

春秋至汉初的社会价值重建^{*}

◎ 宣朝庆

内容提要 “如何进行社会价值重建”是当前学术界关心的重大问题。本文拟通过春秋战国至汉初的长时段历史研究,给予社会价值重建以历史的、实证的观照。研究认为,价值重建过程表现为价值创新和选择,受到知识分子群体崛起与参与、平民社会运动蓬勃发展、国家利益介入等多种因素的影响,是多元社会力量在公共领域中博弈的结果。这一时期的价值创新主要表现在民本、贵公、无为等价值的重新挖掘和发展,而社会运动所构成的价值推介过程始终与国家的价值选择过程相伴行,只有社会价值与国家利益相契合,并得到国家文化建设的有力支持时,社会价值重建的工作才最终得以完成。

关键词 国家 社会 价值创新 价值推介 价值选择

(中图分类号)C91-09 (文献标识码)A (文章编号)0447-662X(2012)03-0156-07

从国家、社会与个人关系的角度来审视中国社会思想的发展,有一个重要特点值得注意,即春秋战国至秦汉时期主要在探讨如何处理国家与社会的关系,此后则转向如何处理个人与社会(组织)的关系。社会主流价值的重建基本是围绕着如何处理上述两个关系而展开的,目的就是为上述两个关系奠定合理的基础,它包括价值诉求、价值创新和价值推广与选择等过程。由于篇幅所限,本文仅探讨春秋战国至汉初时期的社会价值重建问题。为了确立国家与社会的合理关系,知识分子群体因应民众的价值表达,在开拓历史文化资源的基础上,创新性地提出民本、贵公、无为等社会价值。至汉初黄老之治,国家在政策层面基本反映了上述价值要求。这一长达数百年的价值选择和重建过程,是在知识分子群体崛起与参与、平民社会运动蓬勃发展、国家力量介入等多因素的互动中完成的。

一、逃亡与反叛:民众的价值表达

国家与社会关系问题受到广泛瞩目,并引起重

构的思考,肇始于诸侯国之间大规模战争所引发的国家对社会的大力控制。所谓“春秋无义战”,春秋以降,所有的宏图霸业都着眼于领土扩张。长期的侵夺征伐促使军事组织急剧膨胀,反过来影响国家对内扩权力,以扩大资源汲取和动员能力,于是官僚系统得以发展,最终使更为有效的直接统治成为现实。当时所谓的强国莫不如此。这一趋势造成的制度后果是,以宗法制、分封制为基础的“王天下”逐步瓦解,而以官僚制、郡县制为基础的帝国体制逐步确立,封建化的贵族制间接统治逐步转向中央集权化的直接统治,中央集权化的直接统治则主要表现为君主专制。这个过程符合“寡头铁律”,完成复杂行政任务的过程也正是权力从普通大众向领导小团体转移的过程。随着君权强化,国家对社会的控制力得以加强,从而在根本上改变了国家与社会的关系。

大量卓有成效的研究已经揭示了春秋战国时期

^{*} 基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国特色的社会建设思想研究”(08BSH004)阶段性成果。



国家重塑社会的过程。本来西周社会存在着国、野之别,大体而言,国是天子与诸侯的直辖区,野人从属于各国。^① 国人以周族及其同盟各族为主体,居于城中,享有较高的政治地位,拥有议论政治、参与重大决策的权利;野人居于野中,由“亡王之后”、蛮夷戎狄、流裔之民构成,从事农业生产,属于被统治集团。在这种情况下,列国的社会基本上分为国、野两个社区,存在着国人与野人,既上层君子与小人(庶民)的对立。但是,按照“寡头铁律”的规则,到春秋战国时代国人的权力逐步转移到诸侯王(或强宗、权臣)手中,国人地位明显下降。与此同时,各国为了战争目的刻意扶持工商阶层和地主、自耕农,依靠他们来获得战争所需的物质资源和劳力,所以野人逐步取得平等地位。国人地位下降,野人地位上升,国人与野人混同为国家的编户齐民,二者社会差别逐步为统治者与臣民百姓间的阶级对立所代替。^② 编户齐民的职业选择受到国家政策的强力干预。春秋战国时期是社会大发展的时代,职业分工越来越复杂,但那些能满足国家在劳力、食粮、器具、车帐、宫室、城邑等方面需要的职业分工受到格外重视,故《周礼》有八民之说,即农、圃、工、商、虞、衡、牧、嬖。《周书》也有四种民职,名之曰农工商虞。^③ 与此同时,国家也利用政策、法律等手段限制职业流动,以满足其需要,如管仲推动齐国施行士农工商分业而居,秦国在农民分家立户等方面有硬性规定。

改造社区,控制民众,强化资源汲取能力,确保国家对于社会的强势,是功利主义价值取向的必然结果。当列国“方争于功利,而驰说者以孙、吴为宗”,^④ 诸侯们“贵诈力而贱仁谊”,^⑤ 粟米之征、布帛之征、力役之征纷至沓来,尽管人民在身份上已经编户齐民,野人也获得了“国民待遇”,但代价是负担的有增无减,自由的欢呼还没有喊出喉咙,沉重的枷锁已经套上项颈。《国语·楚语下》讲执政者“问蓄聚积实,如饿豺狼”;《礼记·檀弓下》谓孔子过泰山侧,叹“苛政猛于虎”。《淮南子·精神训》所言“夫牧民者,犹畜禽兽也”,强大的国家机器把国君与万民的关系变成了“牧”与“被牧”的关系。因此,墨子怒吼,“今天下之为政者其所以寡人之道多,其使民穷,其籍敛厚,民财不足,冻饿死者不可胜数也!”^⑥ 这一段历史所展现的中央集权国家对社会的控制,

正如后世学者所言,国家“……变成了一台庞大的机器,这台机器以其非凡的方式在运转着,其精确无比且数量惊人的手段所带来的效率之高,令人叹为观止。一旦当国家在社会中拔地而起,只消轻轻一摁按钮,它就可以启动无数操作杠杆,并以它们势不可挡的力量作用于社会结构中的任何一个部位。”^⑦

过多的干预和掠夺,使庶民的生活失去了往日的自由和闲暇。面对生活的日益艰辛,他们毫无办法,不少人只能像庄子那样做一做“逍遥游”、“化蝶”,或重回“小国寡民”时代的白日梦;在辛劳之后,“日出而作,日入而息。凿井而饮,耕田而食,帝力于我何有哉!”这样歌谣肯定曾大受欢迎,因为它无奈地表达了人们对于君民关系的不满。人们反对交税,因为交的税越多,统治者的权力就越强化,百姓的痛苦就越深刻,所以很多人崇尚杨朱式的思想,“拔一毛利天下而不为也”。

除上述表达价值的方式之外,民众在战国时期反抗暴政的方式主要是“散之四方”——逃亡。这是春秋以来民众习惯的反抗方式,人们为了逃避繁苛的赋役和兵役,大多采用逃亡的方式,“适彼乐土”,早先是逃到“野”中,再后来是投向异国他乡,而很少采取规模化的集体反抗行动。分析其原因,有史学家认为主要是当时氏族公社制度的残余起到了防波堤的作用。^⑧ 这种说法有一定的说服力,在农村社会广泛存在的家族体系无论是在政治控制还是在社会生活方面,仍然具有很大的影响力,农民分散在各个家族之中,甚至被土地私有制束缚在土地上,而糟糕的通讯条件和普遍的文盲情况都使他们不

① 杨宽《先秦史十讲》,复旦大学出版社,2006年,第154-163页。

② 赵世超《周代国野制度研究》,陕西人民出版社,1991年。

③ 王尔敏《先民的智慧》,广西师范大学出版社,2008年,第211-224页。

④ 班固《汉书》卷二十三《刑法志》,中华书局,1962年,第1085页。

⑤ 《汉书》卷二十四《食货志》上,第1124页。

⑥ 清孙诒让《墨子闲诂》,孙启治点校,中华书局,2009年,第162页。

⑦ 西班牙 奥尔特加·加塞特《大众的反叛》,刘训练、佟德志译,吉林人民出版社,2004年,第114页。

⑧ 尚钺《尚氏中国古代通史》(上),高等教育出版社,1991年,第127页。



容易联合起来,构成大规模反抗的群体和网络。但是,尚有两个方面的原因不可忽视:一是文化原因。天命思想在庶民中有着广泛的影响,使人认为君权神授,普通人没有那个命,反抗是没有用的;一是社会控制。《商君书》里讲,能控制天下的人,一定是首先制服了他的百姓的人。能战胜强敌的人,一定是首先战胜了他的人民的人。因此战胜人民最根本的办法就是制服民众,就像冶炼工人随心所欲地锻打金属,陶匠任意地揉搓泥土一样。^① 为了控制百姓,国家除了建立起严密的政治统治系统和庞大的常备军之外,在基层社会则加强户籍管理,严密什伍、里甲、连坐制度,使民众“行间无所逃,迁徙无所入”。^② 因此,一切的白日梦、逃避,都只会换来更大的痛苦。

以陈胜吴广为代表的秦末农民大起义显然突破了逃亡式的反抗模式,为中央集权国家的农民反抗创造了新的手法。农民掌握组织化、规模化的组织网络和反抗方式,得益于秦朝严密的军队组织体系。当秦王朝试图用军队组织系统管控农民时,农民也学会了运用这套系统作为组织自身的手段。同时,秦末农民大起义的领袖人物们也突破了天命观的限制,陈胜质疑天命,并提出“王侯将相宁有种乎”,项羽和刘邦则思忖秦始皇是“可取而代之”的。这种思想意识的发展与墨家“非命”思想在庶民中的传播有一定关系。

总起来讲,民众在这个时期关于国家与社会关系,即君—民关系的认识,主要是表达对自由生活的向往。在反抗国家干预、控制的方式上仍然以白日梦、逃亡、逃避为主,直到秦朝末年才发展为大规模的起义活动,以社会力量推翻国家。这是因为民众对秦王朝残暴统治早已厌恶之极,国家—社会关系已经到了不可忍受的地步。

二、创新与游说:知识分子对社会价值体系的建构

庶民阶级由“苦”的情感体验发展出来的行动系统是非常朴素的,但是白日梦、逃亡和起义等方式,在关于应如何合理安排国家与社会关系这样深层次的问题上,均不是建设性的,因此这个任务只能历史性地交由知识分子群体来完成。“春秋以至战国,知识分子发展为有自觉意识的士,这是中国文化突破阶段的重要现象,而由国家与社会的关系言,具有自觉意识的士,深切了解自己缔造新文化及新国

家的角色。”^③ 这些因掌握知识资源而发展起来的士,并不是一个脱离了庶民阶级的群体,而是承担着社会责任、为民请命的阶层。当季康子要增加田赋时,孔子对前来咨询的冉有说“君子之行也,度于礼:施取其厚,事举其中,敛从其薄”,^④ 实际上是批评季氏的加赋行为。孟子则提倡王政,倡言井田制,希望统治者能安顿小农,过上小康生活。因此从种种表现来看,在国家与社会关系方面,知识分子除了表达庶民阶级的不满,提升庶民阶级的价值需求之外,自身没有独立的价值。他们的任务就是要把庶民阶级那些笨拙而守旧的歌谣、口号或举动背后所隐藏着的社会价值表达出来。

价值创新的第一步是价值资源的开拓。在社会转型时期,文化资源常常成为价值创新者的“工具箱”,人们选择不同的“零件”来建造新文化的价值体系。^⑤ 当现实严重影响庶民生活,庶民以行动表达强烈不满之时,以孔子为代表的知识分子群体开始汇集、研究《尚书》、《诗经》、《周易》等典籍,蕴藏于其中的价值资源得到开发。^⑥ 在礼崩乐坏、文化传统相当脆弱的时代,古典文献的整理、研究、开发对于保护濒危价值观,重建社会价值体系具有重要的意义。《尚书》从原始宗教的角度多处论述“民”在天(神)—人关系中的基础作用,所谓“天聪明自我民聪明,天明畏自我民明畏”(《尚书·皋陶谟》),“民之所欲,天必从之”(《尚书·泰誓》),在这一基础上的“天子作民父母,以为天下王”(《尚书·洪范》)决定了君与民关系的本质是保民、养民。如果王肆虐于人民,就是违背了天的道德意志,那么天

① 刘泽华、汪茂和、王兰仲《专制权力与中国社会》,天津古籍出版社,2005年,第31页。

② 《商君书·画策》,石磊译注,中华书局,2009年,第150页。

③ 许倬云《许倬云自选集》,上海教育出版社,2002年,第197页。

④ 《左传·哀公十一年》,杨伯峻编著《春秋左传注》第四册,中华书局,1990年,第1668页。

⑤ [美] W·理查德·斯科特《制度与组织——思想观念与物质利益》,姚伟、王黎芳译,中国人民大学出版社,2011年,第47页。

⑥ 关于《诗经》所反映的周人的价值观问题,可以参看林庆彰《从诗经看古人的价值观》一文,载沈青松编著《中国人的价值观——人文学的观点》,台北:桂冠图书公司,1993年,第35—58页。

“惟德是辅”，必讨伐暴君，“改厥元子”，选择另外一个取而代之。这些思想中的价值意蕴得到大力开发，意在提高“民”在国家中的地位。孟子在与学生万章讨论舜取得帝位的原因时，认为关键在于获得了民众的支持，并引用《泰誓》“天视自我民视，天听自我民听”作为价值说明，重申民心向背对于王权存在的作用。^①除重视典籍的文化价值资源外，知识分子群体还注意从历史经验中提炼价值资源。孔子研究郑国子产的“重民”思想，称赞子产能做到“乡人之善者好之，其不善者恶之”。^②《老子》49章则言，“圣人无常心，以百姓心为心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。”孟子在与齐宣王讨论历史上的弑君现象时，在“保民”“养民”的论述架构下，提出“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”^③通过研究历史上的治乱成败，对尧、舜、禹、汤、文、武、周公等贤君明相的行为分析和形象重构，建立了关于国家—社会关系的理想模式，即尧舜之治和三代盛世说，其核心是重塑君王的理想行为模式，强调君王应不谋私利，关心民瘼，重视民命。儒家在后世逐渐把这一思想演变成道统思想，成为制约皇权的重要精神支柱。

价值创新的成果之一是民本思想的发展。孔子的“爱人”、“使民以时”、“因民之所利而利之”“富之”、“教之”等主张，孟子的“民贵君轻”说、“制民之产”说，荀子的“民水君舟”论等等，是先秦儒家民本思想的重要代表观点。^④除此之外，还有“君以民为本”说、“立君为民”说、“君养民”说、“君不可以与民争利”说等等。可以说，“以民为本”是思想家们的共识，诸子百家都为民本思想的发展传播做出过贡献。^⑤战国时期是自耕农为主的小土地私有制快速发展的时期，所以“封建社会民本思想的核心，可以说就是要保护小农经济这个广阔基础”，^⑥反映了自耕农群体的愿望。但是，这一价值判断蕴含三个方面的意思：一是由庶民组成的社会群体是国家—社会关系中最重要的一部分；二是“人民的利益是国家和社会的价值主体”；^⑦三是正常的国家与社会关系，不是国家极端榨取社会资源，而是国家要承认社会的自主地位，服务于社会各群体的发展要求。

价值创新的成果之二是贵公思想的发展。战国时期诸侯们以国家为囊中之物，魏惠王见孟子而问

“何以利吾国”，其实是以诸侯的私利高于国家利益，更高于社会利益，为孟子所不齿，当头棒喝“王何必曰利，亦有仁义而已矣”，希望梁惠王放弃私利，施行“仁政”。^⑧孟子又说“不仁而得国者，有之矣；不仁而得天下者，未之有也。”^⑨行仁义、兼相爱而去私利，天下为公思想呼之欲出。战国后期出现了几部集成知识分子群体的思想成果。其中《吕氏春秋》专设《贵公》，其中说道“昔，先圣王之治天下也，必先公。公则天下平，平得于公。……有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。……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，不私一物，万民之主，不阿一人。天地大矣万物皆被其泽，得其利。天下平则福泽遍于万民，天地之惠不偏于一物一类，万物皆同也。”贵公就是明言天下是天下人的天下，高扬公平的价值，批判偏私的价值。《礼记·礼运篇》开篇就说，“大道之行也，天下为公”，基本意思与《贵公》篇相同。在这个价值之上，“选贤任能”，治理国家要选用贤人和能人，防止斗筭小人假公济私，独占利益。所以，“大同”之意就是不仅要爱护自己的亲族，对鳏寡孤独等弱势群体也要相互扶助，甚至不惜拿出剩余的财富与他们平分。这就是贵公思想的第二层意思，财富的共享与平分。贵公思想是针对君主“私天下”行为进行的价值评判，是在思想上对君主据天下为己有的反抗。与“天下为公”相类的“天下归仁”、“天下大同”等主张，均代表一种超越家国利益，而以天下

① 《孟子·万章上》，刘兆伟《孟子译评》，中华书局，2011年，第274页。

② 《论语·子路》，钱穆《论语新解》，九州出版社，2011年，第324页。

③ 《孟子·梁惠王下》，第45页。

④ 俞荣根《儒家法思想通论》，广西人民出版社，1998年，第145页。

⑤ 张分田《民本与君本：民本思想的思维方式与命题组合》，载崔向东等《王权与社会——中国传统政治文化研究》，崇文书局，2005年，第53—56页。

⑥ 林甘泉《论中国古代的民本思想及其历史价值》，《光明日报》2006年10月9日。

⑦ 李存山《中国的民本和民主》，《孔子研究》1997年第4期。

⑧ 王处辉主编《中国社会思想史》，中国人民大学出版社，2009年，第92—96页。

⑨ 《孟子·尽心下》，第447页。



为本位的价值创新,是民本思想的延续和补充。

价值创新的成果之三是提倡无为之道。《诗》曰“肃肃宵征,夙夜在公。”^①在国家逻辑的驱动下,统治者的有为,造成了人民疲于奔命。所以,人们希望统治者能在“有为”与“无为”之中选择后者,让人们能过上清净的生活。孔子认为,一个好的统治者大概应该像帝舜那样吧,无所作为,“恭己正南面而已矣”;^②统治者应该向尧舜那样“修己以安百姓”。^③与儒家相比较,“无为”更是老庄道家的核心概念,并形成思想体系。道家认为,百姓的生活受到四种力量的支配,所谓“道大,天大,地大,王亦大。国中有四大,而王居其一焉”,但是“人法地,地法天,天法道,道法自然”,^④从而获得自律性与自发性。百姓正是依靠自身内在的作用自律自发地存在,所以王不应该对百姓有任何的支配,更不应该把中央集权支配百姓的制度正当化。^⑤总起来讲,无为思想包括这样几个方面的内容:一是社会自然发生观。社会作为人的共同体,并非某种人为的、随意的东西,而是天然形成的、自我规定的。干预社会自然的生命,从外部去控制它、统治它,只能是“为者败之,执者失之”;正确的态度是“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴。”^⑥二是必须保卫社会。国家已经沦落为统治者暴虐的工具,严重危害社会。“民之饥,以其上食税多,是以饥。民之难治,以其上之有为,是以难治。民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死。”^⑦把国家从暴虐中解救出来,这才是有道之君的真正目标。三是保卫社会需要无为而治。在背离正道的国家里,无人能够做到以自己的方式独立行事,人人皆受到众多忌讳和法令的统治,无法自处。真正的君主具有“受国之垢”、“受国不祥”的勇毅,他牺牲自己的物质享受和宏图伟业,精兵简政、与民休养生息,不干涉民间社会活动,任个人自我发展,任集体自我管理,任各地自治。他行无为之事,因而人民不会感到上面还有一个君主存在,“百姓皆谓,我自然”。总之,无为的价值目标是要实现一个没有人支配人的社会,它就像《庄子·山木篇》中的“无人之野”、“大莫之国”一样。

仅仅在知识上理解那些创建美好社会的价值,并不能自动地产生一个良俗美序,所以在价值创新的同时,知识分子群体着手价值推广工作。主要包

括三个方面:

(一) 价值推介方式是参政议政,四方游说。知识分子群体继承“士传言”的传统,同时也遵循西周文化资源中“尊王”路径,积极参与现实政治,希望能把价值创新推广到体制内,从而达到用世的目的。孔子、孟子游说各国,宣扬其思想的历史,这里不再赘言。他们游说当政的目的是要利用现存的社会资源——政治机构、有影响的领袖人物等来实现运动的目标。从当代社会运动理论的角度来审视,他们是资源动员理论的开创者和实践者。参政与游说,能够在当前和未来的支持者中建立舆论,与当政者展开谈判,直接了当地挑战当时所流行的不良价值体系。因此,尽管知识分子游说、参政的方式与庶民阶级逃亡、起义的方式有着很大的差异,但在根本上而言,仍然代表了思想上对于现实的反思和反抗,因而二者具有思想一致性。

(二) 在价值推广过程中注重运动网络的构建,以学派的力量推介价值创新。学派本来就是创新价值的重要学术团体,而在价值推广过程中它也发挥重要作用。战国时代,相对于家族、宗族等正式关系网络而言,学派是一个非正式的关系网络。但是历史证明,在价值推广过程中非正式的关系网络发挥了颠覆性的作用。推广新价值体系的,都是来自于儒、墨、道等学派的重要成员。以儒家为例,孔子最注重的师生研讨,大都与重建整套价值观有关。学派在发展的过程中往往出现组织化的倾向(结社),最为典型的是墨家学派,形成了类似于宗教团体一样的系统。墨子及后来的巨子向各国推荐优秀学生去为官,如果这个学生的作为背离了墨家的要求,则墨家会勒令他辞职。这在中国历史上是一种很奇特的现象,代表了社会力量对于政府的参与和制约。

① 《诗经·召南·小星》,吴树平等点校《十三经》,北京燕山出版社出版,1991年,第226页。

② 《论语·卫灵公》,第372页。

③ 《论语·宪问》,第364页。

④ 《老子》25章,陈鼓应《老子注译及评价》,中华书局,1984年,第163页。

⑤ [日]池田知久《“自然”的思想》,载张岱年等《中国观念史》,中州古籍出版社,2005年,第58、62页。

⑥ 《老子》57章,第284页。

⑦ 《老子》75章,第339页。



就历史影响而言,战国时期以师为核心的结社模式后来影响了东汉末年的学生政治运动。当然,大多数非正式关系网络都是松散的,没有制度约束,成员可以在各学派之间游学,这种开放性对于价值创新和推广无疑是相当有利的,学派之间的相互交流与渗透为学术评鉴和创新提供了空间。

(三) 重视共同目标的塑造。民本、贵公、无为这些价值之上,有一个更为抽象、更为整合的价值名称,那就是“仁”或“道”。《国语·周语中》富辰说:“仁所以保民也,不仁则民不至。”对于君主而言,“仁”意味着爱民保民。所以,孟子说“尧舜之道,不以仁政,不能平治天下。”^①《论语》中讲到孔子对于学生的期许,是“士志于道”,“谋道不谋食”,“忧道不忧贫”,且“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎,死而后已,不亦远乎”。^②仁义和道义作为一种共同文化目标,塑造了参与运动者的君子人格,即勇于担当,“富贵不能淫,威武不能屈,贫贱不能移”,甚至“天子不能臣,诸侯不得友”,代表了国家之外独立的社会运动力量。在社会制度难以保障人们的幸福时,利他的美德、高贵的心灵和自我牺牲精神就成了人们的期盼。所以孟子说,“故士穷不失义,达不离道。穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。”^③真正的知识分子绝不是苏秦、张仪那样的干禄之士,他们自尊自重,以手中掌握的知识资源为社会服务。从历史经验来看,社会网络和共同目标的塑造对于战国时代知识分子的价值建构活动起到了重要的基础性作用。

三、利益契合与文化建设: 国家对社会价值的选择与吸收

国家在处理社会价值选择的问题时,往往会从自身的生存出发。也就是说,要审视它所处的生存环境(时势),它关心的是自身的利益问题。在国家面前,显然存在一个社会价值的供应“市场”,或仁义,或功利,国家根据生存环境和自身的利益考量选取其中之一为己所用。如果一种价值系统符合国家的利益需求,适应它所处的时势条件,它就会承认并利用之;反之,则弃之如敝屣。

追求功利与春秋战国时代的国家生存环境有关。在兼并征伐不断的恶劣形势中,各国不得不面

对一种弱肉强食、激烈竞争的大环境,为了生存,富国强兵、争霸称雄是硬道理,诸侯国只好“捐礼让而贵战争,弃仁义而用诈谲”。^④在这种情况下,各国君主们对于知识分子宣扬的仁义价值体系不感兴趣是再正常不过的了。齐宣王见孟子,感兴趣的是“齐桓晋文之事”,即依靠强权建立霸业。梁惠王会孟子,关心的是“利吾国”的谋略。商鞅对秦孝公讲王道,孝公昏昏欲睡,而跟他讲霸道,则不由自主地促膝长谈,“语数日不厌”。所以,韩非子对这种情况看的很透彻,他指出,周文王行仁政则国富民庶,而徐偃王兴仁政则招来灭顶之灾,不是仁政有问题,而是仁政不合于时代了。言外之意,采取何种社会价值,是要看一个国家的生存环境的,要符合国家利益。所以,商鞅认为“仁义之不足以治天下也”;^⑤苏秦则对燕昭王灌输“仁义者,自完之道也,非进取之术也”;^⑥韩非直言,“夫慕仁义而弱乱者,三晋也;不慕而治强者,秦也,然而未帝者,治未毕也”。^⑦正因如此,即便如田齐代姜、三家分晋后,这些新兴诸侯国都实行过一段时间的“仁政”,^⑧但那与建国初期需要安定平稳的内外环境息息相关,也充满了功利计算,带有明显的局部性、特殊性、阶段性特征。

汉初施行黄老之治,实行与民休息的政策,放弃了战国中后期的功利主义价值,根本原因是布衣将来自于民间,并且吸取了秦朝灭亡的教训,认同仁义、民本、贵公、无为等价值更有利于国家的长治久

① 《孟子·离娄上》,第176页。

② 《论语·泰伯》,第193页。

③ 《孟子·尽心上》,第390页。

④ 刘向《战国策序录》,引自诸祖耿《战国策集注汇考》附录《战国策考录》,江苏古籍出版社,1985年,第1795页。

⑤ 《商君书·画策》,第158页。

⑥ 《战国策·燕一》,诸祖耿《战国策集注汇考》,第1566页。

⑦ 《韩非子·外储说左上》,张觉等《韩非子译著》,上海古籍出版社,2007年,第405页。

⑧ 《史记·田敬仲完世家》记载,田齐代姜之后,担心诸侯围剿,一方面归还鲁、卫土地,交好晋、韩、魏、赵、吴、越等国,另一方面是“修功行赏,亲于百姓”,力求人民支持,内外关系和平安定。魏国、赵国与此相类。《汉书·食货志》载,公元前5世纪下半叶,魏武侯任用李悝变法,劝耕务农,鼓励农民增加生产;政府则推行平籴法,保障农民的生活。另据《史记·孙子吴起列传》,后来魏武侯任用吴起,吴起也告诫魏武侯为政应坚持“在德不在险”,重点在于照顾人民的生活,以获得人民的拥护。



安。正如陆贾所言,“是以圣人居高处上,则以仁义为巢……故高而益安,动而益固……秦以刑罚为巢,故有覆巢破卵之患,以赵高李斯为杖,故有倾仆跌伤之祸。”^①统治者应以仁义为本,则天下无不治。那么国家要施行仁义的究竟是什么?不过就是以民为本,无为而已。陆贾的答案“是以君子之为治也,块然若无事,寂然若无声,官府若无吏,亭落若无民,闾里不讼于巷,老幼不愁于庭。”这种观点在汉初君臣之中大受欢迎,^②陆贾奉命作《新语》,每写一篇,刘邦君臣莫不交口称赞。翻阅《史记》,检讨秦朝得失,强调仁义价值的思想活动贯穿着汉代中前期的历史。人们唯恐汉代会重蹈秦朝覆辙,始终不能忘怀历史上秦朝强大的背后,“一夫作难而七庙堕,身死人手,为天下笑者,何也?仁义不施,而攻守之势异也。”只有深深认同仁义价值,施行有利于百姓生活的政策,国家才会长治久安。

不过,汉代社会价值观的重建除了利益考量之外,还有文化建设的重要作用不可忽视。汉行黄老政策约七十年左右,董仲舒上“天人三策”,提倡“崇儒更化”,儒家思想从此在中国取得了正统地位。余英时评价,“这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键”。^③在儒家民本主义价值观主导之下,民生问题的重要性高于国家富强的目标,所以尽管汉武帝时代随着国家强盛,四处扩张,但文化建设已经取得重要进展,功利主义价值观始终无法重获合法地位,在各阶层的反抗和反对下,国家能重新调整方向,重回谨守民本、贵公和无为的仁义价值观。此后,随着儒学思想发展为重要的意识形态,重义轻利思想在中国影响达两千年之久,中国社会的文明概念也深深地打上了“仁爱”“无为”的烙印。

另外一点值得注意的是,价值承认不仅转化为社会政策,也带来了治理结构的变化,而治理结构反过来巩固了价值承认。在功利主义盛行的时代,国家曾是破坏社会基层组织——家族(及氏族、宗族)的力量,因为它要从编户齐民那里攫取资源,必须突破家族或宗族的组织保护,使个人作为臣民直接对君主尽忠。^④当国家奉仁义、民本、无为、贵公等为圭臬时,社会权威就能在社会管理占有一席之地,传达社会的声音。里是秦汉时期地域社会中最基层的社区单位,里中父老掌管本社区的社祭、雨祭和修缮

里内设施等职责。汉二年(前205)二月,刘邦决定每乡设三老一人,负责教化,并择一位乡三老为县三老,作为县令、县丞、县尉的顾问。三老进入国家体制,使社会管理打上了社会参与的烙印。“当来自高层的政治被具体应用于民众时,三老将代表民众的舆论和利益,试图与县官进行协调。”^⑤这是一种反映社会价值的制度化渠道,也是重利轻义的社会价值的制度体现,为汉代社会治理奠定了组织基础。

综上所述,春秋战国以降,国家争霸称雄导致国家与社会关系的失衡,国家改造社区,控制民众,统治者的利益凌驾于社会利益之上。社会在反抗这种国家—社会关系安排时,利用文化研究,开拓价值资源,逐步建构起新的价值体系。新的价值体系以抽象的仁义或道义为总名称,具体可以表述为民本、贵公和无为这三个价值指标。但是,新的价值体系不可能自动取代旧的价值观,它一方面需要知识分子借助于社会运动手段进行推介,另一方面也需要机遇。国家在选择社会价值体系时是从有利于国家生存的前提出发的,在战国初年和汉初的历史上都为新社会价值的推广提供了一些机遇。推而广之,对于价值重建的研究,除了考虑民众的基本需求外,必须注意知识群体与社会运动的关系,价值资源与价值创新的关系,价值选择与国家利益、文化建设的关系等方面。由于价值重建需要处理极为复杂的关系,所以重建的路程是漫长的,需要耐心和时间。

作者单位:南开大学社会学系

责任编辑:秦开凤

① 《新语·辅政第三》,王利器《新语校注》,中华书局,1986年,第50-51页。

② 还有一个例证是,曹参任齐国丞相时,聘请“善治黄老之言”的胶西盖公参与政事。后者向曹参“为言治道贵清静而民自定”,使“齐国大治”。(《史记·曹相国世家》)如果联系本文所提及的田齐代姜等战国史实,就会发现,黄老思想是以深厚的历史知识为基础的。

③ 余英时《论中国文化的重建》,载王跃、高立克编《五四:文化的诠释与评价》,山西人民出版社,1989年,第204页。

④ 秦朝统治就存在无视家族中家长权威的倾向。《汉书》卷四八《贾谊传》引贾谊语“秦人家富子壮则出分,家贫子壮则出赘。……抱哺其子,与公并偃;妇姑不相悦,则反唇而相稽。”

⑤ [日]守屋美都雄《中国古代的家族与国家》,钱杭、杨晓芬译,上海古籍出版社,2010年,第156页。

