。是以圣王养民，爱之如子，忧之如家，危者安之，亡者存之，救其灾患，除其祸乱。是故鬼方之伐，非好武也，严犹于攘，非贪土也，以振民育德，安疆宇也。”（同上《救边》）显然，王符这种民为国基的思想也是源于贾谊的民本思想。所以清人汪继培在笺注“国以民为基，贵以贱为本”一语时，就曾引证《新书·大政上》的一段话加以解释：“闻之于政也，民无不以为本也，国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也。”（《潜夫论笺注》中华书局1979年版，第266页）王符在论证民本之重要性时，和董仲舒一样，认为“天以民为心，民安乐则天心顺，民愁苦则天心逆。民以君为统，君政善则民和治，君政恶则民冤乱。君以恤民为本，臣忠良则君政善，臣奸在则君政恶。”（同上，《本政》）这说明他没有摆脱天人感应论思想的束缚。

正是由于董仲舒和王符等汉代一些重要思想家接受并进一步发挥了贾谊的民本思想，所以这一思想对后代的一些有作为的帝王和进步思想家都有着

不同程度的影响。例如唐太宗李世民就说过：“君依于国，国依于民。刻民以奉君，犹割肉以充腹，腹饱而身毙，君富而国亡。故人君之患，不自外来，常由身出。夫欲盛则费广，费广则赋重，赋重则民愁，民愁则国危，国危则君丧矣。”（《资治通鉴》卷一九二）这说明李世民对“民”在巩固其政权中的巨大作用有较深刻的认识。而这种认识又是与他的大臣魏征具有民本思想分不开的。魏征尝对太宗言：“自古失国之主，皆为居安忘危，处理忘乱，所以不能长久。今陛下富有四海，内外清晏，能留心理道，常临深履薄，国家历数，自然灵长。臣又闻古语云：君，舟也，人，水也。水能载舟，亦能覆舟，陛下以为可畏，诚如圣旨。”（《论政体》）“水能载舟，亦能覆舟”一语出自荀子。作为荀子的再传弟子的贾谊虽未直接引用这句话，但他对民之重要性的认识与荀子是完全一致的，所以他说“民者，大族也，民不可不畏也”（《大政上》）。这种“畏民”思想正是魏征之所本。唐代著名哲学家柳宗元说：“受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁。惟人之仁，匪祥于天，兹惟贞符哉！未有丧仁而久者也，未有恃祥而寿者也。”（《贞符》）这里，柳宗元否定了天人感应论，强调了民的重要性。从这种重民思想出发，他指出：“凡吏于土者，若知其职乎？盖民之役，非以役民而已也。凡民之食于土者，出其十一佣乎吏，使司平于我也。今我受其直，怠其事者，天下皆然。岂惟怠之，又从而盗之。向使佣一夫于家，受若直，怠若事，又盗若货器，则必甚怒而黜罚之矣。”（《柳河东集·送薛存义之任序》）这一认识与贾谊说的“为人臣者、以富乐民为功，以贫苦民为罪”（《大政上》）是完全一致的。

宋人苏轼说：“人主之所恃者，人心而已。人心之于人主也，如木之有根，如灯之有膏，如鱼之有水，如农夫之有田，如商贾之有财。木无根则槁，灯无膏则灭，鱼无水则死，农夫无田则饥，商贾无财则贫，人主失人心则亡。此必然之理也，不可追之灾也，其为可畏，从古以然。”（《上皇帝书》）苏轼的这种民心说正是贾谊说的“士民之志，不可不要也”（《大政上》）的具体发挥。清初思想家唐甄则特别重视民力的作用。他说：“设为说之之言曰：‘君之贵，非君赐乎？’必曰：‘然’。‘君之用，非出于民力乎？’必曰：‘然’。吾愿君之有以报君赐而勿忘民力也。”（《潜书·妮政》）他认为国家的“四政”，即建军、理财、立法、订赏均离不开民力，“国无民，岂有四政！封疆，民固之；府库，民充之；朝廷，民尊之；官职，民养之，奈何见政不见民也！”（同上，《明鉴》）这一说法，实际上也是贾谊的“民无不为本”、“民无不为命”、“民不为功”、“民无不为力”（《大政上》）思想的具体化。象这样的例子还可以举出很多，可见贾谊的民本思想在中国思想史上的影响的确是十分长远的。

其二，农本思想。在第六章我曾指出，贾谊的农本思想是从其民本思想直接引伸出来的。“农本”这一概念虽然不是他首次提出来的，但他却在汉代比较全面地论述和发展了这一思想，因此对当时及后代影响均比较深远。例如有的论者曾经指出，《盐铁论》中的《本议》、《力耕》、《通有》、《授时》等篇中贤良文学们的一些议论，就是利用贾谊的思想（参见于传波：《试论贾谊的思想体系》，载《中国哲学史研究》1987年第3期）。我认为这一说法是有道理的。例如，文学们在《本议》篇中说：“夫文繁则质衰，未盛则质亏；未修则民淫，本修则民蠢。民恚则财用足，民侈则饥寒生”，便是脱胎于贾谊《瑰玮》的某些段落。又如文学们在《力耕》篇中说：“古

者十一而税，泽梁以时人而无禁，黎民咸被南亩而不失其务。故三年耕而余一年之蓄，九年耕有三年之蓄。此禹、汤所以备水旱而安百姓也。……是以古者尚力务本而种树繁，躬耕趣时而衣食足，虽累凶年而人不病也。”这些思想不仅与贾谊的《瑰玮》、《忧民》、《无蓄》等篇相通，而且语句也相似。这说明贤良文学们的确是继承了贾谊的农本思想。

王符的农本思想也与贾谊有着直接的继承关系。王符说：“凡为治之大体，莫善于抑末而务本，莫不善于离本而饰末。夫为国者以富民为本，以正学力基。……夫富民者，以农桑为本，以游业为末。”（《潜夫论·务本》）清人汪继培在笺注“以农桑为本，以游业为末”一语时就曾引用《汉书·文帝纪》所载二年诏书：“农，天下之大本也，民所恃以生也。而民或不务本而事末，故生不遂。”而我在前面已经指出，文帝这一诏书正是在接受了贾谊以农为本的建议之后下达的。不仅如此，王符对东汉后期社会上一些浮侈习尚的批评，也多沿用贾谊使用的一些语言。以《浮侈》篇为例，便有多处。如“一夫不耕，天下必受其饥者；一妇不织，天下必受其寒者”，便是出自《无蓄》篇；“一夫耕，百夫食之，一妇桑，百人衣之，以一奉百，孰能供之？天下百郡千县，市邑万数，类皆如此，本末何足相供？则民安得不饥寒？饥寒并至，则安能不为非？”就是出自《孽产子》篇。凡此种种，不一而足，它说明王符的确受贾谊的农本思想的影响比较深。

贾谊的农本思想是以抑制工商为条件的，即主张强本抑末，这是西汉前期社会经济条件下的产物。随着时代的变化，人们对工商业在国民经济中的重要作用的认识越来越深刻，所以不再那么激烈地主张抑末，但是尽管如此，他们对农业的重要作用仍然十分强调。例如王符一方面强调“富民者，以农桑为本，以游业为末”；可是另一方面又指出：“百工者，以致用为本，以巧饰为末；商贾者，以通货为本，以鬻奇为末。”（《潜夫论·务本》）这就是说，农工商各有本末。晋代政治家傅玄曾针对汉魏时期“农工之业多废，或逐淫利而离其事”、“游手多而亲农者少，工器不尽其宜”的现象，明确提出“贵农贱商”的主张：“通计天下若干人为士，足以副在宫之吏；若干人为农，三年足有一年之储；若干人为工，足其器用；若干人为商贾，足以通货而已。尊儒尚学，贵农贱商，此皆事业之要务也。”（《晋书·傅玄传》）可见在傅玄看来，工、商在社会生活中均是不可缺少的一个组成部分，但他认为农业的地位最重要，所以主张“贵农”。胡寄窗先生在评论宋人叶适对传统的重本抑末思想的批判时讲过这样一段话：“重本抑末口号自战国后期以来已流行了一千四百多年，其间虽有思想家把本末概念作了新的解释，认为农工商各有本末，如汉末的王符；有的思想家认为工商也很重要，如司马迁与韩愈；又有人主张‘农末俱利’，如桑弘羊与苏轼。可是，从未有人公开地否定过重本抑末观点。宋初的李觏虽曾为工商富人辩护，也还不时流露‘抑末’思想。叶适是将这一口号作公开的彻底的否定之第一人。”（《中国经济思想史》下，第178页）可是就是叶适，他仍然极高度地评价农业，把它作为“王业”的基础。他曾经说过：《七月》之诗，“以家计通国服，以民力为君奉。自后世言之，不过日用之粗事，非人纪之大伦也，而周公直以为王业。此论治道者所当深体也。……《无逸》曰：‘先知稼穡之艰难乃逸。’古人未有不先知稼穡而能君其民，能君其民未有不能协其居者。”（《习学记言》卷六《毛诗》）由此亦可见，贾谊提倡的农本思想影响的确是十分深远的。

副篇 第十一章 陆贾与晁错的生平事业

西汉前期的重要思想家，除了贾谊之外，还有陆贾和晁错。陆贾是贾谊的前辈，但又与贾谊同时在文帝初年任过大中大夫；晁错与贾谊同年出生，他们是平辈，但晁错出名比贾谊稍晚，而在政治舞台上活动的时间较贾谊为长。从陆贾到贾谊，再到晁错，反映了西汉前期思想史发展的一个重要侧面。因此，在探讨了贾谊思想之后，再结合分析陆贾和晁错，既可使我们进一步认识贾谊思想的特点，也可以理清西汉前期思想发展的基本脉络。这就是本书以后几章所要完成的任务。

一 陆贾的生平及事业

陆贾，生卒年月不详，主要活动在汉高帝刘邦在位至汉文帝即位初年之间，是西汉前期的一位著名政治家。思想家。外交家。楚人。（史记索隐）引《陈留风俗传》云：“陆氏，春秋时陆浑国之后。晋侯伐之，故陆浑子奔楚。贾其后。”这里讲的“陆浑国”也就是《春秋左传》僖公二十二年（前638）所说的“陆浑之戎”，本为少数民族部落名，居于河南伊、洛一带，陆浑子奔楚，事在昭公十七年（前525）。可见，陆贾之祖先乃移居于中原地区的少数民族。他后来善于做少数民族的工作，或许与这种出身不无关系。

（一）前期的生平活动

对于陆贾青少年时代的情况，由于史料有阙，无法详知。清代人唐晏在《陆子新语校注序》中说：“或者谓陆生为荀卿弟子。”此说不知何所据。不过从陆贾的年龄来说，这种可能性是存在的。因为荀子死于前 238 年，到陆贾在文帝元年（前 179）第二次出使南越，其间不过六十年。如果陆贾二十岁以前从荀子受学，到文帝初年也不过八十来岁。如果陆贾确曾从荀子受学，那么他对儒家经典就应该有比较系统的学习。所以唐晏接着说：“然则陆生固及见全经矣，其视汉初诸儒抱残守缺者何如。故其说经之言与汉人不同，而说《谷梁》者尤精。世以《谷梁》学出申公，乌知申公尚在陆生后乎？今人知重公羊而以董生为巨子，不知公羊齐学也，为历下游士之余绪，《谷梁》鲁学也，为阙里诸儒之雅言。而陆生为《谷梁》大师，又前乎董公，人知重董而不知重陆，慎矣！”因此，唐晏在他编纂的《两汉三国学案》中，将陆贾列于《春秋》学案的《谷梁》派之首。他在自己所加的按语中说：“《汉书·儒林传》，《谷梁春秋》以申公为始，不知尚有陆生也。陆氏《新语》凡引《春秋》者四，其二明出《谷梁》；其一引夹谷之会，未云何传，当是《谷梁》语。然则陆生者，固《谷梁》大师也。而其年岁应长于申公，今列之《春秋》之首云。”唐晏这一作法，是有道理的。近人余嘉锡在《四库提要辨证·新语》一文中指出，申公为浮邱伯弟子，浮邱伯为荀子门人。申公的《谷梁春秋》之学是受之于浮邱伯，而不是如《谷梁传序疏》所云直接受之于荀子。高祖过鲁，申公以弟子从师人见，师，盖即浮邱伯。其时陆贾方以客从高祖定天下，居左右。吕太后时，浮邱伯在长安，楚元王遣子郢客，与申公俱卒业，其时陆贾正为陈平画与绛侯交欢之策。故陆贾与浮邱伯正同时人，又同处一地，其《谷梁》之学，完全可能出自浮邱伯。《新语·资质》篇云：“鲍邱之德行，非不高于李斯、赵高也，然伏隐于蒿庐之下而不录于世，利口之臣害之也。”这里讲的鲍邱即浮邱伯。从陆贾对浮邱伯这种高度称赞态度，亦可见他对浮邱伯的尊敬。其学出于浮邱伯，尤有明征。（《古史辨》第四册，第 205—206 页）陆贾的这些经历，表明他在青年时代便奠定了扎实的学术基础。

在秦末农民起义中，陆贾便以幕僚身份追随刘邦定天下。由于他娴于辞令，口才极好，被誉为“有口辩士”。刘邦对他亦颇为赏识，令其常在左右，出使诸侯。例如，早在刘邦封汉王之前的抗秦斗争中，刘邦为了抢在项羽之前攻下关中之地，便用张良之计，“使酈生、陆贾往说秦将，啖以利，因袭攻武关，破之。”（《史记·高祖本纪》）从而为刘邦先诸侯至霸上创造了重要条件。又如，高帝四年（前 203）在楚汉相争的高潮中，刘邦又派陆贾游说项羽，请他释放被俘的父亲（见《汉书·高祖本纪》）。事虽不成，但却反映刘邦对陆贾是十分信任的。

（二）第一次出使南越

正因为汉高帝对陆贾的信任，加之他本人又善于口辩，所以刘邦于十一年（前 196）曾派他出使南越。所谓“南越国”，是秦朝末年赵佗在岭南地区建立的一个地方政权。我们知道，在五岭以南的今广东、广西、越南等地，自古以来就是越族人的居留地。秦始皇为了统一中国，前后花了六年的时间，即从秦始皇二十八年秋冬（前 219）至三十三年（前 214），才统一了岭南地区（参见余天炽等著《古南越国史》，广西人民出版社 1988 年版，第 4—11 页），并设桂林、象郡、南海三郡。桂林郡所辖地区，主要在今广西境内；南海郡所辖地区，主要在今广东境内；象郡则主要在今越南境内。这三个郡当时均由南海尉任嚣节制。任嚣是秦朝从内地派去征服南越的一个武官，统一岭南地区之后，他便被任命为南海尉。随着秦末农民起义的爆发，一些旧的战国时期诸侯王子孙纷纷重打旗号，企图恢复旧国，这时任嚣也想割据南越。但这个计划未能实现，任嚣遂于秦二世二年（前 208）得了重病，他便召龙川令赵佗授以计谋。赵佗是真定人（汉高帝改东垣县置，治所在今河北正定南），他是和任嚣一道南下征服南越的秦朝军官，平定南越后任南海龙川令。任嚣对赵佗说：“闻陈胜等作乱，秦为无道，天下苦之，项羽、刘季、陈胜、吴广等州郡各共兴军聚众，虎争天下，中国扰乱，未知所安，豪杰畔秦相立。南海僻远，吾恐盗兵侵地至此，吾欲兴兵绝新道（指秦新修之越道——引者），自备，待诸侯变，会病甚。且番禺负山险，阻南海，东西数千里，颇有中国人相辅（指秦王朝在南越戍守和移民的中原人，约有十多万——引者），此亦一州之主也，可以立国。郡中长吏无足与言者，故召公告之。”（《史记·南越列传》）任嚣的这种以逸代劳、封关自守的策略是符合当时形势的，因为农民起义的豪杰们正在逐鹿中原，无暇南顾。对于任嚣的设想，赵佗极表支持，于是任嚣便诈作诏书，任佗为南海尉。任嚣死后，赵佗立即命令横浦、阳山、湟溪各关：“盗兵且至，急绝道聚兵自守！”（同上）接着他又杀掉了秦王朝在南海郡所任命的各级官吏，而以自己的党羽取而代之。当秦王朝灭亡之后，赵佗又击破和兼并了桂林和象郡，建立了南越国，自封为南越武王。这就是南越国建立的大体经过。

南越国与西汉王朝建立的时间大体相同，可是为什么汉高帝到十一年（前 196）才派陆贾出使南越呢？这是和刘邦在当时所面临的形势分不开的。在高帝五年以前，刘邦还在和项羽进行争夺中原的战争，自身的前途未卜，遑论南越？战胜项羽之后，刘邦又面；临着异姓诸侯王和匈奴的强大压力，同样无暇南顾。到高帝十一年，异姓诸侯王被刘邦消灭得差不多了，同时与匈奴结和亲之约，使汉王朝的中央政权得以巩固。但是，由于汉初战乱频仍，国力羸弱，所以还是无法用武力去统一南越。这就是《史记·南越列传》所谓“高帝已定天下，为中国劳苦，故释佗弗诛”的真实含义，也是陆贾出使南越的历史背景。其实，刘邦对南越王赵佗不是“弗诛”。而是不能诛，是想诛而无力诛。有事实力证。我们看，还在高帝五年（前 202），刘邦刚战胜项羽，大封异姓诸侯王时。就曾“以长沙、豫章、象郡、桂林、南海，立番君芮为长沙王”（《汉书·高帝纪》）。文颖曰：“高祖五年以象郡、桂林、南海、长沙立吴芮为长沙王，象郡、桂林、南海属尉佗，佗未降，遥虚夺以封芮耳。”（同上）可见刘邦对赵佗称王是不承认的。但他面对这个现实又无能为力，于是只好采取所谓“遥虚夺之”的自欺欺人的方法。陆贾出使南

越后的第二年，刘邦又封南武侯织为南海王，正如文颖所说，这是“复遥夺佗郡”（同上）。

尽管刘邦心里很不情愿承认赵佗称王的现实，但为了巩固边防，安定全国，他还是不得不于高帝十一年（前196）五月下诏封赵佗为南越王。诏云：“粤人之俗好相攻击，前时秦徙中县之民南方三郡，使与百粤杂处。会天下诛秦，南海尉它居南方长治之，甚有文理，中县人以故不耗减，粤人相攻击之俗益止，俱赖其力，今立它为南粤王，使陆贾即授玺绶。”（同上）这说明刘邦看到了赵佗在秦末汉初时割地自治，对稳定南越地区社会秩序的功绩。

陆贾到达南越之后，便立即会见赵佗。赵佗一副少数民族的穿着打扮，“箕踞见陆生”（《史记·酈生陆贾列传》）。可见其态度是十分傲慢的。而之所以如此傲慢，是与他知道汉王朝中央政府无法用武力惩治他分不开的。正是针对赵佗的这种心理，陆贾便施展了他的“口辩”。

首先，陆贾用中国传统的夷夏之辨和孝道对赵佗动之以情，他说：

足下中国人，亲戚昆弟坟墓在真定。今足下反天性，弃冠带，欲以区区之越与天子抗衡为敌国，祸且及身矣。（同上）

中国古代士大夫历来把以夏化夷视为正道，而把以夷变夏视为大逆不道，而赵佗居然“魁结”、“弃冠带”，又置先人坟墓于不顾，这当然都是违礼的。这些指责，当然不能不对曾经接受过中原地区文化教养的赵佗造成巨大的心理压力。

其次，陆贾分析了秦汉之际政治斗争的形势，对赵佗晓之以义。他说：

且夫秦失其政，诸侯豪杰并起，唯汉王先入关，据咸阳。项羽倍约，自立为西楚霸王，诸侯皆属。可谓至强。然汉王起巴蜀，鞭笞天下，劫略诸侯，遂诛项羽灾之。五年之间，海内平定，此非人力。天之所建也。天子闻君王王南越，不助天下诛暴逆。将相欲移兵而诛王，天子怜百姓新劳苦，故且休之，遣臣授君王印，剖符通使。君王宜郊迎，北面称臣。乃欲以新造未集之越，倔强于此。汉诚闻之，掘烧王先人家，夷灭宗族，使一偏将十万众临越，则越杀王降汉，如反复手耳。（同上）

天下共起诛暴秦，而赵佗“不助天下诛暴逆”；汉王得天意，诛项羽，平定天下，而赵佗却倔强于一隅，有不臣之意，这样便使他在道义上又输了一着。陆贾指出赵佗“欲以新造未集之越，倔强于此”，也的确抓住了南越国新立未久，越人之心尚未完全依附赵氏这一内在矛盾，至于“掘烧先人冢，夷灭宗族”，则更会使赵佗伤心。

可见，陆贾真不愧为“有口辩士”，他这一番话果真打动了赵佗，“于是尉他（即赵佗——引者）乃蹶然起坐”，即感到那种箕踞而坐的态度是太失礼了，并且对陆贾陪不是：“居蛮夷中久，殊失礼义。”这说明陆贾对赵佗动之以感情、晓之以礼义的方法起到了作用。接着赵佗问陆贾：“我孰与萧何、曹参、韩信贤？”陆贾对曰：“王似贤。”赵佗又问：“我孰与皇帝贤？”陆贾答曰：“皇帝起丰沛，讨暴秦，诛强楚，为天下兴利除害。继五帝三王之业，统理中国。中国之人以亿计，地方万里，居天下之膏腴，人众

輿，万物殷富，政由一家，自天地剖泮未始有也。今王众不过数十万，皆蛮夷，崎岖山海间，譬若汉一郡，王何乃比于汉！”显然，陆贾所谓刘邦“统理中国”是“自天地剖泮未始有也”的说法，有着夸大的成分。别的地方姑且不说，就是秦始皇统一南越之后建立的桂林、南海、象郡这三郡，他就未能“统理”。否则，又何必派他陆贾不远数千里来当说客呢？对此，赵佗心里也是十分明白的，所以当他听了陆贾的上述一番话之后“大笑”，并且说：“吾不起中国，故王此。使我居中国，何渠不若汉？”不过，赵佗对陆贾来南越还是很高兴的，他说：“越中无足与语，至生来，令我日闻所不闻。”（《史记·陆贾列传》）赵佗留陆贾在南越居住了数月，经常和他在一起饮宴。由于陆贾的游说，终于使赵佗接受了西汉王朝的“南越王”封号，并同意“称臣奉汉约”（同上）。陆贾临走时，赵佗赠他各种宝物价值千金，赵佗的其他臣属所赠亦值千金。陆贾归汉后，刘邦闻知南越王臣服，非常高兴，于是拜陆贾为大中大夫。

（三）建议刘邦改变统治策略

对于陆贾与刘邦关于“居马上得之，宁可以马上治之”的著名对话的时间，司马迁的《史记·陆贾列传》没有明确记载，但太史公是在叙述了陆贾第一次出使南越拜大中大夫之后，再讲了这一个故事。此后班固的《汉书·陆贾传》及司马光的《资治通鉴》都是沿习《史记》的叙述格式。清人唐晏在跋《新语校注》时说：“陆氏著此书去秦焚书才六年耳。”唐氏未说明其论断的根据何在。考秦焚书是在秦始皇三十四年（前 213），过了六年刚好是汉高祖元年。此时刘邦正在马上与项羽争天下，尚未得天下，不可能有这种对话。孙次舟在《再评〈古史辨〉第四删》（附题《论尸子与新语》）一文中说：“考陆贾之奉命作《新语》，在高帝得天下之后（据《陆贾传》推之，当在六年）。”（《古史辨》第六册，119 页）孙氏在这里说明了他定《新语》作于汉高帝六年，是据《史记·陆贾列传》推出来的，但是他没有提供其推理的论据。考《史记·陆贾列传》，司马迁叙述陆贾的生平事迹，都是严格地按时间顺序排比的，陆贾与刘邦的著名对话是排在汉高帝十一年他出使南越之后，因此我认为把它定为高帝十一年比较合理。还必须指出，陆贾虽然“以客从高祖定天下”“居左右”，即与刘邦关系密切，但在他第一次出使南越以前，刘邦并未给他封什么官职。只有当他官拜大中大夫之后，才有可能议论于朝廷，而每奏一篇，也才可能出现“左右呼万岁”的局面。这一点也可以从侧面证

明《新语》只可能写于汉高帝十一年而不可能更早。南宋著名理学家胡宏在《知言》中编了一段“假陆贾对汉高曰”的对话。这段对话的内容虽然是胡宏虚构的，但其时间却是具体的：其一，胡宏说“陆贾为汉高帝大中大夫时，时前说，称引《诗》、

《书》”；其二，胡宏叙述高帝听了陆贾的议论后的情况：“上曰：‘善。然吾老矣，不能用也。’明年丙午夏四月甲辰，帝崩于长乐宫。”丙午年正是高帝十二年。这说明胡宏认为，陆贾与高帝的著名对话是发生于高帝十一年，其时陆贾已任大中大夫。刘汝霖出版于 1932 年的《汉晋学术编年》，将陆贾上《新语》系于高帝“十一乙巳（前一九六）”。1983 年人民出版社出版的由萧蓬父、李锦全主编之《中国哲学史》一书所附《中国哲学史大事年表》亦将《新语》之作系于汉高帝十一年，这些都支持了我的说法。

据《史记·陆贾列传》记载，陆贾在向高帝建言时，经常引用儒家经典《诗经》、《书经》中的话加以发挥，刘邦听了很不耐烦，有时甚至骂陆贾说，我的江山是“居马上而得之”。

即是靠武力打出来的，何必读《诗经》、《书经》之类的教条呢！对此，陆贾理直气壮地回答说：“居马上得之，宁可以马上治之乎？”就是说，用武力夺取天下是可以的，难道治理天下还能继续使用武力吗？接着，陆贾指出，古代那些圣君贤相，如商汤和周武王等人，打天下和治天下都是采取不同的方法，既讲武又修文，即“逆取而以顺守之”。只有文武并用、这才是求得长治久安的方法。古时候吴王夫差穷兵黩武，最后终于被越王勾践所消灭。晋国的知伯，即荀瑶，也是一个贪而好胜的人，他联合韩魏两国与晋国一道，共同攻打赵国。结果赵襄子使用反间计，反而将智伯击败。秦始皇也是一味讲求严刑峻法，结果招致秦朝的灭亡。最后陆贾得出结论：“向

使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”（《史记·陆贾列传》）刘邦听了陆贾这番议论，面有惭色，心里虽然不高兴，但毕竟为之理屈。于是他对陆贾说：那好吧，你就替我将秦王朝为什么失天下，我为什么能得天下的道理，以及古人在这方面的成败得失写出来吧！陆贾根据刘邦的指示，写了一本书，名叫《新语》，共十二篇。对古代和秦汉王朝治理国家的经验和教训提纲挈领地进行了总结。每写完一篇，马上进呈给刘邦，刘邦看了之后，连连称好，其左右大臣也随声附和，高呼万岁。

陆贾的《新语》为什么在当时会得到如此热烈的反响呢？这是与西汉初期的政治思想形势分不开的。如前所述，当刘邦在位的前五年，主要还是与项羽争夺全国统治权，治天下的问题还不可能提到议事日程上来。高帝五年（前202）初，刘邦彻底击败项羽，正式称皇帝。五月，刘邦置酒洛阳南宫，要其部下讨论“吾所以有天下者何？项氏之所以失天下者何？”（《史记·高祖本纪》）但是这次讨论并不得要领，如有的人把原因归之于刘、项个人气质不同：“陛下慢而侮人，项羽仁而爱人。”这样仁爱倒成了失天下的思想原因。而刘邦自己则归结为项羽不能容人，他能调动各种人的积极性。（同上）可见，讨论并未上升到指导思想的高度。其实，高帝刘邦统治的指导思想，基本上还是法家的那一套。例如，刘邦最信任的大臣萧何，“于秦时为刀笔吏”（《史记·萧相国世家》），在汉初，他“摭摭秦法，取其宜于时者，作律九章”（《汉书·刑法志》）。这表明，“汉承秦制”，刘邦开始是任刑不任德的。刘邦“溺儒冠”的著名故事，也表明他对儒家那一套是不感兴趣的。可是，当刘邦当上皇帝之后，也对原先的战友在他面前“饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱”（《史记·叔孙通列传》）的非礼行动感到厌烦了，于是叔孙通趁机向他建议实行儒家的礼治，这就是所谓“儒者难与进取，可与守成”（同上）。不过叔孙通的所谓“礼治”还只局限在制度方面，特别是定朝仪，以达到尊君之势的目的。无怪当这一套制度实行后，刘邦十分欣赏，说：“吾乃今日知为皇帝之贵也。”（同上）叔孙通这种尊君之势的作法，与法家是相通的，何况他的仪法是“采古礼与秦仪杂就之”（同上）的。可见，叔孙通的那一套，也未从如何进行统治的指导思想高度解决问题。而这一任务便历史地落在陆贾身上了。司马迁在《史记·陆贾列传》中突出地强调陆贾“行仁义，法先圣”的主张是有道理的，他准确地把握了陆贾著《新语》的目的，即纠正刘邦单任刑法的片面性。其实，陆贾并不是主张放弃法治，不过是主张礼法结合，同时他还十分强调人主必须无为（这些问题本书以下几章还要详加论述）。这些在汉初均是言人所未言，它们为西汉前期统治阶级的指导思想勾画了一个基本轮廓，因而具有巨大的政治意义和思想意义。对于这一点，明代人钱福已有所认识，他说：“其书（指《新语》——引者）所论亦正，且多崇俭尚静等语，似亦有启文景萧曹之治者。”（《新语序》）这一说法是符合史实的。陆贾《新语》中所宣扬的黄老思想及礼法结合的主张，的确开启了西汉前期的一代政治。萧何死于惠帝二年（前193），受黄老思想影响不多。但曹参的黄老思想是史有明载的。当参为齐丞相时，闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。“既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”后来，曹参“代何为汉相国，举事无所变更，一尊萧何约束。”（《史记·曹相国世家》）所谓“一尊萧何约束”，正是在“无为”的幌子下，实行黄老学派“刑德并重”的政治主张。这一主

张在汉初正是由陆贾总结和首先提出来的，它为西汉前期的统治思想奠立了一个基本模式，其功不可没。

（四）为诛诸吕预筹方策

刘邦死后，惠帝即位，但惠帝为人仁弱，实权操于吕后之手。吕后一心想提拔自己娘家兄弟，以便扩大和巩固自己的势力。吕后十分害怕大臣中那些能言善辩者批评她这种谋私之举，陆贾当然也在被忌讳者之列。陆贾分析了当时形势，觉得无力与吕后抗争，于是借口有病辞职家居。这正是道家的“功成身退”，与儒家“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》）的主张也是吻合的。陆贾觉得雍州好畤县（治所在今陕西乾县东）土地肥沃，便决定到那里定居。他把出使南越时赵佗送给他的宝物卖掉，得千金，分给五个儿子，每人二百金，让他们各治生产。而陆贾自己则坐着华贵的车辆，带着一个舞乐侍从和一把价值百金的宝剑，四出游食。

当时，吕后专政，封吕氏兄弟或子侄为王，导致诸吕擅权，还准备将继惠帝之后的一个小皇帝也杀掉，这种形势严重地威胁着刘氏的江山。对此，右丞相陈平忧心如焚，他不仅无力与诸吕抗争，而且觉得自己随时也有遭祸的危险，因此经常躲在家里瞑思苦想。有一天，陆贾去看望他，由于陈平在埋头沉思，所以当陆贾走到他面前时，陈平还没有发现他的到来。陆贾对陈平说：“您在想什么问题想得这么认真呢？”陈平反问说：“你猜猜我在想什么？”陆贾回答说：“您位为右丞相，又是有三万户食邑的侯爵，从个人的地位和财富来说，是没有什么更多的追求了。您的忧虑不是忧己而是忧国。是担心诸吕篡权，少主危殆。”陈平说：“你猜对了。你说该怎么办。”于是陆贾向陈平献上了一条重要的计谋，即要他处理好与周勃的关系。他说：“天下安，注意相；天下危，注意将。将相和调，则士务附；士务附，天下虽有变，即权不分。为社稷计，在两君掌握耳。”就是说，根据当时形势，要特别注意加强政治领袖与军事领袖之间的团结，这二者团结了，知识分子和其他官吏也就有了依靠。这样，各个方面的力量都团结在将相的周围，即使诸吕叛乱，也不必担心权力的转移了。由此可见，汉王朝的前途，就掌握在您陈平和周勃手上了。接着，陆贾对陈平说：“我曾想把这个意见告诉周勃，但他和我谈话时总是采取一种开玩笑的态度，因此使我无法开口。现在我把这个想法告诉您，您何不设法交欢大尉，把你们之间的关系搞好呢？”同时，陆贾还和陈平一道商量了一些如何对付诸吕的计策。后来，陈平真的按陆贾的计谋，为周勃祝寿，不仅送有五百金，还有精美的食物，用乐队吹吹打打，招摇过市。周勃给陈平还礼时，也采取同样的方法。这样，陈平和周勃的关系大大增强了，诸吕看到这种情况，其阴谋活动也不得不有所收敛。为了感谢陆贾，陈平送了他奴婢百人，车马五十乘，钱五百万，名之曰“饮食费”。由此，陆贾名声大振，经常出入朝廷公卿之门。后来，在诛诸吕、立汉文帝的过程中，陆贾也出了不少力。

（五）第二次出使南越

吕后掌权时，改变高帝对南越“剖符通使”的政策为所谓“别异蛮夷”，并下令：“毋予蛮夷外粤金铁、田器、马、牛、羊，即予，予牡毋予牝。”（《汉书·两粤传》）对此，赵佗怀疑是长沙王在捣鬼。因为如前所述，高帝五年封长沙王时曾将赵佗实际所辖之南海、桂林、象郡封给长沙王，但长沙王却从未对这三郡行使过管辖权。赵佗怀疑长沙王想侵占他的领土也是有道理的。对南越绝关之事，发生在高后五年（前183）春。为此，赵佗曾先后派内史藩、中尉高、御史平人朝求吕后改变主意，可是吕后不仅拒不听取，还将三使留京不放：进而又将赵佗在真定的先人墓家平毁，亲属诛灭。在这种情况下，赵佗便于高后五年自称“南越武帝”，且发兵攻长沙国之边境，败数县而去。高后七年（前181），吕后派隆虑侯周灶将兵击南越。恰值天气炎热潮湿，北方士卒不习惯南方气候，军中生疫病者颇多，无法度越五岭。高后逝世之后，汉朝廷也就罢了征南越之兵。可是，赵佗却不肯就此善罢甘休。一方面，他积极扩大自己的势力范围，以“财物赂遗闽越、西瓯、骆，役属焉，东西万余里”（《史记·南越列传》），同时用兵力威胁着长沙国的边境，一时颇为威风，“乘黄屋左纛，称制，与中国侔。”另一方面，他乘汉文帝新即位政权未巩固之际，向中央政府提出“求亲昆弟”、“请罢长沙两将军”，同时企图要求中央政府将长沙国所辖部分土地划归南越。

汉文帝即位之后，为了安定中原，巩固自己的政权，于是遣“使告诸侯四夷从代来即位意”（同上）。文帝就出使南越人选征求丞相陈平的意见，陈平便推荐陆贾。于是再拜陆贾为大中大夫，陆贾便第二次出使南越。在陆贾出使之前，文帝为了安抚赵佗，做了两件工作：其一，是修复了赵佗先人在真定的坟墓，“置守邑，岁时奉祀”；其二，是召集赵佗尚在中原的兄弟，“尊官厚赐宠之”（同上）。陆贾第二次出使南越时，有谒者一人作为副使。汉文帝除了叫他们携带了赏赐赵佗的礼物外，还专门写了一封信给他。汉文帝在信中首先通报了自己即位的过程，接着答复了赵佗提出的两个问题：“乃者闻王遗将军隆虑侯书，求亲昆弟，请罢长沙两将军。朕以王书罢将军博阳侯；亲昆弟在真定者，已遣人存问，修治先人冢。”（《汉书·两粤传》）关于“博阳侯”，《资治通鉴》卷十三有个注释：“《高祖功臣表》有博阳侯陈濞，盖于此时为将军也。”汉文帝在信中还有这样一段话：“前日闻王发兵于边，为寇灾不止。当其时，长沙苦之，南郡尤甚；虽王之庸独利乎？必多杀士卒，伤良将吏，寡人之妻，孤人之子，独人父母，得一亡十，朕不忍为也。朕欲定地犬牙相人者，以问吏，吏曰：‘高皇帝所以介长沙土也’，朕不得擅变焉。”（同上）对信中所谓“犬牙相人”一句话，当代著名历史地理学家谭其骧先生分析，这还是秦始皇平定南越之后，把五岭以南的一部分土地划归长沙郡，采取这种“犬牙相人”的郡界划分法，是为了巩固统一，防止割据。赵佗提出“欲定地犬牙相人者”，表明他“曾经提出过希望把岭南的长沙郡境划归南越的要求。”（《马王堆汉墓出土地图所说明的几个历史地理问题》，原载《文物》1975年第6期）联系此信前面文帝指出赵佗发兵侵长沙境一事，这固与赵佗怀疑长沙王在吕后面前谗他有关，但也不能排除赵佗怀有扩大领土的野心。因此我觉得谭先生的分析是有道理的。所以文帝信中才有“欲定地犬牙相人者”的话。但文帝马上又用高皇帝这块挡箭牌予以拒绝了。不过通观文帝的这封信，措辞委婉，语气平缓，《史记》说是

为了“喻盛德”（《南越列传》），但实际上是为当时形势所迫，不得不如此耳。因为文帝由藩王入承大统，中央政府还急需巩固，加之内有同姓王地方割据势力随时在窥视着帝位，西北边境又有强大的匈奴经常骚扰，所以根本无法用武力征服南越。因此文帝信中说派汉军统一南越是“朕不忍为”，不过是一句装门面的话，而信的后面所引“吏曰：得王之地不足以为大，得王之财不足以为富”，同样是言不由衷。鉴于当时形势，文帝不得不承认“服岭以南王自治之”，“这才是问题的实质所在。不过文帝对赵佗的唯一要求是取消帝号，所以信中最后说：“两帝并立，亡一乘之使以通其道，是争也。争而不让，仁者不为也。愿与王分弃前患，终今以来通使如故。故使贾驰谕告王朕意，王亦受之，毋为寇灾矣。”（《汉书·两粤传》）这些话已经近乎低声下气的哀求了。

陆贾第二次到达南越后，据说“王恐。乃顿首谢，愿奉明诏，长为藩臣，奉贡职。”赵忙还下令国中，宣称：“吾闻两雄不俱立，两贤不并世。汉皇帝贤天子，自今以来，去帝制黄屋左纛。”（同上）同时给文帝写了一封回信，信中除了批评吕后“别异蛮夷”的错误政策外，还特别为自己称帝一事作辩解，说是“聊以自娱”。接着他又指出，自己之所以愿去帝号，重新臣服于汉的原因：“老夫身定百邑之地，东西南北数千万里，带甲百万有余，然北面而臣事汉，何也？不敢背先人之故。老夫处粤四十九年，于今抱孙焉，然夙兴夜寐，寝不安席，食不甘味，目不视靡曼之色，耳不听钟鼓之音者，以不得事汉也。今陛下幸哀怜，复故号，通使汉如故；老夫死，骨不腐。改号，不敢为帝矣。”（同上）赵佗说他“不敢背先人”这是真实的；至于他之所以“寝食不安”的原因是由于“不得事汉”的说法，则是矫饰的。其实，真正的原因还在经济方面，即吕后的绝关令断绝了中原地区与南越之间的贸易往来，使南越急需的金铁、田器、马、牛、羊之类，断绝了来源。赵佗在致文帝的信中说：“老夫处辟，马、牛、羊齿已长”，正说明了这种绝关政策给南越经济造成的严重后果。

相比之下，赵佗给文帝的信比文帝给赵佗的信，态度要傲慢一些。尽管如此，陆贾这次出使还是取得了重大成果，他使赵佗同意去帝号，向汉天子称臣。所以当陆贾返朝回报文帝时，帝大悦。后来，尽管赵佗“居国窃号如故”，然终文景两朝，他在遣使至汉天子时，还是自称为王，“朝命如诸侯”。可见，陆贾在安抚南越，稳定汉王朝南部边境局势方面，是作出了巨大的历史贡献的。

（六）功成身退的原因

陆贾在防止诸吕篡权的过程中出过重要的计谋，在立文帝时又出过力，可是在文帝继位之后，却只任命他为大中大夫，不过是官复原职而已，而且在出使南越之后，便在政治舞台上消声匿迹了，这是为什么？人们可能会说，是因为年老。陆贾生卒年月不详，无法断定他当时年岁到底多大，不过他既然能够千里迢迢出使南越，至少说明他当时身体还是比较好的。人们也可以说，是因为陆贾黄老道家思想使然，他自觉地功成身退，因而得以“寿终”。这种可能性不能完全排除。除此之外，我认为关键的还在于政治方面的原因。这个原因就是，在吕后专制时，陆贾“游汉廷公卿间，名声藉甚”，不仅与陈平、周勃等交好，再且与辟阳侯审食其关系也很好。替他出谋画策过。我们知道，审食其与吕后关系暧昧，得以重用。在惠帝时期，审食其想与陆贾的好朋友平原君朱建交朋友。朱建与陆贾是同乡，“为人辩有口，刻廉刚直”、“行不苟合，义不取容”（《史记·酈生陆贾列传》）。开始，平原君拒绝和审食其来往。后来，平原君的母亲死了，家贫无力举葬，陆贾立即跑去找审食其，向他道喜说：“平原君的母亲死了！”审食其说：“平原君的母亲死了，向我道喜干什么？”陆贾说：“前一次你想和平原君交朋友，之所以遭到他的拒绝，是因为他母亲还健在。现在他母亲死了，您如果送一份厚礼，平原君将来一定会替你卖命。”审食其于是按陆贾的主意，给平原君的母亲送了一百金的祭礼。审食其这样做，其他一些达官贵人也不得不向平原君致送赙资，合起来有五百金。陆贾这一举，使平原君体体面面地为其母亲办了一场丧事。不久，有人在惠帝面前告了审食其的状，惠帝将审食其下狱，朝廷一些大臣本来就厌恶辟阳侯的为人，纷纷火上加油，使审食其生命危在旦夕。后来正是由于平原君的帮忙，才使审食其虎口逃生。可见陆贾的主意帮了审食其的大忙。审食其对朱建、陆贾当然感激不尽。吕后死后，诸吕被诛，卷入吕氏政变阴谋很深的审食其居然平安无事，“计画所以全者，皆陆生、平原君之力也。”（同上）直到文帝三年（前177）审食其才被淮南厉王刘长击杀。后来，汉文帝知道平原君朱建曾替审食其出谋画策，“使吏捕欲治。闻吏至门，平原君欲自杀。诸子及吏皆曰：‘事未可知，何早自杀为？’平原君曰：‘我死祸绝，不及而身矣。’遂自刭。孝文帝闻而惜之，曰：‘吾无意杀之。’”（同上）尽管汉文帝无意杀朱建，也没有说要抓陆贾，但他对陆贾替审食其出谋画策一事肯定是知道的。不过陆贾在吕后专制时安刘有功，文帝元年又出使南越，这些成绩与替审食其出主意相比，即使不是功大于过，至少也可以功过相抵，所以对陆贾也就免于追究了。而陆贾看到朱建如此下场，也吓得非同小可，赶快引退归家，保其天年。

（七）陆贾的著作

陆贾的著作，据《汉书·艺文志》所载，有赋三篇，今已失传。刘勰《文心雕龙·才略》中有“汉室陆贾，首发奇采，赋孟春而选典浩（“选典语”亦作“进《新语》”——引者），其辩之富矣”的话，可见其中有一篇赋名《孟春赋》。汉志“儒家”类还记载：“陆贾二十三篇。”这二十三篇，除了《史记》本传说的《新语》十二篇以外，可能还包括陆贾的一些其他著作，但也都失传了。对《新语》的真伪，过去也有人怀疑过（如《四库全书提要》），但大多数学者认为还是真的。例如明代人钱福就曾指出：“《新语》是“随时论奏，非若后世之著述次第成一家言也。其所分篇目，则固所称向辄条其篇目撮其旨意奏之者，必非其所自定。然其言既与迁传合，而篇次至于今不讹，且雄伟粗壮，汉中叶以来所不及，其为真本无疑。”（《新语序》）清代人严可均在其《铁桥漫语》卷五《新语序》、唐晏在其《新语校注·跋》中针对《四库全书总目提要》的怀疑进行了驳斥。唐晏说：“陆氏此书，见于汉。唐志及《崇文总目》，流传有序，决无可疑。乃《四库提要》独引《汉书·司马迁传》，迁取此书作《史记》之言，而是书之文不见《史记》为疑，不知《史记》载赵高指鹿为马事，正本之此书也。《提要》又以此书引《谷梁传》，谓《谷梁传》武帝时方出，不知陆氏著此书去秦焚书才六年耳。其所读者，未焚之《谷梁传》也，至武帝则为再出矣，故所引者今本无之也。《提要》又疑自南宋以后不见著录，则杨铁崖序《山居新语》固引及此书，且云而今见在，则不得云南宋后无之也。《提要》之疑全无影响，而今世和之者多，不得不为分辨之如此。”（《新语校注》跋）尽管唐晏所说的某些史实欠确，如说《新语》成书时“去秦焚书才六年”，又《汉书·司马迁传》并未说采《新语》作《史记》，而是说“述《楚汉春秋》”，《四库提要》作者未考，唐氏亦未考，但其基本论据是正确的。在本世纪三十年代初，学术界曾就《新语》一书真伪问题展开过一次讨论，胡适、罗根泽、余嘉锡等人肯定其真，而梁启超、张西堂、孙次舟等则论其伪（参见《古史辨》第四、六册），我认为前者观点是正确的。今人张岱年亦云：“《新语》是陆贾的著作，这是应当肯定的。”（《中国哲学史史科学》第104页）

《汉书·艺文志》在“春秋”类记载：“《楚汉春秋》九篇。”班固注：“陆贾所记”。班固的父亲班彪也说过：“汉兴定天下，大中大夫陆贾记录时功，作《楚汉春秋》九篇。”（《后汉书·班彪传》）《隋书·经籍志》云：“陆贾作《楚汉春秋》，以述诛锄秦。项之事。”唐人司马贞在《史记索隐》中说：“《楚汉春秋》，汉大中大夫楚人陆贾所撰，记项氏与汉高祖初起，及说惠、文间事。”可见，陆贾的《楚汉春秋》在当时是一本记录秦末农民起义和楚汉相争的历史过程的现代史著作。后来，它成为司马迁的《史记》写秦汉之际史事的重要依据。关于这一点，班固说得很清楚。他说，中国古代有文字历史著作，自孔子作《春秋》，左邱明写《左传》、纂《国语》，还有人作《世本》，“秦兼诸侯有《战国策》，汉兴，伐秦定天下，有《楚汉春秋》。故司马迁据《左氏》、《国语》，采《世本》、《战国策》，述《楚汉春秋》，接其后事，讫于大汉。其言秦汉详矣。”（《汉书·司马迁传赞》）班固这段话，把《楚汉春秋》与《春秋左氏传》、《国语》、《世本》、《战国策》等量齐观，说明他对此书高度推崇；同时，他也说明司马迁之所以能“言秦汉详矣”，是与充分利用了陆贾的《楚汉春秋》分不开的。刘知

几也说过：“刘氏初兴，书唯陆贾而已。子长述楚汉之事，专据此书。”（《史通·杂说上》）可惜这部重要的历史著作后来在流传中散佚，清代茆泮林编过《楚汉春秋》辑佚。

二 晁错的生平及事业 (一) 学术渊源

晁错(前200—前154年),颖川(今河南禹县)人。他年轻时,曾向轵县(治所在河南济源南)人张恢学习申不害和商鞅的法家学说,同学有洛阳人宋孟和刘带。后来由州郡文学掾升为太常掌故,是朝廷掌宗庙仪礼、典章制度的低级官吏。

晁错还曾经跟伏生学习过《尚书》。伏生是济南人,在秦国当过博士,对《尚书》很有研究。后来秦始皇焚书坑儒,伏生便将他的书藏入壁中。秦末农民起义时,伏生流亡他乡。

汉朝建立之后,伏生重返家乡,将藏书找回来时,发现遗失了数十篇,只剩下二十九篇(据《汉书·儒林传》),这就是后人所谓的《今文尚书》。当时从全国来说,也就只剩下伏生所存的这一本残缺不全的《尚书》了。汉初,儒家经典逐步重新流传,唯独《尚书》当时还没有在社会上流传。到文帝即位后,听说济南伏生藏有此书,便要召伏生到京师去传授《尚书》,但此时伏生已有九十多岁的高龄,无法远行。于是文帝指示太常派掌故晁错前去学习。这一安排是合适的。因为《尚书》是我国上古时代历史文献和部分追述古代史迹著作的汇编,这正是太常掌故这一官职所应把握的知识。由于伏生此时年龄太大,讲话已经含混不清,一般人都听不懂他的话,晁错学习时,伏生便叫能听懂他的话的女儿将他的话转述给晁错听。但伏生是山东人,晁错是河南人,由于方言的关系,所以即使是伏生女儿的转述,晁错也有十分之二三听不懂,课后他只好硬着头皮自己费力地去慢慢咀嚼那情屈聱牙的《尚书》原文。经过一段时间,终于把《尚书》大体上弄懂了。大概晁错后来主要精力在于从政,所以他虽然从伏生那里学了《尚书》,但并未把精力放在学术研究上,传授的弟子也不多(《后汉书·何敞传》云:“六代祖比干,学《尚书》于晁错。”章怀注云:“比干字少卿,经明行修,兼通法律,为汝阴县决曹掾,平活数千人,后为丹阳都尉。”晁错弟子仅见此例),所以他在汉代经学发展史上并没有什么地位。相反,倒是他的两个师兄弟,即济南张生和千乘欧阳生在学习之后,继续从事研究和教学,从而开创了自己的学派。《后汉书·儒林传序》云:“济南伏生传《尚书》,授济南张生及千乘欧阳生,欧阳生授同郡倪宽,宽授欧阳生之子,世世相传。至曾孙欧阳高,为《尚书》欧阳氏学。张生授夏侯都尉,都尉授族子始昌,始昌授族子胜,为大夏侯氏学。胜传从子建,建别为小夏侯氏学。三家皆立博士。”尽管晁错自己后来在《尚书》方面缺乏进一步的研究和传授,但他由汉文帝派遣从伏生学习,这一事实在政治上的影响是非同小可的,它引起了当时社会上的人士对《尚书》的重视,后来终于形成《尚书》今文学之三派并被官府承认立博士,因此晁错在经学发展史上还是应该占有一席地位的。

（二）在文帝时期的活动

晁错性格刚直，待人苛严。学识又宏富，既懂得法家思想，又通过学习《尚书》掌握了儒家所推崇的重要经典，所以当他学习归来向文帝汇报学习情况之后，文帝便任命他为太子舍人，很快又升任门大夫、博士。这时，晁错便给汉文帝上了一篇《言太子知术数疏》。颜师古在注这句话时引臣瓌曰：“术数，谓法制治国之术也。”又引公孙弘云：“擅杀生之力，通壅塞之途，权轻重之数，论得失之道，使远近情伪必见于上，谓之术。”（《汉书·晁错传注》）可见，所谓“言太子知术数”，就是说要皇太子懂得法家那套统理国家的权术。对于晁错这一建议，文帝十分欣赏，于是又把晁错提升为太子家令。由于晁错能言善辩，颇得太子欢心，称他为“智囊”。文帝的太子刘启（前188—前141），也就是后来的景帝，史书称他“纯厚慈仁”（《史记·文帝本纪》），但历史事实却说明情况并非完全如此。如还在他当太子时，一次，吴王刘濞的太子刘贤入朝参见皇帝，与刘启在一块饮酒下棋。据说，由于“吴太子师傅皆楚人，轻悍”，又加上吴太子素来骄倨不恭，为了争一着棋子。吴太子语出不逊，因而激怒了刘启，刘启便顺手操起邓沉重的棋盘向吴太子抛去，不偏不倚，正击中其头部。结果吴太子脑浆迸裂，当场身亡。此事当然激怒了吴王刘濞，从此“称病不朝”。开始，汉文帝还想责治吴王。后来怕逼得吴王造反，便转而采取怀柔政策，“赦吴使者归之，而赐吴王几杖，老，不朝”（《史记·吴王濞列传》）。如上所述，史书是将这次击杀事件完全归咎于吴太子师傅“轻悍”和吴太子本人“素骄”，而我认为，与太子刘启仗着他那“馭射伎艺过人绝远”（《汉书·晁错传》）及其为人“峭直刻深”的师傅晁错的法家思想教育也是分不开的。正因为如此，所以后来便埋下了吴王刘濞“请诛晁错以清君侧”的一条祸根。

汉文帝十一年（前169），匈奴侵犯狄道（今甘肃临洮县西南）。这时晁错已经三十二岁，正在担任太子家令的职务。在这一年他向汉文帝上了一篇《言兵事疏》。疏中分析了敌我双方力量对比，指出“匈奴之长技三，中国之长技五”的有利形势，因而主张“兴数十万之众，以诛数万之匈奴，众寡之计，以一击十之术也。”在疏文最后，晁错引用古人的话说：“狂夫之言，而明主择焉。”希望汉文帝采纳他这种积极抵抗的建议。文帝对晁错的这种爱国之心颇为赞赏，专门给他下了一道诏书以示鼓励。诏书云：“皇帝问太子家令：上书言兵体三章，闻之。书言狂夫之言，而明主择焉。今则不然。言者不狂，而择者不明，国之大患，故在于此。使夫不明择于不狂，是以万听而万不当也。”（《汉书·晁错传》）这道诏书表明，文帝虽然对晁错忠心为国的热情十分赞赏，但又觉得自己还无法实行这一方案。因为所谓“言者不狂”是肯定晁错的意见是有道理的；至于“择者不明”则并不是真正“不明”，而是明知无法择、无力择。道理很简单，当时汉王朝国力正在恢复之中，再加上地方诸侯王势力强大，是无法主动发起对匈奴的强大攻势的。可见，文帝说“使夫不明择于不狂，是以万听而万不当也”，实际上是委婉地拒绝了晁错的这一建议。于是晁错又上了一篇《守边劝农疏》。在这篇疏中，他针对过去中央政府派兵守边塞，一年一换，导致不熟悉匈奴特性。防御效率不高的这一缺点，建议选派一些人，包括募民欲往者，长久居住在那里，安家落户，耕种田地，同时用以防备匈奴。显然，这一建议是与前疏中主张的积极进攻不同的一种积极防御方针。它比较切合当时的实际情

况。所以汉文帝“从其言，募民徙塞下。”（《汉书·晁错传》）接着，晁错又根据文帝关于募民实边的决定，上了一篇《募民实边疏》，就募民实边的一些具体组织工作提出了很多建设性的意见。诸如气候、水土的调查，城镇的规划，房舍的建筑，等等，想得十分周到具体。同时，还建议如何将实边的民众组织起来，利用感情的纽带和严明的纪律，训练一支在与匈奴作战时“死不还踵”的战斗队伍。

汉文帝十二年（前 168），晁错根据当时社会“法律贱商人。商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣”的矛盾状况，向汉文帝上了一篇《论贵粟疏》。疏中建议“募天下人粟县官，得以拜爵，得以除罪”；“天下人人粟于边，以受爵免罪，不过三岁，塞下之粟必多矣。”（《汉书·食货志》）这篇疏的根本目的在贵农贱商，而其直接目的则是人粟支边，积极加强对匈奴的防御。文帝接受了晁错这一建议并下命：凡向国家交纳支边粟六百石的人，可以封第二等爵“上造”；交得越多，封爵越高，四千石可以封第九等爵“五大夫”；交一万二千石者可封第十八等爵“大庶长”。其余以此类推（同上）。接着，晁错又上疏建议减收农民租。汉文帝也接受了这一建议，“乃下诏赐民十二年租税之半，明年（文帝十三年，前 167）遂除民田之租税。”（同上）

汉文帝十五年（前 165）九月，皇帝下诏给全国各级官吏，要求他们推举“贤良文学”。晁错被平阳侯曹窋、汝阴侯夏侯灶，颖阴侯灌何。廷尉直昌（失姓氏）、陕西太守公孙昆邪推选为贤良文学。于是文帝将贤良文学召集起来亲自进行策试。开始，文帝讲述了这次推举贤良文学的原因：其一，是古代有此传统，即所谓“昔者大禹勤求贤士，施及方外，四极之内，舟车所至，人迹所及，靡不闻命，以辅其不逮。近者献其明，远者通厥聪，比善戮力，以翼天子。是以大禹能亡失德，夏以长懋。”其二，是祖宗历来尊贤，即所谓“高皇帝（指刘邦——引者）亲除大害，去乱从（纵），并建豪英以为官师，为谏争，辅天子之阙而翼戴汉宗也。”其三，是匡己之不逮，即所谓“朕既不德，又不敏，明弗能烛而智不能治。”至于举贤良文学的标准，即“明于国家之大体”、“通于人事之终始”、“能直言极谏”三条，文帝把它们称之为“三道”。文帝要求贤良文学就上述“三道”及“朕之不德，吏之不平，政之不宣，民之不宁”等问题发表意见，写出奏章，他要逐篇披览。于是晁错便写了一篇《举贤良对策》。这篇对策的内容就是逐条回答文帝提出的上述问题，其中突出地发挥了“计安天下，莫不本于人情”的思想。由于文帝的诏策是“九月壬子”，即九月二十七日下达的，而当时还是以十月为岁首，故晁错写这篇对策时已是汉文帝十六年（前 164），所以对策中有“陛下……临制天下，至今十有六年”的说法。晁错作这篇对策时，贾谊逝世已经四年，所以在参加对策的一百多人中，晁错的次第最高，于是他又被文帝提升为中大夫。后来，晁错又给文帝上书三十篇、谈到削诸侯以及法令的修改问题。对他的这些建议，文帝虽然没有完全听取，但对晁错的出众的才能还是十分欣赏。当时，太子刘启却很赞成晁错的计策，而袁盎及一些有功的大臣则都不喜欢晁错。

（三）在景帝时期的活动

汉景帝刘启即位（前 156）以后，便任命晁错为内史。内史是掌管京畿的重要官吏，它直接关系皇帝和首都的安全，由此亦可见景帝对晁错信任之一斑。晁错也充分利用了这种信任，经常请求景帝个别听取他的进言，而皇帝也总是言听计从，对晁错的宠爱胜过九卿，并根据晁错建议，改定了许多法令。可是，丞相申屠嘉提出了一些意见，景帝却不采纳，因此申对晁错怀恨在心，却又无力对他加以伤害。

晁错还在当太子家令时，就经常在太子刘启面前讲吴王刘濞有野心，主张削藩。但由于当时是文帝掌权，他的这些意见未被采纳。而吴王把文帝的容忍视为软弱可欺，因此更加骄横。随着文帝逝世、景帝即位，晁错当上御史大夫之后，他便根据当时形势，再次提出削藩问题。他主张抓住诸侯王犯错误的机会，削掉其封国边缘上的郡县。例如景帝三年（前 154）初，楚王刘戊入朝，晁错说他在薄太后逝世后的服丧期内，在服舍与人通奸，该杀头。景帝下诏，赦其杀头之罪，削其东海郡。同时，又借口赵王刘遂早两年犯过错误，削其常山郡；因胶西王刘卬卖爵舞弊，削其六县。晁错并不以此为满足，接着又准备向诸侯王中最强大的吴王刘濞开刀。他在上景帝的《削藩策》中指出：

今吴王前有太子之隙，诈称病不朝，于古法当诛。文帝不忍，因赐几杖，德至厚也。不改过自新，乃益骄恣，公即山铸钱，煮海为盐，诱天下亡人谋作乱逆。今削之亦反，不削亦反。削之，其反亟，祸小；不削之，其反迟，祸大。（《汉书·吴王刘濞传》）

汉景帝将晁错这篇奏章交公卿、列侯和宗室进行讨论，欢人都不敢公开反对，唯独大将军窦婴提出异议。窦婴是汉景帝母亲窦太后的侄儿，文帝时当过吴王的宰相，景帝即位之初任詹事，管理皇后、太子的家事。有一次景帝的亲弟弟梁孝王来朝，景帝设宴招待他，当时尚未立太子，景帝便对孝王说，将来我死之后，把皇位传给你。窦婴当即对景帝说，本朝家法历来是父子相传，怎么能传给弟弟呢？对此，窦太后十分生气，除掉了窦婴的窦氏门籍，不准他再去看望她。而窦婴也看不起詹事这个官，于是干脆请病假在家闲居。景帝三年，为了对付吴王，景帝才又将窦婴请出，拜为大将军，并赐金一千斤。从窦婴任过吴相的经历，我们可以知道，他对晁错《削藩策》持批评态度，是事出有因的。这样一来，窦婴和晁错之间产生了矛盾。窦婴带了这个头，于是各诸侯王纷纷叫嚷，反对晁错所更改的三十章法令。晁错的父亲听到儿子遭到各方面反对之后，特地从老家颖川赶来京城，对晁错说：“皇帝刚即位不久，你从政办事，侵削诸侯，疏人骨肉，使得人家责备怨恨，你这是为了什么呢？”晁错说：“的确如此。不这样做，皇帝不被尊崇，国家不得安宁。”晁父说：“唉！刘家天下从此会安定了，可是我晁家却危在旦夕。我离开你回去了！”回到家里以后，错父说：“我不忍见到大祸临头。”说完之后，便饮毒药自尽了。

晁错的父亲死后只有十多天，吴、楚、赵、胶东、胶西、济南、淄川等七个诸侯国便联合起来发动叛乱。他们打的旗号就是“请诛晁错以清君侧”。例如吴王刘濞致诸侯书说：“以汉有贼臣错，无功天下，侵夺诸侯之地，使吏劾系讯治，以侵辱之为故，不以诸侯人君礼遇刘氏骨肉，绝先帝功臣，进

任好人，欲危社稷。……今诸王苟能存亡继绝，振弱伐暴，以安刘氏，社稷所愿也。”（《汉书·吴王刘濞传》）为了对付吴楚七国之乱，这时刚刚拜为大将军的窦婴便向文帝进言。他说：袁盎、来布等名将贤士，都在家闲居，现在正是用得着的时候了。窦婴推荐的这个袁盎，是晁错的一个死对头。此人在文帝时任过中郎，曾针对淮南王刘长骄横，主张适当地削其封地，以防其造反。后由于数次直谏，在朝廷呆不下去，便调陇西都尉，还先后担任过齐相和吴相。当袁盎赴吴相任时，其堂兄弟袁种对他说：“吴王骄日久，国多好。今苟欲劾治，彼不上书告君，即利剑刺君矣。南方卑湿，君能日饮，毋何，时说王日毋反而已。如此幸得脱。”（《史记·袁盎列传》）这实际上是叫袁盎装糊涂，而他也确实照着这种方法去做，结果，吴王刘濞待他很客气，赐遇颇厚。在文帝时期，晁错与袁盎之间就成见很深，不论在什么地方，袁盎只要看见晁错在那里，便立即离开，晁错亦如此，识要看见袁盎，也主动回避，两人从来不在一起讲话。晁错当了景帝的御史大夫之后，便指使有关官吏审查袁盎受吴王贿赂的情况，并将吴王所赐财物没收抵罪；景帝还下诏，将袁盎贬为庶人。吴楚七国之乱的消息传到京城之后，晁错和他的属吏商量：“袁盎受了吴王那么多金钱，专门替他隐瞒罪恶，在皇帝面前说他不会造反。现在吴王还不是造反了吗，我想奏请皇帝治他的知情不举之罪。”属吏对晁错说：“吴王造反的事没有发生时，你治袁盎缺乏根据，而且吴王知道后暂时不会行动；现在吴楚已举兵西向，开始造反了，治袁盎又有什么益处呢？何况袁盎作为朝廷派去吴国的大臣，他不应该参与其阴谋。”（参见《史记·袁盎列传》）晁错听了属吏们这番话，正在犹豫不决的时候，消息已传到袁盎的耳中，他听了以后感到十分恐惧，便连夜去找窦婴，说他知道吴王反叛的真实原因，愿意亲自到皇帝面前陈述原委。窦婴便马上去报告景帝，景帝同意立即召见袁盎。当袁盎来到景帝处时，景帝正在和晁错商量平定吴楚七国之乱的作战计划。晁错打算请皇帝自己亲自带兵出征，而他自己则留守京城。正在他们讨论如何调拨军队和粮食问题时，袁盎应诏来到。于是景帝便问袁盎：“你曾经任过吴国的丞相，知道吴国的臣子田禄伯的为人吗？如吴楚反叛，你的看法如何？”袁盎回答说：“不必担忧，他们马上就会失败的。”皇帝又问：“吴王靠山铸钱，煮海水为盐，引诱天下豪杰，又以那么大的年纪干这种事，如果不是计划周全，他岂能发动叛乱呢？你怎么说他干不了什么呢？”袁盎回答说：“吴国的铜盐之利是有的，哪有什么豪杰可引诱呢！如果吴王真能得到豪杰的话，就会辅助他做有益的事，而不会反叛了。其实，吴王所引诱的都是一些无赖子弟、亡命之徒和私自铸钱不务正业的人。正是这样一些人，才互相勾结，犯上作乱。”晁错说：“袁盎讲的有道理。”景帝又问袁盎：“你的计策是什么呢？”袁盎说：“请您让身边的人退出。”景帝便让身边的侍从们都出去，只留下晁错一个人。袁盎又说：“我讲的这些话，当臣子的也不应该知道。”景帝便要晁错也迟出去。晁错便赶紧退到东厢房去，对袁盎此举十分愤恨。待晁错去了之后，皇帝再问时，袁盎说：“吴楚两国互相通信，说高皇帝封子弟为王，各有封地，如今贼臣晁错却擅自贬滴诸侯。削减和剥夺他们的封地，所以要反叛。他们说这是西向共同诛杀晁错，直到恢复原有的封地为止。方今之计，只有杀掉晁错，派遣使者赦免吴楚七国擅自兴兵之罪，恢复他们原有的封地，这样便可以兵不血刃地解决这场危机。”景帝听了袁盎这番话之后，沉默不语，过了很久对袁盎说：“要看真实情况如何，只要真能平息诸侯王之心，我不会爱

一个人的。”袁盎说：“我的计谋就是如此，请皇上仔细考虑。”（《汉书·晁错传》）于是景帝便拜袁盎为太常，秘密整装出使吴国。袁盎秘密献计之后十多天，丞相陶青、中尉嘉、廷尉张敖联名给景帝上疏，劾奏晁错。疏云：“吴王反逆无道，欲危宗庙，天下所当共诛。今御史大夫错议曰：‘兵数百万，独属群臣，不可信，陛下不如自出临兵，使错居守。徐、僮之旁吴所未下者可以予吴。’错不称陛下德信，欲疏群臣百姓，又欲以城邑予吴，无臣子礼，大逆无道。错当腰斩，父母妻子同产无少长皆弃市。臣请论如法。”（《汉书·晁错传》）在联名上疏的名单中，虽然没有袁盎、袁盎的名字，但这篇疏的出笼是他们两人幕后操纵的结果，却是无可怀疑的。疏中抓住晁错主张景帝亲自将兵迎敌，而他自己留守京师这一事实进行攻击，也的确是能够打动景帝之心的。因为，一则将景帝置于战争第一线，安危难保，这是景帝不情愿的；二则尽管晁错是景帝的亲信大臣，但战争胜负当时还难以预料，一旦战局发生逆转，即使晁错在京坐阵，也难免不发生政变，这是景帝不放心的。加之，晁错又与众多大臣存在矛盾，一旦有事，他显然无法控制局势。所以当陶青等人说晁错“无臣子礼，大逆无道”时，这些话是能够打动景帝之心的。至于陶青等说晁错主张将徐县（今安徽泗县西北）、僮县（今江苏邳县）等吴王还没有占去的地方给吴的说法，则未必可信。因为晁错历来主张削藩，今天子亲征，更是为了用武力来贯彻这一措施，怎么可能又主张将一些县让与吴王呢？我分析，晁错即使有此说法，更多的是属于战略上的考虑，即老子所谓“将欲夺之，必固与之”（《老子》二十六章），也就是兵法书上说的“诱敌深入”。不幸，晁错的这一主张却被陶青等歪曲为“欲以城邑予吴”，并为景帝所轻信。所以，当景帝读了这篇劾奏之后便批了一个“可”字，正是这一个字，便断送了晁错的性命。可是，对情况的这种变化，晁错却一无所知。所以当景帝派中尉去召晁错，骗他乘车巡行中市时，晁错还信以为真，急急忙忙穿上朝服，登车启行。可是当车行至长安东市之时，刽子手们便将他推下车来，一刀结束了他的性命。晁错还未明白是怎么回事，却已命归西天。

吴楚七国之乱虽然平息了，但景帝对诛晁错一事却始终耿耿于怀。还在平叛战争过程中，有一天，一个原来任谒者仆射、后任校尉的名叫邓公的人，从战争前线回朝廷向景帝汇报军情。景帝问他：“你从军中回来，听到晁错被诛之后，吴楚是否罢兵了呢？”邓公回答说：“吴王谋反已数十年了，对中央政府削藩国领地一事十分不满，他打着诛晁错的旗号，其本意并不在晁错。我看今后天下再也没有人敢言削藩之事了。”景帝问：“为什么呢？”邓公说：“晁错担心诸侯们强大之后不可收拾，所以主张及早削弱他们，以加强天子的势力，这本来是有万世之利的事情。可是他的计划还刚开始实行，便被杀害了。这样一来，对内便堵塞了忠臣之口，对外则替诸侯报了仇，我私下觉得陛下此举是很不可取的。”景帝听了邓公这番话，喟然长叹，说：“你说得很对，我也觉得很后悔。”于是拜邓公为城阳中尉。邓公与景帝的一番对话，道出了晁错被诛的政治原因，即诸侯王打着诛晁错的幌子，反对的是中央政府的削藩政策，甚至想取而代之，所以虽然晁错已诛，他们仍不罢兵。从这一点来说，景帝诛晁错是上了吴楚及袁盎等人的当。除了政治方面的原因外，还有袁盎等公报私仇的问题。因为就是这个袁盎，虽然在诛晁错时起了关键作用，从而客观上替吴楚等报了仇，但后来的事实表明，当他出使吴国时，吴王企图拜他为将，以攻打中央政府的军队，却遭到袁盎的拒

绝，性命几乎不保，只是由于当年他在吴相任内一个侍儿的帮助，才得以逃脱。后来，他进谏劝景帝不以梁王为嗣，结果被梁刺客刺杀，这一事实也说明，袁盎也是主张维持中央统一，反对诸侯分裂的。晁错说袁盎受过吴王钱财之事有之，但说他知吴王谋反之情不举，则缺乏根据。晁错曾企图以此置袁盎于死地，未成，结果反被袁盎所害。所以，司马迁说他“诸侯发难，不急匡救，欲报私仇，反以亡躯”（《史记·晁错列传》），这一说法，就其个人原因来说，是有道理的。

晁错的著作，据《双书·艺文志》“法家类”所载，有《晁错》三十一篇，此书亦名《晁氏新书》（见《隋书·经籍志》），在南北朝时即已失传。现存晁氏著作主要散见于《汉书》的《晁错传》、《食货志》、《荆燕吴传》等篇之中。清人马国翰有其著作辑佚。1975年中华书局出版《晁错及其著作》，1976年上海人民出版社出版的《晁错集注释》，均据《汉书》所保存晁错八篇奏疏及其他有关著作中保存的一些扶文，加以汇集整理，并有注释和今译，是目前研究晁错思想比较完整的资料。

三 陆贾、贾谊、晁错不同遭遇的思想史意义

在本书第一章和这一章，我们先后介绍了西汉前期几位最著名的思想家、政治家陆贾。贾谊。晁错的生平及其不同的遭遇。我们看到，陆贾作为西汉初期第一个有系统理论著作的思想家，他的《新语》实际上为汉初统治者提供了一个指导思想的基本模式，即以道家提倡的“无为”为体，以儒家的《诗》、《书》为用，而他个人的处世态度也是与时消息，能屈能伸。当他觉得形势对自己有利时，便出来当官从政；当他觉得形势于他不利时，便功成身退，明哲保身，结果得以“寿终”。贾谊继陆贾而起，成为汉文帝统治前期的一位最重要的思想家、政论家。他年轻气盛，意气风发。他虽然也受过道家影响，并不完全否定无为，但更多的是主张有为，所以向文帝提出了一系列改革政治的建议，有些改革主张终因时机不够成熟，未能在当时实行；而他本人满怀忧国忧民之心，一往直前。毫无顾忌地抒发自己的政见，因而得罪了一帮元勋大臣，被斥为“专欲擅权，纷乱诸事”，结果遭到贬抑，郁郁不得志而早死。晁错虽与贾谊同庚，但他的政治活动则是继贾谊之后，即主要在汉文帝统治的后期及景帝初年。此公法家思想比较浓厚，一心想的是使皇太子“知术数”，尊刘家天子之势，却毫不顾及个人身家性命，结果终遭人暗算，被“衣朝衣斩东市”。在西汉前期，从汉高帝即位的前 206 年，到汉景帝三年（前 154）的短短 62 年之中，思想界的这三颗慧星便先后逝去。他们大体上处于一个相同的时代，但其思想。政见和个人遭遇却很不相同。这种不同，从思想史的角度来看，说明了什么问题呢？我以为至少说明了以下三个方面的问题：

（一）思想必须符合时代需要

任何一种思想，只有当它符合统治阶级需要时，才得以流传。而统治阶级的需要，并不是统治阶级的某些个人的兴趣或爱好，而是受当时时代的政治和经济的条件所制约。如前所述，汉初社会由于秦末农民起义和继之而起的楚汉战争，造成民生凋敝，国力空虚，广大人民亟需在一个和平的环境下休养生息，而国家也亟需要通过发展生产充实自己的实力。统治者鉴于秦王朝实行严刑峻法、导致“十三岁而社稷为墟”（贾谊语）的历史教训，因而力图寻找一种新的理论为指导，改进自己的统治策略，使自己的江山得以长治久安。汉高帝刘邦及其大臣萧何、叔孙通等在改定制度方面虽然做了一些工作，但却未能从理论上和指导思想上解决问题。这一任务是由陆贾于高帝十一年（前196）与刘邦那次著名的对话完成的。在这次对话中，陆贾好象是主张在取天下后应该“行仁义，法先圣”，但其实他的基本观点还是“文武并用，长久之术也”（《史记·酈生陆贾列传》）。而这种“文武并用”的思想不过是对黄老帛书中的阴阳刑德思想的继承和发挥。马王堆汉墓中出土的黄老帛书中就有“文武并行”的说法：“因天之生也以养生。胃（谓）之文。因天之杀也以伐死，胃（谓）之武。文武并行，则天下从矣。”（《经法·君正》）这里的“文”指“德”，“武”指“刑”。所以《十六经·观》说“先德后刑以养生”，“夫并时以养民功、先德后刑，顺于天。”在以后两章中，我们还要详细分析陆贾《新语》与黄老思想的关系，这里要指出的是，《新语》一书是汉初人系统地宣传黄老思想的代表作。由于它是通过给皇帝上书的形式发表的，又得到刘邦的首肯，因而它对当时政治的影响之大、是不难想象的。

刘邦与陆贾对话之后一年便去世了，所以他当时尚未来得及推行陆贾主张的无为政治。但刘邦逝世后，许多帝、后或大臣均奉行过“黄老术”。最早的当然要数曹参。史称曹参是从胶西盖公学黄老之言、其事在其相齐期间。而参任齐相国是在高帝五年（前202），即要早于陆贾《新语》的写作。这一事实一方面证明，无为而治的确是汉初社会的客观需要，即使陆贾不提出来也会有其他人提出；另一方面又说明，曹参毕竟还只是在一个局部地区进行了实践，尽管这种实践是有成效的，但要在全国范围内推行，还要有相当的舆论准备才行。陆贾与高帝的那次著名的对话及随后进说的《新语》，实际上就起了这种造舆论的作用。正是有了这种舆论准备，所以当惠帝二年（前193）萧何逝世，曹参接任丞相之后，才能够在全国范围内推行其无为政治。继曹参任左丞相的陈平，“少时，本好黄帝、老子之术”，从政后，虽如他自己所说，“我多阴谋，是道家之所禁”，然观其在“吕后时，事多故矣，然平竟自脱”（《史记·陈丞相世家》），可见他对道家全身远害之术的运用还是得心应手的。正因为曹参、陈平等大臣的努力，所以在“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穡，衣食滋殖。”（《史记·吕太后本纪》）这说明黄老思想的确是适应了汉初社会政治、经济发展的需要的。

汉文帝、景帝及窦太后，也都是推崇黄老的。《史记·儒林列传》云：“孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术。”《风俗通·正失》引刘向的话说：“文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治

尚清静无为。”正因为如此，所以当贾谊提倡有为（如前所述贾谊并不完全否定无为），并提出一系列积极进取的改革措施时，文帝却“谦让未遑”（《史记·贾生列传》）。这种“谦让”正是为“尚清静无为”的思想和政治态度所决定的。诸大臣斥贾谊“专欲擅权”，文帝疏远贾谊，其原因都与此有关。而贾谊自己却对这一形势估计不足，一个劲地主张改弦更张，却得不到文帝的全力支持，终于郁郁寡欢，忧伤早逝。继贾谊而起的晁错，更是主张积极有为，而且其思想更多法家色彩，所以文帝虽然“奇其才”，但对他的许多建议却“不听”。特别是文帝对贾谊和晁错的削藩主张，始终未认真实行，这的确反映了文帝“听其自然”的无为而治的态度。对于这一点，王夫之曾有过分析。他说，贾谊、晁错对吴王刘濞反叛的阴谋“日画策而忧之。文帝岂不知濞之不可销弭哉？赐以几杖而启衅无端，更十年而濞即不死，亦以衰矣。赵、楚、四齐，庸劣无大志，濞不先举，弗能自动。故文帝筹之已熟，而持之已定。文帝幸不即崩，坐待七国之瓦解，而折塞以收之。是谊与错之忧，文帝已忧之。而文帝之所持，非谊与错所能测也。”（《读通鉴论》卷二《汉文帝》）王夫之讲的“文帝之所持”，就是黄老之道。所以他接着说：“吉凶之消长在天，动静之得失在人。天者人之所可待，而人者天之所必应也。物长而穷则必消，人静而审则可动。故天常有递消递长之机，以平天下之险阻，而恒苦人之不相待。智者知天之消长以为动静，而恒苦于躁者之不测其中之所持。若文帝者，可与知时矣。可与知时，殆乎知天矣。知天者，知天之几也。夫天有贞一之理焉，有相乘之几焉。知天之理者，善动以化物；知天之几者，居静以不伤物，而物亦不能伤之。以理司化者，君子之德也；以几远害者，黄老之道也；降此无道矣。庸人不测，恃其一罅之知，物方未动，激之以动。激之以动，而自诧为先觉。动不可止，毒遂中于天下，而流血成渠。国幸存，而害亦潘矣。呜呼！谋人之国者，可不慎哉！”（同上）王夫之说的“相乘之几”，也就是人们通常所说的时机。把握时机，这是人们从事一些重大活动，特别是政治、军事活动时，要获取胜利的一项重要保证。俗话说，机不可失，时不再来；当断不断，反受其乱。当时机还不成熟时，硬要草率从事，叫做盲目冒进；当时机已成熟时，还优柔寡断，迁延时日，叫做消极保守。王夫之把贾谊、晁错归之于“庸人”之列固然有些过分，但他说贾、晁“物方未动，激之以动”则确为事实。正因为如此，所以尽管贾谊和晁错满腔报国之心，却不为当政者所理解和接受，特别是晁错还授人以柄，终遭暗算。这不能不说是历史的一个沉痛教训！

（二）符合时代需要的思想终有实现的一天

改革者的政治主张，尽管一时不为当政者所理解和接受，但只要它符合时代潮流和历史发展的总趋势，终有一天会实现的。我们在评介贾谊时就曾指出，他的一些重要政见，虽然在其生前未能实现，但在其死后却大都实现了。例如，贾谊的“众建诸侯而少其力”的主张，后来在武帝时通过主父偃建议的“推恩令”而得以落实。关于这一点，王夫之作过深刻的分析。他说：“分藩国、推恩封王之子弟为列侯，决于主父偃，而始于贾谊。谊之说至是而始售，时为之也。当谊之时，侯王强，天下初定，吴、楚皆深鸷骄悍而不听天子之制裁，未能遽行也。武帝承七国败亡之余，诸侯之气已眉，偃单车临齐而齐王自杀，则诸王救过不遑，而以分封子弟为安荣。偃之说乃乘时而功。因此而知封建之必革而不可复也，势已积而俟之一朝也。”（《读通鉴论》卷三《汉武帝》）王夫之这里说的“时”指时势；而所谓“势已积而俟之一朝”，是说只有当客观的形势和时机成熟时，某种矛盾才能迎刃而解。贾谊的削藩主张因时机不成熟而无法实现，主父偃时，时机成熟了。西汉时期藩国对中央政府那种尾大不掉的局面便彻底扭转过来了。我们能够因为贾谊在时机尚未成熟时提出削藩问题而责备他吗？我认为这是绝对不可以的。作为一个思想家，应该是一个先觉者，当风乍起于青萍之末时就能辨其风向，察其来势。贾谊正是这样一个先觉者，晁错步其后，也不失为一个先觉者。他们的共同特点，就是能够站在时代的最前列，总揽全局，及时察觉和揭露那些潜藏着的或刚刚露头的社会矛盾，指出其发展趋势及危害性，从而唤起当政者及广大人民群众的警觉。这就是他们对时代的最大贡献。至于他们对解决这些矛盾的方法的种种设想，难免有简单、粗糙乃至幼稚之处，同时也有操之过急的毛病，但这些都是次要的东西，无法掩盖其智慧的光芒。正是基于这种认识，所以我不同意王夫之把贾谊和晁错归之于“庸人”之列，并且说他们是“恃其一罅之知，……而自诧（夸耀）为先觉”（见前引）的说法。

（三）改革者必须十分注意斗争策略

在历史上，许多有为的政治家和改革家，往往不得善终。在西汉前期，贾谊和晁错的情况便是如此。但是情况也不尽然。有的政治家在政治上也颇有作为，但能够根据客观政治形势的发展，而及时调整自己的行动策略，因而既能够在政治上有所作为，又善于保存自己的力量。陆贾的情况便是如此。这里，便涉及到一个政治斗争中的策略问题。在本书第一章评述贾谊的生平时，我曾引用宋人苏轼的《贾谊论》。苏氏认为，“君子之所取者远则必有所待，所就者大则必有所忍。”这里讲的“待”便是时机问题，也就是前述工夫之说的，不能“物方未动，激之以动”。苏轼说，贾谊“立谈之间而遽为人痛哭”，欲使文帝于“一朝之间尽弃其旧而谋其新，亦已难矣。”显然，贾谊是过于急躁了。苏轼讲的“忍”也就是等待时机的问题。当然，这种等待并不是消极坐等，而是要积极创造条件，特别是要注意团结各方面的力量。如苏轼所云：“上得其君，下得其大臣，如绶灌之属，优游浸渍而深交之，使天子不疑，大臣不忌，然后举天下而唯吾之所欲为，不过十年可以得志。”苏轼的这些分析，从策略上讲是有道理的。我觉得，作为改革者，特别是改革的思想家，他们的最可贵之处，就是能洞察社会矛盾的底里，敢于言人之所未言，言人之所不敢言，从而以先觉觉后觉。在西汉初期，陆贾、贾谊、晁错都具有这种特点。但是，当改革者或政治家要把自己的言论付诸行动，使改革的思想转化为现实时，便必须十分注意斗争的策略，既要善于把握时机，也要善于团结各方面的力量，化阻力为动力。不能只相信自己理想的正义性而不去注意斗争策略的正确性。这样，即使再好的思想也难以实现。在这方面，陆贾做得比较好，而贾谊和晁错则欠缺一些。他们三人生命结局之不同，与此是不无关系的。由此可以得出结论：要使一项改革事业取得成功，不光要有指导思想的正确，而且要求得斗争策略的正确。当然，有时这两方面都是正确的，但由于力量对比中保守势力过于强大，也可能使改革遇到暂时的挫折。那时，人们就应该坚信这样一条真理：尽管历史发展的道路是曲折的，但前途总是光明的，进步总要战胜保守，公理总要战胜强权，因而永远对前途充满信心。

第十二章 陆贾和晁错的政治思想

陆贾和晁错既是思想家又是政治家，但首先是政治家，因此他们的那些思想理论是直接为指导当时政治实践服务的。在这一章我们要探讨的是陆贾和晁错在政治活动中提出了一些什么基本原则，这些原则从陆贾到贾谊，再到晁错又经历了一些什么变化。透过这种变化，我们可以看出西汉前期政治思想变迁的轨迹。

一 从无为到有为（一）陆贾主无为，不废有为

上一章我们曾经指出，曹参在任齐相期间实行无为政治较陆贾向刘邦呈《新语》为早，但曹参只有实践而无理论，就是说他还没有把“无为”上升到西汉前期整个统治阶级指导思想的理论高度。陆贾则与此不同，他在《新语》中不仅专门列了《无为》一节，而且把无为的作用提到前所未有的高度。他说：

夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌《南风》之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治。周公制作礼乐，郊天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内奉供来臻，越裳之君重译来朝，故无为也乃无为也。（《新语·无为》，本书所引《新语》原文均据“万有文库”影印“子汇本”，凡别本有异者将随文注明；同时以下凡出自《新语》引文，均只注篇目，不注书名。）

这段话的最后一句“故无为也乃无为也”，原文注“有误”，似应为“故无为也乃无不为也”。老子曾经说过：“道常无为而无不为”（《老子》第三十七章）；又说：“为无为则无不治”（同上，第四章）；“圣人无为故无败”（同上，第六十四章）。老子在前一句讲的“道”，是指作为宇宙本体的道，而无为则是道的一种本质的属性。后面两句话虽然没有讲“道”，但实际上是指“治道”。在老子看来，既然道的本质属性是无为，那么人们在从事活动的时候，就必须效法它，实行无为。只有这样，才能达到无所不治的目的，也才能永远立于不败之地。陆贾的“道莫大于无为”所指的“道”，显然也是指的治道，这从他后面讲的“虞舜治天下”和“周公制作礼乐”便可以看出。但陆贾比老子更进一步，他把无为视为治国之道中的最大者，即所谓“道莫大于无为”，这样就更加提高了无为的作用。

陆贾对无为政治的这种认识，是从总结秦王朝覆灭的教训中得来的。他说：

秦始皇帝设为车裂之诛以敛奸邪，筑长城于戎境以备胡越，征大吞小威震天下，将帅横行以服外国，蒙恬讨乱于外，李斯治法于内。事逾烦天下逾乱，法逾滋而好逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲为治，然失之者，乃举措暴众而用刑太极故也。（《无为》）

陆贾的这段话，正是遵照刘邦“试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何”（《史记·陆贾列传》）的指示而写出的。他的这一说法，也是对老子“天下多忌讳而民弥贫，民多利器国家滋昏，人多伎巧奇物滋起，法令滋彰盗贼多有”（《老子》第五十七章）的具体发挥。老子是主张以“无事取天下”（同上）的。陆贾认为，秦始皇“设车裂之诛”、“筑长城”，“征大吞小”，对外进行频繁的征伐战争，对内实行严刑峻法，这一切都是违背老子“无事取天下”原则的。当然，陆贾把秦始皇说得一无是处是有片面性的，但他的这些说法却符合了汉初朝野欲避秦之弊政，亟需休养生息的这一迫切愿望。

为了说明坚甲利兵、深刑刻法之不可恃，陆贾又以“古成败之国”为例以说明之。他说，古时候的晋厉公、齐庄公、楚灵王、宋襄公都是掌握着一个大诸侯国的政权，他们“杖众民之威，军师横出，陵轹诸侯，外骄敌国，内克百姓，邻国之仇结于外，臣下之怨积于内”。他们虽然“欲建金石之功，

终传不绝之世”，但结果恰恰事与愿违，“宋襄死于泓水之战，三君（指晋厉、齐庄、楚灵三君——引者）弑于臣于之手”。究其失败的原因，“皆轻用师而尚威力以至于斯……强其威（他本“威”作“盛”）而失国，急其刑而自贼”（《至德》）。可见，在陆贾看来，“强其威”和“急其刑”都是属于“天下本无事，庸人自扰之”的“多事”之举，这种“朝夕切切”的作法与老子“以无事取天下”的原则是完全对立的。所以他指出：“去事之戒，来事之师也”（同上），希望汉代的统治者从古代君王和秦王朝的覆灭教训中，认真吸取经验，实行无为政治。

那么无为政治是一种什么样的境界呢？对此陆贾提出了他的理想的无为政治的标准。他说：

君子之为治也，块然若无事，寂然若无声；官府若无吏，亭落若无民；间里不讼于巷，老幼不愁于庭；近者无所议，远者无所听；邮驿无夜行之吏，乡间无夜召（他本作“名”）之征；犬不夜吠，乌（唐晏“校注”本作“鸟”——引者）不夜鸣；老者息于堂。丁壮者耕耘于田；在朝者忠于君，在家者孝于亲。于是，赏善罚恶而润色之，兴辟雍庠序而教诲之。然后，贤愚异议，廉鄙异科，长幼异节，上下有差，强弱相扶，小大相怀，尊卑相承，雁行相随，不言而信，不怒而成，岂恃坚甲利兵，深刑刻法，朝夕切切而后行哉！（《玉德》）

有的论者认为，陆贾这种无为政治的理想境界“与老子的‘小国寡民’的蓝图，是同属一个模式的”（杨育坤：《略论汉初的黄老之学》，原载《秦汉史论丛》第二辑，陕西人民出版社1983年版，第142页）。我觉得这种观点是值得商榷的。为了便于比较，让我先将老子的原文引证如下：“小国寡民。使民有什怕之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”（《老子》第八十章）我们只要比较一下这两个理想社会的模式就会发现，它们之间至少有以下几个原则的区别：老子主要是从物质和精神两个方面，否定文明进步的一切成果，使社会倒退到原始部落生活时期；而陆贾主要是从政治方面提出对未来社会的憧憬，他并不否定社会进步的一切成果，只不过是希望这些成果不要被统治者所滥用。例如、他不否定“官府”的存在，但希望官吏不扰民；他也不否定“邮驿”存在的必要性，但是希望不要把它当作战争或统治者镇压人民的工具（因为邮驿的夜行之吏无非是要运送有关战争或刑罚的紧急文书）。老子主张“使人复结绳而用之”，实际上是否定一切用文字记载的精神文化成果，而陆贾则主张“兴辟雍庠序而教诲之”，既然要教，当然就离不开一切用文字记载的精神文化。老子主张“鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来”，而陆贾既然承认邮驿存在的必要性，即认为远处都应该互相往来，既然如此，“鸡犬之声相闻”之近距离，那就更应该往来。可见，老子的理想社会是基于一种倒退的历史观，而陆贾的理想社会是基于一种进化的历史观。我觉得与其说陆贾的理想社会的模式与老子“小国寡民”的模式相同，不如说它与儒家的“大同”理想相似更为合理。我们看，陆贾说的“贤愚异议，廉鄙异科”，不是与《礼运》所说的“选贤举能”相通的吗？陆贾说的“近者无所议，远者无所听”、“不言而信”，不就是《礼运》说的“讲信修睦”吗？陆贾说的“老者息于堂，丁壮者耕耘于田，在朝者忠于君，在

家者孝于亲……强弱相扶，小大相怀”，不是与《礼运》所说的“男有分，女有归”，“人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤寡废疾者，皆有所养”也是相通的吗？陆贾的理想社会与儒家大同理想社会之所以会有相似之处，除了他吸取了儒家的仁义观念（这一点下一节还要详论）之外，还与两者都是对人类社会的进步充满信心分不开的。也正是由于这个原因，所以使陆贾的理想社会区别于老子的理想社会蓝图。

必须指出，陆贾虽然强调无为，但对有为也并不完全排斥，相反，还有不少论述。这主要表现在以下几个方面：

一、他认为如果没有人为的努力，社会就不能进步。他在叙述古代的历史时指出：“先圣”仰观天文，俯察地理，图画乾坤，“以定人道”。如神农“尝百草”、“教民食五谷”。黄帝“伐木构材筑作宫室”，后稷“辟土殖谷以用养民”，禹“决江疏河”，奚仲“驾马服牛浮舟杖揖以代人力”，皋陶“悬赏设罚，异是非，明好恶”，等等。“中圣”则“设辟雍庠序之教以正上下之仪，明父子之礼，君臣之义，使强不凌弱，众不暴寡，弃贪鄙之心，兴清洁之行。”“后圣”则“定五经，明六艺，承天统地，穷事察微，原情立本，以绪人伦。”所以陆贾的结论是：“尽情为器，故曰‘圣人成之’。”（《道基》）既然“圣人”都要“尽情为器”，有为当然是必要的。

二、既然“圣人”都有为，那么“君子”当然也要有为。关于这一点，不仅表现在他主张“君子之为治”，必须注重“赏善罚恶”、“兴辟雍庠序之教”方面，而且表现在他主张对一切凡人力所能为、又必须为的事，均应该尽力而为之。他说：“夫力学而诵诗书，凡人所能力也；若欲移江河动太山，故人力所不能也。如调心在己，背恶向善，不贪于财，不苟于利，分财取宽（唐晏说“宽”应作“寡”），服事取劳，此天下易知之道，易行之事也，岂有难哉？若造父之御马，羿之用弩（唐晏说“弩”当作“努”），则所谓难也，君子不以其难（唐晏说：“此处当有而字”）为之也。”（《慎微》）这里，陆贾把天下事分成三类：一为易行者，一为难行者，一为不能行者。他认为，对于那些“不能”之事当然不能强行，但对那些难行之事，则应“不以其难[而]为之”。这反映了他对有为的正确态度。

三、他认为有为不是妄为，而必须以道为准：“不可以失度，动作不可以离道，谬误出于口则乱及万里之外”（《明诚》）；“事不生于法度，道不本于天地，可言而不可行也，可听而不可传也，可[小]玩而不可大用也。故物之所可非道之所宜，道之所宜非物之所可”（《怀虑》）；“因天时而行罚，顺阴阳而运动，上瞻天文，下察人心，以寡服众，以弱制强……天下和平，家给人足，匹夫行仁，商贾行信，齐天地，致鬼神”（《慎微》）。陆贾所说的“物之所可非道之所宜，道之所宜非物之所可”中的“物”，指物议、俗见，意谓俗见认为适当的事，不一定合乎道，合乎道的事情，往往又不能为物议所认可。人要顺道而行，就要不顾物议和俗见，做到“直道而行，知必屈辱而不避也。故行不敢苟合，言不敢苟容，虽无功于世而名足称也，虽言不用于国家而举措之言可法也。”（《辨惑》）所以，能不能做到顺道而行，又与人们的思想境界的高下有着密切的关系。

（二）晁错主有为，不谈无为

通过以上分析可以看出，陆贾的无为理论是主张最高统治者的政治行为应主清静，“尚宽舒”（《无为》），而不要事事躬亲；要更多地依靠群臣，不要过多地改弦更张，不要扰民。但这种“无为”并不是饱食终日，无所用心，而是要制定或掌握国家的指导思想或根本方针，如“周公制作礼乐”之类。可见，其所谓“无为”，乃要求最高统治者“为”其最大、最基本者。晁错则与此不同，他十分强调皇帝的“躬亲”。他在汉文帝十六年（前164）写的《举贤良对策》中，对文帝说：

今以陛下神明德厚，资财不下五帝，临制天下，至今十有六年，民不益富，盗贼不衰，边境未安，其所以然，意者陛下未之躬亲，而待群臣也。今执事之臣皆天下之选已，然莫能望陛下清光，譬之犹五帝之佐也。陛下不自躬亲，而待不望清光之臣，臣窃恐神明之遗也。日损一日，岁亡一岁，日月益暮，盛德不及究于天下，以传万世，愚臣不自度量，窃为陛下惜之。

显然，晁错对文帝自己清静无为，尽量依靠群臣进行统治的作法是不满的。他不仅主张皇帝要“躬亲”，而且主张让皇太子从小就要懂得统治的方术，以为将来当皇帝后躬亲政事作准备。他说：“人臣之议或曰皇太子无以知事为也。臣之愚，诚以为不然。”（《言太子知术数疏》）皇太子小时候不懂得统治的方术，长大继位之后就无法躬亲政事，晁错这一想法也是不无道理的。

晁错反对无为，主张有为，还有其理论根据。在他看来，无为政治的产生，是最高统治者能力退化的结果。他说：

臣闻五帝其臣莫能及，则自亲之；三王臣主俱贤，则共忧之；五伯不及其臣，则任使之。（《举贤良对策》）

晁错这里说的“五帝”指黄帝、颡顼、帝喾、唐尧、虞舜。他认为这五帝的能力特异、品德完备。所以他说：“臣闻五帝神圣，其臣莫能及，故自亲事。处于法官之中，明堂之上；动静上配天，下顺地。中得人。故众生之类无不覆也，根著之徒无不载也；烛以光明，无偏异也；德上及飞鸟，下至水虫草木诸产，皆被其泽。然后阴阳调，四时节，日月光，风雨时，膏露降，五谷熟，妖孽灭，贼气息，民不疾疫，河出图，洛出书，神龙至，凤鸟翔，德泽满天下，灵光施四海。”（同上）晁错这些话真是把五帝说神了，他们上知天文，下知地理。德泽被天下，其盛德可以使风调雨顺，世界太平。晁错讲的“三王”指夏禹、商汤、周文王，他认为在三王时代，“臣主俱贤，故合谋相辅，计安天下，莫不本于人情。”（同上）“五伯”即五霸，一般指齐桓公、晋文公、秦穆公、宋襄公、楚庄王。晁错认为，“五伯不及其臣，故属之以国，任之以事。”（同上）晁错这种观点，似乎是一种历史退化论，其实不然。他美化五帝贬低五霸，其目的都是为了美化汉文帝、抬高汉文帝。我们且看，晁错对文帝一则说“陛下神明德厚，资财不下五帝”，二则说“陛下人民之众，威武之重，德惠之厚，令行禁止之势，万万于五伯”（同上）。晁错把汉文帝说成与五帝同其神圣的目的，就是为了鼓励文帝提高自信心，

摆脱无为，奋发有为，积极“躬亲”，而不要“待群臣”。

晁错提倡积极有力，但又反对恣意妄为。他认为秦王朝的失败，便是恣意妄为的结果：“宫室过度，嗜欲无极，民力疲尽，赋敛不节；矜奋自贤，群臣恐谄，骄溢纵恣，不顾患祸；妄赏以随喜意、妄诛以快怒心，法令烦憯、刑罚暴酷。轻绝人命，身自射杀；天下寒心，莫安其处。”（同上）这里讲的“嗜欲无极”、“矜奋自贤”、“骄溢纵恣”、“妄赏”、“妄诛”，便是恣意妄为的具体表现。相反，晁错肯定汉文帝“所为天下兴利除害，变法易故，以安海内者，大功数十，皆上世之所难及，陛下行之，道纯德厚，元元之民幸矣。”（同上）这就是说文帝的这些作为是积极的，符合民意的。但在晁错看来还不够，因为文帝即位十六年了，“民不益富，盗贼不衰，边境未安”。他认为文帝要改变这种状态，取得更大的政绩，就必须改变消极的“待群臣”的状态，转而积极“躬亲”。

（三）从无为到有为的变化与西汉前期政治

通过本节的分析和第七章的分析，我们可以看到，在政治思想上陆贾是主无为而不废有为，贾谊主有为但不废无为，而晁错则只讲有力不谈无为。这种从无为到有为的思想变化过程，实质上预示了西汉统治者指导思想变化的必然趋势。因为既然无为政治的出现是适应汉初承秦之弊，国力衰弱。人民亟需休养生息这种形势，那么随着这种形势的逐步好转，统治者必然要改弦更张，由无为转而变为有为。同时还要看到，汉初的无为政治虽然给社会带来了稳定政局，安定秩序，休养生息，发展生产等好处，但同时也带来了严重的危害。其一，是纵容诸侯王骄恣不法，这也就是贾谊所说的“高拱而不忧”，“而故成六国之祸”（《权重》）。例如，文帝明知吴王刘濞心怀不轨，称疾不朝，却赐以几杖，特许他不朝，这样客观上助长了诸侯王的野心。其二，是听任富商大贾奢僭。例如文帝的除盗铸钱令，就为诸侯王、大臣佞幸、富商大贾积蓄货币，垄断国计民生创造了十分有利的条件。其三，加剧了社会分配的不公，激化了阶级矛盾。文景两朝，虽然从法律上强调重农抑商，但由于上述的放任政策，使工商者实际上进一步扩大了自己的势力和地盘，而广大农民却在商贾大地主的剥削和压迫下更加贫困。这就正如晁错所说的：“今法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。”（《论责粟疏》）正是鉴于这种情况，所以贾谊和晁错都反复揭露当时社会上潜在的和正在激化的各种矛盾，指出其危险的发展前途，并且大声疾呼，要求最高统治者改变那种消极无为的政治态度，转而采取积极有为的进攻策略。但是当时一方面由于客观条件还没有完全成熟，例如文景两朝主要还是致于发展生产，恢复国力；另一方面由于统治集团中的个别老人的思维模式一时难以转换，从中掣肘，使改革也无法进行。例如，汉文帝的皇后窦太后就“好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术。”（《汉书·外戚传上》）窦太后寿命又长，其生年不详，但她于前188年生景帝，其时年龄至少在十六岁以上，文帝生于前202年，她至少长文帝两岁以上，文帝卒年五十五岁，而窦后又晚文帝22年卒（武帝建元六年，即前135年）；因此估计其卒年在八十岁左右。所以不仅有景帝时期窦太后因不满于辕固生说《老子》是“家人言”而使之“入圈刺豕”的著名故事，而且在武帝时期有罢免魏其、武安之事。据《史记·魏其武安侯列传》记载：“魏其（窦婴——引者）、武安（田蚡——引者）俱好儒术，推毂赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。举适诸窦宗室毋节行者，除其属籍。时诸外家为列侯、列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窦太后。太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说魏其等。及建元二年（前139——引者），御史大夫赵绾请无奏事东宫（韦昭曰：“欲夺其政也”——引者）。窦太后大怒，乃罢逐赵绾、王臧等，而免丞相、太尉……魏其、武安由此以侯家居。”窦太后命辕固生刺豕及罢魏其、武安均是在贾谊。晁错身后很久之事，这些人反对无为，提倡有为尚且得个如此结局，因此我们对贾谊、晁错凄凉悲惨的下场也就可以理解。

历史的发展是不以个人的意志为转移的，但个别人的倒行逆施却又可以在一定时期内延缓历史的进程。司马迁说，汉武帝“向儒术”（《史记·孝武本纪》），他即位之后，“举贤良文学之士前后百数，而仲舒以贤良对策

焉”（《汉书·董仲舒传》）。汉武帝在求对策的诏书中就表露出一种改变无为政治的愿望。例如，他说：“五帝三王之道，改制礼作乐，而天下洽和，百王同之”，这就是说五帝三王也是主张“改制”的。对此，董仲舒回答是：“汉得天下以来，常欲治而至今不可善治者，失之于当更化而不更化也……更化则可善治，善治则灾害日去，福祿日来。”就是说，汉代政治到了非改革不可的地步。武帝又问：“盖闻虞舜之时，游于岩廊之上，垂拱无为而天下太平，周文王至于日昃不暇食，而宇内亦治。夫帝王之道岂不同条共贯与？何劳逸之殊也？”武帝这里已经明确对无为政治那一套表示怀疑。董仲舒揣摩到了武帝这一心理，于是明确地回答说：“帝王之条贯同然而劳逸异者，所遇之时异也。”（同上）就是说，是实行无为政治还是有力政治要看时势而定，不能执着于一偏。正是看准了武帝企图“更化”的这一心理，所以董仲舒提出了经过他改造了的儒术作为新时期的治国理论。对此，武帝是欣然采纳了的。据史载，于是武帝“向儒术，招贤良，赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南，以朝诸侯。草巡狩封禅改历服色事未就。会窦太后治黄老言，不好儒术，使人微得赵绾等好利事，召案绾、臧，绾、臧自杀，诸所兴为者皆废。”（《史记·孝武本纪》）所谓“奸利事”即前述引文所说的“无奏事东宫”。可见，尽管汉武帝希望有所作为，但由于其老祖母太皇太后窦氏从中掣肘时，结果使“诸所兴为者皆废”。所以他要有所“兴为”只有静待窦太后之死。事实证明，当窦太后死后，武帝也就彻底变汉初的无为政治为有为政治：“及窦太后崩，武安侯田蚡为丞相，继黄老、刑名百家之言，延文学儒者数百人。而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，封以平津侯。天下之学士，靡然向风矣。”（《史记·儒林列传》）可见，当一种政治形态的出现已成为社会发展的客观需要的时候，任何强大的政治势力终究无法阻挡它的出现。

二 从“以仁义为本”到皇太子应“知术数”（一）陆贾的“以仁义为本”

陆贾政治思想的一个显著特点，是强调行仁义。他说：

以道德为上，行以仁义为本。故尊于位而无德者黜，富于财而无义者刑；贱而好德者尊，贫而有义者荣。（《本行》）

陆贾把道德与仁义融合一起的作法，既是对儒家思想的继承。又是对道家思想的发展。我们知道，老子是重道德而轻仁义的。他说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”（《老子》第三十八章）“大道废有仁义，慧智出有大伪，六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣。”（同上，第十八章）“绝仁弃义，民复孝慈。”（同上，第十九章）可见老子不仅把道德与仁义对立起来，而且把仁义当成道德蜕化的产物。陆贾继承了道家的道德观念，但他在总结秦王朝迅速覆亡的教训时，认识到片面地强调“尚刑”而排斥仁义的危险性，因而反复论证行仁义的重要性。他说：

智伯仗威任力兼三晋而亡，是以君子握道而治，据德而行，席仁而立（他本“立”作“坐”），杖义而强……夫谋事不并仁义者后必败，殖不固本而立高基者后必崩，故圣人防乱以经艺，工正曲以准绳。德盛者威广，力盛者骄众。齐桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡，故虐行则怨积，德布则功兴，百姓以德附，骨肉以仁亲，夫妇以义合，朋友以义信，君臣以义序，百官以义承。（《道基》）

要把握陆贾以仁义为本的政治思想，我觉得有两个问题值得注意：

首先，要注意陆贾是如何处理道德与仁义的关系。诚然，在陆贾的《新语》中，有时将道德与仁义并提，二者之间并没有什么原则上的区别。例如前述引文中的“君子握道而治，据德而行，席仁而立，杖义而强”，其中的道德、仁义内容基本上是相通的。但是，在另外一些场合，陆贾又将道德和仁义的使用范围作了某种限定，即把道德视为个人的内在修养境界，而把仁义作为外在的行为标准；也可以说，把道德作为一种伦理范畴，而将仁义作为政治范畴。他说的“以道德为上，行以仁义为本”，就清楚地说明了这一点。又如他说，有些统治者“统四海之权，主九州之众，岂弱于力哉？然功不能自存，威不能自守，非为贫弱，乃道德不存乎身，仁义不加于天下也。”（《本行》）这里，陆贾是明确地将道德视为“存乎身”的东西，而将仁义作为“加于天下”的方面。陆贾对道德和仁义应用范围的这种理解，与传统的认识是一致的。例如最早使用“道德”这一范畴的老子说：“万物莫不遵道而贵德，道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《老子》第五十一章）虽然老子这里讲的“道德”比伦理学意义上的道德的外延要宽，但所谓“莫之命而常自然”，即没有谁来命令，它自己就是这样的，正是道德修养的一个前提条件，即要有修养主体的自觉和自律。《礼记·乡饮酒》云：“德也者，得于身也。故曰：‘古之学术道者，将以得身也，是故圣人务焉。’”这里讲的“德”就是指的道德，所谓“得于身”也就是要提高自己的道德修养境界。《孟子·尽心下》说：“仁也者人也。”又说：“仁者以其所爱及其所不爱。”这就是说，“仁”是处理人际关系的一种准则。《礼记·中庸》

说：“义者宜也。”就是说，义是指人行为的适宜性。可见，所谓仁义乃是要恰当适宜地处理人际关系。正是基于这种区分，所以陆贾十分强调一个人如果要建功立业成为圣贤，就必须十分注意自己的道德修养。他说：

夫建大功于天下者，必先修于闺门之内。垂大名于万世者，必先行之于纤微之事。是以伊尹负鼎屈于有莘之野，修达德于草庐之下；躬执农夫之作，意怀帝王之道；身在衡门之里，志图八极之表，故释负鼎之志为天子之佐，克夏立商，诛逆征暴，除天下之患，辟残贼之类，然后海内治，百姓宁。曾子孝于父母，昏定晨省，调寒温适轻重，勉之于糜粥之间，行之于席之上，而德美重于后世。此二者修之于内，著之于外，行之于小，显之于大。（《慎微》）

这里讲的“修之于内”，便是明确地指“达德”、美德。正因为“圣人”能修道德于内，所以能显仁义于外，即以仁义处理各方面的关系。我们再看陆贾讲的一段话，便清楚地说明了这一点。他说：

曾闵以仁成大孝，伯姬以义建至贞；守国者以仁坚固，佐君者以义不倾；君以仁治，臣以义平；乡党以仁恂恂，朝廷以义便便；美女以贞显其行，烈士以义彰其名。……仁者道之纪，义者圣之学。学之者明，失之者昏，背之者亡，陈力就列，以义建功。师旅行阵，德仁为固，仗义而强。调气养性，仁者寿长。美才次德，义者行方。君子以义相褒，小人以利相欺；愚者以力相乱，贤者以义相治。《谷梁传》曰：“仁者以治亲，义者以利尊，万世不乱，仁义之所治也。”（《道基》）

老子说：“执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。”（《老子》第十四章）就是说，只要掌握住这个自古相传的道，运用它的规律，就可以指挥现在所有的一切事物，因而知道古代原始情况，这就叫做道的纲要（译文据高亨《老子注译》）。陆贾所说的“仁者道之纪”中的“道之纪”，和老子的“道纪”一样，是指道的纲要。但他们对“道纪”具体内容的理解却并不相同。这种不同，不仅在于老子讲的“道纪”是从宇宙观的角度立论，而陆贾讲的“道之纪”是从政治观的角度立论；而且还在于老子是否定仁义，而陆贾则不但肯定仁义并且将仁义说成是“道之纪”。正是这种不同，使陆贾的政治哲学区别于道家而接近儒家。

其次，要把握陆贾是如何处理德教与刑罚的关系。由于陆贾十分强调仁义，所以必然主张德教而反对单纯的仗威任力，严刑峻法。他说：

夫法令者所以诛恶，非所以劝善，故曾闵之孝，夷齐之廉，岂畏死而为之哉？教化之所致也。故曰尧舜之民可比屋而封，桀纣之民可比屋而诛者，教化使然也。（《无为》）

所谓“教”，指教育，它更多的是诉诸于语言、文字的训诲；而“化”则是指感化，它更多的是以环境和施教者的模范行为使被教育者潜移默化。陆贾讲的“教化”更多的是指后者。他说：“近河之地湿，近山之上燥，以类相及也。”（同上）就是说环境对人的影响是极为巨大的。因此，作为最高统治者必须十分注意以自己的模范行动影响自己的臣下，否则，就会造成不好的影响。例如，周襄王不能事后母，使之出居于郑，于是臣下多叛其亲。秦始皇骄奢靡丽，好作崇高的台榭和宽广的宫室，结果天下豪富盖房子时莫不争相仿效。齐桓公好女色，甚至乱伦，娶姑姊妹为妻妾，结果国中之人多淫

于骨肉。楚平王奢侈纵欲，不能以道德去约束百姓，结果楚国逾奢，君臣无别。陆贾由此得出结论：

故上之化下，犹风之靡草也，王者尚武于朝，则农夫缮甲于田。故君之御下民，奢侈者则应之以俭，骄淫者则统之以理，未有上仁而下残，上义而下争者也。孔子曰：“移风易俗岂家至之哉，先之于身而已矣。”（同上）

可见，陆贾要求最高统治者以德律己，同时对下也“检之以德”，这就是他的德教思想的一个十分重要的内容。

正是基于这种认识，所以陆贾提出了“统理”这一概念，即统治之理或为治之道。他说：

夫欲建国强成辟地服远者，必得之于民；欲立功兴誉垂鲁流光显荣华者，必取之于身。故据万乘之国，持百姓之命，苞山泽之饶，主（唐晏校注本作“至”）士众之力，而功不在于身，名不显于世者，乃统理之非也。天地之性，万物之类，穰道者众归之，特刑者民畏之，归之则附其侧，畏之则去其域。故设刑者不厌轻，为德者不厌重，行罚者不患薄，布赏者不患厚，所以亲近而致踈（他本作“疏”）远也。夫刑重者则身劳，事众者则心烦，心烦者则刑罚纵横而无所立，身劳者则百端回邪而无所就。（《至德》）

陆贾这里说明了这样一个道理：统治者要使自己的国家强盛，统治地盘不断扩大，就必须“得之于民”，要得民就必须注意统治方法（“统理”）。正确的统治方法应该是“设刑者不厌轻，为德者不厌重，行罚者不患薄，布赏者不患厚”。有些据“万乘之国”的统治者之所以“功不在于身，名不显于世”，就是因为他们的统治方法不对（“统理之非”），即他们只知道严刑峻法而不知道“穰道”。穰者，盛也，厚也。穰道，就是要使自己的道德醇厚，从而使老百姓受到感化，这样才会“众归之”。可见，陆贾的这种“穰道”的思想，还是讲的德教。

陆贾虽然反复强调德教的重要性，但他并不绝对排斥刑罚。他不过是认为刑罚的作用是有限的，“法令者所以诛恶非所以劝善”（《无为》），即法令只能消极地惩治犯罪活动，而不能积极地劝人为善。但是惩治犯罪的法令也是必要的，所以即使象汤、武之君，伊、吕之臣，也要“因天时而行罚”（《慎微》），“承天诛恶，剋暴除殃”（《道基》）。陆贾把他这种以德教为主、刑罚为辅的刑德统一思想称之为“中和”。他说：

是以君子尚宽舒以苞身，行中和以统远。民畏其威而从其化，怀其德而归其境，美其治而不敢违其政，民不罚而畏罪，不赏而欢悦，渐渍于道德，被服于中和之所致也。（《无为》）

“中和”一词语出荀子。《荀子·王制》云：“中和者，听之绳也。”唐人杨掠注：“听，听政也。……中和，谓宽猛得中也。”这种宽猛得中的理论为孔子所提倡，《左传·昭公二十年》记载孔子评论大叔“不忍猛而宽”之政时说：“政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”孔子这一说法，正是荀子“中和”思想的来源。《黄老帛书》有“先德后刑以养生”（《十六经·观》）的说法，显然也为

陆贾所继承。但《黄老帛书》所说的“德”虽然有道德感化的因素，但更多的是指物质利益方面的恩惠，而陆贾所讲的“德”则更多的是讲“仁义”，当然也不排斥物质恩惠，如“布赏者不患厚”（《至德》）等等。这说明陆贾的德教思想和“中和”思想更多地吸收了儒家的主张。

（二）晁错的法术思想

晁错与陆贾以仁义为本、重德治的思想不同，他比较强调法治和术数。在《言太子知术数疏》中，他指出：“人主所以尊显，功名扬于万世之后者，以知术数也。”张晏注：“术数”为“刑名之术”，可见晁错讲的术数与法家讲的“术”是相通的。这种术是君王驾驭臣下的手段和策略。韩非说：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。”（《韩非子·定法》）韩非子又将术归纳为七种，即所谓“七术”。他说“七术：一曰众端参观，二曰必罚明威，三曰信赏尽能，四曰一听责下，五曰疑诏诡使，六曰挟知而问，七曰倒言反事，此七者，主之所用也。”（同上，《内储说上》）所谓“众端参观”，这就是说对各方面反映的情况要作参验比较，观察其长短得失，而不要偏听偏信。所谓“必罚明威”，就是说不以仁慈之爱乱法，凡有罪者必受罚，这样才能维护法律的威严。所谓“信赏尽能”，是说有功必赏，绝不失信，从而使臣下竭尽其能，轻死听命。所谓“一听责下”，是指听一面之词则智愚不分，督责其臣下则人臣不敢以无能而参于有能者之中。所谓“疑诏诡使”，是指使下疑其所诏，言近而示之远，远而示之近，反其所使。所谓“挟知而问”，是指以我所知而佯问之。所谓“倒言反事”，是指或倒其言，或反其事，则奸情可得而尽（以上对“七术”的解释参考了梁启雄《韩子浅解》）。可见，“七术”既包括君王了解下情、驾驭臣下的具体方法，也包括考核、赏罚臣下的具体手段，其中固然有某些政治权术，但同时也包含有不少唯物主义的认识论因素。正因为如此，所以晁错认为掌握“术数”具有极端的重要性。他认为只有这样，“人主知所以临制臣下而治其众，则群臣畏服矣；知所以听言受事，则不欺蔽矣；知所以安利万民，则海内必从矣；知所以忠孝事上，则臣子之行备矣。”（《言太子知术数疏》）晁错认为，这四个方面的恰恰是皇太子所缺乏的，所以他“窃为皇太子急之”（同上）。

可是，有的人却认为，皇太子还是以不要懂得术数为好。对此，晁错针锋相对地进行了驳斥，认为大缪不然。他说：

窃观上世之君，不能奉其宗庙而劫杀于其臣者，皆不知术数者也。皇太子所读书多矣，而未深知术数者，不问书说也。夫多诵而不知其说，所谓劳苦而不为功。臣窃观皇太子材智高奇，馭射伎艺过人绝远，然于术数未有所守者，以陛下为心也。窃愿陛下幸择圣人之术可用今世者，以赐皇太子，因时使太子陈明于前。（同上）

晁错主张皇太子应知术数的一条重要理由，就是“上世之君”不知术数，所以“不能奉宗庙而劫杀于其臣”。这和韩非所说的术是君王“操杀生之柄”的观点是完全一致的。由此亦可知晁错讲的“术数”与韩非所说的“术”的一致性。

晁错不仅重术，而且也重法。这是有道理的。韩非说：“君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”（《韩非子·定法》）可见，术和法各有各的用场，术是由君王掌握的，法则是臣下必须服从的，它们都是帝王维护自己统治的不可缺少的工具。对此晁错也是颇有领会的。他说的上世之君劫杀于其臣，就是说君王不懂得以术数防身和御下，而他所说的大臣应“奉法令不容私”（《举贤良对策》），就是说的臣下要严格奉守

君王制定的法令。

必须指出，自从司马迁把晁错归于法家之后，《汉书·艺文志》和历代的论者均将他视之为法家，这固然是不错的。这不仅是因为晁错有过从张恢先学申商刑名的经历，而且有如我们以上所述的重术重法的主张。此外，他的重耕战及削诸侯、主中央集权的观点也与法家有着继承关系，关于这些，我们往后还要详论。这里要说明的是，晁错既有继承法家思想的一面，同时也有吸收儒家思想的一面。关于这后一方面，过去人们讲得不多；而恰恰是这一方面，使他又不完全同于法家。我觉得这种不同主要表现在以下几点：

一、他强调立法必须本于人情。诚如有的论者所说，先秦儒法两家都讲民本，但法家的民本思想与儒家民本思想不同之处，是法家不承认“天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓》），而是主张“智者作法，愚者制焉”（《史记·商君列传》，参见张纯、王晓波《韩非思想的历史研究》第26—27页）。就是说，法家虽然认为制定法令的目的是为了“利民”、“爱民”，但是他们认为制定法令的过程中，却不必倾听人民意见，而只要统治者中少数“智者”便可以决定。晁错则与此不同，他认为统治者立法施政，均应本于人情。他说：“臣闻三王臣主俱贤，故合谋相辅，计安天下，莫不本于人情。……其为法令也，合于人情而后行之。……取人以己，内恕及人。情之所恶，不以强人；情之所欲，不以禁民。是以天下乐其政，归其德”（《举贤良对策》）。晁错这里讲的“人情”，不正是《尚书·泰誓》所说的“民视”、“民听”吗？在第十一章我说过，晁错曾从伏生受《尚书》，对《尚书》的内容是精熟的，因此尽管他没有直接引用《尚书》原文，但是其“人情”思想与《尚书》的“民听”、“民视”之间的内在联系却是十分明显的、不言而喻的。《尚书》的“天视自我民视，天听自我民听”是以天人合一思想为前提，而晁错也有天人合一思想，如说五帝“配天地”，“动静上配天，下顺地，中得人”（《举贤良对策》）。当然，韩非也说过：“凡治天下，必因人情。”但他这种困人情的前提不是天人合一，而是因人之好恶。他说：“人情者有好恶，故赏罚可用，赏罚可用则禁令可立，而治道具矣。”（《韩非子·八经》）晁错的“本人情”思想有继承韩非之好恶说的一个方面，如他说：“人情莫不欲寿，三王生而不伤也；人情莫不欲富，三王厚而不困也；人情莫不欲安，三王扶而不危也；人情莫不欲逸，三王节其力而不尽也。”（《举贤良对策》）这种“欲寿”、“欲富”、“欲安”、“欲逸”，而不欲伤、不欲困、不欲危、不欲劳就是好恶的表现。但是就是在这个问题上，晁错与先秦法家仍有所不同。因为先秦法家是主张“立民之所恶”。商鞅说：“今世之所谓义者，将立民之所好，而废其所恶。此其所谓不义者，将立民之所恶，而废其所乐也。二者名贸实易，不可不察也。立民之所乐，则民伤其所恶。立民之所恶，则民安其所乐。”（《商君书·开塞》）联系上面晁错说的从人之欲的主张可以看出，他是主张“立民之所乐”而不赞成“立民之所恶”的。而之所以如此，又暴与他吸收了孔子的仁恕思想，即所谓“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）分不开的。这实际上又涉及到晁错思想与法家的第二点区别。

二、晁错十分强调“德”的道德含义。我们知道，韩非把刑与德作为君王制驭臣下的“二柄”，他说：“明主之所导制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”（《韩非子·二柄》）可见，这里讲的“德”是指“庆赏”之类的物质恩惠。这一点，与《黄

老帛书》基本上是一致的，而帛书不过是更加突出“德”，不仅将它置于刑之前，主张“先德后刑以养生”（《十六经·观》），而且使“德”的外延包含了一部分道德的内容。晁错的著作中“德”字不少，仅以《举贤良对策》为例，就有“德上及飞鸟”、“德泽满天下”、“归其德”、“德惠之厚”、“道纯德厚”、“神明德厚”、“功德”、“盛德”、“不德”等等。这些“德”字一无例外，都是作伦理意义上的道德解。晁错也主张信赏必罚，但他把赏称为“惠”而不称为“德”，所谓“德惠之厚”中的“惠”即指此。不尽如此，晁错在论证汉文帝的“道纯德厚”时所列举的许多事例，也都具有伦理道德性质，如：“绝秦之迹，除其乱法；……除苛解娆（扰），宽大爱人；肉刑不用，罪人无孥；……宾礼长老，爱恤少孤；罪人有期，后宫出嫁；尊赐孝悌，农民不租；……除去阴刑，害民者诛”，凡此种种，不正是儒家所推崇的“仁义”之政吗？可是对儒家的这种仁义观，法家却采取否定的态度，甚至将它称之为“暴之道”。商鞅说：“以义教则民纵，民纵则乱，乱则民伤其所恶。吾所谓刑（原文为“利”，据陶鸿庆说改）者，义之本也；而世所谓义者，暴之道也。”（《商君书·开塞》）商鞅说的“世所谓义”正是指的儒家的仁义观，他对这种仁义观持否定态度，而晁错则持肯定态度，这正好反映了晁错与先秦法家之区别。

三、晁错主张刑罚要得当，极力反对乱法，而法家则主张轻罪重罚。由于商鞅主张“立民之所恶”，所以他主张重轻罪。商鞅说：“行刑重其轻者，轻者不生，则重者无从至矣，此谓治之于其治也。行刑，重其重者，轻其轻者，轻者不止，则重者无从止矣，此谓治之于其乱也。故重轻，则刑去事成，国强。重重而轻轻，则刑至而事生，国削。”（《商君书·说民》）商鞅这种重轻罪的观点亦为韩非所继承。韩非说：“诛莫如重，使民畏之；毁莫如恶，使民耻之”（韩非子·八经）；“重刑少赏，上爱民，民死赏；多赏轻刑，上不爱民，民不死赏。……行刑重其轻者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑。罪重而刑轻，刑轻则事生，此谓以刑致刑，其国必削。”（同上《饬令》）尽管韩非也说过“罚不加于无罪”（同上《难一》）的话，但由于他和商鞅反复强调“重轻罪”，结果导致了秦王朝的严刑峻法。对此晁错是深有感受的，所以他说秦王朝失败的一个重要的原因，就是“妄赏以随喜意，妄诛以快怒心，法令烦憯，刑罚暴酷，轻绝人命，身自射杀；天下寒心，莫安其处。奸邪之吏，乘其乱法，以成其威，狱官主断，生杀自恣。上下瓦解，各自力制。”（举贤良对策）晁错的这些分析，都是有史实根据的。正是鉴于这种教训，所以他特别强调刑罚要实事求是，罚当其罪。他说，古代的五霸之臣就是这样做的：“其行罚也，非以忿怒妄诛而从（纵）暴心也，以禁天下不忠不孝而害国者也。故罪大者罚重，罪小者罚轻。如此，民虽伏罪至死而不怨者，知罪罚之至，自取之也。立法若此，可谓平正之吏矣。”（同上）晁错这种“平正”的立法和司法观点，显然是受了儒家的影响。孔子说：“刑罚不中则民无所措手足”（《论语·子路》）。《礼记·大传》说：“爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安”。这些观点，正是晁错法制思想之所本。

通过以上分析可以看出，晁错受儒家思想的影响也比较深，因此我们不能将他简单地等同于法家。

（三）关于汉初的儒法和儒道之争

纵观西汉初期三位最著名的思想家——陆贾、贾谊、晁错的政治思想，他们虽然各有个性或主要倾向，但又有不少共同之处。可是，过去人们却往往忽视这种共同的倾向，而过分强调他们之间的区别，进而把这种区别提高到路线斗争的高度，或者说成是儒法之争，或者说成是儒道之争。我觉得这种说法不能说没有一点根据，但如果从汉初思想发展的实际来看，这种斗争是次要的、表面的、现象的，而各种思想的互相融合和交流才是主要的、内在的、本质的。其理由如次：

一、“四人帮”在评法批儒时，将贾谊、晁错等人列为法家，完全是抓住司马迁“贾生晁错明申商”一语大作文章，但是我们通过对贾谊、晁错著作的具体分析便可发现，贾谊虽然有不少关于法、术、势的论述，但他更为重视的还是礼制和德教；晁错虽然提出皇太子要知“术数”，但他的法术思想如前所述，与先秦法家也有很多不同之处，而这种不同正是吸收了儒家德治思想的结果。再从这个时期最高统治者的情况来看，他们一方面尚法，但另一方面也不完全排斥儒家的礼制。据《汉书·刑法志》介绍：“汉兴，高祖初入关，约法三章，曰杀人者死，伤人及盗抵罪，蠲削烦苛，兆民大悦。其后四夷未附兵革未息，三章之法不足以御奸，于是相国萧何捃摭秦法，取其宜于时者作律九章。”这时的刑法虽曰“网漏吞舟之鱼”，即比较疏陋，“然其大辟，尚有夷三族之令。令曰：当三族者，皆先黥、劓、斩左右止，笞杀之，梟其首，菹其骨肉于市。其诽谤詈诅者，又先断舌，故谓之具五刑。”可见其刑罚之残酷。汉文帝除肉刑、诽谤之罪，有“刑错之风”，但不过是“外有轻刑之名，内实杀人。”可见汉初统治者并不是排斥法治，相反，而是崇尚法治的。与此同时，汉初统治者又注意推崇儒家的礼治。汉高祖刘邦在起义之初虽有“溺儒冠”的故事，但他即位之后，“犹命叔孙通制礼仪，以正君臣之位”；贾谊“定制度，兴礼乐”的建议虽为绌灌之属阻扰未行，但文帝“悦焉”（《汉书·礼乐志》），而后来他关于礼貌大臣的建议，却为文帝所接受，“养臣下有节”（《汉书·贾谊传》）。这些情况表明，在汉初统治者那里，是礼法两手交互使用的，他们之所以欣赏贾谊、晁错，也正是贾、晁礼法兼容这种特点符合了其统治的需要。至于贾、晁的某些政治主张一时未能接受，并不是皇帝认为他们不对，只不过觉得实行的时机尚未成熟罢了。因此如果硬要把朝廷内部关于某项具体政策的意见分歧说成就是儒法斗争，是难以令人信服的。

二、陆贾的无为思想固然与道家有关，但与原始道家的无为已有本质的区别，它更接近法家的无为。梁启雄在谈到老子的无为与韩非的无为之区别时说：“老子主张‘无为’，所谓‘无为’是取消仁、义、礼、智、法、令来‘以辅万物之自然而不敢为’。韩子也讲‘无为’，但是，所谓‘无为’是君主处势、立法、抱术、任用臣吏而不自己去作。所以韩子在《主道篇》说：‘明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能。’在《外储说右下》说：‘圣人不亲细民，明主不躬小事。’这是韩子把道家的‘无为论’引申成为法家的‘无为论’。”（《韩子浅解·前言》）通过前面的分析可以看到，不论是陆贾的无为论还是贾谊的无为论，都是更接近于法家的无为论。而法家的无为论就其主张“明主不躬小事”这一点来说，又是与儒家的无为论相通的。孔子说：“无为而

治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《论语·卫灵公篇》）当然，儒家的无为论与法家的无为论有一个根本区别，这就是儒家认为君主制礼作乐即可无为而治，法家则认为君主只要抱法处势即可无为而治。从陆贾、贾谊反复强调仁义和礼制这一点来说，他们的无为论又更加接近儒家。由此可见，所谓汉初的儒道之争界限也并不是十分鲜明的。

三、汉初统治者崇尚黄老之术，这是历史的事实，陆贾、贾谊受黄老道家的影响，我们也已经作过分析。但是必须指出：1.黄老帛书所讲的“无为”并不是原始道家的无为，也不是原始儒家所讲的无为，而更接近法家的无为。《经法·道法》说：“形名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”这种形名正是法家主张的君主督责臣下、行赏罚之术：“人主将欲禁好，则审合形名，[形名]者，言与事也。为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。”（《韩非子·二柄》）可见，法家在历史上所以被称为形名之学，是与他们主张人君应用形名进行统治，达到无为而治分不开的。上述《经法》的引文说“形名立”即可达“无为”，其理由也就在这里，这实际上也是认为只有抱法处势才能无为。2.黄老帛书的阴阳刑德思想也是来自法家。如前所述，韩非曾将刑德视为人君统治之“二柄”，黄老帛书继承了这一思想，并把它与阴阳家的理论结合起来，又将德置于刑之先；同时在“德”之中又加进法家不曾有的某些道德内容。可见，所谓黄老之术与法家虽有某些不同，但其主要精神是一脉相承的。由此我们也可以懂得：尽管西汉前期的统治者口喊清静无为，在实际上却如前所述那样推崇法治。如汉文帝就曾声称：“法者，治之正也，所以禁暴而率善人也。”（《史记·孝文帝本纪》）可是西汉前期的统治者又并不是完全按黄老帛书所讲的那一套办事，这不仅表现在陆贾、贾谊虽然接受了某些黄老思想，但更多地还是强调仁义和礼治，主张以礼为主，礼法结合；而统治者也是极力以道德仁义来标榜自己的，所以司马迁说文帝“专务以德化民，是以海内殷富，兴于礼义。”（同上）可见，汉初统治者打的是道家的清静无为的旗号，实行的却是兼综法家与儒家的两手政策。因此，很难从中理出一条儒法或儒道斗争的明显线索。汉宣帝曾对元帝说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教、用周政乎？”（《汉书·元纪》）宣帝这句话虽然出自西汉后期，但他既然是讲“汉家制度”，当然就应该包括整个西汉统治者，它说明“霸王道杂之”，即儒法道合一，这才是西汉时期统治阶级指导思想的实质。

正是基于上述认识，我觉得与其花很多精力去寻找西汉初期思想领域两条路线斗争的线索，不如深入地探索一下当时不同思想流派是如何逐步交融汇合，并总结其特点和规律更为有益，因为它可以使我们更加深入和准确地认识和把握中国传统文化的实质，从而有效地进行批判继承。

三 尚贤的人才思想

陆贾和晁错都认为，最高统治者要使自己的统治稳固，就必须重视人才的选拔和使用。陆贾说：“圣人居高处上则以仁义为巢，乘危履倾则以贤圣为杖。”（《辅政》）晁错说：“古之贤主莫不求贤以为辅翼”（《举贤良对策》）。他们的人才思想，大体包括任贤的重要性、选贤之标准及方法等方面。

（一）论任贤的重要性

陆贾对任贤重要性的认识，是从历史的正反两个方面的经验教训中总结出来的。他说：

夫居高者自处不可以不安，履危者任杖不可以不固。自处不安则坠，任杖不固则仆，……尧以仁义为巢，舜以禹稷契为杖，故高而益安，动而益固。然处高之安。乘克让之敬，德佩天地，光被四表，功垂于无穷，名传于不朽，盖自处得其巢，任杖得其材也。秦以刑罚为巢，故有覆巢破卵之患，以赵高李斯为杖，故有倾仆缺覆（他本“缺覆”作“跌伤”）之祸。何哉？所任非也。故杖圣者帝，杖贤者王，杖仁者霸，杖义者强，杖谗者灭，杖贼者亡。（《辅政》）

陆贾在这里再一次向刘邦回答了“秦之所以亡”的原因，就是所任非人。他关于“杖圣”、“杖贤”、“杖仁”、“杖义”、“杖谗”、“杖贼”的说法，突出地表明了人材的质量对政治建设的密切关系和极端重要性。对此，晁错也有类似的认识。他说：

黄帝得力牧而为五帝先，大禹得咎繇而为三王祖，齐桓得管子而为五伯长。（《举贤良对策》）

陆贾和晁错的这些话，都是为了劝诫人君，在选择人才时，要力求选择那些圣者、贤者、仁者、义者，而力避那些谗贼之徒。

可是那些谗贼之徒又不是可以一眼便能识破的，他们往往大好似忠，美言似信，欺骗人主。而人主要能识破他们的真面目，就必须自身具有很强的分辨能力，首先自己应该是一个贤者、智者。所以陆贾说：

逸夫似贤，美言似信，听之者惑，观之者冥，故苏秦尊于诸侯，商鞅显于西秦。世无贤知之君，孰能别其形？故尧放驩兜，仲尼诛少正卯。甘言之所嘉，靡不为之倾；惟尧知其实，仲尼见其情。故干圣王者诛，遏贤君者刑，遭凡王者贵，触乱世者荣。郑僖亡齐而归鲁，齐有九合之名而鲁有乾时之耻。夫据千乘之国而信谗佞之计，未有不亡者也。（《辅政》）

此处所说的郑僖，《左传》作郑詹，又作叔詹，并说他是郑国执政大臣，是一个好人，而《谷梁传》、《公羊传》则说他是一个“微者”、“卑者”、“佞人”。但据《春秋》所载，齐人执郑詹和郑詹归鲁是庄公十七年，而鲁国之“乾时之耻”是在庄公九年，因此陆贾所说的“郑詹亡齐而归鲁，齐有九合之名而鲁有乾时之耻”，不知何所据。尽管陆贾所说可能不一定符合史实，但有两点是可以肯定的：他是据《谷梁传》的说法，将郑詹说成“佞人”；他引用（或编造）这个故事，是为了说明“据千乘之国而信谗佞之计，未有不亡者也”，从而进一步说明任贤的重要性。正如唐晏所说：“此盖讥鲁之因循不振耳，非必因詹致败也。”（《新语校注》）

（二）选择人才的标准及方法

前面所引陆贾的“杖圣”、“杖贤”、“杖仁”、“杖义”和“杖谗”、“杖贼”，同时也说明他是以道德为标准，将人才分为两类，即一类是圣、贤、仁、义者，这是为他所肯定的人才；一类是谗、贼之徒，这是为他所否定的人才。除此以外，陆贾还将人才按其气质、性格、智愚等分为若干类。他说：

怀刚者久而缺，持（亦作“恃”）柔者久而长；躁疾者为厥速，迟重者为常存；尚勇者为悔近，温厚者行宽舒；怀促急（亦作“疾”）者必有所亏，柔懦者制刚强；小慧者不可以御大，小辩者不可说众……故智者之所短不如愚者之所长。（《辅政》）

可见，陆贾比较欣赏的人才，是那些“持柔者”、“迟重者”、“温厚者”、“柔懦者”，而特别反对那些“小辩”、“小慧”之人。他的这种人才标准，从方法论来说显然是继承了老子“柔弱胜刚强”（《老子》第三十六章）的观点，但从政治观来说，则是继承了儒家的“仁义”思想。

晁错的人才标准则更加接近儒家的观点。他说：

五伯之佐之为人臣也，察身而不敢诬，奉法令不容私，尽心力不敢矜，遭患难不避死，见贤不居其上，受禄不过其量，不以无能居尊显之位。自行若此，可谓方正之士矣。其立法也，非以苦民伤众而为之机陷也，以之兴利除害，尊主安民而救暴乱也。其行赏也，非虚取民财妄予人也，以劝天下之忠孝而明其功也。……其行罚也，非以忿怒妄诛而从（纵）暴心也，以禁天下不忠不孝而害国家者也。……救主之失，补主之过，扬主之美，明主之功，使主内无邪辟之行，外无蹇（亏损）污之名。事君若此，可谓直言极谏之士矣。（《举贤良对策》）

这里，晁错既从“自行”又从“事君”两个方面对人臣提出了具体要求，这些要求实际上也就是他的人才标准。他所说的“方正之上”的“方正”一词最早出自法家。《管子·明法》云：“明主者，有法度之制，故群臣皆出于方正之治，而不敢为奸。”《韩非子·奸劫弑臣》云：“必曰，我不以清廉方正奉法，乃以贪污之心，枉法以取私利，是犹上高陵之颠，堕峻溪之下而求生，必不几矣。”可见，“方正”一同原意指持法端平正直。在汉代，文帝把贤良方正作为选拔统治人才的科目之一，“方正”一词与“贤良”一词连用，便具有更多的道德意义。我们看，晁错所说的“方正之士”，固然包含有持法刚平正直之意，如“奉法令不容私”，但其他一些条目则更多地是属于道德品质方面的问题。因此我认为他的人才标准更多地接近儒家。

关于如何选拔人才，晁错现存著作中不见论述，但陆贾的《新语》中却有所论述。他认为选拔人才时应注意以下几个方面的问题：

首先，不要为阿谀谄佞之徒所惑，也不要对那些行不苟合、言不苟容的正直之士看不顺眼。陆贾分析了那些阿谀谄佞之徒之所以能得势的原因，往往是由于上有好者。他说：“夫举事者或为善而不称善，或不善而称善者，何视之者谬而论之者误也？故行或合于世或顺于耳，斯乃阿上之意（亦作“义”），从上之旨，操直而乖方，怀曲而合邪，因其刚柔之势，作为纵横之术，故无忤逆之言，无不合之意（亦作“义”）者。”（《辨惑》）这就

是说，统治者以个人的好恶为标准去选择人才，那么势必只能纠集一些阿谀顺旨的谄佞之徒在自己的身边。陆贾认为那些正直之士往往是“正其行而不苟合于世”的，他以孔子弟子有若为例，说有一次鲁哀公问有若：“年成不好，国家用度不够，应该怎么办？”有若回答道：“为什么不实行十分抽一的税率呢？”由于有若这种损上而益下的主张不符合哀公的心意，所以没有被采用。对此，陆贾发挥了一番议论，他说：

有若岂不知阿哀公之意为益国之义哉？夫君子直道而行，知必屈辱而不避也。故行不敢苟合，言不敢苟容，虽无功于世而名足称也，虽言不用于国家而举措之言可法也。故行殊于世俗，则身孤于士众。夫邪曲之相衔，在桡之相借（亦作“错”），正直故不得容其间。（《辨惑》）

由于正直之士不苟合于世，其逆耳忠言也往往使统治者听不进去，所以统治者要招纳贤才就不仅要虚怀若谷，礼贤下士，而且要扶正压邪，亲贤臣，远小人。如果不这样做，那么一些谄佞之徒就会乘机打击正直之士，而自己互相吹捧，互相抬轿子，从而做到“无高而不可上，无深而不可往”（同上）。

其次，要防止“党辈”的干扰。陆贾说的“党辈”指由于政治上特殊利益而结成的一些顽固的帮派小集团，他们为了自身卑鄙小集团利益控制舆论，利用“众口之毁誉，浮石沉木，群邪所抑。以直为曲，视之不察，以白力黑”，从而达到打击一些人，抬高一些人的目的。为了说明“众口之毁誉”的厉害，陆贾讲了一个故事：有一天赵高以鹿驾车随秦二世出行，二世问他：你为什么驾鹿？赵高说：是马不是鹿。二世说：你错了，怎么以鹿为马。赵高说：我没错，您如果不信，可以问各位大臣。结果大臣中有一半人说是鹿，一半人说是马。二世听了大臣们的这种回答，对自己的眼睛也不敢相信了。陆贾由此得出结论：“夫马鹿之异形众人所知也，然不能分别是非也，况于暗昧之事乎？《易》曰：‘二人同心，其义断金。’群党合意，以倾一君，孰不移哉？”（《辨惑》）

陆贾认为这种颠倒黑白的手法，用来对待人事，其危害性就更加严重。他说古时候，有一个与曾参（孔子弟子）同名同姓同时的人杀了人，结果有人给曾子母亲报信，说她儿子杀了人。第一次来报告时，曾母根本不相信，照常织布。过了不久，又有人来报告曾母，说她儿子杀了人，曾母还是将信将疑。待第三个报信人来过之后，曾母不得不赶紧将织布的梭子丢下，翻越自家房外的围墙逃走。陆贾说：“曾子之母非不知子不杀人也，言之者众，夫流言之并至，虽真圣不敢自安，况凡人乎！”陆贾又指出，鲁定公之所以不能用孔子，就是因为“拘于三家，陷于众口”，“内无独见之明，外惑邪臣之党”，结果“弱其国而亡其身”。因此，陆贾得出的结论是：“邪臣之蔽贤，犹浮云之鄣日月也。”要使日月重光，就得有“神灵之化，罢云雾翳”。同理，只有当上有“明王圣主”、下有“贞（原文为“真”，据唐校本改）正诸侯，诛锄奸臣贼子之党，解释凝滞纒繆之结，然后忠良方直之人则得容于世，而施于政。”（《慎微》）

三、选贤不能局限于公卿贵戚之子弟，更要注意那些隐居穷泽的“不羁之才”。陆贾说：

夫穷泽之民，据犁鬲报（唐晏说“鬲疑是鬲裘之假借，《说文》：裘，里也”。又

云“报当作服”之士，或怀不羁之才，身有尧舜禹皋之美，纲纪存乎身，万世之术藏于心，然身不用于世者，
之通故也。夫公卿之子弟，贵戚之党友，虽无过人之才，然在尊重之位者，辅助者强，饰之者巧，靡不过也。（《资质》）

由于人们在社会中所处的地位不同，条件不同，有才能之士或不用于世，而平庸之辈倒有可能飞黄腾达。陆贾认为，造成人才发挥作用的机会不均等的一个重要原因，就是由于那些考察选拔人才的“视听之臣”缺乏能力。他说：

人君莫不知求贤以自助，近贤以自辅，然贤圣或隐于日里而不预国家之事者，乃视听之臣不明于下，则闭塞之讥归于君；闭塞之讥归于君，则忠贤之士弃于野；忠贤之士弃于野，则佞臣之党存于朝；佞臣之党存于朝，则下不忠于君；下不忠于君，则上不明于下；上不明于下，是故天下所以倾覆也。（《资质》）陆贾这段话，说明了求贤和近贤对于国家安危的极端重要性，而人君要真正做到求贤、近贤，就必须充分发挥视听之臣的作用，要求他们认真了解下情，推举圣贤之才加以重用。

（三）陆、晁任贤思想的历史渊源

尚贤和任贤，在我国有着古老的传统，但在先秦时期，不同的学派却对它采取不同的态度。《尚书·咸有一德》中记载了传说是商工大臣伊尹的这样一句话：“任官为贤才，左右惟其人。”原注：“官贤才而任之，非贤才不可任；选左右必忠良，不忠良非其人。”可见，在商代任贤思想即已形成。以孔子为代表的儒家便是极力推崇贤人政治。据《论语》记载，仲弓做了季氏宰之后，向孔子请教如何施政，孔子回答说：“先有司，赦小过，举贤才。”仲弓又问：怎样去识别贤才并把他们提拔出来呢？孔子说：“举尔所知；尔所不知，人其舍诸。”（《论语·子路》）有一次，鲁哀公问孔子：“何为则民服？”孔子回答说：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”（同上《为政》）孔子的这些说法，显然是对《尚书》所说的“任官惟贤才，左右惟其人”思想的继承。在中国古代，明确提出“尚贤”这一概念的是墨家。墨子认为“尚贤为政之本”，他说：“古者圣王甚尊尚贤，而任使能，不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色。贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。是以民皆劝其赏，畏其罚，相率而为贤者。[是]以贤者众，而不肖者寡，此谓进贤。然后圣人听其言，迹其行，察其所能而慎予官，此谓事（使）能。”（《墨子·尚贤中》）可见，孔墨两家在尚贤这个问题上有着相通之处，所以墨子的弟子有见于此而曰：“以尚贤为政之本者，亦岂独子墨子之言哉？此圣王之道，先王之书，距（远）年之言也。”（同上）这段话也从一个侧面说明了尚贤思想的久远。

道家和法家对尚贤思想则持批判态度。老子说：“不尚贤，使民不争。”（《老子》第三章）老子之所以反对尚贤，是认为贤者必有为，而真正的“圣人”是“功成而不处，其不欲见贤”（同上，第七十七章）的，即有了功劳而不愿意表现自己的聪明才干；真正的智者是不敢为的，“为无为，则无不治”（同上，第三章）。法家商鞅也不主张尚贤。他用自己的社会发展理论说明了这个道理，他说远古的时候，“民知其母不知其父，其道亲亲而爱私”，亲亲就必然造成亲疏之别，爱私则必然存心好险。有了亲疏之别和好险之心就必然发生争讼。如何解决争讼呢？于是出现了贤人，贤人创立中正之道，主张无私，因此人们就喜好仁慈了。这时人们便抛弃了亲亲的观点，而树立了尚贤的观点。贤人虽以爱人利人为职责，但由于没有必要的制度，所以久而久之同样出现了混乱。这时圣人便出现了。圣人定分、立禁、立官、立君，使社会进入有法制有秩序的状态。这时人们便抛弃尚贤而尊重贵人。所以商鞅的结论是：“上世亲亲而爱私，中世上贤而说（悦）仁，下世贵贵而尊官。”（《商君书·开塞》）可见商鞅这套理论也还是能自圆其说的，它为法家崇尚法治，以吏为师奠定了理论基础，后来韩非继承了他的思想。韩非说：“废常上（尚）贤则乱，舍法任智则危。故曰：‘上法而不上贤。’”（《韩非子·忠孝》）然而，韩非并非根本不用“贤”字，不过他赋予它以与儒家完全不同的解释。他在《韩非子·外储说右上》讲的一个故事就清楚地说明了这一点。姜太公吕望封齐时杀了两个隐士，原因就是这两个人说了这样一段话：“吾不臣天子，不友诸侯，耕作而食之，掘井而饮之，吾无求于人也，无上之名，无君之禄，不事仕而事力。”周公听到这个消息后马上派人去责问吕望：“夫二子，贤者也，今日享国而杀贤者，何也？”吕望在回答周公的责问时，用法家的刑罚耕战理论把上述二隐士的话批了一通之后，讲了这

样一段话：“今有马于此，如骥之状者，天下之至良也，然而驱之不前，却之不止，左之不左，右之不右，则臧获虽贱，不托其足。臧获之所愿托其足于骥者，以骥之可以追利辟害也。今不为人用，臧获虽贱，不托其足焉。己自谓以为世之贤士，而不为主用，行极贤而不用于君，此非明主之所臣也，亦骥之不可左右矣，是以诛之。”由此可见，周公与吕望对贤的理解是完全不同的，周公的“贤”是指其人之品德高尚，而吕望的“贤”则是指甘为人君的驯服工具。周公的观点代表儒家，吕望的观点则代表法家。

通过以上分析再联系陆贾的“以圣贤为杖”，贾谊的“上贤而贵德”，晁错的“求贤以为辅翼”，他们继承的更多的是儒家的“举贤才”和墨家的“尚贤”思想，他们对“贤”的理解更多地接近儒家而不同于法家。

第十三章 陆贾、晁错的哲学思想

陆贾和晁错现存的著作大都系奏疏和政论，但其中也蕴含着某些哲学思想，特别是在陆贾的著作中，其哲学思想表现得更加鲜明一些。这一章，我们将从道论、方法论和历史观三个方面来分析他们的哲学思想。

一 陆贾的道论

陆贾的《新语》中，关于道的论述颇多，概括起来大体可以分为以下几个方面：

（一）关于道与术

陆贾的《新语》中，关于“道术”的论述凡两见：

一见于《道基》篇的开篇：

传曰：天生万物，以地养之，圣人成之，功德参合而道术生焉。

一见于《术事》篇：

道术蓄积而不舒，美玉韞椟而深藏，故怀道者须世，抱璞者待工，道为智者说，马为御者良。

如何理解陆贾讲的“道术”呢？为此，我们有必要探讨一下“道术”二字的来源。“道术”一词最早见于《庄子·天下》篇：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？曰：‘无乎不在。’”唐人成玄英疏云：“方，道也。自轩项以下，迄于尧舜，治道艺术，方法甚多，皆随有物之情，顺其所为之性，任群品之动植，曾不加之于分表，是以虽教不教，虽为不为矣。”又说：“上古三皇所行道术，随物任化，淳朴无为，此之方法，定在何处？答曰：无为玄道，所在有之，自古及今，无处不遍。”通过成玄英的这段疏我们知道，道术，亦称方术，它是指的一种“治道艺术”，即统治方法；

而在庄子看来，这种道术应是“随物任化，淳朴无为”。懂得了“道术”的本来含义，再来看陆贾讲的“道术”，便可以发现其内容与庄子大体是一致的，它所指的也是一种治道艺术。

如果再联系陆贾所说的“道莫大于无为”（《无为》），那么我们便可以看出，他所说的这种“道术”的确是对道家思想的继承。

必须指出，原始道家老子和庄子是摒弃仁义而崇尚道德的，而陆贾则仁义与道德并重，这一点可以说是陆贾和汉初思想家对“道术”思想的发展。如果说陆贾在《新语》中未对“道术”的概念进行具体的分析的话，那么贾谊的《道术》一文则对此有着细致的分析。贾谊说：“道者，所从接物也，其本者谓之虚，其末者谓之术。虚者，言其精微也，平素而无设施也；术也者，所从制物也，动静之数也。凡此皆道也。”在谈到“虚之接物何如”时，贾谊说：“明主者，南面而正，清虚而静，令名自命，令物自定，如鉴之应，如衡之称。有衅和之，有端随之，物鞠其极，而以当施之。”这实际上讲的治道尚无为。在谈到“术之接物何如”时，贾谊认为就是要求人主实行仁、义、礼、信、公、法。贾谊对道与术的这种区分和陆贾所说的“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬”（《无为》）不正好是相通的吗？因为陆贾所说的谨敬之行，就是要“行中和以统远”，而这种“中和”，正如我们在上一章所指出的，是要求宽猛相济，即仁义与法治兼施。这种中和之行与贾谊所说的术的内容包括仁义与法也是一致的。因此我们可以说，陆贾和贾谊对道家“道术”思想的发展，就是将庄子所笼统提出的“道术”一词具体划分为道和术两个方面：所谓“无为”之道，是指治道艺术的基本原则；而所谓仁义与法度之术则是治道艺术的具体制度及措施。

在陆贾的《新语》中，如我们在上一章中所述，既有不少关于无为之道

的论述，也有不少关于仁义的论述，即他既重视道又重视术，而且在某种意义上他认为仁义的作用比无为更重要。《新语》的第一篇名叫《道基》，就是认为仁义是道的基础。有的论者认为《新语》“第一篇《道基》”。这一篇名表明，作者认为道是天地万物的基础，是事物的本原。这就是《老子》‘天地之始’、‘万物之母’的意思。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）所谓‘大道汜兮，其可左右，万物持之而生而不辞……衣养万物而不为主’（三十四章）。”（熊铁基：《秦汉新道家略论稿》第 69 页）我认为这一论断是不符合《道基》篇的原意的。

1. 陆贾讲得很清楚：“传曰：天生万物，以地养之，圣人成之，功德参合而道术生焉。”这里是道术不仅是后于天地万物而生，而且是后于“圣人”而生的。原因很清楚，如前面已经指出的，这里的“道术”是指“治道艺术”，当然只有在人类社会产生之后才会出现。既然如此，这种道术便与老子那种作为“天地之始”、“万物之母”的“道”不同，它不可能是“天地万物的基础”、“事物的本原”。

2. 熊氏又引用陆贾说的“仁者道之纪，义者圣之学”，论证他的“根本的是道和德，仁、义、礼、乐都是派生的，或者说是前者的体现”（同上，第 70 页）的观点，这也是不确切的。所谓“纪”指纲纪，在陆贾的《道基》篇中就有“礼义不行，纲纪不立”的话，这里的“纲纪”犹言“纲要”。《荀子·劝学》篇有“礼者，法之大要，类之纲纪”的话，这里“纲纪”与“大要”对举，说明其义相近。因此所谓“仁者道之纪”，是说仁是道的纲要。纲要当然是带基础性的东西，而不是派生的东西。

3. 陆贾明确指出：“谋事不并仁义者后必败，殖不固本而立高基者后必崩”，所谓“固本而立高基”正是对“道基”的具体笺释，而在这两句话中，仁义正是对高基而言，说明只有将仁义作为治道的基础，才能永远立于不败之地。对陆贾《道基》篇的这一宗旨，清人唐晏的理解大体上是准确的，他在《新语校注·道基》的题解中指出：“此篇历叙前古帝上而总之以仁义。”就是说通篇的目的是在于强调仁义的重要性，即基础性。

（二）关于道与器

如果说《新语》中的“道术”是指治道艺术的话，那么其“道”则主要是指自然规律和人事法则。陆贾说：“道者，人之所行也。夫大道履之而行则无不能，故谓之道。”（《慎微》）许慎《说文解字》释“道”为“所行，道也；一达谓之道。”显然，在陆贾那里，道已失去其本体论意义，而成为规律或法则。所以他又说：“制事者因其则”（《慎微》）；“进退循法，动作合度”（《思务》）。所谓“则”指规则，规则与法度都是“道”的具体表现形式。陆贾讲的“器”，是指天地间一切自然事物及人类加工制作的器物。他说：“道寄天地之间”（《慎微》），这里的“天地之间”就是指天地之间的一切事物。他又说：“尽情为器，故曰圣人成之。”（《道基》）这里的“器”指的是人工制作物，当然既包括五谷、桑麻丝帛、宫室、舟车等物质器物，也包括政治、刑法、礼乐、文教等精神器物。

陆贾说：“道无废而不兴，器无毁而不治。”（《慎微》），这就是说道与器都是永恒存在的，各种具体的道有废有兴，但作为整体的道却是永恒的；各种具体的器有毁有治，但作为整体的器却是永恒存在的。这表明陆贾认为，道与器之间不存在谁先谁后的问题，它们都是客观的，同时并存的。那么道与器二者的关系如何呢？他说：“道寄之天地之间，岂非古之所谓得道者哉？”在陆贾看来，道在器中，即存在于天地万物和人伦日用之中的。他所批评的“古之所谓得道者”却恰恰相反，把道看成超然物外、遗世独立、存在于彼岸世界的东西；为了寻求这种所谓的“道”，他们或者追求所谓“神仙之术”，或者消极遁世，“播布革，乱毛发，登高山，食木实，视之无优游之容，听之无仁义之辞，忽忽若狂痴，推之不往，引之不来，当世不蒙其功，后代不见其才，君倾而不扶，国危而不持，寂寞而无邻，寥廓而独寐”。陆贾认为这类人“可谓避世，非谓怀道者也。”因此，他极力主张从现实生活中去求道，而反对那种“苦身劳形，入深山求神仙，弃二亲捐骨肉，绝五谷废诗书，背大地之宝，求不死之道”的错误做法，认为这是“非所以通世防非者也”（《慎微》）

陆贾还指出，道虽然是寓于器之中，但道是比较抽象和隐蔽的东西，而器则是比较具体和明晰的东西。他说“隐之则为道，布之则为文”（同上）就是这个意思。道既然是隐蔽的和内在的东西，因此人们在认识和把握它的时候，就要防止那种“惑于外貌，失于中情”（《术事》），即只见现象不见本质的偏向，充分发挥思维推理和分析的能动性，即“广思而博听”，“闻见欲众而采择欲详”，这样就可以做到“见邪乃知其直，观花乃知其实，目不淫炫耀之色，耳不乱阿之声，……然后能一其道而定其操”（《思务》）；还可以“抑定狐疑，通塞理顺，分别然否，而情得以利，而性得以治，绵绵漠漠以道制之……论思天地，动应枢机，俯仰进退，与道为俱。”（《慎微》）

陆贾认为，道与器的关系也就是一与多的关系。所谓“一”就是道，运用在实践中就要求人们专心一意地守道乃至侍有道之君；所谓“多”指物，具体来说，包括天下、国家、万民、百姓乃至万物。陆贾指出，人们只有抓住了“一”（即道），才有可能统万：

故圣人执一政以绳百姓，持一概以等万民，所以同一治而明一统也。故天一以大成数（安），人一以[大]成伦。……正心一，坚久而不忘，在上不逸，为下不伤，执一统物，虽寡必众，心佚情散，虽高必崩，气泄生疾，寿命不长，颠倒无端，大道不行。（《怀

虑》)

可见，在陆贾看来，只要掌握了“一”（道），大可以治国，小可以正身长寿。所以他极力反对那些不能专一守道的错误做法。他说：“怀异虑者不可以立计，持两端者不可以定威。故治外者必调内，平远者必正近，纲纪天下，劳神八极者则忧不存于家，养气治性思通精神延寿命者，则志不役于外，据土子民治国治众者不可以图利，治产业则教化不行而政令不从。”又说：“夫世人不学《诗》、《书》，行仁义，圣人之道，极经艺之深，乃论不验之语，学不然之事，图天地之形，说灾变之异，乖先王之法，异圣人之意，惑学者之心，移众人之志，指天画地，是非世事，动人以邪变，惊人以奇怪，听之者若神，视之者如异，然犹不可以济于厄而度其身，或触罪法不免于辜戮。故事不生于法度，道不本于天地，可言而不可行也，可听而不可传也，可[小]玩而不可大用也。”（同上）陆贾的这些话表明，人们要把握道，就不仅要排除“异虑”和“两端”之心，而且要摒弃一切灾异、邪变之类的荒诞不经之论，从现实的具体事物出发，按古代圣人的教导办事，探求天地之间确实存在着的道或法则。只有这样，才能真正做到“持一概以等万民”。“概”者要略之谓，“等”者齐一之谓。“持一概以等万民”，意即只有抓住道这个要略才能齐一万民。

（三）关于天道与人道

陆贾不仅把道看成是事物的规律和法则，而且将道分为天道和人道两类。这表明陆贾的道器观基本上是沿袭《易传》的观点。因为《易系辞》中不仅有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的说法，而且还有“易之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉”的说法。陆贾虽然没有讲“地道”，但是把它包括在天道之中的。因为所谓“天道”不过是“天文”、“地理”之类的自然规律。陆贾说：“张日月，列星辰，序四时，调阴阳，布气治性，次置五行，春生夏长，秋收冬藏，阳成（亦作生）雷电，阴成雪霜，养育群生，一茂一亡，润之以风雨，曝之以日光，温之以节气，降之以殒霜，位之以众星，制之以斗衡，苞之以六合，罗之以纪纲……故在天者可见，在地者可量，在物者可纪。”（《道基》）这就是说，天地之间一切自然现象都是遵循着一定的规律而运动的，这种规律也是可以认识的。而人道，则不过是对这种自然规律的效法：“于是先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道。”（同上）陆贾还认为，人道的主要内容就是“王道”，即所谓“父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序。”（同上）

懂得了陆贾对天道与人道内容的规定以后，再来看他对二者关系的分析就比较好理解了。首先，陆贾对天道与人道关系的理解，是以“天人合一”为其理论基础的。他说：“天人合策，原道悉备。”（《道基》）所谓“天人合策”，也就是“天人合一”。《易·乾卦·文言》云：“‘大人’者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”陆贾“天人合策，原道悉备”这一结论，正是根据《易系辞下》中“古者包牺氏之上天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”及以下一大段话的发挥之后得出的。由此可见，陆贾天人合一思想是对《易传》的直接继承。陆贾还指出：“天出善道，圣人则之”（《明诚》），又说：“天道以大制小，以重颠轻；以小治大，乱度于贞。”（《辅政》）这些都是为了说明天人合一。陆贾强调天人合一，有其合理的方面：这不仅是因为天道与人道都是客观存在的，而且在自然和社会之间也确有某些共同的规律。但是，对于这种同一性不能强调过分，否则就会抹煞它们之间的本质区别，导致或者将自然规律机械地搬到人类社会生活中来，或者将社会生活一些原则所具有的道德属性强加在自然事物及其规律的身上。由于陆贾过于强调了天道与人道之间的同一性，所以上述两种倾向都存在着。例如，所谓“天出善道”，“修父子之礼以及君臣之序，乃天地之通道”（《慎微》），就是赋予自然规律以道德属性；而他所说的“改之以灾变，告之以祲祥”（《道基》），则是由于简单地把自然规律等同于社会规律而导致“天人感应”的结果。这种“天人感应”思想，后来被董仲舒等人继承和发展了。

其次必须指出，陆贾在天道与人道关系上虽有过于强调其同一性的方面的缺点，但他对二者的区别也并不是没有注意，相反有些论述还颇精彩。例如，他指出天道与人道二者的作用范围是不同的：“天道调四时，人道治五常”（《术事》）。这是说，天道主要是调节自然现象的运动变化，人道则主要是调节人际关系。又如他指出，人道的变化并不完全以天道为转移，历史的经验证明，往往在天道未变的情况下，人道却在不断改变。所以他说：“尧舜不易日月而兴，桀纣不易星辰而亡，天道不改而人道易也。……故世

衰道亡，非天之所为也，乃国君者有所取之也。”（《明诫》）正是从这样一种认识出发，所以陆贾比较强调人的主观能动性，有时还反对“天人感应”。他说：“安危之效，吉凶之征，一出于身；[兴亡]之道，成败之验，一起于行。”（同上）就是说，安危、吉凶、成败这些社会现象，并不取决于天意，关键在于人的身是否修、行是否正。而他在《怀虑》中对那种“论不验之语，学不然之事，图天地之形，说灾变之异”的批评，也是基于他对天道与人道之间的区别的认识之上的，同时也是与他的“天人感应”观点自相矛盾的。

（四）关于道与德

陆贾《新语》中关于道德的言论很多。仔细加以分析可以发现，其论道德主要是以儒家观点为本。孔子有“志于道，据于德”（《论语·述而》）的说法。朱高在解释这两句话时说：“道，则人伦日用之间所当行者是也。”“德者得也，得其道于心而不失之谓也。”（《论语集注》）所谓“人伦日用”，既包括人们的政治、经济生活行为，也包括人们的日常社会交往。前者之道，属于社会理想，如“道之不行，已知之矣”（《论语·微子》）；后者之道，则指道德方面的理想人格，“如君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”（同上《学而》）作为“当行者”之道，是比较抽象的，而作为“得其道于心而不失”的“德”则是比较具体的东西。陆贾对道德的论述，大体上也是沿着孔子的这个思路进行的。即一方面，从社会理想方面强调实行德政，另一方面，从个体人格方面强调养成道德高尚的人。

首先，让我们分析一下陆贾的社会理想中的道德主义。陆贾把古代政治分为两种类型，一类是任力尚刑的强权政治，以晋国的智伯和秦王朝为代表，一类是握道据德的贤人政治。以伊尹、吕望、齐桓公为代表。陆贾是把后者视为最理想的政治的。他说：“太公自布衣升三公之位，累世享千乘之爵，知伯仗威任力兼三晋而亡，是以君子握道而治，据德而行……德盛者威广，力盛者骄众，齐桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡，故虐行则怨积，德布则功兴，百姓以德附，骨肉以仁亲”（《道基》）。值得注意的是，陆贾所说的“握道而治，据德而行”与孔子所说的“志于道，据于德”有惊人的相似之处。朱熹说，孔子的志道、据德是“言人之为学当如是也”（《论语集注》卷四），即认为这是一种为学的次序。其实何止为学，在孔子看来为政同样应该如此。例如陆贾在《慎微》中曾指出：“孔子曰：‘有至德要道以顺天下’，言德行而其下顺之矣。”这就说明，孔子认为“顺天下”同样必须依靠道德。不过值得注意的是，陆贾认为要使道德在政治生活中真正发挥作用，首先就必须让那些真正有道德的人掌握政治权力。陆贾在《慎微》一篇中谈到“邪臣之蔽贤犹浮云之鄣日月”的情况时指出：“今上无明王圣主，下无贞（原文为“真”，据唐晏本改——引者）正诸侯，诛锄奸臣贼子之党，解释凝滞纆繆之结，然后忠良方直之人则得容于世，而施于政。故孔子遭君暗臣乱，众邪在位，政道隔于三家，仁义闭于公门，故作《公陵之歌》，伤无权力于世，大化绝而不通，道德施而不用，故曰：‘无如之何者，吾未如之何也，已矣夫！’言道因权而立，德因势而行，不在其位者，则无以齐其政；不操其柄者，则无以制其刚（“刚”，唐晏说“疑当作纲”——引者）”。所谓“道因权而立，德因势而成”，说明陆贾毕竟看出了道德与权势不是一回事，有些人虽有权势却无道德，有的人虽有道德却无权势，这两种情况都无法使政治“握道而治，据德而行”。只有当权力与道德统一起来，一个以道德为标准的理想社会才能实现。陆贾的这一认识是比较实际的，他承认权势比道德更重要，便使他超出了单纯强调道德的理想主义。

其次，让我们来看看陆贾对理想的道德人格的分析。在陆贾看来，一个人是否值得尊敬，不在于其财富的多寡，而在于其道德是否高尚。他说：

以道德为上，行以仁义为本。故尊于位而无德者黜，富于财而无义者刑；贱而好德者尊，贫而有义者荣。段干木徒步之士，修道行德，魏文侯过其闾而轼之。夫子陈蔡

之厄，豆饭菜羹不足以接饩，二三子布弊褊袍不足以避寒，倥偬屈厄自处甚矣。然而夫子当于道，二三子近于义。（《本行》）

陆贾在这里讲的两个人，段干木是守道不仕，孔子是“历说诸侯，欲匡帝王之道反天下之政，身无其位而世无其主，周流天下无所合意”（同上），但由于两人道德都十分高尚，所以段干木虽然不仕，人君仍礼遇甚周；孔子和他的学生虽遭陈蔡之厄，处境相当狼狈，然而孔子及其弟子的行动仍能“当于道”、“近于义”。这就证实了陆贾的论断：“贱而好德者尊，贫而有义者荣。”（同上）

陆贾认为，要成为一个有道德的人并不容易，关键是自身要加强修养。他说：

夫建大功于天下者，必先修于闺门之内；垂大名于万世者，必先行之于纤微之事。（《慎微》）

他以伊尹和曾子、颜回为例，说明这一道理。伊尹出身于奴隶，原为有莘氏女的陪嫁之臣，但由于他注意“修达德于草庐之下”，后来被商汤任以国政，“为天子之佐，克夏立商，诛逆征暴，除天下之患，辟残贼之类，然后海内治，百姓宁。”孔子的弟子曾参对父母十分孝顺，昏定晨省，对父母的衣食住行安排得十分妥贴、周到，其美德一直为后世所称颂。颜回则甘于贫贱，“一箪食，一瓢饮，在陋巷之中，人不堪其忧，回也不改其乐。”这些人的一个共同特点，就是“修之于内著之于外，行之于小显之于大。”可见，陆贾的这种修养方法与儒家的“修身、齐家、治国、平天下”是如出一辙的。

通过以上分析可以看到，陆贾的道论受儒家思想影响比较深，当然其中也有受道家思想影响之处，这主要表现在他继承了庄子的“道术”思想，主张人君应无为而治。就这一点来说，它与黄老帛书有相通之处。例如《经法·道法》说：“故执道者之观于天下（也），无执（也），无处也、无为（也），无私（也）。”不过《新语》中没有从本体论的角度对道进行分析，所以也就没有“道生法”一类的说法。但是，我们从陆贾虽强调以仁义为本却不废法治的思想来看，它与黄老帛书“先德后刑”的思想也有相通之处。正是基于这些情况，所以我们认为陆贾的道论有受黄老道家影响的一面。

二 陆贾和晁错的辩证法思想

陆贾关于事物之间普遍联系及对立概念之间互相转化的思想，晁错的军事辩证法思想均是颇有特点的。在这一节，我们将分别介绍和分析这些思想。

（一）陆贾论通与塞

陆贾十分重视事物的普遍联系。他用“通”表示事物之间的联系，用“塞”表示事物之间的联系被割断。陆贾讲的“通”包括两类，其一指“道”的通；其二，指通言路、通消息。

陆贾说：“修父子之礼，以及君臣之序，乃大地之通道，圣人之所以不失也。”（《慎微》）把父子之礼，君臣之序说成是“天地之通道”，这当然是不对的，我们引证这段话不在于讨论这个“通道”的具体内容，而在于陆贾提出的“通道”这个概念本身。它表明陆贾认识到有某种普遍的、共同的规律存在，正是由于有这种“通道”，才使不同的事物或人们之间能够互相沟通。陆贾不仅承认“通道”，而且认为它就存在于现实生活之中，为人们的日用常行所必需。这就是他说的“故设道者易见晓，所以通凡人之心而达不能之行。道者，人之所行也，夫大道履之而行则无不能，故谓之道。”（同上）正因为道是存在于现实生活中的，所以它才能“通凡人之心”，也才能为“人之所行”。反之，如果把道看成脱离现实生活的东西，而去“苦身劳形，入深山……求不死之道，非所以通世防非者也。”（同上）这说明，如果离开现实生活去求道，实际上是“不通”。这就告诉人们，如果采取“避世”的态度，是无法把握“通道”的。所以陆贾极力反对这种错误的态度，认为“杀身以避难则非计也，怀道而避世则不忠也。”（同上）他认为作为一个“君子”，即使“居乱世”也必须掌握“天地之通道”，只有这样才能“抑定狐疑，通塞理顺……动应枢机，俯仰进退，与道为俱。”（同上）陆贾对避世之士的批判，实际上是要求人们不要自我封闭，而要做一个关心现实，有益于社会和治道的人。

如果说，避世之士的“不通”是故意自我闭塞的话，那么还有一些人的“不通”则不是本人不愿用世，而是客观环境闭塞造成了不通。陆贾在《资质》中指出：“质美者以通为贵，才良者以显为能。”他以榱桷豫章等天下名木为例，指出尽管它们生于深山之中，产于溪谷之傍，但由于它们可以“因江河之道，而达于京师之下”，经过匠人的加工，可以“上为帝王之御物，下则赐公卿”，可谓身价百倍。可是一些同样的木材，由于高山阻隔，“广者无舟车之通，狭者无步担之蹊，商贾所不至，工匠所不窥，知者所不见，见者所不知，功弃而德亡，腐朽而枯伤，转于百仞之壑，惕然而独僵。当斯之时，不如道傍之枯杨。”这种杨树质地虽不高贵，但由于它们生长在大都之广地，近于大匠之名工，因此反而得以重用，“大者治罇，小者治觴，饰以丹漆，致以明光，上备大牢，春秋礼库，褒以文彩，立礼矜庄，冠带正容，对酒行觴，卿士列位，布陈宫堂，望之者目眩，近之者鼻芳。”两种质地相差悬殊的木材，由于它们所处的地理环境不同，结果遭遇也截然不同，高贵的榱桷豫章独僵于深山之中，而质地低劣的杨柳却可以高踞于庙堂之上。这种不同的遭遇说明了什么问题呢？陆贾说：

故事闭之则绝，吹之则通，抑之则沉，兴之则扬，处地榱桷，贱于枯杨。德美非不相绝也，才力非不相悬也，彼则槁枯而远弃，此则为宗庙之器者，通与不通亦如是也。

陆贾分析自然事物的通与不通造成完全不同后果本身并不是目的，其目的在于说明人才问题上的不通所造成的危害性。所以当他分析了榱桷与枯杨

之“通与不通亦如是也”之后，接着便指出：

夫穷泽之民，据犁鬲报（唐晏云：鬲疑是鬲裘之假借，《说文》：裘里也，以缙傅于革也。报当作服）之士，或怀不羁之才，身有尧舜禹皋之美，纲纪存乎身，万世之术藏于心，然身不用于世者，
之通故也。夫公卿之子弟，贵戚之党友，虽有过人之才，然在尊重之位者，辅助者强，饰之者巧，靡不达也。

这就是说，由于仕途的不通，可以使一些身怀美才高术的人无法用世，相反，却使一些庸碌之辈居尊重之位。

陆贾对通的论述表明，他对事物之间的普遍联系有一定的认识。正是基于这种认识，所以他反对个人自绝于社会，怀道避世，独善其身；也反对社会内部，特别是君民之间的隔绝，主张“上”要明于“下”，选贤举能。而这一切，又都是为了更好地贯彻他“以仁义为本”的治道。

（二）陆贾论古与今

陆贾对通与塞的论述，主要是强调社会生活中各种现象之间的普遍联系，即横向联系；而他对古与今的论述，则是强调历史与现实之间的普遍联系，即纵向联系。他十分重视古今一致，主张古为今用，其目的是为了使自己的“以仁义为本”的主张落实到现实的政治实践中。

在《述事》篇中，陆贾开门见山地指出：“善言古者合之于今，能术（述）远者考之于近。故说事者上陈五帝之功而思之于身，下列桀纣之败而戒之于己，则德可以配日月，行可以合神灵。登高及远，达幽洞冥，听之无声，视之无形，世人莫睹其兆，莫知其情，校修五经之本末，道德之真伪，既其意而不见其人。”陆贾的这段话显然脱胎于《老子》第十四章：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”老子这里显然是讲道体，而陆贾讲的“听之无声，视之无形”的东西也是指的道。但陆贾的道与老子的道有两点明显不同之处。其一，老子认为道是根本无法感知，只能靠直觉来体认；而陆贾则认为尽管道“听之无声，视之无形”，但却可以通过言古合今、述远考近的办法，透过现象认识本质，即所谓“达幽洞冥”。其二，老子主张厚古薄今，所以他主张“执古之道以御今之有”，而陆贾则主张厚今薄古，他之所以强调“善言古者合之于今，能述远者考之于近”，正是为了要人们注重现实。他还尖锐地批评那种只重传闻、不重现实的厚古薄今思想：“世俗以为自古而传之者为重，以今之作者为轻，淡于所见，甘于所闻，惑于外貌，失于中情。”就是说，如果只重传闻而轻视实践的检验，是难免只见现象不见本质的。

为什么古可以为今用呢？陆贾认为是因为古今之间具有某种同一性，这种同一性就是道。不论是古人还是今人，其行事处世均必须“与道合”，即按规律办事。而这种道又不是遥远的，不可捉摸的东西，它就存在于历史的和现实的具体事物之中。所以陆贾说：

道近不必出于久远，取其至要而有成。《春秋》上不及五帝，下不至三王，述齐桓、晋文之小善，鲁之十二公，至今之为政，足以知成败之效，何必于三王？故古人之所行者，亦与今世同。立事者不离道德，调弦者不失官商，天道调四时，人道治五常，周公与尧舜合符瑞，二世与桀纣同祸殃，文王生于东夷，大禹出于西羌，世殊而地绝，法合而度同，故圣贤与道合，愚者与祸同，怀德者应以福，挟恶者报以凶，德薄者位危，去道者身亡，万世不易法，古今同纪纲。（《术事》）

这段话中有些句子虽然带有神秘主义的色彩，但其基本意思却是明确的，即不论是古人还是今人，尽管他们之间世殊而地绝，但他们行事必须按法度却是相同的。如果立事不离道德，就可以成为尧舜、周公一样的圣人；反之，就会和桀纣及秦二世一样，成为万世罪人。正因为如此，所以陆贾认为只要是合乎规律的事情就应该去办，而不必顾及到古人是否做过，或古代权威的书上是否说过。他说：“故制事者因其则，服药者因其良，书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方，合之者善可以为法，因世而权行。”（同上）不拘泥于陈法，强调“因世而权行”，鲜明地体现了陆贾务实的政治态度，这种思

想正是先秦法家“论世之事，因为之备”（《韩非子·五蠹》）观点的继承。

（三）陆贾的矛盾观

陆贾的《新语》中有不少关于矛盾的论述。他认为矛盾是普遍存在的，上至日月星辰、春夏秋冬四时变化，下至“跛行喘息蝸飞蠕动之类，水生陆行根著叶长之属”，它们运动变化都是由于“气感相应而成者也”（《道基》）。陆贾这里讲的“气”，是指阴阳二气。正是阴阳二气的互相感应，才引起了各种事物的运动变化，就自然界来说，“阳成雷电，阴成雪霜，养育群生，一茂一亡，润之以风雨，曝之以日光，温之以节气，降之以殒霜”，正是这些对立现象的反复作用，才使万物得以生长。至于人类社会，陆贾认为矛盾也是普遍存在的。在《新语》中他反复论证的道德与刑法、仁义与威力、义与利、善与恶、福与祸等等，便是社会生活中一些带普遍性的矛盾。在这些矛盾中，陆贾又着重抓住仁义道德与刑法威力这对主要矛盾展开他的论述，从而得出了他的“以仁义为本”的政治思想。这表明，陆贾很善于抓主要矛盾。

陆贾认为，矛盾的两个互相对立的方面，有的是可以互相补充的，例如大禹“决江疏河，通之四渎，致之于海，大小相引，高下相受，百川顺流，各归其所。”（《道基》）这里的大小、高下虽是相反的概念，但又是互相补充的。有些矛盾着的对立双方，却无法调和：“忠进谗退，直立邪亡，道行奸止（原文为“正”，据唐晏本改——引者），不得两张。”（同上）所谓“不得两张”是说，忠与谗、直与邪、道与奸这些对立的人物不可能同时并存、和平共处，要扶植正义的力量就必须打击邪恶势力。

陆贾矛盾观的一个显著特点就是，他不是单纯地停留在对各种矛盾现象的揭露上，而是着眼于矛盾现象的同一性、特别是它们的相互转化。这一点与他重普遍联系的思想也是一致的。因为不同现象之间，特别是对立现象之间之所以能够互相联系，正是通过转化这个中介。列宁说：“一切都是互为中介，连成一体，通过转化而联系的。”（《哲学笔记》第79页）陆贾当然不可能有这么高的理论自觉，但是他通过自己丰富的政治斗争实践，已经接触到了这一认识。

陆贾转化思想的立足点，是继承老子的无为而无不为以及柔弱胜刚强的思想，教导人们善于利用矛盾的转化，因势利导去夺取政治斗争的胜利。他说的“事逾烦天下逾乱，法逾滋而奸逾炽，兵马益设而敌人逾多”（《无为》），正是为了说明如果不顾客观条件一味地有为，主观蛮干，必然是自找麻烦，适得其反。他说：“怀刚者久而缺，持柔者久而长，躁疾者为厥速，迟重者为常存，尚勇者为悔近，温厚者行宽舒，怀促急者必有所亏，柔懦者制刚强。”（《辅政》）正是为了说明刚、躁疾和勇之不可恃，而必须以柔道持之。所谓“柔道”，即仁义道德，而要以仁义道德治天下，又必须正确处理内与外、近与远、小与大、幽与彰的关系。陆贾说：“夫建大功于天下者，必先修于闺门之内；垂大名于万世者，必先行之于纤微之事。”（《慎微》）这里便涉及到远与近、大与小之间的转化问题。老子曾提出“为大于其细”的思想。他说：“天下难事必作于易，天下大事必作于细，是以圣人终不为大，故能成其大。”（《老子》第六十三章）这告诉人们，大与小、难与易是可以互相转化的，不要一味地贪高骛远，要知道大事是从小事做起的，难事是从易事做起的，只要脚踏实地、认认真真地去干，即使你不去想追求大功，大功也会自然而然地到来。陆贾对老子的这种“为大于其细”的思想是心领神会

的。所以他一则曰仁义之治是“行之于亲近而疏远悦，修之于闺门之内而名誉驰于外”（《道基》）；二则曰“求远者不可失之于近，治影者不可忘其容”（《术事》）；三则曰伊尹和曾子是“修之于内著之于外，行之于小显之于大”（《慎微》）；四则曰“治外者必调内，平远者必正近”（《怀虑》）。这些言论表明，陆贾对大小、远近、内外之间的辩证转化理解是比较深刻的。陆贾进一步指出，凡是那些真正懂得这些辩证关系，并按照这种由内到外、由近及远、由小到大的模式进行修养的人，便可以象“汤武之君”、“伊吕之臣”那样，在政治斗争中“以寡服众，以弱制强”（《慎微》）。这里，陆贾又谈到了众与寡、强与弱之间的辩证转化。由此可见，陆贾对矛盾转化思想的理解的确是比较深刻的。

(四) 晁错的军事辩证法思想

晁错作为西汉前期的一个很有作为的政治家，他的一些重要政治主张，都是基于对当时社会矛盾的深刻分析之后得出来的。例如，他根据当时“法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣”（《论贵粟疏》）这样一个尖锐的社会矛盾，提出了“欲民务农，在于贵粟”的政治主张。又如，他根据当时诸侯王地方政权与汉王朝中央政府的矛盾已发展到不可调和的地步，即所谓“削之亦反，不削亦反”的状况，因而提出了“削之，其反亟，祸小”（《削藩策》）的政治主张。但是晁错的辩证法思想有特点之处还在军事方面。在论及对匈奴的战事时，晁错的一些见解，颇富辩证法的精神。这主要表现在以下几个方面：

一、善于分析敌我双方的力量对比，主张以我之长制敌人之短。他说：

今匈奴地形技艺与中国异。上下山阪（坡），出入溪涧，中国之马弗与也；险道倾仄，且驰且射，中国之骑弗与也；风雨疲劳，饥渴不困，中国之人弗与也；此匈奴之长技也。若夫平原易地，轻车突骑，则匈奴之众易挠乱也；劲弯长戟，射疏及远，则匈奴之弓弗能格也；坚甲利刃，长短相杂，游弩往来，什伍俱前，则匈奴之兵弗能当也；材官驍发，矢道同的，则匈奴之革箭术荐弗能支也；下马地斗，剑戟相接，去就相薄，则匈奴之足弗能给也；此中国之长技也。以此观之，匈奴之长技三，中国之长技五。陛下又兴数十万之众，以诛数万之匈奴，众寡之计，以一击十之术也。（《言兵事疏》）

辩证法认为，要解决矛盾就必须研究矛盾双方的情况，具体来说，就是要了解矛盾的每一方面各占何等的地位，各用何种具体形式和对方发生互相依存又互相矛盾的关系，在互相依存又互相矛盾中，以及依存破裂后，又各用何种具体的方法和对方作斗争。这种方法也就是人们常说的具体问题具体分析，亦是孙子所说的“知彼知己，百战不殆。”（《孙子·谋功》）从晁错对匈奴和汉王朝双方力量对比优劣的分析中，我们可以看到他对孙子这一思想是深有领会的。

二、十分重视将在战争中的作用，但亦不排斥兵民。晁错指出：“兵法曰‘有必胜之将，无必胜之民。’由此观之，安边境，立功名，在于良将，不可不择也。”（《言兵事疏》）晁错这一认识是总结西汉初期与匈奴斗争的历史经验得出来的。因为自从吕后以来，陇西三次被匈奴围困，损伤了民众的斗志，失去了胜利的信心。可是后来的陇西官吏，遵照文帝的指示，团结广大官兵，磨练他们的战斗意志，发动那些曾受创伤的民众，打击乘胜入侵的匈奴，以少击众，杀了一个匈奴王，打败了敌人。晁错由此得出结论：“非陇西之民有勇怯，乃将吏之制巧拙异也。”（同上）事实证明，在其他条件不变的情况下，能否夺取战争的胜利，的确取决于战争指导者的指挥艺术。晁错虽然十分重视将领在战争中的主导作用，但决不排斥兵民的基础作用。他曾说过：“卒不可用，以其将予敌也”（同上）。就是说，如果士兵不顶用，等于把将领交给敌人。又说：“凡民守战至死而不降北者，以计为之也。故战胜守固则有拜爵之赏，攻城屠邑则得其财卤以富家室，故能使其众蒙矢石，赴汤火，视死如生。”（《守边劝农疏》）这说明，要取得战争的胜利，就必须充分调动战士和民众的积极性，给他们以看得见的物质利益。晁错的劝民实边等建议，就是企图用禄利调动兵民抗击匈奴的积极性。

三、从实际情况出发，决定战略战术。晁错曾十分详细地谈到，在什么样的地形下，使用什么样的武器最能发挥作用，这反映了他从实际出发决定战略战术的思想。例如他指出，一丈五尺宽的沟渠，能淹没兵车的流水，山林茂密，石头堆积，河水长流，丘陵起伏，草木丛生，这是适合步兵作战的地形，战车和骑兵二不当一。土山丘陵连绵不断，平原旷野，这是适合战车和骑兵的地形，步兵十不当一。平原与丘陵相距很远，其间又有河流山谷，居高临下，这是适合弓箭手作战的地形，用短兵器的士兵百不当一。两军阵地相近，地平草浅，可以前进，可以后退，这是发挥长戟作用的有利地形，使用剑盾的士兵三不当一。芦苇、竹蒿丛生，茂密的草木枝叶相接，这是发挥短矛作用的有利地形，用长戟的士兵二不当一。道路弯曲隐蔽，险隘重叠，这是发挥剑盾作用的有利地形，弓箭手三不当一。（《言兵事疏》，译文据中华本《晁错及其著作》）晁错的这些论述说明，要充分发挥不同兵种和武器的作用，战争的指挥者就必须深入实际调查研究，根据不同的地形地势，采取不同的战术。这一思想显然是符合辩证法关于用不同方法解决不同的矛盾这一要求的。

三 陆贾和晁错的社会史观

陆贾和晁错的社会史观有一些合理的因素，但也存在某些糟粕。其合理因素主要有三：

（一）进化史观

陆贾在《道基》篇中有所谓“先圣”、“中圣”、“后圣”之说，反映了他的社会进化思想。陆贾讲的“先圣”时期，大概阶级已经出现，因为这时“民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之别，长幼之序，于是百官立，王道乃生。”所谓“王道”一词本身就表明，统治阶级已经出现。而陆贾关于这个时期一些历史人物的叙述，也是传说中的古代帝王。如神农“以为行虫走兽难以养民，乃求可食之物，尝百草之实，察酸苦之味，教民食五谷。”黄帝鉴于“人民野居穴处，未有室屋，则与禽兽同域”，“乃伐木构材，筑作宫室，上栋下宇，以避风雨。”后稷看到“民知室居食谷而未知功力”，于是“乃列封疆画畔界，以分土地之所宜，辟土殖谷，以用养民，种桑麻致丝枲以蔽形体。”后来大禹看到“四渎未通，洪水为害”，“乃决江疏河，通之四渎，致之于海。大小相引，高下相受，百川顺流，各归其所。”奚仲鉴于“川谷交错，风化未通，九州绝隔，未有舟车之用，以济深致远”，于是“乃挠曲为轮，因直为辕，驾马服牛，浮舟杖楫，以代人力，铄金镂木，分苞烧殖以备器械。”上述“先圣”的功绩主要在于物质文明的创造发明方面。到了皋陶便开始在制度文明方面有所建树。这也符合历史发展的逻辑，因为当物质文明发展到一定程度之后，人民便会“知轻重，好利恶难，避劳就逸”。正是针对这种情况，所以皋陶“乃立狱制罪，悬赏设罚，异是非，明好恶，检奸邪，消佚乱，民知畏法。”历史发展到了皋陶“立狱制罪”，说明阶级斗争日趋尖锐，因此才有必要用法制来制约人民的行为。但法制的作用毕竟是消极的，它只能禁止人民哪些事不能做，而不能从积极方面指导人民应该如何做，这便是陆贾所说的“民知畏法而无礼义”。这时便出现了所谓“中圣”。“中圣”的历史功绩就在于从积极方面发展了制度文明——礼。陆贾说：“中圣乃设辟雍庠序之教以正上下之仪，明父子之礼，君臣之义，使强不凌弱，众不暴寡，弃贪鄙之心，兴清洁之行。”这里讲的“上下之仪”、“君臣之义”、“清洁之行”，总的都属于礼的范畴。随着社会的发展，出现了“礼义不行，纲纪不立”的衰败现象，于是“后圣乃定五经明六艺，承天统地，穷事察微，原情立本，以绪人伦。宗诸天地，修篇章，垂诸来世，被诸鸟鲁，以匡衰乱。天人合策，原道悉备。智者达其心，百工穷其巧，乃调之以管弦丝竹之音，设钟鼓歌舞之乐，以节奢侈，正风俗，通文雅。”可见，“后圣”的历史功绩就在于他们创造了精神文明。这里讲的“五经”指吉、凶、宾、军、嘉五礼。《礼记·祭统》：“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。”“六艺”则是指礼、乐、射、御（驭）、书、数。《周礼·地官司徒·保氏》：“保氏掌谏王恶；而养国子以道，乃教之六艺。”礼的政治方面的内容，虽属制度文明，而其伦理方面的内容及有些仪式，则属于精神文明。至于乐、射、御、书、数则显然都属于精神文明的范畴。

透过陆贾对“先圣”、“中圣”、“后圣”的分析可以看到，他关于文明发展的具体进程的论述不一定完全符合事实，但是从总体上来看，他认为文明是在不断进步的。胡适曾经认为，陆贾的进化思想与韩非的“上古”、“中古”、“近古”之论相同；而熊铁基则认为，陆贾“叙述文化起源，更象是以《老子》‘大道废，有仁义，智慧出，有大伪’（十八章）的思想为指导的（《秦汉新道家略论稿》第70页），我认为熊氏这一论断是有道理的。

因为韩非的“上古竞于道德，中世遂于智谋，当今争于气力”（《韩非子·五蠹》），是从政治斗争的不同侧重点立论的，而老子的“大道废，有仁义，智慧出，有大伪”，则涉及到了道德（作为本体论的道德）与仁义产生的先后问题。不过老子是对文明持否定态度的，他主张的是一种归真返朴论的历史观，陆贾则对文明的进步持肯定态度，所以是一种进化论的历史观。正因为如此，他才反对厚古薄今，批评“世俗以为自古而传之者为重，以今之作者为轻”（《术事》）的错误态度。

晁错在《举贤良对策》一文中所讲的五帝、三王、五霸，实际上也涉及到历史观。从表面看来，这种历史观似乎认为古代帝王一代不如一代，如说“五帝神圣，其臣莫能及，故自亲事”；“三王臣主俱贤，故合谋相辅”；“五伯不及其臣，故属之以国”。其实，这不过是一种表面现象，就其实质来说，晁错也是承认历史是进化的。这是因为所谓“五帝”不过是传说中的历史人物，古人把他们说得很神圣，正反映了对一种理想政治的追求。晁错既然认为三王、五伯均不及五帝，而又认为当今的帝王经过主观努力可以达到五帝之治，这就说明他对现实政治是充满信心的，认为它可以达到前所未有的新水平和新高度。

（二）民本思想

陆贾和晁错继承了先秦时期的民本思想、并结合秦末汉初的现实加以发挥。陆贾说：

夫欲建国强成辟地服远者，必得之于民；欲立功兴誉垂名流光显荣华者，必取之于身。故据万乘之国，持百姓之命，苞山泽之饶，主士众之力，而功不在于身，名不显于业者，乃统理之非也。天地之性，万物之类，穰道者众归之，恃刑者民畏之；归之则附其侧，畏之则去其域。故设刑者不厌轻，为德者不厌重，行罚者不患薄，布赏者不患厚。

（《至德》）

显然，陆贾这一认识是从秦王朝严刑峻法导致农民起义这一现实的教训中得出的。为了矫正这种弊端，他认为统治者除了从根本上实行“以道德为上”和“以仁义为本”的仁政外，还要实行一些具体政策，使“仁政”落到实处。

其一，是不要扰民。所谓“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声”（《至德》）的无为政治，实质上是反对扰民。

其二，不要“轻用师”。因为战争，不论是对内还是对外的战争，总要动员人民的物力、财力，还要牺牲人民的生命，故非到万不得已时，要尽量避免。否则，劳民伤财，只能给人民带来苦痛，引起人民的不满。陆贾认为，战国时的晋厉、齐庄、楚灵、宋襄诸君，就不懂得这个道理，他们“秉大国之权，杖众民之威，军师横出，陵轹诸侯，外骄敌国，内剋百姓，邻国之仇结于外，臣下之怨积于内”，结果宋襄公死于泓水之战，其他三君弑于臣子之手。究其原因，就是由于他们“皆轻用师而尚威力以至于斯。”（同上）

其三，不要与民争利。陆贾认为鲁庄公在这方面的失误，是可以引以为鉴的。鲁庄公“一年之中以三时兴筑作之役，规固山林草泽之利，与民争田渔薪菜之饶；刻桷丹楹眩耀靡丽，收十二之税不足以供回邪之欲，缮不用之好以悦妇人之目。财尽于骄淫，人力罢于不急，上困于用，下饥于食，乃遗臧孙辰请来于齐，仓廩空匮，外人知之，于是为宋陈卫所伐。”（同上）这段话表明，人君之所以汲汲与民争利，目的在于“供回邪之欲”。为了防止人君与民争利，所以陆贾反复强调人君应该重义轻利。他说：“察于财而昏于道者，众之所谋也；果子力而寡于义者，兵之所图也。故君子笃于义而薄于利，敏干事而慎于言。”（《本行》）又说：“欲理之君闭利门，积德之家无灾殃，利绝而道著，武让而德兴，斯乃持久之道，常行之法也。”（《怀虑》）陆贾要求人君重义轻利，这对于防止统治阶级与民争利还是有一定的积极意义的。

其四，不兴无事之功。统治者为了满足其“回邪之欲”，不仅要与民争利，往往还要驱使人民去从事那些对社会无益的劳动。例如，统治者为了极耳目之好，快淫邪之心，便迫使“民夫释农桑之事，入山海采珠玕，求瑶琨，探沙谷，捕翡翠，璆瑁，搏犀象”。陆贾认为，这些东西“非所以厚于己而济于事也”，它徒以“疲百姓之力，非所以扶弱存亡者也”，所以为圣人所不取。因为圣人生活是很俭朴的，他们“卑宫室而高道德，服而谨仁义。不损其行以增其容，不亏其德以饰其身。国不兴无事之功，家不藏无用之器，所以稀力役而省贡献也。璧玉珠玕不御于上，则玩好之物弃于下；雕刻绘画不纳于君，则淫伎曲巧绝于民。”（《本行》）陆贾要求统治者带头

过俭朴的生活，罕兴力役。这样不仅可以为社会移风易俗树立榜样，而且可以保证以更多的劳力投放于农桑之事，老百姓便会家给人足，国家也才能长治久安。

晁错的民本思想也比较鲜明。在《举贤良对策》一文中，他在总结秦王朝兴亡的历史教训时指出，关键的因素是老百姓的态度。秦之所以能并六国，除了“地形便，山川利，财用足”之外，就是“民利战”。六国之所以为秦所兼并，除“臣主皆不肖，谋不辑”之外，一个重要的原因就是“民不用”。当秦之未途时，“法令烦憯（惨），刑罚暴酷，轻绝人命，身自射杀，天下寒心，莫安其处”，结果造成“吏不平，政不宣，民不宁”的严重局面，其灭亡也就是必然的了。正是总结了这类历史教训，晁错认为要使汉王朝长治久安，为政就必须本于人情。他以古代的禹、汤、文王这三王为例，指出：

人情莫不欲寿，三王生而不伤也；人情莫不欲富，三王厚而不困也；人情莫不欲安，三王扶而不危也；人情莫不欲逸，三王节其力而不尽也。其为法令也，合于人情而后行之；其动众使民也，本于人事而后为之。取人以己，内恕及人。情之所恶，不以强人；情之所欲，不以禁民。是以天下乐其政，归其德，望之若父母，从之若流水；百姓和亲，国家安宁，名位不失，施及后世。此明于人情终始之功也。在第十二章我曾指出，

晁错这种王道“莫不本于人情”的思想是来自法家，但法家是主张逆人情而行重罚，而晁错则主张顺人情而罚当其罪。除此之外，晁错认为要顺民情，还必须注意做到以下几点：

一、务农桑，薄赋敛，广蓄积。晁错说：“民情，一日不再食则饥，终岁不制衣则寒。夫腹饥不得食，肤寒不得衣，虽慈母不能保其子，君安能以有其民哉！明主知其然也，故务民于农桑，薄赋敛，广蓄积，以实仓廩，备水旱，故民可得而有也。”（《论贵粟疏》）古语说，“民以食为天”，老百姓如果吃不饱，穿不暖，社会是无法安定的。晁错提出的“务农桑，薄赋敛，广蓄积”，正好抓住了顺民情的基本方面。

二、号令有时。注意农时，是古人根据农业生产季节性很强这一特点而总结出来的重要经验。这就要求统治者的政治活动不要影响农时。晁错说：“号令不时，命曰伤天。焚林斩木不时，命曰伤地。断狱立刑不当，命曰伤人。”（马总《意林》卷二晁错《新书》）这里的所谓“伤天”、“伤地”，不仅仅是一个政治问题，而且涉及到生态平衡、环境保护的问题。因为当动植物正在繁殖、生长时，去砍伐或捕杀它，势必影响其下一代的繁殖生长，搞得不好将断子灭孙。所以晁错说：“善为政者，士实于朝野，牛马实于陆，鸟兽实于林；上及飞鸟，下及虫鱼；载之如地，包之如海。陛下之地，东西尽冠盖之民，南北极寒暑之和。”（同上）这种六畜兴旺，百业繁荣，士民乐业的景象，正是号令有时的结果。

三、利民欲，即满足人民的欲望。晁错说的民情“莫不欲寿”、“莫不欲富”、“莫不欲安”、“莫不欲逸”，便是民欲的一些基本方面。他说的“情之所欲，不以禁民”，说明满足人民欲望的必要性。晁错说：“利民欲者，莫如用爵致粟矣。能以粟拜爵者，皆民之有余者也。取有余以给塞下之食，则富人有爵，而贫民损益于征赋矣。此以有余补不足，而贫富之民各得其愿也。”（《艺文类聚》卷八十五引晁错《新书》）这说明所谓“利民欲”就是要给老百姓以看得见的物质利益。晁错的这种“利民欲”思想，和他以后的董仲舒等只强调正谊明道，显然是有区别的。

(三) 历史发展的规律性

陆贾承认人类社会的历史发展存在某种规律性。他说：“文王生于东夷，大禹出于西羌，世殊而地绝，法合而度同。故圣贤与道合，愚者与祸同。怀德者应以福，挟恶者报以凶；德薄者位危，去道者身亡。万世不易法，古今同纪纲”，（《术事》）这里讲的“万世不易法，古今同纪纲。”决不是说天不变道亦不变，而是讲社会生活中的一些基本道理或法则，如“怀德者应以福，挟恶者报以凶；德薄者位危，去道者身亡”之类，是不分地域，不分古今地相通的。这说明陆贾看到了社会生活有其规律性可循。他认为，人们的任务就是要透过变动不居的社会现象掌握其规律，并且按规律办事。所以他说：“夫长于变者不可穷以诈，通于道者不可惊以怪。……是以君子广思而博听，进退循法，动作合度。”（《思务》）正是由于陆贾承认社会历史发展有其规律性可循，所以他反对灾变理论。他说：

夫世人不学诗书，行仁义，圣人之道，极经艺之深，乃论不验之语，学不然之事，图天地之形，说灾变之异，乖先王之法，异圣人之意，惑学者之心，移众人之志，指天画地，是非世事，动人以邪变，惊人以奇怪，听之者若神，视之者如异，然犹不可以济其厄而度其身。（《怀虑》）

这就是说，灾变之说不仅是“乖先王之法”的，而且也无法“济其厄而度其身”。陆贾这一认识显然是正确的。

可是，在另外一些场合，陆贾又宣扬灾异谴告之说，为什么会出现这种自相矛盾的现象呢？我认为这是因为陆贾虽然承认社会历史的发展有其固有的规律性，但同时又认为人具有主观能动性，因而能反作用于客观世界。当人们严格地按照客观规律的要求办事时，其行事就比较顺利，即使出现某些个别失误乃至自然灾害的干扰，也不能影响其大局，在这时陆贾便反对灾异谴告之说，要求人们按规律办事。可是当人们违背了规律（“道”）时，就会导致事业的失败，而且往往由于社会政治方面措施的失误，又会加重自然灾害所造成的危害。这时，陆贾便很强调灾异谴告说。如陆贾在《明诫》中说：“夫持天地之政、操四海之纲，不可以失度，动作不可以离道。谬误出于口则乱及万里之外，况刑及无罪于狱，而杀及无辜于市乎？故世衰道亡，非天之所为也，乃国君者有所取之也。”这段话的基本精神就是强调人的主观能动性，认为人们不能把“世衰道亡”的责任归之于天，而要求国君对此负责。接着，陆贾便讲了一段灾异谴告的话：“恶政生于恶气，恶气生于灾异，蝗虫之类随气而生，虹蜺之属因政而见。治道失于下则天文度于上，恶政流于民则虫灾生于地。贤君智则知随变而改，缘类而试，思之于

变，圣人之道，恩及昆虫，泽及草木。乘天气而生，随寒暑而动者，莫不延颈而望治，倾耳而听化。”显然，陆贾这种灾异谴告说的认识错误，就在于倒果为因。本来应该是“恶政生恶气，恶气生灾异”，即政治上的腐败必然加强乃至在一定范围内导致天灾人祸。可是陆贾却说“恶政生于恶气，恶气生于灾异”，这岂不是把事情弄颠倒了么？这种倒果为因的灾异谴告说，从理论上来说虽然是十分荒谬的，但陆贾宣传这一理论的初衷，却是为了告诫人君“随变而改，缘类而试”，即应根据灾变的出现，而自我反省政治上的失误，并及时予以纠正。这便是《易》经上所说的“天垂象见吉凶，圣人则

之；天出善道，圣人得之。”陆贾据此进一步加以发挥，认为这是“言御占图历之变，下衰风化之失，以匡衰盛，纪物定世，后无不可行之政，无不可治之民。故曰则天之明，因地之利，观天之化，推演万事之类，散之于弥漫之间，调之以寒暑之节，养之以四时之气，同之以风雨之化。”由此可见，陆贾宣传谴告说的目的，归根到底还是要求人们，特别是人君严格尊重客观规律，既要注意天出之“善气”，也要注意天出之“恶气”，从而相应地加强自身的修养，及时纠正工作中的失误；要懂得“善者必有所因而至，恶者必有所因而来，善恶不空出，祸福不妄作，唯心之所向，志之所行而已。”（《思务》）能否避祸求福或因祸得福，关键在于人君的努力。就这一点来说，陆贾的灾异谴告说在当时对制约那些权力正在无限制地膨胀的封建君主，使之适当地加以收敛，还是有其积极作用的。

第十四章 晁错之具体政见及后人对陆、晁之评论

陆贾现存较系统的著作《新语》讲的是为政的一些基本原则，没有对当时一些具体的政治问题发表意见；晁错现存著作则不同，主要是就具体的政治问题发表意见的，其中当然也包含若干一般的政治原则。因此在介绍和分析了陆贾和晁错关于一般政治原则及哲学上的见解之后，有必要再对晁错的几项有名的政见作些介绍和分析。同时，我们还拟在这一章介绍和分析一下后人对陆贾和晁错评论的主要观点。

一 晁错的几项具体政见

我们在分析贾谊的思想时曾经指出，西汉前期社会存在着三大矛盾：其一是匈奴为代表的边境少数民族与汉王朝之间的矛盾；其二是地方诸侯王的割据势力与中央政府之间的矛盾；其三是广大农民和地主、大工商业者的矛盾。晁错与贾谊生活在同一个时代，面临着相同的矛盾，但由于他们的认识水平和经历的不同，以及所处环境的发展变化，所以他们在解决这些矛盾的方法上，有相同之处，也有不同之处。

（一）绝匈奴不与和亲

对于匈奴的侵扰和西汉王朝中央政府的消极的和亲政策，晁错和贾谊一样，都是不满的。不过在如何对付匈奴的问题上，两人的作法有所不同。贾谊主张用“三表”、“五饵”之法，与匈奴争其民。我在第十章曾指出，这是一种积极的诱降手段，而不能不加分析的称之为“迂疏”。晁错对匈奴的态度比较强硬，开始主张武力平定，此议不为文帝所接受后，他仍主张积极备战。

汉文帝前十一年（前 169），时任太子家令的晁错给文帝上了一道《言兵事疏》。疏云：

臣闻汉兴以来，胡虏数入边地，小入则小利，大入则大利；高后时再入陇西，攻城屠邑，驱略畜产；其后复入陇西，杀吏卒，大寇盗。窃闻战胜之威，民气百倍；败兵之卒，没世不复。自高后以来，陇西三困于匈奴矣，民气破伤，无有胜意。今兹陇西之吏，赖社稷之神灵，奉陛下之明诏，和辑士卒，砥项其节，起破伤之民以当乘胜之匈奴，用少击众，杀一王，败其众而大有利。非陇西之民有勇怯，乃将吏之制巧拙异也。

这里讲的“今兹陇西之吏……起破伤之民以当乘胜之匈奴”，是指这年匈奴侵陇西郡的狄道县。从晁错的叙述可以知道，这次由于守将的努力，能够团结士卒，采取以少击众的战术，杀了一个匈奴王，取得了重大胜利。晁错由此得出结论：“故兵法曰：‘有必胜之将，无必胜之民。’由此观之，安边境，立功名，在于良将，不可不择也。”这一结论从军事上来看是有道理的，但是晁错由此而认为汉王朝与匈奴之力量对比已达到“以一击十”的程度，因而主张主动地向匈奴出击，却是过高地估计了自己方面的力量。尽管晁错在这篇疏中对敌我力量的分析和战略战术的分析反映了较高的军事辩证法的水平，但是从西汉前期社会矛盾的全局来看，与匈奴的矛盾虽是一个重要矛盾，然而毕竟还只是一个局部，除此之外，中央政府和诸侯王地方割据势力的矛盾、农民与地主和大工商业者的矛盾，从政治和经济方面都制约了中央政府的手脚，使之无法也无力倾全力向匈奴主动出击。所以晁错的这个建议被文帝委婉地拒绝了，关于这一点，我在第十一章已作了分析，此处不再赘述。

晁错的这篇《言兵事疏》还有一点值得指出的，就是提出了“以蛮夷攻蛮夷”的观点。晁错说：“臣又闻小大异形，强弱异势，险易异备。夫卑身以事强，小国之形也；合小以攻大，敌国之形也；以蛮夷攻蛮夷，中国之形也。”从这一段话中可以看出，晁错是比较注意从实际出发制定战略战术的，所以他认为从中原国家的实际出发，需要采取以夷制夷的策略。但是光有需要还不行，如果没有可能，以夷制夷的策略还是无法实现。晁错认为，这种可能性也是存在的，他说：“今降胡义渠蛮夷之属来归义者，其众数千，饮食长技与匈奴同，可赐之坚甲絮衣，劲弓利矢，益以边境之良骑。令明将能知其习俗和辑其心者，以陛下之明约将之。即有险阻，以此当之；平地通道，则以轻车材官制之。两军相为表里，各用其长技，横加之以众，此万全之术也。”可见，晁错并不是主张单纯地依赖蛮夷，而是企图使之与中国的军队相结合，使“两军相为表里，各用其长技”，这一思想还是有可取之处的。

晁错主张主动向匈奴出击的《言兵事疏》虽未被文帝采纳，但他并未灰

心，接着他又向文帝提出了积极防御的策略，这就是《守边劝农疏》和《募民实塞疏》。

在《守边劝农疏》中，晁错首先分析了秦王朝戍边政策的失误。他认为这种失误主要表现在两方面。其一，秦王朝的戍边政策的性质不是自卫的，而是扩张主义的。晁错说：“臣闻秦时北攻胡貉，筑塞河上，南攻扬粤，置戍卒焉。其起兵而攻胡、粤者，非以卫边地而救民死也，贪戾而欲广大也，故功未立而天下乱。”“非以卫边地”，“贪戾而欲广大”，正是扩张主义的特征。其二，将屯戍变成“谪戍”，使民望而生畏。由于边境之地气候条件恶劣，胡貉之地严寒，扬粤之地酷暑，“秦之戍卒不能其水土，戍者死于边，输者僨于道。秦民见行，如往弃市，因以谪发之，名曰‘谪戍’。”把戍边、屯边当成一种惩罚手段，当然无法调动戍边者的积极性，相反，只能激起人们的怨恨：“发之不顺，行者深怨，有背叛之心。”晁错指出，民众在战争中之所以能战死而不降，是因为盘算着这样做对自己有利。因此，战胜敌人、固守阵地的有拜受爵位的奖赏，攻克城镇、杀死敌人的可以得到掳掠的财物，使家室富裕，所以士卒们也就敢冒矢石，赴汤蹈火，视死如生。可是秦朝征发士卒戍边，却只有送死的份，而无丝毫报酬；战死之后，家里连一个人的人头税也不能减免，普天下的人都清楚地看到，大祸将要临头了。接着晁错指出：“陈胜行戍，至于大泽，为天下先倡，天下从之如流水者，秦以威劫而行之之敝也。”晁错用秦王朝灭亡的教训告诫文帝，在戍边问题上如果政策失误，将造成多么严重的后果。

其次，晁错分析了匈奴民族活动的特点。他指出，匈奴人吃肉食，饮奶酪，穿皮毛，没有城镇、田地和房屋作为归宿，好象飞鸟走兽在旷野一样，遇到美草甘水则停下，吃光喝干又转移。这种往来转徙，时至时去的生活，就决定了匈奴势必要侵扰中原的边境地带。对于匈奴这种侵扰，“陛下不救，侧边民绝望而有降敌之心；救之，少发则不足，多发，远县才至，则胡又已去。聚而不罢，为费甚大；罢之，则胡复入。如此连年，则中国贫苦而民不安矣。”晁错这一分析是符合西汉前期与匈奴的斗争情况的，它说明当时尚未找到一种有效的制服匈奴的方法。

正是针对这种状况，晁错提出了“徙民实边”的主张。其具体办法就是，在边境地区有计划地建立一批永久居留地，先建好房屋，准备好农具，然后招募有罪的人和免去徒刑罚作劳役的人到那里定居；不够，就招募那些为了赎罪而送来的成年奴婢和为了得到爵位而送来的奴婢；还不够，就招募民众中愿意去的人。晁错认为，这些边境城镇要建立在要害的地方，在平川的道路上，每个城镇不少于一千户人家。至于城镇的建设，要根据当地情况，建筑高城，挖掘深沟，准备好雷石，布置下铁蒺藜，在城内再修建一座城，两城之间相距一百五十步，而在城镇四周还要设置防护篱笆。晁错指出，徙民是否能行得通，关键是政策上是否有优惠条件。为此，他主张对移民实行一系列优惠政策，如对移民都赐给较高的爵位；免除家人的赋税；给予冬夏的衣服和粮食，直到他们能够自给为止；郡县的民众可以买爵位，甚至可以买到相当于卿这一级；移居边地的人没有妻子或丈夫的，官府可以买来给予婚配；能够阻止或夺回被匈奴掳去的人口和牲畜者，把其中的一半奖给他，再由官府用钱将人口赎回。晁错认为，徙民实边的好处是，一方面不需要再调东方之戍卒，“使远方无屯戍之事”，况且这种远戍之卒“不习地势而心畏胡”，效果也很不好；另一方面，由于徙边的人居住在一起，既熟悉地势，

又了解敌情，一旦有事，“则邑里相救助，赴胡不避死”“塞下之民父子相保，无系虏之患”。因此它“与秦之行怨民，相去远矣。”

通过以上分析可以看到，晁错的“徙民实边”的主张，与其在《言兵事疏》中主张主动出击的意见相比，的确是退了一步，但还是属于一种积极的防御，比较符合当时社会的实际，所以被文帝所采纳：“上从其言，募民徙塞下。”（《汉书·晁错传》）对此晁错当然十分兴奋，于是接着又上了篇《募民实塞疏》。疏云：

陛下幸募民相徙以实塞下，使屯戍之事益省，输将之费益寡，甚大惠也。下吏诚能称厚惠，奉明法，存恤所徙之老弱，善遇其壮士，和辑其心而勿侵刻，使先至者安乐而不思故乡，则贫民相慕而劝往矣。这就是说，皇帝决定募民实边，这是一件使屯垦戍边更省事、减少运输费用的大好事。现在的关键就要看下属官吏能否认真贯彻陛下旨意，把这件事办好。为了使募民徙边的工作做得更好，晁错在这篇疏中又提出了两条建议：

其一，对如何安置移民生活提出了十分具体的措施，其中包括要根据气候、水土、自然环境，确定边境城镇建设的地址；要划分住宅范围，规定耕地的界限；要修建一堂两屋的住宅，准备好生活和生产的器械，这样就可以使民“轻去故乡而劝之新邑”。同时，还要派医生和巫祝去，以治疗疾病，祭把祖先。要使男女成婚，生老病死互相照顾，坟墓相连，种植树木，饲养牲畜，住房完备，这样就可以“使民乐其处而有长居之心”。

其二，要学习古代的方法，将移民按军事建制严格地组“织起来。具体来说，使五家为一伍，伍有伍长；十伍为一里，里有假士；四里为一连，连有假五百；十连为一邑，邑有假候。这些官吏都要选择有才能、有保护能力、熟悉地形、了解民心的人担任。居住时让民众练习射箭的技术，出外时教民众如何应付敌人。在内有一支训练成熟的队伍，在外就能凭军威镇定局势。训练成熟后，不要让他们再迁徙。这样，边民“幼则同游，长则共事；夜战声相知，则足以相救；昼战目相见，则足以相识；欢爱之心，足以相死。如此而劝以厚赏，威以重罚，则前死不还踵矣。”

通过以上分析可以看出，晁错对募民徙边的措施，考虑是比较具体和细致的。后人对晁错的这一主张评价也颇高。例如，王夫之指出：“晁错徙民实边之策伟矣。寓兵于农之法，后世不可行于腹里，而可行于塞徼。天气殊而生质异，地气殊而习尚异。故滇、黔、西粤之民，自足以捍蛮、苗，而无踉岭以窥内地之患。非果蛮、苗弱而北狄强也，土著者制其吭，则深入而畏边民之捣其虚也。”王夫之还特别肯定晁错关于根据气候、水草等自然条件确定边境城镇地址的思想。他说：“沿边之地，肥饶不齐，徙而授以瘠壤，不逃且死者寡。吏失其人，绥抚无术，必反而为北狄用。此二患者，轻于言徙，必逢其咎，而实边之议，遂为永戒。错之言曰：相其阴阳之和，尝其水泉之味。始事之不可不密也。”（《读通鉴论》卷二）晁错移民实边政策，开后代屯田政策的先河。汉武帝时赵充国实行军屯，三国时曹操的屯田政策，都是晁错思想的继承和发展。

当然，对晁错徙民实边政策的评价也应实事求是，因为它毕竟不过是当时对付匈奴的措施之一。纵观西汉一朝对付匈奴的方法凡四：其一为和亲政策，贾谊的“三表”、“五饵”大体上也属于这一范畴，不过如我们在前面有关章节所指出的，贾谊只是希望更加自觉地利用这一政策，以达到分化、瓦

解匈奴的目的。晁错的“以夷蛮制夷蛮”的主张，与贾谊此说有相通之处。和亲政策在西汉前期是对付匈奴的一项主要政策。其二，是徙民实边，这是晁错的主张。这一主张虽为文帝所采纳，但实行的情况如何，由于史料有缺，不得其详。不过从工夫之说的“实边之议，遂为永戒”来看，可能执行的情况并不太好。其三，是当匈奴大举入侵时，临时派军队进行驱赶，但也只是赶出边塞为止。这样的战役在西汉前期曾多次发生，从总的来说还是属于战略防御的性质。其四，是有计划有步骤地向匈奴进攻，长驱直入，将匈奴赶到远离中原边塞之地。这属于战略进攻，主要发生在武帝一朝。在西汉前期，前三种措施实际上是同时并用，且以和亲政策为主。情况既然如此，因此我认为在评价贾谊的“三表”、“五饵”政策与晁错的徙民实边时，就不能说那个“疏阔”，那个是“深识”，二者都是为当时的实践所需要的。这是其一。其二，晁错虽然提出了徙民实边的政策，但就其思想实质来说，他还是希望速胜的。这不仅表现在他的《言兵事疏》主张主动出击，而且当他提出徙民实边建议的同时，还是希望文帝“绝匈奴不与和亲。臣窃意其冬来南也，壹大治，则终身创矣。”（《募民实边疏》）所谓“壹大治”，就是要狠狠地惩治一下，并认为这样就可以使匈奴一蹶不振。对晁错的这种求速胜的思想，王夫之有过批评。他说：“特其曰：‘绝匈奴不与和亲，其冬南来，壹大治，则终身创矣。’此则未易言也。非经营于数十年之久，未能效也。羈縻以和亲，而徐修实边之策，或不待大治而自不敢南犯。其不悔祸而冒昧以逞与，大治之，无虑其不克矣。”（《读通鉴论》卷二）可见，在王夫之看来，在对付匈奴时，和亲、实边、大治，三者不可缺一。

（二）重农贵粟，务民于农桑

汉文帝十二年（前168），也就是贾谊逝世的那一年，晁错上了一篇《论贵粟疏》。这篇疏继承了贾谊的重农思想，强调重农抑商。

在这篇疏一开始，晁错就和贾谊一样，揭露了当时国家粮食匮乏的严重局势。不过晁错不象贾谊在《忧民》和《无蓄》篇那样言词激烈，直斥当时之时弊和帝王之不省；他主要是正面论述粮食不足的危害性。而这种危害性就在于它势必引起社会动乱，导致民心离散。晁错指出，圣明的帝王在位，老百姓之所以能安居乐业，不饥不寒，并不是帝王能亲自耕种粮食给他们吃，织布给他们穿，而是为他们开辟了获得物质财富的道路。所以古代的帝王尧、禹、汤都很重视粮食生产，即使遇到九年之水、七年之旱，也没有饿瘦、饿死人。现在国家统一，土地辽阔，人口众多，这些都不比夏禹、商汤时差，加之几年来风调雨顺，无水旱之灾，可是粮食却没有禹、汤时多。晁错认为究其原因，就在于“地有遗利，民有余力，生谷之土未尽垦，山泽之利未尽出也，游食之民未尽归农也。”显然，这些原因都是人为造成的，尤与朝廷的政策不当有关，其中特别是不重视农业。所谓“游食之民未尽归农”，正是不重视农业生产的结果。晁错指出，不重视农业，必然造成老百姓的贫困。“民贫，则好邪生。贫生于不足，不足生于不农，不农则不地著，不地著则离乡轻家，民如鸟兽，虽有高城深池，严法重刑，犹不能禁也。”民如鸟兽，奸邪丛生，当然只能给社会带来动乱。

晁错在这篇疏中还细致地分析了农民与商人之间的矛盾，导致农民流亡，粮食匮乏的严重状况。他指出，如今一个五口之家的农民，服役的不少于二人，能耕种的土地不过百亩，百亩的收获不过百石。他们春耕、夏耘、秋收、冬藏，一年四季忙到头，既要替官府办事，供应官差，还要应付急政暴赋，苛捐杂税。当交纳赋税时，有东西的半价而卖，没有东西的以加倍的利息借债，于是有的农民只好“卖田宅、鬻子孙，以偿债者矣。”晁错揭露的当时社会农民破产状况，与贾谊讲的情况完全一致。贾谊在《忧民》中说：“今汉兴三十年矣，而天下愈屈，食至寡也，陛下不省耶？未获年，富人借贷，贫民且饥；天时不收，请卖爵鬻子，既或闻耳。”贾谊和晁错的这些话，说明当时农民的处境的确是十分悲惨的。可是当时的商人情况如何呢？晁错指出，那些富商，大的积贮资财获得成倍利息，小的坐在商行里贩卖货物，他们屯积居奇，牟取暴利，成天在城市中游逛，乘朝廷急需之时，成倍提高物价。他们“男不耕耘，女不蚕织，衣必文采，食必粱肉；无农夫之苦，有仟佰之得。因其富厚，交通王侯，力过吏势，以利相倾；千里游遨，冠盖相望，乘坚策肥，履丝曳縞。此商人所以兼并农人，农人所以流亡者也。”所谓“因其富厚，交通王侯”，说明商人不仅物质财富力量雄厚，而且在政治上也在发展其势力。商人之所以要“交通王侯”，是因为汉初采取抑商政策，商人要在政治上求得出路，便只有和那些与中央政府处于离心离德状况的地方诸侯王割据势力相勾结。由于商人既有经济势力又有政治势力，所以他们就更加有力量去“兼并”农人，造成农人大量流亡。

面对这种商人势力日趋膨胀，农民不断破产的局势，晁错向中央政府建议采取两个方面的措施：

其一，是贵五谷而贱金玉。晁错认为，对于民众，要看帝王如何治理他们。他们求利的倾向就象水往低处流，东西南北没有一定的选择，关键在于

统治者如何引导。珠玉金银，饥饿时不能吃，寒冷时不能穿，然而大家都珍贵它，是因为朝廷使用它的缘故。况且珠玉金银这种物品，轻便微小容易收藏，便于携带，拿在手里走遍全国也没有挨饿受冻的顾虑。这就使得臣下轻易背叛自己的君主，民众轻易离开自己的家乡，盗贼有所鼓励，逃亡的人也得到便于携带的资财。至于粟、米、布、帛生于土地，长于一定的季节，需要很多的劳力，不是一天就能成的；几石粮食，气力平常的人拿不起，不会被奸诈邪恶的人所看重，可是一天得不到它就要挨饿受冻。所以圣明的君主都珍重五谷而轻贱金玉。晁错这种“贵五谷而贱金玉”的思想与陆贾有相通之处。陆贾说：“圣人贵宽而世人贱众，五谷养性而弃之于地，珠玉无用而宝之于身，故舜弃黄金于崭岩之山，禹捐珠玉于五湖之渊，将以杜淫邪之欲，绝琦玮之情。”（《术事》）陆贾和晁错对货币流通从道德观点出发所进行的抨击，反映了自然经济对商品生产的一种排斥心理。如果说舜禹弃黄金、捐珠玉，在商品生产尚未产生或还很不发达的条件下是可以理解的话，那么到了汉代，商品经济已相当发展，有商品交换，就必然有商品的一般等价物货币，而黄金和珠玉由于其自然属性决定了它们充当最好的货币的职能。这是不以人们包括“圣人”的意志为转移的历史规律，企图靠一二纸法令去禁止是禁不了的。其实这个道理晁错并不是不懂得，在同一篇疏中他说：“今法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。故俗之所贵，主之所贱也；吏之所卑，法之所尊也。”既然法律无法限制商人之贵，又如何能限制金玉不贵呢？何况汉文帝在当时对金属货币的铸造上，不仅不采取国家垄断政策，反而任民私铸，这就实际上更加助长了商人势力的发展。在货币问题上，贾谊的观点倒比陆贾、晁错实际一些，他不主张废除货币，只是主张禁民私铸，而且主张国家垄断铸币的原材料——铜。

其二，是贵粟。晁错说：“方今之务，莫若使民务农而已矣。欲民务农，在于贵粟；贵粟之道，在于使民以粟为赏罚。”其具体做法就是，给国家交纳粮食，可以拜爵，可以除罪。晁错认为，凡是能纳粮受爵的，都是富有的人，从富户取得粮食，供给朝廷使用，贫穷农民的赋税就可以减少，这就是损有余而补不足，是有利民众的。这种顺应民心的事，有三种好处：一是君主所需用的粮食充足；二是减少农民的赋税；三是鼓励农民从事农业生产。晁错对他的入粟拜爵建议的可行性充满信心。他说，爵位是帝王专有的，从口里说出没有穷尽；粮食是农民的，从地里长出来不会缺乏。得到高爵和免除罪刑，是人们非常向往的。使人们交纳粮食运往边塞，得以受爵和免罪，要不了三年，边塞的粮食就一定会很多了。对于晁错的这篇疏，文帝接受了，“令民人粟边，六百石爵上造，稍增，至四千石为五大夫，万二千石为大庶长，各以多少级数为差。”（《汉书·食货志上》）接着，晁错又给文帝上了一篇关于减收农民租的疏。疏称：陛下用拜爵来号召人们把粮食运送边塞，这是很大的恩惠。我估计塞下的军队消耗不了各地运去的粮。如果边塞的粮食能够支持五年，便可以叫人们把粮食运到郡县去；如果郡县的粮食能够支持一年以上，就可以有时豁免，不收农民的租税。这样做，恩德施于万民，他们就会更加勤奋地从事农业生产。即使遇到兵役、劳役，民众也不会穷困贫乏，国家也就安宁了；如果丰收，民众就富裕安乐了。文帝读了晁错的这篇疏之后下了道诏书，诏曰：“道民之路，在于务本。朕亲率天下农，十年于今，而野不加辟，岁一不登，民有饥色；是从事焉尚寡，而吏未加务。吾诏书数下，岁劝民种树而功未兴，是吏奉吾诏不勤而劝民不明也。且吾农民

甚苦而吏莫之省，将何以劝焉！其赐农民今年租税之半。”（《资治通鉴》卷十五）文帝诏书中所云“朕亲率天下农，十年于今”，指文帝二年九月接受贾谊建议，下了一道关于“农，天下之大本也，民所恃以生也；而民或不务本而事末，故生不遂。朕忧其然，故今兹亲率群臣农以劝之”的诏书，到文帝十二年，刚好十年了。在这十年中，虽诏书数下，但从晁错的批评和文帝的自责来看，当时社会上轻视农业的倾向并无根本改变。当然，我们也不能说这些年农业生产没有发展，否则文帝就不可能在十二年减收租税之半，十三年又“除民田租税”（《汉书·食货志上》）。

对晁错人粟拜爵免罪的主张，王夫之颇为赞赏，他说：“入粟而拜爵免罪，晁错之计，亦未失也。其未为失计者，非谓爵可轻而罪得以赏免也，谓其可以夺金钱之贵而授之粟也。轻意折色，有三易焉：官易收，吏易守，民易输。三易以趋苟简之利便，而金夺其粟之贵，则宁使民劳于输，官劳于收，吏劳于守，而勿询其便。此参数十世而能纯成其利，非俗吏之所知也。”（《读通鉴论》卷二）从这一段论述可知，王夫之立论的基础与晁错是一致的，他们都是站在自然经济的立场上，否定商品生产和货币流通的。可是商品生产既然已经发展起来了，要人为地取消或抑制是不可能的，这就决定了晁错“贵五谷而贱金玉”的愿望难以实现。对此王夫之也认识到了。他说：“虽然，人粟六百石而拜爵上造，一家之主伯亚旅，力耕而得六百石之赢余者几何？无亦强豪挟利以多占，役人以佃而收其半也；无亦富商大贾以金钱笼致而得者也。如是，则重农而农益轻，贵粟而金益贵。”（同上）这说明，在大地主和大商人掌握国家经济命脉的条件下，所谓入粟而拜爵免罪，只能对地主和商人有利，它不但无益于农民，而且反而加重农民负担。王夫之说的“强豪挟利以多占，役人以佃而收其半”这一事实，不正好说明了这个道理吗？农民既然加重了被剥削的程度，其结果就只能是“重农而农益轻，贵粟而金益贵”了。

（三）坚定的削藩主张

晁错的削藩主张是对贾谊“众建诸侯而少其力”思想的继承，然而其态度比贾谊更坚决。贾谊的“众建诸侯而少其力”是针对与文帝关系较疏的诸侯王而言的，至于对文帝的亲子，他却主张扩大其地盘，因而使其对待诸侯王的政策自相矛盾。关于这一点，我在第五章已作过分析。我们说晁错削藩的态度比贾谊坚决，除了他没有贾谊那种自相矛盾的主张外，还突出地表现在两个方面：

一、他不是停留在一般地论证削藩的必要性和重要性上，而是始终抓住藩国中最强大也最危险的吴国，不断进行揭露。在文帝时，晁错就曾数上书言吴过，可削，文帝没有采纳他的建议；景帝即位的第三年，晁错又上疏言吴过，主张坚决削吴。疏云：

昔高帝初定天下，昆弟少，诸子弱，大封同姓，故孽子悼惠王王齐七十二城，庶弟元王王楚四十城，兄子王吴五十余城。封三庶孽，分天下半。今吴王前有太子之隙，诈称病不朝，于古法当诛。文帝不忍，因赐几杖，德至厚也。不改过自新，乃益骄恣，公即山铸钱，煮海为盐，诱天下亡人谋作乱逆。今削之亦反，不削亦反。削之，其反亟，祸小；不削之，其反迟，祸大。显然，晁错在这里是抓住了矛盾的主要方面，其解决矛盾的态度又坚决，所以才引起了那么大的麻烦。

二、晁错不仅有削藩的言论，而且参与了削藩的行动。例如，景帝“三年冬，楚王来朝，错因言楚王戊往年为薄太后服，私奸服舍，请诛之。诏赦，削东海郡。及前二年，赵王有罪，削其常山郡。胶西王卬以卖爵事有好，削其六县。”（《汉书·吴王刘濞传》）接着，在晁错的策划下，景帝又“削吴会稽、豫章郡”（同上），这样便引起了吴楚七国之乱。

由此可见，晁错不只是一个政论家，更是一位政治实践家。为了实现他的政治主张，晁错虽然牺牲了自己的生命，但吴楚七国之乱的平定，却极大地巩固了西汉王朝的中央政权，故其功不可没。李贽说：“错但可谓之不善谋身，不可谓之不善谋国也。”（《藏书·晁错》）这一说法是有道理的。

二 后人对陆贾的评论

后人对陆贾的评论主要集中在其思想的学派属性上，而陆贾的思想又集中保存在《新语》中，故不少的论者在谈及陆贾的思想属性时，便不能不涉及《新语》。纵观历代学者对陆贾的评论，主要有两种不同的观点。

（一）儒家说

这种观点，把陆贾归之儒家，并认为是汉初“最早最纯”的儒家。

最早将陆贾归入儒家的是班固，他在《汉书·艺文志》的儒家类列有“陆贾二十三篇”。据后人考证，这二十三篇就包括了《新语》十二篇。班固在《宾戏》中对陆贾给予了高度评价，他说：“近者陆子优由，《新语》以兴；董生下帷，发藻儒林；刘向司籍，辩章旧闻；杨雄覃思，《法言》、《太玄》。皆及时君之门闾，究先圣之壶奥，婆娑乎术艺之场，休息乎篇籍之圃，以全其质而发其文、用纳乎圣听，列炳于后人。”（《汉书序传上》）所谓“究先圣之壶奥”，就是认为陆贾继承了尧舜禹汤文武周公之道，当然是儒家的忠实传人了。班固在《汉书序传下》又指出：“贾（指陆贾——引者）作行人，百越来宾，从容讽议，博我以文。”这就是说，陆贾在出使南越时，也是用儒家的道理讽喻南越王赵忙，使之去帝制向西汉王朝称臣。

与班固同时代的唯物主义哲学家王充说：“《新语》陆贾所造，盖董仲舒相被服焉；皆言君臣政治得失。言可采行，事美足观，鸿知所言，参贰经传，虽古圣之言，不能过增。陆贾之言，未见遗阙；而仲舒之言零祭可以应天，土龙可以致雨，颇难晓也。”（《论衡·案书篇》）在王充看来，陆贾不仅可以与西汉大儒董仲舒并列，而且董仲舒还是陆贾思想的继承者。因为所谓“相被服”具有服膺、继承之意。《汉书·河间献王传》云：“被服儒术，造次必于儒者。”颜师古注曰：“被服，言常居处其中也。”胡三省在注《资治通鉴》中所引的这句话时说：“余谓被服者，言以儒术衣被其身也。”（《资治通鉴》卷十八）王充认为陆贾和董仲舒的言论皆“参贰经传，虽古圣之言，不能过增”，这就评价更高了。王充对董仲舒著作中的天人感应思想颇不以为然，认为“颇难晓”，而肯定陆贾书中的反天人感应思想，所以说它“未见遗阙”。王充这一分析是有片面性的。因为陆贾既有反天人感应的一面，也有宣扬天人感应的一面。这后一方面不仅同样为董仲舒所“被服”，而且大大发展了。

自从班固和王充定下了这个调子以后，历代许多学者均沿袭这一观点，认陆贾为儒家。宋人黄震认为，“贾庶几以道事君者。”（《黄氏日钞》卷四十七）“汉初诸儒，未有贾比。”（同上，卷四十六）明人钱福则云：“汉班固论列刘向父子所校书为《艺文志》，又即所奏《七略》中序六艺为九种，首之以儒家者流。称其出于司徒之官，游文于六经之中，留意于仁义之际，宗师仲尼。以重其言。虽未必尽然，要亦有近似者矣。书凡五十三家，而陆贾《新语》十二篇实存焉。予读其书，信固之知言。”（《新语序》）《四库全书总目提要》云：“今但据其书（指陆贾《新语》——引者）论之，则大旨皆崇王道，黜霸术，归本于修身用人。其称引《老子》者，惟《思务篇》引上德不德一语，余皆以孔氏为宗；所援据多《春秋》、《论语》之文，汉儒自董仲舒外，未有如是之醇正也。”清人严可均曰：“子书《新语》最纯最早，贵仁义，贱刑威，述《诗》、《书》、《春秋》、《论语》，绍孟荀而开贾董，卓然儒者之言。”近人余嘉锡则称：“贾在汉初，粹然儒者，于诗书煨烬之余，独能诵法孔氏，开有汉数百年文学之先。较之贾董为尤难，其功诚不在浮邱伯、伏生以下。故班固王充皆亟称之。汉高以马上得天下，不知重儒，贾独为之称说诗书，陈述仁义。本传言其每奏一篇，高帝未尝不称善。《论衡·书解篇》云：‘高祖既得天下，马上之计未败，陆贾造《新

语》，高祖粗采。’则汉初之拨乱反正，贾有力焉，非叔孙通辈陋儒所敢望。”（《四库提要辩证·新语》）通过这段简单的历史回顾可以看到，认《新语》为儒家者颇不乏人，且越往后评价越高。

（二）杂家或道家说

有的论者则认为陆贾并非纯粹的儒家，而是杂家，有的则认为是道家。较早指出这一问题的是宋人石介。他在《汉论》一文中指出：“噫嘻！王道其驳于汉乎？汤革夏，改正朔，易服色，以顺天命而已，其余尽循禹之道。周革商，改正朔，易服色，以顺天命而已，其余尽循汤之道。汉革秦，不能尽循周之道，王道于斯驳焉。”（《涵芬楼古今文钞》卷二）石介所讲的“王道”指“井田”、“什一”、“封建”、“乡射”、“学校”等夏、商、周三代的政治、经济、文化制度。他认为“汉革秦之祚已矣，不能革秦之弊，犹袭秦之政”，是一件非常可惜的事。那么“汉改三王之道，作之者其谁欤？曰曹参、陆贾、叔孙通之罪也。”为什么把罪责归之于此三人呢？石介指出，这是因为“汉高祖豁达大度，聪明神圣，温恭清哲，英威睿武，其资材固不下乎汤禹与文武，道之使为帝则帝矣，使为王则王矣。方平定祸乱，恩为汉家改正朔，定礼乐，立制度，明文章，施道德，张教化，一风俗，兴太平，以垂于万世。（陆）贾若能远举帝皇之道，致于人君，施于国家，布于天下，（叔孙）通若能纯用三王之礼，施于朝廷，通于政教，格于后世，以高皇之材，而不能之乎？乃龌龊进夫当时之近务，王霸之猥略，贵乎易行，孜孜举夫近古之野礼，亡秦之杂仪，求夫疾效，使高祖上视汤武有惭德，汉家比踪三王为不侔。可惜也哉！”（同上）石介说的“王霸之猥略”，表明他认为陆贾之思想并不纯乎儒，而是霸王道杂之的。

到了近代，怀疑其非为儒家思想者越来越多。胡适在《陆贾新语考》中说：“《新语》一书，很有见地，其思想近于荀卿、韩非，其《道基篇》叙文化的演变尤有独到的见解。陆贾亲经始皇、李斯的急进政策失败之后，故在政治上颇主张无为，正与他身遭诸吕之乱，晚年自隐于醇酒妇人，同一用意。然其人绝不是一个消极的人，此书末篇有‘圣人不空出，贤者不虚生’的教训。很可以表示他的生活态度。第六篇中很沉痛的攻击当日人士的‘避世’态度，与此正是一贯。”（《古史辨》第四册，第198页）这表明在胡适看来，《新语》中既有儒家思想，又有法家和道家思想。在《述陆贾的思想》一文中，胡适更明确指出此书是杂家。他说：“此书仍是一种‘杂家’之言，虽时时称引儒书，而仍不免带点左倾的色彩，故最应放在《吕氏春秋》和《淮南子》之间。”（见《张菊生先生七十生日纪念论文集》）

孙次舟也指出《新语》中多道家语。尽管他指出这一事实的目的是为了证明《新语》系伪托，但却从反面证实了《新语》的确是儒道混杂。孙氏指出：“然今本《新语》有《无为》一篇。‘无为’者，道家之说也。……今本《新语》既有《无为篇》，而篇中所论，亦尽道家变化于无为之意。若曰：‘故无为也（旧注曰有误）乃无为也’，恐系‘故无为也，乃无不为也’之误，即司马谈所谓‘道家无为，又曰无不为也。’夫《新语》儒书也，而有道家之言，诘不令人眩惑乎？况儒家重‘仁义’而道家尚‘道德’。孔氏重仁不重义，至子舆氏始‘仁义’并称。道家卑薄‘仁义’尊重‘道德’。若《老子》曰：‘绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈。’《庄子》曰：‘毁道德以为仁义，圣人之过也。’‘道德’、‘仁义’儒道之所异也。今现行《新语》书，不惟《无为篇》多道家之旨，即其他诸篇亦多言道德，不滋令人生疑乎？《道基篇》曰：‘是以君子握道而治，据德而行，席仁而坐，杖义而强，虚无寂寞，通动无量。’《术事篇》曰：‘立事者不离道德，调

弦者不失官商。’《本行篇》曰：‘故圣人卑宫室而高道德，服而谨仁义。’《新语》本儒家书；乌得有此？（《古史辨》第六册，第120页）显然，孙次舟是站在以《新语》为儒家学派的书的传统立场，对其中居然有许多道家语表示疑惑，进而把《新语》斥之为伪书。这是由于孙氏不懂得汉初思想史发展的特点所致。

到了当代，一些学者更把陆贾称之为“新道家”。例如萧董父说：“陆贾《新语》所提供的以道兼儒的‘无为’原则，虽尚粗浅而未形成明确体系，但符合形势需要，反映了时代思潮。所以，陆贾在中央的这一建议与盖公在齐地对曹参的指教竟不谋而合，表明秦汉之际崛起的新道家思想，适应了当时封建统治者的迫切要求。”（《秦汉之际学术思潮简论》，载熊铁基《秦汉新道家略论》）熊铁基认为，《新语》是汉初新道家的代表作。他说：“《新语》的指导思想显然是道家思想，在十二篇中，除《资质》专讲求贤，没有涉及道之处，其余十一篇都是大讲道和德的。……道家著作的特点则是：一方面讲道讲得比较多，另一方面（也是更主要的）是承认道是宇宙的本体。是万物之源。我们又认为，以道为指导思想，把‘道法自然’的思想创造性的用之于人生和政治，是新道家的主要特点，《新语》正是有这样的特点。”（《秦汉新道家略论》第77页）

(三) 评论

上述两种看法各有所据，但仔细研究一下，我们便可以发现，均有各执一偏之嫌。

主儒家说者，往往有意无意地突出陆贾继承孔孟，“崇王道；黜霸术”的一面，而抹煞其受道家或法家思想影响的一面。例如《四库全书总目提要》说：“其称引《老子》者，惟《思务篇》引上德不德一语，余皆以孔氏为宗”。便显然是贬低了道家思想对陆贾的影响。在这方面倒是孙次舟实事求是一些，他比较全面地论列了《新语》受道家影响的主要方面。但是孙氏由于受班固在《汉书·艺文志》中关于儒家思想那段话的束缚，以为儒家只能是“游文于六经之中，留意于仁义之际。祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言。”于是因《新语》有道家之言，而将其断为“伪书”。

这里，实质上便涉及到如何看待儒家的问题。笔者认为，《汉书·艺文志》中关于儒家的那段话，用之于衡量先秦儒家，特别是孔孟，是比较符合的，但到了荀子之后，特别是到了汉代，儒家已经不再是纯乎仁义了。荀子的礼法结合思想，已开汉代霸王道杂之的思想先河；而其道法自然的思想，更是受道家思想的启迪。荀子的两个大弟子韩非和李斯，将其师的的法治思想发展而成严刑峻法的法家思想，其在秦王朝的政治实践最终以失败告终；但韩非在哲学上却发展了老子的道论，提出了“道理相应”的规律论，并主张天道无为，人道有为；主道无为，臣道有为。西汉初期的思想家陆贾、贾谊等人，总结了秦王朝失败的教训，看到片面地实行严刑峻法的不合民心，于是突了地强调仁义。礼治。但是他们所强调的儒家思想已不是孔孟为代表的原始儒家，而是以荀子为代表的儒家思想，即融合了法家。道家等各派长处的一种新形态的儒家思想。我们在前面几章论述陆贾和贾谊的生平及其学术渊源时曾指出，他们二人都是荀子的再传或三传弟子，这一事实就有力地说明，他们的确受了荀子的影响，继承了荀子的思想。

认陆贾为儒家的学者，往往喜欢将他与董仲舒相比。如《四库全书总目提要》就认为“汉儒自董仲舒外，未有如是之醇正也。”这里便有一个如何看待“醇正”的问题。如果我们将董仲舒的著作与孔孟的言论仔细加以比较，就会发现它并不“醇正”。他在儒家思想的基础上，吸收道家。法家和阴阳家的某些思想，创造了一个适应地主阶级中央集权的专制主义的思想体系。关于这一点，金春峰同志有一段比较全面的分析，他说：“董仲舒思想以儒家思想为基础，吸收了黄老思想。法家思想。阴阳家思想，是一个在更高的阶段上融合了各家思想的更发展了的思想中系。它否定了法家强调法治。以吏为师、不要文教德治的片面性，吸收了它的集权专制和注重刑、法的思想；否定了黄老消极无为。忽视人的主观能动性的片面性，吸收了它的自然观(如养生之道。元气。精气学说)阴阳刑德思想。它更全面地总结了历史的经验教训，对‘王道之三纲’的理论根据问题，给予了当时所能给予的适应地主阶级根本需要的答案，因而成为地主阶级在全国确立大一统统治以后第一个占居统治地位的庞大的全面的思想体系。”(《汉代思想史》第213页)我认为这一分析是比较符合董仲舒的思想实际的。它说明董仲舒的思想并不象原始儒家那么“醇正”。这本来是很自然的事情，因为时代发展了，一个思想体系如果不能适应时代需要，而只是重复其创始人所讲的那一套，那是没有生命力的，无法为当时统治者服务的。而董仲舒的高明之处，正在于他能

随着时代的发展，广搜博采，进一步丰富和发展了儒家思想，在这方面，陆贾和贾谊与董仲舒有相似之处。而事实上，陆贾和贾谊是董仲舒的先行者，董不过是“被服”者。我们不能为陆贾思想中吸收了道家思想或其他各家的因素就断言其书为伪书，也不能因此而否定其为儒家。所谓“醇正”是一个相对的概念，要看其主要思想倾向，并不排斥吸收其他各家思想。从中国思想史发展的实际来看，自荀子开始，已开创了以儒为主，兼采各家的兼容并蓄的学风，到了西汉，陆贾、贾谊承其风，董仲舒则集其大成。后世学者也莫不因之。许多学者之所以认陆贾和董仲舒为“醇正”，正说明他们有意识或无意识地承认这种以儒为主兼收并蓄是必然的。合理的发展趋势。

我不赞成把陆贾归于新道家，这是因为：一、陆贾并没“承认道是宇宙的本体，是万物之源”的思想。关于这一点，我在本书第十二章已经作过论证。二、熊铁基同志说：“以道为指导思想，把‘道法自然’的思想创造性地用之于人生和政治，是新道家的主要特点，《新语》正是有这样的特点。”我认为这一说法也不全面。《新语》固然有主张“道法自然”即实行无为政治的一面，但另一方面也十分强调有为。关于这一点，我在第十三章也已作了详细论述，不再重复。这里要说明的是，到了汉代之后，将“道法自然”运用于政治生活，即实行无为政治（准确些说，应是主张君主无为），决不止限于道家。就以历来被人们称为“醇正”的大儒董仲舒来说，他也是主张君主应无为的。关于这一点，熊铁基同志的业师张舜徽先生有过一段精辟的论述。他说：“刘向尝称董仲舒有王佐之材，虽伊吕无以加。（见《汉书·董仲舒传赞》）盖向有见于仲舒深通帝王之术，足以辅世主以临驭天下，其所操术，固不在伊尹、太公下也。今读《春秋繁露》，所以发明帝王之术者，明切甚矣。而《离合根》、《立元神》、《保位权》三篇，几于字字珠现，悉道论之精英也。其言有曰：‘天高其位而下其施，藏其形而见其光。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也藏其形，所以为神；见其光，所以为明。故位尊而施仁，藏神而见光者，天之行也。故为人主者，法天之行。是故内深藏，所以为神；外博观，所以为明也。任群贤，所以为受成；乃不自劳于事，所以为尊也。泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。故为人主者，以无为为道，以不私为宝。立无为之位，而乘备具之官。足不自动，而相者导进；口不自言。而宾者赞辞；心不自虑，而群臣效当。故莫见其为之，而功成矣。此人主所以法天之行也。’（《离合根第十八》）”（《周奏道论发微》第75页）张先生还引证了《春秋繁露》的《立元神》、《保位权》两篇中的话，证明董仲舒对道家理论领会是很深的。但他并没有因此而将董氏归之于道家。我认为对陆贾《新语》中的无为思想亦应作如是观。不能因为他强调了无为，就说他的思想体系是道家，何况陆贾论有为之处也并不少。金春峰说：“汉初黄老思想对儒家思想的影响，不能低估。……但是另一方面，又绝不能夸大这种影响，以为陆贾、贾谊甚至韩婴的思想可以划为黄老派或新道家。因为不仅这些人的思想主线，著作的主要内容不是黄老思想或老子思想的新发挥，而是儒家思想；而且他们引用黄老思想的目的也是为了更好地补充和修饰儒家思想，使儒家思想具有时代的适应性；不仅黄老思想在他们的著作中不占主要地位，而且即便他们引用黄老思想，许多也是用儒家思想折射了的，是在儒家的立场上重新解释了的。”（《汉代思想史》第71页）我认为金春峰同志这一分析是有道理的。

三 后人对晁错的评论

后人对晁错的评论，主要集中在他为巩固汉王朝中央政权，积极主张削藩，反而不得善终的问题上。对于他公而忘私、国而忘家的忧国和爱国之情，古往今来，人们一般都持肯定态度。例如，司马迁说他“敢犯颜色以达主义，不顾其身，为国家树长划。”（《史记·太史公自序》）班固说：“晁错锐于为国远虑，而不见身害。其父睹之，经于沟渎，无益救败，不如赵母指括，以全其宗。悲夫！错虽不终，世哀其忠。”（《汉书·晁错传》）宋人苏轼也肯定“晁错尽忠为汉”（《晁错论》）。明人李贽说：“孰知错伤文帝之无辅，而其父反以伤晁错之无父乎！是故国尔忘家，错唯知日夜伤刘氏之不尊也。公尔忘私，而其父又唯知日夜伤晁氏之不安矣。千载之下，真令人悲伤而不可已，乃班固反讥其父不能学赵母，谬哉！”（《焚书·晁错》）这说明，历代的学者们对晁错忠于国家的爱国主义精神都是十分敬佩的。

但是，人们对晁错何以致死的原因的分析，却颇有歧义。分析一下古人在这方面的一些议论，也是不无教益的。

（一）不要公报私仇

司马迁说：“晁错为家令时，数言事不用；后擅权，多所变更。诸侯发难，不急匡救，欲报私仇，反以亡躯。语曰‘变古乱常，不死则亡’岂错等谓邪！”（《史记·晁错列传》）这里讲的“欲报私仇”指晁错企图利用镇压吴王刘濞叛乱之机，借景帝之手，杀掉自己的政敌袁盎。结果，因晁错优柔不断，反遭袁盎之害。关于这件事，在第十一章介绍晁错的生平时，我已作过详细分析。晁错的这一悲剧告诉人们，在国家的政治生活中，要顾全大局，坚持原则，一切都要以国家、民族利益为重，而不要闹宗派，谋小集团的私利，更不能假公济私，公报私仇。晁错坚定的削藩主张，本来是一项正义的事业，在当时来说，是有利于巩固建立不久的汉王朝中央集权的统一国家的，可是由于他把派别斗争带进了这场严肃的政治斗争，就使他的正义行为蒙上了某种非正义性。这是十分令人惋惜的。所以李贽说：“晁错区区欲图袁盎，自速反噬，无足怪也。”（《藏书·名臣传·晁错》）所谓“无足怪”，是说晁错之死是有以自取的。

（二）临大难不能只求自全

有一种观点认为，晁错之死只因为他勇于任事，过于有为。例如班固说：“晁错为国远虑，祸反及身。‘毋为权首，将受其咎’，岂谓错哉！”（《汉书·荆燕吴传》）“毋为权首，将受其咎”，语出《逸周书》，意为不要强行出头，强行出头就要受到祸害。这一说法与老子说的“强梁者不得其死”（《老子》第四十二章）是相通的。王夫之也曾批评贾谊和晁错的削藩主张是不懂得“以几远害”的黄老之道。他说：“庸人不测，恃其一罅之知，物方未动，激之以动。激之以动，而自诿为先觉。动不可止，毒遂中于天下，而流血成渠，国幸存，而害亦憺矣。呜乎！谋人之国者，可不慎哉！”（《读通鉴论》）卷二）这就是说，在王夫之看来，晁错的主动削藩是庸人自扰。不过，苏轼对此却有不同看法。他在《晁错论》中说：“天下之患，最不可为者，名为治平无事，而其实有不测之忧。坐观其变而不为之所，则恐至于不可救；起而强为之，则天下狃于治平之安而不吾信。惟仁人君子豪杰之士，为能出身为天下犯大难，以求成大功。此固非勉强期月之间，而苟以求名者之所能也。天下治平，无故而发大难之端，吾发之，吾能收之，然后能免患于天下。事至而循循欲去之，使他人任其责，则天下之祸，必集于我。”（《涵芬楼古今文钞》卷二）可见，在苏轼看来，天下之事有些虽然可以待机而动，但有些事如果延误了时机，便无法挽救。在这时就需要有敢“为天下犯大难”的仁人君子豪杰之士，起来大声疾呼，“以求成大功”。不过苏轼认为，这种敢犯大难的人不能只空口喊问题如何严重，同时还要有善于解决实际问题的能力，即所谓“吾发之，吾能收之”。否则，只是把矛盾挑起来，祸到临头，自己却开溜，“使他人任其责，则天下之祸，必集于我。”苏轼认为。晁错就是如此。

苏轼指出，晁错的错误不在于发难，而在于临难苟免：“昔者晁错尽忠为汉，谋弱山东之诸侯。诸侯并起，以诛错为名，而天子不察，以错为之说。天下悲错之以忠而受祸，而不知错有以取之也。古之立大事者，不惟有超世之才，亦必有坚忍不拔之志。昔禹之治水，凿龙门，决大河而放之海，方其功之未成也，盖亦有溃冒冲突可畏之患。惟能前知其当然，事至不惧，而徐为之图，是以得至于成功。夫以七国之强而骤削之，其为变岂足怪哉！错不于此时捐其身，为天下当大难之冲，而制吴楚之命，乃为自全之计，欲使天子自将，而已居守。且夫发七国之难者谁乎？己欲求其名，安所逃其患。以自将之至危，与居守之至安，较易知也。己为难首，择其至安，而遗天子以其至危，此忠臣义士，所以愤惋而不平者也。当此之时，虽无袁盎，错亦未免于祸。何者？己欲居守，而使人主自将，以情而言，天子固已难之矣，而重违其议。是以袁盎之说，得行于其间。使吴楚反，错以身任其危，日夜淬厉，东向而待之，使不至于累其君，则天子将持之以为无恐。虽有百盎，可得间哉？嗟夫！世之君子，欲求非常之功，则无务为自全之计。使错自将而讨吴楚，未必无功，惟其欲自固其身，而天子不悦，奸臣得以乘其隙。错之所以自全者，乃其所以自祸欤？”（同上）苏轼的这个分析是有道理的。晁错既然鼓动景帝采取削藩政策，他就应该勇于解决藩国的叛乱。可是当七国之乱起后，却“为自全之计，欲使天子自将，而已居守”。晁错这一建议显然是带有私心的，其目的在于“自固其身”，这当然会引起景帝的“不悦”，同时也给政敌袁盎陷害他留下了口实。如果说袁盎的谗害，是晁错之死的客

观原因的话，那么他这种只顾“自全之计”的自私打算，则是其死的主观原因。苏轼说：“错之所以自全者，乃其所以自祸”，正道出了这一事实。可见，在政治斗争中如果夹杂私心杂念，只求自保。自全，其结果往往是适得其反。

（三）用术不可以不慎

前面几章我曾说过，历来学者均将晁错列入法家，司马迁不仅说过“贾生。晁错明申商”（《史记·太史公自序》），而且说“孝景时，晁错以刻深颇用术辅其资，而七国之乱，发怒于错，错卒以被戮。”（同上《酷吏列传》）这就是说，在司马迁看来，晁错之死也是与他一味讲术分不开。司马迁说：“法令者治之具，而非制治清浊之源也。昔天下之网尝密矣，然好伪萌起，其极也，上下相遁，至于不振。当是之时，吏治若救火扬沸，非武健严酷，恶能胜其任而愉快乎！言道德者，溺其职矣。故曰‘听讼，吾犹人也，必也使无讼乎。’‘下士闻道大笑之’。非虚言也。汉兴，破帆而为圜，斫雕而为朴，网漏于吞舟之鱼，而吏治烝烝，不至于奸，黎民艾安。由是观之，在彼不在此。”（同上）对“在彼不在此”一句，《史记集解》引韦昭曰：“在道德，不在严酷。”可见在司马迁看来，“制治清浊之源”，是在于道德而不在严刑峻法。可是晁错却公然向文帝上疏，建议教太子以术数。所以司马迁认为这显然是南其辕而北其辙了。王夫之曾批评贾谊建议文帝“立经陈纪，为万世法”是“以法术制天下”，“贬道以诱君”。（《读通鉴论》卷二）其立论之基础与司马迁也是一致的。按司马迁和王夫之的观点，晁错以术数教太子当然是“非立教之本论”（同上）了。

尽管司马迁说晁错用术以辅景帝，“而七国之乱，发怒于错，错卒以被戮”，却没有点破晁错以术授人结果反遭术害这一悲剧，而清人梅曾亮在其《晁错论》中，则把这个问题讲透了。他说：“晁错以术数授景帝，景帝悦之，用其计削七国。七国反，景帝乃诛错。君子曰：术不可不慎哉。以盗之术授人而保其不我盗，且曰是必不疑我为盗，虽至愚者不出此。错之智曾是不愚人若也，哀哉！若范蠡以计然之术教勾践灭吴，曰越王为人，可与共患难，不可与共安乐，乃扁舟逃于五湖。始皇用尉缭之计亡六国。尉缭曰：秦王居约易为人下，得志亦轻食人。遂逃去。方其说之行也，若石之投水。“若丸之走阪，其君不惜出肝肺相结，如左右手。而二子独汲汲不可终日，岂好为过计哉？彼知非雄猜深阻之人，不能行吾术而不作，其能行吾术者，必不容他人之有其术，故先有弃富贵之志而成功名。彼晁错之智，乃不知此。今以受特知蒙贵幸无比者，人一人之言，衣朝衣，斩东市，目不得回顾，足不得旋踵，虽商鞅韩非之行法，未至是也，而景帝能之，错教之也。错之术，盗术也；而恃所授者之不我盗哉。”（《涵芬楼古今文钞》卷六）

在梅曾亮看来，术并非绝对不能用（特别是在封建社会，统治者为了争权夺利，不可避免地要使用权术），但是既然要教别人以术，就必须懂得自己如何用术以防身。这就是要求做到，一方面“以盗之术授人”，另一方面又要做到“保其不我盗”。梅氏的这一论断是有其历史的事实根据的。这就是范蠡和尉缭。范蠡说：“越王为人，可与共患难，不可与共安乐”；尉缭说：“秦王居约易为人下，得志亦轻食人。”这说明他们对所恃之君是知之颇深的。正因为范蠡和尉缭懂得“非雄猜深阻之人，不能行吾术而不作”，所以他们都功成身退，得以自全。晁错则不然，他一厢情愿地效忠于景帝，而没有防范受他术数之教的景帝，在关键的时刻却抛弃了他。这说明，晁错以“盗术”授人，“而恃所授者之不我盗”的想法是十分天真的。

梅曾亮进一步指出，即使七国不反，晁错在景帝这样一个任术的君主之下亦难以免祸。他说：“邓公见景帝，言诛错是为七国报仇也。帝曰‘然。

吾亦悔之。’呜呼！帝特以错为饵敌具耳，何悔之可生？或曰：审如是，则七国不反，错固可免于祸乎？曰不然。临江王，适长太子也，栗姬废而临江王死于吏。亚夫，功臣也，七国平而亚夫死于吏。错之亲不及临江王，而勋旧又非亚夫比也。然则始所以用错者何？曰：削七国者；帝之素志也，而不欲居其名，故假错以为之用。帝固不足怪也。世之择术者，亦择其可以授人者而自处哉。”（同上）当然，梅氏对景帝的批评有失片面，因为景帝虽从晁错学过术数，且在处理晁错和周亚夫问题上也有失误之处。但从总的来看他执行的还是汉初统治者确立的“与民休息”的政治路线，“清净恭俭，安养天下”，因而使“国家无事，非遇水旱之灾，民则人给家足”（《汉书·食货志》），这就是历史上有名的文景之治。不过，梅氏说的“世人择术者，亦择其可以授人者而自处哉”，对人们处世接物也还是有一定的教益的。就是说，用术必须十分慎重，既然要投人以术，就必须提高警惕，防备自己不被所授者害。

重要人名索引

只收汉代及汉以前人名，陆贾、贾谊、晁错不收，按姓氏笔画排列。人名后之数字为本书页码。

- 王充 4.476, 477
- 王符 338
- 孔丘（仲尼、孔子）
3, 4, 5, 75, 104, 112, 113, 116, 131, 133, 134, 138, 169, 173, 233, 243, 256, 260, 280, 281, 282, 321, 324, 325, 329, 405, 409, 411, 421, 423, 437, 438, 479
- 中行说
68, 336
- 邓通
21, 26, 28
- 公孙弘
367, 398
- 主父偃
334, 383
- 申不害
2, 365
- 司马迁（太史公）
2, 11, 57, 60, 63, 77, 181, 182, 183, 185, 289, 291, 307, 309, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 343, 364, 365, 377, 397, 413, 415, 488.489
- 司马季主
6, 7, 8, 9, 10
- 司马相如
294, 295, 296
- 伏生
5, 365, 366, 367

刘长（淮南厉王）

3, 32, 33, 36, 37, 53, 70, 150, 151, 152, 165, 166, 362, 373

刘向

5, 21, 42, 264, 318, 319, 320, 381, 476

刘安

36, 37

刘邦（刘季、沛公、高帝、高祖）

2, 3, 13, 15, 18, 20, 22, 24, 26, 33, 80, 81, 83, 101, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 165, 171, 199, 259, 283, 297, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 360, 364, 370, 375, 379, 380, 386, 388, 413, 416, 477, 478

刘启（景帝）

334, 367, 368, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 381, 396, 397, 490, 491

刘彻（武帝）

43, 301, 330, 334, 336, 364, 383, 397, 398

刘恒（代王、文帝）

3, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 55, 56, 58, 59, 61, 65, 66, 68, 71, 82, 85, 94, 98, 107, 149, 150, 152, 153, 158, 159, 163, 164, 165, 466, 167, 170, 171, 172, 181, 188, 192, 199, 200, 202, 206, 225, 229, 232, 242, 281, 301, 312, 313, 319, 320, 322, 323, 334, 342, 344, 345, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 368, 369, 370, 371, 373, 379, 381, 382, 394, 395, 396, 397, 410, 413, 415, 419, 448, 464, 465, 467, 474

刘盈（惠帝）

11, 171, 181, 356, 362, 380, 381

刘揖（梁怀王）

32, 34, 38, 65, 166

刘歆

4, 5, 6, 323

刘濞（吴王）

148, 150, 151, 181, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 381, 396, 486

吕雉（吕后、高后）

3, 11, 12, 18, 26, 82, 85, 149, 150, 152, 153, 165, 171, 181, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 381, 448

庄周（庄子）

9, 427, 428

扬雄（杨雄）

295, 296

老聊（老子）

6, 8, 9, 10, 114, 163, 209, 214, 215, 216, 217, 231, 233, 327, 376, 388, 389, 390, 391, 397, 400, 402, 413, 418, 424, 429, 443, 445, 446, 486

陈平
11, 12, 59, 60, 356, 357, 359, 362, 380, 381

宋忠
6, 7

吴公(吴廷尉)
2, 11, 12, 60

吴芮(长沙王)
23, 24, 60, 147, 148, 349

吴差
23

李悝
178, 179

李斯
2, 7, 12, 94, 99, 104, 146, 161, 323, 346, 416, 479, 481

张苍
2, 3, 4, 5, 12, 16, 55, 150, 166 屈原
25, 41, 42, 61, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 307, 310, 312, 316, 318, 319, 320, 321,

孟轲(孟子)
92, 108, 134, 135, 139, 159, 167, 242, 245, 246, 247, 250, 258, 259, 295

周勃(绛侯)
11, 12, 20, 22, 26, 34, 56, 60, 61, 64, 98, 346, 357, 362

叔孙通
5, 15, 355, 379

项羽(项籍)
24, 147, 148, 346, 349, 350, 354

荀况(荀卿、荀子)
2, 91, 92, 98, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 135, 136, 142, 143, 245, 246, 247, 293, 295, 324, 331, 332, 337, 339, 346, 405, 481, 482, 483

赵佗(南越王)
347, 348, 349, 350, 351, 357, 359, 360, 361, 479

胡亥(秦二世)
18, 58, 79, 94, 124, 154, 225, 247, 304 400, 421, 436, 444,

浮丘伯(鲍丘)
346

班固
44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 291, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 364, 481, 485, 486

袁盎
373, 374, 375, 377, 486, 488

贾山

21
 商鞅（公孙鞅、卫鞅）
 74, 75, 76, 77, 105, 141, 142, 179, 235, 257, 365, 410, 411, 413, 424
 盖公
 322, 355
 曹参
 351, 356, 381, 480
 萧何
 3, 351, 355, 356, 380, 412
 韩信
 24, 147, 148, 156, 351
 韩非
 2, 92, 99, 104, 109, 142, 143, 176, 235, 271, 328, 331, 407, 408, 410, 412, 414, 424, 452, 481
 董仲舒
 15, 241, 248, 249, 301, 332, 338, 397, 398, 483, 484
 管仲
 163, 248
 窦太后
 372, 381, 396, 397, 398
 窦婴
 372, 373, 374, 375, 397
 墨翟（墨子）
 91, 139, 164, 嬴政（秦始皇）
 7, 18, 57, 70, 78, 79, 80, 124, 146, 151, 223, 225, 236, 242, 304, 323, 347, 352, 353, 359, 403
 灌婴
 3, 22, 60, 64
 黥布
 23, 24, 37

重要参考书目

- 《二十二子·贾谊新书》 卢文弨校，上海古籍出版社 1986 年版。
 《贾谊集》 本书校点组，上海人民出版社 1976 年版。
 《贾谊集校注》 吴云、李春台校注，中州古籍出版社 1989 年版。
 《贾子次诂》 王耕心著，光绪二十九年刊本。
 《新语》 陆贾撰，四部备要本。
 《陆子新语校注》 唐晏校，龙溪精舍丛书。
 《晁错及其著作》 中华书局 1975 年版。
 《晁错集注释》 上海人民出版社 1976 年版。
 《史记》 司马迁撰，中华书局 1982 年第 2 版。

- 《汉书》 班固撰，中华书局 1962 年版。
- 《长沙贾太傅祠志》 夏献云编，光绪戊寅刊本。
- 《楚辞集注》 朱熹撰，人民文学出版社 1953 年版。
- 《楚辞通释》 王夫之撰，上海人民出版社 1975 年版。《船山全书·读通鉴论》 王夫之撰，岳麓书社 1988 年版。
- 《曾国藩全集·诗文》 岳麓书社 1986 年版。
- 《述学内篇》 汪中著，四部备要本。
- 《四库提要辨正》 余嘉锡著，科学出版社 1958 年版。
- 《秦汉史》 翦伯赞著，北京大学出版社 1983 年版。
- 《中国思想通史》 第 1、2 卷，侯外庐等著，人民出版社 1980 年出版。
- 《孔子评传》 匡亚明著，南京大学出版社 1990 年版。
- 《中国哲学史》 萧萐父。李锦全主编，人民出版社 1982 年版。
- 《周秦道论发微》 张舜徽著，中华书局 1986 年版。
- 《西汉经济史料论丛》 陈直著，陕西人民出版社 1958 年版。
- 《赋史》 马积高著，上海古籍出版社 1987 年版。
- 《汉代思想史》 金春峰著，中国社会科学出版社 1987 年版。
- 《韩非思想的历史研究》 张纯。王晓波著，中华书局 1986 年版。
- 《秦汉新道家略论稿》 熊铁基著，上海人民出版社 1984 年版。
- 《贾谊的法律思想》 杨鹤皋著，群众出版社 1985 年版。