

# 禮與政治現實的對話： 賈誼《新書》的禮治思想

林俊宏\*

## 摘 要

經過了數百年的學術集團在論述上的爭勝與實踐的對照，呈現在西漢初期知識份子面前的選項，已然可以簡約到儒道法三家身上，這三個學術集團的哲學背景、思想結構，乃至於貼近政治力的程度，以及被接受度，有著明顯的差異，然而在西漢初期這些政治思想有了更進一步融合的現象；本文試圖分析這個時期重要的作品 賈誼的《新書》，希望從鉅視的觀點分析，整合學術思想如何可能對於政治現實作出更妥適的回應。賈誼「務為治」的思想，在這樣的學術風潮下發出論述，透過以禮立治及依德性而治，乃至於依道而治的基本理念，對於儒家的傳統禮治思想作出承繼與回應，考量了「禮」對於政治現實的規約力以及與政治現實的互動，賈誼對於西漢帝國的成熟有著理論上的貢獻，這些貢獻分別在政治社群的重新建構、中央集權的理論與歷史安排以及道德統治與現實政治的連結上逐一示現，整部書呈現出的禮治思想不僅是關於先秦儒家政治思想的再現，同時也透過禮的原型理念與政治現實的對話，清楚地標誌出政治實踐的道路。

關鍵詞：禮治、德性倫理、規範倫理、政治社群、道法合流、儒學法家化

---

\*國立台灣大學政治學系副教授。

謹向兩位審稿人以及他們對於本文的中肯建議表達謝意。

## 壹、前言

就政治史的角度來看，漢初（從高祖以至於武帝初年竇太后掌政時期）正好面臨了帝國初建到轉型的重要階段，政治現實的對應是，整個帝國雖然經過高祖與呂后刻意的清洗，改變了原先六國遺族與淮泗軍功集團與劉氏家族分享政權的形態，不過軍功集團並不曾因為這樣就退出政治場域的運作，加上王室繼承與中央王室與分封諸侯之間的矛盾，漢帝國的政治秩序事實上並不是處在一種穩定的狀態之中，這種不穩定的狀態可以從兩個方向觀察到，一個是來自於匈奴的外在生存性威脅，這部分的問題一直到了武帝實質掌權之後才得到了相對的解決，另外一個方向則是關於帝國內部規範的建構，簡單地說，帝國內部在權力與資源的分配問題上，並沒有一套明確而具有權威性的規範可以從上而下無礙地運作，使得帝國的整體動員可以有效地達成，這與整個政治現實當然是對照的，從傳統的觀點看，漢初七十年當然是在休養生息，但是未嘗不可便宜地理解成是被內部的政治鬥爭所繫絆呢？

政治史的觀點告訴我們，黃老思想的流行從兩個層面上看是可以成立的，一者清靜無為，一者包容地允許多元的權力核心存在；當然不得不承認的是，對於政治現實的妥協造就了武帝對於帝國完備化的可能，祇是，其中的過程並不是靜謐的；可以想像的，如果沒有賈誼與晁錯對於政治現實的縝密觀察和建議，加上文景二帝的配合，這場經歷幾十年的政治革命肯定是不會成功的。今天，當我們從黃老治術、文景之治等幾個簡單的名辭中想要試圖還原這段政治史的一些蛛絲馬跡時，如果失去了對於整個漢初政治現實與思想之間互動的瞭解，雖不至於徒勞無功，恐也難免事倍功半，尤其存在於思想家與所宗所屬的學術集團之間的對應關係，事實上深刻地影響著思想家相關論述的建構<sup>1</sup>，基於這樣的理解，本文試圖從賈誼的《新書》

<sup>1</sup> 必須承認的是，在這樣的理解中，多少帶有結構主義與歷史主義的看法，當然，這裡同時也涉及到在學術氛圍的作用下，對於理性主義與人的主觀能動性的強調，也就是說，其實在分析中國政治思想的議題時，我們不可避免地接受了歷史現實與思想氛圍對於個別知識份子的影響與形塑力，當然，這樣的說法不在於解消人的主體，而在於強調面對外在非個人式的政治作用模式時，個別知識份子與作為集體的知識份子採取的因應方法通常是必然而具有模式的，更重要的，通常是依附在特定的學術集團之下作出回應，賈誼的禮治政治思想當然也是這樣。不過，是不是存在著偶然性的可能，而這部分的偶然性可以開展思想與現實對應中創造的可能性，其實對於研究者而言，或許會是更大的趣味所在，例如，主體不斷遊牧的莊子思想，固然受到道家學派內在的思路影響，可是在面對歷史現實時，莊子應對的方式其實就帶有後現代的意含，而且就中國政治哲學的範疇而言，的確也宣示了理性模式的必然性並不是知識份子在回應時不可迴避的選項；這似乎進一步說明了在學術風格強調師承心法與集體化的集團中（例如儒家），即使可以出現個人風格極強的成員，但是卻不可避免地遭受到一定的典範所衍生出解謎模式（mode of puzzle-solving）的制約，反之，在個體化程度較高的學術集團中，卻可以允許創造性回應的可能，這不僅在先秦的道家中出現，也在魏晉的新道家中出現（必須說的是黃老道家或

出發，討論其中重要的禮治思想，並試圖分析存在於「禮」與政治現實之間的對應關係。

## 貳、禮、法與政治現實

賈誼的時代是一個過渡的年代，這可以從《漢書·賈誼傳》中窺得一二：「以為漢興至孝文二十餘年，天下和洽，而固當改正朔，易服色制度，定官名，興禮樂，乃悉草具其儀法，色尚黃，數用五，為官名，悉更秦之法。」說的明白些，這個過渡的年代其實就是整個秦漢帝國從初建逐漸往集權中央的時期，面對這樣的過渡，漢代的政治人物（特別是知識份子）一方面清楚地掌握秦代無法延續其國祚的成因，認為嚴刑與苛法雖然有利於國家初建的強控制與政令的貫徹，卻不利於穩定經歷幾百年動盪的人心，更不利於重建已然崩潰與瓦解的周代政治社群，漢初知識份子的共識顯然是：認為秦代的國家建構面臨的問題是關乎政治秩序典範的異質化，而這種異質化對於有限卻美好的三代政治經驗明顯地是一種悖離：

湯武置天下於仁義禮樂，而德澤洽，禽獸草木廣裕，德被蠻貊四夷，累子孫數世，此天下所共聞也。秦王置天下於法令刑罰，禍及其身，子孫誅絕，此天下之所共見也。陳政事疏

另外一個層面，漢代知識份子卻也對威脅漢帝國內外的不安定因子，有著極深的焦慮，認為表面上的清靜休養事實上掩飾不了暗潮洶湧的爭權鬥爭：

臣竊為事勢，可為痛哭者一，可為流涕者二，可為太息者六，若其他背理而傷道者，難偏以疏舉。進言者皆曰天下已治安矣，臣獨以為未也。曰安且治者，非愚則諛，皆非事實知治亂之體也。夫抱火厝之積薪之下而寢其上，火未及燃，因謂之安，方今之勢，何以異此？本末舛逆，首尾衝決，國制搶攘，非甚有紀，故可謂治！陛下何令壹令臣得談孰數之於前，因陳治安之策，試詳擇焉！陳政事疏

---

是道家這部分的特色明顯地闕如），於是出現的回應方式其實可以簡單地歸納在集體（包括集體與集體中的個人）以及個體（包括個體中的集體與個體中的個人）的回應模式中，而這兩部分又可以簡單地對應到對於權力集中化的要求與主張中。兩漢，正處於道家與儒家在政治場域中的換班階段，我們不難從其間知識份子對於政治現實的回應方式中找到有趣的對比，這種關於社會科學必然與偶然主義的討論，對於理解兩漢的政治思潮，無寧是極為有趣與值得深思的。這部分的延伸討論，部分對應於石之瑜著，開啟後現代儒家政治學的可能，思與言，三九卷四期，民九一年二月，頁83-105。

平心而論，經過了數百年的學術集團在論述上的爭勝與實踐的對照，呈現在西漢初期知識份子面前的選項，已然可以簡約到儒道法三家身上，問題是這三家的哲學背景、思想結構，乃至於貼近政治力的程度，以及被接受度，究竟該如何評比與取捨，才是真是核心所在；從個別的思想屬性分析，毫無疑問地，實質治理與如何有效治理是可以檢驗的重要變項，儒與法顯然在這個層面是各擅勝場的，道家明顯地選擇了另外一條道路；從鉅視的觀點看，流派祇不過是「道術將為天下裂」的結果，王官之學因應社會的快速流動散流而出，以各取所長的知識社會學面目呈現，固然儒分為八，墨裂為三，道分為兩，然而並不曾因此失去整合的可能性，加上人為因素的操作（例如稷下學宮的創建）與對於學術風格的源流回歸運作，事實上可以清楚地論斷，整個春秋戰國不過是打散之後嘗試創造性重整的階段，戰國早中期出現的《黃帝四經》或是更早的《竹簡道家本》乃至孟荀莊韓各人的著作，或是《尸子》、《呂氏春秋》等等，都說明了這樣的重整在彼時的確是一個進行式；因此，漢初所面臨的問題其實是可以跳開門戶學派之見而得到解決的，這裡的意思是，漢初知識份子面臨的選項是三個或是一個，究竟選擇什麼，選擇一套可以有效解決政治問題重建政治社群的治理方略。賈誼面對這樣的問題採取了形上道家實質儒法合方式因應，其中貫穿的基本核心價值，落在「禮」上。

## 一、《新書》中的禮

論者以為賈誼在《新書》中特別強調「禮」的地位，是關於秦代法家治國與漢初黃老治術的歷史經驗之反省<sup>2</sup>，這點當屬的論，然而或許可以更進一步論說的，其實在深層的意義上，「禮」本來就是一種政治秩序建立的所憑藉的重要規範，這個在先秦對於「禮」的理解中，可以有不少的啟發，而且這部分通常是與「法」相對應的<sup>3</sup>，顯然，賈誼關於禮的理解或是理論性的安排，是相對於時代新秩序的建立，所以，賈誼的「禮」不單是對於法家或是黃老政治思想的反省，而是一種與政治現實對應的思考，同時也是規範與政治秩序建構之間的對話。以下，本文試圖從幾個方向討論《新書》中的「禮」如何在政治現實的考量下，朝「禮治」的方向移動。首先，賈誼在「禮」中說明了他心目中的「禮」是整個國家的張本：

<sup>2</sup> 參林聰舜著，「禮」世界的建立 - 賈誼對禮法世界的追求，清華學報，二 三卷二期，民八二年六月，頁 151。

<sup>3</sup> 禮與法的對應性，是關乎整個周代政治型態轉變的一種規範的抗擯，這種對應，在某個意義上，還是一種內在的轉折，它說明了社會階層的可能性流動與血緣政治的崩塌，從儒家關於周禮的承繼，以及儒家政治倫理往道德傾斜的發展，乃至於荀子對於周禮的再詮釋，或是黃老道家對於整個戰國政治思想的定調式的發展，都可以清楚地看出禮與法的對應性，且進一步點出了政治現實、政治秩序建構與特定的政治社會結構與政治規範之間的關係。

禮者，所以固國家，定社稷，使君無失其民者也。主主臣臣，禮之正也；威德在君，禮之分也；尊卑大小，強弱有位，禮之數也。禮，天子愛天下，諸侯愛境內，大夫愛官屬，士庶各愛其家。失愛不仁，過愛不義。故禮者，所以守尊卑之經，強弱之稱者也。

「禮」是君主得以保有其統治權的根本，它所憑藉的不是武力，也不是以德取命的道德或是成就，而是一套規範，一套建基在武力或是道德成就之上的規範，賈誼在這裡並沒有說清楚到底是什麼使得「禮」可以成為統治權的根本，因為他沒有清楚地交代政權正當性的背後基礎是什麼，也就是說，在賈誼的文章中並無意解構正當性的來源（當然這部分是傾向儒家的道德面向的），而執意從事於正當性本身的描述；從這種理解出發，我們發現，賈誼的「禮」是關於一些外在實踐的具象化，因而是了描述性而非分析性的，至少在這部分，賈誼說的「禮」是階層間的範則準繩（尊卑之經），也是一種對於既有情勢的衡平裁量（強弱之稱），應當是這兩個精神使得禮得以「固國家，定社稷，而無失其民。」

我們可以在賈誼身上看到三個重要的身分：臣子、知識份子與政治社群成員，若是以為賈誼祇落在臣子的範疇來談禮，就只把握到臣子的身分來觀看賈誼，反而失去了其他的兩個身分的視點，因此，我們看到賈誼所談的「禮」應該是多向度的，衍化「守尊卑之經」的精神，我們可以看到禮涉及了臣下與君上之間「無可撼動的位階差」，所以說「禮者，臣下所以承其上也」；從知識份子的身分看，儒家學術集團的內在精神就影響了賈誼，所以說「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」；從政治社群成員的身分看，所以說「故禮，國有饑人，人主不飧，國有凍人，人主不裘；報囚之日，人主不舉樂。故禮者，自行之義，養民之道也。」禮 這些源於不同身分的細部理解，共同形塑了賈誼對於「禮」的描述，我們可以這樣說，這裡說到幾層關於禮的理解與地位：

- 第一、禮在最高層次上是整個國家的綱紀，而且是使得國之所以為國的原因，當然這裡說到的也可以是君主如何保有的統治權
- 第二、禮是關於各個層級的定分與定制的準繩，如此一來，「定分止爭」就是這個準繩的現實功能，這個部分，禮體現為一種維繫政治社會分層並有效運作的精神，由禮來規範人與人之間的倫理關係
- 第三、禮是諸多德目的衡量與界限，這部分就某個意義說，禮一方面規範了人間社會的倫理，一方面，也進一步具有詮釋被儒家道德化的倫理的可能性
- 第四、就更現實的理解說，禮當然是使得資源分配模式得以被遵奉的正當性，成就這種正當性的因素可以武力也可以是道德（賈誼明顯地偏向道德的建構）

即使賈誼所說的禮當然可以細緻地從幾個角度來看待，不過從大的方向而言，倒可

以視為荀子所說的「禮」的一種復興<sup>4</sup>。

## 二、禮、法與政治現實

禮與法分別作為維繫政治社會秩序的規範，各有不同的手段與策略，當然也有不同的對應時點，這裡所謂的時點不單指不同的朝代，進而更指涉到對應不同朝代的不同的權力分配形式，以及此種權力分配形式所建築的社會結構，很明顯地，不論是道德性的政治論述或是偏重強制力的政治實踐，都具有深刻的社會學意義，離開了這部分的承擔，任何論述的形式都無所根著，賈誼的觀察當然也是如此；在賈誼的認知中，漢初的政治秩序危殆不僅是政治權力的分配問題，而是社會結構的析解使得政治力的作用喪失了運作的空間，這裡的問題，從賈誼觀察，應該是兩個部分的，一個部分來自於政治社群的集體意識失去了凝聚的動力，一個部分則是來自於過渡的政治制度失去了功能性，強調「禮」的意圖，很明顯地就在於強化漢帝國的這兩個弱項，然而，封建的政治形態畢竟與帝國的政治形態不同，所以，賈誼從事的是關於「禮」的時代創新與轉化，並進一步將「禮」與帝國的重要行為範式「法」有效地接榫。

賈誼先從秦法之弊論證「徒法不足以自行」之儒家論述的肯切性，這部分的論證固然是從歷史的觀察與反省而來，不過我們會發現，《新書》中的論述並不滿足於批判的層次，相對的，還帶著濃厚的關於歷史主義的反思，也就是說，「徒法不足以自行」的理解，祇是賈誼重構政治秩序的起點，而不是終點：

商君遺禮義，棄仁恩，并心於進取，行之二歲，秦俗日敗。故秦人家富子壯則出分，家貧子壯則出贅。借父耰鉏，慮有德色；母取箕帚，立而誶語。抱哺其子，與公併居；姑婦不相悅，則反唇而相稽。其慈子耆利，不同禽獸者亡幾耳。然并心而赴時，猶曰蹶六國兼天下。功成求得矣，終不知反廉愧之節，仁義之厚。信并兼之法，遂進取之業，天下大敗；眾掩寡，智欺愚，勇威怯，壯陵衰，其亂至矣。曩之為秦者，今轉而為漢矣。然其遺風餘俗，猶尚未改。今世以侈靡相競，而上亡制度，棄禮誼，捐廉恥日甚，可謂月異而歲不同矣。陳政事疏

<sup>4</sup> 關於荀子禮的論述，本文以為特別是蔡錦昌著，*拿捏方寸的思考*，台北，唐山出版社，民八五年；張亨著，*荀子的禮法思想試論*，台大中文學報，第二期，民七七年一月，章政通著，*荀子與古代哲學*，台北，台灣商務印書館，民八六年，特值得參考；另本文的觀點請參拙著，*荀子禮治思想的三大支柱*，台灣大學，政治科學論叢，第九期。論者以為賈誼的禮治思想很明顯地是關於荀派儒學的延續，請參金春峰著，*漢代思想史*，自貢市，中國社會科學出版社，一九八七年，頁101-104。

秦的苛法造就了戰國的一統，卻無法開創延續的政權，在賈誼看來，純粹是徒重視法令而不知禮的結果，從論述中看，整個社群的核心已然瓦解於追求私利的活動之中，也就是說，一統的政治功績固然是有秦一朝的成就，但是秦政權並沒有同時完備政治社群的建構，說實了，就是社群成員的認同（identity）並沒有在追求實效的政治活動中一起重建，失去了集體認同的政治秩序無疑是不可能持久的，關於凝聚人群營造集體認同，顯然是儒家在先秦的重要思想成就，「禮」恰恰是先秦儒學架接規範倫理與德性倫理的重要因子，從孔子以降的先秦儒者亟於思考禮的轉折性地位，明顯的，在關於政治統治的安排上，依法而治是比不上依禮而治的政治形態，秦的崩解證明了儒家的這層觀察，賈誼順著這條傳統儒家的路子，主張在「逆取」中必須「順守」，從政治革命中出發必須回歸於重建，禮的重要性與傳承性由此揭示，不過，若以為賈誼因此是淳然儒者，卻也忽視了賈誼關於儒法合致的政治社會批判，這是「明王道」與「重申商」同時兼俱的賈誼<sup>5</sup>，循此而論，禮與法在賈誼的思維中雖有高下之別，不過絕對不是衝突的：

天下之勢方病大瘡，一脛之大幾如要，一指之大幾如股，平居不可屈信，一二指搐，身慮亡聊。失今不治，必為錮疾，後雖有扁鵲，不能為已。 陳政事疏

夫兼併者高詐力，安危者貴順權推此言之，取與守不同術也。 過秦論中

如何使得禮與法「序得其道」，而不是「本末並失」，顯然是賈誼對於禮法關係的最高指導原則。從陸賈開始，漢代的知識份子，特別是以賈誼為主的西漢儒者，集結了儒家從戰國中期以後關於禮的思想，作為統治的根據，以及教化的手段和目標<sup>6</sup>，更精確地說，這批儒生，一方面承認了黃老思想在漢初實踐的成效，一方面從先秦儒家的經典訓練中找尋一套結合儒道法治術的可能性，《黃帝四經》中的「道生法」系絡本就存在著為戰國中期的新興人主預舖統治正當性的企圖<sup>7</sup>，西漢儒生則在這樣的結構中進一步從「道」的系絡衍化出重新詮釋或是當代化的「禮」，因此，可以在漢初看到「道生法」至「道生禮法」兩種連續性的論述，由此可以看出不管是禮或法，乃至於禮法合致，都是與現實對應的產物：

凡人之智，能見已然，不能見將然。夫禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後。是故法之所用易見，而禮之所為生難知也。若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之政，堅如金石，行此之令，信如四時，據此之公，

<sup>5</sup> 參林聰舜著，西漢前期思想與法家的關係，台北，大安出版社，民八一年四月，頁100。

<sup>6</sup> 參徐復觀著，兩漢思想史（卷二），台北，學生書局，民八二年九月，初版五刷，頁140。

<sup>7</sup> 這部分請參林俊宏著，《黃帝四經》的政治思想，台灣大學，政治科學論叢，第三期。

無私如天地耳，豈顧不用哉？ 以禮義治之者積禮義，以刑罰治之者積刑罰。刑罰積而民怨背，禮義積而民和親 今或言禮誼之不如法令，教化之不如刑罰，人主何不引殷周秦事以觀之也 陳政事疏

這種作用於政治的禮法位階論述，自來就是儒家中心的理念，賈誼在此並沒有徒重禮義教化對於政治秩序的貢獻，反而說明了法是一種現實性的作用力，禮與法的定位雖然明顯地是以禮為主，不過，卻也說明了對於法的倚重的事實，西漢儒學的法家化傾向，由此也可以看出一二端倪<sup>8</sup>，重要的是，如何在變動的現實中找到可以對應的規範，在這裡，賈誼呈現出因時而變的權宜性理解：

故先王者見終始之變，知存亡之由，是以牧民之道，務在安之而矣 過秦中

是以君子為國，觀之上古，驗之當世，參之人事，察盛衰之理，審權勢之宜，去就有序，變化因時，故曠日長久而社稷安矣 過秦下

論者以為這是一種形勢論的觀察<sup>9</sup>，當然，從戰國法家（特別是韓非）的作品中我們已然得到關於形勢的論證，甚且，這種形勢的論述還可以從國家的範疇往個人的命運方向移動<sup>10</sup>；從形勢衍生出的整體判斷必然也是綜合性的，所以禮法合致的規範重建絕對是必要的，禮明顯地起著凝聚群體的作用，而法則是強制性地約制著群體成員的行為，特別是無從透過政治社會化被動員的成員行為，此二者一如芒刃一如斤斧，人君不可偏廢：

屠牛坦一朝解 二牛而芒刃不頓者，所排擊、所剝割，皆眾理解也。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。勢已定，權已足矣，乃以仁義恩厚而澤之，故德布而天下有慕志。 制不定

從賈誼對於禮與法的陳述可以看出，他所在意的政治秩序其實是建構在一個集權的

<sup>8</sup> 參余英時著，*歷史與思想*，台北，聯經出版社，民六五年，頁31-32。

<sup>9</sup> 參黃錦鉉著，*賈誼與晁錯的政治思想*，*東海學報*，八卷，民六六年六月，頁27-29。

<sup>10</sup> 這種從形勢論的角度出發的視點，不僅落在國家的範疇，進而可以規範個人的生涯與運途，先秦諸子關於「命」的論述極多，不論是持肯定或是否定的見解，都無法跳離對於形勢的解析，差異處或在於個人本身相對應於外在形勢時的主觀能力的呈現可能性，東漢的王充乃至於王符、荀悅、仲長統其實或多或少都受到這種形勢論的影響，形勢與人的互動性或是制約力量的大小則顯然與所謂政治效能感（sense of political efficacy）有著密切的相關性。



君主配合禮法同時運作的體制之中，就外在行為的約束而言，禮與法同時起著強大的規範力量，祇是，禮與法對於權力核心的君主起著什麼樣的作用，或者，配合禮與法所建構的政治體制到底能夠在權力的衡平發展上如何地運作，在禮與法的討論中，我們似乎沒有看到體制與人治之間是均衡地牽制著。不過，回到賈誼的基本理解上看，一個完備運作且高度認同的政治社群是政治秩序重構的基石，這樣的理解說明了禮與法的架構表面上看來是似乎不對稱的（至少對人君與臣民或是統治者與整個政治社群而言是不對稱的），但是就秩序重構的前提而言，事實上是一個十分重要的理論安排，有了一個完整且高度認同的社群才有穩定的政治秩序可言，賈誼的理路應該是如此，這點放置在他對於禮與政治角色規範的連結上考察，當可以更為清楚，也就是說，賈誼的理念在於刑法彰顯出的階層定制運作模式，而不在于強調刑法本身，目的要在於社群的重建。在後面，賈誼更進一步分析君與臣民的角色互動關係，也討論了政治角色與道德之間的運動性，我們可以這樣說，禮治的基石在於一個可實踐的場域 - 也就是透過外在禮與法（換言之，一個政治社會化的運動）所建構起的政治社群，而這個場域中所有政治角色的運作規則，則是禮治的另一層功能的呈現。

## 參、禮、政治角色與位階定制

前面說到，賈誼對於政治秩序的安排是建立在政治社群的穩定基礎之上，而「禮」則是使得政治社群體得以重建的原因，當然談到運作的主體還在於人，尤其是政治場域中的三個角色 - 君臣民。無可諱言的，君主仍是整個政治秩序重建的發動者，基於對這個發動者的尊重與制衡，賈誼的「禮」固然給了君主尊崇的政治位階，同時也起了一定的制約作用，禮作為整個政治結構的外在框架之意義在此，政治秩序的可能與和諧的出現完全在於階層之間的穩定性與定制化，而這種定制化的合理性源頭來自於「禮」的規範，也就是說，透過「禮」的定制，社會所有成員都被安放在一個個穩定的位置上，這樣的穩定性則來自於「禮」是依據同樣的原則來對待所有的成員，當然規範不同階層的成員有著不同的實質內容，然而作為一個客觀性的規範，「禮」有著其內在的一致性，這樣的「禮」可以說具備了雙重性格，一方面它維繫了各個階層間定制化的安排，奠定社群內在的和諧基礎，進而提供政治發動者更高的位能；另一方面，它也公正地保證了政治社會分界的合理性，同時將君主納入管制的範疇中，在集權的同時，避免了極權的可能。

### 一、禮與政治角色的定制化

首先，在時代的需求中《新書》刻意地強調了君臣民這三種政治角色的區隔與存在於其間的位階差，相對地標高了君主的位置：

天子如堂，群臣如陛，眾庶如地，此其辟也，故堂之上，廉遠地則堂高，近地則堂卑，高者難攀，卑者易陵，理勢然也。故古者聖王制為列等，內有公、卿、大夫、外有公、侯、伯、子、男，然後有官師、小吏，施及庶人，等級分明，而天子加焉，故其尊不可及也 階級

這裡的尊與卑可以從陛下一語看出，皇帝自稱的「朕」，原先乃是尊卑共用的，至此，為天子所專用，而臣民只能「呼在陛下而告之」，充分表達了「因卑達尊之意」<sup>11</sup>，強調這種位階差的原因是對應於禮的擬制，目的在解倒懸的政治秩序：

天下之勢方倒懸，竊願陛下省之也。凡天子者，天下之首也，何也？上也。蠻夷者，天下之足也，何也？下也。蠻夷徵令，是主上之操也；天子共貢，是臣下之禮也。足居反上，首顧反下，是倒懸之勢也。 解懸

夫立君臣，等上下，使父子有禮，六親有紀，此非天之所為，人之所設也。夫人之所設，弗為不立，不植則僵，不循則壞 令主主臣臣，上下有差，父子六親，各得其宜，姦人無所冀幸，群眾信上而不疑惑哉！此業一定，世世常安，而後有所持循矣 激俗

在先秦儒家思想中可以看到的那種氏族政治的遺風，明顯地在漢儒身上已然有所消褪，「禮」不是單純地關於氏族政治的規範而已，對於賈誼而言，臣子的「順上」離不開政治秩序的重構脈絡：

禮者，臣下所以承其上也。故詩云：『一發五豝，吁嗟乎騶虞。』騶者，天子之囿也；虞者，囿之司獸者也。天子佐輿 乘，以明貴也；貳牲而食，以優飽也。虞人翼五豝以待一發，所以復中也。人臣於其所尊敬，不敢以節待，敬之至也。甚尊其主，敬慎其所職掌，而志厚盡矣。作此詩者，以其事深見良臣順上之志也。良臣順上之志者，可謂義也。故其歎之也長，曰『吁嗟乎』。雖古之善為人臣者，亦若而已矣。 禮

「順上」遵循的是君臣定制後的位階關係，這裡不提先秦儒者的君臣對應，而是就「順上」與「義」加重陳述，這裡的「義」其實又帶有對於穩定政治秩序的考量，反映出「公利」的思維：

臣聞大都疑國，大臣疑主，亂之媒也。都疑則交爭，臣疑則並令，禍之深

<sup>11</sup> 參楊樹藩著，兩漢中央政治制度與法儒思想，台北，台灣商務印書館，民七五年三月五版，頁9。

者也 大都

不同的時代背景與相對應的思考使得賈誼的君臣關係論務實許多，而且從原始儒家的典範中出離的企圖昭然若揭，往法家化的方向移動的態勢也更加明顯，君臣關係與政治秩序的對應也因此就不得不帶有濃厚的法家色彩：「臣主之分定，上下之義明，則天下賢不肖莫敢不盡力竭任以徇其君矣。」<sup>12</sup> 這樣的思考結果，反映出一種明確等級與定制化對於政治秩序的穩定貢獻，《新書》從《管子》的四維思想找到如此立制的依循，這或許也可以看出賈誼對於社群的集體營造不祇走儒家的思考路子，還受到法家的深刻影響，《新書·階級》就這樣說：「故古者禮不及庶人，刑不至君子，所以厲寵臣之節也 遇之有禮，故群臣自喜，厲以廉恥，故人務節行，上設廉恥禮義以遇其臣，而群臣不以節行而報上者，即非人類也。」除了正式的政治角色之外，我們還可以從兩漢對於鄉的三老、有秩嗇夫以及游徼等地方性政治角色的強調中，看出致力於個人與地方聚落乃至於整個政治社群融合的企圖<sup>13</sup>，漢官儀載「天子父事三老，兄事五更 三老五更，三代所尊也。」表面看來是古制，說穿了，兩漢的政治人物十分清楚編戶齊民與小農制的政經形構配合的重要性，雖然說「移風易俗，使天下回心而向道，類非俗吏之所能為。」不過，關於三老等地方性領袖的刻意培植，要不脫於基層改造的期待，而改造的期待復又透過教化得到實踐，這顯然又是關於定制化的另外一項安排。

在這樣的定制化中，賈誼將君主放在一個相對高的位階，其因來自於一個思考「家國同一化」，這也是「君子之德，風；小人之德，草」之論述的體現，政治動員的效力建立在同構化的家庭與國家向度中，《新書》中的論證是這樣的：

事君之道，不過於事父，故不肖者之事父也，不可以事君；事長之道，不過於事兄，故不肖者之事兄也，不可以事長；使下之道，不過於使弟，故不肖者之使弟也，不可以使下 夫道者行之於父，則行之於君矣；行之於兄，則行之於長矣；行之於弟，則行之於下矣 中政下

因此，將君主放大到至高的位階間接地也保證了政治動員的極度有效化，但是，對於君主的要求相對地也跟著提高，原因在於君主祇是「禮治」的發動樞紐，離開了「禮」，合理而有效的統治是不可能得致的，因此，君道的強調事實上是禮治思想的重要條件。關於人主之道的論述從民本的理解出發（這也反映了民在整個政治角色中的位置），從文本上來看，賈誼所談的民本至少有兩個層次：

夫奇巧末技，商販游食之民，形佚樂而心懸愆，志苛得而行淫侈，則用不

<sup>12</sup> 《史記 李斯列傳》。

<sup>13</sup> 參黎明釗著，西漢中期的三老與豪彊，新史學八卷二期，民八 六年六月，頁 62-63。

足而蓄積少矣；即遇凶旱，必先困窮迫身，則苦饑甚焉。今驅民而歸之農，皆著於本，則天下各食於力。末技、游食之民轉而緣南面，則民安性勤業而無懸愆之心，無苛得之志，行恭儉蓄積而人樂其所矣 瑰璋

聞之於政也，民無不為本也。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。聞之於政也，民無不為命也。國以為命，君以為命，吏以為命。故國以民為存亡，君以民為盲明，吏以民為賢不肖。此之謂民無不為命也。聞之於政也，民無不為功也。國以為功，君以為功，吏以為功。故國以民為興壞，君以民為強弱，吏以民為能不能。此之謂民無不為功也。聞之於政也，民無不為力也。國以為力，君以為力，吏以為力。故夫戰之勝也，民欲勝也，攻之得也，民欲得也，守之存也，民欲存也 夫士民之志，不可不要也。 大政上

這兩個民本的內容，一在業，一在志，就常業而言，民本與農本是結合的，這部分的民本其實說明固著於土地之上的重要性，再透過農本與其他未作的對照，將「業」轉向「志」的層次，彰顯出君臣民結構中的民的重要性，接著再拈出君以民為本的理解，所以說，民本並不是一個簡單的概念，也不祇是治道的一部分而已，失去了這個支撐階級定制的重要工具，整個統治的正當性與定制化的政治安排是不能運作的，因此，當然是為君之道的重心！

除了以民為本之外，在整個官僚的建構上，賈誼認為還得讓民意充分到決策的層次，這在選吏、察吏與取吏時都須配合民意，對於政治秩序建構而言，這固然是一種被動式的參與，不過應當祇是一種理想，以及反應宗族社會發展的現實考量<sup>14</sup>；這種強調重視民力的君民關係與政策也成為黃老學說得以在漢初獲得統治者青睞的重要因素（有政治史上的原因，蓋人口為秦時的十之二三，且有處於山澤的流民，為求將人口安置在土地上，必得以此節民力，裕民用之方不可）

夫民者雖愚也，明上選吏焉，必使民與焉。故士民譽之，則明上察之，見歸而舉之；故士民苦之，則明上察之，見非而去之。故王者取吏不妄，必

<sup>14</sup> 古代宗族社會的發展並不曾在周代封建崩潰之後就消失掉，反而以一種更為深刻的方式持續發展，這些在戰國新興的豪族，有著宗法封建的一些殘留特色，而且從新的社會資源分享形態中重新介入政治場域，進而影響政治決策或是攫取政治權力，我們大概可以接受黃老思想在漢初的實踐，存在著某種形式的妥協意含，而賈誼重新主張一種符合新時代的「禮」的規範，當然也有與這種妥協的政治形態對抗的企圖。關於這點請參林聰舜前文，頁 151-156；另外請參邢義田著，從戰國到西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續，新史學，六卷二期，一九九五年二月，頁 40-41。

使民唱，然後和之。故夫民者，吏之程也，察吏於民，然後隨之。夫民至卑也，使之取吏焉，必取其愛焉。故 人愛之有歸，則 人之吏也；百人愛之有歸，則百人之吏也；千人愛之有歸，則吏人之吏也；萬人愛之有歸，則萬人之吏也。故萬人之吏，選卿相焉 大政下

這一套君道的心法，當然是儒家的特色，觀之儒家關於政治統治的操作手冊 《中庸》也有類似的記載：

凡為天下國家有九經：曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則主之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。

這九項原則陳述了由內而外，由上而下的政治動員如何有效地得致，關鍵處就在於人君如何透過決策的過程分享，以及適當的社群對應（特別是親親的精神）形塑出一個政治共同體，這裡體現了一個精神，意即在穩定的社會建制中政治權力的集中化是可以被允許的，前提是政權形態與運作形式不能悖離於立基的社會經濟結構，而且必須是可分享的，就這個層面說，中國傳統的政治一直不是專制的，因為離開了政權的分享，整個共生結構勢必瓦解；所以說，民本的論述與其擴充以及分享的政權形態，是使得任何一個政權得到正當性的重要論述，這是中國傳統政治之常道，也是人主之經，所以，為君者固然以禮為準繩，然猶須勤學以知，好道以理，尚可依此分為先醒、後醒與未醒者：

彼世主不學道理，則嘿然昏於得失，不知治亂存亡之所由，忡忡然猶醉也。而賢主者，學問不倦，好道不厭，銳然獨先達乎道理矣。故未治也，知所以治；未亂也，知所以亂；未安也，知所以安；未危也，知所以危。故昭然先寤乎所以存亡矣。故曰先醒 既亡矣而乃寤所以存，此後醒者也... 已亡矣，猶不寤所以亡，此不醒者也 故先醒者，當時而伯，後醒者，三年而復，不醒者，枕土而死，為虎狼食。 先醒

賈誼之意十分清楚，好知勸學的目的是在「禮」的區分功能中掌握到某個層次的分寸，深刻地說，當「禮」起著區隔政治板塊的功能時，人主必須在其中知所節制地運作，嫻熟地進行政治操作，而不是一以己意為度，這樣一來，禮治下的君主就必須從儒家的君主，適度地道法家化了：

鏡儀而居，無執不藏，美惡畢至，各得其當；衡虛無私，平靜而處，輕重畢懸，各得其所。明主者，南面而正，清虛而靜，令名自宣，命物自定，

如鑑之應，如衡化稱。有豐和之，有端隨之，物鞠其極，而以當施之。此虛之接物也。 道術

這裡說的是賈誼對於「虛」的理解，進而是如何從道到人世的諸多行動（特別是政治行動）發動的重要詮釋，賈誼明顯地認為這是一種君道，或者這是一個聖王必備的條件，所以《新書》中也就聖人與道的關係作了說明：

道者，聖王之行也；文者，聖王之辭也；恭敬者，聖王之容也；忠信者，聖王之教也；夫聖人也者，賢智之師也；仁義者，明君之性也 大政上

可以看出在賈誼的思維中，體道的聖人是一種關於「道」的擬制行為的發動者，他顯然必須是一個體道者，聖人從「道的代理人」的身分中，得到發動政治行動的制高點，進而以一個回應「道」的角色得到了正當性，這個「由道而禮」的論述形式，明顯地是「道生法」系絡論述形式的承繼<sup>15</sup>，而後從「仁、義、禮、信、公、法」中衍出「接物之術」<sup>16</sup>，從道（政道）到術（治術）的接引，除了說明了統治的正當性之外，也點出了「以虛應物」的統治指導原則，職是，在關乎階層定制的論述中，禮治又與向道的回歸起了連繫；或者更精確地說，是「由道而禮法合致」的發展與承繼，也部分地反映了帝國形態初始的國家建構需求。

## 二、禮與封建、眾建

禮的作用力極強，放在漢代的刑罰來觀察，從「不道」乃至「不定」都在禮的強大規制範疇之中，我們可以看出賈誼在時代重視政治秩序的重建氛圍中，賦予禮很重要的任務，而且從個人與個人如何在社會網絡中相嵌，一直延伸到政治義務的

<sup>15</sup> 這種論述不僅是漢代的政治思想特色，事實上，先秦各個學術集團幾乎都可以視為是這種論述極為嫻熟的操作者；簡單地說，「由禮而仁」的孔子、「由王政而仁義」的孟子、「由道而禮」的荀子（這個部分或有較大的討論空間）、「由道而無為」的老莊、「由禮而義」的墨子（這裡的義不能簡單與孟子的義對比）、「由道而法」的韓非（這裡的「道」的色彩不似黃老的濃厚）、以及「由道生法」的黃老。這些論述都是從一個高位階的基本規範往下論證另外一個規範的正當性，符合了人類政治生活逐漸繁複化的發展，而且都適當地從不同層面回應了不同階段的政治現實。有趣的是，上位的規範往往在下位規範成立的同時，就或有意或無意地退位，即使在強調解構政治生活的老莊道家思維中，也反映同樣的論證結構，賈誼關於「由道而禮」的論述，重點當然在「禮」而不在「道」，這樣的思考反應了整個戰國中晚期一直到漢初政治思想的結構，而且說明「道」的地位一方面無庸置疑，一方面卻也逐漸退位成為一種政治操作的工具。

<sup>16</sup> 道術 中論述「術之接物」時言「人主仁而境內和矣，故士民莫弗親也；人主義而境內理矣，故其士民莫弗順也；人主有禮而境內肅矣，故其士民莫弗敬也；人主有信而境內貞矣，故其士民莫弗戴也；人主法而境內軌矣，故其士民莫弗輔也。」

遵循，關於社會網絡中的個人相嵌論述，我們待下一節處理，政治義務的部分顯然可以從封建與郡國的抗擯論述中找到立論處，這就是賈誼禮治思想中非常重要的「眾建」論述，禮的強大規範性油然而現。

而且十分清楚的，在《新書》中一再地說明削藩對於整個漢初政局的影響，不論是從體制的維繫或是對於建構在血緣政治之上的政治秩序的反省，賈誼的政論充分地反映了文帝對於政權掌握的急切心態與政治現實的實際對應，在「制不定」中借上古史中炎黃的對抗說明了不清洗血緣政治可能面臨的困境：

炎帝者，黃帝同父母弟也，各有天下之半、黃帝行道而炎帝不聽，故戰涿鹿之野，血流漂杵，夫地制不得，自黃帝而以困。陛下即位以來，濟北一反，淮南為逆，今吳又見告，皆其薄者也、莫大諸侯澹然而未有故者，天下非有固安之術也，特賴其尚幼偷猥之數也。且異姓負疆而動考，漢已幸而勝之矣，又不易其所以然。同姓襲是跡而處，骨肉相動，又有徵矣，其勢盡又後然。殃禍之變，未知所移，長此安窮。

周代封建政治的歷史經驗揭示了血緣對於政治秩序的穩定性功能，然而卻一方面說明了對於政權穩定基礎的侵蝕，從三代的政統繼承爭議中，不難看出這一點；賈誼的立論其實有一個十分重要的反省 - 體制的變動與現實政治的對應，對於初初進入軍功集團分享政權的政治局勢的文帝而言<sup>17</sup>，文帝必須進行的是從一個以血親為核心觀念所建構出的捍衛形式中出離，畢竟帝國的統治方法論與封建政治的方法論明顯地是大異其趣的，如果保留強大的枝節，反而會回過頭來傷害逐漸茁壯的主幹，削藩、推恩與眾建無疑地就是這個時代的產物，雖然從歷史上證實是一個痛苦的過渡。因此，我們可以看出，賈誼對於「禮」的反省是建立在政治現實的考量之上，一方面有著與封建時期的集體規範有其關連性，一方面也跨過時代的轉變而有了進一步的意義，「禮」嚴密地捍衛著階層之間的必要區隔，進而也背負著鞏固王權的重要使命，就前者而言，它通過度量分界而化解了社會的緊張與衝突，另外一面，它又作為公正的原則而保證了社會分界的合理性<sup>18</sup>；就後者而言，它並不是針對以天子為中心的分享政權作出貢獻，而是強化戰國以來出現的新興人主權限，說的明白些，這樣的「禮」不是分享的規範，而是集中的口實，它不是為了回復封建，而是為了體現帝國的需求，當然，這種關於權力的集中，祇是就時代政治格局變遷的考量，反映了某種的政治正確，從一個較大格局的史觀來說，也對於政治現實有說項的意味，不過，從政治思想本身所呈現的時代特性而言，不能否認這樣的集權中央事實上是一個不得不的必要趨勢。

<sup>17</sup> 這段歷史可以參考《史記·呂太后本紀》，文帝進入中央，顯然是軍功集團與劉氏王族之間關於政權分享現實的一項政治安排。

<sup>18</sup> 參楊國榮著，儒學的衍化與轉向，孔孟學報，第六 六期，民八 二年九月，頁 136。

接下來，我們來看賈誼關於禮與眾建的論述。中央與地方的權力分配問題關乎漢帝國的肇建與穩定，黃老治術的見用就反映了這樣的政治現實，歷經數十年的對立，對於漢帝國而言，封建勢力的殘餘成為一個不得不解決的問題，我們發現，賈誼面對這個政治議題時，採取了不可妥協的立場<sup>19</sup>，原因大概也在於上述的觀察；面對這種形勢，賈誼以為基進地切割諸侯王的實力，採用眾建的方案顯然是不可避免的：

欲天下之治安，莫若眾建諸侯而少其力，力少則易使以義，國小則亡邪心。  
令海內之勢如身之使臂，臂之使指，莫不制從，諸侯之君不敢有異心，輻湊並進而稍命天子，雖在細民，且知其安，故天下咸知陛下之明。 陳政事疏

今諸侯王皆眾醜也，釋斤斧之制，而欲嬰以芒刃，臣以為刃不折則缺耳！  
制不定

天下之治安與眾建政策關係如此之深，從賈誼的觀點看是建立在幾層觀察之上：第一、諸侯王與軍功集團的穩定聯盟基本上危害了王權的集中化，漢初的政治權力對抗經歷了異姓諸侯王往同姓諸侯王的運動，政治實踐上走的是妥協到武力清洗的路子，基本上，面對君主的權力集中化，軍功集團與劉姓諸侯王的聯盟關係，顯然是一個極大的隱憂；第二、優渥地對待諸侯王固然回應了漢初建藩屏障的政治考量，卻也讓漢王室被迫面臨「政在方伯」的封建政治效應，眾建顯然是一個人為且有效的封建解構（周代封建的瓦解無疑是一種自然的解構）；第三、北方的邊患是漢王朝當初採取妥協政治的主要形勢成因之一，顯然漢王室的核心成員並不願意墨守這樣的守勢戰略，因此，積極的對內政策成為縮短守勢戰略的可能有效途徑之一；第四、從政治社群的重建來看，禮制是可以收到實效且成本最低的一種動員模式，再就社會與政治形構的同一化思考，由禮制往禮治移動也是一種必然性，因此，不論就社群層面的和諧或是政治層面的秩序考量，眾建是一種不得不的政治安排。當然，這些觀察在賈誼的《新書》中未必一一對照出現，不過，對於這些因素的憂慮卻是可以清楚看出的：

然而天下少安者何也？大國之王幼在懷衽，漢所置傅相方握其事。數年之後，諸侯王大抵皆冠，血氣方剛，漢之所置傅歸休而不肯住，漢所置相稱病而賜罷，彼自丞以上，偏置其私人，如此，有異淮南、濟北之為耶。此時而乃欲為治安，雖堯舜不能。臣故曰：『時且過矣，上弗蚤圖，疑且歲

<sup>19</sup> 參陳麗柱著，秦漢時期的黃老思想，台北，文津出版社，民八六年二月，頁175。



間所不欲焉。』 宗首

夫樹國必審相疑之勢，下數被其殃，上數爽其憂。凶饑數動，彼必將有怪者生焉。禍之所罹豈可豫知？ 藩傷

藩國或是諸侯王出現能與中央對抗的態勢，其實是漢初政策使然，特別是在一定的監督之外，諸侯王享有相當的自主性，形成所謂的「相疑之勢」，自不可避免，如何可以不傷建藩屏障之本意，同時又不害於集權中央的需求，賈誼的說帖是這樣的：

既以今之為藩臣矣，為人臣下矣，而厚其力重其權，使有驕心而難服從也。何異於善砥莫邪而與邪子？自禍必矣！愛之，故使飽粱肉之味，玩金可之聲，臣民之眾，土地之博，足以奉養宿衛其身。然而權力不足以徼倖，勢不足以行逆，故無驕心，無邪行。奉法畏令，聽從必順，長生安樂，而無上下相疑之禍。且藩國與制，力非獨少也。制令：其有子以國其子；未有子者建分以須之，子生而立。其身以子，夫將何失？於實無喪，而葆國無患，子孫世世與漢相須，皆如長沙可以久矣。 藩傷

其分地眾而子孫少者，建以為國，空而置之，須其子孫生者，舉使君之。諸侯之地其削頗入漢者，為徙其侯國及封其子孫也，所以數償之。一寸之地，一人之眾，天子亡所利焉，誠以定治而已。 陳政事疏

中央因此可以在保有藩國的既存態勢下，進行藩國實力的削弱，而不是一味地坐視導致無法控制的後果出現，長沙王之所以可以倖存，原因不在於其性異於諸王，而在於形勢使然，在於「纔二萬五千戶耳，力不足以行逆」，因此，賈誼眼中的王室與諸侯王的權力關係，應該與策立諸侯王的政治規劃相悖，「功少而最完，勢疏而最忠」反而是這種期待的最佳寫照<sup>20</sup>。「眾建」是一個關於原先政治規劃與政治妥協的矯治，可以視為賈誼禮治思想中社群重構的上層建築，這場政治革命上下兩端同時並進，輻輳於中央（或是令出中央），禮治的社群建構作為這場革命的理論基礎，眾建的完成則回過頭被寄望可以加強中央動員的能力，我們很難說到底賈誼的真正期待在於何處，不過可以肯定的是，如果缺少了眾建的政治工程，整個政治社群的重建，將祇是禮治思想下的一個期待，而無從得到實踐！當然，這場政治革命無庸置疑地遇到極大的阻力，特別是來自於軍功集團的抵抗，對於軍功集團而言，眾建是就既有的衡定性的政治結構的一種重新配置，何況還有另一個配套措施同時

<sup>20</sup> 《新書 藩疆》。

進行，《漢書》文帝紀中有這樣的記載：「（二年冬十月）朕聞古旭諸侯建國千餘，各守其地，以時入貢，民不勞苦，上下歡欣，靡有違德，今列侯多居長安，邑遠，吏卒給輸費苦，而列侯也無由教訓其民，其令列侯之國，為吏及詔所止者，遣太子。」所謂的「列侯之國」當然意在將列侯從長安的政治權力圈中驅逐而出，與眾建絕對是配套的政治安排<sup>21</sup>，這樣一來，漢初透過「無功不侯」與「非劉氏而王者，天下共擊之」兩個原則所建構出的權力分享，明顯地遭到了挑戰，不論是列侯之國或是眾建都出自賈誼之手，引起的政治風暴當然不小，進而衍生的政治代價又顯然不是外藩入嗣大統的文帝所能承擔，換來了賈誼的下貶當在意料之中，何嘗不是一種棄車保帥的政治權宜呢？《漢書 賈誼傳》這樣說：「諸法令所更定及列侯就國，其說皆誼發之。於是皇帝議以誼任公卿之位，絳、灌、東陽侯、馮敬之之屬盡害之。迺毀誼曰：『洛陽之人，年少初學，專欲擅權，紛亂諸事。』於是天子後亦疏之，不用其議，以誼為長沙王太傅。」可見，賈誼的觀察的確是十分深刻，淮泗集團不餘遺力地詆譏，說明了眾建對於中央集權顯然是不可不行的策略，可惜，彼時漢室中央並未實質掌握到足以清洗舊有勢力的實力，賈誼的大志遂不得伸，進而還犧牲了晁錯的一條性命以及七國之亂，才得在武帝手上完成集權中央。

## 肆、禮、道德論述與禮治的完備

崩解又試圖重建的周代文化中，有一個十分重要的區塊：禮的時代化。先秦的幾個重要學術集團都曾致力於這樣的議題：儒家以仁訓禮（孔子）、王政訓禮（孟子）乃至荀子的時代性的禮論；道家就規範的的繁雜與世俗化說明時禮是道的一種盪落；墨家則從義、利的觀點來訓禮；法家更明白地揭示體現時代性的法來取代禮。這裡頭儒家所作的努力看來最不符合戰國的需求，然而，卻是一個新興帝國的立國張本，這個部分顯然和儒家將原本在社會網絡中相嵌的倫理關係轉化成一種道德論述有關，這種道德化後的倫理，其實很像社群主義者所說的「德性倫理」，較之於周文化中呈現出類似的「規範倫理」而言<sup>22</sup>，象徵著更高的正當性，因為，分配性

<sup>21</sup> 參李開元著，漢帝國的建立與劉邦集團，北京，三聯書店，二〇〇〇年三月，頁214。

<sup>22</sup> 社群主義特別強調個人的社會構成面向，認為離開了對於社群的承擔，個人的價值將會失去原有的意義，就這部分來說，理論者反省了規範倫理學的不足，強調以德性倫理學彌補個人與社群之間的巨大罅隙，個人的利益是就個人與他人的連結，以及個人對於社群利益的共同理解來判斷己身的利益，這樣一來，個人行為以及諸多社會規範，都以德性的姿態出現，而且與支配義的終極目標連繫在一起；本文以為，儒家將倫理學的層次往道德方向的推移，適時地予以內在化德性的基礎，與社群主義者強調的德性倫理取代規範倫理，在立意上是相近的。這部分請參 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 2<sup>nd</sup> edition 1984. 特別是 Ch. 9-15。另外亦可參萬俊人著，現代性的倫理對話，黑龍江人民出版社，二〇〇二年一月，特別是導論部分。

的問題從外在規範的層次往德性的層次方向移動，政治上的善無疑就轉成了一個道德的議題（同時，個人也再度被社群所遮蔽），這顯然是先秦儒學一個非常重要的發展，我們以為，賈誼關於禮與道德德目的論證正是來自於這樣的思想成因，賈誼從道與德並向下開展的六理、六法、六行、六術以及六藝處，進一步地解析這個思想上的必要性：

德有六理，何謂六理，道德性神明命，此六者德之理也。六理無不生也，已生而六理存乎所生之內。是以陰陽天地人，盡以六理為內度、內度成業，故謂之六法。六法藏內，變流而外遂。外遂六術，故謂之六行。是以陰陽各有六月之節，而天地有六合之事，人有仁義禮智信之行，行和則樂興，樂興則六，此之謂六行。陰陽天地之動也，不失六行，故能合六法。人謹脩六行，則亦可以合六法矣。然而人雖有六行，微細難識，唯先王能審之。凡人弗能自至，是故必待先王六教，乃知所從事。是以先王為天下設教，因人所有，以之為訓。道人之情，以之為真。是故內本六法，外體六行，以與詩書易春秋禮樂六者之術，以為大義，謂之六藝。令人緣之以自脩，脩成則得六行矣。六行不正，反合六法。藝所以六者，法六法而體六行故也。故曰六則備矣。 六術

從道至德往行為層次的盪落，在儒家的理解中，不存在著好壞的差別，而是不具足在同樣的哲學高度上，賈誼沒有貶低儒家道德性規範的層次，而是從高度的哲學語言中尋求人間禮法與規範的合理性，這是一種類似「家人之語」文化的呈現<sup>23</sup>，也是一種必要的轉折，不過，「六」的規範性在《新書》中顯然很強，否則賈誼不會在「六術」中接著說「六非獨為六藝本也，他事亦皆以六為度。」至於為何尚「六」，想是受到陰陽家的影響，特從數術層面發論解釋政權移轉而已，恐非特有之創見。至此我們發現，賈誼固然繼承了先秦儒學向「德性倫理」層次的轉折，不過，受到先秦荀學的務實學風的影響，他選擇在「規範倫理」與「德性倫理」之間找尋均衡的可能，這樣一來，非但兼顧內聖的個人成就面向，也注意了外王的集體意識營造，

<sup>23</sup> 《史記 儒林列傳》中云「竇太后好《老子書》，召韓固生問《老子書》，固曰：『此是家人之言耳。』太后怒曰：『安得司空城旦書乎！』」這裡的「家人之言」本可能指是各個學術集團的特有論述，在《史記·索隱》中釋為「治國理身之言」，寓意人的政治生活與社會生活的貼近與相關，《漢書》顏師古注則從「編戶之人」與「庶人」的方向進行理解，關於「家人之言」之論述，請參熊鐵基著，秦漢新道家，上海人民出版社，二〇〇一年三月，頁 23-27。我們不妨從庶民文化的層次來理解家人之言，它說明了一個思想的流傳廣度影響了對於整體社會的營造，本文的意思在於強調儒家思想在漢初的影響性之所以不如道家的原因，當然與其思想屬性有所關連，韓固生對於《老子書》的輕蔑，說明了儒生的基本態度，賈誼所作的努力，卻是使得儒家的思想性格能夠更貼近庶民，這個部分其實與他對於整體政治社會的重建藍圖是相關的。

我們從禮與各個道德德目的關係中可以看出這樣的企圖。

## 一、禮與諸德目

作為國家建構的中心價值，賈誼的「禮」提供了一個外在的適度框架，基本的政治運作都在這樣的框架中進行，所以說，缺乏禮所體現的類似規範倫理的實踐前提，後續的德性倫理根本沒有運作的空間：

道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辯訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定；官學事師，非禮不親；班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬、撝節、退讓以明禮。 禮

這裡所說的「道德仁義，非禮不成」及以下諸項，說明了禮對於國家建構提供了外在框架的功能特性，《荀子 議兵》也有類似的說法：「禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也，王公由之所以得天下也，不由所以隕社稷也；故堅甲利兵不足以為勝，高城深池不足以為固，嚴令繁刑不足以為威，由其道則行，不由其道則廢。」賈誼接著就禮在諸項人倫對應中呈現出它的實質：

君仁臣忠，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮之至也，君仁則不厲，臣忠則不貳，父慈則教，子孝則協，兄友則愛，弟敬則順，夫和則義，妻柔則正，姑慈則從，婦聽則婉，禮之質也 禮

黃帝職道義，經天地，紀人倫，序萬物，以信與仁為天下先 修政語上

這種對應還不止於此，這種對應同時還在《道術》一文中，以五十六對倫理性的正反概念出現<sup>24</sup>，雖然是就道而發論，可是事實上也是在說明政治社群的規範，對照的相對概念還是在禮的建構意義範疇之中。我們不難看出，在賈誼的理解中，道、德以降的「法六」式理念究其實在於規則性的秩序建構，在這個結構中，「禮」是道與德系絡的人間總管，其間的精神，《新書 六術》作了很重要的宣示：「事之

<sup>24</sup> 賈誼就「品善之體」說出了包括：慈驢、孝孳、忠倍、惠困、友虐、悌敖（傲）、恭嫫（褻）、敬嫫（慢）、貞偽、信慢、端嘯、平險、清濁、廉貪、公私、正邪、度妄、怒荒、慈忍、潔汰、德怨、行污、退伐、讓冒、仁戾、義憎、和乖、調戾、寬阨、裕褊（褊）、熅鷲、良嚙、軌易、道辟、儉侈、節靡、慎怠、戒傲、知愚、慧童、禮濫、儀詭、順逆、比錯、僻野、雅陋、辯訥、察旄、威囹、嚴軟、任欺、節罷、勇怯、敢擯、誠殆、必怛等五十六對倫理性的正反概念，說明這些倫理道德上的好壞本質所在，正是道的所在。

以六為法者，不可勝數也。此所言六，以效事之盡以六為度，謂六理，可謂陰陽之六節，可謂天地之六法，可謂人之六行。」天地之六法盡可由道來進行規範，人之六行當然也在道的規範中，這部分復從禮作為人世間基本規範上得到連繫，由此，我們可以說，荀子談禮從道接引：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。《荀子 儒效》，賈誼亦賦予禮的崇高地位，兩人有共通的思考，這樣做的原因，一方面標高了禮的位階，使得禮作為時代秩序的總綱有其正當性（當然這部分仍待與現實互動的論述中得到最佳的說服力，然而從理論的層次說，提升禮的制高點是必要的）；另一方面，則是回應了在黃老思維之下的思想承繼，關於這部分，荀子的論述十分清楚，賈誼則是相對隱晦一些，他致力於道的統攝義下談禮與人間秩序的關係：

物所道始謂之道，所以生謂之德。德之有也，以道為本，故曰「道者，德之本也」。德生物又養物，則物安利，安利物者，仁行也，仁行出於德，故曰「仁者，德之出也」。德生理，理立則有宜，適之謂義，義者，理也，故曰「義者，德之理也」。德生物，又養長而弗離也，得之以安，德之遇物也忠厚，故曰「忠者，德之厚也」。德之忠厚也，信固而不易，此德之常也，故曰「信者，德之固也」。德生於道而有理，守理則合於道，與道理密而弗離也，故能畜物養物，物莫不仰恃德，此德之高，故曰「密者，德之高也」。道而勿失，則有道矣，得而守之，則有德矣，行有無休，則行成矣，故曰「道此之謂道，德此之謂德，行此之謂行」。諸此言者，盡德變，變也者，理也。 道德說

可以看得出，從道而德，賈誼從道家承繼了由形上向人世間接榘的精神，從德而後，則開展了人世間諸多規範的內在義蘊，而且自有一套內在的理路在運行，賈誼從道本引到德本，再從德本開展了一系列的德目與規範，這一點若又回歸到「道德仁義，非禮不成」的基本架構，就不難看出賈誼在道、禮、與諸多德目之間的理解，其實與《荀子 大略》中所謂「仁義禮樂，其致一也。君子處仁以義，行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也；三者皆通，然後道也。」走的是相同的路子，賈誼在 禮 中也說「良臣順上之志者，可謂義也。」可見，「禮」在一開始並不是必然與道德規範是同一路子的，但是從其實效上看，則可以和道德綱目接在一起，這些當然是政治性考量的結果，卻也點出了賈誼試圖重建政治社群的基本理念；然而，禮與德目畢竟是不同的向度，禮與道是使得諸多德目得以實踐的重要框架，前者（禮）是人為操作制定的框架（當然是聖王依據人類經驗所制定的），而後者（道）則是自然而生的框架，這兩個框架的確立，才使得教化有可以運作的空間，才使得國家建構有完備的可能性，到這裡，賈誼結合道儒二家政治思想的企圖就十分清楚了。

## 二、禮治與無為

禮的規範性發為政治運作當然體現出一種以禮為治本的統治型態，但這是就整體面上說的，「禮治」並不單純祇是依禮而治就可以完成的，這麼說或許顯得有些粗率，精確地說，《新書》的精神是「以禮立治」，不過，卻不是「以禮全治」，就文本上的理解，賈誼以為現實的政治秩序除了「依禮而治理」之外，還必須「依德性而治理」，進而完成於「依道而治理」，道與禮的接榫必須成就於此種理解才得一個妥適的回歸。從「以禮立治」開始，所有的政治論述都圍繞著禮而開展，禮的基本意義出現在這個具規範義的層面；「依德性而治」則談及禮的框架性意義以及禮得以與諸德目架接的可能性，更重要的，如何將禮的精神蘊含在德目的實踐之中，禮的階層規範義在此轉成一股使得教化成為可能的力量，毋就是說，階層行為規範的德性化在禮的精神中得以成就；這兩個部分在本文的前面都有一定的討論，在這裡要談的是關於禮治與無為的對應。首先，在賈誼的理解中，「禮治」是關於不忍人之心的一種延伸，這是「以禮立治」的基本精神，就這個概念上說，禮雖然起著區別的作用，但是卻不能出離作為存有的共同特性，人與人之間的社群關係，不單單是社會性的依存，還有濃厚的倫理性，所以透過禮所建構的群己關係也不單單是政治的或是權利的，反而是存有的與義務的：

禮者，所以節義而沒不選 禮者，所以恤下也 故禮者，國有饑人，人主不飧；國有凍人，人主不裘；報囚之日，人主不舉樂 故禮者自行之義，養民之道也 禮

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 《詩》曰：『王在靈囿，麀鹿攸伏，麀鹿濯濯，白鳥皓皓，王在靈沼，於仞魚躍。』言至德也。聖主所在，魚鱉禽獸猶得其所，況於人民乎！故仁人行其禮，則天下安而萬理得矣。逮至德渥澤洽，調和大暢，則天清澈地富燠，物時熟；民心不挾詐賊，氣脈淳化；攢醫搏擊之獸鮮，毒螫猛虻之蟲密，毒山不蕃，草木少薄矣。鑠乎大仁之化也。

禮

這是禮治的基本關懷，也是前面所談的「社群集體意識的重建」，絕對不是單純的政治管轄的權宜而已，與 大政上 強調的告誡應當不同：

夫民者，萬世之本也，不可欺 故夫民者，大族也，民不可不畏也。故夫民者，多力而不可適（敵）也。嗚呼，戒之哉！戒之哉！與民為敵者，民必勝之。

關乎集體意識的重建，是儒家規範德性化的一個重要發展結果，不過，與實質的政治運作對照，這應當還不是政治的極致，不論就道家或是儒家、法家而言，理想的政治統治應當都向「無為」的層次而傾斜，賈誼主張的禮治背後當然也帶有對於無為的期待，《漢書·賈誼傳》說「使為治，勞智慮，苦身體，乏鍾鼓之樂，勿為可也」，一方面說治理的難度高需要有鍾鼓之樂以調和之，一方面則呈現出在治理時尚能享有鍾鼓之樂，唯有免去了智慮與身體之苦才是高妙的治理之道，這當然是一種無為的南面之術，要達到這種境界，賈誼以為少不了對於賢能之士的倚重，這就涉及到對於賢能之士的選輔，所以，賈誼主張「君功見於選吏，吏功見於治民」大政下，君功的層次當然不止於選吏而已，或許還可以更往上看，而且不同於吏功層次的實質政事管理，這樣一來，君主涉及政治的層次就相對地貼近了無為；君與臣之間和諧的對應，進而以賢能為輔，則關乎了國家的強盛與否，所以說，賈誼的禮治究其實是離不開賢能的佐輔與關乎禮的內容的執行，這是禮治與賢能之治的合致之處：

王者官人有六等：一曰師，二曰友，三曰大臣，四曰左右，五曰侍御，六曰廝役。故與師為國者帝，與友為國者王，與大臣為國者為伯，與左右為國者疆，與侍御為國者若存若亡，與廝役為國者亡可立待也。官人

借重賢能之臣下，本身就是一種無為的理念，同時也是禮治的有效保證，透過這樣的思考與安排，賈誼適當地在禮治與無為之間架起了連繫的可能性，論者以為賈誼存有對於黃老無為的批判<sup>25</sup>，特別是就「今也平居則無蒞施，不敬而素寬，有故必困、然而獻計者類曰『無動為大耳。』夫無動而可以振天下之敗者，何等也？曰：為大治可也，若為大亂，豈若其小。悲夫，俗至不敬，至無等也，至冒其上也，進計者猶曰『無為』，可為長太息者此也。」孽產子而論，當然，這得與賈誼對於無為的理念要有所配合才行，一旦深究之，就可以發現賈誼不但強調無為，而且他說的無為還不是純然儒家的任賢能之治而已，反而帶有很深的道家品味，前面提到「道術」中就說「鏡儀而居，無執不藏，美惡畢至，各得其當；衡虛無私，平靜而處，輕重畢懸，各得其所。明主者，南面而正，清虛而靜，令名自宣，命物自定，如鑑之應，如衡化稱。」可以讀出賈誼的禮治思想在就現實的安排之外，還有往道法色彩傾斜的特性。雖然，賈誼論述有為的部分遠多於無為的部分，不過，無為的部分作為人間理想政治的依歸，依然是這個時期政治思想的重點，祇是真正的統治仍究必須回歸到實質統治的層次來談，這就是在「道術」中所說的：「道者，所從接物者也，其本者謂之虛，其末者謂之術；虛者言精微也，平素而無設施也；術也者所從制物也，動靜之數也，凡此皆道也。」有趣的是，《新書》中的「道」不再

<sup>25</sup> 參金春峰前書，頁 96。

是道體和道用的區別，反而是在道用的層次上又做出了區隔，以本者的「虛」和以末者的「術」對應，說的應該是兩種不同的道用，在《新書》中則較少看到關於「道體」的論述（像是在後出的《淮南子》中就有不少的篇幅是放在道體之上），賈誼的「務為治」的思想特性或可略知一二，而透過以禮立治及依德性而治，乃至於依道而治，賈誼的禮治思想才算是完備。

禮治充實了整個治理的框架，賈誼主張的德治與賢能政治的配合，進而造成禮治往依道而治的可能，因而完備了禮治的架構，在這樣的理論安排中，依禮而治造成了政治社群的凝聚，而依德性而治則對上構成了集權君主的基本約束，並造就一個德性動員的社群，加上儒法合致的統治又構成了維繫體制運作的強控制力，三者逐漸地協調折衷<sup>26</sup>，得以往更高的政治理想 - 無為而治移動；這種由上而下的政治動員是所欲而迅速的，透過禮與道德形塑的政治社會化<sup>27</sup>，加上賢能政治的配合，以及主術的操持，賈誼的重構秩序呈現出一種道儒法合致又相互補實的樣態，漢儒以後儒法兩家的外在對立已然消解，整個政治場域充斥著禮治與德治為主軸，而法治為輔助的基本型態宣告確立，可以看出這是關於治理的極致化展現，也是戰國以後的新興帝國基本型態，成就的政治樣態就可以是這樣的：

舉賢則民化善，使能則官職治；英俊在位則主尊，羽翼勝任則民顯；操德而固則威立，教順而必則令行；周聽則不蔽，稽驗則不惶；明好惡則民心化，密事端則人主神 道術

## 伍、結 語

賈誼的「禮」是一種與現實對話後出現的重建規範，是先秦儒家關於禮的思維的一種再現（representation），透過這樣的再現，反映了他對於現實政治的基本理解與解決之道，這樣的「禮」有幾個層次與作用，首先，這是周禮在某個程度上的延續，因此，強調的是規範階層與凝聚社群的作用力，它因此是社會與政治兩個面向同時俱存的；其次，或者較為限縮地看，作為與「法」對應的層次，禮與法同時

<sup>26</sup> 瞿同祖認為兩漢的儒家與先秦的儒家有所不同，特別是關於儒法或是儒道之間的思想對立的消解，這是正確的，不過就過程上言，似乎還可上溯到戰國的思想史發展，吾人以為特別是稷下所代表的時代性氛圍，恐怕會有更深刻的解釋力，請參氏著，中國法律與中國社會，台北，里仁書局，民七三年九月，頁411。

<sup>27</sup> 《漢書·賈誼傳》中說得很清楚：「禮云禮云者，貴絕惡於未萌，而起教於微眇，使民日遷善遠罪而不自知也。」從現代的觀點看，這就是一種持續性的政治社會化，而且透過這種社會化強化了社群的認同感重建。



帶有規範倫理的作用；第三個層次，禮是諸多德性的外在框架，同時也是諸多德性得以運作的基本原則，這個層次上，禮明顯帶有某種內化德性價值的作用，將規範倫理可能地帶入德性倫理的層次。可以這樣說，賈誼的「禮」作為與現實對話後的產物，過渡地扮演了氏族政治往帝國政治形態的接棒者的角色，一方面體現了政治的社群性，一方面則揭示了政治的權威性或是規範性，進而也點出了某種價值內化的必要性，經由這樣的對話與反應，賈誼對於漢初政局的理解與形貌明白地呈現出來。

《漢書 賈誼傳》論贊中稱賈誼「追觀孝文玄默躬行以移風俗，誼之所陳，略施行矣 誼亦天年早終，雖不至公卿，未為不遇也。」蘇東坡也說：「若賈生者，非漢文之不能用生，生不能用漢文也 賈生，洛陽之少年，欲使其一朝之間盡棄其舊而謀其新，也已難矣！」以此而論，賈誼雖說英年早逝，然而他對於整個漢初政治現實的觀察，進而發為政論，強調以禮來重整政治秩序的企圖，祇是失於對權力分享形態的共犯結構的正確判斷，事實上卻已然得到劉氏政權的肯定，後來的史實證明所謂「未為不遇也」，誠哉斯言。

其次，我們不難發現《新書》中所論說的「禮」已然不是周代的「禮」，進而不是復古的產物，十分明顯地，《新書》所試圖建築的是一個依附在政治現實之下，從哲學的層次往實質政治運作移動的規範形塑架構，它的對應是一統的帝國，以及新興王權（這裡的意思是對應於戰國出現的人君與秦漢初期分享政治權力形態下的人君）對於權力集中化的要求。太史公論法家時言「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。」這是的論，不過忽略了政治思想與政治現實的互動，要之，當韓非發出「故法者，王之本也，刑者，愛之自也」 心度 的話語時，其實是極為準確地反映出，政治思想的變動必須與新時代的國家建構相配合才能有成功的可能，《黃帝四經 觀》中所言「散流相成，聖人之事，聖人不朽，時反是守 聖人正以待天，靜以須人 當天時，與之皆斷，當斷不斷，反受其亂。」說明的也是這樣的觀察，當漢初較為溫和的黃老治術代秦苛法渡過了七十餘年的生養教訓，接著而來的必須面對的不是苛法，也不是道法家的無為，而是在新國家的出現前重新醞釀一套配合政治運作的時代規範，賈誼的禮法合致，或是道儒合流，適時地反省了整個國家的需求，提供了思想上轉折的先決條件<sup>28</sup>，透過道家思想中的道與德的解析與運用，讓適合於帝國的各種政治規範一一地納入，漢武的獨尊儒術或是一直被劉氏政權奉為圭臬的「霸王道雜之」原則，所謂「王任德，霸任刑，秦專刑而霸，漢雜用之。」正是這樣思維的衍生產物，賈誼的禮治思想深刻地反映了時代的氛圍，至於賈誼是否違背了儒家的學術性格，為家天下的政治格局說項，或許未必盡是為秦之政治文化掃除障礙，要之，忠實地反應了對於時勢與政治變遷的觀察，也許更是賈生《新書》的重要貢獻。

<sup>28</sup> 參王曉波著，漢初的黃老之治與法家思想，食貨，一卷 期，民七一年一月，頁 29。

論者以為，賈誼等西漢諸儒強調禮義的守成功能，反而在理論的哲學層次上沒有堅實的基礎<sup>29</sup>，關於這點，說到了實處，不過可能缺乏了些許對於思想史的考察，這部分的成因固然與先秦王官之學解體所釋放的大量自由能，進而開展了無可比擬的創造性有關，不過，從思想史上言，先秦「道術為天下裂」的樣態其實不是固著不動的，反而充滿了激盪與重組的努力，因而有了在某個層面上的共同理解，我們不以為有任何決定性的學術集團勝利出現，但是「道」成為一種形上論述的終極安排卻是可以接受的，兩漢的知識份子其實就是在這樣的學術成就之下，往實務的操作進行細部的討論，觀諸賈誼或是陸賈乃至劉安等人的努力實不難看出；不過，這批漢初的儒者關於政治實務的深刻體認與致力於政治思想的重構，固然可以視為荀子「知通統類」的儒學風格的再現<sup>30</sup>，但是其間的差異，似乎不是可以從連續的角度看待，固然，權力的特質與其外化的技術性操作是一致的，然而從不同的觀點看，這無疑是一場關乎「知識脈絡的重新區劃」，形式上看帶有承繼的味道，不過就實質的內容看，卻與原先承繼的對象有所不同，因此，是一種建立在既存運作規則之上的斷裂，一種與現實對應之後的不連續，帶有深刻的社會學式的觀看<sup>31</sup>，就這樣觀看而言，兩漢政治思想與先秦政治思想之間的差異或可見一斑了！

## 參考書目

### 一、中文部分

荀子

黃帝四經

新書

史記

漢書

朱元鴻等譯，1986，後現代理論，台北：巨流出版社。

金春峰著，1987，漢代思想史上，自貢市，中國社會科學出版社。

<sup>29</sup> 參李宗桂著，尋求思想統一：秦漢之際的社會思潮，中國文化月刊，第一二四期，民七九年二月，頁64-65。

<sup>30</sup> 參張建群著，賈誼思想與西漢文帝政治改革的關係研究，孔孟月刊，三六卷九期，頁26。

<sup>31</sup> 傅柯(M. Foucault)以為從歷史的一個時期轉換到另一個歷史的時期，包括事物的認知、描述、表達、記述、分類、理解都會和已往的方式不同，這就是一種不連續性，因此，歷史的斷裂總包含新與舊之間的一些重疊互動與回響。參後現代理論，朱元鴻等譯，台北：巨流出版社，民八五年三月，頁67-68。

- 余英時著，1976，*歷史與思想*，台北，聯經出版社。
- 李開元著，2000，*漢帝國的建立與劉邦集團*，北京，三聯書店。
- 林聰舜著，1995，*西漢前期思想與法家的關係*，台北，大安出版社。
- 侯外廬著，1995，*中國思想通史*，第二卷，北京，人民出版社，一版七刷。
- 章政通著，1997，*荀子與古代哲學*，台北，台灣商務印書館。
- 徐復觀著，1993，*兩漢思想史*（卷二），台北，學生書局，初版五刷。
- 陳麗桂著，1997，*秦漢時期的黃老思想*，台北，文津出版社。
- 萬俊人著，2002，*現代性的倫理對話*，黑龍江人民出版社。
- 楊樹藩著，1986，*兩漢中央政治制度與法儒思想*，台北，台灣商務印書館，五版。
- 蔡錦昌著，1996，*拿捏方寸的思考*，台北，唐山出版社。
- 瞿同祖著，1984，*中國法律與中國社會*，台北，里仁書局。
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 2<sup>nd</sup> edition, 1984.

## 二、期 刊

- 王曉波著，1982，*漢初的黃老之治與法家思想*，*食貨*，十一卷十期。
- 石之瑜著，2001，*開啟後現代儒家政治學的可能*，*思與言*三十九卷四期。
- 邢義田著，1995，*從戰國到西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續*，*新史學*，六卷二期。
- 李宗桂著，1990，*尋求思想統一：秦漢之際的社會思潮*，*中國文化月刊*，第一二四期。
- 林聰舜著，1993，*「禮」世界的建立 - 賈誼對禮法世界的追求*，*清華學報*，二十三卷二期。
- 林俊宏著，*荀子禮治思想的三大支柱*，*台灣大學，政治科學論叢*，第九期。
- 林俊宏著，*《黃帝四經》的政治思想*，*台灣大學，政治科學論叢*，第十三期。
- 張 亨著，1988，*荀子的禮法思想試論*，*台大中文學報*，第二期。
- 張建群著，*賈誼思想與西漢文帝政治改革的關係研究*，*孔孟月刊*，三十六卷九期。
- 黃錦鉉著，1977，*賈誼與晁錯的政治思想*，*東海學報*，十八卷。
- 楊國榮著，1993，*儒學的衍化與轉向*，*孔孟學報*，第六十六期。
- 黎明釗著，1997，*西漢中期的三老與豪彊*，*新史學*八卷二期。

# Dialogue between Civility and Political Actuality: The Political Thought of “New Book”

Chun-hung Lin\*

## Abstract

To rule by civility also known as “Li-Chih” that rebuilds the political community by emphasizing the crucial network of civility has its academic tradition in Confucian-School. This paper tries to analyze the central concern of one important text: “New Book” written by Jia-Yi. My dissertation is that there exist a lot of obvious connections between political actuality and construction of political philosophy we may find in the text that Jia-Yi follows the Confucian tradition, especially Hsun-Tsu, of ruling by civility.

Three steps to rebuild the identity of political community that may be found in “New book” unfold themselves as “to rule according to civility”, “to rule according to virtues” and “to rule according to Tao” The discourse of this linear development while revealing the procedure of Li-Chih made by Jia-Yi is so much alike that of contemporary communitarianism . Both of them talk about the transition from the normative ethics to the ethics of virtues when the tremendous changes in the social dimension as well as political dimension did happen.

We shall also review the history from Warring States Epoch to the building of Han dynasty. The state of power differentiation at the very beginning of West Han dynasty means some kind of displacement in power and reveals the weak control of local political power. Jia-Yi, by means of Li-Chih, made efforts to overturn the displacement. The discourse narrated in “New Book” not only described the situations and problems that the

---

\*Associate Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.

Liu clans faced but gave solutions also. By analyzing the dialogue between civility and political actuality in “New Book”, we may represent the political history by much wider perspectives and find the latent clues to access to actuality.

Key words: to rule by civility, to rule by Tao, to rule by virtues, normative ethics, ethics of virtues

