

第四章 詩教理論與權力之關涉

第一節 權力意義之探討

《國策 齊策》云：「恐田忌欲以楚權復于齊。」注：「權，勢也。」亦為今所云之權力、權威之義，權力是一種威權勢力，具有操縱指揮之效用者也。《漢書 賈誼傳》云：「權力且十此者乎。」權力乃指職責範圍內支配和指揮的力量，有所憑藉而能讓人服從的力量，是一種可以統治、管轄、支配別人的權柄、職權。

羅素說：「在人類無限的慾望中，居首位的是權力慾和榮譽慾。然而，一般說來，獲得榮譽最簡便的方法是獲得權力。」¹又云：「權力可以定義為有意努力的產物。」漢武帝追求權力慾望時，便會努力尋找一方式來達成其目的，而儒生正好提供了前進的方向，以百姓、士人最容易接受之《詩》來教化人民，以使皇帝之權力能有效地下授而不遭民怨，不過「權力使人腐敗」，如何拿捏得宜，儒生將拿著一把儒家之尺來衡量規範之，以免君王之權力太大，對人民造成傷害。

米歇 傅柯將「權力」(Power)定義為「散布於整個理性

¹ 參見 Russell, B. (羅素) 著，靳建國譯：《權力論(Power)》，臺北市：遠流出版事業股份有限公司，一九九二年二月，頁三至四。

構成中的各種因素關係的總的體系、過程或網絡。」²他更進一步解釋：

假如權力只是壓制性的，假如它除了否定之外從不起其他任何作用，你真的認為人會對它服服貼貼？權力之所以有價值，權力之所以為人們所接受完全是因為它不僅作為一種否定力量壓制我們，同時也跨越事物並促成事物的誕生，它導致愉悅，形成知識，創造話語。³

權力常與政權並列使用施展，權力是指達成個人目的或利益的一種能力，權力使政權得以施展其理念與抱負，權力亦是宰制階級、國家、君王所擁有的一項資產及策略，只作用於被宰制者的身上，操縱權力的宰制者與受權力控制的被宰制者之間必然會存在一些極大的衝突，是一種複雜的策略性情境、複雜的力量關係，因為有權力，便會有阻力，權力是多重的力量關係，包括知識產生於各種形式的權力之中，從而又複製出更多權力形式，並給予權力實踐的合理化解釋。

在漢代，權力做為對規則的遵守是無所不在的，對理性構成的參與者而言是隱藏的，權力透過「聲明」來傳遞權力的訊

息，以建構權力領域的話語，使詩教理論儼然成為學科權力所隱藏之秘密武器，知識領域或學科權力透過詩教理論來溝通文化與政治之間的關係，企圖以權力之力量將兩者融合彙集在一

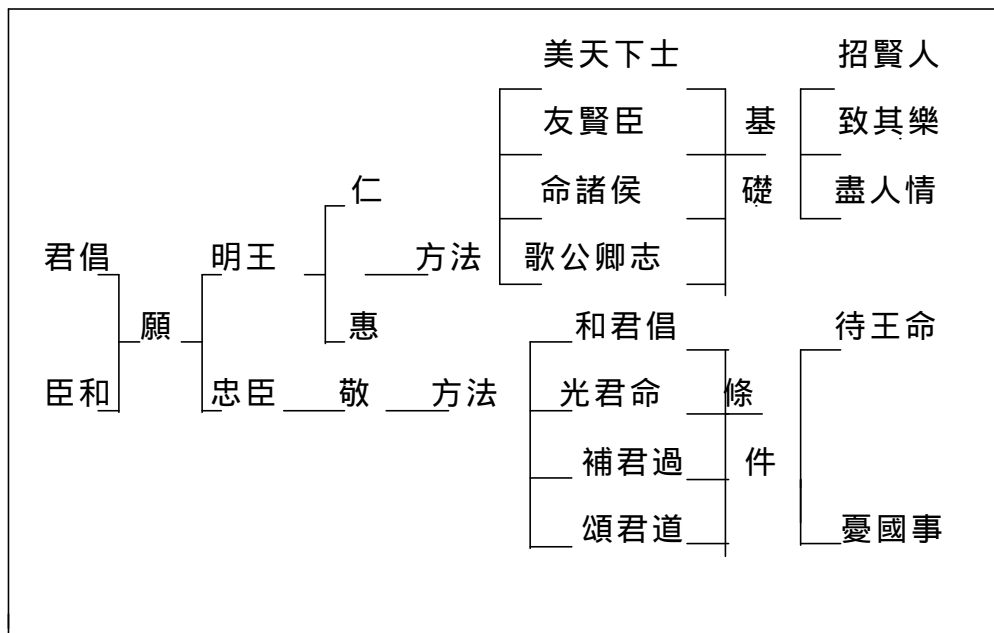
2 參見(美)Ling,D.(大衛 寧)等著，常昌富等譯：《當代西方修辭學：批評模式與方法》，北京市：中國社會科學出版社，一九九八年，頁二〇〇。

3 同上註，頁二〇〇。

起。米歇 傅柯以「學科權力」來解說它通過正確行為的規範與標準的遵守，具有連貫性、無所不在的制約作用。

《毛傳》對於君臣之間的相處之道，在傳中曾明白表示，如：「為人君止於仁，為人臣止於敬。」(大雅 蕩之什 抑)，此言說明為人之君，必須存有仁心；為人臣子者，必須要尊敬君王，此為君臣相待之禮，至於君臣相待之理想境界是「君倡臣和」的模式(《國風 鄭風 籥兮》)，彭維杰先生對於君臣相互之道，以君臣一倫之簡表說明如下：⁴

君臣一倫表



由上表可見君臣之相互之道以仁、敬為本，有八種方法為之，基礎條件有五，此可視為君臣權力話語之建構要素，為人君者必須要能「美天下之士、友賢臣、命諸侯、歌公卿志」，

4 「君臣一倫表」引自彭維杰：《毛詩序傳箋「溫柔敦厚」義之探討》，文化大學中文研究所碩士論文，一九九一年，頁一六四。

作人臣者要以「和君倡、光君命、補君過、頌君道」為職志，如此才能維繫君臣之道。

鄭箋云：「文王之德所以至然者，我念之曰：『此亦由有疏附先後奔奏禦侮之臣力也。』」（《大雅 文王之什 綿》），明言君之功實乃臣之力；又言：「文王之在於宗廟，德如此，故大夫士皆有德，子弟皆有所造成。」（《大雅 文王之什 思齊》），則言君有德則臣亦將有德，此乃以身化其臣下也，又曰：「託王之尊者，王明者榮，王衰則微。」（《小雅 甫田之什 頌弁》）。是故君臣之間，功德相成也。如此，言詞態度相應，思想相通無礙，品德相濡同進，則讒佞無以構陷，諂言無以逞進，故邦國大治焉，而朝廷上下終能「君臣同福祿也。」（《大雅 文王之什 下武》）。⁵

君臣相處之道果真能如彭先生所引用之毛傳、鄭箋之說法嗎？答案恐怕有得商榷，因為在現實環境中，君王能真正做到「美天下之士、友賢臣、命諸侯、歌公卿志」之作為嗎？臣子亦能做到「和君倡、光君命、補君過、頌君道」之忠道嗎？在漢代之君臣相待之道，是處於專制政體之中，君王之權力廣大無邊，若善用之，則能做到「美天下之士、友賢臣」之境界，君權若過於膨脹，則天下蒼生過的是苦不堪言的生活，因為政治之影響層面甚廣，政治「是指我們整個社會生活組織，以及

其中牽涉的權力關係」。⁶

5 參見彭維杰：《毛詩序傳箋「溫柔敦厚」義之探討》，文化大學中文研究所碩士論文，一九九一年，頁二四四。

6 語見泰瑞 伊果頓著，吳新發譯：《文學理論導讀》，臺北市：書林出版有限公司，一九九三年，頁二四三。

權力衝動有兩種形式：一是在君王身上是明顯的，一是在儒生身上是隱含的。君王將政治權力直接而明確地下達，儒生成為接受者，當儒生回饋此權力訊息時，便會隱藏權力的反饋，故曰權力之明顯與隱含之不同表現模式。

當儒生運用詩教理論來回饋予君王時，其行教化過程中會產生權力話語，君王是否能真誠地受教化？抑或只是利用詩教理論來達成其權力使用之效用？答案似乎是後者是多於前者的。權力之溝通因素包括：「說話者、受話者、兩者間傳遞的訊息、使訊息可以理解的共通語碼（code）、溝通的接觸點或物質媒介、訊息指涉的語境（context）」，⁷其中任一因素皆是影響權力話語構築的要件。羅曼 雅克慎說：「詩的功能在於將同類原則由選擇基軸投射到組合基軸。」漢代儒生將選擇之權力話語，投射至詩教理論中，以隱喻或轉喻的方式，將意義與內涵的關聯性符號聯結起來，借由類語範圍挑選出一些權力話語的符號，以配合政教因子，在政統與道統之間，做為一溝通之橋樑，以化解詩教理論與權力交涉過程中的磨擦，使其磨合期縮短。

儒生對於權力的詮釋，乃是透過某些被認定為不可懷疑的權威觀念的再次詮釋，以利用其支撐一種武力去推翻一個得勢的架構，然後再以權力話語的模式來做為持續的維繫力量，這種以一種權力代替另一種權力，羅素稱之為「赤裸的權力」，「當支撐傳統權力的那些信仰與習慣衰減時，這種傳統權力會逐漸讓位於以某種新信仰為依據的權力，或曰『赤裸的』權力，

7 參見泰瑞 伊果頓著，《文學理論導讀》，頁一二五，羅曼 雅克慎(莫斯科語言學派領袖)認為一切溝通都包含六項因素，而語言是「表現感情」或表現某種心態；由受話者的立場看，則是「意感的」，或嘗試尋求意旨；溝通如果關注語境，語言是「指涉的」，如果導向語碼本身，則是「後設語言的」；溝通針對接觸點時，則是「交際的」。

即一種無需人民默認的權力」。⁸等到赤裸的權力建立之後，很快地它又成為傳統的權力，亦有可能會再次被新的赤裸權力所取代，所以欲維持赤裸權力建立後的政治權力，必須借助一些力量來展現權力的不可侵犯性，在漢代最明顯之方式，莫過於運用詩教的力量，來為專制政權建構其權力的持續性，以免權力遭受到被扭曲瓦解的命運。

羅素曾說：「赤裸權力的時期一般是短暫的。它的結局通常不外以下三種方式中的一種。第一種是外來征服，第二種是建立一種穩固的獨裁統治，第三種是興起一種新的宗教。」⁹在中國的漢代，帝王所選擇的是第二種方式，從漢高祖劉邦建立漢帝國以來，實行封建郡縣並行制度，一直想尋求一種大權獨攬的方式，至漢武帝採用以「正其誼不謀其利，明其道不計其功」見稱之董仲舒獨尊儒術的建議，溫和的將政權與學術結合，利用學術之名來行統治之實，便是徹底為漢帝國建立一個穩固的獨裁統治，希望赤裸權力的壽命能長至順利地轉化成功，以延續其專制的政權。

王充之《論衡》是反映中國政治思想的另類試探，以言語、論述來詮釋另一方面之權力架構，王充對於董仲舒之天人感應

說及人副天數之假名擴權的詮釋，特別指出無任何證據可證明天命天意之說，而暴露董仲舒由語言虛構的權力對象，此可謂是權力的另類解釋。

漢代的詩教理論便是儒生運用權力來廣佈《詩經》的政治教化功能，「權力之運用以影響的方式呈現」，¹⁰其影響層面

8 同註一，頁七一。

9 同註一，頁八二。

10 語見 Deleuze, G. (德勒茲) 著，楊凱麟譯：《德勒茲論傅柯》，臺北

深遠，「被影響的能力如同力量之材料，而影響的能力則如力量之功能」，¹¹權力和知識是相互交叉的，是漢代儒生掙扎於政統和道統之間，希望能扮演好為君之臣的身分，即統治權，並能兼顧教化之身分，即文化權，此二種權力是錯綜複雜的交互作用，目的是為專制皇權尋求最佳的合法性，以利權力的擴展，將天之權等同於君之權，天道乃為君道，君代表天，正是隱含權力的意涵，以為君權尋求最佳之合道性。

第二節 儒生的身分與權力之交涉

漢代儒生以《詩三百》當做通經致用的諫書，原出自漢儒王式之口，《漢書 儒林傳》中描述昭帝崩殂後，繼位者昌邑王行淫亂廢，王式下獄當死之前，治事使者責問曰：「師何以

市：麥田出版社，二〇〇〇年，頁一四〇。

¹¹ 同上註，頁一四一。

亡諫書？」王式回答曰：「臣以《詩》三百篇朝夕授王，至於忠臣孝子之篇，未嘗不為王反復誦之也；至於危王失道之君，未嘗不流涕為王深陳之也。臣以三百篇諫，是以亡諫書。」¹²此義舉乃是繼承了先秦儒家思想中「民為邦本，本固邦寧」、「天聽自我民聽，天視自我民視」等觀念，要求統治階層必須要以民為本，要多聽聽人民的聲音，關懷詩中所欲傳遞的隱喻訊息，以瞭解民生疾苦，改正不善的政治作為，故漢代儒生之行徑為先引導君王瞭解詩中的美刺作用，讓君王聯想到人民的辛酸苦楚，然後能進一步瞭解人民之所以辛酸苦楚是政治因素的影響，所以必須要修改君王自己的施政作為，此為由下對上傳遞話語的詩教方式，但不是每一位君王都能具有如此寬容大量的氣度，以詩為諫的理想終究是理想，殘酷的現實是上對下的權力話語較為強勢。

正如第一章緒論中提出加侖略受教廷審判一例而言，加侖略對於教廷的對抗，是一種「內在直覺認知的力量和外加權力的對抗，其中最重要的一點便是權力架構是通過意義組構的論述成形的，事實上，還要論述不斷的支持才可以鞏固，才可以

轉化為一種近乎物質對象的奉信的力量。」¹³漢代之詩教理論亦是儒生內在自我集體意識的覺醒，與外在專制政權之間有形或無形之抗衡，兩者之間形成特殊的權力架構，構造出牢不可破的意義語言，並不斷地用語言征服自我，以鞏固漢代的詩教理論。

儒生於依附政權下的儒生道德化、政治化與方士化之矛盾

12 見班固：《漢書》，臺北市：鼎文書局，一九八七年，頁九六三。

13 語見葉維廉：「意義組構與權力架構」，《中外文學》，第十六卷第五期，一九八七年，頁九。

性格，將如何為開創自己及國家社稷之前途而努力不懈，然後再鋪敘當時之政治社會背景，以進入統治權力之核心，當統治權與文化權之間的權力交涉、搏鬥展開後，儒生所形成之意識型態是溫柔敦厚的行徑，而建構出詩教理論之權力化。所有知識領域之建立皆是由儒生與權力之間相互作用所產生的話語結果，導因為果，追果溯因，皆脫離不了詩教理論與政治權力兩者之關連性問題，互為表裡因果，互相牽絆羈束，發展出獨特的漢代詩教理論，詩教理論之價值觀與漢代儒生之意識形態是密不可分的，意識形態是詩教理論與權力之間的連鎖關係，其背後所隱含之政治型態，在漢代儒生運用詩教理論解讀《詩經》文本時所得到的意義，為後代的權力與文學之間樹立溝通融合的典範。

班固《漢書 藝文志》論儒家的起源時曰：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也。」¹⁴明白揭示儒家之教化作為。《說文解字》云：「儒，柔也，術士之稱。」段玉裁注曰：「儒有六藝，以教民者。」¹⁵王明通先生云：「儒

者，本指身通六藝以教民者而言，茲後凡宗奉孔子學說者，亦謂之儒。」¹⁶「儒家之起源與教化、選拔、培育人才，皆有密切關係，錢穆稱儒者乃是「求宦游學者之師」¹⁷，而孔子是第一位將知識教育帶入民間者，培育出一群進則仕、退則教之儒者集團，散游於諸侯間，成為戰國末、西漢初年的特殊游士，他們以學習儒家經典為職志，行教化功能為目標。

14 同註十二，頁四五七。

15 參見許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北市：黎明文化事業股份有限公司，一九八九年，頁三七〇。

16 語見王明通：《漢書導論》，臺北市：五南圖書出版有限公司，一九九一年，頁五二。

17 參見錢穆：《國史大綱》，臺北市：國立編譯館，一九八五年，頁

《史記 孝武本紀》曰：「上鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿。」又《史記 儒林傳》云：「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。」皆說明趙綰、王臧都受詩於申公，是真正的儒生。《史記 儒林傳》曰：「延文學儒者數百人，而公孫弘以春秋，白衣為天子三公。」又《史記 絳侯周勃世家》曰：「勃不好文學，每召諸生、說士、東鄉坐而責之，趣為我語。」此太史公所謂的文學，指的就是「儒學」，所召的諸生，就是「儒生」。何謂儒生呢？簡而言之，傳承儒家思想者為儒生，但是漢代之儒生，單只傳承正統之孔子的儒家道統嗎？答案是否定的，因為漢代之儒生已不像先秦之道統儒生，漢代儒生夾雜著陰陽五行之思想，為何如此呢？為的是在專制政權之下，尋求一安身立命之所，不得不為之，繼而伺機而動，等待發揚儒家詩教之精神。

王志鈞先生從儒家的源流與其在漢官制中的地位，界定所謂的「儒生集團」，他認為「以學習儒家經典，不論是在私學

或官學，而得在官僚中任職的成員」，¹⁸皆為「儒生集團」。此定義正是說明漢代儒生之緣故，起緣於儒家思想，故在官僚體系中握有權柄之士人，官僚體系是漢代儒生身分合法性之保障，當儒生掌握政治上之權位後，便開始他們教化的任務，自此展開詩教理論系統架構與權力之間的競賽。

《漢書 鄼陸朱劉叔孫傳》記載叔孫通為漢高祖制定朝儀而受到漢高祖賞識，於是進言曰：「諸弟子儒生隨臣久矣，與

六九。

18 語見王志鈞：《西漢中央官僚的權力集團》，國立臺灣大學政治研究所碩士論文，一九九三年，頁七八。

臣共為儀，願陛下官之。」¹⁹是漢代儒生首次受到重用之始。漢代儒生以儒家之通經致用為最高指導原則，面對君王時，不忘勸諫一番，以《詩經》來行勸諫之用，所以《詩經》具有諷諫的意涵。

自漢代完成統一大業之後，漢代之儒生比先秦儒者承受更多之政治壓力，他們游走於專制政體之間，為了現實層面之考量，不得不屈服於專制政治的淫威之下，成為政權控制人民所運用的工具，如叔孫通便是一位政治儒生，他是第一位為漢高祖制定朝儀而受重用的政治儒生，被漢高祖封為太常，賜金五百斤，從此之後，漢高祖開始大量重用儒生，其實叔孫通之如此願意為專制政權服務，實因為不得不為自己在專制體系中尋找一生存的罅隙，他以「尊君卑臣」之奉承理念為漢代專制政權服務，將皇帝之地位置於最高點，而得到皇帝的賞識。

繼叔孫通之後，得到皇帝重用而封侯拜相的儒生是公孫

弘，《史記 平津侯列傳》中云：

弘為人恢奇多聞，常以為人主不廣大，人臣病不儉節。弘為布被，食不重肉。後母死，服喪三年。每朝會議，開陳其端，令人主自擇，不肯面折廷爭。於是天子察其行敦厚，辯論有餘，習文法吏事，而又緣飾以儒術，上大悅之。弘奏事，有不可，不廷辯之。嘗與主爵都尉汲黯請閒，汲黯先發之，弘推其後，天子常說，所言皆聽，以此日益親貴。常與公卿議，至上前，皆倍其約，以順上旨。汲黯廷詰弘曰：「齊人多詐而無情實，始與臣等建此議，今皆倍之，不忠。」上問弘，弘謝曰：「夫知臣者，以臣為忠；不知臣者，以臣為不

19 同註十二，頁五六五。

忠。」 上益厚遇之。²⁰

公孫弘之行徑真可謂寡廉鮮恥至極，拍馬逢迎皇帝，揣摩上意，對同僚不義，為了自身利益出賣同僚，借儒家之假道學而行阿諛奉承之能事，扭曲儒家傳統的「以道事君」之道，及昧著良心穿梭於政權之間，雖服儒衣冠，卻為衣冠禽獸，依附政權，與之融合，甘願為專制政權所利用，道德淪陷至此，政治儒生成為統治政權壓迫人民的工具。此一行徑深深影響中國士大夫，一直至民國以來，政壇上仍充斥著此類政治化之儒生，其來有自，不可不畏。

一些不願成為公孫布被之譏的儒生，則堅持儒家思想之信

念，雖然他們仍身處於專制政壇之中，卻如此委曲求全，乃是希望以儒家之道德理想來感化統治者，試圖從內部轉化著手，以勸諫之方法和儒家思想制約王權的模式，於現實政權與文化理想之中，展開艱辛之搏鬥歷程，有時亦必須作某些程度上的妥協與讓步，不過仍然秉持儒家思想，緩慢朝著轉化之目標努力以赴，雖然犧牲者眾，但永不放棄的堅持，使他們成為道德化之儒生。

例如董仲舒便是一位道德化之儒生，雖然董仲舒之天人感應說也加入陰陽五行說，亦是方士化之儒生，不過其背後有一偉大目的，便是建立一道德思想來制約皇帝，所以將其歸於道德化之儒生。他試圖建立一合法化之思想體系來規範統治者，一方面他屈服於專制政權之下，一方面向漢武帝提出獨尊儒術的建議，希望能從中建立一個大的思想體系來涵蓋政治，使政權能較為合法化。董仲舒表現出溫柔敦厚的行徑，並朝向止乎

20 參見瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北市：宏業書局有限公司，一九八七年，頁一一八三至一一八四。

禮義之目標邁進，建構出漢代儒生之「溫柔敦厚」的意識型態，此種意識型態之效用最大，影響層面最為深遠，與詩教系統之建構不謀而合。

《漢書 陸賈傳》記載陸賈批判漢高祖「馬上得天下，焉能馬上治天下」之言，便是希望以學術、理想來制衡專制政治，以節制太過膨脹之王權，陸賈亦屬於是道德化之儒生，其文載之曰：

賈時時前說稱《詩》《書》。高帝罵之曰：「乃公居馬上得之，安事《詩》《書》！」賈曰：「馬上得之，寧可以馬上治乎？且湯武逆取而以順守之、文武並用、長久之術也。昔者吳王夫差、智伯極武而亡；秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉

使勤以并天下，行仁義，法先聖，階下安得而有之？」高帝無懌，有慚色。²¹

漢代承秦，建立大一統之專制政權，來自民間草莽的漢高祖以「馬上得之，安事詩書」之言來自我蒙蔽，清楚地說出文化與政治之差異性很大，當漢武帝以武力創造其政權之後，一介武夫，怎能明瞭詩書之重要性呢？亦無法理解詩書與文化之關係，雖然陸賈以「馬上得之，寧可以馬上治乎」之言來為詩書做辯解，想以詩書之文化與政治之權力相結合，可惜事與願違。

陰陽五行是漢人思想的主幹，陰陽說最早始於《周易》，五行說則始於《洪範》，至戰國齊人鄒衍於陰陽五行的基礎上，創立了「五德終始說」，自成一系統學說。傳至漢代，興起「三

21 同註十二，頁五六一。

統說」，武帝將漢代之水德改為黑統，後來又確定漢實為土德，此陰陽五行說支配著一切事物，包括帝王及國家系統，以五德說易服色，以三統說改正朔，使得陰陽五行成為漢人的思想核心。

西漢末年，劉歆整理皇宮的圖書時，發現很多古代的文獻史料，劉歆想將這些文獻表彰出來，可是心中明白太過於學術的文獻，皇帝是不會喜歡的，必須要加入一些皇帝感興趣的東西，以吸引皇帝的注意力，於是他在《左傳》中加入五德終始說的內容，而且為了迎合王莽政權，還做了一部《世經》來證明王莽是正統的王朝國祚，以證明王莽是「真命天子」，而儒生正是幫助皇帝登上真命天子寶座的得力助手，為了政權合理

化所編造之神話，是利用語言詮釋的力量，將政治意識加以物質化，於是大量的陰陽五行讖緯之說興起，儒生也因此而方士化。

「自漢以來，經學的興衰或其內部的演變，都有其理路與規律可尋。漢初於多年戰亂之後，亟須休養生息，加上秦始皇的焚書坑儒，使儒學受到的重創尚未恢復，戰國時期興於齊國稷下的黃老之學於焉臻於極盛。」²²漢初剛剛經過戰亂的摧殘，天下人民極須休養生息，於是道家清靜無為的思想趁虛而入，《史記 曹相國世家》記載曹參相齊，蓋公為言治道，曰：「貴清靜，而民自定。」²³後來蕭何死，曹參代蕭何為漢相，舉事無所變更，蕭規曹隨，以黃老之術治國，於是百姓歌之曰：「蕭何為法，顛若畫一。曹參代之，守而勿失。載其清淨，民以寧

22 參見洪春音：《朱熹與呂祖謙詩說異同考》，私立東海大學中國文學研究所碩士論文，一九九五年，頁四三至四四。

23 同註二十，頁七八二。

一。」司馬遷於此章篇末記載曰：「參為漢相國清靜。極言合道。然百姓離秦之酷，後參與休息無為。故天下俱稱其美矣。」²⁴因為百姓剛剛脫離秦朝之暴政，非常需要休息，曹參以道家自然無為之術治國，因而得到百姓的稱譽，此時道家思想正悄悄地滲透進入人們的思想中。

曹參至漢武帝初年，一直是道家思想鼎盛時期，如竇太后喜好黃老之術，命令從皇帝至太子等皆須讀黃帝、老子之書，《老子》書中主張君王應該要清靜無為，文字簡短有韻，容易記憶。《史記 儒林傳》記載：「竇太后好老子書，召轅固生問老子書。固曰：『此是家人言耳！』太后怒曰：『安得司空

城旦書乎？』乃使固入圈刺豕。」²⁵只因為轅固生瞧不起《老子》一書，批評了一句話說：「此是家人言耳！」引起竇太后大怒，逼他到獸圈裡打野豬，後來還勞駕漢景帝拿一把快刀給他去殺豬，以解救轅固生，並以其直言而封為清河王太傅。

漢景帝時仍然崇尚道家思想，司馬相如一直鬱抑不得志，乃藉機生病之名而辭官至梁國，《史記 司馬相如傳》記載著相如事奉景帝時，景帝不喜愛辭賦之事，原因是道家思想提倡簡約，漢賦之舖采摛文，自然不受喜好，整個漢代前期受到道家思想影響程度大、層面廣，從皇帝至民間，所有一切事物均會貫上黃老無為之色彩。

漢武帝時，採用董仲舒之建議，罷黜百家，獨尊儒術，風氣為之一變，《史記 儒林傳》云：「及竇太后崩，武安侯田蚡為丞相，繼黃老刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫

24 同註二十，頁七八三。

25 同註二十，頁一二五七。

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！」²⁶自此儒家展開了溫和之思想箝制作用，與政治搭配得宜，相得益彰。

《漢書 董仲舒傳》中記錄董仲舒之對策：

今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道。勿使並進，邪辟之說滅息，然後統紀可

一，而法度可明，民知所從矣！²⁷

於是自漢武帝開始立五經博士，廣開弟子員，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，到東漢之大學生以增加至三萬多人，從此，儒家成為漢代學術思想的主流，亦成為中國學術之正統思想，影響中國兩千餘年之學術發展。

從漢武帝尊崇儒家開始，以表彰六經為依歸，「凡非在六藝之科者絕勿進」，凡是不是屬於六藝範圍者，皆不能進入官學，因官學中會設立博士、置弟子等以研究六藝。光武中興之後，「投戈講藝，息馬論道」，帝王提倡六藝之不遺餘力，於是教化大興，學校發達，士風淳樸。班固特別於《東都賦》中稱讚當時之景象為：「四海之內，學校如林，庠序盈門。」可見學校教化之風氣，盛況空前。

雖然漢代太學之創立是始於漢武帝建元元年，當時董仲舒

26 同註二十，頁一二五四。

27 同註十二，頁六七二。

建議漢武帝興太學以養賢士，漢武帝欣然接受其意見，於建元五年先設立五經博士，元朔五年為博士設置弟子員，當時之太學是以明堂、辟雍之祭祀場所來會士及教授經書，尚無正式機構成立。董仲舒當時之對策曰：

然則常玉不琢，不成文章，君子不學，不成其德。夫不素養士而欲求賢，譬猶不琢玉而求文采也。故養士之大者，莫大庠太學；太學者，賢士之所關，教化之本原也。今以一郡一國之眾，對亡應書者，是王道往往而絕也。臣願陛下興

太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。²⁸

其實，漢代之學制系統真正開始於漢平帝元始三年，當時將學校分為五級，分別是：太學一級，直屬中央管轄；學、校、庠、序四級，屬於地方。太學是屬於大學之性質，教授五經，乃由中央政府舉辦之高等教育；學、校屬於中學之性質，負責教授孝經、論語，是由郡國縣道邑舉辦之中等教育；庠、序則屬於小學的性質，教授小學之書，由鄉聚來負責舉辦之初等教育。

此外，還有專門為外戚貴族王室所舉辦之學校，稱為宮邸學；以及奉帝王意旨所舉辦之文藝學校，稱為鴻都門學。上述皆屬於官學之範圍。

漢代儒生承襲孔子私人講學之風，於地方上之私人講學風氣特別盛行，尤其是東漢，經師設館教授或是鄉間設塾校講授，弟子從數百人至數萬人，從師問學之風氣，盛況空前，造成六

28 同註十二，頁六六九。

藝五經對於當時人民思想影響深遠。

儒生於官學中獲得制度化之保障後，在中央有博士弟子員，在地方上則有郡國學官，為博士弟子之候補人才，民間私學從漢武帝開始而得到國家之保障，成為基層官僚人才的培育場所，彷彿回到古代官師政教合一的局面。於此，儒生透過制度之更張，及皇帝喜愛儒學，於是儒生成為漢代思想的主流，以仁義治國為其教化之特色。

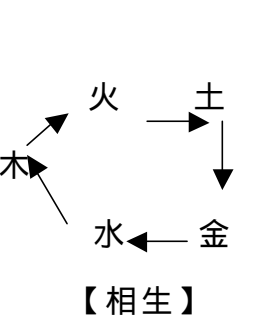
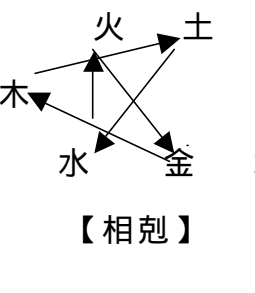
中國古代士人從小接受「樂正崇四術、立四教、順先王，詩書禮樂以造士」（禮記王制）之教育開始，從修身、齊家、治國、平天下之人文素養來完成其參與政治的路徑，擔負起政治與文化融合之使命，企圖以人文之素養來提昇政治之理想化，但是此重責大任何其艱鉅，文化與政治之間所產生的矛盾與衝突，又是非常難以化解的一大難題，士人身處其中，所扮演之角色，似乎具備著悲劇的色彩，似乎註定要成為悲劇人物，當文化權與統治權相抗衡時，其間所造成之矛盾衝突是不容易化解提昇的，因為權力架構之勢力永遠會以政治手段來掌控文化權，例如以《詩經》當做政治教化之工具，來達成其政治企圖，是最常使用之方式。

所以當儒生與權力交涉接觸時，或選擇抗衡，或選擇妥協，或選擇於妥協中尋找生機，或於抗衡後另闢生存管道，方式多樣化，但大原則是儒家思想為依歸，借用不同方式來完成儒家思想中內聖外王之功夫。當儒生以不同面貌去面對專制政權時，所產生之行徑，或為妥協下之溫柔敦厚，或為抗衡後之慷慨就義，儒生內心之矛盾與衝擊是非常波瀾壯闊、波濤洶湧的，儒生所展現之生命力是旺盛而永不能摧折的，表現出儒士之優良典範。

董仲舒的「天人感應說」中將政治與文學結合，乃是為了鞏固政治權力所作出來的詮釋，是一種權力的神話表徵，葉維廉先生認為其背後有一個假定：「即是大宇宙（天）和小宇宙（人）之間有一種有機網路的活動，彷彿天的意志、意識貫通物生、物長、物變、物亡和人生、人長、人變、人亡以及政（包括人倫與政治體制）生、政長、政變、政亡，而貫通、指向、影響、印證這些層次的是陰陽五行。」²⁹此假設之背後蘊含著權力話語，為鞏固漢皇帝之法度，乃運用陰陽五行來配合印證

天賦皇權的天命之說。葉維廉先生更進一步以一簡表說明董仲舒的析解體系，簡表如下：³⁰

董仲舒天人感應說之析解體系

 <p>【相生】</p>	<p>【仁】 木(司農) 東 春</p>	<p>【義】 火(司馬) 尊 卑 南 夏</p>	<p>君 臣</p>
	<p>土 【信】</p>	<p>父 子</p>	
 <p>【相剋】</p>	<p>冬 北 水(司寇) 【智】</p>	<p>秋 西 金(司徒) 【禮】</p>	<p>夫 婦</p>

29 同註十三，頁十八至十九。

此圖完全是為了鞏固政治權力而設計的價值階級，配合陰陽五行相生相剋之定律，將人分為尊卑高下，尊者為君、父、夫，卑者為臣、子、婦，為人倫中的道德行為及尊卑高低均須符合天道做為佐證，董仲舒不得不如此，因為他是一位道德化之儒生，面對過於膨脹之皇權，必須以溫柔敦厚之方式來應對，一方面承認政治體制，一方面試圖從中賦予新的理想，以將其導引至道德禮治的方向。

「一言興邦，一言喪邦」正足以反映出詮釋的政治威力及語言的政治力量，董仲舒借由陰陽五行之說來幫助漢武帝建立龐大之邦國，從他的「天人三策」中之「凡非在六藝之科者絕勿進」到「天人感應說」、「人副天數」等言論中，正可見識到一言足以興邦之政治威力，而促使漢武帝決定罷黜百家、獨尊儒術。

又如《詩經 國風》中許多女子的形象，原本是熱情、活潑、開朗、自性、率真的個性，為了傳承詩教系統，以塑造符合後來的形象，於是《詩序》、三家詩、《毛傳》便運用詮釋的政治力量及語言暴戾的渲染力量，將原來之個性完全改變為淫穢不堪之人，熱情奔馳的詩說成淫詩，而形成兩種版本之《詩經 國風》，原來之《國風》被壓抑住，而無法展現原始風貌，此亦為妥協下之詮釋，例如「小星」被《詩序》解說成為「賤妾」，其詮釋為：「小星，惠及下也。夫人無妒之行，惠及賤妾，進御於君，知其命有貴賤，能盡其心矣。」此正可謂妥協權力後之詮釋詩的變通方式。

此外，徐復觀先生對於 兩漢知識份子對專制政治的壓力感 一文中，便以屈原為例，說明儒生抗衡專制政治之後的悲

30 同註十三，頁十九。

慘下場，他說：

當時的知識份子，以屈原的「信而見疑，忠而被謗，能無怨乎」的「怨」，象徵著他們自身的「怨」；以屈原的「懷石遂自投汨羅江以死」的悲劇命運，象徵著他們自身的命運。

31

「窮則獨善其身，達則兼善天下」一直是士人奉為規臬之典範，當儒生與政治權力發生衝突時，理想與現實不能相應，若選擇趨避衝突的方式，則只好委屈地獨善其身，以免生命被無情之政權扭傷摧折。屈原經過士之不遇的悲痛經驗，為追求生命之完美而以死來自我安頓，深深震撼世人，班固批評屈原因「露才揚己」而落得此下場，實為太過之言，不夠客觀，對屈原而言是極為不公平的。

漢代專制政治對於儒生之摧殘與壓力，可由漢文帝時賈山之至言中明白指出君王對於臣子之龐大壓力，《漢書 賈山傳》曰：

雷霆之所擊，無不摧折者；萬鈞之所壓，無不糜滅者。今人主之威，非特雷霆也；勢重，非特萬鈞也。開道而求諫，和顏色而受之，用其言而顯其身，士猶恐懼而不敢自盡，又乃況於綜欲恣行暴虐，惡聞其過乎！震之以威，壓之以重，則雖有堯舜之智、孟賁之勇，豈有不摧折者哉？³²

面對如此龐大政權之壓力，選擇與之抗衡的儒生，心中之壓力可見一斑，他們抱著必死之決心，來完成儒家傳承之使命

31 語見徐復觀：《兩漢思想史》卷一，臺北市：臺灣學生書店，一九九〇年，頁二八四。

32 同註十二，頁六二〇。

任務，只要能達到儒家教化之目的，即使犧牲生命，亦在所不惜。

漢代儒生主張以禮安邦治國，並以傳遞儒家詩教思想為己任。漢初，叔孫通制定禮儀，定出君臣之際，至漢昭帝時召開一場「鹽鐵會議」，由儒生與士大夫桑弘羊展開辯論，漢宣帝

時於石渠閣召開講經會議，東漢章帝時又有「白虎觀會議」，由上述重要集會可見漢代知識份子對儒家禮治的詩教觀，抱持極大的熱忱與信心，錢穆先生對於漢代儒生的政治觀，有以下之闡述：

漢儒論政，有兩要點：一為變法和讓賢論。二為禮樂和教化論。認為政治最大責任在興禮樂，講教化；而禮樂和教化的重要意義，在使民間均遵循一種有秩序、有意義的生活，此即是古人之所謂禮樂。³³

而禮樂教化之根源是詩教，這是漢代儒生與政治交涉之結果，於是展開對詩教理論之構築而努力以赴。

漢代儒生對於專制政權的絕對服從，雖然泯滅漢代天子與臣子之間的君臣之義，但是也喚起儒生個人的意識，如司馬遷的忠心因李陵之禍而入獄受宮刑之苦，使得許多儒生面對專制政權是敢怒不敢言，是一種矛盾的心態，又如董仲舒於《士不遇賦》一文中哀慟云：

嗚呼嗟乎，遐哉邈矣。時來曷遲，去之速矣。屈意從人，非吾徒矣。正身俟時，將就木矣。悠悠偕時，豈能覺矣。心之

33 同註十七，頁一一一。

憂兮，不期祿矣。皇皇匪寧，祇增辱矣。努力觸蕃，徒摧角矣。不出戶庭，庶無逼矣。重日生不丁三代之隆盛兮，而丁三季之末俗。

可見當時儒生所遭受到專制政權的巨大壓力，在政治上聽從皇帝之令，在心中自有一獨立的人格意識，一方面做俯首稱臣的部下，一方面也具有執行皇帝命令的管轄百姓之權，雖然在皇帝面前的人格壓抑，但是為了功名利祿，不得不屈服追求之，《大戴禮記 曾子制言》曰：

君子進則能益上之譽，而損下之憂；不得志，不安貴位，不博厚祿，負耜而行道，凍餓而守仁，則君之義也。君子不假貴而取寵，不比譽而取食。

君子無悒悒於貧，無匆匆於賤，無憚憚於不聞，布衣不完，疏食不飽，蓬戶穴牖，日孜孜上仁，知我吾無欣欣，不知我吾無悒悒。是以君子直言直行，不宛言而取富，不屈行而取位。

漢代儒生從追求君子之行到追求財富之舉的貪婪行徑，造成漢代官僚政治愈來愈腐敗，無怪乎西方學者曾說：「權力使人腐敗。」故儒生面對漢代之權力政治的機轉時，容易出現兩種不同的現象，一是人格獨立，一是人格敗壞，是一種新的個人思想傾向正反兩面不同之發展，此時儒家傳統思想展現其影響魅力，是漢代官吏清正廉潔之內在基礎，才不至於淪為權力迷失之人格敗壞的情形，於是漢代儒生一方面為達到做官的政績，希望能兼善天下，一方面又有人格獨立之獨善其身的盼望，現實政治的挫折與試煉，使得儒生隱藏自身對社會生活現象發生文化使命感的積極性，進而產生一種面對現實政權所做的一種選擇，選擇一種「溫柔敦厚」的行徑。

其實，造就漢代儒生「溫柔敦厚」之行徑乃是因為專制政治的影響，專制者對於學術之控制與打壓是司空見慣之事，漢代諸皇帝亦不例外，如河間獻王劉德修學好古，喜歡收藏民間善書，所得之書皆為古文先秦舊書，甚至立《毛氏詩》為博士官，修禮樂，披服儒術，完成一以儒術為中心的學術活動中心，但是「古文經學遂為當時的大諱」，而《毛詩》在河間獻王立為博士之前，一直未被朝廷所青睞，「《毛詩》之所以不得立，劉氏父子（劉向、劉歆父子）已露出一點秘辛，只是因為『河間獻王好之』」³⁴徐復觀先生云：「專制政治及抱專制政治思想的人，在其本質上，和知識與人格是不相容的。史公在《史記》中對當時朝廷的提倡儒術，常用一個『飾』字，即是不過以儒術來作專制政治的裝飾之用，這揭破了武帝對學術的基本用心！也揭破了古今中外一切專制者對學術的用心。在專制政治之下，不可能容許知識份子有獨立的人格，不可能容許知識份子有自由的學術活動，不可能讓學術作自由的發展。」³⁵此言乃深刻剖析漢代儒生與權力交涉後之百般無奈，只好轉化自己本身，為詩教理論賦予權力意涵，以謀求符合專制君王專制地位的旨意，於是漢代儒生在有意無意中幫助及鞏固了專制政體，總之，「阻礙學術發展的，是專制政治；決定學術發展方向的是專制政治下的社會動態與要求」³⁶，於是「知識份子自身，由先秦兩漢的任氣敢死，因在長期專制磨折之下，逐漸變為「懦卑怯」，³⁷而形成漢代儒生特有的「溫柔敦厚」之行為舉止，影響後代知識份子的獨特形態。

34 同註三一，頁一八八。

35 同註三一，頁一九〇。

36 同註三一，頁一九三。

37 同註三一，頁一九九。

第三節 詩教理論之權力化

「西漢知識份子的壓力感，多來自專制政治的本身，是全面性的感受。而東漢知識份子，則多來自專制政治中最黑暗的某些現象，是政治上局部性的壓力感。兩漢知識份子的人格形態，及兩漢的文化思想的發展方向，與其基本性格，都是在這種壓力感之下所推動、所形成的。」³⁸西漢的專制政治是指皇帝一人的專制政體，東漢之最黑暗的專制政治是指外戚、宦官之屬，兩者對於漢代儒生之壓力，可謂大矣！

漢代儒生與政治權力交涉之後，建構出詩教理論之權力化的文學理論，「文學理論都具有政治意涵」，³⁹漢代儒生並不會刻意去挑戰政治權力，而是游走掙扎於政權與道統之中，沉浮之間受制於意識形態的力量，於是「有意無意地幫助維護與鞏固此一政治體制」，⁴⁰一切發生在詩教理論的建制過程，統治者的權力利益，藉由維護者有效控制地擴充其詩教理論，使其成為漢代意識形態的表徵，這涉及詩教理論的建制與政治統治整體社會權力利益之間的權力關係。

漢帝國之建立，是使中國走向大一統的局面，《史記 秦

始皇本紀》引賈誼《過秦論》，賈誼云：

秦并海內，兼諸侯，南面稱帝，以養四海，天下之士斐然向風，若是者何也？曰：近古之無王久矣。周室卑微，五霸既

38 同註三一，頁二八二。

39 同註六，頁二四四。

40 同註六，頁二四五。

殺，令不行於天下。是以諸侯力政，強侵弱，眾暴寡，兵革不休，士民罷敝。今秦南面而王天下，是上有天子也。既元元之民冀得安其性命，莫不虛心而仰上。當此之時，守威定功，安危之本在於此矣。

漢初統治者一改亡秦覆轍，由暴虐蠻橫轉而為與民休息，使天下安定，社會祥和，至「漢孝惠高后之間，衣食滋殖」（《漢書 食貨志》），後經文景之治，到漢武帝時，達到漢代空前的繁榮與統一，加上封建郡縣並行制度之施行，使用封建時期宗法制度轉變為以個體家庭為主的農民與地主的經濟關係，而形成新的制度，政府制度之改變，對於漢代《詩經》從以往以貴族生活為主的宗法制度轉向以平民生活為主體的地主制社會。原本西周的封建制度是封建領主與農奴的階級區別，「二者在經濟上的依賴關係同時體現為一種較強的人身依附性，並且用血緣關係連結起來，從而形成了『君子』與『小人』之間的等級差別。」⁴¹至漢代則是以地主和農民為主要的社會階層，不再是像封建時的依附關係，而是獨立的關係，在政治上是打破貴族專制而呈現官僚政治的平民化社會，對於詩教之詮釋亦走上世俗化與平民化的方向，當時整體社會的風貌，正如王充《論衡 超奇篇》所云：

周有鬱鬱之文者，在百世之末也。漢在百世之後，文論辭說，安得不茂？喻大以小，推民家事，以睹王廷之義：廬宅始成，桑麻才有，居之歷歲，子孫相續，桃李梅杏，（菴）〔菴〕丘蔽野。根莖眾多，則葉華繁茂。漢氏治定久矣。土廣民眾，義興事起，華葉之言，安得不繁？夫華與實俱成者也，無華生實，物希有之。山之禿也，孰其茂也？地之瀉也，孰其滋也？文章之人，滋茂漢朝者，乃夫漢家熾盛之瑞也。

41 語見趙敏俐：《兩漢詩歌研究》，臺北市：文津出版社，一九九三年，頁三五。

此乃漢人對自己當時社會政治景況的贊美，也是肯定自己的文化藝術。

漢代文人不是一個獨立的階級，而是依附於封建官僚的一個階層，漢初的官僚是一選官制度，如設立選拔官吏的學童之科，《漢書 藝文志》中記載：「漢興，蕭何草律，（引文省略）曰『太史試學童，能誦書九千字以上，乃得為史，又以六體試之，課最者以為尚書御史史書令史。』《漢書 文帝紀》記載文帝時開賢良方正之舉，孝文二年詔曰：「（引文省略）舉賢良方正能直言極諫者，以匡朕之不逮。」至漢武帝時，又加設博士官、明經、明法之科，及選舉孝廉之官，於是建立漢代一個孝悌、用功讀書、推薦考核之選官制度，形成特殊之士與官僚的體系，此種政教體系，成為漢代政治權力鬥爭的特有現象，於是詩教系統在此種政教系統的影響下，使得漢代詩教理論呈現出特殊的權力化。

《詩經》最早於漢文帝時才列入學官，漢文帝設置一經博士，此一經乃指《詩經》，以《魯詩》申培公與《韓詩》韓嬰為博士，漢景帝時則以《齊詩》轅固生為詩經博士，而董仲舒

則為春秋博士，直至漢武帝才設立五經博士，而漢平帝時才將《毛詩》毛萇列入學官立博士，後來三家詩亡佚，今僅存之詩經乃為《毛詩》。

許結先生云：「《毛詩序》對《詩》三百篇的分類（四始、六義），不僅擴大了《詩》的教化功能，同時也強化了《詩》與大一統政治的關係。」⁴²此大一統政治的關係便是政治權力。

42 語見許結：《漢代文學思想史》，南京市：南京大學出版社，一九

許結先生又云：「《毛詩序》政教思想又有四個特徵：其一，詩意通政，是《毛詩序》政教思想的核心，亦為後世爭論焦點。其二，是詩變通政，是《毛詩序》及漢儒說詩之辨明政教思想的一種方法。其三，詩用通政，是《毛詩序》對詩意通政、詩變通政的一種本質性概括。其四，詩美通政。」

43

毛公因古序而作傳，在《毛傳 關雎篇》一開始便明白揭示「夫婦有別，則父子親；父子親，則君臣敬；君臣敬，則朝廷正；朝廷正，則王化成。」之倫理思想體系，從家庭倫理至社會倫理，井然有序，層次分明。其中君臣之道，影響著政治權力與文化使命之間的權衡關係，使得詩教理論與政治權力交涉之後，形成詩教理論的權力話語，亦是詩教理論權力化之明顯力量，所以君權是決定儒生詩教理論方向之最後力量。

《詩經》之美刺與諷諫精神，是衡量漢代文學價值的基本準則，故其與權力交涉時，便形成美刺的權力話語與諷諫之權力話語，如「先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。」、「上以諷化下，下以風刺上。主文而譎諫，言之者

無罪，聞之者足以戒。」、「國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者。」等。

《詩大序》在六義之解說中提出美刺的觀念，解釋「頌」為「美盛德之形容」，解釋「風」為「上以風化下，下以風刺上」。鄭玄《詩譜序》云：「論功頌德，所以將順其美；刺過譏失，所比匡救其惡。各於其黨，則為法者彰顯，為戒者著明。」

九〇年，頁一六五至一六六。

43 同上註，頁一七一至一七二。

美刺是詩人對於美好事物之贊美與醜陋事物之譏諷，以達勸善懲惡的目的，將作者之情志藉由美刺表達出來。如《魏風 葛屨》云：「維是褊心，是以為刺。」此為「刺」，而《大雅 崧高》云：「吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好，以贈申伯。」此為「美」。「美刺說」是漢代儒生解詩之根本，於解詩時喜好加入陰陽五行、讖緯災異等方術之說，故其詩教已非孔子詩教之本來面目，漢代儒家思想，亦非孔子原來之儒家思想，不過徵聖、宗經、原道之思想，仍然影響漢代詩教理論之發展，但是詩人借詩行美刺之實，仍然是不變的，因為「詩的教化作用與美刺作用有關，美刺是就人民的立場言，可以『泄導人情』，教化是就執政者的立場言，可以『補察時政』，詩既是社會及政治生活的產物，自然可以有此二者的功用。」⁴⁴

林耀潏先生引張成秋《詩序闡微》中張氏言「詩序」的思想說：

「詩序」之中心思想，為德化政治，而其表現方式，則在於美刺。善斯美，惡斯刺；美所以勸善，刺所以懲惡。其美

之最高典型，為文王與后妃；惡之極端典型，為幽王與幽后。美惡之關鍵，在於倫理道德之高下，而夫婦之道，乃人倫之始。文王后妃所以善，在夫婦和諧，足式天下；幽王幽后之所以惡，在夫婦失道，垂戒萬世。以下分言善惡兩面。文王為善之典型，善王善事則造成善風，善風之表現，則有善人若干，善事若干；幽王為惡之典型，惡王惡事則造成惡風，惡風之表現，則有惡人若干，惡事若干。善人善事則美政懿行可為風標，惡人惡事則亂政惡節足為炯戒。總而言之，《詩》有美刺，始可表現於輔政導民。善可以化下，惡則由下刺之。

44 語見林耀潏：《西漢三家詩學研究》，臺北市：文津出版社，一九九六年，頁二六六。

漢代儒生中，以鄭玄對詩教影響最大，其為毛詩作箋，認為《詩經》乃是居下位者的儒生因憂國憂民、褒揚善意、貶抑惡性的作品，善惡是評斷君王是否善於體現儒家聖王之道，是否能為國家社稷盡心盡力，於是儒生作詩以諷諫，希望君王能觀詩以知民情，能觀詩以反省自身，進而從中得到治國之道，故鄭玄於《鄭志》中答張逸曰：「風也、小雅也、大雅也、頌也，此四者，人君行之則為興，廢之則為衰。」⁴⁶其《詩譜序》亦云：「（詩）論功頌德，所以將順其美；刺過譏失，所以匡救其惡。勤民恤功，昭事上帝，則受頌聲，弘福如彼；若違而弗用，則被劫殺，大禍如此。吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，足作後王之鑒。」此言正是《詩大序》認為先王以詩「經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗」之由來，而且所言慎重其事，明確強調詩的教化功能，

並且賦予政治權力之意涵，能達到「上以風化下，下以風刺上。主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒」之效。

孔穎達於《毛詩正義》中云：「其作詩也，本心主意，使合於宮商相應之文，播之於樂。而依違諷諫，不直言君之過失；故言之者無罪，人君不怒其作詩而罪戮也，聞之者足以戒，人君自知其過而悔之。」表明詩人作詩之原則，必須要委婉曲折，不要直接刺傷君王之尊嚴，若違反此一原則，則容易遭受災禍，反而達不到其政治目的，無濟於事。

《詩大序》中已有詩之正與變之說，其曰：「至於王道衰，

45 同上註，頁二七八至二七九。

46 《鄭志》卷上，第三九條。《關雎序正義》引，卷一之一，頁十七。

禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風、變雅作矣！國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者也。」於是鄭玄《詩譜序》明確說出變風、變雅之興起，乃為詩與政教之關係密切，正變是時代的變化於詩中的反映，其云：

周自后稷播種百穀，黎民阻斷（祖）飢，茲時乃粒，自傳於此名也。陶唐之末中葉，公劉亦世修其業，以明民共財。至於大王、王季，克堪顧天。文、武之德，光熙前緒，以集大命於厥身，遂為天下父母，使民有政有居。其時詩：風有周南、召南，雅有鹿鳴、文王之屬。及成王、周公致太平，制禮作樂，而有頌聲興焉，盛之至也。本之由此風雅而來，故皆錄之，謂之詩之正經。

後王稍更陵遲，懿王始受譖亨齊哀公，夷身失禮之後，邴不尊賢。自是而下，厲也、幽也。政教尤衰，周室大壞。十

月之交，民勞，板蕩，勃爾俱作，眾國紛然，刺怨相尋。五霸之末，上無天子，下無方伯，善者誰賞，惡者誤罰，紀綱絕矣！故孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之變風、變雅，以為勤民恤功，昭事上帝，則受頌聲，弘福如彼；若違而弗用，則被劫殺，大禍如此。吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，是為後王之鑒。

《樂記》云：「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」證明正變之觀念出自於此，正風、正雅是治世之音，變風、變雅是亂世之音，皆是為了表達詩人對現實環境之不滿和對以前之懷念，而「發乎情，止乎禮義」正是「變而不失其正」闡發，正變經精神正是詩歌反映時代政治之治亂興衰的最佳證明。

在漢代儒生心中的一把尺，仍然是稟承儒家傳統思想的人臣之義，在現實中必須忠於君王，君王是其地位、薪俸的掌控者，甚至是其意志、人生意義的決定者，所以儒生必須極力維護君王，但是當儒生心目中的君王與現實中的君王相距太遠時，於是他們便寄情於《詩經》中，如於《大雅》中歌頌周文王，說明其所嚮往之君王是「君人者，將昭德塞違，以臨照百官，猶懼或失之，故昭令德以示子孫」（《左傳》桓公二年）的「社稷是主」、「昭德塞違」為最高之君王典範，是居於居位者的精神，較為注重君王之社會作用，而不只是地位尊卑。儒生之人臣觀認為是「事君不貳是謂臣」（《國語 晉語》）及「臣，治煩去惑者也」（《左傳》成公二年）、「事其君，從其義，不阿其惑」（《國語 晉語》）的傳統思想，以禮之普遍性及禮對君臣之間的相互制約為規範。

作為意識形態的詩，是詩人以客觀之角度及主觀之感受鋪陳之，《樂記 樂本篇》云：「樂者，音之所由生也；其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜新感者，其聲發以散；其怒新感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而後動。」詩人受外物之感而引發心中之情志，感於物而動之，物受到外界因素的影響而觸發人，當漢代儒生心中的情志和外物相感應時，便運用詩教的模式將其引發出對政治權力的感發作用，將《詩經》中之物賦予其政治意涵，不再只是「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然。」（劉勰《文心雕龍 明詩篇》）之自然的物，而是受到權力影響之自然物轉化為人為作用之物，運用比興方式來呈現儒生對於社會政治之真切感受，此乃為主觀情感寄託於客觀事物上而面對權力時所產生之詩教理論權力化，將內心強大之政治爆發力，與詩教會通作用，使詩從抒發情志轉化為疏通權力的政教工具。

漢代儒生以「詩言志」的模式來關懷政治社會，其乃為「家國天下之志」，運用《詩經》中之風雅比興來傳遞心中之情志，對於詩內容之要求為合乎道德性之「發乎情，止乎禮義」的標準，以作為權力運作之價值判斷，因為詩必須具備美刺與政教之功能，其美刺功能影響風雅頌之創作規範，其政教功能造就溫柔敦厚之儒生行徑。

茲舉一美刺之作品如《魏風 伐檀》，其為諷刺上位者無功受祿且不勞而獲之例，為在河邊砍製車軸的勞動者對於貪鄙者之質疑與不屑之不滿情緒，乃為「哀刑政之苛」的權力話語。《詩小序》云：「伐檀，刺貪也。在位貪鄙，無功而受祿，君

子不得進仕爾！」⁴⁷《魏風 伐檀》之詩文為：

坎坎伐檀兮，寘之河之干兮，河水清且漣漪。不稼不穡，胡取禾三百廛兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貍兮？彼君子兮，不素餐兮！

坎坎伐輻兮，寘之河之側兮，河水清且直漪。不稼不穡，胡取禾三百億兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣特兮？彼君子兮，不素食兮！

坎坎伐輪兮，寘之河之漚兮，河水清且淪漪。不稼不穡，胡取禾三百困兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣鶉兮？彼君子兮，不素飧兮！⁴⁸

47 《詩經》(十三經注疏本)，臺北市：藝文印書館，頁二一〇。

48 同上註，頁二一〇至二一一。

又如《邶風 新臺》一詩是諷刺衛宣公好色之「傷人倫之廢」的權力話語，諷刺衛宣公與後母夷發生關係，生下伋與黔等兒子，後來衛國大亂，衛宣公被迎回衛國時，立伋為太子，並於伋十六歲時為其娶媳婦，衛宣公看到媳婦貌美，便在新臺將其攔下，佔為己有，此不倫不類之荒淫作為，成為詩人筆下之作，《詩小序》云：「新臺，刺宣公也。納伋之妻，作新臺于河上而要之，國人惡之，而作是詩也。」⁴⁹其詩文如下：

新臺有泚，河水瀾瀾；燕婉之求，籛篠不鮮。

新臺有洒，河水浼浼；燕婉之求，籛篠不殄。

魚網之設，鴻則離之；燕婉之求，得此戚施。⁵⁰

關於美刺之權力話語，可從「天命靡常」之周厲王與周幽王開始，《大雅》與《小雅》中對於其殘暴無道之作為，以美刺之手法來揭露政治之醜陋面，於是變雅於此產生，構成美刺之權力話語。《詩小序》解釋為「抑，衛武公刺厲王，亦以自警也。」此篇乃針對周厲王而發之作，漢代儒生運用其來「主文而譎諫」地勸諫漢代之君王，其溫柔婉轉態度結合政治權力因素，是詩教理論權力化之明證，《大雅 抑》云：

抑抑威儀，維德之隅。人亦有言：「靡哲不愚。」庶人之愚，亦職維疾；哲人之愚，亦維斯戾。

無競維人，四方其訓之，有覺德行，四國順之。訏謨定命，遠猶辰告。敬慎威儀，維民之則。

其在于今，興迷亂于政。顛覆厥德，荒湛于酒。女雖湛樂從，弗念厥紹，罔敷求先王，克共明刑。

49 同上註，頁一〇五。

50 同上註，頁一〇六。

肆皇天弗尚，如彼泉流，無淪胥以亡。夙興夜寐，九埽庭內，
維民之章。脩爾車馬，弓矢戎兵，用戒戎作，用邊蠻方。
質爾人民，謹爾侯度，用戒不虞。慎爾出話，敬爾威儀，無
不柔嘉。白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可為也。 51

漢代詩教理論之建構與漢代政治權力之間有著密切的關連性，泰瑞 伊果頓 (Terry Eagleton) 說：「我個人認為，最好還是把『文學』視為一個名稱，人們時時出於不同理由將其賦予福寇所謂『言說實踐』(discursive practices) 整個領域中的某些寫作，而研究的任何對象，應該是這整個實踐的領域，不僅是那些偶而被含含糊糊標明為『文學』的東西。我心目中的言說研究特點在於：它關注的是言說製造出什麼類型的效果，以及如何製造。」⁵² 漢代詩教正是米歇 傅柯 (Michel Foucault) 所說之「言說實踐」的理論系統，亦是權力話語之實踐者，詩教理論之實踐與執行是漢代儒生所掌握的形構，此言說是權力與慾望的形構，因而構築成一完整之知識領域，並製造出漢代儒生「溫柔敦厚」之行徑，影響中國士人處世哲學的風範。

51 同上註，頁六四四。

52 同註六，頁二五五。

