

國立臺灣大學文學院中國文學系研究所

博士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

doctoral dissertation



士與漢代文化搏成研究

—儒學、吏事與方術的揉合與實踐

On Intellectuals and the Construction of Han Dynasty

Culture: The Mixing and Praxis of Confucianism,

Official Service and Occult Practices

白品鍵

Pai, Pin-Chien

指導教授：張蓓蓓 教授

Prof. Chang, Pei-Pei

中華民國 103 年 1 月

January 2014



本論文獲得行政院國家科學委員會 101 年度

「獎勵人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文」補助

誌謝



這幾年常常想起外婆。

小時候我的成績實在稱不上優秀，外婆在世時，每次見到調皮搗蛋的我總是這樣語重心長的叮嚀：「阿鍵，愛認真讀冊啊！」

到了國三，高中聯考前夕，那時我每天都跟同學們一起讀書到晚上九點。這年外婆病重，我從學校離開後，與爸媽來到了外婆家。那天晚上的場景我永遠不會忘記：學醫的二舅跪在外婆身側，拿著呼吸器一壓一放，客廳裡悠悠的播放著阿彌陀佛的念佛聲。我對著已彌留的外婆打招呼，原本一動也不動的外婆突然張大眼睛看著我，用最後的生命咿咿呀呀的發出聲音。她口裡插著呼吸器，沒人聽得清楚她說了什麼，但我聽得很清楚，因為她每次見到我，總是那樣語重心長的叮嚀。

韶光荏苒，十八年過去，從大學、碩士到博士，每完成一個學位，每進入一個新學校，每次遇到學業上的關卡，我總不忘到外婆靈前報告，期待她能像小時候一樣，給我摸摸頭，從衣櫃裡拿出一塊玉珮給我戴上。

在我就讀博士班的這幾年，人世送往迎來，緣起緣滅。幸賴世間有仁愛，令逝者得以不朽。

先是我敬愛的爺爺以 88 歲的高齡，在睡夢中安詳過世。一年後，我與愛情長跑 9 年的女友結婚。三年後，我們家在春節期間誕生了一個哭聲宏亮的小伙子。那年大年初一，90 歲奶奶穿著一身喜氣的漂亮衣服，來我們家抱抱他剛出生的曾孫。想不到還不到元宵，奶奶就病倒了，從此對紅塵俗世再無反應，遊蕩在彌留之際的國度。又過了不到一個月，曾經悉心指導我讀書的鮑國順老師解脫病體，我前往高雄送行，突然想到我與老師的最後一面，正是在我婚後的第一個農曆春節。當時我帶著新婚妻子與喜餅南下，已退休的老師還神采奕奕，與我暢談孔孟老莊。

天之生物，日進日息，能在輪迴中與這麼多愛護我的家人、師長、朋友相遇，並得其指引我該去哪裡留下一些足跡，去哪裡尋求安身立命，我真是何其幸運！

謝謝我外婆，她肯定沒想到她當年的叮嚀，能成為我這駑鈍外孫攻讀博士的心靈支柱。謝謝我的父母，謝謝他們不計代價的用生命，用汗水，養育我，支持我，使我能在此留下隻言片語。謝謝我的妻子彥蓁，謝謝她願意耗費青春年華陪伴一個傻小子，在我寫作期間悉心照顧我的生活，乃至於懷胎十月，生養孩子，用往後無盡的煩惱來成就一個家庭。謝謝我的岳父、岳母，謝謝他們

先是賜予這人間一個美好的女子，後又以充分的理解，實際的物資，支持一個經濟拮据的女婿閉門讀書。

謝謝指導教授張蓓蓓老師，總是在關鍵的時刻給了我許多啟發，一次又一次的閱讀這長篇大論，並且在我惶恐焦慮的時候想辦法給予我信心，讓我能在漫長的論文寫作中不至於燃燒殆盡。謝謝劉文起老師，從大一時便循循善誘，帶領我走入學術的殿堂，既指導了我的碩士論文，還擔任這本博士論文的口試委員，更每每在我浮躁、驕矜時給我當頭棒喝。謝謝鮑國順老師，在我碩一時指引我寫下學術生涯的第一篇論文，之後又與劉文起老師共同指導我的碩士論文。謝謝邢義田老師，在課堂上指引我透過各種史料接近漢代的基層社會，給予我非常多的啟發，又以口試委員的身份給予這本論文許多指正。謝謝李偉泰老師的史記課程，帶領我發現許多歷史的細節，又擔任口試委員，給予我許多建議，甚至在考試時惠賜許多研究資料。謝謝林聰舜老師在口試時給予我許多不同角度的思考，並且指正了我許多論文的盲點。謝謝王瓊玲老師，當年在大學推甄的戰場上，錄取了一個不知天高地厚的白目小子，這些年來又給予我許多學術上、生活上的支持與鼓勵。謝謝從小到大所有教導過我的恩師們，讓我明白何謂讀書人，以及成為一個讀書人應該有怎麼樣的謙卑身影。

謝謝中研院史語所數位知識總體經營計畫，提供了我豐厚的博士生獎補助，讓我在臺北的生活無虞。謝謝分項計畫主持人王明珂老師，除了計畫事務的指引外，還在讀書會中給了我許多啟發。謝謝計畫總主持人李宗焜先生，以及一梅姐、其瑞、培華、偉傑、佳涵等可愛的主管以及同事們，總是關心我的學業與生活，還包容我在工作的空檔裡讀書寫功課。這段在史語所的日子，是我人生中非常重要的養分，我此生難忘。

謝謝大學時的好友俊傑協助論題與摘要的英文翻譯，謝謝其濬、沁如協助校改英文。謝謝同門師兄億平與偉賢、學長盈瑞以及同班同學保全，我們進行博士論文的時間有很大的重疊，謝謝你們的加油打氣與讀書心得，尤其感謝兼通道教之身體觀與中醫學的億平師兄，在初稿階段給予這本論文第五章許多意見，使我收穫良多。謝謝小綠、孟德、柏晔、陳晟、志豪、恭佑、郁晴、幸茹、昭群、馨儀等中文系的老同學們，能在求學之路上認識你們，是我學術生涯裡最大的福氣。

最後要謝謝孔子與司馬遷，你們留下了人類最值得尊敬、讚美的言論與文字。

當然還要謝天謝地：

這世界多麼美好，值得我們白首格致。

摘要



先秦兩漢的「士」可以從理想面與實際面分為兩種。就理想面來說，士當志於道，並以弘道為己任。這種理想中的士，在先秦時代以受儒家思想薰陶之儒士為主，他們不但有各種古典知識技能，且積極入世，以仁為己任。然而撇開理想性不談，士並不全以儒家思想為依歸，東周以降，士不但有諸子百家，甚至包含了雞鳴狗盜之徒。這些人與其他庸庸碌碌的庶民百姓不同，或者成一家之言，或者擁一技之長，形成所謂的「知識階層」。

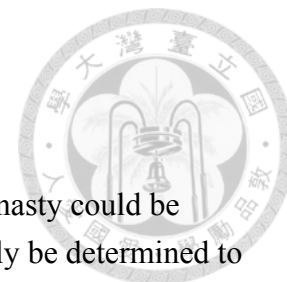
學術的創新與融合乃戰國時代的文化特色，在游士的議論下，各家學術逐漸破除界線，為漢代文化提供了堅實的養分。在游士漸趨消失的漢代，以董仲舒為代表的儒生吸納諸子百家思想，形成了能被大一統王朝所接受的漢代儒學，並透過漢武帝的獨尊政策強力擴張，儒生也因此成了「士」最顯眼的部分，掩蓋了其他擁有特殊技能的知識份子。秦以法為治，漢承秦制，也就繼承了以律令治天下的政治制度，因此在儒生之外，另有明白律令、專精各種行政庶務的文吏。這群人或許沒有「志於道」的高尚情操，但卻是真正以實踐為學術的士人，同時也是漢代文化的中堅份子。儒生、文吏之外，又有方士，戰國游士中的燕齊方士由於秦皇、漢武之好求神仙，曾經炫耀一時，此後在歷史上似乎顯得無足輕重，然而方術信仰乃當時人們心靈之必須，生活之常備，方士看似隱為歷史之伏流，實則無所不在。

擁有學術或技能的士，則肩負著傳承己身知識的文化責任。儒學、吏事、方術三者堪稱漢代文化的主幹，透過種種傳播管道，幾乎對漢代社會的每一個角落都產生影響。這三種文化雖然各有其獨立性，但在漢代則互相影響，其關鍵在於漢代的士時常同時兼有儒生、文吏與方士三種身份。由於士兼有不同的學識技能，再加上其所掌握的文化傳播能力，各種不同文化於是以士為中心，在不同階層密切而活潑的交流著，搏成一種具有恢弘氣度，重視實踐的漢代文化。

歷史是一個發展的過程，漢代由分而合，最後又由合而分，其中有不少關鍵事件的發生，更不能忽略許多累積的過程。在士人的努力之下，文化逐漸由分散而趨向融合，雖然東漢時代開始出現各種大一統的異音，但整體而言都不能掩蓋那富有生氣，積極入世的文化。

關鍵字：儒生、文吏、方士、漢代文化

Abstract



The intellectuals during the pre-Qin Dynasty and the Han Dynasty could be discussed from two dimensions. Ideally, intellectuals should not only be determined to pursue Dao(道) but aspire to Dao. The Confucian scholars in the pre-Qin Dynasty were a typical case, who were well-read, engaged, and aspired to Ren(仁). In reality, however, not all of the intellectuals were Confucian scholars. During the Warring States period, intellectuals included Hundred Schools of Thought and people who knew small tricks. These people differed from the common ones. They formulated their theories or were well-equipped with professional skills, forming so-called the intelligentsia.

Culturally, the Warring States period featured academic innovation and integration. Under Travelling Scholars' debates, schools of thought gradually broke their boundaries and nourished the Han Dynasty culture. In the Han Dynasty, where Travelling Scholars faded, Confucian scholars whose leading representative was Dong Zhong-shu(董仲舒) integrated the thoughts of Hundred Schools of Thought into the Han Dynasty Confucianism which could be accepted by the regime. With the advocate of Emperor Wu-Ti of the Former Han dynasty(漢武帝), Confucian scholars became the most conspicuous group among intellectuals. They concealed other intelligentsia with special skills. The Qin Dynasty emperors ran the states by laws, and the emperors in the Han Dynasty followed in the steps. For this reason, there were officials, being familiar with laws and administration affairs, aside from Confucian scholars in the Han Dynasty. The officials might not have noble sentiment to pursue Dao, but their knowledge and skills were completely from real action. They were one of the dependence in the Han Dynasty culture. Along with Confucian scholars and officials, there were alchemists. Among the Travelling Scholars in the Warring States period, the alchemists in the Yan state and the Qi state were once glamorous for the Qin dynasty emperor Shi-Huang's(秦始皇) and the Former Han dynasty emperor Wu-Ti' s seeking Daoist immortals. During that period, occult practices were a necessity of daily life. Afterwards, alchemists seemed to disappear in history but be ubiquitous.

The intellectuals with knowledge or skills held an important position to pass on knowledge. Confucianism, official service and occult practices were the main forces in the Han Dynasty culture. They caused full-scale influence over the Han Dynasty society in many ways. The three forces were independent but affected each other in the Han Dynasty. The reason was because the intellectuals were Confucian scholars, officials and alchemists in one. The intellectuals possessed different science and skills, and they knew well how to spread culture. Thus, different cultures surrounded the

intellectuals and flew across each other closely and lively between the social classes, constructing the Han Dynasty culture which was imposing and focused on implementation.

History is a developing process, where some of the critical cases could not be neglected. Under the effort of the intellectuals, the Han Dynasty culture tended to blend. Though some social turbulence appeared during the Eastern Han Dynasty, the culture which was rich in vigor and engaged spirit wouldn't be covered.

Key words: intellectuals, Confucian scholars, alchemists, officials, the Han Dynasty culture.

目錄



士與漢代文化搏成研究—儒學、吏事與方術的揉合與實踐

誌謝.....	- 2 -
摘要.....	- 4 -
Abstract.....	- 5 -
目錄.....	- 7 -
附圖目錄.....	- 10 -
附表目錄.....	- 11 -
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究方法.....	3
第三節 研究步驟與範圍.....	7
第四節 文獻探討.....	9
第二章 漢代文化的多元成分與時空差異.....	21
第一節 漢代文化的多元成分.....	21
一、 儒學與儒生.....	21
二、 吏事與文吏.....	27
三、 方術與方士.....	32
第二節 漢代文化的時空差異.....	42
一、 區域性的文化差異.....	42
二、 時序性的文化差異.....	61
第三章 儒學的擴張與實踐.....	79
第一節 游士的遺影.....	79
一、 戰國到漢初游士的盛與衰.....	79
二、 游士的學術傳播.....	87
三、 游士的儒學實踐.....	92
第二節 官學與私學.....	97
一、 挾書律的廢除.....	97
二、 太學博士弟子的建立.....	102
三、 經學紛爭與太學的衰落.....	108
四、 郡國學校的興起.....	112
五、 講學與遊學之風.....	118

第三節 士大夫與士族.....	124
一、 察舉制度與士族的出現.....	124
二、 分異與孝悌倫理的深化.....	131
三、 宗族的連結與轉型.....	141
第四節 父老、三老的教化功能.....	148
一、 漢代基層社會結構：什伍與鄉里.....	148
二、 士群體的邊緣：父老、里正與三老.....	155
三、 鄉里教化與家族教育.....	167
第五節 理想與現實的激盪.....	178
一、 政治議論.....	178
二、 隱逸與黨錮.....	183
第六節 小結.....	190
第四章 文吏文化及其變遷.....	192
第一節 漢代制度與文吏群體的壯大.....	192
一、 漢承秦制.....	192
二、 文吏群體.....	197
第二節 文吏文化的傳衍.....	205
一、 軍中教育.....	205
二、 力役的文化傳承.....	221
三、 習字教材所見文吏文化.....	231
第三節 吏的養成.....	238
一、 以吏為師.....	238
二、 為吏之道.....	251
三、 文吏遷轉與文化交流.....	265
第四節 以經術潤飾吏事.....	280
一、 文吏學經與經義折獄.....	280
二、 「條教」與法度、教化.....	291
三、 法制與倫理.....	302
第五節 士族與律令學.....	314
一、 漢代律令學的起落.....	314
二、 儒士與文吏的結合與分流.....	325
第六節 小結.....	334
第五章 方術文化及其影響.....	337
第一節 漢代方術的性質.....	337
一、 方術與陰陽五行.....	337
二、 方僊道與卜、祝.....	349
第二節 菁英士人的方術文化.....	355
一、 五德終始說.....	355

二、	時令.....	369
三、	災異與讖緯.....	385
第三節	大一統王朝下的祭祀活動.....	396
一、	郊祀.....	396
二、	官府與民間神祠.....	413
第四節	日常生活中的方術.....	430
一、	歲時與日禁.....	430
二、	方技：醫學與巫醫.....	445
第五節	早期道教與佛教.....	460
一、	士與道教的興起.....	460
二、	佛教的傳入.....	474
第六節	小結.....	480
第六章	結論.....	484
	參考資料.....	490

附圖目錄



圖 一：漢代文化搏成圖示.....	5
圖 二：漢代文化分層。.....	6
圖 三：陽陵邑鈔探平面圖.....	152
圖 四：內黃三楊庄漢代聚落遺址分布圖.....	153
圖 五：〈漢侍廷里父老憚買田約束石券〉拓本。.....	158
圖 六：武梁祠西壁畫像拓本。.....	169
圖 七：武梁祠閔子騫故事畫像。.....	170
圖 八：武梁祠魯秋胡妻故事畫像。.....	172
圖 九：四川出土之東漢野合畫像磚.....	173
圖 十：漢代習字簡之一。.....	208
圖 十一：漢代習字簡之二。.....	209
圖 十二：漢代習字簡之三。.....	210
圖 十三：斯坦因所獲木觚。.....	212
圖 十四：斯坦因所獲之〈蒼頡篇〉削衣兩片。.....	213
圖 十五：敦煌、居延出土之〈急就篇〉殘片。.....	233
圖 十六：五行生剋圖。.....	346
圖 十七：新舊五德終始說比較圖。.....	363
圖 十八：太一下行八卦之宮圖。.....	404
圖 十九：阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓出土六壬式盤。.....	407
圖 二十：阜陽雙古堆太一式天盤。.....	408
圖 二十一：洛陽偃師新莽壁畫墓西王母像與墓室結構圖。.....	423
圖 二十二：四川東漢西王母畫像磚。.....	424
圖 二十三：山東東漢武梁祠東西兩側山牆畫像石。.....	425
圖 二十四：馬王堆帛書禹藏埋胞圖復原圖。.....	433
圖 二十五：月建與二繩四勾方位圖。.....	433
圖 二十六：四川麻浩漢墓佛像。.....	478
圖 二十七：沂南漢墓中室八角擎天柱柱身畫像。.....	479

附表目錄



表 一：東海郡〈集簿〉統計表。.....	198
表 二：吏員等文吏群體預估表。.....	204
表 三：西漢末年東海郡長吏遷升原因表。.....	263
表 四：趙廣漢遷轉表.....	272
表 五：韓延壽遷轉表.....	274
表 六：黃霸遷轉表.....	276
表 七：《呂氏春秋》十二紀紀首所見之五行配物表。.....	372
表 八：秦月〈歲〉篇整理表。.....	435
表 九：睡虎地秦簡日書甲種〈吏〉篇狀況統計表。.....	440

*按：附圖、附表出處俱見內文註釋，無附出處者則為筆者自繪。





第一章 緒論

第一節 研究動機

「文化」一詞的出現可以追溯至《易·賁卦·彖傳》：「觀乎天文，以察時變，觀乎人文，以化成天下。」¹漢代將此「文化」專指「文治教化」，與「武功」對比，劉向《說苑·指武》曰：「聖人之治天下也，先文德而後武功，凡武之興，為不服也，文化不改，而後加誅。」²近現代以來所使用的「文化」詞義，則明顯受到拉丁文「Cultura」以及英語「Culture」的影響，³擴大了中文古典語彙中的「文治教化」之義，成為一種範圍廣大難以精確定義的詞彙。如梁啟超云：「文化是人類思想的結晶。」⁴又如錢賓四先生云：「文化是我們『大羣集體人生』一總合體，亦可說是此大羣體人生一精神的共業。」⁵「文化既是指的人類生活之綜合的全體。」⁶等等。這些學者們所講述的「文化」，都不只是劉向所稱治天下之「文化」。

用近現代意義中的文化來談漢代文化，大多使人聯想到以儒家思想為核心的大一統文化，尤其是中央集權制度的逐步完成，以及百家思想在漢代逐漸融合的情況。秦、漢間為天地一大變局，⁷包含漢代知識份子之內，歷代討論漢代大一統特色者汗牛充棟，如中央集權所帶來的影響，儒家經典的漢代詮釋，漢代學術與文化的不同來源等等。然而大多數的討論都集中在文化「詮釋」方面，在遼闊的大一統帝國中，文化的「傳播」與「構成」過程無疑也是一重要議題。一個整體文化的形成以及發展，有賴於文化不同層面之間的刺激、滲透與轉化，但我們發現，在漢代文化的討論之中，除了經學傳承的系譜之外，此議題相對研究的較少。

余英時的名篇：〈漢代循吏與文化傳播〉便是以身兼官僚身份的知識份子

¹ 〔曹魏〕王弼注；〔唐〕孔穎達正義：《周易正義》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷3〈賁〉卦，彖傳，頁124。下凡引《周易》，皆僅注名卦名或篇名，以省繁重。

² 〔西漢〕劉向編著；向宗魯校證：《說苑校證》（北京：中華書局，1987.07），頁380。

³ 余同元主編《中國文化概要》（北京：人民出版社，2008.10），頁5。

⁴ 梁啟超《中國歷史研究法》（臺北：里仁書局，2000.08），頁328。

⁵ 錢賓四先生〈中國文化的進退升沈〉，見《中華文化十二講》（《錢賓四先生全集（丙編）》第38冊（臺北：聯經出版社，1998），頁79-80。

⁶ 錢賓四先生《文化學大義》（《錢賓四先生全集（丙編）》第37冊（臺北：聯經出版社，1998），頁6。

⁷ 〔清〕趙翼著；王樹民校正：《廿二史劄記》（北京：中華書局，1984.01），卷2〈漢初布衣將相之局〉，頁36。

為主軸，討論漢代的文化傳播議題。⁸延續著余英時對於「士」階層的關注，其所謂的「循吏」實際上便是理想中的「士」在漢代政治體制中的稱呼，在社會分層的情況下，漢代循吏因此同時肩負著「治」民與「教」民工作。由於士自覺肩負著文化使命，因此身為郡縣令長的士便能藉由政治權力發揮文化傳播的作用。從這個角度言之，余英時的「文化傳播」無疑更接近漢代古典意義中的「文化」。

余英時所論述的文化傳播是以儒教為中心的，大傳統承擔者（君子）將其儒家文化傳播至小傳統的民間（野人），也就是移風易俗、禮樂教化的實踐。余英時沒有截然二分中國的大傳統與小傳統，相反的，他在文章中多次強調漢代大小傳統有十分密切且頻繁的交流，二者維持著既超越又重疊的狀態。誠如余英時所言，漢代的六經整個地在陰陽五行的籠罩之下，而《漢書·藝文志》所錄的內容幾乎沒有一類不受到小傳統的侵蝕，⁹但可能受限於篇幅，〈漢代循吏與文化傳播〉文中對於小傳統藉由士人滲入大傳統的部分卻相對較少著墨。文章後段簡單提到出土的《武威漢簡》中並存了《儀禮》與日忌、雜占等文獻，表示小傳統與大傳統藉由官僚緊密交流的情況。筆者以為，若要完整呈現漢代循吏在文化傳播上的地位，小傳統藉由官吏而傳播的情況必不可輕易略過。

既然大傳統與小傳統之間並無明確界線，文化的傳播也非單向進行，那麼討論漢代文化便不需要拘泥於大小傳統這個西方文化觀念。余英時因為特別強調儒家的教化功能，因此把「文化」歸於儒教以及民間信仰、風俗等部分，而把政治秩序與文化秩序對立起來，強調「政」與「教」、「吏」與「師」在功能上的差異。這當然是一種敘述上的權宜之計，從近現代較廣義的文化觀念來看，律令、刑罰、制度等政治秩序元素，與禮樂、風俗、信仰等一樣，都屬於文化的一部份。漢代繼承秦制，儘管獨尊儒術，仍相當完整的實現了法治文化，如果我們要更進一步分析漢代文化的成分，那麼諸如政府透過官僚體系宣傳律令，從民間培養文吏人才，教導百姓學習律令等等，當然也可以納入討論範圍。

從前因缺乏資料而無法開展的漢代律令、地方行政、民間禁忌、風俗信仰等研究，拜近數十年來大量出土文獻所賜，已露出了一線曙光。雖然距離認清全貌還非常非常遙遠，但大體的輪廓已經可以勾勒出來了，順著余英時的提示繼續深入漢代文化的傳播以及形成的話，會延伸出相當多值得討論的問題：除了少數循吏之外，其他儒生如何一步一步將儒學從齊魯擴張到全天下？一般百姓可以從哪些管道讀書識字？甚至進一步通經？政府如何透過官吏教民守法？

⁸ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，見氏著：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01），頁 117-189。同篇亦見於：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北，聯經出版社，1987）。

⁹ 余英時著：〈漢代循吏與文化傳播〉，見氏著：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01），頁 122-123。

秦代「以吏為師」在漢代的實行情況如何？此外，陰陽五行、術數、方技、禁忌等所謂的小傳統，又是以什麼樣的方式滲透儒家的教化以及來自朝廷官府的管制？

這些問題如果分散來談，恐怕會支蔓到不可收拾的地步，事實上我們仍然可以用「士」的角色把漢代文化的形成與演變這個議題統合起來。漢代士階層不少人身兼「文吏」以及「儒生」兩種身份，因此「政」與「教」有了融合的機會，也多了不少矛盾衝突。文吏的文化任務在於宣導律令、處理行政文書，是大一統政府統治的基礎；儒生的文化任務則在於教民禮讓，移風化俗，其中也包含了六經的教學與傳承。這兩種身份是余英時之所以使用「循吏」來開展論述的原因。除此之外，不論傳世文獻還是出土文獻都無法忽視的陰陽、五行、數術、方技，以及漢代發逐步發展並興起於漢末民間的早期道教等，這些性質上比較接近小傳統的方術文化，又與士階層有何互動？士人在吏事、儒術、信仰的傳播、發展過程中各自扮演了什麼樣的角色？如何面對文化的區域差異以及時代變遷？筆者相信，透過士階層的努力，這些重要元素的衝突、互滲、揉合與實踐，充滿動態的搏成了我們所熟悉的漢代文化。

總體而言，我們已經可以從歷史上看到漢代文化大略的發展軌跡，比方說我們已經知道儒學在漢代將會大大的被實踐，學習儒家經典的區域也會從齊魯擴張到全國；我們已經在史籍中看到漢代律令在獨尊儒術的環境下有逐漸融入儒家思想的趨勢；我們更清楚明白道教的興起與佛教的傳入都是發生在漢代。本文的研究目的不在於重新發現、證明我們已經知道的部分，而在於挖掘那些演變過程中的細節，尤其是士人在文化之揉合、搏成中，所扮演的關鍵角色。

第二節 研究方法

本文的研究目的在於探討歷史，處理史料、還原歷史樣貌要使用史學方法自不待言。¹⁰但文化揉合過程牽涉到余英時所謂的「文化傳播」，這是比較麻煩的部分。「傳播」一詞最早見於《北史·突厥傳》：「宜傳播天下，咸使知聞。」¹¹雖然唐宋以後「傳播」已經常見於各類文獻之中，且其意義與現在相距不遠，

¹⁰ 史無定法，若非舉出一些方法不可，則科學的史學方法，便在於交互使用歸納、比較、綜合、分析四種方法。杜維運云：「歸納方法、比較方法、綜合方法是史學家最常用的方法，而其效能的發揮，係以分析方法作憑藉。」本文大抵據史學方法而作論，至於史學方法之細節非本文重點，可參見杜維運《史學方法論》（臺北：三民書局 2005.03 增訂十六版）。

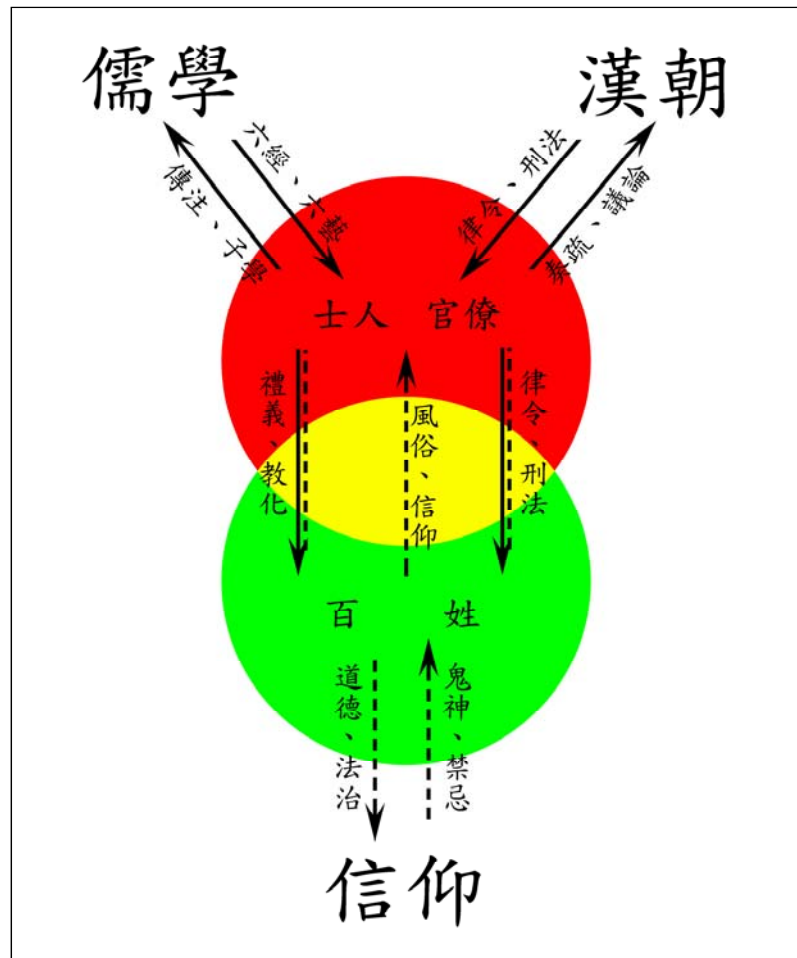
¹¹ 〔唐〕李延壽編著：《北史》（北京：中華書局，1974）卷 99，頁 3294。本文各章節所用之正史資料皆以北京中華書局所出版之點校本為主，為省繁重，以下凡引正史資料一律僅簡注卷次、傳目。

但受到近現代大眾傳播媒體發達的影響，傳播於是成了一個十分現代化的詞彙，常與現代傳播媒體連結在一起。現代社會科學中的「傳播學」基本上是一種研究近現代傳播媒體的學問，傳播學史則大多從印刷術談起，因此在要從傳播學裡尋找可作為研究漢代文化傳播情況的理論架構無疑是緣木求魚。¹² 將士人作為一個背負文化使命的階層去討論其傳播行為以及成果，專注於某些特質展開討論，如同余英時〈漢代循吏與文化傳播〉所揭示的那樣，漢代文化傳播的情況還是可以藉由比對、分析史料而呈現出來。儘管如此，由於傳播學包含了太多現代意蘊，¹³ 容易引起誤會，因此本文討論漢代文化各層次揉合之情況，不得不另外建立一種可用於討論漢代歷史文化架構的模式，才能順利開始本文的研究。

漢代文化擁有十分多元的底蘊，但最有影響力的不外乎儒家學說、漢代朝廷的政治力，以及陰陽五行等方術信仰三個部分。儒家學說的影響力早就已經藉由傳世文獻證明了，近數十年出土的漢代簡帛文獻以律令、行政文書以及各類日忌、方術為大宗，則可見其為漢代文化的重要組成。儒家學說的承擔者是儒生，漢朝的統治則主要是藉由官僚施行，再加上具有小傳統成分的民間信仰，三種文化的互動可粗略簡化為圖一。其中箭頭旁的小字是文化浸滲的內容，而實線箭頭代表文字的作用，虛線則代表非文字的作用：

¹² 舉個例子來說，以士為主體的漢代地方政府官吏群體是否可稱為一種傳播媒介「機構」？漢代的官吏群卻有酷吏與循吏之分，換言之他們所傳達的訊息是不統一的，甚至為了理念而與政府組織背道而馳，如此一來傳播的成效便必須視其目的而分別討論。那麼能否依照所傳播的訊息將官吏群分割為數個不同的團體呢？那恐怕也是危險的，循吏與酷吏可能有「道統」與「政統」的理念之爭，但這二者之間並無涇渭分明的界線，好讀經書的酷吏不少，循吏也要兼通律令。漢代的循吏與酷吏並不是現代的「傳播集團」，二者雖有衝突，倒未必存在如同黨爭的競爭關係。東漢末年的士人有清流、濁流之分，雖然此時士人互相標榜，頗有集團化的意味，但宦官、外戚、軍閥等不在乎文化，能否與清流士人並列放在文化傳播的議題上討論？參見〔美〕Werner J. Severin, James W. Tankard, Jr. 原著，孟淑華譯：《傳播理論：起源、方法與應用》（臺北：五南圖書出版公司，1995.10）。李茂政著：《人類傳播行為大系通論》（臺北：國立政治大學新聞研究所，1984.01），頁 522。

¹³ 又如「大眾傳播」。社會學中的「大眾」（mass）與「公眾」（public）是不一樣的，美國社會學家 Louis Wirth 認為「大眾」的特質在於大量廣泛分佈的匿名者，這些人的文化、地位、階層、職業各自不同，成員之間沒有組織與共同規範；「公眾」則是指為某種目的而聚集的人群，可能是一個團體、階層成員的集會，也有可能是因為特定目的而從社會各階層匯集的人群。依此定義來說，漢代恐怕是不存在大眾傳播的，各類文化傳播都必須透過一個又一個的公眾團體來進行。參見李茂政著：《人類傳播行為大系通論》（臺北：國立政治大學新聞研究所，1984.01），頁 20-22。

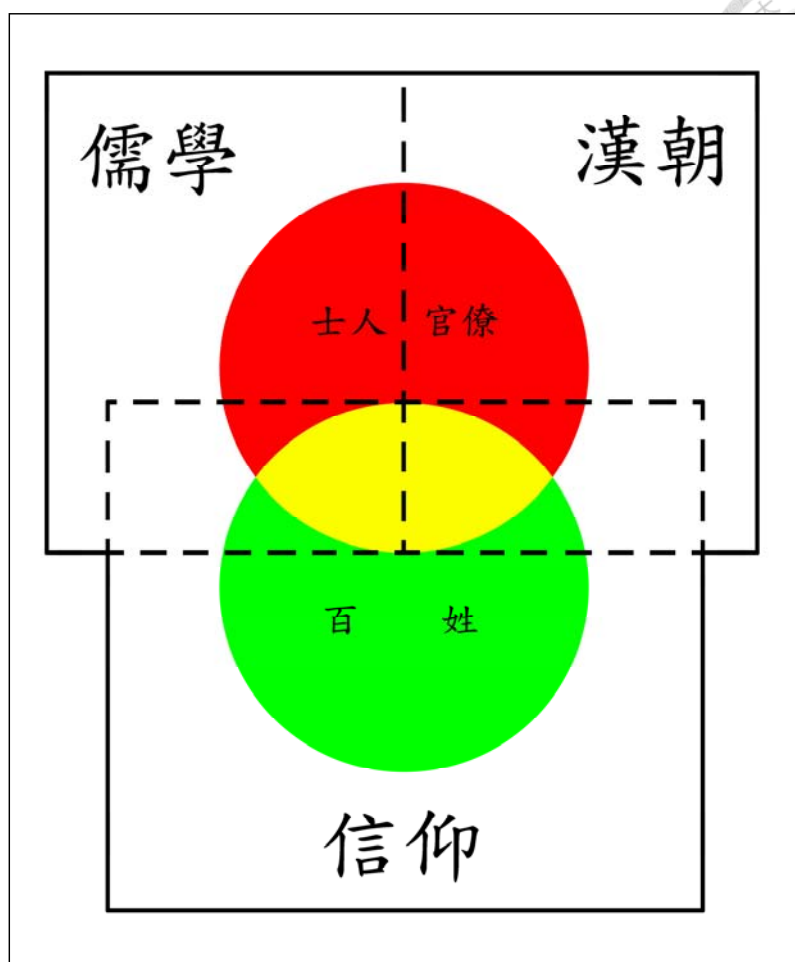


圖一：漢代文化構成圖示

圖一當然是一個太過簡化的圖示，其中有不少複雜的情況很難以簡單的圖示表現。比方說士人與官僚不是完全等同的。雖然漢朝在獨尊儒術之後士人逐漸官僚化，但漢代有不出仕的士人，也有不通經術的官吏，這裡將二者放在同一個圓圈裡只是表示一種大概的情況。可能產生更多誤解的是「信仰」的部分，如果我們將大傳統與小傳統以對舉的方式分開的話，禮義教化與鬼神禁忌很容易變成一種「知識份子 $\longleftrightarrow$ 百姓」、「上層社會 $\longleftrightarrow$ 下層社會」的關係。事實上包含陰陽五行、鬼神禁忌的信仰文化不但是百姓的思想傳統，同時也是漢代士人、官僚思想傳統的一部份，換言之上、下層社會並非可以切割的兩個群體，他們其實共同擁有某些文化，影響著儒家學說以及政府體制的信仰。從這個角度看來，此圖從「信仰」到「儒學」、「漢朝」二者，應該再各補上一條箭頭，代表大傳統從小傳統中得到的陰陽五行、時令、災異等部分。

獨尊儒術之後的漢朝由於逐漸轉化為「士人政府」，¹⁴二者存在既融合又矛盾的關係；而信仰則與二者各有重疊之處，則三者的關係可繪製如圖二：

¹⁴ 錢賓四先生語，其著作中多次強調此中國傳統政治的「士人政府」特色。例見《國史大綱》上冊，頁163。



圖二：漢代文化分層。

本文討論漢代文化之搏成，強調文化底蘊中不同元素的互動，因此論其所「同」之前，當先明其所「異」之處。圖二依據職業或階層劃分漢代文化的不同層次，是一種水平差異的分法，是本文討論文化揉合的主要部分。除此之外，文化還包括另外兩種分法，其中之一是垂直的分法，也就是地域性的差異。如秦、楚、齊等戰國時代便存在的界線，或關中、關東、江南、巴蜀等自然界線。¹⁵將漢朝整體以文化邊界切割開來，分別討論其中儒學教化、政令施行以及民間信仰的情況，這樣的研究已經有盧雲、王子今等人嘗試過了。¹⁶受限於資料

¹⁵ 這種分法類似於 Julian H. Steward 所謂的「水平的環節」(horizontal cleavages) 以及「垂直的環節」(vertical cleavages)。參見〔美〕朱利安·史徒華 (Julian H. Steward) 著；張恭啟譯：《文化變遷的理論》(臺北：遠流出版社，1989.02)，頁 79。

¹⁶ 漢代文化地理的成形源自戰國時代，1976 年嚴耕望於《新亞書院學術年刊》第十八期發表：〈戰國學術地理與人才分佈〉一文，後收入於《嚴耕望史學論文集》中。此文非常仔細的網羅傳世文獻裡，書籍與人才的地理分佈情況，補足了《史記·貨殖列傳》與《漢書·地理志》未能說明清楚的部分，是早期研究文化地理的重要文章。此後李學勤藉由考古發現完成了一本考古與文化史專著：《東周與秦代文明》，此書第一部份以諸侯國為單位，考察所見的考古文物，也因此整理了東周時代的區域文化地理，是相關議題中的重量級著作。至於漢代區域文化的差

不夠全面，傳世文獻因儒學之故，特別集中於齊、魯，而出土文獻則因氣候等原因，則常見於西北邊疆或楚地，文化地理的研究因此困難重重。若要全面性的研討各種史料的性質及其地域的關係，其規模龐大，非本文能夠容納，只能於第二章中略做表述，日後當專書論之。

另外還有一種是時序性的分法，也就是文化的傳承與變遷。兩漢前後跨越超過四百年的時間（包含中間的新莽時期），從西漢初年到東漢末年，每個時期都有其與前後期不一樣的文化環境，這是一種文化變遷。如前所述，本文的撰寫目的在於挖掘那些文化變遷過程中與士人相關的細節，換言之，時序性的文化差異與變遷不但是本文撰寫的背景，也是本文企圖深入瞭解的部分。

由於漢代文化來自於多元、多層次底蘊的互滲，深入考察便會發現，漢代文化並非鐵板一塊，如果我們用單一的、平面的視野看待漢代，會失去此文化內部充滿生機、動態的一面，這是本文之所以用「搏成」二字論析漢代文化的原因。諸子百家學說從戰國末年開始有一個明顯的統合過程，歷來由此角度切入討論漢代學術思想的論著不少，但本文所要論述的並非學術思想在義理上的融合問題。借司馬遷引孔子的話來說：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」¹⁷漢代文化實際上有更具體、更細節的部分，也就是在人與人、人與事、人與天的互動中，所見的那些同中有異、異中有同的文化，才是本文所要面對的研究對象。

第三節 研究步驟與範圍

本文以士人為中心，¹⁸以儒學、吏事、方術三的領域為主軸，討論漢代士

異，最重要的著作莫過於盧雲的：《漢晉文化地理》了。此書運用與嚴耕望相同的方法，耙梳漢代書籍與人才的分佈情況，整理了漢晉時期的學術文化的區域特徵及其傳播、宗教文化的起源與擴散，以及婚俗、音樂的文化地理，範圍之廣，用力之勤，可謂區域文化著作中的集大成者。此外尚有王子今的：《秦漢區域文化研究》，此書認真的分析了各區域文化的代表性特徵，同樣具有參考價值。以本文論述的漢代來說，盧雲與王子今的著作各自有其侷限。盧雲用統計的方法整理史料中的資料，以數據呈現文化地理的分佈情況，表面上看似客觀翔實，但卻忽略了史官對於史料的刪節以及在敘事上可能有繁與簡的差異，因此出現不少文獻記載與統計數字不一致的矛盾現象。再加上漢代傳世史料並不算豐富，一本《華陽國志》的資料可能讓巴蜀的數據暴增，但這卻未必代表其他地區的文化遜於此處，盧雲在論述上並無特別平衡這一個部分，是其著作的缺失之處。王子今將秦漢文化分為十餘個分區，其分區與分區之間常有重疊，可能因為目前可掌握的資料仍然十分有限，王子今在論述上並沒有分析這些重疊之處的文化複雜性，也是其可惜之處。參見嚴耕望著：《嚴耕望史學論文集（中）》（上海：上海古籍出版社，2009）；李學勤著：《東周與秦代文明》（板橋：駱駝出版社，1983）；盧雲著：《漢晉文化地理》（西安：陝西人民教育出版社，1991.01）；王子今著：《秦漢區域文化研究》（成都：四川人民出版社，1998.10）。

¹⁷ 《史記》卷130〈太史公自序〉

¹⁸ 討論「士」之起源及其定義者不少，本文依余英時論「知識階層」之義為主，參見：〈士在

人在漢代文化形成中所扮演的角色。

第二章是對漢代文化整體的概述。漢代文化是一個巨大的範疇，由於本文討論的是各種文化底蘊的交揉，因此這裡著重於「差異」的部分。如上一節所述，文化可以用三種不同的劃分來做簡單的分類，本文的重點在於因職業或階層等身份差異所帶來的文化差異問題，此為垂直的分法，其次還有區域性的文化差異與時序性的文化差異兩種，並在此處約略述之。

從第三至第五章，則依儒學、吏事與方術三個領域分別論述，乃本文的正文所在。

「儒學」指的是以六經為中心的儒家思想，本文所要著重的，並非各種經學的師法分別，而在於「學」的過程，以及學習儒學之後，又實踐的「術」的部分。其中包含幾個重要部分：其一，漢代的經學是怎麼從齊、魯藉由大一統的環境擴張到全國的，這牽涉到漢代的私家教授與學校教育，以及「獨尊儒術」的政治影響。其二，士大夫、士族對於當時的社會文化產生了什麼影響，此屬於「實踐」的部分，儒生們透過哪些管道，將社會改造成符合儒家理念的樣貌。其三，士人在官場之外有哪些文化抉擇，包含互相標榜或隱居山林等，從中討論儒家理念的實踐情況。

「吏事」指的是漢朝藉由律令來維持統治，同樣也包含了幾個重要部分：其一是律令的制訂、傳遞與公佈，漢代律令從源頭到施行是如何進行的，有多少知識份子參與其中？地方上實際與百姓接觸的基層文吏是否也能稱之為士？他們的數量以及文化能力在哪裡？本章這部分以統治者的角度來看基層社會，並與第三章所討論的教化功能作一比對。其二是法治的參與以及教育，使民「知法」方能「守法」，因此要討論漢朝如何透過戍衛、徭役等事務讓百姓參與吏事運作，並在其中進行「以吏為師」的法治教育。歷來討論漢代教育往往偏重於經學的部分，但本章要強調的是，教育並非儒生的專利，為了讓律令能夠順利推行，體制內的教育功能也不能輕易忽略；其三則是儒生與文法吏在處理吏事上有何原則上的差異，法治社會如何面對獨尊儒術的衝擊，擁有政治權力的儒生又如何在律令與仁義之間取捨。其四則要討論士人宗族化變成士族之後，如何面對律令之學，並比較士族化之後的士人與西漢時代的單士，對於律令的看法是否有所差異。

「方術」乃信仰與技藝的傳統文化，以信仰而論，漢代的信仰十分多樣化，包含了天、諸神、仙與鬼怪的崇拜，各類巫術與禁忌，以及對於死後世界的追尋等等。信仰之下，如何正確的探知天地神鬼的旨意，藉以趨吉避凶、醫病強

中國文化史上的地位〉、〈古代知識階層的興起與發展〉，二文俱見《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01）。又可參見閻步克著：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996.05）；于迎春著：《秦漢士史》（北京：北京大學出版社，2000.11）。

身，則是一門技藝。這裡重點突出幾個部分：其一：《漢書·藝文志》中的陰陽家、數術略、方技略等部分，有何上下階層的差異？其二，士人在其中扮演了什麼角色？菁英士人的方術文化與民間信仰有何關連？其三，宗教信仰與漢朝體制如何互動，官方宗教活動與民間信仰又有何關連？民間祭祀活動與官府的關係為何？其四，方術文化如何成為漢代人們日常生活的重要部分？其內容又有何特色？最後，道教的興起的社會背景為何？與士人又有何關係？

所討論的時間範圍則是以漢代為主，諸章討論都會針對主題耙梳其中的文化變遷。由於文化有承先啟後，漢代文化上溯先秦，下開魏晉，尤其秦之律令與制度對漢代的影響十分明顯，不少章節必須要多加著墨，不過春秋戰國時期的文化發展十分複雜，因此本文不擬花太多篇幅進行文化溯源的工作；同樣的，兩晉南北朝的文化變遷是中國中古的另一大變局，本文不打算也不能深入討論，以避免喧賓奪主。先秦以上或魏晉以下的部分，除非其中變化若可與兩漢相關者，再約略述之。

本文以儒學、吏事以及方術為主軸，研討漢代文化多層次互滲、搏成的過程，並認為此三者為構成漢代文化主體三個部分，然而漢代文化的底蘊如此豐富，有許多層面是本文只能點到為止的。比方說漢代有尚武之風，士人往往能文善武，與後世被譏為文弱的文士頗有差異，這種尚武文化孕育了漢代積極向外的文化性格；除此之外，漢代的藝術文化也相當發達，帛畫、壁畫、畫像石、雕塑等藝術作品的製作，為大一統盛事點綴了華麗裝飾；其他如史學的開拓、文學詩賦的發展、物質文化的成就等等，都是兩漢不可忽略的組成。這些文化在漢代仍與儒學、吏事、方術脫離不了關係，關連之處，本文在論述的過程中會視情況舉例說明，但若要一一獨立討論這些文化在漢代文化中的位置，則將枝蔓不可收拾，故本文將搏成漢代文化的線索限縮在儒學、吏事、方術三者，以見文化之梗概，明變遷之終始，其他部分，或有待日後另文補述。

研究範圍以及步驟大抵如上所述，期待能於結論中總結士人在儒學、吏事與方術的交融與實踐中，發現漢代文化搏成的具體情況。

第四節 文獻探討

自錢賓四先生於其著作以及演講中強調漢代出現「士人政府」以後，士與漢代的社會文化關係逐漸備受重視。錢賓四先生對於此議題立場一致且貫穿於

其所有與漢代相關的著作，如其《秦漢史》¹⁹、《國史大綱》²⁰等。值得注意的是，錢賓四先生認為由士人所組成的漢代官僚體制是皇帝權力的有效制衡，因為有這樣的制衡，傳統中國政治不能稱為「專制黑暗」，²¹也因此引起了一些論爭，如徐復觀以專文批判之，²²張君勱則更以專書逐條反駁錢賓四先生的說法。²³孰是孰非暫且不論，總而言之，由於二次大戰後的近代世界局勢有專制與民主的競爭狀況，知識份子與政府的關係也因此變成了歷史學者們論述古代士人時，不得不面對的議題。徐復觀在學生書局所出版的《兩漢思想史》中收錄了多篇關於專制政治與士人關係的文章，²⁴由此可見其認為士人與政治體制的關係為思想史的一個重要背景因素。

錢賓四先生的弟子余英時長期關注這個議題，余英時著有《士與中國文化》，²⁵以論文集的形式出版，對於「知識階層」的形成、影響，以及在政統與道統之間的掙扎頗多精彩論述。另外幾本論文集如《中國知識份子階層史論（古代篇）》²⁶、《中國思想傳統的現代詮釋》²⁷、《歷史與思想》等等，²⁸部分收錄的文章與《士與中國文化》重疊，但整體而言延續著錢賓四先生對士人的重視與同情，是本文寫作的重要參考資料。

錢賓四先生的另一個弟子陳啟雲，同樣對漢代儒士十分關注，其論文集《中國古代思想文化的歷史論析》²⁹、《儒學與漢代歷史文化》³⁰對漢代學術思想的統合、儒學與政治的關係有不少精當的剖析。其中相當有趣的一點是，為了方便開展論述，余英時往往採取某些權宜之計來表達一件歷史事實的部分面

¹⁹ 錢賓四先生著：《秦漢史》（《錢賓四先生全集（乙編）》第 26 冊，臺北：聯經出版社，1995）。

²⁰ 錢賓四先生著：《國史大綱（上）》（《錢賓四先生全集（乙編）》第 27 冊，臺北：聯經出版社，1995）。

²¹ 錢賓四先生著：〈中國傳統政治〉，見《國史新論》（臺北：聯經出版社，《錢賓四先生全集》第 30 冊），頁 95-135。

²² 徐復觀著：〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979.08），頁 171-182。

²³ 張君勱著：《中國專制君主政制之評議》（臺北：弘文館出版社，1986.02）。品鍵按：徐復觀、張君勱等強調古代中國政治乃「專制政治」，並非無的放矢，然而由於其中政治權力的運作十分複雜，恐怕無法將其簡單二分為「專制」或「非專制」。從本文之主旨來看：士人確實擁有改變政治局勢與社會文化的力量，而其力量有很大一部份來自於參與政府的運作，因此原則上同意錢賓四先生的「士人政府」說。

²⁴ 如〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉、〈漢代專制政治下的封建問題〉、〈漢代一人專制政治下的官制演變〉、〈西漢知識份子對專制政治的壓力感〉等等，見徐復觀著：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，2002）。

²⁵ 余英時著：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01）。

²⁶ 余英時著：《中國知識份子階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版社，1980.08）。

²⁷ 余英時著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987）。

²⁸ 余英時著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1976.09）。

²⁹ 陳啟雲著：《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001.02）。

³⁰ 陳啟雲著：《儒學與漢代歷史文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2007.10）。

向³¹，而陳啟雲則往往加以反駁，尤其針對那些權宜之計所未能表達的其他面向發論。³²爭論的好處在於讀者可因此發掘更多古代歷史與思想的不同面貌，對本文來說，研究漢代文化之所以出現這些看似南轅北轍的結論，正是漢代文化本身充滿各種不同層次底蘊的一個旁證。

對於士與漢代文化的關係，閻步克的《士大夫政治演生史稿》³³一書談論士與政治的關係，由上古的政教合一，到戰國時代士與吏趨於分離，再到兩漢重新趨於整合，有十分完整的論述。除此之外，專書討論古代士人的，還有于迎春之《秦漢士史》³⁴；葛荃所著之《權力宰制理性：士人、傳統政治文化與中國社會》³⁵；以及曾祥旭所著之《士與西漢思想》³⁶等等。

以上關於士文化考察的專著，各自有其所欲釐清的歷史面向，在學術思想與政治文化的關係上尤其著墨甚多。前輩學者的討論為本文建立的十分結實的基礎，對於筆者有莫大的啟發，但早期的著作無法見到如今已發表的大量出土文獻，對於士人在基層社會的功能因此缺少著墨。此外，士人與方術的關係、區域文化的差異等等，在這些著作中也因其側重而難以窺見，而這些都是本文仍企圖發揮的空間。

不特別強調士人，專論漢代文化及其形成的著作，則有楊樹增之《漢代文化特色及形成》。³⁷這本近百萬字的著作耙梳了漢代文學、史學、哲學等文化範疇，而歸結於漢代文化具有開創性質的大一統特色，是作者嘔心瀝血的力作。但對本文而言，此書缺乏對基層社會的關照以及理念實踐的具體情況，整體來說仍是以學術思想的整理為主。談論文化融合的，還有胡克森之《融合——春秋至秦漢時期從分裂走向統一的文化思考》，³⁸這部書以中原、蠻夷文化的衝突、對抗，直到融合的過程為主軸，探討中原文化中的「禮」與戎狄文化中的「法」如何由分裂而走向統一，可謂別開生面。此書雖然題為「融合」，但所論與本文主旨相距甚遠，且實際的討論時間只到西漢中期，對於本文所欲探討的漢代文化搥成並無更具體論述，可暫且不論。

除此之外，還有不少整理討論漢代文化史的專書，如上海人民出版社所出版的大部頭套書《中華文化通志》，其中《歷代文化沿革》中有《秦漢文化志》；

³¹ 如余英時在〈反智論與中國政治傳統〉中述及「儒家的法家化」，並接著討論漢代儒生的「尊君卑臣」主張。見《歷史與思想》，頁1-75。

³² 見陳啟雲著：〈我怎樣研究漢儒與王莽〉，收錄於《中國古代思想文化的歷史論析》作為代序。

³³ 閻步克著：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996.05）。

³⁴ 于迎春著：《秦漢士史》（北京：北京大學出版社，2000.11）。

³⁵ 葛荃著：《權力宰制理性：士人、傳統政治文化與中國社會》（天津市，南開大學出版社，2003）。

³⁶ 曾祥旭著：《士與西漢思想》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005）。

³⁷ 楊樹增著：《漢代文化特色及形成》（北京：人民出版社，2008.11）。

³⁸ 胡克森著：《融合——春秋至秦漢時期從分裂走向統一的文化思考》（北京：人民出版社，2010.04）。

³⁹又如河北教育出版社所出版的《中華文明史》，⁴⁰以及許殿才所編著之《中國文化通史·秦漢卷》等等。⁴¹此類文化史、文明史的著作通常缺乏一以貫之的主軸，各章節往往來自不同的撰稿人，如河北教育出版社的《中華文明史》，第三卷講述秦漢，百萬餘字的巨作來自於四十一位撰稿人，乃集體式的著作。這些文化史、文明史雖然多半屬於資料的陳述，但主編者企圖面面俱到，則其成果亦有部分參考價值。

再來談談關於本文幾個分論的參考著作。在儒學這方面，經學為漢代學術主流，皮錫瑞《經學歷史》⁴²以下的各種經學史、經學論著，以及各類哲學史、思想史如勞思光⁴³、韋政通⁴⁴、徐復觀⁴⁵、金春峰⁴⁶、錢賓四先生⁴⁷等前輩學者的著作，早已為人所共知，暫且不談。本文討論儒家思想的實踐情況，得先從六經與六藝的教育談起，就漢代的情況來說，也就是儒學傳播與禮樂教化兩個議題。特別強調兩漢儒學傳播的書並不多，何成軒的《儒學南傳史》⁴⁸以儒學的南傳為論旨，探討先秦儒學從中原傳至嶺南、越南的歷史，是一部嶺南儒學的區域發展史。劉德增主編之《儒學傳播研究》⁴⁹則以論文集的形式，收羅了二十世紀儒學傳播研究的重要文章，包含了儒學門派的分化，齊學、魯學的擴張，各時期區域文化的差異，以及儒學在邊陲、域外的傳播概況等等。夏增民之《儒學傳播與漢晉南朝文化變遷》⁵⁰則將時代限制在漢晉南朝時期，南北朝時代由於有政治區隔，區域文化的分隔更加明顯，也給了夏增民發揮的空間。

以上三部討論儒學傳播的書大多以學術的區域差異為討論的起點，若要論社會分層的學術傳播情況，則要從儒學的教育活動著手。儒家思想本來就重視教育，因此中國教育史所整理的資料便有一定程度的參考價值。此類著作不少，如山東教育出版社在 1986 年以及 2000 年各出版了一套教育史的套書，都有很

³⁹ 熊鐵基著：《秦漢文化志》（《中華文化通志》（第一典《歷代文化沿革》第 4 冊，上海：上海人民出版社，1998））。

⁴⁰ 中華文明史編纂委員會編：《中華文明史·第三卷秦漢》（石家莊：河北教育出版社，1992.08）。

⁴¹ 許殿才主編：《中國文化通史·秦漢卷》（北京：中共中央黨校出版社，2000）。

⁴² 〔清〕皮錫瑞著；周予同注釋：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，2004）。其他經學史著作請見參考書目。

⁴³ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1993.8 增訂七版）。

⁴⁴ 韋政通著：《中國思想史》（臺北：水牛出版社，2001）。

⁴⁵ 徐復觀著：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，2002）。

⁴⁶ 金春峰著：《漢代思想史》（北京：中國社科院，1987）。

⁴⁷ 錢賓四先生著：《中國思想史》、《兩漢經學今古文評議》，具見《錢賓四先生全集（甲編）》（第 24 冊、第 8 冊，臺北：聯經出版社，1994.09）。

⁴⁸ 何成軒著：《儒學南傳史》，北京大學出版社，2000.06。

⁴⁹ 劉德增主編《儒學傳播研究》，北京：中華書局，2003。

⁵⁰ 夏增民著：《儒學傳播與漢晉南朝文化變遷》武漢：華南科技大學出版社，2009.07。

大的部分討論漢代的教育情況，1986 年有毛禮銳與沈灌群所主編的《中國教育通史·第二卷》⁵¹，論述內容包含了教育制度與教育思想；2000 年則有余啟定與施克燦合著之《中國教育制度通史·第一卷》⁵²，余啟定與施克燦對制度的部分作論，論旨顯得比較明確而深入。其他資料較多的教育史著作還有華東師範大學出版社所出版，由陳學恂、金忠明主編的《中國教育史研究·第二卷秦漢魏晉南北朝分卷》⁵³等等。值得注意的是，比較新的論著往往會補入出土文獻的討論（如《睡虎地秦簡》等等），尤其是吏師培養與啟蒙教育的部分。這部分與漢朝制度結合，同時又深入民間，與本文論旨相合，十分值得參考。

「政統」與「道統」、「治」與「教」的差異是秦漢史的一個論題，以上列舉的書目多少都有論述這個部分⁵⁴，專書討論政治與教育議題的，則有高明士所著之《中國傳統政治與教育》⁵⁵、《東亞古代的政治與教育》⁵⁶二書。高明士討論傳統政治與教育的緊密結合，認為由於政治體制中有一個強而有力的教育文化的緣故，某種程度上為皇權帶來了理性思考的力量以及權力的內在制約，因此形成了足以延續千年的政治。這樣的析論有大視野也有小細節，對於傳統政治文化的討論十分有見地，雖然本文所討論的是中國傳統政治形成階段的秦漢時代，高明士的論述比較看不出「治」與「教」在統合初期的衝突，但仍值得作為本文論述的一條線索。

相較於「治」與「教」的討論，二者背後的思想脈絡，也就是法家與儒家之間的矛盾與融合，才是歷來學者更耗篇幅論述的重要議題。比較接近本文主旨的討論，則推劉厚琴的兩本著作《儒學與漢代社會》⁵⁷、《漢代倫理與制度關係研究》⁵⁸。《儒學與漢代社會》仔細的耙梳傳世文獻，討論儒學在漢代社會實踐的情況，從政治、經濟、法律、禮儀、民族關係、教育、救災、社會生活、思想與學術等多方面切入探討。2008 年出版的《漢代倫理與制度關係研究》在使用材料上納入了新出土的秦漢簡牘，因此其論述比起前作更加全面。同時此書討論的議題也比前作更加深入，以儒學中以孝為核心的倫理思想為切入點，討論倫理對制度的影響，倫理制度化的情況以及其反作用，並將漢代不同時期的法制條文與時效結合討論，展示一種倫理與制度漸進性的互動。劉厚琴的著

⁵¹ 毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史·第二卷》（濟南：山東教育出版社，1986.12）。

⁵² 余啟定，施克燦著：《中國教育制度通史·第一卷》（濟南：山東教育出版社，2000.07）。

⁵³ 陳學恂、金忠明主編：《中國教育史研究·第二卷秦漢魏晉南北朝分卷》（上海：華東師範大學出版社，2009.12）。

⁵⁴ 余英時《士與中國文化》便多論及此題，如〈道統與政統之間——中國知識份子的原始型態〉，頁 77-99。

⁵⁵ 高明士著：《中國傳統政治與教育》（臺北：文津出版社，2003.04）。

⁵⁶ 高明士著：《東亞古代的政治與教育》（臺北：臺灣大學出版中心，2004）。

⁵⁷ 劉厚琴著：《儒學與漢代社會》（濟南：齊魯書社，2002.01）。

⁵⁸ 劉厚琴著：《漢代倫理與制度關係研究》（中國社會科學出版社，2008.11）。

作給予本文相當大的幫助，尤其在儒學與吏事結合這一方面，不過其中還是有幾個關鍵議題必須釐清：倫理雖然是儒家思想的重要成分，但儒家思想真正的核心卻還在倫理背後的「仁」，劉厚琴亦表示倫理的形式化與功利化導致了質變，因此本文論述漢代儒家思想的實踐時，便不能純以倫理為核心作論；其次是主張法制的漢代士人對於倫理入法始終存有異見，東漢初年有頗合倫理精神的「輕侮法」，卻在張敏的兩度上疏後，在和帝時廢除了。這表示即使是在東漢中期，依舊有法令不可因父子之情而減的思維，⁵⁹可見漢代倫理與制度的矛盾直到東漢都還有很多討論空間。

瞿同祖的經典著作《中國法律與中國社會》⁶⁰作為早期討論儒、法關係的通史著作，影響深遠，但因為寫作日期較早，無法引入近四十年所出土的各種秦漢時代法律文獻。且此書以中國傳統作為主題，通貫論述中國古代的法律，因此不得不忽略漢代儒、法融合初期的許多矛盾現象。在瞿同祖的〈中國法律之儒家化〉中，相當程度的作了一些斷代性質的補充論述，認為秦漢法律為法家系統，不包含儒家「禮」的成分在內，儒生們雖然有「以禮入法」的努力，但受到條文的拘束，只能在解釋法律以及應用經義決獄方面努力。⁶¹整體而言，瞿同祖的結論小看了漢代政治、學術與社會的複雜性，雖無損於其著作成為經典，但其論述還有許多值得補充或修正之處。⁶²

其他關於儒學與政制、禮與法關係的著作仍不少，如黃源盛對於漢代春秋折獄有長期的關注，包含其碩士論文《漢代春秋折獄之研究》⁶³在內，多本著作都以實際案例討論儒家傳統面對刑獄時，所不得不面對的相關議題。⁶⁴儒、法關係本是漢代法制史的重要論題，大多數的法制史著作或漢代政治制度的專著都會加以論析，此處無法一一述評，略舉數例如韓星所著之《儒法整合——秦漢政治文化論》⁶⁵，史廣全的《禮法融合與中國傳統文化的歷史演進》⁶⁶，還

⁵⁹ 〔南朝宋〕范曄等著，〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965.05），卷44〈鄧張徐張胡列傳〉：「建初中，有人侮辱人父者，而其子殺之，肅宗賞其死刑而降宥之，自後因以為比。是時遂定其議，以為輕侮法。（張）敏駁議曰：『夫輕侮之法，先帝一切之恩，不有成科班之律令也。……法令不為之減者，以相殺之路不可開故也。……』議寢不省。敏復上疏曰：『……夫春生秋殺，天道之常。春一物枯即為災，秋一物華即為異。王者承天地，順四時，法聖人，從經律。願陛下留意下民，考尋利害，廣令平議，天下幸甚。』和帝從之。」冊5，頁1502-1503。

⁶⁰ 瞿同祖著：《中國法律與中國社會》（臺北：里仁書局，1984）。此書亦收入《瞿同祖法學論著集》（北京：中國政法大學出版社，1998.09）中。

⁶¹ 瞿同祖著：《瞿同祖法學論著集》，頁381。

⁶² 如劉厚琴便針對倫理與法制的部分，修正瞿同祖的觀點。參見劉厚琴著：《漢代倫理與制度關係研究》，頁6。

⁶³ 黃源盛著：《漢代春秋折獄之研究》（臺中：中興大學法律學研究所碩士論文，1982.5）。

⁶⁴ 參見黃源盛著：《中國傳統法制與思想》（臺北：五南出版社，1998），以及《漢唐法制與儒家傳統》（臺北：元照出版社，2009.03）。

⁶⁵ 韓星著：《儒法整合——秦漢政治文化論》（北京：中國社會科學出版社，2005）。

⁶⁶ 史廣全著：《禮法融合與中國傳統文化的歷史演進》，北京：法律出版社，2006.12。

有收錄了不少精彩的論文的兩本法律史論文集《傳統中國法律的理念與實踐》⁶⁷、《中國史新論——法律史分冊》⁶⁸，等等。兩岸研究此議題的學位論文也不少，如許健的中國政法大學博士論文《漢代禮法結合綜治模式的確立及其影響》⁶⁹，或張苑琿的國立清華大學中國文學系博士論文《西漢前期禮法思想的演變與發展》⁷⁰等等，這些著作都有值得參考之處。

以往討論漢代儒學教育與實踐等議題大多立足於傳世史料，因此論述不得不從學術思想的角度出發；同樣的，討論漢朝朝廷的統治，則受限於史料的缺乏，只能由統治階層的角度切入，企圖從有限的史料中發現古代中國的全體面貌。幸賴近代以來得益於地不愛寶，各類考古工作幫助我們獲得了許多以往所不知道的漢代律令、藝術、方術、已失傳的學術著作，以及朝廷在基層社會的行政情況等等。關於這些出土文獻，除了原件圖片、摹本、釋文的出版之外，這幾年有了不少有資料整理性質的綜論著作，可以幫助我們快速掌握新發現的資料，如李學勤之《簡帛佚籍與學術史》⁷¹，李零的《簡帛古書與學術源流》⁷²，駢宇騫、段書安編著《二十世紀出土簡帛綜述》⁷³以及中國社會科學院考古研究所編著的《中國考古學·秦漢卷》⁷⁴等等。出土文獻往往以考古所在地同時出土的相關文物整理編纂成書，如張家二四七號漢墓竹簡整理小組所編著之《張家山漢墓竹簡·247 號墓》，便將同墓出土的〈曆譜〉、《二年律令》、《奏讞書》、《算術書》、《蓋盧》、《引書》等著作編為一冊出版，內容因此包含了律令、司法訴訟、醫方、導引、數學、兵學等方面。⁷⁵同時出土的文獻通常代表時代接近，對於墓葬的研究也十分重要，這樣的出版模式無可厚非，但若進行某時代某主題的研究，則不得不費心從大量的考古資料裡收集性質類似的文獻。若遇上某些考古資料只有十分零散的簡牘，不像張家山漢墓那樣成批出土，蒐集資料便更加困難了。幸好近年來簡牘學成為學界熱門研究領域，將同一主題類似的資料蒐集、整理並加注釋的工作已經有部分學者著手進行了，如李明曉、

⁶⁷ 柳立言主編：《傳統中國法律的理念與實踐》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008.05）。

⁶⁸ 柳立言主編：《中國史新論——法律史分冊》（臺北：聯經出版社，2008.10）。

⁶⁹ 許健：《漢代禮法結合綜治模式的確立及其影響》（中國政法大學博士論文，2006）。

⁷⁰ 張苑琿著：《西漢前期禮法思想的演變與發展》（臺北：花木蘭文化出版社，2010）。

⁷¹ 李學勤著：《簡帛佚籍與學術史》（南昌：江西教育出版社，2001）。

⁷² 李零：《簡帛古書與學術源流（修訂本）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008.01 第二版）。

⁷³ 駢宇騫、段書安編著：《二十世紀出土簡帛綜述》（北京，文物出版社，2006.03）。此書前身為臺北萬卷樓圖書公司所出版的《簡帛文獻概述》（2005.04），文物出版社所出版的是擴充過的增訂版。

⁷⁴ 中國社會科學院考古研究所編著：《中國考古學·秦漢卷》（北京：中國社會科學出版社，2010.07）。

⁷⁵ 張家二四七號漢墓竹簡整理小組編著：《張家山漢墓竹簡·247 號墓（釋文修訂本）》（北京：文物出版社，2006.05）。

趙久湘之《散見戰國秦漢簡帛法律文獻整理與研究》⁷⁶，李均明著《秦漢簡牘文書分類輯解》⁷⁷等等，前者對於散見的法律文獻加以整理以及注釋，後者則針對行政文書分類解釋，對於研究者來說可省去不少費時的工作。

出土文獻的研究工作除了釋文的還原之外，不少綜合研究也陸續出現了，如漢代基層文官的行政制度，有李均明、劉軍合著的《簡牘文書學》⁷⁸，汪桂海之《漢代官文書制度》⁷⁹等等。部分出土文獻內容比較完整，則能以某一考古資料為中心討論特定主題，同樣以漢代的文書制度為例，廖伯源《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》⁸⁰是以尹灣漢墓出土簡牘作為討論的中心；Michael loewe（魯惟一）所著的《漢代行政記錄》⁸¹則以居延簡牘為中心。不論是哪一種類型的分析，整體而言，這些出土文獻以及研究都讓我們越來越能掌握漢代基層社會的真實面貌。此外，邢師義田將其歷年來的論文重新整理，在2011年年初由北京中華書局一口氣出版了四本著作，分別是《天下一家——皇帝、官僚與社會》⁸²、《治國安邦——法制、行政與軍事》⁸³、《地不愛寶——漢代的簡牘》⁸⁴、《畫為心聲——畫像石、畫像磚與壁畫》⁸⁵，雖然是論文集的形式，但邢師以古代社會變遷中傳承不變的那些部分作為其研究工作的重心，討論包含律令的發展、政治制度、啟蒙教育等議題，尤其關注基層社會的文化發展，所論都相當精闢，對本文之論旨來說相當具有啟發性。

基層社會除了律令與制度之外，以方術文化為主的宗教信仰也是本文所要探討的主題之一。在道教與佛教興起以前，秦漢時代的信仰活動相當多元，很難用現代定義的「宗教」來說明漢代的信仰活動。余英時1962年哈佛大學的博士論文《東漢生死觀》⁸⁶便由養生、長生、求仙、死亡等角度探討漢代的信仰議題。1982年英國漢學家Michael loewe（魯惟一）出版了《漢代的信仰、神話和理性》⁸⁷，從考古資料、《山海經》、《楚辭》、《史記》、《漢書》等資料中尋找漢

⁷⁶ 李明曉、趙久湘著：《散見戰國秦漢簡帛法律文獻整理與研究》（西南師範大學出版社，2011.10）。

⁷⁷ 李均明著：《秦漢簡牘文書分類輯解》（北京：文物出版社，2009.01）。

⁷⁸ 李均明、劉軍著：《簡牘文書學》（南寧：廣西教育出版社，1999）。

⁷⁹ 汪桂海著：《漢代官文書制度》（南寧：廣西教育出版社，1999年9月）。

⁸⁰ 廖伯源著：《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》（桂林：廣西師範大學出版社，2005.06增訂版，據臺北文津出版社1998年版增訂刊行）。

⁸¹ [英] Michael loewe（魯惟一）著，于振波、車金花譯：《漢代行政記錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2005.12）。

⁸² 邢師義田著：《天下一家——皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011.01）。

⁸³ 邢師義田著：《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01）。

⁸⁴ 邢師義田著：《地不愛寶——漢代的簡牘》（北京：中華書局，2011.01）。

⁸⁵ 邢師義田著：《畫為心聲——畫像石、畫像磚與壁畫》（北京：中華書局，2011.01）。

⁸⁶ 余英時著，侯旭東等譯著：《東漢生死觀》（上海：上海古籍出版社，2005）。

⁸⁷ [英] Michael loewe（魯惟一）著，王浩譯：《漢代的信仰、神話和理性》（北京：北京大學出版社，2009.06）。

代信仰的部分面貌。之後其他學者的著作不論在材料的運用或議題的深入上，都益加的完整而精密，如蒲慕州的兩本著作《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》⁸⁸以及《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》⁸⁹，前作以完整的考古墓葬考察作為切入點，說明漢代對死後世界的信仰以及相關的社會風氣。較晚出版的《追尋一己之福》則擴大論述從先秦到兩漢中國的信仰世界，包含了兩漢的官方祭祀、民間信仰，以及知識份子對於民間信仰的態度等等。蒲慕州的著作將實際發生的信仰生活與漢代學術、宗教思潮連結，挖掘古代信仰：「追尋一己之福」的特殊性。⁹⁰論述中尤其重要的是，雖然他以出土資料討論民間信仰，卻未曾忽略士大夫與民間信仰的關係，這對於本文以士人為主軸的討論十分重要。

出土文獻使得方術研究獲得了更多的細節，劉樂賢的《簡帛數術文獻探論》⁹¹除了他對於出土五行類文獻的叢考之外，亦介紹了早期數術文獻及研究成果，並由出土文獻的記載重新檢視《史記》等傳世文獻對於數術的理解。掌握出土數術文獻有助於幫助本文瞭解：漢代士人如何透過數術連接信仰與學術兩端，漢代方士的方術也能因此由迷霧中突圍而出。李零的兩本重要方術著作《中國方術正考》⁹²、《中國方術續考》⁹³便具體的論析漢代方術的面貌，對於籠罩漢代的鬼神方術信仰得以更進一步瞭解其中細節。近年來比較全面、有系統的介紹簡帛文獻中的古代巫術信仰者，則推呂亞虎所作的《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》⁹⁴，此書通過對巫術內容、儀式、方法、靈物以及巫術活動中的時日、方位選擇等，全面考察古代巫術信仰的實際面貌。

道教的出現與佛教的傳入是漢魏六朝文化史的大事，由於道教傳世文獻大多難以確定其時代，早期的、後期的資料往往混雜在一起難以分辨，因此早期道教發展的研究可謂困難重重。同樣受惠於考古發掘新出土的文物與文獻，漢代早期道教的研究終於有撥雲見日的機會。這方面的研究著作首推劉昭瑞所著的《考古發現與早期道教研究》，⁹⁵這本書運用出土的鎮墓文、石刻、造像、法器、簡牘帛書等等，對於早期道教中的經典、用印、科儀的起源、早期道教的傳播等等議題，作了詳細而細密的論證。從神仙、巫術、方技、數術與圖讖到

⁸⁸ 蒲慕州著：《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》（臺北：聯經出版社，1993.06）。

⁸⁹ 蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：聯經出版社，2004.10）。

⁹⁰ 蒲慕州在〈中國古代的信仰與日常生活〉中對於「一己」的主體性重新提出思考，但並未提出新的答案。文見林富士主編：《中國史新論——宗教史分冊》（臺北：聯經出版社，2011.01），頁23。

⁹¹ 劉樂賢著：《簡帛數術文獻探論（增訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2012.03）。

⁹² 李零著：《中國方術正考》（北京：中華書局，2006.05）。

⁹³ 李零著：《中國方術續考》（北京：中華書局，2006.05）。

⁹⁴ 呂亞虎著：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》北京：科學出版社，2010.12。

⁹⁵ 劉昭瑞著：《考古發現與早期道教研究》（北京：文物出版社，2007.06）。

道教的形成，儘管我們不能因此說早期道教的發展終於有系統的脈絡可循了，但劉昭瑞此書的確提供了不少線索足以填補中國宗教史上的斷裂之處。

關於道教史的研究，林富士亦累積有不少成果，其碩士論文《漢代的巫者》⁹⁶已經由「巫」的研討進入早期道教史的領域了，後來的研究方向則以道教史與醫療史的結合為主，如《疾病終結者——中國早期的道教醫學》⁹⁷以及《中國中古時期的宗教與醫療》⁹⁸。醫療是人們生活不可或缺的一個環節，早期道教的發展與瘟疫橫行不無關係，從這個角度看待漢代信仰生活，能讓我們瞭解更多關於漢代文化的社會面向。

相對於道教的發展，非本土宗教的佛教在漢代則不得不與借助本土的信仰元素。湯用彤的名著《漢魏兩晉南北朝佛教史》⁹⁹已經有所論述，而任繼愈主編之《中國佛教史》¹⁰⁰在漢代佛教的部分亦無超出湯用彤的論述。

除了民間信仰之外，本文也要瞭解統治階層與學術史中的信仰成分。戰國時期出現的黃老思想是漢代政治、學術與信仰的源頭之一，相關的研究著作有陳麗桂的兩本著作《戰國時期的黃老思想》¹⁰¹、《秦漢時期的黃老思想》¹⁰²，以及鄭國瑞著《兩漢黃老思想研究》¹⁰³等等。陰陽五行思想則是籠罩了整個漢代文化，這部分則可參考鄭芷人所著的《陰陽五行及其體系》¹⁰⁴。戰國後期諸子思想可能從民間信仰中提取養分，在知識份子的轉化與整合之下形成體系，到了秦漢時代，又藉由大一統之便，將其思想滲入官方或民間的信仰之中。¹⁰⁵信仰活動於是與漢代的制度、禮儀、學術思想等結合，而表現在諸如封禪、郊祀等政治活動上。從學術史的脈絡來說，陰陽家思想混雜入各家學術，是漢代學術的一大特色，顧頡剛的名著《秦漢的方士與儒生》¹⁰⁶論述漢代儒學與方術的結合具有相當大的開創性。此議題此後在各種經學史、學術思想史的著作中多有發揮，這裡便不再針對學術思想的混雜情況一一引介各種研究著作。從制度的角度來看漢代統治階層的信仰活動，可參考何平立的《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》¹⁰⁷，以及甘懷真的《皇權、禮儀、與經典詮釋：中國古代政

⁹⁶ 林富士著：《漢代的巫者》（新北市：稻香出版社，2004.07 再版二刷）。

⁹⁷ 林富士著：《疾病終結者——中國早期的道教醫學》（臺北：三民書局，2001.11）。

⁹⁸ 林富士著：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版社，2008）。

⁹⁹ 湯用彤著：《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000）。

¹⁰⁰ 任繼愈主編：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1981.09）。

¹⁰¹ 陳麗桂著：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版社，1991.04）。

¹⁰² 陳麗桂著：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997.03）。

¹⁰³ 鄭國瑞著：《兩漢黃老思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010.09）。

¹⁰⁴ 鄭芷人著：《陰陽五行及其體系》（臺北：文津出版社，1992.12）。

¹⁰⁵ 戰國時代的民間信仰與百家思想互滲是另外一個議題，有待日後專文討論。

¹⁰⁶ 顧頡剛著：《秦漢的方士與儒生》（上海：上海世紀出版集團，2005.04）。

¹⁰⁷ 何平立著：《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》：濟南：齊魯書社，2003.01）。

治史研究》¹⁰⁸兩本著作。何平立從巡狩與封禪的演進著手，從上古論述至東漢；甘懷真則探討禮制與宗教的關係，尤其針對皇權與國家祭祀的部分。漢代的郊祀禮制原本具有濃厚的民間信仰性質，西漢時代經過儒生的改革，方術、儒學與禮儀於是在郊祀中結合起來。張書豪的國立臺灣師範大學博士論文《西漢郊廟禮制與儒學》¹⁰⁹對此議題有相當細密的發揮，十分值得參考。

漢代學術中絕不可忽略的讖緯，亦是一個結合學術與信仰的思潮，重要的研究論著有陳槃的《古讖緯研討及其書錄解題》¹¹⁰，對於讖緯思想及其著作有十分精當的闡發。鍾肇鵬的《讖緯論略》¹¹¹體例與資料堪稱完備，論其政治、學術、哲學、宗教上的影響，可謂近代讖緯研究的集成之作。本文強調社會分層情況下的文化溝通，讖緯可謂貫穿漢代文化的重要元素，統治階層的郊廟禮制、儒生的經學研究、¹¹²道教的形成¹¹³，無一不與讖緯有關。事實上，以上雖分別介紹方術、道教、封禪、郊祀、讖緯等研究文獻，這些事物並非各至獨立可分割的，而是通屬漢代文化的一體多面，全部接合起來才能看見漢代文化的部分具體樣貌。

以上文獻探討以專書的發表為主，由於本文論題範圍廣泛，專書的完整蒐羅十分困難，單篇學術論文的資料更是汗牛充棟。從士大夫的研究到漢代文化的各個分論，單篇論文可能有數千篇之譜，只好暫時省略尚未集結成書的部份。由於參考文獻眾多，這裡無法一一加以介紹，請參見本文之隨文註釋以及附錄的參考書目。除此之外，相信還是有不少重要著作是筆者所忽略的，掛一漏萬的焦慮，只能有待日後繼續補充資料。

由於「漢代文化」太過廣泛，甚至顯得籠統、模糊，因此本文必要在深入討論之前，必須以比較大的視野，整體性的略述所要討論的議題，同時界說本文的幾個論述核心。下一章將分為兩個部分：其一是本文的主軸，漢代文化來自於各種多元文化的揉合，而這些文化掌握於儒生、文吏以及方士手中，藉由討論這些多元文化的差異，將有助於瞭解漢代文化的不同根源。其次則是漢代的文化時空差異，藉由比較的觀點，論次漢代文化在空間分佈上的差異，以及討論兩漢四百年間時序性的變化，在帶狀的歷史長河中，本文企圖尋找幾個重要轉折，或變化的關鍵點，來看待漢代文化成形、轉折與崩解的情況。這個

¹⁰⁸ 甘懷真：《皇權、禮儀、與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2004.2）。

¹⁰⁹ 張書豪著：《西漢郊廟禮制與儒學》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2010.07。

¹¹⁰ 陳槃著：《古讖緯研討及其書錄解題》，上海：上海古籍出版社，2010。

¹¹¹ 鍾肇鵬著：《讖緯論略》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991。

¹¹² 論著不少，如呂凱著：《鄭玄之讖緯學》（臺北：臺灣商務印書館，2011）；黃復山著：《漢代〈尚書〉讖緯學述》（臺北：花木蘭文化出版社，2007）。

¹¹³ 蕭登福著：《讖緯與道教》，臺北：文津出版社，2000。

部分的討論則是為了強調漢代文化並非固定、僵化的，而是充滿動態，有所變化的歷史。一時一地的文化現象或許可以稱為代表，卻不能引之為漢代文化的全部。



第二章 漢代文化的多元成分與時空

差異



第一節 漢代文化的多元成分

一、儒學與儒生

余英時將儒家視為漢代文化的「大傳統」，¹從先秦兩漢的情況來看，承擔儒學的儒生，確實是「士」理想的典型。若「士」是文化的主要創造者與承擔者，那麼討論漢代文化裡多元成分的根源，便應該從「士」與儒家思想的關係論起。

近代研究上古時代「士」起源者多由文字訓詁入手，眾說紛紜，莫有定見。²西周時代實行封建秩序，從君主到人民各有等差，而貴族身份則以爵位為區分。從史料來看，我們可以肯定「士」在西周時期屬低階的貴族，孟子答北宮錡問曰：

北宮錡問曰：「周室班爵祿也，如之何？」孟子曰：「其詳不可得聞也，諸侯惡其害己也而皆去其籍。然而軻也，嘗聞其略也：天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。」³

西周的封建秩序，眾諸侯國之間有天子、公、侯、伯、子男等五等。除此之外，諸侯國的國君以下，亦有卿與大夫與士等六等。「士」為諸侯國中的基層貴族，士再往下，則與庶人相接。孟子自稱「聞其略」，合理推測真實的政治組織應該遠比這段複雜，但士作為與庶人相接的最低級貴族應該是沒有問題的。

¹ 余英時著：〈漢代循吏與文化傳播〉，頁 124-134

² 本文主要的討論範圍為兩漢時代，追溯先秦時代當然有其必要，但窮極上古，探討「士」字的原始意義，則可不必。相關綜合討論見閻步克著：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996.05），頁 30-36；又余英時著：〈古代知識階層的興起與發展〉，見《士與中國文化》（上海：人民出版社，2003.01），頁 4；又徐復觀著：〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，見《兩漢思想史》（臺北：學生書局，2002），頁 86-88。

³ 〔東周〕孟軻著；〔清〕焦循正義：《孟子正義》（北京：中華書局《十三經清人注疏》，1987.10。）卷 20〈萬章下〉，頁 675-677。下凡引《孟子》，皆僅注明篇目，以省繁重。

封建時代的士既是貴族，自然也有參與政治的責任。「六藝」為士所應該學習的六種基本知識與技能：「禮、樂」代表封建秩序的運作方式，「射、御」代表了軍事訓練，「書、數」則是治理庶民之必要技能。《左傳》記載劉康公云：「國之大事，在祀與戎。」⁴由士之六藝來看，士必須學習參與國家大事。必須瞭解的是：六藝不可單純分為六種獨立不相關的技能來看，由於射、御、書、數各有其禮、樂，因此六藝實際上是一種以禮、樂為主的貴族教育，包含各種儀式、文書、武事以及治理百姓等等。

春秋時代封建秩序逐漸崩毀，其原因此處不再贅述。⁵總之由於封建衰微，各國的貴族凋零，沒落貴族將原屬貴族的王官之學帶到基層社會，使得庶民擁有出仕的能力與機會。衰微的貴族與習得學問技能的庶民成為「士庶子」、或稱「士民」⁶，士於是由低階之貴族演變為「士無定主」的新興知識族群。⁷

舊貴族的王官學傳播到民間之後，不論是傳授者還是學習者，都不得不面對原本用於維持封建秩序的禮、樂傳統已經逐漸崩壞了，這直接導致了兩件事情的發生，其一是知識份子必須重新思考所學，尋找自身學識的價值；其次則是統治者必須在禮樂之外摸索出另一套統治秩序，以順應新時代的變革。從現有的史料來看，最早對舊傳統賦予新思維的可能是孔子。孔子一方面「述而不作」，繼承了禮、樂的舊傳統，另一方面從禮、樂中挖掘出的內在精神「仁」，並以「仁」來重新詮釋禮、樂，禮、樂的意涵因此煥然一新：

子曰：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鍾鼓云乎哉？」⁸

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」⁹

除了孔子之外，墨子對禮、樂激烈的批判，也源自於對禮壞樂崩之後所造成的社會亂象的觀察，因此企圖藉由更古老的宗教傳統來建立其「兼愛」的基礎。此外，老子見禮已淪為具文，乃有「夫禮者，忠信之薄，而亂之首」¹⁰的

⁴ 〔東周〕左丘明著；楊伯峻注：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990.05），成公十三年，頁 861。下凡引《左傳》，皆僅注年份，以省繁重。

⁵ 論者極多，參錢賓四先生：《國史大綱》（臺北：聯經出版社，《錢賓四先生全集》），頁 55-78。又杜正勝《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版社），全書所論正是封建秩序轉變為編戶齊民的過程，可參看。

⁶ 「士庶人」見《孟子》〈離婁上〉：「士庶人不仁，不保四體」。「士民」則見《春秋穀梁傳》成公元年：「古者有四民：有士民、有商民、有農民、有工民。」〔東周〕穀梁赤著；〔清〕鍾文烝補注：《春秋穀梁傳補注》（北京：中華書局《清人十三經注疏》，1996.07），頁 468。其他引證以及論述見余英時〈古代知識階層的興起與發展〉。

⁷ 此為余英時所謂的「哲學的突破」，見〈古代知識階層的興起與發展〉，頁 19-24。

⁸ 〔東周〕孔丘等著；程樹德集釋：《論語集釋》（北京：中華書局，1990.08）卷 35〈陽貨下〉，頁 1216。下凡引《論語》，皆僅注篇目，以省繁重。

⁹ 《論語》〈八佾上〉。

¹⁰ 〔東周〕老聃撰；朱謙之校釋：《老子校釋》（臺北：里仁書局，與任繼愈譯：《老子今譯》）

言論，因此企圖引導人們回到「道法自然」的境界。諸思想家的新見解引起了春秋戰國時代諸子百家爭鳴的情況，作為封建秩序的「王官學」於是散為「百家言」，也因此造成了「治」與「教」分離的情況，也就是後世所謂的「政統」與「道統」的分離。

孔子的時代雖然還沒有「道統」的觀念，但孔子以「道」自任卻表現得十分明確：

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」¹¹

子曰：「士而懷居，不足以為士矣。」¹²

孔子之「道」，包含了內心之「仁」，推己及人的「忠」、「恕」，以及由此所建構的「禮」的秩序。對孔子來說，由於春秋時代禮壞樂崩，「士志於道」代表著要「士」應該承擔著讓天下恢復合於仁的禮治社會的責任，欠缺這種責任感的人，孔子認為根本不足以被稱為士。孔子思想之繼承者們，包含曾子以及孟子，對於「士志於道」不但推衍的更加深入，由於世道日益敗壞，這些儒者對於任「道」表現得更為堅定：

曾子曰：「士不可以不弘毅。任重而道遠。仁以為己任。不亦重乎。死而後已。不亦遠乎。」¹³

孟子曰：「無恆產而有恆心者，惟士為能。」¹⁴

孟子曰：「……生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」¹⁵

儒家的士不但以「道」的繼承者自居，更認為「道」的價值應該在政治的權威之上。孔子有「危邦不入，亂邦不居」的言論，表示道不應該追隨於政治勢力之下：

子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」¹⁶

子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道，則見；

等文獻合刊，題名《老子釋譯》，1985.03），第38章，頁152-153。

¹¹ 《論語》〈里仁〉

¹² 《論語》〈憲問〉

¹³ 《論語》〈泰伯〉

¹⁴ 《孟子》〈梁惠王上〉

¹⁵ 《孟子》〈告子上〉

¹⁶ 《論語》〈里仁〉。

無道，則隱。」¹⁷

孟子尤其重視守道，乃至於天下無道，寧可「以身殉道」：

孟子曰：天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道，未聞以道殉乎人者也。¹⁸

很顯然的孟子對於孔子「士志於道」是採取更加激烈的態度，天下無道，孔子認為「隱」足已，但孟子則更進一步認為士應該要「以身殉道」。這種激烈的態度當然比戰國時代列國征戰激烈，禮樂傳統更加不受重視有關。孟子之外，荀子也針對君王與士人之間，提出了幾種不同的原則：

大臣父兄，有能進言於君，用則可，不用則去，謂之諫；有能進言於君，用則可，不用則死，謂之爭；有能比知同力，率群臣百吏而相與彊君撓君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大害，成於尊君安國，謂之輔；有能抗君之命，竊君之重，反君之事，以安國之危，除君之辱，功伐足以成國之大利，謂之拂。故諫爭輔拂之人，社稷之臣也，國君之寶也，明君之所尊厚也，而闇主惑君以為己賊也。……傳曰：「從道不從君。」此之謂也。¹⁹

孟子的「以身殉道」，可與荀子所稱「不用則死」的「爭」臣相比。除此之外，荀子又有「不用則去」的「諫」臣、「彊君撓君」的「輔」臣，以及「抗君反君」之拂臣等等。從這段資料來看，荀子將除國之害、安國之危、成國之大利置於國君之上，其「道」在於國之安危，而非國君之意志。對比孟子之高論「天下」，荀子則務實的談論「國」，從游士文化的背景來看，所謂的「不用則去」，應該是建立在有他國能用「道」的基礎上。換言之，孟子之「天下無道，以身殉道」，實際上與荀子所論之諫、爭、輔、拂並不衝突，士看似擁有更多的選擇，但其與政治權威的對抗的態度是一致的。

孟子與荀子二人都是儒家思想的繼承者，雖然兩人立場頗為不同，但荀子同樣繼承了儒家對於「從道不從君」的堅持。從根本上來說，在孔子高舉仁義之大旗之後，儒家的學士們便以一種比君王統治更高層次的「道」自任，後世

¹⁷ 《論語》〈泰伯〉

¹⁸ 《孟子》〈盡心上〉

¹⁹ 〔東周〕荀況著；李滌生集釋：《荀子集釋》（臺北：學生書局，1979.02），第30〈臣道〉，頁292。下凡引《荀子》，皆僅注篇目，以省繁重。

凡以儒生自居者，其學識與作為便與任法而治的君主與官僚有了差別。

從戰國到兩漢，士群體有了不少變化，這部分本文留待第三章再詳細討論。整體而言，由於大一統與獨尊儒術的緣故，西漢中期以後，以孔子思想為依歸的儒生成了知識份子的主體。換言之，漢代的士繼承了戰國儒者們尚志的傳統，其終極關懷在於全體人類的福祉，期待能透過發自內心的仁義道德實踐，讓社會走向文質彬彬的理想境界。董仲舒云：

……緣此以論禮，禮之所重者，在其志，志敬而節具，則君子予之知禮。志和而音雅，則君子予之知樂。志哀而居約，則君子予之知喪。故曰：非虛加之，重志之謂也。志為質，物為文，文著於質，質不居文，文安施質？質文兩備，然後其禮成。文質偏行，不得有我爾之名。俱不能備而偏行之，寧有質而無文。雖弗予能禮，尚少善之，介葛盧來是也。有文無質，非直不予，乃少惡之，謂州公寔來是也。然則春秋之序道也，先質而後文，右志而左物，故曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉！」推而前之，亦宜曰：朝云朝云，辭令云乎哉！「樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」引而後之，亦宜曰：喪云喪云，衣服云乎哉！²⁰

董仲舒的學說頗有超出先秦儒家論述者，但這裡談到「禮之所重者，在其志」，卻深得孔子論禮的核心價值。此外，受限於大一統體制，漢代儒生雖缺乏先秦儒者們那種「危邦不入，亂邦不居。」的精神，但不代表漢儒缺乏對「道」堅持。如揚雄云：

大人之學也，為道；小人之學也，為利。²¹

道、德、仁、義、禮，譬諸身乎？夫道以導之，德以得之，仁以人之，義以宜之，禮以體之，天也。合則渾，離則散，一人而兼統四體者，其身全乎！²²

漢代盛行天人感應學說，揚雄的用身來比喻道、德、仁、義、禮頗有漢代思想的特色，²³但其所謂大人之學的「道」，兼有道、德、仁、義、禮方得「身

²⁰ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992.12），卷1〈玉杯〉第2，頁27-28。

²¹ 〔西漢〕揚雄著；汪榮寶義疏：《法言義疏》（北京：中華書局，1987.03），卷2〈學行〉，頁31。

²² 〔西漢〕揚雄著；汪榮寶義疏：《法言義疏》，卷6〈問道〉，頁111。

²³ 漢儒的思想特色及實踐方式與先秦儒家同樣有不少差距，後文將有所討論，這裡僅就核心的部分加以探討。

全」的思想，依舊是繼承自先秦儒家。漢儒以通經為個人學識養成的最高目的，六經的內容基本上可作為漢代儒生的思想依歸，引《禮記》為例如：

古之為政，愛人為大。所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大，大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也。是故君子興敬為親，舍敬是遺親也。弗愛不親，弗敬不正，愛與敬，其政之本與！²⁴

從以上引文可以大略瞭解，漢儒雖然對經學作了相當程度的新詮釋，但其核心仍然是先秦儒家那種以親親、愛人為本的仁德思想，在他們的政治理念中，仁義的內在精神依舊被放在外在的禮儀、制度之上。

漢代繼承秦朝律令制度而統治天下，漢儒對禮、法之間的取捨，可引王符的言論作為代表：

是故上聖不務治民事而務治民心，故曰：「聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎！」「導之以德，齊之以禮。」務厚其情而明則務義，民親愛則無相害傷之意，動思義則無姦邪之心。夫若此者，非法律之所使也，非威刑之所彊也，此乃教化之所致也。²⁵

是故民之所以不亂者，上有吏，吏之所以無姦者，官有法，法之所以順行者，國有君也，君之所以位尊者，身有義也，義者，君之政也，法者，君之命也。人君思正以出令，而貴賤賢愚莫得違也，則君位於上，而民氓治於下矣，人君出令，而貴臣驕吏弗順也，則君幾於弑，而民幾於亂矣。²⁶

值得注意的是，王符亦有法治思想，並非純任道德，如這兩段引文所見，民之不亂是因為有吏，而吏之所以無姦則是在於有法。但不管王符如何重視法令、刑殺所帶來的秩序，²⁷這秩序還是來自於「義」，也就是「思正」。與孔子所謂「義之與比」對照，可知就算漢儒期待國君以法令治民，但法令之源還是要歸於儒家的仁義。

²⁴ 〔東漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達正義：《禮記正義》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷 50〈哀公問〉，頁 1606。下凡引《禮記》經文，皆僅注卷次、篇目，以省繁重。

²⁵ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潛夫論集釋》（臺北：鼎文書局 1979.11），〈德化〉，頁 593-594。

²⁶ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潛夫論集釋》，〈衰制〉，頁 377。品鍵按：部分文字已從集釋所校修正，下引《潛夫論集釋》皆同。

²⁷ 《潛夫論》〈衰制〉：「議者必將以為刑殺當不用，而德化可獨任，此非變通者之論也，非叔世者之言也。」〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潛夫論集釋》，頁 382。



二、吏事與文吏

前段之所以提到法律制度，是因為漢代有以奉行律令法治為依歸的文吏。儒生依仁緣情行事，因此他們的言行與決斷往往因人因事而異；但文吏不論本心為何，總之以法裁量。文帝時，馮唐論將曰：

士卒盡家人子，起田中從軍，安知尺籍伍符？終日力戰，斬首捕虜，上功莫府，一言不相應，文吏以法繩之。其賞不行而吏奉法必用。²⁸

務農的普通百姓起而從軍，對於朝廷各種官方文書全然不熟悉，好不容易在戰場上有了功績，卻可能因「一言不相應」而受罰。由此可知「吏奉法必用」是全然不講人情的。

文吏以法令為師，他們的法律知識來自於朝廷公佈的法令，若有充分的律令文書可供參考，文吏甚至不必另外從師學習。西漢後期薛宣云：

（薛）宣笑曰：「吏道以法令為師，可問而知。及能與不能，自有資材，何可學也？」眾人傳稱，以宣言為然。²⁹

完全以法令為準繩的文吏，可能起源於西周封建制度下的「稍食」，是地位低下，負責為貴族處理瑣事的家臣。³⁰在封建秩序逐漸瓦解之後，各諸侯國為了能在激烈的戰爭與兼併中生存下來，不得不爭相變法圖強求生存。春秋戰國時代諸侯國的變法多以富國強兵為首要目的，為了達到此一目的，變法諸國所採取的策略不外乎是擴大徵兵，實施授田制，加強君權，罷黜封建貴族，編戶齊民等等。³¹達到這些目的需要兩個重要元素：其一是用來取代封建制度的新國家秩序，通常是以律令所構成的「法」；其二是以及執行律令的官僚群，也就是「吏」。在這種需求底下，「稍食」逐漸轉化為領取「月俸」之文吏，並在秦漢時代成為治天下的重要基礎。

先秦諸侯變法的細節這裡不詳細討論，「法」的精神卻不得不提。在封建

²⁸ 《史記》卷 102〈張釋之馮唐列傳〉

²⁹ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

³⁰ 閻步克〈從稍食到月俸〉，見氏著：《品位與職位：秦漢魏晉南北朝官階制度研究》（北京：中華書局，2009.07 二版），第三章，頁 129-167

³¹ 關於先秦諸侯國變法的內容以及相關史料，參見杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》（臺北，聯經出版社，1990）。

秩序中，宗法制度強調「親親」，封建崩潰之後，以孔子為首的儒家轉而強調其中的「仁義」，尋求重建一個溫厚莊敬的和諧社會。但仁義不能滿足的富國強兵的需要，法家思想之集大成者韓非，便極力攻擊仁義，強調仁義是地削主卑、國亡身死的根源：

世之學術者說人主，不曰「乘威嚴之勢以困姦衰之臣」，而皆曰「仁義惠愛而已矣」。世主美仁義之名而不察其實，是以大者國亡身死，小者地削主卑。何以明之？夫施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也。夫有施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂者不止。國有無功得賞者，則民不務當敵斬首，內不急力田疾作，皆欲行貨財、事富貴、為私善、立名譽以取尊官厚俸。故姦私之臣愈眾，而暴亂之徒愈勝，不亡何待？夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其姦，設其所惡以防其姦。是以國安而暴亂不起。吾以是明仁義惠愛之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。³²

仁義講究人飢己飢，因此有「施與貧困」之舉，而韓非認為這是令百姓「無功者得賞」，破壞了基於法律所建立起的賞罰制度。基於同樣的原則，《韓非子》書中引了一個秦國的故事：

秦大饑，應侯請曰：「五苑之草著、蔬菜、橡果、棗栗，足以活民，請發之。」昭襄王曰：「吾秦法，使民有功而受賞，有罪而受誅。今發五苑之蔬草者，使民有功與無功俱賞也。夫使民有功與無功俱賞者，此亂之道也。夫發五苑而亂，不如棄棗蔬而治。」一曰。「今發五苑之菰蔬棗栗足以活民，是用民有功與無功爭取也。夫生而亂，不如死而治，大夫其釋之。」³³

當飢餓與賑災面臨嚴格的「有功受賞，有罪受誅」法律原則時，儒家強調的惻隱之心便成了「生而亂」的罪魁禍首了。法家認為法是一切施政的準繩，由法所建立的賞罰制度必須嚴格的被遵守，一切親疏遠近優劣好惡都必須被摒除在法所建立的準則之外。值得注意的是：雖然法家非常強調尊君，但即使是人君也不能輕易在法之外另外建立標準，以舉人才為例，韓非云：

³² [東周]韓非著；陳奇猷校注：《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000.10），卷4〈姦劫弑臣〉，頁293。下凡引《韓非子》本文，皆僅注篇目，以省繁重。

³³ 《韓非子》〈外儲說右下〉

故明主使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也。能者不可弊，敗者不可飾，譽者不能進，非者弗能退，則君臣之間明辨而易治，故主讐法則可也。³⁴

奉刑法為唯一秩序的國家，在擇人選才上當然也要制訂一套法則，而國君不可「自度」、「自舉」，更不可因其毀譽而干擾法律。

什麼樣的人才適合法治國家？除了通曉戰技的戰士之外，法治國家需要的人才熟悉律令、通曉行政文書之製作與傳遞的人，他們負責登記編戶，宣導以及執行律令，國家則藉由考核行政效率的優劣，判斷此人是否適任。這樣的人才必須遍佈全國，在不同層級形成統治，這便是法治國家的官僚體系，也就是文吏。

漢承秦制，因此漢朝文吏在根源上屬於法家的。王充云：「文吏治事，必問法家。縣官事務，莫大法令。」³⁵王充所謂的法家指的是法令之家，也就是法律專家，在詞義上與先秦法家思想有異。然而法家主張一切繩之以法，因此王充這兩句話本身便與法家思想相合。王充又有「法令，漢家之經，吏議決焉。事定於法，誠為明矣。」³⁶的言論，可見漢朝另有一種異於儒家而源出法家的思想，而這種思想被統治者所接納，被文吏所實踐。

一切以法繩之看似容易，但國家統治何其複雜？舊世的士大夫不需一一按察律令與相關記錄，總之依人情行禮便是；文吏凡事循法，律令便必須日益完備，文吏才能有法可循。律令為死物，人事卻隨時異動，因此必須以大量的文書記錄，如編戶之人口、性別、老弱、財產之變化，或某民之身長、賦役、勳績、爵次、借貸之記錄等等。漢代文吏的工作事項留待第四章再詳細討論，總之企圖以死物之律令配合隨時異動之人事，「完備」尚未必，律令與隨之而來的各類文書工作肯定先變得繁瑣而缺乏情感，與文吏的往來則會被不習律令者所畏懼。前述馮唐之所論，可引李廣故事為證：

（李）廣謂其麾下曰：「廣結髮與匈奴大小七十餘戰，今幸從大將軍出接單於兵，而大將軍又徙廣部行回遠，而又迷失道，豈非天哉！且廣年六十餘矣，終不能復對刀筆之吏。」遂引刀自剄。³⁷

³⁴ 《韓非子》〈有度〉

³⁵ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990.02），卷12〈程材〉，頁542。

³⁶ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈程材〉，頁542。

³⁷ 《史記》卷109〈李將軍列傳〉

所謂「刀筆之吏」便是以刀、筆處理各類事務的文吏。漢代用簡、牘為載體記錄各類文書，以毛筆在木片或竹片上寫字，若有失誤，則以刀削去墨跡重寫。因此文吏身邊常備刀與筆，原其處理文書的緣故。李廣長年身處邊疆作戰，因為迷路失道延誤軍機，迫不得已必須親自對文吏交代失職的過程，為此寧可自刎。李廣自殺的原因除了不願受辱之外，亦可見文吏之無情及可畏。

繁瑣是為了適應各種不同的情況，如果律令能夠包含一切人事，那麼面對人事的文吏便能摒除私心，一切依法秉公辦理。對文吏來說，公正無私顯然是最重要的目標。漢宣帝元康二年夏五月詔云：

獄者萬民之命，所以禁暴止邪，養育群生也。能使生者不怨，死者不恨，則可謂文吏矣。今則不然。用法或持巧心，析律貳端，深淺不平，增辭飾非，以成其罪。奏不如實，上亦亡繇知。此朕之不明，吏之不稱，四方黎民將何仰哉！³⁸

此詔主要在指責「吏之不稱」。文吏的職責在於「禁暴止邪」，理想的文吏應該使「生者不怨，死者不恨」，一旦有了私心，便會脫離以法繩之的原則，而出現「析律貳端，深淺不平」的情況。

儒生與文吏之不同，是發展自不同的知識背景。漢儒推崇孔子，研讀六經，文吏則熟悉律令與官文書，漢朝廷選才用人原則上以擁有這兩種知識的人為主。東漢順帝陽嘉元年詔：「諸生通章句，文吏能牋奏，乃得應選。」³⁹章句指經學家法，牋奏指官文書的撰寫與傳遞，不同的知識背景會型塑出不同行事風格的人，對朝廷來說，能各取其優是最理想的。王充《論衡》中有〈程材〉篇，專文討論儒生與文吏之優劣，節錄二段如下：

夫文吏能破堅理煩，不能守身，身則亦不能輔將。儒生不習於職，長於匡救；將相傾側，諫難不懼。案世間能建蹇蹇之節，成三諫之議，令將檢身自勅，不敢邪曲者，率多儒生。阿意苟取容幸，將欲放失，低嘿不言者，率多文吏。文吏以事勝，以忠負；儒生以節優，以職劣。二者長短，各有所宜；世之將相，各有所取。取儒生者，必軌德立化者也；取

³⁸ 《漢書》卷8〈宣帝紀〉

³⁹ 《後漢書》卷6〈孝順孝沖孝質帝紀〉。按此詔為本為左雄所倡議，請舉孝廉設立四十歲的年齡限制，《後漢書》卷61〈左周黃列傳〉：「請自今孝廉年不滿四十，不得察舉，皆先詣公府，諸生試家法，文吏課牋奏，副之端門，練其虛實，以觀異能，以美風俗。」雖然此限制在東漢後期形同具文，但漢代對於儒生與文吏的要求可見一般。參見邢師義田：〈東漢察舉孝廉的年齡限制〉，《天下一家——皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011.01），頁355-376。

文史者，必優事理亂者也。⁴⁰

夫事可學而知，禮可習而善，忠節公行不可立也。文史、儒生皆有所志，然而儒生務忠良，文史趨理事。苟有忠良之業，疏拙於事，無損於高。⁴¹

王充此文是為了反駁「論者多謂儒生不及彼文史」的言論，認為儒生與文史的學識背景各有擅長，亦各有所缺，但大體而言王充是尊儒生而卑文史的。

事實上，文史固然有「阿意苟取容幸，將欲放失，低嘿不言者」的流弊，儒生亦非個個皆有「忠節公行」之美，東漢樊準論曰：

今學者蓋少，遠方尤甚。博士倚席不講，儒者競論浮麗，忘謇謇之忠，習譏譏之辭。文史則去法律而學詆欺，銳錐刀之鋒，斷刑辟之重，德陋俗薄，以致苛刻。⁴²

儒生浮麗，文史苛刻，可見兩種學識背景所塑造的兩種身份各有其弊，可與王充之論合而觀之。

儒生與文史既然有區分，那麼「士」的範圍應該包括哪些部分？不論是先秦還是後世，歷來習慣以稱儒生為「士」，而本文所談論的儒生文化性格，也與士文化重疊，因此儒生之為「士」，肯定是沒有疑問的。但文史是否也能稱之為「士」？由於文史為戰國以來新興的官僚群體，在許多史料我們可以看見文史同樣也被稱呼為「士」。如漢初景帝之詔書：

（後二年）詔曰：「……其唯廉士，寡欲易足。今訾算十以上乃得宦，廉士算不必眾。有市籍不得宦，無訾又不得宦，朕甚愍之。訾算四得宦，亡令廉士久失職，貪夫長利。」⁴³

廉為文史重要的素養之一，漢代察舉孝廉，「孝」代表儒家文化的價值觀，而「廉」則代表法家文化的價值觀。漢代為吏必須擁有足夠的家產，為得是維持文史之廉節，應劭曰：「古者疾吏之貪，衣食足知榮辱，限訾十算乃得為吏。」可見「廉士」即是「廉吏」，漢朝朝廷顯然將其所屬的官僚群體也稱之為「士」。

不獨皇帝詔書將文史稱為「士」，班固論贊宣帝，亦將能政事、文學與法理的人並稱為士：

⁴⁰ [東漢]王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈程材〉，頁534-535。

⁴¹ [東漢]王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈程材〉，頁541。

⁴² 《後漢書》卷32〈樊宏陰識列傳〉。

⁴³ 《漢書》卷5〈景帝紀〉



孝宣之治，信賞必罰，綜核名實，政事、文學、法理之士咸精其能，至于技巧工匠器械，自元、成間鮮能及之，亦足以知吏稱其職，民安其業也。⁴⁴

政事代表吏政、法理代表律令之學，與文學合併談論，可以得知這三者在漢代並稱為士。宣帝雜霸王道以任之，而班固並稱儒生與文吏為「士」，可見儒生與文吏雖然文化不同，但合稱為「士」並無不妥。

值得注意的是，「士」的指涉範圍其實相當廣泛，除了儒士、廉士之外，尚有方士、戰士等等。「士」之所以有如此多的意義，與其歷史演變有關，這裡暫且不論。「士」的範圍大小要從論述的視野下去看，如果所論不包含知識、技能的差異，所有有知識、掌技能的人都可稱之為「士」，「士」可以代表包含各種文化背景的知識份子，如前述皇帝之詔書。但從先秦以下「士」的理想來看，儒生可能比文吏（或是方士等）更能體現「士」的文化意義，因此若要比較知識群體的差別，則「士」又不得不特指儒生。此為論述重點的差異，也是「士」意涵的廣、狹差別。本文所論之「士」從廣義方面下手，因此儒生、文吏、方士都在討論範圍內。

三、方術與方士

儒生、文吏各有其文化，以上簡單論次其根源，大體可知二者的區別。儒生與文吏面對的都是百姓與社會整體，如果我們換個角度觀看古代社會，則不論是哪一個階層的人群，都必然面對以「天」為主要象徵的自然環境，天人關係於是成為古代的重要課題。上至朝代之興衰，下至個人之福祉，明白天人關係，並藉以消災解厄、趨吉避凶，即漢人所謂的「方術」。《史記》等秦漢文獻中常稱呼通方術者為「方士」，因此方士無庸置疑屬於「士」的一份子。

漢代（或比漢代更早的時代）所理解的「天」是神祕而必須透過各種數術來瞭解的。用現代的眼光來看，即便是占星候氣或天文曆算之學，也不科學而近於迷信，但不得不說明的是，古代中國並沒有所謂的「科學」或「迷信」概念，對他們來說「天」是真實存在，具有某種規律，可以採取某些特殊方法來發現或揣測其意志的。如果我們想要瞭解真實的古代世界，不能輕易的以「迷信」對其驟下價值判斷，而是應該利用有限資料深入瞭解古人所瞭解的「天」到底是怎麼回事。

⁴⁴ 《漢書》卷8〈宣帝紀〉贊。

漢人所講的「天」，很大一部份是依陰陽五行的規律來運作的。先論陰陽。陰與陽的原始意義是陽光的照耀與遮蔽兩面，中國處於北半球，因此稱山之南為陽，山之北為陰。陰、陽被合起來看，由可觀察的自然現象變成一種抽象概念，可能與《易》有關，《周易·繫辭上》云：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。⁴⁵

生生之謂易，成象之謂乾，效法之為坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。⁴⁶

《周易》是上古的卜筮之書，藉由天地間最明顯的自然現象陰與陽來占卜吉凶，所謂「一陰一陽之謂道」、「陰陽不測之謂神」，可見陰陽在這種占卜術中之轉變為抽象而神祕的概念。〈繫辭〉著成的年代比較晚，但整部《周易》基本上是由一陰一陽的爻所排列組合而成的，就算我們把晚出的〈繫辭〉等文字排除掉，也很難說卦爻與抽象化的陰陽無關。

另外一個將陰與陽並列，並具有抽象、神祕意涵的早期文獻是《老子》：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」⁴⁷《老子》認為萬物皆有其陰陽，陰陽會不斷反覆「沖氣」而「和」，在此過程中孕育下一代，此與《周易·繫辭上》所敘述的「生生之謂易」頗有共通之處。撇開學派的界線，我們不妨說古代對於宇宙生成的普遍共識就在於陰陽和合。

再論五行，漢代人所說的五行大體上指的是金、木、水、火、土五者，⁴⁸這五種屬性交錯構成了天地萬物，彼此之間又有相生相剋的關係，形成了一種隨時變動、彼此牽動的動態宇宙。五行的起源應該比陰陽來得晚，在戰國末年才興盛起來，前輩學者因此懷疑上古典籍中許多五行的資料都出自於戰國時人之手，⁴⁹如《尚書·洪範》：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，

⁴⁵ 《周易》〈繫辭上〉。

⁴⁶ 《周易》〈繫辭上〉。

⁴⁷ 〔東周〕老聃撰；朱謙之校釋：《老子校釋》，第42章，頁175。

⁴⁸ 另外還有一種五行，為儒家思孟學派所傳的仁、義、禮、智、聖，傳世文獻如《孟子》、《荀子》，出土文獻如《馬王堆帛書》、《郭店竹簡》都有記載，對宋明儒學影響極大。然而漢代儒生談思孟五行者不多，甚至將其與當時流行的五行結合起來，如鄭玄注《中庸》云：「天命，謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」見《禮記正義》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷52《中庸》，頁1661。關於五行，另詳見第五章第一節。

⁴⁹ 代表學者為顧頡剛，參見氏著之：《秦漢的方士與儒生》（上海：上海世紀出版集團，2005.04）。

從革作辛，稼穡作甘。⁵⁰

不論《尚書·洪範》的定稿年代到底是西周還是戰國末年，從內容來看，〈洪範〉所見的五行較少神祕色彩，而較多來自於古人對自然環境的觀察心得。此外，先秦文獻起源早於春秋時代而陸續有文字的刪修增補，是很常見的事，就算〈洪範〉的定稿時間晚至漢初，我們也有理由相信其中若干文字前有所承，多少是「案往舊造說」⁵¹，不全是戰國學者的創造。

材料時代同樣被質疑，而內容更接近於漢人說法的，則見於《墨子》。《墨子·貴義》云：

子墨子北之齊，遇日者。日者曰：「帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。」子墨子不聽，遂北，至淄水，不遂而反焉。日者曰：「我謂先生不可以北。」子墨子曰：「南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，若用子之言，則是禁天下之行者也。是圍心而虛天下也，子之言不可用也。」⁵²

此處雖然沒有談論五行，但所陳述的正是五行與方位、色彩、時日搭配之後的一種出行禁忌。在後世所明確記載的五行學說中，木配東方、其色為青、其時為甲乙，其數八；火配南方，其色為赤，其時為丙丁，其數七；金配西方，其色為白，其時為庚辛，其數九；水配北方，其色為黑，其時為壬癸，其數六；土配中央，其時為戊己，其色為黃，其數五。〈貴義〉的體例類似《論語》，為墨子後學記錄墨子言論之作，墨子本人活躍的年代據考證大約在春秋末年、戰國初年，略晚於孔子，〈貴義〉一文與其時代相符，真偽較無疑問。⁵³《墨子》除〈貴義〉之外，還有〈迎敵祠〉篇記載的迎敵祭祀之法：

敵以東方來，迎之東壇，壇高八尺，堂密八，年八十者八人，主祭青旗，青神長八尺者八，弩八，八發而止，將服必青，其牲以雞。敵以南方來，迎之南壇，壇高七尺，堂密七，年七十者七人，主祭赤旗，赤神長七尺

⁵⁰ 屈鵬翼先生集釋：《尚書集釋》（臺北：聯經出版社，1983.02），〈洪範〉，頁118。下凡引《尚書》，皆僅注名篇目，以省繁重。

⁵¹ 借《荀子》〈非十二子〉論思孟五行之語，雖然思孟五行與此五行之內容大異，但「案往舊造說」的情況是相通的。

⁵² 〔東周〕墨翟等著；吳毓江校注《墨子校注》（北京：中華書局，1993.10），卷12〈貴義〉，頁689。

⁵³ 參見〔東周〕墨翟等著；吳毓江校注《墨子校注》，附錄二〈墨子各篇真偽考〉、附錄三〈墨子姓氏生地年世考〉。

者七，弩七，七發而止，將服必赤，其牲以狗。敵以西方來，迎之西壇，壇高九尺，堂密九，年九十者九人，主祭白旗，素神長九尺者九，弩九，九發而止，將服必白，其牲以羊。敵以北方來，迎之北壇，壇高六尺，堂密六，年六十者六人主祭黑旗，黑神長六尺者六，弩六，六發而止，將服必黑，其牲以彘。從外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。⁵⁴

〈迎敵祠〉以方位配合五行之數字、顏色、牲畜⁵⁵等，同樣與戰國後期常見的陰陽家思想相符。與〈貴義〉相比，〈迎敵祠〉的資料顯然更新更周全，可能有戰國後期甚至西漢時人的增添。兩篇著成的時代有前後，但四方等事物搭配五行則前後一貫，可見五行配置四方的學說最遲在春秋末年就已經出現了。以歷史的脈絡言之，從《尚書·洪範》只有五行與五味的搭配，到《墨子》加入了四方、顏色與數字，可推敲五行觀念可能西周時代就已經存在，到了春秋末期才逐漸神祕化，成為戰國陰陽家如鄒衍者建構學說的基礎。

鄒衍為陰陽家的代表人物，活躍於戰國中後期，其學說對漢代政治影響極大。《史記·孟子荀卿列傳》云：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通穀禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。⁵⁶

鄒衍把古代信仰中的陰陽五行學說加以體系化、規模化，完成了一套政治理論的建構，所謂「必先驗小物，推而大之，至於無垠。」堪稱漢代儒生政治的重要註腳。驗小物何以能推而大之至於無垠？在於「深觀陰陽消息」，此處的陰陽已非自然界光影明暗可以概括了，已具有體現天道，預知人事的意義；此外，歷史的變化在於五德轉移，則來自於五行生剋之說，同樣也超出了五行為自然物質的意義。

⁵⁴ 〔東周〕墨翟等著；吳毓江校注《墨子校注》，卷15〈迎敵祠〉，頁894-895。

⁵⁵ 戰國後期陰陽家將天地萬物都與五行搭配，牲畜也不例外，但文獻所見的五行與五畜搭配十分混亂，除了牛固定配土，豬固定配水之外，其餘羊、犬、雞並無固定的五行搭配，往往視應用的情況調整屬性，偶爾甚而加入馬併為六畜。筆者由此草成〈六畜的五行屬性〉，尚待整理更多資料發表。

⁵⁶ 《史記》卷74〈孟子荀卿列傳〉

陰陽五行與人事搭配的體系在戰國末年完成，《呂氏春秋》以及《禮記·月令》中有了完整的呈現，比起《墨子》的記載更加詳盡，這裡便不長段引文了。

前面提到古代中國要透過理解各種規律理解「天」的運作，陰陽五行是其中非常重要的部分，但窮其根源，還是為了要貼近天意，達到天人合一的和諧境界。在先秦兩漢的古典語彙中，並沒有「宗教」或「信仰」這樣的概念，但若尋找古代中國的宗教，其中必然包含對「天」的信仰。古代稱人居住的世界為「天下」，稱天下的統治者為「天子」，生而背負上天給予的命運叫作「天命」，天地之間的真理稱為「天道」或「天理」。天的信仰來自於上古時代的長期發展，本文限於篇幅難以論其根源，但其出現遠在秦漢之前，則是無庸置疑的事實。除了天的信仰之外，漢代還有各式各樣的信仰活動，如西王母等各類神靈、祖先崇拜、巫術、擇日等等，本章此節以天的信仰與陰陽五行為例，是取其代表性，漢代信仰活動非常複雜，第五章將再詳述。

方術信仰帶來了什麼樣身份上的文化差異？前面概述了儒生與文吏的思想根源與文化，面對信仰，不同背景的人們會有不同的文化抉擇。以儒生而論，董仲舒是西漢大儒，其轉化了「天」的信仰，將其與儒家的德治學說結合，是儒學與方術文化相互影響的顯例。《春秋繁露·陽尊陰卑》云：

……是故推天地之精，運陰陽之類，以別順逆之理。安所加以不在？在上下，在大小，在強弱，在賢不肖，在善惡。惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。陽為德，陰為刑。……此皆天之近陽而遠陰，大德而小刑也。是故人主近天之所近，遠天之所遠；大天之所大，小天之所小。是故天數右陽而不右陰，務德而不務刑。刑之不可任以成世也，猶陰之不可任以成歲也。為政而任刑，謂之逆天，非王道也。⁵⁷

由天地陰陽論起，惡屬陰，善屬陽；陽為德，陰為刑；因此天務德不務刑，天子務刑便是逆天。這樣的邏輯思想顯然是將儒家學說用天的信仰來包裝，並進一步以信仰恐嚇君王不可逆天，企圖藉此約束大一統皇帝的施政。除了陰陽之外，五行也有儒家化的情況，《春秋繁露·五行之義》云：

天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火

⁵⁷ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992.12），卷11〈陽尊陰卑〉，頁326-328。

生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水，而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。是故木已生而火養之，金已死而水藏之，火樂木而養以陽，水克金而喪以陰，土之事火竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。五行之為言也，猶五行與？是故以得辭也，聖人知之，故多其愛而少嚴，厚養生而謹送終，就天之制也。以子而迎成養，如火之樂木也。喪父，如水之克金也。事君，若土之敬天也。可謂有行人矣。五行之隨，各如其序，五行之官，各致其能。⁵⁸

五行本為萬物的五種基本屬性，在《春秋繁露》裡，五行的「各如其序」、「各致其能」除了表現天道運行的法則之外，更充滿儒家色彩的「孝子忠臣之行」。五行因此多了一番「人為」的意味，聖人必需「多其愛而少嚴，厚養生而謹送終」方能「就天之制」。漢代儒生將天的信仰運用在災異與讖緯上，表面上充滿了怪力亂神，但其言論與著作的背後的思想還是仁義禮智，並沒有完全脫離其文化背景。雖然如此，秦漢儒生由於大量吸收了方術文化作為己身學術之內涵，因此儒生與方士時有混為一談的情況。

儒生之外，朝廷以及文吏則應該要盡量將民間的諸般信仰納入國家統治的範圍內，將其制度化、律令化。一樣以天的信仰為例，古人認為四時與萬物都有天的意志在其中，因此不同的時節有不同的時令，不同的日子有不同的禁忌。從出土簡牘來看，漢代的民間信仰非常多元而複雜，其中包含了大量的時令信仰，且眾多時令彼此並不統一，甚至互有排斥。部分經由士人改造過的時令，不但因此學術化，甚至透過朝廷頒佈周行，相當於將部分的信仰制度化。1991年甘肅省文物考古研究所在敦煌懸泉置遺址發現了墨書寫在泥牆上的〈使者和中所督察詔書四時月令五十條〉，是西漢末年王莽以太皇太后的名義所頒發的，下引孟春月令為例：

元始五年五月甲子朔丁丑，和中普使下部郡太守，承書從事下當用者，如詔書，書到言。□從事史況

- 敬授民時，曰：揚穀，咸趨南畝。
- 禁止伐木。 • 謂大小之木皆不得伐也，盡八月。草木零落，乃得伐其當伐者。
- 毋撻勦。 • 謂勦空實皆不得撻也。空勦盡夏，實者四時常

⁵⁸ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷11〈五行之義〉，頁321-322。

禁。

- 毋殺□蟲。 • 謂幼少之蟲、不爲人害者也，盡九〔月〕。
- 毋殺胎。 • 謂禽獸、六畜懷妊有胎者也，盡十二月常禁。
- 毋夭蜚鳥。 • 謂夭蜚鳥不得使長大也，盡十二月常禁。
- 毋麇。 • 謂四足……及畜幼少未安者也，盡九月。
- 毋卵。 • 謂蜚鳥及雞□卵之屬也，盡九月。
- 毋聚大眾。 • 謂聚民繕治也，尤急事若（？）追索□捕盜賊之屬也，□下……追捕盜賊，盡夏。其城郭宮室壞敗尤甚者，得繕補□。
- 毋築城郭。 • 謂毋築起城郭也，……三月得築，從四月盡七月不得築城。
- 瘞貉狸鼯。 • 貉謂鳥獸之□也，其有肉者爲鼯，盡夏。
- 右孟春月令十一條。⁵⁹

王莽是西漢末年復古更化的倡導者，上述孟春〈月令〉脫胎自《禮記·月令》的一部分。為了符合百姓需要，僅保留《禮記》中與百姓比較有關的部分，並附上比較詳細的相關規定。《禮記·月令》相關條文如下：

孟春之月，……禁止伐木。毋覆巢，毋殺孩蟲、胎、夭飛鳥。毋麇，毋卵。毋聚大眾，毋置城郭。掩骼埋胔。

〈月令〉部分條文或許可以從信仰以外的角度來詮釋，如「毋擣斲」（不可摘巢）、「毋殺胎」（不可殺胎）等，可解釋為春季為萬物生長之際，不可影響木氣，但「四時常禁」、「盡十二月常禁」則具有維護生態的意義，超出了信仰的範圍。雖然如此，〈月令〉還是包含了許多信仰成分，如「毋聚大眾」、「毋築城郭」等，可能與當時的「土忌」民間信仰有關，⁶⁰以致於一年之中許多日子都不能動土築城。

信仰進入月令，又藉由詔條頒佈，當然就有了法律的效力，而成為漢代文吏必須依法施政的規定。此詔書書寫於泥牆，代表已經傳遞至民間基層，詔書

⁵⁹ 中國文物研究所、甘肅省文物考古研究所編著：《敦煌懸泉月令詔條》（北京：中華書局，2001.08），頁4-5。

⁶⁰ 五行中土居中央，在四時中則散於四時之交，這可能是「三月得築，從四月盡七月不得築城」的合理解釋。秦漢時代「土忌」的項目非常多，參見劉師增貴著：〈睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十八本，第四分，2007.12。筆者以為，官方的漢代「月令」與當時民間的時日禁忌在文化上是同出一源的，朝廷吸納了民間信仰傳統將其納入月令之中，民間的信仰傳統亦與知識份子的天文學知識有相當關連，朝廷所頒佈的月令與民間日忌不能輕易地視為兩種不同文化。

最後有漢代律令常見的逐層傳遞的文字，引之如下：

大 皇太后〔制曰〕：可。
 □□安漢公、宰衡、大傅□……
 五月……大司徒宮、大司□……大師，承書從事下當用……
 到言。
 五月辛巳，義和丞通下中二千石、二千石下郡太守、諸侯相……
 從事下當用者，如詔書。〔書〕到言。 兼掾惲□……
 八月戊辰，敦煌長史護行大守事……護下部都尉、勸□□……
 隆文學史崇□□□崇□縣，承書從事下當用事者□□……
 〔顯見處〕，如詔書、使者書，書〔到〕言。
 使者和中所督察
 詔書四時月令五十條



出土的泥牆雖然殘缺不全，甚至多有塗改，但詔書從大皇太后制可之後，經過安漢公王莽、大司徒馬宮、大司空、太師、義和丞通、中二千石、郡太守、敦煌長史都尉、文學史等官員，最後書於顯見處等等，與漢簡律令中常見的「扁書鄉亭市里顯見處」相符。⁶¹使者督察則是漢武帝所建立的刺史制度，朝廷派出的刺史（使者）周行郡國，省察治狀，此詔書書於此處，表示地方官吏有班行詔書並依詔書行事，扁書於顯見處有可能也是使者督察的項目之一。⁶²

〈使者和中所督察詔書四時月令五十條〉雖是好復古更化的王莽所頒佈，⁶³但頒佈四時月令不是王莽的專利；⁶⁴《居延新簡》中有更明確的東漢資料，如簡號 EPF22·49 至 50A、50B 二簡有此紀錄：

• 甲渠言部吏無犯四時禁者

建武四年五月辛巳朔戊子，甲渠塞尉放行候事，敢言之，府書曰：吏民毋犯四時禁，有無四時言。 • 謹案：部吏毋犯四時禁者，敢言之。。

⁶¹ 見〈「扁書」、「大扁書」考〉，《敦煌懸泉月令詔條》附錄，頁 48-54。又

⁶² 關於扁書，另可參馬怡：〈扁書試探〉、吳旺宗〈西漢與新莽時期政府資訊傳播媒介——額濟納漢簡扁書探析〉，二文載於孫家洲主編：《額濟納漢簡釋文校本》（北京：文物出版社，2007.10），頁 170-183、184-187。

⁶³ 〈使者和中所督察詔書四時月令五十條〉未必能有效推行，中國地理廣大而有差異性，由中央政府頒佈月令詔書要求全國統一遵行幾乎是不可能的任務。參見《敦煌懸泉月令詔條》頁 45。

⁶⁴ 月令的發展可能起於秦時，相關討論另可參見邢師義田著：〈月令與西漢政治——從尹灣集簿中的「以春令成戶」說起〉、〈月令與西漢政治再議——對尹灣牘「春種樹」和「以春令成戶」的再省思〉，二文具見邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01）。楊振紅著：〈月令與秦漢政治再探討——兼論月令源流〉，載於氏著：《出土簡牘與秦漢社會》（桂林：廣西師範大學出版社，2009）。

掾譚⁶⁵

由此可知四時月令詔書是一種漢代法律（當然也是新莽法律），就算徒具形式，也代表了以法為尊的文吏將民間信仰轉化為律令，同樣符合了文吏的文化背景。那麼，真正民間信仰中的時令又是怎麼樣的面貌呢？不論其文化背景是儒生還是文吏，由於秦漢時期的知識份子背負移風化俗使命的緣故，出土文獻中因此保存了大量的日書、時令禁忌簡牘，正好可以解答這個問題。如《馬王堆·出行占》記載出行時日之吉凶云：

子，東吉，南凶，西聞言，北有得。丑，東吉，南有得，西毋行，北吉。寅，東、西吉，南有喜，北有得。卯，東、西吉，南有得，北見鬼。辰，東、南有得，西毋行，北凶。巳，東見疾，南、北吉，西毋行。午，東毋行，南、北凶，西聞言。〔未〕，東有得，西、南吉，北凶。申，東有得，南凶，北有得，西吉。酉，東有小喜，南聞言，西吉，北凶。戌，東有得，南凶，西見兵，北吉。亥，西、東、北、南皆吉。⁶⁶

與此類似的內容不少，如睡虎地秦簡《日書》乙種，或更早期的江陵九店楚簡《日書》都有十分接近的紀錄，可見這樣的出行吉凶是古代民間信仰中十分重要的一部分，才會一再地被書寫下來。〈出行占〉以及《日書》的內容，都與古代干支紀時方式有關，將陰陽五行、方位與干支的組合搭配起來來判斷吉凶。⁶⁷干支紀時起源不可確考，殷商甲骨已經有干支紀日的實際記錄，〈出行占〉帛書便是利用干支紀日中的地支來判斷該日是否適宜出行，此外《武威漢簡》中的〈日忌〉木簡，則是以天干陳述該日禁忌：

甲毋治宅不居必荒，乙毋內財不保必亡，丙毋直衣□
丁毋威□□多作傷，戊毋度海後必死亡，己毋射侯還受其央。
午毋蓋屋必見火光，未毋飲藥必得之毒，申毋財衣不煩必亡。

⁶⁵ 甘肅省文物考古研究所、甘肅省博物館、文化部古文獻研究室、中國社會科學院歷史研究所編：《居延新簡—甲渠候官與第四燧》（北京：文物出版社，1990.07），頁480。

⁶⁶ 原件圖版見陳松長編：《馬王堆帛書藝術》（上海：上海書店，1996），頁130-137。〈出行占〉在《馬王堆帛書藝術》中與〈陰陽五行〉乙篇合併在一起，後根據簡帛整理小組的意見，將部分帛書改名為〈出行占〉。參見劉樂賢著：《簡帛數術文獻探論（增訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2012.03），頁86。

⁶⁷ 解讀《日書》十分困難，尤其是挖掘其中各項吉凶禁忌之原理，由干支的陰陽五行屬性去推測，或從古代的天文學知識下去判斷，往往可以得到一些結論，以出行禁忌為例，可參見劉師增貴著：〈秦簡《日書》中得出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十二本，第三分，2001.09。

酉母召客不聞若傷，戌母內畜不死必亡，亥母內婦不宜姑公。⁶⁸

此〈日忌〉木簡敘述不同日子可能遇到的災禍，而以天干為主。從內容上看，〈日忌〉所陳述的事情都是日常生活瑣事，可見其民間信仰的特質。出土簡牘中有大量此類時日、擇日的信仰文獻，大多題為《日書》，其所觸及的問題多半都不是什麼關乎國計民生的事物，而在於各類病、死、災、患。王充《論衡·譏日》云：

世俗既信歲時，而又信日。舉事若病、死、災、患，大則謂之犯觸歲、月，小則謂之不避日禁。歲、月之傳既用，日禁之書亦行。世俗之人，委心信是；辯論之士，亦不能定。是以世人舉事，不考於心而合於日，不參於義而驗於時。時日之書，眾多非一……⁶⁹

所謂世俗之人、世人，當指一般百姓；而辯論之士，當指包含儒生與文吏在內的知識份子。世俗之人對於歲時日禁有其信仰，但此信仰並不統一，不是一個有組織有理念的宗教，陰陽、五行與季節、天文、方位等自然現象，彼此搭配可以有無窮無盡的排列組合，會產生許多類似卻又不一樣的禁忌，導致「時日之書，眾多非一」的情況。同時，由於一般百姓對於時日禁忌背後的理論脈絡並不在乎，他們沒有那麼多的學識可以判斷學說門類與對錯真偽，卻又恐懼於災禍與病死，對各種日禁於是「委心信是」，照單全收。出土《日書》之所以難讀，便在於此。

這裡不再反複的引更多資料，前輩學者早已指出：比起儒生、文吏等知識份子，一般百姓可能更關心一己、一家、一族的生命安全或其他福氣，如此的階層文化會直接反映在諸如《日書》等記載的民間信仰上。⁷⁰相較於儒生以愛人為宗旨之儒術、文吏以守法為宗旨之吏事，以信仰為代表的庶民文化顯得多元而混亂，勉強論之，籠統的說是為了追求各種福祉，或許還算恰當。

以上概述儒生、文吏以及方士三種身份的文化背景，由於此為本文所企圖

⁶⁸ 《武威漢簡》

⁶⁹ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 24〈譏日〉，頁 989。

⁷⁰ 參見蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：聯經出版社，2004.10），頁 108-111。「追尋一己之福」為蒲著之主旨，所謂「一己」包含了個人、家庭、家族等，由於古代中國人我界線之模糊，蒲慕州似乎有意在後來的著作中修改此一論點，但尚未見其有完整論述。筆者以為，古代中國的文化分層雖無明確之界線，但極端論之，確實各有其文化背景，可作為論述的參照，此為本章節論述的起點。若因界線模糊而輕易地混而言之，歷史文化反而無法得其全貌。另參蒲慕州著：〈中國古代的信仰與日常生活〉，載於林富士主編：《中國史新論——宗教史分冊》（臺北：聯經出版社，2011.01），頁 23。

論述的三個主軸，因此不得不多費篇幅，從凸顯其中差異的部分。在此三者之外，當然還有擁有各種不同技能，屬於不同文化層次的士人，不過為了避免枝蔓，故不在本文的討論之內。必須再次強調：三種身份及其意識形態的差異並非絕對，舉例言之，文吏有屬於吏的信仰，如祈求公務上的順利；儒生除了學習卜筮之書《周易》之外，其禮儀活動也有相當大的成分與信仰相關，所求也未必攸關國計民生；在漢武帝獨尊儒術之後，文吏通經術，儒生習律令比比皆是。本節只是就其極端而論，極端之外，才是本文重點所在。更仔細的探討，將於第三章以後依序論之。

第二節 漢代文化的時空差異

一、區域性的文化差異

區域差異為地理學，古人仰以觀於天文，俯以察於地理，天有日月星辰的循環變化，地理則有山川草木的運行法則，人居於天地之間，自然要明白天地的各種規律，方能順應天文地理而生存。現代人談地理大多將地理分為兩大部分，一個是自然地理，即前述山川草木等自然景觀的區域分佈情況，以及區域與區域之間的差異，包含了地貌、氣候、水文、海象、土壤、動植物的分佈等等；另一個則是文化地理，所敘則為人類文化的區域分佈情況，同樣也包括了區域與區域之間的差異，包含了政治、經濟、語言、風俗、學術、信仰、人口密度等等。

本文主要討論漢代的文化，因此論區域性差異自然是以文化地理為主。然而誠如本文第一章所敘，由於「文化」本身是一個難以定義，沒有確切範圍的詞彙，因此當我們談到「文化地理」的時候，也免不了遇到同樣的問題，所謂的文化地理，究竟指的是什麼樣的文化分佈情況？

古人很早就開始記載中國各區域間的地理差異了，《尚書·禹貢》開其端，詳細記載了山川水土的自然地理差異，也記錄了九州分野以及該區域盛產的經濟物資。〈禹貢〉之後，司馬遷的《史記·貨殖列傳》以更仔細而具體的敘述，完成了一篇重要的經濟地理著作，被視為中國區域經濟地理的創始。⁷¹班固的《漢書·地理志》詳載了漢朝政治規劃、人口等區域地理面貌，更附錄了潁川朱贛所條之各地風俗，則是漢代重要的風俗地理著作。

⁷¹ 史念海著：〈中國歷史地理學區域經濟地理的創始〉，載於氏著之：《河山集（九集）》（西安：陝西師範大學出版社，2006.12），頁 581-593。

從《史記·貨殖列傳》所述之經濟地理到《漢書·地理志》所載的風俗地理，我們可以輕易地從兩篇史料中發現區域規劃的不同，與〈貨殖列傳〉相比，《漢書·地理志》所涵蓋的中國領土較為廣泛，所分割的區域也比較細緻，可見同樣講述西漢時代，不同的文化領域會讓文化地理的分區出現差異。若再加上與揚雄《方言》所見之方言地理比較，區域的規劃差異就更大更明顯了。⁷²

「文化」的複雜性讓文化地理的論述比自然地理更困難。第一：「文化」是大範疇，此大範疇之內有太多小範疇具有獨立發展的可能性，彼此卻又重疊交織。比方說兩個風俗民情不甚相同的地方，可能使用同樣的方言；又比如說從事不同的經濟活動，導致經濟文化差異甚大的兩個地方，可能擁有類似的信仰活動。第二：人類的文化隨時都在變遷，文化區域可能隨著人群遷居而移動，或隨政策擴大、縮小或質變。如秦、漢兩朝之統一，對戰國時代分立的各國文化便有了相當程度的融合；又比方說農耕與遊牧兩種因為不同型態經濟活動所產生的文化界線，會隨著漢朝的邊疆政策轉變而有所推移等等。⁷³第三：文化的邊界未必循著山脈河川切割，所謂的邊界往往是一個漸進變化的位置，尤其大一統時代不只是打破政治上的疆界，文化的隔閡也會日趨模糊。如趙地西北迫近胡寇，因此民風剽悍，而東南與齊魯鄰近，因此儒風鼎盛，趙地文化便有著東南—西北的漸層變化。⁷⁴此外，兩漢的儒學藉由政治上經術取士的措施由齊、魯擴散到全國各地，更是區域文化邊界消融的顯例。

文化地理的複雜性讓各種文化範疇的區域地理出現交疊的情況，因此文化地理的研究大多採取兩種策略，其一是採取在特定文化範疇中尋找文化重心方式，以避免文化邊界模糊地帶的干擾。⁷⁵這種方法比較單純，也比較精確，能夠發現該文化的區域典型。其次則是列舉各區域的文化特色，讓眾多文化範疇併陳其中，區域的劃分可能來自於歷史因素（如行政區域）或經典著作的規劃（如《史記·貨殖列傳》等）。不強調區域的「分界」，為了凸顯文化區，區域與區域之間重疊亦無妨。⁷⁶這種方法雖然容易顯得龐雜，但更能接近人類社會紛亂、多元的面貌。

以上兩種策略各有優劣，若能全面性的耙梳所有史料，或許可以尋得一折

⁷² 關於三者之文化分區差異，雷虹霽所著之：《秦漢歷史地理與文化分區研究——以《史記》、《漢書》、《方言》為中心》（北京：中央民族大學，2007.09）有十分細密的分析討論，請參看。

⁷³ 史念海著：〈司馬遷規劃的農牧地區分界線在黃土高原上的推移及其影響〉，載於氏著之：《河山集（九集）》，頁 101-171。中國北疆與西北邊疆的遊牧者除了畜牧之外，也會有少部分的農耕活動，但其文化與漢朝的農耕文化有非常大的差距，王明珂先生對此論題有相當精采的發揮，見王明珂著：《遊牧者的抉擇：面對漢帝國的北亞遊牧部族》（臺北：聯經出版社，2008）。

⁷⁴ 參見王子今著：〈趙地社會文化的特色〉，載於氏著之：《秦漢區域文化研究》（成都：四川人民出版社，1998.10），頁 68-69。

⁷⁵ 如盧雲著：《漢晉文化地理》（西安：陝西人民教育出版社，1991.01）第一章；以及周振鶴：《中國歷史文化區域研究》（上海：復旦大學出版社，1997.09）。

⁷⁶ 如王子今著：《秦漢區域文化研究》上編。

衷之法以論述區域差異，然而此非本文主旨，這裡只能簡略的用比較的觀點提出一些意見。在先秦兩漢時期，有一些區域間的文化差異是當時以及後世都頻繁的被提出來討論的，有些比對十分精細，如齊、魯之間的學術差異；有些則十分廣闊，如夷夏之別。不論是哪一種比較，其頻繁的被提出，便肯定了其中有重要的文化衝擊。

大一統對於秦漢文化有不言可喻的重要性，在此之前，區域間的文化分歧或可作為本文論述的背景資料。以下便由小而大，由中心到邊緣，以戰國末年到漢初這段時間為主，依序就幾個當代常見的區域文化差異加以介紹。

1. 齊、魯之間：

魯國是周公旦的封國，在周初分封時擁有較高的地位。魯國的統治以禮樂為宗，因此保存了較多的禮制傳統。孔子之後，魯國成為先秦時代儒學的中心，孔門後學在亂世之中傳經授業，《史記·儒林列傳》云：

自孔子卒後，七十子之徒散游諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。故子路居衛，子張居陳，澹臺子羽居楚，子夏居西河，子貢終於齊。如田子方、段幹木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。是時獨魏文侯好學。後陵遲以至於始皇，天下並爭於戰國，儒術既紕焉，然齊、魯之間學者獨不廢也。於威、宣之際，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之業而潤色之，以學顯於當世。

及高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕。⁷⁷

歷經戰國的紛擾，秦政的統治，直到漢初，魯國依舊保有禮樂傳統。不過隨著時代的演進，戰國時代商業興起，魯地的居民與文化也表現出除了好儒守禮之外的另一面。《史記·貨殖列傳》云：

鄒、魯濱洙、泗，猶有周公遺風，俗好儒，備於禮，故其民齷齪。頗有桑麻之業，無林澤之饒。地小人眾，儉嗇，畏罪遠邪。及其衰，好賈趨利，甚於周人。⁷⁸

「俗好儒，備於禮」與「好賈趨利」並存，可能代表了魯地不同身份或不同社會階層的文化。整體而言，魯地由於長期受禮樂薰陶，儘管受到商賈趨財

⁷⁷ 《史記》卷 121〈儒林列傳〉

⁷⁸ 《史記》卷 129〈貨殖列傳〉。

之風的影響，但「好學」仍是魯地最大的特色。《漢書·地理志》云：

今去聖久遠，周公遺化銷微，孔氏庠序衰壞。地驥民眾，頗有桑麻之業，亡林澤之饒。俗儉嗇愛財，趨商賈，好訾毀，多巧偽，喪祭之禮文備實寡，然其好學猶愈於它俗。⁷⁹

「愛財，趨商賈」是戰國時代的特色之一，不論是《史記》還是《漢書》，史料的記載都突顯出了魯地文化新舊併陳的一面。無論如何，儒學興盛是魯地最大的特色，此特色也藉由經師傳經與漢朝的尊儒政策傳播開來。

謹守禮儀乃魯人的一大標誌，可舉《莊子》中一則故事為例：

溫伯雪子適齊，舍於魯。魯人有請見之者，溫伯雪子曰：「不可。吾聞中國之君子，明乎禮義而陋於知人心，吾不欲見也。」⁸⁰

溫伯雪子談的是「中國之君子」，然而其指實乃魯人，而「明乎禮義而陋於知人心」的批評，則與《漢書》所述之「喪祭之禮文備實寡」相合，可見魯人守禮乃謹守禮之文，反而失去了禮之本意。與魯之好學守禮相比，與魯東北邊相鄰的齊國顯得從俗而求新，二國的文化差異其來有自，《史記·魯周公世家》云：

周公卒，子伯禽固已前受封，是為魯公。魯公伯禽之初受封之魯，三年而後報政周公。周公曰：「何遲也？」伯禽曰：「變其俗，革其禮，喪三年然後除之，故遲。」太公亦封於齊，五月而報政周公。周公曰：「何疾也？」曰：「吾簡其君臣禮，從其俗為也。」⁸¹

齊對於文化學術的追求較不拘泥於傳統，也不被禮樂束縛，比起魯人，對各種文化的寬容度更高，比較樂意接受各式各樣的新知識，因此擅長在舊文化中注入新元素。相對的，也代表齊人比較個人主義，對同樣的文化或理念較少群體認同。《史記·貨殖列傳》云：

齊帶山海，膏壤千里，宜桑麻，人民多文綵布帛魚鹽。臨菑亦海岱之間

⁷⁹ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉。

⁸⁰ 〔東周〕莊周等著；王叔岷先生校註：《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言研究所出版，1988.03），〈外篇〉〈田子方〉，頁 771。

⁸¹ 《史記》卷 33 〈魯周公世家〉。

一都會也。其俗寬緩闊達，而足智，好議論，地重，難動搖，怯於眾鬥，勇於持刺，故多劫人者，大國之風也。其中具五民。⁸²



又《漢書·地理志》云：

初太公治齊，修道術，尊賢智，賞有功，故至今其土多好經術，矜功名，舒緩闊達而足智。其失誇奢朋黨，言與行繆，虛詐不情，急之則離散，緩之則放縱。⁸³

史記所記載的「五民」的解釋不一，集解服虔曰：「士、農、商、工、賈也。」如淳曰：「遊子樂其俗不復歸，故有五方之民。」總之表示齊國文化駁雜，各種職業或各方人民都能在齊國生存，而人民缺乏團結意志，因此有「急之則離散，緩之則放縱」的情況。

由於齊人「足智，好議論」，因此聚集各地長於思辯，勇於求新的人於此，加上國君的支持，戰國時代齊國國都臨淄堪稱當時學術思想之中心，《史記·田敬仲完世家》云：

宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。⁸⁴

臨菑城有稷門，談說之士期會於此門下而稱稷下學士。戰國時代齊國的稷下學士除了騶衍、淳于髡等人之外，也包含了儒學經師，《漢書·地理志》論齊風俗便同時提到齊地「好經術」的情況。荀卿三為齊大夫祭酒，可見在齊國恢奇博雜的學術中，傳統禮樂文化也佔有重要地位。齊所傳的經學也有恢奇駁雜的特色，與魯所傳之經學相比，則魯學謹守舊說，比較接近本義，《漢書·藝文志·六藝略》論《詩》曰：

漢興，魯申公為詩訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳。或取《春秋》，采雜說，咸非其本義。與不得已，魯最為近之。⁸⁵

⁸² 《史記》卷 129〈貨殖列傳〉。

⁸³ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉

⁸⁴ 《史記》卷 46〈田敬仲完世家〉

⁸⁵ 《漢書》卷 30〈藝文志〉

齊學與魯學的差異不僅表現在《詩》傳，五經諸傳都有類似的差異，若經師出自於魯，則純謹守舊；出自於齊，或出自於與齊學風相近的燕，則往往旁涉異說。齊人鄒衍所完成的陰陽五行體系，可作為齊學的代表之一，在戰國後期成為顯學，齊人所傳諸經傳便往往滲雜陰陽災異之說。錢賓四先生在《秦漢史》論齊、魯學風的特色，十分精當：

大抵治魯學者，皆純謹篤守師說，不能馳騁見奇、趨時求合，故常見抑也。……其他如伏生《尚書》、如齊、韓《詩》、如公羊《春秋》，及諸家言《易》，大抵皆出齊學，莫服以陰陽災異推論時事，所謂「通經致用」者是也。⁸⁶

整體而言，齊、魯在漢代共同代表著學術文化傳播的源頭，西漢時代堪稱文化重心，⁸⁷司馬遷自云曾經：「講業齊、魯之都，觀孔子之遺風。」⁸⁸齊、魯並稱，皆可觀孔子遺風，儒學發達可見一斑。⁸⁹但除此之外，齊、魯學風各有特色，在漢代甚至引起了一些學術論爭。儒學經術為漢代政治、社會各方面的指導思想，齊、魯經師之致仕，家法之流傳，早已被學者所熟知。

2. 三晉與齊、魯：

三晉指戰國時代的韓、趙、魏三國，由於此三家在春秋戰國之交共同瓜分了晉國，因此合稱三晉。百家言興起之後，諸子各自著述立說，儒家以仁義為本，道家法自然，墨家尚兼愛，各有其繼承以及推衍。除此之外，還有兵家、法家、縱橫家如李悝、吳起、商鞅、張儀等。與儒家、墨家、道家所不同的地方在於，儒、墨、道諸學者所關心的對象是整體人類社會，尚文化、重歷史，比較多形而上的思辨；而兵家、法家、縱橫家所關心的則是一國之富強，甚至是一己之榮辱，尚功利，重現實，更關心眼前所見事務的處理方式。許多前輩學者指出：當時學術有東西之別，儒、墨興起於齊、魯，加上後起於燕、齊的陰陽、黃老等，屬於東方文化；而法、縱橫等諸家則興起於三晉，則屬西方文

⁸⁶ 錢賓四先生著：《秦漢史》，《錢賓四先生全集（乙編）》（臺北：聯經出版社，1995）第26冊，頁231。

⁸⁷ 盧雲著：《漢晉文化地理》（西安：陝西人民教育出版社，1991.01）有詳細的論證，見頁50-56。

⁸⁸ 《史記》卷130〈太史公自序〉。

⁸⁹ 嚴耕望云：「漢初經學之傳，出自齊人遠較魯人為多，則戰國末世，儒家之學，齊以不在魯地之下斷可知矣。」見氏著：〈戰國學術地理與人才分佈〉，收錄於《嚴耕望史學論文選集》（臺北：聯經出版社，1991.05），頁41。

化。⁹⁰

齊、魯文化影響漢代深遠，前面已略述過，這邊主要談談幾乎徹底改變中國封建政治形態的三晉法家文化。《漢書·地理志》記三晉地區的民風云

而河內殷虛，更屬於晉。康叔之風既歇，而紂之化猶存，故俗剛彊，多豪桀侵奪，薄恩禮，好生分。

潁川，韓都。士有申子、韓非，刻害餘烈，高仕宦，好文法，民以貪鬻爭訟生分為失。

邯鄲北通燕、涿，南有鄭、衛，漳、河之間一都會也。其土廣俗雜，大率精急，高氣勢，輕為姦。⁹¹

不論是與齊舒緩、好議論相比，或相對之於魯之拘謹保守，三晉文化整體而言顯得較為剛烈、少禮文而好刑名。而法家文化的發源地便源自於此。

法家之起源頗與當時政治社會背景有關，⁹²《左傳》記載昭公六年三月：「鄭人鑄刑書」⁹³，引起了晉國叔向的非議；結果昭公二十九年，晉國便跟進頒佈刑書：「晉趙鞅，荀寅，帥師城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所謂刑書焉。」⁹⁴刑書的頒佈可視為春秋後期一項非常重要的制度變革，是戰國法家思想的源頭之一。三家分晉之後，韓併吞了鄭，而韓、趙、魏三國變成了法家思想的中心，戰國時代的法家幾乎都是三晉人。如李悝為魏文侯作盡地力之教，又著《法經》，後來由商鞅繼承並施用於秦，成為秦漢刑法的祖本，《晉書·刑法志》曰：

是時承用秦漢舊律，其文起自魏文侯師李悝。悝撰次諸國法，著法經。……商君受之以相秦。⁹⁵

文獻追溯秦漢律令的源流，會發現法令其實是從三晉地區發源相傳而來的。與儒家經典相異之處在於，儒家經典為先王制度，而法家律令則是後王典章；在禮壞樂崩之後，先王的政統已經斷絕，而律令之學卻不斷的在真正的政治實

⁹⁰ 見錢賓四先生《秦漢史》（臺北：聯經出版社，《錢賓四先生全集》版）頁3-4。徐復觀討論諸子百家政治思想之分野時亦有類似的見解，不過徐將縱橫家從三晉文化裡獨立出來成為一類，認為縱橫家不涉及政治的基本方向問題。見徐復觀〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，《兩漢思想史》（臺北：學生書局，1985.03 七版），卷一，頁110-116。

⁹¹ 《漢書》卷28下〈地理志〉。

⁹² 參見杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》（臺北，聯經出版社，1990）。

⁹³ 《左傳》昭公六年三月。

⁹⁴ 《左傳》昭公二十九年。

⁹⁵ 《晉書》卷30〈刑法〉。

務裡增補、修改，是一種非常具有可實踐性質的學說。李悝之後，吳起與商鞅都是衛人，衛在三晉的疆域之內，戰國時代為韓、魏所侵，城邑幾乎都被併吞，衛君則淪為魏的附庸，吳起與商鞅二人因此或學或仕於魏，與魏有明顯的地緣關係：

吳起於是聞魏文侯賢，欲事之。……魏文侯以為將，擊秦，拔五城。……文侯以吳起善用兵，廉平，盡能得士心，乃以為西河守，以拒秦、韓。……吳起為西河守，甚有聲名。⁹⁶

商君者，衛之諸庶孽公子也，名鞅，姓公孫氏，其祖本姬姓也。鞅少好刑名之學，事魏相公叔座為中庶子。⁹⁷

另外，將法家學說正式實現於大一統王朝統治的重要人物李斯，本籍楚國上蔡，是先秦法家重要人物中少數不是三晉的。但上蔡位於淮水上游，地近韓、魏，兼有水路之便，距離韓都陽翟、新鄭距離不過約一百二十公里，仍在法家人物集中分佈的區域內。⁹⁸

三晉士人尚功利、好刑名的風氣在戰國時代十分顯眼，相對於稷下學術「不治而議論」的情況，三晉士人在整個天下的政治舞臺上更顯得活躍。張儀、公孫衍、范雎、魏無忌、韓非等人都是三晉人士，這些人往往都有左右天下大勢的能力或辯才。司馬遷直言：「三晉多權變之士，夫言從衡彊秦者大抵皆三晉之人也。」可見縱橫家多出於三晉也是當時人普遍的意見。

必須一提的是：齊、魯之學與三晉之學並非絕對，不可以單純的用儒、法之分來區別兩地域的學術。法家思想與儒家本來就頗有淵源，魏文侯受子夏經藝，吳起嘗學於曾子，韓非與李斯俱事荀卿，都是儒家經師傳道於法家子弟。此外，荀子、董仲舒都是趙人，二人學術雖多少沾了刑名之風，但都是一代大儒，因此也不能說三晉學術都是刑名法治之學。可見學術之區域特色，未必與義理之分流重疊。

3. 關西與關東

先秦兩漢講論地理常常使用關中、關西、山西與關東、山東來作為區域的

⁹⁶ 《史記》卷 65〈孫子吳起列傳〉。

⁹⁷ 《史記》卷 68〈商君列傳〉。

⁹⁸ 戰國時代法家人物的活動範圍甚廣，但其籍居卻非常的集中，參見嚴耕望著：〈戰國學術地理與人才分佈〉，頁 45-46。

代稱。這些詞彙中的「關」為函谷關，關西與關東便是以函谷關為界分東西，而關中、山西大體而言便是關西，山東則略等同於關東。⁹⁹會有這樣的說法是因為函谷關內外代表了春秋戰國時代秦國與東方諸國的界線，西漢建都長安，東嚮面對關東諸侯國，相當於繼承了秦國的地理形勢。除了歷史與政治的原因之外，作為一個重要的軍事關隘，函谷關及其所在的崤山也的確分割了關東與關西，將其分為兩個不同的地理區塊。如前所述，儘管關東地區幅員千里，文化不一，但與關西地區相比，還是可以看出整體性的差異。東漢定都洛陽，但關中地區嚴重的羌患逆轉了函谷關內外形勢，再度凸顯了函谷關內外的差異，直到東漢關西與關東依舊是時人討論的焦點。

關西為秦國故地，土壤肥沃，在商業盛行，奢侈逾制的戰國時代，務本好農的樸實性格特別明顯，《漢書·地理志》云

其民有先王遺風，好稼穡，務本業，故豳詩言農桑衣食之本甚備。有鄠、杜竹林，南山檀柘，號稱陸海，為九州膏腴。始皇之初，鄭國穿渠，引涇水溉田，沃野千里，民以富饒。¹⁰⁰

關中秦地風俗樸實務本，又物產豐饒，擁有不錯的經濟資源，東嚮有堅固的自然屏障，形勢便利，往南發展則有巴蜀沃野，亂世時可東制天下，治世則可利用黃河與渭水聯繫運輸關東物資，《史記·留侯世家》張良云：

夫關中左殽函，右隴蜀，沃野千里，南有巴蜀之饒，北有胡苑之利，阻三面而守，獨以一面東制諸侯。諸侯安定，河渭漕輓天下，西給京師；諸侯有變，順流而下，足以委輸。此所謂金城千里，天府之國也。¹⁰¹

關中有肥沃的土壤，加上涇水、渭水會合處附近有十分密集的灌溉水道，使得這裡擁有十分不錯的農業收穫。¹⁰²雖然有不錯的經濟條件，但戰國時期的

⁹⁹ 漢代的山東、山西之「山」大多數時間為函谷關所在之崤山，而非隋唐以後的太行山。關於這些地理名詞的考證參見邢師義田著：〈試釋漢代的關東、關西與山東、山西〉，《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01）

¹⁰⁰ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉

¹⁰¹ 《史記》卷 55〈留侯世家〉

¹⁰² 從秦漢史料來看，關西的糧食生產雖然豐盛，但恐怕仍不足以支應都城的需求，因此張良強調：「河渭漕輓天下，西給京師。」這表示在西漢之前，也就是秦始皇統一天下之後，關西的糧食生產便已經略顯不足了。漢初約法省禁，但由還是要從關東漕運糧食進來，《漢書》卷 24 上〈食貨志〉記載：「漕轉關東粟以給中都官，歲不過數十萬石。」漢武帝好大喜功，關中糧食更顯不足，因此：「官益雜置多，徒奴婢衆，而下河漕度四百萬石，及官自糴乃足。」天下分裂的戰爭時期，關中本身經濟或許還可以勉強自足，但若天下安定，作為京師之所在，百官群聚於此，加上北邊以及西北邊防兵馬所需，糧食需求甚鉅，則無論如何需要關東漕運的支持。

關中顯得比較缺乏文化，李斯〈諫逐客書〉論秦國曰：

今陛下致昆山之玉，有隨、和之寶，垂明月之珠，服太阿之劍，乘纖離之馬，建翠鳳之旗，樹靈鼉之鼓。此數寶者，秦不生一焉，而陛下說之，何也？必秦國之所生然後可，則是夜光之璧不飾朝廷，犀象之器不為玩好，鄭、衛之女不充後宮，而駿良駃騠不實外廄，江南金錫不為用，西蜀丹青不為采。所以飾後宮充下陳娛心意說耳目者，必出於秦然後可，則是宛珠之簪，傅璣之珥，阿縞之衣，錦繡之飾不進於前，而隨俗雅化佳冶窈窕趙女不立於側也。夫擊甕叩缶、彈箏搏髀，而歌呼嗚鳴快耳者，真秦之聲也；鄭、衛、桑間、昭、虞、武、象者，異國之樂也。¹⁰³

「隨、和之寶，垂明月之珠」等屬於物質文化，「擊甕叩缶、彈箏搏髀」則是音樂文化，李斯以各種高級娛樂勸說秦王，一方面是要打動秦王之心，另一方面也是將己身與各種珍寶比於同級，表示秦國並沒有如自己這樣的優秀人才，必需由外尋找客卿。戰國時代的秦國的確從關東招來了不少遊士，尤其是來自三晉的法家人才，或善於縱橫外交之士，對秦朝的統一起了非常大的作用，但儒家文化在兩漢以前幾乎無法在秦國生存，《荀子》書因此批判秦「無儒」。¹⁰⁴如果說儒家文化代表當時傳統文化的精髓的話，那麼關西在戰國儒士的眼中堪稱蠻荒之地。

這樣的情況在秦漢大一統之後開始有了改變，由於政治中心設置於此，加上徙民充實都城、陵邑的政策引導，大量來自關東經學世家移居長安附近，漢代的三輔地區於是成為文化的匯聚之處。《漢書·地理志》記云：

漢興，立都長安，徙齊諸田，楚昭、屈、景及諸功臣家於長陵。後世世徙吏二千石、高訾富人及豪桀並兼之家於諸陵。蓋亦以彊幹弱支，非獨為奉山園也。是故五方雜厝，風俗不純。其世家則好禮文，富人則商賈為利，豪桀則遊俠通姦。瀕南山，近夏陽，多阻險輕薄，易為盜賊，常為天下劇。又郡國輻湊，浮食者多，民去本就末，列侯貴人車服僭上，眾庶放效，羞不相及，嫁娶尤崇侈靡，送死過度。¹⁰⁵

此情況從漢長安到唐代長安都一樣，可見函谷關內外的經濟聯繫狀況。參見史念海：〈黃土高原的演變及其對漢唐長安城的影響〉，見：《河山集（九集）》，頁 207-211。

¹⁰³ 《史記》卷 87〈李斯列傳〉

¹⁰⁴ 《荀子》〈彊國〉。

¹⁰⁵ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉

西漢定都長安讓長安附近變成了一個「五方雜厝」之地，成為此處一大特色，其中當然也包含了「好禮文」的經學世家。由於經學相當重視緊密的傳承，因此東漢即使定都洛陽，三輔地區仍不失為一個文化發達區域，東漢幾個經學大家如馬融、賈逵便是關西人士，《後漢書·儒林列傳》亦可見楊政、宋登、李育等三輔人士。

儘管關西地區因為長安聚集了許多經學世家，在漢代頗有學術文化的進展，但整體而言關西最大的文化特色並不在於儒學，而在於由邊防所帶動的軍事文化。漢代有「山東出相，山西出將」的情況，班固曰：

秦漢已來，山東出相，山西出將。秦將軍白起，郿人；王翦，頻陽人。漢興，郿王圉、甘延壽，義渠公孫賀、傅介子，成紀李廣、李蔡，杜陵蘇建、蘇武，上邽上官桀、趙充國，襄武廉褒，狄道辛武賢、慶忌，皆以勇武顯聞。蘇、辛父子著節，此其可稱列者也，其餘不可勝數。何則？山西天水、隴西、安定、北地處勢迫近羌胡，民俗修習戰備，高上勇力鞍馬騎射。故秦詩曰：「王于興師，修我甲兵，與子皆行。」其風聲氣俗自古而然，今之歌謠慷慨，風流猶存耳。¹⁰⁶

漢代丞相大多為山東人士，高祖以楚人得天下，漢初丞相有籍貫可考者，無一不是關東人。武帝用人不拘一格，但武帝朝丞相十三位，只有田蚡、李蔡、公孫賀是關中人。武帝以後丞相二十人，關東出身的亦多達十五人。¹⁰⁷關東齊魯為經學儒術大本營，漢代以經術取士，昭宣之後，朝中大臣便多屬關東儒生，自然不在話下。關西由於深處內陸，接近中國農牧分界線，換言之也就是與游牧民族生存所需的草原接近，在此地理環境中，以農耕文化為主的漢人必須時時面對「羌胡」的侵擾，自然而然會「高上勇力鞍馬騎射」。

西漢定都長安，關東文人進入長安求仕或求學，與關西武將同朝而宦，在文化上多少有東西文武交融的作用，但西漢已有如此明顯的「山東出相，山西出將」情況，東漢定都關東之洛陽，函谷關內外文武分途便更加嚴重。安帝即位以後，關中地區爆發了非常嚴重的羌患，這多少與洛陽公卿善經術而輕武備，不重視關中邊防有關。而此時關東士人居然醞釀棄邊息兵，其漠視關西地位的言論引起了關西士人的不滿，《後漢書·馬融列傳》記云：

俗儒世士，以為文德可興，武功宜廢，遂寢蒐狩之禮，息戰陳之法，故

¹⁰⁶ 《漢書》卷 69〈趙充國辛慶忌傳〉

¹⁰⁷ 參見傅樂成著：〈漢代的山東與山西〉，《漢唐史論集》（臺北：聯經出版社，1977.09），頁 69-70。

猾賊從橫，乘此無備。融乃感激，以為文武之道，聖賢不墜，五才之用，無或可廢。元初二年，上廣成頌以諷諫。¹⁰⁸

馬融為三輔扶風茂陵人，對於洛陽朝廷時有棄邊息武的意見表達反對意見。馬融之外，出身安定的王符，更以激昂的言語指責朝廷：

乃者，邊害震如雷霆，赫如日月，而談者皆諱之，曰姦並竊盜。淺淺善靖，俾君子怠，欲令朝廷以寇為小而不蚤憂，害乃至此，尚不欲救。諺曰：「痛不著身言忍之，錢不出家言與之。」假使公卿子弟，有被羌禍，朝夕切急如邊民者，則競言當誅羌矣。今苟以己無慘怛冤痛，故端坐相仍，又不明修守禦之備，陶陶閒澹，臥委天聽。¹⁰⁹

從「苟以己無慘怛冤痛，故端坐相仍」的情況來看，東漢定都洛陽，由於遠離了胡漢交界之地，缺乏危機意識，函谷關內外土人的文化區別也就可想而知。漢末關西軍人董卓與關東士族之對抗，關東與關西的差異與衝突更顯得激烈。《三國志·吳書·孫破虜討逆傳》裴注引《山陽公載記》有一記載，董卓長史劉艾曰：

山東兒驅略百姓，以作寇逆，其鋒不如人，堅甲利兵彊弩之用又不如人，亦安得久？¹¹⁰

關西軍人瞧不起文弱的「山東兒」，可見一斑。

關西地區自古以來便有重農尚武之風，軍事文化十分發達，秦以此統一中國，而西漢則藉此創造生氣蓬勃的王朝。除此之外，原本缺乏知識份子的關西，秦時引進關東遊士客卿先打下了基礎，西漢遷徙關東大族，加上經術取士政策的推行，讓原本欠缺學術文化的關西也有了「好禮文」的世家，搖身一變為學術文化發達的區域之一。但整體而言，比起關東地區，關西尚武的文化依舊十分明顯，西北邊郡的軍事文化對於漢代更有十分深沈的影響。

4. 秦與楚

¹⁰⁸ 《後漢書》卷 60 上〈馬融列傳〉

¹⁰⁹ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》，〈救邊〉，頁 415-417。

¹¹⁰ 《三國志》卷 46《吳書》〈孫破虜討逆傳〉，裴注引《山陽公載記》。

而秦國以雷霆萬鈞的軍事實力併六國統一天下，與趙、楚二國的戰爭僵持最久，而楚國在滅亡之後，由於其地大民悍，地處遠離秦國政治中心的東南地帶，因此在秦始皇時期便時時提防楚國的叛亂。《史記·高祖本紀》記載：「秦始皇帝常曰：『東南有天子氣』，於是因東游以厭之。」《史記》常有怪奇之語，「東南有天子氣」云云可能出自於漢人尊高祖的假托，但秦始皇時時東巡，而楚人是亡秦主力，則不難想見楚人在秦朝可能隱隱有反秦的伏流。范增說項梁曰：

陳勝敗碧當。夫秦滅六國，楚最無罪。自懷王入秦不反，楚人憐之至今，故楚南公曰『楚雖三戶，亡秦必楚』也。今陳勝首事，不立楚後而自立，其勢不長。今君起江東，楚蜂午之將皆爭附君者，以君世世楚將，為能復立楚之後也。¹¹¹

可見楚人的確時時有反秦復國之思，也因此先後有陳勝之張楚、景駒之楚假王、熊心之楚懷王以及項羽之西楚霸王等勢力的誕生。漢高祖劉邦也是楚人，早期作為楚將，與項羽等共同遵行楚懷王的楚制，入關中之後才在蕭何的規劃下以秦制建立統治基礎。¹¹²也因為劉姓本為楚人，漢代對於秦末歷史特別重視楚的地位，司馬遷立〈秦楚之際月表〉而不提「秦漢之際」，將陳涉列入世家，將項羽置於本紀，便是此觀念的明證。¹¹³

楚國為南方之國，在溫暖濕熱的南方求生比北方容易，因此《漢書·地理志》云：

楚有江漢川澤山林之饒；江南地廣，或火耕水耨。民食魚稻，以漁獵山伐為業，果蓏蠃蛤，食物常足。故盜竄踰生，而亡積聚，飲食還給，不憂凍餓，亦亡千金之家。信巫鬼，重淫祀。¹¹⁴

與楚相比，西北方的秦地自然環境沒有這麼優渥，秦人必須勤於農事，獲得更多的積蓄，才能確保在過冬之餘還有餘力應付各種自然變化。同時由於開發水利，耕土收穫等事項都必須團結民力進行，因此不但比較務實，也比較容易在實現政府集權統治。相形之下，東南方的楚地本身有太過良好的自然條件，

¹¹¹ 《史記》卷7〈項羽本紀〉

¹¹² 參見卜憲群著：〈秦制、楚制與漢制〉，《中國史研究》1995年第1期，頁45-53。

¹¹³ 漢人重楚是毫無疑問的，但所認同的「楚」究竟是楚懷王（義帝）、項羽還是陳涉，則可能隨著時間演進而有所變化。參見田余慶：〈說張楚〉，載於氏著之：《秦漢魏晉史探微（重訂本）》（北京：中華書局，2004.02），頁1-29。

¹¹⁴ 《漢書》卷28下〈地理志〉

火耕水耨便可溫飽，真的遇上天災，尚有漁獵山伐等產業可應急。優渥的自然條件導致當地人們不思改進農業技術，珍奇寶物則帶動了重商、奢華的生活方式。《戰國策》記載張儀與楚王的問答曰：

張子曰：「王無求於晉國乎？」王曰：「黃金、珠、璣、犀、象出於楚，寡人無求於晉國。」¹¹⁵

此與李斯所敘「此數寶者，秦不生一焉」截然有別，可見楚國各項物產之豐盛，不但超越秦國，可能也在中原之上。

楚人民風剽疾，但從另一方面來看，則個人主義較重，因此學術思想上比較偏向道家無為一派。嚴耕望認為戰國時代楚為道家之地理中心，集中在淮北潁、汝流域的陳楚一代，而真正的楚國故地為荊楚，荊楚之人褊狹輕剽而富感情，與道家思想各居極端，不是道家思想的發源地。¹¹⁶學術之發源與傳播很難斷定先後，道家思想真正的源頭難以確考，但由陳楚向南、向北分別考察道家思想的源與流，在齊可見結合君王南面之術而形成的黃老治術，在荊楚則可見與導引、巫卜等結合而成的各類方技數術，二者俱在漢朝造成了明顯的影響。道家思想與禮、樂等西周文化比較看不出關連，若要論其原始，也許荊楚之民間信仰活動是其源而非其流也說不一定。

漢初的黃老無為，雖是曹參相齊時向蓋公所求得之統治之術，但整體而言，劉邦等開國功臣集團來自楚文化，楚人雖然剽疾，卻沒有法家那種急功激切的統治思想，因此黃老無為一方面符合天下百姓休養生息的需求，二方面黃老的源頭之一為老子，也比較符合楚文化的性格。因此如劉邦這等「多大言，少成事」缺乏文化的人物，也知道動盪後當與民休息，《史記·高祖本紀》云：

蕭丞相營作未央宮，立東闕、北闕、前殿、武庫、太倉。高祖還，見宮闕壯甚，怒，謂蕭何曰：「天下匈匈苦戰數歲，成敗未可知，是何治宮室過度也？」蕭何曰：「天下方未定，故可因遂就宮室。且夫天子四海為家，非壯麗無以重威，且無令後世有以加也。」高祖乃說。¹¹⁷

與劉邦、曹參等相比，同為楚人卻「給泗水卒史事第一」¹¹⁸的蕭何，則比較偏向秦之法吏文化性質，主張天子「非壯麗無以重威」，其思想基礎與秦始皇

¹¹⁵ 〔西漢〕劉向輯；范祥雍箋證：《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2006.12），卷16〈楚三〉〈張儀之楚貧〉，頁847。

¹¹⁶ 嚴耕望：〈戰國學術地理與人才分佈〉，頁41-43

¹¹⁷ 《史記》卷8〈高祖本紀〉

¹¹⁸ 《史記》卷53〈蕭相國世家〉

建阿房宮並無二致。蕭何不但比較能適應秦朝之制度，甚至一度獲得高層賞賜：「秦御史欲入言徵何」¹¹⁹，在劉邦入關中之後，蕭何更因丞相職務的關係，將劉邦的楚將性質轉變為漢承秦制，從而建立了統治基礎。

不過，楚國文化仍在漢朝留下不少痕跡，除了黃老之外，漢初的封建可能與楚國在戰國時代的封君制度有關。漢雖然繼承秦制，但體認到秦二世而亡的教訓，不得不大封諸侯王來維繫廣大領土的統治，¹²⁰形成了郡縣與封國並行的制度，類似於秦制與楚制的混合體。從漢朝開國到漢武帝之間，中央朝廷與地方封國的互動，有一個近乎楚制與秦制抗衡的過程。楚制鬆散，而秦制則過份嚴苛，以黃老領導秦制頗有緩和之用，但只是治標而不能治本，直到漢武帝與儒生們以「改制」為名為漢朝制度注入了許多新成分，儒士正式進入漢朝制度之後，漢制才稱得上大功告成。¹²¹

與秦文化相比，楚文化的另一個特色是「信巫鬼，重淫祀」。此特色在《楚辭》理表現得淋漓盡致，東漢王逸序《楚辭·九歌》云：

九歌者，屈原之所作也。昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌樂鼓舞以樂諸神。屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱，出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋，因為作九歌之曲。¹²²

陳涉與漢高祖的起事則可作為楚人信巫鬼而好祀的註腳，兩人起兵抗秦，都假借了巫鬼的名義，《史記·陳涉世家》云：

...乃行卜。卜者知其指意，曰：「足下事皆成，有功。然足下卜之鬼乎！」陳勝、吳廣喜，念鬼，曰：「此教我先威眾耳。」乃丹書帛曰「陳勝王」，置人所罾魚腹中。卒買魚烹食，得魚腹中書，固以怪之矣。又間令吳廣之次所旁叢祠中，夜篝火，狐鳴呼曰「大楚興，陳勝王」。卒皆夜

¹¹⁹ 《史記》卷 53〈蕭相國世家〉

¹²⁰ 這裡所說的大封諸侯王為劉姓諸王，《史記》卷 17〈漢興以來諸侯王年表〉：「而內地北距山以東盡諸侯地，大者或五六郡，連城數十，置百官宮觀，僭於天子。……何者？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。」在此之前，高祖封異姓諸侯王一方面是為了滿足功臣之渴望，另一方面也有承認既有勢力以安定天下的用意，與後來的「非劉姓而王者，天下共擊之」意義不同。參見王恢著：《漢王國與侯國之演變》（臺北：國立編譯館，1984.04），頁 5-13。

¹²¹ 相關討論參見王勇著：《楚文化與秦漢社會》（長沙：湖南大學出版社，2009.05），第二章〈楚文化與漢王朝的統治〉，頁 60-147。閻步克著：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996.05）。

¹²² 〔東周〕屈原等著；〔東漢〕王逸注；〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983.03），卷 2〈九歌〉，頁 55。

驚恐。旦日，卒中往往語，皆指目陳勝。¹²³

高祖斬白蛇起義的故事，同樣成了起兵的助力，《史記·高祖本紀》記載：

高祖被酒，夜徑澤中，令一人行前。行前者還報曰：「前有大蛇當徑，願還。」高祖醉，曰：「壯士行，何畏！」乃前，拔劍擊斬蛇。蛇遂分為兩，徑開。行數裡，醉，因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭。人問何哭，嫗曰：「人殺吾子，故哭之。」人曰：「嫗子何為見殺？」嫗曰：「吾，白帝子也，化為蛇，當道，今為赤帝子斬之，故哭。」人乃以嫗為不誠，欲告之，嫗因忽不見。後人至，高祖覺。後人告高祖，高祖乃心獨喜，自負。諸從者日益畏之。¹²⁴

這些故事代表了楚人信巫鬼的心理背景，即便是子虛烏有，西漢時期流傳這樣的傳說，也證明楚地民間對於此類鬼神之事深信不疑。一直到東漢時代，南方都還有多淫祀的記載，如《後漢書·第五倫傳》云：「會稽俗多淫祀，好卜筮。」¹²⁵又宋均為辰陽長，發現當地少學者而信巫鬼，《後漢書·宋均傳》：「其俗少學者而信巫鬼。」¹²⁶諸如此類，從戰國、秦、至兩漢皆不絕之。士如何看待巫鬼信仰，尤其是地方官吏的背景知識與民間信仰的關係，是本文的一個課題，這部分留待後面章節再來詳細討論。

巫鬼、卜筮信仰與本章前述的陰陽五行學說往往有共通之處，事實上秦漢時代的信仰活動具有一定程度的共通性，¹²⁷秦地天水放馬灘所出土的秦簡《日書》，與大約同時出土於楚地的睡虎地秦簡《日書》，內容極為相似，可見信仰傳播的情況。雖然如此，同樣是信仰活動，各地區還是會表現出各種不一樣的差異，學者便指出：放馬灘《日書》與睡虎地《日書》雖然非常相像，但仍各自突顯出了一些秦、楚文化。¹²⁸這裡我們只能強調楚地好巫鬼的風俗是當時比較明顯而強烈的，至於其他地區的信仰差異，本文同樣留待後述。

¹²³ 《史記》卷 48〈陳涉世家〉

¹²⁴ 《史記》卷 8〈高祖本紀〉

¹²⁵ 《後漢書》卷 41〈第五鍾離宋寒列傳〉。

¹²⁶ 《後漢書》卷 41〈第五鍾離宋寒列傳〉。

¹²⁷ 此共通性一部份可能來自於上古時代國與國之間的溝通，但更重要的是政治上的大一統有關，由秦到漢，信仰文化上的整合更趨明顯，本文後面章節將詳述。

¹²⁸ 何雙全著：〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》考述〉，載於甘肅文物考古研究所編：《秦漢簡牘論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1989.12），頁 20-23。林劍鳴著：〈《睡》簡與《放》簡《日書》比較研究〉，《文博（雙月刊）》1993 年第五期，總 56 期，頁 15-20。劉樂賢著：〈秦楚選擇術的異同及影響——以出土文獻為中心〉，載於氏著：《戰國秦漢簡帛叢考》（北京：文物出版社，2010.11），頁 214-230。

5. 中國與羌胡

華夏文化起源甚早，但古代中國的夷夏界線，則到漢代才大致明確、固定下來。華夏與戎狄的區別會刺激漢代中國人自我認同，並強化己身某些文化特徵。換言之，漢代文化可以透過中國與四周蠻夷的對比而被突顯出來。¹²⁹

漢朝周遭諸鄰之中，與中國互動最深切的，首推匈奴。司馬遷《史記·匈奴列傳》如此總論匈奴的文化：

匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳維。唐虞以上有山戎、獫狁、葷粥，居于北蠻，隨畜牧而轉移。……逐水草遷徙，毋城郭常處耕田之業，然亦各有分地。毋文書，以言語為約束。兒能騎羊，引弓射鳥鼠；少長則射狐兔：用為食。士力能毋弓，盡為甲騎。其俗，寬則隨畜，因射獵禽獸為生業，急則人習戰攻以侵伐，其天性也。其長兵則弓矢，短兵則刀鋌。利則進，不利則退，不羞遁走。苟利所在，不知禮義。自君王以下，咸食畜肉，衣其皮革，被旃裘。壯者食肥美，老者食其餘。貴壯健，賤老弱。父死，妻其后母；兄弟死，皆取其妻妻之。其俗有名不諱，而無姓字。

此段文字其實是以中國的眼光看待不同生活方式、不同文化的異族，幾乎每一句都是藉此表現夷夏之別。在經濟上，匈奴「逐水草遷徙，毋城郭常處耕田之業」與漢人安土重遷的定居社會截然不同；「因射獵禽獸為生業」則與農耕經濟大異，「苟利所在，不知禮義」顯然突顯並自豪於漢人的儒家文化，「貴壯健，賤老弱」可與漢人尊老習俗對比，而「父死，妻其后母」則與中國的倫理觀念衝突。

司馬遷並不是一個純粹的儒者，受到其父親的影響，他的思想混雜了道家學說。¹³⁰然而當他要敘述外族文化時，所提出來對比的則幾乎都是典型的儒家文化，可見其自我認同的中國文化是以儒家文化為核心的。獨尊儒術以後，就更加傾向以儒家思想為主的自我認同了，東漢班固論匈奴，內外之分更加明確，夷狄不通禮義同之禽獸，《漢書·匈奴傳》曰：

¹²⁹ 關於華夏的範圍、變化過程以及當中所牽涉到的族群議題，王明珂先生多本著作有相當精闢的論述，參見王明珂著：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨文化，1997.03）。又：《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》（臺北：聯經出版社，2003）。又：《英雄祖先與弟兄民族：植基文本的歷史情境》，臺北：允晨文化，2006.07。

¹³⁰ 《漢書》卷 62〈司馬遷傳〉贊曰：「是非頗繆於聖人，論大道則先黃老而後六經，序遊俠則退處士而進姦雄，述貨殖則崇勢利而羞賤貧，此其所蔽也。」

夷狄之人貪而好利，被髮左衽，人面獸心。其與中國殊章服，異習俗，飲食不同，言語不通，辟居北垂寒露之野，逐草隨畜，射獵為生，隔以山谷，雍以沙幕，天地所以絕外內也。是故聖王禽獸畜之，不與約誓，不就攻伐；約之則費賂而見欺，攻之則勞師而詔寇。其地不可耕而食也，其民不可臣而畜也，是以外而不內，疏而不戚，政教不及其人，正朔不加其國；來則懲而御之，去則備而守之。其慕義而貢獻，則接之以禮讓，羈靡不絕，使曲在彼，蓋聖王制御蠻夷之常道也。¹³¹

司馬遷論匈奴，大抵仍企圖站在客觀角度呈現匈奴之風俗特色，雖然不免有內外之別，但對其筆下的匈奴沒有太多的價值批判。¹³² 與司馬遷相比，班固的儒者血統顯然純粹多了，他內諸夏而外夷狄的意識也明顯更加強烈，諸如「人面獸心」、「禽獸畜之」等字眼，充滿了歧視的意味，而「聖王」之「禮讓」，夷狄之「慕義」，則又盈滿著文化優越感。

除了匈奴之外，另一個與中國文化對比的外族，則是位於中國西北，東漢造成關中嚴重戰禍的羌族，《後漢書·西羌傳》云：

西羌之本，出自三苗，姜姓之別也。……所居無常，依隨水草。地少五穀，以產牧為業。其俗氏族無定，或以父名母姓為種號。十二世後，相與婚姻，父沒則妻後母，兄亡則納弟澤，故國無鰥寡，種類繁熾。不立君臣，無相長一，強則分種為酋豪，弱則為人附落，更相抄暴，以力為雄。殺人償死，無它禁令。其兵長在山谷，短於平地，不能持久，而果於觸突，以戰死為吉利，病終為不祥。堪耐寒苦，同之禽獸。

《後漢書》中的夷夏之別與《漢書》相似，外族「不立君臣」、「父沒則妻後母」等風俗與中國大異，在中國人眼中「同之禽獸」。南朝劉宋時期范曄所著的《後漢書》，文字可能來自於魏晉陸續撰著的諸家《後漢書》，無論如何，既然現在流傳的《後漢書》保留了這樣的看法，可見南朝宋時期的史官也同意這樣的見解。

南方的越、滇、夜郎，在漢代多少由於中國強勢文化或軍力的入侵，逐漸被融入，並被視為中國一部份；由於經濟或其他文化因素無法或不願意融入中國的，則盡量利用封貢制度維繫雙方關係。這裡不多談中國周邊的文化邊界問題，總而言之，漢代利用大一統政府，成功的將東亞地區大部分的定居農業區

¹³¹ 《漢書》卷 94 下〈匈奴傳〉

¹³² 太史公最嚴厲批評的其實是輕率動武又「建功不深」的漢武帝。見《史記》卷 110〈匈奴列傳〉太史公曰。

合併為一個原則上相同的儒家文化體系，並利用那些無法融入中國的異族，加強文化認同，增加自我文化的優越感，以合理化循吏在郡縣進行「移風易俗」工作的重要性。¹³³

以上所論都是中國之外的部分，那麼中國與蠻夷之間的界線是否有過渡地帶呢？從《漢書·地理志》所記載的邊郡風俗來看，由於自然環境不如內郡，加上戰爭的壓迫，邊郡人民往往剽悍而善射獵，如北疆邊郡：

鍾、代、石、北，迫近胡寇，民俗犷戾，好氣為姦，不事農商，自全晉時，已患其剽悍，而武靈王又益厲之。故冀州之部，盜賊常為它州劇。定襄、雲中、五原，本戎狄地，頗有趙、齊、衛、楚之徙。其民鄙樸，少禮文，好射獵。¹³⁴

北邊定襄、雲中、五原等地區在先秦時代本非中國領地，秦漢開疆擴土，徙民於邊，華夏邊緣才向北移動覆蓋到這裡。因此百姓「少禮文，好射獵」，與內郡人民有異。河西地區也是如此，《漢書·地理志》記載：

天水、隴西，山多林木，民以板為室屋。及安定、北地、上郡、西河，皆迫近戎狄，修習戰備，高上氣力，以射獵為先。
自武威以西，本匈奴昆邪王、休屠王地，武帝時攘之，初置四郡，以通西域，隔絕南羌、匈奴。其民或以關東下貧，或以報怨過當，或以諱逆亡道，家屬徙焉。習俗頗殊，地廣民稀，水中宜畜牧，故涼州之畜為天下饒。保邊塞，二千石治之，咸以兵馬為務。¹³⁵

儘管邊郡文化與內郡有異，但胡漢的界線還是存在的，最大的差異，還是在於擁有漢朝大一統的政府組織，中央政府的指揮不僅僅是軍備防務、實踐律令，還在於文化傳播，《漢書·地理志》續云：

酒禮之會，上下通焉，吏民相親。是以前其俗風雨時節，穀糴常賤，少盜賊，有和氣之應，賢於內郡。此政寬厚，吏不苛刻之所致也。¹³⁶

¹³³ 相關論述參見王明珂著：〈漢人行程：漢代中國人的邊疆異族意象〉，載於氏著之：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁 289-320。

¹³⁴ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉

¹³⁵ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉

¹³⁶ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉

由於有不同生活方式的族群雜居於邊郡地區，加上軍隊與百姓的管理方式不同，因此這些地方的政府施政頗為複雜，這部分本文第四章還會再詳細討論。總而言之，所謂的「吏不苛刻」要把人民（恐怕不包括異族）與時間（不同時代的吏治會有差異）的因素考量進去，從地理志的記載來看，河西四郡的統治算是不錯的，但這不能代表整個漢代的邊疆地區都如此，否則東漢也不至於爆發嚴重的羌患。

邊郡除了有中國與外族的文化異同之外，由於軍事編制的關係，當地文化與內郡相比也多了許多軍事文化的色彩。比方說邊疆有關隘、烽燧的設置，軍隊有屯田的制度，這些軍事編制肯定與內郡都尉不太一樣，胡漢之間的邊市交易與內郡的商業活動也不能混為一談。漢朝的對外關係對當代政治、經濟，以及社會都有巨大的影響，影響的方式可以分為三個層次來看：其一是中央政府的政策，資源的集中程度以及戰爭的消耗情況，這部分史書有非常詳細的記載。其次則是藉由中國與異族的戰爭，強化了士大夫自我認同，深化儒家文化在漢朝的地位，如前述司馬遷與班固對匈奴看法的差異。其三則回到制度面來看，漢代有戍邊制度，邊郡文化會隨著人民戍邊而回傳到內郡，和平時可能表現在邊郡文史的啟蒙教育¹³⁷或夷夏之防理念的傳播等等，戰時則可能有利於內郡土族經營塢壁自保。¹³⁸相關的討論，留待第四章繼續。

本文所要的討論的，是兩漢時期如何揉合各種不同文化元素，搏成具有大一統風格的漢代文化。以上所述的幾個區域文化差異，大部份在秦漢王朝中被淡化了界線，如儒學由齊、魯擴張，又如三晉的法家文化隨著秦漢大一統帝國的建立而紮實的統治了中國；少一部份可能反因大一統政治而加強，如夷、夏之別便是。以上的概述，在本文後續關於揉合的論述中，將作為文化背景，不會特別強調區域差異的彌平或遷移，以避免支節過多。不過整體而言，秦漢疆域內的文化是趨於整體的，在三、四、五章的討論中，仍可約略發現中國文化由戰國之割裂，逐漸轉變為兩漢之聚合的情況。

二、時序性的文化差異

區域性的文化差異之外，還有以時序為主的文化差異，本文以「搏成」為

¹³⁷ 關於漢代的軍中教育，可參見邢師義田著：〈漢代邊塞吏卒的軍中教育——讀《居延新簡》札記之三〉、〈漢代《蒼頡》、《急就》、八體和“史書”問題——再論秦漢官吏如何學習文字〉，二文載於邢師義田著：《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01）。本文第四章亦有討論。

¹³⁸ 塢壁的形式與成因有邊郡與內郡的差別，其中是否有關連需要更進一步的討論。參見〔韓〕具聖姬著：《兩漢魏晉南北朝的塢壁》（北京：民族出版社，2004.05）。

題，特別重視漢代文化成形與變遷的過程，第三、四、五章中將分項詳論漢代各種政治、學術、社會等不同領域的變化。這裡作為綱領，仍簡略的將漢代文化的時序差異序之如下。



1. 從秦朝到漢初：

從戰國諸侯國的紛爭到秦、漢之大一統，這段時間是中國歷史中非常重要的一大變局。將此一大變局的前因後果綜合起來看，則前可追溯自春秋末年諸侯國的變法與兼併，後則可延伸至漢武帝下推恩之令以弱諸侯為止。從歷史的眼光來看，中間雖然經歷了秦朝的統一與秦末的亂世，但整體而言的由宗法封建制度到皇帝郡縣制度的進程是持續的，趙翼論這段歷史，有十分精闢的意見：

蓋秦漢間為天地一大變局。自古皆封建諸侯，各君其國，卿大夫亦世其官，成例相沿，視為固然。……數千年世侯世卿之局，一時亦難遽變。……於是縱秦皇盡滅六國以開一統之局。使秦皇當日發政施仁，與民休息，則禍亂不興。下雖無世祿之臣，而上猶是繼體之主也。惟其威虐毒痛，人人思亂，四海鼎沸，草澤競奮。於是漢祖以匹夫起事，角羣雄而定一尊。其君既起自布衣，其臣亦自多亡命無賴之徒，立功以取將相，此氣運為之也。天之變局，至是始定。然楚漢之際，六國各立後，……即漢所封功臣，亦先裂地以王彭、韓等。繼分國以侯絳、灌等。蓋人情習見前世封建故事，不得而遽易之也。乃不數年而六國諸王皆敗滅。漢所封異姓王八人，其七人亦皆敗滅。則知人情猶狃於故見，而天意已另換新局，故除之易易耳。而是時尚有分封子弟諸國，迨至七國反後，又嚴諸侯王禁制，除吏皆自天朝，諸侯王惟得食租衣稅，又多以事失侯。於是三代世侯世卿之遺法，始蕩然淨盡。¹³⁹

世卿與布衣，列國封建與中央集權，是這段歷史中最明顯變化的兩大標誌。自漢高祖開國以來的所有知識份子都不得不注意到一點：如果大一統是「天意已另換新局」的結果，那麼秦朝已經在漢朝之前完成這個新局了，漢朝的制度、律令甚至幾乎一仍秦舊，何以秦的統治失敗了，漢朝的統治卻能維繫數百年呢？包括漢初的士人在內，這個問題的答案大多指向秦始皇以及二世無法「發政施仁，與民休息」，以及「威虐毒痛」的各項措施。然而除此之外，秦與漢尚有一個絕大的差異點，正是趙翼所提出來的布衣卿相之局。趙翼將布衣取代世卿的

¹³⁹ 趙翼〈漢初布衣將相之局〉，見〔清〕趙翼著；王樹民校證：《廿二史劄記校證》（北京：中華書局，1984.01），頁 36-37。

過程，與封建轉化為中央集權的歷史合在一起談，因為漢朝之成功與秦朝之失敗，與兩代統治者的布衣、世卿性質不無關係。錢賓四先生在《秦漢史》中，便特別強調這個部分的差別：

漢高君臣起於卑微，其樸實之本色，平民化之精神，實較秦皇、李相之以貴族地位、學士智識凌駕一世者，更足以暗合於時代之趨嚮。¹⁴⁰

要之漢初政局，大體因襲秦舊，未能多所改革。此由漢廷君臣，多起草野，於貴族生活，初無染習，遂亦不識朝廷政治體制。又未經文學詩書之陶冶，設施無所主張。而遽握政權，急切間唯有一仍秦舊，粗定規模。而其恭儉無為之精神，則實足以代表當時一般社會平民所要求。其所由與秦政絕異其趣者正在此。¹⁴¹

如趙翼所述，漢朝君臣「多亡命無賴之徒」，由於高祖以及一千功臣並非封建貴族，對於朝廷政治體制沒有因襲的成見，不學無術的高祖也不至於因「文學詩書之陶冶」而對國家政治充滿改造之理想與企圖。相反的，出身平民的君臣對百姓所企求之生活比較有深刻體驗，因此能一反秦朝暴虐而急切的統治，改以樸實、休養的施政。《漢書·刑法志》稱漢初「刑罰用稀」、「禁網疏闊」，可見漢雖繼承秦法，但實際的施政仍取決於統治者的態度。

在思想指導上，一般均認為由於漢初君臣採取了黃老治術，漢初才能在清靜無為的治理方針下讓百姓休養生息。事實上，漢初真正引入黃老無為治理方式的是曹參，曹參相齊時求教於蓋公，在蕭何死後繼任為相，才把黃老治術帶入朝廷。單純就思想層面而言，高祖馬上得天下，是個缺乏文化的草莽英雄；而蕭何是秦時郡縣能吏，是漢承秦制的重要推手，在文化上恐怕更接近秦自商鞅以下所建立起的法家傳統。按理說劉邦以及蕭何未必比曹參更瞭解黃老治術，但休養生息的政策卻是高祖時便建立起的國策。換言之，與其說蕭、曹以黃老清靜治國，還不如說漢初將相平民身份的治國理念，暗合於當時頗為流行的黃老學說。¹⁴²

漢初政治寬緩、慈惠，與在此之前的秦朝，或此之後的漢武帝時代相比，具有十分特殊的地位。這個特色不但表現在內政上，也表現在對外關係上，《史記》記載：

¹⁴⁰ 錢賓四先生：《秦漢史》，頁 47。

¹⁴¹ 錢賓四先生：《秦漢史》，頁 52。

¹⁴² 漢初黃老治術的實踐情況歷來討論頗多，參見陳麗桂著：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997.03），頁 141-184。

高祖有天下，三邊外畔；大國之王雖稱蕃輔，臣節未盡。會高祖厭苦軍事，亦有蕭、張之謀，故偃武一休息，羈縻不備。

歷至孝文即位，將軍陳武等議曰：「南越、朝鮮自全秦時內屬為臣子，后且擁兵阻阨，遷蠕觀望。高祖時天下新定，人民小安，未可復興兵。今陛下仁惠撫百姓，恩澤加海內，宜及士民樂用，征討逆黨，以一封疆。」

孝文曰：「朕能任衣冠，念不到此。會呂氏之亂，功臣宗室共不羞恥，誤居正位，常戰戰慄慄，恐事之不終。且兵凶器，雖克所願，動亦耗病，謂百姓遠方何？又先帝知勞民不可煩，故不以為意。朕豈自謂能？今匈奴內侵，軍吏無功，邊民父子荷兵日久，朕常為動心傷痛，無日忘之。今未能銷距，願且堅邊設候，結和通使，休寧北陸，為功多矣。且無議軍。」¹⁴³

自周代以來，中國人的天下觀便是「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」¹⁴⁴在封建崩潰之後，中國人依舊保持著四夷盡服的天下秩序理想，然而秦、漢所建立的統一王朝卻無法立刻達到此一目的。文帝「無議軍」的決議多少帶有些屈辱性，亦與當時休養生息的政策原則有關。

另一個與漢初無為政治有關的例子，則在於儒生、方士頗為汲汲營營的改正朔、服色等事。漢文帝並非全然不理會此類結合禮儀與方術的郊祀，但止於能應驗且無害於民的部分，如文帝十五年：

十五年，黃龍見成紀，天子乃復召魯公孫臣，以為博士，申明土德事。於是上乃下詔曰：「有異物之神見于成紀，無害於民，歲以有年。朕親郊祀上帝諸神。禮官議，毋諱以勞朕。」有司禮官皆曰：「古者天子夏躬親禮祀上帝於郊，故曰郊。」於是天子始幸雍，郊見五帝，以孟夏四月答禮焉。¹⁴⁵

郊祀、封禪是秦漢時期非常重要的國家祭祀活動，文帝雖然簡樸持政，亦不能免於對天地的崇拜。不過如果中間混雜了虛偽詭詐，企圖借鬼神之事謀無

¹⁴³ 《史記》卷 25〈律書〉。品鍵按：〈藝文志〉錄《太史公書》：「十篇有錄無書」，今本〈律書〉之內容千古以來議論紛紛，其非太史公原著當無可疑，然而本文此處的引文歷來不少學者認為是〈律書〉原文之殘，並非後人增竄。不論此段引文是否出自太史公手筆，其敘述都與漢初無為之政治趨勢相符，文帝「無議軍」之說當可作為本文此處之引證。歷來討論太史公亡篇者極多，其集說可參見張大可著：《〈史記〉殘缺與補竄》，載於氏著：《史記文獻研究及選講》（北京：商務印書館，2013.05），頁 105-130，律書部分見頁 115-118。

¹⁴⁴ 〔西漢〕毛亨傳；〔東漢〕鄭玄箋；〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷 13 之 1〈小雅〉〈北山〉，頁 931。

¹⁴⁵ 《史記》卷 10〈孝文本紀〉

關國計民生的利益時，那麼即便是後世視為國之大事的改正朔、易服色等，文帝亦不願多耗民力處理。新垣平事件便是如此：

其明年，趙人新垣平以望氣見上，言「長安東北有神氣，成五采，若人冠纓焉。或曰東北神明之舍，西方神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝，以合符應」。於是作渭陽五帝廟，同宇，帝一殿，面各五門，各如其帝色。祠所用及儀亦如雍五畤。

人有上書告新垣平所言氣神事皆詐也。下平吏治，誅夷新垣平。自是之后，文帝怠於改正朔、服色、神明之事，而渭陽、長門五帝使祠官領，以時致禮，不往焉。¹⁴⁶

總而言之，從高祖、惠帝以下，歷經文、景之治直到漢武帝初年，中間或許有零星的戰爭（如高祖翦除異姓諸侯王，或景帝時的七國之亂），但規模都不大，遠遠不如戰國或秦末戰爭所動員，而且都能很快速的平定。漢初是中國難得一見的「無事」年代，這是長期戰亂之後不得不然的結果，從漢武帝改革後的王朝局勢來看，漢初的格局並非漢代文化的典型樣貌。

2. 武帝前後的更革

武帝在位五十三年，是漢代在位最久的皇帝。前面提到由於高祖君臣的平民身份，將秦制中苛刻暴虐的法治轉以寬緩，甚至到了「禁網疏闊」的地步，此為漢初一大特色。武帝初即位時，由於好黃老的竇太后尚有影響力，加上武帝年幼，無為而治的局勢並沒有太大改變。建元六年竇太后死後，雄材大略的漢武帝便一轉漢初的無為，不論是政制、外交、學術文化等都有非常積極的改變。事實上，不只是兩漢時代，即使是將視野放大到整個中國歷史，漢武帝一朝依舊扮演著舉足輕重的地位。

這裡無法一一討論武帝時代的更革及其文化影響，只能舉其重要的部分大略陳述。首先不能不看到的，便是武帝一改文、景時代「無議軍」態度，積極的征伐四方，尤其是面對曾經帶給華夏文化極大羞辱的匈奴。戰爭的過程見諸《史記》、《漢書》諸傳，對中國最大的影響，恐怕在於財政上。《史記·平準書》記載武帝即位初年，由於文、景兩朝的休養，國家積蓄極為豐盛：

至今上即位數歲，漢興七十餘年之間，國家無事，非遇水旱之災，民則

¹⁴⁶ 《史記》卷 28〈封禪書〉

人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。京師之錢累巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。眾庶街巷有馬，阡陌之間成群，而乘字牝者儉而不得聚會。守閭閻者食梁肉，為吏者長子孫，居官者以為姓號。¹⁴⁷

自武帝元光二年（前133）馬邑之謀失敗後，二十餘年間，¹⁴⁸包含爭奪西域的控制權，漢朝由開國以來累積近七十年的財富幾乎全消耗於軍事武備上了。

《史記·平準書》記載，元朔年間數次征戰，消耗了十餘萬的騎兵，更枯竭了賦稅，拖垮了財政：

其後四年（元朔五年），而漢遣大將將六將軍，軍十餘萬，擊右賢王，獲首虜萬五千級。明年，大將軍將六將軍仍再出擊胡，得首虜萬九千級。捕斬首虜之士受賜黃金二十餘萬斤，虜數萬人皆得厚賞，衣食仰給縣官；而漢軍之士馬死者十餘萬，兵甲之財轉漕之費不與焉。於是大農陳藏錢經耗，賦稅既竭，猶不足以奉戰士。¹⁴⁹

對匈奴的戰爭是時代大事，國家經濟之耗竭，軍士戰馬之死亡，非但後世引以為戒，當朝之君臣恐怕也無法輕易的將其視之為理所當然。武帝晚年由於內有巫蠱之禍亂，外又有李廣利之敗亡，對於發起長期戰爭有了悔意，因此當桑弘羊等議請屯兵輪臺時便有著名的輪臺之詔，節錄部分內容如下：

上乃下詔，深陳既往之悔，曰：「……乃者貳師敗，軍士死略離散，悲痛常在朕心。今請遠田輪臺，欲起亭隧，是擾勞天下，非所以優民也。今朕不忍聞。……當今務在禁苛暴，止擅賦，力本農，脩馬復令，以補缺，毋乏武備而已。郡國二千石各上進畜馬方略補邊狀，與計對。」由是不復出軍。而封丞相車千秋為富民侯，以明休息，思富養民也。¹⁵⁰

輪臺之詔是武帝朝繼元光二年對匈奴政策由守轉攻之後的另一轉折，此後以加強邊郡武備為主。《漢書·匈奴傳》記載昭帝時期：「漢邊郡烽火候望精明，

¹⁴⁷ 《史記》卷30〈平準書〉頁6-7。

¹⁴⁸ 若以征和四年（89B.C.）輪臺詔為止，則前後長達四十年。不過漢匈實際交戰始於馬邑之謀五年後（元光六年，129 B.C.）漢使衛青等四將各萬騎擊胡關市下；元狩四年（119B.C.）對匈奴取得決定性的勝利之後，至元鼎五年（112B.C.）西羌眾十萬人反為止，中間有近七年的時間北邊無大規模戰事。總之戰爭並非持續四十年不間斷，不能以開戰至休兵言之。二十餘年為班固語，見《漢書》卷94上〈匈奴傳〉。

¹⁴⁹ 《史記》卷30〈平準書〉頁10-11。

¹⁵⁰ 《漢書》卷96下〈西域傳〉

匈奴為邊寇者少利，希復犯塞。」從相關傳記的記載來看，西漢後期北疆大體安穩，屯兵武備並不弱。武帝的征伐事業雖然勞民傷財，但武備之鞏固，疆域之開拓，對於漢朝來說本身便是最重要的正面意義。昭、宣以後西漢邊疆「精明」的烽火候望無疑奠基於武帝所打下的基礎，因此西漢末年揚雄對於武帝之興師有頗中肯的論述：

孝武即位，……深惟社稷之計，規恢萬載之策，乃大興師數十萬，使衛青、霍去病操兵，前後十餘年。……且夫前世豈樂傾無量之費，役無罪之人，快心於狼望之北哉？以為不壹勞者不久佚，不斲費者不永寧，是以忍百萬之師以摧餓虎之喙，運府庫之財填廬山之壑而不悔也。¹⁵¹

武帝之征伐對漢朝來說有相當複雜而深刻的影響，前面章節談中國與羌胡時，曾經非常簡略的敘述過漢朝對外關係所影響的幾個層次。總而言之，對外用兵有利有弊，站在西漢後期人民的角度，揚雄顯然明顯感受到前朝興師操兵所帶來的好處，且事實上邊郡的戍守對於漢代的文化傳播來說有相當的影響，細節將於本文第四章加以論述。

另一個在武帝時代發生變革，並對漢代文化之形成有決定性影響的，則是武帝正式將儒生與經術引入國家體制之內，《史記·儒林列傳》云：

惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。

及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以《春秋》白衣為天子三公，封以平津侯。天下之學士靡然鄉風矣。¹⁵²

漢承秦制，是一個以律令治國的國家。如果說律令與制度是治國的工具，加諸此工具之上的指導思想往往能影響整體國家的走向，前述秦朝與漢初之政治變化便是如此。蕭、曹之後，由於整體國力還在復甦當中，同樣以竇太后之崩為分水嶺：在此之前，對於社會改造具有強烈企圖心的儒家學說仍被無為而治的治國方針壓抑；在此之後，漢武帝絀黃老、刑名等百家言，儒家學說成了

¹⁵¹ 《漢書》卷 94 下〈匈奴傳〉。

¹⁵² 《史記》卷 121 〈儒林列傳〉。

漢朝政治臺面上唯一的主導思想，而儒生博士因此由「具官待問」正式進入了整體官僚體系。

從獨尊儒術到「士人政府」的完成並非一蹴可幾，武帝時代雖然提倡經學，但對於苛刻的律令與酷吏卻用得比前朝還兇狠，在儒家寬厚愛民的理想上，反而更不如文、景時代。《史記·酷吏列傳》太史公曰：

自郅都、杜周十人者，此皆以酷烈為聲。然郅都伉直，引是非，爭天下大體。張湯以知陰陽，人主與俱上下，時數辯當否，國家賴其便。趙禹時據法守正。杜周從諛，以少言為重。自張湯死后，網密，多詆嚴，官事寢以耗廢。九卿碌碌奉其官，救過不贍，何暇論繩墨之外乎！然此十人中，其廉者足以為儀表，其污者足以為戒，方略教導，禁姦止邪，一切亦皆彬彬質有其文武焉。雖慘酷，斯稱其位矣。至若蜀守馮當暴挫，廣漢李貞擅磔人，東郡彌仆鋸項，天水駱璧推咸，河東褚廣妄殺，京兆無忌、馮翊殷周蝮螫，水衡閭奉撲擊責請，何足數哉！何足數哉！¹⁵³

武帝的獨尊儒術事實上是「以經術緣飾吏事」，此政策的動機恐怕不是來自於儒家思想的抱負或理想，而是來自於權力與野心政治考量。西漢的儒生與先秦儒者有很大的不同，先秦儒家對於政治的討論集中在核心價值的判斷上，而西漢儒生的言論則摻雜了大量與陰陽家思想，以及未必與儒家核心價值密切相關的政治考量，如災異、改制與封禪等事。《史記》云：

王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色，推本天元，順承厥意。¹⁵⁴
自古受命帝王，曷嘗不封禪？蓋有無其應而用事者矣，未有睹符瑞見而不臻乎泰山者也。雖受命而功不至，至梁父矣而德不洽，洽矣而日有不暇給，是以即事用希。傳曰：「三年不為禮，禮必廢；三年不為樂，樂必壞。」每世之隆，則封禪答焉，及衰而息。¹⁵⁵

西漢儒生對於改制相當熱衷，孔子雖然有三代不同政的言論，但所論與漢代的改制絕不相同。改制與封禪在武帝時同樣受到竇太后的壓抑，不過天下儒生已經躍躍欲試：

元年，漢興已六十餘歲矣，天下艾安，搢紳之屬皆望天子封禪改正度也，

¹⁵³ 《史記》卷 122〈酷吏列傳〉

¹⁵⁴ 《史記》卷 26〈曆書〉

¹⁵⁵ 《史記》卷 28〈封禪書〉

而上鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯。草巡狩、封禪、改歷、服色事未就。會竇太后治黃老言，不好儒術，使人微伺得趙綰等姦利事，召案綰、臧，綰、臧自殺，諸所興為皆廢。¹⁵⁶

封禪是否自古受命帝王皆行？從現存文獻資料來看，恐怕並非如此，至少先秦儒家對於封禪隻字未提。武帝時代的郊祀與封禪具有多重性質，儒家禮儀的、官方信仰的、民間信仰的文化因素糾結在一起，形成一種具有漢代特色的國家宗教文化。從《史記·封禪書》的記載來看，漢武帝的封禪不但找不到周代的儀禮傳統，甚至充滿了長生、怪物、神通、仙人等方術信仰，完全脫離了孔子以下儒家思想的範疇：

自得寶鼎，上與公卿諸生議封禪。封禪用希曠絕，莫知其儀禮，而群儒采封禪尚書、周官、王制之望祀射牛事。齊人丁公年九十餘，曰：「封禪者，合不死之名也。秦皇帝不得上封，陛下必欲上，稍上即無風雨，遂上封矣。」上於是乃令諸儒習射牛，草封禪儀。數年，至且行。天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通，欲放黃帝以上接神僊人蓬萊士，高世比德於九皇，而頗采儒術以文之。群儒既已不能辨明封禪事，又牽拘於《詩》、《書》古文而不能騁。上為封禪祠器示群儒，群儒或曰：「不與古同」，徐偃又曰：「太常諸生行禮不如魯善」，周霸屬圖封禪事，於是上絀偃、霸，而盡罷諸儒不用。¹⁵⁷

由此可知，武帝個人的方術信仰影響了國家祭祀典禮的運作，而這對漢代的方術文化起了推波助瀾的效果。西漢後期儒生與方士藉由讖緯的造作而結合起來，而讖緯興起的源流，亦不得不上追至武帝時代的種種施政。

總的來說，武帝時代不論是內政、外交、學術、信仰等各方面都有巨大的變革，而此變革塑造了漢代文化的基本樣貌。漢朝後來的文化變遷基本上都與武帝時的各項措施有關，當然這些措施的影響是需要時間慢慢發酵的，此為本文主旨所在，細節將於第三章以後次論之。

3. 元帝以後的變遷

武帝晚年頒佈的輪臺詔書標誌了漢朝積極擴張時期的結束，由於北邊與西

¹⁵⁶ 《史記》卷 28〈封禪書〉

¹⁵⁷ 《史記》卷 28〈封禪書〉

北邊疆的烽隧亭障已經建設完成，昭、宣之後只需充實兵源，維持紀律，自然能維持漢朝政府在邊疆地區的優勢。由於在形勢上擁有優勢，加上匈奴因連年戰爭而衰弱，漢朝不需出兵遠征，只需要派遣夠精明幹練的使者威脅利誘，西域諸國便不得不臣服。

相對於對外關係優勢的維持，具有漢朝特色的儒學則是在朝中日益得勢。漢朝開國以來以律令與文吏治天下，即使是儒生，在進入官僚體系之後也不得不學習上計、斷獄等吏事。對於朝廷這種以法為政的情況，儒生們始終抱持著改造的理想，在西漢一朝從未間斷的努力著。「法」與「儒」的消長，交會於元帝一朝，《漢書·元帝紀》記載了宣帝與元帝一段非常著名的對話：

宣帝所用多文法吏，以刑名繩下，大臣楊惲、蓋寬饒等坐刺譏辭語為罪而誅，嘗侍燕從容言：「陛下持刑太深，宜用儒生。」宣帝作色曰：「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎！且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩於名實，不知所守，何足委任！」乃歎曰：「亂我家者，太子也！」¹⁵⁸

歷代學者無不同意元帝一朝是西漢時代霸道與王道（或者說是法家與儒家）一消一長的分水嶺。這並不是說從元帝以後，漢代便由「法治」社會轉為「禮治」社會了，而是儒生的學術思想在漢代政治舞台上，獲得了比律令刑法更高層的揮灑空間。《漢書·元帝紀》班彪贊曰：

元帝多材藝，善史書。……少而好儒，及即位，徵用儒生，委之以政，貢、薛、韋、匡迭為宰相。而上牽制文義，優游不斷，孝宣之業衰焉。然寬弘盡下，出於恭儉，號令溫雅，有古之風烈。¹⁵⁹

元帝「徵用儒生，委之以政」導致「孝宣之業衰焉」，而此「業」顯然不是敦厚仁愛的道德之業。班彪雖然批評元帝「優游不斷」，但也同時稱讚他擁有寬宏、恭儉、溫雅等儒者特質。參照《漢書》傳文所記載的二帝對話，可見東漢時人對於西漢霸、王道勢力消長的認識。

成帝以下，災異、讖緯與改制等言論浸昌浸熾，而外戚擅權的情況日益嚴重，王莽結合了外戚與儒生雙重身份，乃至於以讖緯符命之說篡奪劉家天下。《漢書·成帝紀》班彪贊曰：

¹⁵⁸ 《漢書》卷9〈元帝紀〉

¹⁵⁹ 《漢書》卷9〈元帝紀〉：「贊曰：『臣外祖兄弟為元帝侍中。……』」應劭曰：「元、成帝紀皆班固父彪所作，臣則彪自說也。外祖，金敞也。」



成帝……遭世承平，上下和睦。然湛于酒色，趙氏亂內，外家擅朝，言之可為於邑。建始以來，王氏始執國命，哀、平短祚，莽遂篡位，蓋其威福所由來者漸矣！¹⁶⁰

班彪稱王莽之起：「威福所由來者漸矣」，可見其變化不是由於某個詔令政策的實施才驟然出現，而是一段長時間的漸進。推源其始，這段長時間的變化恐怕可追訴到元帝之純任德教。

西漢後期，另一個漢代學術文化特色：讖緯，也開始浮出檯面。讖緯是陰陽災異與經學的結合，而此兩者的興盛都與武帝有關，而其成書則在成、哀之後。¹⁶¹讖緯包含了圖讖與緯書，前者是以神祕的圖象、文字、符號表達政治預言，而後者則是將災異、受命等思想附會六經。圖讖起源甚早，而緯書必然則出現於獨尊儒術之後。漢人認為緯書出自先秦，因此將讖緯並稱，或者單獨稱讖書、讖錄、經讖、圖讖等，實際上所指都包含了緯書在內。讖緯的起源，可見東漢張衡的上疏，范曄《後漢書·張衡列傳》記載：

立言於前，有徵於後，故智者貴焉，謂之讖書。讖書始出，蓋知之者寡。自漢取秦，用兵力戰，功成業遂，可謂大事，當此之時，莫或稱讖。若夏侯勝、眭孟之徒，以道術立名，其所述著，無讖一言。劉向父子領校祕書，閱定九流，亦無讖錄。成、哀之後，乃始聞之。

讖緯是漢代文化相當難以忽略的一部份，包含了經學、方術等不同文化元素的結合，而此結合的目的是具有強烈政治意味的，因此也與朝廷之施政有關。其中細節，本文第五章再梳理論述。

4. 光武中興

王莽代漢前後實施了一連串的社會改造政策，部分措施甚至是全憑理念所創造出來的，與漢朝社會現狀有極大差異。再加上外交策略失當，導致政府內憂外患而崩潰。由於施政不切實際，王莽的改革政策隨著新朝一同滅亡了，因此這裡不更花篇幅討論新莽時期的改革。王莽留下的最大影響是：從此中國士人鮮少闊論社會改革，而更加重視面對社會的需要，戰國以來諸子百家那種具

¹⁶⁰ 《漢書》卷10〈成帝紀〉：「贊曰：『臣之姑充後宮為婕妤……』」班彪之姑為班婕妤，可知此贊為班彪所作。

¹⁶¹ 參見鍾肇鵬著：《讖緯論略》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991），第一章，頁1-35。

有創造性的政治思想，也就從此消失於古代中國了。

兩漢之際起事反對新莽者大約可以分為三種，其一是由饑民所組成，缺乏旗號與治國方略的盜賊，如赤眉軍與綠林軍；其二是由西漢地方長吏或大姓率領，聯合幾個郡縣獨立自守的地方割據勢力，如隗囂、竇融、公孫述等；其三則是劉姓宗室為首的反抗勢力，如劉信、劉崇，以及起兵於南陽的劉縯、劉秀兄弟。第一種勢力為歷史上常見的飢荒動亂，由於缺乏組織，除非有大姓、士族或宗室的領導，否則往往暴起暴落。兩漢之際羣雄起事，雖有如第二種勢力者，但天下民心向背仍傾向於劉氏，不但赤眉、綠林紛紛推舉劉姓宗室為帝，最後重新組織大一統政府的獲勝者，也是「高祖九世之孫」，景帝之子「長沙定王發」的後代劉秀。

不論西漢末年王莽篡漢時多麼強調劉氏天命已衰，總之在王莽實施新政之後，復興漢家顯然還是比較接近當時天下人的共識。這可由《漢書·敘傳》記載班彪對隗囂的言論中發現：

時隗囂據壘擁眾，……囂問（班）彪曰：「往者周亡，戰國並爭，天下分裂，數世然後乃定，其抑者從橫之事復起於今乎？將承運迭興在於一人也？願先生論之。」對曰：「……漢家承秦之制，並立郡縣，主有專己之威，臣無百年之柄，至於成帝，假借外家，哀、平短祚，國嗣三絕，危自上起，傷不及下。故王氏之貴，傾擅朝廷，能竊號位，而不根於民。是以即真之後，天下莫不引領而歎。十餘年間，外內騷擾，遠近俱發，假號雲合，咸稱劉氏，不謀而同辭。……今民皆謳吟思漢，鄉仰劉氏，已可知矣。」

光武帝劉秀打著復興漢室的旗幟，加上身兼宗室身份，在登基之後，原則上沿用了西漢的典章制度。在文化上，兩漢有十分明顯的繼承關係，但光武帝所建立的東漢王朝還是有不少異於西漢的地方，其中最被後世拿來比較的，便是兩漢都城所帶來的文化差異。東漢定都洛陽，遠避敵寇之餘，亦可簡省關東轉漕物資的消耗，但洛陽局面不廣，自保之局大於進取之勢，也造成了東漢開國氣象不如西漢恢闊。

長安與洛陽的文化差異已在本章第二節談關係與關東時略述過，這裡不再贅述。值得一提的是，雖然定都洛陽使得東漢失去了堅實而富侵略性的強大國防氣勢，但關東文化本優於關中，加上中原便捷之交通集結了天下學士，與長安相比，東漢士人對此充滿了文化氣息的首都頗為得意，班固《兩都賦》便書寫了這種文化優越感：

……且夫僻界西戎，險阻四塞，脩其防禦。孰與處乎土中，平夷洞達，萬方輻湊？秦嶺九嶷，涇渭之川。曷若四瀆五嶽，帶河汭洛，圖書之淵？建章甘泉，館御列仙。孰與靈臺明堂，統和天人？太液昆明，鳥獸之園。曷若辟雍海流，道德之富？游俠踰侈，犯義侵禮。孰與同履法度，翼翼濟濟也？子徒習秦阿房之造天，而不知京洛之有制也；識函谷之可關，而不知王者之無外也。¹⁶²

定都洛陽雖然在軍事國防上缺乏優勢，但卻可在文化之匯聚上彌補過來，一項歷史的重大變革，恐怕難以用單一層次的觀點去評價。東漢武力之所以遜於西漢，與光武帝罷郡國都尉，簡省軍備的政策有關，而其影響恐怕更甚於離關中而都洛陽。《後漢書·光武帝紀》記曰：

（建武六年）是歲，初罷郡國都尉官。

（建武七年）二月辛巳，罷護漕都尉官。

三月丁酉，詔曰：「今國有眾軍，並多精勇，宜且罷輕車、騎士、材官、樓船士及軍假吏，令還復民伍。」¹⁶³

簡化、整併政務，減少吏員是光武帝開國時不斷努力的國策，而其中也包括了裁減軍力這個部分。西漢開國本以徵兵制為主，武帝因征伐以及拓邊之耗損，開始有了大量募兵戍邊的情況。光武帝罷郡國都尉之後，內郡可調戍邊郡的兵力就更少了，因此東漢歷朝都不得不有減死罪募士卒戍邊的情況。在這種情況之下，東漢的邊防便大量採用「以夷制夷」的策略，¹⁶⁴以投降內附的異族兵卒作為重要的邊防武力。邊郡人口不實，內徙的異族又難以管理，一旦有發生動亂，短期之內又難以調集足夠的軍隊壓制，此為東漢中期以後發生嚴重羌患的主要成因。換言之，東漢國防武力之不如西漢，實際上是一種由內而外的體質虛弱，而未必來自於強大的異族外患壓力。

另一個重要社會變化，則是地方豪族大姓興起。秦朝以前，有世卿貴族之封建世家，東漢以後，士族則漸漸躍居歷史舞台之上，相形之下，西漢則是一

¹⁶² 引文見班固〈兩都賦〉，〔南朝梁〕蕭統等編著：《文選》（臺北：藝文印書館，宋淳熙本重雕鄱陽胡氏藏版），頁 34-35。

¹⁶³ 《後漢書》卷 1 下〈光武帝紀〉。

¹⁶⁴ 東漢以夷制夷的政策十分常見，舉南匈奴的例子如下：《後漢書》卷 89〈南匈奴列傳〉：「南單于將并北庭，會肅宗崩，竇太后臨朝。……太后以示耿秉。秉上言：『……今幸遭天授，北虜分爭，以夷伐夷，國家之利，宜可聽許。』秉因自陳恩，分當出命效用。太后從之。」

個社會階級相對較不明顯的時代。漢高祖起於平民，功臣亦皆布衣，武帝則利用酷吏與遷徙嚴厲地打擊地方豪右勢力，造成了西漢門閥世族較少的情況。士族之興起不能說起於光武帝，¹⁶⁵但光武帝拉攏豪強與士族的力量光復漢室，從此朝廷對付地方大姓，便不能再使用西漢時代那種強硬的手段，而必須取代之以懷柔與分化的策略。比較典型的例子，可參見建武十五年檢覈墾田頃畝及戶口年紀所帶來的後果，《後漢書·光武帝紀》：

（建武十五年）詔下州郡檢覈墾田頃畝及戶口年紀，又考實二千石長吏阿枉不平者。

（十六年秋）郡國大姓及兵長、群盜處處並起，攻劫在所，害殺長吏。郡縣追討，到則解散，去復屯結。青、徐、幽、冀四州尤甚。冬十月，遣使者下郡國，聽群盜自相糾擿，五人共斬一人者，除其罪。吏雖逗留回避故縱者，皆勿問，聽以禽討為效。其牧守令長坐界內盜賊而不收捕者，又以畏懦捐城委守者，皆不以為負，但取獲賊多少為殿最，唯蔽匿者乃罪之。於是更相追捕，賊並解散。徙其魁帥於它郡，賦田受粟，使安生業。自是牛馬放牧，邑門不閉。¹⁶⁶

檢覈墾田與戶口當然是為了朝廷賦役徵調之所需，此與地方大姓的利益衝突，建武十六年的動亂顯然與前一年的政策有明顯的相關。光武帝採取的措施可能是當時折衷於中央集權與大姓利益的最好辦法，既維持了法治的需要，也避免了統治基礎的崩潰，豪右與律令因此取得了平衡。

光武帝一方面懷柔士族，另一方面也企圖恢復昭、宣時代的「以霸王道雜之」的政治策略，一方面提倡儒學，另一方面非常重視吏治：

每旦視朝，日仄乃罷。數引公卿、郎、將講論經理，夜分乃寐。皇太子見帝勤勞不怠，承間諫曰：「陛下有禹湯之明，而失黃老養性之福，願頤愛精神，優游自寧。」帝曰：「我自樂此，不為疲也。」雖身濟大業，兢兢如不及，故能明慎政體，總攝權綱，量時度力，舉無過事。退功臣而

¹⁶⁵ 聚族而居是人民的天性，同時也是古代社會在經濟上不得不然的結果，因此地方豪強不可能消失，頂多完全順服於朝廷管制。士族則可分為兩種形態，一種世代為吏，由於大一統政府運作之需要，文書律令知識可能會隨世家而傳承；另一種則是世代傳經的儒士家族，在獨尊儒術之後，兩種士族形態因結合而發揮更大的力量。另外，表面上士族與大姓豪強的文化性質不一樣，但士族也需要經濟上的支持，因此往往同時也是地方大姓，因此實際上很難嚴格的區分二者。參見余英時著：〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01）。其他相關論文極多，不一一列舉。

¹⁶⁶ 《後漢書》卷1下〈光武帝紀〉。

進文吏，戢弓矢而散馬牛，雖道未方古，斯亦止戈之武焉。¹⁶⁷

光武帝每日視朝至日仄（下午時分），晚上又講經論理到夜分（夜半）；雖然以士族之力得天下，卻能「退功臣而進文吏」。可見在光武的努力之下，儒學與吏治、士族與文吏在東漢初年是可以得到平衡的。儘管如此，隨著士族大姓在政治上、經濟上實力的膨脹，東漢中後期以後朝廷便難以繼續壓抑不守法度的士族了。後世皇帝未必有光武、明、章之勤政，而士族之擴張也未必如早期之篤謹自守，東漢政權建立之始的懷柔，可謂士族崛起的關鍵時期。

這裡附論一下東漢吏治之的轉折。光武帝勤於吏政的精神在明帝時依舊奉行，但章帝時有鑑於二帝的苛刻，取代之以寬厚，魏晉史家明確表達出明、章之間有這樣轉變，范曄論曰：

明帝善刑理，法令分明。日晏坐朝，幽枉必達。內外無倖曲之私，在上無矜大之色。斷獄得情，號居前代十二。故後之言事者，莫不先建武、永平之政。¹⁶⁸

魏文帝稱「明帝察察，章帝長者」。章帝素知人厭明帝苛切，事從寬厚。

¹⁶⁹

漢朝的法治傳統在西漢元帝時與儒術經學有一個此消彼長的交錯，到了東漢，雖然在位者致力於維持吏治，卻很難抵擋儒生「德治」的主張與地方勢力對吏治的侵蝕。章帝時期可謂法治傳統的另一個面向衰退的轉折期，然而從整體的趨勢來看，東漢後期廢弛之吏治，到也不必全然責之章帝的寬厚。西漢前期那種嚴格的編戶、案比、上計制度隨著士族與豪強的崛起，效益肯定是日益下降的，換言之光武帝與明帝的勤勞徒為治標，未必能扭轉法治不彰的局勢。

士族崛起對於東漢王朝而言有如雙面刃，士族豪強的擴張一方面掏空了王朝統治的基礎（戶口與墾田），另一方面，光武帝極力表彰士人節行，也塑造了東漢士大夫極為強烈的道義感。如王莽居攝之後託病告歸，又因更始政亂而拒絕出仕的卓茂：

詔曰：「前密令卓茂，束身自修，執節淳固，誠能為人所不能為。夫名冠天下，當受天下重賞，故武王誅紂，封比干之墓，表商容之間。今以茂為太傅，封褒德侯，食邑二千戶，賜几杖車馬，衣一襲，絮五百斤」。復

¹⁶⁷ 《後漢書》卷1下〈光武帝紀〉。

¹⁶⁸ 《後漢書》卷2〈顯宗孝明帝紀〉。

¹⁶⁹ 《後漢書》卷3〈肅宗孝章帝紀〉。

以茂長子戎為太中大夫，次子崇為中郎，給事黃門。建武四年，薨，賜棺槨冢地，車駕素服親臨送葬。¹⁷⁰

除了卓茂之外，又如不仕公孫述的李葉：「光武下詔表其閭，益部紀載其高節，圖畫形象。」各有志而不仕之逸民如嚴光、周黨、王霸等，皆美之褒之，獎倡其志。在東漢後期政局混亂之時，清流志士以激烈的言行抵抗腐敗的權臣，多少起了力挽狂瀾之用，而此士風亦發源於光武帝對士人的禮遇與表彰。

5. 桓、靈時期的衰退

東漢初期從光武帝之復興，經歷明帝時期連續的豐年，以及為政以寬的章帝，來到整個東漢王朝的高峰。此後國勢逐漸下降，和帝時竇憲率「羌胡邊雜之師」¹⁷¹出塞，大破匈奴，表面上看似仍有強大國力，事實上不過是金玉其外。竇憲為囂張跋扈之外戚，同時也是東漢著名世族，其家族：「奴客緹騎依倚形勢，侵陵小人，強奪財貨，篡取罪人，妻略婦女。商賈閉塞，如避寇讎。有司畏懼，莫敢舉奏。」¹⁷²堪稱東漢豪強世族的代表。竇憲破北匈奴之軍隊，以胡兵為主，西漢時代堅強的邊郡屯戍制度已經漸漸荒廢，之所以能役使胡兵，是因為此時吏治還不算太糟。到了安帝時期，朝中亂象越來越明顯，地方吏治敗壞，「諸降羌布在郡縣，皆為吏人豪右所徭役，積以愁怨。」¹⁷³這些投降的胡兵，尤其是羌人，便叛亂不可收拾了。

和帝、安帝、順帝三朝，政治日益腐敗，吏治更加混亂，權臣內亂朝政，外擾鄉里，動亂頻傳。到了桓、靈時期，各種衰像都表示漢朝的統治已經瀕臨滅亡，此時士大夫起而與亂象對抗，《後漢書·黨錮列傳》記載：

桓靈之間，主荒政繆，國命委於閹寺，士子羞與為伍，故匹夫抗憤，處士橫議，遂乃激揚名聲，互相題拂，品覈公卿，裁量執政，婞直之風，於斯行矣。……流言轉入太學，諸生三萬餘人，郭林宗、賈偉節為其冠，並與李膺、陳蕃、王暢更相褒重。學中語曰：「天下楷模李元禮，不畏強禦陳仲舉，天下俊秀王叔茂。」又渤海公族進階、扶風魏齊卿，並危言深論，不隱豪強。自公卿以下，莫不畏其貶議，屣履到門。¹⁷⁴

¹⁷⁰ 《後漢書》卷 25〈卓魯魏劉列傳〉。

¹⁷¹ 《後漢書》卷 23〈竇融列傳〉。

¹⁷² 《後漢書》卷 23〈竇融列傳〉。

¹⁷³ 《後漢書》卷 87〈西羌傳〉。

¹⁷⁴ 《後漢書》卷 67〈黨錮列傳〉。

士大夫與宦官的激烈對抗，在桓帝與靈帝時期各造成了一次「黨錮之禍」。雖然士人的對抗大多居於劣勢，而其清正朝綱的理念也始終無法實現，但風起雲湧的清流士大夫抗爭，多少延緩了漢朝的滅亡。范曄論曰：「功雖不終，然其信義足以攜持民心。漢世亂而不亡，百餘年間，數公之力也。」¹⁷⁵此論是雖是稱讚陳蕃，但士人的勉力支撐實際上一直延續到黃巾亂後，「數公」其實所論包含了東漢末年所有清流之士。

從處士橫議到名士風流，漢末魏晉士風有不少變化，¹⁷⁶除此之外，藉由道教所發動的黃巾之亂，則是造成漢朝滅亡的重要關鍵：

鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水呪說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，眾徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、楊、兗、豫八州之人，莫不畢應。……所在燔燒官府，劫略聚邑，州郡失據，長吏多逃亡。旬日之間，天下嚮應，京師震動。

177

道教是中國傳統信仰一個長期演變的結果，其文化內容大多可以在東漢以前找到根源。古代中國的信仰活動與醫療行為往往結合在一起，道教與佛教各自有其根源，但能在東漢後期興盛起來，與當時的疾役不無關係，¹⁷⁸張角等人在這樣的時代背景下，因此能有「十餘年間，眾徒數十萬」的驚人聲勢。不過黃巾之所以影響深遠，與當時另一個時代背景密切相關，連年的天災與羌患，百姓輾轉遷徙，而道士們藉由民間宗教組織吸納流民，天災、戰禍於是成了動亂之資。張角等人的作亂很快被平滅，但流民無處就食，疾役難以救治的情況不改，黃巾餘黨與盜賊於是此起彼落。為了因應這樣的情況，劉焉因此建議將刺史改為州牧，地方州牧因此權重，因此形成了建安時期的割據勢力：

時靈帝政化衰缺，四方兵寇，（劉）焉以為刺史威輕，既不能禁，且用非其人，輒增暴亂，乃建議改置牧伯，鎮安方夏，清選重臣，以居其任。……焉議得用。……州任之重，自此而始。¹⁷⁹

¹⁷⁵ 《後漢書》卷 66〈陳王列傳〉。

¹⁷⁶ 參見張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之七）；又余英時著：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01），頁 251-353。

¹⁷⁷ 《後漢書》卷 71〈皇甫嵩朱儁列傳〉。

¹⁷⁸ 參見林富士〈東漢晚期的疾役與宗教〉，《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版社，2008），頁 29-54。

¹⁷⁹ 《後漢書》卷 75〈劉焉袁術呂布列傳〉。

州牧權重，代表著朝廷更無統治能力，各州割據軍閥互相兼併，最後成為三國鼎立之局，此為人所共悉的歷史故事。黨錮與黃巾是東漢後期最重要的兩大事件，分別代表著不同層面的轉折：士風之轉變，與政治重心之轉移。此後董卓移都，都城擾亂，大一統王朝所帶來的文化匯聚效果潰散，文化也轉入另一番境界了。

雖然建安時代尚未改朝換代，但漢代文化卻在此時崩解、轉變，初現魏晉文化的樣貌。整體來說，漢代文化的搏成初成於西漢中葉，此後演進、變化，到光武中興為一重大轉折，此後則漸次衰弱。衰弱之中，仍有部分漢代文化的神髓發光於漢末，如鄭玄之注經，清流士人之激昂等等。漢代文化之崩解雖然不是本文所要闡述的重點，但剩餘光輝之殘照，還是可照見漢代文化的生命力。

本章所論，乃側重於漢代文化「多元」與「差異」的部分，目的在於更進一步釐清研究範圍，並交代本文所探討之「揉合」是源自於哪些相異的組成。龐雜的文化背景既已概述完畢，以下便進入本文論述之主體，先由儒學之擴張談起，探討儒家思想是透過哪些方式，漸次將孝悌仁義等德行置於以法為治的王朝體制之上。

第三章 儒學的擴張與實踐



第一節 游士的遺影

一、戰國到漢初游士的盛與衰

本文在第二章曾經討論過「士志於道」的文化性格，但不代表所有的「士」都是「志於道」者。如前所述，春秋後期以下，所有掌知識，有技能的人都能被稱為「士」。由於天下分裂，諸侯各自為政，諸子百家往往穿梭於列國之間追求理想的實現，或汲營於一己之榮辱，這些遊走各國尋求晉用的士，稱之為「游士」（或作「遊士」）。《國語》記載管仲對齊桓公說道：

為遊士八十人，奉之以車馬衣裘，多其資幣，使周遊於四方，以號召天下之賢士。¹

「周遊於四方」，是游士的一大特質。管仲所稱的「遊士」是齊國派遣游士出國，另一種更常見的戰國遊士，則是受到某國君或某貴族的號召，由天下各地匯聚於其門下，如呂不韋：

呂不韋為相，封十萬戶，號曰文信侯。招致賓客游士，欲以并天下。²

游士之所以願意離鄉背井，周遊四方，是因為當時列國征戰，諸侯以利祿吸引人才的緣故。這造成了一部份士人以言說為務，目的不在於建立一套學說體系，而是為了遊說各國來取得利益。此類士人以蘇秦、張儀為典型，也就是諸子百家中的縱橫家，《戰國策》記載張儀為秦連橫，說魏王曰：

夫從人多奮辭而寡可信，說一諸侯之王，出而乘其車，約一國而反，成而封侯之基。是故天下之游士，莫不日夜搢腕，瞋目切齒，以言從之便，

¹ 〔東周〕左丘明著；〔孫吳〕韋昭注：《國語》（上海：上海古籍出版社，1978.03），卷6〈齊語〉〈管仲教桓公親鄰國〉，頁239。

² 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

以說人主。³

不論是以派遣士人出訪號召，還是招致人才前來投靠，資幣、利祿往往成為重要的吸引因素，而不只是國君或貴族己身的才幹與領導能力。戰國後期，遊走各地尋求機會的人才益多，導致了游士賓客流品參差不齊，孟嘗君之「好客」，正可窺知戰國游士的具體樣貌。《史記·孟嘗君列傳》記載：

馮驩聞孟嘗君好客，躡蹻而見之。孟嘗君曰：「先生遠辱，何以教文也？」
馮驩曰：「聞君好士，以貧身歸於君。」⁴

馮驩（《戰國策》作「馮援」）是《史記》中的著名游士之一，太史公這段文字用語隱隱道出了戰國時代「士」與「客」的微妙差異。前面史官之筆曰：「馮驩聞孟嘗君好客」，其後馮驩談話則說「聞君好士」。馮驩雖然客於孟嘗君，卻以「士」自居，「士」固然可為「客」，「客」卻未必皆「士」，這文字上的微妙差異，其實是一種馮驩自高身份的表示。

其後的故事大家都很熟悉了，馮驩彈劍歌長鋏，因此由「傳舍」移到「幸舍」，之後又移到「代舍」。⁵這表示孟嘗君的賓客是有分等級的，高等的賓客享有比較好的待遇，他們可能能力比較強，或擁有比較好的名聲，其中可稱為「士」的人才也比較多。游士若居朝為大官，或可稱之為國家之客，即客卿，秦國有逐客之議，因此也留下了一篇李斯的〈諫逐客書〉。總的來說，游士原則上都可以稱之為客，但群客之中，如雞鳴狗盜之徒，高等的賓客未必認可其亦為士。

戰國游士代表了一個智慧與知識蓬勃發展的時代，由於列國紛爭及其求才變法圖強的企圖，士人因此擁有了各種選擇權，包含了在各國之間「道合則從，不合則去」的舞台選擇權，或者「忘義徇祿」與「不仕無義」的價值選擇權。不止士人擁有選擇權，諸侯國君們同樣也有選擇權，他們可以依其利益或民風，選擇他們所需要的人才與學識。供需之間，激盪出戰國諸子百家的爭鳴面貌。而列國之中，游士客卿為秦國帶來了東方的思想文化，由於秦國最後平滅了六國，因此秦國的選擇在後世顯得格外有影響力。

秦所接收的游士文化以法家及其律令政治最為重要。游士帶來律令，而秦國又不得不以律令管理游士，這其中頗有難以排解的衝突存在。除了商鞅著名

³ 〔西漢〕劉向輯；范祥雍箋證：《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2006.12），卷 22 〈魏一〉〈張儀為秦連橫說魏王〉，頁 1273-1274。

⁴ 《史記》卷 75 〈孟嘗君列傳〉

⁵ 《史記》卷 75 〈孟嘗君列傳〉

的作法自斃故事之外，1975 年在湖北省雲夢睡虎地出土的秦簡中，有〈秦律雜抄〉數條，其中包含了〈游士律〉：

游士在，亡符，居縣貲一甲；卒歲，責之。有為故秦人出，削籍，上造以上為鬼薪，公士以下刑為城旦。・遊士律。⁶

〈秦律雜抄〉所抄錄的只是律令的一小部分，並非完整條文，因此〈游士律〉也非秦管理游士的全貌，不過從這一條資料還是可以看出秦國企圖以律令管理游士。

秦為實施編戶齊民的國家，嚴密控制其國內的百姓人口，游士必須有「符」，方能留在秦國，否則所在之縣必須因此受罰，推測立法的意義是為了避免地方政府私自收養賓客，以維繫中央集權的體制。秦國雖然限制游士的移動，所責罰的對象卻是所在的「縣」，而非游士本身。此外，秦國不反對，甚至很歡迎擁有知識與技能的游士前來投靠，但若有幫助「故秦人」離開秦國，或協助他們逃脫名籍者，則依其爵位給予懲罰。

總而言之，儘管資料缺乏，但還是可以看出秦國對游士的態度：允許人才進入但不允許其四處遊蕩，允許他國人才前來但不允許秦國人才離開。在現在的出土簡牘中，目前只見到這一條〈游士律〉，從戰國時期諸侯競相變法，號召游士的情況來看，恐怕各國都會有類似的規定，只是實踐程度的差別而已。

在秦統一中國之後，士無列國可遊，只能事秦或隱居。而秦達到了統一天下的目的，對於諸子百家也不再有強烈的需求，因此企圖以「吏」替代「士」，要從根本上消滅士人學術思想的價值。《史記》記載了一段李斯重要且著名的國策建議，呈現了從戰國到大一統王朝之間，游士知識價值的興衰：

丞相李斯曰：「……異時諸侯并爭，厚招游學。今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯并作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之。入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者棄市。以古非今者族。吏見知

⁶ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990.09），頁 232。

不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。」⁷

游士是因列國爭雄而興起的，此與大一統王朝的價值背道而馳，因此統一後的秦朝不得不禁止游士「道古害今」，以挾書律⁸來維護其統治。毫無疑問的，在中國歷史上，秦之挾書律是整體學術文化發展的一大挫折，但由於秦朝年祚實在太短，此挫折還稱不上游士的末日。從《史記》的記載來看，秦末群雄的諸謀士，有不少人便具有濃厚的戰國游士性質，如韓信：

項梁渡淮，信杖劍從之，居戲下，無所知名。項梁敗，又屬項羽，羽以為郎中。數以策干項羽，羽不用。漢王之入蜀，信亡楚歸漢，未得知名，為連敖。……信數與蕭何語，何奇之。至南鄭，諸將行道亡者數十人，信度何等已數言上，上不我用，即亡。⁹

韓信獨身一人杖劍從項梁，項梁敗亡後，屬項羽，由於項羽「不用」而亡楚歸漢，同樣遇到「上不我用」而企圖逃亡。由於韓信為漢朝大功臣，因此我們得以窺知一個謀士如何周遊於不同陣營，尋求一展身手，最終獲得權位的機遇。擁有類似「周遊」經歷的，還有陳平：

（陳平）從少年往事魏王咎於臨濟。魏王以為太仆。說魏王不聽，人或讒之，陳平亡去。久之，項羽略地至河上，陳平往歸之，從入破秦，賜平爵卿。……漢王攻下殷（王）。項王怒，將誅定殷者將吏。陳平懼誅，乃封其金與印，使使歸項王，而平身閒行杖劍亡。……平遂至修武降漢，因魏無知求見漢王，漢王召入。是時萬石君奮為漢王中涓，受平謁，入見平。平等七人俱進，賜食。王曰：「罷，就舍矣。」平曰：「臣為事來，所言不可以過今日。」於是漢王與語而說之，問曰：「子之居楚何官？」曰：「為都尉。」是日乃拜平為都尉。¹⁰

陳平可謂戰國以來游士的典型，多奇計，善言說，好財貨。游士由於輾轉於交戰諸國之間，因此容易因讒言而被君主懷疑，比起韓信多因不受重用而去，

⁷ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

⁸ 此律被漢朝繼承，直到孝惠帝四年才廢止：《漢書》卷2〈惠帝紀〉：「皇帝冠，赦天下。省法令妨吏民者；除挾書律。」

⁹ 《史記》卷92〈淮陰侯列傳〉

¹⁰ 《史記》卷56〈陳丞相世家〉

而陳平則多因「人或讒之」、「懼誅」而逃亡，更符合戰國游士的典型特徵。陳平歸漢之後不再周遊了，但其與漢王的互動，仍然充滿了游士客卿的本色：

絳侯、灌嬰等咸讒陳平曰：「……臣聞平居家時，盜其嫂；事魏不容，亡歸楚；歸楚不中，又亡歸漢。今日大王尊官之，令護軍。臣聞平受諸將金，金多者得善處，金少者得惡處。平，反覆亂臣也，願王察之。」……漢王召讓平曰：「先生事魏不中，遂事楚而去，今又從吾游，信者固多心乎？」平曰：「臣事魏王，魏王不能用臣說，故去事項王。項王不能信人，其所任愛，非諸項即妻之昆弟，雖有奇士不能用，平乃去楚。聞漢王之能用人，故歸大王。臣裸身來，不受金無以為資。誠臣計畫有可采者，願大王用之；使無可用者，金具在，請封輸官，得請骸骨。」漢王乃謝，厚賜，拜為護軍中尉，盡護諸將。諸將乃不敢復言。漢王謂陳平曰：「天下紛紛，何時定乎？」陳平曰：「……大王誠能出捐數萬斤金，行反間，間其君臣，以疑其心，項王為人忌信讒，必內相誅。漢因舉兵而攻之，破楚必矣。」漢王以為然，乃出黃金四萬斤，與陳平，恣所為，不問其出入。¹¹

漢王責備陳平輾轉於不同陣營，而陳平回答是因為前主「不能用」、「不能信」，既表達了身為游士的無奈，也期待漢王展現他的大度。好財貨的卑劣行為，陳平更理直氣壯的說：「臣裸身來，不受金無以為資」，絲毫不以為恥。其後陳平離間項羽陣營的君臣感情，則是戰國游士最常見的縱橫遊說之術。秦末亂世不但使游士死灰復燃，群雄對於游士的態度也十分積極正面，漢王直稱陳平「從吾游」，顯然也明白陳平的游士性質；出黃金四萬金，亦與管仲所建議的「奉之以車馬衣裘，多其資幣，使周遊於四方」所見略同。

漢王由於為人大度，因此在秦末群雄中最能吸引游士，而其成功也頗得力於能得才愛才。除此之外，《史記》所記載的秦末游士不勝枚舉，太史公也多以辯士、游士、賓客來稱呼他們，如酈食其、陸賈、朱建、蒯通、宋義等，無不與戰國時代的游士文化一脈相承。若要細究戰國游士與秦末游士的不同，則戰國游士的最高理想在於：「說一諸侯之王，出而乘其車；約一國而反，成而封侯之基」，秦滅六國之後，舊諸侯貴族勢力大衰，在秦衰亡之後，游士的野心便超越了封侯拜相，而更希冀裂土封王了。在漢王企圖以恢復六國來增加與項羽爭霸的籌碼時，張良云其不可：

¹¹ 《史記》卷 56〈陳丞相世家〉

且天下游士離其親戚，棄墳墓，去故舊，從陛下游者，徒欲日夜望咫尺之地。今復六國，立韓、魏、燕、趙、齊、楚之後，天下游士各歸事其主，從其親戚，反其故舊墳墓，陛下與誰取天下乎？¹²

從張儀到張良，游士的渴望顯然也從「封侯」演變為「望咫尺之地」，甚至對此渴望毫不避諱。如韓信、彭越等，若得不到漢王正面允諾分地，甚至不願意會師擊楚：

（韓）信、（彭）越之兵不會。楚擊漢軍，大破之。漢王復入壁，深塹而自守。謂張子房曰：「諸侯不從約，為之柰何？」對曰：「楚兵且破，信、越未有分地，其不至固宜。君王能與共分天下，今可立致也。即不能，事未可知也。……」¹³

對漢陣營的功臣謀士來說，漢之所以能勝楚，最大的關鍵便是在於漢高祖「能與共分天下」。如高起、王陵直言楚漢之差異在於漢高祖「與天下同利」¹⁴，在於漢王能正視這些「棄墳墓，去故舊，從陛下游者」的游士們的渴望。

游士之風在秦朝沈寂數年之後，再次於秦末活躍於歷史舞台，而漢高祖能利用這股力量擊敗了項羽，因此成為秦末群雄的最大贏家。劉邦登基為皇帝後，游士並不同戰國末年一般迅速地被壓抑而消失，而是隨著漢初建立郡國制度而持續著。其中以養士著名者，為淮南王以及河間獻王。二王皆招徠大量賓客，從事學術事業，相當於戰國後期呂不韋。《漢書·景十三王傳》記載：

河間獻王德以孝景前二年立，修學好古，實事求是。……繇是四方道術之人不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏獻王者，故得書多，與漢朝等。是時，淮南王安亦好書，所招致率多浮辯。獻王所得書皆古文先秦舊書，《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。其學舉六藝，立毛氏《詩》、左氏《春秋》博士。修禮樂，被服儒術，造次必於儒者。山東諸儒者從而游。¹⁵

¹² 《史記》卷 55〈留侯世家〉

¹³ 《史記》卷 7〈項羽本紀〉

¹⁴ 《史記》卷 8〈高祖本紀〉：「高祖曰：『列侯諸將無敢隱朕，皆言其情。吾所以有天下者何？項氏之所以失天下者何？』高起、王陵對曰：『陛下慢而侮人，項羽仁而愛人。然陛下使人攻城略地，所降下者因以予之，與天下同利也。項羽妒賢嫉能，有功者害之，賢者疑之，戰勝而不予人功，得地而不予人利，此所以失天下也。』」

¹⁵ 《漢書》卷 53〈景十三王傳〉

由於漢初郡縣、封國並行的緣故，游士們得以繼續擁有戰國以及秦末時期那樣的政治選擇權，在漢朝以及諸國之間遊走，尋求認同己身學識的君王。同樣的，由於封國諸侯擁有超乎中央集權之外的政治權力，這也讓他們得以選擇招徠什麼樣的賓客。河間獻王選擇了「修學好古」，因此吸引了「四方道術之人」；淮南王同樣好書，卻顯然更喜歡新興的百家言，也因此吸引了「率多浮辯」之人。二王的個性及其學術選擇，當然也就顯示在他們所召集、著作，且流傳下來的書籍上。

雖然如此，漢朝很快的也不得不面對秦國曾經面對過的問題，游士與諸侯王畢竟不符合一個大一統政體的需要，因此必須想辦法削減諸侯王權力，消滅士的「周遊」習性。當朝廷逐次收回諸侯王權力的同時，游士也會漸次往長安集中，游士周遊的活躍程度，與天下的中央集權程度恰成反比。游士集中於朝廷的情況，可以從《史記·魏其武安侯列傳》中窺知一二：

拜（竇）嬰為大將軍，賜金千斤。嬰乃言袁盎、樂布諸名將賢士在家者進之。……七國兵已盡破，封嬰為魏其侯。諸游士賓客爭歸魏其侯。¹⁶

追隨諸侯王的游士賓客們在其君主失勢之後，開始「爭歸」竇嬰，而竇嬰在朝廷，原本就是一個會將「諸名將賢士在家者」引入朝中的上位者。換言之，在權力向中央集中的過程裡，士人也會逐漸由分散、游移的狀態，慢慢往權力的集中地前進，最後結束其「游士」的身份，成為中央朝廷權力運作下的一份子。

為了追求利祿，或為了尋求學識的展現，中央集權會導致士人主動的結束周遊的狀態。除此之外，漢朝所繼承的秦法也會逼迫士人被動的放棄周遊。1983 年於江陵張家山所出土的一批西漢初年簡牘中，包含了被題為《二年律令》的漢代律令抄本，其中有〈戶律〉數條，引其中一條如下：

恒以八月令鄉部嗇夫、吏、令史相雜案戶籍，副藏其廷。有移徙者，則移戶及年籍爵細徙所，並封。留弗移，移不並封，及實不徙數盈十日，皆罰金四兩；數在所正、典弗告，與同罪。鄉部嗇夫，吏主及案戶者弗得，罰金各一兩。¹⁷

戶籍不可輕易移，若有移動，則必定要將確實登記的戶籍細節以印封緘，

¹⁶ 《史記》卷 107〈魏其武安侯列傳〉

¹⁷ 頁 222-223。

送往欲遷徙的地方，也就是「移戶及年籍爵細徙所，並封。」名籍必須隨人移動，如果人與戶籍沒有確實的一起移動，或是移動過程中沒有將戶籍封緘，則相關人員都必須接受處罰。換言之，任何一個編戶齊民不論到了哪裡，朝廷都要能正確掌握他的行蹤以及各項資料（年紀、身長、爵位等等），方能收取賦稅以及徵發徭役，這是以律令文書治國的一個重要基礎。如果百姓放棄了戶籍，脫離了朝廷掌握，進而使朝廷失去了應該獲得的賦稅徭役，那就是逃亡。《二年律令》中同樣有〈亡律〉數條：

吏民亡，盈卒歲，耐；不盈卒歲，繫城旦舂；公士、公士妻以上作官府，皆償亡日。其自出也，答五十。……¹⁸

逃亡是一種犯罪，視其逃亡多久，以及爵位的高低而給予輕重不等的懲罰。戶籍登記以及禁止逃亡之外，律令中也有詳細的交通的管理，一方面固守邊疆，防範異族入侵，另一方面更能遏止百姓流亡，四處移動。《二年律令》抄錄了〈津關令〉，引其中一條如下：

御史言：越塞闌關，論未有令。・請闌出入塞之津關，黥為城旦舂；越塞，斬左趾為城旦；吏卒主者弗得，贖耐；令、丞、令史罰金四兩。知其情而出入之，及假與人符傳，令以闌出入者，與同罪。非其所□為□而擅為傳出入津關，以□傳令、闌令論，及所為傳者。縣邑傳塞，及備塞都尉、關吏、官屬，軍吏卒乘塞者，禁（？）其□¹⁹弩、馬、牛出，田、陂（？）苑牧，繕治塞，郵，門亭行書者，得以符出入。・制曰：可。²⁰

所謂「越塞」，指的是在沒有津關等出入口的地方跨越邊界，而「闌關」則是沒有符傳而跨越津關，也就是闖關。合法的移動必須有朝廷發給的符傳信物，方能順利通關，而只有少數工作如繕治邊塞工程者、傳遞公文書者（行書者）、或出入捕盜賊者可以擁有這樣的合法移動。

津關的管理不只是符傳而已，出入吏民，攜帶兵器、鐵等，都要有確實的籍簿登記，人員的出入還要登記年紀，膚色，出入日期等等，人員移徙所送的籍簿不但要送到即將落腳的新地點鄉邑去，沿途通過的津關也要能夠確實掌握各項資料，如「當陽里唐並，年十九，長七尺三寸，黃黑色，八月辛酉出。」

¹⁸ 頁 153-154。

¹⁹ 此處疑為「挾」字。

²⁰ 陳浩、陳偉、工藤元男主編：《二年律令與奏讞書：張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 305-307。下簡稱為《二年律令與奏讞書》。

²¹這樣的登記。此類津關出入籍簿近代以來在邊郡大量出土，不難想像在從高祖到武帝這段時間中，〈津關令〉、〈戶律〉、〈亡律〉等律令對游士出入華夏內部也起了不少遏止作用。

值得注意的是：津關的防備絕非起於秦漢大一統王朝，戰國時代各國邊境肯定也會有類似的管理辦法。問題在於：戰國時代各諸侯王可能對游士賓客移入較寬鬆，而嚴格限制本國人才外流，但由於選擇點多，游士欲前往的國家可能也會提供各項協助，因此人才依舊能在各國之間穿梭；到了大一統王朝，寬鬆的移徙政策大多是前往長安、陵邑或邊郡，其他方向的移動已經沒有了內外之分，律令等於是一體的給予嚴格限制。隨著諸侯王勢力的消滅，人才的區域流動自然會比戰國時代減少，游士的活動空間自然也就逐漸消失了。

二、游士的學術傳播

儘管紙與印刷術尚未發明，但活躍的游士卻為知識與思想帶來了快速傳播的環境。原本文化不發達的秦國便藉由游士帶來了東方新思潮，在內政、外交、軍事上都取得飛躍的進步。值得注意的是，移動的游士會將學識傳播於不同諸侯國之間，除此之外，在養士之風盛行的諸侯國中，為了吸引國君的注意，游士們往往在國都進行激烈的辯論，形成更集中化的百家爭鳴現象。最著名者，莫過於齊國稷下學士的議論，《史記·田敬仲完世家》記載：

宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。²²

遊走各國的縱橫家，與客於某一君主公子的文學游說之士們，代表了戰國時代的文化傳播主要還是透過口耳相傳，並且深入的發展與應用著各種言談技巧。與後世「洛陽紙貴」的傳播盛況相比，戰國時期則有「一日服千人」的故事，《史記·魯仲連列傳》，《正義》引〈魯仲連子〉云：

齊辯士田巴，服狙丘，議稷下，毀五帝，罪三王，服五伯，離堅白，合同異，一日服千人。²³

²¹ 謝桂華、李均明、朱國炤著，《居延漢簡釋文合校》（北京：文物出版社，1987.01），冊上，頁110，簡號：62.34。

²² 《史記》卷46〈田敬仲完世家〉

²³ 《史記》卷83〈魯仲連列傳〉，《正義》引〈魯仲連子〉

游說是戰國時代諸子學的一部份，縱橫家、名家固然以此為學說主軸，儒、道、墨、法等顯學亦不得有所涉獵。言說與辯論是戰國文化的重要部份，同時也是形成戰國文化的重要環節。為了與百家爭鳴，諸子們不得不絞盡腦汁自創新說，成一家之言，在激烈而密集的文化交流中，士人及其學說因此不斷的激盪、迸發出新火花。回顧先秦思想史我們可以很輕易的發現，諸子學最發達的時候，每一個登上歷史舞台的思想家都各有其特色，即使是被歸類於同一流派，或服膺同一宗師者，其論說也有可能南轅北轍，甚至互相攻訐。

游士之移動與談論，使得士人得以多方面的獲取學識與技能，在這種情況之下，「從師問學」的意義與漢代以後全然不同，往往一人身兼多重學術，乃至於改師之說，自成一家之言。如吳起：

魯人或惡吳起曰：「起之為人，猜忍人也。……與其母訣，齧臂而盟曰：『起不為卿相，不復入衛。』遂事曾子。居頃之，其母死，起終不歸。曾子薄之，而與起絕。起乃之魯，學兵法以事魯君。……」²⁴

此段關於吳起早期歷史的記載，雖然出自於魯人「惡吳起」所言，但吳起曾經師事曾申，²⁵後又學兵法，當非魯人之誣。吳起為先秦著名的兵法家，所傳兵法甚至比孫子兵法更見通行，²⁶除此之外，吳起也是戰國法家的先驅人物之一，戰國諸侯的變法往往始於軍隊，而政治上的制度變革也多出自於軍制，吳起改革所造就的成效，刺激了法家理論的誕生。²⁷吳起身為兵法家，在魏、楚的變法影響深遠，尤其在楚國的施政，與商鞅在秦國的變法如出一轍。²⁸然而論吳起之思想根源，確實又與儒家息息相關，其諫魏武侯曰：

²⁴ 《史記》卷 65〈孫子吳起列傳〉。

²⁵ 此段之曾子為曾參之子曾申，劉向《別錄》：「左丘明授曾申，申授吳起。」見嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958.12），《全漢文》卷 38，頁 337。

²⁶ 《史記》卷 65〈孫子吳起列傳〉：「太史公曰：世俗所稱師旅，皆道《孫子》十三篇，吳起兵法，世多有，故弗論，論其行事所施設者。」

²⁷ 關於戰國諸侯變法與軍制的關係，參見杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》（臺北，聯經出版社，1990）。

²⁸ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002.01），卷 25〈似順論〉〈慎小〉：「吳起治西河，欲諭其信於民，夜日置表於南門之外，令於邑中曰：『明日有人僨南門之外表者，仕長大夫。』明日日晏矣，莫有僨表者。民相謂曰：『此必不信。』有一人曰：『試往僨表，不得賞而已，何傷？』往僨表，來謁吳起。吳起自見而出，仕之長大夫。夜日又復立表，又令於邑中如前。邑人守門爭表，表加植，不得所賞。自是之後，民信吳起之賞罰。賞罰信乎民，何事而不成，豈獨兵乎？」頁 3020-3022。吳起治西河的故事與《史記》卷 68〈商君列傳〉所見徙木立信的故事同，顯見當時人認為吳起在魏國的變法與商鞅在秦國的變法同出一脈。又《史記》卷 65〈孫子吳起列傳〉記云：「楚悼王素聞起賢，至則相楚。明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬪之士。」亦明顯為法家之先驅。

武侯浮西河而下，中流，顧而謂吳起曰：「美哉乎山河之固，此魏國之寶也！」起對曰：「在德不在險。昔三苗氏左洞庭，右彭蠡，德義不修，禹滅之。夏桀之居，左河濟，右泰華，伊闕在其南，羊腸在其北，修政不仁，湯放之。殷紂之國，左孟門，右太行，常山在其北，大河經其南，修政不德，武王殺之。由此觀之，在德不在險。若君不修德，舟中之人盡為敵國也。」

吳起之變法雖然重視法令，但強調為政「在德不在險」；又論三苗之不修德義，夏桀之不仁，殷紂之不德，與儒家盛稱三王之論調完全相同。吳起除曾經師事曾子外，亦曾經受業於子夏，《史記·儒林列傳》記載：

自孔子卒後，七十子之徒散游諸侯，大者為師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。……子夏居西河，子貢終於齊。如田子方、段干木、吳起、禽滑釐之屬，皆受業於子夏之倫，為王者師。

可見吳起受學於曾子、子夏，而變其學術入於兵家、法家。與此互為表裡的是：子夏本為傳經之儒，其學生亦未必皆為儒家之信徒，吳起之外，禽滑釐後改事墨子，亦以墨子學生而聞名。由此可見戰國時代之學術往往在師生相授之間出現巨大變異，吳起之於曾子、子夏是如此，李斯、韓非之於荀子亦是如此，當時學術之傳播與漢代師承關係有莫大的差異，有志為士者或自學，或學於眾師之間，絕非漢人撰著〈儒林傳〉那樣的清晰明白。

學術思想在傳播中千變萬化，擁有學識之人也各自有南轅北轍的背景。戰國時代眾多求師問學的人裡，有不少貴族公子，但更多卑賤無勢之人。韓非與李斯同樣師事荀子，二人卻有著不一樣的背景：

韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非為人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以為不如非。²⁹

李斯者，楚上蔡人也。年少時，為郡小吏。……欲西入秦。辭於荀卿曰：「……處卑賤之位而計不為者，此禽鹿視肉，人面而能閒行者耳。故詬莫大於卑賤，而悲莫甚於窮困。久處卑賤之位，困苦之地，非世而惡利，自託於無為，此非士之情也。故斯將西說秦王矣。」³⁰

²⁹ 《史記》卷 63〈老子韓非列傳〉

³⁰ 《史記》卷 87〈李斯列傳〉

舊貴族與布衣平民共享同樣的學識，在某些條件下，甚至必須站在同樣的基礎上競爭權位。韓非在韓固然是公子，但在學識的面前卻無身為貴族的優勢，一旦入秦，即與為了擺脫卑賤之位而來的李斯同為游士，想要受到秦王的重視，便只能仰賴著書立說。

封建秩序崩解與社會階層的劇烈變動，使得公子與布衣都退去出身背景的差異，變成了以學術為主要資產的游士。這不僅代表了「士」的範圍擴大，也代表著學術往不同的社會階層傳播。值得注意的是，戰國游士能否被視為一個擁有自我價值的階層呢？孟嘗君與馮驩的對話頗值得深思，《史記·孟嘗君列傳》記云：

自齊王毀廢孟嘗君，諸客皆去。后召而復之，馮驩迎之。未到，孟嘗君太息嘆曰：「……如復見文者，必唾其面而大辱之。」馮驩……曰：「生者必有死，物之必至也；富貴多士，貧賤寡友，事之固然也。君獨不見夫趣市朝者乎？明旦，側肩爭門而入；日暮之后，過市朝者掉臂而不顧。非好朝而惡暮，所期物忘其中。今君失位，賓客皆去，不足以怨士而徒絕賓客之路。願君遇客如故。」孟嘗君再拜曰：「敬從命矣。聞先生之言，敢不奉教焉。」³¹

孟嘗君養的賓客三千餘人，是因為孟嘗君的地位而前來投靠的，這群賓客因其富貴而來，又因其失勢而散，顯然是一群在利益之外的沒有共同價值的群體。可稱為「士」的人群擴大了，同樣的，「士」這個稱呼所代表的意涵也隨之擴大了，馮驩以「趣市朝者」作為比喻，真實的呈現孟嘗君賓客群的本性，某種程度上也與戰國游士的總體性格相呼應，如前引文李斯之「詬莫大於卑賤」也者。

這些移動的，具有學識的游士們，許多是只關心一己之身的投機者，因此戰國游士很難結實的構成一個階層或集體，只能說他們是隨時流動，隨時分裂，卻又具有相同性質的一群人，尤其是以縱橫家最為典型。這也與前述戰國學術的樣貌類似，師與徒、主與客、客與客之間的聯繫，都稱不上緊密結合。戰國游士的文化既然是如此，直到漢初，獨身仗劍闖蕩天下的豪傑仍風起雲湧，無怪乎秦朝急切而充滿控制欲的統治會走向失敗。但或許也正因為這種鬆散的人際關係，解放了思想的成見枷鎖，方能造就百家爭鳴的戰國學術。

另一個可佐證戰國士人難以構成緊密集體的例證，則是法家的存在。主張

³¹ 《史記》卷 75〈孟嘗君列傳〉

一切繩之以法的法家，事實上等同於消解了學識的價值，《韓非子·有度》有此言論：

賢者之為人臣，北面委質，無有二心，朝廷不敢辭賤，軍旅不敢辭難，順上之為，從主之法，虛心以待令而無是非也。故有口不以私言，有目不以私視，而上盡制之。³²

法家理想的賢臣，是一個「虛心以待令而無是非」的人，這對於盡全力發展新思想的士人而言豈非一大諷刺？包含韓非自己，他的著述立說的行為儼然成為他「有口不以私言」理論的矛盾。儘管儒家已經高舉「士志於道」的大旗了，但由於戰國時代有法家與縱橫家的存在，他們為了君主與國家的利益，不惜壓抑己身存在的意義。

無法凝聚共同價值，雖然個別都可稱之為「士」，但此時的「士」非但與東漢後期的「天下士大夫」有異，甚至不如西周貴族之「士」來得有一致性，而是各自分散而存在著。

以上所論，是為了強調戰國游士學術之自由，及其整體結構之鬆散，但卻不能以為戰國所有游士皆為「趣市朝者」，或盡是為主所制的奴才。誠如本文上一章所討論的，「士」的價值在戰國時代由儒者們定義並承擔著，主客之間的聯繫也非盡如孟嘗君及其雞鳴狗盜之徒，專諸、豫讓、聶政、荊軻等死士絕非戰國游士之少數，秦末更有田橫及其數百賓客的故事，《史記·田儋列傳》：

……以王者禮葬田橫。既葬，二客穿其冢旁孔，皆自剄，下從之。高帝聞之，乃大驚，大田橫之客皆賢。吾聞其餘尚五百人在海中，使使召之。至則聞田橫死，亦皆自殺。於是乃知田橫兄弟能得士也。³³

戰國至漢初的游士有詭詐多變者，亦有篤實好學者；有趨利偷生者，亦有豪壯守信者；有獨行隱居者，亦有嚴密結社者。有諸般型態之士人，才有充滿流動、變化的學術思想，此為從戰國到漢初不可不知的文化背景。漢興以後，以數十年的時間完成了中央集權，游士也因此漸漸失去了舞台。游士時代結束後，在思想上能平衡朝廷與士人的關係，又不至於消解士人存在價值的，就是強調君君、臣臣關係的儒家思想。以儒家為主軸，揉合諸子百家的漢代思想便逐漸成形。

³² 《韓非子》〈有度〉

³³ 《史記》卷 94〈田儋列傳〉



三、游士的儒學實踐

關於「儒」的起源，以及如何演變為春秋戰國時代的「儒家」，論者頗多，³⁴且意見尚有分歧，本文難以細談。漢儒的思想以及行為大體以孔子為宗師，因此在討論漢儒的作為之前，不妨先看看孔子以下的儒者如何面對其學術實踐的問題。

從孔子的言談來看，儒家學說的實踐，終極目標還是在於養民、安民、教民三者：

子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」³⁵
子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣。又何加焉？」
曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」³⁶

孔子學說的實踐，有其先後與步驟，但最終仍要在政治上有所作為，因此即使是文學作品如《詩》者，也要求其實用意義，子曰：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」³⁷便是。孔子自己也期待能在政治上受到重視，因此子曰：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」³⁸如果安之、信之、懷之是最終理想，那麼「先富後教」則肯定是實現此理想的一大原則。孔子之後，孟子亦云：

是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，

³⁴ 儒家的起源歷來多有討論，如章炳麟〈原儒〉，見章炳麟著，龐俊、郭誠永疏證：《國故論衡疏證》（北京：中華書局，2008.06），頁481-493；胡適：〈說儒〉，見胡適著，歐陽哲生編：《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998.11），頁3-66。胡適此文引起了不少討論，如錢賓四先生：〈駁胡適之說儒〉，見錢賓四先生著：《中國學術思想史論叢（二）》（《錢賓四先生全集（甲編）》第18冊，臺北：聯經出版社，1994），頁299-318。關於此一議題的相關討論，可參見陳來著：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：生活·讀屋·新知三聯書店，2009.04），第八章，頁357-347；陳勇、朱愷著：〈現代學術史上的說儒之爭與原儒真相〉，載於《學術月刊》，第42卷2月號（2010.02），頁139-147。

³⁵ 《論語》〈公治長〉

³⁶ 《論語》〈子路〉。品鍵按：先富後教的想法亦見於《周禮》，其先序「以土會之灋辨五地之物生」，然後「因此五物者民之常，而施十有二教焉」，又先論「養萬民」、「安萬民」，再論「教萬民」，其先富後教之脈絡相當清晰。見〔東漢〕鄭玄注；〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷10〈地官〉〈大司徒〉，頁287-293、308-311。下凡引《周禮》經文，皆僅注卷次、篇目，以省繁重。

³⁷ 《論語》〈子路〉

³⁸ 《論語》〈子路〉

凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。³⁹

孟子認為明君應當使百姓先足以養父母妻子，免於死亡，再想辦法使其為善。在「先富後教」的理想上，孟子是比較貼近於孔子的；荀子特重教化，但是對於富民同樣堅持：

足國之道：節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘。裕民則民富，民富則田肥以易，田肥以易則出實百倍。上以法取焉，而下以禮節用之，餘若丘山，不時焚燒，無所臧之。夫君子奚患乎無餘？故知節用裕民，則必有仁聖賢良之名，而且有富厚丘山之積矣。⁴⁰

此為儒家「藏富於民」的觀念，尤其此民是戰國時代真正負責農耕的一般百姓，而非貴族或其他階層。荀子主張性惡，認為人「生而有耳目之欲，有好聲色焉」，因此特重禮教，雖然如此，其在「富」與「教」的先後次序上，也是先富後教：

不富無以養民情，不教無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業，而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，修六禮，明七教，所以道之也。《詩》曰：「飲之食之，教之誨之。」王事具矣。⁴¹

其先論富再言教，又引《詩》論述先與飲食後行教誨做結。漢代的董仲舒同樣引〈綿蠻〉此二句，並申論：「先飲食而後教誨，調治人也」⁴²，顯見先富後教乃儒家實踐之重要理想，從孔子以下皆然。

儒家思想到戰國時期已經發展完整，不論是孟子還是荀子，其學說的最終目的都在於富民與教民，前者使人民不至於凍餒，後者使社會和諧，百姓有禮。眾所周知，儒家雖然強調富民，其學說主張卻更側重於禮樂教化的推動，尤其是禮的實踐。禮可分為兩個部分，一個是禮的具文，也就是禮器、禮儀等事務；另一個是禮的內在，也就是為何要行禮的原因。孔子特別重視後者，這使得禮的實踐有了另一種的考量：

³⁹ 《孟子》〈梁惠王上〉

⁴⁰ 《荀子》〈富國〉。

⁴¹ 《荀子》〈大略〉。

⁴² 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷 8 〈仁義法〉：「孔子謂冉子曰：『治民者，先富之而後加教。』……《詩》曰：『飲之食之，教之誨之。』先飲食而後教誨，調治人也。」頁 250。

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」⁴³

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」⁴⁴

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」⁴⁵



禮是一種真實人際關係的互動，儒家認為，要減少紛爭，莫如人人以禮相待，但不能徒有具文，必須發自內心，否則禮樂毫無意義。因此林放問禮之本，孔子強調「寧儉」，表示禮文並非禮的重點，又強調「寧戚」表達內心的情緒才是禮的真實內涵。

要使人人以禮相待，自然要教導百姓知禮，換言之最好是由國君藉由政治的力量來推動。那麼當政者，又應該從何處著手呢？孔子認為當從「正名」開始：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」⁴⁶

孔子之言，當然也可以反過來說：名正則言順，言順則事成，事成則禮樂興，禮樂興則刑罰中。可見「先富後教」之「教」，在推行上也有一套次序，是從「君子」（也就是當政者）由「名正言順」開始，「名正言順」之後方能「成事」，從此段文意來看，在「興禮樂」之前的「事」，指的自然是教化之事了。

可惜的是，先秦儒家不論是孔子還是孟子，都無法真正的在政治舞台上施展抱負，或者受制於權臣，或是不被列侯所接受。荀子時代最晚，列國征戰最激烈，諸國只知富國強兵，不知愛民，更遑論用荀子而隆禮了。荀子學生韓非、李斯一變而入於法家，反而受到秦國的重用，豈非先秦儒家的悲哀？

先秦儒者不受列國國君的重用，只好另謀學說實踐的出口。教化無法做到「草上之風」⁴⁷，只好以一己之力，在民間講學授徒。孔子因此感慨道：

⁴³ 《論語》〈陽貨〉。

⁴⁴ 《論語》〈八佾〉。

⁴⁵ 《論語》〈八佾〉。

⁴⁶ 《論語》〈子路〉。

⁴⁷ 《論語》〈顏淵〉：「季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如？』孔子對曰：『子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。』」

子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」

48

先秦儒者多為儒師，期待能利用教學讓天下重新回到禮樂的正軌，自孔子以下，設教授徒演變為諸子百家興起的主要因素之一，恐怕是孔子始料未及的。春秋戰國時代的師生關係已如前述，總而言之先秦儒學迫於現實而難以在政治舞台上實踐，因此轉而從民間教學入手；但教學活動也因為時代風氣的緣故而時有變異，不能盡傳師門之說，韓非稱「孔、墨之後，儒分為八」⁴⁹，可見儒家的傳播與戰國學風同樣呈現繽紛多元的面貌。

孔子對於其學說的實踐有頗多的言論，包含仁、禮、孝、政等美德與善行，《論語》都有不少記載，其後學諸儒亦重實踐而少空言，此為世人所熟知，這裡便不再一一引述。比較特別的是，孔子對於其後學在外另外設教授徒，有何要求？關於這一點，可從孔子對子夏的言論窺知一二：

子謂子夏曰：「女為君子儒，無為小人儒。」⁵⁰

君子儒、小人儒的真實意涵難以確詰，孔子之所以告誡子夏此言，恐怕與其教學活動有關。子夏學生如田子方、段干木、李克、吳起等皆為王者師，又荀子批判子夏後學為：「正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。」則子夏之徒有其規模廣大者，以能教化百姓為先；也有偏淺卑狹者，徒以衣冠之端正為要，前者當為君子儒，而後者則為小人儒，君子、小人之分當以度量規模之大小而言。⁵¹孔子之言，恰可作為孔門重視政治實踐的註腳。

先秦儒家的學術實踐有其先後次序，高下之別，如果可以的話，當然以治國為上；但若不行，亦可退而求諸己，以一己之力施行教化。總的來說，儒家是一種由內而外的，無論如何都可以擁有主動性的實踐方式。比起企圖在政壇

⁴⁸ 《論語》〈公治長〉。

⁴⁹ 《韓非子》〈顯學〉：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。……故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？」

⁵⁰ 《論語》〈雍也〉

⁵¹ 君子儒、小人儒歷來說法不一，程樹德云：「苟專務章句訓詁之學，則褊淺卑狹，成就者小。夫子教之為君子儒，蓋勉其進於廣大高明之域也。此君子小人以度量規模之大小言。」又錢賓四先生云：「孔子所謂小人儒者，不出兩義：一則溺情典籍，而心忘世道。一則專務章句訓詁，而忽於義理。」二說義近，本文從之。見程樹德集釋：《論語集釋》，頁390。錢賓四先生著《論語新解》（《錢賓四先生全集（甲編）》第3冊，臺北：聯經出版社，1994.09）頁208-209。諸異說除程樹德集釋之外，另可參見黃懷信等集釋：《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008.08），上冊，頁498-501。

上一展鴻志，孔子亦非常鼓勵學生由近處著手：

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」⁵²



所謂「博施於民而能濟眾」，是一種崇高的目標，孔子認為這是「聖乎」，連堯舜都有所不足的最高境界。這麼高的理想，實踐上當然有難處，不如從簡單的開始，也就是先讓自己成為一個「仁者」再說。「利人」、「達人」的最高境界，當然是利天下、正其世，但先秦儒家不論各學派的差異有多大，大抵皆認為儒學的實踐必須由小做起。如孟子之求諸內心，而荀子之求諸積學便是。同樣的，不論是儒家的哪一個別派，最終目標也都要能博施濟眾，使天下有道，而非止於獨善其身。

1993 年於湖北荊門市郭店一號楚墓所出土的戰國中期竹簡，其中有不少儒家文獻，多數為強調向內探索心性的學說，一般認為是子思一派，也就是被荀子所批評的「幽隱而無說，閉約而無解」的言論。從其中記載的內容來看，即使是探索心性論的先秦儒者，也要強調「利天下」、「正世」，《郭店楚墓竹簡·唐虞之道》云：

唐虞之道，禪而不傳。堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不傳，聖之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。故昔賢仁聖者如此。身窮不貪，沒而弗利，窮仁矣。必正其身，然後正世，聖道備矣。⁵³

戰國時代是一個儒者難以用事的時代，因此儒學的實踐在此時大多以私人傳道為主。或許也因為難以實踐「外王」理想，因此子思、孟子便益發往「內聖」之途邁進，追求政治之外的實踐方式。荀子強調透過外在的禮教規範人民百姓，但依舊不受重用，其學生改倡言「以法為教」⁵⁴，成為秦統一天下的理論基礎，卻也脫離了儒家的範疇。

游士時代的儒學實踐儘管困難重重，卻也在孔子之後發展出不同的實踐方式，其中有充滿理念性質的學說，有可落實於家庭的孝道，也有個人內心修養的磨練。這些實踐方式在漢朝獲得了更多的來自政治制度的支持，對於漢代文

⁵² 《論語》〈雍也〉。

⁵³ 釋文從李零著：《郭店楚簡校讀記》（北京：北京大學出版社，2002.03），頁 95。原簡圖版見荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998.05），頁 39。

⁵⁴ 《韓非子》〈五蠹〉：「故明主之國，無書簡之文，以法為教」

化，甚至是整個東亞文化都影響深遠。與漢儒相比，先秦儒者的數量少得多，能實踐揮灑的空間也十分有限，但他們無章句師法，學生不墨守成規，具有活潑而多元的生命力。漢儒有政制上獨尊儒術的優勢，儒生的數量與實踐教化的程度遠遠超過先秦，也更能深入民間，但漢朝當政者視經術為緣飾，未必真能「禮讓為國」；東漢以後，更不免被孔子告誡「無為小人儒」了。

第二節 官學與私學

一、挾書律的廢除

秦於秦王政二十六年（前 221）滅齊而統一天下，開啟了中央集權的歷史新頁，也相當於敲響了戰國游士的輓鐘。如前所述，由於秦統一的時間太短，游士沈寂了十餘年後在秦末又再度風起雲湧，但由於中央集權為時勢所趨，在漢朝漸次消滅諸侯國的勢力之後，游士最終不免消失於歷史洪流當中。

秦統一天下之後，朝廷成了天下唯一的能養士的據點，一個長期被忽略的地方是：秦王政二十六年統一天下，直到三十四年（前 213）下令焚書，中間有八年的時間，是無所謂焚書坑儒的暴政的。三十七年（前 210）秦始皇死，秦二世元年（前 209）七月陳勝、吳廣揭竿起義，此後便天下大亂，山東群雄各自據地稱王。換言之，在秦朝統一天下的十餘年中，惡名昭彰的「挾書律」，⁵⁵實際上能執行於天下的時間不過四年餘。秦朝以法為教固然壓抑了學術文化的傳播，但將焚書作為秦朝的主要文化政策，恐怕是不符合歷史事實的。

秦以游士之助而平滅六國，雖然厭惡儒生以《詩》、《書》誹謗朝廷，以古非今，但在統一之初，卻也不得不利用儒生歌功頌德來建立其統治的正確性。秦王政二十八年，也就是始皇帝統一天下後第三年，在大體完成了皇帝及其中央集權政治制度的草創之後，便一再地巡行天下，封禪刻石：

二十八年，始皇東行郡縣，上鄒嶧山。立石，與魯諸儒生議，刻石頌秦德，議封禪望祭山川之事。⁵⁶

……作瑯邪臺，立石刻，頌秦德，明得意。曰：「維二十八年，皇帝作始。端平法度，萬物之紀。以明人事，合同父子。聖智仁義，顯白道理。……」⁵⁷

⁵⁵ 《漢書》卷 2〈惠帝紀〉：「省法令妨吏民者；除挾書律。」

⁵⁶ 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉

⁵⁷ 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉

即帝位三年，東巡郡縣，祠騶嶧山，頌秦功業。於是徵從齊魯之儒生博士七十人，至乎泰山下。諸儒生或議曰：「古者封禪為蒲車，惡傷山之土石草木；埽地而祭，席用菹稭，言其易遵也。」始皇聞此議各乖異，難施用，由此紬儒生。而遂除車道，上自泰山陽至巔，立石頌秦始皇帝德，明其得封也。⁵⁸

封禪與刻石其實都是來自於同樣的目的：表達天下一統的歷史新局，宣傳皇帝威德，並企圖用這樣的手段降服六國遺民與游士。「封禪望祭山川」的政治寓意留待第五章詳述。值得注意的是，漢代以下歷代儒者提起秦朝無不咬牙切齒，深怕毀之不夠透徹，但「刻石頌秦德」的卻正是秦朝的「魯諸儒生」，瑯邪刻石甚至還出現了儒家價值觀的語句如「合同父子」、「聖智仁義」等。可見當時的齊、魯儒生並沒有視秦為桀、紂，而秦雖然不喜歡儒術，對於齊、魯地區的儒生也不是完全漠視。

秦漢的博士制度便源自於養士，《漢書·百官公卿表》曰：「博士，秦官，掌通古今。」秦朝博士之職大體在於通古今而議國政，與齊之稷下先生「不治而議論」的性質相同。如上皇帝尊號，丞相等便與博士議論之後上言：

丞相綰、御史大夫劫、廷尉斯等皆曰：「……自上古以來未嘗有，五帝所不及。臣等謹與博士議曰：『古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。』臣等昧死上尊號，王為『泰皇』。命為『制』，令為『詔』，天子自稱曰『朕』。」王曰：「去『泰』，著『皇』，采上古『帝』位號，號曰『皇帝』。他如議。」制曰：「可。」⁵⁹

博士之議論，有如上尊號等歌功頌德者，也有關於國家體制大事者，如引起焚書一案的議論，便肇因於周青臣與淳于越之以古論今：

始皇置酒咸陽宮，博士七十人前為壽。仆射周青臣進頌曰：「他時秦地不過千里，賴陛下神靈明聖，平定海內，放逐蠻夷，日月所照，莫不賓服。以諸侯為郡縣，人人自安樂，無戰爭之患，傳之萬世。自上古不及陛下威德。」始皇悅。博士齊人淳于越進曰：「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？事不師古而能長久者，非所聞也。今青臣又面諛

⁵⁸ 《史記》卷 28〈封禪書〉

⁵⁹ 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉

以重陛下之過，非忠臣。」始皇下其議。丞相李斯曰：「……臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。」制曰：「可。」

早期的博士並不專掌六經，諸子百家、神仙技藝，只要於古今諸學有一所長，便得為博士。秦朝有淳于越這般議國家體制之博士，也有被朝廷倡優畜之，如孟嘗君麾下雞鳴狗盜食客之博士。前面曾經提到，國君之喜好，往往反映在養士之學術性質。秦始皇好求仙，秦廷之博士於是多曉神仙、占夢之事：

有墜星下東郡，至地為石，黔首或刻其石曰「始皇帝死而地分」。……盡取石旁居人誅之，因燔銷其石。始皇不樂，使博士為僊真人詩，及行所游天下，傳令樂人譟弦之。⁶⁰

始皇夢與海神戰，如人狀。問占夢，博士曰：「水神不可見，以大魚蛟龍為候。今上禱祠備謹，而有此惡神，當除去，而善神可致。」乃令入海者齎捕巨魚具，而自以連弩候大魚出射之。⁶¹

從《史記》的記載來看，秦博士七十人在秦朝的政治影響力微乎其微，只能在議尊號、祝壽、封禪與求仙等事上有所用力。侯生、盧生因此牢騷說道：

侯生盧生相與謀曰：「始皇為人，天性剛戾自用，……專任獄吏，獄吏得親幸。博士雖七十人，特備員弗用。……然候星氣者至三百人，皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。……貪於權勢至如此，未可為求僊藥。」於是乃亡去。⁶²

這等言論引起了秦始皇阬殺「妖言以亂黔首」的文學方士四百六十餘人，也就是「阬儒」事件。值得注意的是，秦始皇所怒者乃「求奇藥」之文學方術士，所阬者、益發謫徙邊者為「犯禁者」，也就是妖言謗上者，但長子扶蘇所諫，卻是「諸生皆誦法孔子」者：

始皇聞亡，乃大怒曰：「……今聞韓眾去不報，徐市等費以巨萬計，

⁶⁰ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉。

⁶¹ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉。

⁶² 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉。

終不得藥，徒姦利相告日聞。盧生等吾尊賜之甚厚，今乃誹謗我，以重吾不德也。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或為詖言以亂黔首。」於是使御史悉案問諸生，諸生傳相告引，乃自除犯禁者四百六十餘人，皆阬之咸陽，使天下知之，以懲後。益發謫徙邊。始皇長子扶蘇諫曰：「天下初定，遠方黔首未集，諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安。唯上察之。」⁶³

秦始皇以求仙問諸生，而諸生以通古今、議政作為士人的自我要求，這兩者的目的不同，因此引起了莫大的衝突。對士人來說，一旦不如自己的預期，便不願意為其所用，因此以「亡去」作為抗議的手段。《史記》中關於焚書與坑儒的記載，明白的表達出幾個歷史轉折的蛛絲馬跡：一、秦以舊時戰國養士之法對待博士，因此博士七十人中，有占夢求仙者，亦有誦法孔子者，仍然有諸子百家的博雜特色。二、博士群固然各有其學術立場，但其中應該有不少兼學多家的通才，尤其諸生誦法孔子者，可能都兼通「候星氣」、「求奇藥」。換言之，秦博士中應當有不少齊國游士，他們在學術上遊走於儒學與陰陽、數術之間，或者結合二者而出仕，下開漢代儒生之先。三、秦始皇統一天下，在政治與文化的統合上耗費了不少心力，但對於學術之融合，尤其是游士的仕途方面，幾乎沒有任何規劃。秦朝無法將六國被消滅之後所釋出的大量游士引為己用，反而促使他們離開朝廷。四、雖然秦使用了不少手段企圖消滅游士的影響力，但當時士人仍期待擁有如同戰國時期周遊列國的選擇權。

對於天下一統此一大變局，秦始皇與士人們顯然尚未準備充分，無法快速的調適，焚書與坑儒在本質上多少與這樣的狀況有關。秦始皇激切、訴諸暴力的禁止與懲罰，使陳平、韓信等高才不得見用於秦，反而驅使游士們成為秦末亂世的一大助力。

秦朝雖然不用儒術，但備員之博士仍以傳播經典為己任。雖然五經等經典的形成大多可溯源至西周或春秋早期，但孔子有「無為小人儒」的告誡，因此先秦儒生即便不受國君重用，所教學依舊是以「君子儒」為要，⁶⁴因此孔子以下的東周儒者大多重視實踐，對於經典的傳承並不特別留意。在戰國游士的風潮之下，誦法孔子之儒生們多抱持著「道之以政，齊之以禮」的希望周遊列國，然而隨著戰國兼併日益激烈，富國強兵的急迫性更加壓抑了「必世而後仁」的儒術，儒生們於是走上了兩條道路：其一是與陰陽、刑名等其他思想結合，以取得更多在政治上用事的機會；其二則是專注於講誦習禮樂上，以不廢孔子之

⁶³ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

⁶⁴ 孔子認為實踐重於誦經，若不能實踐，則誦經亦無用處。最直接之言論見於《論語》〈子路〉：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」

學為要。

秦朝不用儒生，是戰國以來富國強兵思想的極致，學儒者或如李斯等轉而入於法家，或者由「候星氣」、「求奇藥」等學說而入於陰陽、數術、方士之流；較純粹的儒者便只能由「君子儒」退而求其次為「小人儒」，在艱困的時局勉強保存經典了。

先秦儒學逐漸轉變為漢代之「經學」，秦時焚書不得不為一重要轉折。由於經典的流傳陷於非法，因此在歷經秦火、戰亂，在漢惠帝廢除挾書律之後，⁶⁵傳習經典便成為儒生大事。如秦博士伏生之傳《尚書》：

伏生者，濟南人也。故為秦博士。孝文帝時，欲求能治《尚書》者，天下無有，乃聞伏生能治，欲召之。……秦時焚書，伏生壁藏之。其后兵大起，流亡，漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教于齊魯之間。學者由是頗能言《尚書》，諸山東大師無不涉《尚書》以教矣。⁶⁶

伏生為秦博士，除了《尚書》之外是否還通曉其他知識技能不得而知，史傳也沒有伏生以博士之職提出建言的記載。不論伏生是否對於國家大事有所議論，從焚書、兵起到漢定，伏生以所藏《尚書》教於齊、魯，諸山東大師「不治而議論」的戰國遊士性質便少得多了。當然這並不是說經歷了戰國末年以及秦朝的茶毒，儒生便喪失了積極入仕的游士性質，而是原本並不特別重視經典傳習的先秦儒家，在秦火之後，以講誦習禮為要的「經師」變多，也變得受重視了。

漢初儒生的地位原則上沒有太大改變，高祖不喜儒生，《史記·酈生陸賈列傳》載之甚明，孝惠、呂后、文、景諸朝以黃老無為為治國方針，儒生依舊不得晉用：

故漢興，然後諸儒始得修其經藝，講習大射鄉飲之禮。叔孫通作漢禮儀，因為太常，諸生弟子共定者，咸為選首，於是喟然嘆興於學。然尚有干戈，平定四海，亦未暇遑庠序之事也。孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用，然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。⁶⁷

⁶⁵ 挾書律之廢除在漢惠帝四年三月，《漢書》卷2〈惠帝紀〉：「省法令妨吏民者；除挾書律。」

⁶⁶ 《史記》卷121〈儒林列傳〉

⁶⁷ 《史記》卷121〈儒林列傳〉

由此可知漢初諸博士所受的政治待遇依舊是「具官待問，未有進者」。儒生在無法施展抱負的情況之下，自然仍以講習禮樂，傳誦面臨失傳的經典為大事。漢代經學之所以重視師法，漢代史傳之所以強調經、傳之師承，原因也就不難理解了。

從秦始皇到漢武帝，這中間近八十年對於儒術的壓抑，若再加上春秋戰國時期儒者在仕途上的不得意，則儒學雖然號稱顯學，卻始終無法獲得政治實踐的機會。「君子儒」長期失落，「小人儒」因應時事而不得不奮起傳經，這導致漢武帝的「獨尊儒術」實際上也只能先從「獨尊經學」開始。儒生想要在政治上有所實踐，不得不先習律令文書之事，這一方面是政府體制使然，另一方面也與儒生長期缺乏實際政治事務經驗有關。

非常重視實踐的儒學雖然在政治上長期被壓抑，但由於儒學思想本身具有「知其不可而為之」的積極性質，因此能在亂世之中傳道不絕，甚至世愈衰而志益堅。《史記》記載：「高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕。」儒學的韌性可見一斑。再加上儒家典籍源遠流長，青年士人欲鑒往知來，成一家之言，恐怕也非略涉儒家不可。此外，儒學所重視的人倫道德，即使無法用於國政，也能取譬於近，在生活中實踐，其學說具有通貫人事的意義，自然有其吸引人之處。種種原因，都使得儒學能無視於政治上的劣勢而長期作為顯學，甚至超越政治，成為文化的大傳統，在時機成熟之後，獲得了獨尊的地位。

關於儒學如何滲透進入漢朝的政治體制之中，本文將於第四章詳細討論。在那之前，儒學必須先由齊、魯諸生的私人授徒進入朝廷，藉由中央集權的官學來確立其地位。也就是漢武帝興太學、至五經博士、弟子員等制度的創建。

二、太學博士弟子的建立

前文談論到儒學在政治實踐上的失落，並不影響其學說的發展與流傳，這個部分可以從漢初儒生前仆後繼的為朝廷提供建言窺知一二。高祖草創時期便有儒生如陸賈，時常以《詩》、《書》提供建言：

陸生時時前說稱《詩》、《書》。高帝罵之曰：「乃公居馬上而得之，安事《詩》、《書》！」陸生曰：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？……秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦已并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」⁶⁸

⁶⁸ 《史記》卷 97〈酈生陸賈列傳〉

以《詩》、《書》建言是儒生的特色之一，秦始皇痛恨「偶語《詩》、《書》」者便是證據。陸賈並不是一個如伏生般以傳經授徒為志業的儒生，相反的，他雖然「時時前說稱《詩》、《書》」，卻同時也是個能使諸侯，通南越的「有口辯士」⁶⁹。換句話說，以游士而言，陸賈其實就是一個稱職的說客，而且是一個擁有縱橫家技能的游士。如前所述，戰國以下能兼通數家學術的士人不少，甚至能說是一種常態，縱橫游士的學問根基來自於儒家，陸賈又是一個鮮明的例子。

繼秦而起的漢朝當然要檢討秦朝早夭的原因，其中最普遍的一種說法，便是秦過度役使民力，近乎暴虐的統治。秦朝之暴虐，換來了兩種檢討的聲浪，其一是黃老，主張以無為代替激切的施政；其二則是儒家，主張以仁義代替嚴苛的刑法。儒家的仁政並非一套頒佈即可實行的制度，必須配合持續的禮樂教化方能做到，因此早在高祖初定天下之時，陸賈便以《新語》建議高祖「設辟雍庠序之教」：

民知畏法，而無禮義；於是中聖乃設辟雍庠序之教，以正上下之儀，明父子之禮，君臣之義，使強不凌弱、眾不暴寡，弃貪鄙之心，興清潔之行。⁷⁰

教育是儒家從先秦以來便非常重視的部分，秦末大亂之後，比起強調改制的儒家，黃老無為更符合漢初社會的需要。然而這種消極、退縮的國策只能救一時之弊，在國力與社會經濟復甦之後，漢朝便需要另外尋覓一種可以積極發展的學術作為新的思想號召。先秦諸子百家之中，墨家不符合中央集權統治者的需要，而法家政治則往往與秦崩的幽靈一同出現，如同陸賈的言論一樣。如此一來，結合陰陽家的儒家便是統治者最好的選擇了。

漢初的儒生雖然在政治上不得意，但由於秦亡的殷鑑不遠，給了儒生們議論政治的正當理由。所論既多，自然會對統治者形成一種文化壓力，尤其在黃老無為漸漸無法應付王朝統治需要的時候。文帝時期的賈山，在〈至言〉之中以秦喻漢論曰：

⁶⁹ 《史記》卷 97〈酈生陸賈列傳〉：「陸賈者，楚人也。以客從高祖定天下，名為有口辯士，居左右，常使諸侯。……高祖使陸賈賜尉他印為南越王。……陸生卒拜尉他為南越王，令稱臣奉漢約。」

⁷⁰ 〔西漢〕陸賈著；王利器校注：《新語校注》（北京：中華書局，1986.08），卷上〈道基〉，頁 17。

孝文時，言治亂之道，借秦為諭，名曰至言。其辭曰：「……秦皇帝居滅絕之中而不自知者何也？……天下未嘗亡士也，然而文王獨言以寧者何也？文王好仁則仁興，得士而敬之則士用，用之有禮義。……臣不勝大願，願少衰射獵，以夏歲二月，定明堂，造太學，修先王之道。風行俗成，萬世之基定，然後唯陛下所幸耳。」⁷¹

賈山所勸諫的是天子射獵之事，但由於他的學術基礎來自於儒家，因此所論參雜了許多儒家思想在其中。值得注意的是賈山所論包含了「用士」與「造太學」，這兩件事情都與儒生長期以來的理念相關，而此時漢朝興起不過數十年，在開國功臣逐漸年華老去的同時，朝廷也必須要開始面對尋覓人才的問題。繼承秦制的漢朝固然可以利用「以吏為師」的方式鞏固統治基礎，但秦制背負著速亡的原罪，陸賈、賈山等儒生們主張以興太學來養士，既能解決即將到來的人才斷層問題，又可救秦制之弊，成了儒家興起的重要原因之一。

漢興近七十年後，銳意革新的武帝即位，好大喜功的武帝對於儒家學說並沒有深刻的瞭解，但儒生們所倡的「改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服」⁷²等改制措施，卻很對武帝的胃口。要達到改制的目的，首先面對的，就是薦舉人才的問題，當時便已經隱隱有罷黜百家的意味：

建元元年（前140）冬十月，詔丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、諸侯相舉賢良方正直言極諫之士。丞相（衛）綰奏：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。」奏可。⁷³

喜好黃老而厭惡儒術的竇太后對於改制或明堂等實際行動非常不以為然，但只要不牽涉實務，似乎並不反對武帝擴大儒生進入朝廷的管道。因此雖然此時的漢朝仍是奉行黃老治術，但此與引入天下「賢良方正直言極諫之士」作為儲備人才與清靜無為的治理方針並不衝突，這點可從竇太后的態度窺知一二，建元元年衛綰的建議並未受到太后的阻撓是一例。⁷⁴竇太后崩於建元六年（前

⁷¹ 《漢書》卷51〈賈鄒枚路傳〉

⁷² 《禮記》卷34〈大傳〉。

⁷³ 《漢書》卷6〈武帝紀〉。

⁷⁴ 一說此議並非發自衛綰，而是來自於董仲舒的〈賢良對策〉，借衛綰之口而奏而已。關於董仲舒上〈賢良對策〉的時間，《漢書》卷6〈武帝紀〉列於元光元年五月，然而歷來對於其對策時間頗有疑問，有建元元年、建元五年、元光元年、元光二年至四年之間等不同說法，至今未有定論。錢賓四先生綜合諸般史事，認為對策時間應為建元元年，本文暫從錢先生之說。參見錢賓四先生著：《秦漢史》（《錢賓四先生全集（乙編）》第26冊，臺北：聯經出版社，1995），頁83-87。較新的討論如江新著：〈董仲舒對策之年考辨兼答孫景壇教授〉，《河北師範大學學報（哲學社會科學版）》第35卷第3期，2012.05，其立場乃擁護《漢書》記載者。異說亦可參見戴君仁先生著：〈漢武帝罷黜百家不發自董仲舒考〉，認為董仲舒對策時間在元光二年至四年之

135) 五月丁亥，除了建元元年的舉賢良方正直言極諫之士外，建元五年（前 136）春又「置五經博士」。此時雖未罷黜其他百家之博士，但等同於增加了博士群中儒生的比例，還在世的竇太后對於五經博士沒有表達激烈的反對之意，此又是另外一個例子。

對武帝來說，要改制革新非引進屬於自己的人才不可，而對竇太后來說，置博士諸生以廣遊學之路，也是自文帝以來的政策。⁷⁵在竇太后還在世時，將儒生引入朝廷，具官待問而不用，成為兩股勢力都能接受的安排。此外。武帝之所以求才，也與漢朝朝廷上下整體缺乏文士不無關係，董仲舒的〈賢良對策〉云：

夫不素養士而欲求賢，譬猶不琢玉而求文采也。故養士之大者，莫大虐太學；太學者，賢士之所關也，教化之本原也。今以一郡一國之眾，對亡應書者，是王道往往而絕也。臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。⁷⁶

漢朝自高祖開國，便具有濃厚的質樸性格，此與黃老無為的治術頗有相合之處。在繼承秦朝法吏政治的情況下，漢朝讓文吏任法而治，因此也不需要刻意培養文吏以外的人才。這使得武帝詔舉賢良方正直言極諫之士，也就是要尋覓明白律令之外的士人入朝，竟出現「以一郡一國之眾，對亡應書者」的情況。

董仲舒所論可分為兩個情況來看，其一是當時的文化地理分佈並不平均，齊、魯等地固然不缺賢士，南方荒野之郡、國恐怕仍有待教化。其次則與秦漢以來朝廷的用人有關，漢初並非天下無士，但在朝中對博士備員不用的情況下，士人可能因此集中於漢朝能掌握的地方之外，如成為地方諸侯王之賓客，或隱居於鄉里講學云云。董仲舒之論或許有誇張之處，不過武帝即位初年在文化較落後的郡國「對亡應書者」並不是十分費解的情況。

竇太后崩後，武帝便更積極的改造原本無為任法而治的朝廷，企圖將其變成一個能適應改正朔、易服色等需求的政府。首要之務當然是任用主張改制更化的儒生，以及延攬文學儒者，罷黜拒絕改制的黃老、刑名的士人：

元光元年冬十一月，初令郡國舉孝廉各一人。⁷⁷

間，載於戴先生著：《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970.09），頁 335-339。

⁷⁵ 趙岐〈孟子題辭〉：「漢興，除秦虐禁，開延道德，孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士。」見《孟子注疏》。

⁷⁶ 《漢書》卷 56〈董仲舒傳〉。

⁷⁷ 《漢書》卷 6〈武帝紀〉。

及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以《春秋》白衣為天子三公，封以平津侯。天下之學士靡然鄉風矣。⁷⁸

自武帝以後，漢朝建立了拔擢人才的選舉制度，而「孝廉」則是此制度最重要的科目。「孝」為儒家的核心價值之一，而「廉」則是文史的重要考課標準，換言之「孝廉」可分為鄉里孝子與地方廉吏兩種，而這兩種身份是可以兼具的，也就是說「孝廉」實際上是一種地方文史的升遷管道。舉「孝廉」與漢代社會的基層行政有關，本文將於第四章詳述，總之漢朝以舉「孝廉」選拔人才，是儒家倫理進入政治制度的一大標誌，此後漢代官吏的考課不只要察其政績，更要觀其道德與家庭倫理。而在漢朝的中樞，武帝以通《春秋》的公孫弘為丞相，並採取了罷黜百家的號召，這些措施使得不得志已久的儒生們感受到朝廷的轉變，因此「靡然鄉風」，紛紛成為天子賓客。

比拔擢儒者更重要的，則是博士弟子制度創建。此議發自於公孫弘所請，不過從內容來看，應該是當時儒生共同研擬的：

弘為學官，悼道之鬱滯，乃請曰：「……故教化之行也，建首善自京師始，繇內及外。……古者政教未洽，不備其禮，請因舊官而興焉。為博士官置弟子五十人，復其身。太常擇民年十八以上儀狀端正者，補博士弟子。郡國縣官有好文學，敬長上，肅政教，順鄉里，出入不悖，所聞，令相長丞上屬所二千石。二千石謹察可者，常與計偕，詣太常，得受業如弟子。一歲皆輒課，能通一藝以上，補文學掌故缺；其高第可以為郎中，太常籍奏。即有秀才異等，輒以名聞。其不事學若下材，及不能通一藝，輒罷之，而請諸能稱者。……請選擇其秩比二百石以上及吏百石通一藝以上補左右內史、大行卒史，比百石以下補郡太守卒史，皆各二人，邊郡一人。先用誦多者，不足，擇掌故以補中二千石屬，文學掌故補郡屬，備員。請著功令。它如律令。」制曰：「可。」自此以來，公卿大夫士吏彬彬多文學之士矣。⁷⁹

比起孝廉，博士弟子的制度則是開啟中國儒生政治的重要開端。補博士弟子有兩個管道，其一是京師由太常擇民儀狀端正者，其二則是來自於郡國縣官的推薦，標準是「好文學，敬長上，肅政教，順鄉里，出入不悖」等美德。郡

⁷⁸ 《史記》卷 121〈儒林列傳〉

⁷⁹ 《漢書》卷 88〈儒林傳〉

國子弟被推薦者入京者，可隨著「計吏」⁸⁰一起赴京師詣太常，從博士們受業學習如弟子。博士弟子每年要考課學業，能通一經者，則先成為文學掌故或郎中等儲備吏員，若有機會則能補吏，成為地方小吏或二千石之屬吏。

以現實的情況來看，此制度相當於為基層吏民提供了一個進修的管道。秦朝的青年子弟想要學習為官之道並入仕為官，除了從軍立功的途徑之外，主要必須通過「以吏為師」的管道學習律令、文書等技能，⁸¹而漢時所制訂的博士弟子制度，使得京師以及地方的青年子弟擁有學習到更多文化的機會。從此以後，儘管朝廷未必能實現真正的儒術，但儒生至少真實的參與了統治階層，正如班固所言，「公卿大夫士吏彬彬多文學之士矣」。

武帝時期太學博士弟子制度的建立有其理論以及實用的雙重目的，在理論上，董仲舒將天子及其施政與「天」加以連結，利用武帝渴望成為如上古聖王般開創盛世的心理，以改制更化為理由，順利的將儒家改造成漢朝統治階層普遍接受的國家信仰。在實務上，高舉著教化以及孔子為漢制法的旗幟，五經成為太學唯一認可的經典，從此以後太學博士除了「通古今」、「承問對」之外，更要背負「教弟子」⁸²的責任，儒學也的確在這樣的制度之下快速的擴張。

太學五經博士是中國以中央集權政治力擴張儒學的開始。⁸³前文曾經提到，戰國時代由於士人可遊走於諸國之間，有擇主而事的選擇權，因此學術文化得已呈現繽紛多姿的樣貌；同樣的，眾諸侯國之君主亦有其施政與學術發展的選擇，從而在其麾下聚集他們所期待的人才。但是到了中央集權的時代，士人不再有諸侯國可以遊走，想要施展抱負，便必須成為天子賓客，君主的選擇於是成了士人唯一的政治選擇。在這種情況之下，獨尊儒術的影響力顯得非常的巨

⁸⁰ 西漢郡國上計由郡丞國長史代行，除丞之外，尚有掾史；東漢較為簡省，遣地位較高之掾史奉計簿於中央。計吏除了奉達計簿之外，還有代表守相參與朝會，備詢政俗，以及承中央詔敕，以為行政之準則兩項功能。郡國賢才受薦隨計吏入京，亦可謂上計制度中下情上達的一部份。參見嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，專刊之四十五 A，1990.05 三版），頁 260-265。

⁸¹ 廣義上來說，以軍功入仕也可視為以吏為師的一部份，相當於以軍吏為師，後文還會再談。戰國時期的秦國尚有多種仕進方式，如客卿等；統一之後，當在李斯建議之下限縮為以吏為師為總原則，由於秦統一時間不長，因蔭任而為世官的情況並不明顯。關於秦之仕進制度，請參見黃留珠著：《秦漢仕進制度》（西安：西北大學出版社，1985.07），頁 102-3。

⁸² 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉：「博士，秦官，掌通古今。」《後漢書》志第 25 〈百官二〉：「博士十四人，……掌教弟子。國有疑事，掌承問對。」按：今本《後漢書》所收之八志三十卷乃補自司馬彪所作之《續漢書》，故本文凡引司馬彪之志，皆稱「《後漢書》志第某某」，以便檢閱。

⁸³ 本文行文中的「儒學」，是從大歷史的角度言之，漢代以政治力擴張經學，雖然罷黜了《論》、《孟》等，但從整體學術史的角度來看，無異於擴張了儒學。漢代之「六藝」與「儒家」不能劃上等號，六藝是先王典籍，而劉向父子之《七略》則列儒家於諸子之中。漢人尊儒，是因為儒生守六經，並非因六經乃儒生所傳，稱經學為儒學尚可，稱儒學為經學則是一種混淆，這是漢代學術史的一個重要細節。參見錢賓四先生著：《秦漢史》（《錢賓四先生全集（乙編）》第 26 冊，臺北：聯經出版社，1995），頁 91-92。

大，不但儒學藉此成為整個中國文化的主流思想，也斷絕了諸子百家所以興盛的重要源流。在中國歷史上，像戰國時代這樣富有思想創造力的年代也就一去不復返了。

往前看看秦之一統，由於法家對於知識帶有強烈的敵意，因此以法家思想為核心的統一政府不但無法吸納百家人才，反而造成了決裂。焚書坑儒代表著秦在思想統合上的失敗，也因此從制度上排擠了士人的出仕。相形之下，強調無為的黃老道家雖然壓抑士人進行大刀闊斧的改革，卻也不至於自絕於天下士人。如賈誼等雖不受重用，朝廷對他們的學識還是感興趣的，士人因此能懷抱著期待，認為有朝一日能受重用。漢朝經過了七十餘年黃老無為的沈澱，不但經濟上獲得了復甦，學術上也悄然的完成了以儒家為核心的統合，在董仲舒賢良對策之後，一個適合大一統政府的意識型態便透過獨尊六藝的方式，邁入實踐階段了。

三、經學紛爭與太學的衰落

在太學博士制度建立之後，原本多元而快速變動的學術界逐漸被儒生所統一，儒學也開枝散葉，解說經典的文字與儒學大師的數量飛快增長，東漢的班固在《漢書·儒林傳》談論到：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寢盛，支葉藩滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。⁸⁴

由此可知以經學為主的漢代儒學在內容上，在傳業者的數量上，都與「祿利之路」密切相關。

在戰國時代百家爭鳴的歷史因緣中，有很大一部份來自於政治上的需求，士人為求入仕晉用，不得不別出心裁，甚至標新立異，從而演化出九流十家的學術風潮。漢代以「祿利之路」勸誘儒生，因此經說日益詳密，諸師所傳也越見分歧，為了鞏固其因學術所獲得的政治利益，儒生們於是開始以分經、分家的方式別學說之內外。昭、宣之後，紛爭尤其激烈，有諸師傳授之別，又有家法章句之分，引起了公羊、穀梁《春秋》的論爭。西漢後期以後又有劉歆等爭立左氏《春秋》、費氏《易》博士之事，此紛擾一直延續到東漢。

關於漢代經學的諸般紛爭，兩漢書〈儒林傳〉以及諸儒列傳言之甚詳，本

⁸⁴ 《漢書》卷 88 〈儒林傳〉

文不必詳論。總而言之，在漢武帝建立太學博士制度之後，儒學雖因朝廷之力而擴張，卻也因祿利而紛擾。值得注意的是，這種紛擾與其說是儒學的分裂，不如說是政治利益的不平，這一點可從東漢韓歆與范升的爭論窺知一二：

時尚書令韓歆上疏，欲為費氏《易》、左氏《春秋》立博士，詔下其議。……（范）升退而奏曰：「臣聞主不稽古，無以承天；臣不述舊，無以奉君。陛下愍學微缺，勞心經藝，情存博聞，故異端競進。近有司請置京氏易博士，群下執事，莫能據正。京氏既立，費氏怨望，左氏《春秋》復以比類，亦希置立。京、費已行，次復高氏，《春秋》之家，又有騶、夾。如令左氏、費氏得置博士，高氏、騶、夾，五經奇異，並復求立，各有所執，乖戾分爭，從之則失道，不從則失人，將恐陛下必有厭倦之……」⁸⁵

范升之所以拒左氏《春秋》、費氏《易》，雖然因為其立場而斥之為「異端」，但真正的原因不在於說經之謬誤，或學術上的分歧，而是在於「五經奇異，並復求立」容易引起更多怨望與攻訐。如果朝廷對於太學教授的內容沒有限制，則必然因利祿之途而出現無窮新說，這是大一統朝廷所不能接受的。朝廷不得不有所限制，則欲進者不得不爭立，換言之，漢代經學的各種紛爭其實是大一統王朝必然的現象。

有紛爭便有統合，對朝廷來說，經義關乎孔子為漢制法的核心價值，自然不能放任諸家章句各出歧說。對士人來說，由於事關仕進之途，就算不能立博士於太學，也要勉力使朝廷接受自己的看法。因此漢代前有石渠之議，後有白虎觀之議，表面上都是朝廷為了弭平爭議所召開的學術會議，但實際上都與朝廷應當立哪些太學博士學官有關。從結果來看，朝廷的努力不能說沒有結果，但政治上的努力對於學術統合幫助不大，師法家法的紛擾，古學今學的攻訐，要等待東漢後期太學衰弱之後，學者透過遊學、講學、遍注群經等方式來消弭歧見。關於漢代經學的發展及影響，千餘年來累積的研究論著汗牛充棟；又考量到庶民階層所接受並實踐的，不外乎儒家思想中幾個核心議題，因此本文不擬花太多篇幅討論經學的紛爭，而是將重點放在儒家思想如何傳播、深入社會之中。

經學的紛爭與太學擴張有互為因果的關係。太學從武帝置五經博士以及博士弟子員開始擴張，一度增加到弟子員三千人，《漢書·儒林傳》對於西漢太學的發展有十分詳細的記載：

⁸⁵ 《後漢書》卷 36〈鄭范陳賈張列傳〉。

昭帝時舉賢良文學，增博士弟子員滿百人，宣帝末增倍之。元帝好儒，能通一經者皆復。數年，以用度不足，更為設員千人，郡國置五經百石卒史。成帝末，或言孔子布衣養徒三千人，今天子太學弟子少，於是增弟子員三千人。歲餘，復如故。平帝時王莽秉政，增元士之子得受業如弟子，勿以為員，歲課甲科四十人為郎中，乙科二十人為太子舍人，丙科四十人補文學掌故云。⁸⁶

博士弟子員從武帝時的五十人一路成長，昭帝滿百人，宣帝末兩百人，元帝設員千人，成帝末增至三千人，由於開銷太大，維持了歲餘才又恢復原本千人的規模。兩漢之際亂世平定後，光武帝與明帝二朝皆十分留意太學教育，漢代的太學在明帝時期來到了發展的高峰，《後漢書·儒林列傳上》記載：

建武五年，乃修起太學，稽式古典，籩豆千戚之容，備之於列，服方領習矩步者，委它乎其中。中元元年，初建三雍。明帝即位，親行其禮。……饗射禮畢，帝正坐自講，諸儒執經問難於前，冠帶縉紳之人，圜橋門而觀聽者蓋億萬計。其後復為功臣子孫、四姓末屬別立校舍，搜選高能以受其業，自期門羽林之士，悉令通孝經章句，匈奴亦遣子入學。濟濟乎，洋洋乎，盛於永平矣！⁸⁷

東漢在明章治世之後，太學教育頗有起伏，但大體而言是鬆弛甚至荒廢了，儘管順帝、桓帝時的朝廷力圖振作，卻難挽回朝中浮華相尚的風氣：

鄧后稱制，學者頗懈。時樊準、徐防並陳敦學之宜，又言儒職多非其人，於是制詔公卿妙簡其選，三署郎能通經術者，皆得察舉。自安帝覽政，薄於藝文，博士倚席不講，朋徒相視怠散，學舍積敝，鞠為園蔬，牧兒莧豎，至於薪刈其下。……本初元年，……遊學增盛，至三萬餘生。然章句漸疏，而多以浮華相尚，儒者之風蓋衰矣。⁸⁸

范曄以「頗懈」、「倚席不講」、「怠散」、「浮華相尚」等詞彙來形容太學儒者對學術追求的怠惰，就其現象而言並無不妥，但東漢中後期馬融、鄭玄等大儒用功之勤，相較西京諸儒絕不遜色，可見太學的衰弱與儒學的頹傾是兩回事，

⁸⁶ 《漢書》卷 88〈儒林傳〉

⁸⁷ 《後漢書》卷 79 上〈儒林列傳〉。

⁸⁸ 《後漢書》卷 79 上〈儒林列傳〉。

不能混為一談。東漢太學之所以失去了生命力，可分為幾個原因來看：

其一，太學生為朝廷的儲備官吏，人數少時，諸生容易獲得補吏的機會，入太學相當於入仕，優秀弟子以入太學為榮，而朝廷也比較容易從中篩選人才。然而在兩漢數百年來的擴張之後，太學生數量大增，東漢質帝本初元年竟高達三萬人之多，和、安、順三帝時期縱使諸生數量沒這麼誇張，數千人恐怕還是有的。太學諸生數量龐大，未必能獲得補吏入仕的機會，優秀子弟也就未必入太學學習，其制度之衰也就不在話下。

其二，太學人數既多，則朝廷篩選不易，反而成為政治利益的競逐場合，尚敏上疏陳興廣學校，對於此類狀況有十分沈痛的描述：

自頃以來，五經頗廢，後進之士，趣於文俗，宿儒舊學，無與傳業。由是俗吏繁熾，儒生寡少。其在京師，不務經學，競於人事，爭於貨賄。太學之中，不聞談論之聲；從橫之下，不覩講說之士。臣恐五經六藝，浸以陵遲；儒林學肆，於是廢失。……今百官伐閱，皆以通經為名，無一人能稱。⁸⁹

太學之宿儒舊學無優秀子弟得以傳業，幾世過後，則儒生寡少。太學博士也未必真有學問，諸如「儒職多非其人」、「以通經為名，無一人能稱」等，正代表著真才實學者無法在太學獲得高位，如此則必然會造成劣幣驅逐良幣的現象。尚敏所敘：「不務經學，競於人事」的現象，雖然是京師的普遍情況，但恐怕更特指太學。前述經學的紛爭與漢代的政治鬥爭脫離不了關係，家法分立看似經學欣欣向榮，事實上紛爭本身就是衰落的開始。

其三，在經學大大擴張之後，經師必然隨之增加，漢儒因此常有爭立學官的情況。大儒若不得列為太學博士，而太學之授業者又良莠不齊，有心向學者有意從良師而問學，入太學也就沒那麼必要了。東漢私家講學與遊學的風氣興盛，後文還會再論，總之太學在漢代經學大大的擴張之後，重要性逐漸降低，與太學博士諸生怠散互為表裡。

其四，太學博士諸生為了確保政治利益為己身學派獨有，傳經以家法章句為主，歷經兩漢數百年的演化，一經說百萬餘言，入太學於是變成窮盡年華在咬文嚼字上。太學裡繁瑣的章句限制了學術的發展，也消磨了儒生的雄心壯志，整個制度於是走入了死胡同。

其五，東漢中期以後時局漸壞，不但朝廷奸邪當道，各項制度陷於混亂，

⁸⁹ 〔晉〕袁宏著；周天游校注：《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987.12），卷 15〈孝殤皇帝紀〉延平元年，頁 425。

各地更時有動亂，太學教育當然不如太平時期。再加上東漢士風激詭，羞於與朝中小人為伍，隱而不仕者反而更享高名，朝中太學也就更加沒落了。

漢武帝獨尊六藝的太學制度開啟了儒學擴張的新頁，在太學之外，地方郡國學校以及私人講學亦對儒學的傳播起了極大的作用。太學功能衰微之後，儒學也已經深入基層社會了。換言之，漢代的太學代表著儒學擴張的先鋒，此先鋒完成階段性任務之後，不代表儒學萎縮了或是隨太學而沒落了，而是換了方式繼續在社會中傳播，東漢後期馬、鄭等大儒拋開利祿之途的影響，求兼通而不墨守章句，便是儒學擺脫政治糾纏的證明。本文後續章節還會詳論儒學在基層的運作情況，下面則先論次漢代的郡國學校與私人講學。

四、郡國學校的興起

漢代的地方官學起於蜀郡太守文翁，《漢書·循吏傳》記載：

文翁，廬江舒人也。少好學，通《春秋》，以郡縣吏察舉。景帝末，為蜀郡守，仁愛好教化。見蜀地辟陋有蠻夷風，文翁欲誘進之，乃選郡縣小吏開敏有材者張叔等十餘人親自飭厲，遣詣京師，受業博士，或學律令。減省少府用度，買刀布蜀物，贖計吏以遺博士。數歲，蜀生皆成就還歸，文翁以為右職，用次察舉，官有至郡守刺史者。⁹⁰

從漢初到東漢班固撰〈循吏傳〉之間，中國區域文化有了很大的變化。漢初儒學僅興盛於齊、魯及其鄰近區域，漢朝的立國價值也尚處於摸索階段，到了東漢，儒學已經是朝廷以及天下郡國最重要的價值體系了。從這個角度出發看漢初學術發展的歷史，班固以「辟陋有蠻夷風」來形容並未接受儒學薰陶的蜀地，顯得十分理所當然。撇開東漢學者的學術背景不談，如果京師代表了政治以及學術的聚集地的話，那麼文翁選郡縣小吏往京師受業博士，無疑是協助朝廷深化大一統的基礎。值得注意的是，文翁興學尚在武帝獨尊經術之前，因此蜀郡郡縣小吏所受之業不限於五經博士之所傳。此外，文翁雖然是個「通《春秋》」的太守，但他出身「郡縣吏」，對於漢朝以律令文書治天下的情況理當十分瞭解，被文翁遣往京師學習的小吏也有「或學律令」者；從班固的記載來看，與其說文翁於蜀郡推廣儒學，不如說他是為蜀郡地方政府培育具有文化素養的行政人才。

⁹⁰ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

文翁遣蜀郡小吏前往京師受業博士，可視為武帝置太學博士弟子員的開端。除此之外，文翁在蜀郡的種種興學措施，幾乎都可視為漢代太學制度的藍本，如於成都修起學官，學官弟子可補郡縣吏：

又修起學官於成都市中，招下縣子弟以為學官弟子，為除更繇，高者以補郡縣吏，次為孝弟力田。常選學官童子，使在便坐受事。每出行縣，益從學官諸生明經飭行者與俱，使傳教令，出入閭閻。縣邑吏民見而榮之，數年，爭欲為學官弟子，富人至出錢以求之。繇是大化，蜀地學於京師者比齊魯焉。至武帝時，乃令天下郡國皆立學校官，自文翁為之始云。⁹¹

諸如招下縣子弟為學官弟子、除更繇、補郡吏等等措施，皆被武帝設太學獎倡經學時採用。乃至於興學校之效果，諸如「見而榮之」、「爭欲為學官弟子」等等，學官弟子既代表了文化，也代表著官吏身份的榮耀，也就是利祿之途的「誘進」。蜀郡學校教育的成功不在於誕生了多少士人大儒，而在於改造社會風氣，這部分也預見了太學博士對於漢朝的影響。⁹²

文翁在蜀郡的教化工作帶給了漢朝極大的影響，不但成了中央朝廷太學制度的預演，在儒學逐漸成為士人普遍的學術信仰之後，興學校更成了漢代地方循吏的重要任務之一。如東漢任延之於九真、武威：

光武中興，錫光為交趾，任延守九真，於是教其耕稼，制為冠履，初設媒娉，始知姻娶，建立學校，導之禮義。⁹³

拜武威太守……造立校官，自掾吏子孫，皆令詣學受業，復其徭役。章句既通，悉顯拔榮進之。郡遂有儒雅之士。⁹⁴

又如衛颯之於桂陽：

政有名跡，遷桂陽太守。郡與交州接境，頗染其俗，不知禮則。颯下車，修庠序之教，設婚姻之禮。期年間，邦俗從化。⁹⁵

⁹¹ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

⁹² 由於漢初蜀地的學術環境尚未成熟，蜀地並未因文翁之興學而有儒風，《漢書》卷 28 下〈地理志〉云：「景、武間，文翁為蜀守，教民讀書法令，未能篤信道德，反以好文刺譏，貴慕權勢。」可見文翁雖在創建制度上有所貢獻，但由於儒家涵養還無法深入社會基層，其興學竟將蜀地的學風導向了堆砌華麗詞彙的藝術創作。

⁹³ 《後漢書》卷 86〈南蠻西南夷列傳〉

⁹⁴ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉。

⁹⁵ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉。



漢代地方長吏的權責頗大，在邊郡地區尤其可以看出儒士「先富後教」理想的實踐，其中教化之道，則又莫過於「建立學校」、「修庠序之教」最快速而有效率了。

朝廷對於地方興學頗為鼓勵，但郡國是否設庠序，則往往視地方長吏的態度。《漢書·循吏傳》中雖有「武帝時乃令天下郡國皆立學校官」的記載，但〈武帝紀〉中不見詔令，武帝以後修、造、起的地方學校也未見補述，從當時的儒師人數以及朝廷財政的情況來看，「令天下郡國皆立學校官」云云，應該是一種鼓勵與號召，而非強制性的建立一個地方教育制度。⁹⁶

通令郡國設立學校的記載，至少要等到西漢後期。平帝元始三年，由王莽主持所設立的地方學校制度：

立官稷及學官。郡國曰學，縣、道、邑、侯國曰校。校、學置經師一人。鄉曰庠，聚曰序。序、庠置孝經師一人。⁹⁷

西漢朝廷至平帝時已露衰相，而王莽時所改的政制部分可能根本無法實行，即使實施了，進入東漢之後也多半廢止。不過郡國以下設置學校並非王莽的新制，而是武帝以來限於財力與師資而無法完成的理想，自然不會被廢除。以條件來說，東漢的儒生師資遠比武帝時代來得多，儒學的根基也更加深厚，因此在大亂過後的東漢初年，各郡太守出現了造學、修學的風潮。除前述任延、衛颯之外，尚有秦彭之於山陽，⁹⁸寇恂之於汝南、⁹⁹伏恭之於常山、¹⁰⁰李忠之於丹陽¹⁰¹等等。這些學校有些為新造，有些為修復，總之在歷經了王莽以儒生篡漢的動亂之後，東漢儒學有了一些轉變，由幾近狂熱的復古更化運動中轉而專注於經義之闡發，地方學校不但未見衰廢，反而更勝於前。

前文曾經提到漢代的太學大盛於明帝時期，從相關文獻記載來看，此時期的地方學校亦欣欣向榮，《後漢書·禮儀志》記載明帝帥群臣行禮，地方學校並行鄉飲酒禮、祀周公、孔子：

⁹⁶ 參見劉厚琴著：《儒學與漢代社會》（濟南：齊魯書社，2002.01），頁268。

⁹⁷ 《漢書》卷12〈平帝紀〉

⁹⁸ 《後漢書》卷66〈循吏列傳〉：「建初元年，（秦彭）遷山陽太守。以禮訓人，不任刑罰。崇尚儒雅，敦明庠序。每春秋饗射，輒修升降揖讓之儀。乃為人設四誡，以定六親長幼之禮。有遵奉教化者，擢為鄉三老，常以八月致酒肉以勸勉之。」

⁹⁹ 《後漢書》卷16〈鄧寇列傳〉：「（寇恂）拜為汝南太守。……恂素好學，乃修鄉校，教生徒，聘能為左氏春秋者，親受學焉。」

¹⁰⁰ 《後漢書》卷79下〈儒林列傳〉：「（伏恭）太常試經第一，拜博士，遷常山太守。敦脩學校，教授不輟，由是北州多為伏氏學。」

¹⁰¹ 《後漢書》卷21〈李萬邳劉耿列傳〉：「（建武）六年，遷丹陽太守。……（李）忠以丹陽越俗不好學，嫁娶禮儀，衰於中國，乃為起學校，習禮容，春秋鄉飲，選用明經，郡中向慕之。」

明帝永平二年三月，上始帥群臣躬養三老、五更于辟雍。行大射大禮。郡、縣、道行鄉飲酒于學校，皆祀聖師周公、孔子，牲以犬。¹⁰²

明帝時期開創了地方學校祭祀周、孔的制度，對後世影響深遠。包含太學在內，官學教育在此達到顛峰，並非過譽之論，無怪乎班固〈東都賦〉要盛讚東漢：「是以四海之內，學校如林，庠序盈門。」¹⁰³了。

與太學博士相比，漢代郡國學校的制度顯然是比較鬆散的，這多少與中央集權的政制有關，公孫弘請為博士官置弟子稱：「建首善自京師始，繇內及外。」可見朝廷並未將心力特別灌注在地方上。漢代郡國有「郡文學」，有時指的是郡國應舉之賢良，有時候指的是郡國學官；此外尚有「郡文學史」、「郡文學卒史」、「郡文學掾」等等，則為屬吏性質的稱號。《史記·滑稽列傳》中，北海太守下有一「文學卒史王先生」，此王先生嗜酒，多言少實，呼令太守來去，言行皆非儒生典型，卻頗有戰國游士的性格。¹⁰⁴由此可推知「郡文學」起源不但早於儒學之興盛，更有可能源自於戰國時代地方政府的賓客。漢朝中期以後，一方面由於中央集權之故，舊時游士往朝廷集中，因此郡文學既是客仕於某郡之士，亦是某郡應朝廷察舉之士人；另一方面，由於地方學校的出現，郡文學也與太學博士一樣，由「養士」、「賓客」的性質轉而兼為儒師，成為郡國學校之學官。

總的來說，郡學官可通稱「郡文學」，或直稱「文學」，學官又有文學掾、史等職，元帝時郡國置五經百石卒史，¹⁰⁵應是令郡國仿太學之制，將學官分科設置卒史以教弟子之意。南宋洪适所編撰的《隸釋》中錄有成都漢碑〈學師宋恩等題名〉，其中有五經掾、師若干人，又有文學掾、文學師、孝義掾、文學孝掾等若干職稱。¹⁰⁶漢代地方學校有掾、史之稱，又有百石之秩祿，可見郡國學校的編制有郡屬吏的成分，雖然祿少秩低，卻是朝廷察舉地方賢良之途徑。¹⁰⁷

¹⁰² 《後漢書》志第4〈禮儀上〉。

¹⁰³ 班固〈東都賦〉，見〔南朝梁〕蕭統等編著：《文選》（臺北：藝文印書館，2004.03，宋淳熙本重雕鄱陽胡氏藏版），卷一，賦甲，京都上，頁34。

¹⁰⁴ 《史記》卷126〈滑稽列傳〉褚先生傳：「武帝時，徵北海太守詣行在所。有文學卒史王先生者，自請與太守俱，『吾有益於君』，君許之。諸府掾功曹白云：『王先生嗜酒，多言少實，恐不可與俱。』太守曰：『先生意欲行，不可逆。』遂與俱。行至宮下，待詔宮府門。王先生徒懷錢沽酒，與衛卒僕射飲，日醉，不視其太守。……」

¹⁰⁵ 《漢書》卷88〈儒林傳〉：「元帝好儒，能通一經者皆復。數年，以用度不足，更為設員千人，郡國置五經百石卒史。」

¹⁰⁶ 〔宋〕洪适編著：《隸釋·隸續》（北京：中華書局，1985.11），《隸釋》卷14，頁14-16。除〈學師宋恩等題名〉之外，〈巴郡太守張納碑陰題名〉則有「文學主事掾」、「文學主事史」、「文學史」等職稱，見《隸釋》卷5，頁13-14。另外〈繁長張禪等題名〉有「校官掾」之職，當為縣級之學校。見《隸續》卷16，頁10。

¹⁰⁷ 關於漢代郡國學校的相關考證，參見陳夢家著：〈敦煌漢簡補述〉，見甘肅省博物館、中國科

與太學博士下有弟子若干員一樣，郡文學下也有文學弟子，稱「學官弟子」、「文學弟子」，或視情況省文為「諸弟子」，如東漢末年〈史晨饗孔廟後碑〉中有「畔官文學先生、執事、諸弟子，合九百七人」。又敦煌出土的西漢末年《武威禮簡》，其中一木簡的背後註記著：

河平□年四月四日，諸文學弟子出穀五千餘斛。¹⁰⁸

〈史晨碑〉所記為魯相史晨拜謁曲阜孔子宅之事，魯地儒生弦歌不衰自不待言，但武威為漢朝西北邊郡，開發既晚，又地近羌胡，「河平」為西漢成帝之年號，可證漢儒對於邊郡的教化頗為用心。武威郡學起於西漢，東漢任延任武威太守時，又造立校官，將育才的工作繼續向基層深耕：

拜武威太守。……造立校官，自掾吏子孫，皆令詣學受業，復其徭役。章句既通，悉顯拔榮進之。郡遂有儒雅之士。¹⁰⁹

郡國曰學，縣、道、邑、侯國曰校，武威郡學在西漢時已經成立，任延造立校官，是在縣級教育人才，再「顯拔榮進之」，使郡吏能有儒雅之士。從此處可以得知，漢朝的學校教育是一層一層逐漸的向下發展的，正如公孫弘所言「繇內及外」，先立太學，而後鼓勵郡學，再由郡太守去推展縣校。朝廷從郡國中拔舉賢良明經之士，而郡守亦可透過縣學獲得通章句之青年士人。透過各級學校的建立，循序漸進的將儒生引入漢朝各級政府。

必須說明的一點是，漢代太學以師法章句的傳授為要，地方官學雖然也傳授章句，但地方循吏往往更重視禮樂的實踐，也就是移風化俗的工作。如韓延壽歷任淮陽、潁川、東郡、左馮翊等郡太守，所到之處皆令百姓學習「升降揖讓」之禮：

延壽為吏，上禮義，好古教化，所至必聘其賢士，以禮待用，廣謀議，納諫爭；舉行喪讓財，表孝弟有行；修治學官，春秋鄉社，陳鍾鼓管弦，盛升降揖讓，及都試講武，設斧鉞旌旗，習射御之事。¹¹⁰

學院考古研究所編著：《武威漢簡》（北京：中華書局，2005.09），頁 203-206。又嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》，頁 252-256。

¹⁰⁸ 此文字記於〈日忌〉木簡甲的背後，被認為是判斷墓主人身份為郡文學官的重要資料。見甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編著：《武威漢簡》（北京：中華書局，2005.09），頁 136。

¹⁰⁹ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉

¹¹⁰ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

從文獻的記載來看，漢代地方長吏重視禮法的實踐更甚於章句之講誦。漢代循吏興學校與其說是為了拔擢人才，不如說是為了移風化俗，以求恢復上古文質彬彬的禮治理想。如韓延壽在地方推行「都試講武，設斧鉞旌旗，習射御之事」，便是實際使民操作，而非求之章句訓詁。東漢以後的循吏，尤其以教民知禮儀、行禮容為要務，以秦彭為例：

建初元年，（秦彭）遷山陽太守。以禮訓人，不任刑罰。崇好儒雅，敦明庠序。每春秋饗射，輒修升降揖讓之儀。乃為人設四誡，以定六親長幼之禮。有遵奉教化者，擢為鄉三老，常以八月致酒肉以勸勉之。吏有過咎，罷遣而已，不加恥辱。百姓懷愛，莫有欺犯。¹¹¹

像韓延壽、秦彭，或是前面提過的任延、衛觐等，他們對於儒家「導之以德，齊之以禮」的理想，都有發自內心的認同，並企圖利用己身的權位給予實踐。自孔子以下數百年來，真正能將儒學在政治上付諸實現的，並非獨尊經學卻「以經術緣飾吏事」的漢朝中央政府，而是擁有這些儒生循吏的地方郡縣。

經過數百年的儒學推廣，興學與教化已經深入士人的意識之中，這使得在大一統逐漸崩毀之後，地方郡守仍有機會維持學校教育。相對於太學在東漢中後期的衰頹，制度較鬆散，隨郡縣長吏意志而興衰的地方學校在亂世中反而比較有機會獲得保護，如孔融為北海相：

（孔）融到郡，……稍復鳩集吏民為黃巾所誤者男女四萬餘人，更置城邑，立學校，表顯儒術，薦舉賢良鄭玄、彭璆、邴原等。¹¹²

孔融並非漢末特例，亂世之中，能守得一方平靜者，往往修學校招士人，成績最顯者莫過於劉表了：

（劉）表招誘有方，威懷兼洽，其姦猾宿賊更為效用，萬里肅清，大小咸悅而服之。關西、兗、豫學士歸者蓋有千數，表安慰賑贍，皆得資全。遂起立學校，博求儒術，綦母闓、宋忠等撰立五經章句，謂之後定。愛民養士，從容自保。

劉表是漢末割據勢力之一，當時「州奪郡文學為州學」¹¹³的情況可能十分

¹¹¹ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉

¹¹² 《後漢書》卷 70〈鄭孔荀列傳〉

¹¹³ 〔晉〕常璩著；任乃強校注：《華陽國志校補圖注》（上海：上海古籍出版社，1987.07），卷

普遍，與韓延壽、任延相比，很難說其「愛民養士」的出發點毫無私心。但比對戰國末年游士之縱橫遊說，或秦末群雄日夜望咫尺之地之強烈渴望，漢末蔡母闓、宋忠等於荊州撰立五經章句，卻不能不說是漢朝三百餘年來儒學擴張的結果之一。

漢代的郡國學校演變至「州學」，已經由大一統政制轉入中國歷史的下一階段了，此非本文能夠詳談。官學之外，漢儒另外有一私人講學的風氣，造成的影響更加深遠，以下繼續申論之。

五、講學與遊學之風

私人講學是中國士人自孔子以下的傳統，雖然秦朝企圖以政治力壓抑民間學術，但從漢初的情況來看，秦「偶語《詩》、《書》者族」的政策並不能阻止東方儒生們傳道受業，尤其是儒學起源地的魯中，《史記·儒林列傳》云：

高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕。¹¹⁴

不僅是魯中諸儒講誦禮樂不絕，東方燕、齊等地的儒士們同樣各自在艱困的亂世中努力地講學傳經。漢人撰史所記載的經學傳承史，在先秦部分或許有不少可論之處，但漢初經學開枝散葉的狀況，肯定不是鄉壁虛造。在太學制度創建之前，諸儒自然只有在民間以私人講學的方式傳經，《漢書·儒林傳》云：

漢興，言《易》自淄川田生；言《書》自濟南伏生；言《詩》，於魯則申培公，於齊則轅固生，燕則韓太傅；言《禮》，則魯高堂生；言《春秋》，於齊則胡毋生，於趙則董仲舒。¹¹⁵

漢初繼承秦法，並未立即廢除挾書律，換言之諸儒講誦經典其實是違法犯禁的。幸好高祖雖然不喜儒術，卻也明白禁絕學術對安定天下沒有幫助，加上各地諸侯王權大，頗有戰國游士風氣復興的情況。因此漢初私人講學的風氣在朝廷無為而治，而地方諸侯號召賓客的歷史因緣下，穩定的傳承著經學與諸子百家學術。

太學可謂漢初私學的官方化，高祖初定天下時，漢朝的人才培育制度尚未

3〈蜀志〉：「始文翁立文學精舍，講堂作石室，在城南。永初後，堂遇火。太守陳留高昞更脩立，又增造二石室。州奪郡文學為州學，郡更於夷里橋南岸道東邊起文學，有女牆。」頁 152-153。

¹¹⁴ 《史記》卷 121〈儒林列傳〉

¹¹⁵ 《漢書》卷 88〈儒林傳〉

建立，叔孫通因此要進言請高祖官其弟子，：

叔孫通之降漢，從儒生弟子百餘人，然通無所言進，專言諸故群盜壯士進之。弟子皆竊罵曰：「事先生數歲，幸得從降漢，今不能進臣等，專言大猾，何也？」叔孫通聞之，乃謂曰：「漢王方蒙矢石爭天下，諸生寧能鬪乎？故先言斬將奪旗之士。諸生且待我，我不忘矣。」漢王拜叔孫通為博士，號稷嗣君。漢五年，已并天下，……叔孫通因進曰：「諸弟子儒生隨臣久矣，與臣共為儀，願陛下官之。」高帝悉以為郎。叔孫通出，皆以五百斤金賜諸生。諸生乃皆喜曰：「叔孫生誠聖人也，知當世之要務。」¹¹⁶

叔孫通雖為高祖所用，但其弟子卻「不能進」，可見其私學的性質。武帝立五經博士之後，原本在民間講學的大儒們被聘往朝廷擔任博士，其弟子亦列有員額，經學的私人講學活動也就轉變為官學了。

民間講學本為游士的溫床，漢初的私學與當時之游士風氣為一體之兩面。叔孫通雖是儒生，但稱其為游士亦無不可；非儒家而講學的士人也不在少數，從《漢書·藝文志》著錄九流十家便可窺知一二。太學博士獨尊經術之後，諸百家言學術逐漸凋零，儒學則大舉擴張，游士漸少而嚮往利祿之儒生漸多。換句話說，漢代官學的興盛，為私家講學帶來了一些性質上的變化，西漢前期與後期的民間講學活動呈現相當不一樣的面貌。

百家言凋零之外，民間儒學也因為官學而受到不小影響。由於被立為博士之經學家法集中到太學裡去，沒有被立為學官的傳授體系多少受到排擠，宣帝時通穀梁《春秋》的蔡千秋，便有「其學且絕」的情況：

求能為穀梁者，莫及千秋。上愍其學且絕，乃以千秋為郎中戶將，選郎十人從受。¹¹⁷

穀梁學瀕臨失傳並非危言聳聽，由於傳播工具的限制，漢代以前的學術思想保存不易，未被列為學官的私學尤其容易因為沒有傳人而斷絕。如古文《尚書》失傳千餘年，近年才因《清華大學藏戰國竹簡》的公佈才得以窺知部分面貌。¹¹⁸經學如此，被視為子學的儒學也有難逃相同命運。韓非稱孔子之後儒分

¹¹⁶ 《史記》卷 99〈劉敬叔孫通列傳〉

¹¹⁷ 《漢書》卷 88〈儒林傳〉

¹¹⁸ 《清華大學藏戰國竹簡》與《上海博物館藏戰國楚竹書》一樣，都是購自商肆，缺乏相關的出土資料，因此包含年代、文獻性質都還有待考證。《尚書》相關文本見清華大學出土文獻研究

為八，¹¹⁹其中大多數都已經失傳了，郭店出土的竹簡〈五行〉篇等文獻的出土，讓當代人得以發現「子思之儒」的部分篇章，同時也不得不感慨戰國學術的亡佚。

大一統政治與官學的興起，比起秦朝的挾書律，更有效的壓抑了民間多姿多采的講學風氣。不過戰國諸子學術的斷絕，不代表私人講學從此萎縮，雖然部分學派因為政策的關係有所起伏，但整體而言，由於西漢中期以後的儒學傳播十分強而有力，與其他漢代以後失傳的學術相比，儒家眾學派依舊保有不小的生存空間。¹²⁰

儒學傳播的勁道之強，可以從私學的規模窺知一二。西漢初期的私學規模大約在弟子百人上下，除叔孫通有「儒生弟子百餘人」外，申公歸魯退居家教：「弟子自遠方至受業者百餘人」¹²¹，眭弘講學也有：「弟子百餘人」¹²²。在黃老等其他學術凋零之際，誦讀六藝的儒家私學則隨著「利祿之途」的誘進而增長。西漢中期以後，私學的規模已經擴張至數百人，且幾乎都是儒學教授，¹²³如齊郡的耆老大儒贛遂：「教授數百人」¹²⁴，洼丹「避世教授，專志不仕，徒眾數百人」¹²⁵，楊政：「教授數百人」¹²⁶等等。進入東漢以後，私學弟子更動輒千人到數千人，如歐陽歙傳《尚書》：「門徒三千人」¹²⁷，宋登傳歐陽《尚書》：「教授數千人」¹²⁸，楊倫：「講授於大澤中，弟子至千餘人」¹²⁹，潁容：「聚徒千餘人」¹³⁰，馬融：「教養諸生，常有千數。」¹³¹等等。與西漢前期相比，東漢時代一師

與保護中心、李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡·壹》（上海：中西書局，2010）。

¹¹⁹ 《韓非子》〈顯學〉。

¹²⁰ 俞啟定於《中國教育制度通史》中，認為西漢建立五經博士，囊括了當時最有聲望的經師之學，私學於是「遭到斧底抽薪，一時則相對衰微下來。」金忠明、郭云風在《中國教育史研究》中，則認為官學體系建立起來之後，私學「在統治者中教育政策的影響下，得到了更大的發展。私學的數量與規模處在不斷發展壯大之中。」二說明顯互相排斥。細察史書，俞啟定以穀梁《春秋》「其學且絕」印證私學之衰微，然而穀梁學並未被列為學官，自然不能被「斧底抽薪」，同時亦忽略了《公羊春秋》等博士學官對民間講學的提振。金忠明、郭云風將利祿之途所帶動的風潮等同於私學的全部，則忽略了私學多元性在獨尊經術下消失的一面。參見俞啟定、施克燦著：《中國教育制度通史·第一卷》（濟南：山東教育出版社，2000.07），頁416。陳學恂、金忠明主編：《中國教育史研究·第二卷秦漢魏晉南北朝分卷》（上海：華東師範大學出版社，2009.12），頁189。

¹²¹ 《史記》卷121〈儒林列傳〉

¹²² 《漢書》卷88〈儒林傳〉

¹²³ 其中亦有少數傳授黃老、道家之學者，如嚴君平：「君平卜筮於成都市，……裁日閱數人，得百錢足自養，則閉肆下簾而授《老子》。」

¹²⁴ 《漢書》卷83〈薛宣朱博傳〉

¹²⁵ 《後漢書》卷79上〈儒林列傳〉

¹²⁶ 《後漢書》卷79上〈儒林列傳〉

¹²⁷ 《後漢書》卷79上〈儒林列傳〉

¹²⁸ 《後漢書》卷79上〈儒林列傳〉

¹²⁹ 《後漢書》卷79上〈儒林列傳〉

¹³⁰ 《後漢書》卷79下〈儒林列傳〉

¹³¹ 《後漢書》卷60上〈馬融列傳〉。

門下的學生成長了十倍有餘，如果以統計曾經拜師求學者，則著錄者更超過一萬人，如牟長：「諸生講學者常有千餘人，著錄前後萬人」¹³²，蔡玄：「學通五經，門徒常千人，其著錄者萬六千人」¹³³等等，私人講學蓬勃發展可見一斑。

范曄在《後漢書·儒林列傳》傳末論曰：

論曰：自光武中年以後，干戈稍戢，專事經學，自是其風世篤焉。其服儒衣，稱先王，遊庠序，聚橫塾者，蓋布之於邦域矣。若乃經生所處，不遠萬里之路，精廬暫建，贏糧動有千百，其耆名高義開門受徒者，編牒不下萬人，皆專相傳祖，莫或訛雜。¹³⁴

東漢以後私家講學大盛，規模遠遠超過西漢，正是儒學擴張的具體事證之一。范曄所論當指私學而言，大儒所在之處，弟子門生不遠萬里而來，從東漢興盛的情況來看，耆名高義者門下「編牒不下萬人」應該不是誇張之言。

漢代經師門下弟子¹³⁵從百餘人到數千人，當然不可能一人單獨面對這麼多人同時授課，子以次相傳是當時教學普遍的情況，經師僅擇時集合門徒考試學業。經師親傳者從數人至數十人不等，¹³⁶西漢時董仲舒便是如此，¹³⁷而更典型者則如漢末大儒馬融：

（馬融）常坐高堂，施絳紗帳，前授生徒，後列女樂，弟子以次相傳，鮮有入其室者。¹³⁸

融門徒四百餘人，升堂進者五十餘生。融素驕貴，（鄭）玄在門下，三年

¹³² 《後漢書》卷 79 上〈儒林列傳〉

¹³³ 《後漢書》卷 79 下〈儒林列傳〉

¹³⁴ 《後漢書》卷 79 下〈儒林列傳〉

¹³⁵ 漢代的「弟子」與「門生」有別。延熹七年七月所造的〈孔宙碑〉上，分列門生四十二人、門童一人、故吏八人、故民一人、弟子十人，宋人洪适認為：「著錄有盈萬人者，其親受業則曰弟子，以久次相傳授則曰門生，未冠則曰門童，總而稱之亦稱門生。舊時所治官府其掾屬則曰故吏，占籍者則曰故民。」洪适之說尚有討論空間，如漢人習稱「門生故吏」卻不稱「弟子故吏」，此碑先列門生末列弟子等等。詳細差異，還有待考證，此處本文所稱之「門下弟子」乃泛稱學生。

¹³⁶ 出土的漢代畫像石中，有幾幅疑似講經圖的畫像，如中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集·河南漢畫像石》（鄭州：河南美術出版社，2000），頁 130-131，收錄了一幅河南宛城區出土的畫像石拓本；又如《中國畫像石全集·四川漢畫像石》（成都：四川美術出版社，2005.12），頁 102、58，收錄了另一幅四川成都羊子山出土的畫像石拓本等等。由於欠缺榜題或其他佐證，這些畫像的主題往往不易分辨，是否真是描繪漢代經師之講經樣貌，仍有待更多資料。

¹³⁷ 《漢書》卷 56〈董仲舒傳〉：「董仲舒，廣川人也。少治春秋，孝景時為博士。下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面。」董仲舒為朝中博士，在武帝置太學博士弟子員之前，其講學介於官學與私學之間。本文此節討論私家授業，董仲舒稱不上典型，但可見以次相授是漢代儒生的傳統。

¹³⁸ 《後漢書》卷 60 上〈馬融列傳〉。

不得見，乃使高業弟子傳授於玄。玄日夜尋誦，未嘗怠倦。會融集諸生考論圖緯，聞玄善筭，乃召見於樓上，玄因從質諸疑義，問畢辭歸。¹³⁹

「弟子以次相傳」代表講授者除了馬融之外，高業弟子亦負擔了實際傳經的工作，這使得講學活動不僅是培養出了具有儒學素養的弟子，更可能因此教出可獨當一面的經師。鄭玄有沒有為作為馬融的高業弟子而代其受業不得而知，但其作為一個儒生，十餘年後也自己擁有了百千人學徒，《後漢書》鄭玄本傳記載：

玄自游學，十餘年乃歸鄉里。家貧，客耕東萊，學徒相隨已數百千人。

140

鄭玄是馬融的學生，同時本身也成了有大量學生的經師，不論是官學還是私學，這都屬於漢代儒生傳承學術的常態。值得注意的是，東漢中後期由於朝政敗壞，重視節操的儒士不願意出仕，在太學衰弱的情況下，私人講學相對的變得更加興盛。原本因為太學制度而集結在京師的儒生，因為拒絕出仕，選擇在民間講誦學術，青年士人游訪名師的風氣也隨之興盛。鄭玄的游學，在其本傳中記載尤其詳細：

鄭玄……少為鄉嗇夫，得休歸，常詣學官，不樂為吏，父數怒之，不能禁。遂造太學受業，師事京兆第五元先，始通京氏《易》、公羊《春秋》、三統歷、《九章算術》。又從東郡張恭祖受《周官》、《禮記》、左氏《春秋》、韓詩、古文《尚書》。以山東無足問者，乃西入關，因涿郡盧植，事扶風馬融。¹⁴¹

游學之儒生與戰國游士有明顯的不同，最大的差別在於游士追求入仕，而游學儒生則追求學識，換言之游士亦可游學，但卻不能說漢代諸生為游士。有私家講授之業師，就會有游學之弟子門生，西漢揚雄少時從嚴君平遊學，¹⁴²揚雄顯名之後，亦「時有好事者載酒肴從游學」¹⁴³便是一例。

游學者可入私家教授之門堂，亦可入太學為諸生，東漢私家講授更盛於西

¹³⁹ 《後漢書》卷 35〈張曹鄭列傳〉

¹⁴⁰ 《後漢書》卷 35〈張曹鄭列傳〉

¹⁴¹ 《後漢書》卷 35〈張曹鄭列傳〉

¹⁴² 《漢書》卷 72〈王貢兩龔鮑傳〉

¹⁴³ 《漢書》卷 87 下〈揚雄傳〉

漢，因此游學洛陽而見於史書者極多，如崔瑗、¹⁴⁴崔琦、¹⁴⁵何顒¹⁴⁶等，只是他們所游是太學還是私學，不好判斷。

游學並非京師專利，如馬融游學關西，從摯恂而學：

京兆摯恂以儒術教授，隱于南山，不應徵聘，名重關西，融從其遊學，博通經籍。¹⁴⁷

漢末世局大亂，大一統政制集結於京師的士人也隨之消散，這點亦可從游學者的足跡窺知一二。如仲長統便游學於關東諸州之間：

仲長統字公理，山陽高平人也。少好學，博涉書記，膽於文辭。年二十餘，游學青、徐、并、冀之間，與交友者多異之。¹⁴⁸

與仰賴政治力量支持的官學相比，私學的生命力顯然更為強韌，教學的內容與地點也更具有彈性，這兩點皆可從仲長統在亂世之中游學交友中得知。

漢代太學隨著政治的腐敗而衰弱，甚至瀕臨死亡，但私學卻不減興旺，甚至因朝政敗壞而風頭更健。此外，太學促使了家法章句的出現，也導致經學各派的對立，在太學衰弱的同時，儒生便能在私家講授回歸學術本身，漸次完成了經學的融合。馬融著三傳異同說¹⁴⁹已可見其端倪，其學生鄭玄遍注群經，兼通諸家，則為漢代經學的集大成者。范曄論曰：

……漢興，諸儒頗修藝文；及東京，學者亦各名家。而守文之徒，滯固所稟，異端紛紜，互相詭激，遂令經有數家，家有數說，章句多者或乃百餘萬言，學徒勞而少功，後生疑而莫正。鄭玄括囊大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失，自是學者略知所歸。¹⁵⁰

章句為太學制度所延伸的出來的一種學術現象，由於其繁瑣無用，真正有

¹⁴⁴ 《後漢書》卷 52〈崔駰列傳〉：「（崔瑗）年十八，至京師，從侍中賈逵質正大義，逵善待之，瑗因留游學，遂明天官、歷數、京房易傳、六日七分。諸儒宗之。」賈逵時為侍中，當屬私學。

¹⁴⁵ 《後漢書》卷 80 上〈文苑列傳〉。

¹⁴⁶ 《後漢書》卷 67〈黨錮列傳〉。

¹⁴⁷ 《後漢書》卷 60 上〈馬融列傳〉。

¹⁴⁸ 《後漢書》卷 49〈王充王符仲長統列傳〉。

¹⁴⁹ 《後漢書》卷 60 上〈馬融列傳〉：「（馬融）嘗欲訓左氏春秋，及見賈逵、鄭眾注，乃曰：『賈君精而不博，鄭君博而不精。既精既博，吾何加焉！』但著三傳異同說。」

¹⁵⁰ 《後漢書》卷 35〈張曹鄭列傳〉。

心向學的士人知其弊而遠之，揚雄、¹⁵¹班固、¹⁵²桓譚、¹⁵³王充¹⁵⁴等皆不守章句，因此能成一家之言。鄭玄對中國經學的貢獻無須多言，必須強調的是，漢代經學集大成於鄭玄，其實也是長期以來學術反思以及演變之後的結果，包含了穀梁《春秋》與左氏《春秋》的辯論與爭立，東漢儒生兼通數經的學術風氣，章句之學的僵化與死亡等等。秦漢時代從百家爭鳴發展到獨尊經學，固然有不得不如此的歷史背景；同樣的，經學從利祿之途中解放出來，與儒學真正植下深根於中國社會，成為士人的普遍的核心價值不無關係。

學校教育與講學活動可稱之為儒學的典範傳播方式，下一節本文要從「士」的角度出發，探討大一統王朝底下，士人如何在政治制度與社會變遷中完成集結與變化。

第三節 士大夫與士族

一、察舉制度與士族的出現

「士大夫」是士與大夫合稱，後世常以士大夫稱呼有官職或有地位的知識份子。從原始意義來看，大夫的地位在士之上，可作為臣屬或有職者的通稱，士則是低階的貴族，未必具有官職。狹義上來說士與大夫是不一樣的貴族族群，但許多時候士可以兼指大夫，而大夫有時亦必須自稱為士。¹⁵⁵本文談論漢代，姑且不論士大夫的起源以及西周宗法制度是如何定義的，在西周封建制度崩壞之後，「士大夫」的意義也經歷了混亂、變化的過程。《史記》中的「士大夫」多用於稱呼武人，或軍官，或士卒，如趙武靈王：「身胡服將士大夫西北略胡地」¹⁵⁶，或韓信背水陣云：「信非得素拊循士大夫也」¹⁵⁷等等。在《漢書》、《後漢書》之中，「士大夫」一詞的用法則更多用於稱呼居官之儒士，如翟方進：「居士大

¹⁵¹ 《漢書》卷 87 上〈揚雄傳〉：「（揚）雄少而好學，不為章句，訓詁通而已，博覽無所不見。」

¹⁵² 《後漢書》卷 30 上〈班彪列傳〉：「（班）固字孟堅。年九歲，能屬文誦詩賦，及長，遂博貫載籍，九流百家之言，無不窮究。所學無常師，不為章句，舉大義而已。」

¹⁵³ 《後漢書》卷 28 上〈桓譚馮衍列傳〉：「桓譚……博學多通，遍習五經，皆詁訓大義，不為章句。」

¹⁵⁴ 《後漢書》卷 49〈王充王符仲長統列傳〉：「王充……後到京師，受業太學，師事扶風班彪。好博覽而不守章句。」

¹⁵⁵ 關於「士」與「大夫」之意義，參見閻步克著：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996.05），頁 36-46。「士」的起源眾說紛紜，似乎尚無定論，關於先秦至秦漢時期「士」的意義及其群體的變化，參見余英時著〈古代知識階層的興起與發展〉，載於：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01），頁 3-74。

¹⁵⁶ 《史記》卷 92〈淮陰侯列傳〉

¹⁵⁷ 《史記》卷 43〈趙世家〉

夫之間未嘗不稱述方進」¹⁵⁸，或章帝詔書：「亦欲與士大夫同心自新」¹⁵⁹等等。

《史記》與《漢書》中的「士大夫」詞義並非涇渭分明的，事實上，兩種用法在兩漢之間是同時並用的，這正是其詞義混亂的地方。¹⁶⁰

除了前一節所論的漢代官學之外，漢代的察舉制度亦將通經儒士引入官僚體系之中。就打造「士人政府」的理想而言，察舉制度的作用更在太學之上。如果要避免混淆，應該稱之為「儒吏」，不過相對之下，「士大夫」還是比較常見且容易被瞭解，¹⁶¹因此本文這裡還是以「士大夫」來代表身兼知識份子與官僚身份的漢代士人。

高祖定天下之後，除了各地的諸侯王之外，所屬郡縣大抵以承秦制的方式統治，所用官僚除了秦時胥吏之外，朝中公九卿以下各級長吏則多隨高祖打天下的功臣。漢朝開國自天子以下，多非東周舊封建貴族出身，然而貴族世襲仍透過任子、賞選、世爵等制度延續著。根據統計，從高祖到景帝，丞相十三人皆功臣以及功臣子弟，地方太守七十三任，其中有四十四任是功臣、外戚、或出身郎署的親近人物。¹⁶²由於功臣及其子弟在漢初相當於壟斷了漢初的官僚組織，形成了一「功臣集團」¹⁶³，等同於將漢朝的政治權利封閉於集團之內，集團之外的人才缺乏進入官僚體系的管道。

雖然功臣集團的存在使得漢初政權並未向天下人開放，但高祖以下「求賢」的舉措卻偶爾會躍上史傳檯面，如高祖十一年詔：

賢士大夫有肯從我游者，吾能尊顯之。……其有意稱明德者，必身勸為之駕，遣詣相國府，署行、義、年。有而弗言，覺，免。年老癯病，勿遣。」¹⁶⁴

¹⁵⁸ 《漢書》卷 84〈翟方進傳〉

¹⁵⁹ 《後漢書》卷 3〈肅宗孝章帝紀〉。

¹⁶⁰ 關於《史記》與《漢書》、《後漢書》對於「士大夫」用法的差異，余英時言之甚詳，參見余英時著：〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，載於：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01），239-242。

¹⁶¹ 儒生與文吏之對舉在兩漢文獻中頗常見，但「儒吏」一詞卻僅見於《漢書》凡一處，見〈薛宣朱博傳〉：「文學儒吏時有奏記稱說云云」

¹⁶² 許倬雲著：〈西漢政權與社會勢力的交互作用〉，見《求古編》（臺北：聯經出版社，1984.03），頁 454-462。太守部分為許倬雲根據嚴耕望著：《兩漢太守刺史表》（中央研究院歷史語言研究所，專刊之三十，臺北：商務印書館，1993）所作的統計。另外，李開元著：《漢帝國的建立與劉邦集團—軍功受益階層研究》（北京：北京三聯書店，2000.3）附有〈高帝—武帝其間三公九卿、王國相及郡太守表〉，頁 267-273，亦明顯表現出漢初軍功階層對政治權力的壟斷。
¹⁶³ 許倬雲語，見〈西漢政權與社會勢力的交互作用〉，頁 458。傅樂成的：〈西漢的幾個政治集團〉較早使用「功臣集團」一語，不過其指涉的範圍為最早隨高祖起事的淮泗功臣，不包含韓信等諸侯王以及諸呂，內容比較狹窄。見傅樂成著：《漢唐史論集》（臺北：聯經出版社，1977.09），頁 3-9。

¹⁶⁴ 《漢書》卷 1 下〈高帝紀〉

「意稱」同「懿稱」，即美稱，¹⁶⁵高祖這份求賢詔雖然帶了一股傲慢之意，但求賢，尤其是求明德者，是儒家思想大傳統影響下的產物，因此高祖即使不怎麼認同這些賢士大夫，也不得不「尊顯」之來籠絡人心。

呂后對於儒家思想同樣興趣缺缺，但同樣有類似的求賢詔：惠帝紀四年春正月，「舉民孝弟力田者復其身。」¹⁶⁶這裡的「孝弟力田」，與漢代「三老」的性質一樣，是漢朝對社會中的老者、有能力者的尊重與利用。孝、弟、力田與三老屬鄉官，都不是政府吏員，其任命的目的是為了讓漢朝的官僚體制與基層百姓之社會結構接軌，並非將這些人引入官僚體制之中。一九九三年出土的尹灣漢墓中，有西漢成帝時東海郡的行政文書〈集簿〉：

縣三老卅八人，鄉三老百七十人，孝、弟、力田各百廿人，凡五百六十八人。

吏員二千二百三人，大守一人，丞一人……¹⁶⁷

三老與孝、弟、力田在統計上與吏員分別，可見其不屬於政府官僚體制的一部份。¹⁶⁸孝、弟屬於儒家之道德價值，而力田則是秦漢重農政策中必須被凸顯的價值。對於明德、孝、弟的推崇與尊顯，或是為了教化，或是為了便於控制，總而言之雖然這些道德規範符合儒家價值，無形中也促進了儒學在基層社會的紮根，但大傳統真正的承擔者，也就是儒士，在武帝之前只能零星的進入朝廷「具官待問」，如文翁這般能實踐教化者少之又少。

漢朝的察舉制度萌芽甚早，一般皆以文帝時期的兩次下詔作為制度的創始：

（二年十一月）舉賢良方正能直言極諫者，以匡朕之不逮。¹⁶⁹

（十五年）九月，詔諸侯王公卿郡守舉賢良能直言極諫者，上親策之，傳納以言。¹⁷⁰

¹⁶⁵ 見王先謙《漢書補注》，冊一，頁 110。

¹⁶⁶ 《漢書》卷 2〈惠帝紀〉

¹⁶⁷ 釋文從張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》（天津：天津古籍出版社，2011），上編，頁 4。圖版參見連雲港市博物館等編：《尹灣漢墓簡牘》（北京：中華書局，1997），頁 13。相關討論參見連雲港博物館、中國文物研究所編：《尹灣漢墓簡牘綜論》（北京：科學出版社，1999.02），頁 25。

¹⁶⁸ 嚴耕望利用傳世文獻考之甚詳，見《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，專刊之四十五 A，1990.05 三版），第六章，頁 245-251。

¹⁶⁹ 《史記》卷 10〈孝文本紀〉

¹⁷⁰ 《漢書》卷 4〈文帝紀〉

舉賢良方正是為了能夠直言極諫，最著名的例子是本「以文學為太常掌故」的晁錯，其「對策者百餘人，唯錯為高第，繇是遷中大夫」。不過晁錯學申商刑名，本是法家學士，後雖從伏生治《尚書》，卻不能以儒生視之。文帝一朝舉賢良不過兩次，更不能有推廣教化的效果。

從高祖到文帝的這些求賢詔為後來的察舉制度立下了基礎，雖然所舉之人才未必能有進用，但只要改變用人方式，補足一些執行面的細節，便與後來通行的察舉制度差不多。武帝對察舉制度最大貢獻，在於「孝廉」科目的出現：

元光元年（134）冬十一月，初令郡國舉孝廉各一人。¹⁷¹

元朔元年（128）冬十一月，詔曰：「……今或至闔郡而不薦一人，是化不下究，而積行之君子雍於上聞也。二千石官長紀綱人倫，將何以佐朕燭幽隱，勸元元，厲蒸庶，崇鄉黨之訓哉？且進賢受上賞，蔽賢蒙顯戮，古之道也。其與中二千石、禮官、博士議不舉者罪。」有司奏議曰：

「……今詔書昭先帝聖緒，令二千石舉孝廉，所以化元元，移風易俗也。不舉孝，不奉詔，當以不敬論。不察廉，不勝任也，當免。」奏可。

172

察舉制度由不定時改為歲舉，從制度上來說才算得上大功告成。詔書沒有明確表示察舉為歲舉，但董仲舒〈賢良方策〉顯然是武帝變革察舉的藍本，而董仲舒對策中便建議朝廷以歲貢二人為制：

臣愚以為使諸列侯、郡守、二千石各擇其吏民之賢者，歲貢各二人以給宿衛，且以觀大臣之能；所貢賢者有賞，所貢不肖者有罰。¹⁷³

元光元年詔書記載著「初令」，可視為史家對於歷史關鍵時間的標誌，從元朔元年的詔書來看，元光元年之後顯然也不止一次察舉孝廉。換言之，舉孝廉的制度成立的時間可以明確地標誌在元光元年。

郡國每歲察舉在開始時有許多困難存在，如董仲舒〈賢良對策〉所言的「以一郡一國之眾，對亡應書者」云云。董仲舒雖建言「歲貢各二人」，但衡量情況之下，武帝只能要求「郡國舉孝廉各一人」，儘管如此，實際上郡國仍時有「闔郡而不薦一人」的情況。太學博士置弟子員的建立可能便來自於這種人才窘匱的狀況，在太學以及郡國學校陸續設立之後，才逐漸舒緩了人才短缺的問

¹⁷¹ 《漢書》卷6〈武帝紀〉

¹⁷² 《漢書》卷6〈武帝紀〉

¹⁷³ 《漢書》卷56〈董仲舒傳〉

題。兩漢多數時間應該是以歲舉二人為制。《後漢書》記載東漢和帝時期，有丁鴻、劉方上言曰：

時大郡口五六十萬舉孝廉二人，小郡口二十萬并有蠻夷者亦舉二人，帝以為不均，下公卿會議。(丁)鴻與司空劉方上言：「凡口率之科，宜有階品，蠻夷錯雜，不得為數。自今郡國率二十萬口歲舉孝廉一人，四十萬二人，六十萬三人，八十萬四人，百萬五人，百二十萬六人。不滿二十萬二歲一人，不滿十萬三歲一人。」帝從之。¹⁷⁴

丁、劉之建言在永元四年十月到六年正月之間，¹⁷⁵在此之前，漢代舉孝廉是郡不分大小皆歲舉二人，與董仲舒的對策相符。由於郡國人口殊異，而察舉為漢代仕進制度中的主體，¹⁷⁶因此東漢中期以後改以人口多寡決定歲舉的人數，是一項合理的改革。¹⁷⁷

不論新舊制，漢代歲舉孝廉人數大約是兩百餘人，東漢由於人口少於西漢，前期孝廉人數可能隨之減少。和帝時期改為新制之後，內郡挾人口優勢使孝廉人數成長數倍，如南陽郡可能歲舉十二人之多，整體而言使得孝廉總人數略有增加。¹⁷⁸由於內郡多世家大族，歲舉二人無法提供地方豪族子弟足夠的出仕管道，和帝的變革無疑增加了士族豪強的政治勢力。

舉孝廉者則以儒生占大多數，治經之儒明顯獲得了仕途優勢，¹⁷⁹可見漢代的學校教育對於拔擢人才而言有非常大的功效。所謂「孝廉」，顏師古曰：「孝謂善事父母者。廉謂清潔有廉隅者。」¹⁸⁰，應劭《漢官儀》記載了光武帝的一份詔書，提到了漢代察舉有四科取士的標準：

¹⁷⁴ 《後漢書》卷 37〈桓榮丁鴻列傳〉

¹⁷⁵ 《後漢書》卷 4〈孝和孝殤帝紀〉記載劉方永元四年十月拜司空，六年二月改任司徒。丁鴻永元四年為司徒，六年正月去世。因此劉方、丁鴻共同上書必為永元四年至六年正月之間

¹⁷⁶ 黃留珠認為武帝之後，察舉制度真正確立其在兩漢仕進制度中的主體地位，見黃留珠著：《秦漢仕進制度》，頁 85、148。

¹⁷⁷ 到了永元十三年，邊郡察舉又有調整：《後漢書》卷 4〈孝和孝殤帝紀〉：「(永元十三年)丙辰，詔曰：『幽、并、涼州戶口率少，邊役眾劇，束脩良吏，進仕路狹。撫接夷狄，以人為本。其令緣邊郡口十萬以上歲舉孝廉一人，不滿十萬二歲舉一人，五萬以下三歲舉一人。』」此為優待邊郡之政策。邊郡地近羌胡，西漢有大規模的屯田駐兵來維持安定，因此能維持邊郡人口。東漢邊郡缺乏經營，依賴以夷制夷的胡兵作戰，武備遠比西漢來得弱，而胡漢雜處更生許多爭端，導致人口銳減。舉孝廉制度改易之後，邊郡從原本歲舉二人變成了三年一人，大大減少了邊郡小吏藉由舉孝廉而升遷的機會，自然欠缺進取心而怠惰懶散，原本因胡漢雜處而統治困難的邊郡因此更加腐敗，此為和帝此詔的歷史原因。

¹⁷⁸ 黃留珠著：《秦漢仕進制度》，頁 102-3。

¹⁷⁹ 黃留珠著：《秦漢仕進制度》，頁 143。

¹⁸⁰ 見《漢書》卷 6〈武帝紀〉元光元年冬十一月注

世祖詔：「方今選舉，賢佞朱紫錯用。丞相故事，四科取士。一曰德行高妙，志節清白；二曰學通行修，經中博士；三曰明達法令，足以決疑，能案章覆問，文中御史；四曰剛毅多略，遭事不惑，明足以決，才任三輔令；皆有孝悌廉公之行。自今以後，審四科辟召，及刺史、二千石察茂才尤異孝廉之吏，務盡實覈，選擇英俊、賢行、廉絜、平端於縣邑，務授試以職。有非其人，臨計過署，不便習官事，書疏不端正，不如詔書，有司奏罪名，并正舉者。」

此詔談取士之道，雖然分為四科，但原則上可以總結為「孝悌」、「廉公」，也就是孝與廉。舉孝廉與博士弟子課試都屬漢代重要的仕進管道，¹⁸¹後者出身的官吏固然以儒家思想為宗，舉孝廉同樣也將「德行高妙」、「經中博士」的標準置於前面。漢代選舉取士有不少科別，除了孝廉之外，有賢良方正、茂材、明經、至孝、察廉、有道、尤異等，有些屬於歲舉（如茂材、察廉），有些則是偶爾舉辦的特科。從光武帝此份詔書看來，漢代選舉儘管名目眾多，卻始終不離「孝」、「廉」二字。

「孝」與「廉」兩大價值觀中：孝為家庭倫理，廉則為公務行政，二者並非融合無間，時有取捨的問題。¹⁸²對於漢代官吏而言，「廉」的價值是無庸置疑的，這點可由新出土的〈東海郡下轄長吏名籍〉紀錄絕大多數的長吏都是以功或以廉遷為證。¹⁸³但漢朝對於「孝」有特別的重視，諸朝皇帝皆以「孝」為諡，至孝者往往獲得朝廷另眼相看，韋彪以孝行舉孝廉，得天子賜車馬衣服便是一例。¹⁸⁴同樣的，不孝者會被朝廷與社會所唾棄，所謂「五辟之屬，莫大不孝」¹⁸⁵，甚至能以此攻擊政敵，如申咸毀薛宣：「不供養行喪服，薄於骨肉」，¹⁸⁶導

¹⁸¹ 漢代的仕進途徑以察舉為主，察舉之外，又有不少管道可仕為屬吏或仕為朝廷命官，這裡主要談論儒學的擴張，故又強調博士弟子課試。廖伯源將古代之史家、注釋家乃至今之治史者所言之漢代仕進途徑歸納為 6 大途，再可細分為 12 種途徑，分別是：蔭任、賞選（富貴、納賞）、徵辟（詔徵、公卿辟屬吏、州郡縣辟屬吏）、察舉（詔舉、舉茂財、郡舉孝廉、公卿舉府掾屬）、博士弟子甲乙科、軍功。除此之外，廖伯源並透過尹灣漢墓所出土之籍簿文書，考證以功勞升遷者乃此 12 種之外又一重要仕進途徑。參見廖伯源著：〈漢代仕進制度新考〉，載於氏著：《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》（桂林：廣西師範大學出版社，2005.06 增訂版），頁 3-46。

¹⁸² 如「父子相隱」與「大義滅親」的取捨，詳見本文第四章第四節。

¹⁸³ 張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》（天津：天津古籍出版社，2011），上編，頁 17-30。廖伯源著：〈漢代仕進制度新考〉一文根據此名籍文獻對漢代的仕進制度作了全面的檢討與修正，見廖伯源著：《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》，頁 3-46。

¹⁸⁴ 《後漢書》卷 26〈伏侯宋蔡馮趙牟韋列傳〉：「（韋）彪孝行純至，父母卒，哀毀三年，不出廬寢。服竟，羸瘠骨立異形，醫療數年乃起。好學洽聞，雅稱儒宗。建武末，舉孝廉，除郎中，以病免，復歸教授。……顯宗聞彪名，永平六年，召拜謁者，賜以車馬衣服，三遷魏郡太守。」

¹⁸⁵ 《漢書》卷 68〈霍光金日磾傳〉

¹⁸⁶ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉：「（薛）宣有兩弟，明、修。……後母常從修居官。宣為丞相時，修為臨菑令，宣迎後母，修不遣。後母病死，修去官持服。宣謂修三年服少能行之者，兄

致高陽侯薛宣因此被免為庶人等等。漢代以律令及文吏統治國家，一般而言禁止「背公立私」，但孝是最高價值，在孝道的領域之中，「私」不但可以害「公」，守喪其間離棄職守是被鼓勵且必要的。家庭倫理的孝行與公務行政的獎、懲結合，公務於是成了家庭倫理的延伸，與先秦儒學的理想相近，就這一點而言，察舉制度無疑是一種最具體也最踏實的儒學實踐。¹⁸⁷

對儒生而言，藉由學校與察舉兩制度，他們完成了對政府官僚體制的改造，並成功的將儒家價值置於法吏政治之上。對朝廷而言，這套仕進制度實現了對士人的操作與控制，也因此擴大了統治基礎，成功消弭了秦時朝廷與士人之間的隔閡與衝突。

必須說明的一點是，察舉制度雖然使得漢朝政權更大幅度的對士人開放了，但入仕的士人往往利用其經學家學以及富貴權勢，令其子弟在察舉上獲得優勢，形成累世仕宦的家族。據黃留珠《秦漢仕進制度》的統計，漢代孝廉的身份背景以「官貴」為最多，佔了 69.6%，加上富豪子弟，則超過了 75%，¹⁸⁸換言之察舉制度雖然打破了功臣集團對於政權的壟斷，卻也促成了另一批壟斷政權的族群形成。這種情況在東漢尤其明顯，而當代對於此現象亦早有所識，中元二年十二月，明帝詔曰：

今選舉不實，邪佞未去，權門請託，殘吏放手，百姓愁怨，情無告訴。
有司明奏罪名，并正舉者。¹⁸⁹

權門請託造成選舉不實，其實是一種制度設計上的缺失，即使有司勵精圖治，也難以扭轉此一現象。邢師義田統計東漢孝廉共三百一十名，其中家世可考者二百六十五名，確實提到家道清貧者只有十八位。漢代家族之財富往往與家族仕宦結合，二百六十五名孝廉中，出身於有父、祖、兄弟或其他成員仕宦的家族而可考者便多達一百三十九名，其中絕大多數都是累世高宦者。¹⁹⁰

漢代取士以孝、廉為宗，而士人獲得高宦最重要的能力則在於通經，因此累世高宦的家族勢必要累世通經才行，這樣的家族可以稱之為「士族」。漢代士族的形成對魏晉隋唐時期的政治、文化都有非常巨大的影響。毫無疑問的，察

弟相駁不可，修遂竟服，繇是兄弟不和。久之，哀帝初即位，博士申咸給事中，亦東海人也，毀宣不供養行喪服，薄於骨肉，前以不忠孝免，不宜復列封侯在朝省。」

¹⁸⁷ 值得注意的是：儒家雖然是特重孝道與倫理的學派，但不代表長幼尊卑是儒家的專利。漢初繼承秦法，律令中已有明顯的倫理觀念，只是程度與後世更強調服制的「儒家化」法律有別。相關討論本文第四章再詳述。

¹⁸⁸ 黃留珠著：《秦漢仕進制度》，頁 142

¹⁸⁹ 《後漢書》卷 2〈顯宗孝明帝紀〉。

¹⁹⁰ 邢師義田著：〈東漢孝廉的身份背景〉，載於《天下一家——皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011.01），頁 292-311。

舉制度是漢代士族出現的一大誘因，但漢代士人在社會結構上的整體改變還可以從更多層面來說明，本文這一部份談的是士人的官僚化，以下還要談談士人如何藉由宗族的團結而轉變為士族。

二、分異與孝悌倫理的深化

漢朝在西漢武帝時便已經確立了太學制度以及察舉取士之制，為儒學之擴張建立了制度基礎，到了西漢中後期，儒學經術的推展便頗見成效，孝道倫理更早就已經普遍被漢代各階層所接受了。孝悌雖然是公認的普遍價值，但漢代社會並沒有因此而形成宗族同居共財的家庭結構，相反的，漢代社會的普遍情況是以不超過六口的小家庭為主。這樣的家庭結構，則與戰國時代法家主導的社會革新有關，最具有代表性的，便是商鞅變法時所頒佈的分異令：「民有二男以上不分異者，倍其賦。」¹⁹¹所謂「分異」，指分居、異籍，一家有兩個成年兒子就必須分家，若不分家，則賦稅加倍計算。¹⁹²

分異令是否是秦國特有的法律？漢初賈誼批評秦政之失，將「故秦人家富子壯則出分」歸罪於商鞅，¹⁹³然而《漢書·地理志》論河內風俗時，卻把「好生分」之俗歸因於「紂之化猶存」¹⁹⁴。顏師古曰：「生分，謂父母在而昆弟不同財產。」因此「生分」原則上就是商鞅分異令的內容。河內為三晉之地，為戰國變法運動的起源，從源流上來看，秦漢社會的生分習俗不見得要歸因於商鞅，東方諸國可能早有類似的變法，只是落實程度有所差別而已。¹⁹⁵

漢初蕭何定律令「攷摭秦法，取其宜於時者」¹⁹⁶，成年兄弟分居異財在漢代完全是合法的事，張家山漢簡所出土的漢初《二年律令》中，有〈戶律〉，引數條如下：

¹⁹¹ 《史記》卷 68〈商君列傳〉

¹⁹² 「二男」指的是「成年兒子」還是包含父親在內的「成年男子」，學界有不同意見。杜正勝認為「二男」包含父親在內，成年男子結婚後就必須分家，而商鞅的分異令直到曹魏時期才廢除，延續了八百多年。李根蟠則引秦簡佐證，認為商鞅分異令中的「二男」不包括父親，並無禁止成年男子與父同居。本文李根蟠說。見杜正勝著：〈傳統家庭結構的典型〉，載於氏著：《古代社會與國家》（臺北：允晨文化，1992.10），頁 786-800。李根蟠著：〈從秦漢家庭論及家庭結構的動態變化〉，《中國史研究》，2006 年第 1 期，頁 3-7。

¹⁹³ 《漢書》卷 48〈賈誼傳〉

¹⁹⁴ 《漢書》卷 28 下〈地理志〉：「而河內殷虛，更屬於晉。康叔之風既歇，而紂之化猶存，故俗剛彊，多豪桀侵奪，薄恩禮，好生分。」

¹⁹⁵ 王先謙認為「生分」為「夫婦乖異」，但理由是「昆弟同財固善，分亦未為大失。若以父母在而分財為非，豈父母死而分財即是乎？知其義之未安矣。」見〔東漢〕班固等著；王先謙補注；上海師範大學古籍整理研究所整理：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008.12），冊六，頁 2828、2830。按秦漢法律確實不禁父母在而分財，父母死而分財則是漢代小家庭的典型，詳後述。

¹⁹⁶ 《漢書》卷 23〈刑法志〉



民大父母、父母、子、孫、同產、同產子，欲相分予奴婢、馬牛羊、它財物者，皆許之，輒為定籍。¹⁹⁷

諸後欲分父母、子、同產、主母、段（假）母、及主母、段（假）母欲分孽子、段（假）子田以為戶者，皆許之。¹⁹⁸

民欲先令相分田宅、奴婢、財物，鄉部嗇夫身聽其令，皆參辦券書之，輒上如戶籍。有爭者，以券書從事；毋券書，勿聽。所分田宅，不為戶，得有之，至八月書戶。¹⁹⁹

這幾段律文有助於我們瞭解漢代的家庭成員。「大父母」即祖父母，「同產」即同母所產之兄弟，「同產子」則為叔姪關係。「主母」一般為奴婢對女主人的稱呼，這裡推測是名義上有母子關係的女主人，妾亦可以主母稱呼正妻。²⁰⁰

「假母」為繼母，或父之旁妻。「孽子」為庶子，「假子」則為前妻之子。〈戶律〉明載諸後得以分父母之田以為戶，可見「生分」是漢朝法律明文許可的。不僅合法，分居之券書甚至與戶籍共同保存，民眾表明自己的財產應該如何相分的「先令」，也就是遺書，由於與戶籍相關，抄寫與執行都有政府的介入。

那麼漢代的家庭型態是否因為「生分」，使得所有成年男子必定分異別居，也就是家庭中都僅有父母與未成年孩子呢？從祖父母、同產到子孫「欲分」財產「以為戶」的情況來看，父母、妻、子三世同居的家庭在漢初肯定不是罕見的情況，否則律文不需要詳列家庭成員，並強調「許之」。漢初的《二年律令》與秦律有明顯的繼承關係，可惜秦律沒有〈戶律〉傳世，無法仔細比較蕭何如何在〈戶律〉上「取其宜於時者」。推敲「民有二男以上不分異者，倍其賦」的記載：秦律對於同產分異的規定可能是強制性的，而漢律則是以「欲分……許之」被動的方式許可。合理的推論是秦法確實過於嚴苛，強制性的分異可能會導致父母得不到供養，違反了自然人倫，因此最晚在蕭何作九章律時便加以修改了。

201

漢初的〈戶律〉既與商鞅的分異令有別，宗族共財同居也就不再是需受懲罰的事。雖然如此，大家庭卻沒有隨著朝廷獨尊經術、特重孝道而順勢興起，

¹⁹⁷ 《二年律令與奏讞書》，頁 225。

¹⁹⁸ 《二年律令與奏讞書》，頁 226。

¹⁹⁹ 《二年律令與奏讞書》，頁 223-224。

²⁰⁰ 《二年律令與奏讞書》，頁 105，注五。

²⁰¹ 《晉書》卷 30〈刑法〉：「改漢舊律不行於魏者皆除之，……除異子之科，使父子無異財也。」此段記載向來作為漢代類似秦朝分異令的證據，不過漢代社會雖然常見父子兄弟分居的情況，但政府對父子同居或父子兄弟都沒有加以限制。《晉書》所記載的「異子之科」可能是曹操頒佈於建安年間的法律，曹魏篡漢之後廢除。韓樹峰辨之甚詳，見氏著：《漢魏法律與社會——以簡牘、文書為中心的考察》（北京：社會科學文獻出版社，2011.05），頁 156-169。

這可能因為漢朝採用析戶授田制度的緣故。《二年律令·戶律》記載漢朝以爵位等次授田，成年男子欲自為戶的，得以占田：

關內侯九十五頃，大庶長九十頃，……大夫五頃，不更四頃，簪褭三頃，上造二頃，公士一頃半頃，公卒、士伍、庶人各一頃，司寇、隱官各五十畝。不幸死者，令其後先擇田，乃行其餘。它子男欲為戶，以受其殺田予之。其已前為戶而毋田宅，田宅不盈，得以盈。宅不比，不得。

202

未受田宅者，鄉部以其為戶先後次編之，久為右。久等，以爵先後。有籍縣官田宅，上其廷，令輒以次行之。²⁰³

此為漢代的名田宅制，凡有戶籍者，即使是次庶民一等的半賤民司寇、隱官，也得以合法授田。司寇為秦漢徒刑的一種，是伺察盜賊、監管人犯的公共勞役，算是一種很輕的刑罰，仍能作為朝廷的編戶齊民，因此給予授田。²⁰⁴隱官則是身被肉刑者，透過不同管道得以除罪或重新成為編戶民的人。由於肉刑具有不可逆轉的性質，因此隱官雖然已經除罪，仍必須承擔官府勞役，地位也比一般庶人低。²⁰⁵

一頃百畝，漢初使公卒、士伍、庶人各一頃，符合古代社會「一夫百畝」的理想。律文中也提到繼承制度，有田而不幸死的男子，由指定的繼承人「後」先擇田，其他子男若分家獨立立戶，方能有「受其殺田」的權力（也就是分「後」擇田之後所減次剩下的田地）。由於田宅不會永遠充盈足授，因此會有「未受田宅者」，鄉部會以未受田者立戶的先後編造籍簿。立戶較早者，得優先授田，同時立戶者，則以爵位分先後。

為戶而名田宅的規定如上，成年男子不願意分異卻「名田宅」的話，便是犯罪：

諸不為戶有田宅附令人名，及為人名田宅者，皆令以卒戍邊二歲，沒入田宅縣官。為人名田宅，能先告，除其罪，又畀之所名田宅，它如律令。

206

²⁰² 《二年律令與奏讞書》，頁 216-217。

²⁰³ 《二年律令與奏讞書》，頁 219。

²⁰⁴ 呂利著：《律簡身份法考論——秦漢初期國家秩序中的身份》（北京：法律出版社，2011.11），頁 266-268。

²⁰⁵ 呂利著：《律簡身份法考論——秦漢初期國家秩序中的身份》，頁 279-280。

²⁰⁶ 《二年律令與奏讞書》，頁 221。學界對「諸不為戶有田宅附令人名」的斷句與文意尚有些微爭議，參見高敏著：〈從張家山漢簡《二年律令》看西漢前期的土地制度〉，載於氏著：《秦漢魏晉南北朝史論考》（北京：中國社會科學出版社，2004.07），頁 131-132。朱紹侯著：〈呂后二



此律文列出了幾種名田宅的作弊方式，沒有立戶卻以別人的名義名田宅的，或為替沒有資格立戶名田的人非法名田的，都必須以卒戍邊二年，同時沒收作弊所得的田宅。

從消極面來看，家族同財共居可能會使部分男丁依賴家族其他成員的辛勤工作而怠惰，不但會造成人力的浪費，整體來說墾田也無法增加。就積極面來說，累世共居的大宗族人丁眾多，有條件發展成地方豪強土霸，會因此干擾官府的地方施政。名田宅制度的設計成了漢朝引誘兄弟分異一大利器，即使官府無田可授，以「為戶先後次」為標準授田機制也會吸引男子成年之後立即析戶分家，以免錯過獲得田宅的機會。在這種情況下，假設作為戶主的父親二十五歲生下長子，長子二十五歲時娶妻成家，若五十歲的父親尚有體力耕作，便會鼓勵長子立戶分居，以獲得占更多田宅的資格與機會。

漢朝律令不反對同財共居，但在制度的設計上卻明顯傾向小家庭制。就算名宅田制對抑制兼併的效果不彰，²⁰⁷但社會風俗既然形成，加上分異財產可減少家庭紛爭，朝廷對戶籍的嚴密掌控也有助於一般民戶偶爾獲得零星的授田與貸穀，因此兩漢大多數時候基層社會都是以小家庭為主的。

出土簡牘資料中證明了這一點，湖北江陵鳳凰山 10 號漢墓出土簡牘中，有屬西漢文、景時代的〈鄭里廩簿〉，記載了農戶共 25 戶，每戶能田若干人，戶口若干人，田若干畝等。去掉其中一簡殘缺不清，知道確切口數的有 24 戶，總計 110 口，平均一戶 4.58 口，數量最多的是 4 口戶與 6 口戶²⁰⁸。另外，李根蟠從《居延漢簡釋文合校》和《居延新簡》中檢得有戍卒戶口記載的資料 65 則，每戶口數比江陵鄭里稍少，每戶 2-4 口者占總戶數的 93.9%，平均每戶 3.26 人。²⁰⁹居延地區的自然環境比江陵惡劣，前往西北邊疆的戍卒當以青壯年為多，由

年賜田宅制度試探——《二年律令》與軍功爵制研究之二》，載於氏著：《軍功爵制考論》（北京：商務印書館，2008.11），頁 248-248。楊振紅著：〈二年律令與秦漢名田宅制〉，載於氏著：《出土簡牘與秦漢社會》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），頁 128-131。本文從高敏之說。

²⁰⁷ 名宅田制可分為三個層面來看，其一是規定編戶的財產轉移；其次是限制有爵者占田的最高額度，可以用「限田」來概括；其三則保障基層庶民基本經濟生活，可以用「授田」來概括。漢朝兼併嚴重，楊振紅認為名宅田制在漢文帝時已經名存實亡，原因是難以「限田」，為了緩和社會矛盾，則透過賜民、賦民、假民公田等方式授田。品鍵按：漢朝的社會結構始終以小家庭為主，代表一般庶民小家庭還是能獲得最低限度的田地耕種，不至於全部淪為豪門附庸，可見朝廷在授田這方面還是有所作用的。本文這裡討論漢代名田制度與家庭大小的關係，不論賜民田是建立在漢初的相關律令上實施，還是漢文帝之有另有一套法律規範授田的方式，以下暫且仍以「名田宅制」作論。參見楊振紅著：〈二年律令與秦漢名田宅制〉，頁 154-158。

²⁰⁸ 見李均明、何雙全編著：《散見簡牘合輯》（北京：文物出版社，1990.07），頁 70-72。李根蟠著：〈戰國秦漢小農家庭的規模的及其變化機制——圍繞「五口之家」的討論〉對此資料分析頗為透徹，文載於張國剛主編：《家庭史研究的新視野》（北京：生活讀書新知三聯書店，2004.04），頁 7-30。另外杜正勝〈傳統家庭結構的典型〉亦對此資料進行了統計分析，原則上所得結論相同，然所統計的數字稍有不準確之處。

²⁰⁹ 李根蟠著：〈戰國秦漢小農家庭的規模的及其變化機制——圍繞「五口之家」的討論〉，頁 8。

於地處前線，平均壽命可能也會比較短，造成了居延的家庭口數低於江陵地區。不過即使是溫暖的江陵，出土文獻所顯示的每戶平均口數也不超過 5 人。²¹⁰ 另外，根據傳世文獻如《漢書·地理志》、《後漢書·郡國志》所見的全國性統計，兩漢每戶人口始終維持在 6 人以下，²¹¹ 與史書常見的「五口之家」相符。直到漢朝滅亡，三國時期吳國的戶口資料也在 5 人以下。1996 年長沙出土了大批吳簡，包含了大量的戶口資料，根據于振波的統計，3-5 口之家佔了總戶數的 62.2%，若加上 2 口之家，則佔了 79.7%，幾近八成。吳簡的每戶平均人口為 4.9 人，與漢代的情況類似。²¹² 由此可知漢代家庭維持在核心家庭（夫妻以及子女）與主幹家庭（奉養父母的核心家庭）之間，兄弟同居的聯合家庭則相對比較少見。²¹³

陸賈故事是秦漢時期「父母在而昆弟不同財產」的典型例子之一：

（陸賈）有五男，乃出所使越得橐中裝賣千金，分其子，子二百金，令為生產。陸生常安車駟馬，從歌舞鼓琴瑟侍者十人，寶劍直百金，謂其子曰：「與汝約：過汝，汝給吾人馬酒食，極欲，十日而更。所死家，得寶劍車騎侍從者。一歲中往來過他客，率不過再三過，數見不鮮，無久恩公為也。」²¹⁴

陸賈將其財產分予五個孩子，自己留下寶劍、車騎等財物，在五子之間

另外，李卿的：《秦漢魏晉南北朝時期家族、宗族關係研究》（上海，上海人民出版社，2005.02），亦針對《居延漢簡釋文合校》中所見的家庭人數加以統計，共檢得 25 戶 92 口，平均每戶 3.68 人。杜正勝〈傳統家庭結構的典型〉同樣從《居延漢簡》中檢得 29 戶 102 口，平均每戶 3.50 口。李卿與杜正勝所用的樣本數較少，因此有統計上的誤差，不過仍可見漢代以核心家庭為社會主流的情況。

²¹⁰ 《漢書》卷 28〈地理志〉記載平帝元始二年（2）全國戶口資料，居延所屬的張掖郡平均每戶為 3.63 口，江陵所屬的南郡平均每戶為 5.72 口。江陵地區出土文獻所見的平均戶口數與傳世文獻所記載的頗有落差，可能跟鄭里廩簿為貸穀帳目的性質有關，需要貸穀的家庭可能是基層社會中較貧窮的一群，因此此帳目所顯示的戶口數字可能更低於當地平均值。另外，《漢書》所錄的資料為各郡縣案比上計送交朝廷的總數，不能忽略各級地方官府為了長吏考績而逐級虛報的人口數，尤其南方偏遠地區人口較密集之郡縣，考核相對困難，上計的最終總和可能與基層的真實戶口有不小的差異。不過〈地理志〉所見的西漢全國平均戶口數為 4.87 人，依舊在五人以下。相關資料參見梁方仲著：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》（北京：中華書局，2008.11），頁 6-7、19-25。

²¹¹ 西漢平帝元始二年每戶平均為 4.87 口，為傳世文獻中唯一的西漢人口記錄；東漢資料較多，明帝永平十八年（75）每戶平均口數為兩漢最大值，達 5.82 口。關於諸傳世文獻統計與整理，參見梁方仲著：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，頁 6-7。

²¹² 參見于振波著：《長沙走馬樓吳簡初探》（臺北：文津出版社，2004.10），頁 143-148。

²¹³ 漢代的家庭結構並非固定的，會隨著下一代的婚姻與分異而轉化，參見李根蟠著：〈從秦漢家庭論及家庭結構的動態變化〉。李根蟠的說法也可以解釋為何吳簡中會有零星戶口人數在 10 口以上。

²¹⁴ 《史記》卷 97〈酈生陸賈列傳〉

「十日而更」，輪流寄宿。值得注意的是，生分十分容易造成父母不得奉養的情況，若陸賈並非富豪之家，而是子壯而出分的農村家庭，當父母老邁無法自食其力，而成年已出分的兒子又有不奉養的意圖時，則父母不免挨餓受凍。在孝道觀念的大傳統下，通常「後」會選擇與父母同居，形成不包含兄弟，三世共居的主幹家庭。在主幹家庭中，青壯世代本身還具有勞動能力，還不至於因得不到奉養而挨餓，但祖父母則多半年事已高，此時法律會保障祖父母的生活，〈戶律〉有此律文：

孫為戶，與大父母居，養之不善，令孫且外居，令大父母居其室，食其田，使其奴婢，勿買賣。²¹⁵

孫為戶對大父母養之不善，祖父母是可以依法驅逐身為戶主的孫子，並在不買賣的前提下將孫的財產收為己有。老年人多半已無體力耕田，將其戶主驅逐恐怕也難以「食其田」。此條法律與其說是賜予祖父母權力，不如說是強制百姓奉養老人。此外，漢代法律也禁止成年男子以分異的方式拋棄老年、寡居、幼子等缺乏生產力的同居家庭人口。在生分之後，青壯世代有可能隨著年紀漸長而變成老年與寡居，同時又失去了勞動耕食的能力，此時法律反而會鼓勵孩子「歸戶入養」²¹⁶：

寡夫、寡婦母子及同居，若有子，子年未盈十四，及寡子年未盈十八，及夫妻皆癯病，及老年七十以上，毋異其子；今毋它子，欲令歸戶入養，許之。²¹⁷

子謁歸戶，許之。²¹⁸

除了「歸戶入養」之外，漢代法律更在某些情況下保障了同居者作為「後」的優先順序，《二年律令》中，另有〈置後律〉數條，其中有：

同產相為後，先以同居，無同居乃以不同居，皆先以長者。²¹⁹

「後」在戶主死後，擁有田宅奴婢等財產的優先繼承權，若戶主生前沒有

²¹⁵ 《二年律令與奏讞書》，頁 225。

²¹⁶ 子歸戶之後，財產有可能超過法律所規定的名田宅額度，這個問題出土律令並沒有進一步的解答，有待更多資料考證。

²¹⁷ 《二年律令與奏讞書》，頁 226。

²¹⁸ 《二年律令與奏讞書》，頁 227。

²¹⁹ 《二年律令與奏讞書》，頁 238。

置「後」，導致同產競爭為「後」，則由與戶主同居的子嗣為後。換言之奉養父母，與父母同居的孩子，在繼承權上享有優勢。

前面提到漢代的法律不反對分居異財，雖然名田宅制相當於鼓勵家庭分異，但事實上漢律也不反對戶主與父母同居共財。兩相折衷之下，漢代的基層社會便形成核心家庭與主幹家庭互相轉化的家庭結構。如果是經濟基礎相較之下比較厚實的仕宦者，朝廷顯然期待他們能建立大家庭，因此給予其家庭成員賦役的優待。《漢書·惠帝紀》記載：

今吏六百石以上父母妻子與同居，及故吏嘗佩將軍都尉印將兵及佩二千石官印者，家唯給軍賦，他無有所與。²²⁰

惠帝時代的政治主流雖然是黃老治術，但孝道是中國傳統社會的大傳統，官吏奉養父母對教化百姓多少有以身作則之用。此詔書的主要目的是優渥朝廷文吏，不過既然強調「六百石以上父母妻子與同居」，表示國家義務減免的對象包含父母妻子以及同戶籍之同居者。六百石以上官吏的兄弟不分家可以獲得一些好處，這多少可以視為朝廷對名宅田制造成「生分」後果的彌補。

漢朝以孝治天下，在獨尊經術之後，敬老與供養父母更是儒家思想的宗旨。因此朝廷必須想辦法解決孝子可能面臨的經濟問題，武帝時曾有詔曰：

古之立教，鄉里以齒，朝廷以爵，扶世導民，莫善於德。然則於鄉里先耆艾，奉高年，古之道也。今天下孝子順孫願自竭盡以承其親，外迫公事，內乏資財，是以孝心闕焉。朕甚哀之。民年九十以上，已有受鬻法，為復子若孫，令得身帥妻妾遂其供養之事。²²¹

如前所述，隨著老人失去了勞動力，「生分」所造成的負面後果便會逐漸表現出來。為了照顧老人，律令中有受鬻法與受王杖制，都是給予老人最直接的經濟、社會照顧。除此之外，老人能享高壽，肯定是得到了子孫的供養，因此朝廷也復其子嗣，讓他們更能完成供養之事。

隨著獨尊經術政策的開展，儒學以及其所強調的倫理觀逐漸深入家庭結構之中，成為一種強而有力的文化規範。若說名田宅制是引誘百姓分異的一股誘

²²⁰ 《漢書》卷2〈惠帝紀〉。顏師古注曰：「同居，謂父母妻子之外若兄弟及兄弟之子等見與同居業者，若今言同籍及同財也。」品鍵按：秦漢時代的「同居」代表同戶籍，因此兄弟之外，姊妹亦為同居，在權利義務上往往有連帶關係。漢代女子在某些條件下，亦擁有作為戶主的資格，不過賦役還是以男子為主，因此顏注亦不為失。

²²¹ 《漢書》卷6〈武帝紀〉

力，那麼儒士們的對孝道的重視無疑是一種對抗此誘力的力量，這兩種力量的並存，使得漢代的家庭結構呈現多元的面貌。在進入東漢之後，史料記載了不少兄弟同居的例子，如繆彤：

繆彤字豫公，汝南召陵人也。少孤，兄弟四人，皆同財業。及各娶妻，諸婦遂求分異，又數有鬥爭之言。彤深懷憤歎，乃掩戶自撾曰：「繆彤，汝脩身謹行，學聖人之法，將以齊整風俗，柰何不能正其家乎！」弟及諸婦聞之，悉叩頭謝罪，遂更為敦睦之行。²²²

在以分異為主流的社會中，兄弟同居相當於挑戰了風俗習慣，最大的反對者恐怕就是妻子了。姑且不論同產子在置後順序上的劣勢，²²³如繆彤兄弟四人各自娶妻，若有生子，則一戶中便有十數口一起生活，複雜的家庭成員互動多少造成摩擦，加之與社會風俗乖異，反而更容易使得家庭失和。繆彤以「深懷憤歎」、「掩戶自撾」的方式感動弟與弟媳，算是圓滿落幕的案例，但漢民間歌謠〈孤兒行〉記載兄弟同居故事，尾聲幼弟泣訴：「願欲寄尺書，將與地下父母：兄嫂難與久居」²²⁴，類似的衝突恐怕也會常見於兄弟同居的家庭之中。

分異習俗與孝悌倫理的矛盾，亦表現在刻意的追求名聲上，如姜肱：

姜肱字伯淮，彭城廣戚人也。家世名族。肱與二弟仲海、季江，俱以孝行著聞。其友愛天至，常共臥起。及各娶妻，兄弟相戀，不能別寢，以係嗣當立，乃遞往就室。²²⁵

獨尊經術與察舉制度施行既久，士人除了特重名節之外，也表現在用極誇張不合情理的方式強調孝弟等家庭倫理。姜肱及其兄弟「共臥起」可能是自小養成的習慣，但「兄弟相戀，不能別寢」卻不免流於「激詭」。²²⁶值得注意的是，東漢激詭的士風表現在孝弟行為上，固然會出現姜肱兄弟這般以同居為「友愛天至」者，也會出現讓財予兄弟叔姪者，如許武故事

²²² 《後漢書》卷 81〈獨行列傳〉。

²²³ 〈置後律〉：「死母子男代戶，令父若母，母父母令寡，母寡令女，母女令孫，母孫令耳孫，母耳孫令大父母，母大父母令同產子代戶。同產子代戶，必同居數。」見《二年律令與奏讞書》，頁 238。品鍵按：《二年律令》為漢初法律，原則是為核心家庭以及主幹家庭設計的，因此有同產子代戶必先同居數年的規定。漢代法律隨時不斷有所增益，東漢可能會出現關於聯合家庭的相關律令，唯資料不足，尚待考證。

²²⁴ 逢欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983.09），漢詩卷九，頁 270-271。

²²⁵ 《後漢書》卷 53〈周黃徐姜申屠列傳〉

²²⁶ 《後漢書》卷 37〈桓榮丁鴻列傳〉范曄論曰：「太伯稱至德，伯夷稱賢人。後世聞其讓而慕其風，徇其名而昧其致，所以激詭行生而取與妄矣。」

(許)武，太守第五倫舉為孝廉。武以二弟晏、普未顯，欲令成名，乃請之曰：「禮有分異之義，家有別居之道。」於是共割財產以為三分，武自取肥田廣宅奴婢強者，二弟所得並悉劣少。鄉人皆稱弟克讓而鄙武貪婪，晏等以此並得選舉。武乃會宗親，泣曰：「吾為兄不肖，盜聲竊位，二弟年長，未豫榮祿，所以求得分財，自取大譏。今理產所增，三倍於前，悉以推二弟，一無所留。」於是郡中翕然，遠近稱之。位至長樂少府。

227

「禮有分異之義，家有別居之道」可見分財別居是普遍被接受的。許武利用分財來為二弟與自己牟取名聲，二弟因此並得察舉，許武更因分家讓財而「遠近稱之」。將姜肱與許武的故事並列觀之，不難發現儒學雖可藉「孝行」來挑戰分異的社會風俗，亦可藉「辭讓」而順從之，利用之。²²⁸

李根蟠檢列漢代兄弟同居實例共 46 例，拜激詭士風之賜，所見絕大多數屬東漢事例，其中親在兄弟同居 6 例，雙親情況不明的兄弟同居 2 例，加上數世同財 5 例，共有 22 例；親死而兄弟分居則有 20 例，數量最多，加上長兄與幼弟同居，弟壯之後分居 4 例，則為 24 例。²²⁹無論如何，數世同財或兄弟共居都不是多數，東漢時期的家庭結構還是以主幹家庭為主，若父母得享高壽，則有機會出現聯合家庭，若父母未及待兄弟分別娶妻而亡，兄弟便會分異為兩個核心家庭。古代平均壽命較低，東漢時期的家庭結構也因此維持在每戶 6 人以下。

儒學擴張以及孝悌思想的深入無法將漢人社會改造成共財同居的家庭結構，但對於供養父母之事卻頗能著力。漢初賈誼批判秦生分之風俗云：「借父耰鉏，慮有德色；母取箕箒，立而誶語」²³⁰，但司馬遷記載陸賈故事，卻絲毫沒有任何指摘之意，可見漢初對生分的態度相對比較開放。到了東漢時代，由於儒學擴張的緣故，兄弟分異雖然依舊是社會主流，與父母別居卻顯得天理難容。東漢薛包的故事可作為典型案例：

安帝時，汝南薛包孟嘗，好學篤行，喪母，以至孝聞。及父娶後妻而憎包，分出之，包日夜號泣，不能去，至被歐杖。不得已，廬於舍外，旦

²²⁷ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉

²²⁸ 表現在孝行與辭讓兩事上的東漢激詭士風，參見張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之七，1985.06），頁 7-15、15-32。

²²⁹ 李根蟠著：〈從秦漢家庭論及家庭結構的動態變化〉，頁 8-13。

²³⁰ 《漢書》卷 48〈賈誼傳〉

入而洒掃，父怒，又逐之。乃廬於里門，昏晨不廢。積歲餘，父母慚而還之。後行六年服，喪過乎哀。既而弟子求分財異居，包不能止，乃中分其財。²³¹

薛包分出之後的反應，正代表了一種與陸賈頗有差異的價值觀。不論薛包的各種舉措是為了攫取名聲還是出自內心，總之東漢時代認為這樣強烈表達與父同居意願的行為是「至孝」的。與薛包故事相輔相成的，是靈、獻之世「察孝廉，父別居」²³²的輿論，可以想見，若薛包沒有以如此手段表達孝心，則不免因此受到當時輿論的嘲諷。另外，誠如之前所論述的，薛包能積極爭取與父同居，卻不能阻止兄弟分財異居，可見儒家的孝弟價值在這兩件事情上有不同的表現。

供養父母被視為孝道的基本，需要更豐厚的經濟收入，或更堅定的理想實踐，高宦或飽讀《詩》、《書》的儒士文吏可以竭盡其力地供養父兄，貧困或未教化的百姓卻可能因經濟因素而生分棄養，分財異居於是與社會階層有了連結。在李根蟠所列舉的漢代同居共財例子之中，屬士人、官僚、貴族、豪富者有 44 例，一般平民只有 2 例，且此 2 例都是推田業財產與兄弟的故事，即使是平民也屬於較富裕者。與此相對的，邊郡戍卒與貧農都屬於社會中比較窮困的階層，因此居延與鄭里出土籍簿所見的家庭人口都不多，顯然是以分異後的小家庭為主。²³³兩相對比，社會階層與家庭結構的連結便得以窺知一二。

在這種情況之下，歸養父母成了漢代儒吏值得稱道的施政目標，如許荊任桂陽太守，透過教化使得「還供養者千有餘人」²³⁴。何敞任汝南太守則更為典型，他透過：「分遣儒術大吏案行屬縣，顯孝悌有義行者」，使得生分者「皆歸養其父母」，父母已過世者則「迫行喪服，推財相讓者二百許人」²³⁵。儒家思想主張歸養而不阻分異，由此可知。

漢代家庭結構與儒家思想的關係頗為複雜，一方面藉由強化孝行的實踐，盡力扭轉父母不得供養的分異弊病；另一方面也透過辭讓的名義，讓友悌美德與分異風俗的矛盾衝突減到最低。值得注意的是，分異風俗雖然多少壓抑了漢代士族，²³⁶但比較常出現同居共財家庭的士人、官僚等，在漢代卻透過了太學、察舉等管道結合為一體。此外，宗族之間的連結未必要透過同居共財，大姓宗

²³¹ 《後漢書》卷 39〈劉趙淳于江劉周趙列傳〉。

²³² 〔晉〕葛洪著；楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，1991.12），卷 15〈審舉〉，頁 393。

²³³ 李根蟠著：〈從秦漢家庭論及家庭結構的動態變化〉，頁 9-15

²³⁴ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉注引謝承後漢書。

²³⁵ 《後漢書》卷 43〈朱樂何列傳〉。

²³⁶ 如張湯家族，詳後述。

族聚居鄉里，往往形成地主豪族。漢代士族是儒生、官吏，與豪強三者的結合，以下繼續論述之。



三、宗族的連結與轉型

前面談論了漢代家庭的結構，以及孝悌倫理與當時家庭結構的關係。若從家庭的角度言之，漢代的親屬關係似乎被戶籍與財產割裂為獨立的小單位，但人群互動是不可能被戶籍財產相隔而無往來的，尤其是具有血緣關係的親人。儒家講究親疏遠近，《儀禮·喪服》以五服作為規範親屬關係的核心，大約到西漢末王莽時，服制成為國家禮制以及統治上層某些人的原則，民間則有賴地方循吏的推廣。漢朝以律令治國，以目前現有的資料很難證明五服是漢代法律規範親屬關係的普遍原則，在晉泰始四年班新律明定：「峻禮教之防，準五服以制罪也。」²³⁷之前，漢代民間，尤其是一般百姓，對五服的認識與接受應該有一個漫長的過程。²³⁸

五服之外，先秦兩漢常見「家」、「族」、「宗」等觀念。家，居也，²³⁹漢代有「五口之家」的說法，董仲舒《春秋繁露》：「一家百畝，以食五口」²⁴⁰，從本文前面的討論可以得知，漢代「家」與「戶」在實際意義上大約是相通的，都可以解釋為家庭。至於「族」與「宗」，東漢《白虎通德論》有頗明確的定義：

宗者，何謂也？宗者，尊也，為先祖主也，宗人之所尊也。……²⁴¹

族者，何也？族者，湊也，聚也，謂恩愛相流湊也。上湊高祖，下至玄孫，一家有吉，百家聚之，合而為親。生相親愛，死相哀痛，有會聚之道，故謂之族。²⁴²

擁有共同先祖者皆為「宗」，在範圍上最為廣泛；而「族」則「上湊高祖，下至玄孫」，範圍比較收束，關係也比較親密，與《儀禮》中的五服相合。從「家」，到「族」、「宗」，三者是由內而外、由親而疏、由小而大的概念，用現

²³⁷ 《晉書》卷 30〈刑法〉。

²³⁸ 參見邢師義田著：〈秦或西漢初和奸案中所見的親屬倫理關係——江陵張家山二四七號墓《奏讞書》簡 180-196 考論〉，載於《天下一家——皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011.01），頁 514-539。

²³⁹ 〔東漢〕許慎；〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北，洪葉文化事業出版社，1999.11 增修一版），頁 341。

²⁴⁰ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷 8〈爵國〉，頁 240。

²⁴¹ 〔東漢〕班固等撰、陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994.08），卷 8〈宗族〉〈論五宗〉，頁 393。

²⁴² 〔東漢〕班固等撰、陳立疏證：《白虎通疏證》，卷 8〈宗族〉〈論九族〉，頁 397-398。

在的詞彙來說，就是家庭，家族與宗族。²⁴³雖然意義十分明確，但漢代對於「族」與「宗」的分別卻相當的模糊，往往並稱為宗或宗族，這與漢代宗族的發展有關。由於分異習俗的關係，漢初家族與宗族的連結普遍並不密切，西漢中期以後，隨著儒學的擴張，血緣親屬之間的聯繫才日漸緊密起來。為了避免混淆，本文以下不分家族與宗族的差異，一律以宗族代稱。

如前所述，在漢代普遍以分財異居的小家庭為主流的情況下，各家之間如何形成「生相親愛，死相哀痛」的宗族呢？事實上，血親之間的連結未必要透過同財共居方能建立，由於農業社會的特性使然，中國自古有安土重遷的社會心態，不輕易離開故土。王符云：「安土重遷，戀慕墳墓，賢不肖之所同也」²⁴⁴安土重遷使得分異家庭不至於距離家鄉太遠，而田宅之分割，則會使得族人的財產與居住地緊密相連，自然形成宗族聚居的傳統。安土重遷不但表現在宗族聚居，也會表現在合族而葬，從史前新石器時代到商、周以下的考古證據都表示：古代聚落往往把居住區、生產區與埋葬區緊密的結合在一起，這與鄭玄所說的：「同宗者，生相近，死相迫」²⁴⁵，以及王符所謂「戀慕墳墓」，指的都是同一件社會現象。²⁴⁶

宗族聚居的傳統使得宗族之間的聯繫可以超越戶籍、財產、宅地的分割，因此除了血緣的關係之外，各獨立的小家庭之間也會藉由地緣因素進一步結合。當然我們不能忽略災荒、戰爭、出仕、遠遊、逃亡、官府或土豪壓迫等等因素所帶來的人民移徙行為。若說安土重遷、宗族聚居的因素會使鄉里中代表血緣的姓氏趨於單一化，那麼種種移徙的因素便會使得鄉里中的姓氏趨於複雜化。兩相交互作用之下，有能力撐過變故的宗族，便有機會在變故之後趁機占得更多資源，以應付下一次的變故。久而久之，聚居的宗族往往能藉由團結以及長期耕耘佔據地方更多資源，成為地方大姓。

立於東漢章帝建初二年的〈漢侍廷里父老儼買田約束石卷〉，是研究漢代地方組織的重要文獻。漢代里中有父老、里正等領導人物，要成為父老除了必需年高德劭之外，還要有一定的資產。「儼」是一種民間私人結社，「父老儼」則是這個結社的名稱。這片石券的內容是說：侍廷里組織了「父老儼」，其成員共同出資買了一片田地，為了清楚規定這片田地的使用方式，便立約、刻石以傳之後人。

²⁴³ 參見趙沛著：《兩漢宗族研究》（濟南，山東大學出版社，2002.08），頁101。

²⁴⁴ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》（臺北：鼎文書局1979.11），〈實邊〉，頁446。「安土重遷」原作「夫土重遷」，據汪繼培箋校改。

²⁴⁵ 《周禮》卷10〈地官司徒〉〈大司徒〉：「以本俗六安萬民：……，二曰族墳墓……」鄭玄注：「族，猶類也，同宗者，生相近，死相迫。」頁310。

²⁴⁶ 中國上古至秦漢宗族社會族居、族葬傳統的延續性，參見邢師義田著：〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，載於：《天下一家——皇帝、官僚與社會》，頁398-435。

關於「父老」、「憚」以及這片石券記載的相關內容，本文後面章節會再討論。由於券文末刻下了立約人二十五人的姓名，正好可以作為宗族聚居的一個絕佳的例證：

建初二年正月十五日，侍廷里父老憚祭尊于季，主疏左巨等廿五人，共為約束石券里治中。……它如約束。單侯、單子陽、尹伯通、錡中都、周平、周蘭、〔父〕？〔老〕？周偉、于中山、于中程、于季、于孝卿、于程、于伯先、于孝、左巨、單力、于稚、錡初卿、左中〔文〕？□于思、錡季卿、尹太孫、于伯和、尹明功。²⁴⁷

這些人是父老憚的成員，有資格成為父老者理當有一定資產，在里中便不會是無田宅財產的佃戶。立約可考得姓名的有 6 姓 24 人，其中于氏 10 人，單氏、尹氏、錡氏、周氏各 3 人，左氏 2 人。父老憚的成員為侍廷里的父老候選人，憚中以有訾為次為里父老。于氏的人數最多，10 人便是 10 戶，從姓名來看，憚中可能有不少于氏兄弟，因此于氏不但是侍廷里裡的大姓，是父老憚的「祭尊」，可能也是里中最有勢力的家族。

〈漢侍廷里父老憚買田約束石卷〉表現出漢朝地方鄉里大姓人數眾多的一面，但也同時記載了不同姓氏混居其中，如單氏、尹氏、錡氏、周氏、左氏等。于氏之外的里民雖然勢力稍遜，卻也能享有發言權，如主疏左巨以及其他非于氏的父老憚成員等等。某些情況下，漢代有可能全里戶口都屬同一宗族，如前述〈鄭里廩簿〉記載了 25 戶的田口資料，其中除了「朱市」疑似有姓之外，絕大多數都沒有姓，只記載了「戶人聖」、「戶人擊牛」等名字。姓氏在秦時已經非常普遍，推測這份廩簿不記姓氏的原因是：鄭里可能絕大部分的戶口都姓鄭，在登記里中姓名資料時，非鄭姓宗族以外的戶口就省去了重複的書寫姓氏的功夫。

〈鄭里廩簿〉與〈漢侍廷里父老憚買田約束石卷〉兩份資料正好可以讓我們拼湊出漢代宗族里居的大致樣貌，侍廷里中的于氏佔的比例如果再高一點，侍廷里或許亦可稱之為「于里」；鄭里中如果其他姓氏夠多，或許廩簿就會把姓氏資訊記載下來。出土文獻中以姓氏名里的資料不少，推測或許都與宗族聚族里居有關。²⁴⁸

人丁興旺且團結的宗族，為了維持自身的利益，往往成為地方之霸，成為

²⁴⁷ 釋文從邢師義田〈漢代的父老、憚與聚族里居——漢侍廷里父老憚買田約束石卷讀記〉，載於：《天下一家——皇帝、官僚與社會》，頁 437-440。

²⁴⁸ 相關資料的排比參見邢師義田〈漢代的父老、憚與聚族里居——漢侍廷里父老憚買田約束石卷讀記〉，頁 457-459。

豪族。如景帝時期：「濟南睢氏宗人三百餘家，豪猾，二千石莫能制」²⁴⁹。這段文字記載以「宗人三百餘家」描述地方宗族，證實了這些宗族連結確實是建立在看似分散的小家庭之上，以另一種方式將族人結合在一起。

人口密集的地方，豪族大姓可能不只一個，一旦聯合起來，號召賓客為己用，甚至與官府小吏勾結，對於地方治安與王權來說將是一大傷害。西漢中期趙廣漢任潁川太守時，便面臨了這樣的情況：

郡大姓原、褚宗族橫恣，賓客犯為盜賊，前二千石莫能禽制。……潁川豪桀大姓相與為婚姻，吏俗朋黨。²⁵⁰

又如宣帝時嚴延年任涿郡太守，同樣有豪族大姓為亂：

大姓西高氏、東高氏，自郡吏以下皆畏避之，莫敢與語，咸曰：「寧負二千石，無負豪大家。」賓客放為盜賊，發，輒入高氏，吏不敢追。浸浸日多，道路張弓拔刃，然後敢行，其亂如此。²⁵¹

原本分散各自獨立的家庭，透過宗族的連結佔據地方利益，並且為了維持已經擁有的利益，將宗族以外，不事生產的豪傑、任俠收為賓客。西漢中期以前的豪族不以孝悌作為宗族組織的根本，未必能飽讀《詩》、《書》，更像是宗族與不法份子的聯合。由於黃老無為的關係，漢初對地方採取寬鬆的放任主義，宗族勢力快速發展起來，《漢書·食貨志》云：「罔疏而民富，役財驕溢，或至并兼豪黨之徒以武斷於鄉曲。」可見地方宗族勢力之囂張。

地方豪族的興起來自宗族的繁衍以及對經濟資源的掌握，對官府來說，若朝廷希望能夠真正的統治鄉里，將中央的行政控制力深入地方，則勢必要解決地方宗族的過度發展。武帝朝是漢代極重要的轉變時期，對地方豪族的打擊不遺餘力，包含移徙、分化、鎮壓等。²⁵²在此同時，由於太學制度與察舉制度的建立，朝廷也開始利用利祿之途吸引豪族大姓參與政權，將地方宗族收為己用。各種措施使得地方豪族在西漢中期時開始發生性質上的轉變，出現了官僚化與經學化的現象。

漢朝利用太學與察舉制度吸納人才，將官府的政治力與地方勢力接合在一

²⁴⁹ 《史記》卷 122〈酷吏列傳〉

²⁵⁰ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

²⁵¹ 《漢書》卷 90〈酷吏傳〉

²⁵² 相關討論參見趙沛著：《兩漢宗族研究》，頁 211-219。崔向東著：《漢代豪族研究》（武漢：崇文書局，2003.10），頁 131-134。

起，可稱為「官僚化」；學校教育的內容以及察舉人才的標準，使得地方宗族由役財驕溢變成守禮克讓，則可稱為「經學化」。²⁵³本文前面章節討論過這些政策與變化了，這裡再舉兩個宗族為例。如家「世以田為業」的蕭望之：

蕭望之字長倩，東海蘭陵人也，徙杜陵。家世以田為業，至望之，好學，治齊詩，事同縣后倉且十年。以令詣太常受業，復事同學博士白奇，又從夏侯勝問論語、禮服。京師諸儒稱述焉。是時大將軍霍光秉政，長史丙吉薦儒生王仲翁與望之等數人，皆召見。……望之以射策甲科為郎，署小苑東門候。……後數年，坐弟犯法，不得宿衛，免歸為郡吏。及御史大夫魏相除望之為屬，察廉為大行治禮丞。

望之有罪死，有司請絕其爵邑。有詔加恩，長子伋嗣為關內侯。天子追念望之不忘，每歲時遣使者祠祭望之冢，終元帝世。望之八子，至大官者育、咸、由。……由字子驕……家至吏二千石者六七人。²⁵⁴

蕭望之家族從東海蘭陵徙往杜陵，應該是宣帝元康元年（前 65）：「徙丞相、將軍、列侯、吏二千石、訾百萬者杜陵」政策的結果。蕭望之在霍光秉政時入仕，在此之前「事同縣后倉」十年，又「詣太常受業」，也就是成為博士弟子而進入太學。霍光死於地節二年（前 68），尚在元康元年詔高宦及訾百萬徙杜陵之前。換言之蕭氏「世以田為業」指的是在東海蘭陵的家業，顯然是地方有田產且「訾百萬」的宗族，蕭望之入仕之後才舉家徙陵。蕭望之先事后倉學詩，入長安受業太學，問學於博士，是個人學識的累積，直到以射策甲科為郎才算是踏入仕途。其後由郡吏、御史大夫屬吏察廉晉升，歷任大行治禮丞、諫大夫，丞相司直、平原太守、少府、左馮翊、大鴻臚、御史大夫等職，是西漢以通經而任大用的典範之一。蕭望之入仕以後，由於徙杜陵的緣故，其子孫被迫遠離祖傳田業，於是由「世以田為業」的地方豪宗轉變成了通經高宦之士族。²⁵⁵

不只以田為業的豪族如此，以其他經濟方式形成宗族的豪強，同樣會有「官僚化」與「經學化」的轉變，如兩漢的班氏宗族：

始皇之末，班壹避墜於樓煩，致馬牛羊數千群。值漢初定，與民無禁，

²⁵³ 參見崔向東著：《漢代豪族研究》，頁 168-179、255-288。劉師增貴稱「經學化」為「士族化」，即由「豪族」轉變為「士族」，同樣是強調經學對於宗族性質的轉變，參見劉師增貴著：《漢代豪族研究——豪族的士族化與官僚化》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1985）。

²⁵⁴ 《漢書》卷 78〈蕭望之傳〉

²⁵⁵ 魏晉南北朝時期著名的僑士族蘭陵蕭氏，《南齊書》與《梁書》將其世系上推至蕭何與蕭望之，恐不可信，顏師古注《漢書》卷 78〈蕭望之傳〉已斥其非。不過西晉因亂世而渡江的蕭整既然同出身東海蘭陵，可能是未隨蕭望之徙杜陵的別宗。

當孝惠、高后時，以財雄邊，出入弋獵，旌旗鼓吹，……壹生孺。孺為任俠，州郡歌之。孺生長，官至上谷守。長生回，以茂材為長子令。回生況，舉孝廉為郎，……成帝之初，女為婕妤，致仕就第，貲累千金，徙昌陵。昌陵後罷，大臣名家皆占數于長安。²⁵⁶
況生三子：伯、旂、稚。伯少受詩於師丹。大將軍王鳳薦伯宜勸學，召見宴昵殿，容貌甚麗，誦說有法，拜為中常侍。時上方鄉學，鄭寬中、張禹朝夕入說《尚書》、論語於金華殿中，詔伯受焉。

班氏宗族以畜牧業致富，先後藉由任俠與舉茂材入仕，完成了豪族的官僚化。在班氏家族進入官僚體系之後，漢朝也開始了獨尊經術的種種變革，班氏也就順勢經學化，由任俠之家變成了通經士族。

為了確保宗族的發展，鞏固既有的勢力，高宦者往往勉勵子孫向學，並利用察舉與蔭任的制度令子孫同樣成為高宦。蕭氏與班氏都是先有宗族，擁有一定財富勢力，再尋求轉變為士族。與此相對的，沒有宗族力量支持的單士，也能藉由先佔據朝廷要津，然後才扶植宗族勢力形成官宦世家，這種過程或許可以稱為「宗族化」。典型者為萬石君石奮的故事：

萬石君石奮，……奮年十五，為小吏，侍高祖。高祖與語，愛其恭敬，問曰：「若何有？」對曰；「有母，不幸失明。家貧。有姊，能鼓瑟。」……奮積功勞，孝文時官至太中大夫。無文學，恭謹，舉無與比。……奮長子建，次甲，次乙，次慶，皆以馴行孝謹，官至二千石。於是景帝曰：「石君及四子皆二千石，人臣尊寵乃舉集其門。」凡號奮為萬石君。
……慶方為丞相時，諸子孫為小吏至二千石者十三人。及慶死後，稍以罪去，孝謹衰矣。²⁵⁷

石奮本為小吏，家貧僅有失明老母與姊，與漢初功臣少見宗族支持的情況一樣。由於石奮諸子皆「馴行孝謹」的緣故，石氏很快的就在官僚體系中建立起數十人的官宦家族。不過石氏宗族發跡甚早，無法利用此優勢進一步經學化鞏固宗族政治地位。

西漢末期以後，通經成為高宦的不二法門。由於宗族勢力持續累積，通經入仕者便累世通經，累世通經之世家則累世官宦，如楊震、袁安等家族四世位

²⁵⁶ 《漢書》卷 100 上〈敘傳〉

²⁵⁷ 《漢書》卷 46〈萬石衛直周張傳〉

居三公，都是通經之儒宗。可見單士想要進入朝廷，通經只是最初的門檻，單士能否在仕途競爭上勝過士族才是關鍵，因此《後漢紀》云：「此時公輔者，或樹私恩為子孫計，其後累世致公卿」²⁵⁸。地方豪宗轉化為士族之餘，宗族的規模也不斷擴大，亂世時更將地緣接近的里民鄉黨納入保護，作為賓客。漢初蕭何舉宗數十人隨高祖，便能使「羣臣皆莫敢言」²⁵⁹，到了兩漢之際光武起兵，功臣以宗族賓客相隨，動輒數千人之譜。如耿純：「與從昆弟訢、宿、植共率宗族賓客二千餘人，老病者皆載木自隨，奉迎於育」。²⁶⁰劉縯、劉秀集團本身就是一個宗族的集合體，余英時論之甚詳，這裡不再贅述。²⁶¹漢末亂世也有明顯的宗族聚保鄉里的情況，如李典從父李乾：「有雄氣，合賓客數千家在乘氏」²⁶²，又許褚：「漢末，聚少年及宗族數千家，共堅壁以禦寇。」從蕭何到耿純，宗族勢力已經明顯抬頭，漢末李典、許褚等宗族聚保鄉里也就不足為奇了。

最後要再強調的一點是，漢朝宗族發展的過程中，仍然需要不斷的與分異風俗對抗，換言之有團結的宗族，也會有連結相對薄弱的宗族。如張湯家族，張湯之子張安世經營家業有成「能殖其貨，富於大將軍光」，但張安世之孫張臨將家財「分施宗族故舊」，可見其宗族順從著社會風俗分財異居。張湯的八世孫張奮，同樣繼承了這種謙儉克讓的家風，將家財盡量分贍宗親：

（張）臨亦謙儉，每登閣殿，常歎曰：「桑、霍為我戒，豈不厚哉！」且死，分施宗族故舊，薄葬不起墳。²⁶³

（張）奮少好學，節儉行義，常分損租奉，贍卹宗親，雖至傾匱，而施與不怠。²⁶⁴

由於家族分異，財產亦不斷分割以「贍卹宗親」，甚至導致有「傾匱」之慮。東漢永初三年，武始侯張吉卒，因無子而國除，延續兩百年的張湯封爵也因此中斷。張吉以無子而國除，正代表了張氏家族兄弟分異的傳統，若此兩百年間張氏宗族能更團結一些，聯絡得更緊密一些，封爵自然能覓得子嗣置後。

在中國中古政治、社會都佔有巨大影響力的士族，在西漢後期就已經漸漸形成了，他們聚居於鄉里，在經濟上往往互相合作，並藉由通經等種種手段壟

²⁵⁸ 〔晉〕袁宏著；周天游校注：《後漢紀校注》，卷 23〈孝靈皇帝紀上〉熹平元年，頁 660。

²⁵⁹ 《史記》卷 53〈蕭相國世家〉。

²⁶⁰ 《後漢書》卷 21〈任李萬邳劉耿列傳〉。

²⁶¹ 參見余英時著：〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，載於：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01）。

²⁶² 《三國志》卷 18《魏書》〈二李臧文呂許典二龐閭傳〉

²⁶³ 《漢書》卷 59〈張湯傳〉

²⁶⁴ 《後漢書》卷 35〈張曹鄭列傳〉

斷政治資源。兩晉以下的士族有不少發源於兩漢。²⁶⁵但不可忽略的是，與六朝士族相比，漢代士族的結合程度較淺，家族之財產、田宅往往分異別居，朝廷原則上也能藉由〈戶律〉掌握百姓之身家。更重要的是，漢代士族雖然勢力不小，但尚未能完全壟斷仕途。東漢政權仰賴士族的支持而建立，但缺乏宗族庇護而能成就高官者還是有的，如被列為雲台二十八將的東漢開國功臣朱祐：「少孤，歸外家復陽劉氏」²⁶⁶。東漢中期以後，則有「少孤貧，親執家苦」²⁶⁷的胡廣身登高位，史書記載其：「一履司空，再作司徒，三登太尉，又為太傅。」²⁶⁸可見當時雖然有「以族舉德，以位命賢」²⁶⁹的情況，亦有不少例外存在。

太學官校與察舉制度都是由朝廷所主導的政治制度，漢代士人因此由游士變為儒生，地方宗族因此由豪強變成士族，各自發生了不少變化。不過儒學的擴張並非止於士人及其宗族，而是浸滲到民間，到百姓的生活之中。本文在這一節討論了「孝悌」與「禮讓」兩大儒家德行如何透過律令與習俗，進入漢代普通的百姓家庭裡，然而除了以血緣為主的連結之外，還有以地緣為主的連結，下一節將繼續討論。

第四節 父老、三老的教化功能

一、漢代基層社會結構：什伍與鄉里

家庭結構與宗族關係是一種以血緣為主的連結，與此相對的，漢代鄉里的社會結構就是一種以地緣為主的人群連結。從文獻記載來看，漢代最基層的人群組織，為「什伍」與「里」，司馬彪《後漢書·百官五》記云：

里有里魁，民有什伍，善惡以告。本注曰：里魁掌一里百家。什主十家，伍主五家，以相檢察。民有善事惡事，以告監官。²⁷⁰

²⁶⁵ 相關討論參見毛漢光著：《中國中古社會史論》（臺北：聯經出版社，1988），頁 51-59。

²⁶⁶ 《後漢書》卷 22〈朱景王杜馬劉傳堅馬列傳〉

²⁶⁷ 《後漢書》卷 44〈鄧張徐張胡列傳〉。品鍵按：《後漢書》云胡廣有：「六世祖剛，清高有志節。」又其父胡貢在亡命交趾時為交趾都尉，但胡廣「隨輩入郡為散吏」，由基層小吏做起，其宗族無法給與太多庇護可想而知。

²⁶⁸ 《後漢書》卷 44〈鄧張徐張胡列傳〉

²⁶⁹ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》，〈論榮〉，頁 58。

²⁷⁰ 《後漢書》志第 28〈百官五〉。

「什伍」起源於軍隊編制，東周時期諸國為了擴大兵源，加強對人民的控制，於是將軍事編制用於行政制度上，形成鄉里相比，什伍相保的制度。商鞅變法堪稱什伍制度的早期的典型：

令民為什伍，而相牧司連坐。不告姦者腰斬，告姦者與斬敵首同賞，匿姦者與降敵同罰。²⁷¹

從諸多文獻來看，先秦時代「伍」顯然比「什」來得更重要，杜正勝、張金光等學者甚至懷疑「什」的編制可能並不存在。²⁷²〈百官志〉稱：「民有什伍」，漢代民間同樣少見「什」，而以「伍」作為鄰里編制。1984年江蘇楊州市儀徵胥浦出土了一座西漢末期墓葬，其中有一冊墓主臨終前所立，被稱為〈先令券書〉的遺囑，節錄頭尾如下：

元始五年九月壬辰朔辛丑，□高都里朱凌，凌廬居新安里，甚疾其死，故請縣、鄉三老、都鄉有秩、佐、里師田譚等，為先令券書。凌自言……。

時任知者：里師、伍人、譚等及親屬孔聚、田文、滿真。先令券書明白，可以從事。²⁷³

「三老」為漢代基層社會中非常重要的領袖名稱，後面還會詳述。「有秩」為一鄉之長，「佐」則主收賦稅，²⁷⁴鄉有秩與鄉佐都屬於官府的行政屬吏。由於〈先令券書〉具有法律效力，因此需有官府屬吏的主持，除此之外，還有親屬之外的見證人，包含「里師」與「伍人」。「里師」的性質不清楚，不過「伍人」則明顯與「什伍」有關，當為與朱凌同伍之人。

大一統帝國由於不再有兵農合一的戰爭需求，因此作為社群組織的「伍」雖然存在，但作為行政組織的功能則不得不自然弱化。實際具有行政組織功能

²⁷¹ 見《史記》卷68〈商君列傳〉。品鍵按：商鞅絕非什伍制度的創始人，早在商鞅變法前十六年，秦便以戶籍相伍了管理人民了，見《史記》卷6〈秦始皇本紀〉：「獻公……十年，為戶籍相伍」。秦制往往源自東方，這裡不討論什伍制的起源，參見杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》（臺北，聯經出版社，1990），頁216-139。

²⁷² 杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》，頁131。張金著：《秦制研究》（上海：上海古籍出版社，2004.12），頁602-605。

²⁷³ 李均明、何雙全編著：《散見簡牘合輯》（北京：文物出版社，1990.07），頁105-106。

²⁷⁴ 《後漢書》志第28〈百官五〉：「鄉置有秩、三老、游徼。本注曰：有秩，郡所署，秩百石，掌一鄉人。……又有鄉佐，屬鄉，主民收賦稅。」鄒水傑以「都鄉有秩佐」後面空白處與《居延漢簡》中留給居延令簽名的形制一樣，認為此處只有鄉佐一人，而非「有秩」與「佐」二人。鄉佐能否稱為「秩佐」，還需要更多證據證明之。參見鄒水傑著：〈三老與漢代基層政治格局之演變〉，《史學月刊》2011年第06期，頁28注7。

的編制，則為「里」。典型的里有門牆，²⁷⁵門牆之外則有田地，²⁷⁶里中諸戶房舍沿著一條街道的兩旁排列，這條街道稱之為「巷」或「街」，《漢書·藝文志》稱小說家出於「街談巷語」，就是在這種里巷之間的民間議論。

作為漢代最基層的行政組織，里的規模隨地區與人口數量而不一。《周禮》云：「五家為鄰，五鄰為里」²⁷⁷，《風俗通義》將《國語》中齊國的「五家為軌，十軌為里」與《周禮》並列；²⁷⁸另外，《公羊傳·宣公十五年》何休注曰：「一里八十戶，八家共一巷」。²⁷⁹以上三種記載都是陳述理想中的政治制度，前引歷史成分更高的《後漢書·百官五》則曰：「一里百家」。如此一來一里有 25 家、50 家、80 家、100 家四種說法，相當程度上也反映了實際情況。馬王堆三號漢墓出土的帛書〈箭道封域圖〉²⁸⁰中有數十個里，其中不少記載了戶數，多的有 108 戶，最少的則是 12 戶，²⁸¹此為漢代以自然聚落為里的一大重要證據。尹灣漢墓簡牘所記載的東海郡〈集簿〉記載，西漢後期東海郡共有 2534 個里，266290 戶，平均一里有 105 戶。若與〈箭道封域圖〉所箭的里戶數相比，地處蠻荒的長沙國顯然里的規模比較小，可見里的規模因區域而異。從秦漢時期析戶分異的情況來看，里戶數應該會隨著兄弟分家而隨時出現細微的變化，理想中整齊畫一的里制恐怕難以落實。²⁸²

雖然如此，由於里的規模大多數在百餘戶之內，除非官府將相隔甚遠的鄉

²⁷⁵ 〔西漢〕毛亨傳；〔東漢〕鄭玄箋注；〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷 4 之 2〈鄭風〉〈將仲子〉：「將仲子兮！無踰我里，無折我樹杞。」後又有「無踰我牆」、「無踰我園」等詩句。頁 329-331。

²⁷⁶ 〔東周〕公羊高傳；〔東漢〕何休解詁；〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷 16 宣公十五年：「什一者天下之中正也，什一行而頌聲作矣。」經文下何休注曰：「民春夏出田，秋冬入保城郭。」頁 418。何休注見後文引文。下凡引《春秋公羊傳》皆僅注卷次、年份，以省繁重。

²⁷⁷ 《周禮》卷 15〈地官司徒〉〈遂人〉。

²⁷⁸ 《風俗通義》：「《周禮》：『五家為鄰，四鄰為里。』春秋國語：『五家為軌，十軌為里。』里者，止也，里有司，司五十家，共居止，春秋通其所也。」見〔東漢〕應劭著；王利器校注：《風俗通義校注》（北京：中華書局，2010.05），頁 493。品鍵按：《風俗通義》稱四鄰為里，與《周禮》不合，當為應劭抄錄之誤。

²⁷⁹ 《春秋公羊傳》卷 16 宣公十五年，何休注。

²⁸⁰ 原名〈駐軍圖〉，此圖之性質及名稱參見邢師義田著：〈論馬王堆漢墓「駐軍圖」應正名為「箭道封域圖」〉，載於邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01），頁 341-355。

²⁸¹ 馬王堆漢墓帛書整理小組著：〈馬王堆三號漢墓出土駐軍圖整理簡報〉，《文物》1976 年第 1 期，頁 23。

²⁸² 張金光認為，秦里可分為兩大類，一為城邑之里，具有規劃嚴整的特點，另一則為散戶鄉村之里，居民之眾寡不一，以自然形成的聚落村莊為主體。品鍵按：里中巷道與屋舍規劃嚴整沒有問題，但里中戶數卻難以固定。秦以高壓統治著稱，在戰時或許能以軍令嚴整城邑里制，但漢初無為而治 70 年，加上什伍制的荒廢，強令戶數整齊畫一是沒有意義的。張金光亦承認不論規範多麼嚴格，理論制度與現實戶數之間肯定有無法解決的矛盾。于振波統計走馬樓吳簡所見的里戶數，里的規模多在 20 到 50 戶之間，同樣也不是整齊畫一的。見張金光著：《秦制研究》，頁 597-602。于振波著：《長沙走馬樓吳簡初探》（臺北：文津出版社，2004.10），頁 148-151。

村聚落合為一里，否則一里的居民理當彼此熟悉，在生產、祭祀、賦役、守衛等各種生活事務上結合成一個共同體。前文引〈漢侍廷里父老憚買田約束石卷〉可見漢代里中諸戶會共同出資購買田地，便是一例。此外，里民在經濟生活上結合，則以合耦同耕最常見。《周禮·里宰》云：

里宰掌比其邑之眾寡，與其六畜兵器，治其政令，以歲時合耦于耜，以治稼穡，趨其耕耨。²⁸³

關於「歲時合耦于耜」，鄭玄有更進一步的解釋：

（鄭）玄謂：耜者，里宰治處也，若今街彈之室，於此合耦，使相佐助，因放而為名。

「彈」與單、墀、憚等相同，本意是除草、整平土地，提供集會場地；集會的目的不一定，也有可能是宗教或政治活動，這裡指的就是農村結社。從鄭玄的解釋推敲，街彈為鄉里合耦而耕的社團名稱。²⁸⁴農業活動與氣候息息相關，春稼秋穡都需要短期內集結人力搶在氣候變化前完成，²⁸⁵因此需要街彈協調集結人力的時間以及農事次序。

徭役的徵調，同樣涉及農村人力的使用，因此里中會組織社團協調徭役之勞苦，讓田事不至於因卒更而荒廢，此結社稱之為「正彈」。〈酸棗令劉熊碑〉云：

愍念烝民，勞苦不均，為作正彈，造設門更。富者不獨逸樂，貧者不獨□□，□順四時，積和感暘，歲為豐穰，賦稅不煩，實我劉父，吏民愛若慈父，畏若神明。²⁸⁶

正彈與政府的徭役有關，張金光透過分析三個性質類似的漢碑，認為正彈的功能在於透過結社募集資金，在官府需要臨時徵調徭役時，此資金能用於募

²⁸³ 《周禮》卷 15〈地官司徒〉〈里宰〉。

²⁸⁴ 關於街彈的相關討論可參見張金光著：《秦制研究》（上海：上海古籍出版社，2004.12），頁 424-444。

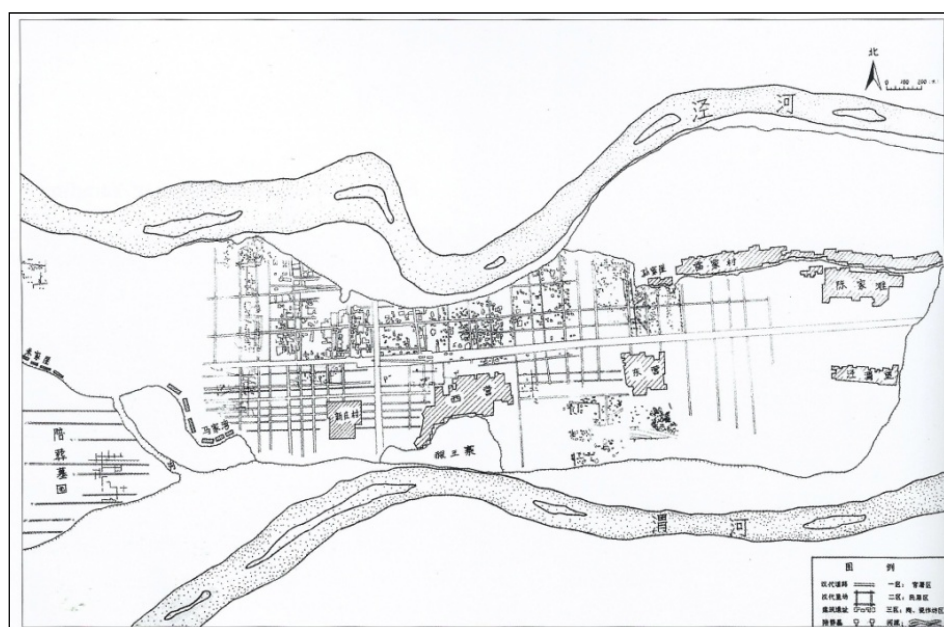
²⁸⁵ 農業活動不但要聚集人力，也要聚集畜力，因此農村常有共養、共買耕牛的情況。相關討論參見拙作：〈論耕牛與漢代農業〉，《漢學研究》第 30 卷，第 2 期（總第 69 號），101.06，頁 1-29。

²⁸⁶ 〔宋〕洪适編著：《隸釋·隸續》（北京：中華書局，1985.11），《隸釋》卷 5，頁 16 左。按：《隸釋》此碑所錄不全，另參見高文著：《漢碑集釋》（開封：河南大學出版社，1997.11），頁 206、214。又按：《漢碑集釋》：「歲為豐穰」誤作「步為丰穰」，當從《隸釋》改之。

僱人力，避免田事因此荒廢。²⁸⁷街彈的集會目的是合耦，屬於自然的農業活動，而正彈的集會目的是為了解決「勞苦不均」的問題，讓富者與貧者都能從徭役的影響中解脫，與官府的關係較為密切。漢制以非本郡人士任地方長吏，²⁸⁸有益民生的結社組織能透過行政權力推廣於不同地區，民間社團的成立與運作因此往往與官府的倡導、輔助有關。酸棗縣令劉熊能得到百姓立碑的擁戴，代表著社會基層透過結社與官府更進一步結合。「里」雖是官府的行政劃分，但這種行政劃分不能跟自然聚落脫勾，官府才能與民間互蒙其利。

百姓共同生活於街巷之間的「里」，在人口密集的城市都邑，或經朝廷規劃設置的邊塞屯墾區，都不難找到相對應的紀錄。部分考古資料也表現出城邑中里巷縱橫的一面，如漢景帝陽陵邑遺址中有東西向街道 11 條，南北向街道 31 條，組成了兩百多個密佈如棋盤的里，堪稱門巷修整，閭閻填列，如圖三：

289



圖三：陽陵邑鉆探平面圖

農村考古的資料較少，不過河南遂平縣小寨村發現了一個漢代的村落遺址，遺址中排列著七條道路，東西向六條，南北向一條，另有六行水井，與道路平行。道路與水井的分佈顯示此遺址中的屋舍原本可能分列於道路兩側，遺址為一符合文獻記載，里巷密集的村落。²⁹⁰

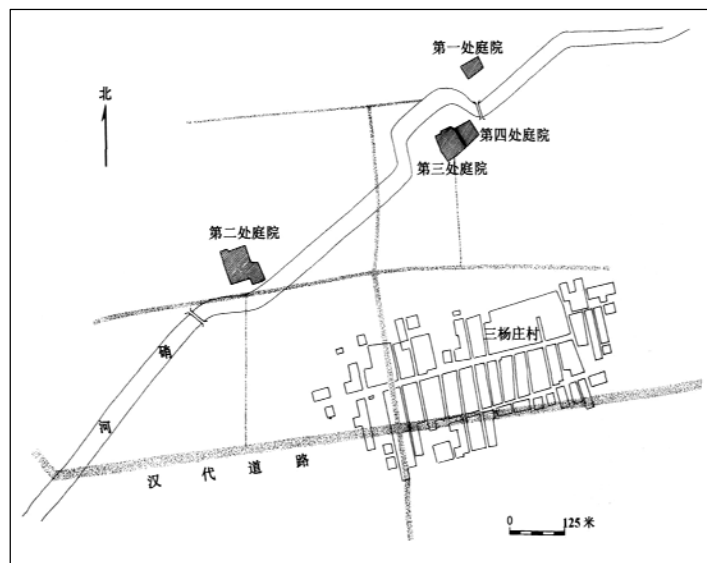
²⁸⁷ 參見張金光著：《秦制研究》，頁 444-449。

²⁸⁸ 相關考證參見嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》，頁 345-383。

²⁸⁹ 漢陽陵博物院編：《漢陽陵博物院》（北京：文物出版社，2006.03），頁 94。

²⁹⁰ 河南省文物研究所：〈河南遂平縣小寨漢代村落遺址水井群〉，《考古與文物》第 5 期，1986，頁 41-44、67。邢師義田著：〈從出土資料看秦漢聚落形態和鄉里行政〉，載於邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》，頁 281-283。

不過考古資料也同時表現出了漢代農村型態的多樣性。在河南省內黃縣梁庄鎮三楊莊的北側，2003 年 6 月因開挖水利工程，在地表 4.5 公尺下發現了西漢時期的農村庭院遺址，包含了庭院基礎、屋瓦、農田遺跡、牛蹄印等等，被視為瞭解漢代農村的重要考古發現。三楊莊遺址目前探勘總面積達一百萬平方公尺，全面發掘仍在進行中，最值得注意的部分是：分散在黃河故道內的四處庭院遺址都是獨立的農業庭院，庭院與庭院之間距離少則二十五公尺，遠則有數百公尺，居處彼此並不相連，甚至距離頗遠。如圖四：²⁹¹



圖四：內黃三楊莊漢代聚落遺址分布圖

三楊莊遺址中所見的庭院排列與其他文獻所記載的里巷情況，有非常大的差異，不少學者認為此為漢代鄉野自然農業聚落的樣貌，而與文獻所記載的典型的、理想化的「里」有別。²⁹²亦有學者認為三楊村遺址地處黃河河道上，庭院主人作為新耕地的墾殖者，不能成為漢代農村的典型。²⁹³中國幅員遼闊，城邑的農業聚落與鄉野相比，可以肯定一定有疏密上的差別，但人有聚居以及追求安全的習性，三楊村遺址確實很有可能是黃河水患影響下的特殊案例。由於

²⁹¹ 河南省文物考古研究所、內黃縣文物保護管理所：〈河南內黃三楊莊漢代聚落遺址第二處庭院發掘簡報〉，《華夏考古》2010 年第 3 期，頁 21。

²⁹² 如白雲翔著：〈秦漢時期聚落的考古發現及初步認識〉將秦漢時期的聚落分佈分為兩種形態，一種是聚集式的佈局，另外一種則是散點式的佈局，後者即以三楊村聚落為代表。白雲翔文載於《漢代城市和聚落考古與漢文化》，頁 48-50。

²⁹³ 西漢黃河水患頻繁，黃河灘地容易被洪水淹沒，因此可能不被朝廷列入統計的正規耕地，百姓於此開墾的田地與建築因此有帶有臨時性質。持此說者之代表學者為程有為，見氏著之：〈內黃三楊莊水災遺址與西漢黃河水患〉，《中州學刊》第四期（總第 166 期），2008.07，頁 174-176。孫家洲則認為三楊莊房舍的主人是黃河灘地的墾殖者，隨著墾殖的時間延長，自然有能力改善住所，因此三楊莊雖非典型農居，卻非簡陋的草舍。參見孫家洲著：〈從內黃三楊莊聚落遺址看漢代農村民居形式的多樣性〉，載於《漢代城市和聚落考古與漢文化》，頁 88-90。

漢代農村的考古資料仍十分貧乏，無法用來進一步分析傳世文獻與碑刻史料，三楊村遺址的情況只好先存而不論。

除了里之外，文獻史料亦記載了直接以「聚」、「落」為名的地名。如王莽任安漢公時廣設學校，地方上便有「鄉」與「聚」：「鄉曰庠，聚曰序」，魏人張晏曰：「聚，邑落名也。」²⁹⁴，司馬彪作〈郡國志〉亦可見大量的「聚」。「落」除了張晏用於解釋「聚」之外，還有幾個例子；如淳于恭見偷刈禾者，因伏草中，盜去乃起，因此「里落化之」²⁹⁵；又孫期奉養母親，遠人從其學者，皆執經壟畔以迫之，故「里落化其仁讓」²⁹⁶等等。從東海郡〈集簿〉等出土文獻來看，漢代基層地方行政組織在郡以下分為鄉、里二級，聚、落可能是地區俗名，是否是官府正式的行政組織還有待考察。²⁹⁷

「里」之上的行政組織為「鄉」。與「里」相比，漢朝對於鄉的掌控明顯比較有力，《後漢書·百官五》云：

鄉置有秩、三老、游徼。本注曰：有秩，郡所署，秩百石，掌一鄉人；其鄉小者，縣置嗇夫一人。皆主知民善惡，為役先後，知民貧富，為賦多少，平其差品。三老掌教化。凡有孝子順孫，貞女義婦，讓財救患，及學士為民法式者，皆扁表其門，以興善行。游徼掌徼循，禁司姦盜。又有鄉佐，屬鄉，主民收賦稅。²⁹⁸

鄉所設置的官吏較多，大鄉有秩由郡級直接派任，其他則由縣級派任嗇夫，此外還有游徼、鄉佐等。鄉三老的性質比較特殊，是非吏而得與吏比的民間領袖，具有下施教化，上達民情的作用，將於後文詳談。

²⁹⁴ 《漢書》卷 12〈平帝紀〉

²⁹⁵ 《後漢書》卷 39〈劉趙淳于江劉周趙列傳〉

²⁹⁶ 《後漢書》卷 79 上〈儒林列傳〉。

²⁹⁷ 嚴耕望懷疑里制多行於城市，而聚落之制可能多行於鄉野，但《後漢書》所附之〈郡國志〉中，雒陽、南陽等人口密集，都市化較高的地方特多聚，而零陵郡、桂陽郡下反而沒有聚，因此嚴耕望之說尚有討論空間。劉海旺認為「聚」為鄉以下的農耕聚集地，但京兆尹上林苑中有「細柳聚」，明顯與軍隊駐紮有關；又《漢書》卷 97 上〈外戚傳〉顏師古注云孝武衛皇后「葬在杜門外大道東，以倡優雜伎千人樂其園，故號千人聚。」為因政治因素所聚集的特殊職業人民，亦不能稱之為農耕聚集地。劉慶柱稱「聚」為自然空間活動單位，一般分佈於城外，但《居延漢簡》中亦可見不少「聚」，邊塞軍隊駐紮區是否能算是「自然空間活動單位」？則尚有疑慮。朱桂昌認為「聚」是人口戶數較多的里，有固定市集的則可稱為「聚」，可備為一說。關於漢代文獻所見的「聚」，還有待更多資料考證。參見嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》，頁 66-67。劉海旺著：〈由三楊庄遺址考古發現試談漢代聚落〉，載於中國社會科學院考古研究所、河南省文物考古研究所編：《漢代城市和聚落考古與漢文化》（北京：科學出版社，2012.09），頁 57-59。劉慶柱著：〈漢代城市與聚落考古研究〉，載於《漢代城市和聚落考古與漢文化》，頁 27-30。朱桂昌著：〈古「聚」考說〉，載於氏著：《秦漢史考訂文集》（昆明：雲南大學出版社，2009.01），頁 175-192。

²⁹⁸ 《後漢書》志第 28〈百官五〉。

除了鄉、里之外，漢代另外有「亭」的設置，與鄉、里是不同性質的行政系統，主盜而不主民，與本文所要談的儒學擴張關係不大，暫且略過。²⁹⁹

鄉里生活的緊密結合，與析戶分財的社會習俗是共存的，正因為鄉里社會結構能夠如此密切的合作與溝通，析戶分財對於人倫所帶來的傷害才能減到最低。基層社會中若有能力卓越的知識份子或強宗豪族，則往往成為地方上的領導人，由於基層社會的團結凝聚，這些領導人的地位更加顯得重要，以下繼續討論之。

二、士群體的邊緣：父老、里正與三老

進入大一統帝國之後，什伍逐漸失去原本作為軍事編制的作用，傳世文獻鮮少見到「伍長」一職，連西北邊塞出土的居延漢簡都罕見「伍長」這個職位。少數郡守為了貫徹朝廷旨意，加強對基層社會的控制，同時施行教化，才會特別設置「伍長」。宣帝時黃霸任潁川太守，便透過「為條教，置父老師帥伍長」的方式治理，因此對民間瑣事瞭若指掌。³⁰⁰又如韓延壽，同樣將其行政權力深入基層，史書記載：「置正、五長，相率以孝弟，不得舍姦人。閭里仟佰有非常，吏輒聞知，姦人莫敢入界。」³⁰¹韓延壽的作法與黃霸如出一轍，都是透過重新編排、安插基層領袖的方式，來達到瞭解民情，深化統治的目的。

與可能不存在的伍長相比，漢代最重要的基層領袖無疑是「父老」。漢高祖出身基層，深知父老的重要性，其征戰天下的原則之一便在於想辦法獲得父老支持，並時時安撫、籠絡各地父老。《史記·高祖本紀》云：

劉季乃書帛射城上，謂沛父老曰：「天下苦秦久矣。今父老雖為沛令守，諸侯并起，今屠沛。沛今共誅令，擇子弟可立者立之，以應諸侯，則家室完。不然，父子俱屠，無為也。」父老乃率子弟共殺沛令，開城門迎劉季，欲以為沛令。

封秦重寶財物府庫，還軍霸上。召諸縣父老豪桀曰：「父老苦秦苛法久

²⁹⁹ 參見王毓銓著：〈漢代「亭」與「鄉」「里」不同性質不同行政系統說〉，《歷史研究》1954年，第2期。

³⁰⁰ 《漢書》卷89〈循吏傳〉：「太守霸為選擇良吏，分部宣布詔令，令民咸知上意。使郵亭鄉官皆畜雞豚，以贍鰥寡貧窮者，然後為條教，置父老師帥伍長，班行之於民間，勸以為善防姦之意。……鰥寡孤獨有死無以葬者，鄉部書言，霸具為區處，某所大木可以為棺，某亭豬子可以祭，吏往皆如言。其識事聰明如此，吏民不知所出，咸稱神明。姦人去入它郡，盜賊日少。」

³⁰¹ 《漢書》卷76〈趙尹韓張兩王傳〉。關於伍長，漢末尚有一例，見《三國志》卷8《魏書》〈二公孫陶四張傳〉：「公孫昭守襄平令，召度子康為伍長。」

矣，……吾當王關中。與父老約，法三章耳。……。凡吾所以來，為父老除害，非有所侵暴，……。」

漢王之出關至陝，撫關外父老。

西入關，至櫟陽，存問父老，置酒。

魯為楚堅守不下。漢王引諸侯兵北，示魯父老項羽頭，魯乃降。³⁰²



在亂世之中，作為民間領袖，父老往往結合民丁保衛家園，因此不論是起沛縣、入關中約法三章、與項羽爭雄、戰後接收敵對勢力等等，高祖顯然都藉由與各地父老的溝通，來獲得實際的統治基礎。本文前面強調古代基層社會緊密結合的一面，而里的民間領袖便是「父老」。士人理想中的基層社會秩序，便由民間的「父老」與官方的「里正」共同維繫。何休云：

在田曰廬，在邑曰里。一里八十戶，八家共一巷。中里為校室，選其耆老有高德者名曰父老，其有辨護伉健者為里正，皆受倍田，得乘馬。父老比三老孝弟官屬，里正比庶人在官吏。民春夏出田，秋冬入保城郭。田作之時，春，父老及里正旦開門坐塾上，晏出後時者不得出，莫不持樵者不得入。……十月事訖，父老教於校室，八歲者學小學，十五者學大學……³⁰³

何休同時提到了里正，這裡有必要先解釋一下里正。里正又稱「里魁」，秦時又稱「里典」。里典與父老在秦簡中往往合併言之，合稱典、老，在里中不但要負責維持治安，若百姓有違法令，典、老往往有連帶責任。³⁰⁴秦朝的政治控制相當嚴密，湖南里耶出土秦簡記載了秦始皇三十二年正月，啟陵鄉之鄉夫（疑為鄉嗇夫）向上級請示將成里一名叫作「成」的人任命為里典，錄之如下：

卅二年正月戊寅朔甲午，啟陵鄉夫敢言之：成里典、啟陵郵人缺，除士伍成里句、成，成為典，句為郵人。謁令、尉以從事，敢言之。³⁰⁵

³⁰² 以上諸條俱見《史記》卷8〈高祖本紀〉。

³⁰³ 《春秋公羊傳》卷16宣公十五年，何休注。

³⁰⁴ 如《睡虎地秦墓竹簡》：「匿敖童，及占癰不審，典、老贖耐。百姓不當老，至老時不用請，敢為詐偽者，貲二甲；典、老弗告，貲各一甲；伍人，戶一盾，皆遷之。傳律。」整理小組將「老」解釋為「伍老」，應是根據《韓非子》〈外儲說左下〉的記載：「訾其里正與伍老屯二甲。」但此為一條孤證，其他秦漢文獻皆未見有伍老，以父老在歷史上的活躍程度，此處解釋為父老更符合古代基層社會的樣貌。參見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990.09），頁87。邢師義田〈漢代的父老、俾與聚族里居——漢侍廷里父老俾買田約束石卷讀記〉，載於：《天下一家——皇帝、官僚與社會》，頁440-442。

³⁰⁵ 簡號 J1(8)157 正面。釋文見王煥林著：《里耶秦簡校詁》（北京：中國文聯出版社，2007.09），頁51-53。圖版見湖南省文物考古研究所編著：《里耶秦簡〔壹〕》（北京：文物出版社，

此簡同時請示將「句」任命為啟陵郵人，暫且不提。秦朝的里典由官府派任，且經過了鄉級政府提名，縣級政府任命的手續，代表朝廷權威的向下延伸的情況。漢朝繼承了大部分秦朝的律令制度，因此里正可能也是官派，漢末崔琰少時樸訥，好武事，受到官府賞識，「鄉移為正」³⁰⁶，便是明證。

里正出自於官府選派，里父老卻有濃濃的民間性，應出自於民間自行推舉，前面曾經提到的〈漢侍廷里父老儼買田約束石卷〉（如圖五）³⁰⁷便明白表示里父老的選擇是以「訾次」：

建初二年正月十五日，侍廷里父老儼祭尊于季，主疏左巨等廿五人，共為約束石券里治中。乃以永平十五年六月中，造起儼，斂錢共有六萬一千五百，買田八十二畝。儼中其有訾次當給為里父老者，共以容田借與，得收田上毛物穀實自給。即訾下不中，還田，轉與當為父老者，傳後子孫以為常。其有物故，得傳後代戶者一人，即儼中皆訾下不中父老，季、巨等共假賃田，它如約束。單侯、單子陽……³⁰⁸

侍廷里這份買田約束石券個案透露出不少訊息，首先是里父老並非由官府派任，而是民間依照某種標準制訂擔任父老的資格，如侍廷里是以擁有資產多寡為標準，即「有訾」者；資產不足者則沒有資格擔任父老，即「訾下不中」。其二，里父老必須負擔許多公務，負擔公務則需要有財力作為後盾，因此侍廷里不但要求擔任父老者必須本身擁有夠數量的資產，還集資買田借與父老，讓父老「得收田上毛物穀實自給」。其三，侍廷里尚須集資買田供給父老使用，代表何休所言：父老「皆受倍田」的機制難以落實。若官府沒有能力提供父老足夠的幫助，必須靠民間互助的方式維持功能，那麼在民間與官府的權力拔河上，父老無疑是更傾向於民間的。

2012.01)，頁 37。

³⁰⁶ 《三國志》卷 12《魏書》〈崔毛徐何邢鮑司馬傳〉：「崔琰字季珪，清河東武城人也。少樸訥，好擊劍，尚武事。年二十三，鄉移為正，始感激，讀論語、韓詩。」

³⁰⁷ 拓本見徐玉立主編：《漢碑全集》（鄭州：河南美術出版社，2006.08），第一冊，頁 135、137-140。

³⁰⁸ 釋文從邢師義田〈漢代的父老、儼與聚族里居——漢侍廷里父老儼買田約束石卷讀記〉，載於：《天下一家——皇帝、官僚與社會》，頁 437-440。

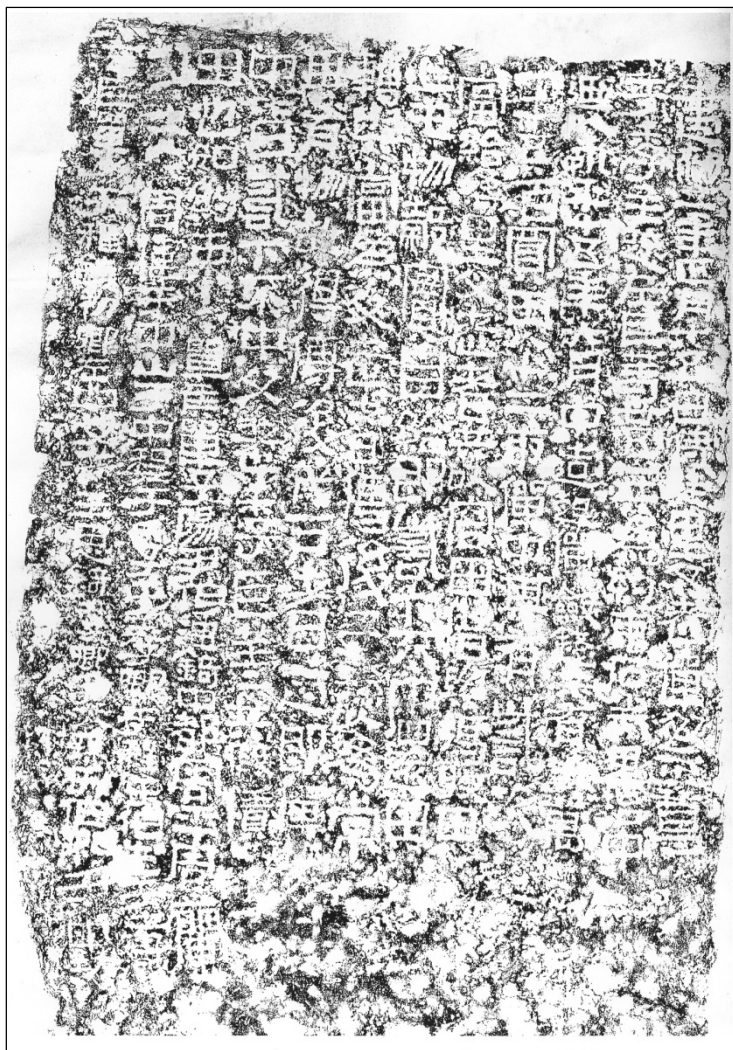


圖 五：〈漢侍廷里父老儼買田約束石券〉拓本。

里父老之外，漢代還有三老。三老起源甚早，魏文侯時西門豹治鄴，當時便有三老聯合巫祝與廷掾欺騙鄉民的情況。³⁰⁹高祖於秦末征戰天下特重籠絡父老階層，漢二年春便將三老納入所屬郡縣的行政體系之中：

舉民年五十以上，有脩行，能帥眾為善，置以為三老，鄉一人。擇鄉三老一人為縣三老，與縣令丞尉以事相教，復勿繇戍。以十月賜酒肉。³¹⁰

雖然同屬基層社會領袖，且工作內容以及性質十分類似，但三老與前面所談的里父老並不相同。作為專職的職稱，三老為鄉、縣以上的職位，而父老則

³⁰⁹ 《史記》卷 126〈滑稽列傳〉褚先生補傳：「魏文侯時，西門豹為鄴令。豹往到鄴，會長老，問之民所疾苦。長老曰：『苦為河伯娶婦，以故貧。』」豹問其故，對曰：「鄴三老、廷掾常歲賦斂百姓，收取其錢得數百萬，用其二三十萬為河伯娶婦，與祝巫共分其餘錢持歸。……」

³¹⁰ 《漢書》卷 1 上〈高帝紀〉

指里父老。趙過為代田法，為了將其革新過的農業技術傳達至民間，動員了官府以及民間的力量：「二千石遣令長、三老、力田及里父老善田者受田器，學耕種養苗狀。」³¹¹並列三老與里父老，便是明證。

里父老原則上出自於民間推舉，如侍廷里以「訾次」作為里父老等等；三老則與官府的關係較為密切，享有朝廷給予的各種賦役優待與賞賜，同時又擁有「與吏比」的資格。《史記·平準書》曰：「非吏比者三老」如淳曰：「非吏而得與吏比者，官謂三老、北邊騎士也。」與父老相同的是，三老並非正式的官府文吏，但漢朝政府另外授與三老「與吏比」的資格，因此三老雖然不是吏，卻具有官吏的地位，因此不論三老是否出自於民間推舉，要當上鄉三老或縣三老，肯定要經過官府認可才行。

尹灣漢墓簡牘中的〈集簿〉先錄縣三老、鄉三老、孝、弟、力田等共五百餘人，再錄吏員共二千二百餘人。吏員二千二百餘人中，並不包含三老等五百餘人，此可見三老「非吏」的一面；〈集簿〉錄三老而不錄里父老，則可見三老「與吏比」的一面。用張金光的說法，三老是「更帶有官氣」，而父老則是「帶有民間氣」³¹²。

但這不代表三老與父老是屬性不同的領袖，何休曰：「父老比三老、孝、弟官屬」，可見父老與三老在性質上是相同的，都屬於社會基層的領袖人物。從朝廷的角度來看，縣以下都是民間，里父老與縣、鄉三老的差異並不大，因此常常視情況並稱，或統稱以父老，或統稱以三老，或合稱為長老、耆老、父兄等等。各種名稱混同使用，《史記》可以見到不少例子。如司馬遷錄司馬相如之〈諭告巴蜀檄〉云：「驚懼子弟，憂患長老」、「讓三老孝弟以不教誨之過。」檄中已經並用長老與父老。傳中司馬遷云：「乃著書，籍以蜀父老為辭，而已詰難之」，所錄司馬相如之難，則曰：「耆老大夫薦紳先生之徒二十有七人」³¹³，又以「耆老大夫」稱「蜀父老」。又《史記·陳涉世家》記陳涉稱王云：「號令召三老、豪傑與皆來會計事」，³¹⁴在《史記·張耳陳餘列傳》中變成了「陳中豪傑、父老乃說陳涉」³¹⁵等等。

三老與父老雖然有差別，但性質與功能卻十分接近，漢人在比較不嚴謹的敘事中往往並稱。因此縣三老、鄉三老與里父老或許可以合稱之為「父老群體」或「三老群體」，總之代表了民間社會的領導階層。

³¹¹ 《漢書》卷 24 上〈食貨志〉

³¹² 張金光著：《秦制研究》，頁 429。另可參見牟發松著：〈漢代三老：非吏而得與吏比的地方社會領袖〉，載於氏著之：《漢唐歷史變遷中的社會與國家》（上海：上海人民出版社，2011.10），頁 223-227。

³¹³ 《史記》卷 117〈司馬相如列傳〉

³¹⁴ 《史記》卷 48〈陳涉世家〉

³¹⁵ 《史記》卷 89〈張耳陳餘列傳〉

里父老來自於民間自行推舉，因此作為里父老的資格可能因地而異，但三老的資格卻有朝廷的正式命令作為基礎，而此基礎可能也會直接成為在民間選擇里父老的原則。從相關的史料紀錄來看，可以分為四個部分：

其一：年高者。漢二年的詔令中，首列「年五十以上」，名義上來說，三老、父老都與尊老有關，而尊老又與孝行有關，《孝經·援神契》曰：「尊三老者，父象也」³¹⁶。因此尊三老某些程度上也相當於孝行的表彰。

順帶一提，在儒家思想的指導之下，尊老與孝行是不能分階層的，因此不止鄉、縣有三老，朝中也有三老，王莽以《禮記》之說，³¹⁷有養三老五更於辟雍之舉，³¹⁸此後朝廷中也有以養老尊奉為名義的三老，是為國三老。³¹⁹賈山〈至言〉曰：「以天子之尊，尊養三老，視孝也」³²⁰。與《孝經·援神契》所談論的三老，都是尊老意義下所設置的國三老。

郡可能也有三老。《後漢書》記載王景之父王閎為樂浪郡三老，³²¹不過此為史書中唯一一則郡三老的孤證，《漢書·百官公卿表》與《後漢書·百官志》均隻字不提郡三老，因此郡三老的設置應該不是常設制度，而是郡太守在原有制度上的特殊安排。

相對於基層以「年五十以上」為標準，國三老所尊奉的可能都是古稀以上的老人，如李充以八十八歲為國三老，³²²楊厚為國三老，而年九十卒，³²³可見三老本有官府勸民養老之意。郡三老非常制暫且不談；國三老純以尊奉為教，在國政上並沒有任何實權，與鄉、縣三老密切的與百姓互動截然不同，但這無妨於不同階層共同推行的尊老價值。

其二：有德而能為民師者。漢二年的詔令次列「有脩行，能帥眾為善」，文帝十二年又有詔曰：「三老，眾民之師也」³²⁴，又武帝元狩六年詔：「諭三老、孝、弟以為民師」³²⁵，可見三老不但須年劬，還需德高，足以作為百姓之表率。

三老之德，通常與克讓、孝弟等儒家美德有關。如樊重：

³¹⁶ 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994.12），中冊，頁968。

³¹⁷ 《禮記》卷20〈文王世子〉：「遂設三老、五更，羣老之席位焉。」

³¹⁸ 《漢書》卷99上〈王莽傳〉：「居攝元年正月，莽祀上帝於南郊，迎春於東郊，行大射禮於明堂，養三老五更，成禮而去。」

³¹⁹ 國三老起源極早，性質同樣以尊老為主，《史記》卷43〈趙世家〉：「武靈王少，未能聽政，博聞師三人，左右司過三人。及聽政，先問先王貴臣肥義，加其秩；國三老年八十，月致其禮。」

³²⁰ 《漢書》卷51〈賈鄒枚路傳〉。

³²¹ 《後漢書》卷66〈循吏列傳〉。

³²² 《後漢書》卷81〈獨行列傳〉。

³²³ 《後漢書》卷20〈蘇竟楊厚列傳〉。

³²⁴ 《漢書》卷4〈文帝紀〉。

³²⁵ 《漢書》卷6〈武帝紀〉。

（樊重）外孫何氏兄弟爭財，重恥之，以田二頃解其忿訟。縣中稱美，推為三老。³²⁶

樊重以「田二頃」解決了外孫何氏兄弟爭財的問題，一方面顯示出讓財的美德，另一方面也成全了何家的兄弟情誼，「縣中稱美」代表樊重的德行可以作為鄉里的模範，因此被推選為三老。

其三：有能力者。這部分可以舉西漢前期的任安為例，為了出人頭地，任安選擇了沒有豪族勢力的武功小邑發展，並憑藉自身的智略能力獲得百姓支持：

武功，扶風西界小邑也，谷口蜀道近山。（任）安以為武功小邑，無豪，易高也，安留，代人為求盜亭父。後為亭長。邑中人民俱出獵，任安常為人分麋鹿雉兔，部署老小當壯劇易處，眾人皆喜，曰：「無傷也，任少卿分別平，有智略。」明日復合會，會者數百人。任少卿曰：「某子甲何為不來乎？」諸人皆怪其見之疾也。其後除為三老，舉為親民，出為三百石長，治民。³²⁷

任安在武功屬外來人口，能被除為三老，最大的原因恐怕便在於「分別平，有智略」。漢初民間對於此類人物頗為讚賞，如陳平分肉故事然。³²⁸

其四：有產業且能賑贍鄉里者。儒家講究先富後教，事實上如果連溫飽都不得，孝弟、克讓等的德行也只能空談而已，因此能「率眾為善」者，往往具有一定產業。同樣以樊重為例：

世善農稼，好貨殖。重性溫厚，有法度，三世共財，子孫朝夕禮敬，常若公家。其營理產業，物無所棄，課役童隸，各得其宜，故能上下戮力，財利歲倍，至乃開廣田土三百餘頃。其所起廬舍，皆有重堂高閣，陂渠灌注。又池魚牧畜，有求必給。嘗欲作器物，先種梓漆，時人嗤之，然積以歲月，皆得其用，向之笑者咸求假焉。貲至巨萬，而賑贍宗族，恩加鄉閭。³²⁹

若非「貲至巨萬」，豈能「賑贍宗族，恩加鄉閭」？樊重可以說是漢朝理

³²⁶ 《後漢書》卷 32〈樊宏陰識列傳〉

³²⁷ 《史記》卷 104〈田叔列傳〉，褚先生曰。

³²⁸ 《史記》卷 56〈陳丞相世家〉：「里中社，（陳）平為宰，分肉食甚均。父老曰：『善，陳孺子之為宰！』」

³²⁹ 《後漢書》卷 32〈樊宏陰識列傳〉

想中的三老典範，兼具了營理產業的能力以及種種儒家美德，更兼具了地方豪族的身份，能起教化鄉里的作用。不過與年高、德劭、有能力相比，擁有產業倒未必是三老的必要條件。任安前往武功謀求發展的原因是：「武功小邑，無豪，易高也」，可見當地沒有豪強宗族，因此他比較容易憑個人學識獲得鄉里支持。

前面曾經討論過漢代宗族在鄉里聚居的情況，也探討了宗族成為地方勢力的具體情況，我們不難發現漢代的父老群體基本上與地方宗族勢力是重疊的。當地方宗族逐漸發展並建立起緊密聯繫後，由於得互通有無，老人的照料自然比無宗族支持的家庭來得妥善，這便滿足了第一與第二項資格；緊密聯繫的宗族，自然有聯合不同家庭的經驗與本事，這便滿足了第三項資格；宗族齊心營治產業，又豈是鄉里小家庭所能比擬的？第四個條件也就達成了。宗族在鄉里往往享有許多優勢，就這方面來說，宗族的長老出任父老或三老，顯然是極為順理成章的。

任三老的資格頗多記載，但史傳中沒有明確表示鄉三老的來源，推測可能選自里父老，猶如縣三老選自鄉三老一樣。同樣作為民間領袖，三老與父老的推舉資格可能是相似的，何休「選其耆老有高德者名曰父老」的言論，不能純以理想情況視之。回頭檢視侍廷里父老俾的內容，以「訾次」為父老可能只是條件之一，年高德劭可能已經被視為「理當如此」而無須另外書寫於石券之中；相反的，石券之所以特地強調訾次，並以此傳諸後人，可能正表示有訾並非擔任父老（或三老）的必要條件，由於與漢代的普遍共識有一些差距，為了避免後世子孫在這方面產生爭議，這才以石券書之。

再談談父老群體在社會基層的工作，基本上包含了三個重點：其一是「帥眾為善」，也就是必須擔起教化鄉里的責任；其二是主持民間的各項宗教祭祀活動；其三則是「縣令丞尉以事相教」，也就是與官府合作，共同完成維持秩序，貫徹律令等統治措施。下面先討論第三個部分，父老身處民間，對於民間事務自然更加瞭解，前面提到黃霸與韓延壽透過置伍長等職位來治理地方，就制度上來說，地方上的父老群體本身就擔負著協治理的工作，因此只要地方長吏願意求問父老，不少問題可以快速的獲得解決。如張敞：

京師寢廢，長安市偷盜尤多，百賈苦之。上以問（張）敞，敞以為可禁。敞既視事，求問長安父老，偷盜酋長數人，居皆溫厚，出從童騎，閭里以為長者。敞皆召見責問，因貰其罪，把其宿負，令致諸偷以自贖。偷長曰：「今一旦召詣府，恐諸偷驚駭，願一切受署。」敞皆以為吏，遣歸休。置酒，小偷悉來賀，且飲醉，偷長以赭汙其衣裾。吏坐里閭閱出者，

汙赭輒收縛之，一日捕得數百人。窮治所犯，或一人百餘發，盡行法罰。由是枹鼓稀鳴，市無偷盜，天子嘉之。³³⁰

長安父老顯然早知偷盜之酋長為何人，甚至偷長本身也是閭里長者，顯然偷盜與鄉里父老屬於一共犯結構。雖然如此，只要長吏願意，想辦法打破此一結構，由於父老熟悉地方民情，且容易獲得罪犯信任的特性，一旦政治權威與父老群體結合，統治自然無往而不力。

三老為「與吏比者」，與政治權威的結合自不待言。里父老雖然較具民間氣息，但同樣與官府有十分密切的合作，居延漢簡中有兩個「封檢匣」書寫著里父老協助鄉有秩收「秋賦錢」的紀錄，舉其中較無缺字的封檢匣為例：

東利里父老夏聖等教數
秋賦錢五千 西鄉守有秩志臣佐順臨
□□親具³³¹

封檢的大意是：與封檢同時附上的秋賦錢五千，是名叫「夏聖」的東利里父老等人所數；西鄉守有秩「志臣」，以及鄉佐「順」，親自點交。³³²由此可知，透過父老群體，統治者才能真正將統治基礎深入民戶之中，使官民結合為一體。

關於宗教祭祀活動，可以用《春秋繁露·止雨》的記載為例：

雨太多，令縣邑以土日，塞水瀆，絕道，蓋井，禁婦人不得行入市。令縣鄉裡皆掃社下。縣邑若丞合史、嗇夫三人以上，祝一人；鄉嗇夫若吏三人以上，祝一人；里正、父老三人以上，祝一人，皆齊三日，各衣時衣。具豚一，黍鹽美酒財足，祭社。³³³

《春秋繁露》所記載的止雨活動雖然從官府的角度出發，但雨水多寡對農業社會的影響極大，求雨、止雨的祭祀無疑是民之大事。從此段的記載來看，與祭祀活動的有官吏、里正、父老與祝，作為溝通橋樑的父老，在此官民合作的活動中自然也佔據一重要地位。

³³⁰ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉。

³³¹ 謝桂華、李均明、朱國炤著，《居延漢簡釋文合校（上冊）》（北京：文物出版社，1987.01），頁 77。

³³² 《居延漢簡釋文合校》釋末二字為「親具」，其意清楚明白，守屋美都雄所見之舊釋文為「親且」，認為應該改釋「親見」，不如「親具」文意通暢。參見〔日〕守屋美都雄著：〈父老〉，載於劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯·第三卷》（北京：中華書局，1993），頁 570-572。

³³³ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷 16〈止雨〉，頁 437-438。

父老群體最重要的工作肯定是教化，因此《後漢書·百官五》直言：「三老掌教化」，並強調「孝子順孫，貞女義婦，讓財救患」的「善行」。在儒家學說以及朝廷刻意的強調之下，漢代最重視的美德無疑就是孝悌，若鄉里中有不孝或兄弟失和之事發生，父老群體也有責任。如韓延壽入守左馮翊時，接受丞掾的建議：「循行郡中，覽觀民俗，考長吏治迹。」從而發現民間因兄弟分異而「訟田」：

民有昆弟相與訟田自言，延壽大傷之，……移病不聽事，因入臥傳舍，閉閣思過。一縣莫知所為，令、丞、嗇夫、三老亦皆自繫待罪。於是訟者宗族傳相責讓，此兩昆弟深自悔，皆自髡肉袒謝，願以田相移，終死不敢復爭。延壽大喜，開閣延見，內酒肉與相對飲食，厲勉以意告鄉部，有以表勸悔過從善之民。³³⁴

透過鄉部基層領袖演出一場「自繫待罪」的戲碼，使地方宗族「傳相責讓」而自悔，達到了教化的目的。在史傳當中，韓延壽堪稱藉父老群體遂行教化的典範，《漢書》載其治潁川，召郡中長老「問以謠俗，民所疾苦」：

潁川多豪彊，難治，……民多怨讎。延壽欲更改之，教以禮讓，恐百姓不從，乃歷召郡中長老為鄉里所信向者數十人，設酒具食，親與相對，接以禮意，人人問以謠俗，民所疾苦，為陳和睦親愛銷除怨咎之路。長老皆以為便，可施行，因與議定嫁娶喪祭儀品，略依古禮，不得過法。延壽於是令文學校官諸生皮弁執俎豆，為吏民行喪嫁娶禮。百姓遵用其教，賣偶車馬下里偽物者，棄之市道。數年，徙為東郡太守，黃霸代延壽居潁川，霸因其跡而大治。³³⁵

韓延壽治潁川的例子突顯出儒學實踐的兩個部分：其一，韓延壽並非將《禮》原封不動的搬到民間實行，而是與長老「議定」，採取「略依古禮，不得過法」的策略。換言之士大夫若要實踐教民禮讓的儒家政治思想，必須透過與父老群體的溝通，才能讓「禮」在民間的實踐不至於僵化為樣版，教化才真正具有儒家意義。其二，孝行與友悌是人倫天性，實踐起來相對比較容易，但「禮不下庶民」，禮儀為相當精緻的儒士文化，本不屬於民間所有。在這種情況下，百姓要獲得、實踐禮儀，同樣必須透過父老群體與士大夫的溝通，方能達

³³⁴ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

³³⁵ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

到上達民情，下施教化的目的。

除了移風化俗之外，父老群體可能還有一個與教化有關的重要功能，便是作為察舉制度中，評價孝弟、孝行等美德的關鍵人物。漢代各類選舉都是從名聲聞於鄉里開始的，所謂「鄉舉里選」³³⁶，《漢書·宣帝紀》云：「令郡國舉孝弟有行義聞于鄉里者各一人」，換言之郡國欲舉人才，必須先訪查鄉里是否有以孝弟聞名的人物。

漢代的察舉以孝廉為主，孝廉可分為「孝」與「廉」兩大價值標準，察廉是文吏工作的評比，基層文吏必需跟人民接觸，因此鄉里評價對於「廉」具有一定的參考價值。但除了百姓的觀感之外，文吏本身還有一套考課制度得以評判其人，因此有「鄉舉里選，必累功勞」的說法。「孝」屬家庭倫理，卻沒有辦法用制度「以法繩之」，因此在孝弟的評價上，只能訴諸左鄰右舍所見的情況，也就是鄉里的名聲。如江革故事

建武末年，與母歸鄉里。每至歲時，縣當案比，（江）革以母老，不欲搖動，自在轅中輓車，不用牛馬，由是鄉里稱之曰「江巨孝」。太守嘗備禮召，革以母老不應。³³⁷

「江巨孝」之名不是出自於儒生士大夫，也不是出自於官府文吏，而是來自於鄉里之人。鄉里名聲傳至郡守，以孝治天下的漢代官府當然不能等閒視之，因此太守必須備禮而召，表示對孝行的重視。許武故事則更明顯表現出鄉里評價對於察舉的關鍵性：

（許）武以二弟晏、普未顯，欲令成名，乃請之曰：「禮有分異之義，家有別居之道。」於是共割財產以為三分，武自取肥田廣宅奴婢強者，二弟所得並悉劣少。鄉人皆稱弟克讓而鄙武貪婪，晏等以此並得選舉。³³⁸

許晏、許普兄弟名聲來自於「鄉人」，鄉人稱讚二弟克讓，使得許晏等得選舉，鄉里評價對於選舉的重要性可見一斑。漢代以孝治天下，在家庭倫理與文法吏事的取捨上，毫無疑問的是以孝行為優先，順帝時，太史張衡云：「自初

³³⁶ 《後漢書》卷3〈肅宗孝章帝紀〉。：「選舉乖實，俗吏傷人，官職耗亂，刑罰不中，可不憂與！……夫鄉舉里選，必累功勞。」品鍵按：東漢由於士族興起，選舉與文吏考課逐漸脫鉤，因此章帝才會強調「必累功勞」。士族往往擁有地方勢力，與父老群體結合程度較深，當士族不為國家謀利益時，便會出現選舉乖實的弊病。

³³⁷ 《後漢書》卷39〈劉趙淳于江劉周趙列傳〉

³³⁸ 《後漢書》卷66〈循吏列傳〉

舉孝廉，迄今二百歲矣，皆先孝行，行有餘力，始及文法。」³³⁹察舉以孝行為先，孝行見於鄉里，鄉里以三老掌教化，那麼父老群體無疑代表察舉制度的民間意見領袖。當父老群體與地方宗族結合時，宗族也就能進一步掌控漢代鄉舉里選的進行了。

從文化的角度來說，父老肩負著教化的責任，不全然是士，卻擁有士的功能，處於士群體的邊緣；從統治的角度來說，父老必須協助文吏進行行政事務，不是吏，卻得與吏比，亦處於官僚群體的邊緣。再加上察舉制度的影響，父老群體與士族可謂一體之兩面，成了貫通漢代政治、社會文化的重要關鍵。

父老群體的地位重要，在漢代便為百姓所共知，尤其鄉三老地位更尊，各種歌功頌德的漢碑中，已經明顯可見三老地位遠在其他鄉官之上。陳直所述極為精要：

外以掌教化為名，上可以聞國政，下可以愚鄉曲，或大或小，無施不可，真是兩漢突出之政治制度。再看東漢各歌功頌德碑中，大而頌三公者，中而頌太守刺史者，下而頌縣令長及處士者，而頌鄉官的則專歌頌三老，不聞有歌頌嗇夫、游徼者，足證三老之身分，不能與其他鄉官並論。……縣令長視游徼為當然屬吏，視嗇夫已高一等，視三老已如《趙寬碑》所說師而不臣地位了。³⁴⁰

本文此章一路談論下來，耙梳了漢代各項政治制度、社會文化的具體面貌，可知父老群體、士人群體、宗族、地方豪強等，在西漢後期逐漸合而為一。三老之所以能獲得如此重視，自然也與其背後有各式各樣的勢力與知識權力給予支撐的緣故。陳直所云之「師而不臣」，出自於〈三老掾趙寬碑〉，趙寬為西漢名將趙充國之後，碑文詳載趙氏家族世系達十世，累世官宦，毫無疑問也是士族：

……脩習典藝，即敦《詩》、《書》，悅志禮樂，由複研機篇籍，博貫史略，雕篆六體，稽呈前人，吟詠成章，彈翰為法，雖揚、賈、斑（班）、杜，弗或過也。是以休聲播於遠近。永建六年，西歸鄉里，大（太）守陰嵩……，時長蘭芳，以寬宿德，謁請端首，優號三老，師而不臣。於

³³⁹ 〔晉〕袁宏著；周天游校注：《後漢紀校注》，卷 18〈孝順皇帝紀上〉陽嘉二年，頁 513。品鍵按：同年左雄曾經上言：「諸生試家法，文吏試賡奏」，張衡反對左雄之奏，認為當以孝行為先，行有餘力，始及文法，下文方有張衡云：「辛卯詔以能宣章句奏案為限，雖有至孝，猶不應科，此棄本而就末。」試家法尚且受到反對，可見在漢代人的心目中，孝行的價值還高於通經。

³⁴⁰ 陳直著：《漢書新證》（北京：中華書局，2008.04），頁 170-171。

是乃聽訟理怨，教誨後生，百有餘人，皆成俊艾，仕入州府，常膺福報。

341

趙寬與樊重一樣，家族都兼有官僚、士人、宗族與父老的多重身份，差別在於樊重家族是先成為地方勢力，才官僚化、士人化；而趙寬則是先成為官僚世家，再尋求建立地方勢力。

從此二例可以得知，漢代基層社會中的鄉里教化與家族教育頗有重疊之處。以下再簡單舉幾個例子討論鄉里教化以及家族教育的內容，以瞭解漢代基層社會中的儒學實踐具體樣貌。

三、鄉里教化與家族教育

儒家思想本屬於菁英文化，因此儒家的教化理想要落實於民間，勢必需要經過一些轉化與媒介，並且耗費相當的時間才能完成。若以唐宋時代的情況為標準，漢代顯然正處於理想的落實階段，從西漢到東漢，各方面都有顯著的落差，這不但與朝廷獨尊經術的各項政策有關，亦與文明的發展有關。戰國時期各國競相變法，將貴族封建體制逐步改造為編戶齊民的中央集權統治，周代的禮樂文明原本專屬於貴族，在封建秩序崩解之後，社會文明的改造顯然不如政治體制的變化來得快速，長期處於戰爭狀態尤其阻礙了儒家興禮樂的可能性。直到秦末亂世結束後，隨著天下戶口的提升與政府組織的健全，宗族的發展、家庭內部的秩序、鄰里之間的互動等等，方有機會建立起基於人心的，而不只是基於律令的運作法則。

前文已經討論了不少儒家學說實踐的途徑，也舉了不少實例作為佐證，這邊再舉幾個例子作為補充。西漢初期剛實施察舉制度時，曾經出現一郡無應舉的窘迫，但經過韓延壽等循吏的努力，跨過了困難的起步時期之後，鄉里會自然形成一種輿論壓力，幫助地方長吏教化活動的推行，達到官民一體的理想狀態。以孝悌等家庭倫理來說，除了官府所推動的各項措施之外，民間士人的「示範」不容小覷，前面提過的樊重、趙寬都是被納入史籍的典範；典範家庭得到官方的表揚，除了察舉之外，還可以舉陳紀為例：

（陳）紀字元方，亦以至德稱。兄弟孝養，閨門靡和，後進之士皆推慕其風。……遭父憂，每哀至，輒歐血絕氣，雖衰服已除，而積毀消瘠，

³⁴¹ 徐玉立主編：《漢碑全集》，第五冊，頁 1643-1645。

殆將減性。豫州刺史嘉其至行，表上尚書，圖象百城，以厲風俗。³⁴²

陳紀誇張的孝行已經到了不合人情的地步，但在官民一體的「教化」目標下，陳紀的孝行不但有助於家風的宣揚、仕途的開展，太守刺史更可引為自己的政績，孝行的輿論塑造因此成為「厲風俗」的重點。很顯然的，官府行政文書的傳遞以及「圖象」的傳播，都是一種表面上基於教化目的所形成的社會輿論。《後漢書·百官志》所謂的：「孝子順孫，貞女義婦，讓財救患，及學士為民法式者，皆扁表其門，以興善行。」堪稱此類教化宣傳的濫觴。以東漢士風「激詭」的情況來看，豫州刺史「嘉其至行，表上尚書，圖象百城」等作為肯定不會是孤例。

漢代民間本有為有德者「圖形立廟」的風氣。《三國志》注引《襄陽記》記習隆、向充上表云：「自漢興以來，小善小德而圖形立廟者多矣。」³⁴³相較於使用木板或簡冊製作（或書寫於泥牆上）之「扁」，³⁴⁴「圖形立廟」使用畫像石或畫像磚建造，保存的機率更大。其中最負盛名的，莫過於從北宋時代便廣為金石學者所知，至今仍保留不少畫像石的山東嘉祥縣的武氏祠堂。

武氏祠堂包含了武氏宗族的四座祠堂，其中保存比較完整的為武梁祠，從屋頂以下至牆面皆以畫像石裝飾，圖象包含了天界、仙界與人間不同主題。³⁴⁵其中人間的部分中有大量的孝子、列女、義士的故事，下面此圖為西壁之圖像拓本（圖六）³⁴⁶。

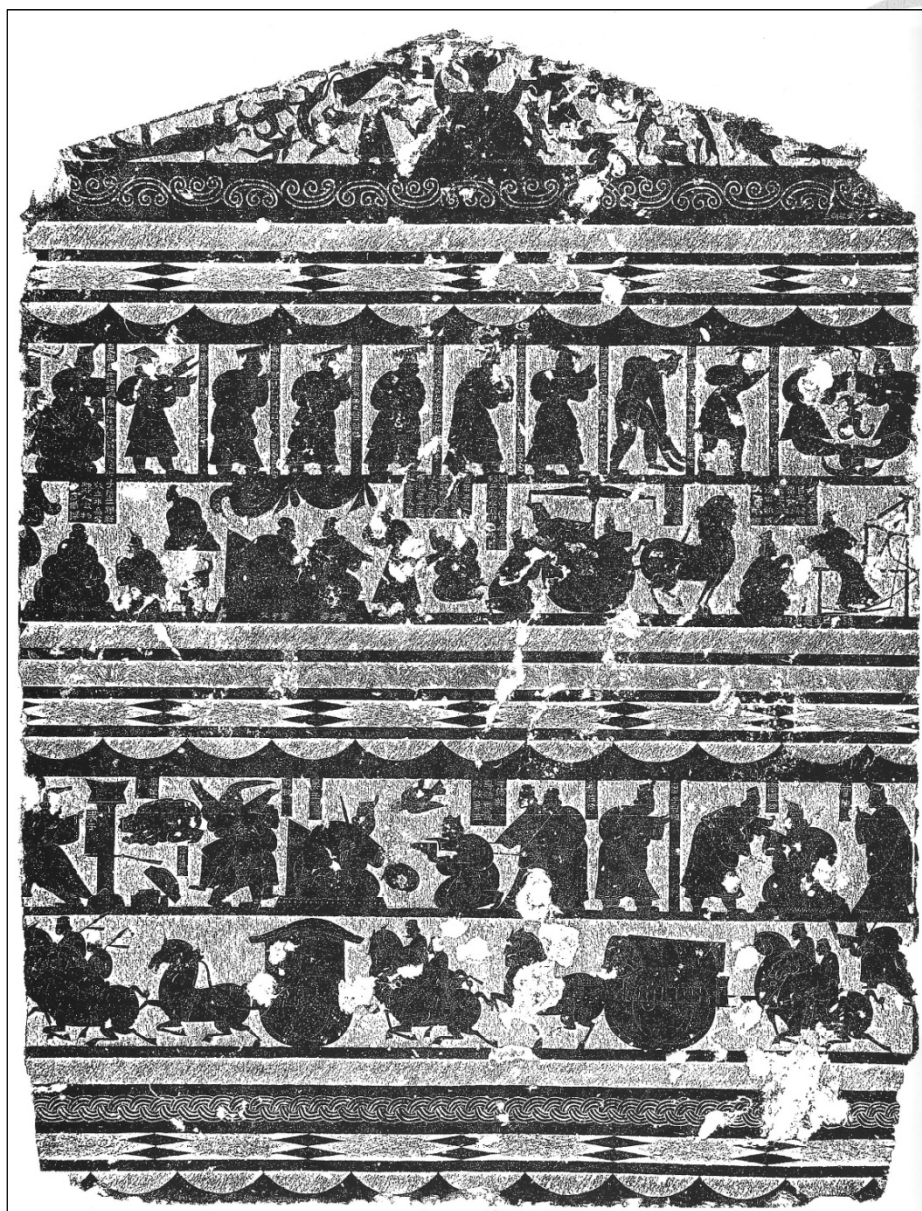
³⁴² 《後漢書》卷 62〈荀韓鍾陳列傳〉

³⁴³ 《三國志》卷 35《蜀書》〈諸葛亮傳〉：「景耀六年春，詔為亮立廟於沔陽。」注引《襄陽記》。

³⁴⁴ 「扁」是漢代公告政令、法律或其他宣傳物的一種文書形式，可分為「大扁」與「扁」兩種，從出土的漢代文獻可見不少資料，其中包含了書寫於泥牆之大扁〈四時月令詔條〉實物。比較新而完整的相關資料整理參見馬怡著〈扁書試探〉，載於孫家洲主編：《額濟納漢簡釋文校本》（北京：文物出版社，2007.10），頁 170-183。〈四時月令詔條〉請參見中國文物研究所、甘肅省文物考古研究所編著：《敦煌懸泉月令詔條》（北京：中華書局，2001.08）。

³⁴⁵ 武梁祠的相關資料不少，比較新且完整的研究參見〔美〕巫鴻著；柳揚、岑河譯：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》（北京：生活讀書新知三聯書店，2006.08）。

³⁴⁶ 中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集》（濟南：山東美術出版社，2000），頁 29。



圖六：武梁祠西壁畫像拓本。

武梁祠中的孝子畫像分佈於西壁、東壁以及後壁圖畫中的第二層，從西壁由右向左依次、李善、金日磾、三州孝人、羊公、顏烏、魏湯、趙循、原穀等故事。在清代馮雲鵬、馮雲鵠合編的《金石索》中，有一些頗為清晰的修復圖，如閔子騫故事（圖七）³⁴⁷：

³⁴⁷ 〔清〕馮雲鵬、馮雲鵠輯：《金石索》（臺北：台聯國風出版社，1983.01 再版），下冊，頁1296-1297。《金石索》將此圖分為兩頁，引圖將其合併，中左方白線即分頁線。



圖七：武梁祠閔子騫故事畫像。

閔子騫為春秋時代魯國人，是孔子的得意門生之一，以德行與顏淵並列。《論語·先進》云：「善哉閔子騫，人不間於其父母昆弟之言。」閔子騫以善待後母、昆弟的故事流傳於後世，並成為漢代眾多孝行故事的典範之一。³⁴⁸

武氏祠屬於宗族墓地的地上建築物，從傳世所見的銘文來看，武氏無疑是東漢累世官宦並世代通經之士族，武梁之子孫仲章等立〈從事武梁碑〉云：

故從事武掾。掾諱梁，字綏宗。掾體德忠孝，岐嶷有異，治韓詩經，闕
幘傳講，兼通河雒諸子傳記，廣學甄微，窮綜典□，靡不□覽。州郡請
召，辭疾不就，安衡門之陋，樂朝聞之義。誨人以道，臨川不倦，恥世
雷同，不闕權門。³⁴⁹

武氏既然屬於通經之士族，³⁵⁰於民間勸學講經自然不在話下，武氏宗族祠堂之畫像、銘文除了作為家族教育的教材之外，亦可作為鄉里有德者的典範，提供百姓模仿、學習。漢代厚葬風氣盛行，一般百姓仿效士族以畫像磚石裝飾墓葬、祠堂，無疑也促進了各類孝子、義行故事的流傳，與官府宣傳德行而「扁表其門」的性質雖異，卻同樣具有示範的效果。

漢代士人主動性的鄉里教化活動，當屬私人講學，此已於前文討論過。其

³⁴⁸ 關於漢代的孝子故事、孝子圖的相關考證與研究，參見黃婉峰著：《漢代孝子圖與孝道觀念》（北京：中華書局，2012.08）。

³⁴⁹ 〔宋〕洪适編著：《隸釋·隸續》，《隸釋》卷六，頁74-75。

³⁵⁰ 相關資料參見〔美〕巫鴻著：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》，頁31-37；又黃婉峰著：《漢代孝子圖與孝道觀念》，頁68-71。

他可作為百姓楷模的行為如讓財、孝悌等，這裡也不再重複舉例。

除了孝悌等美德之外，這裡另外談一談與教化以及家庭觀念都有關係的「貞節」觀念。儘管劉向編有《列女傳》一書，但民間的貞節觀念仍相對淡薄。古詩〈孔雀東南飛〉中云焦仲卿妻劉蘭芝因不受婆婆喜愛，被迫暫且返還娘家，結果縣令不久即遣媒來為其三郎說親：「還家十餘日，縣令遣媒來，云有第三郎，窈窕世無雙，年始十八九，便言多令才。阿母謂阿女，汝可去應之。」劉蘭芝回絕之後，又有太守遣郡丞、主簿來為太守之五郎求親，再度被拒絕，此時劉蘭芝兄出面勸其接受改嫁，劉蘭芝對焦仲卿云：「我有親父母，逼迫兼弟兄，以我應他人，君還何所望？」³⁵¹這個故事表現出漢代家庭不但不要婦人「一女不嫁二夫」，甚至有強逼女改嫁的情況；此外，縣令、郡守皆來說親有可能是文學筆法，但也代表了男子娶婦原則上不甚在乎女子是否曾為人婦。

這種情況到了漢末依舊存在，秦嘉之妻徐淑喪夫而兄弟欲許其再嫁，徐淑還因此寫了《為誓書與兄弟》表明貞女心意：

蓋聞君子導人以德，矯俗以禮，是以烈士有不移之志，貞女無迴二之行，淑雖婦人，竊慕殺身成義，死而後已。夙遭禍罰，喪其所天，男弱款冠，女幼未笄，是以僂俛求生，將欲長育二子，上奉祖宗之嗣，下繼祖禰之禮，然後覲于黃泉……³⁵²

前文曾經引述過「假母」、「假子」擁有分家立戶的資格，這代表婦人改嫁、再嫁一定程度上受到法律的保障，為不受批判的普遍現象。漢代鄉里的婚姻禮俗遠較後世有彈性，從人口的角度來看，寡妻再嫁有助於青壯勞動人口的活用，亦可提高生育率，此或許與秦法重視實際勞動力有關。³⁵³

然而這不代表朝廷、士人並不重視貞節觀念，《後漢書·百官志》中強調需「扁表其門」的美德中，包含了「貞女義婦」，可見官府對於貞節是相當鼓勵的。此外，劉向編著之《列女傳》中不乏「夫死不嫁」的價值觀，如〈宋鮑女宗〉篇記女宗曰：

婦人一醮不改，夫死不嫁，執麻枲，治絲蠶，織紵組紃，以供衣服，以事夫室，澣濯酒醴，羞饋食，以事舅姑。以專一為貞，以善從為順。³⁵⁴

³⁵¹ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局 1983.09）題為〈古詩為焦仲卿妻作〉，頁 283-286。

³⁵² 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全後漢文》，卷 96，頁 991。

³⁵³ 相關討論參見彭衛著：《漢代婚姻型態》（北京：中國人民大學出版社，2010.09），頁 148-163。

³⁵⁴ 〔西漢〕劉向編著；〔清〕王照圓補注：《列女傳補注》（上海：華東師範大學出版社，

《列女傳》中所宣揚的「夫死不嫁」、「以專一為貞」美德，顯然與漢代鄉里的風俗有些差異，而漢代的法律亦未對這樣的教化價值觀給予支持。出土的漢代畫像中有些列女圖像與《列女傳》顯然同出一脈，如前述的武梁祠中便有梁寡高行、魯秋潔婦、魯義姑姊、楚昭貞姜、齊義繼母、京師節女、齊鍾離春等見於《列女傳》的故事圖像。³⁵⁵如榜題有〈秋胡妻〉之圖（圖八）³⁵⁶：



圖 八：武梁祠魯秋胡妻故事畫像。

此圖典出自於《列女傳·魯秋潔婦》，秋胡子納妻五日而宦於陳，五年而歸，回家路上見到路旁有採桑婦人，便出言調戲，欲以金相贈，被婦人以「所願卿無有外意，妾亦無淫泆之志」嚴詞拒絕。秋胡至家，發現採桑婦人即其妻子，秋胡妻於是痛叱其非：

婦曰：「子束髮辭親往仕，五年乃還，當所悅馳驟，揚塵疾至。今也乃悅路傍婦人，下子之糧，以金予之，是忘母也，忘母不孝，好色淫泆，是污行也，污行不義。夫事親不孝則事君不忠，處家不義則治官不理。孝

2012.04）卷2〈賢明傳〉〈宋鮑女宗〉，頁65。

³⁵⁵ 相關討論參見〔美〕巫鴻著：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》，頁271-286。

³⁵⁶ 〔清〕馮雲鵬、馮雲鵠輯：《金石索》，下冊，頁1324-1325。《金石索》將此圖分為兩頁，引圖將其合併，中左方黑線即分頁線。

義竝亡，必不遂矣。妾不忍見，子改娶矣，妾亦不嫁。」遂去而東走，投河而死。³⁵⁷

秋胡妻不但不另改嫁，其怒斥夫婿好色荒淫而投河，堪稱宋代以後貞節烈婦的原型。武氏為士族家庭，因此即使身處民間也不忘勵行教化，其祠堂圖像與《列女傳》擁有相同價值觀自然不在話下。但在出土的漢代畫像磚中，也有如圖九³⁵⁸這般描繪野合者：



圖九：四川出土之東漢野合畫像磚

畫像中男女性交於樹下，樹上有疑似猴、鳥等動物，另有二男子於身後觀看或相助，生殖器明顯可見。由於欠缺榜題，此圖之主題難以確定，不過從圖中所見之人物姿態與背景來看，此當為描繪野合之圖像。戰國時代商鞅變法，將「父子無別，同室而居」之「戎翟之教」革去，商鞅且沾沾自喜其於「男女之別」方面頗有功勞。³⁵⁹此畫像是否描繪當地風俗無法斷定，僅就此圖像之製作而論，就算野合不是蜀地風俗，圖像的存在恐怕本身便不符合聖人禮教。

《列女傳》大大宣揚女子之貞節觀念，甚至無法容忍夫婿於道旁以言語調戲女子，對於野合自然就更不能接受了。〈孔雀東南飛〉中雖然有母兄逼嫁之情況發生，但主角畢竟有守貞之心，在價值觀上與《列女傳》相合；武梁祠之列

³⁵⁷ 〔西漢〕劉向編著；〔清〕王照圓補注：《列女傳補注》卷 5〈節義傳〉〈魯秋潔婦〉，頁 207。

³⁵⁸ 中國畫像磚全集編輯委員會編：《中國畫像磚全集·四川漢畫像磚》，頁 149。同樣主題的畫像磚有兩幅，另見頁 150-151。品鍵按：中國畫像磚全集編輯委員會將此圖像題為〈社日野合畫像磚〉，由於圖像只明顯表現出「野合」的樣貌，其是否乃「社日」，又是否描繪社日野合之「風俗」，仍欠缺更多證據證明。

³⁵⁹ 《史記》卷 68〈商君列傳〉：「商君曰：『始秦戎翟之教，父子無別，同室而居。今我更制其教，而為其男女之別，大筑冀闕，營如魯衛矣。』」

女圖卻可與四川之野合圖相對照，表現出截然不同的婦道觀。考量到士人篩選當代風俗材料而影響傳世史料的普遍性，應該可以肯定漢代的婚俗與貞節觀念隨地區、社會階層而有差異，朝廷以及士人移風化俗的努力未必能貫徹於漢朝的每一個鄉里之間。這個結論或許也可以套用在包含養老、克讓、義行等美德教化之上，我們不能忽略教化的功效，卻也不能因史料的缺乏而誇大之。

撇開一般百姓的生活禮俗不談，士人宗族對於道德倫理的要求是比較能夠肯定的，往往透過祭祀等禮儀的進行，親身實踐並教育下一代各種倫理觀念。東漢崔寔所著之《四民月令》，提供我們東漢士族鄉里生活的寶貴資料：

正月之朔，是謂正旦，躬率妻孥，潔祀祖禰。前期三日，家長及執事皆致齊焉。及祀日，進酒降神，畢，乃家室尊卑，無小無大，以次列坐於先祖之前；子、婦、孫、曾，各上椒酒於其家長，稱觴舉壽，欣欣如也。謁賀君、師、故強、宗人、父兄、父友、友、親、鄉黨耆老。³⁶⁰

正月正旦，家長率妻孥「潔祀祖禰」，關於祭祖，本文第五章還會再談，這裡要著重的是進酒降神完畢以後的舉措。「以次列坐於先祖之前」為孩子示範了親屬之間的倫理秩序；「子、婦、孫、曾各上椒酒於其家長」則強調了倫理秩序中的「親親」觀念；最後則是依照尊卑次序謁賀君、師以下至友、親、鄉黨耆老。這一系列敬祀祖先的禮儀完全符合儒家由近而遠，由親而疏的倫理思想，最後謁賀親友、耆老的舉動，則無形中實踐並宣揚了「里仁為美」的儒家理想。

除了與信仰有關的活動之外，宗族之間的賑贍與存問，不但是親親，亦是兼善。尤其可貴的是，《四民月令》所強調的都是主動為之：

（三月）是月也，冬穀或盡，榘麥未熟，乃順陽布德，振贍匱乏，務先九族，自親者始。無或蘊財，忍人之窮；無或利名，罄家繼富；度入為出，處厥中焉。³⁶¹

（九月）存問九族：孤、寡、老、病不能自存者，分厚徹重，以救其寒。

³⁶²

（十月）五穀既登，家備蓄積；乃順時令，敕喪紀。同宗有貧窶久喪不堪葬者，則糾合宗人，共興舉之，以親疏貧富為差，正心平斂，無或逾越。務先自竭，以率不隨。³⁶³

³⁶⁰ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 1。

³⁶¹ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 28。

³⁶² 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 65。

³⁶³ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 68。



《四民月令》的賑濟措施符合了儒家思想的原則，多次強調「無或蘊財，忍人之窮」、「務先自竭，以率不隨」更起了具體的教化作用。

祭祀、禮儀與賑濟之外，《四民月令》也記載了當時士族啟蒙教育的時間與內容：

（正月）農事未起，命成童已上入大學，學五經。師法求備，勿讀書傳。研凍釋，命幼童入小學，學篇章。³⁶⁴

（八月）暑小退，命幼童入小學，如正月焉。³⁶⁵

（十月）農事畢，命成童以上入大學，如正月焉。³⁶⁶

（十一月）研水凍，命幼童入小學，讀《孝經》、《論語》、篇章。³⁶⁷

「研」即「硯」，「研凍釋」即冬寒過去，原本結凍不能磨墨的硯已化開，代表孩子們可以開始練習寫字讀書了；同樣的，十一月進入寒冬，由於研水已凍，無法習字，故以誦讀為主。《四民月令》所論及的小學、大學應屬鄉里庠序，學校內的學生則理當包含了來自其他有能力供子讀書的家庭。這點可以王充自紀自己的學習歷程作為佐證：

六歲教書，恭愿仁順，禮敬具備，矜莊寂寥，有巨人之志。父未嘗笞，母未嘗非，閭里未嘗讓。八歲出於書館，書館小僮百人以上，皆以過失袒謫，或以書醜得鞭。充書日進，又無過失。手書既成，辭師受《論語》、

³⁶⁴ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》（北京：中華書局，1965.03），頁9。

³⁶⁵ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁60。

³⁶⁶ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁68。

³⁶⁷ 石聲漢《四民月令校注》校此段為：「命幼童讀《孝經》、《論語》篇章，入小學。」繆啟愉輯釋之《四民月令輯釋》則校為「命幼童讀《孝經》、《論語》、篇章、小學。」品鍵按：《漢書·藝文志》六藝略分為六經、孝經、論語、小學九種，正月又有「命幼童入小學，學篇章」的紀錄，可見「篇章」當獨立為一種，「論語」與「篇章」應當有頓號分開。「入小學」之「入」字，《齊民要術》存，而《玉燭寶典》無，正月與八月都有「入小學」之記錄，繆啟愉認為八月既然已經復學，則十一月不當又入小學，因此認為「小學」當為「文字之學」的小學。品鍵按：〈六藝略〉錄小學十家，包含了《蒼頡》、《急就》等數種，篇章如本注云，當為「六甲、九九、急就、三倉之屬」，換言之「篇章」即文字之學的「小學」，保留「入」字較為妥當，根據正月與八月之書法，移至「命幼童」之後文氣方得通暢。至於八月復學之說，農村之蒙學當與鄉里生活結合，往往因農事而中斷，因此正月入學後，因農忙而中斷，至八月再入小學，九月習戰射備寇，準備秋收，再度中斷亦在情理之中。見〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁71-72。〔東漢〕崔寔著；繆啟愉輯釋；萬國鼎審訂：《四民月令輯釋》（北京：農業出版社，1981.05），頁104-105。〔隋〕杜臺卿著：《玉燭寶典》（臺北：藝文印書館，1965，《原刻景印百部叢書集成》據清光緒黎庶昌校刊《古逸叢書》本影印）卷12，頁14左。又按：石聲漢校釋之：《齊民要術今釋》，「論語」、「篇章」中有頓號分開，石氏釋《齊民要術》尚在校注《四民月令》之前，疑《四民月令校注》之相連為排版疏忽。參見〔北魏〕賈思勰著；石聲漢校釋：《齊民要術今釋》（北京：中華書局，2009.06），上冊，頁295。

《尚書》，日諷千字。³⁶⁸

王充所學之書館有小僮百人以上，可判斷是地方子弟集合於此上課，這或許能作為《四民月令》中「入小學」的參照。基層社會的學校教學不能不配合百姓的生活，從《四民月令》的記載來看，在「研凍釋」而農事未起之前，成年人有餘力教導、督促孩子學習；開春之後農忙，學習便暫時中斷，因此才有「暑小退」、「農事畢」後又再度入學「如正月」的紀錄。不論崔氏子弟是否跟其他農家子弟一樣必須參與耕作等勞動，總之孩子的學校生活並沒有獨立於成年人的經濟生活之外；換言之，崔氏子弟所受的啟蒙教育，可能是跟所有同鄉的農戶子弟共享的。

漢代的啟蒙教育分為小學、大學兩階段，《漢書·食貨志上》曰：

八歲入小學，學六甲、五方、書、計之事，始知室家長幼之節。十五入大學，學先聖禮樂，而知朝廷君臣之禮。³⁶⁹

此為古制。大學的部分比較沒有問題，《四民月令》正月條「成童」下有本注曰：「謂年十五以上至二十」，又稱入大學乃學五經，都與《漢書》記載無大出入。漢代入小學的年紀大約在六歲到十歲之間，推測西漢後期以後可能以「八歲入小學」為理想狀態，但隨著孩子的天資或家庭狀況的異同，入學時間當有提前或推遲。³⁷⁰如王充天資聰穎，六歲學書；³⁷¹或東漢孝順帝被期待為皇位繼承人，故入小學之時間極早，甚至在六歲之前；³⁷²光武帝九歲隨其叔父在蕭而入小學。³⁷³《四民月令》正月條，「幼童」有本注曰：「謂九歲以上至十四」，³⁷⁴崔氏幼童入學時間看似晚於古制，但從劉姓宗室入小學的時間來看，或許八歲、九歲都可視之為常態，王充、順帝等則屬特例。

³⁶⁸ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990.02），卷30〈自紀〉，頁1188。

³⁶⁹ 《漢書》卷24上〈食貨志〉

³⁷⁰ 亦有十三歲學書者，《漢書》卷65〈東方朔傳〉：「少失父母，長養兄嫂。年十三學書。」西漢前期由於尚未尊儒，民間對於教育、教化的重視度也比較低，蒙學教育可能尚隨秦制「以吏為師」進行，故無「八歲入小學」的觀念。關於漢代「以吏為師」的蒙學教育，下一章還會討論，此處暫且略過。

³⁷¹ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷30〈自紀〉，頁1188。

³⁷² 〔東漢〕劉珍等著；吳樹平校注：《東觀漢記校注》（北京：中華書局，2008.11），卷3〈敬宗孝順皇帝紀〉：「始入小學，誦《孝經》章句，和熹皇后甚嘉之，以為宜奉大統。年六歲，永寧元年，為皇太子。」頁111。

³⁷³ 〔東漢〕劉珍等著；吳樹平校注：《東觀漢記校注》，卷1〈世祖光武皇帝紀〉：「年九歲而南頓君卒，隨其叔父在蕭，入小學。」頁2。

³⁷⁴ 《玉燭寶典》作「謂十歲以上至十四」，繆啟愉認為當從《齊民要術》作「九歲」。見《四民月令輯釋》，頁2、6；〔隋〕杜臺卿著：《玉燭寶典》卷1，頁22右。

〈食貨志〉稱小學所學為：「六甲、五方、書、計之事」，其中「六甲」為古代的計時方式，「五方」則為空間方位之認知，「書」為識字書寫，「計」則屬計數算學。〈食貨志〉這裡所述的是四種幼童應該學會的生活基本技能。《四民月令》所謂「入小學，學篇章」，本注曰：「謂六甲、九九、急就、三倉之屬」。其中「急就」見於《漢書·藝文志》著錄，為元帝時黃門令史游所作；「三倉」為三種識字教材的合編，《漢書·藝文志》記載：「漢興，閭里書師合蒼頡、爰歷、博學三篇，斷六十字以為一章，凡五十五章，并為蒼頡篇」；「六甲」與「九九」應該也是童蒙學習算數的教材。

〈蒼頡〉、〈爰歷〉、〈博學〉等識字教材都作於秦，在南宋時已經不見蹤影。《居延新簡》中有〈蒼頡篇〉的殘文，其中有「苟務成史，計會辨治」³⁷⁵的句子，由於秦漢「以吏為師」制度的緣故，這些教材之創作明顯有吏文化的痕跡。〈急就〉為漢人所作，雖然有：「宦學諷《詩》、《孝經》、《論》，《春秋》、《尚書》、律令文」³⁷⁶的句子，但「律令」與《春秋》、《尚書》等並列，又多「皋陶造獄法律存。誅罰詐偽効罪人」³⁷⁷的價值觀，不得不說同樣是吏文化影響下的作品。「篇章」屬於幼童識字書寫的課程，比較缺乏儒家思想的灌輸。就士族而言，道德教育肯定是不可少的，因此除了篇章之外，誦讀《孝經》、《論語》也是必須的。年末幼童最後一次入小學，已經是無法練習書寫的「研水凍」時期，此時安排讀《孝經》、《論語》頗有深意，對於程度不足的幼童來說，即使不識得書本上的字，依舊可以隨老師與師兄一同朗讀、背誦。換言之，漢代儒、法交融的文化性格，在啟蒙教育中便有跡可尋，關於這個部分，本文第四章還會再詳述。

崔氏是世家大族，由於資料缺乏，不清楚崔寔父子或其他宗人是否任鄉里父老。事實上，現存的《四民月令》是斷簡殘篇，傳抄之文獻如《齊民要術》為農書，《玉燭寶典》為月令，前者關注農耕生活，後者關注禮儀與時令之關係，都不可能完整保存《四民月令》。因此雖然《四民月令》所見絕大多數的作為都以宗族為限，強調「自親者始」，卻不能武斷地認為其只有純血緣關係的聯繫。《四民月令》中有不少關於治弓、習射、備寇的紀錄，或許可以作一些間接推測：

³⁷⁵ 簡號 E.P.T50：1A。見甘肅省文物考古研究所、甘肅省博物館、文化部古文獻研究室、中國社會科學院歷史研究所編：《居延新簡—甲渠候官與第四燧》（北京：文物出版社，1990.07），頁 151。秦漢出土之〈蒼頡篇〉殘文甚多，本文第四章還會討論。

³⁷⁶ 〔西漢〕史游著；曾仲珊校點：《急就篇》（長沙：岳麓書社，1989.01），頁 289-290。

³⁷⁷ 〔西漢〕史游著；曾仲珊校點：《急就篇》，頁 299-300。

（八月）得涼燥，可上角弓弩，繕、治、槩木，縛徽弦，遂以習射。弛竹木弓及弧。³⁷⁸

九月，治場圃，塗困倉，修賓窖，繕五兵，習戰射，以備寒凍窮厄之寇。

379

「備寒凍窮厄之寇」難獨善其身，保護範圍肯定是包含整個鄉里，若崔氏能擔任習武備戰的領導人，即使沒有父老或三老的頭銜，宗族之長作為地方領袖，視之為父老階層的一部份亦無不可。前面提到崔氏子弟的啟蒙教育可能與所有同鄉的農戶子弟共享，雖然史料缺乏，但或許可以更進一步推論，若崔氏為父老而掌教化，那麼小學、大學都由崔氏所主持亦不無可能。如〈三老掾趙寬碑〉所敘，趙寬於鄉里「教誨後生，百有餘人」，可能是經學講授，但套用在啟蒙教育上，更符合當代「三老掌教化」的期待。

不過，就算是士族在鄉里能一視同仁的教育宗族子弟與其他鄉里百姓，士族壟斷察舉的情況還是不會改變。士人宗族發展到了東漢，開始出現不少負面效應，宗長任三老，難免操作鄉里輿論，使無特出之宗族子弟亦得察舉。王符云：「今觀俗士之論也，以族舉德，以位命賢。」³⁸⁰可見「親親」思想造成察舉制度逐漸失去舉賢才的功能，甚至孝弟、孝廉等反而成為民間以歌謠諷刺的對象，如漢末民謠：「舉秀才，不知書，察孝廉，父別居」³⁸¹。輿論所舉之才，亦不能免於輿論之訕笑，賢德與權位二分的矛盾，亦迫使士人認真面對理想與現實的差距，從而出現了士分清濁的情況，開啟了魏晉風流的先河。

第五節 理想與現實的激盪

一、政治議論

前面幾個章節討論了儒家思想向漢朝不同群體擴張的情況，包含了藉由太學結束遊士時代、透過察舉制度逐步改變了官僚體系、以及利用宗族與閭里在基層社會的影響力，配合地方循吏的教化施政，將儒家價值觀深入社會基層等等。這裡本文要回來討論「士」本身的變化，以及其對漢代文化所產生的影響。

³⁷⁸ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 63。

³⁷⁹ 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 65。

³⁸⁰ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》，〈論榮〉，頁 58。

³⁸¹ 〔晉〕葛洪著；楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》，卷 15〈審舉〉，頁 393。

前文曾經提到：「通古今」而「議論」是古代士人對於己身政治職責的認識，在遊士時代，議論的內容往往代表著士之學術背景，因此國政議論往往顯得多采多姿，既是政治之鬥爭，也是學術之交鋒。漢武帝獨尊經術之後，看似學術大一統，但由於文史官僚乃因襲秦制而來，而這套統治方式乃循著法家思想而建立，因此士之議政雖然不如戰國百家爭鳴之繽紛，但儒、法二家仍時有爭辯，其激烈程度並不遜於先秦時代，《鹽鐵論》便是顯例。

漢初尚存有遊士時代的諸般特徵，前面已經討論過了，這裡不再重複敘述。此外，文史的文化背景則於下一章再作交代，這裡先綜合討論漢代政治議論的幾個共通性與變化，尤其是西漢中期以後的情況。

漢代士人議政有幾個共同特徵，首先是議論必引述經典，將對現實事務的建言遠溯孔子或六經。這種特性源自於先秦儒者，因此漢初便有陸賈「時時前說稱《詩》、《書》」的情況，此亦即皮錫瑞所謂的：「以〈禹貢〉治河，以〈洪範〉察變，以《春秋》決獄，以三百五篇當諫書」的經世致用之學。如王式之以《詩》諫：

（王）式為昌邑王師。昭帝崩，昌邑王嗣立，以行淫亂廢，昌邑群臣皆下獄誅。……式繫獄當死，治事使者責問曰：「師何以亡諫書？」式對曰：「臣以《詩》三百五篇朝夕授王，至於忠臣孝子之篇，未嘗不為王反復誦之也；至於危亡失道之君，未嘗不流涕為王深陳之也。臣以三百五篇諫，是以亡諫書。」使者以聞，亦得減死論，歸家不教授。³⁸²

作為帝師而朝夕以經典為諫，自漢代以降直至明清，王式都不是孤例。《鹽鐵論》中的文學博士，幾乎每次發言都稱引孔子或經書，已無須引述，值得注意的是，即使是立場偏向文史的御史大夫，其發言也要引六經為證，隨手舉兩例如：

大夫曰：「古之立國家者，開本末之途，通有無之用，市朝以一其求，致士民，聚萬貨，農商工師各得所欲，交易而退。《易》曰：『通其變，使民不倦。』……」³⁸³

大夫曰：「賢聖治家非一寶，富國非一道。昔管仲以權譎霸，而紀氏以強本亡。使治家養生必於農，則舜不甄陶而伊尹不為庖。……《詩》曰：『百室盈止，婦子寧止。』」³⁸⁴

³⁸² 《漢書》卷 88〈儒林傳〉

³⁸³ 〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局 1992.07），卷 1〈本議〉，頁 3。

³⁸⁴ 〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》，卷 1〈力耕〉，頁 28。

《鹽鐵論》之外，西漢末年薛況「遮斫」傷人，引起了御史中丞與廷尉的雙方辯論，也同樣表現出漢代士人每論必引經稱說的習慣。御史中丞眾引《禮》及《春秋》主張「當以重論」，而熟讀律令的廷尉，則先引漢律，再引《論語》以及《春秋》，主張不可輕易「增刑」。薛況故事的正反兩方立場不同，結論南轅北轍，卻同引「春秋之義」為證，堪稱漢代士人議論的典型。³⁸⁵

漢代士人議政的另一個特點，是以天人感應來說人事。這種議論方式同樣起源於先秦，但將其系統化、哲學化，又比附於六經者，則不得不以董仲舒為代表。董仲舒以災異附於《春秋》，再用之以說人事，如：

漢武帝建元六年六月丁酉，遼東高廟災。四月壬子，高園便殿火。董仲舒對曰：「《春秋》之道舉往以明來，是故天下有物，視《春秋》所舉與同比者，……按《春秋》……定公二年五月兩觀災。兩觀，僭禮之物，天災之者，若曰，僭禮之臣可以去。已見罪徵，而後告可去，此天意也。……今高廟不當居遼東，高園殿不當居陵旁，於禮亦不當立，與魯所災同。……故天災若語陛下：『當今之世，雖敝而重難，非以太平至公，不能治也。視親戚貴屬在諸侯遠正最甚者，忍而誅之，如吾燔遼〔東〕高廟乃可；視近臣在國中處旁仄及貴而不正者，忍而誅之，如吾燔高園殿乃可』云爾。……此天意也。」³⁸⁶

董仲舒利用災異的類比，尋找《春秋》中相同的案例，並藉此推論上天的旨意。以遼東高廟災、高園殿火為例，先強調「《春秋》之道舉往以明來」，來合理化古今的類比，然後舉出魯定公二年五月「兩觀災」的例子：兩觀僭禮，因此上天降災表達當去僭禮之臣，同樣的，高廟、高園殿各自有不合禮之處，亦表示諸侯近臣有當「忍而誅之」者。

天下大事繁瑣，卻不可能事事皆有災異祥瑞，因此若有欲陳之議論，便不得不要尋求災異以外的天意應驗，圖讖便是在這種情況下被創造出來的。另外又有隨經而作的緯書，內容不外乎推演星象，詮釋災異，同樣是天人感應學說下的產物。圖讖與緯書合稱讖緯，是漢代文化中不可被忽略的重要成分，都奠基於陰陽相感的天人學說，兩漢書〈五行志〉都保留了大量此類議論的史料。由於天人學說牽涉到漢代的信仰層面，這部分留待第五章再作更仔細的討論。

六經、孔子、災異、圖讖、緯書，加上作為儒家中心思想的禮治與教化，合起來大約就是漢代儒生政治議論的共通點。隨著時代的變化，漢代儒生的議

³⁸⁵ 薛況故事見《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉。由於牽涉到漢代以經術緣飾吏事以及儒、法思想爭鋒兩大議題，第四章還會分析，這裡暫且不引文以避免支蕪。

³⁸⁶ 《漢書》卷 27 上〈五行志〉

論也有所差異。西漢之儒生由於立足於前所未有的大一統時代，因此積極地企圖實現經書中的理想秩序，如賈誼：

賈生以為漢興至孝文二十餘年，天下和洽，而固當改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂，乃悉草具其事儀法，色尚黃，數用五，為官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，謙讓未遑也。³⁸⁷

「改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂」是一連串政治改革的主張，而且觀乎整個國家體制，由此便可知漢初儒生對於朝廷的期待之深。班固在《漢書·董仲舒傳》中抄錄了著名的賢良三策，對策中完整的鋪陳了一系列順天命、法先聖、興太學、明教化的主張，其立論之高闊，目標之宏遠，足以作為朝廷施政的藍圖。本文前述的太學、察舉制度，都與董仲舒的對策有關，實堪稱西漢儒士政治議論的代表。

西漢儒士面對社會民生，往往在古書中尋求徹底改造之法，如以井田對付兼併，以禮制限制豪貴，以教化取代刑法等等。符瑞災異、三統五德，更是不得不說是為了限制皇權而發展出的理論。儒生在政治上獲得了發揮空間，隨著社會民生各項問題日益嚴重，對於理想的實現便越發懇切，因此在西漢末年便因受命改制之說而出現了禪國傳賢的輿論，從而提供了王莽篡漢所需的理論與政治形勢。

新莽興起前的政治議論以及敗亡的原因，由於史書頗多記載，這裡不再引述。值得強調的是，新莽改革的敗亡，對漢代士人而言毋寧是一大打擊，此後的政治議論便少有西漢時期的高闊與宏遠。關於這個部分，前輩學者頗多論述，呂思勉云：

中國之文化有一大轉變，在乎兩漢之間。自西漢以前，言治者多對社會政治，竭力攻擊。東漢以後，此等議論，漸不復聞。漢、魏之間，玄學起，繼以佛學，乃專求所以適合社會者，而不復思改革社會矣。……東漢以後，志士仁人，欲輔翼其世，躋世運於隆平，畀斯民以樂利者甚多，其用思不可謂不深，策畫不可謂不密，終於不能行，行之亦無其效者，實由於此。

先秦之世，仁人志士，以其時之社會組織為不善，而思改正之者甚多，……此等見解，旁薄鬱積，匯為洪流，至漢而其勢猶盛，……此等思想，雖因種種阻礙，未之能行，然既旁薄鬱積如此，終必有起而

³⁸⁷ 《史記》卷 84〈屈原賈生列傳〉

行之者，則新莽其人也。……³⁸⁸

呂思勉以此段文字作為〈新室始末〉章的開端，亦即以王莽之成敗繫之中國文化的一大轉變。其論兩漢之間的文化差異在於：西漢士人以「改造社會」為務，而東漢以後的士人則專求「適合社會」，此說頗具啟發性。不過呂思勉謂東漢以後，「對社會政治，竭力攻擊」的言論「漸不復聞」，卻尚有可論的空間。從東漢中期以至漢末，士人王符、仲長統、崔寔等，往往針對社會弊病給予激烈的批判，絕非「漸不復聞」。如王符論東漢之浮侈：

今舉世舍農桑，趨商賈，牛馬車輿，填塞道路，游手為巧，充盈都邑，治本者少，浮食者眾，商邑翼翼，四方是極，今察雒陽，浮末者什於農夫，虛偽游手者什於浮末，是則一夫耕，百人食之，一婦桑，百人衣之，以一奉百，孰能供之，天下百郡千縣，市邑萬數，類皆如此，本末何足相供，則民安得不饑寒，饑寒並至，則安能不為非，為非則姦宄，姦宄繁多，則吏安能無嚴酷，嚴酷數加，則下安能無愁怨，愁怨者多，則咎徵並臻，下民無聊，而上天降災，則國危矣。³⁸⁹

漢代奢華風氣盛行，³⁹⁰即使是漢初文帝勵行簡約的時代，亦有賈誼指出「今俗侈靡」³⁹¹的問題。從王符激切之言論來看，東漢士人對於社會之批評，絕不下於西漢士人。若呂氏所言乃魏、晉之後的情況，則王莽敗亡所造成的兩漢議論風氣的轉變，恐怕不能突顯出來。錢賓四先生在《秦漢史》的最末論道：

不幸而莽以一書生，不達政情，又無賢輔，徒以文字議論為政治，坐召天下之大亂。……新莽一朝井田、奴婢、山澤、六筮諸政，亦烟消火滅，一爐不再燃。西漢諸儒之荒誕拘泥，後世雖稍免；而西漢諸儒之高論，後世亦漸少見。是王莽一人之成敗，其所繫固已至鉅。³⁹²

³⁸⁸ 呂思勉著：《秦漢史》（上海：上海古籍出版社，2005.07），頁174。

³⁸⁹ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》，〈浮侈〉，頁197-199。

³⁹⁰ 關於漢代的奢華風氣，參見丁筱媛著：《漢代奢華風氣之研究》（臺北：國立臺灣師範大學歷史系博士論文，2004.07）。

³⁹¹ 〔西漢〕賈誼著；閻振益、鍾夏校注：《新書校注》（北京：中華書局，2000.07），卷3〈時變〉：「取婦嫁子，非有權勢，吾不與婚姻，非貴有戚，不與兄弟，非富大家，不與出入，因何也？今俗侈靡，以出倫踰等相驕，以富過其事相競。」頁97。

³⁹² 錢賓四先生著：《秦漢史》（《錢賓四先生全集（乙編）》第26冊，臺北：聯經出版社，1995），頁330-332。蒙文通亦有十分類似的意見，見氏著：《經學抉原》（上海：上海人民出版社，2006.08），208-209。

「禪讓」乃儒生主張天下非一姓之私的重要理想，井田等措施更是儒生們師法聖王的一大指標。這些近乎不切實際的理想，士人本可抱持著「知其不可而為之」的情操努力加以實踐，但王莽十五年而滅亡，澆熄了儒生高論的熱情，因此錢賓四先生才會以「一燼不再燃」形容之。東漢士人雖有王符、仲長統等人針對社會弊病而激烈批判，又有黨錮處士抗憤橫議，但這些言論遠遠不如董仲舒等人之恢弘高闊。西漢公羊學者立論雖然荒誕，但那種以創建制度、改造社會為己任的胸懷，在東漢諸儒埋首於古文訓詁的學術風氣中，反而顯得更接近先秦「君子儒」的風範。

二、隱逸與黨錮

本章開頭提到了不少西漢士人及其學術的變化，包含了百家言的消失與儒學的獨尊，以及揉雜各種思想於一身的遊士逐漸消失等等。在遊士時代結束之後，漢代社會有了許多新的變化，包含前面所討論的宗族連結、地方勢力與儒學教化的結合等等；除此之外，從西漢到東漢，中間經歷了新莽代漢以及光武中興，堪稱兩次改朝換代的政治變動。身處在政治與社會各自出現變化的時代，東漢士人除了議論風氣有所調整之外，也逐漸出現了一些與西漢士人不同的面貌。

先談談隱逸。西漢隱逸不仕者不多，王仁祥統計西漢史料，得隱逸者二十二二人：

若依時代分，則前期（高惠文景）十二人，中期（武昭宣）二人，晚期（元成哀平）八人。前期十二人中，除王生、司馬季主外，餘皆生於戰國之時，其學成行立亦皆在漢興以前，而王生、司馬季主又為修道家之術者。晚期八人中，除李弘確然儒者矩矱，宋勝之稍進儒門，林閭不詳外，其餘皆為道家之徒。道家講究全身養性之術，其門中本多引退不仕之士，故不足為奇。唯扣除前期十二人其後期五人之後，則西漢一代不願仕宦之儒生僅得四人（若包括林閭則為五人）。此固然是與西漢文獻較少有關，但若與之前的戰國和之後的東漢做比較，則西漢儒生隱逸人數之少，確實顯得突兀，恐怕不是文獻不足所能解釋。³⁹³

西漢二百一十一年，可考之隱者二十二二人，而東漢不計建安以後亂世一

³⁹³ 王仁祥著：《先秦兩漢的隱逸》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之九十八，1995.05），頁 152-153。按：括弧內為王著原文。

百七十一年，隱逸之士百餘人。³⁹⁴

關於西漢特少隱逸之儒士，王仁祥從學仕合一的角度提出意見：認為西漢以明經取士，統合學、仕二途，因此儒生隱逸特少。相反的，東漢除了朝廷尊崇隱逸，鄉舉里選造成了社會瀰漫隱遯相尚的風氣之外，由於古文學興於學官之外，與作為利祿之途的今文學二分，導致學仕分途，士人可供選擇的空間較大，王仁祥認為這才是儒士隱逸的現象的真正原因。³⁹⁵王氏的意見有值得參考之處，但其學仕分合說則尚有討論空間。東漢同樣重視求賢，察舉孝廉之人數更勝西京，朝廷徵辟士人，並不強分古文學與今文學，王仁祥也同意隱逸者並非被排除在仕途之外。仕途既然對所有學者開放，今文、古文雖然有官、私的差別，卻不代表學、仕二分。

筆者認為，兩漢隱逸現象的差異，可以從士人心態的變化以及社會變遷兩方面談起。先秦儒士具有「士志於道，任重而道遠」的入世精神，漢興，朝廷銳意求治，使儒士相信當時正是孔子所言「邦有道，則仕」³⁹⁶、「邦有道，貧且賤焉，恥也」³⁹⁷的時候。隨著儒學的擴張，西漢從「霸王道雜之」到「純任德教，用周政」，王莽代漢無疑是儒生實踐理想政治的高峰。在儒生理想隨著王莽敗亡而失落之前，理想之實現雖然步履緩慢，但彷彿正逐步前進者，這無疑是促使士人出仕的一大動力。換言之，西漢的儒生之入仕，除了追求「利祿之途」之外，還包含了許多政治熱情，如前所述，新莽煙消雲散的同時，這種透過仕途謀求澤加於民的政治熱情也就消失大半了。

新室代漢與敗亡這個歷史大事對於儒士心態的影響，還不只是政治熱情消失而已，朝廷之尊隱政策也跟王莽篡位不無關係。從王莽稱帝到光武中興，天下相當於短時間之內改朝換代了兩次，以拒絕出仕這個現象來說，有不仕王莽者，亦有全然不仕而絕塵不反者。作為中興之主，光武帝當然要特別重視不仕新莽者，以表彰氣節來強化漢家王朝的認同，但為了達到這個目的，不但不仕新莽者必須被表揚，不仕漢家者也要尊重之「以成其節」。范曄《後漢書·逸民列傳》序曰：

漢室中微，王莽篡位，士之蘊藉義憤甚矣。是時裂冠毀冕，相攜持而去之者，蓋不可勝數。楊雄曰：「鴻飛冥冥，弋者何篡焉。」言其違患之遠也。光武側席幽人，求之若不及，旌帛蒲車之所徵賁，相望於巖中矣。

³⁹⁴ 王仁祥著：《先秦兩漢的隱逸》，頁 189。

³⁹⁵ 王仁祥著：《先秦兩漢的隱逸》，頁 202。

³⁹⁶ 《論語》〈衛靈公〉

³⁹⁷ 《論語》〈泰伯〉

若薛方、逢萌聘而不肯至，嚴光、周黨、王霸至而不能屈。群方咸遂，志士懷仁，斯固所謂「舉逸民天下歸心」者乎！肅宗亦禮鄭均而徵高鳳，以成其節。自後帝德稍衰，邪孽當朝，處子耿介，羞與卿相等列，至乃抗憤而不顧，多失其中行焉。蓋錄其絕塵不反，同夫作者，列之此篇。

398

「絕塵不反」與「士之裂冠毀冕」是兩種相似卻不太一樣的行為價值，相似的地方在於，二者都是透過拒絕政治權力來成就自己的人格或實踐某種理想。不太一樣的地方在於，前者是徹底的拒絕仕途，所衡量的是「仕」與「隱」二者的價值；但後者所衡量的卻是為何而仕，為誰而仕，「隱」並非選項，而是過程，若最後竟不得仕，「隱」所帶來的是遺憾，而非理想的滿足。范曄將東漢的隱逸分為兩傳，〈逸民列傳〉列載絕塵不反者，而〈周黃徐姜申屠列傳〉則傳錄「識去就之概，候時而處」³⁹⁹者，可謂史識至明。⁴⁰⁰

為了達到表彰氣節的目的，光武帝自然不能這樣區分隱逸的類別，否則尊隱不成，疑其用心而恥之還是其次，逸民若是因嫌惡劉氏而無論如何不願意出仕，強調隱逸之源由豈不是自取其辱？在這種情況之下，不論任何原因，所有的「不仕」者都必須被尊重，被表彰。影響所及，「不就徵辟」也就成了一種東漢士人凸顯自我價值的方式。

不得不提的一點是，西漢時代雖然不若東漢如此重視與強調隱逸，但巖穴之士在西漢還是很受關注的。如高祖對於四皓的尊重，又如武帝元狩六年：「舉遺逸獨行君子詣行在所」⁴⁰¹云云，不論是東漢還是西漢，「巖穴」、「幽隱」都是朝廷招賢的目標。雖然沒有大張旗鼓的表彰，但既然有四皓之例，為何西漢沒有以「不就徵辟」來養名呢？

這個部分可能與本章前面所述的社會變遷有相當的關係。從秦到東漢，士人的生活有了相當程度的改變。遊士時代的士人是缺乏社會基礎的，離鄉求學之人，必須入仕方能脫離貧困。因為如此，李斯不得不感嘆：「詬莫大於卑賤，而悲莫甚於窮困」⁴⁰²，叔孫通之弟子不得不竊罵其師曰：「事先生數歲，幸得從降漢，今不能進臣等」⁴⁰³，陳平更理直氣壯的說：「臣裸身來，不受金無以為資」⁴⁰⁴。可見入仕不但是理想實踐的途徑，更是衣食溫飽之所在，隱逸養名是困難

³⁹⁸ 《後漢書》卷 83〈逸民列傳〉序

³⁹⁹ 《後漢書》卷 53〈周黃徐姜申屠列傳〉。

⁴⁰⁰ 參見王仁祥著：《先秦兩漢的隱逸》，頁 217-220。

⁴⁰¹ 《漢書》卷 27 中之下〈五行志〉。

⁴⁰² 《史記》卷 87〈李斯列傳〉。

⁴⁰³ 《史記》卷 99〈劉敬叔孫通列傳〉。

⁴⁰⁴ 《史記》卷 56〈陳丞相世家〉。

而不切實際的。也因為如此，「利祿之途」對於士人的影響力才會如此巨大。然而經過了西漢兩百餘年的演變，東漢士人擁有了基層社會的支持，也擁有了拒絕出仕的經濟基礎。如前所述，西漢後期以後的士人常常是宗族的一份子，在地方有其勢力，即使不入朝為官，或者仰賴宗人家產，或者在鄉里講學為業，通經之儒生都不至於無法生存，此與西漢前期之士人有相當的差異。如周燮，其「有先人草廬結于岡畔，下有陂田，常肆勤以自給」，⁴⁰⁵因此得以疾辭察舉、特徵。又如李固，其父李郃為三公，祖父李頡以儒學稱，官至博士，可見其為儒生官宦世家，經濟無虞，故年少時得以「步行尋師，不遠千里」、「究覽墳籍，結交英賢」，並且拒絕官府之徵辟與察舉。⁴⁰⁶並不是說東漢無貧窮之高士逸民，這裡要強調的是：由於士族之興起，相較於戰國至漢初之隱士，東漢志於道之士更容易獲得經濟上的資助，而這多少減輕了「利祿之途」的誘惑，同時也降低了以「不就徵辟」養名的難度。

不仕不代表對社會毫無用心，東漢中後期朝政之敗壞，已經到了無法用事的地步了。與真正不問世事的隱士不同，由於擁有頗結實的社會基礎，東漢士人可以選擇在官場之外發揮其影響力。對於企圖在仕途之外發揮影響力的「不仕之士」，恐怕不能以「隱逸」來概括。

不仕之士最常見的作為是經學講授。講學是傳經，也是教化，既滿足了理想的實踐，更能累積名聲。私人講學的規模，隨著儒學的擴張而膨脹，前文已經討論過了，由於士族子弟有尋師從學的風氣，因此士人就算無宗族鄉黨的支持，亦可以講學為業，如馬融之師摯恂「以儒術教授，隱于南山，不應徵聘」⁴⁰⁷，東漢這種閉門講授，不受徵辟之儒生，多不勝舉。東漢經學名師之弟子動輒數百人甚至成千上萬，束脩之收入對於士人的經濟生活肯定也是一大補助，而這也是西漢儒士所無法擁有的。

此外，由於察舉重視名望，東漢既然表彰氣節，對於名聲的追求自然變本加厲，輿論對於社會的影響力不言而喻。除了私人講學之外，不仕之士藉由共通聲氣，製造民間輿論來參與社會，雖然不出仕，但他們不但已經脫離了隱士的範疇，更與「邦無道，則可卷而懷之」⁴⁰⁸的先秦儒家思想大異。如郭太，雖然不曾出仕，但言行卻為當代士人的指標；又如許劭先仕後隱，與郭太同為品評名士的權威者，《後漢書》云：

許劭字子將，汝南平輿人也。少峻名節，好人倫，多所賞識。若樊子昭、

⁴⁰⁵ 《後漢書》卷 53〈周黃徐姜申屠列傳〉。

⁴⁰⁶ 《後漢書》卷 63〈李杜列傳〉。

⁴⁰⁷ 《後漢書》卷 60 上〈馬融列傳〉。

⁴⁰⁸ 《論語》〈衛靈公〉。

和陽士者，並顯名於世。故天下言拔士者，咸稱許、郭。……初，劭與（許）靖俱有高名，好共覈論鄉黨人物，每月輒更其品題，故汝南俗有「月旦評」焉。⁴⁰⁹

許劭、郭太這種不出仕卻以獎拔士人為人稱道者，不但不能稱為隱逸，在士人類型上他們更接近李膺、陳蕃等高宦名士。東漢後期朝政敗壞，士人拒絕與朝中小人為伍，並製造輿論共相標榜，互高名聲，也因此這些士人們各有稱號，如李膺、陳蕃、王暢分別是：「天下模楷李元禮，不畏強禦陳仲舉，天下俊秀王叔茂」⁴¹⁰。名士又各有等地，最上為竇武、劉淑、陳蕃為「三君」，其次分別有「八俊」、「八顧」、「八及」、「八廚」等。⁴¹¹朝中戚宦因此稱呼這些士人為「黨人」，第一次黨錮之禍時，中常侍王甫與審問范滂，有這麼一段對話：

王甫詰曰：「君為人臣，不惟忠國，而共造部黨，自相褒舉，評論朝廷，虛構無端，諸所謀結，並欲何為？皆以情對，不得隱飾。」（范）滂對曰：「臣聞仲尼之言，『見善如不及，見惡如探湯』。欲使善善同其清，惡惡同其汙，謂王政之所願聞，不悟更以為黨。」⁴¹²

宦官以人臣造黨指責范滂，但范滂認為這是「善善同其清，惡惡同其汙」，用曹魏以後的語言來說，這些黨人可以稱為「清流」，黨錮之禍便是「清流」與「濁流」對抗之後落敗的結果。⁴¹³

士人團結對抗把持朝政的外戚、宦官，一旦有依賴權臣之事，則受到輿論譏刺。這種情況非漢末才有，東漢初期表彰氣節便是如此，如廉范：「世伏其好義，然依倚大將軍竇憲，以此為譏」便是顯例。⁴¹⁴又有樂恢：「性廉直介立，行不合己者，雖貴不與交。信陽侯陰就數致禮請恢，恢絕不荅」⁴¹⁵堪稱清流士人早期的典範。范曄序〈黨錮列傳〉云：

逮桓、靈之間，主荒政繆，國命委於閹寺，士子羞與為伍，故匹夫抗憤，

⁴⁰⁹ 《後漢書》卷 68〈郭符許列傳〉。

⁴¹⁰ 《後漢書》卷 67〈黨錮列傳〉。

⁴¹¹ 《後漢書》卷 67〈黨錮列傳〉：「自是正直廢放，邪枉熾結，海內希風之流，遂共相標榜，指天下名士，為之稱號。上曰『三君』，次曰『八俊』，次曰『八顧』，次曰『八及』，次曰『八廚』，猶古之『八元』、『八凱』也。竇武、劉淑、陳蕃為『三君』。君者，言一世之所宗也。」

⁴¹² 《後漢書》卷 67〈黨錮列傳〉。

⁴¹³ 張師蓓蓓直以「清流士人」指稱東漢時代欲挺身改變社會，不與俗儒、戚、宦同流合污的士人。參見張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之七，1985.06），82-137。

⁴¹⁴ 《後漢書》卷 31〈郭杜孔張廉王蘇羊賈陸列傳〉。

⁴¹⁵ 《後漢書》卷 43〈朱樂何列傳〉。

處士橫議，遂乃激揚名聲，互相題拂，品覈公卿，裁量執政，婞直之風，於斯行矣。⁴¹⁶

「主荒政謬」固然是「桓、靈之閒」的問題，但士子「抗憤」、「橫議」、「激揚名聲」等特質，卻不得不溯源自光武表彰氣節之時。新莽時期士人之不仕二姓，與桓、靈時期士人之差與閹寺為伍，無非是出自於同樣的價值觀，這種尚氣重名，非黑即白的激昂態度，是東漢士人的一大特色。

從壞處看，士人汲汲營營於名聲，不免流於怪誕，范曄因此譏之為「激詭」：

若乃太伯以天下而違周，伯夷率絜情以去國，並未始有其讓也。故太伯稱至德，伯夷稱賢人。後世聞其讓而慕其風，徇其名而昧其致，所以激詭行生而取與妄矣。⁴¹⁷

前面提到東漢士人的「激詭」，也引用了諸如姜肱兄弟等例子，這裡便不多舉例。總之由於整個社會風氣都重視名節，朝廷也用利祿獎勵德行，士人追求聲望，為了讓自己顯得比別人更有才德，不惜刻意修飾言行，乃至於「激詭行生而取與妄」，卻不得不說已偏離了正道。東漢士風可由正負兩面觀察之，⁴¹⁸除去西漢阿諛攀附之風，挽桓、靈之狂瀾於既倒等，是此士風可喜的一面；但也不能忽略這種社會風俗近乎「偽詐」，以「詐善」⁴¹⁹的方式修身養名，對於制禮樂、興太平等理想更難有太大助益。

重視名聲，相對的便會把精力放在己身道德之修養，氣節之堅持。東漢士人之政治議論已經不如西漢之氣度恢弘，更斤斤計較於名節與聲望，則讓他們不得不將實踐理想的對象由天下國家轉向於個人或宗族。同樣是面對王朝頹傾，西漢儒生論井田、講禪讓，雖近乎迂闊，但所談的畢竟是解決之道；東漢名士與戚、宦對抗，批判姦邪、亂象，歌頌「三君」、「八俊」，廣狹之間不言而喻。

這種變化依舊可以跟本章所論述的社會變遷合起來談。士人在社會基層所

⁴¹⁶ 《後漢書》卷 67〈黨錮列傳〉。

⁴¹⁷ 《後漢書》卷 37〈桓榮丁鴻列傳〉。

⁴¹⁸ 另可參見趙翼在《廿二史劄記》中精彩的史論：「馴至東漢，其風益盛。蓋當時薦舉征辟，必采名譽，故凡可以得名者，必全力赴之，好為苟難，遂成風俗。……蓋其時輕生尚氣已成習俗，故志節之士好為苟難，務欲絕出流輩，以成卓特之行，而不自知其非也。然舉世以此相尚，故國家緩急之際，尚有可恃，以撐拄傾危。昔人以氣節之盛，為世運之衰，而不知並氣節而無之，其衰乃更甚也。」見〔清〕趙翼著；王樹民校正：《廿二史劄記》（北京：中華書局，1984.01），卷 5〈東漢尚名節〉，頁 104。

⁴¹⁹ 《後漢書》卷 27〈宣張二王杜郭吳承鄭趙列傳〉：「張湛字子孝，扶風平陵人也。矜嚴好禮，動止有則，居處幽室，必自修整，雖遇妻子，若嚴君焉。及在鄉黨，詳言正色，三輔以為儀表。人或謂湛偽詐，湛聞而笑曰：『我誠詐也。人皆詐惡，我獨詐善，不亦可乎？』」

擁有的，不只是田宅與財富而已，宗族之孝悌友愛，鄉里之講頌《詩》、《書》，豈不也是一小天下、小社稷？宗人與里民對士人的尊敬與依賴，讓東漢儒士不得志於朝廷之餘，退而求其次還是能在宗族與鄉里之間實踐理想。從這個角度來看，兩漢中央集權的大一統王朝分裂為六朝的門閥政治，漢儒制禮作樂的理想變成了六朝的家禮家訓，也有跡可尋了。

從東漢名士到魏晉之風流，張師蓓蓓已有專書討論，⁴²⁰這裡簡單引述一小部分作為本章論述的尾聲。總之各項魏晉士人的特色，幾乎都是從東漢末年發展而來。如激詭士風引起了特立獨行者的反省，東漢中期的戴良曰：「禮所以制情佚也，情苟不佚，何禮之論？」⁴²¹此與竹林七賢之任誕相呼應。又如士人之談論，由議政而成清談；談論的內容，則由品題士人之道德學問，變成了才質與氣性。輿論仰慕名士，也逐漸從氣節操守，轉移成衣冠幅巾等風雅俊逸之表現。張師云：

著幅巾、選交同志與高名善士、尊仰清流領袖、標榜相高、盛相品題、崇禮高名善士、清流等等行逕，原先都因士人有意自表清高、賤下戚宦而產生，但因這種種行逕本身都具有發展的餘地，清流士人沉潛其中，拓宇漸廣，到了後來，它們原來的實際意義日以喪失，而士人卻反而借之以表現風流，立己立人了。⁴²²

東漢士人諸多行逕何以喪失原來的實際意義，還有許多歷史因緣。如砥礪氣節，相互標榜，竟一轉而變成浮華相尚，反而使體制更顯敗壞，東漢後期便有士人強調當申法治，張刑法，如仲長統、王符、崔寔等。三國時代，魏、蜀、吳皆先以兵割據一方，然後以法令治國，堪稱戰國諸侯變法兼併的重現。刑法既興，對於漢末以來的浮華之風便不能忍受，士人結黨毀譽，更是統治者所不能容，於是迫使士人「變氣節為風度，化德操為才情」⁴²³。漢儒從獨尊儒術以來所建立起的經世致用典型，到此告一段落，相關細節，已經是下一個時代的課題了。

⁴²⁰ 參見張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之七，1985.06）。

⁴²¹ 《後漢書》卷 83〈逸民列傳〉。

⁴²² 張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》，頁 128。

⁴²³ 張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》，頁 153。

第六節 小結



先秦時代的儒家，原本有著「禮不下庶人」的階層性，屬於知識份子的行事原則。但在大一統王朝之中，透過種種管道，儒家思想不但從百家爭鳴的遊士時代中脫穎而出，更滲透到社會基層裡，成為千年來中國社會的主要意識型態。本章所要討論的，是儒學成為漢代文化的骨幹的方法與途徑。從百家言到獨尊，儒學本身經過了不少調整與變化，是歷來討論漢代學術的重點，已經無須多談，本文因此將重點放在儒學與政治、社會的互動上，觀察儒學如何傳播，如何影響人群，進而推動歷史變遷。

戰國末年諸侯間的爭戰，造成了百家爭鳴以及遊士的活躍，當時的士人不但周遊於各國之間，也在各種不同流派的學術思想中穿梭，並藉此創發出更多新的思維。在諸侯爭相變法求生存的壓力下，士人及其所擁有的知識成了各國重要的政治資源，養士、尊賢因此成了戰國時代的一大特色，而士人也藉由他們的知識價值在亂世之中獲得地位。在秦建立了大一統王朝之後，士人既無列國可游，藉由各國競爭、攻伐而延伸出來的知識價值也被律令統治消解，這是秦焚書坑儒政策的重要背景之一。

游士文化與秦朝的大一統政體格格不入，但暴力的統治非但不能消滅遊士以及百家思想，反而致使己身的速亡。漢朝繼秦而起，不得不斟酌修正秦政的幾項缺失，包含了大封同姓諸侯王以及任法無為等等，因此延續了游士文化的存在。漢初的黃老無為對整個漢朝來說具有幾個重大意義，除了經濟復甦之外，士人也藉此機會，反省並創造了一種更適合大一統的學術思想。從《呂氏春秋》、《淮南子》到董仲舒的對策與《春秋繁露》，不但百家思想融會得更好，學術理想也明顯更能落實於政治實務之中。

漢初文化一方面是戰國游士文化的延伸，另一方面由於政體與時代的變遷，蓄積著變化的能量。漢朝在武帝時有了天翻地覆的劇烈變化，而漢代文化的典型也奠基於武帝時代的各種變革，包含了太學五經博士與察舉孝廉制度的建立等等。本章環繞著「獨尊儒術」這個重大事件討論各項政治變遷，可得知經術取士以及太學制度最終徹底終結了游士時代，改變了士群體的性質，更將漢朝官僚引向「士人政府」這個理想而去。

政治上的變化之外，獨尊儒術也推動了社會變遷。兩漢社會始終都以主幹家庭與核心家庭為主流，因此宗族與地方勢力都必須在戶籍之外尋求團結的方式。漢初的地方勢力往往成為官府統治上的一大阻礙，不但壟斷了地方利益，更私自招攬賓客，勾結不法，為禍鄉里。在武帝獨尊儒術之後，透過儒生循吏

的施政、私學教育的推動以及父老、儒士宗族的示範，地方豪猾逐漸轉變為士族，成為朝廷統治的伙伴，甚至在亂世之中作到保衛鄉里的功能。除此之外，戰國到漢初的士人普遍缺乏社會基礎，因此不論是為了求溫飽、求富貴，或是為了實踐理想，除了出仕謀求國君任用之外別無他途。這種情況在西漢後期有了明顯的變化，士人的社會基礎使得他們可以選擇不出仕，或者依賴宗族，或者以私人講授為業，兼具溫飽以及實現教化理想的功能。社會變遷對士人的影響尤其在王莽敗亡之後特別被突顯出來，兩漢士風也因此有了不一樣的變化。

西漢自從尊儒之後，漢儒在政治上的影響力便與日俱增，逐漸演變成一股尋求禪讓與復古更化的浪潮，來改變政治與社會的各項困局。王莽代漢是這股狂熱的最高峰，儒生們不但實現了擇賢禪讓的理想，更得獲得了落實井田等理想政制的機會。由於王莽象徵著儒生的理想政治，因此王莽的失敗相當於理想的破滅；與此同時的，由於士人的社會基礎日益穩固，「士志於道」的理想，便由治國平天下轉為修身齊家。漢代的士人群體在武帝時是一大轉折，在王莽時又是另一轉折，雖然變化的幅度不如獨尊儒術所造成的影響巨大，兩漢士人的延續性也大於變異性，但若因此忽略了此重大歷史事件對於士人群體的影響，許多歷史因果便難以撥雲見日。

武帝時的獨尊儒術，使得政府走向儒學化，極致的表現則反映在王莽的改制。除此之外，儒士在鄉里的生活呈現出儒學深入基層的具體樣貌，在各種教化管道中成為庶民文化的一部份。漢代儒學的擴張可以分為幾個不同層次，士人群體與官僚體制的儒學化是一種，私人講學的規模擴大是一種，士族與父老自發性的鄉里教化又是另外一種，透過本章的分析可知，「獨尊儒術」所帶來的文化影響絕不僅止於經學之昌盛而已，而是一種貫通上下的體質改變。

儒學的實踐也可以從幾個不同的角度來討論，如講學活動的變化，如士人從積極改造社會轉為追求適應社會或消極的批判現況，又如漢代家庭中的分異風俗如何與孝悌美德對抗，如何在克讓美德中尋找出路等等。歷史的演變是立體且動態的，武帝、王莽之後，另一個士風轉折可以放在桓、靈二帝時期，政治與社會的動盪，再次迫使東漢的激烈士風轉向魏晉風流名士的樣貌。

本章只討論了儒學與儒士，由於漢承秦制，文吏政治成了漢朝統治中國的骨幹，討論漢代文化，自然不能不提這個部分。從比較廣義的角度來看，文吏也是士群體的一部份，其擁有律令與文書的知識技能，代表法家思想的落實，在漢代與儒生所代表的儒家思想互滲。在武帝獨尊儒術之後，儒、法的競爭與融合，是漢代文化的重要組成，下一章本文將繼續申論之。

第四章 文史文化及其變遷



第一節 漢代制度與文史群體的壯大

一、漢承秦制

上古時代的士為低階的貴族，一方面要通曉禮儀等文化，另一方面也要擔負治民的任務，因此兼有類似基層文官的職權，如《說文解字》云：「士，事也」¹。戰國中央集權政府出現之後，志於道的知識份子與任事治民的官吏逐漸分為二途，而秦的統一則是此分化的高峰，吏彷彿獨立於知識份子之外，成為另一個文化集團。²本文曾於第二章討論過：吏在漢代亦被稱之為士，但歷來討論士及其文化者，大多著重於儒生之傳經或游士之言說，吏官僚的文化相對之下討論較少。拜近代以來出土文獻豐富所賜，秦漢的吏文化有如撥雲見日，才相對補足了這個部分。

秦朝以郡縣統治天下，漢朝則繼承了這個政治制度（漢初的封國除外）。班彪云：「漢家承秦之制，並立郡縣。」³郡縣制度中，作為官僚的吏是此制度中最重要的角色，漢朝既然繼承了秦朝的郡縣制度，自然也繼承了運作郡縣制度的官僚體系。《漢書·百官公卿表》明白表示：漢代的官僚絕大多數都是「秦官」，制度則皆因襲秦制：

郡守，秦官，掌治其郡，秩二千石。有丞，邊郡又有長史，掌兵馬，秩皆六百石。景帝中二年更名太守。

縣令、長，皆秦官，掌治其縣。萬戶以上為令，秩千石至六百石。減萬戶為長，秩五百石至三百石。……縣大率方百里，其民稠則減，稀則曠，鄉、亭亦如之。皆秦制也。⁴

¹ 〔東漢〕許慎；〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北，洪葉文化事業出版社，1999.11 增修一版），頁 20。

² 關於學士與文史之分化，閻步克有精彩的討論，參見閻步克著：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996.05）。品鍵按：閻氏於書中後半段強調東漢以後儒、吏彼此融合，有值得商榷之處，本章後文將詳談。

³ 《漢書》卷 100 上〈敘傳〉

⁴ 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉



不只地方行政制度繼承秦制，中央朝廷的組織也是如此。漢朝從皇帝以下，三公、九卿到九卿的屬官，絕大多數都是秦官，包含上一章曾經提過的博士，為九卿之一奉常的屬官，也不例外。官制之外，還有以軍功授爵的制度，同樣繼承自秦朝：

爵：一級曰公士，二上造，三簪褭，四不更，五大夫，六官大夫，七公大夫，八公乘，九五大夫，十左庶長，十一右庶長，十二左更，十三中更，十四右更，十五少上造，十六大上造，十七駟車庶長，十八大庶長，十九關內侯，二十徹侯。皆秦制，以賞功勞。⁵

以功勞賞賜爵位並非秦人的發明，從相關資料的討論可以得知，春秋時期的齊、晉、楚諸霸主便已經實施了類似的賜爵措施；⁶到了戰國時代，將原本由貴族獨享的爵位下放到所有有功勞的平民百姓，爵位因此成為戰爭中激勵士氣的極大誘因，以軍功賜爵來獲取士兵效命，是諸國變法一致的目標。⁷不過，以功賜爵雖然普遍實施於戰國諸侯各國中，但實施最徹底，並因此塑造一新社會者，仍是商鞅變法後的秦國。⁸因此《漢書》所謂的「皆秦制」，並不能單純解釋為這些制度是秦獨有的制度，而是在各國類似的制度中，漢高祖選擇跟隨最嚴格、最無情，也最有效果的秦制。

漢朝立國選擇秦制有其理由，但其中也不乏猶疑與更動，因此漢雖承秦，還是有不少細節與秦制相異，爵制是如此，官僚制度等等也是如此。由於秦焚滅六國史書的緣故，戰國諸侯變法的內容已不可考，但高祖平天下的過程中，可以看出漢由「楚制」轉向「秦制」的蛛絲馬跡。以職官來說，韓信亡楚歸漢為「連敖」，呂清漢五年用「左令尹」初從等等，連敖與左令尹都是楚官名。職官之外，還有楚爵，隨高祖起於沛之功臣，早期所授之爵位多為楚爵，如樊噲先後有過國大夫、列大夫、上聞、五大夫、卿、封、重封、列侯等爵位；又曹參以軍功先後被賜爵七大夫、執帛、執珪等。其中如執帛、執珪等爵稱不屬於秦二十等爵，當為楚爵無疑。⁹高祖於霸上被封為漢王之後，開始使用秦爵，也

⁵ 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉

⁶ 相關資料的整理參見朱紹侯著：〈春秋時期軍功爵制的產生〉，載於氏著：《軍功爵制考論》（北京：商務印書館，2008.11），頁 3-15。

⁷ 參見朱紹侯著：〈戰國時期各國變法語軍功爵制的確立〉，載於氏著：《軍功爵制考論》，頁 16-26。

⁸ 參見杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版社，1990），頁 358-371。

⁹ 除了楚爵之外，高敏認為劉邦可能也兼用了東方六國的曾經使用的舊爵稱，相關文獻還有待進一步討論，參見高敏著：《秦漢史論稿》（臺北：五南出版社，2002.08），頁 37-38。關於秦漢

就是《漢書·百官公卿表》所謂的「秦制」，但此時仍持續使用楚爵，直到漢五年滅項羽之後才全面統一使用秦爵。這點在江陵張家山出土漢簡《奏讞書》中有實證：

診問蒼、信、丙、贅，皆關內侯？信諸侯子，居雒陽楊里，故右庶長，以堅守滎陽，賜爵為廣武君，秩六百石。蒼，壯平君，居新鄴都陵里；贅，威昌君，居故市里；丙，五大夫，【居】廣德里。皆故楚爵，屬漢以比士。

敢言之：新鄴信、擊長蒼謀賊殺獄史武，校長丙、贅補蒼而縱之，爵皆大庶長。¹⁰

信在楚漢相爭時因堅守滎陽而賜爵廣武君，其他蒼、丙、贅等也各自擁有漢王所賜的楚爵。後來漢朝將楚爵全面改以秦爵，並作為漢朝的定制，因此蒼等四人「屬漢以比士」，也就是「敢言之」之後所記錄的「爵皆大庶長」。另外，漢五年結束戰爭兵罷歸家，朝廷有詔令「故大夫以上賜爵各一級」，大庶長再賜爵一級，則為關內侯，這是診問蒼、信、丙、贅四人是否為關內侯的原因。¹¹

漢五年之後，雖然全面採用秦之二十等爵，但隨著時代的推進，在實施上與秦有很大的差異。如賜爵，高祖時期對於賜爵比較謹慎，原則上繼承秦制，以軍功作為主要的賜爵對象；惠帝以後，大規模的「賜民爵」、「賜吏爵」變得相當常見，凡皇帝即位、立太子或其他皇室喜慶，以及天降災異符瑞等，都會頒佈賜爵詔令。根據朱紹侯的統計，文帝到平帝約一百八十年間，共賜民爵 49 次，¹²相當於每 3.67 年便出現一次大規模的賜民爵詔。賜爵的氾濫破壞了秦爵「以賞功勞」的積極特性，同時也使得國家無力負擔有爵者當享有的福利，爵位的名稱雖在，其精神卻大異於秦，東漢以後，秦之二十等爵制也就名存實亡了。¹³

之際楚制、秦制、漢制的過渡，參見卜憲群著：《秦漢官僚制度》（北京：社會科學文獻出版社，2002.12），頁 67-83。

¹⁰ 彭浩、陳偉、王藤元男主編：《二年律令與奏讞書：張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 254-255。以下凡引此書者，皆簡稱《二年律令與奏讞書》，以省繁重。

¹¹ 此案例之考證參見朱紹侯著：《〈奏讞書〉新鄴信案例爵制釋疑》，載於氏著：《軍功爵制考論》，頁 228-232。

¹² 朱紹侯著：《軍功爵制考論》，頁 325。

¹³ 秦國以軍功授爵所帶來的積極精神，參見杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版社，1990.03），頁 334-371。秦漢時期爵制的演變史，參見朱紹侯著：《軍功爵制考論》，頁 39-171。又高敏著：《論兩漢賜爵制度的歷史演變》，載於《秦漢史論稿》，頁 35-60。

漢承秦制下的漢初律令，則有一些值得討論的地方，《史記·高祖本紀》記載高祖初入關中，「悉除去秦法」：

召諸縣父老豪桀曰：「父老苦秦苛法久矣，誹謗者族，偶語者棄市。吾與諸侯約，先入關者王之，吾當王關中。與父老約，法三章耳：殺人者死，傷人及盜抵罪。餘悉除去秦法。諸吏人皆案堵如故。……」乃使人與秦吏行縣鄉邑，告諭之。

由於東方六國對秦恨之入骨，因此代表諸侯軍受降的劉邦進入關中之後，秦國人民多少會懼怕遭受報復，此時召集父老豪桀約法三章，為戰時安撫人心之用，不能當作是漢朝的定制。《漢書·刑法志》云：「蕭何攷摭秦法，取其宜於時者，作律九章。」¹⁴從秦律到漢律，顯然要從蕭何開始算起。那麼，蕭何「攷摭秦法」所作的漢律，與秦律的關係為何呢？現今出土的秦漢律令簡牘雖不完整，但有限的資料中，仍可窺知古代法律制度之一二。張家山漢墓所出土的《二年律令》簡，為呂后二年之漢律，¹⁵也就是蕭何作九章律之後的律令，其中有〈田律〉數條，其中一條如下：

入頃芻稟，頃入芻三石；上郡地惡，頃入二石；稟皆二石。令各入其歲所有，毋入陳，不從令者罰黃金四兩。收入芻稟，縣各度一歲用芻稟，足其縣用，其餘令頃入五十五錢以當芻稟。芻一石當十五錢，稟一石當五錢。¹⁶

而湖北雲夢睡虎地所出土的《秦律十八種》中，也有〈田律〉數條，其中一條記載著：

入頃芻稟，以其受田之數，無墾不墾，頃入芻三石、稟二石。芻自黃蘗及蘄束以上皆受之。入芻稟，相輸度，可也。¹⁷

兩相對比，可以清楚發現漢初徵收芻、稟與秦的相同處，包括按土地數量

¹⁴ 《漢書》卷 23〈刑法志〉。關於蕭何作律九章的時間，參見楊振紅：〈漢代法律體系及其研究方法〉，載於《出土簡牘與秦漢社會》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），頁 84-94。

¹⁵ 張家二四七號漢墓竹簡整理小組編著：《張家山漢墓竹簡·247 號墓（釋文修訂本）》（北京：文物出版社，2006.05），頁 7。

¹⁶ 《二年律令與奏讞書》，頁 187-188。

¹⁷ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》（8 開精裝本，北京：文物出版社，1990.09），頁 21。

徵收，所徵收的數量都是頃入芻三石，藁二石。當然相異處也不少，《二年律令》的內容比較詳細，除了每頃定額的規定之外，還列出了幾個原則，如「地惡」之上郡，較為昂貴的芻稅減量，又如徵收芻、藁以「足其縣用」為止，其餘則以錢代替等等。由於《二年律令》與《秦律十八種》在性質上都屬於摘要抄錄，因此可能各有疏略，《二年律令》中以錢當芻、藁的制度未見於《秦律十八種》，不代表秦律中沒有類似的條文；但從歷史的眼光來看，亦可從此二條律文推論秦漢兩朝法律的演變與發展。¹⁸漢朝所用的律令乃戰國以下不斷發展的結果，《晉書·刑法志》扼要的記載了戰國秦漢法律的變革：

是時承用秦漢舊律，其文起自魏文侯師李悝。悝撰次諸國法，著《法經》。……商君受之以相秦。漢承秦制，蕭何定律，除參夷連坐之罪，增部主見知之條，益事律《興》、《廩》、《戶》三篇，合為九篇。叔孫通益律所不及，傍章十八篇。……世有增損，率皆集類為篇，結事為章。一章之中或事過數十，事類雖同，輕重乖異。……叔孫宣、郭令卿、馬融、鄭玄諸儒章句十有餘家，家數十萬言。凡斷罪所當由用者，合二萬六千二百七十二條，七百七十三萬二千二百餘言，言數益繁，覽者益難。

從《晉書》的記載來看，從漢初到漢末，由於人事之複雜與隨時變遷，律令體系也因此不斷的擴充與發展。同理推論，從秦到漢初，同一套律令有所變化，也在情理之中，甚至在秦朝短短十數年的國祚中，不無修正律令以符合現況的可能。總而言之，活的制度肯定會不斷的面對人事的衝擊，正由於漢律與秦律有這些差異，才更能呈現「漢承秦制」的真實面貌。《漢書·百官公卿表》這段話可作為「漢承秦制」一語的最佳註解：

秦兼天下，建皇帝之號，立百官之職。漢因循而不革，明簡易，隨時宜也。其後頗有所改。¹⁹

漢朝的制度原則上是全面的沿用秦制，官僚、律令之外，諸如車輿、服飾，²⁰乃至於在五德終始中繼承了秦之水德而不改，引起了儒生「易服色」的建言。

¹⁸ 〈田律〉的相關討論參見高敏著：〈論西漢前期芻、藁稅制度的變化發展——讀《張家山漢墓竹簡》札記之二〉，載於氏著：《秦漢魏晉南北朝史論考》（北京：中國社會科學出版社，2004.07），頁 120-125。另外曹旅寧所著之：《秦律新探》（北京：中國社會科學出版社，2002.12）一書中，討論了不少案例，見頁 249-327。

¹⁹ 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉

²⁰ 《後漢書》志第 29〈輿服上〉記載車輿制度曰：「秦并天下，閱三代之禮，或曰殷瑞山車，金根之色。漢承秦制，御為乘輿，所謂孔子乘殷之路者也。」又述服飾制度云：「韞佩既廢，秦乃以采組連結於璲，光明章表，轉相結受，故謂之綬。漢承秦制，用而弗改，故加之以雙印佩

²¹漢承秦制的同時，從劉邦登基便開始也就不斷的「隨時宜」而「頗有所改」，大者如高祖之封諸侯王，小者如呂后之置太傅等等，由於政治社會與時變遷，各種制度不得不隨之調整，所改易的程度隨時間而差異越大。如本文上一章所論，由於儒生打從心裡排斥秦朝及其制度，因此儒生是主張要改制、更化的主要群體，漢武帝與王莽之變革便是顯例，也因此影響了漢朝四百年的文化變遷。

儘管如此，秦制畢竟經歷了戰國數百年的考驗，在「禮治」真正實現於中國之前，「法治」的文化才是構成秦漢社會的主要部分，細部的更改並不影響這一事實。探討漢代文化若只見儒生而忽略吏，只能得之一偏，而不能窺覩堂奧。

二、 文史群體

漢代的儒生有多少人，不但現在很難確切的從史料中估算，即使是在漢代，恐怕也沒有人能精確的說出一個數字來。吏則不然，各級官府的吏員有定數，有名籍，因此記史之史官可以藉由行政文書檔案，得出一個十分具體的數字，載於史冊流傳下來。根據《漢書·百官公卿表》的記載：「吏員自佐史至丞相，十二萬二千八百八十五人。」²²王先謙云：「蓋有定數皆曰員」²³。〈百官公卿表〉所記載的吏員本應該是理想中的編制人數總數，包含了中央朝廷以及地方郡縣。1993年出土的尹灣漢墓簡牘中，有東海郡的行政文書數種，正好作為《漢書·百官公卿表》的參照，如〈集簿〉記載了東海郡之吏員：

吏員二千二百三人。大守一人，丞一人，卒史九人，屬五人，書佐十人，嗇夫一人，凡廿七人。

都尉一人，丞一人，卒史二人，屬三人，書佐五人，凡十二人。

令七人，長十五人，相十八人，丞卅四人，尉卅三人，有秩卅人，斗食五百一人，佐使（史）、亭長千一百八十二人，凡千八百卅人。

侯家丞十八人，僕、行人、門大夫五十四人，先（洗）馬、中庶子二百五

刀之飾。」

²¹ 高祖起事以赤帝子斬白帝子為號召，是因為楚為南方，南方屬火，顏色為赤；秦屬西方，西方為金，顏色為白。五行配四方在當時普遍被一般民眾所接受，屬於庶民文化的一部份，但儒生方士的五德終始說建構於歷史，屬於菁英文化，並非單純以地理方位配屬，二者並不相同。秦始皇統一天下之後，認為「秦變周，水德之時」而居水德，漢初沿用不改，高祖甚而自居黑帝而立北時。此後文帝時透過公孫臣的建議，取土剋水之義改居土德；王莽時則劉向父子將五德終使由相剋改為相生，又再度將漢朝改為火德，此後漢朝居火德才獲得了確立。相關文獻參見《史記》卷28〈封禪書〉、《漢書》卷21〈律曆志〉，文繁不錄。

²² 《漢書》卷19上〈百官公卿表〉

²³ 《漢書補注》冊貳，頁915。

十二人。凡三百廿四人。²⁴

此為東漢郡轄下編制內文史的簡略統計，共有吏員總數 2203 人，包含了郡府 27 人，郡都尉府 12 人，縣廷 1830 人，侯家 324 人。現依其所屬單位製成表格如下

層級	單位	職稱	員額	統計	
郡級組織	郡府	大守	1	27	
		丞	1		
		卒史	9		
		屬	5		
		書佐	10		
		嗇夫	1		
	都尉府	都尉	1	12	
		丞	1		
		卒史	2		
		屬	3		
		書佐	5		
縣級組織	縣、 邑、侯 國	令	7	1840	
		長	15		
		相	18		
		丞	44		
		尉	43		
		有秩	30		
		斗食	501		
		佐使（史）、亭長	1182		
	侯家	侯家丞	18	324	
		僕、行人、門大夫	54		
		先（洗）馬、中庶子	252		
	統計			2203	

表 一：東海郡〈集簿〉統計表。

²⁴ 張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》（天津：天津古籍出版社，2011），上編，頁 4。

吏員自太守以下到佐史、亭長，都屬於管理民事的官府成員；侯家丞以下，則是朝廷給予列侯管理家內事務的家吏，在性質上有所不同。東海郡〈集簿〉表格化之後可以清楚看到，郡級組織含郡府與都尉府，吏員不過 39 人，而縣級組織不論侯家丞以下吏員則有 1840 人，東海郡共有縣、邑、侯國 38 個，平均一縣有 48.4 人，多過於郡府的設置。與〈集簿〉同時出土的〈東海郡吏員簿〉，詳列了每個縣、邑、侯國的吏員人數，東海郡大縣如下邳縣、海西縣，吏員更在百人以上，遠遠超過郡府之 27 人以及都尉府之 12 人。漢代郡守的威權甚大，郡府擁有對屬縣行政的絕對控制權，前輩學者早有定論，²⁵但從更細節的地方行政文書可以得知真正的行政重心在縣而不在郡，²⁶可謂權在郡府，事在縣廷，地方政府大量的文史相關事務，幾乎都在基層社會進行。

郡與縣的關係是如此，縣與鄉可能也有類似的分工。秦漢中央集權的統治建立在嚴密的戶籍制度上，每年八月查核戶口、身份、年齡，稱之為「案比」，²⁷案比之後，官府方能根據最新的名籍資料徵調賦役。邢師義田二十餘年前曾撰文申論漢代八月案比名義上由縣負責，但實際執行則是在更基層的鄉與里，²⁸這個論點隨著張家山漢簡《二年律令》的出土而得到了證明。《二年律令·戶律》有此二條：

恒以八月令鄉部嗇夫、吏、令史相雜案戶籍，副臧（藏）其廷。有移徙者，輒移戶及年籍爵細徙所，并封。留弗移，移不并封，及實不徙數盈十日，皆罰金四兩；數在所正、典弗告，與同罪；鄉部嗇夫、吏主及案戶者弗得，罰金各一兩。²⁹

民宅園戶籍、年細籍、田比地籍、田合籍、田租籍，謹副上縣廷，皆以篋若匣匱盛，緘閉，以令若丞、官嗇夫印封，獨別為府，封府戶；……民欲先令相分田宅、奴婢、財物，鄉部嗇夫身聽其令，皆參辨券書之，輒上如戶籍。³⁰

所謂「令鄉部嗇夫、吏、令史相雜案戶籍」，就是縣廷派遣縣吏與令史前

²⁵ 參見嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，專刊之四十五 A，1990.05 三版），頁 79-81。

²⁶ 關於漢代地方行政重心在縣不在郡，參見廖伯源著：〈漢代郡縣屬吏制度補考〉，見廖伯源著：《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》（桂林：廣西師範大學出版社，2005.06 增訂版），頁 61-68。

²⁷ 〔東漢〕劉珍等著；吳樹平校注：《東觀漢記校注》，卷 3〈恭宗孝安皇帝紀〉：「詔曰：『方今八月案比之時。』」頁 101。

²⁸ 邢師義田著：〈漢代案比在縣或在鄉？〉，載於邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01），頁 211-242。

²⁹ 《二年律令與奏讞書》，頁 222-223。

³⁰ 《二年律令與奏讞書》，頁 223-225。

往各鄉，與鄉部嗇夫共同進行案比工作。值得注意的是：整理好的戶籍、田籍等資料，正本顯然留在鄉部，副本才送往縣廷。這代表著縣、鄉之工作分工與郡、縣一樣，較高層級的縣擁有行政權，但實際的工作則在更基層的鄉完成。鄉以下還有里，本文上一章已經討論過里在基層社會的重要性，從「正典弗告與同罪」的資料來看，鄉部嗇夫與里正可能也存在同樣的關係。

行政事務由基層行政組織負責，代表基層需要更多的人力，方能支持大量、繁重的工作，縣廷的吏員比郡府多，原因便在於此。不過鄉部的文吏人數應該少於縣廷，這點從縣廷必須派人前往鄉部察案戶籍的情況可以得知。這代表了縣廷文吏可能隨職責而分散在鄉部，不會全部集中在縣廷所在地。此外，鄉部直接與民里相接，鄉官如三老、孝、弟、力田等，雖然不是吏，卻得與吏比。由此可知，討論漢代的吏文化不能限縮在吏員本身，漢朝由上而下的吏文化群體金字塔，最上層人數最少，三公九卿直接與皇帝相接；越往基層人數越多，最下層則逐漸由統治階層轉為被統治階層，民間領袖藉由「與吏比」的方式被納入吏文化之中，共同擔負著漢朝的行政工作，再加上里正的任命，鄉里基層負擔行政工作的人員可能是縣廷的數倍。〈集簿〉在記錄吏員 2203 人之前，亦記載了東海郡的里正、縣、鄉三老的人數：

鄉百七十，長百六，里二千五百卅四，正二千五百卅二人。³¹

縣三老卅八人，鄉三老百七十人，孝、弟、力田各百廿人，凡五百六十八人。³²

東海郡 2534 個里，有 2532 位里正，光是里正的人數就超過東海郡所有吏員的總和了。如果以一里一父老的情況來推測，再加上縣、鄉三老以及孝、弟、力田 568 人，則東海郡可協助負擔基層行政工作的人員超過五千人。若非如此，官府如何得知鄉里戶口之確切數字？

除了三老、里正等基層領袖之外，偌大的漢朝，固定的郡、縣吏員是不足以完成治理的。鄉部以引入民間領袖的方式協助行政事務，郡府縣廷則不得不在定員之外，更設置許多屬吏來協助公務運作。尹灣漢墓簡牘中有〈東海郡屬吏設置簿〉，記錄了東海郡屬吏的設置情況：

■人●今掾史見九十三人，其廿五人員，十五（？）人君卿門下，十三人以故事置，廿九人請治所置。吏嬴員廿一人。³³

³¹ 張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》，頁 3。

³² 張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》，頁 4。

³³ 張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》，頁 37-38。

「掾史見九十三人」為東海郡現有的掾史等屬吏共有 93 人，這是郡府實際的設置情況，其中只有 25 人是定員，加上郡府長吏太守與丞，符合〈集簿〉所記錄的吏員 27 人。另外有 15 人為「君卿門下」，推測是郡縣主官之門下屬吏。³⁴有 13 人是「以故事置」，也就是按造慣例設置，可能是前郡守依實際需要設置，繼任之郡守將其保留下來。29 人乃「請治所置」，治所就是官署，郡府向上級長官通報請求核准在地方另外設立官署以方便辦公，稱之為「請治所」，而新設立治所自然要置若干人員，即此 29 人。「贏員」為超編人員，有 21 人。君卿門下、以故事置、請治所置、贏員等，都是地方官府為了擴編行政組織而增加的文吏名目，從歷史的眼光來看，漢朝郡府縣廷的吏員有持續增加的趨勢，尹灣漢墓簡牘同時出土了〈東海郡吏員簿〉，廖伯源將其與嚴耕望之《秦漢地方行政制度》相比對，認為〈吏員簿〉之郡縣屬吏名目較少，應該是漢初所制訂的制度，此後行政分工日趨細密，郡府縣廷組織擴張，增設的屬吏各以其執掌命名，嚴耕望藉傳統史料所考察之屬吏名目為兩漢郡縣之實際設置，因此顯得更多而完整。³⁵

〈東海郡屬吏設置簿〉明白表示漢初所制訂的文吏員額不足使用，因此必須透過各種的名目，使整體文吏人數增加了三倍有餘。這個情況會隨著時間的推進而更加明顯，到了東漢，河南尹有員吏 927 人，雒陽令則有 796 人，³⁶員吏如此之多有可能是因為雒陽乃東漢朝廷所在之首府，因此需要比其他郡縣更大量的文吏來應付更龐雜的行政事務，儘管如此，與西漢後期的東海郡吏員相比，河南尹的吏員是東海郡的 34 倍有餘，人數差距依舊十分驚人。這還只是編制內之吏員，尚未計算屬吏的情況。中央政府也有自己的吏員編制，河南尹、雒陽令屬於地方政府，其吏員遠比西漢之東海郡要來得多，這多少體現了漢代官僚群擴張的一面。

不論是吸納民間領袖還是擴編官府組織，里正、父老或增置的屬吏都必須負擔吏事的責任，除此之外，尚有一大群以提供人力為主要任務的卒役。卒役不是吏，更與民間領袖無關，只是單純參與了官府的行政工作，但這些卒役所提供的人力是各種瑣碎吏事的實際操作者，當然也是吏文化的一部份。在出土的東海郡行政文書中，登錄著亭卒與郵人的人數，便屬於此類。〈集簿〉記載：

³⁴ 廖伯源著：〈漢代郡縣屬吏制度補考〉，頁 50-51。

³⁵ 廖伯源著：〈漢代郡縣屬吏制度補考〉，頁 49-58。

³⁶ 〔清〕孫星衍輯：《漢官》：「河南尹員吏九百二十七人，……雒陽令……員吏七百九十六人」，見《漢官六種》（北京：中華書局，1990.09），8。

亭六百八十八，卒二千九百七十二人；郵卅四，人四百八。如前。

東海郡有 170 個鄉，2534 個里，以數目來說，688 個亭正好介於鄉與里之間，與《漢書·百官公卿表》記載的：「大率十里一亭，亭有長。十亭一鄉。」³⁷頗有相合之處。「十里一亭」之里，有兩種解釋：其一為行政單位的里，也就是「居里」之里，其二是距離單位的里，也就是「道里」之里。若以行政單位的里來解釋，〈集簿〉記東海郡有 2534 個里，若十個居里為一亭，則應當有 253 個亭，然而實際上東海郡有 688 個亭，遠遠超過應有的數字。可見亭與居里之設置並沒有定則，實際情況比理想狀態複雜許多。³⁸

亭與鄉同屬縣轄，為不同的行政系統，二者並無隸屬關係，³⁹從亭的主要作用在於維持治安來看，「十里一亭」之「里」從「道里」訓可能比較合理。《後漢書·百官志》云：

亭有亭長，以禁盜賊。本注曰：亭長，主求捕盜賊，承望都尉。⁴⁰

亭的本意為高臺，周代設亭於邊境上，守望防禦敵人，戰國時代為了強化治安，保護耕地，在內地也設亭防備盜賊。秦以後，這種維護治安的亭普遍設立，便是《漢書·百官公卿表》所稱的亭，又稱「鄉亭」。從鄉亭起源於防禦的角度來看「十里一亭」，則「里」當從「道里」解釋。由於維護治安必然有其轄區，一亭的轄區可能包含了若干里，這才造成了訓詁上的混淆。

亭除了維護治安之外，往往視情況兼有許多不同的功能，由於亭多設於在交通要道上，因此兼具驛站作用。《居延漢簡》中有一殘簡書寫「道上亭驛」，⁴¹又應劭《風俗通義》云：「亭，留也，今縣有亭長。又語有亭待，蓋行旅宿食之所館也。」⁴²可見亭可兼有飲食與客館的作用，提供官吏往來交通之宿食，依《居延漢簡》之紀錄，可稱為亭驛。

³⁷ 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉

³⁸ 安作璋、熊鐵基著：《秦漢官制史稿》（濟南：齊魯書社，2007.01），頁 694-696 引《三輔黃圖》：「長安閭里一百六十」、「長安城中八街九陌」，以街一亭推論，160 個里分屬 17 個亭。又引蔡質《漢儀》：「洛陽二十四街，街一亭，十二城門，門一亭」以及《洛陽伽藍記》記載北魏時洛陽尚有二百二十里為證，推論其分屬二十幾個亭。品鍵按：鄉亭也有「街亭」的稱呼，以街道數量推論亭數似乎合理，然而長安、洛陽俱屬大都會，人口密集，農村與偏鄉未必同此標準。

³⁹ 參見王毓銓著：〈漢代「亭」與「鄉」「里」不同性質不同行政系統說〉，《歷史研究》1954 年，第 2 期。

⁴⁰ 《後漢書·百官志》

⁴¹ 謝桂華、李均明、朱國照編：《居延漢簡釋文合校》（北京：文物出版社，1987.01），上冊，頁 249，簡號 149.027。

⁴² 〔東漢〕應劭著；王利器校注：《風俗通義校注》（北京：中華書局，2010.05），頁 493。

亭驛既然位於交通要道上，則又可兼有郵的作用。「郵」是漢朝傳遞律令文書的組織，應劭《漢官儀》記載：「設十里一亭，亭長、亭候。五里一郵，郵間相去二里半。」⁴³縣有郵掾，郡有督郵，⁴⁴郵與亭為不同組織，但由於任務需要，郵往往與亭相併，稱為郵亭。郵每五里便設置一個，當比亭更密集，⁴⁵但〈集簿〉記載東海郡有 688 個亭，卻只有 34 個郵，可能有兩種解釋，一種是其他的亭兼有郵的功能，34 個郵則純作郵用；另一種解釋則是亭的分佈必須能掌控所有治安有疑慮的地方，而郵只需分佈在大道之旁，換言之亭以「面」設置，多而寬鬆，而郵則僅以「線」設置，可以少而密集。這兩種解釋並不矛盾，〈集簿〉記載東海郡「界東西五百五十一里，南北四百八十八里」⁴⁶，如果以「五里一郵」的標準來看，34 個郵即使全部設置在一條交通路線上，還是遠遠不足，但如果路線上的亭能兼有郵的功能，在十里一亭的基礎上，兩亭之間夾置一郵，34 郵即有 340 里，大約可以滿足偏東近海的交通需求。⁴⁷

除此之外，還有兼具市場管理功能的市亭，設於城邑門外盤查往來出入者之門亭等等。⁴⁸由於亭的功能十分多樣複雜，因此需要大量的卒役協處理，因此〈集簿〉記錄了東海郡共有 2972 個亭卒，不但超過郡縣吏員的總和，甚至比里正的總數都多。此外，雖然郵另有郵人處理文書傳遞，但由於亭兼有郵的功能，亭長以及部分的亭卒應該也要擁有相當程度的文化水平。⁴⁹漢朝的邊郡有大量兼具瞭望、戍防等的原始軍事用途的亭隧，亭隧必須準確的傳遞軍事情報，從這個角度言之，漢代的吏文化所浸滲的群體，不但不僅止於吏員與屬吏，還要延伸到龐大的卒役身上。換言之，吏編制人數的增加只是其一，吏文化透過徵調、聘僱卒役而向基層社會傳播，雖然卒役的文化水準比較參差，但無疑也是吏文化及其群體擴張的表現之一。

漢朝所使用的卒役人數能否估量？以東海郡來說，平均每亭有亭卒 4 人，

⁴³ 〔東漢〕應劭著；〔清〕孫星衍校集：《漢官儀》，見《漢官六種》，頁 153。

⁴⁴ 督郵的主要職掌為監察，頗有超出郵務之處，參見嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》，頁 138-144。郵掾則參見同書頁 231。

⁴⁵ 《漢官儀》的記載尚有許多費解之處，相關討論參見勞幹著〈再論漢代的亭制〉，載於氏著之：《古代中國的歷史與文化》（臺北：聯經出版社，2006.06），頁 196-202。

⁴⁶ 張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》，頁 4。

⁴⁷ 東海郡郯縣東北連繫莒、琅琊，西南由下邳聯繫彭城，位於東海琅琊道上，大約經過東海郡較為狹窄之處。參見譚宗義著：《漢代國內陸路交通考》（香港：新亞研究所，新亞研究所專刊，1967.12），頁 155-159。譚其驤主編：《中國歷史地圖集·秦漢卷》（北京：中國地圖出版社，1996.06 三刷），頁 19-20。

⁴⁸ 關於亭的職掌與種類，參見張金光著：《秦制研究》（上海：上海古籍出版社，2004.12），頁 588-592。

⁴⁹ 郵為傳遞重要官文書的管道，除了要求傳遞速度之外，尚有不少相關規定，參見于振波著：〈秦漢時期的郵人〉，載於氏著：《簡牘與秦漢社會》（長沙：湖南人民出版社，2012.03），頁 93-102。又張俊民著：〈懸泉漢簡所見郵驛制度初探——以律令、制度簡為中心的考察〉，載於黎明釗編：《漢帝國的制度與社會秩序》（香港：香港中文大學出版社，2012.12），頁 317-340。

若這個比例適用於天下，⁵⁰根據《漢書·百官公卿表》的記載，西漢共有「亭二萬九千六百三十五」⁵¹，則亭卒理當接近十二萬人，光是亭卒就與吏員人數相當了。尹灣漢墓中的東海郡文書的出土，令我們得以推估吏員、屬吏與亭卒的數量，但事實上由於行政工作的繁雜，在亭卒之外，還有許多卒役是無法估算的，如前面提到案比，肯定會有協助鄉吏、里正執行算民、度田的卒役；又案比之後，戶、田籍要「副上縣廷」，肯定也會需要抄寫官文書副本上呈的書工，這些人員所需要的文化知識更在亭卒之上，不亞於需要傳遞官文書的郵人。

漢朝的吏表面上可以藉由文書檔案獲得一個具體數字，然而本文所謂的「文史群體」，是以擁有、參與吏文化的人來論說的，並不止於吏之身份。由於漢朝以吏治國，因此在朝廷政治力到達之處，吏文化也就隨之傳達，凡是進入官府行政組織，參與政治運作的，不論是吏員、屬吏，還是三老、卒役、書工、戍衛乃至於徭役，都因此身處文史群體之中。

廖伯源曾經以東海郡吏員 2203 人轄縣邑侯國 38 的比例，推算《漢書·百官公卿表》所記載的西漢元始二年全國：「凡縣、道、國、邑千五百八十七」，得全國地方政府的吏員當在 92004 人上下，再加上完全沒有線索的中央政府官吏員額，應該大約接近於《漢書·百官公卿表》的 120285 人。⁵²如果這種推算方式具有一定正確性的話，東海郡的「與吏比者」568 人、郵人 408 人、里正 2532 人，都可以透過「東海郡：天下=38：1587」的比例下去換算；另外，東海郡共有 688 個亭，2972 位亭卒，全國共有 29635 個亭，亦可推算出全國的亭卒數量。以上可整理如下表：

	東海郡數量	平均	全國預估值	實際數量
吏員	2203	57.97 (每縣／人)	92004.24	120285
與吏比	568	14.95 (每縣／人)	23721.47	?
郵人	408	10.74 (每縣／人)	17039.37	?
里正	2532	66.63 (每縣／人)	105744.32	?
亭卒	2972	4.32 (每亭／人)	128016.30	?
統計	8683		366525.70	?
			733051.4	

表 二：吏員等文史群體預估表。

全國預估值的統計可以用《漢書·百官公卿表》所記載的實際數字取代吏

⁵⁰ 西北邊塞亭隧之卒，亦大約是 3-5 人，後文還會提到。

⁵¹ 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉

⁵² 廖伯源著：〈漢代郡縣屬吏制度補考〉，頁 60-61。

員的預估值，因此得到 394806.46 這個數字。由於除了吏員之外，其他四項都是典型的地方行政、治安從屬人員，姑且不考量無法從東海郡推算的中央政府員額，全國之吏員、與吏比、郵人、里正與亭卒，可以得到一個接近 40 萬的數字。這個數字究竟具有多少參考價值呢？以本文所謂的文吏群體來說，理當還有大量未被納入估計的人，如里父老，理當與里正的數字約略相同，如此便又多了 10 萬人左右。其他如軍隊、戍尉、徭役、書工等，更不待言，西漢時期屯戍之部隊變動頗大，從相關傳記的記載來看，四邊屯兵、郡國之材官騎士、加上京師之南北軍，總計十萬應該是有的。⁵³此外，依比例預估的方式無法考慮地區差異，漢朝天下幅員廣大，位居交通要道的中原地區可能需要更多的亭卒來維護治安，也需要更多的郵人來傳遞文書，依比例推算的話，失之毫釐，相差可能是數倍以上。

文吏群體並不如想像中的那樣，擁有充分的資料可以獲得具體數量，相反的，正由於資料的還不夠充分，因此難以正確的估計。可以肯定的是，透過中央集權的政治權力，吏群體的數量相當龐大，甚至可能接近百萬，形成漢代文化基底的重要部份。

關於漢代的官僚體制，前輩學者如嚴耕望、安作璋、熊鐵基等，早已有精彩論述，本文的重點將放在吏文化對庶民的影響、儒家文化與吏文化互動、以及漢代士人對此二者的融合及取捨。以下先就漢朝透過戍衛、徭役所進行的文化活動作申論。

第二節 文史文化的傳衍

一、軍中教育

吏文化有很大一部份起源於軍事組織，戰國時期諸國變法，將軍事制度延伸到全國，形成編戶齊民的制度，也就是秦漢兩朝統治的基礎。雖然如此，由於軍法制度攸關國防大事，比鄉里編戶來得更加複雜且嚴苛，幾乎不容出錯，

⁵³ 《漢書》卷 69〈趙充國辛慶忌傳〉有昭宣時期趙充國的邊郡屯兵數條：「遣充國將四萬騎屯緣邊九郡。」又「上已發三輔、太常徒弛刑，三河、潁川、沛郡、淮陽、汝南材官，金城、隴西、天水、安定、北地、上郡騎士、羌騎，與武威、張掖、酒泉太守各屯其郡者，合六萬人矣。」又辛慶忌奏言「屯兵在武威、張掖、酒泉萬騎以上」趙充國上狀曰：「步兵九校，吏士萬人，留屯以為武備。」可見西北邊郡屯兵從萬餘到數萬都有。加上京師之衛士以及郡國正卒，西漢時期全國常備軍有十萬人，應是合理的估計。東漢以夷制夷，以胡兵代替邊郡屯兵，加上南北軍由七校減為五校，又撤郡國都尉，武備當大大少於西漢之人數，但吏文化經長期發展，東漢之吏文化群體理當不會減少，只會有性質上的轉變，詳後文。

因此當國家企圖擴大兵源，徵調農村百姓前往線作戰時，農家之子多少會出現適應上的困難。漢初馮唐論曰：

夫士卒盡家人子，起田中從軍，安知尺籍伍符。終日力戰，斬首捕虜，上功莫府，一言不相應，文吏以法繩之。其賞不行而吏奉法必用。雲中守魏尚坐上功首虜差六級，陛下下之吏，削其爵，罰作之。⁵⁴

「家人子」就是庶子，⁵⁵也就是經濟、地位比較差的子弟，這些子弟在鄉間獲得教育的機會不大，因此從軍便不知「尺籍伍符」。關於尺籍、伍符，《史記索隱》注曰：

尺籍者，謂書其斬首之功於一尺之板。伍符者，命軍人伍伍相保，不容姦詐。⁵⁶

由此可知「尺籍」乃戰功之記錄，「伍符」則是軍人的身份證明，軍人立下首功，則將功勞書寫在一尺之版上，論功行賞。雲中太守魏尚在戰事中獲得了戰功，將戰功呈報上級稱之為「上功」，經過調查，魏尚上功所呈報的首虜數量與實際差了「六級」，以獲罪而削其爵，罰作之，可見「吏奉法必用」之嚴謹與苛察。

魏尚的例子可以從兩方面來看待：其一，對士卒來說，缺乏應有的文化素養，會讓辛苦征戰所獲得的戰功消於無形，甚至因此獲罪受罰，這也是馮唐據以發論的立場；其二，對朝廷來說，前線將士若不明白律令，不通會計、文書，將會造成虛報戰功等管理上的大麻煩，這是皇帝與文吏不得不「以法繩之」的立場。

為了避免這種雙輸的局面，漢朝必需要求士卒在「終日力戰，斬首捕虜」等作戰能力之外，還要具備一定的文化能力。這部分可在近代邊郡出土簡牘中獲得證明。漢朝中期以後，在前線擔任「隧長」者，會在個人資料上會加註「史」或「不史」，舉《居延漢簡》若干例子如下：

止北燹長居延累山里公乘徐般，年卅二 不史不上功。⁵⁷

校甲渠候移正月盡三月四時吏名籍：第十二燹長張宣，史。案府籍：宣

⁵⁴ 《史記》卷 102〈張釋之馮唐列傳〉

⁵⁵ 《史記索隱》：「謂庶人之家子也。」

⁵⁶ 《史記索隱》

⁵⁷ 謝桂華、李均明、朱國炤著，《居延漢簡釋文合校》，上冊，頁 56，簡號 035.16。

不史。不相應，解何？⁵⁸

又《敦煌漢簡》中有此條：

玉門千秋隧長敦煌武安里公乘呂安漢，年卅七歲，長七尺六寸。神爵四年六月辛酉除，功一、勞三歲九月二日，其卅日父不幸死，憲定功一、勞三歲八月二日，迄九月晦庚戌。故不史今史。⁵⁹

「隧」通「燧」、「隧」，《說文》云：「隧：塞上亭守烽火者。」⁶⁰隧是亭的一種，即前文所提到的「亭隧」，是邊郡前線特有的設施，與內郡的「鄉亭」不同，亭隧具有守望舉烽火的軍事防禦功能，因此又稱之為「烽隧」。隧是漢朝邊防最基層的組織，「隧長」顧名思義，乃一隧之長。陳夢家根據殘存的簡文推測，隧長下轄隧卒人數不多，少則一、二人，多者五六人。⁶¹

亭隧隧長之「史」或「不史」，當從《漢書》常見的「史書」訓詁。〈貢禹傳〉：「擇便巧史書習於計簿能欺上府者，以為右職」，⁶²又〈王尊傳〉：「能史書。年十三，求為獄小吏」，⁶³又〈酷吏傳〉記嚴延年：「巧為獄文，善史書」。⁶⁴可見「史書」即基層文史書寫官文書的技能。⁶⁵隧長為邊郡基層小吏，用《漢書》的語言來說，四十二歲的止北燧長徐殷是不能史書；而三十七歲的玉門千秋隧長呂安漢則是原本不能史，後來透過學習而能史書，因此在序功勞的簡上註記了「故不史今史」。

基層小吏是否具備書寫能力，可能關係到前線任務分派的問題，因此這幾條資料表現出一個共同特色：漢朝官府十分重視隧長的文字能力。張宣的案例尤其表現出漢朝在各種簿籍的登記上講究精確，不容有誤。在「四時吏名籍」

⁵⁸ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 214，簡號 129.22、190.30。

⁵⁹ 甘肅省文物考古研究所編：《敦煌漢簡》（北京：中華書局，1991），釋文 1186AB，圖版 139。

⁶⁰ 〔東漢〕許慎；〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁 744。

⁶¹ 陳夢家著，《漢簡綴述》（北京：中華書局，1980.12），頁 55。品鍵按：由於出土之邊郡簡牘多屬候望系統，尤其《居延新簡：甲渠候官》出版之後，學界對於甲渠候官之規模頗多研究，結論頗有分歧，亦部分修改了陳夢家的說法。不過關於一隧所配置之隧卒，除了特出情況之外，皆同意一隧有 3-5 人。學界相關研究之整理，參見李均明、劉國忠、劉光聖、鄒文玲著：《當代中國簡帛學研究（1949-2009）》（北京：中國社會科學出版社，2011.12），頁 418-428。

⁶² 《漢書》卷 72〈王貢兩龔鮑傳〉

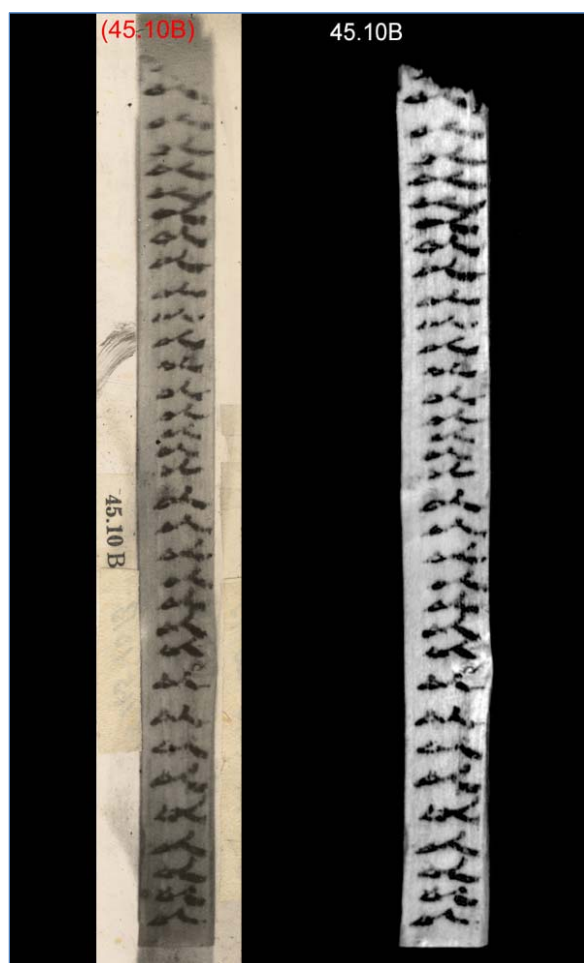
⁶³ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

⁶⁴ 《漢書》卷 90〈酷吏傳〉

⁶⁵ 《漢書》卷 9〈元帝紀〉贊曰：「元帝多材藝，善史書。」注引應劭曰：「周宣王太史史籀所作大篆。」從漢簡以及相關文獻記載來看，「史書」當為通行之隸書，于豪亮已有考證。參見于豪亮著：《居延漢簡叢釋》〈史 不史〉，載於：《于豪亮學術文存》（北京：中華書局，1985.01），頁 202-203。邢師義田據更多出土文獻討論史書之書體，參見邢師著：〈漢代《蒼頡》、《急就》、八體和「史書」問題——再論秦漢官吏如何學習文字〉，載於邢師義田著：《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01），頁 595-654。

中，登記第十二隧長張宣為「史」，但察案「府籍」，卻又登記張宣為「不史」，上級因此為了這一個誤差而要求解釋。

西北邊郡出土的簡牘當中，有一些簡明顯是用於練習寫字。針對這類簡牘，邢師義田著有〈漢代邊塞吏卒的軍中教育——讀《居延漢簡》札記之三〉一文，整理出「習字簡」的幾個特徵，如或者重複書寫某一字，某些字詞、文句，或是書法筆畫的重複練習等等，印證了士卒會在邊郡學習書寫。⁶⁶舉數例如下：



圖十：漢代習字簡之一。

圖十⁶⁷為《居延漢簡》簡號：45.10 之紅外線照片以及反體照片，簡上密密麻麻重複寫滿了 33 個隸體「以」字，書寫者明顯是用木簡在練習書法，而非書寫任何文書、書信。

⁶⁶ 文見邢師義田著：《治國安邦——法制、行政與軍事》，頁 585-594。

⁶⁷ 中央研究院歷史語言研究所典藏製圖：《漢代簡牘數位典藏：歷史語言研究所藏漢代簡牘資料庫》，

http://ndweb.iis.sinica.edu.tw/woodslip_public/System/Search/View_Frame.jsp?regNo=H01279，圖左：背面反體照片，圖右：背面紅外線照片。簡號：45.10。又見勞榦編：《居延漢簡·圖版之部》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1957），頁 155-156。



圖 十一：漢代習字簡之二。

圖十一⁶⁸為《居延漢簡》簡號：53.12 之紅外線照片以及反體照片，簡之上下方殘斷，中書「子 父母問之之之之有宅事之之之有熹」。⁶⁹其中重複書寫數個「之」字，且明顯墨色較淡，可能是吏卒抄寫律令或其他文獻作為練習之用。

⁶⁸ 中央研究院歷史語言研究所典藏製圖：《漢代簡牘數位典藏：歷史語言研究所藏漢代簡牘資料庫》，

http://ndweb.iis.sinica.edu.tw/woodslip_public/System/Search/View_Frame.jsp?regNo=H01535，圖左：背面反體照片，圖右：背面紅外線照片。簡號：52.13。又見勞榘編：《居延漢簡·圖版之部》，頁 16。

⁶⁹ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 94。



圖 十二：漢代習字簡之三。

圖十二⁷⁰為《居延漢簡》簡號：26.9 正反面之紅外線照片以及反體照片，正面為書法工整之文書，此文書可能因為過了保存時效或其他原因被廢棄，因此原本空白的木簡背面被吏卒拿去練習使用。《居延漢簡釋文合校》釋文曰：

君君卿君卿君君君君君足下善善甚善□久不久不辭為

春秋已高

久不具辭辭久久不久不久不久不久不久久不具辭⁷¹

⁷⁰ 中央研究院歷史語言研究所典藏製圖：《漢代簡牘數位典藏：歷史語言研究所藏漢代簡牘資料庫》，

http://ndweb.iis.sinica.edu.tw/woodslip_public/System/Search/View_Frame.jsp?regNo=H00717 由左至右分別是正面反體照片、正面紅外線照片、背面反體照片、背面紅外線照片。簡號：26.09。又見勞榦編：《居延漢簡·圖版之部》，頁 140-141。

⁷¹ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 38

從內容來看，可能是吏卒書信之練習，「君」、「君卿」、「善」、「久不」、「辭」等字詞潦草而重複出現，與正面文書工整之書法恰成對比。

邊郡吏卒學書之情況不僅止於練習寫字或反覆抄寫律令、文書、書信之文句而已，從〈蒼頡篇〉等小學教材在邊郡的出土可以推論，漢代軍中雖然沒有類似學校的編制，但「以吏為師」的小學教育可能是邊郡軍事文化的一部份。

〈蒼頡篇〉為流行於秦漢時期之小學教材，《漢書·藝文志》記載：

蒼頡七章者，秦丞相李斯所作也；爰歷六章者，車府令趙高所作也；博學七章者，太史令胡毋敬所作也；文字多取史籀篇，而篆體復頗異，所謂秦篆者也。是時始造隸書矣，起於官獄多事，苟趨省易，施之於徒隸也。漢書，閭里書師合蒼頡、爰歷、博學三篇，斷六十字以為一章，凡五十五章，并為蒼頡篇。⁷²

可見〈蒼頡〉成於秦，由秦入漢，字體與內容數有變化，胡平生之考證〈蒼頡篇〉亡佚於兩宋之際，⁷³因此已有千年不知此篇內容。近代不少〈蒼頡篇〉簡牘出土，英國探險家斯坦因（Aurel Stein）於 1906 至 1907 年在敦煌漢代烽燧遺址所獲得了大量的漢代簡牘，其中包含了〈蒼頡篇〉的殘簡在內，有不少漢代的小學教材以及習字削衣，是最早發現〈蒼頡篇〉佚文的簡牘。羅振玉《流沙墜簡》則是透過這批殘簡研究〈蒼頡篇〉的早期學術著作，⁷⁴此後又陸續有〈蒼頡篇〉的殘簡出土，其中多數都集中在西北邊郡。⁷⁵2007 年汪濤、胡平生、吳芳思主編的《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》出版，其中有大量的〈蒼頡篇〉習字削衣，對於漢代邊郡小學教育的內容及情況又有了更進一步的瞭解。

關於出土〈蒼頡篇〉以及漢代文史教育的內容，後文還會詳談，這裡先討論邊郡進行小學教育的情況。西北邊郡發現〈蒼頡篇〉簡牘，代表吏卒除了手邊的官文書之外，還準備了專用於小學教育的基本教材。如前所述，漢朝期待軍隊吏卒能擁有一些基本的文化素養，理想的配套措施就是令邊郡吏卒能在軍中獲得基礎教育。從出土文獻看來，軍中教育可能是個別的、零星的在廢棄木簡上練習常用文書詞彙的書寫，也有可能是設置吏師，準備教材，有計畫的、

⁷² 《漢書》卷 30〈藝文志〉

⁷³ 胡平生：〈阜陽漢簡《蒼頡篇》的初步研究〉，載於氏著：《胡平生簡牘文物論集》（臺北：蘭臺出版社，2000.03），頁 279。

⁷⁴ 王國維、羅振玉編著：《流沙墜簡》（北京：中華書局，1993.09），頁 75-78。

⁷⁵ 關於〈蒼頡篇〉殘簡的出土及其內容，參見胡平生著：〈阜陽漢簡《蒼頡篇》的初步研究〉、〈漢簡《蒼頡篇》新資料的研究〉二文，載於氏著：《胡平生簡牘文物論集》頁 278-293；頁 45-69。此外，尚未完全公布的北京大學藏西漢竹簡中，亦有〈蒼頡篇〉之殘簡，數量不少，參見朱鳳瀚著：〈北大漢簡《蒼頡篇》概述〉，載於《文物》2011 年第 6 期，頁 60。

普遍的在軍中進行。

2007 年上海辭書出版社出版了《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》一書，由於其中包含了習字木觚與大量削衣，更為漢代軍中教育的情況提供了不少第一手資料。所謂的「觚」，指的是六面或八面皆可書寫的書簡，為習書必備之工具，傳世之漢代小學教材〈急就篇〉，首句便是：「急就奇觚與眾異」，顏師古注曰：

觚者，學書之牘，或以記事，削木為之，蓋簡屬也，其型六面或八面，皆可書。⁷⁶

可見「觚」就是紙張普及之前的小學習字本。學書者在觚上練習寫字，寫滿之後，則以書刀將字跡削去，如此不但不用浪費製作比較麻煩的簡，練習的速度與次數也才能增加。⁷⁷削下來的薄片，則是削衣，或稱削栳、栳、栳、⁷⁸削屑。⁷⁹《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》中，有幾乎使用殆盡的觚，殘留字跡與刀痕明顯可見。

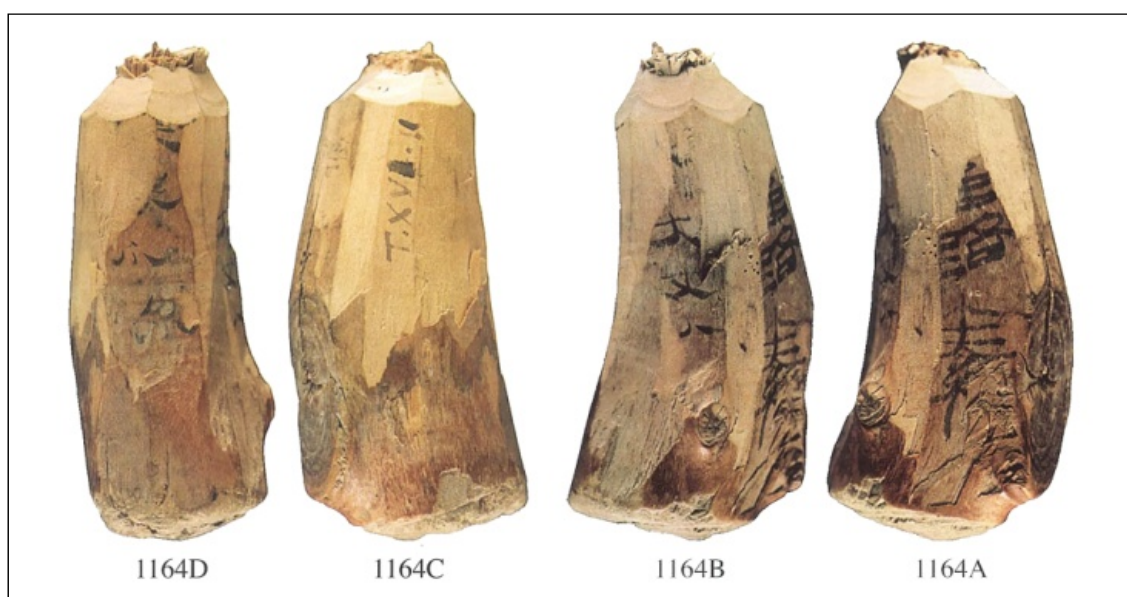


圖 十三：斯坦因所獲木觚。

⁷⁶ 張麗生著：《急就篇研究》（臺北：臺灣商務印書館，1983.06），頁 2。

⁷⁷ 關於觚與削衣簡要清楚的介紹，可參見〔日〕初山明著：〈削衣、觚、史書〉，載於汪濤、胡平生、吳芳思主編：《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》（上海：上海辭書出版社，2007），頁 93-98。

⁷⁸ 《說文解字注》：「栳：削木朴也。」頁 270。栳、栳皆異體字，裘錫圭稱「削栳」，見氏著：〈談談英國國家圖書館所藏的敦煌漢簡〉，載於《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》，頁 57。

⁷⁹ 日人用語，見初山明著：〈削衣、觚、史書〉，頁 93。

圖十三⁸⁰為同一木觚之不同角度照片，上端可見刀削痕跡，刀痕之外，則有不少殘留之字跡。一木觚反覆削去至此，可見邊郡吏卒習字之勤。

削衣易腐朽，保存不若簡牘容易，綴合更是困難重重。《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》公布了大量的削衣，據研究有很大一部份與〈蒼頡篇〉有關，其中不乏相同字句而字跡不同者。如圖十四⁸¹之兩片削衣皆書寫「觀望行」三字，顯然出自不同吏卒之手，而內容皆出自於〈蒼頡篇〉第五章：「趣遽觀望，行步駕服」。⁸²



圖 十四：斯坦因所獲之〈蒼頡篇〉削衣兩片。

習字簡、殘觚、削衣等資料證明了漢代邊郡之小學教育並非一人一地之偶然，而是一種普遍性，有規模的教育活動。⁸³邊郡基層吏卒學習之成果，往往

⁸⁰ 《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》，圖版陸，釋文見頁 5。簡號 1164ABCD。

⁸¹ 《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》，左圖：圖版壹零零，簡號 3407；右圖：圖版壹貳零，簡號 3712。

⁸² 居延出土之〈蒼頡篇〉原簡亦為木觚，見《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 14，簡號 9.1。類似的內容亦見於阜陽雙古堆漢墓，見胡平生著：〈阜陽漢簡《蒼頡篇》的初步研究〉。《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》所見〈蒼頡篇〉削衣之相關研究，則參見胡平生著：〈英國國家圖書館藏斯坦因所獲簡牘中的《蒼頡篇》殘片研究〉，同載於：《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》，頁 62-75。

⁸³ 邢師義田挑揀居延簡中的習字簡，發現習字簡普遍的出現在不同地點，可與胡平生整理之〈蒼頡篇〉新資料互為參照，更證實了邊郡之小學教育非一時一地的個案，而是遍地開花，普遍的施行。見邢師著：〈漢代邊塞吏卒的軍中教育——讀《居延漢簡》札記之三〉，頁 591-592。胡平生著：〈漢簡《蒼頡篇》新資料的研究〉。

反映在官文書的紀錄上，除了前述史、不史的紀錄外，《居延漢簡》又以「能書，會計，治官民頗知律令。」作為對邊郡小吏的評價。此類記載極多，舉若干例如下：

肩水候官並山燹長公乘司馬成，中勞二歲八月十四日，能書，會計，治官民頗知律令，武。年卅二歲，長七尺五寸，鯨得成漢里，家去官六百里。⁸⁴

肩水候官執胡隧長公大夫奚路人，中勞三歲一月，能書，會計，治官民頗知律令，文。年卅七歲，長七尺五寸，氏池宜藥里，家去官六百五十里。⁸⁵

張掖居延甲渠塞有秩士吏公乘段尊，中勞一歲八月廿日，能書，會計，治官民頗知律令，文。⁸⁶

這類紀錄都具有相同格式，先錄職位、爵位、姓名，然後書功勞若干年月，接著是「能書，會計，治官民頗知律令」的固定套語，由此可知書寫、計算，以及以律令治民乃邊郡小吏被期待擁有的技能。⁸⁷值得注意的是，簡文「頗知律令」之後，接有「文」或「武」的資訊，勞榦認為此為文吏或武吏的記錄，⁸⁸可見不但文吏當學習書寫、計算與律令，武吏也不例外。允文允武本為漢代士人追求的典範，而這類簡牘資料更可佐證漢代的吏文化為文武兼備，邊郡士卒固然必須學習律令，內郡文吏也要練習戰射。⁸⁹此節談論的是邊郡的吏文化，以尚武為要的軍人亦重視「能書，會計，治官民頗知律令」，內郡文吏自然更不

⁸⁴ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 21，簡號 13.7。

⁸⁵ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 83，簡號 179.4。

⁸⁶ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 100，簡號 57.6。

⁸⁷ 富谷至認為「能書，會計，治官民頗知律令」為文書的慣用語，指某官吏履職無礙、可堪其任的固定辭令，其中的「能書」並不表示該吏擁有的書寫能力。品鍵按：本文這裡談論的是漢代基層小吏被期待擁有的基本文化素養，從出土簡牘中包含為數不少的小學教材與習字簡來看，漢朝在期待之餘，亦有實際的教育工作。雖然如此，卻不代表每一個基層小吏都能擁有完整的閱讀與書寫能力，其中必然有所偏差，從這個角度言之，富谷至認為「能書」之慣用語與「史」、「不史」的紀錄有所分別，有一定的道理。參見〔日〕富谷至著；劉恆武、孔李波譯：《文書行政的漢帝國》（南京：江蘇人民出版社，2013.09），頁 96-99。除了「能書」之外，「會計」也是漢朝政府期待基層小吏應該擁有的基本文化素養，居延與敦煌出土了不少九九算數簡，後文還會引述。另可參見甌燕、文本亨、楊耀林著：〈從深圳出土乘法口訣論我國古代「九九之術」〉，《文物》1991，9 期，頁 78-85。邢師義田：〈漢代邊塞吏卒的軍中教育——讀《居延漢簡》札記之三〉，頁 593。

⁸⁸ 勞榦著：〈居延漢簡考證〉〈文武吏〉，見氏著：《勞榦學術論文集甲編》（臺北：藝文印書館，1976.10 初版），頁 299-301。

⁸⁹ 邢師義田考察漢朝雖有將、相，文吏、武吏之分，但兩漢四百年之官吏理想典型，仍以允文允武為尚。見邢師義田著：〈允文允武：漢代官吏的一種典型〉，見邢師著：《天下一家——皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011.01），頁 224-266。

能等閒視之。⁹⁰

以上所論皆以河西邊郡亭隧線上所見的簡牘資料為主，《漢書·匈奴傳》云：「至孝武世，……建塞徼，起亭隧，築外城，設屯戍，以守之。」⁹¹漢朝完整的亭隧防禦線建立漢武時代，⁹²因此上述之邊郡軍中教育，當為武帝以後的情況。對照文帝時馮唐對士卒：「一言不相應，文吏以法繩之」的批判，出土簡牘表現出漢朝關注邊郡士卒文化素養，或許可視為朝廷對士卒不知尺籍、伍符的修正與處置。換言之，文帝以後，武帝為了加強對邊防的掌握，邊郡士卒的文化素養可能隨之有相當程度的提高。

西漢實施普遍性的徵兵制，因此邊郡之士卒多數來自「起田中從軍」，這雖然造成了人民難以承受的力役負擔，但軍中教育加上秦漢「以吏為師」的文化，兵役制度對整體漢代文化而言或許會有積極而正面的效用。《漢書·食貨志》引董仲舒說上曰：

……小民安得不困？又加月為更卒，已復為正一歲，屯戍一歲，力役三十倍於古。⁹³

漢代的兵制與徭役是歸於同一類的，也就是董仲舒合併言之，三十倍於古的「力役」。根據董仲舒的說法，西漢的力役可以分為三類：其一為「更卒」，每年要在郡縣服徭役一個月；其二為「正」，為郡國所領之地方常備兵役，男子一生要服役一歲，依郡國的狀況而有材官（步兵）、騎士、樓船等種類；其三為「屯戍」，也是一生服役一年，依地點可以分為兩種，一種是在京師，稱為「衛士」，另一種則是在邊郡前線，稱為「戍卒」。⁹⁴

⁹⁰ 漢代吏文化中固然有擊劍、兵法尚武精神，然此非本文重點，本文著重點在於偏向於文吏的文書、律令等相關事務上。漢代之吏文化雖然有允文允武的特性，但由於本文對於文化內涵之取捨，本章仍以「文史文化」為題。

⁹¹ 《漢書》卷 94 下〈匈奴傳〉

⁹² 《後漢書》卷 87〈西羌傳〉：「武帝征伐四夷，……初開河西，列置四郡，通道玉門，隔絕羌胡，使南北不得交關。於是障塞亭隧出長城外數千里。」居延屬張掖郡，為河西四郡之一，建置於元鼎六年（-111），居延所出之簡牘當在此年之後。陳直《居延漢簡繫年》所見最早之居延簡牘為太初二年（-103），載於陳直著：《居延漢簡研究》，（北京：中華書局，2009.06），頁 691。河西四郡的建置時間歷來頗有爭議，相關整理參見高榮著：《先秦漢魏河西史略》（天津：天津古籍出版社，2007.01），頁 86-92。

⁹³ 《漢書》卷 24 上〈食貨志〉。這段引文有兩種句讀方式，歷來多句讀為：「加月為更卒，已復為正，一歲屯戍，一歲力役，三十倍於古。」如此則以更卒為正，又屯戍與力役各一歲，或以屯戍為正卒，以力役為材官騎士，與其他史料頗有矛盾之處。近代學界多修正句讀如此處引文的樣貌，參見勞榦著：〈漢代兵制及漢簡中的兵制〉，載於氏著：《勞榦學術論文集甲編》，頁 210-211。較新的分析可見臧知非著：《秦漢賦役與社會控制》（西安：三秦出版社，2012.01），頁 162。

⁹⁴ 參見勞榦著：〈漢代兵制及漢簡中的兵制〉，頁 210-224、228-231。

衛士與更卒下文再談，這裡先討論邊郡士卒的來源問題。以這裡所談的制度來說，籍於內郡之男子，前往邊郡從軍者為「戍卒」；而本身就是邊郡人，又在邊郡服役的，則有可能為「戍卒」，亦有可能為「正」。西北邊郡產馬，因此這裡的「正」多是「騎士」。換言之戍卒有可能來自全國各地，但騎士必定本身就是邊郡人士。《居延漢簡》中有不少兵籍資料，正好可作為此制度的佐證，先舉騎士數例如下

氐池騎士平樂里宋慶。⁹⁵

昭武騎士樂成里羊田。⁹⁶

鱣得騎士定安里楊霸 卒馬一匹⁹⁷

居延騎士廣都里李宗坐殺客子楊充元鳳四年正月丁酉亡。⁹⁸

日勒騎士□□里趙捐。⁹⁹

番和騎士安漢里□□。¹⁰⁰

令居騎士壽貴里王德成。¹⁰¹

氐池、昭武、鱣得、居延、日勒、番和皆屬張掖郡，《居延漢簡》所見騎士，幾乎都來自這幾個縣，尤其是以氐池、鱣得為多。少數的例外為「令居騎士壽貴里王德成」，令居縣屬金城郡，同屬於西北邊郡之一。

再看《居延漢簡》中所見的戍卒籍貫，其中也有一些來自張掖郡的戍卒，但大多數戍卒都來自內郡，尤其是關東郡國。舉籍於關東之戍卒若干例如下：

戍卒濟陰郡定陶池上里史國。¹⁰²

戍卒淮陽郡城父□上里陳廣年。¹⁰³

壽王敢言之：戍卒鉅鹿郡廣阿臨利里潘甲，疾溫不幸死。謹與¹⁰⁴

戍卒東郡畔戍里靳龜。¹⁰⁵

戍卒汝南郡西平中信里公乘李參，年廿五 長七尺一寸。¹⁰⁶

⁹⁵ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 242，簡號 146.38+407.5。

⁹⁶ 《居延漢簡釋文合校》下冊，頁 655，簡號 560.6。

⁹⁷ 《居延漢簡釋文合校》下冊，頁 655，簡號 560.8。

⁹⁸ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 153，簡號 88.5。

⁹⁹ 《居延漢簡釋文合校》下冊，頁 637，簡號 521.1。

¹⁰⁰ 《居延漢簡釋文合校》下冊，頁 632，簡號 517.9。

¹⁰¹ 「令居」二字未見於早期釋文，見簡牘整理小組編，《居延漢簡補編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998），頁 192，簡號 508.3。

¹⁰² 《居延漢簡釋文合校》下冊，頁 61，簡號 509.26。

¹⁰³ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 12，簡號 7.24。

¹⁰⁴ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 12，簡號 7.31。

¹⁰⁵ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 21，簡號 13.6。

戍卒潁川郡郟翟里成適，年卅二 為部卒取私橐。¹⁰⁷

滅虜燹長戍卒梁國蒙東陽里公乘左咸，年卅六，自言責故樂哉。¹⁰⁸

戍卒魏郡繁陽上樂里李讓。¹⁰⁹

戍卒趙國邯鄲邑中陽陵里士伍趙安世，年三十五。¹¹⁰



雖然根據兵制，西北邊郡之戍卒也有可能是本地人，但臧知非統計《居延漢簡》之戍卒名籍云：

據不完全統計，戍卒屬於淮陽郡者二十九人，昌邑國者二十二人，魏郡十七人，東郡、濟陰郡各九人，河東、汝南各八人，大河郡、河南、梁國各六人，南陽、漢中各五人，潁川、趙國各三人，巨鹿、張掖、廣漢、平干國各一人。¹¹¹

據臧知非的統計，關東戍卒見於《居延漢簡》者共 137 人，戍卒非關東者僅 3 人，其中廣漢郡、平干國屬於西南邊郡，亦為路途遙遠之戍卒。臧知非所見之西北本地戍卒，僅張掖郡 1 人，雖然實際上不僅於此數，¹¹²但以比例來說，西北邊郡的戍卒確實絕大多數來自關東，因此每當邊塞有戰事起，關東必定因徵發而苦之。

西漢西北邊郡之兵卒總數起伏非常大，武帝太初元年發大宛取天馬時：「發惡少年及邊騎，歲餘而出敦煌六萬人」¹¹³太初三年：「益發戍甲卒十八萬酒泉、張掖北，置居延、休屠以衛酒泉。」¹¹⁴此時當為邊郡戍甲卒之極盛時期，武帝晚年悔於用兵太甚，西漢後期戍邊人數便大大減少，漢宣帝時，趙充國上書皇帝云：

願罷騎兵，留弛刑應募，及淮陽、汝南步兵與吏士私從者，合凡萬二百

¹⁰⁶ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 25，簡號 15.22。

¹⁰⁷ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 49，簡號 32.7。

¹⁰⁸ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 55，簡號 35.6。

¹⁰⁹ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 65，簡號 38.40。

¹¹⁰ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 87，簡號 50.15。

¹¹¹ 見氏著：《秦漢賦役與社會控制》，頁 173。

¹¹² 品鍵按：張掖郡之戍卒至少有 11 人，《居延漢簡》簡號 55.6、78.3、133.9、137.2、137.14、188.15、188.32、194.18、220.10、224.28、286.14 等，皆有「戍卒張掖郡」某縣某里某爵某人年若干的紀錄。不過臧知非既云：「不完全統計」，則關東諸郡之戍卒當在 137 人之上，仍有待全面的統計。諸簡依序見《居延漢簡釋文合校》，上冊，頁 97、140、222、228、229、299、300、309、358、361，下冊，頁 483。又陳直著：《兩漢經濟史料論叢》（北京：中華書局，2008.06），頁 15，有類似的統計，然陳直所見漢簡更少，故不論。

¹¹³ 《漢書》卷 61〈張騫李廣利傳〉

¹¹⁴ 《漢書》卷 61〈張騫李廣利傳〉

八十一人。……至四月草生，發郡騎及屬國胡騎伉健各千，倅馬什二，就草，為田者遊兵。

竊見北邊自敦煌至遼東萬一千五百餘里，乘塞列隧有吏卒數千人，虜數大眾攻之而不能害。今留步士萬人屯田，地勢平易，多高山遠望之便，部曲相保。¹¹⁵

戍卒遠從關東而來，勞民而傷財，朝廷因此常有廢除邊郡之屯田之言論。從趙充國的上奏可以得知，此時亭隧吏卒人數不過數千人，而屯田之士兵有一萬人，主要成員為「留弛刑應募，及淮陽、汝南步兵與吏士私從者」也就是徒刑者、應募者、私從者，以及來自關東淮陽、汝南之步兵。至於「騎士」，要直到「四月草生」才動員「郡騎」與「屬國胡騎」各千。邊郡的人口遠遠不如關東諸郡，以淮陽為例，《漢書·地理志》記載淮陽有 135544 戶，981423 口，¹¹⁶而河西四郡總計有 71270 戶，280211 口。因此雖然內郡遙遠，但前線士卒仍不得不徵調內郡部隊為主力，¹¹⁷本郡之騎士僅能作為輔助。

漢制，地方屬吏一律皆用本地人，¹¹⁸前述記載史、不史、能書、會計等紀錄的邊郡軍人都是隧長、有秩等小吏，亦皆為邊郡本地人。那麼屬吏之下的士卒，是否也需要具備一定的文化素養呢？據邢師義田的研究，隧卒基於任務需要，至少必須學會諷讀「烽火品約」。《居延漢簡》簡號 49.9 有此記載：

□竟 卒三人一人病 卒符憚月廿三日病傷汗
二人見 卒范前不知薰火品

此為記載隧卒情況的殘簡，其中有某卒「不知薰火品」的記載。出土時間較晚的《居延新簡》中，有更多關於隧卒必須諷讀烽火品約的紀錄：

□□卒諷讀薰火品約，第十七侯長勝客，第廿三□¹¹⁹

¹¹⁵ 《漢書》卷 69〈趙充國辛慶忌傳〉

¹¹⁶ 淮陽郡即淮陽國，西漢曾經多次改易，參見周振鶴著：《西漢政區地理》（北京：人民出版社，1987.08），頁 41-43。

¹¹⁷ 宣帝神爵元年趙充國伐西羌所屯田駐守之淮陽、汝南之步兵，原本並非正常戍邊之戍卒，而是被調往前線作戰的材官，因戰事而由正卒轉為戍卒。詳後文

¹¹⁸ 參見嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》，頁 345-359。又廖伯源據尹灣漢墓出土之資料作為補證，見氏著：〈漢代地方官吏之籍貫限制補證〉，載於《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》，頁 73-99。

¹¹⁹ 甘肅省文物考古研究所、甘肅省博物館、文化部古文獻研究室、中國社會科學院歷史研究所編：《居延新簡——甲渠候官與第四燧》（北京：文物出版社，1990.07），頁 229，EPT52：33。按：簡文之句讀為筆者所加。



□卒一人積薰火品，未習¹²⁰

省侯長鞍馬追逐具吏卒皆知薰火品約不¹²¹

□□里上造張憲萬歲侯長居延沙陰里上造郭期，不知積薰火，兵弩不繫
持憲□□□□斥免，它如爰書敢言之。¹²²

除了烽火品約之外，另外還需諷讀「條品」以及其他品約

□皆諷讀知條品方循¹²³

□聾竈深目各□諷誦品約□¹²⁴

「品約」是各種前線狀況各自應該如何反應的約定，依性質當可分為各種品約。「條品」之「條」，條款、條陳也，分條書寫，即為「條品」，跟品約的性質理當相去不遠。以亭隧而言，隧長及隧卒最重要的工作是候望與舉烽火，因此諸品約中自然以烽火品約最為重要，地位較高的侯長若「不知積薰火」，甚至會因此遭到斥免。隧卒學習品約以能「諷讀」（或稱「諷誦」）為主，也就是要能背誦與閱讀，諸簡如「積」、「積」等，應該都是「讀」的異體字或錯別字。《居延新簡》出土了〈塞上薰火品約〉冊，引錄其中幾條如下：

- 夜即聞匈奴人及馬聲，若日且入時見匈奴人在塞外，各舉部薰，次亭晦不和。夜入，舉一苴火毋絕，盡日夜滅火。
- 匈奴人入塞，天大風，風及降雨不具薰火者，急傳檄，告人走馬馳以急疾為□。
- 右塞上薰火品約¹²⁵

由於最後有「右塞上薰火品約」等字樣，此當為居延都尉所發佈之烽火品約無疑。可見烽火品約為烽隧吏卒遇到各種情況教戰守則，包含入夜時、大風、降雨時應當如何面對敵方之擾動等等，軍情急如星火，不能臨時翻閱條文，夜間更無燈火可翻閱品約，吏卒們自當背誦熟記之。¹²⁶

¹²⁰ 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁 232，EPT52：66。

¹²¹ 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁 492，EPF22：237。

¹²² 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁 370，EPF59：162。

¹²³ 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁 377，EPT 59：274。

¹²⁴ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 191，簡號 118.4。

¹²⁵ 完整書冊見《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁 469-470，EPF16：1-17。引文簡號：EPF16：11、16、17。

¹²⁶ 關於漢代的烽火制度，參見初師賓著：〈居延烽火考述——兼論古代烽號的演變〉，以及吳弼驤著：〈漢代烽火制度探索〉，二文同載於甘肅省文物工作隊、甘肅省博物館編著：《漢簡研究文

邊郡小吏如隧長等，漢朝對他們的要求是能書、會計、知律令，隧卒的地位低，要負擔的責任較少，因此他們必須具備的文化能力也就更加寬鬆。就一般的情況而言，閱讀要比書寫容易，又基於常理推論，若有人能協助閱讀，則背誦也未必要非識字不可。以文化素養的要求來說，漢朝對於隧卒的要求比隧長、有秩低是十分合理的。儘管如此，從簡牘上登記「知」、「不知」、「未習」的情況來看，諷讀品約、條品還是可以視為一種對士卒的文化要求，士卒學習諷讀品約，與小吏之能書會計一樣，可視為漢代軍中教育的一環。

品約是律令的一部份，無疑是吏文化的一部份，隧卒除了諷讀烽火品約之外，很難想像沒有更多其他相關律令的教育。可惜資料缺乏，目前還無法完整的瞭解士卒必須透過怎麼樣的學習過程，來獲得執行軍事任務必須擁有的文化素養。前述習字簡的作者，除了小吏之外，是否也包含士卒在內？也尚待更多資料證明。

律令之外，漢代十分重視四時月令，隨著時令變化而有許多相應的作為。邊郡亭隧之吏卒也要遵守四時月令，如：

以書言會月二日●謹案部墜六所，吏七人，卒廿四人毋犯四時禁者，謁報。敢言之¹²⁷

「四時禁」便是四時月令中所見的各種禁令，在文化屬性上比較接近於方術信仰，1991年敦煌懸泉置遺址發現了以墨書寫於泥牆上的〈使者和中所督察詔書四時月令五十條〉，可以視之為四時月令的代表。官府要求吏卒「毋犯四時禁」，自然也必須教育吏卒瞭解四時月令，以敦煌懸泉書寫於泥牆上的月令來看，月令可能不需要「諷讀」，但長官閱讀月令之後，至少要向戍卒講解並宣導其中內容。出土《日書》中時令信仰與《禮記·月令》所見的情況有很大的不同，關於漢代信仰文化如何貫穿不同階層，本文第五章還會討論。

總而言之，漢代的士卒與小吏一樣，或者因為任務需要，或者為了符合官府的要求，必須學習必要的文化知識。值得注意的是，戍邊雖然是漢代男子的義務兵役，但由於戍卒必須千里跋涉，辛苦異常，加上漢朝實際上並不需要這麼多戍卒，也無力負擔龐大的軍隊開銷，因此戍邊義務可能絕大多數以代役錢取代。《漢書·昭帝紀》元鳳四年注「更賦」引如淳曰：

集》（蘭州：甘肅人民出版社，1984），頁335-398、223-257。又安忠義著：〈漢代烽火制度再考〉，載於張德芳主編：《甘肅省第二屆簡牘學國際學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2012.12），頁87-97。

¹²⁷ 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁370。EPF59：161

天下人皆直戍邊三日，亦名為更，律所謂繇戍也。雖丞相子亦在戍邊之調。不可人人自行三日戍，又行者當自戍三日，不可往便還，因便住一歲一更。諸不行者，出錢三百入官，官以給戍者，是謂過更也。¹²⁸

「戍邊三日」之說尚有爭議，¹²⁹無論如何，朝廷不需要這麼多的戍卒，卻需要更多的軍資，因此政府允許出錢若干入官取代「屯戍一歲」的力役，是十分合理的政策。戍邊之苦，無庸多言，能出錢代役者，恐怕不會自願前往戍邊，因此內郡前往戍邊之士卒若非窮困無法出錢的「家人子」，就是身披重罪之刑徒，恐怕不會是本身具有高文化素養的百姓。如此，則戍邊雖苦，戍卒卻有可能因為軍中教育的緣故，獲得諷讀律令，甚至書寫、會計的能力，在戍邊結束後，熟悉吏文化運作的退伍軍人，理當較能避免犯罪，有可能因此改善其生活。同樣的情況也適用於正卒（也就是郡、國之材官、騎士），地方武備理當也會有其軍中教育，「為正一歲」從軍中吸收到不少吏文化後退伍，與未曾服役之里民當有差異。鄉里百姓具有一定的法律常識，對官民雙方都是好事，從大歷史言之，東漢的武備較之西漢顯得貧弱許多，而東漢之法治整體而言亦遜於西漢，二者或許存在些微的因果關係也說不一定。真實的情況是否能如此推論，恐怕還需要更多資料證明。

二、力役的文化傳承

受益於近代以來邊郡出土之簡牘，本文得以較細緻的從漢代西北邊疆考察其軍事文化對整體漢代文化的影響，尤其是文史文化傳播於軍隊中的情況。除了戍邊之外，漢代還有衛士、正與更卒等力役，由於都屬於百姓參與官府運作的制度，這裡繼續討論各種力役對文史文化的傳播功能。

衛士與戍卒在漢代都屬於「外繇」，也就是前往外郡服役，都是服役一年，差別在於衛士戍衛京師，而戍卒則保衛邊塞。由於史料記載頗多異名，如「正」因地區而有材官、騎士的類別，造成了研究者的混淆。學術界普遍認為：擔任衛士者不必再前往邊郡戍邊，反之亦然，¹³⁰因此董仲舒所云：「已復為正一歲，屯戍一歲」，與《漢官舊儀》所記載之：「一歲而以為衛士，一歲為材官騎士」，

¹²⁸ 《漢書》卷7〈昭帝紀〉元鳳四年：「三年以前逋更賦未入者」注引。

¹²⁹ 臧知非認為「戍邊三日」在歷史上不存在，為戰國儒生之玄想，參見氏著：《秦漢賦役與社會控制》，頁155-157。

¹³⁰ 參見勞幹著：〈漢代兵制及漢簡中的兵制〉，頁220-221。黃今言的討論比較深入細膩，見氏著：《秦漢軍制史論》（南昌：江西人民出版社，1993.07），頁59-62。

¹³¹所記實為相同內容。

漢初由於邊郡尚未建立起完整的戍防制度，因此防禦京師之衛士較多，武帝建元六年下詔減半，曰：「衛士轉置送迎二萬人，其省萬人。」¹³²如此則原置衛士兩萬人，省萬人，武帝以後前往京師戍衛者為一萬人。這個數字大約持續到西漢中後期。¹³³東漢裁減武備，據《漢官》所見，衛尉下轄諸吏共計有衛士 2507 人，大約是西漢之四分之一。¹³⁴

與邊郡戍卒相比，京師衛士的工作至少包含了宮廷、宗廟、陵寢的守衛。以駐守點為宮門為例，衛士要負責查驗出入人員之名籍、印信、符傳，肯定需要比戍卒更高的文化素養。《漢官解詁》記云：

衛尉主宮闕之內，衛士于垣下為廬，各有員部。凡居宮中者，皆施籍于門，案其姓名。若有醫、巫、僦人當入者，本宮長史為封檠傳，審其印信，然後內之。人未定，又有籍，皆復有符。符用木，長二寸，以當所屬兩字為鐵印，亦太卿¹³⁵灸符，當出入者，案籍畢，復齒符，乃引內之也。其有官位得出入者，令執御者官，傳呼前後以相通。從昏至晨，分部行夜，夜有行者，輒前曰：「誰！誰！」若此不解，終歲更始，所以重慎宿衛也。

守宮門為衛士的主要工作之一，凡是居住於宮中者，在宮門駐守處都有名籍可查驗姓名。若衛士不確定來人是否就是名籍上的名字，就要請他出示由太尉所製發的「符」，案籍、驗符之後，才能引其入內。若有非居住於宮中的人要進入，如醫、巫，或其他受雇之僦人等，則應該有所屬單位之長史給予檠傳（通行證），以及入宮當差之印信，審驗之後方能進入。官吏的執御者在出入宮門時要先向衛士「傳呼前後以相通」。夜晚不能傳呼，若有人要出入，輪班守夜的衛士必須向前查問「誰！」。

¹³¹ 〔東漢〕衛宏著；〔清〕王仁俊輯：《漢官舊儀》，見《漢官六種》，頁 48。

¹³² 《漢書》卷 6〈武帝紀〉。

¹³³ 勞榘引《漢書》卷 73〈韋賢傳〉之：「用衛士四萬五千一百二十九人」，分析此條資料為按「工」而言，依比例推算大約符合一萬人的說法。見氏著：〈漢代兵制及漢簡中的兵制〉，頁 222-223。

¹³⁴ 《漢官》：「衛尉員吏四十一人，……衛士六十人。南宮衛士員吏九十五人，衛士五百三十七人。北宮衛士員吏七十二人，衛士四百七十二人。右都候員吏二十二人，衛士四百一十六人。左都候員吏二十八人，衛士三百八十三人。南宮南屯司馬員吏九人，衛士百二人。北宮門蒼龍司馬員吏六人，衛士四十人。玄武司馬員吏二人，衛士三十八人。北屯司馬員吏二人，衛士三十八人。北宮朱爵司馬員吏四人，衛士百二十四人。東明司馬員吏十三人，衛士百八十人。朔平司馬員吏五人，衛士百一十七人。」見《漢官六種》頁 3-4。共計員吏 299 人，衛士 2507 人。

¹³⁵ 兩漢無「太卿」一職。品鍵按：「太卿」當為「太尉」之誤。太尉掌武事，宮廷出入之符當由太尉發出。又《漢官》云：「太常、光祿勳、衛尉，右三卿，太尉所部。」見《漢官六種》頁 4。

從以上工作不難推測京師衛士所需要的文化素養，要查驗名籍，則衛士勢必要識字，僅這一條便比邊郡戍卒僅需「諷讀」品約來得困難。齒符為太尉所製發，屬於衛士之直屬長官，熟記各種齒符還不算難，但印信、檠傳可能發自京師各單位，衛士勢必要從印信、檠傳中辨識來人屬於那個單位，這便需要花上許多時間學習。除此之外，百官公卿長吏掾屬之職稱、樣貌，乃至於御者、車騎的規格，衛士都必須熟記，守衛的工作才不會出亂子。

從邊郡戍卒的「烽火品約」來推論，京師衛士應該也會有類似的品約要熟讀背誦，但邊郡面對的情況不外乎敵我兩方，京師百官公卿卻各有禮儀，因此男子入京戍衛所要接受的軍中教育，可能遠比戍邊要複雜百倍。守門之衛士如此，宗廟、陵寢亦用不少衛士，¹³⁶由於事關祭祀，諸般禮儀應當比守門更加繁瑣，所要求的教育也應該更多。

戍卒與衛士都是「外繇」，也就是外郡的徭役，與此相對的，則是本郡之「正」與「更」。「正」屬於地方武備，為郡守、都尉所統帥，《漢官舊儀》曰：

民年二十三為正，一歲而以為衛士，一歲為材官騎士，習射御騎馳戰陣。八月，太守、都尉、令、長、相、丞、尉會都試，課殿最。水處為樓船，亦習戰射行船。邊郡太守各將萬騎，行障塞烽火追虜。……材官、樓船年五十六老衰，乃得免為民就田。

「正」所需要的文化素養，《漢官舊儀》這條資料籠統的分為材官騎士之「習射御騎馳戰陣」，以及樓船之「戰射行船」。正卒由郡守、都尉等地方長吏負責，每年八月要集合正卒「都試」，既然有都試「課殿最」，則習射御騎馳戰陣自然要有各級長官給予指導。不同區域的郡國，依其地理特性，訓練不同的軍種，也就是材官、騎士、樓船等。《漢官儀》云：「平地用車騎，山阻用材官，水泉用樓船」¹³⁷，這樣的制度設計使得善泅水者不必強練馳騎，長於奔走者不必習操櫓槳，有利於都尉操練軍隊。宋代錢文子著：《補漢兵志》，統整《史記》、《漢書》所見材官、騎士、樓船的分布云：

大抵金城、天水、隴西、安定、北地、河東、上黨、上郡多騎士，三河、

¹³⁶ 《漢書》卷 73〈韋賢傳〉：「京師自高祖下至宣帝，與太上皇、悼皇考各自居陵旁立廟，并為百七十六。又園中各有寢、便殿，……凡三十所。一歲祠，上食二萬四千四百五十五，用衛士四萬五千一百二十九人，祝宰樂人萬二千一百四十七人，養犧牲卒不在數中。」

¹³⁷ 〔東漢〕應劭著；〔清〕孫星衍校集：《漢官儀》，見《漢官六種》，頁 152。品鍵按：漢代正卒有「輕車」，可與騎士合稱車騎，不過極少用於戰陣，常見於葬儀之儀仗。參見勞榦著：《漢代兵制及漢簡中的兵制》，頁 211-223。

潁川、沛郡、淮陽、汝南、巴蜀多材官。江淮以南多樓船士，其興發量地遠近，若宣帝以沛郡、淮陽、汝南征西羌，蓋罷民矣。¹³⁸

錢文子所論的征西羌，見於《漢書·趙充國辛慶忌傳》：

時上已發三輔、太常徒弛刑，三河、潁川、沛郡、淮陽、汝南材官，金城、隴西、天水、安定、北地、上郡騎士、羌騎，與武威、張掖、酒泉太守各屯其郡者，合六萬人矣。

騎士、材官不但由各郡各依所在之地理特性徵召，召集起來的士卒也會視情況被派上前線，如趙充國之伐西羌，便調集了關東諸郡的材官遠征西疆，甚至在邊郡屯田駐守。¹³⁹換言之，作為地方之常備軍的正卒，也可作為前線緊急時的後備軍。

關於前面花了不少篇幅談邊郡的軍中教育及其文化，也約略提到了邊郡軍隊之組成，包含了大部分調集自外郡的「戍卒」，以及本郡的「騎士」。不論是戍卒還是騎士，由於同在邊郡服役，因此「行障塞烽火追虜」的任務是一樣的，所需要的文化素養大概也不會差太多，可以大概推敲如果邊郡舉行都試，課殿最，其標準大約在於各類品約（包含各種戰陣應變之操練）是否熟悉云云。內郡的軍中教育情況為何，缺乏文獻可供參考，可以推論應該同樣要求基層長官：「能書，會計，頗知律令」，而最下層的正卒們理當各有其任務，總之服役一歲肯定會獲得不少文化教育。

出身此類士卒而身居高位者，當以漢初之申屠嘉為代表。《史記》記載：

申屠丞相嘉者，梁人，以材官蹶張從高帝擊項籍，遷為隊率。從擊黥布軍，為都尉。孝惠時，為淮陽守。孝文帝元年，舉故吏士二千石從高皇帝者，悉以為關內侯，食邑二十四人，而申屠嘉食邑五百戶。張蒼已為丞相，嘉遷為御史大夫。張蒼免相，孝文帝欲用皇后弟竇廣國為丞相，曰：「恐天下以吾私廣國。」廣國賢有行，故欲相之，念久之不可，而高帝時大臣又皆多死，餘見無可者，乃以御史大夫嘉為丞相，因故邑封為

¹³⁸ 〔宋〕錢文子著：《補漢兵志》，載於開明書店輯印：《二十五史補編》（上海：開明書店，1937.03），第一冊，頁411-412。

¹³⁹ 品鍵按：居延所見之戍卒以淮陽郡為最多，在神爵元年（-61）趙充國發關東材官西征之前，居延地區已有大量的淮陽戍卒了。《居延漢簡》簡號303.015+513.017中有此紀錄：「居延始元二年戍田卒千五百人，為驛馬田官穿涇渠，乃正月己酉淮陽郡。」昭帝始元二年（-85）後三十餘年，方有西羌亂世的發生。

故安侯。¹⁴⁰

申屠嘉以材官從軍，由隊率、都尉、太守、御史大夫，累功而至丞相，為漢初「軍功受益階層」之一。¹⁴¹材官軍旅出身的文化背景，使得軍旅出身的申屠嘉具有濃厚的吏文化特色，《史記》記曰：

（袁）盎告歸，道逢丞相申屠嘉，下車拜謁，丞相從車上謝袁盎。袁盎還，愧其吏，乃之丞相舍上謁，求見丞相。丞相良久而見之。盎因跪曰：「願請閒。」丞相曰：「使君所言公事，之曹與長史掾議，吾且奏之；即私邪，吾不受私語。」袁盎即跪說曰：「……君乃為材官蹶張，遷為隊率，積功至淮陽守，非有奇計攻城野戰之功。且陛下從代來，每朝，郎官上書疏，未嘗不止輦受其言，言不可用置之，言可受採之，未嘗不稱善。何也？則欲以致天下賢士大夫。……君今自閉鉗天下之口而日益愚。夫以聖主責愚相，君受禍不久矣。」丞相乃再拜曰：「嘉鄙野人，乃不知，將軍幸教。」引入與坐，為上客。¹⁴²

申屠嘉作為丞相而嚴守法紀，因此拒絕「私語」，若是言公務，也是公事公辦，請他自行前往與各曹、長史、掾討論。對於申屠嘉的作風，袁盎特地提醒他，凡事公事公辦，拒絕聽從「私語」，必然不知天下士人所論為何，更不知法紀之外的人情事故，徒然將自己封閉於律令文書之內，這樣的態度將會使其「受禍」。漢初政風以純謹著稱，出將入相的例子不勝枚舉，申屠嘉並非其中特例。軍隊的管理與操練雖然屬於武事，但「非有奇計攻城野戰之功」的申屠嘉卻能透過軍隊積功勞而為長吏，甚至位居丞相，可見漢代的軍隊與官僚體制是一體的，都屬文史文化的一部份。

出身軍旅的人治官民具有明顯的文吏特色，與此相對的，出身文學的儒生講武都試，所重視者卻顯然與真實戰場之所需有極大的差異。韓延壽出身郡文學，其上禮義而好古教化，《漢書》記載韓延壽「試騎士」，正好與申屠嘉形成強烈的對比：

（韓）延壽在東郡時，試騎士，治飾兵車，畫龍虎朱爵。延壽衣黃紬方領，駕四馬，傳總，建幢檠，植羽葆，鼓車歌車。功曹引車，皆駕四馬，載

¹⁴⁰ 《史記》卷 96〈張丞相列傳〉

¹⁴¹ 李開元用語，見氏著：《漢帝國的建立與劉邦集團—軍功受益階層研究》（北京：北京三聯書店，2000.3）。

¹⁴² 《史記》卷 101〈袁盎鼂錯列傳〉

榮戟。五騎為伍，分左右部，軍假司馬、千人持幢旁轂。歌者先居射室，望見延壽車，噉咷楚歌。延壽坐射室，騎吏持戟夾陛列立，騎士從者帶弓鞬羅後。令騎士兵車四面營陳，被甲鞬輦居馬上，抱弩負蘭。又使騎士戲車弄馬盜驂。延壽又取官銅物，候月蝕鑄作刀劍鉤鐔，放效尚方事。及取官錢帛，私假繇使吏。及治飾車甲三百萬以上。於是（蕭）望之劾奏延壽上僭不道。¹⁴³

韓延壽「試騎士」的內容比較近似於古禮的復原，而遠於當時前線戰士作戰的樣貌。以治飾兵車為例，漢朝在武帝之後便極少使用兵車作戰，大多用於運輸輜重，¹⁴⁴兵車作為古法，僅保留於葬禮儀仗中。試騎士本為太守之職責，也就是前面所謂的「會都試，課殿最」，本是操練地方武備的軍事演習，而非升降揖讓之儒生禮儀。結果韓延壽耗費鉅資，在講究實效的都試中大演儀仗，被蕭望之彈劾「上僭不道」。可以這麼說：韓延壽如此這般「試騎士」，很大幅度脫離了實用，是儒生企圖以古禮潤飾軍事文化，矯枉過正的一種表現。

最後再談談「月為更卒」的部分，西漢前期有勞役名為「更」者，《史記·遊俠列傳》記郭解為人求脫「踐更」：

（郭）解出入，人皆避之。有一人獨箕踞視之，……陰屬尉史曰：「是人，吾所急也，至踐更時脫之。」每至踐更，數過，吏弗求。怪之，問其故，乃解使脫之。箕踞者乃肉袒謝罪。少年聞之，愈益慕解之行。¹⁴⁵

從這段文字可以推知幾點，其一：「踐更」由尉史調發，也就是縣尉之屬吏。其二：從「每至踐更，數過」可以推論，「踐更」屬於定期徭役，而且徵調頗為頻繁。其三：「踐更」為苦差事，在地方豪強的干擾下，「踐更」的徵調可能頗多阻撓，導致「踐更」難以普遍實施。

關於「更」之徭役，歷來爭議頗多，至今沒有定論。先就字面上的意義來說，「更」即「更相代」的意思，「踐更」即前往更相代。¹⁴⁶任何由官府發起的徭役都可以採取發起百姓踐更的方法進行。如治鹽，《鹽鐵論·禁耕》文學云：

¹⁴³ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

¹⁴⁴ 戰場上的大車多為屬車，可能是運載士兵、武器、水糧等，勞榦論之甚詳，見氏著：〈漢代兵制及漢簡中的兵制〉，頁 211-223。

¹⁴⁵ 《史記》卷 124〈游俠列傳〉

¹⁴⁶ 《後漢書》卷 2〈顯宗孝明帝紀〉中元二年九月：「所發天水三千人，亦復是歲更賦。」李賢注云：「更謂戍卒更相代也。」

故鹽冶之處，大傲皆依山川，近鐵炭，其勢咸遠而作劇。郡中卒踐更者，多不勘，責取庸代。¹⁴⁷

又《史記·吳王濞列傳》記載

其居國以銅鹽故，百姓無賦。卒踐更，輒與平賈。¹⁴⁸

治銅鹽需要大量人力，因此發起郡中百姓為卒，卒前往踐更而不堪者，則求取庸代。漢代的徭役常有「平賈」之制，《漢書·溝渠志》：「治河卒非受平賈者。」蘇林曰：「平賈，以錢取人作卒，顧其時庸之平賈也。」吳王劉濞由於有銅鹽之利，百姓得免賦，卒踐更本為勞役，但亦能以平賈庸代之。

董仲舒所稱的「月為更卒」，可以用東漢王充《論衡·謝短》：「一業使民居更一月。」的言論來解釋，也就是「當更卒一個月」。「一業」之「業」，孫詒讓據如淳注《漢書》之說，疑當為「歲」之誤。¹⁴⁹如淳注《漢書》的說法後文還會再談，這裡先論「一業」是否有誤。傳世文獻所見的「踐更」，目的都是為了治銅鹽，然而治銅鹽並非普遍性的勞役，濱海有鹽、銅山有銅，方能發卒踐更。除此之外，理當還有其他徭役，如轉漕傳送等。任務不同，所需的人力也應該有所差異，如冶銅、鐵勞苦，則當多人輪更，傳送文書相對輕鬆，則或許可以少人相替。

2004 年在湖北荊州市出土了幾座西漢前期的漢墓，¹⁵⁰其中包含了第 47 號木牘：〈南郡卒更簿〉，¹⁵¹這裡節錄數條如下：

巫：卒千一百一十五人，七更，更百卅九人，余卅九人。

秭歸：千五十二人，九更，更百一十六人，其十七人助醴陽，余八人。

夷陵：百廿五人，參更，更卅六人，余十七人。

●凡萬四〔百〕七十人。

月用卒二千一百七十九人。¹⁵²

¹⁴⁷ 〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局 1992.07），卷 1〈禁耕〉，頁 68。

¹⁴⁸ 《史記》卷 105〈吳王濞列傳〉

¹⁴⁹ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990.02），卷 12〈謝短〉，頁 568。

¹⁵⁰ 荊州博物館著：〈湖北荊州紀南松柏漢墓發掘簡報〉，《文物》2008 年第 4 期。

¹⁵¹ 原簡未有題名，此為陳偉所題之名稱，見氏著：〈簡牘資料所見西漢前期的卒更〉，《中國史研究》，2010 年第 3 期。

¹⁵² 廣瀨薰雄著：〈論松柏 1 號墓出土的記更數的木牘〉，載於復旦大學出土文獻與古文字研究中心編：《出土文獻與傳世典籍的詮釋：紀念譚樸森先生逝世兩週年國際學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2010.01），頁 409-410。〈南郡卒更簿〉之圖版見朱江松著：〈罕見的松柏

〈南郡卒更簿〉總共登記了南郡 17 個縣用更卒的人數以及輪更的頻率，廣瀨薰雄對於此簿有頗精要的討論。七更、九更、參更，表示同一崗位有 7 人、9 人、3 人輪替。以秭歸縣為例，「更百一十六人」代表一批更卒有 116 人，其中有 17 人要去協助體陽；九更，就是總共有 9 批更卒在輪替，換言之秭歸縣需要 $116 \times 9 = 1044$ 個更卒，才能完成所有工作（包含協助體陽的部分），而秭歸共有 1052 人，比 1044 人餘八人。¹⁵³

〈南郡卒更簿〉的出土相當程度解決了王充「一業」的問題。簿中有月用卒若干人，代表更卒每次服役都是一個月，也就是王充所謂的：「居更一月」。更卒分散各縣，顯然各自有各自的任務，雖然每次輪更都是一個月，但每個任務的更數不一樣，九更者每九個月居更一月，參更者每三個月居更一月，因此「一業」之「業」應該理解為任務、功業，如《史記》中的「各勸其業」¹⁵⁴之意。

類似的資料還可見於張家山漢簡中所見的〈史律〉。〈史律〉為規定史、卜學習書寫以及考課等第之重要律令，節錄數條與「更」有關的條文如下：

卜學童能諷書史書三十字，誦卜書三十字，卜六發中一以上，乃得為卜，以為官佐。其能誦三萬以上者，以為卜上計，六更。缺，試脩法，卜六發中三以上者補之。

史、卜年五十六佐為吏盈廿歲，年五十六，皆為八更，六十，為十二

【更】。五百石以下至有秩為吏盈十歲，年當眊老者，為十二更，踐更皆令監臨卑官，勿令坐官。

疇尸、菑御、杜主樂皆五更，屬大祝。祝年盈六十者，十二更，踐更大祝。¹⁵⁵

六更、五更、十二更的意義，廣瀨薰雄認為更數代表幾人輪更，也代表著幾個月踐更一次，由於〈南郡卒更簿〉的出土，廣瀨薰雄對「更」與「踐更」的說法當無誤。¹⁵⁶如〈史律〉所見，層級越高，年紀越大者，更數越多，最多十二更，也就是一年一更。曹旅寧認為更數指的是身份等級，而「踐更」當解

漢代木牘》，載於荊州博物館編著：《荊州重要考古發現》（北京：文物出版社，2009.01），頁 210。

¹⁵³ 廣瀨薰雄著：〈論松柏 1 號墓出土的記更數的木牘〉，頁 410。

¹⁵⁴ 《史記》卷 129〈貨殖列傳〉：「人各任其能，竭其力，以得所欲。故物賤之徵貴，貴之徵賤，各勸其業，樂其事。」

¹⁵⁵ 《二年律令與奏讞書》，頁 299-305。

¹⁵⁶ 廣瀨薰雄著：〈張家山漢簡所謂《史律》中有關踐更之規定的探討〉，載於《人文論叢》2004 年卷，頁 271-284。

釋為「擢升」。¹⁵⁷就更數的意義上來說，曹旅寧與廣瀨薰雄所論並不矛盾，能以 12 人輪更者，代表休息時間越久，當可作為一種禮遇。至於踐更之意義，仍然應該解釋為「前往更相代」的意思。「年當睨老者」，前往踐更時只負責監督指導，不需要親自下去承擔業務。¹⁵⁸「踐更大祝」，則是「祝年盈六十者」得以「與大祝輪更」。

「月為更卒」除了官府之「史」與「卜」的任務之外，當然理當還有許多「業」是文獻缺載而無從得知的，但〈史律〉的公布，代表著「更」極具文化的一面終於為世人所發現，秦漢「以吏為師」的文化傳播模式方能窺知一二。

「以吏為師」是秦漢文史文化形成的一個關鍵，本文後文會專節詳談。總而言之，漢代的「更」有點類似官府的雜役，內容從文書的抄寫到冶製銅鐵都有。依其勞役之內容，自然會需要不同類型的文化教育，其中也包含了需要學習諷書史書的部分。此外，〈南郡卒更簿〉明白記錄了南郡一月所需要的役卒大約是兩千人，但由於輪更的關係，實際參與勞役的人數是一萬餘人。¹⁵⁹同墓出土的 53 號木牘記載有各縣「使大男」、「大女」、「小男」、「小女」以及人口總數、復除數等。將其中「使大男」的人數與更卒數相比，則每縣之更卒占使大男的比例大約從 20.8% 到 59.9% 不等。楊振紅認為，這是因為漢代服勞役之傳籍年齡只佔使大男年齡段的部分時段，因此才有服更役人數與使大男人數的差異。¹⁶⁰楊振紅之說有所本，¹⁶¹不過西漢前期更役就已經可以平賈入代役錢取代，加上農村男丁農忙時恐怕不堪負荷一年超過兩個月的踐更，¹⁶²從南郡出土籍簿的紀錄來看，更役在西漢中期應該已經不是普遍性的成年男子徭役了。

這裡要附帶提一下「更賦」。西漢初期的更役可以自行決定要不要花代役

¹⁵⁷ 曹旅寧著：《秦律新探》（北京：中國社會科學出版社，2002.12），頁 324-325。。

¹⁵⁸ 彭浩著：〈談《二年律令》中幾種律的分類與編連〉，載於中國文物研究所編：《出土文獻研究·第六輯》（上海：上海古籍出版社，2004.12），頁 65-66。

¹⁵⁹ 統計〈南郡卒更簿〉各縣相加的總人數，與簿上的記錄有些落差，有可能是計算錯誤。見廣瀨薰雄著：〈論松柏 1 號墓出土的記更數的木牘〉，頁 410-413。又楊振紅著：〈松柏西漢墓簿籍牘考釋〉，《南都學壇》，2010 年第 5 期，頁 4-6。

¹⁶⁰ 楊振紅著：〈松柏西漢墓簿籍牘考釋〉，頁 6。

¹⁶¹ 《二年律令》〈傳律〉記載了「睨老」：「不更年五十八，簪裹五十九，上造六十，公士六十一，公卒、士伍六十二，皆為睨老。」又〈徭律〉：「睨老各半其爵徭員，入獨給邑中事。」則尚未「免老」就有可能已經免除更役了。加上漢代的戶籍登記以十五歲以上為「大男」，漢初二十歲始傳，中期改為二十三歲，若更卒人數少於使大男人數是因為「睨老」與未賦的話，代表南郡諸縣有 79.0% 到 40.1% 的大男為十五到二十三歲的少年或五十八歲以上的老者，比例甚高，因此其中上有可議之處。參見《二年律令與奏讞書》，頁 232、246。彭浩著：〈讀松柏出土的西漢木牘（三）〉，載於《簡帛網》2009.04，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1017。關於始傳年紀，《漢書》卷 5〈景帝紀〉：「令天下男子年二十始傳。」後來改為二十三歲，《鹽鐵論》：「今陛下哀憐百姓，寬力役之政，二十三始傳，五十六而免，所以輔耆壯而息老艾也。」見〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》，卷 3〈末通〉，頁 192。

¹⁶² 如為「參更」，則一年要服役四個月，〈南郡卒更簿〉17 縣中有 10 縣採取參更，重視農時的農村子弟肯定無法負荷。

錢「責取庸代」，然而西漢中期以後有一具有普遍性的賦稅稱之為「更賦」，顯然是代役錢普遍化的結果。《漢書·昭帝紀》元鳳四年有：「三年以前逋更賦未入者，皆勿收。」的記載，到了東漢，「復更賦」的記載更多，如明帝處理羌患：「所發天水三千人，亦復是歲更賦。」又和帝處理流民問題：「欲就賤還歸者，復一歲田租、更賦。」以及安帝時：「詔除三輔三歲田租、更賦、口算」等等。皇帝下詔勿收更賦，代表更賦已經普遍化，推測其時間點，當在漢武帝時期前後。

有了更賦之後，不代表就從此免除了更役，1989年於甘肅武威出土的旱灘坡漢墓，屬於東漢初年的墓葬，包含有殘簡17枚，其中一簡記載著：

民占數以男為女，辟更徭，論為司寇。¹⁶³

司寇是一種漢代的徒刑刑罰，此簡的意思是：人民申報戶籍時若以男為女，企圖藉此來避免「更徭」，則論處司寇。換言之，東漢時還有以「更」為名的徭役，並不因已經課收更賦而消失。

《漢書·昭帝紀》：「三年以前逋更賦未入者」條下，有如淳注論：「更有三品」，這條資料歷來被引用於解釋漢代的更役與更賦，引之如下：

更有三品，有卒更，有踐更，有過更。古者正卒無常人，皆當迭為之，一月一更，是謂卒更也。貧者欲得顧更錢者，次直者出錢顧之，月二千，是謂踐更也。天下人皆直戍邊三日，亦名為更，律所謂繇戍也。雖丞相子亦在戍邊之調。不可人人自行三日戍，又行者當自戍三日，不可往便還，因便住一歲一更。諸不行者，出錢三百入官，官以給戍者，是謂過更也。律說，卒踐更者，居也，居更縣中五月乃更也。後從尉律，卒踐更一月，休十一月也。

這條資料造成了後世學者極多困惑。首先是將「正卒」與「卒更」混為一談，與董仲舒：「又加月為更卒，已復為正一歲，屯戍一歲」的記載不相合。又論「踐更」為月出錢兩千顧之，將「平賈」與「踐更」兩相反的情況混為一談，且與後文「卒踐更一月，休十一月也」互相矛盾。在近代眾多漢簡出土之前，這兩點混淆便使得學者無所適從。然而如淳亦引了「律說」作為佐證，如「居更縣中五月乃更也」從〈南郡卒更簿〉可以得知當為「五更」，可見其有所本；

¹⁶³ 李均明著：〈武威旱灘坡出土漢簡考述——兼論挈令〉，載於氏著：《簡牘法制論稿》（桂林：廣西師範大學出版社，2011.04），頁112-113。

「後從尉律」云云，有可能是漢律有所變革，為了減輕徭役乃將所有更役一律改為十二更，而史籍缺載。總而言之，如淳之論很有可能是將不同時空不同觀念混在一塊談了，此後若有更多資料出現，或許可以得到一個比較完整的解釋。

三、習字教材所見文史文化

前文提到漢代邊郡前線由於軍事任務的需要，士卒往往必須擁有基本的文化素養，其中隧長等級的小吏被期待擁有能書、會計、頗知律令的能力，而一般戍卒則必須能諷讀品約。除了會計之外，書寫、知律令以及諷讀品約多少都需要文字之讀寫能力，也因此出土文獻中包含了為數不少的習字教材以及習字簡。田中子從軍而接受各種文化洗禮，本身便已參與了吏文化，除此之外，習字教材的文字中所包含的文化內涵，也透露出漢代小學教育中，有一部份其實與吏文化密不可分。

漢代的小學教育包含了《孝經》、《論語》以及「篇章」，這點可以從崔寔的《四民月令》中獲得證明：

（十一月）研水凍，命幼童入小學，讀《孝經》、《論語》、篇章。¹⁶⁴

《孝經》、《論語》為儒家典籍，其內容無須介紹。至於「篇章」，本注曰：「謂六甲、九九、急就、三倉之屬。」¹⁶⁵其中「六甲」為古代干支計時的基礎，「九九」則是九九乘法表，「急就」與「三倉」則同為漢代的習字教材，《漢書·藝文志》詳細記載了漢代此類教材的源流：

漢書，閭里書師合〈蒼頡〉、〈爰歷〉、〈博學〉三篇，斷六十字以為一章，凡五十五章，并為〈蒼頡篇〉。武帝時司馬相如作〈凡將篇〉，無復字。元帝時黃門令史游作〈急就篇〉，成帝時將作大匠李長作〈元尚篇〉，皆〈蒼頡〉中正字也。凡將則頗有出矣。至元始中，徵天下通小學者以百數，各令記字於庭中。揚雄取其有用者以作〈訓纂篇〉，順續〈蒼頡〉，又易〈蒼頡〉中重複之字，凡八十九章。臣復續揚雄作十二章，凡一百二章，無復字，六藝群書所載略備矣。〈蒼頡〉多古字，俗師失其讀，宣帝時徵齊人能正讀者，張敞從受之，傳至外孫之子杜林，為作訓故，并

¹⁶⁴ [東漢]崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 71-72。[東漢]崔寔著；繆啟愉輯釋；萬國鼎審訂：《四民月令輯釋》（北京：農業出版社，1981.05），頁 104-105。參見本文第三章注 367

¹⁶⁵ [東漢]崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，頁 9。

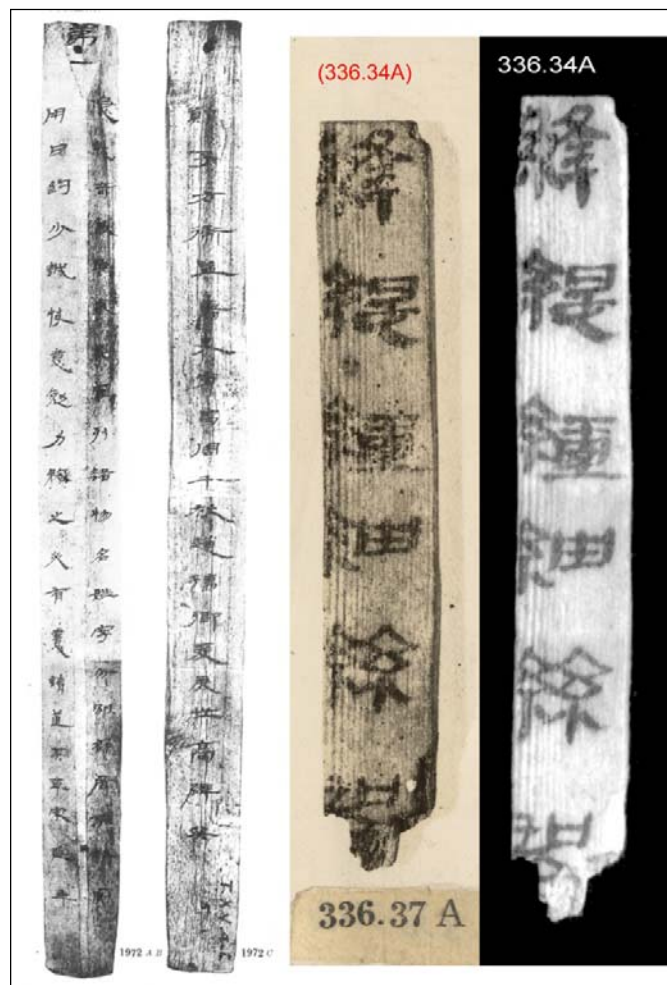
列焉。¹⁶⁶

由此可知「三倉」即〈蒼頡篇〉，「急就」即史游之〈急就篇〉。漢代各種小學習字教材如今大多亡佚，僅〈急就篇〉流傳至今，此外近代有頗多考古出土的〈蒼頡篇〉殘篇。從《漢書·藝文志》的記載來看，漢代的〈蒼頡篇〉為「閭里書師」所編，理當流行於民間，出土小學文獻中，以〈蒼頡篇〉、〈急就篇〉為多，可能二者是當時最常見的識字教本。二篇雖然都很流行，但〈急就篇〉卻得以傳抄至今，可能與東漢以後書法藝術風氣漸起，而〈急就篇〉被視為「章草」之始有關。¹⁶⁷

〈急就篇〉的主要部分包含了：「羅列諸物名姓字」，文意因此被切割破碎，又常有大量的冷僻字，從「〈蒼頡〉多古字，俗師失其讀」的記載來看，這兩篇的屬性是非常類似的。就性質來說，〈蒼頡篇〉、〈急就篇〉等教材更接近於習字帖，只是〈急就篇〉是否如後世所言，是學習「章草」的習字範本呢？這點可以從出土文獻中窺知一二：

¹⁶⁶ 《漢書》卷 30〈藝文志〉

¹⁶⁷ 《四庫全書總目》引南朝宋王愷《文字志》云：「漢元帝時，史游作〈急就章〉，解散隸體，漢俗簡惰，漸以行之是也。然則所謂章草者，正因游作是書，以所變草法書之。後人以其出於急就章，遂名章草耳。」見〔清〕紀昀等撰著：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965.06），上冊，經部小學類二，頁 344。品鍵按：出土所見之〈急就篇〉殘觚多以端正之漢隸書寫，可見王愷之說不確。



圖十五：敦煌（左）、居延（右）出土之〈急就篇〉殘片。

圖十五¹⁶⁸為漢代邊郡出土之〈急就篇〉殘片兩種，左圖為三面觚，上書寫著〈急就篇〉開頭由「急就奇觚與眾異」至「爰展世高辟兵」的文字。右圖為〈急就篇〉殘片之反體照片與紅外線照片，書寫著：「絳緹縲紉絲絮」，當為傳世本「絳緹絳紉絲絮綿」的不同版本。從出土漢簡的字體來看，邊郡出土的〈急就篇〉多以端正的漢隸或帶有篆意的書體寫成，並無草書筆畫連綿的特點。以常理推論，學習書法當從最標準或最實用的書體開始，初學書者理當仍以小篆、隸書為主，其後再學習草書。作為啟蒙教育的教材，〈蒼頡篇〉、〈急就篇〉等「篇章」創作的目的在於使學習書寫的人有一個範本可供練習，與《孝經》、《論語》等具有中心思想的書籍在性質上有極大的差距。

¹⁶⁸ 圖左為三面觚，見：甘肅省文物考古研究所編：《敦煌漢簡》，釋文 1972AB，圖版 185。圖右為一殘簡，左為反體照片，右為紅外線照片，見中央研究院歷史語言研究所典藏製圖：《漢代簡牘數位典藏：歷史語言研究所藏漢代簡牘資料庫》，http://ndweb.iis.sinica.edu.tw/woodslip_public/System/Search/View_Frame.jsp?regNo=H09807，簡號：336.34。又見勞榦編：《居延漢簡·圖版之部》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1957），頁 64、65。頁 64 簡號誤作 336.37A。

雖然如此，〈蒼頡篇〉、〈急就篇〉中的文字，還是吐露出了其吏文化背景的特色。先以〈急就篇〉為例，如推崇法治秩序：

戎伯總閱什伍鄰。廩食縣官帶金銀。¹⁶⁹

抽擢推舉白黑分。積行上究為牧人。¹⁷⁰

在儒家思想中，人與人的結合應當建立在血緣親情之上，但是在以法家思想為基礎的吏文化裡，人群組織當以行政權力的貫徹、秩序的管理為要。後世之〈千字文〉、〈三字經〉多以儒家思想為基礎，強調孝親、仁慈的價值觀，但成篇於漢代的〈急就篇〉卻通篇不見仁義親愛，只強調權力與秩序。如這裡的「戎伯」、「什伍鄰」，留有編戶齊民源出於軍事組織的特色，鄰里的結合不是基於親親，而是基於管理。下句緊接著「廩食縣官」，則充分表現出朝廷以郡縣養民的思想傾向。其中的「帶金銀」，顏師古注曰：「或得封侯，或受職任，皆佩印也。」¹⁷¹印授是權力的象徵，人民廩食來自於帶金銀之縣官，其所宣揚的，是統治者所施予的恩惠，而非親親之感情。縣官是文史的重要環節，要如何當上縣官，或者說要如何在文史群中獲得讚揚呢？所憑依的標準是另一段落所揭示的「白黑分」、「積行上究」，同樣不是儒家所講的仁義道德。

所謂的「積行上究」，指的是文史體系中的累功積勞與上計制度，小吏可藉由這個考課制度獲得升遷，詳細情形，本文下一節還會再談。至於「白黑分」，便是以法繩之，以律令作為分辨黑白的判斷標準。律令與刑罰是〈急就篇〉中最強調的部分之一：

皋陶造獄法律存。誅罰詐偽劾罪人。廷尉正監承古先。總領煩亂決疑文。
變鬪殺傷捕伍鄰。亭長游徼共雜診。盜賊繫囚榜笞臀。朋黨謀敗相引牽。
欺誣詰狀還反真。坐生患害不足憐。辭窮情得具獄堅。籍受證驗記問年。
閭里鄉縣趣辟論。鬼薪白粲鉗鈇髡。不肯謹慎自令然。輸屬詔作谿谷山。
簌簌起居課後先。斬伐材木斫株根。犯禍事危置對曹。謾訑首匿愁勿聊。
縛束脫漏亡命流。攻擊劫奪檻車膠。嗇夫假佐扶致牢。痼痾保辜謊呼號。
乏興猥逮詞譖求。輒覺沒入檄報留。受賕枉法忿怒仇。讒諛爭語相舐觸。
憂念緩急悍勇獨。迺肯省察諷諫讀。涇水注渭街術曲。筆研籌筭膏火燭。
賴赦救解貶秩祿。邯鄲河間沛巴蜀。潁川臨淮集課錄。依溷汙染貪者辱。

¹⁶⁹ 張麗生著：《急就篇研究》，頁 265-266。

¹⁷⁰ 張麗生著：《急就篇研究》，頁 360-361。

¹⁷¹ 張麗生著：《急就篇研究》，頁 266。

這段講的是法律「誅罰詐偽劾罪人」的效益，表達了對廷尉、亭長、游徼、嗇夫等以律令刑罰維持秩序的信心。律令不容妥協的典型法家思想亦在其中，如「欺誣詰狀還反真」、「坐生患害不足憐」、「辭窮情得具獄堅」等句，對於法律與文史斷獄非常信任，此正是孔子所批判的：「道之以政，齊之以刑」¹⁷³政治，其以法家思想為基礎的理路清晰可見。

〈急就篇〉屬於文史文化的產物，亦見於文中對天下國家組織的宣揚與讚頌，在前引文所見的廷尉、亭長、游徼、嗇夫之前，更包含了丞相、御史等中央官吏：

丞相御史郎中君。進近公卿傳僕勳。前後常侍諸將軍。列侯封邑有土臣。
積學所致非鬼神。馮翊京兆執治民。廉絜平端撫順親。姦邪並塞皆理訓。
變化迷惑別故新。更卒歸誠自詣因。司農少府國之淵。遠取財物主平均。

174

各句內容都與漢代的文史制度有關，這裡不再耗費篇幅解釋，總之不難看出〈急就篇〉頌揚各級文史官僚，不談孝悌仁愛，卻對律令與刑獄的效果極具信心。這樣的內容放在人人誦讀的小學教材中，可見漢代的文史文化的基礎深厚。

據《漢書·藝文志》等記載，〈蒼頡篇〉成文於秦，比起〈急就篇〉來得更早，漢代以後所出現的字書多受其影響。¹⁷⁵出土文獻中的〈蒼頡篇〉雖然殘缺，不過已經可以看出其文化性質明顯偏向於文史文化，《居延新簡》中有〈蒼頡篇〉之第一章：

蒼頡作書，以教後嗣。幼子承昭，謹慎敬戒。勉力風誦，晝夜勿置。苟務成史，計會辨治。超等軼群，出尤別異。初雖勞苦，卒必有意。慤愿忠信，微密倖言，言賞賞¹⁷⁶

〈急就篇〉開頭只說：「勉力務之必有喜」，不談勤勉用功否是為了成為一

¹⁷² 張麗生著：《急就篇研究》，頁 367-383。

¹⁷³ 《論語》〈為政〉

¹⁷⁴ 張麗生著：《急就篇研究》，頁 362-368。

¹⁷⁵ 如以義類為主的編排方式，將語意相同或相近的字詞排比在一起，分屬於若干大類之下。參見林素清〈蒼頡篇研究〉，載於《漢學研究》第 5 卷第 1 期，1987.06，頁 66-68。

¹⁷⁶ 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁 151，EPT50.1AB。

個稱職的文吏。〈蒼頡篇〉卻明確的提到「苟務成史」，換言以下論說的對象是針對欲「成史」者。史者，吏也，同時又兼有「能書」的意思，與下面所說的「計會辨治」結合，正好是邊郡出土簡牘中所見的「能書，會計，治官民頗知律令」的小吏基本能力。

另外，《居延漢簡甲乙編》中，簡號 9.1ACB 亦為〈蒼頡篇〉殘簡，胡平生以阜陽漢簡所見之〈蒼頡篇〉¹⁷⁷加以校正如下：

第五：璚表書插。顛顛重該。已起臣僕。發傳約載。趣遽觀望。行步駕服。逋逃隱匿。往來□□。漢兼天下。海內並廁。□□□類。菹醢離異。戎翟給寶。但致貢¹⁷⁸

由於《顏氏家訓》中有：「〈蒼頡篇〉李斯所造，而云『漢兼天下，海內並廁，豨黥韓覆，畔討滅殘。』」¹⁷⁹的文句，加上開頭有「第五」的字樣，因此判斷《居延漢簡》此段應該是〈蒼頡篇〉第五章的佚文。其中：「發傳約載。趣遽觀望。行步駕服。逋逃隱匿。往來□□」等句，顯然是頌揚文吏政治的效率。由於〈蒼頡篇〉的成篇時間比〈急就篇〉早，不難看出〈蒼頡篇〉在思想上影響了〈急就篇〉的寫作。¹⁸⁰

可能因為〈急就篇〉成篇於元帝時期，儒術已經於太學中獨尊近百年，因此篇中可見儒術緣飾吏事的痕跡：

諸物盡訖五官出。宦學諷《詩》、《孝經》、《論》，《春秋》、《尚書》、律令文。治禮掌故砥厲身。智能通達多見聞。名顯絕殊異等倫。¹⁸¹

¹⁷⁷ 文物局古文獻研究室、安徽省阜陽地區博物館、阜陽漢簡整理組著：〈阜陽漢簡《蒼頡篇》〉，載於《文物》，1983年第2期，頁24-34。

¹⁷⁸ 胡平生：〈阜陽漢簡《蒼頡篇》的初步研究〉，頁281-284。品鍵按：北京大學藏西漢竹書中亦有《蒼頡篇》，現存1300余字，比阜陽漢簡所見541字多得多，將目前已經公布的部分內容錄之如下：「漢兼天下，海內并廁，胡無噍類，菹醢離異，戎翟給寶，百越貢織，飭端修灋，變大制裁。男女蕃殖，六畜逐字。」其中「胡無噍類」以及「百越貢織」以下數句，可進一步校補本文此段之引文。北大漢簡之原簡尚未全部公布，參見朱鳳瀚著：〈北大漢簡《蒼頡篇》概述〉，載於《文物》2011年第6期，頁60。又孫淑霞著：〈北大漢簡《蒼頡篇》匯校集釋〉，載於《簡帛網》2013.07，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1869。

¹⁷⁹ 〔北齊〕顏之推著；王利器集解：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993.12），卷6〈書證〉，頁484。

¹⁸⁰ 《蒼頡篇》時代較早，影響《急就篇》沒有問題，漢代又有七言本之《蒼頡篇》，見於甘肅永昌水泉子漢墓出土簡牘中，不過其著作時代還不能確定，因此還不能討論七言本《蒼頡篇》與《急就篇》的關係。相關討論參見張存良著：〈水泉子漢簡七言本《蒼頡篇》蠡測〉，載於中國文化遺產研究院編：《出土文獻研究·第九輯》（北京：中華書局，2009.12），頁60-75。又胡平生〈讀水泉子漢簡七言本《蒼頡篇》〉，載於張德芳、孫家洲主編：《居延敦煌漢簡出土遺址實地考察論文集》（上海：上海古籍出版社，2012.12），頁159-169。

¹⁸¹ 張麗生著：《急就篇研究》，頁358-360。

據顏師古注，「五官」乃《禮記》中所見的天子之五官，也就是司徒、司馬、司空、司士、司寇。¹⁸²不論《禮記》中理想的天子五官執掌為何，如前所述，〈急就篇〉所論之官吏執掌以律令、刑獄為要，通篇不談《禮記》中所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非的「禮」，可見「五官」純為引《禮記》緣飾之用，並非漢代官僚的實質內涵。

同樣的邏輯也適用於這裡所見的「宦學」中。《孝經》、《論語》為《四民月令》所載小學教育之內容之一，與「篇章」並列（從「宦學諷詩孝經論」可以得知小學教本也包含了《詩經》）；小學教育完成之後，當學《春秋》、《尚書》等大經以及「律令文」。漢代有經學斷獄之法，《春秋》、《尚書》皆為斷獄之憑藉，因此與律令文並列。

儒學在政治上要尋求著力點，還有禮與掌故，治禮即熟悉禮儀，掌故則是明白故事，治禮掌故者能補吏，是漢代文史的另一個來源，此見於《漢書·儒林傳》公孫弘曰：

臣謹案詔書律令下者，明天人分際，通古今之誼，文章爾雅，訓辭深厚，恩施甚美。小吏淺聞，弗能究宣，亡以明布諭下。以治禮掌故以文學禮義為官，遷留滯。請選擇其秩比二百石以上及吏百石通一藝以上補左右內史、大行卒史，比百石以下補郡太守卒史，皆各二人，邊郡一人。先用誦多者，不足，擇掌故以補中二千石屬，文學掌故補郡屬，備員。請著功令。它如律令。¹⁸³

西漢文史本來有自己的培訓、遷升管道，「通一藝」或「治禮掌故」者是「補吏」，也就是在原本的管道中另生途徑。漢代的教育可以分為兩種模式，一種是以儒家典籍為主的學校教育，本文已經在上一章詳細討論過了；另一種則是「以吏為師」的教育模式，〈蒼頡篇〉、〈急就篇〉都源自於吏師的教育，因此所敘內容以文史文化為主。成篇較晚的〈急就篇〉把諸多儒家經典引進來，卻幾乎完全不敘述其內容，西漢政治常以儒術緣飾吏事，從當時成篇的小學教材亦可窺知一二。

值得一提的是，這裡雖然強調篇章中的文史文化，並將其與儒家文化作比較，然而〈急就篇〉中尚有大量未必屬於儒、法範疇的文化內涵，如方術信仰之類，如：「卜問譴崇父母恐。祠祀社保敢臘奉。謁湯塞禱鬼神寵。棺槨櫟檟遣

¹⁸² 《禮記》卷4〈曲禮下〉：「天子之五官：曰司徒、司馬、司空、司士、司寇，典司五眾。」

¹⁸³ 《漢書》卷88〈儒林傳〉

送踊。」¹⁸⁴又有醫藥之類，如：「灸刺和藥逐去邪。黃芩伏苓礬芫胡。牡蒙甘草菀藜蘆。烏喙附子椒茺華。」¹⁸⁵等。符合李斯焚書奏所稱：「所不去者，醫藥卜筮種樹之書」¹⁸⁶的記載。可見秦漢以吏為師的文化傳播模式，並不限於律令文書而已，本文下一節將繼續討論。



第三節 吏的養成

一、以吏為師

「以吏為師」並非李斯的發明，在戰國法家的理想中，人民只需要以法為教，學習吏事，其餘一切「書簡之文」都可省略。此見於《韓非子·五蠹》：

故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，以斬首為勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，為勇者盡之於軍。¹⁸⁷

韓非的說法在秦統一天下之後獲得了制度上的實現，也就是「焚書」。《史記·秦始皇本紀》記載了李斯的上書：

丞相李斯曰：「……今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。」制曰：「可。」¹⁸⁸

李斯的上書與韓非在〈五蠹〉中所談的，在精神上完全一致；在內容上，

¹⁸⁴ 張麗生著：《急就篇研究》，頁 353-357。

¹⁸⁵ 張麗生著：《急就篇研究》，頁 347-350。

¹⁸⁶ 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉，又見於《史記》卷 87〈李斯列傳〉。

¹⁸⁷ 《韓非子》〈五蠹〉。

¹⁸⁸ 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉

李斯作為大一統王朝的丞相，所提出的政策建言比較具體，所禁者為「《詩》、書、百家語」之書、「偶語《詩》、《書》者」與「以古非今者」，所不去者為「醫藥、卜筮、種樹之書」。秦以法吏治天下，因此執行與監督者都是吏，由於秦祚甚短，並不能實際斷絕戰國以下蓬勃發展的文化發展，然而雖然禁止的部分成效不彰，但鼓勵的部分，也就是「以吏為師」的文史文化傳播機制，於秦朝建立了基礎，被漢朝繼承下來，成為漢代文化的重要部分。

撇開焚書不談，「以吏為師」作為一種文化制度則顯然被當時人所接受，因此漢初時有強調吏為民之表率之言論，如文帝云：「夫牧民而導之善者，吏也」¹⁸⁹、「廉吏，民之表也」¹⁹⁰，又景帝云：「夫吏者，民之師也」¹⁹¹。大儒董仲舒亦稱郡守、縣令為民之師帥：

臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。今之郡守、縣令，民之師帥，所使承流而宣化也；故師帥不賢，則主德不宣，恩澤不流。今吏既亡教訓於下，或不承用主上之法，暴虐百姓，與姦為市，貧窮孤弱，冤苦失職，甚不稱陛下之意。¹⁹²

作為一個儒者，董仲舒之「不賢」指的是通經與否，而非文吏是否廉能，然而他企圖利用以吏為師的文化傳播路徑，將吏之法教從源頭改為儒教，則更可證明「以吏為師」實是漢朝官方對基層社會進行文化灌輸最佳管道之一，¹⁹³

漢代以儒易法的過程，上一章已經討論過了，這裡要談的是以吏為師，究竟是學習什麼。前文提到漢代邊郡的為了使邊郡的軍事任務能夠順利完成，有必要加強士卒與基層小吏的文化素養，因此有了出土習字簡、觚，以及關於吏、卒文化程度的文字紀錄等等。事實上，除了特殊任務如諷讀烽火品約之外，官吏學習書寫等教育活動並不專屬於軍中，以吏為師而學習書寫，應該是漢代十分普遍的情況。東漢許慎在《說文解字·序》中云：

是時，秦燒滅經書，滌除舊典。大發吏卒，興戍役。官獄職務繁，初有隸書，以趣約易，而古文由此絕矣。自爾秦書有八體：一曰大篆，二曰小篆，三曰刻符，四曰蟲書，五曰摹印，六曰署書，七曰殳書，八曰隸書。漢興有草書。尉律：「學僮十七以上始試。諷籀書九千字，乃得為史。

¹⁸⁹ 《史記》卷10〈孝文本紀〉

¹⁹⁰ 《漢書》卷4〈文帝紀〉

¹⁹¹ 《漢書》卷5〈景帝紀〉

¹⁹² 《漢書》卷56〈董仲舒傳〉

¹⁹³ 除了以縣令郡守為代表的吏師之外，漢代另有三老、父老，是另一股文化傳播的重要管道，已於上一章詳述。

又以八體試之。郡移太史并課。取者，以為尚書史。書或不正，輒舉劾之。」今雖有尉律，不課，小學不修，莫達其說久矣。¹⁹⁴

隸書以趣約易，是因為「官獄職務繁」，可見文吏的行政文書作業需要大量的書寫工作，而這樣的工作足以改變一個時代的字體。值得注意的是：這裡提到了一段漢律，《漢書·藝文志》亦引了同樣的材料：

漢興，蕭何草律，亦著其法，曰：「太史試學童，能諷書九千字以上，乃得為史。又以六體試之，課最者以為尚書御史史書令史。吏民上書，字或不正，輒舉劾。」¹⁹⁵

秦漢的文字雖然有八體、六體等書體，但從出土的漢代習字簡牘、木觚、削衣來看，都是隸書，有些具有篆意，有些則較為潦草，顯然並不需要學習多種字體。把範圍放大到所有漢代的出土文獻，大體只有端正隸書與草率隸書的差別，頂多加上在某些特殊時候使用的篆體。這裡不詳細討論六體、八體在內容上究竟為何物，¹⁹⁶總之雖然律令規定了要課試八體，¹⁹⁷但作為文字學者的謹慎對於「雖有尉律，不課」的情況頗為不滿，可見不論是實務還是教學，漢代通行的書體都沒有超過篆、隸二體的範圍。

兩個傳世文獻都引用了漢代課試史學童的律令，這條律令在張家山漢簡《二年律令》中發現，是被題為〈史律〉的一部份：

史、卜子年十七歲學。史、卜、祝學童學三歲，學俾將詣大（太）史大（太）卜大（太）祝，郡史學童詣其守。皆會八月朔日試之。
試史學童以十五篇，能風（諷）書五千字以上，乃得為史。有（又）以八體（體）試之，郡移其八體（體）課大（太）史。大（太）史誦課，取取（最）一人以為其縣令史，殿者勿以為史。三歲壹并試，取取（最）一人以為尚書卒史。¹⁹⁸

¹⁹⁴ 《說文解字注》，頁 765-767。

¹⁹⁵ 《漢書》卷 30〈藝文志〉

¹⁹⁶ 如《說文解字》稱以「八體試之」，而《漢書·藝文志》則曰「六體」。關於八體或六體的字體演變，《說文》與《藝文志》孰是孰非，論者不少，較完整的研究參見陳昭容著：《秦系文字研究：從漢字史的角度考察》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2003.09），第五章：〈秦書八體原偉——附論新莽六書〉，頁 117-145。

¹⁹⁷ 《漢書·藝文志》稱漢興蕭何草律「以六體試之」，當為「八體」之誤，《說文》之說為是。龍宇純辨之甚詳，參見龍宇純著：《中國文字學》（臺北：臺灣學生書局，1984 四版），頁 67-73。

¹⁹⁸ 《二年律令與奏讞書》，頁：296-297。

〈史律〉的出現印證了傳世文獻的記載。不過同樣的內容而有「史律」與「尉律」名稱上的差別，由於資料缺乏，不能明確的知道差別的原因。李學勤認為是「尉律」是律令的泛稱，也就是廷尉治獄所守律令的意思，不是漢律的篇名，可為一說。¹⁹⁹就名稱意義來看，〈史律〉為管理「史」以及卜、祝之律法，因此可直覺的題為「史律」；「尉律」之「尉」當從管理「史」的單位來理解，由於史、卜、祝在〈史律〉條文中明確提到了踐更，表示其性質為漢代的更役，從郭解故事可知，漢代力役之徵發為縣尉的職責。從這個角度言之，〈史律〉被稱之為「尉律」亦有其脈絡可循。

雖然史、卜、祝都是漢代力役的一種，但比起勞力付出如治銅鹽等，史、卜、祝需要更多的文化素養。為了獲得足夠的人力，便必須自行培養、教育年輕人員，也就是史、卜、祝學童。

關於學童的來源，《二年律令》中有〈傳律〉，規定了漢初「傳籍」，也就是依法必須服役的年紀，其中有：

不更以下子年廿歲，大夫以上至五大夫子及小爵不更以下至上造年廿二歲，卿以上子及小爵大夫以上年廿四歲，皆傳之。公士、公卒及士五（伍）、司寇、隱官子、皆為士五（伍）。疇官各從其父疇，有學師者學之。

200

其中最後兩句：「疇官各從其父疇，有學師者學之」，表示當服役者有「從其父疇」以及「學師者」兩種。「學師者」不難理解，應該就是《史記》記載的：「若有欲學者，以吏為師」這條途徑。這裡順帶一提，《史記》分別在〈秦始皇本紀〉與〈李斯列傳〉各錄了一次李斯議焚書的上書，其中〈秦始皇本紀〉記載：「若欲有學法令，以吏為師」，而〈李斯列傳〉則曰：「若有欲學者」，從相關文獻的記載來看，「學法令」固然是「以吏為師」中最多也最重要的，但既然有卜學童、祝學童，代表「以吏為師」不僅止於法令而已。秦朝既然要箝制思想，則所有學問都應當由官吏而出，乃至於傳統信仰文化都不能放過，〈李斯列傳〉直接稱「欲學者」，應該比「欲有學法令」來得精確一些。

再論「疇官各從其父疇」。「疇」即家業代代相傳之意，《史記·曆書》云：「故疇人子弟分散」，《集解》引如淳曰：「家業世世相傳為疇。律，年二十三傳之疇官，各從其父學。」漢初傳籍年齡為二十歲，西漢中期之後改為二十三歲，

¹⁹⁹ 李學勤著：〈試說張家山漢簡《史律》〉，載於中國社會科學院簡帛研究中心編：《張家山漢簡《二年律令》研究文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2007.06），頁 56。

²⁰⁰ 《二年律令與奏讞書》，頁：234。

²⁰¹可見〈傳律〉之「疇官」即「各從其父學」的意思。〈史律〉記載：「史、卜子年十七歲學」，可用〈傳律〉之「疇官」解釋，年十七歲學，學三歲，正好是傳籍年齡。

疇官算不算以吏為師？以這裡所提到的史、卜來說，由於屬於官府的活動，其父即使不是吏，也至少會是吏卒，換言之都屬於文吏群體的一份子，為整個漢朝行政體系工作。史、卜之子從父學業，既是從父學，也是從吏師學。疇官、世業是一種古老的社會傳統，絕對不是秦漢王朝的發明，有趣的是，秦朝雖然以吏為師，但由於「史」的工作重要，罪犯就算有書寫能力也不能「從史之事」，²⁰²非史子更不能進入培育史子的學室學習。睡虎地出土秦簡《秦律十八種》中，〈內史雜〉有此條律文：

令教（敎）史毋從事官府。非史子也，毋敢學學室，犯令者有罪。 內史雜²⁰³

秦時對於「非史子」學史的要求比較嚴格，到了漢代則較為開放，准許「有學師者學之」。除此之外，秦律中有作為專門學習書寫的「學室」制度，這個制度不見於漢代，可能也隨著學師的開放而廢除了。²⁰⁴這雖然是個小案例，不過透過秦漢這兩條法令條文可以發現，秦朝雖然率先張起「以吏為師」的旗幟，但其目的在於限制學術思想，對於相關的配套措施不夠全面；漢初在一些律令的細節裡修正秦朝的缺失，將文吏文化向更多人開放，不但讓人民多一些獲得學識的機會，對官府的行政工作也會有幫助，就制度上來說是後出轉精。

回來繼續談學童的學習。史學童的考核是「十五篇」，《漢書·藝文志》所見的小學諸家只有〈史籀〉是十五篇，加上《說文解字》又記載「諷籀書」，一般可推測漢律規定史學童的基本課業是〈史籀篇〉十五篇。〈史籀篇〉使用古文字而非通行的隸書，不符合當代務實的需求，許慎云：「雖有尉律，不課」，而《漢書·藝文志》亦記載〈史籀篇〉十五篇於建武時「亡六篇矣」，從出土習字簡所書寫的內容來看，漢代試史學童實際所諷書的恐怕不是〈史籀〉，應該非〈蒼頡篇〉即〈急就篇〉。從這個角度言之，諷書若干字之篇章未必非〈史籀篇〉不可，甚至所謂的「十五篇」也有可能不是〈史籀篇〉。〈史籀篇〉入東漢時已經亡失六篇，很有可能西漢時便有殘缺；與此相反的，漢初之〈史律〉規定要

²⁰¹ 相關引證見本章注 161。

²⁰² 見睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》：「下吏能書者，毋敢從史之事。」頁 63。

²⁰³ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 63。

²⁰⁴ 李學勤著：〈試說張家山漢簡《史律》〉，頁 56-57。

諷書五千字以上，到了東漢許慎引「尉律」時，卻變成了諷書九千字。篇數亡佚而字數增加，令人費解，究竟律令所規定的基本教材是〈史籀篇〉，還是當時通行教材，抑或是其他情況，還需要更多資料來證明。

總而言之，史學童在三年學習之後，經課試諷書若干字以上，便取得了「史」的資格。〈史律〉這個部分可以在睡虎地秦簡所見的墓主喜〈編年紀〉中獲得實際的例證，引〈編年紀〉相關條文如下：

（昭王）卅五年，攻大壄（野）王。十二月甲午雞鳴時，喜產

今（秦王政）元年，喜傳。

三年，卷軍。八月，喜掄史。

【四年】，□軍。十一月，喜□安陸□史。

六年，四月，為安陸令史。

七年，正月甲寅，鄢令史。²⁰⁵

〈編年紀〉所見之昭王即《史記·秦本紀》之昭襄王，昭襄王 45 年為西元前 262 年，這一年睡虎地秦墓的墓主喜出生了；16 年後，也就是西元前 246 年，正是秦王政元年，這一年喜傳籍，依中國傳統的年歲記法，正好是 17 歲。三年後的八月，喜「掄史」，也就是進用為史，²⁰⁶符合〈史律〉所記載的「學三歲」、「會八月朔日試之」。秦及漢初以十月為歲首，因此八月課試，上計之後正好在下一個年度對文史表現之優劣作出處置，喜取得史的資格之後，三個月後除為安陸縣廷之史，之後歷任安陸令史、鄢縣令史、治獄（可能同「獄掾」）等職，是典型的基層小吏。

從史學童到一個優異的史，可藉由三次不同層級的課試上升到中央的尚書卒史：第一層為「諷書五千字以上」，史學童通過者，則得為史。第二層為郡太史所主持的「課試八體」，取成績最好者一人為縣令史，成績最差者則剝奪其為史的資格。第三層則是三年一次的綜合考核，也就是「三歲壹并試」，取成績最好的一人為尚書卒史。除此由最基層的史學童到中央級的尚書史，逐層考核，各有升遷，是很合理的文史養成制度。

以睡虎地秦簡墓主喜為例，其通過第一層課試之後，第二層課試並未能取得「最」，因此未能成為令史；六年成為安陸令史，有可能是積功勞，也有可能是通過了「三歲壹并試」而得升遷。從喜任安陸令史為四月的記載來看，從三年八月「掄史」之後三歲應該是六年八月，課試之後升遷應該已經是七年十月

²⁰⁵ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，釋文頁 5、6。四年□缺字的部分，整理小組認為疑似為「喜除安陸御史」，見頁 10 註釋第 48。

²⁰⁶ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，釋文頁 9-10 註釋第 47。

以後了才是，如此喜任安陸令史的途徑以積功勞的可能性比較大，之後轉任鄢令史，才是三歲壹并試後的職務調動。

關於文史考核與課試的制度，後文還會詳談，這裡繼續看〈史律〉所見的基層小吏的養成制度。除了「史」的培養與管理之外，〈史律〉還規定了卜與祝的養成：

〔卜〕學童能風（諷）書史書三十字，誦卜書三十字，卜六發中一以上，乃得為卜，以為官佐。其能誦三萬以上者，以為卜上計，六更。缺，試脩法，卜六發中三以上者補之。

以祝十四章試祝學童，能誦七千言以上者，乃得為祝，五更。大（太）祝試祝，善祝、明祠事者，以為冗祝，冗之。²⁰⁷

由於有傳世文獻如《漢書》、《說文解字》的記載，加上出土習字簡的輔助，對於秦漢時代「史」的養成，現在有了一個粗略而模糊的面貌。跟試史相比，試卜、祝的相關資料少得多。從〈史律〉所見的情況來看，卜的養成分為三個部分、兩個層級。首先要能諷書史書三十字，漢代日常所需的字彙大約是三十字，換言之卜要能擁有閱讀、書寫隸書的能力；再加上能背誦「卜書」三十字，以及一定程度的占卜準確率，便能獲得卜的資格，成為官佐，此為第一層級。第二層級則是要能誦三萬字以上，能者「以為卜上計六更」，獲得六更的待遇。從簡文判斷應該是誦「卜書」三萬字，可推測漢代的「卜書」應當有核心—外圍、簡—繁的文獻差異，初學者當以核心文獻三十字為首要學習目標，之後在慢慢學習外圍有三萬字篇幅的文獻，至於是否與儒家經典一樣具有經與傳的差異則無從判斷。

漢代「卜書」的內容，可能跟《漢書·藝文志》術數略中的蓍龜、雜占諸家有關，幾乎亡佚殆盡。在《上海博物館藏戰國楚竹書》第九冊中，有由李零所整理並提名為《卜書》的先秦楚簡，《卜書》全篇共有十簡，部分簡已殘斷，不過從完簡的字數推斷，全篇大約三百字，若有類似內容的卜書十篇在漢初之前被編為一書，則正好合三十字之數。上海博物館所藏之《卜書》一般先講兆象、兆色、兆名，然後講吉凶悔吝，²⁰⁸在沒有更多資料佐證之前，或可作為漢初〈史律〉所見卜書三十字的參考資料。

另外，王充《論衡·骨相》中有此故事：

²⁰⁷ 《二年律令與奏讞書》，頁：299-301。

²⁰⁸ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（九）》（上海：上海古籍出版社，2012.12），頁291-302。

丞相黃次公，故為陽夏游徼，與善相者同車俱行，見一婦人，年十七八。相者指之曰：「此婦人當大富貴，為封侯者夫人。」次公止車，審視之。相者曰：「今此婦人不富貴，卜書不用也。」次公問之，乃其旁里人巫家子也，即娶以為妻。其後次公果大富貴，位至丞相，封為列侯。²⁰⁹

由此可見漢代的「卜書」亦有相人的內容，此故事同見於《漢書》黃霸傳，其中「卜書」作「相書」，顯見「卜」與「相」的內容在漢代是重疊的。那麼《漢書·藝文志》中形法類的《相人》，也有可能在「卜書」的範疇之中。由於三萬字的規模不小，漢初亦無章句之學，因此三萬字有可能包含其他不同類型的數術文獻。

試祝同樣分為兩個層級，第一層級要能誦「祝十四章」七千言，便可以成為祝，所謂的「祝十四章」目前也沒有更多資料。第二層級則是由太祝主持考試，其中「善祝、明祠事者」可以成為「冗祝」。「冗」的意義還不明確，推測可能是尚無固定職務的祝。²¹⁰無論如何，〈史律〉對祝的文化要求跟史、卜不太一樣，沒有要求祝要擁有書寫能力，相對之下，可能更要求「祠事」的實務經驗。²¹¹

秦漢的文吏除了「能史書」的技能之外，可能都必須擁有一定的卜與祝的能力，這點可以從出土墓葬常同出律令、籍簿與《日書》、龜占兩種類型的文獻得知，如睡虎地秦簡、張家山漢簡、尹灣漢簡、武威漢簡等皆是如此。「吏」與「史」本具有相同意義，〈史律〉將史、卜、祝三者合於同一律篇中講述，可見廣義的史（或者說吏）不但是史，同時也是卜與祝。²¹²關於漢代的方術文化如何在不同階層傳播，其中又有何差異，本文第五章還會討論，這裡便不引文詳述。

以吏為師除了基礎文化教育之外，最重要的便是學習法律文書知識。在秦漢時代供文吏學習的文書範本稱之為「品式」，《漢書》記孔光：「以高第為尚書，觀故事品式，數歲明習漢制及法令。」²¹³可見故事、品式都是學習制度與法令的要領，故事為過往之判例，品式則是各類文書的書寫範本，包含了治獄判決以及各類籍簿都各自有式。品式的特徵在於以「某」、「甲、乙」、「若干」等不

²⁰⁹ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷3〈骨相〉，頁115-116。

²¹⁰ 參見《二年律令與奏讞書》，頁301，註釋2、3。

²¹¹ 祭祀為古代重要事務之一，本文第五章還會詳談。里耶出土的秦簡中有不少與祠事相關的內容，參見曹旅寧著：〈里耶秦簡《祠律》考述〉，載於《史學月刊》2008年第8期。

²¹² 林劍鳴從出土《日書》多半有律令簡牘的情況推論：「古代官吏與掌占卜、祭祀的卜、巫、師、史是一身二任的」、「日者與官吏集於一身乃秦以來定制，或曰通例」。從〈史律〉的記載來看，史、卜、祝各自有不同的教材與課試，作為基層公務人員應該還是有分別的，但若要進一步獲得升遷，兼通可能是必須的。參見林劍鳴著：〈秦漢政治生活中的神祕主義〉，載於《歷史研究》1991年第4期，總第212期，頁107-116。

²¹³ 《漢書》卷81〈匡張孔馬傳〉。

定詞所書寫的文書，舉《居延漢簡》兩例如：

五石具弩若干²¹⁴

張掖居延甲渠戍卒居延某里大夫王甲年若干 見²¹⁵



此二例都是籍簿文書，第一例為「裝備平稱+數量詞」，第二例為「郡、縣+某單位+某吏卒稱+某縣某里+某爵某人+年齡+見」，邊郡簡牘中有大量的實際登記例子，如第二例者，本文上一節亦引了不少。此類品式應該是提供籍簿之書寫者一個參考範本，亦是學習如何製作文書的教材。²¹⁶睡虎地出土秦簡中的〈封診式〉，作為教材的性質更為濃厚，舉例如：

有鞠 敢告某縣主：男子某有鞠，辭曰：「士五（伍），居某里。」可定名事里，所坐論云可（何），可（何）罪赦，或覆問毋（無）有，遣識者以律封守，當騰，騰皆為報，敢告主。²¹⁷

〈封診式〉的性質比起其他教材來得更深入，並非單純的依照範本書寫，而是包含了判例舉例、治獄程式以及文書格式等等內容，可視之為較為高等的學吏教材。同墓出土的法律文書教材還有〈法律答問〉，也是以代稱舉治獄判決之案例，明顯是學吏之教材。²¹⁸張家山漢墓與《二年律令》所出土的漢簡《奏讞書》，則是漢初議罪案件的判例集，此書大多具名且詳於決論，不但是法律判決的紀錄，更是教獄史治獄的教材。²¹⁹

「以吏為師」除了史、卜、祝的基礎學習，以及必備的法律文書知識之外，從相關文獻可以得知秦漢時代的文吏還具有其他的教育功能。上一節提到邊郡小吏在籍簿上的記錄常有：「能書，會計，治官民頗知律令」，可見「書」與「律令」之外，還要學習會計，也就是算數。西北邊郡出土了不少與算數相關的簡，如《居延漢簡》簡號 075.019：

九九八十一 四九卅六 八八六十四

²¹⁴ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 29。

²¹⁵ 簡號 61.2，釋文從邢師義田之校正，見邢師著：〈從簡牘看漢代的行政文書範本——“式”〉，載於：《治國安邦——法制、行政與軍事》，頁 452。

²¹⁶ 關於漢代「式」的類別與所見實際文例的綜合研究，參見邢師義田著：〈從簡牘看漢代的行政文書範本——“式”〉一文。

²¹⁷ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，釋文頁 148。

²¹⁸ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 93-144。

²¹⁹ 《奏讞書》全文之圖版與釋讀見《二年律令與奏讞書》頁 331-382。綜合研究可參見蔡萬進著：《張家山漢簡《奏讞書》研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006.05）一書。



八九七十二	三九廿七	七八五十六
七九六十三	二九十八	六八卅八
六九五十四		五八卅
五九卅五		四八卅二
		三八廿四 ²²⁰

此明顯為九九乘法表，九九是算學的基礎，同時也是漢代小學教育「篇章」的其中之一，以吏為師的小學教育除了學習書寫之外，當然也包含了算數。九九之外，秦漢簡牘中有數量不少的算數書，較完整的如張家山與《二年律令》同墓出土的《算數書》、²²¹以及嶽麓書院所藏秦簡中的諸算題，²²²又如銀雀山漢墓出土的算書殘簡等等，²²³可見算學乃秦漢時期重要的文化知識，而其之所以重要則與文史治官民息息相關。

李斯奏書中的：「所不去者，醫藥卜筮種樹之書」，都與百姓的生活息息相關，其中醫藥、卜筮都與方術脫離不了關係。《漢書·藝文志》將醫經、經方與房中、神仙並列於方技略中，可見古代巫、醫頗有共通之處。睡虎地秦簡《日書》中，有〈病篇〉、〈詰咎篇〉等篇，將疾病與鬼神作祟連結，引〈詰咎篇〉數條為例：

一宅中毋（無）故而室人皆疫，或死或病，是是棘鬼在焉，正立而狸（埋），其上旱則淳，水則乾。屈（掘）而去之，則止矣。

一宅之中毋（無）故室人皆疫，多夢（夢）未（寐）死，是是兪鬼狸（埋）焉，其尚無草，如席處。屈（掘）而去之，則止矣。

人毋（無）故一室人皆疫，或死或病，丈夫女子墮（墮）須（鬚）羸髮黃目，是是宗人生為鬼，以沙人一生掙其春白，以黍肉食宗人，則止矣。²²⁴

秦漢時代尚未建立起民間的醫療體系，因此疾病往往被視為鬼怪作祟，如「棘鬼」、「兪鬼」、「宗人生為鬼」等等；治療疾病的方式就是驅逐引發疾病的鬼怪，尋找到鬼的所在，掘而去之或其他方式，疾病症狀就可以停止。秦簡《日書》為墓主喜的陪葬品，由於喜生前為地方小吏，因此《日書》以及同葬

²²⁰ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 133。

²²¹ 全部釋文參見張家二四七號漢墓竹簡整理小組編著：《張家山漢墓竹簡·247 號墓（釋文修訂本）》，頁 129-157。

²²² 朱漢民、陳松長主編：《嶽麓書院藏秦簡（貳）》（上海：上海辭書出版社，2011.12）所收錄之秦簡皆為算數類。

²²³ 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》（北京：文物出版社，2010），頁 255-256。

²²⁴ 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994.07），頁 226。

之律令簡被視為喜生前辦公業務所需的文獻。《日書》的內容十分龐雜，包含了各種方術信仰習俗，既是卜筮之書，可能也能作為醫病之書。張金光稱《日書》為「民間庶務應酬知識」，頗為傳神。²²⁵

漢代亦有不少出土《日書》，已公布的簡牘中，以隨州孔家坡漢墓所出土的為最完整，同樣有將疾病視為鬼怪作祟的內容。如整理小組定篇題為〈死〉篇者，引數條為例：

子有疾，四日小汗（閒），七日大汗（閒）。其禱（患）天土。甲子雞鳴有疾，青色死。

丑有疾，三日小汗（閒），九日大汗（閒）。其禱（患）三土君。乙丑平旦有疾，青色死。

寅有疾，四日小汗（閒），五日大汗（閒）。禱（患）換北君寢主。丙寅日出有疾，赤色死。²²⁶

此篇以時序論說疾病，包含了疾病所患之鬼神，某日某時某色人死亡等等。²²⁷這裡不能深入討論《日書》各種疾病醫療的文化，只能粗略的舉例說明漢代的醫療與方術有無法斬斷的關連。

《日書》之外，出土的漢代醫病方亦時有明顯的方術成分，如馬王堆漢墓帛書中有〈五十二病方〉，其中治療傷口的一方為：

傷者血出，祝曰：「男子竭，女子截。」五劃地^傳之。²²⁸

此方以祝禱的方式治病，屬於祝由方，根據嚴建民的統計，在〈五十二病方〉中，屬祝由方者有 35 方，分別載於 14 種疾病之中，有些疾病多達 9 個祝由方，可見當時巫、醫不分的情況。²²⁹

必須說明的一點是，這裡強調秦漢時期方術與醫術的共通性，是為了表達當時稱職的地方文吏不但兼有卜、祝的功能，醫療的學問也包含在其所學之卜

²²⁵ 參見張金著：《秦制研究》，頁 736-738。

²²⁶ 湖北省文物考古研究所隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京：文物出版社，2006.06），頁 172。

²²⁷ 關於此篇的相關研究，參見陳炫璋著：《孔家坡漢簡日書研究》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2007.07），頁 164-169。

²²⁸ 嚴建民著：《五十二病方注補釋》（北京：中醫古籍出版社：2005.02），頁 7。又馬繼興著：《馬王堆古醫書考釋》（長沙：湖南科學技術出版社，1992.11），頁 337。

²²⁹ 相關研究不少，比較新的整理研究參見呂亞虎著：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》（北京：科學出版社，2010.12），頁 161-196。另外，關於《日書》中的疾病醫療，可參見劉樂賢：〈日書所反映的原始疾病觀念〉，見《睡虎地秦簡日書研究》頁 445-451。楊華著：〈出土日書與楚地的疾病占卜〉，載於《武漢大學學報（人文科學版）》第 56 卷，第 5 期。

筮、禁忌等民間信仰之中，《日書》所記載的豐富內容便是一大證據。但這不代表漢代的醫學全屬鬼神禁忌之術，只是真正有效果的醫藥方，擁有者往往不輕易外傳，如淳于意學醫於陽慶、公孫光，陽慶云：「慎毋令我子孫知若學我方也。」又公孫光亦對淳于意告誡曰：「吾年少所受妙方也，悉與公，毋以教人。」²³⁰在這種神祕而封閉的教學風氣中，醫學恐怕很難真正普及，地方官吏就算有心學醫救民，亦難覓良方。儘管如此，若條件許可，為民置醫藥乃官府恤民之表現，東漢中平二年所刻的〈郃陽令曹全碑〉中記載：

大女桃斐等，合七首藥神明膏，親至離亭。部吏王宰、程橫等，賦與有疾者，咸蒙瘳悛。惠政之流，甚於置郵，百姓襁負，反者如雲。²³¹

曹全在郃陽令的任內，其大女曾經合藥送至離亭，使部吏能分與有疾者醫治，此為良吏惠政的表現。

平帝元始二年旱災、蝗災並起，災害之後又有瘟疫，朝廷於是下令：「民疾疫者，舍空邸第，為置醫藥。」²³²東漢皇帝下詔給民醫藥者更多，引《後漢書》諸帝紀之資料如下：

（和帝永元）十五年春閏月乙未，詔流民欲還歸本而無糧食者，過所實粟之，疾病加致醫藥。²³³

（順帝永建二年）詔稟貸荊、豫、兗、冀四州流冗貧人，所在安業之；疾病致醫藥。²³⁴

（桓帝）元嘉元年春正月，京師疾疫，使光祿大夫將醫藥案行。²³⁵

（靈帝建寧四年）大疫，使中謁者巡行致醫藥。

（靈帝熹平）二年春正月，大疫，使使者巡行致醫藥。

（靈帝光和）二年春，大疫，使常侍、中謁者巡行致醫藥。²³⁶

朝廷既然下詔致醫藥與疾病者，則地方官吏理當擁有醫藥的知識，至少必須明白該疫之藥方，桓、靈二帝時期派遣使者「巡行致醫藥」成為慣例，此一政策也有可能成為醫藥病方流傳的重要線索。

²³⁰ 《史記》卷 105〈扁鵲倉公列傳〉

²³¹ 高文著：《漢碑集釋》（開封：河南大學出版社，1997.11），頁 474。拓片圖版見徐玉立主編：《漢碑全集》（鄭州：河南美術出版社，2006.08），第五冊，頁 1790-1792。

²³² 《漢書》卷 12〈平帝紀〉

²³³ 《後漢書》卷 4〈孝和孝殤帝紀〉

²³⁴ 《後漢書》卷 6〈孝順孝沖孝質帝紀〉

²³⁵ 《後漢書》卷 7〈孝桓帝紀〉

²³⁶ 《後漢書》卷 8〈孝靈帝紀〉

與學史、卜、祝等情況不同的是，雖然漢代社會認為民置醫藥乃良吏之責任，但是醫方之傳授難以跟「以吏為師」的文化傳播體系結合。在武威旱灘坡出土的漢代醫簡中，有若干醫方乃官吏所持有，如「白水侯所奏治男子有七疾方」，²³⁷乃白水侯所奏，既然上奏藥方，則有流傳而不藏私之意。然而醫簡中更多藥方注明「禁」、「勿傳」或「千金不傳」，如同樣為官吏所持有之「建威耿將軍方」，即為「良，禁，千金不傳也」之方。²³⁸

漢朝官府與社會皆期待良吏擁有一定的醫療能力，而良吏如曹全者，也會勉力做到此點，但當時醫學的傳播與「以吏為師」無法完全結合，此與古代醫學之禁方頗有關連，本文第五章還會再談。

醫藥之外，還有「種樹」。李斯所言之「種樹」為「種植」之泛稱，文帝十二年詔曰：

道民之路，在於務本。朕親率天下農，十年于今，而野不加辟，歲一不登，民有飢色，是從事焉尚寡，而吏未加務也。吾詔書數下，歲勸民種樹，而功未興，是吏奉吾詔不勤，而勸民不明也。²³⁹

顏師古注「種樹」曰：「樹，謂藝殖也。」從此詔書的內容可以得知文帝所謂的「種樹」其實就是農作。勸農為秦漢兩朝之國策，包含皇帝在內，整個官僚體系都有責任要率領百姓務農，因此若有更進步的農耕技術，地方官吏自然要學之以教民。最典型的例子為趙過之教代田法，《漢書·食貨志》：

趙過為搜粟都尉。過能為代田，一具三畝。歲代處，故曰代田，古法也。……過使教田太常、三輔，大農置工巧奴與從事，為作田器。二千石遣令長、三老、力田及里父老善田者受田器，學耕種養苗狀。民或苦少牛，亡以趨澤，故平都令光教過以人輓犁。過奏光以為丞，教民相與庸輓犁。……又教邊郡及居延城。是後邊城、河東、弘農、三輔、太常民皆便代田，用力少而得穀多。

趙過所主持的代田法為中國農業史上的重要事件，這個農耕技術透過大農「做田器」，以及「二千石遣令長、三老、力田及里父老」等人「受田器」、「學耕種養苗狀」而達成。除了趙過之外，在代田法推行的途中還有「少牛」的困擾，此時由故平都縣令光教趙過「以人輓犁」的技巧，趙過提拔光為搜粟都尉

²³⁷ 張延昌主編：《武威漢代醫簡注解》（北京：中醫古籍出版社，2006.03），頁35、132-133。

²³⁸ 張延昌主編：《武威漢代醫簡注解》，頁35、133-134。

²³⁹ 《漢書》卷4〈文帝紀〉

丞，使他能利用職務「教民相與庸輓犁」。透過以吏為師的途徑，漢代北方諸郡享受到了新農耕技術的便利，趙過與光堪稱為官吏教民種樹之典範。²⁴⁰

勸農與教化一樣，都是漢代地方循吏念茲在茲的責任，如東漢初年任延於粵推廣牛耕，亦宣揚儒家倫理之嫁娶禮法，《後漢書·循吏列傳》記云：

九真俗以射獵為業，不知牛耕，民常告糴交趾，每致困乏。延乃令鑄作田器，教之墾闢。田疇歲歲開廣，百姓充給。又駱越之民無嫁娶禮法，各因淫好，無適對匹，不識父子之性，夫婦之道。延乃移書屬縣，各使男年二十至五十，女年十五至四十，皆以年齒相配。其貧無禮娉，令長吏以下各省奉祿以賑助之。同時相娶者二千餘人。是歲風雨順節，穀稼豐衍。²⁴¹

九真為南方邊郡，開化較晚，由外郡而來的地方長吏必須肩負起文化傳播的責任，東漢循吏先教民耕作，使百姓充給，再實施禮法教化，為儒家先富後教學說的實現。類似的案例還有衛颯與茨充：

……遷桂陽太守。郡與交州接境，頗染其俗，不知禮則。颯下車，修庠序之教，設婚姻之禮。期年間，邦俗從化。
南陽茨充代颯為桂陽。亦善其政，教民殖桑柘麻紵之屬，勸令養蠶織屨，民得利益焉。²⁴²

衛颯與茨充則是採取另一種方式，衛颯先「修庠序之教，設婚姻之禮」，也就是儒家教化的部分，之後再由茨充教民經營副業以增加財富。無論如何，凡是吏在管理職之外另外有教導百姓之職責者，都可以視之為以吏為師的文化傳播模式，漢朝獨尊儒術之後，太學以及郡國學校其實也可以視之為以吏為師的實踐，只是秦朝以律令為要，而漢朝更添儒術罷了。

這個部分談到了一些方術信仰文化，由於下一章還會討論，這裡不再細談。下面要繼續透過討論漢代理想中的文史樣貌，以求其文化之精神所在。

二、為吏之道

²⁴⁰ 關於代田法，參見許倬雲著；王勇譯《漢代農業》（桂林：廣西師範大學出版社，2005.08），頁108-113。拙作：〈論耕牛與漢代農業〉則討論了不少關於漢代農業生產的相關問題，文載於《漢學研究》（第30卷，第2期（總第69號），2012.06）。

²⁴¹ 《後漢書》卷66〈循吏列傳〉

²⁴² 《後漢書》卷66〈循吏列傳〉



文吏最重要的工作在於執行法令，王充云：

夫文吏能破堅理煩，不能守身，身則亦不能輔將。儒生不習於職，長於匡救；將相傾側，諫難不懼。案世間能建蹇蹇之節，成三諫之議，令將檢身自勅，不敢邪曲者，率多儒生。阿意苟取容幸，將欲放失，低嘿不言者，率多文吏。文吏以事勝，以忠負；儒生以節優，以職劣。二者長短，各有所宜；世之將相，各有所取。取儒生者，必軌德立化者也；取文吏者，必優事理亂者也。²⁴³

法令比例，吏斷決也。文吏治事，必問法家。縣官事務，莫大法令。必以吏職程高，是則法令之家宜最為上。²⁴⁴

表面上來看，文吏不需要太高的理想，無須如儒生般以氣節不屈自居，為了完成職事，甚至要放棄自我，凡事以法令斷決，故王充以「阿意苟取容幸」譏之。然而既然有批判嘲諷，代表士人對於文吏亦有期望，王充認為文吏之長處在於「能破堅理煩」、「優事理亂」，但並未進一步說明理想的文吏應該具有什麼特質。天下事繁瑣多端，文吏「奉三尺律令以從事」亦非容易之事，作為一個文吏，有能與不能的差異。《漢書》記載薛宣與其子薛惠一段互動的故事，頗耐人尋味：

（薛）宣子惠亦至二千石。始惠為彭城令，宣從臨淮遷至陳留，過其縣，橋梁郵亭不修。宣心知惠不能，留彭城數日，案行舍中，處置什器，觀視園菜，終不問惠以吏事。惠自知治縣不稱宣意，遣門下掾送宣至陳留，令掾進見，自從其所問宣不教戒惠吏職之意。宣笑曰：「吏道以法令為師，可問而知。及能與不能，自有資材，何可學也？」眾人傳稱，以宣言為然。²⁴⁵

薛惠為彭城令，薛宣發現其「橋梁郵亭不修」而知其「不能」，薛惠亦知自己治縣不稱父意，偏偏薛宣又「不問惠以吏事」，遣門下掾去詢問，薛宣的意思是吏道「可問而知」，能與不能卻屬於「資材」，並非想學就學得會的。薛宣的回答，獲得了多數人的認可，顯然當時人一致認為：文吏的能力有其天才，能吏並非人人能當的。

²⁴³ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 12〈程材〉，頁 534-544。

²⁴⁴ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 12〈程材〉，頁 541-542。

²⁴⁵ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

薛宣所謂的「吏道」為何？睡虎地出土的秦簡中有一篇分欄雜抄性質的文獻，被整理小組題為〈為吏之道〉，多數內容在陳述為吏應該如何，其中有吏之五善與五失：

吏有五善：一曰中（忠）信敬上，二曰精（清）廉毋謗，三曰舉事審當，四曰喜為善行，五曰龔（恭）敬多讓。五者畢至，必有大賞。

●吏有五失：一曰誇以進，二曰貴以大（泰），三曰擅殺割，四曰犯上弗智（知）害，五曰賤士而貴貨貝。一曰見民梟（倨）敖（傲），二曰不安其黿（朝），三曰居官善取，四曰受令不悽，五曰安家室忘官府。一曰不察所親，不察所親則怨數至；二曰不智（知）所使，不智（知）所使則以權衡求利；三曰興事不當，興事不當則民傷指；四曰善言隋（惰）行，則士毋所比；五曰非上，身及於死。²⁴⁶

先說「吏有五善」的部分。第二條與第三條的「清廉無謗」與「舉事審當」是文史文化之典型要求，大體不令人意外。第一條曰「忠信敬上」，「敬上」為法家君權思想的表現，「忠信」卻是孔子所強調的美德。第四條曰：「喜為善行」，從先秦文獻來看，「善行」多出現於儒家典籍，如《孟子》：「聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」²⁴⁷又《禮記》：「修身踐言，謂之善行。」、「敦善行而不怠，謂之君子。」²⁴⁸等等。法家強調賞功勞，罰罪過，「善行」不但不能用功勞來解釋，甚至是法家所反對的，《商君書》云：「法制設而私善行，則民不畏刑。」²⁴⁹可見「喜為善行」比較接近於儒家美德，而與法家思想距離疏遠。至於第五條：「恭敬多讓」，則毫無疑問是來自於儒家思想。

「吏有五善」揉雜了法家與儒家不同的思想，「吏有五失」就更明顯來自於拼接雜抄。首先是「五失」不止五個，而是並列了三組不同的過失，應該是當時不同版本的吏道格言合編。嶽麓書院收購於香港的一批秦簡中，有題為〈為吏治官及黔首〉的文獻，其中有相當多的內容與睡虎地〈為吏之道〉簡相近，在吏之過失這部分，則有更完整的資料：

吏有五善：一曰忠信敬上，二曰精廉無旁（謗），三曰舉吏審當，四曰喜為善行，五曰龔（恭）敬多讓，五者畢至，必有天當。吏有五失：一曰視

²⁴⁶ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 168-169。

²⁴⁷ 《孟子》〈盡心上〉

²⁴⁸ 《禮記》卷 3 〈曲禮上〉。

²⁴⁹ 〔東周〕商鞅著；蔣禮鴻校注：《商君書錐指》（北京：中華書局，1986.04），卷 5 〈君臣〉，頁 130。

黔首渠驚，二曰不安其朝，三曰居官善取，四曰受令不悽，五曰安其家忘官府，五者畢至，是胃（謂）過主。吏有五過：一曰誇而央，二曰貴而企，三曰亶（擅）折割，四曰犯上不智（知）其害，五曰閒（賤）士貴貨貝。吏有五則：一曰不祭（察）所親，則韋（違）數至，二曰不智（知）所使，則以全權（權）索利，三曰舉事不當，則黔首齧指，四曰喜言隋（惰）行，則黔首毋所比，五曰善非其上，則身及於死。吏有六殆，不審所親，不祭（察）所使親人不固，同（某）謀相去，起居不指，扁（漏）表不審，繁（微）蝕（識）不齊。²⁵⁰

對讀〈為吏之道〉與〈為吏治官及黔首〉兩篇，雖然其中有順序不同的情況，但不難發現其為內容幾乎相同的雜抄文獻。在吏之過失當中，〈為吏之道〉將三組不同的敘述僅總題為「吏有五失」，在〈為吏治官及黔首〉中，則各有「五過」、「五則」的合稱，且多了一組「六殆」。可見同樣是抄錄吏道格言，〈為吏之道〉蒐集較少，抄錄較簡，而〈為吏治官及黔首〉則蒐集較全，抄錄也比較完整。這種雜抄的性質不僅止於本文引述的段落而已，整篇〈為吏之道〉都明顯有此特色。

以背景思想來說，「犯上弗知害」、「居官善取」、「興事不當」、「非上」等具有典型的法吏特色；「賤士而貴貨貝」與法家不尚賢的理論相悖；「誇以進」、「貴以泰」則可用老子所言之「企者不立；跨者不行」、「聖人去甚，去奢，去泰」來解釋。在思想脈絡上，同樣具有揉雜的情況。

〈為吏之道〉出土於秦墓之中，秦以法家治國，又箝制學術思想，「吏道」於是成為天下學術唯一受到認可的學問。然而吏之道是否與政治上的限制等同，純為法家思想呢？再舉〈為吏治官及黔首〉中不分欄被視為總結的文字如下：

為人君則惠，為人臣【則】忠，為人父則茲（慈），為人子則孝，為人上則明，為人下則聖，為人友則不爭，能行此，終日視之，簠（屢）勿舍，風（諷）庸（誦）為首，精（精）正守事，勸毋失實，攻（功）成為保，審用律令，興利除害，終身無咎。此治官、黔首及身之要也與（歟）？它官課有式，令能最。欲毋殿，欲無罪，皆不可得。欲最之道把此。²⁵¹

此段文字最後一支簡的背後有「為吏治官及黔首」，加上並沒有跟前面的文字一樣分欄書寫，作為結論的意味十分濃厚。類似的內容在〈為吏之道〉中

²⁵⁰ 朱漢民、陳松長主編：《嶽麓書院藏秦簡（壹）》（上海：上海辭書出版社，2010.12），頁121-135。

²⁵¹ 朱漢民、陳松長主編：《嶽麓書院藏秦簡（壹）》，頁147-149。

被放在全篇中間部分的第二欄，

……以此為人君則鬼，為人臣則忠；為人父則茲（慈），為人子則孝；
為人上則明，為人下則聖。君鬼臣忠，父茲（慈）子孝，政之本殿（也）；
志徹官治，上明下聖，治之紀殿（也）。²⁵²

兩段文字有重疊處，亦各自有另一篇文獻所沒有的，〈為吏治官及黔首〉將其作為結論，〈為吏之道〉卻並沒有特別凸顯之，應該是編輯者的考量不同。〈〈為吏之道〉之編輯者有可能是墓主喜，或喜之師〉。內容上來說，「審用律令，興利除害」是法家思想，「它官課有式，令能最」等則明顯是文史文化的產物，「君惠臣忠」、「父慈子孝」等，令人聯想到儒家君君、臣臣、父父、子子各守其位的思想，如《禮記·大學》：「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈。」²⁵³等等。君臣名分為儒家論禮的根本之一，因此〈為吏治官及黔首〉中的：「為人友則不爭」，這裡的「不爭」應該也應該用《禮記·樂記》中的「禮至則不爭」來解釋，而非以《老子》為訓詁。²⁵⁴

這裡限於篇幅，不能全文引錄〈為吏之道〉與〈為吏治官及黔首〉兩文來逐句分析，總而言之這兩篇文獻還有不少語句可以在傳世之儒、道文獻中尋得，可見秦朝的學術文化的限制只能要脅遊士之活動，不能阻止文史群體吸收當時流行的諸子百家思想。〈為吏之道〉等文獻的傳抄反映出秦朝對於文史精神素養的重視，或許也是一種學術思想箝制政策的補救措施。眾所周知的，戰國末年以降出現了不少企圖整合諸子百家的雜家，秦相呂不韋號召賓客所編纂的《呂氏春秋》便是箇中翹楚。從思想史的角度來看，諸子百家的融合並不限於菁英士人的周遊與著述之中，也在社會基層默默的進行著。

作為一種大雜燴式的文史「精神道德教材」，²⁵⁵出土的簡牘中有不少這類吏道教育文獻，都以分欄書寫的體例呈現，有相當大比例的內容是相同的，且幾乎都集中於秦簡之中。²⁵⁶漢代是否有類似的吏道教育文獻呢？《居延漢簡》

²⁵² 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 169-170。

²⁵³ 《禮記》卷 60〈大學〉。

²⁵⁴ 〔東周〕老聃撰；朱謙之校釋：《老子校釋》（臺北：里仁書局，與任繼愈譯：《老子今譯》等文獻合刊，題名《老子釋譯》，1985.03），第 3 章：「不上賢，使民不爭。」頁 14。

²⁵⁵ 邢師義田語，參見邢師著：〈秦漢基層員吏的精神素養與教育——從居延牘 506.7（《吏》篇）說起〉，載於李宗焜主編：《古文字與古代史》第三輯（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2012.03），頁 415-417。

²⁵⁶ 類似的出土文獻不少，如王家臺出土秦簡中有〈政事之常〉，北京大學藏秦簡有〈從政之經〉，內容與分欄書寫的體例都跟〈為吏之道〉與〈為吏治官及黔首〉一樣，不過都尚未完整發表。參見王明欽著：〈王家臺秦墓竹簡概述〉，載於艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究》（北京：文物出版社，2004.12），頁 26-49。朱鳳翰著：〈北大藏秦簡《從政之經》述要〉，載於《文物》2012 年第 6 期。

中有一牘，書寫著庸吏、備員吏、愚吏的行為，顯然也是用於告誡文吏用，據邢師義田之釋文引之如下：

• 所謂用（庸）吏者，上所言皆曰可，上所為皆曰善，以〔聖曰〕代為（偽），故陰求上之所好而進之，苟容而已。• 所謂備員吏者，方〔色〕員（圓）〔言〕，營於私家，不務公事，意〔在〕〔接〕（挾）耶（邪），懷詐成狼，容容與世沉浮。• 所謂愚吏者，知淺而羞學問，位卑而好自用，諫之不聽，告之不知，示之不見，教之不為，旦積不可措，罪大不可解。

257

劉信芳將此篇題為〈吏〉篇，認為「其論述不帶儒生偏見，是一篇針砭時弊的佳作。」²⁵⁸此牘篇幅不長，強調為吏者不可苟容於上，不可營私而忘公，亦不可自用而不聽人言等等，其中「用吏」與「備員吏」的內容，與《說苑·臣術》所記載之：「人臣之行有六正六邪」中的「具臣」、「諛臣」頗為接近，引之如下：

六邪者：一曰安官貪祿，營於私家，不務公事，懷其智，藏其能，主饑於論，渴於策，猶不肯盡節，容容乎與世沈浮上下，左右觀望，如此者，具臣也。二曰主所言皆曰善，主所為皆曰可，隱而求主之所好，即進之以快主耳目，偷合苟容，與主為樂，不顧其後害，如此者，諛臣也。三曰……²⁵⁹

劉向的《說苑》本身也是一部雜抄性質，具有特定教育意義的子書，差別在於吏道文獻所教育的目標在於基層文吏，而劉向為菁英知識份子，纂書乃是作為給皇帝的「諫書」，亦可說教育的目標為皇帝。居延漢簡〈吏〉篇與《說苑·臣術》孰前孰後，從文字來看，《說苑·臣術》文句更流暢，顯然經過文人潤飾；且「人臣之行有六正六邪」全段都沒有引古人古事為證，不類於《說苑》其他篇章，因此此段可能是劉向取吏道教材重新潤飾改定後編入書內。

〈吏〉篇與秦簡所見〈為吏之道〉等文獻有不少差異，如未分欄書寫，內容也未與〈為吏之道〉等重複，由於漢代類似的資料不多，很難斷言其中有明確的傳承關係。漢朝不禁私家學術，加上獨尊儒術的影響，文吏處事之理想可

²⁵⁷ 《居延漢簡》簡號 506.7，釋文從邢師義田著：〈秦漢基層員吏的精神素養與教育——從居延牘 506.7（《吏》篇）說起〉，頁 408-412。

²⁵⁸ 劉信芳著：〈居延漢簡《吏篇》研究〉，載於《考古》2005 年第 9 期，頁 81。

²⁵⁹ 〔西漢〕劉向編撰，向宗魯校證：《說苑校證》（北京：中華書局，1987.07），頁 35

求於《孝經》、《論語》以及《春秋》、《尚書》等經傳之中，可能因此而未見如秦〈為吏之道〉等基層文史教育文獻。

綜合各種史料，秦漢吏道雖然往往源自雜抄文獻，但吏道仍可歸納出幾個重要核心。如務公事而不營私，秦簡將「安其家忘官府」列為吏之過失，劉向則將：「營於私家，不務公事」列為人臣「六邪」之首。「公」與「私」是先秦學術的一個重要命題之一，儒家有：「天下為公」²⁶⁰的理想，法家亦主張要：「奉公法，廢私術」²⁶¹，各家學術對於公、私的定義有不小的差異，但在秦漢學術融合的洪流之中，「民為貴」²⁶²與「順上之為，從主之法」²⁶³的差異被巧妙的掩飾了。「不營私」乃吏道最重要的原則之一，不論是皇帝、循吏、議論家，皆有此主張，隨手引史傳幾個例子如下：

1. （宣帝地節四年九月）詔曰：「朕惟百姓失職不贍，遣使者循行郡國問民所疾苦。吏或營私煩擾，不顧厥咎，朕甚閔之。……」²⁶⁴
2. （何）武兄弟五人，皆為郡吏，郡縣敬憚之。武弟顯家有市籍，租常不入，縣數負其課。市嗇夫求商捕辱顯家，顯怒，欲以吏事中商。武曰：「以吾家租賦繇役不為眾先，奉公吏不亦宜乎！」²⁶⁵
3. （陳龜）上疏曰：「……寬赦罪隸，埽除更始。則善吏知奉公之祐，惡者覺營私之禍，胡馬可不窺長城，塞下無候望之患矣。」²⁶⁶
4. 臣（蔡邕）不勝憤滿，謹條宜所施行七事表左：「……糾舉非法，更選忠清，平章賞罰。三公歲盡，差其殿最，使吏知奉公之福，營私之禍，則眾災之原庶可塞矣。……」²⁶⁷

營私乃人之天性，奉公忘私因此成為一種眾人稱讚的美德，此不獨秦漢時代而已，凡人類有政治以來，務公事而不營私便不斷的被強調。附帶一提的是，皇帝制度是「家天下」思想的代表作，維護一姓之私的皇權，卻要皇帝以下的文吏群「奉公」行事，其中必然有不可調節的矛盾。究其根源，大抵便是儒家與法家在核心價值上的差異。漢儒解決此一矛盾的方法，在於強調皇權之「天命」，再把「天」之意志移轉於朝廷的施政之上，奉公便是順天心，自有祥瑞，而營私則是逆天心，將有災異。換言之皇帝可視為上天所命之「吏」，祥瑞與災

²⁶⁰ 《禮記》卷 21〈禮運〉。

²⁶¹ 《韓非子》〈有度〉。

²⁶² 《孟子》〈盡心下〉。

²⁶³ 《韓非子》〈有度〉。

²⁶⁴ 《漢書》卷 8〈宣帝紀〉

²⁶⁵ 《漢書》卷 86〈何武王嘉師丹傳〉

²⁶⁶ 《後漢書》卷 51〈李陳龐陳橋列傳〉

²⁶⁷ 《後漢書》卷 60 下〈蔡邕列傳〉

異則是天命之「考課」。此說之顛峰，便有天命移轉，天子禪讓的情況。總的來說，天意難知，祥瑞、災異對於皇權的限制過於薄弱，很難說服皇帝奉公而不營私，士人僅能在社會穩定的前提下，盡力維持皇權在天下與皇帝一人之間的平衡。

奉公忘私的直接表現，便是「廉潔」。秦簡〈為吏之道〉第一欄開頭云：

凡為吏之道，必精絜（潔）正直，慎謹堅固，審悉毋（無）私，微密鐵（鐵）察，安靜毋苛，審當賞罰。嚴剛毋暴，廉而毋剛，毋復期勝，毋以忿怒決（決）。寬俗（裕）²⁶⁸忠信，和平毋怨，悔過勿重。茲（慈）下勿陵，敬上勿犯，聽聞（諫）勿塞。審智（知）民能，善度民力，勞以衛（率）之，正以矯（矯）之。反赦其身，止欲去願（願）。²⁶⁹

臨材（財）見利，不取句（苟）富；•臨難見死，不取句（苟）免。欲富大（太）甚，貧不可得；欲貴大（太）甚，賤不可得。毋喜富，毋惡貧，正行脩身，過（禍）去福存。²⁷⁰

〈為吏治官及黔首〉亦有與此段引文相同的句子，這裡不重複引錄。開篇便云「凡為吏之道，必精潔正直」，精者，清也，秦漢常將「廉」與「清」、「潔」並稱，前者代表不取非己之財，後者則代表人格之清潔；不當之財為污，貪污者自然不潔。在「吏有五善」中，有「清廉無謗」、「吏有五失」之中，則有「貴貨貝」、「居官善取」等相關戒條，可見廉潔與奉公一樣，都是當時反覆強調的吏道，同樣隨手引一些資料如下：

1. （貢）禹又言：「孝文皇帝時，貴廉絜，賤貪汙，賈人贅婿及吏坐贓者皆禁錮不得為吏，賞善罰惡，不阿親戚，罪白者伏其誅。……。」²⁷¹

2. 神爵元年（朱邑）卒。天子閔惜，下詔稱揚曰：「大司農邑，廉潔守節，退食自公，亡疆外之交，束脩之餽，可謂淑人君子。……。」²⁷²

3. 建武中，（周堪）仕郡縣。公正廉絜，奉祿不及妻子，皆以供賓客。

²⁶⁸ 整理小組原訓為「容」，據蔡哲茂說當改訓為「裕」；又〈為吏治官及黔首〉中有相同句子，嶽麓書院秦簡整理小組亦改訓為「裕」。參見蔡哲茂著：〈讀《睡虎地秦墓竹簡》札記兩則〉，載於《訓詁論叢》第2輯（台北：文史哲出版社，1997.04），頁143-146。朱漢民、陳松長主編：《嶽麓書院藏秦簡（壹）》，頁133。

²⁶⁹ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁167。

²⁷⁰ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁167-168。

²⁷¹ 《漢書》卷72〈王貢兩龔鮑傳〉

²⁷² 《漢書》卷89〈循吏傳〉

及為長吏，所在有跡，為吏人所敬仰。²⁷³

4. 夫脩身慎行，敦方正直，清廉潔白，恬淡無為，化之本也。²⁷⁴

「廉」是漢代考課良吏最重要的標準，除了上一章曾經談論過的察舉「孝廉」之外，吏亦可以「廉」遷升。

文史既以律令治民，那麼能合適的執行律令以治民，當然是吏道的重要部分。前引〈為吏之道〉等文獻，除了觀乎個人的廉潔、不營私之外，對於良吏治官民的能力也頗為重視，如「微密纖察」、「審當賞罰」等等。薛宣云：「能與不能自有資材」，雖然獲得了時人的認同，但只代表作一個良吏並不容易，不代表庸吏不應該設法提昇自己。

合適的執行律令便是公正，如《後漢書》記載周堪之「公正廉絜」云云。在〈為吏之道〉中，常以「舉事審當」為善，而以「舉事不當」為失，也是同樣的意思。雖然說決事未必便是決獄，但舉事審當與否常表現於決獄能力上，漢宣帝元康二年夏五月詔云：

獄者萬民之命，所以禁暴止邪，養育群生也。能使生者不怨，死者不恨，則可謂文吏矣。今則不然。用法或持巧心，析律貳端，深淺不平，增辭飾非，以成其罪。奏不如實，上亦亡繇知。此朕之不明，吏之不稱，四方黎民將何仰哉！²⁷⁵

決獄者「析律貳端，深淺不平」，便是「吏之不稱」。漢宣帝特重刑獄，甚至因此置廷平，秩六百石，涿郡太守鄭昌卻反而因此上疏建言：「不若刪定律令」、「廷平將招權而為亂首」，²⁷⁶西漢中葉以後律令隨案件累積而日益繁瑣，可見漢代決獄之難，除了為吏者難秉公正之外，律令太繁，為吏者難以通讀也是一大問題，漢簡中以「治官民頗知律令」作為小吏的能力指標，實有其深意。

吏道的各種能力其他還有如善度民力、賑濟民窮等，這裡不能一一解說，以上只能就其大要略言之。

值得注意的是，吏道除了操守、能力之外，治事的態度也是一大重點。

「誇而決」、「貴而企」、「安靜」、「寬裕」等，當以崇尚黃老治術的文景時期較為常見，而「慎謹」、「恭敬」等，則是秦及兩漢時期為吏者對待公務普遍必須具備的態度。漢代文史公文多以「某某敢言之」、「謹如何如何」呈現資訊，舉

²⁷³ 《後漢書》卷 79 下〈儒林列傳〉

²⁷⁴ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》（臺北：鼎文書局 1979.11），〈實貢〉，頁 254。

²⁷⁵ 《漢書》卷 8〈宣帝紀〉

²⁷⁶ 《漢書》卷 23〈刑法志〉

居延出土漢簡中的幾個例子如下：

1. 元康二年九月丁酉朔庚申肩水候長長生敢言之謹寫移
唯官移昭武獄敢言之²⁷⁷
2. 陽朔元年十一月甲辰朔戊午第廿三候長赦之敢言之謹移錢出入簿一
編
敢言之²⁷⁸
3. 永光五年三月甲辰朔辛酉第廿三部候長定敢言之謹移吏□
名籍一編敢言之²⁷⁹

傳世史料中常見臣子上奏言事云：「臣謹請」、「臣謹奉」等言語，從出土漢簡文書可以發現，「謹」不但用於臣下對皇帝，更用於基層文吏之文書往來中，「慎謹」不獨面對天子而已，只要是公務需要，不論對象是誰，文吏都必須謹慎從事。另外，謹慎、恭敬的態度亦是一種美稱，如蕭何：「素恭謹」²⁸⁰、石奮：「恭謹無與比」²⁸¹、張安世：「以謹慎周密自著」²⁸²、臧宮「謹信質樸」²⁸³、繆彤：「脩身謹行」²⁸⁴等等。漢代士人之恭謹，與戰國縱橫遊士之狂放恰為對比，與大一統王朝下的文吏文化不無關係。

〈為吏之道〉中提到為吏當「善度民力，勞以率之」，這裡所說的「勞」，指的是為吏之勞，而非民力之勞。漢代以「功」、「勞」作為基層文吏之考課標準之一，在居延出土簡牘中有大量的例子，且常隨「能書會計治官民頗知律令」的記錄同時出現，上一節討論邊郡軍中教育時引了不少資料，這裡再補充幾條：

1. 顯美傳舍斗食嗇夫莫君里公乘謝橫 中功一勞二歲二月 今肩水
候官士吏代鄭昌成²⁸⁵
2. 北邊絮令第四候長候史日 及將軍吏勞二日皆當三日²⁸⁶
3. □都尉府謹都燹 長偃如牒謁以令賜偃勞十五日 敢言之²⁸⁷
4. 為吏十一歲二月十二日 □

²⁷⁷ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 15。簡號 10.11。

²⁷⁸ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 43。簡號 28.4

²⁷⁹ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 259。簡號 157.29

²⁸⁰ 《史記》卷 53〈蕭相國世家〉

²⁸¹ 《史記》卷 103〈萬石張叔列傳〉

²⁸² 《漢書》卷 59〈張湯傳〉

²⁸³ 《後漢書》卷 18〈吳蓋陳臧列傳〉

²⁸⁴ 《後漢書》卷 81〈獨行列傳〉。

²⁸⁵ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 16。簡號 10.17。

²⁸⁶ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 16。簡號 10.28。

²⁸⁷ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 43。簡號 28.15。

其七歲十二日過時不上不為勞 長□□²⁸⁸

5. □建昭元年十月旦，日迹盡二年九月晦日，積三百八十三日，以令賜勞六月十一日半日。

□建昭二年秋射發矢十二中帶矢 以令賜勞²⁸⁹

6. 初元三年十月壬子朔辛巳，甲渠士吏彊敢言之：謹移所自占書功勞墨將名籍一編敢言之²⁹⁰

「勞」的部分不難理解，就是由執行勤務的天數來計算。邊郡戍卒有許多每日必須執行的勤務，如巡視天田、備候望、守烽隧等，一日的活動稱之為「日迹」，如第 5 條；由於工作內容有繁重有簡易，因此同樣是值勤一天，所積的「勞」可能不等同，如第 2 條；某些特殊情況下，所積之「勞」可能會被取消，如第 4 條；亦可以藉由賜予獲得，如第 2、5 條。勞積制度是漢代小吏考課與升遷的一部份，傳世史籍亦偶有記載，如趙禹：「以刀筆吏積勞，稍遷為御史。」²⁹¹，又司馬遷〈報任安書〉：「累日積勞，取尊官厚祿。」²⁹²

常常與「勞」同時紀錄下來的，則是「功」，常見的程式為：「某某人」＋「功若干」＋「勞若干歲月日」，如第 1 條例子。「勞」單純以天數計算，相對較為單純，「功」則應該隨任務之執行而有異，因此有認定上的問題。認定有功之後書寫於籍簿，呈報上級，稱之為「上功」，「上」當從為「上計」解。累積功、勞到一定程度，可以獲得升遷，最高能到二千石，史籍中常見「積功勞」者，如：

（石奮）其官至孝文時，積功勞至大中大夫。²⁹³

景帝時，（李）蔡積功勞至二千石。²⁹⁴

（丙吉）治律令，為魯獄史。積功勞，稍遷至廷尉右監。²⁹⁵

杜鄴字子夏，本魏郡繁陽人也。祖父及父積功勞皆至郡守。²⁹⁶

（班況）舉孝廉為郎，積功勞，至上河農都尉。²⁹⁷

²⁸⁸ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 33。簡號 20.3。

²⁸⁹ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 241。簡號 145.37。

²⁹⁰ 《居延漢簡釋文合校》上冊，頁 264。簡號 282.7。

²⁹¹ 《史記》卷 122〈酷吏列傳〉

²⁹² 《漢書》卷 62〈司馬遷傳〉

²⁹³ 《史記》卷 103〈萬石張叔列傳〉

²⁹⁴ 《史記》卷 109〈李將軍列傳〉

²⁹⁵ 《漢書》卷 74〈魏相丙吉傳〉

²⁹⁶ 《漢書》卷 85〈谷永杜鄴傳〉

²⁹⁷ 《漢書》卷 100 上〈敘傳〉

雖然「功」、「勞」常合稱，但「上功」當比「積勞」困難。吏要獲得「上功」，本身必須具有一定資格，如「不史不上功」²⁹⁸等等，因此「功」當比「勞」更有價值。「功」、「勞」雖然不一樣，但由於都需要累積以求升遷，因此會以較高等的「功」泛稱「功勞」。²⁹⁹

尹灣漢墓出土簡牘中有〈東海郡下轄長吏名籍〉，列出了東海郡轄下 109 名官吏故職以及遷升的原因，歷來頗多學者研究，其中廖伯源：〈漢代仕進制度新考〉以表格分類詳列官吏新、舊職與遷升原因；³⁰⁰而于振波：〈東海郡吏員構成與兩漢文吏——以尹灣漢簡為中心〉則在廖伯源已有的基礎上進一步統計，並將廖伯源較為細緻的分類整併為「自少吏遷升」以及「長吏遷轉」兩種。³⁰¹現將于振波的統計再合併為一，去掉貶秩 4 人，統計東海郡轄下所有長吏 105 人由舊職遷升的原因：

²⁹⁸ 前引文。見《居延漢簡釋文合校》，上冊，頁 56，簡號 035.16。

²⁹⁹ 關於漢代上功積勞的制度，參見〔日〕大庭脩著：〈漢代的因功次晉升〉，載於氏著、林劍鳴譯：《秦漢法制史研究》（上海：上海人民出版社，1991.03），頁 442-457。李振宏著：〈屯戍管理制度研究〉，載於氏著：《居延漢簡與漢代社會》（北京：中華書局 2003.10），頁 1-63。朱紹侯著：〈西漢的功勞、閹閹制度〉，載於氏著：《軍功爵制考論》（北京：商務印書館，2008.11），頁 345-367。

³⁰⁰ 廖伯源著：〈漢代仕進制度新考〉，載於氏著：《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》，頁 3-46。

³⁰¹ 于振波著：《簡牘與秦漢社會》（長沙：湖南人民出版社，2012.03），頁 191-194。

遷升原因	少吏遷升 ³⁰²	長吏遷轉	總數	百分比%
以功遷	49	14	63	60.00
以廉遷	11	4	15	14.29
以格補盜賊除	10	0	10	9.52
以補群盜尤異除	0	1	1	0.95
以請詔除	3	0	3	2.86
以為軍吏十歲補	2	0	2	1.90
以秀才遷	2	1	3	2.86
以舉方正除	2	0	2	1.90
舉孝廉除	1	0	1	0.95
以王國人罷補	0	1	1	0.95
原因不明	3	1 ³⁰³	4	3.81
總計	83	26	105	100.00

表 三：西漢末年東海郡長吏遷升原因表。

由於有此二學者的研究統計，現在我們可以進一步分析西漢末年東海郡轄下所有長吏職務調動的原因，來探討漢朝以什麼樣的標準期待基層文史的作為。很明顯的，遷升原因中最重要的，便是「功」，足足佔了 60%，可能與功相關的，是「補盜」，此為大功，可得超遷，共有 11 人，合計佔 10.48% (9.52+0.95)。其次是「廉」，有 14.29%，察「廉」與舉「孝廉」是不同的遷升管道，³⁰⁴舉孝廉者當補郎中，東海郡有一位由舉孝廉除為長吏者，是因為當時有王國人不得宿衛的緣故。功、補盜、廉三項合計，佔據了所有遷升原因的 84.76%，可見漢代文史最重要的遷升方式若非積功勞或察廉，便是透過格補盜賊立功。

若無功勞，亦可藉由為軍吏積勞十歲的方式遷升，從東海郡的情況來看，積勞顯然不如累功來得快，且為軍吏十歲而無法以功遷者，恐怕也不是有能力的良吏。或者藉由道德、精神素養獲得郡守賞賜，以察舉、請詔等方式跳過積功勞而遷升。漢代有秀才、方正、孝廉等察舉科目，可彌補上功勞積制度容易限於僵化的弊病。

綜合來看，〈為吏之道〉等文獻所論述的吏道，幾乎都可在西漢末年的東海郡長吏中得到相對應的例證。廉潔者以察廉遷是最直接的吏道考課，小吏若

³⁰² 包含兩個由「孝者」直接除任長吏者。見廖伯源著：〈漢代仕進制度新考〉，頁 23。

³⁰³ 于振波記為 5，然而其中有 4 人為貶秩，並非升遷，故減去四人。參見廖伯源著：〈漢代仕進制度新考〉，頁 14-15。

³⁰⁴ 參見廖伯源著：〈漢代仕進制度新考〉，頁 36-42。

能得到百姓擁戴，郡守賞識，則有可能舉孝廉；舉事審當者，當能上功，長期下來，除了積功勞之外，還可能因秀才、方正而獲察舉；奉公忘私者，既能積勞，又是廉潔，更是舉方正的最佳人選。至於為吏治官之態度，本文上一章曾經分析過，漢代的察舉制度與名聲有絕大的關係，為吏者若能不驕奢、不倨傲，待民以寬，自然會受百姓擁戴，因此而得察舉的機會當然能因此提高。漢代符合〈為吏之道〉所期待的文吏不少，可舉尹翁歸為例：

（尹翁歸）為獄小吏，曉習文法。…… 翁歸為市吏，莫敢犯者。公廉不受餽，百賈畏之。…… 舉廉為緱氏尉，歷守郡中，所居治理，遷補都內令，舉廉為弘農都尉。徵拜東海太守，過辭廷尉于定國。定國家在東海，欲屬託邑子兩人，令坐後堂待見。定國與翁歸語終日，不敢見其邑子。既去，定國乃謂邑子曰：「此賢將，汝不任事也，又不可干以私。」…… 東海大治。以高第入守右扶風，滿歲為真。選用廉平疾姦吏以為右職，接待以禮，好惡與同之；其負翁歸，罰亦必行。…… 京師畏其威嚴，扶風大治，盜賊課常為三輔最。翁歸為政雖任刑，其在公卿之間清絜自守，語不及私，然溫良謙退，不以行能驕人，甚得名譽於朝廷。³⁰⁵

尹翁歸文武兼備，清絜自守，從地方小吏一路舉廉遷升為郡太守，賞罰分明，奉公無私，所過之處，無不大治。重點是為人：「溫良謙退，不以行能驕人」簡直是〈為吏之道〉所教的漢代楷模。

雖然有尹翁歸等循吏的例子，但〈為吏之道〉等所論述的吏道理想，與現實官場之遷升多少還是有所差距。如東海郡長吏遷升表的統計，地方長吏的遷升絕大多數還是來自於積功勞，其次才是察廉的考課，相對之下，積功勞與察廉遠於儒家所倡導之道德素養，而更近於法家所強調之賞善罰惡。漢代有察舉制度，舉孝廉者前往朝廷補郎，可由郎中積功勞而外調地方官府為長吏。東海郡有 7 長吏便是來自於侍郎或郎中，³⁰⁶若這些郎中能在朝廷獲得太學儒生的薰陶，遷地方長吏便可補法家治道之缺失。

值得注意的是：吏道文獻雖然大多出自秦簡，但是秦朝沒有察舉制度，換言之〈為吏之道〉、〈為吏治官及黔首〉所見的儒家思想，由於缺乏制度的支持，實際上很難實踐於秦朝的文吏群體中。

³⁰⁵ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

³⁰⁶ 廖伯源著：〈漢代仕進制度新考〉，頁 14。

三、 文史遷轉與文化交流

前文曾經引〈史律〉相關條文陳述：吏學童完成吏職教育之後，可以藉由課試任職，任職之後，能還會因為各種考課而遷轉。不同的職務需要不同的技能，當然也需要學習不同的文化，若將文史視為一文化載體，因職務調動而在不同郡縣、不同層級任職，便會形成文化交流。秦漢時代具有整體性的文史文化，其形成仰賴兩個重點：其一為制度面的文化傳播，包含律令與文書的傳遞，以及扁書的宣傳等等；³⁰⁷其二為人事面的文化傳播，包含了以吏為師以及文史的遷調等等。本文將重點放在士人身上，前面花了不少篇幅談以吏為師的理想面與實行面，現在要再來談談文史遷調所帶來的文化影響。

秦漢基層小吏的職務調動，目前所見的資料不多，睡虎地秦墓由於出土〈編年紀〉中記錄了墓主喜的相關資料，是少數清楚記錄基層小吏遷轉的資料，前文已經引錄一些片段，現將所有與喜吏職相關的簡文錄之如下：

（昭王）卅五年，攻大壄（野）王。十二月甲午雞鳴時，喜產
今（秦王政）元年，喜傅。

三年，卷軍。八月，喜掄史。

【四年】，□軍。十一月，喜□安陸□史。

六年，四月，為安陸令史。

七年，正月甲寅，鄢令史。³⁰⁸

十二年，四月癸丑，喜治獄鄢。

十三年，從軍。

十五年，從平陽軍。

【廿八年】，今過安陸。

卅年。

秦王政元年喜於 17 歲而傅，經過了三年的學童訓練，通過課試取得了史的資格，三個月後除為安陸縣之屬吏。一年多後，改任安陸縣令史，不到一年，又徙鄢縣令史。推論從安陸□史到令史當為小幅度的遷升，〈編年紀〉所記載的資訊不足，無法判斷是透過什麼途徑，不過應該不出積功勞或察廉之類。安陸縣與鄢縣都是故楚地，於昭襄王二十八（前 279）、二十九年（前 278）陸續被秦攻

³⁰⁷ 制度面的研究論著不少，完整的專著參見汪桂海著：《漢代官文書制度》（南寧：廣西教育出版社，1999.09）；李均明、劉軍著：《簡牘文書學》（南寧：廣西教育出版社，1999）。

³⁰⁸ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，釋文頁 5-7。

下，大約同時秦攻郢而置南郡，³⁰⁹距離秦王政四年（前 243）喜除安陸縣屬吏大約 35 年，足夠秦國在此建立郡縣制度，並以吏師培養文吏人才。喜從安陸縣令史徙往鄢縣為令史的原因不明，不過可以肯定的是，喜在鄢縣肯定下了苦工學習律令與程式，方能在五年之後「治獄鄢」。一年後，喜從軍，《史記·六國年表》記載秦十二年：「發四郡兵助魏擊楚。」³¹⁰〈編年紀〉與〈六國年表〉的記載偶有誤差，³¹¹史籍未記載所發四郡是哪四郡，南郡近楚，因此喜很有可能是在這一次發兵中從軍擊楚。兩年後「從平陽軍」，《史記·秦始皇本紀》記載秦攻平陽於十三、十四年，十五年則：「大興兵，一軍至鄴，一軍至太原」³¹²，從《史記》記載來看，當時秦的主力應該放在北方戰場，也就是攻趙取平陽，因此南方「助魏擊楚」之部隊為新徵召之軍隊，換言之喜所參與的「平陽軍」應該是攻克平陽後駐留原地的部隊，北上從平陽軍的目的可能是為了移師攻鄴。〈編年紀〉沒有記載喜何時退伍回鄉，可能是十八年攻趙結束後回到南郡，也有可能是其他時間，總而言之喜最後回到了安陸縣，還記錄了秦始皇出巡經過安陸的訊息，最後也葬在安陸縣附近。

喜的活躍年代適逢秦統一天下前夕，許多文吏制度可能尚未定型，但其歷任吏職的足跡可提供本文一些基層小吏遷轉的佐證。喜從安陸令史遷鄢令史，又轉治獄，代表基層小吏不但會有小幅度的地區調動，職務亦有變動的可能。如果說安陸縣的風土民情跟鄢縣有些差距，那麼喜的調職便能為兩地帶來文化交流。喜治獄鄢之後沒多久便從軍征伐，甚至北上平陽攻趙，大軍之中，具有文吏文化背景的喜，可以協助登記軍籍，解說律令軍法等，甚至有可能擔任軍吏職位，藉由本身就有的文化優勢學習更多軍中文化。在喜回歸安陸縣之後，軍中教育的內涵自然也會被他帶回家鄉。

喜終其一生似乎都未擔任長吏，漢代除吏有嚴格的籍貫限制，屬吏皆用本郡人士，而監官長吏則必引外郡人士除任。用喜的例子來看漢代，可以獲得幾個推論。其一：雖然屬吏皆為本郡人，但屬吏可在郡內諸縣遷轉，可帶動小範圍的文化交流。其二：小吏雖然秩卑權輕，但可藉由學習獲得調動職務。其三：基層小吏若未得遷升為長吏，亦可能因為從軍而遠離家鄉，與漢代西北邊郡所見的內郡戍卒可互為佐證。

基層小吏要獲得進一步的遷升，在漢代的最重要的途徑是經由察舉而補郎。舉孝廉已於上一章詳述，簡單說就是一種既能宣揚教化，又能獎勵廉吏的人才

³⁰⁹ 《史記》卷 5〈秦本紀〉：「（昭襄王）二十八年，大良造白起攻楚，取鄢、鄧」、「二十九年，大良造白起攻楚，取鄧為南郡」。又據〈編年紀〉，秦昭襄王「廿九年，攻安陸。」

³¹⁰ 《史記》卷 15〈六國年表〉

³¹¹ 關於〈編年紀〉與《史記》在史事上的對照，參見黃盛璋著：〈雲夢秦簡編年記初步研究〉，載於《考古學報》1977 年第 1 期。

³¹² 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉

選拔制度。郎本為君之近臣，《漢書·百官公卿表》云：「郎掌守門戶，出充車騎」，性質與古代以講習射御禮樂之「士」頗為接近，平時守衛國君，戰時隨從征伐，因此董仲舒議使察舉補郎乃云：「以給宿衛」。從秦到東漢，郎的組織頗多變化，嚴耕望〈秦漢郎吏制度考〉論之甚詳，³¹³原則上來說，郎中、中郎、侍郎的性質都差不多，這裡討論郎在漢代文史遷轉中的文化功能，將光祿勳（或漢初之郎中令）下諸郎並稱為郎或、郎吏，不計較其中組織上的差異。

郎吏制度遠比舉孝廉要早，西漢初年以前，為貴族父兄蔭任子弟為官的管道，董仲舒有鑑於蔭任與訾選所得人才良莠不齊，無助於治，故於對策中議請郡守、二千石選吏民賢者，此即漢代察舉制度之始：

夫長吏多出於郎中、中郎，吏二千石子弟選郎吏，又以富訾，未必賢也。……臣愚以為使諸列侯、郡守、二千石各擇其吏民之賢者，歲貢各二人以給宿衛，且以觀大臣之能；所貢賢者有賞，所貢不肖者有罰。夫如是，諸侯、吏二千石皆盡心於求賢，天下之士可得而官使也。³¹⁴

可見在漢武帝之前，長吏便多出於郎，只是早期的郎以「吏二千石子弟選郎吏」為主，「又以富訾」，都不是選賢之道。舉孝廉成為定制之後，地方小吏或其他屬吏無父兄庇蔭者方有晉升的機會。地方屬吏只是郎吏的來源之一，正確來說，除郎的途徑十分多元，包含了蔭任、訾選、舉孝廉、舉孝、博士弟子高第、才藝、軍功、公府掾遷轉等。³¹⁵這些途徑從屬吏、布衣或太學生中選拔人才除郎，因此來到朝中為郎者，本身具有不同的文化屬性，有些是郡縣或公卿之屬吏，有些是博士弟子，這些不同文化屬性的人匯聚郎署，自然具有文化交流、融合的特質。

郎署網羅天下賢才，堪稱皇帝的人才培訓中心。郎吏既然處於朝中，諸般禮儀的學習自然不在話下；另外，郎吏之職本為禁衛，因此西漢時代郎不但要接受軍事訓練，還要接受都試，如霍光之「都郎」：

於是蓋主、上官桀、安及弘羊皆與燕王旦通謀，詐令人為燕王上書，言「光出都肄郎羽林，道上稱蹕，太官先置。……」
……有詔召大將軍。光入，免冠頓首謝，上曰：「將軍冠。朕知是書詐也，將軍亡罪。」光曰：「陛下何以知之？」上曰：「將軍之廣明，都郎

³¹³ 嚴耕望著：〈秦漢郎吏制度考〉，載於氏著：《嚴耕望史學論文選集》（臺北：聯經出版社，1991.05），頁 329-384。

³¹⁴ 《漢書》卷 56〈董仲舒傳〉

³¹⁵ 嚴耕望著：〈秦漢郎吏制度考〉，頁 353-367。

屬耳。……」³¹⁶

「都」即「都試」之意，可見郎吏與諸校尉一樣，皆屬禁衛軍，平日要練習武藝以備將軍總閱試習。朝中郎吏在進京之前理論上都應該已經擁有相當高的文化基礎，與邊郡戍卒不可同日而語；此外，王朝之核心與邊陲的訓練方式應該也不太一樣，可以想見同樣是武備操練，郎吏與戍卒所接受的教育當有很大的差異。

雖然宿衛乃郎之本職，但漢朝既然以儲備人才看待郎吏，郎吏武藝的重要性便相對較低，頂多成為漢代士人允文允武的另一項例證。郎吏在朝中獲得各項為官學識的管道，應該是給事卿屬諸官署。以少府所轄之尚書為例，張安世便以郎給事尚書：

（張）安世字子孺，少以父任為郎。用善書給事尚書，精力於職，休沐未嘗出。上行幸河東，嘗亡書三篋，詔問莫能知，唯安世識之，具作其事。後購求得書，以相校無所遺失。上奇其材，擢為尚書令，遷光祿大夫。

³¹⁷

張安世為張湯之子，以蔭任為郎，然後以其「善書」而給事尚書。給事者，供職也，尚書本為內朝近侍，初始無專職之尚書郎，例由光祿勳從諸郎吏中試補之。尚書於武帝之後權責日大，東漢以後變成定職，《漢官儀》云：「尚書郎初從三署詣臺試，初上臺稱守尚書郎，中歲滿稱尚書郎，三年稱侍郎。」³¹⁸三署為東漢郎官組織，由此可知尚書郎初由郎吏給事，後來才變成專職，但仍由郎吏中選補。東漢尚有郎吏給事尚書者，如馮勤：

（馮勤）除為郎中，給事尚書。以圖議軍糧，在事精勤，遂見親識。每引進，帝輒顧謂左右曰：「佳乎吏也！」由是使典諸侯封事。勤差量功次輕重，國土遠近，地勢豐薄，不相踰越，莫不厭服焉。自是封爵之制，非勤不定。帝益以為能，尚書眾事，皆令總錄之。³¹⁹

馮勤八歲善計，可能因此給事尚書，以善「差量功次輕重」等精密事務著

³¹⁶ 《漢書》卷 68〈霍光金日磾傳〉

³¹⁷ 《漢書》卷 59〈張湯傳〉

³¹⁸ 〔東漢〕蔡質著；〔清〕孫星衍校集：《漢官典職儀式選用》，見《漢官六種》，頁 205。

³¹⁹ 《後漢書》卷 26〈伏侯宋蔡馮趙牟韋列傳〉

稱。東漢尚書：「總典綱紀，無所不統」、「典天下歲盡集課事。」³²⁰事務既多，可能有員吏編制不及之處，人手不足的時候可能還是會由郎吏給事。雖然給事必先揀選合適者試之，但郎吏既然給事尚書，則必學尚書之事，可見郎吏可透過給事學得許多相關事務。

給事尚書之外，又給事少府，如黃門，或太常、太僕、大鴻臚諸卿諸屬，嚴耕望考之甚詳，便不一一舉例。總而言之，郎吏給事卿屬諸官署應該是西漢常例，東漢之後，這些原本由郎吏給事的職位漸漸有了專職，郎吏於是變成了冗散浮食之員。少了靈活派遣的給事之職，諸卿各署雖然獲得了專職侍郎，可以長期培養所需吏員，但郎吏之公務訓練卻少了一大環節，東漢後期吏治敗壞，原因固不由此，不過累積纖微，難免匯成巨流。

郎吏給事近署除了學習各種公務技能之外，亦有學習不屬文史文化的部分，如典校秘書者，如班固：「永平中為郎，典校祕書，專篤志於博學，以著述為業。」³²¹東漢以郎吏校書東觀者不少，如蔡邕：「召拜郎中，校書東觀。」³²²孔僖：「拜僖郎中，……詔僖從還京師，使校書東觀。」³²³高彪：「郡舉孝廉，試經第一，除郎中，校書東觀。」³²⁴校書之外，又有以郎講學宮中者，如包咸：「舉孝廉，除郎中。建武中，入授皇太子論語。」其子包福亦如是：「子福，拜郎中，亦以論語入授和帝。」³²⁵當時有講郎之制度，《後漢書·儒林列傳》記載章帝時：

詔高才生受古文《尚書》、毛《詩》、穀梁、左氏《春秋》，雖不立學官，然皆擢高第為講郎，給事近署，所以網羅遺逸，博存眾家。

東漢初年獎倡儒學，因此詔高才生受非學官之經學，以高第擢為「講郎」，可能有比照太學博士弟子高第補郎的意味在。當時可能有以講學為主要任務的講郎，但與其他郎吏一樣需給事近署。

儒生補郎而給事近署，表示儒生進入文史文化的一面，與此相對的，亦有郎受讀於儒生者，如梁丘臨之授京房《易》，以及蔡千秋說穀梁《春秋》：

（梁丘）臨學精孰，專行京房法。琅邪王吉通五經，聞臨說，善之。時宣帝選高材郎十人從臨講，吉乃使其子郎中駿上疏從臨受易。

時（蔡）千秋為郎，召見，與公羊家並說，上善穀梁說，擢千秋為諫大夫

³²⁰ 〔東漢〕蔡質著；〔清〕孫星衍校集：《漢官典職儀式選用》，見《漢官六種》，頁204。

³²¹ 《漢書》卷100上〈敘傳〉

³²² 《後漢書》卷60下〈蔡邕列傳〉

³²³ 《後漢書》卷79上〈儒林列傳〉

³²⁴ 《後漢書》卷80下〈文苑列傳〉

³²⁵ 《後漢書》卷79下〈儒林列傳〉

給事中，後有過，左遷平陵令。復求能為穀梁者，莫及千秋。上愍其學且絕，乃以千秋為郎中戶將，選郎十人從受。³²⁶

選高材郎十人受學於儒生，目的是為了補非太學學官之缺，由於非學官所立者可能會面臨無傳人的命運，因此朝廷以選郎受學的方式補救之。至於太學裡的諸經博士，由於各有弟子員，射策甲科者可除郎中，換言之郎吏中不乏有通學官諸經者，自然不需要另外選郎從受。

漢代的京師本為文化輻輳之地，各種人才聚集於此，其中郎吏制度堪稱文化交流之重要場所，青年儒生可於此學習吏事，小吏出身者若有才能，或許亦有機會校書東觀，或從儒生問學。通過各種屬於郎吏的文化教育之後，再進一步遷轉其他職務，如補縣長吏、郡國佐官，或中央其他官職等，其文化素養自然能變得更豐富、更多元才是。

京師內部的文化交流暫且不談，郎吏補縣長吏或郡國佐官，是匯聚四方賢才之後，又輻散王朝之菁英於各地。尤其重要的，是地方官吏任用之籍貫限制所帶來的影響。關於漢代地方長吏、屬吏的籍貫限制，先有嚴耕望之考證，³²⁷後又有廖伯源以尹灣漢墓出土之〈東海郡下轄長吏名籍〉加以補證，³²⁸已為不易之論。將嚴耕望、廖伯源所考證之結論整理如下：

- 1、中央任命之各級監官長吏不用本籍人——刺史不用本州人；郡守國相等不用本郡國人；縣令長丞尉不但不用本縣人，且不用本郡人，但以鄰近郡國為多。鹽鐵官亦不用本郡人。

例外：西漢之司隸校尉、京兆尹、長安縣令丞尉不在此限。又侯家丞雖為長吏，但職掌無關地方行政，亦無籍貫限制，多用本郡人。

- 2、後漢中葉以後，又有「不得對相監臨法」及「三互法」。

「不得對相監臨法」——婚姻之家及兩州人士不得對相監臨，譬之甲州之李某與乙州之張某有親戚關係，則李某不得官乙州刺史，張某亦不得官甲州刺史。郡縣長官，其限制當亦如此。又甲州人有人任乙州刺史者，則乙州人不得任甲州刺史，以免相互比周之弊。

「三互法」——譬之甲州人士有監臨乙州，同時乙州人士有監臨丙州者，則丙州人士不但不能監臨乙州，且不能監臨甲州；又若人有為甲州刺史而婚於乙州之女，則甲州人士亦不能任刺史於乙州。郡縣

³²⁶ 《漢書》卷 88〈儒林傳〉

³²⁷ 嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》，頁 345-359。

³²⁸ 廖伯源著：〈漢代地方官吏之籍貫限制補證〉，載於《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》，頁 73-99。

任官蓋亦如此。

3、監長官吏自辟之屬吏，必用本籍人。

例外：京畿郡縣不在此限。又郡太守文學雖為郡屬吏，但職在教授經學，不治民，亦無籍貫限制。

4、郡督郵分部督察屬縣，用本郡人，但不用所督諸縣之人；州之部郡從事，用本州人，但不用所部之郡人。

籍貫限制的目的是為了防備徇私，然而防備日密，東漢出現三互之禁，已經出現了過猶不及的弊病。《後漢書·蔡邕列傳》云：

朝議以州郡相黨，人情比周，乃制婚姻之家及兩州人士不得對相監臨。至是復有三互法，禁忌轉密，選用艱難。幽冀二州，久缺不補。(蔡)邕上疏曰：「伏見幽、冀舊壤，鎧馬所出，比年兵飢，漸至空耗。今者百姓虛縣，萬里蕭條，闕職經時，吏人延屬，而三府選舉，踰月不定。臣經怪其事，而論者云『避三互』。十一州有禁，當取二州而已。又二州之士，或復限以歲月，狐疑遲淹，以失事會。……臣願陛下上則先帝，蠲除近禁，其諸州刺史器用可換者，無拘日月三互，以差厥中。」書奏不省。

329

幽、冀二州可能人才鼎盛，各州常有二州出身之長吏，導致「十一州有禁」，漢時天下不含京畿諸郡共分為十三州，十一州有禁則只能取二州之士（理當還包含了京畿諸郡之人才），從蔡邕之疏可以發現還「限以歲月」，不知相關規定為何，總之最後二州有不少「選用艱難」、「久缺不補」的狀況，難產的長吏中，還包含了三個郡府太守，察舉制度也因此隨之停擺。

雖然籍貫限制有此弊病，但長吏禁用本籍人士，代表長吏必須前往不同郡縣任職，為漢代區域間文化交流帶來了豐沛的能量。尤其西漢中後期地方長吏任期較短，又值儒學快速擴張的時候，前後任太守的施政可能會帶來顯著的差異，讓地方文化快速而活潑的交換著。

舉幾個例子出來作個案研究。首先如趙廣漢：

趙廣漢字子都，涿郡蠡吾人也，故屬河間。少為郡吏、州從事，以廉絮通敏下士為名。舉茂材，平準令。察廉為陽翟令。以治行尤異，遷京輔都尉，守京兆尹。

³²⁹ 《後漢書》卷 60 下〈蔡邕列傳〉

遷潁川太守。……先是，潁川豪桀大姓相與為婚姻，吏俗朋黨。廣漢患之，屬使其中可用者受記，出有案問，既得罪名，行法罰之，廣漢故漏泄其語，令相怨咎。又教吏為鉤距，及得投書，削其主名，而託以為豪桀大姓子弟所言。其後彊宗大族家家結為仇讎，姦黨散落，風俗大改。吏民相告訐，廣漢得以為耳目，盜賊以故不發，發又輒得。壹切治理，威名流聞，及匈奴降者言匈奴中皆聞廣漢。本始二年，漢發五將軍擊匈奴，徵廣漢以太守將兵，屬蒲類將軍趙充國。從軍還，復用守京兆尹，滿歲為真。……

廣漢為人彊力，天性精於吏職。見吏民，或夜不寢至旦。尤善為鉤距，以得事情。鉤距者，設欲知馬賈，則先問狗，已問羊，又問牛，然後及馬，參伍其賈，以類相準，則知馬之貴賤不失實矣。唯廣漢至精能行之，它人效者莫能及也。郡中盜賊，閭里輕俠，其根株窟穴所在，及吏受取請求銖兩之姦，皆知之。³³⁰

將趙廣漢歷任職務彙整，可得遷轉表如下：

性質	吏職
地方屬吏	涿郡府郡吏→幽州部從事
公卿屬吏	→舉茂材：平準令
地方長吏	→察廉：陽翟縣令→京輔都尉守京兆尹→潁川郡太守
從軍	→以太守將兵屬趙充國擊匈奴
地方長吏	→復守京兆尹

表 四：趙廣漢遷轉表

趙廣漢是涿郡人，郡吏、州從事為地方屬吏，當用本籍人士，因此「少為郡吏、州從事」的所在地必為涿郡府、幽州部。以地方屬吏舉茂材而入朝為平準令，再察廉而轉任陽翟縣令，成為地方長吏。遷轉京輔都尉，京輔都尉為京畿三輔都尉之一，為執金吾之屬官，原則上並不屬於地方長吏，但京輔都尉常常兼守京兆尹，因此權責上相當于京畿郡府之首長，而官秩則低於京兆尹。之後遷轉潁川郡太守，以太守將兵擊匈奴後，「復用守京兆尹」，此次守京兆尹應該是任京畿郡之太守，地位比之前任京輔都尉要高，雖然職責一樣，卻是遷升，因此才有假守一年，滿歲為真的情況。

趙廣漢的遷轉歷程也是其為吏的學習過程。如為平準令，掌天下貨物價格

³³⁰ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

之平準，《史記·平準書》云：

置平準于京師，都受天下委輸。……大農之諸官盡籠天下之貨物，貴即賣之，賤則買之。如此，富商大賈無所牟大利，則反本，而萬物不得騰踊。故抑天下物，名曰「平準」³³¹

平準令必須熟悉天下貨物價格，方能貴買賤賣，平準天下貨物的經歷對其「善為鉤距」的能力當有相當的助益。趙廣漢天生精於吏職，以鉤距舉一反三，用於地方治安之察奸治盜，可見吏職遷轉對於文史能力養成的影響。除此之外，任陽翟縣令之後，又任潁川太守，陽翟縣為潁川郡治，自然能提早熟悉郡府的諸項行政工作；任京輔都尉守京兆尹之後，又守京兆尹，其中關係更不言而喻。

趙廣漢出身郡吏，屬文史群體所培育之人才。再舉韓延壽為例：

韓延壽字長公，燕人也，徙杜陵。少為郡文學。父義為燕郎中。……是時昭帝富於春秋，大將軍霍光持政，徵郡國賢良文學，問以得失。時魏相以文學對策，……因擢延壽為諫大夫，遷淮陽太守。治甚有名，徙潁川。潁川多豪彊，難治，國家常為選良二千石。先是，趙廣漢為太守，患其俗多朋黨，故構會吏民，令相告訐，一切以為聰明，潁川由是以為俗，民多怨讎。延壽欲更改之，教以禮讓，恐百姓不從，乃歷召郡中長老為鄉里所信向者數十人，設酒具食，親與相對，接以禮意，人人問以謠俗，民所疾苦，為陳和睦親愛銷除怨咎之路。……數年，徙為東郡太守，黃霸代延壽居潁川，霸因其跡而大治。

在東郡三歲，令行禁止，斷獄大減，為天下最。入守左馮翊，滿歲稱職為真。……延壽恩信周遍二十四縣，莫復以辭訟自言者。推其至誠，吏民不忍欺給。³³²

同樣將韓延壽歷任吏職之遷轉整理如下

³³¹ 《史記》卷 30〈平準書〉

³³² 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

性質	吏職
地方屬吏	少為郡文學
公卿屬吏	→徵郡國賢良文學：諫大夫
地方長吏	→淮陽郡 ³³³ 太守→潁川郡太守→東郡太守→守左馮翊

表 五：韓延壽遷轉表

郡文學為地方學校之教官，漢代常見明經為郡文學官者，韓延壽年少便能為郡文學，應該另外有其淵源，史傳缺載，可能跟其父為燕郎中有關。昭帝時以賢良文學受霍光提拔而為諫大夫，之後歷任淮陽郡、潁川郡、東郡太守，然後遷升為京畿郡太守守左馮翊。

賢良文學是漢代察舉之特科，並非常態選舉，在等級上比舉孝廉高很多，舉孝廉補郎中，官秩比三百石，而賢良文學最高可直接除二千石之職，³³⁴如董仲舒舉賢良文學為江都相便是。³³⁵韓延壽以賢良文學為諫大夫，秩比八百石，³³⁶在任職太守之前可能短暫的在朝中任職，並非超遷，不過郡文學的訓練無關行政事務，儒生以賢良文學或博士弟子遷郡國守相，跳過了基層文吏的行政訓練，在行政事務的訓練上反而不如舉孝廉為郎來得紮實。

出身郡文學的韓延壽，其儒生背景顯然大大影響了他的吏道，《漢書》記載：

延壽為吏，上禮義，好古教化，所至必聘其賢士，以禮待用，廣謀議，納諫爭；舉行喪讓財，表孝弟有行；修治學官，春秋鄉社，陳鍾鼓管弦，盛升降揖讓，及都試講武，設斧鉞旌旗，習射御之事。³³⁷

這番作為套用於號稱難治的潁川郡中，起了移風易俗之效，可見儒學對於文吏文化的修補作用。不過韓延壽缺乏文吏文化的缺點，則暴露於僭禮與耗費官錢兩件事情上，成為政敵攻擊的焦點：

延壽在東郡時，試騎士，治飾兵車，畫龍虎朱爵。延壽衣黃紬方領，駕

³³³ 景帝三年淮陽王徙魯後淮陽國廢為郡，直到宣帝元康三年復置淮陽國，此後淮陽未再為郡。參見周振鶴著：《西漢政區地理》（北京：人民出版社，1987.08），頁 41-43。

³³⁴ 《漢書》卷 7〈昭帝紀〉始元六年六月：「其令三輔、太常舉賢良各二人，郡國文學高第各一人。賜中二千石以下至吏民爵各有差。」

³³⁵ 《漢書》卷 56〈董仲舒傳〉

³³⁶ 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉：「大夫掌論議，……武帝元狩五年初置諫大夫，秩比八百石。」

³³⁷ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

四馬，傳總，建幢檠，植羽葆，鼓車歌車。……及取官錢帛，私假繇使吏。及治飾車甲三百萬以上。於是（蕭）望之劾奏延壽上僭不道，……天子惡之，延壽竟坐棄市。³³⁸

韓延壽所為多為古禮，試騎士本為郡守職責，目的是為了加強地方武備，但韓延壽以儒生習氣，將都試武備的工作變成了服飾車輿的教化展示，消耗錢穀之餘，還被彈劾「上僭不道」，最後因天子惡之而棄市。韓延壽之死固然主要原因來自於與蕭望之之政爭失敗，但文史文化特重工作實效與官錢帛之進出，若韓延壽出身基層文史，恐怕不會落得如此下場。

在儒學擴張的西漢時代，文史而通經學者不少，再舉黃霸為例：

黃霸字次公，淮陽陽夏人也，以豪桀役使徙雲陵。霸少學律令，喜為吏，武帝末以待詔入錢賞官，補侍郎謁者，坐同產有罪劾免。後復入穀沈黎郡，補左馮翊二百石卒史。馮翊以霸入財為官，不署右職，使領郡錢穀計。簿書正，以廉稱，察補河東均輸長，復察廉為河南太守丞。……宣帝即位，在民間時知百姓苦吏急也，聞霸持法平，召以為廷尉正，數決疑獄，庭中稱平。守丞相長史，坐公卿大議廷中知長信少府夏侯勝非議詔書大不敬，霸阿從不舉劾，皆下廷尉，繫獄當死。霸因從勝受尚書獄中，再踰冬，積三歲乃出……勝出，復為諫大夫，令左馮翊宋畸舉霸賢良。勝又口薦霸於上，上擢霸為揚州刺史。三歲，宣帝下詔曰：「制詔御史：其以賢良高第揚州刺史霸為潁川太守，秩比二千石，……」

鰥寡孤獨有死無以葬者，鄉部書言，霸具為區處，某所大木可以為棺，某亭豬子可以祭，吏往皆如言。其識事聰明如此，吏民不知所出，咸稱神明。姦人去入它郡，盜賊日少。

霸以外寬內明得吏民心，戶口歲增，治為天下第一。徵守京兆尹，秩二千石。坐發民治馳道不先以聞，又發騎士詣北軍馬不適士，劾乏軍興，連貶秩。有詔歸潁川太守官，以八百石居治如其前。前後八年，郡中愈治。

天子以霸治行終長者，下詔稱揚曰：「……其賜爵關內侯，黃金百斤，秩中二千石。」而潁川孝弟有行義民、三老、力田，皆以差賜爵及帛。後數月，徵霸為太子太傅，遷御史大夫。

五鳳三年，代丙吉為丞相，封建成侯，食邑六百戶。

³³⁸ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

始霸少為陽夏游徼，……³³⁹

黃霸之吏職遷轉較為複雜，同樣整理如下表：

性質	吏職
地方屬吏	陽夏縣游徼
公卿屬吏	→入錢賞官：補侍郎謁者→同產有罪劾免
地方屬吏	入穀沈黎郡：補左馮翊二百石卒史領郡錢穀計
地方長吏	→察（廉）：補河東均輸長→察廉為河南太守丞
公卿屬吏	→（宣帝）召以為廷尉正→丞相長史→繫獄當死
地方長吏	舉賢良：揚州刺史→詔除潁川太守→治為天下第一：徵守京兆尹→貶秩：詔歸潁川太守，以八百石居治
宮官	→徵霸為太子太傅
三公	→遷御史大夫→丞相

表六：黃霸遷轉表

中國傳統歷史的記載向來詳於高層而忽略基層，如黃霸「少為陽夏游徼」的紀錄，在本傳中被放在傳末作為「軼事」附錄。「游徼」為鄉吏，《漢書·百官公卿表》云：「游徼徼循禁賊盜」，地位當在有秩或嗇夫之下，大約相當於縣尉之於縣令長。黃霸除了游徼之外是否還擔任其他小吏不得而知，可能年少時能力不甚突出，先以入錢的方式補郎，因兄弟犯罪被彈劾而免職，再選擇以入穀西南邊郡的方式補京畿郡錢穀計吏。入錢補侍郎至少是比四百石的官，免官之後再補二百石卒史，顯然是後退不少。此後察廉補「河東均輸長」，是河東郡均輸官之長，均輸官與鹽官、鐵官一樣，都是郡府的特種官署，屬大司農管轄，《漢書·食貨志下》云：

置大農部丞數十人，分部主郡國，各往往置均輸、鹽、鐵官，令遠方各以其物如異時商賈所轉。³⁴⁰

廖伯源考證鹽、鐵官亦比照長吏有籍貫限制，不任本籍人，³⁴¹黃霸以淮陽陽夏縣人任河東郡均輸長，可見均輸長當為長吏，與鹽、鐵官一樣有籍貫限制。

此後察廉為河南郡守丞，是太守佐官，亦為長吏。因表現良好而受詔入朝

³³⁹ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

³⁴⁰ 《漢書》卷 24 下〈食貨志〉

³⁴¹ 廖伯源著：〈漢代郡縣屬吏制度補考〉，頁 97-98。

為公卿屬吏，因政治鬥爭而下獄。後因夏侯勝的關係，舉孝廉出補楊州刺史。丞相長史秩千石，刺史秩六百石，因此黃霸繫獄三歲，宦途又再度受挫。刺史除潁川太守為比兩千石，再徵守京兆尹二千石，此時又再度受到貶秩，以八百石居治潁川太守。由於潁川大治，此後先任太子太傅，再遷則為丞相。

黃霸是基層文史出身而登人臣之極的代表之一，《漢書》記載其吏道，跟秦簡〈為吏之道〉的記載頗有相合之處：

霸為人明察內敏，又習文法，然溫良有讓，足知，善御眾。為丞，處議當於法，合人心，太守甚任之，吏民愛敬焉。……（霍光）遂遵武帝法度，以刑罰痛繩群下，繇是俗吏上嚴酷以為能，而霸獨用寬和為名。務耕桑，節用殖財，種樹畜養，去食穀馬。米鹽靡密，初若煩碎，然霸精力能推行之。³⁴²

習文法又溫良有讓，明察而寬和，又勞力推行煩碎公務，〈為吏之道〉所見的秦漢吏道以如前文，這裡便不再贅述。

基層文史出身的官僚往往明習文法而善會計，黃霸曾任錢穀計吏，遷河東均輸長自然對於貨物進出較有心得。值得注意的是：雖然不是經過正常的太學或私學管道，但黃霸畢竟在獄中得夏侯勝傳授《尚書》，可見「溫良有讓」等既是黃霸本身的人格特質，可能也跟他後來吸收儒家文化不無關係。

由於每個職位的職掌不盡相同，上一個職位的經驗肯定會影響其下一個職位的工作。就算都是任郡府太守，也會有民情差異，韓延壽在潁川「為吏民行喪嫁娶禮」與其在東郡試騎士「習射御之事」，在本質上都是將儒家古禮搬用於吏事之上，從其所過皆治的情況來看，經驗的移植在治理上顯然算是成功的。然而亦有如黃霸般失敗的例子，其治潁川為天下第一，入守京兆尹卻因不稱職而貶秩，可見風俗民情不同，治道也必須隨之調整。

以上用三個西漢的個案來說明文吏在不同吏職間遷轉的文化功能，東漢常見政治世家，察舉幾乎被士族壟斷，³⁴³又時常有去官、歸隱的情況，³⁴⁴本文上一章已有詳述，由遷轉所帶來的吏道文化學習功能很大一部份因此被家庭教育與學校教育取代。然而這不表示東漢不會藉由文史之遷轉來帶動文化交流，前引衛颯任桂陽太守：「修庠序之教，設婚姻之禮」，肯定與其「仕郡歷州宰」累

³⁴² 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

³⁴³ 參見邢師義田著：〈東漢孝廉的身份背景〉，載於《天下一家——皇帝、官僚與社會》，頁 292-311。

³⁴⁴ 參見王仁祥著：《先秦兩漢的隱逸》，頁 117-251。

積經驗有關。³⁴⁵

文吏本身能力的成長之外，不同文吏帶來的不同施政風格，當然也會改變同一地區的風俗習慣。此三個西漢個案先後都擔任過潁川太守，正好證明了長吏皆非本籍人士所帶來的文化交流功能。趙廣漢整頓潁川豪強，使「姦黨散落，風俗大改」，採取的是「構會吏民，令相告訐」的方式，造成了「民多怨讎」的弊病；韓延壽繼之，用「教以禮讓」來更改，又以誠待之，也收到了不錯的效果。從韓延壽治東郡的情況來看，其治潁川恐怕也不是什麼明察、識事聰明者，難說沒有放散錢穀大興禮儀的情況。趙廣漢立之以威，韓延壽待之以恩，為潁川郡之難治立下了基礎，黃霸繼之於後，以「以外寬內明得吏民心」改趙廣漢治郡之弊，又能「節用殖財，種樹畜養」以避免韓延壽之失，潁川郡因此得天子下詔稱揚：

孝子弟弟貞婦順孫日以眾多，田者讓畔，道不拾遺，養視鰥寡，贍助貧窮，獄或八年亡重罪囚，吏民鄉于教化，興於行誼。³⁴⁶

這般境界由黃霸總結，亦不得不說是三個出身不同的太守以不同吏道的接力治理下的結果，而黃霸治潁川乃集吏道之大成者也。

這裡不能把梳每一個漢代循吏的遷轉生涯，總而言之，西漢地方長吏經小吏遷轉而昇者較多，加上郡太守之任期較短，因此為吏者往往歷任更多職務而成為郡守，到達郡守職級之後，又往往因遷轉而歷任不同地區；與此相對的，東漢由於舉孝廉者多為世家大族，無背景之小吏升遷管道受阻，³⁴⁷階層間的文化流動趨緩，而郡太守之任期較長，³⁴⁸亦使得區域間的文化交流相對較為停滯。

總的來說，以吏為師是漢代文吏文化傳播的主要途徑，包含本章上一節所討論的邊郡教育等等，其實都是以吏為師的一部份。以本文題旨來說，漢代的文化透過以吏為師的方式，溝通了許多不同層面的文化：

其一：從〈史律〉可以得知，漢代文吏養成來自於學童的傳籍而學，學成

³⁴⁵ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉

³⁴⁶ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

³⁴⁷ 邢師義田云：「東漢貴游子弟未知蒞事而坐享天祿，一般以律令實務見長的員吏反而沈淪下僚，這可從東漢孝廉的出身見之。……東漢可考的孝廉自地方長吏超拔的，只有和帝至順帝時，稍過一半，其餘絕大部分時期，都不及三分之一。」見邢師著：〈秦漢的律令學——兼論曹魏律博士的出現〉，載於邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》，頁 54。東漢孝廉出身背景的相關討論，則見邢師著：〈東漢孝廉的身份背景〉，載於邢師著：《天下一家：皇帝、官僚與社會》，頁 285-354。

³⁴⁸ 關於漢代郡國守相之任期，參見周長山著：〈漢代地方長吏之任期〉，載於氏著：《漢代地方政治史論：對郡縣制度若干問題的考察》（北京：中國社會科學出版社，2006.07），頁 96-110。

之後則以「更」作為服勤方式，可見以吏為師的制度與秦漢之力役息息相關。不論是戍衛、正、更卒等力役，或〈史律〉中所見的史、卜學童，參與勞役或從吏學習的時間都是以傳籍年齡為基準，這不但使得士卒、文吏可以持續的培養並獲得年輕人才，更使得漢代的文史文化在人才的傳籍與免老之間可以始終保持活力，是一種時序上的前後傳承。從歷史的角度來看，東漢以後為了簡省徭役，大大的減少了戍衛的人數，不得不說是東漢武備失去了活力與朝氣的重要原因之一。

其二：基層小吏可藉由積功勞、察廉、舉孝廉等各種仕進管道遷升，每一次遷升，都能獲得新的職務經驗，朝中之郎吏制度尤其為漢代不同文化背景之賢才提供了學習與交流的平台。西漢之青年才俊從傳籍而學，轉任基層小吏，察舉補郎，然後出任為地方長吏或公卿屬吏，進一步遷升為二千石郡守甚至公卿，上下通道順暢，訓練完整。保持文史群體活力的同時，在儒學擴張之際，更有融合儒、吏文化的功能，此為第一點之延伸，亦可視之為文化的垂直傳播。

其三：漢代地方官府的文吏在任用上有嚴格的籍貫限制，為郡縣帶來了外地的文化刺激，進而促進了文化的交流與傳播。如趙廣漢、韓延壽、黃霸之接力治潁川、或任延之於九真、衛琬與茨充之於桂陽等，內郡可因此體驗不同吏道之治理，而邊郡則能得各種先進的生產技術，並藉此傳播儒家禮教等中原文化精髓。官吏籍貫限制之外，漢代的外郡徭役，也就是戍卒與衛士，大範圍的移動了人民，為其開拓視野，但也因此促進了邊郡與內地的文化交流。此可視為漢代文化之橫向傳播。

其四：文史文化堪稱孕育法家思想的搖籃，秦漢官僚體制的運作基本上是依照法家學說的規劃在進行的。然而法家思想之外，由於基層文吏必須與庶民密切的接觸，因此術數方技等民間信仰、風俗，便不得不成為文吏日常業務的重要部分，如此一來文史群體便成了法治與信仰兩種不同文化的溝通平台。另外，在獨尊儒術之後，文吏必須通經方能獲得更好的遷升機會，而二千石長吏則常為儒生。當儒生能自由運用文史群體實施禮樂教化之理想時，以吏為師便不再只是律令、文書而已，也包含了經學與禮儀。如此一來，漢代文史文化堪稱儒家、法家與方術的競合平台，各自通過以吏為師的途徑進行文化之接收與傳播。

下面本文將繼續討論儒學經術如何參與文史事務，甚至進一步改造漢承秦制的法家性質。

第四節 以經術潤飾吏事



一、文史學經與經義折獄

六經本為儒生所習，不過早在戰國時代便有游士兼習不同學術的情況，其目的常常是為了創立新說，或為了反駁不同觀點，本文上一章已經討論過了。這裡所說的「文史學經」，與戰國游士雜取諸家有很大的不同，其主要目的並不是學術上的，而是政治上的：或者是為了修正原本的治理方式，或者是為了仕進，又或者是為了討好統治者，諸如此類。漢初便有朝廷安排官吏學經的情況，如晁錯：

鼂錯者，潁川人也。學申商刑名於軹張恢先所，與雒陽宋孟及劉禮同師。以文學為太常掌故。錯為人峭直刻深。孝文帝時，天下無治《尚書》者，獨聞濟南伏生故秦博士，治《尚書》，年九十餘，老不可徵，乃詔太常使人往受之。太常遣錯受《尚書》伏生所。還，因上便宜事，以書稱說。

349

從《史記》的記載來看，晁錯學《尚書》雖然出自於朝廷的授意，但由於其「學申商刑名」的文化背景是學術的，而非從實務中累積經驗。因此晁錯就算從伏生習《尚書》而在政壇上獲得了更大的發揮空間，性質上還是比較接近於游士。

有過大量的文史實務經驗，而又能以經學輔助治道的，早期當推在蜀郡推行學校教育的文翁：

文翁，廬江舒人也。少好學，通《春秋》，以郡縣吏察舉。景帝末，為蜀郡守，仁愛好教化。見蜀地辟陋有蠻夷風，文翁欲誘進之，乃選郡縣小吏開敏有材者張叔等十餘人親自飭厲，遣詣京師，受業博士，或學律令。……又修起學官於成都市中，招下縣子弟以為學官弟子，……每出行縣，益從學官諸生明經飭行者與俱，使傳教令，出入閭閻。

文翁本身好學而通《春秋》，但其仕進則是由「郡縣吏察舉」，當為文史出身。景帝時期尚未獨尊經學，文翁選郡縣小吏詣京師「受業博士」，所授業包含

³⁴⁹ 《史記》卷 101〈袁盎鼂錯列傳〉

了經學以外的百家言在內，其中也包含了「學律令」。雖然在細節上還有許多差異，且層級屬於地方行政，影響力不若朝廷全面，但文翁在蜀郡的施政可視為西漢中期以後「以經術潤飾吏事」的先驅。

文史學經的風潮與朝廷獨尊經學的政策有直接相關，而一般皆以公孫弘與董仲舒作為推動此政策的關鍵人物。董仲舒以治《春秋》為博士，為儒生無疑，值得注意的是公孫弘在朝廷以賢良文學徵為博士之前，曾為縣廷獄吏：

丞相公孫弘者，齊菑川國薛縣人也，字季。少時為薛獄吏，有罪，免。家貧，牧豕海上。年四十餘，乃學《春秋》雜說。建元元年，天子初即位，招賢良文學之士。是時弘年六十，徵以賢良為博士。使匈奴，還報，不合上意，上怒，以為不能，弘乃病免歸。元光五年，有詔徵文學，菑川國復推上公孫弘。……策奏，天子擢弘對為第一。召入見，狀貌甚麗，拜為博士。……天子察其行敦厚，辯論有餘，習文法吏事，而又緣飾以儒術，上大說之。

公孫弘本為文史，中年乃學「《春秋》雜說」，二十年後方以賢良被徵為博士，此時已經被視為儒生了。從出身來看，公孫弘雖有文史資歷卻不完整，但相對於儒生而言，卻是難得能兼顧「習文法吏事」與「緣飾以儒術」的人才。公孫弘之後，文史學經的情況變多了起來，張湯的相關故事可作為代表之一。先看張湯的文史背景：

張湯者，杜人也。其父為長安丞，……湯掘窟得盜鼠及餘肉，劾鼠掠治，傳爰書，訊鞠論報，并取鼠與肉，具獄磔堂下。其父見之，視其文辭如老獄吏，大驚，遂使書獄。父死后，湯為長安吏，久之。……湯給事內史，為寧成掾，以湯為無害，言大府，調為茂陵尉，治方中。武安侯為丞相，徵湯為史，時薦言之天子，補御史，使案事。治陳皇后蠱獄，深竟黨與。於是上以為能，稍遷至太中大夫。與趙禹共定諸律令，務在深文，拘守職之吏。³⁵⁰

張湯之父為「長安吏」，張湯從小耳濡目染，在尚未成為文史之前便有如老獄吏之文辭。父死之後則繼為長安吏，此後憑藉文史之才能逐步升遷，與趙禹「共定律令」。《史記》記載其定律令「務在深文，拘守職之吏」，可見其受文史文化影響之深刻。

³⁵⁰ 《史記》卷 122〈酷吏列傳〉

張湯順應武帝以經術潤飾吏事的想法，將博士弟子引入文吏體制當中，史書有明確的記載：

是時上方鄉文學，湯決大獄，欲傳古義，乃請博士弟子治《尚書》、《春秋》補廷尉史，亭疑法。³⁵¹

張湯使儒生參與吏事，實際的例子為兒寬，《漢書》記載張湯之廷尉府「盡用文史法律之吏」，而兒寬「以儒生在其間」：

時張湯為廷尉，廷尉府盡用文史法律之吏，而（兒）寬以儒生在其間，見謂不習事，不署曹，除為從史，之北地視畜數年。還至府，上畜簿，會廷尉時有疑奏，已再見卻矣，掾史莫知所為。寬為言其意，掾史因使寬為奏。奏成，讀之皆服，以白廷尉湯。湯大驚，召寬與語，乃奇其材，以為掾。上寬所作奏，即時得可。異日，湯見上。問曰：「前奏非俗吏所及，誰為之者？湯言兒寬。上曰：『吾固聞之久矣。』」湯由是鄉學，以寬為奏讞掾，以古法義決疑獄，甚重之。及湯為御史大夫，以寬為掾，舉侍御史。³⁵²

廷尉本為執法首長，因此廷尉府「盡用文史法律之吏」乃制度使然，在這種情況之下，兒寬能以儒生參與廷尉府吏事，並「之北地視畜數年」作為文吏養成訓練，可能與皇帝旨意有關。當兒寬證明他能撰寫吏事文書之後，僅具文吏文化背景的張湯便不得不反過來向兒寬學習「古法義」了。從這段記載可以得知，不論是張湯還是兒寬，當不同文化背景的人共事時，雙方都不得不面臨一段尷尬與學習的過程：表現在儒生身上，便是「不習事」，而表現在文吏身上，便是「大驚」、「由是鄉學」等等。兒寬之北地視畜，正好能與張湯就董仲舒家問對作對比，《漢書·董仲舒傳》記載：

（董）仲舒在家，朝廷如有大議，使使者及廷尉張湯就其家而問之，其對皆有明法。³⁵³

兒寬治《尚書》，董仲舒治《春秋》，史書沒有明確記載張湯「鄉學」的內容，究竟是完整的學習《尚書》、《春秋》兩部經典，還是單純學習儒生如何以

³⁵¹ 《史記》卷 122〈酷吏列傳〉

³⁵² 《漢書》卷 58〈公孫弘卜式兒寬傳〉

³⁵³ 《漢書》卷 56〈董仲舒傳〉

「古法義決疑獄」，從史傳的文字來看，後者的可能性比較大。雖然如此，在公孫弘以儒生拜相、張湯以廷尉問學於儒生之後，漢代兼通經術，從基層小吏積功勞升遷者日多，對於經術的運用也逐漸成熟，如丙吉、王尊、³⁵⁴翟方進、³⁵⁵路溫舒³⁵⁶等，都是先為文吏，後學經書的例子，這裡再舉丙吉為例：

丙吉字少卿，魯國人也。治律令，為魯獄史。積功勞，稍遷至廷尉右監。坐法失官，歸為州從事。

吉本起獄法小吏，後學《詩》、《禮》，皆通大義。及居相位，上寬大，好禮讓。³⁵⁷

丙吉為獄史出身，累積升遷至於丞相，與其兼學《詩》、《禮》有關，其問民逐牛的故事可以視為當代平衡文史文化與經學文化的示範：

吉又嘗出，逢清道群鬥者，死傷橫道，吉過之不問，掾史獨怪之。吉前行，逢人逐牛，牛喘吐舌。吉止駐，使騎吏問：「逐牛行幾里矣？」掾史獨謂丞相前後失問，或以譏吉，吉曰：「民鬥相殺傷，長安令、京兆尹職所當禁備逐捕，歲竟丞相課其殿最，奏行賞罰而已。宰相不親小事，非所當於道路問也。方春少陽用事，未可大熱，恐牛近行用暑故喘，此時氣失節，恐有所傷害也。三公典調和陰陽，職所當憂，是以問之。」掾史乃服，以吉知大體。³⁵⁸

天下吏事極為龐雜，因此不同的事務各有不同單位負責，故曰：「宰相不親小事」。丞相是文吏之長，出身獄史的丙吉自然明白這個道理，因此當他看見「民鬥相殺傷」時，首要任務並非親自去處理，而是透過制度瞭解長安令、京兆尹是否稱職。與此相對的，則是文吏分層負責之外的事務，對漢人來說，天

³⁵⁴ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉：「（王）尊竊學問，能史書。年十三，求為獄小吏。數歲，給事太守府，問詔書行事，尊無不對。太守奇之，除補書佐，署守屬監獄。久之，尊稱病去，事師郡文學官，治尚書、論語，略通大義。」

³⁵⁵ 《漢書》卷 84〈翟方進傳〉：「（翟）方進年十二三，失父孤學，給事太守府為小史，號遲頓不及事，數為掾史所詈辱。方進自傷，乃從汝南蔡父相問己能所宜。蔡父大奇其形貌，謂曰：「小史有封侯骨，當以經術進，努力為諸生學問。」方進既厭為小史，聞蔡父言，心喜，因病歸家，辭其後母，欲西至京師受經。……積十餘年，經學明習，徒眾日廣，諸儒稱之。以射策甲科為郎。二三歲，舉明經，遷議郎。」

³⁵⁶ 《漢書》卷 51〈賈鄒枚路傳〉：「路溫舒字長君，鉅鹿東里人也。父為里監門。使溫舒牧羊，溫舒取澤中蒲，截以為牒，編用寫書。稍習善，求為獄小吏，因學律令，轉為獄史，縣中疑事皆問焉。太守行縣，見而異之，署決曹史。又受春秋，通大義。」

³⁵⁷ 《漢書》卷 74〈魏相丙吉傳〉

³⁵⁸ 《漢書》卷 74〈魏相丙吉傳〉

子、三公必須對天降災異與祥瑞負政治責任，而災異、祥瑞則多記載於經書（與緯書）之中，丙吉云「三公典調和陰陽」，無疑代表著通經乃是西漢中後期朝廷高官所必須擁有的學識，亦即霍光所云：「公卿大臣當用經術，明於大誼」³⁵⁹的實務表現。

除了陰陽災異之外，文吏學經最重要的功能在於輔助斷獄，也就是張湯與兒寬「以古法義決疑獄」的作為。張湯為漢代以經義決獄在實務上的奠基者，將經義轉化為決獄原則的儒生除了兒寬之外，以董仲舒最重要，應劭云：

故膠東相董仲舒老病致仕，朝廷每有政議，數遣廷尉張湯親至陋巷，問其得失。於是作《春秋決獄》二百三十二事，動以經對，言之詳矣。³⁶⁰

《漢書·藝文志》錄有「公羊董仲舒治獄十六篇」，應該就是應劭所言的「作《春秋決獄》二百三十二事」。據考證此書宋初尚存，後不知佚於何時，³⁶¹程樹德蒐集佚文，僅得六事，引錄其中一例如下：

時有疑獄曰：「甲無子，拾道旁棄兒乙養之，以為子。及乙長，有罪殺人，以狀語甲，甲藏匿乙，甲當何論？」

仲舒斷曰：「甲無子，振活養乙，雖非所生，誰與易之。《詩》云：『螟蛉有子，蜾蠃負之。』《春秋》之義，父為子隱，甲宜匿乙，昭不當坐。」

³⁶²

睡虎地秦墓簡牘中有〈法律答問〉，其形式與董仲舒之《春秋決獄》佚文非常類似，都是以代稱說明案情，然後以「何論？」或「論何可也？」表達疑義，再給予具體的判決指示。³⁶³〈法律答問〉可能是秦朝吏師的教材之一，董仲舒教張湯如何以《春秋》決獄，所留下的文字亦可視之為教導文吏決獄的教材。

董仲舒將經義引入司法實務當中，在漢代引起了相當大的迴響，然而六經與法律文書畢竟來自於不同的思考脈絡，其中矛盾在所難免。如第一例，隱匿罪人，在秦及漢初都必須連坐處罰，親屬亦然。秦簡〈法律答問〉以夫妻為論：

³⁵⁹ 《漢書》卷 71〈雋疏于薛平彭傳〉

³⁶⁰ 《後漢書》卷 48〈楊李翟應霍爰徐列傳〉

³⁶¹ 程樹德著：《九朝律考》（北京：商務印書館，2010.12），頁 211。

³⁶² 程樹德著：《九朝律考》，頁 212。

³⁶³ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 93-144。

夫盜千錢，妻所匿三百，可（何）以論妻？妻智（知）夫盜而匿之，當以三百論為盜；不智（知），為收。³⁶⁴

又張家山漢簡《二年律令》中有此條：

匿罪人，死罪，黥為城旦舂，它各與同罪。其所匿未去而告之，除。諸舍匿罪人，罪人自出，若先自告，罪減，亦減舍匿者罪。³⁶⁵

藏匿罪人者，若罪人為死罪，則藏匿者黥為城旦舂，其他則與罪人同罪；如果藏匿者將其告發，則可除罪。武帝時，父首匿子仍有罪，《漢書》記載灌嬰之孫臨汝侯灌賢：「元朔五年，坐子傷人首匿，免。」³⁶⁶可見首匿連坐之罪不但適用於夫妻之間，父子之間亦如是。董仲舒引《詩》論養子當同於親生兒女，卻又引《春秋》「親親」之義，《論語》「父為子隱」的說法，認為「不當坐」，這顯然與當時的律令相違背。³⁶⁷

文史文化起於法家，強調賞善罰惡，奉公去私，與儒家親親之義是根本上無法調和的矛盾，武帝獨尊經術之後，既然要以經義決獄，便不得不面對此二家學說的取捨問題。父子相隱的問題顯然對漢代法治造成了一些困擾，《鹽鐵論》中乃有御史與文學針對此議題辯論：

御史曰：「……一室之中，父兄之際，若身體相屬，一節動而知於心。故今自關內侯以下，比地於伍，居家相察，出入相司，父不教子，兄不正弟，舍是誰責乎？」

文學曰：「……故為民父母，以養疾子，長恩厚而已。自首匿相坐之法立，骨肉之恩廢，而刑罪多矣。父母之於子，雖有罪猶匿之，其不欲服罪爾。聞子為父隱，父為子隱，未聞父子之相坐也。……」³⁶⁸

由此可見在獨尊經術之後，漢朝的律令至少受到了儒家「父子相隱」觀念的衝擊。如今我們已經得知儒學在西漢時代是擴張的而非萎縮的了，嚴格的父子連坐制度自然必須隨經術而修正，漢宣帝地節四年因此下詔云：

³⁶⁴ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 97。

³⁶⁵ 《二年律令與奏讞書》，頁 157。

³⁶⁶ 《漢書》卷 16〈高惠高后文功臣表〉

³⁶⁷ 相關討論參見黃源盛著：〈兩漢春秋折獄案例探微〉，載於氏著：《漢唐法制與儒家傳統》（臺北：元照出版社，2009.03），頁 37-43。

³⁶⁸ 〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》，卷 10〈周秦〉，頁 584-585。

夏五月，詔曰：「父子之親，夫婦之道，天性也。雖有患禍，猶蒙死而存之。誠愛結于心，仁厚之至也，豈能違之哉！自今子首匿父母，妻匿夫，孫匿大父母，皆勿坐。其父母匿子，夫匿妻，大父母匿孫，罪殊死，皆上請廷尉以聞。」³⁶⁹

宣帝詔書免除了「子首匿父母，妻匿夫，孫匿大父母」的連坐罪，是強調父母、大父母，以及夫為相對尊上的綱紀倫理。與此相對的，「父母匿子，夫匿妻，大父母匿孫」雖然同為親親之義，卻不能一舉免之。由此可知先秦儒家強調情感而相對性的「親親」之義，同樣受到政治的衝擊，在絕對性的長幼尊卑秩序下起了變化。

秦及漢初的文吏文化受儒學影響而改變，當然不止於父子相隱而已，還包含了決獄的根本原則。再引董仲舒《春秋決獄》的另外一個例子：

甲父乙與丙爭言相鬪，丙以佩刀刺乙，甲即以杖擊丙，誤傷乙，甲當何論？

或曰：毆父也，當梟首。

論曰：臣愚以父子至親也，聞其鬪，莫不有怵悵之心，扶杖而救之，非所以欲詬父也。《春秋》之義，許止父病，進藥與父而卒，君子原心，赦而不誅。甲非律所謂毆父，不當坐。³⁷⁰

「毆父當梟首」的條文，同樣見於出土漢律之中，張家山漢簡《二年律令》中，有下面兩條：

子賊殺傷父母，奴婢賊殺傷主、主父母妻子，皆梟其首市。

子牧殺父母，毆詈泰父母、父母、段（假）大母、主母、後母，及父母告子不孝，皆棄市。³⁷¹

儒家最重孝道，但孝道並非儒家的專利，由於孝具有尊尊之意，因此法家對於不孝處以重罪。既然律令支持儒家的孝道觀念，何以董仲舒要為「毆父」者開脫呢？佚文中強調了「原心」的治獄原則，判斷一個人罪之輕重，儒生認為其關鍵在於「心」，而案例中的甲誤傷父乙的原因是「扶杖而救之」，是出自

³⁶⁹ 《漢書》卷8〈宣帝紀〉

³⁷⁰ 程樹德著：《九朝律考》，頁212。

³⁷¹ 《二年律令與奏讞書》，頁103-104。

於孝心而非惡意，原心定罪，因此董仲舒認為這個案例：「非律所謂毆父」。³⁷²

原心定罪來自於公羊《春秋》隱公元年所論述的「及」與「暨」之書法：「及，猶汲汲也；暨，猶暨暨也。及，我欲之；暨，不得已也。」何休注曰：「舉及、暨者，明當隨意善惡而原之。欲之者，善重惡深；不得已者，善輕惡淺。所以原心定罪。」³⁷³董仲舒《春秋繁露·精華》則有更完整的闡述：

《春秋》之聽獄也，必本其事而原其志。志邪者不待成，首惡者罪特重，本直者其論輕。……俱欺三軍，或死或不死；俱弑君，或誅或不誅。

聽訟折獄，可無審耶！³⁷⁴

若根據儒生「原心定罪」的決獄原則，雖然聽獄必須「本其事」，但重點還是放在「原其志」，因此同一事可以有死或不死、誅或不誅的差異，此與文吏「以法繩之」的原則亦有所抵觸。由於人心不如客觀事實容易探知、呈現，因此過份強調「原其志」，便使得惡吏擁有曲解案件的法門，同一罪乃至於出現南轅北轍的判決。

西漢末年薛況的故事正好提供了這樣的案例。此事件源自於博士申咸指摘薛況之父薛宣有過失不宜復列封侯，薛況因此「遮斫」傷人：

哀帝初即位，博士申咸給事中，亦東海人也，毀（薛）宣不供養行喪服，薄於骨肉，前以不忠孝免，不宜復列封侯在朝省。宣子況為右曹侍郎，數聞其語，賂客楊明，欲令創咸面目，使不居位。會司隸缺，況恐咸為之，遂令明遮斫咸宮門外，斷鼻脣，身八創。

薛況認為申咸毀薛宣名譽，於是以財求楊明傷害申咸，³⁷⁵此時正好遇上司隸校尉出缺，薛況不欲申咸遷補之，於是令楊明下手攻擊申咸。薛況、楊明二人傷人之罪是一定有的，問題在於該怎麼判。由於薛宣為故宰相，又封列侯，因此其子傷人之事在朝中引起了兩派人馬辯論，先看御史中丞等的說法：

事下有司，御史中丞眾等奏：「況朝臣，父故宰相，再封列侯，不相教丞化，而骨肉相疑，疑咸受（薛）修言以謗毀宣。咸所言皆宣行跡，眾人所

³⁷² 相關討論參見黃源盛著：〈兩漢春秋折獄案例探微〉，頁 43-46。

³⁷³ 〔東周〕公羊高傳；〔東漢〕何休解詁；〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷 1 隱公元年，頁 16。

³⁷⁴ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992.12），卷 3 〈精華〉，頁 92-93。

³⁷⁵ 賂，以財物枉法相謝也。參見《漢書補注》，冊拾，頁 5160。

共見，公家所宜聞。況知咸給事中，恐為司隸舉奏宣，而公令明等迫切宮闕，要遮創戮近臣於大道人眾中，欲以鬲塞聰明，杜絕論議之端。桀黠無所畏忌，萬眾謹譁，流聞四方，不與凡民忿怒爭鬥者同。臣聞敬近臣，為近主也。《禮》：『下公門，式路馬』，君畜產且猶敬之。《春秋》之義，意惡功遂，不免於誅，上浸之源不可長也。況首為惡，明手傷，功意俱惡，皆大不敬。明當以重論，及況皆棄市。」³⁷⁶

薛宣與其弟薛修不合，其子薛況則懷疑申咸是因為其叔父的關係才毀謗薛宣，身為故宰相，位列封侯，卻「骨肉相疑」，而申咸所言，卻都是眾人所共見的事實。申咸為給事中，屬皇帝近臣，³⁷⁷薛況畏懼申咸為「司隸」，這裡當指司隸校尉一職，漢代司隸校尉有監察、糾舉百官以下以及京師近郡犯法者的職責，³⁷⁸因此薛況急於下手，在「大道人眾中」傷人。御史中丞眾引《禮記·曲禮》表示，國君之馬猶須行禮，³⁷⁹更何況天子近臣，薛況之行為無異於不敬尊上，從《春秋》之義，以其「意惡功遂」，薛況、楊明都是「大不敬」，當棄市。

另一派則以廷尉為首，曰：

廷尉（龐）直³⁸⁰以為：「律曰『鬥以刀傷人，完為城旦，其賊加罪一等，與謀者同罪。』詔書無以詆欺成罪。傳曰：『遇人不以義而見疾者，與病人之罪鈞，惡不直也。』咸厚善修，而數稱宣惡，流聞不誼，不可謂直。況以故傷咸，計謀已定，後聞置司隸，因前謀而趣明，非以恐咸為司隸故造謀也。本爭私變，雖於掖門外傷咸道中，與凡民爭鬥無異。殺人者死，傷人者刑，古今之通道，三代所不易也。孔子曰：『必也正名。』名不正，則至於刑罰不中；刑罰不中，而民無所錯手足。今以況為首惡，明手傷為大不敬，公私無差。《春秋》之義，原心定罪。原況以父見謗發忿怒，無它大惡。加詆欺，輯小過成大辟，陷死刑，違明詔，恐非法意，不可施行。聖王不以怒增刑。明當以賊傷人不直，況與謀者皆爵減完為城旦。」³⁸¹

³⁷⁶ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

³⁷⁷ 〔東漢〕衛宏著；〔清〕孫星衍輯：《漢舊儀》：「諸給事中日上朝謁，平尚書奏事，分為左右曹。以有事殿中，故曰給事中。多名儒、國親為之，掌左右顧問。」見《漢官六種》，頁 93。另參見安作璋、熊鐵基著：《秦漢官制史稿》，頁 300-303。

³⁷⁸ 《後漢書》志第 27〈百官四〉：「司隸校尉一人，比二千石。本注曰：孝武帝初置，持節，掌察舉百官以下，及京師近郡犯法者。」

³⁷⁹ 《禮記》卷 3〈曲禮上〉：「大夫、士下公門，式路馬。」

³⁸⁰ 直當為「真」之誤，時廷尉為龐真，參見《漢書補注》，頁 5161-5162。

³⁸¹ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

廷尉掌刑獄，自然必須熟悉律令。故先引律令表示「鬥以刃傷人」的相關罰則，再以申咸「數稱宣惡」強調薛況傷人乃「惡不直」，所謀也不是為了阻止申咸任司隸校尉，因此薛況傷人事件「與凡民爭鬥無異」，不能「輯小過成大辟」，相當於「以怒增刑」。重點在於後半段廷尉也引了《論語·子路》強調刑罰不可不中，³⁸²亦以「《春秋》之義，原心定罪」申論，認為薛況「以父見謗發忿怒，無它大惡」。

這場司法辯論，朝中公卿議臣各有支持者，不過大部分的文吏是支持廷尉的：

上以問公卿議臣。丞相孔光、大司空師丹以中丞議是，自將軍以下至博士議郎皆是廷尉。況竟減罪一等，徙敦煌。宣坐免為庶人，歸故郡，卒於家。³⁸³

御史大夫眾引《禮》論薛況「大不敬」，自然是原心定罪；而廷尉引《論語》佐證，強調「聖王不以怒增刑」，看似維護刑律客觀公正的地位，卻也認同原心定罪。引經決獄之風氣頗見於漢代史傳，³⁸⁴但由於經書並非刑書，人心之度量並非客觀之事實，使得刑之輕重很難斟酌。如薛況故事，輕判則「完為城旦」，³⁸⁵重判則「棄市」，一個傷人罪竟有如此差異。兩個方案都引「《春秋》之義」為證，可見通經在西漢末年的朝廷裡是必要的。御史中丞增刑以維護天子權威，武帝以下常有以「大不敬」羅織政敵罪名者，御史中丞之建議頗有媚上、營私之嫌。而廷尉在通經之外還熟悉律令，引刑律給予罪犯一個比較客觀的刑責，在「原其志」之餘，尚能「本其事」，獲得了較多的支持，而最終的判決也從較為公允的廷尉之論。

從薛況案的例子可以得知，雖然儒家尚輕刑，但原心定罪使文吏們得以用權變的方法詮釋法律，斷獄卻未必因此簡省，反而可能因此使法治社會失去準繩，而姦吏俗儒得以從中營私。³⁸⁶漢代的法律從承秦之後便不斷的在修正，獨

³⁸² 《論語》〈子路〉：「子曰：『必也正名乎！』子路曰：『有是哉，子之迂也！奚其正？』子曰：『野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。』」

³⁸³ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

³⁸⁴ 例子甚多，可參見黃源盛著：〈兩漢春秋折獄案例探微〉，頁 59-96。品鍵按：雖然史書常見引經決獄的例子，然而出土文獻至今不見一例，其普遍程度還有待更多資料考證。

³⁸⁵ 「完為城旦」是漢代勞役徒刑的名稱。「城旦」為勞役徒刑，參見杜正勝著：《編戶齊民—傳統政治社會結構之形成》，頁 296-300；又〔日〕富谷至著；柴生芳、朱恒曄譯：《秦漢刑罰制度研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2006.04），頁 28-31。「完」為象徵性的肉刑，參見杜正勝著：《編戶齊民—傳統政治社會結構之形成》，頁 282-294；又〔日〕富谷至著：《秦漢刑罰制度研究》，頁 13-19。

³⁸⁶ 關於漢代經義決獄（主要是以《春秋》）對於法制的利與弊，參見黃源盛著：〈春秋折獄的方

尊經術之後更面臨了儒家思想的挑戰。

斷獄乃文吏之大事，漢代儒學影響吏事，當以經義決獄最為重要，本文上一章討論了儒學的擴張，這一章則討論文吏的養成，儒學透過學校、士族以及地方勢力的影響力而傳播，而文吏文化則主要依賴以吏為師以及行政實務培養人才。二者本不相通，但朝廷既然將儒生引入行政體系之中，則儒學思想必然滲透文吏文化之中，從而迫使文吏文化由法家向儒家傾斜。

除了經義決獄之外，儒學對於漢代政治還有許多明顯的影響，其中還有其他造成文吏文化變遷的部分，如刺史改州牧：

何武為大司空，又與丞相（翟）方進共奏言：「古選諸侯賢者以為州伯，書曰『咨十有二牧』，所以廣聰明，燭幽隱也。今部刺史居牧伯之位，秉一州之統，選第大吏，所薦位高至九卿，所惡立退，任重職大。《春秋》之義，用貴治賤，不以卑臨尊。刺史位下大夫，而臨二千石，輕重不相準，失位次之序。臣請罷刺史，更置州牧，以應古制。」奏可，及（朱）博奏復御史大夫官，又奏言：「漢家至德溥大，宇內萬里，立置郡縣。部刺史奉使典州，督察郡國吏民安寧，故事居部九歲舉為守相，其有異材功效著者輒登擢，秩卑而賞厚，咸勸功樂進。前丞相方進奏罷刺史，更置州牧，秩真二千石，位次九卿。九卿缺，以高第補，其中材則苟自守而已，恐功效陵夷，姦軌不禁。臣請罷州牧，置刺史如故。」奏可。³⁸⁷

何武、翟方進以《尚書·舜典》所記載之：「咨十有二牧」，以及《春秋》之義「用貴治賤，不以卑臨尊」的說法，認為應該罷刺史，改置州牧。何武、翟方進請置州牧當在成帝時，不久，哀帝時朱博又以刺史因「秩卑而賞厚」而能舉材，州牧則「功效陵夷，姦軌不禁」，請求恢復原制。何、翟之置州牧，是出自於《尚書》、《春秋》之義；而朱博之罷州牧，則是因制度之設計為陳說，此二者同樣具有經術與吏事的衝突。兩漢多次更易刺史、州牧之職，大抵與這樣的衝突不無相關。³⁸⁸王莽以六經之說求復古更化，大幅度的改動已經運作良久的漢朝官僚制度，則已無庸引文贅述矣。

文吏學經對漢代的政治有不小的影響，朝中公卿的依經義所作之建言，如請赦、治河、諫君等，往往左右朝廷的各項政策，學界早有不少整理討論，這

法論與法理觀》，收錄於氏著：《漢唐法制與儒家傳統》，頁 100-129。又高恒著：〈公羊春秋學與中國傳統法治〉，收錄於柳立言主編：《傳統中國法律的理念與實踐》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008.05），頁 1-33。

³⁸⁷ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

³⁸⁸ 參見〔清〕王鳴盛著；黃曙輝點校：《十七史商榷》（上海：上海書店出版社，2005.12），「刺史太守屢更」條及校讀記，頁 102-103。

裡便不再贅述。³⁸⁹朝廷為中央集權之處，皇帝能透過權力依經義決定各種決策，自然不在話下。與中央百官相對的，則是更接近百姓的地方郡守，這些長吏們在學經之後，同樣擁有衝擊原本的文史文化的能力，下面繼續論述之。

二、「條教」與法度、教化

傳世史料中常見漢代地方守相以「條教」治理官民，從東漢劉陶的傳記來看，「條教」當為一種文書形式：

（劉）陶著書數十萬言，又作〈七曜論〉、〈匡老子〉、〈反韓非〉、〈復孟軻〉，及上書言當世便事、條教、賦、奏、書、記、辯疑，凡百餘篇。³⁹⁰

條，條理也。漢代以「條」為名的文體還有「條例」，如劉陶，除了條教之外，又「次第《春秋》條例」³⁹¹，類似的例子還有潁容：「著《春秋》左氏條例五萬餘言」³⁹²，荀爽：「著《禮》、《易傳》、《詩傳》、《尚書正經》、《春秋條例》」³⁹³，又有鄭興少學《公羊》，晚善《左傳》，在劉歆的支持下「撰條例、章句、傳詁」³⁹⁴，所著理當也是《左傳條例》。以上四例「條例」都出於東漢，且都屬《春秋》，可見次第條例應該是當時《春秋》學的一部份。

「條例」之外，還有「科條」。如本初元年詔曰：「州郡輕慢憲防，競逞殘暴，造設科條，陷入無罪。」³⁹⁵這裡的「科條」並非某種文書的名稱，而是律令條文的泛稱，《白虎通德論》與《論衡》均有「科條三千」的記載，³⁹⁶但指的是傳說古聖人所制的刑法，不是漢代刑律名稱。³⁹⁷《史記·太史公自序》云：

³⁸⁹ 參見夏師長樸著：《兩漢儒學研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之四十八，1978.02），頁94-148。又李師偉泰曾整理尚書對漢代政治的影響，參見李師著：《兩漢尚書學及其對當時政治的影響》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之四十三，1976.06），頁109-194。

³⁹⁰ 《後漢書》卷57〈杜樂劉李劉謝列傳〉

³⁹¹ 《後漢書》卷57〈杜樂劉李劉謝列傳〉

³⁹² 《後漢書》卷79下〈儒林列傳〉

³⁹³ 《後漢書》卷62〈荀韓鍾陳列傳〉

³⁹⁴ 《後漢書》卷36〈鄭范陳賈張列傳〉

³⁹⁵ 《後漢書》卷6〈孝順孝沖孝質帝紀〉

³⁹⁶ 〔東漢〕班固等撰、陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994.08），卷9〈五刑〉〈論刑法科條〉：「刑所以五何？法五行也。科條三千者，應天地人情也。」頁439。〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈謝短〉：「古禮三百，威儀三千，刑亦正刑三百，科條三千。」頁566。

³⁹⁷ 《漢書》卷23〈刑法志〉：「律令凡三百五十九章，大辟四百九條，千八百八十二事，死罪決事比萬三千四百七十二事。」其中並無「科條」

「上記軒轅，下至于茲，著十二本紀，既科條之矣。」³⁹⁸又《春秋繁露》：「聖人所欲說，在於說仁義而理之，知其分科條別。」³⁹⁹可見「科條」當從「分科條別」訓詁，也就是條理之意。以此解釋「條例」之條亦然。

條教之「教」，教訓也。如前所述，「條」並非某種文書的專稱，但「教」除了是教訓之外，又兼為文書之稱。古代常有「教令」，是教訓也是命令，是一種具有律令性質的文書。《後漢書》常記載某人著作中有「教令」，如以下四例：

（李）固所著章、表、奏、議、教令、對策、記、銘凡⁴⁰⁰

（延篤）所著詩、論、銘、書、應訊、表、教令，凡二十篇云。⁴⁰¹

（皇甫規）所著賦、銘、碑、讚、禱文、弔、章表、教令、書、檄、牋記，凡二十七篇。⁴⁰²

（孔融）所著詩、頌、碑文、論議、六言、策文、表、檄、教令、書記凡二十五篇。⁴⁰³

先秦時代便已經有「教令」了，⁴⁰⁴與條教不一樣的是，「教令」的應用範圍更廣泛，凡是具有命令性質的教訓皆可稱為「教令」，因此內宮皇后教子有「教令」，⁴⁰⁵軍中申明軍法亦可稱「教令」⁴⁰⁶。「條教」可以視為「教令」的一種，幾乎都發自於郡守，如東漢張湛之治左馮翊：

（張湛）建武初，為左馮翊。在郡修典禮，設條教，政化大行。⁴⁰⁷

顯然「設條教」為「政化大行」的重要原因，可見「條教」為郡守治理地方之重要方法。漢代不但常見郡守設條教治民，亦以能否設置好的條教來評價郡守，如薛宣歷任臨淮、陳留二郡之太守，又入守左馮翊，《漢書》記云：

（薛）宣為吏賞罰明，用法平而必行，所居皆有條教可紀，多仁恕愛利。

³⁹⁸ 《史記》卷 130〈太史公自序〉

³⁹⁹ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷 5〈重政〉，頁 148。

⁴⁰⁰ 《後漢書》卷 63〈李杜列傳〉

⁴⁰¹ 《後漢書》卷 64〈吳延史盧趙列傳〉

⁴⁰² 《後漢書》卷 65〈皇甫張段列傳〉

⁴⁰³ 《後漢書》卷 70〈鄭孔荀列傳〉

⁴⁰⁴ 當在戰國時代或更早，《韓非子》〈外儲說左上〉：「文公伐宋，乃先宣言曰：『吾聞宋君無道，蔑侮長老，分財不中，教令不信，余來為民誅之。』」

⁴⁰⁵ 《後漢書》卷 10〈皇后紀〉：「皇后懷執怨懟，數違教令，不能撫循它子，訓長異室。」

⁴⁰⁶ 《史記》卷 10〈孝文本紀〉：「帝親自勞軍，勒兵申教令，賜軍吏卒。」

⁴⁰⁷ 《後漢書》卷 27〈宣張二王杜郭吳承鄭趙列傳〉

這裡的「為吏」指的是「為地方長吏」，也就是郡太守或京畿郡守，從「皆有條教可紀」與「多仁恕愛利」並列可以得知，能否設置一個能夠有效規範、教化吏民的條教，與能否移風化俗一樣，都是判斷地方郡守是否為良吏的標準。

出教令、設條教，一部份亦可稱為「出教」或「設教」，如王尊任安定太守，便出教告諭：

（王尊）以高弟擢為安定太守。到官，出教告屬縣曰：「令長丞尉奉法守城，為民父母，抑彊扶弱，宣恩廣澤，甚勞苦矣。太守以今日至府，願諸君卿勉力正身以率下。故行貪鄙，能變更者與為治。明慎所職，毋以身試法。」⁴⁰⁹

此為對下行官署出教，內容不外乎勉勵縣級官府為民父母理當持續「抑彊扶弱，宣恩廣澤」、「正身以率下」等等。王尊是否有另外以條列的方式發佈行政命令不得而知，從《漢書》的記載來看，這段文字表示出教明顯是「教訓」的意義。除了對下行官署之外，亦可對掾屬功曹出教，同傳記載王尊「又出教」云：

（王尊）又出教敕掾功曹「各自底厲，助太守為治。其不中用，趣自避退，毋久妨賢。夫羽翮不修，則不可以致千里；闡內不理，無以整外。府丞悉署吏行能，分別白之。賢為上，毋以富。賈人百萬，不足與計事。昔孔子治魯，七日誅少正卯，今太守視事已一月矣，五官掾張輔懷虎狼之心，貪汙不軌，一郡之錢盡入輔家，然適足以葬矣。今將輔送獄，直符史詣閣下，從太守受其事。丞戒之戒之！相隨入獄矣！」輔繫獄數日死，盡得其狡猾不道，百萬姦臧。威震郡中，盜賊分散，入傍郡界。豪彊多誅傷伏辜者。坐殘賊免。

「各自底厲，助太守為治」到「賈人百萬，不足與計事」云云，同樣是教訓的意義，但「太守視事已一月矣」以下，則為懲處五官掾張輔之公告，教訓之外，兼具申明紀律之功用。

⁴⁰⁸ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

⁴⁰⁹ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉。

前文曾經討論過，漢代行政事務的實際承擔者是縣廷以及縣級以下的行政單位，權在郡府，事在縣廷。因此郡守出教，自然以縣廷之令、長、丞、尉為首要目標，其次則是郡府之佐官以及各掾史功曹。郡以下諸官署、屬吏各以律令、條教辦事，違反郡太守條教者，則稱之為「犯教」，同樣當先責吏。曹魏時司馬芝歷甘陵、沛、陽平太守，又入為河南尹，其便將君、吏置於「教」之二端，用以勉勵屬下：

（司馬）芝為教與羣下曰：「蓋君能設教，不能使吏必不犯也。吏能犯教，而不能使君必不聞也。夫設教而犯，君之劣也；犯教而聞，吏之禍也。君劣於上，吏禍於下，此政事所以不理也。可不各勉之哉！」於是下吏莫不自勵。⁴¹⁰

君之「設教」與吏之「犯教」對舉，可見設教是為了約束屬下，與王尊對屬縣、屬吏出教具有一致性。對吏而言，犯教可能形同犯法，《史記》記載黃霸任潁川太守云：

（黃霸）至潁川太守。治潁川，以禮義條教喻告化之。犯法者，風曉令自殺。⁴¹¹

先云「以禮義條教喻告」，後云「犯法者」，禮義並不是律令，「禮」在漢代也不具有法律的性質，因此「犯法」之法，當為條教。可見條教具有法律、命令的性質，違犯者郡守可「風曉令自殺」，可見郡守之威權，以及條教可以達到的約束力。

漢代邊郡出土的基層文書中，有一種下行文書稱之為「教」，可能跟「教令」或「條教」有關，引錄相關簡文如下：

1. 府告居延甲渠卅井殄北郭侯：方有警備，記到，數循行教勅吏卒，明薰火謹候望，有所聞見，亟言。有教 建武三年六月戊辰起府。⁴¹²
2. 甲渠郭侯以郵行 府告居延甲渠郭侯：卅井關守丞匡，十一月壬辰檄言：居延都田嗇夫丁宮、祿福男子王歆等入關檄甲午日入到府。

⁴¹⁰ 《三國志》卷12《魏書》〈崔毛徐何邢鮑司馬傳〉。

⁴¹¹ 《史記》卷96〈張丞相列傳〉。品鍵按：此傳後半段有後人增附之征和以下諸丞相傳，包含黃霸在內，言詞簡陋，非司馬遷原作。

⁴¹² 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁507，EPF22：459。

匡乙未復檄言男子郭長入關檄丁酉食時到府，皆後宮等到，留遲。
記到，各推辟界中定吏主當坐者名，會月晦，有教 建武四年十
一月戊戌起府。⁴¹³

此二條記錄都顯示了當時有一種文書稱之為「記」，因此有「記到」該官署當如何如何的記載。第一條是「府」以「記」令居延、甲渠、卅井、殄北等四個鄯侯加強警備，「府」當為居延都尉府。第二條則居延都尉府以「記」令甲渠侯官驗治幾名入關檄留遲的屬吏、男子，並追究主事之吏的責任。「記」之外，又有另一種叫作「教」的文書，兩條簡文的文末都云：「有教」，可能當時隨「記」附有「教」，辦事之吏可依「教」處事，亦有可能是以「記」為「教」的意思。與居延出土簡文類似的資料，還有東漢延熹年間所立的〈張景造土牛碑〉：

府 告宛男子張景記言，府南門外勸農土牛□□□□，調發十四鄉正，相賦斂作治，并土人、犁、耒、艸、簷、屋，功費六七十萬，重勞人功，吏正患苦，願以家錢，義作土牛，上瓦屋、欄楯什物，歲歲作治。乞不為縣吏、列長、伍長、徵發小繇。審如景言，施行復除，傳後子孫。明檢匠所作，務令嚴事。畢成，言。會廿四，府君教 大守丞印 延熹二年八月十七日甲申起□。

八月十九日丙戌，宛令右丞懼告追鼓賊曹掾石梁寫移□，遣景作治五駕瓦屋二間，周欄楯拾尺，於匠務令功堅。奉□畢成，言。會月廿五日。他如府記律令 掾趙述□□ 府告宛言男子張景，以家錢義於府南門外守□□□瓦屋，以省賦斂，乞不為縣吏、列長、伍長、小繇□□□□。⁴¹⁴

碑文內容為宛縣男子張景以家錢包辦土牛等設施，換取世代復除的特權，而南陽郡府以「記」告張景如其言。與漢簡類似的方面在於：漢碑最後有「府君教」的字樣，如果南陽郡府告張景之「記」另外附有「教」，則當書寫：「有府君教」或「如府君教」，因此可推測這篇文告有「以記為教」之意。⁴¹⁵

無論如何，南陽郡府同意張景以製作勸農土牛等設施換取「施行復除，傳後子孫」的文告，由於有「府告宛男子張景記言」的記載，可以明白得知此文

⁴¹³ 《居延新簡—甲渠候官與第四燧》，頁 486，EPF22：151ABC。

⁴¹⁴ 見徐玉立主編：《漢碑全集》，第三冊，頁 889。

⁴¹⁵ 汪桂海云：「漢代作為官府下行文書的記與教沒有根本區別，二者應是一種文書的兩個名稱。」品鍵按：由於漢代另外又有教令、條教等使用範圍較為寬泛的教，因此稱「記即是教」或許無妨，稱「教便是記」則有商榷空間。見汪桂海著：《漢代官文書制度》，頁 49-51。

告便是「記」；文末之「府君教」以「府君」屬名，可推測「教」為長吏之教訓，而「記」則為官署之下行文書，兩者可能有重疊之處，但性質上有些微的差異。⁴¹⁶值得注意的是，郡府雖然是以「記」告張景，但由於此記兼為「教」，而張景既非官署，也非屬吏，可見郡太守出教的對象雖然以屬縣官署以及屬吏為主，亦可對民間之個人、家族出教，宣示吏民之間的權利義務關係。府告張景記之所以立碑，是因為此代表官府對民間百姓世代復除的承諾，故立碑以示誠信。「出教」可針對單一事件或個人，亦見於傳統史籍之中，如薛宣針對屬吏賊曹掾張扶不休假治事之教：

及日至休吏，賊曹掾張扶獨不肯休，坐曹治事。(薛)宣出教曰：「蓋禮貴和，人道尚通。日至，吏以令休，所繇來久。曹雖有公職事，家亦望私恩意。掾宜從眾，歸對妻子，設酒肴，請鄰里，壹笑相樂，斯亦可矣！」扶慚愧。官屬善之。⁴¹⁷

不論是「記」或是「教」，這裡所引的數條資料都是針對個別官署或個人，顯然是一種長吏可以彈性運用於行政工作的文書，且都具有一定的法律約束力。與單獨的「教」(或教令)相比，條教為「分科條別」之後的教令，適用的範圍理當更具有普遍性，因此條教不僅止於郵傳之傳遞，更公布班行之。如黃霸之條教便「班行之於民間」，晚至南北朝時代，東魏李挺墓誌尚可見：「持綱振領，匪尚小察，班條設教，期在便民」⁴¹⁸等記載。

條教適用範圍更廣，約束力也更強，《漢書》、《後漢書》有記載頒佈條教的郡守，往往將條教與法度、刑罰並列：

鄭弘字稚卿，泰山剛人也。兄昌字次卿，亦好學，皆明經，通法律政事。次卿為太原、涿郡太守，弘為南陽太守，皆著治跡，條教法度，為後所述。次卿用刑罰深，不如弘平。⁴¹⁹

張敞術術，履忠進言，緣飾儒雅，刑罰必行，縱赦有度，條教可觀，然被輕情之名。⁴²⁰

(周紆)以威名遷齊相，亦頗嚴酷，專任刑法，而善為辭案條教，為州內

⁴¹⁶ 「記」與「教」的關係還有待考證，無法定論。另外漢代又有私人信件之私記，不在本文的討論範圍中。參見李均明、劉軍著：《簡牘文書學》，頁 265-271。

⁴¹⁷ 《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

⁴¹⁸ 趙超著：《漢魏南北朝墓誌彙編》

⁴¹⁹ 《漢書》卷 66〈公孫劉田王楊蔡陳鄭傳〉

⁴²⁰ 《漢書》卷 76〈趙尹韓張兩王傳〉

所則。⁴²¹

鄭弘明經而通法律政事，為南陽太守：「條教法度，為後所述」，將條教與法度並列。張敞以儒雅緣飾吏事，《漢書》記其「條教可觀」，從前文看來，其條教當與「刑罰必行」、「縱赦有度」有關。周紆為東漢酷吏，其「善為辭案條教」當然與「專任刑法」脫離不了關係。由此可知「條教」雖然是地方長吏之教訓，但實際上具有與刑律相同的約束力，郡守相當於擁有獨立立法的能力，其權力之大由此可知。⁴²²

由於擁有莫大的權力，一個盡忠職守、勉勵教化的郡守，自然能利用條教作到改善治安，甚至移風化俗的改變。黃霸是西漢循吏最重視條教的長吏之一，其條教包含了勸農桑、為善防姦以及置父老師帥伍長等：

（黃霸）使郵亭鄉官皆畜雞豚，以贍鰥寡貧窮者，然後為條教，置父老師帥伍長，班行之於民間，勸以為善防姦之意，及務耕桑，節用殖財，種樹畜養，去食穀馬。米鹽靡密，初若煩碎，然霸精力能推行之。⁴²³

從黃霸的例子可以得知條教的幾個功能。首先是加強基層社會的行政控制，漢代本有父老，這裡又將增置並未徹底制度化的師帥、伍長。從前後文看，「置父老師帥伍長」應該是為了班行條教於民間的配合措施，但條教既然要求父老、師帥、伍長等基層領袖擔負監督工作，那麼將加強行政控制視為條教之功能亦無不妥；其次是強化治安工作，也就是「勸以為善防姦」的部分；其三則是開源節流，增加農、桑、畜牧等生產量。

漢代本有律令制度，郡守在原有的制度上又班行這樣的條教，無疑會因此增加大量的行政工作，因此《漢書》稱讚黃霸「精力能推行之」。在中央集權的政體下，郡守的條教不出自朝廷，雖然地方的治理因此多了一些彈性，但過大的郡守威權卻也讓朝廷有所疑慮。黃霸為丞相後，以能否為條教作為瞭解郡國長吏守丞是否稱職的依據，張敞因此奏黃霸是鼓勵郡國長吏「舍法令」、「為私教」：

（張）敞奏（黃）霸曰：「竊見丞相請與中二千石博士雜問郡國上計長吏守

⁴²¹ 《後漢書》卷 77〈酷吏列傳〉

⁴²² 關於漢代郡國守相的立法權，可參見閻曉君著：〈略論秦漢時期地方性立法〉，載於《秦漢法律研究》（北京：法律出版社，2012.10），頁 67-76。本文這裡要強調的是儒生利用吏職施行教化，故重點放在條教，「記」等文書僅略談之。

⁴²³ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

丞，為民興利除害成大化條其對，有耕者讓畔，男女異路，道不拾遺，及舉孝子弟弟貞婦者為一輩，先上殿，舉而不知其人數者次之，不為條教者在後叩頭謝。丞相雖口不言，而心欲其為之也。……臣敞非敢毀丞相也，誠恐群臣莫白，而長吏守丞畏丞相指，歸舍法令，各為私教，務相增加，澆淳散樸，並行偽貌，有名亡實，傾搖解怠，甚者為妖。假令京師先行讓畔異路，道不拾遺，其實亡益廉貪貞淫之行，而以偽先天下，固未可也；即諸侯先行之，偽聲軼於京師，非細事也。漢家承敝通變，造起律令，所以勸善禁姦，條貫詳備，不可復加。宜令貴臣明飭長吏守丞，歸告二千石，舉三老孝弟力田孝廉廉吏務得其人，郡事皆以義法令檢式，毋得擅為條教；敢挾詐偽以奸名譽者，必先受戮，以正明好惡。」天子嘉納敞言，召上計吏，使侍中臨飭如敞指意。霸甚慙。⁴²⁴

張敞的奏事可分為兩個重點，其一：黃霸以：「讓畔異路，道不拾遺」為郡國長吏守丞之施政指標，而張敞認為這是：「挾詐偽以奸名譽」，並不可取，只會造成作偽求名的惡劣風氣。其次：張敞認為漢家律令本身已經十分完整了，所謂「條貫詳備，不可復加」，黃霸為丞相卻鼓勵郡國長吏守丞另外實施條教，張敞認為這會造成長吏：「歸舍法令，各為私教」。兩件重點合在一起，便是造成郡國守相不重視律令，而以條教求詐偽之名，因此張敞主張郡事只須以「以義法令檢式」即可，郡國二千石長吏不得私作條教。

張敞之奏獲得了宣帝的支持，但中國地廣民眾，若地方長吏無權以條教彈性施政，就算漢朝律令再怎麼繁瑣，恐怕也無法應付複雜的地方行政工作。因此張敞與黃霸在設條教一事上的歧異，短期內看似張敞獲勝，但歷史卻顯示能設條教者才是良吏，如前引東漢初年張湛：「在郡修典禮，設條教，政化大行」便是顯例。東漢甚至連縣令都可能擁有類似條教的權力，或稱之為「條章」，見於童恢之任不其縣令：

（童恢）復辟公府，除不其令。吏人有犯違禁法，輒隨方曉示。若吏稱其職，人行善事者，皆賜以酒肴之禮，以勸勵之。耕織種收，皆有條章。一境清靜，牢獄連年無囚。⁴²⁵

縣令之「條章」與郡守之「條教」能否相提並論，限於資料缺乏，無從得知，但在功能上應該是類似的，童恢傳文云：「耕織種收，皆有條章」，與黃霸

⁴²⁴ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

⁴²⁵ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉

「及務耕桑，節用殖財，種樹畜養，去食穀馬」等作為相類。地方良吏勸農務桑，為地區量身定作合適的命令來適應氣候土壤的差異，因此「條章」或許可以視為縮小版的條教。

條教使得郡國守相擁有因地制宜的立法權，由於漢承秦以法為治，律令並未包含儒家禮治的精神（詳下文），因此地方長吏若是想實施儒家的教化，非得尋求漢家律令以外的方法不可，此為條教對漢代地方行政最重要的影響。黃霸的施政方針便頗有以王道調和的味道，史載其：「力行教化而後誅罰」⁴²⁶、「治潁川，以禮義條教喻告化之。」⁴²⁷而宣帝詔書對黃霸的稱揚，亦有一大部分著重於教化：

天子以霸治行終長者，下詔稱揚曰：「潁川太守霸，宣布詔令，百姓鄉化，孝子弟弟貞婦順孫日以眾多，田者讓畔，道不拾遺，養視鰥寡，贍助貧窮，獄或八年亡重罪囚，吏民鄉于教化，興於行誼，可謂賢人君子矣。《書》不云乎？『股肱良哉！』其賜爵關內侯，黃金百斤，秩中二千石。」而潁川孝弟有行義民、三老、力田，皆以差賜爵及帛。⁴²⁸

除了「宣布詔令」是維護中央集權體制之外，其他包含引《尚書》在內，大多同於儒家教化的理念，確實能以「禮義」來形容之。有趣的是，比對稱揚黃霸之詔與張敞之奏的內容，會發現黃霸「禮義條教」的治道是通貫如一的，但朝廷顯然有所矛盾，先下詔褒揚之，後又認同張敞的批判。宣帝曾訓斥元帝曰：「漢家自有制度，本以霸王道雜之。」⁴²⁹可見宣帝一朝以前，朝廷對於霸道、王道採取間雜相用的態度，經術雖然獨尊，但主要目的是為了緣飾吏事，並不求施政原則之統一。從這個角度來看，黃霸治郡有成，自當褒獎；但為丞相而鼓勵條教，卻有威脅中央集權的疑慮，故稍加壓抑。換言之，所謂「毋得擅為條教」云云，實際上是針對丞相黃霸而來，並非針對郡守也。

時至東漢，郡守長吏施行教化比西漢更加積極，地方之「條教」，甚至有可能轉為由朝廷頒佈之「條式」，使州郡比照實施。如秦彭治山陽之法，便透過朝廷傳至各州郡：

建初元年，（秦彭）遷山陽太守。以禮訓人，不任刑罰。崇好儒雅，敦明庠序。每春秋饗射，輒修升降揖讓之儀。乃為人設四誡，以定六親長幼

⁴²⁶ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉。

⁴²⁷ 《史記》卷 96〈張丞相列傳〉，傳後有褚少孫補征和以來丞相數名，其中包括黃霸。

⁴²⁸ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉。

⁴²⁹ 《漢書》卷 9〈元帝紀〉。

之禮。有遵奉教化者，擢為鄉三老，常以八月致酒肉以勸勉之。吏有過咎，罷遣而已，不加恥辱。百姓懷愛，莫有欺犯。興起稻田數千頃，每於農月，親度頃畝，分別肥瘠，差為三品，各立文簿，藏之鄉縣。於是姦吏跼蹐，無所容詐。彭乃上言，宜令天下齊同其制。詔書以其所立條式，班令三府，並下州郡。⁴³⁰

秦彭之治山陽，幾乎處處符合儒家教訓，已經不能再用「緣飾儒術」來表示了。值得注意的是，秦彭的舉措不但符合儒家教化的原則，更能善加利用文吏文化來協治理，如將農田依肥瘠等級立文簿管理，便是秦漢文吏的拿手好戲；此外，透過上言「宜令天下齊同其制」，也充分運用大一統王朝的特性，將個人的影響力透過中央集權擴散到全國。可惜的是，由於條教之不存，我們無法得知「升降揖讓之儀」、「定六親長幼之禮」是否透過條教而具有如同律令一樣的約束力，從「不任刑罰」的原則來推測，文吏文化中明白賞罰的部分可能已在儒家思想的衝擊之下，出現了相當程度的萎縮。

無論如何，自從獨尊經術帶動儒學擴張之後，儒生居吏職，或是文吏習經學的情況越來越多，地方長吏因此常兼具儒生、文吏的特質。如馮野王、馮立兄弟：

（馮）野王字君卿，受業博士，通《詩》。……（馮）立字聖卿，通《春秋》。……立居職公廉，治行略與野王相似，而多知有恩貸，好為條教。吏民嘉美野王、立相代為太守，歌之曰：「大馮君，小馮君，兄弟繼踵相因循，聰明賢知惠吏民，政如魯、衛德化鈞，周公、康叔猶二君。」……更歷五郡，所居有跡。⁴³¹

馮野王通《詩》，而馮立通《春秋》，顯然都是儒生，這樣的地方郡守：「好為條教」，自然會以施行教化為要。居職公廉乃文吏文化的要求，但吏民卻又以儒家聖人稱讚二馮，足見儒、吏文化之互相浸滲。必須說明的一點是：東漢士人好求名聲，所謂吏民歌之，其中或許有張敞所批判的「詐偽」，此亦不得不與儒術本身便好求文飾有些關係。

此外，儘管漢武帝以前的條教未必有儒家教化的意義在，但在經術獨尊之後，條教之「教」，便很容易被轉化為教化之「教」。《易·觀卦》之傳云：

⁴³⁰ 《後漢書》卷 66〈循吏列傳〉

⁴³¹ 《漢書》卷 79〈馮奉世傳〉

〈象傳〉：……觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。

〈象傳〉：風行地上，觀；先王以省方，觀民設教。



神道設教、觀民設教，都是漢代儒生的政治理想，漢代士人通經致用，當然要把經典中的「設教」設法於仕途中實踐。事實上，即便是隱逸者，或仕途不如意者，教化仍是他們念茲在茲的理想，如西漢初年的賈誼：

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。⁴³²

賈誼生不逢時，經術大義無法獲得重視，因此以六藝設教之說在他的時代裡只能淪為空談。時至東漢，經術已成為仕途之必備，而隱居者仍不忘觀民設教。如王符諷世風奢侈，便強調設教以變風易俗：

凡諸所譏，皆非民性，而競務者，亂政薄化，使之然也，王者統世，觀民設教，乃能變風易俗，以致太平。⁴³³

對儒生來說，教化、設教的「教」本身就具有特殊意義，因此就算郡守所班行的條教或行政文書中的「教」本來不是儒家的，在儒學擴張之後，自然而然便會成為儒教的投射。從以上的耙梳可以發現，郡國守相的條教大約有三種性質，其一是以吏為師的意義，是長吏指導下行官署以及屬吏的管道；其次是命令的意義，長吏的教往往具備法令的約束力；其三則是儒生之教化義，是漢代士人利用郡守威權，實踐通經致用的方法之一。⁴³⁴

儒家思想透過郡守的條教，與漢代的文史文化結合，加強了儒學影響漢代社會的力度。然而誠如張敞所言，條教為漢家固有律令制度之上又額外增加的私教，那麼律令制度之中，是否也有儒家思想的蛛絲馬跡呢？下面繼續討論法制中的倫理。

⁴³² 〔西漢〕賈誼著；閻振益、鍾夏校注：《新書校注》（北京：中華書局，2000.07），卷8〈六術〉，頁316。

⁴³³ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》（臺北：鼎文書局1979.11），〈浮侈〉，頁227。

⁴³⁴ 余英時特別強調條教的儒教意義，而較少著墨以吏為師的部分，參見余英時著：《漢代循吏與文化傳播》，載於氏著：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003.01），頁172-181。

三、 法制與倫理

這一節前面兩點所談論的，都是「以經術潤飾吏事」，從外部對漢朝的法制作出修正或增加。若要從法制的內部尋找儒家思想，則最重要的莫過於倫理。早期儒家所主張的倫理是相對性的，孔子雖然主張孝親當以「敬」為要，但這是為了與犬馬之「養」作對比，強調父子之間的親情；⁴³⁵又孔子雖然主張事父母應該「勞而不怨」，但這也應該從孔子不希望破壞親情的角度論之。孔子強調感情的互動，而非尊卑的秩序，因此若父子一方有過錯，不但「子為父隱」理所當然，「父為子隱」亦在情理之中。這樣的思想脈絡在《禮記》中表現為「父慈、子孝、君仁、臣忠」⁴³⁶等，處於相對關係的雙方必須有與其關係配合的外在表現，此為儒家倫理的精神，也是儒家講「禮」的核心。

然而這樣的倫理精神在戰國時代被法家人物取用、轉化，由相對的感情互動變成了一種絕對的、不可違逆的秩序，《韓非子·忠孝》的這段記載可作為法家談倫理的代表：

天下皆以孝悌忠順之道為是也，而莫知察孝悌忠順之道而審行之，是以天下亂。皆以堯、舜之道為是而法之，是以有弑君，有曲於父。堯、舜、湯、武，或反君臣之義，亂後世之教者也。堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君，湯、武為人臣而弑其主、刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。……臣之所聞曰：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。」則人主雖不肖，臣不敢侵也。

在法家的脈絡中，「孝悌忠順」被轉化為絕對的秩序，堯、舜禪讓以及湯、武革命逆轉了君臣之尊卑，或臣其君，或弑其主，被視為「亂後世之教」的罪魁禍首。以韓非為代表的法家思想轉化了儒家倫理，而儒生們又受到時代的牽引，於是有儒家法家化的情況，如叔孫通之強調：「人主無過舉」，⁴³⁷便是維護

⁴³⁵ 《論語》〈為政〉：「子游問孝。子曰：『今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？』」

⁴³⁶ 《禮記》卷 22〈禮義〉：「何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。」

⁴³⁷ 《史記》卷 99〈劉敬叔孫通列傳〉：「孝惠帝為東朝長樂宮，及間往，數蹕煩人，乃作複道，方筑武庫南。叔孫生奏事，因請閒曰：『陛下何自筑複道高寢，衣冠月出游高廟？高廟，漢太祖，奈何令後世子孫乘宗廟道上行哉？』孝惠帝大懼，曰：『急壞之。』叔孫生曰：『人主無過舉。今已作，百姓皆知之，今壞此，則示有過舉。……』」

絕對君權的表現。⁴³⁸董仲舒更合法家與陰陽家的學說，提出了「三綱」論：

君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行。其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。⁴³⁹

董仲舒為獨尊經術的首倡者，但強調「陰道無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功」，把君臣、父子、夫妻的相對關係用陰陽來比喻，忽略了倫理關係中的情感，代之以尊陽抑陰的觀念。這種偏離了先秦儒家，乃至於更接近法家的倫理觀，便成為漢代以下談論倫理的一個基調。

有了以上的認識，談論漢代法制中的倫理便有了基礎。首先談孝道。秦朝雖然以法治國，乃至於焚書坑儒，但秦律中已經有不孝之罪，睡虎地出土秦簡中有《法律答問》，其中有一條：

免老告人以為不孝，謁殺，當三環之不？不當環，亟執勿失。⁴⁴⁰

免老即可免服役的老年人，⁴⁴¹這條簡文的意思是：老年人控告不孝，求判處不孝子死刑，是否要「三環」？《法律答問》的回答是：無須三環，速拘捕不孝子，勿使其逃亡。其中「三環」的意義頗多歧異，比較可從的說法是審判機關必須反覆三次調查案情的程序。⁴⁴²張家山出土的漢初《二年律令》中有〈賊律〉數條，其中有可印證此律者：

⁴³⁸ 參見余英時著：〈反智論與中國政治傳統〉，載於氏著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1976.09），頁 31-46。

⁴³⁹ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷 12〈基義〉，頁 350-351。

⁴⁴⁰ 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 117。

⁴⁴¹ 〔東漢〕衛宏著；〔清〕紀昀等輯：《漢官舊儀》：「秦制二十爵。男子賜爵一級以上，有罪以減，年五十六免。無爵為士伍，年六十乃免者，有罪，各盡其刑。」收錄於：《漢官六種》頁 53。又根據《二年律令》〈傳律〉，漢初公卒以下免老年六十六方免老，大夫以上則年五十八免老，可見《漢官舊儀》的記載未必正確。〈傳律〉引文見本章注 161。

⁴⁴² 關於三環，大致上有三種說法，本文暫從徐世虹說，以三環為三次反覆調查，見徐世虹著：〈「三環之」、「邢復城旦舂」、「繫城旦舂某歲」解——讀《二年律令》札記〉，載於中國文物研究所編：《出土文獻研究·第六輯》（上海：上海古籍出版社，2004.12），頁 79-82；又劉洋著：〈再論秦漢律中的「三環」問題〉，載於《社會科學》2007 年第 5 期。第二種說法見睡虎地秦墓竹簡整理小組的註釋，認為當從《周禮》解釋為「三原」，也就是三次原有被告，此說頗受爭議，不過劉華祝撰文為之辯解，參見劉華祝著：〈關於秦律、漢律中的「三環」問題〉，見中國秦漢史研究會編：《秦漢史論叢（第九輯）》（西安：三秦出版社，2004），頁 319-325。第三種說法認為「三環」乃不受理案件，請原告返回三次，朱紅林對此說有較完整的討論與發揮，參見朱紅林著：〈再論竹簡秦漢律中的「三環」〉，載於氏著：《張家山漢簡《二年律令》研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2008.06），頁 80-95。

子牧殺父母，毆詈泰父母、父母、段（假）大母、主母、後母，及父母告子不孝，皆棄市。其子有罪當城旦舂、鬼薪白粲以上，及為人奴婢者，父母告不孝，勿聽。年七十以上告子不孝，必三環之。三環之各不同日而尚告，乃聽之。教人不孝，黥為城旦舂。⁴⁴³

由此可知「不孝」乃秦漢重罪，不孝者以棄市論處。除非子犯罪而必須服勞役徒刑，無法奉養父母，這種不孝是因為國家剝奪其權力，因此不受理父母告子不孝；另一種情況則是父母年七十以上，可能是考慮到老年人固執昏聩，無法自理生活，也有可能是官府考量到老年人不得奉養，生活無法自理的狀況，因此其告子不孝必須更審慎為之。由於有「七十以上告子不孝，必三環之」的規定，因此秦朝的《法律答問》方有免老告子不孝是否需要三環的問題，漢初免老的年齡為六十六歲，與「年七十以上」十分接近，但畢竟是不同的認定方式，在法律上來說，免老並不構成「必三環之」的條件，因此答曰：「亟執勿失」。⁴⁴⁴

「三環」可視為秦漢律令中謹慎小心的一面，若此制度是考量老年人精神狀況而設計的，那麼所謂酷烈苛察的秦法，其實也有其充滿感情的一面。雖然如此，不孝在法家眼中畢竟是違逆尊卑秩序的行為，因此不孝在秦時便為重罪。漢代以孝治國，不論主政者是黃老刑名還是獨尊儒術，「孝」在律令、制度中的位置只有更高而無貶抑，如察舉制度以舉孝為重點，已如本文上一章所述。劉厚琴的專書討論漢代倫理與制度的關係，兼顧傳世史料與出土文獻，將漢代之論處不孝分為下列諸要點：

- 1、 對父母不供養、侍奉不周。
- 2、 毆辱父母和尊長，殺父母和尊長。
- 3、 舉告父母、誣告父母。
- 4、 違背「為人後則為之子」之立後規定。
- 5、 居喪違禮。
- 6、 卑與尊通姦、家庭亂倫。
- 7、 危宗廟、輕廢先人之業、辱及父母。

⁴⁴³ 《二年律令與奏讞書》，頁 104。

⁴⁴⁴ 睡虎地出土的《封診式》中有「告子」條，可與《法律答問》的記載互為補充，引之如下：「告子 爰書：某里士五（伍）甲告曰：『甲親子同里士五（伍）丙不孝，謁殺，敢告。』即令令史已往執。令史已爰書：與牢隸臣某執丙，得某室。丞某訊丙，辭曰：『甲親子，誠不孝甲所，毋（無）它坐罪。』」這條資料記載了包含父告子的內容，前往拘捕的人員，以及「爰書」的寫法。見睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 156。

8、非議孝道。⁴⁴⁵

構成不孝罪的這八個內容，大多數都可以在出土律令或傳世史料中找到例證，為了避免枝蔓，這裡便不一一舉例引證。本文要討論的部分是：漢朝究竟是用什麼樣的觀點來看待不孝罪？

漢初律令對於尊卑之間的規定並不相等，也就是說，對於「子孝」的要求，比「父慈」來得高。如〈賊律〉有此二條：

賊殺傷父母，牧殺父母，毆（毆）詈父母，父母告子不孝，其妻子為收者，皆錮，令毋得以爵償、免除及贖。

父母毆笞子及奴婢，子及奴婢以毆笞辜死，令贖死。⁴⁴⁶

父母告子不孝者，不得以爵位抵償，不得免除，亦不得贖死；但父母毆打子與奴婢導致「辜死」者，卻可以贖死。這代表了人的生命在法律之前並非等價。除了殺傷之外，「告」本身也具有身份上的差別，見於《二年律令》中的〈告律〉：

子告父母，婦告威公，奴婢告主、主父母妻子，勿聽而棄告者市。⁴⁴⁷

漢律規定卑者不得告尊者，不但官府不受理案件，告發者還要被處以重刑「棄市」。這條律令顯然是建立於強化尊卑秩序，因為並無尊長不得告發卑者的規定，若父母告子不孝甚至應該「亟執勿失」。更有甚者，若子之犯罪乃牽涉到君上之權威，漢代是鼓勵「大義滅親」的。金日磾惡其長子淫亂而殺之，武帝「甚哀，為之泣，已而心敬日磾」⁴⁴⁸而王莽更兩度「大義滅親」，其子王獲殺奴，王莽切責之，竟令王獲自殺；另外一子王宇不同意王莽在宮廷的作為，王莽則「執宇送獄，飲藥死」，結果獲得了更大的讚譽。⁴⁴⁹

金日磾與王莽的例子都牽涉到政治鬥爭，其殺子的行為不能單純從維護尊尊之義理解，但儒生殺子不受「父為子隱」的孔子教訓約束，卻其來有自。王莽殺王宇之後，皇室下詔曰：「……公居周公之位，輔成王之主，而行管、蔡之誅，不以親親害尊尊，朕甚嘉之。」⁴⁵⁰用周公誅管、蔡的故事來強化尊尊大於

⁴⁴⁵ 劉厚琴著：《漢代倫理與制度關係研究》（中國社會科學出版社，2008.11），頁 9-34。

⁴⁴⁶ 《二年律令與奏讞書》，頁 105-106。

⁴⁴⁷ 《二年律令與奏讞書》，頁 146。

⁴⁴⁸ 《漢書》卷 68〈霍光金日磾傳〉。

⁴⁴⁹ 《漢書》卷 99 上〈王莽傳〉。

⁴⁵⁰ 《漢書》卷 99 上〈王莽傳〉。

親親。除此之外，《左傳》還有一則頌揚大義滅親的故事，石碯請陳桓公殺其子石厚，而君子曰：「石碯，純臣也」、「大義滅親，其是之謂乎。」⁴⁵¹可見儒家典籍中本來就存在著政治權威可凌駕於親情友愛之上的記載，與周公誅管、蔡一樣，為後世儒生提供一個擺脫孔子「父為子隱」論述，向政治權威靠攏的合理管道。

將〈告律〉的規定跟漢朝對「父子相隱」議題的處置合起來看，則更能看出儒學與吏事交揉的痕跡。先以儒學的角度言之。漢宣帝地節四年下詔論「父子相隱」，凡卑首匿尊者，皆不受連坐之罪，但尊首匿卑者，則「上請廷尉以聞」，⁴⁵²這表示後者實未除罪，由廷尉視個案定奪。宣帝的詔書與董仲舒等儒者的意見有一些落差，董仲舒斷獄引《春秋》之義認為：「父為子隱，甲宜匿乙，昭不當坐。」⁴⁵³《鹽鐵論》中的文學同樣表示：「父母之於子，雖有罪猶匿之，其不欲服罪爾。聞子為父隱，父為子隱，未聞父子之相坐也。」⁴⁵⁴對西漢前期的儒生來說，不但「子為父隱」是理所當然的，「父為子隱」也同樣無庸置疑，可見單就「父子相隱」這個議題來說，漢武帝時的儒生還保有一些先秦儒學重視情感的原貌。若董仲舒在此議題能代表儒學，則漢宣帝無疑是吏事的統領，其詔書為「父子相隱」除罪，所明白陳述的道理看似是儒家的，但所下的命令卻隱含了尊卑等差的法則，儒術之轉變由此可見。

再從吏事的角度討論之。〈告律〉以子告父母者棄市，可見法律本來就規定子不得告發父母，然而這與子首匿父母是不同的狀況。「首匿」者，不但不加告發，還要隱瞞官府、主動藏匿；「告」的意思是向官府控告，因此不「告」只是不主動告發，官府的查緝、審案並未受到干擾。在宣帝表示子首匿父母不連坐之前，律令的設計是子不得告發父母，同時也不得首匿；換言之，一旦父母有罪，子不但只能背負連坐之罪，還要同時配合官府拘捕父母，否則除了連坐之外，子還要背負首匿之罪。這樣的刑法對人民來說顯然不合情理，但一方面伸張了尊卑的秩序，同時又不阻礙吏緝拿罪犯，是一種純粹由官府角度出發的設計。宣帝下詔子首匿父母者不連坐，雖然某些程度上為了維護了尊卑秩序而修正了儒家理想，但從此罪犯能透過子、妻等，「合法的」干擾官府拘捕，此無疑是官府的一大讓步，文史文化的轉變亦由此可見。

儒家所講之孝道、倫理，是一種建立於自然的親親關係，而法家所強調的尊上、秩序，則是建立於爵位、品秩以及職官等人為的制度上。這兩種東西在戰國末年被結合在一起，反映在制度上，便是制度中明訂宗法血緣的相關規則。

⁴⁵¹ 《左傳》隱公四年。

⁴⁵² 《漢書》卷8〈宣帝紀〉。

⁴⁵³ 程樹德著：《九朝律考》，頁212。

⁴⁵⁴ 〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》，卷10〈周秦〉，頁585。

同樣借用劉厚琴的整理，關於宗法血緣規則之入律，可以分為下列幾個要點：

- 1、規定家系繼承關係。
- 2、維護父家長權利。
- 3、無子聽妻入獄。
- 4、寬宥復仇。⁴⁵⁵
- 5、確立親親得相首匿制度。
- 6、實行家屬連坐法。⁴⁵⁶

關於第一點，以家庭為爵位、財產繼承關係之主軸，不獨漢代，堪稱自古如此，漢代的特殊之處在於以律令規定母親、女兒擁有的繼承權，《二年律令》中有〈置後律〉，明確規定了爵位繼承之順序：

……令子男襲其爵。毋（無）爵者，其後為公士。毋（無）子男以女，毋（無）女以父，毋（無）父以母，毋（無）母以男同產，毋（無）男同產以女同產。毋（無）女同產以妻。諸死事當置後，毋（無）父母、妻子、同產者以大父，毋（無）大父以大母與同居數者。⁴⁵⁷

以女、以母為後，此為《唐律》所不見。又漢代戶主死亡之後，戶主繼承稱之為「代戶」，同樣有明確的法律規定：

死母子男代戶，令父若母，毋父母令寡，毋寡令女，毋女令孫，毋孫令耳孫，毋耳孫令大父母，毋大父母令同產子代戶。同產子代戶，必同居數。棄妻子不得與後妻子爭後。⁴⁵⁸

爵位為國家賜予的榮譽，其繼承順序以血緣關係為主，姻親關係為輔；但戶主必須承擔更多家庭與鄉里社會責任，在這種情況之下，與原戶主最親近的寡妻在代戶順位便提高到女兒之前。此外，秦漢鼓勵兄弟分異，因此同產子可能早已另外為戶，律令自然將其代戶之順位置於最後，並規定「必同居數」的資格限定。

⁴⁵⁵ 品鍵按：劉氏認為漢代律令的主流是禁止復仇的，換言之則其所謂的「寬宥復仇」其實並不存在於「宗法血緣入律」之中，此要點之立有自相矛盾的疑慮。事實上從章帝、和帝時期確實有以「輕侮法」寬宥為父復仇之罪，詳後述。

⁴⁵⁶ 劉厚琴著：《漢代倫理與制度關係研究》，頁 41-94。

⁴⁵⁷ 《二年律令與奏讞書》，頁 236。

⁴⁵⁸ 《二年律令與奏讞書》，頁 238。

漢代代戶常有違背〈置後律〉之代戶順序者，但法律似乎並未嚴懲追究，這代表在某些特定的情況下，家長的威權可能在法律規定之上。⁴⁵⁹簡單的推想是：對統治者來說，對父母盡孝具有對君上盡忠的意味，因此「家庭」可視為「朝廷」的縮小版，如此一來朝廷賦予家長在家庭內擁有較高的權威，也就不令人意外。當然，也不能排除〈置後律〉有所修訂的可能性。

關於第二點維護父家長權利，漢代的父家長權威雖然日益鞏固、加強，但與先秦之宗法社會，或宋明理學大盛之時期相比，漢代的家長威權還是相對比較弱的，如嫁女一事，東漢有個故事：

同縣孟氏有女，狀肥醜而黑，力舉石臼，擇對不嫁，至年三十。父母問其故。女曰：「欲得賢如梁伯鸞者。」⁴⁶⁰

女兒有權「擇對不嫁」，父母還要「問其故」，可見漢代的父母未必擁有絕對主婚權。另一個可供參考的故事是古詩〈孔雀東南飛〉，詩中女主角劉蘭芝回家後，縣令遣媒來求婚，結果母親先跟女兒對話，女兒不願再嫁，而母親也因此回絕了媒人。⁴⁶¹本文上一章曾經透過〈孔雀東南飛〉討論漢代女子的貞節觀念並不如後世堅決，這裡則用來說明漢代家庭的父母權威不如唐宋以後。女子的貞節觀念與父母權威是否具有相互關係，十分耐人尋味。

第三點無子聽妻入獄，使當死之罪犯留有後代，是漢代血緣關係進一步增強的表現。與第一點所見的爵位繼承制度合而觀之，則漢代雖然同意妻子擁有繼承權，但血緣關係畢竟處於較高順位，尤其子男的地位十分凸顯；在這種情況之下，令妻入獄以求子，不過是符合社會期待的作法。此外，由於漢代的社會結構以小家庭為主，兄弟分異的習俗會使奉養父母者顯得比較少，而突顯出立後的重要性。

第五點關於親親首匿，前文已經討論過了。第六點，家屬連坐法為商鞅以下固有的法律，直到漢文帝時：「除收帑諸相坐律令」，頗有減輕刑罰之意，此後家屬連坐的罪刑大大減少，僅以謀反、大逆不道等重大罪名為主。此後一直到東漢末年，除非特殊情況，一人有罪而家屬沒官為奴的「收拏法」頂多偶爾執行，並非法律之常態。⁴⁶²總而言之漢代的家屬連坐法，範圍小得多，也比先秦輕微得多。

⁴⁵⁹ 劉厚琴舉了數個例子，主要是寡母的威權大過子男，並認為這是由孝道延伸出尊母風氣的影響。見劉厚琴著：《漢代倫理與制度關係研究》，頁 55-57。

⁴⁶⁰ 《後漢書》卷 83〈逸民列傳〉

⁴⁶¹ 逢欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局 1983.09）題為〈古詩為焦仲卿妻作〉，頁 283-286。

⁴⁶² 參見于振波著：《秦漢法律及社會》（長沙：湖南人民出版社，2000.03），頁 101-106。

特別要談一談第四點。漢代復仇風氣熾烈，已以為學界所共知，然而這不代表對於復仇殺人在漢代都是合法的，法制與經義在其中頗有討論空間。西漢成帝時浩商之母受辱於義渠長，浩商殺義渠長妻子六人後亡，此事驚動朝廷，最後浩商捕得伏誅。⁴⁶³又東漢建武二十五年防廣為父報讎而繫獄，後由於防廣之母病死，縣令鍾離意要放其歸家，縣中丞、掾皆為之爭：

〔縣〕人防廣為父報讎，繫獄，其母病死，廣哭泣不食。意憐傷之，乃聽廣歸家，使得殯斂。丞掾皆爭，（鍾離）意曰：「罪自我歸，義不累下。」遂遣之。廣斂母訖，果還入獄。意密以狀聞，廣竟得以減死論。⁴⁶⁴

防廣為父報仇不但是犯罪，被捕繫獄後，縣之屬吏還不能輕易依人情縱之。由此可知西漢以及東漢初年，為血親報仇殺人便是犯罪。劉厚琴以「寬宥復仇」作為要點之一的原因，在於地方官吏往往包庇復仇，而形成了「以孝枉法」的情況。⁴⁶⁵

為血親復仇為親情的展現，因此在經典中有不少正面支持復仇的言論，如《禮記》：「父之讎弗與共戴天，兄弟之讎不反兵，交游之讎不同國。」⁴⁶⁶又《春秋公羊傳》：「子不復讎，非子也。」⁴⁶⁷等等，可見儒家主張在合理的情況下，可依親疏遠近的關係復仇，⁴⁶⁸這與法家主張禁私鬥顯然是背道而馳的。漢承秦制，報仇殺人為犯罪，但是在儒學擴張的情況下，復仇卻因此佔據了道德的高度，甚至一度出現寬宥復仇的律令，即東漢前期的「輕侮法」：

建初中，有人侮辱人父者，而其子殺之，肅宗賞其死刑而降宥之，自後因以為比。是時遂定其議，以為輕侮法。（張）敏駁議曰：「夫輕侮之法，先帝一切之恩，不有成科班之律令也。夫死生之決，宜從上下，猶天之四時，有生有殺。若開相容恕，著為定法者，則是故設姦萌，生長罪隙。孔子曰：『民可使由之，不可使知之。』《春秋》之義，子不報讎，非子也。而法令不為之減者，以相殺之路不可開故也。……」議寢不省。

⁴⁶³ 《漢書》卷 84〈翟方進傳〉：「會北地浩商為義渠長所捕，亡，長取其母，與豕豬連繫都亭下。商兄弟會賓客，自稱司隸掾、長安縣尉，殺義渠長妻子六人，亡。……浩商捕得伏誅，家屬徙合浦。」

⁴⁶⁴ 《後漢書》卷 41〈第五鍾離宋寒列傳〉。

⁴⁶⁵ 劉厚琴著：《漢代倫理與制度關係研究》，頁 74-79。

⁴⁶⁶ 《禮記》卷 3〈曲禮上〉

⁴⁶⁷ 《春秋公羊傳》卷 3 隱公十一年。

⁴⁶⁸ 《禮》、《春秋》等經傳中的復仇觀並不完全統一，參見李隆獻著：〈「五倫復仇觀」的緣起及嬗變〉，載於氏著：《復仇觀的省察與詮釋——先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》（臺北：國立台灣大學出版中心，2012.11），頁 12-44。

敏復上疏曰：「臣敏蒙恩，特見拔擢，愚心所不曉，迷意所不解，誠不敢苟隨眾議。臣伏見孔子垂經典，皋陶造法律，原其本意，皆欲禁民為非也。未曉輕侮之法將以何禁？必不能使不相輕侮，而更開相殺之路，執憲之吏復容其姦枉。……王者承天地，順四時，法聖人，從經律。願陛下留意下民，考尋利害，廣令平議，天下幸甚。」和帝從之。⁴⁶⁹

章帝以皇帝之尊赦免因侮辱己父而殺人的罪犯，從此成為類似案件依循的判例，稱之為「輕侮法」。和帝時張敏主張廢除，理由是此為先帝一切之恩（一切：權宜也），不應該讓寬恕成為定法，否則是「開相殺之路」。經過了兩次上書，和帝同意其意見將此法廢除。

輕侮法有其經術上的意義，比較接近儒家倫理思想，若要以經義斷獄，原心論罪，則輕侮法當有存在的必要。張敏多次引述孔子、《春秋》之言論，可見其熟讀經書，並不是一個純粹的文吏。然而張敏引述經典卻不是為了以經義證己之論，相反的，他引「《春秋》之義，子不報讎，非子也」的目的，是為了表述「法令不為之減者，以相殺之路不可開故也」的論點，換言之張敏認為《春秋》之義不足以改變法令，這在流行《春秋》決獄的漢代是相當罕見的。

從法治的角度來看，殺他人容易留下證據，但口出侮辱卻隨風而逝，若輕侮成為判例，加害者只需要認定被害者曾經侮辱己之父母，由於被害者死無對證，長吏根本難以追查。這也就是張敏所強調的「故設姦萌，生長罪隙」、「執憲之吏復容其姦枉」的重大法治漏洞。張敏議論「輕侮法」的廢除，毫無疑問是站在法家的立場，而和帝也同意了，代表即使到了東漢中期，文吏文化仍有堅持法家思想的一面。

廢除輕侮法不代表官府無法寬宥復仇，地方長吏可設法給予復仇者減死，前述鍾離意使防廣得以減死論便是一例。東漢後期士風逐漸走向激詭，社會輿論更與官府聯手，寬赦為血親復仇者，以桓帝時緱玉故事為例：

緱氏女玉為父報讎，殺夫氏之黨，吏執玉以告外黃令梁配，配欲論殺玉。
（申屠）蟠時年十五，為諸生，進諫曰：「玉之節義，足以感無恥之孫，激忍辱之子。不遭明時，尚當表旌廬墓，況在清聽，而不加哀矜！」配善其言，乃為讞得減死論。鄉人稱美之。⁴⁷⁰

緱玉為父報讎為吏所執，申屠蟠以諸生諫梁配，主張當表彰其節義，而梁

⁴⁶⁹ 《後漢書》卷 44〈鄧張徐張胡列傳〉

⁴⁷⁰ 《後漢書》卷 53〈周黃徐姜申屠列傳〉

配亦從善如流，設法使讞得減死。申屠蟠的進諫與梁配之讞減死獲得了鄉人之稱美，可見復仇雖為死罪，但社會輿論卻是傾向寬宥復仇。此外，亦可得知儒學經術雖逐步成為漢代言論之主流，律令制度卻未與之配合改變，在吏治清明的時候，復仇恐怕都是依法正刑。⁴⁷¹東漢末年朝廷頻繁的下詔大赦天下，與彌補此「輿論——法制」之差異頗有關連，結果反而造成了法治崩壞，⁴⁷²張敏所憂心之後果，雖未因輕侮法而出現，卻因氾濫之赦宥而成真。

綜合來說，漢代的法制中已經包含了父子、兄弟（同產）等家庭倫理觀念，但是將倫理關係入律，卻可能是來自於維護尊卑秩序的考量。在法律中強調等差、尊卑的關係，可以追溯到商鞅變法，⁴⁷³此後的倫理關係中的「親親」便不得不與「尊尊」混為一談，也就是將「君臣」比擬為「父子」。如蘇武故事，降匈奴之李陵，意欲勸降蘇武，蘇武嚴詞曰：

（蘇）武父子亡功德，皆為陛下所成就，位列將，爵通侯，兄弟親近，常願肝腦塗地。今得殺身自效，雖蒙斧鉞湯鑊，誠甘樂之。臣事君，猶子事父也，子為父死亡所恨。願勿復再言。⁴⁷⁴

相較於戰國游士之周遊，「臣事君，猶子事父」的思想為兩漢以後士人共通的觀念。⁴⁷⁵法家強調尊君，而漢朝君王之大力提倡孝道，並將孝道入律，當然與這樣的觀念有直接關係。儒家經典有能助於強化忠君者，《春秋公羊傳》借伍子胥之口談論父仇與君義矛盾時的取捨便是：

臣聞之：事君猶事父也。虧君之義，復父之讎，臣不為也。⁴⁷⁶

這種忠君勝於孝親的觀念，與其說是孔子的教訓，不如說更接近於韓非的法家理想。

從秦到漢末，乃至於到唐宋以後，「孝」不管在思想上、社會上還是制度層面上，都持續的被強化，然而這個儒家所重視的美德，卻也在強化的過程中

⁴⁷¹ 參見李隆獻著：〈先秦至唐代復仇型態的省察與詮釋〉，載於氏著：《復仇觀的省察與詮釋——先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》，頁 108-110。

⁴⁷² 參見拙作：《〈潛夫論〉所反映之東漢流民問題》（高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，2006.06），頁 90-96。

⁴⁷³ 參見楊振紅著：〈從出土秦漢律看中國古代的禮、法觀念及其法律體現——中國古代法律之儒家化說商兌〉，《中國史研究》，2010 年第 4 期，頁 75-106。

⁴⁷⁴ 《漢書》卷 54〈李廣蘇建傳〉

⁴⁷⁵ 亦見於嚴助之上書，見《漢書》卷 64 上〈嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳〉：「（嚴助）上書謝稱：『春秋天王出居于鄭，不能事母，故絕之。臣事君，猶子事父母也，臣助當伏誅。』」

⁴⁷⁶ 《春秋公羊傳》卷 26 定公四年。

逐漸轉化。孝的轉化大致上可以分為三個層面，其一是父子關係由雙向的親親，變成單向的尊尊。先秦儒家所期待的「父慈子孝」理想，「子孝」的部分在官府與儒生們的推波助瀾下成為傳統中國文化的核心，而「父慈」卻在秦漢時期被弱化、忽略，父子倫理因此由情感關係轉變為尊卑關係。其二是父子倫理的擴大解釋，家庭裡的父子關係被延伸到君臣，乃至於君民之間。以皇帝、官吏為父子者，如平帝崩，王莽等議定：「天下吏六百石以上皆服喪三年」；⁴⁷⁷以長官為父者，如桓典棄官為國相王吉：「收斂歸葬，服喪三年」⁴⁷⁸可見當時天下、朝廷是以皇帝為家長的大家庭，而君民、君臣關係則可謂大家庭中的大父子。其三則是君臣被視為更高層的父子關係，當「君臣」與「父子」不能兩全時，當以君臣之義為先。這個部分可以舉春秋時代吳起故事作為對照：吳起仕魯，殺妻以求將，母死而不歸，結果不但其師曾子與之絕，魯君也因此謝之；相反的，漢代高「臣事君，猶子事父」之言行，如蘇武故事，李陵贊其為「義士」，與蘇武同行而歸漢者，賜田宅、錢、帛而拜官、封侯者有之。更有甚者，則有因「大義滅親」而殺子事君的例證，其與春秋時代吳起之差別由此可見。

從孔子強調「父為子隱、子為父隱」的親親倫理，到《左傳》的「大義滅親」，以及韓非、董仲舒的「三綱」說，經過了諸子百家的洗禮，於西漢前期便已經統合於儒家的大旗底下。學術的建構早已初步完成，但秦及漢初社會的家庭倫理並不堅強，代表學術的社會實踐並未完成。此外，雖然法律中已經納入一些倫理觀念了，但而法制律令的變革還需要更多時間來進行。賈誼批評秦俗曰：

商君違禮義，棄倫理，并心於進取，行之二歲，秦俗日敗。秦人有子，家富子壯則出分，家貧子壯則出贅。假父耰鉏杖犂，耳慮有德色矣；母取瓢碗箕帚，慮立訊語。抱哺其子，與公併踞。婦姑不相說，則反脣而詬。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。⁴⁷⁹

秦漢確實存在著「子壯則出分」的風俗，雖然賈誼的批評帶有儒生的偏見，所論不能盡信，但說秦的家庭關係不如儒學擴張後的社會來得和諧有禮，應該是合理的推測。張家山漢簡《奏讞書》中有一「和奸案」的討論，可以證明秦及漢初的律令制度對於倫理的看法，頗異於儒家禮教：

今廷史申（繇）徭使而後來，非廷尉當。議曰：當非是。律曰：不孝棄市。

⁴⁷⁷ 《漢書》卷 99 上〈王莽傳〉

⁴⁷⁸ 《後漢書》卷 37 〈桓榮丁鴻列傳〉

⁴⁷⁹ 〔西漢〕賈誼著；閻振益、鍾夏校注：《新書校注》，卷 3 〈時變〉，頁 97。

有生父而弗食三日，吏且何以論子？廷尉穀等曰：當棄市。有（又）曰：有死父，不祠其冢三日，子當何論？廷尉穀等曰：不當論。有子不聽生父教，誰與不聽死父教罪重？穀等曰：不聽死父教無罪。有（又）曰：夫生而自嫁，罪誰與夫死而自嫁罪重？廷尉穀等曰：夫生而自嫁，及取（娶）者，皆黥為城旦舂。夫死而妻自嫁、取（娶）者無罪。有（又）曰：欺生夫，誰與欺死夫罪重？穀等曰：欺死夫無論。⁴⁸⁰

從判例的討論可以得知，除了「不孝棄市」的律令之外，有夫之婦自嫁，則婦人與娶者都有罪，具有維護夫妻倫理的意義在。然而這樣的父子、夫妻倫理顯然止於生、死之界線，一旦父死、夫亡，律令的規定便寬鬆得多，諸如不聽父教、欺夫等，均無罪而不當論。這個和奸案判例所引述的秦漢律令與儒家「事死如事生，事亡如事存」⁴⁸¹是衝突的，可知西漢人民「事生」超越「事死」，而律令與社會風俗都視為理所當然。⁴⁸²

反觀東漢中後期士風之激詭，服喪往往過制，如申屠蟠喪父：「九歲喪父，哀毀過禮。服除，不進酒肉十餘年。每忌日，輒三日不食。」⁴⁸³申屠蟠雖是諸生，然而家貧，傭為漆工，並不是什麼世家大族，其「哀毀過禮」當為個人情感與社會風氣的雙重因素使然；又崔寔葬父：「剽賣田宅，起冢塋，立碑頌。葬訖，資產竭盡。」⁴⁸⁴父親在世時，不至於竭盡資產而供養，為了葬父竟需剽賣田宅，到這般地步，社會風氣顯然迫使士人與基層百姓「事死」超越「事生」。

本文這兩章談了很多學術思想的傳播與教化，總而言之為了適應新時代、新政體，儒家的倫理思想早先一步吸收了法家尊卑秩序的想法，從孔子到董仲舒，儒家有了很大的變化。然而雖然符合大一統需要的儒家思想早已於西漢前期完成了，但多數地區的社會風氣還近乎野蠻，並未為之扭轉，大一統的法律制度也無法與理想中的制度配合。西漢儒生倡言改制，希望能透過政治制度的改造，一舉完成政治實踐，原由於此，而王莽的興起與滅亡，正代表著理想與現實還有很大的差距，已經如上一章所述。

王莽的失敗代表著儒生理想的一大挫折，但儒學仍持續透過士人（包含儒生與文吏），運用各種方式廣泛的向社會基層傳播，施行教化，並且循序漸進的修

⁴⁸⁰ 《二年律令與奏讞書》，頁 374。

⁴⁸¹ 《左傳》哀公十五年。又《荀子》〈禮論〉、《禮記》〈中庸〉均有相同言論。

⁴⁸² 關於《奏讞書》中和奸案與秦漢倫理的相關討論，參見邢師義田著：〈秦或西漢初和奸案中所見的親屬倫理關係——江陵張家山二四七號墓《奏讞書》簡 180-196 考論〉，載於邢師著：《天下一家：皇帝、官僚與社會》，頁 489-539。

⁴⁸³ 《後漢書》卷 53 〈周黃徐姜申屠列傳〉。

⁴⁸⁴ 《後漢書》卷 52 〈崔駰列傳〉。

訂法律，如孝廉、養老等制度的實施便是。⁴⁸⁵其中還是有依違於儒、法之間而產生衝突者，如輕侮法的出現與廢除便是，但總體來說，轉化後儒家思想是時代所趨，法制太過僵化，只好透過其他手段達成目的。儒生們達成社會實踐的方法不少，但若要透過政治體制，最有效也最能適應地方風土民情的，恐怕還是地方長吏們以條教等彈性施政，以及引導朝廷進行頻繁的赦宥。不過這樣的方式卻可能加速了漢朝法制的衰頹，東漢末年律令往往不能約束犯罪，而社會風氣又頗有偏激、失控的疑慮，復仇殺人而覬赦者，偽飾狡詐以干譽者，形成漢末社會的一大特色。漢儒理想中的教化終究無法與法制緊密結合，反而在激詭的士風中，成為摧毀法制的原凶之一。

第五節 士族與律令學

一、漢代律令學的起落

律令為管理百姓與政治實務之所需，按理說應以簡單明白為要，務必使更多的吏民能輕鬆理解，如漢文帝之語：「卑之，毋甚高論，令今可施行也。」⁴⁸⁶相對於空有理論而難以實踐的諸子學說而言，可施行而已然施行的秦漢律令當然是「毋甚高論」。儘管如此，律令畢竟是書於竹帛的文化產物，必須經過一定程度的學習才能瞭解；加上人事千變萬化，如何對應原則上不能輕易變動的律令條文也是考驗。因此律令之散播與法吏之斷獄，都有必要從師學習，《商君書》將這種律令之師的角色稱之為法官：

天子置三法官；殿中置一法官，御史置一法官及吏，丞相置一法官，諸侯郡縣皆各為置一法官及吏，皆比秦一法官。郡縣諸侯一受禁室之法令，并學問所謂。吏民欲知法令者，皆問法官，故天下之吏民無不知法者。吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官也。遇民不循法，則問法官，法官即以法之罪告之，民即以法官之言正告之吏。吏知其如此，故吏不敢以非法遇民，民又不敢犯法。⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ 除劉厚琴之著作外，另可參見李文玲、杜玉奎著：《儒家孝倫理與漢唐法律》（北京：法律出版社，2012.08）。

⁴⁸⁶ 《史記》卷 102〈張釋之馮唐列傳〉

⁴⁸⁷ 〔東周〕商鞅著；蔣禮鴻校注：《商君書錐指》，卷 5〈定分〉，頁 143-144。

《商君書》所說的：「吏民欲知法令者，皆問法官」與李斯上奏的：「若欲有學法令，以吏為師」是一樣的道理，也就是說商鞅所設置的諸法官，其實就是秦以吏為師的藍本。從秦與西漢初年以吏為師的情況來看，所謂的律令學，其實是一層一層向下傳遞的，基層官吏向高層官吏請教，問答的結果書寫為教本，再由基層官吏向更基層的吏民（或史學童）傳播，睡虎地出土之秦簡《法律答問》以及張家山漢簡《奏讞書》，都可視為律令學傳遞的教本。

既然律令是一層一層向下傳遞、教學的，那麼當地方基層對律令有疑慮而逐層向上請教時，朝廷當然必須有數名精通律令，可以作出最後處置的人員。平獄者便是律令師，從這個角度來看，任廷尉者，當為漢代律令學的核心人物，《後漢書·百官志》云：

廷尉，卿一人，中二千石。本注曰：掌平獄，奏當所應。凡郡國讞疑罪，皆處當以報。正、左監各一人。左平一人，六百石。本注曰：掌平決詔獄。⁴⁸⁸

廷尉為漢代司法官之首，天下有不能決之獄，最終將移交廷尉定奪，因此景帝詔云：「獄，重事也。人有智愚，官有上下。獄疑者讞有司。有司所不能決，移廷尉。」⁴⁸⁹史書中「事下廷尉」、「下廷尉治」之案例不勝枚舉，已無須引證。而景帝所強調的「人有智愚，官有上下」，正表明了律令並非人人皆可曉習，而廷尉當為律令學中的佼佼者，方得以平天下之用法。

廷尉身負如此重任，廷尉府之屬吏當然也必須是精通律令才行。漢代察舉人才分為數科，而選廷尉之正、監、平等屬吏，則選其中明律令者，此亦見於史書記載：

刺史舉民有茂材，移名丞相，丞相考召，取明經一科，明律令一科，能治劇一科，各一人。……選廷尉正、監、平，案章取明律令。……⁴⁹⁰

由此可知明律令與明經、能治劇並列，為察舉茂才的標準之一，而部分吏職則以明律令者除補。⁴⁹¹前文曾經討論過漢代「以吏為師」的施行情況，可以

⁴⁸⁸ 《後漢書》志第 25〈百官二〉。

⁴⁸⁹ 《漢書》卷 5〈景帝紀〉

⁴⁹⁰ 〔東漢〕衛宏著；〔清〕紀昀等輯：《漢官舊儀》，見《漢官六種》，頁 37。

⁴⁹¹ 除了廷尉之外，如治書侍御史，見《後漢書》志第 26〈百官三〉：「治書侍御史二人，六百石。本注曰：掌選明法律者為之。凡天下諸讞疑事，掌以法律當其是非。」

說只要是在基層累積過行政經驗的合格文吏，必定要擁有「治官民頗知律令」的能力，治獄平者得升遷，反之則遭罷黜，因此不單廷尉必須明習法律，丞相、御史大夫等最高行政首長也非熟悉律令不可。⁴⁹²明律令與決獄為一體之兩面，與儒家經術先有理想後謀實踐正好相反，秦漢律令學的背後雖有韓非子等法家思想作為指導原則，但整體而言是透過各式各樣的行政實務建立起來的。

然而為了適應地廣人眾的天下，漢朝的律令條文不得不日益膨脹。高祖入關時「約法三章」，很快就因為「三章之法不足以禦姦」而有蕭何之「作律九章」，漢武帝欲推動變革，又不得不以張湯、趙禹等「條定法令」，律令竟膨脹數百倍。《漢書·刑法志》云：

及至孝武即位，……於是招進張湯、趙禹之屬，條定法令，作見知故縱、監臨部主之法，緩深故之罪，急縱出之誅。其後姦猾巧法，轉相比況，禁罔寢密。律令凡三百五十九章，大辟四百九條，千八百八十二事，死罪決事比萬三千四百七十二事。文書盈於几閣，典者不能遍睹。⁴⁹³

《漢書·刑法志》對漢武帝時期「條定法令」的評論不無儒生偏見，但律令在此之後由「九章」暴增至「三百五十九章」，定然變得極為繁瑣，無疑阻礙了文吏、百姓知曉律令。此數字為宣帝時廷尉于定國所計，⁴⁹⁴當時已經有鄭昌「不若刪定律令」⁴⁹⁵的建言，元帝初即位，更下詔議蠲減律令：

元帝初立，乃下詔曰：「夫法令者，所以抑暴扶弱，欲其難犯而易避也。今律令煩多而不約，自典文者不能分明，而欲羅元元之不逮，斯豈刑中之意哉！其議律令可蠲除輕減者，條奏，唯在便安萬姓而已。」⁴⁹⁶

儒家主張道之以德，齊之以禮，而律令旨在追求道之以政，齊之以刑，因此「純任德教」的元帝蠲除輕減律令，或許可作為漢代霸、王道消長的指標之

⁴⁹² 丞相雖然是最高行政首長，但丞相府與縣廷郡府一樣，也擔負著以吏為師的責任，如嚴延年，《漢書》卷 90〈酷吏列傳〉：「嚴延年……其父為丞相掾，延年少學法律丞相府，歸為郡吏。其他明載需明習律令之職官，參見邢師著：〈秦漢的律令學——兼論曹魏律博士的出現〉，載於邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》，頁 31-37。

嚴延年字次卿，東海下邳人也。其父為丞相掾，延年少學法律丞相府，歸為郡吏。

⁴⁹³ 《漢書》卷 23〈刑法志〉

⁴⁹⁴ 《魏書》卷 111〈刑罰志〉：「于定國為廷尉，集諸法律，凡九百六十卷，大辟四百九十條，千八百八十二事，死罪決比，萬三千四百七十二條，諸斷罪當用者，合二萬六千二百七十二條。」

⁴⁹⁵ 鄭昌所言，見《漢書》卷 23〈刑法志〉

⁴⁹⁶ 《漢書》卷 23〈刑法志〉

一。不過就算不論儒家「施仁政於民」、「省刑罰」⁴⁹⁷的理想，律令煩多至「自典文者不能分明」，也不符合法家「使民知之」⁴⁹⁸的原則。原則上來說，刪減律令應該是當時儒生、文史的共同意見，但漢朝之律令非但沒有減少，從武帝到成帝不過百年，大辟之刑又翻了一倍：

至成帝河平中，復下詔曰：「〈甫刑〉云『五刑之屬三千，大辟之罰其屬二百』，今大辟之刑千有餘條，律令煩多，百有餘萬言，奇請它比，日以益滋，自明習者不知所由，欲以曉喻眾庶，不亦難乎！於以羅元元之民，夭絕亡辜，豈不哀哉！其與中二千石、二千石、博士及明習律令者議減死刑及可蠲除約省者，令較然易知，條奏。……」⁴⁹⁹

元、成二帝議減死刑的詔書反映出西漢後期律令學的幾個重點，其一：儘管元帝下詔輕減死刑，大辟之刑卻從「四百九條」又增加到「千有餘條」，代表律令學之發展自有其脈絡，與經學的影響力並行，朝廷原則性的下詔，未必能一舉扭轉其發展。其二：元帝雖然有純任德教的企圖，但詔書並未引〈甫刑〉（也就是《尚書·呂刑》）為證，而強調「豈刑中之意」，成帝詔書則反之。可見元帝初即位時經學的發展尚未能凌駕於律令學之上，成帝時則形勢頗有改變，應與「經義決獄」隨時間推進而深化有關。其三：成帝時有資格議減死刑者為「中二千石、二千石、博士及明習律令者」，其中「明習律令者」沒有疑慮；「中二千石」與「二千石」都是高宦，理當經過一定程度的政治實務，因此朝廷重視其議論；「博士」皆為通經之儒生，未必明習律令，經學博士可議減死刑，除了表示儒學持續擴張之外，亦可見漢代的律令學由重視實務經驗逐漸轉向理論闡述。這個部分同樣與經義決獄有直接的關係。

整體來說，隨著儒學的擴張，律令學的發展也不得不受到經術的影響。東漢時大辟之刑已大幅刪減，永元六年時任廷尉的陳寵議曰：

（陳）寵又鈎校律令條法，溢於甫刑者除之。曰：「臣聞禮經三百，威儀三千，故〈甫刑〉大辟二百，五刑之屬三千。禮之所去，刑之所取，失禮則入刑，相為表裏者也。今律令死刑六百一十，耐罪千六百九十八，贖罪以下二千六百八十一，溢於甫刑者千九百八十九，其四百一十大辟，千五百耐罪，七十九贖罪。《春秋保乾圖》曰：『王者三百年一蠲法。』」

⁴⁹⁷ 《孟子》〈梁惠王上〉：「……王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。……可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。」

⁴⁹⁸ 《韓非子》〈五蠹〉：「法莫如一而固，使民知之。」

⁴⁹⁹ 《漢書》卷23〈刑法志〉

漢興以來，三百二年，憲令稍增，科條無限。又律有三家，其說各異。宜令三公、廷尉平定律令，應經合義者，可使大辟二百，而耐罪、贖罪二千八百，并為三千，悉刪除其餘令，與禮相應，以易萬人視聽，以致刑措之美，傳之無窮。」⁵⁰⁰未及施行，會坐詔獄吏與囚交通抵罪。

陳寵生於律令之家，為東漢初年律令學的代表人物之一。從陳寵的言論可以得知此時議減刑法不但引〈甫刑〉為證，諸如《禮》、《春秋緯》等文獻都是刪減律令的參考，務必使律令「應經合義」、「與禮相應」。跟成帝時期相比，大辟之刑由「千有餘條」刪減至「六百一十」，距離〈甫刑〉所記載的「大辟二百，五刑之屬三千」還有不小的差距。《魏書·刑罰志》記載：「後漢二百年間，律章無大增減。」⁵⁰¹可見將溢於〈甫刑〉者悉數刪除的主張並沒有被實行。

以常理推斷，中國之大，維護法制必然有不得不保留的律章，因此雖然常有刪減律令以求應經合義的言論，「大辟二百，五刑之屬三千」的理想終究無法實行。與輕侮法被廢除的情況一樣，理念與實務有其難以調和的差距。話雖如此，儒學經術畢竟還是透過了其他方式影響了律令學的發展，《晉書·刑法志》批評其漢律決事比「錯糅無常」：

漢承秦制，蕭何定律，除參夷連坐之罪，增部主見知之條，益事律興、廐、戶三篇，合為九篇。叔孫通益律所不及，傍章十八篇，張湯越宮律二十七篇，趙禹朝律六篇，合六十篇。又漢時決事，集為令甲以下三百餘篇，及司徒鮑公（昱）撰嫁娶辭訟決為法比都目，凡九百六卷。世有增損，率皆集類為篇，結事為章。一章之中或事過數十，事類雖同，輕重乖異。而通條連句，上下相蒙，雖大體異篇，實相採入。盜律有賊傷之例，賊律有盜章之文，興律有上獄之法，廐律有逮捕之事，若此之比，錯糅無常。⁵⁰²

把以上諸條史料綜合起來看，漢代「律令煩多」的狀況其實可以包含了三個問題，其一是律令日增，科條無限，也就是法規過多；其二是故事集結為篇章，不但案例過多，且錯糅無常；其三則是律說分家，其說各異。這三個問題層層相疊，千絲萬縷。律令科條動輒數百條，每個施行過的法規都留下了「故事」，後人可依故事決之，稱之為「比」。⁵⁰³由於故事可用於決事，因此具有一

⁵⁰⁰ 《後漢書》卷 46〈郭陳列傳〉

⁵⁰¹ 《魏書》卷 111〈刑罰志〉。

⁵⁰² 《晉書》卷 30〈刑法〉。

⁵⁰³ 關於漢代的「故事」，參見邢師義田著：〈從「如故事」和「便宜從事」看漢代行政中的經常

定的約束力，因此東漢鮑昱等依事類相從而編了決事集，使公府得以「奉以為法」。⁵⁰⁴故事分門別類集結為篇章，有時候事類相同，故事卻有輕重程度上的差異，因此每章之下都有數十故事，又有時候一個故事牽涉了不同類別的律令，因此可能重出於不同事類之中，故事與律令的配合於是錯糅無常。律令科比如此龐雜，不但造成了律令學的困難，法律條文更可依不同故事而有不同解釋，班固云：

文書盈於几閣，典者不能遍睹。是以郡國承用者駁，或罪同而論異。姦吏因緣為市，所欲活則傅生議，所欲陷則予死比，議者咸冤傷之。⁵⁰⁵

「罪同而論異」、「所欲活則傅生議，所欲陷則與死比」等情況的出現，不得不檢討此與經義決獄所採用的「原心定罪」原則有關。這樣的弊病催生了解釋律令的學說，律令學從此不單只是明習律令而已，還有諸家異說，此即陳寵所謂「律有三家，其說各異」是也。

與經學之有家法一樣，律令也因為解釋與決事異同而有私家傳授的情況。「律有三家」究竟是哪三家，史書並未明言，兩漢明習律令者眾，但以律言家私傳者，如東漢初年郭弘之學「小杜律」：

郭躬字仲孫，潁川陽翟人也。家世衣冠。父弘，習小杜律。⁵⁰⁶

小杜律中的「小杜」指西漢之杜延年，李賢注曰：

杜周武帝時為廷尉、御史大夫，斷獄深刻。少子延年亦明法律，宣帝時又為御史大夫。對父故言小。

「對父故言小」，則小杜律之外，當有「大杜律」，也就是杜周所教之律。大杜律可見於〈車騎將軍馮緄碑〉：

君諱緄，字皇卿，幽州君之元子也。少耽學問，習父業，治《春秋》嚴，韓《詩》倉氏，兼律大杜。⁵⁰⁷

與權變》，載於邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》，頁 381-412。

⁵⁰⁴ 《後漢書》卷 46〈郭陳列傳〉。引文詳後。

⁵⁰⁵ 《漢書》卷 23〈刑法志〉。

⁵⁰⁶ 《後漢書》卷 46〈郭陳列傳〉。

⁵⁰⁷ [宋]洪适編著：《隸釋·隸續》（北京：中華書局，1985.11），《隸釋》卷 7，頁 13 右

「春秋嚴」為嚴彭祖所傳之公羊《春秋》，《漢書》記載嚴彭祖與顏安樂俱事眭孟，「由是公羊《春秋》有顏、嚴之學」；⁵⁰⁸「韓《詩》倉氏」當為倉氏所傳之韓《詩》。⁵⁰⁹嚴氏、倉氏都是經學家法，大杜則是律令學家法。漢代士人經律兼修，將經學中的家法移植到複雜的律令學中，並不令人意外。⁵¹⁰

大杜杜周是西漢酷吏的代表人物之一，《漢書》云其治「大抵放張湯」，為了逢迎主上，乃至於「不循三尺法」，又大興詔獄，不服者「以掠笞定之」。杜周諸子為郡守，治皆酷暴，只有少子小杜杜延年「行寬厚」，對律令刑獄所採取的原則不同於其父。⁵¹¹受到儒家思想的影響，班固、范曄等史家都認為理當先立禮教，後明刑法，因此對於杜周「酷暴」的治獄方式頗多批評，而對於較寬厚的杜延年表示讚許，對小杜律的傳人的著墨也比較多。前述習小杜律之郭弘，其後代子孫皆「家世掌法」，顯然以小杜律為「家業」，《後漢書》記云：

（郭）躬少傳父業，講授徒眾常數百人。後為郡吏，辟公府。

躬家世掌法，務在寬平，及典理官，決獄斷刑，多依矜恕，乃條諸重文可從輕者四十一事奏之，事皆施行，著于令。

中子晷，亦明法律，至南陽太守，政有名跡。弟子鎮。

鎮字桓鍾，少修家業。

長子賀當嗣爵，讓與小弟時而逃去。……賀弟禎，亦以能法律至廷尉。

鎮弟子禧，少明習家業，兼好儒學，有名譽，延熹中亦為廷尉。

郭氏自弘後，數世皆傳法律，子孫至公者一人，廷尉七人，侯者三人，

刺史、二千石、侍中、中郎將者二十餘人，侍御史、正、監、平者甚眾。

512

從東漢初年的郭弘開始，郭躬、郭晷、郭鎮、郭禎、郭禧，皆以家傳法律致高宦而名列正史傳記，是以律令為仕宦基礎的士族。律令有家法，亦有世代以律令為家學者，前者始於西漢，而後者則見於東京，從史書多重德輕刑的記

⁵⁰⁸ 《漢書》卷 88〈儒林傳〉

⁵⁰⁹ 《韓詩》倉氏未見於史傳，《漢書》卷 88〈儒林傳〉云《韓詩》有王、食、長孫之學，則「倉氏」或為「食氏」之誤。不過漢代確實有「倉氏」之吏，《漢書》卷 86〈何武王嘉師丹傳〉云：「孝文時，吏居官者或長子孫，以官為氏，倉氏、庫氏則倉庫吏之後也。」因此倉氏《韓詩》也有可能是未見於史傳的家法。

⁵¹⁰ 學大杜律者，還有苑鎮，〈荊州從事苑鎮碑〉：「漢故荊州從事苑君，諱鎮，……韜律大杜，綜皋陶、甫侯之遺風。」見〔宋〕洪适編著：《隸釋·隸續》，《隸釋》卷 12，頁 6。

⁵¹¹ 《漢書》卷 60〈杜周傳〉

⁵¹² 《後漢書》卷 46〈郭陳列傳〉。其他相關資料之整理參見程樹德著：《九朝律考》，頁 238-239。

載來看，西漢未必沒有數世皆傳法律者。邢師義田考之文獻，整理出東漢之律令士族有郭、陳、吳、鍾四氏，⁵¹³郭氏即前述傳小杜律之郭弘家族，陳氏即前述議請：「溢於甫刑者除之」的陳寵，其家亦數世傳律：

陳寵字昭公，沛國洨人也。曾祖父（陳）咸，咸、哀間以律令為尚書。莽篡位，召咸以為掌寇大夫，謝病不肯應。時三子參、豐、欽皆在位，乃悉令解官。欽子躬為廷尉左監，早卒。躬生寵，明習家業，少為州郡吏，辟司徒鮑昱府。昱高其能，轉為辭曹，掌天下獄訟。其所平決，無不厭服眾心。時司徒辭訟，久者數十年，事類溷錯，易為輕重，不良吏得生因緣。寵為昱撰辭訟比七卷，決事科條，皆以事類相從。昱奏上之，其後公府奉以為法。寵子忠。忠字伯始，永始中辟司徒府，三遷廷尉正，以才能有聲稱。司徒劉愷舉忠明習法律，宜備機密，於是擢拜尚書，使居三公曹。忠自以世典刑法，用心務在寬詳。⁵¹⁴

陳氏同樣以律令學為家業，陳咸以律令為尚書，其子參、豐、欽是否以律令任職不得而知，不過陳欽之子陳躬為廷尉左監，此為非明習律令者無法除補的職位，且陳躬之子陳寵「明習家業」，陳寵之子陳忠「世典刑法」，可以推測自陳咸以下，皆傳律令以為家學，陳欽等當無外之。

史書對於律令學傳播的記載遠不如經學詳盡，從陳氏律令「用心務在寬詳」的情況來看，陳氏家傳之律令當近於小杜律一派。不過當時律令學至少有三家，陳氏既居高位，亦有可能是大杜、小杜之外的第三家，由於史料不足，無法斷定。范曄將郭、陳二氏合於一傳，同傳還有吳雄、吳訢、吳恭：「三世廷尉，為法名家。」⁵¹⁵因此《後漢書·郭陳列傳》可視為東漢律令士族傳。除上述之郭、陳、吳三氏之外，又有鍾皓之「世善刑律」。⁵¹⁶可惜資料不多，無法知道其律令學之影響為何。

如經學家法之有章句一般，律令家法亦有章句之學，《晉書·刑法志》記云：

……後人生意，各為章句。叔孫宣、郭令卿、馬融、鄭玄諸儒章句十

⁵¹³ 邢師義田著：〈秦漢的律令學——兼論曹魏律博士的出現〉，頁 44-46。

⁵¹⁴ 《後漢書》卷 46〈郭陳列傳〉

⁵¹⁵ 《後漢書》卷 46〈郭陳列傳〉

⁵¹⁶ 《後漢書》卷 62〈荀韓鍾陳列傳〉，引文後見。

有餘家，家數十萬言。凡斷罪所當由用者，合二萬六千二百七十二條，七百七十三萬二千二百餘言，言數益繁，覽者益難。天子於是下詔，但用鄭氏章句，不得雜用餘家。⁵¹⁷

律令學本自有脈絡，然而西漢出現了經義決獄，東漢又出現了律令章句，章句之學本為漢代經學的一部分，律令學受到儒生經學之影響顯然日與俱增，甚至到了非儒生不能通律令的地步，如王充所謂的：「法律之家，亦為儒生」⁵¹⁸。馬融、鄭玄都是遍注群經的大儒，《晉書》云：「諸儒章句十有餘家」，未睹前後文者還以為指的是經學章句，這些儒生用經義來解釋律令當無可懷疑。內容詮釋之外，律令學在形式上也因為章句之學而有了不同面貌，漢成帝時，「大辟之刑千有餘條，律令煩多，百有餘萬言」，到了東漢，重刑如大辟者雖然減少，但律令之文卻增加到了七百七十三萬餘言。律令文字暴增七倍，范曄云：「章句多者或乃百餘萬言」，雖言東漢經學，但這裡借以形容律令，亦無不可。刑法日輕，而文章日繁，無疑都受到了經學的影響。

律令學本透過「以吏為師」傳播，因此傳承當以門生、故吏為主，如路溫舒：「求為獄小吏，因學律令」⁵¹⁹等等。由此可見「以吏為師」固然有律令條文的傳承，但重點還是在於實務經驗的累積。然而當律令學也開始出現家法、章句時，除了實務經驗之外，又有以講授律令為要者，如儒生之講授經學一樣。如郭躬：「少傳父業，講授徒眾常數百人。後為郡吏，辟公府。」先傳父業，在進入仕途之前，還能先講授徒眾。類似的例子還有同樣世傳律令的鍾皓：

鍾皓字季明，潁川長社人也。為郡著姓，世善刑律。皓少以篤行稱，公府連辟，為二兄未仕，避隱密山，以《詩》、《律》教授門徒千餘人。⁵²⁰

鍾皓與郭躬二人的情況相當類似，都是世代傳律，在出仕之前都以律令教授門徒，可見學習律令在東漢出現了「以吏為師」之外的途徑。出現這種情況當然與律令出現律令家法、章句有關，不過也值得進一步思考：律令學之困難，造成了欲學律令者必須拜師求學，也許代表著作為吏師的基層文吏已經漸漸失去對律令的掌握，換句話說：「以吏為師」到了東漢，開始有難以為繼的情況出現。

王充云：「法律之家，亦為儒生。」受到經學的影響，律令也出現了家法、

⁵¹⁷ 《晉書》卷 30〈刑法〉。

⁵¹⁸ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 12〈謝短〉，頁 564。

⁵¹⁹ 《漢書》卷 51〈賈鄒枚路傳〉

⁵²⁰ 《後漢書》卷 62〈荀韓鍾陳列傳〉

章句，表面上看似繁榮了律令學，但實際上是對法制的破壞。除了「言數益繁，覽者益難」的情況外，律令因家法而「其說各異」，本身便違背了法律的精神。除此之外，儒生們大多主張刪減律令，減輕刑罰，結果反而出現了更多法治問題，東漢初年便有士人反對輕刑，如光武帝時梁統云：

（梁）統在朝廷，數陳便宜。以為法令既輕，下姦不勝，宜重刑罰，以遵舊典，乃上疏曰：「臣竊見元哀二帝輕殊死之刑以一百二十三事，手殺人者減死一等，自是以後，著為常準，故人輕犯法，吏易殺人。……」事下三公、廷尉，議者以為隆刑峻法，非明王急務，施行日久，豈一朝所釐。統今所定，不宜開可。……帝令尚書問狀，（梁）統對曰：「自高祖之興，至于孝宣，君明臣忠，謨謀深博，猶因循舊章，不輕改革，海內稱理，斷獄益少。至初元、建平，所減刑罰百有餘條，而盜賊浸多，歲以萬數。……是時以天下無難，百姓安平，而狂狡之執，猶至於此，皆刑罰不哀，愚人易犯之所致也。由此觀之，則刑輕之作，反生大患；惠加姦軌，而害及良善也。故臣統願陛下采擇賢臣孔光、師丹等議。」議上，遂寢不報。⁵²¹

儒家本不喜重刑，而此與法家治術頗有矛盾，韓非子直言曰：「哀憐百姓、輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。」⁵²²、「學者之言，皆曰輕刑，此亂亡之術也。」⁵²³根據梁統所言，西漢於元帝初元年間，哀地建平年間，曾經兩度大規模的刪減刑罰，總計所減百有餘條，而刪減刑罰卻帶來了治安不良的後果。

恢復重刑所牽涉的律令更多更廣，士人們則顧忌既多，意見不一，如梁統所議，便受到不少阻撓，往往略具成效，便又主張減刑。梁統議重刑之後，光武帝、明帝皆以苛察為名，到了章帝時期，陳寵又有「濟之以寬」的輕刑之議：

（陳）寵以（章）帝新即位，宜改前世苛俗。乃上疏曰：「……往者斷獄嚴明，所以威懲姦慝，姦慝既平，必宜濟之以寬。陛下即位，率由此義，數詔群僚，弘崇晏晏。而有司執事，未悉奉承，典刑用法，猶尚深刻。斷獄者急於笮格酷烈之痛，執憲者煩於詆欺放濫之文，或因公行私，逞縱威福。……」帝敬納寵言，每事務於寬厚。⁵²⁴

⁵²¹ 《後漢書》卷 34〈梁統列傳〉

⁵²² 《韓非子》〈姦劫弑臣〉

⁵²³ 《韓非子》〈六反〉

⁵²⁴ 《後漢書》卷 46〈郭陳列傳〉

陳寵「與禮相應」的刪律主張已如前引，可知其大體主張減輕刑罰，行寬厚之政。到了安帝時期，減刑又出現了惡果，而陳寵之子陳忠反而又主張「以猛濟寬」了：

自（安）帝即位以後，頻遭元二之厄，百姓流亡，盜賊並起，郡縣更相飾匿，莫肯糾發。（陳）忠獨以為憂，上疏曰：「……臣竊見元年以來，盜賊連發，攻亭劫掠，多所傷殺。……宜糾增舊科，以防來事。自今疆盜為上官若它郡縣所糾覺，一發，部吏皆正法，尉貶秩一等，令長三月奉贖罪；二發，尉免官，令長貶秩一等；三發以上，令長免官。便可撰立科條，處為詔文，切敕刺史，嚴加糾罰。冀以猛濟寬，驚懼姦慝。」

525

從章帝到安帝，陳寵、陳忠父子跨越四朝天子，前後數十年間，從「濟之以寬」到「以猛濟寬」，代表著法治由嚴整趨向散漫，方有如此議論之轉變。和帝以後，主張申明賞罰之士不少，在陳忠之前已經有廢輕侮法的議論，而大約活躍時期與陳忠同時的，則有王符之論法令刑殺：

夫法令者，人君之銜轡策也，而民者，君之輿馬也。若使人臣廢君法禁，而施己政令，則是奪君之轡策，而己獨御之也。

議者必將以為刑殺當不用，而德化可獨任，此非變通者之論也，非叔世者之言也，夫上聖不過堯、舜，而放四子，盛德不過文、武，而赫斯怒。

《詩》云：「君子如怒，亂庶遄沮；君子如祉，亂庶遄已。」是故君子之有喜怒也，善以止亂也，故有以誅止殺，以刑禦殘。⁵²⁶

所謂「以誅止殺，以刑禦殘」之論，豈不是正好呼應梁統所云：「人輕犯法，吏易殺人」的弊病？可惜由於種種因素，東漢的朝政日益腐敗，法治竟從此日益頹散，屢有士人疾呼行法救世者，王符之後，又有崔寔主張：「宜重賞深罰以御之」，其《政論》云：

今既不能純法八世，故宜參以霸政，則宜重賞深罰以御之，明著法術以檢之。自非上德，嚴之則理，寬之則亂。何以明其然也？近孝宣皇帝明於君人之道，審於為政之理，故嚴刑峻法，破姦軌之膽，海內清肅，天

⁵²⁵ 《後漢書》卷46〈郭陳列傳〉

⁵²⁶ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潛夫論集釋》，〈衰制〉，頁380-382。

下密如。……元帝即位，多行寬政，卒以墮損，威權始奪，遂為漢室基禍之主。治國之道，得失之理，于是可以鑒矣。⁵²⁷

崔寔舉西漢宣帝、元帝之變化，顯然是認同宣帝：「以霸王道雜之」的主張，由於吏政敗壞，法治不張，因此刑法不可偏廢的言論在漢末蔚為潮流，⁵²⁸大亂之後更施行於三國時代，曹操、孫權、諸葛亮等人不約而同的以「法令既明，賞罰必行」作為施政準則，⁵²⁹陳忠「以猛濟寬」的言論竟到了漢亡才能真正實現。

漢代的律令學發展至東漢，開始出現了諸多弊病，包含不但繼承了西漢「律令煩多」的毛病，又因章句之學而使此弊變本加厲，乃至於各家異說。尤其嚴重者，在於律令學由重視實務走上了理論、詮釋以及整理文本的道路，未經仕宦的青年竟能講授律令而授徒百餘人。鄭玄為一代大儒，少時為鄉嗇夫「得休歸，常詣學官，不樂為吏」⁵³⁰其志顯然並不在斷獄治民，然而其所著律令章句竟成為漢末朝廷唯一認可的文本，相較於西漢明習律令者必經層層吏事歷練，何止天壤之別。

由以上之耙梳，漢代律令學之發展大抵可分為三個階段，其一是經學獨尊之前，律令為了適應地廣人眾的天下而增加條文，此階段於漢武帝時期達到高峰。其二是經學獨尊之後，由於文史學經的風潮，使得苛察之刑法獲得德教的滋潤，「治」與「學」相得益彰，此階段以昭、宣時期為代表。其三是法律的原則逐漸受到經學的侵蝕，造成了刑罰愈輕、律令愈繁而吏治愈壞的反向結果，「學」與「治」逐漸分途。此階段從元帝刪減刑法開始，東漢初年由於光武帝與明帝的勵精圖治，一度有所好轉，章帝以後則每下愈況。

若儒生代表著「學」，而文史則代表著「治」，那麼兩漢的儒生與文史具有一個由分而合，又由合而分的過程，下面繼續論述之。

二、 儒士與文史的結合與分流

⁵²⁷ 〔東漢〕崔寔著；孫啟治校注：《政論校注》（與《昌言校注》合刊，北京：中華書局，2012.06），頁 57。

⁵²⁸ 又仲長統云：「……嚴禁令以防僭差，信實罰以驗懲勸，糾游戲以杜姦邪，察苛刻以絕煩暴。審此十六者以為政務，操之有常，課之有限，安寧勿懈墮，有事不迫遽，聖人復起，不能易也。」見〔東漢〕仲長統著；孫啟治校注：《昌言校注》（與《政論校注》合刊，北京：中華書局，2012.06），頁 228。

⁵²⁹ 三國法治對於漢末士風頗有影響，參見張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之七，1985.06），第四章第一節〈三國法治對士風的影響〉，頁 138-151。

⁵³⁰ 《後漢書》卷 35〈張曹鄭列傳〉

前文分別討論過儒生補吏與文吏學經的情況，整體而言，西漢獨尊經術之後，儒生與文吏趨於融合。初期儒生、文吏還算容易區分。如兒寬與張湯，雖然前者為奏讞掾而決疑獄，但屬儒生殆無疑義；而後者雖問求問董仲舒以古議決獄之法，但其為文吏亦無爭議。其後偶爾還能勉強區分其文化歸屬，如韓延壽當為儒生而學吏事，而薛宣則是文吏兼學經術等等。⁵³¹昭、宣以後，兼通經、律已經成為文吏群體所必備，儒生們亦以能獲大用為要，「儒」與「吏」的界線顯得十分模糊。如丙吉起獄史小吏，治律令，本為文吏出身，但其後學《詩》、《禮》，「居相位，上寬大，好禮讓」，顯然並非苛察之刀筆吏，問牛喘而不問群鬥死傷，則更近乎儒生之問政風格。⁵³²又如翟方進，其以射策甲科舉明經，擔任基層小吏歷練時：「號遲頓不及事，數為掾史所詈辱」，貌似儒生不習事，然而其任朔方刺史時：「居官不煩苛，所察應條輒舉，甚有威名。再三奏事，遷為丞相司直。」任丞相時更深受皇帝信任，《漢書》記載其：「知能有餘，兼通文法吏事，以儒雅緣飭法律，號為通明相，天子甚器重之」亦不能純以儒生概括論之。西漢後期如韓延壽與薛宣等可區別儒、吏不同文化的例子越來越少，而如丙吉、翟方進等兼通經學、吏事者則越來越多。

西漢中後期朝廷著意提拔經過基層吏事的歷練的通經之士，兼通經、律的漢代士人多不勝舉，⁵³³本章第三、四節討論文吏之遷轉以及文吏學經的情況，也舉了不少例證。後世學者對於這種由基層累積經驗而遷轉的文吏文化頗多讚許，如南朝梁沈約上疏論選舉云：

頃自漢代，本無士庶之別，自非仕宦，不至京師，罷公卿牧守，並還鄉里，小人瞻仰，以成風俗。且黌校綦布，傳經授受，皆學優而仕，始自鄉邑，本於小吏幹佐，方至文學功曹，積以歲月，乃得察舉。人才秀異，始為公府所辟，遷為牧守，入作台司。漢之得人，於斯為盛。⁵³⁴

沈約所提到的幾個重點，都與本文所論有關：其一是漢代人才非仕宦不至京師，這使得優秀之退休公卿牧守大多歸還鄉里，得以在家鄉培育下一代人才。

⁵³¹ 兒寬、韓延壽、張湯等前文都有討論過，薛宣：「少為廷尉書佐都船獄史」、「宣為吏賞罰明，用法平而必行」其為文吏出身無疑。谷永上疏見薛宣為御史大夫云：「其法律任廷尉有餘，經術文雅足以謀王體，斷國論。」可見其亦兼通經術。不過薛宣之經術並不精深，《漢書》卷 84〈翟方進傳〉引司隸校尉涓勳批評云：「本不師受經術」，《漢書》本傳亦曰：「時天子好儒雅，宣經術又淺，上亦輕焉。」則其文化背景還是偏向文吏。見《漢書》卷 83〈薛宣朱博傳〉

⁵³² 《漢書》卷 74〈魏相丙吉傳〉

⁵³³ 本文先後引述了不少資料。另外可參見邢師義田著：〈秦漢的律令學——兼論曹魏律博士的出現〉，頁 49-50。

⁵³⁴ 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958.12），《全梁文》卷 27，頁 7，頁 3110。

其二是鄉里青年欲求學者不但有當地之耆老、宿儒可從師問學，地方學校對於傳經授受也頗有助益。其三則是「學優而仕」，漢代基層屬吏以本郡人士為主，由於縣、鄉、里需要大量人力協助各類行政事務，青年能於家鄉學習文法吏事，這使得朝廷能於實務中挖掘人才，青年亦可利用此機會觀察、實踐基層行政，並思索如何更妥當的推行儒家教化。其四則是透過朝廷之仕進制度，由基層累積功勞，磨練而後遷轉，使每一個身登高位的官吏都擁有大量的政治實務經驗。前兩點屬儒生之養成，見於本文上一章的討論，後兩點則為文吏養成與儒學擴張的關係，則是本章第二至第四節所論之重點。

儒生學士進入仕途經過層層磨練，其理想與才情方得透過實踐而彰顯，北宋史學家劉放〈送焦千之序〉所論更能見此制度之優點：

夫東西漢之時，賢士長者未嘗不仕郡縣也，自曹掾、書史、馭吏、亭長、門幹、街卒、游徼、嗇夫、盡儒生學士為之。才試於事，情見於物，則賢不肖較然。故遭事不惑則知其智，犯難不避則知其節，臨財不私則知其廉，應對不疑則知其辯，如此則察舉易，而賢公卿大夫自此出矣。⁵³⁵

朝廷引儒生入仕，使其參與完整的文吏訓練，又特意提拔能通經術之文吏升遷，儒生與文吏於是趨於融合。尤其是官僚體系的高層，往往經學、法律、治行皆為當代之佼佼者，即沈約、劉放所大力讚揚的賢公卿大夫也。

然而儒生與文吏兩種文化是否從此合二為一呢？恐怕並非如此。如前所述，律令學受到經學以及種種因素的影響，逐漸走上了「學」與「治」分離的情況，當基層文吏已經無法學習複雜、繁瑣的律令時，由儒生所發展出來的律令學章句便不得不成為高台樓閣，而與文吏實際的行政事務脫節。

「學」與「治」分離之外，東漢初年朝廷有鑑於王莽等儒生治國之缺失，大力強調法治，其「吏化」政策對於儒、吏之分化不無影響，：

（韋）彪以世承二帝吏化之後，多以苛刻為能，又置官選職，不必以才，因盛夏多寒，上疏諫曰：「臣聞政化之本，必順陰陽。伏見立夏以來，當暑而寒，殆以刑罰刻急，郡國不奉時令之所致也。……天下樞要，在於尚書，尚書之選，豈可不重？而閒者多從郎官超升此位，雖曉習文法，長於應對，然察察小慧，類無大能。……」⁵³⁶

⁵³⁵ 〔北宋〕劉放著：《彭城集》（上海：商務印書館，《叢書集成初編》，1935.12），冊2，卷34，頁458-459。

⁵³⁶ 《後漢書》卷26〈伏侯宋蔡馮趙牟韋列傳〉

光武帝、明帝重視法治，因此在行政事務上特別著重「曉習文法」之吏。雖然二帝也修起太學，然而從韋彪上書之言論可以推測，二帝可能將儒生之「執經講授」與文史之「置官選職」視為二事，儒生取其德行與學術，而文史則取其理事之才能與簿書律令之熟習。與韋彪大約同時的王充，便將儒生、文史明確分為二途，並發論數篇闡述二者的分別：

論者多謂儒生不及彼文史，見文史利便，而儒生陸落，則詆訾儒生以為淺短，稱譽文史謂之深長。是不知儒生，亦不知文史也。儒生、文史皆有材智，非文史材高而儒生智下也；文史更事，儒生不習也。謂文史更事，儒生不習，可也；謂文史深長，儒生淺短，知妄矣。⁵³⁷

文史以事勝，以忠負；儒生以節優，以職劣。二者長短，各有所宜；世之將相，各有所取。取儒生者，必軌德立化者也；取文史者，必優事理亂者也。⁵³⁸

科用累能，故文史在前，儒生在後，是從朝廷謂之也。如從儒堂訂之，則儒生在上，文史在下矣。⁵³⁹

夫儒生能說一經，自謂通大道，以驗文史；文史曉簿書，自謂文無害，以戲儒生。各持滿而自藏，非彼而是我，不知所為短，不悟於己未足。

⁵⁴⁰

不論光武帝與明帝之「吏化」政策是否徹底執行，⁵⁴¹總而言之到了章帝、和帝時期，儒生與文史已經被視為不同族群，各有其所長，也就是各自有其文化背景。王充認為，從朝廷的角度來看儒生便會有「見文史利便，而儒生陸落」的觀感，這或許代表著朝廷取吏之標準對儒生並不友善。王充強調二者「皆有材智」，實際上大多數言論是站在儒生的立場批評「多謂儒生不及彼文史」的「論者」。東漢的儒生頗以「通大道」自豪，對於「儒堂」有其堅持，確實有「各持滿而自藏，非彼而是我」的情況，如鄭玄：

（鄭）玄少為鄉嗇夫，得休歸，常詣學官，不樂為吏，父數怒之，不能禁。

⁵³⁷ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈程材〉，頁533。

⁵³⁸ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈程材〉，頁535。

⁵³⁹ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈程材〉，頁539。

⁵⁴⁰ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷12〈謝短〉，頁554。

⁵⁴¹ 東漢仍有以儒生任郡守者，如世傳尚書為博士的歐陽歙，《後漢書》卷79上〈儒林列傳〉：「世祖平河北，到原武，見歙在縣脩政，遷河南都尉，後行太守事。世祖即位，始為河南尹，封被陽侯。建武五年，坐事免官。明年，拜楊州牧，遷汝南太守。」蓋東漢初年有不少具西漢風格的儒吏，因此「吏化」政策只能是一個大方向，無法徹底施行。

鄭玄少為鄉嗇夫的經歷，頗有西漢儒生習吏事的意味，然而東漢儒生自幼浸淫於經、傳之中，無法接受踏實的行政瑣務，因此有「不樂為吏」的情況。鄭玄不但是東漢大儒，亦為當代律令學之大家，其不樂為吏顯然是當時儒生、文吏分為二途的一個重要指標。

漢儒由「通經致用」轉變為「不樂為吏」，更明顯表現在東漢儒生常「不通人閒事」的情況，如賈誼之九世孫賈逵：

（賈）逵悉傳父業，弱冠能誦《左氏傳》及五經本文，以大夏侯《尚書》教授，雖為古學，兼通五家《穀梁》之說。自為兒童，常在太學，不通人閒事。⁵⁴²

賈逵後雖出仕，然而所任或校祕書，或講學宮中，並未學習吏事，終其一生著書百餘萬言皆未嘗致用之。賈逵從兒童讀書起始便「不通人閒事」，以讀書著述講學為業，雖然號稱通儒，但與西漢經術、吏事皆熟悉的儒吏顯然有別。

儒生「不通人閒事」與士族興起有關，跟本文上一章所討論的不仕風潮頗有共通性，皆不能忽略其社會背景所帶來的影響。如魯恭：

（魯恭）父某，建武初，為武陵太守，卒官。時恭年十二，弟（魯）丕七歲，晝夜號咷不絕聲，郡中賻贈無所受，乃歸服喪，禮過成人，鄉里奇之。十五，與母及丕俱居太學，習魯《詩》，閉戶講誦，絕人閒事，兄弟俱為諸儒所稱，學士爭歸之。……恭憐丕小，欲先就其名，託疾不仕。郡數以禮請，謝不肯應，母強遣之，恭不得已而西，因留新豐教授。建初初，丕舉方正，恭始為郡吏。⁵⁴³

講誦讀書而絕人閒事，代表著經學與人事分為二途，但魯恭不出仕有欲成就弟名的私心，此為社會與家族之背景使然，原因未必來自於個人之「不樂」。東漢隱逸風潮的背景成因已經如上一章所述，隱逸之風使得儒生得以拒絕吏事的訓練，更進一步分化了儒、吏的差距。

如王充所言，儒生、文吏因各自有其文化背景而「各持滿而自藏，非彼而是我」，而當時的風尚，也認為儒與吏應各自守其專業，如和帝時樊準上疏曰：

今學者蓋少，遠方尤甚。博士倚席不講，儒者競論浮麗，忘謇謇之忠，

⁵⁴² 《後漢書》卷 36〈鄭范陳賈張列傳〉

⁵⁴³ 《後漢書》卷 25〈卓魯魏劉列傳〉

習譏諛之辭。文吏則去法律而學詆欺，銳錐刀之鋒，斷刑辟之重，德陋俗薄，以致苛刻。……臣愚以為宜下明詔博求幽隱，發揚巖穴，寵進儒雅，有如（趙）孝、（承）宮者，徵詣公車，以俟聖上講習之期。公卿各舉明經及舊儒子孫，進其爵位，使續其業。復召郡國書佐，使讀律令。如此，則延頸者日有所見，傾耳者月有所聞。伏願陛下推述先帝進業之道。⁵⁴⁴

當時由於太學博士頗為漫散，而吏治也開始有了敗壞的跡象，因此樊準提出了舊儒子孫守經學，郡國書佐讀律令的建言。值得注意的是雖然儒者競論浮麗，卻未有使儒者投入務實吏事之議，重點還是在於「以俟聖上講習之期」；同樣的，文吏雖德陋俗薄，也沒有使文吏習經術儒雅的想法。順帝時，又有左雄對於察舉制度的建言：

（左）雄又上言：「郡國孝廉，古之貢士，出則宰民，宣協風教。……諸生試家法，文吏課牋奏，副之端門，練其虛實，以觀異能，以美風俗。……」⁵⁴⁵

所謂「諸生試家法，文吏課牋奏」，與樊準所論的舉明經及舊儒子孫續其業、召郡國書佐使讀律令，有異曲同工之意。比較值得注意的是，左雄所論乃「郡國孝廉」，舉孝廉本以人格、技能為主，不論是在家之孝，或為吏之廉，所重視者都是實踐；左雄以家法、牋奏來課試儒生與文吏，在察舉的標準上顯然遠離了制度設計的原始精神。

西漢中期以後儒生與文吏之所以得以趨於融合，以實務為要的察舉制度功不可沒。然而由於士族的興起，早在章帝時期，察舉制度便受其影響而失去了實務精神，往往視其家族背景而貢舉之：

是時陳事者，多言郡國貢舉率非功次，故守職益懈而吏事寢疏，咎在州郡。有詔下公卿朝臣議。（韋）彪上議曰：「伏惟明詔，憂勞百姓，垂恩選舉，務得其人。夫國以簡賢為務，賢以孝行為首。……忠孝之人，持心近厚；鍛鍊之吏，持心近薄。三代之所以直道而行者，在其所以磨之故也。士宜以才行為先，不可純以閥閱。然其要歸，在於選二千石。二千石賢，則貢舉皆得其人矣。」帝深納之。⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ 《後漢書》卷 32〈樊宏陰識列傳〉

⁵⁴⁵ 《後漢書》卷 61〈左周黃列傳〉

⁵⁴⁶ 《後漢書》卷 26〈伏侯宋蔡馮趙牟韋列傳〉

韋彪所云：「士宜以才行為先，不可純以閥閱」，道出了東漢察舉制度淪為士族閥閱壟斷仕途的真相，士族如何影響察舉制度，則已如上一章所言。除了士族壟斷之外，由於鄉舉里選以閥閱而以功次，世代高宦者不必累功勞也得遷轉，而小吏也會因選舉不公而浸疏吏事，儒生的政務訓練因此落空，而階層的流動也陷於停滯。仕進之路既然已被士族壟斷，士族子弟勢必阻礙無背景小吏以功次遷轉的仕途，逐漸走向世族與寒門對立的情況。

然而必須要強調的是，東漢儒生與文吏的分化是儒學發展與社會變遷的趨勢，並非制度設計下的結果。相反的，由於制度使然，東漢還是有不少經歷基層吏事訓練的士族高宦者，《後漢書》對這個部分的記載較為粗疏，多以任「郡功曹」籠統稱之，典型者如樊準：

（樊）準少勵志行，修儒術，以先父產業數百萬讓孤兄子。永元十五年，和帝幸南陽，準為郡功曹，召見，帝器之，拜郎中，從車駕還宮，特補尚書郎。

樊準為樊宏族曾孫，既然有先父產業數百萬，善儒術，又有世代公卿之樊氏血統，雖然不是嫡系，但應該可視之為士族成員。樊準以郡功曹而拜郎中，屬皇帝特殊拔擢，然而曾任基層屬吏無疑。

亦有儒生而善吏事者如張霸，《後漢書》記載其「七歲通《春秋》」、「博覽五經」，永元中為會稽太守，頗能「明用信賞」：

（張）霸始到越，賊未解，郡界不寧，乃移書開購，明用信賞，賊遂束手歸附，不煩士卒之力。童謠曰：「棄我戟，捐我矛，盜賊盡，吏皆休。」

以最快速、最省力的方式解決盜賊問題，張霸當然是能治劇之良吏。

士人之仕途起於郡縣功曹，擔任郡守能治盜賊，樊準與張霸在東漢都不是孤例，此為政府組織本身的要求，是漢朝制度理當呈現的樣貌。然而本文這裡所要強調的，正是遠離制度、破壞的那些部分，其一：如世家大族，西漢朝廷知其不利於統治，故多方設法嚴加打擊；東漢朝廷卻仰賴士族而成立，故其法制一開始便包含了變數。其二：儒生本來可以使漢朝的統治更加溫潤而不失法紀，然而由於王莽時期的失控，使得朝廷與儒生各自往不同的方向前進，此亦非制度之過。其三：文吏與儒生各有專精，然而儒生埋首經傳以講學為務，隱逸不受公府徵辟，更非朝廷之所願。其四：律令學因天下事務之多而趨於煩多，

而煩多之律令阻礙了文史的學習，反而破壞了任法而治的法律精神，此為商鞅以下諸法家根本不曾設想過的發展，而漢朝除了引進經術決獄之外，似乎也無法挽救此一現象。

種種情況使得東漢之儒生與文史無視於制度而走向分途。因缺乏實踐舞台，東漢儒生難免淪為小人儒之譏，而吏事則受到了士族的干擾，導致「守職益懈而吏事寢疏」。更有甚者，當時人對於兼習儒術、吏事並不認同，連天子都認為選舉不應「儒法雜揉」，靈帝中平五年有此詔書：

詔曰：「頃選舉失所，多非其人，儒法雜揉，學道寢微。處士荀爽、陳紀、鄭玄、韓融、李楷，耽道樂古，志行高潔，清貧隱約，為眾所歸。其以爽等各補博士。」皆不至。⁵⁴⁷

此詔書乍看之下與本文此處的論點矛盾，靈帝既然指責當時「選舉失所」、「儒法雜揉」，那麼可見當時的現況應該是儒法雜揉才是，然而細查詔書後文，便會發現靈帝此詔所要選舉的人才是「耽道樂古，志行高潔」之士，也就是能補博士之純儒。漢末如靈帝所形容之士人往往拒絕朝廷徵召，因此若以此為目標選舉，所舉必然「多非其人」，而願意進入仕途之儒士，又難免多習吏事而非「清貧隱約」。此詔本身便不甚合理，拒絕「儒法雜揉」之士，亦漢末政局衰相的表徵之一。

總而言之，兩漢儒生與文史之關係，大體由分而合，再由合而分。武帝以前，儒生不能參與政事，與文史截然二分，是第一期；武帝之後，歷經從昭、宣時代到西漢末年，儒生與文史日趨結合，是第二期；王莽之敗亡，使朝廷與儒生往不同方向前進，加上社會變遷的影響，使原本已經結合的儒、吏又由合而分，雖然速度緩慢，然態勢以成，從東漢之建立一直到漢亡，是第三期。漢末曹魏之交的王粲著有〈儒吏論〉，便深刻指出此一變化：

古者八歲入小學，學六甲五方書計之事；十五入大學，學君臣朝廷王事之紀。則文法典藝，具存于此矣。至乎末世，則不然矣，執法之吏，不闕先王之典；搢紳之儒，不通律令之要。彼刀筆之吏，豈生而察刻哉？起於几案之下，長於官曹之間，無溫裕文雅以自潤，雖欲無察刻，弗能得矣。竹帛之儒，豈生而迂緩也？起於講堂之上，遊於鄉校之中，無嚴猛斷割以自裁，雖欲不迂緩，弗能得矣。先王見其如此也，是以博陳其

⁵⁴⁷ 〔晉〕袁宏著；周天游校注：《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987.12），卷 25〈孝靈皇帝紀下〉中平五年，頁 710。

教，輔和民性，達其所壅，祛其所蔽，吏服訓雅，儒通文法，故能寬猛相濟，剛柔自克也。⁵⁴⁸

王粲所述的儒、吏差異，與百餘年前王充所論頗有相通之處，然而王粲更發現了漢代前後不同時期的差異。論中所謂的「古者」、「先王」，由前文的考察不難得知是第二期，而「末世」則顯然是王粲所處的第三期。漢亡之後，第三期所形成的儒、吏二分形勢並未停止，兩晉之交的葛洪云：

今在職之人，官無大小，悉不知法令。或有微言難曉，而小吏多頑，而使之決獄，無以死生委之，以輕百姓之命，付無知之人也。作官長不知法，為下吏所欺而不知。⁵⁴⁹

「官長」不知法，與王粲所論之「搢紳之儒，不通律令之要」乃同一情況。到了南北朝後期，顏之推亦云：「文學之士，品藻古今，若指諸掌，及有試用，多無所堪。」⁵⁵⁰同樣也是指儒士不通吏事的情況。這種情況甚至延續到了宋代，前引劉放〈送焦千之序〉盛讚漢代制度，是為了對比當時士、吏的情況，其後文曰：

今時士與吏徒異物，吏徒治文書，給廨役……。而儒生學士之居於鄉里，不過閉門養高，其外則游學四方，以崇名譽，然後可以出羣過人矣。

⁵⁵¹

「士」與「吏徒」為「異物」，由前後文可以得知：「士」者，「儒生學士」也；而「吏徒」者，「治文書，給廨役」者也。如劉放所述，則儒生、文吏分合之第三期，從漢末以下綿延千年，不復再次結合。元代的馬端臨感嘆曰：「後世儒與吏判為二途」⁵⁵²，儒生之不習吏事，不曉簿書，竟成為古代中國士人之通病。

⁵⁴⁸ 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958.12），《全後漢文》卷 91，頁 964。

⁵⁴⁹ 〔晉〕葛洪著；楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》，卷 15〈審舉〉，頁 418。

⁵⁵⁰ 〔北齊〕顏之推著；王利器集解：《顏氏家訓集解》，卷 4〈涉務〉，頁 317-318。

⁵⁵¹ 〔北宋〕劉放著：《彭城集》，冊 2，卷 34，頁 459。

⁵⁵² 〔元〕馬端臨著：《文獻通考》（北京：中華書局，1986.09），上冊，卷 35，頁 330-3。

第六節 小結



文吏是春秋戰國政治變遷後的產物，隨著封建制度的解體以及諸侯國的競相變法，文吏群體也逐漸隨之擴大。作為諸侯兼并的最後勝利者，秦統一了天下，也企圖要統一當時頗有歧異的諸國政制，可惜由於手段過於粗暴，反而引起了動亂。秦末群雄以楚裔之項羽、劉邦兩強為首，按理說以楚制之文吏文化應該能因此躍上歷史舞台，然而漢王劉邦卻選擇了繼承秦制，並且以秦為根據地打敗了號稱楚霸王的項羽。秦的政治制度兩度君臨天下，可見其秦制乃時代潮流，而漢承秦制，因循而發展了秦朝「建皇帝之號，立百官之職」⁵⁵³的文吏文化，成為漢代文化的根基之一。關於秦漢的文吏制度，歷來已經有不少學者研究，出土文獻也補足了不少傳統史料對基層行政的忽略，本文以前人的研究為基礎，將重點放在吏文化的教育、傳播以及發展變化上。

大一統政府的任務十分龐雜，由於中國西北地區出土了大量簡牘文獻，本文選擇從漢代邊郡切入討論。邊郡為了完成軍事任務，隧長等基層小吏必須擁有最基本的文字讀寫能力，書寫能力因此被列為考核項目之一，因此漢簡中常見有與練習書寫有關的簡牘。隧長等為吏，吏之外，戍卒也有守望、備戰的工作，而其工作則有相應的工作守則，稱之為「品約」。戍卒擁有相對應的訓練方能完成軍事任務，除了體力方面的訓練之外，背誦或閱讀的能力也很重要，作為長官的吏必須利用其讀寫能力，帶領戍卒諷誦「品約」，此為漢代邊郡文化教育的一部份。

邊郡如此，內郡亦然。官府有必要教育文吏通曉各類律令文書，最基本的是：「能書，會計，治官民頗知律令」三項，也就是書寫、算術以及閱讀並理解律令文書的能力，這種能力應該是沒有內郡與邊郡的差別的。在基層小吏之下，諸如京師之衛士，郡國之正卒與更卒等等，這些人被官府徵募而前往處理各種軍事的或行政的事務，官府當然也必須給予完成任務所必須之文化教育。從這個角度言之，吏文化所包含的人群除了文吏本身之外，朝廷透過吏文化所指揮的軍隊、雜役，也必須被納入吏文化所指涉的人群當中，本文將其稱之為「文吏群體」。吏文化是漢朝統治最重要的基礎，此基礎越擴張，則漢朝的統治越順遂。作為啟蒙教育重點的漢代習字教材中，也包含了不少文吏文化的內容，由此可知文吏文化實為漢代文化的主要成分之一。

戍衛、徭役的文化教育算是比較外圍的文化傳播，漢代還有學童、補吏、

⁵⁵³ 《漢書》卷 19 上〈百官公卿表〉

遷轉等從基層一路到高官的文吏養成制度，也就是「以吏為師」的部分。除了習字、算術、熟悉行政文書操作以及明白律令之外，以吏為師當然也包含了思想與品格教育，出土的秦漢簡牘中包含了不少談論吏道的文獻，內容包含了去私、廉潔、公正、謹慎、恭敬、勉勞等等。值得注意的是，秦簡中的吏道包含了儒家與道家的思想，這代表秦朝雖然嚴密的控制百家思想，但文化思想之傳播，還是保留在當時以吏為師的教育活動中，可見百家思想不過暫時潛為伏流，而吏文化早在秦朝尚未統一天下之前，便與當時學術思想融合的趨勢一樣，開始積極吸納百家思想以充實本身的內涵了。

公正、廉潔等吏道與儒家思想並不衝突，甚至頗有相通之處。漢代公卿百官大多經過基層吏事的磨練，可於在繁瑣的行政事務中驗證並實踐儒家思想，當他們經過層層遷轉獲得更大權力之後，發揚儒、法之間可互通之處，扞格之處則能以長補短，如以經術決獄救律令較為僵化的弊病，或透過條教使郡國守相得以施行禮樂教化等等。文史學經與儒生習事形成了雜霸王道式的政治，儒生學優而仕的選舉制度更是後世津津樂道的制度，這些都是漢代獨尊經術後，儒學與吏事得以揉合的關鍵。

然而儒家與法家畢竟有許多原則上無法共通的矛盾，漢代在王道與霸道的競合中，不免各自喪失了原始精神。如倫理之入於法制，便取「尊尊」之意而略「親親」之德，先秦儒家那種充滿溫情的情感交流，於是轉化法家那種嚴密而不可逾越的尊卑秩序，影響中國後世數千年之久；又如經義折獄，原心定罪，雖然帶給僵化的律令條文不少彈性，但也造成了「罪同而論異」的情況，使惡吏俗儒有隙可乘。更有甚者，則在於律令本有日趨煩多的問題，而儒生議減輕刑法，反使「人輕犯法，吏易殺人」；又因經學之分殊而使律令學有家法章句之分，非但不能救弊，反而更添混亂。東漢末年法治淪喪，天下大亂，士人反而訴求「以誅止殺，以刑禦殘」、「重賞深罰」、「嚴刑峻法」，源由在此。

儒、法思想之融合與矛盾，亦可見於儒生與文吏之合分。春秋戰國文吏政治興起之後，文吏無疑是游士之外的另一群知識份子，以協助國君統治之吏文化作為其知識背景，因此從東周到西漢初年，儒生與文吏分屬不同文化，各據學術與吏治以為務。武帝獨尊儒術之後，儒、吏固然逐漸融合，但各種矛盾也不得不日益明顯，儒生之高論釀成了王莽時期的禍亂，失望之餘，竟轉而認同隱逸；加上社會變遷，士族勢力龐大，破壞了察舉制度，阻礙了文吏之正常遷轉；儒學之擴張，更使士人輕視吏事，自命清高。種種因素使得儒生與文吏由分而合，又由合而分，而儒家思想之精純，吏政訓練之通貫，卻也在此分合中各自發生了質變，從此一去而不復返。

本章以文吏為主角，既討論文吏文化之傳播，也探研儒學帶給文吏文化的改變，儒學與吏事之揉合，大抵已深入分析如上。然而漢代文化還有一大部分尚未論述者，則為兩漢不論士庶吏民皆深浸其中的方術信仰。與儒生、文吏不同的地方在於，方術雖然隨信仰者而有不同面貌，但似乎沒有一明顯的文化群體，儒生之論災異，庶民之懼鬼崇，固然有精粗之別，卻不能忽略其中的共通性。研究漢代文化者，很難忽略這個部分，本文下一章將繼續討論方術文化與儒學、吏事的關係。

第五章 方術文化及其影響



第一節 漢代方術的性質

一、方術與陰陽五行

「方術」在先秦時代為「道術」的另一種說法，《莊子·天下》首句云：「天下之治方術者多矣」，後又謂：「古之所謂道術者」、「道術將為天下裂」¹，可見「方術」與「道術」同義。《韓非子》云：「知治之人不得行其方術，故國亂而主危」，雖然學術脈絡不一樣，但戰國後期之「方術」顯然包含了各種學術。到了秦漢時代，能方術之士，稱之為方士或方術士，如秦皇、漢武之求仙煉藥，方術於是逐漸變成神仙與卜筮學問之總稱。

除了《易》的地位特殊之外，方術在《漢書·藝文志》中大抵被列於〈數術略〉與〈方技略〉之中，包含了〈數術略〉中的：天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法等六家，以及〈方技略〉中的：醫經、經方、房中、神仙等四家。

《漢書·藝文志》代表著漢代士人對當代學術知識的分類，可惜的是〈數術略〉與〈方技略〉中記載的大多數的文獻都在歷史流傳的長河中亡佚了。南北朝時期范曄著《後漢書》，其中有〈方術列傳〉，序中提到了部分方術典籍有「靡得而闕」的情況：

仲尼稱易有君子之道四焉，曰「卜筮者尚其占」。占也者，先王所以定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物者也。若夫陰陽推步之學，往往見於墳記矣。然神經怪牒，玉策金繩，關扃於明靈之府，封之勝於瑤壇之上者，靡得而闕也。至乃河洛之文，龜龍之圖，箕子之術，師曠之書，緯候之部，鈐決之符，皆所以探抽冥蹟，參驗人區，時有可聞者焉。其流又有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術，及望雲省氣，推處祥妖，時亦有以效於事也。而斯道隱遠，玄奧難原，故聖人不語怪神，罕言性命。或開末而抑其端，或曲辭以章

¹ 〔東周〕莊周等著；王叔岷先生校註：《莊子校註》（臺北：中央研究院歷史語言研究所出版，1988.03），〈雜篇〉〈天下〉，頁 1293-1294、1298。

其義，所謂「民可使由之，不可使知之」。²

「方術」即「定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物者」之術，范曄為南朝宋人，去古未遠，在他的眼中方術之流傳可分為三種，一種是已然「靡得而闕」的古代典籍文獻，第二種是「時有可聞」的圖、書、符或術，第三種則是當代仍時常使用「亦有以效於事」的方術。值得注意的是，范曄靡得而闕的，是「神經怪牒」等文獻；而能「效於事」者，則述其流派，不列其經典；「時有可聞者」，同樣是因為有能「參驗人區」的價值。顯然方術文化能流傳者，以是否能應驗為要，典籍之傳抄並非重點，一旦失去了參驗價值，則典籍亦隨之失傳，此與六藝經傳、諸子學說的流傳頗異其趣。

對於方術文獻在傳播中大量亡佚，李零提出了這樣的解釋：由於人們對「實用技術」往往喜新厭舊，因此其流傳不如「高談闊論」者長久，而古書亡佚最多的，正是《漢書·藝文志》中講實用技術的兵書、數術、方技三略古籍。³李零的言論指出了方術文化的一大特點，也就是方術具有日常生活的「實用」性質。若學者提煉方術，將之用於解釋歷史或暢論天道，脫離實用技術而晉升為一家之言，方術文化便由方技、數術而成了諸子學說。〈諸子略〉中的陰陽家與〈數術略〉諸家所載十分接近，然而分別二略者，蓋由於此。⁴

根據《漢書·藝文志》之記載，先秦兩漢的方術文獻卷次不在少數，〈數術略〉共一百九十家，合得二千五百三十九卷；⁵〈方技略〉共三十六家，合得八百八十一卷，⁶二略合計!公式不在表格中卷，大約佔《漢書·藝文志》所列漢代典籍的 26%，⁷。在不強調典籍文獻傳抄的情況之下，方術文獻還堪與〈六藝略〉、〈諸子略〉鼎足而三，其作為漢代文化的重要組成，由此可見。

² 《後漢書》卷 82 上〈方術列傳〉

³ 李零著：〈道家與「帛書」〉，載於陳鼓應主編：《道家文化研究·第三輯：馬王堆帛書專號》（上海：上海古籍出版社，1993.08），頁 390。較新而完整的論述，亦見於李零著：〈數術方技與古代思想的再認識〉，載於李零著：《中國方術正考》（北京：中華書局，2006.05），頁 1-24。

⁴ 陰陽家與〈數術略〉之分，前賢早有定論，如章學誠云：「蓋《諸子略》中陰陽家，乃鄒衍談天、鄒奭雕龍之類，空論其理，而不徵其數者也。《數術略》之天文曆譜諸家，乃泰一、五殘、日月星氣，以及黃帝、顓頊日月宿曆之類，顯徵度數，而不衍空聞者也。其分門別類，固無可議。」見〔清〕章學誠著：《校讐通義》，附於氏著；葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1985.05），頁 1040-1041。其他相關資料可參見劉樂賢著：《簡帛數術文獻探論（增訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2012.03），頁 7-8。

⁵ 顧實著：《漢書藝文志講疏》（上海：上海古籍出版社，2009.12），頁 236。《漢書》對所列篇卷之統計略有錯誤，此處所列乃顧實重新統計後的總數。

⁶ 《漢書藝文志講疏》頁 246

⁷ 諸略所見之流派與篇卷如下表，數字均見於顧實著：《漢書藝文志講疏》。

	六藝	諸子	詩賦	兵書	數術	方技	總計
家	103	189	106	53	190	36	677
篇卷	3123	4541	1318	790	2539	881	13192

被歷史長河淹沒而亡佚的古代方術文獻，拜近代以來地不愛寶所賜，竟然又大批的重新被發現，埋藏數千年的古代方術因此隱隱可勾勒其玄奧面貌。⁸值得注意的是，漢代墓葬往往同時出土方術文獻與官文書，有時甚至包含了儒家典籍，這代表著漢代文化除了儒、法二家之外，「斯道隱遠」的方術文化並未缺席。此外，方術文獻如《日書》、禁忌或雜占等，往往具有濃厚的民間信仰特質，而出土這些文獻的墓葬亦不乏王侯或儒生，如出土《儀禮》簡冊的甘肅武威磨嘴子六號漢墓，墓主當為儒生無疑，而同墓亦出土了若干日忌、雜占木簡。⁹劉樂賢認為這些日忌、雜占之內容與《日書》相類，可稱之為《日書》。¹⁰又如安徽阜陽雙古堆 1 號漢墓，墓主據器物銘文當為西漢汝陰侯夏侯竈，墓中出土文獻頗雜，包含了儒家六藝之《詩》與《易》、方術文獻之《刑德》、《日書》、《相狗經》等，以及規定工人工作量與工作規格，與吏事相關的〈作務員程〉等等。¹¹這亦代表方術文化的接受者是不分階層的，庶民信仰的鬼神禁忌或擇日習俗，統治者不但不見排斥，甚至與庶民一同深信之，漢武帝時的巫蠱之禍便是明證。士階層的角色比較特別一些，方士固然以方術為業，然而在人文思潮出現後，另外一批士人以「子不語」的原則將關懷對象由「天」轉向「人」，這些儒士們亦不排斥方術文化，只是比起信仰，他們可能更關注於儀式的現實價值，乃至於期待利用方術達到文質彬彬的教化目的。

由於本文的主要切入角度為方術與儒學、吏事的三者互動，因此所要著力探討的，是方術文化影響儒學、吏事的那些部分，而漢代的方術文化之所以能貫串不同階層，主要在於當時已經普遍被人們所接受的陰陽、五行觀念。

陰陽本為自然現象，太陽照射之處為陽，而烏雲蔽日或日光不及之處則為陰，如《尚書·禹貢》中有華陽、華陰，¹²即「華山之南」與「華山之北」的意思。由於陰陽這種自然現象隨處可見，而自然本有陰陽交替的法則，古人於是將其套用在萬物以及各種抽象原則之上，在不知其所以然的情況下，陰陽於是由自然現象神祕化。¹³殷商人常以日干作為廟號，根據張光直的統計，以乙、

⁸ 以《漢書·藝文志》為綱目的出土文獻目錄整理，參見駢宇騫、段書安編著：《二十世紀出土簡帛綜述》（北京，文物出版社，2006.03），頁 241-294。〈數術略〉的部分另可參見劉樂賢著：《簡帛數術文獻探論》，第一章〈早期數術文獻及研究成果概述〉，頁 1-39。〈方技略〉部分文獻可參見李零著：〈出土行氣、導引文獻概說〉、〈馬王堆房中書研究〉，二文同載於氏著：《中國方術正考》，頁 269-342。

⁹ 參見甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編著：《武威漢簡》（北京：中華書局，2005.09），頁 7-9、136-139、203-206。

¹⁰ 劉樂賢著：《簡帛數術文獻探論》，頁 27。

¹¹ 參見阜陽漢簡整理小組著：〈阜陽漢簡簡介〉，《文物》1983 年第 2 期；比較新的介紹可參見駢宇騫、段書安編著：《二十世紀出土簡帛綜述》，頁 424-427。

¹² 《尚書》〈禹貢〉。

¹³ 關於陰陽觀念的起源，可參見〔日〕井上聰著：《先秦陰陽五行》（漢口：湖北教育出版社，1997.07），第一章〈陰陽概念的產生與發展〉，頁 11-32。

丁、己、辛、癸五干為廟號者，佔了 1295 件銅器的 86%，明顯有選擇上的偏好¹⁴。李學勤認為這與古代的陰陽說有關，奇數干為剛日屬陽，偶數干為柔日屬陰，廟號與祭祀的用日偏好柔日，¹⁵可見陰陽之說早於殷商時代便已有所應用。又如《易》作為筮占之書，雖然爻辭沒有大談陰陽，但是以陰陽之象測知吉凶，便是明證。《易》為王官學，後世學者據以發展，逐漸形成戰國以降以陰陽為核心的宇宙觀，如《老子》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」¹⁶此段中的陰陽本為萬物固有之明暗、剛柔等性質與現象，然而陰陽為「道」所生，「道」乃「玄之又玄」者，則陰陽便容易因各種詮釋而進入神祕不可測度的領域。又如《易》之〈繫辭〉：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」¹⁷在將陰陽上推至「道」的境界後，又因人文思潮將關懷回到「人」身上，然其意義卻已脫離原本光影明暗的自然現象了。

《易》是以陰陽為基礎的筮占之書，這種古老的方術在上古時代本為上層統治階層所擁有，此後陰陽由自然現象而轉向哲思玄理，也因此成了新興之士階層的語言。除此之外，陰陽觀念也存在於民間信仰之中，如睡虎地秦簡《日書》講制伏鬼怪之法的〈詰咎篇〉，有不少以陽物克制陰鬼的厭勝之術，如：

一室中有鼓音，不見其鼓，是鬼鼓，以人鼓應之，則已矣。

有眾虫襲入人室，是野火偽為虫，以人火應之，則已矣。¹⁸

陰陽可相生亦可相剋，人為陽，鬼崇則為陰，有陰物入侵，當取陽物厭勝之。《日書》為百姓日用之書，不談理論，只談相對應的作為，因此不會費筆墨高談厭勝的原理為何，不過類似的厭勝手法亦見於《春秋》，士人便解說了其中源由，見於《春秋穀梁傳》莊公二十五年：

六月辛未朔，日有食之。言日言朔，食正朔也。鼓、用牲於社。鼓，禮也。用牲，非禮也。天子救日，置五麾，陳五兵、五鼓，諸侯置三麾，陳三鼓、三兵；大夫擊門，士擊柝。言充其陽也。¹⁹

天子「救日」而陳兵擊鼓，是「充其陽」，顯然古人認為日食現象是「陰」

¹⁴ 張光直著：《中國青銅時代》（北京：生活讀書新知三聯書店出版，1983.09），頁 179-182。

¹⁵ 李學勤著：《〈夏小正〉新證》，載於氏著：《古文獻叢論》（上海：上海遠東出版社，1996.11），頁 216-217。

¹⁶ 〔東周〕老聃撰；朱謙之校釋：《老子校釋》（臺北：里仁書局，與任繼愈譯：《老子今譯》等文獻合刊，題名《老子釋譯》，1985.03），第 42 章，頁 174-175。

¹⁷ 《周易》〈繫辭上〉

¹⁸ 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994.07），頁 231。

¹⁹ 《春秋穀梁傳》莊公二十五年

侵犯了「陽」，因此必須以「陽」擊退來襲之「陰」。這個故事與〈詰咎篇〉中所教導的以人鼓、人火厭勝鬼祟精怪一樣，都是一種陰陽觀念的體現，只是百姓屋室陰陽厭勝之規模較小，而天子國家之規模較大而已。²⁰

陰陽觀念起源較早，所指也十分明確，相較之下，具有方術性質的五行觀念則有不少爭議。首先是「五行」的內容究竟是什麼？最為人所周知的五行，應該是木、火、土、金、水五種自然物質，《尚書·洪範》曰：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。²¹

〈洪範〉所講述的五行包含了兩個層面，其一是水、火、木、金、土五種物質，其二則是這五種物質各自所擁有的潤下、炎上、曲直、從革、稼穡五種性質，然後又從五種性質延伸出五種味道。可以注意到〈洪範〉的五行雖然已經開始向外延伸了，但其中既沒有相生相剋的意義，所延伸、配屬的事物也頗直覺，與戰國秦漢的幾乎囊括一切的五行學說不太一樣，可能是五行學說發展初期的樣貌，而這也符合《尚書》為上古文獻的印象。²²

在《左傳·昭公二十九年》中，則有所謂五行之官：

夫物物有其官，官脩其方，朝夕思之，一日失職，則死及之，……故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神，社稷五祀，是尊是奉，木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。²³

「五行之官」來自於「物物有其官」的觀念，古人將繁瑣的天下事務分為五種，各有其官分別職掌，能稱職擔任者，則受氏姓，封上公，以貴神受祀。

《左傳》所見的五行之官與〈洪範〉所見的五行一脈相承，物既然可以分為五行，則管理天下者，自然要能夠管理五行。木、火、土、金、水五行由自然物質逐漸轉變為政治理論，顯然並非毫無根源。

古代有一種以數字「五」歸納事理的傾向，春秋以後尤甚。井上聰考察

²⁰ 參見呂亞虎著：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》（北京：科學出版社，2010.12），頁 307-308。

²¹ 《尚書》〈洪範〉

²² 《尚書》〈洪範〉一般認為成篇於戰國中葉以前，而其原始材料應可推源至西周，此為古代文獻常見的情況。

²³ 《左傳》昭公二十九年。

《左傳》與《國語》，得到各種以「五」歸納的事物有五教、五節、五色、五音、五味、五名、五材、五典、五勝、五義、五刑、五年、五數等等，加上五行與五行之官，以及起源自陰商時代的「五方」觀念，以「五」為歸納原則的趨勢相當明顯。²⁴〈洪範〉五行與《左傳》所見的五行之官，在內容上都還十分簡易，在戰國游士各逞其說的年代裡，各種「五」於是依其性質逐漸整合起來。因此到了戰國末年，由於整合了各式各樣的「五」，五行便擴張為可包納天地一切現象的龐雜學說，而此學說可以《呂氏春秋》之十二紀紀首為代表。舉《呂氏春秋·孟春紀》開頭兩段為例：

孟春之月：日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙。其帝太皞。其神句芒。其蟲鱗。其音角。律中太簇。其數八。其味酸。其臭羶。其祀戶。祭先脾。東風解凍。蟄蟲始振。魚上冰。獺祭魚。候雁北。天子居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉，食麥與羊。其器疏以達。

是月也，以立春。先立春三日，太史謁之天子曰：「某日立春，盛德在木。」天子乃齋。立春之日，天子親率三公九卿諸侯大夫以迎春於東郊。還，乃賞公卿諸侯大夫於朝。命相布德和令，行慶施惠，下及兆民。慶賜遂行，無有不當。迺命太史，守典奉法，司天日月星辰之行，宿離不忒，無失經紀，以初為常。²⁵

《呂氏春秋》將一年分為十二紀，每紀之紀首說明當月之月令，以陰陽五行與四時的結合為基礎，將所配屬的事物全部集合起來，而天子也應該順應時令，穿戴特定的服飾，施行特定的政令。如孟春之月，五行屬木，先說明此月所配屬的事物，如「其日甲乙。其帝太皞。其神句芒。其蟲鱗。其音角。律中太簇。其數八。其味酸。其臭羶。其祀戶。」等，其中也包含了如「東風解凍。蟄蟲始振。魚上冰。獺祭魚。候雁北。」等自然規律的變化。然後以「勝德在木」的原則，指示天子應該「居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉」，並有相應的政治措施如「以迎春於東郊」等等。

這樣以陰陽五行為基礎的政治理論稱之為「月令」，對漢代之學術與政治影響極深。²⁶從《左傳》所見的「五行之官」至戰國末期的被納入月令的「五

²⁴ 〔日〕井上聰著：《先秦陰陽五行》，頁 148-151。

²⁵ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002.01），卷 1 〈孟春紀〉，頁 6-34。

²⁶ 關於《呂氏春秋》十二紀紀首的內容以及影響，參見徐復觀著：《呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響》，載於氏著之：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，2002），卷二，頁 1-83。

行」，顯然應該有一個由簡入繁的過程，可惜由於陰陽家文獻的亡佚，這個思想史上的重要過程難以具體考察，乃至於出現了不少爭議。

比如說《荀子·非十二子》篇提到子思、孟子也有五行的學說：

略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。²⁷

由於荀子所批判的：「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」，很像是當時也十分流行而「玄奧難原」²⁸的方術文化，因此「案往舊造說，謂之五行」便被懷疑是木、火、土、金、水的五行，由於今本《孟子》無此五行的內容，因此引起了不少測度。這個千古疑案，由於馬王堆與郭店楚簡相繼出土了題為〈五行〉的文獻，尤其郭店楚簡屬戰國中期之文獻，恰好符合荀子批判的年代，其出土的〈五行〉篇可為荀子之「案往舊造說，謂之五行」提供一個值得信賴的註解。郭店楚簡所見之〈五行〉篇第一段便說明了何謂「五行」：

五行：仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德之行，不形於內謂之行。禮形於內謂之德之行，不形於內謂之〔行。智形〕內謂之德之行，不形於內謂之行。聖形於內謂之德之行，不形於內謂之行。德之行五和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。²⁹

此篇學界大多認同為子思以及子思之後人所作，亦即荀子所言之「子思唱之，孟軻和之」，³⁰ 所論的重點在於德行乃形於內者，不形於內者，只能稱之為「行」，與「德之行」不同。「德之行」有五種，也就是篇題「五行」，從內文來看，子思唱之的五行，是仁、義、禮、智、聖，此五行不與木、火、土、金、水相混淆，若要談先秦時代五行的發展，則子思之說顯然屬於另一個脈絡。值得一提的是：根據簡文，仁、義、禮、智、聖可以分為兩個層次，其中仁、義、

²⁷ 《荀子》〈非十二子〉

²⁸ 《後漢書》卷 82 上〈方術列傳〉。

²⁹ 李零著：《郭店楚簡校讀記》（北京：中國人民大學出版社，2007.08），頁 100。郭店楚簡〈五行〉篇校注者多，李零之校讀本將所有異體字代換為常用字，較方便閱讀。其他注本如劉釗著：《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2005.01），頁 72-73、魏啟鵬著：《簡帛文獻〈五行〉箋證》（北京：中華書局，2005.12），頁 3-6。亦有將郭店楚簡與馬王堆帛書所見之〈五行〉篇合併校注者，見龐樸《竹帛〈五行〉篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000.06），頁 29-30。

³⁰ 關於竹帛〈五行〉篇的作者，大多認為出自子思及其門人，論者不少，較新的研究討論參見陳來著：《竹帛〈五行〉為子思孟子所作論》，載於氏著之：《竹帛〈五行〉與簡帛研究》（北京：生活·讀屋·新知三聯書店，2009.04），頁 96-109。

禮、智稱之為「四行」，四行和者，稱之為「善」，屬於人道的範疇；加上了「聖」，則稱之為德，可上通天道。子思的五行說透過「形之內」而上通天道，不需要另外尋求外在事物，與孟子「不假外求」的思想一脈相承，而荀子強調明天人之分，故批評子思、孟軻：「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。由此可推論，因此荀子所謂的「案往舊造說，謂之五行」，應該就是馬王堆與郭店楚簡出土〈五行〉篇的內容，而非木、火、土、金、水五行。

戰國秦漢之陰陽家通過順應陰陽五行之天道來達到天人感應，在理路上多繞了一圈，而子思之五行也從仁、義、禮、智、「聖」，變成了仁、義、禮、智、「信」。董仲舒將仁、義、禮、智、信也納入木、火、土、金、水的體系之中，見《春秋繁露·五行相生》：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。……東方者木，農之本。司農尚仁，……南方者火也，本朝。司馬尚智，……中央者土，君官也。司營尚信，……西方者金，大理司徒也。司徒尚義，……北方者水，執法司寇也。司寇尚禮，……。³¹

如此一來，則子思、孟子之道德五行，也在漢代被轉化、納入陰陽五行的體系之中。

鄭芷人認為在漢以前的思想中，五行一詞是多義的，並列舉了五行的四種意義，分別是：

- 1、五種重要的行為方式或行為原則。
- 2、物質的五種性質。
- 3、自然界中提供人類生活的五種必須物質條件。
- 4、分類的五種基本原則。³²

由第二條出發，第三種即延伸為五行之官的五行，第四種即包納天地一切現象事物的月令學說。如果子思之仁、義、禮、智、聖五行，可以作為第一條的代表，那麼這四種五行雖然各有其源流，而終究整合於陰陽五行的發展歷史之中。

五行另一個著名的爭議是：其學說究竟是起於何時？梁啟超認為以木、火、土、金、水相生相剋之五行學說，諸經以及孔、老、墨、孟、荀、韓等大哲皆未嘗齒及，其說起源於燕齊方士，而建設之、傳播之人，為鄒衍、董仲舒與劉

³¹ 〔西漢〕董仲舒著、蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992.12），卷13〈五行相生〉，頁362-366。

³² 鄭芷人著：《陰陽五行及其體系》（臺北：文津出版社，1992.12），頁18-27。品鍵按：郭店楚簡發掘於1993年，鄭芷人出版此書時尚未得見。

向三人。梁啟超的說法獲得了顧頡剛的支持，並成為當時學術界辯論古史的重要議題之一。³³此說將許多古籍視為戰國或戰國末年至漢初的偽托之作，論證本身便不嚴謹，事實上不論是傳世史料還是出土文獻，都顯示出五行學說來自於長期的發展，早在殷商時期便已萌芽，絕非出自於鄒衍等燕齊方士的向壁虛造。井上聰認為：五行學說的歷史發展可分為萌芽期、發展期與定型期：商代之四方、四方風已經隱含了五行學說的母胎，是為萌芽期；³⁴戰國中期的《管子·幼官》將四方與四時結合起來，加上中央為五，初次形成了五行說的相生理論，是為發展期；到了戰國後期鄒衍等學說的出現，則是定型期。³⁵

井上聰的三期說頗有見地，戰國秦漢時期所流行的五行學說，理當是方術文化長期發展的結果，如本文前面討論「五行」意義之所見，鄒衍等儒生方士所扮演的角色應該是整合，而非創造，若將五行學說的各種部件拆解，則其發展期的開端恐怕不晚於春秋時代。王引之《春秋名字解詁》中，有不少春秋人物之名與字具有五行學說之意義者，引數例如下：

1. 魯，顏幸，字子柳。

錢氏廣伯曰：幸乃辛之譌，柳當讀為卯。引之案：明金蟠本家語正作顏辛。洪邁隸續釋魯峻石壁殘畫象顏子柳云：考孔子家語，史記七十子傳，顏子柳名辛，則所見弟子傳，辛字尚不誤。

2. 秦，白丙，字乙。

丙，火也，剛日也；乙，木也，柔日也。名丙字乙者，取火生於木，剛柔相濟也。

3. 楚，公子壬夫，字子辛。

壬，水也，剛日也；辛，金也，柔日也。名壬字辛者，取水生於金，又剛柔相濟也。

4. 楚，鬬宜申，字子西。公子申，字子西。魯，曾申，字子西。

淮南時則篇：孟秋之月，招搖指申，其位西方。文十八年左傳：齊懿公游于申池。杜注：齊南城西門名申門。……然則西為之申，古之恆言也。³⁶

³³ 梁啟超著：〈陰陽五行說之來歷〉，梁文與當時學者辯論陰陽五行之諸文，皆見於顧頡剛主編：《古史辨》（海口：海南出版社，2005.05），第五冊，下編，頁199-441。

³⁴ 此說出自於甲骨卜辭，見胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉、〈論五方觀念及「中國」稱謂之起源〉，二文俱載於氏著：《甲骨學商史論叢初集》（石家庄市：河北教育出版社，2002.11），頁265-281。

³⁵ 〔日〕井上聰著：《先秦陰陽五行》，頁135-169。

³⁶ 〔清〕王引之著：《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000.09），卷二十三〈春秋名字解詁上〉，頁558-559。其他例子以及相關考釋，可參見周法高著：《周秦名字解詁彙釋》（臺北：中華叢書委員會，1958.07），頁133-138。周法高著：《周秦名字解詁彙釋補編》（臺北：中華叢

剛日屬陽，而柔日屬陰，陰陽、五行與古人之生活密切結合者，在於其與天干、地支之相配。例 1 所見之辛與酉皆屬陰金，顏幸（辛）若非辛酉年或辛酉日生，則其名與字要透過干支與五行配屬才能見其關連。例 2、例 3 則為陰陽與五行與天干配合後，春秋時人取其陰陽相濟、五行相生關係取字，由此可知五行相生的觀念流行於春秋時期，不必等到戰國時代。例 4 所見凡名申者，皆字子西，則五行不但與干支相配，更已經與方位結合了。³⁷

五行之配屬五方、天干、地支，以及五行相生的觀念，早在春秋便已經十分流行，而陰陽、五行與世間萬物之配屬，乃古代理解天人關係的一個重要原則。類似名、字關係的其他例子這裡不能一一舉例，總而言之，戰國時代的陰陽家將這些零碎的細節整合起來，才能構成了一種幾乎無所不包的天人感應學說，若陰陽家出現代表著五行學說「定型期」的開始，那麼在此之前的「發展期」，不應該晚於春秋。五行生剋以及五行與五方、四季、天干、地支、五色之配屬，可簡單繪製為圖十六：

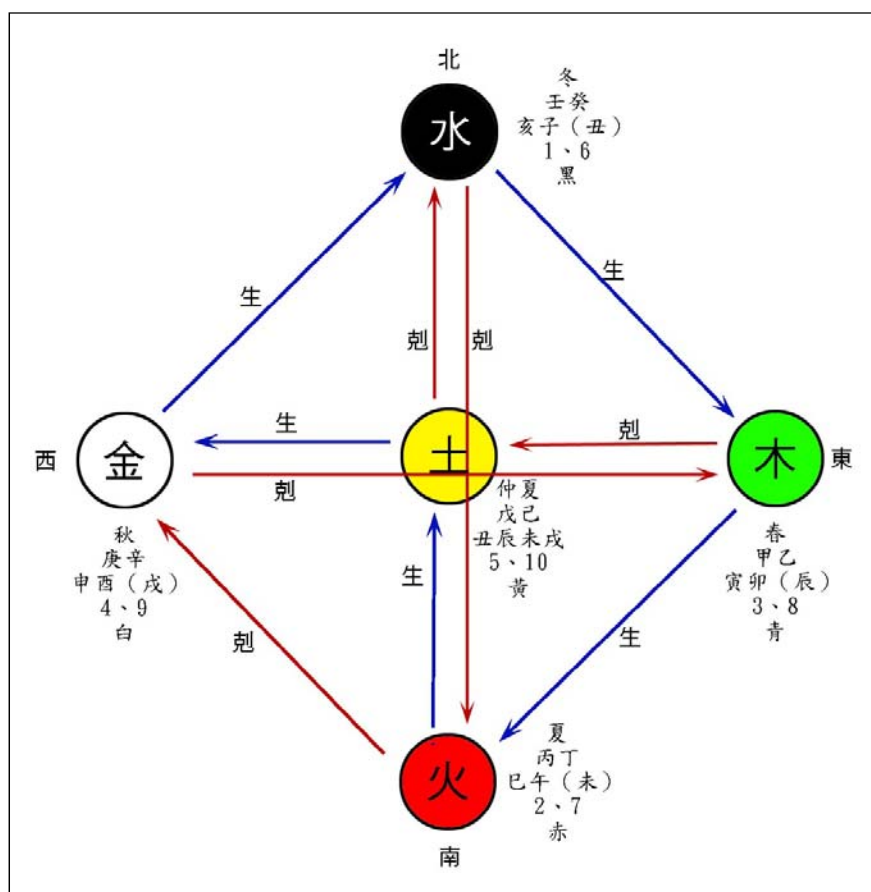


圖 十六：五行生剋圖。

書委員會，1964.10），頁 79-83。

³⁷ 相關討論參見丁山著：《中國古代宗教與神話考》（上海：上海書店出版社，2011.12），頁 124-127。

前面談了很多學術層面的五行思想，那麼民間是否也有五行觀念？答案當然是肯定的，出土的各種《日書》中有大量利用五行原理占卜與擇日的例子，深入分析其中原理，則不但已經有五行相生、相剋的觀念，五行與方位、季節、天干、地支、顏色等物的配屬也已經被運用於民間信仰與諸般禁忌之中。與陰陽觀念相比，民間信仰中的五行學說顯得更為豐富，³⁸甚至一些以往被認為比較晚出的理論如五行納音等，在戰國末年就已經有了明確的記載。

所謂的五行納音，指將六十甲子透過與五音、十二律的配屬，從而使六十甲子得以與五行相配。陽律起於甲子，子為黃鍾，丑為大呂，甲子、乙丑隔八生子而為壬申、癸酉。陰呂起於甲午，午為蕤賓，未為林鍾，甲午、乙未隔八生子為壬寅、癸卯。音律中的「隔八生子」其實就是《漢書·律曆志》中的「參分損益」法，³⁹這裡不能詳細介紹其中原理，⁴⁰總之將六十甲子都配上音律後，根據五音的五行配屬，六十甲子也就與五行配上了，可整理如下：

金（商音）：

甲子、乙丑、壬申、癸酉、庚辰、辛巳、
甲午、乙未、壬寅、癸卯、庚戌、辛亥。

水（羽音）

丙子、丁丑、甲申、乙酉、壬辰、癸巳、
丙午、丁未、甲寅、乙卯、壬戌、癸亥。

木（角音）

壬子、癸丑、庚申、辛酉、戊辰、己巳、
壬午、癸未、庚寅、辛卯、戊戌、己亥。

火（徵音）

戊子、乙丑、丙申、丁酉、甲辰、乙巳、
戊午、己未、丙寅、丁卯、甲戌、乙亥。

土（宮音）

庚子、辛丑、戊申、己酉、丙辰、丁巳、
庚午、辛未、戊寅、己卯、丙戌、丁亥。

五行納音牽涉到音律的規律，原理十分複雜，一般百姓恐怕難以理解，本文也無法詳細解釋。然而睡虎地秦簡《日書》中的〈禹須臾〉篇，卻明顯以五

³⁸ 相關論述以及舉例，參見劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 432-439。

³⁹ 《漢書》卷 21 上〈律曆志〉

⁴⁰ 參見鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，第五章〈五行與樂律〉，夜 147-189。

行納音的原則去推斷行之吉凶，引錄如下：



禹須臾：辛亥、辛巳、甲子、乙丑、乙未、壬申、壬寅、癸卯、庚戌、庚辰，莫（暮）市以行有九喜。

癸亥、癸巳、丙子、丙午、丁丑、丁未、乙酉、乙卯、甲寅、甲申、壬戌、壬辰，日中以行有五喜。

己亥、己巳、癸丑、癸未、庚申、庚寅、辛酉、辛卯、戊戌、戊辰、壬午，市日以行有七喜。

丙寅、丙申、丁酉、丁卯、甲戌、甲辰、乙亥、乙巳、戊午、己丑、己未，莫（暮）食以行有三喜。

戊申、戊寅、己酉、己卯、丙戌、丙辰、丁亥、丁巳、庚子、庚午、辛丑、辛未，旦以行有二喜。

這五組所列出的干支全都與納音五行的配屬相同，由上而下分別是金、水、木、火、土。由於秦以建亥為歲首，可能因此金、水、木三組起於亥而非起於子。當中或者有缺者，如第一段甲子的後面，應該補上「甲午」；而癸卯之前，則應補上「癸酉」等等，但所有干支都以五行納音的原則分布，完全沒有混淆者，其中包含五行納音原則十分明顯。⁴¹此外，各組由前而後的屬性是金、水、木、火、土，正好是五行相生的序列，這樣的編排，絕對不是巧合。

干支組合代表某日，而「莫市」、「日中」、「市日」、「莫食」、「旦」是古代的自然時稱，代表某時。〈禹須臾〉是一篇出行吉凶的擇日速查表，使用方法是從表中找出遇出行之日，看看那天何時出行會有「喜」，也就是有好事。受到不同五行的影響，出行的「喜」有數量上的差異，金有九喜，水有五喜，木有七喜，火有三喜，土只有二喜。喜數差異的原理目前還無從推知，⁴²劉師增貴認為可能與出行忌土有關，〈月令〉中冬令祀行，可見行神屬水，金生水，因此喜數最多；土剋水，故喜數最少。《日書》中的出行禮俗確實忌土而利金水，〈禹須臾〉之喜數或許與其有關，但根本原因可能還有待更多資料來幫助理解。⁴³

將六十甲子透過納音的方式配屬五行，非專精於方術的士人恐怕無法做到，〈禹須臾〉背後的五行納音原理，同樣也不是一般百姓可理解的。雖然如此，

⁴¹ 關於納音的原理以及〈禹須臾〉的校補，參見饒宗頤著：〈秦簡中的五行說與納音說〉，載於饒宗頤著：《饒宗頤二十世紀學術文集》，卷三簡帛卷，頁 102-115。

⁴² 饒宗頤對喜數提出了一些解釋，認為其與五行之數有關，有些使用成數，有些使用借數。此說十分勉強，劉樂賢認為沒有必要強做解釋。參見饒宗頤著：〈秦簡中的五行說與納音說〉，頁 115-116。劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 169-171。

⁴³ 劉師增貴著：〈秦簡《日書》中得出行禮俗與信仰〉，載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十二本第三分，2001.09，頁 513-514。

〈禹須臾〉以方便百姓快速查閱出行日吉凶的方式呈現，《日書》也具有濃厚的民間性質。這代表著專精於方術的士人，能藉由對方術的瞭解，直接對民間百姓的生活產生影響；與此同時的，這些士人也依靠著對相同原理的掌握，透過天人感應的學說的建構，影響著當代的政治、社會以及學術。換言之，透過陰陽五行，民間文化與菁英文化有了直接的可能，在漢代文化中，方術文化是漢代各種多元文化搏成一整體相當重要的軸心之一，陰陽五行之外，方術還有其他能貫串不同社會階層者，本文後面將會一一討論。

限於篇幅，上文只能舉例說明，不過透過以上討論大致上能理解方術理論的發展以及其在不同階層的應用。然而本文的主角是「士」，若儒學的承擔者是儒生，吏事的執行者是文吏，那方術應該由哪些人來學習與傳播呢？下面將繼續討論之。

二、方僊道與卜、祝

方術既然是漢代文化重要的組成之一，自然有精擅方術之士以數術、方技活躍於當時，范曄云：「漢自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屆焉。」⁴⁴若政治舞台是當時知識份子求用的最高殿堂的話，武帝所號召的「懷協道藝之士」，肯定是當時天下善使方術的佼佼者，而他們也應該能作為方術文化的核心群。

漢武帝所招來的這群「懷協道藝之士」，司馬遷推其原始，認為起於戰國時代的燕、齊地區的騶衍之徒與神仙方士，《史記·封禪書》云：

自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高最後皆燕人，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。⁴⁵

這裡司馬遷將「終始五德之運」與「方僊道」分為兩個部分，前者以鄒衍為代表，後者則以宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高等燕人為代表，而這些燕齊方士的方術不能通，反而興起了各種「怪迂阿諛苟合之徒」。由於統治者的支持，方僊道成了秦及漢初影響力最大的方術支派，而形解銷化、求不死藥的方僊道也成了方士的代名詞。從司馬遷的言語看來，他的重點在於批判阿諛苟合之徒，

⁴⁴ 《後漢書》卷 82 上〈方術列傳〉

⁴⁵ 《史記》卷 28〈封禪書〉

而非不信方術，否則便不會為日者與龜策立傳；此外，〈封禪書〉的記載也表明了方僊道不過是方士的一部份而已。

方術的流派既多，方士也就各形各色。值得一談的是，秦時方士與儒生二者不但時常並列，有時甚至無法區別。如盧生以「鬼神事」、「求芝奇藥僊」而受秦始皇重用：

燕人盧生使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書，曰「亡秦者胡也」。……
盧生說始皇曰：「臣等求芝奇藥僊者常弗遇，類物有害之者。方中，人主時為微行以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，則害於神。真人者，入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬佚。願上所居宮毋令人知，然後不死之藥殆可得也。」於是始皇曰：「吾慕真人，自謂『真人』，不稱『朕』。」⁴⁶

盧生論鬼神事、求不死藥等，顯然是一個典型的方僊道術士，所謂的奏錄圖書大抵不外乎神仙圖讖，與後世劉向之奏錄圖書有天壤之別。訪藥求仙之外，盧生以「惡鬼辟，真人至」為理由說秦始皇「所居宮毋令人知」，無疑是司馬遷所批判的「阿諛苟合之徒」。有趣的是，這樣的方士，對於秦始皇也有不滿，在言談中認為自己是「良士」，批評皇帝「貪於權勢」而亡去，儼然有從道不從君的士道風範：

侯生盧生相與謀曰：「……秦法，不得兼方不驗，輒死。然候星氣者至三百人，皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。……貪於權勢至如此，未可為求僊藥。」於是乃亡去。始皇聞亡，乃大怒曰：「吾前收天下書不中用者盡去之。悉召文學方術士甚眾，欲以興太平，方士欲練以求奇藥。今聞韓眾去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥，……」於是使御史悉案問諸生。⁴⁷

本文曾於第三章討論過戰國游士的兼通數家學術的特質，毫無疑問的，這些以神仙方術為專業的方士，不同程度上也接觸了文學或孔子之言。長子扶蘇的諫言明確表示了方士「誦法孔子」：

始皇長子扶蘇諫曰：「天下初定，遠方黔首未集，諸生皆誦法孔子，今上

⁴⁶ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

⁴⁷ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

皆重法繩之，臣恐天下不安。唯上察之。」始皇怒，使扶蘇北監蒙恬於上郡。⁴⁸

秦及漢初的士人仍有非常明顯的戰國游士特質，求奇藥之方士與誦法孔子之儒生未必是衝突的，尤其這些士人往往來自於齊，既是海上神仙之說的起源，也是儒家經傳傳播的根據地，所孕育之士人兼具方士與儒生二重身份也就不令人意外。儘管如此，由於學術之根源不同，方士與儒生各有其所見，往往因此見其區別，如漢武帝之議封禪：

自得寶鼎，上與公卿諸生議封禪。封禪用希曠絕，莫知其儀禮，而群儒采封禪尚書、周官、王制之望祀射牛事。……數年，至且行。天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通，欲放黃帝以上接神僊人蓬萊士，高世比德於九皇，而頗采儒術以文之。群儒既已不能辨明封禪事，又牽拘於《詩》、《書》古文而不能騁。上為封禪祠器示群儒，群儒或曰：「不與古同」，徐偃又曰：「太常諸生行禮不如魯善」，周霸屬圖封禪事，於是上絀偃、霸，而盡罷諸儒不用。⁴⁹

儒生與方士都論封禪，然而二者所關注的對象顯然有別，儒生所在乎的是透過封禪使人君知天之廣大，而百姓則透過封禪知君之威儀，因此所重在乎禮儀；方士則不然，他們更關注「致怪物與神通」，而也因此類方術而得到天子賞賜。漢武帝好方術而罷諸儒，由此可知其尊儒乃采以文之，並非真正喜好儒學。

方術有許多不同的流派，方僊道在朝廷受到重視的時間並不長，整體來說，漢代儒生最常講的便是陰陽災異與圖讖，而這也成了漢代儒生近乎方士的標誌。西漢大儒董仲舒最為代表：

仲舒治國，以《春秋》災異之變推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是；行之一國，未嘗不得所欲。⁵⁰

求雨、止雨，在上古時代都是巫祝的工作，儒家的起源與巫祝頗有淵源，⁵¹對此本無可苛責。然而春秋以下儒家既然轉為以人文關懷為主，再回頭以此

⁴⁸ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

⁴⁹ 《史記》卷28〈封禪書〉

⁵⁰ 《漢書》卷56〈董仲舒傳〉

⁵¹ 此論題討論者不少，可舉下面二書為例：余英時著：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版社，2014.01）；吳文璋著：《巫師傳統和儒家的深層結構——以先秦到西漢的儒家為研究對象》（高雄：復文圖書出版社，2001.06 修訂版）。

類怪力亂神之說作為一家之言，乃至於影響國運，則儒生又不得不再次轉型。儒生之與方士若合若離，以范曄論之最精當，《後漢書·方術列傳》云：

漢自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屈焉。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣時宜者，皆騁馳穿鑿，爭談之也。故王梁、孫咸名應圖籙，越登槐鼎之任，鄭興、賈逵以附同稱顯，桓譚、尹敏以乖忤淪敗，自是習為內學，尚奇文，貴異數，不乏於時矣。是以通儒碩生，忿其姦妄不經，奏議慷慨，以為宜見藏擯。⁵²

鑑於西漢儒生因盛言天命禪讓而導致王莽篡國，東漢儒生頗有回歸經義的趨向。雖然如此，由於光武帝好讖緯之學，經學與方術之結合方興未艾，兩漢儒生既然無法擺脫陰陽災異之說，則其具有一部份方士特色也就不言可喻。關於漢代儒生所講倡的災異、圖讖，以及對於各類祭祀活動的參與，後文將會一一詳談。

在朝廷之外，方士的主要群體之一，乃各種信仰活動都會有的卜者、巫祝。這些卜、祝能否稱之為士？《史記·日者列傳》記載：

賈誼曰：「吾聞古之聖人，不居朝廷，必在卜醫之中。今吾已見三公九卿朝士大夫，皆可知矣。試之卜數中以觀采。」二人即同輿而之市，游於卜肆中。天新雨，道少人，司馬季主閒坐，弟子三四人侍，方辯天地之道，日月之運，陰陽吉凶之本。二大夫再拜謁。司馬季主視其狀貌，如類有知者，即禮之，使弟子延之坐。坐定，司馬季主復理前語，分別天地之終始，日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符，語數千言，莫不順理。⁵³

司馬季主是民間卜者，從這段記載來看，毫無疑問可以稱之為士人。不論〈日者列傳〉的真實性如何，漢初當有「聖人不居朝廷，必在卜醫之中」的觀念，此或許與游士之風盛行有關，但卜、巫醫、巫祝需要有一定的文化素養，也是不爭的事實。如前文所述，方士所面對的方術往往有十分複雜的陰陽五行原理在其中，高階的方士能從方術之中獲得「天地之道，日月之運，陰陽吉凶

⁵² 《後漢書》卷 82 上〈方術列傳〉

⁵³ 《史記》卷 127〈日者列傳〉。品鍵按：今本〈日者列傳〉的作者已不可考，余嘉錫曰：「……太史公及褚先生，去季主已遠。方其與二大夫問答時，皆未嘗親聆其語，此必前人有書記其事，而後采之著於篇。」此論平實可從。本文將此傳視為早期史料文獻引用，暫且不論其作者。見余嘉錫著：〈太史公書亡篇考〉，載於氏著：《余嘉錫論學雜著》（北京：中華書局，2007.11 第二版），頁 71。

之本」的學識，基層的也必須擁有識讀《日書》等文獻的文化能力。

漢代有官巫的制度，漢高祖六年在長安置祠祝官、女巫，包含了梁巫、晉巫、秦巫、荊巫、九天巫、河巫、南山巫等七巫，武帝滅兩越之後，又多了一個越巫，⁵⁴此後有所廢置，東漢的祠祀令下有「家巫八人」，⁵⁵是朝廷管理官巫的機構。官巫亦是方術士，⁵⁶必須有一定程度的學識，《二年律令·史律》中有培育卜、祝學童的相關規定：

〔卜〕〔學〕童能風（諷）書史書三千字，誦卜書三千字，卜六發中一以上，乃得為卜，以為官佐。其能誦三萬以上者，以為卜上計，六更。缺，試脩法，卜六發中三以上者補之。

以祝十四章試祝學童，能誦七千言以上者，乃得為祝，五更。大（太）祝試祝，善祝、明祠事者，以為冗祝，冗之。⁵⁷

能誦讀卜書若干字者的卜學童，可以依其能力為官佐、卜上計，而能誦七千言祝十四章者，則可為祝。若官方的考核可以作為指標的話，那麼漢朝儼然建立了一套從基層到中央的方術士序列。與文吏一樣，雖然與傳統上所談論的「士」有些差異，但方士有原始，有流派，本文仍將其視為士群體的一部份，因其文化程度高低不同，而有菁英與邊陲的差別。

雖然方士時而能在朝中掀起軒然大波，不過方士之語往往被斥為虛妄，若彼此無利害關係，儒生往往因「子不語怪力亂神」而鄙視方士，如谷永之上書論祭祀方術：

成帝末年頗好鬼神，亦以無繼嗣故，多上書言祭祀方術者，皆得待詔，祠祭上林苑中長安城旁，費用甚多，然無大貴盛者，谷永說上曰：

「……元鼎、元封之際，燕齊之間方士瞋目扼腕，言有神僊祭祀致福之術者以萬數。其後，平等皆以術窮詐得，誅夷伏辜。至初元中，有天淵玉女、鉅鹿神人、轅陽侯師張宗之姦，紛紛復起。……論語說曰：

『子不語怪神。』唯陛下距絕此類，毋令姦人有以窺朝者。」上善其言。

58

⁵⁴ 《史記》卷 28〈封禪書〉

⁵⁵ 〔清〕孫星衍等輯：《漢官》：「祠祀從官吏八人，騶僕射一人，家巫八人。」見《漢官六種》（北京：中華書局，1990.09），頁 7

⁵⁶ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉：「哀帝即位，寢疾，博徵方術士，京師諸縣皆有侍祠使者，盡復前世所常興諸神祠官，凡七百餘所，一歲三萬七千祠云。」可見這些祠官巫祝亦可稱為方術士。

⁵⁷ 《二年律令與奏讞書》，頁：299-301。

⁵⁸ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉



這段言論獲得了班固的認同，因此班固在《漢書·郊祀志》贊曰：「究觀方士祠官之變，谷永之言，不亦正乎！不亦正乎！」⁵⁹顯然是漢代普遍的意見。類似的言論還有張敞上疏諫斥遠方士：

大夫劉更生獻淮南枕中洪寶苑祕之方，令尚方鑄作。事不驗，更生坐論。京兆尹張敞上疏諫曰：「願明主時忘車馬之好，斥遠方士之虛語，游心帝王之術，太平庶幾可興也。」後尚方待詔皆罷。⁶⁰

谷永博通經書，而張敞長於治劇，二人都是儒吏的典型，只是谷永更近於儒，而張敞則以吏事著稱。張敞與谷永的諫言幾乎如出一轍，可見對特定方術之鄙視乃儒生、文吏之共通點。⁶¹值得一提的是，谷永盛言災異、天變，其學識頗有出自方術文化者；⁶²而張敞所欲斥遠者，乃大夫劉更生，也就是劉向。可見斥責方術者，本身亦不能遠離方術，而被斥為方士之劉更生，卻以「名儒俊材」晉用。⁶³當世之儒生、高宦對於方術的不同層面顯然並非一體視之，由於方術極為龐雜，內容多有矛盾，因此往往因立場而有接受與鄙視的情況，本章後文會陸續舉例討論方術這種紛然歧出，無法一以貫之的現象。

儒生、高宦由於學識比較豐厚，可以利用其文化背景去檢視、解讀方術，因此不同類型的方術，在他們的眼中會有不同的評價；相對之下，一般百姓對方術的看法顯得單純許多，可直接以「信仰」論之。這是一種文化的不對等，當基層信仰之方術恰好為高層儒、吏所厭惡時，便會出現劇烈的文化對抗，而佔據各種權力、地位優勢的文化高層，便視信仰方術之百姓為愚民，以「移風化俗」的方式強迫基層做出改變。如第五倫之治會稽：

會稽俗多淫祀，好卜筮。民常以牛祭神，百姓財產以之困匱，其自食牛肉而不以薦祠者，發病且死先為牛鳴，前後郡將莫敢禁。（第五）倫到官，移書屬縣，曉告百姓。其巫祝有依託鬼神詐怖愚民，皆案論之。有妄屠牛者，吏輒行罰。民初頗恐懼，或祝詛妄言，倫案之愈急，後遂斷絕，百姓以安。⁶⁴

⁵⁹ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

⁶⁰ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

⁶¹ 參見林富士著：《漢代的巫者》（新北：稻香出版社，2004.07），頁 28-37。

⁶² 《漢書》卷 85〈谷永杜鄴傳〉：「（谷永）於天官、京氏易最密，故善言災異。」

⁶³ 《漢書》卷 36〈楚元王傳〉：「（劉）向字子政，本名更生。……宣帝循武帝故事，招選名儒俊材置左右。更生以通達能屬文辭，與王褒、張子僑等並進對，獻賦頌凡數十篇。」

⁶⁴ 《後漢書》卷 41〈第五鍾離宋寒列傳〉

好卜筮、以牛祭神，都是會稽的傳統風俗，是具有歷史的方術信仰，歷來郡守「莫敢禁」，一方面可能因為難以禁絕，另一方面也有可能是這些郡守對於民間的方術文化頗忌憚，某種程度上是接受的。從百姓之恐懼與祝詛妄言來看，百姓對這些方術不但推心置腹，甚至目以為神。

由方術文化對抗所激起的暴力，未必皆來自於菁英階層，亦有來自於民間者，歷代以宗教信仰起事者，莫不如此。如東漢末年的張角：

初，鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，眾徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、楊、兗、豫八州之人，莫不畢應。……皆著黃巾為標幟，時人謂之「黃巾」，亦名為「蛾賊」。……所在燔燒官府，劫略聚邑，州郡失據，長吏多逃亡。旬日之間，天下嚮應，京師震動。⁶⁵

張角以符水治病而得百姓信向之，竟然得以聚眾數十萬，天下響應。雖然真正的原因在於漢末疾病橫行，流民四竄，導致官府無法安頓百姓，但是百姓對於方術信仰接收之迅速，亦可從中得知。

由於有這樣的不對等關係，方術文化的主要接受群體恐怕還是在於民間，而非選擇性接受的菁英知識份子。不過方術文化的範圍涵蓋極廣，菁英士人就算是選擇性接受，也不能逃離方術文化的影響之外，因此方術在不同的文化階層都有其擁護者：民間的方術信仰往往有來自菁英士人所創發的理論原則在其中，而菁英士人之方術文化也混有著民間信仰的成分在內。從漢代的情況來看，菁英士人對於民間信仰的接受度是非常高的，因此如第五倫之類的文化衝突並不多，本章後半段還會討論。

以下先以五德終始、月令以及災異讖緯為例，探討菁英士人的方術文化，耙梳文化高層所接受的方術是何面貌。

第二節 菁英士人的方術文化

一、五德終始說

⁶⁵ 《後漢書》卷 71〈皇甫嵩朱雋列傳〉

天命觀念由來已久，《詩經·文王》中的「天命靡常」、「永言配命，自求多福」⁶⁶揭示了當時隨德而移轉的「天命靡常」觀；到了戰國時代，天命靡常的觀念與五行學說配合起來，便形成了以鄒衍為代表的五德終始學說。

鄒衍的生平與著作皆已不可考，僅存《史記·孟子荀卿列傳》中十分簡略介紹：

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大并世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。⁶⁷

《史記》中簡短的記載還是可以看出鄒衍影響漢代文化的部分，如驗小物而推大之，此為漢代盛行的災異說；以尚德、仁義節儉要求君臣上下，則有儒家之風；最重要的是，以陰陽消息、怪迂之變推古論今，強調「五德轉移，治各有宜」的政治學說，對西漢政壇影響之大，甚至造成了王莽之篡。

雖然沒有更多關於鄒衍的資料傳世，不過先秦的五德終始說很有可能大幅度的保留在《呂氏春秋》之中：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蜃，黃帝曰：「土氣勝」，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：「木氣勝」，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰：「金氣勝」，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火赤烏銜丹書集於周社，文王曰：「火氣勝」，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝；水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知，數備，將徙于土。⁶⁸

《呂氏春秋》所排列的古代史，以五行相剋為原理，將黃帝、禹、湯、文

⁶⁶ 〔西漢〕毛亨傳；〔東漢〕鄭玄箋；〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷16之1〈大雅〉〈文王〉，頁1129。

⁶⁷ 《史記》卷74〈孟子荀卿列傳〉

⁶⁸ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社。2002.01），卷13〈有始覽〉〈應同〉，頁1277-1281。

王分別比附土、木、金、火五行，而四位上古帝王的遞嬗的原則是木剋土、金剋木、火剋金，因此《呂氏春秋》預言「代火者必將水」。為了符合天命所給予的五行屬性，帝王必須將服色等人事制度改易以配天，因此土氣勝的黃帝其色尚黃，而木氣勝的禹改之尚青，金氣勝的湯又改之尚白，火氣勝的文王則改之尚赤。在這樣的規則下，以水德代替火德之主，當然也必須要將服色由尚赤改為尚黑，方能符合天命。易服色只是改德的其中一部份而已，天命既然隨五行而移轉，則所有與五行相配的事物都必須要隨之更易，在秦漢時代，這種由五德終始而造成的制度變革，便稱之為「改制」。

鄒衍原始的論說為何已經不得而知，藉由方術文化重新建構古代史，當然是為了現實政治的需要。《呂氏春秋》完成於戰國末年，是為了秦朝誕生而準備的政治理論集，《呂氏春秋》期待著秦能取代周之天命，「代火者必將水」、「水氣至而不知，數備，將徙于土」表示水氣已然來到，該受命者若不知天命，則天命可能又會轉移到土氣去，頗有勸秦早日受命改德易服者的意味。秦王後來果然採用了這一套說法，推動水德的改制：

始皇推終始五德之傳，以為周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始，朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六為紀，符、法冠皆六寸，而輿六尺，六尺為步，乘六馬。更名河曰德水，以為水德之始。⁶⁹

此為五德終始說第一次實踐於政治舞台上，也是根據五德終始進行改制的初始。事實上五德終始與秦始皇的政治理念不甚相符，他自稱「始皇帝」是為了傳之萬世，謂：「後世以計數，二世三世至于萬世，傳之無窮」⁷⁰，而五德終始在精神上繼承了西周「天命靡常」的觀念，既曰「終始」，則水德遲早有移轉土德的一日。由此可知秦始皇之改制，是為了說服當代士人秦得天命的事實，並非真心信仰此一學說，這個部分與漢朝之改制頗有差異。

五德終始為一套以時間順序為軸心的學說，雖然所整合的元素都相當古老，但如果在鄒衍之前確實沒有人利用五行運轉來解釋上古帝王傳承的話，那麼這套出現於戰國中後期的學說，在秦統一天下時還算是相當時髦而新穎的一門學問。五德終始之外，另外有一種將五行與五方搭配的觀念，相對於五德終始以時間為軸線，這種觀念是以空間分布為原則的。若五德終始是士人由方術文化中提煉、整合之後的新發明，那麼五方則是方術文化本身固有的舊傳統，早被

⁶⁹ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

⁷⁰ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉

世人所熟悉。《呂氏春秋》中所見的五德終始說強調「代火者必將水」，水屬北方，若考量到鄒衍曾經前往燕國，⁷¹而燕國曾經被視為「北帝」的候選，⁷²那麼這套學說很有可能是為燕國量身定作的政治預言，⁷³假設戰國時代的終結是燕國獲得了最後的勝利，鄒衍這套學說便能完美的與空間方位的五行說法結合了。然而最終統一天下的畢竟是秦，這使得新說與舊說出現了矛盾，菁英士人所創作的五德終始，於是跟民間普遍接受的五方五行一分為二。秦始皇以秦代周德而居水德，但是他的祖先們，卻以秦居西陲而祠西方屬金之白帝：

秦襄公攻戎救周，始列為諸侯。秦襄公既侯，居西垂，自以為主少皞之神，作西畤，祠白帝，其牲用騶駒黃牛羝羊各一云。其後十六年，秦文公東獵汧渭之間，卜居之而吉。文公夢黃蛇自天下屬地，其口止於鄜衍。文公問史敦，敦曰：「此上帝之徵，君其祠之。」於是作鄜畤，用三牲郊祭白帝焉。

後四十八年，周太史儋見秦獻公曰：「秦始與周合，合而離，五百歲當復合，合十七年而霸王出焉。」櫟陽雨金，秦獻公自以為得金瑞，故作畦畤櫟陽而祀白帝。

秦襄公、文公、獻公以祥瑞而作畤奉白帝，其中襄公將「西垂」與「少皞之神」連結，而獻公則表示其「得金瑞」，秦除了祀白帝之外，也作畤祭祀青、黃、赤三帝，不過都未如白帝這般受重視。⁷⁴這段歷史可能混雜了後人對秦史的想像，金、西方、少皞、白色等概念隨著五行五色帝說的流行而逐漸滲入秦國的國家祭祀之中，雖然如此，秦因居西陲而特別重視白帝之祀，其發展理當在燕齊游士發展五德終始說之前。

從秦具有戎狄性來看，以空間區分的五行五色帝理當比五德終始說更具有民間性。一般百姓未必知道黃帝、禹、湯孰先孰後，但方位的空間概念總是有的，這也使得草莽英雄起兵造反時，選用五行五色帝的傳說作為號召，會比使用五德終始說更容易獲得群眾支持。漢高祖起事時，便以赤帝子自居，而以斬

⁷¹ 《史記》卷 74〈孟子荀卿列傳〉：「（騶衍）如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，筑碣石宮，身親往師之。」

⁷² 〔西漢〕劉向輯；范祥雍箋證：《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2006.12），卷 29〈燕一〉〈齊伐宋宋急〉：「……秦為西帝，趙為中帝，燕為北帝，立為三帝而以令諸侯。……」，頁 1691。

⁷³ 此說見王夢鷗先生著：〈陰陽五行家與星歷及占筮〉，載於中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會編：《中國上古史待定稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985.07），第四本：兩周篇之二：思想與文化，頁 538-540。

⁷⁴ 《史記》卷 28〈封禪書〉：「秦宣公作密畤於渭南，祭青帝。」又「秦靈公作吳陽上畤，祭黃帝；作下畤，祭炎帝。」

白帝子作為號召：

高祖被酒，夜徑澤中，令一人行前。行前者還報曰：「前有大蛇當徑，願還。」高祖醉，曰：「壯士行，何畏！」乃前，拔劍擊斬蛇。蛇遂分為兩，徑開。行數里，醉，因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭。人問何哭，嫗曰：「人殺吾子，故哭之。」人曰：「嫗子何為見殺？」嫗曰：「吾，白帝子也，化為蛇，當道，今為赤帝子斬之，故哭。」人乃以嫗為不誠，欲告之，嫗因忽不見。後人至，高祖覺。後人告高祖，高祖乃心獨喜，自負。諸從者日益畏之。⁷⁵

漢興，高祖之微時，嘗殺大蛇。有物曰：「蛇，白帝子也，而殺者赤帝子。」……遂以十月至霸上，與諸侯平咸陽，立為漢王。因以十月為年首，而色上赤。⁷⁶

漢高祖起兵於楚，楚居南方，在五方中屬赤帝，因此高祖以赤帝子斬白帝子的故事提振楚方士氣，並藉此證明自己是獲得天命者。漢以赤色為代表色，還表現在旗幟上，韓信背水陣擊趙時以奇兵：「拔趙幟，立漢赤幟。」⁷⁷便是明證。秦以居西陲而祀白帝，而漢以赤帝子自居，可見五行五色帝的觀念不是秦特有的觀念，而是不分地區被人們所接受的，這個觀念後來被《呂氏春秋》吸收，後文還會再談。

漢軍尚赤的情況可能只保留在部分軍中，楚漢相爭時的漢王為了獲得秦國遺民的支持以對抗項羽，不得不放棄原本的楚本位政策，改行秦本位政策，⁷⁸因此找了一個理由改以黑帝水德自居，這也成了漢承秦制的一部份：

二年，東擊項籍而還入關，問：「故秦時上帝祠何帝也？」對曰：「四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。」高祖曰：「吾聞天有五帝，而有四，何也？」莫知其說。於是高祖曰：「吾知之矣，乃待我而具五也。」乃立黑帝祠，命曰北畤。⁷⁹

漢興，高祖曰「北畤待我而起」，亦自以為獲水德之瑞。雖明習歷及張蒼等，咸以為然。是時天下初定，方綱紀大基，高后女主，皆未遑，故襲

⁷⁵ 《史記》卷8〈高祖本紀〉

⁷⁶ 《史記》卷28〈封禪書〉

⁷⁷ 《史記》卷92〈淮陰侯列傳〉

⁷⁸ 參見李師偉泰著：〈試論漢初「秦本位政策」的成立〉、〈漢初沿用秦制原因舊說辨正〉，二文俱載於李師著：《漢初學術及王充論衡述論稿》（臺北：長安出版社，1985.05），頁1-39。

⁷⁹ 《史記》卷28〈封禪書〉

秦正朔服色。⁸⁰

根據〈曆書〉的記載，漢興襲秦正朔服色有兩個關鍵人物，一個是高祖，他有「北時待我而起」的說法；另一個則是明習天下圖書計籍，又善用算律歷的故秦御史張蒼。高祖馬上得天下，對於五德終始這種學術號召並不放在心上，若繼承秦之水德能籠絡秦人，自無不可；而張蒼作為故秦御史，又善律曆，由於漢朝的開國功臣大多為軍吏，因此由張蒼來主持襲秦正朔服色的相關事宜，是當時最好的選擇。

五德之移轉必須有人事制度之配合，人事若無法與天命相配，則如《呂氏春秋》所言，新興的王朝可能會錯過天命。因此對當代士人來說，改制牽涉到許多制度層面，這些制度都必須一一隨改德而變動，不只是易服色而已。服色之外最受重視的，莫過於正朔。正者正月也，代表一年之始；朔者朔望也，代表一月之始，正朔與曆法息息相關，張蒼號稱明習曆，但是漢初所繼承的顓頊曆實際上錯誤百出，《漢書·律曆志》云：

漢興，方綱紀大基，庶事草創，襲秦正朔。以北平侯張蒼言，用顓頊曆，比於六曆，疏闊中最為微近。然正朔服色，未睹其真，而朔晦月見，弦望滿虧，多非是。⁸¹

顓頊曆年久失修，導致「朔晦月見，弦望滿虧」，實際上已經失去了曆法的功能。當時的曆法有黃帝、顓頊、夏、殷、周及魯曆六種，而張蒼用顓頊曆的原因是「疏闊中最為微近」，可見當時所有曆法都已不堪使用，相對於改服色等，曆法的問題顯然更為實際，是學者倡言改制的一大動力。

改曆本為天文學議題，不過漢代儒生並不這麼認為，不但要能傳承天命之歷史，還要能與月令配合。曆法不僅止於實用功能而已，更要兼具宣揚天命的效果：

至武帝元封七年，漢興百二歲矣，大中大夫公孫卿、壺遂、太史令司馬遷等言「曆紀壞廢，宜改正朔」。……（兒）寬與博士賜等議，皆曰：「帝王必改正朔，易服色，所以明受命於天也。……臣愚以為三統之制，後聖復前聖者，二代在前也。今二代之統絕而不序矣，唯陛下發聖德，宣考天地四時之極，則順陰陽以定大明之制，為萬世則。」……

⁸⁰ 《史記》卷 26〈曆書〉

⁸¹ 《漢書》卷 21 上〈律曆志〉

遂詔卿、遂、遷與侍郎尊、大典星射姓等議造漢曆。⁸²

經過了學者精密計算，此次造出的太初曆實際上是一部嶄新的漢曆，但是儒生們要在這部曆法中加入天命傳承的概念，因此在改正朔上作文章，曆法於是從日月星辰運行之規律，變成了天命的象徵。此為漢代儒生常見的手法，如董仲舒之《春秋》學，便在篤實明白的《公羊傳》文字中，賦予一份神祕的色采⁸³。經典與天象之解讀具有一貫性，改正朔既是曆法問題，也是《春秋》書中「王正月」的經學詮釋問題，更是天人感應的方術問題。

西漢前期的儒生之所以如此熱衷改制，除了曆法錯亂這一現實情況之外，另外一個重要的原因則是：秦之暴虐乃當代儒生所痛恨，在儒生被引進官僚體制之前，他們對於漢承秦制的行政體系毫無插手餘地，只好在意識型態著手，企圖透過學術思想來改變漢朝。漢既然已經取代了秦，自然要推動歷史前進，改正朔、易服色等措施，不能繼續與秦同處水德，依五行相勝的原理，漢當進位為土德。早在文帝初即位時，賈誼便提出了「悉更秦之法」的建議：

賈生以為漢興至孝文二十餘年，天下和洽，而固當改正朔，易服色，法制度，定官名，興禮樂，乃悉草具其事儀法，色尚黃，數用五，為官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，謙讓未遑也。

由於孝文帝即位於誅諸呂政變之後，首要任務乃安定天下諸侯，因此無暇顧及改制之事。十四年後，又有儒生上書提出議論：

至孝文時，魯人公孫臣以終始五德上書，言「漢得土德，宜更元，改正朔，易服色。當有瑞，瑞黃龍見」。事下丞相張蒼，張蒼亦學律歷，以為非是，罷之。其後黃龍見成紀，張蒼自黜，所欲論著不成。而新垣平以望氣見，頗言正歷服色事，貴幸，後作亂，故孝文帝廢不復問。⁸⁴

此次改制議論受到了雙重阻撓，當時丞相為主張水德之張蒼，而儒生在漢初政壇上本不受重視，因此丞相得以輕易罷之。後來成紀縣有黃龍之祥瑞，張蒼自黜，本為改制的大好時機，卻又遇到了新垣平作亂，篤信無為的文帝於是

⁸² 《漢書》卷 21 上〈律曆志〉

⁸³ 徐復觀語。見徐復觀著〈先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成——董仲舒春秋繁露的研究〉：載於氏著之：《兩漢思想史》，卷二，頁 351。

⁸⁴ 《史記》卷 26〈曆書〉。又《漢書》卷 25 上〈郊祀志〉繫此事於文帝十四年，黃龍見成紀於明年。

從此專注於更實際的國政，不再理會儒生充滿理念性質的改制要求。儒生改制受到的壓抑不止於此，武帝初即位時趙綰、王臧等又議論改制，結果受到篤信黃老無為的竇太后阻撓，竟使趙綰、王臧自殺，所議皆廢。⁸⁵改制由儒生所提出，則必等武帝獨尊經術之後方得採用，前述造漢曆之事便是武帝太初元年改制措施的一部份。《漢書·郊祀志》云：

夏，漢改曆，以正月為歲首，而色上黃，官更印章以五字，因為太初元年。⁸⁶

這次改制使得漢朝由水德進位為土德，並透過三統說確立了以正月為歲首，影響相當深遠。

雖然有了新曆法，但是五德終始說在漢代的政壇仍餘波蕩漾，甚至抽換了不同原理，加入了不同元素，蛻變成另一種以五行相生為基礎的五德終始說，而完成於劉向、歆父子。班固曰：

劉向父子以為帝出於震，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農、黃帝下歷唐虞三代而漢得火焉。故高祖始起，神母夜號，著赤帝之符，旗章遂赤，自得天統矣。昔共工氏以水德間於木火，與秦同運，非其次序，故皆不永。由是言之，祖宗之制蓋有自然之應，順時宜矣。⁸⁷

劉向父子的五德終始與鄒衍之五德終始有幾處明顯的差異，首先是改鄒衍之五行相勝為相生，因此原本土、木、金、火、水的傳遞次序，變成了木、火、土、金、水。其次，五德傳遞順序的改變代表著上古帝王的次序也必須要更動，甚至加入許多舊五德終始所沒有的帝王，在《呂氏春秋》裡所見的五德終始不過完成了四德，還不到一次循環；而劉向父子所編排的五德終始，則足足循環了兩輪有餘。其三，舊五德終始說起於土德之黃帝，與《史記》以黃帝為首一樣，具有以黃帝為始祖的意義；而劉向父子加入了《易·說卦》中的「帝出乎震」、「震東方也」說法，將八卦與五行結合起來，套用在五德終始的初始之上。五行中的木本有生長、初始之意，劉向父子這一更動，相當於將五行觀念置於始祖觀念之上，消解了黃帝原本佔據的特殊地位。其四，舊五德終始中的秦，

⁸⁵ 《史記》卷 28〈封禪書〉：「元年，漢興已六十餘歲矣，天下艾安，搢紳之屬皆望天子封禪改正度也，而上鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯。草巡狩封禪改歷服色事未就。會竇太后治黃老言，不好儒術，使人微伺得趙綰等姦利事，召案綰、臧，綰、臧自殺，諸所興為皆廢。」

⁸⁶ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

⁸⁷ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

不是獨立為一水德，便是不承認其為一統；在新的五德終始裡，為了與高祖為「赤帝子」的說法相符，或者說為了貶抑秦之地位，安排了「水德間於木火」的說法，解決了秦朝「非其次序」的問題。

劉向父子所接力完成的新五德終始說，大致樣貌被班固抄錄而保存於《漢書·律曆志》中。顧頡剛之名著：〈五德終始說下的政治與歷史〉一文雖有許多值得商榷之處，然而其將新舊五德終始說繪製成圖，相對於〈律曆志〉之長段文字，顧頡剛之圖極為清楚明白，二說差異一望便知（圖十七）⁸⁸：

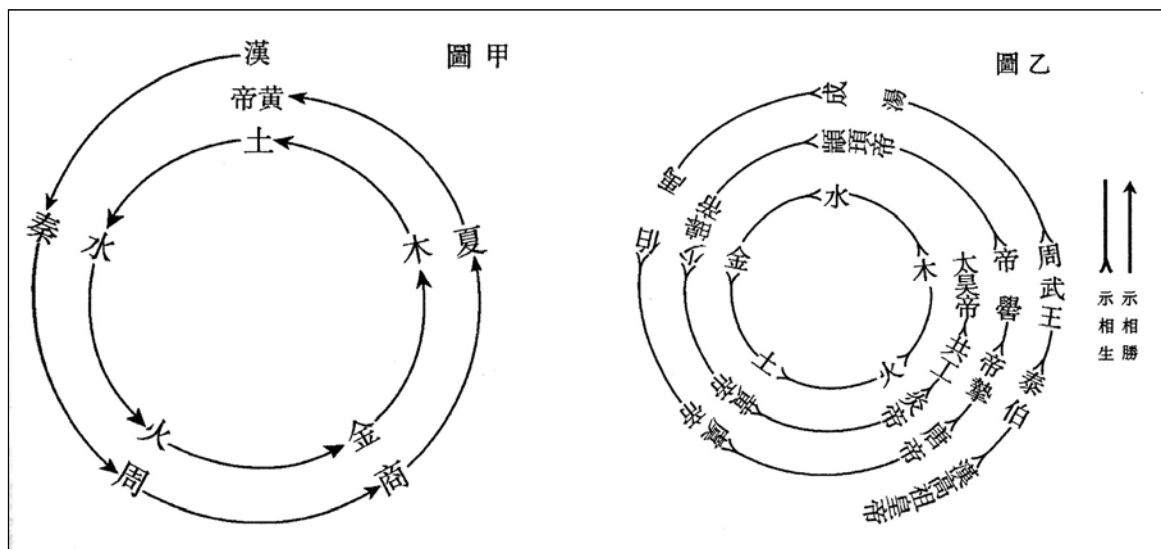


圖 十七：新舊五德終始說比較圖。

舊五德終始說始於土德之黃帝，而天命經一次五德循環移轉至漢，又回到土德；新五德終始說則始於木德之太昊，即炮犧氏，經兩次五德循環後來到周武王。在周、漢木火之間，有置閏之秦伯（顧氏原圖誤作泰伯），與共工、帝摯一樣，皆非正統。⁸⁹

與《呂氏春秋》所見的舊五德終始說一樣，新的五德終始說也不是劉向、歆憑空創造出來的，而是從當代各種文獻資料、五行觀念中，尋找所需要的元素整合起來的。如漢為火德之說，本源自於高祖「赤帝子」的起事號召，而《易·說卦》與月令的記載也早有明文。以木為始、五行相生更由來已久，《呂氏春秋》十二紀紀首所組成的月令，便以春木為始，四季依五行相生的次序來表示一年四季的遞嬗。尤其重要的是：月令中的五帝依四季順序分別為太皞、炎帝、黃帝、少皞、顓頊，與劉向父子的新五德終始相合，可見月令實為新說的重要源頭。

⁸⁸ 顧頡剛著：〈五德終始說下的政治與歷史〉，載於顧頡剛主編：《古史辨》，第五冊，下編，頁265。

⁸⁹ 《漢書》卷21下〈律曆志〉：「祭典曰：『共工氏伯九域。』言雖有水德，在火木之間，非其序也。任知刑以彊，故伯而不王。秦以水德，在周、漢木火之間。」

或者說透過劉向父子的努力，表現「大終始」的天命傳承與表現「小終始」⁹⁰的四季變化，終於統一於五行相生原理，使得原本分屬不同理論，無法融合的月令與五德終始合而為一了，此無疑是五行學說的一大進步。

根據班固所言，新五德終始說乃劉向父子所提出，不過從西漢末年的政治情勢來看，「帝出於震」等編次原則可能出自於劉向的發想，但諸帝德的寫定，則應歸於作為新莽國師的劉歆。帝王之家往往附會祖譜源流，如漢家劉氏有「堯後」之說，⁹¹此說在司馬遷寫作《史記》時尚未見，要到昭帝時才因眭弘云：「漢家堯後，有傳國之運。」⁹²被史籍記載下來。堯、舜禪讓乃儒生津津樂道的歷史，若劉氏為「堯後」，則當仿其先祖「求索賢人，禮以帝位」，⁹³眭弘以此論禪讓，結果被處大逆不道之罪而伏誅。到了西漢末年，王莽為了創造有利篡位的環境，不但王姓要成為黃帝與舜的後代，⁹⁴劉姓也必須再次強調「堯後」的源流，如此新五德終始說編排漢為「堯後火德」，方能為「舜後土德」的王氏受禪讓鋪路。

劉向素來反對王氏專權，《漢書》本傳記載其：「常顯訟宗室，譏刺王氏及在位大臣，其言多痛切，發於至誠。」⁹⁵即便其推論漢朝屬於火德，這種政治目的十分明顯的新五德終始說，也當完成於劉歆而非劉向。《漢書·律曆志》云：

元始中王莽秉政，欲耀名譽，徵天下通知鐘律者百餘餘人，使羲和劉歆等典領條奏，言之最詳。故刪其偽辭，取正義，著于篇。⁹⁶

可見這套律曆及其學說的完成，與王莽「欲耀名譽」有絕大關係，而《漢書》亦直云條奏者乃劉歆。作為東漢臣子的班固「刪其偽辭，取正義」而成〈律曆志〉，可見其中固然有不少阿諛之語，但顯然也有不少可取之處。

⁹⁰ 王夢鷗先生云：「正統陰陽家所做的『終始之傳』，應有兩種：一為歷代的終始，可謂『大終始』；一為一年的終始，可謂『小終始』。大終始說明天子受命之符，小終始則為受命天子序四時之大順。二者雖同屬於五德轉移，但據以轉移的原理卻不一樣。」見王夢鷗先生著：〈陰陽五行家與星歷及占筮〉，頁 535。

⁹¹ 《漢書》卷 1 下〈高帝紀〉贊曰：「春秋晉史蔡墨有言，陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍，事孔甲，范氏其後也。而大夫范宣子亦曰：『祖自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏。』范氏為晉士師，魯文公世奔秦。後歸于晉，其處者為劉氏。劉向云戰國時劉氏自秦獲於魏。秦滅魏，遷大梁，都于豐，故周市說雍齒曰『豐，故梁徙也』。」

⁹² 《漢書》卷 75〈眭兩夏侯京翼李傳〉

⁹³ 《漢書》卷 75〈眭兩夏侯京翼李傳〉

⁹⁴ 《漢書》卷 98〈元后傳〉：「（王）莽自謂黃帝之後，其自本曰：黃帝姓姚氏，八世生虞舜。舜起鳩訥，以鳩為姓。至周武王封舜後鳩滿於陳，是為胡公，十三世生完。完字敬仲，奔齊，齊桓公以為卿，姓田氏。十一世，田和有齊國，三世稱王，至王建為秦所滅。項羽起，封建孫安為濟北王。至漢興，安失國，齊人謂之「王家」，因以為氏。」

⁹⁵ 《漢書》卷 36〈楚元王傳〉

⁹⁶ 《漢書》卷 21 上〈律曆志〉

後來王莽果然以黃帝、虞帝（舜）後人的名義接受劉氏禪讓，王莽登基時下書云：

（王莽）下書曰：「予以不德，託于皇初祖考黃帝之後，皇始祖考虞帝之苗裔，而太皇太后之末屬。……赤帝漢氏高皇帝之靈，承天命，傳國金策之書，予甚祗畏，敢不欽受！以戊辰直定，御王冠，即真天子位，定有天下之號曰新。其改正朔，易服色，變犧牲，殊徽幟，異器制。以十二月朔癸酉為建國元年正月之朔，以雞鳴為時。服色配德上黃，犧牲應正用白，使節之旄旛皆純黃，其署曰『新使五威節』，以承皇天上帝威命也。」⁹⁷

此為五德終始說影響政治最為巨大者，也可視為最大規模的五行學說實踐。自秦始皇以來，天子所繼承的天命共有數次變動，純以五德終始來算的話，秦朝為水德，漢初亦為水德，武帝時改制為土德，西漢末年雖未改制，但新五德說出現，漢朝又變成了堯後火德，而新莽則以舜後土德接受禪讓。光武帝即位登基之後，隔年「始正火德」：

（建武二年）壬子，起高廟，建社稷於洛陽，立郊兆于城南，始正火德，色尚赤。⁹⁸

光武帝此次「正火德」，是兩漢第三次改德，不過這次改德與武帝時代的改德有些許差異，武帝時代的改德包含了許多日常生活上的大變動，包含了改正朔、頒佈太初曆等等，而光武帝實質上是沿用原本的漢朝舊制。其次，漢初對於水德或土德頗有疑慮，武帝大張旗鼓的改制為土德，到了西漢後期，比較普遍被接受的卻是火德，而光武帝恢復漢家制度，也是「正火德」、「色尚赤」，而非恢復武帝時的土德。

從許多蛛絲馬跡來看，自從高祖以赤帝子斬白蛇起義以來，漢為赤德的觀念便不曾消失，成為五德終始思想的一伏流。文帝時公孫臣與張蒼爭辯漢當德水或得土，由於當時東方諸侯勢大，天下尚未安定，漢朝需要秦人的充分支持，因此張蒼所主張的德水佔了上風。但論及服色，張蒼卻認為應該：「外黑內赤」，與秦朝之「色上黑」有別。如張蒼等主張德水者，可能出自於政治需求，而如公孫臣等主張德土者，則出自於學術思想之理路，在此二者之外，則有較為原

⁹⁷ 《漢書》卷 99 上〈王莽傳〉

⁹⁸ 《後漢書》卷 1 上〈光武帝紀〉。

始的「尚赤」說，顯然漢為赤帝子的說法實在難以割捨。更有甚者，文帝始於雍五時郊祀上帝時，其禮儀「衣皆上赤」，⁹⁹既非水德之黑，亦非土德之黃，連「外黑內赤」都省了。

最晚在成帝時期，漢朝為火德的觀念便由伏流而成洪川，普遍的被天下人所接受了，且無論朝廷還是民間都是如此，因此有齊人甘忠可的漢家「赤精子」之說：

初，成帝時，齊人甘忠可詐造天官曆、包元太平經十二卷，以言「漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道。」忠可以教重平夏賀良、容丘丁廣世、東郡郭昌等，中壘校尉劉向奏忠可假鬼神罔上惑眾，下獄治服，未斷病死。

甘忠可所言之「赤精子」，上承高祖斬白蛇之「赤帝子」傳說，可見儘管武帝大張旗鼓的改制了，漢家火德的觀念並沒有消失於民間。尤其可注意的是，赤帝子斬白蛇的故事純粹是民間傳說，並不包含太多「學說」成分，菁英士人因此另尋鄒衍的五德終始說來為漢朝尋覓獲天命的理論基礎；但甘忠可之赤精子故事包含了《天官曆》、《包元太平經》兩部書，並以此授徒多人，不但在民間流傳，在朝廷也具有一定的影響力，顯然已經發展成熟。夏賀良等人後來鼓動哀帝鬧了一場「再受命」的政治戲碼，雖然僅月餘便蠲除之，但可見其說能得到士人的支持，並非荒謬無根。

從西漢末年以降的許多記載來看，漢為火德之說除了劉向父子之外，還有不少文獻有孔子為漢作「赤制」的說法，尤其以讖、緯為主。如公孫述：

（公孫）述亦好為符命鬼神瑞應之事，妄引讖記。以為孔子作《春秋》，為赤制而斷十二公，明漢至平帝十二代，歷數盡也，一姓不得再受命。

100

又如鄧綰上書王莽曰：

天地重其人，惜其物，故運機衡，垂日月，含元包一，甄陶品類，顯表紀世，圖錄豫設。漢歷久長，孔為赤制，不使愚惑，殘人亂時。¹⁰¹

⁹⁹ 《史記》卷 28〈封禪書〉：

¹⁰⁰ 《後漢書》卷 13〈隗囂公孫述列傳〉

¹⁰¹ 《後漢書》卷 29〈申屠剛鮑永鄧綰列傳〉

這些「讖記」、「圖錄」可能與《天官曆》、《包元太平經》的性質相似，屬於讖緯一類的文獻，大約都出現於西漢後期，廣泛的被當時的儒生們所接受。既然當時普遍有孔子為赤制的觀念，因此與其說劉向父子編造漢為火德的說法，不如說他們提供了一個更完整更細緻的理論，來彌合五德終始說與「赤帝子」、「赤制」等傳說的裂縫。事實上這個裂縫由來已久，早在「代火者必將水」的政治預言未曾實現在燕國時，五德終始在空間方位上的矛盾便難以調和，新五德終始說的種種彌縫，顯現出五行學說在漢代士人手中發展得更加完整，更能面對各種不同層面的需要。

光武帝「始立火德」之後，或者說自從西漢末年之後，各種圖、讖、緯書等皆表示漢為火德，漢朝在五德終始裡的地位便不再改動了。東漢末年，群雄欲稱帝者，必土德自居，如袁紹主簿耿包曰：「赤德衰盡，袁為黃胤，宜順天意，以從民心」¹⁰²；袁術亦有：「以袁氏出陳為舜後，以黃代赤，德運之次」的說法¹⁰³；曹丕代漢，蘇林、董巴上表曰：「魏之氏族，出自顓頊，與舜同祖，見于《春秋》世家。舜以土德承堯之火，今魏亦以土德承漢之火，於行運，會于堯舜授受之次」¹⁰⁴，由族譜而論堯舜授受，土德承火，更是新莽禪讓的重現。

以上簡述五德終始說在秦漢時期的發展及影響。¹⁰⁵值得一提的是，五德終始說屬於菁英士人的文化，企圖在改朝換代時獲得支持的野心家，其政治號召勢必要與支持者的觀念相配合，所號召方能有效果。因此亂世之中的五德終始學說，頗具有文化識別性。如秦末群雄起事，六國後人各自以復興作為號召，缺乏貴族血統的草莽英雄，只好造作天命。如高祖之「赤帝子斬白帝子」故事，或陳勝之「大楚興，陳勝王」等等，藉此吸引一般編戶齊民的支持。高祖的赤帝子故事並不包含當時頗新穎的五德終始說，可見其「馬上得天下」的民間特質。到了楚漢相爭其間，由於高祖的支持者由楚地民眾變成了秦地父老，身份從沛公變成了漢王，政治號召也必須要隨之改易，由赤帝子搖身一變成為「待我而具五」的黑帝，繼承秦之水德，爭取秦人支持。

再看兩漢之際的情況：王莽以外戚篡位，其支持者為士大夫族群，因此禪讓之說越詳密，越能建立合法地位；光武帝等努力尋求士族的支持，因此必須要操作符讖、火德等士大夫之文化語言。與王莽、光武帝相對的，則是赤眉、綠林等起自飢民的軍團，雖然聲勢浩大，卻幾乎沒有政治號召，甚至可能無旗幟、號令，其差別可見一斑。¹⁰⁶東漢末年士族社會已經成形，二袁、曹、孫皆

¹⁰² 《後漢書》卷 74 上〈袁紹劉表列傳〉

¹⁰³ 《後漢書》卷 75〈劉焉袁術呂布列傳〉

¹⁰⁴ 《三國志》卷 2《魏書》〈文帝紀〉，裴注引《獻帝傳》。

¹⁰⁵ 關於五德終始說與秦漢政治的關係，歷來論者甚眾，較新而能平議前輩異說的，參見楊權著：《新五德理論與兩漢政治：「堯後火德」說考論》（北京：中華書局，2006.04）。

¹⁰⁶ 光武及兄伯升起春陵後加入綠林軍，因此綠林軍稍具文化，能擁立宗室作為號召，《後漢書》

有「以黃代赤」的政治號召，吸引士族支持，不在話下；與此相對的，則是民間性質強烈的黃巾賊，其口號為「蒼天以死，黃天當立」，若要運用五德終始，則「蒼天」當為「赤天」。兩漢數次改德，從未有以東方蒼色為號召的，黃巾的蒼天、黃天口號使用五行學說來解釋，或者窒礙難通，或者過於迂迴。¹⁰⁷劉昭瑞認為蒼天、黃天分別代表東漢民間信仰中的蒼天神與黃帝，¹⁰⁸並引東漢出土文獻作為佐證，此說頗具說服力。張角本以宗教為號召，其支持者是信徒，因此以神仙之一生一滅來做口號，比起利用五德終始說更能達到吸收支持者的宣傳目的。

雖然五德終始說屬於菁英階層的文化信仰，然而如前所述，雖然武帝已改制為土德了，西漢後期卻仍時常有漢為火德的言論出現，甘忠可之「赤精子」說，與高祖之「赤帝子」遙相呼應，而高祖起事尚赤，是為了號召楚地民間勇士，並無五德終始的意味。換言之，雖然漢代的文化高層因五德終始說而有水德、土德的言論，但文化基層卻可能始終停留在「赤帝子」所帶來的本朝尚赤的觀念中。這樣的觀念隨著時間逐漸發酵，再次進入了文化高層，一方面使得讖緯中出現了「孔為赤制」的說法，另一方面則使劉向父子在以漢為火德的前提下，編寫出新的五德終始說。¹⁰⁹這種不同階層的文化交流現象在西漢末年並非第一次發生，如果把「代火者必將水」的學說確定為鄒衍為燕國所量身定作，那麼舊五德終始說的編造過程其實也是基於同樣的模式。燕國為居北而為「北帝」的說法較容易被燕國人民所接受，而鄒衍則將這種文化基層的元素重新編次，提升為一家之言，成為戰國秦漢菁英士人的文化代表之一。可惜鄒衍之預言未能成功，五德終始學說於是與基層文化分裂，直到劉向、歆父子再度整合二者為止。西漢由土德轉變為火德，以及「代火者必將水」的說法，其中或許有方術文化在不同階層間交流的意義存在。

卷 11〈劉玄劉盆子列傳〉記載赤眉軍：「以言辭為約束，無文書、旌旗、部曲、號令。其中最尊者號三老，次從事，次卒吏，汎相稱曰巨人。」雖然其中可能有部分史家的醜化，不過赤眉軍起自飢民，以民間領袖以及基層小吏為首領之號，不難理解其欠缺政治文化素養的情況。一說赤眉之「赤」反映漢朝的火德，〈劉玄劉盆子列傳〉云：「王莽遣平均公廉丹、太師王匡擊之。崇等欲戰，恐其眾與莽兵亂，乃皆朱其眉以相識別，由是號曰赤眉。」可見赤眉之赤，與漢朝之火德無關。參見張祥穩著：〈赤眉緣由新探〉，《池周師專學報》1996年第2期。

¹⁰⁷ 如湯其領企圖以五行休王論解釋五德終始說，見氏著：〈秦漢五德終始初探〉，《史學月刊》1995年第一期。事實上五行休王並不能解釋黃巾的口號，反而更顯矛盾，楊權已指出其不通之處。而楊權以五行相生說認為「『黃家』或『黃天』當立」只是指出一種政治趨勢……在黃巾軍看來，「赤天」滅亡的日子就要到來了，為什麼呢？因為為「火」提供原始活力的「木」已燃盡。」楊權之說太過迂迴，亦不足採。見楊權著：《新五德理論與兩漢政治：「堯後火德」說考論》，頁306-309。

¹⁰⁸ 劉昭瑞著：《考古發現與早期道教研究》（北京：文物出版社，2007.06），頁146-157。

¹⁰⁹ 關於「漢為火德」的歷史淵源，參見楊權著：《新五德理論與兩漢政治：「堯後火德」說考論》，頁139-145。

五德終始說談的是帝王之天命，以朝代興亡為單位，為「大終始」的五行循環。當時又有「歷數」觀念，認為天命自有定數，未必與主政者是否「有德」相關連，如前引甘忠可言：「漢家逢天地之大終」，以及公孫述認為：「漢至平帝十二代，歷數盡也」等等。歷數與五德終始說一樣，可視之為「大終始」的學說，許多部分亦有相通之處，限於篇幅，本文這裡不擬繼續深入討論歷數，轉而討論「小終始」的月令。

二、時令

農業社會對於自然環境的變化相當敏感，古人透過觀察物候來判斷各種農事施作的時機，累積經驗之後，便有所謂時令、時則。早期的時令，很明顯的以農業生活為中心，如〈夏小正〉之經文：

正月：啟蟄。鴈北鄉。雉震响。魚陟負冰。農緯厥耒。初歲祭耒，始用暘也。囿有韭。時有俊風。寒日滌，凍塗。田鼠出。農率均田。獺祭魚。鷹則為鳩。農及雪澤。初服於公田。采芸。鞠則見。初昏參中。斗柄縣在下。柳稊。梅、杏、杔桃則華。緹縞。雞桴粥。¹¹⁰

這裡只引了〈夏小正〉經文正月的部分，可以看到其中記載了各種隨季節變化的動物表現以及自然現象，並穿插著相對應的農業活動。〈夏小正〉的經文幾乎全屬現象之觀察與紀錄，少數與方術文化有關的部分是「祭耒」，也是相當原始的信仰活動，沒有陰陽五行，亦與政治無涉，可見其內容之質樸。

〈夏小正〉所記錄的物候包含了星象，如正月有「初昏參中，斗柄縣在下」等記載，根據這些星象紀錄一一推算其觀測時間，則〈夏小正〉的著作年代可以大致判斷出來。根據胡鐵珠的研究，〈夏小正〉作為一部星象物候曆，其所記錄的星象可以上推至夏代，而延續使用到春秋時期。¹¹¹此外，李學勤以殷墟甲

¹¹⁰ 莊雅州著：《夏小正研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1981.06），頁149-216。品鍵按：近現代為夏小正之經文做校注者不多，除莊雅州之外，又有夏緯瑛、陳久金二家，而所錄經文頗有差異。如「初歲祭耒，始用暘也。」以及「農及雪澤。初服於公田。」二句，夏緯瑛以為非經文，陳久金則認為仍可作經文解。無論如何，經文文句上的細微差異，並不影響本文之論述，本文暫從莊雅州之校文。參見夏緯瑛著：《夏小正經文校釋》（北京：農業出版社，1981.01），頁6-8、13-15；陳久金著：《〈夏小正〉校注》，載於氏著：《帛書及古典天文史料注析與研究》（臺北：萬卷樓出版社，2001.05），頁14-28。

¹¹¹ 以星象推算〈夏小正〉年代的相關著作不少，最新而能綜合比較不同計算方法者為胡鐵珠著：《〈夏小正〉星象年代研究》，《自然科學史研究》第19卷第3期（2000年），頁234-250。其取夏、商、周三代之主要活動區域為觀測緯度（34.5度），推算〈夏小正〉中全部星象之年代，引其結論如下：「〈夏小正〉中的星象大約在夏代時出現於二十四節氣之各個月初，此後這些星象

骨卜辭、殷商金文、以及其他考古資料印證：〈夏小正〉所記載的物候確實有古老的淵源，可與星象推算法互為印證。¹¹²作為古老的月令，〈夏小正〉在春秋時代又因孔子而持續流傳，子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕」¹¹³，司馬遷亦云：「孔子正夏時，學者多傳夏小正」¹¹⁴，可見〈夏小正〉能從上古時代輾轉流傳至漢代，除了具有判斷時令之實用性質外，士人對於古代知識的選擇也是原因之一。

春秋時代另一部流傳至今的時令，保存在《逸周書·時訓》中，同樣引開頭一部份為例：

立春之日，東風解凍；又五日，蟄蟲始振；又五日，魚上冰。
風不解凍，號令不行，蟄蟲不振，陰〔氣〕姦陽，魚不上冰，甲冑私藏。
〔驚蟄〕之日，獺祭魚；又五日，鴻鴈來；又五日，草木萌動。
獺不祭魚，國多盜賊，鴻鴈不來，遠人不服，草木不萌動，果蔬不熟。
〔雨水〕之日，桃始華；又五日，倉庚鳴；又五日，鷹化為鳩。
桃始不華，是謂陽否，倉庚不鳴，臣不□主，鷹不化鳩，寇戎數起。¹¹⁵

〈時訓〉以二十四節氣為單位，而〈夏小正〉則以月為單位。雖然時間單位不同，但〈時訓〉原則上也是紀錄隨時間變化的動物表現以及自然現象，與〈夏小正〉相比，許多物候有明顯的繼承關係。然而〈時訓〉在性質上卻有與〈夏小正〉有相當大的差異：〈夏小正〉在物候之中穿插了許多農事指引，而〈時訓〉則完全不提農事。此外，〈時訓〉用大量的政治現象詮釋物候之變異，並引入了陰陽思想，則是〈夏小正〉所沒有的內容。這兩項差異對比出了〈夏小正〉與〈時訓〉使用族群的不同：〈夏小正〉顯然更具民間性，而〈時訓〉則是灌注了政治思想，具有學術性質的士人著作，¹¹⁶二篇文獻有著閱讀群眾分屬不同社會階層的差異。

沿二十四節氣向後移動，在周代時出現於二十四節氣之各個月中。因此從天向的角度來看，它應是一部從夏到周均可使用的曆法。……如果〈夏小正〉確實起源於夏代，目前這個結論也可以解釋他為什麼會流傳至周代。」

¹¹² 李學勤著：〈〈夏小正〉新證〉，載於《古文獻叢論》，頁 211-224。

¹¹³ 《論語》〈衛靈公〉

¹¹⁴ 《史記》卷 2〈夏本紀〉

¹¹⁵ 黃懷信、張懋鎔、田旭東校注：《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2007.03），下冊，頁 583-587。

¹¹⁶ 徐復觀云：「到了時訓，則將一月分解為兩氣，加以敘述……對節後之變，以陰陽觀念加以說明……對節後失調，則關連上政治的問題。但奇怪的是，它完全沒有關涉到農業的活動。可以推想這是出於一位知識份子把自己的觀念應用到純樸的紀錄中去，並把重點轉到政治方面，而加以重新組織的。」見徐復觀著：〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，《兩漢思想史》卷二，頁 16-17。

據黃懷信的考證，〈時訓〉大約記於春秋襄公前後，¹¹⁷時代比〈夏小正〉要晚，正好趕上了諸子百家開始發展的年代，士人改造時令、擴充其意義，才剛要開始。《逸周書》中原有一篇〈月令〉，早已失傳，到了戰國後期，則有《呂氏春秋》之十二紀，在漢人所編輯的《禮記》中，將《呂氏春秋》十二紀之紀首收為一篇，稱之為〈月令〉，對後世有相當深遠的影響。與〈夏小正〉、〈時訓〉相比，《呂氏春秋》十二紀之紀首（以下簡稱〈十二紀首〉）所記載的月令內容多得多，這裡僅節錄孟春之月數段為例：

孟春之月：日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙。其帝太皞。其神句芒。其蟲鱗。其音角。律中太簇。其數八。其味酸。其臭羶。其祀戶。祭先脾。東風解凍。蟄蟲始振。魚上冰。獺祭魚。候雁北。天子居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉，食麥與羊。其器疏以達。¹¹⁸

是月也，天子乃以元日祈穀於上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之參于保介之御間，率三公九卿諸侯大夫躬耕帝籍田。¹¹⁹

是月也，不可以稱兵，稱兵必有天殃。兵戎不起，不可以從我始。無變天之道，無絕地之理，無亂人之紀。¹²⁰

從〈夏小正〉到〈時訓〉，先有物候與時序觀念，然後士人將其與政治相配，到了〈十二紀首〉，則不但包含了前兩篇文獻的物候、農事、陰陽思想，更加入了戰國時期蓬勃發展的五行思想與政治思想，堪稱集大成之作。

由於春秋戰國時代知識的蓬勃發展，《呂氏春秋》整合了大量當時新穎的政治學說，因此〈時訓〉與〈十二紀首〉雖然有繼承關係，¹²¹但內容卻已經大大的擴充、轉化了。如徐復觀云：「〈時訓〉上的災異，不是由施政的得失而來，可以說，人是完全處於被動的。但到了十二紀的記首，則完全倒轉過來，災異是由於施政沒有按著節候而來，人成為主動的」¹²²此為極精闢之見，代表了人文思潮下政治學說的進步。除此之外，雖然〈時訓〉裡也有陰陽觀念，但當時學說尚未大備，因此並不能以陰陽觀念詮釋所有物候；至《呂氏春秋》時，陰陽五行思想已經發展成熟，物候與時序因此都被納入了陰陽五行的體系當中。

¹¹⁷ 黃懷信著：《《逸周書》源流考辨》（西安：西北大學出版社，1992.01），頁 112-115。

¹¹⁸ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷 1〈孟春紀〉，頁 6-27。

¹¹⁹ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷 1〈孟春紀〉，頁 34-36。

¹²⁰ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷 1〈孟春紀〉，頁 48-49。

¹²¹ 黃懷信認為〈時訓〉所言物候，全都包含在《禮記》〈月令〉（也就是《呂氏春秋》的十二紀紀首）當中，因此可以判斷其必為一家之說。參見黃懷信著：《《逸周書》源流考辨》，頁 114-115。

¹²² 徐復觀著：〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，頁 17。

五行思想的作用尤其大。當時的士人似乎企圖將所有人類所知的事物以及所經歷的歷史，都用分類法加以配屬連結，而五行則是所有配物原則中最重要一種，甚至能統合大部分非五行的分類法，如附表七：¹²³

五行	木			火			土	金			水		
四時	春			夏			中央	秋			冬		
十二月	孟春	仲春	季春	孟夏	仲夏	季夏		孟秋	仲秋	季秋	孟冬	仲冬	季冬
十天干	甲、乙			丙、丁			戊、己	庚、辛			壬、癸		
五帝	太皞			炎帝			黃帝	少皞			顓頊		
五神	句芒			祝融			后土	蓐收			玄冥		
五蟲	鱗			羽			倮	毛			介		
五音	角			徵			宮	商			羽		
十二律	太簇	夾鐘	姑洗	仲呂	蕤賓	林鐘	黃鐘之宮	夷則	南呂	無射	應鐘	黃鐘	大呂
五數	八			七			五	九			六		
五味	酸			苦			甘	辛			鹹		
五臭	羶			焦			香	腥			朽		
五祀	戶			灶			中霤	門			行		
五祭	脾			肺			心	肝			腎		
天子居所	青陽左个	青陽太廟	青陽右个	明堂左个	明堂太廟	明堂右个	太廟太室	總章左个	總章太廟	總章右个	玄堂左个	玄堂太廟	玄堂右个
五色	青			赤			黃	白			黑		
五食	麥			菽			稷	麻			黍		
五畜	羊			雞			牛	犬			彘		
用器	疏以達			高以桷			圓以揜	廉以深			宏以弇		

表 七：《呂氏春秋》十二紀紀首所見之五行配物表。

〈十二紀首〉將各式各樣的事物配屬五行，再置入十二個月份當中，如此一來，天子的一切施政、祭祀、用物等，都必須隨著時間的推移而改變。不過，從表中可以看出一個十分明顯的問題：四季配屬五行，中央土勢必落空而缺乏盛德所在的時間。《呂氏春秋》以及《禮記·月令》的編纂者都無法解決這個問題，只能將中央土的文字置於季夏之末，而無視於其服色、旗幟、祭祀缺乏執行月令的問題。漢初淮南王編纂《淮南子》時，將類似的月令重新整理為〈時則〉，則直接將季夏劃歸中央土，雖然解決了土無配置的問題，卻也導致了五行

¹²³ 《呂氏春秋》十二紀紀首、《禮記》〈月令〉

與十二月分配不均的新問題。董仲舒也有「土為季夏」¹²⁴的言論，但大致上是以「五行莫貴於土」來試圖為土氣無月令的問題作解釋：

土者，火之子也。五行莫貴於土。土之於四時無所命者，不與火分功名。

¹²⁵

土居中央，為之天潤。土者，天之股肱也。其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者。土兼之也。金木水火雖各職，不因土，方不立。

¹²⁶

將土的重要性提升而兼四時，雖然在理論上解釋了土氣無著落的問題，但一旦回到月令，何時盛德在土依舊無解，只能回到《淮南子》將土配於季夏的老方法。董仲舒雖然在理論的建構上前進了一大步，但尚未能解決月令中四時與五行配屬的問題，到了東漢《白虎通》的年代，則將四時各撥出十八日，解決了土兼王四時的問題，見於〈五行〉篇：

木王所以七十二日何？土王四季各十八日，合九十日為一時，王九十日。土所以王四季何？木非土不生，火非土不榮，金非土不成，水無土不高。土扶微助衰，曆成其道，故五行更王，亦須土也。王四季，居中央，不名時。¹²⁷

一年三百六十天，四季各擁九十天，原本全分配與木、火、金、水四行，現在由於「土王四季各十八日」，則四行皆減去十八日而為七十二日，而土得四行之十八日，合計也是七十二日，月令盛德在土的問題，到此才勉強得到一個較合適的解決方案。¹²⁸

〈十二紀首〉由於被漢人編入《禮記》之中，在後世獲得了相當的重視，然而從先秦至漢初，實際上有不少相異的時令系統。如《管子·幼官》¹²⁹將四季分為三十時節，每個時節各十二天，與前述之〈時訓〉、〈十二紀首〉以二十

¹²⁴ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷 10〈五行對〉：「水為冬，金為秋，土為季夏，火為夏，木為春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。」，頁 315。

¹²⁵ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷 10〈五行對〉，頁 316。

¹²⁶ 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，卷〈五行之義〉，頁 322。

¹²⁷ 〔東漢〕班固等撰、陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994.08），卷 4〈五刑〉〈論五刑更王相生相勝變化之義〉，頁 190。

¹²⁸ 參見徐復觀著：〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，頁 18-19。

¹²⁹ 「幼官」篇名頗多異說，何如璋認為當作「玄宮」，獲得了不少學者支持。不過黎翔鳳認為篇名簡單而重要，兩字均誤為情理之所必無，並引典籍稱論：幼者，幽也，官者，館也，二字實不誤。黎說可從，本文從其舊題稱〈幼官〉篇。見〔東周〕管仲等著；黎翔鳳校注：《管子校注》（北京：中華書局，2004.06），卷 3〈幼官〉，頁 133-135。

四節有明顯不同。由於篇幅甚長，這裡引春季之「八舉時節」以及冬季之「六行時節」為例：

春行冬政肅，行秋政雷，行夏政闔。十二地氣發，戒春事。十二小卯，出耕。十二天氣下，賜與。十二義氣至，修門閭。十二清明，發禁。十二始卯，合男女。十二中卯，十二下卯，三卯同事。八舉時節，君服青色，味酸味，聽角聲，治燥氣，用八數，飲於青后之井。……¹³⁰

冬行秋政霧，行夏政雷，行春政烝泄。十二始寒，盡刑。十二小榆，賜予。十二中寒，收聚。十二中榆，大收。十二寒至，靜。十二大寒之陰，十二大寒終，三寒同事。六行時節，君服黑色，味鹹味，聽徵聲，治陰氣，用六數，飲於黑后之井。……¹³¹

李零認為〈幼官〉篇是與〈時訓〉、〈十二紀首〉不同系統的先秦時代時令。〈時訓〉、〈十二紀首〉都源自於一年四季的變化，因此不論是二十四節氣或十二月，皆與四季排列整齊。〈幼官〉不然，其以十二天為一個時節，在對應四時上出現了不少麻煩。如春季共有八個時節，合計九十六天，但冬季只有七個時節，合計為八十四天，未引錄之夏季與冬季同樣為七個時節，而秋季則與春季一樣是八個時節。如此組合起來的四季春、秋較長而夏、冬較短，顯然不能與四時完全密合。¹³²如此一來，選擇十二天為一時節的理由為何？《管子·五行》云：

日至，睹甲子木行御，天子出令，……亡傷繼祿，時則不凋。七十二日而畢。睹丙子，火行御，天子出令，……七十二日而畢。睹戊子，土行御，天子出令，……七十二日而畢。睹庚子，金行御，天子出令，……七十二日而畢。睹壬子，水行御，天子出令，……七十二日而畢。¹³³

《管子·五行》將一年分為五行御，分別起於甲子、丙子、戊子、庚子、壬子五日，每一行御各「七十二日而畢」，合為一年三百六十天。將〈五行〉篇與〈幼官〉篇所記載的三十時節合起來看，一個時節十二日，六個時節為一行，

¹³⁰ 〔東周〕管仲等著；黎翔鳳校注：《管子校注》，卷3〈幼官〉，頁146-151。

¹³¹ 〔東周〕管仲等著；黎翔鳳校注：《管子校注》，卷3〈幼官〉，頁157-158。

¹³² 李零著：《〈管子〉三十時節與二十四節氣——再談〈玄宮〉與〈玄宮圖〉》，《管子學刊》1988年第2期。

¹³³ 〔東周〕管仲等著；黎翔鳳校注：《管子校注》，卷14〈五行〉，頁879-868。

五行與時節的配屬便整齊畫一，而無〈十二紀首〉對於土行的尷尬矛盾。除此之外，三十時節的定名少有具體的物候，大多以陰陽消長之氣（如地氣、天氣），或五行方位之風（如三卯）定名，與〈時訓〉所見的二十四節氣截然不同。又〈五行〉明定「日至睹甲子木行御」，張佩綸云：「言冬至之後見甲子日」，¹³⁴如此一來則一年之初取決於冬至之後何時見甲子，顯然與日月星辰之運行脫勾了。

〈十二紀首〉有難以跟五行搭配的問題，同樣的〈幼官〉也有與四時衝突矛盾的地方。除了四季時間分配不均外，若依〈五行〉篇運行五行，則三十時節勢必由春、夏、秋、冬四時之分重新割裂為木、火、土、金、水五行之別。以春為例，始卯為第六節而配木，到了中卯卻已經「睹丙子」而入於火了，如何能稱之為「三卯同事」？又〈幼官〉篇稱春為「八舉時節」，夏為「七舉時節」，尚與春、夏所配時節之數目相同，然而為了遷就五行成數，稱秋為「九和時節」，便比所列舉的時節數多了一個，稱冬為「六行時節」，又比所列之時節數目少了一個，可見其強以五行遷就四時的痕跡。這種無視真實需求的特殊設計，唯一的解釋只能是：三十時節本來就不是為了農業需要而設計的，而是一種由士人主導，以陰陽五行思想為主軸所創作的政治學說。

雖然《管子》中〈幼官〉、〈五行〉所載之五行時令與四時難以彌合，但是卻提示了四時時令如何處理「盛德在土」的問題，《白虎通》移四時各十八日於土，使五行各據七十二日，便與《管子》所述相合。自戰國以降，天下士人有整合諸家學說的學術風潮，延續至兩漢時代，四時與五行兩系統之時令看似衝突難以解決，但在士人的手中還是彼此吸收了不少對方的精髓，如〈十二紀首〉將五行配入四季，雖未竟全功，內容卻已經遠遠超越〈時訓〉了。

此外，雖然資料仍十分不足，但五行時令從先秦流傳到漢初，也吸收了四時時令一些內涵。臨沂銀雀山所出土的漢墓簡牘中，有大約抄寫於文、景時期的時令著作〈三十時〉，¹³⁵簡文中有「十二日一時」¹³⁶的文字，顯然與《管子》同屬五行時令系統。在〈三十時〉殘破不堪的簡文裡，可以見到不少物候，而此為〈幼官〉所缺乏的。如編號 1804 號簡有：「凍（凍）始澤（釋）」¹³⁷，可與〈夏小正〉中的「寒日滌凍塗」，以及〈時訓〉、〈十二紀首〉所記載的「東風解凍」相對照；又如編號 1811 號簡有：「桃李華，食榆莢」¹³⁸，可以與〈時訓〉、〈十二紀首〉中的「桃始華」相對照。同樣是將一年分為三十時節的五行時令系統，但銀雀山所見的時令明顯受到了四時月令影響，而呈現出與《管子》所

¹³⁴ 〔東周〕管仲等著；黎翔鳳校注：《管子校注》，卷 14〈五行〉，頁 869，注 1。

¹³⁵ 題名為整理小組所加。釋文見銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》（北京：文物出版社，2010.01），頁 211-223。

¹³⁶ 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 211。

¹³⁷ 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 215。

¹³⁸ 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 216。

載之不同面貌。¹³⁹

值得一提的是，〈三十時〉還包含了許多時令宜忌，引數簡如下：

1. 狸（埋）白骨□農夫出。可□.....¹⁴⁰
2. □不可築宮室，有憂。利瀆溝漆（洫）沒〈陂〉池。李木葉成。
不可伐木。鰒（鵒）鳴。木華□.....¹⁴¹
3. □日夜鈞。以戰客勝。攻軍，取之，必長有之。以遇旁國相
見.....¹⁴²
4. □氣也。此吾審用重之時也。是以用重兵先輕後，壹得而三
其功。可功回（圍）軍，軍取；不取，邑疫。可.....¹⁴³
5. □之。可以嫁女。不可取婦，婦蚤（早）操令。下六：可為
宮室，嫁女，取婦，禱祠，入六畜。入之三日，奏林鐘，天必.....
¹⁴⁴
6. 【不】可為嗇夫，多罪，不可用。下六：生。可以嫁女，取
婦，築室，當（嘗）蓄采（菜），薊麻，取稟.....¹⁴⁵

〈三十時〉中所記錄的時令宜忌大抵可以分為三類，第一類是與四時月令相合的宜忌，如第 1 條中的「埋白骨」以及第 2 條的「不可伐木」，與〈十二紀首〉中的孟春之月這樣的禁忌相同：

禁止伐木，無覆巢，無殺孩蟲胎夭飛鳥，無麋無卵，無聚大眾，無置城郭，拵骼蠹臠。¹⁴⁶

「禁止伐木」的禁忌是一樣的，無須解釋。「拵骼蠹臠」，高誘注曰：「白骨曰骼，有肉曰臠。拵蠹者，覆藏之也」，¹⁴⁷「拵蠹」通「掩埋」，因此〈三十時〉的「埋白骨」即〈十二紀首〉的「拵骼蠹臠」。

五行時令向四時月令靠近，增添了四時月令中的物候與宜忌，可視為文本

¹³⁹ 關於銀雀山漢簡〈三十時〉所記載的物候以及相關研究，參見李零著：〈讀銀雀山漢簡〈三十時〉〉，載於氏著：《中國方術續考》（北京：中華書局，2006.05），頁 305-317。

¹⁴⁰ 簡號 1809，銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 215。

¹⁴¹ 簡號 1810，銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 216。

¹⁴² 簡號 1755，銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 213。整理小組注曰：「攻軍」與「取之」之間為斷簡拼合，拼合可能有誤。見頁 220，注 24。

¹⁴³ 簡號 1756，銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 213。

¹⁴⁴ 簡號 1786，銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 214。

¹⁴⁵ 簡號 1821，銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，頁 216。

¹⁴⁶ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷 1〈孟春紀〉，頁 46-47。

¹⁴⁷ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷 1〈孟春紀〉，頁 47。

為了更普遍流傳而承襲了傳統文化，如同戰國游士為了增添遊說之資而雜學百家一樣。亦可視為三十時節學說在傳播過程中，士人為了能符合所需，而增添抄錄了「實用性」的內容，而本起於實用的物候與宜忌，自然而然依附其中。

除了抄錄四時月令的內容之外，〈三十時〉所見宜忌內容的第二類，是統治階層所用的時令宜忌。引文第 3 條、第 4 條都是軍事宜忌，如第三條所見的「以戰客勝」，與「以戰客敗」相對，在〈三十時〉中十分頻繁的出現，用以說明用兵時機之優劣勝敗，甚至可以預測戰果，呈現出戰國時代戰爭頻繁的特色。第 6 條的「可為嗇夫」亦屬統治階級之時令宜忌，同樣在〈三十時〉中大量出現。「嗇夫」為鄉、縣的官府行政長官，閱讀〈三十時〉者擁有指揮戰爭以及「為嗇夫」的權力，自然屬於統治階層，而能閱讀並使用此文獻，則應該是具有相當知識能力的吏士。

〈三十時〉所見宜忌內容的第三類，則是具有民間性質的時令宜忌，如第 5 條、第 6 條所記載的，是否適合嫁女、取婦、禱祠、入六畜等等，則都是百姓日常生活所在乎的事項。此類宜忌與出土之秦漢《日書》的內容相似，而與第二類攻軍、用兵、戰勝、為嗇夫等吏事有別。第三類宜忌呈現出官府利用時令宜忌掌管著嫁女、取婦等各項民間習俗，從而達到統治的目的。雖然其民間性不如《日書》，但其意義是相通的。從這方面來看，〈三十時〉的出土有著相當特殊意義，菁英的方術文化（五行時令）與庶民的方術文化（風俗宜忌）併陳於同一篇文獻中，可見當時的方術文化能透過士人而貫串上下階層，形成一種普遍的文化語言。文化高層可以透過這種文化語言施行教化活動，或統治者可藉此貫徹行政權力，並且成為民間風俗向上傳播的管道。

關於《日書》以及其他作為不同階層溝通橋樑的方術文化，後文還會陸續討論，這裡要回來談月令對漢代政治之影響。前面提到，從先秦到漢初，由於時令系統不一，各系統內部又可能有許多版本，這種情況肯定會反映在企圖以陰陽感應作為統治手段的漢代政治上。邢師義田指出：由於時令系統不一，這些相異的時令要能落實為制度，勢必要經過一番競爭，直到某一個較具優勢的系統浮現，成為主導力量，才有可能落實於政治制度之中。¹⁴⁸

西漢前期有零星順應時令的舉措，如文帝元年春三月詔曰：

方春和時，草木群生之物皆有以自樂，而吾百姓鰥寡孤獨窮困之人或陷於死亡，而莫之省憂。為民父母將何如？其議所以振貸之。¹⁴⁹

¹⁴⁸ 邢師義田著：〈月令與西漢政治——從尹灣集簿中的「以春令成戶」說起〉，載於邢師著：《治國安邦——法制、行政與軍事》（北京：中華書局，2011.01），頁 139。

¹⁴⁹ 《漢書》卷 4〈文帝紀〉

此詔與論草木群生之物、振貸百姓鰥寡孤獨窮困之人，與月令中的季春三月完全相符：

是月也，生氣方盛，陽氣發泄，生者畢出，萌者盡達，不可以內。天子布德行惠，命有司，發倉帑，賜貧窮，振乏絕，開府庫，出幣帛，周天下，勉諸侯，聘名士，禮賢者。¹⁵⁰

史書未必會記載所有的例行公事，因此史料之缺載，不代表朝廷沒有奉行月令。姑且不論史料缺載的部分，漢武帝雖然獨尊經術，所施行卻有違反《禮記·月令》（也就是〈十二紀首〉）者，如元狩六年六月之詔：

六月，詔曰：「……今遣博士大等六人分循行天下，存問鰥寡廢疾，無以自振業者貸與之。諭三老孝弟以為民師，舉獨行之君子，徵詣行在所。朕嘉賢者，樂知其人。廣宣厥道，士有特招，使者之任也。……」

「存問鰥寡廢疾」、「無以自振業者貸與之」等，即月令中的「賜貧窮，振乏絕」者，而「舉獨行」、「嘉賢者」等，則為相當於「聘名士，禮賢者」，這些措施在月令中都屬季春三月，而武帝卻實施於季夏六月。根據月令的說法，這是季夏行春令，會導致「穀實解落，國多風欸，人乃遷徙。」的後果。這個六月詔書顯示出，武帝並無依照《禮記·月令》施政的意思。

漢宣帝時魏相擔任丞相，對於月令頗為重視，曾經以《易陰陽》、《明堂月令》奏之：

（魏相）數表采易陰陽及明堂月令奏之，曰：「……天地變化，必繇陰陽，陰陽之分，以日為紀。日冬夏至，則八風之序立，萬物之性成，各有常職，不得相干。東方之神太昊，乘震執規司春；南方之神炎帝，乘離執衡司夏；西方之神少昊，乘兌執矩司秋；北方之神顓頊，乘坎執權司冬；中央之神黃帝，乘坤艮執繩司下土。茲五帝所司，各有時也。……明王謹於尊天，慎于養人，故立義和之官以乘四時，節授民事。……孝文皇帝時，以二月施恩惠於天下，賜孝弟力田及罷軍卒，祠死事者，頗非時節。御史大夫朝錯時為太子家令，奏言其狀。臣相伏念陛下恩澤甚厚，然而災氣未息，竊恐詔令有未合當時者也。願陛下選明經通知陰陽者四人，各主一時，時至明言所職，以和陰陽，天下幸

¹⁵⁰ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷3〈季春紀〉，頁265-267。

甚！」相數陳便宜，上納用焉。

五方配屬五帝，各自掌管四時，而中央之神黃帝：「乘坤艮執繩司下土」，不與東南西北配屬四時，與〈十二紀首〉相同，當屬四時月令系統。魏相明易經，有師法，因此所述的陰陽四時融合了易卦，東方乘震，南方乘離，西方成兌，北方乘坎，中央乘坤艮，結合了《易·說卦》的說法，¹⁵¹可以說是四時月令系統的另一版本。¹⁵²值得注意的是，魏相批評文帝：「以二月施恩惠於天下……頗非時節。」可能是因為月令以季春三月「天子布德行惠」的緣故。宣帝時期曾經有連續五年於春三月：「賜鰥寡孤獨高年帛」、「賜天下吏爵」、「女子百戶牛酒」的紀錄，而此時正是魏相擔任宰相的時候。天子賜恩惠集中於春三月，當與魏相重視四時月令有密切的關係。¹⁵³

傳世文獻之外，出土文獻也證實了漢朝所用之月令不同於《禮記》。居延出土漢簡中，可拼湊出一份首尾完整的元康五年詔書，這份詔書由御史大夫丙吉進言，制可後交由丞相下達，丙吉奏書的內容如下：

御史大夫（丙）吉昧死言：丞相（魏）相上大常（蘇）昌書言，大史丞定言：元康五年五月二日壬子日夏至，宜寢兵，大官抒井，更水火，進鳴雞。謁以聞，布當用者●臣謹案：比原泉御者，¹⁵⁴水衡抒大官御井，中二千石令官各抒。別火官先夏至一日，以陰隧取火，¹⁵⁵授中二千石在長安、雲陽者，其民皆受，以日至易故火，庚戌寢兵不聽事，盡甲寅五日。臣請布。臣昧死以聞。

制曰可。¹⁵⁶

¹⁵¹ 《周易》卷9〈說卦〉：「萬物出乎震，震東方也。齊乎巽，巽東南也，……離也者，……南方之卦也。……坤也者、地也，萬物皆致養焉。……兌、正秋也，……戰乎乾，乾、西北之卦也，言陰陽相薄也。坎者、水也，正北方之卦也，……艮、東北之卦也。萬物之所成終而所成始也。」〈說卦傳〉中已有八卦與五方五行的搭配，亦有「兌，正秋也」的說法，可見亦有與四時的搭配。

¹⁵² 《漢書·藝文志》中有《周易明堂》二十六卷，可能與魏相所奏有關。

¹⁵³ 繼魏相為丞相者為丙吉，亦為重視「調和陰陽」者，二相皆強調施政與時令的配合，參見邢師義田著：〈月令與西漢政治——從尹灣集簿中的「以春令成戶」說起〉，頁139-142。

¹⁵⁴ 據《居延漢簡合校》改為「原泉御者」。見謝桂華、李均明、朱國炤著，《居延漢簡釋文合校》（北京：文物出版社，1987/01），上冊，簡號10.27，頁16。

關於御者，參見于豪亮著：《于豪亮學術文存》（北京：中華書局，1985.01），「御者」條，頁185-186。

¹⁵⁵ 《居延漢簡合校》將「陰隧」釋為「除隧」，據于豪亮說改。參見于豪亮著：《于豪亮學術文存》，「陰隧取火」條，頁181-184。

¹⁵⁶ 詔書之復原以及釋文，參見〔日〕大庭脩著，徐世虹譯：《漢簡研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2001.09），頁13-20。

此詔書後經車騎將軍、中二千石、郡太守、諸侯相逐層向下傳遞，理當遍及全國。以詔書簡的出土地點居延肩水部為例，詔書經手人包含了張掖郡代行太守事的長史、代行都尉事的肩水城尉等，最後傳到了最基層的居延肩水部各塞尉及侯長手中。¹⁵⁷

詔書主要傳達的命令是：要求全國各單位在元康五年夏至前後施行：「寢兵」、「杼井」、「更水火」、「進鳴雞」四件事。「寢兵」可於〈十二紀首〉中尋得線索，：

仲夏之月：……是月也，日長至。陰陽爭，死生分。君子齋戒，處必撝，身欲靜無躁，……百官靜事無刑，以定晏陰之所成。¹⁵⁸

月令中的「百官靜事無刑」即元康五年詔書的「寢兵不聽事」，因為夏至為陰氣始起之時，所謂「陰陽爭，死生分」，因此當靜事無刑。

「杼井」即「更水」；後文的「改火」、「易故火」即「更火」，二者合為「更水火」。關於「更水火」，文獻中存有不少資料，但都與元康五年詔書所記有別，如《管子·禁藏》：

當春三月，菽室煖造，鑽燧易火，杼井易水，所以去茲毒也。¹⁵⁹

雖然同樣是更水、火，但此為春三月，並非夏至或仲夏，因此與元康五年詔書不同。又如《後漢書·禮儀志》中的相關記載：

日夏至，禁舉大火，止炭鼓鑄，消石冶皆絕止。至立秋，如故事，是日浚井改水。日冬至，鑽燧改火云。¹⁶⁰

《後漢書·禮儀志》所記載的是東漢的情況，夏至禁舉大火，立秋改水，冬至改火。元康詔書的記載為夏至同時更水、火，而東漢之夏至則禁火，因此無論西漢時代立秋、冬至是否有更水、火的詔令，都可以肯定兩漢的制度曾經有過變動。

西漢初年以前的時令文獻沒有看到「進鳴雞」的記載，〈十二紀首〉記載

¹⁵⁷ 傳遞過程見復原詔書之後半段，文繁不錄，見〔日〕大庭脩著：《漢簡研究》，頁13-19。又邢師義田著：〈月令與西漢政治——從尹灣集簿中的「以春令成戶」說起〉，頁142-145。

¹⁵⁸ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷5〈仲夏季〉，頁473、488-490。

¹⁵⁹ 〔東周〕管仲等著；黎翔鳳校注：《管子校注》，卷17〈禁藏〉，頁1017。

¹⁶⁰ 《後漢書》志第5〈禮儀中〉。

夏季當「食菽與雞」，是以雞為火畜，只能說勉強與月令相關。西漢後期的緯書《春秋說題辭》的記載或許可以解釋「進鳴雞」的意義：

雞為積陽，南方之象。火陽精，物炎上，故陽出雞鳴，以類感也。雞之為言佳也，佳而起為人期，莫寶也。¹⁶¹

雞為火陽之精，而夏至為陽氣之極，「進鳴雞」與此有關。不過這條記載主要在描述日出雞鳴，宋均注曰：「日將出，預喜于類見於明也，日出雞鳴，人感其興也。」¹⁶²此為「陽出雞鳴」之意。從這個角度來看，夏至雖然是陽氣之極，但也是陰氣之始，與「陽出雞鳴」正好相反。若要從「陽出雞鳴」對元康詔書做出解釋，則「進鳴雞」應該置於冬至才對。

事實上五畜與五行的搭配在先秦兩漢並未統一，雞為火畜只是其中一種說法。如《周禮》以雞人屬春官宗伯，又《墨子·迎敵祠》云：「敵以東方來，……將服必青，其牲以雞。」¹⁶³賈誼《新書》亦云：「春木也，其牲以雞。雞者，東方之牲也。」¹⁶⁴皆為將雞視為木畜的說法。此外又有以雞為金畜者，如《黃帝內經·素問》配屬五味與五行云：「其類金，……其畜雞」¹⁶⁵。簡言之，雞未必是火畜，甚至未必是木畜、金畜，視其運用而改變屬性。¹⁶⁶五畜與五行之配屬既然無法確立，應用於時令當中自然也會有不確定性，此與時令之彼此相異互為表裡，代表著方術文化的多元性。

西漢中期以後，由於儒學的擴張，因此月令也特別得到重視，成帝陽朔二年詔曰：

二年春，寒。詔曰：「昔在帝堯立義、和之官，命以四時之事，令不失其序。故《書》云『黎民於蕃時雍』，明以陰陽為本也。今公卿大夫或不信陰陽，薄而小之，所奏請多違時政。傳以不知，周行天下，而欲望陰陽

¹⁶¹ 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994.12），冊中，頁865。

¹⁶² 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊中，頁865。

¹⁶³ 〔東周〕墨翟等著；吳毓江校注《墨子校注》（北京：中華書局，1993.10），卷15〈迎敵祠〉，頁894。

¹⁶⁴ 〔西漢〕賈誼著；閻振益、鍾夏校注：《新書校注》（北京：中華書局，2000.07），卷10〈胎教〉，頁391。

¹⁶⁵ 郭霽春主編：《黃帝內經素問校注》（北京：人民衛生出版社，1992.09），卷20〈五藏政大論〉，頁911。

¹⁶⁶ 孔穎達疏《禮記》〈月令〉云：「雞為木畜，羊為火畜，牛為土畜，犬為金畜，豕為水畜，但陰陽取象多塗，故午為馬、酉為雞不可一定也。」見《禮記正義》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷14〈月令〉，頁543。

和調，豈不謬哉！其務順四時月令。」¹⁶⁷

這個詔書可以看出幾個重點，其一，雖然時令系統混亂，但當時官方顯然較認可「四時月令」，如同元康五年詔書一般，按月份或節氣發佈，周行天下。既然稱之為四時月令，則可見五行時令系統在當時並未獲得朝廷的認可。其二，雖然已經到了西漢後期，儒學經術已經普遍地被士人們所接受，但依舊有「不信陰陽」之公卿大夫，對時令「薄而小之」，所奏「多違時政」，也就是不合月令。由此可知月令的頒佈是一回事，實際執行並不如朝廷所期待。

關於第一點，朝廷頒佈四時月令的情況，除了元康五年詔書之外，還有發現於敦煌懸泉置遺址，為平帝時期所頒佈的〈使者和中所督察詔書四時月令五十條〉。此外，《居延新簡》中有不少文件記載著建武初年有：「無犯四時禁」的規定，顯然東漢初年也頒佈了四時月令。關於〈使者和中所督察詔書四時月令五十條〉以及建武年間的「無犯四時禁」簡，本文曾經於第二章引論過，這裡不再重複引錄。¹⁶⁸

西漢所用之月令雖然也是四時月令，但與《禮記·月令》並不相同，元康詔書便是明證。這代表著西漢時期另外有一套月令，可能是魏相所奏的《易陰陽》、《明堂月令》，也可能又另外有其本。平帝時王莽秉政，好復古，因此所用月令較近於《禮記》。到了東漢明帝時期，月令又有了改易，《後漢書》記載明帝永平二年「始迎氣於五郊」¹⁶⁹，迎氣便是東漢月令的一部份，具體記載於《後漢書·禮儀志》中，當時有讀令行政以及「諸五時變服」的制度：

禮威儀，每月朔旦，太史上其月曆，有司、侍郎、尚書見讀其令，奉行其政。

立春之日，夜漏未盡五刻，京師百官皆衣青衣，郡國縣道官下至斗食令史皆服青幘，立青幡，施土牛耕人于門外，以示兆民，至立夏。

立夏之日，夜漏未盡五刻，京都百官皆衣赤，至季夏衣黃，郊。

先立秋十八日，郊黃帝。是日夜漏未盡五刻，京都百官皆衣黃。至立秋，迎氣於黃郊，……

立秋之日，夜漏未盡五刻，京都百官皆衣白，施皁領緣中衣，迎氣白郊。

立冬之日，夜漏未盡五刻，京都百官皆衣皁，迎氣於黑郊。

……諸五時變服，執事者先後其時皆一日。¹⁷⁰

¹⁶⁷ 《漢書》卷10〈成帝紀〉。

¹⁶⁸ 見第二章第一節之二。

¹⁶⁹ 《後漢書》卷2〈顯宗孝明帝紀〉。

¹⁷⁰ 《後漢書》志第5〈禮儀中〉

東漢的月令中的「五時變服」是將「先立秋十八日」增列為一時，《晉書》直稱此制為「五時令」。¹⁷¹相較於西漢的四時月令，東漢行五時令的原因在於解決四時配屬五行的問題，因此多了〈十二紀首〉與《禮記·月令》所沒有的「迎氣於黃郊」的行動。此與《管子·幼官》所記載的五行時令不同，屬於四時月令的又一次變形。

總而言之，漢朝雖然使用四時月令，但其月令不同於《禮記·月令》的記載，鄭玄注《禮記·月令》因此別稱之為「今月令」，以示其與《禮記·月令》的差別。漢朝之月令不僅有別於《禮記·月令》，在兩漢四百年中，朝廷在不同時期所公布的月令也各有差異，表現出土人「彌縫」的痕跡，亦留下了學術變遷的線索。

儘管漢朝以經術取士使儒學大大的擴張，但由於月令版本有如此的差異，使得即使是朝廷的施政，也未必遵照《禮記·月令》的規定。以賜鰥寡孤獨者帛或粟為例，此為「天子布德行惠」的政令，宣帝時期一度依月令規律的實施在三月，然而元帝雖然號稱純用德教，即位第一年（初元元年）賜帛卻實施於夏四月；隔年又於春正月賜民爵，女子百戶牛酒，顯然並未延續宣帝時期一度奉行的月令。此後直到東漢，都未曾將此月令落實，大多因天災或其他因素而布德行惠，因此多有施行於夏、冬二季者，《漢書》、《後漢書》諸帝紀資料極多，這邊便不一一舉例了。

這裡所介紹的時令以朝廷所用為主，是一種屬於菁英士人的學術文化，在民間，則有更複雜無序的時令信仰記載於《日書》之中，後文還會舉例論述。值得注意的是，在朝廷所公告的月令與民間所用的《日書》之間，還有一種由士族所編纂，而使用於士族生活之中的時令。這種時令，當以崔寔家族所用的《四民月令》為代表。本文曾經於上一章討論過其中關於教育的部分，已經可以得知《四民月令》對於農業生活相當重視，學童入學的時間點皆與農事配合，這裡再舉幾個例子，同樣以春季為例：

1. 正月之朔，是謂「正日」，躬率妻孥，絜祀祖適。前期三日，家長及執事皆致齊焉。及祀日，進酒降神，畢，乃家室尊卑，無小無大，以次列坐於先祖之前；子、婦、孫、曾，各上椒酒於其家長，稱觴舉壽，欣欣如也。謁賀君、師、故強、宗人、父兄、父友、友、親、鄉黨耆老。¹⁷²

¹⁷¹ 《晉書》卷21〈禮上〉：「漢儀，太史每歲上其年曆，先立春、立夏、大暑、立秋、立冬常讀五時令，皇帝所服，各隨五時之色。」

¹⁷² 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》（北京：中華書局，1965.03），頁1。

2. (正月)雨水中，地氣上騰，土長冒橛，陳根可拔，急菑強土黑墟之田。¹⁷³
3. (二月)春分中，雷且發聲，先後各五日，寢別內外。¹⁷⁴
4. (三月)是月也，冬穀或盡，榘麥未熟，乃順陽布德，振贍匱乏，務先九族，自親者始。無或蘊財，忍人之窮；無或利名，罄家繼富；度入為出，處厥中焉。¹⁷⁵

《四民月令》有許多行事可以與〈十二紀首〉做比對，如第1條中的家長致齋，率妻孥祭祀等。不過目前可見《四民月令》諸條文中，全然沒有五行思想的痕跡，各種祭祀活動也頗重視家族情感之交流。如「稱觴舉壽，欣欣如也」之語，頗具先秦儒家的意韻。

雖然未見有五行，但《四民月令》並非全無陰陽災異思想，如第3條，「雷且發聲」則「寢別內外」，即〈十二紀首〉中所謂「雷且發聲，有不戒其容止者，生子不備，必有凶災」¹⁷⁶，這種物候與行事的連結便純粹是天人感應之說。

由於《四民月令》為生活實用之書，因此對於物候的記載不但詳細，對於物候以及行事的解說，也多以農事之現實需求為要，陰陽災異相對之下只能算是少數。如第2條，「地氣上騰」亦為〈十二紀首〉所載之物候，但《四民月令》中的地氣上騰實為「雨水中」與「急菑強土黑墟之田」之間的重要連結。「黑墟」是一種肥沃而結實的土壤，經過了一整個冬天，黑墟土肯定因乾燥而更加堅硬，因此在春雨來臨時，必須趁著土壤吸收了雨水，變得濕潤而膨脹時，加緊趕工以犁深耕之，此即「地氣上騰」作為物候的重要意義。若此時無法完成深耕，錯過了農時，作物無法吸收到足夠的養分，收成便會受到影響。¹⁷⁷〈十二紀首〉將「天子親載耒耜」，與「地氣上騰」分別述之，且先後次序相反，顯然脫離了農業生活。鄭玄注《禮記·月令》引《農書》解釋「地氣上騰」，便云：「土長冒橛，陳根可拔」，將其恢復了原本與農事相關的面貌。由此可見《四民月令》的記載有其淵源，且比起〈十二紀首〉與《禮記·月令》更具實用性。

引文第4條更可對照出《四民月令》與〈十二紀首〉的差異。〈十二紀首〉記載季春三月天子布德行惠的原因是：「生氣方盛，陽氣發泄，句者畢出，萌者盡達。不可以內」，意謂三月為生氣最旺盛的時候，上天將所有能量放送出去幫

¹⁷³ 石聲漢校注：《四民月令校注》，頁11。

¹⁷⁴ 石聲漢校注：《四民月令校注》，頁20。

¹⁷⁵ 石聲漢校注：《四民月令校注》，頁28。

¹⁷⁶ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷2〈仲春紀〉，頁153-154。

¹⁷⁷ 參見拙作：〈論耕牛與漢代農業〉，《漢學研究》第30卷，第2期（總第69號），2012.06，頁10-11。

助萬物生長，天子也必須順應天道，因此當「發倉廩，賜貧窮」。這是典型的陰陽家詮釋，將一切政令都與天人感應學說結合。事實上，三月布德行惠有其農業社會的背景，對較貧窮的農戶來說，去年秋天收成的穀物，經過了冬天的耗損，到春天時差不多已經耗盡了，剩下的還要拿去播種。《四民月令》說得清楚，三月正逢：「冬穀或盡，榘麥未熟」，對農家來說，這是一年中最困難的時候，也就是所謂的「青黃不接」時期。農業社會講究互助合作，因此有責任感的富農此時當「振贍匱乏」，《四民月令》是儒士家族的月令，自然以宗族為賑濟為優先，視其能力「度入為出」；如果是天子的高度，那賑濟的對象當然是天下百姓，此為三月「天子布德行惠」真正的理由。值得注意的是，《四民月令》也講「順陽布德」，但「順陽布德」顯然不是最重要的原因，「冬穀或盡，榘麥未熟」才是重點。在《禮記·月令》之中，青黃不接被拿掉了，只剩下順陽布德，是其脫離農業生活的另外一個例子。

與〈十二紀首〉、《禮記·月令》以及《管子·幼官》等時令文獻相比，《四民月令》的存在具有幾個彼此相關意義：其一，同為月令，《四民月令》的特色更明顯，更突顯出兩漢時令的多元性。其二，《四民月令》記載了大量的生產原則，並與時令物候相結合（如引文第2條），又有各種專屬於士族的禮儀（如引文第1條）、士族的日常行事（如引文第4條），具有明顯的階層性。可以想見此類文獻在當時絕非唯一，不同的宗族豪強、鄉里結社，可能各自有其成文或不成文的月令，而這一部份解釋了為何時令會如此的不一致。其三，《四民月令》所適用的範圍當為崔寔家族的生活範圍，而〈十二紀首〉等文獻則是以天子以及天下國家為對象，為了適用於領土廣闊的大一統王朝，〈十二紀首〉等時令文獻自然必須抽離個別地區的需要，而以抽象原則對各種物候歸納。在士人的改造之下，便有脫離實用的情況。士人對時令的改造受其學識的影響，其中又以方術文化影響最為明顯，時令文獻因此具有神祕傾向。其四，脫離實用的時令，在政治實踐之中也就變得徒具形式，漢朝的文吏群以事功為要，對其「薄而小之」，也就不難想像。

三、災異與讖緯

災異即天譴，也就是上天因人事禍害所給予的災害。漢人論災異，可以董仲舒之《春秋繁露》所言為代表，〈必仁且智〉篇云：

其大略之類，天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之

以威。《詩》云「畏天之威。」殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。¹⁷⁸

由此大約可知漢儒的災異說在理論上有許多先後關係，先有災，後有異，對應在人事，則當有變、畏恐等作為。姑且不論災異在理論上的差別，總的來說，凡天地因「國家之失」而有「不常之變」者，均為災異，天降災異以譴告、驚駭、殃咎人，此為天人感應學說在政治上的應用，而為漢代朝廷、士人所重視。

災異觀念起源極早，甲骨文中將「異」字與「帝」或先王名稱並列者，代表上帝疑怪，於是降下災咎。¹⁷⁹《詩經·小雅·十月之交》更明顯表現出災異為上天懲戒人事的觀念：

十月之交，朔月辛卯。日有食之，亦孔之醜。彼月而微，此日而微。今此下民，亦孔之哀。

日月告凶，不用其行。四國無政，不用其良。彼月而食，則維其常；此日而食，于何不臧！

燂燂震電，不寧不令。百川沸騰，山冢峩崩。高岸為谷，深谷為陵。哀今之人，胡憯莫懲！¹⁸⁰

詩裡記載了十月朔月辛卯地震，因此可以斷定這首詩作於周幽王六年十月初一辛卯日後不久，所刺者自然是寵愛褒姒而暴政的幽王。¹⁸¹詩人將「日月告凶，不用其行」、「燂燂震電」、「百川沸騰，山冢峩崩」等天變歸罪於「四國無政」，且當政者「胡憯莫懲」，可見董仲舒所論的災異原理淵源有自。

災異既然與天地之常有關係，那麼毫無疑問的能與時令結合。前文曾經約略提到《逸周書》與《呂氏春秋》所見之時令災異，這裡再引長沙子彈庫出土的楚帛書為例：

¹⁷⁸ 〔西漢〕董仲舒著、蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992.12），卷8〈必仁且智〉，頁259-260。

¹⁷⁹ 鍾柏生著：〈說「異」兼釋與「異」並見諸詞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第56本，第3分，1985.09，頁546。

¹⁸⁰ 〔西漢〕毛亨傳；〔東漢〕鄭玄箋；〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，卷12之2〈小雅〉〈十月之交〉，頁842-847。

¹⁸¹ 參見〔清〕阮元著：〈詩十月之交四篇屬幽王說〉，載於〔清〕阮元著：《擘經室集》（北京：中華書局，1993.05），頁91-100。

.....是謂李¹⁸²，歲□月。入月七日¹⁸³□□，有霧霜雨土，不得其參職，天雨喜¹⁸⁴，是□失月，閏之勿行，一月¹⁸⁵、二月、三月，是謂失終無奉，□□其邦；四月、五月，是謂亂紀無厯，□□歲，西域有吝，如日月¹⁸⁶既亂，乃有癘□，東域有吝，□□乃兵，害于其王。凡歲德匿焉，曰垓惟邦所，五妖之行，卉木民人，以風四踐之尚常.....¹⁸²

楚帛書本無標題，學界大多直稱之為〈楚帛書〉。由於其中包含了代表十二個月的十二神，並一一寫出了相關禁忌，因此其性質頗接近於月令。¹⁸³不過不管是十二神的部分還是其他長段論述的部分，楚帛書幾乎都不談物候，¹⁸⁴李零認為此為「月諱之書」，當視為早期的曆忌，¹⁸⁵其說可從。暫且不論楚帛書的性質，雖然缺文甚多，但從本文這段引文仍可以發現楚帛書的內容包含了災異之論：各種天象若「不得其常」，將會反映在人間的邦所。如果李星（或歲星）出現了某種異象，在閏月時不應有任何行動；在一月、二月、三月時，稱之為「失終無奉」，會對邦造成某種不好的影響；在四月、五月時，則稱之為「亂紀無厯」，亦即失序混亂。其後的「西域有吝」、「東域有吝」分別對應到天象與人事，尤其「東域有吝」，將會造成兵禍，會傷害到君王。後文的「歲德匿」指歲星藏匿，人間之邦所會有相對應的災禍，出現五妖之行，影響草木百姓以及四方風的常態。

不論是〈十月之交〉還是楚帛書，甚至是殷商甲骨，都顯示出上天降災懲戒邦國的災異觀念早在先秦時期便普遍被人們所接受。作為企圖「備天地萬物古今之事」，¹⁸⁶以綜合諸子百家之說為目的之《呂氏春秋》，當然也吸收了災異觀，並且將其與月令相結合。這裡引〈十二紀首〉中的孟春之月為例：

孟春行夏令，則風雨不時，草木早槁，國乃有恐。行秋令，則民大疫，

¹⁸² 陳嘉凌著：《〈楚帛書〉文字析議》（臺北：國立臺灣師範大學博士論文，2009.06），頁198、245。楚帛書歷來做釋文者多，陳嘉凌綜合諸說，後出而精，故引其釋文。戰國楚書文字難讀，為求方便理解，諸古字、異體字皆以陳氏所釋之今通行字、正字替代。

¹⁸³ 楚帛書之性質頗多異見，曾憲通著：〈楚帛書研究述要〉將各種異見分為六大類，參見饒宗頤、曾憲通著：《楚地出土文獻三種研究》（北京：中華書局，1993.08），頁391-394。

¹⁸⁴ 劉信芳將楚帛書丙編所見十二神的某一特徵、形象與十二物候加以比對，認為楚帛書為「中國最早的物候曆月名」。陳嘉凌認為此說不易令人信服，還需要更多相關資料為證。參見劉信芳著：《子彈庫楚墓出土文獻研究》（臺北：藝文印書館，2002.01），頁129-166。陳嘉凌著：《〈楚帛書〉文字析議》，頁15-16。品鍵按：無論劉信芳「物候曆」之說可從與否，楚帛書丙編主要談的是禁忌而非物候，與〈夏小正〉等文獻有明顯的差異。

¹⁸⁵ 李零著：〈長沙子彈庫戰國楚帛書研究補正〉，載於吉林大學古文字研究室編：《古文字研究（第二十輯）》（北京：中華書局，2000.03），頁162-164。

¹⁸⁶ 《史記》卷85〈呂不韋列傳〉

疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，霜雪大摯，首種不入。¹⁸⁷

月令中的災異與時令紊亂有直接關連，如孟春之月行夏令、秋令、冬令，各自會有相對應的災荒，其他十一個月份也是如此。與時令結合的災異比起其他災變，多了幾許人為可控制的成分，以往訴求國君必須有德，然而如何施政能稱之為德？月令提出了順陰陽、奉四時的施政守則，所謂的德政就具體落實了。在士人改造過的四時月令中，因天時制人事的原則看似將德政的標準上歸於天，但由於月令源出於農業時令，就算在改造的過程中損失了不少實用性，若君王真的能依月令行事，對於農業社會肯定還是會有正面影響；相反的，倒行逆施而破壞農業時令的施政，自然會導致歉收，隨後伴隨著飢荒、流亡等災害，這可能是早期時令災異出現的原因。不過受到陰陽五行學說的影響，〈十二紀首〉所記的四時災異大多缺乏「施政」與「災荒」的直接關連，而必須透過「天」作為中介，而這一中介，便摻入了方術文化，務實的施政便多了方術色彩。

〈十二紀首〉所記載的月令被儒生抄錄為《禮記》的一部份，雖然並未被漢朝全盤接受，但四時月令仍然被朝廷所重視，從元帝初元三年的詔書看來，時令與災異在當時是被結合起來看待的：

（初元三年）六月，詔曰：「蓋聞安民之道，本繇陰陽。間者陰陽錯謬，風雨不時。朕之不德，庶幾群公有敢言朕之過者，今則不然。媿合苟從，未肯極言，朕甚閔焉。永惟烝庶之饑寒，遠離父母妻子，勞於非業之作，衛於不居之宮，恐非所以佐陰陽之道也。其罷甘泉、建章宮衛，令就農。百官各省費，條奏毋有所諱，有司勉之，毋犯四時之禁。丞相御史舉天下明陰陽災異者各三人。」於是言事者眾，或進擢召見，人人自以得上意。¹⁸⁸

皇帝有過錯，導致陰陽錯謬，陰陽錯謬導致風雨不時，風雨不時導致烝庶饑寒。要解決這個問題，得先從皇帝改過作起，因此要尋求敢言過者；其次則是要改正陰陽錯謬的狀況，皇帝而採取了幾個措施，其一：認為宮廷宿衛不符合陰陽之道，因此罷甘泉、建章宮衛；其二：百官各省費；其三：毋犯四時之禁；其四：舉天下「明陰陽災異者」。由此可見陰陽、時令、災異三者有邏輯上

¹⁸⁷ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷1〈孟春紀〉，頁49-50。

¹⁸⁸ 《漢書》卷9〈元帝紀〉

的對應關係，一旦出現「陰陽錯謬，風雨不時」，皇帝便要循其原因加以改善，君德有虧是必然的，其他原因或者尋之於一般行政事務，或者覓之於四時禁令。

相較於四時禁令，漢人對於災異大多直指人君不德，舉措失當，怪罪違反時令者並不多。如元帝之罪己詔雖然提到毋犯四時之禁，但重點並不特別強調時令。再如篤信災異的成帝，因建始三年冬有日蝕與地震而下詔罪己，表達對災異之恐懼與悔過：

冬十二月戊申朔，日有蝕之。夜，地震未央宮殿中。詔曰：「蓋聞天生眾民，不能相治，為之立君以統理之。君道得，則草木昆蟲咸得其所；人君不德，謫見天地，災異婁發，以告不治。朕涉道日寡，舉錯不中，乃戊申日蝕地震，朕甚懼焉。公卿其各思朕過失，明白陳之。……」

成帝以為災異屢發是天譴告其不治，而不治的原因在於人君不德，舉錯不中，主旨其實與元帝詔書差不多，由於災異未必與四時之禁有關，各類突發災害與異象便不由四時月令中尋求解釋。

漢朝天子此類罪己詔極多，兩漢幾乎每任皇帝都曾經下詔罪己，自稱不德，表達其身擔大任的謙卑之心。災異不但會使皇帝檢討自己之不德，也會釀成政治風暴，最著名的例子是成帝時的宰相翟方進因出現「熒惑守心」之天文異象而自殺：

綏和二年春熒惑守心，……（翟）方進憂之，不知所出。會郎貴麗善為星，言大臣宜當之。上乃召見方進。還歸，未及引決，上遂賜冊曰：「皇帝問丞相：君有孔子之慮，孟賁之勇，朕嘉與君同心一意，庶幾有成。惟君登位，於今十年，災害並臻，民被飢餓，加以疾疫溺死，關門牡閉，失國守備，盜賊黨輩。……欲退君位，尚未忍。君其孰念詳計，塞絕姦原，憂國如家，務便百姓以輔朕。朕既已改，君其自思，強食慎職。使尚書令賜君上尊酒十石，養牛一，君審處焉。」方進即日自殺。上祕之，……天子親臨弔者數至，禮賜異於它相故事。¹⁸⁹

「熒禍」即火星，為悖亂殘賊的象徵，「心」宿則為明堂，象徵皇帝。《史記·天官書》云：「熒惑為勃亂，殘賊、疾、喪、饑、兵。」¹⁹⁰又「心為明堂，大星天王」。¹⁹¹熒惑守心因此代表著殺伐或帝王之災厄，是一種惡劣的兇象，黃

¹⁸⁹ 《漢書》卷84〈翟方進傳〉

¹⁹⁰ 《史記》卷27〈天官書〉

¹⁹¹ 《史記》卷27〈天官書〉

一農認為：熒惑守心很可能是代表帝王駕崩的惡兆，¹⁹²成帝深怕此災異應驗於自己身上，於是以賜冊指責丞相，且曰：「朕既已改，君其自思」，表明我已改過，則當由丞相承擔天譴之責。翟方進為成帝當災而死，因此有「祕之」、「禮賜異於它相故事」的情況。¹⁹³

翟方進的故事還有一個重點，黃一農以現代天文學重新驗證古代熒惑守心的時間，發現綏和二年熒惑至8月底才進入心宿，且不曾留守心宿，因此當年春天根本不可能熒惑守心，這一個天象記錄是偽造的。¹⁹⁴由此可知，翟方進雖然因災異而死，但災異之說不過是政治鬥爭的一個藉口。王夫之《讀通鑑論》云：「熒惑之變，駕言移禍於宰相，王氏之嫉也深，雖微熒惑，方進其能免乎？」¹⁹⁵可見災異與五德終始、時令一樣，可隨官場上的政治意圖而選擇性的使用，漢代常因災異策免三公，此類故事在漢代並不罕見。¹⁹⁶

漢代的災異還有一個顯著的特色，就是與經學結合，藉由古代災異來詮釋當代災異的原因以及可能會有的後果。代表人物同樣是董仲舒，《史記·儒林列傳》記其任江都相：「以《春秋》災異之變推陰陽所以錯行」¹⁹⁷，而《漢書·五行志》云：「景、武之世，董仲舒治公羊《春秋》，始推陰陽，為儒者宗。」¹⁹⁸可知董仲舒不但論說《春秋》災異，亦行之於吏事，更影響後世儒者。具體的例子，為武帝時期遼東高廟災一事：

武帝建元六年六月丁酉，遼東高廟災。四月壬子，高園便殿火。董仲舒對曰：「《春秋》之道舉往以明來，……定公二年五月兩觀災。兩觀，僭禮之物，天災之者，若曰：『僭禮之臣可以去。』已見罪徵，而後告可去，此天意也。……兩觀、桓、釐廟、亳社，四者皆不當立，天皆燔其不當立者以示魯，欲其去亂臣而用聖人也。……今高廟不當居遼東，高園殿不當居陵旁，於禮亦不當立，與魯所災同。……故天災若語陛下：『當今之世，雖敝而重難，非以太平至公，不能治也。視親戚貴屬在諸侯遠正最甚者，忍而誅之，如吾燔遼高廟乃可；視近臣在國中處旁仄及貴而不正者，忍而誅之，如吾燔高園殿乃可』云爾。在外而不正者，

¹⁹² 災異之解釋往往隨時而異，熒惑守心也未必皆指帝王，如《洛書雒罪級》云：「熒惑守心，必有逆臣起。」見〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊下，頁1278。

¹⁹³ 黃一農著：〈漢成帝與宰相翟方進死亡之謎〉，載於氏著之：《社會天文學史十講》（上海：復旦大學出版社，2004.12），頁10-12。關於熒惑守心，另見黃一農著：〈中國星占學上最凶的天象：熒惑守心〉，載於《社會天文學史十講》，頁23-48。

¹⁹⁴ 黃一農著：〈漢成帝與宰相翟方進死亡之謎〉，頁9。

¹⁹⁵ 〔清〕王夫之著：《讀通鑑論》（北京：中華書局，1975.07），頁123。

¹⁹⁶ 參見〔清〕趙翼著；王樹民校證：《廿二史劄記校證》（北京：中華書局，1984.01），〈災異策免三公〉條，上冊，頁47-48。

¹⁹⁷ 《史記》卷121〈儒林列傳〉

¹⁹⁸ 《漢書》卷27上〈五行志〉

雖貴如高廟，猶災燔之，況諸侯乎！在內不正者，雖貴如高園殿，猶燔災之，況大臣乎！此天意也。罪在外者天災外，罪在內者天災內，燔甚罪當重，燔簡罪當輕，承天意之道也。」¹⁹⁹

董仲舒認為「《春秋》之道舉往以明來」，因此詮釋《春秋》便能瞭解當代人事，此與《春秋》決獄之理路相同，而替之以天意之警示與應驗。首先詮釋《春秋》裡類似的災異，定公二年同樣有兩觀災，而兩觀為「僭禮之物」，天意燔兩觀，相當於告誡人君：「僭禮之臣可以去」、「欲其去亂臣而用聖人也」；依此邏輯看待漢朝的遼東高廟與高園便殿，前者在外不正，後者在內不正，各自象徵著外地之諸侯以及朝中之近臣，天子當承天意「忍而誅之」。

董仲舒此論出現了兩個後果，首先是主父偃取其書上奏天子，而武帝召諸儒生示之，頗有刺譏自己身邊近臣的意思。董仲舒的弟子呂步舒不知這是其師之書，下董仲舒吏，當死，詔赦之。這個政治事件過後，董仲舒「竟不敢復言災異。」²⁰⁰

另一個後果則是淮南王劉安謀反案，以及田蚡之「有逆言」，正好應驗了董仲舒所謂的「在外不正」與「在內不正」。武帝於是令董仲舒之弟子呂步舒「持斧鉞治淮南獄，以《春秋》誼顯斷於外」²⁰¹，結果造成了牽連數千人的大案，《漢書·淮南王傳》云：「所連引與淮南王謀反列侯、二千石、豪桀數千人，皆以罪輕重受誅。」²⁰²

這兩個後果都指出講論災異可用於人事之傾軋，淮南王案或許堪稱應驗，但株連數千人恐怕非董仲舒本意；而董仲舒之下吏當死，更見災異論可能淪為爭鬥之資，其後果往往出於災異所預示的內容之外。

漢代以經說解釋災異，具體記載於《漢書》以及《後漢書》的〈五行志〉當中。班固所整理之《漢書·五行志》為後世〈五行志〉立下了體例，堪稱漢代災異論的集大成之作，班固述其源流曰：

漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治公羊《春秋》，始推陰陽，為儒者宗。宣、元之後，劉向治穀梁《春秋》，數其禍福，傳以〈洪範〉，與仲舒錯。至向子歆治《左氏傳》，其《春秋》意亦已乖矣；言〈五行傳〉，又頗不同。是以黜仲舒，別向、歆，傳載眭孟、夏侯勝、京房、谷永、李尋之徒所陳行事，訖於王莽，舉十二世，以傳《春秋》，著於篇。

¹⁹⁹ 《漢書》卷 27 上〈五行志〉

²⁰⁰ 《史記》卷 121〈儒林列傳〉

²⁰¹ 《史記》卷 121〈儒林列傳〉

²⁰² 《漢書》卷 44〈淮南衡山濟北王傳〉

其中包含了《公羊春秋》、《穀梁春秋》、《左氏傳》、《尚書·洪範》等經書，而學者除了董仲舒之外，還有劉向、歆父子以及眭孟、夏侯勝、京房、谷永、李尋等儒生，可見災異論雖然是一種起源極早的方術文化，但在漢代實屬儒生經學的重要部分。其中尤其以《春秋》最為重要，《春秋》二百四十二年之間，廣錄災異，劉向統計云：

.....二百四十二年之間，日食三十六，地震五，山陵崩阨二，彗星三見，夜常星不見，夜中星隕如雨一，火災十四。長狄入三國，五石隕墜，六鵠退飛，多麋，有蜮、蜚，鵠鵠來巢者，皆一見。晝冥晦。雨木冰。李梅冬實。七月霜降，草木不死。八月殺菽。大雨雹。雨雪雷霆失序相乘。水、旱、饑，螽、蟲、螟蟲并起。²⁰³

由此可見《春秋》本重視災異，蘊藏有微言大義於其中，漢儒不過將其發揚光大而已。如趙翼所云：「思孔子修《春秋》，日食三十六，.....大書特書不一書，如果與人無涉，則聖人亦何事多費此筆墨哉？」²⁰⁴劉向上言元帝曰：「初元以來六年矣，案春秋六年之中，災異未有稠如今者也。」²⁰⁵亦追隨《春秋》之寓微言於災異也。從董仲舒之「始推陰陽」到班固之編撰《五行志》，或許亦可稱之為《春秋》災異學的完成。²⁰⁶

災異論不但進入了經學之中，更以讖記、緯書的方式成為漢代儒生論政的重要根據。讖為預言，《說文》曰：「讖，驗也。有徵驗之書。河雒所出書曰讖。」²⁰⁷而「緯」與「經」相對，《釋名》曰：「緯，圍也。反覆圍繞，以成經也。」²⁰⁸「讖」與「緯」就文字上來看本屬不同文獻，「讖」的起源比「緯」來得早，但內容實際上沒有區別，因此讖、緯通稱互文，同實異名。²⁰⁹關於讖緯的起源，歷來頗多議論，鍾肇鵬綜合諸說，認為當根據東漢張衡所述之：「圖讖成於哀平之際也」，以讖緯成於西漢末年。²¹⁰讖緯的內涵與戰國後期以來儒家雜染陰陽家同屬一個脈絡，然而編撰成書時間較晚，可以說是興於戰國，而成於

²⁰³ 《漢書》卷 36〈楚元王傳〉

²⁰⁴ 〔清〕趙翼著：《廿二史劄記校證》，〈漢儒言災異〉條，上冊，頁 40。

²⁰⁵ 《漢書》卷 36〈楚元王傳〉

²⁰⁶ 關於《漢書》〈五行志〉，完整的研究參見蘇德昌著：《〈漢書·五行志〉研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，李師偉泰指導，2011.01）。

²⁰⁷ 〔東漢〕許慎；〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁 91。

²⁰⁸ 〔東漢〕；任繼昉匯校：《釋名匯校》（濟南，齊魯書社，2006.11），卷 6〈釋典藝〉，頁 339。

²⁰⁹ 參見陳槃著：〈讖緯命名及其相關之諸問題（增訂本）〉，見陳槃著：《古讖緯研討及其書錄解題》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 150-173。

²¹⁰ 鍾肇鵬著：《讖緯論略》（臺北：洪業文化出版社，1994.09），頁 1-27。

西漢，是漢代文化的代表之一。

經學之中本有災異之論，但畢竟上古典籍較為樸實，漢儒欲求經世致用，企圖以天人感應之說令皇帝畏懼，諸如六經、孝經、論語等舊經典倡言仁義，無法打動握有最高權力的天子，於是有了造作緯書的動機。讖緯之中充滿了符應與災異的內容，陰陽五行、天文星像等，皆摻雜其中，如《孝經援神契》：

木氣生風，火氣生蝗，土氣生蟲，金氣生霜，水氣生雹。失政于木，則風來應；失政於火，則蝗來應；失政于土，則蟲來應；失政于金，則霜來應；失政于水，則雹來應。作傷致風，侵至致蝗，貪殘致蟲，刻毒致霜，暴虐致雹，此皆并隨類而致也。²¹¹

此條資料以五行配屬風、蝗、蟲、霜、雹五種災害，明顯是災異之說。

《孝經》主張「明王之以孝治天下」²¹²，將治道訴諸倫理，但皇帝既然身居最高位，則倫理不足以約束之，因此必須以天人感應說強調上順天意，而天意則表現於災異之中。這是漢儒（尤其是西漢儒生）對於經學一貫的詮釋方式，目的在於以天諫君，以古說今，不獨求文字訓詁而已。漢儒既然企圖以災異說人事，則災異除了恐嚇天子、長吏之外，也會反映出儒生對於當世政局的不滿，如《春秋感精符》中的這一段：

虹貫日，天下悉極，文法大擾，百官殘賊，酷法橫殺，下多相告，刑用及族，世多深刻，獄多怨宿，吏皆慘毒。

國多死孽，天子命絕，大臣為禍，主將見殺。²¹³

這段文字以虹貫日開頭，但內容顯然都在描述漢代的酷吏暴虐的情況，漢承秦法，苛察深刻，儒生思欲改革而不能，只好寄託災異以諫上了。

有以災異為諫者，亦有以異象歌頌、支持君王者，與災異的政治目的正好相反，稱之瑞應或祥瑞，若異象包含了出符，則又稱之為符命、符瑞等等。符應往往在末世或改朝換代之際大量出現，如秦末陳勝丹書帛曰「陳勝王」置人魚腹故事，便是史傳所明載的符應造作。²¹⁴災異說是為了諫上而出現，而瑞應則是為了宣揚或諂媚君主而出現，雖然其背後的原理相同，但其意義截然二分。

²¹¹ 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊中，頁 989。

²¹² 〔唐〕李隆基注；〔北宋〕邢昺疏：《孝經注疏》（北京：北京大學出版社《十三經注疏》，2000.12），卷 4〈孝治章〉，頁 27。

²¹³ 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊中，頁 739。

²¹⁴ 《史記》卷 48〈陳涉世家〉

造作瑞應在王莽意圖篡漢時來到了高峰，《漢書·王莽傳》記載元始五年五月王莽加九錫，號曰宰衡，瑞應七百有餘，王太后策曰：

光耀顯章，天符仍臻，元氣大同。麟鳳龜龍，眾祥之瑞，七百有餘。遂制禮作樂，有綏靖宗廟社稷之大勳。普天之下，惟公是賴，官在宰衡，位在上公。今加九命之錫，其以助祭，共文武之職，乃遂及厥祖。²¹⁵

這種充滿政治意涵的瑞應，在當時廣被人們所接受，否則不會一而再的出現，乃至於多達七百餘個。

政治祥瑞更多被讖緯之書收而錄之，如《河圖稽命徵》曰：「劉受紀，昌光出軫，五星聚井。」²¹⁶此說出自於漢初，《史記·張耳陳餘列傳》記載甘公曰：「漢王之入關，五星聚東井。東井者，秦分也。先至必霸。」²¹⁷相較於熒惑守心之兇，五星會聚則是大大的吉象，²¹⁸既然出現於亂世，自然會被野心家拿來利用。五星會聚這種天文景象可遇而不可求，若非時事許可，編造天象恐怕也沒那麼容易，而造作符瑞則相對簡單得多。王莽以符命篡漢，光武帝劉秀同樣以各種符、讖得天下。光武帝建武三十二年於泰山封禪，便將將符、讖一一刻石記之：

二月，上至奉高，遣侍御史與蘭臺令史，將工先上山刻石。文曰：「維建武三十有二年二月，……河圖赤伏符曰：『劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍門野，四七之際火為主。』河圖會昌符曰：『赤帝九世，巡省得中，治平則封，誠合帝道孔矩，則天文靈出，地祇瑞興。帝劉之九，會命岱宗，誠善用之，姦偽不萌。赤漢德興，九世會昌，巡岱皆當。天地扶九，崇經之常。漢大興之，道在九世之主。封于泰山，刻石著紀，禪于梁父，退省考五。』河圖合古篇曰：『帝劉之秀，九名之世，帝行德，封刻政。』河圖提劉予曰：『九世之帝，方明聖，持衡拒，九州平，天下予。』雒書甄曜度曰：『赤三德，昌九世，會修符，合帝際，勉刻封。』孝經鉤命決曰：『予誰行，赤劉用帝，三建孝，九會修，專茲竭行封岱青。』河雒命后，經讖所傳。……」²¹⁹

²¹⁵ 《漢書》卷 99 上〈王莽傳〉

²¹⁶ 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊下，頁 1179。

²¹⁷ 《史記》卷 89〈張耳陳餘列傳〉

²¹⁸ 司馬遷未記載五星聚的時間，《漢書》卷 1 上〈高帝紀〉則直接繫之於漢元年十月：「元年冬十月，五星聚于東井。沛公至霸上。」事實上五星聚東井的天象要等到高祖二年四、五月間才出現，與漢王入關相隔一年有餘。參見黃一農著：〈中國星占學上最古的天象——「五星會聚」〉，載於氏著之：《社會天文學史十講》，頁 49-71。

²¹⁹ 《後漢書》志第 7〈祭祀上〉

諸讖言反覆強調得天下者乃赤帝劉姓九世，漢德用赤以如前述，光武帝為景帝七世孫，也就是赤帝子劉季的九世孫，很難想像這些符讖並非來自於劉姓宗室陣營或其支持者所刻意編造或穿鑿附會。東漢開國不論是各種祥瑞、讖記，在後代看來都有明顯的造作痕跡，光武帝為了表明自己順應天命，更「宣布圖讖於天下」，與王莽「班符命四十二篇於天下」之意並無二致。²²⁰

東漢以圖讖符應而興，光武帝尤其好言讖緯，因此常以能符合讖文者為官，如初即位時：「以讖文用平狄將軍孫咸行大司馬」，²²¹這個任命使得群臣感到不滿，才又下詔尋求可任大司馬的人選。此外，禮樂本為六經所載，章帝欲制訂禮樂，不問《禮》經，乃求之圖書讖緯：

肅宗欲制定禮樂，元和二年下詔曰：「河圖稱『赤九會昌，十世以光，十一以興』。《尚書璇機鈴》曰：『述堯理世，平制禮樂，放唐之文。』予末小子，託于數終，曷以纘興，崇弘祖宗，仁濟元元？帝命驗曰：『順堯考德，題期立象。』……每見圖書，中心惡焉。」（曹）褒知帝旨欲有興作，……

（章和元年正月）褒既受命，乃次序禮事，依準舊典，雜以五經讖記之文，撰次天子至於庶人冠婚吉凶終始制度，以為百五十篇，寫以二尺四寸簡。其年十二月奏上。帝以眾論難一，故但納之，不復令有司平奏。

在章帝的授意下，曹褒雜五經讖記而作漢禮，雖然因為眾論難一而無法施行，仍可見讖緯在政治上的影響力。

正由於讖緯具有政治意義，因此阿諛者以此陷媚，急諫者以此諷上，故能風行一時。然而當時也有儒生反對此道者，范曄於〈方術列傳〉序文談到士有「赴趣時宜」、「爭談之」者，也強調了通儒碩生：「忿其姦妄不經，奏議慷慨」，可見當時士人對此現象非無反省，只是無力抵抗罷了。

災異與讖緯與統治者息息相關，原則上都在社會上層傳播以及使用，不過其中有不少元素可能出自民間，成為庶民、統治者，以及菁英知識份子的共通信仰。秦末英雄之所以能用讖言作為宣傳手段，自然是因為群眾對此深信不疑，方有號召之效，如陳勝之藏書魚腹、夜火狐鳴，劉季之醉斬白蛇、居有雲氣等等。這類讖言、瑞應所吸引的，都不是士人或貴族，而是下層的百姓或卒役。到了兩漢之際，王莽、光武之造作符應、編次祥瑞，所號召的卻又以士族子弟

²²⁰ 關於秦漢時期的符應，參見陳槃著：〈秦漢間所謂「符應」論略〉，載於氏著：《古讖緯研討及其書錄解題》，頁 1-97。

²²¹ 《後漢書》卷 22〈朱景王杜馬劉傳堅馬列傳〉

為主，而非赤眉等飢民盜賊了。可見方術信仰在不同階層可能有語言文字上的精粗之別，但其實質內涵卻是相通的，是一種天下人共有的文化。

對統治階層來說，他們所關心的是王朝之興亡，災異為國家之病，而上天為擁有降災病國能力之神祇，統治階層避免災異的方法是天子長吏順陰陽，行德政。對庶民百姓而言，他們關心的是一己或一家之福祉，災異是不知原因的疾疫或死喪，而降下疾疫者則為鬼神，庶民階層避免災異的方法是敬祀鬼神，順時令而作息，並遵守各類禁忌。本文曾於上一章引錄過幾則秦簡《日書》中〈詰咎篇〉所見的幾條資料，其中有「一宅中無故而室人皆疫」句，便是一種庶民之災異。士人居於其中，一方面吸收方術文化以改造儒家思想，形成陰陽家化的儒學；二方面透過參與政治，加入文吏群體，以其學養幫助統治者順陰陽，行德政；與此二方面同時並存的，則是士人亦居於鄉里，親身改革著或參與著民間信仰。²²²其中改革者的角色猶如第三章所論的教化功能，而參與者則促成了道教的出現，後文將會再談。

方術文化之實用，菁英士人與市井小民自然不同，但是其原理大體是一樣的。文化基層的民眾由小處著眼，疾病醫療、出行避忌等等生活瑣事，不外乎五行之變化、鬼神之探知；文化高層則從大處著手，觀天命之移轉，察國運之盛衰。以上所談包含五德終始、月令、災異與讖緯等，在先秦兩漢時代，都是菁英士人所著力整理創造出來的方術文化，然而細察之則不難發現，其中或多或少都有民間信仰隱藏於其中。相較於這一節以菁英士人之方術文化為主軸，下一節所要討論的各種祭祀活動，則更可見方術文化在漢代的跨階層性。

第三節 大一統王朝下的祭祀活動

一、郊祀

「郊祀」為於城郊所進行的祭祀活動，以祭天為主，《禮記·郊特牲》：

郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。……於郊，故謂之郊。……天垂象，聖人則之。郊所以明天道也。……萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。

²²² 蒲慕州將漢代知識份子在民間信仰中的角色分為三種，批評者、改革者以及參與者，其例證相當精當。本文著重於「實踐」，批評者的問題後文還會討論，因此暫且不談。參見蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：聯經出版社，2004.10），頁 235-257。



〈郊特牲〉所記載的郊祀，有不少細節是經學史上爭論許久的議題，本文暫且不論。可以肯定的是，文獻明確的記載了郊祀即祭天，而祭天又以日為主，由於祭於郊，因此稱之為郊祀。

然而廣義來說，郊祀所祭祀的對象包含了天地、日月、山川等，²²³基本上包含上帝以及一切能幫助風調雨順的自然神，都在郊祀的對象之中。《左傳》襄公七年引孟獻子曰：「……夫郊祀后稷，以祈農事也，是故啟蟄而郊，郊而後耕……。」²²⁴又《史記·封禪書》云：「周公既相成王，郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。自禹興而修社祀，后稷稼穡，故有稷祠，郊社所從來尚矣。」可見后稷也是郊祀的主要對象之一，目的—是為了「配天」，二是為了祈求農事順利。

周公制禮作樂，對於郊祀之禮應當有嚴謹的規定，不過進入春秋戰國以後，禮壞樂崩，宗周之禮無法維持，眾諸侯僭禮而行。郊天本為天子之禮，但諸侯國往往私自祭祀天地，司馬遷於〈六國年表〉序中提到秦國之僭：

太史公讀秦記，至犬戎敗幽王，周東徙洛邑，秦襄公始封為諸侯，作西時用事上帝，僭端見矣。《禮》曰：「天子祭天地，諸侯祭其域內名山大川。」今秦雜戎翟之俗，先暴戾，後仁義，位在藩臣而臚於郊祀，君子懼焉。²²⁵

最高等的祭天地、用事上帝，屬於天子專屬的典禮，諸侯只能祭祀其國域內的名山大川，可以想見祭祀活動反映著人間的等差次序。春秋時代禮壞樂崩的情況不只是呈現於「僭越」而已，更因「雜戎翟之俗」而進一步破壞禮制，使得祭祀活動變得繽紛而複雜。如《史記·封禪書》所記之秦諸時：

自周克殷後十四世，世益衰，禮樂廢，諸侯恣行……。秦襄公既侯，居西垂，自以為主少皞之神，作西時，祠白帝，其牲用騶駒、黃牛、羝羊各一云。其後十六年，秦文公東獵汧渭之間，卜居之而吉。文公夢黃蛇自天下屬地，其口止於廊衙。文公問史敦，敦曰：「此上帝之徵，君其祠之。」於是作廊時，用三牲郊祭白帝焉。

²²³ 關於「郊」幾種廣狹不同的含意，參見楊志剛著：《中國禮儀制度研究》（上海：華東師範大學出版社，2000.05），頁 269-270。又徐迎花著：《漢魏至南北朝時期郊祀制度研究》（哈爾濱市：黑龍江人民出版社，2009.07），頁 24-25。

²²⁴ 《左傳》襄公七年。

²²⁵ 《史記》卷 15〈六國年表〉

秦宣公作密時於渭南，祭青帝。

秦靈公作吳陽上時，祭黃帝；作下時，祭炎帝。

櫟陽雨金，秦獻公自以為得金瑞，故作畦時櫟陽而祀白帝。²²⁶



〈封禪書〉的記載表現出幾個「秦雜戎翟之俗」的郊祀情況，亦可看出春秋時代秦國宗教信仰的發展。首先是郊祀所祭之五色帝重複而混亂，秦襄公、文公、獻公皆作時而祀白帝，一帝而享三時；此外宣公、靈公時又有青帝、黃帝、炎帝之時，獨缺黑帝。若所作時是為了祭祀五色帝，則不當獨缺一帝，四時亦不該前後跨越四百餘年；若因秦居西方而特重白帝，那麼又何必另作青、黃、炎三色帝時？比較可能的解釋是五色帝的觀念是後來加上去的，〈六國年表〉云襄公：「作西時用事上帝」，又史敦云：「此上帝之徵」，可能在秦國發展初期還沒有五色帝的觀念，因此作西時與酈時，或者為了應得侯之命，或者因夢黃蛇之徵，所祭祀的都是上帝而非五色帝。如司馬遷所言，秦之郊祀頗有僭越之意，位在藩臣而臚於郊祀，重點在於彰顯權力，自然非「用事上帝」不可。

五色帝當出自於五行學說，應該不是西周時代的古禮，然而五色帝之信仰究竟是何時進入秦國的郊祀之中，則難以斷言。春秋戰國時期五行學說流行於天下，可能因此使秦諸時以祀西帝為多，但陸續所作的六時卻始終欠缺黑帝，可見郊祀五色帝的時間不能以五行學說之流行為準，可能隨時間而有不同程度的攀附。要到漢高祖云：「待我而具五」並作北時時，秦之五色帝祭祀才算大功告成。

「秦雜戎翟之俗」的另一個值得討論的，則在於「牲用騶駒」。周之禮，祭天無用馬牲者，沈欽韓考之文獻，認為馬牲：「僅用之沈辜祈禳或以盟誓」；但是戎狄之祭可能以馬為尊，如《魏書·禮志》記載：「神尊者以馬，次以牛，小以羊」，²²⁷因此關於「牲用騶駒」，沈欽韓以為：「秦乃循西戎之俗也」²²⁸。沈氏之說頗具說服力，不過其引北魏之禮，論證秦襄公之祀，不但時間相距有千年之久，且北魏所立之郊祀禮實際上也是用犢：「上帝、神元用犢各一」²²⁹，因此所謂「神尊者以馬」只能作為旁證，還不如用〈六國年表〉序所明載的「秦雜戎翟之俗」來的直接。²³⁰

²²⁶ 《史記》卷 28〈封禪書〉

²²⁷ 《魏書》卷 108 之 1〈禮志〉。

²²⁸ 〔清〕沈欽韓著：《漢書疏證》（上海：上海古籍出版社，2006.04），冊 1，頁 517。

²²⁹ 《魏書》卷 108 之 1〈禮志〉。

²³⁰ 秦雍時頗雜戎俗，張書豪論之甚精，參見張書豪著：《西漢郊廟禮制與儒學》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2010.07），頁 22-30。品鍵按：張氏引元帝時韓昌、張猛與呼韓邪單于「刑白馬」盟約而論「刑馬祀天」乃戎俗。沈欽韓云馬牲用於「沈辜祈禳」或以「盟誓」，韓昌、張猛「刑白馬」當屬盟誓之禮，與高祖刑白馬而盟曰：「非劉氏而王者，天下共擊之。」之意相同，不能當作戎俗之例證。

除了雍地所祭祀的白、青、黃、炎四帝之「雍四時」之外，秦國重要的國家祭祀活動還包含了「陳寶」之祠：

作鄜時後九年，文公獲若石雲，于陳倉北阪城祠之。其神或歲不至，或歲數來，來也常以夜，光輝若流星，從東南來集于祠城，則若雄雞，其聲殷雲，野雞夜雊。以一牢祠，命曰陳寶。²³¹

陳寶究竟是何物，向來頗多異說，從《史記》的記載來看，當以馬非百所論之：「陳寶即隕星也」²³²最為允當。秦人不識流星、隕石，將其視為天空之異象，而立祠祭祀之。陳寶祠與雍四時的性質不太一樣，雍四時祭祀上帝或五色帝，陳寶則屬祥瑞，地位原本不能與帝等同，但由於其光輝若流星，能被人民所見，因此才將其以國家之規格立祠祭祀。陳寶祠是民間信仰被國家採納、收編的代表，〈封禪書〉記秦之郊祀，便將雍四時與陳寶並列：

唯雍四時上帝為尊，其光景動人民唯陳寶。故雍四時，春以為歲禱，因泮凍，秋涸凍，冬塞祠，五月嘗駒，及四仲之月月祠，〔若〕陳寶節來一祠。春夏用騂，秋冬用駟。時駒四匹，木禺龍樂車一駟，木禺車馬一駟，各如其帝色。黃犢羔各四，珪幣各有數，皆生瘞埋，無俎豆之具。三年一郊。秦以冬十月為歲首，故常以十月上宿郊見，通權火，拜於咸陽之旁，而衣上白，其用如經祠云。西時、畦時，祠如其故，上不親往。諸此祠皆太祝常主，以歲時奉祠之。

由此可知陳寶因「光景動人民」而與雍四時並屬秦時最重要的國家祭祀之一。

雍四時有其「經祠」，也就是由太祝等祠官以歲時所舉行的祭祀，包含了泮凍、涸凍、塞祠、五月嘗駒、四仲之月月祠等等，而陳寶則以應節來而祠。經祠之外，天子三年一郊，郊祀的對象應該就是雍四時與陳寶，與鄜時同樣祭祀白帝的西時、畦時由於「上不親往」，理當不屬郊祀。

先秦時代的國家祭祀包含了幾個層面的意義，其一為信仰，重點在於被祭祀者為何？其所能掌握的災禍、福祉又為何？其二則為禮儀制度，重點在於祭祀者之身份等差，以及儀式所包含的人文內涵。前者屬方術文化的一部份，秦國地處西戎，因此有如陳寶等雜祀；而後者則發展成儒生所念茲在茲的禮制理

²³¹ 《史記》卷 28〈封禪書〉

²³² 馬非百著：《秦集史》（北京：中華書局，1982.08），頁 7-8。

想。秦國以法為教，對於禮儀不屑一顧，秦始皇統一天下之後，又將祭祀活動視為籠絡、控制天下吏民的手段之一，企圖用文史文化來涵蓋此二者，則屬郊祀之第三層面的意義，即政治意義，是其三。

秦始皇之封禪，是最能看出這種以文史文化思維加諸祭祀活動的例子。先說封禪。封禪是古代最盛大的國家祭祀活動，不過其禮在漢初便已經不可考了，司馬遷於〈封禪書〉開宗明義云：「其儀闕然堙滅，其詳不可得而記聞」²³³，可見秦漢之封禪皆為儒生、方士所編造，並非上古禮儀。由〈封禪書〉的記載可以得知，秦漢之封禪包含了「封」與「禪」兩者，「封」祭於山上，而「禪」祭於山下，漢儒認為封禪乃授命帝王成就大功之後，向天地報告功績之禮儀，因此其規模與意義都超越了其他祭祀。《白虎通》云：

王者易姓而起，必升封泰山何？報告之義也。始受命之日，改制應天，天下太平功成，封禪以告太平也。所以必於泰山何？萬物之始，交代之處也。必於其上何？因高告高，順其類也。故升封者，增高也。下禪梁甫之基，廣厚也。皆刻石紀號者，著己之功跡以自効也。天以高為尊，地以厚為德，故增泰山之高以報天，附梁甫之基以報地，明天之命，功成事就，有益於天地，若高者加高，厚者加厚矣。²³⁴

《白虎通》雖然是東漢文獻，不過從秦漢時代關於封禪的相關記載來看，封禪之典禮儀式或許有所增益，但「封禪以告太平」的意義應該是一致的。秦始皇作為開天闢地以來第一個中央集權王朝的開創者，齊魯儒生自然要議封禪以頌之，〈封禪書〉記載：

即帝位三年，東巡郡縣，祠騶嶧山，頌秦功業。於是徵從齊魯之儒生博士七十人，至乎泰山下。諸儒生或議曰：「古者封禪為蒲車，惡傷山之土石草木；埽地而祭，席用菹稭，言其易遵也。」始皇聞此議各乖異，難施用，由此絀儒生。而遂除車道，上自泰山陽至巔，立石頌秦始皇帝德，明其得封也。從陰道下，禪於梁父。其禮頗采太祝之祀雍上帝所用，而封藏皆祕之，世不得而記也。²³⁵

秦始皇巡授各地山川大多是出自籠絡的需要，同時也藉由著這些祭祀活動來彰顯己身之權力。如其祠騶嶧山，一方面頌秦功業，另一方面則有皋牢齊魯

²³³ 《史記》卷 28〈封禪書〉

²³⁴ 陳立疏證：《白虎通疏證》，卷 6〈封禪〉〈論封禪之義〉，頁 278-279。

²³⁵ 《史記》卷 28〈封禪書〉

之儒生博士之意。作為中國歷代帝王中「霸道」的典型，在封禪一事同樣鮮明的表現出來。封禪乃最隆重的祭祀天地之禮，天子本當心懷感激，以謙卑行事，如諸儒生之議；然而始皇帝之封禪，除車道直至泰山之巔，刻石頌德，與其祠騶嶧山等一樣，都是為了表達征服、威勢之意。此為秦始皇的一貫作為，如其至湘山祠，逢大風而幾乎不得渡，便「使刑徒三千人皆伐湘山樹，赭其山」²³⁶一樣，其權力不只是要施諸天下黔首，更要擴及天上地下。因此封禪、郊祀、名山、大川、八神等鬼神之祭祀對秦始皇來說，相當於文吏之統治郡縣編戶，天界人界，皆唯皇帝獨尊。

秦之祭祀，霸道的成分多，信仰的成分少，從反面的角度言之，則欠缺一股人面對天地應有的謙卑胸懷；但從正面的角度言之，則各種神仙方術也無管道得以混居其中。漢初承秦制，所有祭祀活動皆「召故秦祝官，復置太祝、太宰，如其故儀禮。」²³⁷然而劉氏對於信仰較具悲天憫人之胸懷，信仰之成分多，霸道之成分少。如秦設有「移過於下」之秘祝，將本該應驗於君王之災禍移至屬下，而漢文帝云：「百官之非，宜由朕躬。今祕祝之官移過于下，以彰吾之不德，朕甚不取。其除之。」²³⁸足見其與始皇帝思維上的差異。漢朝皇帝這種敬鬼神的態度，從正面的角度言之，則儒生得以藉災異諫君，依天道而制天子；但是反面來說，則各種民間信仰、神仙鬼神，不免大量湧入官方的祭祀制度之中，不但更遠於制禮作樂之理想，更使方士有機會左右朝政，煽動人心。

除了高祖以「待我而具五」而立北畤黑帝祠之外，自高祖起，官方之祭祀活動便不斷增加，現有的祠祀禮儀也逐漸豐富，如高祖時：「立蚩尤之祠於長安」、「長安置祠祝官」、「令郡國縣立靈星祠」等等。²³⁹文帝面對天神尤其謙卑，先是因國泰民安，認為：「皆上帝諸神之賜也。蓋聞古者饗其德必報其功，欲有增諸神祠。」雍地諸畤、河川諸祠等因此或加偶車、偶馬，或增廣壇場、珪幣俎豆；²⁴⁰後因黃龍現於成紀縣，而恢復了雍五畤之郊祀：

黃龍見成紀。文帝乃召公孫臣，拜為博士，與諸生草改歷服色事。其夏，下詔曰：「異物之神見于成紀，無害於民，歲以有年。朕祈郊上帝諸神，禮官議，無諱以勞朕。」有司皆曰「古者天子夏親郊，祀上帝於郊，故曰郊」。於是夏四月，文帝始郊見雍五畤祠，衣皆上赤。²⁴¹

²³⁶ 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉。

²³⁷ 《史記》卷 28〈封禪書〉

²³⁸ 《史記》卷 10〈孝文本紀〉

²³⁹ 《史記》卷 28〈封禪書〉

²⁴⁰ 《史記》卷 28〈封禪書〉

²⁴¹ 《史記》卷 28〈封禪書〉

由此可知文帝對於上天之謙卑信仰，不論是比年登還是天降祥瑞，文帝皆歸功於上天，並循禮郊祀答謝之，與秦始皇之自傲霸道不可同日而語。

值得一提的是，文帝對信仰的態度使得儒生得以議論改制易服色之事，也因此引來了方士新垣平之詐言鬼神。文帝十六年因新垣平言：「長安東北有神氣」之符應而作渭陽五帝廟並郊祭之；又因出長門若見五人於道北，而作長門五帝壇。接著新垣平獻人主延壽玉杯、預言日再中、主持祠出周鼎之事等等，言行愈加荒誕，文帝雖然信仰虔誠，卻非一味好大喜功，在發現新垣平所言乃詐之後，下吏治而誅夷之，此後「怠於改正朔服色神明之事」。²⁴²

儒生之議改曆易服色，與方士之言神仙符應，皆因文帝之理性而碰壁，因此沈寂了好一段時間，直到武帝時又捲土重來。武帝「尤敬鬼神之祀」，卻缺乏文帝之謙卑以及理性，因此武帝順應儒生的期待改制易服色的同時，也因信神仙巫術而造成了許多政治事件，〈封禪書〉中有相當詳細的記載。由於武帝的鬼神信仰，郊祀制度出現了不少變化，司馬遷云：「今天子所興祠，太一、后土，三年親郊祠，建漢家封禪，五年一脩封。」²⁴³可見天子親自郊祀者，於雍五畤之外，又增添了太一與后土，以及五年一脩封的封禪。這裡以太一祠作為例子，討論武帝時期郊祀活動的特質。

「太一」或作「泰一」、「太乙」或「大一」，在戰國秦漢時期具有十分特殊的地位。它既是哲學概念，代表宇宙的起源，如 1993 年湖北荊門郭店一號楚墓所出土的文獻中有〈太一生水〉云：「太一生水，水反輔太一，是以成天……」，²⁴⁴此論不見於傳世文獻之中，由於與同墓出土之《老子》丙本同抄，其與道家宇宙論的關係頗值得探討，學界頗多論述。²⁴⁵太一同時也是天上星辰之名，《史記·天官書》曰：「中宮天極星，其一明者，太一常居也。」²⁴⁶太一作為星名，即《論語》：「為政以德，譬如北辰」²⁴⁷之北辰星。²⁴⁸太一還是神明之名稱，如《楚辭·九歌》首列〈東皇太一〉，又如馬王堆三號漢墓所出土的一幅帛畫，其中繪有包含雨師、雷公等諸多神祇出行，帛畫上並附有題記，其中有「大一將

²⁴² 《史記》卷 28〈封禪書〉

²⁴³ 《史記》卷 28〈封禪書〉

²⁴⁴ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998.05），頁 125-126。

²⁴⁵ 如李零著：〈讀郭店楚簡〈太一生水〉〉，載於氏著：《中國方術續考》，頁 340-341。關於〈太一生水〉之研究極多，不能一一列舉，參見譚寶剛著：〈近十年來國內郭店楚簡《太一生水》研究綜述〉，《學燈》2010 年第 1 期（總第 13 期）。

²⁴⁶ 《史記》卷 27〈天官書〉

²⁴⁷ 《論語》〈為政〉

²⁴⁸ 鄭玄注《易緯乾鑿度》云：「太一者，北辰之神名也」，見〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊上，頁 32。關於太一與北辰星，另參見錢寶琮著：〈太一考〉，載於李儼、錢寶琮著：《李儼錢寶琮科學史全集》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998.12），第九卷《錢寶琮論文集》，頁 212-219。品鍵按：錢寶琮此文受到疑古學派的影響，部分內容有待商榷。參見關於〈太一考〉之評論，參見李零著：〈「太一」崇拜的考古研究〉，載於氏著：《中國方術續考》，頁 164-167。

行」、「大一祝曰」等字樣，可以推測帛畫之中應該包含有作為神明的「太一」形象。²⁴⁹

在古代中國，哲學、星辰與信仰三者往往是同出一源，一體互訓的，²⁵⁰太一具有多重意義，而這些多重意義幾乎都指向一個至高的、原始的、中心的角色，可見其特殊地位。秦及漢初之郊祀以五色帝為主，以五色帝代表上帝以及天，但是五色帝其實不具有如太一這樣的地位，因此在武帝時代便有亳人謬忌奏當祭祀太一：

亳人謬忌奏祠太一方，曰：「天神貴者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊，用太牢，七日，為壇開八通之鬼道。」於是天子令太祝立其祠長安東南郊，常奉祠如忌方。

「方」即「方術」，「太一方」便是通太一之方術，「忌方」則是謬忌之方術。謬忌明確表達了太一為天神貴者，其地位在五帝之上，因此天子郊祀不能只祭祀五帝而忽略太一。「八通之鬼道」即八方供鬼神出入的通道，²⁵¹意味透過此壇與天相接。值得注意的是天子為何要「春秋祭太一東南郊」？此方位是否具有特殊意義？這個問題頗為費解，以下提出幾種可能的解釋。

《淮南子·天文》云：「東南為常羊之維」，²⁵²常羊通「徜徉」，《漢書·禮樂志》錄郊祀歌有：「周流常羊思所并」²⁵³句，顏師古注曰：「周流，猶周行也。常羊，猶逍遙也。思所并，思與神道合也。」可見東南可取周遊逍遙而「與神道合」之意。此外，「常羊之維」高誘注曰：「常羊，不進不退之貌。純陽用事，不盛不衰常如此」，受到董仲舒的影響，漢代頗有貴陽賤陰的觀念，是則東南亦可取「純陽用事」之意。

「祭太一東南郊」亦可從太一行九宮尋求解釋，《易緯乾鑿度》曰：「太一取其數，以行九宮，四正四維，皆合於十五。」鄭玄注曰：

²⁴⁹ 題記釋文參見陳松長著：〈馬王堆漢墓帛畫「神祇圖」辨正〉，載於陳松長著：《簡帛研究文稿》（北京：線裝書局，2008.07），頁308-317。品鍵按：陳松長認為此圖應該定名為〈太一將行〉圖，不過此圖之解讀尚存許多疑問，定名亦未有定論。參見邢師義田著：〈「太一生水」、「太一出行」與「太一坐」：讀郭店簡、馬王堆帛畫和定邊、靖邊漢墓壁畫的聯想〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》第30期（2011.3），頁1-9。

²⁵⁰ 參見葛兆光著：〈眾妙之門——北極與太一、太極與道〉，載於氏著：《古代中國的歷史、思想與宗教》（北京：北京師範大學出版社，2006.03），頁12-47。

²⁵¹ 《史記索隱》：「司馬彪續漢書祭祀志云：『壇有八陛，通道以為門』。又三輔黃圖云：『上帝壇八觚，神道八通，廣三十步。』」

²⁵² 〔西漢〕劉安等編著；〔東漢〕高誘注；何寧集釋：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998.10）卷5〈時則訓〉，頁207。

²⁵³ 《漢書》卷22〈禮樂志〉。

太一者，北辰之神名也，……太一下行八卦之宮，每四乃還於中央，中央者北（神）〔辰〕之所居，故因謂之九宮。天數大分，以陽出，以陰入。陽起于子，陰起於午，是以太一下九宮，從坎宮始，……自此而從於坤宮，……又自此而從於震宮，……又自此而從於巽宮，……所以行者半矣，還息於中央之宮。既又自此而從於乾宮，……又自此而從於兌宮，……又自此而從於艮宮，……又自此而從於離宮，……行則周矣，上游息於太一天一之宮，而反於紫宮。行起從坎宮始，終於離宮。數自太一行之坎為名耳……²⁵⁴

所謂「四正」，即東、西、南、北四個正面方位，「四維」則是東南、西南、西北、東北四個斜角方位。八卦與方位早有結合，見於《易·說卦》，震東方也、巽東南也、離者南方之卦也，依逆時針順序，則坤為西南，兌為西方，乾西北之卦也，坎者正北方之卦，艮東北之卦也。²⁵⁵太一行九宮，由坎宮始為一，依序填入數字，則形成「四正四維，皆合於十五」，如圖十八：

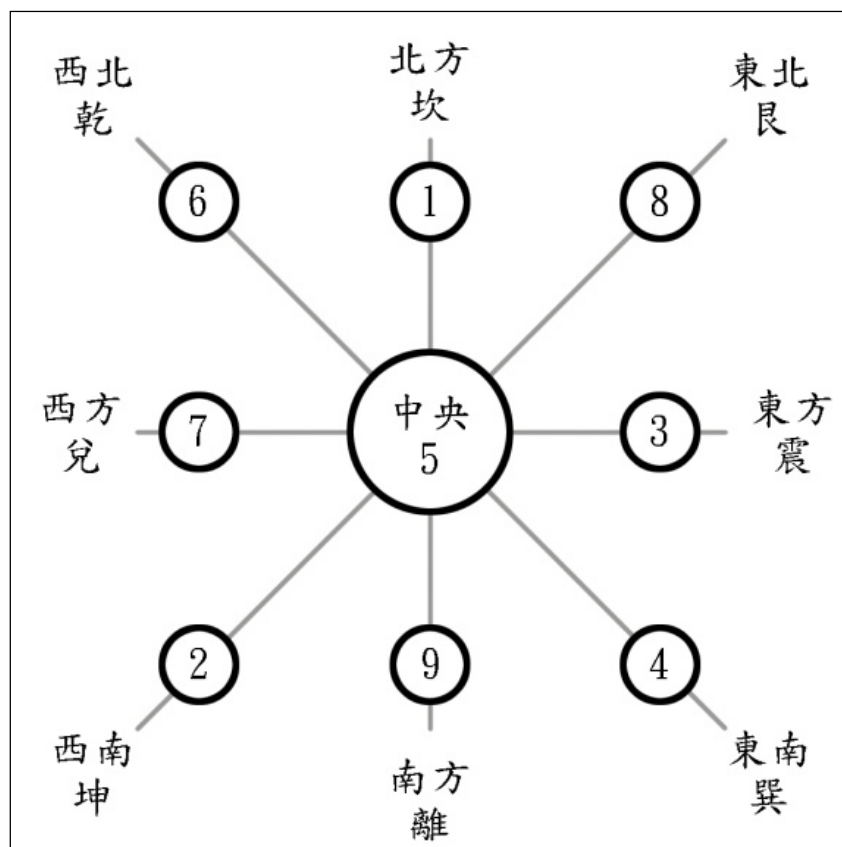


圖 十八：太一下行八卦之宮圖。

²⁵⁴ 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊上，頁 32。

²⁵⁵ 《周易》〈說卦〉

由此圖可以得知，太一下九宮後，行者半矣來到巽宮，正好是東南方，此後要「還息於中央之宮」，也就是回到天界北辰之所居。若興太一祠是為了滿足武帝登天之願望，則東南方之巽位不但代表著周遊逍遙與神道合，更象徵著太一將由此還息天界，存在著天人相通之意味。

武帝以前，天子無有祭太一者，因此太一之信仰缺乏一種固定的、正統的作法，在謬忌奏祠太一方之後，〈封禪書〉又緊接著記載了：「其後人有上書」、「後人復有上書」兩條資料，言與太一相關的祭祀方術，可見當時談祭祀太一者不少。司馬遷為當世之人，對於這些議論記之以「有上書」、「或曰」，可見這些議論極多，若非武帝採納之，未必有值得記載的理由。二十幾年後，武帝郊祀雍地諸時前，〈封禪書〉又記載：「或曰：『五帝，太一之佐也，宜立太一而上親郊之』。上疑未定。」可見太一之祠二十年來頗多議論，其中必定有扞格不入者，因此才有武帝「疑未定」的情況。

由於元鼎四年於后土祠旁獲得了寶鼎，此一祥瑞使得武帝對於郊祀太一以通天獲得了更大的鼓勵，因此又在甘泉建立了規模更完整的太一祠壇，也就是太時：

（元鼎五年）上遂郊雍，至隴西，西登崆峒，幸甘泉。令祠官寬舒等具太一祠壇，祠壇放薄忌太一壇，壇三垓。五帝壇環居其下，各如其方，黃帝西南，除八通鬼道。……其下四方地，為醊食群神從者及北斗云。……十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜太一。朝朝日，夕夕月，則揖；而見太一如雍郊禮。其贊饗曰：「天始以寶鼎神策授皇帝，朔而又朔，終而復始，皇帝敬拜見焉。」而衣上黃。其祠列火滿壇，壇旁亨炊具。有司云「祠上有光焉」。公卿言「皇帝始郊見太一云陽，有司奉瑄玉嘉牲薦饗。是夜有美光，及晝，黃氣上屬天」。太史公、祠官寬舒等曰：「神靈之休，祐福兆祥，宜因此地光域立太時壇以明應。令太祝領，秋及臘間祠。三歲天子一郊見。」

甘泉太一祠之建立由寬舒主持，寬舒太一祠星君神祇的階層關係比謬忌太一祠更具體，太一、五帝、群神從者及北斗井然有序，²⁵⁶相關禮儀也更完善。雖然有了種種進步，但寬舒太一祠基本上還是仿造謬忌太一祠而來，²⁵⁷差異最大的，莫過於甘泉位居長安之西北，正好與謬忌云「祭太一東南郊」成對角。

²⁵⁶ 甘泉太一壇之復原圖，參見楊英著：《祈望和諧——周秦兩漢王朝祭禮的演進及其規律》（北京：商務印書館，2009.10），頁365。

²⁵⁷ 「放薄忌太一壇」，放者，仿也。薄者，毫也，《漢書》卷25上〈郊祀志〉作「亳忌」，亳人忌也。

前述幾個為何要於東南郊祭祀太一的解釋，在甘泉變得都不適用，這或許是武帝對於立太一祠感到「疑未定」的緣故。

事實上，比起前文為「祭太一東南郊」尋找到的幾個原因，於西北方郊祀太一的理由顯得更簡明且更容易被人們所接受。《淮南子·天文》云：

昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山。天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。²⁵⁸

共工怒觸不周山為古代非常流行的神話故事，古人並透過這樣的故事來解日月星辰與水潦塵埃移動之規律。由於天傾西北，地不滿東南，因此西北方是人間最接近天界的位置，諸多神仙居住的崑崙便在西北，西北同時也是大地的「天門」所在。《論衡·道虛》云：

如天之門在西北，升天之人，宜從崑崙上。淮南之國，在地東南，如審升天，宜舉家先從崑崙，乃得其階；如鼓翼邪飛，趨西北之隅，是則淮南王有羽翼也。²⁵⁹

可見「升天之人」當由西北從崑崙登「天之門」而上，這種脫胎於神話以及民間信仰的故事，對於「尤敬鬼神之祀」且一心求仙的武帝而言，肯定具有莫大的吸引力。

西北天門之說不但表現在神話傳說故事裡，亦滲入了易卦、六壬式等數術之中，成為儒生方士營造太一祠的理論基礎。《漢書·禮樂志》：「武帝定郊祀之禮，祠太一於甘泉，就乾位也。」²⁶⁰甘泉為長安之西北郊，乾位即西北已如圖二十所見。那麼何以要就乾位而祠太一呢？乾卦本象徵著天，在《易緯乾坤鑿度》中，將乾、坤、巽、艮四卦立為「四門」，而乾卦即天門：

乾為天門，聖人畫乾為天門。萬靈朝會眾生成，其勢高遠。重三三而九，九為陽德之數，亦為天德，天德兼坤數之成也。成而後有九，《萬形經》曰：天門闢元氣，易始於乾也。坤為人門。……巽為風門，亦為地戶。……艮為鬼冥門，……。²⁶¹

²⁵⁸ 〔西漢〕劉安等編著；〔東漢〕高誘注；何寧集釋：《淮南子集釋》，卷4〈天文訓〉，頁167-168。

²⁵⁹ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990.02），卷7〈道虛〉，頁319。

²⁶⁰ 《漢書》卷22〈禮樂志〉

²⁶¹ 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，冊上，頁78-80。

乾、坤、巽、艮四卦分別代表著天、人、地、鬼四門，其中乾為：「萬靈朝會眾生成」的天門，與太一同樣具有創始以及神靈的意義。1977年阜陽雙古堆出土了西漢初年的汝陰侯墓，其中有一組漆木盤，與後世之六壬式盤相同，是目前所見最早的六壬式，見圖十九：²⁶²

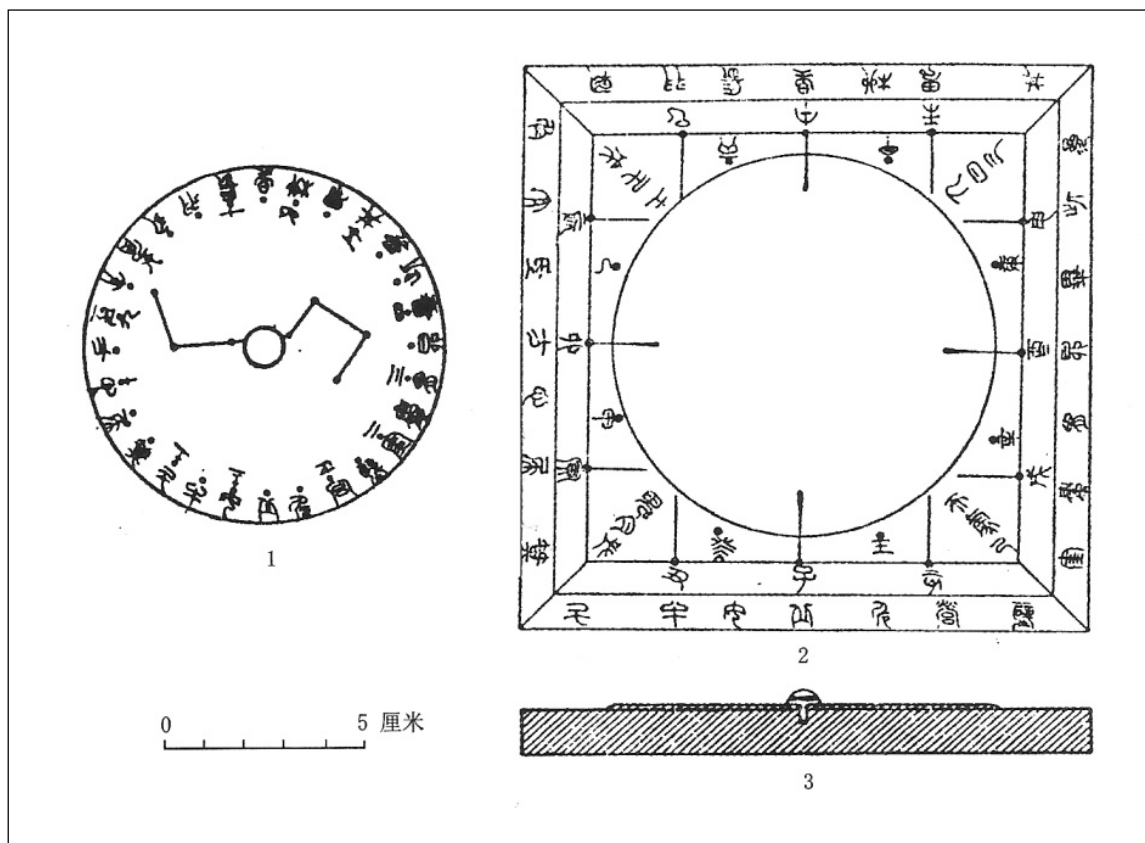


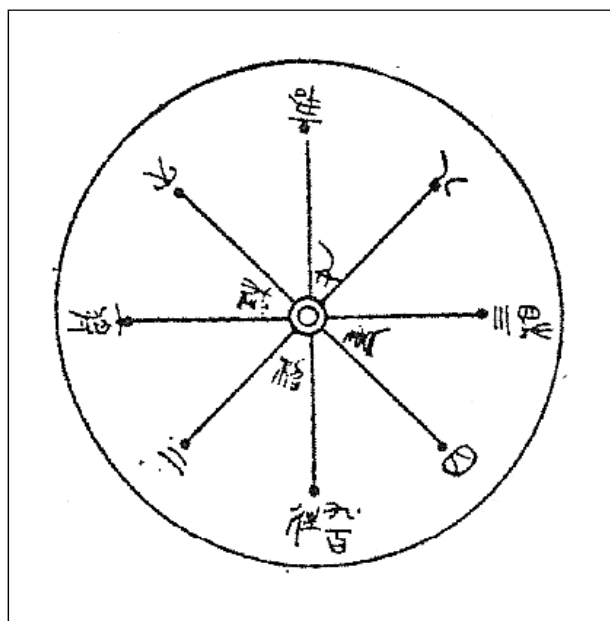
圖 十九：阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓出土六壬式盤。

古代中國以「式」來抽象化的呈現天地宇宙，是數術家占驗時日的重要工具，因此「式」代表著數術家觀看天地的模式。²⁶³圖十九左方圓圖（編號1）為天盤，中央為北斗，外圍寫著十二月份以及二十八星宿；圖右上之方圖（編號2）則為地盤，由內而外分別寫著天干、地支以及二十八星宿。其中天干之戊、己刻於四維的位置，分別寫著：「天戊己」、「土斗戊」、「人日己」、「鬼日戊」，與後世六壬式所見的天、地（土）、人、鬼四門之位置完全一樣，可見這種數術起源即早，且源遠流長。值得注意的是，同墓出土了另一組漆木式盤，其中的天

²⁶² 安徽省文物工作隊、阜陽市博物館、阜陽縣文化局著：〈阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報〉，《文物》1978年第8期，頁15、25。

²⁶³ 關於「式」的相關研究，參見李零著〈式與中國古代的宇宙模式〉，載於《中國方術正考》，頁69-140。

盤（圖二十）²⁶⁴與前文根據《易·說卦》以及《易緯乾鑿度》所繪製的〈太一下行八卦之宮圖〉，極為相似，當具備相同的方術背景：



圖二十：阜陽雙古堆太一式天盤。

此天盤同樣刻了四正四維，北方刻著「一君」對應南方「九百姓」，西北「六」對應東南之「四」，西方的「七將」對應東方「三相」，西南「二」對應東北「八」，中央環繞原心刻著「吏招搖也」。

此式被整理者題為「太乙九宮占盤」，其與後世之太一式盤有何不同非本文重點，這裡要強調的是：「太一行九宮」與「乾為天門」二者出自於截然不同的方術理論背景，²⁶⁵因此才會在西漢初年的同一墓葬中同時出土此二種不同的「式」。由這個背景來看漢武帝興建太一祠的問題，元光年間已經在東南郊作了謬忌太一祠了，何以二十幾年後，又有：「宜立太一而上親郊之」的言論，並而出現「上疑未定」疑惑？原因便在於這些方術文化紛然雜亂，各種理論持之有故，言之成理，卻彼此無法相通，使篤信鬼神的武帝不知該如何取捨。

從以上討論郊祀太一的情況，可以發現幾個武帝時代郊祀變革的特色：

其一，武帝之郊祀，所求既非籠絡士人，亦非全然出自於彰顯權力，從其

²⁶⁴ 安徽省文物工作隊、阜陽市博物館、阜陽縣文化局著：〈阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報〉，《文物》1978年第8期，頁16-19、25。品鍵按：為了方便比較，故將南北方向對調，以現今較習慣的北為上方呈現。

²⁶⁵ 東漢末年的道教經典《太平經》企圖為這兩種相逆的方術提出解釋，〈斷金兵法〉有此對話：「『唯唯。今願請問東南，陽也，何故為地戶？今西北，陰也，反為天門？』然，門戶者，迺天地氣所以初生，凡物所出入也。是故東南，極陽也，極陽而生陰，故東南為地戶也。西北者為極陰，陰極生陽，故為天門。』」其說頗牽強，實際上並不能融合二說。見〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》（北京：中華書局，1960.02），冊上，頁227。

選擇的祭祀方式來看，最大的原因還是在於期待透過祭祀活動與上天溝通，甚至仙登於天。這個部分不止是呈現於郊祀而已，武帝時的各類宗教信仰活動，都可發現此一特色，〈封禪書〉記載了一段武帝與齊人公孫卿的互動，可以看出武帝沈迷於封禪、郊祀的本質：

（齊人公孫）卿有札書曰：「黃帝得寶鼎宛胸，……黃帝僊登于天。」……卿因嬖人奏之。上大說，乃召問卿。對曰：「受此書申公，申公已死。」上曰：「申公何人也？」卿曰：「申公，齊人。與安期生通，受黃帝言，無書，獨有此鼎書。曰『漢興復當黃帝之時』。曰『漢之聖者在高祖之孫且曾孫也。寶鼎出而與神通，封禪。封禪七十二王，唯黃帝得上泰山封』。申公曰：『漢主亦當上封，上封能僊登天矣。……有龍垂胡髯下迎黃帝。黃帝上騎，群臣後宮從上者七十餘人，龍乃上去。……』於是天子曰：「嗟乎！吾誠得如黃帝，吾視去妻子如脫屣耳。」乃拜卿為郎，東使候神於太室。

秦漢儒生所談的封禪，其目的是：「天下太平功成，封禪以告太平也。」乃答謝天地之意；然而漢武帝及其所招致的方士，所談的封禪卻環繞著如何學習黃帝乘龍而上，仙登於天。前者為天下造福，後者求一己之私欲，二者的境界相差之遠，簡直不似所論乃同一件事！更有甚者，公孫卿的札書與言論，無一不是為了迎合皇帝所編造出來的，比王莽之讖書符瑞更顯荒誕，而武帝對此類言論幾乎來者不拒，數次受騙上當，依舊執迷不悟。司馬遷以：「視去妻子如脫屣耳。」呈現武帝這種以天下公器營私的性格，實含有極為深刻的批判。

其二，武帝施行獨尊經術的政策，使儒生得以躍居政治舞台，然而儒生對於求仙登天之方術並不留意，大多希冀透過祭祀活動重建古代禮儀，並期待武帝能在盛大的郊祀儀式中理解德政之所由來，結果反而使武帝轉而求助以欺瞞造偽為業的方士們，李少君、少翁、樂大、公孫卿之徒因此得以入仕得用。如郊祀、封禪這等大事，在武帝時代實在不能稱之為儒家思想的實踐。

戰國秦漢之方術龐雜無比，遇上了歷經游士文化而紛然歧出的學術思想，導致祭祀活動莫衷一是。此時儒生因：「牽拘於《詩》、《書》古文而不能騁」，而方士能為諂媚君王而新造異說，乃至於「齊人之上疏言神怪奇方者以萬數」²⁶⁶，一來一往之間，國家之祭典於是充斥著「神怪奇方」。再加上武帝對於神仙之事：「羈縻不絕，冀遇其真」，顯然是寧可信其有，因此方有兩度造太一祠之情況。太一祠絕非特例，司馬遷云：「方士之候祠神人，入海求蓬萊，終無有

²⁶⁶ 《史記》卷 28〈封禪書〉

驗。」從正面的角度言之，武帝時代的信仰活動堪稱兼容並蓄，百花齊放，然而這些終無有驗的方術，亦呈現出當時官方祭祀活動之混亂與荒誕。

其三，武帝時新設置之郊壇眾多，祀神更多，其好大喜功的個性，造成了規模極為盛大的郊祀活動。當時主要的郊祀從原本的雍五畤新增了汾陰后土祠以及甘泉太一祠，三個「郊」皆距離長安百公里以上：太一祠位於雲陽縣，長安西北方直線距離大約一百公里左右，屬左馮翊；后土祠位於汾陰縣，長安東北方直線距離約一百八十公里左右，屬河東郡；雍五畤位於雍縣，長安西方直線距離大約一百公里。²⁶⁷此三大郊祀地點距離皆相當遙遠，李零云：「其活動半徑幾乎覆蓋整個三輔地區。這樣大的『郊』和這樣大的『郊祀』都是前所未有的。他把古代的郊祀放大，也擴張到極致。」²⁶⁸若當真三年一郊，天子百官浩浩蕩蕩的移動，彰顯了天子之宗教祭祀層級之高，威儀之盛，卻也勞民傷財之甚。

以上三個特點對漢朝各自造成了好壞參半的影響，西漢儒生在逐漸獲得政治權力之後，也企圖對國家祭祀典禮的種種缺失提出修正。關於第一點，天子以國家公器營一己或一姓之私，乃皇帝制度之原罪，難以撼動，只能從理論上將天子與國家等同起來，並引上天、天命等加以勸誘。從武帝以後的發展來看，這些理論發揮了不錯的效果，甚至導致了王莽篡位。

關於第二點，儒學與方術並非壁壘分明，漢代的經學頗受方術文化的影響，乃至於有依附六經的讖緯內學。經學為漢代利祿之途，方士學經自不待言，《後漢書·方術列傳》中不少方士亦是儒師，如廖扶：「習韓《詩》、歐陽《尚書》，教授常數百人。」²⁶⁹又樊英：「少受業三輔，習京氏《易》，兼明五經。」²⁷⁰又唐檀：「習京氏《易》、韓《詩》、顏氏《春秋》，教授常百餘人。」²⁷¹又公沙穆：「長習韓《詩》、公羊《春秋》。」其他如段翳、楊由、折像、皆習《易》。這些以各類占驗神術而入方術列傳的方士，其實同時也是通經之士。

通經之儒生亦未必不學方術，漢儒好言災異，本近乎方術，京房治《易》：「以風雨寒溫為候，各有占驗。」，成為許多方士之宗師。翼奉：「好律曆陰陽之占」²⁷²。李尋：「學天文月令陰陽」²⁷³。此外又如劉向獻「淮南枕中洪寶苑祕之方」而不驗，引來了張敞上疏諫曰：「願明主時忘車馬之好，斥遠方士之虛語。」²⁷⁴明斥劉向為方士。又東漢郎宗「對策為諸儒表」，雖稱為儒，但其「學

²⁶⁷ 諸距離皆據譚其驤主編：《中國歷史地圖集》（北京：中國地圖出版社，1996.06 三刷），冊二，頁 15-16 之西漢直隸部地圖依比例尺粗略估算，實際距離當有落差。

²⁶⁸ 李零著：〈秦漢禮儀中的宗教〉，載於氏著：《中國方術續考》，頁 111。

²⁶⁹ 《後漢書》卷 82 上〈方術列傳〉

²⁷⁰ 《後漢書》卷 82 上〈方術列傳〉

²⁷¹ 《後漢書》卷 82 下〈方術列傳〉

²⁷² 《漢書》卷 75〈眭兩夏侯京翼李傳〉

²⁷³ 《漢書》卷 75〈眭兩夏侯京翼李傳〉

²⁷⁴ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

京氏易，善風角、星筭、六日七分，能望氣占候吉凶，常賣卜自奉。」實際上更近乎方士。²⁷⁵

諸如此類，皆可見儒生與方士頗有趨於融合的情況。武帝草創各種祭祀制度時，儒生尚拘泥於古意，無法滿足皇帝的期待；然而此後災異、讖緯以及各種依附於經學的方術大盛，其論郊祀自然也不同于當年。重點是：儒學能因通六經傳注而入仕，但方術最終總是因為「無驗」而被罷黜，因此長期發展來說，儒術與方術之間，尤其是面對於郊祀等制度的再改革，儒家思想其實佔據著較有利的位置。

因此關於第三點，武帝規模極為盛大的郊祀活動，出自於兩個原因而有改革之議：其一為耗費驚人，當屬吏事之疇，其二為違古非禮，出自儒術之論。西漢的儒吏往往並申二者，在元帝時期開始議論其非，如翼奉：

（翼）奉以為祭天地於雲陽汾陰，及諸寢廟不以親疏迭毀，皆煩費，違古制。²⁷⁶

翼奉所論包含郊祀以及宗廟二者，總之祭天地於雲陽（甘泉太一祠）、汾陰（后土祠），與當時的宗廟祭祀一樣，煩費而違古制。元帝時儒生主要集中議論宗廟議題，郡國廟，自太上皇、孝惠帝諸園寢廟或罷或廢，這裡先不提。到了成帝即位後，郊祀議題才由匡衡、張譚等人提出修正，《漢書·郊祀志》記載：

成帝初即位，丞相（匡）衡、御史大夫（張）譚奏言：「帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重於郊祀，故聖王盡心極慮以建其制。祭天於南郊，就陽之義也；瘞地於北郊，即陰之象也。天之於天子也，因其所都而各饗焉。往者，孝武皇帝居甘泉宮，即於雲陽立泰畤，祭於宮南。今行常幸長安，郊見皇天反北之泰陰，祠后土反東之少陽，事與古制殊。又至雲陽，行谿谷中，阨陝且百里，汾陰則渡大川，有風波舟楫之危，皆非聖主所宜數乘。郡縣治道共張，吏民困苦，百官煩費。……由此觀之，天隨王者所居而饗之，可見也。甘泉泰畤、河東后土之祠宜可徙置長安，合於古帝王。願與群臣議定。」奏可。²⁷⁷

如前所述，匡衡等人的奏議分為「與古制殊」以及「吏民困苦，百官煩費」兩部分，而以郊祀之理論為重點。除了匡衡、張譚之外，還有王商、師丹、翟

²⁷⁵ 《後漢書》卷 30 下〈郎顗襄楷列傳〉

²⁷⁶ 《漢書》卷 75〈睦兩夏侯京翼李傳〉

²⁷⁷ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

方進等五十人，皆引經傳為證，主張「天隨王者所居而饗之」，因此祭天當於天子所居之南郊，瘞地當於北郊，雲陽、汾陰之祭祀不合古制。郊祀改革在當時引起了群官辯論，不過儒生佔了明顯的上風，²⁷⁸加上成帝的支持，長安南北郊之郊祀於焉成立。

匡衡等對郊祀的改革不僅止於徙天地之祭而已，還包含了廢除早期所設置，具有民間信仰性質的雍地諸時與陳寶祠：

（匡）衡又言：「王者各以其禮制事天地，非因異世所立而繼之。今雍廡、密、上下時，本秦侯各以其意所立，非禮之所載術也。漢興之初，儀制未及定，即且因秦故祠，復立北時。今既稽古，建定天地之大禮，郊見上帝，青赤白黃黑五方之帝皆畢陳，各有位饌，祭祀備具。諸侯所妄造，王者不當長遵。及北時，未定時所立，不宜復修。」天子皆從焉。及陳寶祠，由是皆罷。²⁷⁹

匡衡等儒生的郊祀議論代表著儒學對方術的一次整肅。在此之前，祭祀活動或因災異祥瑞，或因靈山聖地，因此祠壇遍及各地，君王必須被動配合天意、神靈的意向前往祭祀。匡衡等提出了「天之於天子也，因其所都而各饗焉」，明確的將主動權收回，既具有文史文化尊王之需求，亦符合儒家人文主義的中心思想。此外，原本的祭祀活動多而繁雜，一如方術文化之缺乏整合，因此難以確立神祇之間的位階等序，君王奔走祭祀，更無法顯見「天子」的特殊地位；如今將天、地、五帝等重要祭祀集中於南北郊，天地神祇以「天」為首之秩序便能敘次井然，也反映出「天子」為人間至尊的地位。

匡衡等人的郊祀改革並未一舉成功，因成帝久無繼嗣，而認為其原因在於：「徙南北郊」、「改神祇舊位，失天地之心」，²⁸⁰因此郊祀又全部恢復如前。此後有所反覆，直到平帝時大司馬王莽掌政，元始年間復長安南北郊，後續又完成了許多祭祀之細節，才真正改革了郊祀制度。《漢書·郊祀志》云：「三十餘年間，天地之祠五徙焉。」²⁸¹儒家思想與方術文化在郊祀一事的競爭，才告一段落。

東漢之郊祀，大體便依循元始年間的制度，而改長安於洛陽，《後漢書·

²⁷⁸ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉：「衡、譚奏議曰：『……今議者五十八人，其五十人言當徙之義，皆著於經傳，同於上世，便於吏民；八人不案經藝，考古制，而以為不宜，無法之議，難以定吉凶。……宜於長安定南北郊，為萬世基。』天子從之。」

²⁷⁹ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

²⁸⁰ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

²⁸¹ 《漢書》卷 25 下〈郊祀志〉

祭祀》多言：「采用元始中郊祭故事」、「如元始中故事」²⁸²其他細節的變化，這裡不再多談。總而言之，由匡衡為首所建立起來的郊祀理論，成為後世兩千年中國歷代王朝郊祀制度之本，甘懷真認為此為國家宗教的轉型，在此之前的國家祭祀乃「神祠」，此番改革過後，「郊祀」或「郊祀禮」才稱得上成立。²⁸³事實上，郊祀制度的變革亦可以視之為儒生們將信仰的話語權從方士那邊搶過來，從而建立起一套以儒學為主的天地諸神秩序。這相當於儒學對方術的收編，從此以後各類神仙鬼怪只要符合禮制，便能光明正大的進入新的國家祭祀之中，由朝廷所派遣的祠官專職祭祀。天子之祭祀天地，乃宣告其天下之主的地位，由「天」而「天子」，進而彰顯「皇帝」—「國家」的天命與權力。漢代文化中，儒學、吏事與方術的揉合，在郊祀一事上表露無遺。

二、官府與民間神祠

先秦時期諸侯並列，各國之祭祀受到區域文化影響而各有差異，秦漢王朝透過郊祀制度來宣告天子的神聖性，並同時建立起天地諸神的位階次序，企圖以政治力來統一天下所有信仰活動。《史記·封禪書》云：

自五帝以至秦，軼興軼衰，名山大川或在諸侯，或在天子，其禮損益世殊，不可勝記。及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。

秦朝對於信仰的控制，是透過祠官而向下延伸，企圖使其「可得而序」。漢承秦制，高祖二年「悉召故秦祝官，復置太祝、太宰，如其故儀禮。」又詔曰：「吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川諸神當祠者，各以其時禮祠之如故。」²⁸⁴這些舉動可以理解為漢朝透過信仰活動安撫、籠絡秦人，同時又具有昭告漢當繼承秦而有天下的意味。四年後天下已定，便著手將各地重要的神祇巫鬼集中祭祀，於長安置祠祝官、女巫，所祭祀者包含了梁巫、晉巫、秦巫、荊巫、九天巫，以上五巫「歲時祠宮中」，加上河巫、南山巫，亦祠於秦地。²⁸⁵此七巫所祀應當為各地之雜神，而漢將其統合於其京畿範圍內，不但天下權力集中於

²⁸² 《後漢書》志第8〈祭祀中〉

²⁸³ 甘懷真著：〈西漢郊祀禮的成立〉，載於甘懷真著：《皇權、禮儀、與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：國立台灣大學出版中心，2004.6），頁35-80。另可參見張書豪著：《西漢郊廟禮制與儒學》，頁54-65。

²⁸⁴ 《史記》卷28〈封禪書〉

²⁸⁵ 《史記》卷28〈封禪書〉

首都，意圖使神祇巫鬼也匯聚於此。²⁸⁶

值得注意的是，漢初最高等級的祭祀為雍五畤與陳寶祠，所祭祀者為五帝與陳寶；而七巫中，梁巫之執掌包含了祠天、地，而九天巫則掌祠九天，加上齊地另有八神祠，其中也包含天主、地主；如此則天地之祭祀不專於天子，反而分散於臣下了。這種祭祀上的矛盾與散亂，完全反映出春秋戰國時代禮壞樂崩，缺乏統合的情況。秦皇、漢武皆為人間雄才之主，卻仍不免奔走各地接受其紛亂的神仙信仰，直到西漢末年新郊祀制度的成立，天子的信仰與祭祀才真正確立。由此可見信仰的整合遠比政治之統一來得困難，僅郊祀便如此波折，則民間信仰之難以統一管理可想而知。

從文獻的記載來看，由於地方太大，神仙過多，秦漢王朝對民間祭祀活動的態度，應該是有條件的開放。天子巡狩各地甚至還會參與祭祀，並非如政治權力之統一那樣全面禁絕。〈封禪書〉記載秦始皇時的各地神祠云：

至如他名山川諸鬼及八神之屬，上過則祠，去則已。郡縣遠方神祠者，民各自奉祠，不領於天子之祝官。

名山川諸鬼、八神等，屬於地方上比較高等的神祠，不但有祝官按時祭拜，如果天子巡狩經過，天子也會親自祭祀，此為被朝廷納入政治力控制的地方信仰。郡縣遠方神祠者，則民各自奉祠，由於奉祠必然耗費金錢與人力，²⁸⁷因此朝廷不可能每個神祠都設置官祝。這一方面代表著民間信仰有其自主性，另一方面也代表朝廷的控制力有極限，二者互為表裡。信仰為百姓的生活重心之一，秦對民間信仰採取較為開放的態度，這點除了從民可各自奉祠其神祠之外，秦火焚書不滅卜筮之書，亦為一證。

不過這不代表百姓之祭祀活動完全不受限制，所謂的「各自奉祠」應該還是要獲得官方的允許，若擅自變動，是會被處罰的。《韓非子》記載了秦國早期的一則故事：

²⁸⁶ 官方的祭祀當然不僅止於京畿附近，地方上也設置有官祠、官巫。本文上一章曾經討論過漢律中祝、卜學童之培育以及任用，這裡不再引述。

²⁸⁷ 里耶出土秦簡中有準備、售賣祠先農所需祭品以及祠律等相關記錄之簡文，曹旅寧云：「根據里耶秦簡祭祠校券的記載，反映出祭祠是地方政府的官方行為，是法律規定的官吏職務行為。」可見準備祭品乃官祠之責任，而祭品乃官方財產，因此可以出售填補地方財政。見曹旅寧著：〈里耶秦簡《祠律》考述〉，《史學月刊》2008年第8期，頁34-42。又睡虎地秦簡〈法律答問〉中，有關於偷盜「公祠」、「王室祠」供品者當如何處置的相關規定，可作為官祠供品屬官府財物的旁證。官祠除了祭祀之外，顯然也必須負起管理販售、防盜的責任，因此除了錢財之外，還有人力的付出。參見睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990.09），頁99-100。

秦襄王病，百姓為之禱，病愈，殺牛塞禱。郎中閻遏、公孫衍出見之曰：「非社臘之時也，奚自殺牛而祠社？」怪而問之。百姓曰：「人主病，為之禱，今病愈，殺牛塞禱。」閻遏、公孫衍說，見王，拜賀曰：「……」²⁸⁸
王因使人問之何里為之，訾其里正與伍老屯二甲。……

秦王有病，而百姓某里買牛為王祝禱，其里正、伍老被罰「二甲」，²⁸⁹也就是繳納兩副鎧甲作為懲罰。秦簡法律條文中常見違反法令者當貲若干甲，此處貲二甲可能是秦律的相關罰責。在《韓非子》所記載的另一個版本中，秦襄王改成了秦昭王，故事大抵一樣，但秦王明確表示此為「非令而擅禱」，顯然非社臘之時是禁止祠社的。²⁹⁰反過來說，百姓在社臘之時以里為單位「祠社」，則應是官府所允許的，此當與〈封禪書〉中所謂的：「郡縣遠方神祠者，民各自奉祠」參看。

祠社乃基層鄉里之大事，高祖為了表達其對祭祀的重視，並加強對基層信仰的管理，高祖二年「因令縣為公社」，²⁹¹也就是在縣級設置官辦的祠社。漢時縣級以下的社祠，由民里各自祭祀，〈封禪書〉云：

高祖十年春，有司請令縣常以春二月及臘祠社稷以羊豕，民里社各自財以祠。制曰：「可。」²⁹²

由《韓非子》所記載的故事來看，早在秦王政之前應該就已經允許民里社以社臘之時祠社了，高祖二年則已成立了縣公社，何以高祖十年還要再「請令」？由於史料缺載，真實的原因已經難以確知，推論高祖二年：「令除秦社稷，更立漢社稷」²⁹³時，除去基層之秦社後，因楚漢戰爭還在持續，無暇於縣廷以下建立完整的社祠規定，直到高祖十年才確立春二月與臘時祠社稷。

社作為一祭祀場所，包含了上帝、天神、地祇及人鬼等各類神鬼的祭祀，

²⁸⁸ 《韓非子》〈外儲說右下〉。

²⁸⁹ 「屯二甲」之「屯」頗多歧異，舊注曰「屯」為罰，王先慎、劉師培等皆明其誤，並認為「屯」當訓為「邨」，即每村罰二甲云云。陳奇猷則曰「屯」與「純」通，並引《周禮》〈考工記〉鄭注云：「純，猶皆也」為證，認為此處當解釋為罰其里正與伍老皆二甲。品鍵按：秦制以里為最基層之行政單位，因此秦律多論邑里，罕見言邨者，陳奇猷之說可從。見〔東周〕韓非著；陳奇猷校注：《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000.10），卷14〈外儲說右下〉，頁817-817，注3。

²⁹⁰ 《韓非子》〈外儲說右下〉：「秦昭王有病，百姓里買牛而家為王禱。……王使人問之，果有之。王曰：『訾之人二甲。夫非令而擅禱……』」

²⁹¹ 《史記》卷28〈封禪書〉。

²⁹² 《史記》卷28〈封禪書〉。

²⁹³ 《史記》卷8〈高祖本紀〉。按：此事應當與「因令縣為公社」為同一事。

²⁹⁴不過其中最重要的當為祀土地神，如《左傳》云「后土為社」²⁹⁵等等。土地神不但是國家祭祀之重要角色，也具有濃烈的民間色彩，社之祠因此形成了由地方到國家的祭祀序列。由天子之郊祀天地至縣級設立公社，可以說是這個祭祀序列的官方版，里之社祠由民各自集資祭祀，便漸次超出官府的掌握之外。雖然如此，里畢竟為地方行政最基層的單位，里社因此也不能視為全然的民間神祠。本文曾經在第四章討論過秦漢時期的「里正」具有官方色彩，董仲舒《春秋繁露》記縣邑之止雨儀式乃祭於社，而里正、父老皆與之；《韓非子》所記非時殺牛祠社，亦訾其里正，可見里社之祭當由里正與父老主持。「民里社各自財以祠」代表著民間信仰活動透過官方組織來進行，里社也因此有了半官方的性質，可視為秦漢時期官府掌握基層信仰的最末端。

與秦時一樣，朝廷雖然允許民間各自以財祭祀社神，但不代表民間擁有完全「合法」的信仰自由，《漢書·五行志》記載元帝建昭五年：「兗州刺史浩賞禁民私所自立社。」²⁹⁶可見官府有權禁止百姓私自立社。儘管如此，官府的行政權力有限，難以約束民間信仰的歧出，甚至官吏本身也未必嚴格遵守春二月及臘祠社之規定。如武帝時劉屈氂為左丞相而遭腰斬，其罪名是因「使巫祠社，祝詛主上，有惡言」而「大逆不道」，此事有可能來自政敵構陷，然而武帝既迷信神仙方術，底下之文吏「使巫祠社」，亦非無的放矢。重點是：釀成此事件真正的原因並非使巫祠社，而在於「祝詛主上」，若非有人告發，恐怕使巫祠社亦不為朝廷所忌。從這個角度來看，浩賞禁私社可以視為朝廷對民間信仰的控制能力之展現，但這種控制能力應視為特例，非各級官府的常態。

關於私社，寧可認為，先秦時代的社本與里結合，里社即公社，在漢代逐漸與里分離，里社之外出現私社。²⁹⁷寧可之說基本上可從，不過漢代的官社與私社是並存的，與其說里與社分離，不如說社祠之發展頗有超出官府所能掌控的部分。香港中文大學文物館藏有一批戰國漢晉簡牘，其中有十四枚為東漢章帝建初二年七月由「皇男」、「皇婦」等人為「皇母」進行祭禱之禱辭，整理簡

²⁹⁴ 凌純聲以社為祭祀鬼神之所在，見凌純聲著：〈中國古代社之源流〉，載於氏著：《中國邊疆民族與環太平洋文化》（臺北：聯經出版社，1979.07），冊下，頁1437-1446。品鍵按：社作為祭祀空間是沒有疑慮的，然而諸多文獻皆以后土為社，而后土為共工氏之子句龍，因此社亦為神之名，不止是祭祀鬼神之所在而已。馬王堆帛畫中有陳松長定名為〈太一將行〉之圖，此圖之解讀尚未有定論，不過此圖上方一神之腋下題有「社」字，因此早期將此圖定名為〈社神圖〉，如傅舉有、陳松長編著：《馬王堆漢墓文物》（長沙：湖南出版社，1992）一書收錄此圖便題為〈社神圖〉。若此神為「社神」，則社不僅是一祭祀空間，亦為一神祇之名，乃至於可能有具體形象。

²⁹⁵ 《左傳》昭公二十九年。

²⁹⁶ 《漢書》卷27中之下〈五行志〉

²⁹⁷ 參見寧可著：〈漢代的社〉，載於《寧可史學論集》（北京：社會科學出版社，1999.04），頁458-469。

牘之陳松長將其題為〈序寧簡〉。²⁹⁸此篇簡文紀錄了多次祭禱的內容，其中包含了禱社，現根據楊華所作之〈《序寧禱券》集釋〉，節錄部分與社有關簡文如下：

1. 建初四年七月甲寅朔，田氏皇男、皇婦、皇弟、君吳共為田氏皇母序寧禱外家西南請子〔社〕，休。²⁹⁹
2. 為皇母序寧禱社.....³⁰⁰
3. 張氏請子社³⁰¹
4. 田社。皇男、皇婦為序寧所禱田社.....³⁰²
5. 皇男、皇婦共為禱東北官保社。³⁰³
6. 皇男、皇婦為序寧所禱官社.....³⁰⁴

以上〈序寧簡〉所見的禱社包含了「外家西南請子社」、「社」、「張氏請子社」、「田社」、「東北官保社」、「官社」，其中除了例2直言「禱社」之外，其餘諸社皆有名稱。東漢民間喪祭需多次禱社，可見社祠之繁多，其中「東北官保社」與「官社」當屬官方之社祠，而「外家西南請子社」、「張氏請子社」、「田社」則很有可能是田氏、張氏家族私立之社。諸社之性質尚有疑義，但大致上可以肯定當時官社、私社是並存的，³⁰⁵將〈序寧簡〉與《漢書·五行志》所見之浩賞禁民私社之記載並列起來看，更可見漢代民間祭祀活動之蓬勃，非官府所能限制，〈序寧簡〉所見之官、私社同祭才是常態，而浩賞禁私社實為一特殊案例。

若其祭祀活動有不利於朝廷者，按理說中央集權之政治力便會視情況加以干涉。如《史記》記載秦始皇三十三年：「禁不得祠明星出西方。」³⁰⁶此句近代以來引起了眾多爭論，辛德勇檢討諸說，認為「明星」即太白，也就是金星，其運行有規律可預測，根據當時占星學說，太白其出西方，則對西方之國有利，

²⁹⁸ 全文圖版以及陳松長所作之釋文與註釋，見陳松長編著：《香港中文大學文物館藏簡牘》（香港：香港中文大學文物館出版，2001），頁97-108。

²⁹⁹ 簡227。見楊華著：〈《序寧禱券》集釋〉，載於丁四新主編：《楚地簡帛思想研究（三）》（武漢：湖北教育出版社，2007.04），頁592。據簡228，「請子」當為「請子社」之省。

³⁰⁰ 簡228正面。楊華著：〈《序寧禱券》集釋〉，頁592。

³⁰¹ 簡228背面。楊華著：〈《序寧禱券》集釋〉，頁592。

³⁰² 簡231正面。楊華著：〈《序寧禱券》集釋〉，頁595。

³⁰³ 簡235正面。楊華著：〈《序寧禱券》集釋〉，頁597。楊華認為「保社」即「寶社」，「寶」是對此社的尊稱。品鍵按：楊說略顯迂迴，直以「保社」為此官社之名稱可也。

³⁰⁴ 簡236。楊華著：〈《序寧禱券》集釋〉，頁597。

³⁰⁵ 參見楊華著：〈《序寧禱券》集釋〉，頁602-603。又劉昭瑞著：〈東漢建初四年「序寧」簡的若干研究〉，載於氏著：《考古發現與早期道教研究》（北京：文物出版社，2007.06），頁404-406。

³⁰⁶ 《史記》卷6〈秦始皇本紀〉。

如《史記·天官書》所言：「出西方，昏而出陰，陰兵彊」³⁰⁷，東南為陽，西北為陰，秦征六國時，自居西北，因此「明星出西方」為吉兆，吏民得祠之。然而秦始皇三十二年燕人盧生奏錄圖書曰：「亡秦者胡也」，³⁰⁸因此有將軍蒙恬發兵三十萬人北擊胡的軍事行動。據推算，太白即將出於西方，而匈奴處秦之西北，在這種情況之下，「明星出西方」便一轉成為秦之凶兆，原本准許祭祠的星象便「禁不得祠」了。³⁰⁹

秦朝維持的時間短暫，要瞭解官府對民間神祠的影響，還是要看漢代的情況。前述秦法禁止非社臘之時殺牛祝禱，其用心可能源自愛惜物力；儒家雖重祭祀，但同樣反對過度，在尊儒的漢代未必與法治衝突。元帝時賈捐之云：「宗廟之祭，凶年不備」，³¹⁰便是一證。又《周禮》云：「凡賧者，祭祀無過旬日，喪紀無過三月。」³¹¹賧者代表用度不足，這種情況之下的祭祀與喪紀應該要有所節制，此與凶年不備宗廟之祭為同一件事。³¹²不過這些量入為出的原則固然有節制之效，與所祭祀的對象無關。漢儒真正反對的神祠，是所謂的「淫祀」，《禮記》云：「非其所祭而祭之，名曰『淫祀』，淫祀無福。」³¹³漢代禁絕民間淫祀最著名的例子，當屬東漢第五倫之治會稽：

會稽俗多淫祀，好卜筮。民常以牛祭神，百姓財產以之困匱，其自食牛肉而不以薦祠者，發病且死先為牛鳴，前後郡將莫敢禁。（第五）倫到官，移書屬縣，曉告百姓。其巫祝有依託鬼神詐怖愚民，皆案論之。有妄屠牛者，吏輒行罰。民初頗恐懼，或祝詛妄言，倫案之愈急，後遂斷絕，百姓以安。³¹⁴

牛為大畜，兼具畜力與食用的價值，因此殺牛祭神乃民之大事。會稽百姓時常以牛祭神，顯然過於頻繁，導致財產困匱，加上巫祝頗有「依託鬼神詐怖愚民」的情況，因此各種祭祀活動被視為淫祀。太守第五倫充分發揮郡守的政治力量，以「案論之」、「行罰」壓制百姓對鬼神的恐懼。與方士之言鬼神於朝廷一樣，只要透過政治力量給予校驗的壓力，使信徒發現方術不驗，巫祝所言

³⁰⁷ 《史記》卷 27〈天官書〉。

³⁰⁸ 《史記》卷 6〈秦始皇本紀〉。

³⁰⁹ 「禁不得祠」頗多異說，俱見辛德勇著：〈秦始皇禁祠明星事解〉，載於氏著之：《舊史輿地文錄》（北京：中華書局，2013.04），頁 130-151。

³¹⁰ 《漢書》卷 64 下〈嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳〉。

³¹¹ 《周禮》卷 15〈地官司徒〉〈泉府〉。

³¹² 王莽將《周禮》實踐於政事中，見《漢書》卷 24 下〈食貨志〉：「民欲祭祀喪紀而無用者，錢府以所入工商之貢但賧之，祭祀無過旬日，喪紀毋過三月。」

³¹³ 《禮記》卷 5〈曲禮下〉。

³¹⁴ 《後漢書》卷 41〈第五鍾離宋寒列傳〉。

之鬼神、祝詛便會自然破除。

第五倫之禁淫祀能否作為漢代郡縣長吏處理地方信仰的常態呢？抑或是與浩賞禁民私所自立社一樣，只能作為特例？首先要明白的是，「非其所祭而祭之」的淫祀在定義上並不是相當明確，不能將所有民間私自祭祀都視為淫祀。如匡衡議改郊祀，請求把高祖至武帝時期所建立起來的國家祭祀通通廢除，而班固記史云：「衡復奏正南北郊，罷諸淫祀」³¹⁵如此一來先帝所立之諸祠都被列為「淫祀」了。整體而言，漢代對於民間祭祀的管理可能比秦時更加寬鬆，淫祀之認定與民間祭祀之管理，沒有一定準則，乃至於只要有愛於民者，民則立祠而祭，如西漢循吏朱邑之於桐鄉：

（朱）邑病且死，屬其子曰：「我故為桐鄉吏，其民愛我，必葬我桐鄉。後世子孫奉嘗我，不如桐鄉民。」及死，其子葬之桐鄉西郭外，民果然共為邑起冢立祠，歲時祠祭，至今不絕。³¹⁶

朱邑為桐鄉吏，其死後子孫之奉祀還不如桐鄉民。這一方面表示造福鄉里的郡縣長吏可以在名聲以及奉祀上獲得的回報，另一方面也顯現出漢代的郡縣長吏如同地方父母，儒家的孝道思想由家庭擴張至政治領域的情況。朱邑的例子在兩漢頗為常見，如西漢早期開郡國學校之先的文翁：「終於蜀，吏民為立祠堂，歲時祭祀不絕。」³¹⁷又如東漢侯霸：「臨淮吏人共為立祠，四時祭焉。」³¹⁸等等。死後立祠者未必非郡縣長吏不可，只要是對地方有貢獻，得百姓愛戴者，便得起廟祭祀之，如東漢初年之方士許楊助汝南太守鄧晨修水利，起塘四百餘里：「（鄧）晨於都官為（許）楊起廟，圖畫形像，百姓思其功績，皆祭祀之。」³¹⁹由此可知設祠祭祀有百姓自動發起者，亦有吏、民共同立祠者，顯然官府不但不禁民間額外設祠祭祀，甚至頗為鼓勵，如許楊之例，其祭祀乃由郡太守主持起廟畫像。

官府鼓勵民間設祠祭祀過世循吏或有功績之士，可以理解為出自教化的目的，然而亦有不符官府利益、不合禮教，卻因為特殊原因而流傳於民間者，如城陽景王祠。城陽景王為高祖孫劉章，文帝時被封為城陽王，郡國多為立祠，發展至兩漢之際，於地方上頗有勢力。赤眉軍起於琅邪莒縣，即西漢之城陽國，其起兵便以巫祠城陽景王為號召，並立劉章後人劉盆子為帝，《後漢書》記載：

³¹⁵ 《漢書》卷 81〈匡張孔馬傳〉

³¹⁶ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

³¹⁷ 《漢書》卷 89〈循吏傳〉

³¹⁸ 《後漢書》卷 26〈伏侯宋蔡馮趙牟韋列傳〉

³¹⁹ 《後漢書》卷 82 上〈方術列傳〉



劉盆子者，太山式人，城陽景王章之後也。

軍中常有齊巫鼓舞祠城陽景王，以求福助。巫狂言景王大怒，曰：「當為縣官，何故為賊？」有笑巫者輒病，軍中驚動。……巫言益甚。(樊崇)前及鄭，乃相與議曰：「今迫近長安，而鬼神如此，當求劉氏共尊立之。」六月，遂立盆子為帝，自號建世元年。³²⁰

可見城陽景王之祀促成了赤眉之擁立劉盆子為帝，在亂世之中頗鼓動人心。城陽景王劉章為高祖庶子劉肥之子，而光武帝乃景帝子長沙定王劉發之後，雖同為劉姓宗氏，但親疏距離甚遠，但光武帝即位之後，並未禁絕城陽景王之祭祀。琅邪孝王劉京為光武帝子，其國內之城陽景王祠造成了他不少困擾，甚至因此移徙避之：

(劉)京國中有城陽景王祠，吏人奉祠。神數下言，宮中多不便利，京上書願徙宮開陽……³²¹

蒲慕州推測「宮中多不便利」，認為可能奉祠者包含了吏，當吏奉行神明旨意的時候，可能會與官方的立場相違，而造成了「不便」。³²²若然，則地方之神祠不但可作為亂世梟雄擁兵之資，在太平時期也會造成若干行政上的麻煩。前述第五倫之治會稽，以案之愈急的強硬態度拔除淫祀，劉京乃無實權之諸侯王，只好移徙領地避之。會稽郡淫祀由來已久，而「前後郡將莫敢禁」，可見地方神祠不但是百姓生活的重心之一，更與地方政治盤根錯節，乃至於迫使諸侯王移宮躲避。到了東漢末年，應劭為營陵縣令，面對以城陽景王祠為首的諸多淫祀，便多企圖加以節制，其移書宣告曰：

到聞此俗，舊多淫祀，糜財妨農，長亂積惑，其侈可忿，其愚可愍。……城陽景王，縣甚尊之。……其歆禋祀，禮亦宜之，於駕乘烹殺，倡優男女雜錯，是何謂也？三邊紛拏，師老器弊，朝廷旰食，百姓囂然。禮興在有，年飢則損。自今聽歲再祀，備物而已，不得殺牛，遠近他倡，賦會宗落，造設紛華。方廉察之，明為身計，而復僭失，罰

³²⁰ 《後漢書》卷 11〈劉玄劉盆子列傳〉

³²¹ 《後漢書》卷 42〈光武十王列傳〉

³²² 蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：聯經出版社，2004.10），頁 247。蒲說立足理性，不過不能排除所謂「不便」乃宮中出現神異之事，劉京因避其禁忌而遷。

與上同。明除見處，勿後中覺。³²³

應劭對於諸多淫祀頗多不滿，但卻不能明斥其非，論其「糜財妨農」，竟然還曰「其愚可愍」。對於城陽景王祠的處理尤其小心翼翼，先申論其功，表明「縣甚尊之」、「禮亦宜之」，但實則欲批判其「駕乘烹殺」之浪費，以及「倡優男女雜錯」之非禮。為了節制其祭祀，只能拿出「禮興在有，年飢則損」的理由。而所變革亦非一切禁絕，僅約束祭祀「不得殺牛」而已。

地方神祠之勢力，長吏雖不滿也無法動搖，應劭於《風俗通義》中明白表達這種情況：

城陽、今莒縣是也。自琅琊、青州六郡，及渤海都邑、鄉亭、聚落皆為立祠，造飾五二千石車，商人次第為之，立服帶綬，備置官屬，烹殺謳歌，紛籍連日，轉相誑曜，言有神明，其譴問禍福立應，歷載彌久，莫之匡糾。唯樂安太傅陳蕃、濟南相曹操，一切禁絕，肅然政清。陳、曹之後，稍復如故，安有鬼神，能為病者哉？³²⁴

城陽景王之信仰流行於齊地且深入民間，從「都邑、鄉亭、聚落皆為立祠」可見其勢力之牢固。值得注意的是，「造飾五二千石車」、「立服帶綬，備置官屬」等頗具政治意味，漢人本有一想像中與現實略成鏡像的死亡世界，城陽景王既於陽世為王，於冥間為神自然也屬王者，然而這般耗費財力的造飾王者用品，難以想像朝廷對此毫不忌諱。從應劭的記載來看，欲「匡糾」之的有識之士未必沒有，但其信仰之蒂固牢結，如會稽之淫祀難禁一樣，尋常太守無大魄力者，必感嘆莫之匡糾，唯第五倫、陳蕃、曹操這等豪傑，方能有一切禁絕的手腕。從城陽景王之案例可知，地方長吏如第五倫者亦為特例，漢代神仙信仰之氾濫，乃至於已侵蝕、威脅漢朝之行政體制，且越近漢末，情況越為嚴重，因此儘管有陳蕃、曹操之禁，之後又稍復如故，城陽景王之祠乃延續至漢亡以後。³²⁵

城陽景王祠雖然於齊地頗為流行，但畢竟是區域信仰，漢代更普遍流行的宗教信仰為西王母崇拜，尤其是西漢中葉以後。西漢哀帝建平四年曾經出現一次結合西王母崇拜與流民的大規模宗教事件，《漢書·五行志》記載：

³²³ 《風俗通義》，頁 395。

³²⁴ 《風俗通義》，頁 394-395。

³²⁵ 《晉書》卷 29〈五行下〉〈龍蛇之孽〉記載：「惠帝元康五年三月癸巳，臨淄有大蛇，長十餘丈，負二小蛇入城北門，逕從市入漢城陽景王祠中，不見。」可見其祠可能延續至晉。元代尚存城陽景王廟之遺址不只一處，見〔元〕于欽著；劉敦愿等校釋：《齊乘校釋》（北京：中華書局，2012.04），卷四，〈古蹟一〉〈亭館上〉，頁 402。

哀帝建平四年正月，民驚走，持稿或楸一枚，傳相付與，曰行詔籌。道中相過逢多至千數，或被髮徒踐，或夜折關，或踰牆入，或乘車騎奔馳，以置驛傳行，經歷郡國二十六，至京師。其夏，京師郡國民聚會里巷仟佰，設祭張博具，歌舞祠西王母，又傳書曰：「母告百姓，佩此書者不死。不信我言，視門樞下，當有白髮。」至秋止。³²⁶

同一事件也記載在〈哀帝紀〉與〈天文志〉裡，所載資訊略有差異，與〈五行志〉可互補參看，〈哀帝紀〉記云：

（建平）四年春，大旱。關東民傳行西王母籌，經歷郡國，西入關至京師。民又會聚祠西王母，或夜持火上屋，擊鼓號呼相驚恐。³²⁷

〈天文志〉則記曰：

（建平）四年正月、二月、三月，民相驚動，謹譱奔走，傳行詔籌祠西王母，又曰「從目人當來」。³²⁸

從政治的角度來看，這個事件包含了幾個重點：其一，此事件信眾的聚集與移動都欠缺組織，其聚集乃「道中相過逢」，此與行詔籌之「傳相付與」一樣，相關資訊都來自民間自發性的傳播，可見此事件並非來自於宗教領袖的指導與煽動。其二，途中所經郡國對於如此大規模的「謹譱奔走」顯然也欠缺統一的應對，如夜折關、踰牆入等，顯然是因守關之吏不放行才有的舉動，其移動肯定是違法的；而乘車騎以置驛傳行者，則不但未受阻撓，可能還得到官府的幫助。其三，信眾的移動之方式與其經濟背景有關，「被髮徒踐」者當屬貧賤階級，而「乘車騎奔馳」者則顯然生活富裕。官府對信眾移動之應對不一，可能與個別文吏之舉措有關，也可能與信眾之性質有關。總而言之此事件雖起自民間，但所參與的信徒階層不一，連帶著官府也無法快速針對事件作出應對。其四，京師郡國民聚會里巷仟佰祭祠西王母，甚至有「夜持火上屋，擊鼓號呼」的行為，簡直近乎民變。京師重地出現這樣的祭祠而朝廷毫無動靜，更可見漢代對於民間祭祀活動管制之鬆散。其五，諸多記載皆云民「驚走」、「驚恐」、「謹譱奔走」，可見另有不祥之原因引起了這次事件，而西王母為克制此不祥之神祇，必須以「行詔籌」或「書」厭勝之。那麼降下不祥者是否也是西王母呢？早期

³²⁶ 《漢書》卷 27 下之上〈五行志〉。

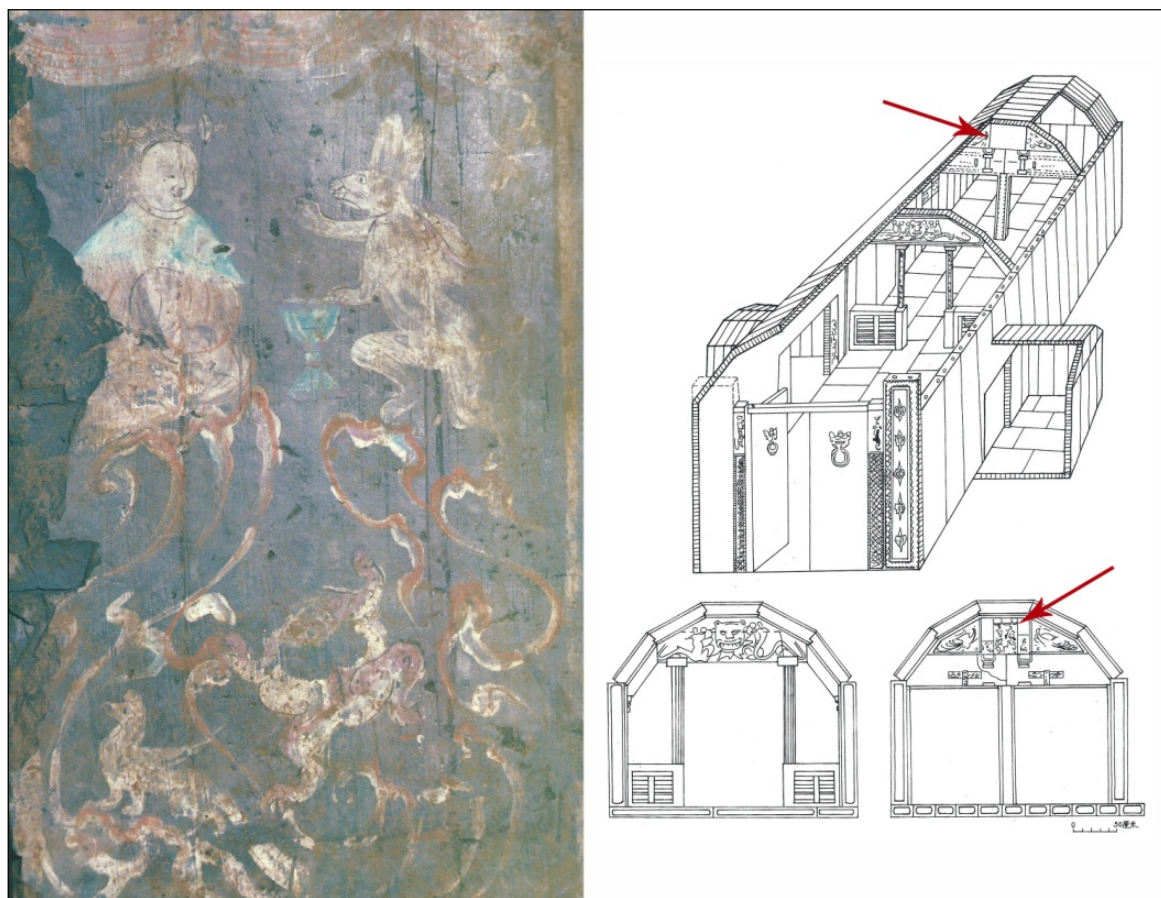
³²⁷ 《漢書》卷 11〈哀帝紀〉

³²⁸ 《漢書》卷 26〈天文志〉

的西王母乃「司天之厲及五殘」³²⁹的刑罰女神，因此不排除西王母兼有降災與消災的雙重功能。總的來說，既然西王母能厭勝不祥，則此時的西王母信仰已經由刑罰女神轉變為另一形象了，這部分後面還會再說明。

這場牽涉廣泛，參與人數眾多的事件，除了宗教信仰之外，是否還有其他因素？〈哀帝紀〉記載此事件於「大旱」之後，是否因大旱而導致了流民呢？不能排除因旱災導致飢饉而使飢民投入此一信仰活動之中，然而此事件後續的發展顯然與飢荒無關，一則《漢書》並未有飢荒的紀錄；二則流民聚於京師尚能「設祭張博具，歌舞祠西王母」，顯然信眾並非飢民之組合，不能與飢荒流民相提並論；三則此事件中不乏有「乘車騎奔馳」者，而擁有車騎之富民是不會因大旱而成為流民的。可見此事件乃單純出自信仰因素，建平四年春之大旱當與其無關。

西王母行詔籌從關東紛擾至關內，包含了郡國二十六，牽涉地域不可不謂廣泛，可突顯朝廷對民間信仰管制鬆散乃西漢後期普遍的現象。西王母信仰在西漢中期以後頗具有區域普遍性，這點可以從各地均出土有西王母之畫像得到證明。隨手舉三個不同地區所見的西王母畫像為例：



圖二十一：洛陽偃師新莽壁畫墓西王母像（左）與墓室結構圖（右）。

³²⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004.02），卷二〈西山經〉，頁50。

1991 年於洛陽偃師所發現的新莽時期壁畫墓中，後室橫額有多塊繪有各種天庭仙靈圖案的空心磚，構成一象徵天門的門闕，見圖二十一³³⁰之右（箭頭指處）。天門上部中央所繪之圖案，即圖二十一之左所見之西王母與玉兔之壁畫像。此圖之西王母為四分之三側面，頭戴勝，著紫袍，面容豐腴而端莊，坐左側祥雲之上；右側為一隻面對西王母的巨大玉兔，背生雙翼，前置一杯作搗藥狀；下方祥雲之中則有一蟾蜍以及一疑似九尾狐之動物。

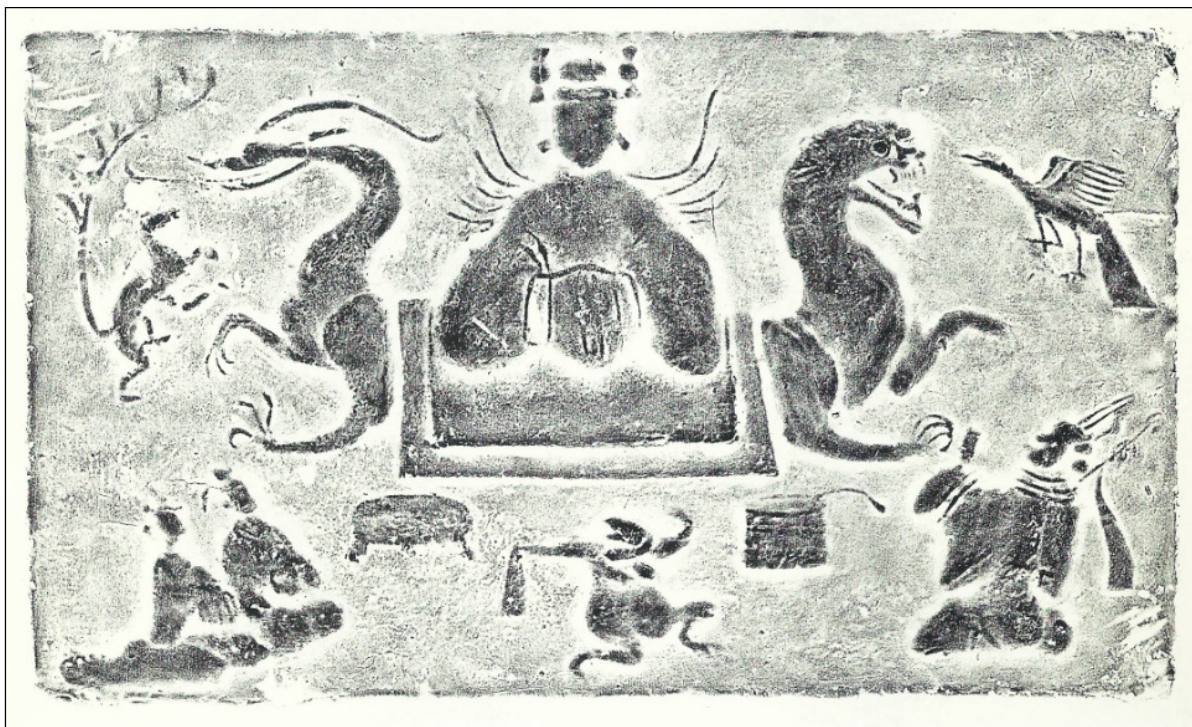


圖 二十二：四川東漢西王母畫像磚。

圖二十二³³¹為 1979 年在四川成都新都區新農鄉出土的東漢西王母畫像磚，畫像中的西王母戴勝正面端坐於龍虎座上，畫像中可以看見許多跟隨西王母出現的靈獸，如右方有一飛翔中的三足鳥，左方則有一昂首欲立的九尾狐，下方中央則有一蟾蜍正翩翩起舞。

³³⁰ 洛陽市第二文物工作隊、黃明蘭、郭引強編著：《洛陽漢墓壁畫》（北京：文物出版社，1996.10），頁 137（左西王母圖）、頁 123（右墓室結構圖）。

³³¹ 中國畫像磚全集編輯委員會編：《中國畫像磚全集·四川漢畫像磚》（成都：四川美術出版社，2005.12），頁 117，圖 158。

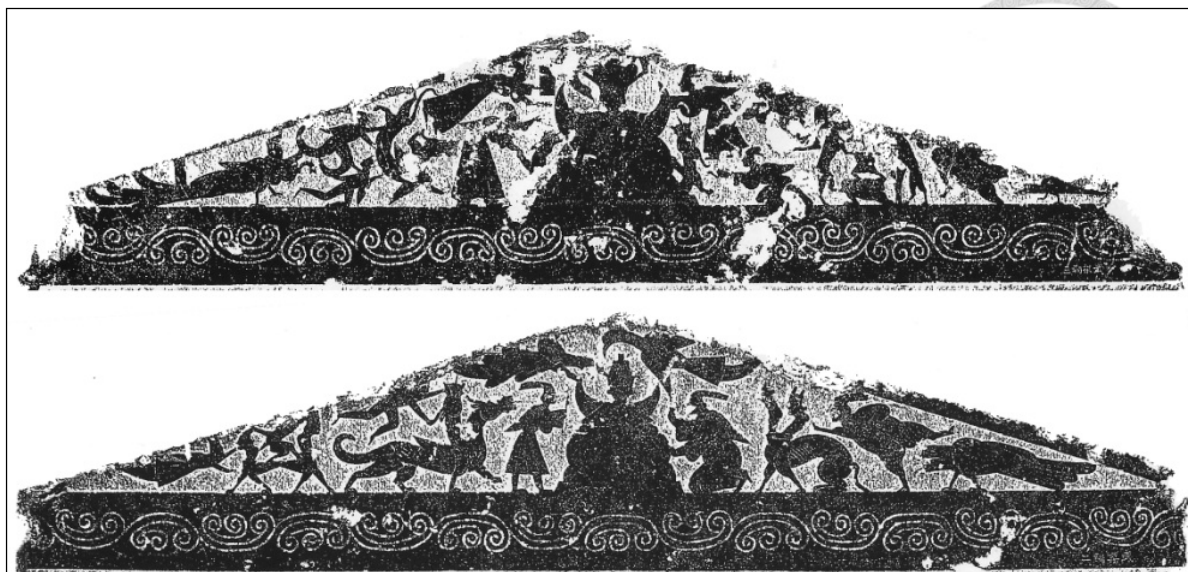


圖 二十三：山東東漢武梁祠東西兩側山牆畫像石。

本文第三章曾經提到過的山東武氏祠堂，其中武梁祠東西壁最上方的三角形山牆，亦成對的描繪了西王母與東王公。如圖二十三³³²之上圖為西壁山牆³³³，中央端坐者為西王母，下圖為東壁山牆，中央端坐者為東王公。

從圖二十三到圖二十四，西王母由四分之三側身轉為正面端坐，其中構圖方式的變化頗具意義。巫鴻將宗教表現神像的構圖方式分為「情節型」

（episodic representation）與「偶像型」（iconic representation）兩種，「情節型」的構圖是對襯的，主要人物被描繪成側面或四分之三側面，且處於一種行動的動態中，表達某個故事情節或生活狀態，觀看「情節型」的人只是一個觀看者而非參與者。與此相對的，「偶像型」的主要人物正面端坐，其他所有仙人靈獸皆側面面對之，引導觀眾將目光投射於主要人物身上，畫外觀者或膜拜者在觀看的同時，也參與了圖像意義的呈現，而與畫中人物直接交流。巫鴻認為由東周以來的「情節型」的構圖進展到在公元一世紀前後逐漸出現的「偶像型」構圖，是早期中國美術發展的一個關鍵，而西王母信仰之發展亦可從其畫像構圖呈現出來。³³⁴

早期的西王母外型為半人半獸，樣貌怪異而恐怖，《山海經》記載：「西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝。」³³⁵「有人，戴勝，虎齒，有豹尾，

³³² 中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集》（濟南：山東美術出版社，2000），頁 29、30，分別為圖 49、50 之局部。

³³³ 武梁祠西壁之完整圖像拓本參見第三章圖八。

³³⁴ 巫鴻並認為此一發展乃受到印度佛教藝術的影響，見〔美〕巫鴻著；柳揚、岑河譯：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》（北京：生活讀書新知三聯書店，2006.08），頁 149-157。

³³⁵ 袁珂校注：《山海經校注》，卷 2〈西山經〉，頁 50。

穴處，名曰西王母。」³³⁶西王母同時也「司天之厲及五殘」，郭璞注曰：「主知災厲五刑殘殺之氣也。」³³⁷這樣的西王母自然不會出現在墓葬之中，因此早期墓葬所見的仙人世界畫像都僅有崑崙山而無西王母。然而西王母藉由長生與不死藥的傳說，在漢代逐漸轉型為使人心生嚮往的幸福女仙。司馬相如〈大人賦〉云：「低回陰山翔以紆曲兮，吾乃今日睹西王母矐然白首。載勝而穴處兮，亦幸有三足鳥為之使。必長生若此而不死兮，雖濟萬世不足以喜。」³³⁸可見長生、不死乃西王母形象轉變之關鍵，並使西王母信仰從文獻記載形成藝術圖像。信立祥並進一步指出，西王母信仰圖像形成之後，初期還找不到男性仙人的形象與之相配，因此往往在西王母圖像相對之處刻畫東方之神風伯，³³⁹大約東漢中期以後，才在民間信仰中創造出東王公的仙人形象，也就是圖廿五所見的，東西相對之西王母與東王公。信立祥認為東王公取代風伯的原因在於：西王母乃仙人，而風伯為自然神，二者不能匹配。³⁴⁰信立祥之說雖無誤，但巫鴻的解釋更能體察漢人之思考方式。巫鴻認為，東王公的出現則代表著漢人對陰陽相剋相生模式的追求，也因此東王公形象主要流行於中國東部，也就是陰陽家與儒家思想的發源地，而罕見於另一石刻畫像中心的四川。³⁴¹

總而言之，西王母信仰發展迅速且傳播廣泛，後期雖然出現東王公的形象，然而其不過是西王母信仰中的配角，其影響力與流行地域皆有限制。本文引了洛陽之墓葬壁畫，蜀地之畫像磚以及齊地之祠堂畫像石三種，分居中國之中原、西南以及東方，限於篇幅，這裡僅能舉三個例子，事實上西王母的畫像在西漢中期以後幾乎遍佈全國，呈現之方式也千變萬化。可以說西王母信仰在漢代乃不分地區的被接受，為當時宗教信仰中地位極為崇高的神祇。哀帝時期的西王母行詔籌事件能快速的由關東一路驚擾到京師，與西王母信仰之區域普遍性有極大的關連，若非人人崇拜西王母，其行詔籌豈能致使天下騷動？

除了有區域普遍性之外，西王母信仰還有階層普遍性，上層社會之統治者與知識份子也往往是西王母的信仰者。最著名的例子見於武氏祠堂，武氏乃東漢累世官宦並世代通經之士族，而其祠堂除了孝子、義士等之外，亦有不少如圖廿五的西王母畫像。可見東漢時代通經仕宦的士族同時也是西王母的信徒，在武氏祠中的儒家思想、文史文化與西王母信仰顯然是不相衝突的。

³³⁶ 袁珂校注：《山海經校注》，卷 16〈大荒西經〉，頁 407。

³³⁷ 袁珂校注：《山海經校注》，卷 2〈西山經〉，頁 50-51。

³³⁸ 《史記》卷 117〈司馬相如列傳〉

³³⁹ 《風俗通義》：「風師者、箕星也，箕主簸揚，能致風氣。《易》：『巽為長女也。』長者伯，故曰風伯。」箕星為東宮蒼龍星宿之一，又巽為東南，皆屬東方。見〔東漢〕應劭著；王利器校注：《風俗通義校注》（北京：中華書局，2010.05），卷 8〈祀典〉。

³⁴⁰ 風伯與西王母之圖像，參見信立祥著：《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000.08），頁 154-156。

³⁴¹ 〔美〕巫鴻著：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》，頁 133-134。

武氏為東漢士族，將時間往前推至兩漢之際，則可見西王母之行詔籌乃當時跨階層之宗教大事。新莽時王莽欲更改太后之漢家舊號，下詔曰：

「……更命太皇太后為『新室文母太皇太后』……。哀帝之代，世傳行詔籌，為西王母共具之祥，當為歷代為母，昭然著明。」³⁴²

王莽將西王母行詔籌事件視為祥瑞，並引以為王太后「當為歷代為母」之天意。事實上行詔籌事件發生時王莽已經頗具權勢，因此在西漢末年便已經將西王母作為王氏外戚當權的符應了，《漢書》記載王莽依周書作大誥云：

太皇太后肇有元城沙鹿之右，陰精女主聖明之祥，配元生成，以興我天下之符，遂獲西王母之應，神靈之徵，以祐我帝室，以安我大宗，以紹我後嗣，以繼我漢功。³⁴³

漢代士人極信災異祥瑞，王莽之宣告對士人理當具有一定的影響力，從而能利用其信仰來鞏固自己的政治權力。這種具有政治意義的宣告不代表王莽便是西王母的信徒，但毫無疑問的，若西王母只是民間信仰而不信於士大夫，則其行詔籌必不能成為代表太后的祥瑞。同樣是行詔籌事件，不同的政治立場會有不同的解讀，息夫躬便視行詔籌為變異：

（息夫躬）建言：「……是後訛言行詔籌，經歷郡國，天下騷動，恐必有非常之變。可遣大將軍行邊兵，敕武備，斬一郡守，以立威，震四夷，因以厭應變異。」上然之，以問丞相，丞相嘉對曰：「……辯士見一端，或妄以意傳著星曆，虛造匈奴、烏孫、西羌之難，謀動干戈，設為權變，非應天之道也。……」上不聽。³⁴⁴

欲改漢立新的王莽手中之祥瑞，對漢家來說當然是變異，因此息夫躬對行詔籌之詮釋脈絡雖然異於王莽，大方向來說仍是一致的。值得注意的是，息夫躬認為此事件代表了「非常之變」，必須想辦法立威「因以厭應變異」，而哀帝對此深信不疑，因此儘管丞相王嘉批評其「虛造匈奴、烏孫、西羌之難」，³⁴⁵哀帝仍依息夫躬之建言下詔督責邊郡軍事。息夫躬之言論代表著西王母信仰不但

³⁴² 《漢書》卷 98〈元后傳〉

³⁴³ 《漢書》卷 84〈翟方進傳〉

³⁴⁴ 《漢書》卷 45〈蒯伍江息夫傳〉

³⁴⁵ 《漢書》卷 45〈蒯伍江息夫傳〉

被上層社會所接受，其信徒乃至於包括皇帝，然而當信仰與吏事有所衝突時，如王嘉等長吏便會起而反抗。

信仰活動（或擴大言各類方術文化）若危害天下國家，文吏群體基於其職責與文化背景，固然必須加以對抗，然而若參與此信仰活動的人是皇帝呢？回頭檢視漢代民間神祠與官府的關係，便會發現漢朝之所以對民間信仰管制鬆散，其原因在於作為官府之首腦、文吏文化之源頭的皇帝，往往本身便是民間神祠之信仰者。若皇帝當真因其信仰而有危害國家之情況，文吏群體便不得不陷入一種自相矛盾的衝突之中，如武帝為求仙而信任方士，結果所帶來的各種不良的政治影響，乃至於爆發的巫蠱之禍，都是明顯例證。

漢代民間神祠以西王母最為流行，信眾包含了不同地區與不同階層，然而若擴大來看，民間信仰跨階層的情況絕不罕見。蒲慕州認為：民間信仰的信仰者，與他所在的政治、經濟、社會地位高下沒有必然的關係，政治社會上的上層階級人物，在宗教信仰方面仍可以屬於民間信仰的一份子。³⁴⁶透過西王母的例子，可證明蒲氏之說十分符合漢代的情況，本文前面所討論的官方祭祀，實際上與民間神祠亦難以二分。西漢末年的郊祀改革雖然廢除了秦至漢武帝所興諸祠，然而東漢之官方祭祀還是有一千五百一十四神，³⁴⁷因此所謂的官方信仰不過是以儒家思想篩選民間信仰的內容，尋求國家、禮制與民間信仰三者之間的平衡而已。蒲慕州指出官方宗教的目的在追求國家社會的福祉，而民間信仰多辦為了民眾自身一己的利益，除此之外，其信仰既分享相同的宇宙觀，而崇拜者與崇拜對象也是重疊的，換言之二者只有應用上的區別，而非信仰本身的差異。³⁴⁸這解釋了為何官府不限制民間神祠的過度發展，禁絕淫祀為何顯得如此困難，原因在於整個文吏群體事實上都沈浸在這些民間神祠的信仰之中，有識之長吏即使能窺見淫祀對國家所造成的傷害，亦難以與結合文吏群體的民間信仰信徒對抗。

漢代的法治往往與儒家之教化相輔相成，透過儒生與文吏兩種文化身份的結合，朝廷方能達到統治的目的，此為本文前兩章所強調。民間祭祀之過度，早有士人提出批判，如西漢《鹽鐵論》中賢良文學曰：

今世俗飾偽行詐，為民巫祝，以取釐謝，堅頷健舌，或以成業致富，故憚事之人，釋本相學。是以街巷有巫，閭里有祝。³⁴⁹

³⁴⁶ 蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 31。

³⁴⁷ 《後漢書》志第 7〈祭祀上〉

³⁴⁸ 蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 32、136-139。

³⁴⁹ 〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局 1992.07），卷 6〈散不足〉，頁 352。



又如東漢之王符論曰：

《詩》刺「不績其麻，女也婆娑」，今多不脩中饋，「休其蠶織」，而起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，熒惑百姓，婦女羸弱疾病之家，懷憂憤憤，皆易恐懼，至使犇走便時，去離正宅，……或棄醫藥，更往事神，故至於死亡，不自知為巫所欺誤，乃反恨事巫之晚，此熒惑細民之甚者也。³⁵⁰

漢代士人對巫祝之濫並非全無知覺，尤其集中批判信仰活動對百姓物質生活的影響，不論是西漢的賢良文學還是東漢的王符都是如此。事實上，這種批判方式所檢討的並非信仰本身，而是信仰外圍的東西，不能說這些言論對於淫祀毫無約束效果，但士人既然無能力也無意願直指信仰的根源——也就是龐大的鬼神世界以及天人相應的宇宙觀——其批判的力量便難以撼動巫祝、神祠對漢代社會的影響力。

蒲慕州論漢代知識份子在民間信仰中的角色，將漢代士人分為三大類，分別是批評者、改革者以及參與者，³⁵¹批評者的力量既弱，而改革往往屬特例而非常態，如此一來參與者的地位便格外顯得重要。從漢代文化的運作模式來看，真正能約束民間信仰的，或許是參與者而非批評者或改革者。本文第四章曾經解析過儒學如何透過士人的鄉里生活而持續擴張，當儒家的基本觀念已經成為所有士人的共同文化背景時，參與民間信仰的士人便能在鄉里中潛移默化信仰活動的不良影響，如著名的隱士嚴君平：

（嚴）君平卜筮於成都市，以為「卜筮者賤業，而可以惠眾人。有邪惡非正之問，則依蓍龜為言利害。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善，從吾言者，已過半矣。」裁日閱數人，得百錢足自養，則閉肆下簾而授老子。³⁵²

嚴君平於成都市中以卜筮言孝順忠善，可作為士人透過方術信仰教化百姓的一典型代表。蒲慕州將重點放在民間信仰上，因此強調「民間文化及宗教的

³⁵⁰ 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》（臺北：鼎文書局 1979.11），〈浮侈〉，頁 204-207。

³⁵¹ 蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 235-261。

³⁵² 《漢書》卷 72〈王貢兩龔鮑傳〉

力量能夠以不為人知的方式滲入個人的生活和思想之中。」³⁵³然而若將重點放在教化的角度上，不難發現儒家思想會在士人參與民間信仰的同時，通過信仰而滲入百姓的日常生活裡。士人同時作為批評者與參與者，看似自相矛盾，實際上是一種民間信仰文化與儒家文化的雙向溝通。儒家文化乃強勢文化，我們有理由相信，士人在參與民間祭祀活動時，肯定會透過自身的言論以及行為示範對百姓產生正面影響，進而在民間信仰中產生自我約束的作用。

除了士人鄉里生活所起的教化功能之外，參與民間信仰的文吏由於擁有官府的資源，其示範功能更強，影響力自然更大。如韓延壽為吏，所到之處便「修治學官，春秋鄉社，陳鍾鼓管弦，盛升降揖讓。」直接利用鄉社祭祀活動推行禮制，實踐儒學，移風化俗。在儒學逐漸擴張，郡縣長吏多為儒生的漢代，這種既改革之亦參與之的文吏文化，恐怕才是朝廷管制民間神祠的常態。

漢代民間信仰的過度發展，在東漢末年終於失控形成黃巾之亂，並間接導致了漢朝的滅亡，本文將於第五節談論道教時論之。本節就國家郊祀中的幾個重點以及幾種具代表性的民間信仰舉例說明，論旨著重於探討漢朝官方與民間信仰的關係，全面性的耙梳、研討漢代所有祭祀活動並非本文重點，限於篇幅也不能這樣討論，因此諸如封禪、天官以及民間信仰中的女媧等，雖然也都是漢代文化中相當重要的組成，都只好從略。下一節本文將討論漢代一般百姓日常生活中的方術，並瞭解其與士人、與漢代文化之整體有何關連。

第四節 日常生活中的方術

一、歲時與日禁

歲時與日禁都是時日選擇術，選擇又稱擇吉，亦即對各種日常生活行為進行吉凶判斷，幫助百姓趨吉避凶，是一種源遠流長的方術。如《史記》中有〈日者列傳〉，所謂「日者」，乃為人選擇良日為業的方術士，這種行業至今仍然常見於華人社會。近幾十年來，考古出土了以《日書》為代表的大量時日選擇類資料，反映了戰國秦漢時期此術流行之情況，³⁵⁴王充將《日書》之類的書籍

³⁵³ 蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 251。

³⁵⁴ 劉樂賢將選擇類文獻歸類於《漢書·藝文志》中的五行類，並依《日書》、《刑德》、其他選擇文獻三項整理、介紹目前所見的選擇類出土文獻，參見劉樂賢著：《簡帛數術文獻探論（增訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2012.03），頁 19-30、37-39。另可參見黃儒宣著：《〈日書〉圖像研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2010.01），頁 2-18。劉樂賢所整理較為全面，該書原出版於 2003 年，2012 年之增訂版附有補記，簡略說明了 2003 至 2011 年間

稱之為「時日之書」，《論衡》中可見時日選擇術對漢人日常生活的影響：

世俗既信歲時，而又信日。舉事若病、死、災、患，大則謂之犯觸歲、月，小則謂之不避日禁。歲、月之傳既用，日禁之書亦行。世俗之人，委心信之；辯論之士，亦不能定。是以世人舉事，不考於心而合於日，不參於義而致於時。時日之書，眾多非一，……³⁵⁵

由此可知時日信仰的流程度，不但世俗之人委心信之，即便是辯論之士，對於時日信仰「亦不能定」。從王充的言論來看，時日之書眾多非一，而世俗又同時信仰之，此當為士「不能定」的原因之一。根據王充的記載，當時的時日選擇至少有「歲時」與「日禁」兩部分，這裡先就「歲時」的部分舉例說明當時選擇方術「眾多非一」的情況。

歲星即木星，是真實存在的星體，古天官能以歲星占卜吉凶，如《史記·天官書》所見之歲星方位與所映之人事等等。占星之外，由於木星與地球之運行不能完全合拍，這造成了許多不規律的情況，因此古人又將「歲」與真實星體木星之運行脫鉤，另外虛擬出一規律運行的歲神來，並將此神之運行作為時間與空間之代表（其他星體亦有此現象），而日者之選擇術則大多依這種虛擬的星神來進行吉凶判斷。王充所論之「歲時」應該就「犯觸歲、月」分為「歲」與「月」。「歲」在方術文化中具有多重意義，³⁵⁶《淮南子·天文》中有所謂的太歲、小歲：

斗杓為小歲，正月建寅，月從左行十二辰。咸池為太歲，二月建卯，月從右行四仲，終而復始。太歲迎者辱，背者強，左者衰，右者昌，小歲東南則生，西北則殺，不可迎也，而可背也，不可左也，而可右也，其此之謂也。大時者，咸池也。小時者，月建也。天維建元，常以寅始起，右徙一歲而移，十二歲而大周天，終而復始。³⁵⁷

小歲即小時、月建，以正月寅位為始，左行（順時針）運行「十二辰」，也就是地支所代表的十二方位，一年繞行一周，此為斗杓之所指，屬實際天體之

新發表與新發現之選擇類文獻概況。黃儒宣書晚出，因此對出土《日書》的整理較新且全面，不過僅止於《日書》而不及其他選擇類文獻，可與劉樂賢之著作參看。

³⁵⁵ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷24〈譏日〉，頁989。

³⁵⁶ 參見胡文輝著：〈釋「歲」〉，載於氏著：《中國早期方術與文獻叢考》（廣州：中山大學出版社，2000.11），頁88-134。

³⁵⁷ 〔西漢〕劉安等編著；〔東漢〕高誘注；何寧集釋：《淮南子集釋》，卷4〈天文訓〉，頁219-220。品鍵按：《淮南子集釋》原文「歲」作異體字「歲」，此處皆改為通行字以便閱讀。

運行，而冠之以小歲之名。而太歲則為大時、咸池，以二月卯位為始，右行（逆時針）運行四仲之辰，也就是卯、子、酉、午，一年可繞行三周。大時、小時之外，又有以寅始，十二歲而大周天的「歲」，此為天體歲星（亦稱太歲）之運行規律。作為大時的太歲，其運行與歲星十二年大約運行一周有顯著的不同，是一種為了規律化時間進行並依此判斷吉凶所虛擬的星神，人的作息必須考慮到太歲與小歲的運行，其原則大抵是可背而不可迎，生、殺、昌、衰等皆在其中。

王充所論之「歲時」當為大時、小時所依據的太歲、小歲，而非歲星；小歲即月建，一月運行一辰，因此歲時之太歲、小歲又可稱之為歲、月，也就是王充所謂的「觸犯歲、月」。雖然太歲與小歲的運行規則不同，但忌諱卻是並行的，1973年湖南長沙馬王堆三號漢墓出土了大批醫學帛書，其中《胎產書》中繪有一幅〈禹藏埋胞圖〉，此圖的說明被置於《雜療方》中，明確指出避大時與小時的禁忌：

【●】禹臧（藏）狸（埋）包（胞）圖法：狸（埋）包（胞），避小時、大時所在，以產月，視數多者狸（埋）包（胞）□。³⁵⁸

「埋胞」即埋藏胎兒之胞衣，此為藉由掩埋新生兒的胞衣來祈求小兒長壽的方術，因傳說此圖為大禹所製而稱之為〈禹藏埋胞圖〉（圖二十四）³⁵⁹。此圖之解讀當從兩個部分著手：整體的部分為月建，由十二個格子圍繞成四方形，每個格子代表一個月份，由正月起始，順時鐘繞行一圈，表示一年十二個月，如圖二十五之左。代表每個月的格子中，又各自有一「二繩四勾」³⁶⁰之方位圖示，如圖二十五之右。

³⁵⁸ 周一謀、蕭佐桃主編：《馬王堆醫書考注》（天津：天津科學技術出版社，1988.07），頁 326-327。

³⁵⁹ 此為復原圖，見周一謀、蕭佐桃主編：《馬王堆醫書考注》，頁 347。圖有注云：「二月未位帛書原為卅，按數與死位排列規律，當為廿。」帛書原圖見馬王堆漢墓帛書整理小組編：《馬王堆漢墓帛書（肆）》（北京：文物出版社，1985），頁 83-84；又頁 134 有整理小組之初步復原圖。

³⁶⁰ 〔西漢〕劉安等編著；〔東漢〕高誘注；何寧集釋：《淮南子集釋》，卷 4〈天文訓〉：「子午、卯酉為二繩，丑寅、辰巳、未申、戌亥為四鉤。」頁 207。

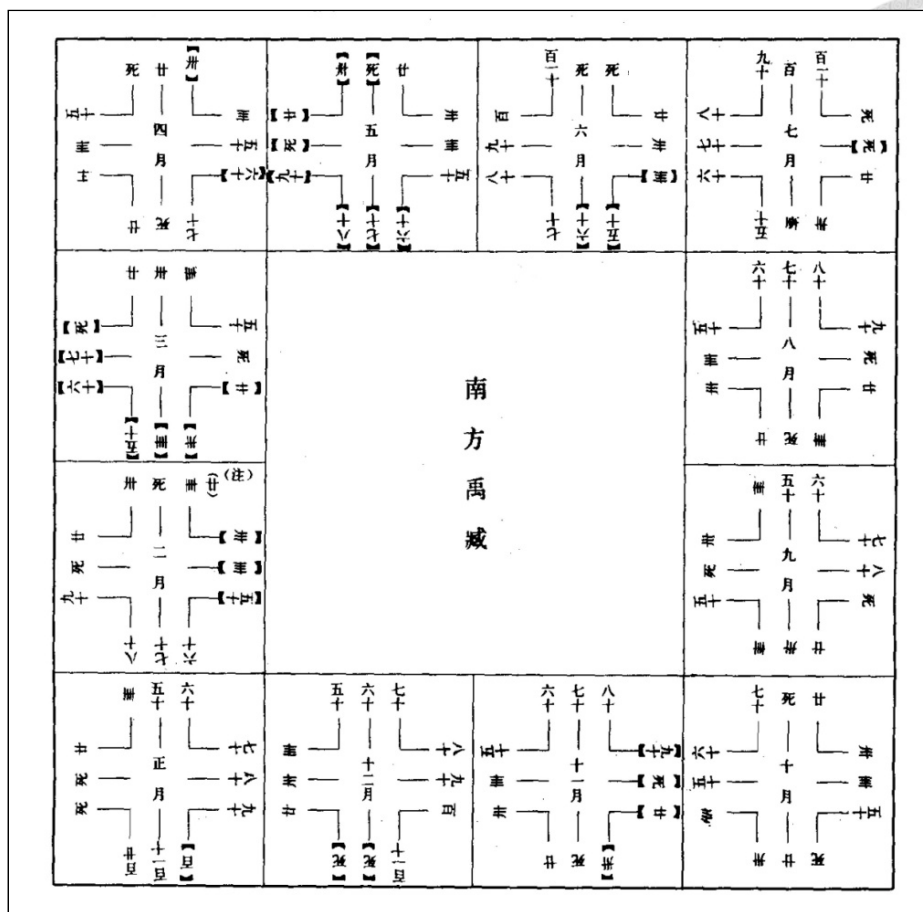


圖 二十四：馬王堆帛書禹藏埋胞圖復原圖。

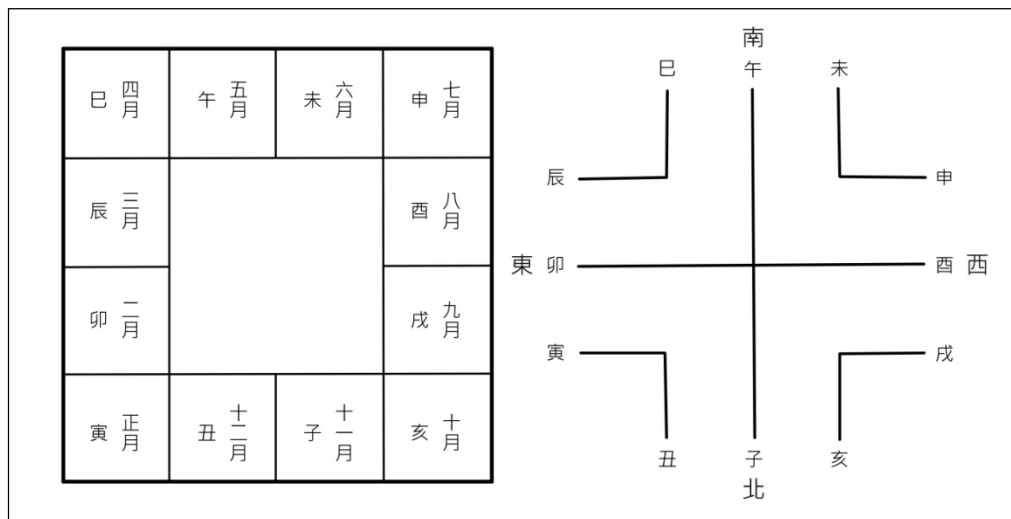


圖 二十五：月建（左）與二繩四勾方位（右）圖。

〈禹藏埋胞圖〉依方位標誌出每個月方位吉凶的變化，先看「小時—小歲」，小歲所在，亦即斗杓所指之處，則為「死」位，因此由正月建寅開始，依時序可見各月之月建皆為「死」位，以正月為例，其月建寅，則格中二繩四勾

所見的寅位便為「死」，下個月二月建卯，則「死」移至卯位。這個部分符合《淮南子·天文》所言「正月建寅，月從左行十二辰」的記載。然而〈禹藏埋胞圖〉每個月份都有兩個死位，另一個「死」行走「四仲」，也就是二繩兩端的部分，如正月的另一個「死」居於卯，而二月的另一個「死」則居午。若從正月建卯算起，可見其順序是卯、午、酉、子繞行，一年可繞行三周。根據同墓出土〈禹藏埋胞圖法〉的說明，另一個死位肯定就是「大時」，也就是《淮南子·天文》中的「咸池一太歲」。然而〈禹藏埋胞圖〉中太歲之運行顯然與《淮南子·天文》有所差異：〈天文〉云太歲二月建卯，而〈禹藏埋胞圖〉中的太歲則以正月建卯；又〈天文〉云太歲月從右行四仲，但是〈禹藏埋胞圖〉則是月從左行四仲。

〈禹藏埋胞圖〉之大時月從左行並非孤例，睡虎地出土秦簡《日書》甲種中有〈歲〉篇：

刑夷、八月、獻馬，歲在東方，以北大羊（祥），東旦亡，南遇英（殃），西數反其鄉（向）。

夏夷、九月、中夕，歲在南方，以東大羊（祥），南旦亡，西遇英（殃），北數反其鄉（向）。

紡月、十月、屈夕，歲在西方，以南大羊（祥），西旦亡，北遇英（殃），東數反其鄉（向）。

七月、爨月、援夕，歲在北方，以西大羊（祥），北旦亡，東遇英（殃），南數反其鄉（向）。³⁶¹

此篇以楚月記載「歲」的方位以及出行之吉凶，根據同簡所記載的秦楚月名對照表，³⁶²以秦月將此篇整理為表格如表八³⁶³：

³⁶¹ 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 99-100。

³⁶² 〈歲〉篇書寫於 64 至 67 號四支簡的第壹欄，同四簡第貳欄至第肆欄書寫有：「十月楚冬夕，日六夕十。十一月楚屈夕，日五夕十一。十二月楚援夕，日六夕十。正月楚刑夷，日七夕九。二月楚夏尿，日八夕八。三月楚紡月，日九夕七。四月楚七月，日十夕六。五月楚八月，日十一夕五。六月楚九月，日十夕六。七月楚十月，日九夕七。八月楚爨月，日八夕八。九月楚廬（獻）馬，日七夕九。」此段文字大多被視為〈歲〉篇的一部份，胡文輝則認為當單獨〈日夕表〉篇。見胡文輝著：《釋「歲」》，頁 88-89。

撇開日夕的部分不管，可將秦楚月名整理如下表：

秦月	十月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月
楚月	冬夕	屈夕	援夕	刑夷	夏尿	紡月	七月	八月	九月	十月	爨月	廬馬

簡文欄位圖版見睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 94。釋文引文則見劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 100。

³⁶³ 見劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 102。

月份	歲	東	南	西	北
正、五、九	東方	旦亡	遇殃	數反其鄉	大祥
二、六、十	南方	大祥	旦亡	遇殃	數反其鄉
三、七、十一	西方	數反其鄉	大祥	旦亡	遇殃
四、八、十二	北方	遇殃	數反其鄉	大祥	旦亡

表 八：秦月〈歲〉篇整理表。

〈歲〉篇所記載的「歲」顯然與〈禹藏埋胞圖〉中的「大時」相同，其運行都是東、南、西、北，依順時針方向月從左行，亦以正月建卯（東）。除了歲所在的方位之外，〈歲〉篇另外記載了四個方位的吉凶，可與〈天文〉云太歲：「迎者辱，背者強，左者衰，右者昌」映證。胡文輝曰「迎」即「向」，為神煞所在之方位，「背」則為背對神煞之位、「左」、「右」則分居神煞之兩側。以〈歲〉篇之正、五、九月為例，歲在東方，故東為「迎者辱」而「旦亡」，與〈禹藏埋胞圖〉之「死」位相同；西為「背者強」而「數反其鄉」，³⁶⁴南為「左者衰」而「遇殃」；北為「右者昌」而「大祥」。

以太歲左行為原則的吉凶判斷方式在《日書》中不止一篇，如〈遷徙〉篇³⁶⁵與〈嫁子刑〉篇³⁶⁶所記載的出行、方位選擇皆如此。然而這不代表〈天文〉所見的太歲右行便是錯誤的，從目前所見的出土文獻來看，西漢以前這種虛擬太歲的繞行並未固定，左行右行皆有之。湖北隨州孔家坡西漢墓葬所出土的《日書》中，有〈時〉篇與〈徙〉篇，二篇大致書寫於同一批簡的不同欄位上，引此二篇簡文如下：

時：

正月，小時居寅，大時居卯，不可東徙。

二月，小時居卯，大時居子，不可北徙。

三月，小時居辰，大時居酉，不可東〈西〉徙。

四月，小時、大時並居南方，不可南徙。

五月，小時居午，大時居卯，不可東、南徙。……³⁶⁷

徙：

夏六月，咸池以辛酉徙西方。居四旬五日以丙午徙南方。居九日以乙卯

³⁶⁴ 胡文輝認為「數反其鄉」之意為出行之人能返回家鄉，為吉兆。見胡文輝著：〈釋「歲」〉，頁 126，注 24。

³⁶⁵ 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 86-91。

³⁶⁶ 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 384-387。

³⁶⁷ 湖北省文物考古研究所隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京：文物出版社，2006.06），頁 141。五月以下簡文殘斷，故不錄。

徙東方。居五旬七日以壬子徙北方。居九日，有（又）以[辛].....大時
右行間二，小時左行毋數，正月建寅左行。建所當為衝日，卒衝前為飄，
後為敗。是日無可有為也。³⁶⁸

孔家坡漢簡〈時〉篇以小時正月居寅，大時居卯，與〈禹藏埋胞圖〉正月
「死」位相符，而與〈天文〉所言之「太歲二月建卯」不同。然而〈時〉篇之
大時以卯、子、酉、午（即南方）為序繞行，〈徙〉篇云：「大時右行間二」，則
太歲之移動與〈天文〉同為右行，而異於〈禹藏埋胞圖〉所見之左行。此外，
〈徙〉篇之咸池於夏六月以辛酉徙西方，根據〈時〉篇所見，大時六月當居子，
因此六月辛酉乃由子位徙往酉位，以酉為為起點，在四方各自停留了 45、9、
57、9 日，當以 120 日又回歸酉位。這樣的繞行方式與〈天文〉、〈禹藏埋胞圖〉
之行四仲同中有異，相同的是一次終而復始正好是四個月一百二十天，相異的
是每次停留的時間都不相同，很有可能其中還摻雜了不同的方術原理。

戰國秦漢的選擇術往往雜用不同方術原理，分析《日書》之內容因此變得
更加困難，增添了不少理解、校補以及殘簡復原上的難度。同樣以歲之運行為
例，睡虎地秦簡《日書》甲種〈病〉篇云：

甲乙有疾，父母為祟，得之於肉，從東方來，裹以漆器。戊己病，庚有
〔間〕，辛酢，若不〔酢〕，煩居東方，歲在東方，青色死。
丙丁有疾，.....若不酢，煩居南方，歲在南方，赤色死。
戊己有疾，.....若不酢，煩居邦中，歲在西方，黃色死。
庚辛有疾，.....若不酢，煩居西方，歲在西方，白色死。
壬癸有疾，.....若不酢，煩居北方，歲在北方，黑色死。³⁶⁹

劉樂賢疏證解釋第一段云：「甲乙日得病，是由於死去的父母作祟，病是
由從東方來的包裝在漆器裏的肉引起的。戊己日病情加重，到庚日則有好轉，
在辛日則完全好了。如果辛日沒有痊癒，則『煩』和『歲』都在東方，青色人
將要死去。」³⁷⁰餘下從丙丁到壬癸大抵依造同樣的格式書寫，而作祟之鬼怪與
天干日各有不同。此篇顯然是根據五行相剋原則進行疾病吉凶判斷：甲乙為木，
屬東方，因此病從東來；戊己為土，木剋土，疾病能趁勢擴張，故病情加重；
庚辛為金，金剋木，正好克制疾病，因此或好轉或痊癒。此篇加入了鬼祟、煩、
歲等方術原理，「煩」是未知的神煞，暫且不論。「歲」則如前所述，當為繞行

³⁶⁸ 湖北省文物考古研究所隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 141-142。

³⁶⁹ 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 116-122。

³⁷⁰ 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 118。

四仲之虛擬星神，迎者或衰或死。〈病〉篇認為：疾病若不能在剋制病的干日痊癒，可能是因為煩、歲正好居於疾病之方位，將導致相對應膚色的人死亡。³⁷¹

戰國秦漢時期的選擇術雜亂無章，各種不同的方術往往交錯使用，這一方面呈現出百家爭鳴的樣貌，另一方面也表現出選擇術的民間特質。對士人來說，學習並接受多樣化的學術思想，必然多方思索其中原理，並試圖將其融會貫通，百家學術越是發展，其融會的可能性也就越大。民間畏懼鬼神之百姓則不然，道聽途說有某術，寧可信其有，而無暇思索其是否合理，更不可能以身驗之疾病災禍，只能蒐羅各種方術禁忌以求其備而已。流傳於民間的方術文化與戰國以降學術融合之趨勢不同步，選擇術不過是其中之一，各類民間信仰皆是如此，如前述之民間神祠繁多、西漢以前的國家郊祀制度欠缺體系皆是顯例。

這裡所耙梳的各種「歲、月」之傳，大抵而言太歲、小歲所居之處皆為凶，為各種版本之選擇術共通的部分，除此之外，不論是運行的方向、起始的時間還是其他相關原則，則多有相異之處。劉樂賢藉由整理並分析簡牘帛書的出土地點，推測太歲左行可能是楚地的說法，而右行則可能是秦地的說法，³⁷²此說雖然不能完全解決諸般矛盾，卻是：「齊、楚、秦、趙為日者，各有俗所用。」³⁷³的最佳註解。

《日書》的內容大多數與基層百姓的日常生活息息相關，這裡不能一一舉例。1986年由林劍鳴所主持的「日書研讀班」認為睡虎地秦墓所出土《日書》的正文可以分為兩組，第一組為「總綱」，包含除、稷辰等七篇，以各種天象與人事的關係為主，第二組則為「行事吉凶」，包含了土建築、出門歸家、娶嫁生育、六畜飼養、日常生活、疾病災異及其他具體行事的吉凶等等。日書研讀班並認為，第二組「行事吉凶」實際上是對第一組「總綱」的解釋，³⁷⁴此說對於《日書》各篇的獨立性顯然欠缺掌握，因此受到了劉樂賢的批評。³⁷⁵撇開「總綱」不談，從「行事吉凶」中的分類名稱便不難得知，《日書》所記載的內容皆為百姓日常生活的重要組成，具有十分明顯的民間性，不少學者都同意：《日書》的使用者當為中下階層無疑。³⁷⁶

³⁷¹ 胡文輝認為〈病〉篇所見的「歲在某方」當與天干所值之月相配，也就是歲一至三月在東方，四至六月於南方，七至九月在西方，十至十二月在北方。見胡文輝著：〈釋「歲」〉，頁92-95。品鍵按：雖然歲之運行頗多歧出，然而此處之天干指的是「日」而非「月」，又五行與四方結合另有淵源，不能全歸之於歲，胡氏之推論略顯牽強。

³⁷² 劉樂賢著：〈釋「歲」補說〉、〈楚秦選擇術的異同及影響——以出土文獻為中心〉，二文同載於劉樂賢著：《戰國秦漢簡帛叢考》（北京：文物出版社，2010.11），頁126-127，221-229。

³⁷³ 《史記》卷130〈太史公自序〉

³⁷⁴ 《日書》研讀班著：〈日書：秦國社會的一面鏡子〉，《文博》1986年第五期，頁11-13。

³⁷⁵ 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁415-418。

³⁷⁶ 諸多學者皆不反對此論，可以蒲慕州為代表，參見蒲慕州著：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第62本第4分，1993.04。品鍵按：蒲文申論《日書》不能作為「秦文化」的代表，甚至不能說是秦人中下階層的文化，而是當時中國社會中下階層共

然而這些行事吉凶的選擇與占卜，是否專屬於民間，而不通行於以菁英士人為主的上層社會呢？這個問題的答案應該是否定的。《日書》的使用者雖然以市井小民為主，但其中也記載了文吏所用的選擇術，如隨州孔家坡漢簡《日書》中有〈入官〉篇，便指示如何選擇為官上任之時間，節錄如下：

入官：入官，寅、巳、子、丑，吉。申，不計徙。亥，易去。戌，行。
卯，凶。午、辰、未，辱。酉，有罪。入官毋以十月戊午，十一月亥，
巳、十二月子……³⁷⁷入月四日、七日、十六日、十八日、廿六日，不
可入官，不死，必瘠（癯）。
戊子、庚子，不可入官，辰，不可為嗇夫，必以獄（獄）事免。³⁷⁸

此篇可以分為幾個部分，第一個部分原則性的提出十二地支日入官之吉凶，寅、巳、子、丑四日入官為吉；申日入官，在上計來臨之前就會遷徙；亥日入官，則可能因傷害而離去；³⁷⁹戌日入官則有出行；卯日入官為凶；午、辰、未三日入官有辱；酉日入官則有罪。緊接著第二部分述各個月份不當入官的日子，當時仍以十月為歲首，故由十月記起；分述完十二個月份之後，又論每個月入月之後的四、七、十六、十八、廿六日皆不可入官，否則不死必癯；。第三個部分特別強調戊子與庚子兩日不可入官，以及辰日不可為嗇夫，否則必以獄事而免。

〈入官〉亦見於睡虎地秦簡《日書》甲、乙種中，內容頗有差異，整體來說隨州孔家坡漢簡《日書》所見較為豐富，可能與其晚出有關。在中央集權的王朝底下，官吏為平民百姓羨慕並追求的目標，因此出仕為官乃大事，必然要擇吉日上任，〈入官〉篇成篇緣由於此。從相關的記載來看，〈入官〉篇雖收入於用於中下階層的《日書》之中，但官吏擇日上任是不止於中下階層的，相反的，越是高階的官吏，對於吉日的選擇便更為慎重，已經變成「禮儀」的重要部分之一。如漢王拜韓信為大將，本欲輕慢的召韓信來，而蕭何力主當進行正式的任命禮儀以示尊重，曰：「王必欲拜之，擇良日，齋戒，設壇場，具禮，乃

同文化的一部份。蒲說由「同處」著手，頗有見地。方術文化在很多部分明顯表現出共通點，如天人感應、陰陽五行等等，不過不能因此忽略「同中有異」的部分，除了劉樂賢所指出的區域差異之外，各種數術原理也未必有體系可循。所謂的「共同文化」，實際上也包含了這種不相統一的狀態。

³⁷⁷ 原簡十二月後半段與一月皆殘，二月至九月的部分本文略而不引。

³⁷⁸ 湖北省文物考古研究所隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 153-154。

³⁷⁹ 整理小組注曰：「易，疑讀為傷」。陳炫璋引睡虎地秦簡《日書》乙種認為「易」即「傷」，可讀為「邊」，邊，過也，邊去疑指有過錯而去職，亦可從。見陳炫璋著：《孔家坡漢簡日書研究》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2007.07），頁 107。

可耳。」³⁸⁰其中擇良日顯然是率先必須進行的重要事項之一。又如武帝時，丞相莊青翟等人上書請封諸子為王：「臣請令史官擇吉日，具禮儀上，御史奏輿地圖，他皆如前故事。」³⁸¹其中「擇日」與「具禮」同樣具有重要地位。皆可見入官擇日乃整體中國文化的一部份，拜將、封王皆有擇良日的信仰，非止於中下階層而已。

除了入官之外，《日書》中更有生動呈現文吏文化者，如睡虎地秦簡《日書》之〈吏〉篇，節錄部分如下：

吏：子，朝見，有告，聽。晏見，有告，不聽。晝見，有美言。日昃見，令復見之。夕見，有美言。

丑，朝見，有奴（怒）。晏見，有美言。晝見，禺（遇）奴（怒）。日昃見，有告，聽。夕見，有惡言。

寅，朝見，有奴（怒）。晏見，說（悅）。晝見，不得，復。日昃見，不言，得。夕見，有告，聽。³⁸²

此為官吏求見長官之時日選擇，以十二地支記日法為主，詳細說明每日不同時間求見長官會有什麼結果。如子日這天要見長官，「朝」這個時間求見並報告事項，長官會聽；若「晏」時求見，則不聽報告；「晝」時求見會獲得讚美，「日昃」時求見，會命令屬下再來見一次，「夕」時求見則同樣會獲得讚美。寅日以下的諸日本文不煩引錄，整理〈吏〉篇所見的長官反應可見：聽、不聽、有美言、令復見之、有怒、遇怒、有惡言、悅、見不得復、見不言得、喜、請命許、不悅、有後言、不怡、百事不成、造許、得語...等等。睡虎地秦簡所見的〈吏〉篇缺未、酉二日，³⁸³而卯日朝見有「喜」與「請命許」兩個結果，因此總計有 51 種狀況，統計如下表：

³⁸⁰ 《史記》卷 92〈淮陰侯列傳〉

³⁸¹ 《史記》卷 60〈三王世家〉

³⁸² 劉樂賢著：《睡虎地秦簡日書研究》，頁 199。

³⁸³ 天水放馬灘秦簡《日書》甲、乙種各有一篇與此篇相當類似的文字，可得十二日齊全之求見選擇，參見甘肅文物考古研究所編：《天水放馬灘秦簡》（北京：中華書局，2009.08），頁 85-86、88-89。

分類	求見狀況	統計	
吉	有告聽	8	26
	請命許	7	
	悅、喜	4	
	有美言	3	
	造許	2	
	得語	2	
不吉	有怒、遇怒、不悅、不怡	10	17
	有告不聽	3	
	有惡言	3	
	百事不成	1	
特殊狀況 ³⁸⁴	令復見之	3	8
	有後言	3	
	不得復	1	
	不言得	1	
總計		51	

表 九：睡虎地秦簡日書甲種〈吏〉篇狀況統計表。

本文將所有狀況分為吉、不吉與特殊狀況三種。從統計表可以得知，除了有告是否得聽、請命是否得許之外，長官的情緒也是屬下相當在意的重點，尤其是負面情緒如有怒、遇怒、不悅、不怡等等，若再加上喜、悅以及有美言、有惡言等，長官的情緒反應毫無疑問的在〈吏〉篇中佔了很大的比例。律令法規乃公告天下使吏民皆知的準繩，若屬下與長官的關係全然依律令而建立，在無隱密的情況下，按理說是無須求助選擇術的。然而長官的情緒不可能如律令一般公開透明，對屬下來說不免有天威難測之感，因此〈吏〉篇就表現出在文書往來之外，秦時文吏公務生活的另一層面。屬下求見長官戰戰兢兢，猶如一般百姓之畏懼天地鬼神，乃求助於選擇之術；而其吉凶與否，不在於報告事項是否有利於國家社稷，是否有除害興利之效，而在於其告是否得聽、長官是否心情愉悅、是否需要反覆求見等等。文吏本是為了執行律令，維持統治而存在，如同本文第四章所討論過的：「吏道」當以務公為要，然而〈吏〉篇卻顯現出文吏「為己」的一面。

「為己」不能視為「營私」，人有對於未知事物的恐懼與徬徨，因此需要信仰或某種理念來解決這方面的問題，此為心靈層面的需求。從文化根源來看，

³⁸⁴ 難以分辨吉或不吉者，可能要觀處理何種公務才知道是否吉利。

文史文化來自於法家思想，而法家思想對於人心靈的需求是忽略，甚至是鄙視的，因此文史群體欲追求心靈之滿足，則必然要尋覓於法家思想之外，基層文史與庶民百姓共享類似的歲時日禁與鬼神信仰，自然在情理之中。除了本節所舉例說明之雲夢睡虎地秦簡與隨州孔家坡漢簡之外，前文所談論過的銀雀山漢簡〈三十時〉中有「為嗇夫」的相關時令禁忌，可視為與〈入官〉篇類似的歲時日禁，只不過抄錄於不同性質的文獻之中罷了。

《日書》多有出自秦漢文史墓葬中者，如睡虎地秦墓之墓主「喜」便是一基層文史；又如周家臺三〇號秦墓亦出土《日書》，發掘報告指出此墓之墓主生前是一位負責賦稅收繳工作的小吏，其官秩應該略低於睡虎地秦墓之縣令史；³⁸⁵隨州孔家坡出土《日書》八號漢墓，其墓主據推測可能是「庫嗇夫」，即秦漢時期縣級屬下管理物資及製造的小吏；³⁸⁶又如阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓出土了多種文獻，包含了《詩經》、《周易》以及各種數術文獻，其中亦包含了《日書》殘簡，此墓墓主的官秩遠比前述小吏要來得更高，³⁸⁷胡平生指出：墓中出土《日書》涉及的事項和人物有產子、嗇夫升遷、大將、徙家、得地、娶婦……等等，³⁸⁸可見雖然等級較高，但是同樣閱讀文史與庶民共同使用的選擇文獻。除了文史之外，儒生亦接觸《日書》，甘肅武威磨嘴子六號漢墓出土漢簡中包含了《儀禮》與日忌雜占，便是一例。

文史與庶民百姓畢竟有身份上的不同，因此《日書》對文史而言，除了是「使用者」之外，更是「保管者」。從官府的角度來看，文史熟讀《日書》實為官府的統治手段之一，一方面幫助文史瞭解風俗民情，使官府避免觸犯民間禁忌，順利推行各種政策；另一方面也藉著收藏、解讀《日書》，使文史除了政治身份之外，還身兼百姓之方術諮詢者與指導者。《史記·日者列傳》中，褚先生補記了一則故事：

臣為郎時，與太卜待詔為郎者同署，言曰：「孝武帝時，聚會占家問之，某日可取婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰不吉，叢辰家曰大凶，歷家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：『避諸死忌，以五行為主。』」人取於五行者也。³⁸⁹

³⁸⁵ 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館編：《關沮秦漢墓簡牘》（北京：中華書局，2000），頁184-185。

³⁸⁶ 湖北省文物考古研究所隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁34-35。

³⁸⁷ 安徽省文物工作隊、阜陽市博物館、阜陽縣文化局著：〈阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報〉，《文物》1978年第8期，頁17-18。

³⁸⁸ 胡平生著：〈阜陽雙古堆漢簡數術書簡論〉，載於中國文物研究所編：《出土文獻研究·第四輯》（北京：中華書局，1998），頁12。

³⁸⁹ 《史記》卷127〈日者列傳〉

武帝時五行家、堪輿家、建除家、叢辰家、歷家、天人家、太一家等日者齊聚一堂討論「某日可娶婦乎」，嫁娶乃日常生活之擇日，而諸家之選擇歧見難平，辯訟不決，因此最後請天子出面裁決。可見以天子為代表的文史文化在方術文化中也有一定程度的地位，武帝裁決諸家辯訟之事，可能也會發生於各級官府之中，由郡縣長吏裁決不同日者之間的爭議云云。

《日書》等選擇文獻的使用者貌似為中下階層，其記載的內容包含了低級文史的公務生活，但是其「保管者」卻包含了小吏、儒生以及汝陰侯這等貴族，那麼是否代表《日書》的接受者可以依社會階層由上而下分為「保管者」—

「保管者兼使用者」—「使用者」三層呢？如前所述，中間階層包含文史、父老等，作為的「保管者兼使用者」身份大抵沒有異議；最下層的百姓是否能勝任「保管者」的身份，得視其學識程度而定，上一章曾經討論過漢代勞役所帶來的教育功能，這些擁有識字能力的百姓也許在適合的情況下可以躍升為「保管者兼使用者」；³⁹⁰這個分層的關鍵在於：最上層的「保管者」是否也是「使用者」？若《日書》等選擇文獻能通行各階層，菁英士人與統治者都在不同程度上信任並遵循著各種歲時日禁，那麼王充所謂「既信歲時，而又信日」的「世俗」，就不能輕易的被歸類於中下階層，而是一種當代普遍接受的文化。

從傳世文獻來看，選擇術絕非中下階層的專利，前述之韓信拜大將、武帝封諸子，皆擇日行禮入官，已經證明了入官選擇是不分階級的。文史之外，儒家亦重視擇日，《禮記·曲禮上》

外事以剛日，內事以柔日。凡卜筮日，旬之外曰「遠某日」，旬之內曰「近某日」。喪事先遠日，吉事先近日。……卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也。³⁹¹

所謂剛日即陽日，奇數為陽，甲、丙、戊、庚、壬五奇為剛日，反之乙、丁、己、辛、癸五偶為柔日。剛日、柔日之外，又有遠日、近日，一句十日，旬外之日為遠日，旬內之日則為近日。《禮記》明白表示外事、內事、喪事、吉事各有其擇日之原則，其中尤其以剛日、柔日特別具有方術色彩。儒家本信卜筮，《禮記》既強調聖王以卜筮「使民信時日、敬鬼神」，則歲時日禁等選擇術亦當為儒生所信仰。

³⁹⁰ 蒲慕州認為民間信仰的流傳，其條件當為當時社會中，有具有相當的文字能力的人投入其中；王子今則對漢代社會的識字率抱持著樂觀的態度，則文史與儒生之外，民間對於《日書》之「保管者兼使用者」的群體可能比想像的要多。參見蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 227-235。王子今著：419-423

³⁹¹ 《禮記》卷 3〈曲禮上〉。

儒生、文吏既然都認同選擇術，那麼在獨尊儒術之後出現的「士人政府」，自然也會擇吉行事。如光武帝擊敗赤眉軍後詔曰：「斯皆祖宗之靈，士人之力，朕曷足以享斯哉！其擇吉日祠高廟。」³⁹²祖先崇拜乃古代信仰的重要部分，而帝王之祖先崇拜，除了信仰之外，更具有慎終追遠的孝道意義與彰顯正統的政治意義，「祠高廟」乃國之大事，其「擇吉日」與韓信拜大將一樣，都是為了表示慎重。

顯然歲時選擇非止於「世俗」而已，上自天子，下至庶民，飽讀經書之士與不識一丁之民，視其生活所遇何事，都有相對應的擇日原則。從這個角度言之，基層文吏由於與百姓直接接觸，故其所使用、所保管的《日書》包含了百姓與文吏的日常生活，可想見上層社會亦當有一指導如何擇日祠高廟、拜大將、封王侯的選擇文獻。《後漢書·百官志》言太史令之執掌為：「掌天時、星曆。凡歲將終，奏新年曆。凡國祭祀、喪、娶之事，掌奏良日及時節禁忌。」³⁹³則太史令無疑乃帝王家之日者。成帝時劉向主持校讎群書，而太史令尹咸校數術，則《漢書·藝文志》所見〈數術略〉諸書，必然有帝王家所用之《日書》。

事實上，本章第二節所討論過的時令，即可視為帝王家歲時選擇術的一部份。諸如某月或某幾日必須居住於哪裡，應該穿何服飾，作何施政，用何數字，皆有規定，若違反規定則有災禍。比較一下以〈月令〉為代表的時令信仰與以《日書》為代表的歲時日禁，可發現時令信仰的原則與本文此處所介紹的《日書》等選擇文獻一樣，皆深受天人感應宇宙觀的影響，也多依陰陽、五行之理論作為選擇的依據。差別在於：四時月令或其他時令系統往往有一貫穿全年的理論脈絡，或者依四季遞擅，或者因五行運轉，將一年之中的每一日都分配妥當，然後再將各種天相、人事依附於架構之中；而《日書》等選擇文獻則雜取諸家，其中或許有脈絡清晰如時令般的篇章，卻未見有架構如時令如此完整，牽涉如此廣泛，篇幅如此龐大的。

稍加整理一下不難發現其中的差別在哪裡，其一：〈月令〉等文獻乃戰國游士前仆後繼，歷經數百年深思熟慮後的結果，其內容不僅止於鬼神禁忌而已，還包含了對天地法則的觀察及理解，因此其中包含了不少經得起檢驗的內容，如物候等。而《日書》等選擇術流傳於庶民百姓之間，一般百姓無能力追求理論之充實與架構之完整，所謂「不考於心而合於日，不參於義而致於時」，但求能快速、方便得知吉凶。因此《日書》中雖不乏有源遠流長而原理繁複的，但大多數的內容都以「速查表」的形式呈現，如「禹須臾」之類。其二，士人之作〈月令〉，乃為天下國家之和諧富足而歸納整理，因此其牽涉之廣泛，乃為了

³⁹² 《後漢書》卷1上〈光武帝紀〉。

³⁹³ 《後漢書》志第25〈百官二〉

適應天下國家之大，更不得不以抽象原則歸納日常之所需，以避免人事紛雜破壞了整體性。《日書》之編纂則不然，百姓需要什麼，祈求什麼，便抄錄什麼，無須顧慮國家之整體福祉。長期發展下來，《日書》編纂欠缺士人之用心，故紛雜依舊，但是實用性卻一日不減；而〈月令〉等文獻則理論日益完整，統一性日益明顯，而其所記也日益脫離真實日常之用。

由中央到地方，隨著政治權力與主事者學識程度逐級衰減，時令的適用範圍便會逐漸縮小，菁英士人為天下國家所設計的時令也會逐步被民間的歲時日禁取代，因此便會有如銀雀山漢簡〈三十時〉之文獻，其內容既包含了理論性甚強的三十時時令，亦包含了各種文史與庶民百姓之歲時選擇。那麼《日書》等選擇文獻的適用範圍是否也由地方到中央，隨著社會階層學識的增加而適用性減少呢？如前所述，選擇方術是不分階層共通的，上層社會若有擇吉的需要，恐怕也會求助於《日書》之類的文獻，或許在編纂上收入了更多理論，如馬王堆帛書〈禹藏埋胞圖〉之附有說明「避小時、大時所在」的原理等等云云。

從這角度言之，前述關於《日書》之「保管者」—「保管者兼使用者」—「使用者」三層分類，實無真正的「保管者」一層，包含天子以及菁英士人所組成的上層社會，在不同程度上也接受並使用著不同版本的《日書》。本文並不是要消解出土《日書》的民間性，也並非企圖證明《日書》不屬於中下階層，所要強調的是：相對於學術思想或等級嚴密的文史文化，《日書》所代表的選擇方術，在社會階層分層上顯得相對薄弱。漢代上下階層交流頻繁，更具實用性的歲時日禁能通貫整體，乃至於影響較具上層色彩的〈月令〉或〈三十時〉等時令文獻，這或許亦可解釋居延漢簡所見之元康五年詔書，其頒佈的時令為何與《禮記·月令》有許多不同。戰國游士所經營的理論性時令難以下傳，而百姓所用之實用日禁則輕易的上達，與儒學、吏事之由上而下正好相反，形成了一種雙向的文化交流。

雖然歲時日禁的影響力極大，但依舊不能忽略士人對方術的影響。在獨尊儒術之前，有《淮南子》之成書與流傳，獨尊儒術之後，亦不乏有時令、天官、易卦、讖緯等文獻。當菁英士人整理、加工方術文化，並漸次出現一種具備體系的學術時，這些被整理過的學術文化會循著教化與行政的管道回滲民間。此外，方術文化深刻的影響著政治，而政治亦影響著方術文化。戰國時代齊、楚、秦、趙之日者各有俗所用，彼此之間有很大的差異，然而劉樂賢比對楚、秦兩地之選擇文獻，發現在「建除」、「叢辰」、「咸池」（即太歲）、「十二禽」等方面，最後都是秦系選擇術戰勝了楚系選擇術，與政治上秦國戰勝了楚國結果一致。

³⁹⁴ 《日書》之出土往往來自基層小吏之墳塋，若非這些小吏的書寫與傳抄，百

³⁹⁴ 劉樂賢著：〈楚秦選擇術的異同及影響——以出土文獻為中心〉，頁 225-228。

姓之日常生活不知道還要更添多少歲月之傳、時日之禁。此外，馬王堆長沙國丞相家族墓葬出土之方術帛書，以及武威與《儀禮》同墓出土的日忌簡牘，前者代表高宦，後者代表儒生，其保存具實用性的方術文獻可以做雙重的解讀，一方面代表歲時日禁持續的向文化高層傳播，而文化高層篩選並接受這些方術的同時，另一方面也會因其地位而對基層產生示範以及宣傳的影響。

在獨尊儒術之後，政治力量與學術力量結合，由上而下傳播的儒、法文化與原始的歲時禁忌、鬼神信仰混雜一塊，其中若出現矛盾，作為基層領袖的父老、文吏或士族便可為之裁決，擁有上層社會支持的部分便能脫穎而出。與此同時的，漢代又持續著一股潛移默化的文化力量，天人感應、神仙鬼怪、占卜選擇等等，不斷的變異、新增，影響著當代的學術與政治。這種上下、內外的文化交揉，乃漢代文化的一大特色。

以上《日書》為代表的選擇方術在現代大多被視之為迷信，原因在於這類方術的變數甚多，往往可逃避「校驗」的問題。在漢代的方術文化中，有很大一部份與醫療有關，《漢書·藝文志》中被獨立歸入〈方技略〉，下文將繼續討論之。

二、方技：醫學與巫醫

「方技」亦作「方伎」，在傳世文獻裡有廣義與狹義兩種用法，狹義的說，方技指古代醫藥、養生之類的技術，而廣義來說，方技即方術。³⁹⁵方技的廣義用法如《墨子·迎敵祠》：「收賢大夫及有方技者若工」³⁹⁶此處的「方技者」包含了巫、醫、卜之能望氣者。又如《後漢書·黨錮列傳》：「河內張成善說風角，……成以方伎交通宦官，帝亦頗諳其占。」風角即候風、候氣之說，以風向變化推算吉凶，³⁹⁷張成善以風角為占，並因此「方伎交通宦官」以及皇帝。以上文獻資料所見的「方技」、「方伎」顯然與「方術」一樣，都是一種占卜學問之總稱，不僅止於醫技而已。

不過「方技」大多數時候仍指狹義之醫技，《漢書·藝文志》對於方技有著十分明確的定義：

³⁹⁵ 另可參見陳槃著：〈戰國秦漢間方士考論〉，載於氏著：《古識緯研討及其書錄解題》，頁183-184。

³⁹⁶ 〔東周〕墨翟等著；吳毓江校注《墨子校注》，卷15〈迎敵祠〉，頁895。

³⁹⁷ 「風角」術之簡介可參見李零著〈占卜體系與有關發現〉，載於氏著：《中國方術正考》，第一章，頁39-42。

凡方技三十六家，八百六十八卷。方技者，皆生生之具，王官之一守也。太古有岐伯、俞拊，中世有扁鵲、秦和，蓋論病以及國，原診以知政。漢興有倉公。今其技術淹昧，故論其書，以序方技為四種。³⁹⁸

方技乃「生生之具」，其中「生生」與《老子》之：「生生之厚」、³⁹⁹《易·繫辭上》之：「生生之謂易」⁴⁰⁰一樣，皆為生命運行不息的意思，而〈繫辭〉乃擴大指天地萬物之生生，《老子》則與《漢書·藝文志》之記載方技書一樣，原則上來說指的都是人類的生命。生生之具，就是使人類生命則以運行不息的工具與方法，大致上來說可以包含了治療疾病之醫術、強體健身之養生術，以及「同死生之域」的神仙方術。

《漢書·藝文志》將古代的方技分為太古、中世、漢興三期，並且認為往昔之醫者能「論病以及國，原診以知政」。這種觀念應當與戰國時期的游士風潮有關，可見方技之學不純是民間文化，更是士人遊走於諸國之間論國診政之技藝資本。從這個角度言之，方技之學似乎應該要包含上醫醫國之意義，何以〈方技略〉所序四支皆以明死生，起疾病為要呢？秦火焚滅先秦古籍，醫藥卜筮種樹之書是不燒的，然而醫藥著作若有議論當代政治者，則不免受此災厄。雖然如此，從「漢興」到「今」，也就是《漢書·藝文志》著作流傳的兩漢之際，根據金仕起的考論，西漢文、景以後，醫家不僅依舊活躍於社會的各個領域，也沒有跡象顯示方技受到特定力量的刻意壓抑，西漢中期至兩漢之交，方技知識與醫藥之書的流傳可謂不絕如縷，劉向等人之所以稱其「技術淹昧」，是反映他們對當代「道術缺廢，無所更索」的憂慮與批判。⁴⁰¹

從戰國末年起，「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂」⁴⁰²的思維便是士人對於學術史的一項重要觀察，從這個角度言之，則「論病以及國，原診以知政」者，自有儒、法、陰陽等諸家深入發揮。從後世的角度來看，正因為道術將為天下裂，才使得士人得以專精於特定學術，進而提昇其學術品質。

以這裡所論的方技為例，上古時代巫、醫同有為人治病之職責，而傳說中的神醫往往亦為巫者，如《山海經·大荒西經》：「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。」

³⁹⁸ 《漢書》卷 30〈藝文志〉

³⁹⁹ 〔東周〕老聃撰；朱謙之校釋：《老子校釋》，第 50 章，頁 199-200。

⁴⁰⁰ 《周易》〈繫辭上〉。

⁴⁰¹ 金仕起著：〈生生之具的表與裡：《漢志》方技目錄的現實意涵〉，載於氏著之：《中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析》（臺北：政大出版社，2010.09），頁 185-199。按：「道術缺廢，無所更索」出自〈諸子略序〉

⁴⁰² 〔東周〕莊周等著；王叔岷先生校註：《莊子校註》，〈雜篇〉〈天下〉，頁 1298。

⁴⁰³巫者擁百藥，自然能為人治病，是為巫醫。眾多巫醫之中，尤其以巫彭為有名，《呂氏春秋》言聖人以二十官治天下，其中就包含了「巫彭作醫」⁴⁰⁴；《說文》釋「醫」亦云：「古者巫彭初作醫」⁴⁰⁵，可見巫能為醫乃戰國秦漢時人的共同認知。

傳說中的早期醫術也與巫術脫離不了關係，《韓詩外傳》記載扁鵲過虢侯遇世子暴病而死，虢侯庶子引古代醫者來質問扁鵲：

扁鵲過虢侯，世子暴病而死。……庶子之好方者出應之，曰：「吾聞上古醫曰茅父，茅父之為醫也，以莞為席，以蓍為狗，北面而祝之，發十言耳，諸扶輿而來者皆平復如故。子之方豈能若是乎？」扁鵲曰：「不能。」又曰：「吾聞中古之為醫者曰跗跗，跗跗之為醫也，搦腦髓，爪荒漠，吹區九竅，定腦脫，死者復生。子之方豈能若是乎？」扁鵲曰：「不能。」⁴⁰⁶

虢侯之庶子先後提到了兩個古代的醫者，上古時的茅父只需要「以莞為席，以蓍為狗」為具，其醫療行為乃：「北面而祝之發十言」，便能使行動不便的病者平復如故；而中古之跗跗當為《漢書·藝文志》所見的太古俞拊，能「搦腦髓，爪荒漠，吹區九竅，定腦脫」，使死者復生。這兩位古醫者的「醫術」充滿了巫術色彩，稱二者為巫亦不為過。茅父以蓍狗為祝，其醫療乃透過靈物進行施法，並不直接與人接觸，令人聯想到以木人為偶，詛人得病的方術，如武帝末年之巫蠱事。可推測詛病與祝醫的原理大致相仿，蓍狗或偶人可詛人得疾，亦可醫人去疾。這種透過祝說而不假借藥物鍼石的治病方式源遠流長，⁴⁰⁷古人不明疾病之原因，以為是鬼怪作祟，因此向巫者求助。隨著文化的開展，疾病與人體的關係逐漸被發現，從茅父到跗跗，醫技可能已經有了變化。《史記》之記載比《韓詩外傳》更清楚明白：

中庶子曰：「……臣聞上古之時，醫有俞跗，治病不以湯液醴灑，鑱石橋引，案扞毒熨，一撥見病之應，因五藏之輸，乃割皮解肌，訣脈結筋，

⁴⁰³ 《山海經校注》頁 396。

⁴⁰⁴ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷 17〈審分覽〉〈勿躬〉，頁 2004。

⁴⁰⁵ 《說文解字》西部

⁴⁰⁶ 〔西漢〕韓嬰編著；許維通校釋：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1980.06），頁 346-347。

⁴⁰⁷ 《素問》：「黃帝問曰：余聞古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已。今世治病，毒藥治其內，鍼石治其外，或愈或不愈，何也。」見郭霽春主編：《黃帝內經素問校注》，卷 4〈移精變氣論〉，頁 180。關於祝由方，下文還會舉例討論。

搦髓腦，揲荒爪幕，湔浣腸胃，漱滌五藏，練精易形。……」⁴⁰⁸

雖然俞跗之醫術依舊神乎其技，但是其類似解剖的醫療方法卻少了些巫術色彩。茅父與俞跗兩個古代傳說代表著人民對於「神醫」能力之想像，而顯然傳說中時代較晚的俞跗對於人體的構造也較為熟悉，表現出較為「進步」的一面，神醫的想像適足以代表醫技之變化。

無論如何，傳說中的俞跗依舊近巫而不似凡人，若人們對神醫的想像某種程度上代表醫療技術的進步，那麼同樣被視為神醫的扁鵲，在其承認不能為上古醫方的同時，也代表著「醫」與「巫」早已自覺的分離為二途，人們對「醫」的想像與醫者真實的工作有所區別。李建民指出：「巫與醫不同科，醫亦不出於巫」，其說頗有根據。⁴⁰⁹就巫者與醫者自身來說，二者之執掌與技能當有其區別，然而對患疾病之一般百姓而言，由於其不明白治療的原理，巫、醫不分實乃人之常情，此對於醫技逐漸脫離巫術的醫者來說，則無疑是一種冒犯，對於病患之疾病往往也沒有幫助。司馬遷在扁鵲傳中穿插了一段「病有六不治」的言論，其中包含了對「信巫不信醫」的批判，⁴¹⁰這代表著醫者不但與巫者在「身份」上有別，其「術」也逐漸走向專業化、理論化，脫離了直覺式的巫術，在「道術將為天下裂」的風潮中佔據一方天地，方技之學開始嶄露頭角。

本文曾於第三章討論過戰國時代的游士如何創造出充滿流動、變化的學術思想，又如何在分裂之中逐漸走向融合，若方技之學大約在同時走向了專業化、理論化，是否也具有同樣的特色呢？由於方技書在流傳中亡佚大半，使得方技之學長期被忽略，李建民結合了新出考古材料與傳世文獻，以脈學為例，認為古脈可以從地域上分為燕齊、秦蜀、荊楚三系，並指出《漢書·藝文志》醫經七家與此三系之脈說，可視為彼此並峙共存的系統。傳統脈學多元又彼此交流、裂變與融合的過程，正是周秦時期方技飛躍性發展的特色。⁴¹¹

李建民之說符合中國學術史之發展歷程，值得注意的是，方技學在游士文化的影響下，自然也會受到當代其他學術的影響，不但參與了諸子百家的創造性發展，更吸收了陰陽五行等方術觀念。若數術之學是天地萬物於大宇宙間如

⁴⁰⁸ 《史記》卷 105〈扁鵲倉公列傳〉

⁴⁰⁹ 關於「巫」與「醫」的關係，參見李建民著：《發現古脈——中國古典醫學與數術身體觀》（北京：社會科學文獻出版社，2007.01），頁 64-77。

⁴¹⁰ 《史記》卷 105〈扁鵲倉公列傳〉：「病有六不治：驕恣不論於理，一不治也；輕身重財，二不治也；衣食不能適，三不治也；陰陽并，藏氣不定，四不治也；形羸不能服藥，五不治也；信巫不信醫，六不治也。有此一者，則重難治也。」品鍵按：這段言論是否代表著扁鵲的醫道，學界頗有歧見，從上下文來看，當屬司馬遷的論斷。相關討論參見金仕起著：〈「聖人預知微」的期待：《扁鵲倉公列傳》的撰述意旨析論〉，載於氏著之《中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析》，頁 258-271。

⁴¹¹ 李建民著：《發現古脈——中國古典醫學與數術身體觀》，頁 78-85。

何變化發展之學問，那麼方技之學則是在一己之身所構成的小宇宙中如何脈動起伏的學問。戰國秦漢之間的脈學可能因流派不同而各有差異，但整體而言大宇宙與小宇宙之間，應該都是相通且互相對應的，如此一來則方技學也被包含在戰國秦漢的天人感應學說的架構底下。

傳世文獻中的戰國秦漢醫書大多亡佚，《漢書·藝文志》將《黃帝內經》列為〈方技略〉之首，其古本亦已難窺見原貌。今傳本《黃帝內經》乃唐、宋人所編纂的《素問》、《靈樞》二書，雖然不是古本，但其內容當出自於戰國秦漢時期，被視為中國古典醫學理論的鼻祖。《素問·離合真邪論》記載：

夫聖人之起度數，必應於天地，故天有宿度，地有經水，人有經脉。天地溫和，則經水安靜；天寒地凍，則經水凝泣；天暑地熱，則經水沸溢；卒風暴起，則經水波涌而隴起。夫邪之入於脉也，寒則血凝泣，暑則氣淖澤，虛邪因而入客，亦如經水之得風也，經之動脉，其至也亦時隴起，其行於脉中循循然，其至寸口中手也，時大時小，大則邪至，小則平，其行無常處，在陰與陽，不可為度，從而察之，三部九候，卒然逢之，早遏其路。⁴¹²

此段將人之十二經脈與天之宿度（十二月份）、地之經水（十二河川）相配合，天地有所變化，則人體之經脈也會有所反映。寒暑時節血氣運行不良，虛邪便會因此入客，猶如暴風之吹拂河川，人體之經脈也會隴起，而反映在「寸口」，也就是手腕動脈明顯之處。不同的邪氣會出現不同的脈象，人體可分為上部、中部、下部三部，一部有三候，也就是共有九處可診脈之動脈，⁴¹³透過三部九候察之，一旦遇到邪氣，及早將邪氣遏絕。

透過經脈來診斷並醫療疾病乃中國古典醫學中的重要組成，流傳並使用至今，除了《黃帝內經》之外，出土文獻亦證明了脈學淵源甚早。馬王堆出土有《足臂十一脉灸經》、《陰陽十一脉灸經》，張家山漢簡則有《脈書》，文字文獻之外，還有經脈木人模型，出土於四川綿陽雙包山的西漢墓中，諸如此類，皆能與《黃帝內經》所記載之十二經脈對照異同，見其源流。⁴¹⁴值得注意的是，

⁴¹² 郭霽春主編：《黃帝內經素問校注》，卷 8〈離合真邪論〉，頁 379-380。

⁴¹³ 郭霽春主編：《黃帝內經素問校注》，卷 6〈三部九候論〉：「有下部，有中部，有上部，部各有三候，三候者，有天有地有人也，必指而導之，乃以為真。」頁 290-291。

⁴¹⁴ 關於脈學之源流，參見李建民著：《發現古脈——中國古典醫學與數術身體觀》，本文不多談相關之醫學理論。相關文獻之討論參見馬繼興著：《馬王堆醫書考釋》（長沙：湖南科學技術出版社，1992.11），頁 87-109、158-320。馬繼興著：《出土亡佚古醫籍研究》（北京：中醫古籍出版社，2005.10），177-221、頁 309-325。高大倫著：《張家山漢簡脈書校釋》（成都：成都出版社，1992.06）。筆者學力有限，對於古典醫學尤其一竅不通，這裡僅以幾種考釋之作為代表，其他參考資料甚多，不能一一列舉。

人體的經脈與天地相副，則國運之災厄當與人之血脈鬱結成疾一樣，所謂「論病以及國」是也。由人而天地，由方技而國政，其實便是天人感應理論在政治上的具體發揮，此亦為戰國秦漢時代的重要課題。《呂氏春秋》中〈達鬱〉篇云：

凡人三百六十節，九竅五藏六府。肌膚欲其比也，血脈欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精氣欲其行也，若此則病無所居而惡無由生矣。病之留、惡之生也，精氣鬱也。故水鬱則為污，樹鬱則為蠹，草鬱則為蕘。國亦有鬱。主德不通，民欲不達，此國之鬱也。國鬱處久，則百惡並起，而萬災叢至矣。⁴¹⁵

人的身體有一定的運行法則，順其所欲則病無所居、惡無由生，反之若精氣鬱結，則病留、惡生。天之災異與人之疾病相同，有所鬱結，則災厄降臨，如王充所言：「身中病，猶天有災異也。」⁴¹⁶這種天人感應的觀念乃漢代儒士所深信不疑，並用之於談論政治，已見於前文之論。儒生之政治論與方技之醫病論共享同樣的天人論述，不過主旨卻有所不同，儒生醫國治天下，因此將災異指向人君之施政；方技醫人治病，也強調身心之平衡，但醫術的終極目標乃拔除病痛，也就是直接面對災異本身。天之災異未必表現於人君身體之病痛，疾病療癒也不能改善外在環境，醫國與治病的目標不同，導致了學說之旨趣出現差異。在這種情況之下，意圖「論病以及國」的士人自然會將學術興趣導向儒、法、陰陽等諸子家，這導致了學派之分流演化，也間接造成了方技之學雖然兼具實用性與義理性，但其地位卻遠遠不及具有經世致用價值的六藝與諸子之學。

若以現代知識的角度言之，醫藥之學毋寧是相對較為「科學」的古代知識，這帶動了古典醫學理論的成立，直到現代社會仍持續應用。嚴謹的方技醫藥之學即使是在古代也相當重視實證校驗，事實上先秦至兩漢的學術少有如方技醫藥一般，其學說理論能快速、直接獲得反應回饋的。文帝詔問倉公淳于意，便特別詢問了其學之傳授以及校驗之情況：

詔問故太倉長臣意：「方伎所長，及所能治病者，有其書無有？皆安受學？受學幾何歲？嘗有所驗，何縣里人也？何病？醫藥已，其病之狀皆何如？具悉而對。」⁴¹⁷

⁴¹⁵ 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，卷 17〈恃君覽〉〈達鬱〉，頁 2515-2518。

⁴¹⁶ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 14〈譴告〉，頁 645。品鍵按：王充之災異論頗異於漢儒之說，不過這裡將身之病與天之災異相連結，與當時方技之天人感應說並無扞格。

⁴¹⁷ 《史記》卷 105〈扁鵲倉公列傳〉

此段以下司馬遷不厭其煩的連引了二十六個醫案，若站在方技乃「小人之事」的立場來看，不免覺得過度繁瑣；⁴¹⁸然而若考量到良醫之難覓，醫方之難得，則司馬遷大量引述具有校驗之醫案，一方面表彰倉公對醫道之貢獻，另一方面也為方技之效驗提供了歷史紀錄。⁴¹⁹

方技與數術在檢視校驗上頗有不同，尤其是疾病之治療這部分。簡單來說，大宇宙乃一開放系統，各種干擾因素錯綜複雜，而小宇宙乃一封閉系統，其干擾因素相對少得多。對方技來說，不論是飲食、吐納、運動以及各類身體接觸等，大抵都可以獨立行使來觀其校驗，而可排除其他因素的干擾，是否有驗，觀其病人是否痊癒即可。數術則不然，天地之變化，絕非人類所能掌握的，即使是如出行、置宅等日常生活小事，亦牽涉到日月星辰之運行，干擾既多，驗不驗便有了尋找藉口或人為操作的可能。有校驗的方技經過長期累積，並透過醫者們的傳承，自然能逐步建立起一套醫學理論，其中尤其值得一提的，是古代「禁方」的傳播方式。

「禁方」之傳播可舉淳于意之學醫為例，《史記》記載淳于意自述曾經從二位醫者傳授方術：

臣（淳于）意聞菑川唐里公孫光善為古傳方，臣意即往謁之。得見事之，受方化陰陽及傳語法，臣意悉受書之。臣意欲盡受他精方，公孫光曰：『吾方盡矣，不為愛公所。吾身已衰，無所復事之。是吾年少所受妙方也，悉與公，毋以教人。』臣意曰：『得見事侍公前，悉得禁方，幸甚。意死不敢妄傳人。』居有間，公孫光閒處，臣意深論方，見言百世為之精也。師光喜曰：『公必為國工。吾有所善者皆疏，同產處臨菑，善為方，吾不若，其方甚奇，非世之所聞也。吾年中時，嘗欲受其方，楊中倩不肯，曰「若非其人也」。胥與公往見之，當知公喜方也。其人亦老矣，其家給富。』……臣意事（陽）慶謹，以故愛意也。」

公孫光所傳授的「妙方」即「禁方」，之後淳于意又從陽慶學習。陽慶年老而家給富，所授之學更精良於公孫光，淳于意自述云：

⁴¹⁸ 曾國藩云：「司馬遷敘述扁鵲、倉公，具詳病者主名及診脈之法、藥齊之具，繁稱數十事，累牘不休，……為良醫立傳，無所不可，要以略著大旨，明小道之不可廢，與《日者》、《龜策》諸傳相附，摭一二事以為類，足矣。繁稱悉為者？夫職技以事上，名一能以濟人，此小人之事也。大人者，德足以育物，智足以御眾，彼誠有所擇，不宜於此津津也……」見〔清〕曾國藩著：《曾國藩全集》（長沙：岳麓書社，2011.09），冊14，頁230。

⁴¹⁹ 關於司馬遷記倉公醫案之意義，參見金仕起著：〈「聖人預知微」的期待：《扁鵲倉公列傳》的撰述意旨析論〉，頁234-238。

不知慶所師受。慶家富，善為醫，不肯為人治病，當以此故不聞。慶又告臣意曰：「慎毋令我子孫知若學我方也。」
.....至高后八年，得見師臨菑元里公乘陽慶。慶年七十餘，意得見事之。謂意曰：「盡去而方書，非是也。慶有古先道遺傳黃帝、扁鵲之脈書，五色診病，知人生死，決嫌疑，定可治，及藥論書，甚精。我家給富，心愛公，欲盡以我禁方書悉教公。」臣意即曰：「幸甚，非意之所敢望也。」臣意即避席再拜謁，受其脈書上下經、五色診、奇咳術、揆度陰陽外變、藥論、石神、接陰陽禁書，受讀解驗之，可一年所。明歲即驗之，有驗，然尚未精也。要事之三年所，即嘗已為人治，診病決死生，有驗，精良。

陽慶所授之方亦是「禁方」，從這兩段自述觀之，大抵可以窺知當時的「禁方」具有幾個特色：其一，禁方不可輕易授人，因此公孫光告誡「毋以教人」，而淳于意亦應允「死不敢妄傳人」，陽慶更要求「慎毋令我子孫知若學我方」，可見禁方具有一定的神祕性質。其次，師對徒是否有愛，對禁方之傳授來說關係重大，公孫光與陽慶對淳于意皆心愛之，因此悉以所有禁方給予傳授，而公孫光曾經求禁方而被以「若非其人也」回絕，可見「選徒」乃禁方傳授之重點。其三，公孫光自稱其方為「妙方」，欲求之方為「甚奇」，而淳于意受、讀、解、驗陽慶之方，則強調「有驗」、「精良」，可見禁方在實證上必然有其妙用。

李建民認為古代的禁方並非不傳、不教，而是「非其人」則不教、不傳。對師傅來說，選徒事關重大，非其人者，即使是子孫亦不得輕易傳授；相反的，若有良才愛徒，則擁禁方甚至會主動表示要傳授禁方與他，因此公孫光與陽慶皆主動強調「欲盡以我禁方書悉教公」，正是因為淳于意乃「其人」是也。為何「禁方」需要強調非其人則不授呢？因為禁方具有特別的校驗，乃妙方、精良有驗之奇方，因此顯得特別珍貴。這樣的禁方可能有難以書於竹帛之處，必須口口相授，親身解驗，方能得之，因此在操作上需要一定的聰穎天資，必須擇徒而授，否則原本一有校驗之妙方，可能會被庸才弄成不驗而失傳。⁴²⁰古代方技之擇人傳事，可見《靈樞·官能》之所記：

雷公問於黃帝曰：鍼論曰：得其人乃傳，非其人勿言，何以知其可傳？

⁴²⁰ 參見李建民著：〈中國古代「禁方」考論〉，載於氏著之：《生命史學——從醫療看中國史》（臺北：三民書局，2005.07），頁 151-193。

黃帝曰：各得其人，任之其能，故能明其事。雷公曰：願聞官能奈何？黃帝曰：明目者，可使視色；聰耳者，可使聽音；捷疾辭語者，可使傳論；語徐而安靜，手巧而心審諦者，可使行鍼艾，理血氣而調諸逆順，察陰陽而兼諸方。緩節柔筋而心和調者，可使導引行氣；疾毒言語輕人者，可使唾癰呪病；爪苦手毒，為事善傷者，可使按積抑痺。各得其能，方乃可行，其名乃彰。不得其人，其功不成，其師無名。故曰：得其人乃言，非其人勿傳，此之謂也。手毒者，可使試按龜，置龜於器下，而按其上，五十日而死矣，手甘者，復生如故也。

醫療方技需要大量的實際操作，而人體疾病千變萬化，不同的科目因此需要不同的人才。為了分辨人才之能，甚至有「按龜」的測試方法，所謂「各得其人，任之以能」、「各得其能，方乃可行」，充分表現出方技因材施教的一面。回來談淳于意之禁方，正因為淳于意乃習醫之大才，故公孫光與陽慶皆樂意主動傳授禁方與他，而淳于意在短時間之內能使禁方「有驗」，並且診病決死生，用於實際的醫療活動上，亦不負眾望。此外，淳于意所謂「死不敢妄傳人」，當然也是指「得其人」，《史記》記載他傳了不同醫術與宋邑、高期、王禹、馮信、杜信、唐安以及齊丞相府的宦者平等，視其天資，而授與不同醫方，方為禁方「不妄傳」的真意。

由禁方之傳可以發現古代方技之學的幾個特色：從正面的角度來看，禁方嚴謹的傳播模式保障了方技長時間的累積，不至於因庸醫而使有驗之方因無驗而被拋棄。此外，禁方擇人而教的態度，若遇上了淳于意這等人才，很容易便能獲得眾多禁方師的青睞，從而使剛剛發展起來的醫學獲得快速的提升。然而禁方之「禁」，亦帶來了一些負面的效果：過度強調「非其人不傳」的結果，往往是「不傳而無其人」，精良的方術恐怕會因此失傳。此外，有驗的禁方如此神祕，難免會有依託禁方之名，卻未必有驗的秘方流傳，結果導致劣幣驅逐良幣的後果。又，有驗之禁方如此不普及，庶民百姓若罹患疾病，短期間內恐怕難以覓得良醫，只好求助於低級的方技巫術，使得明明已經發展出了精良醫術，巫醫卻依舊普遍，方技之學因此有了階層性。

《史記》所記載的淳于意醫案，其病人皆出自諸侯之家：或諸侯王本身，或諸侯之親戚骨肉，或諸侯之近侍屬吏。扁鵲之周遊諸國，雖然所到必隨俗為變，然所變者乃醫治之科別，時則周遊所見之病者亦皆王侯公子。雖然資料尚顯不足，不過可以暫且推論這些名醫往往為上層社會服務，猶如游士之求為諸侯所用一樣。若扁鵲、淳于意之醫術、《黃帝內經》以及各種出土脈書所記載的醫學原理，屬上層社會所用之精良方技的話，那麼《日書》以及馬王堆出土

《五十二病方》所記載的各種醫療巫術，當屬於庶民階層所用之治病方技。

本文第四章曾經引述過《日書》中〈詰咎〉篇所見的幾條治病方技，本章前文亦引述了〈病〉篇的資料，這裡再舉幾條《五十二病方》中所見的祝由方為例：

1. 巢者，侯（候）天甸（電）而兩手相靡（摩），鄉（向）甸（電）祝之曰：「東方之王，西方□□□□主冥冥人星。」二七而□。⁴²¹
2. 以辛巳日古（辜）曰：「貴，辛巳日。」三，曰：「天神下干疾，神女倚序聽神吾（語），某狐又非其處所，已。不已，斧砍若。」即操布改之二七。⁴²²
3. 貴（噴）吹：「伏食，父居北在，母居南止，同產三夫，為人不德。」已。不已，青傳之。⁴²³
4. 湮汲一音（杯）入奚蠡中，左承之，北鄉（向），鄉（向）人禹步三，問其名，即曰：「某某年□今□。」飲半音（杯）曰：「病□□已，徐去徐已。」即復（覆）奚蠡，去之。⁴²⁴

第1例中的「巢者」，馬繼興認為疑當為「臊」之假，認為此方為治療狐臭之病。⁴²⁵嚴建民則認為「巢者」當歸屬「牝痔」之一，指人體某部傷口內生長有若干界線不清楚的米粒狀肉牙組織，也就是方中所謂的「冥冥人星」。⁴²⁶不論「巢者」是什麼病，這個治方是透過反覆對閃電「兩手相摩」以及祝禱的儀式，請來「東方之王，西方之□」來對付疾病。第2例為「腸積」病的治療方之一，「積」即「瘕」，腸積即腸之瘕症，⁴²⁷其治療方法也是以天神之力量命令造成疾病的鬼祟離開，與第一條的差別在於祝說的對象十分明確，即造成腸積之「狐叉」，此外又有以斧砍若的武力脅迫鬼祟離開之意。第3、4例都是治療「虺」咬傷的醫方，「虺」有二說，一說為蝮蛇，另一說為毒蛇。⁴²⁸第3例的祝辭意義不甚明確，疑似是採取辱罵的方式驅逐鬼祟，由於父、母分別居於北、南二處，因此推測「同產三夫，為人不德」有兩種解釋，其一為暗指「三夫」乃通姦所生，其二則指三夫無法奉養父母，故辱罵其為人不德。有趣的是，唸完祝辭之後若疾病仍未痊癒，則以「青」敷之，「青」即「空青」，可治蛇毒，

⁴²¹ 嚴建民著：《五十二病方注補釋》，頁40-41。

⁴²² 嚴建民著：《五十二病方注補釋》，頁107。

⁴²³ 嚴建民著：《五十二病方注補釋》，頁58。

⁴²⁴ 嚴建民著：《五十二病方注補釋》，頁58。

⁴²⁵ 馬繼興著：《馬王堆醫書考釋》，頁386-387。

⁴²⁶ 嚴建民著：《五十二病方注補釋》，頁228-230。

⁴²⁷ 嚴建民著：《五十二病方注補釋》，頁103。

⁴²⁸ 馬繼興著：《馬王堆醫書考釋》，頁404-405。

⁴²⁹換言之此例實際上包含了二方，一為祝由方，一為外敷藥方。第4例則包含了一個完整的方術儀式，將「湮汲」，也就是古人認為具有解毒之效的黃泥漿水⁴³⁰倒入瓢（奚蟲）中，然後透過左承、北向、禹步三、問名、答話、飲湮汲半杯、再念祝辭命令疾病「徐去徐已」，最後覆瓢，離去，儀式即完成。

以上四例皆為「祝由方」，⁴³¹與前段所討論如淳于意等之方技「醫學」有絕大的不同，祝由方大多認為疾病乃身體遭受外界之鬼祟入侵，因此治病以驅逐鬼祟乃首要任務。祝由方大多不尋求理解鬼祟乃侵犯身體是何種部件，對於身體的運作方式也不求甚解，治療的過程相當重視巫或病者的言詞，或招天神壓勝之，或以武力恫嚇之，或辱罵之，或勸退之。顯然當時人們認為以特定呈現的語言具有某種法力，因此能以祝說醫療疾病，前述茅父「北面而祝之」的治病方式亦同於此類。王充稱這種語言的力量為「言毒」，其《論衡·言毒》云：

太陽之地，人民促急，促急之人，口舌為毒。故楚、越之人，促急捷疾，與人談言，口唾射人，則人脹胎（脹），腫而為創。南郡極熱之地，其人祝樹樹枯，唾鳥鳥墜。巫咸能以祝延□人之疾、愈人之禍者，生於江南，含烈氣也。⁴³²

小人之口，為禍天下。小人皆懷毒氣，陽地小人，毒尤酷烈，故南越之人，祝誓輒效。諺曰：「眾口鑠金。」口者、火也。⁴³³

王充認為「祝延人之疾」的方術以江南楚越之地為盛。從各種資料來看，楚地確實是特盛各種祝禱之術，馬王堆之醫書亦出土於楚地，其地多鬼神信仰乃世所周知。不過以祝延人之疾並非江南獨有，如秦祝官中有祕祝，有不祥之災禍「輒祝祠移過於下」，⁴³⁴顯然與祝由方出自同一脈絡。王充之論受到五行思想的影響，由於南方與口於五行中皆屬火，因此認為南方之口說尤為酷烈。

整體而言，以祝由方為代表的醫療方術對於人的身體並不著意研究，而將其心力置於驅逐、厭勝、消滅鬼祟上，因此其方往往與身體無關，同樣的原則可以用於治病，亦可用於其他事項之趨吉避凶，甚至可詛人得病。若前述經長期累積而形成有校驗之理論的醫療方技可稱之為「醫學」，那麼祝由方等醫療方技更接近原始的巫術，或可稱之為「巫醫」。巫醫與企圖理解人體運行法則的醫

⁴²⁹ 馬繼興著：《馬王堆醫書考釋》，頁414，注11。

⁴³⁰ 馬繼興著：《馬王堆醫書考釋》，頁415，注1。

⁴³¹ 關於「祝由」之義，參見林富士著：〈「祝由」釋義：以《黃帝內經·素問》為核心文本的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第83本第4分，2012.12。

⁴³² 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷23〈言毒〉，頁949-950。

⁴³³ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷23〈言毒〉，頁956。

⁴³⁴ 《史記》卷28〈封禪書〉

學有極大的差別，其內涵與人體之小宇宙無涉，不論是鬼祟的來源還是驅逐的方法，在都更傾向於在大宇宙尋找簡明、直覺性答案，因此也更容易被民間庶民百姓所接受。也因為如此，對庶民百姓來說，巫醫與教人擇吉的歲時選擇術是相當類似的東西，如《日書》之〈病〉、〈詰咎〉等篇章，既指導人們遠離災禍，亦明示疾病之源由（或神煞，或鬼祟），以及去除疾病之法。選擇與巫醫在民間可能是一體難分的，王充譏之曰：

世俗信禍祟，以為人之疾病死亡，及更患被罪，戮辱讎笑，皆有所犯。起功、移徙、祭祀、喪葬、行作、入官、嫁娶，不擇吉日，不避歲、月，觸鬼逢神，忌時相害。故發病生禍，結法入罪，至于死亡，殫家滅門，皆不重慎，犯觸忌諱之所致也。如實論之，乃妄言也。⁴³⁵

在王充的觀察中，世俗認為「發病生禍」的原因乃：「不擇吉日，不避歲、月，觸鬼逢神，忌時相害」的緣故，可見巫醫、選擇與鬼神之說在民間乃難以分割的幾個面向。醫學所探討之身體小宇宙在對庶民百姓來說顯然太過複雜，太過困難，如淳于意這等天資聰穎又勤勉學習的良醫，從受陽慶禁方到有驗精良尚需三年，可見禁方之無妄傳，良醫難覓固然是原因之一，動輒需要三部九候「從而察之」的醫學，面對能快速流通的巫醫方，在流通上明顯欠缺競爭力。若禁方與巫醫之術同時流傳，非其人者必然半途而廢，久之便形成了「信巫不信醫」風氣。

醫學雖然理論厚實，校驗明顯，但是卻與巫醫趨於兩端，並行於世，實有其文化緣由。值得注意的是：由於巫醫之校驗參差不齊，又有信巫不信醫的一派人存在，不驗之無效醫療必然屢見不鮮，這一方面強化了「天命」之思維，另一方面也使得醫療不受信任。高祖起於民間，晚年病甚，便有「命乃在天」而不信醫的表現：

高祖擊布時，為流矢所中，行道病。病甚，呂后迎良醫，醫入見，高祖問醫，醫曰：「病可治。」於是高祖嫚罵之曰：「吾以布衣提三尺劍取天下，此非天命乎？命乃在天，雖扁鵲何益！」遂不使治病，賜金五十斤罷之。⁴³⁶

天命之流轉乃士人之一大課題，透過游士們前仆後繼的研究，終於形成了

⁴³⁵ 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 24〈辨祟〉，頁 1008。

⁴³⁶ 《史記》卷 8〈高祖本紀〉

五德終始說的架構，戰國末年的士人對於天命之興衰已經有了體系化的見解。「天命」與「死生之命」在意義上頗有不同，天命雖可指自然之壽命，但大多用於表示「得天下之命」。高祖以「提三尺劍取天下」論天命，顯然指的是得天下之命，但後話一轉，「雖扁鵲何益」，則變成了「死生之命」的壽命意義，分明是混淆了二者。在良醫認為「病可治」的情況下，高祖大嘆「命乃在天」，顯然對於當代已經趨於完成的醫學並不了解。頗值得分析的一點在於，高祖起事時以民間較流行的五方五色帝傳說作為號召，與當時已經被秦始皇採用的五德說不同，後來改以黑帝自居，其天命觀的轉變很有可能是來自於當代儒生方士的教育。高祖能對天命之異說作出反映，卻不能區別「天命」與「死生之命」的差別，乃至於不信任良醫，不使治病。若以高祖的學識為指標，則當代菁英士人顯然更勤於觀「天命」，而疏於察「身體」，故雖能使高祖知天命，而不能使其信良醫，醫學流傳之窘迫可見一斑。

醫學與巫醫各自透過不同的方式流傳，直到漢末三國都是如此。醫學方面，西漢游士時代結束之後，不能再如早期良醫般巡行各國，或可舉朝廷中的醫官為例。西漢太常下有太醫令、丞，與太樂、太祝、太宰、太史、太卜諸官署並列，醫與祝、卜分列，代表其科不同，但同屬於太常以下，亦可見朝廷視之為同類。此外，少府屬官亦有太醫，當屬天子之醫，也就是侍醫，如成帝時校方技書之侍醫李柱國，以及哀帝時使侍醫伍宏等內侍案脈，⁴³⁷皆可見當時宮廷之良醫能校書、能案脈，並非巫醫之屬。東漢之醫官制度於文獻中記載較為完整，太常下無置太醫，統屬於少府之下，《後漢書·百官志》云：「太醫令一人，六百石。本注曰：掌諸醫。藥丞、方丞各一人。本注曰：藥丞主藥。方丞主藥方。」⁴³⁸又《漢官》云：「員醫二百九十三人，員吏十九人。」⁴³⁹從員醫有接近三百人來看，洛陽之百官可能已經擁有一套醫療救護制度了。此外，東漢朝廷遇疾疫則巡行致醫藥，對於醫學的傳播可能也付出了一些貢獻，可惜史料缺乏，這方面的考證難以進行。東漢的醫官可舉郭玉為例，《後漢書·方術列傳》記云：

和帝時，（郭玉）為太醫丞，多有效應。帝奇之，仍試令嬖臣美手腕者與女子雜處帷中，使玉各診一手，問所疾苦。玉曰：「左陽右陰，脈有男女，狀若異人。臣疑其故。」帝歎息稱善。玉仁愛不矜，雖貧賤廝養，必盡其心力，而醫療貴人，時或不愈。帝乃令貴人羸服變處，一針即差。召玉詰問其狀。對曰：「醫之為言意也。腠理至微，隨氣用巧，針石之間，毫芒即乖。神存於心手之際，可得解而不可得言也。夫貴者處尊高以臨

⁴³⁷ 《漢書》卷 86〈何武王嘉師丹傳〉

⁴³⁸ 《後漢書》志第 26〈百官三〉

⁴³⁹ [清]孫星衍等輯：《漢官》，見《漢官六種》頁 6。

臣，臣懷怖懾以承之。其為療也，有四難焉：自用意而不任臣，一難也；將身不謹，二難也；骨節不彊，不能使藥，三難也；好逸惡勞，四難也。針有分寸，時有破漏，重以恐懼之心，加以裁慎之志，臣意且猶不盡，何有於病哉！此其所為不愈也。」帝善其對。年老卒官。⁴⁴⁰

郭玉之醫術以診脈、用針為主，為太醫丞而多有效應，可依脈象辨別男女，可見其醫學乃真才實料。這段記載也透露出醫學之難，所謂「神存於心手之際，可得解而不可得言也」，正是禁方傳承之所以困難的緣故；而醫者之地位卑下，若病者之地位相對尊高，則不免「懷怖懾以承之」，導致診脈用針時有誤差。

人體雖是封閉之小宇宙，然而疾病人人不同，專精醫學之醫者，其醫技越是高明，則態度往往越顯謙卑，如司馬遷所傳述之「六不治」，或郭玉所述之「四難」，皆表明醫學乃實事求是，不空言大話的學問。與此相對的，巫醫往往誇大其術，以病患為信眾，偶有校驗，則傳為神蹟。因此漢代方技之學漸次二分，不絕如縷的醫學由扁鵲、淳于意、郭玉傳至張仲景而奠下中國古典醫學的基礎；而巫醫則往往因疾疫流行，更加劇了宗教信仰。如前文曾經談過漢代的城陽景王祠，應劭為縣令而勸導百姓曰：「昔仲尼不許子路之禱，晉悼不解《桑林》之祟，死生有命，吉凶由人，哀哉黔黎，漸染迷謬，豈樂也哉！」⁴⁴¹又云：「安有鬼神，能為病者哉？」⁴⁴²，可見百姓之信奉城陽景王，與巫醫治病不無關係。

東漢末年道教興起，更與當時疾疫流行有關，如張角以符水咒說治病，其信徒竟累積數十萬，遍及八州：

鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，眾徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、楊、兗、豫八州之人，莫不畢應。⁴⁴³

張角乃黃巾首領，其對漢朝的影響無庸再言，這裡將重點放在其以「符水咒說以療病」的巫醫行為，由於「病者頗愈，百姓信向之」，乃至於累積驚人的信眾。道教於東漢末年逐漸發展成熟，其吸引信徒固然不僅止於巫醫而已，然而巫醫之療效在疾疫流行的東漢後期，卻是大批百姓、流民聚集於黃巾麾下的

⁴⁴⁰ 《後漢書》卷 82 下〈方術列傳〉

⁴⁴¹ 《風俗通義》，頁 395。

⁴⁴² 《風俗通義》，頁 394-395。

⁴⁴³ 《後漢書》卷 71〈皇甫嵩朱儁列傳〉

主因之一。⁴⁴⁴

值得注意的是，道教與西王母等民間信仰有一差別，道教之成立有知識份子的投入，從而形成了宗教神學以及各種道教經典，其中也包含了疾病醫療的部分。換言之道教之疾病醫療並非全是巫醫，其中有一部分吸收了當時流行的醫學理論，《太平經》中有〈灸刺訣〉篇：

灸刺者，所以調安三百六十脈，通陰陽之氣而除害者也。三百六十脈者，應一歲三百六十日，日一脈持事，應四時五行而動，出外周旋身上，總於頭頂，內繫於藏。衰盛應四時而動移，有疾則不應，度數往來失常，或結或傷，或順或逆，故當治之。灸者，太陽之精，公正之明也，所以察姦除惡害也。針者，少陰之精也，太白之光，所以用義斬伐也。治百中百，治十中十，此得天經脈識書也，實與脈相應，則神為其驅使；治十中九失一，與陰脈相應，精為其驅使；治十中八，人道書也，人意為其使；過此而下，不可以治疾也，反或傷神。⁴⁴⁵

以人體之脈對應一歲之日，且脈之「持事」應四時五行而移動，若不應或往來失常，則代表有疾當治。這種以脈之運作、以及艾灸和針刺治病的理論與手段，顯然來自於當時的醫學而非巫醫。

當然《太平經》所記載的疾病醫療並非全都來自於醫學，林富士指出，《太平經》中的疾病醫療方法，大致包含了下列七種：守一思神法、善行法、善政法、祭祀禱解法、丹書祝除法、方藥灸刺法、服食法等，其中固然有巫醫常用的祭禱、祝除法，漢代方技學中服食等養生法，然而除了這裡所談到具有醫學淵源的灸刺法之外，還包含了具有道德意義的善行、善政之法，林富士因此認為《太平經》疾病觀念的首要特質乃「雜揉性」。⁴⁴⁶從疾病醫療的特質來看，《太平經》顯然吸納了不少漢代文化的精要，其作者自當為具有相當文化的知識份子——或可稱之為「道士」。關於知識份子與道教的關係，本文下一節將再詳談。

漢末道教的信眾幾乎都來自於一般庶民百姓，但是其所編纂的經典卻有著菁英士人深思熟慮過的學識，這代表著文化上層所累積的文化正不斷的回滲民間，將漢代文化不同階層聯繫成一可互相溝通的整體。前述之歲時選擇如此，

⁴⁴⁴ 相關考證參見林富士著：〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，載於氏著：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版社，2008.06），頁 29-84。

⁴⁴⁵ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，頁 179-180。

⁴⁴⁶ 林富士著：〈試論《太平經》的疾病觀念〉，載於氏著：《中國中古時期的宗教與醫療》，頁 176-190。又另可參見姜守誠著：《《太平經》研究——以生命為中心的綜合考察》（北京：社會科學文獻出版社，2007.10），第五章，頁 280-380。

此處之醫療方技也不例外。

疾疫造成了道教以巫醫興起，那麼對於醫學是否也有影響？這個答案是肯定而正面的，中國醫學經典《傷寒雜病論》中有傳為張仲景所作之〈論集〉，其自敘曰：

余宗族素多，向餘二百。建安紀年以來，猶未十稔，其死亡者，三分有二，傷寒十居其七。感往昔之淪喪，傷橫夭之莫救，乃勤求古訓，博采眾方，撰用《素問》、《九卷》、《八十一難》、《陰陽大論》、《胎臚藥錄》，並平脈辨證，為《傷寒雜病論》合十六卷，雖未能盡愈諸病，庶可以見病知源，若能尋余所集，思過半矣。⁴⁴⁷

此文真偽難辨，不過此段文字敘述漢末「傷寒」使張氏宗族死亡三分之二，很有可能是張仲景紀實之言。由此自敘可以得知，漢末的疾疫造成了嚴重的災情，張仲景乃發憤學醫，終於在漢末寫下集先秦兩漢醫學之大成的《傷寒雜病論》。不過張仲景此書寫成正逢漢末大亂之時，無人重視，其真正發揮影響力，要等到晉太醫王叔和取散佚篇章重新編次之後，而那已非本文所能論述之範疇了。

以上以醫為例，探討漢代方技之學的傳播情況，雖然疾病醫療大致上可以分為醫學與巫醫二端，但誠如李建民所言，即便是醫學，就可考的資料亦可見其分歧，而巫醫本非嚴謹的方術，二者構成了漢代看似頗有成就卻仍紛亂難理的醫療方技。將本節所論的歲時選擇與醫療方技合起來看，不難發現方術文化在民間的充沛活力，乃漢代文化中重要的基底，由基底所累積、滋養出來的菁英文化，往往透過士人或文吏的日常生活又影響著、變化著文化基層，而歷史便在這一來一往中前進著。

東漢後期的文化大事，莫過於道教的興起以及佛教的傳入，尤其是道教，下一節將繼續討論之。

第五節 早期道教與佛教

一、士與道教的興起

⁴⁴⁷ 〔東漢〕張機著；〔宋〕成無己註；《注解傷寒論》（上海：上海商務印書館，1936，《四部叢刊初編》第84冊），頁6-7。

方術之士多稱為「方士」，在先秦兩漢史籍中相當常見，如《史記》之〈秦始皇本紀〉、〈封禪書〉等，當中論道神僊、長生之術者皆稱方士，已無須繁引史料舉例。然而東漢後期道教興起之後，養生求仙之士則往往稱為「道士」或「道人」，其意義與今日之稱道士相同。如《太平經》將人由奴婢到神人分為若干等，而以修道之深淺為序列：

奴婢順從君主，學善能賢，免為善人良民，良民善人學不止成賢人，賢人學不止成聖人，聖人學不止成道人，道人學不止成仙人，仙人學不止成真人，真人學不止成大神人，大神人學不止成委炁神人。⁴⁴⁸

由此序列觀之，從奴婢到聖人為凡人之屬，而道人則為修道成仙之始，所謂「知天道門戶」者。⁴⁴⁹道人學不止，最高可修練至「委炁神人」的境界。

《太平經》以後，道教日益昌盛，則道士自然更多。如葛洪見兩晉之際流移之道士有數百人：

余週旋徐豫荆襄江廣數州之間，閱見流移俗道士數百人矣。……余問諸道士以神丹金液之事，及三皇內文召天神地祇之法，了無一人知之者，其誇誕自譽及欺人，云已久壽。及言曾與仙人共游者將太半矣，足以與盡微者甚鮮矣。或有頗聞金丹，而不謂今世復有得之者，皆言唯上古已度仙人，乃當曉之。⁴⁵⁰

葛洪雖然也是道教中人，但卻批評東晉道士多為「誇誕自譽及欺人」之徒，雖然道士確實有誇誕自譽之嫌，不過真正的原因還在於葛洪信奉煉丹成仙，屬丹鼎派道教，而自漢魏以下，五斗米道、太平道等符籙派道教盛行，葛洪所遇道士皆「不謂今世復有得金丹者」，是由於信念有所不同，故有此批評。

後世道教發展暫且不論。道教的興起一般皆以東漢末年張角之太平道以及漢中張陵（張道陵）之五斗米道為指標，今日所謂道士，則多指道教中的修練之士。然而從「方士」到「道士」用詞上的變化，卻不能以道教之興起為分界。其一，太平道以及五斗米道確實是道教興起之關鍵，然而道教之實質內容在此之前早已存在；其二，「道士」一詞屢見於古籍，在漢代與方士並用。先說後者，

⁴⁴⁸ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，頁 221-222。

⁴⁴⁹ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》：「聖人學不止，知天道門戶」，頁 222。

⁴⁵⁰ 〔晉〕葛洪著；王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985.03），卷 4〈金丹〉，頁 70-71。

董仲舒《春秋繁露·循天之道》云：

故養生之大者，乃在愛氣。氣從神而成，神從意而出。……古之道士有言曰：將欲無陵，固守一德。此言神無離形，則氣多內充，而忍饑寒也。



董仲舒此篇講述循天之道以養其身，當中引述了「古之道士」的言論。董仲舒著《春秋繁露》本多方術之言，此處引當代養生方技之說為論，可見「道士」即「方士」。

東漢王充在《論衡·自然》中談論武帝王夫人之故事，更將道士、方術、方士連用：

武帝幸王夫人，王夫人死，思見其形。道士以方術作夫人形，形成，出入宮門。武帝大驚，立而迎之，忽不復見。蓋非自然之真，方士巧妄之偽，故一見恍忽，消散滅亡。

此即《史記·封禪書》中所記載的少翁以鬼神方見上的故事，王充先敘「道士」以「方術」作某某，後又云「方士巧妄之偽」，可見漢代道士與方士同義，皆為以方術用事之士。⁴⁵¹

雖然兩漢並用「方士」、「道士」來稱呼方術之士，在詞義上大抵相同，不過由於「方士」多用於西漢之前，而「道士」則多用於東漢之後。⁴⁵²由於兩漢文化有所變遷，受到時代背景的影響，因此可以探討其中差異。西漢及西漢以前，天下尚有游士之風，方士汲汲營營於利祿之途，故往往趨時而進，尤以秦始皇、漢武帝為多，《鹽鐵論·散不足》記云：

秦始皇覽怪迂，信機祥，使盧生求羨門高，徐市等入海求不死之藥。當此之時，燕、齊之士，釋鋤耒，爭言神仙。方士於是趣咸陽者以千數。

此為以古論今之言，秦始皇如此，而漢武帝使方士求蓬萊安期生，亦使「海上燕齊怪迂之方士多更來言神事矣」。⁴⁵³此時之方士雖談論神僊長生，卻非

⁴⁵¹ 更多舉例參見蕭登福著：《周秦兩漢早期道教》（臺北：文津出版社，1998.06），頁 16-20。

⁴⁵² 蕭登福云：「周秦時的『方士』，至西漢時逐漸被『道士』一詞取代，東漢後，方士便都被稱為道士。」東漢仍多有談「方士」者，前引王充之言即是，蕭登福此論言其大概，無須深究。參見蕭登福著：《周秦兩漢早期道教》，頁 102。

⁴⁵³ 《史記》卷 28〈封禪書〉

韜光養晦之徒，為求方術得用，不惜詐欺言上，因此亦常因方術不驗而見殺。

與方士之趨時而進不同，東漢及東漢以後，朝中皆經術儒生，少有求仙之事；又士多隱逸之風，故道士往往隱逸於山林之間。《抱朴子》中有道士入山修行之法，東漢後期則有許曼於謁太（泰）山途中遇道士之事，《後漢書·方術列傳》記云：

（許曼）自云少嘗篤病，三年不愈，乃謁太山請命，行遇道士張巨君，授以方術。⁴⁵⁴

除了山中道士之外，東漢隱居之士被稱為道士的另一個顯例，則是第五倫之隱居民間：

倫後為鄉嗇夫，平徭賦，理怨結，得人歡心。自以為久宦不達，遂將家屬客河東，變名姓，自稱王伯齊，載鹽往來太原、上黨，所過輒為冀除而去，陌上號為道士，親友故人莫知其處。⁴⁵⁵

第五倫因久宦不達而暫時歸隱，與親友故人暫時斷絕往來，民間因此號為「道士」。第五倫於建武二十七年，舉孝廉而補淮陽國醫工長，⁴⁵⁶既然能任醫工長，代表其略通方技，民間號其為道士，可能與此有關。不過《後漢書》的敘事方式並無強調第五倫的「道士」稱號與其方技的關係，而是將「道士」置於「隱逸」之中，可見民間對於隱逸之士與道士的聯想，而此時不過東漢初年。

不論是稱「方士」或「道士」，方術士在兩漢政治背景的變化中，雖然稱不上壁壘分明，但確實有著由入仕而趨於隱逸的現象，《後漢書·方術列傳》多隱跡不仕者，便是明證。而其所以能隱跡不仕，則與漢代社會變遷有關。1991年7月，河南偃師南蔡鄉出土了一座東漢靈帝年間的墓葬，墓中並出土了一面石碑，依其碑主之名稱之為〈肥致碑〉：

河南梁東安樂肥君之碑。漢故掖庭待詔君諱致，字萇華，梁縣人也。其少體自然之姿，長有殊俗之操，常隱居養志。君常舍止棗樹上，三年不下，與道逍遙，行成名立，聲布海內，羣士欽仰，⁴⁵⁷來集如雲。……

詔以十一月中旬，上思生葵，君卻入室，須臾之頃，抱兩束葵出。上問，

⁴⁵⁴ 《後漢書》卷82下〈方術列傳〉

⁴⁵⁵ 《後漢書》卷41〈第五鍾離宋寒列傳〉

⁴⁵⁶ 《後漢書》卷41〈第五鍾離宋寒列傳〉

⁴⁵⁷ 碑文作「羣士欽仰」，「土」當為「士」之誤。

君於何所得之，對曰，從蜀郡太守取之。即驛馬問郡，郡上報曰：「以十一月十五日平旦，赤車使者來發生葵兩束。」君神明之驗，譏微玄妙，⁴⁵⁸出竊入冥，變化難識。行數萬里，不移日時，浮游八極，休息仙庭。君師魏郡張吳齋，晏子、海上黃淵、赤松子與為友生，號曰真人，世無及者。功臣五大夫雒陽東鄉許幼仙，師事肥君，恭敬烝烝。解止幼舍，幼從君得度世而去。幼子男建，字孝萇，心慈性孝，常思想神靈。建寧二年大歲在己酉五月十五日丙午直建，孝萇為君設便坐，朝莫舉門，恂恂不敢解殆。敬進肥君，餽順四時所有，神仙退泰，穆若潛龍，雖欲拜見，道徑無從，謹立斯石，以暢虔恭。表述前列，啟勸僮蒙。……土仙者，大伍公，見西王母崑崙之虛，受仙道。大伍公從弟子五人，田僂、全□中、宋直忌公、畢先風、許先生，皆食石脂仙而去。⁴⁵⁹

碑文述肥致「少體自然之恣」⁴⁶⁰、「與道逍遙」，其中「自然」與「逍遙」都是道家學說，同時也是後世道教的學術根源，無庸多論。肥致曾經因方術拜掖庭待詔，其生平事跡頗多誇張之處，⁴⁶¹如舍止棗樹上三年不下，「棗」為神仙方術常用的植物，《史記·封禪書》中少君言神仙安期生：「食巨棗大如瓜」⁴⁶²，又《後漢書·方術列傳》云郝孟節：「能含棗核，不食可至五年十年」⁴⁶³，後世道教應用甚廣，如《抱朴子·內篇》記載：以棗心木方二寸刻百鬼及蛇蝮虎狼神印為入山符，再拜而帶之有神效云云。⁴⁶⁴棗具有趨邪、辟穀，乃至於使人成仙的法力，肥致舍止棗樹，當然與此有關。日行萬里取物之術則常見於道士之神異故事中，如《後漢書·方術列傳》中有左慈為曹操取松江鱸魚、蜀中生薑之方術。⁴⁶⁵與左慈、曹操類似的故事又見於《神仙傳》，主角變成了介象，為吳先主取海中鯢魚而鱸，又差人往成都買薑云云。⁴⁶⁶諸如此類，都表明了肥致與魏晉時期的道教「道士」十分接近，而這樣的道士則與秦皇、漢武時代的方僊道「方士」頗有淵源。

肥致號稱「常隱居養志」，卻也曾出仕「掖庭待詔」一職。掖庭乃宮女所

⁴⁵⁸ 原作「譏微玄妙」，依邢師校注改。〈東漢的方士與求仙風氣〉頁 579-580。

⁴⁵⁹ 河南省偃師縣文物管理委員會編撰：〈偃師縣南蔡莊鄉漢肥致墓發掘簡報〉，《文物》第九期，1992.09。

⁴⁶⁰ 「恣」當為「姿」之假。

⁴⁶¹ 參見邢師義田著：〈東漢的方士與求仙風氣——肥致碑讀記〉，載於邢師著：《天下一家——皇帝、官僚與社會》（北京：中華書局，2011.01），頁 570-576。

⁴⁶² 《史記》卷 28〈封禪書〉

⁴⁶³ 《後漢書》卷 82 下〈方術列傳〉

⁴⁶⁴ 〔晉〕葛洪著；王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，卷 17〈登涉〉，頁 311。

⁴⁶⁵ 《後漢書》卷 82 下〈方術列傳〉

⁴⁶⁶ 〔晉〕葛洪撰；胡守為校釋：《神仙傳校釋》（北京：中華書局，2010.09），頁 235。

居，以宦者擔任令丞；⁴⁶⁷「待詔」則調徵招而未有正官，可見「掖庭待詔」不過是朝廷用於籠絡道士的虛銜。⁴⁶⁸本文曾於第三章論述過：東漢隱逸之士往往有一定程度的社會基礎，故能不受利祿的誘惑；同樣的，方士、道士若不能入朝領取天子奉祿，其「隱逸」當然也必須有經濟支援。碑文記載：「功臣五大夫雒陽東鄉許幼仙師事肥致」，正代表著道士擁有一定的社會基礎，身為道士之弟子，生前能給予供養，死後則能給予安葬，從肥致「浮游八極」的記載來看，可能各地都有其弟子給予供養。道士「浮游八極」具有三重意義，其一能累積見聞，給予弟子新鮮感，加強其信仰；其二，時常處於移動狀態，能逃避長居某地的方術校驗問題；其三：避免供養弟子出現長期的負擔。

許幼仙乃「功臣五大夫」，爵過公乘，顯見其擁有一定的產業，故能供養、安葬道士；然而東漢賜爵浮濫，有爵者的地位與西漢相去甚遠，「五大夫」雖超過東漢政府賜民爵不過「公乘」的界線，然而未見許幼仙有官銜，可見其非豪門士族，符合了肥致「隱居養志」的道士風範。⁴⁶⁹肥致與許幼仙家族的關係，一方面表現出道士之社會基礎，另一方面也突出其民間性與隱逸色彩。

尤其值得注意的是，碑末附了「土仙者大伍公」的簡短記事。從「大伍公從弟子五人」、「皆食石脂仙而去」的記載可以推論：民間道士未必是獨身一人雲遊，可能有了以師徒關係為臍帶的小型教團組織，諸弟子能在師傅的指導下服食相同的方藥，可能也因此同時死去。這種小型的教團若也「浮游八極」，使各地皆有弟子給予師徒一行人供養，甚至與其他雲遊道士（如肥致）又有著師徒關係，則其影響力還會進一步擴大，所謂「羣士欽仰，來集如雲」是也。

前文曾經討論過，漢代對於民間神祠的管理相當鬆散，幾乎是任其發展。在這種情況之下，道士們的縱橫連結便難以在史書上被察覺。天下若有變故，這些雲遊道士們能透過各地的弟子群快速的建立聯繫網路，提供資源，建立起自救組織。從結果來說，漢末的太平道、五斗米道皆為大型教團，其根基可能便來自於這種小型教團雲遊各地的長期累積。

《華陽國志》對於張陵、張衡、張魯三代如何建立其道教王國，有著比較詳細的紀錄：

漢末，沛國張陵，學道於蜀鶴鳴山，造作道書，自稱太清玄元，以惑百

⁴⁶⁷ 〔東漢〕衛宏著；〔清〕孫星衍輯：《漢舊儀》：「掖庭詔獄令丞，宦者為之，主理婦人女官也。」見《漢官六種》頁91。

⁴⁶⁸ 元帝時與匈奴和親，賜匈奴單于「待詔掖庭王嬙為關氏」，此為史籍唯一的待詔掖庭紀錄，宮女之待詔之意義顯然與道士之待詔不同，前者待幸，後者待用方術。

⁴⁶⁹ 東漢賜民爵浮濫，爵位與祿位相去甚遠。雖然如此，朝廷賜民爵以公乘（八級）為界，爵過公乘，得移與子若同產、同產子。許幼仙為五大夫（九級），跨越了賜民爵的門檻，或為軍功者的後代，或為以錢買爵而飾之以功臣之名，無論如何代表其有一定產業。相關考證參見朱紹侯著：《軍功爵制考論》（北京：商務印書館，2008.11），頁152-171。

姓。陵死，子衡傳其業。衡死，子魯傳其業。魯字公祺，以鬼道見信於益州牧劉焉。魯母有少容，往來焉家。初平中，以魯為督義司馬，住漢中，斷谷道。魯既至，行寬惠，以鬼道教。立義舍，置義米、義肉其中；行者取之，量腹而已，不得過。過多，云鬼病之。其市肆賈平，亦然。犯法者，三原而後行刑。學道永信者，謂之鬼卒。後乃為祭酒。巴、漢夷民多便之。其供，通限出五斗米。故世謂之「米道」。……魯既有漢中，數害漢使。焉上書言「米賊斷道。」……⁴⁷⁰

張陵學道而造道書「以惑百姓」，此即肥致「浮游八極」收弟子以為資之舉，死後張衡則繼承張陵之道術以及信眾，即所謂「傳其業」者。關於張陵之生平事蹟，晚出之傳記多不可信，保守推測此時張陵、張衡不過是一著名的道士，著有道書，於道術頗有心得，擁有若干信眾給以供養，可能已經初步建立了一些管理信眾的教團組織，並利用這樣的組織吸收更多信徒。張陵、張衡具體的活動範圍難以具體斷言，不過以益州巴、蜀作為其傳道基地應該是可以肯定的。父子相傳至張魯，受到了劉焉的重用，任為「督義司馬」，則開始擁有了官府的政治權力。督義之「義」當為義民，很有可能是秦隴地區因長期戰亂而南下避難的流民，因無編戶，故以「督義司馬」理之。張魯「以鬼道教」，採取信仰的力量，設置義舍，置義米、義肉來賑濟「行人」，即進入漢中欲前往他處的流民。⁴⁷¹這種社會救濟措施需要對當地之民情有相當的掌握，也必須先獲得當地豪族的支持方能實現，因此不可忽略張陵、張衡兩代經營的重要性。

太平道之興起已為世人所熟知，從其「畜養弟子」的記載來看，其教團應該也有類似「五斗米」的供養規定，其「遣弟子八人使於四方，以善道教化天下」，則可謂前述師徒關係的進一步擴大，由數名弟子的服事供養，演變成一以道教信仰為主體的網絡，故能一舉而天下響應。不過也因其規模太大，難以守成，因此轉眼即被消滅。東漢末年群雄割據，即使不以鬼道教民，其過程亦不外乎安流民、理盜賊等，張魯設置義舍、令民出五斗米為供，此為治本；而為了避免情況惡化，「斷谷道」以避免盜賊、流民持續湧入侵擾，則為治標。結果這樣的措施形同割據為王，造成了漢朝與益州牧劉焉的猜忌。

第四章曾經提到，漢代文化在儒生參與文吏文化的情況之下，原本上下階

⁴⁷⁰ 〔晉〕常璩著；任乃強校注：《華陽國志校補圖注》（上海：上海古籍出版社，1987.07），卷2〈漢中志〉，頁72。

⁴⁷¹ 西北流民乃東漢中後期極為嚴重的社會問題，其初始與羌患有關，王符《潛夫論》〈實邊〉記其慘況云：「民既奪土失業，又遭蝗旱飢遺，逐道東走，流離分散，幽、冀、兗、豫，荆、楊、蜀、漢，飢餓死亡，復失太半，邊地遂以兵荒，至今無人。」蜀、漢與關中以秦嶺相隔，可想見流民長期寄食，必然造成社會經濟壓力。見〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潛夫論集釋》，頁446。相關研究參見拙作：《〈潛夫論〉所反映之東漢流民問題》（高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，2006.06），頁189-218、243-244。

層的文化交流是暢通的，儒生可利用行政權力持續擴張儒家思想，而文吏則貫徹法治，一般庶民則可通過儒學以及文吏的文化教育，以察舉或小吏升遷的管道進入統治階層，達到下情上達的效果。然而土族興起之後，累世通經而仕的儒生政治世家干涉了這套運作體系，當仕途逐漸被通經土族壟斷之後，一部份的文化交流也就被阻斷了，許多社會亂象無法及時被處置，而壟斷仕途之士族，則居中擔起了原本大一統政府的責任，下教鄉里，上分君權。這裡討論道教，雖然教團無法如土族那樣在魏晉以下擁有巨大的政治、社會權力，然而在漢末中央集權崩潰之際，卻有著安定人心的效果，甚至出現張魯這般政教合一的地方勢力。

《三國志·張魯傳》裴松之注引《典略》，記載了東漢末年太平道與五斗米道的種種措施，略引如下：

《典略》曰：「熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜。光和中，東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緇匿法，角為太平道，脩為五斗米道。太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則云不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為姦令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都習，號為姦令。為鬼吏，主為病者請禱。……使病者家出米五斗以為常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但為淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。……又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除；又依月令，春夏禁殺；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。」臣松之謂：張脩應是張衡，非典略之失，則傳寫之誤。⁴⁷²

三輔駱曜的記載太少，僅云「教民緇匿法」，暫且不論。這段文字詳於五斗米道而略於太平道，大略可以推論太平道的政治措施並不如五斗米道來得完整，合在一起看，除了社會救助已如前面所論之外，還可以分為幾個重點：

其一：疾病醫療。上一節曾經談論過漢代的方技醫療，在太平道與五斗米道中，疾病醫療顯然都是吸引信眾的重點。若說道士的雲遊與收徒乃道教建立教團組織的第一步，那麼以方術治病就是教團成長茁壯的重要手段。學者對於

⁴⁷² 《三國志》卷8《魏書》〈二公孫陶四張傳〉，裴注引《典略》。品鍵按：張脩與張衡、張魯的關係頗費疑猜，裴松之懷疑張脩乃張衡之誤，不過《後漢書》卷8〈孝靈帝紀〉記載：「巴郡妖巫張脩反，寇郡縣。」又〈劉焉列傳〉云：「（劉焉）遂任魯以為督義司馬，遂與別部司馬張脩將兵掩殺漢中太守蘇固，斷絕斜谷，殺使者。魯既得漢中，遂復殺張脩而并其眾。」顯見張脩實有其人，可能是五斗米道的另一個分支，先用事於巴郡，後又與張魯共同經營漢中，最後遭張魯併吞。

漢末道教的符水治病大多頗不以為然，如《典略》所言：「實無益於治病，但為淫妄」，不過漢代的方技之學本就包含了巫醫與醫學，如馬王堆《五十二病方》中並列著祝由方與醫方，而《太平經》中亦有〈灸刺篇〉等等。除了以符水治病之外，道士們治病可能也摻雜著真正有療效的醫學，尤其五斗米道深耕漢中，不似太平道遊走各州，其方術若無療效，百姓很容易對其失去信任。

其二：頒佈禁令。張魯行月令而春夏禁殺，且禁酒，代表其在漢中擁有實權，得以頒佈禁令以管理百姓，並非單純的信仰領袖。〈張魯傳〉並記載「漢末，力不能征，遂就寵魯為鎮民中郎將，領漢寧太守，通貢獻而已。」顯見漢朝令其為將而領太守，乃無可奈何承認其勢力。此亦足見道教之教團與其他割據群雄在性質上是類似的，不只是以宗教力量吸引百姓而已，更有政治、軍事實力可以割地為王，實際統治百姓。

其三：輕刑慎罰。〈張魯傳〉云張魯：「教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除」，是以自我約束來取代律令刑罰。前引《華陽國志》記載張魯使行者自取義米肉，從「過多，云鬼病之」的方法來看，輕罰的背後可能另有「鬼教」，也就是「鬼病之」的恐嚇，並非建立內在道德的約束，而是鬼神信仰的箝制。雖然如此，就其結果而言，張魯確實主張以輕刑慎罰治民，此舉不但符合儒家之理念，甚至有「犯法者，三原而後行刑」的措施，此來自於《周禮》之「三宥」法。⁴⁷³總而言之，五斗米道的論罪與刑罰，具有儒家思想的元素。

雖然道教大體是以道家思想為要，然而張魯採用儒家之說而輕刑慎罰，不禁令人思索起另一個問題：割據之群雄如劉表等，以儒教；如曹操等，則以法教，各有其文化淵源；太平道、五斗米道等以鬼教（亦即以道教），其教除了本有的方術文化之外，對百姓又起了何種教化功能？

這個議題或許可從張陵的出身談起，張陵又稱張道陵，諸多文獻傳記中，較早期記載其生平事蹟的，當屬《神仙傳》中的〈張道陵〉傳：

天師張道陵，字輔漢，沛國豐縣人也。本太學書生，博采五經。晚乃嘆曰：「此無益於年命。」遂學長生之道。……初天師值中國紛亂，在位者多危，退耕於余杭。又漢政陵遲，賦斂無度，難以自安，雖聚徒教授，而文道雕喪，不足以拯危佐世。陵年五十方退身修道，十年之間已成道矣。聞蜀民樸素可教化，且多石山，乃將弟子入蜀，於鶴鳴山隱居。

474

⁴⁷³ 《周禮》卷36〈秋官司寇〉〈司刺〉：「司刺：掌三刺、三宥、三赦之法。……壹宥曰不識，再宥曰過失，三宥曰遺忘。」

⁴⁷⁴ 〔晉〕葛洪撰；胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁190。

此傳仍有不少誇大之處，不過東漢儒學昌盛，張陵先學經術，後棄儒從長生之道，甚有可能。修道之後將弟子入蜀隱居，亦符合史傳的記載，可補相關史籍之不足。張陵（張道陵）既然有儒學背景，且中年之後才退身修道，那麼五斗米道的政治舉措中有「三原」等儒學的政治思想也不令人意外。

除了見於史籍中的道教教團施政，今傳之漢代道書《太平經》中，也包含了儒家思想，尤其是反覆強調的孝順之道：

行孝之人，思成其功，功著名太上，聞帝廷，州郡所舉，一朝被榮，是非孝所致耶？子孫承之，可竟無極之世。此念恩不忘，為天所善，天遣善神常隨護，是孝所致也。……天生人民，少能善孝者，身為之獨壽考。復得尊官，皆行孝所致。不但祐言，故出此書，以示生民。其欲法則者，天復令壽可傳，子孫相保。書出必當行孝，度世孝者，其次復望官爵。天下之事，孝為上第一，人所不及。積功累行，前後相承，無有所失。名復生之人，得承父母之恩，復見孝順之文。⁴⁷⁵

顯見道士著作《太平經》的主旨之一，便在於推行孝道，所謂「天下之事，孝為上第一」。庶民百姓所追求的最大的願望不外乎健康長壽以及獲得官爵，而《太平經》將此願望與行孝連結起來。獲得官爵，一朝被榮，則得之於州郡之舉孝，此為漢朝本有的察舉制度；疾病得癒，健康長壽，則得之於天，所謂「天遣善神常隨護」，此乃宗教信仰的力量。

《太平經》之成書，先有齊人甘忠可作《包元太平經》十二卷獻上，時在西漢晚期成帝時；《包元太平經》流傳於民間，道士們又陸續有所增補，集次編纂而成《洞極之經》，相關記載見於今傳《太平經》中，如：「賢明共集次之，編以為洞極之經，因以大覺賢者，乃以下付歸民間，百姓萬民。」⁴⁷⁶此後《洞極之經》流傳民間，又陸續有增補與修改，形成一百七十卷的《太平清領書》，被視為今本《太平經》的祖本，⁴⁷⁷順帝時宮崇詣闕獻書：

順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號太平清領書。其言以陰陽五行為家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，冊下，頁 592-593。

⁴⁷⁶ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，頁 333。

⁴⁷⁷ 參見姜守誠著：《〈太平經〉研究——以生命為中心的綜合考察》，第一章，頁 10-76。

⁴⁷⁸ 《後漢書》卷 30 下〈郎顗襄楷列傳〉

由此可知，雖然漢末以張角為首的太平道人以道教教團起兵反叛，但是其所用之道書乃長期發展的結果，而且是以獻與朝廷，尋求官方認可為目標所編撰的。從書中倡言行孝可晉官爵的論述來看，《太平經》顯然不止是一部宣揚成仙之道的道書而已，還有協助朝廷教化百姓之意。也因為如此，《太平經》中的孝道，也包含了忠君之孝：

夫上善之臣子民之屬也，其為行也，常旦夕憂念其君王也。念欲安之心，正為其疾痛，常樂帝王垂拱而自治也，其民臣莫不象之而孝慈也。⁴⁷⁹
今帝王居百里之內，其用道德，仁善萬里，百姓蒙其恩。父為慈，子為孝，家足人給，不為邪惡。⁴⁸⁰

臣子民之念君王，君王之用道德，猶如家庭中的父慈、子孝，這種「天下一家」的大父子觀乃儒學為大一統王朝所作出的變異，並透過法律與儒生教化成為漢代十分普遍的思想。而《太平經》更有以君王為主體之意，先有臣子民之「旦夕憂念其君王」，而有民臣「象之而孝慈」，雖然不能說《太平經》顛倒了儒家修齊治平的次序，但其強調忠君是十分明顯的。書中談論古賢聖人得太平之氣的「十閭」，尤其符合漢朝官府之教化理念，節錄如下：

大慈孝順閭第一：慈孝者，思從內出，思以藏發，不學能得之，自然之術。行與天心同，意與地合。上有益帝王，下為民間昌率，能致和氣，為人為先法。其行如丹青，故使第一。明道德大柔閭第二：明經道德，為百姓先，學好道，善聚德，不致盜賊，上有益帝王化之，最真吉矣。孝悌始學化善閭第三：始學欲為善，心中有庶幾，去邪就正，且成仁行未化也。佃家子謹閭第四：佃家謹力子，平旦日作，日入而息，不避勞苦，日有積聚，家中雍雍，以養父母，得土之利，順天之道，不敢為非，有益縣官。……此十閭，古賢聖人之法，樂人為善，使不相賊傷，欲令各終天年，還反其道，防絕其本，得太平之氣也。⁴⁸¹

諸如「上有益帝王」、「不致盜賊」、「不避勞苦」、「有益縣官」等，無一不是站在統治者的角度言之，完全符合本文三、四兩章所談論的漢代文化。若將此書為張角興黃巾軍之理論基礎，則不免言行矛盾，但若將此書作為獻朝廷以助教化的道書，猶如淮南王之獻《淮南子》，而所敘更接近於民間語言，則這樣

⁴⁷⁹ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，頁 132-133。

⁴⁸⁰ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，頁 24。

⁴⁸¹ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，頁 301-302。

忠君的言論便顯得相當合情合理。

漢代文化對後世道教的影響極大，除了漢代儒學之外，各種方術文化乃道教的直接源頭，學界因此稱這些方術文化為早期道教。以道教壇制為例，《正統道藏》載錄了劉宋陸修靜所制訂的道教壇儀，引錄如下：

次華夏引高功至外壇都門上香，祝白啟壇，侍經宣啟壇疏，次宣金鐘玉磬儀，次華夏讚引高功陞外壇至地戶外立，次高功於地戶之左，密誦入戶咒畢，從地戶入升中壇。高功先入，眾官次之，次高功從天門入，陞內壇，上十方香，眾官就中壇旋遶，訖，依次立。次上御案香，上香咒，次都講唱各禮師，存念如法，次高功宣五方衛靈咒，次都講唱鳴法鼓二十四通，次三揲香咒祝，次發爐……⁴⁸²

其中包含了外壇、中壇、內壇三重，與漢代郊祀所建之壇相當類似。本章第三節曾經討論過漢代郊祀禮的沿革，知漢代的郊祀禮完成於西漢末年，東漢以後因循未改，《後漢書·祭祀志》所見之東漢壇制為：

（建武）二年正月……采元始中故事。為圓壇八陛，中又為重壇，天地位其上，皆南鄉，西上。其外壇上為五帝位。……隴、蜀平後，乃增廣郊祀，高帝配食，位在中壇上，西面北上。⁴⁸³

可知郊祀祠分為圓壇與外壇，而圓壇「又為重壇」，如此則為三重，由下而上分別是五帝壇、中壇、圓壇。漢代的郊祀制度雖然頗多變革，但是這樣的壇制卻早見於西漢之薄忌太一祠以及甘泉太畤中，《漢書·郊祀志》云寬舒作太一祠壇乃「放亳忌泰一壇，三陔。五帝壇環居其下。」所謂「三陔」即三重，顯見三重壇乃漢代祠壇常見的形制，從薄忌太一祠到陸修靜之道教壇儀，乃一脈相承之祭祀方式。

除了三重壇的壇制，陸修靜壇儀所提到的「天門」、「地戶」，也見於讖緯以及出土漢代式盤中（圖二十一）。雖然漢代的郊祀壇制並未以天、地、人、鬼命名壇門，但是漢代的郊祀壇制與式盤皆象天圓地方，本同出一源，道教壇儀源出於漢代郊祀制度，當無可疑。⁴⁸⁴蕭登福云：「秦漢兩代，由於帝王崇信方士，所以早期道教和政府祀儀間，有極密切的關係。因而秦及兩漢的國家祀壇，實

⁴⁸² [明]張宇初等編纂：《正統道藏》（臺北：新文豐出版社，1985.12。編纂者題為「白雲觀長春真人」），冊15，洞玄部，威儀類，《無上黃籙大齋立成儀》，卷16，頁753-754。

⁴⁸³ 《後漢書》志第7〈祭祀上〉

⁴⁸⁴ 參見蕭登福著：《周秦兩漢早期道教》，頁184-185。

即是道教的祀壇。」⁴⁸⁵至於東晉以下道教壇儀又有何變革，已與本文無關，不再引述。

道教雖然是民間宗教，但是其內容卻包含了統治者所重視的方術文化，也吸收了菁英士人長期所醞釀的各種學術體系，前文已舉儒家之孝道思想為例。實際上道教所吸收的學術文化乃以道家思想為主體，尤其是《老子》，如五斗米道之祭酒「主以老子五千文，使都習」等等，道教與道家的關係已經為世人所共知，無須多論。

道家、儒家思想之外，陰陽家思想與漢代方術文化有千絲萬縷的關係，不可分割，又滲入了儒家與道家思想之中，漢末興起的道教自然無可避免的繼承了陰陽家的說法，引《太平經》中〈天讖支干相配法〉的一小段為例

夫皇天迺以四時為枝，厚地以五行為體，枝主衰盛，體主規矩。部此九神，周汭天下，上下洞極，變化難觀。為天地重寶，為眾神門戶。自有固常，不可妄犯，順之者長吉，亂之者長與⁴⁸⁶天地乖忤。⁴⁸⁷

《太平經》將四時五行合稱「九神」，並認為「順之者長吉，亂之者天地乖忤」。四時五行乃漢代文化中非常重要的一部份，《太平經》與之一脈相承，既繼承之而有若干變化。⁴⁸⁸前文引《後漢書》云宮崇詣闕獻《太平清領書》而范曄曰：「其言以陰陽五行為家，而多巫覡雜語」，足見陰陽五行是《太平經》中的主要部分之一。

學術思想之外，文吏文化也滲入了道教之中，這點可以漢代出土鎮墓文所見的地下世界為例。1957年西安出土了一支書有鎮墓文的陶瓶，文字共一百三十八字，一字不殘，錄之如下：

初平四年十二月己卯朔十八日丙申，直危，天帝使者謹為王氏之家後死黃母，當歸舊閭，慈（茲）告丘丞、莫（墓）伯、地下二千石、蒿里君、莫（墓）黃莫（墓）主、莫（墓）故夫人、決曹、尚書令，王氏冢中先人，无驚无恐，安隱（穩）如故。令後曾（增）財益口，千秋萬歲，无有央咎。謹奉黃金千斤兩，用填（鎮）塚門，地下死籍消除，文他央咎，轉要道中人。和以五石之精，安冢莫（墓），利子孫，故以神瓶震（鎮）郭門。如律

⁴⁸⁵ 蕭登福著：《周秦兩漢早期道教》，頁178。

⁴⁸⁶ 《太平經鈔》本無「長與」二字，文句較通。見頁263，校記十一。

⁴⁸⁷ 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，頁262。

⁴⁸⁸ 劉師增貴著：《《太平經》數術考論》，未刊稿。

令。⁴⁸⁹

「天帝使者」乃道教習見之神靈，又稱「天帝神師」，具有穿梭陰陽界，傳達天帝命令的能力。如宋元問道書《靈寶玉鑑》錄有一符呪，中有：「天帝使者，出幽入冥，攝神召鬼，速使現形」等句便是，⁴⁹⁰此篇書寫於陶瓶上的鎮墓文，其術便是由「天帝使者」施行。道士往往以天地使者的名義施行法術，因此施術時猶如天帝使者的代理人，故自稱天帝使者。文中提到王氏之家後死黃母即將歸反「舊閭」，陳直認為當為「墓門門閭閭」，⁴⁹¹也就是歸反王氏家族墳墓之意，而通告地下之丘丞、墓伯、地下二千石、蒿里君、墓黃（皇）墓主、墓故夫人、決曹、尚書令等人，請王氏先人無受驚擾，安穩如故，不降殃咎，並為後人增財益口云云。最後以此神瓶鎮守郭門，以「如律令」作結。

這裡僅舉一例，不過已經可以看出地下世界也有著與人間相似的官僚組織，可以說是人間政治秩序的反射。當時的人們普遍認為天帝與人君在政治秩序上應該是互相對應的，王充《論衡·紀妖》甚至因此批評「天帝使者」若單身一人，是「非其狀」也：

夫在天帝之側，皆貴神也，致帝之命，是天使者也。人君之使，車騎備具，天帝之使，單身當道，非其狀也。天官百二十，與地之王者無以異也。地之王者，官屬備具，法象天官，稟取制度。天地之官同，則其使者亦宜鈞。官同人異者，未可然也。⁴⁹²

所謂「天官百二十，與地之王者無以異也」，可見當時的人將陰陽兩界之秩序視為鏡像。陽間之人居家移徙，本當在官府辦理移籍，在這種觀念之下，人死亡前往冥間居住，也應該辦理移籍登記，並通告地下之相關單位。⁴⁹³文末之「如律令」，乃漢代官文書的習慣用語，在漢人所想像的地下世界中，也應該有著天帝所頒佈的各種律令，因此道士亦以「如律令」來施行法術。不只是鎮墓文而已，在後世道教的諸般法術咒語中，往往以「急急如律令」作結，此皆源自於漢代的文史文化。⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ 唐金裕著：〈漢初平四年王氏朱書陶瓶〉，《文物》1980 第 1 期。

⁴⁹⁰ 〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》，冊 17，洞玄部，方法類，《靈寶玉鑑》卷 18，〈合明符〉，頁 239-240。

⁴⁹¹ 陳直著：《漢初平四年王氏朱書陶瓶考釋》，《考古與文物》1981 年第 4 期。

⁴⁹² 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 22 〈紀妖〉，頁 916-917。

⁴⁹³ 參見蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 206-255。

⁴⁹⁴ 鎮墓文中常見的解除、泰山治鬼、黃神越章等內涵，在後世道教中依舊可見，參見吳榮曾著：〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，載於氏著：《先秦兩漢史研究》（北京：中華書局，1995.06），頁 362-377。

「方士」與「道士」在漢代大多屬同義詞，但是由於詞彙使用頻率以及社會文化的轉變，從「方士」到「道士」正好有助本文討論士在道教興起的過程中扮演的角色。其一：若以信仰而論，道教早已存在，漢末魏晉之「道士」為道教之士，秦皇漢武之「方士」為方術之士，就內涵上來說，道教本是方術，漢代將方士與道士混用，正表示著方術與道教同源同出，不可分割的關係。

其二：由於社會文化的變遷，早期積極入仕的方士逐漸變成以隱逸為志的道士，這代表著方術文化在比重上逐漸由朝廷轉向民間，而這樣的趨勢大致上與東漢士人的隱逸之風相合。從社會背景來看，士人由於宗族力量的團結，地方上出現了結合政治與經濟實力士族，給予士人隱逸的空間；道士的隱逸也關係到其社會基礎，透過師徒的連結，道士能在雲遊的途中獲得供養，並持續擴大以師徒關係為主軸的團體組織。

其三：方士、道士也是「士」，除了通方術之外，亦不乏有精通經術者。《後漢書·方術列傳》中有些例子，被稱為「天師」的張陵更是博采五經的太學書生。漢代的學術文化多源而互通，道教思想的內涵由道家、儒家、陰陽家諸家學術以及漢代的政治文化融會而成，因此當漢末道教教團興起之際，這樣揉雜思想內涵也就變成了教團以道教民的重點。換言之，道士不但是擁有學識的知識份子，在漢朝還承擔著教化的責任。

其四：中國固有的信仰文化，往往經士人之手而成了學術文化的一環，如五色五方帝與五德終始說、歲時選擇與〈月令〉、災異說與《漢書·五行志》等等。這些菁英士人的方術文化在政令、教化等文化傳播的管道中回到了民間，在民間往往又產生變異，來往而搏成了漢代文化。道教來自方術漫長而持續的演變，到了東漢後期，道教可以說是以道家思想為主軸，重新排列組合的漢代文化。道教興起之後，漢朝衰敗滅亡，雖然大一統已經崩解，但類似的文化搏成機制卻餘韻未息。魏晉以下，起於民間的道教被士族以及統治者接受，時代持續變遷，其文化也會繼續變動，所謂的「道教文化」也就與「漢代文化」脫勾了。

以上討論士與道教興起的關連，除了道教之外，東漢另一件文化大事乃佛教的傳入，雖然對漢代文化的影響不大，但卻對於魏晉以下的中國有著深遠的影響。故附論於後。

二、佛教的傳入

起源自印度的佛教在魏晉以後逐漸影響中國之學術文化，然而佛教究竟何時傳入中國，由於現有的史料真偽難辨，使得這個問題千百年來猶如霧裡看花。在後世各種記載佛教傳入中國的文獻中，牟子《理惑論》被視為是較早期的著作，其成書不早於漢末三國之前，不晚於東晉中期之後，⁴⁹⁵被南朝梁僧人釋增祐編入《弘明集》中而流傳下來。《理惑論》記明帝時遣使者前往大月氏云：

問曰：「漢地始聞佛道，其所從出邪？」牟子曰：「昔孝明皇帝，夢見神人，身有日光，飛在殿前，欣然悅之。明日，博問群臣，此為何神？有通人傅毅曰：『臣聞天竺有得道者，號之曰佛，飛行虛空，身有日光，殆將其神也！』於是上悟，遣使者張騫，羽林郎中秦景，博士弟子王遵等十二人，於大月支寫佛經四十二章，藏在蘭臺石室第十四間。時於洛陽城西雍門外起佛寺，於其壁畫千乘萬騎，繞塔三匝。又於南宮清涼臺，及開陽城門上作佛像。明帝存時，預修造壽陵，陵曰顯節，亦於其上作佛圖像。時國豐民寧，遠夷慕義，學者由此。⁴⁹⁶

這段記載雖然出自相對較早期的文獻，然而所記依舊不是信史，類似的故事有許多版本，都充滿了增飾的痕跡，如張騫明為西漢武帝時人，卻為孝明帝求經云云。⁴⁹⁷南朝宋時范曄編纂《後漢書》，對此傳說已非全盤接受，《後漢書·西域傳》云：

世傳明帝夢見金人，長大，頂有光明，以問群臣。或曰：「西方有神，名曰佛，其形長丈六尺而黃金色。」帝於是遣使天竺問佛道法，遂於中國圖畫形像焉。楚王英始信其術，中國因此頗有奉其道者。後桓帝好神，數祀浮圖、老子，百姓稍有奉者，後遂轉盛。⁴⁹⁸

其中「世傳」、「或曰」等，乃史家疑以傳疑之義，且各種增飾之語、可疑之事皆不復見，包含《四十二章經》的抄寫都被刪去，顯現出范曄作為史學家的謹慎。⁴⁹⁹湯用彤考證永平傳法之說，認為此傳說雖非信史，然而傳說當有相

⁴⁹⁵ 歷來討論《理惑論》成書時間之著作極多，李小榮眾合諸家之說，重新考訂，參見李小榮著：《〈弘明集〉《廣弘明集》述論稿》（成都：巴蜀書社，2005.10），頁1-29。

⁴⁹⁶ 〔南朝梁〕釋僧祐編著：《弘明集》（臺北：臺灣商務印書館，1965。上海商務印書館縮印萬曆刊本），收錄於《四部叢刊初編子部》，冊109，卷1，頁14。

⁴⁹⁷ 湯用彤將永平求法傳說之流傳分為《理惑論》、《化胡經》、《冥祥記》三系，參見湯用彤著：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》（北京：北京大學出版社2011.01），頁11-14。

⁴⁹⁸ 《後漢書》卷88〈西域傳〉

⁴⁹⁹ 范曄之謹慎與其近乎無神論的宗教態度有關，〈西域傳〉論佛教曰：「……然好大不經，奇譎無已，雖鄒衍談天之辯，莊周蝸角之論，尚未足以概其萬一。又精靈起滅，因報相尋，若曉而

當根據，非向壁虛造。⁵⁰⁰兩漢之際天下大亂，直到明帝時才復通西域，⁵⁰¹若佛教於此時透過西域諸國進入中國，乃合情合理之論。楚王劉英「始信其術」而奉佛，亦在明帝永平年間，而楚王之事可信度高得多，《後漢書·光武十王傳》云：

（楚王劉）英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。
（永平）八年，詔令天下死罪皆入縑贖。英遣郎中令奉黃縑白紵三十匹詣國相曰：「託在蕃輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖愆罪。」國相以聞。詔報曰：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲塞桑門之盛饌。」因以班示諸國中傳。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以為符瑞。⁵⁰²

劉英為光武帝之子，其於永平年間「學為浮屠齋戒祭祀」的記載，吐露出幾許佛教初傳的資訊：其一，牽涉到當時的皇帝詔令，劉英與楚國相的往來對話當以官文書傳遞，可能留有文獻檔案，在袁宏《後漢紀》中亦有十分類似的記載。⁵⁰³若此段資料乃信史，那麼可以肯定東漢初年中國已知西方有佛，上流社會子弟可能將其視為一種新穎文化而仿效之。其二，當時中國所瞭解的佛教包含了部分印度佛教語言。楚相曰：「還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌」，伊蒲塞即「優婆塞」，指在家持戒之男性信徒，⁵⁰⁴桑門即「沙門」，為佛教徒的通稱。⁵⁰⁵既有佛教語言，那麼亦可合理的推斷可能已經有了佛經翻譯，傳說明帝遣使寫佛經《四十二章》，未必皆為虛言。其三楚王之「齋戒祭祀」是否包含了佛教宗教儀式，則尚有疑慮，所謂「學為浮屠齋戒祭祀」，從「作金龜玉鶴，刻文字以為符瑞」的情況來看，齋戒祭祀可能都還是中國式的方術，頂多摻以部分的西域風俗。不論楚王劉英的「學為浮屠齋戒祭祀」是否包含了佛教儀式，其好游俠、喜黃老、交通方士、刻文字以為符瑞等等，皆非佛教文化之屬，而更接近於傳統的方術文化。

昧者，故通人多惑焉。蓋導俗無方，適物異會，取諸同歸，措夫疑說，則大道通矣。」

⁵⁰⁰ 湯用彤著：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》，頁 14-18。又參見李小榮著：《弘明集》《廣弘明集》述論稿》，頁 46-93。

⁵⁰¹ 《後漢書》卷 88〈西域傳〉云：「（永平）十六年，明帝乃命將帥，北征匈奴，取伊吾廬地，置宜禾都尉以屯田，遂通西域，于賓諸國皆遣子入侍。西域自絕六十五載，乃復通焉。」

⁵⁰² 《後漢書》卷 42〈光武十王傳〉。

⁵⁰³ 〔晉〕袁宏著；周天游校注：《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987.12），卷 10〈孝明皇帝紀下〉永平十三年，頁 275。

⁵⁰⁴ 《隋書》卷 35〈經籍志〉：「俗人信憑佛法者，男曰優婆塞，女曰優婆夷，皆去殺、盜、淫、妄言、飲酒，是為五戒。」

⁵⁰⁵ 《魏書》卷 114〈釋老志〉：「諸服其道者，則剃落鬚髮，釋累辭家，結師資，遵律度，相與和居，治心修淨，行乞以自給。謂之沙門，或曰桑門，亦聲相近，總謂之僧，皆胡言也。」

東漢對佛教的理解是十分淺薄的，除了佛教相關語言以及佛像藝術之外，佛教豐富的義理哲思在中國似乎還一片空白。東漢初年楚王「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」，顯然是以黃老微言為內在之思想，而以浮屠仁祠為外在之儀則，換言之這樣的信仰實際上不過是包裝以佛教的表象，核心乃由中國本土之道教所組成。佛教初傳中國時，有老子入胡而為佛的說法，已見於東漢末年桓帝時，《後漢書》記載延熹九年，襄楷詣闕上疏曰：

聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜慾不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄為浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：「此但革囊盛血。」遂不眴之。其守一如此，乃能成道。今陛下嬖女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，單天下之味，柰何欲如黃老乎？⁵⁰⁶

疏中提到宮中立黃老、浮屠之祠，而所言貴尚無為等，則多為道家之言。「不欲久生恩愛」等言論較接近於佛教哲理，卻又以「守一如此，乃能成道」為註解。顯見當時的佛教乃透過道家、道教之文化思想來理解，整個東漢，佛都與黃老道混為一談。

佛教對於漢代文化最大的影響，可能在於其造象藝術上。當時除了隨佛經而來的天竺佛教語言之外，佛寺以及佛像的造形藝術也進入了中國，《後漢書》記載獻帝初平年間，笮融曾經於徐州大起浮屠寺：

（笮融）大起浮屠寺。上累金盤，下為重樓，又堂閣周回，可容三千許人，作黃金塗像，衣以錦綵。每浴佛，輒多設飲飯，布席於路，其有就食及觀者且萬餘人。⁵⁰⁷

笮融浴佛之「就食及觀者」有萬餘人，當時割據勢力彼此攻伐，流民四起，笮融以浴佛之名設飯布席，自然引來就食者，不能將其視之為佛教信眾。佛寺與佛之形象肯定會透過這樣的行為獲得宣傳，但笮融之行為一方面屬漢末個案，當時並無環境使佛教徒能夠「大起浮屠寺」並「多設飲飯」來吸引信徒；二方面笮融的作為可能會有宣教效果，但其效果遠遠不如道教道士透過師徒關係建構社會救助網路來得深入。換言之，笮融浴佛的事蹟對佛教來說，可能僅止於令更多人得知浮屠之形象而已。

⁵⁰⁶ 《後漢書》卷 30 下〈郎顗襄楷列傳〉

⁵⁰⁷ 《後漢書》卷 73〈劉虞公孫瓚陶謙列傳〉

前文論及西王母形象變化時，曾提到其造型乃由「情節型」構圖進展到「偶像型」構圖，巫鴻認為此乃受到印度佛教造象藝術之影響。⁵⁰⁸從考古發現來看，佛教的造象藝術不但影響了中國本土神仙的神像構圖，東漢末年的墓葬中甚至已經出現了佛像，如四川樂山麻浩享堂上有一人端坐，學者多認為此為佛像（圖二十六）⁵⁰⁹：



圖 二十六：四川麻浩漢墓佛像。

此圖最顯眼的特徵乃頭上之圓形頂光，加上右手的「施無畏印」以及頭頂上的肉髻，皆表現出佛像的特徵。圖二十八的單一的佛像，不代表當時已經有真正意義上的佛教徒了，四川麻浩漢墓雖然於橫樑上刻有佛像，但同墓中仍包含了各種神獸祥瑞，如擣藥玉兔和捧盒靈蟾等，為早期道教中的不死成仙的象徵。⁵¹⁰這種摻和佛教、道教的情況，在山東沂南的漢末墓葬中有更具體的表現。

1954 山東沂南發現了一個畫像石墓，曾昭燏考證此墓造於靈帝末年、獻帝初年、曹操攻陶謙以前的可能性最大。⁵¹¹石墓中室正中央立了一支八角擎天柱，

⁵⁰⁸ 同本章注 334。

⁵⁰⁹ 聞有編著：《四川漢代畫像選集》（上海：羣聯出版社，1955.04），圖 59。

⁵¹⁰ 唐長壽著：〈四川樂山麻浩一號崖墓〉，《考古》1990 年第 2 期。品鍵按：唐長壽將此墓之年代定為蜀漢時期，何定國針對此說撰有〈四川樂山麻浩一號崖墓年代商榷〉，認為其應為東漢晚期，本文暫從何說，何文見《考古》1993 年第 8 期。

⁵¹¹ 曾昭燏著：〈沂南畫像石墓年代的商榷〉，載於曾昭燏等編著：《沂南古畫像石墓發掘報告》

柱身八面皆有畫像，其中包含了立於最上方的西王母、東王公，以及兩尊背有圓形頂光的畫像。

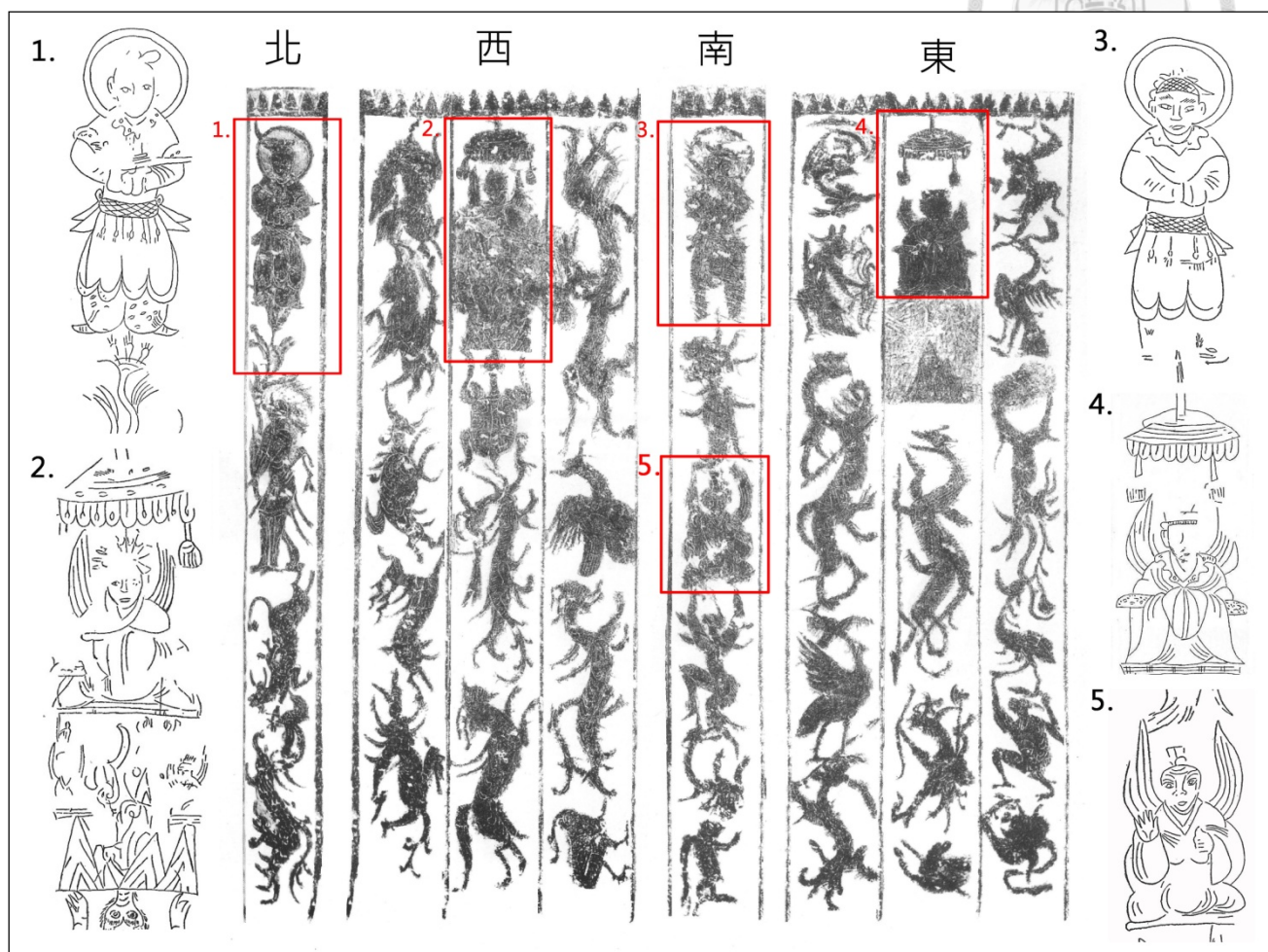


圖 二十七：沂南漢墓中室八角擎天柱柱身畫像。

如圖二十七⁵¹²所見，柱身的西側與東側的最上方的「2」與「4」當為西王母與東王公，皆立於華蓋之下，神山之上。較值得注意的是，「1」、「3」同樣位居柱身最上方的北側、南側，其頭頂上皆有一明顯類似頂光的圓弧，北側「1」神像站在於一株仙草之上，⁵¹³而「3」則立身於一神龍之上。二神與西王母、東

（上海：文化部文物管理局出版，1956.09），頁 52-65。

⁵¹² 拓片影像出自山東省沂南漢墓博物館、崔忠清等編：《山東沂南漢墓畫像石》（濟南：齊魯書社，2001.01），頁 65-64；線描圖出自曾昭燏等編著：《沂南古畫像石墓發掘報告》，圖版 65-68；編號則為筆者所加。品鍵按：此柱拓片有三個版本：1956 年所出版的《沂南古畫像石墓發掘報告》的拓片極為模糊，難以辨識，不過附有線描圖，將線描圖與其他拓片比對，可發現一些線描圖並未繪出的部分。2000 年出版的《中國畫像石全集》第一冊山東漢畫像石所附拓片較為清晰，然而此拓片將柱之八面拼接為一大圖，卻不依柱面相鄰之次序，已非原柱面貌。此處所引錄之 2001 年《山東沂南漢墓畫像石》，只拓下圖案部分，因此最為清晰，不過部分細節也因此消失，可與《中國畫像石全集》中的拼接版比對。見中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集》，圖 221，頁 170。

⁵¹³ 巫鴻認為是靈芝，見巫鴻著：〈早期中國藝術中的佛教因素〉，載於氏著：《禮儀中的美術—

王公一樣，皆採取「偶像型」的構圖，顯見其代表著四方之主要神靈，但其形象卻混合了一些佛教造象藝術的手法。與「1」、「3」同樣混雜佛教因素的神像還有南側柱身中央的「5」，此像也是「偶像型」的構圖，右手上舉作「施無畏」印，皆屬佛教風格，然而其背生雙翼，卻又與中國傳統之神仙形象一致。

整體來說，沂南漢墓所見的這幅神仙鬼怪之畫像擎天柱，所呈現的宗教信仰仍屬早期道教，佛教因素不過是其中的一小部分。這種中印混合式的造象藝術，代表著「佛」的形象在中國仍未普遍，大多依附於本地信仰之中，作為早期道教眾多神仙的其中之一。巫鴻認為：在一般漢代人的心目中，佛是長生不老的外來神仙，有飛翔和幻形法力，並且能解救眾生。基於這種法力，佛被擺到了和西王母等中國仙人等同的地位，與漢代流行的長生思想融為一體，佛的相關傳說與象徵符號則被當作瑞仙和瑞獸。由於本土信仰的非系統性，其吸收和運用這些佛教藝術題材時就不免東麟西爪，成了一些孤立的偶像和符號。儘管這些因素均來自印度佛教藝術，但這些佛像卻無一具有原有的佛教意義或宗教功能，相反，他們卻以其新奇的形式，豐富了中國本地宗教信仰和傳統觀念的表達。⁵¹⁴巫鴻之說大致上與學界的主流意見相同，⁵¹⁵亦即佛教初傳中國時，由於對其未能有一完整的瞭解，因此大多附於中國傳統之方術文化底下。

佛教真正成為中國文化難以分割的一部份，當為六朝以後，東漢的佛教作為一獨立宗教信仰的存在感還相當薄弱，雖對原有的信仰產生影響，卻並未造成衝擊。中國本為多神信仰，佛陀很輕易的就成為眾多神仙的一員，增添了漢代方術文化之色彩，而不能帶來結構性的變革。

第六節 小結

在儒學的大旗底下，方術文化往往被後世視為「通俗的」，或「民間的」，雖然不可否認的以儒學為主的中國古代文化是相對較為精緻的，然而卻不能輕易的將方術文化歸類為單純的民間文化。比方說作為方術文化核心的陰陽五行學說，其建立與完成便多有菁英階層的痕跡，又如卜、祝等巫者，也不能全然將其與庶民百姓等而視之。將階層間的界線打破，把方術文化視為一個時代的

—巫鴻《中國古代美術史文編》（北京：生活讀書新知三聯書店，2005.07），頁 295-296。

⁵¹⁴ 巫鴻著：〈早期中國藝術中的佛教因素〉，頁 304。

⁵¹⁵ 巫鴻之外，另參見俞偉超著：〈東漢佛教圖像考〉、〈孔望山摩崖造像的年代考察〉，二文俱載於氏著之：《先秦兩漢考古學論集》（北京：文物出版社，1985.06），頁 157-179。又曾昭燏著：〈沂南畫像石墓年代的商榷〉，頁 65-67。湯用彤之論佛、道，亦云：「佛教在漢世，本視為道術之一種。」見氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 50-67。

集體創作，不同階層的人視其所需而各自有所應用。或許更符合方術文化在戰國秦漢之間的面貌。

菁英士人的政治理論與學術思想都受到方術文化的影響，進而影響朝廷之施政。本章以五德終始說、時令、災異與讖緯為例，討論菁英士人的方術文化。首先是五德終始說，此為以五行相生或相勝理論為主體的政治學說，企圖透過對歷史的重新編排來瞭解王朝之天命循環，可以說是方術文化在戰國秦漢最重要的理論建構之一。值得注意的是，在士人的議論下，漢朝由水德一變為土德，又再變為火德，德水乃出自於爭取秦人支持的政治號召，德土則純出自儒生方士的理論建構，德火則一方面為五德終始理論之完成，另一方面亦與民間信仰習慣以漢為赤帝有關。顯見這種專門討論帝王天命的理論學說，在漢代仍不免受到政治情勢以及民間信仰的影響。

時令本源自於農時，然而在方術文化的浸染下，不但將天地萬物都以五行編派入時令之中，還一度出現為配合五行理論而放棄庶民農業需求的時令體系，如管子之三十時節。然而即使是以五行為主的時令體系，同樣不能完全脫離真實生活需要，如銀雀山漢簡〈三十時〉，便包含了統治者與庶民生活所需要的時日選擇術；此外，漢代真正公告實施的四時月令與理想中的《禮記·月令》也有很大的差異，這顯現出方術文化的實用性，也代表著時令信仰在不同階層的應用情況。

災異與讖緯更是方術文化被儒生以儒家學說改造的具體成果，透過對災禍與異象的解釋，儒生巧妙的把道德置於天子之上，形成一套具有恐嚇意味的政治學說，其力量甚至可以廢立三公，甚至改朝換代。讖緯是儒生方術的文本化與經典化，綜觀兩漢政治與學術，此類方術文化不但如影隨形，甚至喧賓奪主，其重要性有時更超越經學與律令。

上層社會的學術與政治最終還是必須面對庶民百姓，因此本章第三節討論漢代的祭祀活動。在統治階層的部分，秦漢的國家祭祀本由秦國之民間文化而來，因此其祭祀充滿了地方色彩，秦皇、漢武之好神仙，更使各方雜巫方術充斥朝廷。這種欠缺體系、諸神並祠的國家祭祀對儒生來說是不符「禮制」的，因此西漢後期陸續提出了改革，於是「淫祀」與「郊祀禮」在西漢末年展開了一場拉鋸戰，最後禮制一方獲得了勝利，卻不代表民間神祠的消失，只能說是民間祭祀活動從此學術化，並正大光明的進入了朝廷的禮制之中。

相對於朝廷之議論郊祀，漢朝對於非官方之民間神祠管理，則顯得極為鬆散。如本文所舉例的城陽景王祠以及西王母信仰等等，這些宗教神祠不但造成了官方施政上的干擾，甚至曾經引發大規模的信徒騷動，面對這些有害於統治，有傷於教化的信仰活動，官府對其幾乎無所作為乃至於任其發展。漢代的文

吏文化對於方術信仰的控制是相當薄弱的，其原因與文吏群體往往身兼信仰者有關。在理想的情況下，宗教信仰的信眾包含了文吏群體，那麼文吏們當能反過來利用宗教信仰維繫統治，如《太平經》所見的忠臣孝子之說一樣，然而漢朝並未妥善的利用這樣的情勢，道教的興起反而導致了漢朝的滅亡。

民間神祠之外，方術文化更深入於日常生活當中。歲時選擇是秦漢文化相當重要的一部份，這點可從出土之秦漢文獻包含了大量《日書》以及類似的選擇禁忌簡牘為證。雖然當時對於歲時選擇極為重視，各種選擇術也在主題上相當一致，但細節卻往往歧出，形成龐雜而不相統一的狀態。此外，歲時選擇看似屬於民間文化，實際上也深深的影響著上層社會，不論是統治者、文吏還是儒生，都生活於各種選擇禁忌之中。菁英士人由於身擁學術文化，對於選擇禁忌能有所篩選，並予以學術化，再透過文化傳播機制回滲文化基層；同樣的，文化基層由於欠缺理解能力，若無菁英士人的輔導，則往往並存異說，久之則形成風俗，使方術又因此歧出異化。從這個角度看，這種傳播於不同階層，菁英化與世俗化並見的性質，正代表著秦漢方術文化的活潑而具包容性的一面。

漢代方技中的醫與巫則表現出方術文化中「菁英」與「世俗」差異化的另一面。在漫長的累積中，漢代的方技學發展出了一套能治病並獲得校驗的醫學，強調天人與身心的調和，而與多用咒語、符水的巫醫區別開來。然而早期的醫學在醫療教學上很重視學習者的天分，這得來不易的醫學於是以「禁方」的方式傳播，形成了非得其人則不傳的菁英方技。由於醫學不普及以及巫醫之盛行，當代乃有信巫不信醫的情況。不過巫與醫亦非截然二分，巫醫也包含了一些醫學內涵，而醫學之中也不乏巫術色彩，漢末疾疫流行，巫醫之盛，滋養著道教在漢末的興起，也促使了醫學的持續進步。

方術文化的持續發展，結合了文化高層的各種學術理論，教化思維，以及庶民百姓所在乎的自身福祉，方術也就變成了道教。漢末道教的興起與士人有著密切的關係，從「方士」到「道士」，士人一方面充實了道書之內涵，另一方面也由於社會環境的變遷，由朝廷退出而隱居於民間；道書的充實使得道士在信仰傳播上多了許多助力，而隱居於民間則使道士累積了可觀的社會基礎，不再需要依附皇權生存。漢末天下大亂，士族起而保衛家園，形成割據勢力，道士如張魯、張角等，亦能在其中佔有一席之地，其原因絕非偶然。

相對於儒學與吏文化主要是由上而下的傳播，方術文化的影響是貫通的，不同階層的方術文化各自出現變異而互相影響著，而士人在其中扮演的相當關鍵的角色。從儒生、文吏的角度言之，士人一方面汲取方術文化中的養分，加以體系化，或編織其學術理論，或用之於教化百姓。漢朝以經術取士，學術與

政治實踐往往是一體的，尤其是西漢中後期。從庶民百姓的角度來看，方術往往以恐懼鬼神的方式迫使其接受，在寧可信其有的情況下，方術之變異、歧出在所難免，恐懼甚至能驅使百姓，出現社會騷亂。士人居於鄉里時，一方面與庶民一同接受各種民間信仰，另一方面則以自身之學識，領導著移風化俗，在變異時給予仲裁，在騷亂時給予安撫。漢代的方術文化如此多元複雜，但呈現出來的漢代整體文化卻不顯得混亂、焦躁，皆士人居中協調與融會之功也。

第六章 結論



先秦兩漢的「士」可以從理想面與實際面分為兩種。就理想面來說，士當志於道，並以弘道為己任。這種理想中的士，在先秦時代以受儒家思想薰陶之儒士為主，他們不但有各種古典知識技能，且積極入世，以仁為己任。然而撇開理想性不談，士並不全以儒家思想為依歸，東周以降，士不但有諸子百家，甚至包含了雞鳴狗盜之徒，這些人與其他庸庸碌碌的庶民百姓不同，或者成一家之言，或者擁一技之長，可用余英時之語稱為「知識階層」。

學術的創新與融合乃戰國時代的文化特色，在游士的議論下，各家學術逐漸破除界線，為漢代文化提供了堅實的養分。在游士漸趨消失的漢代，以董仲舒為代表的儒生吸納諸子百家思想，形成了能被大一統王朝所接受的漢代儒學，並透過漢武帝的獨尊政策強力擴張，儒生也因此成了「士」最顯眼的部分，掩蓋了其他擁有特殊技能的知識份子。秦以法為治，漢承秦制，也就繼承了以律令治天下的政治制度，因此在儒生之外，另有明白律令、專精各種行政庶務的文吏。這群人或許沒有「志於道」的高尚情操，但卻是真正以實踐為學術的士人，同時也是漢代文化的中堅份子。儒生、文吏之外，又有方士，戰國游士中的燕齊方士由於秦皇、漢武之好求神仙，曾經炫耀一時，此後在歷史上似乎顯得無足輕重，然而方術信仰乃當時人們心靈之必須，生活之常備，方士看似隱為歷史之伏流，實則無所不在。

擁有學術或技能的士，自然肩負著傳承己身知識的文化責任，儒學、吏事、方術三者堪稱為漢代文化的主幹，那麼其文化之傳播散佈，理當各有其管道。儒學在秦及漢初雖頗受壓抑，但習禮頌孔子之說者不絕，可以約略窺知戰國顯學的樣貌。雖然如此，在漢武帝獨尊儒術之前，儒學以齊魯儒生之經典傳遞為主，偏重於特定階層與特定地域，武帝之後，儒學才逐漸從古代貴族專門之學，演變為人人皆知仁義孝悌的社會文化。漢代儒生傳播儒學的管道不少，結合了利祿之途的太學官學體系，以及自戰國以降不絕如縷的私學傳授，是最直接且有效率的傳播方式。然而獨尊儒術的影響力不僅止於官學而已，漢代的察舉制度以孝廉為主，孝悌者享有鄉譽，而地方長吏依鄉譽選舉庶民或屬吏入朝為郎，這帶動了儒家價值觀在民間的深耕。若太學制度以經學取士是鼓勵人們充實儒家學識，那麼察舉制度以孝廉取士則是使百姓實踐儒家倫理，漢代的獨尊儒術頗有知行合一的意味。

儒生既進入了政府，成為文吏的一份子，自然能透過行政權力而獲得更大

的發揮空間，而進一步與文史文化結合。政治上的舉措之外，儒生在鄉里的日常生活也起了不少作用，可視為民間自發性的教化。漢代官府政治權力的極限為鄉、里，其社會組織包含了里正、父老以及鄉之嗇夫與三老。父老、三老皆屬民間領袖，基層社會的許多重要工作需仰賴他們才能完成，補足了官府行政權力所不及之處。父老、三老的選任以有德能服眾者為主，由於有許多任務必須跟官府打交道，因此其選任自然以具有一定程度的學識者為先。在獨尊儒術之後，地方之宗族豪強逐漸經學化，里居之士族自然與父老族群結合，形成士族之社會基礎，而士族若任父老，自然肩負起教化鄉里的責任。此外，即使士族不任父老，為了察舉之鄉譽，士族在鄉里也必須勉力經營宗族之孝悌，並透過各種禮儀、祭祀活動等，形成鄉里百姓之模範。換言之，不論是身為父老之處理鄉里公共事務，或身為家族成員之日常生活，士人在鄉里皆身體力行實踐儒家思想，持續推動著儒學在社會底層的擴張。

文史文化起源自戰國時期諸國以軍事文化以及法家思想為主軸的政治改革，而率先統一天下的秦乃文史文化的極致。漢承秦制，雖然陸續有所修正變動，但整體而言漢朝與秦朝一樣，都是以文史施行律令來治天下。儒學的傳播與擴張有很大一部份要依賴政府的取士方式，文史文化的傳播相對之下便直接得多。本文將文史以及所有協助執行吏事的役卒皆視為文史群體，原因在於大一統王朝管理天下之繁雜，必然需要大量的勞役來支援，而吏文化的主要傳播方式，便在於教育這些參與吏事的役卒，也就是「以吏為師」的制度。傳世文獻對於吏文化並不留心，然而近代以來地不愛寶，尤其是漢代西北邊郡所遺留的各種官文書、習字簡牘等，正好幫助我們瞭解當時吏文化如何透過對役卒的教育而傳播。除了役卒之外，文史文化亦透過學徒來吸收新人才，由最基礎的書寫、會計到熟讀律令，給予基層文史所需的不同訓練，此後再透過累積功勞，從基層依能力升遷，在不同的職務上學習更多治民斷獄的技能，最高甚至能成為漢朝的丞相。

文史文化不僅止於行政庶務而已，其背後有一定的主導思想，也就是「為吏之道」。文史文化與法家有密切的關係，為吏之道當然也包含了許多法家思想原則，如審用律令、賞罰公正、奉公忘私等等。但不論是出土的秦簡或傳世之漢代文獻，當時的為吏之道皆表現出一種融會諸家學術的樣貌，不能全歸之於法家，如道家之恬淡無為、儒家之忠信孝慈等，也都包含在各種吏道文獻所傳達的主旨當中。這顯現出文史文化立足於實踐，而非理論先行，諸般為吏之道不過擷取有用者為教材而已。這樣的文史文化展現出兩種態度，若學說理論合乎所用，則不妨兼容並蓄，但若學說理論與自身文化有所衝突，則不免遭受排斥。漢代儒生進入官場，固然能以經術潤飾吏事，以條教施行教化，但儒家思

想的精神卻往往在文史文化中遭到扭曲，如君臣父子倫理，或以尊卑關係汰換情感關係，或大君臣之義而強調大義滅親等等。可見秦漢之文史文化不但自有其深入基層社會的傳播之法，也從政治實務中累積出一些為吏之道的原則，相對於漢代儒學之多載之空言，文史文化見之於行事之深切著明者，雖不被傳世文獻所重視，但肯定是漢代文化的基礎之一。

儒生之傳儒學，文吏之行吏事，雖然其中也包含了民間風俗習慣上達的管道，但其傳播大體皆為由菁英而庶民，由統治者而被統治者，也就是由上而下的「教化」模式。相對於此，方術許多成分的起源很難用階層的觀念去分別，由於其中有信仰的成分，即便不是方士，也能接受方術，換言之其接受者不分階層，而其傳播既有由上而下，亦有由下而上者，與儒學、吏事頗有差異。由於貫通上下，方術文化在不同階層各有不同應用。菁英士人由於擁有智識，能以理性分析歸納方術文化的原則，將錯綜複雜的方術收納為具有體系的「學術」，而為某些特定目的使用。如五德終始、時令、災異等等，分析其中內容，皆不難發現許多內涵來自民間信仰。相對於菁英士人的分析歸納，庶民百姓出自於對鬼神的恐懼，對於各種趨吉避凶的巫術往往照單全收，導致了方術文化的多元與矛盾。這兩種趨向在漢代是並存的，士人擷取方術文化的一部份學術化、體制化後，民間又將其與直覺性的、矛盾不統一的方術並列，延伸出更多內容，直到下一次士人再度擷取部分將其學術化，形成一種文化交流的循環。秦漢的民間神祠極多，各路神明位階不明，造成了國家祭祀體制的混亂，經過一番拉鋸，才終於在西漢末年完成了郊祀禮的制度。但郊祀禮的成立不代表民間神祠從此有了依歸，相反的，漢代對於民間方術信仰往往缺乏管制，常有失控的情況，這一方面代表著方術文化之接受者不分階層，另外一方面也代表著在方術文化中，「分歧」的力量往往大於「統合」的力量。

方術文化在菁英士人手中得到統合，卻又在民間生活應用中分歧，雖然相關文獻還不夠完整，但這種情況仍可以從漢代的日常方術中窺知一二。如時日選擇術，在《淮南子》以及出土方術文獻中，皆可見以「歲」為吉凶判斷依據的選擇術，然而《淮南子》所敘以理論為主，而諸如〈禹藏埋胞圖〉、《日書》所見的選擇術，顯然更貼近日常生活所用。除此之外，「歲」之選擇術雖然有一些共同原則，但細節卻各自不同，導致了截然不同的吉凶判斷，這種情況在《日書》中時常出現。方術文化之抄寫者為了滿足人們日用之需要，不得不把各種分歧的方術匯集一處，此明顯為欠缺學識的表現，在這種雜亂分歧的選擇術大全中，又常常蘊含有複雜的數術原理，此又有來自菁英士人的痕跡。又如醫療方技，漢初已經發展出具有療效的醫學，其中蘊含了士人所建構的天人感應思想，但是同時仍有大量的巫醫存在，以祝禱等方式治病，兩種醫療方技不

但並存於世，有時甚至難以分別。種種例子，皆可見方術文化的傳播並非單向的由上而下，而是打破階層界線，士既擷取之、改造之，又深刻的浸淫之、信仰之。

儒學、吏事與方術三者各有其脈絡，在漢代卻又互相影響，其關鍵在於其文化的主要承擔者在漢代大體是同一群人。在獨尊儒術之後，儒生進入了官僚體制中，不得不暫時放下經傳章句，先學習律令以及書寫各類官文書，透過文吏文化的訓練，儒生於是兼有了文吏的身份。參與政治，教化百姓，使天下無訟，本是儒家的理想，因此儒生學吏本身就具有理想實踐的性質。與此相對的，文吏之升遷本以功勞為主，受到儒學擴張的衝擊，文吏為了能獲得更快速的升遷，或為了謀求更長遠的仕途，不得不學經以面對儒生的競爭，促使了儒、吏的融合，兒寬與張湯的故事便是顯例。儒、吏合流使得吏事能引經義論斷，若能截長補短，一方面能避免儒生闊論不習事的迂誕，另一方面更能平緩純任刑罰的苛刻。

儒生、文吏之外，秦之方士既為秦始皇赴海上求仙藥，又誦讀孔子之言，足見儒生與方士之合流起自戰國時代。漢代以後，災異讖緯乃儒生論政的重點，從董仲舒到鄭玄，雖不言神仙不死，但這種方士化的儒生、方術化的儒學乃漢儒之主流，早為世所周知。漢代並非以宗教治國，文吏文化沒有這麼明顯的方術化痕跡，但皇帝透過郊祀確立天神之位階，從而建立起「天」—「天子」、「皇帝」—「天下」、「國家」的宗教意涵，「天子」於是具有了「天」之神聖意義。在這種意義之下，由於天子即皇帝，而皇帝乃文吏群體之首領，文吏群體所護持、尊奉之皇帝權威，多少有了些神聖的意義。

就根源來說，六經包含了卜筮之書《易》，且儒主持祭祀禮儀，則儒生之執掌本身就具有方士之意味。漢代的文吏群體包含了卜與祝，從朝堂到縣廷皆有制度，這些人無庸置疑兼具有文吏與方士的身份。即使不是卜、祝，治理百姓也必須熟悉民間之日常方術，因此出土之秦漢文吏墓葬中常見有《日書》等方術文獻。除此之外，地方上的重要祭祀活動如祈雨等，往往由地方長吏主持，可見文吏治民，其執掌包含了方術，兼有方士之能。

故漢代的士時常同時兼有儒生、文吏與方士三種身份。甘肅武威磨嘴子六號漢墓之墓主是武威郡之郡學官，漢代地方學校有掾、史之稱，又有百石之秩祿，郡學官當然是文吏；除此之外，墓中同時出土有《儀禮》與日忌雜占，因《儀禮》而知其為儒生，因日忌雜占而知其為方士，三種士合於一身，此為一例。又董仲舒任江都相，以《春秋》災異之變推陰陽所以錯行，乃至於以縱閉陰陽的方式求雨、止雨，江都相為文吏身份，通《春秋》則是儒生身份，操作求雨、止雨之術則為方士身份。董仲舒為漢代士人之代表，漢代如董仲舒這般

通經言災異而仕宦為吏者不勝枚舉，這種三合一的士人顯然是漢代文化的一大特色。

漢代的士兼有這些不同的學識與技能，再加上士人所掌握的文化傳播能力，各種不同文化於是以士為中心，在不同階層密切而活潑的交流著，搏成一種具有恢弘氣度，重視實踐的漢代文化。

大一統的王朝為士人帶來了文化揉合的契機，搏成了與政治大一統相呼應的社會文化，然而兩漢四百年的社會變遷，文化在趨於大一統之後，又陸續出現了不少異音，成為魏晉南北朝長期分裂之遠因。首先是儒與吏的分合問題，在獨尊儒術之後，漢朝理想中的官吏為文史學經，儒生學吏，士人之通經與習事並行，形成既儒且吏的「儒吏」。然而儒學獨尊既久，儒生往往不屑為文書小事，導致儒生不通人間事，不樂為吏，拒絕層層磨練的基層文史訓練；此外，由於朝廷重視通經致仕，利祿之途使得世傳經學的士族興起，士族不但擁有學經之先天優勢，更壟斷了高層文史的位置，使得基層文史難以藉察舉升遷。結果造成了官場上層之儒生缺乏基層吏事的訓練，而基層之文史又欠缺進一步升遷入朝的機會，儒生不屑吏事，而文史德陋苛刻，各居一方，非彼而是我，儒與吏由合而分，切斷了文史文化溝通上下階層的能力。

士人宗族的出現對於漢代文化而言具有多重效果，一方面使儒學在鄉里的擴張更有施力點，增加了教化的力度；一方面卻壟斷高宦仕途，將文史文化切割為上下二分；又一方面，士族的社會經濟基礎也提供了士人在仕宦之外，還保有隱逸的選項。王莽的衰亡對士人而言，無疑是政治理想的重創，不再抱持熱情的士人趨於隱逸，造成了東漢多隱士的現象。而東漢推尚氣節，尊重隱逸，隱逸之士享有聲譽，卻無須受制於朝廷俸祿，這助長了處士橫議之風，間接導致了黨錮之禍。

儒士之隱逸受惠於士族之擁有社會基礎，秦漢之方士、道士，同樣也因為宗族豪強之興起而得以由趨於朝堂轉而深耕民間。東漢之道士可透過各地的師徒關係雲遊四方，建立起人際網絡。而能供養道士者，必然是家有餘財的小康之家，甚至是具有學識之士人宗族。天下有變，這種以信仰結合的人際關係便能轉變為社會救助之組織。方士擁有民間基礎之後，便無須汲汲營營於政治，加上儒生獨尊於朝廷，像秦皇、漢武那樣在朝廷匯聚天下方士，研討如何設壇祭祀的舉措也就少了。從方士而道士，方術文化在比重上逐漸由朝廷轉向民間，其作為也就更難以被官府管制。漢末道教興起，不論是太平道或是五斗米道，多少與這種社會變遷有關。

整體來說，漢代文化在士人的努力之中，仍然是大一統的、揉合的、有秩

序的，前期趨向融合的努力，以及後期的逐步轉變，都不能掩蓋那富有生氣，積極入世的文化。士與漢代文化之搏成，儒學、吏事與方術的揉合與實踐，大體如上所述。歷史是一個發展的過程，漢代由分而合，最後又由合而分，其中有不少關鍵事件的發生，更不能忽略許多累積的過程。

本文企圖透過出土文獻的幫助，將漢代之文化大傳統與小傳統合而論之，提供一種更全面、更整體的視野，以求理解帝王家譜與經學家法之外的漢朝。當然漢代文化不僅止於本文所論之儒學、吏事與方術三者，除此之外仍有一些值得注意的面相，比方說漢代士人有明顯的尚武之風，以允文允武為典範；又如漢代的文學頗有進展，有大量優秀的詩賦傳世。《漢書·藝文志》所列七略包含了〈兵書略〉與〈詩賦略〉，顯見兵事與詩賦乃當代文化之要件，當有其可觀之處。此外，漢代之史學、繪畫、雕刻等藝術表現，與先秦相比皆有長足的進步，其亦為漢代文化之一環節。本文限於篇幅，限於學力，無法再加耙梳，所論掛一漏萬，還望方家不吝給予指教。

參考資料



一、傳世古籍

經部

〔春秋〕左丘明著；楊伯峻編注：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業出版社；
北京：中華書局

〔西漢〕史游著；曾仲珊校點：《急就篇》，長沙：岳麓書社。

〔西漢〕韓嬰編著；許維遹校釋：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局。

〔東漢〕許慎；〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業出版社。

〔東漢〕；任繼昉匯校：《釋名匯校》，濟南，齊魯書社。

〔清〕阮元編：《十三經注疏》，臺北，藝文印書館。

〔清〕皮錫瑞著；周予同注釋：《經學歷史》，臺北：藝文印書館。

〔清〕王引之著：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社。

屈鵬翼先生集釋：《尚書集釋》，臺北：聯經出版社。

程樹德集釋：《論語集釋》，北京：中華書局。

黃懷信等集釋：《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社

中華書局編：《十三經清人注疏》，北京：中華書局。

李學勤等主編：《十三經注疏整理本》，北京：北京大學出版社。

〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社。

史部

《二十四史》點校本，北京，中華書局。

〔東周〕左丘明著；〔孫吳〕韋昭注：《國語》，上海：上海古籍出版社。

〔西漢〕司馬遷著；瀧川資記考證：《史記會注考證》，臺北：天工書局。

〔西漢〕劉向輯；〔清〕王照圓補注：《列女傳補注》，上海：華東師範大學出版社。

〔西漢〕劉向輯；范祥雍箋證：《戰國策箋證》，上海：上海古籍出版社。

〔西漢〕劉向輯；諸祖耿集注匯考：《戰國策集注匯考》，南京：鳳凰出版社。

〔東漢〕袁康、吳平輯著；李步嘉校釋：《越絕書校釋》，武漢：武漢大學出版社。

〔東漢〕班固等著：《漢書》，北京：中華書局。

〔東漢〕班固等著；王先謙補注；上海師範大學古籍整理研究所整理：《漢書補

- 注》，上海：上海古籍出版社。
- 〔東漢〕應劭等著；〔清〕孫星衍等輯：《漢官六種》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕荀悅著：《漢紀》，北京：中華書局（與《後漢紀》合刊，並稱《兩漢紀》）。
- 〔東漢〕劉珍等著；吳樹平校注：《東觀漢記校注》，北京：中華書局。
- 〔晉〕袁宏著：《後漢紀》，北京：中華書局（與《後漢紀》合刊，並稱《兩漢紀》）。
- 〔晉〕袁宏著；周天游校注：《後漢紀校注》，天津：天津古籍出版社。
- 〔晉〕常璩著；任乃強校注：《華陽國志校補圖注》，上海：上海古籍出版社。
- 〔北魏〕酈道元注；王國維校：《水經注校》，臺北：新文豐出版社。
- 〔北魏〕賈思勰著；石聲漢校釋：《齊民要術今釋》，北京：中華書局。
- 〔北魏〕賈思勰著；繆啓愉校釋：《齊民要術校釋》，北京：中國農業出版社。
- 〔唐〕杜佑著：《通典》，北京：中華書局。
- 〔宋〕司馬光等著：《資治通鑑》，北京：中華書局。
- 〔宋〕鄭樵；〔明〕陳宗夔校：《通志二十略》，臺北，世界書局。
- 〔宋〕徐天麟著：《西漢會要》臺北，藝文印書館，百部叢書集成 329-332。
- 〔宋〕徐天麟著：《東漢會要》臺北，藝文印書館，百部叢書集成 332-334。
- 〔元〕馬端臨著：《文獻通考》，北京：中華書局。
- 〔元〕于欽著；劉敦愿等校釋：《齊乘校釋》，北京：中華書局。
- 〔清〕王夫之著：《讀通鑑論》，北京：中華書局。
- 〔清〕紀昀等撰著：《四庫全書總目》，北京：中華書局。
- 〔清〕趙翼著；王樹民校證：《廿二史劄記校證》，北京：中華書局。
- 〔清〕錢大昕著：《廿二史考異》，臺北，藝文印書館，百部叢書集成 1275。
- 〔清〕王鳴盛著；黃曙輝點校：《十七史商榷》，上海：上海書店出版社。
- 〔清〕章學誠著；葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局。
- 〔清〕沈欽韓著：《漢書疏證》，上海：上海古籍出版社。
- 〔清〕杜貴墀輯證：《漢律輯證》，臺北：新文豐出版社，1988。《叢書集成續編》社會科學類第 51 冊。
- 〔清〕沈家本輯釋：《歷代刑法考》，北京：北京中華書局。
- 〔清〕顧祖禹著：《讀史方輿紀要》，北京：中華書局。
- 黃懷信、張懋鎔、田旭東校注：《逸周書彙校集注》，上海：上海古籍出版社。
- 中華書局編輯部編：《宋元方志叢刊》，北京：中華書局。
- 開明書店輯印：《二十五史補編》，上海：開明書店。

子部

- 〔東周〕商鞅等著；朱師轍解詁：《商君書解詁定本》，北京：北京中華書局。

- 〔東周〕商鞅等著；蔣禮鴻注：《商君書錐指》，北京：北京中華書局。
- 〔東周〕孫武著；〔三國〕曹操等注；楊丙安校理：《十一家注孫子校理》，北京：北京中華書局。
- 〔東周〕老聃著；朱謙之校釋：《老子校釋》，北京：北京中華書局。
- 〔東周〕老聃著；高明校注：《帛書老子校注》，北京：北京中華書局。
- 〔東周〕管仲著；〔清〕戴望校正：《管子校正》，臺北：世界書局，諸子集成。
- 〔東周〕管仲著；黎翔鳳校注：《管子校注》，北京：北京中華書局。
- 〔東周〕管仲著；馬非百新詮：《管子輕重篇新詮》，北京：北京中華書局。
- 〔東周〕墨翟等著；〔清〕孫貽讓：《墨子閒詁》，臺北：華正書局。
- 〔東周〕墨翟等著；吳毓江校注：《墨子校注》，北京：中華書局。
- 〔東周〕晏嬰等著；張純一校注：《晏子春秋校注》，臺北：世界書局。
- 〔東周〕莊周著；〔清〕郭慶藩集釋、王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：北京中華書局。
- 〔東周〕莊周等著；王叔岷先生校註：《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言研究所出版。
- 〔東周〕韓非著；陳奇猷集釋：《韓非子集釋》，北京：中華書局。
- 〔東周〕韓非著；陳奇猷校注：《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社
- 〔東周〕荀況著；〔清〕王先謙集解：《荀子集解》，臺北：世界書局，諸子集成。
- 〔東周〕荀況著；李滌生集釋：《荀子集釋》，臺北：學生書局。
- 〔秦〕呂不韋等編著；許維遹集釋：《呂氏春秋集釋》，臺北：世界書局。
- 〔秦〕呂不韋等編著；王利器注疏：《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社。
- 〔西漢〕劉安等著；于大成校釋：《淮南子校釋》，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文。
- 〔西漢〕劉安等著；劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，北京：北京中華書局。
- 〔西漢〕劉安等編著；何寧集釋：《淮南子集釋》，北京：中華書局。
- 〔西漢〕桓寬編；王利器校注：《鹽鐵論校注》，北京：中華書局。
- 〔西漢〕劉向編著；左松超集證：《說苑集證》，臺北，國立編譯館。
- 〔西漢〕劉向編著；向宗魯校證：《說苑校證》，北京，中華書局。
- 〔西漢〕劉歆編著；向新陽，劉克任校注：《西京雜記校註》，上海，上海古籍出版社。
- 〔西漢〕陸賈著；王利器校注：《新語校注》，北京：中華書局。
- 〔西漢〕董仲舒著；嚴一萍選輯：《公羊治獄》，臺北：藝文印書館，1971。原刻景印《叢書集成三編·黃氏逸書考》。
- 〔西漢〕董仲舒著；蘇輿義證：《春秋繁露義證》，北京：中華書局。



- 〔西漢〕揚雄著；汪榮寶義疏：《法言義疏》，北京：中華書局。
- 〔西漢〕賈誼著；閻振益、鐘夏校注：《新書校注》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕班固等著；陳立疏證：《白虎通疏證》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕桓譚著；〔清〕馮翼輯佚：《桓子新論》，臺北：中華書局。
- 〔東漢〕王充著；黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕應劭著；王利器校注：《風俗通義校注》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕王符著；胡楚生集釋：《潜夫論集釋》，臺北：鼎文書局。
- 〔東漢〕王符著；彭鐸校箋：《潜夫論箋》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕于吉等著；王明編校：《太平經合校》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕崔寔著；石聲漢校注：《四民月令校注》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕崔寔著；繆啟愉輯釋；萬國鼎審訂：《四民月令輯釋》，北京：農業出版社。
- 〔東漢〕崔寔、仲長統著；孫啟治校注：《政論校注·昌言校注》，北京：中華書局。
- 〔東漢〕張機著；〔宋〕成無己註；《注解傷寒論》，上海：商務印書館
- 〔晉〕葛洪著；王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局。
- 〔晉〕葛洪著；楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》，北京：中華書局。
- 〔晉〕劉徽著；〔唐〕李淳風等釋：《九章算經》，上海：上海古籍出版社，續修四庫全書子部天文算法類 1041。
- 〔梁〕釋僧祐編著：《弘明集》，上海：上海商務印書館縮印萬曆刊本。
- 〔北魏〕賈思勰著；繆啟愉校釋：《齊民要述校釋》，臺北，明文書局。
- 〔北齊〕顏之推著；王利器集解：《顏氏家訓集解》，北京：中華書局。
- 〔北魏〕酈道元著；陳橋驛校證：《水經注校證》，北京：中華書局。
- 〔唐〕房玄齡著；〔唐〕長孫無忌義疏；劉俊文箋：《唐律疏議箋解》，北京：中華書局。
- 〔明〕張宇初、邵以正、張國祥等編纂：《正統道藏》，臺北：新文豐。
- 〔清〕俞樾著：《諸子平議》，臺北：世界書局，諸子集成。
- 袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁書局。
- 郭霽春主編：《黃帝內經素問校注》，北京：人民衛生出版社，1992.09。
- 郭霽春主編：《黃帝內經靈樞校注語譯》，天津：天經科學技術出版社。

集部

- 〔東周〕屈原等著；〔東漢〕王逸注；〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》，北京：中華書局。

- 〔南朝梁〕蕭統等編著：《文選》，臺北：藝文印書館，宋淳熙本重雕鄱陽胡氏藏版。
- 〔東漢〕孔融等著；俞紹初輯：《建安七子集》，北京：中華書局。
- 〔晉〕葛洪撰；胡守為校釋：《神仙傳校釋》，北京：中華書局。
- 〔陳〕徐陵編；〔清〕吳兆宜箋注；穆克宏點校：《玉臺新詠箋注》，北京：中華書局。
- 〔宋〕郭茂倩輯：《樂府詩集》，北京：中華書局。
- 〔宋〕洪适編著：《隸釋·隸續》，北京：中華書局。
- 〔清〕阮元著：《擘經室集》（北京：中華書局，
- 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局。
- 〔清〕馮雲鵬、馮雲鵠輯：《金石索》，臺北：台聯國風出版社，1983.01 再版。
- 〔清〕曾國藩著：《曾國藩全集》（長沙：岳麓書社，2011.09）
- 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局。
- 楊家駱主編：《中國法制史料》，第一輯、第二輯，臺北：鼎文書局。

二、出土文獻

- 山東省沂南漢墓博物館、崔忠清等編：《山東沂南漢墓畫像石》，濟南：齊魯書社，2001.01。
- 中國文物研究所、甘肅省文物考古研究所編著：《敦煌懸泉月令詔條》，北京：中華書局，2001.08。
- 中國文物研究所、湖北省文物考古研究所《龍崗秦簡》，中華書局，2001。
- 中國社會科學院考古所編著：《漢長安城未央宮考古發掘報告》，北京：中國大百科全書出版社，1996。
- 中國社會科學院考古研究所編：《居延漢簡甲乙編》北京：中華書局，1980.12。
- 中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集》，全八冊，濟南：山東美術出版社，2000；鄭州：河南美術出版社，2000 年。
- 中國畫像磚全集編輯委員會編：《中國畫像磚全集·四川漢畫像磚》，成都：四川美術出版社，2005.12。
- 王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，武漢：湖北教育出版社 2003 年。
- 王國維、羅振玉編著：《流沙墜簡》，《羅振玉學術論著集》第二集上，上海：上海古籍出版社，2010。
- 王煥林著：《里耶秦簡校詁》，北京：中國文聯出版社，2007.09。
- 甘肅文物考古研究所編：《天水放馬灘秦簡》，北京：中華書局，2009.08。

- 甘肅省文物考古研究所等編：《居延新簡一甲渠候官》北京：中華書局，1994。
- 甘肅省文物考古研究所、甘肅省博物館、文化部古文獻研究室、中國社會科學院歷史研究所編：《居延新簡一甲渠候官與第四燧》北京：文物出版社，1990.07。
- 甘肅省文物考古研究所編：《敦煌漢簡》，北京：中華書局，1991。
- 甘肅省博物館，武威縣文化館編：《武威漢代醫簡》，北京：文物出版社，1975。
- 甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編著：《武威漢簡》，北京：文物出版社，1964.09；北京：中華書局，2005。
- 甘肅簡牘保護研究中心、甘肅省文物考古研究所、甘肅省博物館、中國文化遺產研究院古文獻研究室、中國社會科學院簡帛研究中心編：《肩水金關漢簡（壹）》，上海：中西書局，2011.08。
- 朱紅林集釋：《張家山漢簡《二年律令》集釋》，北京：社會科學文獻出版社，2005.10。
- 朱漢民、陳松長主編：《嶽麓書院藏秦簡（壹）》上海：上海辭書出版社，2010.12。
- 朱漢民、陳松長主編：《嶽麓書院藏秦簡（貳）》上海：上海辭書出版社，2011.12。
- 吳小強：《秦簡日書集釋》，長沙：嶽麓書社，2000.07。
- 吳初驤、李永良、馬建華釋校；甘肅省文物考古研究所編：《敦煌漢簡釋文》，蘭州：甘肅人民出版社，1991。
- 李均明、何雙全編著：《散見簡牘合輯》北京：文物出版社，1990.07。
- 李均明著：《秦漢簡牘文書分類輯解》，北京：文物出版社，2009.01。
- 李明曉、趙久湘著：《散見戰國秦漢簡帛法律文獻整理與研究》，西南師範大學出版社，2011.10。
- 李零著：《郭店楚簡校讀記》，北京：中國人民大學出版社，2007.08。
- 李零著：《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002.03。
- 汪濤、胡平生、吳芳思主編：《英國國家圖書館藏斯坦因所獲未刊漢文簡牘》，上海：上海辭書出版社，2007。
- 林梅村、李均明編：《疏勒河流域出土漢簡》，北京：文物出版社，1984.03。
- 長沙市文物考古研究所、中國文物研究所走馬樓簡牘整理組、北京大學歷史系編著：《長沙走馬樓三國吳簡竹簡·參》，北京，文物出版社，2008。
- 長沙市文物考古研究所、中國文物研究所走馬樓簡牘整理組、北京大學歷史系編著：《長沙走馬樓三國吳簡竹簡·壹》，北京，文物出版社，2003。
- 長沙市文物考古研究所、中國文物研究所走馬樓簡牘整理組、北京大學歷史系

- 編著：《長沙走馬樓三國吳簡竹簡·貳》，北京，文物出版社，2007。
- 長沙市文物考古研究所、中國文物研究所走馬樓簡牘整理組、北京大學歷史系
- 編著：《長沙走馬樓三國吳簡竹簡·肆》，北京，文物出版社，2011。
- 長沙市文物考古研究所、中國文物研究所、北京大學歷史學系、走馬樓簡牘整理組編著：《長沙走馬樓三國吳簡—嘉禾吏民田家莛》，北京，文物出版社，1999。
- 長沙市文物考古研究所、中國文物研究所編著：《長沙東牌樓東漢簡牘》北京：文物出版社，2006。
- 洛陽市第二文物工作隊、黃明蘭、郭引強編著：《洛陽漢墓壁畫》，北京：文物出版社，1996.10。
- 胡平生、張德芳編著：《敦煌懸泉漢簡釋粹》，上海：上海古籍出版社，2001.08。
- 孫家洲主編：《額濟納漢簡釋文校本》，北京：文物出版社，2007.10。
- 徐玉立主編：《漢碑全集》，鄭州：河南美術出版社，2006.08。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998.05。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（九）》，上海：上海古籍出版社，2012.12。
- 馬王堆漢墓帛書整理小組編：《馬王堆漢墓帛書（肆）》，北京：文物出版社，1985。
- 馬王堆漢墓帛書整理小組編：《馬王堆漢墓帛書·經法》，北京：文物出版社，1976。
- 國家文物局古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書（參）》，北京：文物出版社，1983。
- 國家文物局古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書（壹）》，北京：文物出版社，1980。
- 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編：《張家山漢墓竹簡·247 號墓》，北京：文物出版社，2001。
- 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編著：《張家山漢墓竹簡·247 號墓（釋文修訂本）》，北京：文物出版社，2006.05。
- 張延昌主編：《武威漢代醫簡注解》，北京：中醫古籍出版社，2006.03。
- 張顯成、周羣麗著：《尹灣漢墓簡牘校理》，天津：天津古籍出版社，2011。
- 清華大學出土文獻研究與保護中心、李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡·壹》，上海：中西書局，2010。
- 連雲港市博物館等編：《尹灣漢墓簡牘》，北京：中華書局，1997。
- 陳松長編：《馬王堆帛書藝術》，上海：上海書店，1996。

- 傅舉有、陳松長編著：《馬王堆漢墓文物》，長沙：湖南出版社，1992。
- 勞榦編著：《居延漢簡》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，專刊之二十一圖版之部、四十考釋之部，1957、1960。
- 彭浩、陳偉、工藤元男主編：《二年律令與奏讞書：張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 曾昭燏、蔣寶庚、黎忠義、南京博物院、山東省文物管理處編著：《沂南古畫像石墓發掘報告》，上海：文化部文物管理局出版，1956.09。
- 湖北省文物考古研究所隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，北京：文物出版社，2006.06。
- 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館編：《關沮秦漢墓簡牘》，北京：中華書局，2000。
- 湖南省文物考古研究所編著：《里耶秦簡〔壹〕》，北京：文物出版社，2012.01。
- 湖南省博物館、中國科學院考古研究所編：《長沙馬王堆一號漢墓》，北京：文物出版社，1973。
- 漢陽陵博物院編：《漢陽陵博物院》，北京：文物出版社，2006.03。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，32 開平裝本，北京：文物出版社 1978 年。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，8 開精裝本，北京：文物出版社，1990.09。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組編著：《睡虎地秦墓竹簡》，臺北：里仁書局，1981。
- 聞宥編著：《四川漢代畫像選集》，上海：羣聯出版社，1955.04。
- 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·壹》，北京：文物出版社，1985.09。
- 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡·貳》，北京：文物出版社，2010.01。
- 劉信芳、梁柱編著：《雲夢龍崗秦簡》，北京：科學出版社，1997.07。
- 劉釗著：《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2005.01。
- 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，臺北：文津出版社，1994.07。
- 謝桂華、李均明、朱國照編：《居延漢簡釋文合校》，北京：文物出版社，1987.01。
- 簡牘整理小組編，《居延漢簡補編》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998。
- 魏啟鵬著：《簡帛文獻〈五行〉箋證》，北京：中華書局，2005.12。
- 魏堅主編：《額濟納漢簡》桂林：廣西師範大學出版社，2005.03
- 龐樸《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000.06。



三、專著：

- 〔日〕大庭脩著，林劍鳴譯：《秦漢法制史研究》，上海：上海人民出版社，1991.03。
- 〔日〕大庭脩著，徐世虹譯：《漢簡研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2001.09。
- 〔日〕工藤元男著；〔日〕廣瀨薰雄、曹峰譯：《睡虎地秦簡所見秦代的國家與社會》，上海：上海古籍出版社，2010.11
- 〔日〕井上聰著：《先秦陰陽五行》，漢口：湖北教育出版社，1997.07。
- 〔日〕池田溫著：《中國古代籍帳研究》，臺北：弘文館出版社，1985.11
- 〔日〕西嶋定生；武尚清譯：《中國古代帝國的形與結構——二十等爵制研究》，北京：中華書局，2004
- 〔日〕谷川道雄著；馬彪譯：《中國中世社會與共同體》，北京：中華書局，2002。
- 〔日〕富谷至著，柴生芳、朱恒曄譯：《秦漢刑罰制度研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2006.04。
- 〔日〕富谷至著；劉恆武、孔李波譯：《文書行政的漢帝國》（南京：江蘇人民出版社，2013.09）
- 〔美〕Werner J. Severin, James W. Tankard, Jr.原著，孟淑華譯：《傳播理論：起源、方法與應用》，臺北：五南圖書出版公司，1995.10。
- 〔美〕朱利安·史徒華（Julian H. Steward）著；張恭啟譯：《文化變遷的理論》，臺北：遠流出版社，1989.02。
- 〔美〕巫鴻著；柳揚、岑河譯：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》，北京：生活讀書新知三聯書店，2006.08。
- 〔英〕Michael loewe（魯惟一）著，于振波、車金花譯：《漢代行政記錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2005.12。
- 〔英〕Michael loewe（魯惟一）著，王浩譯：《漢代的信仰、神話和理性》，北京：北京大學出版社，2009.06。
- 〔韓〕具聖姬著：《兩漢魏晉南北朝的塢壁》，北京：民族出版社，2004.05。
- 丁山著：《中國古代宗教與神話考》，上海：上海書店出版社，2011.12。
- 丁四新主編：《楚地簡帛思想研究（三）》，武漢：湖北教育出版社，2007.04。
- 丁筱媛著：《漢代奢華風氣之研究》，臺北：國立臺灣師範大學歷史系博士論文，2004.07。

- 卜憲群、楊振紅主編：《簡帛研究二〇〇七》，桂林：廣西師範大學出版社，
2010.04
- 卜憲群、楊振紅主編：《簡帛研究二〇〇九》，桂林：廣西師範大學出版社，
2011.11
- 卜憲群、楊振紅主編：《簡帛研究二〇〇八》，桂林：廣西師範大學出版社，
2010
- 卜憲群、楊振紅主編：《簡帛研究二〇〇五》，桂林：廣西師範大學出版社，
2008.9
- 卜憲群、楊振紅主編：《簡帛研究二〇〇六》，桂林：廣西師範大學出版社，
2008.11
- 卜憲群、楊振紅主編：《簡帛研究二〇〇四》，桂林：廣西師範大學出版社，
2006.10
- 卜憲群著：《秦漢官僚制度》，北京：社會科學文獻出版社，2002.12。
- 上海社會科學經濟研究所經濟思想史研究室著：《秦漢經濟思想史》，北京，
中華書局，1989.07
- 于迎春著：《秦漢士史》，北京：北京大學出版社，2000.11
- 于振波著：《長沙走馬樓吳簡初探》，臺北：文津出版社，2004.10。
- 于振波著：《長沙走馬樓吳簡續探》，臺北：文津出版社，2007.02。
- 于振波著：《秦漢法律與社會》，長沙：湖南人民出版社，2000.03。
- 于振波著：《簡牘與秦漢社會》，長沙：湖南人民出版社，2012.03。
- 于豪亮著：《于豪亮學術文存》，北京：中華書局，1985.01。
- 中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會編：《中國上古史待定稿》，
臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985
- 中國天文學史文集編輯組編：《中國天文學史文集》，北京：科學出版社，
1978.04。
- 中國文化遺產研究院編：《出土文獻研究·第九輯》北京：中華書局，2009.12
- 中國文化遺產研究院編：《出土文獻研究·第十輯》北京：中華書局，2011.07
- 中國文物研究所編：《出土文獻研究·第七輯》上海：上海古籍出版社，2005
- 中國文物研究所編：《出土文獻研究·第八輯》上海：上海古籍出版社，
2007.11
- 中國文物研究所編：《出土文獻研究·第三輯》北京：中華書局，1998
- 中國文物研究所編：《出土文獻研究·第五輯》北京：科學出版社，1999
- 中國文物研究所編：《出土文獻研究·第六輯》上海：上海古籍出版社，
2004.12。

- 中國文物研究所編：《出土文獻研究·第四輯》北京：中華書局，1998
- 中國社會科學院考古研究所、河南省文物考古研究所編：《漢代城市和聚落考古與漢文化》，北京：科學出版社，2012.09。
- 中國社會科學院考古研究所編著：《中國考古學·秦漢卷》，北京：中國社會科學出版社，2010.07
- 中國社會科學院考古研究所、中國社會科學院歷史研究所、湖南省文物考古研究所編：《里耶古城·秦簡與秦文化研究》，中國里耶古城·秦簡與秦文化國際學術研討會論文集，北京：科學出版社，2009。
- 中國社會科學院簡帛研究中心編：《張家山漢簡《二年律令》研究文集》，桂林：廣西師範大學出版社，2007.06。
- 中國科學院中國自然地理編輯委員會著：《中國自然地理·歷史自然地理》，北京，科學出版社，1982
- 中國秦漢史研究會編：《秦漢史論叢（第九輯）》，西安：三秦出版社，2004。
- 中華文明史編纂委員會編：《中華文明史·第三卷秦漢》，石家莊：河北教育出版社，1992.08。
- 尹東建著：《兩漢魏進南北朝時期關東豪族研究》，成都：四川大學出版社，2007.04
- 文化部文物局古文獻研究室編《出土文獻研究·第一輯》，北京：文物出版社，1985
- 毛漢光著：《中國中古社會史論》，臺北：聯經出版社，1988
- 毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史·第二卷》，濟南：山東教育出版社，1986.12
- 王子今著：《中國古代的行旅生活》，北京：商務印書館，1996.07。
- 王子今著：《秦漢交通史稿（增訂版）》，北京：中國人民大學出版社，2013.01。
- 王子今著：《秦漢社會史論考》，北京：商務印書館，2006.12。
- 王子今著：《秦漢區域文化研究》，成都：四川人民出版社，1998.10
- 王子今著：《秦漢邊疆與民族問題》，北京：中國人民大學出版社，2011.04
- 王仁祥著：《先秦兩漢的隱逸》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之九十八，1995.05。
- 王永平著：《中古士人遷移與文化交流》，北京：社會科學文獻出版社，2005.06。
- 王永平著：《六朝江東世族之家風家學研究》，南京：江蘇古籍出版社，2003
- 王明珂著：《羌在漢藏之間：一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，臺北：聯經出版社，2003。
- 王明珂著：《英雄祖先與弟兄民族：植基文本的歷史情境》，臺北：允晨文化，

2006.07。

王明珂著：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，臺北：允晨文化，1997.03。

王明珂著：《遊牧者的抉擇：面對漢帝國的北亞遊牧部族》，臺北：聯經出版社，2008。

王勇著：《東周秦漢關中農業變遷研究》，長沙：岳麓書社，2004.08

王勇著：《楚文化與秦漢社會》，長沙：湖南大學出版社，2009.05

王洪軍著：《漢代博士文人群體與漢代文學》，北京：中國社會科學出版社，2010.06

王健文著：《奉天承運——古代中國的「國家」概念其及正當性基礎》，臺北：東大圖書公司，1995.06。

王國維著，胡平生、馬月華校注：《簡牘檢署考校注》，上海：上海古籍出版社，2004.11。

王雲度著：《秦漢史編年》，南京：鳳凰出版社，2011.10。

王葆玆著：《西漢經學源流》，臺北：東大圖書公司，1994.06。

王震亞著，《竹木春秋——甘肅秦漢簡牘》，甘肅教育出版社，1999年7月。

王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：臺大出版中心，2007.5。

王鐵著：《漢代學術史》，上海：華東師範大學出版社，1995.12

丘為君著：《自然與名教——漢晉思想的轉折（修訂版）》，臺北：稻鄉出版社，2010.09。

北京吳簡研討班編：《吳簡研究·第一輯》，武漢：崇文書局，2004.07

史念海著：《河山集（九集）》，西安：陝西師範大學出版社，2006.12。

史念海著：《河山集（四集）》，西安：陝西師範大學出版社，1991.12。

史念海著：《河山集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1963.09。

史廣全著：《禮法融合與中國傳統文化的歷史演進》，北京：法律出版社，2006.12。

甘肅文物考古研究所編：《秦漢簡牘論文集》，蘭州：甘肅人民出版社，1989.12。

甘肅省文物工作隊、甘肅省博物館編著：《漢簡研究文集》，蘭州：甘肅人民出版社，1984

甘懷真著：《皇權、禮儀、與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：國立台灣大學出版中心，2004.6。

田余慶著：《秦漢魏晉史探微（重訂本）》，北京：中華書局，2004.02。

白品鍵著：《《潛夫論》所反映之東漢流民問題》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，2006.06。

任蜜林著：《漢代內學：緯書思想通論》，成都：巴蜀書社，2011.11。

- 任繼愈主編：《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1981.09。
- 任繼愈主編：《中國哲學發展史》(秦漢)，北京：北京人民出版社，1985.2。
- 安作璋、熊鐵基著：《秦漢官制史稿》，濟南：齊魯書社，2007.01。
- 朱紅林著：《張家山漢簡《二年律令》研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2008.06。
- 朱桂昌著：《秦漢史考訂文集》，昆明：雲南大學出版社，2009.01。
- 朱淵清著：《再現的文明：中國出土文獻與傳統學術》，上海：華東師範大學出版社，2001.05。
- 朱紹侯著：《軍功爵制考論》，北京：商務印書館，2008.11。
- 牟發松著：《漢唐歷史變遷中的社會與國家》，上海：上海人民出版社，2011.10。
- 艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究》，北京：文物出版社，2004.12。
- 何平立著：《巡狩與封禪——封建政治的文化軌跡》，濟南：齊魯書社，2003.01。
- 何成軒著：《儒學南傳史》，北京大學出版社，2000.06
- 余同元主編：《中國文化概要》，北京：人民出版社，2008.10。
- 余英時等著：《中國歷史轉型時期的知識份子》，臺北：聯經出版社
- 余英時著，侯旭東等譯著：《東漢生死觀》，上海：上海古籍出版社，2005
- 余英時著：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003.01。
- 余英時著：《中國知識份子階層史論（古代篇）》，臺北：聯經出版社，1980.08
- 余英時著：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北，聯經出版社，1987。
- 余英時著：《史學與傳統》，臺北，時報文化出版社，1997
- 余英時著：《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1976.09。
- 吳正嵐著《六朝江東士族的家學門風》，南京：南京大學出版社，2003
- 吳榮曾著：《先秦兩漢史研究》，北京：中華書局，1995.06。
- 呂利著：《律簡身份法考論——秦漢初期國家秩序中的身份》，北京：法律出版社，2011.11。
- 呂亞虎著：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，北京：科學出版社，2010.12。
- 呂思勉著：《秦漢史》，上海：上海古籍出版社，2005.07。
- 呂凱著：《鄭玄之識緯學》，臺北：臺灣商務印書館，2011。
- 李大龍著：《兩漢時期的邊政與邊吏》，黑龍江教育出版社，1998.12。
- 李小榮著：《《弘明集》《廣弘明集》述論稿》，成都：巴蜀書社，2005.10。
- 李文玲、杜玉奎著：《儒家孝倫理與漢唐法律》，北京：法律出版社，2012.08。
- 李均明、劉軍著：《簡牘文書學》，南寧：廣西教育出版社，1999。
- 李均明、劉國忠、劉光聖、鄔文玲著：《當代中國簡帛學研究（1949-2009）》，北京：中國社會科學出版社，2011.12。

- 李均明著：《簡牘法制論稿》，桂林：廣西師範大學出版社，2011.04。
- 李孝林等著：《基於簡牘的經濟、管理史料比較研究》，北京：社會科學文獻出版社，2012.03。
- 李孝聰著：《中國區域歷史地理》，北京：北京大學出版社，2004.10。
- 李威熊著：《中國經學發展史論》臺北：文史哲，1988。
- 李建民著：《生命史學——從醫療看中國史》，臺北：三民書局，2005.07。
- 李建民著：《發現古脈——中國古典醫學與數術身體觀》，北京：社會科學文獻出版社，2007.01。
- 李茂政著：《人類傳播行為大系通論》，臺北：國立政治大學新聞研究所，1984.01。
- 李卿著：《秦漢魏晉南北朝時期家族、宗族關係研究》，上海，上海人民出版社，2005.02。
- 李振宏著：《居延漢簡與漢代社會》，北京：中華書局，2003.10。
- 李師偉泰著：《兩漢尚書學及其對當時政治的影響》，臺北：國立臺灣大學文學院，1976.06。
- 李師偉泰著：《漢初學術及王充論衡論述稿》，臺北：長安出版社，1985.5。
- 李開元著：《漢帝國的建立與劉邦集團——軍功受益階層研究》，北京：北京三聯書店，2000.3。
- 李師隆獻著：《復仇觀的省察與詮釋——先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》，臺北：國立台灣大學出版中心，2012.11。
- 李零著：《中國方術正考》，北京：中華書局，2006.05。
- 李零著：《中國方術續考》，北京：中華書局，2006.05。
- 李零著：《簡帛古書與學術源流（修訂本）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008.01 第二版。
- 李學勤、謝桂華主編：《簡帛研究二〇〇一》，桂林：廣西師範大學出版社，2001.09。
- 李學勤、謝桂華主編：《簡帛研究二〇〇二—二〇〇三》，桂林：廣西師範大學出版社，2005.06。
- 李學勤著：《李學勤說先秦》，上海：上海科學技術文獻，2009.01。
- 李學勤著：《東周與秦代文明》，新北市：駱駝出版社，1983。
- 李學勤著：《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001.09。
- 李曉杰著：《東漢政區地理》，濟南：山東教育出版社，1999.04
- 李鍇、邱燮友、周何、應裕康編著：《中國文化概論》，臺北：三民書局，1981.08 五版

- 李豐楙著：《不死的探求：抱朴子》，臺北：時報文化出版社，1982。
- 李豐楙著：《仙境與游歷：神仙世界的想象》，北京：中華書局，2010。
- 李豐楙著：《神化與變異：一個常與非常的文化思維》，北京：中華書局，2010。
- 李豐楙著：《憂與游：六朝隋唐仙道文學》，北京：中華書局，2010。
- 杜正勝著：《古代社會與國家》，臺北：允晨文化，1992.10。
- 杜正勝著：《眉壽與長生——醫療文化與中國古代的生命觀》，臺北：三民書局，2005.04。
- 杜正勝著：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》，臺北，聯經出版社，1990.03
- 杜維運著：《史學方法論》，臺北：三民書局 2005.03 增訂十六版
- 杜慶餘著：《漢代田庄研究》，濟南：山東大學出版社，2010.08。
- 汪小洋著：《漢墓壁畫宗教思想研究》，上海：上海古籍出版社，2011.06
- 汪桂海著：《秦漢簡牘探研》，臺北：文津出版社，2009.12。
- 汪桂海著：《漢代官文書制度》，南寧：廣西教育出版社，1999 年 9 月。
- 辛德勇：《秦漢政區與邊界地理研究》，北京：中華書局，2009.09。
- 辛德勇著：《舊史輿地文錄》，北京：中華書局，2013.04。
- 邢師義田著：《天下一家——皇帝、官僚與社會》，北京：中華書局，2011.01
- 邢師義田著：《地不愛寶——漢代的簡牘》，北京：中華書局，2011.01
- 邢師義田著：《治國安邦——法制、行政與軍事》，北京：中華書局，2011.01。
- 邢師義田著：《畫為心聲——畫像石、畫像磚與壁畫》，北京：中華書局，2011.01。
- 周一謀、蕭佐桃主編：《馬王堆醫書考注》，天津：天津科學技術出版社，1988.07。
- 周法高著：《周秦名字解詁彙釋》，臺北：中華叢書委員會，1958.07。
- 周法高著：《周秦名字解詁彙釋補編》，臺北：中華叢書委員會，1964.10。
- 周長山著：《漢代地方政治史論：對郡縣制度若干問題的考察》，北京：中國社會科學出版社，2006.07。
- 周振鶴著：《中國歷史文化區域研究》，上海：復旦大學出版社，1997.09。
- 周振鶴著：《西漢政區地理》，北京：人民出版社，1987.08
- 周振鶴著：《長水聲聞》，復旦大學出版社，2010.08
- 孟祥才、胡新生著：《齊魯思想文化史——從地域文化到主流文化》，山東大學出版社，2002.07
- 尚秉和著：《歷代社會風俗事物考》，北京：中國書店，2001.01。
- 明文書局編著：《中國歷史自然地理》臺北：明文書局，1985。

- 林甘泉主編：《中國經濟通史·秦漢經濟卷》，北京：經濟日報出版社，1999.08。
- 林政言著：《讖緯學研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2009.09。
- 林素英著：《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》，臺北，文津出版社，1997.08。
- 林素英著：《古代祭禮中的政教觀——以《禮記》成書前為論》，臺北：文津出版社，1997.09。
- 林素英著：《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》，臺北：文津出版社，2000.10
- 林素娟著：《神聖的教化：先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》，臺北：學生書局，2011。
- 林富士主編：《中國史新論——宗教史分冊》，臺北：聯經出版社，2011.01
- 林富士著：《中國中古時期的宗教與醫療》臺北：聯經出版社，2008。
- 林富士著：《疾病終結者——中國早期的道教醫學》，臺北：三民書局，2001.11。
- 林富士著：《漢代的巫者》，新北市：稻香出版社，2004.07 再版二刷
- 林聰舜著：《西漢前期思想與法家的關係》，臺北：大安出版社，1991.1。
- 武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》，第一輯，上海：上海古籍出版社，2006.10
- 武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》，第二輯，上海：上海古籍出版社，2007.11
- 武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》，第三輯，上海：上海古籍出版社，2008.10
- 武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》，第五輯，上海：上海古籍出版社，2010.10
- 武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》，第六輯，上海：上海古籍出版社，2011.11
- 武漢大學簡帛研究中心主編：《簡帛》，第四輯，上海：上海古籍出版社，2009.10
- 金仕起著：《中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析》，臺北：政大出版社，2010.09。
- 金春峰著：《漢代思想史》，北京：中國社科院，1987
- 長沙市文物考古研究所編：《長沙三國吳簡暨百年來簡帛發現與研究國際學術研討會論文集》，北京：中華書局，2005。
- 長沙簡牘博物館、北京大學中國古代史研究中心、北京吳簡研討班編：《吳簡研究·第三輯》，北京：中華書局，2011.07。

長沙簡牘博物館、北京吳簡研討班編：《吳簡研究·第二輯》，武漢：崇文書局，

2006.09

俞偉超著：《先秦兩漢考古學論集》，北京：文物出版社，1985.06。

俞啟定、施克燦著：《中國教育制度通史·第一卷》，濟南：山東教育出版社，

2000.07。

俞榮根著：《儒家法思想通論》，南寧：廣西人民出版社，1992.5。

信立祥著：《漢代畫像石綜合研究》，北京：文物出版社，2000.08。

姜守誠著：《《太平經》研究——以生命為中心的綜合考察》，北京：社會科學文獻出版社，2007.10。

咎風華著：《漢代風俗文化與漢代文學》，北京：中國社會科學出版社，2009.10。

柳立言主編：《中國史新論——法律史分冊》，臺北：聯經出版社，2008.10

柳立言主編：《傳統中國法律的理念與實踐》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008.05。

胡仁智著：《兩漢郡縣官吏司法權研究》，法律出版社，2008.09

胡文輝著：《中國早期方術與文獻叢考》，廣州：中山大學出版社，2000.11。

胡平生、李天虹著：《長江流域出土簡牘與研究》，武漢：湖北教育出版社，2004.10。

胡平生著：《胡平生簡牘文物論集》，臺北：蘭臺出版社，2000.03。

胡克森著：《融合——春秋至秦漢時期從分裂走向統一的文化思考》，北京：人民出版社，2010.04。

胡厚宣著：《甲骨學商史論叢初集》，石家庄市，河北教育出版社，2002.11。

胡適著，歐陽哲生編：《胡適文集》，北京：北京大學出版社，1998.11。

范忠信著：《中國法律傳統的基本精神》，濟南：山東人民出版社，2001。

韋政通著：《中國思想史》，臺北：水牛出版社，2001

凌純聲著：《中國邊疆民族與環太平洋文化》，臺北：聯經出版社，1979.07。

卿希泰主編：《中國道教史（第一卷）》，四川人民出版社，1998.04。

唐長孺著：《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，2011。

夏師長樸著：《兩漢儒學研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之四十八，1978.02。

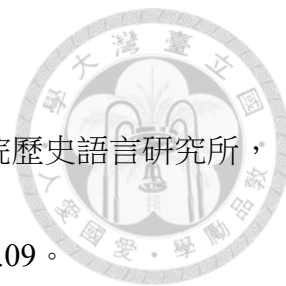
夏增民著：《儒學傳播與漢晉南朝文化變遷》武漢：華中科技大學出版社，2009.07

夏緯瑛著：《夏小正經文校釋》，北京：農業出版社，1981.01。

孫家洲主編：《秦漢法律文化研究》，北京：中國人民大學出版社，2007.10。

孫筱著：《兩漢經學與社會》，北京：中國社會科學出版社，2002.10。

- 孫機著：《漢代物質文化資料圖說》，上海：上海古籍出版社，2008.05
- 徐世虹等著：《中國法制通史（戰國秦漢卷）》，北京：法律出版社，1998
- 徐芹庭著：《易經源流：中國易經學史》，北京：中國書店，2008
- 徐迎花著：《漢魏至南北朝時期郊祀制度研究》，哈爾濱市：黑龍江人民出版社，2009.07。
- 徐復觀著：《兩漢思想史》，臺北：學生書局，2002。
- 徐復觀著：《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：八十年代出版社，1979.08。
- 徐衛民著：《秦漢歷史地理研究》，西安：三秦出版社，2005
- 徐興無著：《讖緯文獻與漢代文化構建》，北京：中華書局，2003.03。
- 祝瑞開著：《兩漢思想史》，上海：古籍出版社，1989
- 翁麗雪著：《東漢經學之政治致用論》，臺北：花木蘭文化出版社，2009.03。
- 耿相新著：《中國簡帛書籍史》，北京：生活讀書新知三聯書店，2011.06
- 耿雲卿著：《先秦法律思想與自然法》，臺北：商務印書館，2003.1 二版。
- 馬小紅著：《禮與法：法的歷史連接——構建與解析中國傳統法》，北京：北京大學出版社，2004.8。
- 馬怡、唐宗瑜編：《秦漢賦役資料輯錄》，太原，山西經濟出版社，1990
- 馬彪編著：《秦漢豪族社會研究》，北京市，中國書店，2002
- 馬新、賈艷紅、李浩著：《中國古代民間信仰：遠古—隋唐五代》，上海：上海人民出版社，2010.12。
- 馬新著：《兩漢鄉村社會史》，濟南：齊魯書社，1997.06。
- 馬繼興著：《出土亡佚古醫籍研究》，北京：中醫古籍出版社，2005.10。
- 馬繼興著：《馬王堆古醫書考釋》，長沙：湖南科學技術出版社，1992.11。
- 高大倫著：《張家山漢簡引書研究》，成都：巴蜀書社，1995.05。
- 高大倫著：《張家山漢簡脈書校釋》，成都：成都出版社，1992.06。
- 高文著：《漢碑集釋》，開封：河南大學出版社，1997.11。
- 高明士著：《中國傳統政治與教育》，臺北：文津出版社，2003.04。
- 高明士著：《東亞古代的政治與教育》，臺北：臺灣大學出版中心，2004。
- 高恆著：《秦漢簡牘中法制文書輯考》，北京：社會科學文獻出版社，2008.09。
- 高敏著：《秦漢史論稿》，臺北：五南出版社，2002.08
- 高敏著：《秦漢魏晉南北朝史論考》，北京：中國社會科學出版社，2004.07
- 高榮著：《先秦漢魏河西史略》，天津：天津古籍出版社，2007.01。
- 國家文物局古文獻研究室編：《出土文獻研究·第二輯》，北京：文物出版社，1989
- 崔永東著：《簡帛文獻與古代法文化》，武漢：湖北教育出版社，2003。



- 崔向東著：《漢代豪族研究》，武漢：崇文書局，2003.10。
- 張大可著：《史記研究》，北京：商務印書館，2013.01
- 張中培、余偉超著：《考古、文明與歷史》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999.03
- 張功著：《秦漢逃亡犯罪研究》，武漢：湖北人民出版社，2006.09。
- 張玉法著：《先秦的傳播活動及其影響》，臺北：臺灣商務印書館，1993.04。
- 張光直著：《中國青銅時代》，北京：生活讀書新知三聯書店出版，1983.09。
- 張君勱著：《中國專制君主政制之評議》，臺北：弘文館出版社，1986.02。
- 張岱年、方克立主編：《中國文化概論》，北京：北京師範大學出版社，1994.05
- 張金光著：《秦制研究》，上海：上海古籍出版社，2004.12。
- 張師蓓蓓著：《中古學術論略》，臺北：大安出版社，1991.05。
- 張師蓓蓓著：《東漢士風及其轉變》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之七，1985.06。
- 張師蓓蓓著：《魏晉人物品鑒研究》，中國學術思想研究輯刊八編，第11冊，臺北：花木蘭文化出版社，2010。
- 張師蓓蓓著：《魏晉學術人物新研》，臺北：大安出版社，2001.12。
- 張書豪著：《西漢郊廟禮制與儒學》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2010.07。
- 張高評著：《春秋書法與左傳史筆》，臺北：里仁，2011。
- 張國剛主編：《家庭史研究的新視野》，北京：生活讀書新知三聯書店，2004.04
- 張舜徽著：《周秦道論發微》，臺北：木鐸出版社，1983.9。
- 張苑琿著：《西漢前期禮法思想的演變與發展》，臺北：花木蘭文化出版社，2010.09。
- 張榮強著：《漢唐籍帳制度研究》，北京：商務印書館，2010.03。
- 張德芳、孫家洲主編：《居延敦煌漢簡出土遺址實地考察論文集》，上海：上海古籍出版社，2012.12
- 張德芳主編：《甘肅省第二屆簡牘學國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2012.12。
- 張濤著：《經學與漢代社會》，石家莊：河北人民出版社，2001.12。
- 曹旅寧著：《秦律新探》，北京：中國社會科學出版社，2002.12。
- 曹旅寧著：《張家山漢律研究》，北京：中華書局，2005.08
- 梁方仲著：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，北京：中華書局，2008.11
- 梁啟超著：《中國歷史研究法》，臺北：里仁書局，2000.08
- 梁濤著：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008.05。

- 清華大學出土文獻研究與保護中心編：《出土文獻·第一輯》，上海：中西書局，2010.10。
- 清華大學出土文獻研究與保護中心編：《出土文獻·第二輯》，上海：中西書局，2011.11。
- 章炳麟著，龐俊、郭誠永疏證：《國故論衡疏證》，北京：中華書局，2008.06。
- 章權才著：《兩漢經學史》，臺北：萬卷樓，1995
- 莊雅州著：《夏小正研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1981.06。
- 許倬雲著：《求古編》，臺北：聯經出版社，1984.03
- 許倬雲著；王勇譯《漢代農業》，桂林：廣西師範大學出版社，2005.08。
- 許健著：《漢代禮法結合綜治模式的確立及其影響》，中國政法大學博士論文，2006。
- 許殿才編著：《中國文化通史·秦漢卷》，北京：中共中央黨校出版社，2000。
- 許道勛、徐洪興著：《中國經學史》，上海：上海人民出版社，2006.10。
- 連雲港博物館、中國文物研究所編：《尹灣漢墓簡牘綜論》，北京：科學出版社，1999.02
- 閻曉君著：《秦漢法律研究》，北京：法律出版社，2012.10。
- 陳久金著：《帛書及古典天文史料注析與研究》，臺北：萬卷樓出版社，2001.05。
- 陳來著：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：生活·讀屋·新知三聯書店，2009.04。
- 陳來著：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：生活·讀屋·新知三聯書店，2009.04。
- 陳來著：《竹帛〈五行〉與簡帛研究》，北京：生活·讀屋·新知三聯書店，2009.04。
- 陳松長著：《簡帛研究文稿》，北京：線裝書局，2008.07。
- 陳直著：《史記新證》，北京：中華書局，2006.04。
- 陳直著：《兩漢經濟史料論叢》，北京：中華書局，2008.06。
- 陳直著：《居延漢簡研究》，北京：中華書局，2009.06。
- 陳直著：《漢書新證》，北京：中華書局，2008.04。
- 陳昭容著：《秦系文字研究：從漢字史的角度考察》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2003.09
- 陳炫瑋著：《孔家坡漢簡日書研究》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2007.07。
- 陳紅太著：《中國刑律儒家化的標準問題研究》，中國政法大學出版社，2006.10。

- 陳英著：《漢代貧富差距與政府控制研究》，北京：中國社會科學出版社，2010.12。
- 陳啟雲著：《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社，2001.02。
- 陳啟雲著：《儒學與漢代歷史文化》，桂林：廣西師範大學出版社，2007.10。
- 陳國慶編：《漢書藝文志注釋彙編》，北京：中華書局，1983
- 陳鼓應主編：《道家文化研究·第三輯：馬王堆帛書專號》，上海：上海古籍出版社，1993.08。
- 陳嘉凌著：《《楚帛書》文字析議》，臺北：國立臺灣師範大學博士論文，2009.06。
- 陳夢家著，《漢簡綴述》，北京：中華書局，1980.12。
- 陳槃著：《古讖緯研討及其書錄解題》，上海：上海古籍出版社，2010。
- 陳蔚松著：《漢代考選制度》，武漢：崇文書局，2002.04
- 陳學恂、金忠明主編：《中國教育史研究·第二卷秦漢魏晉南北朝分卷》，上海：華東師範大學出版社，2009.12
- 陳鎮蘇：《漢代政治與《春秋》學》，北京：中國廣播電視出版社，2001.3。
- 陳麗桂著：《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997.03。
- 陳麗桂著：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版社，1991.04
- 陶希聖著：《中國法治之社會史考察》，臺北：食貨出版社，1979.12。
- 陶磊著：《從巫術到數術——上古信仰的歷史嬗變》，濟南：山東人民出版社，2008。
- 傅樂成著：《漢唐史論集》，臺北：聯經出版社，1977.09。
- 勞榘著，《漢晉西陲木簡新考》，中央研究院歷史語言研究所，民國 74 年 12 月。
- 勞榘著：《古代中國的歷史與文化》，臺北：聯經出版社，2006.06。
- 勞榘著：《勞榘學術論文集甲編》，臺北：藝文印書館，1976.10 初版。
- 彭衛、楊振紅著：《中國風俗通史·秦漢卷》，上海：上海文藝出版社，2002.03
- 彭衛著：《漢代婚姻型態》，北京：中國人民大學出版社，2010.09。
- 復旦大學出土文獻與古文字研究中心編：《出土文獻與傳世典籍的詮釋：紀念譚樸森先生逝世兩週年國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2010.01。
- 曾祥旭著：《士與西漢思想》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005。
- 湯用彤著：《湯用彤全集》，石家莊：河北人民出版社，2000.09。
- 湯用彤著：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》，北京：北京大學出版社2011.01。
- 程元敏先生著：《尚書學史》，臺北：五南，2008



- 程樹德著：《九朝律考》，北京：商務印書館，2010.12。
- 賀凌虛著：《西漢政治思想論集》，臺北：五南圖書出版社，1988.01。
- 賀凌虛著：《東漢政治思想論集》，臺北：五南出版社，2002。
- 黃一農著：《社會天文學史十講》，上海：復旦大學出版社，2004.12。
- 黃今言著：《秦漢軍制史論》，南昌：江西人民出版社，1993.07。
- 黃今言著：《秦漢賦役制度研究》，南昌：江西教育出版社，1988.04。
- 黃今言著：《秦漢商品經濟研究》，北京：人民出版社，2005.03。
- 黃師啟方、洪師國樑繪編：《史記地圖匯編》，臺北：學海出版社，2001.01。
- 黃留珠著：《秦漢仕進制度》，西安：西北大學出版社，1985.07。
- 黃婉峰著：《漢代孝子圖與孝道觀念》，北京：中華書局，2012.08。
- 黃復山著：《東漢讖緯學新探》，臺北：臺灣學生，2000。
- 黃復山著：《漢代《尚書》讖緯學述》，臺北：花木蘭文化出版社，2007。
- 黃源盛著：《中國傳統法制與思想》，臺北：五南出版社，1998。
- 黃源盛著：《漢代春秋折獄之研究》，臺中：中興大學法律學研究所碩士論文，1982.5。
- 黃源盛著：《漢唐法制與儒家傳統》，臺北：元照出版社，2009.03。
- 黃儒宣著：《《日書》圖像研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2010.01。
- 黃曉芬著：《漢墓的考古學研究》，長沙：嶽麓書社，2003.07。
- 黃覺弘（黃珏）著：《左傳學早期流變研究》，北京：中國社會科學出版社，2010。
- 楊志剛著：《中國禮儀制度研究》，上海：華東師範大學出版社，2000.05。
- 楊秀宮著：《先秦儒家禮法思想的演變與發展》，東海大學哲學研究所博士論文，1999。
- 楊建著：《西漢初期津關制度研究——附《津關令》簡釋》，上海：上海古籍出版社，2010.03。
- 楊英著：《祈望和諧——周秦兩漢王朝祭禮的演進及其規律》，北京：商務印書館，2009.10。
- 楊振紅著：《出土簡牘與秦漢社會》，桂林：廣西師範大學出版社，2009。
- 楊愛國著：《幽明兩界：紀年漢代畫像石研究》，西安：陝西人民美術出版社，2006.01。
- 楊樹增著：《漢代文化特色及形成》，北京：人民出版社，2008.11。
- 楊樹藩著：《漢代婚喪禮俗考》，臺北：華世出版社，1976。
- 楊聯牲著：《國史探微》，北京：新星出版社，2005.05。

楊鴻烈著；范忠信、何鵬勸校：《中國法律思想史》，北京：中國政法大學出版社，2004。

楊鶴皋主編：《中國法律思想史》，北京：北京大學出版社，1988。

楊權著：《新五德理論與兩漢政治：「堯後火德」說考論》，

葛荃著：《權力宰制理性：士人、傳統政治文化與中國社會》，天津市，南開大學出版社，2003.11。

葛劍雄、華林甫主編：《歷史地理研究》，武漢：湖北教育出版社，2004.01

葛劍雄著：《西漢人口地理》，北京：人民出版社，1986.06

葛劍雄編著：《中國人口史》第一卷：導論、先秦至南北朝時期，上海：復旦大學出版社，2002.12

葛劍雄編著：《中國移民史》六卷，福州：福建人民出版社，1997.07

賈麗英著：《秦漢家族犯罪研究》，北京：人民出版社，2010.12。

雷戈：《秦漢之際的政治思想與皇權主義》，上海：上海古籍出版社，2006.4。

雷虹霽編著：《秦漢歷史地理與文化分區研究——以《史記》、《漢書》、《方言》為中心》，北京：中央民族大學，2007.09

寧可著：《寧可史學論集》，北京：社會科學出版社，1999.04。

廖伯源著：《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》，文津出版社，1998年9月。

廖伯源著：《使者與官制演變——秦漢皇帝使者考論》，臺北：文津出版社，2006.08。

廖伯源著：《秦漢史論叢》，臺北：五南出版社，2003.05

廖伯源著：《歷史與制度——漢代政治制度試釋》，臺北，臺灣商務印書館，1998.05

廖伯源著：《簡牘與制度——尹灣漢墓簡牘官文書考證》，桂林：廣西師範大學出版社，2005.06 增訂版（據臺北文津出版社 1998 年版增訂刊行）

熊鐵基著：《秦漢文化志》（《中華文化通志》，第一典《歷代文化沿革》4），上海：上海人民出版社，1998。

熊鐵基著：《秦漢新道家》，上海：上海人民出版社，2001.3。

臧知非著：《秦漢賦役與社會控制》，西安：三秦出版社，2012.01。

蒙文通著：《經學抉原》，上海：上海人民出版社，2006.08。

蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，臺北：聯經出版社，2004.10。

蒲慕州著：《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版社，1993.06

趙光懷著：《吏員制度與秦漢政治》，濟南：山東人民出版社，2012.12



- 趙伯雄著：《春秋學史》，濟南：山東教育出版社，2004.4。
- 趙沛著：《兩漢宗族研究》，濟南，山東大學出版社，2002.08
- 劉中建著：《專制王權的依附型合作者：儒士與兩漢政治形態研究》，河北大學出版社，2009.05
- 劉屹著：《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》，上海人民出版社，2011.03
- 劉屹著：《敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景》，北京：中華書局，2005.04。
- 劉欣寧著：《由張家山漢簡《二年律令》論漢初的繼承制度》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007.11。
- 劉厚琴著：《漢代倫理與制度關係研究》，北京：中國社會科學出版社，2008.11
- 劉厚琴著：《儒學與漢代社會》，濟南：齊魯書社，2002.01。
- 劉昭瑞著：《考古發現與早期道教研究》，北京：文物出版社，2007.06。
- 劉重來、徐適端編著：《《華陽國志》研究》，成都：巴蜀書攝，2008.06
- 劉師增貴著：《漢代豪族研究——豪族的士族化與官僚化》，國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1985。
- 劉蓉著：《漢魏名士研究》，北京：中華書局，2009.09。
- 劉德增主編《儒學傳播研究》，北京：中華書局，2003。
- 劉樂賢著：《戰國秦漢簡帛叢考》北京：文物出版社，2010.11。
- 劉樂賢著：《簡帛數術文獻探論》，北京：中國人民大學出版社，2012.03 增訂版。
- 樊光春著：《西北道教史》，北京商務印書館，2010.04
- 蔡萬進著：《尹灣漢墓簡牘論考》，臺北：台灣古籍出版，2002.05。
- 蔡萬進著：《張家山漢簡《奏讞書》研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2006.05。
- 蔣英炬、吳文祺著：《漢代武氏墓群石刻研究》，濟南：山東美術出版社，1995.09
- 蔣英炬、楊愛國著：《漢代畫像石與畫像磚》，北京：文物出版社，2001.03
- 蔣慶著：《公羊學引論》，瀋陽：遼寧出版社，1995.6。
- 鄧桂秋著：《董仲舒「法制」思想之研究》，輔仁大學中國文學所碩士論文，2000。
- 鄭國瑞著：《兩漢黃老思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010.09。
- 黎明釗著：《漢帝國的制度與社會秩序》，香港：香港中文大學出版社，2012。
- 黎明釗著：《輻輳與秩序——漢帝國地方社會研究》，香港：香港中文大學出版社，2013。
- 盧雲著：《漢晉文化地理》，西安：陝西人民教育出版社，1991.01



蕭公權著：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版社，1982。

蕭登福著：《周秦兩漢早期道教》，臺北：文津出版社，1998.06。

蕭登福著：《識緯與道教》，臺北：文津出版社，2000。

蕭璠著：《春秋至兩漢時期中國向南方的發展》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，文史叢刊之四十一，1973

錢穆著：《中國文化史導論》，《錢賓四先生全集（乙編）》第 29 冊，臺北：聯經出版社，1995。

錢穆著：《中國文化精神》，《錢賓四先生全集（丙編）》第 38 冊，臺北：聯經出版社，1998。

錢穆著：《中國文化叢談》，《錢賓四先生全集（丙編）》第 44 冊，臺北：聯經出版社，1998。

錢穆著：《中國思想史》，《錢賓四先生全集（甲編）》第 24 冊，臺北：聯經出版社，1994.09。

錢穆著：《中國學術思想史論叢（一）》，《錢賓四先生全集（甲編）》第 18 冊，臺北：聯經出版社，1994。

錢穆著：《中國學術思想史論叢（二）》，《錢賓四先生全集（甲編）》第 18 冊，臺北：聯經出版社，1994。

錢穆著：《中國學術思想史論叢（三）》，《錢賓四先生全集（甲編）》第 20 冊，臺北：聯經出版社，1994。

錢穆著：《中國歷代政治得失》，《錢賓四先生全集（乙編）》第 31 冊，臺北：聯經出版社，1995。

錢穆著：《中華文化十二講》，《錢賓四先生全集（丙編）》第 38 冊，臺北：聯經出版社，1998。

錢穆著：《文化與教育》，《錢賓四先生全集（丙編）》第 41 冊，臺北：聯經出版社，1998。

錢穆著：《文化學大義》，《錢賓四先生全集（丙編）》第 37 冊，臺北：聯經出版社，1998。

錢穆著：《兩漢經學今古文評議》，《錢賓四先生全集（甲編）》第 8 冊，臺北：聯經出版社，1994。

錢穆著：《秦漢史》，《錢賓四先生全集（乙編）》第 26 冊，臺北：聯經出版社，1995。

錢穆著：《國史大綱（上）》，《錢賓四先生全集（乙編）》第 27 冊，臺北：聯經出版社，1995。

錢穆著：《國史新論》，《錢賓四先生全集（乙編）》第 30 冊，臺北：聯經出版社，

1995。

錢穆著：《論語新解》，《錢賓四先生全集（甲編）》第 3 冊，臺北：聯經出版社，1994.09。

錢穆著：《歷史與文化論叢》，《錢賓四先生全集（丙編）》第 42 冊，臺北：聯經出版社，1998。

錢穆著：《講堂遺錄》，《錢賓四先生全集（丙編）》第 52 冊，臺北：聯經出版社，1998。

閻步克著：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大學出版社，1996.05。

閻步克著：《波峰與波谷：秦漢魏晉南北朝的政治文明》，北京：北京大學出版社，2009。

閻步克著：《品位與職位——秦漢魏晉南北朝官階制度研究》，北京：中華書局，2009.07 第 2 版。

閻步克著：《從爵本位到官本位——秦漢官僚品位結構研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009.03。

閻步克著：《察舉制度變遷史稿》，北京：中國人民大學出版社，2009.09

閻步克著：《樂師與史官：傳統政治文化與政治制度論集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。

霍巍、趙德雲著：《戰國秦漢時期中國西南的對外文化交流》，成都，巴蜀書社，2007.10。

駢宇騫、段書安編著：《二十世紀出土簡帛綜述》，北京，文物出版社，2006.03

駢宇騫著：《簡帛文獻概述》，臺北：萬卷樓圖書公司，2005.04

鮑師國順著：《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1993.10 修訂三版

龍大軒著：《漢代律家與律章句考》，中國法治史考證續編第五冊，社會科學文獻出版社，2009.08。

龍宇純著：《中國文字學》，臺北：臺灣學生書局，1984 四版歐

薛英群著：《居延漢簡通論》，蘭州：甘肅教育出版社，1991.05。

韓星著：《儒法整合——秦漢政治文化論》，北京：中國社會科學出版社，2005

韓樹峰著：《漢魏法律與社會——以簡牘、文書為中心的考察》，北京：社會科學文獻出版社，2011.05。

瞿同祖著：《中國法律與中國社會》，臺北：里仁書局，1984.09。

瞿同祖著：《瞿同祖法學論著集》，北京：中國政法大學出版社，1998.09。

瞿同祖著；邱立波譯：《漢代社會結構》，上海：上海世紀出版集團，2007.04

鄭芷人著：《陰陽五行及其體系》，臺北：文津出版社，1992.12

羅振玉著：《唐風樓金石文字跋尾》，《石刻史料新編》第一輯第 26 冊，臺北：

新文豐出版社，1977

譚其驤主編：《中國歷史地圖集》，北京：中國地圖出版社，1996.06 三刷

譚其驤著：《長水集》，北京：人民出版社，1987.07。

譚其驤著：《長水集續編》，北京：人民出版社，1994.12。

譚宗義著：《漢代國內陸路交通考》，香港：新亞研究所，新亞研究所專刊，

1967.12

嚴建民著：《五十二病方注補釋》，北京：中醫古籍出版社：2005.02。

嚴耕望著：《中國地方行政制度史·甲部——秦漢地方行政制度》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，專刊之四十五 A，1990.05 三版

嚴耕望著：《兩漢太守刺史表》，中央研究院歷史語言研究所，專刊之三十，臺北：商務印書館，1993。

嚴耕望著：《嚴耕望史學論文集（上）》，上海：上海古籍出版社，2009.10。

嚴耕望著：《嚴耕望史學論文集（中）》，上海：上海古籍出版社，2009.10。

嚴耕望著：《嚴耕望史學論文選集》，臺北：聯經出版社，1991.05。

蘇秉琦著：《中國文明起源新探》，香港：商務印書館，1997.06。

蘇德昌著：《〈漢書·五行志〉研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2011.01。

鍾肇鵬著：《讖緯論略》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991。

饒宗頤、曾憲通著：《楚地出土文獻三種研究》，北京：中華書局，1993.08。

饒宗頤著：《饒宗頤二十世紀學術文集》，臺北：新文豐出版社，2003.10。

顧實著：《漢書藝文志講疏》，上海：上海古籍出版社，2009.12。

顧頡剛主編：《古史辨》，海口：海南出版社，2005.05。

顧頡剛著：《秦漢的方士與儒生》，上海：上海世紀出版集團，2005.04。

四、單篇論文

〔日〕守屋美都雄著：〈父老〉，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯·第三卷》，北京：中華書局，1993。

〔日〕西嶋定生著：〈關於中國古代社會結構特質的問題所在〉，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯·第二卷》，北京：中華書局，1993。

〔日〕谷川道雄著：〈中國社會構造的特質與士大夫的問題〉：《日本學者研究中國史論著選譯·第二卷》，北京：中華書局，1993。

〔日〕東晉次著：〈後漢的選舉與地方社會〉，《日本中青年學者論中國史·上古秦漢卷》，北京：中華書局，1995，頁 572-601。



- 〔日〕滋賀秀三著：〈西漢文帝的刑法改革和曹魏新律十八篇篇目考〉，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯·第八卷》，北京：中華書局，1993。
- 〔日〕增淵龍夫著：〈漢代民間秩序的構成和任俠習俗〉，劉俊文主編：《日本學者研究中國史論著選譯·第三卷》，北京：中華書局，1993。
- 王彥輝著：〈論漢代的分戶析產〉，《中國史研究》，2006年第4期。
- 王毓銓著：〈漢代「亭」與「鄉」「里」不同性質不同行政系統說〉，《歷史研究》1954年，第2期。
- 王德權著：〈古代中國體系的搏成——關於許倬雲先生「中國體系網路分析」的討論〉，《新史學》14卷，1期，2003.03。
- 甘肅省文物考古研究所：《甘肅敦煌漢代懸泉置遺址發掘簡報》，《文物》2000年第5期。
- 白品鍵著：〈論耕牛與漢代農業〉，《漢學研究》第30卷，第2期（總第69號），2012.06。
- 任繼愈：〈中國古代哲學發展的地區性〉，中華書局編輯部編：《中華學術論文集》，北京，中華書局，1981.11。
- 朱紅林著：〈張家山漢簡中所史律見的勞績制度考析〉，《考古與文物》2004增刊。
- 何定國著：〈四川樂山麻浩一號崖墓年代商榷〉，《考古》1993年第8期。
- 李根蟠著：〈從秦漢家庭論及家庭結構的動態變化〉，《中國史研究》，2006年第1期。
- 李零著：〈長沙子彈庫戰國楚帛書研究補正〉，《古文字研究（第二十輯）》，北京：中華書局，2000.03。
- 杜正勝著：〈戶籍制度起源及其歷史意義〉，《食貨月刊》（復刊），17卷，3/4，1988。
- 邢師義田著：〈漢代簡牘公文書的正本、副本、草稿和簽署問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十二本，第四分，2011.12。
- 定縣漢墓竹簡整理組著：〈定縣40號墓出土竹簡簡介〉，《文物》1981年第8期。
- 定縣漢墓竹簡整理組著：〈儒家者言釋文〉，《文物》1981年第8期。
- 林素清著：〈蒼頡篇研究〉，載於《漢學研究》第5卷第1期，1987.06
- 林劍鳴著：〈秦漢政治生活中的神祕主義〉，載於《歷史研究》1991年第4期，總第212期
- 河北省文物研究所著：〈河北定縣40號漢墓發掘簡報〉，《文物》1981年第8期。
- 河南省文物考古研究所、內黃縣文物保護管理所：〈河南內黃三楊庄漢代聚落遺



- 址第二處庭院發掘簡報》，《華夏考古》2010年第3期。
- 河南省文物研究所：〈河南遂平縣小寨漢代村落遺址水井群〉，《考古與文物》第5期，1986。
- 金發根著：〈東漢黨錮人物的分析〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第三十四本，下冊，1963。
- 阜陽漢簡整理小組著：〈阜陽漢簡簡介〉，《文物》1983年2期。
- 侯旭東著：〈漢代律令與傳舍管理〉，簡帛網：
http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1344
- 胡鐵珠著：〈〈夏小正〉星象年代研究〉，《自然科學史研究》第19卷第3期（2000年）。
- 唐金裕著：〈漢初平四年王氏朱書陶瓶〉，《文物》1980年第1期。
- 唐長壽著：〈四川樂山麻浩一號崖墓〉，《考古》1990年第2期。
- 徐中舒著：〈甲骨文中所見的儒〉，《四川大學學報》，1975年第4期。
- 荊州博物館著：〈湖北荊州紀南松柏漢墓發掘簡報〉，《文物》2008年第4期。
- 馬王堆漢墓帛書整理小組著：〈馬王堆三號漢墓出土駐軍圖整理簡報〉，《文物》1976年第1期。
- 張春樹著：〈漢代河西四郡的建置年代與開拓過程的推測——兼論漢初向西擴張的原始與發展〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第三十七本，下冊，1967。
- 張師蓓蓓著：〈從《顏氏家訓》看中古知識分子的轉型〉，《中國文學歷史與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》，臺北：臺灣大學文學院，181-222頁，2005年12月。
- 曹旅寧著：〈里耶秦簡《祠律》考述〉，載於《史學月刊》2008年第8期。
- 許宏休著：〈秦漢社會之土地制度與農業生產〉，《食貨半月刊》，3卷7期，1936.03.01。
- 許倬雲著：〈西漢政權與社會勢力的交互作用〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》35(1964)：261-281。
- 許倬雲著：〈秦漢知識份子〉，《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組》中冊，臺北，1982，頁945-963。
- 許倬雲著：〈對王德權先生「古代中國體系的搏成」的回應〉，《新史學》14卷，1期，2003.03。
- 陳直著：《漢初平四年王氏朱書陶瓶考釋》，《考古與文物》1981年第4期。
- 陳勇、朱愷著：〈現代學術史上的說儒之爭與原儒真相〉，載於《學術月刊》，第42卷2月號，2010.02，頁139-147。

- 陳偉著：〈簡牘資料所見西漢前期的卒更〉，《中國史研究》，2010 年第 3 期。
- 陳寅恪著：〈天師道與濱海地域之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》3.4 (1932)：頁 439-466。
- 陳槃著：〈秦漢間之所謂「符應」論略〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》16 (1948)，頁 1-67。
- 陳槃著：〈論早期讖緯及其與鄒衍書說之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》20 (上) (1948)，頁 159-187。
- 陳槃著：〈戰國秦漢間方士考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》17 (1948)，頁 65-77。
- 陳槃著：〈讖緯命名及其相關之諸問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》21 (1948)，頁 1-17；《幼獅學報》1，1 (1958)，頁 1-35 (增訂本)。
- 傅安華著：〈東漢社會之史的考察〉，《食貨半月刊》，3 卷 10 期，1936.4。
- 勞榘著：〈對於「巫蠱之禍的政治意義」的看法〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第五十七本，第三分，1987。
- 湯其領著：〈秦漢五德終始初探〉，《史學月刊》1995 年第一期。
- 程有為，見氏著之：〈內黃三楊庄水災遺址與西漢黃河水患〉，《中州學刊》第四期 (總第 166 期)，2008.07。
- 楊振紅著：〈從出土秦漢律看中國古代的禮、法觀念及其法律體現——中國古代法律之儒家化說商兌〉，《中國史研究》，2010 年第 4 期。
- 楊聯陞著：〈東漢的豪族〉，《清華學報》第 11 卷第 4 期，1936，頁 1005-1063。
- 楊聯陞著：〈從四民月令所見到的漢代家族的生產〉，《食貨半月刊》，1 卷 6 期，1934。
- 詹士模著：〈東漢末三國時期的人口移動〉，《嘉義大學學報》，71 期，2000。
- 管束貴著：〈漢代的羌族 (上、下)〉，見《食貨月刊》第一卷 1、2 期，1969。
- 蒲慕州著：〈巫蠱之禍的政治意義〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第五十七本，第三分，1987。
- 劉洋著：〈再論秦漢律中的「三環」問題〉，載於《社會科學》2007 年第 5 期。
- 劉師增貴著：〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十二本，第三分，2001.09。
- 劉師增貴著：〈睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十八本，第四分，2007.12。
- 劉樂賢著：〈釋孔家坡漢簡《日書》中的幾個古史傳說人物〉，《中國史研究》，2010 年第 2 期。
- 廣瀨薰雄著：〈張家山漢簡所謂《史律》中有關踐更之規定的探討〉，載於《人

文論叢》2004 年卷。頁 271-284

蔡哲茂著：〈讀《睡虎地秦墓竹簡》札記兩則〉，載於《訓詁論叢》第 2 輯（台北：文史哲出版社，1997.04）

魯西奇著：〈漢代買地券的實質、淵源與意義〉，《中國史研究》，2006 年第 1 期。

黎明釗著：〈西漢中期之三老與豪彊〉，《新史學》8 卷 2 期，1997.06。

甌燕、文本亨、楊耀林著：〈從深圳出土乘法口訣論我國古代「九九之術」〉，《文物》1991 年，第 9 期。

謝桂華著：〈尹灣漢墓簡牘和西漢地方行政制度〉，文物 1997，第 1 期。

鍾柏生：〈說「異」兼釋與「異」並見諸詞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 56 本，第 3 分，1985.09。

鞠清遠著：〈三國時代的「客」〉，《食貨半月刊》，3 卷 4 期，1936。

鞠清遠著：〈兩晉南北朝的客、門生、故吏、義附、部曲〉，《食貨半月刊》，2 卷 12 期，1935。

韓連琪著：〈漢代的戶籍和上計制度〉，《文史哲》（濟南：山東人民出版社），1978 年 3 期。

羅彤華著：〈兩漢客的演變〉，《漢學研究》，5 卷 8 期，1987.12。

羅彤華著：〈東漢的關中區〉，《大陸雜誌》，78 卷 6 期，1989，頁 260。

譚寶剛著：〈近十年來國內郭店楚簡《太一生水》研究綜述〉，《學燈》2010 年第 1 期，總第 13 期。

顧頡剛著：〈莊子和楚辭中崑崙和蓬萊兩個神話系統的結合〉，《中華文史論叢》3：1979.04。