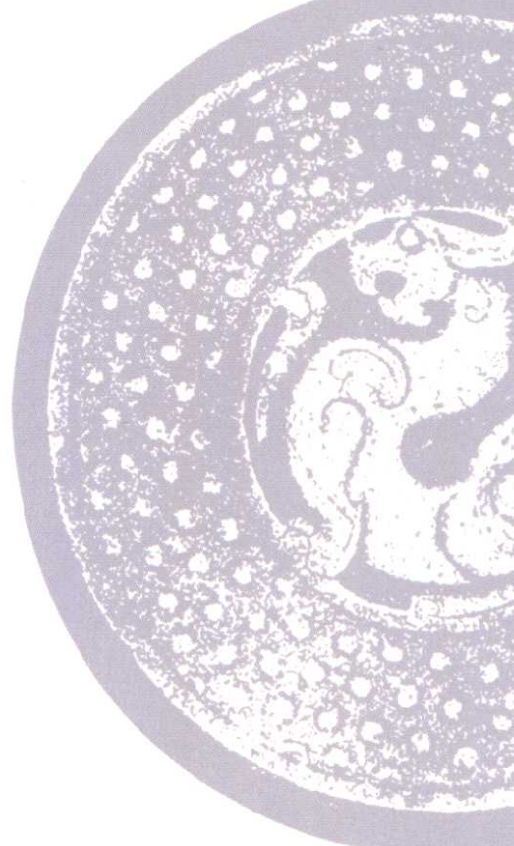


孙筱 著



两汉经学与社会



3.4

中国社会科学出版社

孙筱 著

两汉经学与社会

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

两汉经学与社会/孙筱著. —北京: 中国社会科学出版社, 2002. 10

ISBN 7-5004-3638-6

I. 两... II. 孙... III. 经学—关系—社会—两汉时代 IV. Z126

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 084128 号

责任编辑: 潘少平

责任校对: 李小冰

封面设计: 王 华

技术编辑: 郑以京

出版发行: 中国社会科学出版社 出版发行

社 址: 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮政编码: 100720

电 话: 010-84029453 传 真: 010-64030272

网 址: <http://www.csspw.com.cn>

经 销: 新华书店

印 刷: 北京北方印刷有限公司

版 次: 2002 年 10 月第 1 版 印 次: 2002 年 10 月第 1 次印刷

开 本: 850×1168 毫米 1/32 字 数: 270 千字

印 张: 11.75 印 数: 1-2000 册

定 价: 29.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究 举报电话: 010-84029457

目 录

第一章 新秩序与旧制度

——两汉经学兴盛的历史背景	1
第一节 从两汉经学看学术发展的内纯致治 法则	1
第二节 宗法制与编户制	6
第三节 从土坯型政体到框架型政体	25
第四节 “汉因秦制”辨正	41
第五节 秦制与汉政	55

第二章 传统的文化与文化的传统

——两汉经学的文化渊源	71
第一节 经书	71
第二节 脱胎于儒学的经学	77
第三节 自然秩序与社会秩序:经学与道学	91
第四节 社会学说与国家学说:经学与法家	114
第五节 公有制思想与天的人格化: 经学与墨学	136
第六节 原始的迷信与原始的科学: 经学与迷信、阴阳五行	160

第三章 经学的传承与经说	191
第一节 师法、家法与经说的方法	191
第二节 《诗》学.....	199
第三节 《尚书》学.....	227
第四节 《礼》学	242
第五节 《易》学	257
第六节 《春秋》学	271
第七节 《论语》学与《孝经》学	287
 第四章 通经致用下的汉代社会	296
第一节 今古文经学与两汉学术、政治的 关系	296
第二节 祥瑞与灾异： 经学限制君权的方法	316
第三节 汉以孝治天下： 以孝为核心社会秩序的形成	328
第四节 经学与汉代行政制度	342
 后 记	364

第一章

新秩序与旧制度

——两汉经学兴盛的历史背景

第一节 从两汉经学看学术发展的 内纯致治法则

学术的发展自有规律。我们认为：一学说发生与发展均遵循学术发展的“内纯致治法则”。内纯是指一学说或学派在其发展过程中，必须不断地纯洁自身，不断地寻找理论内核合理性。一学说或学派在认知层面上理论深化，是其发展的基本特征。致治是指一学说或学派在其发展过程中，必须不断地开发自身，不断地寻找功能的实用性。一学说或学派在表达层面上功能的开拓，是其发展的外部特征。概而言之，内纯致治是指学术流派在发展的过程中，必须保证理论内核的纯洁和深化，

并与时制宜，拓展理论的实用功能。^①

内纯致治是学术流派发展的一般法则，确立这一法则，便宜于区别学术与宗教。一学派或学说一旦丧失内纯化，便把理论内核固定于某一元概念假设之中（这一元概念一般会幻化成具有人格的神，或元概念本身人格化与神化），学术学说就变成宗教学说，学术流派变成宗教流派，学术变成宗教；确立这一法则，便宜于解释学说兴衰的原因。一学说兴盛，来源于致治力的强化，致治力的强化不但使学说迅速普及，而且还会为学说理论内核深化提供营养；学说的衰败，在于致治力的丧失，致治力的丧失不但使学说影响范围缩小，而且还会使学说理论内核深化的营养枯竭。

两汉经学是我国历史上一个重要学术流派。经学的原身是先秦儒学，至西汉武帝时期获得了“独尊”后，其隆显的社会地位远非其他学术流派可及。就其本质而言，经学是学术学说，而不是宗教学说。我们承认，在两汉今文经学的勃兴时期，今文经学与谶纬思潮的糅合，产生出一种把经学神学化的倾向。但是，作为学术流派的经学，其内纯化的过程并未停止。古文经学的兴起便是对经学神学化的反动，是学术流派反躬自省、自我纯洁的必由之路。实际上，从学术史角度来看，两汉经学同样是对先秦儒学内纯化的过程。两汉以降的魏晋玄学，宋明理学、心学，清代汉学亦可以视为经学

^① 关于认知与表达，请参见拙著《作为知性过程的历史》，《心斋问学集》，团结出版社1993年版。

的内纯过程。我们同样承认，在我国历史上，尤其两汉时期，有一种把经学始祖孔子神化的冲动。但是，孔子被尊为圣人后便戛然而止。圣人不是神人，圣人不过是人间的“事无不通”的智者，^①而不像神人，已超凡脱俗，远在天上，“阴阳不测”。^②

两汉经学是儒学内纯化的一个过程。儒学一派，自孔子创立后，其内纯化从未停止。孟子“尽心知性，知性知天”的思想，^③荀子“制天命”的主张，^④韩非子的“参验”论，^⑤“圣人不期修古，不法常可”的批判精神，^⑥所有这些均是先秦儒家门徒对儒学理论内核合理性的探索，是儒学自身内纯化的标志。至两汉时期，被“定为一尊”的儒学，虽贵称为经学，其自身的内纯化并未停止。

西汉初期，学者多以寻找秦亡原因发端，其探讨大都着力于致治，但也不免涉及对儒学一些基本命题的思考。贾谊的“性三品”说便是从人性本体角度，对聚讼于先儒之间“性善”与“性恶”说的一个新的解释。^⑦而这种解释则又为后

① 《尚书·洪范》：“聪作谋，睿作圣。”传：“于事无不通谓之圣。”

② 《易经·系辞上》：“阴阳不测之谓神。”注：“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可形诘者也。”

③ 《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”

④ 《荀子·天论》：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与聘能而化之。”

⑤ 《韩非子·显学》：“无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。”

⑥ 《韩非子·五蠹》。

⑦ 参见《新书·连语》。

来的两汉儒者所接受。董仲舒则以“圣人之性，斗筭之性，中民之性”予以阐发。^①人性分为“三品”，意义在于从理论上完成了对“教化”功能合理性的论述。世上之人，多为中性之民，“故其可忧者唯中主尔，又似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑”。^②东汉王符亦说：“上智与下愚之民少，而中庸之民多。中民之生世也，犹铄金之在炉也，从范变化，惟治所为，方圆薄原，随镕制尔。”^③表面看来，“性三品”一说是先秦儒学孟子一派“性善”说和荀子一派“性恶”说的折中，然而这种折中的解释无疑适应了汉代的社会需要，是学术发展从内纯到致治的必然反映。

西汉中期，促使儒学向经学转化，并定为一尊首当其功者应是董仲舒。董仲舒“天人感应”理论的创立，则从思辨本体上，完成其对经学的理论预设。这一被现代学人视为具有浓烈庸俗神学倾向的体系，同样是一个新的折中调和的产物。它糅杂了儒道、贯通雅俗（精英思想和民间信仰），融会阴阳五行、讖纬迷信于一个体系之中。其目的有二：其一是解释皇权的合理性，其二是对至高无上的皇权加以限制。目的的二重性，是对当时儒者两重的社会地位和双重人格的反映。这一体系对我国古代社会思想影响极深且巨。

西汉中叶以后，今文经学盛行。在今文经学一派中，以公

① 《春秋繁露·实性》：“圣人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者，中民之性。”

② 《新书·连语》。

③ 《潜夫论·德化》。

羊学为代表的“齐学”实是红极一时。齐学有把经学宗教化的倾向是不言而喻的。但是，经学的宗教化背离了学术发展的内纯外治的法则，首先遭到了今文经学内部内纯化的反抗。今文经学中的“鲁学”以谷梁学为代表，相对公羊学的虚妄，谷梁学则着重强调了“礼治”的重要性，“以礼为治”的思想和先秦儒学一脉相承，方法虽然守旧，但许多学术内纯化多以守旧方法来完成。^①在学术思想史上，以复古来革新的例证则不乏其数。

西汉末年兴起的古文经学则整体上开启了又一波经学内纯化思潮。古文经学以崇奉周公来对抗今文经学对孔子的神化。在古文经学中，孔子不再是受命的素王，而只是一代先师；孔子不是“托古改制”，而只是“信而好古，述而不作”，经文不过是史料。而对今文经学与谶纬相结合的倾向，亦作出批判，斥纬书为诬妄。今古学术思潮兴衰，实际上是学术发展内纯致

① 英国学者鲁惟一在其著《中国汉代危机与冲突》（Michael Loewe: *Crises and conflict in Han China*, London, 1974）一书中，分西汉政治思想为两大对立派别。一为“时新派”（modernist），传统来源于秦，崇尚国家控制，强调君王权威和官吏奉法行令，时新派偏重于今文家、公羊学。二为“改造派”（reformist），传统来源于周代，崇拜天并相信灾异，反对对民众过分控制，强调皇帝道德的表率作用。改造派偏重于古文家、谷梁学（此观点又见于《剑桥中国史》第八卷第二章）。这一问题虽新奇，但问题较大。仔细分析今、古文差别与《公羊》、《谷梁》异同，则可以看出，今文学、公羊学传统非来源于秦，他们虽强调君王权威，但更倡导德治，更相信灾异迷信。此问题在阎步克《士大夫政治演生史稿》第九章（北大出版社1996年版）与陈苏镇《汉代政治与〈春秋〉学》（中国广播电视出版社2001年版）一书引言均有讨论，但未展开。其中阎氏把 modernist 改译为“现世派”，“reformist”改译为“革新派”。笔者究鲁惟一氏本意，以为从《剑桥史》译本较妥。

治法则的必然表现。至东汉以降，今文经学与古文经学逐渐融合，融合后的经学遂成为社会主流的思想学说。在我国古代社会，儒学从未蜕变为宗教学说，其原因在于，儒学自身的内纯化从未停止，而内纯化是一学说得以纯洁自新并独立存在的根本。在这一点上，儒学有别于道学，道学在确立了道作为元概念预设后，便丧失了内纯化，道学则很容易被改造成为道教。同样，儒学在每一个时代，均得到重视，成为社会主流思想学说。究其本源，儒学对自身致治力的拓展亦从未停止，而致治力又是使一学说蓬勃兴盛作用于社会的理由。在这一点上，儒学有别于墨学，墨学在秦汉时期的衰落，与其致治力开拓不够有较大关系，故此时的墨学流为隐学。

综上所述，我们对学术发展的内纯致治法则有了初步的了解。以下将以两汉经学为例，结合其所处的特殊社会背景，进行较深入的探讨。

第二节 宗法制与编户制

关于宗法制，一般的看法皆从《礼记·大传》：

别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。宗其继

高祖者，五世则迁者也。

别子是指国君嫡长子之弟。别子分出自立一家，由其长子继承，称为大宗，这样世袭下去，所以百世不迁。别子之庶子的子孙只能继承其父（祢），称为小宗，超过五世就不再有服丧服的规定，所以五世则迁。由此可以看出，这种基于血缘关系的贵族社会组织制度，是专门“为大夫以下设，而不上及天子诸侯”。^①把宗法制视为士大夫阶层的社会组织制度的看法，被一般学者称为狭义的宗法制。也有一些学者更愿从宽泛意义上理解宗法制，把从大宗到小宗这种树状结构的社会组织制度作为先秦社会制度的基本形态，天子诸侯亦视作这一结构中的一环。

虽然对宗法制有种种不同的解释，但其以血缘为纽带的社会组织的基质是被人们肯定的。宗法制作作为血亲组织，其关系涉及当时社会生产生活、政治行政各个方面。宗法制度是构建先秦社会秩序的基本单元。以下我们将根据前人研究成果^②，综述宗法制的一些显著的特点。

宗法制是一种祭祀制度。“宗”字，金文写作“𣎵”，意为祖庙，《左传·昭公二十二年》：“无宁以为宗羞。”杜预注：“言

① 王国维：《观堂集林》卷10《殷周制度论》。

② 关于宗法制度，可以参看清程瑶田《宗法小纪》，王国维《观堂集林》有关论述，杨宽《试论西周春秋间的宗法制度和贵族组织》等论著。阎步克《士大夫政治演生史稿》以“政统”与“亲统”来表述“大宗”与“小宗”关系，颇有新意。拙著《夏、商、西周三代社会性质问题初探》也论及此问题。

华氏为宋宗庙之羞耻。”宗的本义既为祖庙，就可以转引为祖宗、先祖。《左传·成公三年》：“使嗣宗职。”杜预注：“嗣其祖宗之位职。”宗当然又可引申为宗族，《尚书·五子之歌》：“荒坠厥绪，覆宗绝祀。”疏：“太康荒废，坠失其业，复灭宗族，断绝祭祀。”《左传·昭公三年》：“胙之宗十一族。”杜预注：“同祖为宗。”《尔雅·释亲》：“父之党为宗族。”同祖共祭是宗族的重要特征。祭祀必须有一套规则，这就是宗法。宗法一词虽然起源较晚，但先秦文献中对宗族祭祀规则的记载比比皆是。故《正字通·宀部》云：“宗，凡言宗者以祭祀为主，言人宗于此而祭祀也。”

宗法制是嫡长子继承制度。共祭一祖而形成宗族，但是，若无完善的继承制度，不但祭祀规则会混乱，而宗族共同体也难以为继。宗法制继承制度的鲜明特征就是嫡长子继承制。嫡长子即宗子，宗子承继大宗，为同宗共尊，所以称“宗子”。《诗经·大雅·板》：“怀德继宁，宗子维城。”郑玄笺：“宗子谓王之適子。”《诗经·小雅·白华序》：“以妾代妻，以孽代宗。”郑玄笺：“孽，支庶也；宗，適子也。”《礼记·大传》：“别子为祖，继别为宗。”郑玄注：“别子之世適也，族人尊之，谓之大宗，是宗子也。”孔颖达疏：“宗是祖之正胤，故敬宗。”嫡长子继承的主要是祭祀权，^①对于这种权力的肯定，使宗族演化有了一脉清晰的主线。宗族共同的象征得以保存。所以郑玄说：“尊祖故敬宗，敬宗故

^① 《礼记·曲礼下》：“支子不祭，祭必告于宗子。”

收族。”^①

宗法制是社会生产生活的组织制度。在宗族内部，生产与生活是有一定规则的。考虑到宗族整体利益，族长对宗族的居住地拥有选择权。这种情况在宗法制形成初期，在地广人稀的背景下，较为常见。《诗经·大雅·公刘》记载了这一情况。《毛传》云：“公刘居于邠而遭夏人乱，迫逐公刘，公刘乃……迁其民邑于豳焉。”《史记·周本纪》则说，因避薰育戎狄，“乃与私属遂去豳，度漆、沮、跃梁山、止于岐山”。在宗法制成熟时期，在人口基数增大、国家对社会控制力加强的背景下，宗族迁徙则不容易；宗族生产、生活亦井然有序。“翼翼良耜，俶载南亩，播厥百谷，实函斯活。或来瞻汝，载筐及筥。其饔伊黍，其笠伊纠……其比如栉，以开百室。百室盈止，妇子宁止。”^② 宗族的生产形式是集体耕作，而生活则以家庭为单元，所以往地里送饭是各家分开的。在宗法制晚期，随着社会生产力水平的提高，集体生产形式逐渐为个体家庭生产所取代。个体家庭独立性的强化，是宗法制瓦解的重要原因。

宗族是以父系为主干形成的血缘共同体，宗法制是规范宗族行为的准则。血缘共同体是先秦社会基本的单元，先秦社会的生产生活秩序与政治统治秩序均建立在这些基本单元之上，所以，理解宗法制度的本质则有助于我们认识先秦社会性质。同时，也应该看出，宗族这一血缘共同体作为社会的基本单

① 《礼记·大传》郑注。

② 《诗经·周颂·良耜》。郑玄笺：“百室，一族也。”

元，其牵涉的社会关系是多方面的。关于血缘共同体的财产关系、土地制度、赋税、兵役形式、社会阶层的定义，我们在以下各节中，将有所侧重予以讨论。

宗法制的破坏自春秋已见端倪。“诸侯争霸”破坏了社会政治统治秩序，“礼坏乐崩”是宗法制度混乱的实际反映。宗法制度被破坏的真正动力来源于社会生产力水平的提高和个体家庭独立性的加强。个体家庭取代宗族而成为社会基本单元已是大势所趋。为适应这一新的社会变化，晋国晋惠公六年（前645年）始“作爰田”、“作州兵”。《左传·僖公十五年》记载：

晋侯使郤乞告瑕吕饴甥，且召之。子金教之言曰：“朝国人而以君命赏，且告之曰，孤虽归，辱社稷矣，其卜貳圉也。”众皆哭。晋于是乎作爰田。吕甥曰：“君亡之不恤，而群臣是忧，惠之至也，将若君何？”众曰：“何为而可？”对曰：“征缮以辅孺子。诸侯闻之，丧君有君，群臣辑睦，甲兵益多，好我者劝，恶我者惧，庶有益乎！”众说。晋于是乎作州兵。

“晋国‘作爰田’之后，国野的公社农民都有了可以‘自爰其处’的永久的份地，这样，原来的赋税制度和军事制度也就相应地要有所改变。”^① 个体小农家庭永久份地的取得，一方面

^① 林甘泉：《中国封建土地制度史》，中国社会科学出版社1990年8月版，第38页。关于“作爰田”自古至今，学者看法差异较大。

是小农家庭独立性加强的结果，另一方面又有力地促进了小农家庭从宗族共同体的分离。在晋国“作爰田”之后，鲁国在宣公十五年（前594年）实施“初税亩”。

《左传·宣公十五年》：“初税亩，非礼也，谷出不过藉。”

《公羊传》：“税亩者何？履亩而税也。”何休注：“时宣公无恩信于民，民不肯尽力于公田，故履践案行，择其善亩，谷最好者，税取之。”

《谷梁传》：“初税亩者，非公之去公田而履亩十取一也，以公之与民为己悉矣。”

“履亩而税”的税亩制度是一项重要的赋税制度改革。宗法制度下的土地分公田与私田，个体小农家庭赋役而不赋税。《诗经·小雅·大田》：“有渰萋萋，兴雨祁祁。雨我公田，遂及我私。”在这种土地制度下的农民：“方田而井，井九百亩，其中为公田，公家皆私百亩，同养公田。公事毕，仍后敢治私事，所以别野人也。”^① 税亩制改力役为田亩税是宗法制下土地制度瓦解的必然结果。从土地制度改革到赋税制度的改革，并直接促进了新的兵役制度产生。诸多的改革在春秋末年其他诸侯国均见征兆。

至战国时期，宗法制度进一步遭到全面的破坏，以宗族为基石的社会秩序处于混乱之中。为整合社会秩序，适应新的社会关系的激烈变化，各诸侯国相继推行变法。由于各国社会背景有一定差异，各国变法的具体措施不尽相同，但主要的内容

^① 《孟子·滕文公上》。

还是集中以下各方面。第一，打击旧的宗族贵族，实行小家庭政策。吴起在楚变法时说：“大臣太重，封君太众，若此则上逼主即下虐民。”^① 商鞅变法时规定：“民有二男以上不分异者，备其赋。”^② 这些政策措施，符合当时社会的实际状况。第二，通过土地赋税制度的改革，强化个体家庭社会地位。战国时期各国变法是晋“作爰田”与鲁“初税亩”的沿袭，目的是通过国家政策手段，对个体家庭所占份地予以肯定。秦国商鞅变法的一条重要措施是“为田开阡陌封疆”。《汉书·地理志》说：“孝公用商君，制辕田，开阡陌，东雄诸侯。”颜师古注引张晏曰：“周制三年一易，以同善恶，商鞅始割裂田地，开立阡陌，令民各有常制。”在赋税方面，实行“訾粟而税”，以使赋税制度适应新的土地制度，达到赋税公平。第三，通过奖励耕织，发展个体小农经济。李悝在魏时，为魏文侯“作尽地力之教”。^③ 商鞅变法时，“僇力本业，耕织致粟帛多者复其身”。^④ 辛勤劳动增加粟帛生产的家庭，可以免除徭役。第四，通过限制商业发展的政策，保护个体小农家庭。李悝变法时，创立“平籴法”，国家建立粮仓，半年由国家购进自耕农余粮，在荒年则平价出售官府存粮，借以平衡粮价，防止商人从中盘剥，导致小农家庭经济破产。李悝认为：“籴甚贵伤民，甚贱伤农。民伤则离散，农伤则国贫。”商鞅变法时亦规定：“事末利及怠

① 《韩非子·和氏》。

② 《史记》卷68《商君列传》。

③ 《汉书》卷24《食货志》。

④ 《史记》卷68《商君列传》。