

國立政治大學中國文學系一〇四學年度

碩士學位論文

指導教授：林啟屏教授



史家天工——
從《史記》到《漢書》聖王形象研究

研究生：陳葭之

中華民國一〇五年一月

謝辭

「有一群人，不斷出現在歷史之中，被提及、被歌頌，歷久不衰。他們被當做是理想政治藍圖裡的領導，他們是思想家們政治論述的要角，他們有個眾人所熟知的統稱——他們被稱之為『聖王』。」這段文字是當年整篇文章的原初，雖不見於正文，但我把它留著，因為它總能提醒我，我要寫的正是這樣的對象：一個承載著千年來人們理想原鄉的典範存在。

雖然研究的是漢朝史書，但我認為這個研究是很生活化的，對於許多古代人來說，因為他們身處的生存模式與政治樣態，「秩序穩定」、「聖君賢相」就是理想，而我們這個時代呢？我們所吸收的歷史往往是諸多因素聚合而成，每個符號與典範背後都是權力。權力無所不在。這套論述延續千年，直至今日集體記憶的打造與販賣依然大行其道。我們何以活在這個符號世界？如何理解、運用典範又如何被典範所涵蓋甚至支配？我們的知識系統與心性又是從何而來？我想，面對這些問題，理解他的運作與脈絡，有助我們警醒的看待社會的現象與發展，進而勾勒對於未來的想像。也許有一天，我們會從「聖君賢相」中畢業，或者，「聖王」作為一種符號，又會再度因應時代而產生「轉型」，依然世世代代存在於心性之中，正如過去千年來的歷史發展。又或者，古今的許多情境總是都在交錯著。

這篇論文能夠完成，得力於許多貴人的幫助。最要感謝我的指導教授啟屏老師，老師深廣的學術底蘊與開放包容的態度，給了我許多的啟發與獨立空間，而無論內外晴雨，只要與老師討論之時就是春風冬陽、一方通行，往心安；感謝口試委員趙中偉老師、周志煌老師對我的鼓勵，對這篇論文缺漏之處細心指點，使文章能更完善；感謝在學期間文顏老師、翼明老師、丁敏老師、桂惠老師、逢源老師、鴻中老師、守正老師、棟樑老師照拂我以溫情，餵養我以精神糧食。與老師們相處的每一刻，對我都至為重要，點滴在心。

感謝同門學長學姐們對於小師妹的提點，特別是舒雲學姐、世賢學長、偉雲學長大力的情義襄助，還有右典學長、芝慶學長的關心；感謝不吝提供卓見的勝涵、松駿。能有這樣溫馨的同門實屬萬幸，跟大家在小房間一起論學的情境始終會是最美好的回憶。

感謝我的定海神針宜穎，從發想到完成，順境時為我歡呼，最辛苦時拉我前進；感謝風雨同路、我倆所在之處即是沙龍的戰友雅萍；感謝途中為我搖旗的懋瑄、牧菁、可馨、家儀、瑋璘、曉葦、恩琪、美汎、秋雯；感謝好同事好朋友胡頌、俊榮的幫助照顧，還有我相識多年的龍策諸友，逐墨眾卿，謝謝你們溫柔的陪伴。人生路上，願我們都能持續仰望彼此光芒。

許是宿世積緣，我有著無論如何都尊重我、欣賞我的父母，性情相投的一生夥伴吾弟吾妹，謝謝你們一直愛著真實的我，沒有條件的。還有鈴姑姑、貞秀姐一家，謝謝你們總在我枯竭時幫我充電。家人的支持是我最大的後盾，此情豈止感謝所能道之。

最後獻給舉世無雙的你，是你一直讓我記住那閃閃發光的自己，讓我能無愧無憾於自己的每一個時期。

「如果能來這裡，好像還不錯。」猶記當年一人應考，百年樓前吃著午餐，等待下午面試，陽光明媚，風動樹影，突然福至心靈。當時未知會就此開啟了與此地、此地之人的不解之緣，在此完成人生的許多里程碑。作為一個研究者，我不甚成熟，此行走得崎嶇。幸古今縱橫，學海浩瀚，世事如局，使人獨而不孤。埋首其中，深感天下在寰宇亦在方寸之間，所得何止知識，更難得對自我與人際、社會、生命之觀照實踐，而最終能以這樣一個極具個人色彩的論文被呈現，所謂幸福，不外如是。對此議題仍有許多面向想要探討，不過或許學習暫停，正也是其間的一項收穫。一切種種，如論文中所說，「未必真實，亦非虛幻」，虛實之間，也就前行，也就累積，也就成就價值，那就是歷史。

2016年2月09日

摘要

堯、舜、禹、湯、周文、周武，此諸位上古人物，被以「聖王」稱之，他們同時兼具道德（聖）與人間權力（王），德位兼備的完美結合，是政治上的終極理想，在思想與文化中有特殊的意義。戰國時期的諸子往往以聖王形跡作為學說立論，借用歷史人物為學說的寓體，據此變造聖王的形象，然而史家不僅身負「求真」的史家傳統規範，又肩負著解釋歷史興衰的責任，於是往往更注意政治上的更迭因果。面對著不同的資料來源、概念架構、敘述目的，史家填補、重組，並聯絡其因果關係，其敘述的方式、事件順序的安排、視角的選擇，皆呈現出史家心目中歷史事件的樣貌，以及史家作為詮釋者如何對聖王典範加以建構。本文嘗試以《史記》、《漢書》中對聖王的記載與描寫，整理史家對聖王歷史情節的篩選、鋪排，分析當中的書寫策略與思維，說明聖王形象建立的脈絡與文化的符碼意義。最後連結司馬遷、班固與漢代的政治環境，探討當時朝堂各方對此符號的運用與競合，並討論史家的在聖王典範形成過程中的角色及其意義。

關鍵詞：史記、漢書、三代、五帝、聖王、典範、形象研究

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 前人研究成果回顧	5
一、聖王形象相關研究	5
二、《史記》、《漢書》相關研究	9
第三節 研究進路與結構安排	13
第二章 想像的集合：聖王事蹟記載	16
第一節 先秦諸子的聖王印象	16
一、對聖王「德」上的評論	16
二、聖王政權的獲得	22
第二節 《史記》中的聖王書寫	30
一、聖之典範：史記中聖王之德行	30
二、權之確立：史記中之聖王得位	40
第三節 《漢書》中的聖王書寫	48
一、王者之貌：話語中的聖王	48
二、文明之傳承：書志中的聖王	55
第三章 取材、鑄鑄而成型：聖王典範之建立	63
第一節 聖與俗：聖王行跡的神性與人性	63

一、《史記》聖王書寫特徵的挪移：從自然神通到人和道德	64
二、《史記》中的聖王與天命：畏天與修德	72
第二節 聖與王：從神話傳說到典範歷史	80
一、典型形成與文化象徵	81
二、聖王形象的統一與符號化	84
第四章 道德、知識與權力之辯證	93
第一節 知識與政治：儒者與帝王之角力及滲透	93
一、不平衡的理想：漢儒的經世之夢	94
二、理想之世的鏡像：聖王意象的多面拉扯	103
第二節 維穩與奪權：君主與野心家的華麗扮演	109
一、吾似聖王的華衣：君王的角色扮演	109
二、因德成王的幻象：王莽的奪權大劇	119
第三節 求真與價值：史家筆下的古今協奏	125
一、勾勒永恆藍圖：史家的歷史意識	125
二、巫史與天道：史官地位的改變	131
三、時間的定錨：史家的話語權	136
第五章 結論	141
參考資料	144

第一章 緒論

第一節 研究動機

「聖王」一詞最早出現於早期史書如《左傳》：「夫民，神之主也，是以聖王先成民，而後致力於神」¹、《國語》：「昔聖王之處民也，擇瘠土而處之，勞其民而用之，故長王天下」²。「聖王」，在這裡指將人民視為首位、行為有度，能為人民謀最大福祉的理想領導者，但此時聖王只是個通稱，尚未指稱特定的人物。到了墨子，他認為的聖王是能兼愛天下、尊天事鬼愛民的「天子」，並列舉「堯、舜、禹、湯、文、武者是也」³，視為符合其政治學說的理想典範。之後，《孟子·滕文公下》也提到：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議」，考其文脈，孟子所指人物與墨子重疊性頗高，是為堯、舜、禹、文王、武王。即使沒有出現「聖王」一詞，《詩經》、《尚書》等古典典籍中，也分別以讚賞的筆法記錄了堯、舜、禹、湯、文、武等人的事蹟。不僅儒家談論聖王，莊子、韓非子的筆下也出現了堯、舜、禹、湯的事蹟，雖容貌各殊，但這些人物是具有代表性的古代帝王，應無疑義。

「形象」一詞在各領域的解釋各有側重，心理學認為中解釋為：「對人、團體或政府機構的一種帶有價值性的判斷（或觀感）。」⁴社會心理學則區分認為「形象的主要訊息來源有三：情境、目標人的特質及觀察者本身的特質。」⁵而用傳播學看來，形象有時並不等於真實，有時是為了吸引觀眾而製造成的印象，同時具有主觀與動態的屬性。⁶

¹ 《左傳》桓公六年。楊伯峻注：《春秋左傳注》（臺北：洪葉出版社，1993年），頁111。

² 《國語·魯語下》。徐元誥編：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁194。

³ 這樣的用法出現於多處，如見於《墨子·尚賢中》。

⁴ 張春興：《張氏心理學辭典》（臺北：東華書局，1992年），頁320。第三種解釋。

⁵ 李美枝編：《社會心理學》（臺北：大洋出版社，1981年），頁285。

⁶ Tim O'Sullivan 等著，楊祖珺譯：《傳播及文化研究主要概念》（臺北：遠流出版社，1997年），頁187。

綜合各家說法，可知「形象」的概念具有以下特徵：「具有外貌形體與內在心理，包括行為態度帶給他人之觀感，形塑出的人格特色，而它是可以被「建構」出來的。」形象既然是動態的，換言之，也可能有人為編造，觀察文獻中的聖王形象，可以發現其中具有一個或數個演變與轉化的痕跡，同時在不同的語境下也會產生不同的面貌。有時是被賦予道德意義，強調「聖」的一面，做為一種理想典範；有時則只是做為歷史人物，強調「王」的一面，做為一種歷史教訓。可見聖王同時具有道德（聖）與人間權力（王）的雙重性，二者在此概念中完美結合，是政治上的終極理想，在思想與文化中有特殊的意義。

歷代的領導者如此之眾，卻是這些人獨受重視，被標舉成為具有特殊性的模範人物，這難道是出自偶然嗎？「聖王」成為一組觀念而不斷被詮釋，背後的原因值得玩味。特別是，被視為「聖王」的這些領導者，多是離作者年代遙遠的人物，這意味著一個一體兩面的現象：其一，作者要找到「聖王」的真實面貌已十分困難；其二，則是想像與詮釋空間之廣大。這個兩面性，使得「聖王」概念得以向諸多思想家、政治家、史家開放，不同的詮釋者依據各自的理解，為此概念賦予不同的意義。而這些理解的背後，往往便帶有「解讀者的歷史性」在其中運作。黃俊傑曾指出：「任何經典解讀者都不是也不可能成為一個空白『無自性』的主體。經典解釋者就像任何個人一樣地生存於複雜的社會、政治、經濟、歷史文化網絡之中，他既被這些網絡所制約，又是這些網絡的創造者。」換言之，「經典解讀者的『歷史性』包括解經者所處的時代的歷史情境和歷史記憶，以及他自己的思想系統。在經典解讀的過程中，解釋者以他們自己的『歷史性』進入經典的思想世界，而開發經典的潛藏意義。」⁷這些解釋者或引用聖王行跡，或提稱聖王名號，逐漸形成一個詮釋脈絡，且此意義網

⁷ 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁345-346。

絡中隱涵著詮釋者自身的歷史記憶與價值判斷。也就是說，以「聖王」觀念作為研究標的，即可觀察詮釋者對此概念的理解、敘述與創造。

作者身分造成的差異不可忽視，不一樣的詮釋者對同樣的事件，可能有不同的理解與描繪。例如舜繼堯位之事件，《孟子》、《韓非子》與《竹書紀年》的說法便有所側重與不同。各家說法自然有其學說與歷史的背景，但對於後繼史家來說，便面臨了選擇。在選材上或許必須遵照史家所認定的歷史事實，但敘述的方式、事件順序的安排、視角的選擇……在在影響了歷史事件的樣貌，也造成人物形象的差異。面對著不同的資料來源、概念架構、選擇原則、敘述目的，史家填補、重組，並聯絡其因果關係，形成史書之樣貌，創造出獨特的古史脈絡。

史學發展到了漢代，產生一個較為顯著的變化。相對於春秋戰國的紛亂，漢代是一個穩定的大一統時代。政治上，皇權逐漸膨脹趨於穩固；學術上，思想則逐漸融合統一。葛兆光評論漢代思想時提到：為了因應統一王朝的建立，對於「治」的需求，使思想開出兼具理論與實用的模式。⁸而《史記》與《漢書》兩部正史，正是在這樣的時代氛圍中產生。漢代是正史建立的時期，史家對於歷史有著更明確的認識，從司馬遷與班固的〈自序〉中，皆可見對於著史之認定標準，與史家之自我期許。然而，在司馬遷著作《史記》的西漢初，「古代祝、史、卜、宗一流文化人還在掌握一定的思想與知識的權力」⁹，如此現象與班固著《漢書》時已有極大差異。此外，司馬遷與班固二人的身分背景、生命歷程也有所不同。司馬遷寫作通史，有著對從古至今的歷史做總結之意味；且由於個人生命經驗，使其在史書中投注較多個人情懷。而班固寫作斷代史，延續《史記》，為漢代撰著正史；在皇權的介入之下，作品中滲透較多的政治意識。在如是之歷史性中，他們會如何呈現「聖王」之形象？

⁸ 參考葛兆光《中國思想史（第一卷）》（上海：復旦大學，2001年），第三編。

⁹ 葛兆光《中國思想史（第一卷）》，頁219。

「聖王」既是一個概念整體，又有其各自屬性。在中國歷史上，第一個穩定的大一統王朝中出現之《史記》，對於聖王的書寫，在歷史環境、作者經驗的交錯之下，加強了哪些屬性？削減了那些屬性？同樣撰寫於漢代的《漢書》，在班固筆下的聖王，相較於《史記》，又產生了如何的變遷與轉化？在各自屬性的強化或淡化中，「聖王」之概念群體，又呈現何種同質與變異？是否能自這些同與異中，更進一步觀看出某些更深層的時代意義？

職是之故，本論文即以《史家天工——從《史記》到《漢書》聖王形象研究》為題，考察《史記》、《漢書》聖王形象之書寫，突顯神聖典範之建構、發展與轉化；繼而觀看史家生命與時代的交織、鎔鑄，試圖挖掘史書、史家與歷史的互動關係。



第二節 前人研究成果回顧

根據前文所述，本論文的主要目標，即凝聚於史家脈絡中的聖王形象。相較於以往學界多著重於思想家脈絡中的聖王，本論文盼能在前人研究的成果上，結合文學、史學與思想，以「聖王」作為切入點，補充聖王在漢代史家筆下的思想寓意及歷史意識，溝通先秦時代之聖王書寫，討論「聖王」這樣的概念典範，在中國文化中的精神與象徵意義。據此看來，本書之研究實有相當廣大的空間及研究價值。本論文涉及「聖王形象」，以及「《史記》、《漢書》」兩個主要研究區塊，對過往研究成果之探討，可分成「聖王形象相關研究」及「《史記》《漢書》相關研究」加以爬梳：

一、聖王形象相關研究

對於思想家如何利用歷史人物闡揚學說的研究，一直以來都是思想史重要的領域，是以前輩學者頗多精彩論述。在這些論述中，可再分成先秦諸子綜論，與個別思想家著作中的聖王形象。不及備載，以下僅代表性的著作加以說明：

首先，在先秦諸子綜論的層面，可以王健文《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》作為代表。王先生以傳述過程所透露的思想史意義為重點，整理戰國諸子對古聖王傳說的態度與說法，在選材上聚焦古聖王權力來源的禪讓說、放伐說的轉折處進行討論，探究各家三代古史主題上之異同、聖王事蹟跟思想家學說與時代背景之互動，發現古聖王於思想家學說中往往具有「角色性」，各家解釋正透漏了不同的立場與因應時代環境的痕跡，尤其特別關注儒家所塑造的三代典型在先秦的情況。¹⁰

¹⁰ 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北臺灣大學文史叢刊，1987年）。

王健文對儒家之聖王特別關注自有其原因，相較其他思想家，儒家更有系統的建立聖王形象，尤其是孟子。《史記·孟子荀卿列傳》提到孟子「述唐、虞、三代之德」，以聖王之德對抗時代功利的潮流；孟子對於古史有著偏好與特殊的詮釋，孟子學說中的「舜」甚至涉及心理上的描寫，使其與核心價值緊密不分，聖王因此增加了許多人性的光輝。換言之，先秦諸子中，孟子對於聖王的重視，使得王健文即便概述諸子，也特別強調孟子對此議題的貢獻。可知針對孟子聖王詮釋脈絡的研究相當重要，成果更是浩如煙海。然而，從研究取徑上來看，可以區分為以下六種：

其一，理論架構式的研究取徑：可以黃俊傑〈孟子思維方式的特徵〉¹¹為代表。黃氏凝聚一個思想家的思考特徵、邏輯，討論孟子如何運用歷史經驗、歷史人物：將其視為可被賦予意義的「符號」，精微的觀察中國文化中「具體性」的思考習慣，將其作為背景，解析孟子對歷史人物進行「創造性詮釋」，並「將抽象命題（尤其是倫理學命題）置於具體而特殊的時空脈絡中……以提昇論證的說服力。」¹²作者的觀察十分精闢，從統合的角度歸納了現象，再由此解析個別思想家的學說。將歷史視為符號的說法，更開啟了本文的討論：客觀事件的真實經過詮釋者之變造已經難以還原，但卻轉化為「符號的真實」。符號本身是沒有獨立性的，需要有人為的解讀與運用才能展現意義，符號生成、賦予意義的過程，因此要找到符號的真實，勢必須緊扣著「人」以及人所組成的「社會」。黃先生另外一本著作《儒家思想與中國歷史思維》¹³延續具體化思維的概念，探討儒家思想與傳統中國歷史思維之間的相互滲透，並以孟子、朱熹中的聖王典範為例，說明道德與歷史融而一體的歷史觀背後實有著提煉真理的人文精神，影響了本文對於史家立場與其思維的理解。

¹¹ 黃俊傑：〈孟學思維方式的特徵（一）〉，收入《孟子思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁3-27。

¹² 黃俊傑：〈孟學思維方式的特徵（一）〉，收入《孟子思想史論》，頁13。

¹³ 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年）。

其二，以個別人物作為切入點，則可以吳冠宏《聖賢典型的儒道義蘊試詮：以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》¹⁴為例。吳先生深入細緻的討論孟子如何使用「舜」這個符號。自舜所面臨的矛盾與衝突之處下手，吳氏認為：在孟子脈絡中的舜，在情與法的兩難之境時的選擇與心境，與其說是儒家「內聖外王」的典範，更是孟子思想性善的具體展現。他將人物形象的討論放入思想層次，由表層樣貌（舜的形象）轉向深層意涵（詮釋者的思想），以具體的人物生命情境，來體現思想課題與義理詮釋，在抽象理論層面之外，貼近中國思維習慣與生命原相，提供了本文新的研究進路。

其三，以發生歷程為觀察角度，可以林啟屏〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉¹⁵為說明對象。該文透過新出土文獻與傳世文獻的相互映證，從發生學的視野看到古代儒者在建構「堯舜」的形象時，「三代聖王」形象之書寫常寄寓了儒者特定的思想策略：在「天」與「人」的角色之間，「內在超越」這個概念的內涵或許便蘊含其中。作者整理了在古典時期的文獻敘寫，發現先秦儒家典籍中堯的神性形象逐步理性化，舜的形象更是明顯由「天」向「人」靠近，而且趨向「內在道德性」的發展。此文從具體的形象演變之中看到天與人、道德與政治、內在與超越等抽象議題如何演述。堯舜向來並稱，被當作是道德政治的典範，然而此文更提醒了在整體之外，個別聖王依然具有其特殊的屬性，而此屬性中正能看到觀念的轉變以及書寫者的敘事策略。

其四，以觀念角度切入的研究，則有楊儒賓〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉¹⁶。楊先生區分出兩種天子的類型，並以當時的學術結合，得出「黃帝是強勢的政治秩序的締造者，他代表的是種權力政治，帶有很強的政治

¹⁴ 吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮：以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》（臺北：里仁出版社，2000年）。

¹⁵ 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉（《哲學與文化》，2012年4月，頁117-140）。

¹⁶ 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉（《台灣東亞文明研究學刊》，第2卷第2期，2005年12月，頁99-136）。

神話的性格；儒家的堯舜則是人間倫理的楷模，他代表的是種道德政治，是政治神話轉型後的產物」的結論，並討論了兩種類型背後支撐的政治、學術因素，是如何相互影響與促成類型之發展。

其五，運用結構主義方法者，有美國學者 Sarah Allan 《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》¹⁷。他依據戰國到漢初的材料，分析從堯到周成王這段上古史中權力轉移的事件，從事件中整理出一套套敘述的模式，剖析傳說與歷史中的深層結構。作者的問題意識在於他試圖證明這些傳說具有結構性與規律性，是反覆出現的，而且會影響到下一個「系統」。作者也發現世襲繼承與授政以德之間具有潛在的矛盾，於是特別針對政權轉移事件的敘述方式及內容加以歸納分析，尋找不同記錄中透露之訊息，得出這些故事乃是經過知識分子試圖處理、「轉換」之後，用以表達其政治態度的符號。他更進一步推斷古帝王的歷史與神話對於社會、文化會造成影響，認為這些故事具有調和社會、解決衝突之功能。此文的切入角度正是本文所關心的議題與方法，然而作者以神話思維切入，強調聖王「王」的身分，對於「聖」的部分較為忽略，並且也未深入知識分子表達了何種政治態度以及調和社會功能的具體事項，對於此「符號」在文化中的意義亦缺乏探討，留下許多空隙可待後續研究補充。

最後，則是以社會的角度切入，可以黃進興《聖賢與聖徒——歷史與宗教論文集》¹⁸為代表。作者有意融會東西，將儒家聖賢與西方基督教聖徒、從祀與封聖並列相論，突出儒家的宗教性格。另外也自孔廟從祀看到學術、宗教與權力之間的複雜關係。文中談及漢代統治階層對聖王的態度，以及人何以化聖的過程、中國聖賢與西方聖徒之差異、聖賢形象之建立在政治上的目的性與功能性等方面，對本文頗多啟發。

¹⁷ 艾蘭 (Sarah Allan)：《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》(北京：商務印書館，2010年)。

¹⁸ 黃進興：《聖賢與聖徒——歷史與宗教論文集》(臺北：允晨文化公司，2001年)。

從以上研究，可見目前學界對「聖王」的關注，多半從思想家的視角出發，分別就思想家思維模式、學說核心，與身處時代環境，討論聖王的面貌與角色。然而正如本論文研究動機所述，作者的「歷史性」會影響作品之呈現，先秦諸子言論中的古代聖王，「價值」往往遠高過「事實」，但這個現象，到了重視「事實」的史家筆下，又在不同時空環境之中，是否會產生不同的變化？

是故，本文預計從先秦諸子眼中的聖王，再往下深究；以史家作為觀察對象，鎖定漢代司馬遷《史記》與班固《漢書》，試圖從史籍中觀察：「聖王」這樣的觀念，由「子」入於「史」後的發展。既鎖定《史》、《漢》為研究對象，則二部史書的相關研究，便是不可迴避的範圍，便於下文中梳理。

二、《史記》、《漢書》相關研究

《史記》為中國第一部通史，其內容深廣、文思磅礴，在史學與文學上皆可稱千古絕唱；《漢書》對《史記》多所繼承而又加以自身的思維與筆法於其中，為中國第一部斷代史。此二者向來並稱，皆為中國重要的史書著作，研究成果自然卓萃。¹⁹本書並不擬陷於二書個別研究之糾葛，故僅以《史記》、《漢書》比較研究，作為本節主要回顧焦點。

首先，較為全面性的研究，可以吳福助《史漢關係》²⁰、朴宰雨《《史記》《漢書》比較研究》²¹為代表。《史漢關係》將《漢書》中承《史記》之篇章、體例列出，並對《漢書》中襲錄《史記》文章部份之刪改處分別述說。《《史記》《漢書》比較研究》則從三方面：一，整體，包括作者之寫作背景、精神傾向、

¹⁹ 阮芝生《司馬遷的史學方法與歷史思想》、徐復觀〈論史記〉（《兩漢思想史（三）》，臺北：學生書局，1984年）、李長之《司馬遷的人格與風格》、范文芳《司馬遷的創作意識與寫作技巧》、周先民《司馬遷的史傳文學世界》、周虎林《司馬遷與其史學》等皆對司馬遷其人其書做了清楚的刻劃。杜維運《中國史學史》、傅玉璋《中國古代史學史》、瞿林東《中國史學史綱》、金毓黻《中國史學史》、李宗侗《中國史學史》、白壽彝《中國史學史論集》等史學史書籍，對於本論文在史書體例與特性的掌握上具有一定幫助。

²⁰ 吳福助：《史漢關係》（臺北：文史哲出版社，1987年）。

²¹ 朴宰雨：《《史記》《漢書》比較研究》（北京：中國文學出版社，1994年）。

承襲概要；二，體例、形式、人物；三，寫作技巧，對《史記》與《漢書》做了全面性的比較。既有客觀的資料整理，也有作者本身對《史記》、《漢書》的初步詮釋。

史家與統治者、學者的關係，一定程度影響了史書如何書寫「理想的統治者」聖王，本文將史書視為作者與自身與他者交流的結晶，因此對於史家與其時代以及帝王的關係方面的研究應多加注意。史家與時代之研究上，逢耀東《抑鬱與超越：司馬遷與漢武帝時代》²²頗具代表意義。該書透過對〈太史公自序〉與〈報任安書〉的解讀，以及《史記》中的結構安排、於字裡行間中透露出的微言大義中，勾勒司馬遷的生存時代、生命遭遇，最後提出司馬遷在其身處的「抑鬱」時代，藉由書寫自我超越，而史記正是他在這個過程中的結晶。作者將司馬遷放入時代的背景之中，再以文本深入史家的內心世界，結合二者證成觀點的研究進路，對本文深具啟發。

較涉及《史記》、《漢書》之時代影響，與史家思想的研究，可擇呂世浩《從《史記》到《漢書》——轉折過程與歷史意義》²³，與過常寶《原史文化及文獻研究》²⁴作為代表：

呂世浩《從《史記》到《漢書》——轉折過程與歷史意義》立場明確，認為因為司馬遷《史記》繼承了孔子《春秋》撥亂反正的史學傳統，其針砭時事的寫作風格對於極權的漢代統治階層而言是一威脅與挑戰，於是官方展開一系列的防制措施，包括對《史記》的刪削、嚴禁個人修史，到了東漢，更是主導以官方的角度來寫作史書以求代替《史記》，那即為班固的《漢書》。此論文從政治與學術交織的角度，尤其是官方對史書的干預，討論從《史記》到《漢書》

²² 逢耀東：《抑鬱與超越：司馬遷與漢武帝時代》（臺北：東大圖書出版社，2007年）。

²³ 呂世浩：《從《史記》到《漢書》——轉折過程與歷史意義》（臺北：臺灣大學出版中心，2009年）。

²⁴ 過常寶：《原史文化及文獻研究》（北京：北京大學出版社，2008年）。

思想上的轉變以及其此變化對史學的影響。此外也將西漢、東漢各方對於《史記》的評論做一整理，從評論中看到《史記》在兩漢時期的定位以及班固的著史傾向與態度。此論文對於史家寫作身處的環境與受到影響的因素方面具有相當參考價值。

過常寶《原史文化及文獻研究》在討論《史記》與《漢書》時，以原史文化及原史精神的失落為切入點，分析了《史記》到《漢書》史家身分與寫作心態的轉變，並且將史記作為討論的重點。作者認為原史文化與精神來自獨立於治統之外的巫史傳統，具有闡釋天命、神意之意識與話語權力。《史記》重振了經過戰國、秦漢戰火、漢代經學運動之衝擊而衰落的原史文化，但卻也是原史文化最後的迴光返照。東漢明帝指派班固寫作《漢書》時，史官於原史文化中的神聖性已然不在，而淪為官僚體系中的一員。而史書也成為朝廷的工具，批判精神於焉喪失。過先生將史書與其產生的時代文化背景結合起來考察，從制度、史書型態、敘述方式等各方面探討史官與史傳在中華文化中扮演的角色，同時探討在文化轉型時，原史精神如何承傳、影響著後代思想以及話語模式。此書深刻勾勒了殷商開始到漢代因為社會型態的改變，以及史家身分的轉變造成巫史傳統與統治者在爭奪話權時遭遇到的挑戰，在文化探討層面以及研究視野上與本文的主題有著密切的關聯，是為本文的借鑑與參考。

自「聖王形象相關研究」及「《史記》、《漢書》的相關研究」等兩部分文獻回顧，統觀前人研究成果，可見以下兩個現象：一，聖王形象研究成果多在先秦，而論述對象則多為先秦諸子。二，《史記》、《漢書》研究中，多著重作品本身之撰寫方式，或是作者與時代的關係。關心「聖王」的學者，往往將眼光投注在先秦，而關注《史》、《漢》的研究，又多將焦點聚集在史冊或作者本身。但「聖王」確實是一個具有發展性的概念，既然在先秦被重視、討論，那麼到了漢代，又是如何看待這個詞彙，及其內部所蘊含的「價值」與「事實」？

其次，「聖王」的意義場域既可向思想家、政治家、史家等，不同背景的詮釋者開放，那麼論述權必然不只限於先秦諸子，不僅限於思想範圍。本文所欲探究的核心主軸，正是在那廣大的詮釋空間中，觀看、釐清：從史家的眼光出發，如何看待「聖王」？

針對先秦諸子（尤其儒家）的古聖王形象之討論，與《史記》、《漢書》之比較，兩方面的研究都已非常豐富，然而將二者綜而論之，並擴充至神聖典範之形塑、發展及轉化，再進而考究道德與政治、學術與權力的相關研究，卻較為少見。對「聖王」之概念整體作全面探討者，更是付之闕如。而《史記》、《漢書》之歷史思維、人物刻畫之討論雖多，亦鮮少深究史家對於「聖王」概念的觀察，此即本文價值之所在。本論文之研究，將據此議題加以挖掘與推衍，期望對該領域有更進一步的開展。



第三節 研究進路與結構安排

《韓非子·顯學》有言：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜。堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？」²⁵王國維談論上古歷史亦道：「上古之事，傳說與史實混而不分：史實中固不免有所緣飾，與傳說無異；而傳說之中亦往往有史實為之素地。二者不易區別，此世界各國之所同也。」²⁶上古歷史已杳然無可追蹤，本文討論的焦點蓋非「事實」，而是將焦點轉向「詮釋」。鎖定堯、舜、禹、湯、文王、武王等，上古傳說中有德亦有位的聖王，試圖梳理的問題可分三個層次：一，文本本身：《史記》、《漢書》筆下的「聖王」其概念整體與個別意涵分別呈現出的形象為何？二，意義建構：史家如何形塑聖王？在典範塑成的過程中，聖王形象經過什麼改變？從形象改變中可觀察出甚麼現象？三，文化觀察：這個現象反映出怎麼樣的政治、文化意涵？

如上文所言，根據三個層次，本文之研究進路與結構安排，概述如下：

首先針對第一個層次「文本本身」：本文擬於〈第二章 想像的集合：聖王事蹟記載〉上溯先秦到漢初的相關文本，選取當中所有關於聖王的相關記錄，先對上述材料作一基本的整理、比對與考察。之後將針對《史記》、《漢書》文本解讀並加以分析、歸納。除了聖王本傳，也關注他人傳記中，談論聖王的人物身分、語境與時空背景，以對討論對象的事蹟有一定的認識與掌握。

然而，本文並不只停留於文本脈絡，在文本本身的梳理後，必須進入第二個層次「意義建構」：在第二章文獻分析的基礎上，本文將進行〈第三章 取材、鑄鑄而成型：聖王典範之建立〉的論述，聚焦在「聖」與「王」兩種特性。第一節「聖與俗：聖王行跡的神性與人性」，討論聖王與一般常人、一般君主

²⁵ [清] 王先謙撰《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），《韓非子·顯學》，頁499。

²⁶ [清] 王國維：《古史新證：王國維最後的講義》（北京：清華大學，1994年），頁1。

之差別，也就是聖與俗的分界。此處將對文本中聖王相關情節、事件選擇運用以及敘事之效果進行分析，從「天」為切入角度，探查聖王之神聖性與人性之性質。第二節「聖與王：從神話傳說到典範歷史」，則是討論這些人物如何由王成聖。在時間的淘洗下，聖王的形象從紛亂的傳說中逐漸成為某種社會共識，甚至是牢不可破的典型，勢必經過了一段歷程。爬梳這段歷程的同時，正能同時看到建構與流變的軌跡，此節也引起了第四章對影響其走向背後支撐的力量來源的討論。其中，將特別突出史家在此過程的重要性，主要論題為史家如何建構出聖王的形象：史家在描述聖王時使用怎麼樣的言語？史家如何取材、如何藉由歷史文本進一步形成文化中對聖王形象的共同認識，並從呈現史、漢各自的書寫特色與隱藏於文本之間的價值判斷。

在第三章中，可逐步觀看到聖王典範建構的過程，然而，聖王到了漢代史家筆下，之所以呈現如此面貌，是否有其歷史意義？於是，接著便將深入「文化觀察」的層次：〈第四章 道德與權力之辯證〉將討論「聖」、「王」兩個特性所開出的雙重面向——道德與權力的關係。聖王的形象逐漸定型後成為一種共有的符號，使用的各方具有不同的立場、意識、以及操作語言符號的權力，此章節將以有能力介入、參與這個權力結構的幾個群體為討論之重心。第一節「知識與政治：儒者與帝王之角力及滲透」，討論儒者憑藉知識專業進入聖王敘述的建構結構中的權力分配。儒者與帝王分別在其語境中運用聖王這個概念，而各自形成其話語模式。有趣的是，互相角力與爭奪話權時，聖王的形象也被勾勒出來，甚至到最後雙方的言語相互滲透，共同構築出一個網絡。²⁷本節特別提出這個面向，察探符號與社會結構間的相互制約與其互動關係。第二節「維穩與奪權：君主與野心家的華麗扮演」上承第一節的觀察，處理聖王權力來源，及在不同語境中的樣貌，尤其關注在政治的場域下，聖王如何起到對於政權正

²⁷ 參考米歇爾·傅柯（Michel Foucault）著，王德威譯：《知識的考掘》（臺北：麥田出版公司，1993年），頁39-64。

當性的作用、其被偏重的面向為何。在政治力的介入與詮釋之下，某些聖王因其特性被標舉成為中心，某些聖王則越來越邊緣。個別地位的升降與分別，透露了價值觀與思想的偏重。此外，還有君王與野心家們如何使用聖王符號來達到其維持政權穩定、掠奪權力之目的。前兩節敘述儒者與帝王的多重聲調，第三節「求真與價值：史家的古今協奏」，將回扣本文一開始的動機，將焦點轉回史家身上：在「聖王」的話語網絡中，除了君王、儒者，史家所扮演的角色是什麼？在道德與權力之間，史家選擇了甚麼立場？本文認為敘事呈現作者的意識思維，而作者的思維往往一定程度的反映時代的社會思潮與自身之生命經驗。司馬遷與班固的身分、經歷不同，寫作的史書性質亦有差異，這也讓《史記》、《漢書》中的聖王書寫呈現出不同的樣貌。本文將透過對文本的解讀，針對字句的組合與運用方式分析出作者的認知結構，並且藉由其他外部資料的證成，盡可能結合史家所處的語境與社會脈絡，看到史家於漢代一統時代中之遭逢，如何影響了作者之動機與立場，找尋在這場話語爭奪，或者說網絡建構的過程中，史家的位置，期望呈現史家與其時代所奏出之合聲。最後在第五章總結本文之研究成果。

第二章 想像的集合：聖王事蹟記載

第一節 先秦諸子的聖王印象

戰國時代，在學術上是諸子爭鳴，百家齊放，在國際情勢上則是爭討不休，戰爭頻仍。身處在這樣的環境，思想家們為了因應時代的問題，分別提出了對於政治的思考與建議。其中有幾位特定的君王特別受到思想家的注意，被冠以「聖王」的名號。提到「聖王」，一般常會與儒家作聯想，然而觀察先秦諸子的著作，可以發現，聖王並不只是儒家的「專利」。這些君王作為共通的言說材料，在先秦諸子筆下活躍，可說具有相當的類型意義，特別與思想家們的政治思想有密切的關係。不過，在不同的思想體系之下，他們的面貌也不盡相同。

本文此處將就先秦諸子傳世文獻進行分析，以此作為漢代聖王形象研究之基礎。聖王與諸子思想的關係已有諸多前輩學者投入研究，有著豐碩的成果，此處不再贅述，事實上，各家之系統也並非本文能夠處理、意圖處理的問題，此節的目標主要是呈現漢前聖王形象之類型，為漢代史家之聖王形象做溯流工作，以突顯出聖王形象從先秦到漢代在其中的變化與傳承。

「聖王」一詞為聖及王所結合，也就開出了兩條脈絡，即「德」與「位」，二者必兼有之才可列入其中。諸子提及聖王時，大致上也就是從兩個面向，以下將分別從兩方面討論聖王形象。

一、對聖王「德」上的評論

古代典籍——如《詩經》、《尚書》中就有聖王相關的紀錄，而儒家在先秦諸子各家中與傳統知識的關係最深，故會對這些人物熟悉本不足為奇。《論語》中提及聖王的篇章其實並不算多，討論也較為籠統，主要是作為評論的材料。雖然《論語》沒有直接出現「聖王」的字眼，但卻在古代傳說中許多君王中，

特別舉出堯、舜、禹、湯、文王，視之為賢君。孔子曾以「巍巍乎」讚美堯、舜、禹之德²⁸，對禹握有權力卻不追求個人享受，卻重視禮節以及與大眾相關的治水事務，孔子有「吾無間然矣」的高度評價²⁹，而文王則是周文化的代表，孔子以承接文王之道自任，文王也受到孔門相當的推崇³⁰。這些古聖先王具有高尚的人格，其統治時代被當作是理想的「黃金年代」，《論語》提到這些賢君，往往都是正向的形象，當提到這些人物時一起出現的形容詞，也大多是「仁」、「聖」、「德」等，雖然不完全是直接用在他們身上，卻仍可於文意中看出與之聯結的傾向。

開始為「聖王」明確圈畫出所指的思想家為墨子。在《墨子·尚賢中》裡提到：

曰若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者是也。所以得其賞何也？曰其為政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尚尊天、事鬼、愛利萬民，是故天鬼賞之，立為天子，以為民父母，萬民從而譽之曰「聖王」。³¹

墨子將「堯、舜、禹、湯、文、武」認定為「聖王」，明確的將這些人物拉為一組概念，建立為聖王的系譜。在討論這些上古君王時，墨子最看重的，是他們的政績，而這些政績大多與墨子所提倡的「敬天事鬼」、「兼愛非攻」有關。墨子的君王與天、鬼神溝通，扮演著人界與神界「中介」的角色，聖王當然也不例外，同時也作為政治學說上應效法的正面樣板。堯、舜、禹、湯、文、武

²⁸ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《論語·泰伯》，頁144-145。

²⁹ [宋]朱熹：《四書章句集注》，《論語·泰伯》：子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」，頁145。

³⁰ [宋]朱熹：《四書章句集注》，《論語·子罕》：「子畏於匡。曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」，頁148。《論語·子張》：「衛公孫朝問於子貢曰：『仲尼焉學？』子貢曰：『文武之道，未墜於地，在人。』」，頁268。

³¹ 張純一：《墨子集解》（臺北：里仁書局，1985年），頁83。

遵從天意，兼愛天下，因而得到天的賞賜，立為天子。桀、紂、幽、厲因為施行暴政，而被天懲罰，王朝覆滅。墨子多次提稱、討論聖王的面向多集中於治理天下的成功以及採取的措施，而其措施則多與墨子的政治學說重合。

雖然墨子首先提稱聖王，但將聖王形象進一步刻畫深入者，當推孟子。孟子說：「湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也」³²，他認為聖君賢王與一般領導者不同之處，在於其「德」。而這個德，與儒家的所推崇的美德具有重疊之處。更特別的是，孟子開始討論聖王的生命經驗與人格，尤其對舜多所著墨。舜是少數在人君之外，其人子、兄長身分被加以關注記錄的聖王。在〈萬章〉篇中，萬章提出許多關於舜的問題，便可略見當時流傳許多關於舜之傳聞。這些傳聞不見得與政治有關，有些單只是舜的生命經驗：

萬章曰：「父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩。使浚井，出，從而揜之。象曰：『謨蓋都君咸我績。牛羊父母，倉廩父母，干戈朕，琴朕，箠朕，二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在床琴。象曰：『鬱陶思君爾。』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』不識舜不知象之將殺己與？」
曰：「奚而不知也？象憂亦憂，象喜亦喜。」³³

在這段故事中，描寫了舜於家庭之中的處境。身為父親的瞽瞍試圖放火謀殺親兒，而其弟象對自己出的主意得意洋洋，自顧自分配兄長的資產並意圖占有舜妻。當象看到舜依然在生，滿口謊言，尷尬不已之時，舜不但沒有指責、戳破象，反而感謝他幫忙保管產業。萬章疑問：「舜難道沒有發現象的殺意？」孟子又再度模擬了舜的心理流動：舜自然知道象的心思，但他卻以超越的心境

³² [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），頁144-145。《孟子·公孫丑上》，頁325。

³³ [宋]朱熹：《四書章句集注》，《孟子·萬章上》，頁425。

加以包容。能因其樂而樂，因其憂而憂，面對懷抱殺意的弟弟，舜竟是從容鼓琴，多所勸慰，心中毫無動搖。在敘事上，這樣的極大反差感造成強烈的張力。然而，孟子對於舜另有安排，在這則引文裡舜看似無動於衷，但在另外一條對話中，卻看到了舜不同的反應：

萬章問曰：「舜往于田，號泣于旻天，何為其號泣也？」

孟子曰：「怨慕也。」³⁴

孟子的回答深入舜的內心，更將歷史中的舜加上了一層人性，而顯得有血有肉。在這條傳說中，舜的形象不是高高在上、剛正威嚴的君王，卻是流露他身為一個「人」弱勢的一面。身處在一個充滿惡意的家庭，對於父、母苛刻的對待與傷害，他就與一般人一般具有情緒。舜哭泣之緣由，孟子解釋了舜的心態，是因著期待的落空——即使已經成人，即使貴為天子，卻依然渴望傾慕著父母的愛，於是因不可得而傷痛哭號。平凡切身的人倫之樂，在舜卻是一個無解的遺憾。這樣的形象既悲情又感人，更貼近一般人的認知與感受。「怨」是一般人會有的情緒，舜與常人不同的美德，則是在向上提升的「慕」，於是，孟子所回答的「怨慕」，使舜的形象既靠近人心，又展現出人性的光輝面。

黃俊傑曾經提出孟子的歷史敘述具有「反事實」的特色³⁵，並認為「在儒家歷史學裡，歷史敘述的目的正是在於建構儒家道德學」³⁶，也就是說，對孟子而言，客觀史實並不是他的第一考量，而只是作為他發揚學說的論述方式。舜的時代對孟子已然久遠，所以也很難認定孟子所述之歷史經驗是否是違背事實的，然而孟子由具體的事件用以印證抽象的哲學命題「性」的做法，卻是能夠從前文引文中看到——他的確是按照自己的意思，將舜的傳說加以解釋、推

³⁴ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·萬章上》，頁423。

³⁵ 黃俊傑：〈孟學思維方式的特徵（一）〉，收入《孟子思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁3-27。

³⁶ 黃俊傑：〈孟學思維方式的特徵（一）〉，收入《孟子思想史論》，頁407。

衍、增加情節。孟子詮釋下的舜，其「德性」不只展現在對天下、人民的體恤負責，更展現於自身的善性。即使面對不合理的對待，依然維持著純善的本性，並未喪失對父母的企慕，甚至對於頑劣的弟弟也不失手足之情，正是一個大孝友愛之典範。在一個易於同理共感的生命情境之下，舜的「德」更是深刻而動人。³⁷此脈絡下的舜，涉及了內在理路與心理狀態，個別聖王因而有了指定性與特殊性，其角色已不可替換。可以說，無論「事實」如何，在孟子的「運用」下，舜的形象相較其他聖王，因此更加強化而鮮明了。這樣的形象，以及此記錄下的情節，在之後也成為漢代史家重要的材料。

對聖王品格之刻劃之外，孟子也論及聖王之施政，常以聖王行「仁政」³⁸談論其政治理想：

禹惡旨酒而好善言。湯執中，立賢無方。文王視民如傷，望道而未之見。
武王不泄邇，不忘遠。³⁹

從這段文字看，禹的形象除了「疏九河，瀹濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也」⁴⁰的治水功績之外，「惡旨酒，好善言」，延續論語中孔子所說的「菲飲食」，增加他待人處事上明理而有寬廣胸懷的形象。湯能立賢，文王愛民並求道深切，武王遠近四方之人皆能有度對待。可以發現孟子的聖王，其品德與治國有時混一而論。其中文王行仁政的事蹟，更常被孟子當作勸諫君王的榜樣：

³⁷ 對於孟子如何呈現「舜往于田」，以及其中對人性善性的發揚，可參考吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮：以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》（臺北：里仁出版社，2000年）中的甲篇〈舜——性命與性情〉，吳先生認為，面對惡父之「命」，舜不選擇逃避卻勇於承擔，這是一種對自我生命的實踐力，正符合孟子學說中知善即行的本善人性。從中正能看到孟子性善思想在舜整體形象中的證成。此文對於舜之典型與孟子思想的契合與內在理路，有著細膩而頗具生命感發的分析。

³⁸ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·離婁上》：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」、「既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」頁385。

³⁹ [宋]朱熹：《四書章句集注》《孟子·離婁下》，頁412。

⁴⁰ [宋]朱熹：《四書章句集注》《孟子·滕文公上》，頁360。

文王之民，無凍餒之老者⁴¹

老而無妻曰鰥。老而無夫曰寡。老而無子曰獨。幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。⁴²

文王以民力為臺為沼。而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鼈。古之人與民偕樂，故能樂也。⁴³

在文王治理之下的人民，保持滿足基本的生活要求，對於社會上的弱勢族群，文王亦特別關注照顧。不僅如此，文王之仁政更在使其民心中安樂，故驅使人民而人民樂於從事，滿足民之心靈層面。在文王身上，孟子寄託了以德服人、君民同樂的理想，也勾勒他心中作為一個仁君應該具備的條件。同樣的，荀子也提到：「禹十年水，湯七年旱，而天下無菜色者。」⁴⁴人物不同，但被推崇的事蹟卻有著相似的共通點，即是改善人民的生活，使之安居樂業，顯見戰國時代的思想家們在面對當時局勢時，對於理想君王有一定的共識。

無論是強調君王的品性，又或是強調君王的能力或措施，思想家筆下的聖王幾乎都有一個特性，那就是「德」。不過，如同林啟屏於〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉所討論的，德的意涵在先秦之前相當多重，而不只是現在所認為只偏重「道德」之意，也包括了與政治權力關聯的部分，更與所謂「命」相關。⁴⁵余英時亦認為中國古代領導者所謂的「良好行為」，同時涵蓋了人格上的崇高以及使民生活安樂的種種措施，「德」的諸多行為，是與「天人合一」、「天命」等觀念結合相關聯。⁴⁶德的意涵在思想家手上經過的轉換、

⁴¹ [宋]朱熹：《四書章句集注》《孟子·盡心上》，頁498。

⁴² [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·梁惠王下》，頁302。

⁴³ [宋]朱熹：《四書章句集注》，《孟子·梁惠王下》，頁281。

⁴⁴ [清]王先謙：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1985年），《荀子·富國》，頁188。

⁴⁵ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺灣大學出版中心，2007年）。

⁴⁶ 余英時：《軸心突破與禮樂傳統》，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年），頁93。

德與天的關係，以及史家在其中受到的影響與接受等相關討論，將留待本文第三章加以討論。

二、聖王政權的獲得

聖王在諸子筆下的形象大致上是正面的，不過在某些思想家筆下有時卻顯得權謀，這部分形象大多來自於政權交接的事件。君王取得政權的過程，往往是思想家的焦點，有趣的是，同樣的事件，中間的過程卻有許多歧異，如果比對孟子與韓非子的說法，便能看到明顯「因角度不同而使情節有別」的現象。君王取得政權的方式，不外乎：禪讓、世襲以及武力取得三種。後人所熟知的印象，約莫是堯舜禪讓，禹啟世襲，湯武革命，但在先秦時期，此類傳說是否如今日之定調呢？

在孟子的系統中，堯舜禪讓，調為美談：

堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。⁴⁷

舜上承天命下得民心，孟子勾勒出的景象一脈平和，其中沒有任何衝突的發生。即使如此，從「居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也」，可看到當時人的說法並不統一，而有此類篡位之說，使孟子對此作出回應。而另一位儒家的思想家荀子也以「堯舜擅讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也，不知逆順之理，小大、至、不至之變者也，未可與及天下之大理者也」⁴⁸否認了禪讓之說。對堯舜禪讓，在《莊子》、《韓非子》裡，也有一段紀錄：

⁴⁷ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·萬章上》，頁430。

⁴⁸ [清]王先謙：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1985年），《荀子·正論》，頁253。

堯欲傳天下於舜，鯀諫曰：「不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，舉兵而誅，殺鯀於羽山之郊。共工又諫曰：「孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，又舉兵而誅，共工於幽州之都。於是天下莫敢言無傳天下於舜。⁴⁹

這一段文字中，記載另一個說法。在此段文字中，鯀與共工分別以「孰以天下而傳之於匹夫」勸諫堯，這個理由與舜本身的人格品質無關，而是顯示出階級的矛盾，舜即位時並不是那樣的順利，也是有部分反對的聲音，更甚者，需要堯動用武力鎮壓反對勢力，才讓舜順利繼承君位。雖說與篡奪相比，這個說法中舜至少受到堯的認同，也合法得從堯手中取得了君王的權位，但「莫敢言」顯示舜的權力乃是來自於眾人對於權威、暴力的恐懼，與孟子所言的天下歸心有段差距。而堯舜禪讓的千古美談，在韓非的筆下更有一番解釋：「夫古之讓天子者，是去監門之養而離臣虜之勞也，古傳天下而不足多也。」⁵⁰他認為古代生活條件低落，君王的待遇還未必能比現代的官吏，這種解釋法，讓「讓位」的真實情況只是把一個辛苦的工作交付給另一個人，而沒有犧牲的意涵，禪讓使人感受到的高潔情操似乎也降低許多。

禪讓的傳統到了禹於焉中斷，王位的繼承者乃是禹之子啟，歌詠禪讓制度的思想家勢必要解釋禹為何破壞了美好的禪讓制度。

這時，孟子提出的是「天」。孟子的聖王與天的關係，很大一部分集合於「民意」，也就是說，天命與民意是一致的，聖王得到民心，也就得到上天認可。孟子認為「天下」不能給予，堯傳位與舜，是「薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之」⁵¹；禹傳位給啟也是一樣，重點在於滿足天與民二者的期待，

⁴⁹ [清]王先謙：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），《韓非子·外儲說右》，頁350。《莊子·在宥》亦有情節相同的紀錄。

⁵⁰ [清]王先謙：《韓非子集解》，《韓非子·五蠹》，頁485。

⁵¹ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·萬章上》，頁430。

而無關乎血統。不過在荀子的系統之中，便不太強調天對政權的影響。其〈天論〉中論道：「日月、星辰、瑞歷，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也」⁵²，將天視為自然之現象，否定天與人間之感通關連。

《韓非子·外儲說右下》，則紀錄著當時對禹傳啟的兩種說法：

「禹愛益而任天下於益，已而以啟人為吏。及老，而以啟為不足任天下，故傳天下於益，而勢重盡在啟也。已而啟與友黨攻益而奪之天下，是禹名傳天下於益而實令啟自取之也。此禹之不及堯、舜明矣。今王欲傳之子之，而吏無非太子之人者也。是名傳之，而實令太子自取之也。」⁵³

這段文字皆以燕王欲傳位與子之為背景，隱士潘壽以禹的王位繼承為情境對燕王勸說，然而卻出現兩種截然不同的解釋。一種是禹真心重視益，另一種是禹本來就想傳位給啟卻因欲求名聲而刻意虛飾，最後的結果都是禹的指定繼承人益完全無法跟掌握實權的啟對抗。從兩種說法來看，雖然外在事件沒有改變，但在人物的形象上有差異。前者的禹有公私分明的品德，但缺乏政治敏感度，後者的禹深諳權力遊戲，但卻是暗藏機心，兩者都並非是完美無缺點，而是個有私心、會犯錯的普通人。這個例子正顯示歷史人物在作為政治討論話題時的開放性，以及「形象」在解釋中變化，是如此的容易。

至於武力的使用——無論是推翻前朝取得政權或是鎮壓反抗勢力維護政權的部分，都是諸子在建構聖王形象裡分歧最大之處。《荀子》中記錄了：「世俗之為說者曰：『桀、紂之有天下，湯、武篡而奪之。』」⁵⁴的說法，顯示當時在這方面的傳說也是眾說紛紜，賦予正面評價者有之，呈現較負面形象者有之。

⁵² [清]王先謙：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1985年），《荀子·天論》，頁328。

⁵³ [清]王先謙：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），《韓非外儲說右下》，頁369-370

⁵⁴ [清]王先謙：《荀子新注》，《荀子·天論》，頁341。荀子並不同意這個說法，但顯示當時確實有湯武篡逆之說。

對於武王以臣子的身分推翻商紂的「歷史事實」，孟子以「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」⁵⁵回應之，認為紂因未能實行君王之責任，已經不具有「天子」的身分，不過是一受人唾棄之凡夫，武王的行為是解民於吊懸的「革命」。同樣的，推崇兼愛非攻的墨子對禹征有苗、湯伐桀、武王伐紂，也認為那是「誅」⁵⁶而非「攻」，是具有正當性的行為。對此議題荀子觀點亦同：

是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此二帝，四王，皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。⁵⁷

湯武之誅桀紂也，拱挹指麾，而強暴之國莫不趨使，誅桀紂若誅獨夫。⁵⁸

從以上幾條資料可以看到荀子與孟子的論調相當一致，在上一段文字中，荀子毫不諱言武王以武力取得政權，但重點更在於描述武王在之後以一連串的舉措來爭取「善」名，只要取得「天下」之認同，如此便可轉化為義戰。思想家們選擇加以湯、武「大義」之名分，也就化解武力得權以及以下犯上的道德矛盾。墨子、孟子、荀子三位思想家都同樣認同君王武力的必要性，並且加以合理化甚至讚美聖王「推翻暴政」，拯救百姓，將其冠以「仁義」的稱號。只要符合「討伐不義」的原則而出兵，而不是為了爭奪土地資源去攻打侵略，那就可稱為王者的仁義之師。更甚者，四方受到感化歸順，無須啟戰，血不沾刃，是一種「理想化」的戰爭模式。戰爭本身的破壞性在這些思想家筆下模糊而淡化。

⁵⁵ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·梁惠王下》，頁306。

⁵⁶ 張純一：《墨子集解》（臺北：里仁書局，1985年），《墨子·非攻下》，頁193。

⁵⁷ [清]王先謙：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1985年），《荀子·議兵》，頁292。

⁵⁸ [清]王先謙：《荀子新注》，《荀子·議兵》，頁283。

然而，其他思想家如莊子、韓非子，則採取了另外一種態度。這差異要先由莊子與韓非子對於「仁政」的看法談起。相對於儒墨思想家對「仁義」的推崇，莊子的態度卻是較為保留：

昔者黃帝始以仁義撻人之心，堯、舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以為仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也。堯於是放讎兜於崇山，投三苗於三峽，流共工於幽都，此不勝天下也夫！……天下脊脊大亂，罪在撻人心。⁵⁹

昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名、實者也，而獨不聞之乎？⁶⁰

莊子認為這些黃帝、堯、舜勤勞執苦，推行仁義，刻意推崇某種價值時，卻實則擾亂了人心，所以天下依然不定，還是無法阻止動亂的產生。於是，對於堯、禹等君王發動戰爭的舉動，莊子並不加以掩飾，而說出了國家、人民遭受傷害的現實狀況。他甚至批評：

世之所高，莫若黃帝，黃帝尚不能全德，而戰涿鹿之野，流血百里。堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王伐紂，文王拘羑里。此六子者，世之所高也，孰論之，皆以利惑其真而強反其情性，其行乃甚可羞也！⁶¹

這段文字裡，可以從中讀出一些訊息：其中提到「世之所高」，顯示對於黃帝、堯、舜、禹、湯、文王、武王的普遍觀點是正面而推崇的。但是，諸子們會對更能配合自己學說的說法有更多的關注與接近，就像是莊子對聖王的評價，是以「利」為行動的動力，相較儒家，聖君的形象就顯得較為負面。

⁵⁹ [清]王先謙：《莊子集解》（北京：中華書局，1987年），《莊子·在宥》，頁115-116。

⁶⁰ [清]王先謙：《莊子集解》，《莊子·人間世》，頁48。

⁶¹ [清]王先謙：《莊子集解》，《莊子·盜跖》，頁317。

這樣的形象一直到韓非的筆下，有了更多的展演。堯、舜、文王等在《韓非子》裡是受到推崇的，但與儒家、墨家著眼點不同，《韓非子》的堯、舜比較接近「過去成功的帝王」，乃是作為舉例的用途。而堯、舜之所以成功，韓非重視的不是他們的人品或是他們如何愛護人民，而認為是因為「國土」、「法」、「人臣」等等許多外在因素聚成，還有他們作為君王的威勢⁶²。堯舜權力的來源並非「天命」，而是來自於政治上的鬥爭⁶³。在這樣的角度之下，堯舜不再具有神聖的屬性，而只是比一般君王評價高一些的「普通君王」。《韓非子》中的堯、舜就跟墨子學說中的聖王一樣作為樣板人物，具有功能性，但面貌無差，幾近不分，不像孟子裡的舜一樣具有特殊性。照韓非的說法，他雖然肯定聖王的貢獻，但卻未特別推崇：「今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣」、「文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古不用於今也。」⁶⁴他並沒有否認文王行仁義，也沒有否定文王因此能治理天下，但因時代的變遷，上古的那套治國方法不見得符合當代的需求。從這個脈絡觀之，德政、仁治於此成為一種統治的手段，就像是以治水、伐暴君取得百姓擁戴，當不適合時代的需求時，大可揚棄所謂的「仁義」，「先王」也不具有恆久不變的價值，而只是可參考的「歷史人物」。

韓非對於古代聖王的判斷與儒家有著極大的差別，這自然影響到他書寫提稱聖王之跡時的角度。甚至，這些人物也會因為韓非的需要，被轉以從敵意的角度觀看，而被視為是擾亂秩序的禍害：

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。……今堯自以為明而不能以畜舜，舜自以為賢而不

⁶² [清]王先謙：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），《韓非子·劫弑臣姦》：「無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以為治。」頁112。

⁶³ [清]王先謙：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），《韓非子·亡徵》：「兩堯不能相王，兩桀不能相亡，亡王之機，必其治亂、其強弱相踦者也。」頁120。

⁶⁴ [清]王先謙：《韓非子集解》，《韓非子·五蠹》，頁483-484、頁486。

能以戴堯，湯、武自以為義而弑其君長，此明君且常與而賢臣且常取也。……今舜以賢取君之國，而湯、武以義放弑其君，此皆以賢而危主者也，而天下賢之。……是故賢堯、舜、湯、武而是烈士，天下之亂術也。瞽瞍為舜父而舜放之，象為舜弟而殺之。放父殺弟，不可謂仁；妻帝二女而取天下，不可謂義。仁義無有，不可謂明。⁶⁵

可以說，韓非子在論及這些世人稱賢的古代聖君時，有其預設的立場，以「維護權威」的角度，批判賢君們未能守君臣的分際，湯武起義弑君是如此，舜以賢能著稱而得到王位也是如此。可以注意這段話的重點還有一個，那就是「天下譽之，此天下所以至今不治者也。」韓非看中的是推崇某些特定角色、人物所造成或是反映出來的「社會價值觀」，而這價值觀將會對「當今」造成影響，從「五蠹」：「儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。」亦可看到韓非對於因標舉某些特定人物將會造成的社會效應有所觀察。韓非對於「仁」、「義」有一些翻轉，儒家所推崇的正面形象，到了他筆下卻是有害的，原因在於韓非將秩序、權威立於道德之上的位置。並非道德本身有害，而是當它會對韓非設定應該處於較高位置的「法」造成危險時，就應消除，至於聖王正面形象的建立與標舉，更不是他致力的範圍。於是相較於孟、荀對聖王使用暴力行為的潤飾，韓非卻未對他們做出較正面的解釋，展現出權力場上赤裸裸的引起戰爭、篡位等現實。

從以上各家對聖王的描述，可以看到先秦時代題及聖王時往往有兩個明顯的現象：一者，思想家們透過對古代傳說的詮釋與講述，表達其主張。而堯、舜、禹、湯、文王、武王因其德、位為思想家在討論道德、政治時常使用的人物，近似於「寓言」的功能。二者，解釋角度的不同，呈現出的聖王形象也會有異。由於使用的諸子切入角度以及敘說目的的不同，聖王在思想家們筆下持

⁶⁵ [清]王先謙：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），《韓非子·忠孝》，頁509-511。

續增加新的事蹟與描寫。聖王之跡在時間之流中，受到先秦諸子的改寫，呈現許多新的形象，甚至被有意識的建構；經由不同立場的敘寫，置於不同語境之中，便有了不同的樣貌與功能，形成不同的典型。先秦諸子所述的三代歷史，「理」的地位遠遠高過「事」的真實性，歷史人物往往先確立「價值」，再依此判斷「事實」。⁶⁶可知諸子往往以聖王形跡為其學說立論，重視的是價值呈現，借用歷史人物來做為學說的寓體，據此變造聖王們的形象。由於思想家們隨其需求變造歷史人物之故事，使得此階段的聖王形象多樣，甚至有著衝突性的說法存在，而大部分的衝突則集中於權力之取得的過程。這些文本也就成為史家在塑造角色時的「前見」，提供了遠古歷史被理解的各種可能，以及可供選擇的文獻材料。

有別於思想家，史家身負「求真」的史家傳統規範，又肩負著解釋歷史興衰的責任，⁶⁷於是較先秦諸子，更必須注意政治上的更迭因果。那麼，這些紛雜之說在史家的統合之中，哪一些被保留了下來，進入正史之脈絡，而這個統一分歧的過程中，史家對於「聖王」概念之定位與評價又是甚麼？以下將整理《史記》、《漢書》中與聖王相關的文本並加以解讀，並分析其中的思想意識。

⁶⁶ 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北臺灣大學文史叢刊，1987），頁1。

⁶⁷ 司馬遷〈太史公自序〉曰：「上明三王之道，下辨人事之紀。」史書的功能，也就是從歷史興衰中探究天道和人事的規律、從古至今的歷史發展過程，成就一家的學說。班固的〈敘傳〉中說：「歷古今之得失，驗行事之成敗，稽帝王之世運，考五者之所謂……」也提到了期望史書能有後世資鑑的功能，甚至能夠從史事推測禍福。可見司馬遷與班固認定歷史敘事具有判斷與思辨的本質並且足以致用於世。

第二節 《史記》中的聖王書寫

「聖王」一詞，在《史記》中出現十五次。司馬遷本人雖未明確指出所謂的聖王是哪些人物，但從《史記》中的記錄，可以發現對於聖王的認定已有一定的範圍。如〈樂書〉：

聖王使人耳聞雅頌之音，目視威儀之禮，足行恭敬之容，口言仁義之道。

68

這一段文字便將聖王與樂、禮、仁義結合而論。〈龜策列傳〉太史公曰：

自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善！唐虞以上，不可記已。自三代之興，各據禎祥。涂山之兆從而夏啟世，飛燕之卜順故殷興，百穀之筮吉故周王。⁶⁹

此段則從朝代之興的角度，列出三代、殷湯、周文等古聖王。而「聖王」一詞為聖及王所結合，也開出了兩條脈絡，即「德」與「位」，二者必兼有之才可列入其中，《史記》記述聖王時，大致從兩個面向下筆，以下本文將分別從「德」與「位」兩方面分析聖王在司馬遷筆下呈現出的形象，並討論從接受到創造的這個發展過程及其意義。

一、聖之典範：史記中聖王之德行

（一）堯：

在《史記·五帝本紀》中，司馬遷往往以正面形容詞表現堯的「出場」：

其仁如天，其知如神。就之如日，望之如雲。富而不驕，貴而不舒。黃收

⁶⁸ [漢]司馬遷著，[日]瀧川資言考證：《史記會注考證》（臺北：明宇出版社，1982年），《史記·樂書》，頁435。本文《史記》引文皆出於此書，以下簡稱《史記》，出版項不再加註。

⁶⁹ [漢]司馬遷：《史記·龜策列傳》，頁1306。

純衣，彤車乘白馬。能明馴德，以親九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和萬國。⁷⁰

與堯一同出現的詞彙，有仁、知、富、貴。在之後的敘述中，多強調「知」、「賢」兩個特性。「賢」表現於其政績，如觀星辰訂曆法、親和族群，因而得到群臣的愛戴。「知」則展現於其識人之明，包括對自己兒子丹朱的評價、對共工、鯀的論斷：

「謹兜進言共工，堯曰：不可，而試之工師，共工果淫辟。四嶽舉鯀治鴻水，堯以為不可，嶽彊請試之，試之而無功，故百姓不便。」⁷¹

司馬遷筆下的堯不僅具有明察秋毫的能力，同時也多聽納建言，更在傳位這件事上展現謹慎、無私的態度。在決定舜為繼位者之前，先從各方面觀察、考驗舜作為王者的器量，最終以「終不以天下之病而利一人」為考量，將位置交給賢能者而非其子丹朱。堯的事功則展現在他建立制度、推進文明上，他的所作所為，正符合了「知、賢」的形容。

（二）舜

與堯相比，舜的神秘色彩較低，但卻多了「人」之「善性」。舜不像堯一開始便是當然的君王繼承，而是一步步展現他為王的品德與能力。可以說，舜從一介平民到成為堯的繼承人，其過程是一連串的考驗。先是家庭的試煉，後是堯的觀察與磨練，描繪出「人」身一個艱難的生存環境中，無論是身體與心靈都遭到極大的痛苦，卻能在其中堅守心性，勇於面對的正面形象。

描寫舜時，最常出現的字眼為「謹」，並特別強調他「孝」的屬性。在此可以特別注意司馬遷的筆法。舜的寫法與堯不同，寫堯司馬遷時常使用概括式、

⁷⁰ [漢]司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁24。

⁷¹ [漢]司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁28。

描述性文句，而在舜身上，則是選取幾個事件，以具有情節性的筆法，側面突出舜超出常人的美德：

瞽叟尚復欲殺之，使舜上塗廩，瞽叟從下縱火焚廩。舜乃以兩笠自杆而下去，得不死。後瞽叟又使舜穿井，舜穿井，為匿空旁出。舜既入深，瞽叟與象共下土實井，舜從匿空出去。瞽叟、象喜，以舜為已死。象曰：「本謀者象。」象與其父母分，於是曰：「舜妻堯二女，與琴，象取之。牛羊倉廩，予父母。」象乃止舜宮居，鼓其琴。舜往見之。象鄂不懌，曰：「我思舜正鬱陶！」舜曰：「然，爾其庶矣！」舜復事瞽叟愛弟彌謹。於是堯乃試舜五典百官，皆治。⁷²

這一段主要藉由幾個形象鮮明的角色：心狠挑撥的繼母、意欲謀害親兒的父親、不顧手足之情的惡弟，襯托出舜在面對不合理的狀態下所展現出的品性。對於家人不留情份的對待，舜不但不計前嫌，更做到常人難以成就的「待之彌謹」。在這段文字裡，不僅有前因後果，更有對話與事件轉折這樣細節的描寫。在《史記》中所述之聖王裡，舜的塑造十分特別，他的形象是藉由他人所映襯出來。舜在司馬遷筆下描寫得相當仔細，史家對其家庭衝突的描寫相當集中，使得故事緊湊、起伏迭宕。

之後尚有堯嫁二女與舜，並開始釋放部分政事，觀察舜的處事的情節。在此之中，舜的表現皆穩當有序。在面對諸多的考驗時，舜一一克服險阻，最終證明了自身。可以說，舜從一介平民到成為堯的繼承人的故事是一連串的考驗所組成。先是家庭的試煉，後是堯的觀察與磨練。

舜的記錄較為詳盡，或許可以歸因於孟子對於舜故事的興趣，使得司馬遷具有較為詳盡的材料可發揮。跟孟子對照起來，史家不太解析人物的心理，而較多描寫其外在的表現，孟子筆下那重親、會表現情緒、較為人性化的舜並沒

⁷² [漢]司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁 30-31。

有被史家保留下來。不過，我們還是能夠看到司馬遷同樣描繪出一個「人」身在一個艱難的生存環境中，無論是外在與內在都遭到極大的苦楚，卻能在其中堅守心性，勇於面對的正面形象。

當受到堯的賞識，地位提升時，舜也未改其心。在堯說出「女登帝位」，舜卻因為自覺德行不足而無愉悅之色，正與他先前「謹」的形容相符。即使為天子，依然對父瞽叟「夔夔唯謹，如子道」，這一段敘述更是顯示了舜的一以貫之。

舜受家人迫害的情節與《孟子·萬章篇》所記重疊⁷³，司馬遷擷取這個故事，增寫舜逃脫險境之情節，使事件頭尾相連，再連接上堯對於舜的觀察，於是，便形成了因舜的「孝悌」與「齊家」，肯認了舜的德行，再進一步推展至他在政治上的表現。舜對家庭的態度顯現舜品德無虧，此處的情節，也不再只是用來烘襯舜品格高尚的事件，而可見修身、齊家、平天下一貫的思維脈絡。這樣的筆法，也透露出司馬遷寫作聖王時，將品德與政治牽繫於一處的概念。

（三）禹

司馬遷對舜的描寫，以重視家庭來強化其道德性，而禹則是以忽略家庭來顯現其人格的高尚，兩者的差別在於因公忘私的背景。對於禹的描寫重心，不僅透顯在父親被誅一事，也表現在忽視自己從而重視公眾的政治態度。

禹最為人得知的，就是「治水的事蹟」，治水是禹最大也最為突出的功績，其形象塑造也集中在治水期間的描寫。《史記》是如此記載：

舜登用，攝行天子之政，巡狩行視鯀之治水無狀，乃殛鯀於羽山以死。天下皆以舜之誅為是。於是舜舉鯀子禹，而使續鯀之業。堯崩，帝舜問四嶽

⁷³ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·萬章篇》，頁425：「父母使舜完廩，捐階，瞽叟焚廩。使浚井，出，從而揜之。象曰：『謨蓋都君咸我績。牛羊父母，倉廩父母，干戈朕，琴朕，張朕，二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在床琴。象曰：『鬱陶思君爾。』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』」

曰：「有能成美堯之事者，使居官。」皆曰：「伯禹為司空，可成美堯之功。」舜曰：「嗟，然！」命禹：「女平水土，維是勉之。」禹拜稽首，讓於契、后稷、皋陶。舜曰：「女其往視爾事矣。」禹為人敏給克勤，其德不違；其仁可親；其言可信。聲為律，身為度，稱以出；臺臺穆穆，為綱為紀。……禹傷先人父鯀功之不成受誅，乃勞身焦思，居外十三年，過家門不敢入。薄衣食，致孝于鬼神。卑宮室，致費於溝澮。⁷⁴

「天下皆以舜之誅為是。於是舜舉鯀子禹，而使續鯀之業」這個判斷所傳遞的訊息是：舜誅殺鯀乃是正當且符合民意，而禹則是彌補父親鯀未能完成的事業。照常理說，舜處死了鯀，對禹而言是殺父之仇，在《史記》中卻並未看到任何禹對此流露不滿，而是以「傷」字表現他對此事的態度，不僅是哀痛，還有憂心。《史記》載其「居外十三年，過家門不敢入」，以示禹治水之不遺餘力，會有如此不近人情的舉止，雖關乎禹自身的特質與德行，未必沒有警愾之意。對照舜的「謹」，禹雖然沒有一個固定的字眼形容他，但從上段敘述中卻依然能看到他的兢兢業業。

在這治水過程中，《史記》更記錄禹注意到百姓的基本生存條件：「令益予眾庶稻，可種卑溼。命后稷予眾庶難得之食。食少，調有餘相給，以均諸侯。」這正與荀子所說的「天下無菜色者」相符。即使到了治水成功後，禹的聲勢已如日中天，他卻依然行事有度，與孔子在論語中「菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝澮」等對於禹的描述相當一致。〈夏本紀〉又以大量篇幅寫禹治水的區域範圍，最後終於成功，「天下於是太平治」。這些記錄暗示禹為民為人的辛勞，禹的光輝形象也在「天下於是太平治」推上高峰。

⁷⁴ [漢] 司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 36-37。

(四) 湯

不同於舜、禹因德先「攝政」，後得位，終得治世安平，湯在《史記》的形象開始於兵戈鐵馬。

湯征諸侯。葛伯不祀，湯始伐之。湯曰：「予有言：人視水見形，視民知治不。」伊尹曰：「明哉！言能聽，道乃進。君國子民，為善者皆在王官。勉哉，勉哉！」湯曰：「汝不能敬命，予大罰殛之，無有攸赦。」作湯征。

75

在湯繼承諸侯之後，司馬遷寫到湯前往征伐另外一位諸侯，原因是當時的諸侯葛伯不按時祭祀祖先。這一個事件《孟子·滕文公篇》中有著完整的情節描寫：湯先了解葛伯不祀之源由，葛伯藉口無犧牲、無粢盛，於是湯贈送牛羊、遣人幫助耕種，未料葛伯卻食牛羊，搶奪、殺害湯派去的人民，於是湯起而伐之。

《孟子》寫道：「為其殺是童子而征之，四海之內皆曰：『非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。』」⁷⁶此說雖合情理，敘述亦有頭有尾，不過《史記》卻沒有採用這段情節，而是以湯與伊尹的對話，直白展現湯以維護秩序自任的想法，建立了湯「制裁者」的角色，也是後來伐夏的預示。

對於湯之德，司馬遷如此記載：

湯出，見野張網四面，祝曰：「自天下四方，皆入吾網。」湯曰：「嘻，盡之矣！」乃去其三面，祝曰：「欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾網。」諸侯聞之，曰：「湯德至矣，及禽獸。」⁷⁷

以湯德及於禽獸的一個小故事，顯示湯不僅有決斷，同時也具有仁心，甚至澤披禽獸，由諸侯口中說出「湯德」，也暗示著後來諸侯響應伐夏的因果關係。而對於伊尹遭遇的描寫：「伊尹處士，湯使人聘迎之，五反然後肯往從湯，言

⁷⁵ [漢] 司馬遷：《史記·殷本紀》，頁 50。

⁷⁶ [宋] 朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010 年），《孟子·滕文公下》，頁 374。

⁷⁷ [漢] 司馬遷：《史記·殷本紀》，頁 50-51。

素王及九主之事。湯舉任以國政。伊尹去湯適夏。既醜有夏，復歸于亳。」除了補充說明伊尹的來歷，也顯示湯能識才舉賢，這也與《論語》、《孟子》所記錄湯的形象一致。且《史記》以伊尹三番兩次徘徊夏湯之間，最終下定決心輔佐湯，暗示夏桀已無可救藥，以及湯的寬大心胸。這一串鋪排使得之後的伐夏顯得順理成章。

湯伐夏桀一事，同時出現於〈夏本紀〉與〈殷本紀〉，將二者合觀更能看出湯伐夏的背景：

帝桀之時，自孔甲以來，而諸侯多畔。夏桀不務德而武傷百姓，百姓弗堪。迺召湯而囚之夏臺，已而釋之。湯修德，諸侯皆歸湯，湯遂率兵以伐夏桀。桀走鳴條，遂放而死。桀謂人曰：「吾悔不遂殺湯於夏臺，使至此。」湯乃踐天子位，代夏朝天下。⁷⁸

當是時，夏桀為虐政淫荒，而諸侯昆吾氏為亂。湯乃興師率諸侯，伊尹從湯，湯自把鉞以伐昆吾，遂伐桀。湯曰：「格女眾庶來，女悉聽朕言。匪台小子敢行舉亂，有夏多罪，予維聞女眾言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。今夏多罪，天命殛之。今女有眾，女曰：『我君不恤我眾，捨我嗇事而割政』。女其曰：『有罪，其奈何』？夏王率止眾力，率奪夏國。有眾率怠不和，曰：『是日何時喪？予與女皆亡』！夏德若茲，今朕必往。爾尚及予一人，致天之罰，予其大理女。女毋不信，朕不食言。女不從誓言，予則帑僇女，無有攸赦。」以告令師，作湯誓。於是湯曰：「吾甚武」，號曰武王。

桀敗於有娥之虛，桀奔於鳴條，夏師敗績。湯遂伐三嶽俘厥寶玉，義伯、仲伯作典寶。湯既勝夏，欲遷其社，不可，作夏社。伊尹報。於是諸侯畢

⁷⁸ [漢] 司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 47-78。

服，湯乃踐天子位，平定海內。⁷⁹

夏桀荒淫不務德，更甚者殘害百姓，造成諸侯多叛、百姓不堪其暴，早失民心，湯之功績正來自他的征伐，維持了某種秩序。葛伯不祀，湯伐之；諸侯昆吾氏為亂，湯伐之；夏桀為虐政淫荒，湯伐之。聖王們都各自有必須面對的難題，在他們解決難題的過程，或展現他們高尚的品德，或建立了使大臣、百姓心悅臣服的事功，也就成就了他們所以被稱為聖王的價值。堯、舜、禹都處在有一個賢能上位者的環境，而湯面對的卻是暴政荒淫的夏桀，他的事功與難題解決就在於消除這個暴政的源頭。

湯的形象特色也在於戰事中所說的各種正氣凜然的話語，特別於伐夏時一再強調夏之「有罪」。對於權位的獲得，舜、禹皆謙讓不就，而湯卻是當仁不讓。在司馬遷的紀錄下，湯的語言皆自信無畏，認為自己所代表的乃是「天命」，特別「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正」一語，更展現他將此當作自身應行的責任，代天行罰，理直氣壯。對於湯的施政，《史記》付之闕如，如何愛民更是沒有著墨，但他登高一呼反抗暴政，解民於倒懸的行為使得他也進入了聖王之列，並且成為與堯、舜、禹不太相同的一個聖王典型。

（五）周文王

周文王未被追封時為西伯，他在《史記》中的形象同時兼具了堯、舜、禹「愛民」以及湯「革命」的屬性。《史記》說他「篤仁敬老慈少。禮下賢者，日中不暇食以待士」⁸⁰，於是，賢士多附歸之，大夫也多前往投靠。這一小段就寫出文王以德化人，眾心皆歸之的形象，就連伯夷、叔齊也因聽聞西伯「善養老」的美名，而欲前往歸附。

⁷⁹ [漢] 司馬遷：《史記·殷本紀》，頁 51。

⁸⁰ [漢] 司馬遷：《史記·周本紀》，頁 60。

與湯一樣，西伯也面對著一位性格殘虐的君主紂王，在紂王的統治下，諸侯與百姓苦不堪言，紛紛逃離、背叛。西伯的賢德使他引來崇侯虎的讒言與紂的猜忌，於是被紂囚禁起來。之後，因輔佐的大臣贈送財寶美女，紂大悅，得以釋放。死裡逃生後，西伯卻未一走了之，而是獻上領地，請求紂廢除炮烙之刑，此處具體的寫作西伯輕私利而重視人民的舉止，與紂只好自身享樂視人民痛苦於無物形成強烈對比。

被釋放歸里後，西伯也如湯一樣，修德沉潛：

西伯陰行善，諸侯皆來決平。於是虞芮之人有獄不能決，乃如周。入界，耕者皆讓畔，民俗皆讓長。虞芮之人未見西伯，皆慚，相謂曰：「吾所爭，周人所恥，何往為，祇取辱耳。」遂還，俱讓而去。諸侯聞之，曰「西伯蓋受命之君」。⁸¹

這一段情節在之前曾出現過，那是在寫舜的時候：

舜耕歷山，歷山之人皆讓畔；漁雷澤，雷澤上人皆讓居；陶河濱，河濱器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。⁸²

舜尚未受堯禪讓前，曾活動於歷山、雷澤，在舜的感化之下，人皆相互禮讓、誠信；而西伯之德感化百姓，也感化領地之外的虞、芮之人。聖王所到之處，風氣良好，吸引眾人前往居住，這一點也如出一轍。諸侯聞之的反應：「西伯蓋受命之君」，採取的筆法正是司馬遷描寫「湯」時所使用的：以一個小事件帶出諸侯的評論，點出人心之意向，營造了眾望所歸的氛圍。不僅如此，「諸侯皆來決平」也顯示出西伯的名望受到諸侯的肯定。司馬遷選擇這些模式的重現或許有其用意，他自然的將西伯與前聖連接在一起，塑造出一條承接前賢的脈絡。西伯在《史記》中的形象特別強調於兩個方面，正好是崇侯虎所譖的：

⁸¹ [漢]司馬遷：《史記·周本紀》，頁 60-61。

⁸² [漢]司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁 30。

「西伯積善累德，諸侯皆向之」，即在「善」及人望，這也使他的軍隊在每年南征北戰中所向披靡。這樣的寫法，可以說是前後呼應。

（六）周武王

西伯伐紂未成而崩，武王即位後追封為文王。武王繼承的不只是文王時期壯大的聲勢與國力，還有弔民伐罪、伐商的大業，他也是革商實際的實行者。

《史記》以一定的篇幅寫文王之德，在寫武王時，則偏重在他伐商的過程：

二年，聞紂昏亂暴虐滋甚，殺王子比干，囚箕子。太師疵、少師彊抱其樂器而奔周。於是武王遍告諸侯曰：「殷有重罪，不可以不畢伐。」乃遵文王，遂率戎車三百乘，虎賁三千人，甲士四萬五千人，以東伐紂。十一年十二月戊午，師畢渡盟津，諸侯咸會曰：「孳孳無怠！」武王乃作太誓告于眾庶：「今殷王紂乃用其婦人之言，自絕于天，毀壞其三正，離邊其王父母弟，乃斷棄其先祖之樂，乃為淫聲，用變亂正聲，怡說婦人。故今予發維共行天罰。勉哉夫子，不可再，不可三！」⁸³

武王的屬性與湯較近似，是以「革命」為事功。可以發現，他們的宣告之辭有相似之處，湯言「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正」，武王言「殷有重罪，不可以不畢伐」、「今予發維共行天罰」，皆以前朝有罪，代天行罰為號召。武王「師修文王緒業」、「遵文王」等詞語，有繼承文王遺德的意味。此外，武王革殷「受命」之後，實行一系列安撫諸侯、百姓的措施，並以與周公的對話描繪武王自克殷後為天下安定而夙興夜寐，都為武王提高並增加正向的形象。

⁸³ [漢] 司馬遷：《史記·周本紀》，頁 63。

二、權之確立：史記中之聖王得位

聖王與聖人之別，最明顯的差異即在於其「位」。從每一位聖王即位的過程，《史記》都一定會加以敘記，或可顯示出「得位」這個主題在史書中的重要性。在上一節中，已呈現先秦諸子對於得位過程情節的分歧。本文擬從探查《史記》在分歧的材料中的選擇，觀察司馬遷對於權位被移轉過程所行的解釋，再更進一步於下節討論這個解釋背後的思維。

堯「即位」的記錄無論是在先秦典籍或是史書中，都無太多的疑義。然而，當堯的權力要轉移給下一位繼任者時，卻有了較多的爭議。《莊子》、《韓非子》曾有堯欲讓位許由，但許由不受的說法；《竹書紀年》、《韓非子》有舜囚堯篡奪王位之說，這些說法並未被司馬遷所採用。司馬遷對於這些說法的捨棄，其實正表現了他對於古史聖王的歷史判斷，值得加以分析。事實上，司馬遷把焦點放在兩個候選者上：丹朱，以及舜，而在可見的記錄中，丹朱都並未能繼承堯。於此，大多數的典籍多著眼於丹朱與舜的兩個差異：身分以及品德，作為評論的角度。《史記》亦不例外。這是一個有趣的觀察，為何司馬遷會在史事的選擇上做了這些敘述，其背後的判斷依據為何？正是本文希望處理的問題。

先以身分而言，身為堯之子，丹朱所代表的是世襲的力量；而舜在聖王之中，身世最為特別，他是聖王「群體」中唯一一位不是貴族出身者。《史記》中的記載，說明舜雖然過去曾為貴族，但其家族在當時已是平民，亦使舜在即位的過程中遭受質疑。《韓非子》中提到舜遭到反對的原因，無關舜賢能與否，而是因為其身分低微，至於對那些反對者，則是以「諫」這個中性的詞語，來形容反對的行為。但我們可以發現在《史記》中，司馬遷並未處理「身分」的質疑，而是從「道德」的層面去解決。例如，相對於《韓非子》，他選擇突出反對者道德上的瑕疵：

謹兜進言共工，堯曰不可，而試之工師，共工果淫辟。四嶽舉鯀治鴻水，堯以為不可，嶽彊請試之，試之而無功，故百姓不便。三苗在江淮荊州數為亂。於是舜歸而言於帝，請流共工於幽陵，以變北狄；放謹兜於崇山，以變南蠻；遷三苗於三危，以變西戎；殛鯀於羽山，以變東夷：四罪而天下咸服。⁸⁴

從上述引文中，我們可以看到：流放、誅殺等行動，主要是針對反對部族勢力壓制的策略，然而《史記》卻特別提及這些人的缺點與惡行：淫辟、無功、為亂，其後又將這些人被壓制的結果稱之為「罪」。司馬遷在反對者身上加以善惡判斷的塑造，一方面表現堯具有識人之明，一方面則強化了舜處置這些反對者以繼承帝位之正當性，反面烘托出舜之正面形象，並合理化其行為。因此我們可以說此時的歷史敘述已帶有價值判斷的意味了。

而由品德來看，《史記》藉堯言丹朱「頑凶」，故有「終不以天下之病而利一人」的考量，又藉舜（帝）告誡禹之言：「毋若丹朱傲。」說明丹朱無法即位的理由。至於舜則正好相反，雖無顯赫身世，不過，他卻以其德使「眾皆言」，並在這個競爭中勝出。這樣的邏輯，便樹立了「德」高於「位」的選擇標準。是故，史家眼中的歷史事實恐怕不是只有「客觀」事實的描寫，更重要的是史家在此傳遞他對歷史人物的評價。

如果說，舜的勝出在司馬遷筆下是取決於對立面的塑造，寫禹的即位時又增加了另外一種手法。在《夏本紀》中，有一段大臣在舜面前的應答，但篇幅皆集中於禹及皋陶，隱然有選取繼任者的意味。特別是禹後來考慮將帝位傳給皋陶，顯示皋陶的條件的確有挑戰王位的資格。禹及皋陶不僅沒有丹朱對舜那樣明顯的身分差異，在德行與能力上，二人亦是各有所擅，也就是並不具有價值對立的狀況。此二者的條件不是對立，而是程度的差別。至於這個程度差別，

⁸⁴ [漢] 司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁 29。

禹的優勢在《史記》中的敘述已經表露無疑，司馬遷用大量的筆墨描寫他輝煌的治水事功，更藉由寫禹言談中的平實，展現出其仁德高度，不僅是舜帝之青睞，也得到隱性競爭者皋陶的支持。《史記》載：「皋陶於是敬禹之德，令民皆則禹。不如言，刑從之。」可見皋陶對禹的敬重，並命令人民效法禹之言行，幫助建立了禹的權威。可以注意的是，舜與丹朱、禹與商均，或是禹與皋陶之選擇，雖是在不同的情境下，但其主要的內在邏輯還是在於強調「德」，並且將此「德行」置於所有條件中最主要考量。

舜、禹的得位模式都是禪讓，《史記》在敘寫時的情節也很類似：

堯立七十年得舜，二十年而老，令舜攝行天子之政，薦之於天。……堯崩，三年之喪畢，舜讓辟丹朱於南河之南。諸侯朝覲者，不之丹朱而之舜，獄訟者不之丹朱而之舜，謳歌者不謳歌丹朱而謳歌舜。舜曰：「天也」，夫而後之中國踐天子位焉，是為帝舜。⁸⁵

帝舜薦禹於天為嗣。十七年而帝舜崩。三年喪畢，禹辭辟舜之子商均於陽城。天下諸侯皆去商均而朝禹。禹於是遂即天子位，南面朝天下，國號曰夏后，姓姒氏。⁸⁶

在《史記》所建構出的禪讓情節中，舜、禹都未立刻即位，而是會先謙讓一番，即便是已被指定為繼承人，依然會讓位給前任帝王之子，自己隱居起來，待到群臣們捨棄前王之子來尋找自己，才「不負眾望」，甚至是「勉為其難」登上王位。這是一套《史記》書寫古史禪讓的固定模式。此處可開出兩種解讀，一是，「謙讓」也是「德」的一部分，另一種則是在暗示「勢」亦是一個重要的因素。司馬遷於此兩種解釋進路，說明了他在聖王形象建構過程裡，一方面強

⁸⁵ [漢] 司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁 29。

⁸⁶ [漢] 司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 46。

化了「道統」的重要性，一方面則又重視政治實踐上的現實面。造成這個「勢」的原因，從兩段引文中可以看到兩個明顯的主題，一個是民之所向，另一個則是「天」。關於聖王與天之關係，將於第三章獨立出來討論，此處暫按下不提。司馬遷以「賢德」解釋或者說建立了「禪讓」這個制度存在的條件因素，同時將德與勢並而論之，這正顯示出司馬遷對於禪讓制度之理解。從舜、禹都曾想把帝位傳給前王之子來看，這或許也是司馬遷身處世襲制度下，所反映的當時政治現況。

啟在禹之後即位，又傳位給太康，從堯開始的禪讓制度被破壞，開始家天下傳位的模式。啟即位的歷史或許可以視作司馬遷如何看待與解釋以「世襲」作為傳位條件這樣的歷史現實。我們很容易發現，啟的即位模式就與前幾位聖王如出一轍：

帝禹東巡狩，至于會稽而崩。以天下授益。三年之喪畢，益讓帝禹之子啟，而辟居箕山之陽。禹子啟賢，天下屬意焉。及禹崩，雖授益，益之佐禹日淺，天下未洽。故諸侯皆去益而朝啟，曰：「吾君帝禹之子也」。於是啟遂即天子之位，是為夏后帝啟。⁸⁷

司馬遷在寫作聖王之形象時，有多處與《孟子》的角度及立場契合，我們可比較二者在這個事件上是否有相接的關係。《孟子》評論禹傳啟時，提出「天與人歸」的說法，認為益之德不足以勝啟，寫道「益之佐禹日淺，天下未洽。」如果司馬遷的想法與孟子一致，那麼應該會表現在他的敘述之中。但在《五帝本紀》、《夏本紀》裡，都可以看到益從舜在位時期，就跟隨在禹身邊參與治水，甚至禹與舜談話時，還特別提到與益一同分發稻種給災民的事蹟。益的「德」、禹對益之器重，並沒有被司馬遷置之不理，反而費了筆墨加以記錄。反之，對於「啟」，只有一個「賢」字的形容，沒有任何具體的情節描述。在這樣的寫

⁸⁷ [漢]司馬遷：《史記·夏本紀》，頁46。

作脈絡下，啟並不見得具有令眾人為之臣服的德行，而是因為他是眾人口中「吾君帝禹之子也」，於是他能夠即位。本文推測司馬遷的想法，應仍是推崇禹禪讓之行為，但以其史家的身分，亦必須為世襲政權的開頭做出解釋。

王健文曾提到，在統一帝國君權高漲的時期，禪讓只能是理想，而不是一個可行的制度，他認為諸子（特別是孟子）以安定社會秩序為著眼點，在傳賢與傳子間選擇了後者的解釋⁸⁸。在於「天下之屬意」看似高於其他條件，但事實上也都是從「德行」出發。在《史記》的古史情境中，「德」依然具有高度的位置。帝位的世襲並不是禹的本意，也不是啟主動的奪取，啟依著先祖的功蔭，只要不失德，政權之正當性便會維持下去。司馬遷藉由這樣的情節安排，為一個制度提出了他的解釋。

但若是君王失德了呢？那麼另一種得位型態就出現了。那就是所謂的「湯武革命」。在前文討論聖王之德時，便可看到「革命」是被當作德行的衍生。司馬遷一樣用「德」解決了以下犯上的矛盾，他從兩個方面去敘寫：一是加以聖王正向的敘述，二則是以前朝為對照組，敘述前朝君王之失德、失民心，就此使武力推翻的「事實」正當化。這樣的概念多少與孟子「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的思想有所承接，而不是老莊、韓非子以力勝人的套路。在情節的選擇上，《史記》也有許多接受孟子的說法。就以紂與武王決戰牧野一段的記載為例，《尚書·武成》的記載是：「會於牧野，罔有敵於我師，前徒倒戈，攻於後以北，血流漂杵。」而孟子對此提出反駁：「吾於《武成》，取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」⁸⁹認為仁者無敵，殷人應是自動歸順，自然不會有傷亡之事。對此，司馬遷是如何採取甚麼樣的處理呢？

⁸⁸ 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北臺灣大學文史叢刊，1987年），頁55。

⁸⁹ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·盡心下》，頁512。

帝紂聞武王來，亦發兵七十萬人距武王。武王使師尚父與百夫致師，以大卒馳帝紂師。紂師雖眾，皆無戰之心，心欲武王亟入。紂師皆倒兵以戰，以開武王。武王馳之，紂兵皆崩畔紂。紂走反入，登于鹿臺之上，蒙衣其殊玉，自燔于火而死。武王持大白旗以麾諸侯，諸侯畢拜武王，武王乃揖諸侯，諸侯畢從。武王至商國，商國百姓咸待於郊。於是武王使群臣告語商百姓曰：「上天降休！」商人皆再拜稽首，武王亦答拜。遂入，至紂死所。武王自射之，三發而後下車，以輕劍擊之，以黃鉞斬紂頭，縣大白之旗。已而至紂之嬖妾二女，二女皆經自殺。武王又射三發，擊以劍，斬以玄鉞，縣其頭小白之旗。武王已乃出復軍。⁹⁰

這段對於牧野之戰的描述，可以發現：對於戰爭的破壞性，司馬遷或許有意，或者無心的避開了，他接受了孟子所說的仁者無敵，而捨棄了《尚書》的血流成河，同時，他寫了武王對於紂的「懲罰」，提高武王道德上的位置。不過，他卻也沒有特別強調孟子血不沾刃的說法。甚至，他在〈伯夷列傳〉中，還是在某種程度上呈現了多角度的價值觀：「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？」⁹¹。伯夷、叔齊在《史記》中的形象是相當正面的，司馬遷將之放在列傳第一，又稱之為善人，正顯現他對此二人的推崇，在司馬遷的體系裡是有價值意義的評斷。藉由伯夷、叔齊之口，司馬遷在這裡放入在不同的立足點之下，對同一件事的不同想法，質疑武王的聲音也沒有被掩沒，此處便展現出史家思辨的張力。

從堯、舜的歷史看，司馬遷似乎有意識的在為他們建立一個純善的形象，將堯、舜在處理質疑、使用暴力的部分都加以美化與正當化，形成一個零缺點、零負面的「聖人」，但若是從武王的形象來看，卻又會看到司馬遷的多面性，並不完全是二元對立、非善即惡，而是有著些許模糊的空間。在某些事情上，

⁹⁰ [漢]司馬遷：《史記·周本紀》，頁 64。

⁹¹ [漢]司馬遷：《史記·伯夷列傳》頁 826。

各方皆有其立場堅持的價值，而這也都為司馬遷所接受與理解，並且也把它們都記錄下來。可見對於司馬遷而言，聖王亦有境界之別，從司馬遷對聖王形象的塑造來看，堯、舜、禹三代還是有著較高的地位，於是他在寫作時便會依照他自身的判斷建構出符合其心中最高典範的人格與情節，並且反映在其角度的選擇上，即使有先秦諸子所記的負面事件，也都會加以修飾。至於武王，雖有形象統一的敘事，但仍留下了一個不夠敦厚的批評。

在聖王形象的塑造上可以發現，司馬遷受到儒家，特別是孟子的影響頗深，從事件的選擇以及立場的確立，都明顯有著儒家的痕跡。但他卻也不是照單全收，而有自己的選擇與鋪排。史家雖然有自己的道德判斷，也會在事件的選擇上採取與其判斷一致的角度，但與思想家以事立論還是有著差異，以及必須遵循的規則。在史料的呈現上，我們依然可以看到史家在價值判斷與事實判斷上的權衡拿捏。

孔子曾稱讚舜禹：「巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。」⁹²這顯示一個訊息：被禪讓者的謙遜受到了讚賞與推崇，他們並非主動求取權力，而是被動的回應。從司馬遷的敘述中，可以看到他繼承了孔子這樣的價值觀。那麼，在湯、文王、武王的敘事裡，這個「美德」是否依然是被突顯的呢？本文認為依然如此。湯的得位來自於征伐，面對「不合理」的領導者，他採取的手段雖然是直接揭竿而起，但其過程受到史家部分程度的修飾。藉由武力取得政權是一項「歷史事實」，但正如前文所示，司馬遷亦用某些對湯的正面書寫，營造出湯乃是眾所盼望的人君的印象，並且以前朝君主暴虐不仁的具體事蹟對比突顯。而武王也是一樣，他甚至為了安天下勞心勞力，最後失去生命。取得政權不為利益，而是不得已要站出來承擔的「責任」，雖然是主動發起戰爭，但背後的動機卻是被動的接受眾人的期待。湯與文王都曾經被暴君囚禁過，但

⁹² [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年）《論語·泰伯》，頁144。

「自保」並不是一個足夠正當的理由，然而若與公眾有關，則就有「德」的加持。可以說，由「德」（包括品德以及政治上的事功）而得「位」，是《史記》聖王書寫中一個不變的模式。

德與位的並存，無論是對於理想政治或是對理想人格的塑造，都是相輔相成的條件。從司馬遷的書寫中，樹立對於各種賢君聖王類型的典範，舜由孝悌為本，發揚為治國愛民；禹輕自身、小我而以公眾為重；湯、武革命，解民倒懸……他們各自承載著不同的意義，個別聖王分別代表不同的職能。不過，雖然每一位聖王各有屬性，側重、強調的「德性」亦有內在修養與外在事功之別，有一項共通點是明顯可見的，即為對百姓之貢獻，此為其權位正當之基石。

在其得位的過程，無論是禪讓、世襲或是革命，都以「德」、「公」為其最核心的價值。在這樣的前提之下，即使是破壞性的手段，也具有正當性，甚至成為德的具體展現。促使《史記》展現這樣面貌的聖王，與司馬遷對歷史的定位有著密切的關係，他期待《史記》繼承《春秋》的精神，司馬遷的期待如此，在立場上偏側於儒家也是可以理解的，然而他並不是完全接受，而是以自身的判斷對材料加以剪裁，選擇合理的事件，並述其因果。而此過程更基於史家自身對敘述史事而顯示「道」的信念。從聖王們各種突出的屬性裡，或許正能逐漸拼湊出司馬遷心中理想領導者的各種面貌，而由聖王們得位的記述，則是司馬遷對於各種政權轉移方式的解釋，以及權力在理想狀態下如何運作的寄託。

第三節 《漢書》中的聖王書寫

《史記》體裁為通史，而《漢書》則是斷代史，由於性質不同的緣故，《漢書》並未如《史記》撰寫聖王之傳記，聖王在《漢書》中的記錄也不像《史記》具有獨立的情節描寫，而是散見於傳記以及書志之中。可以說，《漢書》更多保留了當代人提稱聖王的語境以及當時人對於聖王的印象。在諸多話語之中，被挑選紀錄下來即反映出班固本身重視的層面與角度，甚至某些司馬遷的人物傳記中未特別提及的部分，由於班固的判斷而加以補充，在一定程度上呈現出班固的接受意向。以下將對《漢書》中的聖王形象做整理，並與《史記》對照，以見史書中聖王形象從西漢到東漢的繼承與轉化。

一、王者之貌：話語中的聖王

《史記》之中除了本紀所載，關於聖王的名號、事蹟亦見於其他傳記的言語之間。如〈蘇秦列傳〉中蘇秦以聖王為明主之範遊說趙肅侯；⁹³而古聖王在李斯的語脈中卻是未能以治術監督臣下，而受「桎梏」的奴僕；⁹⁴劉邦被圍滎陽，⁹⁵酈食其與張良皆以聖王之歷史為例獻策；劉邦子淮南王劉長勾結閩越、

⁹³ [漢]司馬遷：《史記·蘇秦列傳》，頁 876-877：「臣聞堯無三夫之分，舜無咫尺之地，以有天下；禹無百人之聚，以王諸侯；湯武之士不過三千，車不過三百乘，卒不過三萬，立為天子：誠得其道也。是故明主外料其敵之彊弱，內度其士卒賢不肖，不待兩軍相當而勝敗存亡之機固已形於胸中矣，豈揜於眾人之言而以冥冥決事哉！」又言：「夫取秦，厚交也；伐齊，正利也。尊厚交，務正利，聖王之事也。」蘇秦以堯、舜、禹、湯武資源不豐卻能得天下為例，在他的語脈中，聖王之道與道德無關，立於天下的原因在是因為能夠審度局勢，不受他人影響而作出判斷，所謂「聖王之事」看似更接近做出對國家有利的政治判斷。

⁹⁴ [漢]司馬遷：《史記·李斯列傳》，頁 1014：「不能督責，而顧以其身勞於天下之民，若堯、禹然，故謂之桎梏也。夫不能修申、韓之明術，行督責之道，專以天下自適也，而徒務苦形勞神，以身徇百姓，則是黔首之役，非畜天下者也，何足貴哉！」同樣是為公眾獻身的形象，但因詮釋角度的不同，聖王的德行被視為受到天下之「桎梏」，為百姓之奴僕，而失去王者之「尊」。與前文韓非的概念一致。

⁹⁵ [漢]司馬遷：《史記·留侯世家》，頁 787-788。這段也同時完整被收錄於《漢書·張良傳》。酈食其以「昔湯伐桀，封其後於杞。武王伐紂，封其後於宋」，獻策劉邦復立被滅六國後世阻擋項羽，而張良反問：「昔者……今陛下能制項籍之死命乎？」酈食其以古聖王之舉措為當前危機提出解決方法，而張良則以聖王時之歷史情狀與現實一一檢覆分辨，推翻酈食其之策。

匈奴敗露後，被削爵流放，漢文帝以古聖賢自嘆：「昔堯舜放逐骨肉，周公殺管蔡，天下稱聖，不以私害公。」於是封城陽王劉喜淮南王故地，並諡封劉長為厲王，以表示自己並非貪淮南王領地之私心，而是如堯舜般抱持公心。⁹⁶

在《史記》所記載的這些套用聖王名號、事蹟者的身分，從縱橫家、法家、謀士、儒者、皇帝；時間跨度則由春秋戰國到漢代。也許是實錄記載，亦有史家在其間填補猜測之可能，而所呈現出的，是以聖王傳說或歷史持續為人所知所用的情況。從上述的例子中我們發現，「聖王」的語言工具性質在春秋戰國時代就相當普遍，聖王故事的提出常是為談論時事時用以說服「聽眾」的例子與工具。蘇秦列傳中並未論及聖王相關事件與個別形象，而是以位居王位此一「事實」，加以蘇秦對聖王何以為聖王提出解釋。李斯則稍觸及聖王為天下奉獻的形象，雖是作為反面的例證，然可見堯、禹為公為民之特質。至於酈食其、張良為劉邦計謀的故事，則提及了湯、武封前朝後代的「事件」，以「類比」的思維，講求的是「誰更接近面對的現實」。漢文帝則以聖王聖賢之事蹟及其所得評價檢視自身，進而做出政治上的判斷。他們各自有說話的語境以及想傳達的訊息，但仍具有著共通點，即是「以古度今」，以歷史情境，代入當今之勢，以為權衡之根據之一。以先人如何，當今可效法之的概念，依照「聽眾」面臨的問題，而對古代人物作出與現實緊密結合的解釋，並且在人物的諸多面向中偏重甚至「創造」有利於說服的人物面向，是一種話術。

史家記事多關注事件之轉折，選取他認為影響歷史發展最可能的「因」與關鍵，《史記》選取這些人物在做出評論與判斷時引用聖王的紀錄，或許可以說他是以側面的方式認同聖王的影響力。

⁹⁶ [漢] 司馬遷：《史記·淮南衡山列傳》，頁 1236。

以這樣的書寫方式表現聖王角色影響力，我們同樣可以在《漢書》裡看到。《漢書》中皇帝的詔書以及官員的傳記中皆可見聖王之蹤跡。如漢武帝詔賢良雖自謙「不敏」仍展現「上參堯舜，下配三王」的企圖，⁹⁷漢宣帝有詔以「堯親九族，以和萬國」為引言，行寬宥宗室之令。⁹⁸漢成帝詔曰：「昔在帝堯立羲、和之官，命以四時之事，令不失其序。……其務順四時月令。」⁹⁹這些詔書提及聖王時，多是著眼於聖王以「王」之身分在政治下的舉措以及態度，多與國事相關，且常類比當代的狀況。在眾多聖王中，又以「堯、舜」較常被帝王提及。¹⁰⁰《漢書》所記載詔書中出現聖王透露出兩個訊息：一者，這樣的正面形象受到最高領導者的承認，而以其為施政的前例或是目標。二者，皇帝在位期間，發過的詔書多有一定數量，會被班固特意選入本紀的段落，可以說在班固的判斷中有其代表意義，出自於班固對於提稱聖王這方面的事件之重視。

另一常提聖王名號的群體則為漢代儒者們。¹⁰¹《漢書·藝文志》：「儒家者……游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。」¹⁰²其中又以董仲舒最具代表性。董仲舒的傳記裡可以很明顯看到聖王在儒家體系中的狀況：

制曰：蓋聞虞舜之時，游於巖郎之上，垂拱無為，而天下太平。周文王至於日昃不暇食，而宇內亦治。夫帝王之道，豈不同條共貫與？何逸勞之殊也？……

仲舒對曰：臣聞堯受命，以天下為憂，而未以位為樂也，故誅逐亂臣，務求賢聖，是以得舜、禹、稷、高、咎繇。眾聖輔德，賢能佐職，教化大行，

⁹⁷ [漢]班固著，[清]王先謙注：《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2012年）。本文《漢書》引文多引自此書，以下簡稱《漢書》，出版項將不再加註。《漢書·武帝紀》，頁231。

⁹⁸ [漢]班固：《漢書·宣帝紀》，頁346。

⁹⁹ [漢]班固：《漢書·成帝紀》，頁431。

¹⁰⁰ 漢代君王於詔書中提及聖王名號、事蹟之背景與用意，以及個別聖王的使用情況，在第四章第二節另有討論，此處略述之。

¹⁰¹ 漢代儒者討論聖王名號、事蹟之背景與用意，在第四章第一節亦有討論，可相參照之。

¹⁰² [漢]班固：《漢書·藝文志》。

天下和洽，萬民皆安仁樂誼，各得其宜，動作應禮，從容中道。故孔子曰「如有王者，必世而後仁」，此之謂也。堯在位七十載，乃遜于位以禪虞舜。堯崩，天下不歸堯子丹朱而歸舜。舜知不可辟，乃即天子之位，以禹為相，因堯之輔佐，繼其統業，是以垂拱無為而天下治。孔子曰「韶盡美矣，又盡善也」，此之謂也。至於殷紂，逆天暴物，殺戮賢知，殘賊百姓。伯夷、太公皆當世賢者，隱處而不為臣。守職之人皆奔走逃亡，入于河海。天下秣亂，萬民不安，故天下去殷而從周。文王順天理物，師用賢聖，是以閔天、大顛、散宜生等亦聚於朝廷。愛施兆民，天下歸之，故太公起海濱而即三公也。當此之時，紂尚在上，尊卑昏亂，百姓散亡，故文王悼痛而欲安之，是以日昃而不暇食也。孔子作春秋，先正王而繫萬事，見素王之文焉。繇此觀之，帝王之條貫同，然而勞逸異者，所遇之時異也。孔子曰「武盡美矣，未盡善也」，此之謂也。¹⁰³

在《史記》裡，董仲舒的事蹟載於儒林列傳，主要寫他「以春秋災異之變推陰陽」，並未特別記其以聖王發表言論的事件。《漢書》除了繼承《史記》對董仲舒的記載，也摘錄了董仲舒的〈賢良對策〉回答武帝聖王相關的問題，占了〈董仲舒列傳〉頗多的篇幅。引文中武帝詢問同為聖王，同樣能使天下太平，何以堯舜與文王之勞煩程度不同，而董仲舒則回以聖王禪讓社會和諧，而文王承破壞後的大勢，需多用心。聖王之道一以貫之，而孔子則是能夠通曉並繼承之聖人。〈賢良對策〉裡對於堯、舜、禹、文王的敘述與史記相去不遠，借重聖王任用賢能、教化百姓，歷史經驗化入自身對於施政的建議，勸武帝遵循儒家聖人行跡，在這裡我們也可以發現，聖王禪讓的情節在漢初依然一直延續孟子的架構。特別的是，董仲舒多次引聖王脈絡，後接孔子的寫法，如「韶盡美矣，又盡善也」、「武盡美矣，未盡善也」的評論來為聖王的境界分類。在上引文中，董仲舒將孔子列為「素王」，不只將孔子與聖王相提並論，更把他列為此道的

¹⁰³ [漢]班固：《漢書·董仲舒傳》，頁 4031、頁 4034-4035。

接續者。《史記》裡本來也隱然有這樣的傾向，在孔子世家中，孔子學琴於師襄子，由得其曲，得其志到最後（孔子）曰：「丘得其為人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能為此也！」師襄子辟席再拜，曰：「師蓋云文王操也。」正是從音樂來暗示了孔子承襲了文王的精神。班固將董仲舒這一段對策特別放入傳記之中，對照《漢書·藝文志》裡班固對於儒家的看法，是一致的。而在〈儒林傳〉裡，班固寫的孔子生平中，更是特意摘錄《論語》：「大哉，堯之為君也！唯天為大，唯堯則之。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章也！」、「周監於二世，郁郁乎文哉！吾從周。」可以說，這是出自班固的判斷，認為這是應該突出、強調的歷史發展，而且又再比《史記》更進一步的加深了孔子、儒家與聖王的系譜關係。

依據《漢書》中之記錄，講述聖王事蹟者，不僅儒者，還有不少文學著稱之士。如漢宣帝詔王褒為聖主得賢臣為題作賦，王褒則對以：「世平主聖，俊艾將自至，若堯、舜、禹、湯、文、武之君，獲稷、契、皋陶、伊尹、呂望，明明在朝，穆穆列布，聚精會神，相得益彰。」¹⁰⁴以聖王與賢臣之相合請諫當時愛好神仙的宣帝先行聖王之舉，而後賢臣將歸之理。〈楚元王傳〉主要記劉交一系之發展，其中劉向的傳記中，可以發現大量的以聖王之事蹟上書皇帝，為班固大量保留其文字。元帝時宦官弘恭、石顯弄權，劉向諫元帝曰：

臣聞舜命九官，濟濟相讓，和之至也。衆賢和於朝，則萬物和於野。……及至周文，開基西郊，雜選衆賢，罔不肅和，崇推讓之風，以銷分爭之訟。文王既沒，周公思慕，歌詠文王之德，其詩曰：「於穆清廟，肅雍顯相；濟濟多士，秉文之德。」當此之時，武王、周公繼政，朝臣和於內，萬國驩於外，故盡得其驩心，以事其先祖。……此皆以和致和，獲天助也。……昔孔子與顏淵、子貢更相稱譽，不為朋黨；禹、稷與皋陶傳相汲引，不為

¹⁰⁴ 〔漢〕班固：《漢書·王褒傳》，頁 4486。

比周。何則？忠於為國，無邪心也。故賢人在上位，則引其類而聚之於朝……在上則引其類，在下則推其類，故湯用伊尹，不仁者遠，而衆賢至，類相致也。今佞邪與賢臣並交戟之內，合黨共謀，違善依惡，歛歛訛訛，數設危險之言，欲以傾移主上。如忽然用之，此天地之所以先戒，災異之所以重至者也。¹⁰⁵

這段文字強調的是聖王之時君王任用賢才，而賢才忠心為國，共同實現國政，對比當今奸邪之人得寵，提醒元帝應學習聖王之朝，方能獲得天助，否則將致災禍。而後成帝即位，營建昌陵多年不成，又回歸延陵，十分奢侈。於是劉向向皇帝上書，列舉黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、秦穆公、樗里子等人薄葬之事，評論「此聖帝明王賢君智士遠覽獨慮無窮之計也。」希望皇帝能「上覽明聖黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、仲尼之制」¹⁰⁶，仿效他們薄葬以安定百姓之考量。在劉向之語之中，聖王下接周公、孔子的用法也再度出現。由班固贊中將劉向放在孟軻、孫況，董仲舒、司馬遷、揚雄等「博物洽聞」、「通達古今」等「其言有補於世」者之列，又讚美：「向言山陵之戒，于今察之，哀哉！指明梓柱以推廢興，昭矣！豈非直諒多聞，古之益友與！」來看，可見班固對於劉向能發揚古代聖人價值之評價，其傳中大量擷取相關文書、言論也就不足為奇。

從以上這些傳記裡，可以看到聖王在漢代被提出的語境為：皇帝以此自任，而官員以此勸勉皇帝。「是否符合聖王行誼」在漢代已被視為衡量君王是否「卓越」的標準，或者說是一種習用的政治語言。特別是諫書若是提及聖王，常有一個固定的述說模式：聖王如何良善，社會如何安樂，秦代聖王之道淪喪，然後接到所論之事：「而今陛下如何」，藉此達到以古非今、以古改今的說服策略。

¹⁰⁵ 〔漢〕班固：《漢書·楚元王傳》，頁 3263。

¹⁰⁶ 〔漢〕班固：《漢書·楚元王傳》，頁 3290。

在此我們也發現周公、孔子被接續於聖王這條脈絡底下，這是除了提出的語境之外，另一個需加以注意之處。經歷戰國各國之間的征伐，統一六國的秦被視為暴政之代表，再無領導者有資格承當「聖王」之名。周武王後的王者道德功績與影響力反而都不如周公、孔子，於是從聖王系譜連到聖賢系譜，展現的是「道」之承傳者角色的異變。對於「系譜建立」的現象，葛兆光有著如下的解釋：「把在『過去』曾經出現過的，又經過他們精心挑選的一些經典、人物或思想凸顯出來，按時間線索連綴起來，寫成一種有某種暗示性意味的『歷史』，並給這種『歷史』以神聖的意義，來表達某種思想的合理性與永久性，於是，就構成所謂的『統』。」「正統」，就是說政治史中那些享有不言而喻的權力的君主構成的連續性系譜，進入這一系譜就意味著擁有政治權力的合法性，而『道統』，則是指思想史中承擔著真理傳續的聖賢的連續性系譜，被列入這一系譜就意味著思想的合理性，凸顯了這一系譜，也就暗示了由這一系譜敘述的道理，一定優先於其他的道理，應當尊崇的普遍真理。」¹⁰⁷孔子既得聖王之真意，則遵奉孔子的儒者也就為其學術立定遠古之淵源，取得政治權力分配的正當性。此外，聖王內聖外王融貫一體，存在於傳說之中，但之後處於現實裡的政治領導者道統（精神）與政統（現實）再不如傳說故事中能如此緊密結合。提倡三代聖王、黃金時代的知識分子，身處以血緣為繼承條件的現實帝國，比起已經算是完整的理想王者原型，更迫切需求轉而安頓有德無位者的典範。周公與孔子雖無君王之名，但被認定為聖王之道正統的繼承者，成就不朽之盛業，特別孔子更被視為外王之路阻塞時，內聖精神之依歸。

¹⁰⁷ 葛兆光：〈道統、系譜與歷史——關於中國思想史脈絡的來源與確立〉，《文史哲》第 2006 年第 3 期），頁 48-60。

二、文明之傳承：書志中的聖王

傳記之外，在「十志」裡也往往提到聖王在制度建立的過程中，扮演開創或是使之完善的角色，如禮樂、律曆這方面的資料，《漢書》中「志」以《史記》「書」為基礎，繼承其體裁與內容，記錄從上古到漢代典章制度的興廢沿革，同時也繼承了《史記》時對於先民、古聖王的文明發明者之形象，與《史記》裡〈本紀〉以及〈書〉的記錄一致。一方面班固接受採納了《史記》之說，一方面又衡量抉擇，加以補充，在敘事之間亦不乏評斷之辭，反映出他對於「聖王」這個群體的認知。如果說傳記中的紀錄多少參雜了傳主的意志，或許在志與贊裡，則班固自己的看法更能突出。在書志之中，可以看到班固雖然於傳紀範圍單寫漢代，卻在制度上展現「通史」的企圖，史家在制度史上對聖王事跡的歸向與溯源，顯示他對於聖王論述具有某種永恆性的認同，對於聖王的推崇之處，也呈現出班固自身的價值觀。以下將列舉涉及聖王形象之書志紀錄並加以比對分析：

1、〈曆書〉、〈律書〉與〈律曆志〉

〈律曆志〉為十志第一，其中曆法部分關係到天時星辰與農時，乃是全國性的規範，也是寫作的重心。〈律曆志〉記載太初改曆以及昭帝時張壽王曆法爭議等事件，也顯示曆法在當時的制定流程之謹慎嚴密，可見它是相當被看重的一項課題。對此，王健文解釋，曆數是君王神聖性的形上基礎，非議漢曆即是侵犯了天子「通天」的獨占權力，也是對漢政權之質疑，所以在當時被視為重罪。¹⁰⁸刑義田也提到「秦漢以後的皇帝是維繫整個政治、社會和文化秩序的

¹⁰⁸ 參考王健文：〈西漢律令與國家正當性——以漢律中的「不道」為中心〉（《新史學》3卷3期1992年9月），頁1-35。王先生一向關注國家正當性確立與權力建構的議題，此文便是以涉及與國家體制或皇帝有關的罪這樣的概念，探討政權、律令與意識型態之間不可切割的聯繫，而曆法在其中被視為觸犯皇帝神聖性的罪狀之一。

樞紐……理想中的君王主宰人間的秩序，更協調貫通人與宇宙間的關係。」¹⁰⁹ 曆法之訂立決斷向來是天子之事，由於涉及到君王正當性之確立，於是都是由統治階層所壟斷。〈曆書〉、〈律曆志〉則是將這樣的現象歸於上古時期的通例：

其後三苗服九黎之德，故二官咸廢所職，而閏餘乖次，孟陬殄滅，攝提無紀，歷數失序。堯復遂重黎之後，不忘舊者，使復典之，而立羲和之官。明時正度，則陰陽調，風雨節，茂氣至，民無天疫。年耆禪舜，申戒文祖，云「天之歷數在爾躬」。舜亦以命禹。由是觀之，王者所重也。¹¹⁰

歷數之起上矣。傳述顓頊命南正重司天，火正黎司地，其後三苗亂德，二官咸廢，而閏餘乖次，孟陬殄滅，攝提失方。堯復育重、黎之後，使纂其業，故書曰：「迺命羲、和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授民時。」「歲三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲，允釐百官，衆功皆美。」其後以授舜曰：「咨爾舜，天之歷數在爾躬。」「舜亦以命禹。」至周武王訪箕子，箕子言大法九章，而五紀明歷法。故自殷周，皆創業改制，咸正歷紀，服色從之，順其時氣，以應天道。¹¹¹

對於〈曆書〉這段文字，王健文已有解讀：「唯天子能上通於天，故能制定與天之曆數全然相應無差的曆法。從另一個角度看，也唯有能掌握天之曆數的人，才能成為人世間的最高權威。」¹¹²〈律曆志〉很大程度上繼承了〈曆書〉之說，由書志所見，制曆過程需要作全面的測量與檢討，當改朝換代之時，制曆、立正朔向來是只能出自天子，〈律曆志〉中提到「順其時氣，以應天道」、「治曆明時，所以和人道也」，由自然的規律到人事的法則，時間並不只是物理上的

¹⁰⁹ 邢義田：〈中國皇帝制度的建立與發展〉，收於《秦漢史論稿》（臺北：東大圖書出版公司，1987年），頁75-76。

¹¹⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記·曆書》，頁445。

¹¹¹ 〔漢〕班固：《漢書·律曆志》，頁1174。

¹¹² 王健文：〈天人關係及其中介角色〉，收於王健文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書出版公司，1995年），頁27。

量化刻度，其中更具有貫通天道與人道的「命」，以及權力合理性的抽象意涵。因此曆法的頒布具有強烈的宣示性，與天溝通之權力，分別了帝王與一般人的差異，並藉由禁忌獨佔天的神聖性質。於書志之脈絡，這樣的傳統始自於聖王時代，堯、舜、禹、武王承續前代之時都經歷過此一程序，史家藉以聖王之權威，以溯源概念把這樣的權力來源上推於遠古時具有王者原型角色的聖王，來解釋與合理一個當代的現象。而另一方面，聖王之典範地位亦從此更加得到了強化。

2、〈樂書〉與〈禮樂志〉

《孟子》曾記舜為象陰謀所害，脫險後卻從容彈琴以對，舜鼓琴的情節也被《史記》寫入〈五帝本紀〉中，而在〈樂書〉，舜鼓琴更被賦予了端正社會風氣的意義：

昔者舜作五弦之琴，以歌南風；夔始作樂，以賞諸侯。故天子之為樂也，以賞諸侯之有德者也。德盛而教尊，五穀時孰，然後賞之以樂。故其治民勞者，其舞行級遠；其治民佚者，其舞行級短。故觀其舞而知其德，聞其謚而知其行。大章，章之也；咸池，備也；韶，繼也；夏，大也；殷周之樂盡也。¹¹³

這一段〈禮樂志〉則記載：

昔黃帝作咸池，顓頊作六莖，帝嚳作五英，堯作大章，舜作招，禹作夏，湯作濩，武王作武，周公作勺。勺，言能勺先祖之道也。武，言以功定天下也。濩，言救民也。夏，大承二帝也。招，繼堯也。大章，章之也。五英，英華茂也。六莖，及根莖也。咸池，備矣。……

¹¹³ [漢] 司馬遷：《史記·樂書》，頁 424。

帝舜命夔曰：「女典樂，教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無教。詩言志，歌詠言，聲依詠，律和聲，八音克諧。」¹¹⁴

〈樂書〉、〈禮樂志〉皆言：「樂者，聖人之所樂也，而可以善民心。其感人深，其風移俗易，故先王著其教焉」，強調樂之「教化」作用。〈樂書〉裡特別強調「舜彈五弦之琴」，除引文裡又另外重複一次：「舜彈五弦之琴，歌南風之詩而天下治」，然而在〈禮樂志〉似乎更注重舜命夔作樂一事。而也可以注意到〈禮樂志〉承襲〈樂書〉所記，而更進一步補充聖王各自作樂、各朝代聖王所做之樂特色等細節，較之〈樂書〉突出舜，而更平均、整齊使諸聖王出現，因此產生系譜延續之感。〈禮書〉說：「人道經緯萬端，規矩無所不貫」，在〈禮樂志〉概念中，禮樂是「象天地而制」，因此基本精神不太會有太大的變動，故：「王者必因前王之禮，順時施宜，有所損益，即民之心，稍稍制作，至太平而大備」¹¹⁵、「今幸有前聖遺制之威儀，誠可法象而補備之，經紀可因緣而存著也」¹¹⁶。將制度的訂立歸於「前聖」，並且強化聖王之間承襲再創發的系譜關係，為的是論漢朝「大漢繼周，久曠大儀，未有立禮成樂」。¹¹⁷〈禮樂志〉中紀錄自西漢初從賈誼、董仲舒、王吉、劉向等諫請皇帝重視禮樂、行教化之治的主張，但都沒有受到採納，一直延宕的過程，而東漢時人雖有制度卻不知其深意的狀況。或徵引，或直接提出判斷，班固於其間發出他的時政批評。在儒家的思想之中，禮樂是為教化之根基，而儀式則是最能突顯階級之「分」的表現，〈禮樂志〉中間越過秦而以周為漢之前代，並且要求國君檢討前朝禮樂之制，即有以文化的繼承與主導來立定正統的用意所在，且不僅是政權的銜接，也是延續聖王之道的精神承傳。

¹¹⁴ 〔漢〕班固：《漢書·禮樂志》，頁 1459。

¹¹⁵ 〔漢〕班固：《漢書·禮樂志》，頁 1448。

¹¹⁶ 〔漢〕班固：《漢書·禮樂志》，頁 1515。

¹¹⁷ 〔漢〕班固：《漢書·禮樂志》，頁 1516。

3、〈刑法志〉

〈刑法志〉為漢書所新增，反映出的，是當代的政治秩序觀念。其中記西漢時之律法「禁罔濇密，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」，可見其深密，對此，於〈刑法志〉中提出聖王事蹟處卻可清楚知曉班固的態度：

上聖卓然先行敬讓博愛之德者，眾心說而從之。從之成群，是為君矣；歸而往之，是為王矣。先王立禮，則天之明，因地之性也。刑罰威獄，以類天之震曜殺戮也；溫慈惠和，以效天之生殖長育也。¹¹⁸

唐虞之際，至治之極，猶流共工，放讎兜，竄三苗，殛鯀，然後天下服。夏有甘扈之誓，殷、周以兵定天下矣。下既定，戢臧干戈，教以文德，而猶立司馬之官，設六軍之眾，因井田而制軍賦。……文德者，帝王之利器；威武者，文德之輔助也。夫文之所加者深，則武之所服者大；德之所施者博，則威之所制者廣。三代之盛，至於刑錯兵寢者，其本末有序，帝王之極功也。¹¹⁹

梁治平〈禮法文化〉觀察法的發展階段時，提到「順我者賞，逆我者刑，這便是三代之法的真詮。」¹²⁰ 以「刑」為主的法自戰國時代便是處置犯罪的手段。是到了之後才有「禮儀、倫常」等觀念的加入，將刑罰與道德結合，中國古代「法文化」的演變，應當是「禮刑結合」而非是「以禮入法」。¹²¹ 不過，從〈刑法志〉的敘述，我們可以發現是反過來的，也就是班固是將禮放在優先的位置，

¹¹⁸ 〔漢〕班固：《漢書·刑法志》，頁 1517。

¹¹⁹ 〔漢〕班固：《漢書·刑法志》，頁 1519、1532-1333。

¹²⁰ 梁治平：〈禮法文化〉，收入《法律的文化解釋》（北京：三聯出版社，1998年），頁 378。

¹²¹ 梁治平：〈禮法文化〉，收入《法律的文化解釋》，頁 383。梁先生提出律法與社會型態的變遷有著深刻的關聯，並且分析，因為中國古代人缺乏「權利」概念，加上推崇和諧的價值，法律雖然有其存在的必要性，但卻被認為是不好的，因此難以發展現代人的「民法」概念（以上見頁 393）。這樣的說法或許有需要商榷之處，如：是否足以涵括「中國古代」的時間跨度，以及他對於行政法的定義是否足夠完備的問題，不過此文卻也點出了古代與現代、中國與西方對於「法」觀念同異的思考方向，以及法律用以維護社會安定的性質。

這其中實有著班固自身的價值標準。聖王對於作亂者並不完全捨棄採取武力對應，只是天下安定後，則不應再動干戈，在這個評論裡，班固作出文德應高於刑罰、武力的判斷。他引孔子言：「導之以德，齊之以禮，有恥且格；導之以政，齊之以刑，民免而無恥」、「禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。」為的是批評漢武帝時的重法，武帝為滿足私欲使百姓貧耗，走投無路的窮民犯法，又被武帝寵幸的酷吏行嚴刑峻法，如此絕非長遠之計。班固以三代之盛論刑法之本末，仍應以禮教為本，而後能建立相應的刑罰制度，不以重法為解決問題之法，呈現出班固受到儒家影響的德治思維。在班固的思想中，武力與重法能收短期之效，而教化則是從意識形態上去達成「秩序」的狀態並且引導、塑成治權之下者對於政權之認同，滿足於被設定的道德價值，形成整體的結構。聖王正是因為把握住兩種手段的輕重，以「法」輔「德」，而能開創盛世。〈刑法志〉談及聖王制定律法的措施時，在「處罰犯罪」之工具性質及強制性之餘，更多展現「法」廣義的內在價值精神層面，即源於維持大眾福祉，以及對王之德政的愛、敬意識。班固對於聖王時代的推崇，正有著檢討當代制度的意味於其中。同時我們也可以注意到，他接受的是司馬遷在〈本記〉中為聖王動武「正當化」後的立場，強調「教化」在聖王時代安定社會的重要性的同時，也再度強化聖王的正面形象。

從書志之中對於聖王之紀錄，可以看到司馬遷、班固對於聖王其中一個定位：順應宇宙規律，而將之實踐於人間。各種制度之起源幾乎都能上追到遠古時代，從曆法度量，經濟到法律，生活日用間無不是起於聖王時代之教化發明。〈律曆書〉提到度量衡的統一在舜時就已經完備，〈食貨志〉則點出經濟對於社會穩定的重要，故堯命四子以「敬授民時」；舜命后稷以「黎民祖飢」為政首；禹平洪水，定九州，制土田等，資源之分配、財物之生成流通，以及勞動力產值的運用。至於禮樂與刑法背後的深層意涵，目的都在於穩定社會的結構。

宇宙有「道」，聖王最能夠洞察體會，並且選擇順應而行，整個書志中透露出的正是維繫人類歷史發展的因素。於此，聖王時代的制度具有延續性，且持續影響於當代，而具有某種「永恆性」做為相承的內在連繫，被史家承認在文化發展中的作用，進入正史與信史之中。其中，「十志」又比「八書」更明顯的可以看到敘事者做出了敘事干預，也就是在敘事中透露出主觀的評論與解釋。

《漢書》在傳記寫作雖為斷代史，但「十志」卻從上古說起直到漢代，可見其通貫古今、總結典章的企圖。班固往往以他所服膺的德治思想角度解釋聖王時代制度之建立，並據此比對當代政治、教化、刑法等各方面之社會狀況，提出其觀察與應當改善、如何改善之法，這或許與東漢時代儒家思想作為學術主流，在教育中的深厚根基不無關連。班固的想法裡，聖人之制並非完全不可更動，也要求與時俱進，不過，並非是完全革新，而是傳承、依照著那個「範本」，以「補備」增添新制，展現中國歷史制度強調延續性的特質。有趣的是，在史家的筆下，制度並非隨著時代進展越來越完善，禮樂、律曆、刑法在聖王時代已然完備，能真正將這些制度應當發揮的作用達到極致，也是在聖王之世，而後世反有停滯不前，甚至「倒退」的傾向。也許就如前文裡眾人由遠古傳說獲取對照當代材料之論述模式，史家也使用了同樣的手法，重點在於表述「人在社會之中應當如何生活」以及穩定的社會秩序理想達成之可能性，而未必然是呈現先民「真實」的狀態。

綜合而論，《漢書》為斷代史，著重兩漢尤其西漢，聖王人物背景多為君王與人臣的論述。於此，在傳記之中的材料有著雙重的意涵，一個是傳主對聖王脈絡的運用，一個是隱藏在其中，班固選擇的意向，以及他對於這個現象的判斷。

《漢書》記載中，漢人言語中的聖王，多著重於王者角色，是具有代表性、並且是能夠吸引後人仿效的成功範例，於是能夠以他們的某些特質，或同樣身處在類似的狀態，作為說服「聽眾」模仿的要求根據——或為修養德性，又或者是處事

時之判斷，而已是一個常被使用，具有權威性的前例。漢代史書呈現出來的古史政治模式，也一定程度反映了漢代人的天下觀與帝國意識，特別在書志將制度源頭歸於聖王，暗示「一切文明俱由王者制定」的前例與規則，為漢代王者制法的正當性設定源頭，展現的是帝國一統的統治秩序，因應著漢帝國改制的需求。但另一方面，因其詮釋空間之廣大，史家亦在其中寄託社會制度的走向與目標，同時把道德意識，以及強烈的人文精神融於所有制度制訂的基本性質之中。於此訴說的脈絡之下，以順從聖王之道為一種美德，由於歷史上的成功經驗，有此美德者能更掌握更好的政治情勢為誘因，指出君王應當如何實現理想社會的道路。這個部分的討論，本文將在之後的篇章繼續展開。



第三章 取材、鑄鑄而成型：聖王典範之建立

第一節 聖與俗：聖王行跡的神性與人性

本節將討論「聖王」敘述中聖與俗的分界。首先，我們或許要問：聖王與常人、一般君主是否有差別？從前一章關於諸子、《史記》、《漢書》的討論，可見「聖王」的確在史官與諸子百家的思想與書寫中特別被標舉出來，也具有特殊的地位。所以，接下來可以追問的是：聖王的特別之處為何？從史書記載中，我們往往可以看出他們具有異乎常人之能力與神聖性，那麼，此種神聖性的來源何在？

顧頡剛「推翻三皇五帝及禹的歷史地位，回復他們的神話地位」¹²²的「古史辨」運動，對上古史研究的視野產生深遠影響，此運動經過徐旭生、李學勤等學者們不斷檢討，於疑古、信古之間，後又發展出一套以神話的視域、試圖還原原始時代古聖王本相的研究進路。在這樣的詮釋脈絡下，堯與日神信仰相關，舜、禹為農神水神等討論多不勝數。¹²³古代宗教一開始就與政治直接結合在一起；政治活動與宗教活動，常不可分離。然而，當原具有神的特性的古聖王，進入思想家與史家的脈絡之中，以「人」的樣貌被記述，經歷了怎麼樣的轉化？《史記》是怎麼處理聖王的這一部分呢？為探究此一問題，此節將對《史記》文本中聖王相關情節、事件選擇與運用，以及敘事之效果進行分析，析論是什麼造成了聖王的特異？聖王的聖性來自神祕性的「天」，又或是來自於人性中的「德」？聖王「聖」與「俗」的比重在史書中又是如何呈現與拿捏？

¹²² 顧頡剛：〈三皇五帝〉，收入《顧頡剛學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1998年），頁10。顧先生〈與錢玄同先生論史書〉一文質疑上古帝王「禹」的真實性，並於之後展開考據研究，於上古典籍中發現部分古帝王於早期典籍中並未出現，以此證明古史是由不同歷史時期的傳說累加而成，人物年代越早的傳說越是後出，此說為古史研究提供嶄新的思考角度。

¹²³ 參（日）御手洗勝著，吳繼文譯：〈帝舜傳說〉，收入王孝廉主編：《神與神話》（臺北：聯經出版事業公司，1988年），頁305-355。此文便是以這樣的角度的討論「神話歷史化」的過程裡，舜如何由原始的神靈轉化為人。

一、《史記》中聖王書寫特徵的挪移：從自然神通到人和道德

楊儒賓曾經指出堯本身是具有神格的人物，在許多研究中可以看到被歷史化的堯仍保留著天神、日神神性的痕跡，其光明屬性正是此特性的保留，然而有別於帶有相當奇理斯瑪甚至神秘性性格的黃帝，堯更有著神話意識理性化的意義：「中國的日神神話最大的作用乃是他們光明之屬性被儒家接收，轉化為人的理性的道德心靈。……光明的德性也可以說破除了無意識的蒙昧，照明了人生之途，人的世界從此有了定向。」¹²⁴楊先生的討論針對儒家所發，但我們可以看到在《史記》中也存在於這樣的形象。《五帝本紀》中以「其仁如天，其知如神。就之如日，望之如雲。」來形容堯之智慧與人格高尚，「黃收純衣，彤車乘白馬」楊先生認為這即是對日神的樣貌的描述。堯在史書的敘述中與人高遠、明亮的印象，也是惟一在衣物、乘車特別形容描述的聖王。這段文字同時可見於在《尚書》、《五帝德》中，而為司馬遷所接受。司馬遷保留了典籍中堯的光明形象，直接用天、神這樣的字彙形容他的人格，包括用以比喻的日、雲，都是帶有高遠意涵的自然物，使得堯的神格在聖王中特別突出。

舜在《史記》雖然不像堯一樣有著明顯的神、靈屬性，但他數次化險為夷的紀錄都帶有「傳奇」的色彩，特別是被選為繼承者時的幾個事件，可以看到一些與天連結的痕跡：

堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷。堯以為聖，召舜曰：「女謀事至而言可績，三年矣。女登帝位。」¹²⁵

於是帝堯老，命舜攝行天子之政，以觀天命。舜乃在璿璣玉衡，以齊七政。

¹²⁴ 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《台灣東亞文明研究學刊》，第2卷第2期，2005年10月，頁108。

¹²⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁26。

遂類于上帝，禋于六宗，望于山川，辯于群神。¹²⁶

堯立七十年得舜，二十年而老，令舜攝行天子之政，薦之於天。¹²⁷

以上都出現於堯的部分，特別是「舜入于大麓」一事，在舜自己的傳記裡又再度出現。這個事件記載於《尚書》之中，司馬遷不僅接受，還重述兩次，讓人意識到他認為這是值得重視的一個事件，甚至可能是舜繼承王位的關鍵。家人的陰謀、堯的諸多考驗都從側面烘脫出了舜的形象，種種事件可以歸納為兩個方面：對舜能力、品德的試驗，另外就是「天命」。「入山林川澤」這個跟政治能力與個人品格無關的考驗，乍看之下可以說是匪夷所思，務實一點的角度也許可以解釋為堯試圖藉此考驗舜於危機之中的判斷力與智慧，但若是對應第二則引文的脈絡，我們或許也可以將之看做是「觀天命」的手段之一，也就是將其解讀為一個抽象的儀式：暴風雷雨正是「天」外在顯現的職能，舜已經通過了來自於堯人間的考驗，再經過這樣的洗禮，也就顯示了舜通過了來自於天的考驗，受到了天的認可，於是「堯以為聖」，「堯乃知舜之足授天下」，也確立了與堯沒有血緣的舜能成為「天子」的資格。¹²⁸在因果鋪敘上，是先有了這個考驗之後，才認定了舜的地位，而後才有「類于上帝，禋于六宗，望于山川，辯于群神」等祭祀上天，向天、神祝禱報告的具體宣示儀式。這樣的敘述，舜登上帝位的因素，除了個人的條件之外，還帶有不可解的神祕性質。可以說舜自身不具有神性，但經由「天命」的加持，於是就具有了神聖性，而這與他的政治地位是息息相關的。

¹²⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁 27。

¹²⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁 29。

¹²⁸ 關於「納於大麓」一事的特異，古今許多學者已經注意並做出了不同方向的解讀，相關論題於黃啟書〈《尚書·堯典》「納于大麓」試詮〉（《臺大中文學報》第四十七期，2014 年 12 月，頁 1-46）一文中，分別從文字訓詁、神話禮俗、經學角度梳理得相當扎實清楚。雖說研究對象是《尚書》，但《史記》於此事件的記述多承襲於此，應可相互參照。本文對「納於大麓」之解讀受到伊藤清司〈堯舜禪讓傳說的真象〉一文之啟發，他對比日本《古事紀》以及少數民族的民間故事，歸納舜的故事符合「考驗」故事的原型，認為入大麓是成人式的象徵，並以山林為鬼神支配的神聖空間，故能在此空間毫髮無傷者則具有神聖性，參見王孝廉主編《神與神話》（臺北：聯經出版事業公司，1988 年），頁 305-355。

禹最廣為人知的事蹟便是「治水」。洪水在先民神話中占有很重大的地位，因為與先民的生活息息相關，因而加深了先民對水的恐懼與崇拜，這是一個世界性的共通情境。宗教史學者伊利亞德於討論大自然中的神聖性時，舉出水為例，指「死亡水域」乃古東方、亞洲、大洋洲等神話故事的中心思想，他並且分析水同時具備分解、廢除形式的殺戮元素，同時也展現豐富的萌芽、創造狀態。¹²⁹於是，能夠把這個承載恐懼、崇拜的水患加以掌握的禹，便一定程度的有了神祕性的色彩。

許多書籍都對禹治水有著許多傳說，其中先秦史書中，也記載了當時對於遠古的傳說。治水事業從禹之父鯀開始，《左傳》昭公七年有「昔堯殛鯀于羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。」¹³⁰之記載，顯示當時上古神話傳說的流傳。在《山海經·海內經》裡的：

洪水滔天。鯀竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀于羽郊。鯀復生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。¹³¹

神話敘事中，鯀偷取天帝息壤，因而被殺，不僅不似史書所記是治水無能被殺這樣的負面形象，反而是為了人類犧牲的悲劇英雄角色，禹出生於鯀屍腹部的情節頗為奇異，葉舒憲認為這是一個鯀死而「轉生」為禹的概念。¹³²於西漢初年編撰之《淮南子》則有禹化為熊治水的傳說。¹³³

¹²⁹ 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》(臺北：桂冠出版社，2001年)，頁179。

¹³⁰ 《左傳》昭公七年，亦見於《國語·晉語八》。

¹³¹ 袁珂：《山海經校注》(臺北：里仁書局，2004年)，〈海內經〉，頁472。此說亦見於《楚辭·天問》：「永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鯀，夫何以變化？纂就前緒，遂成考功，何續初繼業而厥謀不同？」，見洪興祖：《楚辭補注》(臺北：大安出版社，1995)，頁130。

¹³² 葉舒憲：《熊圖騰：中華祖先神話探源》(上海：上海錦繡文章出版社，2007年)，頁118-119。作者並且認為這是熊冬眠春出的重生意象。

¹³³ 《楚辭·天問》洪興祖的注中引《淮南子》：「禹治鴻水，通軒轅山，化為熊，謂塗山氏曰：『欲响，聞鼓聲乃來。』禹跳石，誤中鼓。塗山氏往，見禹方作熊，慚而去。」洪興祖：《楚辭補注》，頁140。

然而，這一些情節在《史記》中完全的被剔除。司馬遷的態度從：「至《禹本紀》，《山海經》所有怪物，余不敢言之也」¹³⁴此言，或許可略見一二。《山海經》裡絲綸了「天帝」的寶物，「天帝」這個主宰角色並不見於史記之中。《山海經·海外北經》記載一段禹在治水的過程裡的神異書寫：「共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥為澤谿。禹殺相柳，其血腥，不可以樹五穀種。禹厥之，三仞三沮，乃以為眾帝之臺。」¹³⁵這個相柳應該就是屬於司馬遷所謂的「怪物」，這裡可以看到兩個訊息：一者，他曾閱讀相關材料並知曉神話敘事之存在；二者，司馬遷是有意識的把傳說「合理化」，絲綸以能增生土壤的神器¹³⁶平息洪水，禹化身動物開山、誅殺造成水澤之怪物等他認為較為怪誕的故事情節都被排除掉。在《國語·周語下》記載：「伯禹念前之非度，厘改制量，象物天地，比類百則，儀之于民，而度之于群生，共之從孫四岳佐之，高高下下，疏川導滯，鐘水豐物，封崇九山，決汨九川……合通四海……皇天嘉之，祚以天下。」很顯然的，《史記》的立場更接近於這樣的說法：

禹乃遂與益、后稷奉帝命，命諸侯百姓與人徒以傅土，行山表木，定高山大川。禹傷先人父絲功之不成受誅，乃勞身焦思，居外十三年，過家門不敢入。薄衣食，致孝于鬼神。卑宮室，致費於溝澮。陸行乘車，水行乘船，泥行乘橈，山行乘樁。左準繩，右規矩，載四時，以開九州，通九道，陟九澤，度九山。令益予眾庶稻，可種卑溼。命后稷予眾庶難得之食。食少，調有餘相給，以均諸侯。禹乃行相地宜所有以貢，及山川之便利。¹³⁷

在《史記》紀錄中，禹是以疏導的方式平治了水患，藉由對山川土地精密的計算，疏通川流，修治湖澤。¹³⁸司馬遷不僅詳述大禹治水的之始由、方法，更以

¹³⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記·大宛列傳》，頁 1284。

¹³⁵ 袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004 年），〈海外北經〉，頁 233。相似的情節亦見於《山海經·大荒北經》，怪物名為相繇。

¹³⁶ 郭璞注：「息壤者，言土自長息無限，故可以塞洪水也。」，袁珂：《山海經校注》，頁 472。

¹³⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 36-37。

¹³⁸ 禹治水使用的原理司馬遷在《河渠書》說得較為明白：「禹以為河所從來者高，水湍悍，難以

大量筆墨將治水區域一個個細細寫來：

禹行自冀州始。冀州：既載壺口，治梁及岐。既修太原，至于嶽陽。覃懷
致功，至於衡漳。其土白壤。賦上上錯，田中中，常、衛既從，大陸既為。
鳥夷皮服。夾右碣石，入于海。¹³⁹

不只是狀態的描述，還有如土壤、盛產品等地理風土的介紹，這樣的文字鋪成了禹的傳記，加上「道九山」、「道九川」甚至可以說是瑣碎的細數眾山眾川，禹傳記因而充滿著空間感。這樣的筆法突顯了禹從自然（洪水）拓展出人類生存的空間，於無序之中創造出人類的文明的象徵，但卻不再具有變身、轉生等超能力的故事情節。在治水之外，《夏本紀》也強調禹對於開墾的貢獻，他命人發展農業以增加糧食，交通的便利使各地進貢的制度得以運行，各地的連接與交流能於此展開。這也呼應了司馬遷於前文對於禹個人的描述：「為人敏給克勤；其德不違，其仁可親，其言可信；聲為律，身為度，稱以出；臬臬穆穆，為綱為紀。」正是這樣嚴謹、衡量有度的特質，在地理上建立了章法，「調有餘相給，以均諸侯」則就國家資源的分配取得眾人之信服。禹治水的神話，在史書中展現的是自然與人文的秩序重整，禹之傳說由山海經中的洪荒氣氛，轉為可知可信的歷史樣貌。

即使如此，也並不是所有的神秘性都被消解掉：

於是夔行樂，祖考至，群后相讓，鳥獸翔舞，簫韶九成，鳳皇來儀，百獸
率舞，百官信諧。……於是天下皆宗禹之明度數聲樂，為山川神主。

帝舜薦禹於天，為嗣。¹⁴⁰

行平地，數為敗，乃廝二渠以引其河。北載之高地，過降水，至於大陸，播為九河，同為逆河，入於渤海。」從這段紀錄中可見禹是走疏通水道、引流入海的作法，因此需要對地勢的高低加以計量。

¹³⁹ 〔漢〕司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 37。裡面的紀錄多承襲《尚書·禹貢》。

¹⁴⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 45。

這種鳥獸呈祥的書法，學界有一套以推測古代部落實際情況的解釋方式，認為那是部族的圖騰，或者是人扮演野獸跳舞的儀式。¹⁴¹不過，在史書書寫裡，則反映出當時人所相信的古史樣貌。也就是野獸會感應人事，並且會以某種信息傳遞者的角色出現敘事之中。而我們也可以看到，之前出現在舜傳記裡的「薦之於天」也再度重複於禹的傳記之中，可見領導者必須經過天認可此一儀式，方能確立其統治正當性。但歷史脈絡裡的天不會直接表達意向，而是藉由一些徵兆來顯示。鳥獸祥兆的出現，多在領導者建功修德而得到民心時，在禹的這段傳記裡，則是表示禹受到天的肯定。

司馬遷在處理這些有神話傳說屬性的上古人物時之態度可以從《五帝本紀》的「太史公曰」來理解：

學者多稱五帝，尚矣。然尚書獨載堯以來；而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。孔子所傳宰予問五帝德及帝系姓，儒者或不傳。余嘗西至空桐，北過涿鹿，東漸於海，南浮江淮矣，至長老皆各往往稱黃帝、堯、舜之處，風教固殊焉，總之不離古文者近是。予觀春秋、國語，其發明五帝德、帝系姓章矣，顧弟弗深考，其所表見皆不虛。書缺有閒矣，其軼乃時時見於他說。非好學深思，心知其意，固難為淺見寡聞道也。余并論次，擇其言尤雅者，故著為本紀書首。¹⁴²

司馬遷也知道古帝事跡已遠，其說又多怪奇，難成信史，但遊歷過程中，他收集、整理這些傳說時，又發現與當時所見的傳世文獻有部分重合，不可一筆抹煞存在的可能性，於是他「擇其言尤雅者」而建構出這段「歷史」。一開始的材料就具有奇異性質，也就多少保留了傳說中較具有象徵性的那些情節與不可

¹⁴¹ 可參考王仲孚：〈堯舜傳說試釋〉，收入《中國上古史專題研究》（臺北：五南出版社，1996年），頁314-319。

¹⁴² 〔漢〕司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁35。

解的元素。於是我們看到在三王的記述中，還隱然有著對於未知的敬畏。但在湯、文、武的記述裡，卻是不一樣面貌了。

湯與天的關係主要是出自湯自己去搭建的連結：

湯曰：「格女眾庶，來，女悉聽朕言。匪台小子敢行舉亂，有夏多罪，予維聞女眾言，夏氏有罪。予畏上帝，不敢不正。今夏多罪，天命殛之。今女有眾，女曰：『我君不恤我眾，捨我嗇事而割政』。女其曰：『有罪，其柰何』？夏王率止眾力，率奪夏國。眾有率怠不和，曰：『是日何時喪？予與女皆亡』！夏德若茲，今朕必往。爾尚及予一人致天之罰，予其大理女。女毋不信，朕不食言。女不從誓言，予則罔僇女，無有攸赦。」以告令師，作湯誓。¹⁴³

湯討伐夏的誓言中，提到自身是受到上帝、天的感應，而以人身代行上帝、天的責罰，導正夏朝之罪。賦予他權力者，則歸於神秘的天。於此，在世間權力之上，尚有一更高的存在，作為事理之主宰。湯去加以回應，討伐違背天理的夏朝，故成為了天意之代言人，得到了天命。

司馬遷在描述文王誕生時出現異相：

太姜生少子季歷，季歷娶太任，皆賢婦人，生昌，有聖瑞。古公曰：「我世當有興者，其在昌乎？」¹⁴⁴

而對於武王伐紂則如此描述道：

武王渡河，中流，白魚躍入王舟中，武王俯取以祭。既渡，有火自上復于下，至于王屋，流為烏，其色赤，其聲魄云。是時，諸侯不期而會盟津者

¹⁴³ 〔漢〕司馬遷：《史記·殷本紀》，頁 51。

¹⁴⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記·周本紀》，頁 59。

八百諸侯。諸侯皆曰：「紂可伐矣。」武王曰：「女未知天命，未可也。」乃還師歸。

武王乃作太誓，告于眾庶：「今殷王紂乃用其婦人之言，自絕于天，毀壞其三正，離逃其王父母弟，乃斷棄其先祖之樂，乃為淫聲，用變亂正聲，怡說婦人。故今予發維共行天罰。勉哉夫子，不可再，不可三！」¹⁴⁵

文王出生時有聖瑞，預示一族之興起，至於是甚麼聖瑞，文中並未寫明。今本《竹書紀年》對於文王出生的描述與《史記》不同：「季歷之妃曰太任，夢長人感己溶于豕牢而生昌，是為周文王。」更描寫其「龍顏虎肩，身長十尺，胸有四乳」的異相。¹⁴⁶而《國語·晉語四》亦云：「臣聞昔者太任娠文王不變，少溲于豕牢而得文王，不加病焉。」¹⁴⁷兩書皆提及太任生文王於「豕牢」，司馬遷將此說滌除汰淨，只留下「聖瑞」的福祉之兆，並且指出文王之母太任與文王之祖母太姜皆為「賢婦人」，顯示文王所帶給一族之「昌盛」，更可能來自母親之賢，於是人事的賢能與否取代了夢境神異之說，未知不可解的神奇力量在文王身上還有殘留，但卻取決於人事之因緣。¹⁴⁸

至於武王伐紂時的白魚、紅烏，在戰爭前或戰爭中之吉兆是《左傳》就有的筆法，不是此人本身具有神力能夠使役自然、動物，之所以受到上天的祝福，往往在關於人事的敘述已經明示，也就是以神秘的吉兆預示，來突顯此戰之「人和」。對此，董仲舒有提出解釋是因「天下歸心」，所以「天瑞應誠而至」。¹⁴⁹最終決定出兵的關鍵，從武王所言可見商湯伐夏時相同的模式：歸之於天，代行天罰。即使有了吉兆的出現，依然以「天命」為其依歸。

¹⁴⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·周本紀》，頁 62。

¹⁴⁶ 方詩銘、王修齡撰：《古本竹書紀年輯證》（上海：上海古籍出版社，2005 年），頁 241。

¹⁴⁷ 徐元誥編：《國語集解》，（北京：中華書局，2002 年），《國語·晉語四》，頁 360。

¹⁴⁸ 此說為與同窗詹宜穎討論而得，特此致謝。

¹⁴⁹ 〔漢〕班固：《漢書·董仲舒傳》：『天下之人同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。書曰「白魚入于王舟，有火復于王屋，流為烏」，此蓋受命之符也。』，頁 4024。

湯、文王、武王的生平雖有祥瑞之兆，相比於三王，卻缺乏與「自然」的直接連結，而更強調「人和」的位置以及人之王者的角色。但我們可以發現聖王敘事裡有一個相當明顯的共同點，那就是與「天」的連結——無論是被動或是主動的產生連結。

二、《史記》中的聖王與天命：畏天與修德

縱觀《史記》可以發現，《史記》裡實含有神異書寫，包括帝王感生、異人異相，都是出現過的筆法。如氏族之起源常以神異書之，殷、周祖先的誕生及劉邦感生、斬蛇皆在此列。不過可以發現，他在寫作堯、舜等聖王時，雖然並沒有完全排除神異書寫，卻也不在此處渲染著墨，這是個值得注意的情況。相較於漢代流行的緯書中有大量關於聖王異象、化仙的描寫，《史記》的聖王並不顯化，亦無神通，更不會顯奇蹟，對「聖王」的記述亦不出自於宗教性的崇拜，或是禁忌性的畏懼情感。於是我們可以說，司馬遷在形塑這些聖王時，有其採取的角度以及敘事策略。

《史記》裡這些聖王並不是神話敘事中的神，都是肉身，那麼其神聖性從何而來？承第二章裡《史記》文本中的聖王書寫，我們可以發現到「天命」是特別被強調的一個面向，而這個「天」，在某種程度上，又與「民」相結合。許倬雲曾歸納了春秋以來人們對於「天」的兩種看待方式：「一類是人事決於天命的畏天論，一類是天命因於人事的修德論。」¹⁵⁰但人對一個概念並非只會有一種觀感，即使是在同一個人的想法裡，畏天與修德兩種態度也並非必涇渭分明，而有同時存在、混雜難分的可能。不過，不管是抱持哪一種觀感，對於天之超越性及其價值的認同卻是一致的，在史家的聖王書寫中，便能夠看到這樣的思維於其中。

¹⁵⁰ 許倬雲：〈先秦諸子對天的看法〉，收錄於《求古編》（臺北市：聯經出版事業公司，1982年6月），頁427。所謂畏天論即是對天抱持敬畏恭謹的態度，將國家之興亡繫於天命之上，天命不可違抗變動；而修德論則是將天之所向歸於人事。

《史記》對於神聖性質與世俗人事的敘述是雜揉並論的，聖王之受天命，則顯示於一些難以常理解釋的神秘事件之中。從這些敘述可以帶出一個深層的問題，那就是在司馬遷的設定裡，聖王與天命之關連實與其「統治正當性」有著密不可分的关系，透過儀式，聖王們得到了天的授命，天的權威轉移，方強化他們的統治地位，天被視為是君王正當權力之來源之一。我們看到對堯以「如天」稱賞；以及舜「入於大麓」經過天的考驗、攝行天子之政後「薦之於天」，當諸侯不臣丹朱而往之推舉舜登帝位時，舜曰：「天也」。禹的情況則與舜同，舜之即位、禹之即位，都有一段相近的情節，是一個重複的結構。

以革命取得君位的湯、武王，從他們戰前誓詞裡，都提到「代行天罰」的概念，對於有罪的君王，天無法直接的給予責罰，所以需要由承襲天命者「代行」。這背後有著幾個問題：一者，天理是甚麼？罪是甚麼？二者，怎麼樣的人有資格執行「代行」？在《詩經·周頌·維天之命》有「文王之德之純」，《詩經·大雅·大明》裡也有：「有命自天，命此文王。」顯示周人對於能夠取得政權的歷史解釋，在於文王之修德符合了天命。余英時〈中國軸心突破及其歷史進程〉提到，周初以下，「天命」觀念逐漸往「人道」移動，天命繫於民之所意，欲維持天命不墜，更需修「德」。¹⁵¹徐復觀認為，周克殷後所產生的「憂患意識」，乃是人文精神的開始，從此時人們不再把命運完全交付給「天」，而開始具備對於自身所在的世界的責任感，也開始對歷史取得自主的地位。而「天命」在此觀念下，便在一定程度上對統治者有了嚴格的條件。¹⁵²於此，天命不是隨意指定或是生而具有的特殊力量，而是必須達成條件達到符應，而這些條件是人類能夠由一己之身來加以掌握，即所謂「永言配命，自求多福」¹⁵³。而天命觀念到了孔子，又產生一個轉向，「孔子不奉神權，不落物化，不求捨離，

¹⁵¹ 余英時：〈代序：中國軸心突破及其歷史進程〉，《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年1月），頁31。

¹⁵² 徐復觀：〈周初宗教中人文精神的展現〉，收錄於《中國人性史論先秦篇》（臺灣商務印書館，1969年），頁35。

¹⁵³ 此處論述參考楊晉龍〈神統與聖統：鄭玄王肅感生說異解探義〉一文（《中國文哲研究集刊》，1993年3月第三期，頁487-526）。

只以自覺主宰在自然事實上建立秩序」、「孔子的『知天命』即是他的『本心』的全體大用的顯現」¹⁵⁴，勞思光與徐復觀兩位先生都對孔子的天命做出解釋，按照他們的說法，孔子對天命的態度近似「盡心」，並非神秘主義。而孔門對於賢君聖王的態度，則是將他們當作一個政治上「榜樣」，對他們的精神有「承傳」的欲望與使命感，將一己之身的位置提到與古代賢君相提並論，而非是對於未知神祕的崇拜。這一點在之後繼起的孟子身上也可看到。如此，開出了「天命」與「人道」連結的思想脈絡。「天命靡常」這個觀念與統治有效性有著很深的關聯，之後孟子談論堯舜禪讓時「天下與之」的論述，則吸收了孔子的天命觀，更進一步往以民為主體的方向推去。於是天與民心感通，唯有民心向背者，方能得到天之理。反之，奴役百姓、失民心的統治者也就是違反了天道，構成改朝易代之「罪」。禪讓之君依循此律，革命之君王亦是如此，皆須完成「有功於民」的條件——或許是制定曆法、制度，或許是解民倒懸，包括水患或是因不適任的統治者所造成的嚴酷生存環境，聖王輕視凡俗的欲望與享樂，多立於大義之所在，不為一己之私。可以說，聖王這樣的角色正是「以民為本」這個價值觀具體的實現，也是天道的實踐。

從先秦諸子在塑造聖王形象時，便有向「人的主體」靠攏的現象，尤其是儒家在寫聖王時，神異的部分幾乎是少見的。《史記》則介於兩者之間，納入部分的傳說故事，但更多採用諸子，特別是儒家的說法。究其思想，可以說司馬遷既受原始材料的影響，也一定程度上的接受傳統儒家「仁」與天人關係的概念。後來，司馬遷亦以「得天統矣」，來解釋漢以一介平民之起，而能夠得到政權的原因：

¹⁵⁴ 見於勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，2010年），頁139-140。徐復觀：〈有關中國思想史中一個基題的考察——釋論語「五十而知天命」〉，收入《中國思想史論集續編》（臺北：時報文化出版公司，1982年），頁379-402。孔子對於「天」的觀念並非只有一個面向，而有層次與階段性的不同，而本文想強調的，是在發展過程中內在精神的萌芽，孔子的思想具有一個突破的意義，故再此不多做分辨與論述。

周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。¹⁵⁵

昔虞、夏之興，積善累功數十年，德洽百姓，攝行政事，考之于天，然後在位。湯、武之王，乃由契、后稷修仁行義十餘世，不期而會孟津八百諸侯，猶以為未可，其后乃放弑。秦起襄公，章於文、繆，獻、孝之後，稍以蠶食六國，百有餘載，至始皇乃能并冠帶之倫。以德若彼，用力如此，蓋一統若斯之難也。秦既稱帝，患兵革不休，以有諸侯也，於是無尺土之封，墮壞名城，銷鋒鏑，鉏豪桀，維萬世之安。然王跡之興，起於閭巷，合從討伐，軼於三代，鄉秦之禁，適足以資賢者為驅除難耳。故憤發其所為天下雄，安在無土不王。此乃〈傳〉之所謂大聖乎？豈非天哉，豈非天哉！¹⁵⁶

引文中，司馬遷將漢朝能一統天下歸因於「天」，可見他接受了周代以來「天命論」的觀念，並體現於其歷史解釋之中，順著前文的脈絡，天命會隨著德而轉移，未修德則統治的正當性就會下降，也強化了政權轉移時天命與道德混而合論的成分。同時，他又由秦的例子提醒漢政權的領導者，天命需要長期的修仁行義才能得到成果，而就算獲得政權，若偏離太過，仍會有新的承天命者取而代之，似乎是對於當代的期許。楊晉龍認為周代時的天命觀還是「修德保民」的觀念，但秦始皇之後談五德終始時的「德」已變成是一種獲取政權的行政手段，而非原本是德性生命的自然發用，而漢代更是如此。本文以為天命與德的概念到了漢代乃是多重的，司馬遷調和了先秦儒家與當代的條件論，雖然在《高祖本紀》中敘寫許多劉邦的政治神話，但其立場由其聖王書寫與引文所述來看更接近傳統儒家強調道德的層面。¹⁵⁷

¹⁵⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·高祖本紀》，頁 175。

¹⁵⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記·秦楚之際月表》，頁 298。

¹⁵⁷ 楊晉龍：〈神統與聖統：鄭玄王肅感生說異解探義〉（《中國文哲研究集刊》，1993 年 3 月第三期，頁 487-526）。

在古典文獻《尚書》中，已經可以發現往往將堯與天連結，而強調舜的人間性格，林啟屏認為，這是包含一種內在超越的思想策略，由堯到舜，展現的正是「天」向「人」靠近，而且趨向「內在道德性」的發展。在林先生的這篇文章裡，由孟子的脈絡觀之，舜在帝王身分之前更是一個「道德者」的形象，也就是儒者將「德」的神聖意涵與血緣關係都以「道德意識」加以代換。¹⁵⁸楊先生與林先生兩位學者雖取徑不同，然所關懷之處卻有相近之處：不單在於聖王的「神聖性」，更在於去除、脫離了神聖，「人」應如何被思考的問題。根據《史記》中的記載，聖王被視為神聖並不完全是因為他們具有神祕性的權能或者是「天」的使者——雖然強調天命，但敘述的重點仍在於他們的品德與行為——是因為他們自身，「人」才是被擺放在中心位置的焦點。

可以發現在《史記》裡，在書寫聖王出生時並不常用到神異的感生說，事蹟也多為聖王於政治上或是行為上的舉措，而少神化的描寫。堯遣人觀星辰制訂歲時，指導人民順應天象而改善生活，雖有對「天時」的掌握，但並非是他自己以神力掌控；禹之治水更是以人的邏輯解決水患問題，而不是以神通支配。聖王們從未主動的展現「神顯」，而往往是被動的接受「天助」，進而幫助人民「順應」天、地之間的自然規律。對於描寫聖王形象時，對於「道德」的突出取材，反而是一項不可忽略的特點。在聖王們尚未為「天」所授命之前，司馬遷多先寫他們以其道德贏得了人民的心，也就有別於神話系統中以自然權能為神顯的敘事。在司馬遷的系統中，聖王們的天命往往有條件的，或許是因其德行，或許是因其事功，而得天之回應。這其中的因果是必須注意的地方，這也是《史記》與神話、讖緯之書在形塑聖王神聖性時的差異。

本文認為，聖王由神走向人的過程，實為自我意識的萌發之後的展現。當人類意識到自身的存在，於是開始將目光從天、大自然轉移到「人」的自身，

¹⁵⁸ 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉（《哲學與文化》，2012年4月），頁117-140。

而試圖將主體與自然天拉開一個距離。需要注意的是，「聖」看似相對於「俗」，但「聖性」並不是消失了，而是轉化為內在的道德。於是，神聖「凡俗化」了，同時，凡俗之人也能以自身「性」之發揚達於「神聖」。也就是說，「聖」、「俗」之間看似對立，但實際上卻是一體的。天是不可知的超自然存在，但依循可知的人間道德，便能與天感通。「德」既然能夠上通天，便自然有了神聖屬性。「人」與「天」不是二元對立的矛盾關係，也不是斷裂性的，而是蘊含著合而為一、相互滲透的可能。而在人的狀態完滿的時候，共屬於宇宙萬物之間，也就是所謂的「天人合一」。¹⁵⁹

這樣的思想被司馬遷所繼承，聖王們在《史記》中的形象，介於「神王」與「人王」之間，隨著時代越接近信史的時代，其角色越來越偏重於人，這與材料本身以及人文意識的發展都有關係。因為聖王都依然保有人性的部分，同樣經歷人的遭遇，他由俗世而來，於是能穿透人心，得到情感上的認同。聖王的聖，並非在本質上跟凡人是不同層級的存在，而是凡人將會達到的理想型態。也就是，那是一個可能達到的「願景」。這樣的「聖」與人的心理距離是崇高，但不是斷裂的。聖與俗並不是對立關係，也不是本質上的分裂，而是程度上的差異。然而，品格上的超常描述卻也使聖王們的形象介於現實與超現實之間。理論上人人皆可以從自身通聖，但實際上的施行仍會與理論有一段差距，聖王之「超凡非常」也就從此而來。他們同時具備了神性與人性，是雙重存在於一體的狀態。¹⁶⁰

¹⁵⁹ 本文對於天、人融合貫通的解釋，乃受余英時《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年）之啟發，特別是書中史華慈提出的「聯繫性的人為宇宙論」。本文認同這個論點，所謂「整體俱在一宇宙規律之中」，於是天人並不分別，聖俗亦不斷裂，而能共感延續。在後文解釋「史」中之「天道」性質也是同樣的概念。

¹⁶⁰ 此處參考伊利亞德對於聖俗的對立辯證性之說。「一方面顯聖之物可以是任何一件世間存有者，另一方面當「這個」存有者顯現出神聖特質之際，它既參與在周遭世俗之物的存在秩序，又與它們在秩序上區分開來。」以上文字見王鏡玲：〈在百科全書式的旅途中漫步：一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉，收錄於〔美〕伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2001年），頁294。

由第二章之分析，我們看到在聖王之德性描寫上，司馬遷融合了諸子各家的說法，並將聖王分別加以不同的屬性。堯、舜、文王的「聖王」形象描寫強調由內在的「德」，推衍到公眾的「功」，而禹、湯、武王則正相反，但其一貫的敘事策略乃是一致的，皆是以許多情節堆疊出聖王「非常」的色彩。聖王們的超凡並不完全在於「神秘」，更在於他們在面對世事時有著極高的人品道德，表現出道德的超越性。堯不僅仁智更有「終不以天下之病而利一人」之大氣；舜宛如一個純善的象徵，即使「父瞽叟頑，母嚚，弟象傲，皆欲殺舜」，他卻能堅守心志，更甚者親愛不減；禹「勞身焦思」，兢兢業業；湯正氣勃發；文王愛護百姓；武王挺身抗暴，憂思而亡……他們是「人」，但是他們擁有「神聖」的特性，是人性光輝面發揮到極致的樣態，這樣的超越是「非常」的，也就接近了「天」，能夠感通天。這個「天」並不具有人格與意志，也不是宗教意義上的「神」，而更近似是宇宙間的自然規律。天不會直接介入人間的發展，而是遵循著一套運行原則，而「人」也在這樣的規律之中，「聖王」們則是這個規律(天道)的實踐者。在此中展現的思維是：人與天之間的分別基本無二，而本是一體，當人超脫了「俗」，也就能為「聖」。

司馬遷的敘事策略與筆法在於這些聖王皆有著「非常」的色彩，的確有與常人不同之處，然而聖王們的超凡並不完全在於「神秘」之上，更多的，在於他們在面對世事時展現出的高於標準的道德，以及對於人民的貢獻。他們都表現出某種超越性，體現以人為主體的天人合一觀。神聖從自然神通轉化為道德之超常，特別是堯、舜、禹三代聖王，這也是他們與後來的君王的差別，而這樣的超越性被視作是司馬遷對於改朝易代的因果解釋。傳說中的聖王被寫入歷史之中，人格神的色彩已然逐漸淡去，對內在的修養有了更多的著眼，但同時加強了道德與政治上的關連，個人的德性被視為領導力的鑑別條件之一，神秘性的體驗與道德權威的存在融而合一，這也是在《史記》敘事中討論聖王時，德與位難以分離的因素之一。或許可以說，這是司馬遷面對人類歷史發展進程

的持續嬗變時「正統」觀念的展現。由於君位的遞傳乃是由天命所延續的承繼關係，因此人君應對天戒慎，同樣應對天所運行之治道戒慎，但換個角度來說，人君也能由此論述建立自身的神聖性，雖然或許這並非司馬遷的本意。相關的討論將會在第四章展開，此處先按下不提。



第二節 聖與王：從神話傳說到典範歷史

袁珂在討論堯舜時，以神話的角度切入，將史書的紀錄都看做是象徵，而回推、分析堯、舜在神話中的本相，¹⁶¹但他也同時提到：「神話中的堯、舜、禹，除禹的天神性較重以外，堯和舜都已經由神性漸趨向於人性了。因而要把這些神話人物看做是純屬虛構，那是很難做出這勇敢的判斷的。只能這麼說，他們有可能是虛構的，但也有可能是原始民族社會時期的著名領袖，確實替人民做了不少好事，受到人民的尊崇敬愛，因而在傳說中將他們神話化了。」¹⁶²袁先生的說法裡呈現出上古聖王傳說流傳的兩種可能，以及學界的研究進路：「神話歷史化」以及「歷史神話化」，兩種預設的路線也往往影響論述的理路。究竟是哪一種狀況為真實樣貌，恐怕不是本文能夠處理的問題，也不是本文的重點所在。因此本文採取開放的態度，也就是相信兩種可能的彼此滲透，且無論是哪個角度來看，上古聖王具有著神話傳說的特性，而後經由史家之手加以判斷、寫定是可以肯定的現象。在神話脈絡下的聖王乃是具有職能的「神靈」，可以自由的操控自然環境，而歷史脈絡下的聖王則是以「人」的身分脫離蒙昧，開創文明、建立人與自然關係的人間領袖，其間經過了神聖內化的過程。

從上一節看到司馬遷採取的是以人為主體的立場，而排除或是合理化了神話中較為怪誕難解的故事，然而也並未完全去除神祕性的敘述，我們可以發現一個現象：隨著人文精神的勃發，上古聖王的神性逐漸去除或是轉化，然後，反覆言說中累積、強化之後這個重新生成的「人」，又再度被推上了祭壇。前一節的「聖」是意指「神聖」，此節所謂的「聖」則是「典範」意義上的封聖。本文在此希望探索的，是史家筆下傳說人物形成符號的過程。也就是聖王的形象如何成為某種社會共識，而其背後的深層結構為何。

¹⁶¹ 這類型的研究為數不少，另可參考葉舒憲、楊寬、張光直關於上古史以及中國古神話的研究。

¹⁶² 袁珂：《中國神話史》（重慶：重慶出版社，2007年），頁136。

一、典型形成與文化象徵

從先秦諸子開始便可以看到，對聖王們事蹟的變造使得傳說眾說紛紜，聖王們或許是模範，或許是被反過來批評的標靶，這許多的關注正顯示在反覆的重提、塑造之下，這些傳說人物於是承載了特定的意義，而形成一個典型。剛開始，這個典型的意義網也並非牢不可破，然而隨著在各種語境之下的使用，以及現實條件下各方的推波助瀾，其意涵逐漸趨於穩定。呂微在〈鯀、禹神話：口頭傳說與權力話語〉中將鯀、禹的故事分為「神話敘事」與「歷史（傳說）敘事」兩條脈絡，提出了傳說敘事流傳的深層原因，在於夏、商、周、秦等政權為了政治上建立正統合法性的需要，都承認禹的地位並自稱是大禹事業的繼承者，但各自對原始神話做了變造。司馬遷在寫這段傳說時，參考了《尚書》、儒墨思想家的說法，由於《尚書》為官方文書，儒、墨為顯學，史書又具有較高地位，所以理性化、道德化的歷史敘事在經典文獻中被「欽定」，至於神話敘事，則被民間作品、口傳以原始的型態保留下來，而形成兩套不同的文本。¹⁶³從作者舉出的這個例子，我們發現各種故事流傳的背後，連接著敘述者的立場，而敘事的延續，有時並非是出於偶然，而實受到現實上的需求，或是再敘事者所接觸的資訊來源影響。也就是說，聖王傳說的流傳及其典範建立背後有其客觀的因素存在。

這是社會上某族群依其需要有意識的塑造，或是大眾在無意間形成這些擔負特殊意義的角色？或許這兩種可能性都是可以成立的，甚至是多股力量相互作用，產生效應，因為這樣的人物角色在某種程度上滿足了各方的需求，所以形成適合的傳播條件，於是成為了「典範歷史」。而他之所以被傳述「乃因其最符合當前之社會現實，或最能反映人們對未來社會現實的期盼。更進一步說，

¹⁶³ 收錄於呂微：《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 58-94。在這篇文章中，將兩種文本相互比對，提出史書對於神話情節的置換，使得創世神話被改造為治水的傳說。以〈天問〉為証，認為戰國時期兩種文本都各自傳承，保持均勢。然而司馬遷在寫定時卻更多的接受官方性質、「地位」較高的文獻。

一人群共同信賴的典範歷史與傳統文化是掌握知識權力的個人或群體所主張的『歷史』與『文化』。」¹⁶⁴王明珂說《史記》所建構的古史是「對一全新的現實（漢帝國之人類生態與社會情境）之完美摹擬」，也就是反映著秦漢帝國的政治社會結構，為漢代華夏之人建構一個典範的社會歷史記憶，因為符合當時社會主流群體之意識形態與階級利益，而受到政治權力的維護。¹⁶⁵也提醒著對於習以為常的知識為何能穩居核心，應該有所警覺與反思。我們須得注意所有的文化語言都是具有操作空間的，其中自然不乏政治化的痕跡。根據黃進興的研究，漢代時的孔廟從私廟晉升為官廟，在地方與庶民大眾之間發揮影響力，¹⁶⁶而漢武帝之後尊儒的方向，使得儒家的典籍更容易為人所知，也被列為學術、知識的主流，於是大眾對於古史的理解也會更接近儒家的說法。漢代統治者自稱漢承堯運，便有著利用堯從先秦以來，已經累積的形象來強調自身之正統的比附意圖，不僅是血緣的攀附，更有著文化上的承繼意涵，連帶著對於以下的整個聖王系統也投以認同與宣傳。由於官方的推廣，的確讓這些人物以某種特定印象普及於世，對聖王美好形象的延續產生作用。對於大眾共同認知的——無論是傳說還是歷史，加以重塑、填補，統一這樣的形象，也會使國民對於國族文化產生認同，建立一體感。而基於詮釋者的「歷史性」，不可避免的，史家所呈現的也是當時知識與社會認識的反映，故會發現司馬遷以一統海內的帝國敘事去重建遠古政治型態。

不過，此說似乎只把史家放在被動位置而忽略其主動性。本文認為《史記》古史之建構，不可避免有政治工具那面，但也有著反映普世的集體意識那面。在秦漢帝國尚未建立之前，這樣的傳說就已經廣為流行，王明珂所說的「最能

¹⁶⁴ 王明珂：《反思史學與史學反思》（臺北：允晨出版社，2015年），頁49。王先生之研究雖取徑不同，但他對於族群想像與文化建構過程的論述，對本文多所啟發。

¹⁶⁵ 王明珂：《反思史學與史學反思》，頁239-240、242。關於核心與邊緣的概念可以參考傅柯《知識的考掘》（Michel Foucault 著，王德威譯，臺北：麥田出版社，1993年）。

¹⁶⁶ 黃進興：〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉，收入黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化公司，1994），頁143-148。

反映人們對未來社會現實的期盼」或許便是因素之一。¹⁶⁷聖王都有著一個相同處：層級高出一般人，或許是智慧，或是品格，而扮演著教育或是帶領一般人的角色。這是一個集體性的深層情感需求——有個英雄一樣的人物去引導民眾、解決問題，期盼一個完人，不僅是個能力強大的英雄，同時在人格上也要完整無缺。

除此之外，從三代的傳記裡還有一個相當明顯的特色就是對規範訂立細節的描述，以及敘述在秩序之中的生活形態。歷史寫作是一個從過往尋找意義以立定自身所處位置的行為，司馬遷在《史記》中建立文明與事件的因果關係，以及制度、社會形成的解釋：

（堯）乃命羲、和，敬順昊天，數法日月星辰，敬授民時。分命羲仲，居郁夷，曰暘谷。敬道日出，便程東作。……歲三百六十六日，以閏月正四時。信飭百官，眾功皆興。¹⁶⁸

虞書曰「乃同律度量衡」，所以齊遠近立民信也。自伏羲畫八卦，由數起，至黃帝、堯、舜而大備。三代稽古，法度章焉。¹⁶⁹

禹乃遂與益、后稷奉帝命，命諸侯百姓興人徒以傅土，行山表木，定高山大川。……左準繩，右規矩，載四時，以開九州，通九道，陂九澤，度九山。令益予眾庶稻，可種卑溼。命后稷予眾庶難得之食。食少，調有餘相給，以均諸侯。禹乃行相地宜所有以貢，及山川之便利。¹⁷⁰

我們知道文明的發展往往是需要一個漫長的過程，且已經飄渺難考，所以在這個過程中持續的「發明」，像是天時的制定、度量衡、農業、經濟、禮法制度，

¹⁶⁷ 當然這樣的期盼是否也是被暗示甚至灌輸的，也是可以加以反思的。就如同專制體制下，生活於「帝力於我何有哉」的百姓與現代「民主」政體中的公民，二者的基本權力以及政治觀念、教育背景不同，對於「理想政治」的樣貌可能就會有不同的想像。

¹⁶⁸ 〔漢〕司馬遷：《史記·五帝本紀》，頁 24-25。

¹⁶⁹ 〔漢〕班固：《漢書·律歷志》，頁 1135。

¹⁷⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 37。

相關的故事與情節事件會箭垛式的歸於這些特定的聖王，而顯得當時社會是在短時間持續進步的狀態聖王們也因而成為了「文化英雄」，有了光環作用，過去的遠古記憶也由司馬遷的建構而完整化與系統化起來。而後班固的書志之中更是延續這樣的論述。¹⁷¹在黃金世代裡，除了聖君之外，實施政事的有能大臣也扮演著重要的角色。我們可以看到這些大臣往往在聖君的指揮授權之下，以其長才執行這些發明的開發與運作，開創人民安樂的生存環境。這一點也正好是儒家知識分子所追求的，他們在這樣一個系統中找到，或者是說設定自己的位置，他們所追隨的不是以暴力為基礎的權威，而是道德的典範，勾勒出「聖君賢臣」的自我定位。這世界的樣貌，是「結構謹然」、「萬物秩序」，最理想的狀態就是秩序的、眾人都各安其位的。正因為這樣的畫面，同時聚合了領導者、有能者以及一般平凡百姓對理想政治與生活的美好想像，符合大眾的共同價值和目標，所以受到各群體的認同，也成為流傳發酵、典範成形的適宜環境。

二、聖王形象的統一與符號化

對於聖王明君的需求是普遍的心性，是存在於眾人心中的訴求與盼望，而聖王的樣貌、其應具備的條件則是經過定義而產生，這些定義便很可能是定義者的投射。林啟屏指出，儒者對「三代聖王」形象的建構，是以「批判」現實政治為出發點，其聖王形象的建構實有著理想性的寄寓。¹⁷²關於這個現象，徐復觀「歷史知識與願望合在一起」¹⁷³的評論可以說是相當精闢。這樣的記述有著立訂典範的特徵，也就是理想政治典型的觀念，同時呈現出對王者的想像以及隱含的某種社會規範，包括王的職責、倫理觀念以及王應具備的特質。

司馬遷延續著先秦時的聖王敘述，而做出了一些選擇與鋪敘。就拿堯傳舜

¹⁷¹ 相關討論與舉例見於本文第二章第三節。

¹⁷² 林啟屏：〈儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點〉收入《諸子學刊第五輯》（方勇主編，上海：上海古籍出版社），頁 17-26。

¹⁷³ 徐復觀：《兩漢思想史（卷三）》（臺北：學生書局，1976年），頁 232。

位此一情節來說，外在事件是堯的政權轉移於舜，但中間是如何轉移的，卻有多種過程流傳，有些甚至是南轅北轍。《孟子》說法為舜以德服人，天命所指，天下諸侯百姓主動來歸；¹⁷⁴《韓非子》的紀錄則有提及鯀、共工等人反對堯傳位舜，堯出兵討伐後誅之，後無人敢反對後才順利傳位，¹⁷⁵莊子有「堯殺長子」之說；¹⁷⁶《竹書紀年》則記載了舜篡奪了堯的政權，並且將堯囚禁。¹⁷⁷可見在當時關於上古有許多異說，上古人物的形象是相當多元的，也許雖是有能之君，卻未必是仁君，或並不是在每一個事件上都保持仁善的形象，這部分在本文的第二章可以察看。另外，部分讓位給他人的情節，如《莊子》裡有堯讓位許由而許由逃走不就之說，¹⁷⁸司馬遷〈伯夷列傳〉裡也表示他知道這樣的說法，並且「登箕山」，看到「其上蓋有許由冢云」的實物，然而卻未將此說列入《本紀》；《韓非子》中有湯推翻桀後讓位務光之說，¹⁷⁹亦未被採用。對此，司馬遷的考量也許能夠參考美國學者艾蘭的說法，艾蘭以結構的角度觀察到：古史發展出一套敘述的模式，而這背後隱含著的深層結構，其實隱含著世襲繼承，以及授政以德之潛在矛盾，而天命論乃是知識份子調節這個矛盾的一個政治論述，

¹⁷⁴ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《孟子·萬章上》：「堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。」孟子以民心之向背解釋「天」之意向，《史記》也採取同樣的情節，司馬遷在此應是接受了孟子的紀錄與思想。

¹⁷⁵ [清]王先謙《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年）《韓非子·外儲說右上》：「堯欲傳天下於舜，鯀諫曰：『不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？』堯不聽，舉兵而誅，殺鯀於羽山之郊。共工又諫曰：『孰以天下而傳之於匹夫乎？』堯不聽，又舉兵而誅，共工於幽州之都。於是天下莫敢言無傳天下於舜。」頁350-351。

¹⁷⁶ [清]王先謙：《莊子集解》（北京：中華書局，1987年），《莊子·盜跖》：「滿苟得曰：『堯殺長子，舜流母弟，疏戚有倫乎？湯放桀，武王伐紂，貴賤有義乎？王季為適，周公殺兄，長幼有序乎？儒者偽辭，墨者兼愛，五紀六位將有別乎？』」，頁320。

¹⁷⁷ 《竹書紀年》：「舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父相見也。」見《史記會注考證》中《正義》，頁29。

¹⁷⁸ [清]王先謙：《莊子集解》，《莊子·逍遙遊》：「堯讓天下於許由，曰：『日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。』」，頁383-384。

¹⁷⁹ [清]王先謙《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），《韓非子·說林》：「湯以伐桀，而恐天下言己為貪也，因乃讓天下於務光。而恐務光之受之也，乃使人說務光曰：『湯殺君而欲傳惡聲于子，故讓天下於子。』務光因自投於河。」，頁182。這個故事裡湯讓位給務光，不是抱持為國為民之公心，實則抱著讓自身地位更加名正言順的算計之心，湯形象狡詐，與《史記》中正氣凜然的湯有所衝突。

¹⁸⁰目的是為了穩定社會。艾蘭同時分析在同一個人的筆下，政權轉移時的模式會是一致的，若是沒有採納舜逼迫堯的說法，那麼也不會採用啟奪益位的故事情節，即使那樣的說法在當時是存在的。此觀察的確點出了古史寫作聖君得位時的一個樣態。《史記》也許就是試圖想完成這樣的結構而把他認為是枝節的情節滌去，對這個經過做出了統整。他接受了孟子所說的情節，堯讓位與舜而舜不就，讓於堯子丹朱，但天下人卻捨棄丹朱而尊舜為君，舜見民心之所向如此，只好繼承帝位。這樣一個迴避與前王之子衝突的模式，在舜傳位禹、在禹傳位啟（本是傳給益，但此模式出現於啟，分析請見第二章第二節）時都再度出現。如果以合理性而言，在充滿偶然的歷史裡，事件的每個細節是否真的會以相似性如此之高的狀態出現，實在可以懷疑，很可能就是刻意鋪排出來的一個敘事模式，司馬遷以一個重複的架構，加以強化與產生連結，而這樣的結構隱含著司馬遷對這件事的看法，除了如艾蘭的推論處理禪讓與世襲的矛盾，也塑造出一個去除權力欲望的王者典型。禪讓之說在戰國時期相當流行，新出土文獻《唐虞之道》、《子羔》等的說法都十分推崇這樣的制度，¹⁸¹而《史記》又特別增入一段堯對傳位人選考量的情節：

授舜，則天下得其利而丹朱病；授丹朱，則天下病而丹朱得其利。堯曰：「終不以天下之病而利一人。」

在繼承人選上，丹朱依然被列為是一個優先的選項，只是在評估時公心超越了血緣之私，展現了「有公無我」之器量。先秦諸子是有意識的將這些聖王牽為一個系譜，在《史記》中是否有這樣的狀況？本文認為，雖看似沒有，但司馬遷其實會在敘事之中以一些連結表現其承繼關係。舜、禹禪讓時的心理活動雖然沒有寫作出來，但在同樣的讓位模式裡，透過堯的這段情節，舜、禹的想法

¹⁸⁰ 艾蘭 (Sarah Allan)：《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》，北京：商務印書館，2010年，頁9。

¹⁸¹ 可參考裘錫圭：〈新出土先秦文獻與古史傳說〉收錄於《中國出土文獻十講》（上海：復旦大學出版發行，2004年），頁18-45。

也就很容易被暗示出來。就算現實上禹的位置傳給了啟，但就司馬遷的寫法，那並非是禹的本意，禹也像前兩位聖王一樣不先考慮一己一家之利，而是以天下人為重。王者身懷治世之能才，但不刻意追求權位，當內外完善，為民所仰，則天命自然歸之。在這樣的塑造下，為了突顯讓位的正確性，丹朱與商均就成為「不肖」、「頑嚚」的形象，對此，艾蘭分析「當堯的兒子丹朱被描述成壞人的時候，那麼這就標示著優先的是美德原則」¹⁸²。再看到誅殺鯀此一事件：

舜登用，攝行天子之政，巡狩。行視鯀之治水無狀，乃殛鯀於羽山以死。

天下皆以舜之誅為是。¹⁸³

如果只從前文來看，治水工作並非鯀主動請纓，而治水無效尚可更換人選，並非嚴重的錯事，卻遭逢殺身之禍，似乎處罰太過，但判斷句「天下皆以舜之誅為是」，或許點明了為了平息民怨，舜的行為受到眾人之支持而具有民意基礎，便成為舜誅殺鯀的舉動正當化的修辭。

這樣的寫法在寫湯、武革命時也有相似之處：

夏桀為虐政淫荒，而諸侯昆吾氏為亂。湯乃興師率諸侯，伊尹從湯，湯自把鉞以伐昆吾，遂伐桀。湯曰：「……匪台小子敢行舉亂，有夏多罪，予維聞女眾言，夏氏有罪。予畏上帝，不敢不正。今夏多罪，天命殛之。」

¹⁸⁴

二年，聞紂昏亂暴虐滋甚，殺王子比干，囚箕子。太師疵、少師彊抱其樂器而奔周。於是武王遍告諸侯曰：「殷有重罪，不可以不畢伐。」乃遵文王，遂率戎車三百乘，虎賁三千人，甲士四萬五千人，以東伐紂。¹⁸⁵

¹⁸² 見艾蘭 (Sarah Allan)：《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》，頁 22。同時艾蘭也提出：「司馬遷謹慎地限制了這個先例成立的條件：只有當繼承人無德的時候，讓他繼承才是有害的」，頁 37。

¹⁸³ 〔漢〕司馬遷：《史記·夏本紀》，頁 36。

¹⁸⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記·殷本紀》，頁 51。

¹⁸⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·周本紀》，頁 63。

被指稱有罪的是「夏」、「殷」，而不只是桀、紂，正巧妙的把湯滅夏、周滅殷而另立新朝的因果關係顯示出來，「不敢不正」的潛在義便是其自身為「正」，所以才能去規範、行懲罰。司馬遷的寫作策略有兩個方面，第一個是造成二元對立，塑造對立面的負面形象，子貢曰：「君子惡居下流，天下之惡皆歸焉」¹⁸⁶，相對於聖王的節制、愛民典範，桀、紂則成為縱欲與悖逆道德禮法，不顧人民處境的暴君典型。如此，與暴君對立者便往往能夠獲得道德的高位，解除了道德高尚者採取破壞性行為的矛盾，反而在某些狀況之下，破壞才是「道德」，行此德而能造成朝代之更，順理成章把王位的獲得推到天命、人民的擁戴之上。第二個策略則是從私領域的描寫推導出適合為王的特性，如《尚書》中並無特別書寫舜受到親人迫害的情節，但司馬遷則採取孟子的敘述再補充，對舜生平裡即位前的情節加以經營，有意識的在完整一個孝悌形象。又如湯狩獵時去其三面顯示其具有仁心，以湯與伊尹的關係寫湯能識才舉賢等等。從他對事件的選擇上，就可以看出他從內、外都把聖王形象統一為良善、正面的敘事立場。

我們不難發現司馬遷相當注重聖王們政權的正當性。即使有反對勢力，最終需要軍事征討來鞏固地位，但前提絕對都是對立方有「罪」在先，或許道德有虧，或者能力低劣，因而造成社會的動盪、人民的不安，而聖王的處置則是為了消弭這個不公正的狀況。無論是用何種方式取得政權，在取得權位後，他們並不因此傲慢，反而會更加小心謹慎，在位期間持續實施對人民有益的措施，至於結果，則是受到人民的擁戴與敬仰。也就是，司馬遷筆下聖王的崇高不僅只在地位上，更重要的是讓他們也站在道德的制高點上。只有做到內與外的統合圓滿，如此才是足堪敬仰的「典範」。以個人的道德來解釋權力正當性的敘寫，這是一個私領域通公領域的思維。由於領導者具有影響公眾的身分之故，其私領域具有一定程度的公共性，於是可看到史家對於領導人在私德這方面的特別關注，在建立聖王形象時往往藉由私人事件來顯明聖王權力之「應然」。

¹⁸⁶ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2010年），《論語·子張》，頁268。

特別是強化舜的孝悌，本文認為這是司馬遷接受儒家由個人修養、持家再到君臣之間的「內聖」而後能「外王」的觀點。王者與社會的關係、在公與私之間的權衡敘述，可以明顯的看到偏向於大眾而輕自身利益是受到稱揚的特質。

堯傳位舜，商湯滅夏，若不在歷史脈絡，不過是一個事件，但藉由史家的鋪排與詮釋，賦予了事件意義，在賦予意義的同時，其中便已經過了一個創造、轉化的過程。本文設想史家於此建構過程中，其選擇本身即具有「意向性」。在敘事結構上，司馬遷以箭垛式的鋪排事件保持故事的連續性，並且完整化每位聖王的形象與功績，而在敘事立場上，則是合理化、美化聖王之舉措。或許我們可以視作司馬遷在形象統一時所做的選擇，也包含了司馬遷對於理想政治的定義。聖王們在史記裡已經做了一次形象統整，在第二章便已整理出來：堯—德智兼備、親族；舜—孝悌、謙謹；禹—治水事蹟、公而忘私；湯—舉賢、革命；文王—愛民；武王—革命。個別聖王於是有了他們各自的屬性與獨特性，而分別承載同樣被稱為聖王而具備的不同條件與類型。

《史記》對於聖王的塑造，成就了一個典範，而在之後為《漢書》所接收。在對比《史記》與《漢書》對於聖王的形象述敘，可以發現到一個現象：《史記》中的雜多性到了《漢書》減少了。聖王們在《史記》中的形象還很多面，且各自有其獨特屬性，但到了《漢書》，聖王的形象幾乎都偏向道德，並且變成只有一個正面的面向，單調化而固定化了。例如在《史記》裡被特別強調那孝悌形象的舜在《漢書》幾乎不復見，而與堯越來越趨於「同質」，也就是「堯舜」兩者並稱，便成為一個「聖君」的代名詞。造成這個現象的原因，也許是由於「文字的馴化」。司馬遷跟班固具有不同的學思背景，司馬遷雖然尊儒，但同時吸收各家材料思想，較為多元，而其寫作原則是：「罔繫天下放失舊聞，王跡所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事，略推三代」¹⁸⁷，從此自述可以看到司馬遷在寫作《史記》時參考了許多不同來源的資料，既有文獻的記錄也

¹⁸⁷ [漢]司馬遷：《史記·太史公自序》，頁1346。

有民間的口頭傳說材料，而那時的敘述者立場以及角度未必一致而使聖王形象顯得多元。《史記》雖然有做過選擇，但多少還保留了那些原始資料、原述者的敘述脈絡，然而到了班固寫作《漢書》時，關於聖王的參考資料大多參考《史記》，再加上班固自身的立場，於是又做出更加統一的調整。¹⁸⁸

另一方面，也或許由於聖王到了東漢已經成為無須多言的「意象」，乘載了的意義已逐漸固定，當這些歷史人物的形象被主流群體「確立」，則形成某種共識，甚至是約定性，而存在於中國文化之中，開放性與恣意指向的可能都大為降低。歷史由解釋開放的眾聲喧嘩，到後來成為被固定化，甚至被「化約」成一個整體。於是乎，《漢書》中之聖王生命情境弱化，使得其個人性、特殊性亦隨之弱化——《史記》中孝悌的舜不復蹤跡，與堯成為「聖君」整體，聖王們的事蹟在運用上成為一個符號，一個人格、理想政治之原型。如「堯舜之心」、「堯舜之德」，堯舜宛如「仁」「善」的替代形容詞，是為一種良善的具體實指，而「堯舜有天下」、「堯舜之制」，則是成功王者的典型。在某些語境，「堯舜」其代表的意義並非是歷史人物「堯」「舜」，而是「有德君王」、「聖賢」的代詞。「湯」、「武」也是同樣的情況，成為另外一個「事功、除暴之王」的原型。由於遠古的歷史中間有著太多可加以填補的空隙，且難以查證，故成為一個很好的載體。且其意指已經被承認並為人所知，於是使用起來已經能夠立刻傳達想要表達的訊息，於是演變成了象徵性的思維。

我們並無法得知司馬遷究竟是一開始就是把聖王當作一個整體來建構，還是以個別性來經營。以個別狀況而言，他們各自承載著不同的意義，不同屬性個別聖王各自代表不同類型與職能，因應各種狀況；但就整體而論，他們在本質上都是一致的，舜由孝悌而致外功，禹表現在治水的能力與人格等等，其實

¹⁸⁸ 此推論受到海德格爾「前理解」概念的啟發，再與林啟屏老師討論後得之。史書的寫作多會承襲前朝史書，因此《漢書》的許多事件常由《史記》而來，不過觀點與眼光有時也會因作者不同而有所偏重或修整。

都是同樣意涵的異態展現，其背後思維一致：建立民族記憶，解釋人類發展的合理進路，表達政通人和的理想願望，以及在一個聖君的領導下萬物各安其位的期盼。

黃俊傑先生提出中國文化裡的具體化思維時，提到思想家們往往以歷史人物來表現抽象的哲學，¹⁸⁹從前文的討論我們發現的確有這樣的狀況：他們被提起時常不是他們所「存在」的上古背景，而是在當代的時空語境之下，而且之後還是會一直被如此利用、傳述下去，也就是，即使抽離原先的情境，他們依然可以在另外的情境裡顯現主題訊息。這樣說並非是「本來樣貌」已不具意義，而是他們已經在「本相」之外發展出另外一種流傳脈絡，本文認為，就這個人物的狀態來說，這是一種「抽象化」，也就是「符號化」了。符號雖然具有詮釋空間，但一旦共識形成，其意義也不是能夠任意指定的，而遵循著一定的知識傳統甚至是制約。即使使用時是從反面的角度，也是依循著傳統意涵為基礎而有力道。這些人物是經過集體的認定，而形成其象徵。一個乘載價值觀的既定符號，背後更有一個詮釋的系統在支撐。典範就像是一種容器，內容物雖可隨意填裝，但基本外框架卻是一直延續而被記憶。

「聖王」不只是歷史人物，更體現德位相符的領導角色，象徵一種境界以及長治久安的社會型態，這樣的需求古今皆然。他們來自歷史，又超脫歷史，當他們內化為一種「價值」，就深刻於文化之中，凝聚了大眾的情感。《史記》、《漢書》對於聖王形象的描繪，延續了集體的記憶與價值感，在聖王這作為典型人物的建立，甚至確立都起了相當大的作用，也成為後世論及聖王時的基本形象。這個聖王系譜到後來受到大眾的承認，成為文化的一部份，同時也在政治的場域上產生影響，相關的討論將會在第四章開展。

¹⁸⁹ 黃俊傑：〈孟學思維方式的特徵（一）〉，收入《孟子思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁13。

歷史寫作是一種記憶世界的方式，同時，也是為「人」在渺茫的宇宙間尋找位置的行為。對於遠古先民的推崇、聖王的書寫其深層的意義在於一個重現桃花源的渴望，這樣的理想「曾經存在」於歷史之中，而歷史是可能重來、可以預測的。司馬遷言：「三王之道，若循環，終而復始」¹⁹⁰，自三王始，原始先民面對自然，開始建立制度，而倫理與德性是王取得天命之條件，這就是司馬遷的設定：因果之中的事之理，乃是永恆存在且運行不輟的，而人類能夠也應當再現那應然之理。道德崇拜與政治權威於此合而為一，並且被放入歷史規律之中，被視作將會照著運作的藍圖，那黃金時代的景象那就是人們所期望建立的社會。眾人等待一個盛世，然而理想中的王，理想中的政治終究沒有到來，因為美化的記憶已然造出一個無法超越的符號，於是又繼續的重述與懷想，成為精神之寄託，當現實與理想產生衝突時甚至是能夠療癒心靈的存在，一個意圖重現卻難以回歸的失落桃源。這樣的循環又再反過來強化這樣的系統，即使那是在杳然的遠古時期，留下的傳說足以令所有關注者一人一筆繪成鮮明的圖像，而又或許正因不可企及，於是可以恣意輝煌。

¹⁹⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記·高祖本紀》，頁 175。

第四章 道德、知識與權力之辯證

第一節 知識與政治：儒者與帝王之角力及滲透

聖王在政治場域上的運用，在學界已受到關注，如陳逢源討論宋代聖賢系譜被提稱的情況時有著這樣的論點：「列舉堯、舜、禹、湯、文、武、周公，已經成為朝堂中習見語彙，歷代聖賢既是臣子期勉帝王行事的標準，也是國君在國政軍備決策參酌的依據」¹⁹¹。從史書中可以發現，這樣的現象在漢代便有跡可尋。在更早之前的左傳、國語便有相關的記載，到了漢代更是活躍。

漢人對於聖王典範的重現有著相當的熱情，除了君王自身的愛好或是作為統治工具功利使用之外，儒者在其間的作用特別不可忽視。自孔子到後世遵循儒道者，都有著強烈的淑世精神，對於政治有著極高的理想性，期望仁義之道能行於世，這樣的用世理想在漢武帝對儒學的提倡下有了施行的環境，從制度層面與意識型態上看，儒者開始進入權力的核心，並掌握了一定的話語權。然而，權力的來源依然是來自於君王，君王有著凌駕其上的專權。

徐復觀著眼於當時政治制度對士人之心靈所造成的影響，討論兩漢知識份子政治上感受的壓力來源。他認為：西漢知識份子的壓力來自於對專制政治本身的全面性感受，東漢知識份子則受到專制政治中的黑暗現象之壓迫。¹⁹²歸納而言，這都來自於皇帝一人的集權統治制度。在兩漢的政治環境下，士人沒有政治選擇的自由，無法如先秦儒者「道不合便不相為謀」，大一統的局勢使儒者必須面對新的時代問題。

¹⁹¹ 陳逢源：〈宋儒聖賢系譜論述之分析——朱熹道統觀淵源考察〉（《政大中文學報》第 13 期 2010 年 6 月），頁 75-116。

¹⁹² 徐復觀：《周秦漢政治社會結構研究》（臺北：學生書局，1975 年），頁 283。

在這樣的背景之下，學術、歷史很難只是單純的知識，而勢必與政治掛勾，身處其中的知識份子與領導者的關係也必須作一定的調整與轉化。而權力的分配與塑成從來都不是簡單、線性的問題，而是複雜、有機，持續變動的。在支配者，被支配者之間，具有相互影響、相互拉扯的特性。本文無意放大聖王符號在其中的作用，而是想指出這個現象是其中的一個環節，而且不是一個獨立的狀態。各方包括掌握政治權力的人、掌握知識權力的人都在利用與完備這樣的論述與形象去達成某些目的，其中有矛盾也有合作，有著理想性的一面，也同時環繞著權力的鞏固與擴張。

一、不平衡的理想：漢儒的經世之夢

對於西漢儒學，學者們都各自以不同角度加以觀察與評論，勞思光評論兩漢之際的儒學思想「實為繼承早期神秘信仰及宇宙論觀念之陰陽五行說」¹⁹³，指出與先秦時期的孔孟心性之學已有分歧。相對於勞先生從哲學上的批判，余英時則以廣義文化史的角度，評價西漢儒學深入社會上下層，並融合了通俗的文化，「是一個有生命的大傳統。」¹⁹⁴無論觀點是學術上的分歧轉向或是範圍擴大，學者們都關注到這一個時期的儒學確實與先秦時有著不一樣的面貌。我們若是回到當時儒者所面對的環境之中，應可見儒者的機會與挑戰，以及在發揚理念與政治現實之間試圖取得平衡的努力。

於此，知識份子採取了兩條策略：一是訴諸形上的天命，另一則是前述對於「古今王事」的解釋。前者影響層面最大者當為董仲舒的天人相應說，他將宇宙與人事之間建構出了一個符應的系統，當時的學術幾乎壟罩其中。而後者亦沿襲了從先秦以來儒家以古「非今」、「改今」的傳統，以聖人傳說——特別是與統治者同樣居於王者地位的聖王為言說材料對國君進行勸諫。

¹⁹³ 勞思光：《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局，1981年），頁149。

¹⁹⁴ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987年），頁182。

余英時將漢代的統治者擺放在一個被動的位置，認為「政治權威最後不得不向文化力量妥協」¹⁹⁵，但試想為何掌握一切權力的君王會有妥協的意願呢？於前文可見，對於漢代統治者而言，基於確立政權正當性這個目的而有意的操作天命與聖人的故事，這個系統的生成與延續，他們也參與其中。如西方學者史華慈所言，中國政治思想中的「深層結構」是賦予君王超越性與神聖性的力量，達到所謂的「政教合一」。¹⁹⁶如此說來則必須從各種方式抬高君王。「君位之轉移在於天命」的邏輯之下，與之密切相關的關於「德」的議題與呈現被提出時，則君王不能不另眼看待，否則何以維繫統治階層所塑造的神聖性與合理性？而儒者著眼於此，進一步設定天之意志、聖王形跡，藉由重提典範，期待對於現世的政治活動起到正向的效果。可以說這是建築在一個互蒙其惠而共同推動的題材，於是這樣的提法多少對統治者具有規範功能。但這個約束力究竟到甚麼程度，則是需要探究的。

本文期望討論的論題有兩個層次：一者：儒者在其間對聖王的提稱模式、呈現出的聖王形象。二者：本文相信一個策略的施行勢必會與其場域產生互動關係，而在這過程中隱含著時代問題，值得探究，因此第二個層次將檢視儒者採取此手段在政治上的期望是否實現，以及其與社會風氣之互動關係。第一個層次在前文已有論述與爬梳，故此節將把重心放在第二個層次的討論上。

《漢書·藝文志》說儒家：「助人君順陰陽明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。」史家判斷如此，在史書亦可見儒者在政治上的活動的記載，多不脫這段評論。而以堯、舜、文、武等聖王重言更是時有所見。

¹⁹⁵ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 201。

¹⁹⁶ 史華慈（Benjamin I. Schwartz）著，王汎森譯：〈中國政治思想的深層結構〉，收於余英時：《中國歷史轉型時期的知識份子》（臺北：聯經出版社，1992 年），頁 23。

漢高祖劉邦出身民間，在逐鹿中原時多憑仗武力與謀略，故以為儒生無用，對儒生態度輕蔑。底定天下後，自滿於自身的功績，笑罵陸賈好讀詩書，陸賈卻以「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守之，文武并用，長久之術也。」勸之，並且反問「鄉使秦以并天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？」秦、漢同樣一統天下，但要使漢跳脫秦短祚覆亡命運的關鍵，在於「行仁義，法先聖」。前引遠古典範，後引當代殷鑑，陸賈的言語得到高祖認同，請陸賈論述歷史中秦之存亡得失，後著為「新語」一書。¹⁹⁷在陸賈的這段話語中，召喚的典範不是儒家最為推崇的「三代」，而是同樣以「馬上得天下」的湯、武，應是由於湯、武比堯、舜更符合高祖作為開國之君推翻「暴秦」的情境，一方面更貼近被勸說者，一方面也為高祖取秦而代之作出依循前聖之例的解釋。然而可以注意的是，陸賈在提稱湯、武時，更強調的是在取得天下後以順、文維持治權的面相，用來與亡秦對應。陸賈洞悉統治者的需求，以其利之所趨「長久之治」，述「行仁義」的必要，故即使高祖不喜儒術，卻改變了態度。無論其是否真心接納了陸賈的說法，高祖之後「過魯，以大牢祠孔子。」¹⁹⁸應可見高祖有別於初始的否定，轉而認同儒學對治國具有一定的效用。《漢書》曰：「天下既定，命蕭何次律令，韓信申軍法，張蒼定章程，叔孫通制禮儀，陸賈造新語。」¹⁹⁹將陸賈與蕭何、韓信、張蒼、叔孫通並列，正是著眼於他以總結歷史論說儒家德治理想在穩定政局上所起的作用。從此處可看到儒者因應時代及語境，會對聖王形象的不同面向依己意側重，且高祖如此不好斯文、不識詩書者，也能在陸賈提出湯、武時立刻聯想到相關事跡，聖王之典型於當時已然深入人心。不過陸賈在朝中並未獲得高位，或許也表現了儒生在漢初的地位，有著向統治者建言、議政的發言權，但並未形成壟斷的局面，亦不算受到重視。

¹⁹⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記·陸賈列傳》，頁 1075。

¹⁹⁸ 〔漢〕班固：《漢書·高帝紀》，頁 115。

¹⁹⁹ 〔漢〕班固：《漢書·高帝紀》，頁 123。

直到漢武帝時，儒生的處境才有了顯著的變化。在此之前，漢文帝喜好道家之學，而漢武帝初即位時，主政的竇太后亦好黃老之術而打壓儒者。²⁰⁰待到武帝親政後，發詔書曰：

何行而可以章先帝之洪業修德，上參堯舜，下配三王！朕之不敏，不能遠德，此子大夫之所睹聞也。賢良明於古今王事之體，受策察問，咸以書對，著之於篇，朕親覽焉。²⁰¹

武帝用以宣揚文帝的用詞，即稱堯、舜，與之相比。在武帝此詔後，班固寫：董仲舒、公孫弘等出焉，可以說是對《漢書·藝文志》裡將儒家與聖王掛為一系的一個印證。也可以看到儒家學者「古今王事」的解釋權力在公開場合獲得了皇權的認定。

由《史記·儒林列傳》、《漢書·儒林傳》中，可見儒者在漢武帝後，不僅進入了體制，而且開枝散葉，形成了一股不可忽視的勢力：

及今上即位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之，於是招方正賢良文學之士。自是之后，言詩於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅。言尚書自濟南伏生。言禮自魯高堂生。言易自菑川田生。言春秋於齊魯自胡毋生，於趙自董仲舒。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。²⁰²

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。²⁰³

²⁰⁰ 相關事件見於《史記·外戚世家》，頁 759、《史記·儒林列傳》，頁 1257。

²⁰¹ 〔漢〕班固：《漢書·武帝紀》，頁 231。

²⁰² 〔漢〕司馬遷：《史記·儒林列傳》，頁 1254。

²⁰³ 〔漢〕班固：《漢書·儒林傳》，頁 5457。

也許是基於自身的興趣，或是作為掃除舊勢力的手段，漢武帝標舉儒術後，儒家出身的經學之士，有了較為暢通的晉升方式，而逐漸成為組成朝廷的階層，儒學亦開始成為官方的意識形態。上所好之，風行草偃，官吏亦有學儒者，其中如公孫弘因「習文法吏事，緣飾以儒術」頗得漢武帝看重。《漢書·公孫弘傳》中，便可見公孫弘與武帝對話時，以堯舜為起頭，描繪出上古之安樂遠景，加以述說當今為政之道²⁰⁴。可以說武帝直接參與了聖王在政治場域上被習用的系統。史書中君王與官吏的話語互動有著濃重的儒家色彩，應也是反映當時的風氣。

由公孫弘的例子以及〈儒林傳〉的引文來看，可以發現這個現象之後帶來的問題，那就是儒學在某種程度上成為了尋求利祿的一樣工具。黃俊傑對此曾提出闡述：「在思想層次上，大一統體制的出現，使儒者認為政治活動是落實道德理想最有力、最便捷的途徑。但這種轉變亦帶來嚴重的歷史性問題：道德與政治之間的緊張性。」²⁰⁵隨著君臣關係越發緊密，儒者們更迫切的面對選擇：是將君主放在主體位置，或是以道德為本位。

其中，在詔書之中被舉為賢良的大儒董仲舒便是一位代表性的探查對象。在提出「獨尊儒術」的建議後，董仲舒以一個他所建立的「神道設教」系統填補了國君與社會運作的需求。他最為人所知的學術思想，應就是所謂「天人感應說」：

王者，人之始也。王正則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下。王不正則上變天，賊氣并見。五帝三王之治天下，不敢有君民之心。²⁰⁶

²⁰⁴ 〔漢〕班固：《漢書·公孫弘傳》：「臣聞上古堯舜之時，不貴爵賞而民勸善，不重刑罰而民不犯，躬率以正而遇民信也」。頁 4212。

²⁰⁵ 黃俊傑：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書出版公司，1983年），頁 19。

²⁰⁶ 〔漢〕董仲舒著，（清）蘇輿義證：《春秋繁露義證》，（北京：中華書局，1992年），〈王道〉，頁 101。

從董仲舒對王者的定義來看，可以發現他採取的策略，是將根源價值由先秦孔孟所認為的自發本有的「仁」轉移到意志天之上。君王施政的依據，由「不忍人之心」到依循著天之準則。國君的一舉一動都會影響陰陽災異，君王與天地陰陽之連結，將君王提到代理人之位置，於是形成天—王—民這樣的階層，一般的百姓對於意志天的崇拜，也將同時具現於王者之上。董仲舒由「天子」提高統治者的地位，符合統治者權威建立的需求，但一方面又設定一高於國君之意志，使欲「使用」這一套系統的國君「必須」積善修德以符應天命。可以說，他遷就於儒術必須依附君王的客觀條件，變造了以人心為本的傳統儒學，而其背後的用心，則在於牽制君王的專權，使他們行儒家愛民護民的王道理想。

關於董仲舒的研究範圍深廣，無法一一論明，本文在此將只處理聖王在他的系統裡扮演的角色。在「天」之外，聖王無疑是為君王提供遵行方向的另外一個權威，在上引文董仲舒便搬出了三王五帝來強化他的說法。在〈郊語〉中，可看見董仲舒再度加深「天」與聖王的關係之企圖：

天地神明之心，與人事成敗之真，固莫之能見也，唯聖人能見之。聖人者，見人之所不見者也，故聖人之言亦可畏也。……故古之聖王，文章之最重者也，前世王莫不從重，栗精奉之，以事上天。²⁰⁷

他使聖人成為代言人，將探查天意、解釋人事視為聖人專獨的能力，而將聖人從一般人裡被突顯、分別出來，更把古聖王視為天之下，人的頂點。聖王之神聖性與天的關係密不可分，可以說在這套系統裡，就如同是一件成功君王的樣板，故若君王想要明瞭上天之命進而侍奉上天，便應遵從學習，以為當代政務施行之方向。指導的內容，便是藉由董仲舒在其中的補充。例如在《賢良對策》裡可看到「教化」乃是其中一個施政重點：

²⁰⁷ (漢)董仲舒著，(清)蘇輿義證：《春秋繁露義證》，(北京：中華書局，1992年)，〈郊語〉，頁397。

蓋聞五帝三王之道，改制作樂，而天下洽和，百王同之。²⁰⁸

道者，所繇適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。故聖王已沒，而子孫長久安寧數百歲，此皆禮樂教化之功也。²⁰⁹

臣聞堯受命，以天下為憂，而未以位為樂也，故誅逐亂臣，務求賢聖，是以得舜、禹、稷、錯、咎繇。眾聖輔德，賢能佐職，教化大行，天下和洽，萬民皆安仁樂誼，各得其宜，動作應禮，從容中道。²¹⁰

臣聞聖王之治天下也，少則習之學，長則材諸位，爵祿以養其德，刑罰以威其惡，故民曉於禮誼而恥犯其上。……至秦則不然。師申商之法，行韓非之說，憎帝王之道，以貪狼為俗，非有文德以教訓於天下也。誅名而不察實，為善者不必免，而犯惡者未必刑也。……是以刑者甚眾，死者相望，而姦不息，俗化使然也。故孔子曰「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」，此之謂也。²¹¹

文中分別提到人君教化、任賢驅亂之作為皆是聖王所行，並且以秦奉行法家為對照，攻擊法家以刑罰為手段，未能如儒家以仁義禮樂從根本教育人民，達到「長久安寧」、「天下和洽」的效果。甚至後又把話題轉到武帝身上：「願陛下因用所聞，設誠於內而致行之，則三王何異哉」、「遍得天下之賢人，則三王之盛易為，而堯舜之名可及也」，借重歷史經驗化入自身對於施政的建議，勸武帝遵循儒家聖人行跡，不僅能得美名，更能達到理想的王道境界。於此，聖王行跡與其說是歷史，更像是道德理念的具體。

就如同漢初的儒者，董仲舒以統治者最為關心的議題著手，即在於政權的維護與天下之穩定。看似是君王的角度出發，然而很明顯的，雖然用的是功利

²⁰⁸ 〔漢〕班固：《漢書·董仲舒傳》，頁 4019。

²⁰⁹ 〔漢〕班固：《漢書·董仲舒傳》，頁 4023。

²¹⁰ 〔漢〕班固：《漢書·董仲舒傳》，頁 4034。

²¹¹ 〔漢〕班固：《漢書·董仲舒傳》，頁 4036-4037。

性的語言，董仲舒論述的重心並未偏離傳統儒家維護民本的立場，對於君王積善行仁的期許亦是相同。在《春秋繁露》中，有一篇〈堯舜不擅移、湯武不專殺〉更可看見這樣的傾向，他專以聖王為題，對聖王政權轉移作出解釋：

堯舜何緣而得擅移天下哉？《孝經》之語曰：「事父孝，故事天明。」事天與父，同禮也。今父有以重予子，子不敢擅予他人，人心皆然。則王者亦天之子也，天以天下予堯舜，堯舜受命於天而王天下，猶子安敢擅以所重受於天者予他人也。天有不以予堯舜漸奪之，故明為子道，則堯舜之私傳天下而擅移位也，無所疑也。儒者以湯武為至聖大賢也，以為全道究義盡美者，故列之堯舜，謂之聖王，如法則之。……且天之生民，非為王也，而天立王以為民也。故其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之。……王者，天之所予也，其所伐皆天之所奪也。……故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之。有道伐無道，此天理也，所從來久矣，寧能至湯武而然耶？……今桀紂令天下而不行，禁天下而不止，安在其能臣天下也？果不能臣天下，何謂湯武弑？

212

在這篇文章中，有兩個重點：一個是王與天關係的設定，董仲舒在此很自然的把地位的傳遞歸於「天」，而並非是堯、舜本人的意志或是現實政治的運作。我們可以發現這樣的概念在孟子時便已提出，但董仲舒又加以將君王與天設定、補充成為親子關係。董仲舒把堯、舜與天之關係具象化為人世的血緣關係，其邏輯實有著企圖將君王納入具有情感、道德層面的倫理之中的深刻意涵。²¹³但他接著用一般人可理解的常理去推論堯、舜身為天子，以子道而言「不可能」

²¹² (漢)董仲舒著，(清)蘇輿義證：《春秋繁露義證》，(北京：中華書局，1992年)，頁219-321。

²¹³ 林啟屏曾就這樣「擬血緣」的設計模式提出討論，雖討論對象為先秦儒家，但君臣與父子之間的對應，其角色功能與權力關係之架構向支配性偏移的傾向，在漢代亦可相應。請見林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉(《中國文哲研究集刊》第四十四期，2014年3月)，頁143-171。

擅自出讓來自父親的重任，試圖化解堯、舜禪讓私傳天下的質疑，這樣的說法可以說不是以理論的論證，而是從經驗上的說服了。第二個重點，是王與天、民關係之設定。天是為了民而動，王者受命的條件在於以德安民，故王者能順應天、民者，則能得天下。在這樣的設定裡，天雖然是王者之父，但卻不具有偏袒的私情，而是一個是「無私」的概念，並且有著被民心影響的規律性，以及「至公」的屬性。無道者將失天命，故湯武革命只是順應天道這個規律，而不算是弑君。肯定了湯、武的行為，推及到秦因暴政失民心，漢之趁勢而起，其實也就肯定了漢朝推翻前朝的正當性。

在操作面上，董仲舒敬天、效法聖王與大眾原本觀念部分的重疊，而使這套說法不只在儒者間，對一般人包括君王都更易於被了解，而進而能夠接受，並且產生實踐的意願，這也是余英時所說的「合流成為大傳統」²¹⁴。董仲舒的確為漢代的統治正當性做出對君王有利的解釋，但他的立場在「天之生民，非為王也，而天立王以為民也」中已顯現，也並非是一味為統治者擦脂抹粉，而仍具有原始儒家之理想性。透過經典與聖王，把諫言透過這樣的媒介物來傳達，也就是黃俊傑提出的「反事實性的思考方式」：「通過「古」（代表理想）與「今」（代表現實）的對比而進行意義的創造活動」，「以『過去可能如此』的方式，來表達『現在應該如此』的主張」²¹⁵。一方面是假借了古事的權威增加建言的重量與說服力，一方面也是一定程度的把自身與君主的對抗或控制的意圖隱藏起來。特別是儒者們經歷了秦火以來的心靈創傷，在這方面難免戒慎恐懼，在君權高漲的時代，如此曲諫可以說是既可保存自身又能自重其言的靈活策略。²¹⁶

²¹⁴ 參考余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987年），頁167-258。

²¹⁵ 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年），頁119。

²¹⁶ 相關論述請參考林啟屏：〈儒學的第一次挫折：以「焚書坑儒」為討論中心〉，收入《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺灣大學出版中心，2007年）。

二、理想之世的鏡像：聖王意象的多面拉扯

對三代的憧憬一直都是儒者們心心念念的聖王之治，理想原鄉。肯定了聖王，則有著儒者所謂「王道」曾經存在、行於世的意義，而他們更期待的是當代君王，是否能使這樣的王道重現。然而董仲舒的系統在現實上對武帝的牽制力效果如何呢？董仲舒的用心在實際層面上的作用又是如何？

從先秦以來經過知識份子的型塑與流傳，古聖王的典範作用已然形成，每一位君王都會有其對於聖王的想像，並試圖附會其意義，包括秦始皇封禪的動作即具有宣示的作用，之後的漢代帝王，特別是武帝，也都將封禪視作一重要舉措。對於聖王之推崇宛如君王的角色扮演，設定著「我似聖王」的情境定義，有著表演的目的性，期望收受營造形象的效果與利益。漢武帝言稱堯、舜，推崇儒家聖人，雖未敢自比聖王，但常徵詢儒者聖人論述，也一直表現出想依循聖王腳步的自我形象。武帝的確以儒術為推動的核心，但理念上與其作為是否符合原始儒家的概念以及儒者們的期望卻可以商榷。他重用刑吏之人，正與董仲舒以教化為重，刑法為輕的主張相反；他以一己之欲擴張疆土，與愛民養民的中心思想違背……君主的世俗之欲與獲得聖王美名隨之而來的限制孰輕孰重，往往取決於帝王的一心之間。

董仲舒這套系統有其有限性，原因自然是現實與理想的隔閡。對此，林聰舜曾以「帝國意識型態」的觀點，提出對董仲舒在漢帝國穩定統治中所起的作用，並以中性的態度處理此一「歷史事實」。²¹⁷漢代政權之獲得以客觀條件而言始於武力，而後來建立的制度更是將權力集中，造成君王對臣民支配權力關係的懸殊，已非是當時儒者們所能對抗之政治狀態。儒者對於經世濟民的堅持以及使王道重現於世的使命感，實際與君王的世俗欲望直接抵觸，產生矛盾與緊張也是可想而久之常理，而他們為了理想而作出的妥協，甚至最後不過成為

²¹⁷ 林聰舜：〈帝國意識型態的建立——董仲舒的儒學〉，收入《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》（臺北：台大出版中心，2013年）。此文抓住儒學成為官方學術正統的轉折，梳理了董仲舒論述中與帝國統治正當性媒合的部分，展開二者在建立新秩序時的權力互動。

君王的緣飾工具。²¹⁸武帝對於董仲舒的態度或許可以相比擬君主與抱持理想之儒者的關係：君主取用其學說有利的那一面，雖看似尊敬榮重，但終歸是一明亮招牌。即便是在詔書中屢屢提及聖王，好稱上古之治的漢宣帝，仍然有：「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！」²¹⁹這樣的發言。

即使如此，從實際的社會狀況來看，武帝採取尊儒術的措施，在制度上的確提供了儒者參與政治的管道，在思想上使儒學更有被推廣、學習的機會；雖有「外儒內法」的譏論，但漢代武帝後是以儒家作為官方意識型態的「門面」，而武帝的決定在政治權力的分配與學術的版圖都造成了極大的影響，這一點也是必須承認的。董仲舒雖然無法完全制衡武帝，但其用心所及，還是在文化的塑成裡起了作用。在此意識形態下培養出的部分官僚、知識份子們延續了這個理念，並且持續在政治場上努力前行。

對於董仲舒造成儒學與政治之間的緊密結合，徐復觀以強調知識獨立的觀點評論「仲舒一時的用心過當，終於是貽害無窮的」，並認為於學術，於政治這都不是一項有益的發展。²²⁰從一些後來的歷史發展來看，或許就能夠理解徐先生之嘆。從內部觀之，隨著學習經學者的分子擴大，並非是所有人都有著一致的理想與初衷，也不是人人都有同樣的道德標準，每一位儒者從道、從勢的拿捏也不盡相同²²¹。部分學子學習知識不為知識本身，而是為了世俗的功名利祿。當然一個發展往往受到許多因素的影響，並不完全來自單一的來源，不過

²¹⁸ 錢穆曾評論武帝：「王者改制，故無預於實政，無為乎民生。特以顯天命，示得意，而表成功。……至於帝王之縱其私慾，群下之爭於迎合，而為之主張取捨，則豈能有當！」對武帝改制行為之下，眾人從勢的觀察相當透徹。請見錢穆：《錢賓四先生全集——周公·秦漢史》（臺北：台灣商務印書館，1967年7月），頁134。

²¹⁹ 《漢書·元帝紀》，頁387。

²²⁰ 徐復觀：《兩漢思想史（卷二）》（臺北：台灣學生書局，1976年6月），頁428。然而徐先生並非事全盤否定了董仲舒所造成的影響，他雖提出了董仲舒學說之弊，在於失去了學術的獨立性，但卻也肯定其用心，語下不無惋惜之意。

²²¹ 其中在武帝紀與董仲舒並列的公孫弘就是個有趣的例子。《漢書·董仲舒傳》：「公孫弘治春秋不如仲舒，而弘希世用事，位至公卿。仲舒以弘為從諛，弘嫉之。」公孫弘建議制定五經博士，以儒者身分位極人臣，對儒術之發展不無貢獻，但顯然在史官的眼中，不僅在學問，其理想性與修養也不及董仲舒，而公孫弘性格狡詐、多猜忌的一面，也為史官記上一筆。

量變之後帶來質變的可能，這或許也是學術內部產生了分裂與異化的原因之一。

²²²當時諸經分派分支，對經義的解釋各有歧異，除了對於知識、真理的企求之外，亦不乏有在政治場上爭奪影響力、打擊政治對手的意味。如西漢末年的今、古文派系之爭便是一個從學術爭奪利益的例子。

由外在發展來看，較明顯的便在於政治力的介入。漢宣帝親自召開了石渠閣會議，決定儒家經典的標準，可以說是皇權直接介入了學術內部的詮釋權一個嚴重的事件：

詔諸儒講五經同異，太子太傅蕭望之等平奏其議，上親稱制臨決焉。乃立梁丘易、大小夏侯尚書、穀梁春秋博士。²²³

隱藏在這個事件裡下的暗滔洶湧，受到學者們的關注並加以發掘其意義。林啟屏在〈正典的確立：學術與政治之間的「石渠議奏」〉一文中，以權力角力的觀點切入，點出此事並非單純的學術事件，而關係到官學、宣帝統治權之正當性。在這個「正典化」活動中，參與者包括「統治者」與「學者」兩端，演出具有宣示意義的「儀式」。²²⁴

延續林啟屏的討論，本文認為「石渠議奏」宛如一個文化話語的搶奪過程。文化權力實可化為政治權力的支撐基點，無論對君王或是對臣下都是如此。在這個事件上，宣帝可說是大獲全勝，透過對於經典的裁定，得到實質與象徵性的結果，前者為培養的班底立定對政局的影響力、扶植了對自身有利的意識型態，後者則是將自身置於無論是學術還是政治都是制高點的位置。這一點與聖

²²² 關於這個現象，可參考錢穆〈兩漢博士家法考〉，收入《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書有限公司，1983年），頁165-233。

²²³ 〔漢〕班固：《漢書·宣帝紀》，頁381。

²²⁴ 林啟屏依據史書記載宣帝對《穀梁春秋》的推崇行為，加上對宣帝之身世與心理的分析，判斷宣帝是以主動的角色參與了這個會議，背後有其鞏固政權之政治企圖。而儒者們在漢代帝國統治下，同時具有「經典信仰者」、「經典詮釋者」、「政策執行者」的多重身分，因此在這個活動中，儒者們也受到了不同視角的拉扯。作者提出當信仰者與執行者角色產生衝突時儒者會如何自處是一個可以供觀察的面向，可惜卻未對此多加著墨。詳細論述請見林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺灣大學出版中心，2007），頁373-420。

王同時為德、位頂點的形象乃是一致，可見君王們對於這種形象的塑造與扮演有著高度的興趣。那麼儒者在其中的角色為何？實際上，相較於宣帝有意識的謀略，儒者們在這場交手中卻沒有在戰略層面上，而是扮演著戰場上的棋子，這是一個不對等的搶奪戰，毋寧更適合稱之為掠奪。

林啟屏在文章的最後提到：「『世俗』的『權力』是以『現實感』為基礎的生活世界，可是因為有對於『經典』神聖性的企慕，使得充滿俗世化傾向的人間政治行為，至少可能保有一絲理想性格。」²²⁵儒者們對於經典之理想性當然是不可能否認的，然而在這個事件上，儒者的角色頗為尷尬，簡直就像是宣帝的演員。理想性格或許存在於儒者之間，卻彷彿與君主無涉，所謂的「神聖」在君王的操弄下，成為一種烘托君權的假象。不過從君主會從這樣的操弄去取得權力的鞏固，或許正說明了無論程度，他們對儒者與經典的依存，也就是這一套是奏效的，才會一直被使用。

《後漢書》記東漢光武帝「愛好經術，未及下車，而先訪儒雅，採求闕文，補綴漏逸」，於是造成學士「自是莫不抱負墳策，雲會京師」，又立五經博士與太學²²⁶，而漢明帝以皇帝之尊「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」²²⁷的場面，更顯東漢時君主對儒術之提倡比之西漢更是有過之而無不及。其後東漢章帝召開了白虎觀會議：

於是下太常，將、大夫、博士、議郎、郎官及諸生、諸儒會白虎觀，講議五經同異，使五官中郎將魏應承制問，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決，如孝宣甘露石渠故事，作白虎議奏。²²⁸

²²⁵ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺灣大學出版中心，2007），頁420。

²²⁶ （劉宋）范曄著，楊家駱主編：《後漢書并附編十三種》（臺北：鼎文出版社，1994年）。《後漢書·儒林列傳》，頁2545。

²²⁷ 《後漢書·儒林列傳》，頁2545-2546。

²²⁸ 《後漢書·肅宗孝章帝紀》，頁138。

建初中，大會諸儒於白虎觀，考詳同異，連月乃罷。肅宗親臨稱制，如石渠故事，顧命史臣，著為通義。²²⁹

這一次規模不僅遍及五經，更連續數月。兩條引文都提到了「石渠故事」，顯示了石渠議奏作為前例的影響，也透露出了白虎觀會議與其相似的企圖，不單只是學術會議，而是具有宣示性。對於《白虎通》內容在東漢的地位與意義，許多學者都有不同的見解，不過因其並非是本文要處理的論題，或恐芟蔓，故不再多論。

相對於統治者對於儒術的利用，東漢儒者當然也沒放棄利用經典與歷史批評時政的傳統。《後漢書》〈儒林列傳〉中的儒者們言必稱堯舜，打造理想的上古黃金時代，以經傳為本提出建言，持續發揮儒者的影響力。只是由於讖緯之學在東漢的盛行，此時的聖王染上了一抹神化的意味。

從上文的討論可以發現，漢代君王與儒者在政治場上的互動裡，雙方都有想藉由對歷史或經典的解釋來取得權力的企圖。君王雖有著絕對的優勢，但儒者們憑靠著知識的專業在體制內壯大自身，還是有取得一些成果：也許是在實際的政治地位，也許是實現理想的空間。在這個表述的過程，聖王被儒者推上鋒頭為一柔性的武器。這些遠古的人物之所以會被一再的模仿與重提，是因為他們符合儒者「內聖外王」的理想目標，也符合君主期望塑造自身「德位相符」、「天命所歸」的崇高形象，以致於能在兩者間產生著力與發揮的空間。由於君王與儒者的相互推動，使得聖王內涵越來越豐富與多元，在多方的作用之下，更加的細膩與具體，再加上官方與學者的合作，使聖王系統影響範圍得到提升。從這些語言之中發現到這樣的提法在當時應是具有一定的影響力，並且在不斷重複之中一直將其涵義加深，進而形成文化的典範。

²²⁹ 《後漢書·儒林列傳》，頁 2456。

各方對於聖王之認知具有差距，在不同的語境下都各自會有自己的解讀，這一點，無論在儒者與君王都是相同的。聖王之形象雖然在後世詮釋者的手中依其需求注入新意義而越來越多樣，但基本的概念已然內化為眾人皆知皆曉的印象，並成為大眾所共享的價值和目標。

當朝臣、士人對著君王提出聖王之時，某些「要求」便隱含其中，甚至以典範的姿態規框君王，因而形成某種「文化期望」——存在於社會，為人所熟知的領域下，軟性而潛在的約束性。儒者們的「聖王」，與君王所認知的聖王在某些特點上存在著差異，當衝突的時候，這些語彙是否能夠成為君王的緊箍咒，又是否會對君王造成壓力呢？實際來說，「聖王行誼」本身並不具有強迫的規範性，而是一種「價值觀」的具象。在君王掌握著絕對的權威之時，此類歷史典範的約束效果，似乎只能取決於君王的心證。然而當君王特別想藉此強化自身政權的正當性、爭取臣下及民間的認同感時，或多或少，還是會以此作為施政或決策的依據，並且回應這個系統所帶來的限制與要求，於是此類言說即具有一定程度的有效性。以西漢的情況來看，其有效性的程度恐怕還是取決於君王自身的意志，以及他對這套系統的依賴程度。

聖王所代表的聖君傳統，同時具有積極的規範面向，以及被動的被使用的面向。君王們會期許自己成為「聖王」，因而在決策上儘量與聖王形象相符合，但另一方面，他們也可能反過來成為這套制約的利用者，讓自己「看起來」相符。特別是某些試圖奪取政權的野心家。當君王自身提稱聖王，是檢討自己，或者是標榜自身呢？更甚者，為了個人的目的，卻以聖王之名來謀求社會或群臣的支持。聖王被視為好用——或者說是有作用的一種言說工具，而形成了既是限制，又同時依靠此言說系統來強化自身權力角色的平衡關係。也形成君王與群臣間利用這套言說材料，既是互相角力，又是共同塑成的狀態。下一節，本文將會從統治者與野心家的角度來討論這個現象。

第二節 維穩與奪權：君主與野心家的華麗扮演

一、吾似聖王的華衣：君王的角色扮演

漢代是帝國思維興起的大一統時代，承繼了秦代的一統局面，結束了秦末的動盪，建立新的秩序與社會共識乃是時代的需求。漢初發生過數次的政治鬥爭，包括異姓諸侯、外戚亂政，以及劉氏宗族造成的七國之亂等，都可見天下初定，人心浮動之狀態。漢政權由一平民崛起，在這個過程中，漢代的領導者採取了種種的措施來確立政權的正當性。陸賈「馬上得天下，不可馬上治天下」的勸告，所以能得到高祖的讚賞，或許正揭示了統治者意識到政權在武力之外，需要其他手法來加以維持的事實。

承第一節的討論，官僚們在皇權之下分配到了權力，為了維持這個影響力而必須承認並且協助賦予權力的皇帝，而皇權則需要來自社會的支持使其運行不輟，因此眾人的認知與意見將會形成要求的力量，評價權力的擁有者，進而成為限制，這是一個從多方互動、條件交換來建構的流動架構。只是，必須注意各方的基點並非是對等的，皇帝身在政治權力的頂點，同樣具有解釋權，亦致力於奪取文化與意識型態的領導位置。對於君主而言，單單以武力維持政權對社會造成的成本過高，但若是從根本的價值觀著手，將能使下位者無論是主動或被動，從制度到思想都「認可」統治者的支配，而不採取抵抗甚至激進反叛的態度。

歷史解釋從來都與政治密切相關，因為中國歷史十分著重道德上的評價，而道德又被視作為政權受命的根據，因此在權力鞏固與爭奪時對於「聖王典範」的運用，是顯著而值得討論的。在第一節討論了儒者對聖王的運用以及聖王名號對儒術的意義，這裡則要從另一個群體，即儒者在權力分配的互動對象——君王、謀權者的角度，試圖描繪聖王在此面向的作用與樣貌。

我們可以從前文的勾勒中，看到聖王同時具備了天命屬性與道德屬性，而君王亦往往從此著手，強調自身與此二屬性的連結。在《漢書》中記載的君王詔書中，便不難看到這樣的手法。

將儒學列為官學的漢武帝便展現出對於遠古聖王之嚮往，以及對於自身所期許造成的形象：

制曰：「蓋聞『善言天者必有徵於人，善言古者必有驗於今』。故朕垂問乎天人之應，上嘉唐虞，下悼桀紂，寢微寢滅寢明寢昌之道，虛心以改。」

230

從漢武帝這段話，可以看出天人之應、歷史古事在當時被視作具有指引作用的工具，因此作為一國之君者也要從中去學習。這段話釋放了兩個訊息，一就如前文所論述，能明瞭，或者解釋天人之應、歷史古事者，是如董仲舒等儒者，等於由皇權直接指定、分配的權能。另外就是再一次確立能相應、能實施此「道」者，正是只有皇帝自身。武帝數次提及聖王名號，這是有意識的想藉由其言語中的情境釋出某些訊息，使人們將他與這個訊息連結起來。武帝的矯飾可以從汲黯的一段話看出：

上方招文學儒者，上曰吾欲云云，黯對曰：「陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治乎！」上怒，變色而罷朝。²³¹

汲黯直言捅破武帝言行不一致的缺失，而武帝因而惱羞成怒。在大臣的眼中，武帝確實試圖想營造出一個「聖君」的形象。不只是他自己，包括其子嗣昭帝是懷胎十四月乃生，也被他比附曰：「聞昔堯十四月而生，今鈞弋亦然。」²³²當然我們也不能否認武帝心中對於堯、舜的認同乃是基於一個追尋理想自我的可能。無論是抱持著何種心態，他期望自身能被跟聖王連結本身即具有意義。

²³⁰ 〔漢〕班固：《漢書·董仲舒傳》，頁 4041。

²³¹ 〔漢〕班固：《漢書·張馮汲鄭傳》，頁 3770。

²³² 〔漢〕班固：《漢書·外戚傳》，頁 5945。

威權的鞏固往往來自於統治者所扮演的社會「角色」，統治者的其中一種做法便是將角色與某種長久流傳於社會的典型加以結合，若是從這樣的角度來看，建立、推崇聖王之形象看來是有其必然性，當然也有其目的性。「觀眾」包括上中階層的貴族、官僚，以及社會底層的平民百姓。漢代君王將自身扮演跟聖王一樣的角色，作為「民」之照護者與引導者的同時，也同時強化了民之統治者的合法性。如此，角色受到情境的反饋以及社會的期待，其意指既有開放的部分，但同時也具有被固定的部分。

過往的思想家建構出一個「好」君王應當如何的傳統形象，隱性的對現任君主提出要求。這樣被大眾承認的理想化的角色，代表著一種價值觀，確實可能讓君王考量到政權的穩定而遵循這個價值觀，甚至受到壓抑。正如前文所說，這個壓制力量並不是絕對的，事實上，也並不是每一位君王都認同這樣的論述，但當此角色自成系統，君王亦可能向其靠攏來取得政治上的效益。為了達到目的，對利益一致的臣下一定程度的縱容與退讓是必須的，於是君主允許他們對施政提出指點，以完成自身形象塑造的共謀。

另一方面，他們也會在做出政策決定時刻意的提出，算是一種正當化自己決策的技巧。當然，聖王的形象是隨著需求以及語境而改變，也許是特意突顯，又或是弱化了某些特質。例如「堯、舜」就是最常被君王提出的兩位典範。漢武帝的「榜樣」之下，後來的皇帝也或多或少於詔書提及聖王。漢昭帝在詔書中有云：

朕以眇身獲保宗廟，戰戰栗栗，夙興夜寐，修古帝王之事，通保傅，傳《孝經》、《論語》、《尚書》，未云有明。其令三輔、太常舉賢良各二人，郡國文學高第各一人。²³³

²³³ [漢]班固：《漢書·昭帝紀》，頁317。

昭帝幼年即位，有燕王虎視眈眈，又有輔政大臣霍光等掌握大權，所言的「戰栗栗」可非自謙之語，亦亟急賢君形象之建立。此求賢之令與武帝一樣都提到以古聖王為指引，古帝提供了行為方向，這樣的表態成為皇帝自我標示的一種說法。在〈宣帝紀〉中則可以發現宣帝曾以古聖王為其決策的依據：

夏六月，詔曰：「蓋聞堯親九族，以和萬國。朕蒙遺德，奉承聖業，惟念宗室屬未盡而以罪絕，若有賢材，改行勸善，其復屬，使得自新。」²³⁴

詔曰：「蓋聞象有罪，舜封之。骨肉之親祭而不殊。其封故昌邑王賀為海昏侯。」²³⁵

漢宣帝劉病己為武帝太子劉據之孫，受巫蠱之禍之累，幼時曾一度入獄，後長於民間，經歷一番風波方在霍光的擁戴下繼位。霍光原先擁昌邑王劉賀為漢昭帝之繼任者，但在短短不到一個月就將他廢黜而迎立劉病己為帝。對於劉病己承接大位一事，宗族之間不服、質疑的聲音一直存在。一方面是由於他的身分與輩分，比他更有繼位名分與政治基礎者大有人在，一方面也可能是對其擁立者霍光之不滿。史書的記載裡，在第一段引文的詔書後，緊接著的訊息就是「冬十一月，楚王延壽謀反，自殺」。²³⁶宗族組成以血緣為連繫的統治階級，又同時是皇帝的隱性競爭者，西漢的皇帝雖然有名義上最高的君權，但也同時受到來自同姓諸侯王的威脅。對於宗族的安置與籠絡對漢宣帝而言乃是維持劉漢政權穩定的一大重點。漢宣帝自身經歷武帝時殺戮宗族的禍亂，為緩和劉氏內部的緊張，而採取較溫和的作法，並且上追上古聖王堯的事蹟，在引文裡，以堯為鑑，申明親親之意。

²³⁴ 〔漢〕班固：《漢書·宣帝紀》，頁 346。

²³⁵ 〔漢〕班固：《漢書·宣帝紀》，頁 360。亦載於〈武五子傳〉：「蓋聞象有罪，舜封之，骨肉之親，析而不殊。其封故昌邑王賀為海昏侯，食邑四千戶。」

²³⁶ 〔漢〕班固：《漢書·武五子傳》記載，武帝子廣陵王劉胥因昭帝無子嗣，當時便覬覦王位，漢宣帝即位後雖封胥四子為侯，又立其幼子弘為高密王，褒賞甚厚，但劉胥依然不滿，曰：「太子孫何以反得立？」而楚王劉延壽與劉胥有交，欲發兵反叛擁立劉胥，後因密告事跡敗露。

第二則引文則是漢宣帝對於被廢黜的前任君王劉賀之處置。史書載宣帝初時對劉賀還是頗為忌憚：

即位，心內忌賀，元康二年遣使者賜山陽太守張敞璽書曰：「制詔山陽太守：其謹備盜賊，察往來過客。毋下所賜書！」²³⁷

直到宣帝接到張敞報告劉賀生活頹喪，已無再起之心亦無再起之力，「上由此知賀不足忌」，方才在隔年下令封侯，並同樣引用舜之事蹟作為決定的根據。以「霸王道雜之」為漢家制度的宣帝不見得是真的受到聖王之感召，而只是意圖營造出自身之寬大，以及所作所為是依循著聖賢行跡這樣的個人形象。有趣的是，劉賀死後，豫章太守廖順著宣帝的前詔奏言：

「舜封象於有鼻，死不為置後，以為暴亂之人不宜為太祖。海昏侯賀死，上當為後者子充國；充國死，復上弟奉親；奉親復死，是天絕之也。陛下聖仁，於賀甚厚，雖舜於象無以加也。宜以禮絕賀，以奉天意。願下有司議。」議皆以為不宜為立嗣，國除。²³⁸

宣帝引舜事例封侯劉賀，廖同樣引舜事例議論時政，以舜雖封象，但象死後並不為他立繼承人之例，來對照當時除國之決議。廖是否揣度宣帝心意而奏言不得而知，但的確為宣帝搭了個台階，既不違原先詔書學習聖王行止的本意，又能在符合朝廷利益的情況下處理此事。

在漢平帝詔書中，亦可見同樣提稱堯、舜：

詔曰：「蓋聞帝王以德撫民，其次親親以相及也。昔堯睦九族，舜惇敘之。朕以皇帝幼年，且統國政，惟宗室子皆太祖高皇帝子孫及兄弟吳頃、楚元之後，漢元至今，十有餘萬人，雖有王侯之屬，莫能相糾，或陷入刑罪，

²³⁷ 〔漢〕班固：《漢書·武五子傳》，頁 4410。

²³⁸ 〔漢〕班固：《漢書·武五子傳》，頁 4414。

教訓不至之咎也。傳不云乎？『君子篤於親，則民興於仁。』其為宗室自太上皇以來族親，各以世氏，郡國置宗師以糾之，致教訓焉。」²³⁹

漢平帝亦是幼年即位，當時王莽已然掌握大權，王氏勢力如日中天。平帝或許著眼於此而思考對劉氏宗族的應對，並凝聚其血緣團體。幾個例子都顯示皇帝在公開場合採取的堯、舜形象，集中於強調骨肉情誼、親近宗族，以安定天下這一方面，特別是在遭遇到威脅時，更是會強調此一面向，可說有其相應的語境。如果從王健文「受命」²⁴⁰的概念以及林啟屏對於「德」義的詮釋²⁴¹而言，古代「德」的意涵實包括了政治上領導的能力。這麼說來，凝聚親族本來即是「德」的內涵之一，能夠延續這樣的「德」，也就是政權得以延續的根基。所以漢代君王會特別強調自身在此方面對於古聖王的遵循，可以說有著眼於實際功用上的層面。

如果從社會功能的角度的來看，孝悌是維繫家族關係、指導家庭內部對應的倫常之理，當對應於帝王時，則關乎同血緣族群的和諧與凝聚，並隨著「君父」概念的鞏固，甚至擴張到整個天下子民，這也就是舜為何會被強調孝悌並加以標舉的原因。西漢君王對聖王之態度，並沒有試圖對抗，而是以此既有的符號加以迎合、使用與調整。堯、舜的部分事蹟正好符合其需求，於是便成為被連接的樣板。其中舜是最明顯的例子：在孟子筆下的舜偏重其孝、悌方面的特質，而司馬遷則兼重舜在家庭與政治上的事蹟，跟孟子、司馬遷比起，君王則更著重於政治上的印象，包括政權的轉移，以及政權的維持，雖然看似保留舜對象的「骨肉之親」形象，但多談及封國，實質意涵與思想家發自內心之悌愛有所差異。也就是這個「親」更偏向對於血緣成員的掌控安排，以及家天下的階層

²³⁹ 〔漢〕班固：《漢書·平帝紀》，頁 491。

²⁴⁰ 王建文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當基礎》（臺北：東大出版社，1995年）。

²⁴¹ 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺灣大學出版中心，2007年）〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉。其論述在第三章已有討論，在此不贅述。

思維。在不同的語境下，同樣的聖賢被截取的事蹟亦會有別，如舜之封象與不為象置後，分別為當前的事件提供了抉擇的前例以及理論上的支持。

相較堯、舜頻繁的出現，湯、武就比較不常被君王視作榜樣。這是由於湯、武之革命屬性，對已經取得政權的漢代君王而言，較不具連結意義。《史記》中有一段漢景帝時關於湯、武受命的爭論：

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，湯武與天下之心而誅桀紂，桀紂之民不為之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命為何？」黃生曰：「冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者，上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，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。²⁴²

在此爭論中，黃生論點為湯、武弑君，轅固生論點為湯、武受命。黃生主論君臣之分，當主君失道，應行臣道加以匡正，而非取而代之；轅固生則以民心為依，認為民心與天命合一，得民心者便具天命。論到後來，待轅固生將劉邦代秦即天子之位的事例提出，景帝便插手了這場辯論，讓雙方不得再繼續討論。黃生強調不論在任何情況下君臣之分皆不可破的說法，對於現存君權體制的穩定是有利的，而轅固生的說法則牽涉到漢政權之起的正當性，關乎「受命」的大義，即對現存君權來源的肯定。對景帝而言，此二者既是矛盾，卻又分別在不同的語境中能夠對政權的維繫起到功用，反過來說，二者也都帶有危險性：如若站在黃生論點，則必須處理劉邦身為秦之民不以匡正君為使命，而起兵奪

²⁴² [漢]司馬遷：《史記·儒林列傳》，頁1256。

取天下是否具有正當性的問題；若站在轅固生的論點，同意「有德者宜在高位」的合理性，豈非破壞以「血緣」為統治權傳遞標準的穩定制度，任何人都能以君王失德、奉行天命之名推翻漢朝？於是景帝當下因應政治局勢而決議抑制，他的調停之語造成了學者不敢再討論此話題的後續效應。於是，政治權力的介入對知識產生控制，景帝決定了何者為「正統」的詮釋，也決定了哪些是應該被留下來的「典範」，而哪些議題與人物則被「擱置」為佳。直到董仲舒〈堯舜不擅移、湯武不專殺〉一文將劉氏政權之正當與湯、武搭做連結關係，補充與化解上述的矛盾，是為儒家與政治權力結合，成為官方主流的必須措施。

漢代帝王雖然讚賞堯舜之德，湯武之功，但對於會對政權造成威脅的革命論，卻視為敏感話題加以管制。此處可以看到聖王帶出了另一個主題：政權的更替。聖王的兩面性裡，「德」的一面是明君形象建立的最佳樣貌，而另一個語境，便是「位」的傳遞了。堯、舜的禪讓，象徵著賢能政治、天下為公的理想狀態，然而在家天下的專制政體之下，禪讓並不合時宜，施行也有一定的難度，即使有這樣的聲音也往往未能實踐。

漢昭帝時，董仲舒的再傳弟子眭弘曾以災異之事建請皇帝實施禪讓：

是時昌邑有枯社木臥復生，又上林苑中大柳樹斷枯臥地，亦自立生，有蟲食樹葉成文字，曰「公孫病已立」……孟意亦不知其所在，即說曰：「先師董仲舒有言，雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。漢家堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人，禮以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。」孟使友人內官長賜上此書。時，昭帝幼，大將軍霍光秉政，惡之，下其書廷尉。奏賜、孟妄設祲言惑眾，大逆不道，皆伏誅。後五年，孝宣帝興於民間，即位，徵孟子為郎。²⁴³

²⁴³ [漢]班固：《漢書·眭弘傳》，頁4870。

蟲食樹葉成文字，也許是有心人的設計，或是牽涉到戾太子勢力在暗處的運作²⁴⁴，先暫且不論，單就眭弘的言論來看，「公孫病已立」被眭弘解釋為公孫氏將立，居然提出以異姓代劉氏，而且還是個不知具體人士何在的對象，這個建議在當時自然為主政者所不喜，同時為眭弘惹來殺身之禍，其言論被視為惑眾妖言，可說毫不意外。

本文注意到的是，眭弘的敘述其中有三個可論之處，一為「漢家堯後」之說。²⁴⁵在此說裡，漢朝不僅僅得到了天命，而後還更進一步在上古聖王中選取祖先，為劉氏與堯建立血緣譜系，自是為平民出身的劉氏抬高身價的手段之一，也為漢代設定了一個受命祖，建立群眾對劉氏政權的認同。但眭弘的解釋裡，所謂堯後，不是「承繼堯之國運」，而是「承繼堯讓國之命運」，原是強化政權正當性的言論，卻被他轉為改朝易代的說法，劉氏為受天命者的思維已開始鬆動。二者，禪讓已經純化為無血無傷，和平轉移政權的概念，也就是排除了使用暴力的可能，並且將當權的統治者預設為「非受命聖人」，並且會為了受命者心甘情願的放下原有權力。三者，很明顯的，眭弘的語境與儒家傳統記錄下的堯、舜事蹟是有差異的。原本的事蹟裡，堯本身抱持以生民為主要考量的胸襟，傳位舜是經過國人的舉薦加上堯自身對舜的觀察與考驗，最後再確定舜身負天命，方行禪讓。但在此處卻是由於災異與讖緯的示警與提示，要漢昭帝去尋找一個不知在何處，有何功績，有何品格的公孫氏，目的是為了因應異相。

²⁴⁴ 張小鋒認為這個讖緯事件是來自於世人對故太子的同情，更提到霍光之所以擁立宣帝，不僅僅因為宣帝起於民間，更易於操縱，還是因為宣帝有此讖言加持。可參看其著作《西漢中後期政局演變探微》（天津：天津古籍出版社，2007年）頁60、63。此讖言對於宣帝之即位影響的程度不得而知，但無論事實如何，宣帝後來確實間接的利用了這個事件，其即位後對眭弘的平反，多少有藉此標榜自身是符應讖緯的受命聖人的意味。

²⁴⁵ 楊權根據錢穆的資料，進一步對此提出分析：「漢家堯後」並非是由眭弘首次提出，而是當時人熟知的「常識」，眭弘不過是引用者。詳細討論可參看其著作：《新五德理論與兩漢政治——「堯後火德」說考論》（北京：中華書局，2006）。相關資料有錢穆：《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，1989年）。〈劉向歆父子年譜〉、〈兩漢博士家法考〉、〈孔子與春秋〉、〈周官著作時代考〉以及錢穆：〈評顧頡剛五德終始說下的歷史和政治〉，收入《顧頡剛古史論文集》第3冊，頁465-478。觀眭弘的語脈，以及劉向也有「漢帝本系，出自唐帝」（見《漢書》〈高帝紀〉）之語，本文基本上認同這個前提。

前者著重於「賢」，後者卻是更重視於「命」了。從第二點與第三點，我們可以看到眭弘作為一位儒者對禪讓制度的理想化與變異，特別是第三點，「命」被視為禪讓的最高條件，即使承認漢帝為「繼體守文之君」，但仍不敵受命聖人，是對傳統認識的一個轉化。

另外一個提到禪讓的狀況是在漢哀帝時。

上有酒所，從容視賢笑，曰：「吾欲法堯禪舜，何如？」閎進曰：「天下乃高皇帝天下，非陛下之有也。陛下承宗廟，當傳子孫於亡窮。統業至重，天子亡戲言！」上默然不說，左右皆恐。於是遣閎出，後不得復侍宴。²⁴⁶

眭弘的例子憑藉的是災異天譴，畢竟有其理論架構，漢哀帝卻是只憑著一己之愛好，寵幸董賢至此，欲將天下作為禮物一樣餽贈。漢哀帝距堯甚遠，董賢亦非舜之賢，在此提出堯舜禪讓已非原意，而是將王位轉讓給無血緣者的托詞。閎進所言「天下乃高皇帝天下，非陛下之有也」，則是典型的家天下世襲制度思維。

王健文曾就政權「正當性」展開討論，分析古代中國政權的正當性基礎在於得天命，得天命的基礎則在「德」，即所謂「以德受命」。祖先中的某一人以其德承受天命而為「受命王」，其孫雖非直接受命於天者，但嗣王因「國君一體」——即歷代國君世世承其太祖之正體所構成的一體關係，而依然保有正當性²⁴⁷。「國君一體」的概念說明了世襲制度所以被接受的理論架構。兩件例子裡，「禪讓」都被視作對現有制度的破壞。世襲制度經過長時間的實施，已有一套受命論述來支撐其正當性，並確實在操作面上更容易施行，因此主政者也好，制度下的官僚也好，都成為制度的維護者，在原來勢力尚未完全崩解前，

²⁴⁶ 〔漢〕班固：《漢書·佞幸傳》，頁 5601。

²⁴⁷ 王健文：《奉天承運--古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書出版公司，1995 年）頁 19、頁 115。

並不是任一人的意志就能更動。

然而，禪讓這個政治上的美好典型依然存在於理想之中，終於還是在西漢末年，讓王莽挾著軍政實力以其細膩的操作下開花結果。

二、因德成王的幻象：王莽的奪權大劇

王莽外戚出身，不具劉氏血統，要在人們普遍還是認同劉家受命的想法以及嚴明的世襲制度下改朝換代，談何容易。然而西漢末災異頻傳，幼帝即位，政局飄搖的情況下，還是讓王莽抓到了可趁之機。從《漢書》的敘事立場來看，班固對王莽的態度並不友善，多以其人狡詐的角度來描寫王莽的行為，²⁴⁸包括王莽如何鬥去政敵、剷除異己、如何矯情地騙取人心與名聲，整部〈王莽傳〉儼然刻劃出一亂世名角。

從本文第二章的討論裡可以看到，漢代儒者在堯、舜、禹、湯、文王、武王後又加上了周公、孔子，由聖王系譜轉為聖賢系譜。周公作為一個代政者，是聖王的變形，在「德」上，其品格與治理才能都受到孔子、孟子的肯定，在「位」上，則正好是一個模糊的狀態。周公是否「踐祚」的爭議，從古到今都有許多討論，根據杜正勝的研究，周公實際有稱王的事實，²⁴⁹而在後來又還政於成王。不過相信周公只是攝政的說法者亦大有人在。無論在名義上如何，周公確實握有實權，而他手握大權卻忠心於周朝的事蹟，也是為德性之一，他的「無位」（或曾經有位後甘於放棄）更強化了這個德性，他的屬性就是「有德之攝政者」。這樣的形象在王莽的策略中有著無法忽視的重要性。

²⁴⁸ 班固的態度不只是表現於敘事角度上，還常在事件中參雜許多天象上的兇象，以對映王莽的符應，另外也不承認王莽的儒生身分，說他「被服如儒生」。

²⁴⁹ 周公是攝政或者曾稱王有幾種不同的說法，學者們亦有做出相關考察，杜正勝〈《尚書》中的周公——兼從周初史實看周公稱王之辨〉對此問題考察，十分清晰，收入《周代城邦》（臺北：聯經出版社，1979年），頁157-220。此題並非本文主要討論議題，在此採取西漢儒家主流史觀，也是王莽意欲利用的「攝政說」。

從王莽的傳記裡，可以清楚看到刻意提起周公的鑿作之痕，大多不是他自身跳出來自比，而是透過眾人推薦造勢：

始，風益州令塞外蠻夷獻白雉，元始元年正月，莽白太后下詔，以白雉薦宗廟。……於是群臣乃盛陳「莽功德致周成白雉之瑞，千載同符。聖王之法，臣有大功則生有美號，故周公及身在而託號於周。莽有定國安漢家之大功，宜賜號曰安漢公，益戶，疇爵邑，上應古制，下準行事，以順天心。」……太后乃下詔曰：「大司馬新都侯莽三世為三公，典周公之職，建萬世策，功能為忠臣宗，化流海內，遠人慕義，越裳氏重譯獻白雉。其以召陵、新息二縣戶二萬八千益封莽，復其後嗣，疇其爵邑，封功如蕭相國。以莽為太傅，幹四輔之事，號曰安漢公。以故蕭相國甲第為安漢公第，定著於令，傳之無窮。」²⁵⁰

霍光的前例尚且不夠，更以白雉附之以周代祥瑞，雖然王莽自身數次辭讓不就，不過最後還是「不得已而起受策」，從此之後就開始使用這套模式。如陳崇上奏，細數王莽功績，並列舉《詩》、《書》、《論語》所錄之德行以及歷史賢人如舜、周公事跡與王莽相比，並有「公卿咸歎公德，同盛公勳，皆以周公為比」、「臣愚以為宜恢公國，令如周公，建立公子，令如伯禽」之語。而後王莽誅殺子王宇一事，又有甄邯等使太后下詔曰：「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。昔周公誅四國之後，大化乃成，至於刑錯。公其專意翼國，期於致平。」這些來自他人，將王莽與周公相比的言論是否出自於王莽的授意，史書並未明寫，但若說這一連串「套用周公名號」為王莽請封請賜的行動是偶然，也未免過於輕巧。以王莽營造出的良好形象，眾所擁戴是可能的，但黨羽的推波助瀾也是整個過程會如此順利的因素之一。

²⁵⁰ [漢]班固：《漢書·王莽傳》，頁 6045-6046。

王莽就這樣扮演周公直到加命九錫，直到代行王權，期間不斷以周公名號、周公故事為名，一步步掌握更多的封賞與權力。更何況不只「群臣」鼓譟，王莽亦有意模仿、重現周公事蹟：

平帝疾，莽作策，請命於泰畤，戴璧秉圭，願以身代。藏策金縢，置于前殿，敕諸公勿敢言。²⁵¹

正是結合周公為病疾中的武王、成王祝禱之故事²⁵²，由此可見他本人的意向，並非是被動的角色，而是主動的扮演，更加助長王莽類周公的套路，甚至太后下詔令其攝政亦不離周公：「安漢公莽輔政三世……與周公異世同符……其令安漢公居攝踐祚，如周公故事」，於是，王莽便以周公之名，為「攝皇帝」。

王莽一開始選擇周公作為自身的典範，跟君王將自身與聖王印象聯結具有同樣的意圖，欲「借用」周公的美名為自己增加名望以及他人之正面感情。周公與武王、成王具有親近的血緣關係，在西周初傳位制度傳弟或傳子尚未完全固定的背景下，即使周公代王在名義上也不算毫無根據，以王莽的身分與情境應不可同日而語，然而王莽巧妙的操作這位歷史人物，先從祥瑞比附，再來塑造形象的重合，本是「王莽具周公之德」，而後轉為「王莽應具周公之位」。在儒家典籍以及《史記》的脈絡，周公輔政是因恐幼帝即位而諸方叛亂，並非為一己之私，於是當太后欲避舉親之嫌，或認為王黨的請封過於僭越之時，周公就像是個「大義」的旗幟，為王黨排除合理性與道德上的質疑，雖不知是否能杜天下悠悠之口，但用以朝堂演示已然足夠。

王莽在攝政時期著力最深的角色扮演，是輔政的周公，但其政治野心逐漸顯露之後，則開始轉向：

²⁵¹ 〔漢〕班固：《漢書·王莽傳》，頁 6081。

²⁵² 見《尚書》〈金縢〉：「王有疾，弗豫。……為壇於南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。史乃冊，祝曰：『惟爾元孫某，遘厲虐疾。若爾三王是有丕子之責于天，以旦代某之身。』……公歸，乃納冊于金縢之匱中。」《史記·魯周公世家》亦載此事，情節基本與《尚書》一致，唯加入：「周公藏其策金縢匱中，誠守者勿敢言。」班固以相似度如此之高的文字去寫王莽，令此行為與史書所載如出一轍，有王莽刻意模仿的判斷於其中。

戊辰，莽至高廟拜受金匱神壇。御王冠，謁太后，還坐未央宮前殿，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。皇天上帝隆顯大佑，成命統序，符契圖文，金匱策書，神明詔告，屬予以天下兆民。赤帝漢氏高皇帝之靈，承天命，傳國金策之書，予甚祇畏，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。²⁵³

王莽篡奪劉漢後，已不能再扮演「無位」的周公，從引文來看，他尋求正當性的工具從周公形象轉移到神祕性的符命，以及增加了與舜的連結。王莽自稱舜後，應如「漢家堯後」一樣，與古聖王建立血脈，以抬高身分與承繼政權之正當性。歸王氏於舜後，也許有編排時考慮合理性的條件限制，但這個選擇亦具有堯後的劉氏將天下禪讓給舜後王氏，重演上古時代禪讓美談的象徵之意。王莽詔書不只一次自稱「王氏，虞帝之後也」，甚至建立自己的「宗室」，令「姚、媯、陳、田、王氏凡五姓者，皆黃、虞苗裔，予之同族也。……其令天下上此五姓名籍于秩宗，皆以為宗室」。而由「予之皇始祖考虞帝受壇于唐，漢氏初祖唐帝，世有傳國之象，予復親受金策於漢高皇帝之靈」的言論來看，其邏輯與眭弘對於漢家堯後的解釋十分相近。王莽是否受到眭弘的啟發不得而知，不過，王莽攀附虞舜血脈之舉是此種解釋進一步的延伸是可見的。

王莽能夠成功篡漢，當然是很多因素造成，但許多學者都歸因於其中一點，就是儒者們在其間的重大作用。²⁵⁴其人以遵古為號召，在當時受到儒者們的期待與支持，然而其施政因忽視當代問題，被蕭公權評論為「儒家理想最大規模之嘗試，與最不光榮之失敗」²⁵⁵。先不論後果，新朝以《周禮》為本，仿造周

²⁵³ 〔漢〕班固：《漢書·王莽傳》，頁 6101。

²⁵⁴ 可參看余英時：〈東漢政權之建立與世族大姓之關係〉收入《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版社，1980年）。

²⁵⁵ 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版社，1982年），頁 308。

朝制度，期望回到周代榮光，或許學儒出身的王莽對周公的華麗扮演，對堯舜禪讓的典範重提，雖存了功利之心，但也未必沒有幾分滿足於重回其理想時代，重演心中偶像的可能吧。

王莽之後，如曹氏、司馬氏這種非來自基層武裝革命，亦非同姓血緣的政權轉移，便是以禪讓為其形式以掩其篡奪之實。至此，禪讓已偏離原先堯、舜以德為基礎，以民為本的涵義而成為奪權者粉飾的遮羞布，聖人之名義亦淪為權力鬥爭下的工具。

從漢武帝到王莽，聖王意象在他們的政治語言、政治活動中都有著一席之地。漢代君王對聖王顯示出嚮往的態度，雖不會露骨的自我標榜，但於言論中可見會以此為目標，這樣的傾向並不只表現在喜好儒術的漢武帝身上，之後的君王也紛紛以成就唐虞之世為理想，希求能在現世重現古代的美好盛世，無論這個重現「真實」與否。可以發現，在漢代的政治、歷史背景下，聖王之中以「革命」為屬性的湯、武並不得掌權者青睞，甚至是帶著忌諱，而以「親和九族」的堯、舜則有著較高的「使用率」，他們統治下的「唐虞之世」也成為理想治世的代名詞。至於解除自然威脅的禹，也許是較不具有與當代的連結；同時具備堯舜、湯武屬性的文王則可能因為屬性不夠突出，二者則處於一個較為邊緣的位置，反是周公被漢儒編為聖賢譜系的情況下，也在特殊的情境中提供了一個被扮演的角色。

大衛·伊斯頓 (David Easton) 把正當性的來源歸於三個方面：意識形態、結構與領袖個人魅力。²⁵⁶ 漢代統治者在鞏固此三方面的作法皆與古聖王息息相關。當聖王的地位被放置在崇高的位置上時，比附為聖王後代、模仿聖王行為的自身亦隨之享其光芒。藉由扮演、比附，統治者與野心家們召喚了大眾對於

²⁵⁶ 參考大衛·伊斯頓 (David Easton) 著，王浦劬等譯：《政治生活的系統分析》（臺北：桂冠出版社，1992年）。

黃金時代的集體幻象，並將這樣的理念轉移到人的身上，因而取得集體的認同感以及服從的意願。這樣的作法具有植入正面情感的功能，也間接影響了其權位的穩定程度，是為一種增加族群凝聚力的控制手段。這種現象並非橫空出世，而早已有跡可循，於此，各家「聖王」被偏重的形象並不會一直固定，而是因應時代的脈動在隨之變化或被選用。然而，細節雖然有改變，但大致上的屬性並沒有決定性的變更，反而因為重複的使用，使其正面印象更加強化，除去負面的形象，而成為承載「理想君王」意涵這樣的符號。

一個符號之所以能產生作用，在於使用者與接受者是在一個相近的理解程度之上，其訊息才能夠溝通無礙。史家寫作的歷史便保留了符號的存有，並提供了這樣一個場域。對於儒者、君王「消費」聖王的傾向，史家應也有所察覺，對此，史家怎麼因應或是處理呢？史家怎麼去看聖王，聖王對史家又具有甚麼意義？接下來一節將要討論的，便是史家所面對的問題，以及在聖王詮釋裡，占有甚麼樣的位置。

第三節 求真與價值：史家筆下的古今協奏

胡昌智對於歷史意識建構性的活動，曾下了如下的定義：「從自己行為的目的為出發點，去解釋過去時間中，人們之所經歷；並且將那些無限多的經驗事實挑選出部分，賦予它們意義，建構出一個前後相關的關連體系。……這個意義體系也是人們所以能察覺、能了解世界其他變化現象、其他後繼變化的基本架構。」²⁵⁷在歷史洪流中的人物之所以能成為共同語言的原因，不外乎是因為他們能夠持續在當代產生意義。這個意義在不同的人手上產生不同的樣貌，也產生了權力的流動。本節將要討論的是史家在其中的話語權，以及他們如何去行使這個權力。

一、勾勒永恆藍圖：史家的歷史意識

從前文的討論，可以發現在提稱聖王時背後的思維，有著「歷史可以重現」的概念。為什麼這樣的概念可以成立？歷史學家在這個過程中扮演著怎樣的角色？這也就是本節要接著分析的。司馬遷在〈報任安書〉中的自述：

網羅天下放失舊聞，考之行事，稽其成敗興壞之理。²⁵⁸

從司馬遷自敘中，可以發現史家對於歷史建構的意義，已具有一定的自覺與意識。這一段文字中司馬遷提到自己走訪天下，求取流傳的古今事跡，收集之後，還加上自己的判斷與考察，才得以作為寫作《史記》的根據。「網羅天下放失舊聞，略考之行事」，這一句是司馬遷寫作《史記》的方法，收集「舊聞」，依據過去的人事加以自身的判斷，而史書的性質就在於整理，有因果性的記錄下來後，考究朝代、人事興亡的端緒、條理。而後能：

²⁵⁷ 胡昌智《歷史知識與社會變遷》（臺北：聯經出版社，1988年），頁23。

²⁵⁸ 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，引自《漢書·司馬遷傳》，頁4368。

欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。²⁵⁹

在他的觀點中，史書的功能是從歷史興衰中探究天道和人事的規律、從古至今的歷史發展過程，最後是他期許自身成就一家的學說。天與人，古與今都可從過去的紀錄而得到聯結。

史家相信著「過去—現在—未來」裡具有穩定的規律，所謂「天道」便在其中。這種規律使得史事不再只是侷限於短暫的時間中，而有了永恆的意味。徐復觀於〈論史記〉中，便揭示了「通古今之變」背後的「復古今之常」。²⁶⁰透過記錄過去，將恆常之「道」保存於史書之中，進而能指導當代甚至指引未來，當這些都能達到之後，司馬遷本身也就成就了他參與社會的自我期待，而成就不朽之志業。司馬遷更於〈太史公自序〉中以大篇幅談論孔子《春秋》在安定社會的作用：

上大夫壺遂曰：「昔孔子何為而作春秋哉？」太史公曰：「余聞董生曰：『周道衰廢，孔子為魯司寇，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天下儀錶，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。』……有國者不可以不知春秋，前有讒而弗見，後有賊而不知。為人臣者不可以不知春秋，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權。為人君父而不通於春秋之義者，必蒙首惡之名。為人臣子而不通於春秋之義者，必陷篡弑之誅，死罪之名。」²⁶¹

春秋末年，孔子因王道衰微，以魯史為本修《春秋》，於《春秋》中記載得失，寄寓褒貶。司馬遷提到，孔子的《春秋》樹立了一套標準，在當時起到撥亂反正的效果。後人無論君臣都能從春秋所記史事中得到殷鑑，能使人知所進退，遠離可能會發生的禍事。司馬遷自謙「余所謂述故事，整齊其世傳，非所謂作

²⁵⁹ 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，引自《漢書·司馬遷傳》，頁 4368。

²⁶⁰ 徐復觀：《兩漢思想史（三）》，（臺北：學生書局，1984年），頁 335。

²⁶¹ 〔漢〕司馬遷：《史記·太史公自序》，頁 1336-1337。

也。」²⁶²而後卻也同時於序中提到：

「先人有言：『自周公卒五百歲而有孔子。孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩書禮樂之際？』意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉。」²⁶³

在這段文字中，司馬遷提到他寫作《史記》之意正在於期許《史記》能夠繼承《春秋》的精神，於當代撥亂反正，於後世提供歷史經驗以得到教訓²⁶⁴。文字何以能夠達到撥亂反正的功能？從司馬遷極力推崇的《春秋》可見，孔子成為歷史書寫裡的一個典範，道德評判是相當重要的標準，而且具有明確目的性。

班固的《漢書》中則這麼提到：

夫以匹婦之明，猶能推事理之致，探禍福之機，而全宗祀於無窮，垂策書於春秋，而況大丈夫之事乎！是故窮達有命，吉凶由人，嬰母知廢，陵母知興，審此四者，帝王之分決矣。歷古今之得失，驗行事之成敗，稽帝王之世運，考五者之所謂……²⁶⁵

班固對《漢書》的期待也不脫「殷鑑」的概念。事件是隨著因果而發展的，讀者能夠從歷史中提煉具有普遍性、超越性的事理，當掌握這些事理，則得以保全自身、宗族甚至影響到一國之興亡，所謂的借鑒及教訓從此而來。

這樣的論述很明顯的包含著對公眾領域的改造。史家對人類過往軌跡反省，以同樣的思維進而反省當今的社會，透過書寫史書與世界溝通，並且為自己的存在定錨。史家可以說是以寫作歷史的方式在參與社會引導、實現知識的經世致用，意圖對大眾的道德與智識產生積極作用，甚至將對象拓展於未來的人。

²⁶² [漢] 司馬遷：《史記·太史公自序》，頁 1338。

²⁶³ [漢] 司馬遷：《史記·太史公自序》，頁 1336。

²⁶⁴ 關於《史記》繼承《春秋》哪些義理的細節討論，可參考阮芝生：〈論史記中的孔子與春秋〉，《臺大歷史學報》第 23 期，1999 年，頁 1-60。

²⁶⁵ [漢] 班固：《漢書·敘傳》，頁 6237。

不只是一時一政，而是超越時空的影響力。如同黃俊傑先生論中國傳統歷史所言：「絕不只是純粹的知識活動而已，它與道德主體的建構互有關連，互相滲透」²⁶⁶，司馬遷、班固的期待如此，在立場上偏側於儒家也是可以理解的。

不過必須注意的是，史家們主要設定的讀者是君王與在社會有一定地位者。畢竟，在一般的情況下，一介平民難有撼動國運的可能，與國家興亡直接相關的，當然就是掌握最多權力的統治者，這反映在史家對聖王印象的堆疊。以個人的道德來解釋權力正當性的敘寫，這是一個私領域通公領域的思維。由於領導者具有影響公眾的身分之故，其私領域具有一定程度的公共性，於是可看到史家對於領導人在私德的特別關注，在建立聖王形象時往往藉由私人事件來顯明聖王權力之「應然」。這樣的筆法或許與史家對於權力者的想像有著一定的關連，也是對當今掌權者之告誡。

在這樣的思維之下，我們不免要問：對漢代史學家而言，對於「真實」的要求所占的比重有多少？實筆與傳遞道德價值之間，是否是有衝突的呢？這牽涉到的是歷史事實與歷史解釋的問題，而最後歸於價值選擇。事實上，求真有兩個層面，難以重現「真實」的原因在於：現實條件的不可能以及作者自身的歷史性。

當史家選擇材料並面對著「如何呈現材料」的問題，對於事件史家必定會有自身的解釋，使實際狀況與史家筆下文字之間多了一層模糊空間。在組織材料時，為了連結材料，所謂「歷史的想像」在所難免，隨著敘事角度的不同、詞語的輕重、材料組織的方式等變因，呈現的樣貌也可能與真實差以千里，史家的判斷與猜測有時候也會有誤差。因為回溯是一種逆時的行為，而逆時在現階段而言是無法做到的，經過重述的總是會有不可避免的失真。特別是面對上古聖王這樣詮釋空間如此廣大的書寫對象，在填補與整理的過程裡，勢必滲入

²⁶⁶ 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2014年），頁42。

了史家對自己所處的時代的認知。在統合分歧異說的過程中，其取捨正折射出史家對於「聖王」概念之定位與評價，這也就是黃俊傑所說的「人的歷史性」。黃先生認為「正因為人的存在是一種歷史的存在，人的『歷史性』的解構就等於人的『自我』之肢解……也就是說「解釋者的『歷史性』不但不可能被解消，而且也不應該被解消。」²⁶⁷史家的歷史性包括了自身的價值觀以及所在的生活環境，前者是史家主動想讓歷史呈現的樣貌，後者則是被動的受到時代影響。

《史記》裡的聖王傳記之中，司馬遷歸類賢君「德」的類型，為政權轉移的類型找到了古代的前例，也許都與他所處的漢帝國不無關係，是以他所想像的古代政治與權力運作，來構築一個共同的歷史記憶。司馬遷同時依據自身的價值觀對聖王的境界做出高低的判斷，並且隱藏於其敘事之中。又如班固以較《史記》更多的篇幅引用董仲舒的說法，也一定程度的反映出當代對董仲舒系統中聖王形象的認同。

文體在經過一段時間的發展之後，讀者與作者對於此文體產生的期待並認定此文體應當具備某些條件，例如最適合此文體的表現方式，此文體最適合負載甚麼功能等等……，繼而成為一種傳統。它是歸納出來的，一種約定性質的規則，而不是一種強制性的「法則」。它有時會隨著個人與時代觀念的改變而有不同的面貌。不過，我們不能否認這種傳統對創作者、批評者一直都有舉足輕重的影響。史家特殊的「角色位置」也使得後人持續討論撰史者應當具備的能力以及在品德上的嚴格要求，這也成為史家的制約之一，也是之所以被重視的原因。

如果史家都只憑一己之好惡書寫歷史，那麼他們便無法取得大眾的信任以及道德上的權威位置。因此，我們可以看到司馬遷與班固都有提到「實錄」的

²⁶⁷ 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：臺大出版中心，2006年），頁346。

概念，其紀錄終究是必須放在外在事實的規範之下，必須是有所本的，他不能夠想像材料。對真實的要求，是史家的原則之一，由於大眾對歷史必須求真的期待，史書想像的部分受到嚴格的限制，必須在事實之下，而不可扭曲事實。根據前文司馬遷與班固的自敘可以得知，紀錄史事這件事在那個時代並不只限於重現過去的層次，而是進一步的將重現作為手段，而達到連貫人類生活樣態以指導社會的目的，這也是史家的原則之一。因此，實錄與史的道德性本是相即相離、無法分割。回到前面提到的問題：求真與道德是否是衝突的呢？當然，以現今對歷史的觀點這並不見得合理，但本文認為，像是董狐書「趙盾弑其君」的情況，對古代史家而言，這並不是真跟假的判斷，而是「真」與「善」的選擇。也就是，在事中之「理」是更需要被記錄與呈現的「另一種真實」，而這是一個更高的判斷基準。於此，史書並不只是記載，而具有思辨的性質。

德國哲學家卡西勒曾經提到歷史學家「像科學家一樣受制於同樣嚴格的規則。他必須用一切經驗調查的方法，必須搜集一切可以得到的證據，並且比較和批判他的一切原始資料」而「最終的決定性的步驟總是一種創造力的活動。」²⁶⁸這段話同時呈現了史家寫作歷史時的雙重性格。因此，如果要論：典範建立與史書精神是否存在著內在的衝突，本文認為，站在詮釋者「歷史性」的角度，個人主觀的滲入似乎會對「客觀真實」的呈現產生影響，²⁶⁹但若是我們站在司馬遷與班固的立場的話，也許並不盡然，至少在聖王歷史的寫作上並沒有那麼大的衝突性。一者，過於久遠之事的確為他們提供一個灰色地帶，讓他們的選擇與填補有著較大的空間。二者，聖王之事蹟多已載於文獻之中，史家並非憑空杜撰，而有其選擇與記述之根據。三者，如同前文的分析，中國古代史家的傳統除了直筆之外，傳遞道德價值也是相當核心的精神，對史家而言，在事中

²⁶⁸ [德]恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990年），頁159。

²⁶⁹ 然而無偏倚、「客觀真實」是否存在？真實的定義是甚麼？卻是值得思考的問題。這個議題古今許多歷史學家分別提出見解，由於過於龐大，無法在本文的架構中處理，在此且先只將問題提出。

之「理」的真實是最高的「真實」，從司馬遷與班固的自述中都能看到他們著書時對於春秋戰國的史官以及孔子著《春秋》這個精神的延續。或許應該這麼說，正因為他們嚴肅而謹慎的面對資料的態度，所以能使他們更加接近他們想要達到的審判、框正世道的位置。

二、巫史與天道：史官地位的改變

詮釋者與其時代因素有著密不可分的關係，在前文我們討論了司馬遷與班固的意向以及對歷史的期待之後，之後將要進入他們的時代，探討當時史家面臨到的是一個怎麼樣的環境，又面對著怎麼樣的問題，並且將史家的文本放置於當時的政治氛圍與內在脈絡中來觀看，分析環境在漢代史家身上所造成的影響，是否體現在他們對聖王形象的書寫，審視其時代意義。

在學界已經有許多研究指出「史」在原始部落中一開始是與原始信仰結合在一起，有著「探測天意」的神秘性質，近似於「巫」，因占卜須記事，而文字是少數人才能夠掌握的工具，於是巫史在統治團體裡本來具有宗教上的權力，而後開始記錄跟宗教無關的政治事件，之後才流變為掌管文字圖書的職責。關於這個過程，在先進的研究成果裡可以看到精密扎實的論述，其中徐復觀曾就這段流變做出梳理，並且更進一步探討這個流變的意義。²⁷⁰他認為史官職務由宗教轉向人文，是古代中國人文精神的展現，並且指出「史的審判」取代「神的審判」在中華文化中發揮作用。依照徐先生的論述，史的文化是把中國人文精神中去除了不合理的迷信之後，但卻保有宗教精神的力量。然而，由巫轉變為史，宗教上的獨立性失落之後，史家從蒙昧時代一路走來的，溝通天道與俗世之間的精神，在遇到與以往不同的帝國意識時，是否會產生變化呢？

²⁷⁰ 徐復觀〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉，收錄於《兩漢思想史（三）》，頁 214-303。徐先生從文字上史的原始本義為問題意識，後切入史的原始職務，然後對職務的發展做了清楚的爬梳，甚至推出古代文化從宗教到人文的轉化，是透過史家去完成的論點。

對於身處的時代，司馬遷與班固都有一定的認同，司馬遷於〈高祖本紀〉中曰：「漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。」又於〈太史公自序〉曰：「余聞之先人曰：『伏羲至純厚，作易八卦。堯舜之盛，尚書載之，禮樂作焉。湯武之隆，詩人歌之。春秋采善貶惡，推三代之德，褒周室，非獨刺譏而已也。』漢興以來，至明天子，獲符瑞，封禪，改正朔，易服色，受命於穆清，澤流罔極，海外殊俗，重譯款塞，請來獻見者，不可勝道。」²⁷¹〈敘傳〉則云：「固以為唐、虞三代，《詩、書》所及，世有典籍，故雖堯舜之盛，必有典謨之篇，然後揚名於後世，冠德於百王，故曰『巍巍乎其有成功，煥乎其有文章也！』漢紹堯運，以建帝業，至於六世，史臣乃追述功德，私作本紀，編於百王之末，廁於秦、項之列。」²⁷²在提到漢朝時，二人都以三代並列為最高典範，可見雖然對特定皇帝以及時代風氣並不見得完全滿意，甚至是頗有批判的，但這與史家察覺到漢代確實開創了嶄新的「盛世」氣象並不衝突，甚至可以發現史家對於漢代頗有信心。身為知識分子，特別是與歷史如此有淵源的司馬遷，在面對這樣的轉捩點時更難以置身事外；史家必須在這樣的新局中扮演一個角色。

依照〈太史公自序〉所言，司馬遷的先祖掌管天文、曆法，其後為司馬，掌管周代史籍，父親司馬談於漢武帝時為太史令，可說是家學淵源一脈相傳。司馬遷身處於漢武帝的時代，從前文的討論，我們可以發現漢武帝是一位野心勃勃又有著強大執行力的君主，他以各種措施主導了經濟與政治力的重新分配。他表彰儒術，立太學、設五經博士的背後，也建立了官吏選用的制度而強化了自己的政治勢力，從多方面加強了中央的權力，打擊地方強權。他更實施鹽鐵專賣等充盈國庫的經濟策略，作為自身行使皇權的後盾。在漢武帝的作為之下，漢帝國的權力結構產生了變化，但史官卻沒有在武帝所設定的主流之中。

²⁷¹ 〔漢〕司馬遷：《史記·太史公自序》，頁 1338。

²⁷² 〔漢〕班固：《漢書·敘傳》，頁 6265。

太史公自序曰：「太史公既掌天官，不治民。」從司馬談未能跟隨武帝封禪，²⁷³可見史官在武帝心中的地位。若要解讀司馬遷的心理狀態以及對武帝的態度，〈報任安書〉是一份相當重要的材料，此文中足可感受到司馬遷的激憤，特別是遭受腐刑乃是司馬遷生命中重大的轉折，文章雖未直言武帝之過，卻在字裡行間控訴其折節士人的痛苦，包括自身遭受的恥辱以及他寫作《史記》的宏願。²⁷⁴從〈報任安書〉中也可看到司馬遷對自己地位的認知，以及在當時的政治生態中，史官居處在一個怎麼樣的位置：

文史星曆，近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優所畜，流俗之所輕也。²⁷⁵

卜祝在當時已經失卻了神聖性，而變成了被輕視的「小道」，司馬遷對此心有不甘，從前文看到，史家期望的連結是具有超越性的、足以縱貫時空的。然而，當時環境裡的影響力卻如斯低微。他們不具有宗教上的權力，亦無政治上的實權，唯一依恃者惟有「歷史的審判權」，而這還是在如履薄冰，朝不保夕的情況之下。史家並不享有世間權力，但卻擁有掌握人物身後名聲、影響人物評價的解釋權。雖說在特定的知識場域，史家握有特定的權力，但這權力並無法保障其人身，而且難以避免的會受到來自政治、利益上的干擾。這也是史家在皇權至上的專制環境中之困境。

在帝國之下，史家同是政治體系的一員以及史家系統的一員。史家身為政治體系的一員，在現實條件下難免受到當權的影響，但史家傳統卻又賦予他們超然於世俗，繼承神聖使命的自我期許與獨立空間。理想中應該呈現的史家樣貌與現實中受到的限制與壓力，外在現實與內在心理認知難免有著衝突。在這樣的脈絡之下，史家的自主性受到了極大的挑戰。

²⁷³ 〔漢〕司馬遷：《史記·太史公自序》，頁 1336：「是歲天子始建漢家之封，而太史公留滯周南，不得與從事，故發憤且卒。」

²⁷⁴ 對此阮芝生先生〈司馬遷之心——「報任少卿書」析論〉（臺大歷史學報，頁 151-205）一文述之甚深，可加以參照。

²⁷⁵ 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，引自《漢書·司馬遷傳》，頁 4368。

到了東漢，史家的地位越是往前者偏移。東漢開始禁止私人作國史的規定，將史家收編入官方的體系之中，使史家必須依附當權者，史家之獨立個性益加風雨飄搖。這個舉措透露出當權者不希望有另外一個詮釋系統的態度，並且也開始有意願與力量對此加以掌控。班固便曾被密告私改作國史，因而下獄：

既而有人上書顯宗，告固私改作國史者，有詔下郡，收固繫京兆獄，盡取其家書。先是扶風人蘇朗偽言圖讖事，下獄死。固弟超恐固為郡所覈考，不能自明，乃馳詣闕上書，得召見，具言固所著述意，而郡亦上其書。顯宗甚奇之，召詣校書部，除蘭臺令史，與前睢陽令陳宗、長陵令尹敏、司隸從事孟異共成世祖本紀。遷為郎，典校祕書。固又撰功臣、平林、新市、公孫述事，作列傳、載記二十八篇，奏之。帝乃復使終成前所著書。²⁷⁶

這則引文中，可以看到私作國史的嚴重性，以及明帝對此事的重視程度，不僅下詔處置，還觀看其書，並在後來任命班固為史官。班固得到官方的承認後，取得被分配的權力開始，也同時受到明帝的關注，在這樣的關注之下，立場偏向漢廷也是常情。遭遇生死經驗，勢必對於班固的筆觸產生一定的影響，班固尊漢之立場以及官方意識，不待本文指證歷歷，前輩學者多有論述。²⁷⁷在西漢的史家在某程度上還是具有相對的獨立性，尚未受到太多管控。過常寶於討論原史時，稱《史記》為「原史傳統的迴光返照」²⁷⁸，而認為東漢後的史家已然喪失了批判的精神與神聖性，成為朝廷的工具。然而即使明知觸法卻依然執意作史的班固，除了續父親留下的志業之外、尊顯漢代統治之餘，心中難道沒有別的目標嗎？我們也還是可以注意到班固隱藏於聖王書寫中的批評語言：

²⁷⁶ 《後漢書·班彪傳》，頁 1333-1334。

²⁷⁷ 如徐復觀：〈史漢比較研究之一例〉（臺北：學生書局，1989年），收入《兩漢思想史（三）》，頁 477：「班氏不滿史公將漢代「編於百王之末，廁於秦項之列。」故特以前漢為起訖，稱為《漢書》，以與唐、虞三代之書，爭光並美；其意在於尊漢，為漢代的統治者而著書，絕無標榜斷代之意。」

²⁷⁸ 過常寶《原史文化及文獻研究》，頁 7。

贊曰：漢承百王之弊，高祖撥亂反正，文景務在養民，至于稽古禮文之事，猶多闕焉。孝武初立，卓然罷黜百家，表章六經。遂疇咨海內，舉其俊茂，與之立功。興太學，修郊祀，改正朔，定曆數，協音律，作詩樂，建封禪，禮百神，紹周後，號令文章，煥焉可述。後嗣得遵洪業，而有三代之風。如武帝之雄材大略，不改文景之恭儉以濟斯民，雖詩書所稱何有加焉！²⁷⁹

這段文字裡，這些措施的確是聖王行跡，班固亦稱讚武帝有三代之風，然而〈武帝紀〉裡卻一直看到「民死」這樣的字眼，無論是天災造成或是武帝發起的戰爭、巫蠱之禍。在聖王的講述脈絡裡，聖王是解決民死、民傷問題者，在〈武帝紀〉的敘述，武帝的舉措卻是造成這個狀態的原因，二者之間的差距雖未明說，卻也意義甚明。〈武五子傳〉評巫蠱之禍，贊曰：「聖人以武禁暴整亂，止息干戈，非以為殘而興縱之也。」這也就是班固對於造成漢帝國盛世的武帝之評價，並非是純然的歌功頌德，也會抬出聖人來作為評論的借鑑。在武帝一連串的輝煌功績的同時，也跟著一連串百姓所付出的代價，於最後的評論再拿出聖王來排比，其中是否有著言外之意，可能是可以思考的。又如〈禮樂志〉裡雖有稱讚東漢光武帝時「四夷賓服，百姓家給，政教清明」之辭，但也同時有「然德化未流洽者，禮樂未具，群下無所誦說，而庠序尚未設之故也」之評論，可見班固雖認同當權，卻也自有其寄託，未必一味歌功頌德。

司馬遷與班固的矛盾在於，他們認同當朝結束秦末戰亂、建立大一統帝國的成就，卻也同樣無法對政治上的黑暗面以及人民之苦視而不見，這樣的矛盾心態在皇權的禁制之下，更難以明白的宣之於口，故而將批評意識藏於敘事之間。為何司馬遷如此注重聖王政權的正當性，又為何會強調聖王的道德與權位的關係？這其中或許就有著司馬遷對於道德的執著，又或者有著對社會的使命感——一方面為漢代這個新的局面建立一個可以溯源的典範，一方面也是作為

²⁷⁹ 〔漢〕班固：《漢書·武帝紀》，頁 308。

每個時代政治的對比。當聖王仁義愛民的形象已經根植，讀者自然會從對比裡產生判斷，這可以從上述的《漢書》的例子中體會出來。時代的社會思潮與自身之生命經驗，造成了他們選擇的立場，縱然兩位史家的遭逢與其對當代的定位造成書寫的主軸有所差異，但天道必須透過史家之筆傳達、在一個史家所設定的價值判斷之中敘事，這一點卻是兩位史家共同試圖呈現的。他們對於理想政治應該具有的樣貌，也反映於史書聖王書寫之中。

三、時間的定錨：史家的話語權

徐復觀在解釋「究天人之際」時，認為所謂「天」於司馬遷而言，乃是大一統的專制皇帝權力的來源，也就是歷史中的偶然性，是「歷史黑暗面」的根源，「人」是不可能與之相通的。²⁸⁰這樣的詮釋與徐先生批判專制政治、強調人文精神的立場一致。但如果「天」真如徐先生所言，乃是罪惡的專制政權，那麼司馬遷在書寫聖王得位時一再強調的「考之于天」、「薦之於天」便很難解釋。以《史記》在聖王的書寫脈絡，「天」至少在上古時期並非是悲劇的命運，而是有積極的意義。本文更想著重於史職從巫的傳統脈絡而下，繼承連接天地之精神來看待這一句話，也就是此三句是為一個融通的概念：天看似與人相分，古今看似變化無端，然天人、古今有一不變之「道」，超越時間與空間，而可透過史家之言加以彰顯，於此，天與萬物、人皆包涵其中，而史家正承繼了這樣的「道」。漢代政治下，皇帝號稱天子，有著絕對的權威，史家卻以另一種價值系統加以衡抗。如同懷抱理想的儒者們相信「道統」承傳，史家亦置信歷史的「天道」。縱是斗換星移，史家的地位與職務已不似遠古時期的巫，但與天地相連繫的感應、作為天道代言人的使命，卻依然存在於司馬遷與班固對史家身分的想像之中。歷史並不僅僅是一種知識，而也是為一種載體，一種憑靠，那意指對所有人開放，也同時有著史家作為媒介，同時加以保留、定義並且闡

²⁸⁰ 徐復觀：《兩漢思想史（三）》，頁 323-333。

述的層面。司馬遷與班固並非為了世間之功名利祿而著史，甚至著史在當時的制度下會對他們的人身造成威脅。他們的義無反顧，從兩人的自敘看來，或許正是由於在他們的認知中，史家是作為此「道」的傳遞者與守護者，乃是具有使命而存在的社會角色。

史家對過往事件與對當代互動做出通盤考慮，史書即是史家傳統與自身觀念交織所建立、創造的空間。上古聖王的事蹟過於久遠，因此事實如何已經模糊不清，不似當代之事可考據實際發生的外在事件，因此司馬遷在寫作時主要是參照資料，在選擇與偏重上也有了較大的空間。〈太史公自序〉裡「上明三王之道，下辨人事之紀」²⁸¹，這句話說明了司馬遷認同聖王事蹟中蘊含具永恆意義的價值，而欲在三代聖王身上寄託作為理想典範的理想，以用以明古今之人事。徐復觀評論司馬遷寫作人物「都是歷史中具體人物」，也就是相對於單純化的「思想中抽象人物」而言，這些人物受到現實的限制並且同時具有人的優點與弱點，雖善惡比重不同，但終究是同時存在。²⁸²這一點放在聖王書寫中，是否可以成立呢？我們可以發現，《史記》中不是每一位聖王都是同樣面貌，他們都分別有遭遇質疑、考驗的時候，司馬遷也分別有不同的處理筆法，而使得每一位聖王都有鮮明的屬性與形象。在這個層面上，可以說與司馬遷的筆法一致，然而，我們也還是可以發現到聖王很明顯的在善性上有著壓倒性的比重，就如第三章所討論的，與司馬遷在材料上的取捨極其敘事立場有關。他寫聖王的事件許多都是來自有所本的材料，卻有一套篩選標準，以去完善一個形象一致的好君主，因為聖王除了是歷史人物之外，也同時是具有典範意義與象徵意義的符號。同樣的情況也發生在班固的《漢書》之中，《漢書》中的聖王形象更為單一，多是兼具道德與治國之能的正面形象。

²⁸¹ [漢] 司馬遷：《史記·太史公自序》，頁 1337。

²⁸² 徐復觀：〈論史記〉，收入《兩漢思想史（三）》，（臺北：學生書局，1984年），頁 422。

在史官的評價裡，聖王們只會出現於遠古時期，周代之後再無聖王，雖然常常把三代拿出來與當代並提，但光芒從來都無法亮於三代，也沒有一位領導者當得起聖王之名，那麼是否可以就此判斷司馬遷與班固是抱持退化史觀呢？本文並不認為如此，而更偏向黃俊傑對中國古代歷史的性質提出的「往復的歷史觀」²⁸³一詞，也就是記錄的是上古人物，重點卻是放在對於「今」的影響力，與其說是過去，毋寧說是對未來的期望，也就是能夠提供方向的目標典型。因為已經有了曾在的前例，所以因著歷史的天道，未來是「可能」複製的。至於史官對現實的不滿，並不違背理想可能實現的期望。通過個人對過去記憶的連繫，為集體的凝視提供了場域。歷史宛如一個資料庫，符號意義可以隨時提領，而史家就是完成這個資料庫甚至將符號標記涵義、賦予符號價值的人物，他們的立場也影響到「聖王」這個群體被如何記憶的面貌。

在某個層面上，符號是一種資源。知識分子擁有解釋語言與符號的權力，也控制了意義系統建構的樣貌。在前文我們看到漢代儒者的建構，君王的建構，對歷史，不同階層的人各自具有其解釋權，史家自然也是如此。雖然不是權力中心，也沒有強大的學派後盾，但卻能夠扮演這樣的角色，支持他們這個角色的力量，是在政治權力之外，一個淵遠流長的傳統背景，影響著人類社會對於歷史普遍的觀感，於是史家掌握著政權之外的特殊發言權。齊之史官面對刀鉞之禍，也要直書權臣「崔杼弑其君」，前仆後繼，寧死不屈；晉之史官董狐以其判斷責任歸屬而記「趙盾弑其君」；孔子《春秋》褒貶，以退亂臣賊子……一路為司馬遷、班固奉為寫作史書之目標。綜合前文所論，史家的話語權來自巫貫通天道的獨立精神，以及著史者的歷史意識。史家自身、以及過去歷代史家在某種程度的自制，與寧願犧牲也要回應真善價值的史學傳統、不被世俗權力干涉的獨立性直筆實錄的精神，以及嚴肅的寫作態度，以至於被認為是公正

²⁸³ 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入《儒家思想與中國歷史思維》，「時間的往復性」相關論述於頁 90-102。

的評論者，史書也被視作可靠的事實紀錄。即使在近代對於歷史的權威性作出許多解構，但在古代觀念裡史官仍是較為被信任的敘事者。史書所記錄的文字，應包含一定程度的真實性——對於史書的信任，使得集體的「認知」因為史書所載不斷強化，而成為一種近似於「常識」的訊息，被社會大眾所認可，因而具有傳播與接受的影響力。「聖王」的形象在史書的正面書寫中更是成為深植人心的理想化典範，聖王的各種屬性以及其象徵意義已是為中國文化的一部份。這樣的建立過程，史家不僅直接參與其中，同時也是重要的角色。話語權的實行就如同實際層面上的戰場，充滿交涉與策略性，彼此爭奪又相互合作與連繫。在青史這個同時承載神祕性與現實性的世界裡，史家無疑是另一個握有主導性的權威，使他們得以在屬於他們的場域中施行自身的意念傳達。雖然巫的權力後來被統整到王的權力（天子），儒者藉由知識的權力去解釋天道，而史家則以其社會共識裡被信任的敘事者角色，藉由對聖王的描繪，史家作為君王身邊詮釋天道、王道關係者，進而開始三方面的競合拉扯。

如同前文我們看到儒家以聖王為權威對君主提出要求，史官對於聖王的書寫也同樣有這樣的層面。君主不僅希望在當代獲得讚賞，亦在意於後世的評價，當歷史中有以仁德之原型在時光之流中佇立不移的典範，也就在某種程度上鼓勵為聖王之道者，亦將如聖王名垂千古。而從實際功用上，聖王作為成功君主的典型，亦為君王的統治在意識形塑與判斷上提供了有利的資源。後世掌握權力者試圖以扮演聖王（有德之王）鞏固政權正當性時，不免必須參考被眾人所信任的資料來源史書。「聖王」應該表現出甚麼，應具有甚麼條件，歷史人物的角色形象宛如一個呈現「要求」的管道，定義怎麼樣的王乃能承接天命，怎樣的行為能夠確保皇權。這正是史家發聲的工具——無論史家是否真實意識到這一點。司馬遷與班固透過對上古聖王的描述與呼喚，表達出對於理想政治領導者的想像，也間接的透漏著某些「訊息」。史家的獨立精神雖然在當代受到

挑戰，但他們依然努力藉由敘述歷史加以突顯與表達一個普遍的價值，即「人」本質上理想的狀態與理想中生活的樣貌。聖王何為，正典何在？由於史家的話語權力，後人往往依循史家觀點建構出來的典範印象。即使不在政治的中心，也並非學術的主流，史家卻在其領域建立了一套文化標準，以軟性的規範性形成另一個精神系統，這是一個持續而緩慢的過程，而流長的在史家所在的時間之外，持續發揮影響。

形象來自於多方的對話與建構，各方在其情境下各成系統，在不同的領域影響人的行為與思維運作，並且賦予形象意義。而所有的系統拼合起來，便是我們所身處的世界。未必真實，亦非虛幻。史家既是時代的參與者，是歷史的旁觀者，也是史籍的創作者；他們與過去對話的過程中，依據自身歷史性，建構他們心中理想的聖王形象。在史家天工中，價值與事實透過「歷史性」，融合為神聖的典範，也譜出了古與今之協奏曲。

第五章 結論

「聖王」一說不只在先秦時期流行，其後也一直持續被後人使用與發展，在聖君典範的建立之中，蘊含著深刻的文化意涵。人們從傳說、歷史、故事各方面獲得對於上古聖王的理解，多重的鏡像折射出每個人心中所接受的聖王。而之後，這種建構從知識的獲得變成了典範的建立，理想的存在。建構雖看似為主觀的活動，但亦非天馬行空而來，而是來自與他者的溝通、互動與修正，進而達成某種的「共識」。而這個「他者」，或許是神話傳說、古代文獻，又或是來自於社會觀念的相互磨合。

由第二章的爬梳，我們看到聖王作為一個歷史群體，在先秦並非只有一種形象與說法，思想家們各自以其為學說之例證，因而相當多元，然而在紛呈的說法之中，依然有較為世人所接受的「強勢」版本，其中以儒家所記聖王之情節、形象特別為史家所選擇。司馬遷的書寫中，樹立對於各種賢君聖王類型的德行典範，堯深謀有智，以天下為念；舜由孝悌為本，轉為治國愛民；禹輕自身、小我而以公眾為重；湯、武革命，推翻暴政……從聖王們各種突出的屬性裡，或許正能逐漸拼湊出司馬遷心中理想領導者的各種面貌，而由聖王們得位的記述，則是司馬遷對於各種政權轉移方式的解釋，特別對在歷史發展中政治層面上投以注重。在史記的聖王書寫裡，也可以觀察到司馬遷對於禪讓、世襲與革命三種得位模式的觀點以及對其的解釋。聖王書寫之中，正反映出了司馬遷對政權的理想樣貌，即：無論是哪一種情況下，在得到權位時，背後作為後盾的都應當是「德」與「公」的同時具備，而延續政權者也應然如是。這樣的思想也為後繼者班固所繼承與接受，在《漢書》中，往往能看到許多以聖王為材料以說服君王的記錄，從這些例子，可以發現聖王隱然成為一個精神規典，可為君王的施政指出了某種方向甚至具體的作為。這樣的論述直到東漢依然有

一定的影響力。而班固自身亦在記錄制度流變的十志中，以聖王為一切制度之源頭，以及遵循的目標。從書志中，可以看到明顯的「溯源」性格，最完備的制度與義理，都是在聖王所在的遠古之時已然完備，後人則應歸其本源，如此便能再現盛世。

我們以人類所能理解的去想像神聖，所謂神聖體現的正是人類的理想。以一種懷想遠古的姿態，顯示的是對現實、未來的盼望。在第三章所討論的，正是聖王之所以為聖王的特殊性。在司馬遷的敘事策略裡中排除或是合理化了聖王相關神話中較為怪誕的敘述，轉而強調「天道」與「人事」的貫通，而聖王則是能夠具體將此天道實現於道德及政治之中的角色，他們的神聖不在於神秘性的書寫，而在於表現出超越性，體現以人為主體的天人合一觀，同時由「天命」與「民心」的連結，加強了道德與政治上的關連。在這個由神聖到凡俗，再由凡俗到典範的過程，呈現的是集體對於完美的人、完美的政治領袖、完美的生活環境觀念之軌跡，隱含的深層意識則在於：「人」應該是甚麼樣貌、「人」應該過甚麼樣的生活，也就是當代的價值認識。在聖王形象塑造的過程，或許開始還不是這麼確定，但隨著角色逐漸確立之後，聖王成為了乘載了象徵意義的「典範」。這些被塑造的這些形象裡，正顯示了每個時間的人們對於「理想王者」的想像，以及理想王者應當具備條件設定。

形象是可以加以操作的，如同權力亦然，一方面人們標舉聖王，將之與世俗一般的常人區隔，但一方面卻又寄望世間君王能夠達到他們的境界，於是使得聖王成為一個權力建構與爭奪的施力點。這即是第四章所希望探討的——「聖王」形象在知識與政治之中的實際運作。第四章從漢代儒者、君王、史家三方分別來看「聖王」符號的運用：儒者們憑靠著知識的專業在體制內壯大，在專制皇權的擴張之下，借聖王的權威勸諫君王是為一個較不具侵略性的武器，

而君主亦期望塑造自身如同聖王般「德位相符」、「天命所歸」的崇高形象，因此也往往藉此穩固政權之正當性。而史家在其間，也透過聖王歷史的寫作，展現他們對於時政的看法。他們筆下的世界如此流長，藉由敘述過往，指出一條通往國富民樂的「王道」，而他們所勾勒出的前景，也為後人所遵循與接受，甚至內化為常識，保存於中華民族的文化之中，歷史同時形塑了民族的記憶與認同。在史家的筆下，保留了當時人對於理想政治典範的想法，另一方面，如同司馬遷、班固承襲先秦諸子文獻、儒家經典的前理解，《史記》、《漢書》中的聖王形象，也成為後代人的前見，影響了後來人的價值觀念。

當聖王們符號化之後，便幾乎可以說成為了永恆的追求，追求的並不是聖王自身，而是一種境界以及長治久安的社會型態。是否真實存在並不重要，遠古的歷史蘊含著回到理想年代的鄉愁。他們來自歷史，又超脫歷史。當他們內化為一種「價值」，就上升到文化的地位。這樣的需求古今皆然，因為這存在於人性之中。聖王傳說在每個時代的展演，是為因應人們的需求而生，時間不是阻隔，而是一個轉化物，讓角色成為寄託。聖王形象所反映的，是學術的，是政治的，也同時是心靈的。史家保留了當時人對於理想政治典範的想法，也影響了後來人的價值觀念，透過司馬遷、班固的接受，我們所認知與接受的聖王，於此延續，永垂不朽。

我們所見的歷史往往是許多因素聚合而成的，每個符號與典範背後都是權力，權力無所不在。如同史家寄託遠古而實放眼當代的用心，本文亦期許透過解讀「聖王」形象建立與其間權力之運作，反思現今知識系統與歷史心性是從何而來，進而警醒的勾勒未來，畢竟，追尋理想的生活樣態正是人類永恆的終極關懷。

參考資料

(一) 專書

1、古籍（按作者年代排列）

- (春秋) 左丘明著，楊伯峻注：《春秋左傳注》，臺北：洪葉出版社，1993。
- (春秋)《國語》，徐元誥編：《國語集解》，北京：中華書局，2002。
- (戰國) 墨翟著，張純一注述：《墨子集解》，臺北：文史哲出版社，1993。
- (戰國) 荀況著，〔清〕王先謙注：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983。
- (戰國) 莊周著，(晉) 郭象注，〔清〕王先謙：《莊子集解》，北京：中華書局，1987。
- (戰國) 韓非著，〔清〕王先謙注《韓非子集解》，北京：中華書局，1998。
- (漢) 董仲舒著，(清) 蘇輿義證：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。
- 〔漢〕司馬遷著，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證》，臺北：明宇出版社，1982。
- (漢) 孔安國傳，(唐) 孔穎達疏：《尚書注疏》(《十三經注疏本》)，臺北：藝文印書館，1985。
- (漢) 毛亨傳，(漢) 鄭玄箋，(唐) 孔穎達疏：《毛詩注疏》(《十三經注疏本》)，臺北：藝文印書館，1985。
- (漢) 劉向輯，(元) 吳師道校注：《戰國策校注》，北京：中華書局，1985。
- 〔漢〕班固著，(唐) 顏師古注，〔清〕王先謙編：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2012。
- (晉) 郭璞注，袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2004。
- (劉宋) 范曄著，楊家駱主編：《後漢書并附編十三種》，臺北：鼎文出版社，1994。
- (唐) 楊倞注，(清) 王先謙集解：《荀子集解》，臺北：世界書局，1983。

- (宋)朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2010。
- (明)凌稚隆輯校，(明)李光縉增補，(日)有井範平補標：《史記評林》，臺北：地球出版社，1992。
- (清)嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，上海：上海古籍出版社。
- (清)皮錫瑞：《經學通論》，臺北：臺灣商務印書館，1989。
- 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業公司，1986。
- 洪興祖：《楚辭補注》，臺北：大安出版社，1995。
- 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 方詩銘、王修齡：《古本竹書紀年輯證》，上海：上海古籍出版社，2005。

2、今人著作（按作者姓氏筆畫排列）

- Sarah Allan：《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》，北京：商務印書館，2010。
- 朴宰雨：《《史記》《漢書》比較研究》，北京：中國文學出版社，1994。
- 王文亮：《中國聖人論》，北京：中國社會科學出版發行，1993。
- 王建文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當基礎》，臺北：東大出版社，1995。
- 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，臺北：臺灣大學文史叢刊，1987。
- 王孝廉編：《神與神話》，臺北：聯經出版社，1988。
- 王國維：《古史新證：王國維最後的講義》，北京：清華大學，1994。
- 王明通：《漢書導論》，臺北：五南出版社，1991。
- 王靖宇：《中國早期敘事文論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001。
- 王明珂：《反思史學與史學反思》，臺北：允晨出版社，2015。

- 申丹、王麗亞：《西方敘事學：經典與後經典》，北京：北京大學出版社，2010。
- 白壽彝：《中國史學史論集》，北京：中華書局，1999。
- 朱大成：《文化的宗教性：本雅明·伽達默爾·勒維納斯的文化理論》，香港：道風書社，2010。
- 邢義田：《秦漢史論稿》，臺北：東大圖書出版公司，1987。
- 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北：聯經出版社，1980。
- 余英時：《史學與傳統》，臺北：時報出版社，1986。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，1987。
- 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，1992。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社，2014。
- 吳福助：《史漢關係》，臺北：文史哲出版社，1987。
- 吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮：以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》，臺北市：里仁出版社，2000。
- 吳懷祺：《史學思想史》，臺北：文史哲出版社，2005。
- 呂世浩：《從《史記》到《漢書》——轉折過程與歷史意義》，臺北：臺灣大學出版中心，2009。
- 呂思勉：《秦漢史》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 李幼蒸：《文化符號學：符號學與意識形態》，臺北：唐山出版社，1997。
- 李向平：《王權與神權：周代政治與宗教研究》，遼寧：教育出版社，1991。
- 李宗侗：《中國史學史》，臺北：中華文化出版事業委員會，1953。
- 李明輝：《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994。
- 李長之：《司馬遷的人格與風格》，臺北：台灣開明書局，1982。
- 李紀祥：《時間·歷史·敘事——史學傳統與歷史理論再思》，臺北：麥田出版社，2001。
- 李美枝編：《社會心理學》，臺北：大洋出版社，1981。
- 李學勤：《史記五帝本紀講稿》，北京：三聯書店，2012。

- 李豐楙、廖肇亨編：《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007。
- 杜正勝：《周代城邦》，臺北：聯經出版社，1979。
- 杜正勝：《古代社會與國家》，臺北：允晨文化出版公司，1992。
- 杜維運：《中國史學史》，臺北：三民書局，2002。
- 周先民：《司馬遷的史傳文學世界》，臺北：文津出版社，1995。
- 周虎林：《司馬遷與其史學》，臺北：文史哲出版社，1987。
- 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺灣大學出版中心，2007。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生出版社，2004。
- 林聰舜：《史記的人物世界》，臺北：三民書局，2003。
- 林聰舜：《漢代儒學別裁——帝國意識形態的形成與發展》，臺北：台大出版中心，2013。
- 金毓黻：《中國史學史》，上海：商務印書館，1946。
- 施治生、劉欣如編：《古代王權與專制主義》，北京：中國社會科學出版社，1993。
- 徐中玉編：《意境·典型·比興》，北京：中國社會科學出版社，1994。
- 胡亞敏：《敘事學》，武漢：華中師範大學出版社，2004。
- 胡昌智：《歷史知識與社會變遷》，臺北：聯經出版社，1988。
- 范文芳：《司馬遷的創作意識與寫作技巧》，臺北：文史哲出版社，1987。
- 徐序生：《中國古史的傳說時代》，臺北：里仁出版社，1999。
- 徐復觀：《中國人性史論先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969。
- 徐復觀：《周秦漢政治社會結構研究》，臺北：學生書局，1975。
- 徐復觀：《兩漢思想史（二）、（三）》，臺北：學生書局，1984。
- 徐復觀：《中國思想史論集續編》，臺北：時報文化出版公司，1982。

- 袁珂：《中國神話史》，重慶：重慶出版社，2007。
- 張春興：《張氏心理學辭典》，臺北：東華書局，1992。
- 張新科：《唐前史傳文學研究》，西安：西北大學出版，2000。
- 張小鋒：《西漢中後期政局演變探微》，天津：天津古籍出版社，2007。
- 陳泳超：《堯舜傳說研究》，南京：南京師範大學出版社，2000。
- 陳桐生：《中國史官文化與史記》，臺北：文津出版社，1993。
- 陳桐生：《史記與諸子百家之學》，合肥：安徽大學出版社，2006。
- 陳曦：《史記與周漢文化探索》，北京：中華書局，2007。
- 許倬雲：《求古編》，臺北：聯經出版社，1982。
- 陸揚：《後現代性的文本闡釋：傅柯與德里達》，上海：上海三聯書店，2000。
- 裘錫圭：《中國出土文獻十講》，上海：復旦大學出版發行，2004。
- 梁治平：《法律的文化解釋》，北京：三聯出版社，1998。
- 傅玉璋：《中國古代史學史》，合肥：安徽大學出版社，2008。
- 傅修延：《先秦敘事研究——關於中國敘事傳統的形成》，北京：東方出版社，1999。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，2001。
- 遼耀東：《抑鬱與超越：司馬遷與漢武帝時代》，臺北：東大圖書公司，2007。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991。
- 黃俊傑編：《天道與人道》，臺北：聯經出版社，1982。
- 黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》，臺北：臺大出版中心，2006。
- 黃俊傑編：《史學方法論叢》，臺北：學生書局，1981。
- 黃俊傑編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 黃俊傑編：《理想與現實》，臺北：聯經出版社，1981。
- 黃俊傑：《儒學傳統與文化創新》，臺北：東大圖書出版公司，1983。

- 黃俊傑編：《歷史思維、歷史知識與社會變遷》，臺北：時報出版社，2006。
- 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996。
- 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：臺大出版中心，2014年。
- 黃進興：《後現代主義與史學研究》，臺北：三民書局，2006。
- 黃進興：《聖賢與聖徒——歷史與宗教論文集》，臺北：允晨文化公司，2001。
- 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化公司，1994。
- 楊義：《中國敘事學》，北京：人民出版社，2009。
- 楊寬：《西周史》，臺北：臺灣商務印書館，1999。
- 楊權：《新五德理論與兩漢政治——「堯後火德」說考論》，北京：中華書局，2006。
- 葉林生：《古帝傳說與華夏文明》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1999。
- 葉舒憲：《熊圖騰：中華祖先神話探源》，上海：上海錦繡文章出版社，2007。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2001。
- 過常寶：《原史文化及文獻研究》，北京：北京大學出版社，2008。
- 劉家和：《史學·經學與思想：在世界史背景下對於中國古代歷史文化的思考》，北京：北京師範大學，2005。
- 劉康：《對話的喧聲 巴赫金的文化轉型理論》，北京：北京大學出版社，2011。
- 蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版社，1990。
- 錢穆：《中國史學名著》，臺北：三民書局，2002。
- 錢穆：《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1974。
- 錢穆：《錢賓四先生全集——周公·秦漢史》，臺北：商務印書館，1967。
- 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，臺北：東大圖書公司，1989。
- 韓兆琦：《史記博議》，臺北：文津出版社，1995。
- 瞿林東：《中國史學史綱》，北京：北京出版社，1999。

譚君強：《敘事學導論——從經典敘事學到後經典敘事學》，北京：高等教育出版社，2008。

顧頡剛：《中國上古史研究講義》，臺北：洪葉出版社，1994。

顧頡剛：《古史辨》，臺北：藍燈文化事業公司，1993。



(二) 翻譯專書 (按國別、作者名排序)

- (法) Halbwachs, M. 著，華然、郭金華譯：《論集體記憶》，上海：上海人民出版社，2003。
- (法) Jacques Derrida 著，劉北成、陳銀科、方海波譯：《言語與現象》，臺北：桂冠出版社，1998。
- (法) Michel Foucault 著，王德威譯：《知識的考掘》，臺北：麥田出版社，1993。
- (法) Roland Barthes 著，李幼蒸譯：《寫作的零度》，臺北：桂冠出版社，1991。
- (法) Louis Gardet 著，鄭樂平、胡建平譯：《文化與時間》，臺北：淑馨出版社，1992。
- (法) Marc Bloch 著，周婉窈譯：《史家的技藝》，臺北：遠流出版公司，1989。
- (德) Droysen Johann Gustav 著，胡昌智譯：《歷史知識理論》，北京：北京大學出版社，2006。
- (德) Gadamer Hans-Georg 著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，臺北：時報出版社，1996。
- [德] Ernst Cassirer 著，甘陽譯：《人論》，臺北：桂冠出版社，1990。
- (德) Max Weber 著，康樂等譯：《支配的類型》，臺北：遠流出版社，1996。
- (英) Peter Burke 著，許綏南譯：《製作路易十四》，臺北：麥田出版社，1997。
- (英) Tim O'Sullivan 等著，楊祖珺譯：《傳播及文化研究主要概念》，臺北：遠流出版社，1997。
- (英) Keith Jenkins：《歷史的再思考》，臺北：麥田出版社，2003。
- (美) Benjamin I. Schwartz 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2008。
- (美) Fredric Jameson 著，王逢振、陳永國譯：《政治無意識：作為社會象徵行為的敘事》，北京：中國社會科學出版社，1999。

- (美) Hayden White 著，董立河譯：《形式的內容：敘事話語與歷史再現》，北京：文津出版社，2005。
- (美) Hayden White 著，劉世安譯：《史元：十九世紀歐洲的歷史意象》，臺北：麥田出版社，1999。
- (美) Joseph Campbell 著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒出版社，2002。
- (美) Mircea Eliade 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2001年）
- (美) Shoshana Felman、Dori Laub 著，劉裘蒂譯：《見證的危機：文學·歷史與心理分析》，臺北市：麥田出版社，1997。
- (美) William Mckinley Runyan 著，丁興祥、張慈宜、賴誠斌等譯：《生命史與心理傳記學》，臺北：遠流出版社，2002。
- (荷) Mieke Bal 著，譚君強譯：《敘述學·敘事理論導論》，北京：中國社會科學出版社，2003。
- (加) David Easton 著，王浦劬等譯：《政治生活的系統分析》，臺北：桂冠出版社，1992。

(三) 單篇論文 (按作者姓氏筆畫排列)

- 王健文：〈西漢律令與國家正當性——以漢律中的「不道」為中心〉，《新史學》3卷3期1992年9月，頁1-35。
- 伍振勳：〈聖人敘事與神聖典範：〈史記孔子世家〉析論〉，《清華學報》第39卷第2期，頁227-259。
- 阮芝生：〈試論司馬遷所說的「通古今之變」〉，收入《沈剛伯先生八秩榮慶論文集》（臺北：聯經出版社，1976年），頁253-284。
- 林啟屏：〈儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點〉收入《諸子學刊第五輯》（上海：上海古籍出版社），頁17-26。
- 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋：以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》，2012年4月，頁117-140。
- 林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉，《中國文哲研究集刊》第四十四期，2014年3月，頁143-171。
- 倪慶竹，〈從《漢書》的體例談《史》《漢》以來正史之寫作〉，《內湖高工學報》，第6期，1993年4月，頁14-25。
- 陳弱水：〈「內聖外王」觀念的原始糾結與儒家政治思想的根本疑難〉，《史學評論》第3期，1981年3月，頁79-116。
- 陳熙遠：〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵〉，收入《孟子思想的歷史發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處），1995年，頁50-53。
- 陳逢源：〈宋儒聖賢系譜論述之分析——朱熹道統觀淵源考察〉（《政大中文學報》第13期2010年6月），頁75-116。
- 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：臺灣大學出版中心，2006年），頁337-366。

- 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：臺灣大學出版中心，2006年），頁403-431
- 楊晉龍：〈神統與聖統：鄭玄王肅感生說異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第3期，1993年3月，頁483-526。
- 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《台灣東亞文明研究學刊》，第2卷第2期，2005年12月，頁99-136。
- 葉舒憲：〈《容成氏》夏禹建鼓神話通釋——五論「四重證據法」的知識考古範式〉，《民族藝術》，2009年第1期，頁98-108。
- 葛兆光：〈道統、系譜與歷史——關於中國思想史脈絡的來源與確立〉，《文史哲》（總294期），第2006年第3期，頁48-60。
- 趙沛霖：〈神話、歷史與古史傳說人物〉，《天津師大學報》，1995年第2期。
- 趙沛霖：〈從對神話傳說的處理看司馬遷的神話思想〉，《天津社會科學報》，1999年第2期。
- 盧南喬，〈從史學和史料來論述《漢書》編纂特點〉，《中國史學史論集》，第1期，頁271-299。

(四) 學位論文 (按作者姓氏筆畫排列)

阮芝生：《司馬遷的史學方法與歷史思想》，國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1974。

許景昭：《禪讓、世襲及革命：從春秋戰國到西漢中期的君權傳承思想研究》，香港浸會大學哲學系博士論文，2009。

許賢俊：《中國上古讓王敘事研究——以堯舜禹及三代帝王為對象》，國立中興大學中國文學系碩士論文，2010。

劉文星：《司馬遷歷史哲學新探》，成功大學歷史語言研究所碩士論文，1994。

劉國平：《《漢書》歷史哲學》，國立臺灣師範大學國文系博士論文，2000。

盧晞雲：《論君主性的建立與類型——《尚書·堯典》堯、舜、禹人物形象研究》，國立清華大學中國文學系碩士論文，2010。

