

论“以经治国”对我国汉代 社会生活的整合功能

晋 文

汉武帝“独尊儒术”之后,经学对封建社会的社会生活产生了极强的整合作用。本文选择了与人们生活关系密切的几个方面,即衣食住行、婚姻家庭、丧葬与祭祀、复仇与报恩、谦让之风与艺术生活等,指出这些社会生活中的行为皆体现了封建制度的上下尊卑等级关系,并成为地主阶级巩固统治的教化工具。一方面发挥了巩固汉王朝地主阶级统治的功能,另一方面对形成中华民族共同的生活方式亦起到了促进作用。

作者:晋文,男,1958年生,中国矿业大学社会科学系讲师。

以经治国,是汉史研究中的一个重要课题。但迄今为止,仍有很多问题尚未被社会学者深入研究。其中一个突出问题,就是对当时的社会生活的影响。本文不揣浅陋,试就以下几个方面对此问题作初步探讨,并向关心这一问题的专家和读者请教。

一、衣、食、住、行

根据唯物史观的基本原理,人们的衣、食、住、行乃是其生存所必须具备的最基本的条件。汉人当然也不例外。由于汉代是以经治国,汉代统治者就必然要借助经学来满足他们的这一需要,这就不能不使人们的衣、食、住、行具有经学的浓厚色彩。

先就衣说,自汉武帝“独尊儒术”始它便受到经学的制约与影响。这表现在汉儒都根据经学强调衣着服饰不是小事,而是一件关系着其统治能否得到“上天”承认的大事。如董仲舒曾论述说:“王者必受命而后王。王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下。”(《春秋繁露·三代改制质文》)班固也说:“王者始起,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服也。”(《白虎通·三正》)同时他们认为:衣着还直接反映着尊卑等级,若尊卑有序,则服制亦应有别:“圣人所以制衣服何?以为绋纆蔽形,表德劝善,别尊卑也。”(《白虎通·衣裳》)如盐铁会议,贤良就批评当时服制无别说:“夫罗纨文绣者,人君后妃之服;蚕绢缣练者,婚姻之嘉饰也。……今富者缣绣罗纨,中者素缣冰锦。常民而被后妃之服,褻人而居婚姻之饰。”(《盐铁论·散不足》)汉代的最高统治者也对这一问题十分重视,史载成帝、马太后、明帝、邓太后与献帝等人都曾下诏要求人们遵守服制。而在具体衣着上,东汉王朝更依照经学制定了冠服制度,据荀绰《晋百官表注》记载,东汉官吏的服饰皆以经

学为准。又袁宏《后汉纪》云：“（永平）二年……天子依《周官》、《礼记》，制度冠冕、衣裳、珮玉、乘舆，拟古式矣。”

再以食方面看，汉人在饮食上一般都主张节俭，反对铺张。他们基于经学，认为民间那种“淆旅重叠”，“众物杂味”的大摆宴席，不仅是造成当前食物不足的原因，也根本不符合崇俭黜奢的古代礼制，所以主张应恢复以往“乡人饮酒，老者重豆，少者立食，一酱一肉，旅饮而已”的饮食制度。（《盐铁论·散不足》）目的当然还是要维护尊卑贵贱的等级制度。如东汉荀爽对此就明确指出：“今臣僭君服，下食上珍，所谓害于而家，凶于而国者也。”

（《后汉书·荀爽传》）就统治者而言，他们为此也曾采取过一些措施。一个突出事例，就是在食物上强调所谓时节问题，即根据《论语》所载“不时不食”，强调所吃食物应适合其生长时节。如元帝时，召信臣任少府，以太官于温室中“冬生葱韭菜茹”，“此皆不时之物”而奏请罢止。（《后汉书·循吏传》）安帝时，邓太后临朝称制，以“供荐新味，多非其节”，下诏凡进献食物当“须时乃上”，（《后汉书·皇后纪》）等等。另外要特别提到的是，为了表示养老、弘扬孝道，汉人还根据经学提倡要尽量给老人吃粥食肉。如《后汉书·安帝记》：“《月令》‘仲秋养衰老，授几杖，行糜粥。’方今……虽有糜粥，糠粃相半，长吏怠事，莫有躬亲，甚违诏书养老之意。其务崇仁恕，赈护寡独，称朕意焉。”再有，从出土的汉画象石、画象砖、帛画及壁画中常见的宴饮图来看，其形式亦与《礼记·曲礼》“凡进食之礼，左肴，右馐。食居人之左，羹居人之右，脰炙处外，醯酱处内”完全相似。说明汉代的宴饮形式也曾受到经学的影响。

在住的方面，同样也受到了经学的影响，不过资料较少，除了成帝、王太后禁奢侈的诏书及诰书外，所能看到的，就只有武帝时东方朔、昭帝时贤良文学、元帝时翼奉、成帝时刘向、东汉后期王符、仲长统等人的零星论述。而且，其论述也主要是以经学对当时的宫室过制进行抨击，如王符《潜夫论·浮侈》说：“《易》美‘节以制度，不伤财，不害民’……今京师贵戚，衣服、饮食、车舆、庐舍，皆过王制，僭上甚矣。”

至于在行的方面，更是受到经学的影响。史称王莽“奏为男女异路之制”，（《汉书·王莽传》），就显然是由《礼记·曲礼》“男女不杂坐，不同施枷，不同中栉，不亲授”发展而来的。又据《白虎通》记载，汉人乘车尚必须遵守其“车教之道”，而这种“车教之道”实际也是根据经学所规定的。所谓“居车中，不内顾也。仰则观天，俯则察地，前闻和鸾之声，旁见四方之远，此车教之道。《论语》曰：升车必正，执绥，车中不内顾。”不过，为了维护尊卑等级制度，经学的影响主要还是集中在交通工具上。例如反对车舆过制，用经义傅会和制定车舆制度等。详可参见《后汉书·舆服志》，此不赘述。

二、婚姻、家庭

在汉代的社会生活中，婚姻、家庭是深受经学影响的一个重要方面。经学向来重视婚姻，因为在私有制为基础的封建社会里，婚姻实际是“一种政治的行为，是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会。”^①所以在汉代，经学不仅从其自然属性把它视为人之大伦，而且更由其社会意义把它列为众礼之首。所谓“《诗》始《南风》，《礼》本《冠婚》。”（《汉书·

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第74页。

匡衡传》) 这也就决定了经学不可能将爱情作为婚姻的基础, 而必然要将“财产多寡, 门第高低”作为最主要的条件。例如《礼记·曲礼》云, 男女“非采币不交不亲”, 这便为男家聘礼、女家嫁妆的财产婚姻提供了理论依据。

汉人的结婚主要有“议婚”、“婚仪”、“婚年”三项内容。而这三项内容的具体规定都完全采用了经学的模式。汉人的议婚一般是经“媒妁之言”, 由父母议定。《白虎通·嫁娶》曾明确解释说: “男不自专娶, 女不自专嫁, 必由父母须媒妁何? 远耻防淫佚也。《诗》云: ‘娶妻如之何? 必告父母。’ 又曰: ‘娶妻如之何? 匪媒不得。’ ”

汉人的婚仪也几乎与嘉礼所谓六礼, 即“纳采”、“问名”、“纳吉”、“纳征”、“请期”、“亲迎”, 完全相同。史载王太后为平帝娶妻王莽之女, 便下诏光禄大夫刘歆等杂定婚仪, 并规定百官家属应“皆以礼娶。”(《汉书·平帝纪》) 而《白虎通·嫁娶》也将上述六礼作为婚仪的程式照抄下来。当然, 所谓六礼一般人家不可能完全照办, 但它在汉代被作为婚仪的模式却是毫无疑义的。

汉人的婚年一般是男以二十始婚, 女以十五始嫁。如《汉书·惠帝纪》载: “女子年十五以上至三十不嫁, 五算。” 又《后汉书·循吏传》云, 任延使“男年二十至五十, 女年十五至四十, 皆以年齿相配”。这种婚年同样也与经学的模式相吻合。例如《礼内则》、《春秋谷梁传》中便有男二十而娶、女十五而嫁的说法。诚然, 汉代经学还有主张男子三十而娶、女子二十而嫁的。但是这与汉人的实际婚年并不相符, 而且也并不排斥前者。因此, 在《白虎通·嫁娶》中, 这两种说法便同时并列。

以上是结婚, 现在再从离婚来看, 汉人离婚的具体原则有“七去”、“三不去”, 主要是针对妇女的, 它突出地反映了汉代婚姻压迫妇女、男尊女卑的封建宗法观念。“七去”就是丈夫对妻子可以解除婚姻的七种条件, “三不去”则是丈夫对妻子不能离婚的三种条件, 这些离婚原则实际上也完全是经学的模式。如《大戴礼记·本命》称: “妇有七去: 不顺父母去, 无子去, 淫去, 妒去, 有恶疾去, 多言去, 盗窃去, …… 妇有三不去: 有所取、无所归不去, 与更三年丧不去, 前贫贱、后富贵不去。” 事实也是如此。《汉书·王吉传》记载: 王吉之妻因“窃枣”为王吉所离弃, 即可谓“七去”中的一个典型; 而《后汉书·宋弘传》记载, 宋弘以“糟糠之妻不下堂”拒娶湖阳公主, 则堪称“三不去”的一个显例。

汉代的离婚主要是男子的权利, 妇女没有这种权利。班昭《女诫》称: “《礼》, 夫有再娶之义, 妇无二适之文, 故曰夫者天也, 天固不可逃, 夫固不可离也。” 因此, 丈夫即使行为不端, 妻子也不得要求离婚。但这并不是绝对的, 在某些特殊情况下, 妻子也可以和丈夫离婚: 一是丈夫悖逆人伦, 二是丈夫杀妻父母, 三是丈夫废绝纲纪。然而这些特殊规定也仍然是经学的原则。因为经学强调在“义”、“亲”不可两全时, 应“大义灭亲”, 而上述情况则完全违背了纲常伦理, 已经到了义、亲不可两全的地步。所谓“悖逆人伦, 杀妻父母, 废绝纲纪, 乱之大者也, 义绝乃得去也。”(《白虎通·嫁娶》) 所以, 这种妻子可以和丈夫离婚的特殊规定也还是与经学相吻合的。

家庭也是汉代经学特别重视的一个主题, 因为作为社会的基本细胞, 它有着复杂的社会关系, 治家的好坏将直接关系到整个国家的统治。《礼记·大学》明确提出其治理天下的步骤是“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”, 目的即在于通过在家庭中维护封建宗法关系, 保证纲常伦理在整个国家的统治地位。所以, 汉代经学对家庭中的各种关系都一一从理论上作出了规定。而鲜明特点就是“父为子纲, 夫为妻纲”。它突出表现了维护家长权威、

压迫妇女以作为封建专制基础的功效，因而它也必然要为汉代统治者所赞赏和采纳。史载东汉王朝便据此规定了家庭中的各种关系。诸如：“父子者何谓也？父者，矩也，以法度教子；子者，孳孳无己也。故《孝经》曰：‘父有争子，则身不陷于不义。’”此为父子关系。

“夫妇者何谓也？夫者，扶也，以道扶接也；妇者，服也，以礼屈服，《昏礼》曰：‘夫亲脱妇之纓。’”此为夫妻关系。“《礼·亲属记》：‘男子先生称兄，后生称弟。’……谓之兄弟何？兄者，况也，况父法也；弟者，悌也，心顺于笃也。”此为兄弟关系。“女子先生称姊，后生称妹。……姊尊妹卑，其礼异也。”此为姊妹关系。“诸父兄弟，父之纪也，以其有亲恩连也，……曰内亲也。”此为伯侄、叔侄关系。“谓之舅姑何？舅者，旧也；姑者，古也。旧古之者，老人之称也。”此为舅甥、姑侄关系。“称夫之父母谓之舅姑何？尊如父而非父者，舅也；亲如母而非母者，姑也。故称夫之父母为舅姑也。”此为婆（公）媳关系。（《白虎通·三纲六纪》）又《白虎通·嫁娶》说：“女者，如也，从如人也。在家从父母，既嫁从夫，夫没从子。《传》曰：‘妇人有三从之义。’”这又具体规定了父女、母女、夫妻与母子关系。可见，汉代家庭中的各种关系都已用经学加以规定了。

当然，这些规定与实际生活还有着很大距离。从有关记载看，由于经学的统治地位才开始确立，它在两汉时期也确实没有彻底改变原已形成的种种社会关系，乃至生活中还遭到传统观念的顽强抵抗。例如对班昭《女诫》论三从四德，时称才女的曹丰生（班昭丈夫之妹）便公然表示反对，著“书以难之”。（《后汉书·列女传》）但是总的来看，上述规定毕竟是一种新的对稳固统治更为有利的家庭关系，这并不是已经落后的传统观念所能抗衡的。因此，在汉王朝的大力推动下，它在较短的时间内已越来越多地为人民所遵循，即以婆媳关系为例说，我们从史不绝书的大量记载中便可以得到印证。例如：姜诗……母好饮江水，水去舍六七里，妻尝沂流而汲。后值风不时得还，母渴，诗责而谴之。”（《后汉书·列女传》）“鲍永……事后母至孝，妻尝于母前叱狗，而永即去之。”（《后汉书·鲍永传》）“沛郡周郁……骄淫轻躁，多行无礼。郁父谓（其妻）阿曰：‘新妇贤者女，当以道匡夫。郁之不改，新妇过也。’阿拜而受命。”（《后汉书·列女传》）这不正是《白虎通》所谓“尊”“亲”舅姑、《女诫》所谓“曲从”舅姑的真实写照吗？贾谊曾指出秦俗“殄灭伦理，以致‘抱哺其子，与公并偃，妇姑不相说，则反唇而相稽’，并至今‘犹尚未改’。（《汉书·贾谊传》）然而就在此后百余年间，汉人的婆媳关系便已发生了这样深刻的变化，足见经学的影响之大。

此外，为了确保封建宗法关系的延续，汉代家庭中的继承制度与媵妾制度也都受到了经学的影响。因篇幅所限，不再一一论述。

三、丧葬、祭祀

汉人的丧葬、祭祀是深受经学影响的另一个重要方面。汉代自“独尊儒术”，经学即力图将丧葬、祭祀完全纳入自己的轨道之中。这主要是由于在其整个统治活动中丧葬、祭祀具有特殊意义，可以毫不夸张地说，所有宗法关系在它们之中都可以得到体现；而且经学本身也具有浓厚的神学色彩，因而它不能不特别瞩目于丧葬、祭祀活动。当然，随着社会的进步，经学所推崇的古代礼制已不可能被完全采用。但尽管如此，其影响之大仍然是相当惊人的。仅就丧葬而言，在葬礼制度上，汉代的所谓“敛”、“殓”、“葬”的有关规定，便很大程

度上是经学礼制的一种具体运行。（《后汉书·礼仪志》）再如行丧制度，汉人一般也将经学规定的“五服”，即斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻，作为持服的根据。他们或为父母行服，或为祖父母、伯叔父母、兄弟姊妹行服，几乎鲜有例外者。这说明尽管前人曾有所谓“汉代丧服无定制”^①的结论，但实际上除了国家有特别规定予以干预外，上述“五服”制度仍然是当时人们行丧的主要依据。至于丧葬风俗，则更为典型。当时所存在的两种相反的丧葬风俗都将经学作为自身的依据。这两种风俗就是薄葬和厚葬。前者如夏侯胜，死前遗敕“衣周于身，棺周于衣，勿随俗动吾冢，种柏，作祠堂”（《汉书·夏侯胜传》）其根据是《易》、《礼》、《论语》等。如明帝诏禁厚葬即声称：“昔曾、闵奉亲，竭欢致养，仲尼葬子，有棺无槨”。（《后汉书·明帝纪》）王符也说：“古者墓而不坟，中世坟而不崇。仲尼丧母，冢高四尺，遇雨而崩，弟子请修之，夫子泣曰：‘古不修墓。’”（《后汉书·王符传》）后者如原涉，为父修墓“乃大治起冢舍，周阁重门”，（《汉书·游侠传》）根据则是《孝经》。例如盐铁会议贤良指出：“今生不能致其爱敬，死以奢侈相高，虽无哀戚之心，而厚葬重币者则称以为孝，显名立于世，光荣著于俗。故黎民相慕效，至于发屋卖业。”（《盐铁论·散不足》）可见，其薄葬也好，厚葬也好，在理论上也都是以经学为依据的。

汉代盛行祭祀，不仅统治者曾频繁祭祀天地、祖宗、山川、诸神，而且在劳动人民中间也有为数众多的杂祀。这一方面反映了当时人们对于社会现实的种种寄托，另一方面更表明了汉代统治者对于神权的依赖和重视。正如班固所指出的：“《洪范》八政，三曰祀。祀者，所以昭孝事祖通神明也。”（《汉书·郊祀志》）因此，要想保证其祭祀活动更具有权威性，在“独尊儒术”的前提下，统治者即必须从经学中寻找根据。也就是说，为了能证明其合理性，上述各种形式的祭祀活动还必须建立在经学的基础上。例如关于祭祀的意义和必要性，王充就曾根据经学提出。“王者父事天，母事地，推人事父母之事，故亦有祭天地之祀。山川以下，报功之义也。缘生人有功得赏，鬼神有功亦祀之。”（《论衡·祭意》）又《春秋繁露·王道》说：“《春秋》立义，天子祭天地，诸侯祭社稷，诸山川不在封内不祭。”也同样是用电学来规定当时祭祀中的尊卑等级制度。此外，在祭祀的名称、形式、内容和程序上，它们也必须符合经学的有关论述。如东汉祭天的“封禅”，史载光武帝就是以《虞书》、《河》、《洛》讖言作为依据。（《后汉书·祭祀志》）同样，其祭地的所谓“社稷”也有经学的依据，如《白虎通·社稷》：“王者所以有社稷何？为天下求福报功。……《尚书》曰：‘乃社于新。’《孝经》曰：‘保其社稷，而和其民人，盖诸侯之孝也。’”反之，凡经学没有论述的祭祀，则皆视为“淫祀”而斥之。

四、复仇与报恩

汉代复仇、报恩的风气很盛。仅见于文献记载的，便堪称是社会的突出问题，以复仇而言，当时既有为国君、父母和自己报仇的，又有为子女、兄弟和亲戚报仇的，还有为朋友、主人报仇的。而报恩则有报养育之恩者，报托孤之恩者，报师门之恩者，报选举之恩者，报解狱之恩者，等等。

汉代复仇、报恩的盛行，原因是多方面的，诸如历史传统与社会政治、经济因素都曾起

^① 参见赵翼：《陔余丛考》卷一六。

了重要作用。但是最直接的，还是由于其舆论的导向，即得到了经学的鼓励和支持。例如在复仇问题上，经学便给予充分肯定。《礼记·曲礼》明确规定说：“父之仇，弗与共戴天。兄弟之仇，不反兵。交游之仇，不同国。”类似规定还可以见于《大戴礼记·曾子制言》、《周礼·地官·调人》等记载中。不过，最值得注意的还是《春秋公羊传》，它对复仇的态度尤为强烈。如定公四年称：“父不受诛，子复仇可也。父受诛，子复仇，推刃之道也。”隐公十一年说：“君弑，臣不讨贼，非臣也。子不复仇，非子也。”又庄公四年提出：“九世犹可以复仇乎？虽百世可也！”另外对《春秋》庄公九年所载“八月庚申，及齐师战于乾时，我师败绩”，它也发微说：“此其言败何？伐败也。曷为伐败？复仇也。”以致于强调“《春秋》无义战”的《公羊》学竟把复仇作为其例外，提出春秋虽战争频仍，“而复仇者有二焉。”（《春秋繁露·竹林》）可见，在关于复仇的问题上，《公羊传》不但对复仇已完全予以肯定，而且也不容置疑地论证了它的合理性。因此，这对于人们的复仇欲望无疑会起着强烈的煽动作用。史载西汉末年周党因读《春秋》对乡佐复仇，就是一个很典型的例子：“周党……至长安游学。初，乡佐尝众中辱党，党久怀之。后读《春秋》，闻复仇之义，便辍讲而还，与乡佐相闻，期克斗曰。”（《后汉书·逸民传》）这也正是汉代复仇为什么会受到称誉的原因所在。

同样，对报恩问题，经学也充分肯定了它的合理性。其论述主要集中在《诗》和《论语》这两部经典中。前者曾提出“无德不报”的主张，并对何以应报父母之恩作出了形象描述，即所谓“父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔极”（《诗经·小雅·蓼莪》）后者则比较完整地保存了孔子关于“以德报德”的见解（《论语·宪问》）因此，在经学对这些论述的解释和倡导下，汉代也就层出不穷地产生了各种报恩活动。例如灵帝即位，陈蕃因辅弼先帝被窦太后封为高阳乡侯，其诏书中便特别强调说：“盖褒功以劝善，表义以厉俗，‘无德不报’，《大雅》所叹。”（《汉书·张汤传》）可见，汉代报恩的盛行也是由于经学的肯定和鼓励。

经学对复仇、报恩的鼓励是基于维护“孝道”，及维护由此所衍生的各种伦理关系。但它们毕竟是无视国家权威的行为，从某种意义上说，不加限制的复仇、报恩无异于“专杀”和“私恩”。特别是《公羊》学，它对复仇的强烈支持实际是主张“亲亲”原则应具有其绝对性，即要求“忠”在一定的条件下必须服从于“孝”，这显然也不符合统治者由孝劝忠的最终目的。所以，在关于复仇与报恩的问题上，经学还必须予以某些限制。例如《周礼·春官·朝士》提出报仇者应“书于士”，实际就是规定要向官府通报，对复仇予以一定限制。另外，从《大戴礼记》、《周礼》对复仇不同义务的规定，以及孔子所说“伯夷、叔齐不念旧恶，怨是用希”，（《论语·公冶长》）“以直报怨”（《论语·宪问》）看，这些也都表明经学并不是绝对地主张复仇。正因为如此，汉王朝在法律上一般对复仇都予以禁止，同时为了维护君权的神圣还反复强调其“尊尊”的目的性，并以《左传》所谓“大义灭亲”（《左传·隐公四年》）来抗衡《公羊》学。^①如哀帝即公开声称：“汉家之制，推亲亲以显尊尊。”（《汉书·哀帝纪》）这种做法既表明了汉王朝推崇孝道的目的何在，同时也表现出汉代今古文学在理论上的分野和对立。正如日本学者日原利国先生所说：“《公羊传》

^① 例如在关于“首匿”的问题上，汉王朝便明确规定：凡属“谋反”等重罪皆不得“首匿”，否则将严厉制裁。详细内容请参看拙文：《以经治国与汉代法律》，载《江海学刊》1991年第3期。

的‘父不受诛，子复仇可也’是不见于其他经传里的主张。同样是春秋学，然而《左氏传》学派则是站在‘大义灭亲’的立场上，持完全相反的意见：‘君讨臣，谁敢仇之？君命天也。’^①这恐怕也就是从西汉后期《左传》逐渐受到统治者的重视，而《公羊传》却开始受到冷落的一个重要原因吧！

至于报恩，尽管在经籍中还找不到有关限制它的直接论述，但从孔子说：“君子周而不比”（《论语·为政》）看，似乎也并不是对各种报恩都不加限制。况且，就它与复仇的关系而言，二者被作为酬偿他人给予利害的特殊方式，向来都相反相成，缺一不可。而既然复仇要受到某些限制，那么报恩也势必会受到某些限制。事实也是如此。汉代屡兴大狱、穷治朋党，便也含有限制甚至打击私恩的意图。但令人啼笑皆非的是，这恰恰又从反面说明了报恩的合理性，更加鼓励了人们当时对于私恩的树立。

特别值得深思的是，尽管存在着上述种种限制，汉代复仇、报恩的基本理论，尤其《公羊》学的复仇说，仍然是汉王朝极力倡导和肯定的。例如在《白虎通·诛伐》中，汉王朝便完全采纳了《公羊》学的复仇理论。这种矛盾现象既反映出统治者对于复仇的矛盾心理，即所谓“不许复仇，则伤孝子之心，而乖先王之训；许复仇，人将倚法专杀，无以禁止其端矣”；（《旧唐书·刑法志》）同时也表明他们还没有完全理顺忠孝之间的关系，结果就难免要造成理论上的混乱和矛盾。

五、谦让之风

汉代的谦让之风非常盛行。人们在思想上都推崇谦让，不仅把它视为高尚的美德，更把它看作是礼乐教化。如班昭即声称：“谦让之风，德莫大焉，故典坟述美，神祇降福。”（《后汉书·列女传》）又班固说：“揖让而天下治者，礼乐之谓也。”（《汉书·礼乐志》）因而在生活中谦让也就成为一种普遍的社会风气。

不言而喻，汉代盛行谦让也与经学有着直接关系。因为经学对谦让本身就极为推崇。例如对尧、舜、禹的所谓“禅让”，经学曾一再赞颂。孔子还将泰伯让贤赞叹为“至德”，称“泰伯其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉”（《论语·泰伯》）乃至他把能否礼让看作为如何对待礼的标准，提出“能以礼让为国乎？何有”（《论语·里仁》）的主张。所以，正是在这种观念的作用下，汉人一般都推崇谦让。

汉代的谦让范围相当广泛，举凡对他人的忍让、恭顺和对名利的推让都可以被称为“谦让”。其范围虽然广泛，实际归纳起来，主要分为两类：一类可称之为“驯让”，一类可称之为“推让”。

一、驯让，就是驯服退让，主要是指臣对君、子对父、妻对夫与下对上，即居于各种支配关系中的被支配者对其支配者的恭敬顺让、忍辱归善。用汉人当时的话说，就是要“谦让恭敬，先人后己，有善莫名，有恶莫辞，忍辱含垢，常若畏惧”（《后汉书·列女传》）这种驯让实际也不过是汉代纲常伦理的一种具体表现而已。例如，《汉书·孔光传》载：“（光）典枢机……不希指苟合；如或不从，不敢强谏争，……时有所言，辄削草稿，以为章主之过，以奸忠直，人臣大罪也。”这就是所谓臣对君的驯让。又《后汉书·刘平传》载：“薛包……

^① 《复仇论》，载《日本学者论中国哲学史》，中华书局1986年11月版。

(其)父娶后妻而憎包,分出之,包……不得已,庐于舍外,旦入而洒扫,父怒,又逐之。乃庐于里门,昏晨不废。”这是所谓子对父的驯让。《后汉书·逸民传》载:“梁鸿……为人赁舂。每归,妻为具食,不敢于鸿前仰视,举案齐眉。”这是所谓妻对夫的驯让。《书钞》卷五一引谢承《后汉书》载:“郑弘……为太尉,举将第五伦为司空,班次在下。每正朔朝见,弘必曲躬自卑。”这又是所谓故吏对举主的驯让,等等。

二、推让,就是对名利的推辞或转让,也就是经学所赞美的让国、让位之类。这种推让在统治者中当时非常盛行。见诸历史记载的便有卫青代子让封侯,韦玄成、刘恺让爵于兄,耿国、邓彪让爵于弟,桓郁、丁鸿欲让国于兄弟等事例。而且不仅让封国,还有推让财产甚至察举功名者。如原涉“父(任南阳太守)死让还南阳赠送”,王商“父薨,……推财以分异母诸弟”,宋弘“封桐邑侯,所得租奉分贍九族”,张堪“让先父余财数百万与兄子”,种嵩“父卒,嵩悉以(父财三千万)赈卹宗族及邑里之贫者”,鲁恭以弟年小,“欲先就其名,托疾不仕。……(弟)丕举方正,恭始为郡吏”,^①刘矩“以父叔辽未得仕进,遂绝州郡之命”,(《后汉书·循吏传》)陈重“少与同郡雷义为友,……太守张云举重孝廉,重以让义,前后十余通记”(《后汉书·独行传》)可见其推让的盛行。

汉代谦让之风的盛行,集中体现了经学关于推广教化、揖让而治的德治主张,也反映出汉代统治者在进行残酷压迫的同时对于怀柔政策的重视。其目的就是要借此来培养服从统治秩序的驯服工具,用纲常伦理观念来束缚人们的思想并腐蚀他们的反抗意志。诚如孔子所说“道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)因此,这不仅比较有效地巩固了汉王朝的统治,而且也表明了汉代地主阶级在政治上的成熟及其统治政策的进一步完备。

不过,能否完全消弭人民的反抗并不取决于统治者的意愿;只要还有压迫存在,反抗便不可避免。别的不说,几乎贯穿于整个两汉时期的农民起义便足以证明这一点。另一方面,汉代的谦让之风本身也存在着问题。其中最严重的就是弄虚作假问题。因为在统治者的极力表彰下,人们只要能获得谦让的美名,便可以得到舆论的称赞并得到察举等优待和名利,所以不少人都不择手段。他们“务欲绝出流辈,以成卓特之行”,^②甚至不惜弄虚作假。许武即是一例。《后汉书·循吏传》云:“(许)武太守第五伦举为孝廉。武以二弟晏、普未显,欲令成名,乃……共割财产以为分,武自取肥田广宅奴婢强者,二弟所得并恶劣少,乡人皆称弟克让而鄙武贪婪,晏等以此并得选举。武乃……(以)产所增三倍于前悉以推二弟,一无所留。于是翁然远近称之。”所以,就连汉人当时都批评这种所谓“谦让”是“饰伪”,后人也评击它说“不自知其非也”。^③这在一定程度上就不免要限制和抵消它的作用的发挥。

六、艺术生活

汉代的艺术大致有音乐、舞蹈、美术与杂技等等形式。但是无论音乐、舞蹈,还是美术、杂技,它们在“独尊儒术”后,除了满足人们的艺术享受,都成了传播经学、宣传教化的重要工具。就拿美术来说:它的题材固然广泛,但也不外乎神仙鬼怪、明王圣贤、忠臣孝子与义士烈女之类,《汉宫典职》称:“明光殿省中,皆以胡粉涂殿,紫青界之,画古烈士重行

① 以上皆见《汉书》、《后汉书》各本传。

② 参见《廿二史札记》卷五《东汉尚名节》。

③ 参见《风俗通·过誉》、《谈通鉴论》卷七、《廿二史札记》卷五《东汉尚名节》。

书赞。”就是一例。又《后汉书·蔡邕传》云：“光和元年，遂置鸿都门学，画孔子及七十二弟子象。”赵明诚《司隶校尉鲁峻碑》说：“焦氏山北金乡山有汉司隶校尉鲁恭冢，冢前有石祠，四壁皆青石，隐起自书契以来忠臣孝子贞妇、孔子及七十二弟子形象，边皆刻石记之。”而目的就是要通过这种生动形象的艺术形式向人民进行封建伦理道德的灌输。所以，王延寿撰《鲁灵光殿赋》，便以“恶以戒世，善以示后”来总结汉代美术为什么要选择以上题材。这一方面反映出汉代统治者对艺术的社会作用的重视和引导，另一方面也说明了经学的影响之大。

从音乐方面更是如此。从有关记载来看，在经学的影响下，统治者当时已把它完全视为宣传教化的工具。因为在他们看来，音乐具有潜移默化的教育功能：它既可以感化人心、培养人的道德品质，又可以节制人的欲望、培养美好、高尚的情操，还可以振奋人的精神、培养刚毅、谦让、仁义的性格，乃是移风易俗的重要途径。如成帝时，刘向上书说：“宜兴辟雍，设庠序，陈礼乐，隆雅颂之声，盛揖让之容，以风化天下。如此不治者，未之有也。”（《汉书·礼乐志》）所以在这种观念的作用下，他们当时都重视音乐，并且在统治中也都曾力图把它付诸实践。史载韩延寿为太守，“春秋乡射，陈钟鼓管弦”；（《汉书·韩延寿传》）明帝幸南阳，“召校官弟子作雅乐，奏《鹿鸣》”；（《后汉书·明帝纪》）鲍德任太守，于郡学“备俎豆黻冕，行礼奏乐”。（《后汉书·鲍德传》）就是比较典型的事例，也说明他们确已把音乐视为宣传教化的工具。

再有，汉代音乐本身也已经被彻底经学化了。汉代音乐与先秦基本相同，还是五声、八音、十二律的体系。五声是指我国传统的五个基本调式，即宫、商、角、征、羽；八音是指八种演奏乐器，即金、石、丝、竹、匏、土、革、木；十二律则是指十二音阶，即七个自然音阶，再加上五个半音阶。这些本来只是音乐的基础知识，但是在当时却被经学一一予以傅会。如五声比附于五行：“五声者何谓也？宫、商、角、征、羽。土谓宫，金谓商，木谓角，火谓征，水谓羽。”（《白虎通·礼乐》）八音比象于八卦：“八音者何谓也？《乐记》曰：‘土曰埙，竹曰管，皮曰鼓，匏曰笙，丝曰弦，石曰磬，金曰钟，木曰柷敔’。此谓八音也。法《易》八卦也。”（《白虎通·礼乐》）十二律则与十二月相比配。甚至它们还被傅会于各种社会关系和统治者的各种政策。所谓“唱和有象”，（《汉书·礼乐志》）就是对于它的一个概括总结。

另外，在关于音乐欣赏的内容上，汉代统治者也根据经学“政与乐通”（《礼记·乐记》）之论强调应有所取舍。具体地说，就是他们提倡“雅颂之声”，而反对“靡靡之音”，即“郑卫之音”。如哀帝罢除乐府，便因此下诏说：“惟世俗奢泰文巧，而郑卫之声兴。夫奢泰则下不逊而国贫，文巧则趋末背本者众，郑卫之声兴则淫辟之化流，……孔子不云乎？‘放郑声，郑声淫。’其罢乐府官”，又成帝时，平当以宫中之乐皆为郑声，上书要求“放郑近雅”；（《汉书·礼乐志》）光武帝时，宋弘以桓谭“数进郑声”，批评他“非忠正者”；（《后汉书·宋弘传》）这些也都是例证。说明就是在音乐的欣赏内容上，经学也是有着很深的影

响。在舞蹈和杂技方面，经学同样也有着影响。当然，由于其独特的艺术形式，它们在内容上不可能象音乐、美术那样受到经学的深刻影响。但是在表演的规模、场所以及观众的身份等等问题上，它们也仍然要多少受到经学的制约。例如关于舞蹈表演的规模，《白虎通》便明确规定了它的尊卑等级。所谓“天子八佾（列），诸侯四佾，所以别尊卑。……《春秋公羊传》曰：‘天子八佾，诸公六佾，诸侯四佾。’”类似情况还有一些记载，这里就不再一一列举了。

七、结 语

综上所述,在以经治国的思想指导下,汉代的社会生活曾受到经学的深刻影响。这不仅表明经学当时已经成为整个社会的精神支柱,而且更暴露出汉代地主阶级运用经学来巩固统治的根本目的。因为经学的影响虽然有多种方面,但是其中最突出和最本质的,还是那种对“贵贱有等”和纲常伦理观念的灌输。可以说,无论衣、食、住、行,还是婚姻家庭和其他方面,它们都已成为体现尊卑制度和推广教化的工具。这就清楚地昭示我们:汉代统治者之所以要借助经学进行统治,其目的就是既要用经学从制度上来宣扬他们的等级关系,保证为每个阶级确定了在国家中的特殊法律地位;同时又要用经学来禁锢人们的思想,使之懂得“君臣父子之纲”、“违邪归正之路”,自觉地遵守和维护这种统治秩序。因此,尽管这种做法在具体实施中还存在着问题,有的甚至是严重问题,但是总的来说,它对巩固汉王朝的统治无疑是有利和有效的。

另一方面,作为中国传统文化的一个重要发展阶段,汉代以经治国对社会生活的深刻影响,对形成具有共同文化特征的生活方式也起了显著的促进作用。从以上论述即可看出,在以经治国的方针指导下,汉代的生活方式已经由风俗各异开始出现趋同。人们当时不止思想上把经学奉为圭臬,而且在生活中也都逐渐地身体力行。尽管由于各地经济、文化的发展很不平衡,经学还只能在某种程度上统一各地的生活习惯,但是随着时间的推移,当时也确实越来越明显地出现了“天下为一,万里同风”(《汉书·终军传》)的趋势。所以,这对于形成具有共同文化特征的生活方式自然会起着促进作用,并为汉民族的形成和具有中国传统文化特征的生活方式的形成奠定了基础。

此外,就其影响的广度而言,汉代以经治国对社会生活的深刻影响,也表明经学已经渗入到汉代社会的各个角落。在统治者的大力推行下,不仅汉代的政治、经济、军事、法律与文化教育被纳入到经学的轨道之中,甚至汉代的社会生活和其他方面也都与经学有着直接或间接的关系。因而从某种意义上说,我们要研究汉代历史,如果不研究经学,不研究汉代的以经治国,那就无法真正了解汉代社会,也不可能真正了解汉代的历史!

责任编辑:王 颀