

從「以古非今」到「因世權行」： 漢初儒者對秦漢新政治秩序的回應

吳曉昫*

摘要

本文聚焦於叔孫通與陸賈如何在漢初之世回應儒家發展所遭遇的困境。先秦儒家政治思想中對於政治權力結構與權力正當性的部分觀點，在戰國秦漢政治體制轉換之際，出現思想理論與現實發展歧異的問題。這個問題結合戰國以來對於儒家「好古無用」、「以古亂今」的負面評價，導致儒家在秦漢之際面臨與新政權的衝突。叔孫通與陸賈故而各以不同方式面對儒家理想中之古道與現實發展之今政的歧異，或使儒術與儒者得以調適於新政體制，或使儒學得以新的角色定位，繼續為漢代政治指出應然方向，展現儒家「因世權行」的可能性，恢復並開啟了儒家在新時代的發展。

關鍵詞：先秦儒學、漢代儒學、陸賈、叔孫通、儒家政治思想

* 國立清華大學中國文學系博士候選人。

一、前言

戰國秦漢之際是儒家發展的關鍵時期。儒者面對著劇烈變動的時代，不惟思想論述出現多方發展，在政治場域中的地位亦迭有起伏。歷來於此的關注大抵集中於二端：一是指出重大歷史事件所造成的影響，廓清儒家發展的外在環境因素；二是以關鍵詞分析儒者的論述內容，梳理儒學發展的內在脈絡。二者取徑不同，亦各有所見。

不過，正如語境主義（contextualism，或譯脈絡主義）學者所指出的，僅僅分析歷史事件對思想發展所造成的影響，而略於考慮思想家個人的創造，或者只尋繹歷代思想家對於某一觀念的論述內容如何變化，而略於考慮思想家的論述各自面對著不同的歷史時空，皆會難以注意到思想家與其所處之歷史語境脈絡二者之間的互動。¹ 而對於各種現實事件及思想觀點作出選別與回應，卻正是戰國秦漢之際儒家發展最值得注意的特殊之處。就此而言，戰國秦漢的儒者在面對時代變局之際，基於何種問題意識、對同時代人物的言說與現實情勢作出何種理解，並據此提出儒學論述，乃至展現為實際行動的過程，仍有許多尚待探討的問題。

具體來說，例如儒家在秦漢之際遭遇困境與突破困境的過程，便仍有可待討論之處。一般常以秦政主法、漢初主黃老說明儒家發展受到壓抑的歷史情境，並以漢武帝（156-87 B.C.）獨尊儒術作為儒家復興的指標。此說雖不為非，卻過度偏重於主政者的取捨，忽略了儒家

¹ 參見楊貞德，〈從論述看歷史——波卡克的思想史研究方法〉，《轉向自我：近代中國政治思想上的個人》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁49-82；該文對於語境主義學者之方法論對既有研究取徑之挑戰的說明，見頁53。另可參見昆廷·斯金納（Quentin Skinner）著，任軍鋒譯，〈觀念史中的意涵與理解〉，收入丁耘主編，《甚麼是思想史》（上海：上海人民出版社，2006年），頁95-135；波考克（J. G. A. Pocock）著，鄭維偉、劉訓練譯，〈政治思想史：一種方法論的探究〉，收入許紀霖主編，《啟蒙的遺產與反思》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁71-87。

的思想論述與儒者的作為，亦是儒家地位升降的可能變因。另一方面，戰國文獻中對於儒家的批評，往往被各別置於批評者的思想脈絡中理解，鮮少視為儒者在當時所實際面對的歷史語境脈絡，並注意其中潛藏的共同焦點。然而戰國時代對於儒家的批評，很可能牽引、影響儒者提出論述時的問題意識，且亦可能導致儒家的地位變化。

本文的討論，即基於以上思考，聚焦於戰國秦漢之際的儒者如何回應當時對儒家的一種批評：「以古非今」。「以古喻今」本是先秦儒家論述的共同傾向，但是對於儒者貴古言行的質疑、批評，亦在戰國之世逐漸發展，由認為儒者好古無用、以古亂今，最終演變為政治場域中的衝突性事件，導致皇權對於議論古制的儒者進行壓制——淳于越（?-?）諫言封建子弟，結局是秦始皇（259-210 B.C.）下焚書令；轅固生（?-?）與黃生（?-?）論議古代帝王，使得漢景帝（188-141 B.C.）禁論放伐受命。為何以追求理想政治秩序為出發點的言論，會招致譏評，甚而形成與皇權的衝突？而漢初儒者面對著當時語境脈絡中質疑儒家不合時宜的負面評價，又如何作出回應？本文將在簡要梳理「以古非今」之批評的由來、與形成實際衝突的過程後，分析叔孫通（?-?）和陸賈（?-?）兩位仕於漢高祖（256-195 B.C.）之朝的漢初儒者，如何透過制定朝儀或稱說仁義之舉，從根本上回應、解消儒家以古亂今的負面評價，「因世權行」地轉化儒家在新政治秩序中所扮演的角色，進而開啟儒家在漢代的發展。

二、以古非今：儒家在戰國秦漢之間的負面評價

（一）戰國時議的批評

對於儒家言古之批評的由來，是一個牽涉甚廣的問題。由於戰國諸子亦多託古以言，因此對於儒家言古的批評可能出於反對貴古、不

同意儒家所言為「古」、或反對儒家託古之言內在的實質論述等等因素，不易一概而論。不過，批評者的意見既針對儒者言古之說而發，則儒者言古的方式及旨趣，便仍可以作為尋繹戰國時議所由來的端緒。

概要地說，先秦儒家對於「古」的推崇包含兩個面向：一為託言於古並以古喻今；二為將古代典章制度視為道的承載。一方面，儒者普遍將「古」視為一種具有正面意義的觀念，並用以提示某種理想的境界或做法。出於此一思維的表述自孔子（551-479 B.C.）以降便在先秦儒家論述中屢見，如《論語》所載：「古者言之不出，恥躬之不逮也」、²「古之學者為己，今之學者為人」；³《孟子》中多次稱述「古之人」、「古之君子」、「古之道」；即對古、今的價值問題有更細微辨析的《荀子》，⁴亦未曾否定古的價值，並且同樣以「古者」、「古之人」、「古之所謂」一類語彙提引具有正面意義的論述。⁵值得注意的是，「古」在儒家學說中的價值地位並非來自其物理時間性，而是來自其所蘊有的超越性意義。⁶儒者之所以言說古、今，其實是要將理

² [戰國] 著者不詳，[魏] 何晏注，[宋] 邢昺疏，朱漢民整理，〈里仁〉，《論語注疏》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年），卷4，頁57。

³ [戰國] 著者不詳，[魏] 何晏注，[宋] 邢昺疏，朱漢民整理，〈憲問〉，《論語注疏》，卷14，頁222。

⁴ 《荀子》中有許多關涉於古、今問題的討論，如後人多所討論之「法後王」說、統類權變思想等，皆與此有關。但是學者已指出，無論「後王」何指，若分析《荀子》中對於古代聖王的論說，實則荀子（?-約235 B.C.）的歷史意識「並沒有遠離孔孟的立場」。參見林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁233-243；引文見頁234。

⁵ 這種崇古的心理其實是當時的時代風氣。參見蒲慕州，〈先秦兩漢的尊古思維與政治權威〉，收入黎明釗編，《漢帝國的制度與社會秩序》（香港：牛津大學出版社，2012年），頁1-45；該文對於孟、荀及戰國時代的討論在頁13、20-24。

⁶ 參見黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年），頁87-126。該文並指出此一超越性意義（「超時間」）「對於經驗世界有宰制力量」，見頁46。

想中的「道」寄寓於「古之人」或「古之事」，進而讓「道」作用於表現為「今」的現實世界。然則對比古、今的真正用意，實不在主張二者之互斥，而是為了陳述理想，使現實世界引以為標準或目標，藉此改善現世。另一方面，由於典章制度因內在意義（道）而具有價值性，道則因外在形式（典章制度）而得以呈顯，是儒家對於文與義之關係的基本思維，故先秦儒家貴古的對象亦包括前人所傳、蘊含古已有之之「道」的典章制度。孔子自云：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也」，⁷ 所好者即指承載「道」之古代典章制度而言。此處的一個重要問題是，作為外在形式的典章制度是否有必要維繫？孔子一則認為，價值的來源為「道」而非「古」，因此外在形制之存續與否，端視該形制所具有的精神意義是否更符合理想：若否，則古制亦應當加以改變。⁸ 不過換一個角度，孔子亦認為維持、遵循某種合乎道的外在形制，等同於保存其內在的精神意義；故去告朔之餼羊或變三年之喪，便皆非可取之議。要言之，「道」可以寓於「古」，進而可以透過某種形制外顯，並藉此受到保存。

問題在於，戰國時代號稱儒者之人眾多，流品亦相當紛雜，並非人人都受業身通地了解孔子之學的核心意義，⁹ 其中有流於形式而不知變通者，甚至出現希世取容之徒。荀子批評當時不入流的儒者，焦

⁷ 〔戰國〕著者不詳，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理，〈述而〉，《論語注疏》，卷7，頁102。

⁸ 《論語·子罕》云：「子曰：『麻冕，禮也。今也純，儉，吾從眾。』」見〔戰國〕著者不詳，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理，〈子罕〉，《論語注疏》，卷9，頁125。此說續為孟、荀衍生發展，孟子（372-289 B.C.）有經權禮制之說，荀子更進一步將經權通變的觀念與古今相連結，後者參見陳昭瑛，〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《臺大歷史學報》第28期（2001年12月），頁207-223。

⁹ 《荀子·法行》：「南郭惠子問於子貢曰：『夫子之門何其雜也？』子貢曰：『君子正身以俟，欲來者不距，欲去者不止。且夫良醫之門多病人，櫟栝之側多枉木。是以雜也。』」可見當時號稱孔門後學者已使人有「何其雜」之問。見〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈法行〉，《荀子集解》（臺北：華正書局，1993年），卷20，頁352。

點之一便是以虛造之「古」自為標榜：

弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。¹⁰

逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術，……呼先王以欺愚者而求衣食焉，……是俗儒者也。¹¹

取法舜、禹之道與模仿舜、禹的服裝或行走姿態二者的層次高低當然不同，並且禹行舜趨云云極可能是向壁虛造而來，但是後者仍然可以聲稱此為奉古制以慕古道之舉。異於常人的服裝、行動甚且較宣說道理更能有效地吸引注意，取媚當時一般人的崇古心理。

事實上，戰國時代有「儒服」之稱，在當時甚至引起爭議，而爭議背後的問題意識即儒者貴古之舉有無實質意義。儒服的具體形制不詳，當時或亦稱為「古服」，可能是沿襲自周初之服制，也可能有號稱為夏、商之服者。¹² 從荀子及各家學者的議論看來（參見前段及本段所引），當時應有不少特意穿著古服的儒者，且形成儒家給予世人的表面印象。但是依古制而行本是一種進於道的「途徑」，如今卻被簡化、曲解為進於道的「表現」，於是即使儒家學者亦難以對儒服之舉全盤推崇，或迴避直接作出正反二分的評斷、或提示要旨不在於此。《荀子·哀公》載有多則討論，茲舉二：

……哀公曰：「然則夫章甫綯屨，紳而搢笏者，此賢乎？」孔子對曰：「不必然。夫端衣玄裳，綯而乘路者，志不在於食葷。……生今之世，志古之道；居今之俗，服古之服。舍此而為非者，雖有，不亦鮮乎！」¹³

¹⁰ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈非十二子〉，《荀子集解》，卷3，頁66。

¹¹ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈儒效〉，《荀子集解》，卷4，頁88。

¹² 據下文引《墨子·公孟》所言，則為「法周」之服；若「禹行而舜趨」者，可能即宣稱「弟佗其冠」乃禹、舜之制。

¹³ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈哀公〉，《荀子集解》，卷20，頁353-354。

魯哀公問舜冠於孔子，孔子不對。三問，不對。哀公曰：「寡人問舜冠於子，何以不言也？」孔子對曰：「古之王者，有務而拘領者矣，其政好生而惡殺焉。……君不此問，而問舜冠，所以不對也。」¹⁴

《禮記·儒行》亦託孔子之口反對造作古服：

魯哀公問於孔子曰：「夫子之服，其儒服與？」孔子對曰：「丘少居魯，衣逢掖之衣；長居宋，冠章甫之冠。丘聞之也：君子之學也博，其服也鄉。丘不知儒服。」¹⁵

至於當時其他學者，便更是對儒服多所譏評。《莊子·田子方》假託莊子（約 369-286 B.C.）與魯哀公（?-468 B.C.）對話，諷儒服者多欺世盜名之輩，故雖「舉魯國而儒服」，但是當哀公下令「无此道而為此服者，其罪死」後，竟只剩下一人敢著儒服。¹⁶《墨子》更直指此類號稱貴古之舉乃徒然注重形式，數度加以批評，茲舉二則：

儒者曰：「君子必服古言然後仁。」應之曰：「所謂古之言服者，皆嘗新矣，而古人言之、服之，則非君子也。然則必服非君子之服，言非君子之言，而後仁乎？」¹⁷

公孟子曰：「君子必古言服，然後仁。」子墨子曰：「……周公旦為天下之聖人，關叔為天下之暴人，此同服或仁或不仁。然則不在古服與古言矣。且子法周，而未法夏也，子之古非古

¹⁴ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈哀公〉，《荀子集解》，卷 20，頁 356。

¹⁵ 〔漢〕戴聖輯錄，〔清〕孫希旦集解，〈儒行〉，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1980 年），卷 57，頁 1398。

¹⁶ 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校，〈田子方〉，《莊子集釋》（北京：中華書局，2016 年），卷 7 下，頁 714-715。

¹⁷ 〔戰國〕墨翟著，〔清〕孫詒讓注，孫啟治點校，〈非儒下〉，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2009 年），卷 9，頁 292-293。

也。」¹⁸

〈公孟〉另道儒者公孟子（?-?）儒服而見墨子（?-?），墨子曉諭「行不在服」云云，亦是針對儒者之儒服而來。¹⁹

《墨子》中批評儒服徒具形式的思考脈絡，可以連繫到當時眾家學者批評儒家的一大焦點：好古而無用。《墨子·非儒下》另藉晏子（?-500 B.C.）之口長篇論議儒家徒務禮樂、虛名博學，高舉古代的典章制度，卻對於治世毫無助益，「其道不可以期世，其學不可以導眾」。²⁰《荀子·儒效》述秦昭王（325-251 B.C.）質疑「儒無益於人之國」，荀子因而須為之陳說「法先王，隆禮義」的儒者何以有益。²¹《莊子·天運》批評孔子徒然「取先王已陳芻狗」，勢將「窮」於世。²²《韓非子·顯學》更嚴辭批評君王平日禮遇那些陳說古代典籍的儒者，國家有難時卻無法利用其力，是「所養者非所用，所用者非所養」，因此君王若不能屏棄空談仁義之輩，「舉實事，去無用」，便終將導致禍患。²³ 這些說法固然或亦涉及諸子於其他方面的觀點異同，卻可以從其中共通處看出，當時認為儒者好古無用的負面評價實頗為流傳。

不僅如此，韓非子（約 280-233 B.C.）對於儒家之貴古另有更為深入的批評：以古亂今。《韓非子·五蠹》提出「古今異俗，新故異備」之論，²⁴ 並云：

¹⁸ [戰國]墨翟著，[清]孫詒讓注，孫啟治點校，〈公孟〉，《墨子閒詁》，卷 12，頁 453-454。

¹⁹ [戰國]墨翟著，[清]孫詒讓注，孫啟治點校，〈公孟〉，《墨子閒詁》，卷 12，頁 451-452。

²⁰ [戰國]墨翟著，[清]孫詒讓注，孫啟治點校，〈非儒下〉，《墨子閒詁》，卷 9，頁 301。

²¹ [戰國]荀況著，[清]王先謙集解，〈儒效〉，《荀子集解》，卷 4，頁 75。

²² [戰國]莊周著，[清]郭慶藩集釋，王孝魚點校，〈天運〉，《莊子集釋》，卷 5 下，頁 513。

²³ [戰國]韓非著，陳奇猷校注，〈顯學〉，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000 年），卷 19，頁 1145。

²⁴ [戰國]韓非著，陳奇猷校注，〈五蠹〉，《韓非子新校注》，卷 19，頁 1096。

今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。²⁵

舉先王言仁義者盈廷，而政不免於亂。²⁶

是故亂國之俗，其學者則稱先王之道，以籍仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法而貳人主之心。其言古者，為設詐稱，借於外力，以成其私而遺社稷之利。²⁷

單從儒者貴古言行的行為表面看來，韓非子導向物理時間之古、今的解釋縱使有過於表面之嫌，亦並非無法成立。然而，以物理時間性質理解古、今之意義，將加重「以古喻今」之舉所意涵的對立性。本來「古之道」作為一種超越的存在，雖然可能與現世相異，其指引應然之道的面向卻並不預設與現世對立，其「較好」、「較理想」的價值位階甚且在本質上便可以取消與之對立者的合理性；至於物理時間意義之「古代」，既失去「道」之價值位階的依傍，物理性質上又無法與現世同時存在，其與現世的歧異、甚至對立性便會因而突顯出來。²⁸ 此一意義扭轉於是使得儒家貴古言行的負面評價，由無助於現實政治秩序，激化為有害於現實政治秩序——根據韓非子的觀點，儒者口中的先王之政、古君子之道，將形成與當世政權並存的雙重標準，使眾人有可能對現行制度或掌權者（「當世之法」）產生質疑。

事實上，先秦儒家確實有維護古制而反對政治現實的事例，並且此類事例雖可解釋為堅守古道，卻亦可說是非今之舉。孔子曾就田賦制度問題與欲加強徵斂之季氏意見相左，季康子（？-468 B.C.）屢次遣使訪孔子，欲孔子為新制背書，孔子卻表示「子季孫若欲行而法，

²⁵ 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注，〈五蠹〉，《韓非子新校注》，卷 19，頁 1085。

²⁶ 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注，〈五蠹〉，《韓非子新校注》，卷 19，頁 1111。

²⁷ 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注，〈五蠹〉，《韓非子新校注》，卷 19，頁 1122。

²⁸ 此處並非指稱韓非子以線性時間觀提出此論，而是著眼於韓非子「古今異俗」之說所訴諸的經驗現實。

則周公之典在；若欲苟而行，又何訪焉」。²⁹ 此外，季氏僭越而旅於泰山，孔子因而深嘆身為季氏家宰的冉求（522-? B.C.）未能維護周禮之制，坐視尊尊秩序破壞。³⁰ 孔子之見自有關切，問題在於，戰國時代雖仍號稱「東周」，但是在各方面的劇烈變遷中，周禮實質已是先王陳跡。改變賦稅制度以加強徵斂是春秋各國的普遍現象，³¹ 大夫上侵公室更是屢見不鮮，然則孔子標舉周禮所欲反對者，非僅季氏一家，而是春秋以降的政治現實。不僅如此，孔子之後的儒家學者縱使各有所見，然而稱述三代之道或維護周朝之禮，仍是儒家回應東周變局時常見的方式。在法家的角度看來，這些都表示儒者另行標舉一種標準，而不完全服從當世的君王與法制，遂不能免於「以古亂今」的嫌疑。於是此一負面評價成為法家學者批評儒家的重要說法，且在秦漢之世發展成為實際的衝突。

（二）秦漢廷議中的衝突

在戰國之世兩種否定儒家貴古言行的負面評價中，「亂今」所提示的對立性較強，因而也較「無用」更容易使儒家遭到掌權者排斥。儘管如此，此一由法家學者所提出的批評，在戰國之世尚未透過具體事件造成影響。戰國時代，周室雖然衰微而大權旁落，但是諸侯陷入紛爭，政權尚未真正更替。於是一方面宣說周禮是否等同於反對當世之制，在觀念上尚有模糊空間可供緩衝；二方面，諸侯競逐之勢猶存，則宣說某種理想的政治秩序，尚可謂為回應現實需求。這種由歷史過

²⁹ [戰國]（舊題）左丘明著，楊伯峻注，《春秋左傳注（修訂本）》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年），頁1668。

³⁰ 馬融云：「禮，諸侯祭山川在其封內者。今陪臣祭泰山，非禮也。」[戰國]著者不詳，[魏]何晏注，[宋]邢昺疏，朱漢民整理，〈八佾〉，《論語注疏》，卷3，頁33。

³¹ 參見晁福林，《春秋戰國的社會變遷》（北京：商務印書館，2011年），頁564-576。

渡期所提供的庇護顯然勢不能久，但是一般儒者是否察覺政治秩序與現實情勢變化，卻頗成問題。於是下至天下初定的秦漢之際，便因此出現了兩起重要事件——秦始皇朝之淳于越諫行封建，與漢景帝朝之轅固生議論湯武受命。

這兩起事件有許多相似點：就事件發展經過而言，二者均起於儒者欲宣說古事，卻被掌權者視為以古非今，遂使儒家的活動受到壓制。若再察諸事件的發展脈絡，則兩起事件又都顯示出儒者論議時，並未回應現實情勢而逕行論說理想之古道，方致後續衝突。

第一起事件見於秦統一天下之後，起於儒者主張恢復周代的封建舊制，其結果是焚書令頒行。《史記·秦始皇本紀》載，始皇三十三年（214 B.C.）：

始皇置酒咸陽宮，……僕射周青臣進頌曰：「……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，……事不師古而能長久者，非所聞也。……」始皇下其議。丞相李斯曰：「……三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。……異時諸侯並爭，厚招游學。今天下已定，法令出一，……。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，是以諸侯並作，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。……臣請史官非秦記皆燒之。……有敢偶語《詩》《書》者棄市。以古非今者族。……」制曰：「可。」³²

淳于越雖是抱持著使秦政「長久」的忠誠之心，卻沒有注意到政治局

³² [漢]司馬遷著，[南朝宋]裴駟等三家注，〈秦始皇本紀〉，《史記》（北京：中華書局，1982年），卷6，頁254-255。

勢的現況。首先，分封子弟與否，在始皇二十六年（221 B.C.）秦國統一天下時其實已經討論過了。³³ 當時秦始皇明確屬意繼續發展郡縣制，主張廢除封建的廷尉李斯（?-208 B.C.）也晉升為丞相，可見廢除封建、推行郡縣，已然是秦朝的既定方針。再者，合觀秦臣歌功之語及始皇之言，秦始皇顯然將解決「天下共苦戰鬪不休，以有侯王」之政局，視為易代的理由與自身的功業。³⁴ 淳于越重提舊議，既挑戰主政者的決策，也間接否定了秦始皇的功績、乃至秦政權代周而立的正當性，自坐實了李斯所言「以古非今」的批評。

另一起事件的問題脈絡早已存在，但實際的衝突事件見於漢景帝朝，以學者談論古代聖王之受命放伐為開端，而結果是受命放伐之論成為禁忌。《史記·儒林列傳》：

清河王太傅轅固生者，……與黃生爭論景帝前。黃生曰：「湯武非受命，乃弑也。」轅固生曰：「不然。夫桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武，……桀紂之民不為之使而歸湯武，……非受命為何？」黃生曰：「……今桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也。……非弑而何也？」轅固生曰：「必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？」於是景帝曰：「食肉不食馬肝，不為不知味；言學者無言湯武受命，不為愚。」遂罷。是後學者莫敢明受命放殺者。³⁵

漢景帝之言雖然不若李斯之議肅殺，史家「莫敢」一語仍說明了皇權於此展現的壓制力量。學者對於湯武放伐問題自戰國始便多所議論，但是轅固生與黃生在景帝面前討論，時空均頗不合宜。因為黃生指湯武弑君、轅固生指湯武受命，內裡其實出於同一思路，即權力取得不

³³ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈秦始皇本紀〉，《史記》，卷6，頁238-239。

³⁴ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈秦始皇本紀〉，《史記》，卷6，頁239。

³⁵ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈儒林列傳〉，《史記》，卷121，頁3122-3123。

應該藉由暴力的方式；故黃生主張即使桀紂失德，亦不可以殺戮奪取政權，轅固生則以桀紂失德已失政權的說法，疏通湯武之殺的合理性。然而，漢代政權正是以「馬上得之」。對於景帝而言，若同意轅固生之見，便是同意他人可能以暴力奪權；但若同意黃生之見，便否定了漢家政權之取得方式的正當性。然則受命放伐之論議不僅「無用」，更有以「害今」。

進一步說，這兩起事件之所由來，其實根源於一個相同的深層因素，即天下已定之後，現實發展與先秦儒家論述的核心觀點出現了關鍵性的落差。淳于越所議之封建制涉及政治權力的基本結構，而轅固生所論之湯武受命則涉及政權的權力正當性——二者都是政治中的根源性問題。在周與秦漢易代之際，這兩個問題呈顯出先秦儒家之言與新政治秩序間的扞格之處，若不加以解決，勢將囿限儒家的後續發展。而陸賈與叔孫通兩位漢初儒者，則正是在這兩個問題上，分別對儒家發展所遭遇的現實困境作出了初步的回應。

三、起定朝儀：儒者對秦漢政治體制的調適

（一）周秦政體變革與先秦儒家的周文立場

秦朝所推行之郡縣制在戰國之世發展已久，與周朝所行之封建制相較，二制雖皆有中央居最高權位之君王與地方分治之官長，但是背後權力結構觀念其實大不相同——前者的特徵是分權於諸侯，而後者的宗旨則是集權於君。

周人封建，初始是基於現實需求，姬周東征殷土，必須快速建立政治統治的據點，因此分封子弟並使各於封土為政，以點的擴張完成

面的延伸，納天下於周。³⁶ 在這種分治的需求下，封土內部的政治權力遂歸於受封者所有。徐復觀（1904-1982）即指出：「王室把某一土地人民分封出去了，統治的權力也便分出去了」，故「若以『集權』與『分權』為權力分配的標準的話，封建政治可以說是兩級分權的政治。」³⁷ 在此一政治秩序中，周天子雖能管束諸侯，但其權力無法直接及於各諸侯國內部的政治事務。再者，諸侯的政治位階雖次於周天子，並有共屏宗周而尊尊的責任，卻非周天子的僚屬。在宗法身分為政治身分基礎之周代，周天子與諸侯「一面是君臣，一面是兄弟伯叔甥舅」，並且「伯叔兄弟甥舅的觀念，重於君臣的觀念」。³⁸ 這表示不僅身為大宗之子（族長）的周天子理應負有保存各諸侯國（而不可任意覆滅之）的責任，又由於諸侯的宗法身分並非周天子所能隨意予奪，因此二者雖有位階之別，但卻沒有上下主從分明的權力從屬關係，而更近於對等的地位。

相較之下，春秋戰國年間逐漸成形的郡縣制，則有將權力收歸於國君的用意。³⁹ 在當時的大小侵併戰爭中，土地逐漸集中，由小國侯王或各國大夫流向大國侯王之手；同時，為了與其他諸侯國或國內權臣（卿大夫）相抗，各國國君均有意地加強對領土的控制以積存政治實力。郡縣制的發展即源於此一歷史背景。此制始於楚，亦早於秦國推行，是為商鞅（約 390-338 B.C.）變法的重點之一：

而集小（都）鄉邑聚為縣，置令、丞，凡三十一縣。⁴⁰

在郡縣制之下，土地不再連同統治的權力一起分封出去，國君對於名

³⁶ 參見杜正勝，《周代城邦》（臺北：聯經出版事業公司，1979年），頁 22-29。

³⁷ 徐復觀，《兩漢思想史（卷一）》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁 31。

³⁸ 徐復觀，《兩漢思想史（卷一）》，頁 28。

³⁹ 郡縣制與國君集權的關係，參見徐復觀，《兩漢思想史（卷一）》，頁 72-73；郡縣制詳細的發展經過，參見晁福林，《春秋戰國的社會變遷》，頁 726-732。

⁴⁰ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈商君列傳〉，《史記》，卷 68，頁 2232。

義下所轄領土的實質控制範圍亦隨之擴張。因為令、丞之治縣的性質，與諸侯、卿大夫治其封土、采邑的性質不同。令、丞如同國君之宰，他們並不擁有該土地而無法自行支配、世襲，對於該土地內部的資源運用與政治決策亦一定程度地受制於國君。就此而言，封建舊制與郡縣新制的差異，並非僅是地方行政長官的身分改變，而實如徐復觀所云，是一種「由封建分權統治的形式，轉向國君集權」的權力結構變革。⁴¹

由此觀之，戰國秦漢間對於「誰可以擁有權力、以何形式擁有權力」的問題，出現了新的思考。即，削減與最高掌權者共治而分享權力的人物（諸侯、卿大夫），使權力集中於天子，進而使天子由諸侯之共主轉變為萬民之人主。此間變化固然表現為君王受到推尊，但是實質的權力結構變革則在於地方行政長官的身分地位下降，由以次階身分與「天子」共治天下的「諸侯」，改換為從屬於「皇帝」的「令、丞」。

在這個問題上，先秦儒家一般皆以周代的政治權力結構，作為政治思想論述的基礎。孔子雖指天子失共主地位，而禮樂征伐自諸侯出為「無道」，卻也同樣批評「祿之去公室」並非常道，是以其論所預設者仍為周代分層分治的權力結構。⁴² 約當戰國中期之孟子屢言「天子、諸侯、卿大夫」之分層秩序。其中或論諸侯之治其封國，如「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷」；或以天子為諸侯之共主，如「今天下之君有好仁者，則諸侯皆為之斂矣」。⁴³ 即至身處戰國中晚期之荀子，亦仍以天子、諸侯二層為基本政治架構，云：「志意致

⁴¹ 徐復觀，《兩漢思想史（卷一）》，頁 72。

⁴² 〔戰國〕著者不詳，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理，〈季氏〉，《論語注疏》，卷 16，頁 254；卷 16，頁 256。

⁴³ 〔戰國〕孟軻著，〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，〈離婁上〉，《孟子注疏》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001 年），卷 7 上，頁 227；卷 7 下，頁 234。

修，……是天子之所以取天下也。……上則能順天子之命，下則能保百姓，是諸侯之所以取國家也」，⁴⁴ 並視天子為共主，云：「建國諸侯之君分土而守，……則天子共已而已矣」。⁴⁵ 不僅如此，荀子雖然曾感嘆當世「諸侯異政」之亂象，⁴⁶ 又相當強調王者應能「臣諸侯」，卻沒有質疑諸侯本身即為亂源、或視各諸侯國為敵國的說法。⁴⁷ 就此而言，先秦儒家基本上沒有裁撤諸侯政治權力的想法，而仍主張周朝諸侯分守而天子為共主的政治體制。

問題在於，戰國秦漢間政治體制轉換的趨勢與結果，乃基於君主集權的思維；而這也就意味著，原本寄寓儒者理想之周文所奠基的權力架構，已非現世的政體。就此而言，淳于越直接提出應當「恢復」周初封建制的諫言，其實並不是一個可以輕易與現實政治制度相容的意見。⁴⁸ 只不過，在更進一步回應權力結構的調整前，儒家需先意識到現實情勢的轉變，並解消不合時宜（特別是不合當世政體）的批評，以改變被排除在政治場域之外的困境。而漢初於此有一值得注意的事件——叔孫通之起定朝儀。

⁴⁴ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈榮辱〉，《荀子集解》，卷 2，頁 36-37。

⁴⁵ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈王霸〉，《荀子集解》，卷 7，頁 139。

⁴⁶ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈解蔽〉，《荀子集解》，卷 15，頁 258。

⁴⁷ 該段且另明言「敵諸侯者危」。見〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈王制〉，《荀子集解》，卷 5，頁 98。而《韓非子》雖亦言天子、諸侯，卻已無周初政治中諸侯國為兄弟之邦的思考，如〈飾邪〉云：「恃諸侯者危其國」，〈愛臣〉云：「諸侯之博大，天子之害也」，〈存韓〉一篇更以諸侯國為敵而詳論制勝情勢。見〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注，〈飾邪〉，《韓非子新校注》，卷 5，頁 344；〈愛臣〉，卷 1，頁 59。

⁴⁸ 漢初仍封建子孫，但是實質內容與周人的封建已大不相同，賈誼且有更深入的論說，進一步轉變了漢家封建的設計。參見林聰舜，《西漢前期思想與法家的關係》（臺北：大安出版社，1991 年），頁 95-97。

（二）叔孫通的「與時變化」與起定朝儀

叔孫通出身於舊屬魯國的薛地，秦時以文學待詔博士，秦末大亂之際亡去，最後跟隨劉邦。漢朝成立後，叔孫通為高祖制定朝儀，官拜太常。

叔孫通的行事與思想有兩點值得注意之處。首先，他能夠快速地掌握當前情勢。陳勝（?-208 B.C.）起兵，秦二世（230-207 B.C.）為此召問博士，叔孫通曲承上意而奏：「明主在其上，法令具於下，……安敢有反者」，⁴⁹ 因而未被下獄並及時亡去。其言雖有諛上之嫌，但是二世之朝「諫者以為誹謗」，⁵⁰ 此前兩名使者報告陳勝起兵之事時，報憂者下獄、報喜者無事，⁵¹ 可見此時直言諫上不僅無補於事，且將徒然「不脫於虎口」。⁵² 叔孫通之敏於時勢由此可見一斑。司馬遷（145-? B.C.）云其「進退與時變化」，⁵³ 精要地點出了其人行事旨趣。

進一步說，「與時變化」四字也說明了叔孫通對當時貴古問題的態度。叔孫通並不堅持以行古制展現價值，在他看來，外在形制完全是可以隨順時代需要而變化、取捨的事物，不必要連繫到內在精神的價值判斷。換去儒服之事，即是一個鮮明的例子。叔孫通本著儒服，但在劉邦麾下，著儒服並非「政治正確」的做法。據《史記》，劉邦屢言「腐儒」，或曰「為天下安用腐儒」，⁵⁴ 或曰「言我方以天下為事」，

⁴⁹ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷 99，頁 2720。

⁵⁰ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈秦始皇本紀〉，《史記》，卷 6，頁 268。

⁵¹ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈秦始皇本紀〉，《史記》，卷 6，頁 269。

⁵² 此為叔孫通自道。〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷 99，頁 2721。

⁵³ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷 99，頁 2726。

⁵⁴ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈黥布列傳〉，《史記》，卷 91，頁 2603。

未暇見儒人也」。⁵⁵ 由語意推測，劉邦對儒者的評價很可能源於前述「好古而無用」的世俗觀感。儒服既為部分不入流之儒者用以譁眾取寵的裝扮，便會更加刺激劉邦的成見。而《史記》本傳記載：

叔孫通儒服，漢王憎之；迺變其服，服短衣，楚製，漢王喜。⁵⁶

叔孫通將儒服改換為楚服的效用，非僅有取悅出身楚地的劉邦，更可藉由此一隨俗的裝扮，宣告自己「居今之俗，服今之服」的變通性，以示不同於那些口稱先王而無所用事的腐儒，使劉邦改觀。

以這種與時變化而不必然堅守古制的觀點為思維的基礎，叔孫通於漢朝成立之後，有一起重要的政治作為：定朝儀。本傳載：

漢五年，已并天下，……高帝悉去秦苛儀法，為簡易。羣臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱，高帝患之。叔孫通知上益厭之也，說上曰：「夫儒者難與進取，可與守成。臣願徵魯諸生，與臣弟子共起朝儀。」高帝曰：「得無難乎？」叔孫通曰：「五帝異樂，三王不同禮。禮者，因時世人情為之節文者也。……臣願頗采古禮與秦儀雜就之。」上曰：「可試為之，令易知，度吾所能行為之。」於是叔孫通使徵魯諸生三十餘人。魯有兩生不肯行，曰：「……公所為不合古，吾不行。公往矣，無汗我！」叔孫通笑曰：「若真鄙儒也，不知時變。」⁵⁷

叔孫通所謂「頗采古禮與秦儀雜就之」的朝儀，本傳述其詳情為：

漢七年，長樂宮成，諸侯羣臣皆朝十月。儀：先平明，謁者治禮，引以次入殿門，廷中陳車騎步卒衛宮，設兵張旗志。……

⁵⁵ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈酈生陸賈列傳〉，《史記》，卷 97，頁 2704。

⁵⁶ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷 99，頁 2721。

⁵⁷ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷 99，頁 2722-2723。

功臣列侯諸將軍軍吏以次陳西方，東鄉；文官丞相以下陳東方，西鄉。……於是皇帝輦出房，百官執職傳警，引諸侯王以下至吏六百石以次奉賀。自諸侯王以下莫不振恐肅敬。至禮畢，復置法酒。諸侍坐殿上皆伏抑首，以尊卑次起上壽。……御史執法舉不如儀者輒引去。竟朝置酒，無敢謹譁失禮者。於是高帝曰：「吾迺今日知為皇帝之貴也。」迺拜叔孫通為太常，賜金五百斤。⁵⁸

由於此事之成功，叔孫通進奏高祖，遂使相與制禮之弟子儒生「奚以為郎」，進入漢朝為官。⁵⁹

叔孫通「起定朝儀」之事對於儒家及漢廷而言有兩大重要意義。一方面，叔孫通所設計、並帶領儒生操演的這套朝儀，宣示儒者不再堅守分權的周代政體，而可以認同秦漢的中央集權制，因為叔孫通朝儀的內在精神實際上是秦儀，而非周禮。秦朝儀今已失傳；至於周禮，則尚可藉《儀禮·燕禮》與《禮記·燕義》參見。⁶⁰ 兩相對照，二者都藉由位置與行禮次序來區別身分貴賤，也都有突出君王地位的設計。⁶¹ 然而，燕禮與叔孫通朝儀亦有兩處重要的不同。其一，燕禮有君王之答禮，叔孫通朝儀卻未見此制。〈燕義〉云：

君舉旅於賓，及君所賜爵，皆降，再拜稽首，升成拜，明臣禮也。君答拜之，禮無不答，明君上之禮也。……禮無不答，言上之不虛取於下也。……是以上下和親，而不相怨也。和寧，

⁵⁸ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷 99，頁 2723。

⁵⁹ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷 99，頁 2724。

⁶⁰ 《禮記·燕義》：「燕禮者，所以明君臣之義也。」〔漢〕戴聖輯錄，〔清〕孫希旦集解，〈燕義〉，《禮記集解》，卷 60，頁 1453。

⁶¹ 〈燕義〉云：「君獨升立席上，西面特立，莫敢適之義也。」〔漢〕戴聖輯錄，〔清〕孫希旦集解，〈燕義〉，《禮記集解》，卷 60，頁 1451。

禮之用也。此君臣上下之大義也。⁶²

根據〈燕義〉所釋，君王答拜乃是完成整套君臣之禮的重要步驟，因為君臣間應是對等的雙向之禮。但是叔孫通的朝儀只是臣對君的單向之禮，不同於周禮「上下和親而不相怨」的基本精神，卻與法家對於君王應當「位之至尊」、「身之至貴」的理念相符。⁶³ 其二，燕禮中沒有刑罰，叔孫通的朝儀中卻出現了執法用刑的情況。周禮亦強調敬肅，但是一則周禮本用於和同宗族，非為使人「振恐」，二則周刑不施諸大夫，⁶⁴ 因此亦不可能對失禮者用刑。然而不遵朝儀，在秦朝不僅有罪，甚至可以論死；故秦二世誅諸公子，公子將閻（？-209 B.C.）的反應是：「闕廷之禮，吾未嘗敢不從賓贊也；廊廟之位，吾未嘗敢失節也；受命應對，吾未嘗敢失辭也。何謂不臣？願聞罪而死」。⁶⁵ 叔孫通朝儀的威嚇性雖在二者之間，卻已不同於周禮的精神，而只是秦儀的弱化。單向的尊君之禮、明確的刑法威嚇，使叔孫通這套所謂「雜揉」的朝儀，已不再展現周人的宗法封建秩序，而是鮮明地呈現出秦漢以後君主集權體制的思考。換言之，儒家政治思想中原本內在於禮樂而與秦漢集權政體扞格的周文立場，在此處被叔孫通取消了；此舉正意味著，儒家不必然持「古代」之制對立於今政，而可以與時變化、順應當朝之新政體。

另一方面，起定朝儀之事尚進一步證明了儒家對於漢代政治制度的實用性，不僅儒術能夠轉變為新的樣態，儒者也可以在政治場域發揮作用，有益於人之國。劉邦及其群臣多起於市井，無法適應秦廷原有的繁複科儀，但是眾人放肆無序，又使高祖意有不快。值此之時，叔孫通注意到其中對於區別身分秩序之新制度的需求，以其文學博士

⁶² 〔漢〕戴聖輯錄，〔清〕孫希旦集解，〈燕義〉，《禮記集解》，卷 60，頁 1452-1453。

⁶³ 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注，〈愛臣〉，《韓非子新校注》，卷 1，頁 59。

⁶⁴ 〔漢〕戴聖輯錄，〔清〕孫希旦集解，〈曲禮上〉，《禮記集解》，卷 4，頁 82。

⁶⁵ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，〈秦始皇本紀〉，《史記》，卷 6，頁 268。

的素養向高祖自薦，並且成功訂定新的朝儀，無異說明了儒術可以因應新時代的需要而應用。不僅如此，相與共為此事者後來皆入仕為郎官——據《史記》所載，包含叔孫通在魯徵召的三十餘名儒生，另加上原本劉邦身邊的學者及叔孫通自己的弟子，人數多達百餘——。這些郎官是漢代第一批實際進入官場的儒生，亦是漢代儒者重返政治場域的開端。司馬遷稱叔孫通「卒為漢家儒宗」，⁶⁶ 即由此而來；儒者無用、無益之譏，亦將因此現實發展而開始消解。

就此觀之，叔孫通為高祖制定朝儀之舉，實是儒者調適中央集權之新政體，展現儒家因世權行之可能性的指標性事件。不過，叔孫通的關注集中於制度面，對儒家政治思想於新時代之開展幾無所及。此一面向的思考與推進，則另見於陸賈。

四、治以仁義：儒學之於政權正當性的新角色

（一）德政思想與政權正當性問題

轅固生與黃生論湯武受命的事件發生在漢景帝朝，已在陸賈之後，不過受命放伐說涉及德政思想中道德與權力正當性（legitimacy）的關係，是一個由來已久的問題。

「具有正當性的權力」是政治中的一項重要目標，因為在具有正當性的權力關係中，「掌權者具有被公認的『發號施令的權力』，而權力對象則具有被公認的『服從的義務』」，由於能夠使「被命令者自覺自願地服從」，具有正當性的權力容易成為一種有效的權力。⁶⁷ 反過來說，缺乏或失去正當性，意味著權力對象將會懷疑自身服從的義

⁶⁶ [漢]司馬遷著，[南朝宋]裴駰等三家注，〈劉敬叔孫通列傳〉，《史記》，卷99，頁2726。

⁶⁷ 參見[美]丹尼斯·朗（Dennis H. Wrong）著，高湘澤、高全余譯，《權力：它的形式、基礎和作用》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年），頁74-78；引文見頁74。

務，進而挑戰、質疑掌權者的權力。⁶⁸「具有正當性」所指為何？韋伯（Max Weber, 1864-1920）指出權力的正當性可以經由法制、傳統或卡理斯瑪（charisma）三種類型的來源而獲得。⁶⁹ 貝森（David Beetham）則主張「具有正當性的權力」應具備三種條件：「首先，政治權力的掌握與運作是否符合正式或非正式的規則。其次，所謂的規則必須透過共同認可的信念來界定，……。最後，……應當經由位居順從地位的人民所同意。」⁷⁰ 這三種條件有兩點值得注意之處：一是權力的掌握或運作應當符合某種「公認」的規則，二是所謂「公認」的範圍及於全體，亦即應當取得權力對象的認同（即使此間亦可能存在某種強制力量）。

在周代的政治秩序中，為權力正當性提供所謂「共同認可的信念」者，乃是宗法。一方面，宗法中的長幼身分關係，被用以決定掌握政治權力的規則；即如徐復觀所云：「以血統的嫡庶及親疏長幼等定下貴賤尊卑的身份，使每人的爵位及權利義務，各與其身份相稱」。⁷¹ 換言之，誰可以取得並擁有權力的問題，在周朝乃概由宗法身分來決定。另一方面，宗法也藉由謂之「親親」、「尊尊」的人倫情感與人倫秩序，向所有成員說明為何要服從，使各人能認同自身所負有的政治義務。⁷² 這套政治秩序有一個潛在的問題：親親、尊尊精神奠基於血緣關係，適用的對象範圍本就有限（因而需以姻親關係擴充），能夠

⁶⁸ 參見〔紐〕John Morrow 著，李培元譯，《政治思想史》（臺北：韋伯文化國際出版有限公司，2004年），頁346。

⁶⁹ 參見〔德〕韋伯著，康樂、吳乃德、簡惠美、張炎憲、胡昌智譯，《支配的類型（修訂版）》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2006年），頁7。

⁷⁰ 〔紐〕John Morrow 著，李培元譯，《政治思想史》，頁346。並參見〔英〕Andrew Heywood 著，楊日青、李培元、林文彬、劉兆隆譯，《Heywood's 政治學新論》（臺北：韋伯文化國際出版有限公司，2009年），頁323。

⁷¹ 徐復觀，《兩漢思想史（卷一）》，頁19。

⁷² 參見徐復觀，《兩漢思想史（卷一）》，頁15-16。

延續的時間也無法長久。然而親親精神一旦消失，服從權力的理由便會減弱，進而使掌權者的權力正當性動搖。故徐復觀云：

宗法中的「親親」，是維繫封建政治的精神紐帶。封建政治的崩壞，首先是由王室與諸侯之間的這種精神紐帶的解紐而開始的。⁷³

所謂的「精神紐帶」，意即周人對其政治共同體的公認信念。

就此而言，孔子的德政思想實有以道德取代失去公認基礎之宗法的意圖。一方面，孔子將道德說為掌權者得使人民認同其權力行使的信念來源。《論語》：

哀公問曰：「何為則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服。舉枉錯諸直，則民不服。」⁷⁴

季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正！」⁷⁵

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。」⁷⁶

哀公或季康子本來可以直接憑藉宗法身為政使民，不需要考慮「何為則民服」，可見此時掌權者已有權力行使效力不足的問題。而孔子則主張掌權者好德而以身作則，便能使權力獲得承認；甚至，亦惟有

⁷³ 徐復觀，《兩漢思想史（卷一）》，頁 65。

⁷⁴ 〔戰國〕著者不詳，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理，〈為政〉，《論語注疏》，卷 2，頁 23。

⁷⁵ 〔戰國〕著者不詳，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理，〈顏淵〉，《論語注疏》，卷 12，頁 187。

⁷⁶ 〔戰國〕著者不詳，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理，〈顏淵〉，《論語注疏》，卷 12，頁 188。標點經筆者改動。

掌權者能符合此一德政信念，人民方能認同自身有服從的義務，如草偃服。另一方面，孔子「舉直錯諸枉」的舉賢思想，則是將「有德與否」作為掌握、取得權力的規則。蕭公權（1897-1981）即認為：

在春秋之時，封建宗法之制已就衰敗。……則政權應操諸何人，必因傳統之標準已歸無效，而成為嚴重之問題。……孔子殆有見於此，故設為以德致位之教，……孔子所言之君子取位雖不必合於宗法，而其德性則為一合理之標準。吾人如謂孔子於此欲為封建天下重新創造其統治階級，似非大誤。……以宗法身份之舊名，寓修德取位之新意。⁷⁷

諸如湯武受命、堯舜禪讓等依託於古代聖王，宣說有德者得天下的說法，實皆與此一面向的論述有關。

孔子德政思想中以道德作為權力正當性之基礎的觀點，雖在孔門後學的論說中仍續有發展（如孟子云「以德服人者，中心悅而誠服也」，荀子云「行一不義，殺一無罪，而得天下，仁者不為也」），⁷⁸ 但是此一觀點在落實為政治秩序的過程中卻呈顯出問題。並且，在提供信念與作為規則二面向之間，又以後者的問題最為明顯。因為在現實中，道德並未在戰國之世成為一種有效受到共同承認的「掌握權力的規則」。姑不論造成這種情況的箇中原因為何，更具體的現實問題是：歷經長久的戰亂，不惟新的掌權者，即作為權力對象之民，也都需要一個具有正當性而可以平息權力爭奪的新政權。既然「以力服人」為政治現實，「有德者得位」或「聖王不以殺伐得天下」的說法，便難以成為支持權力正當性的力量。漢景帝禁止談論放伐受命的原因即在

⁷⁷ 蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁69。

⁷⁸ 〔戰國〕孟軻著，〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，〈公孫丑上〉，《孟子注疏》，卷3下，頁105；〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈王霸〉，《荀子集解》，卷7，頁131。

於此。

也就是說，儒家寄寓於古的理想政治之論述，不惟因體制結構變化而無所依託，且亦因現實情況另有發展而不符現實需求。這些並皆表現為古、今之異的衝突處，提示著儒家對於理想政治的思考若要落實到現實政治場域，尚有許多有待開展的問題。對於現實需求無所回應，抑或完全放棄自身立場而配合之，皆非於現實政治中推行儒學理想的最佳方式。如何在實際行事中衡諸經權、辨析統類，既能秉持儒學本旨，復能作出權衡取捨，以回應當時的語境脈絡與現實需求，遂成為儒家發展的重要課題——陸賈的論說，因而具有值得注意的重要意義。

（二）陸賈的古今道同論與仁義治天下說

陸賈是楚人，有辯才，以「客」之身分跟隨劉邦，時奉派出使外交任務；後因說服南越王臣漢而官拜太中大夫，此後未獲晉升，但終能從容游身於漢廷。

陸賈是秦漢以後第一個討論「古、今」與「道」之關係的儒者，其論見於《新語·術事》，文中所持之古今道同論雖非其創見，卻相當有力地回應了此時儒家所面對的現實境況。以下依文序摘引其中論點，以示其思路：

善言古者合之於今，能述遠者考之於近。故說事者上陳五帝之功，而思之於身，下列桀、紂之敗，而戒之於己。⁷⁹

世俗以為自古而傳之者為重，以今之作者為輕，淡於所見，甘

⁷⁹ [漢]陸賈著，王利器校注，〈術事〉，《新語校注》（北京：中華書局，1986年），卷上，頁37。

於所聞，惑於外貌，失於中情。⁸⁰

道近不必出於久遠，取其致要而有成。⁸¹

故古人之所行者，亦與今世同。……周公與堯、舜合符瑞，二世與桀、紂同禍殃。⁸²

故聖賢與道合，愚者與禍同，懷德者應以福，挾惡者報以凶，德薄者位危，去道者身亡，萬世不易法，古今同紀綱。⁸³

故制事者因其則，服藥者因其良。書不必起仲尼之門，藥不必出扁鵲之方，合之者善，可以為法，因世而權行。⁸⁴

由引文可見，〈術事〉的論述由「不應盲目崇古」、「古今不必相異」兩點，歸結到「古今道同」之論，並據此論提出「因世權行」之法。《荀子·性惡》已云：「善言古者，必有節於今」，⁸⁵然〈術事〉之論不僅直接針對古今問題，更有兩點值得注意的發展。首先，衡諸前述戰國語境中的討論脈絡，〈術事〉之論顯然著意回應著時人之譏與儒者之病。「善言古者合之於今」及世俗重古輕今乃「惑於外貌，失於中情」之語，既批評了部分儒者之盲目崇古，亦回應了當時針對儒家而來的好古無用之譏，因為善言古者本應「取其致要而有成」，而能使人「思之於身」、「戒之於己」，反此者實為其人不善言古所致。此外，「古人之所行者，亦與今世同」之語，縱然解除了古必貴於今的崇古心理，卻也反駁了以古非今之難，因為古今於現實面既不必然相異，也就不必然對立。再者，〈術事〉更藉由取消對立，再度提出了於價值面超越古今之「道」。若古、今不必然相異，其相通之處何在？

⁸⁰ 〔漢〕陸賈著，王利器校注，〈術事〉，《新語校注》，卷上，頁39。

⁸¹ 〔漢〕陸賈著，王利器校注，〈術事〉，《新語校注》，卷上，頁41。

⁸² 〔漢〕陸賈著，王利器校注，〈術事〉，《新語校注》，卷上，頁41。

⁸³ 〔漢〕陸賈著，王利器校注，〈術事〉，《新語校注》，卷上，頁43。

⁸⁴ 〔漢〕陸賈著，王利器校注，〈術事〉，《新語校注》，卷上，頁44。

⁸⁵ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈性惡〉，《荀子集解》，卷17，頁293。

陸賈指出，世間實有一「萬世不易法」，此法無論古今，只論道之有無。所謂「聖賢與道合」而「周公與堯、舜合符瑞」，「去道者身亡」而「二世與桀、紂同禍殃」，因為道乃超越於時間之上，人事固有變遷，道卻不因時而異。據此，行事時只需重視是否合於道，如「服藥者因其良」，若合於道，便可以「因世而權行」。在這套同時面對著儒者流弊及時人批評的古今道同論中，陸賈不僅回應了戰國以來對於儒家的負面評價，更將論述回歸儒學本旨，作為應對新時代的統類綱紀。

就此而言，〈術事〉對於貴古之言的批評、否定，其實並非陸賈對於「古道」的真正態度。一方面，陸賈的論述實際上反而保衛了「古道」的價值。因為被法家表面化為「古」的「道」，在陸賈的論述中重新以超越物理時間之古、今的高度，取回指引現實的地位。事實上，《新語》有不少宣說古代聖王之道的段落，如〈輔政〉云：「昔者，堯以仁義為巢，舜以稷、契為杖」，⁸⁶〈無為〉稱：「昔舜治天下也」云云。⁸⁷ 這些文字在好古無用之譏與以古非今之禁發生後，頗具上承先秦儒者的現實意義。惟在另一方面，陸賈真正關注的問題亦已非如何恢復或維繫古道，而是如何使「道」作用於今，如同其曾作用於古。二者之間的差異在於，前者意指單純以古道作為標準，後者卻有適應今世的成分，因為無法作用於今的言說，將有違「善言古者合之於今」的大原則。此間所展現者，又已然非是前人思維。

從陸賈的生平行事看來，他將此「言古以用於今」的思考實際反映為：配合政權初定的局面，對先秦儒學中德政思想的兩種面向作出取捨，論述可以作用於今的政治理想。具體而言，可以觀諸《史記》本傳中，陸賈向高祖說明儒家思想之用的一段記載：

陸生時時前說稱《詩》《書》。高帝罵之曰：「迺公居馬上而得

⁸⁶ 〔漢〕陸賈著，王利器校注，〈輔政〉，《新語校注》，卷上，頁 51。

⁸⁷ 〔漢〕陸賈著，王利器校注，〈無為〉，《新語校注》，卷上，頁 59。

之，安事《詩》《書》！」陸生曰：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守之，文武並用，長久之術也。……鄉使秦已并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」高帝不懌而有慚色，迺謂陸生曰：「試為我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成敗之國。」陸生迺粗述存亡之徵，凡著十二篇。……高帝未嘗不稱善，……號其書曰「新語」。⁸⁸

從高祖前後態度觀之，此事可能使得高祖對於儒者的既定成見有所轉折。

對於漢廷與漢儒而言，陸賈之論有兩方面的重大意義。其一，陸賈擱置了德政思想中以「有德」作為「取得權力之道」的面向。「居馬上得之，寧可以馬上治之乎」之語，雖然是承接高祖之言順勢而為，卻顯示陸賈默認了漢家天下乃「居馬上得之」；以「逆取而以順守之」為範例，更可看出陸賈無意辯駁君王以武力取天下的政治現實。陸賈未必認同以暴力取得權力，但是漢家以武力得權已成事實，扣馬而諫、隱居首陽雖能保衛價值世界的精神堡壘，卻難以對現實政治有所作為，以陸賈的觀點來看，這類選擇並不符合他行道用世的理想。擱置「得天下之道」之問題的意義在於，德政思想中與現實政治最為扞格的部分——政權取得方式之正當性——，被陸賈壓下了論述的檯面，於是儒家思想與現實政治的對立程度也就大幅削減，而可能更進一步地「合之於今」。

不僅如此，陸賈更將關注的焦點，改集中於德政思想中「取得認同」的面向，亦即「治天下之道」。陸賈以「得之」與「治之」區分權力問題的層次，實已見於《荀子》。根據荀子的說法：人因得「執」而得為君王，但是「執」的作用只及於得到權力，不關乎能否持續保

⁸⁸ 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，《酈生陸賈列傳》，《史記》，卷 97，頁 2699。

有權力，「人主不務得道而廣有其執，是其所以危也」；⁸⁹ 有其「執」與否，取決於是否能使人「服」，「人服而執從之，人不服而執去之」；⁹⁰ 而能否使人「服」，則取決於君王能否有德、行道。陸賈對高祖的言說顯然意在發展此一思想脈絡。他將《詩》、《書》之義說為治天下之方，且將未行仁義、未法先王作為秦朝覆滅的原因，⁹¹ 都是在向劉邦說明：行仁義之道，方能使掌權者獲得認同，進而長久地保有權力。⁹² 這一套說法仍是儒家向所持守的德政之言，對於高祖卻絕非無用或非今之說。一來，「得天下」與「有天下」別為兩事，是迅速敗亡的秦朝已經展現的難題。更何況，秦國歷經長久的發展，方得於嬴政之世統一天下，而漢家乃乘時拔起於草莽，全無政治基業，兩相對照，「秦所以失天下，吾所以得之者何」不只是高祖之憂，更是漢初政治亟須解決的挑戰。就此而言，陸賈一邊將儒家的德政思想取捨為「治天下之道」，一邊向高祖指出「取得認同」對於保有權力的重要性，並將保有權力之道連結至儒家的仁義之說，對於漢代政治與漢代儒家的發展，實具有重要的轉折意義。不僅為漢朝指出了重要的治國策略——亦即，透過文化建立共同的信念，藉以使眾人認可政權的

⁸⁹ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈仲尼〉，《荀子集解》，卷3，頁69。

⁹⁰ 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，〈王霸〉，《荀子集解》，卷7，頁140。

⁹¹ 陸賈指秦朝因未能「行仁義」而覆滅雖為儒者之說，但確有所見。在權力正當性的三種條件中，用以取決認可與否的共同信念，乃是基於某種「共同的價值標準」而來。而學者已指出，秦朝政治的一大問題，正在於統一天下後，未及使各地都能接受一套相同的價值標準。權力正當性與共同價值標準的關係，參見〔美〕丹尼斯·朗，《權力：它的形式、基礎和作用》，頁77；秦朝各地法家思想接受程度不一所造成的政治問題，參見陳蘇鎮，《〈春秋〉與「漢道」——兩漢政治與政治文化研究》（北京：中華書局，2011年），頁28-37。

⁹² 徐復觀曾指出，陸賈之言的意義在於：「統治者與被統治者之間，應由壓制的關係，改變為在合理基礎上彼此可以互相承認，可以互相信賴的關係；……政權才能安定下來」，「陸賈說馬上可以得天下，不可以治天下，要求以詩書，即是以仁義，作方向的轉換，這是他發心立言的真正根據。」見徐復觀，《兩漢思想史（卷二）》（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁96。

正當性，達成長治久安的目標——，更使儒學在新的政治秩序中找到著力點，⁹³ 進而影響了此後儒家在現實政治場域中的角色定位。

從漢代儒學的整體發展看來，陸賈的論說尚未成熟，漢朝政權對於以儒學作為共同信念的需求亦未臻際會，但是陸賈的「德治天下」之說，確然已為儒家對於現實政治的作用、以及現實政治對於儒家的需求，指出了開端。

五、結論

據前文討論所示，戰國時代對於儒家貴古的言行出現了負面的評價，由議論儒者慕古為無用之舉，演變為指責儒者稱述古事乃以古亂今。戰國以後政治體制發展的趨勢走向君主集權，與儒家思想所預設之周文的分權結構相當不同；且秦、漢政權皆以武力取得天下，亦與儒家「聖王不殺」的德政理想不符。於是，在權力結構與權力正當性兩大關鍵問題上，儒家的理想政治與秦漢以後的新政體有所扞格，甚而因此導致皇權與儒家的衝突。

不過在此同時，亦有部分漢初儒者開始回應所處的歷史語境，並作出相應的取捨、調整。叔孫通主張與時變化，他在制度層面取消了「古」與價值意義之間的連結，使古制回歸為單純的節文，以便於與今制調適、配合當世的需求。在為漢高祖制定朝儀的過程中，叔孫通放棄周禮中君（天子）臣（諸侯）對等而分權的思考，選擇了更貼近新政集權體制的秦儀精神，不僅宣告儒者不是亂政非今之輩，而可以適應新的政權與政治體制，更向世人說明儒者與儒術並非無用於今，而可以為當朝政治貢獻所學，因此為儒者重返政治場域打開了契機。

⁹³ 如林聰舜即指出：「（陸賈）放棄了以仁義取天下的先秦舊說，反而使儒學變成具有現實感，能對帝國迫切需要的治國方略提供具競爭力的建言。」見林聰舜，《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁55。

至於主張持守儒家思想於價值意義面之本旨的陸賈，則致力於使仁義之道作用於當世。他以古今道同論廓清泥古之弊與非今之議，主張應以超越古、今之「道」為經，本此則可以權，並以對當世有所助益為目標。因此，在向漢高祖解說儒家學說之用時，陸賈放棄德政思想中以有德取得權力的論點，選擇了更能作用於當前政治發展的德治面向，使儒學不再顯得與當世之政對立，而可能以「治天下之道」的新角色，繼續尋求政治理想的實踐，成為漢代儒學恢復發展的開端。

嚴格說來，叔孫通與陸賈既沒有在政治場域中取得重要功業，也沒有在儒學理論上作出深入的創發或拓展，並且還留下了不少可能的問題。叔孫通的朝儀，顯然是漢代「（法家之政）緣飾以儒術」的先例。他為了調和古今而取消意義連結的作法，固然還筌之為筌的本色，解決了泥於古制的問題，卻也失落了作為「魚」的儒學本旨。循此思考角度重返政治場域的儒生，很可能會失去以道事君的精神，成為完全配合現行體制、甚或掌權者意志的官僚。然則儒生與法吏之間，也就沒有專業知識（儒術）以外的區別了。而陸賈主張君王應該習《詩》、《書》而明仁義，進而取得自身的權力正當性。此說雖沿襲自先秦儒家原有的論述，但落實在政治場域中，卻會出現一個問題：權力正當性來源（道）既不必然附著於君王自身（如卡理斯瑪特質或宗法血統），則究竟是權力正當性來源應該配合君王，使君王的權力得以穩定行使，抑或是君王應當配合權力正當性來源而行事？尤甚者，由於實際上「道」的內容乃由儒者詮解，則究竟是儒者應該配合君王之意志，或者君王應該遵從儒者的教言？此間可能出現的權力衝突，雖然在漢初儒者順應時勢的作為中隱而不顯，卻仍然提示著秦漢以後儒家與掌權者之間的角力。以上這些問題，都有待紹繼者後續的討論與處理。

然而不可否認的是，身處戰國秦漢易代之際的叔孫通與陸賈，面對政治秩序的轉換與儒家發展的現實問題，作出了回應與選擇。後人

固可對其功過加以論斷，卻不應忽略其言行論說與其所處語境的互動及後續效應，特別是在歷史轉換的關鍵處恢復儒家發展，乃至為後人開啟發展空間與方向的重要性。他們的回應與選擇，對於了解此後儒者所提問或回應的歷史脈絡、儒家與現實政治秩序之間的互動、乃至儒家政治思想的關注與發展方向等等問題，都可能提供更廣的思考視野。而儒家的現實性與生命力，亦可在此相關討論中，得以更多元的面貌呈現。

（責任校對：廖安婷）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔戰國〕（舊題）左丘明著，楊伯峻注，《春秋左傳注（修訂本）》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年。
- 〔戰國〕孟軻著，〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，《孟子注疏》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年。
- 〔戰國〕荀況著，〔清〕王先謙集解，《荀子集解》，臺北：華正書局，1993年。
- 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，2016年。
- 〔戰國〕著者不詳，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱漢民整理，《論語注疏》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年。
- 〔戰國〕墨翟著，〔清〕孫詒讓注，孫啟治點校，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2009年。
- 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駟等三家注，《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 〔漢〕陸賈著，王利器校注，《新語校注》，北京：中華書局，1986年。
- 〔漢〕戴聖輯錄，〔清〕孫希旦集解，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1980年。

二、近人論著

- 杜正勝，《周代城邦》，臺北：聯經出版事業公司，1979年。
- 林啟屏，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺

- 灣大學出版中心，2007年。
- 林聰舜，《西漢前期思想與法家的關係》，臺北：大安出版社，1991年。
- _____，《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 徐復觀，《兩漢思想史（卷二）》，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- _____，《兩漢思想史（卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 晁福林，《春秋戰國的社會變遷》，北京：商務印書館，2011年。
- 陳昭瑛，〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《臺大歷史學報》第28期，2001年12月，頁207-233。
- 陳蘇鎮，《《春秋》與「漢道」——兩漢政治與政治文化研究》，北京：中華書局，2011年。
- 楊貞德，〈從論述看歷史——波卡克的思想史研究方法〉，《轉向自我：近代中國政治思想上的個人》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年，頁49-82。
- 黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年，頁87-126。
- 蒲慕州，〈先秦兩漢的尊古思維與政治權威〉，收入黎明釗編，《漢帝國的制度與社會秩序》，香港：牛津大學出版社，2012年，頁1-45。
- 蕭公權，《中國政治思想史》，臺北：聯經出版事業公司，1982年。
- 〔美〕丹尼斯·朗（Dennis H. Wrong）著，高湘澤、高全余譯，《權力：它的形式、基礎和作用》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年。
- 〔德〕韋伯（Max Weber）著，康樂、吳乃德、簡惠美、張炎憲、胡昌智譯，《支配的類型（修訂版）》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2006年。

從「以古非今」到「因世權行」：漢初儒者對秦漢新政治秩序的回應 ■

〔英〕Andrew Heywood 著，楊日青、李培元、林文彬、劉兆隆譯，
《Heywood's 政治學新論》，臺北：韋伯文化國際出版有限公司，
2009 年。

〔紐〕John Morrow 著，李培元譯，《政治思想史》，臺北：韋伯文化
國際出版有限公司，2004 年。

From Conservatives to Progressives: Confucian Responses to the New Polity in the Early Western Han

Hsiao-Yun Wu*

Abstract

This article discusses how the Confucian scholars Shusun Tong 叔孫通 and Lu Jia 陸賈 reformed traditional Confucian discourse in an effort to resolve conflicts with early Han political authorities. In the Warring States period, there was widespread criticism of Confucian scholars' veneration of the legendary golden age of antiquity. Moreover, both Legalist scholars and the emperors of the Qin and early Han dynasties regarded speech about the ancient sage-kings as a challenge to their authority, and as a result, they castigated Confucians for their propensity for "referring to the past to criticize the present." In response, Shusun Tong and Lu Jia worked to reform Confucian political philosophy in terms of structure of power and legitimacy of authority respectively. Their efforts not only adapted Confucianism to the new polity but also resumed the impact of Confucianism in a new political era.

Key words: Early Confucianism, Han Confucianism, Confucian political philosophy

* Ph. D. candidate, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University