

第壹章 緒論

第一節 研究動機

從論題「西漢的德行觀」觀之，可以分成「西漢」和「德行觀」兩大範疇。「西漢」是一個歷史斷限，且明確的意指，但歷史是不斷演進的過程，過去的歷史種種，或多或少會反映在後來的人的行為與思考模式上，單獨地看一個朝代，是無法了解這個朝代思想主流的全貌。「德行」是一種思想、一種概念、一種人的行為，在歷史的時空環境之下，它會因時、因地而有所改變，但這種改變不會毫無關聯。以古見今，也是以古鑑今，因此，「德行」這樣的概念，其古今的意涵及其包容性是必須考慮的。

從古代文獻去了解德行的意涵，探討其發展與演變，對於西漢之德行觀有引導的作用：在中國古代早期社會中，德行概念的發展是一項關鍵性的問題，從《尚書》、《詩經》到春秋、戰國，人文思想的提升，代表的是德行向上的發展，這樣的發展，來到西漢，鎔鑄一爐。因此，西漢可以說是一個德行輝煌、多樣發展的時代。

其次，西漢是一個很特別的朝代，無論從思想、政治、經濟、社會等方面來看，都有其獨特性，其獨特性承自於先秦以前多元的思想以及秦之弊政，展現不同於以往的思想格局。政治上，西漢初年因承秦之弊，故行黃老無為之術，以利人民休養生息。迨至漢武帝之時，歷經了七十餘年的休養生息，國家已相當富庶，遂復古更化，改行儒術，而其實則是陽儒陰法。漢宣帝曾言：漢家治天下，本是霸王道雜用之，一語道出西漢政治的特點。經濟上，漢初經濟蕭條，經休養生息，經濟逐漸復甦。但武帝大肆征伐，卻又帶給人民另一個經濟災難。

經濟的發展與社會的變遷牽動人們的行為與想法，司馬遷《史記》中的《貨殖列傳》及《平準書》，便是記載這個部分。隨後昭帝召開鹽鐵會議，桓寬編撰《鹽鐵論》，更是集結了西漢初年以來相關的經濟議題。從管子提出「衣食足而知榮辱」的道德觀，貨殖與德行的關係遂為人所注意。西漢社會上呈現的

天災、人禍，不僅與經濟的現況息息相關，更是思想層面的反應，從上到下息息相關。思想上，呈現的是天人的格局。司馬遷「究天人之際、通古今之變」的說法，道盡西漢思想界的全貌，無論是政治、經濟、社會，都是在天人的模式底下進行著。思想的主流是天人感應的表現，若離開這個思想體系談西漢之德行觀，將落於空洞而不著邊際。因此，本文從「德行觀」這樣宏觀的視野，觀照西漢個個面向，在天人架構下所呈現的德行樣貌。

第二節 研究方法

本文研究「西漢之德行觀」，首先必須先釐清「德」、「行」二字的意涵，做為本文行文的基礎。許慎《說文解字》對「德」的詮解具備內、外兩義，內指一個人內在的涵養，外指外在的行為表現，故古人講「德」，實則等同於「德行」一詞。其次，從歷時的觀點，了解「德行」一詞在漢代以前是普遍性的用語，而後人常使用的「德性」一詞，在漢代以前只是出現在《中庸》「尊德性」之天命義，本文論題取「德行」而不取「德性」，其意在此。

再者，從對古字「德」的了解，去探尋「德」在天人關係的用法，可套以天、地、人的關係，建構起天德、地德、人德的三體關係，這樣的關係建立在董仲舒之手，提出「天德施、地德化、人德義」¹的三德模式，賦予天、地、人道德的屬性，後來戴德《大戴禮記·四代》正式提出三德說：「子曰：『有天德，有地德，有人德，此謂三德。三德率行，乃有陰陽；陽曰德，陰曰刑。』」此三德說興起於西漢，與本文主題相合，可以做為理解西漢德行觀的根據。另一方面，漢代之三德說，來到近代，可以轉換為意思相近的說法：天德不變，地德換成公德，人德換成私德，由此而形成天德、公德、私德之新三德說²。本

¹ 語見董仲舒《春秋繁露·人副天數》（蘇興《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996年9月）。

² 天德是指根源於天的概念與想法，並施諸於人的德行。至於公德、私德如何定義？陳來〈梁啟超的“私德”論及其儒學特質〉（《清華大學學報》（哲學社會科學版），2013年第1期（第28卷））一文說到：「私德是個人的品德、修養，而公德是指有益於國家、社會的德行。」此說法簡要而明確，本文以此行之。頁55。地德是指大地化育萬物之德，其精神是無私無我，故為「公」，相應於人世而言，曰「公德」。故在涵蓋的義理上，地德與公德互用相通。

文是以董仲舒之三德為全篇論文的根據，但因新三德切近現代的說法，故以新三德做為對應，以理解漢代之三德說。

本文研究西漢之德行觀，從西漢以前入手，再切到西漢。當然，西漢以前時代遼遠，無法面面俱到，本文在材料的選擇上，依照天德、地德、人德的順序，對應到中國古代思想的發展，循序而出：

第一、在沒有文字的時代，多為口述、儀式或符號（圖騰）的傳達，屬於神話、傳說的時代，探討這個時代的德行觀，屬於天德的層次，是研究德行觀的源頭。

第二、來到《尚書》時代，看到夏朝、商朝、西周初年的天、人文化表徵，展現敬天、法祖、保民、敬德的思想，屬於天德轉向地德的層次。而後《詩經》時代，看的是《周頌》中先王之德及變風、變雅敗德的表現，呈現的是由地德再轉而私德的表現。

第三、過渡到春秋時代，人文精神逐步取代了對「天」的信仰，承接《尚書》、《詩經》的精神，發揚以民為本、以德為本的精神指標，其中《左傳》與《國語》是觀察的重點，呈現的是地德、人德並重，而天德逐漸淡化。

第四、來到戰國時代，天人的關係已落實在人的德行上，儒家在這部分推衍頗多，適恰出土的《郭店楚簡》中有〈五行〉一篇，將子思與孟子的關係做一連結，偏重內在德行的展現，呈現的是個人由內而外的外顯功夫，結合天德與人德而論。

第五、戰國後期陰陽學派興起，天人關係賦予了陰陽災異的色彩，騶衍學派更賦予了德的精神³，具有天德、地德、人德結合的色彩，此一思想內涵為《呂氏春秋》所保存，呼應到秦朝大一統帝國的建立，具有實質性的意義，順勢到西漢帝國的建立，成為主流思潮。《呂氏春秋》另一股代表黃老的思潮，由關注外在的道，進而追求內在心性的提升，呈現的是個人由外而內的反省考察，具備天德而人德的轉化歷程。

³司馬遷《史記·孟子荀卿列傳》論騶衍：「騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。」又論其學說要旨：「然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。」尚德是其出發點，仁義節儉是其精神內涵。

由以上五個面向，看到西漢以前德行觀念的演變，是由天德到地德到人德的過程，人德之後，又經歷個人德行由內而外再到由外而內的歷程。當大一統的帝國建立，天、地、人三德趨於統一，因此，探討西漢之德行觀，是以這樣的格局視之。

論西漢之德行觀，本文大別為思想、政治、經濟三大領域：

第一、在天人感應的思想體系下德行的展現。論題有三：1、「月令」系統下的陰陽災異思想；2、董仲舒《春秋繁露》之德行表現；3、西漢帝王罪己詔中的德行觀念。整體而言，天德對人世間所傳達的刑、賞，是來自於地德(國君)的施政表現，而地德的展現是基於人德(國君)的良、窳，因此，當天德降下災禍時，受害的是普遍百姓，此時國君當修德以救之，在這體系下，人德居於關鍵的地位。

第二、西漢政治思想中的德行考察。論題有四：1、西漢初年行黃老治世，講究的是道、儒合一(即天人合一)，強調仁義和禮義的精神。2、在西漢政治環境之下，造就出循吏和酷吏的吏治文化，在天人交會的時代，他們的德行表現有其獨特之處，影響著國君的作為和人民的福祉。3、西漢人因秦之弊，承襲周公之鑑戒思想，發展出「秦鑑」的觀念，這樣的觀念源於周公，本身就是天、地、人三德合一的產物。4、西漢學者承襲鄒衍古聖先王的道德演化論，這是在天人運數的概念下進行著，越是晚近，道德風俗更加低落，這是地德與人德衰落所致。

第三、貨殖體系下的德行考察。論題有四：1、探討西漢文人的貨殖德行觀，主要人物有賈誼、董仲舒、貢禹和劉向，在不同的時代背景下，提出符合當代的義利觀。2、探討《史記》〈貨殖列傳〉、〈平準書〉中的貨殖德行觀，並搭配《漢書·司馬遷傳》評論〈貨殖列傳〉時所謂「崇勢利而羞賤貧」的觀念做討論。3、《鹽鐵論》貨殖德行理論的探討。4、從救荒的角度探討西漢之荒政思想。在這一部分，前三者看到的是知識分子與士大夫，在貨殖體系下對地德(國君、人民)的關心，並關心人德對義與利的追求。最後的荒政思想，是結合天德、地德、人德於一體，亦是結合思想、政治、貨殖三大領域的體現。

其次，本文不以漢代初期、中期及晚期做為劃分的依據，而是從「思潮」或「思想體系」的角度來貫串西漢一朝的人、事、物。當然這樣的分類沒辦法完全包羅西漢時代的德行觀，但取其羣羣大者做為指標來探討，當能體現西漢德行觀的整體樣貌。若以朝代分期為依據，勢必以這時期的人物為主軸，思想為輔，反而過於零散，這樣的片面性與論文題目「西漢」的整體意識無法契合。再者，同一思想如只出現在某一時期，這個問題比較單純，但在不同時期也出現時，如果不加以整合談論，恐淪於支離。譬如西漢初年若只以黃老思想設定為一章節，恐淪為大題小作或小題大作之兩難，如果設定以政治思潮為主軸，就可以作為政治體系下的子議題，而與其他不同時代的政治議題並列同一章。又如「天人感應」的思潮貫串了整個西漢，因此以之為一章，再去探討各個時代所呈現天人感應下的德行觀，如此便能看到西漢在天人感應影響下的德行觀樣貌。

第三節 研究範圍

依照研究方法所述，本文研究的範圍如下：

一、從文字的線索探尋「德」、「行」字義的發展：從字形去了解可以比較快速掌握字義的演變，而字義的演變代表文化的意涵，畢竟「德行觀」本身就是一種文化展現的模式。字形、字義是了解「德行觀」的基礎。

二、從歷史的探索找尋德行意義的發展：在神話、傳說的時代，巫祝具有極崇高的地位，因其與天神溝通的角色，其人格特質必須有所要求，這是人被賦予德行最初的認識。但隨著神的意識轉趨保守，人的意識逐漸抬頭，其德行的意涵由個體轉為群體意識，本文所欲探討的便是其中的機轉歷程。

三、以人為中心的文化內涵：在天人的架構之下，中國文化由神人關係開始逐漸產生蛻變，神人關係的改變起於古代「絕地天通」的記載，但神與天的絕對性與主宰性仍未動搖。一直到周代，周公有鑑於夏商的覆滅肇因於帝王之荒淫，興起了「天命靡常」的觀念，轉而注意到對帝王德行的關注，以及對人民施行德政的要求，於是孕育出以人為重的思想，這對以後人文精神的提升具

有啟發性的作用。

四、天人感應觀念下的災異觀：從中國古代的神巫階段、周公天命靡常的觀念，以至後來人文精神的提升，無一不建立在天人感應的原理上，但真正影響西漢的天人感應觀念是「災異」的思想。在《詩經》、《國語》都可見到天人災異的聯想，但真正建立體系則是到了鄒衍陰陽五行的思想，《呂氏春秋》加以記錄，到了董仲舒的《春秋繁露》之時，才正式依於災異的觀念建立德行理論，做為西漢德行觀的指導原理。

五、政治體制下的德行觀：西漢的政治思想，初期因應休養生息的需要，實行黃老無為的思想。來到武帝、昭帝、宣帝的時代，大體上政治思想轉向「外行儒術，內行法家」，故宣帝稱「霸、王道雜用之」。政治上的德行表現以吏治做為觀察的指標，吏治又有酷吏和循吏的表現。官吏的表現不只是其個人的行為，通常與皇帝的想法與作為息息相關，這其中又以武帝和宣帝兩朝表現得最為明顯。

六、貨殖體制下的德行觀：貨殖體系是天人關係下很重要的一環。主要論述的層面有二：一是貨殖的理論，二是經濟的現況。貨殖的理論首見於《尚書·洪範》，其後有《管子》書中的貨殖理論，來到西漢代表的是《史記》中〈貨殖列傳〉及〈平準書〉。貨殖理論的聚集是在昭帝時召開的鹽鐵會議，統整在《鹽鐵論》一書中，從這些篇章可以了解西漢貨殖理論中德行的表現。至於經濟現況則分為兩個層面：一是貨幣政策的變遷，二是天人災異的顯現。貨幣政策表現在幣值的改變，尤以武帝一朝幣值數變，其對社會人心的影響值得探討。天人災異對人心的影響及政策的推動，是一項值得探討的課題。本文以荒政的角度探討其德行的表現，其中帝王罪己詔是一部分，但更重要的是面對災異時所採取的荒政措施。

第四節 「德」、「行」釋義

本文研究「德行觀」，必須先釐清「德」、「行」二字：

許慎《說文解字》⁴：「惠，外得於人，內得於己也。从直，从心。惠，古文。」段玉裁《說文解字注》：「內得於己，謂身心所自得也；外得於人，謂惠澤使人得之也。」許慎以「得」訓「惠」，「惠」為「德」的古文，此字含內外二意：外指行為，內指內在心理的質性。這樣的解釋符合後人對「德」的了解，而段玉裁直接訓「得」為「德」，「德」與「得」通假，將內、外二義做了更細緻的說明。

又，許慎《說文解字》：「德，升也。从彳，惠聲。」段玉裁《說文解字注》云：

升，當作登。辵部曰：『遷，登也。』此當同之。德訓登者，《公羊傳》：公曷為遠而觀魚，登來之也。何曰：登讀言得。得來之者，齊人語。齊人名求得為得來。作登來者，其言大而急，由口授也。唐人詩：千水千山得得來。得即德也，登德雙聲，一部與六部合韻又最近。今俗謂用力徙前曰德，古語也。

「登」「得」「德」皆一音之轉互訓。

再從字形觀之，「德」字甲骨文作「𠄎」，沒有心部。「德」在甲骨文是從彳從橫目之形，橫目之上有一豎或一豎上有一黑點，徐中舒《甲骨文字典》⁵直接隸定為「直」，認為是「德」之初文。從文字的考究，在甲骨文中，右形象一個眼睛上有一豎，則為古「直」字，許慎《說文解字》：「直，正見也，從十目。」「從十目」，符合甲骨文形狀，象徵眼睛直視前方或上方；左形象四通八達的道路，為「行」字，羅振玉《殷墟書契考釋》釋其形：「行，象四達之衢，人之所行也。」故「德」本身即有行的涵義，因此甲骨文字形又有作「𠄎」。由德字從「目」的說法引申，有直視、注視，進而有循行、遵循之意。來到金文，德之字形有承接甲骨文「𠄎」，但可見加心字旁的德字「德」，這即是現在所見的德字。如《莊子·大宗師》：「以德為循」，正是以遵循做為德的義涵。

⁴ (東漢)許慎撰、(清)段玉裁注，《段注說文解字》，台北：廣文書局，1969年9月初版。

⁵ 徐中舒主編，《甲骨文字典》，成都市：四川辭書，2006。

再進一步考察「德」字的深意：由甲骨文來看，透過眼睛的直視，來傳達內心的誠意、想法，而直視的方向往天上，與天的關係密切，聞一多以為是：「示行而視之之意。」其中「示」字頗有深義，與「祭祀」頗有關聯。徐中舒《甲骨文字典》就認為「德」是祭名，或者說「德」原初的意義和祭祀有很大的關係⁶，象徵祭祀之人在祭拜天地時，直視薰煙裊裊時的專注模樣，表達出對天神最大的誠意來，而左邊「行」代表祭祀者的動作、行為⁷。主持祭祀的人為巫者、為君王，因此「德」字最早用於君王之上，但不是指君王本身的德行，而是指其祭祀的行為。早期祭祀是為了祈福、消災，為王位，也為國家、人民，如果有災禍發生，表示君王祭祀不周、不誠，沒有得到上帝或祖先的庇祐，這就是早期「德」的意涵。

正因為祈福要有敬意，於是有「王其疾敬德」⁸、「惟不敬厥德」⁹等敬德之意。由祭祀這個動作聯想到薰煙裊裊，於是而有「登」、「升」之義，故《說文解字》訓德為「升」意，如《尚書·酒誥》：「弗唯德馨香，祀登聞于天。」「德」與「登」的意思相連，正是建立在祭祀時馨香的意境。又《尚書·文侯之命》：「父義和，丕顯文武，克慎明德，昭升于上，敷聞在下，惟時上帝集厥命于文王。」其中「升」意，正表現出「德」的上升意，而所祈求於上天者正是天命，故曰：「惟時上帝，集厥命于文王」。「德」由升之意轉而為降，亦由向上天祈福之意，轉而降福在人之上，於是人的自主性就呈現出來，德行的意涵於是而有，從周公、孔子以降，人文精神提升之後，道德的意涵使用在人身上，而有諸德行。《左傳》莊公八年載：「《夏書》曰：『皋陶邁種德，德，乃降。』」¹⁰此處的「德」是天命之意，天命由天而降。

⁶（美）唐納德·J·蒙在其著作《早期中國『人』的觀念》（上海：上海古籍出版社，1994）附錄〈『德』概念的起源〉認為：「『德』在本質上是宗教性的。」作者在考察「德」字的早期圖像時，說到：「既然所談論的這些圖像的基本意義是「看」，因此，很可能涉及與看有關的宗教活動；也許是臣民仰視著天上的祖先。」頁193-194。

⁷在古代，王的職務主要有二：祭祀和戰爭，祭祀在宗廟，即使是戰爭也是要向宗廟祝禱，那麼祭祀祖先時要有木主，何謂主？《說文》：「主，燈中火炷也。」因此，祭祀時直視著火炷，這樣的動作正是「德」的初始義：仰視、直視。

⁸引見《尚書·召誥》（（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達正義，《十三經注疏·尚書正義》，北京：北京大學出版社，1999年12月）

⁹引同前注。

¹⁰（周）左丘明傳、（晉）杜預注、（唐）孔穎達正義，《十三經注疏·春秋左傳正義》（上、中、下），北京：

另外，武樹臣〈尋找最初的德—對先秦德觀念形成過程的法文化考察〉¹¹一文指出：「德」與戰爭相關的意義就是「征伐」，聞一多《古典新義》和郭沫若《兩周金文辭大系圖錄考釋》等都指出，在甲骨卜辭中，「德」常與「伐」連用，用作動詞，其義即為征伐、討伐。在古代所謂國之大事，在祀與戎，祭祀與戰爭同等重要。

總結上文，整理「德」字釋義四條如下：

一、「德」之從彳，從行，表意符，表示有行走、行動之義，引申而有行為之意，故「德」與「行」關係的建立，是先天的關係。

二、「德」右上之一豎，為指事義，或表注視之物、注視之點。

三、「德」之從目，表形符，有直視、注視之意，引申而有遵循、循行之意，西周鼎銘文之後加了心旁，於是而有道德義與行為義之內外義。

四、德為祭祀之名，具有祭祀求福之意，故德有登、升之意；德之征伐義亦與祭祀相關。

其次，再探討「行」的釋義。許慎《說文解字》：「行，人之步趨也，從彳亍。」表人行走之義，但考諸甲骨文字，其形象四方通達的道路，金文承襲了甲骨文字形，沒有多大變化，但在字義上，許慎的說解和甲骨初文不同。鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧四位學者在《中國文哲研究集刊》共同發表〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉¹²的文章，指出：甲骨文「行」字的用例，有人名、地名、行走之義；兩周金文之後的用法，有族徽、行走、德行之義，其中「德行」之義是在戰國時期出現的，顯然「行」作為德行義比較晚出。那麼在實際古典文獻上的用法又是如何？鄭吉雄等人以為：「考察最古老的幾部儒家經典，「行」字字義多非用『本義』，意義的衍伸非常豐富。所以單從『求本義』的角度去考求經典中的字義恐怕是行不通的。」¹³

現在一般人談到道德的詞語，「德性」比「德行」常用，但「德性」畢竟

北京大學出版社，1999年12月。

¹¹武樹臣，〈尋找最初的德—對先秦德觀念形成過程的法文化考察〉，《法學研究》，2001年第2期，p122-126。

¹²鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》，第35期，2009年9月，頁89-127。

¹³引同前注，頁102。

是比較屬於西方道德理論的用語，而在中國，「德性」首次出現是在《中庸》：「尊德性而道問學」，偏重心性的法門，屬於後期的用語。然而「德行」一詞用義廣泛，不僅使用的年代早，早在《尚書》與《詩經》中運用已相當成熟，不管是連用或並用，其意義都相當明確，也符合許慎對德的內外理解，就連《論語》中也以「德行」為四科之一，由此可知其傳統面、內涵面及時代面都遠勝於「德性」一詞，正如陳來先生在〈古代德行倫理與早期儒家倫理學的特點——兼論孔子與亞里斯多德倫理學的異同〉¹⁴一文中所言：「中國古代的『德』字，不僅僅是一個內在意義上的美德的概念，也是一個外在意義的美行的觀念，而『德行』的觀念正好將德的這兩種意義合併表達出來。」¹⁵又說：「就古代而言，『德行』比『德性』這樣純粹內在的美德概念更適合翻譯或表達『德』的概念。」¹⁶漢代人詮釋「德」的意涵具有內、外義，可說是由來已久，而「德行」一詞正好融攝之。本文後續篇章皆以此意鋪陳，融攝內、外之意。

¹⁴陳來〈古代德行倫理與早期儒家倫理學的特點——兼論孔子與亞里斯多德倫理學的異同〉，《河北學刊》，第22卷，第6期，2002年11月，頁31-39。

¹⁵引同前注，p35。

¹⁶引同注14，p35。

第貳章 西漢以前之德行觀

探討西漢之德行，不能不從西漢以前的德行觀著手，以觀其歷史因革之軌跡。本章依照天德、地德、人德之發展脈絡，分屬五個節次呈現之：第一節從神、巫時代所展現的巫、祝人格特質，點出德行觀的源頭，屬於天德的層次；第二節探討《尚書》、《詩經》中的德行觀，在《尚書》中展現敬天、法祖、保民、敬德的思想，屬於天德轉向地德的層次。而後《詩經》時代，看到《周頌》中先王之德及變風、變雅敗德的表現，呈現的是由地德再轉而私德的表現；第三節探討春秋時代之人文精神，以《左傳》與《國語》為觀察的重點，展現以民為本、以德為本的精神指標，呈現的是地德、人德並重，而天德逐漸淡化的情況；第四節以《郭店楚簡》〈五行〉做為代表性，探討戰國時代之德行面貌。此篇偏重內在德行的展現，呈現的是個人由內而外的外顯功夫，結合天德與人德而論。第五節探討戰國後期之陰陽學派的思想，騷衍更賦予了德的精神，具有天德、地德、人德結合的色彩，此一思想內涵為《呂氏春秋》所保存。再者，《呂氏春秋》亦呈現黃老的思潮，由關注外在的道，進而追求內在心性的提升，呈現的是個人由外而內的反省考察，具備天德而人德的轉化歷程。

第一節 神巫觀念下的德行觀

從「德」之初文聯想到「祭祀」，祭祀的祭拜者是巫、祝，王則是最大的巫者。那麼身為巫者須要具備什麼條件呢？《國語·楚語下》¹⁷有這樣的記載：

古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰「覲」，在女曰「巫」。

¹⁷ (周)左丘明撰、(三國吳)韋昭注，《國語》，台北縣樹林鎮：漢京文化，1983。

這裡點出身為巫者必須具備的人格特質：神智清明、品格端正，以及智、聖、聰、明等德行條件，唯有如此，才能與神溝通。因此，從巫者身上找到德行觀念的起源，因具有這些德行，方能與天溝通，這是天德的展現。在巫神信仰的時代，德行的觀念普及於每個人，但是只有極少數通過德行考驗的人才能當上巫者，在民神不雜的情況下，各司其業，各有專攻，所以「與神溝通」的神聖工作是獨一無二，不受侵犯¹⁸。與巫相同角色的「祝」，其選拔的特質更高：

而後使先聖之後有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之儀、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋絜之服，而敬恭明神者，以為之『祝』。（《國語·楚語下》）

在民神不雜、民神異業的狀況下，人與天之間處於一種自然和諧的狀態，都能恭敬而謹慎地守住這份德行。然而，隨著文化的演進，人欲的擴張，想要擁有這份「德行」的人越來越多，因為「德行」就代表著權力、地位，於是部落間的領袖為了這份至高無上的地位，打破天人和諧的狀態，用武力、征伐來取得發言權，於是引發九黎亂德的事件，造成「嘉生不降，無物以享，禍災薦臻，莫盡其氣。」（《國語·楚語下》）這就是後世天人災異的概念由來。後來顓頊領受天命，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。

「絕地天通」的另一面，變成是遏止虐刑的手段。《尚書·呂刑》記載九黎作亂的同時，三苗起而制作《五虐之刑》，殺戮無辜，皇天上帝哀憫無辜，於是命重、黎絕地天通，以阻斷不德的行徑。〈呂刑〉和〈楚語〉所說都是同一件事：絕地天通所陳述的背景雖然有所不同，但重點都在於強調德行遭受傷害，讓人民受到苦楚，惟有天入合諧，德行才能回歸正道。由此可知，德行的源頭來自於天，祂是純樸而自然的，若人性的本質偏邪，德行必遭破壞，天人失序，則災禍叢生。

¹⁸ 《國語·楚語下》：「於是乎有天神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆。故神降之嘉生，民以物享，災禍不至，求用不匱。」天、神、民、類、物五官，代表著古代原始社會對整個世界的認知，天和神是不一樣的，神就是巫的系統，民神異業，就能帶來福報。

從絕地天通的文本得知，從「民神不雜」到「民神雜糅」再到「民神隔絕」，巫的權利與角色已轉換到君王的身上，君王真正成為最大的巫者，德行的要求變成君王自身與生俱來的道德特質。李澤厚先生在《己卯五說·說巫史傳統》一文說到：「『德』是由巫的神奇魔力和循行『巫術禮儀』規範等含義，逐漸轉化成君王行為、品格的含義，最終才變為個體心性道德的含義。」¹⁹又說：「原始巫君所擁有與神明交通的內在神秘力量的『德』，變而為要求後世天子所具有內在的道德、品質、操守。」²⁰

舉例而言，大禹治水本身是以君王之姿行巫者之術，揚雄《法言·重黎》：「昔者姁氏治水土，而巫步多禹。」²¹禹步又名巫步，變成一種特有的巫步²²，行巫步儀式的用意即在於解除民患，以導正天人關係。商湯在歷史上有所謂『湯禱』的說法，見《呂氏春秋·順民》：

昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：『余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。』於是翦其髮，櫜其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃甚說，雨乃大至。則湯達乎鬼神之化，人事之傳也。²³

從文中所述，商湯為了求雨解旱，於是「翦其髮，櫜其手，以身為犧牲」，這正是以巫者之姿，行犧牲的祭祀行為，此時祭祀之人不是別人，正是君王自己，而行此儀式的目的，除了解除民患，更是展現君王本身的德行。

和商湯相同情況，也見於周公的身上。《尚書·金縢》記載：

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：「我其為王穆卜。」周公曰：「未可以戚我先王。」公乃自以為功，為三壇同墀。為壇於南方，北面、周公立焉；植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。史乃冊祝曰：「惟爾元孫某，遘厲虐疾；若爾三王，是有丕子之責於天，以旦代某之身。」

¹⁹ 李澤厚《己卯五說·說巫史傳統》，北京：中國電影出版社，1999年第一版，頁52。

²⁰ 同上，頁54。

²¹ 汪榮寶撰，《法言義疏》（全二冊），北京：中華書局，1997年10月，頁317。

²² 《說文·巫部》解釋巫者是「以舞降神者也」，因此大禹祭祀時所行的正是巫者的舞步，故曰巫步。

²³ 陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984。

予仁若考，能多材多藝，能事鬼神；乃元孫不若旦多材多藝，不能事鬼神。乃命於帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫於下地；四方之民罔不祇畏。嗚呼！無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸。今我即命於元龜，爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命；爾不許我，我乃屏璧與珪。」

從這段文字記載可見，周公為了武王的病，願意以自己做為犧牲，代替兄長一死。文中可見祭典的安排：擺設祭壇，主祭者周公就位，由史來唸祝禱文，並上璧與珪作為祭品²⁴，向先祖稟報。商湯與周公獻身犧牲以祭神的行為，就是德的表現²⁵，所不同的是商湯所祭拜的對象是天神，而周公所祭拜的對象是祖神，呈現天與人不同的層次。周公是臣子，卻能行巫者之事，其實並非第一人。《尚書·君奭》中記載：「我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸，乂王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。」其中「格于皇天」、「格于上帝」，即是與天神溝通之意，其祭拜者如伊尹等人是代行天子事。

「德」的另一種觀念是和「族」連結。最早起於《尚書·堯典》的「克明俊德，以柔九族。」此處的德與族相應。原始社會為部落族群，每一個族群有其圖騰標誌，相同者其歸屬感相同，血緣也相近。《國語·晉語四》記載黃帝之子有二十五人，但是與黃帝同姓的只有青陽與夷鼓。這二十五人當中得姓者有十四人，尚有十一人無姓。同是黃帝之子，卻有如此不同，所以才說：「同德之難也如是」。於是「姓」等同於「德」的觀念就產生，也就是說：黃帝之子二十五人，得姓者十四人。「得姓」是有國以傳承的意思，故曰：「異姓則異德，異德則異類。異類雖近，男女相近，以生民也。同姓則同德，同德則同心，同心則同志。……故異德合姓，同姓合義。」（《國語·晉語四》）「異德合姓，同姓合義」，當「德」與「姓」產生關聯，於是延伸出同一族群中同姓為大德，異姓為小德，無姓為無德，這體現早期宗法制度之血緣關係，也就

²⁴ 周公以璧與珪祭神，正是行巫者之事，《說文·玉部》〈靈〉字保留這樣的歷史遺迹：「靈，靈巫，以玉事神。」

²⁵ 李澤厚說：「（德）大概最先與獻身犧牲以祭祖先的巫術有關，是巫史所具有的神奇品質。」引同注 19，頁 52。

是說和黃帝同姓就是大宗，異姓就是小宗，無姓則無宗，以姓來分德、分宗，讓族群意識更加強化。

《左傳》文公十八年記載一段「族」與「德行」相關聯的文字：

昔高陽氏有才子八人，蒼舒、隤斨、檮戴、大臨、尨降、庭堅、仲容、叔達，齊、聖、廣、淵、明、允、篤、誠，天下之民謂之八愷。高辛氏有才子八人，伯奮、仲堪、叔獻、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸，忠、肅、共、懿、宣、慈、惠、和，天下之民謂之八元。此十六族也，世濟其美，不隕其名，以至于堯，堯不能舉。舜臣堯，舉八愷，使主后土，以揆百事，莫不時序，地平天成。舉八元，使布五教于四方，父義、母慈、兄友、弟共、子孝，內平外成。

又曰：

昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行凶德，醜類惡物，頑嚚不友，是與比周，天下之民謂之渾敦。少皞氏有不才子，毀信廢忠，崇飾惡言，靖譖庸回，服讒蒐慝，以誣盛德，天下之民謂之窮奇。顓頊氏有不才子，不可教訓，不知話言，告之則頑，舍之則嚚，傲很明德，以亂天常，天下之民謂之檮杌。此三族也，世濟其凶，增其惡名，以至于堯，堯不能去。緡雲氏有不才子，貪于飲食，冒于貨賄，侵欲崇侈，不可盈厭，聚斂積實，不知紀極，不分孤寡，不恤窮匱，天下之民以比三凶，謂之饕餮。舜臣堯，賓于四門，流四凶族，渾敦、窮奇、檮杌、饕餮，投諸四裔，以禦魑魅。

前段顯示「吉德」有十六人，代表十六族，以德行之意來指稱，如八愷所代表的德行是齊、聖、廣、淵、明、允、篤、誠；八元所代表的德行是忠、肅、共、懿、宣、慈、惠、和，這是族的特質。後段顯示「凶德」有四人，代表四族，即堯舜之世所謂的四凶，他們所展現的德行有：「頑嚚不友」、「毀信廢忠」、「傲很明德」、「侵欲崇侈」。以上便是以德行的善惡來分族群，這是德行的另一種表達方式。

總結以上論述，可歸納古代早期「德行」的觀念：由早期巫者的人格特質考察，進而統一在君王的身上；君王行祭祀即行使其德行的權力；依據德行好壞將氏族部落加以分類，於是德行代表著族群意識、血緣關係以及宗法地位的象徵。

第二節 《尚書》、《詩經》中的德行觀

一、《尚書》之德行觀

根據中國學者馬士遠的研究²⁶：《尚書》今傳 58 篇的文典中，共出現 203 個德字，即使在較為可信的《今文尚書》28 篇中也有 100 個德字，因此德行的觀念在《尚書》中具有相當重的分量。馬先生將《尚書》之德歸納為「族德」、「政德」、「己德」。族德是君王與氏族團體的關係；政德是君王政治上的行為與思想的表現；己德是君王自身的行為表現。馬先生說到：

在《尚書》文本中卻都是緊緊圍繞著臧否君王治政行為而得以展開的，而且存在著族德、政德、己德三個互生互攝的維度。²⁷

又說：

而隨著漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”政策的逐步實施，以治政思想為核心內容的《尚書》備受漢代最高統治者的青睞，在五經中逐步獲得了最尊的地位，其以保民、安民、勤政、用賢等為核心內容的德治思想以及族德、政德、己德的和諧統一律，逐漸被漢代最高統治者以及文人學者所接受，……²⁸

《尚書》中的德行觀念可以做為研究西漢德行觀的先備基礎。以下即分成三部

²⁶ 馬士遠，〈《尚書》中的“德”及其“德治”命題摭談〉，《道德與文明》，2008 年第 5 期，p74-77。

²⁷ 引同前注，p74。

²⁸ 引同注 26，p77。

分探討《尚書》中的德行觀念：

（一）以史為鑒的思想

《尚書》篇章中（偽《古文尚書》不在內）出現較早鑒戒思想的當屬《尚書·益稷》文中禹儆戒舜說：「無若丹朱傲，惟慢遊是好，傲虐是作，罔晝夜頌頌，罔水行舟，朋淫於家，用殄厥世。予創若時。」「予創若時」有以此為戒之意。丹朱是帝堯之子，品行不端，傲慢荒淫，貪圖享樂，禹儆戒舜要以丹朱為借鑒，其中隱含了國君以身作則的意涵。又如〈高宗彤日〉記載：殷高宗在又祭之日（彤日），出現雉雉在鼎，祖己以為王有失德才有此異象，於是勸誡高宗當修德政，方能得致天胤，因此一開頭就說「惟天監下民」。

「天鑒」的思想到西周初年仍在流行，表現的是周公對殷遺民的教導方式，因為殷商人民還無法釋懷一個小邦周竟然能夠滅掉大邦殷，唯一能說服殷人的說法就是天威、天罰。〈酒誥〉中周公以成王命對殷民說：「天降威，我民用大亂喪德，亦罔非酒惟行。」〈多士〉中周公以成王命對殷遺大夫士說：「爾殷遺多士，弗弔，旻天大降喪於殷。我有周佑命，將天明威。」又說：「我乃明致天罰。」〈君奭〉中，周公對殷的喪亡，提出「弗永遠念天威，越我民罔尤違」，文後更加強調文王「亦惟純佑，秉德迪知天威」、武王「誕將天威，咸劉厥敵」。由以上諸篇可見周公常以天威為鑒戒，是與殷人滅亡產生強烈的連結。由此可知，西周初年「以天為鑒」的思想源於天將大喪於殷，於是由此而形成周人「殷鑒」、「夏鑒」、「民鑒」的思想。

考究「殷鑒」等思想興起的背景，源於殷紂王沉湎酒色，不顧民命，不敬厥德，因而遭受天罰，於是引發周人內部的憂患意識²⁹。〈召誥〉是成王即位後，欲以雒邑為宅，先派遣召公前往勘查所居之地，因而寫下以告誡成王，其主旨以夏、殷興亡為戒，故召公曰：「王其疾敬德，相古先民有夏，天迪從子

²⁹ 「憂患意識」一詞發於徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，用以解釋周公夏鑒、殷鑒的內在心理元素，徐復觀說：「憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。……所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。」其主要精神表現在人之自覺的意念上。「憂患意識」的概念，可以為本文後續論點的啟發，如：秦鑑、罪己詔的提出。

保，面稽天若，今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若，今時既墜厥命。」以夏、商為戒的前提必須「疾敬德」，方能不蹈覆轍。接著召公斬釘截鐵地說：

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年。我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年。我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。

「夏鑒」的思想表現在〈立政〉，其言曰：「桀德惟乃弗作往任，是惟暴德。」桀德等同於暴德、凶德。〈多方〉又言曰：「有夏誕厥逸，不肯感言于民，乃大淫昏，不克終日勸於帝之迪，乃爾攸聞。厥圖帝之命，不克開于民之麗，乃大降罰。」〈多士〉亦言：「有夏不適逸，則惟帝降格。向于時夏，弗克庸帝，大淫泆有辭。」講的都是夏桀的荒淫無道，不能行德政於民，上天降下刑罰，最後商湯取代夏桀。

以夏為鑒、以殷為鑒，其精神本質全在一個「敬德」上，所敬之德在於天命，其所鑒戒的是商紂與夏桀之淫亂無道，但其鑒戒之意亦有正面評價，如〈無逸〉說到殷王中宗、殷高宗、祖甲（太甲）皆無耽於逸樂，「皇自敬德」，故能享國久；〈多士〉亦言殷商「自成湯至於帝乙，罔不明德恤祀」。在〈多方〉同樣稱讚成湯到帝乙「乃惟成湯，克以爾多方，簡代夏作民主。慎厥麗，乃勸；厥民刑，用勸。以至於帝乙，罔不明德慎罰，亦克用勸」，因此，惟有敬德、明德，方能保有天命。正如周公所言「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」，聖人與狂人就在於一念之善，聖人就是殷王中宗、殷高宗、祖甲、周文王等人，狂人就是夏桀和商紂，而這一念之善就是明德的表現。

（二）敬德保民與明德慎罰

承接周人史鑒的觀念，「敬德」、「明德」顯然是很重要的觀念³⁰，但仔

³⁰明德的用法在《尚書·堯典》中已出現：「克明俊德，以親九族」，不過這裡的德是族類的觀念，而且明德分開表達，顯然與周公的義理不同。

細探究《尚書》中「明德」的思想多表現在《周書》中，其所指「德」的意涵大別有三：天命、敬德保民、文王之德與明德慎罰。

1、天命

〈皋陶謨〉說：「天命有德。」德來自於天命，也可以說有德者方有天命，無德之君王，將會遭受天罰，如桀、紂一般，因此，商湯取代夏桀，周文王取代商紂，這是順天應人之舉。另一方面，從天命的轉移，周公發現到一個道理：「天命不易」、「天命難諶」、「惟命不于常」，為什麼會這樣？關鍵就在於為政者，所以周公一直告誡眾人要敬德、要明德，所敬所明者正是天命，因此〈召誥〉三令五申強調：「惟不敬厥德，乃早墜厥命」、「其眷命用懋，王其疾敬德」、「肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。」能敬天命者，享國必久。大陸學者張洪恩在〈德與周代宗教意識〉一文說到周公對天命的認識：「天命不再是神祕不可知的外在異己權威，它可以從統治者的德行和民心的向背中得知；天命也並非固定不變地絕對保佑統治者的政權，而是依據統治者的德行善惡而轉移的。」³¹統治者德行善惡的表現，決定其天命是否存續。

2、敬德保民

敬德原本是敬天命、敬天德，然而周公在夏商天命的轉移上，發現天命不可信，周公認為重點在於為政者有沒有行德政，有沒有愛護人民，有沒有順從民心，這就是保民之意；保者安也，保民就是安民。在〈康誥〉告誡康叔治理殷遺民之道：（1）「今民將在祇適乃文考，紹聞衣德言，往敷求于殷先哲王，用保乂民」、「別求聞由古先哲王，用康保民」，保民之道從殷先王求取；（2）「恫瘝乃身」：以人民的痛苦如自己的痛苦一般，除惡務盡；（3）「天畏棗忱，民情大可見」：天命可畏，民情卻是清楚可見，當重視民情，民怨不在於小大，而在於能否施恩惠於民；（4）「無康好逸豫，乃其乂民」：自身不可過於安逸享樂，要以人民的福祉為優先，這才是保民之道；（5）對待人民「如

³¹引見張洪恩〈德與周代宗教意識〉，《北方論叢》，2004年第3期，p87。

保赤子」，要細心呵護。基於「惟命不于常」，只有民情才是真的。在此篇周公提出保民、安民的總綱領：「古之人猶胥訓告，胥保惠，胥教誨，民無或胥譸張為幻」，秉持訓告、保惠、教誨三原則治理人民，人民就不會欺誑幻惑，而達到保民、安民的目標。

3、文王之德與明德慎罰

所謂「明德慎罰」，所明之德為何？文王之德也；明德慎罰只是文王之德的表現意涵之一。就《周書》中所見之文王之德，其義理有三：

(1) 明德慎罰

明德慎罰的概念見於〈康誥〉篇。〈康誥〉是周公假成王之命，告誡康叔在治理殷遺民時，施行德刑之道，故開宗明義直接點出「明德慎罰」，其內容為：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民。用肇造我區夏；越我一二邦，以修我西土。」其精神內涵正在於：不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民，所謂恩威並濟、德刑並用，不侮慢鰥寡之人、用可用之賢人、刑可刑之罪人。不敢侮鰥寡是文王保民之道；用可用之賢人，如〈君奭〉說到的五個賢臣：虢叔，閔夭，散宜生，泰顛，南宮括，因有這般賢人，故能成就文王之德；刑可刑之道在於「敬明乃罰」，言其對刑罰施行之慎重，周公說明文王施刑的原則：「人有小罪非眚，乃惟終，自作不典；式爾，有厥罪小，乃不可不殺。乃有大罪非終，乃惟眚災適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。」這就是說一個人犯了小罪，但是故意為之的行為，這是不可饒赦的，相反地，如果是過誤為之，即使犯了大罪，審察其犯案心理之後，也不可判以極刑，周公所陳述的這套理論，正是後來董仲舒《春秋》斷獄、原心定罪之道。總歸慎罰之道必須遵守「義刑義殺」的原則。

(2) 寧王圖功

〈大誥〉是周公於輔佐成王之初，針對反叛勢力所寫的文告。文中稱文王

為「寧王」或「寧人」。何謂寧王？偽孔安國《傳》云：「安天下之王，謂文王也。」何謂圖事、圖功？偽孔安國《傳》以為是致太平之事、行大化天下之功。文王憑藉其高尚的德行，與商紂相庭亢禮，最終在武王姬發的領導下，完成平定大業，文王之功不小。現在，周公面對強大的反叛勢力，必須效法文王、武王之德行，再次完成統一大業，故於文告中反覆陳述文、武功業：「予翼以于救寧武圖功」、「不可不成乃寧考圖功」、「天闕愆我成功所，予不敢不極卒寧王圖事」，文王建立功績為不易之事，面對反叛勢力，周公一方面要延續文王之德，一方面更是要延續周朝之天命。

（3）尚克修和

周公在〈君奭〉篇中提及一項文王重要的德行是「尚克修和」。周公說：

君奭！在昔上帝，割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。惟文王尚克修和我有夏，亦惟有若虢叔，有若閔天，有若散宜生，有若泰顛，有若南宮括。又曰：無能往來茲迪彝教，文王蔑德降于國人。亦惟純佑秉德，迪知天威，乃惟時昭文王；迪見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉！

文王之德表現在「修和」上，「修」有教化之意，「和」有和諧之意；教化在人民，和諧在族群，文王之德能延及上下，勤於修德，故能受有殷命，其義與明德相呼應。

（三）從「明德慎罰」看《尚書》之德刑觀

「明德慎罰」做為文王保民、安民之道，其執法原則在「義刑義殺」，其根本精神仍在於德行，今就此一概念進一步考察《尚書》中的德刑觀：

〈舜典〉針對刑罰的制定與執行，提出「惟刑之恤」的謹慎態度，並提出「惟明克允」的執法原則，做到勿枉勿縱、公平審理的原則。〈梓材〉提出「罔厲殺人」的原則，也就是說不要濫殺無辜，基於這個原則，提出「寬宥」之道：「肆往奸宄殺人歷人宥；肆亦見厥君事，戕敗人宥」，這是說犯罪之人所經歷

的人，如不知情，應當寬宥之；過失殺人的人，應當加以寬恕，前者是避免冤情，後者是酌情度刑。在〈無逸〉篇，周公說：「不寬綽厥心，亂罰無罪，殺無辜」，同樣表達了不要隨意處罰，不要濫殺無辜的想法。周公在〈多方〉篇提到成湯對刑罰的態度說：「慎厥麗乃勸，厥民刑用勸。以至於帝乙，罔不明德慎罰，亦克用勸。」能行勸導向善，以代替刑罰的執行，這也是寬宥之道。

〈呂刑〉是《尚書》中直接探討德刑的篇章，從蚩尤亂政、三苗亂刑談起，提出伯夷制定刑罰的原則：「士制百姓于刑之中，以教祇德」，法制訂於禮樂盛、衣食足之後，從刑當中教人民如何敬德，可見這裏的刑不只是刑罰，還有禮儀之意；刑是在德之中。呂侯以伯夷制典的原則來制定周朝的法律，所謂「朕敬于刑，有德惟刑」，以謹慎之心制定刑罰，以道德之念執行刑罰，惟求其公正無私。

〈呂刑〉最後提出制刑的最高指導原則為「中」，中正之道也：「民之亂，罔不中聽獄之兩辭」，斷獄之人能以持平之心，審視兩造雙方的說詞。如今上天降罰，不是上天不行中道，而是因為為政者不行德政，唯有以德立於民，如此所樹立的刑罰就是「祥刑」、「善刑」。所謂中，就是德之意，這是《呂刑》的中心思想。

綜觀《尚書》中的德刑觀，在明德慎罰的基礎上，可以歸結為幾項原則：1、寬宥；2、嚴明公正；3、不濫刑；4、勸善；5、不干預；6、原心定罪；7、立德于中；8、祥刑。9、德刑並用、恩威並濟。從《尚書》的德刑觀延伸到後來的禮法概念，對於了解漢代初年如陸賈、賈誼等人提出的德刑觀念，具有啟發的作用。

二、《詩經》中的德行觀

承接《尚書》中所反映的西周初年之德行觀，來到《詩經》的時代，代表西周初年到春秋中葉近五百年的文獻記載。本文著重在《雅》、《頌》兩部份，探討《詩經》時代的德行觀。《雅》《頌》的篇章中有很多屬於民族史詩的部份，歌頌先王之德，也有更多篇章是在寫人民的不滿，對執政者的喪德，提出

無比的控訴，這也是《詩經》最精采的地方。此外，孝德的表現也是《詩經》中值得注意的一環。

（一）先王勤恤民隱之德

《國語·周語上》記載周穆王即將征伐犬戎，祭公謀父勸諫說：「先王耀德不觀兵」，直接道出周朝之先王是以德立天下，並點出周先王對待人民做到了正德、利用、厚生之德政表現。其後歷述后稷以後周朝先王之德行表現，諸王皆能「守以敦篤，奉以忠信，奕世載德，不忝前人」，而武王更在先王之基礎加以「慈和」，故能「事神保民」，最後以「是先王非務武也，勤恤民隱而除其害也。」總括先王的德業，本文亦以此為標題立論周朝先王之政德。

1. 后稷播殖百穀之德

在《詩經》³²，稱述后稷之德者見於《詩經·大雅·生民》。《毛傳》云：「〈生民〉，尊祖也。后稷生於姜嫄，文武之功，起於后稷，故推以配天焉。」后稷因天生異稟，故其身世有其不平凡處，上天賦予其種植穀物的能力，這也樹立周民族務農樸實的精神，其德澤流及後世子孫，故其德足以配天。故《史記·周本紀》³³讚頌他：「后稷之興，在陶唐、虞、夏之際，皆有令德。」

另一篇稱述后稷之德者是《周頌·思文》。《毛傳》云：「后稷配天也。」孔穎達《疏》云：「周公既已制禮，推后稷以配所感之帝，祭於南郊。既已祀之，因述后稷之德以配天之意，而為此歌焉。」全詩八句，首句「思文后稷，克配彼天」，以配天之意點出后稷之德，強調后稷播殖百穀，長養萬民之功。

2、公劉篤厚之德

公劉是后稷之曾孫，其德行事蹟表現在《詩經·大雅·公劉》一篇。《毛

³² (漢)毛亨傳、(漢)鄭玄箋、(唐)孔穎達正義，《十三經注疏·毛詩正義》(上、中、下)，北京：北京大學出版社，1999年12月。

³³ 司馬遷撰、瀧川龜太郎編著，《史記會注考證》，台北：宏業書局，1987。

傳》云：「〈公劉〉，召康公戒成王也。成王將涖政，戒以民事，美公劉之厚於民，而獻是詩也。」鄭玄《箋》云：「夏之始衰，見迫逐，遷于豳，而有居民之道。」公劉之所以厚於民者，正在於使周民族有了安身立命之處。因此，《史記·周本紀》稱：「公劉雖在戎狄之間，復修后稷之業，務耕種，行地宜，自漆、沮度渭，取材用，行者有資，居者有畜積，民賴其慶。百姓懷之，多徙而保歸焉。周道之興自此始，故詩人歌樂思其德。」公劉讓人民免於流離之苦，做到附近來遠的功績，建立周民族美好的聲譽，此之謂周道之建立。

3、積德行義的古公亶父

《詩經·大雅·緜》寫的是古公亶父之德，《毛傳》云：「〈緜〉，文王之興，本由大王也。」孔穎達《疏》云：「經九章。上七章言太王得人心，生王業，乃避狄居岐，做寢廟門社，是本太王。下二章乃言文王興之事。」是藉由此篇可知，文王之興皆由太王而有以致之，文王廣其德業耳。故《史記·周本紀》稱太王：「復修后稷、公劉之業，積德行義，國人皆戴之。」「積德行義」正是對古公亶父之最佳註腳。

4、文王之德

「文王之德」，無論在《尚書》或《詩經》變成是一種專有名詞，代表一種純乎不已的德行，《詩經》又寫成「秉文之德」³⁴。在《詩經》中所呈顯的文王之德是多面向的：在〈文王〉篇，看到文王如同天命之化身，秉持從后稷以來，歷經公劉、古公等先王之仁厚精神，集所有德行於一身，將周王朝推上最高境界，故史詩以「周雖舊邦，其命維新」讚美文王之功，雖然從殷商的滅亡感受到天命靡常，但文王憑藉其高尚的德行，得到上天的庇佑以及人民的愛戴。在〈大明〉篇，看到文王具備先天明命，故上天再降武王以建立周朝，故《毛傳》以「明德」稱之³⁵。〈皇矣〉，《毛傳》云：「〈皇矣〉，美周也。」

³⁴ 引見《周頌·清廟》。

³⁵ 毛傳云：「文王有明德，故天復命武王也。」

天監代殷，莫若周；周世世脩德，莫若文王。」周朝先王莫不以德自持，卻言文王之德最盛，蓋文王積累先王之德於一身，文中多言季歷，蓋以父顯子，可見文王孝德。其他如〈棫樸〉寫文王之德盛，故能召致眾賢人；〈維天之命〉道出：「維天之命，於穆不已，於乎丕顯，文王之德之純！」其中一個「純」字，道出文王之德至高無上的境界。

5、武王紹聖之德

在〈大明〉篇，指出武王因繼承文王之德，故其身亦有明德焉，〈下武〉篇亦承繼此意，《毛傳》云：「〈下武〉，繼文也。武王有聖德，復受天命，能昭先人之功焉。」武王感念先祖之厚德載被，應當「永言孝思，孝思維則」，表達其純孝之心。另有一篇〈文王有聲〉，寫出武王能發揚文王令聞，終能完成伐紂大業，安定民心。

6、結語

綜觀《詩經》中有關周朝先王之德的稱述，做以下結語：

第一、配天義是先王之德義最要者，天命的性質是「純而不已」，雖然是在講文王之德之純，其實已放諸先王之德皆準。由《周頌·思文》「思文后稷，克配彼天」直接點出配天義，讓先王之德都有了天命的後盾，尤其在文王、武王身上尤其凸顯，因為他們取代殷商，把原始對天命的理解完全轉化，而賦予了德行義。

第二、后王之德由先王之德積累而來：后稷之德來自上帝，由后稷之後，公劉修后稷之業，古公復修后稷、公劉之德，文王更是秉承先王之德，成就「周雖舊邦，其命維新」的美名，武王則是上承三后之德，成就統一大業，這一體系下來，體現了周朝從后稷以來尚德的傳統。尤可注意者，由文王、武王開啟了周人孝德的觀念，這不僅是祭祀時的心理狀態，更是在德業傳承中禮敬的表現。

（二）亂德時代中的德行觀念

西周末年歷經周厲王的暴虐無道、周宣王的中興，以及周幽王寵妾誤國，可說是一段亂德、喪德的時代，呈現在《詩經》裡面的是所謂變風、變雅的詩篇，其中篇章有刺厲王的有《大雅·板》、《大雅·蕩》、《大雅·抑》、《大雅·桑柔》等四篇；刺幽王的篇章有《大雅·瞻卬》、《大雅·召旻》、《小雅·小旻》、《小雅·節南山》、《小雅·十月之交》、《小雅·雨無正》、《小雅·巧言》等七篇，從這些篇章可以觀察這段德行混亂的年代。

周厲王在史書的評價是「暴虐侈傲」³⁶，從《詩經》看到的是士大夫階層出自內心的評語，〈板〉這一篇寫的是「凡伯刺厲王」（《毛傳》語），批評厲王不聽善言、止謗，興起民怨，而且又不納諫言，希望厲王能「懷德為寧」。另一篇〈蕩〉，《毛傳》說是「召穆公傷周室大壞也。厲王無道，天下蕩蕩，無綱紀文章，故作是詩也。」詩中寫出厲王敗壞法度、嚴刑峻法，假托文王慨歎紂王無道之事，實則刺厲王無道，且又不用賢人，終日飲酒為樂，全篇的精神表現在「靡不有初，鮮克有終」一句，道出百姓內心的最深沉的想法。再看〈抑〉這首詩，《毛傳》說是「衛武公刺厲王，亦以自警也」，篇中強調國君的德行，應該是外在的威儀與內在的德行相互表裡，然而現在卻是「顛覆厥德，荒湛于酒」，表達出對厲王內在德行的要求。最後一篇是〈桑柔〉，《毛傳》說是「芮伯刺厲王。」其對厲王最大的批評在「誰生厲階，至今為梗」，此哀痛是源於厲王好貨暴政、不恤民瘼、不用賢人，以致民怨沸騰。

厲王之後，受人爭議的是幽王，《史記·周本紀》記載幽王二年，三川皆震，伯陽甫說：「周將亡矣。」後來，三川竭，岐山崩。從自然界的災害，直接聯想到人禍，周幽王可謂是第一人。在《詩經》同樣有此表達方式，最明顯的篇章就是《小雅·十月之交》，從日月之交，日月不明起，再寫到「燂燂震電，不寧不令。百川沸騰，山冢萃崩。高岸為谷，深谷為陵」，此時天崩地裂、山河變色，皆因在位者不德。講天災的還有《大雅·召旻》、《小雅·雨無正》，兩篇都是講飢饉：〈召旻〉講飢饉的主因在於「天降罪罟，蠹賊內訌。昏椽靡共，潰潰回遘，實靖夷我邦」，因為幽王行殘酷的刑罰，內又有諂佞之臣當道，

³⁶ 引見《史記·周本紀》。

更加深天災。〈雨無正〉則是講國君「不駿其德」，以刑罰威嚇百姓，又施之不公，導致民怨四起。這兩篇一樣都是天災與人禍並行。《小雅·小旻》寫的也是人禍，幽王除施以嚴刑，而且不採納善言：「謀之其臧，則具是違；謀之不臧，則具是依」，又不任用賢人：「國雖靡止，或聖或否。民雖靡盬，或哲或謀，或肅或艾」，清楚地描述出幽王施政的偏頗。《小雅·節南山》作者家父以一片忠心，指責太師位居高位，卻施政不均，導致訴訟增加，「君子如屆，俾民心闕；君子如夷，惡怒是違」，在位者能持平正之心治國，自能平息人民的怨怒。《小雅·巧言》詩人更是發出最大的怒吼，詩中連續三次對昊天表達無辜之意，再連續出現五次君子（斥在位者），搭配八個「亂」字，可見詩人對於幽王之怨恨。

刺幽王之處，除了嚴刑峻罰、小人當道，更多的是婦人當道的譴責，即褒姒亂國。《大雅·瞻卬》即是以褒姒為題，除了提到刑罰殘酷外，更提到婦人亂政：「哲夫成城，哲婦傾城。懿厥哲婦，為梟為鴟。婦有長舌，維厲之階。亂匪降自天，生自婦人。匪教匪誨，時維婦寺。」這才是禍亂的根源。

綜觀《詩經》的德行觀，從西周初年到西周末年，從先王之德業相承，到厲王、幽王之喪德，所表現的都是天命與德行之間的緊密互動，可以視為西周興衰存亡之觀察標準，也可以了解西周德行倫理的發展經過。對西周人來說，他們看待厲王、幽王，仍以天命與德行視之，但在西漢人，卻有不同的看法。司馬遷在《史記·漢興以來諸侯王年表》提出：「厲、幽之後，王室缺，侯伯彊國興焉，天子微，弗能正。非德不純，形勢弱也。」以形勢來論斷，而非德行不善。《漢書·婁敬傳》亦有相同的論點：

周之先自后稷，堯封之邰，積德象善十餘世。公劉避桀居豳。大王以狄伐故，去豳，杖馬箠去居岐，國人爭歸之。及文王為西伯，斷虞芮訟，始受命，呂望、伯夷自海濱來歸之。武王伐紂，不期而會孟津上八百諸侯，遂滅殷。成王即位，周公之屬傅相焉，迺營成周都雒，以為此天下中，諸侯四方納貢職，道里鈞矣，有德則易以王，無德則易以亡。凡居此者，欲令務以德致人，不欲阻險，令後世驕奢以虐民也。

及周之衰，分而為二，天下莫朝周，周不能制。非德薄，形勢弱也。

這段文字總述周朝之建立，從后稷以來，一直到周公，皆以德立天下、以德招致天下，其後東周衰微，只是形勢所逼，但周朝積累先王之德並未減弱，所謂「有德則易以王，無德則易以亡」，此恆常不變之定律。

（三）《詩經》中關於孝的德行觀念

從前文對先王之德的探討可知，周人對孝的觀念，是由對先王之德的繼承而來，它也是屬於天命觀念底下的一環。對此，李景林在《教化的哲學——儒學思想的一種新詮釋》中說到：

周人對天帝之崇拜，不特顯于祭祀，重要的乃在繼承先祖之志紹述先祖之業的『孝思』中來表現。……但其所謂『德』的內容則重在奉祀不斷，紹繼先祖之志的『孝』德。³⁷

侯外廬《中國古代思想學說史》也說到：

在宗教觀念上的敬天，在倫理觀念上延長而為敬德。同樣地，在宗教觀念上的尊祖，在倫理觀念上亦延長而為宗孝。³⁸

孝的觀念在《尚書》中並不明顯，多在《偽古文尚書》，唯一可信者在〈康誥〉，提出「不孝不友」的觀念³⁹，而在《詩經》則比較明顯，如：《周頌·泮水》云：「穆穆魯侯，敬明其德。敬慎威儀，維民之則。允文允武，昭假烈祖。靡有不孝，自求伊祐。」寫魯僖公修泮宮（學校），行教化之實，自身也能修其內德，謹慎其威儀，對外又能征伐淮夷，文武兼備，此乃遵循先祖伯禽之道，是為行孝的表現。如：《周頌·雍》云：「於薦廣牡，相予肆祀。假哉皇考，綏予孝子。」本詩為周公、成王禘祭文王之詩，詩中自稱為孝子，以表對文王之尊崇。如：《周頌·豐年》和《周頌·載芟》同樣寫出「為酒為醴，烝畀祖

³⁷ 引文見李景林《教化的哲學——儒學思想的一種新詮釋》，哈爾濱市：黑龍江人民出版社，2006，p258。

³⁸ 引文見侯外廬《中國古代思想學說史》，上海：文風書局，1946，p47。

³⁹ 原文是：「元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祇服厥父事，大傷厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。」其中有孝、悌的觀念。

妣，以洽百禮」，向祖先表達穀物豐收之意。如：《周頌·載見》云：「率見昭考，以孝以享，以介眉壽。」本詩寫成王初即位，率領諸侯，一同祭拜武王之廟；昭考是指武王，孝是成王對武王言。《周頌·閔予小子》云：「於乎皇考，永世克孝。」本詩是成王在武王崩之明年，在繼嗣為王時，向宗廟朝拜；皇考是指武王，孝行是指武王能行孝道。以上皆是《周頌》篇章中，對祖先祭拜時，對先父、先祖表達的孝思。

除了《頌》之外，其它表達孝子德行的還有《大雅·既醉》和《大雅·卷阿》：〈既醉〉以首句「既醉以酒，既飽以德」點出旨意在行德，此德為君子之德，其中含有孝子之德，詩云：「威儀孔時，君子有孝子。孝子不匱，永錫爾類」，這裡的孝子變成是一種普遍性的德行，故能長久賜福與人。〈卷阿〉也是寫君子之德行，其中亦包含有孝德，詩云：「有馮有翼，有孝有德，以引以翼。豈弟君子，四方為則。」

由以上《周頌》和《大雅》的篇章看孝德，可以加以區分：《周頌》寫的是祖德，所表達的孝是私德；《大雅》寫的是倫理上的德，所表達的孝是公德。因此周人所表現的孝德是普遍性的觀念，屬於君子的德行之一，不只是對祖先而已。

第三節 《國語》、《左傳》之德行觀

本文探究《國語》和《左傳》的德行觀，是就其書中的史料所呈現的德行觀來談論，但不能說這就是春秋時人的德行觀，畢竟其中已多有戰國時人的想法，但其記錄的史料仍從春秋時代而來，可做為理解春秋時人德行觀的第一手資料。

一、民與德

王國維在《殷周制度論》⁴⁰一文中談論周人之德：

且古之所謂『國家』者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。……是故天子、諸侯、卿、大夫、士者，民之表也，制度典禮者，道德之器也。周人為政之精髓，實存於此。……且其所謂德者，又非徒仁民之謂，必天子自納於德而使民則之。故其所以祈天永命者，乃在『德』與『民』二字。……文武周公所以治天下之精義大法，胥在於此。故知周之制度典禮，實皆為道德而設，而制度典禮之專及大夫、士以上者，亦未始不為民而設也。周之制度典禮，乃道德之器械……

此段論述，王國維揭示「德」與「民」為周人之精神要義，確實一語中的，並言周朝之典禮制度皆是為道德而設，可謂言簡而意賅。故《國語》記八國之事，而以《周語》為先，亦有重德之意。何謂德？《左傳·襄公七年》云：「恤民為德」，直接點出「德」的精神在於「恤民」，與周公敬德保民的精神相契合。觀之《國語·周語上》開宗明義即以「民」和「德」論之，因周穆王將要征伐犬戎，祭公謀父勸諫以為不可，因為周之先王耀德不觀兵，是以德服人，而不是以力服人，並提出周朝先王治理人民做到了正德、利用、厚生的理念⁴¹，一方面重禮、一方面重法，德刑兼備，這才是長治久安之道。

在德和民的概念之下，以下整合三項論點論述之：以德和民、令德與脩德、德義與德禮。

（一）以德和民

《國語·周語上》記載周襄王派遣內史過到晉惠公覆王命，但晉惠公稽首不拜，內史過說：「晉不亡，其君必無後。」內史過從晉惠公無禮的行徑，便

⁴⁰王國維《殷周制度論》，台北：西南出版社，1916。

⁴¹正德、利用、厚生的思想，本見於《尚書·大禹謨》：「正德、利用、厚生，惟和。」然《尚書·大禹謨》為偽書，不得說此思想起源於此，但此一思想於《國語》和《左傳》中發揮不少，除見於《國語·周語上》，亦見於《國語·晉語四》：「利器明德，以厚民性。」《左傳·文公七年》：「正德，利用，厚生，謂之三事。」《左傳·成公十六年》：「民生厚而德正，用利而事節。」《左傳·襄公二十八年》：「夫民生厚而用利，於是乎正德以幅之。」其中「生」在《國語》作「性」，當是本來之意。

說其無後，其原因是晉惠公對人民背棄了精、忠、禮、信四項德行，以致於遠者不至而近者不和，但相對於晉文公遵守宗法禮制，內史過以為其君必霸，因為文公「逆王命敬，奉禮義成」，做到「順道德則」的美德，甚且文公之守禮，同時兼具忠、信、仁、義之德行表現，若此豈能不善。由此觀之，一位國君能否行禮，對於國家運勢的發展具有絕對性的意義。

《國語·魯語上》說：「夫禮，所以正民也。」《左傳·莊公二十三年》也說：「夫禮，所以整民也。」正民與整民意思相同，指出了禮的作用。晉文公能行禮，體現出忠、信、仁、義四德，做到正民的標準，國君能行禮則人民和，人民能和，則國家興，反之則亂，故《左傳·隱公四年》說：「以德和民，不聞以亂。」

（二）令德與脩德

《左傳·桓公二年》記載：宋督因宋殤公使民不堪命，遂殺孔父、弑殤公，並以大鼎賂各國，桓公得之欲立於太廟，臧哀伯以為此為非禮，因為國家之中的服飾器物，皆有其正當性，不可違背，此之謂令德。由此而言：「夫德，儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨照百官，百官於是乎戒懼，而不敢易紀律。」《左傳·襄公二十四年》記載范宣子為政晉國時，要求諸侯給予重幣，鄭國人病之。子產寫一封信請子西轉告范宣子，重幣是一種賄賂的行為，晉國是一個大國，應當求的是令德、令名，國家才能長治久安，告誡有國者自當注意不當財貨之取得。

至於《國語》對「令德」的指稱，有指一個人身上美德的總稱：

立無跛，正也；視無還，端也；聽無聳，成也；言無遠，慎也。夫正，德之道也；端，德之信也；成，德之終也；慎，德之守也。守終純固，道正事信，明令德矣。（《國語·周語下》）

又，《國語·楚語上》記載楚靈王蓋了一座章華臺，伍舉一同登臺，伍舉見此豪華奢侈之臺，遂加以勸諫，他說：

夫君國者，將民之與處，民實瘠矣，君安得肥？且夫私欲弘侈，則德義鮮少；德義不行，則邇者騷離而遠者距違。……其有美名也，為其施令德于遠近，而小大安之也。

楚靈王之奢侈行徑，非德義之表現，此義與《左傳》有異曲同工之妙。

國君有此令德，則當脩德以致之，所謂脩德者，即修此令德之意。觀之《左傳》，魯昭公四年，司馬侯稱楚王奢侈無度，勸諫晉侯當「脩德以待其歸」、「務脩德音以亨神人」、「不脩政德，亡於不暇」，唯有修此令德，方能保國家於安定之域，亦所以保宗族之命脈⁴²。觀之《國語》，〈周語上〉提出「有不王則脩德」的說法，若能修此王德，則能「近無不聽，遠無不服」。另外，在〈齊語〉提出「修德進賢」的說法，齊桓公要求鄉長進用有德之人，貶退無德之人，此德指眾人之德行表現。

（三）德義之理與德禮之用

1、德義之理

德義既為令德的表現，那麼如何定義德義？

分而言之，何謂德？「恤民為德。」（《左傳·襄公七年》）何謂義？「義，廣德也。」（《國語·晉語四》）因此，德義便是指將國君恤民的表現加以廣大之意。《國語·晉語四》記載晉文公問趙衰誰可以當元帥，趙衰推薦卻縠，說他為人惇篤，趙衰說到：「夫先王之法志，德義之府也。夫德義，生民之本也，能惇篤者，不忘百姓也。」所謂先王之法志，其中潛藏著德義精神，是能體恤人民的作為，不忘百姓之疾苦，故德義是生民的根本。另外，在《國語·晉語七》記載，當晉悼公與司馬侯登台望遠時，感覺到登高臨下的快樂，但司馬侯卻反諷：「臨下之樂則樂矣，德義之樂則未也。」那麼何謂德義？司馬侯說：「諸侯之為，日在君側，以其善行，以其惡戒，可謂德義矣。」此處的德

⁴² 《左傳·僖公五年》士蒍引詩經『懷德惟寧，宗子惟城』，勸諫晉侯當「君其脩德而固宗子」。

義表現的是臣子對國君施政的監督。

《左傳·僖公二十四年》記載鄭文公因不聽王命，並執二子，周天子怒，欲伐鄭，富辰勸諫周天子說：「大上以德撫民，其次親親。」以德撫民則無親疏之別，此是上聖治國之道，其次才是親其所親，富辰又說：

庸勛、親親、暱近、尊賢，德之大者也。……耳不聽五聲之和為聾，目不別五色之章為昧，心不則德義之經為頑，口不道忠信之言為囂。

故所謂德義便是以德撫民之道，其內容為庸勛、親親、暱近、尊賢。又，《左傳·僖公二十七年》說：「《詩》、《書》，義之府也；禮、樂，德之則也；德義，利之本也。」《詩》、《書》是聖人之言，禮、樂是教化之源，兩者皆對人民有利，此利民之本與「生民之本」的精神相通。故德義之理便表現在生民與利民上。

2、德禮之用

德禮做為運用之道，《左傳·僖公七年》說：「招攜以禮，懷遠以德，德禮不易，無人不懷。」禮用以招攬附近的人民，德是用以感化遠方的人民，當德禮並用則遠近皆服。這是德禮運用之方。德禮也是行為的表徵，《左傳·文公七年》說：「義而行之，謂之德禮。」合乎義理而行就是德禮，這裡變成是一種普遍的道德行為。

徐復觀先生在《中國人性論史先秦篇》中，將春秋時代稱之為「以禮為中心的人文世紀」，從《左傳·僖公二十七年》分別對德、義的考察中，發現到德作為單一的德行而言，與禮的關係也相當密切，誠如王國維所說，制度典禮是道德之器，禮亦是德行之重要一環。何謂禮？《左傳·昭公二十五年》說：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」因此禮是行之於天地之間，是不變之理。人處於天地之間，應當知禮，何謂知禮？《左傳·隱公十一年》說：「度德而處之，量力而行之，相時而動，無累後人，可謂知禮矣。」禮是回歸自身，衡量自己的狀況，適時做出行動，以人為依歸的一種表現，在個人是立身處世的準則，在國家則是治理人民的方針，無禮則不成國家，故曰：「禮，

國之幹也；敬，禮之興也。不敬則禮不行，禮不行則上下昏，何以長世？」（《左傳·僖公十一年》）

二、民和神

春秋時代的民神關係，經過周公強化以民為本的觀念之後，民神之間有了轉變的契機，人文精神的提升影響春秋時代的德行觀。由此來考察《國語》和《左傳》中所呈現的神、民思想。

（一）民，神之主也

民神關係從上古時期的民神異業到民神隔絕之後，民神之間就處於不協調的狀態，神主宰人間的一切，人間若欲得福，就必須誠心敬意地向神明馨香求拜，這是一種普遍的認知。在民神的演變上，到了周公有了不同的升降，有鑑於夏、商的滅亡是君王本身荒淫無道，以致受天降罰，於是引發以民為鑑的思想，從這時候起，民的地位逐漸上升，但神仍擁有獎賞的能力。這樣的思想來到西周末年，趨於一種平衡相調的狀態，周宣王因不籍農時，虢文公勸諫國君當以農為首務：三季務農，一季講武，講武則有威，務農則有財，如此「乃能媚（說）於神而和於民矣，則享祀時至而布施優裕也」（《國語·周語上》），媚神為了求福，和民為了使民，兩者同等重要。來到東周初年，周惠王十五年，有神降於莘，惠王問內史過說：「是何故？固有之乎？」內史過回答說：

有之。國之將興，其君齊明、衷正、精潔、惠和，其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人。……國之將亡，其君貪冒、辟邪、淫佚、荒怠、麤穢、暴虐；……明神不蠲，而民有遠志，民神怨痛，無所依懷，故神亦往焉，觀其苛慝而降之禍。是以或得神以興，亦或以亡。（《國語·周語上》）

神明的降臨不因國之將興或國之將亡而有異，關鍵在於國君的德行，這樣的觀

念仍然是承繼周公鑑戒的思想，不同的是人的德行已經凌越神的主宰力量。

在這樣的觀念之下，發展出「夫民，神之主也」的觀念。《左傳·桓公六年》記載楚武王侵隨，為隨所敗，隨侯要追擊楚師，但為季梁阻止，季梁告知以「忠於民而信於神」的道理，今民餒矣，必不得神的庇佑，隨侯接著說：「吾牲牲肥腍，粢盛豐備，何則不信？」其說法如同虞國國君，以為享祀豐厚就可以得到神明的庇佑。於是季梁告知以「夫民，神之主也」，提出「民和而神降之福」的道理。這樣的觀念持續發展：《國語·魯語上》記載魯莊公時發生長勺之戰，曹劌問如何作戰？魯莊公卻說：「余不愛衣食于民，不愛牲玉于神。」對此，曹劌回答說：「夫惠本而後民歸之志，民和而後神降之福。」⁴³之後，魯僖公五年，晉侯想要假道虞國以攻打虢國，虞國大夫宮之奇以為不可，所謂輔車相依、唇亡齒寒，虞公以為「吾享祀豐潔，神必據我」，宮之奇回應說：「鬼神非人實親，惟德是依」（《左傳·僖公五年》），「惟德是依」是這個時代的標誌，為政者都要以修德為務，民、神都要以德為依歸⁴⁴。祭祀物品豐盛與否，不能改變國家的命運。

由以上觀之，在以民為本的基礎上，更重視國君的德行，對於神明享祀的豐潔與否，並不能改變人民生活的疾苦，這是春秋時代普遍興起的想法。

（二）妖與祥

在《國語》和《左傳》中，與鬼神議題相當的是妖和祥的議題，這兩者看似相對，其實是一體的兩面。鬼神和妖來說，鬼神可以是上帝，可以是祖先，可以降福，亦可降禍，其地位崇高，而妖則是怪異而反常的現象，是地表人心的投射⁴⁵，屬於災禍的表徵，但在以德為標的時代，妖變成是人心不德、國家

⁴³ 同樣是長勺之戰，在《左傳·莊公十年》的記載卻有不同：曹劌問何以戰？莊公從「衣食所安」、「犧牲玉帛」到「小大之獄，雖不能察，必以情」，逐一皆能做到，曹劌以為：「忠之屬也，可以一戰」。最後終敗齊國。相對照於《國語·魯語上》的陳述，曹劌問何以戰？魯莊公答以「不愛衣食」、「不愛牲玉」，故曹劌告以民和神降之道。由此可見《左傳》、《國語》在此事件記載之不同。

⁴⁴ 《國語·晉語九》：「德不純而福祿并至，謂之幸。夫幸非福，……」純德是一種至善，如文王之德。德不純而得福祿，這是僥倖所得，非德之致。

⁴⁵ 《左傳·宣公十五年》：「天反時為災，地反物為妖，民反德為亂，亂則妖災生。」天災、地妖、人亂三者一體相連，妖、災生於亂，亂生於人民反德，德是來自於國君的施政，因國君不德，人民才會反德。

動亂的反映。《國語·晉語六》說：「辨祆祥於謠。」一則點出祆、祥並稱的屬性，一則點出祆、祥起於民間的特質。最典型的例子是發生在魯莊公十四年，鄭厲公因傅瑕的幫忙，入主鄭國。事發之初，剛好有內蛇與外蛇在鄭南門中打鬥，內蛇死了，六年後厲公入。就此事，厲公問申繻說：「猶有妖乎？」申繻回答說：「妖由人興」，妖是起於人的內心，若人不遵守常道，妖自然而起，此處把妖轉化為道德性的意義。

和「妖」相對應的概念就是「祥」，何謂祥？《逸周書·武順解》說：「天道曰祥，地道曰義，人道曰禮。」祥具有天道的至高性，與義、禮並列。祥亦可作為詳，《左傳·成公十六年》云：「德，刑，詳，義，禮，信，戰之器也，德以施惠，刑以正邪，詳以事神，……」「祥」做為事神義，與天道義相通，《國語·周語中》亦云：「夫義所以生利也，祥所以事神也，仁所以保民也。」可見這是對「祥」的普遍性定義，而且從以上可知，祥與其它德行並行，故也是一種德行表現，其意義當是源於巫祝的德行概念。但在另一方面，在人文精神盛行的春秋時代，事神是不被強化的概念，因此，《國語·周語下》提到：「度之天神，則非祥也。」去揣測天意是不祥的，因為人的德行才是關鍵。

妖和祥在字面上是相對的概念，但在當代人的對待觀念上卻是相通的。魯僖公十六年春天，有五顆隕石掉到宋國；六鷁退飛，經過宋都。周內史叔興在宋國當官，宋襄公問他說：「是何祥也，吉凶焉在？」宋襄公的提問，猶如鄭厲公問申繻「猶有妖乎？」在這樣的狀況之下，祥、妖是不分的。因為，祥或是妖都是建立在人的德行之上，除此之外，祥、妖是不具實質意義的。

（三）修德改卜

一般而言，古人認為戰爭和祭祀是國之大事，必須透過占卜來求得吉凶禍福，但其實是無事不卜，殷商尚鬼，占卜尤其盛行，但隨著周王朝的建立，占卜迷信之風漸漸褪去，馬王堆帛書《周易·要》記載孔子對《周易》卜筮的看法：

子曰：《易》，我復其祝卜矣，我觀其德義爾。幽贊而達乎數，明數而達乎德。……贊而不達于數，則其為之巫；數而不達于德，則其為之史。……吾求其德而已，吾與巫史同涂而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？

卜筮在民風還未開化的時代，被認為是理解人事最好的途徑，但是來到人文開發的時代，卜筮變得不那麼必然性，因為天命靡常，唯有守住德行才是真的。孔子的一句「吾求其德而已」，已道盡周人的德行觀念。從人的德行表現，就可以知道事情的吉凶禍福，這是一種以德釋卜的說法。這樣的觀念，在《左傳·襄公十三年》有所表達：「先王卜征五年，而歲習其祥，祥習則行。不習，則增修德而改卜。」杜預注：「征，巡守也」；習，孔穎達《正義》解作「襲」，有因襲之意；祥，善也，福也。善來自於國君的德行，年年卜征都吉，表示國君的德行不錯，但卜征不吉，則會反躬自省，行修德之事以改變卜筮不吉的結果。天子行巡守之禮，當以身作則，以德為表率，方能領導諸侯國。卜筮既不能免，當以德為圭臬，德變成是主動的修為，這是修德改卜的觀念。又，《左傳·僖公十五年》記載晉獻公為嫁伯姬於秦卜筮，得〈歸妹〉卦轉〈睽〉卦，史蘇占之，認為不吉，後來果然：「六年其逋，逃歸其國，而棄其家，明年，其死於高梁之虛。」對此，晉惠公認為如果先君聽從史蘇的卜筮結果，就不會有此禍患，但韓簡侍認為：「先君之敗德，及可數乎？史蘇是占，勿從何益？《詩》曰：『下民之孽，匪降自天，傅沓背憎，職競由人。』」晉惠公有此禍患，是由於晉獻公廢嫡立庶之敗德，和卜筮無干。卜筮固然不吉，但禍患的發生是來自於人事的造作，毋須相信卜筮。

三、結語

陳來〈古代德行倫理與早期儒家倫理學的特點---兼論孔子與亞里斯多德倫理學的異同〉一文說到：「春秋時代，已經在某個意義上，從禮樂的時代轉向了德行的時代，即『禮』（樂）的調節為主轉變為『德』（行）的調節為主的規

範系統。」⁴⁶西周時代，周公制定禮樂，開啟人文化的首頁，提出天命靡常的觀念，雖然天命仍是居於主導權，但天命的轉移視國君的德行而定，由此以降，德行的觀念逐漸普遍於人群，春秋時代雖然是禮的時代，但更是德的時代。

綜觀《國語》和《左傳》中呈現的德行觀，從民和德的觀念出發，提出以德和民的觀念，強調正德、利用、厚生（地德）；將禮和德結合，發展出德禮、德義的概念，作為國君的德行表徵，即使是神、祥和祿的觀念，也在以德為主體的意識下，變得切近無礙。因此，從天人的角度看東周末年到春秋時代的德行發展，天的意志逐漸淡薄（天德），而人的主體性漸漸突出（人德），從原本外在的天威、天罰，轉而變成對自我內心的要求，以民為本的說法還不夠確切代表春秋時代的主流精神，以德為本才是這個時代的精神指標。

第四節 郭店楚簡的德行觀——以《五行》為中心

郭店楚簡，又稱郭店楚墓竹簡。經學者考證其抄寫成書的時間不晚於公元前 300 年，大約相當於戰國中期。故其思想年代當在戰國中期以前，其中包含儒家和道家的典籍，本文著重在儒家典籍的部分。學者普遍認為，《緇衣》和《五行》⁴⁷出自子思一系，而《性自命出》所帶出的思想也與曾子、子思一系有關係，尤以《五行》最具代表性、思想體系最完整、文字最豐富，又是與子思關係最密切者，故以此篇為中心來論述郭店楚簡中的德行觀。

針對《五行》的思想內涵，本文將之分為三項層次：境界論--善與德；工夫論--思的工夫；本體論--心役論，依此論述於後：

⁴⁶ 發表於《河北學刊》，第 22 卷，第 6 期，2002 年 11 月，p35。

⁴⁷ 1973 年大陸湖南省長沙市出土的馬王堆漢墓帛書，其中也有《五行》，實則與郭店楚簡為同一版本，只是帛書本有經、有說，而竹簡本無說；說就是後人對經的解釋，本文所指《五行》為竹簡本，論述之餘，亦會引用帛書本的解釋作為理解之參考。魏啟鵬先生在《簡帛文獻《五行》箋證》一書，將帛書本定名為《德行》，亦頗能詮釋《五行》之要義。

一、境界論--善與德

《五行》開宗明義對五行進行定義與定性：

五行：仁形于內謂之德之行，不形于內謂之行。義形于內謂之德之行，不形于內謂之行。禮形于內謂之德之行，不形于內謂之行。智形內謂之德之行，不形于內謂之行。聖形于內謂之德之行，不形于內謂德之行。（經第一章）⁴⁸

這段文字一般認定為全篇思想的總綱。如何區分德行和行，作者以「形于內」和「不形于內」為依據，所謂形于內就是道德觀念內化的過程，而成為內在的特質，這就是德行，而不形于內即是道德觀念外在的實踐，這就是行。由此可見，在中國古代的思想中，「德行」一詞包含了內在的道德品質和外在的道德行為，以現在的用語是指德性和德行，為以後德行觀念立基。如《周禮·地官》述大司徒之職：

以鄉三物教萬民，而賓興之：一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤；三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。⁴⁹

此德、行分列，很明顯地，德指內在的特質，行指外顯行為。又，《周禮·地官》述師氏之職：

以三德教國子：一曰至德，以為道本；二曰敏德，以為行本；三曰孝德，以知逆惡。教三行，一曰孝行，以親父母；二曰友行，以尊賢良；三曰順行，以事師長。

此三德與天德、地德、人德的說法有異曲同工之妙，故鄭玄注：「德行，內外

⁴⁸ 本文採用魏啟鵬《簡帛文獻《五行》箋證》說法。（魏啟鵬，《簡帛文獻《五行》箋證》，北京：中華書局，2005年12月第1版）經第一章最後一段論聖的文字，魏啟鵬以為：「據帛書與此對應的第五句，『德之』乃衍文，涉上文而誤植。」頁5。

⁴⁹（漢）鄭玄注、（唐）賈公彥疏，《十三經注疏·周禮注疏》（上、下），北京：北京大學出版社，1999年12月。

之稱，在心為德，施之為行。」這就完全繼承了郭店簡的說法，進而許慎《說文》直接以「外得於人，內得於己」來解釋「惇」，由此可見，把德行分為內外，至少在漢代以前是習慣的用法。

就形于內而言，是一種特質的內化，精神層面的提升，以儒家的觀點視之，較屬於內聖的層次，譬如仁，其特質是愛人，而這樣的特質不須刻意表現，讓人就能感受到愛人的質性，這樣的特質在帛書《五行》就稱作「氣」的表現，故有「煥然安之」的仁氣、「撮然行之」的義氣、「愀愀然敬之」的禮氣，其中「煥然」、「撮然」、「愀愀然」就是內化的形容詞，但同一段解釋獨跳過「智氣」，直言仁氣，或者為漏簡。至於「聖氣」，見於帛書《四行》：「四行形，聖氣作」，可見聖是居於五行之首，四行形于內，方能達於聖的境界。

就不形于內而言，是一種道德行為的表現，表現而為外在的規範，較屬於外王的實踐，譬如一個人知道愛人就是仁的表現，於是表現出愛人的行為來，如所言：「新（親）而篤之，愛也。愛父，其攸愛人，仁也。」（經第十九章）攸者，逐也，隨後之意，帛書寫成「繼」。這就是說愛人有等差之愛，由近而遠，這就是愛人的行為表現。所不同者，聖即使不形于內，也是德之行，因為聖是一種超越的境界，不是外顯的行為，孟子稱之為「大而化之之謂聖」⁵⁰。

接著，《五行》再加以強化五行的區分。經第二章說到：「德之行五，和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。」「和」的運用在前一節的論述中，可見其廣泛地運用在人民上，稱之為以德和民，在此可以得到一些印證，因此以和釋德當是延續春秋以來的說法。此段呼應前一段的說法，不形于內就是善，是人道的表現；形于內就是德，是天道的表現，從天人分際來區分德、行，並以「和」做為觀察的標準。

就經第二章的文字表現看，其重點有三：和、善、德。何謂和？《中庸》說：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」《中庸》對和的詮釋，讓《五行》的和之意境更加顯豁，唯有出於天道，方能達到發而皆中節的境界，此乃聖人之境。在情欲還未發動之初始為「中」的狀態，情欲發動的當

⁵⁰ 引見《孟子·盡心下》。（（漢）趙岐注、（宋）孫奭疏，《十三經注疏·孟子注疏》，北京：北京大學出版社，1999年12月。）

下都能合乎法度，不逾矩，這就是「和」的狀態。此外，與「和」並行很重要的觀念就是「時」，如經第十七章：「行之而時，德也」，此處又以「時」釋德，「時」就是中、就是和，對自己的所作所為都能達到中和的狀態，這就是德行的表現。四行是一般人表現在外的道德行為，是「其人施諸人」（經第二十七章）的行為，能夠做到和，就是一種善的表現，即是表現人道。善是針對一個人的外在表現所做的評價，有一個主觀的標準在，如以「不變不悅，不悅不戚」的表述語來表達，這將在文後論及。五行是道德內化的表現，是「天施諸其人」（同上）的內化表現，回到上天最初賦予的良知良能，達到一種與天接合的境界，故是之謂天道，在這種情形下，仁義禮智聖地位相當。那麼要成為一個有德的君子必須如何做？經第三章告訴我們：「五行皆形于內而時行之，謂之君子。」此處等於是把第一章和第十七章的說法合併為一，形于內還不夠，還必須「時行之」，經常奉行並達到中和的境地，才可以成為君子。經第三章接著又說：「善弗為無近，德弗志不成」，善是人道，重在實踐力行，而德是天道，重在心的立定志向並深切體悟，這說明了善與德的成就之道。

從「時」出發，可以指時常之意，亦可指中和之意，因此經第十章說到：「君子之為善也，有與始，有與終也。君子之為德也，有與始，無與終也。金聲而玉振之，有德者也。」「善」在行的過程是有始有終，畢竟善是人外在的行為表現，是隨著人的生命而終始，但「德」卻是超乎人道，即使生命結束，但德行始終還在天地之間，帛書《五行》解釋說：「無與終者，言舍其體而獨其心也。」正是肉體消失而精神長存之意。接著銜接到經第十一章以金聲玉振來說明中和之意：「金聲，善也；玉音，聖也。善，人道也；德，天道也。唯有德者，然後能金聲而玉振之。」古人奏樂以敲金鐘始，而以擊玉磬終，金聲是善，玉音是聖，聖也是德，故古人常以玉喻德。到了孟子，其說法有所融合。《孟子·萬章》云：

集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。

所不同者有二：其一，孟子以金聲喻智，而且把終始之道說得更明確；其二，孟子把能金聲玉振者比喻為集大成者，此就聖人言，觀之《五行》第二十四章提出：「君子集大成」的說法，很明顯地，孟子是統一《五行》第十章、第十一章與第二十四章的論點為一。

經第二章的下半段，順著善與德，提出德的發展經過：「君子無中心之憂則無中心之智，無中心之智則無中心之悅，無中心之悅則不安，不安則不樂，不樂則無德。」此段可與經第十一章後半段相呼應：「不聰不明，不聖不智，不智不仁，不仁不安，不安不樂，不樂無德。」憂者，思也，君子從思出發，經過智、悅、安、樂，最後到達德的境界，這是由外而內的過程，其進程猶如《大學》之「定、靜、安、慮、得」；德者亦得也，兩者亦所謂終始之道。這裡是智發展為德的過程，聖亦復如此，可見聖與智同樣屬於天道之德，然而當智與仁義禮並列時，又是所謂的善，因此，智在五行中的地位可為善，亦可為德；可為人道，亦可為天道。由這段文字引發出五行能得證成德很重要的運作機制，那就是「思」，將於文後論述之。

二、工夫論--思的工夫

《五行》中的「思」，在儒家的體系是一項很重要的工夫，可從孔子起。《論語·季氏》說：「孔子曰：『君子有九思：視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義。』」此處的『思』是談論行為內在機制的反省，與德行的關係甚為密切，如「視思明」就是《五行》的「智」；「聽思聰」就是《五行》的「聖」；「色思溫」就是《五行》的「仁」；「貌思恭」就是《五行》的「禮」；「言思忠」、「見得思義」就是《五行》的「義」，因此，孔子所說的九思在《五行》中得到相應之處。

再進一步考察，《尚書·洪範》提及五事：貌、言、視、聽、思，其中「貌曰恭」、「恭作肅」就是禮；「言曰從」、「從作乂」就是義；「視曰明」、「明作哲」就是智；「聽曰聰」、「聰做謀」、「思曰睿」、「睿作聖」，這是講聖，但缺乏「仁」的說明，故孔子獨講仁而後顯。來到孟子，「思」轉化

為內在心性的探求，是反求諸己的工夫，尤其在仁義禮智上，透過思可以找回自身固有的美好德行。⁵¹因此，在形成仁義禮智聖的過程中，「思」是一項很重要的工夫。

再觀《五行》，其論「思」的工夫在孟子前，從經第三章「智弗思不得」開始，繼而是：「思不清不察，思不長不形，不形不安，不安不樂，不樂無德。」前三思講的分別是仁（經第五章）、智（經第六章）、聖（經第七章），而義和禮分別在經第十三章和經第十四章論及，由此而論仁、義、禮、智、聖。

（一）論仁

「思不清不察」是對仁來說。清，或作精，《禮記·緇衣》云：「精知，略而行之。」⁵²鄭玄注：「精知，孰慮于眾也。」故精有熟之義，與察相應。全句是說要達到仁德，思慮如果不精熟，就不能審知萬物之理，故曰「不形則不安」，形是形之於內的狀態，安是達到仁德之後的狀態，故又曰：「知而安之，仁也。」（第十七章）所以安是對仁而言，合起來就是說：「思不清不察，不形則不安」，反之亦然，這段話是立論仁德的基礎，以下分別從正、反兩面立論。

從正面而言：「仁之思也清，清則察，察則安，安則溫，溫則悅，悅則戚，戚則新（親），新（親）則愛，愛則玉色，玉色則形，形則仁。」（經第五章）從內心的精、察出發，經歷安、溫、悅、戚、親等情感外放，達到愛人的境界，愛人就是仁的最高表現，以玉色呈顯之，所謂玉色，就是形容如玉一般的溫潤而有光澤，如《禮記·聘義》所言：「孔子曰：『夫昔者君子比德於玉焉：溫潤而澤，仁也。』」「溫潤而澤」是玉之質性，亦是仁之特質，故經第二十三章言：「柔，仁之方也。」

若從反面言：「不變不悅，不悅不戚，不戚不新（親），不新（親）不愛，不愛不仁。」（經第十二章）這是把正面做反面的論述。何謂變、悅、戚、親、

⁵¹ 孟子說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（語見《孟子·告子上》）

⁵² （漢）鄭玄注、（唐）孔穎達正義，《十三經注疏·禮記正義》（上、中、下），北京：北京大學出版社，1999年12月。

愛？經第十九章逐一解釋：

顏色容貌溫，變也。以其中心與人交，悅也。中心悅焉，遷于兄弟，戚也。戚而信之，新（親）也。新（親）而篤之，愛也。愛父，其繼愛人，仁也。

這就是從個人的顏色容貌溫和做起，從內心真正高興與人交往，再把這種態度對待自己的兄弟，兄弟因而產生信任感，做到親親的工夫，再從對父母之愛，推而愛人，這就是仁德的表現。由此可見，仁德的展現有其終始、先後的進程。總結地說，「聞道而悅者，好仁者也。」（經第二十八章）所以，「悅」是仁展現之後的滿足境界。

（二）論義

在《五行》中，義居於仁之後，其言曰：「知而安之，仁也。安而行之，義也。仁義，禮所由生也，四行之所和也。」（經第十八章）義與仁並稱，「行」是義的主要概念，仁義是禮制作的源頭，也是四行和的基礎，亦即仁義是人道的表現。從反面論義，經第十三章說：「不直不泄，不泄不果，不果不簡，不簡不行，不行不義。」何謂直、泄、果、簡、行、義？經第二十章解釋說：

中心辯然而正行之，直也。直而遂之，泄也。泄而不畏強御，果也。不以小道凌大道，簡也。有大罪而大誅之，行也。貴貴，其等尊賢，義也⁵³。

所謂義就是內心清楚明白所行之事的正當性，直道而行，而且不畏強暴，秉持不因小義而侵害大義、犯大罪之人必接受極刑的原則，尊敬長上和尊敬賢人是同等重要的事情。簡言之，「簡，義之方也」；「強（剛），義之方也」（經第二十三章），因此，義有正直、剛強之意，由此而聯想到孟子的浩然正氣說：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與

⁵³ 「貴貴，其等尊賢，義也」一句，在《孟子·萬章下》直接轉化為：「貴貴、尊賢，其義一也。」孟子直接繼承了《五行》的說法。

道。」⁵⁴孟子以「直」釋「義」，頗有擷取郭店簡之意。總結而論，「聞道而畏者，好義者也。」（經第二十八章）「畏」就是義的精神所在。

（三）論禮

在《五行》中，對禮的定義為何？經第十七章說：「安而敬之，禮也」；經第十八章說：「行而敬之，禮也」，皆以敬做為禮的基本解釋。經第十八章提到「仁義，禮之所由生」，看出禮與仁義的關係，孔子曾說：「人而不仁，如禮何？」⁵⁵又說：「克己復禮為仁。」⁵⁶皆可見禮生於仁的痕跡。在《中庸》，禮生於仁義的說法更為明確：「仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」親親為仁，尊賢為義，套上去正是經第十八章的說法。

從反面論禮，經第十四章說到：「不遠不敬，不敬不嚴，不嚴不尊，不尊不恭，不恭無禮。」何謂也？經第二十一章解釋說：

以其外心與人交，遠也。遠而莊之，敬也。敬而不懈，嚴也。嚴而畏之，尊也。尊而不驕，恭也。恭而博交，禮也。

所謂外心，《禮記·禮器》說：「禮之以多為貴者，以其外心者也。德發揚，詡萬物，大理由博。」後面一句就是說明「多」的意思，表示禮的普遍性、推廣性，〈禮器〉的「多」乃解釋此處「遠」的意思，能如此，方能表現出莊敬之心。嚴也是敬，只是無懈怠之心，若再加以威重（畏）之心，就是尊。心存尊敬而不驕傲就是恭，能存此心而廣泛地與人交往，即是禮。因此，禮重在遠、重在博、重在多。總結地說，「聞道而恭者，好禮者也。」（經第二十八章）「恭」，就是禮的精神所在。

（四）論智

⁵⁴ 引見《孟子·公孫丑》。

⁵⁵ 引見《論語·八佾》（（魏）何晏注、（宋）邢昺疏，《十三經注疏·論語注疏》，北京：北京大學出版社，1999年12月）。

⁵⁶ 引見《論語·顏淵》。

經第六章論智說：「智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則形，形則智。」此智由內而外的工夫。經第十六章開頭說：「見而知之，智也。」帛書《五行》解釋說：「見之而遂知其所以為之。」意即見到事情便知道處理的方法，這是智達到內化的工夫，而內化工夫來自於明。經第十六章說：「明明，智也。」帛書《五行》解釋說：「由所見知所不見也。」更進一步，能看到事物細微的事理，這也是智。由『明』引申表現在「見賢人」，這是尊賢的表現，《荀子·解蔽》：「知賢之謂明」⁵⁷，此之謂也。相反地，「未嘗見賢人，謂之不明」（經第十五章）。因此，智除了表現在察覺事理之外，更是察覺人之賢與不賢，故曰：「見賢人，明也。見而知之，智也。」（經第十七章）

（五）論聖

《五行》對「聖」所下的定義是：「聞而知之，聖也。」（經第十七章）聖從聞之意，為聖之初始義。「聖」在《五行》中的基本論述是「不樂則無德」，此處的「樂」字，魏啟鵬《簡帛文獻《五行》箋證》說：「此句樂謂禮樂之樂，言致樂以治心，為樂而彰德。」⁵⁸從禮樂的角度說之，正可與金聲玉振相呼應，故《五行》以「玉音」稱呼聖。聖之思如何？經第七章說：「聖之思也輕，輕則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則玉音，玉音則形，形則聖。」「輕」，帛書《五行》解作「尚」；尚者，上也，有超越之義。《中庸》說：「詩曰：『德輶如毛。』毛猶有倫。」鄭玄注：「言化民常以德，德之易舉而用，其輕如毛耳。」故竹簡之輕是指聖人之德化既易且速。因此，「聖之輕」的意思是說聖人的思慮易舉而用，無形中易令人感受其德行。

了解「思」在仁、義、禮、智、聖上的作用，進一步了解「思」的運作機制。思的起發在心，有中心、外心之分，中心不僅是形於中也形於外，以後來《中庸》的說法，更是誠於中，它所表現的是一種由憂思而喜悅的心靈昇華，

⁵⁷ 荀子撰、(唐)楊倞注、(清)王先謙集解，《荀子集解》，台北：台灣時代書局，1975年1月出版。

⁵⁸ 魏啟鵬，《簡帛文獻《五行》箋證》，北京：中華書局，2005年12月，頁7。

由此昇華而有安、樂、德的境界提升，這是形於中。仁、智之玉色以及聖之玉音，皆是形於外的表現，是由內而外的煥發，這就是形於中而發於外。外心是一種對人的態度，一種普遍的對待，所以有敬、有嚴、有尊、有恭、有禮。其次是要慎獨，就是要對自己細小隱微之處能守住德行，唯有君子能慎其獨（經第八章）。因君子能為善，亦能為德（經第十章）；能聞君子道，則距離聖德不遠矣（經 15、17 章），故能達至天道。在《五行》中，慎獨是一種專一的態度，經第八章說：「能為一，然後能為君子，慎其獨也。」帛書《五行》解釋說：「慎其獨也者，言舍夫五而慎其心之謂也。」能以仁義禮智信五者為一心而達乎天道，這就是慎獨最上乘的表現。

《五行》中在談到心的運作力量時，還提到所謂「進」的工夫：經第二十六章：「目而知之，謂之進之。喻而知之，謂之進之。辟而知之，謂之進之。幾而知之，天也。」帛書《五行》從「目之也者，比之也」的角度切入解釋，分成兩個層面：一個是從萬物之性做比較，而知人獨有仁義；一個是人的自體本身做比較，而知仁義最貴，這兩個進層告訴我們所要追求的是道德的層次，而不是物慾、感官的層次，唯有如此，方能達致天道的最高層次。

三、本體論--心役論

既然要成德、成聖，就必須要有志向，而志向的主體在心，因此心的作用就變得很重要。《五行》論心的作用，以經第二十五章的論述為基點：

耳目鼻口手足六者，心之所役也。心曰唯，莫敢不唯；諾，莫敢不諾；進，莫敢不進；後，莫敢不後；深，莫敢不深；淺，莫敢不淺。和則同，同則善。

其中包含感官的知覺和主體心的駕馭作用，六官受心的役使驅動而有意識行為，具有一種階層性、強制性的要求，但內心的善卻是建立在此基礎之上，孟子稱之為「大體」和「小體」之別，孟子強調：

耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思

則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。（《孟子·告子上》）

因此從耳目之思者為小人，從心之思者為大人，帛書《五行》稱之為「心貴」。「和」就是心和感官之間能達到和諧的狀態，達到一致的想法，這就是善，以《中庸》的說法釋之：「發而皆中節，謂之和」，「皆中節」即是《五行》「同」最佳註腳，因都能中節，故為善。由以上可知，做為本體的心，在驅動感官運作時，能為惡，亦能為善。

四、結語

綜觀郭店楚簡《五行》的德行觀，是以心為主體架構，以強烈的主導意識駕馭感官能力的運作，故為善或為惡皆由心起，故曰：「善弗為無近，德弗志不成。」心之所至將導引官能運作，因為用心層次的不同，故有善與德的境界，善是人道，德是天道；表現的是人德與天德的差異性，當心致力於德，則能引發行為的向善，這是「和」的效應，「和」展現在仁義禮智，這是人德，若加上聖的境界，就是天德。德也是一種專一的態度，「慎獨」則是專一態度中最具代表性者，故曰：「行之而時，德也。」能時而皆中節，此心即達善的境界，故為君子。君子透過憂、智、悅、安、樂的進程，即能成德、成聖。在成德的過程中，必須運用相當的機制來完成，第一項為「思」的工夫。思由智出發，引申有「三思」：仁思、智思、聖思，至於義、禮則透過反思立論，以「不直不肆」、「不遠不敬」的形式，達到成德的目標。另一項心的工夫就是「進」，進是一種存心，從「目而知之」、「喻而知之」、「辟而知之」到「幾而知之」，一層更進一層，逐漸內化的工夫，德行的修養逐漸與天合一，最後達於聖人之境。在《五行》篇看到的是人德提升到天德的方法與途徑。

第五節 《呂氏春秋》之德行觀

一、《呂氏春秋》德行觀之主體論述

歷經春秋、戰國時代人文精神提升的歷程，以德為本的思想成為主流，來到戰國末期，天人關係加入新的元素，鄒衍的陰陽學派將陰陽五行的思想融入這個體系中，其學說仍是以仁義思想為基底，只是改變傳達的模式，天人之間是互相感應的，災異的發生是建立在國君的施政上，這樣的觀點延續到西漢成為主流，但這之間有一個很重要的承接點，那便是《呂氏春秋》。因此最後本節以《呂氏春秋》的德行觀做為承上啟下的接點，接引出以下西漢德行觀念的討論。

（一）德行之原一道

《呂氏春秋·大樂》提出對道的闡釋：「道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀。有知不見之見、不聞之聞、無狀之狀者，則幾於知之矣。」其說法與老子對道的陳述如出一轍⁵⁹。又說：「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一。」故道又名太一，簡稱為一，太一只是道的化身，如同老子說的道生一，一生二的關係，因此〈大樂〉說：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。」至於太一的作用，如〈大樂〉所說：

故能以一聽政者，樂君臣，和遠近，說黔首，合宗親。能以一治其身者，免於災，終其壽，全其天。能以一治其國者，姦邪去，賢者至，成大化。能以一治天下者，寒暑適，風雨時，為聖人。故知一則明，明兩則狂。

此「一」運用在治身、治國、治天下，具有道德意義上的作用。

⁵⁹ 見《老子》第十四章：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。……是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」

此外，道的屬性是至精，講的是一種精氣，《呂氏春秋·君守》：「至精無象，而萬物以化。」王念孫說：「象」當作「為」。因形近而誤。其意取自老子所說：「我無為而民自化。」《莊子·天地》：「無為而萬物化。」因無為，萬物自然化育；因無為，人民自然教化，自然德行的培養也是在無為中進行，具有累積、進化的作用，《呂氏春秋·盡數》：「精氣之集也，必有入也。」此入就是積累的工夫，〈盡數〉篇道出此作用：「精氣之來也，因輕而揚之，因走而行之，因美而良之，因長而養之，因智而明之。」其中「輕、走、美、長、智」，這些是入；「揚、行、良、養、明」，這些是集，因憑藉不同，其提升的境界亦不同。德行的長養亦復如是，若修得好，就能與神明溝通，故曰：「精通乎鬼神。」（〈勿躬〉）那麼「精」要如何通乎鬼神？首要的條件就是『誠』，〈具備〉云：「誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？」誠在於人，屬於人情，而精在於天，屬於天性，能至誠，才能合乎人情；能至精，才能與天相通，這就是德行最高的境界。故曰：「一能應萬，無方而出之務者，唯有道者能之。」有道者就是德行高尚之人。

能執一者便能感通天地，但一般人為什麼做不到？〈有度〉篇指出因「物感之也」，物慾有以致之。此物慾又包含四個面向：

通意之悖，解心之繆，去德之累，通道之塞。貴、富、顯、嚴、名、利六者，悖意者也。容、動、色、理、氣、意六者，繆心者也。惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德者也。智、能、去、就、取、舍六者，塞道者也。⁶⁰

此皆人情物慾之所牽纏，故本心不能虛靜，當本心虛靜，必能提升自我的德行。

（二）貴生論

⁶⁰ 此段文字源於《莊子·庚桑楚》，原文作：「徹志之勃，解心之繆，去德之累，達道之塞。富、貴、顯、嚴、名、利六者，勃志也；容、動、色、理、氣、意六者，繆心也；惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也；去、就、取、與、知、能六者，塞道也。」《呂氏春秋》做文字上的改動，可做為理解之用，如以「悖」釋「勃」。

《呂氏春秋》論生，實乃論性，〈貴生〉開宗明義就說：「聖人深慮天下，莫貴於生。夫耳目鼻口，生之役也。」感官能力受心性支配，聖人所重者在心性的涵養，故〈本生〉云：「始生之者，天也；養成之者，人也。」⁶¹心性的涵養就是一套天生人成的道理，「耳目鼻口，不得擅行，必有所制」(〈貴生〉)，這是貴生之術。但世人往往不知，卻以外物為重，而以性為輕，唯有聖人能取有利於性者而捨棄害於性者，這就是全性之道。何謂全性之道？〈貴生〉云：「六欲皆得其宜也。」六欲，高誘解為生、死、耳、目、口、鼻，此六者都能得其合宜之情，聖人所憑藉的方法是「修節以止欲」；高誘注：節，適也，故聖人能修明適宜之情以制其欲，這是行其情、得其情的表現，故〈重己〉云：「聖王之所以養性也，非好儉而惡費也，節乎性也。」

在影響人性的發展上，又有所謂「染」的說法。染的觀念從《墨子·所染》而來，強調一種外在的影響力，如同「近朱者赤，近墨者黑」。《呂氏春秋》把染的理論對應到人與人的關係上，分為「染當」和「染不當」，譬如：舜、禹、湯、武王四位帝王，因為有賢臣的輔佐，所以能王天下，這是染當；夏桀、殷紂、周厲王、周幽王四位帝王，因為有邪臣干政，因此國殘身死，這是染不當。

(三) 貴因論

德行發展的歷程中，除了「染」之外，《呂氏春秋》還提到「因」的原則。就《呂氏春秋》而言，因可以是一種無為的態度，與有為相對，〈任數〉云：

古之王者，其所為少，其所因多。因者，君術也；為者，臣道也。為則擾矣，因則靜矣。……故曰君道無知無為，而賢於有知有為，則得之矣。

亦即國君行無為之術，臣子行有為之道，此君臣治國之別。在治民的用意上，

⁶¹ 《呂氏春秋》對於「性」的詮解，如〈蕩兵〉：「性者所受於天也，非人之所能為也。」〈貴當〉：「性者萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。」皆可見性源於天之意。

因又有循、順的意思，〈貴因〉說：「舜一徙成邑，再徙成都，三徙成國，而堯授之禪位，因人之心也。湯、武以千乘制夏、商，因民之欲也。」聖王能順天應人，故能王天下。

「因」在學習的作用上，當作憑藉之意，可從《荀子·勸學》「善假於物」的觀念引入，〈貴因〉說：「如秦者立而至，有車也；適越者坐而至，有舟也。秦、越，遠塗也，崢立安坐而至者，因其械也。」因有所憑藉，所以能至遠處，如順風而呼、際高而望，這對於德行的發展有極大的意義，聖人因能執一守中，故能無為；聖人因能行其情，故能全性，都是由因而來。故曰：「三代所寶莫如因，因則無敵。」

（四）大樂論

在傳統儒家，樂常與禮並稱，且行其教化的功能，樂是深植人心的。〈大樂〉言音樂起源於太一，與天地同生，而其產生是起於天地合諧、陰陽調和的狀況，因此，音樂最重要的因素就在於和，故〈適音〉說：「心必和平然後樂，心必樂然後耳目鼻口有以欲之，故樂之務在於和心，和心在於行適。」耳目鼻口受心之役，欲望之表現必須建立在心和且樂，而和心之道在行適，何謂適？「衷音之適也。」亦即中和之音最能感動人心。

音樂足以反映人心，「故治世之音安以樂，其政平也；亂世之音怨以怒，其政乖也；亡國之音悲以哀，其政險也。」（〈適音〉）政治之清平與否，從音樂就可以知道人心之趨向，而人心之趨向，正是君王德行之表現，君王行德政，人民發出和樂之音；君王行惡政，人民發出怨怒之心，這是《詩經》變風、變雅的理論表徵，其具體理論表現在〈音初〉，其言曰：

凡音者，產乎人心者也。感於心則蕩乎音，音成於外而化乎內，是故聞其聲而知其風，察其風而知其志，觀其志而知其德。盛衰、賢不肖、君子小人皆形於樂，不可隱匿，故曰樂之為觀也深矣。

這是《呂氏春秋》提出的樂音風化論，「德」是其精神所在，音成於外而化於

內，德行亦復如此，無論是政治的盛衰、賢與不肖、君子與小人都可以這個方式察知。〈音初〉告訴我們，做為一位治國的君子首先要「反道以修德」，德行正了，制作出來的音樂方能展現和諧，有了和諧的音樂，人民自然能趨向於道。最後樂與禮相結合，行使禮樂教化，以達到「教民平好惡、行禮義」（〈適音〉）的目標。

（五）上德論

前文點出《呂氏春秋》的德行觀點：反道以修德，以下探討德的內涵。

1、德的屬性

德生於樂，樂從太一來，故德的屬性源於道，〈先己〉云：「故反其道而身善矣；行義則人善矣；樂備君道，而百官已治矣，萬民已利矣。三者之成也，在於無為。」這段文字把道、義、樂三者合併，代表的正是天德、人德、地德三個層次，而要成就此三德，其關鍵在於無為。得道之人其德行的表現如何？〈下賢〉有一段精闢的論述：

得道之人，貴為天子而不驕倨，富有天下而不驕夸，卑為布衣而不瘁攝，貧無衣食而不憂懼，……以天為法，以德為行，以道為宗，與物變化而無所終窮，精充天地而不竭，神覆宇宙而無望，莫知其始，莫知其終，莫知其門，莫知其端，莫知其源，其大無外，其小無內，此之謂至貴。

得道之人能達至貴之境，所謂貧賤富貴已不存乎心。整段文字的重點在於此人「以天為法，以德為行，以道為宗」，能效法天心之自然、施行人道之德行、宗法地道之承載，融天、地、人於一體，此人又稱為全德之人⁶²。

除此之外，德既然是承載於天地之間，其必有天、地之無私精神，〈去私〉

⁶² 〈本生〉云：「若此人者，不言而信，不謀而當，不慮而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其於物無不受也，無不裹也，若天地然；上為天子而不驕，下為匹夫而不悟；此之謂全德之人。」

云：「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物得遂長焉。」天地、日月、四時能行無私之德，萬物才得以生長。不僅如此，聖人能將德表現出來，四方的人民就能以仁德整飭自身的行為⁶³；人民就能親愛其上，並樂為之死⁶⁴；聖王治理天下當以德得民心，方能成就功業⁶⁵。

在以德治國的理念下，《呂氏春秋》也有一套修齊治平的說法。〈執一〉云：「為國之本在於為身，身為而家為，家為而國為，國為而天下為。故曰以身為家，以家為國，以國為天下。此四者，異位同本。」高誘注：「為，治也。」（〈求人〉）這如同儒家治國理念的實踐。因此，德的另一種屬性是治國平天下之道。

由治國之道引伸出德的另一項屬性是審分，所謂審分，就是審定人倫之名分，包含君臣、父子、夫婦之關係，能如此則天下治。審分與正名是治國的一體兩面，〈審分〉云：「正名、審分，是治之轡已」，兩者應當並重，否則「不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大矣。」

由以上論述可知，《呂氏春秋》對於德行的論述，多著重在君王治國之道上，從君王修身做起，以達到治理天下的目標，這在戰國末期君王的意識抬頭之際，是有其時代意義。

2、論義

《呂氏春秋》對德的界定在治國上，從國君的角度來談論德，其論義也是從此出發。何謂義？〈論威〉云：「義也者，萬事之紀也，君臣上下親疏之所以由起也，治亂安危過勝之所在也。」高誘注：「上，長；下，幼。得紀則治而安，失紀則亂而危也。」按照高誘的說法，義是萬事的紀律，它是建立君臣、長幼、親疏關係的標準，它也是國家治亂、安危、敗勝的關鍵所在，因為紀律，人倫關係才得以建立；因為紀律，國家的命脈才得以存在。從紀律出發，義又

⁶³ 見〈精通〉：「德也者，萬民之宰也。月也者，群陰之本也。……聖人形德乎己，而四方咸飭乎仁。」

⁶⁴ 見〈愛士〉：「人主其胡可以無務行德愛人乎？行德愛人，則民親其上，民親其上，則皆樂為其君死矣。」

⁶⁵ 見〈順民〉：「先王先順民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上世多有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。」

與刑罰產生聯繫，〈用民〉云：「凡用民，太上以義，其次以刑罰。」強調治理人民，要以義為優先，其次講刑罰。

〈義賞〉又云：「賞罰之柄，此上之所以使也。其所以加者義，則忠信親愛之道彰。久彰而愈長，民之安之若性，此之謂教成。教成則雖有厚賞嚴威弗能禁。」高誘注云：「言德教一成，雖復賞罰之使為不忠不信，人人自為忠信，若性自然，不可禁止。」君主賞罰的權柄，必須加諸義理的精神，忠信和親愛才能彰顯，無形中教化自然成就，教化一成就，德行轉為內化的工夫，自然外在的厚賞嚴罰也就用不到。這種精神結合起來就是德義，故〈上德〉云：

為天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止，此神農、黃帝之政也。……故古之人，身隱而功著，形息而名彰，說通而化奮，利行乎天下而民不識，豈必以嚴罰厚賞哉？嚴罰厚賞，此衰世之政也。

德義並行，則嚴罰厚賞無所用矣，且治世行德義，亂世行嚴罰厚賞。

那麼，做為一個有德的君子，面對窮通的時局當如何自處？〈高義〉云：「君子之自行也，動必緣義，行必誠義，俗雖謂之窮，通也；行不誠義，動不緣義，俗雖謂之通，窮也；然則君子之窮通，有異乎俗者也。」故君子日常居住坐臥都能以義行，則能泯除窮通之境。

3、論忠信與忠孝

在《呂氏春秋》中，相當普遍地談論忠這個德行，根據張雙棣《呂氏春秋辭彙研究》⁶⁶的說法，忠字出現有 68 次，其中 63 次指下對上的盡忠，尤其對君主的忠心有 52 次，可見在《呂氏春秋》君權高漲的時代，忠具有絕對而專於國君之意，忠於自己或他人的意思已隱微不見⁶⁷。在《呂氏春秋》，忠常與

⁶⁶張雙棣《呂氏春秋辭彙研究》，濟南：山東教育出版社，1989。

⁶⁷《論語·里仁》：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣！』」《論語·八佾》：「君使臣以禮，臣事君以忠。」前者忠於自己，後者是臣子事奉國君表現出的忠心，皆是由己出之道德表現。在《左傳》表現的忠是無私為公：「無私，忠也。」（《左傳·成公九年》）、「公家之利，知無不為，忠也。」（《左傳·僖公九年》）、「以私害公，非忠也。」（《左傳·文公六年》）此外，忠代表君德：「君人執信，臣人執共，忠信篤敬，

信和孝並稱，當然三者亦可獨立使用。在《呂氏春秋》以前的古典文獻中，談論忠或忠信者甚多，但皆片斷文句，惟日前出土文獻郭店楚簡，其中有一篇〈忠信之道〉，是屬於戰國中期以前的作品，專文談論忠信，是《呂氏春秋》之前論忠、信的先聲。以下在論述《呂氏春秋》前，先將郭店楚簡的說法陳述，先做比較，再切入《呂氏春秋》的論點。

（1）論忠信

首先論忠。忠又有所謂至忠、大忠、小忠之別。

何謂至忠？〈忠信之道〉強調至忠的特質，如：「不訛不造」、「至忠如土，化物而不伐」，強調不虛偽、不狡詐、誠懇厚實的特質，並歸結在「至忠無訛」。〈至忠〉論至忠是從君臣關係論，從實際面強調：「至忠逆於耳、倒於心，非賢主其孰能聽之？」至忠是臣子對於國君所行的忠言逆耳，唯有賢德之主能聽之。因此，忠是對臣子德行的要求。舉申公子培為例：荊莊哀王在雲夢大澤狩獵，射中隨兕，申公子培竟用暴力奪走隨兕，王欲殺之。三個月後，子培生病而亡。後來透過子培之弟之口才知道，古書記載殺隨兕者，不出三月必死，所以，子培才願冒殺頭的危險，搶奪隨兕，可謂是以身救主。《呂氏春秋》作者稱其：「申公子培，其忠也可謂穆行矣。穆行之意，人知之不為勸，人不知不為沮，行無高乎此矣。」高誘注：「穆，美也。」子培救主的忠心，是為美好的德行，沒有比此更高尚了。

由此而論，〈忠信之道〉論忠的德行特質，〈至忠〉論臣子至高無上的忠的德行表現，其中牽涉到小我和大我的利害取捨，也牽涉到小忠和大忠之別，在例子當中可以了解，大忠是對國君犧牲奉獻的精神，當有所衝突時，當取其大而捨其小，故〈權勛〉說：「利不可兩，忠不可兼。不去小利則大利不得，不去小忠則大忠不至。故小利，大利之殘也；小忠，大忠之賊也。聖人去小取大。」

《呂氏春秋》中，忠與信常並稱，如〈適威〉：「忠信以導之」、〈誠廉〉：

上下同之，天之道也。」（《左傳·襄公二十二年》）

「忠信盡治而無求焉」、〈義賞〉：「忠信親愛之道彰」，由此可見忠信的對象皆是人民，所以當忠與信結合使用時，忠的對象轉為人民，忠的屬性轉為君德。《呂氏春秋》重信：「凡人主必信。信而又信，誰人不親？」（〈貴信〉）人主能信，人民就會親附，強調君王信的美德；三代聖王治民，是以信為樞要⁶⁸，這與〈忠信之道〉的說法不同，〈忠信之道〉以為君主行忠，人民自會親附⁶⁹。不過，《呂氏春秋》講信的另一層意涵與〈忠信之道〉一致的，那就是天時。〈忠信之道〉說：「至信如時，畢至而不結」，強調信者如四時之流轉常而不變，〈貴信〉說：「天行不信，不能成歲；地行不信，草木不大。……天地之大，四時之化，而猶不能以不信成物，又況乎人事？」天地、四時因能守信故能固定如常，人能守信，則能與天通，故曰：「信而又信，重襲於身，乃通於天。」（〈用民〉）若不如此，「君臣不信，則百姓誹謗，社稷不寧；處官不信，則少不畏長，貴賤相輕；賞罰不信，則民易犯法，不可使令；交友不信，則離散鬱怨，不能相親；百工不信，則器械苦偽，丹漆染色不貞。」（〈貴信〉）可見信德在人事上的重要，其中「百工不信，則器械苦偽」，〈忠信之道〉是說：「忠之為道也，百工不悞」可見忠、信之意的轉變。

（2）論忠孝

《呂氏春秋》重孝，〈孝行〉說：「凡為天下，治國家，必務本而後末。所謂本者，非耕耘殖種之謂，務其人也。務其人，非貧而富之，寡而眾之，務其本也。務本莫貴於孝。」作者直接點明治國之本並非耕種，亦不是貧富，而是孝。因此，從治國之義言孝的作用為：「人主孝，則名章榮，下服聽，天下譽。人臣孝，則事君忠，處官廉，臨難死。士民孝，則耕芸疾，守戰固，不罷北。」「夫執一術而百善至、百邪去、天下從者，其惟孝也。」顯見孝由上到下的積極影響，同時對社會風氣也有改正的作用。此外，孝也是一般德行的依據，〈孝行〉說：「仁者仁此者也，禮者履此者也，義者宜此者也，信者信此者也，彊者彊此者也。樂自順此生也，刑自逆此作也。」因此，仁、禮、義、

⁶⁸ 見〈用民〉：「三代之道無二，以信為管。」

⁶⁹ 〈忠信之道〉：「君子其施也忠，故戀（讀為蠻，遠也）親（近）附也。」

信、強（勇），皆以孝為依據而行，而樂、刑亦以孝為準則制定之。

孝也是古聖先王教化德目之要項，〈勸學〉說：

先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也；顯榮，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。

在此所謂理義指的便是忠孝，先王重忠孝，因為忠孝是人倫之所由來，也是榮達富貴之所從出，若不行忠孝，則不能有所得。

二、結語

《呂氏春秋》思想雖龐雜，但主體思想為道，屬黃老學派。道也者無為，能以無為之心行世，道德自化；道也者，至精也，能以精氣行之，就能通乎神明，而通乎神明之道在誠；精在天，誠在人，精誠合一，自能成就有道之人。仁義道德為外在之術，必須通乎性命之情，道德內化則能不自覺表現道德。性是道德的主體，本乎天；情是貪欲的主體，本乎人，人若欲修德，當修節以止欲，故聖人養性不養情。如何養性？《呂氏春秋》提出染與因的原則，此二者皆是藉外力或外物，來成就自己的德行。以上是《呂氏春秋》德行觀之理論架構。就學術思想的演變而言，《呂氏春秋》濃厚的黃老色彩，為以後漢朝初年行黃老治國，提供了理論的背景，也啟發了漢初思想家賈誼、陸賈、劉安等人的思想路徑。

至於在德目的呈顯，具有其時代的意義，「重義」是做為賞罰之根據，由義而延伸出忠信、忠孝，而這些德目都是為君王而設。綜觀《呂氏春秋》撰寫的時代，天下已逐漸歸於一統，秦王已然成為天下之主，故其威權、威勢已然凌越一切，直至嬴政登基，號為始皇，君王的地位已無人可匹敵，自然此時所講的德目，必從君王出：義是君王賞罰的最高指導方針；忠是臣忠於君的臣德；信是人主治國之必備德行；孝與忠並稱，人臣盡孝是為了事君忠，因此，這一切一切的安排都是了秦始皇統一天下作準備。

第參章 西漢天人感應下的德行觀

天人感應在漢代，一方面表現在思想上、政治上的是陰陽災異的思想，另一層面表現的是月令系統。陰陽災異的思想淵源久遠，《國語·周語上》記載周幽王二年，三川地震，伯陽父所做的解釋⁷⁰，可說是陰陽災異思想的濫觴。及鄒衍陰陽學說起，天人感應論又與陰陽、五行的觀念相結合，將自然的祥瑞或災異，解釋為國君德政與否的關鍵，《呂氏春秋》將其學說記錄下來，到漢代由董仲舒發揚之，表現在《春秋繁露》中，《漢書·五行志》稱董氏：「始推陰陽，為儒者宗。」點出仲舒學說的核心精神。在政治上，帝王面對天地間的災患與災異，為此而下罪己詔，或者發佈荒政措施，以改正自己德行的缺失。本章先就罪己詔部分探討之，至於荒政的表現，將於本論文第五章專節探討。

月令系統最早見於《大戴禮記·夏小正》，內容記載的是每月的物候、氣象、星象以及農事生產的事情，純粹是自然的展現⁷¹。在古典文獻中，首先將天候與人事的吉凶相結合的是《尚書·洪範》，其中有庶徵、休徵、咎徵，冬夏從日月、風雨從星等說法⁷²，已將人事的吉凶與節候產生關聯。更進一步地來到《逸周書》，代表先秦時代的歷史文獻⁷³，其中有〈周月解〉、〈時訓解〉、〈月令解〉，雖然〈月令解〉已經亡佚，但在《呂氏春秋》〈十二紀〉、《淮南子·時則訓》以及《禮記·月令》，已然流傳下來，《逸周書》

⁷⁰ 《國語·周語上》記載周幽王二年，三川地震，伯陽父解釋說：「周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，于是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何待？昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫國必依山川，山崩川竭，亡之徵也。川竭，山必崩。若國亡不過十年，數之紀也。夫天之所棄，不過其紀。」其中解釋具有陰陽災異的思想。

⁷¹ 《夏小正》今收錄在《大戴禮記》，雖然一般認為其成書較為晚。但從其文字的樸實雅正，以及內容的自然簡略，不似有後期陰陽感應的色彩，其資料當是早期夏朝曆法的遺留。

⁷² 《尚書·洪範》說：「庶徵：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風。曰時五者來備，各以其敘，庶草蕃廡。一極備，凶；一極無，凶。曰休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰晰，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。曰咎徵：曰狂，恆雨若；曰僭，恆暘若；曰豫，恆燠若；曰急，恆寒若；曰蒙，恆風若。曰王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日。歲月日時無易，百穀用成，乂用明，俊民用章，家用平康。日月歲時既易，百穀用不成，乂用昏不明，俊民用微，家用不寧。庶民惟星，星有好風，星有好雨。日月之行，則有冬有夏。月之從星，則以風雨。」

⁷³ 本文採用版本為清代朱右曾《逸周書集訓校釋》（台北市：世界書局，1956）。關於此書撰作的年代，朱右曾論證以為：「愚觀此書雖未必果出文、武、周、召之手，要亦非戰國、秦、漢人所能偽託。」故此書之撰作當在戰國之前。

明確以孟、仲、季分四季，並有二十四節氣的劃分，其中天候與人事上的相應已相當純熟，具有德行上的意義，可以做為西漢月令之參考價值。

本文先以《逸周書》〈時訓解〉的內容，做為考察月令系統下的天人感應思想的依據。其次，以《禮記·月令》為中心，對照《呂氏春秋》〈十二紀〉、《淮南子·時則訓》，觀察西漢時代月令系統下的天人感應思想。本章分為三節：

第一節〈月令系統下的德行觀〉：一方面探討月令系統的德行表現，一方面探討月令系統的感應理論。

第二節〈董仲舒《春秋繁露》之德行觀〉：西漢談論天人感應的代表人物是董仲舒，其著作《春秋繁露》可謂是集天人感應、陰陽五行之大成，全書以孔子《春秋》之法為職志⁷⁴，結合天人之道⁷⁵，成就其德行觀。

第三節〈西漢帝王罪己詔之德行觀〉：天人感應的理論中，災異的發生代表國君的德行不足，故必須有所改正施政措施，讓災異的現象消失，此改正措施即為德行的表現。

第一節 月令系統下的德行觀

一、月令系統的德行觀

(一)《逸周書·時訓解》中天人感應之德行表現

〈時訓解〉以二十四節氣劃分一年的節候，每一節氣有十五天，每五天有一節候，以春天的節氣為例：立春之日，「東風解凍」，此為正常情況，但若不如此，則象徵國君的號令不行；「蟄蟲始振」，反之，則象徵陰氣傷害陽氣，同時象徵小人或女子之勢盛；「魚上冰」，反之，則象徵甲冑私藏，蓋魚鱗猶如甲冑。又，驚蟄之日，「獺祭魚」，是說春天的時候，獺會將捕來的魚排列在岸上，猶如陳列祭祀的供品，但若不

⁷⁴ 《春秋繁露·俞序》：「苟能述《春秋》之法，致行其道，豈徒除禍哉，乃堯舜之德也。」

⁷⁵ 《春秋繁露·楚莊王》：「《春秋》之道，奉天而法古。」《春秋繁露·玉杯》：「《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。」又：「故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大義也。」

如此，則象徵國家多盜賊；「鴻鴈來」，反之，則象徵遠方的百姓不來，國君的德行不夠；「草木萌動」，反之，則陽氣不足，故果蔬不熟。又，雨水之日，「桃始華」，反之，則陽氣不足，桃樹不開花；「倉庚鳴」，反之，因陽氣不足，象徵君主施政不受臣子擁護；「鷹化為鳩」，反之，表示肅殺之氣盛，象徵內寇外患常有，這也是陽氣弱所致。又，穀雨之日，「桐始華」，反之，因陽氣不足，該年有大寒；「田鼠化為鴽」，鴽為鶉鶉，為陽，田鼠為陰，反之，陰氣盛，故國有貪殘之小人；「虹始見」，虹實為虹蜺，虹屬陽，蜺屬陰，陰陽交會而有虹蜺，今不見虹，故象徵婦人淫亂。

從以上例子，看到天人感應的模式：首先是陰陽感應的一面，當節候不時，代表的是陰陽不調，人處在大自然中，人事與自然是相應的，故當節候不時，亦可以同時在人事中找到對應之處。其次是自然災異的一面，呈現自然界的異常節候與人事上的凶禍相連結，如：東風象徵國君的號令、魚鱗象徵甲冑、鴻雁代表人民、倉庚象徵國君施政、鷹象徵寇戎、盜賊、老鼠象徵貪殘、蜺象徵婦人淫亂等等。再者看到的是荒政思想的表達，如國君號令的不行與東風不解凍相連；國君施政不受擁護與倉庚不鳴相連，其他諸如盜寇、貪殘、淫亂等皆是如此。因此，當這些徵候或物象沒有正常展現時，代表人事上德行的缺失，身為國君者應由物候的呈現，做為施政改進的參考。

（二）《禮記·月令》中天人感應之德行觀

從以上〈時訓解〉的探討，所呈現的是陰陽災異的雛形，有陰陽災異的觀念，但無明顯的陰陽、五行的配對，更可見其思想在鄒衍之前，但其二十四節氣的災異觀，為後來的月令發展提供方向，本文以《逸周書·時訓解》做為開始探討的依據，其意在此。由此而下，來到《呂氏春秋·十二紀》，分成十二月紀，其中明顯的融入了陰陽、五行的觀念，在災異的呈現上更加深厚，這一套體系，《淮南子·時則訓》、《禮記·月令》繼承而整合之，以下從《禮記·月令》⁷⁶討論之。限於篇幅，僅就孟春為例說明其內涵：

其一、呈現的是五行的事物：「其日甲乙。其帝大皞，其神句芒。其蟲鱗。其音角，律中大蕤。其數八。其味酸，其臭膻。其祀戶，祭先脾。」包含 五

⁷⁶（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達正義，《十三經注疏·禮記正義》（上、中、下），北京：北京大學出版社，1999年12月。

帝、音律、數字、味道、五臟，這是陰陽五行的基本內涵。其二、呈現的是五行服色：「天子居青陽左个。乘鸞路，駕倉龍，載青旗，衣青衣，服倉玉，食麥與羊，其器疏以達。」春天盛德在木，顏色屬青色，故一切事物從青色走。其三、呈現的是施政作為：「命相布德和令，行慶施惠，下及兆民。慶賜遂行，毋有不當。」「是月也，天子乃以元日祈穀于上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之參保介之御間，帥三公、九卿、諸侯、大夫，躬耕帝藉。」春天代表節慶布德，以符應春天萬物復甦、欣欣向榮之意，因此天子必須親自耕種，以為表率。其四、呈現的是五行節候：「東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，鴻雁來」，與《逸周書·時訓解》同。其五、呈現的是五行制度：配合春天草木萌動，君王要依此行農事，配合時令。其六、呈現的是五行災異，若國君施政不從時令施德政，將會有災異發生，這是荒政思想的體現。如：孟春行夏令，「則雨水不時，草木蚤落，國時有恐」；若行秋令，「則其民大疫，焱風暴雨總至，藜莠蓬蒿并興」；若行冬令，「則水潦為敗，雪霜大摯，首種不入。」

《禮記·月令》在呈現天人感應的觀點上，明顯已受到陰陽五行的思想影響，除了代表季節的五行事物外，還有依五行而從事的活動、制定的禮樂制度、天子施政作為的改變等，必須相輔相成，否則有災異發生，因此時令災異本身就是五行異常的表徵。

二、月令系統天人感應的理論基礎

月令系統呈現出來的感應，包含二十四節氣和十二月令兩層面，前者重在物候與人事的感應，後者重在時令與物候、人事上的感應。感與應是先有所感，而後有所應，不只是人心有所感，天地萬物皆有所感。天地本是陰陽合和，一陰一陽故成萬物，天地有靈，何況是萬物？故《周易·咸》〈彖辭〉說：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」⁷⁷因為有感，所以實情可見，感的基本元素是陰陽的互動，可以是冷熱，可以是四季，可以是雌雄，範圍是無限的，作用是廣大的。基於此，感應的理

⁷⁷（魏）王弼、韓康伯注、（唐）孔穎達正義，《十三經注疏·周易正義》，北京：北京大學出版社，1999年12月。

論始於「同」的觀念，同是質性相同之意，《周易·文言》說：「同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎。聖人作，而萬物覩。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也！」「各從其類」是重要的原則，「類」不在於同一物類，而是建立在同聲、同氣的關係上，水往濕地走，火往乾處燒，龍吐雲，虎嘯風，皆是自然而成。《周易·繫辭傳上》說：「方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。」天地間的吉凶禍福，隱藏在性質相同的事物上，祥瑞或災異的理解正是源於此。

（一）《呂氏春秋》之感應理論

《周易》從類、氣的觀念，解釋感應的道理，這樣的說法為《呂氏春秋·應同》所繼承發揮。開宗明義提出「類固相召，氣同則合，聲比則應」，將《周易·文言》的說法加以轉化、融合，把類、氣、聲合併論述，於是，「鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流溼。均薪施火，火就燥。山雲草莽，水雲魚鱗，旱雲煙火，雨雲水波，無不皆類其所生以示人。」萬物、萬象皆以其屬性展現其共通性，以與外在事物產生聯繫，人們可以依據這些外顯的徵候，來判斷人事的吉凶，這就是所謂的「類其所生以示人」、「禍福之所自來，眾人以為命，安知其所。」人們從大自然考察吉凶禍福的徵兆，以之為安身立命之道，這是天人感應所以存在而值得珍視的地方。

人類身處自然之中，當遵守並尊重自然法則，若刻意去破壞或改變它，將會帶來災禍，〈應同〉說：「夫覆巢毀卵，則鳳凰不至；剝獸食胎，則麒麟不來；乾澤涸漁，則龜龍不往。」姑且不論鳳凰、麒麟、龍龜等祥瑞之物是否存在，但人類惡意破壞自然界的行為，破壞生態平衡，自然會帶來禍害，當時的人們稱作災異，就此觀點視之，災異並無任何神秘之處，以今視古，還覺得古人頗有智慧。

天與人有相應，人與人之間亦有相應，其相應之道與天人感應同，從類、氣、聲相應，〈應同〉說：「故曰同氣賢於同義，同義賢於同力，同力賢於同居，同居賢於同名。帝者同氣，王者同義，霸者同力，勤者同居則薄矣，亡者同名則摘矣。」氣、義、力、居、名，代表著帝、王、霸、勤、亡之德行的高低。帝者，指上古三皇五帝，以自然之氣化流行影響百姓，先道而後德；王者，三王也，憑藉的是仁義治國，先

德而後事；霸者，霸主也，以武力勝人，如春秋、戰國時代之霸主，因之，上位者的質性，會影響世局民風。尤其當嬴政統一天下，呂不韋所教導者，便是從「帝者同氣」而來，跨越了霸主與三王之境，故以皇帝稱之，這就是所謂：「其智彌犗者，其所同彌犗；其智彌精者，其所同彌精」，犗與精，就感應的角度來看，是負向與正向的差別，當所行者是惡，就會帶來惡的結果；當所行者是善，就會帶來善的結果，「故堯為善而眾善至，桀為非而眾非來」，因此《呂氏春秋》的作者引《商箴》的話說：「天降災布祥，並有其職」，意謂上天要降災布祥是有其原因，其關鍵在於「精」，精可以稱做精氣或精神，與「帝者同氣」相呼應，其精神內涵在於「以愛利民為心」⁷⁸，人民自能深受感化。

「精」的另一種說法是「德」，其屬性與德相通，〈精通〉說：「德也者，萬民之宰也。……聖人形德乎己，而四方咸飭乎仁。」德就是精的表現，確切地說，「德」是天地氣化之「精」流動所顯現出來的大方向，德就是精的代名詞，聖人行德，四方百姓都能為仁。聖人之無私感化，其精不僅通乎民，亦通乎鬼神、通乎天地，其神亦能包覆宇宙，以此之能耐，「其於物無不受也，無不裹也。」⁷⁹聖人猶如天地，天地的感應，所憑藉的就是精，一樣能通乎民、通乎鬼神、通乎天地，天人感應的起發原理便在於此，而其發動的機制為精的概念。

最後，引〈具備〉的一段文字作結：「故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？」萬物之情基於誠而相合，天地之情基於精而相通，當精、誠合一，即能天人合一，就能與天地相通，則天地之下的萬物必能感動之，不獨人而已。

（二）《淮南子》之感應理論

《淮南子》⁸⁰的感應理論是立基於自然之中，從自然界的觀察中，得出感應的理論。首先，《淮南子》以為天地間的感應，是基於陰陽兩氣的互動，〈覽冥訓〉說：「然以掌

⁷⁸ 語出《呂氏春秋·精通》：「聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民也。」

⁷⁹ 語見《呂氏春秋·本生》。

⁸⁰ 本文採用之版本為劉文典《淮南鴻烈集解》（台北：文史哲出版社，1992）。

握之中，引類於太極之上，而水火可立致者，陰陽同氣相動也。」水火的產生，就是陰陽同氣相動的結果。舉例說明：

夫溼之至也，莫見其形而炭已重矣！風之至也，莫見其象而木已動矣！……故天之且風，草木未動而鳥已翔矣！其且雨也，陰暘未集而魚已噉矣！以陰陽之氣相動也。故寒暑燥溼，以類相從；聲響疾徐，以音相應也。（〈泰族訓〉）

炭因吸水而重，木因風吹而動，天將要吹風，飛鳥已先飛翔；天將要下雨，魚已先知道，這些都是自然而生的事情，其發生的機制就在於「以類相從」、「以音相應」，「物類相動，本標相應」（〈天文訓〉），類者非同類，而是屬性相同；音者非同音，而是音質相同，因此才能產生共鳴。聖人以其與天相合的心，故能聲然而動化天下人的心。聲然是基於內在無比的精誠，故表現在外的影響力是不言而喻的。這股力量若能正向為之，則能帶來祥瑞，如：景星見，黃龍下，祥鳳至，醴泉出，嘉穀生，河不滿溢，海不溶波，不過，相反地，若以負向為之，則帶來災異，如：日月薄蝕，五星失行，四時幹乖，晝冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜，無論是正向或反向，其主導者都是人。進一步地說，「國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺見」（〈泰族訓〉），後者是果，前者是因，故人的作為決定天地間的祥瑞或災異，人是天人感應的主體，人和萬物之間是相連的，氣息相通，〈泰族訓〉接著說：「萬物有以相連，精祲有以相蕩也」，天地萬物本為一體，若陰陽之氣不調，相互侵犯，漸漸的會引發災異；祲，高誘注：「氣之侵入者也」，以侵釋祲，偏重災異作解釋⁸¹。

物類相應的道理，《淮南子》認為是「玄妙深微，知不能論，辯不能解」（〈覽冥訓〉），不能論，不能解，因為這是一種感、動之學，如：「東風至而酒湛溢，蠶叫絲而商弦絕，或感之也」；「晝隨灰而月運闕，鯨魚死而彗星出，或動之也」（〈天

⁸¹ 東漢許慎《說文解字》說：「祲，精氣感祥也。從示，侵省聲。」祲為祥氣的象徵。從古代文獻觀之，祲亦有祥瑞、災異的用法，如《左傳·昭公十五年》：「吾見赤黑之祲，非祭祥也，喪氣也。」此處祲為妖氣、惡氣。《周禮·宗伯》：「視祲：掌十輝之法，以觀妖祥，辨吉凶」，鄭玄注：「陰陽氣相侵，漸成祥者。」鄭玄解釋與許慎同。《戰國策·魏策四·秦王使人謂安陵君》：「夫專諸之刺王僚也，彗星襲月；聶政之刺韓傀也，白虹貫日；要離之刺慶忌也，倉鷹擊於殿上。此三子者，皆布衣之士也，懷怒未發，休祲降於天。」此處祲指災異之象。《周禮·春官·宗伯》：「保章氏：……以五雲之物辨吉凶、水旱、豐荒之祲象。」鄭玄注：「謂日旁雲氣。」實則祲是占雲術之雲氣象徵，本身具有吉凶之意。

文訓〉)真要解釋鯨魚死和彗星出有甚麼關聯，是沒辦法去論說、解釋的，這是人們從自然界長期的觀察所得，「故耳目之察，不足以分物理；心意之論，不足以定是非。故以智為治者，難以持國，唯通於太和，而持自然之應者，為能有之。」(〈覽冥訓〉)以耳目、心意來談論感應之道，是無法深入其中究竟，因為以人為之感官能力，無法深究其奧妙，唯通於太和之境，而持自然之應者能之，這是天人感應能夠成立很重要的原則。〈覽冥訓〉舉例說明此道理：

昔者，師曠奏白雪之音，而神物為之下降，風雨暴至。平公癯病，晉國赤地。庶女叫天，雷電下擊，景公台隕，支體傷折，海水大出。……然而專精厲意，委務積神，上通九天，激厲至精。

無論是師曠、平公、庶女，皆是以其精誠之心感通上天。

天人感應的理論應用在天候上，《淮南子》有其道德的詮釋。〈天文訓〉說：「人主之情，上通於天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。」這解釋了月令災異所以產生的原因，因為人主之情可以上通於天，故人主之意念與作為都會為天所知所感。故人主可以觀自然之風，而得其施政上相對應的意義，如〈天文訓〉說：

條風至，則出輕系，去稽留；明庶風至，則正封疆，修田疇；清明風至，則出幣帛，使諸侯；景風至，則爵有位，賞有功；涼風至，則報地德，祀四郊；閭闔風至，則收懸垂，琴瑟不張；不周風至，則修宮室，繕邊城；廣莫風至，則閉關梁，決刑罰。

不同的風有其政治上的意涵，執政者當以此做為施政的參考，於是，觀天候變成為國君施行德政的重要參考指標。

此外，〈天文訓〉在月令的陳述上，亦有其德刑上的說明，做為〈時則訓〉的理論基礎。《淮南子》將陰陽與德刑相配，應用在冬至與夏至上，〈天文訓〉說：「日冬至則斗北中繩，陰氣極，陽氣萌，故曰冬至為德。日夏至則斗南中繩，陽氣極，陰氣萌，故曰夏至為刑。」冬至陽氣始發，春天將至，故為德；夏至陰氣始發，秋天將至，故為刑。〈天文訓〉又說：

陰氣極，則北至北極，下至黃泉，故不可以鑿地穿井，萬物閉藏，蟄蟲首穴，故曰德在室。陽氣極，則南至南極，上至朱天，故不可以夷丘上屋，萬物蕃息，五穀兆長，故曰德在野。

室與野，頗能符應季節萬物活動的情況，據此，〈天文訓〉將陰陽刑德的發展狀況分為七舍：室、堂、庭、門、巷、術、野：

德在室則刑在野，德在堂則刑在術，德在庭則刑在巷，陰陽相德，則刑德合門。八月、二月，陰陽氣均，日夜分平，故曰刑德合門。德南則生，刑南則殺，故曰二月會而萬物生，八月會而草木死。

由室到野的發展，由內到外的過程，即由至陰發展到至陽的過程，陰極而陽起，代表冬至轉陽之初，萬物仍蟄伏，故德在室，由此往後發展，陽氣日盛，陰氣日減，直至夏至，陽極而陰起，代表刑、德發展的始末。

總歸《淮南子》之感應理論，是自然界之陰陽氣動論，原則是物類相動、本標相應，而相應之道在於執守太和之心，執守自然相應之道，方能獲致禎祥，否則必招至災殃。其次，以陰、陽賦予刑、德之意，讓人事上的刑罰與德行有了自然意義上的連結。

（三）《春秋繁露》之感應理論

天人感應的發展來到董仲舒《春秋繁露》⁸²，可以說是集大成者，承接《呂氏春秋》、《淮南子》之思想體系，並開創之。以下僅就天人相副和同類相動兩部分探討之。

1、天人相副

漢代天人相副的觀念，董仲舒並非首創，在西漢前期的《黃帝內經》就已將天人作了類比：

天有日月，人有兩目；地有九洲，人有九竅；天有風雨，人有喜怒；天有雷電，人有音律；天有四時，人有四肢；天有五音，人有五臟；天有六律，人有六腑；天有冬夏，人有寒熱：……歲有三百六十五日，

⁸²本文引用《春秋繁露》之版本為蘇興《春秋繁露義證》（北京：中華書局出版，1996年9月）。

人有三百六十節……此人與天地相應者也。⁸³

這樣的觀念延伸到《淮南子·天文訓》，點出天人相副的觀點：「蚊行喙息，莫貴于人，孔竅肢體，皆通於天。」人的孔竅肢體與天相通，是天人關係很重要的一環，董仲舒則以專文〈人副天數〉論述之。

天人相副的前提是人為萬物之貴者，〈人副天數〉說：「天地之精所以生物者，莫貴於人。」⁸⁴天地之間，董仲舒分為十類：「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九，與人而十者，天之數畢也。」（〈天地陰陽〉）人之所以貴，在於人下長萬物，上參天地，人世間的治、亂，是陰陽兩氣消長的結果；表現在人身上的動靜、順逆，足以影響四海的陰陽變化，故當我們在探討陰陽災異、祥瑞產生之由時，其關鍵在於人，人的思想言動，皆足以造成陰陽的變化，這是董仲舒天人感應的基礎論點，故董仲舒說：

世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起。世亂而民乖，志僻而氣逆，則天地之化傷，氣生災害起。是故治世之德，潤草木，澤流四海，功過神明。亂世之所起亦博。若是，皆因天地之化，以成敗物，乘陰陽之資，以任其所為，故為惡愆人力而功傷，名自過也。（〈天地陰陽〉）

治世底下，人心平正，故得美物；亂世底下，人心乖逆，故得災害，人與自然的互動，在陰陽轉化間進行著。

由以上可知，氣的應用和變化，正是天人感應關鍵所在，董仲舒說：「天德施，地德化，人德義。天氣上，地氣下，人氣在其間。」（〈人副天數〉）天德、地德、人德，就是氣的轉化，人的稟性直接承自於天，比之其他萬物，人的德行超然於物外，故「物疢莫能為仁義，唯人獨能為仁義；物疢莫能偶天地，唯人獨能偶天地。」除了質性與天相通，人的肢體器官也是與天相通：「人有三百六十節，偶天之數也；形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也；體有空穹進脈，川谷之象也；心有哀樂喜怒，神氣之類也。」（〈人副天數〉）不只形體相應，精神氣質亦

⁸³ 語見《黃帝內經·靈樞·邪客》（楊維傑編著，《黃帝內經靈樞譯解》，台北：志遠書局，2011年5月，頁491。

⁸⁴ 《漢書·董仲舒傳》：董仲舒在《天人策》三引孔子之語：「天地之性人為貴」，可與此說相呼應。

是如此。董仲舒認為人與萬物之不同，在於萬物旁折取天之陰陽以生活，人卻能頂天立地，正直效法之，由此進一步地指出人副天數的道理，其內文分為兩個層面：第一層談數與命的問題；第二層談副數與副類的問題。

人的精神、形體既然與天相副，遂引申而出命與數的觀念，命與精神氣質相通，數與形體相連，〈人副天數〉說：

是故人之身，首髮而員，象天容也；髮，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風氣也；胸中達知，象神明也，腹胞實虛，象百物也。百物者最近地，故要以下，地也。天地之象，以要為帶。頸以上者，精神尊嚴，明天類之狀也；頸而下者，豐厚卑辱，土壤之比也。足布而方，地形之象也。是故禮，帶置紳必直其頸，以別心也。帶而上者盡為陽，帶而下者盡為陰，陽，天氣也；陰，地氣也。故陰陽之動，使人足病，喉痺起，則地氣上為雲雨，而象亦應之也。天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也。

人之身受有天地符應以及陰陽合和的力量，因之天數與人身相參，天命與人的性命相連，這一套天人相副的說法相當嚴謹，可以讓我們更清楚了解天人感應理論的樣貌。

數與命的另一種說法，董仲舒稱之為副數與副類；副數可數，副類不可數。人來自於天，「故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也」(〈人副天數〉)；「人亦十月而生，合於天數也。是故天道十月而成，人亦十月而成，合于天道也。」(〈陽尊陰卑〉)，以上是副數。「乍視乍暝，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。」(〈人副天數〉)這是副類。副數是指外在可見的形體，副類是指內在可以感受的性情涵養，「此皆暗膚著身，與人俱生，比而偶之弇合。於其可數也，副數；不可數者，副類。皆當同而副天，一也。」⁸⁵ (同上) 副數與副類皆與生俱來，人之德行亦然⁸⁶。然而就兩者而言，孰重孰輕？董仲舒以為：「陳其有形以著其無形者，拘其可數以著其不可數者」，以外在的形體襯

⁸⁵ 蘇輿《春秋繁露義證》云：「小節、大節、五藏、四肢之屬，副數也。視、暝、剛、柔、哀、樂、計、慮之屬，副類也。」

⁸⁶ 〈基義〉說：「是故仁義制度之數，盡取之天。」「王道之三綱，可求於天。」

托內在精神的重要，故重視內在道德倫理的表現，類猶如道，數猶如形，道強調一種相應的作用，以類的方式呈現；形強調一種相合的匹配，以數的方式呈現⁸⁷。由此觀之，當我們談論天人感應時，浮現在檯面的祥瑞或災異，都屬於道的層面，形體的相合是道的基礎。

人與天的關係，更多是建立在道(類)的關係上，「為生不能為人，為人者天也」(〈為人者天〉)，此句強調的正是精神的重要，父母生我們，何以不能為人呢？因為形體由父母生予，但上天給予我們精神，故董仲舒說：「此人之所以乃上類天也。」蘇輿《春秋繁露義證》說：「即此可悟天地與吾同體，萬物與吾同氣之理。」董仲舒以此理鋪陳天人關係：

人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。(〈為人者天〉)

形體與天數、血氣與天志、德行與天理、好惡與暖清、喜怒與寒暑、受命與四時，這些都是天人感應之中相當重要的一環，因此陰陽災異由何而來？不就是人在這幾方面失去正當性，與天不能相類，故而有之。

人與天相類之處還表現在四時上。〈為人者天〉指出：「人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。天之副在乎人。」人性情的喜怒哀樂與春秋冬夏的暖清寒暑相對應，不僅如此，人事的慶賞刑罰與春夏秋冬也是以類相應。

2、同類相動

同類相動的理論見於〈同類相動〉篇，其說法與《呂氏春秋·應同》如出一轍，如：「今平地注水，去燥就濕，均薪施火，去濕就燥」；「氣同則會，聲比則應」；「美事召美類，惡事召惡類」；「帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見」；「故以龍致雨，以扇逐暑，軍之所處以棘楚。美惡皆有從來，以為命，莫知其處所」，可見這樣的說法其來有自。

⁸⁷ 〈人副天數〉說：「以此言道之亦宜以類相應，猶其形也，以數相中也。」蘇輿《春秋繁露義證》說：「中，猶合也。按文疑當作『道亦宜以類相應也，猶其形以數相中也。』」

其次，董仲舒談同類相動，如同《淮南子》，是以陰陽兩氣的感應為主要觀點。其引發之道在於「陽陰之氣，因可以類相益損也」，在陰陽感應上也加上了損益的概念，此消彼長。比如：求雨和止雨的儀式，他認為這沒有任何奇特之處，只是陰陽之間的益損而已。透過這個道理，不僅陰陽之事可以類推而知，就連災祥禍福，也能知道產生的原因。董仲舒說：「無非己先起之，而物以類應之而動者也。」（〈同類相動〉）在天人感應的機制下，人居於主導地位，天所做的反應，是在人的作為前提之下成立，任何的祥瑞、災異的發生，決不是天主動的作為，而是在人是否合乎道德行為底下，而做的相應表現。

再者，天人相動的機制發生是出於無形，但非出於自然，董仲舒稱這是「有使之然者矣」，「使」具有深刻的人為意義，因為人們的行為而導致物象的發生，其運作是無形的，如《尚書大傳》記載周朝將興之時，有一隻大赤鳥銜著穀種，棲息在王屋之上，眾人皆喜，唯有周公以勉勵之語告誡武王，唯恐武王懈怠。董仲舒舉周武王之例，另一方面也在告誡執政者，不要以為祥瑞出現就志得意滿，反而要更加精進勸勉。

董仲舒天人感應的理論，人是萬物之貴者，惟人能與天配，人與天、地、陰、陽、五行並列。人與天相副，相副之道有副數與副類，副數是基於人體的生理結構，副類是基於人的情志精神，數的概念是天人感應理論的底層，逐漸往上，最頂點是道(德)，這也是天人感應所要傳達的最終目標。其次，天人感應的發作是無形的，非自然的，雖然是起於陰陽氣動，但仍要有驅動引發的力量方可成，這力量來自於人的身上，包含四體言行、情志善惡、道德倫理等，正是在數與類的範疇之下，誘發了天的作為。

三、結語

董仲舒指出：「天地之精所以生物者，莫貴於人。」人能與天相副、相類，而且物類之動必有人之感知在前，天人相動本於無形，但有人為使之，故災異之起由人心起。天人感應的理論，最後回歸於人心，人心的善惡，德行的高低，正是決定災或祥的關鍵因素，其中涵蓋了天、地、人三德。月令系統下的災異觀點並非是無稽之談，天地間的異象與人事的相對應，是在自然的情況下發生，《呂氏春秋》、《淮南子》以及《春秋繁露》皆是以類的觀點詮釋，《呂氏春秋》稱「類其所生以示人」，《淮南子》稱「物

類相動，本標相應」，《春秋繁露》稱「物以類應之而動者」，《呂氏春秋》指出大自然造物的用意，冥冥中自有安排，而《淮南子》和《春秋繁露》則指出天人感應運作的機制，這一套原理原則是接受驗證與考驗的，以此告誡君王必須謹慎行事，因為上天已在無形之中透露了想法，而這些想法就顯現在天地間的物象與徵候之中，因此當我們在討論天災、人禍以及災異現象，都可以以此模式去解釋。

第二節 董仲舒《春秋繁露》之德行觀

董仲舒是西漢初年的一位大儒，其事蹟見於《史記·儒林列傳》和《漢書》本傳，後世傳書為《春秋繁露》⁸⁸。

天人哲學是董氏思想的指導原則，首先以此討論《春秋繁露》之德行觀。其次再探討董仲舒《春秋》義法的內涵，最後談論董仲舒德行觀的主體：仁、義、禮、智、信五常，探討五常的德行義涵。

一、德行的根源：天人哲學

本章第一節已就董仲舒天人哲學中，天人副數與天人副類兩項論點，了解其天人感應的思想。在此所欲探討的是，在其天人架構之下天和人的道德屬性。如其〈人副天數〉所言：「天德施，地德化，人德義」，故天的道德屬性在「施」，強調其長養萬物的本質，而人的道德屬性在「義」，強調其行為的合宜，仲舒以為人若「不順天道，謂之不義」(〈天道施〉)，若能「察天人之分，觀道命之異，可以知禮之說矣。」(同上)，故能明瞭天、人之道德屬性，亦是知禮的表現。

(一) 天的道德屬性

⁸⁸ 《春秋繁露》見於書錄始於《隋書·經籍志》，載有十七卷，《唐書·經籍志》亦同。到了南宋，樓鑰于宋甯宗嘉定三年整理此書得八十二篇，後存於明《永樂大典》，這是較早的八十二篇的版本。清乾隆時由館臣據此本對勘，定為『官本』，即聚珍版《春秋繁露》。後來又有盧文弨校本和凌曙注本。宣統元年，蘇興兼取盧、凌二家撰寫《春秋繁露義證》，是目前最為完善的版本。本文即取蘇興的版本。

董仲舒對天的理解，首先從其對天之數入手。董氏說：「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九，與人而十者，天之數畢也。」(《天地陰陽》)在此有兩個層次的天：前者是與地、陰陽、五行、人相並列的天，屬於實存可見之自然義；後者是包含此十項自然物之主宰體，具有意志之存在。天的主宰義表現在天人相副、天人相類，人之形體、血氣、德行、情性等皆化天而成，故天的道德屬性因人而顯現。以人之三綱君臣、夫婦、父子為例，仲舒說：

天為君而覆露之，地為臣而持載之；陽為夫而生之，陰為婦而助之；
春為父而生之，夏為子而養之；秋為死而棺之，冬為痛而喪之。王道
之三綱，可求於天。(《基義》)

故仲舒說：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。」(《基義》)故人之三綱根源於天。不僅如此，因為人受命於天，人之德行亦根源於天，仲舒說：「人之受命於天也，取仁於天而仁也。是故人之受命天之尊，父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行，有是非逆順之治，……。」(《王道通三》)以此，天的第一層道德屬性在於其根源性。

其次，天的道德屬性表現在包覆萬物上，故仲舒說：「天地者，萬物之本，先祖之所出也。廣大無極，其德昭明，歷年眾多，永永無疆。」(《觀德》)又說：「天者，群物之祖也。故遍覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。」天不僅為萬物之本，亦且推動日月星辰、成就陰陽寒暑的表現。以此，天的第二層道德屬性在於其無私包覆。

(二) 人的道德屬性

仲舒說：「人之所由受於天」(《循天之道》)這點出人稟受於天的要旨，仲舒又說：「人於天也，以道受命；其於人，以言受命。不若於道者，天絕之；不若於言者，人絕之。」(《順命》)人與天建立在天道上，人與人建立在言語上，這是彼此建立的原則。人之所以貴，正因為建立在天道上，可以下長萬物，上參天地。更重要的是人有情性，故人為萬物之靈。何謂情性？仲舒以為：「性者生之質也，情者人之

欲也」(〈對策一〉)，性是天性，情是人欲，人之壽命長短、德行高低，皆由於性情的表現，故堯舜行德則人民既仁且壽，桀紂行暴則人民既鄙且夭。

然則，性既為質，情既為欲，則性必為善，情必為惡？仲舒以為人之有情性，如天之有陰陽。然則性的本質如何？仲舒說：

性之名非生與？如其生之自然之資謂之性。性者質也。詰性之質於善之名，能中之與？既不能中矣，而尚謂之質善，何哉？性之名不得離質。離質如毛，則非性已，不可不察也。(〈深察名號〉)

董仲舒講性，專就氣質言，性生於自然，但並非等同於善，故仁亦非全善，蓋「仁貪之氣，兩在於身」(同上)，仲舒以為性與情皆是天地所生，「性情相與為一暝。情亦性也。」(同上)，若此，則性、情可為善，亦可為惡。若要為善，必須有教化成就之，故「察實以為名，無教之時，性何遽若是。」(同上)董仲舒以禾和米的關係論性與善，他說：

故性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也。善出性中，而性未可全為善也。善與米，人之所繼天而成於外，非在天所為之內也。天之所為，有所至而止。止之內謂之天性，止之外謂之人事。事在性外，而性不得不成德。(〈深察名號〉)

米從稻禾出，但稻禾不一定是米，如同善雖然從性出，但性不完全是善的。所謂善的特質，是基於人的本性之下，所表現在外為善的一種行為特質，前者是天性，後者是人事，表現在外的人事既已為善，則內在的本性豈有不善？因此，善有先天本然的善和後天成就的善，先天的善透過教化的作為而成善於外，若無教化，亦不可成善於外，董仲舒比喻說：「性如繭如卵。卵待覆而成雛，繭待繅而為絲，性待教而為善。」(〈深察名號〉)性必須透過教化方能為善，否則只是具有質樸之性，仲舒說：「善，教訓之所然也，非質樸之所能至也，故不謂性。」(〈實性〉)故質樸之性與王教之化必須相輔相成，始能彰顯本性之善。

從現實層面論性如何可善？董仲舒認為當從除天下禍患著手，仲舒說：「天下者無患，然後性可善；性可善，然後清廉之化流；清廉之化流，然後王道舉。禮樂

興，其心在此矣。」(〈盟會要〉)禮樂正是教化之由。那麼，性如何不善？仲舒說：「凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。」(〈玉英〉)人性趨利，因有物慾，善性則不能顯現，故須有禮樂以導正之。

二、德行的理論：《春秋》義法

孔子撰《春秋》有其微言大義⁸⁹，後世公羊家發明義例，加以詮釋之，董仲舒治《公羊春秋》，因此《春秋繁露》中亦多有義例在焉。本文談董仲舒的《春秋》義例從天開始，在天之外，尚有「一」、「元」的概念，以下從此開始。

(一) 謂一為元：天人合一之道

董仲舒談論天道有其根本之始，在〈對策一〉解釋「一」和「元」的意思說：「臣謹案《春秋》謂一元之意，一者萬物之所從始也，元者辭之所謂大也。」「一」代表萬物生成之初最早的根本，「元」是取其大之義，合起來的意思為「大始」，故〈玉英〉說：「謂一元者，大始也。」又，〈王道〉說：「《春秋》何貴乎元而言之？元者，始也，言本正也。道，王道也。王者，人之始也。」元又有始的意思，貴元所以正本也。《春秋》所謂「謂一為元」，仲舒以為：「謂一為元者，視大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自貴者始。」(〈對策一〉)重視大始是為了要正本，大始強調天道之始，正本強調人道之始；大始是天之所為，正本是王者所為，所謂「謂一為元」包含了天道和人道之雙重意涵，兩者相輔相成，天道是體，人道為用，可見其天人合一之道。

「一」與「元」的關係，除了「謂一為元」，董仲舒還提到「變一謂之元，元猶原也。」(〈玉英〉)此處表現一種內在轉變的過程，此為推究終始的過程。董仲舒說：「惟聖人能屬萬物於一，而繫之元也，終不及本所從來而承之，不能遂其功。」(同上)上無所承，則下不知所終，一為萬物之始，但只知天地化育萬物，卻不知萬物之

⁸⁹ 較早論及《春秋》具有微言之意者屬《左傳》，在〈成公十四年〉記載：「君子曰：『《春秋》之稱，微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不污，懲惡而勸善。非聖人，誰能修之？』」這段文字點出《春秋》寫作之筆法。

始，仍然不是究竟，因此聖人將「元」提挾而出，則知天地終始之義。

求天道得之於「一」、「元」，而求人道或王道得之於何？〈對策一〉說：「臣謹案《春秋》之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春。春者，天之所為也；正者，王之所為也。」王道之始在於正，正以下為王、為春，其義取《春秋》「春王正月」之意；春是天之所為，正是王之所為，其用意為「上承天之所為，而下以正其所為」（同上），王者即為天子，王者之所為必求之於天。

董仲舒強調探其本、反其始的重要，因此他要為人君者當「正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。」（〈對策一〉）此一套治國方略，正是《大學》修身治國之道，此「五正」說法，亦出現在〈玉英〉。董仲舒說：「是故《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正竟內之治，五者俱正而化大行。」⁹⁰在此「五正」為：元、天、王、諸侯即位、境內治，仲舒把正的層次拉高，納入元和天，將天人合一，以論天人合德，何休《春秋公羊傳》隱公元年注說：「五者同日並見，相須成體。乃天人之大本，萬物之所繫，不可不察也。」⁹¹明確指出此五正為天人之大本。此五者，王者尤居其要，〈王道〉說：「王正則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下。王不正則上變天，賊氣並見。」這也體現了天人感應以人為主體的概念。

（二）天人合一下的《春秋》哲學

《春秋》強調一、元的概念，即是天人合德，由此來探討董仲舒天人合一的《春秋》哲學，文分兩部分探討：《春秋》之道、《春秋》之法。

1、《春秋》之道：奉天而法古

何謂「奉天而法古」？奉天即是奉天德，是對天德的尊奉；法古是對古代聖王的肯定，天是仁義制度的源頭，而仁義制度是聖王所制定，兩者相輔相成，亦是董仲舒天人

⁹⁰ 此段文字原本在〈二端〉，但蘇輿以為「似〈玉英篇〉論元年脫文。」

⁹¹ （漢）何休解詁、（唐）徐彥疏，《十三經注疏·春秋公羊傳注疏》，北京：北京大學出版社，1999年12月。

合一的體現⁹²。故董仲舒在論「奉天而法古」之意時，著重在制度、規矩而論。仲舒說：

是故雖有巧手，弗循規矩，不能正方員。雖有察耳，不吹六律，不能定五音。雖有知心，不覽先王，不能平天下。然則先王之遺道，亦天下之規矩六律已。（〈楚莊王〉）

所謂法古，就是效法先王之規矩、六律，由此引申，「奉天而法古」最重要的意義是在「大數」。何謂「大數」？仲舒說：「故聖者法天，賢者法聖，此其大數也。得大數而治，失大數而亂，此治亂之分也。所聞天下無二道，故聖人異治同理也。」（同上）天、聖、賢就是大數的法則，順之則治，失之則亂，這是《春秋》撥亂反正之體現，也是「奉天而法古」的真正意涵。

「奉天而法古」的另一種意涵是新王改制，所謂「新王改制」，董仲舒解釋說：「今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，受命於天，易姓更王，非繼前王而王也。若一因前制，修故業，而無有所改，是與繼前王而王者無以別。」（〈楚莊王〉）道與理是來自於天，易姓更王是受命於天，此皆不可改變，可以改變的是人為制定的禮儀、法度，為表受命之意，新王必須「徙居處、更稱號、改正朔、易服色」（同上），這是一種「順天志而明自顯」的表現，至於「大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義」等屬於道德倫理的範疇來自於天，皆如故。「故王者有改制之名，無易道之實。」（同上）聖人法天建立一套道德倫理的機制，這是「法古」之意；易姓更王、改制度，是「奉天」之意，故新王改制亦體現「奉天而法古」的精神。

2、《春秋》之法：以人隨君，以君隨天；屈民而伸君，屈君而伸天

董仲舒說：「《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。」（〈玉杯〉）何謂「以人隨君」？董仲舒說：「緣民臣之心，不可一日無君。一日不可無君，而猶三年稱子者，為君心之未當立也。此非以人隨君耶？」（同上）就民臣之心言，君猶父，當國君薨，民臣猶抱三年守喪的心情，不當立天子。何謂「以君隨天」？董仲舒解釋說：「孝

⁹² 黃開國先生在〈董仲舒的奉天法古〉（《衡水學院學報》，2013年第2期）一文說到：「雖然奉天與法古在這裡是並列，但在董仲舒的思想中，二者是不能相提並論的，相對而言，最根本的是奉天，而不是法古。」這只是看到董仲舒思想中天的重要性，卻忽略人的必要性，若是，則董仲舒的思想將落於空洞，無著根處。

子之心，三年不當。三年不當而踰年即位者，與天數俱終始也。此非以君隨天邪？」(同上)純就孝子之心，三年不當即位，但國不可一日無君，故過一年即位改年，但不發號令，三年守喪一過，才行天子事。從此一議題，引伸出《春秋》之大義：「屈民而伸君，屈君而伸天」(同上)。天、君、人，如天之大數天、聖、賢，展現的亦是天德、地德、人德之意。

(三) 慎辭、微辭

董仲舒對《春秋》的用辭，大別有兩種：慎辭、微辭，從這兩種用辭，推出《春秋》的義法。

「慎辭」一語出自〈精華〉篇。董仲舒對「慎辭」下的定義：「《春秋》慎辭，謹於名倫等物者也。」慎，有謹慎之意；辭是用在名倫等物上。何謂「名倫等物」？蘇輿《義證》解釋說：「因倫之貴賤而名之，因物之大小而等之，故曰名倫等物。」名倫，是人倫之尊卑貴賤加以正名；等物，是事物之大小輕重加以等殺，蘇輿只是從字面做解釋，但其意涵未明確，今從《春秋繁露·盟會要》做進一步的了解。〈盟會要〉說：

立義以明尊卑之分，強幹弱枝以明大小之職；別嫌疑之行，以明正世之義；采摭托意，以矯失禮。善無小而不舉，惡無小而不去，以純其美。別賢不肖以明其尊。親近以來遠，因其國而容天下，名倫等物不失其理。……兩言而管天下，此之謂也。

「立義以明尊卑之分」就是名倫，「強幹弱枝以明大小之職」就是等物，因此，「名倫」的精神，表現在君臣上下、賢不肖之尊卑貴賤；「等物」的精神，表現在強幹弱枝的中央集權統治上，以及親近來遠的招撫策略上，這符合董仲舒時代的要求。但更重要的是，「名倫等物」的精神凸顯在「兩言」之上。何謂「兩言」？蘇輿《義證》解釋為褒、貶，這正好解釋「慎」與「謹」的用意。「名倫等物」的用意在褒貶，故必須謹慎於尊卑貴賤之正名，以及強幹弱枝、內外遠近之等次差別。

《春秋》既重大義，且好微言。《春秋》何以好微言？董仲舒說：「《春秋》之論事，

莫重於志。」(〈玉杯〉)志，就是探究當下行為者的動機及態度，譬如：《春秋》譏文公以喪取，為何譏？因為魯僖公在三十二年十二月薨，而文公在二年冬，公子遂如齊納幣，未滿三年，故譏其娶妻太早。又說：

緣此以論禮，禮之所重者在其志。志敬而節具，則君子予之知禮。志和而音雅，則君子予之知樂。志哀而居約，則君子予之知喪。故曰：非虛加之，重志之謂也。(〈玉杯〉)

志敬、志和、志哀，分別是在禮、樂、喪的情境下所做的表達，這就是重志之意。蘇輿《春秋繁露義證》在〈玉杯〉「其貴志也」之下註釋指出《春秋》之微有二旨：一者是七十子口傳心授的微旨，一者是透過比貫連類，以達勸善之微旨。《春秋》二百四十二年，分十二世三等：有見三世、有聞四世、有傳聞五世，於所見之世近，故微其辭，以隱諱褒貶之義；於所聞之世漸遠，不忍書日，以表傷痛；於所傳聞世甚遠，恩情已遠，故書日，《春秋》因親疏遠近的差異，其用辭則有不同，以表貴賤、輕重、厚薄、善惡之意。

綜言之，「慎辭」和「微辭」是理解《春秋》義法的兩條大方向，但所謂「《春秋》無達辭，從變從義，而一以奉人(天)」（〈精華〉）。「奉天」是最高的原則，但辭隨事變、辭隨義轉，這是讀《春秋》者不可不知的道理。

(四) 從〈俞序〉篇總結董仲舒對《春秋》義法的理解

〈俞序〉猶如《春秋繁露》的序言，可以從中理解董仲舒《春秋》義法的深意。首先，董仲舒認為孔子撰寫《春秋》的深意，上從正天端起，其次是正公即位，再次是正萬民，下則制定是非得失之義，讓後人有所準則，等待後聖治理之。其次，董仲舒認為孔子撰寫《春秋》，重在行事之博深切明，蘇輿解釋其意：「空陳古聖明王之道，不如因事而著其是非得失，知所勸戒。」故《春秋》重在事理之傳達，以使亂臣賊子知所懼，況《春秋》之學，亦素王之學也，「苟能述《春秋》之法，致行其道，豈徒除禍哉，乃堯舜之德也。」《春秋》不只能撥亂反正，亦且體現堯舜之德行。

三、德行的實踐：五常

董仲舒首先將仁義禮智信稱呼為五常⁹³，其義理大別為二：一為五常之基本義，即個別之義理；一為五常之整體義。其中整體義又有五點：事天義、教化義、體用義、五行義、褒貶義。以下分論之：

（一）五常之基本義

五常的基本義，首先從仁、義入手。何謂仁？「仁者，愛人之名也。」（〈仁義法〉）何謂義？「義云者，非謂正人，謂正我。」（同上）以此，董氏以人、我並列分仁、義。由此引申：「《春秋》之所治，人與我也，所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我。」孔子講仁，孟子講義，董氏結合言之。〈仁義法〉又說：「眾人不察，乃反以仁自裕，而以義設人，詭其處而逆其理，鮮不亂矣。」天下大亂的原因，正在於人、我不分。

進一步地說，董氏以為：「是義與仁殊。仁謂往，義謂來。」（〈仁義法〉）蘇輿《義證》說：「施諸外故曰往，責諸己故曰來。」外施諸人，內責諸己，這是《春秋》義法的體現，故〈仁義法〉說：「《春秋》刺上之過，而矜下之苦，小惡在外弗舉，在我書而誹之。」

其次是在仁、智釋義上。〈必仁且智〉針對仁與智做了一番詮釋：

何謂仁？仁者憚怛愛人，謹翕不爭，好惡敦倫，無傷惡之心，無隱忌之志，無嫉妒之氣，無感愁之欲，無險詖之事，無辟違之行。故其心舒，其志平，其氣和，其欲節，其事易，其行道，故能平易和理而無爭也。如此者謂之仁。

⁹³ 《莊子·天運》提及：「天有六極五常」，成玄英《疏》說：「五常，謂五行，金木水火土，人倫之常性也。」此五常當指天之五星。《韓非子·解老》說：「日月得之以恆其光，五常得之以常其位」，此五常亦指五星言。《列子·楊朱》說：「人肖天地之類，懷五常之性」，此五常言人之特質，此當是後來之意。五常稱作五星，而《尚書·洪範》稱五行為金木水火土，於是五常與五行相通。五行的觀念在《郭店楚簡·五行》指出五行為仁義禮智聖，與董仲舒的說法差在聖與信上。發展到漢代，陸賈《新語·術事》提出「人道治五常」的說法，同時的賈誼在其《新書·六術》提出「仁義禮智信之行」，在此，陸賈與賈誼所言當指同一件事物，五常即仁義禮智信之五行，而董仲舒在〈天人對策一〉將之結合說：「仁、誼、禮、知、信五常之道」，至此兩者劃上等號。

此段釋仁從愛人出發，提出六無之事，對應六項之德行表現，最後達到平和無爭的境界。

何謂智？〈必仁且智〉說：「先言而後當。」凡人在行事前，必以智做為衡量的標準，衡量為是，則行事正當；衡量為非，則行事不正當，因此行為本身若不以智為衡量，不僅傷及自己，更會帶來滅宗亡國之禍，故曰：莫急於智。那麼智者的特質如何？董氏說：

智者見禍福遠，其知利害蚤，物動而知其化，事興而知其歸，見始而知其終，……其言寡而足，約而喻，簡而達，省而具，少而不可益，多而不可損。其動中倫，其言當務。如是者謂之智。（〈必仁且智〉）

智者能預見事物的演變及始末的發展，能察微知變，能識透災異之失。

至於禮，董仲舒詮釋說：「夫禮，體情而防亂者也。」（〈天道施〉）禮是出於體察人情而設的機制，以防止人們作亂，因此禮的精神在體情，禮的作用在防亂，強調德行上的導正之意。蘇輿《義證》指出：《藝文類聚》三十八、《御覽》五百二十四皆引董仲舒的一段話：「理者，天所為也。文者，人所為，謂之禮。禮者因人情以為節文，以救其亂也。夫隄者水之防也，禮者人之防也。刑防其末，禮防其本也。」天所為稱做理，人所為稱做禮，禮的作用猶如堤防，能防患人心道德的沉淪，故能治本。

最後，董仲舒提出「貴信而賤詐」的論點。〈對膠西王越大夫不得為仁〉篇中，膠西王曾問仲舒：越王勾踐、文種、范蠡三人是否為仁人？董仲舒以為：「詐人而勝之，雖有功，君子弗為也。」越王等人只是行詐術而已，與五霸的作為一樣，連君子都稱不上，更何況仁人？所謂仁人是要「正其道不謀其利，修其理不急其功」，行詐術而稱霸天下何以稱得上仁人？故曰：「《春秋》之義，貴信而賤詐。」

（二）五常之事天義

如前所述，天的概念是董仲舒一切事理的根源，五常亦在其中，故仲舒在〈對策一〉說到：「夫仁誼禮知信五常之道，王者所當脩飭也；五者脩飭，故受天之祐，而享鬼神之靈，德施于方外，延及群生也。」五常根源於天，而為人君所修飭，其作用普及於天地之間。

就仁、義言，董仲舒說：「是故春修仁而求善，秋修義而求惡，冬修刑而致清，夏修德而致寬。此所以順天地，體陰陽。」(〈如天之為〉)又說：「辨五行之本末順逆、小大廣狹，所以觀天道也。天志仁，其道也義。」(同上)又說：「天道施，地道化，人道義。」(〈天道施〉)又說：「仁，天心。」(〈俞序〉)由此可知，仁為天心，義為天道，仁義是天人相副的體現，故曰：「是故仁義制度之數，盡取之天。」

就禮而言，董仲舒說：「禮者，繼天地，體陰陽，而慎主客，序尊卑、貴賤、大小之位，而差外內、遠近、新故之級者也，以德多為象。」(〈奉本〉)「繼天地，體陰陽」的作用，仁義亦然。董氏又說：「百禮之貴，皆編於月，月編於時，時編於君，君編於天。」(〈觀德〉)蘇輿《義證》說：「春秋者禮義之宗，凡所紀皆關於禮。」禮之制度所展現的仍是「以人隨君，以君隨天」、「屈民而伸君，屈君而伸天」的體現。董氏又說：「人生別言禮義，名號之由人事起也。」(〈天道施〉)蘇輿《義證》說：「因禮義而生名號，凡以治人事也，然其本而原於天。」禮、義並言，義為天道，則禮之制度亦源於天。

至於智與信，董仲舒說：「然則觀物之動，而先覺其萌，絕亂塞害于將然而未形之時，《春秋》之志也。」(〈仁義法〉)智的作用在體察天地間細微之動，並能預防於未然，知災異之所由起。至於信，董仲舒從反對巧詐做起，其體現正是天道無欺的覺知。

(三) 五常之教化義

董仲舒認為治國必須施行教化，而其教化之要項見於《春秋繁露·十指》，大別有十項⁹⁴，以下就五常釋之：

以仁為指標的體現，譬如：第一指「舉世變見有重焉」，其出發點在於《春秋》所重在民，舉凡傷民、害民，甚至殺民之事，皆有不可，故〈竹林〉說：「秦穆侮蹇叔而大敗，鄭文輕眾而喪師，《春秋》之敬賢重民如是，是故戰攻侵伐，雖數百起，

⁹⁴ 〈十指〉云：「十指者，事之所繫也，王化之所由得流也。舉事變見有重焉，一指也。見事變之所至者，一指也。因其所以至者而治之，一指也。強幹弱枝，大本小末，一指也。別嫌疑，異同類，一指也。論賢才之義，別所長之能，一指也。親近來遠，同民所欲，一指也。承周文而反之質，一指也。木生火，火為夏，天之端，一指也。切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端，一指也。」

必一二書，傷所害所重也。」又說：「且《春秋》之法，凶年不修舊，意在無苦民爾。苦民尚惡之，況傷民乎？傷民尚痛之，況殺民乎？」《春秋》能知其所重，則民能安之。能重民、安民，即是愛民的表現，故體現「仁」之精神。同樣地，第七指「親近來遠，同民所欲」，仲舒稱其效「則仁恩達矣」，至若第八指「承周文而反之質」、第十指「切刺譏之所罰」，亦所以愛民，亦是仁心之體現。

以義為指標的體現，譬如：第三指為「因其所以至者而治之」，蘇輿《義證》說：「疾滅國則先貶宋衛之入鄭，治貪鄙則上譏天子之求車，皆正本之意也。」能正本，即是正我，故為「義」之表現。又，第九指「木生火，火為夏，天之端」，依照五行相生之理，「則陰陽四時之理相受而次矣。」蘇輿《義證》云：「火由木生，百物皆本於善。《春秋》首書春者，所以正天端。」木為春，《春秋》言春王正月，故為正天端；正天端，所以正人我，此義之所展現。

以禮為指標的體現，譬如：第四指為「強幹弱枝，大本小末」：此即「慎主客，序尊卑、貴賤、大小之別」(〈奉本〉)；第五指為「別嫌疑，異同類」，此即「差內外、遠近、新故之級」(〈奉本〉)此二者皆合於「禮」。至若第六指「論賢才之義，別所長之能」，蘇輿《義證》以為：「此即《春秋》譏世卿之旨。」蘇輿從反面立論，取孔子批評公卿世襲的制度，所以公卿、大夫、士應當選賢而任之，這才是合於禮的表現。

以智為指標的體現，表現在第二指「見事變之所至者」以及第十指為「切刺譏之所罰，考變異之所加，天之端」，唯智者能察知天意，洞悉事理之變化。至於信的體現，無論是天理或人道，能依常道而行而不亂，此皆守信。

職此觀之，「十指」所體現的是《春秋》大義，但亦體現了五常之精神，董仲舒以為如能做到「十指」，則能「仁往而義來，德澤廣大，衍溢於四海，陰陽和調，萬物靡不得其理矣。說《春秋》者凡用是矣，此其法也。」(〈十指〉)。

(四) 五常之體用義

蘇輿《義證》以體、用關係來論說五常，見於〈必仁且智〉之標題注解：「前篇以仁配義，以體言；此篇以仁配智，以用言。」在此，為方便論說，故借用蘇輿之論點，套用在對董仲舒五常之理解上，使義理更加顯豁。以體言，仁義思想為儒家學說理

論之重心；以用言，禮、智、信為平常之用，此五常之體用論。以下再析分之：

第一、仁以智為用：董仲舒對仁、智的看法承自《淮南子·主訓術》：「凡人之性，莫貴於仁，莫急於智。仁以為質，智以行之。」故〈必仁且智〉亦言：「莫近於仁，莫急於智。」質為體，行為用，董仲舒合言之曰：「仁而不智，則愛而不別也；智而不仁，則知而不為也。故仁者所以愛人類也，智者所以除其害。」（〈必仁且智〉）仁者以愛人類為體，智者以除其害為用，這正說明了仁與智之體用關係。

第二、智以禮為本：〈仁義法〉說：「然則觀物之動，而先覺其萌，絕亂塞害於將然而未形之時，《春秋》之志也，非堯舜之智，知禮之本，孰能當此？」前半段言智能覺察事理萌動之時，後半段講禮能杜絕禍患於將要發生之時，蘇輿《義證》再加銓解：「禮之本起於別嫌疑，謹纖微，故防患未形，智之至也。」故亦可見禮為體、智為用之意。

第三、禮以仁為體：〈竹林〉說：「禮者，庶於仁、文，質而成體者也。」蘇輿《義證》說：「《釋名》：『庶，猶撫也。』撫合之意。子反但違常禮耳，有仁有質，雖不成為禮，而未始無禮之意。禮讓文質，實皆以仁為體者也。」楚與宋相持不下，司馬子反與華元陣前互透己情，見易子而食的狀況，大為驚訝，雖違軍紀，但以仁心為前提，故《春秋》美之。故董氏說：「今使人相食，大失其仁，安著其禮？方救其質，奚恤其文？」仁為質，禮為文，可見仁為體，禮為用之意。蘇輿《義證》直指：「仁者，禮之本，猶亨、利、貞之需元。」

第四、禮、信並重：〈楚莊王〉說：

《春秋》曰：「晉伐鮮虞。」奚惡乎晉而同夷狄也？曰：《春秋》尊禮而重信。信重於地，禮尊於身。何以知其然也？宋伯姬疑禮而死於火，齊桓公疑信而虧其地，《春秋》賢而舉之，以為天下法，曰禮而信。禮無不答，施無不報，天之數也。

蘇輿《義證》說：「國家之於地，人之於身，可謂尊重矣。而信禮則又過之，以顯信禮之大也。」董仲舒舉例說明：宋國發生火災，伯姬還活著，有人勸她趕快逃，但是她執守婦人之禮，於是被燒死；魯莊公與齊桓公約在柯地建立盟約，而曹子拿著劍守在莊公旁，要脅桓公要汶陽之田，桓公信守承諾給予其地。他們能夠做到禮、信，是

能行天道，故《春秋》許之。

（五）五常之五行義

五常做為德行搭配五行、五官，以相生（木火土金水）、相勝（金木土水火）的觀點論述五常之五行義，其配對之道為木配仁為司農，火配智為司馬，土配信為司營，金配義為司徒，水配禮為司寇。茲舉仁為例：

〈五行相生〉說：「東方者木，農之本。司農尚仁，進經術之士，道之以帝王之路，將順其美，匡撓其惡。」仁屬木，官屬司農，司農當進用經術之士，導引君王行王道，精進其美政，匡正其惡政。因木為農之本，故以召公為例，說明其能「親入南畝之中，觀民墾草發溜，耕種五穀，積蓄有餘，家給人足，倉庫充實。」以此引出「司馬實穀」之義，司馬為火，故曰木生火。司馬屬智，司農屬仁，仁生智也。

〈五行相勝〉說：「木者，司農也。司農為奸，朋黨比周，以蔽主明，退匿賢士，絕滅公卿，教民奢侈，……並為寇賊，橫恣絕理。司徒誅之，齊桓是也。」以齊桓公為例，說明司農朋黨為奸之患，故為司徒誅之，司徒屬金，故曰金勝木。司徒屬義，司農屬仁，故義勝仁。

五常表現在五行的概念上，看到為官之道以及治國之道，為官者守其正道，則得其美政，為人民之福，此為相生之道，反之則為人民之禍，此為相勝之道，身為國君者統治百官，更當明白此理。

（六）五常之褒貶義

褒貶義是孔子撰《春秋》之深義，故孔子作《春秋》，亂臣賊子知所恐懼。此義涵融前四義於一身，其內涵如前段所述《春秋》義法，茲不再復述，今僅以董仲舒厚薄之意作結。以趙盾為例，趙盾何以弑其君？責其不在而且不討賊，趙盾雖賢，但不合於理，「故因其所賢而加之大惡，繫之重責，使人湛思而自省悟以反道」（〈玉林〉），董氏以省悟反道而責之以德行之意，蘇輿就此而更深論之：

《春秋》褒貶，所以表微而辨志，有流俗之所原而大惡存，亦有迹勢

之所闕而天良在，故罪趙盾，非逢丑父，原楚子，反使近於惡者有所惕，而不敢援寬比以自遁，近于善者有所勸，不致動于雷同之論，以懈于擴充。凡以借鑒來者，使之反道而得是非之正，非刻論既往以為快也。故達思者乃可以知《春秋》。

《春秋》之褒貶作用，簡言之即為「表微而辨志」，從隱微處去考察行為者之動機存心或者依據世俗的觀點，給予行為者為善或為惡之批評，以引發眾人之向善或勸惡，此褒貶作用，蘇輿以借鑑的角度加以詮釋，讓不正者反之正、不善者反之善，這就是撥亂反正的力量。

四、結語

總論《春秋繁露》之德行觀，整合在五常的範疇之下，歸納為四點結論：

第一、五常根源於天：五常的根源是天，亦即人德根源於天德，故人心可以為天心，仁心即為天心，國君的施政可以決定天的降福或降禍，天既是被動，也是主動，所有人為造就的道德觀或價值觀，皆以天為主體，人依此主體行事，就能達於天人和諧。

第二、五常做為解釋《春秋》的原理原則：董仲舒建立《春秋》義法，雖然前有師承，但在義法的原則架構下，其中心指導原則在五常。以愛人之心，故強調「凶年不修舊，意在無苦民爾」（〈竹林〉），強調侵伐之害民重；《春秋》不與專討、不與致王、不與專封、「內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」，此皆正我之意；《春秋》所記皆以禮為宗，以日、月繫於事；以見事變之異，而能避災遠禍，此為智者之能；《春秋》寫司馬子反和華元互揭軍情，強調貴信賤詐之意。這些義法本身，體現的正是五常的本質。

第三、五常體現董仲舒儒者之本質：董仲舒雖然以陰陽家的思想來建構其思想，但這只是五常中「智」的表現而已，其目的是藉天意以為借鑑，其本質仍是人文的，講奉天法古，其實是講撥亂反正；重視人倫秩序的建立，強調正名的觀念；講親親尊尊、貴貴賤賤，賦予褒貶之意，這些都體現了孔子的精神，故《漢書·董仲舒傳》稱：「仲舒遭漢承秦滅學之後，《六經》析離，下帷發憤，潛心大業，令后學者有所統壹，為群儒首。」

第四、董仲舒將五常定於一尊：在董仲舒以前，考察傳世古籍或出土文獻，「五常」一詞名稱雖有，但指向不定；五常的內涵至遲到郭店楚簡〈五行〉一篇正式形成思想體系，不過此時稱仁義禮智聖為五行。到了漢代，由「聖」轉為「信」，董仲舒將二者融為一爐，並多有新意，為孔、孟、荀以來的德行觀點，開闢了另一扇窗，因之後世學者言五常，必說「仁義禮智信」，是由董仲舒始。

第三節 西漢帝王罪己詔之德行觀

「罪己詔」在中國古代歷史的發展上並不陌生，代表著君王對自己德行的反省，本節首先探究罪己詔思想的淵源及其背景，再切入西漢帝王曾經發佈的罪己詔，去探究西漢罪己詔背後的成因、動機、類別、內涵、解決或因應之道等問題，以了解天人感應盛行的時代，西漢帝王面對天人災異時所表現的德行概念。

一、罪己詔思想的淵源

罪己詔思想的濫觴，可從古代聖王的事蹟求得。

賈誼《新書·脩政語上》記載帝堯高尚的情志，帝堯說：「吾存心於先古，加志於窮民，痛萬姓之罹罪，憂眾生之不遂也。」當人民飢餓，帝堯會說：「此我飢之也。」當人民受寒，帝堯會說：「此我寒之也。」當人民犯罪，帝堯會說：「此我陷之也。」帝堯把人民的苦痛、罪罰攬於一身，這正是罪己思想的濫觴。劉向《說苑·君道》記載大禹見罪人，表達出以堯、舜之心為心、以百姓之心為心之罪己之意。⁹⁵大禹之後，商湯可說是發表罪己文告的第一人。當湯消滅夏桀之後，回到亳，對天下子民發表一篇文告，深切表達自我反省之意時，他說：「其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。」（《尚書·湯誥》）商湯罪己的精神也表現以身禱雨上：當湯

⁹⁵ 同樣地，《吳越春秋·越王無余外傳》記載：「禹南到計於蒼梧，而見縛人，禹拊其背而哭。益曰：『斯人犯法，自合如此，哭之何也？』禹曰：『天下有道，民不罹辜；天下無道，罪及善人。吾聞一男不耕，有受其飢；一女不桑，有受其寒。吾為帝，統治水土，調民晏居，使得其所，今乃罹法如斯，此吾德薄不能化民證也。故哭之悲耳。』」此段記載傳達大禹「德薄」之自責意。

克夏之後，天大旱，五年不收，於是「以身禱於桑林」，並說：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」⁹⁶說完，天就下起大雨。由以上禹和湯的事蹟，後世遂有「禹、湯罪己」的說法，見於《左傳·莊公十一年》⁹⁷。因此，「禹、湯罪己」變成是一種精神的象徵，如：周武王「百姓有過，在予一人」⁹⁸的精神表現，以及秦穆公「邦之杌隉，曰由一人；邦之榮懷，亦尚一人之慶」深自罪悔的表現⁹⁹。

賈誼《新書·春秋》記載晉文公罪己的事蹟：有一次，晉文公打獵時，遇到一隻大蛇擋道，晉文公欲還車回去，臣子以為蛇為妖，必須擊殺之，晉文公以為不可。晉文公說：「今我有失行，而天招以妖我，我若攻之，是逆天命。」因為有失德行，故天降以妖，因此反省己過，他說：

孤實不佞，不能尊道，吾罪一；執政不賢，左右不良，吾罪二；飭政不謹，民人不信，吾罪三；本務不脩，以咎百姓，吾罪四；齋肅不莊，粢盛不潔，吾罪五。請興賢遂能，而章德行善，以導百姓，毋復前過。」乃退而脩政。（《新書·春秋》）

晉文公舉出施政之五項缺失，反省改過，以彰顯自己美善的德行。晉文公不迷信神怪，反而反省自己的德行不好，因此後人讚美說：「見妖而迎以德，妖反為福也。」這也是一種人文精神的表現。

綜觀漢代以前，罪己思想的發展，從帝堯傳授施政心法給舜，商湯具體化為「萬方有罪，罪在朕躬」的精神指標，之後周武王提出「百姓有過，在予一人」、秦穆公「邦之杌隉，曰由一人」等說法，為西漢罪己思想提供發展的背景。西漢罪己詔的思想，延續先聖先王的精神，而其理論的背景是董仲舒提出的災異論，見於前一節的論述，

⁹⁶ 語見《呂氏春秋·順民》。

⁹⁷ 《左傳·莊公十一年》：「秋，宋大水。公使弔焉，曰：『天作淫雨，害於粢盛，若之何不弔。』」對曰：『孤實不敬，天降之災，又以為君憂，拜命之辱。』臧文仲曰：『宋其興乎，禹湯罪己，其興也悖焉；桀紂罪人，其亡也忽焉，且列國有凶，稱孤禮也，言懼而名禮，其庶乎。』悖，義同勃，興盛之意。宋國大水，魯莊公派人慰問，宋閔公以為是自己不夠誠敬，上天才會降災。魯國大夫臧文仲頗為讚美宋閔公罪己的精神，與禹湯媲美，宋國將勃然興起。

⁹⁸ 語見《尚書·秦誓》：「受有億兆夷人，離心離德，予有亂臣十人，同心同德。雖有周親，不如仁人。天視自我民視，天聽自我民聽。百姓有過，在予一人。」

⁹⁹ 語出《尚書·秦誓》，因秦晉崤之戰大敗，故有此罪悔詞。

其主要精神在於：「凡災異之本，盡生於國家之失。」（《春秋繁露·必仁且智》）以此，董仲舒提出變救之道以對治之，他說：「五行變至，當救之以德，施之天下，則咎除。」（《春秋繁露·五行變救》）「德」的精神便是罪己思想的核心所在。

二、罪己詔之架構分析

罪己詔的架構可從《尚書·湯誥》著手觀之：首先點出發表的緣由：「王歸自克夏，至于亳，誕告萬方。」中段點出心裡狀態，對於伐桀一事表達憂懼之心：「茲朕未知獲戾於上下，慄慄危懼，若將隕于深淵。」末段則表達自我內心最深沉的罪悔：「其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方」，這即是罪己文告的基本架構。何以罪己？凡事必有因，因此先點出罪己之由，再針對此事表達內心憂懼、惶恐之心，最後說出最誠摯的告白，所有的罪過都由我一人扛，這樣的精神是從堯、舜以來一貫的表徵，代表聖王對人民無比的愛護之心。

以此為本，考察西漢之罪己詔的結構。漢文帝是發表罪己詔的第一人，因此以其詔書做為分析的底本。《史記·孝文本紀》記載文帝二年十一月晦，日食，十二月望，又日食，接連發生日食，文帝於是發表罪己詔，文曰：

朕聞之，天生蒸民，為之置君以養治之。人主不德，布政不均，則天示之以菑，以誠不治。乃十一月晦，日有食之，適見于天，菑孰大焉！
（第一段）朕獲保宗廟，以微眇之身託于兆民君王之上，天下治亂，在朕一人，唯二三執政猶吾股肱也。朕下不能理育群生，上以累三光之明，其不德大矣。令至，其悉思朕之過失，及知見思之所不及，句以告朕。及舉賢良方正能直言極諫者，以匡朕之不逮。（第二段）因各飭其任職，務省繇費以便民。朕既不能遠德，故憫然念外人之有非，是以設備未息。今縱不能罷邊屯戍，而又飭兵厚衛，其罷衛將軍軍。太僕見馬遺財足，餘皆以給傳置。（第三段）

就此文告，仍以三段式分析：

第一段點出罪己詔的緣由：指出因人主不德，布政不均，故接連發生日食，上天降

下災異。這是漢代天人災異的思想表徵，文帝對此已深信不疑。

第二段表達罪悔之心：中心主語在「天下治亂，在朕一人」，頗有禹、湯罪在一人的精神，並連續使用「不能」、「不德」、「不逮」、「不及」等自譴之詞，表現出憂憫、戒慎恐懼之心，並要求臣子直言極諫，以匡過失。

第三段提出救治之道：除了召舉賢良方正能直言極諫者，以匡正帝王之不逮，並提出整飭官吏、減省人民的繇役負擔、減省邊疆屯戍的支出、減少官馬的豢養。

文帝所發表的罪己詔，較之〈湯誥〉篇，最大的不同，在於文帝末段提出明確的救治之道，這是天人感應災異論的表徵，董仲舒講的就是這一套理論，表現出時代的特色。統計《史記》(到漢武帝止)和《漢書》之帝紀，除漢高祖、高后、惠帝、昭帝、平帝外，計有 7 位帝王下過罪己詔，其中有詔有文，次數最多者是漢宣帝，計有 16 次¹⁰⁰，其次是漢元帝，計有 13 次，再次為漢成帝，計有 10 次¹⁰¹，這三位皇帝在位時，發生的異象特別多，故下詔次數相對就多。所不同的是，漢宣帝時祥瑞之徵象出現次數頻繁，宣帝同樣下罪己詔或大赦天下，以警惕自己，宣帝為此而下詔赦天下者，計有 8 次。(統計圖表見文後附錄一) 以下就此三項原則，將西漢帝王罪己詔之發布情況析論於後：

第一、起詔緣由：統計西漢帝王因災異而發的計有 32 次，舉凡日蝕、星孛、流星、地震、火災、水災、旱災、飢荒等，統稱為陰陽不調、風雨不時，其中尤以漢元帝、漢成帝為甚，幾乎詔詔為災異而發；亦有因祥瑞而發的，唯見於漢宣帝，計有 5 次，見於元康元年三月鳳凰集、元康三年六月五色鳥翔集、神爵元年三月嘉穀、神爵、金芝九莖降、神爵二年二月鳳凰集、甘露降、五鳳三年三月甘露降、神爵集；亦有因施政過失而發的，如：對獄政、吏政的改正，如文帝除誹謗之罪、除肉刑，宣帝對獄政的要求以及對官吏修身用法的要求；還有對禮樂教化振興的要求，如景帝興禮樂、武帝廣教化、宣帝舉孝悌、行義之人等舉措；還有振興農事的要求，如文帝、景帝與宣帝重視農事；還有對外的經營，如文帝與匈奴和親、武帝停止輪臺屯田等。從罪己詔發布的緣由，可看出其時代的特色，如：文帝與武帝著重在與匈奴的處理關係上，宣帝著重在祥瑞與吏治的處理上，宣帝之後的元帝、成帝、哀帝，則著重在災異的處理上，從天人感應的觀點

¹⁰⁰ 其中一次記載為：「本始元年夏四月庚午，地震。詔內郡國舉文學高第各一人。」此次確實因地震而下詔，只是無內文，只做救治之道的頒布，故亦視為一次罪己詔的頒布。

¹⁰¹ 其餘帝王依序為漢文帝計 9 次，漢武帝計 5 次，漢景帝計 3 次，漢哀帝計 2 次。

視之，宣帝一朝代表著西漢國運的轉捩點，由祥瑞轉向災異，由興盛轉向衰微。

第二、罪己之詞：在罪己詞的使用上，最常出現的是「不德」、「不逮」、「不明」、「不敏」、「不及」，或者將兩者合用為「明不能燭，德不能綏」、「明有所蔽，德不能綏」、「不燭變異，咎在朕躬」，表達自己智慧不明、德行不足。更重要的是在心理狀態的表達，常有恐懼、悲憫、悲痛的心志出現，如：「朕憂其然」（文帝）、「朕甚痛之」（景帝）、「甚憐愍焉」、「悲痛常在朕心」（武帝）、「朕甚懼焉」、「朕甚愍焉」（宣帝）、「朕甚閔焉」、「朕甚悼焉」（元帝）、「朕甚痛焉」、「朕甚懼焉」（成帝）等，尤其是面對災異的發生，其心理狀態的表達更加強烈。至於典型「罪在朕躬」的用語，文帝說「百官之非，宜由朕躬」、元帝說「咎在朕躬」或「咎至於此，朕甚自恥」、成帝說「辜在朕躬」、哀帝說「厥咎不遠，在余一人」等四位皇帝有具體表達。趙翼《二十二史劄記》卷二稱「漢詔多懼詞」，從以上用詞分析，確實如此，誠如趙翼所言：「以上諸詔，雖皆出自繼體守文之君，不能有高、武英氣，然皆小心謹畏，故多蒙業而安。兩漢之衰，但有庸主而無暴君，亦家風使然也。」「但有庸主而無暴君」一語點出漢代帝王的特質，這樣的特質是籠罩在天人感應的氛圍下所造就。從文帝以降，罪己之風不斷，即使如武帝之英略神武，亦有戒懼之心，可見災異的影響力至深且巨，然重點不在災異本身，而是災異背後所代表的意涵，頗有周公「天命靡常」的道德深意，西漢帝王罪己反省的表現，證明漢代是重德的朝代。

第三、救治之道：救治之道是起於對天意的可懼，而天意所代表的正是民意，若天意如此而忽略不顧，則會有不可收拾之患，如周公之殷鑑，因之漢代帝王提出救治之道，自然是汲取前人的教訓所得。救治之道的提出，與災異的類型相關，最常見的有三：1、詔舉賢良方正直言極諫之士(從文帝始)¹⁰²；2、遣使者巡(循)行天下，存問致賜(從文帝始)¹⁰³；3、減免田租、賦稅(從文帝始)。以第一種為例，常與日蝕相關，因日蝕代表君王遭受蒙蔽之意，故尋求直言極諫之士，以強化其德政、破除蒙蔽。第二種起於百姓鰥寡孤獨窮困之人或阡於危亡，老者不能得到應有的照顧，派遣二千石巡行天下，一方面傳

¹⁰² 《史記·孝文本紀》記載二年十一月發生日食，文帝下詔舉賢良方正能直言極諫之士。

¹⁰³ 《漢書·文帝紀》記載元年三月，文帝有感於百姓鰥寡孤獨窮困之人有時遭受死亡的困境，卻沒有人來探望關心，於是下詔存問長者：「有司請令縣道，年八十已上，賜米人月一石，肉二十斤，酒五斗。其九十已上，又賜帛人二疋，絮三斤。賜物及當粟鬻米者，長吏閱視，丞若尉致。不滿九十，嗇夫、令史致。」並派遣二千石循行督察。

達皇帝旨意，一方面關心百姓的疾苦，因此後來帝王在面對水災、旱災、地震，甚或祥瑞、異象，無不用此方略。第三種起於文帝有感於百姓生活困苦，給予振貸、陳粟，後又感於百姓不務農，專務末業，故下詔天下百姓房租減半，直至宣帝則下詔勿收租賦，尤其在面對受災嚴重的地區，這是最好的救治措施。

從以上罪己詔之結構分析，體會到西漢帝王在面對災異時，表達出深切的憐憫之心，一切以百姓為念，除發自內心的罪責之意，也提出很好的救治措施，這就是所謂的荒政，這樣的理念在西漢從文帝開始做了很好的楷模。

三、罪己詔之內涵分析

觀察罪己詔之文本內涵，德是其中心思想，每一位帝王在面臨天災、人禍的發生時，都能秉持懍懼自省的精神，認真面對國家施政的缺失以及人民生活的疾苦，提出具體的救治方針。以下就詔書的內容，抉其要點探討之。

（一）農政

文帝說：「農，天下之大本也」，宣帝也說：「農者，興德之本也」，提倡務農也是興德的根本。漢代帝王重視農業其來有自，蓋西漢建國之初，承戰亂之後，一切蕭條慘敗，從惠帝、高后以來即行無為之策，與民休息。¹⁰⁴漢文帝首次下詔勸農耕種，並減農租一半，這也代表文帝時物質環境、經濟生活已經好轉，應劭《風俗通義》說：

文帝遵漢家基業初定，重承軍旅之後，百姓新免於干戈之難，故文帝宜因修秦餘政教，輕刑事少，與之休息，以儉約節欲自持，初開籍田，躬勸農耕桑，務民之本。即位十餘年，時五穀豐熟，百姓足，倉廩實，蓄積有餘。

文帝一改秦朝嚴刑峻罰之策，與民休息，專注務農，故十餘年百姓生活充足，這是建國

¹⁰⁴ 《史記·呂太后本紀》贊曰：「孝惠皇帝、高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無為，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然。刑罰罕用，罪人是希。民務稼穡，衣食滋殖。」「民務稼穡，衣食滋殖」正反映漢初務農的必要性與成效。

之初行無為之效；景帝亦承襲之。在另一方面，關中地區一向多水災、旱災，以致饑荒常見，因此大自然的力量遠遠勝過人為的力量。關中既是政治中心，也是經濟中心，須要龐大的物力資源。但在這樣的環境底下，提倡務農是針對全國性而言，畢竟災患頻仍，種作如何收成？因此皇帝下詔務農，是希望透過可種之區，將其收成轉運到其他困乏之地，尤其是關中地區。面對災荒，西漢帝王提出幾項積極具體之道：

第一是存糧、積貯，以充實府庫，以備不時之需，如：元帝初元二年七月，因應災害頻仍、飢荒嚴重，下詔開倉賑濟。

第二是振貸、逋貸，政府給予人民貸粟、貸種、貸財、貸貨，若在嚴重災荒之下，人民可以不用償還或延後償還，最明顯的例子是成帝時，因天災頻繁，在鴻嘉元年二月以及河平四年正月，提出逋貸未入者勿收；永始二年二月提出所振貸貧民，勿收。

第三是遷民、遷粟、遷種，所謂遷民就是將受災區的百姓遷徙到可食之地，讓流民能得到安頓；遷粟就是將他區的糧食移送到災區，如：高祖漢二年六月關中大飢，民相食，於是「令民就食蜀漢」（《漢書·高帝紀》）；景帝二年正月，歲比不登，群臣建議將人民遷徙到寬大之地；武帝元鼎二年山東大水，導致好幾年都無法收成，於是「令飢民得流就食江淮間，欲留，留處。使者冠蓋相屬於道護之，下巴蜀粟以振焉」¹⁰⁵，元鼎三年九月大水移到江南，於是「方下巴蜀之粟致之江陵」（《漢書·武帝紀》）。所謂遷種，就是將宿種遷往災區，可以在短時間收成，以濟災民，如：武帝元狩三年因各地遭受水患，以致穀物不收，於是「遣謁者勸有水災郡種宿麥」（同上）。

第四是減省、減免，這包含兩部分：對人民而言是田租、賦稅、口錢，這最直接攸關百姓生計；對朝廷而言是要減省開支、減省娛樂，以身作則，感同身受，如：宣帝本始四年正月提出損膳、減樂；元帝初元元年九月提出太僕減穀食馬、水衡省肉食獸；初元五年四月提出減省租賦、減省娛樂開支等。

第五是存問致賜，所慰問、所賜予的對象原本是老者，後來轉而對災民的慰問，皇帝派遣丞相、御史、中大夫等巡行天下，了解民間疾苦，一方面給予必要的資助，一方面督察各級官吏是否盡職。

¹⁰⁵引見《漢書·食貨志上》。

(二) 酷吏與災異

一個國家的政治是否清平，和獄政有很大的關係，而獄政的公正無私，和官吏的素質關係同樣密切。漢文帝廢除誹謗妖言之罪，讓臣民能盡情表達意見，讓皇帝了解施政過失。又廢除肉刑，以教化來代替刑罰，勸惡為善，這才是為民父母愛民的表現。景帝在面對災害時，人民已飽受飢寒之苦，又要受惡吏的嚴重剝削，所謂姦法和搶人的盜匪是沒兩樣的，因此強調修其職，正是一種循吏的概念。

宣帝生長於民間，了解民間疾苦，對官吏的所作所為更是清楚，在他勵精圖治，改革吏治的作為之下，循吏輩出，號稱吏治中興。宣帝在元康二年五月的詔書，為獄政下了很好的註腳：「獄者萬民之命，所以禁暴止邪，養育群生也。」而今官吏「用法或持巧心，析律貳端，深淺不平，增辭飾非，以成其罪」、「今吏或以不禁姦邪為寬大，縱釋有罪為不苛，或以酷惡為賢，皆失其中。」（黃龍元年詔）（《漢書·宣帝紀》）宣帝提出吏治的基本原則是「吏務平法」，與《漢書·循吏傳》「政平訟理」的說法一致。一般皇帝派遣使者循行天下是為了存問致賜，但宣帝再用以「舉冤獄，察擅為苛禁深刻不改者」（五鳳四年夏四月詔），可見宣帝對酷吏、苛政的查察非常徹底。酷吏的運作尤其在漢武帝時最盛，經過宣帝的改正，吏治循化許多¹⁰⁶，但苛吏、酷吏的產生，除了帝王的支持，天災人禍也是助長因素之一。

從宣帝開始，災異的現象越來越多，在宣帝的詔書中可以看到兩種現象：遇到災異時，一方面是請丞相、御史大夫、二千石以上之官吏存問百姓並進行教化工作，一方面是檢討吏政的缺失，這兩方面的救治措施，在元、成、哀三帝的詔書中，表現的亦相當明顯：元帝初即位即因地震下詔循行天下並宣明教化（初元元年四月詔）；初元二年下詔，因災異連年，人民不勝饑寒，卻又遭受刑辟；初元三年四月詔因火災聯想到災異，百姓受此災厄，卻又要受苛吏的煩擾；永光二年二月詔因陰陽不調，人民流散，有司卻又助長殘賊；永光四年六月詔因公卿大夫緣奸作邪，侵削百姓，因而有日食。成帝鴻嘉元年二月詔因刑罰不中，以致向皇帝告冤者絡繹不絕，故有災異顯現；河平四年正月詔要求有司務行寬大，禁行苛暴，但屢詔不改，造成怨恨者眾，於是水旱災肆虐。哀帝元

¹⁰⁶ 元帝因見宣帝多用文法吏，認為持刑太深，宜用儒者，宣帝則說「霸王道雜之」，強調德、刑並用。因此宣帝時酷吏亦不少，只是循吏較以往為多，這是宣帝吏治的特色。

壽元年正月詔因有司執法尚暴虐，導致百姓愁怨日深，日食於是發生。酷吏起於武帝，雖然宣帝有意導正吏治，但從後來吏治的表現，酷吏仍然氣焰頗盛，相應於災患的嚴重，兩者相乘，人民遭受的苦痛更變本加厲。另一方面看到的是災異與酷吏產生關聯，符應了天人災異的觀點，酷吏的作為，或多或少源於皇帝的默許與縱容，更加深災患的擴大；董仲舒稱災異盡生於國家之失，官吏的苛酷可為代表。

（三）災異與循行教化

災異做為一種警戒作用，在西漢皇帝的表現上是有不同的。從詔書的顯現看，宣帝、元帝、成帝表現在關心災異（祥瑞）的頻率最高，也是災異發生最多的時期，但從史書本紀的記載，發生日蝕次數最多的是成帝時期，計9次，其次是景帝，計5次，若再加上其它地震、水、旱、蝗災、彗星、雨雹等，景帝所記錄的災異現象，實不輸於元帝、成帝，但景帝為災異所下的罪己詔卻不見一則，這是景帝獨出於西漢帝王之處。

災異的背後是不德的表現，上天告訴國君要導之以德，而導之以德的方法，首先要反躬自省，譬如舉賢良方正能直言極諫之士，以匡正過失（文帝二年十二月詔）；舉孝弟有行義聞于鄉里者（宣帝地節三年十一月詔），或舉惇樸遜讓有行義者以改正風俗（成帝永始三年正月詔）；鼓勵公卿大夫「直言盡意，無有所諱」（元帝永光四年六月詔）；或者請「丞相、御史其與列侯、中二千石博問經學之士」籌畫集議（宣帝本始四年四月詔）；或令「丞相御史舉天下明陰陽災異者」（元帝初元三年六月詔），皇帝透過與三公九卿的對話，提出教化之道。所請教的這些人士，何嘗不是飽讀經學之士，從經書裡面汲取治國經驗，是最快速而有效的方針。

其次是遣使循行的制度。劉厚琴《儒學與漢代社會》一書，針對漢代遣使循行的制度，做了以下的說明：「研究漢代的遣使巡行之制，有助於認識漢代政治的若干發展特徵，諸如對風俗德化、農業生產、舉賢荐能、天變祥異、冤獄苛吏等問題的重視……」¹⁰⁷其中點出此一制度所運用的範疇，這正是本文所致意強調者。文帝最早提出存問致賜之道，武帝繼之，爾後的皇帝常以此為救治措施，如：宣帝元康三年六月，五色鳥群飛未下，於是派遣十二位大中大夫循行天下，主要任務是：存問鰥寡、

¹⁰⁷劉厚琴著，《儒學與漢代社會》，濟南市：齊魯書社，2002。p81。

覽觀風俗、察吏治得失、舉茂材異倫之士，宣帝點出這四項，可以做為巡行教化的指標，存問鰥寡是救濟弱者的措施；觀覽風俗可以得知民情，做為施政參考方向；察吏治得失可以澄清吏治，維護百姓權益；舉茂材異倫之士可以舉賢，輔佐帝王治國策略，察此四方針，對於荒政的推行有實質的幫助，此後在推行巡行工作上，多不出此範疇。

四、結語

西漢帝王之罪己詔可說是大宗而集體性、自發性的陳述，在這之前只是單篇的發表，對西漢罪己詔文本的研究，可以了解西漢帝王共通性的思想與作為。這些思想與作為是以德行為根基呈顯出來，表現在荒政的理路上，它代表的是上層階級的思想，在面對災異時，不逃避，不諉過¹⁰⁸，懷著戒慎恐懼之心，反躬自省，提出解決之道，一以人民最大福祉為依歸，因此其德行的表現在君王自我反省之處（地德），以不德稱之，繼承了禹湯罪己的精神，承攬罪過，以道德教化的舉措來符應上天的旨意（天德）。罪己詔反映的是在天人感應的氛圍下，上天為警示國君施政的錯誤，故降下災異，而國君亦能改正施政措施來符應之，這實踐了春秋時代以民為本、以德為本的精神。王夫之在《讀通鑑論》卷二〈文帝〉篇說到：「以理司化者，君子之德也；以幾遠害者，黃老之道也。」¹⁰⁹就西漢帝王的表現可謂兩者兼有。

¹⁰⁸ 西漢帝王雖然偶有罪責三公之例，如：宣帝黃龍元年詔稱「三公不以為意，朕將何任？」元帝初即位，因關東連年災害，條責丞相、御史以職事，丞相于定國謝罪。（《漢書·于定國傳》）但這畢竟是少數之例。

¹⁰⁹ 王夫之，《讀通鑑論》，台北市：中華書局，1981，p50。

第肆章 西漢政治體系下之德行觀

本章探討西漢政治體系下的德行觀，分成四節探討：第一節〈漢初黃老思想下的德行觀〉：黃老思想清靜無為的做法，提供了漢初經濟復甦很好的資助，因此在面對荒災、民生不濟時，其治世的方針，可以引以為用。本節著重在陸賈、賈誼、韓嬰三人的德行思想為代表探討之；第二節〈西漢吏治之德行觀—以《史記》、《漢書》中循吏與酷吏為中心〉：官吏所以輔佐皇帝之人，吏治的好壞足以影響國家施政的成敗以及人民生活的安定與否，因此官吏相當重要。本節以《史記》的觀點為主，並以《漢書》為輔，探討西漢循吏政治與酷吏政治的德行表現；第三節〈以秦為鑑的德行觀〉：漢承滅秦之後，對於秦朝的覆滅，西漢朝野討論頗多，觀秦亦所以觀漢，借鑑之意頗深，故專節討論之；第四節〈西漢之道德史觀〉：西漢學者關注於上古以來人心的變動，先聖設定各項禮樂教化以導正人心，從無為而有為，道德是建立在人心不古之上。

第一節 漢初黃老思想下的德行觀

一、陸賈

陸賈（約公元前 240-公元前 170 年），楚國人，是漢高祖重要的謀士。陸賈曾與高祖對談治國之道，提出「行仁義，法先聖」¹¹⁰的道理，足見仁義是其思想重心，後撰就《新語》¹¹¹十二篇，每成一篇，高祖無不稱善。以下從仁義出發，探討其德行思想。

（一）仁義思想

在〈道基〉篇，陸賈從天、地、人的相感相應，指出聖人能「統物通變，治情性，

¹¹⁰ 引見《史記·酈生陸賈列傳》。

¹¹¹ 本文所引《新語》版本為王利器《新語校注》（北京市：中華書局，1986）。

顯仁義也。」故仁義起於自然之應，起於對情性的治理。隨著世局衰敗，民知畏法，但不知禮義，故聖人制定辟雍庠序之教，以端正上下的儀節，又定五經、明六藝，以節奢侈，端正風俗，以上說明仁義的起源及其發展。陸賈又云：「聖人卑宮室而高道德，（惡衣）服而謹（勤）仁義，不損其行以增其容，不虧其德以飾其身。」¹¹²（〈本行〉）強調內在德行之高尚，而不崇尚外在的形象容貌。因此，陸賈總歸聖人的涵養必須：「是以君子握道而治，據德而行，席仁而坐，杖義而強……行合天地，德配陰陽。」（〈道基〉）秉持道、德、仁、義，其行能與天地相應合，其德能與陰陽相調合，將其德行觀做了如實的說明。總結以上說法，陸賈說：「仁者，道之紀；義者，聖之學。學之者明，失之者昏，背之者亡。」（〈道基〉）從道與聖詮釋仁、義的重要，治國者更當明白仁義之道。

（二）德行與德刑

陸賈的德行觀除了建立在仁義之上，並且提出「德」、「行」的觀念，可以是分開使用，亦可合併成「德行」一詞¹¹³，這可以說是先秦諸子百家以來，明確提出「德行」觀念的思想家。德和行是建立在「據德而行」（〈道基〉）、「德因勢而行」（〈辨惑〉）的關係上，行是建立在德的基礎上，德是以權勢為憑藉，可見陸賈儒、法的色彩，亦即有德、刑並用之意。陸賈強調：「法令所以誅暴也」（〈無為〉），所謂道德的建立不是因為畏懼法令，而是教化使之然。由此，陸賈提出德、行的效用。他說：

善言古者合之於今，能術遠者考之於近。故說事者上陳五帝之功，而思之于身，下列桀、紂之敗，而戒之于己，德可以配日月，行可以合神靈。（〈術事〉）

有德者可以不朽，與日月同光；「行莫大於謹敬」（〈無為〉），恭敬的行為可以與神靈相

¹¹² 宋翔鳳注解說：「本缺『惡衣』二字，依《治要》補。」又說：「『勤』本作『謹』，依《治要》改。」此段文字源於《論語·泰伯》：「子曰：禹，吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！」

¹¹³ 如：《新語·慎微》：「孔子曰：『有至德要道以順天下。』言德行而其下順之矣。」《新語·資質》：「鮑丘之德行，非不高於李斯、趙高也，然伏隱於蒿廬之下，而不錄於世，利口之臣害之也。」此處之德行，皆有道德之意涵。

合，得到神靈的庇祐。德、行既然有此神效，因此陸賈提出古今一同，遠近同證的說法，他認為：「道近不必出於久遠，取其至要而有成。……至今之為政，足以知成敗之效，何必於三王？故古人之所行者，亦與今世同。」（〈術事〉）故歷史的成敗興衰，古今同證，關鍵在於道德、五常。德、行不僅可以穿越時空，亦關乎內外、大小之表現，譬如：伊尹負鼎，修道德于草廬之下，為天子之佐，克夏立商；曾子行孝，昏定晨省，而德美重於後世，「此二者，修之於內，著之於外；行之於小，顯之於大。」（〈慎微〉）此為德行之最大效用。

從法令與教化相對的概念，陸賈再提出德、刑的觀念，他說：「治以道德為上，行以仁義為本。故尊于位而無德者絀，富于財而無義者刑，賤而好德者尊，貧而有義者榮。」（〈本行〉）有德者雖賤而尊，有義者雖貧而榮，反之，有尊位而無德者必遭罷黜，有財富而無義者必遭刑戮，故若能以仁義為巢，以賢人為杖，則國安而民治，德業不朽，反之，如以刑罰為巢，則有覆巢破卵之患；若以佞人為杖，則國家傾覆。此乃為政者治國之道。

陸賈在漢初黃老無為盛行的時代，提出以仁義為重心的德行觀念，行聖人教化之功，在另一方面，以秦朝的敗亡為借鑑之下，反對以刑罰治國。於是，在陸賈的思想架構中，出現德行並列、德刑對舉的狀況。總而言之，在陸賈德行思想裡面，是屬於儒家思想的精髓，論仁義、說教化、談禮樂、明禮義，並講明五經、六藝，說他是一位道地的儒者並不為過¹¹⁴。

二、賈誼

賈誼（約公元前 201-前 168 年），河南洛陽人。其事蹟記載於《史記·屈原賈生列傳》，其著作以《新書》¹¹⁵為主，可做為了解賈誼德行思想的依據。

（一）民本思想

¹¹⁴ 《四庫全書總目提要》評論陸賈說：「今但據其書論之，則大旨皆崇王道，黜霸術，歸本于修身用人。其稱引《老子》者，惟思務篇引“上德不德”一語，余皆以孔氏為宗，所援據多《春秋》、《論語》之文，漢儒自董仲舒外，未有如是之醇正也。流傳既久，其真其贗，存而不論可矣。」說他自董仲舒以外，未有如是之醇正，其說不誣。

¹¹⁵ （漢）賈誼撰，閻振益、鍾夏校注，新書諸子集成《新書校注》，北京：中華書局，2007年10月。

賈誼有〈過秦〉上、中、下三篇，其最終主旨在「仁義不施」，不過由〈過秦〉發展出來的另一個論點是安民之道，〈過秦下〉說到：「安民可與為義，而危民易與為非。」人民為主體的思想，是賈誼與眾不同之處，其精神的來源正是《左傳》「夫民，神之主」的人本精神的表現。

賈誼民本的思想主要表現在《新書·大政》。其開宗明義就說：「聞之於政也，民無不為本也」（〈大政上〉），直接點出以民為本的觀念。何謂以民為本？賈誼說：「國以為本，君以為本，吏以為本。故國以民為安危，君以民為威侮，吏以民為貴賤，此之謂民無不為本也。」（同上）人民是國家、君主、官吏的根本，也是國家命脈、功績和力量的來源，因此，為政者不可輕忽對人民的施政，因為，「夫民者，萬世之本也，不可欺。凡居於上位者，簡士苦民者是謂愚，敬士愛民者是謂智。」（同上），強調為政者不可欺愚百姓，應當敬愛之，不可輕忽，否則會帶來災殃¹¹⁶，賈誼說：「故夫菑與福也，非粹在天也，必在士民也。」（同上）以務實的角度，指出國家的禍福是來自於人民而不是上天，這正是其民本精神之所在。賈誼又說：「行之善也，粹以為福已矣。行之惡也，粹以為菑已矣。……天有常福，必與有德；天有常菑，必與奪民時。」（同上）因此，上天是賜福給有德之君主，而降災禍給無德之君主。故曰：「行之者在身，命之者在人，此福菑之本也。」（同上）

（二）重禮思想

賈誼重禮，首先提出四維。〈時變〉以商鞅為例，其治國違背禮義，拋棄倫理，故秦俗日敗。洎秦朝建立，不知建廉恥之節、仁義之厚，於是短短十幾年就滅國了，賈誼以秦為鑑提出禮、義、廉、醜（恥）四維的觀念，做為漢朝治國者的依據。〈俗激〉指出當今之世「侈靡相競，而上無制度，棄禮義，捐廉醜日甚」，人們只知逐利，而不顧行為，導致四維不張，其根本在於不重禮。

於四維之中，賈誼特別看重禮的作用，他認為：「禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。」（〈禮〉）國君能行禮，則能保有人民。禮在人事上的運用相當

¹¹⁶ 《新書·大政上》說：「夫士民者，國家之所樹，而諸侯之本也，不可輕也。嗚呼！輕本不祥，實為身殃，戒之哉，戒之哉！」

廣泛，包含道德仁義、教訓正俗、分爭辨訟、君臣上下父子兄弟、宦學事師、班朝治軍、禱祠祭祀等皆是，但最重要的本質在恭敬、撙節和退讓。禮同時表現出君臣之間的尊卑、大小、強弱。尤其是，禮還包含「仁」精神，賈誼說：「禮，聖王之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不嘗其肉，隱弗忍也。故遠庖廚，仁之至也。」（同上）將不忍人之心賦予在禮的內涵之中。

總結以上賈誼禮的思想，具有歷史意義的秦鑑意涵，也有國家制度面的意涵，也有聖人德化的意涵，也有人倫教育的意涵，茲以〈道德說〉的說法總結其意：「禮者，體德理而為之節文，成人事。」禮必須是以德理為體而為之節度文飾，最終是要成就人事上的圓滿。

（三）仁義與刑罰

賈誼講仁義，反對刑罰，認為「刑罰不可以慈民」（〈大政下〉），他強調：「仁行而義立，德博而化富。故不賞而民勸，不罰而民治，先恕而後行，是以德音遠也。」（〈修政語上〉）這是行仁義、施德化的功效。對於刑賞之道，賈誼秉持謹慎，勿枉勿縱的態度，他說：

誅賞之慎焉。故與其殺不辜也，寧失於有罪也。故夫罪也者，疑則附之去已。夫功也者，疑則附之與已。則此毋有無罪而見誅，毋有有功而無賞者矣。（〈修政語上〉）

這樣的精神與《尚書·康誥》「明德慎罰」的理念相通。賈誼對仁義和刑罰曾做一段很精到的譬喻，他說：

屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不頓者，所排擊所剝割皆象理也。然至臠脾之所，非斤則斧矣。仁義恩厚，此人主之芒刃也；權勢法制，此人主之斤斧也。（〈制不定〉）

芒刃猶如仁義恩厚，斤斧猶如權勢法制，仁義恩厚感化雖深，但在非常狀況之下，仍必須施行法制，方可得到成效。總歸德刑之意，〈治安策〉說：「夫禮者，禁於將然之前，

而法者，禁于已然之後。」¹¹⁷可見賈誼儒、法並用的背景。¹¹⁸

(四)道德論述

賈誼有關道德的論述，見於〈道術〉、〈六術〉、〈道德說〉三篇，一般認為是賈誼 20 歲以前的作品，以下分項討論之。

賈誼道德論的主體在「道」，何謂道？〈道術〉說：「道者，所從接物也。」道就是跟隨外在人、事、物接觸所產生的事理，是一種清虛而靜的道理。何謂「術」？〈道術〉說：「術也者，所從制物也。」術就是處事的方法，能察看事物動靜的變化而與時推移，它包含了仁、義、禮、信、公、法等道德內涵。其次，在〈道術〉篇提及「品善之體」，總共提及 46 項德目，其中對於德、行的解釋可做為賈誼對德、行的理解：〈道術〉說：「施行得理謂之德，反德為怨。」以「得」釋「德」，沿襲古義，並將「行」融入「德」義，「反德為怨」的說法與《左傳·宣公十五年》「反德為亂」的說法，有異曲同工之妙；「放理潔靜謂之行，反行為污。」行與污相對，重在廉潔之行。因此，國君施政合於道理為德，反之必起民怨；國君的行為要合乎廉潔，反之則為貪汙。

賈誼在〈道德說〉中，提出「德有六理」、「德有六美」的說法。

何謂六理？「道、德、性、神、明、命，此六者，德之理也。」那麼「理」要如何解釋呢？賈誼以為：「德生理，理立則有宜適之謂義。義者，理也，故曰義者德之理也。」理從德生，理若合宜則有義，六理亦從德出。從理論上來說，道就是一面鏡子，能照見萬物，能顯現精微之處；德相對於道來說，德者為有，道者為無，德生於無，德即是「變及物理之所出也」。性即為氣，指氣質之性，萬物因氣化而生，但只有形體無意識，終究只是毫無生氣的物體，故必須賦予神。神就是物理及諸變化發生之所在；德是本體，神是作用，其作用在一個「化」字。神由性出，但無性則神無法發生變化，故言道、德、神、氣發于性。所謂神、氣在內，是說神、氣在性之內，無光是道的混沌之體，光輝是性靈的外顯，所謂明者，既是性靈光輝的顯揚，也是智慧、道德的彰顯。所謂命是指萬物得到道德潤澤的施予而有了性命。賈誼所說的命是結合了形

¹¹⁷ 引見《漢書·賈誼傳》。

¹¹⁸ 《史記·太史公自序》稱：「自曹參薦蓋公言黃老，而賈生、晁錯明申、商，公孫弘以儒顯……」，由司馬遷的述說可知，在漢初，賈誼對於法家思想的了解應當很深刻，故其言禮法能見其法家的功力。

上的性、氣、神、明以及形下的形體，各自都有其限度及用途，有了形體，道、德、性、神、明才能承載於上。

繼六理之後，德亦有六美。六美是指道、仁、義、忠、信、密；「道」講萬物之始，「仁」講人與人之對待，「義」講行為之合宜，「忠」講仁厚之道，「信」講不易、守常之道，「密」講德之崇高性。除了道與密，其餘四者都是人之日常德行。賈誼對德行的論述從日常入手，六德是體，六美是用，體用兼備，二者相合，故曰：「德之所以生陰、陽、天、地、人與萬物也」（《道德說》），表現的是天、地、人合德的最高境界。

三、韓嬰

一般對韓嬰的了解見於《史記·儒林列傳》：韓嬰為漢文帝時的博士，景帝時任太傅。司馬遷說韓生推究《詩經》之意，作《內、外傳》數萬言，今流傳《韓詩外傳》。茲就以《韓詩外傳》¹¹⁹討論其德行觀，以下簡稱《外傳》：

（一）道德治國論

韓嬰處在黃老思想盛行的時代，因此其德行觀與陸賈、賈誼一般，都具有儒、道融合的色彩。在《外傳》卷五第一章說道與德：

夫〈關雎〉之人，仰則天，俯則地，幽幽冥冥，德之所藏；紛紛沸沸，道之所行，雖神龍化，斐斐文章。大哉！〈關雎〉之道也，萬物之所系，群生之所懸命也，……天地之間，生民之屬，王道之原，不外此矣。

德是幽幽冥冥，顯示其幽深不可測的狀態，而道的運行是紛紛沸沸，顯示道的運行是不斷地在變動，如神龍般變化無常，因此，德是靜而道是動，在動靜之間形成天地，德是道的屬性顯現，實則同一¹²⁰。〈關雎〉之道牽繫著萬物群生的性命，甚至聖人制作之經

¹¹⁹ 本文所依據的版本為許維通《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，2005年11月第2次印刷。

¹²⁰ 《外傳》卷三第一章指出道和德的屬性說：「大道多容，大德多下」，容與下都有謙虛之意，因此，韓嬰提出「謙德」的說法：「謙者，抑事而損者也，持盈之道，抑而損之，此謙德之於行也，順之者吉，逆之者凶。」（《外傳》卷八第三十一章）

典，因此，天地之間，生民的屬性、王道的根原，皆是由道而出。因此，「『道者，何也？』曰：『君之所道也。』」（《外傳》卷五第三十章）¹²¹簡單的講，道就是王道，就是治國之道。那麼，國君的治國之道為何？其道有二：經與權，韓嬰說：「常之謂經，變之謂權，懷其常道而挾其變權，乃得為賢。」（《外傳》卷二第三章）不止賢者要守其權變，治國者更當如此。

其次，韓嬰在《外傳》卷二第三十四章說到治國之內涵：

原天命，治心術，理好惡，適情性，而治道畢矣。原天命則不惑禍福，不惑禍福則動靜循理矣。治心術則不妄喜怒，不妄喜怒則賞罰不阿矣。理好惡則不貪無用，不貪無用則不以物害性矣。適情性則欲不過節，欲不過節則養性知足矣。四者不求於外，不假於人，反諸已而存矣。

在這一章，韓嬰提示治國者修持之道有四：

- (1)原天命：天命是治道的根源，道德的基礎，必須推究天命，才能知曉人事的吉凶禍福，也才能做好個人內外修持的工夫。這是治國者內聖的要求。
- (2)治心術：當治國者心術修持好，就不會恣意喜怒；不恣意喜怒，對人臣、百姓的賞罰自能公正嚴明，不偏私。這是治國者刑賞分明的要求。
- (3)理好惡：當治國者管理好內在的喜怒、好惡，則對於外物的貪求慾望自然合情合理，而不致因外物而傷害到本性。
- (4)適情性：調適自我情性的發展，且慾望的追求有所節制，則能善養自己的本性而知足常樂。

以上四點治道之方，不假外求，只是反求諸己，若能如此，則治國者由內而外表現的是仁義精神，而其行為舉止自能為眾人之法則。相反地，若治國者不行王道，不以德修身，則會有災殃禍劫，如：《外傳》卷七第十九章所云：

善為政者，循情性之宜，順陰陽之序，通本末之理，合天人之際，如是則天氣奉養而生物豐美矣。不知為政者，使情厭性，使陰乘陽，使末逆本，使人詭天，氣鞠而不信，鬱而不宜，如是則災害生，怪異起，

¹²¹ 韓嬰此說語出《荀子·君道》。

群生皆傷，而年穀不熟。是以其動傷德，其靜無救。

「詭」，違也；「信」，伸也。其說法頗與賈誼福蓄之說有異曲同工之妙，這是韓嬰天人感應思想、陰陽災異的表現。韓嬰面對天道所持的看法，乃採用《荀子·天論》的說法，而荀子自然天的理論，正是韓嬰天人感應、陰陽災異的基礎，並擷取禮義、人倫之道，做為施政者的依據。

(二)禮治思想

韓嬰禮治思想的建立，是源於秦朝之敗亡，韓嬰說：

秦之時，非禮義，棄詩書，略古昔，大滅聖道，專為苟安，……未嘗見仁義之道，被禮義之風，是以囂頑無禮，而肅敬日益凌遲，以威武相攝，妄為佞人，不避禍患，此其所以難治也。（《外傳》卷五第十六章）

如同陸賈、賈誼一樣，具有其時代背景意義，因漢承秦弊，有鑒於秦王朝急速滅亡，主因在於仁義、禮義衰廢所致，故禮對於國家的治理相當重要。至於禮要如何界定？《外傳》卷五第十章說到：

禮者，則天地之體，因人情而為之節文者也。無禮，何以正身？無師，安知禮之是也？禮然而然，是情安於禮也；師云而云，是知若師也。情安禮，知若師，則是君子之道。言中倫，行中理，天下順矣。

除了第一句¹²²和末一句¹²³，這段文字大致摘自《荀子·修身》，其禮的觀念是承襲前人的說法而來，但可見其禮的精神在「節文」上：節有約制之意；文，為文飾之意，以禮來約制、文飾仁和禮的倫理意涵，這就是禮的作用。因此，禮在節文的意義上，包含仁、

¹²² 「禮者，則天地之體，因人情而為之節文者也」這句話亦見於《禮記·坊記》和《淮南子·齊俗訓》。《禮記·坊記》寫作：「禮者，因人之情而為之節文，以為民坊者也。」《淮南子·齊俗訓》寫作：「禮者，實之文也；仁者，恩之效也。故禮因人情而為之節文，……。」《禮記·樂記》亦有：「是故先王之制禮樂，人為之節」的說法，可見此句在漢朝初年當是普遍用語。

¹²³ 「言中倫，行中理」出自於《論語·微子》：「言中倫，行中慮」，強調禮要言行合乎規範。

義的內涵，希望以禮來統攝仁、義¹²⁴，但禮要以人情為憑藉，禮才有所依歸。韓嬰說：「在天者，莫明乎日月；在地者，莫明於水火；在人者，莫明乎禮義。」（《外傳》卷一第五章）他認為禮義存乎人心，是天生而有，不假外鑠，他又說：「言天之所生，皆有仁義禮智順善之心」（《外傳》卷六第十六章），仁義禮智善良之本心亦由天生，其說法與孟子如出一轍。

韓嬰對禮的發源採孟子性善說，在作用上效法荀子，引用《荀子·儒效》的精神，強調統類的意涵¹²⁵，自然界之任何變怪，皆當以禮義應對。因此，韓嬰強調有國者當以禮義修身，他說：「禮義脩明，則君子懷之。故禮及身而行脩，禮及國而政明。能以禮扶身，則貴名自揚，天下順焉，令行禁止，而王者之事畢矣。」（《外傳》卷五第二十一章）王者能以禮修身，以禮修政，則天下自然和順，而達到「脩禮者王」的境界。¹²⁶

（三）仁義思想

仁義由禮來統攝，仁義必然包含有禮的成分在，禮因人情而節文，因此，韓嬰對仁、義的定義亦由此而出：「愛由情出，謂之仁；節愛理宜，謂之義。」（《外傳》卷四第二十四章）仁由愛、情出，義從節之意，合起來便是禮的意涵，因此，韓嬰說：「口欲味，心欲佚，教之以仁」；「目好色，耳好聲，教之以義」（《外傳》卷二第七章）傳統儒家對仁、義的定義是：仁者愛人，義者宜也，基本上韓嬰對仁、義的定義也是如此，不過仁從性情解，義從節制解，皆從人之感官慾望入手，再以仁、義教導之。

四、結語

代表漢初的三大思想家陸賈、賈誼、韓嬰，其思想都帶有黃老道德的思想背景：陸

¹²⁴ 《韻會》在解釋《孟子·離婁上》「節文」之意時說：「孟子言禮之實節文斯二者，蓋因人心之仁義而為之品秩，使各得其敘之謂禮。」即有以禮統攝仁義之意。

¹²⁵ 引見《外傳》卷五第五章：「法先王，依禮義，以淺持博，以一行萬；苟有仁義之類，雖鳥獸若別黑白；倚物變怪，所未嘗聞見，卒然起一方，則舉統類以應之，無所疑忤。」

¹²⁶ 引見《外傳》卷三第七章：「成侯嗣公，聚斂計數之君也，未及取民也；子產取民也，未及為政也；管仲為政也，未及脩禮。故脩禮者王，為政者強，取民者安，聚斂者亡。」

賈直接撰寫〈無為〉篇章，論述無為之道；賈誼撰寫〈道術〉、〈六術〉、〈道德說〉，大談道德之術；韓嬰標舉〈關雎〉之道，論道德之境，但是當他們談完黃老道德之說，其後都帶出儒家的思想，仁義是他們共同的主張，所不同的是：陸賈重在仁義德治，賈誼重在禮治，韓嬰亦且強調禮治，從他們身上看到的儒家影子，孔、孟、荀都有，但以荀子最為明顯¹²⁷，尤其是韓嬰。其次，因受黃老思想影響，德刑或者禮法的觀念亦相當明顯，表現出儒法思想融合的現象¹²⁸。

第二節 西漢吏治之德行觀—以《史記》、《漢書》 中循吏與酷吏為中心

官吏做為行政團隊的主體，其德行觀的表現牽涉到帝王與人民的關係，官吏執行帝王的政令，因此關乎到人民的福祉，尤其人民遭受災荒時，官吏扮演相當重要的角色。探討西漢吏治之德行觀，本文擬以《史記》、《漢書》中的「循吏」和「酷吏」為中心。

一、吏治的概念

進入本題之前，首先從漢代對吏治的了解入手。

從文字的意義來看，東漢許慎《說文解字》解釋「官」的意思是「吏事君也。從宀，從卩。自猶眾也。此與師同意。」其中除了事君之意外，引申而有治眾之意。「吏」的意思是「治人者也。從一，從史，史亦聲。」史為記事之人，吏從史而來，與史的關係密切，故吏的作用除了治人，還有記事，可以說是治理眾人之事。因此，就漢人對這兩字的了解，官為事君，吏為治人，但都是處理眾人之事。

¹²⁷ 金春峰《漢代思想史》（北京：中國社會科學，2006）說到：「儘管他們的著作中充滿溫情脈脈的宗法情誼，不時流露出溫柔敦厚，重視禮樂詩教的儒家風韻，宣揚孟子式的愛民愛人和人性善的人道辭句，但基調主線和實質，卻不能不是荀子的思想也正是這些思想。」

¹²⁸ 陳麗桂在《秦漢時期的黃老思想》（台北市：文津，1997）一書中，提及西漢的黃老治術，說到：「劉漢朝廷，一方面基於嬴秦苛法覆亡的教訓，與長年征戰，……，不能不走道家清靜寬緩之路；但在另一方面，卻又因承襲秦制的先天因素，與中央集權政體確立的後天要求，無法拋棄刑名法制，這就使得漢初七十年的黃老治局呈現出表「道」裡「法」，先「道」後「法」，剛柔互濟，刑德並用的雙面融通性格，……。」

在漢代，論為吏之道者首推賈誼。賈誼說：「為人臣者，助君理之。」¹²⁹又說：「吏之為言，理也。故吏也者，理之所出也。」¹³⁰賈誼以「理」訓「吏」，正是基於臣子是協助國君治理政事，其職責是「以富樂民為功，以貧苦民為罪。」¹³¹這是為官吏者的職責，故為吏者當以愛民為忠。賈誼認為國家要治得好，國君要英明、臣子要賢能，如此則民治，所以選吏相當重要，「民之治亂在于吏」¹³²，官吏居於國家治理之關鍵，所以特重官吏之德，吏能為善，民必能為善；吏能賢，民必能治。

司馬遷《史記·酷吏列傳》論述吏治的得失，強調德勝於刑，德治是一種內化的功夫，而刑罰只是約束外在的行為，對於社會風氣的良窳沒有幫助，因此，當法網越嚴密，姦偽反而萌生，此時吏治如救火揚沸，唯有酷吏方能導正之，而所謂道德根本用不上。反觀漢高祖興起之時，「破觚而為圓，斲雕而為朴，網漏於吞舟之魚，而吏治烝烝，不至於姦，黎民艾安。」高祖廢除秦之苛法，約法三章，使之化繁為簡，在講求仁義道德之下，吏治蒸蒸日上，沒有姦邪之事發生，人民生活安定。由此觀之，吏治的好壞不在於苛刻的刑罰，而是在於德政。

二、《史記》和《漢書》中的吏治觀

（一）循吏和酷吏的概念

《史記》對循吏的定義為：「法令所以導民也，刑罰所以禁姦也。文武不備，良民懼然身修者，官未曾亂也。奉職循理，亦可以為治，何必威嚴哉？」¹³³法令、刑罰固然有其作用，但更重要的是，官吏若奉職循理也可治理好政事，何必使用嚴刑峻罰。同樣地，司馬遷在〈酷吏列傳〉中強調德勝於刑，在〈循吏列傳〉強調身修，都是強調官吏的道德修養。何謂「奉職循理」？司馬貞《索隱》解釋：「謂本法循理之吏也。」奉職是指官吏能奉公守法，但何謂「理」？如同賈誼以「理」訓吏，有協助

¹²⁹ 引見《新書·大政上》。

¹³⁰ 引見《新書·大政下》。

¹³¹ 引同注 129。

¹³² 引同注 130。

¹³³ 引見《史記·循吏列傳》。

國君治理之意。其次，理亦是道，從〈酷吏列傳〉的論述可知，道就是德，因此循理就是遵守道德之意，這是司馬遷對官吏的要求，不只是循吏，酷吏亦復如此。

再就酷吏言，〈太史公自序〉：「民倍本多巧，奸軌弄法，善人不能化，唯一切嚴削為能齊之，作酷吏列傳。」「嚴削」是對酷吏最好的說明，基於人民違法亂紀到極點時，其作為是既嚴厲又剝削百姓，尤其是災荒之時，酷吏的作為讓百姓更深惡痛絕。〈酷吏列傳〉贊語針對酷吏十人加以分類，以張湯做為界線，張湯以前屬於廉的酷吏，張湯以後屬於污的酷吏，以德行上的廉、污做為評價的標準。

（二）循吏和酷吏興起的背景及其發展

1、循吏興起的背景及其發展

循吏興起的背景，從《史記》來看，所敘述的循吏都不是西漢人，他們是遵守黃老無為治術之人，正好與西漢前期主流思想相合。來到《漢書》時，是以《史記》循吏的概念為基礎而論述之，但漢武帝一朝的循吏，司馬遷全未提及，卻以酷吏呈現之，這是其別有用心之處。因之，漢武帝及其以後循吏的發展，則從《漢書》觀之。

《漢書·循吏列傳》論述循吏的概念，所見較廣，從西漢初年到漢宣帝止，共分三期的發展。第一期從漢興之初至文、景之時，此間行清靜無為，與民休息，吏治廉平，不至於嚴，人民隨之感化，循吏有吳公和文翁；第二期為漢武帝之時，不行清靜無為，而改以法度治國，反而姦軌不禁，此時少能以化治稱者，唯有董仲舒、公孫弘、兒寬，居官可記，他們的特點是「以經術潤飾吏事」；第三期為漢宣帝之時，此時號稱「漢世良吏，於是為盛，稱中興焉！」良吏即為循吏。因宣帝起於民間，故能明白民間疾苦，官吏治世之道，經常稱說：

庶民所以安其田里而亡歎息愁恨之心者，政平訟理也。與我共此者，其唯良二千石乎！

宣帝指出循吏治民的重要原則：政平訟理，宣帝此語頗能得循吏之堂奧。綜觀《漢書·循吏列傳》中的循吏概念，經歷了三階段：清淨寬厚、經術潤飾、政平訟理，隨著時局變遷，吏治而有不同的表現。

2、酷吏興起的背景及其發展

酷吏源於秦之文法吏，皆以苛刻執法聞名，司馬遷在〈酷吏列傳〉中，透過陳述酷吏的事實，指出漢武帝時的社會政治的特點，揭示出酷吏產生的時代背景。在酷吏張湯的描述當中說到：

會渾邪等降，漢大興兵伐匈奴，山東水旱，貧民流徙，皆仰給縣官，縣官空虛。於是丞上指，請造白金及五銖錢，籠天下鹽鐵，排富商大賈，出告緡令，鉏豪彊并兼之家，舞文巧詆以輔法。……百姓不安其生，騷動，縣官所興，未獲其利，姦吏並侵漁，於是痛繩以罪。

因此，酷吏興起的背景是在武帝大肆征伐、水旱相乘，導致國庫空虛，於是收攏天下的鹽鐵，鑄造五銖錢以供國用，但最關鍵之處在告緡令的發布，反而製造出一批侵奪民利的姦吏，酷吏因之而起。同樣地，《史記·平準書》提及王恢馬邑誘敵失敗後，匈奴屢叩邊境，導致社會動盪不安，興利之臣自此興起，所指便是酷吏。

除了戰爭的因素之外，經術的發展也是酷吏興起的原因之一。《史記·平準書》說到：「自公孫弘以《春秋》之義繩臣下取漢相，張湯用峻文決理為廷尉，於是見知之法生，而廢格沮誹，窮治之獄用矣。」公孫弘的興起，代表經學之士可以出而為吏，但卻造成一些問題的發生：第一是窮治之獄的興起，導致後來「長吏益慘急而法令明察」；第二是趨於功利的現象產生，不講究道德，社會風氣敗壞，唯有以嚴削方可治之。

三、《史記》和《漢書》中循吏的治民表現

（一）《史記·循吏列傳》的吏治表現

《史記·循吏列傳》所列之五人，依據其作為，大致歸為兩類：一是教化類，孫叔敖、子產是也；一是奉法類，公儀休、石奢、李離是也。以下就這兩類敘述之。

1、教化類

孫叔敖是楚國的處士，後來擔任楚莊王的令尹，其施政方針是施教導民，為改正市場混亂的秩序，因此將大幣改為小幣；為使交通順暢好行，因此將鄉里的門限做高，統一為大車，由此可見孫叔敖以民為本的施政方針，在他的治理下，楚國「上下和合，世俗盛美，政緩禁止，吏無奸邪，盜賊不起」，這是教化治民的功效。司馬遷稱讚他：「不教而民從其化，近者視而效之，遠者四面望而法之。」

另一位人物是子產，當鄭昭君之時，因以徐摯為相，造成國家大亂，上下不親，父子不和。後來以子產為相，在短短幾年時間，鄭國因而大治¹³⁴，子產治鄭二十六年，當其身死，鄭人為之嚎哭，並發出「民將安歸」的感慨。《左傳·昭公二十年》記載子產將死前對子太叔說為政之道：「唯有德者能以寬服民，其次莫如猛。」以德服民便是子產施政的準則，孔子稱其「古之遺愛也」。

2、奉法類

奉法亦是循吏的特徵，其意在於官吏能奉公守法。

第一人是在公儀休，其治國之道秉持「奉法循理，無所變更」。他認為做官之人不能與民爭利，居大位者不能與小官爭利，因此，當有人送公儀休一條魚時，他不接受，原因就在於此。第二位是石奢。他是楚昭王的宰相，為人堅直廉正，無所阿避，不徇私。因此當知道殺人者是自己父親時，為守住忠、孝之道，堅持自己當死，故自刎而死。第三位是李離。他是晉文公的理官，下屬在執法時因誤判殺人，堅持自己處於官長之位，卻不能名副其實；處於執法之位，卻誤判殺人，於理當被處以死刑。

以上三位中，公儀休表現出廉潔的德行，而石奢和李離表現循法無私的精神，以此見司馬遷所謂循吏的特質。

除此之外，褚少孫在《史記·滑稽列傳》補記故事六章，在西門豹治鄴之後，引述《傳》曰：「子產治鄭，民不能欺；子賤治單父，民不忍欺；西門豹治鄴，民不敢欺。」指出為吏者之三不欺，可以補〈循吏列傳〉之不足。司馬貞《索隱》論此三

¹³⁴ 《史記·循吏列傳》稱：「為相一年，豎子不戲狎，斑白不提挈，僮子不犁畔。二年，市不豫賈。三年，門不夜關，道不拾遺。四年，田器不歸。五年，士無尺籍，喪期不令而治。」

人說：

案此三不欺自古傳記先達共所稱述，今褚先生因記西門豹而稱之以成說也。循吏傳記子產相鄭，仁而且明，故人不能欺之也。子賤為政清淨，唯彈琴，三年不下堂而化，是人見思，故不忍欺之。豹以威化御俗，故人不敢欺。

子產對人民因能行仁道、守信守禮、施政明察，無不可欺於人，故人民不能欺之；宓子賤行清靜無為之道、行不言之教，人民受其感動，故不忍欺之；西門豹治鄴，能以身作則，為民表率，雖以法制、刑罰推之於民，人民亦不敢欺之。此三人表現出不同的德行，可以為循吏之表率。

（二）《漢書》中循吏的治民表現

《漢書·循吏傳》序中記載循吏有16人，並將其歸納為四類：謹身教化型、經術潤飾型、任刑罪誅型、生榮死祀型，以下分述之。但其中趙廣漢、韓延壽、尹翁歸、嚴延年、張敞之屬，班固因其任刑罰，在〈循吏傳〉中皆不見五人論述，尤其嚴延年更見〈酷吏傳〉中，但五人有教化之實，故名字仍在循吏中，是所謂有循吏之名而無循吏之實。本文依司馬遷對循吏的認定，將嚴延年放在循吏中論述，至於班固的作法，當是與東漢人重氣節有關，此是東漢人之德行觀，與本文無涉，茲取《漢書》之史料，論述武帝之後的循吏表現。

就謹身教化型的循吏而論，其最大特點在於行教化之風，透過教育來引導社會風俗，代表人物是河南太守吳公和蜀地太守文翁。吳公的事蹟載於《漢書·賈誼傳》：吳公因聽聞賈誼才華優異，所以引入門下，可見吳公致力於人才的發掘。此外，吳公的治績，在文帝之時，號稱「治平為天下第一」，其治績來自於招收門士，行教化之風。文翁是文、景時人，通曉《春秋》，具有經學的背景，通過察舉獲得官職。景帝末，擔任蜀郡太守，以仁愛之術來教化蜀地的蠻夷風俗。其教化之道：首先選郡內數十位小吏，讓他們接受博士的教育，幾年後，學成歸蜀，來教化蜀地的人民，這是教化的第一步。其次，文翁在成都修立學官，設立學校，來培育學官弟子，成績好的遞補郡縣官吏，這

是教化的第二步。再來是鼓勵孝悌力田，深化蜀地人民的道德觀。透過這些做法，蜀地大化，影響所及，漢武帝時命令各郡縣設立學校、學官，形成一股風氣。

就經術潤飾型的循吏而論，其共同特點在於以經術治民，代表人物是江都相董仲舒、內史公孫弘、兒寬。(1)董仲舒：《史記·儒林列傳》稱其治《春秋》經，漢景帝時為博士。漢武帝時，任江都相，好談陰陽災異，司馬遷稱其「故漢興至于五世之間，唯董仲舒名為明於《春秋》，其傳公羊氏。」董仲舒治民重視禮樂教化，設立學官，這些是經術思想的表現。(2)公孫弘：《史記·儒林列傳》記載公孫弘建請設立學官，為博士官置弟子五十人，凡透過經試通過者，補文學掌故，表現優異的還可以擔任郎中，讓為官者具有經術的涵養，提升吏治的水準。《漢書·公孫弘傳》指公孫弘為獄吏出身，具有文法吏的素養，並學《春秋》雜說，元光五年復徵為賢良文學，在其對策中指出治民的八項原則，如：任官、省歛、使民、進德、刑賞等方面，具備經術的意涵在。(3)兒寬：《漢書·兒寬傳》說他向歐陽生師法《尚書》，曾擔任張湯的掾史，代寫奏摺，甚得上意，漢武帝因此還問張湯：「前奏非俗吏所及，誰為之者？」影響所及，以後判決獄訟會以經書做為參考。

就任刑罪誅型的循吏而論，代表人物有趙廣漢、韓延壽、尹翁歸、嚴延年、張敞之人。(1)趙廣漢：《漢書》本傳稱其為人：「以廉潔通敏下士為名」、「為人強力，天性精於吏職」、「尤善為鈎距，以得事情」，既有儒家廉潔精敏、禮賢下士的特質，亦有文法吏深文能幹的特質，其治法相當嚴厲，不分宗族大家。當其腰斬之時，吏民守闕嚎泣者數萬人。(2)韓延壽：《漢書·韓延壽傳》稱其治理潁川之時，當地人民多結朋黨，以誣陷他人為務，彼此多有仇怨，因此提倡「上禮義，好古教化，所至必聘其賢士，以禮待用。」經過數年，後來黃霸因其治術，潁川因而大治¹³⁵。韓延壽教化所及有二十四縣，吏民不忍欺給，確實做到循吏三不欺之一。(3)尹翁歸：《漢書》本傳稱其「為獄小吏，曉習文法。」可見其文法吏的背景。霍光秉政之時，霍氏勢力在平陽為亂，沒有官吏能治，待翁歸治理，沒人敢犯。翁歸為人廉潔不接受餽贈，其治理東海嚴明，郡中如有吏民賢不肖，及姦邪罪名盡知之。在他治理下，吏民皆服，恐懼改行自新。《漢

¹³⁵ 《漢書·地理志》風俗篇〈潁川條〉云：「韓延壽為太守，先之以敬讓，黃霸繼之，教化大行。」又〈東郡條〉也說：「宣帝時韓延壽為東郡太守，承聖恩，崇禮義，尊諫爭。至今東郡號善為吏，延壽之化也。」韓延壽的教化可以說是相當成功。

書》對其評價為：「翁歸為政雖任刑，其在公卿之間清絜自守，語不及私，然溫良謙退，不以行能驕人，甚得名譽於朝廷。」(4)嚴延年：嚴延年治獄相當嚴厲，不懼豪強，一一懲治，其保護貧弱的做法，頗有愛民、保民之意。《漢書》稱其為人「短小精悍，敏捷於事，雖子貢、冉有通藝於政事，不能絕也。」可見其評價頗高。(5)張敞：《漢書·張敞傳》說其：「為人敏疾，賞罰分明，見惡輒取。」敞治《春秋》，尚經術，為政儒雅，雖然任刑，卻能遠禍。當渤海、膠東地區盜賊並起，敞上書請求治之。他設立賞罰之道，讓吏捕盜賊有功者給予獎賞，抓到的盜賊斬殺，不久膠東治安平靜。

就生祭死祀型的循吏而論，代表人物有王成、黃霸、朱邑、龔遂、鄭弘、召信臣等。(1)王成：其事蹟不多，曾為膠東相，治甚有聲，曾受褒揚，但其死後，人們才知道他所做的一切都是偽自增加，並非屬實，此後俗吏多為虛名，皆受其影響。(2)黃霸：少學律令，喜為吏，以廉稱。其為人明察內敏，又習文法，然溫良有讓。黃霸吏治之道有二：「力行教化而後誅罰」、「外寬內明」，故深得吏民心，治為天下第一。後來治理潁川，郡中大治，「吏民鄉于教化，興於行誼，可謂賢人君子矣。」(3)朱邑：「為人廉平不苛，以愛利為行，未嘗笞辱人，存問耆老孤寡，遇之有恩，所部吏民愛敬焉」，雖然位居公卿，但居處儉節。當其死時，天子下詔稱揚說：「廉絜守節，退食自公，亡疆外之交，束脩之餽，可謂淑人君子。」人民還在其埋葬處，起冢立祠，歲時祠祭，持續不絕。(4)龔遂：以明經為官，其為人忠厚，剛毅有大節，善面刺王過。宣帝時，渤海郡飢荒，盜賊並起，上以為渤海太守。在他治理之下，郡中翕然，盜賊亦皆罷。龔遂見齊俗奢侈，不田作，因此親自率以儉約，勸民務農桑，在他教導下，吏民皆富實，獄訟止息。(5)鄭弘：其治績不多，曾任南陽太守，皆著治迹，條教法度，為後所述。(6)召信臣：明經出身，其為人勤力有方略。在吏治上，視民如子，所居見稱述；好為民興利，以富民為首務，務出於儉約。在其治理之下，「其化大行，郡中莫不耕稼力田，百姓歸之，戶口增倍，盜賊獄訟衰止。吏民親愛信臣，號之曰召父。」召信臣富民教化的方式，號稱河南吏治第一。

總結《史記》和《漢書》中循吏的德行特徵，歸納如下：

第一、教化、務農是共同的作法：教化是培養人民道德的觀念，務農是富裕人民的

生活，《史記》以子產為代表，《漢書》以文翁為代表。教化以設立學校、學官為首要途徑，建立善良風氣；務農的另一面是儉約，導正人民趨利的風氣。

第二、廉潔為其共同的德行：西漢循吏當中更多的是以察廉為官，如趙廣漢以廉潔通敏下士為名，舉察廉為陽翟令；尹翁歸為市吏，公廉不受餽贈，多次舉廉為弘農都尉；張敞察廉為甘泉倉長；黃霸為吏以廉稱，多次察廉為揚州刺史；朱邑廉平不苛，舉賢良為大司農丞等等，在在顯示循吏以廉潔自持的高尚風範。

第三、奉職循理是基本的要求：奉職循理又作奉法循理，如：石奢、李離為正法而死的精神。在漢代，循吏多有文法吏的素養，但他們不以此來傷害百姓，反而是為百姓聲張正義，針對地方盜賊以及貪贓枉法的官吏，給予嚴正的制裁。

第四、經術潤飾是必要的涵養：經學涵養是西漢循吏德行修養很重要的一環，如文翁通《春秋》；董仲舒學《公羊春秋》；公孫弘學《春秋》；兒寬學《尚書》；黃霸從夏俊勝學《尚書》；韓延壽少為郡文學；龔遂以明經為官；召信臣以明經甲科為郎，他們從經學中取得為官的道理，也以此來治理百姓，前面各項特點，皆以經學涵養為根基。如同循吏所有特質的展現，人民受其感戴，在其生前受到無比的擁護，死後也能受到無比的尊崇，這是循吏成功之處。

四、《史記》和《漢書》中酷吏的治民表現

司馬遷在〈酷吏列傳〉贊文，以廉和污的德行表現加以區分，以張湯為界，以前尚據法守正，以後網密而多詆嚴，前者有鄧都、趙禹、張湯、義縱、尹齊、杜周；後者有寧成、周陽由、王溫舒、楊僕、減宣。除此之外，《漢書·酷吏傳》中尚有漢昭帝、宣帝時田廣明、田延年，以及漢成帝時尹賞，亦一併論及。

（一）酷吏之廉者

相應於循吏廉潔的特質，酷吏也有此表現，如同循吏一般：(1)鄧都，漢景帝時人，執法嚴明，為濟南太守時，誅殺首惡，從此郡中路不拾遺；不論貴戚，一律執法，人稱「蒼鷹」，但為人公廉，問遺無所受，請寄無所聽，奉職死節，頗有循吏特質。(2)趙禹

為人廉潔，事太尉周亞夫，丞相府中皆稱趙禹廉平。然亞夫認為趙禹文深，不可以居大府。後與張湯論定諸律令，用法更加苛刻，蓋自此始。司馬遷稱其表現為「據法守正」。

(3)張湯自言起於刀筆吏，治法與趙禹同，皆務在深文，拘守吏職，但其治法一以天子之意行之¹³⁶。張湯為人常與人為善，揚人之善而蔽人之過。後因三長史的陷害，自殺。死時，家產僅五百金，皆皇帝所賜，可見其廉潔之甚，相較於趙禹，趙禹雖廉潔但一毛不拔。

(4)義縱為官直法行治，不避貴戚。漢武帝早期任用的酷吏，如趙禹、張湯因為用法深刻而進任九卿，但是他們的法治尚且寬和，而義縱以鷹擊著稱，所誅殺甚多，但只能小治，姦益不勝。義縱為人廉潔，其吏治亦仿效鄧都。

(5)尹齊以刀筆吏出身，事張湯，張湯經常以廉武稱之。死時，家產不滿五十金。

(6)杜周吏治重遲、外寬、內深次骨，多與張湯同：「上所欲擠者，因而陷之；上所欲釋者，久系待問而微見其冤狀」，因此司馬遷稱其：「從諛，以少言為重」。

（二）酷吏之污者

相對於廉潔之酷吏，亦有一群貪污之酷吏：(1)寧成與鄧都同時，為人氣傲，滑賊任威，當其為人小吏，必凌越其長吏；當其為人上司，操下如束溼薪。寧成吏治效法鄧都，但廉潔不如鄧都，自言：「仕不至二千石，賈不至千萬，安可比人乎！」(2)周陽由，武帝即位之時，吏治尚循謹甚，但位居二千石之後，最為暴酷驕恣，一切以天子之意為準，其做法與張湯、杜周相同，但尤有甚之。寧成和周陽由兩人凌越長上的作風，讓吏治混亂，人民玩弄法令，其影響所及，後來之官吏，「大抵吏之治類多成、由等矣」。

(3)王溫舒為吏，甚為殘暴，任廣平都尉時，殺害盜賊全憑己意，後遷為河內太守，任內擇吏捕捉郡中豪猾，大者滅族，小者殺身。天子聞之，以為能，遷為中尉。溫舒為人善於諂媚事奉有權勢的人，即使犯罪如山，也不予懲治，對於無權勢之人，視之如奴才。溫舒死時，家直累千金。

(4)楊仆曾任御史，督導關東盜賊，其吏治仿效尹齊，稍遷至主爵都尉，列九卿。漢武帝以為能。

(5)減宣任御史及中丞時，處理主父偃及淮南王造反一案，微文深詆，殺者甚眾。

¹³⁶ 《史記·汲黯列傳》汲黯稱張湯：「非肯正為天下言，專阿主意。主意所不欲，因而毀之；主意所欲，因而譽之。」

（三）武帝以後之酷吏

田廣明以殺伐為治。漢武帝時郡國盜賊並起，遷廣明為淮陽太守。數年後，公孫勇與胡倩等謀反，廣明皆能平叛，因此受封為大鴻臚。田延年因為材略，獲得霍光重用，遷為長史。後來擔任河東太守，選拔尹翁歸等以為爪牙，誅鉏豪彊，姦邪不敢發。昭帝駕崩時，昌邑王嗣位，但行為淫亂，霍光與公卿議廢之，沒有人敢說。田延年按劍喝叱群臣，當日即議決。昭帝時，茂陵縣富人焦氏和賈氏暗中積貯炭葦，欲獲利益，延年上奏其不當，請沒入縣官。延年在後來的一次牛車買賣中，從中圖利豐厚，御史大夫田廣明為其仗義執言，指昌邑王事，可以以功抵過，霍光也以為然。但是，田延年說：「幸縣官寬我耳，何面目入牢獄，使眾人指笑我，卒徒唾吾背乎！」終自刎死。田延年知恥不辱、不求苟活的精神，在酷吏中是獨樹一幟的。

宣帝號稱吏治中興，在宣帝的引導下，要求吏二千石能秉持政平訟理的原則，讓庶民能安其田里而無嘆息愁恨之心，前述之酷吏，如田延年之打擊富豪、為民爭利的表現，以及嚴延年摧折豪富、扶助貧弱的行徑，都是為民的作為，雖無循吏之教化，但亦能做到富民，而在德行的表現，田延年正直敢言、知恥不辱；嚴延年知禮、奉職、盡忠，更有循吏的表徵。

五、結語

西漢吏治之德行表現，茲總結如下：

第一、從概念的系統而言：循吏和酷吏的概念濫觴於《史記》，《漢書》加以繼承、發揚。《史記》提出「奉職循理」、「奉法循理」做為循吏的基本概念，兼有刑和德的觀念，其內涵是儒家的富民與教化，背景是黃老的清淨無為之術，其所述人物雖不是西漢人，但可視為其理想循吏的代表，《漢書》承接這樣的概念，放在西漢循吏發展的第一階段，其後是漢武帝時期的經術潤飾，第三階段是漢宣帝的政平訟理。至於酷吏的概念，司馬遷以「酷」意稱之，強調酷吏之苛薄少恩，其刑治對象多為盜賊或權貴，如：「武健嚴酷」、「酷烈」、「慘酷」，在亂世之下，以刑殺可以求得短暫的治世，但司馬遷認為刑不可恃，唯有以德；亂世以刑，治世以德。

第二、就身分地位而言：循吏和酷吏都是以二千石治理一郡，或為相，或為尹，位高權重。對循吏而言，又稱為良吏、能吏，對酷吏而言，稱之為蒼鷹。酷吏凡是憑藉殺伐而能平靖治安者，皇帝皆以為能，並予以升遷，如鄧都、王溫舒、張湯；循吏在漢宣帝知民間疾苦、澄清吏治的作為下，大為興盛。因此，循吏或酷吏的興盛，與皇帝的作為有相當大的關係。

第三、就為人特質而言：循吏多溫順忠厚、酷吏多苛刻倨傲，但亦有循吏如趙廣漢為人強力、善為鉤距，有如酷吏；田延年、嚴延年雖為酷吏，但卻能行循吏之治。全面觀之，循吏和酷吏唯一共同的特質是廉潔，雖然酷吏之中有寧成、王溫舒死後遺千金，亦有田延年盜取錢財之事，但多為廉潔之吏，無論是循吏或酷吏，對人民都有正向的學習榜樣。

第四、就執法而言：循吏和酷吏皆是執法之人，亦是守法之人，執法嚴明當無二致，只是循吏不以法為治民的手段，奉法而行。然而酷吏則不然，他們常以君主的好惡為斷刑依據，完全不顧及人情，大肆殺伐，反而獲得君主的賞識，故《資治通鑑·酷吏傳序》說：「非吏敢酷，時誘之為酷。」

第五、就教化意義而言：司馬遷所建立的循吏觀念固然以教化為主要概念，即使是酷吏，亦賦予了教化的深意。在〈酷吏列傳〉文後贊語，固然以酷烈稱酷吏，但對酷吏仍抱著同情的對待：首先，司馬遷認為：「九卿碌碌奉其官，救過不贍，何暇論繩墨之外乎！」所謂繩墨之外便是指道德教化言，他們面對社會敗象以及眾多作奸犯科之人，已無從管理，更何況以教化從之？這豈不是救火揚沸？其次，酷吏之中有廉、污之分，廉者本為儀表，而污者足以為戒，亦有勸戒教化之風，是以司馬遷稱此十人：「方略教導，禁姦止邪，一切亦皆彬彬質有其文武焉。」再對照《漢書·循吏傳》所舉趙廣漢、韓延壽、尹翁歸、嚴延年、張敞之屬，班固說他們稱其位，是指能行循吏教化之責，但卻又說：「然任刑罰，或抵罪誅」，因此雖名列循吏，實則為酷吏。由此可見，司馬遷和班固在循吏和酷吏之認定不同，班固承襲司馬遷的說法，但因東漢重氣節，因此，對於重刑罰之循吏忽而不顧，只以嚴延年為代表放入〈酷吏傳〉中。

第六、後人的觀點：司馬遷所建立的循吏和酷吏，後人是如何看待？仲長統《昌言》從反面立論，他說：「任循吏於大亂之會，必有恃仁恩之敗；用酷吏于清治之世，

必有殺良民之殘。」亂世欲以道德教化人民，人民反而更加敗亂；治世欲以嚴刑峻罰，恐殺害無辜百姓，循吏和酷吏要能達成其功效，確實須要有其時代背景相呼應。當然，治、亂與循吏、酷吏之間沒有必然相應的關係，還是必須視當下情況而定，漢武帝之世也非亂世，而漢宣帝之世也並非治世，很明顯地，這和帝王的主張有極大關係。顧炎武《日知錄》卷九〈刺史守相得召見〉一條說到：「天下之大，不過數十郡國，而二千石之行能，皆獲簡於帝心，是以職修而民情達。」這是不論循吏或酷吏，皆是如此。王夫之《讀通鑑論·漢宣帝》第六條：「循吏拊其弱而教其彊，勉貧者以自存，而富者之勢自戢，豈無道哉？然治定俗移而民不見德。酷吏起而樂持之以示威福，驚擊富彊，而貧弱不自力之罷民為之一快。」循吏教化之功本於無形，人民自能感化，酷吏打擊豪強，大快人心，雖沒有教化之功，但亦有激勵人心之效。

第三節 以秦為鑑的德行觀

漢代以秦為鑑的思想，源於周公以殷為鑑的思想，兩者具有相同的意義與作用。周公有鑒於殷商紂王，沉湎酒色，荒淫誤國，發覺天命不于常，王必須其疾敬德，提出夏鑑、殷鑑、民鑑的說法，可見以史為鑑的本質除了要「王其疾敬德」，更重要的是以民為鑑，以民為本的思想。

來到西漢，人們轉而檢討秦朝之所以快速滅亡的原因，從德行的觀點加以解釋，稱之為秦鑑。中國學者王翠丹在其碩士論文《西漢初期“秦鑒”思想研究---以《新語》和《新書》為中心的探討》說到秦鑑的內涵：

從字面含義看，秦鑒一詞能夠更全面、準確地概括漢初以史為鑒思潮的內容。『過秦』之『過』字取義『責備』、『批評』，突出了陸賈和賈誼對秦之弊政的批判。然而漢初以史為鑒思潮絕不只是指責秦朝的過失，而是廣泛地總結歷史上的經驗教訓，並提出很多可貴的資政建議，其中亦不乏對秦政中可取之處的肯定和繼承。¹³⁷

¹³⁷王翠丹《西漢初期“秦鑒”思想研究---以《新語》和《新書》為中心的探討》，曲阜師範大學碩士論

王翠丹客觀地指出秦鑑思想的正當性以及包容性，不只是批評，還有肯定。本文以此為基礎，探討西漢以秦為鑑的德行觀，探討的對象從漢初陸賈、賈誼開始，再論及《史記》的秦鑑思想、《漢書》中記載有關人物的秦鑑言論、《鹽鐵論》，最後談論揚雄《法言》的秦鑑言論。

一、陸賈、賈誼的秦鑑思想

（一）陸賈

陸賈對於秦朝滅亡的意見發表，起於他和劉邦之間的對話。陸賈說：「鄉使秦已并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」¹³⁸，以陸賈對秦朝滅亡的了解，提出行仁義的說法，點出秦鑑思想的核心。

陸賈對歷史的鑑戒思想，提出「三君皆強其威而失國，急其刑而自賊，去事之戒，來事之師」¹³⁹的論點，秦朝國君施行威、刑，最後招致失敗命運，提出鑑戒取法的態度；威、刑是陸賈秦鑑思想的主要面向。《新語·無為》說：

秦始皇帝設刑罰，為車裂之誅，以斂姦邪，……蒙恬討亂於外，李斯治法於內，事逾煩天下逾亂，法逾滋而天下逾熾，兵馬益設而敵人逾多。秦非不欲治也，然失之者，乃舉措太眾、刑罰太極故也。

原本設立刑罰是為了遏止奸邪，但對外征戰，對內施法，奸邪之事愈多，法令愈繁，天下愈亂，歸結秦敗亡的原因為「舉措太眾、刑罰太極」，此結論亦歸結在威、刑上。《新語·輔政》又說：「秦以刑罰為巢，故有覆巢破卵之患；以李斯、趙高為杖，故有傾仆跌傷之禍，何者？所任非也。」進一步點出秦朝敗亡的原因，在於所任非人。由此，陸賈提出：「治以道德為上，行以仁義為本」（《新語·本行》）的核心思想。除論秦始皇外，陸賈亦論秦二世。他說：「秦二世尚刑而亡，故虐行而怨積」（《新語·道基》）、「二世與桀、紂同禍殃」（《新語·術事》），其所批評比之秦始皇猶

文，2009，頁3。

¹³⁸ 引見《史記·酈生陸賈列傳》。

¹³⁹ 引見《新語·至德》。

有過之。

（二）賈誼

賈誼的秦鑑思想主要有〈過秦〉上、中、下三篇¹⁴⁰，上篇論秦始皇，中篇論秦二世，下篇論子嬰。〈過秦上〉從秦孝公任商鞅變法開始，至陳涉起兵，秦朝趨向滅亡止，最後歸結秦始皇失敗原因為「仁義不施，攻守之勢異也。」攻守之論，陸賈提出逆取而順守之的論點¹⁴¹，賈誼的說法有異曲同工之妙。秦以武力取得天下，但卻沒有以仁義順守之，正是所謂馬上得天下，卻不能馬下治天下¹⁴²。〈過秦中〉整篇重點在論安危之道。首論秦始皇：「懷貪鄙之心，行自奮之智，不信功臣，不親士民。廢王道而立私愛，焚文書而酷刑法，先詐力而後仁義，以暴虐為天下始。」以此有傾危之患。次論秦二世，二世不能行威德於天下，而行無道之術，不能安天下民，以致民危，賈誼結論曰：「貴為天子，富有天下，身不免於戮殺者，正傾非也，是二世之過也。」〈過秦下〉論子嬰不悟當代情勢，以致身亡國滅。末了總結秦朝三世皇帝的過失：秦王「足己而不悟」、二世「因而不改」、三世「孤立無親」，其因皆在於「不悟」，不悟己身之過失、不悟施政之過失、不悟小人之亂政、不悟天下之怨叛，而所有之不悟，最大的不悟便在於不施仁義。

秦鑑思想在《新書》中亦多所評論。首先，在〈俗激〉提出秦滅四維的說法，因為四維不張，導致人倫背離、姦人並起、萬民離畔。在〈時變〉，賈誼提出「秦國失理，天下大敗」的觀點，任繼愈以為「失理」就是「失禮」¹⁴³，因為其所失在「違禮義，棄倫理」。

其次，賈誼論太子教育，其實所以論秦二世。其論點有二：一則論太子的品德教育；一則論中主之憂。教育太子是為以後當皇帝做準備，但若左右的臣子不善，仍會誤導太

¹⁴⁰ 賈誼〈過秦〉一文，司馬遷載錄於《史記·秦始皇本紀》太史公贊，其順序為下、中、上，未有〈過秦〉之名，〈陳涉世家〉贊文引用上篇，今依賈誼《新書》上中下三篇。

¹⁴¹ 《史記·酈生陸賈列傳》載陸賈之語說：「且湯武逆取而以順守之，文武并用，長久之術也。」逆指武力；順指仁義。

¹⁴² 賈誼攻守之論亦見於《新書·時變》：「蹶六國，兼天下，求得矣；然不知反廉恥之節、仁義之厚，信并兼之法，遂進取之業，凡十三歲而社稷為墟，不知守成之數，得之之術也。悲夫！」「守成之數」即是守廉恥之節，行仁義之厚。

¹⁴³ 參見任繼愈主編《中國哲學發展史》〈秦漢〉，北京：人民出版社，1998，頁140。

子的本性，如胡亥之與趙高。由此得出結論：「天下之命，懸於太子；太子之善，在於蚤諭教與選左右。」¹⁴⁴再就中主而論，賈誼在〈連語〉將君主分為上主、中主、下主，而中主可引而上，可引而下，如齊桓公受小人當政的影響，其中暗指秦二世。

最後，賈誼的秦鑑思想，很重要的一環是其民本思想，如本章第一節所述，秦不以民為本故秦亡。

二、《史記》以及《漢書》中人物的秦鑑思想

（一）《史記》的秦鑑思想

司馬遷的秦鑑思想，可從其載錄賈誼〈過秦〉一文於〈秦始皇本紀〉，想見其寓意之深遠，假賈誼之口以論秦。但細推司馬遷對於秦始皇的評價，多採取正面而肯定的態度。他在〈秦楚之際月表〉說到：

昔虞、夏之興，積善累功數十年，德洽百姓，攝行政事，考之于天，然後在位。湯、武之王，乃由契、后稷修仁行義十餘世，不期而會孟津八百諸侯，猶以為未可，其後乃放弑。秦起襄公，章於文、繆，獻、孝之後，稍以蠶食六國，百有餘載，至始皇乃能并冠帶之倫。以德若彼，用力如此，蓋一統若斯之難也。

虞、夏積善累功，才能登上帝位；商湯、周武承繼先祖修行仁義十幾世，方能一統天下，而秦始皇憑藉先王武力的開拓，才有天下，無論是以德或以力，都不是很容易達到統一天下的目的，他將秦之一統天下歸之於天助¹⁴⁵。司馬遷又說：

秦取天下多暴，然世異變，成功大。……學者牽于所聞，見秦在帝位日淺，不察其終始，因舉而笑之，不敢道，此與以耳食無異。悲夫！

（《史記·六國年表序》）

司馬遷對於一般人對秦朝覆亡的負面評論，採取不以為然的態度，猶如耳食一般，不能

¹⁴⁴ 引見《新書·保傳》。

¹⁴⁵ 《史記·六國年表序》說：「秦始小國僻遠，諸夏賓之，比於戎翟，至獻公之後常雄諸侯。論秦之德義不如魯衛之暴戾者，量秦之兵不如三晉之疆也，然卒并天下，非必險固便形執利也，蓋若天所助焉。」

了解其中真意。司馬遷從世異變的角度論秦的一統天下，而忽略了德義的因素，有別於陸賈、賈誼的論點，他認為「是以物盛則衰，時極而轉，一質一文，終始之變也」（《史記·平準書》），從文質史觀論秦之盛衰，本乎天命，故司馬遷在〈高祖本紀〉贊文從夏忠、殷敬、周文，論秦之起當救之以忠，但反行酷刑法，是違天統，故秦敗。司馬遷從歷史的敝變角度論秦鑑，與過去學者重仁義的精神不同。

（二）《漢書》中人物的秦鑑思想

《漢書》中記載士人秦鑑的言論，其重要者如：劉敬〈論定都洛陽〉、賈山〈至言〉、鼂錯〈賢良文學對策〉、伍被〈論淮南王起兵〉、吾丘壽王〈論民挾弓弩以禦盜賊〉、主父偃〈諫伐匈奴〉、徐樂〈土崩瓦解論〉、嚴安〈上書言世務〉、路溫舒〈尚德緩刑論〉、劉向〈諫營昌陵疏〉等人。考察以上人物之時代背景，劉敬屬高帝時人；賈山、鼂錯屬文帝時人，與陸賈、賈誼相當；伍被、吾丘壽王、主父偃、徐樂、嚴安等屬武帝時人；路溫舒屬宣帝時人；劉向屬成帝時人，分別代表了西漢初期、中期、晚期的思想，他們的論說也頗能與當代的主流問題相應：

劉敬在建國之初，高祖欲定都洛陽，但劉敬以為周朝建都洛陽憑藉的是德行，而今漢朝以武力取得天下，德行不足，當以長安為都，以應天下人。

以賈山、鼂錯而言，這個時代強調與民休息，所以他們的論點著重在賦斂上，賈山列舉秦之侈麗有三：宮室之至麗、馳道之至麗、葬蕘之至侈，此三項正是「賦斂重數，百姓任罷」的具體說明；鼂錯亦評秦始皇「任不肖而信讒賊；宮室過度，嗜慾亡極，民力罷盡，賦斂不節」¹⁴⁶，他們以秦為鑑，告誡文帝當以人民生活為念，輕賦斂、勿求奢華。

以伍被等人而言，伍被以秦始皇派蒙恬打仗、派徐福求仙、派遣尉佗攻打南越、造阿房宮等，說明人民逐漸叛離的事實，勸諫淮南王起兵必定失敗；吾丘壽王與丞相公孫弘論民挾弓弩以禦盜賊一事，以秦為諭，秦朝因去仁恩而任刑戮，以致人民拿起武器反抗；主父偃諫伐匈奴，以李斯為諭，強調要以武力戰勝他人，其事不可；徐樂上書論天下之患，提出土崩瓦解之論，其意在諷諭武帝重對外之征伐而不重內部之德政；嚴安上

¹⁴⁶引見《漢書·鼂錯傳》。

書論當代事務，以秦為諭，論秦重刑罰、重賦斂、不行仁義，諂諛者眾，又北伐匈奴，南征南越，造成糧食缺乏，人民苦不聊生，其所論正所以諷諭當朝。

路溫舒上疏宣帝，言為政當尚德緩刑，以秦為諭，論秦滿朝皆是阿諛諂媚之吏，故秦帝不知天下已亂，溫舒藉此言當今天下未洽，是獄吏為亂之故；溫舒言獄政，亦回應宣帝重視吏政的要求。劉向諫成帝營建昌陵，當以秦為鑑，因建造阿房宮，耗費大量民力、物力，終至敗亡，強調薄葬、以德為效的論點。

綜觀以上十位學者所提出的秦鑑思想，其立足點皆在於德。在此基礎下，可大別為德與力、德與刑兩想論點，以下分述之：

1、德與力

在秦朝身上看到的是以武力征伐、濫用民力，耗費相當龐大的財力、物力，而不施德政於民，形成德與力強烈的對比。劉敬適逢天下初定，看到秦朝的滅亡，當高祖欲定都洛陽，劉敬看到高祖取得天下是以武力，而周武王取得天下所憑藉的是后稷以來積德累善的結果，他歸結一項重要觀點：「有德則易以王，無德則易以亡。」¹⁴⁷現在高祖憑藉著武力取得洛陽，但無德可資，欲建都於此，恐怕不能取得民心。賈山從修身成德論起，看到秦始皇帝只圖私利，從宮室、馳道、陵寢之修建，以致人民賦斂深重，不堪民命，不重修身，更無德行可言。鼂錯論秦亦指出其宮室過度、嗜慾無極、民力疲盡、賦斂不節等問題；伍被論秦指出蒙恬築長城、伐匈奴、尉佗打南越、造阿房宮、收重賦；吾丘壽王認為治國當以教化為優先，武力不可恃；主父偃論伐匈奴，引李斯諫伐匈奴的三項論點：孤軍深入，恐糧食斷絕；得到了土地，沒有利益可得；擁有匈奴人民，也無法遷徙，提出「其勢不可」¹⁴⁸的論點；徐樂在秦鑑的議題上，提出土崩瓦解之論，強調土崩之患甚於瓦解，蓋土崩起於內部之德衰，而瓦解起於外部勢力之入侵，重力更要重德，徐樂更言「此二體者，安危之明要，賢主之所留意而深察也」¹⁴⁹，德、力兼而論之；嚴安論秦之過失如一般學者，其不同之處在於將周、秦並論，提出「故周失

¹⁴⁷ 引見《漢書·劉敬傳》。

¹⁴⁸ 引見《漢書·主父偃傳》。

¹⁴⁹ 引見《漢書·徐樂傳》。

之弱，秦失之彊，不變之患也」¹⁵⁰的論點，從歷史變動的角度解釋周、秦的衰亡，周有德但無力，秦有力卻無德，不知隨時更化，故有此亂亡。劉向進諫成帝營建昌陵過於奢泰，提出「世之長短，以德為効」¹⁵¹的說法，強調國君之德方是國家長治久安之道，當效法文帝之去墳薄葬，若重視陵寢之奢華，猶如秦始皇帝造阿房宮，耗費大量民力、物力，結果終至敗亡，因此，他強調：「德彌厚者葬彌薄，知愈深者葬愈微」¹⁵²，將德與力結合一起。

2、德與刑

秦朝不施德的另一表現是在嚴刑峻罰上，這也是漢代學者著墨之一。賈山看秦之失有兩面，一面是秦之侈麗，一面是秦之暴虐，他將兩者並論，稱之為「貪狼暴虐，殘賊天下，窮困萬民」¹⁵³，這些都是展示其慾望的表現。鼂錯論秦如同賈山，但更看重刑罰之暴虐，最大問題便在於官吏之侵奪，恣意刑罰，以致秦亡。伍被論秦說是「棄禮義、任刑法」¹⁵⁴，將禮、法對舉，從儒家與法家對舉而論。吾丘壽王論秦朝所以亂亡，主要在於秦朝「廢王道，立私議，滅詩書而首法令，去仁恩而任刑戮」¹⁵⁵，因此主張治理人民應當秉持聖王教化，而不是以武力。嚴安論秦首論重刑罰而不行仁義，結論歸結在德與力上。路溫舒上疏論秦，其要旨在於尚德緩刑，德在於仁義，進用仁義之士，則諂諛之吏退，路氏認為當今之世所以天下未洽，正是獄吏為亂之故，當以秦為鑑，故言：「天下之患，莫深於獄；敗法亂正，離親塞道，莫甚乎治獄之吏」¹⁵⁶路氏所言、所見，直指酷吏為患。

德與力、德與刑只是秦鑑思想的一體兩面，無論是武力、財力、民力的濫用，其原皆來自於刑罰過重，刑罰是一切力量的支持，若能以德代之，則是人民之福；西漢學者所以告誡漢代帝王者亦在於此。

¹⁵⁰引見《漢書·嚴安傳》。

¹⁵¹引見《漢書·楚元王傳》。

¹⁵²引同前注。

¹⁵³引見《漢書·賈山傳》。

¹⁵⁴引見《漢書·伍被傳》。

¹⁵⁵引見《漢書·吾丘壽王傳》。

¹⁵⁶引見《漢書·路溫舒傳》。

三、《鹽鐵論》之秦鑑思想

《鹽鐵論》由漢代學者桓寬所撰寫，其依據是漢昭帝始元六年召開之鹽鐵會議，參與之人分成兩派，一派是丞相、御史，一派是賢良、文學，這兩派代表法家和儒家的爭論。在對待秦朝的態度上，賢良文學代表過秦派，站在批評秦朝的立場；丞相、御史代表道秦派，站在稱揚秦朝的立場，兩者如何界定？大陸學者王紹東在〈西漢鹽鐵會議上的“過秦”與“道秦”〉一文指出：

賢良文學的“過秦”是漢初“過秦”思潮的繼承和延續，意在引起人們對秦朝速亡教訓的思考和警覺，從而論證調整政策的必要性和迫切性。以桑弘羊為首的部分執政者，讚揚秦朝的歷史人物，肯定秦朝的歷史地位，意在堅持以法家思想為指導的政治路線，維持漢武帝時期鹽鐵專營、均輸、平准的經濟政策。¹⁵⁷

所謂過秦與道秦的劃分，學者著眼於鹽鐵論上兩方的立場不同，過秦並不在於批評，而是在於反省，提供施政者反思的方向，並加以調整，而道秦的政治立場較為鮮明，不僅擁護秦朝，其實意在擁護漢武帝的施政措施，於是在這個意義上，兩派人馬是在這議題上互相較勁。但這樣的分法，亦可適用於一般對秦朝的看法，如前文提及之西漢學者，司馬遷比較屬於道秦，其他學者則屬於過秦。

以下論《鹽鐵論》之秦鑑思想，分為兩點論述：對秦朝歷史人物的評價和刑德論。

（一）對秦朝歷史人物的評價

1、商鞅與蒙恬

對商鞅的評論主要在〈非鞅〉。

就御史大夫的觀點，他們著重在商鞅收山澤之稅，致國富民強，對外征伐，軍隊才有充足的戰力，因此商鞅變法使秦國富強，導引後來嬴政能兼併六國，統一天下。不僅

¹⁵⁷王紹東〈西漢鹽鐵會議上的“過秦”與“道秦”〉，《史學史研究》，2011年第2期，p12。

如此，秦朝之時，蒙恬領兵征伐匈奴，能夠斥地千里，其成就也要歸功於商鞅的遺謀。但後人因為商鞅起布衣而能相秦大治，因而「嫉其能而疵其功」，即使行法自斃，亦非商鞅的罪過，而是「驕主背恩德，聽流說，不計其功故也」。

就文學的觀點，他們認為「商鞅峭法長利，秦人不聊生」，批評其嚴刑峻法，又批評商鞅與民爭利而招致民怨，對外開拓疆土，卻引來禍患，再加以賦斂頻繁，這些狀況與秦朝短祚的原因相應。因此，總結商鞅最大的問題在於「棄道而用權，廢德而任力，峭法盛刑，以虐戾為俗，欺舊交以為功。」棄道用權、廢德任力，不僅是對商鞅最大的指責，亦在於秦皇帝。

〈非鞅〉在討論商鞅與蒙恬開拓邊疆的議題上，由此延伸賢良與大夫對漢朝開拓邊疆的議題。賢良文學認為，秦朝憑藉武力取得天下之後，反而不顧境內人民，而一味對外征伐，因小失大，失去民心，最終失去整個天下。由此觀之，武力不是長治久安之道，重要的是以德服人。在〈險固〉篇，文學提出「在德不在固」的說法，強調一套道德防禦的理論：「誠以仁義為阻，道德為塞，賢人為兵，聖人為守，則莫能入。」憑藉這一套防禦理論，可以阻擋內憂外患，所謂「地利不如人和，武力不如文德」。御史大夫認為邊境猶如人的肌膚、手足，中國猶如人的心腹、肢體，相為表裡，猶如唇亡齒寒、唇齒相依。由於有蒙恬築守長城，秦國才能併吞六國，一統天下；有了邊城的守護，國內才有安定的生活。

2、李斯

《鹽鐵論》中對於李斯的評論見於〈毀學〉。

御史大夫以李斯和包丘子同事荀卿做比喻，李斯入秦，取得三公的地位，而包丘子卻不免於甕牖蒿廬，貧賤一生，相較之下，李斯學法而致富貴，包丘子講仁義而貧賤，當李斯在荀卿門下，與其他闖茸之徒共修之時，豈知李斯能飛黃騰達，高居人臣之極，而那些拘守儒家教條的儒者，三餐不繼，還輕視榮華富貴，想要以地位嚇人根本不可能！

至於文學則引用《史記·李斯列傳》中，荀卿曾經告誡李斯：「物禁太盛」的道理，可是李斯卻沒有記取教訓，為求富貴利祿，最後身遭刑戮，此所謂「無仁義之德，而有富貴之祿，若蹈坎阱，食於懸門之下，此李斯之所以伏五刑也。」文學借此

反諷今之在位者：「見利不虞害，貪得不顧恥，以利易身，以財易死」，猶如李斯一般。

（二）秦鑑思想下的刑德論

1、令與法

令與法的定義由大夫提出，大夫說：「令者所以教民也，法者所以督姦也。」（〈刑德〉）令是上對下的命令，偏重於教訓，而非教導、教化，所謂訓令也，故曰：「令嚴而民慎」（同上）；法是指法條，用以監督姦邪之事，故曰：「法設而姦禁」（同上）。大夫強調法令治民的效用，若不嚴行法令，人民就會放佚而輕易犯法。

反觀文學對令、法的定義，他們認為：「令者教也，所以導民人；法者刑罰也，所以禁強暴也。二者，治亂之具，存亡之效也，在上所任。」（〈詔聖〉）文學並不反對法、令對於治亂存亡的效用，重點在於上位者如何運用。相對於大夫而言，同樣是以「教」來訓「令」，文學是從道德上的教導、導引出發，具有導之以德的意涵，大夫則是具有導之以政的意涵。文學強調「經禮義，明好惡」（〈詔聖〉），而大夫強調「刑棄灰於道」（〈刑德〉），此為二者之不同。

2、賢良文學的刑德觀

文學的刑德觀表現在〈刑德〉篇。歸納其觀點有三：

第一、法條要明確易懂，不可繁複嚴苛，當以教導為原則

他們認為法令應該明白易從，所謂「昭乎如日月，故民不迷；曠乎若大路，故民不惑。」刑罰眾多，反而姦偽萌生，其主因在於「禮義廢而刑罰任。」而如今漢室朝廷，「律令塵蠹於棧閣，吏不能遍睹，而況於愚民乎！此斷獄所以滋眾，而民犯禁滋多也。」正是重蹈秦之覆轍，解決之道在於「務篤其教而已」。

第二、刑罰的制定在人情、人性，當以仁義為根基，以論心定罪為原則

從教出發，文學進一步提出仁義之道，他們認為：「德教廢而詐偽行，禮義壞而姦邪興」，皆是起因於仁義凌遲，因此，法的制定必須考量仁、義的精神，故曰：「法

者，緣人情而制，非設罪以陷人也。」從人情出發，文學贊同《春秋》『論心定罪』之原則，故「志善而違於法者免，志惡而合於法者誅」。

第三、執法者必須是有道之人，才能彰顯教化的作用

文學認為「轡銜者，御之具也，得良工而調。法勢者，治之具也，得賢人而化。」執法者必須是良工、賢人，故有國者必須「選眾而任賢」，法治才能清明。其次，法令能殺人但不能使人廉、仁，唯有教化可以，因此，強調良吏的重要，唯有良吏能「絕惡於未萌，使之不為」。

3、御史大夫之刑德觀

御史大夫之刑德觀亦有三：

第一、令嚴而民慎，法設而姦禁

大夫強調治國必須嚴刑峻罰，「刻肌膚而民不踰矩」，藉此來約束百姓的行為，宜如商鞅治法，「刑棄灰於道」，國家方能大治。御史大夫在〈詔聖〉篇說到，夏以後朝代德信彌衰，法制衰敗，因此「姦萌而〈甫刑〉作，王道衰而《詩》刺彰，諸侯暴而《春秋》譏」，御史大夫著重在亂世用重典，法令不多不足以治理亂世，因此他們說：「夫少目之網不可以得魚，三章之法不可以為治。故令不得不加，法不得不多。」

第二、累其心而責其意

文學強調「論心定罪」的治獄原則，御史站在執法的立場，強調加重其犯意的斷獄，〈周秦〉篇說：「《春秋》無名號，謂之云盜，所以賤刑人而絕之人倫也。」語出《穀梁傳》昭公二十年：「秋，盜殺衛侯之兄輒。盜，賤也。其曰兄，母兄也。目衛侯，衛侯累也。」《春秋》本有褒貶之意，以賤稱殺人者，是對衛侯而言，做為貴賤之別，有其貶謫意。而今御史取其「賤」字以稱呼犯刑之人，並斷絕其與其他人倫關係，以表明對犯刑人嚴厲的譴責，使人民恥於犯刑。這是用外在嚴厲的譴責使人不敢犯罪。

第三、明其法勢，執法嚴明，儒者不足以治世

大夫重法，提出「執法者國之轡銜，刑罰者國之維楫」的說法，從《韓非子·

五蠹》¹⁵⁸的立場立論說：

韓子疾有國者不能明其法勢，御其臣下，富國強兵，以制敵禦難，惑於愚儒之文詞，以疑賢士之謀，舉浮淫之蠹，加之功實之上，而欲國之治，猶釋階而欲登高，無銜楛而禦捍馬也。

一方面強調法、勢的重要，一方面暗諷文學執守先王仁義之道而不知變通。在〈申韓〉篇，御史極力地反對儒家治世，他們說：「待周公而為相，則世無列國。待孔子而後學，則世無儒、墨。」若執守儒家治世，那是「迂而不徑，闕而無務」的做法。法令可以及時救治，但雅頌之音行之而成效慢，這是捨近求遠的作法。所謂「明理正法」才是矯正人之行為的良方。

4、結語

總結御史大夫和文學在秦鑒思想下的刑德觀所做的論述，是在彼此對法、令的認識為基礎加以展開。兩者同樣從「教」的觀點來解釋「令」，但不同的是，御史大夫強調是政治上的訓令，而文學則從教化、教導的道德層面來感化人民，因此，御史大夫強調法的嚴厲性以及執法性，不容絲毫的放縱，而文學則是強調法的簡明性和道德性，要以仁義和人性為基礎。

四、揚雄《法言》的秦鑑思想

揚雄出生於漢宣帝甘露元年（西元前五十三年），卒於新莽天鳳五年，（西元十八年），其活動年代已來到西漢末年，《法言》¹⁵⁹中論述秦鑑思想的篇章有四處〈寡見〉、〈五百〉、〈重黎〉、〈淵騫〉。

在〈寡見〉篇，揚雄提出兩個問題：第一、以秦朝之法行之於清平之世，也無法獲致清平，猶如夔師彈鄭衛之音，亦無法彈出聖人之樂；第二、在秦的時代抱持周朝聖人的經典，對時局也沒有幫助，這是從本質而論。秦朝之世，即使放諸道德領域，亦無法

¹⁵⁸ 王先慎，《韓非子集解》，台北：世界書局，1955。

¹⁵⁹ 汪榮寶撰，《法言義疏》，北京市：中華書局，1996。

改變其惡的本質，揚雄之批評歸結在法度上，他說：「秦之有司，負秦之法度；秦之法度，負聖人之法度。秦弘違天地之道，而天地違秦亦弘矣。」秦之法度指法令制度言，聖人之法度指道德制度言，以此凸顯秦之無道。

在〈五百〉篇，有人提問：秦朝既然繼承周朝，但為什麼沒有到達治世？這是孔子『繼周』之說。揚雄回答說：「聖人之言，天也，天妄乎？繼周者未欲太平也，如欲太平也，舍之而用它道，亦無由至矣。」因為秦朝行法治而捨棄禮治，猶如捨棄聖人之道，因此沒辦法治好天下。

在〈重黎〉篇，揚雄從天、人之意論秦、漢之世：六國之於秦，秦之於陳勝、吳廣，楚之於漢，勝負皆由天意。除了天意之外，尚有人和的問題，揚雄說：「兼才尚權，右計左數，動謹於時，人也。」在這些時局的勝負當中，人確實居於關鍵的地位，但人必須因於天時，對秦而言，天、人皆不與焉，正所謂「天不人不因，人不天不成。」揚雄亦有論李斯和蒙恬之忠，其對李斯最大批評在「阿意督責」¹⁶⁰，李斯因聽信趙高之言而立胡亥為帝，後又「摧燕、上官之鋒，處廢興之分」¹⁶¹，最後被胡亥殺掉，這是聽信佞臣的後果，不能說是忠。至於蒙恬之忠，有人問：「蒙恬忠而被誅，忠奚可為也？」揚雄說：「塹山堙谷，起臨洮，擊遼水，力不足而死有餘，忠不足相也。」¹⁶²蒙恬在秦始皇時北伐匈奴，修築長城，功績顯著，但始皇一死，其力不足以與趙高抗衡，被趙高害死，故其忠不足相也。

五、結語

西漢秦鑑思想的談論是相當廣泛的，舉凡經濟、政治、邊防、教育、吏治、德治、法治等等面向，都包羅在《鹽鐵論》之中，《鹽鐵論》可謂是秦鑑思想的集大成，具有承上啟下的作用。以下再做兩點結語：

第一、夏鑑、殷鑑和秦鑑的比較

夏鑑和殷鑑的思想在《尚書·召誥》提出，其中心思想在「敬厥德」，周人有鑒於夏桀的貪暴和商紂的荒淫而致誤國，感覺天命靡常，唯有修德才能得到上天的庇祐，周

¹⁶⁰ 引見《法言·重黎》。

¹⁶¹ 引同上。

¹⁶² 引見《法言·淵騫》。

公秉持周人敬德的思想，在〈酒誥〉提出：「人無于水監，當于民監」，更深一層地引發以民為本的言論。來到漢朝，反省秦朝滅亡的原因，其中心思想也是德，以仁義為核心，以民為本，其理論架構與周人夏鑑、殷鑑的思想一致。在天德的監督之下，國君應當行仁義之道，以民為本，以免重蹈歷史之覆轍。

第二、西漢秦鑑思想的歷程

漢代秦鑑思想由陸賈發聲，標舉出「行仁義，法先聖」的核心價值，爾後賈誼繼之，並提出民本思想，直接承襲周人民鑑的思想。爾後秦鑑思想的發展逐漸擴大，內涵也不侷限於陸賈、賈誼的說法，正面的說法亦逐漸浮出檯面。

歸納西漢秦鑑思想的發展，大致分為三期：西漢前期、西漢中期、西漢晚期：

- 1、西漢前期由陸賈提出攻、守之道，以武力取得天下，也要以德治理天下，德則重在仁義，這樣的思想成為初期的典型論點。
- 2、西漢中期談論者不拘於傳統批評的觀點，也對秦代有了一些正面評價。司馬遷認為一味貶秦與耳食無異，但並沒有明確說明秦朝的貢獻，一直到《鹽鐵論》，丞相、御史大夫正面肯定秦朝，為西漢以來的秦鑑思想做了不同層面的論述。
- 3、西漢後期的秦鑑思想結合了時代背景，從漢成帝開始王氏勢力逐漸進入漢室，一直到漢室滅亡，將王氏掌權與趙高的亂政結合，來勸諫漢室皇帝是其特點。

第四節 西漢之道德史觀

《國語·楚語下》記載絕地天通的一段文字，可知道德源自於巫覡的觀念。但隨著政治的混亂，人性的貪婪，與神的自然高潔的德行不能相匹配，故使民、神相隔，各司其職，使不相瀆，此為早期之道德史觀。從其中民、神之間的轉變，可見道德觀念之因革損益。當子張問：「十世可知也？」孔子回答說：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」¹⁶³夏、商、周三代之禮制表現，因革損益雖有不同，但有跡可循。來到戰國時代，鄒衍發明五德終始說，其中對於朝代更迭的思想，從尚德出發，轉而為陰陽五行的理論，秦始皇採用之，《呂

¹⁶³ 引見《論語·為政》。

氏春秋》記載之，於西漢一朝成為政治思想的主流。以下本文分為「道德因革損益說」、「文質說」以及「五德終始說」三部分來探討此一問題。

一、道德因革損益說

道德因革損益的說法做為一種理論，是源於《禮記·表記》引述孔子的話：

夏道尊命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，先祿而後威，先賞而後罰，親而不尊。其民之敝，蠢而愚，喬而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慚，賊而蔽。

夏人尊命、尚樸；殷人尊神、尚鬼；周人尊禮、尚文，因應時代民風之不同，三代所重之德行不同、利弊不同，刑賞之道亦不相同。道德因革損益的說法，做為道德在歷史上演變的觀察，有其重要意義。民風在時代的演變上，因應文化展現的層面不同而有不同的道德要求，早期的人們生活單純，本性樸質，但不重禮，後來雖然重禮，然人心道德低落，法因之而起，意即法起於道德衰落之時。周公制禮作樂，提倡禮樂教化，以提升道德涵養，樂的崛起由來已久，因為與禮產生聯繫，因此樂在道德演變史上扮演著獨特的地位。以下即從《呂氏春秋》樂論談起。

（一）《呂氏春秋》樂論

《呂氏春秋》道德演變史的說法，從古樂的演進觀之，見於《呂氏春秋·古樂篇》：從朱襄氏起，因天地間陽氣盛，故作五弦瑟，使陰陽和合，以定群生；葛天氏作樂以歌詠八事：一曰載民，二曰玄鳥，三曰遂草木，四曰奮五穀，五曰敬天常，六曰達帝功，七曰依地德，八曰總萬物之極，總攬天、地、人之事，以達造育萬物之德；陶唐氏因陰氣滯伏，民氣鬱闕且滯，故作舞以宣導之，從這時開始，樂與舞產生連結作用。以上帝德的展現，表現在陰陽和合上。自音樂與舞蹈產生連結，黃帝以後的聖王，藉由制定樂

舞曲以彰顯其德化：黃帝作〈咸池〉、顓頊作〈承雲〉、帝嚳作樂聲，帝堯時，瞽叟作十五弦之瑟，名為〈大章〉；舜再加八弦，並修帝嚳之樂，以明帝德；大禹治水成功，乃命皋陶作〈夏籥九成〉，以昭其德；商湯伐桀成功，命伊尹作〈大護〉，以見其善德；周文王德行高遠，諸侯王依附，周公作樂詩歌頌之；武王克殷，命周公作〈大武〉；成王時，殷民造反，周公討伐之，作〈三象〉，以嘉其德。

從黃帝到周公止，將音樂的制作與帝王的德行產生連結。古聖先王對音樂的制作，從最初用以調和陰陽，到後來演變為個人功績、道德的表徵，顯見音樂在道德意義上的演變。

（二）陸賈道德階段論

漢初談論道德發展史具有代表性的學者是陸賈，在《新語·道基》將道德發展分成上聖、中聖、後聖三階段：

上聖從伏羲氏畫卦起，建立人倫觀念，道德因之而起，王道由此而生。到神農氏嚐百草，人民有了食的安全；黃帝伐木構材，人民有了住的安全；后稷教民耕種，讓人民有了衣的安全。但當人民食衣住行安定之後，轉而好逸惡勞，行為偏向邪僻，皋陶因而「立獄制罪，懸賞設罰，異是非，明好惡，檢奸邪，消佚亂」，以法來導正人民的行為。總結上聖階段，道德發展的進程是源於衣食住行的滿足，但當人民過於安逸之後，行為轉而趨於偏邪，法由此而生，上聖止於此。

中聖承襲上聖階段的弊端，必須改正惟刑無德的狀況，因此設立辟雍庠序之教，讓人民接受教育，來端正尊卑上下的儀節，明白父子之禮、君臣之義，讓社會上不致發生強凌弱、眾暴寡的現象，並拋棄貪鄙之心，以興起廉潔清白之風。在這個階段，周公制禮作樂，讓禮樂教化達於極盛。但中聖末期，因周天子的地位沒落，霸主興起，再度陷入禮義不行，綱紀不立的窘境。

後聖聖王為糾正前期的道德亂象，於是「定五經，明六藝，承天統地，窮事察微，原情立本，以緒人倫，宗諸天地，纂脩篇章，垂諸來世，被諸鳥獸，以匡衰亂。」此時聖王便是孔子，透過刪定詩書、制定禮樂，提倡經典，教導人民經書義理，改正社會風俗，並撰寫《春秋》，以匡正人心，撥亂世反之正。然後世鄭、衛之音

起，人們崇尚華靡奢侈之風，極盡耳目之好，聖人揭示『仁義』為治世之最後指標。

整合陸賈道德發展史論之三階段，第一階段是道德草創期，古聖王治民依序解決人民食、住、衣、行的問題，待所有問題解決，人性的貪婪與怠惰由此而起，於是法的建立應運而生。第二階段道德轉化期，聖王轉而重視行為的內化功夫，從禮樂教化做起，建立起道德倫理的規範。第三階段道德深化期，從五經六藝著手，強化人倫關係，並制定禮樂以改正社會風氣。最後回歸西漢，面對當代淫侈之風，陸賈提出仁義節儉做為改正之道，回應時代的要求。

（三）《淮南子》道德發展史論

《淮南子》論述道德發展史的篇章，見於〈俶真訓〉、〈覽冥訓〉、〈本經訓〉三篇。〈本經訓〉在道德發展的階段上，簡要分成太清之始與衰世，比之前兩篇的說法更加簡要，但義理相同，故不另加陳述。

從〈俶真訓〉篇旨觀之，高誘注說：「俶，始也；真，實也。道之實，始於無有，化育於有，故曰『俶真』，因以題篇。」故本篇在論述道之本始、起源與化育之道。本篇在道德的論述上，承接黃老之道，第一階段為至德之世，描述的是天地未生之前無垠虛空的本始狀態，此時天地間的純樸之性未散。第二階段來到伏羲氏之時，道處於昧昧芒芒的狀態，但人性之德起，智識由此而生，原本純樸之童蒙之心逐漸背離，道德趨於煩雜而不能純一。第三階段來到神農、黃帝之時，此時對於道德的作為，表現為「剖判大宗，竅領天地」，使天地萬物都能有經紀條貫。但由黃帝以降，人世的物慾巧詐之心表現於外，喪失原本純樸之性命。一直到周室衰微，「澆淳散樸，雜道以偽，儉德以行，而巧故萌生。」淳樸之心已蕩然無存，再加以儒、墨兩家之繁文縟節，更使大宗之本喪失無餘。〈俶真訓〉從黃老的立場論述道德的發展是由淳樸轉向澆薄、由赤子之心轉向虛偽之心、由無知無識轉向聰明巧詐、由純厚轉向貪婪，一切皆由於有知。

〈覽冥訓〉在道德的論述上從黃帝開始，比之〈俶真訓〉，省略了之前茫昧混沌的階段，直接進入人世的演變。黃帝之時一片祥和，因為能調和天地陰陽，但來到女媧之時，天地巨變，陰陽不調。女媧憑藉其「道德上通，而智故消滅」之精神，補正天地，

平息一切禍患。夏桀（商紂）之時，「主暗晦而不明，道瀾漫而不修」，不修仁義道，又廢棄聖人之教誨，以致至德之純樸滅，自然無為之心不起，天地不贊其德。待迄戰國時代，各國征伐，戰爭酷烈，伏屍數十萬，天下人無法安其情性、樂其習俗、保其修命。從黃帝到戰國時代，看到的是道德的衰微與人性私慾的氾濫，但這種情況來到西漢時代，上位者之道德、仁義可與伏羲氏相比，其道與五帝同，對西漢初年的道德情況給予極高的評價。〈覽冥訓〉從歷史的發展談論人心道德的日趨衰微，採用了比較務實的角度。

（四）董仲舒之道德史觀

董仲舒的道德史觀，以〈天人三策〉為主要的探討內容。董仲舒道德史觀的精神在仁義禮樂的教化精神，五帝三王便是以此為治國的內涵，故堯受天命時，以天下人為憂，誅逐亂臣，務求賢聖，因此能夠得到眾賢臣的輔佐，教化大行；舜以禹為相，行垂拱無為之治；周文王順天理物，以聖賢為師；周武王因周公制作禮樂，而教化大行，至於成王、康王而為隆盛，圉圉空虛四十餘年，這是教化之功而非刑罰之效。及至後世，道德式微，禮壞樂崩，孔子作《春秋》、刪詩書、定禮樂，所欲恢復的正是聖王制禮作樂之王道精神。董仲舒從《春秋》之中，得出一條法則，就是災異說，此一災異理論的思想核心便是仁義禮樂。後世國君淫佚，諸侯背叛，廢棄德教而專任刑罰，刑罰起而邪氣生，人民因而積累怨怒，於是「陰陽繆盪而妖孽生矣」（〈對策一〉），這就是災異興起的原因，而對治災異的方法就是教化。

董仲舒提出道德發展上的「漸、積之道」，無論善、惡都是一種漸積的過程，如堯發跡於諸侯，舜興起於深山之間，其道德不是一天造就的，而是一種漸進的工夫，董仲舒說：「積善在身，猶長日加益，而人不知也；積惡在身，猶火之銷膏，而人不見也。」（〈對策三〉）故積善或積惡，皆是無形中增加。放諸歷史，任何一個朝代的興衰存亡，無不是漸進而成，朝代的更迭亦復如此。

（五）劉向《戰國策敘錄》之道德史觀

《敘錄》是劉向為《戰國策》¹⁶⁴撰寫的序言。其道德發展的論述以周朝為中心，自周文王、武王始而至秦朝止。向稱戰國時代為君德淺薄的時代，故自西周初年論起，以為對照。西周之初，周天子「尚道德、隆禮義」，設立辟雍、泮宮、庠序，提倡學校教育，並發展禮樂以教化民心，故刑錯四十餘年而不用，遠近歸服，《雅》《頌》各思其德。之後的康王、昭王，雖有衰德，但綱紀尚明，即使是春秋時代，其道德教化的流風餘韻仍然存在，王道未廢，春秋五霸尚能尊事周室，尚有賢臣輔佐，「猶以義相支持，……天子之命，猶有所行」。但春秋以後，群雄爭霸，缺乏賢臣治國的朝代，禮義衰廢。即使孔子論詩書，定禮樂，王道粲然分明，但孔子以匹夫之力，影響有限，迨仲尼沒後，「道德大廢，上下失序」，王道不興，唯有威勢可行。

當秦孝公之時，「捐禮讓而貴戰爭，棄仁義而用詐譎」，當此之時，篡位、巧詐之人奪取王位，僭越之風興，後來之人起而效仿，互相吞滅、大國兼併小國，以致於「父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，湣然道德絕矣」。秦孝公之時，五倫滅絕，已然嚴重，然猶有更甚者是戰國時代。當此之時，「貪饕無恥，競進無厭；國異政教，各自制斷」，互相征伐的情況更烈，而如孟子、荀子等儒術之士，被世人拋棄不用，反而講究權謀、縱橫之士能致高官厚祿。

最後道德的發展，以秦做結：秦國憑藉著「勢便形利，權謀之士」，取得極大的優勢，是故秦始皇能因勢利導，併吞六國，一統天下，對此成就，向稱「杖於謀詐之弊，終於信篤之誠，無道德之教、仁義之化，以綴天下之心」，惟以謀詐而不以仁義治民。秦二世愈甚，向稱其「化道淺薄，綱紀壞敗；民不見義，而懸於不寧。」因不行教化，故民不知是非合宜。劉向歸結秦朝所以滅亡，其主因在於詐偽，因詐偽而不知恥，「夫使天下有所恥，故化可致也。苟以詐偽偷活取容，自上為之，何以率下？秦之敗也，不亦宜乎！」故歸結秦朝道德上最大的問題，在於上位者詐偽。

文末，劉向歸結戰國時代道德的特點在「君德淺薄」，但讚賞那些出謀劃策之人，能因時勢而為之扶急持傾，「雖不可以臨國教化，兵革救急之勢也」，因此，雖然君德淺薄無以教化治民，但謀臣能轉危為安，是值得讚賞之事，劉向從大格局、大方向讚賞臣子為國忠君的行為，相較於秦朝而言，秦君無德，而臣子更行欺詐之事，所謂德

¹⁶⁴（西漢）劉向撰、（東漢）高誘注，《戰國策》，台北市：藝文印書館印行，1958。

行優劣，已判然分矣。劉向從君德的角度判別朝代道德的發展，頗具有儒家人治精神的表徵，所謂風行草偃，上位者的行為表現，直接影響下位者的作為。

二、文質說

西漢一代探討「文質說」較有體系者，一為董仲舒，一為劉向，以下分別論述之：

（一）董仲舒《春秋繁露》中的質文說

首先了解文與質的內涵與關係。董仲舒說：「志為質，物為文。文著於質，質不居文，文安施質？質文兩備，然後其禮成。」¹⁶⁵，故表現在內的心志為質，表現在外的事物為文，文與質是相輔相成，文質兼備，才能成就禮，若不能質文兼備，寧願有質而無文，蓋「禮之所重者在其志」¹⁶⁶，能在心志上表現出禮敬之心，也算是知禮之人。孔子作《春秋》尤其重志，強調「先質而後文，右志而左物」¹⁶⁷，蓋重志所以返中和之氣，求其誠所以滅除虛偽之心。

其次，董仲舒從歷史的面向談論文質史觀。在《春秋繁露·三代改制質文》中，結合三代、改制、質文三項議題，形成三統、三正的歷史觀，由此再引申出四法、五端、九皇。三統說思想的核心在改制受命，受命的內涵為「改正朔，易服色，制禮樂」，透過這個制度，明白自己是稟受天命的。三統說的基本原則為：

當十二色，歷各法而正色，逆數三而復，絀三之前曰五帝，帝迭首一色，順數五而相復，禮樂各以其法象其宜，順數四而相復，咸作國號，遷宮邑，易官名，制禮作樂。

所謂逆，就是依照寅、丑、子逆向次序走，稱作三統或三正，譬如夏朝是以寅月十三月孟春為正，商朝是以丑月十二月季冬為正，周朝以子月十一月仲冬為正，那麼繼承周朝的當是以寅月為正。所謂「順數五而相復」，是指五帝(黃帝、顓頊、嚳、堯、舜)的德行

¹⁶⁵ 引見《春秋繁露·玉杯》。

¹⁶⁶ 引同上。

¹⁶⁷ 引同注 165。

是依木、火、土、金、水五行相生的順序而決定，稱作五端；所謂「順數四而相復」，是指朝代德的取向是依夏、商、質、文的順序循環，稱作四法。以三統為基礎，而有五端、四法之說。

董仲舒三統說從商湯起，商為白統，周為赤統，故夏應為黑統，但其說法以《春秋》為黑統，因為《春秋》是孔子所撰作，孔子稱為素王，故董仲舒以新王稱之。《春秋》所扮演的角色為：「王魯，尚黑，紂夏，親周，故宋」，把三統的概念全部融合為一，如同孔子是最後統整三統禮制之人。三統指出顏色、文質、宮邑、官名、禮樂，但又有所謂三正，指出改正朔、易服色之理。「正者，正也，統致其氣，萬物皆應」，三統引導氣而成三正。三統、三正表明王者受命之義，然後才郊告天地神明，布告天下。

董仲舒所說受命而王的狀況有六種：有不易者，有再而復者，有三而復者，有四而復者，有五而復者，有九而復者。不易者是天，奉本之意；再而復者是指文、質；三而復者是指寅、丑、子三正；四而復者是指商、夏、質、文四法；五而復者是指五端，五帝是也；九而復者是指九皇。能夠明白以上道理，就能通天地、陰陽、四時、日月、星辰、山川、人倫。

綜觀董仲舒的文質觀，在天人的架構下，以受命為基調，以文質的觀念貫串整個道德史觀，其中包含了三統、三正、四法、五端、九皇等觀念，為西漢政治提供一個和諧互動的天人關係。

（二）劉向《說苑》¹⁶⁸中的文質說

劉向對「文」的理解從禮樂出發，包含禮、樂兩大範疇。劉向對禮樂的看法是：「功成制禮，治定作樂，禮樂者，行化之大者也。」（〈修文〉）「功成制禮」是古聖先王做為宣揚自己治績的方式，「治定作樂」是天下治平的表徵，合起來，禮樂是行教化最重要的依據，禮樂是文，教化是質，由此見文質並重。劉向又說：「文，德之至也，德不至則不能文。」（同上）文為表，德為內，故文沒有德為內涵則不能顯現，由此亦見質在文先，與董仲舒先質後文的說法旨趣相同。

反質即返質之意，質為真之意，篇章舉一則楊王孫欲裸葬的故事，他告訴兒子說：

¹⁶⁸（漢）劉向撰、向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2011。

「吾死欲裸葬，以返吾真，必無易吾意。」（〈反質〉）強調返璞歸真之意，由此引伸出崇尚節儉之意，這是〈反質〉的基調，篇中多提倡節儉，反對奢侈淫佚。「真」也是「素」，故言：「吾思夫質素，白當正白，黑當正黑。」（同上）「真」的相對就是「華」，從祭祀的角度觀之，就是「蓋重禮不貴牲也，敬實而不貴華。」（同上）「質」也是「誠」，故曰：「夫誠者一也，一者質也；君子雖有外文，必不離內質矣。」（同上）可見質重於文。

由此觀之，劉向對於質的詮釋，包含有節儉、樸素、無華、真誠之意，若放諸歷史的道德發展，如前述所陳之道德史觀，質的演變是由簡趨繁、由儉趨奢、由樸趨華、由質趨文的反向作用，故必須「反質」。再次，劉向藉秦穆公與由余的對話，道出儉奢之道：秦穆公問由余：「古者明王聖帝，得國失國當何以也？」由余說：「以儉得之，以奢失之」。由余從道德的發展史觀之，從堯開始往後之帝王，奢侈之風愈是盛行，叛離的諸侯國愈多，原因就在於上位者「由離質樸也」，提出遠離質樸正是世運衰微的關鍵。

再者，劉向承襲董仲舒商、夏、質、文的說法，來解釋道德歷史觀。劉向說：

商者，常也，常者質，質主天；夏者，大也，大者，文也，文主地。故王者一商一夏，再而復者也，正色三而復者也。味尚甘，聲尚宮，一而復者，故三王術如循環，故夏后氏教以忠，而君子忠矣；小人之失野，救野莫如敬，故殷人教以敬，而君子敬矣。小人之失鬼，救鬼莫如文，故周人教以文，而君子文矣。小人之失薄，救薄莫如忠，故聖人之與聖也，如矩之三雜，規之三雜，周則又始，窮則反本也。¹⁶⁹

商為質，主天；夏為文，主地，一商一夏，所謂再而復者。由文質的觀念再發展出忠、敬、文道德循環的概念，所謂三而復者，其說法又與司馬遷一致。

總結劉向對文、質的看法，單獨論「文」時，文代表禮樂，具有教化的作用，是功成治定下的產物，但當論「質」時，「文」的意義轉變為奢華之意，與質樸相對。在歷史的發展上，古聖先王重禮樂教化，並重視質樸無華，質文並重，代表道德最高的狀況，但時代越後，禮崩樂壞、侈靡奢華，輕質重文，代表道德式微，故質、文意義也隨時代

¹⁶⁹ 引見〈修文〉。

而有所改變。

三、五德終始說

騶衍「五德終始說」之大略見於《史記·孟子荀卿列傳》：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大并世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。

騶衍創發此說，是基於看到有國者愈加淫侈，只為一己之享受，不能崇尚德行，因此其基本的考量是節儉，故云：「然要其歸，必止乎仁義節儉」。再次，鄒衍亦論及古今帝王之盛衰，從黃帝至於今，記載其機祥度制，並上推之於天地未生之時，其說法何嘗不是《呂氏春秋》以來所陳述之古聖先王之道德發展史。以下著重五德終始的論點，從《呂氏春秋》以下，除《淮南子》、《春秋繁露》¹⁷⁰前已論及外，再就劉向、劉歆父子的觀點，以及西漢一朝主德的說法陳述之。

（一）《呂氏春秋·應同》

《呂氏春秋》承接西漢相當接近，其五德終始的觀點，可以做為承上（鄒衍）啟下（西漢）之觀察。〈應同〉從帝王之將興，必有祥瑞見乎下民為起頭，論述歷朝之五德轉移：

黃帝之時，天先見大螾大螻，黃帝曰「土氣勝」，土氣勝，故其色尚

¹⁷⁰董仲舒對於五德終始說的觀點，《春秋繁露》中並沒有像《呂氏春秋·應同》所述，那麼有系統地將五行與朝代的更迭相結合，因為《春秋繁露》雖有五行相生與五行相勝的觀點，但並未與朝代結合，只是其天人感應思想的反映，其中惟〈三代改制質文〉較有五德終始的色彩。

黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰「木氣勝」，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰「金氣勝」，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社，文王曰「火氣勝」，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。

這是一套五行相勝的原理：土（黃帝、黃）、木（禹、青）、金（湯、白）、火（文王、赤）、水（代火者、黑），代表的是水、火、金、木、土的格局。秦始皇曾採用這一套理論¹⁷¹，來表明自己為水德。《呂氏春秋》所呈現的當是騶衍五德終始的原本樣貌，最初是以五行相勝的形式呈現。

（二）劉向、劉歆父子

劉向、劉歆父子對五德的轉移，採用五行相生的原理，其說法載於《漢書·律歷志下》之《世經》。《世經》所述之五德轉移從炮犧氏起，而非黃帝，與傳統說法不同。其五德轉移說如下：

- 1、太昊帝：炮犧繼天而王，為百王先，首德始於木，故為帝太昊。作罔罟以田漁，取犧牲，故天下號曰炮犧氏。
- 2、炎帝：以火承木，故為炎帝。教民耕農，故天下號曰神農氏。
- 3、黃帝：火生土，故為土德。始垂衣裳，有軒冕之服，故天下號曰軒轅氏。
- 4、少昊帝：土生金，故為金德，天下號曰金天氏。
- 5、顓頊帝：金生水，故為水德，天下號曰高陽氏。
- 6、帝嚳：水生木，故為木德，天下號曰高辛氏。
- 7、唐帝：木生火，故為火德，天下號曰陶唐氏。

¹⁷¹ 《史記·封禪書》云：「自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇採用之。」又云：「秦始皇既并天下而帝，或曰：「黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤鳥之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。」於是秦更命河曰「德水」，以冬十月為年首，色上黑，度以六為名，音上大呂，事統上法。」

- 8、虞帝：堯嬪以天下，火生土，故為土德。天下號曰有虞氏。
- 9、伯禹：虞舜嬪以天下。土生金，故為金德。天下號曰夏后氏。
- 10、成湯：金生水，故為水德。天下號曰商，後曰殷。
- 11、武王：水生木，故為木德。天下號曰周室。
- 12、漢高祖皇帝：伐秦繼周，木生火，故為火德。天下號曰漢。

五德的順序為「木火土金水」相生的次序，帝王世系共有十二位，歷史的循環進入第三輪，比起傳統只涉及黃帝、夏禹、商湯、周文王四帝，多了很多。在政治的意義上，為一種禪讓的作用，故堯舜兩帝特以『嬪以天下』稱之，這也是傳統說法所沒有的。

（三）漢朝主德說

劉邦滅秦，建立漢朝，若以五德轉移的順序觀之，漢當土德，但漢朝對於主哪一種德，還未固定。最早，當劉邦還沒稱帝之前，流傳著一則傳說：高祖在平民之時，曾斬殺一條白蛇，流傳著：「蛇，白帝子也，而殺者赤帝子。」¹⁷²因此，故當劉邦起兵，立為漢王之時，就以赤為色，故當火德。然劉邦以十月為歲首，當色黑才是。此外，當高祖二年東擊項籍而還入關時，問：「故秦時上帝祠何帝也？」對曰：「四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。」高祖曰：「吾聞天有五帝，而有四，何也？」於是高祖立北時以自己為黑帝。由此觀之，民間的流傳以為是火德，但朝廷是以水德行事。

至漢文帝時，張蒼因高祖十月為歲首，以為漢當水德¹⁷³，但同時魯人公孫臣上書陳終始傳五德事，認為秦既為水德，方今當為土德，土德應黃龍見，當改正朔、服色、制度¹⁷⁴。後來，文帝十五年，果然黃龍現，於是推翻了水德的說法。然文帝十六年，文帝親自郊祀渭陽五帝廟，卻是尚赤，故土德事未成。因此，從漢高祖到文帝，漢朝的主德說經歷了火德、水德、土德又到火德的過程。

來到漢武帝，進行郊雍，始立后土祠汾陰上，衣黃衣，並且制定太初曆，《漢書·

¹⁷² 此事載於《史記·高祖本紀》和《史記·封禪書》。

¹⁷³ 《史記·張丞相列傳》：「自漢興至孝文二十餘年，會天下初定，將相公卿皆軍吏。張蒼為計相時，緒正律歷。以高祖十月始至霸上，因故秦時本以十月為歲首，弗革。推五德之運，以為漢當水德之時，尚黑如故。」

¹⁷⁴ 《史記·封禪書》：「魯人公孫臣上書曰：『始秦得水德，今漢受之，推終始傳，則漢當土德，土德之應黃龍見。宜改正朔，易服色，色上黃。』」在同時，賈誼亦主張色上黃。

郊祀志》說：「孝武之世，文章為盛，太初改制，而兒寬、司馬遷等猶從臣、誼之言，服色數度，遂順黃德。彼以五德之傳從所不勝，秦在水德，故謂漢據土而克之。」由此可知，漢武帝以漢為土德。

來到昭帝、宣帝之世，漢昭帝元鳳三年正月，泰山萊蕪山有大石自立，眭孟推《春秋》之意，以為有平民起來當皇帝，又引據董仲舒之言，以為「漢家堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人，禮以帝位」¹⁷⁵，漢家堯後，意指漢為火德；禮以帝位，頗有禪讓之意。宣帝時，蓋寬饒曾在奏封事中引《韓氏易傳》曰：「五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢，若四時之運，功成者去，不得其人則不居其位。」漢為堯後和禪讓的說法從昭帝起，逐漸成為主流思潮。這一股思潮，後來劉向、劉歆加以承接，班固《漢書》中多所反映。

漢成帝以後，王氏勢力逐漸崛起，劉向以為漢德衰微，怕有代漢的危機，然王氏非有德者，故告誡皇帝一則要修德，一則要謹防王氏篡漢。其子劉歆，將父親的五行說法加以發揚光大，表列出古代帝王的五行系譜，即以五行相生為架構，上推至伏羲氏，下推至漢高祖，將漢朝的德運定位為火德，正式合法化漢為堯後的說法。至於劉氏的世系，劉向以為：「漢帝本系，出自唐帝。降及于周，在秦作劉。涉魏而東，遂為豐公。」豐公就是劉氏先祖。班固由此歷史的說法，推論說：「漢承堯運，德祚已盛，斷蛇著符，旗幟上赤，協于火德，自然之應，得天統矣。」總結歷史的說法與神話的傳說，得出漢為火德。

最後，以班固《漢書·郊祀志》贊文的說法，總結西漢主德說：

漢興之初，庶事草創，唯一叔孫生略定朝廷之儀。若乃正朔服色郊望之事，數世猶未章焉。至於孝文，始以夏郊，而張倉據水德，公孫臣、賈誼更以為土德，卒不能明。孝武之世，文章為盛，太初改制，而兒寬、司馬遷等猶從臣、誼之言，服色數度，遂順黃德。彼以五德之傳從所不勝，秦在水德，故謂漢據土而克之。劉向父子以為帝出於震，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農、黃帝下歷唐虞三代而漢得火焉。故高祖始起，神母夜號，著赤帝之符，旗章遂赤，

¹⁷⁵ 引見《漢書·眭弘傳》。

自得天統矣。昔共工氏以水德間於木、火，與秦同運，非其次序，故皆不永。

四、結語

綜言之，探討西漢之道德史觀，其中因革損益說和文質說，雖然是源於孔子的思想，具有儒家的精神，但漢朝以前的儒家，雖有歷史意識，並未著重於古聖先王之道德流變¹⁷⁶，真正提出的人是騶衍，因此，從嚴謹而詳實的態度來說，西漢之道德史觀受騶衍的影響是全面性的。觀之騶衍的基本精神是仁義節儉，仁義是儒家的思想，節儉則是墨家的精神，騶衍可以說是結合了儒墨精神，形成其內在涵養，外則是其陰陽五行的思想，建構其五德終始說。這一套理論呈現在《呂氏春秋·應同》，表現的是五行相勝的體系。

來到西漢，早期的陸賈和《淮南子》，大體承襲騶衍的論點，然董仲舒在承襲之餘，亦有所創新與轉化，融入《春秋公羊傳》的思想體系，發展出其陰陽災異的思想與三代質文說，並發展出五行相勝與相生的體系。到了西漢中葉之後，逐漸走向五行相生的體系，最後定型在劉歆的手上。

當然，在西漢，由五行相勝轉向五行相生，與漢朝主德說息息相關，故早期從相勝的角度，流傳赤帝斬白蛇的故事，也解釋秦為水德，故漢應為土德的說法。到了晚期，劉向、劉歆父子以五行相生的角度，提出禪讓說，合理的為漢為火德找到理論的根據，並影響以後漢代政治的發展。

¹⁷⁶ 以孟子和荀子為例，在道德的取法上，孟子傾向於法先王，荀子傾向於法後王。孟子的先王是指堯舜而言，故其言：「堯、舜既沒，聖人之道衰。」（《孟子·滕文公下》）荀子的後王是指周朝文王、武王、周公而言，故其言：「禹、湯有傳政，不如周之察也。」（《荀子·儒效》）基於此，孟子認為堯舜之道德最高尚，荀子以為西周之時代近，其禮樂易於明察效法，因此，孟子認為：「由湯至於武丁，賢聖之君六七作。天下歸殷久矣，久則難變也。武丁朝諸侯有天下，猶運之掌也。紂之去武丁未久也，其故家遺俗，流風善政，猶有存者；又有微子、微仲、王子比干、箕子、膠鬲皆賢人也，相與輔相之，故久而後失之也。」（《孟子·公孫丑上》）相較於荀子則認為：「五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹湯有傳政而不若周之察也，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳，略則舉大，詳則舉小。愚者聞其略而不知其詳，聞其詳而不知其大也。是以文久而滅，節族久而絕。」（《荀子·非相》）同樣強調時代的久遠，但孟子強調時代愈往後，道德喪失愈多，荀子則認為時代愈往前，道德禮制愈粗略，故不知可法。此孟、荀之間的差異。

第五章 西漢貨殖體系下之德行觀

「貨殖」這一名詞首先由司馬遷運用在史書之中，用以指稱和民生經濟有關的人、事、物，司馬遷在《史記·太史公自序》說到撰寫〈貨殖列傳〉的主旨：「布衣匹夫之人，不害於政，不妨百姓，取與以時而息財富，智者有采焉。」在此布衣匹夫和百姓不相等，是特指能把握時機生息財富之人，即指商賈而言。就「貨」、「殖」兩字的意思而論，貨指財貨，人民生活所憑藉的器物，具有流通性；殖的用法，《尚書·湯誥》說：「兆民允殖。」孔安國《傳》將殖解釋為生。《尚書·呂刑》說：「稷降播種，農殖嘉穀。」孔安國《傳》說：「后稷下教民播種，農畝生善穀。」殖亦為生義。又，《尚書·仲虺之誥》說：「不殖貨利。」孔安國《傳》：「殖，生也。不生資貨財利，言不貪也。」這裡的殖具有濃重的商業意味，當是後起之義。「貨殖」一詞最早出自《論語·先進》「賜不受命而貨殖焉」，此處指子貢經商致富而言。

「貨」、「殖」的考察，可以再從《尚書·洪範》入手，其中論國有「八政」，前兩者為食與貨，食放第一，反映民以食為天的觀念，農業優先，是為「殖」；貨指財貨，指民生物資的流通，這是商業的部分，是為「貨」。進一步考察〈洪範〉八政，後六者：三曰祀、四曰司空、五曰司徒、六曰司寇、七曰賓、八曰師，包含禮樂教化、政教律條的內涵，簡言之即德與刑兩大範疇，換言之，國家的施政固然以農、商為主，但必須以德刑為後盾，人民方不致流於無節。

本章共分四節：第一節談論西漢文人的貨殖德行觀；第二節從《史記》〈貨殖列傳〉和〈平準書〉出發，配合《漢書》〈食貨志〉和〈地理志〉，來了解官方系統的貨殖德行觀；第三節論《鹽鐵論》之貨殖德行觀；第四節從《周禮·大司徒》所記荒政十二條，來探討西漢荒政思想之德行觀。

第一節 西漢文人之貨殖德行觀

一、賈誼、晁錯、魏相之貨殖德行觀

賈誼從現實狀況論述其貨殖德行觀。〈治安策〉說到：「今庶人屋壁得為帝服，倡優下賤得為后飾」，他看到世俗侈靡的一面，不僅重視外表的華麗，更表現出僭越的行徑出來，在〈時變〉直接點出世俗的風氣：「今俗侈靡，以出相驕，出倫踰等，以富過其事相競。」不僅如此，「今世貴空爵而賤良，俗靡而尊姦富」，一味追求富貴、展示富貴，而不論身分地位的貴賤。此外，世人也重視外在器物雕鏤纖巧，重視器物的外形華美，不重視器物的實用性，如同社會的風尚趨於華靡，個人行徑的姦巧邪侈反被讚許，反而樸實無華者被嘲笑，這是道德價值觀的嚴重偏差，之所以如此，賈誼以為其因皆生於沒有禮義廉恥¹⁷⁷。因此，要導正此一風氣的根本之道在於重本輕末，因為務農者少，食用者多，「故以末予民，民大貧；以本予民，民大富」¹⁷⁸，所謂貧富的重點在於務農樸實，不在於重商奢華，其基本的論點是：

夫百人作之不能衣一人，欲天下亡寒，胡可得也？一人耕之，十人聚而食之，欲天下亡飢，不可得也。飢寒切於民之肌膚，欲其亡為姦邪，不可得也。¹⁷⁹

因此，奸邪的產生起於飢寒，飢寒則是因生產者少，這樣的觀點頗能呼應管子的論點：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」

承接上文的觀點出發，賈誼提出積貯的重要性。他曾上〈積貯疏〉¹⁸⁰，提出：「民不足而可治者，自古及今，未之嘗聞」，可見賈誼非常重視足食，賈誼以當時的狀況說明：「漢之為漢幾四十年矣，公私之積猶可哀痛。失時不雨，民且狼顧；歲惡不入，請賣爵、子。既聞耳矣，安有為天下阡危者若是而上不驚者！」反映建國四十年以來，蓄積不足，甚而賣爵、賣子的狀況，層出不窮，最後總結一句：「夫積貯者，天下之大命也。」

賈誼對當時社會道德理念的了解，除了看到人民衣食不足引發的道德問題，其實最大的問題是文帝即位第五年廢除盜鑄錢令，引發社會趨利的現象，賈誼於是上〈禁民鑄錢疏〉：因為私鑄利潤很高，「因欲禁其厚利微姦，雖鯨罪日報，其勢不止」，再加

¹⁷⁷ 《新書·俗激》說：「夫邪俗日長，民相然席於無廉醜，行義非循也。」

¹⁷⁸ 引見《新書·瑰瑋》。

¹⁷⁹ 引見〈治安策〉。

¹⁸⁰ 此篇亦見於《新書·無蓄》，兩者略有差異，今依《漢書·食貨志上》。

以人們為了鑄幣而去採銅，因而荒廢農事，造成「姦錢日多，五穀不為多」的窘境，到最後，「善人怵而為姦邪，愿民陷而之刑戮」，整個善良風氣因這股趨利風氣而敗壞殆盡。

賈誼從現況找出國家面臨的兩大問題：足食和鑄幣，其貨殖觀點對以後學者具有啟發的作用，如：景帝時，晁錯上〈貴粟疏〉，強調蓄積的重要。晁錯指出禹、湯遭遇天災卻沒有人餓死，原因在於「畜積多而備先具」，反觀今日，沒有這麼多年的水旱，但蓄積卻不足？原因在於「地有遺利，民有餘力，生穀之土未盡墾，山澤之利未盡出也，遊食之民未盡歸農也。」人民崇尚商業利益，是造成蓄積不足的主因，蓄積不足，人民就會貧困，人民貧困，奸邪就會產生，道德自然敗壞，即使有高城深池，嚴法重刑，也不能禁止奸邪的事情發生，晁錯最後歸結為：「饑寒至身，不顧廉恥。」再者，農、商之間的貧富、地位相差懸殊，晁錯指出：「今法律賤商人，商人已富貴矣；尊農夫，農夫已貧賤矣。故俗之所貴，主之所賤也；吏之所卑，法之所尊也。」社會價值已然顛倒，要改正此一風氣，當務之急是要使民務農，而要使民務農，便從貴粟起，以粟換爵，以粟代罪，不僅增加廩粟、人民賦稅減輕，更可以勸農功，人心向農，社會趨於純樸，姦邪之風一併導正。

又如宣帝時的丞相魏相，參酌賈誼、晁錯等人的建言，提出其「備荒」的理念：強調「本於農而務積聚，量入制用以備凶災」¹⁸¹，把務農與積聚結合，疏中總結過去先帝面對水旱災所採取的荒政措施：「為民貧窮發倉廩，賑乏餒；遣諫大夫博士巡行天下，察風俗，舉賢良，平冤獄，冠蓋交道；省諸用，寬租賦，弛山澤陂池，禁秣馬酤酒貯積。」

二、董仲舒之貨殖德行觀

（一）「限民名田」奏

董仲舒有鑑於漢武帝之時，因應頻繁的戰事須求，勞役、賦稅相當繁重，而官吏

¹⁸¹ 引文見《漢書·魏相傳》。

的貪暴，造成冤獄無數¹⁸²。為此，董仲舒提出幾點善治之道：

- 1、為改變「富者恆富、貧者恆貧」的狀況，當「宜少近古」，適當採用井田制，以減少土地兼并的情況。
- 2、限民名田的立意是在「以澹（贍）不足」，這是一種限制人民領有土地數額的策略，以防止兼并之風。
- 3、武帝時，因大舉征戰，耗費繁多，因此將鹽鐵收為國營，但人民得不到利益，社會問題因之而起。
- 4、減去奴婢的買賣，遏止酷吏的專法專斷、恣意刑殺，導致社會驚恐不安。
- 5、武帝時的賦稅是二十倍於古，因此應當薄賦斂，省繇役，減輕人民的負擔。

董仲舒提出土地、鹽鐵、酷吏、賦稅等問題，這些都是當時很重要的貨殖上道德的問題。

（二）〈天人對策三〉之義利論

〈天人對策三〉從天、人的角度論貨殖道德觀。董仲舒認為上天給予每個人的利益是有其原則的，比如那些接受國家利祿的人，應當「不食於力，不動於末」，不要與民爭利。可是社會上總是有受其大又取其小之人，於是富者更富，貧者益貧，而一般貧民百姓還要躲避酷吏的刑戮，於是刑罰愈多，姦邪之事不可勝數。要避免此事的發生，根本之道在於：「受祿之家，食祿而已，不與民爭業，然後利可均布，而民可家足。」

反觀周室衰微之後，公卿大夫「緩於誼而急於利」、「亡推讓之風而有爭田之訟」，因之趨利忘義之風起於西周末年道德陵替之時。董仲舒讚揚周文王能平息虞、芮兩國國王因爭田而起的爭訟¹⁸³，這說明了上位者應具備道德風範，方能改正社會功利的風氣。因此，董仲舒說：「爾好誼，則民鄉仁而俗善；爾好利，則民好邪而俗敗。」

¹⁸² 《漢書·食貨志下》言武帝時匈奴擾邊：「干戈日滋，行者齋，居者送，中外騷擾相奉，百姓抗敵以巧法，財賂衰耗而不澹。入物者補官，出貨者除罪，選舉陵夷，廉恥相冒，武力進用，法嚴令具，興利之臣自此而始。」因戰事費用不足，故有入物者、出貨者等不顧廉恥之人興起，這也是社會亂象之一。

¹⁸³ 此典故記載於《孔子家語·好生》：「虞、芮二國爭田而訟，連年不決。乃相謂曰：『西伯、仁人也。盍往質之。』入其境，則耕者讓畔，行者讓路；入其邑，男女異路，斑白不提挈；入其朝，士讓為大夫，大夫讓為卿。……孔子曰：『以此觀之，文王之道，其不可加焉！不令而從，不教而聽。至矣哉！』」董仲舒當用此典故。

他認為上位者和百姓最大的區別在於：「夫皇皇求財利常恐乏匱者，庶人之意也」、「皇皇求仁義常恐不能化民者，大夫之意也」，因此，不與民爭利才是為政者應有的德行。

（三）《春秋繁露》之義利觀

首先，〈身之養重於義〉篇中開宗明義說：「天之生人也，使人生義與利，利以養其體，義以養其心。」義與利是上天給予人的兩樣東西，義是培養心靈的道德涵養，利是培養身體所須的物質，但兩者孰貴？仲舒以為：「體莫貴於心，故養莫重於義，義之養生人大於利。」心是身體的主宰，故最為貴，但何以義大於利？現在有人道德情懷很高卻貧賤，但能安貧樂道；有人很富有但遭致刑戮，因此，有義者貧而能自樂；無義者富而莫能自存，以此知義之養生人，實大於利而厚於財。

其次，〈玉英〉篇指出義利之別：

凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。故君子終日言不及利，欲以勿言愧之而已，愧之以塞其源也。夫處位動風化者，徒言利之名爾，猶惡之，況求利乎？

「凡人之性，莫不善義」，是取孟子的性善說，而不能行義，是取荀子性惡的說法。君子以羞愧之心來阻塞利之發作，一位行教化之君子，光是言「利」已覺羞惡，何況是去追求利益呢？

總結董仲舒的義利觀，在「正其誼（義）不謀其利，明其道不計其功」一句¹⁸⁴，明白指出為政者當行道義而不求功利之心。

三、貢禹之減省貨殖觀

元帝初即位時，徵召貢禹擔任諫大夫。當時年歲不收，國內人民遭受饑餓的困境，於是貢禹從古代節儉的觀點出發，提出減省的策略：「唯陛下深察古道，從其儉者，

¹⁸⁴ 此句見《漢書》本傳。但同樣意思的句子，在《春秋繁露·對膠西王越大夫不得為仁》作「正其道不謀其利，修其理不急其功」，此對仁人言，對象是士大夫。

大減損乘輿服御器物，三分去二」，以此救助人民於困境之中。對此，貢禹前後上疏數十次，其要點如下¹⁸⁵：

1、矯復古化

「矯復古化」是貢禹減省論點的基礎。基於古代聖王具備諸多儉省的作為，諸如宮室的格局、宮女的設置、圈養的馬匹、車輿器物的使用、院圍的面積等等，皆能符合儉省的原則，而且賦稅輕，沒有其他繇役屯戍，這些措施都是當今必須加以儉省者，因此，貢禹指出「方今天下飢饉，可亡大自損減以救之」，能遵循減省¹⁸⁶之道，即是行聖王之道。此項論點為元帝所採納，下詔「令太僕減食穀馬，水衡減食肉獸，省宜春下苑以與貧民，又罷角抵諸戲及齊三服官。」

2、減輕賦算口錢

貢禹以為現在人民生活困苦，是源於武帝提出「民產子三歲則出口錢」的做法。武帝為支應征伐之大量開銷，於是將原本規定七到十四歲要出口錢的規定，降至三歲，加重人民的負擔，貢禹建議將三歲改為七歲，此建議為元帝所採納。

3、罷除鑄錢與鹽鐵之官

武帝時設置鑄錢與鹽鐵官，導致貧者愈貧、富者愈富、與民爭利的現象。因此要解決這個問題，便是要重本輕末，鼓勵人民耕種，以杜絕商人壟斷利益。而今農夫歷經日曬雨淋，胼手胝足，還要繳穀租、田賦，層層剝削，於是人民棄本逐末，耕者不能半。其原因何在？貢禹以為「末利深而惑於錢也」，杜絕之道便是「罷採珠玉金銀鑄錢之官」，使民歸於農。

4、寬繇役

¹⁸⁵ 其疏奏見於《漢書·貢禹傳》。

¹⁸⁶ 在此疏奏提出「儉省」與「減省」的觀點，前者是就古代聖王節儉用度的作為而言，而後者是基於當代帝王用度奢華，相較於古代聖王，故提出減損用度的作法，本文採用「減省」的說法，以符應貢禹對當朝的要求。

貢禹主張將諸離宮及長樂宮的守衛減其太半，並將諸官奴婢十萬餘人，使為良民，使其代關東戍卒，亦可減少邊戍的人數，其作法是針對武帝而來，以正社會亂象。

5、除罪贖之法

貢禹以為除罪贖之法起於文帝時，針對商人及官吏貪贓枉法者，所制定之法。然至武帝即位，因其好大喜功、窮兵黷武，以致用度不足，於是廣開贖罪之門，可以輸粟、納錢代之，入穀者亦得補官吏，造成奢侈之風盛行，盜賊之風起，流亡者眾，甚且造成上下交相賊的狀況，廉恥之心已盪然，已然遠離文帝制定之初意。因此，針對世俗的敗壞，他提出「貴孝弟，賤賈人，進真賢，舉實廉」的指標方針，廢除贖罪之法，提出仁義來取代功利的想法。

四、劉向《說苑》之貨殖德行觀

劉向《說苑》在貨殖上的德行觀，主要見於〈貴德〉和〈政理〉兩篇。其主要論點，論述如下：

（一）貴德賤利的精神

劉向在貨殖理論上，強調貴德賤利的精神。他從人性入手，指出：「凡人之性，莫不欲善其德。」¹⁸⁷人性具有向善進德的本質。他同時指出：「然而不能為善德者，利敗之也；故君子羞言利名，言利名尚羞之，況居而求利者也。」¹⁸⁸不能向善進德是因為貨利的引誘。其利與德的論述關係是採取董仲舒的思考模式¹⁸⁹，因此，劉向引《春秋》文公九年春毛伯來求金的事件，說明周天子向魯國求金不是禮的表現。¹⁹⁰同樣地，《春秋》隱公三年秋，武氏子來求賻，這也表現出周天子不合於禮的表現。¹⁹¹劉

¹⁸⁷ 引見《說苑·貴德》。

¹⁸⁸ 引同上。

¹⁸⁹ 見《春秋繁露·玉英》：「凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也。……夫處位動風化者，徒言利之名爾，猶惡之，況求利乎？」

¹⁹⁰ 《春秋公羊傳·文公九年》解釋說：「九年春，毛伯來求金。毛伯者何？天子之大夫也。……毛伯來求金，何以書？譏。何譏爾？王者無求，求金非禮也。」

¹⁹¹ 《春秋公羊傳·隱公三年》解釋說：「秋，武氏子來求賻。武氏子者何？天子之大夫也。其稱武氏子

向所引的《春秋》典故，亦取自董仲舒《春秋繁露·玉英》的說法¹⁹²。因此，天子主動求利的表現，做了很不好的示範。對此，劉向說：「故天子好利則諸侯貪，諸侯貪則大夫鄙，大夫鄙則庶人盜」¹⁹³，是故上位者求利，會影響下位者起而效之。職此之故，劉向下結論說：「故為人君者明貴德而賤利以道下」¹⁹⁴，劉向以「貴德賤利」總結其貨殖德行觀。

在貴德賤利的論點下，劉向將政治分成王者之政、霸者之政、強者之政，王者以道德教化人民，是聖王之教；霸者以武力獲得威權，是霸王之教；強者以嚴刑峻罰脅迫人民，是暴君之教。劉向重視聖王之教，聖王治國是先德教而後刑罰，先知榮辱而後用刑罰，故治國之道當「崇禮義之節以示之，賤貨利之弊以變之；修近理內政樞機之禮，壹妃匹之際；則莫不慕義禮之榮，而惡貪亂之恥。」¹⁹⁵建立人民禮義的觀念，以培養羞恥心，自然對貪奢產生羞惡之心，這樣的效果起於教化的作用，這也體現「貴德賤利」的精神。

（二）富民所以愛民

在〈政理〉篇，周武王問姜太公治國之道。太公說：「治國之道，愛民而已。」如何愛民？太公回答說：「利之而勿害，成之勿敗，生之勿殺，與之勿奪，樂之勿苦，喜之勿怒，此治國之道，使民之誼也，愛之而已矣。」愛民表現在利之、成之、生之、與之、樂之、喜之，這六個面向便是治國的要項，而利之擺在第一位。劉向藉周武王問姜太公治國之道，點出「愛民」之要義，而愛民首要在利之，所謂利之，就是使民富有，故劉向提出富民說：周文王曾問呂望如何治理天下，呂望說：「王國富民，霸國富士；僅存之國，富大夫；亡道之國，富倉府；是謂上溢而下漏。」王者以德教化人民，把財富藏於人民，人民富而好禮；霸者以武力稱霸天下，把財富藏於謀士，謀士縱橫捭闔；處於末世的國家，把財富藏於大夫，大夫弄權掌勢；無道之國，

何？譏。何譏爾？父卒子未命也。何以不稱使？當喪未君也。武氏子來求賻，何以書？譏。何譏爾？喪事無求，求賻非禮也，蓋通于下。」

¹⁹² 《春秋繁露·玉英》：「故天王使人求賻求金，皆為大惡書。今非直使人也，親自求之，是為甚惡。」

¹⁹³ 引見《說苑·貴德》。

¹⁹⁴ 引同前注。

¹⁹⁵ 引見《說苑·政理》。

把財富藏於倉府，不顧人民生活疾苦，此四者可為執政者之借鏡。劉向強調的富民，不只是財貨藏於民，更重要的是讓人民富而好禮，此為富民的第一面向。富民的第二面向是薄賦斂，人民最大的痛苦便來自於賦斂重，做為一個愛民的國君，應當薄其賦斂，故曰：「薄賦斂則民富，無事則遠罪，遠罪則民壽。」薄賦斂和遠罪都是德政的表現。富民的第三面向是分地予民，做為一個愛民的國君，不當將土地視為己有，而恣意享用，唯有將土地釋放與民，人民方能生財而富，故曰：「分熟不如分腥，分腥不如分地；割以分民而益其爵祿，是以上得地而民知富，上失地而民知貧。」

最後，〈政理〉篇揭示了聖王治國的五大面向：周武王問太公：「賢君治國何如？」太公指出五點說明：（1）政治要清平，官吏不苛酷，賦斂要有節度，自奉要儉約。（2）刑賞不能憑國君個人的好惡而決定，而官吏的刑賞直接關乎百姓的命運，尤其在荒年之時，百姓還要再接受官吏剝削、壓迫，更是不堪。（3）後宮除了荒淫的問題之外，還有女子對皇帝的枕邊細語，引發女子干政的疑慮。（4）皇帝要儉省宮室的支出，不臨幸宮室、少設觀游臺池、不做華美的雕文刻鏤，減少宮室支出。（5）朝廷的糧倉滿溢腐朽，而民間卻有流餓之民，朝廷應當將府倉適時發放救濟百姓。劉向所指陳的，正好反映當時朝野的現象。

綜觀劉向之貨殖德行觀，其思想主軸是利與德，強調聖王治國。以德治國是王者之道、賢君之道，施行教化，教導人民禮義廉恥榮辱的精神，強調愛民、富民，建立富而好禮的社會。反觀霸者、強者，以力與利為出發點，以武力、刑罰治國，賦斂重、徭役眾、吏苛酷，人民受饑寒勞役之苦。劉向指出之貨殖德行觀重要者如：「貴德賤利」、「崇禮義之節以示之，賤貨利之弊以變之」、「薄賦斂則民富」、「王國富民、霸國富士」、「上得地而民知富，上失地而民知貧」等思想，皆極具啟發意義。

五、結語

西漢文人在面對時代的貨殖問題時，發表個人的貨殖德行觀，展現不同時代的解決之道。經濟問題不只是民生問題，還是道德的問題，因為萬事的根源都來自於人心，人的行為取決於環境，管子從民生的層面來論證道德行為的存在，這反映的是教化的前提，必須是在物質生活穩定之下，但從西漢貨殖的演變情況，從整體文人的德行論述中

發現，管子所說的只存在於物質生活穩定之初，如文帝、景帝之前，但當經濟發達、民生富庶之際，利字當頭，能夠跳脫利之引誘的人不多，從賈誼、晁錯的論述中，背本趨末的現象已很普遍¹⁹⁶，因此強調務農蓄積，以回歸禮義廉恥，然而私鑄的開放，造就更多的富商大賈，但對普遍的農民來講，生活並不能改變什麼¹⁹⁷，能改變的就是趨利的心態，因此，西漢社會風氣的轉變當從文帝起，但不可否認，文帝仍是崇尚儉約的¹⁹⁸。武帝的時代，反應的是由德轉向利、由質樸寡欲轉向奢華多欲、由黃老轉向儒術、法術並治，董仲舒〈限民名田奏〉反應的就是當下土地兼併風氣的盛行，使富者田連阡陌，貧者無立錐之地，提倡此議的目的是「以澹（贍）不足」，讓社會利益能平均分配，但利益總是掌握在權貴大家之手，公卿大夫皇皇求利，完全忘卻其仁義教化之要務，因此，仲舒提出「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，以導正風俗。

武帝以後，昭、宣時期承接凋弊之餘，再次強調與民休息，故魏相提出備荒的做法。元帝時，災荒未減，奢僭日增，貢禹提出〈儉省奏〉，提出儉省措施，以改進現況，貢禹以一句「天生聖人，蓋為萬民，非獨使自娛樂而已」，所批評的是上位者的侈靡奢華，不顧人民的死活，而更深切的是上位者「舍法度而任私意，奢侈行而仁義廢」的批評。劉向處在與貢禹相同的時代，所見都是上位者自富的情況，向提出『貴德賤利』的原則，簡要地為這個時代崇尚侈靡的亂象注入源頭活水。來到漢哀帝，史稱：「睹孝成世祿去王室，戚柄外移，臨朝婁誅大臣，欲彊主威，以則武、宣是也。」¹⁹⁹又稱：「哀帝初即位，躬行儉約，省減諸用，政事由己出，朝廷翕然，望至治焉。」²⁰⁰哀帝欲起衰振弊，頗有中興之意，然亂起朝廷，董賢憑藉哀帝的寵幸，奢僭無度，王嘉憤而上書，終不能救之。

¹⁹⁶ 王夫之《讀通鑑論·漢高帝》說：「高帝生長民間而習其利害，重挫之而民氣蘇。然且至孝文之世，後服帝飾如賈生所譏，則抑末崇本之未易言久矣。」

¹⁹⁷ 王夫之《讀通鑑論·文帝》就私鑄一事說到：「文帝除盜鑄錢令，使民得自鑄，固自以為利民也。夫能鑄者之非貧民，貧民之不能鑄，明矣。奸富者益以富，樸貧者益以貧，……貧者力以致之，而獲無幾；富者雖多其隸傭，而什取其六七焉。以視鑄錢之利，相千萬而無算。」指出開放私鑄造成貧者愈貧，富者愈富的現象。

¹⁹⁸ 《史記·孝文本紀》稱許文帝儉樸的表現說：「專務以德化民，是以海內殷富，興於禮義。」

¹⁹⁹ 引見《漢書·哀帝紀》贊文。

²⁰⁰ 引見《漢書·孔光傳》。

第二節 以《史記》為中心論司馬遷之貨殖德行觀

對西漢貨殖的概念的瞭解從《史記·貨殖列傳》起，此外《史記·平準書》亦是司馬遷呈現貨殖觀念的篇章，亦不可忽略。〈貨殖列傳〉論述貨殖的發展理論、區域性的風俗及貨殖取向、經商致富者的成就及其道德取向，對於武帝以前的貨殖發展有相當深刻的論述。一般學者論司馬遷的經濟思想，從其「善者因之」的觀點切入，以為是採取經濟自由放任的手段²⁰¹，而趨利也是人性的自然表現，毋須抑制。至於〈平準書〉，主要是論述西漢建國以來到漢武帝近七十餘年的經濟狀況，尤其以武帝時的社會狀況陳述最多。論〈平準書〉之貨殖德行觀，主要體現在武帝窮兵黷武的大肆耗費上，並巧立名目以增加財源，這些是貨殖的層面，至於武帝所設立的名目所造成的影響，這是屬於德行的問題。

和《史記》並稱，記載西漢一朝史事的《漢書》，在談論貨殖的篇章上，有承接《史記·貨殖列傳》的〈貨殖傳〉，大體無所增加，又有《漢書·食貨志》實則是《史記·平準書》之延伸，而《漢書·地理志》更是承襲《史記·貨殖列傳》。至於兩者在貨殖觀點上的差異，可從《漢書·司馬遷傳》，班固批評司馬遷撰〈貨殖列傳〉是「崇勢利而羞貧賤」，可知其究竟，但究竟班固所批評者是否公允，本節文末做一探討。

一、〈貨殖列傳〉之貨殖德行觀

(一)「善者因之」的貨殖理論

1、社會開放性之需求

²⁰¹ 可參看侯家駒《中國經濟思想史》，台北：中央文物，1982；鄒濬智〈《史記·貨殖列傳》經濟思想體系試構〉，《龍華科技大學學報》第二十五期，2008，頁157-167；陳文媛《〈史記·貨殖列傳〉研究》，玄奘大學中國語文學系研究所碩士論文，2010；劉玉菁〈司馬遷經濟思想探析〉，《台北市立教育大學學報》（人文社會類），第42卷第2期，2011，頁55-80。另外，大陸學者亦頗多論述者，如：加曉昕〈從〈平準書〉和〈貨殖列傳〉看司馬遷的自由經濟思想〉，《達縣師範高等專科學校學報》（社會科學版），第11卷第3期，2001，28-32；呂慶華〈論司馬遷的貨殖思想〉，《福建師範大學學報》（哲學社會科學版），2001年第2期，頁30-36；龔啟耀〈司馬遷重商思想探討〉，《北方經貿》，2003年第8期，頁113-114；聶翔雁〈從《史記》看司馬遷經濟思想的進步性〉，《白城師範學院學報》第18卷第3期，2004年，頁55-57；唐凱麟、陳科華〈「善者因之」——司馬遷經濟倫理思想研究〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2004年第33卷第1期，頁11-14。

司馬遷論貨殖，以老子提倡的小國寡民入手，強調這樣一個自給自足、與世無爭、與外界老死不相往來的社會，毋須貨物交通，也能安居樂業，但如以這樣的觀點來談貨殖求利，恐怕是行不通，因此，司馬遷說：「必用此為務，輓近世、涂民耳目，則幾無行矣。」輓同挽；涂同塗，塞之意，上古之世與近世的社會發展程度本有極大的差異，除了民心、民性的差異，還有交通的便利性，這是貨殖發展的首要條件。

2、治理貨殖的原則

史遷再論人性的變遷。他說神農以前的人性如何不可知，但從《詩》、《書》所述，虞、夏以來，人們「耳目欲極聲色之好，口欲窮芻豢之味，身安逸樂，而心誇矜勢能之榮。」只為求一己之享樂榮華的風俗習性習染已久，即使欲以與世無爭的妙論來改正，終不可行。

因此在人性趨利的原則下，他提出五點治理貨殖的原則：「善者因之，其次利道之，其次教誨之，其次整齊之，最下者與之爭。」史遷既然反駁老子小國寡民的思想，既不利於貨殖的發展，如何又以清淨無為來解釋「因之」，這裡強調的是心性自然的面向，而不是國家政策的面向，固然武帝以前行黃老無為，得到極大的助益，但武帝時將鹽、鐵、鑄幣一切收歸國有，人民不得得利，違背人性趨利的本質²⁰²，因此，史遷強調的「因之」，是要回歸人性自然的面貌，讓人民能不受限制的自然發展自我財富，如同水之就下：「日夜無休時，不召而自來，不求而民出之。豈非道之所符，而自然之驗邪？」道即自然之義，順著人性趨利的方向走而不去抑制，這是最上乘的指導原則。第二層的治理原則是採用因勢利導的方式，引導人民向利的方向，司馬遷說：「賤之徵貴，貴之徵賤」，司馬貞《索隱》：「徵者求也，謂此處物賤，求彼貴賣之。」反之亦然。趨利既為本性，人民若不知利之所在，國君應當瞭解市場的走向，引導人民獲取利益。第三層的治理原則是採用教化訓誨的方式，即以孔子所說：「道之以德，齊之以禮」，讓人民在求利的過程中，知道禮節、恥辱之事，這是以道德教化百姓，在趨利的過程中守好本性，不致奢靡偏邪。第四層的治理原則是法家的法度和政令，來整齊人民的行為，讓人民在求利的過程中，設下刑罰以約束人民求利的行為。最下乘

²⁰² 正如史遷所說：「富者，人之情性，所不學而俱欲者也。」（《貨殖列傳》）

的治理原則是與民爭利，尤其直指漢武帝實行鹽、鐵官營，設下眾多租賦稅，讓人民接受層層的剝削，國家是富有了，但人民卻貧窮了，這不是真正富國之道。

以上五點代表著司馬遷貨殖治理的層次原則，具有優劣之分，亦有先後之序，可歸納出「先富後教」的理念，前兩項的目標是求富益貨，其次才是教誨之。「先富後教」的理念源於孔子²⁰³，後來管子提出富民的說法²⁰⁴，為司馬遷所採用。

3、區域特性的發展理論

在「因」的理論之下，司馬遷提出區域特色與貨殖發展的關係理論，在這個理論之下，分成兩部份：一是地區特產，一是風俗習性，這些都是在大自然的化育之下形成。司馬遷認為地區特產提供農、虞、工、商各業發展之依據，「故待農而食之，虞而出之，工而成之，商而通之。此寧有政教發徵期會哉？」各行各業因其自然產物而順勢發展，無須政教之手段操弄，故《周書》曰：「農不出則乏其食，工不出則乏其事，商不出則三寶絕，虞不出則財匱少。」此一原則自古以來即已建立。

至於風俗習性的形成，如同地方產物，也自然而成，什麼樣的地理環境，塑造出怎樣的德行，產業的發展與地區的民族性有很大的關係。如：關中地區原為周民族發展之地，自古樹立了「好稼穡，殖五穀，地重，重為邪」之良好風俗，然自秦文公在此開發之後，造就眾多商人，以致民風改變，由原本重農，轉而重商；由原本純樸之風，轉而巧詐勢利。又如：三河之地，土地狹小，民人眾多，「故其俗纖儉習事」。至於北方，民風剽悍、好氣、任俠為姦，不事農商；中山之地，留有商紂以來的淫風，「民俗懷急，仰機利而食」，民性狃急，有投機取巧之風。燕地有魚鹽棗栗之饒，民風「雕悍少慮」；齊地沃野千里，有桑麻、魚鹽之利，民風行事寬緩、心胸闊達，多智慧，重鄉土，不易遷徙，但喜歡打家劫舍，此齊地之風俗習性；魯地，洙水、泗水尚有周公好儒重禮的遺風，民風拘小節，儉嗇，畏罪遠邪，但亦流於好賈趨利；越、楚有三俗：西楚、東楚、南楚，西楚人民剽悍輕薄，不重農，故蓄積少；東楚，其俗「清刻，矜己

²⁰³ 《論語·子路》記載：有一次孔子到衛國去，冉有隨從，孔子看到衛國很多人，就說：「庶矣哉！」冉有說：「既庶矣，又何加焉？」孔子說：「富之。」冉有再問：「既富矣，又何加焉？」孔子說：「教之。」

²⁰⁴ 《管子·治國》說：「凡治國之道，必先富民。……故治國常富，而亂國常貧；是以善為國者，必先富民，然後治之。」

諾」；南楚「好辭，巧說少信」。

總結以上司馬遷將風俗習性與貨殖發展相連，這是他獨到之處，而地區人民的德行表現和地理環境有先天的關聯，地理環境所生的物產又與貨殖的發展產生連結，最後則是貨殖活動的進行與人民的德行表現，產生密不可分的關係。這是司馬遷地理性的貨殖德行觀。

（二）求富益貨的情性表現

1、奔富說

司馬遷開宗明義指出：「富者，人之情性，所不學而具欲者也。」欲致富是人之本能欲望，不待教而表現之，由此提出「奔富」的理論。他舉諺語說：「千金之子，不死於市」、「天下熙熙，皆為利來；天下壤壤，皆為利往」，無論是千乘之王、萬家之侯、百室之君，尚猶患貧，何況是匹夫編戶之貧民！故賢人願意為國家出謀劃策、守信死節；壯士身先士卒、赴湯蹈火，是為重賞而來，其他如閭巷少年、趙女鄭姬、游閒公子、弋射漁獵之人、博戲之人、醫方諸食技術之人、吏士、農工商賈畜長等人，為了財利，無不竭盡其能，司馬遷稱其行為是「固求富益貨也」。以上各類人物竭盡所能之奔富行徑，皆是出於自然的本能。²⁰⁵

2、三富說：本富、末富、奸富

從司馬遷所陳人物趨利的情形觀之，其中是不分善惡，一體視之，所謂：「富無經業，貨無常主」，但他們求富的行徑，也並非都合於道德，司馬遷特分為三種：本富、末富、奸富。

（1）本富

²⁰⁵司馬遷奔富的說法源於《管子》。《管子·禁藏》說：「夫凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避。其商人通賈，倍道兼行，夜以續日，千里而不遠者，利在前也。漁人之入海，海深萬仞，就彼逆流，乘危百里，宿夜不出者，利在水也。故利之所在，雖千仞之山，無所不上；深源之下，無所不入焉；故善者勢利之在，而民自美安，不推而往，不引而來，不煩不擾，而民自富。」只要是利之所在，可以不顧艱困，自動完成。

司馬遷在論當今致富之人，有一項很重要的美德，就是節儉。如：宛孔氏之先人，以鐵冶致富，「然其贏得過當，愈於織嗇」；魯人俗儉嗇，曹邴氏尤甚，其以鐵冶致富，但他們父兄子孫生活簡約；周人本性纖儉，而以師史尤甚；宣曲任氏，因囤糧粟，而於楚漢相爭時致富，但任氏愈富有，反而愈儉約，可以說是最具代表者。司馬遷稱讚他們：「以末致財，用本守之，以武一切，用文持之，變化有概，故足術也。」所謂本就是行儉約之道，因此司馬遷稱：「夫織嗇筋力，治生之正道也」，能儉約、勤勞，便是司馬遷所謂本富之道。

本富的概念是以德為基礎，司馬遷說：「居之一歲，種之以穀；十歲，樹之以木；百歲，來之以德。德者，人物之謂也。」這裡表達了「十年樹木，百年樹人」的觀念，重德所以重人，那些因貨殖而致富之人富比封君，但是他們取給有道，具備處士的道德涵養，反之，那些不能養家活口之人，卻不以此為恥。因此，司馬遷說：「無巖處奇士之行，而長貧賤，好語仁義，亦足羞也。」這觀念仍是源於「先富後教」，貧賤不等同於儉約，儉約是建立在富有的基礎上。

(2) 末富

所謂末富，就是從事本業而致富之謂，而所謂本業，司馬遷認為主要是農、工、商、虞，他說：「此四者，民所衣食之原也。原大則饒，原小則鮮。」此四者必須並行²⁰⁶，方能均衡發展財富。此四者求富的能力，司馬遷以為：「夫用貧求富，農不如工，工不如商，刺繡文不如倚市門，此言末業，貧者之資也。」

至於末富發展財富之道在於「奇勝」，以出奇不意的方法可獲致財富。末富第二條致富之道是「誠壹」，如同前文提到的那些奔富之人，所憑藉的精神亦在於此。司馬遷特別重視那些從事卑賤工作之人卻能致富的表現，譬如從事掘冢、行賈、賣漿、灑劑之人，稱讚其誠壹的用心。

(3) 姦富

²⁰⁶ 大陸學者唐凱麟、陳科華〈「善者因之」——司馬遷經濟倫理思想〉（湖南師範大學社會科學學報，2004，第33卷第一期，頁11-13，22）說到：「司馬遷的“本富為上”觀是一種建基於農、工、商、虞四者並重之上的重農論。」本文以為此四者當為末富，而本富當是指以儉約守之的道理，如司馬遷所說：「以末致財，用本守之。」

姦富，顧名思義就是透過不正當的手段獲取財富，其行為違背道德的正當性。司馬遷對於這樣的行徑深表痛惡，如前述閭巷少年攻剽椎埋、劫人作姦之行徑；博戲馳逐、鬪雞走狗之行徑；吏士舞文弄法、刻章偽書之行徑等等，此非治生之正道，故為姦富。

3、富好行其德、富者得勢益彰

司馬遷在談論致富者的德行表現時，提出兩點：富好行其德、富者得勢益彰。首先，「富好行其德」的前提是「禮生於有而廢於無」，所謂有、無是指財富而言，以此論點，司馬遷說：「故君子富，好行其德；小人富，以適其力。」²⁰⁷在財富的根基之下²⁰⁸，有權有勢的君子當行仁義，一般老百姓則是展現其能力，各取所需。司馬遷舉范蠡為例，范蠡以計然之策行之於家，因而致富，採取「積居與時逐，而不責於人」的策略，看準市場動向，適時切入，其治生之道有二：擇人、任時。范蠡十九年三致千金，並且能將所得分散給貧交疏兄弟，表現出仁愛之心，這就是所謂「富好行其德者也」。

如前所述，富者只建立在有權有勢的君子上，故言「富者得勢而益彰」，反之，「失勢則客無所之」。司馬遷舉子貢為例，他在曹國、魯國之間廢著鬻財，在孔子弟子中最富有，他憑藉個人財富與各國國君分庭抗禮，表現出其勢力出來，而孔子的名聲能宣揚於天下，靠的是子貢的財富做為後盾。在此議題上，司馬遷著重的是德行因財富而更加彰顯，不是地位權勢。

（三）治生之術

司馬遷強調治生之術，從〈太史公自序〉論〈貨殖列傳〉寫作之緣起可見其意，他說：「布衣匹夫之人，不害於政，不妨百姓，取與以時而息財富，智者有采焉。」所謂息財富便是治生之術，智者能展現之。文中提到的智者有三人：計然、范蠡、白圭。

計然提出的貨殖理論重在對天時的了解，其基本理論是「知鬪則修備，時用則知物」，能在別人之先看到機運的來到，更要了解天時的運作。計然認為自然界風候的運

²⁰⁷ 司馬遷此句思想得自於《荀子·富國》，荀子說：「君子以德，小人以力。」君子指上位者，小人指一般百姓。

²⁰⁸ 司馬遷說：「淵深而魚生之，山深而獸往之，人富而仁義附焉。」可見仁義道德是隨財富自然而生。

行有一定的道理，他說：「歲在金，穰；水，毀；木，饑；火，旱。」從陰陽五行的角度，來論天候的水旱風火，有一定的輪轉，知此道理，則知「旱則資舟，水則資車，物之理也」、「六歲穰，六歲旱，十二歲一大饑」，這是具備知時的能力。計然提出重要的積著之理，又作積居（范蠡）、廢著（子貢）；積者聚也，指穀物財貨之積聚；居，有賣之意，合起來說就是將積聚之穀物財貨賣出，其貨殖德行理論有三：「務完物」、「無息幣」、「無敢居貴」。所謂「務完物」，強調商人之道德良心，務求完善之物，凡是「腐敗而食之貨勿留」；所謂「無息幣」，強調貨幣之流通性，不要有停滯不用之貨幣；所謂「無敢居貴」，強調不隨意哄抬物價，一切依市場走向來決定價格。

范蠡學習計然之策，強調擇人而任時。

白圭，周人，當魏文侯時，李克務盡地利，白圭則經營商業發展。司馬遷稱「天下言治生祖白圭」，可見白圭治生之術的重要性。茲論述其主張於下：

首先，白圭看到歲時變化的重要性。他看到「人棄我取，人取我與」的經商之道，採取逆向思考的模式，自然能在商場上出奇致勝，這是司馬遷特別強調「富者必用奇勝」的道理。他也看到年歲美惡的變化，以太陰（太歲）所在的地支，做為觀察年歲美惡的依據，他說：「太陰在卯，穰；明歲衰惡。至午，旱；明歲美。至酉，穰；明歲衰惡。至子，大旱；明歲美，有水。至卯，積著率歲倍。」白圭取諸陰陽五行，認為年歲的美惡是採取一正一反的方式運作，四年一個循環，當地支走完一個循環，第一年的歲收會加倍，這是從自然界的變化得出年歲豐歉的原理。

其次，白圭從治生之道體會出治生四德，他自述說：

吾治生產，猶伊尹、呂尚之謀，孫吳用兵，商鞅行法是也。是故其智不足與權變，勇不足以決斷，仁不能以取予，彊不能有所守，雖欲學吾術，終不告之矣。

白圭自比其生產之道，猶如治兵、持法，必須具備智、勇、仁、強四種德行，方能得其精髓。所謂智，就是能在瞬息萬變的市場通權達變；所謂勇，就是足以決斷買賣的時機；所謂仁，就是能判斷買進和賣出的數量；所謂強，就是要能守成，知所進退。從事貨殖之人，必須具備好這四項德行。

（四）素封說

後世稱孔子為「素王」，因孔子撰《春秋》，行天子之事，而司馬遷針對那些富可敵國的平民百姓，提出「素封」的說法，他說：「今有無秩祿之奉，爵邑之入，而樂與之比者，命曰『素封』。」針對沒有爵祿收入之平民百姓，因經商致富而富比封君之人，稱之為「素封」。〈貨殖列傳〉中屬於素封之人，在漢代以前有計然、范蠡、子貢、白圭、猗頓、郭縱、烏氏倮、巴蜀寡婦清等人，前四人已有論述，後四人憑藉經營的能力因而致富，最後都能「禮抗萬乘，名顯天下」，表現出其高超的德行。

漢代之素封者益多，司馬遷甚且以「賢人」尊稱之，亦有表彰其德行的表現，如：宛孔氏之「織嗇」、「雍容」；曹邴氏之「儉約」；師史之「織嗇」；宣曲任氏之「折節為儉」，其餘從事小本生意而致富之人，皆秉持「誠壹」之美德，其所以稱上「素封」者，蓋有以致之。由此可知，司馬遷取素封之意蓋如素王一般，有其德行的深意在。

二、〈平準書〉之貨殖德行觀

司馬遷在〈太史公自序〉說明撰寫〈平準書〉的用意與想法，他說：「維幣之行，以通農商；其極則玩巧，并兼茲殖，爭於機利，去本趨末。作平準書以觀事變，第八。」所謂平準，開宗明義講的是貨幣在農業和商業上的流通，其弊端則流於姦巧、兼并，爭相追求投機利益，以致去本趨末，崇尚奢華，去除樸實。其次，就「平準」之由來，起於武帝元封元年京師設平準官，盡籠各地之貨物，貴即賣出，賤即買進，其意在令富商大賈無所牟大利，使反之於本，並抑制物價膨脹。最後，史遷點出〈平準書〉的寫作用意在「觀事變」，從變的角度，來看貨幣在市場上的運作狀況，也從變的角度來看人心的變化。觀其內容是從漢興以來到武帝，但大部份是以漢武帝為時代背景，陳述此時貨幣在社會的發展與演變，並觀察前後德行上的表現。

（一）武帝以前之貨幣發展與社會變遷

西漢建國之初，承秦幣制，但秦幣重²⁰⁹，更令民鑄莢錢，首開人民鑄幣之風，但因約法省禁，導致不軌逐利之民興起，民風轉趨敗壞，唯利是圖的商人囤積貨物以操縱物價，導致物價飆漲。因此，高祖下令商人不得衣絲乘車，並加重其租稅，其重農抑商的意味頗濃。文帝時，因莢錢過多，重量又輕，所以再鑄「四銖錢」，名稱為「半兩」，並允許人民私鑄錢幣，但弊端橫生。經歷這兩次幣制改革，都是允許人民私鑄，卻造成民風趨利、民風丕變，商人圖利致富的亂象。再加上糧食不足，文帝時興起輸粟拜爵之法，景帝時興起輸粟除罪之法，更使社會亂象叢生。

（二）武帝時期之貨幣發展與社會變遷

漢朝經歷了七十餘年的休養生息，人給家足，府庫餘貨財，錢財、米糧非常充裕，民生富裕，經濟發達，「故人人自愛而重犯法，先行義而後紬恥辱焉」，非常符合《管子》「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」的精神。但所謂物極必反，這終究只是曇花一現，司馬遷從《易經》變易的精神，看到富極而衰的一面。他說：

當此之時，網疏而民富，役財驕溢，或至兼并豪黨之徒，以武斷於鄉曲。宗室有土公卿大夫以下，爭于奢侈，室廬與服僭于上，無限度。物盛而衰，固其變也。

「物盛而衰，固其變也」正是〈平準書〉全篇的精神所在，這說明了武帝是西漢由盛而衰的開始，也是道德衰敗之極致，其表現的面向如下：

1、興利之臣始

司馬遷論漢朝國運極盛而衰的關鍵在於戰事，從兩越的戰事開始，接著是開路西南夷，又是彭吳滅朝鮮，設滄海郡，讓燕、齊之間的戰事靡然發動。但真正引發國內政治、經濟動蕩不安的主因是對匈奴的作戰。元封二年，王恢設計馬邑誘敵，事跡敗露，從此匈奴斷絕和親，遂引發一連串戰事，司馬遷論述此事之影響：

²⁰⁹司馬遷稱秦幣有三種：上幣為黃金；下幣為半兩銅錢，重如其文；另一種不為幣的是珠玉、龜貝、銀錫之屬為器飾寶藏。（見〈平準書〉贊文）

行者齎，居者送，中外騷擾而相奉，百姓抗弊以巧法，財賂衰耗而不贍。入物者補官，出貨者除罪，選舉陵遲，廉恥相冒，武力進用，法嚴令具。興利之臣自此始也。

這一段文字說明因戰事而引發的種種道德陵遲的現象，最大的問題是興利之臣的興起，即如所言：「入物者補官，出貨者除罪」，此種現象實源自於文帝、景帝時入粟的做法，廉恥已然喪失，惟以嚴刑峻罰行之，此即酷吏之謂。

2、入羊為郎

戰事持續擴大，耗費的人力、物力、財力非常龐大，於是，朝廷徵募能繳納奴婢者能終身免除租賦徭役，原本文帝已廢除奴婢之德政，於此又興。此外，又制定繳納羊隻得以為郎官的策略，這為以後卜氏為官預留伏筆，這對選官制又是一大破壞。

3、買武功爵

武帝為了彌補戰事巨大的開銷，讓人民得以贖金來減免罪刑，並設置賞官，令民得以買爵官，讓官爵變成一種利益交換的工具，其高道德性已然不存在。因此，司馬遷說：「吏道雜而多端，則官職耗廢。」

4、見知之法興

見知之法與興利之臣是一體的兩面，皆是指酷吏言。見知之法起於張湯當廷尉時，以峻文決理，裴駟《集解》引張晏說：「吏見知不舉，核為故縱。」此後「不遵天子之命」、「沮敗誹謗」等罪名舉報不休，酷吏之法起，故司馬遷說：「長吏益慘急而法令明察。」以後人人自危，唯恐無故造下誹謗之罪，因此，公卿大夫多諂諛取容，以求避禍。

5、更錢造幣之流變與影響

漢武帝面對龐大經費的支出，除了增加繇役、賦稅、鹽鐵官營之外，就是提出貨幣

的改制。司馬遷對於武帝幣值的改換，並沒有按照時間順序陳述，其依序是白鹿皮幣、白金、半兩錢、三銖錢、五銖錢，但若依《漢書·武帝紀》的記載，其先後順序當是三銖錢（建元元年春）、半兩錢（建元五年）²¹⁰、白金和皮幣（元狩四年冬）²¹¹、五銖錢（元狩五年）²¹²。司馬遷說縣官銷鑄半兩錢，換鑄三銖錢行世，則依《漢書》的說法，這當是武帝初即位所做，後又改回半兩錢。但司馬遷又言：「有司言三銖錢輕，易姦詐，乃更請諸郡國鑄五銖錢。」可見三銖錢仍在通行。至於皮幣的製作更是混亂幣制，一匹值四十萬錢，連王侯宗室朝覲聘享都要用以皮幣，天子帶頭作亂，如何取信於民？因此，顏異才會批評說：「本末不相稱」。接著又用銀錫造作白金，雖然武帝下令盜鑄任何錢幣者死，但吏民盜鑄白金的行為卻不可勝數。貨幣的改革原本是要改善經濟的發展，然而，卻導致更多作姦犯科的行徑出來，所謂義與利之分辨，很顯然利的驅使已超過義的要求。

在白金之後，再發行赤側錢，以一個當五個用，並強迫賦官非赤側錢不收，到最後白金廢止不行。才推行兩年，因其幣值低賤，且人民巧法用之，故又廢止。到此，貨幣的推行已經相當混亂，因此下令各郡國停止鑄幣，所有貨幣由上林苑三官鑄造，之前的貨幣全銷毀，但這樣的做法已無法遏止奸商巧匠盜鑄。

6、算緡令、告緡令

基於「商賈以幣之變，多積貨逐利」，於是興起緡錢。緡是當時算錢的單位，一緡為一串一千銅錢，算緡是一種課稅的方式，主要是針對富商大賈所徵的稅。首先是在元光六年冬，武帝下令「初算商車」²¹³，接著在元狩四年頒布算緡令，規定：「諸賈人末作賞貸賣買，居邑稽諸物，及商以取利者，雖無市籍，各以其物自占，率緡錢二千而一算。……匿不自占，占不悉，戍邊一歲，沒入緡錢。」每一算徵收一百二十錢，若不配合就沒收緡錢，導致富商大賈反彈，不願上報。於是武帝在元狩六年頒布告緡令，元鼎三年重申此令，鼓勵人民告發商賈隱瞞漏稅的行徑，十一月發

²¹⁰ 《漢書·武帝紀》：「(建元)五年罷三銖，行半兩錢。」

²¹¹ 《漢書·武帝紀》：「元狩四年冬，收銀錫造白金、皮幣。」

²¹² 《漢書·武帝紀》：「元狩五年罷半兩錢，行五銖錢。」

²¹³ 見《漢書·武帝紀》。

布「令告緡者以其半與之」²¹⁴的鼓勵政策，讓告緡成風。

告緡令的頒布，其影響是多方面的：因為縱容人民告發的行徑，以楊可為首，引發全面性的告緡風潮，造成「中家以上大抵皆遇告」（〈平準書〉），甚至「商賈中家以上大率破，民偷甘食好衣，不事畜藏之產業，而縣官有鹽鐵緡錢之故，用益饒矣。」人民可以憑藉著告緡獲得豐厚的獎金，生活獲得改善，因此不從事生產。不僅如此，郡國透過緡錢，「得民財物以億計，奴婢以千萬數，田大縣數百頃，小縣百餘頃，宅亦如之」，縣官收入大增，朝廷更加富有²¹⁵，於是大修昆明池、治樓船、作柏梁臺²¹⁶，司馬遷稱：「宮室之修，由此日麗」。

7、卜氏之風

在告發緡錢的風潮同時，興起一位為國輸財的「賢人」----卜式。卜式以畜羊為事，當武帝征戰消耗巨大資財的同時，卜式自願「輸家之半縣官助邊」，卜式不為官、不與人爭，其為人：「式邑人貧者貸之，不善者教順之」，武帝以之為長者，故特予尊顯以教化百姓。

卜式之風不止如此。卜式在上林牧羊，曾對武帝發表其牧羊治國論，他說：「非獨羊也，治民亦猶是也。以時起居；惡者輒斥去，毋令敗群。」可見其治國強調使民以時、強調社會風氣的導正。後來桑弘羊掌管鹽鐵事宜，設置平準、均輸，為武帝帶來無比的財富，但卜式批評：「縣官當食租衣稅而已，今弘羊令吏坐市列肆，販物求利」，已經破壞了官吏的基本職能，讓官吏成為求財的工具，因此，當年歲小旱，武帝令官求雨的同時，卜式很嚴厲而諷刺地說：「亨弘羊，天乃雨」。司馬遷最後將桑弘羊與卜式對比，突顯利與義的衝突，對於桑弘羊一味求利的做法不表贊同，正面批評桑弘羊，實則反諷武帝大肆耗費和大開財源的做法，對卜氏廉讓之風表達認同之意。

三、班固「崇勢利而羞賤貧」之評議

²¹⁴ 見《漢書·武帝紀》。

²¹⁵ 《漢書·賈捐之傳》賈捐之稱：「至孝武皇帝元狩六年，太倉之粟紅腐而不可食，都內之錢貫朽而不可校。」指的正是這個時期。

²¹⁶ 《漢書·武帝紀》：「（元鼎三年）春，起柏梁臺。」

班固在《漢書·司馬遷傳》評論〈貨殖列傳〉的撰述是「崇勢利而羞賤貧」，固然司馬遷強調逐利求富是人之本性²¹⁷，但這是立基在自然的基礎上，其最高指導原則為『因』，站在經濟發展的立場上，農、虞、工、商必須順勢發展，國家的經濟才能均衡發展，若是以與民爭利的手段行之，得利的只是富商大賈，得利的只是上位者，當觀之〈平準書〉，即可了解司馬遷之用心：武帝因大肆征伐，導致財政困窘，再加以水旱災的侵奪，造成貧民處處。武帝最初以改革貨幣為手段，但卻導致盜鑄嚴重，巧詐橫生，再又行算緡制、告緡制，更是與民爭利，國家財富因此大增，但終究不是富本之道，鹽鐵官營更是與民爭利，桑弘羊確實做到「民不益賦而天下用饒」的地步，但卻是行巧詐之實，這是一種姦富。因此，若說司馬遷崇勢利，則桑弘羊當為其所贊賞，但其實不然！若說司馬遷賤貧賤，然其處處為貧民著想，更讚揚富比封君的「素封」者，他們「以末致財，用本守之」，發揚高尚的儉約之風，這才是司馬遷所發揚之精神。

再者，司馬遷講利之餘，更重視禮義。他強調「禮生於有而廢於無」，承襲《管子》的說法，所謂禮義道德生於豐衣足食之後，因此，逐利求富是為了追求更美好的道德精神，「故君子富，好行其德；小人富，以適其力」，各自素其位而行，上位者更能推行道德教化。司馬遷更建立「十年樹木，百年樹人」的觀點，提出「百歲，來之以德。德者，人物之謂也」的說法，可見司馬遷貨殖理論中，更重視道德觀念的建立。

司馬遷撰寫史書所憑藉的理念是「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，通觀〈貨殖列傳〉與〈平準書〉，其精神意涵亦在於此。「變」是司馬遷很重要的概念，〈十二本紀〉提出「原始察終，見盛觀衰」的說法，與〈平準書〉「物盛而衰，固其變也」相通；〈八書〉提出「承敝通變」，與〈貨殖列傳〉「承敝易變」的觀念相通，〈貨殖列傳〉所載之人物所秉持的治生之道也在一個「變」字，如計然之知時、范蠡之任時、白圭之樂觀時變，透過對四時、五行運作變化的了解，就能掌握財富的關鍵，這其中包涵了智、仁、勇、強之德行展現。司馬遷崇利的觀念是建立在市井小民上，希望百姓能透過求富益貨來改善自身的環境與地位，更希望將道德的觀念注入財富中，建立一個富而好禮的社會。

²¹⁷ 司馬遷人性求富的本能，其理論源自《荀子·性惡》，荀子說：「夫好利而欲得者，此人之情性也。假之有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，若是，則兄弟相拂奪矣；且化禮義之文理，若是，則讓乎國人矣。故順情性則弟兄爭矣，化禮義則讓乎國人矣。」因此，司馬遷貨殖的理論並非一味求富，而是要有禮義做搭配，觀之〈貨殖列傳〉、〈平準書〉即可明瞭。

第三節 《鹽鐵論》之貨殖德行觀

鹽鐵會議的發起源於杜延年對霍光的建議：

（杜延年）見國家承武帝奢侈師旅之後，數為大將軍光言：『年歲比不登，流民未盡還，宜修孝文時政，示以儉約寬和，順天心，說民意，年歲宜應。』光納其言，舉賢良議罷酒權、鹽、鐵，皆自延年發之。²¹⁸

會議的開起緣於武帝的奢侈師旅，會議的主軸是「修孝文時政」，「儉約寬和」是其中心思想。鹽鐵會議代表義與利兩方的爭辯，代表道德與功利的牽扯。《漢書·公孫劉田王楊蔡陳鄭傳》贊文記載《鹽鐵論》²¹⁹的編撰經過：

所謂鹽鐵議者，起始元中，徵文學賢良問以治亂，皆對願罷郡國鹽鐵酒權均輸，務本抑末，毋與天下爭利，然後教化可興。御史大夫弘羊以為此迺所以安邊竟，制四夷，國家大業，不可廢也。當時相詰難，頗有其議文。至宣帝時，汝南桓寬次公治公羊春秋，舉為郎，至廬江太守丞，博通善屬文，推衍鹽鐵之議，增廣條目，極其論難，著數萬言，亦欲以究治亂，成一家之法焉。

其中「務本抑末，毋與天下爭利」是會議的思想重心，其目標是「亦欲以究治亂，成一家之法焉」，此為《鹽鐵論》之貨殖德行觀。

《鹽鐵論》從評論武帝征伐四夷所導致的經濟問題入手，而以寬和儉約、道德教化為依歸，其中牽涉的議題相當廣泛，從〈本議〉開始，探討其相關道德議題。

一、本議

〈本議〉猶如《鹽鐵論》之綱領，提示辯論雙方之基本主張，這是全篇的主軸，由此主軸延伸出各項問題出來，統歸為「民間所疾苦」。

在賢良文學看，他們的根本主張：「防淫佚之原，廣道德之端，抑末利而開仁

²¹⁸ 語見《漢書·杜周傳》。

²¹⁹ 王利器，《鹽鐵論校注》上下冊，北京：中華書局，1996年第2次印刷。

義，毋示以利，然後教化可興，而風俗可移也。」從道德出發，以道德、仁義為本，利益為末，崇本抑末，方能教化人民，移風易俗。他們罷鹽鐵的主要論點在於與民爭利，若能重本，則民心端慤，反之則民心淫佚，所以強調「進本退末，廣利農業」。從本出發，進一步重視德的作用，他們指出「畜仁義以風之，廣德行以懷之」，所謂仁者無敵，以德化民，則四方人民至。再者，從社會風俗的習慣說之，「導民以德則民歸厚；示民以利，則民俗薄」，風俗的厚薄取決於德和利，高祖所以禁止商賈仕宦，其用意就在於「遏貪鄙之俗，而醇至誠之風」。

至於丞相、御史大夫則強調戍邊匈奴的重要性，當外患屢屢入侵，人民飽受侵擾，故必須屯戍以備之，若邊用度不足，當興鹽鐵、設酒榷，置均輸，以佐戍邊之用。其根本之道在於：「工不出，則農用乏；商不出，則寶貨絕。農用乏，則穀不殖；寶貨絕，則財用匱」，工、賈做為農用的基礎，本末並重；大夫直陳均輸、平準之真義亦由此而來。所謂均輸是指提供郡國貢輸天子方便之道，可使人民的勞逸均分；所謂平準是指由政府來收籠貨物，賤則買，貴則賣，民不失其職，其實質意義是「平萬物而便百姓，非開利孔而為民罪梯者也」，站在便民的立場，而不是引民入罪。

由此觀之，從〈本議〉可知辯論雙方各有所本，賢良文學站在德治教化的立場論之，丞相御史從贍用足財的觀點陳之，足見雙方鮮明之立場。

二、本末之議

本末之議，在《史記·貨殖列傳》，本富指儉約之美德，末富指農、工、商、賈，然在《鹽鐵論》中，本有節儉、仁義道德、復古之意，為文學所提倡者；末指勢居、利祿、貴今之意，為大夫所提倡者。

（一）農、商之議

〈力耕〉一篇直接傳達此項意涵。

文學強調農事的重要。上古人民因時而入山澤取物，並力行南畝的耕作，故可致積蓄，即使禹、湯遇水、旱亦能安百姓，這是力耕的成效，反之，若「草萊不闢，田疇

不治，雖擅山海之財，通百末之利，猶不能贍也。」(《力耕》) 故文學主張：「衣食者民之本，稼穡者民之務也。」(同上) 提出本務的說法。以地區的發展為例，荊州、揚州有地利之饒，然人民本性「黷窳偷生，好衣甘食」(《通有》)，卻是「日給月單，朝歌暮戚」(同上)；趙、中山地處商賈交通之要道，然「民淫好末，侈靡而不務本」(同上)，表現出來的是「男女矜飾，家無斗筲」(同上)。反觀宋、衛、韓、梁的人民好本稼穡，因此家衍人給，這是重本的效益。

公卿大夫從末利出發，汲取武帝均輸、平準的經驗，強調豐年則行儲積以備伐絕，凶年則行幣物，因此當禹水湯旱之時，「禹以歷山之金，湯以莊山之銅，鑄幣以贖其民，而天下稱仁」(《力耕》)，此行鑄幣之效。他們強調鑄幣、均輸不是與民爭利，也不是用在兵師征伐，最主要還是用來「賑困乏而備水旱之災」(同上)。

在此議題上，文學重本務農，以積蓄為要；公卿大夫重財貨的開發，以求利為要。

(二) 節儉、勢居之議

同樣是生財之道，賢良從本出發，強調儉樸之道；大夫從山川之利出發，強調生產經營之道。在德行的表現上，大夫強調「以末易其本，以虛蕩其實」(《力耕》)，重財貨而輕務農，重華麗而輕樸實，反觀文學則強調治民之道在於「節用尚本，分土井田」(同上)。因此從居室、器物上言，文學強調居室儉樸、器物古樸，「工不造奇巧，世不寶不可衣食之物」(《通有》)，則人民能「各安其居，樂其俗，甘其食，便其器」(同上)。而今世俗敗壞，趨於侈靡，崇尚工巧、珍怪，但卻曠日費功，無益於衣食，惟有「溢利禁則反本，漏費節則民用給」(同上)，這才是生財之道。反觀大夫以為儉樸並非古制，君子節奢刺儉，將流於不知變通，大夫引孔子之語：「不可，大儉極下」(同上)，反論文學的論點，又引管子之語：「無末利，則本業無所出，無黼黻，則女工不施。」(同上) 社會上如果不事經濟生產，則自然物資將流於無用，因此，必須農、商並行、本末並重。

(三) 義與利之議

文學的義利觀強調「貴德而賤利，重義而輕財」(〈錯幣〉)，大夫則反之。以儒者之德行為例，大夫認為天地賦予人類以萬物，智者當懂得運用，只有愚者受生活所困，譬如：子貢以廢著顯於諸侯、陶朱公以貨殖為當世尊敬，這些是所謂的智者、仁者，但如原憲、孔伋，在當世遭受饑寒的憂患，顏回生活在經常困乏的巷子，在此情況下，連基本的生活條件都不足的情況下，如何有餘力去講道德、講修身。文學引孔子之語：「富而可求，雖執鞭之事，吾亦為之；如不可求，從吾所好。」²²⁰強調君子求義，不苟求富貴，若不得富貴，亦能退而樂道，所以君子「不以利累己，故不違義而妄取」(〈貧富〉)。他們外在雖不甚要求，但他們的內在卻很充實，所憑藉的不是財貨、權勢，而是仁義道德的充實與美滿，「故貴何必財，亦仁義而已矣」(同上)。

(四) 復古之議

文學的論點一向以古聖先王自居，而大夫則立基於當世之物質環境；文學以復古為基點，大夫以貴今為要務。以貨幣言，文學以為：「古者，市朝而無刀幣，各以其所有易所無，抱布貿絲而已。」(〈錯幣〉)但後世貨幣起而人心趨利，故姦偽起。大夫則認為貨幣的興起之所以產生弊端，原因在於私鑄引發姦偽。

古今人心之不同，亦起於上位者之用心。文學以禹、稷為例，他們從布衣起，常以天下人之心為心，「思天下有不得其所者，若己推而納之溝中」(〈刺權〉)。如今卻不然，親戚間相互推恩，朋黨間相互舉薦，只為一己之私，「無周公之德而有其富，無管仲之功而有其侈」(同上)，德位不相稱，故不能化民。

文學賢良直指復古之意者，見於諸篇之中，如〈利議〉：「諸生對冊，殊路同歸，指在崇禮義，退財利，復往古之道……。」〈褒賢〉：「夫服古之服，誦古之道，舍此而非者，鮮矣。」〈執務〉：「而欲得之，各反其本，復諸古而已。」但對於這樣的論點，公卿大夫持不同的觀點，他們認為文學表裡不一，〈利議〉：「色厲而內荏，亂真者也。文表而泉裏，亂實者也。」文學的服飾是竊用周公之服；鞠躬踧躅是竊取孔子的言行；議論稱誦是竊取子夏、子貢的文辭；刺譏言治是竊取管仲、晏嬰的才學，因此，文學復古之意只是桎梏於舊術，大夫稱這是「以言舉人，若以毛相馬」(同上)，

²²⁰ 語出《論語·述而》。

所見為淺。

在文學與大夫議論復古的同時，丞相史居其中，提出調和折衷的說法。丞相史對文學說：「大夫難罷鹽、鐵者，非有私也，憂國家之用，邊境之費也。」（〈國疾〉）對大夫說：「諸生閭閻爭鹽、鐵，亦非為己也，欲反之於古而輔成仁義也。」（同上）對雙方的論點都能平實對待。此所謂「二者各有所宗，時世異務，又安可堅任古術而非今之理也。」（同上）

由此觀之，復古是一種精神的傳承、德行的表徵，上古之時人心純樸，沒有利益驅使，仁義自行。來到後世，人心尚巧詐功利，談復古，談仁義，自不能行，但若因趨利而致社會敗亂，仁義道德確實可以喚醒人性的良知，導正社會風氣。

三、輕重之議

文學與大夫對輕重之議的探討，本文著重在四個方面：財幣之意、貧富與貴賤、禮義與權利、刑罰與德義，茲分述如下：

（一）財幣之意

「輕重」一詞取財幣之意是從《管子》而來²²¹，包含財貨和錢幣之意，這是《鹽鐵論》對「輕重」所下的第一義。篇中御史所言「財畜貨殖」，正是對「輕重」下最好的詮釋。

輕重在財貨的德行意義上，〈通有〉篇中，大夫認為現今百姓匱乏，財用不足，最大的原因在於「天下財不散」，如何讓財散？最好的辦法就是行均輸、平準之道²²²，因此，大夫提出「農商交易，以利本末」的觀點，如此則可「多者不獨衍，少者不獨

²²¹ 《管子》有〈輕重〉數篇，茲取〈輕重甲〉管子之語以理解輕重之意。桓公問管仲：「輕重有數乎？」管子回答說：「輕重無數，物發而應之，聞聲而乘之，故為國不能來天下之財，致天下之民，則國不可成。」可見輕重是指財貨而言。《史記·貨殖列傳》：「管子修之，設輕重九府，則桓公以霸，九合諸侯，一匡天下。」張守節《正義》：「《管子》之輕重，謂錢也。夫治民有輕重之法，周有大府、玉府、內府、外府、泉府、天府、職內、職金、職幣，皆掌財幣之官，故云九府。」此九府當不止錢幣言，當有包含天地間之資源。《史記·齊太公世家》：「設輕重、魚鹽之利。」更可見輕重不當單指錢幣。

²²² 〈錯幣〉亦言：「民大富，則不可以祿使也；大彊，則不可以罰威。非散聚均利者不齊。」此散聚之意取自《管子·國蓄》：「然則人君非能散積聚，鈞羨不足，分并財利，而調民事也。」

饑」。至於文學的立場，他們認為如果行為侈靡，不務農，最後變成「均貧而寡富」，造成社會貧富不均。

在〈未通〉篇，御史認為財貨不贍的原因，在於不能開拓邊疆之利，唯有以孝武帝征伐之略，將百越、羌、胡納為自己的苑囿，則天下之珍怪異物，將充於後宮，良馬充於外廄。文學則以為四方之物由四方貢獻之，不待蠻、貊之地；昔日未伐胡、越之時，繇役減省，人民富足，「當此之時，卻走馬以糞」²²³。武帝時加以口賦更繇之役，百姓所得實為不堪，再怎麼耕種，都無法自給。因此，大夫著重在財貨的流通以及邊境之利的開拓，文學則著重在節用以及省繇賦做起。

至於錢幣，從〈錯幣〉篇可以看出雙方對鑄幣的態度。大夫從國君的立場立論，說：「交幣通施，民事不及，物有所并也。」²²⁴又云：「人君鑄錢立幣，民庶之通施也。」認為錢幣當由國君鑄造，讓人民流通使用，不由人民私鑄，否則「刀幣無禁，則姦貞並行。」至於文學，其觀點立基在「幣數變而民滋偽」，所指正是武帝之時貨幣數變的情況，故文學云：「漢初乘弊，而不改易，畜利變幣，欲以反本，是猶以煎止燔，以火止沸也」，改變幣值對於導正社會趨利之風俗，無濟於事。因此，就鑄幣一事，大夫主張禁私鑄以防奸偽，文學則主張不禁刀幣以禁巧詐，各有所主張。

（二）貧富與貴賤

在〈貧富〉篇可見雙方對貧富的德行看法。大夫居於公卿地位，自述其平居以節儉自持，強調「積浸以致富成業」，但他們強調貧富之道在於「運之六寸，轉之息耗，取之貴賤之間耳」，從經商求利的角度論之。至若文學，其觀點是：「古者，事業不二，利祿不兼，然諸業不相遠，而貧富不相懸也。」憑權勢求利是文學所反對，即使各行各業也當專注於本業。文學從因、假論財富之所從來，修身亦復如此，因此，做為一位君子應當「修身以假道」，不能「枉道而假財」。

在〈毀學〉篇，大夫與文學以李斯為例，表達貧富與貴賤的想法。李斯入秦，取得

²²³ 語出《老子》第四十六章：「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。」王弼注：「天下有道，知足知止，無求於外，各修其內而已，故卻走馬以治田糞也。」戰爭的興起，是起於無道之世。

²²⁴ 《莊子·天運》：「故曰：『至貴，國爵并焉；至富，國財并焉；至願，名譽并焉。』」郭璞注：「并者，除棄之謂也。」

三公之尊位，但包丘子卻是守在甕牖蒿廬之下，過著窮苦生活，光講仁義，不能富貴自己。反觀文學之士，他們認為真正的富有是在仁義道德，李斯雖然位高，最後終遭不測；包丘子飯麻蓬藜，卻能樂其志，安其心。文學批評今之在位者（暗指大夫等人）：「見利不虞害，貪得不顧恥，以利易身，以財易死。無仁義之德，而有富貴之祿，若蹈坎穽，食於懸門之下，此李斯之所以伏五刑也。」為利而不顧廉恥，有富貴卻無德行，最後深陷囹圄，身死人手，這就是「尊重自滅，皆貪祿慕榮以沒其身」的結果。

（三）禮義與權利

禮義與權利之別，在〈輕重〉篇，文學加以區別說：「禮義者，國之基也，而權利者，政之殘也。」顯見他們是重禮義而輕權利，反之，大夫則是重權利而輕禮義。在輕、重之間，文學以德為依歸，真正讓人民帶來富裕的是仁義、是本農，仁義可以改正巧詐姦邪之行徑，改正貧者愈貧、富者愈富的狀況；本農可以建立基礎，蓄積財富。

《鹽鐵論》中專門討論這項議題的是〈散不足〉篇。賢良有鑑於「士大夫務於權利，怠於禮義」，故提出散不足之道，共計有三十二條，做古今禮義與權利之對照，內容相當豐富，譬如對食物的要求，古時按照時節食用穀物菜果，不過度捕殺鳥獸魚鱉，然今之富者對珍奇野獸盡其能力捕殺，享盡山珍海味，奢侈無度。又比如對住屋的要求，古時建屋只求遮風避雨，簡樸無華，而今之人雕梁畫棟，華美無比。其他各項之對比，不一一羅列，茲取其中對德行的觀點說明之：

古之人，「德行求福，故祭祀而寬。仁義求吉，故卜筮而希」²²⁵，重視的是為人的德行、仁義，不必刻意向鬼神祭祀求福、求神問卜，而今之人，「俗寬於行而求於鬼，怠於禮而篤於祭，媢親而貴勢，至妄而信日，聽訛言而幸得，出實物而享虛福」，不重德行、禮義，只求神問卜，重權勢而輕忽倫理。文學的這番陳述，反映了當時社會不重德行只重虛榮的價值觀。

²²⁵ 賢良文學的這項論點與馬王堆帛書《周易·要》引孔子語如出一轍，《周易·要》云：「君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。」

（四）刑罰與德義

在刑與德的觀念上，大夫重法，文學重德。就文質的觀點而論，文學認為朝代的盛衰相迭，其關鍵在於德，採取「夏忠、殷敬、周文」之文質觀，惟有文質相救，才能濟衰扶危，但大夫強調歷史上的文質相變，非苟易常，既是如此，當以更法救之，大夫提出：「俗弊更法，非務變古」（〈錯幣〉）、「教與俗改，弊與世易」（同上），著重在時局的衰敗，應當隨時而更法。

〈詔聖〉中，御史以法論輕重，夏、商、周三朝君王因著重誓言，德信愈來愈衰，如不修法，將無法承續天命，強調「法弊而更制」。故高皇帝於天下初定之時發德音，約法三章，行權宜之令，故「唐、虞畫衣冠非阿，湯、武刻肌膚非故，時世不同，輕重之務異也。」對文學而言，他們以魚和水的關係做比喻，水清則魚靜，水濁則魚擾，世局安定，人民安居樂業；嚴刑峻法不足以止惡，其最高原則是「非可刑而不刑，民莫犯禁；非可賞而不賞，民莫不仁也。」這是一種道德內化的功夫。然而對御史而言，法令的輕重才是行為的指標，所謂「輕重之制異，而利害之分明」，以爍金在爐為喻，即使是盜跖也不敢去偷，這是嚴刑峻罰的效果，但文學以為讓人民明白仁義的道理，人民行為不會偏差，若不教以仁義而以刑罰殺之，這是虐民，因此，文學以為：「法者，緣人情而制，非設罪以陷人也。」

在刑、德的問題上，延伸出法、禮的議題。在〈申韓〉，御史提出：「待周公而為相，則世無列國；待孔子而後學，則世無儒、墨。」所謂周公、孔子所倡導的禮樂精神，是「迂而不徑，闕而無務」。御史以為天下之治亂猶如江河之氾濫，須即時補救，否則將不可收拾，文學則以為河決固然嚴重，但禮決傷害會更多。

四、論儒與議賢

《鹽鐵論》中論儒與議賢的篇章，重要者有〈論儒〉、〈褒賢〉、〈訟賢〉三篇，其餘各篇有相及者，亦論及之。

（一）論儒

在〈論儒〉篇，可見御史與文學論儒者的德行。

御史對孔子的批評，其基本論點是孔子雖然修道、行道，但「弟子不為變，當世不為治，魯國之削滋甚。」²²⁶又比如齊宣王褒崇儒者，設稷下學宮，天下賢士有數百千人，都受有上大夫之祿，不治而議論²²⁷，最後齊湣王被燕國打敗，死於莒城。由此觀之，「儒者之安國尊君，未始有效也。」御史舉鄒衍和孟子為例，鄒衍以儒術干求世主，卻不得任用，遂改行變化終始之道，終以顯名；孟子固守堯、舜之道，不知時代的需求，故被困於梁、宋²²⁸；孔子處事不圓融，能方不能圓，故有陳、蔡絕糧，御史批評孔子、孟子不能隨俗變化，不識時務，於是有「言以為非，因此不行」的窘境²²⁹。

文學對御史的批評，採取法家「鞭策」、「勢位」切入：「無鞭策，雖造父不能調馱馬。無勢位，雖舜、禹不能治萬民」，但實際是強調：「輶車良馬，無以馳之；聖德仁義，無所施之。」齊威王、宣王之時，因顯賢進士，國家富強，到齊湣王時，南征北討，功績顯著，但不聽諸儒的諫言，因此滅亡。再者，事無大小，最重要的是要「執德秉義而行」，這是做為君子應該執守的原則，比如闔廬殺害公子僚，欲將王位給予季子，但季子不受，以為是弑君又殺兄的行徑，故季子秉於德義，終身不入吳國；魯宣公殺害異母弟弟，登上王位，叔肸以為不義，終身不食宣公之祿。因此，做為一位儒者應當秉持「虧義得尊，枉道取容，效死不為也」的精神。

〈殊路〉篇是針對孔子之徒的經歷做不同的德行表述，而以宰我、子貢為重心。宰我在一次田常作亂的事件中被殺害²³⁰；子路在衛國做官，因太子蒯聩作亂，挾持孔悝，在亂事中，亦被殺害²³¹。大夫以為宰我、子路的死，是「同門共業，自以為知古今

²²⁶ 語出《孟子·告子下》：「魯繆公之時，公儀子為政，子柳、子思為臣，魯之削也滋甚。」

²²⁷ 御史所稱，可見於《史記·田完世家》：「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」

²²⁸ 御史的說法可求之於《史記·孟子列傳》：「孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。」又言：「孟軻困於齊、梁。」

²²⁹ 〈毀學〉大夫云：「夫懷枉而言正，自託於無欲而實不從，此非士之情也？」〈相刺〉：「文學言治尚於唐、虞，言義高於秋天，有華言矣，未見其實也。」同樣表達士人表裡不一的情況。

²³⁰ 《史記·仲尼弟子列傳》云：「宰我為臨淄大夫，與田常作亂，以夷其族，孔子恥之。」司馬貞《索隱》云：「按《左氏傳》，無宰我與田常作亂之文，然有關止字子我，而因爭寵，遂為陳恆所殺，恐字與宰予相涉，因誤云然。」司馬遷或者依《左傳》之說，誤以關止與宰予同人。司馬遷此說，將宰我與田常同黨作亂而被夷族之事，似與其它文獻的記載不同。《呂氏春秋·慎勢》云：「陳成常果攻宰予於庭中，而弑簡公於朝。」其中《史記·李斯列傳》記載李斯上二世書說：「田常為簡公臣，爵列無敵於國，……，陰取齊國，殺宰予於庭，即弑簡公於朝，遂有齊國，此天下所明知也。」李斯既說天下人都知道的事，其說法當為正確。

²³¹ 《左傳·哀公十五年》記載這段緣由：「太子（蒯聩）與五人介，與貳從之，迫孔悝於廁強盟之，遂

之義，明君臣之禮。或死或亡，二子殊路，何道之悖也！」文學則舉孔父²³²和季子之賢²³³，說明國君不任賢者的後果。衛國國君近佞遠賢，以孔悝為政，子路為蒲大夫；簡公因不聽宰我因而洩漏計謀，這兩人有賢才，國君卻不給予參與國家政策，卻為國君而死，可謂仁至義盡。

〈論儒〉篇御史提出「弟子不為變」的觀點，〈殊路〉篇大夫也提出相同的論點，認為人的本性有剛柔、好惡，聖人「能因而不能改」，意即「孔子外變二三子之服，而不能革其心。」比如：子路的習性是「性鄙，好勇力，志伉直」，雖然在孔子禮教循循善誘之下，「子路後儒服委質，因門人請為弟子。」²³⁴子路因攝齊師友，服事孔子²³⁵，但大夫以為其剛強的心志猶在²³⁶，沒有因此而改變其心志。

（二）議賢

〈訟賢〉²³⁷篇是文學與大夫對於賢者的評價，承接〈殊路〉篇而來，從子路和宰我

劫以登臺，……季子將入，遇子羔將出，曰：『門已閉矣。』季子（子路）曰：『吾姑至焉。』子羔曰：『弗及，不踐其難。』季子曰：『食焉，不辟其難。』子羔遂出。子路入，及門，公孫敢門焉，曰：『無入為也。』季子曰：『是公孫也，求利焉而逃其難。由不然，利其祿，必救其患。』有使者出，乃入，曰：『大子焉用孔悝？雖殺之，必或繼之。』且曰：『大子無勇，若燔臺，半，必舍孔叔。』大子聞之懼，下石乞、孟賁敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：『君子死，冠不免。』結纓而死。孔子聞衛亂，曰：『柴也其來，由也死矣。』子路為孔悝朝臣，受其祿，故冒死救之。《禮記·檀弓》記載子路死後：「孔子哭子路於中庭。有人吊者，而夫子拜之。既哭，進使者而問故。使者曰：『醢之矣。』遂命覆醢。」醢，將屍體剝成肉醬的刑罰。

²³² 《左傳·桓公二年》：「宋督弑其君與夷及其大夫孔父。及者何？累也。……曰：有。有則此何以書？賢也。何賢乎孔父？孔父可謂義形於色矣。其義形於色奈何？督將弑殤公，孔父生而存，則殤公不可得而弑也，故於是先攻孔父之家。殤公知孔父死，己必死，趨而救之，皆死焉。孔父正色而立於朝，則人莫敢過而致難於其君者，孔父可謂義形於色矣。」孔父救殤公表現出正義凜然的神色，殤公亦知孔父之救己，故亦就之而皆死。

²³³ 有關孔父和季子之賢表達最清楚者，見於《春秋繁露·精華》：「任賢臣者，國家之興也。……知之不能任，大者以死亡，小者以亂危，其若是何邪？以莊公不知季子賢邪？安知病將死，召而授以國政。以殤公為不知孔父賢邪？安知孔父死，己必死，趨而救之。二主知皆足以知賢，而不決，不能任。故魯莊以危，宋殤以弑。使莊公早用季子，而宋殤素任孔父，尚將興鄰國，豈直免弑哉。」董仲舒在此二人的評論上，是以國君不能知賢來突顯此二人的賢能。其說法為文學所繼承。

²³⁴ 以上記載參見《史記·仲尼弟子列傳》。

²³⁵ 子路持劍、攝齊之事，詳見《說苑·貴德》：「子路持劍，孔子問曰：『由，安用此乎？』子路曰：『善，古者固以善之；不善，古者固以自衛。』孔子曰：『君子以忠為質，以仁為衛，不出環堵之內，而聞千里之外；不善以忠化寇，暴以仁圍，何必持劍乎？』子路曰：『由也請攝齊以事先生矣。』」孔子以忠質、仁衛教化子路，以導正其殺伐之氣。

²³⁶ 《論語·先進》：「子路行行如也。」行行，剛強之貌也。

²³⁷ 〈訟賢〉之「訟」取《說文解字》的解釋：「訟，爭也。」〈訟賢〉就是文學與大夫爭論賢者本質的問題。

的死，來談論賢者的問題。

〈訟賢〉篇開宗明義說：「性有剛柔，形有好惡」，直承〈殊路〉篇的說法而來，論子路、宰我之死，歸因為：「使二子不學，未必不得其死」，所學是指聖人之術。大夫論此二人：「矜己而伐能，小知而巨牧」²³⁸，道出二人的本質，終不能成為宗廟人材。於此，文學以騏驥負鹽車上太行山為例²³⁹，騏驥須有伯樂的賞識，方能展現其才能。子路、宰我的遭遇，正是不逢伯樂，卻遇到狂屠，因此，賢者之時遇不遇、知己之遇不遇很重要。如孔父為救殤公而義形於色，仇牧為聲討南宮萬而犧牲²⁴⁰，這些都是賢者的代表，都是為聲討逆賊，表現其忠義精神，值得讚許。

從忠義精神出發，大夫與文學就當代人胡建提出評論。《漢書·胡建傳》記載：胡建任渭城縣令，時有名聲。當時上官將軍與蓋主、丁外人關係不錯，因丁外人怨憎故京兆尹樊福，故派人殺害之。刺客躲在長公主府宅，官吏不敢抓。胡建率領吏卒圍捕，卻被上官等人追射，後被彈劾，但被霍光壓下奏摺。後來霍光生病，由上官氏代理，於是下令捕捉，胡建自殺。大夫以為胡建「狂狷不遜，忤害不恭」，但文學以為胡建「懷精白之心，行忠正之道，直己以事上，竭力以徇公，奉法推理，不避強禦，不阿所親，不貴妻子之養，不顧私家之業」，讚賞其忠義的犧牲精神。

〈訟賢〉篇充分表現了文學與大夫間極大的差異，文學站在同情賢良的立場，表揚其忠直之心；大夫站在當權者的立場，批評其孤高自傲的心志，各自表達其德行觀。

《鹽鐵論》中對於賢者的議論，尚有〈褒賢〉一篇。篇中討論的德行以廉和信為主。大夫認為「伯夷以廉饑，尾生以信死」，批評他們器量狹小，其德行表現猶如匹夫匹婦，即使自經於溝瀆中也不會有人知道，有什麼功名可言？然文學以為「知夫不以道進者必不以道退，不以義得者必不以義亡」，不以道義取得者，終將以不道義的方式失去。大夫雖然強調文學有伯夷廉讓之心，卻不及柳下惠的貞節，其行徑不過是：「辭小

²³⁸ 「小知而巨牧」的意思，可從《論語·衛靈公》記錄之孔子言論理解：「子曰：『君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。』」「牧」可做「受」解釋，此處取小人之意，意指子路、宰我二人才學不高，無法成大器。

²³⁹ 《戰國策·楚策》：「汗明曰：『君亦聞驥乎？夫驥之齒至矣，服鹽車而上太行，蹄申膝折，尾湛附潰，漉汗灑地，白汗交流，中阪遷延，負棘而不能上。伯樂遭之，下車攀而哭之，解紵衣以纂之。驥於是俯而噴，仰而鳴，聲達於天，若出金石者，何也？彼見伯樂之知己也。』」

²⁴⁰ 仇牧的事蹟見於《史記·宋微子世家》：宋湣公十一年秋天，湣公與南宮萬一起狩獵，湣公辱罵南宮萬被俘虜一事，懷恨在心，故設局殺害湣公。後來，仇牧聽說，於是帶兵征討南宮萬，卻失敗被殺，「牧齒著門闔死」。

取大，雞廉狼吞」。反觀文學以為做為君子應當「滿而不溢，泰而不驕」，當今之世，不患儒者之雞廉，而患在位者之貪婪無度。

五、結語

西漢人在探討貨殖與道德的議題時，經常以管仲的衣食論為依據，《鹽鐵論》亦多所引用《管子》之貨殖思想，但整體而言，文學與大夫所代表的是德與利的兩方，對文學而言，德為本，利為末；對大夫而言，利為本，德為末，任何議題的探討，雙方都是站在這樣的立場，這是本議所在。文學站在儒家的立場議事，大夫站在法家的立場議事，以各自的立場來反駁對方，交集處很少。文學與大夫之間尚有丞相，丞相的立場較為折衷，具有調和的作用，與文學之間的對話較為溫和，如最沒有爭議性的議題〈孝養〉篇，正是由丞相史來對談，每當雙方爭得面紅耳赤時，丞相史會出來調和折衷。《鹽鐵論》起源於鹽鐵爭議，同時也是對武帝政策的探討，桑弘羊為自己的貨殖政策做辯護，以為帶來莫大的經濟效益，但他沒有看到與民爭利的結果，導致良知道德的敗壞，文學看到這一面，因此極力提倡德行的培養，以導正社會風氣，挽救頹危的國家命脈。

第四節 西漢荒政思想下的德行觀

漢代一朝是災患頻仍的時代²⁴¹，近代學者對漢代災荒的研究相當透徹，首先是鄧拓，他是早期研究中國歷代災荒史的學者，其著作《中國救荒史》²⁴²針對兩漢的災患次數，他說：「嬴秦、兩漢四百四十年中，災患之作，竟已達三百七十五次之多。」已見次數相當頻繁。王剛〈西漢荒政與抑商〉一文，統計《史記》、《漢書》所列資料，西漢一朝的災患次數，說到：「西漢 231 年間（含新朝），共發生過 79 次災害，平均大約每三年就有一次災害。」²⁴³似乎比起鄧拓統計的次數少很多，但王剛以為這只是粗略概算，實際情況比這數字還嚴重。

²⁴¹ 陳業新〈兩漢荒政初探〉說：「兩漢時期是中國歷史上的第一個災害多發期。」

²⁴² 鄧拓著，《中國救荒史》，北京：北京出版社，1998。

²⁴³ 王剛，〈西漢荒政與抑商〉，《中州學刊》第 5 期（總第 119 期），2000 年 9 月，頁 134-138。

陳業新在前人的基礎上，對兩漢災荒的研究相當深入，在 2001 年發表博士論文《災害與兩漢社會研究》²⁴⁴，展現很好的研究成果，具有相當的參考價值。隨後在期刊發表數篇兩漢荒政的論文，如：2002 年發表〈兩漢荒政初探〉²⁴⁵、〈兩漢荒政特點探析〉²⁴⁶、2006 年發表〈兩漢荒政思想探析〉²⁴⁷，所謂後出轉精，在此方面的論述更加純熟。據陳業新《災害與兩漢社會研究》所指陳，他把漢代災患的類別分為六種：旱災、水災、地震災、蟲災、疾疫、其他災害（風、霜、雹、雪、凍），各發生次數為旱災 111 次、水災 105 次、地震災 115 次、蟲災 64 次、疾疫 42 次、其他災害（風災 37 次、霜災 7 次、雹災 38 次、雪災 16 次、凍災 14 次），總計兩漢時期發生的自然災害計有 549 次，次數更為頻繁。

李家釗碩士論文《兩漢救荒研究》²⁴⁸，將兩漢之災荒類型分為七種：水、震、旱、蝗、風霜雪雹、飢、疫，根據其統計：22 個皇帝（包含新莽時期），共發生 344 次，其中震災多達 94 次，其他水災有 72 次、旱災 53 次、蝗螟災 47 次、風霜雪雹災 42 次、飢荒 20 次、疾疫 16 次，在其統計的一覽表，就西漢的部份，七種災荒共計 130 次，最多的是水災 30 次，其餘依序為旱災 26 次、地震 23 次、風霜雪雹災 19 次、蝗螟災 18 次、飢荒 11 次、疾疫 3 次，而發生災荒最多的是漢武帝，共計 37 次。從以上統計的量表，反應出西漢水災、旱災的嚴重性，而災荒最嚴重的帝王是漢武帝，這和其大肆征伐、耗費不貲的背景相應。

不過，以上學者在論述漢代之災荒時，沒有把天上的異象算進去，如：日食、月食、孛星、歲星、長虹，甚或祥瑞，本文試圖一併列入探討。

本論文第三章第三節，已就罪己詔與災異之間的關係有所探討，其中也是荒政的表現，本節以宏觀的角度，將本論文總攝在荒政的概念之下，將災異的理論轉化為實際的救荒措施。為使救荒措施具體化，因此採用《周禮·大司徒》中十二條的荒政措施，做為立論的基礎。在進入本文之前，首先瞭解荒政思想的起源和發展。

²⁴⁴陳業新《災害與兩漢社會研究》，華中師範大學博士論文，2001 年七月。

²⁴⁵陳業新〈兩漢荒政初探〉，《淮南師範學院學報》，2002 年第 1 期第 4 卷，頁 22-26。

²⁴⁶陳業新〈兩漢荒政特點探析〉，《史學月刊》，2002 年第 8 期，頁 39-43。

²⁴⁷陳業新〈兩漢荒政思想探析〉，《湖北大學學報》（哲學社會科學版），2006 年 1 月第 33 卷第 1 期，頁 12-16。

²⁴⁸李家釗《兩漢救荒研究》，蘇州大學碩士論文，2001 年。

一、荒政思想的發展和理論

許慎《說文解字》說：「荒，蕪也。……一曰：草淹地也。」「荒」有雜草叢生之意，故穀物不生，穀物不生則生飢餓，因此，荒本來是偏重在飢荒的意思。天災、人禍都是造成飢荒的原因。

荒災的概念可以上推到「絕地天通」的記載，《尚書·呂刑》指出因蚩尤的作亂，延及百姓，以致引發百姓奸宄奪攘等行徑，更有甚者，苗民制定嚴酷的《五刑》，殺戮無辜。上帝憫於人民的苦難，命令重、黎絕地天通，以斷絕三苗的毒害，並且派遣三后加以治理：「伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播種，家殖嘉穀。三后成功，惟殷於民。士制百姓于刑之中，以教祇德。」這裡點出荒政的救治措施：伯夷減輕刑罰，制定三禮；禹平治水患；稷教民播種，解決飢荒問題，這三項便是荒政最基本的概念。

大禹平定水患，上帝賜予〈洪範〉「九疇」的說法，這也是救荒的措施表現：第一疇講水火木金土五項材質，這是解決民生的基本問題；第二疇論人之舉止表現兼論德行，可見人之德行為貨殖的根基，這是荒政思想中德行的概念，司馬遷撰〈貨殖列傳〉，其深意亦在於此。在提出施政措施之後，便是要注意天候以及陰陽的變化，此為災異觀察的重點。因此，從〈洪範〉中看出荒政的整體概念，包含貨殖體系、德行體系、施政措施、天人災異的觀察。

在古代，災患的發生經常引起人們的恐慌，以為是上天降災懲罰，為了解除禍患，儀式的進行不可免，這也是荒政的一部份。《穀梁傳·襄公二十四年》說明大飢荒時所應該進行的儀式：「大侵之禮，君食不兼味，臺榭不塗，弛侯，廷道不除，百官布而不制，鬼神禱而不祀，此大侵之禮也。」此大侵之禮即為荒禮，其中所述亦是荒政措施的展現。

面對荒災，古人除了行禱祀之禮，在觀念上採行「積聚」的作法，《逸周書·文傳解》提出一段災荒積聚論：「天有四殃，水、旱、饑、荒，其至無時，非務積聚，何以備之？」「積聚」便是面對災荒很好的對治措施。《周禮·司徒》設有遺人一職，

主掌「邦之委積」²⁴⁹，其中又有「縣都之委積，以待凶荒」，顯見周朝重視荒政的表現。吳十洲曾對此周禮的建制說到：「因此先秦荒政不僅是一種“禮”的形式，而且也是“仁政”——包含著“德”與“義”的政策。」²⁵⁰這德與義的精神，正是荒政思想的核心。

談論西漢荒政的理論，其思想源於陰陽災異，董仲舒在《春秋繁露·必仁且智》的一段論述，可以做為立論的根基：

其大略之類，天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。……凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。

地上的災害只是上天的譴告，唯有天地間的異象，才是上天最後的警示，如若不變救，則國家將有不可救者，在此狀況下，國君當救之以德，即所謂荒政。因此，在荒政的理論範疇底下，是融攝了天德、地德、人德在內，簡言之，天德是上天降下的災、異，地德是國家整體的施政表現，人德是國君本身的道德涵養，人德居於關鍵，與天德、地德互相牽動。本文論述西漢荒政之德行觀，延續周禮的觀點，取《周禮·大司徒》荒政十二條為基礎論述：「以荒政十有二聚萬民：一曰散利，二曰薄徵，三曰緩刑，四曰弛力，五曰舍禁，六曰去幾，七曰省禮，八曰殺哀，九曰蕃樂，十曰多昏，十一曰索鬼神，十二曰除盜賊。」鄭玄注：「救飢之政十有二品。」賈公彥疏：「以荒政十有二聚萬民者，謂救荒之政也。」此十二條是救飢之政，也是救荒之政。這十二條荒政的精神在一「聚」字，有積聚、蓄積之意，使人民在荒災之下不致離散²⁵¹。今取鄭玄注和賈公彥疏，為此十二項做意義說明：

1、散利：鄭玄解釋為貸種食，賈公彥解釋鄭玄之意說：「謂豐時斂之，凶時散之，

²⁴⁹ 鄭玄注曰：「委積者，廩人、倉人計九穀之數足國用，以其餘共之，所謂餘法用也。……少曰委，多曰積。」

²⁵⁰ 引見吳十洲〈先秦荒政思想研究〉，《中華文化論壇》，1999.1，頁45-52。

²⁵¹ 陳業新〈兩漢荒政初探〉一文詮釋『聚萬民』之意說：「即減輕自然災害所造成的損失，儘快地穩定與恢復人民正常的生活與生產秩序，以達到維護統治階級的政治秩序和社會安定的目的。」(p22)這也為荒政思想下了簡單的定義。

其民無者，從公貸之。或為種子，或為食用，至秋熟還公。據公家為散，據民往取為貸，故云散利貸種食。」故散利就是災荒時朝廷散發糧食、種子，人民則向朝廷貸償（包含錢財），以渡過災荒。

- 2、薄徵：鄭玄解釋說：「輕租稅也。」
- 3、緩刑：賈公彥解釋說：「謂凶年犯刑，緩縱之。」
- 4、弛力：鄭玄解釋說：「息繇役也。」賈公彥解釋說：「弛放其力役之事。」即停止或放鬆人民服勞役的比重。
- 5、舍禁：鄭玄解釋說：「若公無禁利。」賈公彥解釋說：「山澤所遮禁者，舍去其禁，使民取蔬食。」原本禁止人民開採山澤之利的地區，解除取用之禁令。
- 6、去幾：鄭玄解釋說：「關市不幾也。」賈公彥解釋說：「謂關市去稅而幾之。」《周禮·司關》云：「國凶禮，則無關門之徵，猶幾。」鄭玄注：「無關門之徵，出入關門無租稅。猶幾，謂無租稅猶苛察，不得令奸人出入。」即不徵收出入關市的稅收，但查察嚴格。
- 7、省禮：鄭玄解釋說：「省禮，《掌客職》所謂凶荒殺禮者也。」「省禮，謂殺吉禮。」賈公彥解釋說：「謂吉禮之中省其禮數。」省，即省，減省之意，故災荒之時，減省吉禮之禮數，以減少行禮時的開銷。
- 8、殺哀：鄭玄解釋說：「謂省凶禮。」賈公彥解釋說：「謂凶禮之中殺其禮數。」省禮是對吉禮的減省，殺哀是對凶禮的減省。
- 9、蕃樂：鄭玄說：「杜子春讀蕃樂為藩樂，謂閉藏樂器而不作。」
- 10、多昏：昏，同「婚」，鄭玄解釋說：「多昏，不備禮而娶，昏者多也。」減省婚禮時的禮數，鼓勵多婚，也是鼓勵多生子。
- 11、索鬼神：鄭玄解釋說：「索鬼神，求廢祀而修之，〈雲漢〉之詩所謂『靡神不舉，靡愛斯牲』者也。」賈公彥說：「謂凶年禱祈，搜索鬼神而禱祈之。」如同商湯遇大旱向上天禱雨的精神表現。
- 12、除盜賊：鄭玄解釋說：「除盜賊，急其刑以除之，飢饉則盜賊多，不可不除也。」因飢荒而盜賊為患，故須嚴刑以遏止之。

以上十二項是周禮德、義精神的指標，依此做為探討西漢荒政思想之德行觀。

二、西漢荒政思想中的德行表現

本文從《史記》、《漢書》中的帝紀，檢視西漢荒政思想的表現。

（一）漢高祖

高祖時期唯一一次的災荒，是發生在二年六月，因為戰爭，導致大飢荒，《漢書·食貨志》稱：「人相食，死者過半。」高祖採行的措施是：「乃令民得賣子，就食蜀漢」，賣子求生，並將人民遷徙到富庶之地，這是「散利」的荒政表現。另外，為了改善「民亡蓋臧」的困境，高祖採取「約法省禁，輕田租，什五而稅一，量吏祿，度官用，以賦於民」的作法，這表現了「薄徵」、「緩刑」的荒政措施。

（二）漢惠帝

漢惠帝在《漢書》有紀，在《史記》無。依據《漢書》的記載，惠帝在位期間發生多次災患，從二年春正月，發生隴西地震、都廄災、未央宮凌室災、織室災等，惠帝於四年春正月發布「舉民孝弟力田者復其身」，這做到「弛力」的荒政表現；四年三月，發布「省法令妨吏民者」，這做到「緩刑」的荒政表現。

（三）高后

《漢書·高后紀》記載高后二年春正月乙卯，地震；夏六月丙戌晦，日有蝕之，在這一年發行八銖錢。六年春，星晝見；夏四月，赦天下（緩刑）；六月，又發行五分錢。高后面對災荒，多是推行貨幣改革，以改善人民生活，這是「散利」的表現。

（四）漢文帝

《漢書·文帝紀》記載文帝元年四月，齊楚地震，二十九山同日崩，大水潰出，這次災患頗為嚴重，文帝採行措施為：「施惠天下，諸侯四夷遠近驩洽。」這是「散利」

的體現。《史記·孝文本紀》記載文帝二年十一月晦，日有食之。十二月望，日又食。文帝採行「務省繇費以便民」的荒政措施，這是「薄徵」的體現。《史記·孝文本紀》記載三年十月丁酉晦，日有食之，文帝採行罪責三公的做法，罷免周勃相位，罷免太尉，文帝首開罪責三公之例。《漢書·文帝紀》記載五年春二月，地震。夏四月，文帝發布「除盜鑄錢令。更造四銖錢」的荒政措施，這是「散利」的體現。《漢書·文帝紀》記載八年有長星出于東方；九年春，大旱；十二年冬，河決東郡。面對這一連串的災患，文帝下詔務農，舉孝弟、力田，並提出農民租稅之半，做到「散利」、「薄徵」、「弛役」等荒政措施。《史記·孝文本紀》記載十三年夏，面對災異，下詔自責，並除田之租稅，這是「薄徵」的體現，但在《漢書·文帝紀》有不同的記載，當年夏，除祕祝；五月除肉刑；六月除田租，這其中文帝展現出「省禮」、「緩刑」、「薄徵」等荒政思想。《漢書·文帝紀》記載後四年夏四月丙寅晦，日有蝕之。五月，赦天下。免官奴婢為庶人。這其中展現出「弛役」的荒政思想。後六年夏四月，天下大旱，蝗蟲肆虐，對此，文帝加惠說：『令諸侯毋入貢，弛山澤，減諸服御狗馬，損郎吏員，發倉庾以振貧民，民得賣爵。』這其中表現的荒政思想為「舍禁」、「散利」、「省禮」。

綜觀漢文帝在荒政的表現，其措施具體而多樣，執政二十三年，《史記》、《漢書》稱其為仁，《漢書·文帝紀》贊稱：「有不便，輒弛以利民」、「專務以德化民，是以海內殷富，興於禮義，斷獄數百，幾致刑措」，觀其贊語，頗能呼應其荒政上的德行表現。

（五）漢景帝

《史記·孝景本紀》記載漢景帝時期發生的災異現象頗多，但為此而下詔罪己的次數很少，反而是《漢書·景帝紀》記載較多的罪己詔，呈現出較多的荒政措施，此部分參照前第三章第三節所述。根據《史記·孝景本紀》的記載，經常是看到災異很重，卻不見有荒政來救治，如：景帝二年，「彗星出東北。秋，衡山雨雹，大者五寸，深者二尺。熒惑逆行，守北辰。月出北辰間。歲星逆行天廷中。」這些災異都是頗為深刻的，景帝只在三年發布赦天下。之後，發生幾次的日食、蝗災、雨雹，同樣以赦天下對治之。唯一不同的是，在後元年發生地動、日食，後二年正月地一日三動，景帝

採取較多措施：「酺五日。令內史郡不得食馬粟，沒入縣官。令徒隸衣七縷布。止馬舂。為歲不登，禁天下食不造歲。省列侯遣之國。」採取減省的措施，有比較具體明確的荒政措施表達出來。

（六）漢武帝

《史記·孝武本紀》對武帝的記錄多偏重在神鬼的迷信上，在荒政的記錄上付之闕如，因此，對武帝荒政上的表述，只能從《漢書·武帝紀》做瞭解。

武帝面對災異所做的荒政措施，可以大別為二：貨幣的改制和封禪祈福，這兩項發生的時間大致以元鼎為界，因元鼎開始推行告緡制，取代貨幣政策。

1、貨幣的改制與災荒的關聯

貨幣的改制與社會變遷的關係，在《史記·平準書》已有詳細論述，以下就貨幣的改制與災荒的關聯提出說明：

武帝初即位，即大赦天下，行三銖錢。但從建元二年春二月發生日蝕起，一連串的災禍不斷發生：三年春天，河水泛濫，引發大飢荒，以致於人吃人；七月有星孛於西北，九月日蝕。四年有風赤如血；六月，引發乾旱；秋九月，有星孛于東北。武帝面對一連串的災患，在建元五年春天，停止使用三銖錢，改行半兩錢，這是第一階段。接著來到元狩三年春，有星孛於東方；夏五月，赦天下；秋天時，「遣謁者勸有水災郡種宿麥，舉吏民能假貸貧民者以名聞。」行「散利」之荒政措施，並將隴西、北地、上郡戍卒減半，行「緩刑」、「弛力」的荒政措施。四年冬天，將關東貧民遷徙到隴西、北地、西河、上郡、會稽，總共七十二萬五千口，縣官衣食振業，用度不足²⁵²，於是請收銀錫造白金及皮幣以足用；此時初行告緡制。五年春三月，為提高貨幣流通率，停用半兩錢，改行五銖錢；「更錢造幣以贍用」（《史記·平準書》），以上是第二階段，結束於告緡制。

²⁵² 以上事實於《史記·平準書》可得印證：「其明年，山東被水菑，民多饑乏，於是天子遣使者虛郡國倉廩以振貧民。猶不足，又募豪富人相貸假。尚不能相救，乃徙貧民於關以西，及充朔方以南新秦中，七十餘萬口，衣食皆仰給縣官。」

2、封禪祈福

武帝在封禪祈福上，最早是在建元元年五月下詔：「河海潤千里，其令祠官修山川之祠，為歲事，曲加禮。」為以後的封禪預做準備。一直要到元鼎，因水旱災相當嚴重，於是在元鼎四年十月和元鼎五年十月，各舉行祠拜四方五帝的儀式，向天地尋求賜福的機會，十一月下詔：「朕以眇身託于王侯之上，德未能綏民，民或飢寒，故巡祭后土以祈豐年。……朕甚念年歲未咸登，飭躬齋戒，丁酉，拜況于郊。」向天地祈求豐年，以解飢荒，武帝憑藉著對鬼神的信任，做了一次相當徹底的祭拜儀式。

元鼎之後，從元封開始，一直到武帝崩殂，進行一連串的封禪泰山以及祠拜后土的儀式，凡所經過之地免除租賦，並賜予布帛、粟米，藉由封禪行荒政之德行措施。如：五年下詔說：「所幸縣毋出今年租賦，賜鰥寡孤獨帛，貧窮者粟。」六年下詔：「其赦汾陰殊死以下，賜天下貧民布帛，人一匹。」行「緩刑」、「散利」之荒政措施。

除了以上兩項荒政措施，武帝初即位下詔行「受鬻法」：「民年九十以上，已有受鬻法，為復子若孫，令得身帥妻妾遂其供養之事。」鬻即粥，受鬻法是針對九十歲以上之老人，發放粟米以熬粥食用的德政，鄧拓《中國救荒史》稱之為「施粥」，起於文帝²⁵³，這是「散利」的表現。

（七）漢昭帝

昭帝面對災患時所採取的荒政措施是相當廣泛的。始元元年閏月初即位，即派遣廷尉王平等五人，以循行天下的方式，來體察民間疾苦。二年三月，再次派遣使者振貸貧民無種、無食者，體現了「散利」的原則。同年八月再下詔：「往年災害多，今年蠶麥傷，所振貸種、食勿收責，毋令民出今年田租。」²⁵⁴昭帝更進一步深化振貸的德政，不收取債券，讓百姓今年不收田租，完全做到「薄徵」的德政。三年春二月，有

²⁵³ 漢代「受鬻法」始於漢文帝元年三月下詔：「老者非帛不煖，非肉不飽。今歲首，不時使人存問長老，又無布帛酒肉之賜，將何以佐天下子孫孝養其親？今聞吏稟當受鬻者，或以陳粟，豈稱養老之意哉！其為令。」其施行辦法：「有司請令縣道，年八十已上，賜米人月一石，肉二十斤，酒五斗。其九十已上，又賜帛人二疋，絮三斤。賜物及當稟鬻米者，長吏閱視，丞若尉致。不滿九十，嗇夫、令史致。二千石遣都吏循行，不稱者督之。刑者及有罪耐以上，不用此令。」武帝之受鬻法具體措施當承自此。

²⁵⁴ 引見，《漢書·昭帝紀》，以下同。

星孛於西北方；秋天，募民徙雲陵，賜錢、田、宅。此外，元鳳三年春正月，發生大石自起、枯樹復生的異象，乃下詔：「乃者民被水災，頗匱於食，朕虛倉廩，使使者振困乏。其止四年毋漕。三年以前所振貸，非丞相御史所請，邊郡受牛者勿收責。」面對災患，除開倉廩救濟百姓、停止四年漕運穀糧、不收取過去振貸的債款，以減輕人民的負擔。這樣的德政表現，過去帝王從未有如此過，昭帝在德政的表現上是徹底的，這與其與民休息的政策有關。

除此之外，昭帝在荒政的措施還表現在減免租賦上。始元四年秋七月，下詔：「比歲不登，民匱於食，流庸未盡還，往時令民共出馬，其止勿出。」過去因作戰需要而繳付馬匹，現在停止這項政策。始元五年夏天，正式停止天下亭母馬及馬弩關的課息制。²⁵⁵之後元鳳二年六月，因去年秋七月發生日蝕，因此大赦天下，並下詔：「朕聞百姓未贍，前年減漕三百萬石。頗省乘輿馬及苑馬，以補邊郡三輔傳馬。其令郡國毋斂今年馬口錢，三輔、太常郡得以菽粟當賦。」為減輕人民負擔，除減省漕運、減省騎乘的馬隻，並且今年不收取馬口錢，可以米糧抵稅。除了馬口錢，昭帝亦減省口賦錢：元平元年春二月，下詔說：「天下以農桑為本。日者省用，罷不急官，減外繇，耕桑者益眾，而百姓未能家給，朕甚愍焉。其減口賦錢。」武帝以來所制定的馬口錢和口賦錢相當重，昭帝減省的措施確實是一大德政。

昭帝減除人民兩大賦稅，但另一方面卻增加人民的酒稅。始元六年，議罷鹽鐵榷酤，秋七月頒布律令：「罷榷酤官，令民得以律占租，賣酒升四錢。」劉頒注曰：「以律占租者，謂令民賣酒以得利，占而輸其租矣，占不以實，則論如律也。租，即責酒之稅。」這政策是讓人民釀酒沽賣不受限制，但賣酒一升須繳四錢的酒稅，如果沒做到，將必須以刑律處置；名義上自由買賣，但卻變相收租稅。

(八)漢宣帝

本始元年春正月，宣帝初即位，派遣使者持節詔到郡國二千石，要求：謹牧養民而風德化，顯見宣帝重視德化的工作。宣帝時代所發生的異象比較不同，有災異，也有祥

²⁵⁵ 這項政策源於武帝之時，為戰馬需求而設，見於《史記·平準書》：「車騎馬乏絕，縣官錢少，買馬難得，乃著令，令封君以下至三百石以上吏，以差出牝馬天下亭，亭有畜牝馬，歲課息。」牝馬，母馬也，強制每年要生殖繁衍馬匹。

瑞，以下就這兩部分觀察之。

宣帝初即位，先發生地震，後鳳凰也下集，故赦天下。本始三年夏五月，引發大旱，宣帝下詔：「郡國傷旱甚者，民毋出租賦。三輔民就賤者，且毋收事，盡四年。」²⁵⁶郡國旱災嚴重之地的人民不必繳交租賦，若為三輔從事卑微工作者，到本始四年以前，不用繳交租賦及服勞役，這做到「散利」、「薄徵」、「弛力」等荒政措施。本始四年春，延續去年的荒政，再度下詔：

蓋聞農者興德之本也，今歲不登，已遣使者振貸困乏。其令太官損膳省宰，樂府減樂人，使歸就農業。丞相以下至都官令丞上書入穀，輸長安倉，助貸貧民。民以車船載穀入關者，得毋用傳。

在荒政的幅度上擴大許多：以農事為出發點，提出振貸、減損膳食、減損樂人、發糧倉，從關外載送穀物入關者，得以不用驛站的傳車，即不收關稅。此處表現了「散利」、「去幾」、「蕃樂」等荒政措施。同年夏四月發生郡國四十九地震，引發山崩水出，這次嚴重的災害，宣帝下詔：「令三輔、太常、內郡國舉賢良方正各一人。律令有可蠲除以安百姓，條奏。被地震壞敗甚者，勿收租賦。」以教化為出發點，一方面減省法令，一方面減除租賦，減輕災民的負擔。

地節元年春正月，有星孛于西方，三月，令郡國的田地給貧民種，這是「散利」的表現。十二月，日有食之。二年夏四月，鳳皇聚集在魯郡，大赦天下。雖是祥瑞，但仍大赦天下，其意與災異同。三年春，下詔：「鰥寡孤獨高年貧困之民，朕所憐也。前下詔假公田，貸種、食。其加賜鰥寡孤獨高年帛。」宣帝出身民間，因此表現出對貧民相當的照顧。冬十月，下詔：「乃者九月壬申地震，朕甚懼焉。……朕既不德，不能附遠，是以邊境屯戍未息。今復飭兵重屯，久勞百姓，非所以綏天下也。其罷車騎將軍、右將軍屯兵。」面對地震，罷除屯田的策略，以減省百姓的勞役。又下詔：「池籓²⁵⁷未御幸者，假與貧民。郡國宮館，勿復修治。流民還歸者，假公田，貸種、食，且勿算事。」除延續過去「散利」、「薄徵」的措施，並將陂池禁苑釋放出來給貧民耕種，這是一種「舍禁」的表現。四年春，宣帝見百姓遭遇天

²⁵⁶ 以下引自《漢書·宣帝紀》。

²⁵⁷ 籓，顏師古注引應劭曰：「池者，陂池也。籓者，禁苑也。」說文解字：「籓，禁苑也。」

災，親人因而亡故，卻不能殮葬，還要承受官吏無情的打壓，因此下詔：「父母喪者勿繇事，使得收斂送終，盡其子道。」減除繇役，使人民能盡孝道，表現「殺哀」的荒政措施。九月再下詔：「今年郡國頗被水災，已振貸。鹽，民之食，而賈咸貴，眾庶重困。其減天下鹽賈。」在荒災時期，鹽價必然抬高，宣帝曾身處民間，能苦民所苦。

元康元年三月針對鳳凰、甘露降，下詔赦天下徒、賜爵、賜酒、賜田帛，所振貸勿收，其所做措施如荒災一般。宣帝相當重視吏治，尤其在荒災之時，官吏進而剝削百姓，讓百姓更加困苦，因此，宣帝施行荒政的要務，就是要提升吏治。元康二年夏五月下詔：「吏務平法。……今天下頗被疾疫之災，朕甚愍之。其令郡國被災甚者，毋出今年租賦。」「吏務平法」，尤其是災荒時尤其重要，此處與災患並論，更可見宣帝對吏治的重視²⁵⁸。三年春，神爵數集泰山，給予賞賜；四年三月，神爵又數集皇宮，宣帝下詔罪己：「朕之不逮，寡于德厚，屢獲嘉祥，非朕之任。其賜天下吏爵二級，……」「寡于德厚」，便是宣帝面對祥瑞所採取的態度。元康之後，改為神爵。以後祥瑞益多，宣帝一概以此模式對應。

(九)漢元帝

初元元年初即位，大赦天下，並且振貸貧民，貲不滿千錢者賦貸種、食，行「散利」措施。夏四月針對地震頻繁，下詔：「臨遣光祿大夫褒等十二人循行天下，存問耆老鰥寡孤獨困乏失職之民，延登賢俊，招顯側陋，因覽風俗之化。」²⁵⁹推行教化工作做為荒政的措施。又再針對關東穀物不收，下詔：「其令郡國被災害甚者毋出租賦。江海陂湖園池屬少府者以假貧民，勿租賦。」採行「散利」、「薄徵」、「舍禁」的措施。六月，再因人民疾疫，下詔：「令大官損膳，減樂府員，省苑馬，以振困乏」，做到「蕃樂」的荒政表現。九月，再就關東郡國十一大水，造成人相食的狀況，下詔：「其令諸宮館希御幸者勿繕治，太僕減穀食馬，水衡省肉食獸。」採取減

²⁵⁸ 神爵三年，宣帝針對官吏剝削人民的作為，採取增加小吏俸祿的鼓勵做法，以導正其風：「吏不廉平則治道衰。今小吏皆勤事，而奉祿薄，欲其毋侵漁百姓，難矣。其益吏百石以下奉十五。」但真正的酷吏是居於高位者才是最可怕的。

²⁵⁹ 以下引自《漢書·元帝紀》。

省享樂的措施對治之。以上可見，元帝在初即位這一年所頒布的荒政措施，從上到下做得相當徹底。

初元二年三月再度下詔：「罷黃門乘輿狗馬，水衡禁園、宜春下苑、少府依飛外池、嚴炆池田假與貧民。」再次頒布「蓄樂」、「舍禁」等措施。面對二月的地震所引發的災害，下詔不收租賦、減省便民為優先。六月時，關東鬧饑荒，齊地人民相食，七月下罪己詔提出「虛倉廩，開府庫振救，賜寒者衣」，行「散利」的措施。

元帝面對非天災之異象，亦採取荒政措施，如：初元三年夏四月，茂陵白鶴館火災，元帝為此變異，大赦天下。初元五年四月，有星孛于參，下詔提出荒政措施：「其令太官毋日殺，所具各減半。乘輿秣馬，無乏正事而已。罷角抵、上林宮館希御幸者、齊三服官、北假田官、鹽鐵官、常平倉。」採用「蓄樂」的辦法，減省各項開支。永光二年三月壬戌朔，日蝕，夏六月，下罪己詔並赦天下。永光三年冬十一月，地動，中冬雨水，大霧，盜賊並起，要求做好「除盜賊」的荒政措施。永光四年六月發生日蝕，元帝下詔罪己，卻指責公卿大夫，要求其自勉修身²⁶⁰，其意與文帝罪責三公有異曲同工之妙。

元帝在後期亦承襲武帝郊泰畤、祠后土的作法，分別在初元四年、永光元年、永光五年、建昭元年、建昭二年，其所做荒政措施除赦免、賞賜外，所經過地區無出租賦，與武帝同。

(十)漢成帝

成帝在位期間，較多是災異的發生，大別有二：廟災和日蝕。

建始元年初即位，皇曾祖悼考廟災，有星孛于營室，成帝下詔：「乃者火災降於祖廟，有星孛于東方，始正而虧，咎孰大焉！……崇寬大，長和睦，凡事恕己，毋行苛刻。其大赦天下，使得自新。」（《漢書·成帝紀》，以下同）提出不行苛政，並大赦天下的荒政措施，雖然行救荒，但隨後災異不斷，有黃霧四塞、青蠅數萬隻、兩月相承、流星光燭地、狂風大作等。

²⁶⁰同樣地，建昭四年四月，元帝面對災異不斷，下詔罪己，但附帶地要求「相將九卿，其帥意毋怠，使朕獲觀教化之流焉。」要求臣子改正，以達教化之功。

陽朔三年夏四月，赦天下，當月大旱；秋八月乙卯，孝景廟闕災。於四年春正月，下詔罪己：「已遣使者循行郡國。被災害什四以上，民貲不滿三萬，勿出租賦。逋貸未入，皆勿收。流民欲入關，輒籍內。」具體表現「散利」、「薄徵」、「去幾」等荒政措施。永始元年春正月，發生兩場宮室火災；永始二年二月癸未夜，星隕如雨；乙酉晦，日有蝕之。對此災異，下詔罪己：「有可省減便安百姓者，條奏。所振貸貧民，勿收。」三年春正月己卯晦，日有蝕之，下詔罪己，循行天下。鴻嘉四年四月、六月宮室再起火災；七月日蝕。由以上可見，廟災的發生常伴隨日蝕或異象而來。

元帝在位期間，日蝕的發生次數頗多，除前述以外，尚有幾次，但具體的荒政措施發佈者不多：最早是在建始三年冬十二月，元帝下罪己詔求臣子陳其過失，沒有具體的荒政措施。接著河平元年夏四月日蝕，下詔罪己，大赦天下。河平三年秋八月日蝕，成帝派遣使者陳農，求遺書於天下。河平四年春，赦天下，不收租賦。陽朔元年二月日蝕，三月赦天下徒。可見面對日蝕，多以赦天下為主。此外，元帝在封禪、祠后土的儀式上亦相當頻繁，早在即位第二年建始二年春，罷除雍地五畝、后土，遷徙到長安南郊、北郊，並下詔減天下賦錢，算四十，做到「薄徵」的措施。之後，從永始四年起，元延、綏和，六年之中無不祈禱，但所求不在百姓，而在求子嗣，如成帝綏和元年詔書所云：「不蒙天祐，至今未有繼嗣。」比諸武帝、元帝，在祈福的意義上略顯不足。

(十一)漢哀帝

哀帝在位六年，所記災患不多，其荒政表現更是少，只有一次元壽元年日蝕，下詔罪己，大赦天下。

(十二)漢平帝

漢平帝執政，但為王莽秉政，政令皆由王莽出²⁶¹。平帝元始元年夏五月，日蝕，大赦天下；秋九月，赦天下徒。二年夏，郡國大旱，鬪蝗災，人民流亡。此時頒布的荒政措施相當廣泛，包含了「散利」、「薄徵」、「舍禁」、「殺喪」等措施，但這只是王莽收攬

²⁶¹ 《漢書·平帝紀》贊曰：「孝平之世，政自莽出，褒善顯功，以自尊盛。……至乎變異見於上，民怨於下，莽亦不能文也。」

人心的作為而已。

三、結語

綜觀以上西漢帝王面對災荒時所採取的態度，各有不同：高祖二年六月面對飢荒，直接發布「散利」、「薄徵」、「緩刑」等措施，這在建國之初確有其急切性。惠帝在位七年，發生的災荒不可謂不多，但所採取的措施極少，可見其黃老無為的治世之道；高后亦同。文帝在位期間，災荒、災異頗多，但其作為較為積極，其荒政層面較為廣泛，計有「散利」、「薄徵」、「緩刑」、「省禮」、「弛力」、「舍禁」等。景帝在位期間的災荒、災異，《史記》記載頗多，但荒政措施記錄較少(這與《史記·景帝紀》可能是亡篇有關係，部分材料已喪失)，反而《漢書》呈現較多景帝傳達荒政的一面，但兩者的記錄都呈現在『緩刑』的獄政上，但亦有重農的傾向。

武帝在《史記》和《漢書》的記錄上完全不同，司馬遷著重在迷信鬼神的表現上，但在災荒、災異上卻毫無呈現，更遑論荒政，反而在《史記·平準書》呈顯較多，《漢書》的記載多與之相合。武帝在位期間，災荒、災異頻仍，從早期的荒政措施，可以見其後來的施政表現。首先從照顧年長者的受鬻法開始，武帝後來的施政常表現在對鰥寡孤獨者、貧者的濟助上。其次，賢良文學的推舉，推廣禮樂教化的德政，體現其獨尊儒術的表徵。再者，建元元年的修祠動作，為後來郊泰畤、祠后土埋下伏筆。另外一項早期推行的荒政是推行貨幣，這項政策在元鼎以前修正多次，但成效不彰，繼之而起的是告緡制，雖然讓國庫大增，但造成的社會亂象日益嚴重。

昭帝承接武帝之後，人民生活窮困，繇役相對又重，即位之初即遣廷尉巡行天下，問民間疾苦及冤情，故以「散利」、「薄徵」、「緩刑」、「蕃樂」為主，並從上位者做起，減省各項享樂，以身作則。宣帝即位之初，震災、旱災嚴重，亦遣官員巡行天下，以德教化百姓，所行荒政措施計有「散利」、「薄徵」、「緩刑」、「蕃樂」、「去幾」、「舍禁」、「殺哀」等，亦重視吏治的提升；宣帝面對災異與祥瑞所抱持的態度，同樣是積極而正向的，以上種種，顯見其在民間生活過應有相當的關係，表現出較高度的同理心。

來到元帝，從其所傳達的荒政措施，可見其廣泛性及多樣性，幾乎是無災不施德，計有「散利」、「薄徵」、「緩刑」、「蕃樂」、「舍禁」等。成帝在位期間發生的災患和災異

亦不少，如面對火災，首先反省自己，務求寬政，並振貸百姓，減省享樂，後期尤其著力在鬼神的祈福上，其荒政措施計有「散利」、「薄徵」、「緩刑」、「蕃樂」、「去幾」、「索鬼神」等。至於哀帝和平帝，在荒政的表現上則無可陳者。

綜合以上西漢帝王的荒政表現，對照《周禮》的十二條荒政，大體皆能體現，「散利」、「薄徵」、「緩刑」是共同的體現，亦可以看出西漢王朝所呈現的問題：糧食不足、賦稅繁重、繇役眾多，但武帝以後，明顯地再增加「蕃樂」、「索鬼神」兩項，「蕃樂」是對武帝中期以後大肆奢華的修正，而「索鬼神」則是承襲武帝的作風。

第陸章 結論

一、本文問題之總結

西漢之德行觀乃上有所承，其基本意識仍在於天、人的問題上面，本文從董仲舒「天德施，地德化，人德義」的概念來貫串西漢之德行觀。

論德的起源，德行的觀念最初源於神巫時代，凡能與天溝通之神巫，必須具備齋肅哀正、智、聖、明、聰等人格特質，這是天德。但當天人分隔，高道德的品質回歸於天，人性逐漸墮落，天的意識居於主導，在人間唯有天子可以為天的代表，天子必須秉承天意，施行德政，否則將遭天譴，這是天德轉化在天子的身上，天子是人間的代表，其德行仍根源於天。降至周公時代，是再一次天德的轉化：有感於夏、商的滅亡，得出天命靡常的結論，唯有敬其厥德，方能不受上天的懲罰，身為天子，不僅要做到保民，更要對己身負責，以免重蹈夏、商覆轍，這是基於天子自身的德行要求，因此，這不僅是地德的展現，也是人德的要求。來到春秋時代，封建解體，宗法關係改變，子產提出「天道遠，人道邇」的觀念，逐漸析離天對人世的作用，將人的地位提升在天之上，王國維稱周人治國之大法乃在於「德」和「民」，可以為春秋時代之精神指標，此時講述的德是政德、脩德(地德)，但也看到個人的道德特質的凸顯，這樣的人格特質逐漸內化(人德)。到戰國中期，郭店楚簡《五行》論德之形於內與不形於內，是將天德與人德結合而論。到戰國末期，陰陽學派興起，將天德、地德、人德合而為一，正好呼應秦、漢帝國大一統的格局，順勢到西漢，遂以天人感應為其主流思潮。

在西漢，學者將天人關係的演變予以融合，既有天至高無上的能力，也有帝王受天之示警而戰戰兢兢的表現，所謂德行的觀念已跳脫君子的層面，直接往上到天人的層次上。天人關係發展到西漢有兩個層面：一是五德終始的說法，一是天人感應的說法。五德終始源於鄒衍，在漢代有兩條發展路徑：一是從高祖即位即有斬白蛇之說，後來有土德、火德之爭；一是三代改制質文說，由董仲舒加以整合成形，劉向、劉歆繼承之。以上這兩條歷史循環說，成為西漢政治思想的主流。天人感應的說法在漢代不是獨創，但能繼承之又能創新的是在董仲舒上，他發明了災異說，賦予了德行的深意，西漢文人及

帝王多受其影響，表現在政治上為帝王罪己詔的發布。天人感應另一條思想路徑表現在月令系統，此系統由來已久，在漢代主要是繼承《呂氏春秋》的說法，《淮南子》、《春秋繁露》發揮之，在這系統表現的是陰陽災異的思想，國君的施政與大自然的關係，自然界的異象可以相應於人的作為，人副天數，天人是一體的。

就政治主體而言，西漢初年行黃老無為之治，政治思想上具有德、刑兼具的色彩，到武帝即位，黃老之術與儒術之爭起，迨竇太后離世，儒術成為主流，雖是獨尊儒術，但卻是行法家之實，至宣帝則一語道出漢世帝王治世向以霸、王道雜之。在此政治背景下，官吏的任用也具有儒、法色彩，分為循吏和酷吏，循吏以教化行世，影響深遠，而酷吏以嚴刑峻罰行世，能收到立即有效的治世，在西漢帝王中，武帝以酷吏治國，造成人心惶惶；宣帝重吏治之政平訟理，故稱吏治中興。官吏輔佐皇帝治理天下，國家治政之好壞，繫乎官吏之德行，不可不重！

貨殖理論不只是民生問題，更是道德提升的問題。漢初承戰亂之後，重農抑商是高祖以來的治國方針，強調蓄積的重要性。漢武帝之初，蓄積豐盈，民生富裕，但隨後戰亂四起，賦斂、繇役加重，貨幣混亂，導致富者愈富，貧者愈貧，社會上重末輕本，道德風氣敗壞，董仲舒於是提出義重於利的觀點，來導正社會風氣，後來劉向則明確提出貴德賤利的精神。自武帝以後，上自天子、公卿大夫，下至富商大賈，無不營利求富，奢華無度，因此，貢禹提出「減省」的方針，學習聖王節儉用度的精神，從上位者做起，減省用度、減輕徭賦，以濟人民之苦。司馬遷提出富而好禮的精神，面對社會的亂象，其說法確實有廓清攘弊之效，且為後來貨殖理論建立了德行的基礎。求富雖是天性，但若無道德為基礎，社會、國家將流於侈靡、功利。

本文最後論述西漢荒政的德行表現，其中是融攝了天德、地德、人德的精神在內，在陰陽災異的觀點之下，董仲舒提出災異觀：「凡災異之本，盡生於國家之失。」正說明了荒政的精神所在。是以帝王面對災患與災異時，所採取施政上的措施與手段，這是德的問題：帝王發表罪己詔，表達不德、憂懼，這是帝王對上天表達自我反省之意，而所發佈的救治措施，正是為了解除災、異而為。

總結天德、地德、人德之演變：天德的演變從巫、祝到宗教天、義理天再到陰陽五行的天，在西漢呈現的便是天人感應的思想；地德的演變由宗法邦家之德行義務，再到

周文解體之後，列國由宗法封建至帝國統一的過渡，最後到西漢新帝國的建立，前有黃老的郡國並行，後有獨尊儒術，展現出世界性視野的德行觀；人德的演變由國君個人的德行與國家治平的關係，再到儒家內在心性的涵養與道家黃老言宇宙之氣的和諧，最後到西漢則以陰陽解之，在內以陰陽解性情，在外則強調相感及強制性，其行可動天。統觀西漢之德行觀，可以就當時主流思想天、人的觀點視之，正如司馬遷所揭示的：「究天人之際，通古今之變」，本文立基於此，雖不足以達其萬一，但其理至則一。

二、本研究之不足處

面對西漢近兩百年的歷史，歷經十二位皇帝，所包含的層面相當廣泛，所包羅經、史、子、集的書籍相當多，本文研究的重點在西漢時代的德行觀，如要呈現這時代所有人、事、物的德行表現將有不能。因此，本文以大題小作的視角寫之，著重在比較大的方向探討之，正如前段所陳，整個西漢的思想視野在於天人之際，本文擷取大的目標、大的方向，做大題目的探討，因此無法兼顧個別細部的探討。

德行的觀念原本較為抽象，本文從傳統中國的思想中擷取德行的觀念，德、行原本是分開對待，兩者相合是周朝以後發展起來的，最後落實在君子的行為表徵上，但畢竟本文談論的德行不純粹是儒家式的德行觀念，可以是道家、法家、儒家、陰陽家，因為西漢一朝正是融合各家思想於一爐，於是本文呈現多元的思想，但卻不夠深入。就全篇主體架構言，「德」是中心主軸，再分以天德、地德、人德三條主線，將西漢以前連結到西漢，要做很縝密的連結並不容易，惟以天、人這條脈絡最易掌握。德行的觀念在西方興起很早，談論也很多，也有一些較為具體的說法，但為使西漢的思想色彩突出，本文不欲引用之，但就現代中西合璧的要求而言，這未嘗不是不足之處。

三、本論文後續之展望

本論文針對西漢獨特之背景思想，從天德、地德、人德三條主線，將德行的觀念放在天人感應的體系中，再從天人感應的思想連結陰陽災異，再從陰陽災異連結到荒政的體系，最後歸結到荒政所傳達的德行觀念，這一脈系統的理論是本文所欲表達的。中國

歷代的荒政研究，近代學者研究頗多，本文試圖建立一套荒政系統，以天人感應為理論架構，以政治力量為後盾，以陰陽災異為前提，以德行為本質，針對所引發的災荒、災異，賦予人道的關懷與救助，以此篇論文為基礎，未來更可發展至東漢以後的荒政表現。災荒，歷朝歷代都有，但與西漢的時代背景最相近的，非東漢莫屬，尤其在災異的思想表現上，讖緯的興起雖然是在西漢末年，但東漢是最盛時期，把對西漢的研究延伸到東漢，尤其在緯書上，其意義更具明顯而突出，這是本文撰寫之後繼續加深加廣的地方。德行的概念在西漢偏重於天人的表述，但若回歸君子本身的人格特質時，來到東漢，可以探討東漢士人的氣節表現，這樣的氣節表現，是貫串整個東漢時期，這又是東漢士人與西漢與眾不同之處。

【參考文獻】

【參考書目】

- 于迎春，《秦漢士史》，北京：北京大學出版社，2000。
- (漢)毛亨傳、(漢)鄭玄箋、(唐)孔穎達正義，《十三經注疏·毛詩正義》(上、中、下)，北京：北京大學出版社，1999。
- 王先慎，《韓非子集解》，台北：世界書局，1955。
- 王鐵，《漢代學術史》，上海市：華東師範大學，1995。
- (魏)王弼、韓康伯注、(唐)孔穎達正義，《十三經注疏·周易正義》，北京：北京大學出版社，1999。
- (漢)孔安國傳、(唐)孔穎達正義，《十三經注疏·尚書正義》，北京：北京大學出版社，1999。
- 王夫之，《讀通鑑論》，台北市：中華書局，1981。
- 王國維，《殷周制度論》，北京：中華書局，1991。
- 王利器校注，《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1996。
- (周)左丘明傳、(晉)杜預注、(唐)孔穎達正義，《十三經注疏·春秋左傳正義》(上、中、下)，北京：北京大學出版社，1999。
- (周)左丘明撰、(三國吳)韋昭注，《國語》，台北縣樹林鎮：漢京文化，1983。
- 司馬遷撰、瀧川龜太郎編著，《史記會注考證》，台北：宏業書局，1987。
- 白川靜著，加地伸行、范月嬌合譯：《中國古代文化》，臺北：文津，1983。
- (清)朱右曾撰，《逸周書集訓校釋》，台北市：世界書局，1956。
- (日)池田知久著、王啟發譯，《馬王堆漢墓帛書五行研究》，北京：線裝書局，中國社會科學出版社，2005。
- 任繼愈主編，《中國哲學發展史》(秦漢)，北京：人民出版社，1985。
- 牟鐘鑒，《《呂氏春秋》與《淮南子》思想研究》，濟南：齊魯書社，1987。
- 余英時，《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003。
- 余全介，《秦漢政治與儒生》，浙江大學博士學位論文，2005年5月。

- 汪榮寶撰，《法言義疏》，北京市：中華書局，1996。
- (魏)何晏注、(宋) 邢昺疏，《十三經注疏·論語注疏》，北京：北京大學出版社，1999。
- (漢)何休解詁、(唐)徐彥疏，《十三經注疏·春秋公羊傳注疏》，北京：北京大學出版社，1999。
- 呂思勉，《秦漢史》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 李景林，《教化的哲學---儒學思想的一種新詮釋》，哈爾濱市：黑龍江人民出版社，2006
- 李景林，《教養的本原---哲學突破期的儒家心性論》，瀋陽：遼寧人民，1998。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1986。
- 李澤厚，《己卯五說·說巫史傳統》，北京：中國電影出版社，1999年。
- 李家釗，《兩漢救荒研究》，蘇州大學碩士論文，2001年3月
- 林劍鳴，《秦漢史》，上海：上海人民出版社，2003。
- 林聰舜，《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，台北：台大出版中心出版，2013。
- 金春峰，《漢代思想史》，北京：中國社會科學院出版社，2006。
- 周桂鈿，《秦漢哲學》，武漢：武漢出版社，2006。
- 周桂鈿，《秦漢思想史》，石家莊：河北人民出版社，2000。
- 侯外廬，《漢代社會與漢代思想》，香港：嵩華出版事業公司印行，1978。
- 侯外廬，《中國古代思想學說史》，南京：文風書局，1946。
- 侯外廬著，《中國古代社會史論》，香港：生活·讀書·新知三聯書店香港分店，1979。
- (漢)班固撰、(唐)顏師古注，《漢書》，台北：洪氏出版社，1975。
- (漢)桓寬撰、王利器校注，《鹽鐵論校注》新編諸子集成，北京：中華書局，1996。
- 韋政通，《董仲舒》，臺北：東大出版，1986。
- 徐復觀，《兩漢思想史》，台北：台灣學生書局，1993。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務書局，1982。
- 徐中舒主編，《甲骨文字典》，成都市：四川辭書，2006。
- 徐旭生，《中國古史的傳說時代》，台北：里仁，1999。
- 晁福林，《先秦社會思想研究》，北京：商務印書館，2007。

- 高汝東，《漢代救災思想研究》，山東大學碩士論文，2005年4月。
- （漢）陸賈著、王利器撰：《新語校注》，北京：中華書局，1986。
- （東漢）許慎撰、（清）段玉裁注，《段注說文解字》，台北：廣文書局，1969年。
- 許維遙，《呂氏春秋集釋》，台北：世界書局，1966。
- 許健，《漢代禮法結合綜治模式的確立及其影響》，中國政法大學博士論文，2006年4月。
- 許嘉鵬，《儒術獨尊與霸王道雜之》，華東師範大學博士論文，2008年10月。
- 張豈之主編、黃留珠分卷主編，《中國思想學說史》（秦漢卷），桂林市：廣西師範大學出版社，2008。
- 張秋升，《天人糾葛與歷史連演---西漢儒家歷史觀的現代詮釋》，濟南：齊魯書社，2003。
- 張亮，《先秦及兩漢循吏與儒家文化傳播》，陝西師範大學碩士論文，2007年5月。
- 陳來，《古代思想文化的世界---春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002。
- 陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996。
- 陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984。
- 陳晨捷，《先秦諸子『德』論研究》，山東大學碩士論文，2006年5月。
- 黃朴民，《董仲舒與新儒學》，臺北：文津出版社，1992。
- 勞幹，《古代中國的歷史與文化》，北京市：中華書局，2006，第一版。
- 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明（修訂本）》，北京：人民出版社，1997。
- 楊生民，《漢代社會性質研究》，北京市：北京師範學院，1993。
- （漢）趙歧注、（宋）孫奭疏，《十三經注疏·孟子注疏》，北京：北京大學出版社，1999。
- 趙翼，《二十二史劄記》，臺北市：世界書局，1973。
- 鄧拓，《中國救荒史》，北京：北京出版社印行，1998。
- （漢）劉向撰、（漢）高誘注，《戰國策》，台北市：藝文印書館印行，1958。
- （漢）劉向撰、向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2011。
- 劉文典撰，《淮南鴻烈集解》，台北市：文史哲出版社，1992。
- 劉厚琴，《儒學與漢代社會》，濟南：齊魯書社，2002。
- 劉厚琴，《漢代倫理與制度關係研究》，山東大學博士論文，2006年5月。

劉國民，《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》，首都師範大學，2003年6月

(漢)賈誼撰、閻振益，鐘夏校注，《新書校注》新編諸子集成，北京：中華書局，2000。

熊鐵基，《漢代學術史論》，北京：高等教育出版社，2013。

(漢)鄭玄注、(唐)孔穎達正義，《十三經注疏·禮記正義》(上、中、下)，北京：北京大學出版社，1999。

(漢)鄭玄注、(唐)賈公彥疏，《十三經注疏·周禮注疏》(上、下)，北京：北京大學出版社，1999。

潘泉，《昭宣時期的循吏研究》，南昌大學碩士論文，2008年12月。

(漢)韓嬰撰、許維遜校釋，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，2005。

瞿同祖，《漢代社會結構》，上海：上海人民出版社，2007。

魏啟鵬著，《簡帛文獻《五行》箋證》，北京：中華書局，2005。

瀧川龜太郎，《史記會注考證》，台北：宏業書局，1987。

(清)蘇輿撰、鐘哲點校，《春秋繁露義證》新編諸子集成，北京：中華書局，1996。

顧炎武：《日知錄集釋》，台北市：中華書局，1981。

【單篇論文】

丁原明，〈漢初儒家對原始儒學的綜合與拓展〉，《孔子研究》，1999年第2期，p50-58。

于振波，〈秦漢時期的“文法吏”〉，《中國社會科學院研究生院學報》，1999年第2期，p65-71。

王剛，〈西漢荒政與抑商〉，《中洲學刊》，第5期(總第119期)，2000年9月，p134-138。

孔德立，〈外在之行與內心之德的貫通——對子思五行說建構過程的詮釋〉，《中國哲學史》，2009年第3期。

王保國，〈從《呂刑》看“明德慎罰”思想在西周的演變〉，《鄭州大學學報》(哲學社會科學版)，第36卷第1期，2003年1月，p27-30。

王福利，〈司馬遷的義利觀〉，《徐州師範學院學報》(哲學社會科學版)，1996年第3期，p41-46。

王成軍，〈論司馬遷的道德價值觀〉，《江蘇社會科學》，1996年第2期，p96-100。

- 曲德來，〈“忠”觀念先秦演變考〉，《社會科學輯刊》，2005年第3期(總第158期)，p109-115。
- 李亞光，〈春秋時期的救災思想和防災思想〉，《長春師範學院學報》，第23卷第2期，2000年3月，p28-30。
- 李亞光，〈戰國時期荒政的特徵〉，《渤海大學學報》(哲學社會科學版)，第26卷第3期，2004年5月，p13-15。
- 李建，〈西周初期人文意識與歷史觀念的轉變及其意義〉，《孔子研究》，2004年第6期，p40-45。
- 李建，〈『殷鑒』思想論略----以《尚書·周書》為中心的探討〉，《史學史研究》，2009年第2期，p1-8。
- 李禹階，〈論陸賈的“禮”、“法”思想〉，《重慶師院學報》(哲學社會科學版)，2003年第3期，p61-64。
- 吳十洲，〈先秦荒政思想研究〉，《中華文化論壇》，1999年，p45-52。
- 呂慶華，〈論司馬遷的貨殖思想〉，《福建師範大學學報》(哲學社會科學版)，2001年第2期(總第111期)，p30-36。
- 汪高鑫，〈董仲舒天人感應論述評〉，《安徽教育學院學報》，2001年7月第19卷第4期，p1-p5。
- 徐漢昌，〈鹽鐵論中所見漢儒刑德之爭〉，《靜宜學報》6，1983年6月，p1-18。
- 徐復觀，〈鹽鐵論中的政治社會文化問題〉，《新夏月刊》49，1976年2月，p8-11。
- 郝文倩，〈漢代的罪己詔：文體與文化〉，《福建師範大學學報》(哲學社會科學版)，2012年第5期，p56-62。
- 晁福林，〈改鑄歷史：先秦時期“以史為鑒”觀念的形成〉，《史學史研究》，2010年第2期，p1-7。
- 晁福林，〈先秦時期「德」觀念的起源及其發展〉，《中國社會科學》，2005年第4期，p192-204+209。
- 唐凱麟、陳科華，〈“善者因之”----司馬遷經濟倫理思想研究〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2004年第33卷第1期，p11-13+22。

- 孫家洲，〈從歷史軌跡看“以史為鑑”的得失〉，《史學月刊》，2001年第1期，p26-31。
- 馬士遠，〈《尚書》中的“德”及其“德治”命題摭談〉，《道德與文明》，2008年第5期，p74-77。
- 秦進才，〈漢武帝時代的皇權與酷吏〉，《河北師範大學學報》(哲學社會科學版)，2008年9月，p121-127。
- 陳平坤，〈《呂氏春秋》與《淮南子》的感應思維〉，《台灣大學哲學論評》第32期，2006年10月，p167-222。
- 陳來，〈梁啟超的“私德”論及其儒學特質〉，《清華大學學報》(哲學社會科學版)，2013年第1期(第28卷)，p52-71。
- 陳來，〈竹簡《五行》篇與子思思想研究〉，《北京大學學報》(哲學社會科學版)，第44卷第2期，2007年3月，p5-18。
- 陳來，〈古代德行倫理與早期儒家倫理的特點〉，《河北學刊》，2002年第22卷第6期，p31-39。
- 陳麗桂，〈鹽鐵會議與《鹽鐵論》〉，《歷史月刊》218，2006年3月，p124-129。
- 陳麗桂，〈黃老思想的體現--西漢黃老治術的雙重性格與重要人物的道法傾向〉，《中國學術年刊》15，1994年3月，p61-92。
- 陳逸根，〈試論《鹽鐵論》中儒、法思想對立之情勢〉，《興大中文研究生論文集》5，2000年9月，p87-103。
- 陳業新，〈地震與漢代荒政〉，《中南民族學院學報》(哲學社會科學版)，1997年第3期(總第87期)，p88-91。
- 陳業新，〈兩漢荒政特點探析〉，《史學月刊》，2002年第8期，p39-43。
- 郭齊勇，〈郭店楚簡《五行》的身心觀與道德論〉，收入郭齊勇《儒學與儒學史新論》，臺灣學生書局，2002年。
- 郭梨華，〈早期儒學的道德倫理哲學探析--以郭店儒簡為中心的討論〉，《政大中文學報》17，2012年6月，p14-49。
- 張懷承，〈論天人合德與道德價值的定位〉，《倫理學研究》，創刊號總第2期，2002年11月，p50-54。

張元城，〈漢武帝朝酷吏政治的興起與演進〉，《河北學刊》，2006年7月第26卷第4期，p105-109。

張懷通，〈西周卿大夫之「德」釋論〉，《孔子研究》，2002年第5期，p20-27。

黃漢光，〈黃老之學與漢初自由放任的經濟政策〉，《鵝湖》，23:12=276，1998年6月，p7-13。

曹杰，〈《鹽鐵論》中賢良與文學思想主張之差異〉，《陰山學刊》，2006年4月第19卷第2期，p84-90。

楊儒賓，〈德之行與德之氣--帛書〈五行篇〉、〈德聖篇〉論道德、心性與形體的關係〉，收入鍾彩鈞主編：《中國文哲研究的回顧與展望論文集》，臺灣中央研究院中國文哲研究所，1992年。

楊靜婉，〈淺談漢宣帝的吏治整頓〉，《湘潭大學學報》(哲學社會科學版)，1997年第21卷第5期，p72-75+93。

楊靜婉，〈漢代循吏的治民原則、措施、及其實施效果〉，《湘潭大學學報》(哲學社會科學版)，1995年第4期，p33-37。

趙沛，〈漢代中前期的政治結構與“霸王道雜之”的政治意義〉，《山東大學學報》(哲學社會科學版)，2004年第4期，p105-109。

劉榮賢，〈先秦兩漢所謂「黃老」思想的名與實〉，《逢甲人文社會學報》18，2009年6月，p1-20。

鄭吉雄、楊秀芬、朱歧祥、劉承慧，〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷--兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》35，2009年9月，p89-127。

閻應福，〈先秦救災思想概略〉，《中國減災》，第5卷第3期，1995年8月，p55-59。

戴兆國，〈從郭店楚簡看原始儒家德性論〉，《華東師範大學學報》(哲學社會科學版)，第34卷第2期，2003年3月，p36-43+126。

龐天佑，〈漢初思想家的歷史反思〉，《貴州師範大學學報》(社會科學版)，2001年第1期(總第110期)，p62-66。

附錄一

西漢帝王罪己詔之對照表

帝王	時間	下詔緣由	罪己之詞	救治之道
漢文帝	二年三月 (《漢書·文帝紀》)	吾百姓鰥寡孤獨窮困之人或阡於死亡	莫之省憂	振貸之 受鬻陳粟
	二年十一月 (《史記·孝文本紀》)	日有食之，適見于天，菑孰大焉	不德、思之所不及、匡朕之不逮	舉賢良方正能直言極諫者；務省繇費以便民 罷邊屯戍
	三年五月 (《史記·孝文本紀》)	法有誹謗妖言之罪	上無由聞過失也	有犯此者勿聽治
	三年九月 (《漢書·文帝紀》)	民或不務本而事末	朕憂其然	親率群臣農以勸之；賜天下民今年田租之半
	十三年夏 (《史記·孝文本紀》)	天道禍自怨起而福繇德興	百官之非，宜由朕躬	除祕祝之官
	十三年五月 (《史記·孝文本紀》)	緹縈救父	朕德薄而教不明	除肉刑
	十五年春 (《史記·孝文本紀》)	祠官祝釐，皆歸福朕躬，不為百姓	重吾不德	令祠官致敬，毋有所祈

	後元年春 (《漢書·文帝紀》)	間者數年比不登，又有水旱疾疫之災	愚而不明，未達其咎。意者朕之政有所失而行有過與？	與丞相列侯吏二千石博士議之，有可以佐百姓者，率意遠思，無有所隱
	後二年(《史記·孝文本紀》)	四荒之外不安其生封畿之內勤勞不處	朕之德薄而不能遠達	與匈奴和親
漢景帝	元年冬十月 (《漢書·景帝紀》)	孝文皇帝德厚侔天地	朕既不敏，弗能勝識；廟樂不稱，朕甚懼焉	其與丞相、列侯、中二千石、禮官具禮儀奏
	二年春正月 (《漢書·景帝紀》)	歲比不登，民多乏食，夭絕天年	朕甚痛之	議民欲徙寬大地者
	二年夏四月 (《漢書·景帝紀》)	農事傷則飢之本也，女紅害則寒之原也	今歲或不登，民食頗寡，其咎安在？	其令二千石修其職；不事官職耗亂者，丞相以聞，請其罪
漢武帝	元光二年五月 (《漢書·武帝紀》)	何行而可以章先帝之洪業休德	朕之不敏，不能遠德	賢良明於古今王事之體，受策察問，咸以書對，著之於篇
	元朔元年冬十一月(《漢書·武帝紀》)	廣教化，美風俗	今或至闔郡而不薦一人，是化不下究	其與中二千石、禮官、博士議不舉者罪
	元狩二年四月 (《漢書·武帝紀》)	日者淮南、衡山修文學，流貨賂，兩國接壤，怵於邪說，而造篡弑	此朕之不德；哀夫老眊孤寡鰥獨或匱於衣食，甚憐愍焉	其遣謁者巡行天下，存問致賜
	元鼎三年秋九	水潦移於江南	朕懼其飢寒不活	方下巴蜀之粟致之江

	月(《漢書·武帝紀》)			陵，遣博士中等分循行
	征和四年(《漢書·西域傳下》)	巫蠱之禍；李廣利軍敗降匈奴	悲痛常在朕心	在禁苛暴，止擅賦，力本農，脩馬復令
漢宣帝	本始元年夏四月庚午	地震	(無詔文)	內郡國舉文學高第各一人
	本始四年正月	旱災嚴重，年歲不登	(無陳述)	其令太官損膳省宰，樂府減樂人，使歸就農業；助貸貧民；民以車船載穀入關者，得毋用傳
	本始四年四月	地震北海、琅邪，壞祖宗廟	朕甚懼焉	令三輔、太常、內郡國舉賢良方正各一人。律令有可蠲除以安百姓，條奏。被地震壞敗甚者，勿收租賦。
	地節三年十月	九月壬申地震	朕甚懼焉；朕既不德	罷車騎將軍、右將軍屯兵
	地節三年十一月	俗化闕焉	朕既不逮	令郡國舉孝弟有行義聞于鄉里者各一人
	地節四年二月	今百姓或遭衰經凶災，而吏繇事，使不得葬	朕甚憐之	父母喪者勿繇事，使得收斂送終，盡其子道
	元康元年三月	鳳皇集泰山、陳留，甘露降未央宮	夙夜兢兢，靡有驕色，內省匪解，永惟罔極	赦天下徒；加賜鰥寡孤獨、三老、孝弟力田帛。所振貸勿收。

	元康元年八月	陰陽風雨未時	朕不明六藝，鬱于大道	博舉吏民，厥身修正，通文學，明於先王之術，宣究其意者
	元康二年正月	今吏修身奉法，未有能稱朕意	朕甚愍焉	其赦天下，與士大夫厲精更始
	元康二年五月	用法或持巧心，析律貳端，深淺不平，增辭飾非，以成其罪；今天下頗被疾疫之災	此朕之不明，吏之不稱；朕甚愍之	吏務平法 其令郡國被災甚者，毋出今年租賦
	元康三年六月	五色鳥翔集	(無)	遣大中大夫彊等十二人循行天下，存問鰥寡，覽觀風俗，察吏治得失，舉茂材異倫之士
	神爵元年三月	嘉穀、神爵、金芝九莖等祥瑞降	朕之不德，懼不能任	所振貸物勿收。行所過毋出田租。
	神爵二年二月	鳳皇甘露降集京師	朕之不德	其赦天下
	五鳳三年三月	甘露降，神爵集	朕之不敏，懼不能任	減天下口錢；赦殊死以下；加賜鰥寡孤獨高年帛
	五鳳四年四月	皇天見異	朕之不逮，吏之不稱	遣丞相、御史掾二十四人循行天下
	黃龍元年	吏以酷惡為賢	朕既不明	諸請詔省卒徒自給者皆止
漢元帝	初元元年四月	間者地數動而未靜	懼於天地之戒	循行天下，存問致賜
	初元元年九月	陰陽不調，黎民饑寒	惟德淺薄	其令諸宮館希御幸者勿繕治，太僕減穀食

			馬，水衡省肉食獸。
初元二年	災異並臻，連年不息	明不能燭，德不能綏；治有大虧，咎至於斯；朕甚閔之	郡國被地動災甚者無出租賦。赦天下。蠲除減省以便萬姓。
初元二年七月	歲比災害，民有菜色	陰陽不和，其咎安在？	虛倉廩，開府庫振救，賜寒者衣
初元三年四月	茂陵白鶴館災	不燭變異，咎在朕躬；朕甚閔焉	其赦天下
初元三年六月	陰陽錯謬，風雨不時	朕甚閔焉	罷甘泉、建章宮衛，令就農。百官各省費；舉天下明陰陽災異者
初元五年四月	關東連遭災害，饑寒疾疫	朕甚懼之	減省租賦、減省娛樂開支、賜馬、賜帛等
永光元年三月	壬人在位，而吉士雍蔽	咎在朕之不明，亡以知賢	其赦天下，令厲精自新，各務農畝
永光二年二月	陰陽未調，三光曖昧；盜賊並興；有司又長殘賊	朕之不明，政有所虧。咎至於此，朕甚自恥	大赦天下；存問致賜
永光二年三月	日有蝕之	天見大異，以戒朕躬，朕甚悼焉	其令內郡國舉茂材異等賢良直言之士各一人
永光二年六月	連年不收、困於饑饉	朕為民父母，德不能覆，而有其刑，甚自傷焉	其赦天下
永光四年六月	日有蝕之	朕掩于王道	公卿大夫，直言盡意

	建昭四年四月	陰陽不調，五行失序，百姓饑饉	夙夜栗栗，懼不克任	循行天下、存問致賜
漢成帝	建始三年十二月	戊申日蝕地震	朕甚懼焉	舉賢良方正能直言極諫之士
	河平元年四月己亥晦	日為之蝕	天著厥異，辜在朕躬	百寮各修其職，惇任仁人，退遠殘賊；大赦天下
	鴻嘉元年二月	陰陽錯謬，寒暑失序，日月不光，百姓蒙辜	朕甚閔焉	舉冤獄、賜爵、賜帛、逋貸未入者勿收
	河平元年三月	數遭水旱疾疫之災	朕既無以率道	舉敦厚有行義能直言者，匡朕之不逮
	河平四年正月	水旱為災，關東流冗者眾	朕甚痛焉	被災害什四以上，民貲不滿三萬，勿出租賦。逋貸未入，皆勿收。流民欲入關，輒籍內。
	永始元年七月	過聽萬年建造昌陵；天下虛耗，百姓罷勞	朕惟其難，怛然傷心	罷昌陵
	永始二年二月癸未夜	日有蝕之	天著變異，以顯朕郵，朕甚懼焉	省減便安百姓者，條奏。所振貸貧民，勿收
	永始三年春正月己卯晦	天災仍重	朕甚懼焉	循行天下，存問耆老；舉惇樸遜讓有行義者
	永始四年六月甲午	地震京師，火災婁降	朕甚懼之	有司其悉心明對厥咎
	元延元年七月	日蝕星隕，謫見于天	朕甚懼焉	明以經對，無有所諱；與內郡國舉方正能直

				言極諫者各一人，北邊二十二郡舉勇猛知兵法者
漢哀帝	綏和二年秋	日月亡光，五星失行，郡國比比地動	朕之不德，民反蒙辜，朕甚懼焉	遣光祿大夫循行舉籍，賜死者棺錢，人三千；民貲不滿十萬，皆無出今年租賦。
	元壽元年春正月辛丑朔	陰陽不調，元元不瞻，未睹厥咎	厥咎不遠，在余一人	敦任仁人，黜遠殘賊；舉賢良方正能直言者各一人；大赦天下。