

国学博士论坛

董仲舒与大一统

□ 路高学

路高学,男,东南大学人文学院2015级博士,本文出自其学位论文《汉初黄老思潮与王权合法性建构》。

博士导师:东南大学教授 许建良

通讯评委:四川师范大学教授 黄开国

上海社会科学院研究员 余治平

古代王权合法性的建构除了直接依靠“神”的力量之外,另一重要的途径就是对历史进行某种价值倾向的叙事(真实的或虚构的),并使之与神圣性的观念结合起来。董仲舒继承了前代的圣王理念,通过《春秋》和羊学的合法性叙事,把儒家的价值观念与神圣性的“天”结合起来,实现了圣与王的逻辑统一,为汉代“大一统”王权提供了合法性的理论证明。

《春秋》是儒家的主要经典之一,记载了鲁隐公元年(公元前722年)到鲁哀公十四年(公元前481年)发生的历史事件。但由于《春秋》的记载非常简略,只是记载了一年四季中发生的重大事件,因此自春秋末期始就有人不断地对它进行补充和解释,并形成了一系列“春秋学”。汉代学者把其中比较经典的称为“传”。据《汉书》载,为《春秋》作传的主要有五家:《春秋左氏传》《春秋公羊传》《春秋谷梁传》《春秋邹氏传》和《春秋夹氏传》。其中,《邹氏传》和《夹氏传》已经佚失,无法考察其具体内容;《左氏传》主要以记叙历史事实为主,对《春秋》记录的历史进行补充和说明;《谷梁传》在解释《春秋》的同时,以诠释《春秋》大义为主,宣扬儒家理想的价值观念;《公羊传》则明显与前者不同,在解释《春秋》的基础上“兼传天之大义微言”。而董仲舒正是在《公羊传》“大义微言”的基础上,对《春秋》进行了更丰富的叙事,使《春秋》成为汉代(甚至是中国两千多年君主专制社会)用来纲纪天下的“神圣经典”。

《春秋》开篇言:“元年春王正月。”这本是记录时间的一句话,指鲁隐公即位第一年春天周历一月,却被公羊学家进行了充分发挥,提出了“大一统”概念。《公羊传》的作者解释为:“元年者何?君之始年。春者何?岁之始也。王者孰谓?谓文王也。曷为先言王而后言正月?王正月也。何言乎王正月?大一统也。”此种解释明显地具有尊王和肯定天下一统的认识。然而,事实上周代获取天下的并不是周文王,而是他的儿子。但这些并不重要,重要的是公羊学家从中读出了“大一统”。从先秦至汉初所流行的各派思想来看,推崇一统应该是各派共识,只是在具体操作上有所不同看法。汉初以董仲舒为代表的公羊学家推崇“大一统”,实际上是对实现一统王权的理论证明。汉初刘邦鉴于秦朝二世而亡的教训,在继承秦王朝郡县制的基础上,也实行了分封制。但这同时也导致了权力的分散,不符合秦以来的历史趋势,与王权的“大一统”是相悖的。在此背景下,崇尚“大一统”的公羊学派在西汉崛起就是一种必然。特别是“大一统”思想经过董仲舒融合各家思想的诠释后,意义获得了极大的扩展,成为专制王权获取自身合法性的基石。

“大一统”的核心是王权一统,类似观念在先秦就已形成。《诗经》有言:“普天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣。”董仲舒系统地在这种观念进行了论证,认为“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊”,把“大一统”的理念扩展到与宇宙、社会、自然、人生等相关的各个领域。董仲舒从天地、阴阳等方面对公羊学中的“大一统”思想进行了诠释,使之成为王权政治合法性的理论依据。董仲舒“大一统”思想的核心是天子。天子作为“天”的儿子代表“天”,并按照“天”之道来统治天下;在天子之下是百官和百姓;百官从天子那里获得治理百姓的资格依据。因此,这就构成了“天”、“天子”、“百官”、“百姓”四个等级系统。在这个系统中,天子不是固定不变的,而是会随着天命的改变而发生变化。一个人能否成为“天”的子,不在于他是否是继前人而王,而在于他是否有来自“天”的命。天命的授受是“天”根据君王能否实行天道而采取的奖惩措施。如果一个君王能够按照天道来治理

天下,造福万民,那么他就会享有天命,否则就会失去“天”的支持而丧失天命,失去天下。在这个过程中,董仲舒认为天道是不会发生变化的,会变化的只是君王对天道的理解。当君王对天道的理解产生了偏差而又没有采取及时的补救措施,那么天命就会转移,重新被授予能够正确理解天道并按照天道行动的人。这样的论证过程,一方面为布衣出身的刘邦所建立的汉政权提供了合法性的证明;另一方面也赋予了董仲舒所言之“道”的经世治国地位。而董仲舒所说的“道”就是他在儒家思想基础之上,同时融合了当时流行的各家学说而建立起来的“大一统”王权政治理论体系。

董仲舒的“大一统”王权政治理论体系是建立在“天”、天子、百官和百姓这四个等级严密的关系基础上的,鲜明地彰显了“大一统”王权秩序下的等级观念。这个以王权为核心的等级秩序越牢固,统治秩序也就越稳定。董仲舒言:“传曰:唯天子受命于天,天下受命于天子,一国则受命于君。君命顺,则民有顺命;君命逆,则民有逆命。故曰:‘一人有庆,兆民赖之。’”这实际上就是把天下的安定系于君王一人,并从此发展出一个以天子为核心的更为丰富的等级观念。董仲舒曰:“天子受命于天,诸侯受命于天子,子受命于父,臣妾受命于君,妻受命于夫。”如此,董仲舒就在汉代(甚至是中国两千多年君主专制社会)建立了“大一统”的等级秩序。这个秩序建立在儒家伦理本位的思想基础之上,完全没有民主和平等的意思。董仲舒把这种秩序上升到天道的高度,并系统地提出“王道之三纲”,即君臣、父子和夫妇之间的关系。

总的来看,董仲舒通过对《公羊传》中“大一统”观念的诠释,把儒家重视的伦理关系上升到天道的层次。这一方面为“大一统”王权专制提供了合理性的价值依据;另一方面也赋予了儒家思想和儒家先贤特殊的政治地位。同时,作为汉代儒家的代表人物,董仲舒所表述的“大一统”王权政治理论体系中的“王”是拥有着高尚的道德,具有鲜明儒家特色的“圣王”。因为在儒家知识分子的眼里,只有高尚道德的圣王才具有真正享续天命的资格和依据。

中国古代社会非常推崇圣人,以圣人为核心的价值观念体现在社会政治、经济、文化、教育等方面。在中华文化发展的第一个黄金时代——春秋战国,各家学说都力图通过推崇、美化圣人来建构或表达自己的学术理想。这种现象在儒家学派中表现得尤为突出。这种理念不仅被后世儒家学者继承和发扬,也对现实王权所有者产生了重大影响。从中国历史上第一个建立大一统专制王权的秦始皇开始,以后历代帝王都试图通过圣化自己来显示自身享有天命,拥有无可争议的合法地位。但是,从历史发展来看,秦二世而亡的历史说明秦皇圣化自己的努力是失败的;而秦朝“焚书坑儒”也说明秦代儒生想通过圣化君王来实现儒家的政治理想也是失败的。这一方面启示了后世君王采取不同的手段来维护自己的合法性;另一方面也促使了汉初的儒家采用不同的方式来实现自己的政治理想。作为最为推崇圣王观念的儒家学派,儒生在论证“圣王一体”的过程中起着重要的作用。董仲舒在“圣王一体”的价值语境下,采取了“由圣而王”的路径,通过对孔子为“素王”而后世制立法的路径,实现了“圣”与“王”的逻辑统一,建构起了系统的王权合法性理论体系。

国学博士论坛
尚书书房 线装版
中国书籍出版社
征文邮箱:guoxueboshituntan@163.com

汉唐如何惩处“不孝”

□ 杨华

孝道是中华传统文化的一大特色,其受重视程度之高、影响社会之深、延续时间之久,为其他民族文化所罕见。

“善父母为孝,善兄弟为友。”狭义的孝道指针对父母的道德行为,而广义的孝道则延及父母之外的长上之亲。孔子弟子有若说,孝悌是“为仁之本”,在诸多伦理道德中,孝道是最基本的。儒家认为,孝可以使人们之间互相亲爱。而相互亲爱的族群,道德底线明确,统治者易于驾驭:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。”孝道总体上有利于社会和国家的安定。无论是国家危难,还是天下承平,统治者选择贤臣良将的路径大都是“求忠臣于孝子之门”。

孝道不因身份高低贵贱而有所差异,凡天下之人,同此一德。汉朝皇帝,自惠帝开始,都在其谥号前加上“孝”字,如孝惠帝、孝武帝之类。按照唐人颜师古的说法,其原因便是“孝子善述父之志”。东汉时期,察举科目中有“孝廉”之名。历代皇帝都重视尊老、养老,都号称“以孝治天下”。皇帝常常亲授《孝经》,唐玄宗李隆基便亲自注解《孝经》。《二十五史》中,因“称孝”而名世、进身的官吏、学者、武将,乡绅不胜枚举。而在民间,孝已相沿成俗,到元代,郭居敬将前代著名的孝行故事加以精选,编成著名的《二十四孝图》,后人又在此基础上插图,形成《二十四孝图》。它对七百年来的中国民间社会影响尤为深远。

围绕孝道,中国传统的儒家伦理、礼仪规范和法律制度形成互为支撑的完整体系。如果说,礼制中的尊老、孝亲行为来自远古的民间习俗,来自儒家的道德推扬,那么相关法律条文则是硬性约束,不容有违,它是孝道实行的强制保障。今以汉唐时期法律中对“不孝”罪行的惩处为例来加以说明。

实际上,早在先秦时期就有“不孝”罪。周初分封康叔于卫时,周公就对其弟康叔说:“元恶大憝,矧惟不孝不友?”孔子也曾经说过:“五刑之属三千,而罪莫大于不孝。要君者无上,非圣人者无法,非孝者无亲。此大乱之道也。”对于不孝这种“大乱之道”,当然要归之于罪,治之以刑。所以,《周礼·大司寇》所载“以乡八刑纠万民”的“八刑”中,首刑即“不孝之刑”。

孟子曾列举战国时期“不孝”的一些具体表现:“世俗所谓不孝者五:惰其四肢,不顾父母之养,一不孝也;博奕好饮酒,不顾父母之养,二不孝也;好货财,私妻子,不顾父母之养,三不孝也;从耳目之欲,以为父母戮,四不孝也;好勇斗狠,以危父母,五不孝也”。秦汉以降,国家立法便将“不孝”内容具体化、法典化。在湖北云梦睡虎地出土的秦朝法律

简文中,有不少对于“不孝”行为的定罪,据之可见当时法律对孝道的维护。例如,睡虎地秦简《封诊式》(案例汇编)中,专门有“告子”一案,就是普通士伍控告其子“不孝”的案例:

爰书:某里士伍甲告曰:“甲亲于同里士伍丙不孝,谒杀,敢告。”即令今史已往执。今史已爰书:与牢隶臣某执丙,得某室。丞某讯丙,辞曰:“甲亲于,诚不孝甲所,无它坐罪。”

控告亲对自己“不孝”,官府必须派人前往捉拿(“往执”),经过审问定罪后要处死(“谒杀”)。那么哪些属于“不孝”呢?张家山汉简《二年律令·贼律》:

于贼杀伤父母,奴婢贼杀伤主、主父母妻子,皆枭其首市。

于谋杀父母,殴害泰父母、父母、假父母、主母、后母,及父母告子不孝,皆弃市。

贼杀伤父母,谋杀父母,殴害父母,父母告子不孝,其妻子为收者,皆劓,令毋得以为偿,免除及赎。

可见,杀害、“牧杀”(未遂)、殴打、辱骂长辈(包括父母、祖父母、继祖母、女主人)都属于“不孝”,凡是父母告子“不孝”的妻、子都要受到连坐,且不能以爵位、金钱等赎免。

《二年律令·户律》记载了分家之后,孙子与祖父母同居时对其孝养不敬的处罚条款:

孙为户,与大父母居,养之不善,令孙且外居,令大父母居其室,食其田,使其奴婢,勿买卖。孙死,其母而代为大,令毋牧送(逐)夫父母及入赘,及道外取其子财。

若孙子对祖父母赡养不善,将会被强制驱逐,由祖父母据有其田宅和奴婢。有学者认为,这就是《唐律》及后代其他法律中把对祖父母、父母“供养有缺”定为“不孝”罪的源头。

关于老人控告子女“不孝”,还有一些细节规定。比如,云梦睡虎地秦简《法律答问》规定:

免老告人以为不孝,谒杀。当三环(宥)之不予?不当环(宥),亟执勿失。

这是说,达到60岁或65岁以上的老人控告子女不孝,必须立即受理,拘执不孝之子。而相同的控告,到了汉初,关于是否立即受理,则有不同规定。张家山汉简《二年律令·贼律》规定:“年七十以上告子不孝,必三环之。三环之各不同日而尚告,乃听之。”也就是说,必须经过不同日期的三次反复控告,才准予立案。

对于“不孝”罪的教唆犯,张家山汉简也有惩处规定:“教人孝,黥为城旦舂。”(《贼律》)《奏谏书》对之作更详细的说明:“教人不孝,次不孝之律。不孝者弃市,弃市之次,黥为城旦舂。”

经过魏晋六朝,到隋唐时期,中国传统法律的格局基本定型,成为后代法典的圭臬。其中对于“不孝”之罪的惩处继承和发展了秦汉法律,同时又直接延续了上古礼制。按照《四库全书提要》的说法,唐律“一准乎礼”。《唐律》中有“十恶”(谋反、谋大逆、谋叛、恶逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱)之罪,其中“恶逆”“不孝”“不睦”三项都涉及孝道问题。例如:

恶逆。谓殴及谋杀祖父母、父母,杀伯叔父母、姑、兄姊、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母。

不孝。谓告言、诅咒祖父母、父母,及祖父母、父母在,别籍、异财,若供养有阙;居父母丧,身自嫁娶,若作乐,释服从吉;闻祖父母、父母丧,匿不举哀,诈称祖父母、父母死。

不睦。谓谋杀及卖缙麻以上亲,殴告夫及大功以上尊长、小功尊属。

对五服之内的亲长,若发生谋杀、殴打、辱骂、诅咒、诉告等行为,便与谋反、谋叛等同,视为不赦的死罪,受到严惩。

《唐律》规定,子孙“违犯教令”和“供养有阙”要判二年徒刑:“诸子孙违犯教令及供养有阙者,徒二年。”其解释是,“可从而违,堪供而阙”,即父母教令能执行而不执行,家里条件允许而不供养父母时,祖父母、父母提出“不孝”之诉告,方得定罪。《疏议》将“供养”与《礼记·内则》中“七十,二膳;八十,常珍”之类联系起来,说明唐律对孝道的法律强制与上古时期的礼制规定具有渊源关系,是合而为一的。若祖父母、父母“老疾无侍”,子孙委托他人照顾,而自己远赴他地做官,也要判一年徒刑。至于殴打、辱骂祖父母和父母,则更是重罪:

诸尊父母、父母者,绞;殴者,斩;过失杀者,流三千里;伤者,徒三年。……诸妻妾告夫之祖父母、父母者,徒三年;须舅姑告,乃坐。殴者,绞;伤者,皆斩;过失杀者徒三年,伤者徒二年半。……诸妻妾殴、害舅姑二等;折伤者,加役流;死者,斩;过失杀伤者,依凡论。

相比于上引秦汉时期的相同罪行,这些条文规定得更加细致了。一般认为,这是五服制度在古代法律中得以全面应用的结果。律文中特别提到,对血缘关系较远的亲长实施“过失杀伤”,要“依凡论”,即“依凡人法”处理。这足以说明,对于父母及亲长的“不孝”行为,其判罪明显重于对其他人的犯罪行为,这是儒家道德在法律中得到强化的结果。

正如孔子和曾子所说,除了孝养活着的父母之外,对死后的长上之亲“葬之以礼,祭之以礼”,也是孝道之大端。所

以,古代法律特别重视为父母守丧一项。遇到以下情况,均受法律惩处:

1.“匿不举哀”。若在外地听闻父母之丧而匿不举哀,要判流放两千里。相应地,闻期亲尊长之丧而匿不举哀,要判徒刑一年;闻大功以上的尊长之丧而匿不举哀,则递减二等。

2.“释服从吉”和“忘哀作乐”。父母丧期未终,就改穿吉服,或者“忘哀作乐”,要判徒刑三年;参与杂戏娱乐活动(如搏蒲、双陆、弹棋等“杂戏”),要判一年;偶遇奏乐和宴席而未回避,要答杖一百。

3.“冒哀求仕”。官员遇到父母或祖父母等直系尊长之丧,要去官回乡服丧,谓之“丁忧”,若丁忧期间做官,谓之“冒哀求仕”,不仅受到道德诟病,而且要以徒刑判:“诸府号、官称犯父祖名,而冒荣居之。……冒哀求仕者,徒一年。”

4.“服内婚嫁”和“服内生子”。居父母之丧,不能结婚,“诸居父母及夫丧而嫁娶者,徒三年”,而且婚姻无效(“离之”)。若服丧的对象是期亲,则笞杖一百。居父母之丧时有孩子诞生,是谓“服内生子”,要判一年徒刑。

另外,根据儒家亲亲相隐的礼制原则,诉讼尊长之社会是“不孝”之罪,官府不予受理。秦汉时期已经将其入律,例如,睡虎地秦简《法律答问》:

“子告父母,臣妾告主,非公室告,勿听。”何谓“非公室告”?主擅杀、刑、髡其子、臣妾,是谓“非公室告”,勿听。而行告,告者罪。告者罪已行,它人又袭其告之,亦不当听。

张家山汉简《二年律令·告律》承袭了这条律文:“子告父母,妇告威公,奴婢告主、主父母妻子,勿听而弃告者市。”《唐律》对之规定更严,除“谋叛”以上的大罪必须揭发之外,凡“告祖父母、父母者”,均判绞刑。除了直系嫡亲之外,诉告其他亲戚尊长也要判罪,例如,“告期亲尊长、外祖父母、夫、夫之祖父母,虽得免,徒二年。……告大功尊长,各减一等;小功、缙麻,减二等”。

孝道之所以在中国古代深入人心,孝行之所以代代相沿,成为中华民族的文化传统,不仅仅得益于儒家的鼓吹和推扬,而且是社会与国家两方面共同作用的结果。这包括家庭、宗族、乡里的礼制约束,国家律法诏令的强制惩戒,以及通过树碑立说、匾联建构、构筑旌表等方式实现的正面引导,从而构成一个“系统工程”。这些维护孝道的措施,不能说没有负面作用,但大体而言,它跟中国古代的社会土壤、文化传统可以协调自治,而且对于当今中国社会的孝道弘扬、人心再造,不乏借鉴意义。

(作者单位:武汉大学中国传统文化研究中心)

官论》),先秦诸子的兴起都为了要救治时弊,“白马非马”这种概念游戏、观念游戏既不关注实物,也不关心时事,当然会受到注重实用的各家诸子的猛烈批判。

但是从另一个方面来看,“白马非马”这种概念游戏能够训练人的抽象思维能力,进而形成一种纯粹思辨活动。当一种思维完全着眼于名或概念时,会引导人们思考各个概念的确切含义、概念与概念之间的关系,以及人们运用这些概念时是否真实地表达了自己的思想。这其实是一种对思想进行思想的纯粹思辨活动。在“白马非马”之辩中,白马与马两个概念是两个易于指向现实的观念,如果说这是公孙龙有意用这种概念来夸大名与实的张力,夸大名家思维与常识思维的矛盾,那么后来魏晋玄学家们通过“有”“无”等纯粹概念进行的言意之辩,就已经是非常高级的思辨活动了。这种纯粹思辨活动如果能够进一步形式化、规范化,就会形成一套知识与逻辑学。由此而言,从战国名家的“白马非马”之辩到魏晋玄学家的言意之辩确实“是中国思想史的一大跃进”(唐君毅《中国哲学原论·导论篇》)。

总之,先秦名家“白马非马”的论证思维非但不应该扣上“淫辞诡辩”之类的帽子,甚至可以说这一思维还为当代中国哲学提供了一条通往纯粹思辨的思想路径。这是先秦名家对中国思想史的一大贡献。但由于诸多原因,名家在先秦只是昙花一现,这条道路也就没有得到进一步发展。这不能不说是中国思想史上的一大缺憾。

(作者单位:华侨大学生活哲学研究中心)

国学漫谈

“白马非马”正名

□ 杨少涵

“白马非马”是战国时期名家诸子所普遍讨论的辩题,这就是苏秦所说:“形名之家皆曰‘白马非马’也。”(《战国策·赵策二》)名家大师公孙龙对这一辩题尤其擅长,甚至达到“困百家之知,穷众口之辩”(《庄子·秋水》)、“人不能屈”(《新论·离事》)的境界。但是对于公孙龙甚至整个名家如此重要的一个辩题,历来却好评如潮。正如谭戒甫所说:“周秦而下,凡评议之涉乎此学者,大率目为淫辞诡辩,将惑俗而害治;及其至也,几欲取其书而火之。”(《公孙龙子形名发微·评证》)总览历代好评,其理由不外乎两个方面:一是从名实的关系上来说,好评者认为“白马非马”之辩是“用名以乱实”(《荀子·正名》),违反了名实相符的认知常识;二是从理论的实际功效上来说,好评者认为“白马非马”之辩“不以功用为的”(《韩非子·外储说左下》),“无益于治”(《论衡·案书》),对国家治理没有现实意义。

那么,公孙龙是如何来论证“白马非马”的呢?《公孙龙子·白马论》共有五组问答,其中第一组最为关键。公孙龙在这组问答中说道:“马者,所以命形也;白者,所以命色也。命色者非命形也,故曰白马非马。”在公孙龙的这个论证中,马、白、白马不是日常生活中的三种实物,而

是三个不同的概念(名):马是一个表示形状的概念,白是一个表示颜色的概念,白马是一个表示形状与颜色的概念。白不再是一个表示修饰的形容词,不再是“对马的修饰,而是与马并列的一个独立的概念。或者说,白、马、白马是三个各自具有独立意义的概念,这三者的关系不是种属关系或包含关系,而是并列关系。并列关系就意味着彼此之间具有排斥性与差异性,由此而言,“白马非马”是完全成立的。所以有人据此也编了一个故事:公孙龙骑白马过关,关吏不许,因为马不能过关;公孙龙说白马非马,于是“直而后过也”(刘昉《人物志·材理注》)。

必须指出,“白马非马”的论证思维与日常思维是完全不一样的。在日常思维中,人们一看到一个名,立即联想到这个名所对应的实,这就是“循名责实”。当人们一听到“马”这个词,人们脑海中首先呈现的是一个“四足,无角,项有鬣,尾有鬃”的动物(谭戒甫《公孙龙子形名发微》前言)。一听到“白马”这个词,脑海中首先呈现的是一匹白色的马,熟悉《西游记》的人甚至会联想到唐僧的坐骑白龙马。在日常思维中,马是现实生活中的一种动物,白马即现实生活中的白色的马。在这种思维中,白是对马的修饰,白色的马与马是种与属的关系,所以白

马当然是马,相反“白马非马”就不能成立了。如果一个名与实相应,就是名副其实;如果不相应,就是名不副实。这种思维追求的最佳状态是墨家所说的“名实耦合”(《墨子·经说上》),即名与实完全对应。但是“白马非马”的论证思维与此完全不同。“白马非马”的论证思维是有意识地将在名与实暂时脱离关系,从而斩断了日常思维中名与实的直接联系;并且只关注于名,暂时不思考实,更不关心名与实的关系,不关心名与实是否相符。在这种思维下,白马与马只是两个不同的名,所以都只能从名的角度来思考,而不能从实来思考,更不能将这些名与日常生活中的实物对应起来思考。“名家”之所以为“名家”,也正是因为它们只从名本身来思考问题。

名就是概念,是一种观念性的东西。从以上分析来看,“白马非马”的论证思维可以说完全是一种概念游戏,是一种“观念游戏”(郭沫若《十批判书》)。这种概念游戏无关于实物,如果把这种概念硬套在实物上,很容易出现荀子所说的“以名乱实”的现象。同时,这种观念游戏也无关于国治民安,从这个意义上说,“白马非马”当然是“不以功用为的”“无益于治”的。但是由于“诸子之学皆起于救时之弊”(胡适《诸子不出于王