

魏徵〈諫太宗十思疏〉中「九德」辨義 及其文中典出《尚書》語詞之研究

蔡根祥*

摘 要

漢唐盛世，中華之光；貞觀之治，汗青名揚；而太宗、魏徵君臣之相得，青史流芳。魏徵一生對太宗進諫達二百餘次，尤以貞觀十一年之時政四疏為最；四疏之中，〈十思疏〉實冠群篇。此為疏議論政文章之典範，其思想與經典中之《尚書》最有相關。蓋《尚書》者，政事之紀，上古君臣治國牧民之鴻模也，歷代為治者莫不取式焉。魏徵是篇，取用尚書之意與語詞甚夥，然人多不知其隱義，且其中「九德」一詞，解說者紛紛擾擾，莫衷一是，兩岸三地，異說相違。茲就「九德」一詞，從其詞義之訓詁，歷史之運用狀況，太宗與魏徵之學術背景，並魏徵語詞習用，以論證「九德」之義，當出於《尚書·皋陶謨》，說解者當以《尚書》「九德」之義解之，方為正的，其他諸說，皆有誤執。復就文中語詞出於尚書者，一一指

* 高雄師範大學經學研究所副教授

第六屆通俗文學與雅正文學研討會論文集

陳，並加鈎沈顯微，以知是篇思想與《尚書》之關係，實逾他經。

關鍵詞：魏徵、十思疏、九德、尚書、唐太宗

魏徵〈諫太宗十思疏〉中「九德」辨義 及其文中典出《尚書》語詞之研究

蔡根祥

一、前言

漢唐盛世，是我國歷史上的光輝；而其中唐朝尤其具有代表性。今天的「唐山」、「唐裝」，「唐人街」等等名詞，都要沾上一點唐朝的光芒。而唐朝之所以盛大，就建立在唐太宗的「貞觀之治」。在歷史上，「貞觀之治」就是統治者的典範，比之傳說中的唐堯、虞舜，更真實可信。然而，唐太宗之所以能把唐朝治理得如此上軌道，除了唐太宗李世民本身的英明神武之外，更重要的是他身邊招攬了一大批忠直賢能之士，他也有胸懷大度去接納本來是他敵人的智囊—魏徵。在有名的《貞觀政要》一書裡，第三篇就是〈任賢〉，文中列舉貞觀時期有的名臣、賢臣、良臣如：房玄齡、杜如晦、魏徵、王珪、李靖、虞世南、李勣、馬周¹。其實除此

¹ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975年台排印初版 台北 卷二頁45-78。

之外，還有如張玄素、于志寧、孔穎達等都是。其中，魏徵原本是太子建成的手下，玄武門之變後，李世民不計前嫌，接納了魏徵。魏徵受知遇之恩，盡心回報。《貞觀政要》裡記載說：

武德末，(魏徵)為太子(建成)洗馬。見太宗與隱太子陰相傾奪，每勸建成早為之謀。太宗既誅隱太子，召徵責之曰：「汝離間我兄弟，何也？」眾皆為之危懼。徵慷慨自若，從容對曰：「皇太子若從臣言，必無今日之禍。」太宗為之斂容，厚加禮異，擢拜諫議大夫。數引之臥內，訪以政術。徵雅有經國之才，性又抗直，無所屈撓。太宗每與之言，未嘗不悅。徵亦喜逢知己之主，竭其力用。²

這種情形，看在別人眼裡，實在很不容易相信；所以，《貞觀政要》也記載了另一件事說：

六年，太宗幸九成宮，宴近臣，長孫無忌曰：「王珪、魏徵，往事息隱，臣見之若仇，不謂今者又同此宴。」太宗曰：「魏徵往者實我所仇，但其盡心所事，有足嘉者。朕能擢而用之，何慚古烈？徵每犯顏切諫，不許我為非，我所以重之也。」徵再拜曰：「陛下導臣使言，臣所以敢言。若陛下不受臣言，臣亦何敢犯龍鱗，觸忌諱也！」太宗大悅，各賜錢十五萬。³

唐太宗對魏徵的直言敢諫，屢屢表示肯定與嘉許，曾經慰勞魏徵說：「卿所諫前後二百餘事，皆稱朕意。非卿忠誠奉國，何能若是！」⁴後來，魏徵升遷秘書監，參預朝政，深謀遠算，多所弘益。太宗又對魏徵說：「卿罪重於中鉤（指管仲當初幫公子糾射殺齊桓公小白而誤中帶鉤事件），我任卿逾於管仲，近代君臣相

² 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北卷二頁 53。

³ 《貞觀政要》卷二頁 54。

⁴ 《貞觀政要》卷二頁 54。

得，寧有似我於卿者乎？」⁵到了貞觀七年，魏徵有疾在身，想請辭致仕，太宗還勉強地挽留他說：

朕拔卿于仇虜之中，任卿以樞要之職，見之非，未嘗不諫。公獨不見金之在礦，何足貴哉？良冶鍛而為器，便為人所寶。朕方自比于金，以卿為良工。雖有疾，未為衰老，豈得便爾耶？⁶

而在貞觀十二年，太宗以誕皇孫，詔宴公卿。帝極歡，對侍臣說：

貞觀以前，從我平定天下，周旋艱險，玄齡之功無所與讓。貞觀之後，盡心於我，獻納忠讜，安國利人，成我今日功業，為天下所稱者，惟魏徵而已。古之名臣，何以加也。⁷

總而言之，太宗、魏徵君臣之相得，可說是政治史上的一段佳話。魏徵一生對太宗進諫達二百餘次，其中尤以貞觀十一年（西元 637 年）所上奏的〈時政四疏〉為最有名；四疏之中，又以〈十思疏〉實冠群篇，可以說是疏議論政文章的典範。這篇政論文章，後來成為為政者必讀的鴻文，更是讀書學子的範本。民國以來，〈十思疏〉一直被選入中學的國文課本裡，而且是考試重心的篇目，魏徵的風骨、思想、膽識，深入學子的心坎。

〈十思疏〉裡，魏徵引用了不少經典裡的文詞語句、思想概念來作為進諫皇帝的依據。所以如果對文章中的文詞、用語瞭解不清，或者解讀錯誤，都會影響到我們對這篇文章核心主旨的認識，進而誤解了魏徵的思想及相關施政的理念。根據研究考察，〈十思疏〉中的思想與經典中的《尚書》一經最有相關。因為《尚書》本來就是我國上古傳說中理想政治的模範；荀子也說「書者，政事之紀」。魏

⁵ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北 卷二頁 54。

⁶ 《貞觀政要》卷二頁 54。

⁷ 《貞觀政要》卷二頁 54。

徵是篇，取用《尚書》的思想與語詞甚夥，不過，很多人不一定知道其中隱藏的含義；尤以其中「九德」一詞，解說者紛紛擾擾，莫衷一是，兩岸三地，異說相違，改來變去，讓學子不知所從，學者們也得不出一個能讓所有人信服的答案。本文就「九德」一詞，從詞義之訓詁，歷史之運用狀況，太宗與魏徵之學術背景，並魏徵語詞運用習慣，來論證「九德」一詞，當出於《尚書·皋陶謨》，說解者應該以《尚書·皋陶謨》的「九德」之義來解說，才是正確的，其他各種說法，都是有偏差與誤執。同時也把〈十思疏〉裡語詞出自於《尚書》的，一一指陳出來，由此而體認魏徵〈十思疏〉中政治思想與《尚書》之關係，實超越其他經典。

魏徵字玄成，鉅鹿曲城（今河北平鄉縣）人。生於南北朝北周靜帝大象元年（西元 580 年），卒於貞觀十七年（西元 643 年），享年六十四歲。諡文貞。

他少小時孤貧落魄，大約十八、九歲的時候，就自個兒出家為道士去了。不過他有大志，後來見天下漸亂，便專心留意眾家的政治學說，通貫書卷道術，頗有用世之意。隋朝末年，天下大亂，各地兵起，尤以李密多謀略，能得士心，遠近響應。魏徵就在他的幕下擔任典書檄。唐興，李密降唐，魏徵也隨李密歸降。後來，高祖李淵任他為祕書丞，待以國士。高祖武德四年，秦王（即後來的唐太宗）滅王世充，又滅竇建德，魏徵與裴矩急入關中。高祖見他為人正直，忠於唐，便指派他為太子洗馬。

後來，太子建成與唐太宗李世民的仇隙，愈來愈深，魏徵見他們二人已到張弩之勢，乃陰勸太子早日把世民除去；可是建成優柔寡斷，遲遲不能決定。終於在武德九年，太宗引兵入玄武門，把太子、元吉殺了，而演出歷史上「玄武門之變」的故事。後來，當李世民召見魏徵，他既不哀哀求命，也不作辯護，鯁直陳詞，以為難得之才，因此不但沒有治他的罪，反而在即位後，乃任他為諫議大夫。當時魏徵四十七歲。

魏徵貌不出眾，言不驚人。然而他有膽識，有見地，而且擇善固執，周行慮果，所以很獲得太宗的器重，好幾次引他入臥內，訪以得失。他見太宗能不念舊惡，又能信任他，一心喜於遇到了知己之主，從此死心塌地地盡自己的才能來輔

佐太宗，希望太宗能成爲堯、舜般的聖賢之君。雖然唐太宗胸懷大度，不過，就像魏徵說的「有善始者實繁，能克終者蓋寡」，有時候太宗也會對魏徵的抗顏正諫，感到氣憤；據記載有發生太宗想殺了魏徵的事：

太宗上嘗罷朝。怒曰：「會須殺此田舍翁。」后問為誰？上曰：「魏徵每廷辱我。」后退，具朝服立於庭。上驚問其故。后曰：「妾聞主明臣直。今魏徵直，由陛下之明故也。妾敢不賀。」⁸

明君良臣，相輔相成，這就是貞觀之治得以在我國歷史上大放異彩的原因。當魏徵病卒，太宗親臨慟哭，並且親爲製碑文，手書於石。後來，太宗經常對侍臣說：

夫以銅為鏡，可以正衣；以古為鏡，可以知興替；以人為鏡，可以明得失。朕常保此三鏡，以防己過。今徵殂逝，遂亡一鏡矣！⁹

後世對魏徵的觀感與評論，大都針對他的能諫來說的。如《舊唐書·魏徵傳》後，有史臣的論贊說：

史臣曰：臣嘗讀漢史《劉更生傳》，見其上書論王氏擅權，恐移運祚，漢成不悟，更生徘徊悒鬱，極言而不顧禍患，何匡益忠盡也如此！當更生時，諫者甚多。如谷永、楊興之上言，圖為奸利，與賊臣為鄉導，梅福、王吉之言，雖近古道，未切事情。則納諫任賢，詎宜容易！臣嘗閱《魏公故事》，與文皇討論政術，往復應對，凡數十萬言。其匡過弼違，能近取譬，博約連類，皆前代諍臣之不至者。其實根于道義，發為律度，身正而心勁，上不負時主，下不阿權幸，中不侈親族，外不為朋黨，不以逢時改節，不以圖位賣忠。所載章疏四篇，可為萬代王者法。雖漢之劉向、魏之徐邈、晉

⁸ 元·翟思忠撰《魏鄭公諫續錄》中華書局 叢書集成初編據畿輔叢書本排印 1985年 北京新一版 冊 899 頁 10。

⁹ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975年台排印初版 台北 卷二頁 54。

之山濤、宋之謝朓，才則才矣，比文貞之雅道，不有遺行乎？前代諍臣，一人而已。贊曰：智者不諫，諫或不智。智者盡言，國家之利。鄭公達節，才周經濟。太宗用之，子孫長世。¹⁰

李翱論修史之法說：「假如傳魏徵，則記其諫諍之詞。」¹¹從此可以體認到前人對魏徵的生平評價，重點就在他的能諫與敢諫上面。

二、〈諫太宗十思疏〉中「九德」辨義

〈諫太宗十思疏〉這篇奏疏，是魏徵於貞觀十一年（西元 637 年）四月寫給唐太宗的。當時，經過戰後的休養生息，經濟得到了發展，人民生活也富裕起來，加上對外戰爭連年勝利，邊防鞏固，唐太宗逐漸驕奢忘本，大修廟宇宮殿，四處巡遊，勞民傷財。魏徵在這一年的三月至七月，「頻上四疏，以陳得失」，這是其中的第二疏，因此也稱「論時政第二疏」。唐太宗看了這些奏疏後，感到很慚愧，寫了〈答魏徵手詔〉，稱讚魏徵「誠極忠款，言窮切至」，並說「公之所諫，朕聞過矣。當置之幾案，事等弦韋」¹²，表示從諫改過。

這篇政論文章見錄於《舊唐書·魏徵傳》，《貞觀政要》卷一〈論君道〉¹³，清朝編輯的《欽定全唐文》卷一百四十¹⁴，以及《魏鄭公集》卷一¹⁵；文句大體相同，

¹⁰ 《舊唐書·魏徵傳》中華書局 四部備要據武英殿本校刊 台北 冊五 卷七十一頁 10-11。

¹¹ 唐·吳兢撰元·戈直集論《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年臺排印初版 卷一頁 16 引。

¹² 陳啓天著《增訂韓非子校釋》臺灣商務印書館 1982 年四版 台北 卷七頁 718 〈觀行〉：「西門豹之性急，故佩韋以自緩；董安于之性緩，故佩弦以自急。」

¹³ 《貞觀政要》卷一頁 10-11。

¹⁴ 《欽定全唐文》1965 年出版 經緯書局 台南 第三冊 卷一百三十九 總頁 1773。

僅個別用字有些微差異而已。不過，在大陸的教科書中，〈十思疏〉有一種節錄改寫過的文本，比較簡省，可能是配合教材的難易度而作的處置。

（一）現在一般讀本對「九德」的解釋

比較兩岸三地國語文課本中的〈諫太宗十思疏〉，其中對「總此十思，弘茲九德」句中「九德」的解釋，顯然有截然不同的理解。而就台灣地區來說，雖然說法相同，但是解釋所持的理由也不盡一致。茲分述如下：

1. 大陸與港、澳地區：

大陸地區在高中語文第二冊第二十三課，他們對「九德」的解釋是：

九德：指忠、信、敬、剛、柔、和、固、貞、順。

在港澳地區，是有把「九德」解釋為前文「十思」中，最後兩思（即賞、罰二者）合而為一，再與前面八思中之德合併而成「九德」。不過，也有用《尚書·皋陶謨》來解說「九德」的。如：

《大學預科·國文》下冊第十二課，選入了〈十思疏〉，在註釋¹⁵「弘茲九德」下解釋說：

弘，廣大也。九德，見《尚書·皋陶謨》：「寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」言廣大此九種德行。¹⁶

由於該套教材並沒有相關的教師手冊或參考資料，所以未能知悉採取這種解釋的原因，可能是根據傳統的《古文觀止》裡的解釋。

¹⁵ 魏徵撰《魏鄭公文集》中華書局叢書集成初編據畿輔叢書本排印 1985年北京新一版 冊1844 卷一頁2-3。

¹⁶ 《大學預科·國文》香港集成圖書有限公司1999年四月再版 該註解¹⁵在下冊頁110。

2. 台灣地區：

在台灣地區，由於現行一綱多本的緣故，所以每一出版社編輯的高中國文課本的選文都不盡相同。現在有選入〈諫太宗十思疏〉的國文課本，有三民版的第2冊，康熙版的第4冊，正中版的第3冊，翰林版的第3冊，而龍騰和南一並沒有選錄。現分別說明各版本對「九德」一詞的註解情形如下：

- (1) 三民版高中國文第二冊第五課〈諫太宗十思疏〉註解第㉞【總此十思二句】的說明：

總括此「十思」所及的種種美德而弘揚之。此二句為駢文中常見的「合掌句」，上下二句，意思相同。「十思」、「九德」，皆指「思知足以自戒」、「思知止以安人」等十句；因係對偶句，故下句變「十」言「九」以避免重複。九，言其多。¹⁷

教師手冊中就沒有其他進一步的解釋了。

- (2) 康熙版高中國文 第四冊 第十四課〈諫太宗十思疏〉課本註㉟【總此十思，弘茲九德】說：

綜合此十思功夫，弘揚上述一切德行。茲，此，指上述種種德行。九，數之極，眾的意思。(案：十思、九德，係指一事。駢文尚偶，析為二句，以「總此」對「弘茲」，「十思」對「九德」。且以「茲」字推究，「茲德」應在本文之中，非另外還有九德。) ¹⁸

- (3) 正中版高中國文 第三冊第一課 頁6 註解 ㉜【總此十思，弘茲九德】說：

綜合這十思的工夫，弘揚上述的多種德行。茲，此，指上述種種德行。九，虛數，眾的意思。

¹⁷ 台北、三民書局股份有限公司、2002年二月修正初版一刷。見課本第55頁。

¹⁸ 台中、康熙圖書網路股份有限公司 2005年二月修訂四版 第217頁。

而在教師手冊：第三冊 頁9 補充註釋第九條下，對【九德】一詞有進一步的說解：

課文「總此十思，弘茲九德」，「十思」與「九德」對舉，「九德」即指上文之「十思」，九為虛數。另一說「九德」指《尚書·皋陶謨》所雲之「九德」，為：「寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」以課文中未提及皋陶，故仍以「九德」指「十思」之說為宜。¹⁹

(4) 翰林版高中國文 第二冊 第五課註解①【總此十思，弘茲九德】下說：

總括這十種反省工夫，發揚前述各種美德。弘，擴大、發揚。九德，指前述各種德行。九，虛數，形容數量之多。²⁰

教師手冊並無其他特別說明。不過，在網路上有〔翰林文苑天地網站〕，翰林版的編輯召集人宋裕先生對這個問題有進一步的討論，他說：

「總此十思，弘茲九德」其中的「九德」，有些版本注為《尚書·皋陶謨》：「皋陶曰：『寬而栗（寬宏而莊嚴）柔而立（柔和而能立事），願而恭（善良而恭順），亂而敬（善治事而能敬慎），擾而毅（和順而果敢），直而溫（正直而溫和），簡而廉（寬大疏略而端正有節），剛而塞（剛斷而充實），強而義（行動堅強而動必合義）。』」此種說法，有待商榷。一般注本多認為，「總此十思，弘茲九德」是合在一起總括前面文字的。十思則前有所本，九德則前文無據。據《尚書》具體注釋「九德」的內容，並不能說明問題，因為全文的中心是諫唐太宗為政，在生活上、修養上、用人上慎於十思，庶能「文武並用，垂拱而治」，無另外再諫必須注意修養「九德」的意思。《中華字典》：「九之為言多也。」九德就是十思都能做到的大德。「九」在本文

¹⁹ 2000年三月台初版。

²⁰ 2000年二月發行。課本頁53

中不是實指之數。²¹

另外，前幾年還有多家出版社也還有出版高中的教科書，其中有選到〈諫太宗十思疏〉的，如：

(5) 東大版高中國文第六冊第六課〈諫太宗十思疏〉註釋②【總此十思，弘茲九德】：

總括這十種反省工夫，發揚前述各種美德。弘，擴大，發揚。茲，此。指前述各種德行。九，極數，形容數量之多。²²

再來看看在一本多綱之前統一的舊課本，也可以得到一些訊息，就是現在的「九德」解說，基本上是沿襲國立編譯館的統一說法：

(6) 國立編譯館版高中國文第五冊第六課〈諫太宗十思疏〉註釋①【總此十思，弘茲九德】下說：

意謂綜合此十思工夫，弘揚上述一切德行。茲，此，指上述種種德行。九，數之極，眾的意思。(案：十思、九德，係指一事。駢文尚偶，析為二句，以「總此」對「弘茲」，「十思」對「九德」。且以「茲」字推之，「茲德」應在本文之中，非另外還有九德。)²³

在台灣地區，就所見到「九德」的解釋，只有從前臺北工專的《五專國文選》是用《尚書·皋陶謨》的「九德」來解釋的。²⁴

不過，還有一種現象是應該注意的，那就是不管是兩岸三地的那一處，一般

²¹ 翰林網路：http://www.hle.com.tw/bookmark/sky/12/12_03.asp。

²² 1999年增訂三版頁67。

²³ 1998年改編三版頁67。

²⁴ 本人從民國76年起服務於該校，直至民國84年離開為止；其間雖然曾經修訂過《五專國文選》，不過〈十思疏〉中「九德」這個註釋，一直都是以《尚書·皋陶謨》的「九德」來解釋的。

坊間書局出版的《古文觀止》以及古文選的讀物，大部分都用《尚書》的解釋。比如《革新本古文觀止》卷七〈六朝唐文〉的〈諫太宗十思疏〉中註解²⁵【總此十思，弘茲九德】說：

意謂總此十思工夫，弘大九種德行。九德，見《尚書·皋陶謨》：「寬而栗（敬嚴也），柔而立，願（謹也）而恭，亂（治也）而敬，擾（順也）而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞（實也），彊而義。」

而所附的文章白話翻譯說：「綜合上面十種反省工夫，以發揚《書經》上所提的九種美德。」²⁵。其他如《考正古文觀止》，也都一樣。²⁶

總觀以上的各種解釋，可以看得出大陸與坊間書局都是用實數「九」來解釋的，只是所指的「九德」實際內容有所不同。而大陸地區對「九德」的解說，究其實是來自《逸周書·常訓解》所載「九德」：「忠、信、敬、剛、柔、和、固、貞、順。」但是，無法知道的是彼岸為何要用這個意義內容來註解。

港澳地區則從前多用臺灣教科書，所以以前的說法與臺灣地區相似；而且，港澳地區（尤其是澳門）的教學，並沒有升學的聯招考試，所以對教材的標準答案要求並不嚴謹，個別教師的說明就可以有比較大的差異。而現在則多自主編纂教材，所以採用了與兩岸都不同的傳統解釋。但是如果學生要報考臺灣的大學，或者大陸的大學，就會針對地區來作教學調整。

至於台灣地區，除了臺北工專的《五專國文選》之外，各家都把「九德」的「九」當虛數、多數、數之極等來解釋，「九德」就成為泛指一切美德的意思。對於這個解釋，綜合各家的說明，大體有以下的幾點持論：

第一、就句法而言，「總此十思，弘茲九德」是對句，「十思」對「九德」，只是避免用字重複，而所指的內容應該相同。

²⁵ 蘇石山編著 麗文文化公司 1998年初版 五刷，頁562。

²⁶ 魯南出版社 民國73年 初版卷七 六朝唐文頁257 註解43。

第二、就「茲」字的字義為根據，應該是指當前的事物，所以，是指前面十思中的各種德行。

第三、就「九德」與《尚書》的關係而言，文中並沒有提到跟《尚書·皋陶謨》有相關的文字意念，看不出與《尚書·皋陶謨》有必然的關係。

第四、就文章的作用而言，是爲了規戒太宗爲政的缺失，不是爲了鼓勵太宗另外修養《尚書·皋陶謨》所指的「九德」。

不過，從以上的四點來看，所持的也都是「虛理」，都沒有真實的證據爲依據。如果「十思」在文章中是具有明確內容的話，那「九德」理應也是有實指的語詞，才是較好的對仗，何況「九德」本就有歷史文獻所賦予的明確內涵；而且，魏徵這篇文章是駢體文，本就有很多對仗的語詞、語句，其中實在看不出有哪裡是用了「意義重複」的「合掌對」，就是把魏徵所有的文章拿來檢查，也找不到其他用例²⁷。那麼把「十思」與「九德」認定是「意義重複」的「合掌對」，顯然是出於主觀認定。魏徵的才思學問，分明不是這麼差的。

再就「茲」字而論，其實「茲」字在古代雖然解釋爲「此也」是常訓，不過「此也」不必唯指「當前事物」，也可以作爲遠指稱代詞「那」用；如《詩經·下武》：「昭茲來許。」〈閔予小子〉：「念茲皇祖。」其中「茲」字顯然不能說成近指稱代詞「這」，而是「那」才好。而且，如果《尚書》的「九德」本來就是他們君臣口裡常常說的道理，那就算「茲」自是近指稱代詞，也是可以接受的。

如果說「十思疏」裡並沒有提及《尚書·皋陶謨》，從而認定「九德」不是〈皋陶謨〉所說的內容；那是今天的人不太讀經典，不熟悉經典用語才会有這種想法。古時的讀書人都讀經典，其中《尚書》一經，尤其要必讀，因爲從政觀念與帝王心法全都在裡面，不讀的話，哪能「學而優則仕」呢？那麼，只要確認他們對《尚書》的認識程度，就能迎刃而解，得出合理的答案了。

²⁷ 本人曾把魏徵的文章全部看過，加以檢查，事實就是如此。

至於最後一點，認為魏徵是要規諫太宗為政得失，而不必另外修養〈皋陶謨〉所說的「九德」，那就更屬外行話了。要知道〈皋陶謨〉裡所說的「九德」，本來就是指為政者所具備的最高修為與才能；所以魏徵要規諫太宗治國施政，〈皋陶謨〉的「九德」，就是最好的持論根據，是不二的理想選擇。

由以上的分析，在在都說明今天教科書裡對「九德」一詞的解釋，是有必要檢討、研究，以至於修正的。

（二）「九德」涵義辨析

為了能對〈諫太宗十思疏〉裡「九德」一詞的涵義作明確認識，可以從「九德」的歷史源頭以及歷代對「九德」使用的情形，「九德」涵義內容的特質，唐太宗、魏徵對《尚書》的瞭解程度，魏徵的政治思想，〈十思疏〉與《尚書》的關係，唐太宗、魏徵對「九德」的解讀與使用情形，來確定〈十思疏〉裡「九德」的涵義。

1、「九德」一詞的歷史考察

就歷史文獻的查考，「九德」一詞不是單一來源的，而且每一個「九德」的內容含義都不相同。以下分別列述，並加以說明：

(1)《尚書》中的「九德」：《尚書·皋陶謨》曰：

皋陶曰：「都，亦行有九德，亦言其人有德。乃言曰：載采采。」禹曰：「何？」

皋陶曰：「寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義，彰其有常吉哉！」

《尚書·立政》篇也有提到「九德」：「周公曰：『嗚呼！休茲；知恤鮮哉！古之人迪惟有夏，乃有室大競，籲俊尊上帝，迪知忱恂於九德之行。』」〈孔傳〉說這裡的「九德」就是皋陶所謀的「九德」；指的是為政者的修養與才能。

(2)《周禮》、《國語》中的「九德」：《周禮·春官·宗伯·大司樂》：

凡樂，鍾為宮，大呂為角，大蕤為徵，應鍾為羽；路鼓路鼗，陰竹之管，

龍門之琴瑟。九德之歌，九順之舞，於宗廟之中奏之。

《周禮·春官·宗伯·瞽矇》：

瞽矇掌播鼗、祝、敔、壎、簫、管、弦、歌；諷誦詩，世奠繫，鼓琴瑟，掌九德、六詩之歌，以役大師。

《國語·周語下·景王問鍾律於伶州鳩》卷三曰：

黃鍾所以宣養六氣、九德。

根據韋昭的注解說：「九德，九功之德，水、火、金、木、土、穀、正德、利用、厚生。」《禮記·月令》注疏也引用〈周語〉「九德」的解釋說。這種「九德」是指音樂上的用的德性，與政治無關。

(3)《左傳》中的「九德」：《春秋·左傳·昭公二十八年》：

《詩》曰：「唯此文王，帝度其心，莫其德音；其德克明，克明克類，克長克君，王此大國。克順克比，比于文王，其德靡悔；既受帝祉，施於孫子。心能制義曰度，德正應和曰莫，照臨四方曰明，勤施無私曰類，教誨不倦曰長，賞慶刑威曰君，慈和徧服曰順，擇善而從之曰比，經緯天地曰文。九德不愆，作事無悔，故襲天祿，子孫賴之。」

這種「九德」是專指周文王之所以能承受天命，建立周朝的九種德行表現，是根據《詩經·大雅·皇矣》中對文王歌頌的歌詞來加以解說訓釋的，其意義不在施政治國，而在感受天命。

(4)《逸周書》中的「九德」：《逸周書·常訓》篇：

九德：忠、信、敬、剛、柔、和、固、貞、順。²⁸

〈寶典解〉：「一孝；子畏哉，乃不亂謀。二悌；悌乃知序，序乃倫，倫不

²⁸ 晉·孔晁注《逸周書》 臺灣中華書局據抱經堂本校刊 1980年臺三版 卷一頁6。

騰上，上乃不崩。三慈惠；知長幼，知長幼，樂養老。四忠恕；是謂四儀，風言大極，意定不移。五中正；是謂權斷，補損知選。六恭遜；是謂容德，以法從權，安尚無匿。七寬弘；是謂寬宇，准德以義，樂獲純嘏。八溫直；是謂明德，喜怒不鄰，主人乃服。九兼武；是謂明刑，惠而能忍，尊天大經。九德廣備，次世有聲。」²⁹

〈文政解〉：「一忠，二慈，三祿，四賞，五民之利，六商工受資，七祇民之死，八無奪農，九足民之財。」³⁰

《逸周書》這三種說法，基本上都是對為政者所具備的道德修養來說的，其中有幾點跟〈皋陶謨〉所說的相似，不過比較偏重在內心的修養上，與《尚書》多以處事能力而言，明顯有區別；可能彼此在先秦時有同源關係吧。不過，要知道《逸周書》在古時候，是一本被懷疑的，內容錯綜複雜的，不是普遍的古文讀本，尤其是其中還有一些陰陽、兵法、謀略的思想文字，所以，傳統上是不太被重是的。

從以上的考察，可以瞭解的是《左傳》的「九德」，專為周文王而立，其他的人是不太能用的。而《周禮》、《國語》中的「九德」是專指「歌頌九功之德」的音樂名詞，所以都不可能是諫太宗十思疏裡的「九德」。換言之，能用在為政者身上的，就只有《尚書》的與《逸周書》的兩說了。不過，就如上面所說的，《逸周書》是一本不怎麼普遍的讀物，所以，如果考察先秦之後的文獻對「九德」一詞的使用情形，可以知道所用的「九德」，都是《尚書》中的「九德」之義。下面舉幾條例子來看看：

《東觀漢記·郊祀志》：「章帝初即位，賜東平憲王蒼書曰：『朕夙夜伏思，念先帝躬履九德，對於八政勞謙克己終始之度，比放三宗，誠有其美。』」

²⁹ 《逸周書》卷三頁10。

³⁰ 《逸周書》卷四頁6。

³¹這裡的「比放三宗」指的是《尚書·無逸》的殷王三宗—高宗武丁、中宗祖乙、太宗祖甲；可見是出於《尚書》的。

漢·崔駰〈司徒箴〉曰：「天監在下，仁德是哀，乃立司徒，亂茲蒸黎；茫茫庶域，率土祁祁；民具爾瞻，四方是維；乾乾夕惕，靡怠靡違。恪恭爾職，以勤王機；敬敷五教，九德咸事；嗇民用章，黔萌是富。」這「九德咸事」與前面的「敬敷五教」，都是《尚書》的原文。前者見〈皋陶謨〉，後者見〈堯典〉。

後漢·班固〈為第五倫薦謝夷吾表〉曰：「夷吾才兼四科，行包九德；奉法智察，有召公之風。」這裡說「有召公之風」，就是《尚書》裡的〈召誥〉、〈君奭〉所說的召公。

晉·成公綏〈魏相國舞陽宣文侯司馬公誄〉曰：「應期降命，篤生我公；九德聿修，百行兼通。文皇踐位，龍飛天衢；協贊大命，啟迪靈符；光我聖主，齊德有虞。受茲介祉，封國建畿。」這裡說「齊德有虞」，可知上面的「九德」是出於《尚書》的。

根據以上的分析，可以看到的是他們用的都是《尚書》中的「九德」，而沒有用《逸周書》的。的確，有時候有些文例不太能夠明顯看出是來自於《尚書》，但是我們也不能因此就說與《尚書》無關，至少能看得出的都跟《尚書》相關，就足以證明「九德」一詞，在大部分人的心目中，是從《尚書·皋陶謨》來的，二者關係極其密切。那麼，大陸教科書用《逸周書·常訓解》「九德」的說法來解釋〈十思疏〉中的「九德」，在邏輯上是十分危險的。

而考察註解〈諫太宗十思疏〉的人，第一位應該就是元朝的戈直。因為他就

³¹ 東漢·班固撰《東觀漢記》中華書局叢書集成初編 1985年北京 總冊序 3731 卷五〈郊祀志〉頁 42。

是第一個考訂註釋《貞觀政要》一書的人，而〈十思疏〉就在裡面。按元朝學者吳澄為戈直的《貞觀政要集論》題辭說：

故貞觀之盛，有非開元、元和之所可及。而太宗卓然為唐三宗之冠。史臣吳兢，類輯朝廷之設施，君臣之問對，忠賢之諍議，萃成十卷，曰《貞觀政要》。……義理昭融，教戒深切，率而由之，其不上躋泰和景運之隆乎！然譬之行遠必自邇，譬之登高必自卑，則《貞觀政要》之書，何可無也。庶士戈直，考訂音釋，附以諸儒論說，又足開廣將來進講此書者之視聽，其所裨益豈少哉。³²

而戈直本人也為此書寫了一篇序言說：

《貞觀政要》者，……惜乎是書傳寫謬誤。竊嘗會萃眾本，參互考訂，而其義之難明，音之難通，字為之釋，句為之述；章之不當分者合之，不當合者分之；自唐以來，諸儒之論，莫不采而輯之，間亦斷以己意，附於其後，然後此書之旨，頗為明白。³³

我們看戈直對〈十思疏〉裡「九德」的解釋說：

〈虞書〉皋陶曰：「亦行有九德：寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」言人之德見於行者凡九，蓋知人之事也。³⁴

從戈直之後，直到清朝左右，並未見有人說他的註釋是不對的；坊間的古文讀本如《古文觀止》等，也都一直是根據戈直的註解來說釋的，不知從甚麼時候起，才有現在台灣以及大陸教科書的那種說法。

³² 《貞觀政要》題辭 河洛圖書出版社 1975年 台北排印初版 頁13。

³³ 《貞觀政要》序 頁17。

³⁴ 《貞觀政要》卷一頁15 註釋46

3. 從《尚書》中的「九德」涵義來探討

從上面的文例來觀察，很明顯可以看出，凡是被稱頌為具有「九德」的人，都有一種共同的特質與身份，就是他們如非帝王、國君，也必然是有王佐高才的大臣。這是因為《尚書》中的「九德」，本來就是指執政者最高層的治國牧民才能與修為，不是對一般的人來用的。如果深入瞭解〈皋陶謨〉中「九德」的意義，相信就不會認為魏徵會自己隨意湊合一組新的「九德」來。《尚書·皋陶謨》說：

皋陶曰：「都！亦行有九德，言其人有德。」乃言曰：「載采采。」禹曰：「何？」
皋陶曰：「寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。彰厥有常，吉哉！日宣三德，夙夜浚明有家；日嚴祇敬六德，亮采有邦；翕受敷施，九德咸事，俊乂在官；百僚師師，百工惟時，撫於五辰，庶績其凝；無教逸欲有邦，兢兢業業，一日二日萬幾；無曠庶官，天工人其代之。」

這一段文字，除了說明了「九德」的實際內容之外，還分述其他具備了「三德」、「六德」、「九德」的人，他們在能力的表現上，是有層級差別的。能夠每天宣明九德中的三德，而且早晚謹慎奮勉的話，那他就可以保有身為大夫的采邑；換句話說，是具備了成為大夫的能力。能每天嚴肅慎重地實踐其中的六種德行，去輔導政事，就可以保有他的國家；也就是具備了身為諸侯的條件了。而能夠完全受納而全面施行，對於九種德行都能照著去做，也能讓同樣具有九德的人都有施為的機會，使才能出眾的人都能有官位。而且要謹慎惶恐，在一天兩天之內，就有成千上萬的事務等著開發與處理；這麼一個日理萬機，治國安民，具備九德的人，其實就是帝王國君。所以，「九德」一詞雖然本來是可以用在股肱大臣身上的，但是到了後來，幾乎就變成稱頌國君、帝王能力的專有用詞，而它又是經典裡的名言，有點像《易經·乾卦》中的「九五，飛龍在天」般的象徵意義。試想，魏徵所要規諫的對象唐太宗的身份就是帝王，那魏徵用稱頌帝王能力的專用詞來上奏勸勵，真的是再適合不過了，那又何必要自己再湊出一組沒有共識、沒有權威的

「九德」呢。

4. 由唐太宗、魏徵對《尚書》的瞭解程度而論

如果唐太宗跟魏徵對《尚書》都不太瞭解，不知道歷史文獻中本來就有好幾個有關君王才能修養的「九德」，而魏徵又認為太宗的確有很多地方待改進，那他真的有可能根據他自己的意見與太宗的需要來組合一套新的「九德」。然而事實顯然並非如此。

我們很輕易地就看得出，魏徵對《尚書》的熟悉度是很高的，瞭解是很深的，體會是很真確的。就以現存的《魏鄭公集》、《魏鄭公諫錄》、《魏鄭公諫續錄》、《貞觀政要》中所記載魏徵的言論奏章，隨手都可以找到出自《尚書》的思想概念，文句段落。下面舉幾個文例來看：

〈論時政疏一〉：若能覽彼之所以亡，念我之所以得，日慎一日，雖休勿休。（頁 1，見呂刑）……若惟聖罔念，（頁 2，見多方）不慎厥終，望締構之艱難。

〈論時政第三疏〉：臣聞《書》曰：「明德慎罰，（見康誥、多方）。惟刑之恤哉。（見舜典）」（P. 3）……以人臣之頗僻，猶莫能申其欺罔。……思勞謙以受益，不自滿以招損。（P. 4，見大禹謨）

〈論時政第四疏〉：雖有善始之勤，未睹克終之美故也。（P. 4，見太甲上、太甲中）

〈論禦臣之術〉：一人有慶（見呂刑），必藉忠良作弼；俊乂在官，則庶績其凝。（P. 8，見皋陶謨）

〈論治道疏〉：臣聞君為元首，臣作股肱。（P. 10，見益稷）……君雖明哲，必資股肱以致治。（P. 11，見說命上）……《書》云：元首明哉，股肱良哉，萬事康哉。元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事隳哉。（p. 11 見皋陶謨）……箕子

良臣也，陳洪範於周。(P. 11)……《書》云：撫我則后，虐我則讎。(P. 12，見泰誓下)

〈理獄聽諫疏〉：惟奉三尺之律，以繩四海之人，欲求垂拱無為，不可得也。(P. 13 見武成)……聖人甚尊德禮而卑刑罰。故舜先敕契，以敬敷五教；而後任咎繇以五刑也。(P. 14 見舜典)

〈十漸不克終疏〉：昔子貢問理人於孔子。孔子曰：懷乎若朽索之馭六馬。(P. 18、見五子之歌)……《書》曰：人為邦本，本固邦寧。(P. 18、見五子之歌)……《書》曰：不作無益害有益，工乃成；不貴異物賤用物，人乃足；犬馬非其土性，不畜，珍禽奇獸，弗育於國。(P. 19、旅獒)……雖無十旬之逸，或過三驅之禮。(P. 19，見五子之歌)……當今太平之基，既崇極天之峻，九仞之積，猶虧一簣之功。(P. 21，見旅獒)

〈朝臣被推刻期以上親不宜停侍衛入內議〉：《書》云：父子兄弟，罪不相及。(P. 24，見康誥)

〈象古建侯未可議〉：臣聞三代之利建藩屏，保乂皇家。(P. 26，見顧命)

〈賞舊左右議〉：《書》云：人惟求舊。(P. 27，盤庚上)

〈諸王善惡錄序〉：保乂王家，與時升降。(P. 30，見顧命)……不以高危為憂懼，豈知稼穡之艱難。(P. 30，見無逸)

以上的是從《魏鄭公集》挑出來的。³⁵

〈諫親格猛獸晨出夜還〉：公諫曰：臣聞《書》美文王不敢盤于遊田。(P. 19，見無逸)

³⁵ 唐·魏徵撰《魏鄭公文集》三卷。中華書局叢書集成初編第 1488 冊 1985 北京。

〈諫責房玄齡等〉：公進曰：……玄齡等並是大臣，即陛下股肱耳目。(P. 21，見臬陶謨)

〈對西蕃通來幾時〉：公對曰：〈禹貢〉云：西至流沙。又云：西戎即敘。(P. 28) ……一人有慶，兆民賴之。(P. 29，見呂刑)

〈對百官應有堪用者〉：公對曰：願考績黜陟，察其善惡。(P. 29，見舜典)

〈對月令蚤晚有〉：公對曰：計月令起於上古，是以《尚書》云：敬授人時。(P. 40，見堯典)

〈對帝王不能常理〉：公對曰：自古以來，元首股肱，不能備具。(P. 46，見臬陶謨)

〈或奏公阿黨親戚〉：公曰：良臣，稷、契、咎繇是也。(P. 49，見舜典)

〈侍宴於丹霄門〉：公曰：昔舜戒群下，汝無面從，退有後言。(P. 51，見益稷)

上問徵曰：「人主何為而明？何為而暗？」……(公)對曰：「……舜明四目，達四聰；故共、鯀、驩兜，不能避也。(續錄：P. 8，見舜典)

以上是出自《魏鄭公諫錄》以及《續錄》中的用例。³⁶《貞觀政要》裡，有些記錄是與《諫錄》相重覆的，也舉一條來看看：

凡聽訟吏獄，必原父子之親，立君臣之義，權輕重之序，測淺深之量，悉其聰明，致其忠愛，疑則與眾共之。疑則從輕者，所以重之也。故舜命咎

³⁶ 王方慶集《魏鄭公諫錄》 叢書集成初編冊 899。

蘇曰：「汝作士（見舜典、大禹謨）；惟刑之恤。（見舜典）」³⁷

同時，魏徵編修了一本專為帝王治國的讀本指南—《群書治要》。其中就有一章是撮取《尚書》經文而得的，份量還不少。魏徵既然對《尚書》的瞭解是如此的深刻，那他一定知道《尚書》中本來就有「九德」這個詞，而這個詞的含義特質，是專用於帝王國君治國安民的才能與修養的用詞，他應該不會亂用，更不會自創另一個「九德」來跟經典中的「九德」相比類。

換一個角度來說，唐太宗如果對《尚書》的認識不足，那其他人不管用那一種的「九德」來講，他大概也只能就當下文章中的內容，來瞭解所謂「九德」指甚麼，當然就會用前面「十思」的項目內容來說了。不過，事實上唐太宗對《尚書》的認識並不差，除了瞭解其中的思想，嚮往經中所說的政治理想，還能引用篇中的文辭語句來回應大臣們的奏章。以下列舉一些用例來看：

太宗手詔答曰：「省頻抗表，誠極忠款，言窮切至。披覽忘倦，每達宵分。非公體國情深，**啟沃**義重（〈商書·說命〉：「啟乃心，沃朕心。」），豈能示以良圖，匡其不及！……夫為人臣，當進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡，所以共為治也。曾位極台司，名器崇重，當直辭正諫，論道佐時。今乃**退有後言**（〈益稷〉：「汝無面從，退有後言。」），進無廷諍，以為明智，不亦謬乎！危而不持，焉用彼相？公之所陳，朕聞過矣。當置之幾案，事等弦、韋。必望收彼桑榆，期之歲暮，不使**康哉良哉**（〈虞書·益稷〉：「皋陶賡歌曰：『股肱良哉，庶事康哉。』」），獨美於往日，若魚若水，遂爽於當今。遲復嘉謀，犯而無隱。朕將虛襟靜志，敬佇德音。」³⁸

貞觀四年，太宗問蕭瑀曰：「隋文帝何如主也？」對曰：「克己復禮，勤勞

³⁷ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975年台排印初版 台北 卷五 頁268-269。

³⁸ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975年台排印初版 台北 卷一頁11-12。

思政，每一坐朝，或至日昃（〈無逸〉：自朝至於日中昃，不遑暇食。），……。朕意則不然，以天下之廣，四海之眾，千端萬緒，須合變通，皆委百司商量，宰相籌畫，於事穩便，方可奏行。豈得以一日萬幾（〈皋陶謨〉：「一日二日萬幾。」），獨斷一人之慮也。³⁹

貞觀六年，太宗謂侍臣曰：「看古之帝王，有興有衰，猶朝之有暮，皆為蔽其耳目，不知時政得失，忠正者不言，邪諂者日進，既不見過，所以至於滅亡。朕既在九重，不能盡見天下事，故布之卿等，以為朕之耳目。莫以天下無事，四海安寧，便不存意。可愛非君，可畏非民（〈虞書·大禹謨〉文）。天子者，有道則人推而為主，無道則人棄而不用，誠可畏也。」⁴⁰

貞觀十五年，太宗問魏徵曰：「比來朝臣都不論事，何也？」徵對曰：「……」太宗曰：「誠如卿言。朕每思之，人臣欲諫，輒懼死亡之禍，與夫赴鼎鑊、冒白刃，亦何異哉。故忠貞之臣，非不欲竭誠，竭誠者乃是極難；所以禹拜昌言（〈益稷〉文），豈不為此也？」⁴¹

貞觀元年，太宗謂房玄齡等曰：「致理之本，惟在於審，量才授職，務省官員；故《書》稱：『任官惟賢才。（〈咸有一德〉之辭）』又云：『官不必備，惟其人。（〈周官〉之辭）』若得其善者，雖少亦足矣。……此皆載在經典，不能具道。……。」⁴²

貞觀十八年，太宗謂侍臣曰：古有胎教世子，朕則不暇。但近自建立太子，遇物必有誨喻，……見其休於曲木之下，又謂曰：「汝之此樹乎？」對曰：

³⁹ 唐·吳兢撰《貞觀政要》卷一頁 24。

⁴⁰ 《貞觀政要》卷一頁 27。

⁴¹ 《貞觀政要》卷二頁 89。

⁴² 《貞觀政要》卷 3 頁 144 〈論擇官〉第七。

「不知。」曰：「此木雖曲，得繩則正；為人君雖無道，受諫則聖。此傳說所言，可以自鑒。」（〈商書·說命上〉：「惟木從繩則正，後從諫則聖。」）

43

貞觀二年，太宗謂侍臣曰：「人言作天子則得自尊崇，無所畏懼，朕則以為正合自守謙恭，常懷畏懼。昔舜誡禹曰：『汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功。』……」（〈虞書·大禹謨〉之辭）⁴⁴

貞觀二年，太宗謂房玄齡曰：「為人大需學問。朕往為群凶未定，東西征討，躬親戎事，不暇讀書。比來四海安靜，身處殿堂，不能自執書卷，使人讀而聽之。君臣父子，政教之道，共在書內。古人云：『不學面牆，蒞事惟煩。』（〈周書·周官〉篇之辭）不徒言也。……」⁴⁵

貞觀七年，太宗謂侍臣曰：「……昔文王作罰，刑茲無赦。（〈周書·康誥〉之辭）」⁴⁶

貞觀十一年，太宗謂侍臣曰：「……《書》曰：『慎乃出令，令出惟行，弗為反。』（〈周書·周官〉之辭）……」⁴⁷

以上的用例見於《貞觀政要》中，在《舊唐書》魏徵傳裡，記載了一件事：

後太宗在洛陽宮，幸積翠池，宴群臣，酒酣各賦一事。太宗賦《尚書》曰：「日昃玩百篇，臨燈披五典。夏康既逸豫，商辛亦流湏。恣情昏主多，克

⁴³ 《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北 卷四頁 201 〈論教戒太子諸王〉第十一。

⁴⁴ 《貞觀政要》卷六頁 294。

⁴⁵ 《貞觀政要》卷六頁 318 〈悔過〉第二十四。

⁴⁶ 《貞觀政要》卷八頁 389 〈論赦令〉第三十二。

⁴⁷ 《貞觀政要》卷八頁 392。

己明君鮮。滅身資累惡，成名由積善。」徵賦西漢曰：「受降臨軹道，爭長趣鴻門。驅傳渭橋上，觀兵細柳屯。夜宴經柏谷，朝游出杜原。終藉叔孫禮，方知皇帝尊。」太宗曰：「魏徵每言，必約我以禮也。」⁴⁸

唐太宗不單對《尚書》熟悉，還能觀《書》有感而發，作為詩歌以抒己志。《全唐詩》裡載太宗的〈賦尚書〉詩跟上述的稍有不同。⁴⁹事實上太宗的詩作裡，有不少語詞是用《尚書》的成語；如「循躬思勵己，撫俗媿時康；元首佇鹽梅，股肱惟輔弼。」⁵⁰就是。太宗為了把自己的施政理想與經驗傳給下一代，他還編寫了一本為君王治國者的手冊，就是《帝範》一書。《尚書》有一篇叫〈洪範〉，含義是「治國之大法」，唐太宗的《帝範》也是效法〈洪範〉的意思；〈帝範〉裡太宗也引用了不少《尚書》的語句來闡述帝王為政治國的注意事項；可以說，太宗對《尚書》的研究，已經能學以致用了。而且當時的其他朝中大臣，也經常在規諫與奏章裡運用《尚書》來表達。如《貞觀政要》裡記載了下列的幾件事：

貞觀十三年，太子右庶子張玄素以承乾頗以遊畋廢學，上書諫曰：「……臣聞『**皇天無親，惟德是輔**』（〈周書·蔡仲之命〉之辭），……今苑內娛獵，雖名異遊畋，若行之無恆，終虧雅度。且傳說曰：『**學不師古，匪說攸聞**。』（〈商書·說命下〉：「事不師古，以克永世，匪說攸聞。」）然則弘道在於學古，學古必資師訓。」⁵¹

貞觀十四年，太子詹事于志寧，以太子承乾廣造宮室，奢侈過度，耽好聲

⁴⁸ 《舊唐書·魏徵傳》中華書局 四部備要據武英殿本校刊 台北 冊五卷七十一頁 8。

⁴⁹ 《全唐詩》臺灣復興書局 1974 年三版 台北卷一頁 總頁 57 所載的詩文：「崇文時駐步，東觀還停輦；輟膳翫三墳，暉燈披五典。寒心睹肉林，飛魄看沈湎；縱情昏主多，克己明君鮮。滅身資累惡，成名尤積善；既承百王末，戰兢隨歲轉。」

⁵⁰ 《全唐詩》臺灣復興書局 1974 年三版 台北，卷一頁 3 總頁 54 〈執契靖三邊〉詩

⁵¹ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北 卷四 頁 223。

樂，上書諫曰：「臣聞克儉節用，時弘道之源，崇侈恣情，乃敗得之本。是以凌雲概日，戎人於是致譏；峻宇雕牆，夏書以之作誡。（〈夏書·五子之歌〉：「甘酒嗜音，峻宇雕牆，一有於此，未或不亡。」）…」⁵²

貞觀二年，太宗謂房玄齡曰：「……朕今每慕前代帝王之善者，卿等亦可慕宰相之賢者。若如是，則榮名高位，可以長守。」玄齡對曰：「臣聞理國要道，在於公平、正直，故《尚書》云：『無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。』（〈洪範〉之辭）……」⁵³

更重要的是大臣也真的曾經引用〈皋陶謨〉的「九德」來對唐太宗規諫；戈直《貞觀政要集論》引陳氏惇修曰：

太宗嘗歷數諸臣之得失，以誇大於一己，而復使王珪商榷人物，珪亦盍因是而進戒曰：「知人之道，堯以為難。陛下不當以知人為能。子貢方人，夫子謂『不暇』；臣亦不敢以知人自負。昔皋陶陳謨，分為九德，亦欲多方而參考之，以示所難之意也。今陛下安可輕問，而臣亦安可輕對？」⁵⁴

王珪的意思是說〈皋陶謨〉裡分為「九德」，有的人能具備三德，有些身懷六德，還可能有九德全備的，所以說「多方參考」，相信太宗也不至於會不懂吧。也就是說，唐太宗是明確知道《尚書》中〈皋陶謨〉裡有「九德」這個詞，它具有特定的，歷史所賦予的經典含義內容。如果魏徵也用「九德」一詞，而內涵意義不一樣，那是不合理的。從上面王珪的用例來看，可以確定《尚書·皋陶謨》的「九德」，應該是他們君臣之間具有共識的共同詞彙。

既然唐太宗與魏徵兩人都對《尚書》如此熟悉、瞭解，那「九德」這個《尚

⁵² 《貞觀政要》卷4頁227。

⁵³ 《貞觀政要》卷五頁260。

⁵⁴ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社1975年台排印初版 台北 卷二頁60—62〈任賢〉「王珪」條下，戈直集論引。

書》裡的成語，照理是不可能不用它原來就賦予的經典含義，而另行解讀的。

5. 從魏徵的政治思想而論

《貞觀政要》裡記載了一次王珪對太宗問有關朝廷上，諸位大臣的表現如何？王珪做了以下的說明：

太宗謂珪曰：「卿識鑒精通，尤善談論，自玄齡等，咸宜品藻；又可自量孰與諸子賢？」對曰：「孜孜奉國，知無不為，臣不如玄齡；**每以諫諍為心，恥君不及堯舜，臣不如魏徵；……**」太宗深然其言。群公亦各以為盡己所懷，謂之「確論」。⁵⁵

可見當時的大臣們對魏徵的言論，有這樣的印象，魏徵對太宗開口閉口，無不是唐堯、虞舜之道，在在都要使太宗施政以道德仁義為依歸，欲致太宗於堯舜之上；從魏徵規諫太宗的言論記載中，可謂俯拾即是。就如：

貞觀七年，太宗與秘書監魏徵從容論自古理政得失，因曰：「當今大亂之後，造次不可致化。」徵曰：「不然。凡人在危困，則憂死亡；憂死亡，則思化；思化，則易教。然則亂後易教，猶饑人易食也。」太宗曰：「善人為邦百年，然後勝殘去殺。大亂之後，將求致化，寧可造次而望乎？」徵曰：「此據常人，不在聖哲。若聖哲施化，上下同心，人應如響，不疾而速，期月而可，信不為難，三年成功，猶謂其晚。」太宗以為然。封德彝等對曰：「三代以後，人漸澆訛，故秦任法律，漢雜霸道，皆欲化而不能，豈能化而不欲？若信魏徵所說，恐敗亂國家。」徵曰：「**五帝、三王，不易人而化。**行帝道則帝，行王道則王，在於當時所理，化之而已。考之載籍，可得而知。昔黃帝與蚩尤七十餘戰，其亂甚矣，既勝之後，便致太平。九黎亂德，顓頊征之，既克之後，不失其化。桀為亂虐，而湯放之，在湯之代，既致太平。紂為無道，武王伐之，成王之代，亦致太平。若言人漸澆訛，不及純樸，至今應悉

⁵⁵ 《貞觀政要》卷二頁 60—62 〈任賢〉「王珪」條。

為鬼魅，寧可復得而教化耶？」德彝等無以難之，然咸以為不可。太宗每力行不倦，數年間，海內康寧，突闕破滅，因謂群臣曰：「**貞觀初，人皆異論，云當今必不可行帝道、王道，惟魏徵勸我。**既從其言，不過數載，遂得華夏安寧，遠戎賓服。突厥自古以來常為中國勍敵，今酋長並帶刀宿衛，部落皆襲衣冠。使我遂至於此，皆魏徵之力也。」顧謂徵曰：“玉雖有美質，在於石間，不值良工琢磨，與瓦礫不別。若遇良工，即為萬代之寶。朕雖無美質，為公所切磋，勞公約朕以仁義，弘朕以道德，使朕功業至此，公亦足為良工爾。”⁵⁶

故堯舜文武，見稱前載，咸以知人則哲，多士盈朝，元凱翼巍巍之功，周、召光煥乎之美。然則**四嶽九官，五臣十亂**，豈惟生之於曩代，而獨無於當今者哉。⁵⁷

臣聞**道德之厚，莫尚於軒唐，仁義之隆，莫彰於舜禹。**欲繼軒唐之風，將追舜禹之跡，必**鎮之以道德，宏之以仁義；舉善而任之，擇善而從之；**不擇善任能，而委之俗吏，既無遠度，必失大體。惟奉三尺之律，以繩四海之人，欲求**垂拱無為**，不可得也。⁵⁸

所謂「約朕以仁義，弘朕以道德」，「道德之厚，莫尚於軒唐，仁義之隆，莫彰於舜禹」、「鎮之以道德，宏之以仁義」等，從中可以對比看出，魏徵所說的「道德」、「仁義」，其實都是以唐堯、虞舜為理想的歸趨；〈十思疏〉中，一開始就標示「思國之安者，必積其德義」，也應作如是觀。而在以上的〈理獄聽諫疏〉的文章字裡行間，跟〈十思疏〉是十分相似的，思想也沒有不一致，連後面的「舉善而任之，擇善而從之」、「垂拱」、「無為」，也跟十思疏的「簡能而任之，擇善而從之」、「鳴

⁵⁶ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北卷 1 頁 29-30。

⁵⁷ 《魏鄭公文集》卷 1 頁 8 〈論禦臣之術〉。

⁵⁸ 《魏鄭公文集》卷 1 頁 13 〈理獄聽諫疏〉，亦見於《貞觀政要》卷五頁 266。

琴垂拱」、「虧無爲之大道哉」，都出於一個思想模式，指的也都是堯舜的政治理想。

從以上所得的結論，我們不單可以知道魏徵所說的道德、仁義，都離不開堯、舜。同時還有一個意外的收穫，就是〈十思疏〉最後的「無爲之大道」，所有的教科書註解都引用《老子》第三十二章「道常無爲而無不爲」來說明「無爲」之意，大概是因爲魏徵曾經當過道士的緣故；但是，現在我們必須從前面所獲得的理解，肯定這個「無爲」不是道家的「無爲而無不爲」，而應該是儒家所說的「堯舜之道」。考察《論語》裡對堯舜的稱揚，就可以看到魏徵的思想根源。《論語·泰伯》篇說

子曰：「大哉！堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之！蕩蕩乎，民無能名焉！巍巍乎！其有成功也！煥乎！其有文章。」

《論語·衛靈公》篇也說：

子曰：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」

人民之所以對唐堯無能名，是因爲帝堯「則天」而不作，傳說中的「擊壤歌」所說的「帝力於我何有哉」，就是最好的形容；至於虞舜，《論語》就直接說「無爲而治」，因爲舜「恭己南面」而已。這才是魏徵所說的「無爲之大道」。朱熹就曾經談論到這個觀念。《朱子語類》裡記載說：

問：「『爲政以德』，老子言『無爲』之意，莫是如此否？」曰：「不必老子之言『無爲』。孔子嘗言：『無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。』老子所謂『無爲』，便是全不事事。聖人所謂『無爲』者，未嘗不爲，依舊是『恭己正南面而已矣』；是『己正而物正』，『篤恭而天下平』也。後世天下不治者，皆是不能篤恭盡敬。若能盡其恭敬，則視必明，聽必聰，而天下之事豈有不理！」（卓。賀孫錄云：「老子所謂『無爲』，只是簡忽。聖人所謂『無爲』，卻是付之當然之理。如曰：『無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已。』這是甚麼樣本

領！豈可與老氏同日而語！」)⁵⁹

因此，第一位註解〈十思疏〉的戈直，對「無爲」一詞雖然沒有直接的注解，不過他對「垂拱」解釋說：「垂拱者，垂衣拱手，無爲而治也。」⁶⁰其中也引用《論語》的話「無爲而治」來說，是很正確的；也讓我們對他用《尚書·皋陶謨》來解釋「九德」，增加的信心。

6. 從魏徵對歷史文獻上的「九德」所做的選擇而論

以魏徵的學問，應該知道先秦時代，有好幾處文獻都有「九德」這個詞，就如前述的除《尚書》以外，還有《周禮》、《國語》、《左傳》、《逸周書》都有，不過，魏徵所重視的「九德」，應該只有《尚書·皋陶謨》的「九德」，我們可以從他爲唐太宗所編寫的《群書治要》⁶¹中看出端倪。

魏徵編寫《群書治要》，他所選取的內容，在序言中他說：「爰自六經，訖乎諸子，上始五帝，下盡晉年，凡爲五軼，合五十卷。」其中所列的書目，包含的經、史、諸子，有選到《尚書》、《左傳》、《周禮》、《周書》（即《逸周書》）、《國語》，也就是說，凡是有「九德」一詞的古文獻典籍，都有選及。假如魏徵對《左傳》、《國語》、《逸周書》所說的「九德」有所重視的話，那他必然會把他選錄抄入《群書治要》裡，好讓太宗能仔細閱讀、體察。然而查考過《群書治要》中選錄的文句，《尚書》有載錄〈皋陶謨〉「九德」的內容，《左傳·昭公二十八年》沒有選錄形容周文王的「九德」那一段文章，《周禮·春官》只選錄了〈大司樂〉，不過沒有「六氣、九德」的文字；《逸周書》選錄了〈文傳解〉一段，〈官人〉一

⁵⁹ 宋·黎靖德等編輯《朱子語類》岳麓書社 1997 年第一版 長沙 冊一 卷二十三《論語》五〈爲政〉篇上「爲政以德」章 總頁 484。類似之言，本章之前尚有數則。

⁶⁰ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北 卷一頁 15，註解 49。

⁶¹ 本論文所查考到的《群書治要》，有四部叢刊初編子部第 26 冊，係上海商務印書館縮印日本尾張藩刻本，以及臺灣商務印書館所印宛委別藏本，共五冊。

段，〈芮良夫解〉一段，《逸周書》裡三處說到「九德」的地方，一個都沒有選入。《春秋外傳·國語》有選〈周語〉兩段，也沒有「九德」。由此可見，魏徵所重視的「九德」，唐太宗所常讀的「九德」，應該就只有《尚書·皋陶謨》的「九德」了。

7. 根據魏徵對「九德」一詞的用例而論

前述教科書之所以把〈十思疏〉裡的「九德」解作「各種十思中的德行」，其中一個重要的理據是文章中沒有提到皋陶，所以不能肯定是皋陶謨的「九德」。

大家都知道，一個語詞如果是孤例，就有很多可能的解讀，但是如果這個語詞曾經被運用過多次，那就能夠利用多次的用例比較來得到較合理的結論。譬如說，《左傳·僖公五年》引有諺語「車輔相依，唇亡齒寒」，杜預把車輔註解為「輔，頰輔；車，牙車。」那「車、輔」都是人臉上的一部份了；如果光看《左傳》，那是可以接受的，因為後面有「唇亡齒寒」一句，如果兩句組成一個諺語的話，那種解釋是合理的。但是如果翻查古籍中相關的語詞用例，就可以發現「車輔相依」與「唇亡齒寒」一句，是可以分開來說的，也就是說它們是兩個不同的諺語，那麼「車輔相依」中的「車、輔」就不一定是人臉上的部位，而可能是真的車子與輔板。⁶²

魏徵的文章，據《唐書·藝文志》載錄本來有《魏鄭公文集》二十卷，清朝編輯《全唐文》只餘三卷，加上《魏鄭公諫錄》與《續錄》，還有《新·舊唐書》，《貞觀政要》等相關記載的資料，就是今天看得到魏徵文字的全部，經過多方的尋覓，發現魏徵用「九德」一詞，並非孤例，還有一處用例，見於《群書治要》的序裡，提名為「秘書監鉅鹿男魏徵等奉敕撰」，據《舊唐書魏徵傳》說：

貞觀二年，遷秘書監，參預朝政。徵以喪亂之後，典章紛雜，奏引學者校

⁶² 汪少華著《中國古車輿名物考辨》商務印書館 2005年九月一版 北京 p.188-202。

定四部書。數年之間，秘府圖籍，粲然畢備。……上然其（魏徵）言，入告長孫皇后，後遣使齎錢四十萬、絹四百匹，詣徵宅以賜之。尋進爵郡公。七年，代王珪為侍中，尚書省滯訟有不決者，詔徵評理之。⁶³

可見《群書治要》的編輯完成，應該是在貞觀二年至七年之間，時間早於〈十思疏〉。〈群書治要序〉文中說：

皇上以天縱之多才，運生知之睿思，性與道合，動妙幾神，元德潛通，化前王之所未化，損己利物，行列聖所不能行。……猶且為而不恃，雖休勿休，俯協堯舜，是遵稽古；……故爰命臣等，採摭群書，翦截浮放，光昭訓典，聖思所存，務乎政術；綴敘大略，咸發神衷；……爰自六經，迄乎諸子，上始古帝，下近晉年，凡為五帙，合五十卷；本求治要，故以要為名。……足以殷鑒前古，傳之來葉，可以貽厥孫謀，引而申之，觸類而長，蓋亦言之者無罪，聞知者足以戒。庶宏茲九德，簡而易從；觀彼百王，不疾而速。崇巍巍之盛業，開蕩蕩之王道；可久可大之功，並天地之貞觀，日用日新之德，將金鏡以常懸矣。⁶⁴

其中「宏茲九德，簡而易從；觀彼百王，不疾而速。崇巍巍之盛業，開蕩蕩之王道。」一段，就有「宏茲九德」一句，翻查宛委別藏本《群書治要》的序，《欽定全唐文》中所載〈群書治要序〉⁶⁵也有這一句；而四部叢刊初編子部的《群書治要》五十卷，是上海商務印書館據日本尾張藩刻本影印的，序文中那一句寫作「庶弘茲九德」。不論是「宏」或是「弘」，意義並無大差別。這跟〈十思疏〉的語句可謂完全一致，而且時間較早。對比這兩個「弘茲九德」的語句用例，其語境、思想都是相同的，所以，可以從中得出明確的結果：

⁶³ 《舊唐書·魏徵傳》中華書局 四部備要據武英殿本校刊 台北 冊五 卷七十一頁 2-3。

⁶⁴ 《魏鄭公文集》中華書局 叢書集成初編第 1488 冊 1985 北京 卷三 p.29-30。

⁶⁵ 《欽定全唐文》第三冊 卷一百四十一，總頁 1799。

第一、〈十思疏〉裡，我們可以把「九德」跟「十思」相對，說「九德」的內容就是總和前面十思中所說的各種德行，而這裡並沒有「十思」；在這裡跟「九德」相對的是「百王」，可以看出魏徵是把「九德」看作是「王者治國之德」，那正是《尚書·皋陶謨》所說的「九德」的特質內涵。況且如果把「九」當多數，那麼「德」就沒有真實的內容了，真是那樣的話，是很難理解的。

第二、〈十思疏〉裡，因為前後都沒有直接提到堯、舜、皋陶，所以才不被認為是出自於《尚書·皋陶謨》。不過，前面已經提到，〈十思疏〉的末句「無為之大道」是出自《論語》稱頌虞舜的話「無為而治者，其舜也與」來的，而「九德」就是〈皋陶謨〉裡皋陶對舜、禹所發表的言談，已經可以看出「九德」跟〈皋陶謨〉的關係，只是比較隱晦，而歷來對「無為」一詞又有誤解，所以才不容易看出罷了。現在，用《群書治要》中的「九德」來對照，「九德」之後，有「崇巍巍之盛業，開蕩蕩之王道」兩句，這分明是用了《論語》中所記對堯、舜表現的讚詞，《論語》第八卷〈泰伯〉說：「子曰：『巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。』」又另一章：「子曰：『大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之！蕩蕩乎，民無能名焉！巍巍乎！其有成功也！煥乎！其有文章。』」那這個「九德」，就只能是堯、舜、禹他們相關的「九德」，當然就是《尚書·皋陶謨》中的「九德」了。這是最真實、珍貴的對比用例，也是最直接、有效的對比證據。

三、〈十思疏〉中典出《尚書》的語詞鉤沈

其實，要看「九德」一詞是否出於《尚書·皋陶謨》，最直接的方法就是看文章中，含有《尚書》相關的成分是多還是少，如果多，那當然就關係密切，如果沒有，就肯定沒有甚麼牽扯。瞭解一篇文章，也要透徹地瞭解文中每一個語詞的背後，隱藏了甚麼不顯眼的訊息；少了這些工夫，可能導致對文章主旨產生誤會，

至少在說明上，缺乏文獻材料。茲就〈十思疏〉中，典出《尚書》的相關語詞，一一爬剔出來，以見〈十思疏〉的思想成分裡，《尚書》的影響是佔有很大的份量的。

元朝的戈直首先對〈十思疏〉作註解，其中已經把較明顯出於《尚書》語詞注出了，現在先列出來，如有不足之處，加上案語：

- (一) 凡百元首：〈虞書〉曰：「元首明哉。」所以喻君也。根祥案：這是傳統十三經注疏本裡的〈虞書·益稷〉篇的文句，不過，〈益稷〉篇其實在漢代以前，本身就是〈皋陶謨〉的後半截，被偽古文作者割裂為二。
- (二) 董之以嚴刑：董，督也。〈虞書〉曰：「董之用威。」根祥案：句出〈大禹謨〉。不過，應該是「董之以嚴刑，震之以威怒」兩句，都是從「董之用威」一句演化出來的。〈大禹謨〉是偽古文，這一句是從《左傳·文公七年》引用的〈夏書〉「戒之用休，董之用威，勸之以九歌，勿使壞」來的。
- (三) 奔車朽索，其可忽乎：〈夏書〉曰：「予臨兆民，凜乎若朽索之禦六馬。」喻危懼可畏之甚。奔車朽索，亦此意也。根祥按：此見於〈五子之歌〉。
- (四) 樂盤遊，則思三驅以為度：盤遊，畋獵也。〈夏書〉曰：「不敢盤于遊田。」根祥案：〈五子之歌〉：「乃盤遊無度。」應該更契合文詞形式，不過〈五子之歌〉是偽古文，原語也應該是從「盤于遊田」來的。
- (五) 弘茲九德：〈虞書〉皋陶曰：「亦行有九德：寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，彊而義。」言人之德見於行者凡九，蓋知人之事也。根祥案：此即是〈皋陶謨〉之文。

以上五個註解，就是戈直標示出來的。從前的國編本連一個《尚書》的注解都沒有，後來坊間古文選本與教科書也偶而有加以註解的，其中最常被註解的有：

- (六) 垂拱：垂拱，垂衣拱手。語出《尚書·武成》：「垂拱而天下治。」語出偽古文《尚書》。(東大版注解)根祥案：此條臺北工專《五專國文選》也有註解。「垂拱」一詞亦見於《尚書·畢命》篇「予小子垂拱仰成」。而「垂拱」一詞，應該先見於《管子·任法》篇。

以下的語句，未見有人曾經作註的，現在列述如次，並加說明：

- (七) 必積其德義：《尚書·畢命》：「惟德惟義，時乃大訓。」《尚書》裡提到以「德」治國的文句很多，如〈太甲中〉：「修厥身，允德協於下，惟明后。」〈太甲下〉：「德惟治，否德亂。」都是，可見魏徵的政治思想多出於《尚書》。
- (八) 而況明哲乎：「明哲」一詞，其實也是《尚書》的語詞。雖然《詩經》也有類似的語詞，《詩經·大雅·烝民》：「肅肅王命，仲山甫將之；邦國否否，仲山甫明之。既明且哲，以保其身；夙夜匪懈，以事一人。」而《尚書·洪範》篇曰：「五事：……視曰明，……明作哲。」上述的〈烝民〉、〈洪範〉的語詞，都是「明◎哲」，而《尚書·說命上》篇：「知之曰明哲，明哲實作則。」這才是「明哲」一詞的直接來源。語句是說殷高宗即位，三年不言，群臣對高宗所說的話；所以，這個「明哲」的含義，是具有臣子對天子的尊崇含義的。不過，〈說命〉篇是偽古文的篇章，所以它應該是從《詩經》、〈洪範〉的語詞演變而來的。
- (九) 永保無疆之休：《尚書·召誥》：「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。」〈太甲中〉篇：「實萬世無疆之休。」此用《尚書》原文，而多未被注意。
- (十) 不念居安思危：《尚書·周官》篇：「居寵思危。」〈周官〉篇是偽古文篇章，這一句是從《左傳·襄公十一年》所引用的「書曰：『居安思危；思則有備，有備無患。』」轉抄而來的，不過，《左傳》也是引用先秦的《尚書》文句，所以究其源還是《尚書》的語詞。
- (十一) 承天景命：《尚書·召誥》：「欲王以小民受天永命。」〈咸有一德〉篇：「受天明命，以有九有之師。」魏徵運用《尚書》的語詞而加以華詞文藻而成。
- (十二) 能克終者蓋寡：考《詩經·大雅·蕩》：「靡不有初，鮮克有終。」然而《尚書·太甲上》篇：「王徂桐宮，居憂，克終允德。」〈太甲中〉：「皇天眷佑有商，俾嗣王克終厥德。」都是「克終」連用，可知魏徵是用《尚書》的語詞，〈太甲〉篇是偽古文，而其根源應該是《詩經》來的。
- (十三) 既得志，則縱情以傲物……傲物則骨肉為行路：〈仲虺之誥〉：「志自滿，

九族乃離。」這語句雖然很不一樣，但是究其實意義是很一致的；「既得志，則縱情以傲物」就是「志自滿」，「骨肉」就是「九族」，「為行路」亦即是「疏離」，所以，應該可視為取義於《尚書》的。

(十四) 終苟免而不懷仁：〈太甲下〉：「惟天無親，克敬惟親；民罔常懷，懷於有仁。」魏徵是從反面取義，有加以撮其詞而成。

(十五) 怨不在大：《尚書·康誥》：「怨不在大，亦不再小。」魏徵雖然只引用了第一句，然而解釋的時候，要連同後面的一句一起說，意義才完整。這句的意思是說「人民的怨恨不在乎大，也不在乎小，只要有一點點民怨，如果不加注意，最後就會像涓流不防，終至洪流決堤，不可收拾。」

(十六) 可畏為民：〈大禹謨〉：「可愛非君，可畏非民。」〈大禹謨〉的原文意思是說「可愛戴的不就是國君嗎？可敬畏的不就是老百姓嗎？」魏徵改寫了這一句的語法吧了。

(十七) 則思知止以安人：《皋陶謨》曰：「皋陶曰：『都！在知人，在安民。……安民則惠，黎民懷之。』」〈十思疏〉裡的「安人」就是「安民」，因避太宗諱而改用。「安民」的觀念，在《論語》裡也有「修己以安人」⁶⁶。

(十八) 則思謙沖而自牧，懼滿溢：〈大禹謨〉：「滿招損，謙受益，時乃天道。」魏徵只是把意思分為兩句來說。當然《易經》中的〈益〉卦、〈謙〉卦也有相同的思想，甚至可以說偽古文的〈大禹謨〉這一句，是由《易經》演變而來的。。

(十九) 則思慎始而敬終：《尚書·蔡仲之命》：「慎厥初，惟厥終，終以不困。」考〈蔡仲之命〉是偽古文，這一段是改易自《左傳·襄公二十五年》引衛大叔文子曰：「《書》曰：『慎始而敬終，終以不困。』」《逸周書·常訓解》也有

⁶⁶ 《論語·憲問》：「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸！』」

同樣的一句，可見原來就是先秦的《尚書》文句。

(二十) 則思虛心以納下：《尚書·皋陶謨》：「敷納以言。」就是廣泛聽納臣下的建言。

(二十一) 簡能而任之：〈咸有一德〉：「任官惟賢材，左右惟其人。」魏徵取其義而撮其詞。

(二十二) 役聰明之耳目：〈仲虺之誥〉：「惟天生聰明時乂。」〈說命中〉：「惟天聰明，惟聖時憲。」〈泰誓上〉：「亶聰明，作元后，元后作民父母。」這三處的「聰明」，都是說上天所賦予為國君者的聰明，不是指一般人的耳聰目明。魏徵在這是用《尚書》裡的特殊意義，所以是指唐太宗天子的聰明。

由以上所得，可見〈十思疏〉在思想、詞語、文句上，都跟《尚書》有關。一篇文章有那麼多的語詞、觀念都來自同一本書，那兩者之間的關係必然十分密切。而那「九德」一詞，又是《尚書》裡的名言，魏徵既然用「九德」一詞，那無疑地一定是用《尚書·皋陶謨》的「九德」才對。否則是很難理解，也很難說得通的。

四、結語

根據上述的論證，可以確定的說，魏徵的〈諫太宗十思疏〉中的「九德」一詞，實在是典出於《尚書·皋陶謨》。所以，在解釋這個語詞的時候，一定得用《尚書·皋陶謨》的「九德」為內容來瞭解，不可以採取先秦其他的文獻如《左傳》、《周禮》、《國語》、《逸周書》裡其他的「九德」來解讀，或者以為「九德」就是指「十思」裡的各種德行；否則就是誤解了魏徵的本意。

魏徵的思想，有的學者以及編者以為他既然曾經當過道士，思想中必然深藏者很濃厚的道家意味，所以，文章中只要有一些類似道家的語詞，就直接引用道家的老、莊思想來比附；就如「無為之大道」，所有的註解都不約而同地引用《老

子》第三十二章「道常『無爲』而無不爲」來說明「無爲」這個語詞的思想來源根據；殊不知魏徵的政治理念，基本上大部分都是根據儒家的學說而來，以堯、舜的政治爲終極理想，經典中的《尚書》，更是他政治理想模式的文獻根據；所以他經常用唐堯、虞舜之道來勸勉、規諫唐太宗，也常常引用《尚書》來作爲典據⁶⁷；這種認知，是可以從魏徵的文章中清楚地歸納出來的。至於魏徵的思想淵源這一點，宋代的真德秀有所論及。真氏說：

魏公始終以規諫爲己任，唐史以爲前代爭臣，一人而已，豈不信哉！然攷其學問淵源，殆不可見。《文中子·世家》謂『魏徵嘗從其學，受王佐之道』，先儒疑之。觀其勸太宗行仁義，則必有所本。……太宗除隋之難，身致昇平，可謂偉矣！然由心而身，由身而家，皆有慚德。觀魏公之所論諫，即事而言者多，即心而論者少；正救於已形者多，而變化於未形者少。君臣之間，相與策勳者，罷勉於仁義之用而已。故貞觀之治，雖有志於三王，迄未能大異於五伯。魏公正君之功，雖秦漢以下所難及，而揆之伊、傅、周、召，則猶可憾焉。或以爲出於縱橫之學，則又有未然者。蓋戰國策士，多邪諂之言，而魏公所陳，皆正大之論，是豈可同日語哉！⁶⁸

真德秀對魏徵的批評是要求過高了點，但是對於魏徵思想的來源，說的是很得實的。魏徵之於規諫一事，不惟大事能諫，對於小事也不放過；不惟初年能諫，到了末年也還沒有中輟；唐史說他生平諫疏兩百餘次，其膽識真的有過人之處。爲臣者不以數諫爲嫌，爲君者不以數諫爲忤，成就貞觀之治的偉業，絕非無因。對於〈論時政第二疏〉（即〈十思疏〉）南宋呂祖謙曾經評論說：

⁶⁷ 在《群書治要》中，以《易經》、《尚書》、《詩經》三本大小相當的經典選取量來看，《易經》佔二十頁，《尚書》有三十四頁，《詩經》共三十頁，就可以觀其一二了。

⁶⁸ 唐·吳兢撰《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北 戈直集論所引用。卷二 頁 58-59。

魏徵教太宗十思，使太宗能以是十思而充之，則當時之治，不惟貞觀而已，雖並隆於堯舜可也。然魏公之十思，可以與孔子之九思，同垂訓於萬世矣。

69

呂祖謙把魏徵的「十思」與孔子的「九思」相提並論，可見評價是很高的。相對的，就是說唐太宗沒有完全實行魏徵的言論，所以貞觀之治，不及皋陶、禹之於堯、舜，周、召之於成、康。

魏徵的〈諫太宗十思疏〉這篇文章，在高中時就讀過，當時老師說「九德」就是把「十思」的最後兩思「賞、刑」合起來，再加上前面的八思中的內容，總共「九種德行」就是了。當時沒有能力置疑，只能隨著老師的引導理解。

讀了四年的國文系，其實也沒有足夠的能力來檢討教科書的疑問，基本上只能照本宣科，念所謂標準答案。碩士論文〈《後漢書》《尚書》考辨〉寫完之後，對《尚書》比較有瞭解，才開始想這個問題。雖然總覺得教科書的說法不對勁，也能提出一些旁證來討論得失，不過又覺得缺少更堅強的證據，說了也不見得能使人信服；在完成了博士論文〈宋代《尚書》學案〉之後，曾經擔任國立編譯館的教科書的編審委員，對教科書比較注意；在課堂授課時，也會談到教科書的可議之處，也舉「九德」這個例子，然而一直都沒有很用心深入探求；所以，這個問題放在心裡十多年之久。

近幾年，自覺對訓詁的能力，考證的工夫有些微心得，而且也調職到經學研究所，對「九德」這個問題，感覺上不但是高中國文教科書的問題，也是經典教學的問題，自覺有責任去澄清；更重要的是這個問題是兩岸三地的學子都會讀到的問題，不能讓錯誤延續下去，於是打算徹底作一個了結；就在從前的理念上，再把魏徵留下的所有文獻資料，以及與這個問題有關的人、事、物都儘量作了考求，總算得出如前面所述的論證。

⁶⁹ 《貞觀政要》河洛圖書出版社 1975 年台排印初版 台北。卷一頁 16 集論所引用。

對於考證、訓詁之學，一直服膺周師一田（何）的理念，就是除了以觀念、理論作推斷之外，還必須有事實證據，證據充足，才能言之足以服人。清代高郵王念孫、王引之父子的研究成果，都是建立在這種理念精神上。而他們收穫如此豐碩，最大的原因是「勤奮」加上「真積力久」的功力；這一方面，要推陳師伯元（新雄）「鍥不舍齋」的精神感召。而對《尚書》的導入與深探，推究其極還是要感謝許師鈞輝的諄諄善誘，時時提攜的輔持。

在經過上述的文獻及相關人、事、物的考求之後，真的就發現了更多的論證，如《群書治要》裡只抄錄了《尚書·皋陶謨》的「九德」，而其他古書裡的「九德」都沒有被選入，這就可以證明魏徵認為《尚書》的「九德」才是他所重視的，也應該是他用的那個「九德」；這是以前沒有注意到的證據。當然，更重要的是赫然發現在魏徵寫的〈群書治要序〉裡，居然找到跟〈十思疏〉「弘茲九德」相同的語詞用例，可謂鐵證如山，札札實實地論證「九德」一詞確實出於《尚書·皋陶謨》，而不必再有所疑慮與歧說；這只能說「天道酬勤」，讓這個「疑義」由此而灰飛煙滅；使這位敢言直諫，古今一人的魏徵，他的思想，他的文章能讓後世的人更深入、更精確地閱讀與瞭解；也希望藉由魏徵的這一篇〈十思疏〉，讓學子們對《尚書》多一點接觸與瞭解；而註解這一篇文章的編者，也應該把文章中典出《尚書》的語詞，多標示一些；講解這一篇文章的老師們也能多說一點有關《尚書》的典故與思想，使學生們對《尚書》不再太陌生，當然可能導致學生要多背幾個註解就是了。由此而祈望號稱令人望而生畏「詰屈聱牙」的《尚書》，有更多的人願意親近與研讀。

如果本篇論文的結論能被諸位學者認可，那麼，兩岸三地的教科書編輯，就應該重新修訂「九德」這個註釋，以免貽誤後學。

感謝：本論文之摘要英譯，由東吳大學社會學系教授蔡錦昌先生 執筆，謹此致謝。

The Meaning of 'Nine Virtues' mentioned by Wei Zheng and Its Allusive Relation to *Shangshu*

Tsai Ken-Hsiang*

Abstract

In his lifetime Wei Zheng had given remonstrations more than 200 times to the second emperor of Tang Dynasty (Tang Taizong). Among them the so-called “four explications of current politics” of the 11th year of Zhenguan were particularly important, and in which the “explication of ten thoughts” was the best. It was the model of such policy articles, and its thought was most related to the *Shangshu*, the ancient and authoritative classic of policy discussion. In this explication Wei Zheng has in fact adopted many teachings and words from the *Shangshu*, but this is so allusive to be known by many contemporary scholars, whether in Taiwan, Hong Kong or in Mainland China. For them the word “nine virtues” in this explication is especially difficult to obtain any acceptable understanding. It makes really a lot of contradictions. Nevertheless, by a critical examination of the ancient text, the historical usages of the word, the academic background both of Wei Zheng and the second emperor, and Wei Zheng’s habit of expressing, we will demonstrate in this paper not only that the meaning of the word “nine virtues” does originally come from the Gaoyao Mo (plan of Gaoyao) in the *Shangshu*, but also that many other words in this explication come from the *Shangshu* as well. All proofs point to the conclusion that this explication is most related to the teachings of *Shangshu*.

Keyword: Wei Zheng, the explication of ten thoughts, nine virtues, *Shangshu*, Tang Taizong.

* Associate Professor, Graduate Institute of Confucian Classics, Normal University of Kaohsiung

