臺大文史哲學報　第九十二期
2019年11月　　頁49~83
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.201911_(92).02

「體離」的焦慮：杜恕《體論》的思想與儒家挫折*

蘇　子　齊**

摘　要

杜恕《體論》是三國時代少數留存至今的子書之一，主要倚賴唐代魏徵等人編撰的《群書治要》保存了部分內容，在該書收錄的三國子書當中對法家的批判最為直切。本文透過對於《體論》「體」義及思想的梳理，得知「君臣一體」與「各達其體」為現存《體論》內容的主要核心，乃針對商鞅、韓非與申不害法術會造成「君臣相疑，上下離心」的弊端而發。也因此，雖然提取的經典來源和其他三國子書近似，卻實有自身獨到的關懷，對於管窺曹魏崇尚名法之治的流風與批判或有助益。然本文認為，其對於法家關懷與理論未能有相應的理解，連帶影響其批判的有效性。如此一來，《體論》雖為杜恕應世而作，恐怕也難以對抗當時「法家大行」的士風；另一方面也象徵儒家思想在曹魏中後期的短暫挫折，預告士人將採取嵇康或阮籍的姿態回應當朝。而章太炎曾在〈學變〉一文將杜恕視為嵇阮之前「反抗禮教」的先聲，乃未能真正把捉住杜恕的真正關懷。

關鍵詞：《體論》　君臣一體　杜恕　法家

2018.09.17 收稿，2019.04.16 通過刊登。

* 本文初稿原題作〈杜恕《體論》的思想與侷限〉，曾宣讀於國立臺灣大學中國文學研究所主辦的第四十一屆「中國文學研究論文發表會」（2015 年 10 月 24 日）。會後經大幅修改，承蒙業師張蓓蓓教授批閱與惠賜卓見，其後亦蒙匿名審查人悉心建議，使本文更臻完善。獲益良多，特此銘謝。

** 致理科技大學通識教育中心兼任講師。Email: 105151502@nccu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

杜恕（198-252），字務伯，杜畿（字伯侯，161-222）之子，杜預（字元凱，222-285）之父，生卒年橫跨三國曹魏文帝、明帝、齊王芳三朝。出仕自明帝朝始，在朝八年，其後皆外放。於齊王曹芳在位期間被免為庶人，徙於章武郡，時為嘉平元年，四年卒，《體論》即作於此四年間。[1]《體論》於《隋書・經籍志》、《舊唐書・經籍志》、《新唐書・藝文志》皆列為儒家，現已亡佚。賴唐代魏徵（字玄成，580-643）等人奉敕編纂的《群書治要》保留了部分內容，清人嚴可均（字景文，1762-1843）加上《太平御覽》、《白氏六帖》、《意林》輯出的佚文，校定為一卷，收於《全上古三代秦漢三國六朝文》。

《體論》在《群書治要》所輯錄的三國子書中，對於法家批判最為直切，[2]一如其於《三國志》本撰所載的奏疏所言：「今之學者，師商、韓而上法術，竟以儒家為迂闊，不周世用，此最風俗之流弊，創業者之所致慎也。」[3]正因此種脈絡，其相應而生的「君臣一體相須」論有可進一步辨析之處，李中華視其為「魏晉之際典型的純儒」，[4]章炳麟（字枚叔，號太炎，1869-1936）亦稱他「倜儻任意，蓋孟軻之徒也」。[5]具體反映出此時儒家觀念對於名法思潮的批判。[6]總

1 《三國志・杜恕傳》：「太和中為散騎黃門侍郎」、「恕在朝廷，以不得當世之和，屢在外任」、「在章武，遂著《體論》八節……四年，卒於徙所」，參見：晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊（北京：中華書局，2013），頁 507。

2 《群書治要》揀擇的三國子書片段尚有：曹丕（字子桓，187-226）《典論》、劉廙（字恭嗣，180-221）《政論》、蔣濟（字子通，？-249）《蔣子萬機論》、桓範（字元則，？-249）《政要論》、楊偉《時務論》、陸景（字士仁，249-280）《典語》，以上也是現存稍具篇幅的三國子書。關於劉廙和桓範明顯受到韓非子學說的影響，可參宋洪兵，《韓學源流》（北京：法律出版社，2017）。

3 晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 502。

4 李中華，《中國儒學史：魏晉南北朝卷》（北京：北京大學出版社，2011），頁 49。

5 清・章炳麟，〈學變〉，徐復注，《訄書詳注》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 95。

6 余敦康曾評價道：「明帝曹叡大體上也屬於儒法合流型的人物，他的實踐活動不但沒有打開新的政治局面，反而促使君臣離心現象越來越嚴重。在曹魏政治中，君臣離心現象是個痼疾，這是長期推行名法之治所結成的惡果，如果不根本否定名法之治，這個痼疾是無從醫治的。杜恕結合實踐的需要，比桓範又進了一層，提出了君臣一體的思想，集中批判了名法之治所追求的『尊君而卑臣』的錯誤目標。……在漢魏之際這個歷史時期，把儒家思想構築成一個完整體系的著作，大概只有杜恕的這部《體論》，

臺灣大學學術期刊資料庫

體而言，《體論》的論述雖然有不少化用先秦兩漢典籍的情況，似乎鮮少創新；然而，作為當世人的心靈展現，《體論》與杜恕本傳中的言行與遭遇，確實是考察曹魏中後期學術與士風一個鮮明的切入點。除此之外，在和《體論》同時採錄進《群書治要》的三國子書中，雖不乏使用相同經典話語者，然唯一不帶折衷色彩、堅守儒說以抗商韓的唯有杜恕《體論》。[7]本文即以此脈絡展開論述，先梳理《體論》的核心思想，再和其論敵法家相互比較，試著捕捉魏晉學術思想發展的細節，並檢視前人對於杜恕的評議與定位。

此外，必須先說明的是，在清代回傳至中國的《群書治要》版本為尾張本，[8]所收錄的《體論》並未載有篇章名稱，[9]嚴可均在《全上古三代秦漢三國六朝

但只偏重於政治思想方面，沒有上升到哲學世界觀的高度。《體論》八篇，『一曰君，二臣，三言，四行，五政，六法，七聽察，八用兵』（見《全三國文》卷四十二）。雖然杜恕企圖以禮把這八個方面統率起來，提出了『禮也者萬物之體也』的命題，但是沒有進行更高層次的理論探索，沒有作出哲學上的論證，這個命題實際上並不具有世界觀的指導意義，而只是表述了人們的政治行為必須以禮為準則。」參見余敦康，《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004），頁 37。而關於「名法思潮」的形成，可參李毅婷之說：「建安年間，面對東漢王朝的衰亡、經學思潮凝聚力的不復存在，為了維持統治，矯正漢末名教異化現象，在曹操的主導下，興起了一股名法思潮。《文心雕龍・論說》云：『魏之初霸，術兼名法。』是知曹操掌權時以刑名法術為治國指導思想。名法思潮為漢魏之際社會現實的產物，其所有著眼點皆在於切實地解決當時的社會問題，期望以刑名法術重新恢復社會統治秩序。名法思潮的主要代表人物為曹操、陳群、劉廙、鍾繇、荀攸、荀彧等。」參見李毅婷，《魏晉之際司馬氏與禮法之士政治思想研究》（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁 33。「名法」應為「名家」與「法家」並稱之意，與「法家」自不可完全劃上等號，然而若就「刑名」觀點作為切入點，由於該觀點十分注重「名實」關係，並且實際運用在政治場域的任免人才與考察職責，二者於是發生了聯繫。

7 此或可見唐・魏徵等人的採摘尚稱持平，可忠實反映各書之特色。而關於魏徵等人揀擇之主題，可參考魏徵的序言，約有四類：「以著為君之難」、「以顯為臣不易」、「雅論徽猷，嘉言美事，可以弘獎名教，崇太平之基者」、「毋儀嬪則，懿后良妃，……傾城嫵婦，亡國豔妻，時有所存，以備勸戒」。簡言之，大抵涉及君道、臣道、治道與后妃之德的言論。參見：唐・魏徵、褚遂良、虞世南等編，《群書治要》（臺北：世界書局，2011，縮印日本尾張藩刻本），頁 22-23。此外，在《群書治要》所採錄的三國子書中，蔣濟的性格也頗近於儒，甚至批判漢宣帝「賤儒貴刑名」之舉的傷害根本不下於「秦禍」；然而，以曹魏好「刑名」所造成君臣體離的弊端而論，還是杜恕致意尤多，非蔣濟篇幅可及。

8 金光一：「日本江戶時代《群書治要》重要印本有兩種，則是駿河本與尾張本。……天明七年（1787）刊印的尾張本是迄今為止最完整的校勘整理本，在《群書治要》普

臺灣大學學術期刊資料庫

文》中根據裴松之（字世期，372-451）注所徵引的《杜氏新書》，[10]將《體論》各段落命名為〈君〉、〈臣〉、〈言〉、〈行〉、〈政〉、〈法〉、〈聽察〉與〈用兵〉八篇，[11]顯然想要呼應《三國志・杜恕傳》所說的「著《體論》八節」。[12]然而關於此八節的命名，金光一已經根據《群書治要》「金澤本」指出：[13]

> 今檢《群書治要》金澤本，欄上標注篇題，可知《體論》各篇題當為〈君體〉、〈臣體〉、〈言體〉、〈行體〉、〈政體〉、〈法體〉、〈用體〉、〈兵體〉，《群書治要》載有〈君體〉、〈臣體〉、〈行體〉、〈政體〉、〈法體〉五篇，並嚴可均置於〈聽察〉之二節是楊偉《時務論》。[14]

本文討論時會採取金光一所改正的篇名，註腳資料則仍以嚴可均輯纂的《全三國文》為準，並且避開在尾張本中被誤植到杜恕名下的楊偉《時務論》。[15]不過金光一的說法也存在一些疑問：八篇題名當中的〈君體〉、〈臣體〉、〈行體〉、〈政體〉、〈法體〉，既見於金澤本所題，自然可從；然而其餘的〈言體〉、〈用體〉與〈兵體〉由於未見於《群書治要》所收，命名純屬金光一個人臆測。其預設如

及的方面起了很重要的作用，嘉慶年間回傳中國的本子也是該本。」參見金光一，《《群書治要》研究》（上海：復旦大學中國語言文學系博士論文，陳尚君先生指導，2010），頁 4。

9 唐・魏徵、褚遂良、虞世南等編，《群書治要》，卷 48，頁 1265-1284。

10 裴松之注：「杜氏新書曰：以為人倫之大綱，莫重於君臣；立身之基本，莫大於言行；安上理民，莫精於政法；勝殘去殺，莫善於用兵。夫禮也者，萬物之體也，萬物皆得其體，無有不善，故謂之《體論》。」參見：晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 507。

11 〈言〉只有一條短句，輯自《白氏六帖》，〈行〉中除了《群書治要》所收的部分之外，有兩條分別從馬總《意林》和《太平御覽》輯出，〈用兵〉六條皆出自於《太平御覽》。

12 晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 507。

13 金光一：「金澤本為十三世紀鎌倉時代的卷軸手抄本，也是平安本以外現存所有《群書治要》版本的祖本，其學術價值極高，因此歷代日本學界非常關注此本。金澤文庫是鎌倉幕府的核心文庫，而《群書治要》金澤本是由該文庫產生而流傳至今的最著名文獻。」參見金光一，《《群書治要》研究》，頁 4。

14 同上註，頁 92。

15 金光一：「嚴可均收於《體論·聽察》之二節實為《時務論》之〈審察計謀〉、〈斷忠臣國〉兩篇。」同上註，頁 93。

臺灣大學學術期刊資料庫

同嚴可均根據《杜氏新書》衍生出的分法，將《杜氏新書》所言的「君臣」、「言行」、「政法」、「用兵」四詞拆為八件事。前三者尚屬合理，但將「用兵」拆成「用」與「兵」二事，不成文例，讓人難以信服，反倒不如嚴可均原先命名的〈用兵〉合理。至於以下正文對於《體論》思想的討論，主要聚焦在〈君體〉、〈臣體〉、〈行體〉、〈政體〉、〈法體〉五篇，即《群書治要》所保留的《體論》內容。並且以《三國志・杜恕傳》作為輔助的材料。

二、《體論》的「體」義與核心思想

探討《體論》，首先須論及「體」的意義，《三國志・杜恕傳》裴松之注引《杜氏新書》說：

> 以為人倫之大綱，莫重於君臣；立身之基本，莫大於言行；安上理民，莫精於政法；勝殘去殺，莫善於用兵。夫禮也者，萬物之體也，萬物皆得其體，無有不善，故謂之《體論》。[16]

嚴可均認為此段應出自《體論・自敘篇》，[17]然《體論》已佚，無從稽考。至於《杜氏新書》作者不詳，還述及杜恕身後之事，[18]恐怕不能斷定此段落就是出自他的手筆。不過從《體論》本文來看，杜恕本身確實推崇「禮」勝過於「法」，[19]只是篇幅不多，[20]對於「禮」或「體」的論述也不如此處的清楚凝煉。此處將

16 晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》，頁 507。

17 清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995），頁 1292。

18 可參《三國志・杜恕傳》中「詔封恕子預為豐樂亭侯，邑百戶」句下裴松之注，其引《杜氏新書》詳論其子杜預，以及入晉之後事。參見晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 508。

19 杜恕《體論・政體》：「孔子曰：『為政以德。』又曰：『導之以德，齊之以禮，有恥且格。』然則德之為政大矣。而禮次之也。夫德禮也者，其導民之具歟。太上養化，使民日遷善而不知其所以然，此治之上也。其次使民交讓處勞而不怨，此治之次也。其下正法，使民利賞而歡善，畏刑而不敢為非，此治之下也。」參見清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1290。

20 這當然也有可能是受限於現存《體論》是經過魏徵等人揀擇過後的結果。不過，假使《體論》對於「禮」的論述本來就頗多、形同《體論》的核心所在的話，依照《群書治要》序言所謂「欲令見本知末，原始要終，並棄彼春華，採茲秋實，一書之內，牙角無遺」的編輯態度，魏徵等人也沒有理由不著錄。

臺灣大學學術期刊資訊網

「君臣」、「言行」、「政法」、「用兵」分別視為「人倫」、「立身」、「安上理民」、「善殘去殺」當中最為根本與重要之事，下文則拉抬出「禮」。可以推知，作者認為這些最為根本與重要之事，必須在合乎「禮」的情況下達成，至於下文提到的兩個「體」:「萬物之體」與「萬物皆得其體」，意義有所不同。前者必須連著前一句「夫禮也者」來解讀，乃是對「禮」的表述，表明「禮是萬物之體」，因此這裡的「體」應為「原則」之意；[21]後者則表達萬物在依循「禮」之後所產生的結果，「體」指涉的是萬物自身，為了表明依循「禮」前後的差別，不妨將此「體」理解為「萬物的理想狀態」。而這兩種「體」義放回《體論》本文中的「君之體」、「臣之體」、「兵之體」都可以獲得順當的理解。

至於此處將「禮」與「體」相互詮解，亦非《杜氏新書》的創造，實際上遠有所承，一方面是讀音相近的關係，[22]如頻繁使用「聲訓」的東漢劉熙《釋名・釋言語》記載:「禮，體也，得事體也。」[23]其中「得事體」的意涵頗近似方才所說的「萬物各得其體」; 另一方面，則是物類譬喻上的關係，如《禮記・禮器》:

> 禮也者，猶體也。體不備，君子謂之不成人。設之不當，猶不備也。禮有大有小，有顯有微。大者不可損，小者不可益，顯者不可掩，微者不可大也。故《經禮》三百，《曲禮》三千，其致一也。未有入室而不由戶者。[24]

當然不能排除這種「以體釋禮」的發想可能還是來自於讀音上的聯繫，不過，《禮

21 陳奇猷解《韓非子・大體》之「大體」義可以作參考：「事分為整體與局部，著目於事之整體，則能見事之全面，能見其全面，自能挈其要領，故自全面而看其事以挈其要謂之大體。此文亦係從整個宇宙之動態而抉剔其治亂之要，故其所謂全大體者，猶言成全其事整體中之要者。」即從「整體」引申出「要領」之意，本文則採取與「要領」意義相近的「原則」來論，更符合對事物本身的描述。陳奇猷說參見戰國・韓非撰，陳奇猷校注，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 556。

22 段玉裁：「同諧聲者必同部也。」禮、體皆以「豊」為諧聲偏旁，必屬同韻部。參見段玉裁，〈古十七部諧聲表〉，《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業公司，2005），頁 827。

23 東漢・劉熙，清・畢沅疏證，清・王先謙補，《釋名疏證補》（北京：中華書局，2008），頁 110。

24 清・孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，2007），頁 651。

臺灣大學學術期刊資料庫

記》的「禮也者，猶體也」更偏向用「譬喻」的方式來「以體釋禮」，[25]表示「禮」就像「人的肢體」一般，[26]各個部件器官缺一不可，否則根本不能說是「完整的人」（成人），因此「禮」也必須讓每個儀節（大、小、顯、微）各安其位、各得其理、井然有序，才有「真正的禮」存在。這就引出了「體」字本來具有的「整體」意涵，而此一「整體」必須是在各個「部件」的運作得當下方能產生，[27]杜恕將其子書總命名為《體論》，又分言君、臣、行、政、法之體，或許正是呼應了此種思維。只是《杜氏新書》一改過去常見的「以體釋禮」為「以禮釋體」了。統合上述，《體論》之「體」，倘若從《杜氏新書》的眼光來看，是在論述「禮」與「萬物」的關係中具備了「原則」與「理想狀態」的意涵：「禮」是萬物的「原則」，萬物則因為依循這樣「原則」，方能展現出他們的「理想狀態」；換個方向來說，萬物如果都能展現他們的「理想狀態」，那麼「禮」的價值與意義也就獲得彰顯，所有萬物就在這個情況下共同構成一個和諧無礙、森然不亂的「整體」，就像人由各個器官臟腑構成的「肢體」。以上這四種意義的「體」（原則、理想狀態、肢體、整體）都可以在杜恕《體論》的內容中找到例證或延伸，至於標題的「體」則作「原則」或「理想狀態」解都較為妥當。但仍必須強調的是，由於現存《體論》對於「禮」的論述並不多，《杜氏新書》「以禮釋體」的看法亦有可能只是自己的引伸與解讀。

《體論》的「體」義，也在文獻當中的「君臣一體相須」觀展現出來：

25 除了「譬喻」關係之外，在事理上，「體」倘若作「身體」或「體現」解，本就和「禮」關係密切，何建軍曾依此論述說：「在任何一個社會背景中，每一個社會成員都有具體的行為規則。每個人都需要清楚他所處的社會關係，並且相應地調節他的行為舉止而被社會所接受。換而言之，一個有著等級尊卑的社會網絡是由演示規範化的身體動作而建構和穩定的。身體因此被禮儀所訓練以符合社會的期待。但這裡還有一個互依關係：正如身體被禮儀訓練一樣，禮儀在很大程度上也是由身體構成的。從這一實踐層面上來說，禮書是關於身體動作的說明書，其價值是通過訓練過的身體來實現的。」參見何建軍，〈禮者體也：先秦典籍中關於身體與禮的討論〉，《文化與詩學》2013 年第 2 輯，頁 99。

26 孫希旦：「禮也者，體也，此以人之肢體喻禮之體也。人之肢體不可以不備，而設之又不可不當。為禮亦然。」參見清・孫希旦，《禮記集解》，頁 651。

27 此思維亦可呼應南宋陳亮對「理一而分殊」的理解：「嘗試觀諸其身，耳目鼻口，肢體脈絡，森然有成列而不亂，定其分於一體也。一處有闕，豈惟失其用，而體固不完矣。」參見：宋・陳亮撰，鄧廣銘點校，《陳亮集（增訂本）》（石家莊：河北教育出版社，2003），頁 207。陳亮的解讀和朱熹「月映萬川」式的思維不同。

臺灣大學學術期刊資訊庫

> 色取仁而實違之者，[28]謂之虛；不以誠待其臣，而望其臣以誠事己，謂之愚；虛愚之君，未有能得人之死力者也。故《書》稱君為元首，臣為股肱，期其一體相須而成也。[29]

《三國志・杜恕傳》所載的杜恕奏疏亦出現相同的話語：

> 且天下至大，萬機至眾，誠非一明所能徧照。故君為元首，臣作股肱，明其一體相須而成也。是以古人稱廊廟之材，非一木之枝；帝王之業，非一士之略。[30]

杜恕雖然沒有在《體論》通篇論及「君臣一體相須」，然而其核心思想有二：其一，君臣須各盡其職、各達其體；其二，君臣之間須建立情感基礎、真誠相待，不可表裡不一，〈政體〉與〈法體〉所論不外乎是這兩點核心思想的餘緒。由此觀之，他的「君臣一體相須」便具有了重要的意義。而「君為元首，臣作股肱」的譬喻援用也並非是無意識地照搬舊典，乃正好呼應了「君臣須各盡其職、各達其體」的核心訴求，這就又必須回歸到「元首」、「股肱」之譬在經典當中蘊含的意義進行考察。此譬喻原出於《尚書・皋陶謨》：[31]

> 帝庸作歌。曰：「勅天之命，惟時惟幾。」乃歌曰：「股肱喜哉，元首起哉，百工熙哉。」皋陶拜手稽首，颺言曰：「念哉！率作興事，慎乃憲，欽哉！屢省乃成，欽哉！」乃賡載歌曰：「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。」又歌曰：「元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事墮哉！」帝拜曰：「俞。往，欽哉！」[32]

---

28 此句有可能是化用《論語・顏淵》的「色取仁而行違」。參見宋・朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2012），頁 139。

29 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287。

30 晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 501。

31 此出處乃就今文《尚書》而言，在偽古文《尚書》則屬於〈益稷〉。就內容來看，今文《尚書・皋陶謨》實則包含了偽古文《尚書》的〈皋陶謨〉與〈益稷〉兩篇，下文所引孔穎達《尚書正義》由於採用了偽古文《尚書》為版本，故該書「元首」、「股肱」之譬一段列於〈益稷〉。

32 屈萬里，《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，2010），頁 45。

臺灣大學學術期刊資料庫

「帝」指帝舜，皋陶為其大臣，「元首」、「股肱」之譬出自於三段歌詞（帝舜一段，皋陶兩段），「元首」指君主帝舜，「股肱」指大臣皋陶和禹，不過此段君臣作歌的意義並不僅止於「元首」、「股肱」之譬的反覆運用而已。可以注意的是，當帝舜作歌時，先言「股肱」再言「元首」，皋陶作歌則正好相反。這樣的先後順序並非毫無意義，如果進而將歌詞與他們的身分綰合在一起解讀，就可以發現他們在歌中其實寄託了對彼此的提醒與警戒：帝舜的意思極有可能是「倘若股肱如何，則元首如何」，皋陶則是「倘若元首如何，則股肱如何」，都將對方作為善政的前提而叮囑對方，同時清楚君臣間會相互影響的現實情況。唐代孔穎達（字仲達，574-648）奉敕主編的《尚書正義》中也清楚地揭示了這層意涵，他們認為帝舜之歌「言君之善政由臣也」，皋陶之歌則是「既言其美，又戒其惡」、「言政之得失由君也」。[33]元代戈直在評論《貞觀政要・君臣鑒戒》的篇章時亦採取了相同角度的解讀：「虞廷賡歌，帝舜先言股肱，皋陶先言元首，此言君臣更相責難也。」[34]「更相責難」語意似乎過重，不過仍不違背君臣攜手合作與相互提醒警戒的精神，如此回過頭看杜恕所言的「一體相須而成」更能體會其深意，君臣之間乃雙向對待以及互相連動的關係。這便是他分言「君體」與「臣體」、希望君臣須各盡其職、各達其體的用心所在；另一方面，除了「元首」、「股肱」在歌中先後順序所暗含的意蘊，如同上文曾提到《禮記・禮器》的「體不備，君子謂之不成人」，「元首」、「股肱」顯然也是以「人之肢體」作為預設的隱喻，代表任何「部件」都絕對缺一不可的情況，唐代魏徵在貞觀十四年上疏給唐太宗（李世民，598-649）時亦用此譬揭示了這層意涵：「臣聞君為元首，臣作股肱，齊契同心，合而成體，體或不備，未有成人，然則首雖尊高，必資手足以成體；君雖明哲，必借股肱以致理。」[35]

事實上，《尚書・皋陶謨》的「元首」、「股肱」之譬，在後世的文獻並不少見，依功能論，主要可分為「讚頌」與「勸戒」兩類：前者作純粹的典故運用，沒有太多值得辨析之處，對於《尚書》本文的解讀，恐怕只是將「股肱喜哉，元首起哉」、「元首明哉，股肱良哉」當作讚頌的話語，如此一來，「元首」、「股肱」在歌詞中只具有「並列關係」，帝舜與皋陶之間的歌詞形同對仗，並不具有「以誰作為前提和結果」、相互責求叮囑的意義，如《漢書・司馬相如傳》；[36]然

33 唐・孔穎達等正義，黃懷信整理，《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 183。

34 唐・吳競，〈論君臣鑒戒〉，元・戈直集論，《貞觀政要》（臺北：宏業書局，1999），頁 131。

35 同上註，頁 135。

36 《漢書・司馬相如傳下》：「《書》曰：『元首明哉！股肱良哉！』因斯以談，君

臺灣大學學術期刊資料庫

而第二類乃是臣下向君主表達希望建立情感基礎、生死與共的呼告，對於《尚書》本文的理解如同上文的孔穎達與戈直，如《後漢書・陳王列傳》和[37]《三國志・楊阜傳》。[38]杜恕當然屬於後者，在同時代曹魏蔣濟（字子通，？-249）的《蔣子萬機論》、東吳陸景（字士仁，249-280）的《典語》當中亦可見得，此二者亦部分載錄於《群書治要》。[39]但可以注意的是，他們運用此一經典話語的意義，和杜恕因曹魏崇尚名法之治所產生「君臣體離」的焦慮，並不全然相同。蔣濟意在勸勉君主要善於擇人輔佐自己；陸景則重在勸說君主：既然任用了臣子就要充分地信任他。

是故，在批判法家「尊君卑臣」的想法時，杜恕當然就使用了「君臣一體相須」的觀念與「元首股肱」的譬喻：

而險偽淺薄之士，有商鞅、韓非、申不害者，專飾巧辯邪僞之術，

莫盛於堯，臣莫賢於后稷。」參見漢・班固撰，清・王先謙補注，《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 4193。

37 《後漢書·陳王列傳》：「九年，李膺等以黨事下獄考實。蕃因上疏極諫曰：『臣聞賢明之君，委心輔佐；亡國之主，諱聞直辭。故湯武雖聖，而興於伊呂；桀紂迷惑，亡在失人。由此言之，君為元首，臣為股肱，同體相須，共成美惡者也。伏見前司隸校尉李膺、太僕杜密、太尉掾范滂等，正身無玷，死心社稷。以忠忤旨，橫加考案，或禁錮閉隔，或死徙非所。杜塞天下之口，聾盲一世之人，與秦焚書阮儒，何以為異？……』」參見南朝宋・范曄撰，唐・李賢等注，《後漢書》第 8 冊（北京：中華書局，2006），頁 2166。

38 《三國志・楊阜傳》：「帝既新作許宮，又營洛陽宮殿觀閣。阜上疏曰：『堯尚茅茨而萬國安其居，禹卑宮室而天下樂其業；及至殷、周，或堂崇三尺，度以九筵耳。古之聖帝明王，未有極宮室之高麗以彫弊百姓之財力者也。……君作元首，臣為股肱，存亡一體，得失同之。孝經曰：「天子有爭臣七人，雖無道不失其天下。」臣雖駑怯，敢忘爭臣之義？……』」參見晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 3 冊，頁 707。

39 蔣濟《蔣子萬機論・政略》：「夫君王之治，必須賢佐然後為泰。故君稱元首，臣為股肱，譬之一體，相須而行也。」陸景《典語》：「夫君稱元首，臣云股肱，明大臣與人主一體者也。……苟非其選，器不虛假；苟得其人，委之無疑。君之任臣，如身之信手；臣之事君，亦宜如手之繫身，安則共樂，痛則同憂。」參見清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1239、1432。此外，《蔣子萬機論》該段句首原作「夫君正之治」，尾張本《群書治要》則作「夫君王之治」，應以後者為確，嚴可均本或為排印者之誤。見唐・魏徵、褚遂良、虞世南等編，《群書治要》，頁 1244。

臺灣大學學術期刊資料庫

以熒惑諸侯，著法術之書，其言云「尊君而卑臣」，上以尊君取容於人主，下以卑臣得售其奸說，此聽受之端，參言之要，不可不慎也。元首已尊矣，而復云尊之，是以君過乎頭也；股肱已卑矣，而復曰卑之，是使其臣不及乎手足也。君過乎頭而臣不及乎手足，是離其體也。君臣體離，而望治化之洽，未之前聞也。[40]

杜恕直接點名批判了「法家」著名的三位代表，[41]認為「元首」、「股肱」作為「君臣關係」的譬喻，本身已經暗含了尊卑秩序的存在：元首在上且唯獨一個，股肱在下而較為多數。故不應當再力揭「尊君卑臣」之口號，否則將會君臣「體離」，[42]反對之依據便是「情感基礎」、「真誠相待」，因此他說：

（1）古之聖君之於其臣也，疾則視之無數，死則臨其大斂小斂，為撤膳不舉樂，豈徒色取仁而實違之者哉。乃慘怛之心，出於自然，形於顏色，世未有不自然而能得人自然者也。色取仁而實

40 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287。

41 另外值得注意的是杜恕並不稱呼商鞅、韓非、申不害等人為「法家」，而以「術家」視之，本文為了論述方便，採取一般已經習慣的用法，即司馬談〈論六家要旨〉所評議的「法家」：「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。可以行一時之計，而不可長用也，故曰『嚴而少恩』。若尊主卑臣，明分職不得相踰越，雖百家弗能改也。」參見漢·司馬遷撰，〈太史公自序〉，《史記》（北京：中華書局，2007），頁 3291。值得一提的是，和杜恕同時代的劉卲（字孔才，180-245）曾經在其著《人物志》中為「法家」與「術家」下過定義，且將商鞅名列法家之下：「蓋人流之業，十有二焉：有清節家，有法家，有術家，有國體，有器能，有臧否，有伎倆，有智意，有文章，有儒學，有口辨，有雄傑。……建法立制，彊國富人，是謂法家，管仲、商鞅是也。思通道化，策謀奇妙，是謂術家，范蠡、張良是也。」（〈流業〉）統而言之，劉卲所謂「法家」與杜恕所謂「術家」相合，然而後者顯然帶有貶斥之意，至於劉卲所謂「術家」乃中性詞彙，指為君主出謀劃策、抵抗外侮的謀士，與杜恕認為主張尊君卑臣、以陰謀破壞良好君臣關係的「術家」不能混為一談。此外，劉卲對於「法家」型人才的功與過有較持平的理解：「法家之業，本于制度，待乎成功而效。其道前苦而後治，嚴而為眾。故其未達也，為眾人之所忌；已試也，為上下之所憚。其功足以立法成治。其弊也，為群枉之所仇。其為業也，有敝而不常用，故功大而不終。」（〈利害〉）詳見魏・劉卲著，伏俊璉譯注，《人物志譯注》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 44-45、87。

42 此處的「體」作「肢體」譬喻（元首與股肱）或「整體」概念解釋都可。

臺灣大學學術期刊資料庫

違之者，謂之虛；不以誠待其臣，而望其臣以誠事己，謂之愚，虛愚之君，未有能得人之死力者也。

（2）凡人臣之於其君也。猶四肢之戴元首，耳目之為心使也。皆相須而成為體，相得而後為治者也。故《虞書》曰：「臣作股肱耳目。」而屠蒯亦云：「汝為君目，將司明也。汝為君耳，將司聰也。」然則君人者、安可以斯須無臣；臣人者，安可以斯須無君？斯須無君，斯須無臣，是斯須無身也。故臣之事君，猶子之事父而加敬焉。父子至親矣，然其相須尚不及乎身之與手足也。身之於手足，可謂無間矣。然而聖人猶復督而致之，故其化益淳，其恩益密，自然不覺教化之移也。

（3）誠者，天地之大定，而君子之所守也。天地有紀矣，不誠則不能化育；君臣有義矣，不誠則不能相臨；父子有禮矣，不誠則疏；夫婦有恩矣，不誠則離；交接有分矣，不誠則絕。以義應當，曲得其情，其唯誠乎。

（4）凡聽訟決獄，必原父子之親，立君臣之義，權輕重之敘，測淺深之量，悉其聰明，致其忠愛，然後察之，疑則與眾共之，眾疑則從輕者，所以重之也，非為法不具也，以為法不獨立，當須賢明共聽斷之也。故舜命皋繇曰：「汝作士，惟刑之恤。」又復加之以三誶。眾所謂善，然後斷之，是以為法參之人情也。故《春秋傳》曰：「小大之獄，雖不能察，必以情。」[43]

就第（1）段文獻來說，杜恕認為古代君主之所以能使臣子能夠為自己盡忠，甚至付出性命（得人之死力），乃因平日對於臣子真心相待、噓寒問暖，甚至是操持死後的喪事又不舉樂；後三段文獻皆提及了「父子」之倫，文獻（2）認為「君臣」關係理應像「父子」，只是多了敬畏之感，這樣的期許顯然是建立在君主與臣子各自在現實生活中對「父子」之倫的體貼感受。下文「身之於手足」的譬喻亦然，出於人類身體各部位的不可或缺。此外可注意的是，從「父子至親矣，然其相須尚不及乎身之與手足」看來，杜恕頗有推崇「君臣」關係大於「父子」之意；文獻（3）和《禮記・中庸》論「誠」有呼應之處，[44]認為「君臣」、「父

43 以上四段引文分別見於清・嚴可均輯，〈君體〉、〈臣體〉、〈行體〉、〈法體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287、1288、1290、1291。

44 《禮記・中庸》：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人

臺灣大學學術期刊資料庫

子」、「夫妻」各種倫理必須具有真誠的美德，否則任何倫理都將淪於表面形式而無法建立；[45]文獻（4）則將「情感基礎」推演到「聽訟決獄」上，將人倫之情義作為法律判決的重要依據，呼應杜恕在他節認為「善為政者，務在擇人而已」、人治大於法治的主張。不過，他從來沒有否定法制完善的意義，[46]只是比起法制本身，他更期許君主能揀擇出有能力、有道德的大臣來制定與操作法制，則法制便不至於因為失去「對於人情的應變」而顯得尖刻失當，因此言「法不獨立」。這也是為何他還說：「三代之亡，非其法亡也，御法者非其人也。」[47]在《三國志》本傳中他也十分反對世俗「世有亂人而無亂法」的說法：「若使法可專任，則唐、虞可不須稷、契之佐，殷、周無貴伊、呂之輔矣。」[48]他期許見到一個君臣之間具有深厚感情的世界：非但君主善於擇人，而且臣子皆有道德涵養、心甘情願為君主效力賣命，不為個人私利去侍奉主上。一旦這樣的「君臣一體」得以建立，奸邪之人如法家就無從侵入了，因此他說：「夫善進，不善無由入，不善進，善亦無由入，故湯舉伊尹而不仁者遠，何畏乎驩兜？何遷乎有苗？」[49]凡此種種，和他的論敵法家之間呈現十足鮮明的對比。舉例來說，倘若以方才文獻（1）的「得人之死力」為例，韓非（前 281-前 233）在《韓非子・難一》採取了截然不同的路徑：

> 明主之道不然，設民所欲以求其功，故為爵祿以勸之；設民所惡以禁其姦，故為刑罰以威之。慶賞信而刑罰必，故君舉功於臣，而姦不用於上，雖有賢刁，其奈君何？且臣盡死力以與君市，君垂爵祿

之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」參見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 33。

45 審查人曾提及此處的「情感基礎」所言不詳，建議由象徵「道德情感」的「誠」概念進行理解，本文認同此說。而關於《禮記・中庸》之「誠」概念，或可參安樂哲與郝大維之闡述：「『誠』這個字的『創造』感反映在其同源字『成』之中。『成』意味著『完成』、『成就』、『實現』、『圓滿』。『成』和『言』一道構成了『誠』這個字。……『誠』的言說因素向我們提示：創造性涉及活生生的人類世界及其所在的各種自然、社會和文化脈絡之間的一種動態的夥伴關係，那是通過在家庭和社群中的有效溝通所成就的一種圓滿。」參見安樂哲、郝大維著，彭國翔譯，《切中倫常：《中庸》的新詮與新譯》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁 81-82。

46 從《三國志・杜恕傳》中他對考課之制的重視與建言便可體會，參見晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 500-502。

47 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1288。

48 晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 500。

49 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287。

臺灣大學學術期刊資料庫

以與臣市，君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。[50]

韓非認為唯有倚仗賞罰的公正與實踐，才有可能真正讓臣民為自己賣命，臣子透過賣命獲取利益，君主則透過爵位利祿吸引臣子效忠，彼此之間只存在利害的算計，而根本不可能會有「父子」般的親愛，他對於君臣相害的論證就是：先列舉歷史上的一些骨肉相殘的實例，表示如果骨肉至親之間都無法完全信任，更遑論是沒有骨肉之親的臣子了，因此君主必須要以法、勢、術來防範與掌控臣下。[51]綜合上述，透過杜恕主張的「君臣一體」、「元首股肱」為視角，不但可以體認到他主張君臣須各盡其職、各達其體、必須建立起情感基礎的意義，也能夠掌握他對於法家反感的主要原因，以求君臣共創一個促成國家善政的堅實整體。

另外，必須一提的是，法家並非沒有使用過「身體」來譬喻君臣關係，如申不害就曾在〈大體〉言：「明君如身，臣如手；君若號，臣如響；君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常。」[52]乍看之下似乎和《尚書》的「元首、股肱」差別不大，都隸屬於古人「身體」譬喻的習慣，黃俊傑曾以「身體政治論」稱呼。[53]然而細究之可以發現，從申不害「號／響」、「本／末」等等譬喻與論述看來，君主是處於單方向指揮臣子的角色，臣子只不過是片面接受、隨順君主的號令而已，這就明顯不同於《尚書》當中君臣相互責求之意；再者，就譬喻本身而論，「手」不過是「身」的一小局部；「股肱」則和「元首」共同構成人重要的「五體」，兩組譬喻各自的用心昭然可見。黃俊傑曾論述古代思想中的「身體政治論」可引申出「君臣互為主體性」與「君對

50 戰國・韓非撰，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 851-852。

51 「人主之患在於信人，信人則制於人。人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。故為人臣者，窺覘其君心也無須臾之休，而人主怠傲處其上，此世所以有劫君弒主也。為人主而大信其子，則姦臣得乘於子以成其私，故李兌傅趙王而餓主父。為人主而大信其妻，則姦臣得乘於妻以成其私，故優施傅麗姬，殺申生而立奚齊。夫以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣。」參見戰國・韓非，〈備內〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 321。

52 唐・魏徵、褚遂良、虞世南等編，《群書治要》，卷 36，頁 949。

53 黃俊傑：「所謂『身體政治論』，是指以人的身體作為『隱喻』（metaphor），所展開的針對諸如國家等政治組織之原理及其運作之論述。」參見黃俊傑，〈中國古代思想中的「身體政治論」：特質與涵義〉，《東亞儒學史的新視野（修訂一版）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁 289。

臺灣大學學術期刊資料庫

臣之支配性」兩種互異命題。[54]杜恕與法家的差別，亦可如此理解。

而呼應著「元首、股肱」之譬所挾帶的君臣各盡其職之義，杜恕分論了「君之體」與「臣之體」的內容：

（1）夫設官分職，君之體也。委任責成，君之體也。好謀無倦，君之體也。寬以得眾，君之體也。含垢藏疾，君之體也。不動如山，君之體也。難知如淵，君之體也。君有君人之體，其臣畏而愛之，此文王所以戒百辟也。夫何法術之有哉？故善為政者，務在於擇人而已。[55]

（2）若夫智慮足以圖國，忠貞足以悟主，公平足以懷眾，溫柔足以服人，不誹毀以取進，不刻人以自入，不苟容以隱忠，不耽祿以傷高，通則使上恤其下，窮則教下順其上，故用於上則民安，行於下則君尊，可謂進不失忠，退不失行，此正士之義，為臣之體也。凡趣舍之患，在於見可欲而不慮其敗，見可利而不慮其害，故動近於危辱，昔孫叔敖三相楚國而其心愈卑，每益祿而其施愈博，位滋高而其禮愈恭，正考父傴僂而走，晏平仲辭其賜邑，此皆守滿以沖，為臣之體也。[56]

（3）君子務修諸內而讓之於外，務積於身而處之以不足，夫為人臣，其猶土乎，萬物載焉而不辭其重，[57]水瀆污焉而不辭其下，草木殖焉而不有其功，[58]此成功而不處，為臣之體也。若夫處大位，任大事，荷重權於萬乘之國，必無後患者，其上莫如推賢讓能而安隨其後，不為管仲，即為鮑叔耳，其次莫如廣樹而並進之，不為魏成子即為翟黃耳，安有壅君蔽主專權之害哉？

54 同上註，頁 313。

55 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1288。

56 同上註。

57 此句或可能化用自《禮記・中庸》：「今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。」參見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 35。

58 此句或可能化用自《荀子・堯問》：「子貢問於孔子曰：『賜為人下而未知也。』孔子曰：『為人下者，乎其猶土也。深掘之而得甘泉焉，樹之而五穀蕃焉，草木殖焉，禽獸育焉；生則立焉，死則入焉；多其功而不息，為人下者，其猶土也！』」參見戰國・荀況著，王天海校釋，《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2009），頁 1175。

臺灣大學學術期刊資料庫

此事君之道，為臣之體也。[59]

杜恕清楚列舉了君與臣各自所應行的「原則」或應達到的「理想狀態」(體)，[60]關於文獻(1)君主的部分，可以注意的是：其一，君主除了具備「設官分職」、「委任責成」等職責外，最重要之務在於「擇人」，此即為上文提及重視人治大於法治的主張；其二，從杜恕列舉的幾項「君之體」看來，他的理想君主似乎與國家實際政事的聯繫並不強烈，換句話說，他並不看重君主處理實事的聰明與才能，他看重的是君主是否具備「擇人」的能力，將政事託付給臣下處理並且監督他們完成，如他在〈君體〉說的「勞於索人，逸於任之」，亦如《呂氏春秋・當染》中說：「故古之善為君者，勞於論人，而佚於官事，得其經也。不能為君者，傷形費神，愁心勞耳目，國愈危，身愈辱，不知要故也。」[61]其三，「不動如山」與「難知如淵」兩種「君之體」恐怕就是造就下文說「其臣畏而愛之」的緣故。然而，如果暫且不論杜恕對於君臣間情感基礎的強調，這兩者也頗像是韓非所主張的「虛靜」之術：「虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。故曰：君無見其所欲，君見其所欲，臣自將雕琢；君無見其意，君見其意，臣將自表異。」[62]這裡的「情」作「真實情況」解。令人困惑的是，杜恕希望引起臣下敬畏的「不動如山」、「難知如淵」，在實際生活的操作中要如何和法家標舉的「虛靜」術有所界別？在現存的《體論》當中未能有清楚的解答。[63]也和他強烈反對法家「外御群臣，內疑妻子」、「凡事當密，人主苟密，則群臣無所容其巧，而不敢怠忽職」的思想難以確知輕重或經權關係。[64]

59 清・嚴可均輯，〈臣體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1289。

60 前文透過《杜氏新書》分析出的兩種「體」義：「原則」與「理想狀態」，套用進杜恕所謂的「君之體」、「臣之體」其實都可以說得通，也不妨害上下文的意涵，故不強作解人。

61 戰國・呂不韋等撰，許維遹集釋，《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2011），頁 52。

62 戰國・韓非，〈主道〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 66。

63 或許可注意的是，此處的「難知如淵」之意，有可能化用自《禮記・中庸》：「溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。」如此一來，「難知如淵」一語象徵了遵奉經典的儒家立場。參見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 39。

64 此二句皆出自杜恕《體論》對於法家言論的徵引，但並沒有註明為何人所說，參見清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287。

臺灣大學學術期刊資料庫

畢竟，法家「虛靜」術的本意，同樣也是為了引發臣子對於君主的敬畏之感。如此看來，杜恕《體論》在理論上與法家抗衡的力道可能就稍嫌微弱。而文獻（2）、（3）列舉許多理想臣子的道德條目：智慮、忠貞、公平、溫柔、不排毀、不刻人、不苟容、不耽祿、進不失忠、退不失行、守滿以沖、成功而不處、推賢讓能，比起「君之體」，詳盡許多。此外，其中的「通則使上恤其下，窮則教下順其上，故用於上則民安，行於下則君尊，可謂進不失忠，退不失行」，頗有杜恕「夫子自道」之意（《體論》正是作於杜恕死前、被外放於章武郡的期間）。杜恕還描述了在一般情況下「士」（日後期許成為「臣子」）養成這些道德條目的過程：

> 凡士之結髮束脩，立志於家門，欲以事君也。宗族稱孝焉，鄉黨稱悌焉。及志乎學，自托於師友，師貴其義而友安其信，孝悌以篤，信義又著，以此立身，以此事君，何待乎法然後為安？及其為人臣也，稱才居位，稱能受祿，不面譽以求親，不偷悅以苟合，公家之利，知無不為也。[65]

「士」從家門就開始立志事君，在宗族、鄉黨、師友的稱許與薰陶下，並且以孝悌、信義立身，則自然會為君主效忠。其中「何待乎法然後為安」更直接表明了他一貫反對法術的態度，然而，倘若杜恕無法從根本上解釋為何現世會有人選擇為惡以及奸佞之臣在朝的情況，同時也就無法真正洞見與解決君臣之間與國家的治亂問題。

此外，應注意的是，《體論》此一子書標題中的「體」並不宜直接作「君臣一體相須」的「整體」義來解讀，原因除了「君臣一體相須」並非《體論》唯一的論述之外，文中的「君之體」、「臣之體」、「兵之體」也直接提供了題解的例證。[66]總之，作為「原則」或「理想狀態」來解釋標題的「體」都較為允當，至於君、臣、行、政、法在各盡其體（原則）或各達其體（理想狀態）後，造就國家政理平治的和諧「整體」，像「人的肢體」一般五臟俱全、森然不亂，都已經是延伸之後的意義了。

65 清・嚴可均輯，〈臣體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1288-1289。

66 〈兵體〉一篇為《群書治要》所無，嚴可均《全三國文》所載乃從《太平御覽》中輯出。從「君之體」、「臣之體」、「兵之體」在各自篇章出現的情況來看，極有可能〈行體〉、〈政體〉與〈法體〉當中也會出現「行之體」、「政之體」與「法之體」諸語。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上即為杜恕《體論》「體」的意義及大致的核心思想，而為了更加凸顯杜恕本身的儒者性格與理論良窳，下一章主要他的主要論敵——法家思想——相互比較。另一方面，從當世的背景著眼，呈現《體論》本身的困境及其意義。

三、《體論》與法家思想的比較與挫折

誠如上節所論，杜恕許多議論主要針對法家而發，偶爾也會徵引幾句不具名的法家文獻，但都篇幅短小，論述不全，難以和杜恕的思想有清楚確實的比較；另一方面，受限於《體論》的篇幅與論述方式，杜恕思想的特質也必須在法家論述的映照下才能彰顯而出。此外，由於杜恕所點名批判的法家三人（商鞅、申不害、韓非）當中，韓非所遺留下來的撰作最為豐富且完整，具有「法家集大成者」的意義，[67]也明顯可與《體論》對比參照，故以下討論的法家文獻以《韓非子》為主。

杜恕和法家針鋒相對之處可約為四：其一，反對君主「獨斷」；其二，主張君主修其身以御群臣；其三，認為「中才之主」依靠「勞於索人」即可治理天下；其四，以百姓之心為「公」。先就其一而論，杜恕認為：

> 堯、舜之君，宜獨斷者也。不足任之臣，當受成者也。以獨斷之君，與受成之臣，帥訛偽之俗，而天下治者，未之有也。[68]

「受成者」應指只會接受現成的指令，沒有獨立思考與判斷能力的不適任官員。杜恕反對君主「獨斷」，除非君主如堯、舜一般聖明。此外，「反君主獨斷」之說，很明顯就是「君臣一體相須」的另一種表述。但法家如申不害（前 420-前 337）則主張：

67 陳啟天：「此書（案：《韓非子》）集法家理論的大成，主旨在發揮法術勢三種統治方法，以推翻封建政治，建立君主政治；而文字又能『引繩墨，切事情，明是非。』故此書不僅為一種政治學寶典，而且為一種文學寶典。」詳見陳啟天，《中國法家概論》（臺北：臺灣中華書局，1985），頁 63。

68 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287。嚴可均輯作「堯舜之君」，尾張本《群書治要》作「堯舜之臣」，就上下文意觀之以前者為佳，參見唐・魏徵 等，《群書治要》，頁 1265。

臺灣大學學術期刊資訊網

獨視者謂明，獨聽者謂聰。能獨斷者，故可以為天下主。[69]

申不害與韓非都認同君主應當「獨斷」，[70]方能不為臣下所把持迷惑。杜恕之所以反對君主「獨斷」，若參照《體論》其他的論述來看，一方面是希望君主不要因為自身的偏私戕害下位者，另一方面則希望君主不要落入「魁然獨立，是無臣子也，又誰為君父乎」的窘境；[71]而申不害、韓非認為「獨斷」是理想君主的要素，必須以法制、刑賞、勢位、參驗之術為輔佐，並且要掩藏自身的好惡之情，以避免臣下的把持與窺伺，旨在將國家大政的安定歸於君主權柄的確立無虞。[72]換言之，杜恕反君之「獨」，乃是基於君臣一體相須、各有職分的立場，而申韓論「獨」，只是不希望君王為臣下所操縱與蒙蔽，強化君主自身在法、術、勢上的不可侵犯，一邊從「君臣一體」的角度出發，另一邊則從「君主」應避免「諸侯僭於天子，大夫僭於諸侯」的情況立說。[73]

其二，杜恕主張君主修其身以御群臣：

夫聖人之脩其身，所以御羣臣也。御羣臣也。所以化萬民也。其法

69 戰國・韓非，〈外儲說右上〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 783。

70 申不害之語出於《韓非子・外儲說右上》的記載，亦為韓非所肯定。承蒙審查人指出申不害與杜恕所言「獨斷」明顯不同，本文亦認同此說。然即便意涵不同，用詞卻一，本文認為或可理解為杜恕與法家「論辯」時所做的一種策略。細言之，杜恕透過儒家立場對於「獨斷」一詞進行論述，即形同對於法家版的「獨斷」進行詮釋上的爭奪。此外值得一提的是，在現存先秦兩漢的典籍中，「獨斷」一詞，除了韓非、商鞅、申不害等法家文獻使用過外，亦有劉向《說苑》的「不能獨斷，以人言斷者殃也」、「眾人之智，可以測天，兼聽獨斷，惟在一人」，對話脈絡皆與儒家聖王相涉，重點放在正面肯認君主的個人獨立思考與最終決斷，而非防範大臣之把持。參見西漢・劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，2013），頁 13、311。

71 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287。

72 韓非：「人主者，利害之軺轂也，射者眾，故人主共矣。是以好惡見則下有因，而人主惑矣；辭言通則臣難言，而主不神矣。說在申子之言『六慎』，與唐易之言弋也。患在國羊之請變，與宣王之太息也。明之以靖郭氏之獻十珥也，與犀首、甘茂之道穴聞也。堂谿公知術，故問玉卮。昭侯能術，故以聽獨寢。明主之道，在申子之勸『獨斷』也。」參見戰國・韓非撰，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 759。

73 語出漢・何休注，唐・徐彥疏，刁小龍整理，《春秋公羊傳注疏》（上海：上海古籍出版社，2014），頁 1006-1009，「昭公二十五年」。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 輕而易守，其禮簡而易持，其求諸己也誠，其化諸人也深，苟非其人，道不虛行，苟非其道，治不虛應。[74]

他期許君主能夠以身作則，方能真正地駕馭群臣，其原因在於以身作則帶來的道德感化能力，如此一來當然不必以刑罰、法術恫嚇群臣、百姓為自己效力，而且法、禮輕簡即可，重點在於君主的修身與化人。然而韓非則持完全相反的論點：

> 鄒君好服長纓，左右皆服長纓，纓甚貴，鄒君患之，問左右，左右曰：「君好服，百姓亦多服，是以貴。」君因先自斷其纓而出，國中皆不服長纓。君不能下令為百姓服度以禁之，乃斷纓出以示民，是先戮以蒞民也。[75]

「戮」即「辱」，指君主自取其辱。韓非認為要治理天下，根本在於要能夠使百姓服從法度禁令，凡是若要君主先服從法度禁令來感化、帶動臣民，則君主勢必會自取其辱而且疲憊不堪，反而造就了臣下侵奪主上的機會，因此他說：「夫必恃人主之自躬親而後民聽從，是則將令人主耕以為上，服戰鴈行也民乃肯耕戰，則人主不泰危乎？而人臣不泰安乎？」[76]他認為要使臣民服從法度禁令，憑藉著刑賞二柄即可，無須君主事事都親身實踐與示範。此亦可見韓非一貫防範臣下的立場，而和杜恕的「君臣一體相須」大異。

其三，杜恕認為「中才之主」依靠「勞於索人」即可治理天下：

> 除去湯、武聖人之君任賢之功，近觀齊桓，中才之主耳，猶知勞於索人，逸於任之，不疑子糾之親，不忘射鉤之怨，[77]蕩然而委政焉。不已明乎？九合諸侯，壹匡天下，不已榮乎？一曰仲父，二曰仲父，不已優乎？孰與秦二世懸石程書，愈密愈亂，為之愈勤，而天下愈叛，至於弒死，以斯二者觀之，優劣之相懸，存亡之相背，不亦昭

74 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287。

75 戰國・韓非，〈外儲說左上〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 707。

76 同上註，頁 705。

77 據《左傳・僖公二十四年》：「齊桓公置射鉤，而使管仲相。」「置射鉤」意指放下管仲曾經射中其帶鉤的舊怨，故《體論》此句的「不」字疑衍。見楊伯峻，《春秋左傳注（修訂本）》上冊（臺北：洪葉文化事業公司，2007），頁 414。

臺灣大學學術期刊資料庫

昭乎？[78]

此呼應了他「善為政者，務在於擇人而已」的思想，亦為重視人治勝過於法治的態度。此處選擇以齊桓公和秦二世對舉，更可見其「君臣一體相須」（齊桓公任用了管仲方能成就霸業）以及批判法家秦政的立場。韓非則不然：

> 釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。[79]

「中主」即意同杜恕所謂「中才之主」，韓非認為中才之主必須倚仗法術方可無虞，推闡其意，作為法家的理想君主，即便是「索人」、「擇人」，也必須是在「法」的規範與「術」的使用之下，避免人主因為自身的私愛讓賞罰失序，進而為臣子所欺騙。

其四，杜恕以百姓之心為「公」的判準：

> 夫淫逸盜竊，百姓之所惡也，我從而刑之殘之刻剝之，雖過乎當，百姓不以為暴者，公也。怨曠飢寒，亦百姓之所惡也，遁而陷於法，我從而寬宥之，雖及於刑，必加隱惻焉，百姓不以我為偏者，公也。我之所重，百姓之所憎也，我之所輕，百姓之所憐也。是故賞約而勸善，刑省而禁奸。由此言之，公之於法，無不可也，過輕亦可，過重亦可；私之於法，無可也，過輕則縱姦，過重則傷善。今之為法者，不平公私之分，而辯輕重之文，不本百姓之心，而謹奏當之書，是治化在身而走求之也。[80]

「公」的判斷來自於是否合乎百姓之心，且價值凌駕於「法」之上，「法」必須依照「公」的原則來施行，此處亦呼應杜恕希望上位者瞭解百姓之所以犯法的背後原因：「所貴聖人者，非貴其隨罪而作刑也，貴其防亂之所生也。是以至人

78 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1288。
79 戰國・韓非，〈用人〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 542。
80 清・嚴可均輯，〈法體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1290。

臺灣大學學術期刊資料庫

之為治也：民有小罪，必求其善，以赦其過；民有大罪，必原其故，以仁輔化。」[81]而引文中所謂的「過輕」、「過重」應指法律條文之間所呈現的層次與差異來說（即下文所謂「輕重之文」）。杜恕認為只要合乎公心，「法」過輕、過重皆無不當。而此種思想若在韓非看來勢必難以接受，一方面他認為民智幼稚如嬰兒，沒有辦法真正體會上位者制定律法的背後苦心，所以並不值得依從：

> 今不知治者必曰：「得民之心。」欲得民之心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不揣痤則寖益，剔首、揣痤必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止，嬰兒子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田墾草以厚民產也，而以上為酷；修刑重罰以為禁邪也，而以上為嚴；徵賦錢粟以實倉庫、且以救饑饉備軍旅也，而以上為貪；境內必知介，而無私解，并力疾鬥所以禽虜也，而以上為暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。[82]

另一方面他認為，若君主常以百姓之心為判準，不按照先前所頒行的法令施行，勢必會破壞「法」被創制出來時就應當具有的公正性與普遍性，形同虛設。推究杜恕與韓非之差異，杜恕認為「法」為人心之所出，人民為國家之本，自然以「人心」和「百姓」為施行「法」的判準，方不使法律流於僵化殘酷，即其〈法體〉所謂「法參之人情也」；而韓非則認為君主與群臣比起百姓更具有睿智的眼光，因此在制定「法」的同時，就已經盡可能地將各種可以造就國家富強的方式透過「法」而具體化、明確化，[83]成為國家上下的一切量尺，避免因為君心偏頗、民智淺薄帶來國家制度不明確、價值分歧混亂的傷害。

由上述四項思想可見，杜恕與韓非之間幾可謂冰炭不能同器，一端出於對「今之學者，師商、韓而上法術，競以儒家為迂闊」的士風感到憂心忡忡，斥責法家為「險偽淺薄之士」；另一端則厭惡儒者「不善今之所以為治，而語已治

81 清・嚴可均輯，〈政體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1290。

82 戰國・韓非，〈顯學〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 1147。

83 韓非常被視為尖刻殘酷，然而亦不能忽略其內心當中真正的理想世界：「聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。愚人不知，顧以為暴。」參見：戰國・韓非，〈姦劫弒臣〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 287。

臺灣大學學術期刊論文資料庫

之功；不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功」，卻不能有效解決君主被大臣弒殺的情況，是故蔑稱其為「說者之巫祝」。[84]由於杜恕和韓非的思想各自有其時代背景之因素，都是為了回應當世亂象直接地提出自己的批判與建言，後人自然不應當強行放在同一個假想的情境上粗分高下。不過，這是就思想的歷史意義來說，如果就理論本身應具備的說服力而言，杜恕的批判使他未必能在理論上真正戰勝法家，比如他說：

> 夫徇名好術之主，又有惑焉。皆曰：「為君之道，凡事當密，人主苟密，則羣臣無所容其巧，而不敢怠於職。」此即趙高之教二世不當聽朝之類也。[85]是好乘高履危，而笑先僵者也。《易》曰：「機事不密則害成。」《易》稱機事，不謂凡事也。不謂宜共而獨之也。不謂釋公而行私也。人主欲以之匿病飾非，而人臣反以之竊寵擅權，疑似之間，可不察歟？[86]

雖然杜恕徵引了《易・繫辭傳上》，認為「機事」可密，而非「凡事」都應保持周密。似乎是為了解當世人之惑，故言「疑似之間，可不察歟」；或是試圖想鄭重劃出儒家經典和法家學說之界線。然而韓非之所以主張「明主，務在周密」，[87]本意正是為了使君主不為臣下窺探和把持，同時以「法術之士」的身分挺身捍衛君主，和企圖瓜分君主權力的「當塗之臣」對抗，[88]此一意涵，杜恕未能

84 戰國・韓非，〈顯學〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 1145。

85 此事可見於《史記・秦始皇本紀》：「趙高說二世曰：『先帝臨制天下久，故群臣不敢為非、進邪說。今陛下富於春秋，初即位，柰何與公卿廷決事？事即有誤，示群臣短也。天子稱朕，固不聞聲。』於是二世常居禁中，與高決諸事。其後公卿希得朝見，盜賊益多，而關中卒發東擊盜者毋已。」參見漢・司馬遷，《史記》，頁 271。

86 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1287-1288。

87 「明主，其務在周密。是以喜見則德償，怒見則威分。故明主之言隔塞而不通，周密而不見。故以一得十者下道也，以十得一者上道也。明主兼行上下，故姦無所失。」參見戰國・韓非，〈八經〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 1072。

88 「智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私；能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。人臣循令而從事，案法而治官，非謂重人也。重人也者，無令而擅為，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君，此所為重人也。智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情；能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當塗之人，不可兩存之仇也。」參見戰國・韓

臺灣大學學術期刊資料庫

觸及，只斷言「凡事當密」是「匿病飾非」，會造成人臣「竊寵擅權」的結果。簡言之，當他想要反駁法家的論點時，他會直接表明該論點造成的負面結果，然而對於該論點原先具有的前提與效益，他都未能有所梳理與回應。此外，如上一章提過的，「反周密」的立場也和他提出的「君之體」：「不動如山」、「難知如淵」產生了些許含糊，難以使人通盤瞭解與信從，[89]自然也就無法真正在理論上駁倒法家。再如杜恕說：

> 法術之御世，有似鐵轡之御馬，非必能制馬也，適所以梏其手也，人君之數至少，而人臣之數至眾，以至少御至眾，其勢不勝也。人主任術而欲其臣無術，其勢不禁也，俱任術則至少者不便也。故君使臣以禮，則臣事君以忠，[90]晏平仲對齊景公：「君若棄禮，則齊國五尺之童皆能勝嬰，又能勝君，所以服者，以有禮也。」[91]

情況和上述一樣，杜恕認為君主隻身一人以「法術」駕馭群臣，勢必無法勝過所有臣子；再者，倘若自己用術，勢必無法禁止臣子也用術，因此必須以「禮」代替法術，以「禮」引導出臣子的「忠誠」。此又可清晰見得杜恕又直接做出了與韓非南轅北轍的結論，而韓非之所以主張君主任用法術，就是認為君主無法單憑「仁義惠愛」使得臣子不侵害君主的權柄，[92]解決的辦法唯有在具備法、術、勢相互配合的情況下，君主即便隻身一人也能使得群臣不敢恣意進犯。可

非，〈孤憤〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 239。

89 當然，也不能排除這種論述上的疏略是由於現存《體論》乃是經由魏徵等人揀擇過後的情況。

90 此句應為暗用自《論語・八佾》：「定公問：『君使臣，臣事君，如之何？』孔子對曰：『君使臣以禮，臣事君以忠。』」參見宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 66。

91 清・嚴可均輯，〈君體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1288。

92 「世之學術者說人主，不曰『乘威嚴之勢以困姦邪之臣』，而皆曰『仁義惠愛而已矣』。世主美仁義之名而不察其實，是以大者國亡身死，小者地削主卑。何以明之？夫施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也。夫有施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂者不止。國有無功得賞者，則民不外務當敵斬首，內不急力田疾作，皆欲行貨財、事富貴、為私善、立名譽以取尊官厚俸。故姦私之臣愈眾，而暴亂之徒愈勝，不亡何待？夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以國安而暴亂不起。吾以是明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。」參見戰國・韓非，〈姦劫弒臣〉，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，頁 293。

臺灣大學學術期刊資料庫

以注意的是，從「以至少御至衆，其勢不勝也」一句看來，杜恕此處的論證方式難免亦從「利害」出發，頗有對法家「以子之矛，攻子之盾」的意味。然而，杜恕將「法術」抽換為「禮」，同樣都是隸屬於外在的規範與制約，說服力未必能大過法家。唯一能紓解困局之處，同樣只在杜恕比起韓非更看重的「情感基礎」，即在各種人倫關係中適宜的情感，而「禮」本身就具備「稱情而立文」的性質，[93]但杜恕對「禮」與「情」之聯繫亦無詳論（比如：情、禮由何而起？禮如何能規範情？），理論的說服力同時也就減弱許多。統合上述，杜恕的看法當然可自成一說，不過對於論敵的評議也失之素樸，既然無法洞察法家所看到的現實問題，自然就無法對其產生深刻的理解，恐怕也不太可能說服他人棄法從儒，尤其在曹魏崇尚「名法之治」的風氣與傳統底下。

杜恕《體論》除了上述論理不深的瑕疵，還有另一個明顯的特點是化用了不少先秦兩漢的文獻：《論語》、《禮記・中庸》《荀子》、《大戴禮記・子張問入官》、《漢書・刑法志》等等。林郁迢已指出《體論》有不少「取自《荀子》之文義而加以踵事的情形」，[94]如〈君體〉、〈行體〉與〈政體〉。[95]不過平心而論，除了〈君體〉的某大段文字重新排列組合了《荀子・君道》的三段文字，且用字遣詞大同小異之外，其他都只不過是某些短句與《荀子》相同或相似，其對《論語》、〈中庸〉亦然。至於《大戴禮記・子張問入官》與《漢書・刑法志》，杜恕將前者析出了兩句放進不同的段落中，且次序顛倒；[96]對後者則穿插揀擇

93 戰國・荀況，〈禮論〉，王天海校釋，《荀子校釋》，頁 795。

94 林郁迢，〈略論魏晉荀學之發展〉，《漢學研究集刊》第 9 期（2009 年 12 月），頁 92。

95 關於此現象，林郁迢採取了荀學史脈絡的解讀，自有其理。不過言杜恕「匿名剽竊」荀子仍有再討論的空間，倘若參照本節下文所徵引的章學誠《文史通義・言公》，或許較能恰當地理解此現象。林氏之說如下：「荀子本是繼孔、孟而起的儒家大師，然卻因其獨樹一幟的『性惡』學說招致稽疑，而成為儒門別第，致使後代許多接受荀子思想的學者不願張揚，而只是暗自汲取荀學的養分，以『不記名』或『冒名』的方式，將《荀子》的『觀念』或『語言』夾雜在自己的著作中，類似江西詩學『奪胎換骨』之法。僅以杜恕、傅玄為例，他們經常是『記名』使用《論語》的觀念，然卻總是『匿名』剽竊《荀子》的思想或語言。這種不記名或匿名的情況，不僅使荀學無法得到公平正常的發展，連帶也使荀學史的書寫難度大為增加。」見同上註，頁 104。

96 此兩句為：「故古者冕而前旒，所以蔽明也；黈纊塞耳，所以弇聰也。」、「故君子南面臨官，貴而不驕，富恭有本能圖，修業居久而譚；情通暢而及乎遠，察一而關于多。一物治而萬物不亂者，以身為本也」，杜恕《體論》則作：「唯神化之為貴，是故聖王冕而前旒，所以蔽明，黈纊充耳，所以揜聰也」、「故南面而臨官，

臺灣大學學術期刊資料庫

了一些句子，濃縮成自己對春秋至漢武帝（劉徹，前 157-前 87）刑法發展的追述。但這些仍舊不妨害《體論》寄託的核心宗旨，及其應世而作的寄託。只是就子書撰作的獨創性、豐富性與個人情志的展現來看，《體論》確實比先秦兩漢的子書較為遜色，如同南北朝顏之推（531-591）對魏晉子書的著名批評：

> 夫聖賢之書，教人誠孝，慎言檢迹，立身揚名，亦已備矣。魏、晉已來，所著諸子，理重事複，遞相模擬，猶屋下架屋，牀上施牀耳。[97]

這時期的情況正是今人田曉菲所謂的「諸子的黃昏」，至於子書本有的精神與條件在隨後南朝梁蕭繹（字世誠，508-551）《金樓子》出現後正式宣告衰褪。[98]陳宏怡也說：

> 六朝子書中，思想內涵較具主體性且自成體系者，唯有劉卲《人物志》、葛洪《抱朴子》內外篇、傅玄《傅子》幾部而已，而如杜恕、桓範、蔣濟等人，雖不足以和上述子書相提並論，但至少仍有些思想內涵，至於兩晉以下之諸子之內容則是根本談不上什麼思想性了。[99]

換言之，如果將杜恕《體論》放在子書整體的發展史中來看，恰好正面臨諸子撰作日薄西山、發生質變的前奏；而如果從其後南北朝子書幾乎殆盡的情況著眼，[100]杜恕《體論》也不失為魏晉子書碩果僅存的餘響。[101]

不敢以其富貴驕人，有諸中而能圖外，取諸身而能暢遠，觀一物而貫乎萬者，以身為本也」。參見清・孔廣森，〈子張問入官〉，《大戴禮記補注》（北京：中華書局，2013），頁 152、151，清・嚴可均輯，〈政體〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1290。

97 北齊・顏之推，〈序致〉，王利器集解，《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2013），頁 1。

98 田曉菲，〈諸子的黃昏：中國中古時代的子書〉，《中國文化》第 27 期（2009 年 4 月），頁 64-75。

99 陳宏怡，《六朝子學之變質：以《金樓子》為探討主軸》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所，張蓓蓓先生指導，2006），頁 64。

100 田曉菲：「我們看到一個奇特的現象，到了公元五世紀，子書創作突然衰弱下來。《隋書・經籍志》只記載了這一時期的兩部子書，……到了六世紀，子書寫作仍然不景氣，……從《隋書・經籍志》來看，不太可能三、四世紀的子書保存得比五、

臺灣大學學術期刊資訊庫

而關於顏之推所說的「理重事複，遞相模斆」，陳宏怡繼之以上一節提過的「元首、股肱」之譬為例提出相應的批評：

> 除了沿襲漢末諸子書之內容之外，此時期之子書彼此之間亦多相互沿用、反覆出現的語句與立意。如蔣濟《萬機論‧政略》的一段文字：「夫君正之志，必需賢佐，然後為泰。故君稱元首，臣為股肱，譬之一體，相需而行也。」「元首」、「股肱」比喻君臣如一體，相需不可離之道。此一比喻、此一意涵也可見於杜恕《體論》、陸景《典語》之中。……按此以「元首」、「股肱」喻君臣各守其職，相互合作之意，本出於《尚書‧虞書》中之〈益稷〉。引用經書作為己說之論證，本是傳統子書的特色之一，然而像這樣不斷地重複引用同一句經文，以極類似的語句闡述極類似的意旨，卻反映出此時子書在立論說理時難以超越前人的困境。這些子書之內容固然有切合時政，且可以作為君主施政時的參考，但是卻談不上有什麼獨特的思想宗旨；而其「理事重複，遞相摹效」的字裡行間，固然也有些興治理想，但感覺卻與傳統諸子所表現出的積極昂揚的精神有所不同，與其稱其為「子書」，還不如說是「政論文章之彙集」來得恰當。[102]

陳宏怡的說法確實頗有道理，然而必須再次強調的是，單就「元首、股肱」之譬而言，並不能因此將杜恕和蔣濟、陸景一概而論（說已見上節）。杜恕運用此譬，乃是特別為了應對法家造成「君臣體離」之弊所提取的經典語言。至於論述所呈現出精簡與疏闊之處，好一部份的原因應當來自於他對當世讀者群、知

六世紀的子書更為完好，……綜上所述，我們可以說在五世紀人們對詩發生了一種新的認識，開始把詩文寫作視為代表了個人聲音、個體生命的最佳揚名後世之手段。不能夠『吟詠情性』的子書不再能夠滿足人們留存自傳性紀錄的需要。至此，『集』取代了『子』，成為表達自我的唯一方式。」參見田曉菲，〈諸子的黃昏：中國中古時代的子書〉，《中國文化》第 27 期（2009 年 4 月），頁 69。

101 陳宏怡：「三國時期之子書依然是延續著東漢後期子書的發展模式，或有針對具體施政所提出的建議，或是有睹於當時政治、社會所存在的問題而發的批判與補偏救蔽之法。如：蔣濟《萬機論》、劉廙《政論》、桓範《世要論》、王基《新書》、顧譚《新語》、陸景《典語》、杜恕《體論》、《篤論》等，皆是此類著作。」參見陳宏怡，《六朝子學之變質：以《金樓子》為探討主軸》，頁 61。

102 同上註，頁 62-63。

臺灣大學學術期刊資料庫

識背景的普遍預設，相信經典的譬喻與舊說能喚起世人對於道理的嚮往，企圖依傍著經典光大理念，或是成為當時人由子書返還經典的階梯，而陳宏怡的批評乃是以先秦兩漢諸子為價值的判準，未必能完全照見杜恕《體論》於當世的意義，以及諸子之間細微的差別。至於顏之推所言「理重事複，遞相模斅」的情況，不妨以章學誠（字實齋，1738-1801）的〈言公〉之論進行理解：

> 古人之言，所以為公也，未嘗矜於文辭，而私據為己有也。志期於道，言以明志，文以足言。其道果明於天下，而所志無不申，不必其言之果為我有也。[103]

無論是田曉菲所說的「黃昏」也好，還是陳宏怡所說的「政論文章之彙集」也罷，〈言公〉此段頗適合作為理解杜恕《體論》及其他魏晉子書撰作「困境」的正面註腳。

必須一提的是，章炳麟在《訄書‧學變》談論漢晉學術五階段變化時，[104]於「法家大行」的第四階段即以杜恕為關注點，稱他為「孟軻之徒」：

> 自漢季以至吳、魏，法家大行，而鍾繇、陳羣、諸葛亮之倫，皆以其道見諸行事，治法為章。然疏闊者苟務修古，亦欲以是快其佚蕩，故魏衰而說變。當魏武任法時，孔融已不平於酒幾，又箸論駁肉刑。及魏，杜恕倜儻任意，蓋孟軻之徒也。凡法家，以為人性忮悍，難與為善，非置之以禮，威之以刑，不肅。故魏世議者言：「凡人性多不善，不當待以善意，更墮其調中。」唯杜恕甚聞之，而云：「己得此輩，當乘桴蹈倉海，不能自諧在其間也。」恕為《興性論》，其書不傳。推校之，則為主性善者。其作《體論》，自謂疏惰飽食，父憂行喪，在禮多愆，孝聲不聞，荀卿所謂「順情性而不事禮義積偽」

103 清‧章學誠，〈言公〉，葉瑛校注，《文史通義校注》上冊（北京：中華書局，2011），卷 2，頁 169。

104 此五階段的代表為：一、董仲舒「以陰陽定法令」，二、揚雄《法言》的「持論至剴易」，三、王充《論衡》的「正虛妄，審鄉背」，四、王符《潛夫論》、仲長統《昌言》、崔寔《政論》的「儒不可任，發憤變之以法家」，五、嵇康與阮籍的「導引求神仙，而皆崇法老、莊」。至於三國的法家之風則延續漢末而來，章炳麟以杜恕為第四階段轉往第五階段的考察點。說詳見清‧章炳麟撰，徐復注，《訄書詳注》，頁 88-101。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 者也。蓋自魏武審正名法，鍾、陳輔之，操下至嚴，文、明以降，中州士大夫厭檢括苛碎久矣。執激而遷，終以循天性、簡小節相上，故其道也。會在異代興廢之間，高朗而不降志者，皆陽狂遠人。禮法浸微，則持論又變其始。[105]

章炳麟之所以視杜恕為「孟軻之徒」，應該是認為杜恕就像先秦孟子「距楊墨，放淫辭」的論辯行為一樣，以儒者之姿極力批判法家，遂和《三國志》本傳杜恕的奏疏內容相互呼應：「今之學者，師商韓而上法術，競以儒家為迂闊，不周世用，此最風俗之流弊，創業者之所致慎也。」可見杜恕也因為對法家的批判而受到學術史家的留意；另一方面，則是由於章氏主張杜恕「主性善」之說，故推舉其為「孟軻之徒」。不過他的論述並非毫無疑義，先就《興性論》的部分來說，此論已亡佚，《三國志》對此論的描述僅有「著《興性論》一篇，蓋興於為己也」一句，[106]難以推出此論是「主性善者」的判斷，至於曹魏當時人說的「凡人性多不善，不當待以善意，更墮其調中」以及杜恕對此言的評論，本出自於裴松之注〈杜恕傳〉徵引的《杜氏新書》。核查原文，杜恕只是表明自己不能夠跟主張「人性多不善」的人自在相處，並且感嘆之所以能夠「年五十二，不見廢棄」，都是遇見「明達君子亮其本心」的緣故，[107]算不上涉及嚴格意義的「性善」論述，也不足以作為《興性論》主張性善的背書；再就《體論》的部分來說，章炳麟企圖將「真實的情感」與「僵化的制度」兩相對峙，並將「禮」與「刑」合併一處（置之以禮，威之以刑），全歸於法家，終極目的是想延伸出漢晉學術變化的第五階段：嵇康（字叔夜，223-263）與阮籍（字嗣宗，210-263）的「崇法老莊，玄言自此作矣」，[108]然而從杜恕為官的亢直嚴正，以及《體論》中對於德、禮的推崇看來，將他作為老莊玄言的前奏並不恰當，至於「疏惰飽食，父憂行喪，在禮多愆，孝聲不聞」一段，現存於唐代馬總（字會元，？-823）

105 清・章炳麟撰，徐復注，《訄書詳注》，頁 92-95。

106 晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 507。

107 就上下文意觀之，「其」指杜恕自己，「本心」指杜恕內心的真實想法，類似現在習言的「初衷」之意，「亮其本心」意近「被明達君子理解自己內心的初衷」，並不關乎人人天生性善的價值預設，方能和下文的文意相連接：「若不見亮，使人刳心著地，正與數斤肉相似，何足有所明，故終不自解說」。若作道德價值解，杜恕又何須再言「解說」二字？以上皆出自《杜氏新書》載杜恕回信給程喜手下宋權的內容。同上註，頁 506-507。

108 清・章炳麟撰，徐復注，《訄書詳注》，頁 97。

臺灣大學學術期刊資料庫

集錄各家子書的《意林》，[109]恐怕也只是杜恕的自謙之詞，不如史傳更為客觀。且杜恕的「倜儻任意」也從不是為了對抗僵化的禮法，反而是為了不遵禮法的人挺身批判，不顧官場的榮辱進退。《三國志》中所說的「恕在朝八年，其論議亢直」、「恕在朝廷，以不得當世之和，故屢在外任」、「恕倜儻任意，而思不防患，終致此敗」都是明顯的註腳，[110]總而言之，皆不如李中華視他為「魏晉之際典型的純儒」來得精當，這一點倘若和同時代的桓範（字元則，？-249）《政要論》相比則更為顯著。[111]

四、結論

透過上述討論可以得知，杜恕《體論》的「體」義暨其核心思想，乃試圖擘劃出君臣共治、聖君賢相的美好願景，避免在「法家大行」的士風下帶來人倫之間的尖刻與疏離，然而即便杜恕的批判有其時代意義與良苦用心，就理論的細緻與深刻來說，實則難以抵抗立下「法家」軌範的韓非諸人。他既然無法真正理解法家所應對的問題與解決方式，連帶也就無法對士人「師商韓而上法術」的風氣釜底抽薪。難以逃脫被批為「理事重複」的命運，似乎影響了淑世的力道。[112]不過，也不應當因此而忽視杜恕《體論》所蘊含的價值。除了前文

109 唐・馬總撰，王天海、王韜校釋，《意林校釋》（北京：中華書局，2014），頁525。

110 晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 2 冊，頁 505、506。

111 桓範《政要論・辨能》：「夫商鞅、申、韓之徒，其能也，貴尚譎詐，務行苛剋，任刑名之數，不師古始，敗俗傷化，則伊尹、周、邵之罪人也，然其尊君卑臣、富國強兵，守法持術，有可取焉。逮至漢興，有甯成、郅都之輩，放商韓之治，專以殺伐殘暴為能，順人主之意，希旨而行，要時趨利，敢行禍敗。此又商韓之罪人也。然其抑豪強撫孤弱，清己禁姦，背私立公，尚有可取焉。至于晚世之所謂能者，乃犯公家之法，赴私門之勢，廢百姓之務，趣人間之事，決煩理務，臨時苟辦，但使官無譴負之累，不省下民吁嗟之冤，復是申、韓、甯、郅之罪人也。」參見：清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1262。《隋書・經籍志》稱其書為《世要論》。《三國志・曹爽傳》裴松之注亦提及：「範嘗抄撮《漢書》中諸雜事，自以意斟酌之，名曰《世要論》。」參見晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》第 1 冊，頁 290。

112 杜恕《體論》的應世性主要反映在批判士人喜愛法家上。此外，杜恕《體論》中以推論的方式說君主往往「圖國不如圖舍」，從《三國志》中魏明帝曹叡在位期間喜好大營宮室，招致當世之臣與後代史官批判的情況看來，杜恕恐怕是意有所指。如陳壽在〈明帝紀〉末評價：「明帝沉毅斷識，任心而行，蓋有君人之至概焉。于時

臺灣大學學術期刊資訊網

提及他是「諸子黃昏」殘存的幾道餘響，後人得以考察此一時期的獨特心靈，他對於過往治世與經典的堅信，和他「在朝八年，議論亢直」的形象可謂綰合無間。只可惜國家的大權與決策仍舊掌握在君主與權臣手中，即便杜恕如何「亢直」也未必能帶來徹底的改變，如《三國志》記載其奏疏，批判司隸校尉孔羨「選舉不以實」：

> 近司隸校尉孔羨辟大將軍狂悖之弟，而有司嘿爾，望風希指，甚於受屬。選舉不以實，人事之大者也。嘉有親戚之寵，躬非社稷重臣，猶尚如此；以今況古，陛下自不督必行之罰以絕阿黨之原耳。伊尹之制，與惡吏守門，非治世之具也。使臣之言少蒙察納，何患於姦不削滅，而養若昭等乎！[113]

杜恕之文辭可謂正直剴切，而根據裴松之注，「大將軍狂悖之弟」有可能是指司馬懿（字仲達，179-251）的五弟司馬通（字雅達）。[114]而在魏明帝之後的曹魏三少帝（曹芳、曹髦、曹奐），朝廷幾乎被司馬家的勢力蠶食鯨吞。[115]杜恕本人也為司馬家所不喜，此從《晉書・杜預傳》所謂「其父與宣帝不相能，遂以幽死，故預久不得調」（宣帝即司馬懿）便可得知。[116]至於《三國志・杜恕傳》所謂的「（杜恕）不得當世之和，屢在外任」，恐怕也和司馬家的政治勢力脫不了關係。如此看來，曹魏統治者及士人喜愛法家，卻無法阻止君主為權臣所把持；杜恕力抗法家與權臣，加上魏明帝表彰經術、「尊儒貴學」，[117]卻沒能喚起士人對君臣一體的擁戴，[118]這對「儒」與「法」兩家學術的理想願景來說，可謂兩

百姓彫弊，四海分崩，不先聿脩顯祖，闡拓洪基，而遽追秦皇、漢武，宮館是營，格之遠猷，其殆疾乎！」參見晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》，頁115。

113 晉・陳壽，〈杜恕傳〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》第2冊，頁504。

114 裴松之：「臣松之案大將軍，司馬宣王也。《晉書》云：『宣王第五弟，名通，為司隸從事。』疑恕所云狂悖者。」同上註，頁505。

115 關於司馬家如何逐漸建立自己於曹魏政局的權力網絡，最終取代曹魏的過程，仇鹿鳴有十分深刻的分析，詳見仇鹿鳴，《魏晉之際的政治權力與家族網絡》（上海：上海古籍出版社，2015）。

116 唐・房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，2003），頁1025。

117 晉・陳壽，〈明帝紀〉，南朝宋・裴松之注，《三國志》，頁94、97。

118 關於魏文帝、魏明帝尊崇儒學的失敗，李毅婷曾有論述：「魏文帝與魏明帝崇重儒學的舉措並未令儒學得以復興。劉靖上疏陳儒訓之本曰：『自黃初以來，崇立太學

臺灣大學學術資訊

敗俱傷的極大諷刺，若單就杜恕《體論》的角度來說，也可以說是「君臣體離」的一語成讖。

如果將杜恕放在學術發展史的位置來看，他對於君臣、禮法「情感基礎」之強調，正是曹魏中後期法家大行、君臣仳離下一息尚存的正直呼告，但在受到統治者漠視與權力更迭之後，士人的反抗型態遂轉變為崇尚老莊的嵇康與阮籍一類，直接揚棄了周孔禮法，其身分也不再是廟堂裡的諍臣。倘若究其根本，或許乃因杜恕的《體論》與奏議一類的言論被迫失敗與退場，導致一向為儒家所認同的禮法確定成了統治者的政治化妝，促成了對抗虛偽禮法的精神興起。[119]

二十餘年，而寡有成者，蓋由博士選輕，諸生避役，高門子弟，恥非其倫，故無學者。雖有其名而無其人，雖設其教而無其功。』劉靖上疏距黃初五年（224 年）魏文帝下詔立太學已有二十餘年，以此推算劉靖上疏當在正始年間（240-248 年），是知魏明帝『高選博士』、『今學者有能究極經道，則爵祿榮寵，不期而至』很可能並未真正貫徹落實，未能振興儒學，而使得太學成為避役之所。西晉初年，傅玄上疏云：『近者魏武好法術，而天下貴刑名；魏文慕通遠，而天下賤守節。』可見魏文帝雖崇重儒學卻非真心悅服，魏明帝又特留意於法理，因而在魏文帝、魏明帝之時的指導思想仍以名法為主導，名法與儒學的嫁接並不成功，儒學並未真正取得官方統治思想的地位。」參見李毅婷，《魏晉之際司馬氏與禮法之士政治思想研究》，頁 44。

119 這樣的判斷和章炳麟不同，章炳麟是將杜恕放在與嵇康、阮籍「同質性」的發展脈絡下，可以說將他視為嵇康、阮籍反抗禮教的先聲，本文則認為杜恕和嵇康、阮籍學術性格迥異，因此並非杜恕的精神直接被嵇康、阮籍所繼承，而是杜恕所代表的儒家一脈的失敗，迫使士人採取了不同於儒家的徑路回應或批判當朝。

臺灣大學學術期刊資訊網

引用書目

一、傳統文獻

戰國・呂不韋等著，許維遹集釋，《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2011。

戰國・荀況著，王天海校釋，《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2009。

戰國・韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2010。

漢・司馬遷，《史記》，北京：中華書局，2007。

漢・劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2013。

漢・班固著，清・王先謙補注，《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008。

漢・何休著，唐・徐彥疏，刁小龍整理，《春秋公羊傳注疏》，上海：上海古籍出版社，2014。

漢・劉熙著，清・畢沅疏證，清・王先謙補，《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008。

魏・劉邵著，伏俊璉譯注，《人物志譯注》，上海：上海古籍出版社，2009。

晉・陳壽著，南朝宋・裴松之注，《三國志》，北京：中華書局，2013。

南朝宋・范曄著，唐・李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，2006。

北齊・顏之推著，王利器集解，《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，2013。

唐・孔穎達等著，黃懷信整理，《尚書正義》，上海：上海古籍出版社，2012。

唐・魏徵、褚遂良、虞世南等編，《群書治要》，臺北：世界書局，2011，縮印日本尾張藩刻本。

唐・房玄齡等著，《晉書》，北京：中華書局，2003。

唐・吳競著，元・戈直集論，《貞觀政要》，臺北：宏業書局，1999。

唐・馬總著，王天海、王韜校釋，《意林校釋》，北京：中華書局，2014。

宋・朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2012。

宋・陳亮著，鄧廣銘點校，《陳亮集（增訂本）》，石家莊：河北教育出版社，2003。

清・段玉裁，《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業公司，2005。

清・孫希旦，《禮記集解》，北京：中華書局，2007。

清・章學誠著，葉瑛校注，《文史通義校注》，北京：中華書局，2011。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・孔廣森，《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013。

清・嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1995。

清・章炳麟著，徐復注，《訄書詳注》，上海：上海古籍出版社，2013。

二、近人論著

仇鹿鳴，《魏晉之際的政治權力與家族網絡》，上海：上海古籍出版社，2015。

田曉菲，〈諸子的黃昏：中國中古時代的子書〉，《中國文化》第 27 期，2009 年 4 月，頁 64-75。

安樂哲（Roger T. Ames）、郝大維（David L. Hall）著，彭國翔譯，《切中倫常：《中庸》的新詮與新譯》，北京：中國社會科學出版社，2011。

何建軍，〈禮者體也：先秦典籍中關於身體與禮的討論〉，《文化與詩學》，2013 年第 2 輯，頁 87-106。

余敦康，《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004。

宋洪兵，《韓學源流》，北京：法律出版社，2017。

李中華，《中國儒學史：魏晉南北朝卷》，北京：北京大學出版社，2011。

李毅婷，《魏晉之際司馬氏與禮法之士政治思想研究》，北京：社會科學文獻出版社，2015。

屈萬里，《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業公司，2010。

林郁迢，〈略論魏晉荀學之發展〉，《漢學研究集刊》第 9 期，2009 年 12 月，頁 81-104。

金光一，《《群書治要》研究》，上海：復旦大學中國語言文學系博士論文，陳尚君先生指導，2010。

陳宏怡，《六朝子學之變質：以《金樓子》為探討主軸》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，張蓓蓓先生指導，2006。

陳啟天，《中國法家概論》，臺北：臺灣中華書局，1985。

黃俊傑，《東亞儒學史的新視野（修訂一版）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015。

楊伯峻，《春秋左傳注（修訂本）》，臺北：洪葉文化事業公司，2007。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Thoughts in Du Shu's *Tilun* and Confucian's Frustration

Su, Zi-qi *

Abstract

Du Shu's *Tilun* is one of the rare Zi books from the Three Kingdoms that is preserved nowadays. Part of its content is collected in *The Governing Principles of Ancient China* compiled by Wei Zeng in the Tang Dynasty. Among those Zi books compiled in *The Governing Principle of Ancient China*, *Tilun* voices the most direct criticism of Legalist. Through the summary of the meanings of Ti and thoughts in *Tilun*, we see that "monarch and subject as a body" and "fulfillment of each's duties" are *Tilun*'s key ideas. The concept of "monarch and subject as a body" originates from the metaphor of "head/thighs and arms" in "Gaoyaomo" of *Shangshu*. It manifests that the monarch and subject have to do their duties and supervise each other. Thus, it can avoid the suspicion between the monarch and subject. What's more, according to the usage of the metaphor "head/thighs and arms" in other historical books and Zi books, we can see "monarch and subject as a body" is not empty words. However, the existing *Tilun* is incomplete for it has been selected by the Tang scholars. *Tilun* has two points at issue. Firstly, the understanding of Legalist's care and theory is disproportionate; therefore, it influences the effectiveness of *Tilun*'s criticism. Secondly, like other contemporary Zi books, *Tilun* also has the flaws in repetition and imitation. In this case, Du Shu might not be able to resist Legalist's trend at that time. The situation also symbolizes Confucian's frustration in the mid-to-late Cao-Wei Dynasty, forecasting that Confucians were going to react to the court as Ji Kang or Ruan Ji did.

Keywords: *Tilun*, Du Shu, Monarch and Subject as a Body, Legalist

* Adjunct Lecturer, Center for General Education, Chihlee University of Technology.
Email: 105151502@nccu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫