

doi:10.3969/j.issn.1674-117X.2023.02.004

# 两汉罪己诏：基于“深察名号”的伦理治理

冷兰兰，逯意

(湖南工业大学 马克思主义学院，湖南 株洲 412007)

**摘要：**两汉罪己诏是皇帝自省的特殊文本，也是两汉时期的一种特殊政治现象，发挥着服务封建专制统治的社会治理作用。两汉罪己诏的罪己看似是对社会现实问题的归咎自责，但文本的展开却是从名实关系角度进行的不同“深察”；人们通过“观天意”而“循天意”，形成了“名生于真”的规定性，为两汉罪己诏提供了“名顺于天”的逻辑前提，使得罪己形式的治理实践始终以“名号”的真意为准则，通过析名见义、循名求实、揽名责实等方式展开具体的“深察”，进而按照“名伦等物”的价值准则形成治理举措、礼治秩序。其在一定程度上促进了良好社会风尚的形成，对后来整个封建社会的治理模式产生了深远影响。虽然两汉罪己诏存在一定的虚伪性，但仍然为中国式现代化建设等提供了丰富的文化资源。

**关键词：**罪己诏；名号；名伦等物；伦理治理

**中图分类号：**B234.5

**文献标志码：**A

**文章编号：**1674-117X(2023)02-0024-08

**引用格式：**冷兰兰，逯意. 两汉罪己诏：基于“深察名号”的伦理治理[J]. 湖南工业大学学报(社会科学版)，2023，28(2)：24-31.

## Imperial Edicts of Introspection in the Han Dynasty: Ethical Governance Based on “Profound Examination of Names and Appellations”

LENG Lanlan, LU Yi

(College of Marxism, Hunan University of Technology, Zhuzhou 412007, China)

**Abstract:** The edict of introspection is a special article written by the emperor for introspection. The emperor's writing the edicts of introspection, a political phenomenon in the Han Dynasty, plays an important role of social governance under the feudal system. Edict of introspection seems to be a deep self-blame for social problems, but actually it is a “deep examination” from the perspective of the relationship between name and reality. People follow the providence by observing it, and form a regularity that name stems from reality, which is the logical premise of notion following its own rule. The governance of reproaching oneself always takes the meaning of name as the rule, and conducts specific deep observation by analyzing name, seeking the truth, expecting the reality to correspond to the name, thus forming the governance measures according to the value principle of social status and normal relationships, and then forming the etiquette and order. It promotes the formation of good social

**收稿日期：**2022-12-19

**基金项目：**湖南省教育厅优秀青年项目“两汉‘罪己诏’政治伦理思想及当代价值研究”(21B0531)；湖南省高校优秀思想政治工作者基金资助项目(湘人才发[2022]14号)

**作者简介：**冷兰兰(1982—)，女，河南信阳人，湖南工业大学副教授，博士，硕士生导师，研究方向为中国传统伦理思想史；逯意(1997—)，女，山东潍坊人，湖南工业大学硕士研究生，研究方向为中国传统伦理思想史。

customs and has a profound impact on the governance model of the whole feudal society to some extent. Though the edict of introspection has some hypocrisy, it still provides rich traditional cultural resources for Chinese path to modernization in the new era.

**Keywords:** imperial edicts of introspection; name; social status and normal relationships; ethical governance

帝王罪己的情况早在上古时期就已有之,但以皇帝名义亲自下诏自省的罪己诏却是从两汉开始的。两汉既是罪己诏制度化规范化的开创期,也是罪己诏频发的鼎盛时期。据统计,两汉时期可考的各类罪己诏共有 88 份,其中灾异罪己诏有 30 份,政过罪己诏 34 份,以灾异和政过罪己诏为基础的混合型罪己诏 16 份,失德罪己诏 8 份<sup>[1]</sup>。值得思考的是,罪己诏的颁布作为一种政治现象,在大一统王权高度集中的尊卑制度下,是如何将皇帝与认错机制联系起来,并最终转化成服务封建专制统治的伦理治理呢?如果皇帝能够罪己,那么其他人的罪己也就顺理成章了,这也就意味着在罪己诏这种文书形式中,必然暗藏着一套在当时能够放之四海而皆准的治理规范以及相应的阐释方式。对于这一点,从两汉罪己诏将所有需要罪己的现象和问题基本概括为名实关系问题就可见端倪,特别是运用了“深察名号”这一重要的道德阐释方式。

## 一、“名顺于天”: 两汉罪己诏的逻辑起点

两汉罪己诏之所以可以进行罪与非罪的区分,在于它是建立在“名伦等物”的礼制生活现实基础之上的,由此有了“深察名号”的社会基础,这为罪己诏提供了定罪与治罪的依据和方法。特别是罪己者还是至尊的皇帝,如何循名?循何者所授之名?名何以具有如此正当性?对这些问题的回答就是两汉罪己诏颁发及行文的逻辑起点所在。

### (一) 何谓“天”: 万物之祖

先秦诸子百家对“名”的理解各有不同,使得“名”的问题呈现出复杂的面貌。从含义上来说,对“名”的解释主要包括名声、名分、名言三种,先秦思想家们对“名”的讨论虽然都是在这三层含义范围之内,但主要是倾向于对“名”的名分义的研究<sup>[2]</sup>。到了汉代,董仲舒继承发展了孔子

关于“正名”的思想,分别考察论述了天子、诸侯、大夫、士、民五种称号的含义,从哲学上探讨了人性的名实问题,对于何谓“名”“号”,第一次给出了系统的理论阐释,认为“古之圣人,謫而效天地谓之号,鸣而施命为之名”<sup>[3]367</sup>,指出“名号异声而同本,皆鸣号而达天意者也。天不言,使人发其意;弗为,使人行其中。名则圣人所发天意,不可不深观也”<sup>[3]367</sup>。其在继承先秦对“名”的解释的基础上,又从“名号”的来源和真实性的角度论证其名号思想。董仲舒把名号解释为对天意的体察,名号成为天意的直接表达,实际上是确立了“名顺于天”的理论前提。而对于“天”的认识,汉以前,便已出现以“天”为至上神的天神崇拜,人们企图从天地中参悟人伦法度的真意,如《周易》中所述:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地……近取诸身,远取诸物……以通神明之德,以类万物之情。”<sup>[4]</sup>其中,“近取诸身,远取诸物”主要指的就是当时人们的造物法。孔子曾言:“天何言哉,四时行焉,百物生焉。”<sup>[5]</sup>可见早在先秦时期,“天”就已经有了世界本源的基本定位。到了汉代,董仲舒不断充实这一概念,不仅认为“天”是万物之祖,赋予“天”绝对权威,还将“天”上升为其哲学体系的最高范畴,“天”不再是单纯的自然之天,而是由阴阳五行之气等呈现的“天道”。

在董仲舒看来,“由阴阳五行所构造的天,不是人格神,也不是泛神,更不是静态的法则;而是有动力、有秩序、有反应(感通)的气的宇宙法则以及由此形成的有机体的世界。”<sup>[6]</sup>一方面,天是创造万物的至上神,“天者,百神之大君也,王者之所最尊也”<sup>[3]541</sup>,由此从人格神的角度确立了天在宇宙中的至高地位;另一方面,天还是一种形而上的价值世界,认为“天,仁也”,“察于天之意,无穷极之仁也”<sup>[3]421</sup>,天被赋予了知觉与意志,拥有了道德性与人格性,是人类道德原

则的根据<sup>[7]</sup>。对于由此而来的“天道”，尽管仍然以阴阳、五行、节气、天象等物象来表征基本内容及属性，但是阴阳、五行逐渐不再表征事物的方位处所，而是逻辑地转变为实体自身固有的属性<sup>[8]</sup>，通过事物自身的属性差异推及道德性差别，如“阴阳之气，在上天，亦在人。在人者，为好恶喜怒；在天者，为暖清寒暑”<sup>[3]641</sup>，将阴阳二气上升为“天”“人”同质化的“质”，于是“以类合之，天人一也”，由此推出“是故仁义制度之数，尽取之天”<sup>[3]465</sup>。所以，“名顺于天”的天是万物之祖，又是“天道”本体，由其所显露的天意也就具有了神圣的权威性，天子作为父天母地的天之子也就名正言顺地秉承天意行事了。

### (二)何以“名”：名生于真

当“天”有了天意，也就意味着此处的“天”是可以被认识和感应的天。正如成中英在《析论董仲舒的天人感应论》中所说的那样，“董仲舒的天人感应论是天到天道、天道到人伦，是自然的因果关系”，“人伦的关系是天道所引起的，是属于天的，而不是人的独立的、创造的发展”<sup>[9]</sup>。所以对于体察天意一事而言，人并无独立的创造能力，天意是客观的存在，人们只能“观天意”而“循天意”。但是，对于这样的“天”，又存在着天意难见、其道难理的困境。对此，董仲舒认为，要实现观天意、通天道，就必须“明阴阳入出、实虚之处，所以观天之志；辨五行之本末、顺逆、小大、广狭”<sup>[3]650</sup>。而能够做到这一点的只有圣人，所以名号是“圣人视天而行”的客观结果。这种客观主要体现为天意与真意的统一，董仲舒进一步将名号与天意二者的关系上升到名实关系的抽象层面，认为“名生于真”，更加突出地强调了“名”是天意的客观描述和指称。

董仲舒关于名生于真的论述，为“名”“号”进行了一次系统的“正名”，成为两汉关于名实问题的基本价值标准。名生于真的核心思想是“非其真弗以为名。名者，圣人之所以真物也，名之为言真也”<sup>[3]369</sup>。人类社会中的名物涉及大千世界的各种物事，是否能够合于天意、天道，要看其是否生于“真”。圣人通过“名”表达天意时，“抽象难言的‘道’便寓于名号之中而变得非常具体，人们要通晓伦常大义，只需深察名号，便可知‘是非’、明‘逆顺’，知晓天命之去取”<sup>[10]</sup>。正是

这种规定性，使得“名”成为了天意的表征，也成为人类社会生活勘察天意、明辨是非曲直的一个标准，即“故凡百讥有黜黜者，各反其真，则黜黜者还昭昭耳。欲审曲直，莫如引绳；欲审是非，莫如引名。名之审于是非也，犹绳之审于曲直也。诘其名实，观其离合，则是非之情不可以相谰已”<sup>[3]374</sup>。这也就为罪己诏何以罪人提供了客观依据和基本准则。然而，在现实的社会实践生活中，欲“制名以指实”，维护“名”的“真意”，就必须能够准确地辨别真伪。对此，董仲舒就可能出现的名实不副的问题给出了自己的主张，即“治天下之端，在审辨大；辨大之端，在深察名号”<sup>[3]366</sup>。在辨的过程中，必须把握住天地是“名”之大义，即“名号之正，取之天地，天地为名号之大义也”<sup>[3]366</sup>。也就是说，要辨别“真意”，最终还是要回到“天地”这个本体上来，也就是前文所说的“天道”。与此同时，反过来看，“名号”之所以能够被“深察”，也仍然在于名生于真这个“名”所具有的内在规定性。

### (三)如何“顺”：王教之化

沿着名生于真的思路，董仲舒还进一步依据“真”的标准，将“名”“号”区分为种属关系，认为“名众于号，号其大全……物莫不有凡号，号莫不有散名”<sup>[3]369</sup>。其中，“号”是用来表示事物种类的名称，而“名”则表示事物种类中更为具体的事物的名称，“散名”与“凡号”二者的关系又以客观的“真意”之别蕴含出隐秘的尊卑关系。如“五号自赞，各有分，分中委曲，各有名”<sup>[3]369</sup>，把人划分为天子、诸侯、大夫、士、民五种号，五号各有“真意”。董仲舒从“生之谓性”的角度进行了论证，认为“如其生之自然之资，谓之性”<sup>[3]375</sup>，认为天生的自然本质就是“性”，而“性者，质也”，“性之名不得离质，离质如毛，则非性已”<sup>[3]375</sup>。也就是说，“性”的名称不能离开本质，否则就不算是“性”了。而“民”这个号，意为“瞑”，为何是“瞑”呢？董仲舒在《春秋繁露》中举例说“性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见。当其未觉，可谓有见质，而不可谓见”<sup>[3]378</sup>。认为“性”就像人的眼睛，有眼睛意味着有视物的资质，但只有眼睛睁开才能真的看见物，民之性就属于处在“瞑”的状态，“有其质而未能觉，譬如瞑者待觉”，所以“五号”有了各自不同质性



的发挥, 也由此有了不同的道德能力和道德要求, 如天子作为“天之子”应以孝道侍奉天, 大夫“大于匹夫”, “宜厚其忠信, 敦其礼义, 使善大于匹夫之义”<sup>[3]368</sup>。那么, 是不是先天之性无法改变呢? 假如无法改变, 那么“民”作为“瞑”的状态, 又如何能够准确把握名生于真的要求呢?

对此, 董仲舒对人的性情作了进一步阐发, 认为“身之名, 取诸天, 天两有阴阳之施, 身亦两有贪、仁之性”<sup>[3]376</sup>, “身之有性、情也, 若天之有阴、阳也。言人之质而无其情, 犹言天之阳而无其阴也”<sup>[3]380</sup>。“性”与“情”即善质与恶质, 但“性待渐于教训, 而后能为善”<sup>[3]388</sup>, 就“性”本身来说它是天生自然质朴的, 包含有善与恶的可能性, 这就好比禾与米, “性比于禾, 善比于米: 米出禾中, 而禾未可全为米也; 善出性中, 而性未可全为善也。善与米, 人之所继天而成于外, 非在天所为之内也”<sup>[3]378</sup>。因而, 对于“民”者的“瞑”, 应当“教之然后善”<sup>[3]378</sup>, 所以“人之继天而成于外也, 非在天所为之内也。天所为, 有所至而止, 止之内谓之天, 止之外谓之王教”<sup>[3]386</sup>。也就是说, 天的创造也是有限度的, 在天所创造的范围以内的是天性, 超出这个范围以外的叫做王教, 而“善者, 王教之化也”<sup>[3]389</sup>, 进一步意味着“王教”具有代“天”教化万民的能力和 responsibility, “王教”是独属个人的创造性活动, 以“善”为终极追求。一方面将“王道教化”看作是仅次于天道的道德行为, 一方面使人从性情上具有了不平等性。

那么为何“王教”能具有这种能力呢? 董仲舒用“性三品说”做出了回答。他认为“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”<sup>[3]388</sup>, 其中, “圣人之性”是情欲极少, 生而有善无须教化的, “中民之性”是有情欲但教化后可为善的, “斗筭之性”是情欲繁多且教化后也很难为善的。在他看来, 人间秩序是一种客观的关系, 而德性与之对应, 三种基本的德性划分决定了道德秩序的等级。天子作为“非圣不能受命”的存在, 逻辑性地具有“圣人之性”, 也就具有了制定人间法度秩序的控制权, 所以“天生民性有善质而未能善, 于是为之立王以善之, 此天意也。民受未能善之性于天, 而退受成性之教于王, 王承天意, 以成民之性为任者也”<sup>[3]381</sup>。如此一来, 要想实现“名顺于天”, 就必须坚持“王

道教化”, 而“王道教化”则具有“生于真”的“名”的先在规定性, 这就为两汉罪己诏文本表达的基本逻辑提供了思想指导、方法遵循以及基本的价值取舍。

## 二、“深察名号”: 两汉罪己诏的治理阐释

在“名顺于天”的逻辑之下, 如果说“承天意”是因, 那么“王道教化”就是果, 由“王教”而致“善”是帝王的必要存在方式。帝王在施行教化时是以“名”为基本遵循的, 若帝王对“名”的实质把握错误, 致使德行偏离天意, 即为有罪。因此, 皇帝在治理过程中是通过判断“名”是否“指实”来觉察自身的过错, 并借罪己诏使用析名见义、循名求实、揽名责实等具体方法, 去深察名号的“真意”, 平衡威、德二柄, 以“名伦等物”的方式进行伦理化的政治治理, 进而完成知罪和治罪的秩序调整, 以牢固地位和权力。

### (一)“析名见义”的深察

“析名见义”就是在分析“名”的过程中解读天赋予名物的价值内涵。按董仲舒的说法, 圣人依天意所制名号具有客观规定性, 若人伦秩序出现名不副实的情形, 天道就会降下警示, 圣人依据灾异就可以得知国家之失。“天地之物有不常之变者, 谓之异, 小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者, 天之谴也; 异者, 天之威也。”<sup>[3]176</sup>天子以析名见义的方式将天降下的警诫与具体罪目相联系, 将其变成一种切实的道德约束机制。

汉代灾异罪己诏在定罪时, 尤其注重对灾异之名承载的道德含义进行深察, 将灾异现象与人的德行相联系。如《春秋繁露》中, “夫五事者, 人之所受命于天也, 而王者所修而治民也”<sup>[3]523</sup>, “五事”即“貌、言、视、听、思”, 与暴风、霹雳、电、暴雨、雷这“五行灾异”相对应。“王者与臣无礼, 貌不肃敬, 则木不曲直, 而夏多暴风……王者言不从气则金不从革, 而秋多霹雳……王者视不明, 则火不炎上, 而秋多电……王者听不聪, 则水不润下, 而春夏多暴雨……王者心不能容, 则稼穡不成, 而秋多雷。”<sup>[3]522</sup>用阴阳五行解释灾异现象, 实质上是把天道规定灾异现象的道德内涵与君主行为对应起来, 表达君主德行的缺失问题。因此, 在两汉罪己诏中, 常能看到诸如“先圣”“上帝

神明”等话语表达,每逢灾异,皇帝就会联系政事进行德行的自省,此类罪己诏几乎占据了汉代罪己诏数量的一半。如因日食的罪己,五凤四年(公元前54年)四月罪己诏中解释日食是由于“朕之不逮,吏之不称”<sup>[11]188</sup>;永光二年(公元前42年)三月颁布的罪己诏中认为“氛邪岁增,侵犯太阳,正气湛掩,日久夺光”是“有司执政,未得其中,施与禁切,未合民心”<sup>[12]203</sup>的原因。因地震的罪己,汉顺帝于阳嘉二年(公元133年)四月罪己诏中解释地震是因为“朕以不德,统奉鸿业,无以奉顺乾坤,协序阴阳”<sup>[12]207</sup>,永和元年(公元136年)时也认为地震是由于自己“秉政不明”<sup>[12]209</sup>。此类与自然灾害现象相联系的罪目很多,刘泽华在《中国政治思想史》一书中进行了总结:日食为阴侵阳,人君骄溢未明,为阴所侵;地震昭示臣有贰心,政权不稳;火灾昭示帝王自责不治,过失甚大;久旱昭示人君不施泽惠于下民,自责不德不明;日无光昭示国有馋佞,朝有残臣,混乱朝纲<sup>[13]</sup>。灾异的补救措施都是帝王应心怀谦虚,下贤受谏。

有灾异也就有与其相比较而存在的祥瑞,如“被赋予‘祥瑞’意义的‘凤皇’、‘群鸟’、‘神爵’、‘五采’、‘金芝九茎’、‘九真献奇兽’、‘白虎威凤’等自然异物”<sup>[1]</sup>。东汉时官方在《白虎通》中就对许多祥瑞之名做出了“深察”,如九尾狐表示“九妃得其所,子孙繁息”<sup>[14]287</sup>,而凤凰作为“禽之长”,是“上有明王,太平乃来”<sup>[14]288</sup>的。同理,对于祥瑞的分析也是采取析名见义的方式。比如,麒麟被看作是仁兽,是“太平之符,圣人之类”<sup>[3]147</sup>。传说孔子诞生时有麒麟降世吐玉书于门前,这一征兆就被视为圣人出世的预兆。后又有汉朝王充在《论衡·定贤》一书认为“孔子不王,素王之王”<sup>[15]</sup>的呼应,所以在《春秋繁露·符瑞》篇中就有这样一个记载,孔子在接连遭遇子贡、子路两位爱徒离世打击下,听闻有人在鲁国“西狩获麟”<sup>[3]181</sup>,《史记》中也记载其发出了“吾道穷矣”的感慨<sup>[16]1425</sup>。于是,麒麟丧生也就被附会为孔子“天告夫子将歿之征”<sup>[17]</sup>,并进一步将其附会为孔子因为没有明王在位而遭害,感伤嘉瑞之无应,“然后托乎《春秋》正不正之间”<sup>[3]181</sup>,著《春秋》乃绝笔于此。在罪己诏中,对祥瑞之名的分析同样沿用这种逻辑,以祥瑞的征兆意义做出大赦、赐物等奖励性举措,表面看是皇帝对

自身所施予的恩泽不够进行罪己,实则是皇帝对自身德行的表彰。汉宣帝就曾多次因出现祥瑞而发罪己诏,元康元年(公元前65年)三月,因“凤皇集泰山、陈留,甘露降未央宫”,自省曰:“朕未能章先帝休烈,协宁百姓,承天顺地,调序四时,获蒙嘉瑞,赐兹祉福……其赦天下徒,赐勤事吏中二千石以下至六百石爵”<sup>[11]178</sup>;元康四年(公元前62年)三月又因“神爵五采以万数集”,自省曰:“朕之不逮,寡于德厚,屡获嘉祥,非朕之任”<sup>[11]181</sup>,同样赐爵位、田帛等;元康四年因玄稷、神爵、金芝九茎、九真献奇兽、白虎威凤等珍物的出现,于是改元赐物降租,“以五年为神爵元年;赐天下勤事吏爵二级,民一级,女子百户牛酒,鳏寡孤独高年帛;所振贷物勿收,行所过毋出田租”<sup>[11]182</sup>。可以说,统治者运用析名见义做出了在当时看来非常及时的政策调整,具有非常重要的政治意义。与灾异相同的是,祥瑞之名在深察中也被赋予了规定性与符号性,成为了另一种规束皇帝行为的形而下的方式。

## (二)“循名求实”的深察

所谓“循名求实”,就是按照名实对照关系,分析不同名号的内蕴,检视与名分、位份等相适应的道德行为情况,动态调整、落实名物情况。也就是说,借助礼制名物表达其“名”,以求万民据“名”而致其“实”,实现名实关系在具体人、事、物上的统一。

依《春秋繁露》中“名伦等物”的解释,名物应“大小不逾等,贵贱如其伦”,这是“义之正也”<sup>[3]88</sup>。《春秋繁露》中将“循名求实”详细落实到了各方面:“率得十六万口三分之,则各度爵而制服,量禄而用财。饮食有量,衣服有制,宫室有度,畜产人徒有数,舟车甲器有禁。生有轩冕、服位、贵禄、田宅之分,死有棺槨、绞衾、圹袭之度。”<sup>[3]280</sup>封建等级制度无缝渗透于人的饮食、宫室、畜产等社会资源分配中,由此建构出与等级制相适应的“名伦等物”的道德秩序。汉代罪己诏中,无论是赏赐还是惩罚,都能看到“循名求实”的方法,如:“赐诸侯王、公主、列侯黄金”<sup>[11]202-203</sup>,“赐女子百户牛酒。加赐三老、孝弟力田帛,人二匹,鳏寡孤独各一匹”<sup>[11]181</sup>,“赐民年八十以上米一斛,肉二十斤,酒五斗;九十以上加赐帛,人二匹,絮三斤”<sup>[12]208</sup>。皇帝会依据公侯大臣、将相官吏、

平民百姓的身份给予不同的恩赐, 名物种类及规格上的差别都是通过“循名求实”进行名物匹配的, 这就使得罪己诏中名物的制度化、规范化和固定化, 成为轨仪可范的东西, 一旦深察就能开展奖惩的治理, 实现以实正名。

具体来看, 汉代罪己诏中的循名求实比较多地集中在服饰的区别与修正方面。董仲舒认为制度文采玄黄之饰, 是用来“明尊卑、异贵贱、而劝有德”<sup>[11]1909</sup>的, 提出“无其爵, 不敢服其服”<sup>[3]280</sup>的原则。比如汉代皇帝玄衣图案共有十二章纹, 对应君主至善至美的品德, 身份辨识度显而易见。这些纹饰与“‘君子之德’、等级阶层联系起来, 反映了当时人们的‘天人合一’思想和价值观”<sup>[18]</sup>, 是君主用以自我约束, 克己修德的工具, 所以十二章纹是君主身份的标志之一, 其他身份不可用。董仲舒就曾言, “天地之生万物也以养人, 故其可适者以养身体, 其可威者以为容服, 礼之所为兴也。”<sup>[3]171</sup> 皇帝通过服饰给自己增加威严, 同时敦促自己修养美德, 因而汉代帝王罪己时, 首先要“循名求实”观服饰之正。例如本始四年(公元前70年)夏四月罪己诏中提出“素服, 避正殿五日”<sup>[11]172</sup>, 其中皇帝素服素车就是进行自我贬损的做法, 也是对德行不符进行“循名求实”的直接后果。对于一般百姓而言, 同样具有这种服饰同身份一致的要求, 如建武二十二年(公元46年)罪己诏因地震大赦, “徒皆弛解钳, 衣丝絮”<sup>[12]60</sup>, 讲的就是“徒役者”不得衣丝絮。但若身份条件发生变化, 衣饰也应作出相应调整。这种循名求实以具体尺寸、数量、规格、文质等差别物, 设定了人的行为边界, 成为封建社会人伦秩序轻重、次序之别的现实载体, 也成为社会治理中最容易被认识、发现和纠治的对象。

### (三) “揽名责实”的深察

董仲舒在《春秋繁露·深察名号》中提出, “欲审是非, 莫如引名; 名之审于是非也, 犹绳之审于曲直也。诘其名实, 观其离合, 则是非之情不可以相谖已。”<sup>[3]374</sup> 其中, “诘其名实, 观其离合”是要对名实关系的是非、顺逆进行校正并追责, 也就是“揽名责实”。但是, 两汉罪己诏中的“揽名责实”, 更多强调的是“责”, 而“责”也仍是相对于“名伦等物”所定的秩序而言的, 如“天子不能奉天之命, 则废而称公……公侯不能奉天

子之命, 则名绝而不得就位……子不奉父命, 则有伯讨之罪”<sup>[3]559</sup>等。不论是君主还是臣下, 若未实现天意对其职责的规范与期望, 就会借由罪己诏“诘其名实”。

揽名责实在汉代罪己诏的政治实践中应用极其广泛。在罪己诏文本中, “朕之不德”“不逮”“不明”“不敏”是皇帝罪己的惯用语, 反映了对皇帝应有能力的要求, “虽然这些标准只是抽象的概念, 并无具体的实施步骤教皇帝如何才能达成理想的目标, 但这一针对皇帝身份而形成的罪己意识的确成为普遍存在的一种共识”<sup>[19]</sup>。这便是揽名责实的具体实践之一。但从更具体的角度来看, 臣子在内政民事上出现失误或渎职等问题后, 皇帝虽引咎自责主动承担责任, 但最后实际的罪己后果往往还是直接落实到对官员的问责上。如汉宣帝黄龙元年(公元前49年)二月“吏或以不禁奸邪为宽大, 纵释有罪为不苛, 或以酷恶为贤, 皆失其中”<sup>[11]191</sup>, 皇帝在进行罪己的同时对吏事刑法失当进行了具体的问责。

因此, 在两汉罪己诏中, 揽名责实还表现为对官员进行考黜。两汉已经有了比较完善的官员考绩制度, 虽然在当时的条件下, 政绩往往很难量化, 但却因此更容易化为天怒人怨的感性描述。从汉代罪己诏中可看到的官员整饬方法有: “对官吏的政治事务作出考绩要求; 让地方官吏主动上谏、认错; 遣派使者对地方吏政进行巡查。”<sup>[1]</sup> 详细来讲, 一是皇帝在罪己诏中提醒官员要践履自己的职责, 如汉明帝永平十三年(公元70年)十月的罪己诏, 令“刺史、太守详刑理冤, 存恤鰥孤, 勉思职焉”<sup>[12]95</sup>。二是君主会对官员德行做出巡查, 汉武帝于元狩元年(公元前122年)四月颁布的罪己诏就令“其遣谒者巡行天下, 存问致赐”<sup>[11]124</sup>。三是皇帝可以借此贬去名不副实的官员, 提拔符合官德要求的人才, 例如永元七年(公元95年)四月罪己诏曰: “元首不明, 化流无良, 政失于民, 谪见于天。深惟庶事, 五教在宽, 是以旧典因孝廉之举, 以求其人。有司详选郎官宽博有谋才任典城者三十人。”<sup>[12]145</sup> 从某种意义上说, 汉代罪己诏的“揽名责实”, 为皇帝寻求品德或才能出众的贤才提供了机会, 使得许多德行才华出众的人有机会通过这种流动方式进入到社会政治体系当中, 如“贤良方正能直言极谏之士”<sup>[11]215</sup>,



“孝弟、有行义闻于乡里者”<sup>[11]175</sup>，“厥身修正，通文学，明于先王之术，宣究其意者”<sup>[11]178</sup>，“有道术、达于政化”<sup>[12]174</sup>，“至孝与众卓异者”<sup>[12]174</sup>，“明阴阳灾异者”<sup>[11]200</sup>，“敦厚有行义能直言者”<sup>[11]222</sup>等。这不仅有利于官员正德行，而且对于整个社会形成尚德而求进的风尚大有裨益。

### 三、“名伦等物”：两汉罪己诏的价值实现

“名伦等物”作为预设礼治社会秩序状态的价值工具和价值理念，核心在于“名”与“物”能够实现伦理化的“等”，这种“等”本身就是一种价值体现。要实现这种“等”，在现实社会治理中意味着必须进行纠偏、拨乱和奖罚的“有为”，所以两汉罪己诏的罪己过程既是“等”的方式也是“等”的价值实现，归根结底是要以“名伦等物”的方式实现“名伦等物”的社会秩序和价值风尚。

从形式看，两汉罪己诏有了“诏”的制度性价值。罪己不再只是个人情绪的抒发，而是治国的一种规范化的制度形式，有了固定的文书格式、规范的颁布流程等，其权威性和规范性毋庸置疑。特别是两汉罪己诏从“名生于真”的天意正确性出发，确立了天意为基本的是非标准，使表达天意的名号成为具有一般约束力的规范要求，符合天意为“是”，违背天意为“非”。这也决定了两汉罪己诏中，皇帝罪己的根本原因统一被表述为政、德不合天意，进而以改制易过正“是非”，从而合乎天意这个是非标准。也正因为这个“是非”标准遵循的是天意的“真”，所以“王者有改制之名，无改制之实”<sup>[3]19</sup>，也就是说，“‘改制’虽也会有文质转换，但服色、正朔的变化更接近于符号系统的变化，而非人伦、道理层面的更改”<sup>[20]</sup>，原因就在于天意的“真”是不变的，所以天不变道亦不变。如此一来，人伦秩序的行为规范就由名号确定了下来，而皇帝的罪己行为又作出了权威示范，为“名伦等物”提供了绝对至上的依据，有利于“名伦等物”这一社会秩序在当时的社会条件下得到普及。

从内容看，两汉罪己诏蕴含着道德功能。两汉罪己诏中充满了帝王的反省自谦之词以及引用儒家经典进行阐释的叙述，如汉成帝鸿嘉元年（公元前20年）二月颁布的罪己诏，引用了《尚书》

中“即我御事，罔克耆寿，咎在厥躬”<sup>[12]220-221</sup>来阐发政令。君主反省自身的方式映射着当时全社会的道德理想，罪己诏通过罪己的方式确认社会成员“应然”的行为规则与规范。尤其是在君与臣的个体道德意识及其关系上，罪己强调了双方“应然”的道德要求，这一点从诏令中的补过举措可见一斑。如对符合道德要求的美好德行给予赏赐，对不好的德行予以惩罚。某种意义上说，罪己诏如同一种表德劝善的工具，蕴含着名“善恶”的道德教化功能。其中，罪己诏对于名分之位、责、德的“名”的阐释，彰显了人的道德主体性，发挥了其对个人性情培育、道德修养的规约作用。

对于帝王而言，“以德配天”的德治观始终是罪己诏的驱动力量。所以，“尽管西汉的皇帝没有系统的总结过‘君德’的具体规范，但是在其罪己诏中，在其施政的措施中，已经将其‘君德’意识贯穿其中”<sup>[21]</sup>，使汉代帝王往往以“修己以安百姓”为重要思想指导和行为规范。在诸多罪己诏文本中都能看到，君主以罪己的方式表达了修政不力时应当承担的责任与义务。从维护阶级利益的角度来看，尽管君主是通过自省的方式强调“在予一人”的皇权唯一性和至上性，但一旦有了罪己的行为，也就肯定了一种民意的监督，“包含着帝王对自身过错或失败的反省，折射出一种责任感和忧患意识”<sup>[22]</sup>，这种对自身正德的要求促使两汉帝王在罪己后施行了一系列充满德治色彩的举措和做法，如通过免赋税、赐钱财以减轻百姓负担。汉文帝在自省“下不能治育群生，上以累三光之明，其不德大矣”之后，做出了“因各敕以职任，务省繇费以便民”<sup>[11]84</sup>的决定，不仅废止了部分繇费，还减少了军备开支以体恤民情；汉哀帝因“河南、颍川郡水出，流杀人民，坏败庐舍”<sup>[11]236</sup>，所以于绥和二年（公元前7年）颁布了《遣使循行水灾诏》：“遣光禄大夫循行举籍，赐死者棺钱，人三千。其令水所伤县邑及他郡国灾害什四以上，民费不满十万，皆无出今年租赋。”<sup>[11]236</sup>也有通过减刑免刑等德治手段体现出君主的怜悯之心，如汉文帝于十三年（公元前167年）五月罪己诏中自愧于“德薄而教不明”<sup>[16]350</sup>，于是去除肉刑；光武帝建武二十二年（公元46年）九月因“日者地震，南阳尤甚”引咎自责，令“其死罪系囚在戊辰以前，减死罪一等”<sup>[12]60</sup>。还有皇

帝亲自为民祈祷等, 如汉武帝元鼎五年(公元前112年)十一月在自省“德未能绥民, 民或饥寒”之后, 就祭祀斋戒, “巡祭后土以祈丰年”<sup>[11]132</sup>。凡此等等, 无不体现出帝王自身在名实关系对应中的一种道德自觉。对于社会风尚而言, 罪己诏中对子能孝、妇能贞的规约与督促比比皆是, 加赐“三老”“孝悌”“力田”等都是对贞孝德行的肯定赞赏, 如文帝后七年(公元前157年)“赐诸侯王以下至孝悌力田金钱帛各有数”<sup>[11]95</sup>等。这种实际意义上的嘉奖做法, 很大程度上引导着两汉社会的精神追求和生活面貌。如对孝之美名的追求令汉代百姓多重孝行, 东汉时赵宣就因为父母服丧二十多年而被乡邑称孝; 而《史记》所载司马相如更名一事则是对善之美名的追求, “相如既学, 慕蔺相如之为人, 更名相如”<sup>[16]294</sup>以更名勉励自己。一些官员更是主动承担起勉力政事的责任, 追求贤名, 恪尽职守, 如《后汉书》就记载了这样一个故事, 说的是西华大旱, 县令戴封祈祷上天请雨, 最后坐在干柴堆上自焚, 可谓是为献身而获贤名的惨烈典型<sup>[12]2165</sup>。

然而, 当我们用历史唯物主义的观点回望两汉罪己诏的伦理治理, 不难看出其思想起点处就有着显而易见的对“天道”的主观臆想, 以至于“在灾异解释缺乏制度化、职业化的保证时, 灾异理论不具有独立自主性, 不仅灾异解读陷于无休止的论争中, 而且往往为政治权力所绑架, 成为一个服务于当权者的斗争工具”<sup>[23]</sup>, 这也就使得其论证的展开充满了虚伪性, 以至于到了后期罪己诏越是频发, 越是流于形式, 成为安抚民心的一种手段。但同时, 我们也应该看到, 对于封建专制统治而言, 罪己诏在一定程度上缓解了统治者寻求政权建设的现实焦虑, 特别是“通过风俗习惯的传递和传导实现道德教化的推进, 取得理想的道德教化成果, 达成统治者的意愿”<sup>[24]</sup>, 保障了礼制“尊天地, 俟鬼神, 序上下, 正人道”<sup>[14]95</sup>的目的, 一定程度上维护了汉代封建专制统治, 对整个封建社会的治理模式产生了深远影响。

#### 参考文献:

- [1] 冉 英. 汉代“罪己诏”的伦理意蕴研究[D]. 株洲: 湖南工业大学, 2021.
- [2] 郝祥莉. 董仲舒“天人关系”视域下的“名号”思想研究: 以《春秋繁露·深察名号》篇为例[D]. 长春: 吉林大学, 2018.
- [3] 董仲舒. 春秋繁露[M]. 张世亮, 钟肇鹏, 周桂钿, 译注. 北京: 中华书局, 2012.
- [4] 周 易[M]. 宋祚胤, 注译. 长沙: 岳麓书社, 2000: 346.
- [5] 金良年. 论语译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2016: 286.
- [6] 徐复观. 两汉思想史: 第2卷[M]. 北京: 九州出版社, 2014: 76.
- [7] 王赛艳. 董仲舒教化思想研究[D]. 广州: 华南师范大学, 2007.
- [8] 刘峰存. “阴阳”“五行”的发生、演变与合流[J]. 意林文汇, 2020(6): 67-69.
- [9] 成中英. 析论董仲舒的天人感应论[J]. 衡水学院学报, 2022, 24(3): 4.
- [10] 黄若舜. 深察名号: 董仲舒的文章美学及其政治哲学基础[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2020, 57(3): 90.
- [11] 班 固. 汉书[M]. 颜师古, 注. 北京: 中华书局, 2005.
- [12] 范 晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 2012.
- [13] 刘泽华. 中国政治思想史集: 秦至近代政治思想散论[M]. 北京: 人民出版社, 2008: 116-117.
- [14] 陈 立. 白虎通疏证[M]. 吴则虞, 点校. 北京: 中华书局, 1994.
- [15] 黄 晖. 论衡校释: 附刘盼遂集解[M]. 2版. 北京: 中华书局, 2017: 1303.
- [16] 司马迁. 史记[M]. 裴 駰, 集解. 上海: 上海古籍出版社, 2016.
- [17] 公羊高. 春秋公羊传[M]. 黄 铭, 曾 亦, 译注. 北京: 中华书局, 2016: 772.
- [18] 雷 蕾. 汉代服饰的美学符号研究[D]. 西安: 西安工程大学, 2014.
- [19] 魏 昕. “罪己”并非悔过: 由汉代诏令看“罪己诏”的界定[J]. 西南交通大学学报(社会科学版), 2014, 15(2): 123.
- [20] 于春松. 从天道普遍性来建构大一统秩序的政治原则: 董仲舒“天”观念疏解[J]. 哲学动态, 2021(1): 76.
- [21] 关莉莉. 西汉皇帝“罪己诏”研究[D]. 呼和浩特: 内蒙古大学, 2014.
- [22] 孙立英. 汉代罪己诏略析[J]. 和田师范专科学校学报, 2009, 28(3): 20.
- [23] 蔡 亮. 政治权力绑架下的天人感应灾异说(公元前206年至公元8年)[J]. 中国史研究, 2017(2): 63.
- [24] 马润霖. 中国古代道德教化方法及其现代价值研究[D]. 兰州: 西北师范大学, 2017.

责任编辑: 陈 璐