

· 专题研究 ·

两汉社会观念研究

——一种基于数据统计的考察

李 振 宏

[关键词] 汉代思想史; 社会观念; 孝观念; 信义观念; 财富观念; 公正观念; 法观念

[摘 要] 现有的两汉思想史,多是以思想家为轴线的思想史,约等于是思想家的谱系。思想史写法如果转变为以思想为轴线的思想史,或谓观念思想史、概念思想史、问题思想史,则将是真正的思想的历史而不再是思想家的历史。借用数据库方法,通过关键词语的分析,研究两汉时期的观念史是可行的,这种研究将会提供一些不同于传统观点的新思考。“汉以孝治天下”的传统说法不完全符合汉代社会实际,孝不是汉代社会伦理体系中最核心的词语,汉代是一个重义守信的时代,信义观念的重要性大于孝观念,财富观念、社会公正观念、法观念,都是汉代社会不可忽视的重要社会观念。数据统计方法介入汉代观念史研究,将会使思想史研究的触觉,真正地延伸到整体性的社会层面。

一 汉代思想史研究引入数据分析的可能性

现有的两汉思想史,多是以思想家为轴线的思想史,约等于是思想家的谱系。这是近代以来所形成的思想史的传统写法。但这样的思想史也是有弊端的,即思想发展的逻辑,特别是社会思想发展的内在线索,难以清晰。这样的思想史写法,如果转变为以思想为轴线的思想史,或谓观念思想史、概念思想史、问题思想史,那将是真正的思想的历史,而不再是思想家的历史。近代以来,西方的观念史、概念史方法都已经比较成熟,特别是观念史研究,已不啻为一个独立的学科,形成了以关键词、语言学、语义分析为主要手段的方法论体系。而观念史、概念史,说穿了也属于思想史的范畴,也只是区别于传统思想史的另一种书写形式。近年来,金观涛、刘青峰的《观念史研究》一书,又提供了一个通过数据库手段、以句子为单位进行观念史研究的典型范例,并对观念史研究方法作了很好的说明^①。

这种以句子分析为特征的观念史研究,在很大程度上是优越于传统的思想史研究的。但金观涛、刘青峰的观念史研究,主要考察的是文献资料丰富的中国近代思想史,而这种研究方法是否也适合中国古代思想史的研究呢?譬如两汉思想史研究,在文献资料匮乏,文化传播的原始状态下,成熟的稳定的句子还并不通行,类似的观念史方法是否适合呢?换句话说,观念史研究的方法论,是否能够引入资料匮乏的两汉思想史研究中来呢?

根据笔者的初步考察,答案是肯定的。

两汉时代留下来的文献资料的确不多,而且,在思想观念的世界里,更多的意义表达还是通过一些仁、义、礼、智、信、忠、孝、道、德、刑、法等单音节字词概念来实现的,但是,这些单音节的字词概念本身就有完整的思想内涵,具有关键词甚至句子的思想意义,而且这些字词概念的流行已经具有相当的普遍性,在有限的文献典籍中已经有了成百上千次的出现频率,有了可供进行数据分析的可能性。

更有幸的是,目前可供分析的汉代传统文献,还可以显示出不同的时代特征,可以满足我们对思想的历程进行阶段性考察的要求,以显示思想观念发展的曲线和进程。目前,可供分析的汉代文献,属于西汉时期的有《新语》、《新书》、《韩诗外传》、《淮南子》、《春秋繁露》、《史记》、《盐铁论》等 10 种,属

^① 金观涛、刘青峰:《观念史研究》,法律出版社 2009 年版,第 5~7 页。

于东汉时期的也有《论衡》、《汉书》、《白虎通》、《潜夫论》、《申鉴》、《汉纪》等 10 种。这些典籍,依照作者的生活时代和大体可靠的著述年代,可以划分出较为明确的时代阶段:

西汉前期(公元前 206 年~公元前 140 年)有《新语》、《新书》、《韩诗外传》;

武帝中前期(公元前 140 年~公元前 100 年)有《淮南子》、《春秋繁露》;

昭宣时期(公元前 100 年~公元前 50 年)有《史记》、《盐铁论》;

西汉晚期(公元前 50 年~20 年)有《新序》、《说苑》、《法言》;

东汉前期(20 年~105 年)有《论衡》、《汉书》、《白虎通》;

安帝至桓灵时期(105 年~180 年)有《潜夫论》、《申鉴》、《汉纪》;

东汉晚期(180 年~220 年)有《独断》、《焦氏易林》、《风俗通》、《中论》。

有了相对明确的阶段划分,就可以分析出汉代不同时期社会观念的基本状况。而在文献典籍数据库大量涌现的今天,诸如文渊阁四库全书电子版、基本古籍数据库等,也为全面的文献检索提供了方便。我们分别以类似仁、义、礼、信这些具有基本意义内涵的词语为关键词,就可以统计出它们在不同文献中出现的频次(这种频次代表着它们传播的普遍性,亦即这些思想观念的社会性),并可以检索出包含有这些关键词语的句子或段落,以分析这些词语所使用的语言环境,进而分析这些词语复杂的思想内涵以及它们在不同时期的发展变化。

这样的数据统计,有着千差万别的复杂性。比如有些词语在作为人名用字、地名用字出现的时候,特别是人名或地名出现频率较高的时候,它所表示的意义内涵是不够精确的,因此这些数字统计本身是带有模糊性的。但是,一方面,人名、地名本身也并非毫无意义;另一方面,在面对成千上万的词语频次的时候,个别方面的因素是可以有所忽略的。无论如何,有了这样一种基本统计数据的考察,是可以为传统的思想史研究提供一种别样的参考的。而且本文的研究,也不过是利用数据统计方法研究古代思想史的一种尝试而已。

二 两汉社会观念研究的关键词、标的文献及其初步统计

进行一项新的研究,首要的工作是发凡起例,为我们的研究确定一些基本的原则。

通过数据库方法进行观念史研究,确定最能够反映基本社会观念的概念词语,是首要的也是最主要的工作。社会观念所涉及的内容极其广泛,哪些是最基本的方面,从汉代文献的实际情况出发,选择哪些关键词语进行检索统计,是展开这项研究的前提和保障。笔者以为,就汉代的社会实际说,在一个稳定的大一统局面下的宗法制农业国度里,承接先秦思想文化的历史基础,有几个基本的方面,构成了该时期社会观念的主要面相,即维系社会稳定的社会伦理观念、维系社会存续的法观念、维系社会道义的公平公正观念、正当追求个人利益的财富观念以及反映人的理想追求的精神观念。这几个方面,其实也是任何一个社会所赖以维系的必不可少的观念基础。

反映社会伦理观念的词语选择。先秦文化为汉代的社会伦理观念奠定了基础,培养了我们这个民族基本的伦理观念体系。在先秦各种思想学派中,最重视伦理思想建设也最有伦理思想建树的是儒家学派,而事实上,汉代的社会伦理也正是反映了儒家的伦理思想。儒家伦理思想概念,大体说,就是仁、义、礼、忠、孝、恭、宽、信、敏、惠、知、勇、诚、敬、温、良、俭、让、刚、毅、木、讷,等等。一方面,一篇论文的规模局限,我们不可能对所有伦理词语的存在状况做全部考察,只能选择其中最重要最基本的概念词语;另一方面,根据文献的实际情况,有些概念的出现频率也确实很低,不足以构成考察的条件,所以,在这些概念词语中,我们最终选定了仁、义、礼、忠、孝、信、诚、敬 8 个词语作为检索考察的对象,以它们在文献中出现的频次为基本依据,分析两汉时期社会伦理观念的基本状况。

反映法观念的词语选择。法观念的中心词当然是“法”,但是,从历史的实际出发,中国古代的法是刑法,《汉书》没有“法律志”,而有《刑法志》,《刑法志》就是“法律志”。古汉语中,“刑”字本身就有法度之义,在很多情况下,“刑”即是法。所以,在概念词语上以“刑”代“法”是一个中国特色。

南朝宋人裴骃在注《史记·老子韩非列传》韩非“喜刑名法术之学”一语时,引刘向《新序》曰:“申子之书言人主当执术无刑,因循以督责臣下,其责深刻,故号曰‘术’。商鞅所为书号曰‘法’,皆曰‘刑’。”

名，故号曰‘刑名法术之书’。”^①按照刘向的说法，在汉代人的观念中，刑名法术是没有本质区别的，是具有高度同一性的概念，都是法思想的表达。现在传世的《新序》没有这段话，我们再来寻找另外的佐证。

《左传·隐公十一年》：“许无刑而伐之，服而舍之。”杜预注：“刑，法也。”^②这段材料说明，即使到了晋代，杜预也还是把刑直接解释为法。

《尚书·吕刑》篇：“吕命，吕侯见命为天子司寇。穆王训夏赎刑，吕侯以穆王命作书，训畅夏禹赎刑之法，更从轻以布告天下。”正义曰：“名篇谓之《吕刑》，其经皆言‘王曰，知，吕侯以穆王命作书，也。经言陈罚赎之事，不言何代之礼，故序言‘训夏’，以明经是夏法。王者代相革易，刑罚世轻世重，殷以变夏，周又改殷。夏法行于前代，废已久矣。今复训畅夏禹赎刑之法，以周法伤重，更从轻以布告天下。以其事合于当时，故孔子录之以为法。经多说治狱之事，是训释申畅之也。”^③如果说《尚书·吕刑》原文“夏禹赎刑之法”的“法”还可以解释为“赎刑”的具体方法、条文而不作“法”之本意的话，那么，唐人孔颖达的“正义”则就讲得很明白了，他直接就把夏代的赎刑、周代的刑法，都叫作“夏法”、“周法”。也就是说，在唐代人的观念中，刑、法也是不作区分的。

晋人杜预、唐人孔颖达的例子证明，即使到了两汉以后的时代，刑、法仍然是一个概念。所以，在选择关于汉代法观念的关键词时，是有必要考虑“刑”这个词语的。于是，我们就选择法、刑作为法观念的关键性词语，通过二者在文献中出现的频率情况，来讨论汉人的法观念状况。

反映财富观念的词语比较直观，我们选择财、富、利三个词语。这里需要简单说明的是“利”这个词。“利”即“利益”，含义比较宽泛，不一定都表现为财富，所有有利于自身的东西，都可以归于“利”范畴。把“利”纳入财富范畴，多少有点扩大了财富观念的义阈，但在古人的语境中，模糊的自身有利性表达是经常可以看到的，人们没有使用财富词语，但追求的确实是财富，如果我们舍弃“利”这个可能包含物质利益的关键词，就会大大缩小财富观念的考察场域。所以，尽管“利”的意义表达不一定是属于物质利益的财富范畴，我们还是选择了它。

反映维系社会道义的公平公正观念的关键词语，我们选择了均、平二字，这需要费一些笔墨做出解释。本来，反映公平公正观念的词语，应该是“公正”这个术语，但遗憾的是“公”、“正”这两个字都不适宜采用。单独一个“正”字，在古代更多的是正直之义，不适宜作为公正的关键词，不需多说。而这个“公”字则比较复杂。“公”字的基本含义有三个方面：一是表示人的身份的概念，像王公大臣之“公”，公爵之“公”，这一含义的词频特别高，像《史记》中出现的“公”多数是这种情况；二是表示公共含义的“公”，儒家的“公天下”观念，以天下为公的观念很重，文献中有相当一部分“公”字表达的是这个含义；三是“公正公平”之“公”，文献中的此类意义表达则是极为稀少的。如果以“公”为关键词进行检索，根据其出现的频次来考察公正公平观念，则完全会南辕北辙，不可能反映这一观念的实际情况。作为复合词的“公正”是公平公正观念的规范用语，文献中也有，但是使用率非常低，几十万字的《汉书》中，也就出现十几次，不足以证明其普遍性，所以，考察公平公正观念，就必须考虑其他词语的可能性。均、平二字就是这样进入了我们的视野。

均、平的现代意义主要在于数量上的平均，而实际事务中的公正公平，也多是要求分配方面的均匀、均平，所以，均、平二字即使在现代意义上也是和公正公平相近的观念词语。而经初步考察，在汉人观念中，均、平二字本身就有公平公正之意。如《淮南子·主术》篇曰：“衡之于左右，无私轻重，故可以为平；绳之于内外，无私曲直，故可以为正；人主之用法，无私好憎，故可以为命。”^④这段话的意思是说，秤对于它所称量之物，是不会凭私心而改变其轻重的，所以它是公平的。墨线对于它的所量之物，也不会凭私心改变它们的曲直，所以墨线是正直的。君主用法来治理国家也是这样，应不出于私心偏

① 《史记》卷六三《老子韩非列传》，中华书局 1959 年版，第 2146～2147 页。

② 《春秋左传正义》，十三经注疏整理本，北京大学出版社 2000 年版，第 146 页。

③ 《尚书正义》，十三经注疏整理本，北京大学出版社 2000 年版，第 627～628 页。

④ 刘文典撰，《淮南鸿烈集解》上，中华书局 1989 年版，第 276 页。

好而改变法律的尺度,对所有的人都一视同仁,在法律面前人人平等,这样才能实现社会的公平治理。这段明确表达社会公正思想的话,在公平用语上就是用的一个“平”字,这个“平”就是公平而不是平均。另如刘向《说苑·权谋》篇说:“夫权谋有正有邪,君子之权谋正,小人之权谋邪。夫正者,其权谋公,故其为百姓尽心诚。彼邪者,好私尚利,故其为百姓也诈。夫诈则乱,诚则平。”^①“夫正者,其权谋公”,就是要以权谋公众之利益,为百姓考虑,只有尽心诚意地为百姓考虑,才能达到社会公平,所以“诚则平”。从“谋公”、“为百姓尽心诚”到“诚则平”,也完全是表达的社会公正和社会公平之意。又如汉文帝二年(公元前178年)诏曰:“朕闻之,天生民,为之置君以养治之。人主不德,布政不均,则天示之灾以戒不治。”^②这里的“布政不均”就不可能是一般的数量不均,而只能解读为为政不公,不能做到公正公平的意思。所以,从汉人的观念出发,平、均二字,是可以作为反映社会公正公平观念的关键词使用的。

反映人的理想追求的精神观念,只有“道”这个词语,没有其他可以与之比肩的概念。“道”是中华文化中最古老的概念之一,先秦诸子的各家各派都讲道,并且也都是其核心术语。如果撇开各家学术赋予它的具体含义不说,它的最抽象的意义,就是人们在精神生活中的最高追求,人们所要实践的人生理念,人们判断事物真理性的标准,人们所认为的万事万物之理。所以,道与其他观念词语相比,它的基本属性就是抽象、空灵与无所不在。由于“道”的无所不在,无所不包,所以,它在文献中出现的频率最高。对它的检索与分析,可以帮助我们认识汉代人们的精神状况。

至此就完成了我们的关键词选择。接着要讲的是我们考察汉代观念的基本文献依据,汉代观念的载体,也就是要选定我们的文献标的。

在本文的第一部分,我们已经提出了两汉时期可供作为考察标的的20种传世文献,但读者也许会对我们选择的这20种文献提出一些疑问。譬如关于西汉文献的选择和时代划定,现在可以看到的汉初文献《皇帝书》、帛书《老子》等,虽说是上世纪70年代出土的,不是传世文献,但的确是汉初的写本,研究汉代的社会观念为什么不纳入其中呢?再如《汉书》和《汉纪》,明明是有关西汉的历史记载,是西汉故事,为什么归入东汉呢?这里,我们要交代一下文献选择的逻辑依据。

笔者选择标的文献的基本原则是文献的写作年代,或者说是作者所处的时代。《皇帝书》是汉初抄本,但它的成书年代或者说是写作年代,学界一般认定是战国中晚期,不是汉人的作品,甚至没有汉人的大幅度修订改写,汉人的观念就不可能渗透其中。帛书《老子》的情况与此相同。所以,我们没有将之作为检索或统计的标的文献。同样的道理,相反的情况,我们选择了《说苑》和《新序》。这两种文献的作者是西汉晚期的刘向,尽管书中的内容多是先秦故事,但作为书的编辑者,刘向不可能不是从他的时代观念出发去编辑整理先秦故事,也不可能不把他的主体意识渗透在书中,所以,尽管《说苑》和《新序》反映的是先秦故事,我们依然将之作为汉代文献来处理。《汉书》写的是西汉历史,但却是东汉时期班固的作品,班固自然是以他那个时代的眼光来看待西汉历史,于是,反映西汉历史的《汉书》在历史观念和社会观念上,则不可能不反映东汉时期的思想观念,所以,它也只能作为考察东汉社会观念的标的文献。《汉纪》的情况与《汉书》相同。

读者还会注意到一个问题,就是我们在选择反映东汉时期的标的文献时,没有列入《后汉书》,这同样是基于我们所设定的原则。《后汉书》的作者范曄,是南朝宋人,他的写作年代晚了后汉二百年。范曄写《后汉书》不能不把他的时代观念渗透到书中,他观察问题的角度,所使用的概念术语,不可能是东汉历史的真实反映。虽然我们可以说在传统社会里,二百年的历史不至于引起观念的太大变化,但既然我们确定了文献的选择标准,就必须保持自身逻辑的一致性。这是一个遗憾,但为着研究的严谨和体例的纯正,我们也只好如此处理了。

在做了上边冗长的分析之后,我们关于两汉时期社会观念的考察,确定了20种传世文献。关键

① 刘向:《说苑》卷十三,《百子全书》一,岳麓书社1993年版,第638页。

② 《汉书》卷四《文帝纪》,中华书局1962年版,第116页。

词语的选择,我们确定了反映社会伦理观念的仁、礼、义、忠、孝、信、诚、敬 8 个词语;反映法思想的法、刑两个词语;反映财富观念的利、财、富 3 个词语;反映公平公正观念的均、平两个词语以及反映人们在精神、思想、道德情操等方面最高追求的词语“道”,一共 5 组 16 个词语。我们以这 5 组 16 个词语,在 20 种文献中进行检索,得到了以下两个表格。

西汉社会基本观念词语统计(表一)

	新语	新书	韩诗外传	淮南子	春秋繁露	史记	盐铁论	新序	说苑	法言	合计
仁	42	63	95	144	111	224	84	59	127	22	971
义	62	127	110	225	254	593	143	82	157	37	1790
礼	16	180	153	141	136	628	100	58	149	51	1612
信	9	88	46	68	29	773	40	69	98	17	1237
诚		30	25	55	10	146	19	25	48	1	359
忠	14	58	48	42	38	192	26	30	109	17	574
孝	4	27	40	21	32	640	39	42	59	14	918
敬	2	76	46	7	40	212	10	22	97	10	522
道	91	303	204	629	228	847	192	91	336	78	2999
法	25	89	60	166	125	520	120	44	83	50	1282
刑	12	33	40	99	72	168	106	13	70	12	625
利	19	48	47	252	57	482	201	49	121	14	1290
财	7	23	22	54	22	180	60	12	48	2	430
富	7	42	30	51	11	239	116	25	76	10	607
均	0	4	8	20	14	34	35	3	13	0	131
平	8	25	36	102	54	1050	36	41	118	11	1481
合计	318	1216	1010	2076	1233	6928	1327	665	1709	346	16828

东汉社会基本观念词语统计(表二)

	论衡	汉书	白虎通	潜夫论	申鉴	汉纪	独断	焦氏易林	风俗通	中论	合计
仁	93	329	28	55	18	86	6	137	15	55	822
义	304	747	145	95	36	229	12	39	66	47	1720
礼	283	889	327	43	27	251	29	49	113	41	2052
信	193	916	23	81	7	231	1	25	33	30	1540
诚	85	289	7	50	9	62	2	13	12	10	539
忠	42	353	27	64	12	103	1	23	13	5	643
孝	127	1089	55	41	2	238	35	26	57	9	1679
敬	38	344	47	30	1	84	9	16	22	17	608
道	601	1589	183	105	64	416	6	213	73	118	3368
法	197	1067	185	104	27	253	15	17	30	27	1922

	论衡	汉书	白虎通	潜夫论	申鉴	汉纪	独断	焦氏易林	风俗通	中论	合计
刑	121	404	30	35	31	160		10	13	15	819
利	97	507	11	74	12	168	1	370	9	22	1271
财	45	242	11	28	6	61		17	9	4	423
富	186	314	6	58	6	76		79	6	13	744
均	43	103	4	6	0	20	1	10	14	5	206
平	254	1566	38	63	16	513	16	69	58	16	2609
合计	2709	10748	1127	932	274	2951	134	1113	543	434	20965

有了这两个表格中的 374 个基本数据,关于两汉时期社会观念的大致考察,就可以有分析地逐一展开了。本文关于两汉社会观念状况的诸多认识,都将从这些数据的各种排列组合中抽绎出来。

三 关于“汉以孝治天下”的认识

传统认为,汉代以孝治天下,是最重“孝”的时代。关于这个问题,前人研究很多,臧知非的《人伦本原——〈孝经〉与中国文化》一书中,用很大篇幅讨论这个问题,可为代表。臧知非的论述主要有几个方面:第一,汉代设置孝悌、力田、三老,教化百姓。第二,汉代尊养高年,有具体的政策规定。第三,在司法实践中,以《春秋》决狱,以忠孝为基本内容“原心定罪”。第四,汉代以孝选官,从文帝开始就制定了察举孝廉制度,对官员的基本要求是要有“孝悌廉公之行”。第五,把《孝经》官方化,从文帝开始就设立《孝经》博士,武帝之后立“五经博士”,《孝经》不再设博士,但《孝经》则成为各级官学的规定教材^①。臧知非的研究,代表了学界的一般看法,笔者也持这样的观点。但在做完了汉代基本社会观念的统计分析之后,我们还是有了一些新的认识。

首先,尽管从政府层面特别重视提倡孝道,以孝治国,但在社会观念层面,“孝”似乎还不是最为重要的社会观念;在当时的社会伦理观念中,“孝”似乎还不具有很核心的地位。如果比较当时社会主要的伦理观念的话,“孝”的出现频次并不十分突出。我们根据上边两汉社会基本观念词语统计表,把“孝”的出现频次和其他诸如“仁”、“礼”、“义”、“信”、“忠”等词语相比较,分时期列出他们的比值的话,可以得到下表:

两汉时期孝与主要伦理概念频次比(表三)

	西汉前期 (公元前 206 年~公元前 140 年)《新语》《新书》《韩诗外传》	武帝中前期 (公元前 140 年~公元前 100 年)《淮南子》《春秋繁露》	昭宣时期 (公元前 100 年~公元前 50 年)《史记》《盐铁论》	西汉晚期 (公元前 50 年~20 年)《新序》《说苑》《法言》	东汉前期 (20 年~105 年)《论衡》《汉书》《白虎通义》	桓灵时期 (105 年~180 年)《潜夫论》《申鉴》《汉纪》	东汉晚期 (180 年~220 年)《独断》《焦氏易林》《风俗通》《中论》	总频次比
孝频次	71	53	679	115	1271	281	127	2597
孝仁比	0.355	0.278	2.205	0.553	3.824	1.767	0.596	1.448
孝义比	0.237	0.111	0.923	0.417	1.063	0.781	0.774	0.740
孝礼比	0.203	0.191	0.933	0.446	0.848	0.875	0.547	0.709
孝信比	0.497	0.732	0.835	0.625	1.123	0.881	1.427	0.935
孝忠比	0.592	0.888	3.115	0.727	3.012	1.570	3.024	2.134
均值	0.3768	0.4400	1.6022	0.5536	1.8660	1.1748	1.2736	

^① 参见臧知非:《人伦本原——〈孝经〉与中国文化》,河南大学出版社 2005 年版,第 56~76 页。

在两汉七个时期孝与仁、义、礼、信、忠五个观念词语的 35 个频次比值数据中,比值小于 1 的有 25 个,占 71.4%。也就是说,就两汉总的情况看,“孝”在不同时期的 20 种文献中,大部分情况下都处于弱势地位,特别是相比“义”、“礼”、“信”,弱势地位最为明显。在西汉武帝中期以前,“孝”与“义”、“礼”相比,比值都达不到 0.25,是个比率极低的状态,甚至与“信”、“忠”相比也处于弱势地位(“忠”的观念,在两汉时期还远远没有确立起来,后文还要专门论述)。如果我们以西汉时期最重要的儒学著作《春秋繁露》为例,那么,在该书中,“孝”出现了 32 次,而“仁”111 次,“义”254 次,“礼”136 次,“信”29 次,“忠”38 次,孝的出现频次远远低于仁、义、礼。这绝不是个偶然的问题。

其次,从不同时期数据的比较看,孝观念在两汉时期有一个发展变化的过程。从表三的情况看,在我们设定的西汉前期、武帝中期以前、昭宣时期、西汉晚期、东汉前期、桓灵时期、东汉晚期七个时期中,孝与其他伦理观念词语频次比值的均值,西汉四个时期分别是 0.3768、0.4400、1.6002、0.5536,平均 0.7432;东汉三个时期分别是 1.8660、1.1748、1.2736,平均 1.4381。东汉时期孝的频次及其与其他伦理观念词语的比值明显高于西汉时期,并且高出将近一倍。统计表明,如果汉以孝治天下这个观点可以成立的话,也主要应该是指东汉而不是西汉。

最后,以上两点给人的感觉是,尽管汉代政府极其重视孝观念的培养,从政策上、制度上、思想向上都给予了足够的重视,但在实际的社会观念中,孝观念则远远没有占据核心地位,皇朝的政策导向和实际的社会效果之间,存在着很大的差距。

一方面,有材料表明,汉代的孝行教育并没有完全落到实处。《后汉书·循吏列传》载,东汉桓灵时期,陈留考城人仇览任蒲亭长,初到任时,曾碰到一个母亲状告儿子不孝的事情:

览初到亭,人有陈元者,独与母居,而母诣览告元不孝。览惊曰:“吾近日过舍,庐落整顿,耕耘以时。此非恶人,当是教化未及至耳。母守寡养孤,苦身投老,奈何肆忿于一朝,欲致子以不义乎?母闻感悔,涕泣而去。览乃亲到元家,与其母子饮,因为陈人伦孝行,譬以祸福之言。元卒成孝子^①。

陈元凶恶不孝,并且严重到使其母亲不能忍受的地步,作为亭长的仇览亲自到百姓家里“与其母子饮,因为陈人伦孝行”,和陈元母子共同生活,详陈人伦孝道,终于使陈元悔过自新,成为佳士。这个故事在反映汉代地方官重视孝行教化的同时,也说明汉代的以孝治天下,并非多么地落到了实处,深入人心。因为这个故事的时代已经到了东汉的晚期,到了桓灵时期,而一个居家生产都能很正常(能够做到庐落整顿,耕耘以时)的人,都还不懂得孝道,这对于已经实行以孝治天下国策三百余年的王朝来说,其孝道教育的成果的确算不上多么突出。

另一方面,也有不少材料可以说明,汉代的以孝治天下,由于是依靠政治力量的强行推进,动用了多种政治手段褒扬、刺激,而使得一种正常的文明教育走向了极端,出现了一些极端荒唐的事情。《后汉书·循吏列传》载,已经被举为孝廉的许武,为了给两个弟弟创造出名的机会,在分家时强行占有肥田广宅,而两个弟弟却不和大哥计较,并因此博得“克让”的美名,获得选举的机会。待弟弟被举之后,许武再来说明自己背黑锅“自取大讥”的苦衷,并由此再获虚名。这种博取虚名的把戏,没有任何的自然真情,以这样的孝悌典范,能培养出什么样的孝观念呢?它只能走到虚伪做作的荒唐境地。

《后汉书·陈蕃传》也载有一个将孝行推到极端的荒唐例子。民人赵宣在亲人安葬之后不封闭墓道,并居住墓道之中为父母守孝,坚持了二十多年,被乡人称为孝子。陈蕃做乐安太守,有人向他举荐赵宣。陈蕃见了赵宣之后问其妻子情况,才知道赵宣在守丧期间生了五个孩子。陈蕃大怒,骂赵宣诳时惑众,诬污鬼神,并将其治罪。按照汉代丧服礼制,在守丧期间是不能娶妻生子的。汉代通行大丧三年,三年的守孝期间,不能有任何娱乐行为,不饮酒吃肉,不探亲访友,不娶妻嫁女,不能过正常的夫妻生活。而赵宣名为守孝,却在父母的魂灵之前生了五个孩子,这绝对是大不敬!本来三年之丧就已经有点不近人情,是难以守得住的,而赵宣还要守二十多年,并守于墓道之中,这不可能不是虚假的沽名钓誉!守孝本来是源于血缘亲情、发自内心的寄托哀思行为,结果被搞成了如此虚伪做作的表演秀,如此这般,以孝治天下如何能落实得下来呢?

^① 《后汉书》卷七六《循吏列传》,中华书局 1965 年版,第 2480 页。

所以,说汉代以孝治天下可以,但要说汉代是一个真正重孝的社会则不完全符合实际。孝是发端于血缘亲情的观念,是完全自然的真情流露。靠强行政治教育和官位刺激去培植的东西,多是虚伪和做作的,是不真实的。历史证明,当强权政府把一种政策推向极端的时候,它未必就能收到合目的性的实际效果,甚至恰恰相反。

四 一个重信守义的时代

以上分析说明,认为孝观念处于社会伦理体系的核心地位,并不符合汉代实际。那么,从思想观念上说,汉代人最重视的是什么观念,是什么东西控制着人们的思想或精神的领域?统计情况表明,信义才是这个时期最核心的思想观念。汉代是一个重信守义的时代。

利用表一和表二的数据,我们可以做出一个“义”与仁、礼、信、孝、忠诸伦理观念频次的比值表,以考察义在当时社会观念中的位置或地位。

义与其他伦理观念比值表(表四)

	义、仁频次比	义、礼频次比	义、信频次比	义、孝频次比	义、忠频次比	平均值
新语	1.476	3.875	6.889	15.500	4.429	6.434
新书	2.016	0.706	1.443	4.704	2.190	2.212
韩诗外传	1.158	0.719	2.391	2.750	2.292	1.862
淮南子	1.563	1.596	3.309	10.714	5.357	4.508
春秋繁露	2.288	1.868	8.759	7.938	6.684	5.507
史记	2.647	0.944	0.767	0.927	3.089	1.675
盐铁论	1.702	1.430	3.575	3.667	5.500	3.175
新序	1.390	1.414	1.188	1.952	2.733	1.735
说苑	1.236	1.054	1.602	2.661	1.440	1.599
法言	1.682	0.725	2.176	2.643	2.176	1.880
论衡	3.269	1.074	1.575	2.394	7.238	3.110
汉书	2.271	0.840	0.816	0.686	2.116	1.346
白虎通	5.179	0.443	6.304	3.537	5.370	4.167
潜夫论	1.727	2.209	1.173	2.317	1.484	1.782
申鉴	2.000	1.333	5.143	18.000	3.000	5.895
汉纪	2.663	0.912	0.991	0.962	2.223	1.550
独断	2.000	0.414	12.000	0.343	12.000	5.351
焦氏易林	0.285	0.796	1.560	1.500	1.696	1.167
风俗通	4.400	0.584	2.000	1.158	5.077	2.644
中论	0.885	1.146	1.157	5.222	9.400	3.638
平均值	2.090	1.204	3.261	4.479	4.281	

此表中,除了平均值之外的100个数据,比值小于1的只有19个,即在所统计的20种文献中,义与仁、礼、信、孝、忠五个重要伦理词语的频次比,义高出的比例占81%。并且在任何一本文献中,义与其他伦理词语的比值之平均值都大于1,也就是说,义出现的频次,在任何一种文献中都占有绝对的优势。尤其突出的是,在汉代最重要的思想史文献《春秋繁露》中,义出现的频次,是仁的2.288倍,礼的1.868倍,信的8.759倍,孝的7.938倍,忠的6.684倍。再具体统计,在20种文献中:

义与仁相比,义频次占优势的文献有18种,比率90%;

义与礼相比,义频次占优势的文献有10种,比率50%;

义与信相比,义频次占优势的文献有 17 种,比率 85%;
义与孝相比,义频次占优势的文献有 16 种,比率 80%;
义与忠相比,义频次占优势的文献有 20 种,比率 100%。

“义”的频次之高,出乎我们的意外,甚至可以颠覆我们对汉代伦理体系的认识。以往,学界一般认为,汉代独尊儒术,确立儒学为国家意识形态之后,中国确立起来的社会形态是一个礼制社会,礼的核心是“仁”,仁、礼思想在国家思想、社会思想以及思想的观念形态中占据核心地位。虽然,我们也一般地说中国是礼义之邦,也将“义”看作是一个重要的伦理思想范畴,但对它却的确有所忽视。人们怎么也不会想到义观念的普遍性竟然大于“仁”,“义”的出现频次,竟高出“仁”^① 1 倍以上(2.09 倍)。义观念的这种状况,将逼迫我们重新审视传统的理论体系,重新估价传统思想中“义”的地位和意义。

关于先秦时期的义观念,最近已经有人提出了问题,感觉到过去对义的认识存在重大偏差^②。实际上,在先秦时期的文献中,已经可以明显地反映出“义”在社会伦理观念中的支配性地位。譬如《礼记·郊特牲》中关于礼、义关系的论述:“礼之所尊,尊其义也。失其义,陈其数,祝史之事也。故其数可陈也,其义难知也。知其义而敬守之,天子之所以治天下也。”^③这段话所表述的思想是十分明确的。礼的规范,所要表达的,所要人们敬畏的,是礼之中所包含的“义”,是它的思想内涵。人们所以要守礼、尊礼,就是要在思想上谨守礼之义,谨守礼的思想内涵。在行礼的时候不问礼的内涵,不知道礼所表达的“义”,只陈述礼的仪节、形式,是祝官(祝史)们做的事情。而礼的仪节容易陈述,礼之中所蕴含的“义”内涵则不容易理解。弄懂礼的内涵(义)而谨慎地保持它,坚守它,天子才可以治理天下。换句话说,天子治理天下,是靠“义”的精神、思想和观念,而不是靠徒有形式的“礼”的仪节。或者从本质上说,天子是靠“义”治天下,而不是靠“礼”治天下。这段话已经明确了在礼、义关系中,“义”的内在性、主导性、灵魂性地位。相对于“义”来说,“礼”只是外在的形式和规范,而“义”则是“礼”的内核,在礼义关系中,人们最需要重视的是把握“义”的精神和内涵。

《礼记》这段话所表达的思想或观念,在汉代是继承下来了,并变成了实实在在的观念。在汉代的政治观念中,“义”的确有至高无上的核心地位。汉武帝元朔元年(公元前 128 年)的诏书中说:“公卿大夫,所使总方略,壹统类,广教化,美风俗也。夫本仁祖义,褒德禄贤,劝善刑暴,五帝、三王所由昌也。”^④东方朔的“非有先生之论”中说:“深念远虑,引义以正其身,推恩以广其下,本仁祖义……此帝王所由昌也。”^⑤这两段话中有一个共同的概念“本仁祖义”,即帝王所以昌盛,最根本的指导思想是以仁为本,以义为根基。仁是爱人之情感,义是治国之大纲,是治国的指导思想,是一切思想的根基。这的确是把“义”强调到了至高无上的地位。东方朔希望帝王“引义以正其身”,做实践“义”的典范,并认为这是自古帝王所以兴盛的根本原因。

正是在国家指导思想上确定了“义”的地位,义在汉代才有了推广、普及和发展,成为具有高度普遍性的观念。先秦时期的“义”就已经是一个相对于其他伦理观念的统摄性观念,并出现了类似仁义、道义、礼义、德义、信义等复合词语。这些复合词语在汉代更为广泛的使用,更高频次的出现,譬如“仁义”,在《史记》中 48 见,在《汉书》中 41 见;“礼义”,在《史记》中 32 见,在《汉书》中 53 见,出现的频率都高于先秦时代。除此之外,汉代还产生了“忠义”、“孝义”等新的关于“义”的复合词语。如:

《后汉书》卷二十九《申屠刚鲍永郅恽列传》载,鲍永次子昂,“有孝义节行”。

《后汉书》卷七十六《循吏列传》载,刘矩“迁雍丘令,以礼让化之,其无孝义者,皆感悟自革”。

《后汉书》卷四《孝和孝殇帝纪》载,和帝永元三年十一月诏中说:“忠义获宠,古今所同。”

① 最近河南大学青年教师桓占伟正在做题为《在思想与观念之间:先秦时期义范畴的历史考察》的博士论文。经初步研究,桓占伟发现,长期以来,学界多以“礼”为春秋时期的核心观念,孔子以“仁”代“礼”,“仁”又被视为春秋后期的核心社会观念,“义”在春秋观念史上的地位却被忽视了。实际上,“义”才是春秋时期最重要的社会观念,它具有统领性、共识性和普遍性三大属性,对其他伦理观念具有强大的统摄作用。以往对“义”的认识,需要重新审视。

② 孙希旦撰:《礼记集解》中,中华书局 1989 年版,第 706~707 页。

③ 《汉书》卷六《武帝纪》,第 166 页。

④ 《汉书》卷六五《东方朔传》,第 2871 页。

《后汉书》卷三十一《郭杜孔张廉王苏羊贾陆列传》载:“献帝即位,天下大乱,康蒙险遣孝廉计吏奉贡朝廷,诏书策劳,加忠义将军,秩中二千石。”

在传统观念中,对于这些和“义”相组合的复合词,一般都认为是以前者为中心的偏正结构,譬如“仁义”、“礼义”,多认为是以“仁”和“礼”为中心的偏正结构复合词,义是来补充“仁”或“礼”的。这种看法似乎应该修正。从东汉时期的某些情况看,与“义”形成的复合词,如果是偏正结构的话,大概是以“义”作为中心词的,而与之组合的词则是修饰性词语。

“义”是国家、社会、群体、个人一切社会主体的行为准则,它贯彻于社会生活的各个方面,因此,义观念有许多层次。诸如下边的说法:

《汉书》卷七十三《韦贤传》:尊亲之大义,五帝、三王所共,不易之道也。

《汉书》卷七十三《韦贤传》:王者祖有功而宗有德,尊尊之大义也。

《汉书》卷五十七上《司马相如传上》:欲明天子之义。

《汉书》卷七十四《魏相丙吉传》:天子之义,必纯取法天地,而观于先圣。

《汉书》卷六十三《武五子传》:忠爱之义。

《后汉书》卷八十九《南匈奴列传》:忠孝之义。

这样,像“忠孝之义”、“忠爱之义”一样,仁义、礼义、德义、信义、道义等等,也是仁之义、礼之义、德之义、信之义、道之义的意思,前者是后者的修饰或说明,“义”是这些偏正结构复合词的中心词。这一情况说明,在汉代的伦理体系中,“义”才是最核心的思想或观念。当然,这个可能会改变我们传统的伦理思想认知,要真正确立起来,还需要进行更专门的探讨,本文只是借助统计数据中“义”的价值凸显,大胆地提出这个问题,以引起学界的注意。

下边,我们来看看与义观念相联系的“信”的问题。同“义”的研讨一样,我们也先来依据表一和表二,形成一个反映两汉时期信观念的信占比统计表。

信占比统计表(表五)

	仁	义	礼	信	诚	忠	孝	敬	合计	信占比
新语	42	62	16	9		14	4	2	149	6.04%
新书	63	127	180	88	30	58	27	76	649	13.56%
韩诗外传	95	110	153	46	25	48	40	46	563	8.17%
淮南子	144	225	141	68	55	42	21	7	703	9.67%
春秋繁露	111	254	136	29	10	38	32	40	650	4.46%
史记	224	592	628	773	146	192	640	212	3407	22.69%
盐铁论	84	143	100	40	19	26	39	10	461	8.68%
新序	59	82	59	69	25	30	42	22	388	17.78%
说苑	127	157	149	98	48	109	59	97	844	11.61%
法言	22	37	51	17	1	17	14	10	169	10.06%
西汉合计	971	1790	1612	1237	359	574	918	522	7983	15.49%
论衡	93	304	283	193	85	42	127	38	1165	16.57%
汉书	329	747	889	916	289	353	1089	344	4956	18.48%
白虎通	28	145	327	23	7	27	55	47	659	3.49%
潜夫论	55	95	43	81	50	64	41	30	459	17.64%
申鉴	18	36	27	7	9	12	2	1	112	6.25%
汉纪	86	229	251	231	62	103	238	84	1284	17.99%
独断	6	12	29	1	2	1	35	9	95	1.05%
焦氏易林	137	39	49	25	13	23	26	16	328	7.62%
风俗通	15	66	113	33	12	13	57	22	331	9.97%

	仁	义	礼	信	诚	忠	孝	敬	合计	信占比
中论	55	47	41	30	10	5	9	17	214	14.02%
东汉合计	822	1720	2052	1540	539	643	1679	608	9603	16.04%
总计	1796	3510	3664	2777	898	1217	2597	1130	17586	15.79%

信占比统计表透露出诸多信息。

首先,两汉总计,“信”出现 2777 次,占 8 种伦理观念词语总数 17586 次的 15.79%,超过平均线 (12.5%)26.4%,是仅次于“义”和“礼”,且高于“孝”(2597 次)的伦理学观念。这在以往的汉代社会观念或汉代思想史上,是一个关注不够的问题。以往人们对“仁”、“忠”、“孝”的重视,远远超过对“信”的重视,而这个统计表明,“信”的出现频次,是“仁”的 1.546 倍,“忠”的 2.282 倍,“孝”的 1.069 倍。在汉代观念中,“信”高频次出现反映了信观念的普遍性。信观念是一个相对仁、忠、孝观念来说,更重要、更核心、更普遍的社会伦理观念。这在汉代思想史、汉代观念史研究中,也是一个需要引起新的注意的问题。

其次,在所考察的 20 种文献中,“信”出现频次最高的三种文献是:《史记》,该书中“信”占比达到 22.69%,高于平均线 81.52%;《汉书》中“信”占比达到 18.48%,高于平均线 47.84%;《汉纪》中“信”占比达到 17.99%,高于平均线 43.92%。这也是一个值得注意的现象,是个有意思的问题。《史记》、《汉书》、《汉纪》都是历史文献,不同于《新语》、《新书》、《淮南子》一类的思想史文献。历史文献是记录人们的社会实践和社会行为的,是关于“行”的文献,而“信”占比最高的三本书都是此类文献,说明在人们的实际行为中,“信”观念的地位,要远远高于在纯粹思想史文献中的地位。如果单纯以思想家的著作作为思想史研究的文献依据,我们对思想史或观念史的认识,是会发生偏颇的。

最后,如果把信与义看作是同质类伦理观念的话,二者之和则占 8 种伦理观念总频次的 35.76%,在当时社会观念词语中占据绝对优势。

我们先来简单谈谈义观念与信观念的同质性问题。“义”的基本义是讲一种抽象的道德原则或价值原则,是规范人的社会行为的一种行为观念。人们社会行为、社会实践的各个方面都有“义”的贯彻,因此,义观念有多层次的思想内涵。在战国时期,由儒家“杀身成仁”、“舍生取义”的人生价值观,和墨家舍命不渝、赖力仗义的人格精神共同培育的侠士观念发展起来,并迅速普及。而这种侠士观念的义行、义信,都多表现在社会交往之中,而人的社会交往所赖以维持的基本道德规范即是“信”,相互信任和守信是正常交往的前提。所以,信和为朋友两肋插刀、仗义互助的“义”,就发生了密切的思想关联。于是,重信守义就成为一种混合一体的行为规范。义观念和信观念是在规范人的社会交往行为方面联结为一体的。二者的同质性,即是说它们在规范人的社会交往行为方面的一致性,在这方面它们是同一类概念。在汉代人们的社会生活中,重信守义超过了任何一种伦理观念的重要性。

在义和信的结合方面,“义”仍然是第一位的,是以义取信,信是以符合义为前提的。汉初陆贾的《新语》中说:“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。”^①朋友间的信是以“义”为准则的,这就是孔子说的“信近于义,言可复也”,符合义的信约,就必须履行。《论语·卫灵公》篇,子曰:“君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。君子哉!”君子把“义”作为做人的根本,以礼来实行它,用诚实的态度来完成它,礼与信都是来体现和完成“义”的。

义和信组成的复合词有“义信”和“信义”,如:

使人左据天下之图而右刎喉,愚者不为也,身贵于天下也。死君亲之难,视死若归,义重于身也。天下,大利也,比之身则小;身之重也,比之义则轻,义所全也。《诗》曰:“恺悌君子,求福不回。”言以信义为准绳也^②。

若冯、贾之不伐,岑公之义信,乃足以感三军而怀敌人,故能克成远业,终全其庆也^③。

① 陆贾:《新语·道基》,《百子全书》一,岳麓书社 1993 年版,第 289 页。

② 《淮南子》卷二〇《泰族训》。刘文典撰:《淮南鸿烈集解》下,第 685 页。

③ 《后汉书》卷十七《冯岑贾列传》,第 668 页。

款为人有信义,言行不违,及往来游说,皆可案复,西州士大夫皆信重之^①。

义、信的频次高,主要是因为它们的行为观念属性,容易落实在行动上,是在日常生活中时时都会想到、都可能面对的问题。而“仁”是一种心理情感,是一种崇高的境界,需要有高度的道德自觉才可能去面对它。确如孔子所说,仁是只有君子才可能达到的道德境界。所以,从更广的社会层面说,信、义的影响,应该是会大于仁的。培育这个民族的基本伦理道德的,只能是义信之类更具普适度的观念。所以,判断汉代是一个重信守义的时代,或许并无不妥。

五 忠观念政治属性的初步确立

从历史上看,忠观念从最初的社会伦理观念,演变为一个彻底专制主义化、专属于君臣关系范畴的政治伦理观念,有一个发展的过程,而两汉时期,则是忠的政治伦理属性初步确立的重要阶段。

我们先来考察忠观念与所有伦理观念的比较情况,以显示该观念在汉代伦理观念体系中的状况和地位。根据表一和表二提供的基本数据,我们可以分别计算出忠、仁、义、礼、信、诚、孝、敬 8 个伦理词语在汉代伦理体系中所占的百分比,得到下表:

汉代 20 种文献 8 种伦理词语所占百分比统计表(表六)

	忠	仁	义	礼	信	诚	孝	敬
新语	9.40%	28.19%	41.61%	10.74%	6.04%		2.84%	1.34%
新书	8.94%	9.71%	19.57%	27.73%	13.56%	4.62%	4.16%	11.71%
韩诗外传	8.53%	16.87%	19.54%	27.18%	8.17%	4.44%	7.10%	8.17%
淮南子	5.97%	20.48%	32.01%	20.06%	9.67%	7.82%	2.99%	1.00%
春秋繁露	5.85%	17.08%	39.08%	20.92%	4.46%	1.54%	4.92%	6.15%
史记	5.64%	6.57%	17.38%	18.43%	22.69%	4.20%	18.78%	6.22%
盐铁论	5.64%	18.22%	31.02%	21.69%	8.68%	4.12%	8.46%	2.17%
新序	7.73	15.21%	21.13%	15.21%	17.78%	6.44%	10.82%	5.67%
说苑	12.91%	15.05%	18.60%	17.65%	11.61%	5.69%	6.99%	11.49%
法言	10.06%	13.02%	21.89%	30.18%	10.06%	0.59%	8.28%	5.92%
论衡	3.61%	7.98%	26.09%	24.29%	16.57%	7.30%	10.90%	3.26%
汉书	7.12%	6.64%	15.07%	17.94%	18.48%	5.83%	21.97%	6.94%
白虎通	4.10%	4.25%	22.00%	49.62%	3.49%	1.06%	8.35%	7.13%
潜夫论	13.94%	11.98%	20.70%	9.37%	17.65%	10.89%	8.93%	6.54%
申鉴	10.71%	16.07%	32.14%	24.11%	6.25%	8.04%	1.79%	0.89%
汉纪	8.02%	6.70%	17.83%	19.55%	18.00%	4.83%	18.54%	6.54%
独断	1.05%	6.32%	12.63%	30.53%	1.05%	2.11%	36.84%	9.47%
焦氏易林	6.30%	37.57%	10.68%	13.42%	6.85%	3.56%	7.12%	4.38%
风俗通	3.93%	4.53%	19.94%	34.14%	9.97%	3.63%	17.22%	6.65%
中论	2.34%	25.70%	21.96%	19.16%	14.02%	4.67%	4.21%	7.94%
总比值	6.92%	10.21%	19.96%	20.83%	15.79%	5.11%	14.76%	6.42%

说明:表中数据反映的是各种文献中 8 种伦理词语在伦理概念体系中的比重。譬如,在《新语》一书所反映的伦理体系中,“忠”占 9.40%,是用《新语》中“忠”字的词频 42,除以《新语》中忠、仁、义、礼、信、诚、孝、敬 8 种词语的总词频 149 所得到的比值。以此种方法,我们得到了此表中 20 种文献的 160 个数据。

此表反映出诸多信息。

^① 《后汉书》卷十五《李王邓来列传》,第 586 页。

第一,20种文献总体统计,两汉时期“忠”观念在全部伦理观念中的占比为6.92%,这个比值在8种伦理观念中,高于“诚”与“敬”,而低于“仁”、“礼”、“义”、“孝”、“信”,这说明,该时期的“忠”观念,还是个普通的社会观念,并不是当时最重要的伦理观念之一。

第二,八种观念的平均比值是12.5%,而这20种文献中,只有一种文献中的忠占比超过了这个均值,即《说苑》中的12.91%。这说明,两汉时期,95%的文献作者,都没有将忠观念放置到比较重要的地位。

第三,在20种文献的比较中,“忠”频次高于总比值6.92%的文献有《新语》、《新书》、《韩诗外传》、《新序》、《说苑》、《法言》、《汉书》、《潜夫论》、《申鉴》、《汉纪》等10种,其中思想性文献8种,历史记述文献2种,且历史记述性文献《汉书》和《汉纪》的比值7.12%和8.15%,也只是略略高出。这说明,对忠观念的重视,主要是出现在思想性文献中,而反映人们的历史活动的文献中,忠频次偏低,特别是《史记》这样重要的较好反映人们历史创造活动的历史著作,“忠”的出现频次相对偏低,占比5.64%,低于总比值18.50%。忠观念在历史记述文献中频次较低,这说明了一个很重要的问题,即忠观念还停留在思想家的思想或理论的层面,而还并不在人们的实际历史活动中突出地反映出来,还不具有更广泛的普遍性,忠观念还没有真正控制社会公众的思想。

如果将忠放到当时整个社会观念体系中去,也会有大致类似的结论。下边是忠观念在本文所设定的五组16种词语总词频中所占比例的统计。

忠观念在总词频中的比值(表七)

	新语	新书	韩诗外传	淮南子	春秋繁露	史记	盐铁论	新序	说苑	法言	论衡	汉书	白虎通	潜夫论	申鉴	汉纪	独断	焦氏易林	风俗通	中论	总计
忠	14	58	48	42	38	192	26	30	109	17	42	353	27	64	12	103	1	23	13	5	1217
总词频	318	1220	1011	2077	1233	6950	1329	665	1709	346	2709	10748	1127	932	274	2951	134	1113	543	434	37823
忠占比	4.40%	4.75%	4.75%	2.02%	3.08%	2.76%	1.96%	4.51%	6.38%	4.91%	1.55%	3.28%	2.40%	6.87%	4.38%	3.49%	0.75%	2.07%	2.39%	1.15%	3.22%

16种词语在总词频中的占比均值应该是6.25%,而统计显示,忠观念的占比则是3.22%,低于均值将近一半。这说明,忠观念不仅在伦理概念体系中不占优势,就是在整个社会观念体系中也并不突出。而且,它在20种文献中的占比情况比较,也和伦理体系的情况非常一致,特点甚至更为突出。20种文献中,高于3.22%的10种文献有8种是思想性文献。在《史记》、《风俗通》这些历史记述文献中,则远远低于它的总占比水平,这更加支持了我们关于忠观念在人们的实际生活中还不是一个重要观念的判断。我们还可以把忠的总频次比,与伦理观念体系之外的其他观念词语相比较,见下表。

忠与其他观念词语比较表(表八)

	忠	道	法	刑	利	财	富	均	平
词频	1217	6367	3204	1444	2561	853	1351	337	4090
总占比	3.22%	16.83%	8.47%	3.82%	6.77%	2.26%	3.57%	0.89%	10.81%

统计显示,在汉代,道、法、刑、利、富、平这些观念词语的频次比,都高于“忠”这个后世政治伦理体系中的核心观念。这说明,在汉代,“忠”的政治伦理属性,还远远没有确立起来,也就不可能在社会伦理体系中居于重要地位。如果我们把汉代史书中忠的词频情况,和后世史书中的情况作一比较,会看得更加明白。

汉、宋、清三代所纂史书文献中“忠观念”比较表(表九)

	仁	礼	义	信	孝	忠	合计	忠占比
史记	224	628	593	622	640	192	2899	6.62%
汉书	329	889	747	916	1089	353	4323	8.16%
汉纪	86	251	229	231	238	104	1139	9.13%
汉代均值								7.97%

	仁	礼	义	信	孝	忠	合计	忠占比
资治通鉴	1937	2255	3720	2185	1889	3006	14992	20.05%
新唐书	1179	2285	2143	886	1215	2240	9948	22.52%
旧五代史	429	959	788	412	302	289	3179	9.09%
新五代史	358	330	485	290	204	183	1850	9.89%
宋代均值								15.89%
明史	2093	5382	1926	1235	1707	3626	15969	22.71%

此表统计了一般被认为最重要的 6 种伦理观念在汉、宋、清三代所纂修的史书中的频次频率情况。汉代纂修的史书中,忠观念词频所占的比例为 7.97%,宋代为 15.89%,清代所修的《明史》中是 22.71%,越往后世“忠”的频次越高,忠观念在伦理体系中的地位越重要。结合后世忠观念逐渐演化为绝对忠君的政治伦理概念的事实,这种越往后世忠观念越发展的情况,说明了在社会观念范畴中,专制主义的日益强化,反映了政治伦理对人的观念的渗透和控制。

忠观念在历史上有一个发展演变的过程。本文不是关于“忠”的专题研究,所以也没有打算去追根溯源,而只是从它在先秦时期的一般状况谈起。在以孔子为代表的儒家伦理体系中,忠是一个具有普适性的社会概念,是讲个人对待他人和社会的态度,而不是具有特定含义的政治性术语,不是后世强调的臣子对于国君或国家的无条件服从。

《论语》中“忠”字出现了 17 处,讲君臣关系的只有两处,一处是《八佾》篇讲“君使臣以礼,臣事君以忠”;另一处是《为政》篇讲“孝慈,则忠”,说国君要上孝于亲,下慈于民,才可能赢得臣民对他的忠诚。孔子要求在君臣关系中,君臣各守其道。如果君不守君道怎么办?《论语·季氏》篇,孔子引用古代史官周任的话说:“陈力就列,不能者止。”臣子尽力去履行职责,如果行不通就辞职,不能对不道之君盲目遵从。《先进》篇孔子又说:“大臣者,以道事君,不可则止。”大臣应该以正道事奉君主,如果行不通宁可辞职不干。在孔子认定的君臣关系中,臣对君的忠和君对臣的礼是相对待的范畴,不是单方面的臣对君的无条件忠诚、顺从。可以说,在孔子的时代,并没有形成绝对性的忠君观念。

战国时期的儒家学派,在君臣关系问题上,基本上是坚持孔子以道事君、君礼臣忠主张的。荀子讲忠比较多,但也没有超出这个藩篱,没有强调过无条件的忠君思想。战国诸子中,特别强调尊君的是法思想的集大成者韩非。韩非几乎是一个绝对的君权主义者,在君臣关系问题上,是着重强调臣忠的。《韩非子》有“忠孝”篇云:

天下皆以孝悌忠顺之道为是也,而莫知察孝悌忠顺之道而审行之,是以天下乱。皆以尧、舜之道为是而法之,是以有弑君,有曲父。尧、舜、汤、武或反君臣之义,乱后世之教者也。尧为人君而君其臣,舜为人臣而臣其君,汤、武为人臣而弑其主、刑其尸,而天下誉之,此天下所以至今不治者也……今尧自以为明而不能以畜舜,舜自以为贤而不能以戴尧,汤、武自以为义而弑其君长,此明君且常与而贤臣且常取也。故至今为人子者有取其父之家,为人臣者有取其君之国者矣……臣之所闻曰:“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,明王贤臣而弗易也。”

故人臣毋称尧、舜之贤,毋誉汤、武之伐,毋言烈士之高,尽力守法,专心于事主者为忠臣^①。

韩非否定了儒家的汤武革命说,即便如夏桀、殷纣之暴虐,作为臣子的商汤、周武王也没有“弑其主”的权利,正是人们对商汤、周武王这些“为人臣而弑其主、刑其尸”行为不加讨伐而赞誉之,才导致了春秋以来的天下大乱。有鉴于此,韩非强调“臣事君,子事父,妻事夫”之三纲的绝对性,臣、子、妻对于君、父、夫的顺从具有绝对性,臣子在任何情况下都没有违逆君上的权利。本来,忠是对人尽己的一般社会伦理概念,到此韩非则赋予了“忠”对国君绝对顺从的政治属性,使之开始向政治学观念演化。进而,韩非子还将“忠”分为“大忠”和“小忠”,大忠是臣下对君主的“忠”,小忠是私人主仆之间的“忠”;并认为“行小忠则大忠之贼也”^②,私人主仆之间的小忠,必然会使臣下对国君的大忠受到伤害。这

^{①②} 陈奇猷校注:《韩非子集释》下,上海人民出版社 1974 年版,第 1107、164 页。

样,韩非子所讲的“忠”,也就进一步特指反映君臣大义的臣民对国君的绝对顺从。对此,有人评价说:

韩非子的看法实际上表现了做为普遍性道德规范的“忠”,在范围上逐步缩小为只适用于君臣关系,其它人际间的互助行为在价值上被贬到更低的层次。从此开始,韩非子及其以后的思想家无不鼓励人们以“忠君”为“忠”的唯一正确的价值选择。在现实中,伴随着秦汉以后中国封建君主专制政体的巩固,“忠”只限于君臣关系的思想受到了国家政权的大力提倡,并最终成为居主导地位的观念……其始作俑者也许正是韩非子^①。

这个判断大体上是可靠的。将“忠”变成仅仅属于君臣关系范畴的政治性的观念,韩非子这里只是一个思想的开端,真正变成实际观念,将其观念化、普遍化、社会化,是汉代才开始的事情。

在中国传统社会里,伦理观念体系中,最具普遍性社会性意义的观念是“义”、“信”、“忠”、“孝”。“仁”是思想性理论性偏强的观念,更多的是知识人的追求,是属于精神境界的范畴;“礼”是由制度性、行为规范性的刚性原则演化来的思想或观念,不具有更强烈的意识、意念属性,真正盘踞在人的观念或意念中,潜移默化地支配人们社会行为的观念或意识,也就是“义”、“信”、“忠”、“孝”四字。四字之中,“义”和“信”属于一般人之间的伦理关系表达,“忠”和“孝”则是具有特定身份对象的伦理表达。“孝”专用于家庭伦理,“忠”则专属于君臣伦理。一提到“忠”,人们脑海里出现的就是对帝王绝对地无条件地臣服和顺从,是生命地无条件付出。君叫臣死臣不死不忠,父叫子亡子不亡不孝,就是对这种伦理观念的绝对性和专属性最通俗最直白的表达。而“忠”伦理观念的绝对性和专属性,在韩非子这里,是刚刚有了个萌芽,汉代也只是个过渡时期。

郑晓江的文章中说:

汉武帝时,君主专制政体已相当完备了。这种现实的历史进程反映在思想文化上的一个重要动向,就是“忠”的观念产生了重大变化。首先,“忠”由一个普遍性的道德,逐渐地被严格地限定在君臣关系的范围之内,人际相互间尽心竭力地帮助对方的道德要求已从“忠”的概念中游离出去了。其次,即使在君臣关系中体现出的“忠”,也逐渐地与早期的“忠”之观念有了很大的不同。再次,早期“忠”之观念主要是一种道德准则,斥诸的是个人的自觉,并不包含强制性。但在汉以后,表现于君臣关系上的“忠”则逐渐地具有了强制性,从“应该如此”上升为“必然如此”,或“必须如此”。“忠”的这三方面的变化启端于汉代大儒董仲舒。

笔者大体赞成这种判断,“忠观念”的三个方面的变化以及始于董仲舒的观点,也是很精到的,具体论证可以参阅作者原文。笔者所要指出的是,忠观念的这三方面变化,在汉代也仅仅是开始而已,或为有迹象而已,“忠”的使用对象的专属性和内涵的绝对性,都还没有真正确立起来,更没有形成全社会的普遍性共识。在汉代主要的普遍性的观念中,“忠”更多地仍是执行着表达一般人际关系的传统职能。

《白虎通》是东汉章帝时评议五经异同的白虎观会议留下的历史文献,是汉代经学的最大成果,是具有国家大法性质的政治思想性文献。《白虎通》对“忠”的解读,是代表着国家意志、皇权意志的。《白虎通·三教》篇曰:

王者设三教……夏人之王教以忠,其失野,救野之失莫如敬。殷人之王教以敬,其失鬼,救鬼之失莫如文。周人之王教以文,其失薄,救薄之失莫如忠。继周尚黑,制与夏同。三者如顺连环,周而复始,穷则反本……三教所以先忠者,行之本也……教所以三何?法天、地、人,内忠外敬,文饰之,故三而备也。即法天、地、人,各何施?忠法人,敬法地,文法天。人道主忠,人以至道教人,忠之至也;人以忠教,故忠为人教也。地道谦卑,天之所生,地敬养之,以敬为地教也。

《白虎通·诛伐》篇曰:

子得为父报仇者,臣子于君父,其义一也。忠臣孝子所以不能已,以恩义不可夺也。

汉儒认为,三代之教,夏尚忠,殷尚敬,周尚文,而“忠”之教,乃“行之本也”,“人道主忠,人以至道教人,忠之至也”。所以,汉代统治者要致力于忠观念的培养,而这个“忠”,则是限于君臣关系中的臣子对于皇权的绝对的无条件尊崇。因为,在他们的理论中,臣子对于皇帝的“忠”,是类似于孝子对于父亲的孝的,是“恩义不可夺也”,是天经地义、无法改变的。在这里,忠的绝对性与对象限定都是很清楚的。

^① 郑晓江:《“忠”之精神探源》,《江西师范大学学报》1991年第4期。

但是,《白虎通》中的某些论述又说明,“忠”的绝对性还没有肯定得那么彻底,在某些地方还有先秦时代的思想痕迹。如在《白虎通·社稷》篇中,仍然在复述着孔子“君使臣以礼,臣事君以忠”的主张。这些情况说明,在专制主义中央集权形成的初级阶段,政治意识形态建设还没有完全跟上政治实践的步伐,这和统计数据所显示的忠观念在伦理体系中不太显著的地位也是相辅相成的,打上绝对专制主义烙印的政治性忠观念的最终形成,还要经历一个漫长的过程。

六 公平公正观念

考察两汉时期的社会公正观念,对其作出基本判断,需要在与其他观念的比较中加以说明。对于一个宗法性礼制社会来说,社会伦理观念在全部社会观念中占据绝对优势,出现的词频最高,是无需置疑的,其他观念无法与之相比,也没有多少可比性。要认识该时期社会的公平公正观念,我们将之与财富观念、法观念这些同是基本观念的词频进行比较,将可能说明一些问题。根据表一和表二所提供的基本数据,我们可以制作出关于三者词频的比较和公平公正观念在两汉发展情况的两个表格。

财富、法、公平公正诸观念词频比较表(表十)

	西汉频次	词频比	东汉频次	词频比	两汉合计	总词频占比
财富观念	2327	13.82%	2438	11.62%	4765	12.60%
法观念	1907	11.32%	2741	13.20%	4648	12.29%
公平公正观念	1612	9.57%	2815	13.56%	4427	11.71%

公平公正观念两汉时期发展情况表(表十一)

	西汉前期 (公元前 206 年~公元前 140 年)《新书》《韩诗外传》	武帝中前期 (公元前 140 年~公元前 100 年)《淮南子》《春秋繁露》	昭宣时期 (公元前 100 年~公元前 50 年)《史记》《盐铁论》	西汉晚期 (公元前 50 年~20 年)《新序》《说苑》《法言》	东汉前期 (20 年~105 年)《论衡》《汉书》《白虎通义》	桓灵时期 (105 年~180 年)《潜夫论》《申鉴》《汉纪》	东汉晚期 (180 年~220 年)《独断》《焦氏易林》《风俗通》《中论》	总频次及比值百分比
公平公正频次	81	190	1155	186	2008	618	189	4427
总频次	2544	3309	8255	2720	14584	4157	2224	37793
百分比	3.18%	5.74%	13.99%	6.84%	13.77%	14.87%	8.50%	11.71%

根据这两个表格,我们可以看到几个问题:

首先,在公平公正观念和财富观念、法观念的比较中,三者呈现基本均衡的状况。公平公正观念稍弱,但其频次比也相差不到一个百分点,而就两汉分别来看,则西汉弱,东汉强,东汉时期公平公正观念的词频比还略高出于财富观念和法观念。追求财富的欲望,是人的天性、本性,公平公正观念能够与之大体均衡,则意味着社会对于公平公正和正义的渴望,也类似人的天性、本性一样自然和强烈。然而,公平公正观念却不同于人的天性和本性,而是理性的反映。公平公正观念的状况,说明汉代社会的健康和正常,说明人们对公平公正和社会正义有着某种程度的理性自觉。

其次,社会公正公平观念,在汉代不同时期有不同的反映,但基本上构成了一个发展的趋势。统计数据显示,东汉公平公正观念词频与总词频的比值(13.56%),比西汉(9.57%)高出 4 个百分点,是西汉的 1.42 倍。这说明,东汉时期的公平公正观念明显重于西汉,比西汉时期有一个较大的发展。

两汉时期的社会公正公平观念,有几个方面的表现。

首先是在思想领域,提出了明确的实现社会公正公平的要求,有这方面的理性自觉。这主要是表现在思想家的著述里或官员的奏章里。如《淮南子·览冥训》写道:

昔者黄帝治天下,而力牧、太山稽辅之,以治日月之行律,治阴阳之气,节四时之度,正律历之数,别男女,异雌雄,明上下,等贵贱,使强不掩弱,众不暴寡。人民保命而不夭,岁时熟而不凶,百官正而无私,上下调而无尤,法令明而不闇,辅佐公而不阿。田者不侵畔,渔者不争隈,道不拾遗,市不豫贾,城郭不关,邑无盗贼,鄙旅之人相让以财,狗彘吐菽粟于路,而无忿争之心^①。

^① 刘文典撰,《淮南鸿烈集解》上,第 205~206 页。

作者说,黄帝时,任用力牧、太山稽两个公直之臣治理天下,明上下贵贱之分,而“使强不掩弱,众不暴寡”,是时百官公正无私,法令严明而彰,辅佐者正直公正而不阿附。正是这样百官公正的政治治理,才出现了田不侵畔、道不拾遗、邑无盗贼、人人相让而无纷争的和谐局面。作者引黄帝以公正治天下的例子,来说明当政者以公正治天下的重要性,提出自己希望实现社会公正的政治主张。

刘向的《说苑》专门有“至公”篇,通过讲述先秦时期的一些案例,来阐述力主社会公正的政治主张。东汉王符的《潜夫论》中说:

夫国君之所以致治者,公也。公法行,则乱绝。佞臣之所以便身者,私也。私术用,则公法夺……夫贤者之为人臣,不损君以奉佞,不阿众以取容,不情公以听私,不挠法以吐刚,其明能照奸,而义不比党……正义之士与邪枉之人不两立之^①。

率土之民,莫非王臣也。将而必诛,王法公也。无偏无颇,亲疏同也,大义灭亲,尊王之义也^②。

王符认为,国君达到天下大治,靠的是社会公正,没有公正就不会有社会的和谐,当然也不可能造就大治的局面。而实现社会公正,则靠的是“公法行”,行公法才可能杜绝奸宄和佞臣,使之不能危害公正的原则。“王法公也”,王法体现的是公正的原则。王法既是公正的体现,又必须为公众所遵守。公正就“无偏无颇,亲疏同也”,而无偏无颇、大义灭亲,就正是遵循了“公”的原则,是谓“尊王之义也”。

官员的奏章中主张公正公平,史书中也不乏其例。如《汉书·眭两夏侯京翼李传》中,哀帝时期李寻的奏疏中说:“臣闻五行以水为本……水为准平,王道公正修明,则百川理,落脉通,偏党失纲,则踊溢为败。”同一篇传记中,翼奉对元帝的上疏中,也两次使用了“公正”一词。

其次,在国家治理的大政方针上,贯彻公正公平原则。把公正公平作为治国原则,在先秦时期就有不少这方面的主张。这方面最好的论述见于《吕氏春秋》:

昔先圣王之治天下也,必先公,公则天下平矣。平得于公。尝试观于上志,有得天下者众矣,其得之以公,其失之必以偏。凡主之立也,生于公,故鸿范曰:“无偏无党,王道荡荡;无偏无颇,遵王之义;无或作好,遵王之道;无或作恶,遵王之路。”天下非一人之天下也,天下之天下也。阴阳之和,不长一类;甘露时雨,不和一物;万民之主,不阿一人^③。

这样的以公正公平治国的理念,也为汉代统治者所继承,并在国家治理中有所体现。

西汉惠帝三年御史察三辅,以“九条”问事:“察有词讼者,盗贼者,伪铸钱者,恣为奸诈者,论狱不直者,擅兴徭赋不平者,吏不廉者,吏以苛刻故劾无罪者,敢为踰侈及弩力十石以上者,作非所当服者凡九条。”^④此九条之中,涉及公正公平问题的就有“论狱不直者”和“擅兴徭赋不平者”两条。地方官如果断案不公造成冤情、擅征徭赋而使赋役不均不公平者,都要查处或问罪。

宣帝就曾说过:“庶民所以安其田里而亡叹息愁恨之心者,政平讼理也。与我共此者,其唯良二千石乎!”^⑤

东汉明帝中元二年(57年)十二月甲寅诏曰:“今选举不实,邪佞未去,权门请托,残吏放手,百姓愁怨,情无告诉。有司明奏罪名,并正举者。又郡县每因征发,轻为奸利,诡责羸弱,先急下贫。其务在均平,无令枉刻。”^⑥皇帝诏书中强调选举“务在均平”,当然是关于社会公正问题的明确主张。

最后想强调的是,汉代的社会公平公正观念最重要的表现是,较之先秦时期更为普及了,真正地变成了一种社会性的观念。笔者在将近十年前写的《两汉时期的社会公正思想》一文,对这一点有详细论述,可供参阅。在该文中,笔者主要论证了社会公正观念普遍化的三方面表现,首先是突出表现在该时期出现了一批反映社会公正思想的通用术语。除了“公正”这一最为规范的概念之外,产生了诸如“公道”、“公义”、“公平”、“公直”、“公廉”、“公方”、“公清”等一批等同或类似于、接近于“公正”思想内涵的词语或概念,并且多是比较通用,在文献中出现的频率较高。其次是社会公正一类概念在两

①② 王符撰,汪继培笺,彭铎校正,《潜夫论笺校正》,中华书局1985年版,第97~98、328页。

③ 陈奇猷,《吕氏春秋校释》,学林出版社1984年版,第44页。

④ 王益之,《西汉年纪》卷三引《汉仪》文,四库全书本。

⑤ 《汉书》卷八九《循吏传》,第3624页。

⑥ 《后汉书》卷二《显宗孝明帝纪》,第98页。

汉时期已经化作一般的道德评价性用语,广泛用于人物评价之中;并且由于公正观念的深入,人们多把具有公正之德看作是人的一种秉性。所以,在历史文献中,我们经常可以看到赞扬某某人“性公正”的说法。最后,社会公正观念的普遍化,还表现在公正之“公”字,被广泛地用于人名用字,类似杜诗字公君、仲长统字公理、史弼字公谦、襄楷字公矩的例子非常常见^①。公平公正观念的普遍化,反映了人们崇尚公正、以公心公正为理想追求的心理趋向。

还需要说明的是,本文是从社会公正的角度解读了两汉文献中均平、平均概念,但这并不排斥这两个概念,在某些语言环境中,的确也是反映了经济平均的思想。如董仲舒《春秋繁露·度制》篇云:

孔子曰:“不患贫而患不均。”故有所积重,则有所空虚矣。大富则骄,大贫则忧。忧则为盗,骄则为暴,此众人之情也。圣者则于众人之情,见乱之所从生。故其制人道而差上下也,使富者足以示贵而不至于骄,贫者足以养生而不至于忧。以此为度而调均之,是以财不匮而上下相安,故易治也^②。

董仲舒这段话中的“调均之”,的确是一种经济平均思想,不是一个公正公平的问题。当然,平均本身在某些时候也是一个公平问题,但二者也确有区别。王符《潜夫论》说:“君子小人各有所利,则虽欲令无往,弗能止也。此均苦乐,平徭役,充边境,安中国之要术也。”^③这里被王符当作“安中国之要术”的均苦乐、平徭役,也是讲的经济平均问题。本文没有把均平观念纳入考察的范围,所以,对均平和平均的考察,主要是在公正公平的问题范围内来展开的。

七 追求利益与财富观念的初步考察

根据表一和表二,我们可以统计出人们追求财富、利益之观念在不同时期的表现。依照本文前边的两汉阶段划分,七个阶段出现的利、财、富词语频次,与其他词语观念比较及财富观念在总词频中的占比情况可汇总于下表。

不同时期财富观念与其他观念词频比较表(表十二)

	西汉前期 (公元前 206 年~公元前 140 年)《新书》《新语》《韩诗外传》	武帝中前期 (公元前 140 年~公元前 100 年)《淮南子》《春秋繁露》	昭宣时期 (公元前 100 年~公元前 50 年)《史记》《盐铁论》	西汉晚期 (公元前 50 年~20 年)《新序》《说苑》《法言》	东汉前期 (20 年~105 年)《论衡》《汉书》《白虎通义》	桓灵时期 (105 年~180 年)《潜夫论》《申鉴》《汉纪》	东汉晚期 (180 年~220 年)《独断》《焦氏易林》《风俗通》《中论》	两汉总频次
财富词频	245	447	1278	357	1419	489	530	4765
道词频	598	857	1039	505	2373	585	410	6367
法词频	259	462	914	272	2004	610	127	4648
公正词频	81	190	1155	186	2008	618	189	4427
伦理词频	1361	1353	3869	1400	6780	1855	968	17586
总词频	2544	3309	8255	2720	14584	4157	2224	37793
财富词频占比	9.63%	13.51%	15.48%	13.13%	9.73%	11.76%	23.83%	12.61%

这个表格中蕴藏着丰富的历史信息。

首先,两汉时期中国人有着追求财富的强烈欲望。中国历史上的任何一个时代,伦理观念都是社会观念中最重要最基本的观念,在整个社会观念中的比重是其他观念所不可匹比的。除了伦理观念,把财富观念和其他社会观念相比较的话,它丝毫都不逊色。两汉总计,财富观念词频 4765 次,而法观念词频是 4648 次,公正观念是 4427 次,财富与这些基本社会观念相比,都高出其上。在传统的农业社会,特别是在儒学被提升为国家意识形态的时代,在义以为上、重义轻利的思想舆论环境中,人们追求财富、争取个人利益的欲望,并不亚于对公平正义的追求,而且胜过对严苛的法的畏惧,这是一个值得思考的历史现象。

① 参见拙作:《两汉时期的社会公正思想》,《东岳论丛》2005 年第 3 期。

② 苏舆:《春秋繁露义证》卷八,中华书局 1992 年版,第 228 页。

③ 王符著,汪继培笺,彭铎校正:《潜夫论笺校正》,第 288 页。

其次,在两汉之间进行比较,则西汉时期人们追求财富的欲望更为高涨。两汉财富观念词频占总词频的比值是 12.61%,而西汉从武帝时代开始,财富观念的占比都高于两汉的平均值,尤以武帝中后期到昭宣时期为一高峰,比值达到 15.48%。该时期财富观念词语的频次,不仅高于法观念和公正观念,而且也高过了道观念的频次,财富词语 1278 次,道观念词语 1039 次,财富观念词频高出道观念 20% 以上。这与传统文献中反映的具体社会状况完全相符,印证了西汉社会发展的基本情况。武帝中晚期到昭宣时期,是西汉社会最繁荣的时期。经济的繁荣发展,激发了人们的求富意识和生命活力,追求财富的欲望被最大限度地调动起来,获得财富越来越成为最基本的社会观念。要更清晰地认识该时期的财富观念,还需结合文献中的相关材料来分析,来透视其以追求财富为表征的时代精神。

这里,最好的一个文献范本,就是司马迁《史记》所提供的《货殖列传》。可以说,《史记·货殖列传》是一首慷慨激昂的致富歌,是那个时代的高亢歌吟。在经历了“文化大革命”时期对人的私欲、发家致富观念的彻底扼杀之后,再来读《货殖列传》,你会感到这篇文献真的有一种激动人心的力量。从《货殖列传》看,如果说这个时代有什么突出的亮点的话,那就是致富、发财,采取一切手段、方式和途径!司马迁似乎把人的本性看透了:“天下熙熙,皆为利来;天下壤壤,皆为利往。”所有的人无不是为着求利求富而展开自己的人生活动。他写道:

贤人深谋于廊庙,论议朝廷,守信死节隐居岩穴之士设为名高者安归乎?归于富厚也。是以廉吏久,久更富,廉贾归富。富者,人之情性,所不学而俱欲者也。故壮士在军,攻城先登,陷阵却敌,斩将搴旗,前蒙矢石,不避汤火之难者,为重赏使也。其在闾巷少年,攻剽椎埋,劫人作奸,掘冢铸币,任侠并兼,借交报仇,篡逐幽隐,不避法禁,走死地如骛者,其实皆为财用耳。今夫赵女郑姬,设形容,揄鸣琴,揄长袂,蹑利屣,目挑心招,出不远千里,不择老少者,奔富厚也。游闲公子,饰冠剑,连车骑,亦为富贵容也。弋射渔猎,犯晨夜,冒霜雪,驰阬谷,不避猛兽之害,为得味也。博戏驰逐,斗鸡走狗,作色相矜,必争胜者,重负负也。医方诸食技术之人,焦神极能,为重糈也。吏士舞文弄法,刻章伪书,不避刀锯之诛者,没于赂遗也。农工商贾畜长,固求富益货也。此有知尽能索耳,终不余力而让财矣^①。

在司马迁看来,社会上所有阶层所有人士的一切活动,无不是为着财富二字。无论是显贵于朝廷之上的官员、贤人,还是守信死节、隐居于岩穴的隐逸名士,最终都归宿于“富厚”二字。即使是廉洁自律的官吏,官做久了也变成了富翁,看似不贪,以薄利经营的廉贾,其目的是为了追求更大的财富。在战场上蒙矢石,冒生死,攻城陷阵,斩将搴旗,赴汤蹈火之英勇壮士,其激荡他们的仍然是重赏、富贵、爵禄之厚。闾巷少年,作奸犯科,不避法禁,看似亡命之徒,实则是为求财富而铤而走险。如赵女郑姬者,以貌美少女,而不择老少地媚眼侍奉,是赤裸裸地奔着钱财而去。医生方术之士,费心积虑,也是为了换取生活资料。至于那些舞文弄法之吏士,不避杀头之祸,贪污受贿,违纪乱法,就更是贪图财富之徒了。天下农工商贾,各行各业,都是出于积累财富的目的,无不是求富益货。司马迁把人们的一切社会活动的最终动机,都归结为发财致富,他说得真是太直白太真切了。

“富者,人之性也,所不学而俱欲者也。”求富不仅仅是人性的表现,而且完全是正当的、必需的。司马迁对人的求富本性给予了充分的正面肯定。他说:

故曰:“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱。”礼生于有而废于无。故君子富,好行其德;小人富,以适其力。渊深而鱼生之,山深而兽往之,人富而仁义附焉^②。

他发挥《管子》“仓廩实而知礼节”的思想,认为只有富了,才会有礼,有德,有仁义,不是富而不仁,而是“人富而仁义附焉”。拥有雄厚的财富,是仁义的前提或基础,求富是推行仁义的必由之路。不仅如此,如果一个人安于贫贱而不去求富,则是应该蒙羞于世的。所谓“长贫贱,好语仁义,亦足羞也”^③。

在列举了蜀卓氏、山东程郑、宛孔氏、鲁人曹邴氏、齐人刁间、周人师史、宣曲任氏等等一大批富商巨富之后,司马迁写道:“此其章章尤异者也。皆非有爵邑奉禄弄法犯奸而富,尽椎埋去就,与时俯仰,获其赢利,以末致财,用本守之,以武一切,用文持之,变化有概,故足术也。若至力农畜,工虞商贾,为

①②③ 《史记》卷一二九《货殖列传》,第 3271、3255、3272 页。

权利以成富,大者倾郡,中者倾县,下者倾乡里者,不可胜数。”他对这些富抵王侯的豪富之人,充满了溢美和敬仰之情。这是对“权利以成富”者的热诚颂扬,也是对财富的赞美与讴歌。

《货殖列传》真是一篇奇文,无论从作者的立意说,还是那种对人们追求财富观念的热情讴歌,都是后世史家难以企及的。我们不知道司马迁的这些观念是从哪里来的,是从皇家石室金匮的藏书之中,还是从当时各级官吏上计簿册透露的信息之中,抑或是来自于他周游天下时的亲历亲闻和社会感受?我们实在无法窥知。但可以断言的是,这些观念绝不是空穴来风,一定是有现实的凭借,是对当时社会经济繁荣、人们追求财富的高涨情绪的真实反映,是那个时代所给予司马迁的启发和感染。可以判断,司马迁生活的时代,是一个张扬人的天性私欲的时代,是一个各行各业都醉心于求富逐利的时代,也是一个财富膨胀性发展的时代。司马迁笔下跳动着的是人们追求财富的贪婪、狂热和激情。可以说,汉人对财富的认知,追求财富的率真和狂放,在后世中国是少见的。西汉时期财富观念的高涨,是不是提醒我们要重新思考这样一个欲望横流、激情昂扬的时代呢?在这样的时代,那些由国家政治强行推行的重义轻利、重本抑末的意识形态说教,面对物欲横流的发财求富潮流,是不是都显得那么惨白无力或不堪一击呢?

理论的发展总是落后于历史的进程,而思想理论也终归是要反映历史的进展。当西汉中期开始的强大的发财求富潮流发展到东汉初期,便终于在思想理论的层面得到了反映。司马迁虽然对人们追逐财富的热情那样赞赏,并深知致富门路或捷径来说“农不如工,工不如商,刺绣文不如倚市门”,但他终归还是把工和商都看作是末业,相对于农业来说居于次要的地位。他既肯定农业的本体地位,又赞赏工商致富的创造优势,表现出一定的矛盾性,以至于开出“以末致财,用本守之”的致富经。东汉初,在司马迁的时代过去百余年后,社会经历了财富的洗礼,终于促使人们对行业性质的认识发生了变化,本末观念有所改变,使人快速致富、在富民强国中举足轻重的行业的属性和地位,终于赢得了理论上的认可。其表现就是王符《潜夫论》中的本末观。《潜夫论》“务本”篇说:

夫富民者,以农桑为本,以游业为末;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;三者守本离末则民富,离本守末则民贫,贫则陋而忌善,富则乐而可教。

这显然已经不是传统的本末观了。在王符的笔下,不再是只有农才是本业,农、工、商都有同等的地位,只是在农、工、商各行业内部,再分出本与末。农工商各业都有自己的本和末,三者都是创造社会财富的重要途径,都可以富民强国。王符的思想,应该是在整个社会以工商致富成为普遍性的情况下,对工商地位的正视与肯定。在思想上、理论上扫除了对工商业的偏见之后,从事工商业而求富,就更获得了思想上、观念上的有力支撑。

最后,需要对东汉晚期财富观念词频的突然提升给出解释。

东汉时期财富观念的整体情况弱于西汉,但在东汉后期,关于财富词语的统计数字却突然走高,词频比值达到 23.83% 的峰值,使人有点费解。这大概主要有两个方面的原因,一方面是,该时期商业活动确实高涨。当时的思想家仲长统说:“汉兴以来,相与同为编户齐民,而以财力相君长者,世无数焉。而清洁之士,徒自苦于茨棘之间,无所益损于风俗也。豪人之室,连栋数百,膏田满野,奴婢千群,徒附万计。船车贾贩,周于四方;废居积贮,满于都城。”^①仲长统所描述的商业繁盛局面,反映的是他对当下社会的观感。不能将他所说“汉兴以来”理解为是西汉的情况,如果不是当下的情景,他就不会在时评性著作中给予特别的关注。有材料说明,此前的灵帝时期,商业之兴盛确已达到了不可思议的地步。《后汉书·灵帝纪》载:光和四年(181年),“帝作列肆于后宫,使诸采女贩卖,更相盗窃争斗。帝著商估服,饮宴为乐”。皇帝竟然在后宫列肆,令宫女们以贩卖为乐。自己以一国之尊,在饮宴之时,也穿着商贾之衣。可见,社会上商业活动的影响已经达到了什么样的极端性状况。读书至此,常使我们想起上世纪 80 年代,国家提倡商业活动、普及经商意识的情景。很多城市都开设模拟市场,星期天市场,免征税负,鼓励人们参与,人们的经商求富意识空前高涨,简直像是一场全民经商的人民

^① 《后汉书》卷四九《王充王符仲长统列传》,第 1648 页。

战争。东汉晚期的商业活动,使人嗅到了这样的味道。

另一方面,此类概念词频的提高,是该时期“利”这个词的活跃频繁。在东汉晚期谋取利益和追逐财富诸观念词频中,“利”(“利”包含了各种具体利益与“有利”的价值选择,不仅是经济利益,甚至趋利避害心理都填列其中)的频次远远高于“财”和“富”的频次,前者达到 401 次,“财”和“富”的频次合计才 128 次,也就是说,在社会黑暗和动荡之中,求利避险和谋求社会、人身利益的心理比单纯地追求财富的欲望更强烈,这符合正常的社会心理趋向。

八 两汉法观念的考察

传统认为,中国古代是个礼制社会,人治社会,不是一个法治社会。礼是社会运转的调节器,也是社会观念的中枢。大体说,这个说法是靠得住的。但是,这样说的时侯,却也往往意味着对传统社会中法观念的一定程度的忽视。法制史研究中,在认识中国社会法的不彻底性的时侯,不管是讲礼法并用,还是讲援礼入法,却也都肯定了一个基本的事实,即对于一个健全的社会来说,法毕竟是不可或缺的,法观念也是社会的基本观念。

因为人们对“礼”认识深刻,所以,我们就把两汉时期“法”与“礼”的词频情况作一比较,以说明法观念的基本状况。

两汉法、礼词频比较表(表十三)

	西汉	总词频	占比	东汉	总词频	占比	合计	总词频	占比
法词频	1907	16828	11.33%	2741	20965	13.07%	4648	37793	12.30%
礼词频	1612	16828	9.58%	2052	20965	9.79%	3664	37793	9.69%

统计显示,法观念出现的频次或比率,比“礼”还要高。西汉法观念词语在总词频中所占的比率比“礼”高 1.75 个百分点,而在东汉则高出 3.28 个百分点,这是出乎意料的。鉴于此,对汉代法观念的考察是一个应该引起重视的问题。

在以严刑峻法著称的秦王朝迅速崩溃之后,汉初的过秦思潮中,人们几乎都把秦亡的根源归结为它所执行的法家路线。于是到了两汉时期,法家的名声受到了极大的伤害。汉代在意识形态选择上,先有黄老之学,后有儒学独尊,法家作为一个学派却难觅其踪影。而历史的实际是,虽然人们都在诅咒法家,但却无例外地执行着法的遗嘱,没有一个帝王可以须臾离开法的辅佐。刘邦刚入关时,为争取民心,废秦苛法,约法三章,但到天下已定,便立刻“命萧何次律令”^①,“于是相国萧何摭摭秦法,取其宜于时者,作律九章”^②。法是任何一个社会共同体赖以生存的政治基础,一个完全没有法的社会共同体是不可想象的。即使在满目疮痍、残破凋敝的汉初,也不能例外,没有法是无法维持这个社会的存续的。汉武帝刚一执掌权柄便打出儒家的旗帜,“卓然罢黜百家,表章《六经》”^③,但实际上武帝朝酷吏最多,制定的法律条文也最为繁多。史载:“及至孝武即位……招进张汤、赵禹之属,条定法令,作见知故纵、监临部主之法,缓深故之罪,急纵出之诛。其后奸猾巧法,转相比况,禁罔浸密。律、令凡三百五十九章,大辟四百九条,千八百八十二事,死罪决事比万三千四百七十二事。文书盈于几阁,典者不能遍睹。”^④看来武帝时期法之繁密、严酷,比之秦皇也并不逊色。事实上,在没有法家的时代,却实践着法的职能,保存着法的精神,继承着法的遗产。没有法家不等于没有法思想、法观念。于是,我们看到,在两汉时期,法观念仍然是社会的普遍性观念之一。

从文献材料看,两汉时期的法观念,有几点需要给予关注:

第一,关于法的正当性问题。即使在经历了暴秦的历史教训之后,汉人也没有完全否定法治的合理性,对法的认识有着一定的理性思考。问题只在于将法放在一个什么样的位置上,如何处理法治与礼治或者法治与教化的关系。在汉人看来,社会治理,关键在于人心教化,法只是起到一个辅助的作

① 《汉书》卷一《高帝纪下》,第 81 页。

②④ 《汉书》卷二三《刑法志》,第 1096、1101 页。

③ 《汉书》卷六《武帝纪》,第 212 页。

用。《汉书·礼乐志》载,刘向言“教化,所恃以为治也,刑法所以助治也”。《汉书·刑法志》说:“仁、爱、德、让,王道之本也。爱待敬而不败,德须威而久立,故制礼以崇敬,作刑以明威也。圣人既躬明哲之性,必通天地之心,制礼作教,立法设刑,动缘民情,而则天象地。故曰:先王立礼,则天之明,因地之性也。刑罚威狱,以类天之震曜杀戮也;温慈惠和,以效天之生殖长育也。”刑法的作用,在于助治,在于明威,如果颠倒了法治与礼治或王道之本的关系,单纯地依法治国,则行不通也。《汉书·艺文志》说法家者流,“专任刑法而欲以致治”,批评的就是这一点。

法的作用既然是辅助性的,是为了明威,便应该简约明了,使人们便于把握和遵循。《盐铁论》中文学与大夫关于刑德的一段对话,很鲜明地表达了儒者对待法的这一观点:

大夫曰:“令者所以教民也,法者所以督奸也。令严而民慎,法设而奸禁。罔疏则兽失,法疏则罪漏。罪漏则民放佚而轻犯禁。故禁不必,怯夫微幸,诛诫,跖、蹀不犯。是以古者作五刑,刻肌肤而民不逾矩。”

文学曰:“道径众,人不知所由,法令众,民不知所辟。故王者之制法,昭乎如日月,故民不迷,旷乎若大路,故民不惑。幽隐远方,折乎知之,室女童妇,咸知所避。是以法令不犯,而狱犴不用也。昔秦法繁于秋荼,而网密于凝脂。然而上下相遁,奸伪萌生,有司治之,若救烂扑焦,而不能禁,非网疏而罪漏,礼义废而刑罚任也。方今律令百有余篇,文章繁,罪名重,郡国用之疑惑,或浅或深,自吏明习者,不知所处,而况愚民!律令尘蠹于栈阁,吏不能遍睹,而况于愚民乎!此断狱所以滋众,而民犯禁滋多也……故治民之道,务笃其教而已。”^①

文学者把意思表达得很清楚,他们反对的仅仅是繁于秋荼、密于凝脂的法网律令,而非法的本身。法只有简明疏阔,才能昭乎如日月而民不惑。

在汉人看来,问题的根本不在于要不要法,而在于由谁来行法、执法。还是在《盐铁论·刑德》篇中,文学者说:“譬御者,御之具也,得良工而调。法势者,治之具也,得贤人而化。执辔非其人,则马奔驰。执轴非其人,则船覆伤。昔吴使宰嚭持轴而破其船,秦使赵高执辔而覆其车。”法是治理社会的工具,问题的关键在于它掌握在谁的手里。得贤人而化,若掌握在赵高之徒的手中,则只能使帝国倾覆。法者治之具,的确是个很好的比喻。

由以上可知,汉人并不从根本上否定法的正当性,他们只是强调法不可能是治国的根本,根本在教化,法只是辅助的手段;其次,法必须简明,使人能够遵循;再次,还在于执法之人。关于法的这些观念,是从秦亡的教训中得到的启示。

第二,深厚的无讼观念。无讼,是儒家社会治理的理想境界。《论语·颜渊》篇载,子曰:“听讼,吾犹人也。必也使无讼乎。”孔子自言,他不以听讼为难,而以使民无讼为贵。通过礼乐教化,使民绝恶于未萌,从善避罪,争讼之事无由发生,是儒家所追求的社会和谐的理想境界。从汉代的情况看,汉人受儒家无讼观念的影响极深,为官从政之人,都称颂并极力追求这样的境界。

《汉书·贾谊传》中,贾谊《治安策》所描述的理想社会状况是“兵革不动,民保首领,匈奴宾服,四荒乡风,百姓素朴,狱讼衰息,大数既得,则天下顺治,海内之气清和咸理”。“百姓素朴,狱讼衰息”是其理想社会状态的基本要素。

为什么要追求无讼呢?因为,争讼之事必有虚诞之辞、不实之情,争讼也意味着有罪恶的发生。争讼就需要听讼、评判,就要动用法的职能。而在汉人看来,法的基本功能是惩恶。《大戴礼记·礼察》篇曰:“夫庆赏以劝善,刑罚以惩恶。”《盐铁论·论菑》篇文学曰:“故法令者,治恶之具也。”既然要动用法,也就意味着礼乐教化之事没有落到实处,也就意味着没有尽到做官的职责。所以,为官从政,必以无讼为所追求的目标。在两汉书的《循吏传》中,史家对循吏的评价,时常会用到“狱讼止息”、“无讼者”的判断。

汉代官吏追求无讼之执着,在今人看来,很有点不可思议。

(韩延寿)入守左冯翊……行县至高陵,民有昆弟相与讼田自言,延寿大伤之,曰:“幸得备位,为郡表率,不能宣明教化,至令民有骨肉争讼,既伤风化,重使贤长吏、啬夫、三老、孝弟受其耻,咎在冯翊,当先退。”是日,移病不听事,因入卧传舍,闭阁思过。一县莫知所为,令丞、啬夫、三老亦皆自系待罪。于是讼者宗族传相责让,此两昆

^① 王利器校注:《盐铁论校注》下,中华书局1992年版,第565~566页。

弟深自悔,皆自髡肉袒谢,愿以田相移,终死不敢复争。延寿大喜,开阁延见,内酒肉与相对饮食,厉勉以意告乡部,有以表劝悔过从善之民。延寿乃起听事,劳谢令丞以下,引见尉荐。郡中欽然,莫不传相敕厉,不敢犯。延寿恩信周遍二十四县,莫复以辞讼自言者。推其至诚,吏民不忍欺给^①。

(刘矩)迁雍丘令,以礼让化之,其无孝义者,皆感悟自革。民有争讼,矩常引之于前,提耳训告,以为忿恚可忍,县官不可入,使归更寻思。讼者感之,辄各罢去。其有路得遗者,皆推寻其主^②。

汉代官吏对无讼的追求,不可理解为今人之作秀。他们是真诚的,遇到有争讼之事的发生,便从自己身上找原因,认为是自己未能尽到教化的责任,或者自请受罚,而感化了讼者,或者以极度的耐心提耳训告,行春风化雨般的教化之责,使“讼者感之”。不能把他们的这些做法看作是“愚”,他们是要实现真正的无讼,是想从根本上从人心上解决问题。“无讼”并不是对问题的掩盖,非今人维稳之思路。《后汉书·荀韩钟陈列传》载:

(陈寔)除太丘长。修德清静,百姓以安。邻县人户归附者,寔辄训导譬解,发遣各令还本司官行部。吏虑有讼者,白欲禁之。寔曰:“讼以求直,禁之理将何申?其勿所拘。”司官闻而叹息曰:“陈君所言若是,岂有怨于人乎?亦意无讼者。”

陈寔懂得“讼以求直”的道理,不是通过强制性地压制诉讼,不是掩盖问题而求无讼之虚誉,而是要达到真正的无冤、无冤可讼。

第三, 契约观念与法的意识。

“无讼”是为官从政所追求的一种法的境界。而在实际的社会生活中,完全的无讼是不可能的。在实实在在的利害面前,人们还是需要捍卫或主张属于自己的权利的。所以,通过法律渠道捍卫自己的利益,维护自己的权利,也是汉人解决社会、财产纠纷的主要途径。

在文献材料中,日常百姓到官府告状的例子也很常见:

鲁相初到,民自言相,讼王取其财物百余人^③。

尊出行县,男子郭赐自言尊:“许仲家十余人共杀赐兄赏,公归舍。”^④

(朱博)为刺史行部,吏民数百人遮道自言,官寺尽满^⑤。

鸿嘉元年春二月,诏曰:“朕承天地,获保宗庙,明有所蔽,德不能绥,刑罚不中,众冤失职,趋阙告诉者不绝……”^⑥。

汉代的契约关系比较发达,几乎遍及民法责权的各个领域,而契约关系的发展,必然要诉诸一定的法律法规来保护契约的有效性。于是,契约关系的发展也在一个方面反映或培养着人们的法律意识或法观念。《风俗通》载有一个通过遗产继承类契约,争取自己合法财产的案例:

沛中有富豪,家货三千万。小妇子是男,又早失其母。其大妇女甚不贤。公病困,恐死后必当争财,男儿判不全得,因呼族人为遗令云:“悉以财属女,但以一剑与男,年十五以付之。”儿后大,姊不肯与剑,男乃诣官诉之。司空何武曰:“剑,所以断决也。限年十五者,智力足也。女及婿温饱十五年,幸矣。”议者皆服,谓武原情度事得其理^⑦。

沛郡富豪有一子一女是异母所生,长女性格刁钻,不很贤惠,小儿子年幼丧母。富豪知道自己死后,两个孩子必定争夺财产,担心男孩不能得到全部财产,就约来族人,立下遗嘱,以家产全归长女,以一剑留给男儿。待男孩长大之后,姐姐不肯把剑交还,便诣官诉讼。司空何武判案,深得富翁苦心,说:剑,有决断之意,限年十五,是说男儿有了充足的智力,可以自立。姐姐享用家产十五年应该知足了。便把全部家产判给了弟弟。众人都很钦佩司空何武的判决。这则故事中,从富翁对未来的寄托,到男儿的诣官诉讼,都很好反映了汉人寄望于通过司法解决问题的法观念。

《汉书·季布栾布田叔传》载:

相初至官,民以王取其财物自言者百余人。叔取其渠率二十人笞,怒之曰:“王非汝主邪?何敢自言主!”鲁

① 《汉书》卷七六《赵尹韩张两王传》,第3213页。

② 《后汉书》卷七六《循吏列传》,第2476页。

③ 《史记》卷一〇四《田叔列传》,第2777页。

④ 《汉书》卷七六《赵尹韩张两王传》,第3233页。

⑤ 《汉书》卷八三《薛宣朱博传》,第3399页。

⑥ 《汉书》卷十《成帝纪》,第315页。

⑦ 《太平御览》卷八三六引应劭《风俗通》,文渊阁四库全书本。

王闻之,大惭,发中府钱,使相偿之。相曰:“王自使人偿之,不尔,是王为恶而相为善也。”

田叔为鲁王国相,刚到任,就碰到了百余人来状告鲁王取民财物而不偿还的事情。田叔巧使小计,佯装斥责自言告王偿还财物的领头人,使鲁王感到难堪而自觉惭愧,最后偿还了民人财物。这个案例也说明,西汉时期也确有平民面对强权,通过法律渠道主张、捍卫自身利益的事情,反映了一种较高的法律意识。

九 简短的结语

在所有汉代观念词语的统计中,道观念与礼观念的频次是最高的,但本文则没有单独分析这两种观念。这是因为,道是一个最具超越性的观念,使用的范围最广,出现的频次最高完全合乎人的正常思维;礼是传统社会的基本规范,人们的视听言动、一言一行都须臾不能离开,出现的频次高也是必然;对它们的分析,难以提出新的富有启发性的见解。而对于我们所分析的社会观念,几乎无一例外地对我们的传统认识,都或多或少地有所启发,甚至有所冲击,发散出新的信息。无论是对“孝”的核心地位的动摇,还是对“义”的重要性的发现,无论是财富观念的活跃,还是公正观念的不可忽视,抑或是在失去法家之后法观念的基础性遗存,都提示我们在认识汉代思想史状况时,务必要超越传统的以儒家思想研究代替思想观念史认识的思维框架,把思想史研究的触觉,真正地延伸到整体性的社会层面。用数据统计的方法研究汉代思想史,本文只是个初步的尝试,如果本文的示范有效,能够得到学界的认可,研究的领域或视野还可以进一步打开。一个历史时代思想和观念,哪能是本文设定的 5 组 16 个词语所能涵盖?我们可以提出更加广阔得多也更加细密得多的关键词设定思路,从各个不同的思想层面,对汉代思想史、观念史进行新的考问。果能如此,两汉思想史研究,将会显示出多么宽广的前景啊!

笔者深深地期待着学界同仁对本文的评估,无论是毁是誉!

收稿日期 2013—08—23

作者李振宏,河南大学历史文化学院教授。河南,开封,475001。

Social Ideas in the Han Dynasty

Li Zhenhong

Keywords: ideological history of the Han people; social idea; filial piety thought; idea of keeping righteousness and promise; idea of wealth; idea of justice; idea of legality

Abstract: Contemporary China's works about ideological history of the Han people have been mainly written on thinkers in historical sequence, and amount to a kind of thinker's biography. If writing ideological history in the light of ideas, concepts, notions and issues, not write thinkers one by one, then the ideological history becomes ideas' history rather than thinker's history. It is possible to research ideological history of the Han people by statistically analyzing key words in data base, this method of study can provide new insight above traditional views. The traditional view that national governance of the Han dynasty on the principle of filial piety is half correct, the principle of filial piety was not the utmost important word in the Han people's morality. The Han people put much more emphasis on keeping righteousness and promises than on the principle of filial piety. Ideas about wealth, social justice, and legality were important social ideas. Using data analysis as a method of studying history of the Han thoughts can reach the whole aspects of society.

【责任编辑 叶子玉】