

國立臺灣大學社會科學院政治學系



碩士論文

Department of Political Science
College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

賈誼思想的基礎與系統——以《新書》
為核心

The System and Foundation of the Thought of Jia Yi:

Focus on Xinshu

蘇業棠

Yeh-Tarn Su

指導教授：林俊宏 博士

Advisor: Chun-Hung Lin, Ph.D.

中華民國 108 年 6 月

June, 2019

賈誼思想的基礎與系統——以《新書》 為核心



蘇業棠

摘要

《新書》是漢代政治思想初期的重要作品，歷代不乏研究者著述討論。從《新書》中諸多篇章之中，可發現秦朝興亡對其思想所造成的廣泛影響，更有學者認為賈誼吸納了許多法家思想的成分。然而在秦朝滅亡的基本認知下，賈誼是否能坦然吸納法家思想，是值得懷疑的。本文所欲探討的問題，是在賈誼的思路中，秦朝政治是如何被反省的？經其反省，又提出了何種主張，成為其構建政治思想的主幹？在漢初的各個具體的政治議題中，賈誼的主張如何呈現於其所提改革？筆者認為，釐清賈誼如何反省秦朝，以及其反省之結果，當有助於理解賈誼思想之基礎及其系統。

關鍵詞：賈誼、新書、漢初思想、秦制、安利、長久

The System and Foundation of the Thought of Jia Yi:

Focus on Xin Shu

Su, Yeh-Tarn



Abstract

Xin Shu is an important works of the early Han Dynasty (b.c. 202~168). There were many researcher discuss on Xin Shu through the ages. The rise and fall of the Qin Dynasty (b.c. 211-207) makes great influence of on Jia Yi's thought, and those influences can be found in many chapters of Xin Shu. Also, many researchers consider that Jia Yi had accept many elements of the Fajia. But when it comes to the basic recognition about the falling of Qin Dynasty, if Jia Yi accept Fajia elements without question is open to doubt. The questions we tend to consider is the way of the politics of Qin Dynasty had been reviewed in the thought of Jia Yi, the proposition been offered alone his reviewing, and how those proposition exhibit in the the reform plan of the practical political issues of the early Han Dynasty. In the writer's opinion, an analysis about Jia Yi's way of reviewing Qin Dynasty and the outcome of the reviewing would contribute to understand the essentials and the system of the thought of Jia Yi.

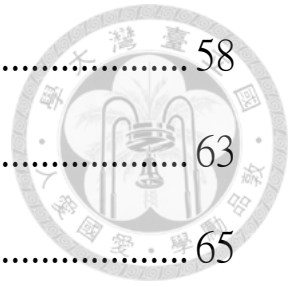
Keywords: Jia Yi 、 Xin Shu 、 political statement of the early Han Dynasty 、 Qin zhi 、 universal profiting 、 long-lasting

目錄



第一章 前言.....	1
第一節、 問題意識與文獻回顧.....	1
第二節、 《新書》真偽問題討論	5
第三節、 章節安排	11
第二章 賈誼思想的基礎.....	12
第一節、 由「制」觀「秦」	12
第二節、 秦制.....	17
第三節、 反省秦制	24
第四節、 小結.....	31
第三章 道、德論述.....	33
第一節、 「德之六理」的存有論述	33
第二節、 「德之六美」的價值論述	38
第三節、 「六藝」的知識途徑.....	43
第四節、 「虛」與「術」的實踐方法.....	46
第五節、 小結.....	48
第四章 「禮」	50
第一節、 禮、法與「安利」	50
第二節、 君臣倫理與「長久」	53

第三節、 「制度」與國家力量.....	58
第四節、 小結.....	63
第五章 分封制度及對策.....	65
第一節、 漢初分封局面與賈誼的立場.....	65
第二節、 「益壤」與「眾建」——「二世之利」與 「千載之治安」.....	72
第三節、 小結.....	78
第六章 理想治理與君主養成.....	80
第一節、 治理與「君道」.....	80
第二節、 君主的學習.....	86
第三節、 君主教育.....	91
第四節、 小結.....	96
第七章 結語.....	98
參考文獻.....	102



第一章 前言



第一節、問題意識與文獻回顧

思想家的思想活動，往往呈現了其身處時代的特性。而賈誼所身處的時代，是一個政治局勢仍在劇烈變化的時代，這或許使其更鮮明地呈現了時代特性。賈誼活躍的時代是漢初文帝期間，這個時代的思想活動有兩個特性為過去的研究者多所注意。一個是各家思想的融合情形，這個時代的思想家在建構思想時，不忌諱於廣泛運用各家的思想。一個是思想活動大多以政治秩序的重構為其特定目的，這是秦亡漢立所帶來的主要工作。這兩項特質也都明顯地反映在賈誼思想之上。

自春秋戰國以來，周朝禮制政治秩序的衰微引起思想家對政治秩序的諸多討論，「社會秩序成了人們關心的問題，這個更現實的話題換個說法就是：究竟如何才能使得這普遍混亂的社會從無序到有序？」（葛兆光，2001: 158）在秦朝建立後，以法家思想為主軸的秦制，顯示了其立足於天下格局而建構政治秩序的能力，這使法家在體制層面造成重要影響。然而，秦朝很快地滅亡，繼之而立的漢朝便面對政治秩序重構的問題，這時法家思想的地位變得複雜，並成為思想家批評的重要對象。因此，漢初的思想活動既是乘著春秋以來關注政治秩序的大勢，又是在秦朝滅亡的重要事件後，針對天下格局的政治秩序重構的反省。

法家思想在秦朝滅亡後，在政治秩序的議題上不再具有絕對的優勢，各家思想於政治層面的互動再度成為可能。正如司馬談〈論六家要旨〉所言，「易大傳：『天下一致而百慮，同歸而殊途。』夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳」，在當時的觀點看來，漢初的各家思

想皆是「務為治者」，皆是以治理為主要關注的思想對象。這樣的思想互動下，呈現的情形就是「殊途同歸，百川匯海，以更高的形態，融合吸收先秦各派思想於自己的體系中，從而為以後中國哲學的發展，奠定了基礎方向。」（金春峰，2006: 4）

其中，司馬談對道家思想有較高的評價，並認為「其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，在「術」的實用層次上，道家整合了陰陽、儒、墨、名、法各家的思想要點。也就是說，在司馬談看來，在治理的議題上，各家思想具有融合的可能性。而這個融合的可能性，也反映於賈誼思想中對儒、法、道家等思想的結合運用。

賈誼思想核心的禮，在〈論六家要旨〉中被歸屬於儒家，並被評價為「儒者博而寡要，勞而少功，是以前事難盡從；然其序君臣、父子之禮，列夫婦、長幼之別，不可易也。」可見禮所建構的秩序，涉及政治與社會的各個層面。其中，賈誼所特別關注的君、臣、民等政治角色之間的關係，便屬於政治秩序層面。過去的研究對於賈誼思想的理解，認為賈誼思想以禮為核心，並呈現出儒家、法家、道家甚至陰陽家等各家的思想要素相互結合的特色。

林聰舜的研究（1990: 327-360），便認為賈誼思想有著儒法結合的情形。他認為賈誼對於法家思想的評價，應當是更注重實用性的：「秉持逆取順守的原則，賈誼關心的，必然是用什麼辦法來「順守」，用什麼辦法來鞏固代秦的漢帝國政權。因此，只要有助於達成此一目的，賈誼必然要將它吸納到自己的思想系統中。……依照他對漢帝國現實的觀察，傳統的儒學並不能完全解決漢帝國當時面對的難題，於是伴隨秦帝國統一天下與集權中央的法家思想，在賈誼制定『治安』之策時，就依然有參考的價值」（1990: 337）在這樣的思路下，似乎隱含著為了維護帝國政權，不惜吸收法家思想，從而催生出不同尋常的「儒法結合」情形。然而賈誼是否真的在「崇儒貶法」（1990: 327）的立場下，仍那麼坦然地接受了法家的作法？賈誼對於政治場域的理想安排，是否有意主張純然

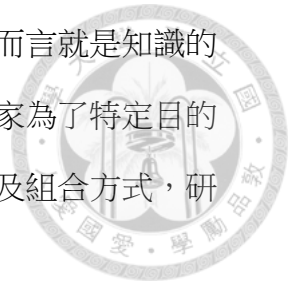
的集權中央？筆者認為，其中價值層面的反省，值得更加深入地探討。

漢初的政治場域之中，賈誼的身分與定位其實並不一般，這與當時對待知識份子的情形有關。雖然中國自古重視知識份子，但在秦末漢初這個的時段中，並非重視任何類型的知識份子。在當時政治秩序的重整成為主要事務，戰爭主導了政治，相應於此，知識也受到區別對待，人們偏重於關乎戰爭勝敗的知識，也因而偏好於這類知識份子，因而相較於其他類型的知識份子，這類知識份子有更多的機會活躍於政治場域中。此情形使得漢初的朝廷之中，官吏多為軍功出身，他們的思想與採用的制度，承襲於戰爭時期，並構成一套規則，這套規則涵蓋了執掌政治權力的資格、制度規劃的理論基礎以及施政的考量與目的等各個部分。

在這個政治環境之中，口誦詩書、通諸子百家的賈誼，顯然是一個異類。他進入政治場域的方式，是純粹憑藉其在知識場域的地位，而且是官方所冷落的知識類別，這樣的方式迥異於朝廷中大多官員。在這個知識場域與政治場域重疊的空間中，憑藉詩書及諸子百家的知識，針對既存體制，賈誼認為要提出怎麼樣的回應，才能解開這困局？他究竟是為了什麼樣的價值主張，抱持什麼樣的秩序想像，令其融貫當時各家知識，進而挺身而出，嘗試改變漢朝的治理？憑藉其知識之長，賈誼成為一個積極的知識份子，積極地以理論思考來構思公共生活。他不擁有政治權力，卻批判現存體制，直接衝撞政治場域中既存規則，這顯然是非常艱鉅的。但是他的活動，連結了知識場域與政治場域，將理論批判指向既存體制，引起皇帝與朝廷官員的各類回應，為漢初政治帶來轉變的可能性。

過往的研究之中，或有著重於賈誼思想中不同於既存體制的主張，特別是關注於從「禮」出發的諸多政治論述，這的確是賈誼思想中重要的一部分。不過賈誼不僅關注「禮」，更是一個廣博的知識份子，其思想是由諸多類型的知識，藉著其構思的內在理路所組成。研究這個內在理路至關重要，因為在漢初

當時，賈誼思想仍然只是知識場域中理論構建的產物，其根本而言就是知識的組合。其中選用的思想成分，以及採用的組合方式，都是思想家為了特定目的所做。解明賈誼思想的內在理路，闡明這些思想成分的選用以及組合方式，研究者才得最終了解賈誼思想的意圖所在。



第二節、《新書》真偽問題討論



《新書》之真偽爭議，自宋人陳振孫始開其端，歷來多有學者提供見解。以下就徐復觀（1976: 112-119）、王興國（1992: 43-54）、林聰舜（1991: 64-68）、陳麗桂（1996: 131-135）、唐雄山（2005: 25-27）等人對正反意見之整理，綜合於下。

《新書》真偽問題之根源有三。第一處為《漢書·賈誼傳》〈陳政事疏〉與《新書》中諸多篇章之文字相似相符。第二處為《新書》之〈保傳〉與〈傳職〉兩篇，與《大戴禮記》〈保傳篇〉之文字相似相符。第三處為《新書》〈先醒〉中出現「賈君」之語。前兩處疑點使學者思考相符之處的正確關係，第三處疑點顯露出後人手筆的明顯證據，因而使學者懷疑《新書》為偽。

據筆者整理，正反意見的討論集中在以下四題：《新書》與《漢書·賈誼傳》〈陳政事疏〉之爭議、《新書》與《大戴禮記》〈保傳篇〉之爭議、版本考校問題、後人手筆問題。絕大多數的爭議，纏繞於第一題。以下就此四題，先論懷疑之語，後論肯定之說。

《新書》與《漢書·賈誼傳》〈陳政事疏〉之爭議，可分為兩小題，其一為文辭問題，其二為分篇裂解問題。就文辭問題，宋人陳振孫首發「其非《漢書》所有者，輒淺駁不足觀，決非誼本書也」（《直齋書錄解題·卷九·賈子十一卷》），以文義淺薄駁斥《新書》之真實性。清人姚鼐稱「班氏所載賈生之文，條理通貫，其辭甚偉，及為偽作者分晰，不復成文，而以陋辭聯廁其間，是誠由妄人之謬，非傳寫之誤也。」（《惜抱軒文集·卷五·辨賈誼新書》）認為賈誼原文應當在行文條理與文辭用字上佔勝場，《新書》不合此情形之處，應為偽造之證據。

前述姚鼐之說，引出了分篇裂解問題的討論。《四庫全書總目提要·卷九十一·新書十卷》中，先就應劭《漢書注》確認〈過秦論〉為「賈誼書第一篇名

也」的情形下，推斷〈過秦論〉與〈陳政事疏〉應當都是《漢書·賈誼傳》中所稱的賈誼五十八篇之中的完整篇章。於是，《四庫全書總目提要》以〈陳政事疏〉是完整一篇為前提來考慮《新書》之相關各篇，進而說明分篇裂解問題。第一，它認為將〈陳政事疏〉裂為數篇各立篇名並不合常理。第二，若本為數篇又合為一篇上疏亦不合理。故《四庫全書總目提要》認定是好事者離析〈陳政事疏〉，來湊足散佚情形嚴重的五十八篇。於是《四庫全書總目提要》稱《新書》「其書不全真，亦不全偽」，實指《新書》多篇為離析〈陳政事疏〉而偽成。戴君仁支持《四庫全書總目提要》之說（1968: 116），同時否定《新書》〈匈奴〉與〈保傳〉的真實性，進而推斷「其同於漢書者全真，漢書以外者全偽」。

《新書》與《大戴禮記》〈保傳篇〉原先並無爭議，這是因為文穎注《漢書·昭帝紀》稱「賈誼作保傳傳，在禮大戴記」為堅實證據。然而，戴君仁認為（1968: 116），今本《新書》〈保傳〉既有雜入注解的痕跡，便不合於文末「臣故曰」的奏疏體裁。因此，戴君仁推斷，雖《大戴禮記》〈保傳篇〉之文字應當是取自《新書》原書，但今本《新書》〈保傳〉則是從已受人整理過的《大戴禮記》〈保傳篇〉抄回去的。

關於後人手筆，盧文弨《抱經堂文集·卷第十·書校本賈誼新書後》中，據《新書》〈先醒〉中「賈君」之語，認定此書「非賈生所自為也」，應為後人手筆，一如《管子》與《晏子》之情形。其認為〈陳政事疏〉應與〈過秦論〉相同，本為一篇，乃遭裂解。然而其仍認為《新書》能代表賈誼的思想，「吾故曰是習於賈生者萃而為之，其去賈生之世不大相遼遠絕可知也。」

以下討論肯定《新書》之真實性與代表性的論述。就《新書》與《漢書·賈誼傳》〈陳政事疏〉之爭議的文辭問題，有許多人注意到《漢書·賈誼傳》為「掇其切於世事者著于傳云」（《漢書·賈誼傳》）而總其「大略」。¹此說是認為

¹ 王應麟《漢藝文志考證·卷五·賈誼五十八篇》、劉台拱《漢學拾遺·賈誼傳》、汪中《述學·內篇·卷三·賈誼新書序》皆近此論。

〈陳政事疏〉並非賈誼著作之全貌，僅只是概述性的作品。宋人朱熹（《晦庵先生朱文公語類·卷第一百三十五·歷代二》）、宋人黃震（《黃氏日抄·諸子五十六卷·賈誼新書》）則另有意見，認為《新書》之文應為賈誼平日雜記之稿。

清人余嘉錫首先詳加比較兩篇之文句，提出三點有力意見（《四庫提要辯證·卷十·子部一·新書十卷》）。其一，《漢書·賈誼傳》之贊有提及「三表五餌」，但本傳僅稱「行臣之計」，故應為漢書「行文之疏」。其二，〈陳政事疏〉前文雖稱「長太息六」，後文卻僅列而為三，亦為疏漏。其三，〈陳政事疏〉在移風易俗與禮貌大臣兩個議題之中，插入《新書·保傅》與《大戴禮記·禮察》等不甚相干的文字，還把保傅的「為人主師傅」刪去，這或許是想修飾為泛言禮法短長，但這些互不相干的議題使文義不通。就此三點，余嘉錫認為〈陳政事疏〉斧鑿之跡清晰可見，顯然是據《新書》諸多篇章而作為一文。

魏建功、陰法魯、吳竟存、孫欽善所撰《關於賈誼〈新書〉真偽問題的探索》（1961: 59-66），繼余嘉錫之法，以〈陳政事疏〉對照《新書》〈藩傷〉、〈權重〉、〈淮難〉等三篇受引用者。他們認為〈陳政事疏〉略去的原文段落，或為重要論證，或於語法有缺，甚至將〈益壤〉之語，加於所引〈權重〉文句之末，而未慮及兩篇論點不容。這些剪裁痕跡，顯示〈陳政事疏〉是總《新書》之大略，且《新書》篇章的思想內容與語文形式都更加原本而可靠。陰法魯與陳鐵民又提出（1962: 1-12），《新書》的論述內容統一，明確地以長治久安為題，且文字皆叮嚀周至而筆帶感情，風格統一。

徐復觀則就《新書》思想內容作討論（1976: 115-116）。他認為，《新書》有而《漢書》無者，保存許多賈誼特有的思想內容。其一，《新書》稍言陰陽而未言五行，顯然不受董仲舒後陰陽五行之格套影響。其二，《新書》〈傳職〉所列之《春秋》、《禮》、《詩》、《樂》、《語》、《故志》、《任術》、《訓典》等八項，異於五經博士的教學規模。其三，《新書》〈六術〉、〈道德說〉所重數六，前無古人後無來者，十足為其個人特色。這些思想內容上的特色，為《新書》篇章


的成書時間提供參考，我們可合理地接受其成文於漢初的可能性。另外，徐復觀駁姚鼐所言「以陋辭連側其間」，認為奏議之行文本來就會「盡其委曲」，且偽作者更不應棄文義不顧，而偽於語氣格式。因此，今本《新書》如此之語氣格式，反倒顯示《新書》為原文之貌。

在以上文辭問題討論中，各學者對〈陳政事疏〉斧鑿痕跡的釐清，分篇裂解問題大致解決，《新書》各篇章的真實性受到優先肯定。另外，余嘉錫更從書寫工具的物理性質討論，認為古人書於竹簡，為求收納保存之易，自有列為短卷之理，故賈誼列為許多短篇亦甚在理。劉建國則以陸賈上書分篇有名為前例，認為賈誼當然也可分篇有名，合而上承（1983: 245-253）。

就《新書》與《大戴禮記》〈保傅篇〉之爭議，徐復觀有重要的幾點討論（1976: 115）。第一，其發現《新書》〈保傅〉與〈傳職〉兩篇合為《大戴禮記》〈保傅篇〉之內容。第二，〈傳職〉之文不見於〈陳政事疏〉。第三，劉昭注《續漢書·百官志》所引賈誼之文，雖稍裁省，但皆見於〈傳職〉。由此可知，〈傳職〉為獨立篇章，因而〈保傅〉亦本為獨立篇章。並且，據〈傳職〉這獨立篇章雖不見於〈陳政事疏〉但應存在的情形，我們可推測《新書》當中雖然有些篇章不見於〈陳政事疏〉，但仍應有為真實的可能性，而不可徑以為偽。

就版本考校問題，《四庫全書總目提要》有幾點討論。第一，今本《新書》僅實剩五十五篇，不符北宋《崇文總目》所載之五十八篇，故已非北宋時本。第二，根據宋人陳振孫《書錄解題》的說法，宋時《新書》首載〈過秦〉，末為〈弔湘賦〉，與今本不同，可見今本《新書》已有改動之跡，已非南宋時的版本。第三，顏師古注《漢書》〈賈誼傳〉與〈文帝紀〉時，所引文字與今本同，故推斷今本即唐本。據此三點，《四庫全書總目提要》認為，今本至少能上溯至唐本，但在北宋至南宋其間陸續散佚篇章，而唐本應當已是裂解〈陳政事疏〉而湊足五十八篇者。

王洲明則從三方面著手考校（1982: 17-28）。首先，就《漢書·藝文志》、



《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《宋史·藝文志》等史籍，以及北宋《崇文總目》與南宋《中興館閣書目》等目錄典籍，論定賈誼作品的名稱、卷數與歸屬雖有變化，但能保證從漢代到宋代流傳不斷。其次，就《新書》篇目考證，唐代馬總《意林》所引賈誼作品之次序與今本基本一致，可斷今本篇目次序同於唐時。甚至在《意林》是據南朝梁庾仲容《子鈔》而作並少有改動的前提下，可推論同於梁時。而南宋王應麟《玉海》所詳載《新書》書目，僅〈過秦〉之分篇不同，以及〈諭誠〉、〈退讓〉之篇名異為〈諭誠〉、〈退遜〉，除了這些部分小有差異之外，篇目次序與今本一致。故今本之篇目次序，或可推至梁時。最後，王洲明考漢至宋各書對《新書》的許多引用，雖然字句常有約簡而多有差異，但所引內容基本一致，故即使《新書》已有散佚，今本基本上保存了賈誼作品的內容。這些引文十分零星而難以編為一本，若有人意圖據而偽之，則在材料已很稀少的情形下，其必不應改動字句，這卻與我們看到的今本《新書》與這些零星引文之間在字句上出現差異的情形不相符合。而某些材料不見於今本的事實，更無法說明為何偽作者不將其編入。因此，這些情形的存在使偽作的可能性減低。閻振益與鍾夏有相近的意見（2000: 4），認為《新書》之中所據史事，多處不符合《左傳》、《史記》、《逸周書》等可靠史料，若為作偽則不當如此明顯。

就後人手筆問題，徐復觀認為盧文弔的懷疑可解。徐復觀認為（1976: 117），司馬遷在《史記》〈秦始皇本紀〉稱「善乎賈生之推言之也」，在〈陳涉世家〉稱「吾聞賈生之稱曰」，表示當時尚無〈過秦〉之篇名。也就是說，賈誼之文章雖已存在，但尚未編定為《新書》，故具有後人編定新書的可能性。這樣一來，〈先醒〉出現「賈君」之語就不足為怪。

就前述整理各家之論，筆者認為，版本考校問題與後人手筆問題大致解決。後人手筆問題，本為輕易可解，據賈誼之早逝，其書極可能由他人編纂。因此，筆者認為我們應當集中注意於《新書》本身，是否具有賈誼親力為之的

成分而能反映賈誼本人思想，決非以後人些許手筆，即否認《新書》全體的真實性及其在思想研究上的意義。版本考校方面，經劉師培、《四庫全書總目提要》之考校，今本《新書》可追至唐代，若就王洲明之論，甚至可推至梁朝，其版本之古舊，更使其有機會保持較多原貌。

問題的癥結，仍然在〈陳政事疏〉與《大戴禮記》〈保傅篇〉對《新書》真實性的影響。余嘉錫直接比對兩方文句，發掘其中斧鑿之痕，當是正法。繼以其法，魏建功等人得以辨明〈陳政事疏〉論理之失，闡明《新書》各篇之自我完整性，以去《新書》之偽嫌。而徐復觀對劉昭《續漢書·百官志》注文之發現，亦去其嫌疑。故未來學者或能運用同法，發掘〈陳政事疏〉之中更多斧鑿之痕，並於舊注中尋其根據。

以上懷疑《新書》之真實性的論述，皆有合理之論述予以駁斥。《新書》雖可能經後人編纂，但基本上其內容應反映了賈誼思想。惟明人何孟春〈訂注賈太傅新書·序〉指出，賈誼提議的「改正朔，易服色，定制度，興禮樂，草具儀法，色尚黃，數用五」這個重要的改革方針，並不見於今本《新書》之內容，故今本《新書》或許有散佚嚴重的可能性。誠然，陰陽五行之論或著於失傳之《五曹官制》之中，《新書》之中不必然會保有。但是，《新書》中對《左傳》的引用與訓詁，以及其〈道術〉、〈六術〉、〈道德說〉等具個人特色之篇章，顯示《新書》不僅重於政論，實則綜合賈誼各領域之思想成分。因此，獨缺其改制之說，甚為可疑，故仍不能排除有散佚的可能性。

本文所引《新書》，以閻振益與鍾夏校注之《新書校注》（2000）為本。據其整理情況之說明，該校注本以明正德十年吉府本為底本，該底本的優點在於未對宋本刪改而保留原貌，且保留許多唐以後少見之通假字，故較大幅度地保留較早版本的《新書》。筆者認為，其校語詳盡，且博錄各家註解，對於理解《新書》甚有幫助，應為本文研究《新書》之可靠文本。

第三節、章節安排



本文分為六章。第一章為前言，首先說明問題意識及研究的切入點，再討論文本的性質及版本的選用，繼而梳理過往研究者的成果，並簡單說明章節安排。第二章旨在說明賈誼思想的基礎，從秦制，點出賈誼所重視的價值及其思想的主軸。第三章討論賈誼的道、德論述，分析其中存有論、宇宙觀以及知識與實踐的方法。第四章著重於賈誼思想中的「禮」，將較為具體地討論賈誼對於政治秩序的設想，其中涉及賈誼對「禮」與「法」、君臣關係及風俗教化等議題的思考，進而說明這些思考如何緊扣漢初的現實狀況，以及賈誼如何將其重視的價值落實於具體的制度安排。第五章旨在說明賈誼在分封制度的議題上，如何兼顧政治現實與理想，提出其對策，將先概述漢初分封局面的具體情形以及賈誼的立場，最後梳理分析局面的方法，並釐清「眾建」與「益壤」兩個對策。第六章旨在說明賈誼對於治理這件事的設想，包含何謂理想治理，何處為其基礎，其中君主學習的重要性為何，最終梳理賈誼思想中對於君主教育的細密規劃及其意義。第七章為結語部分，說明本文的研究結果。

第二章 賈誼思想的基礎

第一節、由「制」觀「秦」



在賈誼的思想之中，有一個重要的出發點，就是對於秦朝興亡的反省。從《新書》的許多篇章之中，可以發現賈誼引用了許多秦的事跡來組成他的論述，例如在〈屬遠〉中討論分封制與郡縣制的優劣之處說：「及秦而不然，秦不能分尺寸之地，欲盡自有之耳」；在〈壹通〉中批評漢初天子與諸侯王的對峙局面之處說「天子之制在陛下，今大諸侯多其力，因建關而備之，若秦時之備六國也」；在〈保傅〉中討論君主教育的正確規劃之處說：「豈胡亥之性惡哉？其所以習道之者非理故也」；在〈俗激〉與〈時變〉中亦從秦亡反省中來強調倫理的重要性。這些情形顯示對秦的反省是賈誼思想中很重要的基礎。

在賈誼的作品之中，有一個頗負盛名篇章，其名為〈過秦論〉。若處在賈誼思想之外，〈過秦論〉或許會被視為漢朝時代反省秦朝的諸多議論的其中之一，但若處在賈誼思想之中，〈過秦論〉的意義可能不僅僅如此，可能不僅只是針對「秦朝」這個議題所作議論。這是因為對於賈誼來說，「秦朝」這個議題有著諸多非凡的意義，其中最重要的意義，就是它廣泛地出現在其思想的各個部分，顯示出它對賈誼思想具有全面性的影響。除卻直接以秦為題名的〈過秦論〉，從《新書》的許多篇章之中，仍然可以發現賈誼引用了許多秦的事跡來組成他的論述。例如在〈屬遠〉中討論分封制與郡縣制的優劣之處說：「及秦而不然，秦不能分尺寸之地，欲盡自有之耳」；在〈壹通〉中批評漢初天子與諸侯王的對峙局面之處說「天子之制在陛下，今大諸侯多其力，因建關而備之，若秦時之備六國也」；在〈保傅〉中討論君主教育的正確規劃之處說：「豈胡亥之性惡哉？其所以習道之者非理故也」；在〈俗激〉與〈時變〉中亦

從秦亡反省中來強調倫理的重要性。在各種的議題之中，秦朝的作法一直都是賈誼立論的重要參考對象，不論其從正面或負面視之，這些情形顯示對秦的反省是賈誼思想中很重要的立基之處。

學者對於此情形亦不曾忽略。徐復觀認為賈誼延續了陸賈的討論，是針對社會的立基之處的反省：「從陸賈起，認為穩固的政權，必立基於人與人能互信互助的合理社會。而合理的社會，不是靠刑罰的威壓，要靠仁義之政及禮義的教養。……而其（指法家）反文化、反教養，使人僅成為相壓相伺的狡智動物的結果必至於此。」（1976: 127-128）在這樣的思路下，賈誼是將秦朝的施政視為一種不合理的情形，其政治思想便是對此情形的反省，從而提出與其不同的作法。這樣看來，法家思想在維繫社會秩序方面的作法，與賈誼思想之間有著難解的衝突，賈誼如何在「並非對秦採取抹煞的態度」（1976: 124）、「對秦政政治上的設施，也當承認其若干價值」（1976: 125）的立場上，提出既能保留秦的政治成果，又能改正秦的政治缺失，便是值得我們注意的部分。

從這樣的說法之中，我們可以注意到賈誼思想之中具有一個重要的預設，就是施政者不同的政策選擇，將會改變人民的習性、偏好或風俗，而人民的習性、偏好與風俗，將會影響國家長期的運作情形，進而決定國家興亡。政策、風俗與國家興亡的相互關聯性，是賈誼理解政治現象如何發生的重要方式。他特別關注於「制」與「俗」之間的作用關係，並以此思路來考慮「秦」的意義。在其理解之中，透過「制」，治理者得以對整個群體，施以全面性的作用，其作用反映於「俗」，最終構成廣泛的政治現象。這個廣泛的政治現象，型塑了政治運作的情形，國家的興亡便由其運作情形所決定。因此在整頓政治事務的工作中，賈誼追本溯源，並以「制」為著眼之處。

以上提到的「制」，在賈誼思想之中究竟具有何種意義？我們可以先從〈道術〉這個篇章談起。〈道術〉討論的主題是關於「道」的運用，內容偏向理論層面的解說，聚焦在「道」的內容、兩種層面的運用方式以及「道」所蘊含的人

世價值。由於該篇章中較不涉及具體政治實務，因而並非如某些篇章一般，直接向君主溝通意見而不免需要顧及政治場域中的語言形式。故其運用「制」這個字的情形，或將較小程度地受政治實務中語句用例的影響，可能更大程度地反映賈誼自身對於「制」的意義界定。故〈道術〉中對於「制」的討論，應當有助於我們釐清「制」在賈誼思想中的根本意義。

在〈道術〉對如何運用「道」的討論之中，「制」居於關鍵位置，即「術」的定義。「術」則在「道」的兩個主要部分中，居其中之一：

道者所道接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微


也，平素而無設諸也；術也者，所從制物也，動靜之數也。〈道術〉

「術」就是用來「制物」的東西，也就是說「制物」是對「術」的運用。「制物」一語中，「物」意指對象，「制」是施加作用於對象的一種動作。就此處來看，或許會有疑問，此處所稱之「制」是否屬於更為廣泛的形上論述，普遍闡述萬物之間的互相作用，而無涉政治事務？或許在一定程度上的確如此，不過賈誼最為關心的仍然是政治事務。之所以建立這些論述，其目的仍在於支持其政治場域的論述，這點明顯呈現於〈道術〉下文。

就普遍意義來說，似乎「制」可以由任何人發動，但是在賈誼的論述中，他明確限定了其討論的範圍，限定了「制」的施作者以及性質：

曰：「請問術之接物何如？」對曰：「人主仁而境內和矣，故其士民莫弗親也；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，故其士民莫弗信也；人主公而境內服矣，故其士民莫弗戴也；人主法而境內軌矣，故其士民莫弗輔也。……」〈道術〉

在這段話之中，可見清楚分別的兩方人士，即人主相對於士民。其中人主是以「術」接物的人，故治理者是「制」的施作者。此外，「制」有著特定的性質，一方面「仁」、「義」、「有禮」、「有信」、「公」、「法」等價值的



標舉，這說明了「制」有著特定的形式，另一方面具有特定形式的「制」，有著所要達成的特定目的，就是使治理範圍中進入「和」、「理」、「肅」、「貞」、「服」、「軌」等特定的運作狀態，以及在士民之個體層面產生「親」、「順」、「敬」、「信」、「戴」、「輔」等行事情形。由此可知，賈誼將「制」界定為治理者發動的一種有意為之的政治活動，君主必須有意識地維持自身施作的形式，以期達成預先設想的目的。

「制」一經君主實踐，將會以特定的價值與形式，要求於群體成員的行事之上：「臨制不犯謂之嚴，反嚴為輒」〈道術〉，犯與不犯的分別，透露出「制」是一種規範，人們面臨的是規範事項所確立的界限。因而對於整個群體來說，「制」相當於人們所認識的客觀規範，例如賈誼所謂的「地制」〈五美〉，以及「王制」〈無蓄〉，都是這類客觀規範，分別從不同方面擬定了政治事務的運作。「制」的客觀規範性質，使其在政治層面具有廣泛的影響力，構成人們眼見的各種政治現象，也成為賈誼思考政治的主要切入之處。

在〈俗激〉與〈時變〉兩篇中最清楚地呈現了賈誼思想中「制」與「俗」的思考方式。這兩篇細細描繪了人們各類的偏差行為，認為以不當的方式競逐富貴已經成為當時人民行為的典型，並嚴厲地批評這類行為是「邪俗」。不過賈誼並不止於批評「俗」，更要進一步批評「制」。這類「邪俗」之所以會成形，便是肇因於治理者於「制」之失，是因為「上無制度」〈俗激〉，為政者沒有維繫特定形式的「制」，沒有妥當維持「人之所設」〈俗激〉的禮儀分紀，國家之中缺少特定形式的客觀規範，因而沒能達成良善的運作狀態，危害國家的長久經營。

「制」與「俗」思考方式的特點，在於視政治層面的運作樣態為人民生活中個體行為的延伸。民間風俗所導致的個別行為，並不僅僅是個別情境下的特殊案例，也不是被隔絕於政治場域的行為，而是會在政治場域之中構成廣泛的行為樣態，直接呈現在官吏群體的行事上：「夫邪俗日長，民相然席於無廉

醜，行義非循也。豈為人子背其父，為人臣因忠於主哉？豈為人弟欺其兄，為人下因信其上哉？陛下雖有權柄事業，將所寄之？」〈俗激〉不良的「制」導向不良的「俗」，最終將引起治理成敗，後果即是「社稷為墟」〈俗激〉。對於群體來說，不良的「制」將引起非常嚴重的後果，這使得「制」在賈誼思想中有著最為重要的地位，君主要以何種形式、設定何種目的來應對政治層面的事物，以維持國家長期穩定的存續，是賈誼最為核心的關懷。

第二節、秦制



在前一節的討論中，我們釐清了賈誼思想的一個重要的出發點在於反省秦朝，而其反省的核心關懷是順著「制」、「俗」的思考，最終歸結於「制」。因此，欲釐清賈誼思想的開展，我們必須釐清在「制」、「俗」的思考下的秦，其「秦制」究竟為何，釐清秦朝治國的形式與目標為何，是必須完成的工作。唯有釐清了賈誼的反省對象究竟為何，才得以了解其思想在那個時代背景下所做的努力。

在這個工作之中，〈過秦論〉的地位舉足輕重，其中討論了秦的整個歷史，從秦孝公時期的崛起至秦二世時期的覆亡，完整地反省了秦的興起與衰亡，可說是總和了賈誼對不同時期的秦的評論。在〈過秦論〉之中，賈誼簡要地總結了「秦制」的整體規劃，認為「秦制」的精神是以法律為整個制度的基礎，致力於耕種與紡織等基本生產活動，並在穩固國土防禦的基礎上，以這些生產活動的產物進行對其他諸侯國的軍事行動：

當是時也，商君佐之，內立法度，務耕織，修守戰之具；外連衡而鬪

諸侯……〈過秦論上〉

這樣的規劃有著兩個明確的目標：「農」與「戰」，即國內的農業生產與對外的軍事擴張，這兩件事情關乎當時國家的生存與滅亡。

戰國時代的諸侯國之間戰爭頻繁，每個國家都面臨戰爭的威脅，頻繁的軍事活動之中，大國以軍事力量消滅小國是時常發生之事。本國能夠對應外界軍事力量的穩妥方法，就是擁有更強大的軍事實力：「夫國危主憂也者，強敵、大國也。人君不能服強敵、破大國也，則修守備，便地形，搏民力，以待外事，然後患可以去，而王可致也。」《商君書·農戰》國家若要擁有強大的軍事實力，則必須要致力於增強國家力量，必須從生產活動之中不斷累積能夠支持軍事行動的物資。就當時而言，這些物資主要說來就是糧食，有了充足的糧

食才能夠供養龐大的軍隊。這個致力增長國家力量的施政方向，永遠要追求一個超出本國目前需求的生產目標，國家的糧食不能僅足夠於供給現有的軍隊，而必須盡可能地提高糧食的生產能力，才能支持國家不斷的軍事行動，回應「強敵、大國」等威脅。

就「農戰」的本質來說：「夫農，民之所苦；而戰，民之所危也」《商君書·算地》，人民會因為「農戰」受苦、遭遇危險，因此「農戰」本來就是人民所較不願意從事的工作。國家若欲改變人民的意願而順利地推行「農戰」，則不僅要讓人民了解到國家對於「農戰」的重視，必需依循人民「度而取長，稱而取重，權而索利」《商君書·算地》的本性，要讓「農戰」在人民的個人利害權衡之中成為唯一的獲利管道：「善為國者，其教民也，皆從壹而得官爵，是故不官無爵。國去言則民樸，民樸則不淫。民見上利之從壹空出也，則作壹。作壹則民不偷營，民不偷營則多力，多力則國強。」《商君書·農戰》

確保「農戰」可行，最可靠的工具就是法律與刑賞。將「農戰」所重視的功績以及相應的獎賞明訂為法律，人民就會願意為了獎賞而致力於「農戰」：「功賞明，則民競於功。」《商君書·錯法》法律與刑賞可以體現出一種「邊利盡歸於兵，市利盡歸於農」《商君書·外內》的利益分配形式。這種戰爭動員的方式正是「秦制」的特色之一，與戰國時代山東各國之間有所差異。

秦與山東各國在戰爭動員方面的差異，清楚地展現在〈過秦論〉所敘述的秦惠文王、武王、昭襄王時期，秦與山東各國的對抗過程。賈誼對山東各國軍事動員狀況的觀察，聚焦在戰國四公子等領袖的作為之上。這些領袖藉由「明智而忠信，寬厚而愛人」的方式獲得士人報效，並憑藉山東各國在人眾與土地方面居有相對於秦的數量優勢來發動攻勢。相對於山東各國以貴族的德行與人望的動員方式，賈誼眼中秦的戰爭動員並不同樣呈現著士人的活躍，反而是由

秦王和廣泛的秦人所構成，由秦王掌握政策方針，引導秦人或秦國整體參與戰爭。這顯示秦所欲動員的對象，與山東各國有所不同²。

「秦制」的戰爭動員情形與山東各國的重大不同之處，在於其動員對象的差異。「秦制」動員的對象，是秦國之內各階級的人，特別是廣大的平民。國家若要與廣大平民有效地互動，必要的管道是法律，因此非常重視人民對於法律與賞罰的信任。為了增進平民對法律的信任，商鞅徙木立信而求「民信其賞，則事功成；信其刑，則姦無端」《商君書·修權》，並特別重視「民勇於公戰，怯於私鬥」《史記·商君列傳》的治理成果。藉著法律的賞罰來不論身份地對有功者報以富貴，確保秦人之間的等級符合各自的功業大小，建立全國性的尊卑秩序：「宗室非有軍功論，不得為屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅，臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。」《史記·商君列傳》

在「秦制」的另一個特色——「首級制軍功」中，我們可以看到其法律規定的精細分化，顯示出其法律設立針對國內各種身份階級的人都有縝密的思考與調整。參戰者其軍功的論斷方式，依其位階與職務而分化：「士卒以個人論功，將吏以集體論功，且界限嚴格，不能混越……秦甚至立法制止將吏去親自斬首」（張金光，2000: 754-755），對於不同階層的人，細密規劃了不同的利益獲取方式，這是以制度本身嚴格保護了任何參戰者的利益，這使「秦制」能夠動員更廣泛的階層。而漢統一天下之後的一次封賞，亦顯露出「秦制」在戰爭動員方面具有廣泛的作用力。高帝五年詔依循了「秦制」，於漢初進行一次普遍的軍功賞賜：「據此詔書，所有的軍吏卒皆被賜予第五等爵之大夫的爵位，同時，根據漢的軍法規定，五頃（500 畝）的土地和 25 畝的住宅地也被授

² 在〈過秦論〉中，賈誼描述山東各國的軍事動員，特別強調了士人的參與，也因有這樣的立場，他在文字上特意羅列了大量的六國名士：「於是六國之士，有甯越、徐尚、蘇秦、杜赫之屬為之謀主，齊明、周最、陳軫、召滑、樓緩、翟景、蘇厲、樂毅之徒通其意，吳起、孫臏、帶佗、倪良、王廖、田忌、廉頗、趙奢之朋制其兵。」而對於秦，除卻創立法度的商鞅之外，未有提及秦國貴族或名士，僅有秦國諸公王與秦人所構成的整體活動。

予」（李開元，2000: 53），其受益人的廣泛程度，使得這些受益人足以構成漢初的一個特殊階層。由於漢的戰爭動員是運用了「秦制」，故漢初軍功受一的情形，也間接證明了「秦制」的戰爭動員，的確有著訴諸平民的特質，符合賈誼對秦國戰爭動員特質的觀察結果。

「秦制」不單單透過「功賞明」的方式，提供民眾參與「農戰」的制度誘因，而亦運用刑罰驅使人民參與「農戰」。「農戰」的「利」並不足以確保人民皆致力「農戰」，「農戰」之於黔首仍是高風險的活動，這會使得老百姓在權衡利害之餘，並不願意投身「農戰」。因此「秦制」也透過「劫以刑」輔助「驅以賞」的做法，來確保「農戰」可行：「今欲驅其眾民，與之孝子忠臣之所難，臣以為非劫以刑而驅以賞莫可。」《商君書·慎法》施加刑罰於不依循制度的人，增加不願意從事「農戰」的成本，「使眾不得不為。」《商君書·畫策》

在「秦制」的思路之中，刑罰是比功賞更加重要的手段。因為人民在很多情形下不受「農戰」的獎勵所誘惑，故動員人民的真正關鍵，不在誘導人民從事「農戰」，而在不讓人民從事「農戰」以外的事務。此外，這也與法家對於刑賞的使用觀念有關：「故善治者，刑不善而不賞善，故不刑而民善。不刑而民善，刑重也。刑重者民不敢犯，故無刑也，而民莫敢為非，是一國皆善也。」

《商君書·畫策》法律應當特別針對那些不依循國家政策的人們，以刑罰引導他們，而且必須要以極端嚴酷的刑罰，使人們不能夠承受代價，這樣一來國內的人民才必然會依循政策。

嚴酷的刑罰不僅只是要使人民在個人權衡上必然投身「農戰」，更是要將國家力量推舉為國家的唯一價值，禁止其他人世價值在國家之內流行傳播，並打擊那些與「尚力」並立且可能有所衝突的人世價值：「所謂壹教者，博聞、辯慧、信廉、禮樂、修行，群黨任譽清濁，不可以富貴，不可以評刑，不可獨立私議以陳其上。堅者披，銳者挫。……強梗者，有常刑而不赦。」《商君書·賞刑》這是在價值層面，由國家力量發動的一種政治控制，就「秦制」看

來這種控制有其必要性。因為人民對各種人世價值的重視及實踐，將很可能使他們做出與「農戰」相衝突的行事，背棄「農戰」所重視的效益，破壞法律所建立的賞罰標準：「世之所謂賢者，言正也；所以為言正者，黨也。聽其言也，則以為能；問其黨，以為然。故貴之不待其有功，誅之不待其有罪也。此其勢正使污吏有資而成其姦險，小人有資而施其巧詐。」《商君書·慎法》

除了各類人世價值之外，那些比農業更容易獲利的維生管道也是打擊的對象，主要是遊說辯議、經營業、技術手藝這三種維生管道。它們的事業性質本來就是與「農戰」衝突的，這三種維生管道不僅無益於農業生產，它們更有著不固著於土地的特質。這些從業者可以輕易地離開國家開始新的生活，所以這些從業者比較沒有守衛國土的動機，不需要與國家共存亡，因而這些從業者無助於國家應對戰爭威脅：「民見此三者之便且利也，則必避農，避農則民輕其居，輕其居則必不為上守戰也。」《商君書·農戰》正因此些弊害，國家應當要推行「農戰」，並樹立「尚力」的唯一價值，這種教化之下的人民將在權衡利弊後，將自發地投身「農戰」：「夫故當壯者務於戰，老弱者務於守，死者不悔，生者務勸。此臣之所謂壹教也」《商君書·賞刑》，同時可以免除對人民動用刑罰而減輕行政的壓力。

在大致釐清賈誼眼中的「秦制」後，有一個重要的疑問必須回答，那就是「秦制」的實踐既然是以秦為代表，身處漢初時代的賈誼反省前朝的「制」，是否有意義呢？「制」構成政治現象，若「秦制」不存於漢初，那麼賈誼的思考變顯得無立足之處。針對這個問題，我們應當注意到漢承秦制的歷史脈絡，以及漢初政治實踐中具有「秦制」的諸多要素。

秦朝覆亡之後，天下再度陷入戰爭之中，然而秦制的實踐並不就此斷絕，在一些條件下秦制再度被運用於達成戰爭動員的目標。楚漢戰爭之中，漢立足於關中之地，若要對抗關東的其他諸侯王，則必須有效動員關中的人力物力來應對東方的軍事力量，戰爭的急迫性以及關中的地域特性使得漢不得不繼承秦

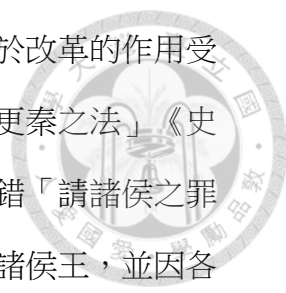
制：「他（蕭何）不可能撇開巴蜀關中地區原有的社會管理機制，而另行一套他本來知之甚少的制度與律令。」（羅新，1996: 81）秦制在秦地的長期實踐，使這套制度深刻地影響了當地人民所重視的價值以及行事的準則，造就了適應於秦制規劃的民俗，這樣的民俗也成為漢初施政所不能夠忽視的因素。

漢運用秦制動員關中人民參與戰爭，使得漢軍得以與楚軍多年周旋不止：「劉邦曾三次獲得關中援兵的支持，……劉邦能夠最終戰勝項羽，關中士卒源源不斷的增援是一個重要的因素。」（陳蘇鎮，2001: 51）在楚漢戰爭中，秦制繼戰國的秦以來，再一次展現了其戰爭動員的作用，令漢得從以漢中之地逐步并兼他國，最終統一天下。

在漢成功地以秦制動員人民參與戰爭而統一天下後，秦制並未因戰爭的結束被廢棄：「漢初的法治思想也許在政論家那裡已沒有多少市場，但作為一種政治現實，其客觀性，其慣性力量，都是不容忽視的。」（羅新，1996: 82）在戰爭頻仍與皇帝尚未樹立權威的秦末至漢初，承襲秦制是有其必要性的：「歷史的經驗表明，法家思想仍然是這段時期適合社會需要的政治指導思想。儒家式的崇尚仁恩，宗法情誼，婦人心腸，不僅不合適於戰爭時期的形勢，也不適合戰後建立社會秩序，奠定統治基礎，削平反抗的尖銳複雜的政治、軍事鬥爭的需要。」（金春峰，2006: 48）

但若漢政權要繼承秦制，則漢朝必須一定程度上回應秦之速亡的問題：「漢初政治中一面清淨無為，一面承襲秦制，既反法又帶有法家色彩的特殊現象。其間之所以沒有任何矛盾，是有一套思想觀念在支持著，這套思想觀念就是黃老思想。」（詹哲裕，1994: 133）黃老思想成為一個暫時方案，它在一定程度上修正了秦制嚴苛的面向，而使秦制在政治場域的實踐得以被漢政權所延續，此延續情形使得秦制仍然是漢初思想家在政治層面上重要的思考對象。

在思想控制方面也是如此。漢初繼承了秦朝的法律，使得民間思想活動仍然受到壓抑，這個情形要直至漢統一天下後約十年的惠帝四年「除挾書律」



《漢書·惠帝紀》才得到改變。在政治實踐場域中，思想家對於改革的作用受到更多的限制，甚至多次與國家權力直接衝突。賈誼提議「悉更秦之法」《史記·屈原賈生列傳》，就引起朝中憑軍功立足的大臣反對。鼂錯「請諸侯之罪過，削其地，收其枝郡」《史記·袁盎鼂錯列傳》，也得罪各諸侯王，並因各諸侯王施壓而被景帝誅殺。黃生與轅固生所討論的「受命放殺」，也在秦制的思維中受到禁限：「是後學者莫敢明受命放殺者。」《史記·儒林列傳》竇嬰、田蚡、趙綰、王臧欲以儒家思想推行改革：「迎魯申公，欲設明堂，令列侯就國，除關，以禮為服制，以興太平」《史記·魏其武安侯列傳》，遭以竇太后為代表的黃老道家打擊。從以上諸事看來，思想控制正是漢初承襲秦制的特色之一，此情形至少持續到武帝初期。

據王雲鵬的研究（2014: 88-91），在法律方面漢朝對秦朝多所繼承。就思想方面，漢朝與秦朝同樣重視法律，同樣要求「以吏為師」，希望以法律引導人們的生活，且同樣「事皆決於法」，因而有貴族伏法的情形。就法律形式方面，漢朝的法律的各類形式，以及法典體系，都是延續秦朝進而擴充之。就法律內容而言，比較《睡虎地秦簡》、《雲夢秦簡》與《二年律令》，可見其中民事與刑事的法律規定有所繼承，例如民事方面繼承了損害賠償制度，刑事方面除了刑法條文的繼承，以及運用之刑罰多所相近，更是繼承了許多刑事的法律原則，例如區分故意和過失的原則、立功贖罪的原則和維護等級特權之原則。可見僅就法律的實踐情形而言，漢朝對秦朝確實多有繼承。

由此而言，「秦制」持續於漢初的政治實踐之中，因而構成了當時思想家所重視的政治現象，且「秦制」對思想活動的介入，更引導了各家思想對於「秦制」改革的討論方向。這使思想家的論述反省了許多「秦制」的特點，並就當時朝廷面對的重要問題提出改革方案。賈誼思想明顯是立足於這樣的思想環境中，更是特別對「秦制」的諸多特點深刻反省。

第三節、反省秦制



秦制最大的特色就是其戰爭動員的功能，賈誼對於秦制的反省也自此出發。秦制對於并兼戰爭的努力方向，以及統一天下的政治秩序，受到周末許多士人的肯定與支持：

秦滅周祀，并海內，兼諸侯，南面稱帝，以四海養。天下之士，斐然嚮風，若是何也？曰：近古之無王者久矣，周室卑微，五霸既滅，令不行於天下，是以諸侯力正，強凌弱，眾暴寡，兵革不休，士民罷弊。今秦南面而王天下，是上有天子也。即元元之民，冀得安其性命，莫不虛心而仰上。當此之時，專威定功，安危之本，在於此矣。

〈過秦論下〉

賈誼亦肯定秦制獨專於力量、崇尚功績的治理方針，視其為安定列國戰爭不休的危亂局面的根本方法。秦國推行秦制的結果，使得天下再度歸於統一。有了唯一的君主權威，便消除了可能造成對立的因素。軍事武力回歸唯一的天子所掌控，而終結了周末亂局。這使所有人得以「安其性命」，提供了人民在生命上的保障，此即秦制的時代意義。賈誼持統一秩序的基本立場，顯然屬於周末到漢初追求穩定政治秩序的潮流中的一員。

統一天下的功業證明秦制確有其功效，秦初繼續實踐秦制應是延續了一定的正當性，因而秦始皇積極地將秦制普及至全天下：「普施明法，經緯天下，永為儀則。」《史記·秦始皇本紀》不過秦制在戰國時代的順利運行，其實有著戰爭這個重要的環境因素，但是在統一秩序之下，戰爭已不再有普遍的威脅性，這時秦制的嚴酷刑罰便成為危害人民的重要因素：

繁刑嚴誅，吏治刻深；賞罰不當，賦斂無度。天下多事，吏不能紀；百姓困窮，而主不收卹。然後奸偽並起，而上下相遁；蒙罪者眾，刑僂相望於道，而天下苦之。〈過秦論下〉

秦制並不能夠讓秦朝的官吏解決民眾生活上的問題，它對於民力的強力汲取與不當運用，反而造成了人民生活困苦不堪。這些不滿造成了秦政權與民眾之間的緊張關係。

面對困苦生活的人民不可能無動於衷，一定會尋求各種改變現狀的方法。人民甚至會鋌而走險採取極端的作法，但他們最終大多蒙受嚴厲的刑罰。不過重刑並不能解決人民的民生問題，故人民犯法的趨勢不會止息，面對這樣的情況，顯然「以刑去刑」《商君書·去強》的理論是無濟於事的。

最終這群生活困苦不安的人民將會構成一股強大的力量，隨時回應推翻政權的任何契機：

自群卿以下至於眾庶，人懷自危之心，親處窮苦之實，咸不安其位，故易動也。是以陳涉不用湯、武之賢，不藉公侯之尊，奮於大澤，而天下響應者，其民危也。〈過秦論下〉

秦末的人民轉而與陳涉等人的反抗勢力合作，改變了過去階級社會中統治者居於主導地位的既定印象：「故夫民者，大族也，民不可不畏也。故夫民者，多力而不可適也。……與民為敵者，民必勝之。」〈大政上〉賈誼對於人民力量可以左右朝代覆亡、政權更迭的認知，是經過秦末動亂後思想家所產生的新認知，與先秦儒者的論述有所差異。賈誼眼見出身「甕牖繩樞之子，氓隸之人」〈過秦論上〉的陳涉率領著同樣品質低下的人民百姓，不待聖王率領就推翻了秦朝，這使他對於人民力量的作用印象非常深刻，改變了過去對於人民力量的輕視。


民力對於政治統治的影響性，使得政治秩序不再是統治者能夠隨意擺弄的。如何處理政府與人民之間的緊張關係，成為一統秩序格局下的重要課題。不過政府與人民的關係並不全然是對立與衝突的，對於一個國家的穩定存續來說，維繫政府與人民之間的和諧關係是更加重要的工作。因為人民對於國家是不可或缺的存在，國家所肯定的各種重要的價值，國家的存在與安定、聲譽與

評價、功業與實力，都是源自於人民的支持。這個情形使得人民與國家整體是有機結合的，國家、君主、官吏、人民不應該是相互對立的：

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。故國以為功，君以為功，吏以為功。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。故國以為力，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。故率民而守，而民不欲存，則莫能以存矣；故率民而攻，民不欲得，則莫能以得矣；故率民而戰，民不欲勝，則莫能以勝矣。故其民之為其上也，接敵而喜，進而不可止，敵人必駭，戰由此勝也。夫民之於其上也，接而懼，必走去，戰由此敗也。故夫蓄與福也，非粹在天也，必在士民也。嗚呼，戒之！戒之！夫士民之志，不可不要也。嗚呼，戒之！戒之！〈大政上〉

人民與國家整體有機結合的情形下，人民與國家的利害關是禍福與共的。因此為了確保國家的穩定存續，為政者應當優先考量人民的利益，優先考量「與民以福，……與民以財」〈大政上〉，確保人民所重視的利益之後，為政者才能進一步與人民共存共榮。

具體來說，人民所重視的利益就是「富且壽」〈脩政語下〉，組成這樣的生活的幾個要素就是性命、溫飽以及不受權力與邪惡干涉。故為政者所應當為民優先考量的事務就是不死軍兵、不受凍餒、廢於刑罰、節用民力、興賢退不肖：



聖王在上位，則天下不死軍兵之事。故諸侯不私相攻，而民不私相關，不私相煞也。……聖王在上，則君積於道，而吏積於德，而民積於用力。故婦為其所衣，丈夫為其所食，則民無凍餒矣。……聖王在上，則君積於仁，而吏積於愛，而民積於順，則刑罰廢矣。而民無天遏之誅。……聖王在上，則使民有時，而用之有節，則民無厲疾。……聖王在上，則使盈境內興賢良，以禁邪惡。故賢人必用而不肖人不作，則已得其命矣。故夫富且壽者，聖王之功也。〈脩政語下〉

值得注意的是，在這些事務之中，「天下不死軍兵之事」被賈誼列為第一，這是因為不死軍兵是最基本的事務。當天下戰鬥不休時，戰爭對於人們生活的嚴重影響，使得民生產業並不能良好發展：「士卒罷弊，死於甲兵，老弱騷動，不得治產業。」〈立後義〉更有甚者，當民生物資優先運用於戰爭之中，就有可能無法滿足人民的溫飽。為了有效地動員戰爭以應對外國的軍事威脅，難免要依賴刑罰的強制力量來動員人民參與戰爭，也不得不動用更多民力來提供國家勞動與力役。故尚未完成「天下不死軍兵之事」之前，其他有利人民的事務都不可能實現，因此消弭戰爭成為最優先事項，在這個方面，以動員為核心價值的秦制，成了賈誼心目中「止戰」的良好設計，對於消弭戰爭顯然是極有貢獻的。

然而，秦制所主張的嚴刑峻法以及對於民力的強力汲取，反而阻礙政府實現人民進一步的利益。故在優先考量人民利益的思考下，秦制的這些措施是必須修正的部分。賈誼認為必須減少法律對於人民生命與財產的懲罰，並將秦制所汲取而來的民力，從戰爭的事務中撤出，將物資的運用轉向賑濟窮困的人民，以求人民生活的改善：

虛囹圄而免刑戮，去收帑污穢之罪，使各反其鄉里；發倉廩，散財幣，以賑孤獨窮困之士；輕賦少事，以佐百姓之急；約法省刑，以持

其後，使天下之人皆得自新，更節循行，各慎其身；塞萬民之望，而以盛德與天下，天下息矣。即四海之內，皆歡然各自安樂其處，惟恐有變。〈過秦論下〉



當人民的生活改善了人民就會安定於生活，也就能建立政府與人民的和諧關係，使得統一秩序得以穩定延續。

以秦制推行農戰，致使人民的行事準則單純化。人們的尊卑貧富，皆依個人在農戰事業的成就而定。個人的身份地位的改變，受到制度的允許，破除了過去僵化的階級分別，並使人們對於身份的改變習以為常。因為自身身份的改變，都是直接由於個人的決斷所直接造成，自身能夠獲得相應的地位，正來自個人自願自發地投身農戰。這使得人們極端重視個人利害，並以之為行事準則。

不過，單以個人利害權衡為行事準則，且習慣於改變身份的人們，很可能會成為唯利是圖的人。除了趨利避害之外，沒有其他的價值取向左右他們的行事。而且他們不忌諱於置身何處，可以投身任何群體而沒有特定的歸屬。這些唯利是圖的人對於秦制的遵循，在秦制的順利運作下，或許尚能夠藉著刑賞的手段來確保。但若出現其他影響個人利害關係的強力因素時，這些唯利是圖的人便很可能不再遵循制度的安排。

賈誼認為章邯叛秦的事例就是如此：「章邯因其三軍之眾要市於外，以謀其上」〈過秦論下〉，在戰事不利而將受法律責罰的情形下，投降敵人至少可能換取一定程度的政治地位，於是章邯在其個人利益的權衡之下投降敵人。章邯之事顯示，只要能夠趨利避害，就連投降敵人都是屬於選擇的範圍之內。章邯並非特殊案例，與章邯時間相近的許多秦朝的臣子亦投降敵人，范陽令叛秦而讓武臣「不戰以城下者三十餘城」《史記·張耳陳餘列傳》，賈豎叛秦甚至還「欲連和俱西襲咸陽」《史記·留侯世家》，眾多叛秦的紀錄顯示這是秦朝

臣子的普遍心態。抗秦勢力在許多時候，是憑藉招降這些不惜叛秦以趨利避害的秦臣來獲取戰果，秦臣的背叛確實助長了秦朝的滅亡。

秦制本身的運作也阻礙了臣子的積極行動。秦制本身對於刑罰的強調，無時無刻都威脅人們的性命。這成為臣子在執行職務上很大的阻礙，特別是在糾正施政錯誤。這種與君主權威直接衝突的職務上，臣子很有可能犯錯而受刑。對於受刑的恐懼心，導致了臣子放棄了其應盡職責，而選擇了無所作為：「當此時也，世非無深謀遠慮知化之士也，然所以不敢盡忠拂過者，秦俗多忌韓之禁也，忠言未卒於口，而身糜沒矣。故使天下之士傾耳而聽，重足而立，闔口而不言。」〈過秦論下〉既使秦朝廷中並非沒有能人與忠臣，也不能糾正秦制的缺失。

因此秦制本身對於臣民的教化，反而成為臣民背棄制度的原因。而這是個發生於秦制內部的問題，秦制本身規劃之中，對於價值取向的改造，直接導致君臣民關係的不穩定。這是秦朝滅亡的重要原因之一，這使得改革秦制的工作不得不為，人們的行事準則需要新的依歸。

在〈過秦論〉中，賈誼對於秦制的諸多反省，最後歸結到王道的思考。對於賈誼來說，秦制在施政措施上的嚴刑峻法與思想控制，以及價值取向上獨尊力量而排斥一切其他人世價值的情形，顯然與周朝的王道大不相同：「秦王懷貪鄙之心，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。」〈過秦論下〉雖然在攻取天下的功效，以及統一秩序對人們性命的保障，秦制的價值都是毋庸置疑的，秦制卻不是守天下的良好方法。秦制的制度規劃破壞了君主與臣子、與士民之間的和諧關係，而走向君主「孤獨而有之」〈過秦論下〉的情況。對臣民的教化更使得秦制失去了穩固的支持者，反而讓制度的破壞者獲得人們廣泛的響應。

因此，在賈誼看來秦朝的速亡屬必然的結果：「亡可立而待。」〈過秦論下〉秦制各個缺失使得秦制必然無法長久運行下去，故作為統一秩序下的政治

制度來說是失敗的，遠遠比不上於千年間在一定程度上維持了政治規範的周朝：

先王知壅蔽之傷國也，故置公卿大夫士，以飾法設刑而天下治。其疆也，禁暴誅亂而天下服；其弱也，五霸征而諸侯從；其削也，內守外附而社稷存。故秦之盛也，繁法嚴刑而天下震；及其衰也，百姓怨而海內叛矣。故周王序得其道，千餘載不絕；秦本末並失，故不能長。

〈過秦論下〉

要能長久地維持政治秩序，不能僅只是君主單方面地以法律驅使臣民，而需要臣民共同參與，這就是以周朝為代表的王道與秦制的根本不同之處。賈誼認為開國君主建立了統一秩序後，治理的工作並非就此結束。接下來各個世代的君主、臣子、人民，必須繼承這個政治秩序，在公共參與的情形下永續發揚群體利益：「立其功烈而傳之於久遠。」〈立後義〉

必須說明的是，〈過秦論〉並未足夠詳盡而具體地說明王道，不過仍明確地將秦制的反省歸結於王道的思考。主張具有公共與長久兩個特質的王道，是較秦制更好的治理方法，從而點出了賈誼開展其思想的思考方向。這樣的王道也就是學者在考察《新書》其他篇章時可以聚焦之處。

第四節、小結



在本章第一節之中，討論了賈誼看待政治現象的基本思路。賈誼是以「制」與「俗」兩層面來看待政治現象的發生，治理者以「制」影響群體，其作用反映於「俗」，最終構成政治現象。「制」是治理者在形式與目的的限定下，有意為之的政治活動，其價值與形式的要求一經實現，將成為人們客觀認識的規範。由於「制」是政治現象的根源，「制」成了賈誼反省政治的核心概念。

在本章的第二節之中，順著賈誼的思路，針對「秦制」的特點作討論。秦制所謂的「內立法度」〈過秦論〉不僅是一種重視法律的制度，也不是單純地藉一體適用的法律來懲治罪惡，而是對法律有著特殊的規劃。不僅運用了刑賞來引導人民立功遠過，要求人民投身有助國家力量增長的「農戰」，並藉著法律對人民的普遍動員，以對抗「強敵、大國」，進而稱王於天下，明顯是以國家力量為制度設計思考的核心。秦制對於法律的特殊規劃使得秦國得以擁有強大的軍事力量，來應對戰國時代諸侯相互征伐的紛亂局面，進而以并兼戰爭各國而統一天下。秦制受漢朝所繼承，並以黃老思想的形式實踐於漢初的政治，賈誼正是在這樣的思想環境之中反省秦朝。

在本章第三節之中，討論了賈誼對於秦制的諸多反省。秦制獨專於力量、崇尚功績的治理方針有功於平定周末亂局，透過秦制所建立的統一秩序消弭了戰爭對於人們的威脅，提供了人們最基本的生命保障。然而秦制嚴酷的刑罰，以及對於民力的強力汲取成為人民苦難的來源，這激起了人民力量的反撲而使得統一秩序再度瓦解。從秦制這方面的缺失出發，賈誼重新認識人民力量，發現國家所肯定的諸多重要價值都源自人民的支持，因此他認為統一秩序下的政府，應當優先考量人民的利益，建立與人民之間和諧的關係，才能令統一秩序得以長久延續。另一方面受秦制教化的人們是唯利是圖的，這是導致君臣關係

不穩定的重要原因，並使得改革秦制的工作不得不為。基於此，賈誼將對秦制的反省歸結到王道的思考，主張治理者必須以具有公共與長久兩個特質的王道取代秦制，這兩個特質也就是賈誼思想所特別關注者。總之，賈誼對於秦制的反省集中在政治秩序的是否能為群體帶來安利，以及其是否能長久而穩定地延續。為了實現「安利」和「長久」，如何確保治理層面的公共參與，以及強化不同政治角色對於政治秩序的遵循，成為賈誼思想主要的思考方向。

第三章 道、德論述



第一節、「德之六理」的存有論述

賈誼的道、德論述為其思想中較為特殊的一個部分，主要集中在《新書》的〈道術〉、〈六術〉、〈道德說〉等篇章。這些篇章之中運用了許多高度抽象的語彙，涉及到存有論與認識論等議題，與其他篇章所討論的議題很不相同。賈誼的道、德論述顯示其思想有著多元的基礎，除了儒家思想之外，道家思想也在其思想中佔據了重要的地位。道家思想的元素，影響了賈誼如何看待整個世界，以及人類如何應對現實世界。

賈誼道、德論述的核心關懷點，是存有物的存在。對此問題，賈誼是以一個多層次的架構，來釐清那些使存在成立的共通要素，並關注個別殊異的存有物之間如何相互連結，以說明繁紛現象的根源問題。這個架構由「德之六理」、「六法」、「六術」所構成：

德有六理。何謂六理？道、德、性、神、明、命，此六者德之理也。

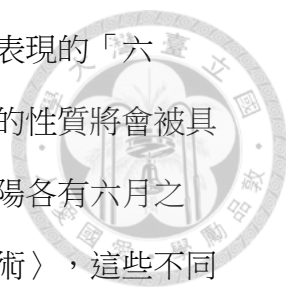
六理無不生也，已生而六理存乎所生之內。是以陰陽、天地、人盡以

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。〈六術〉

「德之六理」是所有存有物賴以存在的先決要件：「六理、六美，德之所以生陰陽、天地、人與萬物也」〈道德說〉，它存在於所有存有物的內部深處，並不顯露於存有物的外表。它的存在使存有物必然符合一個存有框架，這個框架成為不同存有物之間一致的根源。

當存有物擁有了「德之六理」，就會「以六理為內度」，衡量「德之六理」的規格，來構成其自身之中相應於「德之六理」的「六法」。存有物以此



「六法」規定其內部的性質，再循此「六法」規定了其對外的表現的「六術」。藉著「六法」與「六術」在內部與對外的規定，存有物的性質將會被具體化，而且這些性質將隨存有物的種類而有所不同。例如「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」〈六術〉，這些不同的性質展現了各類存有物的特殊性。

這便明確地將「仁、義、禮、智、信、樂」這些關於人類道德的用語，限於人類事務所專屬，無涉於人以外的其他存有物的性質，因而能夠在不預設人類的道德價值的情形下，建立客觀的存有論述。不過，這並不是將人類道德視為枝微末節，反而強調了人類道德的重要意義。「人之六行」被提升到與本體的「德之六理」密切相關的地位，因而被賦予了攸關萬物本源的合理性，這使得對於人世價值的主張獲得自然層面的基礎。

「德之六理」、「六法」、「六術」的架構，使得所有存有物在相互區別的同時，有著一致的根源。其中「六理」至「六法」的演變，區別了存有物的普遍性質及特殊性質。「六法」至「六術」的演變，從個體層面上區別了施用「六術」的存有物自身，與受施「六術」的他者。但與這兩層面的區別同時存在的，是「德之六理」、「六法」、「六術」三個層次之間的緊密連結，這使得所有存有物在相互區別的同時，又都歸源於相同的「德之六理」。

在這個架構之中，最核心的部分是「德之六理」。它是萬物的本源，因而成為解釋萬物存在的依據。對於「德之六理」的剖析，賈誼大致是循著整體與個體兩層面的區分，並特別關注於個體如何在整體所構成的環境之中，使自身存在成立，以及與外界事物互相影響。

必須先提及的是，在整個「德之六理」的論述中，賈誼並未特稱「人」，而是皆以「物」來稱呼，這是了解賈誼的道德論述的關鍵。這一方面顯示個體層面是其解釋所關注的重要部分。另一方面，顯示了其所欲解釋的對象是萬事萬物，並不是要專門解釋人類的存在情形，亦無意預設任何的道德價值。

「德之六理」中的「道」、「德」較多地涉及世界整體與存有物個體的關係，並以有形與無形兩種層面的運作，構成整體的解釋。「道」關乎無形的層面，是平和樸實的，「道」有「載物」的作用，存有物的存在依賴整體層面的「道」。詳言之，當物「順理」、「適行」，而符合於由「道」衍生的條理時，存有物獲得「清而澤」的狀態。在此狀態之下，存有物便能將自身的「形」，藉著「神」而傳向外界，使存有物自身的姿態得以被他者見到：

道者無形，平和而神。道有載物者，畢以順理適行，故物有清而澤。

澤者，鑑也。鑑以道之神。擗貫物形，通達空竅，奉一出入為先，故

謂之鑑。鑑者，所以能也。〈道德說〉

這樣連結了「道」與視覺感官的解釋，顯示出存有物能否藉視覺而被外界事物所感知，對於賈誼來說有著存有層面的重要意義。唯有具有形體的存有物，才得以與他者互動，構成世間的現象及變化。能夠藉視覺為他者所認識，便是存有物存在的重要證據。

「德」則是關乎有形而具體的層面。它使「德之六理」整體得以具體化，於是「德之六理」能夠對存有物發揮作用，而確保了存有物的存在。這個關乎有形的「德」，卻是關乎無形的「道」所不可或缺者，只有藉由「德」才能發揮「道」的作用而令萬事萬物發生變化：

德者，離無而之有。故潤則居然濁而始形矣，故六理發焉。六理所以

為變而生也，所生有理。然則物得潤以生，故謂潤德。德者變及物理

之所出也。夫變者，道之頌也。……道雖神，必載於德，而頌乃有所

因，以發動變化而為變。〈道德說〉

「道」與「德」分別從無形與有形兩個層面，說明了存在物如何存在。在次序上，「道」較先化成了事物變化的條理，這些條理成為「德」所造成的事物變化所依循的對象，並使得有形世界中繁紛的存有物，相互之間有著無形的關連

性：「變及諸生之理，皆道之化也，各有條理以載於德。德受道之化，而發之各不同狀。」〈道德說〉

這些無形的關連性，必須進入有形的狀態，必須由「道」的層面向「德」的層面轉變：「道冰而為德」〈道德說〉，才能造成事物變化。在這個轉變之中，從「道」來看，存有物是依循無形的條理而存在；從「德」看來，存有物是浸潤於具體化了的條理中而存在。「德」所呈現的正是有形而可見的一面，是存有物直接感受到的變化，故對於存有物來說，「德」具有特殊意義。這很可能是賈誼以「德」來統括「六理」，稱為「德之六理」的原因。

「德之六理」中的「性」、「神」則是從存有物的個體層面，討論存在與變化。「性」所討論的是使存有物得以穩定存在的組成因素。「性」是「神」與「氣」所匯聚而成，是先於存有物，並存在於存有物內部的：

濁而膠相連，在物之中，為物莫生，氣皆集焉，故謂之性。性，神氣之所會也。〈道德說〉

在「性」已形成的情形下，其中的「神」、「氣」外放到存有物的外界，並引起存有物之間複雜的互動與變化：「性立，則神氣曉曉然發而通行於外矣，與外物之感相應。」〈道德說〉

在構成存有物之間的互動與變化的過程之中，「神」居有關鍵地位，它引發了存有物之間的接觸連結以及相互影響，是觸發「物理及諸變」的關鍵因素：

變化無所不為，物理及諸變之起，皆神之所化也。〈道德說〉

在變化的層面上，「神」與「道」有較深的關連：「變及諸生之理，皆道之化也。」〈道德說〉因為「物」及「諸生」應當都是指存有物，故「諸生之理」與「物理」應當是相同的。這兩段對變化的描述，分別是從整體及個體的觀點切入。從「道」的觀點，就世界整體來看，「物理及諸變」是「道」的外貌狀態。從「神」的觀點，就個別的事物變化的發生來看，當「性」已成立，存有物所承襲的「道」、「德」，以及其內部的「神」、「氣」隨之外放，於是存

有物之間得以相互影響，這些影響則非如一般事物可象可見：「道、德、神、氣發於性也，康若灤流不可物效也。」〈道德說〉

值得注意的是，從「性」與「神」對於存有物的存有及變化的描寫中，可以發現存有物在變化之中，居有主動的地位。存有物是藉著自身內部存在的「神」與「氣」，而參與了與其他存有物之間的互動。「神」與「氣」既然是存在於存有物內部，便具有存有物自身的特殊性質。這些特殊性質將在存有物之間相互影響的過程中，發揮重要的作用。因為這些特殊性質是隨存有物種類而不同的，這使得參與互動的存有物若不相同，將導出不同的結果，這是繁紛現象的直接原因。觸發世間變化的同時，存有物也對外界展示了自身的存在。

當存有物自身的存在成立，並能夠與其他存有物相互影響時，這將走向另一個問題，就是存有物如何了解到發生的一切變化，也就是關於認識的問題，「明」就是這方面的討論。「明」指的是存有物自身關於認識外界事物的特定狀態。當存有物得以感知外界的狀態，並分辨其中是否合於條理，則進入「明」的狀態之中：

神氣在內則無光而為知，明則有輝於外矣。外內通一，則寫得失，事理是非，皆職於知。〈道德說〉

這個狀態與「神」與「氣」所引發的影響有所不同，並非外界的存有物所不可象見的，而是可以為它們所感知的。故「明」是關於存有物對外界的認識能力，隨著認識能力的提升，存有物將進入「有輝於外」的狀態。不過，在一般印象中，並非所有存有物都有認識的能力。那麼賈誼是如何設想這類存有物，而在「德之六理」的解釋之中，這類存有物究竟是否有「明」，以及這個問題如何影響存有物的「生」，便是可再加以釐清的部分。

「道」、「德」、「性」、「神」、「明」大致描繪了整個存在的情形，在這之中存有物個體具有一定的主動性。儘管如此，存有物卻不全然是隨心所欲的，而是受整個運作所限制的，這便是「德之六理」的「命」所要說明的。

在存有物受「道」、「德」所生而成形後，其「性」、「神」、「明」將受其「物形」〈道德說〉所固定，不受該存有物的意志左右，此即「命」：

此皆所受其道德，非以嗜欲取捨然也。其受此具也，譽然有定矣，不可得辭也，故曰命。命者，不得毋生，生則有形，形而道、德、性、神、明因載於物形。〈道德說〉

也就是說，「德之六理」這些使存有物得以生的基本要件，是具有客觀性的，存有物僅能夠承認此者為客觀事實，並立足於這些客觀事實來與外在事物互動。

第二節、「德之六美」的價值論述

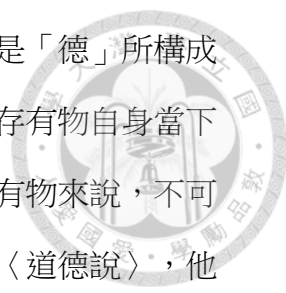
「德之六理」從客觀的角度呈現了存在的情形，並說明了自然世界的整體運作。不過這僅只解釋了現象，需要進一步釐清的，是這些運作具有什麼樣的性質，而對於存有物來說，這些性質有著什麼樣的重要意義。「德之六美」所涵括的「道、仁、義、忠、信、密」六項性質，便是賈誼對這些問題的討論。

「德之六美」與「德之六理」的層次是相同的，這點可從句式看出：

德有六理，何謂六理？曰：道、德、性、神、明、命，此六者德之理也。〈道德說〉

德有六美，何謂六美？有道、有仁、有義、有忠、有信、有密，此六者德之美也。〈道德說〉

而且就功用上，兩者同樣都使存在成立：「六理、六美，德之所以生陰陽、天地、人與萬物也。固為所生者法也。」〈道德說〉不過兩者有所區別，「德之六理」討論的是一組由「德」所統括，關乎存在情形的六項因素，「德之六美」則非如此。「德之六美」討論的則是六項性質，這些性質所要形容的對象都同樣是「德」，是要呈現「德之六理」的整體運作所具有的特質。正因為「德」「有著」這些性質，賈誼才要在各個「六美」之前綴上「有」字，顯然這六項性質不能脫離「德」而獨自存在。



這六項性質所要討論的，主要有兩個問題。第一個問題，是「德」所構成的存在情形所具有的性質，這個性質決定了對於存有物來說，存有物自身當下的存在事實應該是怎麼樣的一件事情。當下的存在事實對於存有物來說，不可否認地是具有安利的。賈誼說：「德者，變及物理之所出也」〈道德說〉，他認為德不僅生物，且又安利養物，「安利物」即是「仁行」的特質，由此，德具有「仁」之特質無誤：

德生物又養物，則物安利矣。安利物者，仁行也。〈道德說〉

這種先於萬物而存在，且普遍施於萬物的「仁」，不屬於人間道德層次的「仁」，故並不具有「不仁」的對立面。這樣的「仁」是從人類的角度建立存有論述的前提。相反的，屬於人間道德層次的「仁」，則不是這種普遍且先驗的「仁」。它反而需要人類主觀地去認知其中的道德意義，並有意識地予以實踐。這種道德上的「仁」，具有「仁」與「不仁」的對立情形，是作為「人之六行」來說明人類的一種特殊性質。「德之六美」則是與「德之六理」同樣地生養萬物並受萬物效法，因而與專屬人類的「德之六行」有著層次上的明確分別：「六理、六美，德之所以生陰陽、天地、人與萬物也。固為所生者法也。」〈道德說〉

從「養長」與「安利」等用語來看，「德之六美」的「忠」，顯然與「仁」十分相關。不過「忠」則是以「弗離」與「忠厚」這兩個概念，進一步呈現「安利」的持續性：

德生物，又養長之而弗離也，得以安利。德之遇物也忠厚，故曰「忠者，德之厚也」。〈道德說〉

這是為了說明「德」並不僅是一時地生養萬物，而是持續地「養長」萬物而賦予「安利」。在賈誼的用語中，以「厚」解釋「忠」有著時間持續性的特殊意義。這樣的用語亦可見於其〈連語〉的篇章，其中藉著「厚」、「薄」對舉，以闡明「曠日持久」的重要性：「……夫薄而可以曠日持久者，殆未有

也。……臣竊以為厚之而可耳。」這個時間上的持續性，闡明了一個客觀事實，就是「安利」在何時、何地、任何狀況下都存在，而不具有差異性。

相較於「忠」的持續性，「德之六美」的「信」則是藉著「固」、「不易」、「常」等用語所呈現的恆常性，來闡明「忠」這樣的性質是完滿不失、不會變易的，是從否定變異性的一面，來呈現「德」對萬物的「安利」性質：

德之忠厚也，信固而不易，此德之常也。故曰「信者，德之固也」。

〈道德說〉

「仁」、「忠」、「信」三項性質所組成的論述，闡明了自然世界客觀運作之於存有物的重要意義：「德」對萬物的「養長」與「安利」具有普遍性、先驗性與恆常性。從三項性質看來，存有物的存在是受到穩固的保障，不應當是朝不保夕的危險狀況。正是有著穩固的「安利」支持，存有物才得以在長久的時間中展現自身的特殊性，並促成自然世界的繁紛變化。這也就是賈誼如何看待存有物與自然世界之間的關係。

「德之六美」所要討論的第二個問題，是這些存有物是如何受到無形的因素所支持，而有形與無形的層面之間又存在著何種關連。這個問題之所以重要，是因為雖然「德之六理」是對存有物的解釋，但它們仍然是抽象而無形的條理，人類並不能在感官上直接了解，也不能直覺地了解有形與無形層面之間的必然關連。故要使得這樣的解釋成立，必然需要說明有形事物是如何連結到無形的條理，進而受其支持而存在。

首先必須釐清的，是「德之六美」中的「道」。在「德之六理」之中，同樣有著「道」這一項，不過兩者並不相同。正如前述，「德之六美」中的「道」指的是一種性質，這個性質是說「德」是「有道」的：

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」。〈道德說〉

「物所道始謂之道」，道作為所有事物的開端，是一切事物的根本基礎。

「德」對於存有物的乘載，不可缺少的是與「道」之間的緊密聯繫。關乎無形的「道」，正是關乎有形的「德」的根本，正因「德」有著與「道」緊密聯繫的性質，才能確保了存有物的存在。

循著「德之六理」則生「宜」，與宜相應者為「義」，所以「義」是一種合乎「宜」的狀態：

德生理，理立則有宜，適之謂義。〈道德說〉

就運作結果而言，受「德」所生之存有物，必然是合理的：「已生而六理存乎所生之內」〈六術〉，「義」是對於此種狀態的說明。

「德」雖由「道」而生，卻不會在自身成立之時與「道」分離，反而與「道」緊密關連，「密」就是對於這種密切不離的客觀性質之陳述：

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」。〈道德說〉

「德」之所以能夠畜養萬物，就是因為「德」永遠不會脫離於「道」、「理」。

「道」、「義」、「密」三項性質所組成的論述，闡明「道」、「德」、「理」此者與存有物之間有著緊密的連結。存有物獲得「安利」而存在的這個事實，是受關乎無形的「道」以及「道」所衍生的條理所嚴密支持，這是賈誼在思想與理論層面上連結無形及有形的重要貢獻。

對於「德之六美」的論述，王興國認為賈誼是以人類的道德，來論述「德」對自然事物的生養：「有時甚至導向唯心之論。……如果說賈誼講的『德』是就其倫理屬性講的話，這『六美』還說得過去，但他在《道德說》中所講的『德』主要是一種『生物又養物』的德，這樣他便將道德屬性賦予了自然事物。」（王興國，1992: 219）

「德之六美」的「道、仁、義、忠、信、密」等用語，很容易使研究者聯想到人類的道德，尤其是儒家所主張的價值，因而懷疑賈誼所述之「存在」是有著道德意含的指涉，尤其是「仁」、「義」、「忠」、「信」這四個用語都有人類社會中的道德觀念相關。「德之六美」中「仁」的安利、「義」的合宜、「忠」的持續、「信」的不變，又確然與儒家在人類道德層面上，對這四個用語的詮釋有相近之處，故這的確有可能是運用了儒家的用語。但就分析理解的層次上說，這種先天的「道德」與人世間的「道德」確然不同。首先，

「德之六美」所主張的六個性質，並不涉及專屬人類的道德。這從賈誼論述的對象是更為普遍的「物」而非專指「人」可以看出。此外，「德之六美」是絕對的、而無對立面的；賈誼所論述的人類道德則是具有對立面的，例如：「愛利出中謂之忠，反忠為倍。……期果言當謂之信，反信為慢。……心兼愛人謂之仁，反仁為戾。行充其宜謂之義，反義為悞。」〈道術〉

這種特別重視「安利」與「長久」的思想特質，在漢承秦制及強調黃老刑德的漢初思想環境中，其實具有重要意義。秦朝以水德為尚，而以五德的論述支持刑殺的施用：「剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數於是急法，久者不赦。」《史記·秦始皇本紀》反映漢初黃老思想的《黃帝四經》，則從自然世界的四時、陰陽觀念來合理化刑殺的存在：「是故羸陰布德，重陽長，晝氣開民功者，所以食之也；宿陽脩刑，重陰長，夜氣閉地孕者，所以繼之也。不靡不黑，而正之以刑與德。春夏為德，秋冬為刑。先德後刑以養生。」《黃帝四經·十六經·觀第二》《黃帝四經》很明確地以「刑」與「德」兩種對立的性質來理解客觀世界：「帛書把事物按陰陽區分為對立的兩類，一類是陰，一類是陽。……陽的屬性是德，陰的屬性是刑。刑，代表收斂、生長、抑制、凝聚、固定、靜止；德代表進展、運動、興奮、擴散、生長、萌發。它認為這兩方面的結合，促成了春夏秋冬的更替，萬物的生長榮枯和一切事物的發展運動，因此刑和德是支配宇宙萬物的最基本的力量。」（金

春峰，2006: 28-29)「刑德」與「陰陽」的對應解釋，不單只從生養的「德」來解釋宇宙：「這裡除了指出刑德與陰陽的自然規律對應之外，事實上，還傳達了『相反相生』的概念，說明了德與刑相互依轉」（林俊宏，2000: 47-48）

「刑德」的解釋作為施政的合理依據，為政者將可不避諱於武力，不諱於刑罰與軍兵。相較於支持刑殺的宇宙觀，賈誼對「安利」與「長久」的重視，說明他可能追求的是一個僅有「安利」、沒有刑殺的政治理想：

因官事甚約，獄訟盜賊可令尠有耳。大數既得，則天下順治，海內之氣，清和咸理，則萬生遂茂。〈數寧〉

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，則天清澈地富燼，物時熟，民心不挾詐賊，氣脈淳化，攫鬻搏擊之獸鮮，毒醜猛切之蟲密，毒山不蕃，草木少薄矣，鑠乎大仁之化也。

〈禮〉

第三節、「六藝」的知識途徑

若要實現「安利」、「長久」的政治理想，勢必要先能夠正確地認識與理解「德之六理」。然而，賈誼認為一般人很難認識「六行」，遑論內存與存有物深處的「六法」和「德之六理」，而僅有認識能力優於常人的「先王」能夠認識「德之六理」。因此「先王」設立教化，讓一般人都能了解「德之六理」。「設教」與「為訓」等活動的展開，是圍繞著經「內法六法，外體六行」〈六術〉而創造的「六藝」典籍，這些典籍經巧妙規劃，而能呈現人類的「六行」，並能讓一般人依循修習而最終了解「六行」：

然而人雖有六行，細微難識，唯先王能審之，凡人弗能自志。是故必待先王之教，乃知所從事。是以先王為天下設教，因人所有，以之為訓；道入之情，以之為真。是故內法六法，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。

令人緣之以自修，修成則得六行矣。〈六術〉

故「六藝」可以說是一套工具性的知識，它的內容符合於人類的「六行」，並經由特定的行事，使凡人亦能理解其中內容，從而確保了所有的人皆得以經由這個知識途徑來理解「六行」。

「六藝」以「德之理」來闡述人事活動的意義，而圍繞著「六藝」展開了兩種人類活動。思想活動藉由「博學辯議」〈道德說〉來傳承「先王之教」，以及辨明「德之六理」之於人類事物的意義；祭祀活動則體現了人類修習「德之理」時所持有的求福避禍的基本心態：「人能修德之理，則安利之謂福。……而人心以為鬼神能與於利害，是故具犧牲、俎豆、粢盛，齋戒而祭鬼神。」〈道德說〉人類依循「六藝」修習「德之六理」，並不是僅僅想要理解自然世界的客觀運作情形。關乎效益的「福」，應當是人類所欲獲致的重要事物。因此，「六藝」之中不僅有《書》、《詩》、《禮》等說明人類行事典型與具體規範的典籍，尚有《易》、《春秋》等關於古今行事之吉凶成敗其效驗的典籍。人類的生活不僅只有純粹的思想活動，更是希望藉著獲得到的知識來處理生活中的事務而致福遠災。

福災的思考普遍呈現於賈誼的思想中，例如「今博禍可除，七福可致」〈銅布〉、「言動以紀度，則萬福之所聚也」〈容經〉、「故夫菑與福也，非粹在天也，必在士民也」〈大政上〉、「是以明君慎其舉，而君子慎其與，然後福可必歸，菑可必去也」〈脩政語上〉，不論是較為具體的收銅政策與禮儀規定，或是民本、用賢等治理方針，賈誼都特別重視這些活動對於現實生活中所能產生的效益。基於福災的思考，賈誼更嘗試尋找福災變化的規則，以及人類控制福災的著手之處。在〈大政上〉則將人的行事、「道」、福災相互關連，強調君主言行對福災獲致的影響，例如：「天有常福，必與有德；天有常菑，必與奪民時。」〈大政上〉賈誼對於福災效驗的重視，顯示其主張儒家對

於諸多的具體政事，具有深遠且正面的效益。這正是儒家立足「六藝」典籍，而對世界有著更深刻了解所致。這使得思想活動圍繞著「六藝」典籍的儒家，具有其他學術派別所沒有的重要地位。

「六」這個數字，被賈誼作為形式上的規定，運用到道、德論述的各層次之中：「事之以六為法者，不可勝數也。」〈六術〉各個以「六」規定的層次，不僅在解釋架構上呈現數目對應的整齊外觀，更使「六」這個數字上的規定別具意義：

藝之所以六者，法六法而體六行故也，故曰六則備矣。六者非獨為六

藝本也，他事亦皆以六為度。〈六術〉

存有物受德之「六理」、「六法」、「六術」的架構所規定，因此存有物皆須符合「六」這個數字所構成的形式：「『六』成了道、德的代名詞，成了包括『六藝』（《書》、《詩》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》）在內的萬事萬物的本源與本體。」（唐雄山，2005: 91）這個將數字提升到本體意義的情形，很可能是源自於春秋時代以來流行的一種思維，這種思維認為數字具有神秘意味，因而特別重視數字的意義，而使得賈誼從數字的取用著手（徐復觀，1976: 160），在這個重視數字神秘意義的思想環境中，賈誼很可能取用了儒家的「六藝」的「六」，將此數字推衍至整個存有論述，這樣的推衍可能是基於漢初儒家對於「六藝」的共同定位。

漢初儒家代表人物之一的陸賈，對於「六藝」的定位與賈誼有著相近之處。其雖未認為「六藝」反映了「德之六理」，但亦視「六藝」反映了宇宙的本質：「承天統地，窮事微，原情立本，以緒人倫，宗諸天地。」《新語·道基》再者，陸賈亦視「六藝」為較優越的人所創立，陸賈稱這類人為「後聖」《新語·道基》。故「六藝」皆被兩者視為由優越者創造來了解宇宙本質的典籍。

「六藝」之所以都有著這樣的定位，可能是因為在漢初儒家思想的復興過程中，思想家特別重視保存過往知識的典籍，因而將「六藝」的內容視為理解本體的可靠知識途徑。在重視「六藝」這個知識途徑的情形下，不僅是「六藝」的文字內容，「六藝」的文本形式亦可能受到重視，使得「六」這個典籍的總數目，被提升至與「六藝」一樣的層次，而被賦予了本體意義。

第四節、「虛」與「術」的實踐方法

在藉由「六藝」理解「德之六理」之後，接著需要的是政治上的實踐方法。賈誼特別從君主這個政治場域中的特殊角色出發，並由「虛」與「術」兩種應對外在事物的方法所組成，討論了政治實踐：

道者所道接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，平素而無設諸也；術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆道也。〈道術〉

「虛」的接物方法，是君主應對外界事物的第一步，要求君主必須摒除自身成見，以求客觀地認識外界事物：「明主者南面而正，清虛而靜，令名自命，令物自定，如鑑之應，如衡之稱。」〈道術〉當君主認識到事物的客觀狀態，就能了解操作上的適當分寸，更有助於政治實踐：「而以當施之。」〈道術〉

「虛」的接物方法，正與黃老思想中的「虛靜」與「因時」有相似之處。「虛靜」的論述焦點在於統治者對「道」的運動的觀察：「強調的正是一套不為外物所干擾深知以簡御繁的操持之術」（林俊宏，2000: 51），「因時」的論述焦點，在於如何基於「虛靜」的認識方法進一步開展「道」：「體悟道的開展僅而順著自然規律的脈絡而行是『因』的操作定義，『因』當然是為了達成一定的政治行動，就此，《四經》強調了因（時、人情、物）而動的準則」

(林俊宏, 2000 : 52-53) , 在這方面很可能呈現了黃老思想對於賈誼思想的影響。

「術」的接物方法，則是君主應對外界事物的第二步，要求君主行事有特定的依準，相較於如何認識世界不同，並不強調客觀性。君主在行事上不能僅從客觀的層面著手，而是有必須達成的治理目標。必須在主觀上的堅守「仁、義、禮、信、公、法」等價值主張，如此行事將對人民造成良好的影響，並有助於處理繁紛的治理事務，而能妥善地應對各種變化的狀況：「其為原無屈，其應變無極，故聖人尊之。」〈道術〉

這些必須堅守的人世價值，顯然與「六藝」相關。因為「六藝」是根據人類的「六法」與「六行」所創設，「六行」包含了「仁、義、禮、智、信、樂」，其中「仁、義、禮、信」四者應當是重合的。不過居於政治實務之中，君主必須更注重群體的秩序，因而標舉了「公、法」兩項。故「術」應當是根據「六藝」所建立的認識，而構成的政治實踐方法。

在「術之接物」方面雖堅守主觀上的人世價值，但不是主張與自然相互衝突。實現人世價值正是自然世界客觀運作的一部分，人世價值既是人類主觀視為善的，亦是合於道的：「凡此品也，善之體也，所謂道也。」〈道術〉

人世活動雖然獲得自然層面的立足點，卻並不因此受限於自然。人類的特殊性擴增了一個專屬人類的特殊空間，在這個空間之中的人為施作，不再必須純粹仿效自然運作，以求獲得合理的根據。人世價值被更加思辨地去對待，而使人為施作有更多的主體性。從這些思辨中，人世價值對於人事活動的意義被更多地發掘與創造。因此，〈道術〉思辨地區分了 56 組二元對立的人世價值，這些對於人世價值的思辨，不是為了與自然世界建立更多的連結，而是嘗試從人類事務的特定角度，來為繁紛的人事活動提供理論上的規劃。

第五節、小結



在本章的第一節之中，討論了賈誼的道、德論述，其中運用抽象語彙討論了存有論與認識論等議題，呈現了賈誼思想有著道家思想這個重要的基礎。賈誼藉著「德之六理」的論述闡明了自然世界的客觀運作，從物的角度為存有物提供普遍的解釋。並藉著「德之六理」、「六法」、「六術」的架構區別了存有物各自的特殊性，同時又確保所有存有物有著同樣的本源，這使得專屬人類的人世價值獲得自然層面的合理依據。

在本章的第二節之中，「德之六美」的論述闡明了自然世界客觀運作所具有的特質，一方面賦予「安利」於存有物而使存有物得以養長，另一方面確保了無形與有形層面之間的緊密連結，這兩點對於存有物來說有著重要的意義，強調了存有物所受之「安利」以及此「安利」之長久性，呈現了一個生生不息的宇宙觀。這使賈誼思想獲得有別於「刑德」並立的基礎，允許他可以追求一個僅有安利而沒有刑殺的政治理想，這在漢初的思想環境中別具意義。

在本章的第三節之中，討論了賈誼在重視「六藝」的漢初思想環境中，賦予了典籍形式層面的數目字「六」一個本體意義，並將「先王」所作之「六藝」典籍視為認識自然世界客觀運作的工具性知識，同時視效益的獲取為思想活動的重要目的，從而重建儒家思想在具體政事上的重要地位。

在本章的第四節之中，討論了賈誼在君主如何認識世界與治理國家的層面，一方面受黃老思想中「虛靜」與「因時」等思想要素的影響，另一方面更加強調人事活動的主體性，人為施作的合理性不再純然立足於仿效自然，人世價值的強調以及人的主動性，成為賈誼思想體系中十分重要的基本預設。

總之，賈誼的道、德論述中亦可見到「安利」與「長久」的成分，這與其自秦制而來的反省是一致的。從存有、價值、知識與實踐方法的層面，道、德論述為賈誼的政治理想提供了理論層面的立足點。賈誼思考世界的連貫思路，

這個思路大致是從存有的論述，直到具體人類的日常生活的。賈誼的出發點是存有物存在的情形，其中有哪些使存在成立的共通要素，又如何解釋各不相同的存有物，這是整個道、德論述的核心課題。這個課題衍生了一個問題，是對於各種存有物，特別是對於人類，存在的情形究竟有著何種意義。這關乎存在的情形有著何種特性，以及這些特性對於存有物有著何種作用。存在的情形與其特性這兩方面關於世界運作描述的討論，對於一個存在的個人來說，如何能夠切身相關，何種實踐方法能夠改善日常生活，才是最關心的。這首要面對的就是認識的問題，個體如何突破個人的認識侷限，如何能夠認識整體世界的運作及其特性，並了解不良現實的改善方向。最終，對於人類群體的領導者，也就是君主，如何明辨繁紛的現實狀況，找出合適的施力點，在確保阻礙弭平的情形下，進一步實現人世價值。這整個思想的系統，在此簡表為下圖：

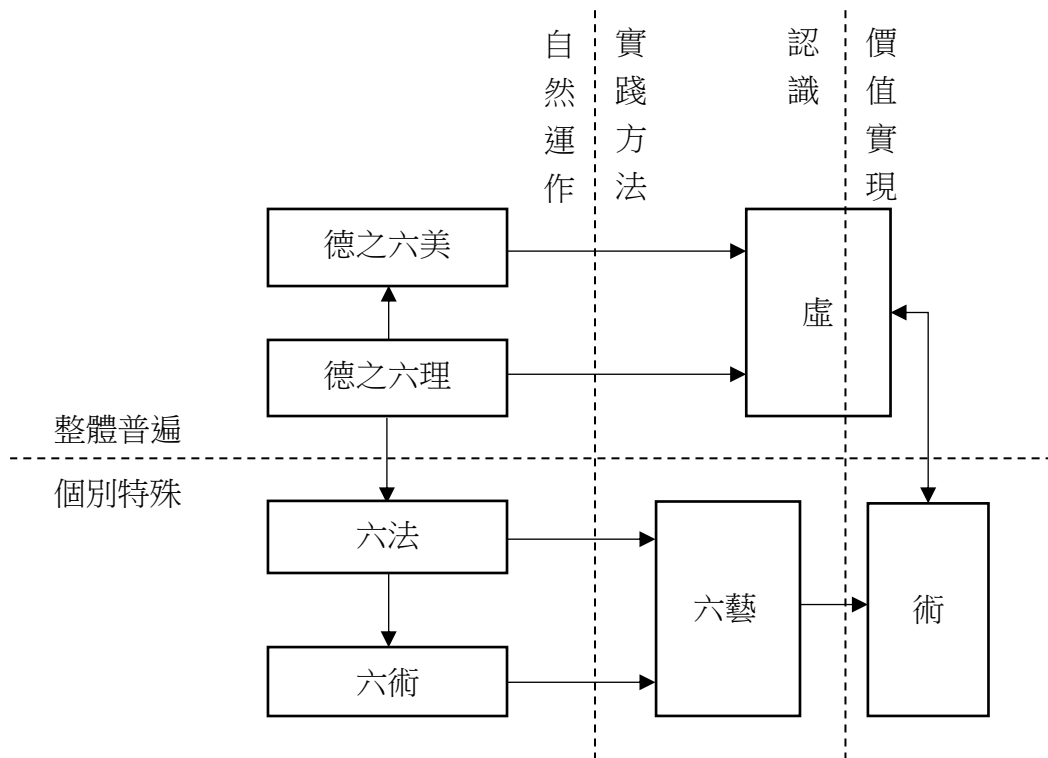


圖 1 賈誼道、德論述的思想系統

第四章 「禮」

第一節、禮、法與「安利」



秦制的重要缺失之一在於實施嚴刑峻法。在統一秩序下，嚴刑峻法會直接損害人民的利益，因而激起人民力量的反撲，進而導致政權的滅亡。此嚴重的缺失使得法律與刑罰必須受到檢討。

脫離了秦制對於法律的特殊規劃，賈誼認為法律與刑賞原本就有值得肯定的功用，也就是懲惡與勸善。因為人際互動若要有著一定的秩序，人們的行事就必需要依循一定的規範。但是人們並不一定自然而然地遵循規範，而可能有著許多不同的行事，這些不同的行事在特定規範的評判下，將被辨別為善行或惡行。若要使得人們的行事遵循於規範，就必須要針對善行與惡行做出相應的處置。這些處置將會成為一個具體的對應物，可以對應到善行與惡行所應有的褒貶評價。這樣一來，人們就能夠較容易地辨別善行與惡行，從而知道如何依循規範。

法律與刑賞能夠構成一個可靠、可信且公正的制度，這樣的制度是治理國家所可以依靠者，也是王道不會放棄運用的：「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，無私如天地耳，豈顧不用哉？」《漢書·賈誼傳》

然而，秦亡的經驗指出刑罰的運用必須非常小心謹慎。絕對要避免將刑罰加諸於無罪之人，造成不適當的損害：「誅殺不當辜，殺一匹夫，其罪聞皇天。」〈耳痺〉僅有在施政者對於辨明當事人的行事功過，有著絕對的把握之時，才可以動用刑罰，這是必須遵守的規則。不過若嚴格遵守此規則，很多情境下將不應當動用刑罰。因為若從實務層面考量法律的執行，會發現很多時候並沒有絕對的把握能辨明當事人的行事功過。若在這個時候仍一貫動用刑罰，

往往造成人們的不當損害，職此，刑罰的運用的方式顯然需要有所修正，才能兼顧體現法律的精神與現實。

賈誼於是回頭省思刑賞的根本立意。他認為刑賞的根本立意，應當在於引導人民遵循規範，禁止人們不肖的行事，並勉勵怠惰的人們，而不是要造成人們的損害：「故古之立刑也，以禁不肖，以起怠惰之民也。」〈大政上〉故若能夠理想地辨明人們行事功過，並給予相應的處置，固然很好。若不能辨明時，刑賞亦不必要廢棄，而是要轉為思考如何引導人們向善。他認為此時應當要盡量寬大地處理，賞賜可能有功勞的人，並避免懲罰那些嫌疑犯。這既能避免對人們造成不當的損害，人們也有機會改變自身行事而趨向善行，且正因如此，人們的行事才有機會真正地改正自身而遵循規範：「是以一罪疑則弗遂誅也，故不肖得改也；故一功疑則必弗倍也，故愚民可勸也。」〈大政上〉如此修正刑罰，是盡量減少國家設立的規範對人民所造成的損害，並增進遵守規範的人民所能獲得的好處。這一利一害的牽引，令規範更可能為人民所信服。人民廣泛的信服才能令政治秩序趨於穩定，人民的「安利」才是可期的。

這般寬大地運用刑賞，難免會造成賞罰與功過不相符合的情形。這當然是為了迴避刑罰不當而產生民怨的可能性，所必須付出的代價。不過如此修正後的刑賞運用，已與原先的方式有著重要的差異。雖然不能在任何情形下，都藉著賞罰所創造的制度面的誘因，來換取人們對於規範的依循。但是仍然可以藉著賞罰，來標明行事的善惡，起著規範的作用。比起對於人們利害權衡的基準的影響能力，對於人們的說理與教化作用的強調，無寧更是賈誼對於法律的重要理解。這點，將柔性說服的作用，加入了原本強調強制作用的法律之中。

不論如何改變法律的重心，刑罰本來就將造成人民的損害，仍然不免使人民心生怨恨。這樣的性質使刑罰的運用應當能免則免。然而，法律與刑罰必然是在人們的行事已然完結的時間點上發揮作用。此時若要禁止惡行，就必然要

先對人們施用刑罰，也必定會產生或多或少的民怨，這就是運用法律與刑罰必然遭遇的侷限。

為了克服法律禁制於先與刑罰招致民怨所可能導致的困境，賈誼認為「禮」是較之於法律與刑罰，更為適當的治理工具「禮」。「禮」是由「禮義」與「德教」兩方面組成：

以禮義治之者，積禮義；……道之以德教者，德教洽而民氣樂；……

《漢書·賈誼傳》

「禮教化人民的目的，就是使人回歸六行。……道德設教，是從上到下，凝聚成一種風氣，進而影響其他人，成為國家天下人嚮往致力的方向」（沈名謙，2007: 134-135）藉由闡明倫理道德，使人們遵循於規範，人們便不會做出惡行，這是防患於前的做法：「貴絕惡於未萌。」《漢書·賈誼傳》這樣一來，既可減少政府動用刑罰的機會，更可以直接避免惡事的發生。就結果來說，是比運用法律與刑罰來得更好。

此外，賈誼認為「禮」可以普遍地運用於治理國家之中。因為在任何的人事活動之中，「禮」都可以作為行事的規範，並使得人們得以在秩序性的互動中，實現人世價值與公共事務：「故道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣上下父子兄弟，非禮不定；宦學事師，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。」〈禮〉正因能夠在如此廣泛的作用場域中，應付複雜多樣的人事活動，故賈誼認為「禮」是足以成為取代法律與刑罰，成為治理國家的主要施政措施。當更多樣的人事活動能夠合宜地運作，人民的「安利」才能更加完整地被實現。

第二節、君臣倫理與「長久」

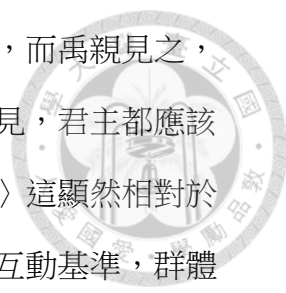


「禮」最核心的部分是倫理關係。倫理關係便是在特定的人事活動中，相應於各個角色的行事準則。不同的人事活動，構成不同的互動關係。在這些互動關係之中，人們各自扮演著不同的角色，不同的角色各有其適當的行事準則，這也正是「倫理」一詞的核心意含。倫理關係大致可以分為兩個層面，公共層面與私人層面，它們也就是賈誼最為關注者：「君惠臣忠，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮之至也。」〈禮〉

賈誼思想最為關心的，是重建公共層面的倫理關係，其中君臣倫理關係為重要部分。君主必然需要依靠臣子的媒介，來推行政務及治理人民：「夫民者，唯君者有之，為人臣者助君理之。」〈大政上〉這使得臣子的角色非常重要，因為唯有臣子忠於自身職務，治理才得以實現。

臣子職份倫理，其中之一在於愛民：「忠君子者，無以易愛民也。」〈大政下〉在輔助君主的過程，臣子應當盡力提供政務上的良善意見，在彌補君主個人思慮不足的同時，呈報實務現場所了解到的人民需求：「人臣之道，思善則獻之於上，聞善則獻之於上，知善則獻之於上。」〈大政上〉此外，臣子儘管是順著君主治國理民的本意，而依從君主的指揮，但卻絕不是盲從於君主。君主難免會有過失，故臣子須適時給予正確的引導：「故上為非，則諫而止之，以道紀之。」〈大政上〉賈誼對於臣子糾正君主的職責，是極度重視的。他在〈胎教〉引史鱮之諫，來說明不能適時糾正君主的臣子，是嚴重地失職，不應享有相應的禮敬：「吾生不能進蘧伯玉而退彌子瑕，是不能正君也。生不能正君者，死不當成禮，死而置屍於北堂，於我足矣。」〈胎教〉

由此可見，臣子是實現群體利益所不可或缺的一部分，他們應當積極地影響政府決策。若要實現臣子的積極作為，臣子在政治中的影響力，必然要有所加強。此必涉及到臣子職權及地位的變動，賈誼關於進諫關係的設想中，呈現了這部分的思考。不論臣子的職務大小，君主對其意見都必須同樣地珍重：



「諸侯朝會，而禹親報之，故是以禹一皆知其國也。其土月朝，而禹親見之，故是以禹一皆知其體也。」〈脩政語上〉只要是有利公眾的意見，君主都應該積極地實現：「君聞善則行之，君知善則行之。」〈脩政語下〉這顯然相對於既存秦制，調整了君臣關係。權力與地位不是君臣之間唯一的互動基準，群體利益與攸關群體利益的知識，成為更重要的依歸，就這點而言，支持了臣子地位的升高。

不過，賈誼並不僅只強調臣子的重要性，及賦予臣子更多的職權，他同時嚴格地要求臣子恪守職務。只要職務所在，臣子應當不惜一切代價，使命必達：「故父兄之臣誠死宗廟，法度之臣誠死社稷，輔翼之臣誠死君上，守衛捍敵之臣誠死城廓封境。」〈階級〉也就是說，臣子沒有任何拋開職責的正當理由，不論是私情或私利：「利不苟就，害不苟去。」〈階級〉這樣嚴格的要求，是要確保臣子得以自律，因此任何突發的情境中，臣子都能夠承擔執行的責任，政務也能一如制度規劃地運行：「顧行而忘利，守節而服義，故可以託不御之權，可以託五尺之孤。」〈階級〉

如此嚴格地要求臣子，是鑑於秦朝末年，重臣或有不願作為。之於賈誼，政治秩序若要順利維繫，必然需要臣子謹守本分並積極作為，在非常時期更是如此。一般的情形下，君臣之間的位階差異，以及法律賞罰的運用，或許能在很大程度上控制臣子。然而，在非常時期，這些限制的因素很可能失去效用，加之國內外複雜多變的利害關係，便很難保證臣子繼續履行職責。故考量一般狀況以及非常時期，唯一能通貫任何時候者，僅有臣子對君臣倫理的自律實踐。這也是為何賈誼在追求長治久安之時，會選擇強調倫理關係，因為臣子堅實的自律心才是唯一不受外在因素所動搖者，依靠這類臣子才能使國家政策得以「長久」。

賈誼也注意到，若要實現君臣倫理關係，不能僅只關注臣子，君主也是同樣重要的。君主是招納及安排臣子的核心角色，臣子深受君主影響。君主若欲

人才盡忠效命，必須要以禮敬與合理的態度對待臣子：「故待士而以敬，則士必居矣；待士而不以道，則士必去矣。」〈大政下〉這指出了臣子的忠誠心，是一種君主合宜對待下的倫理產物。君主亦必須妥善扮演禮敬臣子的角色，臣子才會有相對的回應，從而共同確立堅實的君臣關係：「上少投之，則下以軀償矣；弗敢謂報，願長以為好。古之蓄其下者，其施報如此。」〈禮〉這樣與孟子「君之視臣如手足，則臣視君如腹心。」《孟子·離婁下》的看法有些相近。

不過，若君主沒能合宜對待臣子，臣子仍要謹守角色。因為臣子的盡忠與否，並不僅只是單純涉及君臣雙方的事情，而是涉及群體的存亡：

彼且為我死，故吾得與之俱生；彼且為我亡，故吾得與之俱存；夫將為我危，故吾得與之皆安。〈階級〉

此處的「我」與「吾」，似乎是從君主的立場而論。但並非只關涉君主個人，而應當是代表著整個群體，也就是臣子效死盡忠的對象：「主醜忘身，國醜忘家，公醜忘私。」〈階級〉臣子若不盡忠，損害的不僅僅只是君主個人的利益，更會左右國家的存亡。反之，只要臣子都盡忠職守，政務順利運轉的情形下，能更有效地解決問題。集體行動的結果，臣子個人與群體利益都能保全。正是有著以上認知，臣子任何時候都不當拋卻自身職責。

田耕滋認為，賈誼由公共利益的功利主義看待君臣關係，身陷功利主義與君主專制之間的矛盾關係，因而走向「另擇明君」的思想突破：「他的『另擇明君』思想，本身就是他可望建功立業的願望不能實現的產物，是他民本主義的功利價值觀與埋沒人材的專制制度之間的深刻矛盾無法解決的產物。……比起他臣道觀中的民本主義、功利主義思想來，應該說是更富有革命性的」，並以《弔屈原賦》為證：「國其莫我知兮，獨壹郁其誰語……歷九州而相其君兮，何必懷此都？鳳凰翔於千仞兮，覽德輝而下之。」（田耕滋，1989: 54-55）這的確顯示出，賈誼不滿現實中君臣關係的實踐情形。不過，這並不表示，賈

誼在其理論規劃之中同意「另擇明君」，而更多的是呈現其在文學上的情感抒發。

儘管懷有失望的情感，但賈誼並未「另擇明君」，而依舊服務於文帝及中央朝廷。就算是調離中央朝廷，先後居長沙王與梁王太傅，仍然積極上疏，為文帝出謀劃策。且他所擬訂的計策，並不因其現居官職而改變立場。他仍是從中央朝廷以及人民利益的角度，討論鑄錢與諸侯王等天下層面的問題。甚至很大部分的政治論述，都是在這個時期完成的³。就算離開了中央朝廷，他仍然堅守他臣子的本分。

這般選擇與作為，應是他對君臣關係看法的有力佐證。面對君臣關係的不完滿，臣子仍應當盡全力扮演好自己的角色。儘管臣子與君主雙方都應當被要求，但是一方的缺失並不應導向另一方對關係的放棄。因為群體利益才是君臣關係真正的立足點，只要國家還存在，臣子的努力就仍有意義。反之，若是臣子也放棄，就會損害真正要維護的群體利益，難辭其咎。

當然，能夠如此自律的臣子，其實需要有高度的覺悟來支持自身。臣子必須要強烈地認知到，他自身負擔著國家重任，與一般百姓截然不同。這方面的認知不僅依靠臣子的個人內心以及君主個人的禮敬來支持，更要從制度上給予禮敬。在這之中最為重要的，就是在刑罰的運用上，將臣子區別對待：「故古者禮不及庶人，刑不至君子，所以厲寵臣之節也。」〈階級〉折辱性的刑罰，將不適用於臣子。

不過，免除折辱性的刑罰，不代表臣子就可任意犯罪。有罪的臣子仍應承受相應的懲罰，他強調臣子的自我懲處，這種臣子自請其罪，顯示出高度的自律：「故其在大譴大何之域者，聞譴何則白冠釐纓，盤水加劍，造請室而請其罪爾，上弗使執縛係引而行也。其中罪者，聞命而自弛，上不使人頸鑿而加也。其有大罪者，聞命則北面再拜，跪而自裁。上不使人掙抑而刑也。」〈階

³ 關於賈誼的作品之中，可能於太傅職期間完成者，可參考王興國《賈誼評傳》第 60-72 頁。

級〉這種作法，為的是確保臣子的榮譽不會污損：「故貴大臣定有其罪矣，猶未斥然至以呼之也，尚遷就而為之諱也。」〈階級〉正因如此，受榮譽心驅使的臣子，才敢在政務上積極作為。

透過此制度安排，彰顯臣子異於平民的尊貴身份，從整個國家之中，將臣子劃歸成一個特殊的群體。「君主對待臣下不再是可以隨意而情緒化的事，賈誼把它等級分明地陳列開來，上升到禮的範疇。強調這種區別待遇，為的就是突出股肱之臣的崇高地位，這是尚賢思想制度化的一種表現。」（王翠丹，2009: 61）如此一來，臣子將能清楚地了解自身的重要性。在這樣的認知建立後，才能夠要求臣子更高度的自律。這是在現實政治場域中實踐倫理關係的重要考量。正是區別的對待，使人得以認識自身所處的角色定位，並遵循其應有的行為準則，制度則是實現區別對待的重要依據。

制度確保了「尊尊貴貴之化」〈階級〉，臣子與平民在榮譽上有著絕對的區別，尊貴的臣子不會因制度的運作，落得與卑賤的平民同樣下場。在有著制度保障的情形下，影響臣子是否榮譽的剩餘因素，就是臣子的自律與否。也就是說，臣子能確切把握自身行為將招致或榮或辱。這樣的情形下，臣子將有更高的意願，努力確保自身榮譽，因為或榮或辱僅在一念之間，不受外力影響。故「刑不至君子」的思考，不能簡單歸為階級區別上的優待圖利，而是為了鞏固政治秩序，所精細設計的制度。

第三節、「制度」與國家力量

組成國家的各部分中，除了臣子這個特殊的團體，一般民眾所構成的群體，當然也影響了政治秩序。雖然賈誼所關注的倫理關係，主要可分為公共與私人兩層面，不過這兩層面的倫理關係，並非決然二分，而是在個人實踐層面上有著關連性：

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。交接之道，不過於為身，故不肖者之為身也，不可以接友。慈民之道，不過於愛其子，故不肖者之愛其子，不可以慈民。居官之道，不過於居家，故不肖者之於家也，不可以居官。〈大政下〉

在賈誼看來，君臣倫理的實踐，其實不過是家庭倫理的擴大實踐。個人與家庭層面的角色定位，及相應於角色的倫理價值，其複雜與多樣的情形，正是公共場域的縮影。家庭成員的互動佔據了一般民眾大部分的日常生活，人們對於家庭倫理的正確認識，就是在和諧的家庭生活之中點滴積累。這些逐漸建立的正確認識，便會在人們投入公共生活時派上用場，家庭倫理中非常熟悉的父子、兄弟等角色關係，能套用到君臣、長幼、君民等關係之中。故人們不需額外透過其他管道，來熟習公共場域中的互動規則，只要善用最熟悉的家庭倫理即可。

然而，家庭倫理並不是自然而然的事情，就算存在血緣關係，家庭成員之間也不必然會合宜地對待彼此。因為家庭倫理的規定內容，是隨著人類生活經驗的長久積累而逐漸建立與完善，個人並非生而知之的：「夫立君臣等上下，使父子有禮，六親有紀，此非天之所設也。夫人之所設，弗為持此則僵，不循則壞。」〈俗激〉這些規定的內容，必然需要整個群體持續地傳承推廣，故人為地提倡家庭倫理，是有其必要性的。

此外，群體之中的人際互動，並不是僅有家庭生活，尚其他的組織方式。這些其他的組織方式，可能會影響或限縮家庭生活，甚至取而代之成為人們日常生活中的主要部分。秦制就是一個改變家庭規模形式，進而影響到公共生活的例子。特別是強制成年男子獨立成家的法規，影響了家庭成員的關係：

「秦人有子，家富子壯則出分，家貧子壯則出贅。」〈時變〉獨立的小家庭並不同於大家庭，不具有多世代所致的複雜成員關係，這便改變了人們對倫理關係的認識：

假父耨鉏杖篲，耳慮有德色矣；母取瓢椀箕箒，慮立訊語。抱哺其子，與公併踞；婦姑不相說，則反脣而睨。其慈子嗜利而輕簡父母也，慮非有倫理也，亦不同禽獸僅焉耳。〈時變〉

這些分立的家庭之間的人際互動，不再循於舊有的家庭倫理成式，而是代以對等的財產借貸關係。人際互動因此轉向利益主導，並在一些情形下，利益所引導的行事很可能會破壞原先世代間合宜的家庭成員互動。

秦制的制度設計對於家庭倫理的影響，反映在秦國的民間風俗上：「商君違禮義，棄倫理，并心於進取，行之二歲，秦俗日敗。」〈時變〉而這個秦俗，卻在漢承秦制的脈絡下，同時受到漢朝的繼承。這使得秦俗的不良情形，成為賈誼當代的問題。其中利益主導的行事，促成了一個民俗特徵，就是「侈靡」：

唯告罪昆弟，欺突伯父，逆於父母乎，然錢財多也，衣服修也，我何妨為世之基公。唯愛季母、妻公之接女乎，車馬嚴也，走犬良也。矯誣而家美，盜賊而財多，何傷？……因何也？今俗侈靡，以出相驕，出倫踰等，以富過其事相競。今世貴空爵而賤良，俗靡而尊姦富。民不為姦而貧，為里罵；廉吏釋官，而歸為邑笑；居官敢行姦而富，為賢吏；家處者犯法為利，為材士。故兄勸其弟，父勸其子，則俗之邪至於此矣。〈時變〉

在社會中，人們以貧富來評價一個人成功與否。這樣的評價方式，在家庭成員間的相互勸勉下，逐漸廣泛地為人們接受，並普及了「侈靡」的影響力。這使人們非常嚮往奢侈的生活，並極端追求利益。甚至到了只要能獲得利益，不論是犯法行姦或者是傷害、忤逆家人，沒有什麼事情是不能做的地步。

這些唯利是圖的人，行事沒有一定的原則，不顧廉恥、不循道義，難以在政治秩序的維護上，構成正面的影響。他們既然不會恪守家庭倫理，更不可能恪守君臣倫理，故不適用於擔任公共職務：


夫邪俗日長，民相然席於無廉醜，行義非循也。豈為人子背其父，為人臣因忠於主哉？豈為人弟欺其兄，為人下因信其上哉？陛下雖有權柄事業，將所寄之？管子曰：「四維，一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰耻。」「四維不張，國乃滅亡。」〈俗激〉

這是一個嚴重的政治問題，因為缺少合適的政治從業人員，國家治理就會出問題，甚至很可能走向滅亡。

除了破壞人倫關係，侈靡的風俗將使人們追求奢靡的生活享受：

夫雕文刻鏤周用之物繁多，纖微苦窳之器日變而起，民棄完堅而務雕鏤纖巧以相競高。作之宜一日，今十日不輕能成；用一歲，今半歲而弊。作之費日挾巧，用之易弊。不耕而多食農人之食，是天下之所以困貧而不足也。〈瑰璋〉

人們不願意使用耐用堅固的器物，而追求製造工序繁複的器物。製造這些器物的工時很長，又很容易損壞，並不利於民生。且人力若投入奢侈品的製造，便會壓縮糧食生產所投入的人力。民間生產的壓力加大，人民的生活很可能更加貧困。此外，人們為了追求更多的利益來維繫奢侈生活，便會脫離農業生產，轉到更有利可圖的行業：「夫奇巧末技、商販游食之民，形佚樂而心懸愆，志苟得而行淫侈，則用不足而蓄積少矣。即遇凶旱，必先困窮迫身，則苦饑甚焉。」〈瑰璋〉這些從業者不生產糧食，自身蓄積的糧食一定也較少。當遭遇



兵兇與旱災時，必然不能應變。他們將會挨餓受苦，於是成為社會中不安定的份子。更有甚者，人們為了追求利益將不擇手段，衝擊社會秩序：「世淫侈矣，飾知巧以相詐利者為知士，敢犯法禁味大姦者為識理。故邪人務而日形，奸詐繁而不可止，罪人積下眾多而無時已。」〈瑰璋〉這些靠欺詐與犯法來獲得不當的利益人，他們受法律懲罰後，將會心懷怨恨不滿。隨著刑罰的運用，將積累一群不滿的人，這些人將成為威脅國家的危險份子。

由此可知，不能純然視民間風俗為自有畛域的風尚而放任之。因為民間風俗所造成的各種社會現象，將嚴重影響政治秩序的維護。這個問題使得干涉民間風俗有其必要性。既然政府的制度是導致民間侈靡的風俗的重要原因，便須從「制度」著手：

世以俗侈相耀，人慕其所不如，悚迫於俗，願其所未至，以相競高，而上非有制度也。〈瑰璋〉

因為沒有「制度」來規範人們的生活用度，將導致人們競逐豪奢，於是使用不合身份的器物，以求相互炫耀比較。「就是禮制沒有定制，結果引發下位者比擬上位者的衣服、澤厚與權力，並且踰越等級。」（沈名謙，2007: 134）因此國家應當建立清楚的「制度」，規定每個人生活用度的規格等級：

今去淫侈之俗，行節儉之術，使車輿有度，衣服器械各有制數。制數已定，故君臣絕尤，而上下分明矣。〈瑰璋〉

包含車輛、衣服、器物，各種能夠彰顯人們財富的用品都要受到管制，不允許人們脫離自身所屬的規格等級。而且為了落實「制度」，必須要以強制力推行，違規者將會受到刑罰：

擅退則讓，上僭者誅，故淫侈不得生，知巧詐謀無為起，奸邪盜賊自為止，則民離罪遠矣。〈瑰璋〉

這樣一來，人們為了避免受刑罰，就不會違規，侈靡之俗也就沒有能夠展現的場域。在「制度」的節制下，人民的對於物質享受的慾望雖然受到限制，但卻

能免去貧困與刑罰等苦害，人民能夠安定於自身的生活，就此而言，「制度」是有利於民的。

「制度」能夠彰顯階級之間的差異，使身份之別更加清楚，這也就是「禮」的作法。「禮」限制了身份的變動，人們不能夠追求自身身份之外的東西，只能安於自身的尊卑強弱。這樣一來，人們也就沒有理由為了追求自身利益，而不惜做任何事情，也就不會做出極端的行事，而將遵循合乎自身身份的行事上。

這樣的作法顯然一定程度上衝擊了「有功者顯榮」《史記·商君列傳》的原則，而減少了民眾建立功業的誘因，或許會影響到國家力量的累積。不過這一方面便顯示出了賈誼在反省秦制的過程中，產生了對於國家力量的不同觀點，從思考純粹的「力」與「利」，轉向思考什麼樣的力量才能造就群體的「安利」，而這樣的力量才是國家所應當追求者。相較於秦制所設想的「功賞明，則民競於功」《商君書·錯法》，國家力量是隨著民眾逐利而不停積累的，賈誼看出了這些積累的國家力量，很可能不能妥善地為國家所運用，甚至反而危害國家。他顯然認為，積累這樣的力量是無益的。真正的國家力量，是在積累的同時，必須確保能夠運用，而唯利是圖的教養方式在這方面是有風險的。故國家力量的積累需要藉著另一種教養方式來達成，「禮」正是此物。身份的限制設置了人們追求利益的界線，其限制性將國家力量導向有限度的積累情形。積累的結果是隨著等級規劃的大小次序，這個次序的意義便在以大制小。大小串連的結果，確保沒有一份力量不受最高位的君主所控制，國家力量便是可控的。這顯然是在國家力量的大小與能否控制國家力量之間，所做出的權衡取捨。

第四節、小結



在本章第一節之中，討論了賈誼對於「法」的反省修正，以及「禮」如何成為替代方案。賈誼肯定法律與刑賞提供了善行與惡行適當的處置，這也是王道不當放棄法律刑賞的主因。但是秦亡的經驗指出刑罰的運用必須極端謹慎，這便難以再以罪刑相當為原則。於是賈誼轉向寬大地運用刑罰，更強調法律的說理與教化作用。然而法律仍不免其損害人民的特性，同樣作為行為規範的「禮」便是可行的替代方案。「禮」以倫理關係為核心，能夠在複雜多樣的人事活動中，實現人世價值。透過減少刑罰的損害性，以及藉著禮來增加對人事活動的涵蓋性，群體的「安利」得以更完善地被實現。

在本章第二節之中，討論了賈誼對於君臣倫理的看法。在賈誼的設想中，臣子是維繫政治秩序的重要角色，決定了體利益是否能被實現，故必須加強臣子在政治中的影響力，尤其是在政府決策方面。同時，賈誼嚴格要求臣子恪守職務，與國家共存亡，這樣才能在非常時期仍維持政務的運轉。要臣子做到這點，則君主必須禮敬臣子，並以制度落實。藉著「刑不至君子」的原則，免除臣子承受折辱性的刑罰，使臣子成為國家中特殊的群體。這個群體認知了自身的特殊性，覺悟了榮譽心，因而能以高度的自律來履行自身角色。這樣的安排並不只是階級上的優待圖利，而是從「長久」的價值考量出發，藉著倫理關係所精心設計的政治制度。

在本章第三節之中，討論了賈誼對於民間風俗的看法，以及如何在整個國家中重建人倫關係。賈誼認為家庭這個場域之中實踐的倫理關係，與公共層面的君臣倫理是相通的，故家庭是人們認識君臣倫理的重要管道。不過這樣的管道需要群體的傳承推廣，人為地保護它。而政治制度有著普遍影響，稍有不慎將造成負面影響。秦制便是一例，其教養下的人們唯利是圖，使公共職務缺少合適人選，並在民生層面上動搖了政治秩序。因此他提議從政治制度著手，以「禮」的倫理觀念為核心，以「制度」嚴格限制人們的器物用度必須符合身份

之別，消除人們能夠無盡逐利的場域。這便使人們在日常生活中，認識到階級關係的穩定是一個常態現象，從而避免人們的極端行事。而「制度」所構成的
大小次序，構成了國家力量有限度的積累情形，確保國家的力量得以穩定，不因追求力量而招致國家的動亂。



第五章 分封制度及對策

第一節、漢初分封局面與賈誼的立場

從高祖立國至武帝時期，諸侯王問題皆是漢初中央朝廷所面對的重要問題，其根源是高祖立國時的分封措施。楚漢戰爭發生在項羽分封天下的局面之中，這個局面使得天下之間存在多個獨立的地域武裝勢力。其中一個地域武裝勢力就是漢，受封於關中地區的劉邦被隔絕於西部地區，這使漢對關東的軍事行動鞭長莫及。在此情形下漢對楚的軍事行動，不得不更加重視關東各地域的當地武裝勢力，必須積極地與這些地域武裝勢力合作，方能在各個地域對項羽造成軍事威脅進而構建全面的攻勢。例如在魏地聯合彭越、趙地聯合張耳、荊地聯合英布，這些地域武裝勢力的配合是促使漢統一天下的重要原因之一。軍事上的合作使各勢力領袖在漢初的分封之中，獲得諸侯王的地位。

此外，漢在關中之地的軍事動員中，起用了一批軍事將領，他們為漢陣營征戰南北立下戰功。例如韓信、韓王信、盧縮、劉賈，這些人在戰爭之中或大或小的功績，使他們得以在漢初的分封之中，居有諸侯王的地位。武裝勢力的並立以及關中的軍事動員措施，構成了漢陣營複雜的組織關係。這之中戰功成為衡量地位的共通標準，並且被用以在統一天下後評定及確立各方的地位。

漢初的第一次分封正式確立了各個異姓諸侯王的地位，天下雖有著尊漢為帝的統一秩序形式，卻存在著各個擁兵自重的異姓諸侯王，這導致了中央朝廷與異姓諸侯王之間實質上的軍事對峙。因軍功而受封的異姓諸侯王最終大多叛亂，中央朝廷僥倖平定了這些叛亂，也顯示出分封異姓諸侯王的作法有著嚴重的缺失。異姓諸侯王與中央朝廷之間並無緊密的連結關係，使得擁有獨立軍事力量的各個異姓諸侯國宛若獨立的國家，如此樹立敵國並不明智。在這個情況下對分封制進行了第一次的改革。高祖接受了田肯的想法，而特別關注於齊、

楚等實力較強的地域，試圖以血緣關係來改變諸侯王國的性質。他逐步在各個諸侯王國分封同姓諸侯王以取代異姓諸侯王，期望藉由雙方的血緣關係來維繫中央朝廷與各個諸侯王國之間的關係，構建一個更加穩定的分封制度。這個依靠血緣關係而以同姓諸侯王為主要成員的分封局面，也就是文帝所面對局面。

不過除了同姓諸侯王的分封局面之外，尚有另一個重要的因素影響了文帝時期中央朝廷與諸侯王之間的關係，也就是惠帝之後的帝位繼承爭議問題。惠帝駕崩之後呂后專權，使得帝位一直沒有確立公認的繼承人。文帝能夠入在這個情況下主帝位，實賴中央朝廷大臣的「相與陰謀」《史記·呂太后本紀》，在這些大臣的諸多考量下，以母家不良為由否決了齊王與淮南王兩者的繼承權，轉而迎立聲名「仁孝寬厚」《史記·呂太后本紀》、母家「謹良」《史記·呂太后本紀》且為劉邦現存諸子中年紀最長的代王劉恆入主帝位。

然而，中央朝廷大臣這樣單方面的否決其他同姓諸侯王的帝位繼承權，必然不能使各個同姓諸侯王心服。尤其是在誅呂行動時率先出兵的齊王集團，這個集團由身為高祖長孫的齊王，以及其兄弟朱虛侯、東牟侯組成。誅呂的開端即是朱虛侯與齊王的軍事行動，他們便是要藉著誅呂旗號入主關中，並達成迎立齊王為帝的主要目的。再者，淮南王亦為劉邦之子，且與代王僅有四歲之差，就此條件來說淮南王也有較強的立場。故齊王與淮南王兩方成為中央朝廷的隱患，文帝不穩固的地位使得同姓諸侯王成為環伺中央朝廷的重大威脅：

「方今內有朱虛、東牟之親，外畏吳、楚、淮南、瑯邪、齊、代之疆。」《史記·孝文本紀》此外，在一次吳王入朝時皇太子與吳太子起了衝突，導致吳太子死亡，因而與吳王結了仇怨：「吳太子師傅皆楚人，輕悍，又素驕，博，爭道，不恭，皇太子引博局提吳太子，殺之。」《史記·吳王濞列傳》此後吳王不再朝見，吳國與中央朝廷雙方失去互信，使得吳國亦成為中央朝廷的隱患。

在中央朝廷與同姓諸侯王之間相互疑懼的狀況下，文帝三年濟北王的反叛，以及文帝六年時淮南王的反叛，直接展示了同姓諸侯王對於中央朝廷的實

際威脅。面對同姓諸侯王的威脅，中央朝廷的立場是嚴峻的。因為中央所能掌握的土地僅「與內史凡十五郡，而公主列侯頗食邑其中」《史記·漢興以來諸侯王年表》，各諸侯王則「大者或五六郡，連城數十」《史記·漢興以來諸侯王年表》，中央朝廷雖並未居於絕對劣勢，也不具絕對優勢。但若面對所有諸侯王的聯合攻勢，將會危急存亡。故對於漢初中央朝廷來說諸侯王問題成為最急迫的問題之一，若不能妥善應對分封制的缺失，則將難免爆發戰爭，不僅可能導致帝位的更替，更會造成廣泛的戰爭損害。賈誼對於分封制的思考便是針對文帝時期的狀況。這個時期承襲了高祖分封同姓諸侯王的局面，並且存在著文帝即位以來的各個隱患，因而呈現非常不安定的局面。

不過，對於分封制這個造成此局面的制度因素，賈誼卻並不希望予以廢除⁴，他反而認為應當保留分封制，這是因為他肯定分封制的某些功能對於中央朝廷來說具有重要性。賈誼認為分封制能夠達成理想的中央與地方關係，並視諸侯王為統一秩序中重要的政治角色。因為天子對於天下的統治，有著空間上的限制，對天子來說遠方的地區並不容易統治。天子必須依靠諸侯王在各個地區之內統整良好和諧的秩序，進而使各個地區有能力為中央朝廷提供軍事上的防衛功能，這些軍事防衛力量將能避免天子直接遭受軍事的威脅。故諸侯王國的存在是有利於中央朝廷的存續，能減輕中央朝廷在軍事上的壓力：

⁴ 賈誼對於分封制不持反對意見大抵是學界的共識。徐復觀認為：「懲秦不分封子弟，以致陷於孤立無援之失，賈生並沒有主張根本廢除這種過時的封建制度，而只是主張將一國改為數國，且在制度上加以各種限制，以擴大中央的集權，鞏固天下的統一。」（徐復觀，1976: 131）王興國認為：「賈誼在當時並不是從根本上反對分封制，這一點我們可以從他對秦王朝的批評中看出。」（王興國，1992: 154）唐雄山也認為：「賈誼『割地定制』（即『眾建諸侯而少其力』）的主張的理論依據是什麼？……賈誼這一主張的理論依據是『禮』，是禮制，即『天子地方千里』，『公侯地百里』。……由於這個理論（政治理想），賈誼就不能、也不會反對分封制。從這個意義上來說，賈誼與鼂錯、主父偃存在根本性的區別。」（唐雄山，2005: 204）工藤卓司則認為：「此『分國策』並不像後世推恩令那樣，在諸侯王國境內再建侯國，試圖分裂之，以推進郡縣化。『賈誼』始終要求王國存續，是因為對於『賈誼』的『分國策』而言，『王國』是不可缺少的。」（工藤卓司，2004: 23）

故為之上者敬而信之，等者親而重之，下者畏而愛之，民者肅而樂之。是以上下和協而士民順一。故能宗揖其國以藩衛天子，而行義足法。〈容經〉

這個「藩衛天子」的思考，大致是承襲了漢初分封同姓諸侯王的初衷。在天下初定時，劉氏對於天下各地尚未有足夠穩固的控制，很有可能在天子管轄不及之處，再度形成反對中央朝廷的武裝勢力。因此為了強化天子對各地域的管轄能力，一改秦朝的全面郡縣制，而在各地設置相對獨立的諸侯王國，讓諸侯王國成為一個各個地區的在地行政中心以就近管轄，希望加強各地域的行政效率與控制程度。

然而，諸侯王擁有著動用民力及管理行政人事的重要權力，這將使諸侯王國很可能構成一股強大的勢力。當諸侯王國的勢力過於強大時很可能脫離中央朝廷的控制，不受中央朝廷駕馭的諸侯王國，反而會成為中央朝廷的威脅。故為了維持中央朝廷對於諸侯王國的控制，必須加上一個配套措施，也就是選擇與中央朝廷有著血緣關係的同姓來擔任諸侯王⁵。藉著劉氏與異姓之間的區別，而穩固中央朝廷與諸侯王國之間的連結，進而強化天子對各地域的控制：「天下初定，骨肉同姓少，故廣彊庶孽，以鎮撫四海，用承衛天子也。」《史記·漢興以來諸侯王年表》

此外，賈誼認為諸侯王在天子衰弱之時，可以暫時替代天子履行秩序維護的功能，而為統一的政治秩序提供一定程度的保障。這樣的思考其實是參考周朝的制度安排而來，周朝正是依靠著周室預先設立的分封規範，以及幾個強大的諸侯國對於這些分封規範的遵循，使諸侯國之間得以維持著某種型態的組織關係與互動機制，從而讓周朝所建立的統一秩序得以延續千年不絕：


⁵ 漢初分封之中所謂的同姓雖大抵是指血緣關係，但嚴格說來是以劉氏來區分出一個核心的統治者群體，使劉氏同宗在政治場域中成為一個特殊的群體，藉著劉氏與異姓之間的區別來促使劉氏宗族內部的團結互助。

故置公卿大夫士，……其弱也，五霸征而諸侯從；其削也，內守外附而社稷存。……故周王序得其道，千餘載不絕。〈過秦論下〉

若中央朝廷為唯一的政治秩序維護者，當中央朝廷遭遇意外的挫折時，將全面喪失政治秩序。但若有多個政治秩序的維護者，則就算中央朝廷遭受意外的打擊，也不會頓失政治秩序。各個政治秩序維護者以地域為基礎，他們具有獨立性的地域組織，而擁有自我管理能力的確能讓該地域在缺少中央朝廷管轄的情形下，仍維持行政的正常運作。政治制度得以繼續實施於各個地域，這些地域甚至能成為恢復政治秩序至全天下的基地，有望最終恢復天子的權威。

諸侯王對政治秩序的維護作用的設想，當是承襲自秦朝立國以來分封制與郡縣制的爭議。主張分封制的一方，一直考量著中央朝廷遭遇危機時的特殊情境，他們認為脫離這個危局的方法，就是樹立更多宗室成員與功臣成為諸侯：「臣聞殷周之王千餘歲，封子弟功臣，自為枝輔。今陛下有海內，而子弟為匹夫，卒有田常、六卿之臣，無輔拂，何以相救哉？」《史記·秦始皇本紀》雖說是較為樂觀地看待政治秩序恢復的可能性，但對於身處文帝初期的賈誼來說，其實並非盲目樂觀。因為漢初誅呂的行動，正支持了這樣的理論論述。惠帝之後諸呂專權於中央朝廷的情形，正是天子衰弱的情境，在這情境之中雖然中央朝廷受到呂氏的控制，但各地的同姓諸侯王仍維持了各地的劉姓統治，最終以齊、楚等地為主要的地域基礎而建立反抗勢力，故漢初之所以能平定諸呂之亂，同姓諸侯王的存在是一個重要的原因：「呂祿、呂產欲發亂關中，內憚絳侯、朱虛等，外畏齊、楚兵。」《史記·呂太后本紀》誅呂行動可以說是驗證了諸侯王維護政治秩序的功能，這應當使得當時的人對於分封制有一定程度的重視。

分封制不僅只是在功能上有益於中央朝廷，賈誼更認為對於人民的生活來說，分封制有著郡縣制所不具有的好處，也就是在物資運輸方面的節省。秦朝



實行的郡縣制是將全國各地設為郡縣，並統一歸於天子管轄。這個管轄權力也涵蓋了地區內從人民手中徵收到的物資，為了讓天子能夠運用各地的物資，各地的物資必需要運送到天子所在的中央朝廷。然而各個地方與中央朝廷之間的距離遠近各有不同，較遠的地方需要花費較高的運輸成本，才能將物資運輸至中央朝廷。高昂的運輸成本將會過度地耗用民力，中央朝廷既得不到太多的收穫，人民又因此受苦。這些受苦的人民將會很可能反抗政府，反而破壞了中央朝廷對於天下的控制，故賈誼認為郡縣制的長途運輸正是導致秦朝滅亡的重要原因之一：「及秦而不然，秦不能分尺寸之地，欲盡自有之耳。輸將起海上而來，一錢之賤耳，十錢之費，弗輕能致也。上之所得者甚少，而民毒苦之甚深，故陳勝一動而天下不振。」〈屬遠〉

相反地，分封制將各個地區劃分給不同的諸侯管轄，而僅讓天子管轄「地方千里」，各地方的物資將由當地的諸侯管理運用。各地人民僅需將物資就近運輸至諸侯的行政中心，不必長途運輸至中央朝廷，將大大地節省運輸成本並使人民的負擔減輕，人民的生活將會更加安定，也會更樂於將物資提供給政府運用：「古者天子地方千里，中之而為都，輸將繇使，其遠者不在五百里而至；公侯地百里，中之而為都，輸將繇使遠者不在五十里而至。輸將者不苦其繇勞，繇使者不傷其費，故遠方人安其居，士民皆有歡樂其上，此天下之所以長久也。」〈屬遠〉

由於事關政權的穩固與否，賈誼因此堅持實施分封制，並要求加強推行於遠方地區。漢初對於全天下的土地並未實行完全的分封制，遠離中央朝廷的那些偏遠土地，並非全然交由諸侯王管轄，而有著所謂「奉地」。「奉地」也就是遠離中央朝廷，但是尊奉中央朝廷管轄的土地，故「奉地」需要履行繳納物資給中央朝廷的任務，伴隨而來的長途運輸也就成為嚴重的問題。這使得中央朝廷陷入了兩難的困境。就制度的一體適用而言，較近的「奉地」也有著相同的任務，因此並不能夠由於距離較遠，就免除遠方「奉地」繳納物資的任務。

但遠方「奉地」的人民又多苦於物資繳納的任務，因而投奔周圍的諸侯王國以逃避中央朝廷的賦稅，這將助長了諸侯王國的實力而不利於中央朝廷。因此賈誼提議儘早將遙遠的「奉地」分封出去，貫徹分封制度以避免這類地區衍生出不良的後果：

今漢越兩諸侯之中分，而乃以廬江之為奉地，雖秦之遠邊過此不遠矣。令此不輸將不奉主，非奉地義也，尚安用此而久懸其心哉！若令此如奉地之義，是復秦之迹也，竊以為不便。……其苦屬漢而欲王，類至甚也。逋遁而歸諸侯者，類不少矣。陛下不如蚤定，毋以資姦人。〈屬遠〉

文帝六年淮南王叛逆之後，淮南國轉變為郡而成為中央朝廷管轄地區，也就是所謂的「奉地」。然而遙遠的路途正造成了中央朝廷管轄淮南地區的弊害，因此賈誼提議「舉淮南之地以益淮陽」〈益壤〉，將淮南之地交由文帝之子的淮陽王就近管理，來解除淮南地區尊奉中央朝廷的不良安排。

賈誼在分封制的支持者之中，居於較強烈地支持分封制的立場。他甚至認為，不論是秦始皇還是秦二世，只要能夠實行殷周分封制，雖然仍有機會遭遇非常狀況，但終究不會滅亡：「借使秦王論上世之事，并殷周之迹，以制御其政，後雖有淫驕之主，猶未有傾危之患也。」〈過秦論下〉如此高度重視分封制，同時面對漢初分封制的嚴峻局面，令賈誼在分封制的基礎上，思考中央朝廷與諸侯王國關係的改革方案。

第二節、「益壤」與「眾建」——「二世之利」與「千載之治安」



賈誼雖居於支持分封制的立場上，但並未忽視文帝時期分封制所呈現的問題，他反而是從分封制的制度設計切入，展開了他對漢初諸侯王問題的分析。就分封制的功能層面而言，不論是提供天子軍事上的防衛力量或是作為維護政治秩序的基地，皆是以諸侯王國的領地力量為基礎，因此力量是使得分封制所規劃的機制得以運作的核心因素。從力量來思考將發現諸侯王的勢力過於強大，強大到有機會與天子抗衡的地步，賈誼以「蠱」這種疾病為喻，意指身體末稍過於巨大而幾可比與肢幹：

天下之勢方病大蠱，一脛之大幾如要，一指之大幾如股，臣聞「尾大不掉，末大必折」，惡病也。〈大都〉

諸侯王國的領地力量愈強，其軍事力量則愈強。當其軍事力量大到中央朝廷無法徹底壓制時，一方面將使中央朝廷不能以軍事管道來駕馭諸侯王國，另一方面諸侯王國也可能會擁兵自重而挑戰中央朝廷。如此一來分封制便會失去原先所規劃的功能，諸侯王國不僅不能提供天子軍事防衛的功能，反而成為了天子必須戒備的敵人。

導致諸侯王過於強大的根本原因，在於漢初立國時的分封規劃。同姓諸侯王的分封規劃大致因循了原先異姓諸侯王的分封規劃，也就是因循了原先秦亡以後各方勢力割據的分裂局勢。這個分裂局勢既然是成立於軍事力量的對峙，循此局勢而分封的諸侯王國也就擁有了足以對抗中央朝廷的實力。特別是齊、楚等較大的封國，它們廣大的土地擁有著與關中之地相抗衡的實力，因而成為中央朝廷的心頭大患。

此外，血緣關係這個分封制的配套措施，亦逐漸顯露問題。「雖然當初同姓各王與皇帝有著密切的血緣關係，但時間一長，逐漸疏遠，漸有離心的趨

勢。如此，同姓王國的抬頭就成為文第十期重大的社會問題之一，……」（工藤卓司，2010: 291）隨著時間的過去，各個諸侯王世代交替，按照制度的規定將讓諸侯王的嫡系子孫繼承王位。在中央朝廷與諸侯王國各自相對獨立的傳承下，雙方將不再有著兄弟或父子等較親密的家庭關係，從家庭共同生活中建立的親密情感也不再深刻，而僅是同屬於一個較為疏遠的宗族關係。缺乏親密情感的血緣關係，將難以維持中央朝廷與諸侯王國的緊密連結，血緣關係的配套措施也因此失效。對於中央朝廷與諸侯王國之間血緣關係逐漸疏遠的情況，賈誼以「跖齧」之疾病為喻，欲說明在文帝六年時楚王戊即位後對於漢初分封制運作的重要影響：

病非徒瘵也，又苦跖齧。……親者或無分地以安天下，疏者或專大權以逼天子。〈大都〉

高祖當初分封同姓諸侯王時，將楚國封給皇弟劉交，將齊國封給皇子劉肥。這個與皇帝較為親密的家庭關係，有效地確保了中央朝廷對楚國、齊國的控制而維持了雙方的和平關係。然而，經過楚國與齊國的世代更替，在文帝時期繼承王位的楚王與齊王，已與文帝在血緣關係上漸漸疏遠。逐漸疏遠的血緣關係不再是中央朝廷與諸侯王國之間可靠的連結，掌權的諸侯王因而成為分封制中的不穩定因素。此即漢初分封制所顯露的問題。

從中央朝廷與諸侯王國之間的血緣關係著手，賈誼提出了所謂的「益壤」的對策。這個對策是藉著封國的重新規劃，加強與文帝之間血緣關係較為親近的文帝諸子的實力，增益代王與淮陽王的領土範圍，進而加強中央朝廷從諸侯王國方面所獲得的軍事防衛力量，構成護衛中央朝廷的南北兩道防線，以防範齊、楚、吳等較疏遠的強大諸侯王國：

臣之愚計，願陛下舉淮南之地以益淮陽，梁即有後，割淮陽北邊二三列城與東郡以益梁，即無後患。代可徙而都睢陽，梁起新鄭以北，著

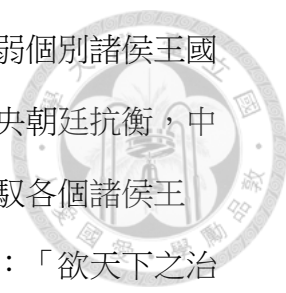
之河，淮陽包陳以南，捷之江。……如臣計，梁足以捍齊、趙，淮陽足以禁吳、楚，則陛下高枕而臥，終無山東之憂矣。〈益壤〉

「益壤」是在發現了漢初分封制缺失的基礎上，延續了漢初分封同姓諸侯王的思考。隨著時間的過去，中央朝廷與諸侯王國之間的血緣關係必然逐漸疏遠，故血緣關係對分封制的穩定作用有著時間上的限制。就漢初分封制的實踐經驗而言，極限在於「二世之利」〈益壤〉。因此若要從血緣關係方面改革分封制，則每次新皇帝即位之後，都必須藉著「益壤」對策來重整局面，不斷在諸侯王的人選中補充在血緣關係上與皇帝親近的人。

但是從根本來說，「益壤」是藉著并兼土地的方式圖利了皇家，較為強硬地加強了中央朝廷的實力。這使得「益壤」作為改革分封制的手段，有著很大的爭議性。不過賈誼肯定黃帝與漢高祖果斷運用「益壤」的事例，認為皇帝應當不惜背負圖利自家的污名，也要維護天下的統一秩序：「（黃帝）誅炎帝而兼其地，天下乃治。……高皇帝以為不可，剷去不義諸侯，……諸子畢王，而天下乃安。故大人者，不怵小廉，不牽小行，故立大便以成大功。」〈益壤〉

「益壤」雖確有其作用，而不失為可以採納的方案，但卻是一個效果有限的方案。「益壤」的作用將僅限於在軍事對峙中盡量保全中央朝廷的安穩，並不能完全免除戰爭威脅。在齊、楚、吳等較強大的諸侯王國已經在血緣關係上與天子疏遠的情形下，這些諸侯王國將成為天子永遠的敵人，雙方的軍事對峙將被長久延續下去。原先令諸侯王國皆「藩衛天子」的初衷，不可能在「益壤」的方案中得到恢復。由此看來，「益壤」並不具有「長久」的性質，這個策略不能成為漢朝穩定中央與地方關係的恆常規劃，而置群體的「安利」於戰爭的威脅之下。由這樣的思路，賈誼顯然不會滿意於「益壤」之策，因而提出「眾建」。


從另一個要素，也就是領地力量著手，賈誼提出了所謂的「眾建」的對策。這個對策是要在現存的強大諸侯王國的領地上，作進一步的分封，讓諸侯



王國各個王子都能獲得一部分的封地。藉著廣泛的分封來減弱個別諸侯王國的實力，使得各個諸侯王再也不具有強大的領地力量足以與中央朝廷抗衡，中央朝廷也就不再會受到諸侯王國的威脅，而能以較高的姿態駕馭各個諸侯王國，因而能在實行分封制的情形下長久地維繫天下的統一秩序：「欲天下之治安，天子之無憂，莫如眾建諸侯而少其力。力少則易使以義，國小則無邪心。」〈藩疆〉「眾建」對於諸侯王的削弱是著重於軍事方面，要建立天子與諸侯王之間在軍事力量上的巨大差距，令諸侯王不可能藉由戰爭手段僥倖勝過天子，同時準備著毀滅性的打擊力量來對待反抗中央朝廷的諸侯王，使諸侯王畏懼中央朝廷而不敢違逆雙方在制度上的尊卑關係。於是中央朝廷就能順心如意地駕馭諸侯王國，既能順利地治理天下政務，又能避免中央朝廷與諸侯王國之間的軍事衝突，因此能為天下人所肯定，實為分封制的理想狀態：

海內之勢，如身之使臂，臂之使指，莫不從制。諸侯之君敢自殺不敢反，志知必蒞醢耳。不敢有異心，輻湊並進而歸命天子。天子無可以徵倖之權，無起禍召亂之業，雖在細民，且知其安，故天下咸知陛下之明。〈五美〉

不得不承認，以嚴酷懲罰為後盾來引導諸侯王的作法，與法家思想中藉著嚴刑峻法而「使眾不得不為」《商君書·畫策》的作法有著相似的思維。兩者皆是藉著人們不可承受的損害，來引導人們的行事符合群體利益。不過，對於諸侯王的軍事壓制，應當是一個具有特殊性質的議題。因為中央朝廷與諸侯王之間的和諧關係，是群體利益的根本，既關乎戰爭的威脅，又關乎天子能否順利推行政務。故為了維護群體利益而強硬地對待諸侯王的作法，應當是具有一定的正當性。若非如此，更進一步的群體利益都將難以實現。此外，諸侯王掌握著足以影響天下安定的強大權力而與眾不同，這使得寬鬆的措施不足以驅使諸侯王，因此強硬對待諸侯王的作法有其必要性：「今諸侯王皆眾臆驕也，釋斤斧之制，而欲嬰以芒刃，臣以為刃不折則缺耳。」〈制不定〉



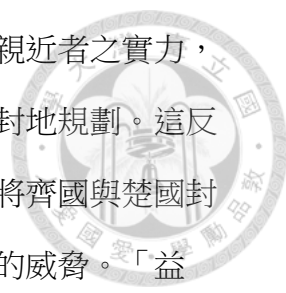
不過，「眾建」雖然屬於強硬對待諸侯王的作法，賈誼卻認為在實行上將會十分順利。因為「眾建」僅是對諸侯王的土地作更細密的分封，皇帝並不收回土地與人民，因而並不圖利天子自身：「故一寸之地，一人之眾，天子無所利焉，誠以定治而已，故天下咸知陛下之廉。」〈五美〉反而由於封國增加，各封國的宗室的兄弟都將獲得封王的機會，有利廣大的宗室貴族：「經制一定，宗室子孫慮莫不王。」〈五美〉因此賈誼認為天下人將輕易接受「眾建」安排，並不會導致諸侯王叛逆。改革方案的推行不會遭遇阻力，這是「眾建」手段本身的重要優點，使其相較「益壤」能夠更順利地被推行。

「眾建」與「益壤」是兩個全然不同的對策，對於這點賈誼有著清楚的認識。他認為「益壤」與「眾建」在作用的時間長短上有著重大的差異。「眾建」能夠根本地確立中央朝廷與諸侯王國之間實力上的差距，只要未來都繼續維持著同樣的領土規劃，不論何者掌控了諸侯王國，甚至不必然要特地選擇與中央朝廷有著血緣關係的人選擔任諸侯王，諸侯王國都將不會反叛。因此「眾建」是個能夠讓分封制長治久安的改革方案。相對來說，「益壤」僅能有「二世之利」，一段時間過去後就必須重新安排諸侯王的人選，並不能一勞永逸地解決諸侯王問題，因此「益壤」僅只是能夠暫時對治「如今之勢」的方法：

陛下即不為千載之治安，如今之勢，豈過一傳哉？〈益壤〉

〈益壤〉一文顯然並未要說服文帝實行「眾建」，反倒是順應於文帝遲遲不實行「眾建」的態度。因而以此句破題，預設文帝「不為千載之治安」並改以「益壤」對策說服文帝。這顯示「益壤」僅被他視為次等的改革方案，僅因諸侯王問題迫在眉睫，令賈誼願意接受以「益壤」對策來暫時安定局面。

「益壤」雖是一時之計，卻並非是實施「眾建」的過渡策略。因為「益壤」並不改變既有的封地規劃，各個諸侯王國的實力並不會隨之減小。故不論隨著世代交替而實施了多少次「益壤」，都不可能達成「眾建」的封地規劃。更有甚者，「益壤」不僅不是「眾建」過渡的策略，更是與「眾建」矛盾的策



略。因為「益壤」欲以擴增封地，來加強與中央朝廷血緣關係親近者之實力，這將擴大了部分的諸侯王國的領地，因而更加偏離「眾建」的封地規劃。這反而會製造出中央朝廷未來所要面對的強大諸侯王國，一如高祖將齊國與楚國封給皇弟與皇子，必然在世代更替後使齊、楚再度成為中央朝廷的威脅。「益壤」或許僅針對與文帝血緣關係親密的兄弟，而與「眾建」有著不同的對象」（工藤卓司，2010：298），但就國家的長久治理而言，最終都一樣是與中央疏遠的各國。正因如此，注重長治久安的賈誼，並不強烈推薦「益壤」，而是作為不得已的替代方案，提供給不願接納「眾建」的文帝。

第三節、小結



在本章第一節之中，討論了漢初分封制的形成，至文帝時期的大致變化，以及這整個分封局面所呈現的問題，如何引導了賈誼對分封制的思考。在楚漢戰爭中，漢與地域武裝勢力的合作，以及軍事動員中的人材起用，構成了戰後的分封局面。隨著異姓諸侯王的叛亂，血緣關係被視為解方而引入了分封制中，這便是文帝所面對的同姓諸侯王分封局面。然而分封制仍不穩定，帝位繼承爭議以及諸侯王的世代交替，都使得諸侯王成為中央朝廷的實際威脅，顯露出分封制的缺失。不過賈誼仍主張保留分封制，因為他設想分封制是有其必要的。一方面諸侯王可以統整各地的政治秩序，以保衛及輔佐天子。另一方面，在天子衰弱的非常時期，諸侯王可以延續進而恢復政治秩序。這樣的想法延續了郡縣制與分封制的制度爭議，並且受到漢初經驗所支持。除此之外，賈誼更將視野觸及制度本身的運作維繫，認為分封制在物資運輸方面對於偏遠百姓的體貼，將有助於邊境地區的秩序穩定，這樣的規劃才是長久可行的。賈誼是十分地推崇分封制，因此在這個基礎之上，思考分封制的改革方向。

在本章第二節之中，討論了賈誼對於漢初政治局面的分析，以及其所提出的兩個主要方案：「益壤」與「眾建」。他認為封制延續了統一前分裂局勢，使得諸侯王擁有過於強大的力量。諸侯王與天子的血緣關係，隨世代交替而逐漸淡薄，因而不再是可靠的連結。領地力量與血緣關係，成為賈誼思考分封制的兩個切入點，構成了兩個全然不同的改革方案。「益壤」是從血緣關係入手的方案，藉著加強皇子的實力，鞏固中央朝廷對諸侯王的防線。然而「益壤」有著諸多缺點，既非長遠之計，又有圖利之嫌，更不能徹底免除戰爭的可能性，軍事對峙的延續將使「藩衛天子」的理想不可能實現。「眾建」是從領地力量入手的方案，藉著廣泛的分封，削弱個別諸侯王的實力。賈誼認為這是理想的方案，既能徹底消除戰爭的威脅，又是大多數人都能夠接受的安排。這兩

個不同的方案中，而正因長治久安為其政治思想的主調，賈誼更偏好「眾建」的解決方案。



第六章 理想治理與君主養成

第一節、治理與「君道」



《新書》的〈君道〉呈現的理想治理，由君、士、民三種人分工完成的。在賈誼的語境之中，士是一個廣大的群體，稱之為「天下之士」〈過秦論下〉，是人民之中具有才能與德行的人。其中經君主「選舉」〈大政下〉而仕於官者為臣吏，未進入官職者則「各愛其家。」〈禮〉故士是現任與潛在臣子的總稱。士的職務是輔佐君主，民的職務則是勞力給付，兩者在職務上有所區分。不過，〈君道〉的焦點不在於詳細討論臣民各自的職責，而是強調以君主為核心的治理。故更多時候將士民並稱，凸顯「君主」與「士民」兩方的互動。

以君主為核心的治理，政務規劃由君主主導。然而政務若要落實，士民是不可或缺的參與者。在賈誼的設想中，士民的參與有著主動依從的特徵。士民在君主的治理下，體認到君主的「德義」，因而效法君主：

又曰：「弗識弗知，順帝之則。」言士民說其德義，則效而象之也。

〈君道〉

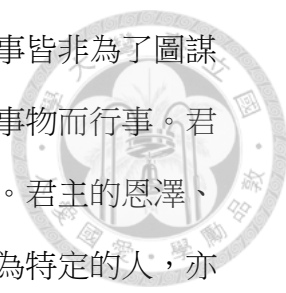
士民並非受強制力所迫，而是主動地、不計耗費地依從於君主的「志」與「德義」：「文王志之所在，意之所欲，百姓不愛其死，不憚其勞，從之如集。」

〈君道〉士民的心理狀態除了體認君主的「德義」之外，尚認為自身的依從是為了回報君主：

《詩》曰：「愷悌君子，民之父母。」言聖王之德也。易曰：「鳴鶴

在陰，其子和之。」言士民之報也。〈君道〉

君主先於士民而有所行事，隨著政務的推行而賦予恩澤、樹立功德。這些恩澤與功德關乎士民的切身利益，令士民心服於君主的治理。



雖說士民的行事有著回報君主的特徵，但君主與士民的行事皆非為了圖謀自身利益。而是各自就其角色定位，為了超出自身的更廣泛的事物而行事。君主施加恩澤、功德於士民，僅是因其「民之父母」的角色定位。君主的恩澤、功德，廣被於包括人類的各類生物，是普遍性地施加，並非專為特定的人，亦非僅施於聽從於君主的人。士民的行事僅基於角色定位，不計代價地依從君主，並不是利益權衡所致，故賈誼以「鳴鶴在陰，其子和之」為喻。

且士民的主動依從，並非單就某件有利於其個人的事務，而是依從於君主的「志之所在，意之所欲」，這超出了士民個人狹隘的考量，而使士民能為更廣泛的事物付出。謹守角色定位的人們所組成的群體，能夠不斷地追求更高遠的福祉，從士民本身的福祉，到靈臺、靈囿、靈沼等外於個人的功業，終至「下被禽獸，洽于魚鱉」〈君道〉而澤被萬物。由此看來，理想治理雖然不以具體的個人利益為終極目標，但群體成員的利益是作為初期目標而被實現，可以應對那些難以在個人利害權衡下實現的公共事務，為政治的成果留有更多的可能性。

不過士民主動地、回報地依從君主的情形，是有先決條件的，那就是君主的修身。德義、恩澤、功德等君道的核心價值，都建立在「反脩之於己」的基礎之上：

去射而不中者，不求之鵠，而反脩之於己。君國子民者，反求之己，而君道備矣。〈君道〉

君主必須有意識地修正自身行事，去符合外於自身的標準。若能同時不斷汲取外在資訊，並改善自身品質，則「君道」能漸趨完備。

所謂「君道」，當與思想家所推崇的「道」有所關連。「道」是萬事萬物的根本，其性質則規範了君主行事的根本性質：「道者，聖王之行也。」〈大政上〉賈誼藉著黃帝之語，說明了「道」是至大至高而持續運動的，故「道」

有足夠的能力來關照無數的事物，同時保持自身性質的穩定不變，而不會與萬物為敵或漸漸消亡：

黃帝曰：「道若川谷之水，其出無已，其行無止。」故服人而不為仇，分人而不譁者，其惟道矣。故播之於天下而不忘者，其惟道矣。

〈脩政語上〉

此外，「道」有著廣泛的影響力，既不限於存有物的種類，亦不限於地理空間的限制：

故黃帝職道義，經天地，紀人倫，序萬物，以信與仁為天下先。然後濟東海，入江內取綠圖，西濟積石，涉流沙，登於崑崙。於是還居中國，以平天下。天下太平，唯躬道而已。〈脩政語上〉

這些性質啟發了思想家在君主治理方面的想法。君主若能行「道」，便能夠安頓宇內事物無所不遍，並達成長久穩定的治理。君主的行事若要符合「道」，必須言道、學道、守道、樂道、行道，在認識與言行皆力求符合於道：「是以道高比於天，道明比於日，道安比於山。故言之者見謂智，學之者見謂賢，守之者見謂信，樂之者見謂仁，行之者見謂聖人。」〈脩政語上〉

至高而唯一的「道」，是所有君主共同的標竿，對於先王或新君都是相同的。故繼起之君僅須穩妥地守道、履先王之跡而行即可平治天下：

帝顓頊曰：「至道不可過也，至義不可易也。」是故以後者復迹也。故上緣黃帝之道而行之，學黃帝之道而賞之，弗加弗損，天下亦平也。〈脩政語上〉

值得注意的是，君主因循守道的主張，也呈現於〈脩政語上〉和〈脩政語下〉的敘事結構。黃帝、帝顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜、大禹、湯、周文王、周武王、周成王的序列，不僅構成了君主治理的討論，其間各君對先王治理的沿襲，顯示他們皆同樣守道。篇章最末的周成王，或許因接續文王、武王的治理，而有弼子教導「上世之政」的敘述。但其「上世之政」的內容，與文王以

前的諸多君主所言幾乎一致。故可知後起之成王所效法的上世之政，不僅只是繼承文王、武王，更是效法諸多先王以回歸於道。

君主的職務是遵循過往聖王的安排，進而回歸不變的道，這個立場影響了賈誼對於常態與變局的看法。正確的治理在於依循恆常，不能夠任意更動：

「因經紀本於天地，政法倚於四時，後世無變故，無易常，襲跡而長久耳。」〈數寧〉若任意更動，必招致災禍：「欲變古易常者，不死必亡，此聖人之所制也。」〈立後義〉但是，應對變化的時局，賈誼並不主張固執不變，而是適當地應對時局的需要：「夫帝王者，莫不相時而立儀，度務而制事，以馴其時也。」〈立後義〉賈誼與商鞅的說法其實相近（《商君書·更法》中說：「伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒，及至文武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用。」），兩者都主張有所改變，以應對變局所需。在這點上，賈誼亦同意秦制的變法立場：「當此之時，專威定功，安危之本，在於此矣」〈過秦論下〉，故仍視秦的并兼之法是一時之本。

賈、商兩人雖都贊成「變」，但在觀念上卻有著根本的差異，具體呈現在兩者不同的歷史認識。由商鞅與李斯所代表的秦制歷史認識，與賈誼對君主因循守道的看法相反。商鞅與李斯認為先王並非都回歸同一的道，而是各有其禮法，不相因襲：「三代不同禮而王，五霸不同法而霸，故知者作法，而愚者制焉；賢者更禮，而不肖者拘焉。」《商君書·更法》秦制的變古性質，使其更偏向肯定改革：「湯武之王也，不循古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。」

《商君書·更法》賈誼修正了秦制的變法立場，主張以道為依歸而講求時變。雖然他肯定變革的必要性，但基於秦朝覆亡的事實，賈誼否定秦制所持變古史觀，而主張回歸於先王之道的大方向。各個變革是僅是為了應對個別的變局，渡過變局後仍應當回歸同一的「道」。因而賈誼批評秦始皇：「秦雖離戰國而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取之也，孤獨而有之，故其亡可立而

待也。」〈過秦論下〉秦制之於賈誼只能是應對一時的方案，為政一事，最終仍然應回到依歸於「道」的「常」。

「道」不僅是提供了治理上的高度，在具有理論性而抽象的一面外，更不離具體效益。「道」與「善」是一致的，而「善」與「福」是一致的，是關乎人的具體利害的：

顓頊曰：「功莫美於去惡而為善，罪莫大於去善而為惡。故非吾善善而已矣，善緣善也；非惡惡而已也，惡緣惡也。吾日慎一日，其此已也。」〈脩政語上〉

行道之君並不是盲目地追尋想像的事物，也不是自身主觀的「善善」與「惡惡」。因為「道」並非遠離人類日常生活的神秘事物，而是符合人類所欲所求的事物，是關乎人類切身相關的功罪、善惡、福災。

由於道有著不限於事物種類的普遍性，故「道」所導引的善惡、福災當是普遍的標準。它能夠是君、臣、民共同的標準，不會僅是君主單方面的認定，而具有一定的客觀性、群體性：

行之善也，粹以為福己矣；行之惡也，粹以為菑己矣。故受天之福者，天不攻焉；被天之菑，則亦無怨天矣，行自為取之也。知善而弗行，謂之不明；知惡而弗改，必受天殃。天有常福，必與有德；天有常菑，必與奪民時。〈大政上〉

奪民時而造成災禍於民的君主，亦將被天之災，並不存在對君為善、對民為惡之事。「天」在此被作為一個相對於君民的因素，從客觀處施予福災，並使君民在福災上一致。

群體的維繫不得不依靠角色分工，使得不同的人有著不同的職務與境遇。這雖然分化了人們的尊卑貴賤，但並非僅只造成差異。最重要的相同之處，在於每個人都從政治組織的運作中獲得切身利益。「道」的性質正符合於這樣的

設想，故成為了「君道」的標竿。而君主要如何將「道」的性質融入國家的治理，便成為重要的課題。



第二節、君主的學習



合於道的治理，當是效法於先王之道，並呈現安定不變、普施萬物、致善邀福等性質。那麼如何「有道」？賈誼認為殷周的先王之所以能因循守道，是因為他們的君主重視學習：

習與智長，故切而不愧；化與心成，故中道若性。是殷周之所以長有道也。〈保傅〉

「道」是至高而普遍的，故君主對「道」的學習當永無止盡，終身都不應停止學習：「而賢主者學問不倦，好道不厭，惠然獨先迺學道理矣。」〈先醒〉要使此終身學習有效，必須掌握學習的關鍵，其關鍵在於「言」與「智」。

「言」指的是他人給予君主的建言，這些建言的內容之善與不善，則是賈誼認為智與愚之分別，當然也與君主的智能思辨有關，故「言」與「智」密切相關，因此賈誼說：「故夫言者善則謂之智矣，言者不善則謂之愚矣。」〈脩政語下〉

君主在學習之中，必須清楚地思辨這些外界的資訊，「聽之」、「擇之」、「聚之」、「藏之」，在這些思辨的過程之中逐漸構成其對於道的正確認識，進而使自身能夠做出正確且自主的判斷：

故以是明上之於言也，必自也聽之，必自也擇之，必自也聚之，必自也藏之，必自也行之。〈脩政語上〉

思辨雖是君主學習所不可或缺，但是君主的學習並不僅僅停留於思辨的層面，亦並非以思辨為最終目標，更重要的是要基於這些思辨的成果，進一步「行之」：「聞道志而藏之，知道善而行之，上人矣。」〈脩政語下〉君主學習的終極目標，不在於能夠正確地認識「道」並將此認識傳達給他人，而是要在保持對「道」的正確認識的同時，將知識運用於政務之中而加以實現：「故道以數取之為明，以數行之為章，以數施之萬姓為藏。」〈脩政語上〉其中最重要者，是在治理中明辨事物，分析各類因素對於國家存亡的影響，並且在未萌之

前就能掌握事態，才能「昭然先寤乎所以存亡」：「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。」〈先醒〉

「道」的豐富的内容非凡人之力所能徹底掌握的，故須有正確的學習途徑，利用特定條件來彌補自身的不足。故君主必須廣納各方意見以改善治理：

於是有進善之旌，有誹謗之木，有敢諫之鼓，瞽史誦詩，工誦箴諫，

大夫進謀，士傳民語。〈保傅〉

在這個面向上，君主對於「道」的學習呈現著開放性。君主必須開放地面對國內各種層面的人材的意見並予以重視，因為各方的意見可以指出君主不同層面的缺失，避免君主因不合於「道」而危害天下。

因為要成就良好的治理，不僅需要君主對士人意見採取開放態度，士人對於君主缺失的積極糾正也是必要的，這兩方面都是治理順利所不可或缺的：

其聞寡人之汰耶，而不以語寡人者，此教寡人殘道也，滅天下之教

也。故寡人之所怨於人者，莫大於此也。〈脩政語上〉

士人對於君主的糾正，不僅影響到君主是否能合乎「道」，更重要的是關乎「天下之教」，而將在公共事務的層面上影響到整個群體。若是士人放棄作為，君主就將難以全面地認識「道」，致使君主以「殘道」治國。這將對公共事務產生負面的影響，因而士人糾正君主，在一定程度上是一種關乎公共事務的義務。這種看待公共事務的方式，是認為君主個人不可能壟斷「道」的解釋權。僅僅是君主個人的思考與解釋，並不足以令君主因循先王之道。而在這一點上，秦制具有明顯的缺失。秦制的政治控制，造成了思想與價值主張上的排他性，便完全背離了這樣的看法，故受賈誼批評：「行自奮之智，不信功臣，不親士民，廢王道而立私愛。」〈過秦論下〉

相對於開放地廣納意見，君主學習「道」還有另一個途徑，即是依從賢能之人而學習。賢能之人的才智，對於君主的學習有著正向的幫助，才能拙劣的

人就無助於君主學習，甚至將造成負面的作用：「故諸君得賢而舉之，得賢而與之，譬其若登山乎；得不肖而舉之，得不肖而與之，譬其若下淵乎。」〈脩政語上〉必須屬於賢能之人方有資格成為君主的學習對象，並非任何人都能勝任。例如〈脩政語下〉中多次提及的粥子，他對於「上世之政」有著更深刻的理解，具有足以讓周文王、武王、成王求教的才能與知識，才能夠對這三位君主產生正面的影響。這類賢能之人對於君主有著重要而根本的影響，是賈誼所謂的「師」：

知足以為源泉，行足以為表儀；問焉則應，求焉則得；入人之家足以

重人之家，入人之國足以重人之國者，謂之師。〈官人〉

「師」在賈誼對於政治的思考中，具有非常重要的地位，這個地位是立基於其自身極端優越的才能。「師」必須擁有廣博的知識，以及端正而足為表率的事務，能夠回應並解決任何可能的疑惑。君主向其學習的結果，將能改善其治理情形，進而獲得眾人的肯定及尊重。「師」各方面的能力使其較其他人更加接近於「道」，因而更有能力引導君主不偏離於「道」。故「師」對君主的引導，在政權穩定與治理順利方面有著正面的效果。

就賈誼看來，「人性非甚相遠也」〈保傅〉，那些在歷史上擁有輝煌成就的君主，與那些暴虐著稱的君主，在人性的層面上並沒有顯著的高低之分。他們在處理政治事務的表現之所以有著優劣之分，是因為後天的影響，尤其是「師」這個角色的重大影響：

豈胡亥之性惡哉？其所以集道之者非理故也。〈保傅〉

賈誼特別反省秦朝的滅亡，認為胡亥身為君主沒能在治理上有良好的表現，根本的原因在於趙高的不良影響。趙高掌管胡亥的教育而「教之獄」〈保傅〉，使胡亥崇尚運用嚴酷的刑罰。這樣教育下的胡亥，成為一個難以接受不同意見的君主，嚴酷的刑罰被他運用於懲治異議份子。摒除他者的意見而樹立獨專的思維，使得胡亥難以對「道」有更進一步的理解，使秦朝最終走向滅亡。

值得注意的是，「師」雖然具有優於常人的才智，在對「道」的理解與解釋上有著較高的權威性。但是在君主的學習之中，「師」對於「道」的解釋並不會完全否定群體中各層面人材的意見。「師」並不應該引導君主建立一個解釋「道」的絕對權威，反而應該是引導君主去正確地對待各層面人材的意見。正因「師」建立了君主對於「道」的正確認識，使君主能夠在正確地對待各方意見的過程中，更開展地學習「道」。若缺少了各方的意見，對於「道」的了解就將失於偏頗，最終將難以接近無所不遍的「道」。

在「師」對君主的教育之中，「六藝」具有重要的功用。「六藝」是先王考量凡人的能力，而設立的一套工具性的知識，對於一般人有用，也適用於君主的養成教育：「是以先王為天下設教，因人所有，以之為訓，……，謂之六藝」〈六術〉，這套知識也能為君主的學習提供幫助。因此「師」亦以「六藝」為本，將其作為君主教育的教育內容，以這六部典籍達成不同的教育目標：

或稱《春秋》，而為之聳善而抑惡，以革勸其心。教之《禮》，使知上下之則宜。或稱《詩》，而為之廣道顯德，以馴明其志。教之《樂》，以疏其穢，而填其浮氣。教之《語》，使明於上世而知先王之務明德於民也。⁶〈傳職〉

除卻《樂》的性質較為特殊之外，其他的項目皆與思辨較有關連，透過區分善惡、上下以及辨明道、德等方式，從智能與認識方面改變君主的品質。在這樣教育下的君主，其心、志、知皆能有正向的發展，且能從這些典籍之中，了解身為君主的職務。君主的職務是因循守道，由先王設立的「六藝」典籍，正提供了一個學習途徑，學習先王如何成功治理國家。故「六藝」的教育是以「聖

⁶ 此處的「語」有可能就是指《尚書》。就《尚書》的內容而言，其多紀錄先王言語。就《尚書》的作用而言，賈誼認為是「以著所從事」〈道德說〉，是用以說明人們所做之事的意義何在，與此處稱「語」是闡明上世之事以了解先王從事於明德於民的描述相符。

人之德」為典範，君主是要藉此效法先王，以求改善自身品質：「此所謂學太子以聖人之德者也。」〈傳職〉

以上諸多的學習途徑，透露出知識相對於現實政治的權威性。不論是廣泛的士人，或是擁有知識權威的賢人、六藝典籍或先王事跡，這些提供「道」的知識的途徑，很明顯地高於現實政治而起著指導作用。然而這樣的關係是否能夠在現實政治之中順利實現，可能是一個難題。因為當賢人或士人持著知識的權威地位來指導君主之時，他們的地位將是高於君主的，而這個情形可能與政治上君臣之間的尊卑關係有所衝突。不過，在「從道」與「從君」兩件事上，賈誼顯然認為，當君主的行事有缺失之時，絕對要聽從他者的意見，因為治理若脫離了「道」，必然招致政治上不可承受的後果：「苟背道棄義，釋敬慎而行驕肆，則天下之人，其離之若崩，其背之也不約而若期。」〈連語〉

同樣的，賈誼的某些設想，可能是為了緩解此方面的衝突。從君主的學習過程來看，是具有累積性的，君主隨著學習不斷進步，達到「中道若性」〈保傅〉，故長期學習的最終結果應可消解這方面的衝突。此外，他也主張，君主在學習之際當居於主動積極的立場，〈脩政語上〉中對大禹的描述正是這種思維的呈現。大禹主動積極地向諸侯、士人求教，顯示君主不是因犯錯而被動地受教，而是主導著知識的吸收。在臣子傳授君主知識的過程之中，雙方同以改善治理現狀為意，此共同認知一定程度上緩解了衝突。

第三節、君主教育



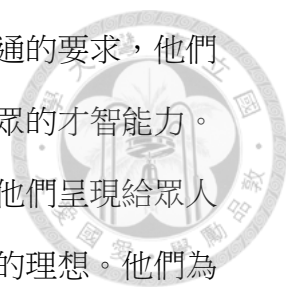
賈誼重視君主的學習與教育，並強調「師」具有引導君主的重要地位，而「師」如何引導君主便成為重要的問題。賈誼認為在君主的學習過程中，「師」是居於主導地位的，「師」必須細膩地管控那些影響君主學習的因素。「師」必須設定適當的學習份量，過少的份量不足以達到教育的目標，過多的份量又將影響君主的學習熱忱，將不利於長期堅持學習：

人主太淺則知闇，太博則業厭，二者異失同敗，其傷必至。故師傅之道，既美其施，又慎其齊；適疾徐，任多少；造而勿趣，稍而勿苦；省其所省，而堪其所堪。故力不勞而身大盛，此聖人之化也。〈容經〉

另一個影響君主學習的重要因素是學習環境。賈誼認為君主將從身處環境之中接收資訊，成為自身學習成長的資糧。構成這些資糧的要素，主要是君主身邊近臣的行為舉止，近臣的行為舉止將成為君主認識世界的準具，並決定了君主如何看待與評判公共事務。這就如同人們學習語言一般：「猶生長於楚，不能不楚言也」〈保傅〉，經過環境的薰陶，人們逐漸與周圍之人同化，同化的結果是對於世界將持有著特定的認知與表達。這些特定的認知與表達將成為君主治理國家的出發點，因此對於公共事務有著根本性的影響。

所以「師」必須要謹慎於「選左右」〈保傅〉，對於近臣必須有很高的要求。他們必須有著端正的個人行為，他們的言語表達要能符合在朝廷擔任的公共職務，他們的才智與能力要能超出政府職務的侷限，更重要的是，要能不畏於君主所掌控的武力，直言糾舉君主的過失，將自身的才智用以改善國家治理的現狀：

脩身正行不忤於鄉曲，道語談說不忤於朝廷；智能不困於事業，服一介之使，能合兩君之驩；執戟居前，能舉君之失過，不難以死持之者，左右也。〈官人〉

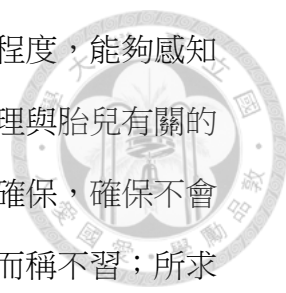


若是比較「師」與「左右」的描述，會發現賈誼對兩者有著共通的要求，他們須有著能夠接受眾人檢視並為人表率的事業作風，並要有著出眾的才智能力。這兩方面的共通要求，使兩者在君主身側時產生相近的影響。他們呈現給眾人與君主的行事，必須足以達到道的位階，是治理國家所要達到的理想。他們為現實政治示範了改善的可能方向，是現實政治中的一股活水，正是因為他們的存在才使得君主的治理能不斷改善而漸漸趨向於道。

教育學習作為影響君主或善或惡、或智或愚的主要原因，在君主的成長過程之中，一點一滴地改變了君主。這一點一滴的影響都不可輕忽，都必須要確保是正向的影響。些許的負面影響，都可能影響君主學習，甚至可能成為未來治理國家的隱憂。由於君主教育是個長期積累的過程，賈誼認為愈早開始實施愈好：「心未濫而先諭教，則化易成也。」〈保傅〉在君主尚未經受不良影響之時，預先建立正確的觀念，則長期的君主教育將更加容易成功。

更有甚者，賈誼不僅注重君主教育的儘早實施，甚至關注於教育學習之外的因素，特別是君主天生的資質。要能影響君主天生的資質，賈誼很直觀地從血緣的關連處著手，關注於生下君主的母后。他認為母后的人選要審慎地考量，必須考量母后家族的先人事跡，務必選擇「孝悌世世有行義者。」〈胎教〉從這樣的家族中選出母后人選，則那些先人的良善事跡將能成為君主的學習榜樣。而這個家族族人亦能繼承其祖先的良善行事，並以此輔佐君主，更有利於君主治理國家。


慎選母后人選，透露出血緣關係對於君主的教育與學習的重要性考量。這是因為君主並非全然處於教育與公共的場域之中，而私領域的家庭關係對於君主的行為也起著影響。在家庭關係之中，關係親密的親戚對於君主的影響力，顯然不會亞於師長與近臣。對於先天血緣所帶來的人際關係網絡的影響力而言，慎選母后人選的作法將是有效的方法，也能為君主教育的接續實施提供有利的基礎。



此外，賈誼認為接近生產之時，胎兒的發展已有了一定的程度，能夠感知到外界的某些事物。這時要特別注意母后的起居生活，特別管理與胎兒有關的生理因素，包括母后所聽的音樂、所用的飲食，都必須由專人確保，確保不會對胎兒造成不良的影響：「王后所求聲音非禮樂，則太師撫樂而稱不習；所求滋味者非正味，則太宰荷斗而不敢煎調，而曰不敢以侍王太子。」〈胎教〉此外，母后在懷胎之時，不論是公共或私人的場合，都必須嚴格控制自身的姿態儀容，情感的表達上也要講求溫和：「立而不跛，坐而不謏，獨處不倨，雖怒不罵，胎教之謂也。」〈胎教〉

對於母后起居各方面的管理規定或許顯得有些繁瑣，但卻是盡可能地對於那些難以改變的先天因素，在人為規劃上做出努力，這樣的努力顯示出賈誼思想中君主教育的全面性。雖然說賈誼強調君主教育的關鍵在於智能思辨，但是卻非僅重視智能思辨，亦非起初就從智能思辨入手。與生理相關的聲音、飲食與姿態儀容，既是在君主思慮尚未成熟時的教育重點，也是任何教育階段都不可偏廢的重要面向。

在太子出生之初，尚未能夠獨立地思辨與行事，這時便需要周圍的人幫助其學習。雖然太子可能難以明白「禮」的意義所在，但是不能因此荒廢於「禮」。在周遭的人幫助下，太子得以依循「禮」來行事：「太子初生，固舉以禮」〈保傅〉，並在實踐「禮」的過程中受到潛移默化，逐漸達成教育的目標。此外，太子日常生活所處的環境應當嚴格管理，必須由為人正當而才能出眾的人伴隨身側，令太子：「見正事，聞正言，行正道，左右前後皆正人也。」〈保傅〉這些人之中，最核心的人物為「三公三少」，賈誼為這些人物設想了大致的分工，在君主教育中分別擔負不同的職務：「保，保其身體；傅，傅之德義；師，道之教訓，三公之職也。於是為置三少，皆上大夫也。曰少保、少傅、少師，是與太子燕者也。」〈保傅〉



出生之初的太子，在其天生的嗜好與慾求的影響之下，或許會主動地追求自我實現。但是太子對於世界缺乏了解，難以做出正確的判斷。若是任由太子隨意發展，很可能會鑄成錯誤，故「三公三少」不應放任太子任意行事。然而太子的嗜好與慾求，都是其自然天性的正常表現，壓抑這些嗜好與慾求亦是不當的作法。因此「三公三少」應當對太子實施先行的教育，謹慎地引導太子朝向正確的方向發展，令太子在實踐自我時有著正確的預備知識，如此一來太子既能夠實現自我，又能免於犯下錯誤：「故擇其所嗜，必先受業，乃得嘗之；擇其所樂，必先有習，乃得為之。」〈保傅〉

在太子年紀稍微增長之後，心智狀態產生了變化，這時君主教育就要進入另一個階段，也就是學校教育：「及太子少長，知好色，則入於學。」〈保傅〉孟子就說：「天下之士悅之，人之所欲也……好色，人之所欲……富，人之所欲……貴，人之所欲。」《孟子·萬章上》名譽、美色、財富、尊貴代表著人類所渴望追求的價值，都與人類群體活動有關。太子在滿足這些慾求的過程中，不可避免地要涉入人際互動，這方面的知識即是學校教育應當著重之處：

《學禮》曰：「帝入東學，上親而貴仁，則親疏有序而恩相及矣。帝入南學，上齒而貴信，則長幼有差而民不誣矣。帝入西學，上賢而貴德，則聖智在位而功不遺矣。帝入北學，上貴而尊爵，則貴賤有等而下不踰矣。帝入太學，承師問道，退習而考於太傅，太傅罰其不則，而匡其不及，則德智長而治道得矣。此五學者既成於上，則百姓黎民化輯於下矣。」〈保傅〉

東、南、西、北各學分別教導太子關於親疏、長幼、智愚、貴賤等最重要的社會關係，這些社會關係體現了特定的社會價值。學校教育下有系統地教導太子關於這些社會價值的知識，則有助太子在人際互動中，注意到公共秩序與群體利益。這些知識的教育與學習，不僅只為了幫助太子在這個年齡階段應付人際

互動，也可以增進太子自身的品質，在學習的過程之中同時達成修身，提升德行與智能，並為未來主政時所將落實的治道預作準備。

如此計畫性的君主教育，是政府諸多事務中很重要的一項。必須藉著政府的人事安排，使一部分的人員專門負責於教育工作。這些人員組成了一個特殊的部門，它為政府傳承歷任君主的治理經驗與知識。治理的良善與否，不再僅憑某些偶然的因素，例如君主資質或時局變化，而是有著這些經驗與知識來支持。政府治理有著品質上的保證，則長治久安才是可期的。


第四節、小結



在本章第一節之中，討論了賈誼所設想的理想治理。在君主的主導下，士民主動地、回報地依從於君主的治理。君、士、民的行事皆非為了自身利益，因而超越個人利害地實現公共事務，甚至追求超出人類群體的事務。這樣的理想治理，建立在君主修身的前提上。隨著汲取外在資訊，君主漸漸完備自身「君道」，使之符合於「道」。「道」普遍關照萬物，並持續穩定運行，這樣的性質成為君主治理的標竿。這樣的標竿規範了君主的治理，也指出了君主最主要的工作目標，就是穩妥地守「道」。儘管賈誼同意可以採用變通的方法，以應對一時的變局。但是渡過非常時期後，他認為君主仍應回歸常態的治理。而這樣的治理不僅只是仿效理論的、抽象的「道」，更是關注於人類日常切身的利害。這些利害更是具有客觀性、群體性，關照了所有參與成員的利害。總之，賈誼不只是單純地肯定角色分工，而是要以「道」作為立足點，從而使分工關照群體利益。

在本章第二節之中，討論了君主如何修身進而了解「道」。若要了解「道」，君主必須無止盡地學習。學習的目的在於處理政務與應對國家存亡，這必須基於對「道」的正確認識，正確的認識建立在兩方面。一方面是廣納各方意見，而士人於此處負有重大責任。另一方面是依從賢能之人學習，重視知識的權威者，以之為「師」。「師」以「六藝」教導君主先王之道，左右了君主的品質。這兩方面的學習途徑，透露出知識相對於現實政治有著更高的地位，這很可能與君臣的尊卑關係有所衝突。這可能藉著君主的成長、君主在學習中的主動地位，以及在知識傳授過程中的君臣共識，而得到一定程度的緩解。

在本章第三節之中，討論了「師」教育君主的方法。在君主教育之中，「師」須管控教學份量與學習環境，確保君主受正面的影響。君主教育重視長年的累積，故要儘早實施。而對於君主教育的方法，賈誼非常詳盡地規劃了不



同年齡階段的教育方法。從根本處著眼，賈誼認為要慎選母后人選，並從生理的角度重視母后飲食起居的管理，確保君主的資質。在太子出生之初，安排「三公三少」授予各方面的預備知識。在太子年紀更長，心智狀態顯露更多慾求時，令太子進入學校教育，系統性地教導太子各類社會價值，引導太子與人群良性互動，並助其在人際互動中實現公共秩序與利益。賈誼的思考是非常全面的，不僅只限於典型的師徒教學，更有生理、環境等切入點，並注意到了各年齡階段的不同情況。這樣鉅細靡遺的思考，更是積極肯定人為方法能夠確保君主品質，治理的良莠不是無能為力的。這指引國家將君主教育納入重要事務之中，以政府組織支持治理經驗的傳承，這樣一來長治久安將更為可期。


第七章 結語



賈誼思想的出發點，是對現實政治的批判，而當時的現實政治是由黃老型態的秦制所構成，故其思想的各個部分中，顯然都有秦制的影子。其思想一方面要解決秦制為當時的人所設定的政治問題，另一方面要樹立引領現實政治的價值主張。循此思路，賈誼如何理解當時既存體制造成的政治現實，以及從這理解走向什麼樣的價值主張，這些價值主張如何呈現於其從知識的立場對現實政治發出的批判，這些便是本文最主要是想釐清者。

在賈誼的理解之中，秦制最重要的性質在於藉著刑罰法令賞罰人民，以達到戰爭動員的作用。由於漢朝的建立亦藉助於秦制，使得秦制亦構成賈誼當時的政治現實。與秦制的政治現實同時存在者，是秦制運作的失敗經驗為當時的人所設定的幾個重要問題，一個是強力汲取與刑罰損害所激起的民力反撲，一個是秦制的教化所引起的君臣倫理動搖。針對這些問題，賈誼樹立了兩個核心的價值主張，一個是重視群體利益而講求「安利」，另一個是重視長治久安而講求「長久」。為了要實現這兩個核心價值，賈誼標舉其所謂的「王道」，其中尤重兩點，一是重視公共參與，要求政治場域須容納更多的人，以反映更多不同層面的人的利益，二是要求各個政治角色都嚴格遵循政治安排，並期望這樣能長久地延續政治秩序。

賈誼以道家風格濃厚的語彙，建立其「道、德論述」，這達成了三個作用。第一個作用是藉著多層次的存有論架構，將一切現象與「道」連結，增添其解釋的說服力。第二個作用是藉著考量萬事萬物之間的差異性，在自然世界中劃設了人事活動的空間，並為人世價值的實現提供了存有論的憑據。第三個作用是基於其觀察到的自然運作的諸多性質，主張了「安利」的世界觀，從而設立了萬物的安利皆能受保障的政治理想。這三個作用，為其價值主張奠立存有論的基底，並使政治場域中核心價值的重新設定成為可能。

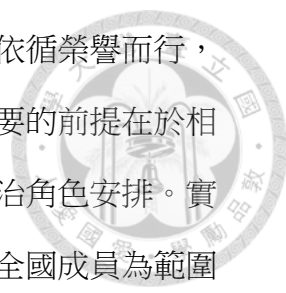


其「王道」與「道、德論述」的思想意義，可以透過當時的思想環境映照而得。相較於秦制變古的立場，賈誼思想雖同意應對變局的必要性，但卻將正確的治理方法定位為恆常不變者。他認為正確的治理方法是古今相通的，政治場域的參與者既要採用與古相同的作法，也要嚴格遵守政治安排，這個立場將政治思想引導到長遠而穩定的思考方向。相較於關照漢初具體脈絡的「蕭規曹隨」，賈誼並不將政治穩定的思考，著眼於特定時空下的個別人士，而是思考君、臣、民這些一貫的政治角色安排，考量的不是如何在當下的人事糾葛中，短暫地維繫穩定與保有成果，而是在任何時空中一貫而可行的政治運作。

對比於黃老思想以「刑德」所設想的世界，賈誼思想不認為良好的治理之中，對於某一方的損害是必然要存在的，這樣的思考重新定義了治理活動。不同於以往藉著戰爭或權力的衝突傷害他方，以求勉力維持朝不保夕的政治秩序，他轉向思考如何藉著縝密規畫的政治安排，滿足每一方的所欲所求並行之久遠，共造人類全體的長久福祉的可能性，這樣的思考方向或許呈現了漢初政治現實的轉變。經歷秦末漢初的戰爭動亂，政治秩序的重整工作有了一定的成果，因而走向反省過往的治理方法，並試圖突破其侷限，在初步地界定了群體的成員及區分了君、臣、民的成果上，重新設定群體的目標及角色安排。

在「禮」的思考上，賈誼思想很明顯地反映了上述思考方向與價值主張。其由「法」向「禮」的思考，主要有兩方面的意圖。其一是否定治理活動的損害性，強調治理活動與群體成員之間並存不悖。其二是要求治理方法要能夠應對更多樣的人事活動，實現更多不同的人世價值。在他看來，實現這些不同價值的根本作法，在於釐清政治場域中的倫理關係，重整君、臣、民各類成員的角色安排。

這些角色安排的核心考量，在於如何在政治場域中實現群體利益，以及如何令這些安排穩定延續。對應前者，其要求更廣泛的公共參與，具體而言，是要求加強各層級的臣子在政治決策中的影響力。對應後者，其要求要將臣子打

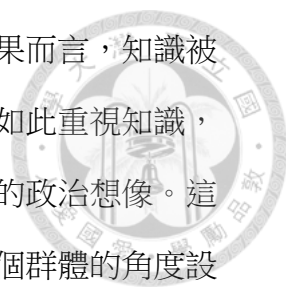


造為一個國內的特殊群體，這個群體要能在任何情形之下，都依循榮譽而行，並且不惜代價地維護政治秩序。要成功打造這個群體，一個重要的前提在於相應的社會風俗，必須使整個國家的人都認知到並重視各自的政治角色安排。實現以上考量的作法，是在君臣之間構成「禮敬」的關係，並以全國成員為範圍建立階級秩序，此即賈誼所謂的「禮」的核心部份。

在分封制的主張上，儘管是個更為險峻的議題，賈誼仍維持了一貫的價值主張。從根本上來說，賈誼認為分封制優於郡縣制，一方面在物資運輸方面有利於民，另一方面更是擴大了臣子們的政治參與，同時對未來的非常狀況預做準備。然而漢初的分封制已顯露弊病，改革現制有其必要性。為了說服文帝推行改革，賈誼提供了「益壤」與「眾建」兩個不同的對策。不過在這兩個對策之中，他更加期望的是採行「眾建」對策，因為「眾建」相對於「益壤」更加優越。「眾建」的改革結果，將能使國家中所有人都蒙受利益，並且能一勞永逸地解決現制的弊病，將國家導向長治久安。這樣的思考，是反對高祖過去樹立封國、相互對抗的老路，不同意把天下的安定寄託於這些一時的人物與家族，而轉向藉著知識來重新規劃分封制的安排。

賈誼思想對於現實政治的諸多批判，總結於其對理想治理的思考。在理想之中，群體中的每個成員都是主動地依循於政治安排，基於自身角色定位而超越自身利益地行事。賈誼並不是從個人利害層面，來思考如何引導各個成員的行事，而是轉向思考治理活動本身是否能獲得群體成員的認同。治理活動不再可能損害群體成員的利益，消除其中對立情形，既與秦制大異其趣，更是重新定位了治理活動。

如此設想的治理活動，不再能僅憑治理者自身考量，而需要一個更加寬廣的立足點，必須打開更多管道，接納各種不同的意見，才能贏得廣泛的認同。這個工作必須求助於更多人，以獲得有效的意見，而知識份子就是最能勝任的一群人。於是賈誼強調各類知識份子的地位，不僅包含知識場域中的權威者，



也包含政治實務中的各級人員，以及民間的意見領袖，就其結果而言，知識被賈誼提高為指導現實政治的地位。由此可見，賈誼思想之所以如此重視知識，並試圖提升其於政治場域中的地位，正是出於一個不同於當時的政治想像。這個想像直接回應了繼承秦制而來的漢初政治的缺失，重新從整個群體的角度設定政治的目標，要求實現一個積極主動的新形態政治運作。在這各個部分之中，廣泛了解自身國家的知識就是成敗的關鍵。

不過要確保知識能夠指導現實政治，並長期維持如此情形，就必須讓當時的政治運作之中的關鍵角色予以配合。君主須接納知識在政治場域中的指導地位，賈誼思想之中的太子教育便是為此存在。在教育的過程之中，君主得以領會知識的效用，進而主動接納各類知識。這個情形重新定位了君主的政治角色，君主必須乘載各類攸關社群福祉的知識，妥善連結知識與政治。除此之外，倫理關係必須受到重整與維繫，必須藉著倫理關係在政治場域中為知識開路，讓執掌政治權力的君主與坐擁知識的臣子相互配合，同時在民間社會建立人才的泉源。

本文最主要的成果，其一是藉著較多的著墨於釐清秦制如何形塑了賈誼思想中主要的價值主張，也就是「安利」與「長久」兩者，以及這些價值主張如何呈現於其思想各個部分。其二是嘗試解明賈誼思想是如何設想其價值主張的實踐方法，其核心關懷是倫理與知識兩者。在思想史之中，不乏思想家聚焦於這些價值主張於核心關懷，因而或許會被視為老生常談，但在漢初的政治環境之中，這卻是政治秩序重整的一個重要里程碑。賈誼思想標幟了對新的政治運作的期望，以及深化思想與現實政治之間交互作用的可能性，可以說是漢代政治演變的一個重要開端。

參考文獻



壹、 傳統文獻

- (漢) 司馬遷撰，1959，《史記》，北京：中華書局。
- (漢) 班固撰，(唐) 顏師古注，1973，《新校漢書集注》，臺北市：世界書局。
- (漢) 賈誼著，(明) 何孟春注，2010，《賈誼集·賈太傅新書》，湖南省：岳麓書社。
- (漢) 賈誼著，閻振益、鍾夏注，2000，《新書校注》，北京：中華書局。
- (宋) 王應麟，2011，《漢制考·漢藝文志考證》，北京：中華書局。
- (宋) 黃士毅編，徐時儀、楊豔彙校，2014，《朱子語類彙校》，上海：上海古籍出版社。
- (宋) 黃震，1984，《黃氏日抄》，臺北市：大化書局。
- (清) 余嘉錫，2004，《四庫提要辯證》，昆明市：雲南人民出版社。
- (清) 汪中，1991，《述學》，北京：中華書局。
- (清) 姚鼐著，劉季高標校，1992，《惜抱軒文集》。
- (清) 紀昀總纂，2000，《四庫全書總目提要》，石家莊：河北人民出版社。
- (清) 劉台拱，1970，《劉端臨先生遺書》，台北：藝文印書館。
- (清) 盧文弨，1990，《抱經堂文集》，北京市：中華書局。
- 貝遠辰注釋，陳滿銘校閱，1996，《新譯商君書》，臺北市：三民。
- 韋力編，2009，《古書題跋叢刊(二)》。


貳、 近人專著


- 王興國，1992，《賈誼評傳》，江蘇省：南京大學出版社。
- 李開元，2000，《漢帝國的建立與劉邦集團——軍功受益階層研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

- 林聰舜，1991，《西漢前期思想與法家的關係》，臺北市：大安出版社。
- 林聰舜，2013，《漢代儒學別裁：帝國意識形態的形成與發展》，臺北市：臺大出版中心。
- 金春峰，2006，《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社。
- 侯外廬，2004，《中國思想史綱》，上海：上海書店出版社。
- 胥仕元，2013，《秦漢之際禮治與禮學研究》，北京：人民出版社。
- 唐雄山，2005，《賈誼禮治思想研究》，廣州市：中山大學出版社。
- 徐復觀，1976，《兩漢思想史卷二》，台北：學生書局。
- 張金光，2004，《秦制研究》，上海：上海古籍出版社。
- 陳蘇鎮，2001，《漢代政治與《春秋》學》，北京：中國廣播電視出版社。
- 葛兆光，2001，《中國思想史》第一卷，上海：復旦大學出版社。
- 劉建國，1983，《中國哲學史史料概要》，長春市：吉林人民出版社。

參、 期刊論文

- 工藤卓司，2010，〈《賈誼新書》之禮思想〉，《臺灣大學哲學論評》，39: 209-238。
- 工藤卓司，2012，〈《賈誼新書》的鑄錢對策〉，《臺大中文學報》，39: 35-69。
- 工藤卓司著，大川裕子譯，曹峰編，2010，〈《賈誼新書》的諸侯王國對策〉，《日本學者論中國哲學史》，上海市：華東師範大學出版社。原文刊於2004，《日本中国学会報》，56: 16-31。
- 王勇，2006，〈懷王之約與漢承秦制〉，《史學集刊》，2: 17-21。
- 王洲明，1982，〈《新書》非偽書考〉，《文學遺產》，3: 17-28。
- 王翠丹，2009，〈西漢初期的尚賢與史鑑思想—以《新語》、《新書》為中心的探討〉，《中國石油大學學報（社會科學版）》，25(4): 59-62。

- 
- 田耕滋，1989，〈賈誼對先秦儒家臣道觀的繼承與發展〉，《漢中師院學報（哲學社會科學版）》，(1): 52-55。
- 沈名謙，2007，〈賈誼「安民以禮」禮治思想析論〉，《雲漢學刊》，14: 119-140。
- 李森，1992，〈賈誼的民本思想及其歷史地位〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，(5): 62-66。
- 林俊宏，2002，〈禮與政治現實的對話：賈誼《新書》的禮治思想〉，《政治科學論叢》，17: 145-174。
- 林聰舜，1990，〈賈誼思想中的儒法結合特色〉，《清華學報》，20(2): 327-360。
- 林聰舜，1993，〈「禮」世界的建立--賈誼對禮法秩序的追求〉，《清華學報》，23(2): 149-174。
- 徐麗霞，1990，〈漢初經濟概況暨賈誼之經濟政論〉，《實踐學報》，21: 1-30。
- 張守甫，2010，〈論賈誼《新書》中之階級觀念〉，《輔大中研所學刊》，24: 35-56。
- 張建國，1996，〈試析漢初『約法三章』的法律效力——兼談『二年律令』與蕭何的關係〉，《法學研究》，18(1): 154-160。
- 張建群，1998，〈賈誼思想與西漢文帝政治改革關係研究〉，《孔孟月刊》，36(9): 18-28。
- 陳麗桂，1996，〈從「新書」看賈誼融合儒、道、法的思想要論〉，《國文學報》，25: 131-187。
- 賀凌虛，1966，〈賈誼的政治思想和政策〉，《思與言》，4(4): 20-26。
- 黃漢光，2003，〈賈誼的改革在教育上的意義〉，《鵝湖學誌》，31: 123-147。

- 
- 黃錦鈇，1977，〈賈誼和鼂錯的政治思想〉，《東海學報》，18: 25-38。
- 楊凱婷，2008，〈論賈誼禮治思想下之「太子教育」〉，《輔大中研所學刊》，19: 107-125。
- 劉清泉，2003，〈賈誼思想內涵由儒入法的重要關鍵〉，《重高學報》，6: 89-105。
- 魏建功、陰法魯、吳竟存、孫欽善，1961，〈關於賈誼〈新書〉真偽問題的探索〉，《北京大學學報（人文社會科學）》，5: 59-66。
- 羅新，1996，〈從蕭曹為相看所謂『漢承秦制』〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，5: 79-85。