

从“焚书坑儒”到“独尊儒术” ——“周秦之变”背景下秦皇汉武统一意识形态的尝试

代云

(河南省社会科学院 哲学与中原文化研究所, 河南 郑州 450002)

摘要:周秦之变后,在以暴力为基础的新政统与强调权力道德基础的旧道统之间,客观上呈现出既格格不入又必须合作的局面。“焚书坑儒”宣告了旧道统的承担者——儒家士人与新王朝磨合的失败。董仲舒的“天人三策”基本上解答了汉武帝的关于治国总方略的疑问,他从“天人感应”的角度为儒学的实施提供了系统的、具有终极意义的理论依据。儒学在意识形态领域的“独尊”地位主要体现在三个方面:教育、选官及法律的儒家化。秦皇汉武统一意识形态的尝试对后世的启示表现在国家要长治久安必须进行意识形态建设,而意识形态建设要根植于社会的既有价值,不宜过分以利禄倡导等方面。

关键词:焚书坑儒;独尊儒术;周秦之变;意识形态

中图分类号: K234 **文献标识码:** A **文章编号:** 1002-6320(2010)05-0017-06

一、“周秦之变”及其意识形态要求

(一)周秦之变

所谓“周秦之变”,这里指的是秦朝与西周相比在社会结构方面发生的深刻变化,变化的实质是国家—社会从二元一体变为二元对立^{[1](P57)},它体现在土地制度、阶级关系、国家形态、政治制度、思想文化等方面。本文主要分析变化在政治与思想领域的表现。

政治领域的表现是血缘政治的淡化。西周的血缘政治是分封制和宗法制结合的必然结果,体现为行政权与土地占有权的统一。这种权力是在宗族内部按宗法等第进行分配的,因而具有浓厚的宗法血缘色彩。而秦统一六国并在全国内改封建为郡县后,血缘政治的基础不复存在,各级官吏不再单纯从血缘亲属中产生,而由皇帝直接任命,对皇帝负责,官吏与皇帝之间首先和主要的是君臣关系,而没有名义上和实际上(在多数情况下)的血缘关系。这样就造成政治关系与血缘关系的制度性分离。

思想领域的表现是承担意识形态功能的礼乐与社会现实之间的脱节,出现意识形态危机。侯外庐先生认为西周的礼乐文化是政治宗教化的产物^{[2](P44)}。它起初是西周天下合法化论述的一个重要工具,其依据是被周人改选过的天命观。周人通过周武革命代商而立之后,仍旧借助“天命”来论述其政权的合法性,而当时的“天”(上帝)却被殷人把持着。周人的做法分两步:首先将天(上帝)改造而为一般的主宰之神,以此断绝“天”与殷人的“血缘”关系;然后将周人的祖先神克配上帝以证明周人取得天下乃是“天命”所归。至于中央与地方的关系,则通过分封来建立,分封使中央与地方的政治关系建立在宗法血缘基础之上,这样家庭伦理能够顺利地推及到政治关系上,实现政治的伦理化。这种论述的一个重要载体是西周的礼乐文化,因此,伴随春秋的礼坏乐崩而来的是对周人天命观的质疑。

(二)大一统帝国的意识形态要求

意识形态是社会对自身的自我意识与自我表述,是受到权力支持的占支配地位的信仰系统,其

收稿日期: 2010-03-02

作者简介:代云(1973—),女,河南省唐河县人,法学硕士,助理研究员,主要研究文化哲学。

©1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>

功能是为既存的或构想中的政治秩序的合法性作解释和论证,并为之实现提供策略,它是政治统治的重要工具^[3]。

经过春秋战国数百年时间,周人的天命观崩溃,代周而立的秦帝国需要一套能够论证、支持自己统治的信仰系统,这个系统不强调统治的有效性(实然)而是它的合法性(应然),这就需要从道义层面来解释、论证秦帝国的合法性。而当时唯一用来论证新帝国合法性的似乎只有阴阳家的五德始终论,根据这一理论周得火德,秦代周取天下,为水德,水德主刑杀,这样奇妙地将对合法性的证明与对法家思想的坚持结合起来。这种粗糙的论证与西周初年通过“制礼作乐”及大规模分封以解释、论证其统治合法性相比显得薄弱且缺乏针对性。因为它没有针对权力的道德来源的论证。而之所以要强调权力的道德来源,是因为历史地看,经过周秦之变,西周的宗法制在表层政治结构上被郡县制所取代,但在社会的深层结构中仍然具有宗法势力继续存在的土壤,宗法制社会形成的民众心理对王道政治伦理还保持着相当的认同感^[4]。适应这种普遍的心理惯性,客观上需要对政权进行道德化论述,这样的论述将能有效地断绝民众模仿、复制的企图。

当然,这并不是说秦国统治阶层没有进行积极的尝试,实际上,统一前夕吕不韦主持编纂《吕氏春秋》就是一个探索。这可以看做秦始皇在统一之初对东方六国实施文化怀柔政策的一个体现,但不久之后因为一场廷争,这种政策发生重大改变,并直接导致一场悲剧的发生。

二、焚书坑儒导致的双重悲剧

(一)焚书坑儒的事由与缘由

“焚书”源于“周淳之争”,根据《史记·秦始皇本纪》的记载,其事由出自仆射周青臣与博士淳于越关于封建与郡县的争论。周认为始皇“以诸侯为郡县,人人自安乐,无战争之患,传之万世”,对郡县制持肯定态度,而淳于越则认为:“殷周之王千余岁,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?”并断言“事不师古而能长久者,非所闻也”。对郡县制持怀疑、否定的态度,主张恢复西周的分封制。

这次廷争史称“周淳之争”。双方争论的焦

点是郡县制与封建制哪一个更利于秦王朝的长治久安。这实际上反映了双方对“周秦之变”的一个结果——改封建为郡县的不同态度。淳于越在公开场合如此高调地、明确地表达自己对国家政治体制的不同意见,考虑到他的身份与背景¹,可以认为这种体制在全国范围内并没有被广泛认同。

实际上,这种争论在秦朝内部并不是第一次。据《史记·秦始皇本纪》的记载,早在统一之初,以丞相王绾为首的一部分官吏,就曾主张在全国范围内实行郡国并行制,即在燕、齐、荆地实行分封制,其他地区实行郡县制,但遭到时任廷尉的李斯的坚决反对,最终秦始皇采纳了李斯的建议,在全国范围内行郡县制。因此,淳于越的主张在秦廷内部属旧事重提。秦始皇将他的意见交给群臣议论,已任丞相之职的李斯的态度不仅更加坚决,并且把矛头指向了持不同政见的“愚儒”及其“私学”。他认为淳于越的主张不合时宜,因为“五帝不相复,三代不相袭,各以治,非其相反,时变异也。今陛下创大业,建万世之功,固非愚儒所知”。而使诸生得以是古非今的,是他们所掌握的古代文献与私学。“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。今皇帝并有天下,别黑白而定一尊。私学而相与非法教,人闻令下,则各以其学议之,入则心非,出则巷议,夸主以为名,异取以为高,率群下以造谤。如此弗禁,则主势降乎上,党与成乎下。禁之便。”这是禁私学,另外他还建议:“史官非秦记皆烧之。非博士官所职,天下敢有藏诗、书、百家语者,悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语诗书者市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧,黥为城旦。所不去者,医药卜筮种树之书。若欲有学法令,以吏为师。”这是焚民间藏书。

李斯建议禁私学和焚民间藏书,其要点是禁止民间议政,整饬意识形态,秦始皇采纳李斯的主张,由此发生焚百家书的运动^{[5](P11)}。它表明秦王朝从政治专制走向了以暴力为后盾的思想专制。

“焚书”次年又发生“坑儒”。“坑儒”一事的起因是方士欺骗、非议秦始皇。始皇欲求长生术,一度广招列国方士。方士侯、卢两人人为始皇求仙药,方药炼制无效,两人恐惧,借口始皇“贪权势

¹ 淳于越,齐人,始皇时为博士。史载秦始皇在开国之初曾从齐鲁征儒生七十人为博士,他们掌通古今以备顾问,这是一支来自东方的庞大的文化和言论力量,他们主要是儒学中的思孟一派,是坚持王道政治理想的一派。汉代赵岐曾说:始皇焚书坑儒,孟子之徒党绝矣!

至如此,未可为求仙药”,逃亡而去。

始皇大怒曰:“卢生等吾尊赐之甚厚,今乃诽谤我,以重吾不德也。诸生在咸阳者,吾使人廉问,或为妖言以乱黔首。”于是使御史悉案问诸生,诸生传相告引,乃自除犯禁者四百六十余人,皆坑之咸阳,使天下知之,以惩后。益发谪徙边。

这件事由始皇惩罚方士而祸延儒生,是为“坑儒”。它与此前的“焚书”并称为“焚书坑儒”。“焚书”起于制度之争,针对的是儒生的以古非今,“坑儒”起于方士欺骗非议秦始皇,针对的是方士操纵舆论以塞责的行为。因此可以认为“焚书坑儒”是始皇以国家暴力夺取舆论控制权、统一意识形态的一个举动。其结果是宣告了儒生与新王朝磨合的失败,而这种失败是双重的。

(二)双重失败及其启示

一方面是儒家士人以王道政治理想规范政治现实的失败。

这里的“儒家士人”指的是孔子之后儒学中的思孟一派。根据韩非的说法,孔子身后儒家分裂为八。而至战国末期有影响的只剩下两大派,一为荀子一派,一为思孟学派。关于它们与孔子弟子的师承关系,根据学者的考证,荀子批判地继承了子夏之学^{[6](P165)}。思孟一派的师承则远追孔子弟子曾参^{[2](P209)}。这一派仍坚持孔子的王道政治理想。在他们的理想中,权力的基础是“德”,或者说是向民众提供其需要的公共服务的结果。这种由圣而王的进路是孔子的政治理想,而这一派就继承了理想。在这种由内圣而外王的王道政治中,道统(社会文化价值系统)与政统(政府权力系统)二者是一体的。

到春秋时代,权力的基础在事实上由“德”转向“力”,两者统一的基础不复存在,此时,以孔子为代表的儒家士人继承了凝聚着三代之治的上古文献,运用阐释权,取得评价现实权力的合法性依据,成为此后中国社会价值的提供者和道义的承担者。任何政权,除非它敢于公然宣布它的权力基础是暴力,否则就必须选择与掌握了这个社会的价值与道义的阶层合作。

当然,合作的前提是互相承认:皇权承认士人的话语权,士人承认政治现实。这样,从客观上说,周秦之变后,在以暴力为基础的新政统与强调权力道德基础的旧道统之间,呈现出既格格不入又必须合作的局面。但是从淳于越的言论中我们看不到这种承认,相反的是以理想规范政治现实的强烈冲动。

因此,“焚书坑儒”首先是以王道政治理想规

范现实的儒家士人的失败。而在中国历史上,这是一个具有悲剧意义的失败。

(三)法家试图主导意识形态的失败

战国时期法家人物在政治领域的代表有李悝、吴起、商鞅等,在思想领域的代表则是集法家思想大成的韩非。韩非思想的理论基础来自荀子的唯物论,用它认识社会时,突出的表现是注重经验、实证,少有主观空谈,在认识人时,这种经验主义极易导向性恶论。性恶论否定先天良知的存在,以“善”为社会关系所积习之经验范畴,即所谓“化性起伪”。以这种抽象的人性自私论为基础,引申出他的社会论——耕战在力论。由于人性自私,所以“夫耕之用力也劳,而民为之者,曰:可得以富也。战之为事也危,而民为之者,曰:可得以贵也”。作为这种功利导向的结果,在《韩非子·五蠹》中说:“故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之捍,以斩首为勇。是境内之民,其言谈者必轨于法,动作者归之于功,为勇者尽之于军。是故无事则国富,有事则兵强,此之谓王资。既畜王资而承敌国之衅,超五帝、侔三王者,必此法也。”侯外庐先生认为这段话是韩非社会思想的基本观点^{[2](P356)}。其逻辑起点是人性自私,因之可为利所驱使。由于诸侯欲求富强,而民众欲求富贵,于是双方各以其所有易其所求,通过这种交易君民各得其所。必须承认这种政策对于实现富强是有效的,同时它在当时的背景下也有着进步意义,它实际上是对依靠血缘关系取得富贵的否定,客观上造成人人机会平等的局面,增强了社会的流动性。

法家思想是秦国得以扫平其他六国的利器,但在秦王朝的意识形态建设中,这把利器失去了光芒。问题出在这个思想本身:在以人性自私为立论基础的耕战政策下,君主与被驱使的民众之间是一种契约关系,双方对彼此都没有道德义务,因此政权只能靠“利”和“力”来维持其有效性,此外没有任何价值系统的支持。这就意味着它是可以被复制和模仿的,而这对一个政权来说是一个极其危险的逻辑推论。

秦始皇的“焚书坑儒”似乎表现出一种与历史一刀两断的决心,但不幸的是,他所倚重的法家思想根本不能承担意识形态功能,因为法家狭隘的功利主义本身就是任何非功利的价值追求的天然敌人,用它主导国家意识形态无异于缘木求鱼。

在先秦诸子学说中,法家是最符合专制皇权利益的一个,但由于它无法为其提供合法性论述,注定了它在其后中国政治中的地位——从未被皇

权放弃但却从来不能被当做旗帜来标榜。

三、儒学“独尊”地位的确立及君士不完全合作的隐患

儒学的“独尊”地位始于汉武帝在位期间,其事则始于“元光对策”¹。

(一) 汉武帝的疑问及其背景

汉武帝的策问分三次,所提问题可归纳为以下四个。

第一,五百年间王道不行原因何在,是否天命如此不可复。

第二,三代受命之符如何表现,灾异又是缘何而起。

第三,人性不同原因何在?刑罚与治乱有什么关系,怎么做才能通过教化而不是刑罚实现大治。

第四,有没有一个古今皆能适用的实现大治的“道”,为何古圣王的大治有无为有为之别、俭与文之分。

这是古代的命题作文,就这些问题汉武帝所求的是“大道之国,至论之极”,也就是寻求可解释以往治乱原因并具有可操作性的治国总方略。从其策问中可以明显地感觉到其心情之迫切、态度之诚恳。但他的疑问却不能不引发我们的疑问:通常认为汉武帝从父祖手中接过的是号称“文景之治”的盛世天下,从逻辑上讲,他只需作一个守成之君就可以了,为什么他会有如此大的关于治国总方略的疑问?这种疑问背后的历史真实是什么?实际上,文景时代在盛世表象下隐伏着重大的危机,准确地说是专制皇权的危机。它主要来自三个方面。一是匈奴的威胁。《资治通鉴》卷16载,文帝时“匈奴连岁入边,杀掠人民及畜产甚多。云中、辽东敝甚”。文帝六年,匈奴两路攻汉,“烽火逼于甘泉、长安”,而文帝也只有以外嫁公主纳币和亲一策作为应对。景帝在位16年,其间匈奴五次入边,杀掠人口,动以万计。二是同姓诸侯的坐大。汉承秦制,行郡县,但在形格势禁下又在全国大部分地区恢复了分封制,形成郡国并行、君臣“共天下”的政治格局。由于诸侯国都是一个独立王国,各有政府,政治动作以王及国相为中心,并有独立的财权,逐渐造成汉廷与诸侯之间实力的失衡。本意用于保证刘家天下的同姓诸侯国成为汉廷的离心之力。景帝时推行晁错的“削藩”之议,却引发“七国之乱”。三是地方豪

族的兼并。侯外庐先生认为,“秦汉的豪族地主是从六国世族转化而来的”^{[7](P12)},“六国旧族在反秦战争中树立起地位”^{[7](P24)},因此他认为“豪族地主,在一定的条件下,是汉代立国所依据的基础”^{[7](P13)},而他们的根基在于秦汉之后社会结构中血缘因素在地缘中的固定。他们“在村社、桑梓的农民头上实行家长式的统治”^{[7](P12)}。由于这个原因,可以认为他们是皇权统治深入社会基层的一个中间环节,是一个可能构成障碍的渠道。秦变法后土地得自由买卖,这在小生产方式下极易造成兼并。土地的兼并与对劳动力的家长式统治相结合,使豪族地主成为一个可与中央政权抗衡的力量。

要解决这些问题,就必须加强中央集权,这必将涉及皇权与国内各方势力之间关系的调整和利益的分配,而这决不能靠汉初的一切因循守旧的办法来解决。因此,要消除这些威胁,就必须改变汉初黄老之学指导下的“无为而治”的治国方略。这可说是儒学取得独尊地位的背景。

(二) 董仲舒的理论回应

汉武帝的疑问正是董仲舒这个春秋公羊学大家最擅长的问题。对武帝的疑问,根据《汉书·董仲舒传》的记载,他的回应如下。

第一,天爱仁君,故人为可行。“人能弘道,非道弘人”,所以王道不行在人不在道。他说:“国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之,不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者,天尽欲扶持而全安之,事在强勉而已矣。强勉学习,则闻见博而知益明;强勉行道,则德日起而大有功:此皆可使还至而有效者也。”“孔子曰‘人能弘道,非道弘人’也。故治乱废兴在于己,非天降命不得可反,其所操持悖谬失其统也。”

在他看来,天能接收到人君行道的信号。他以此否定“天命不可反”的说法,肯定人君行道对实现大治的作用。而他的理论基础就是天人感应。

第二,三代受命之符是由圣人诚心招来的天瑞,诚心则是圣人积善累德导致的天下人心归之。祥瑞、灾异都是天对人间之事的反应。他认为,“天下之人同心归之,若归父母,故天瑞应诚而至”。至于灾异的原因,他认为是“及至后世,淫佚衰微,不能统理群生,诸侯背畔,残贱良民以争

¹ 关于董仲舒接受汉武帝三次策问的时间,有“建元元年”(《资治通鉴》)与“元光元年”(《汉书》)两个说法,这里取后者。

壤土,废德教而任刑罚。刑罚不中,则生邪气;邪气积于下,怨恶畜于上。上下不和,则阴阳缪盭而妖孽生矣。此灾异所缘而起也”。

第三,人性天生有不同,因此治世的出现有赖于王者的教化之功。大治之端在王者法天,正心修身,行德教,德主刑辅。汉继秦敝,任刑不任德,这是常欲善治而不得的根源,因此欲求大治,必须改弦易辙,行王道,更化改制。

他认为:“命者天之令也,性者生之质也,情者人之欲也。或夭或寿,或仁或鄙,陶冶而成之,不能粹美,有治乱之所在,故不齐也。孔子曰:‘君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。’故尧、舜行德则民仁寿,桀、纣行暴则民鄙夭。”行德教的原因在于“王者欲有所为,宜求其端于天。天道之大者在阴阳。阳为德,阴为刑;刑主杀而德主生。是故阳常居大夏,而以生育养长为事;阴常居大冬,而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也”。

第四,三王之道似不同实则改制不变道,道出于天,天不变道亦不变。继治世其道同,继乱世其道变。政治统一与思想统一乃天地之常经,古今之通谊,因而必须改变思想领域里的混乱状态,以孔子之术统一之。

他认为:“道之大原出于天,天不变,道亦不变,是以禹继舜,舜继尧,三圣相受而守一道,亡救弊之政也,故不言其所损益也。由是观之,继治世者其道同,继乱世者其道变。”最后作为解决问题的总方案,他提出统一意识形态的主张:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统;法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”

董仲舒回答汉武帝策问所写的三篇文章被称为“天人三策”,它们基本上解答了汉武帝的疑问,受到他的重视,其中的建议也被付诸实施。

(三)“独尊”地位的确立及君士不完全合作的隐患

儒学在意识形态领域的“独尊”地位主要体现在三个方面:教育、选官及法律的儒家化。它们直接造成儒学的官学化。

据《汉书·儒林传》记载,元朔五年(前124年),公孙弘建议“请为博士官置弟子五十人复其身。太常择民年十八以上,仪状端正者,补博士弟子。郡国县官有好文学,敬长上,肃政教,顺乡里,出入不悖所闻,令相长丞上所属二千石,二千石谨

察可者,常与计偕,诣太常,得受业如弟子”。他的建议得到武帝首肯,为读书人通经入仕开启了大门。由此董仲舒对策中关于兴学养士、选举贤能的建议成为现实,后来公孙弘以白衣因事功封侯,打破了西汉非军功不封侯的制度,自此“天下学士靡然向风矣”。

法律的儒家化主要体现在“春秋决狱”。瞿同祖先生认为“汉律系承继秦律属法家系统”^{[8](P363)},但“法律之儒家化汉代已开其端”^{[8](P357)},其事始自“汉武帝标榜儒术”^{[8](P358)}。《后汉书·应劭传》记:“故胶西相董仲舒老病致仕,朝廷每有政议,数遣廷尉张汤亲至陋巷,问其得失。于是作《春秋决狱》二百三十二事,动以经对,言之详矣。”《汉书·五行志》记载,元朔六年(前123年),淮南王、衡山王谋反败露,汉武帝派董仲舒弟子吕步舒“以《春秋》谊决断于外,不请,既还奏事,上皆是之”。

客观地说,儒学的“独尊”地位的取得不是董仲舒一人之功,它与武帝朝的卫绾、公孙弘等重臣的推动有很大的关系。董仲舒的贡献在于他从“天人感应”的角度为儒学的实施提供了系统的、具有终极意义的理论依据。

“独尊”是思想与权力互相支持与合作的结果,它是士人与皇权在相互承认的前提下的一种合作。放在周秦之变的背景下,会发现这是一种不完全的合作。考诸史实亦如是。

对帝王来说,源于专制皇权的至上性、绝对性,不容分割和质疑的特征,其继承三代礼乐的儒学对它来说只是工具,不是目的。关于这一点,欧阳修《新唐书·礼乐志》曾说:由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下;由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名,簿书、狱讼、兵食;此为政也,所以治民。礼乐,具其名而藏于有司,时出而用之郊庙朝廷,此为礼也,所以教民。

不完全合作在具有道义自觉的儒家士人来说,源于他们对政治的看法,即认为政治是道德的延伸,权力的基础是道德而不是暴力。这是他们关于政治的最根本观念,其所有的制度设计都源于这一观念。

根据前面的分析,他们的观念与政治现实本身是有冲突的,因此虽然用阐释的艺术将二者黏合在一起,但仍张力十足。因此当士人试图用这种观念批评、劝诫统治者时,权力就露出狰狞的面目。董仲舒就曾因言灾异不合上意而被下狱,他的再传弟子眭孟曾根据天示异象预言“有匹夫为天子者”而被诛。

这种不完全合作到东汉末年有了更为突出的、群体性表现,当时官僚士大夫、太学生与外戚联手对抗代表皇权的宦官,最终酿成党锢之祸。具有讽刺意味的是:由皇权苦心培植的承担教化功能的士人阶层却成为皇权的反对派。而皇权之所以不容士人,即是由于他们通过控制舆论形成另一个权力中心,质疑和威胁皇权的合法性^[9]。这不能不令人联想到“焚书坑儒”。

四、启示

“周秦之变”背景下秦皇汉武统一意识形态的尝试对后世的启示有以下四个方面。

第一,国家要长治久安,必须进行意识形态建设。它的作用是论证政权的合法性,将权力的来源道德化。

第二,意识形态建设必须植根于社会的既有价值,避免出现脱离社会的建构倾向。在这方面秦王朝的教训是深刻的。

第三,意识形态建设要注重内在化,不宜过分以利禄来倡导。因为这样会造成意识形态认同中夹杂强烈的功利企图,造成功利导向,使意识形态形式化。

第四,要警惕意识形态承担者成为反对派,这种来自内部的分裂往往是政治秩序崩解的前兆。

[参 考 文 献]

[1]陈明. 儒学的历史文化功能——士族:特殊形态的知识分子研究 [M]. 上海:学林出版社, 1997
 [2]侯外庐. 中国思想通史:第 1 卷 [M]. 北京:人民出版社, 1957
 [3]徐平华. 新语:汉代儒学意识形态化的先声 [J]. 衡阳师范学院学报, 2005 (4).
 [4]李军靖. 秦汉之际治政方略的变革与调适辨析——从历史观和道德观的双重透视中考察 [J]. 郑州大学学报 (哲学社会科学版), 2005, (5).

[5]何新. 雄· 汉武大帝新传 [M]. 北京:时事出版社, 2007.
 [6]何新. 孔子年谱 [M]. 北京:时事出版社, 2007
 [7]侯外庐. 中国思想通史:第 2 卷 [M]. 北京:人民出版社, 1957.
 [8]瞿同祖. 中国法律与中国社会 [M]. 北京:中华书局, 2006
 [9]姚静波. 试析东汉末年太学生离心倾向之成因 [J]. 史学集刊, 2001, (1).

From “Burning Books and Burying Confucian Scholars Alive” to “Espousing Confucianism as the Orthodox State Ideology”

— Reflections on Qin Shi Huang’s and Emperor Wu of the Han Dynasty’s Attempts of Ideology Unification

DAI Yun

(Henan Academy of Social Sciences Zhengzhou Henan 450002 China)

Abstract After the dynastic change at the end of Zhou Dynasty and the beginning of Qin Dynasty, the violence-oriented new orthodox and the old Confucian orthodoxy which emphasized the moral basis of power were incompatible but at the same time must be cooperative. “Burning books and burying Confucian scholars alive” declared the failure of incorporation between Confucianism, i.e. the representative of old orthodoxy, and the new dynasty. Dong Zhongshu’s “Three Strategies on Heaven and Man” generally answered Emperor Wu of the Han Dynasty’s questions about how to rein the empire. From the notion of “Resonance between Heaven and Man”, Dong established systematic and fundamental theoretic foundation for implementation of Confucianism. Solely espousing of Confucianism in ideology was reflected in three fields: education, official selection and Confucianization of judicial system. The attempts by Qin Shi Huang and Emperor Wu of the Han Dynasty to unify ideology bear significant meaning for later generations that ideology construction is indispensable for long-term stability of a country, and construction of ideology must be rooted in the accepted value system rather than over-advocating wealth and position.

Key words “burning books and burying Confucian scholars alive”; “espousing Confucianism as the orthodox state ideology”; the dynastic change at the end of Zhou Dynasty and the beginning of Qin Dynasty; ideology

[责任编辑:刘太祥]