

38. Taylor, "Chinese Hierarchy in Comparative Perspective," p. 491.
 39. Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China* (Berkeley: University of California Press, 1998).

明太祖對《書經》的徵引及其政治理想和治國理念*

◆ 朱鴻林 ◆

一、引言

明太祖對於儒家經典以及儒者所著史書的閱讀和講論，這些經史對於明太祖的文化素養的提升，對其政治思想的影響，近年來已漸多學者注意研究。¹ 這些研究顯示了，太祖對於《五經》和漢唐宋元幾個重要朝代的正史都很熟悉和有自得的見解。從他對講讀過的儒家經典的引用情形看，傳統上帝王之學的首要經典《書經》應該對他影響最大。儘管太祖從很早開始便服膺孔子的為政理念，又認為《大學》所說的是治理天下之本，晚年更要求準備出仕的國子監生必須閱讀能夠幫助明辨是非善惡的《春秋》，實際上他卻認為《書經》這本記言為主而也記事的古史，並不止於其為「帝王之學」之書，而應是君臣都要精熟的經典。他從《書經》獲得啟發而建立的制度也是顯而易見的。

本文從儒家經史之學與明太祖的治國理念及政策關係的研題之中，根據明太祖自己的文字和說話記錄，集中考察他對《書經》的講論所得和利用情形，並從他對《書經》的眾多徵引，觀察《書經》古訓在政治理想和治國理念方面對他的影響。研究主要利用的文獻包括《明太祖文集》，《皇明制書》所載的四篇《大誥》，《資世通訓》，《御註

* 本文係中華人民共和國香港特別行政區研究資助局 CUHK4681/05H 項研究計劃之部分成果。

道德經》，《明太祖御筆》，《明太祖皇帝欽錄》，官方纂修的《明太祖實錄》、《明太祖寶訓》，以及明人纂輯的《皇明詔令》、《金陵梵刹志》等書。

二、對《書經》之熟悉

明太祖和臣下談話或講論時涉及經典文義和歷史事例的記錄，文獻可考的，始於至正十八年(1358)十二月，終於洪武三十年(1397)二月，數量在七十次以上；其中專門講論《五經》的至少有十六次，當中關於《書經》的有八次。²對於經典文句的引用最晚見於洪武三十一年閏五月，而且數量更大。據上述文獻考察，經典(包括子書、古人之言)文句被徵引和經典文義被綜述，至少有二百四十多見。³其中屬於《書經》的約有八十次。

從其所引文句的出處看，明太祖講讀的《書經》文本是古文《尚書》，所用的注疏包括朱子高第門人蔡沉的《書經集傳》和漢唐注疏。古文的《書經》一共有五十八篇，其中文句被太祖直接引用過的有二十三篇(或二十四篇，因為有一句見於兩篇)；文義被採用過的更多。同一處引用的文句，由一句到四句不等；如果每處都作一句計算，至少便有五十二句。它們至少被引用過六十八次。被徵引過文句的篇名甚少見到提及。這些篇名及其被引用的文句和次數，見本文附錄：《書經》文句徵引表。

太祖認識到《書經》的重要性為時甚早。這可見於至正二十五年(龍鳳十一年、1365年)正月他和宋濂在討論兵書《黃石公三略》時的對話。宋濂說：「《尚書》二《典》三《謨》，帝王經世大法靡不畢具，願陛下留意講明之。」太祖回答說：「朕非不知《典》《謨》為治之要，但《三略》乃用兵攻取，時務所先耳。」⁴次年八月壬子更有首次見於記錄的講論《書經》事情。太祖聽博士許存仁進講《洪範》篇，並在講至休徵咎徵之應時，發言大論感應之道。⁵

到了洪武中年，太祖對於《書經》已是爛熟於胸，而且每看都能有所反思反省。洪武十五年正月乙亥，他曾和翰林學士宋訥說：「朕

每觀《尚書》，至『敬授人時』，嘗嘆敬天之事，後世中主猶能知之；敬民之事，則鮮有知之者。」同時不注明地徵引《大禹謨》篇「可憂非君？可畏非民？眾非元后何載？后非眾罔與守邦」之言，表明君民相資和君須重民的道理。⁶

洪武十五年九月癸亥，晉府長史致仕桂彥良上《太平治要》策，其中有請開經筵專條。⁷太祖優詔答之。儒臣也確有進講經史之事，而《書經》正是當中重要的一部。洪武十六年六月戊戌，太祖御謹身殿，東閣大學士吳沉等進講《周書》「國則罔有立政用儉人」一節。君臣對答，論及用人和聽言之事，描述小人情狀，而太祖的結論認為，「自古以知人為難，而知言亦不易也。」⁸這種因經義而引起的互相啟發和互相印證，從而增長識見智慧的情形，頗似宋代的經筵講論。它反映了君臣均於經典的基本知識早有所知。

洪武後期，太祖明白地徵引《書經》文句的情形比較少見，但聽講《書經》卻是直到晚年未綴。洪武二十四年十二月辛巳，仍有御武英殿觀《書》的紀錄，並且看至「惠迪吉，從逆凶」句時，與學士劉三吾論及聽天由命和咎由自取兩者道理不同。⁹紀錄中太祖最後一次的經典講論，講的也是《書經》。洪武二十八年十一月癸亥日，侍臣進講《書經·無逸》篇。太祖於講後對侍臣說：「朕每觀是篇，必反覆詳味，以為鑒戒。今日講此，深愜朕心，聞之愈益警惕。」¹⁰洪武三十一年閏五月臨終前的《祝天詞》裏，選用了見於《中庸》而源於《書經·湯誥》的「簡在帝心」句。¹¹「惠迪吉，從逆凶」文句所從出的《大禹謨》篇，是被太祖引用文句最多的一篇。說帝王勤惰與興廢關係之理的《無逸》篇，也是他尤其重視的篇章之一。可見，經典的故事和教訓，常在太祖之心，而《書經》更是他的治國思想和政治智慧的主要泉源。

太祖留心儒學和在文告上引用《書經》的特點，洪武中期時已被他的儒者侍臣所明白肯定。洪武十六年三月庚戌，太祖與侍臣論歷代創業及國祚修短。諫議大夫唐鐸便發言，認為「三代以後，起布衣而有天下者」惟有太祖和漢高祖，但漢高祖成就不及太祖。唐鐸說：

漢高除秦苛法，雜伯道而不純。陛下去胡元弊政，一復中國先王之舊，所謂撥亂世反之正。漢高帝不事詩書。陛下留心聖學，告諭萬方，自為制命，卓然與典謨誥訓相表裏。漢高初欲都洛陽，聞婁敬之言，始都關中。陛下一渡江，即以金陵為定鼎之地，萬世之基固肇於此。故非漢高所及。¹²

唐鐸認為太祖在功績、學術、眼光三方面都不是漢高祖所能比擬。太祖的回答同樣有意義。他說：

周家自公劉、后稷世積忠厚，至文王三分有二，武王始有天下。若使其後君非成康，臣非周召，益修厥德，則文武之業何能至八百歲之久乎？《書》曰：「皇天無親，惟德是輔。」使吾後世子孫皆如成康，輔弼之臣皆如周召，則可以祈天永命，國祚綿昌。

太祖這樣自然而然地引經據典回答，顯示了一種高級的文化素養，難怪此話說畢，會有「侍臣頓首曰：陛下之言，宗社萬年之福也」的後果。類似的徵引《書經》文句或意思的對答，此次之前之後也出現過多次。

三、徵引場合和方式

唐鐸此處所言三點，與本文問題尤有關係的是第二點。太祖對於以自己名義頒布的文告是「自為制命」的。文告的形成雖然實際上更多地是先由太祖口授，再由侍臣具稿，因而免不了侍臣的文飾，但引用的經典意思都是太祖的。他可以句子記憶不完全正確，博學的儒臣的職責便是給予校正和潤飾。（重要文件必定是這樣，太祖也引用過《春秋》賢臣草創、討論、潤飾的典故。¹³）太祖的親筆文字中，也有引用經典文句的情形。¹⁴從他的大量談話、答問、論辯中大量徵引經史故實的情形看，他引用過的經典文句，出於代筆的應該很少。¹⁵

太祖引用《書經》的場合，可謂無所不有。他與侍臣對話時，與侍臣講論經史時，口頭或文字告誡臣下時，在公開的文告中，在外交文件上，都曾引用過《書經》的文句或意思。對家人、臣下，對民人、僧道，對敵人、敵國、外國，都有藉事引經給予訓示儆戒，以增重說話份量的事情。見到《書經》被徵引的文獻，包括（1）太祖自己的著作，如《資世通訓》、《大誥》以及《御註道德經》，（2）御製文章，如碑記、論說辯文字、祭文祝詞，（3）檄文，（4）考試策問，（5）敕諭，（6）書問，（7）誥命，（8）詔書，（9）講論對話記錄，（10）口諭記錄。

以下列舉幾個尤有說明意義的例子。

（1）給外國的文書中，《書經》屢被引用。洪武三十年正月丁丑，諭別失八里王黑的兒火者救，更是別饒意味。敕文如下：

朕即位三十年，西方諸國商人入我中國互市，邊吏未嘗阻絕。朕復救吾吏民，不得持強欺護番商，由是汝諸國商獲厚利，疆場無擾，是我中國有大惠與汝諸國也。向者撒馬兒罕商人有在漢北者，吾將征北遠，執歸京師，朕令居中國互市。後知為撒馬兒罕人，遂俱遣還本國。其君長知朝廷恩意，遣使入貢。吾朝廷亦以其知事上之禮，故遣使寬微等使爾諸國，通好往來，撫以恩信。豈意拘吾使者不遣。吾於諸國未嘗拘留使者一人，而爾拘留吾使，豈禮也哉？是以近年回回入遠地者，且留中國互市，待寬微歸，然後遣還。及回回久不得還，稱有父母妻子。朕以人思父母妻子，乃其至情，逆人至情，仁者不為，遂不待寬微歸而遣之。是用復遣使齎書往諭，使知朝廷恩意，無使道路閉塞而啟兵端也。《書》云：「怨不在大，亦不在小。惠不惠，懋不懋。」爾其惠且茂哉。¹⁶

這篇敕文的主旨是要別失八里王歸還被他拘留的使者，和平解決問題。敕文結尾引的是《書經·康誥》篇文句，意思是盡力做合乎道理的事情。太祖對於不知《詩》、《書》的外國君主也引用經典，除了是熟處難忘之外，也是一種文化心態的表現。他似乎認為，經典

之言便是真理，具有普遍意義，不以人種、地域、時間而生變異。

(2) 給家人的不公開書信，也照引《書經》為訓。以下事例見於《明太祖欽錄》所載洪武十二年四月初一日給靖江王朱守謙的敕諭，還兼有了解朱守謙之父朱文正的惡行和太祖家規的一手資料意義。詳錄如下：

《書》不云乎：「作善降之百祥，作不善降之百殃。」爾從孫守謙之父文正者，不聽朕教，累惡不知改。務在寅昏出入，同遊者皆無籍小人。所遊處，不過強淫人妻女，強取人財物。即目見在爾本宮中金銀之類，多係非禮之財，所以令收入宮，使爾常見之。爾祖母必有所諭爾。今郡主係爾之妹也。其郡主之母，爾豈不問爾祖母，此妹之母安在？何姓人家女子？此郡主之母，係他人妻，爾父慕色，而殺其夫奪之。既生郡主之後，事發，非理取用婦人女子，盡皆殺之。所以作不善也，其百殃非身、必子孫當之。即已身當，餘殃尚多，惟子孫能改過作善，務存公正，則可以漸消。今爾復行爾父之為，非冤家之所使者誰？當初朕造完宮室，百事俱備，爾乃生淫樂之謀，不知軍民之苦，假以蓋書房為由，實淫逸之舍。高牆以圍之，穿地以深井，朝暮會小人於是。此豈王者所為？今特命人拆毀，爾過知改乎？¹⁷

此諭開頭引的《書經》文句，出於《伊訓》篇，是太祖經常引用的文句之一。

(3) 給壯年握兵的藩王的敕諭，也習慣地出口引經。洪武三十一年五月乙亥給燕王朱棣的敕文說：

朕觀成周之時，天下治矣，周公猶告成王曰：「詰爾戎兵。」安不忘危之道也。今雖海內無事，然天象示戒，夷狄之患，豈可不防？朕之諸子，汝獨才智可堪其任，秦、晉已蕩，汝實為長，攘外安內，非汝而誰？已命楊文總北平都司、行都司等軍，郭英總遼東都司並遼府護衛，悉聽爾節制。爾其總率諸

王，相機度勢，用防邊患，又安黎民，以答上天之心，以副朕托付之意。其敬慎之，勿怠。¹⁸

這條載於《明太祖實錄》的敕諭，有學者認為其內容不實，是後來成祖重修《實錄》時的竄改結果。¹⁹ 如果確是這樣，則結尾表示有意傳位的數句，殆為後來潤色之過。但篇首所引《立政》篇「詰爾戎兵」句，卻無疑應是太祖之言。諷刺的是，太祖引用《書經》周公輔助成王的故事，竟成為了成祖以後發動靖難之變的口實。

太祖引用《書經》的方式，也反映了他對經典的異常熟悉和良好的記憶力。無論是直接引用標明出於《書經》的文句，還是引用成句或數句而未說及出處，抑或徵用《書經》所載事情及其所表達的義理，他都經常能夠出口成文，不見徵引痕跡而自然達意，而且往往能在同一段的說話中引用一種以上的經典文字。以下的一些例子，都能反映這些情形。

(1) 他能在同一篇中，既用史書資料也用經典資料。如洪武十一年六月諭元丞相驢兒的詔書說：

天道惡盈而好謙，其德好生而惡死。……每嘗達人通問，未得回報。……惟卿以智量之，勿為愚者所迷。《書》云：「作善降之百祥，作不善降之百殃。」惟順理則吉。²⁰

這裏引的《書經》是《伊訓》篇。「天道惡盈而好謙」句本於《易·謙卦》象傳「人道惡盈而好謙」文，其句則出《後漢紀》而為《大學衍義》所引。（《大學衍義》是太祖常看之書。）

(2) 他能在同一篇中，密集徵引經子之言，以證己說。這種情形的經典例子見於洪武十一年作的《辯答祿異名洛上翁及謬贊》。此文駁斥蒙古人的降臣答祿與權。太祖認為：「雲從龍，風從虎，聖人作而萬物覩，信有之。是故一代之興，一代之人皆蕩蕩君子，未嘗異其名者也。如周臣呂望，自罷釣歸朝，至今曰望。」因而不滿答祿與權「忽又著書數篇，乃曰洛上翁之作」，而不著自己的姓名，指其行徑與「昔首註《道德經》者，名河上翁」者相同，都是「好奇譎詐之

徒」。又指責答祿與權在給元世祖的贊文之中用了「天性有常」四字，是「故特侮元君也。」理由是：

世有飛走、走飛諸禽獸者，偏於一永不變者，以其稟天性一氣之常者也，此所以禽獸也。古云：世間萬物，惟人最靈。此概稱人之能者。凡君之所異，首出庶物，以其睿智之通，無所不變，無所不常，是其君也。故《書》云：「上帝不常。」伊尹言：「天命靡常」，「鬼神無常享。」老聃曰：「聖人無常心。」所以「皇天無親，惟德是輔。」斯言皆前代聖賢欽天畏地警戒之詞，特以此而導人君以行仁。今胡儒與權者，倒其詞而讚元君之德，朕不知其何如耳。²¹

這裏引用的「上帝不常」句出《伊訓》篇，「天命無（靡）常」句出《康誥》篇（或據「謀命靡常」句，則出《咸有一德》篇），「鬼神無常享」句出《太甲下》篇，「皇天無親，惟德是輔」句出《蔡仲之命》篇。「世間萬物，惟人最靈」句則從《泰誓上》篇的「惟人萬物之靈」而來。其他「雲從龍，風從虎，聖人作而萬物覩」句出《周易·乾·文言》，「首出庶物」句出《周易·乾·彖辭》，「老聃曰」句則出《道德經·任德》章。我們難以揣測太祖這裏憑的是記憶，還是文獻的檢索。但可以無疑的是，他此處雖有牽強之詞，卻對經典文意是純熟的。

(3) 他有時引用同一出處的經文，而所引句子倒次，但文意仍能自然順暢。如洪武十三年六月召儒士劉仲海的敕諭說：

朕以菲薄之才，履至尊之位，深懼寡昧，無以下燭幽隱，綏養元元，故夙夜孜孜，思與海內賢哲之士共底隆平。雖求之日切，而至者恒寡。《書》曰：「知人則哲，惟帝其難之。」朕以是屢敕百司各舉所知，而翰林典籍戴安薦爾博學多能。特命有司禮送至京，爾其無辭。²²

這裏的《書經》所言，出於《皋陶謨》篇，但《皋陶謨》的原文是：「禹拜昌言曰：兪。皋陶曰：都，在知人，在安民。禹曰：吁，嗟，時惟帝其難之。知人則哲，能官人安民則惠，黎民懷之」云云。

(4) 每當說話觸及其理想時，太祖引據經典文句更加自然猶如口授。如洪武六年(?)給御史左右大夫的誥文所見：

君居九重，上古之君無，中古之君置之。然上古之君無九重之隔，故有易於耳聰目明，而乃天下治。……於戲，當斯世之時，元首之明，股肱之良，亦由民淳風厚而若然。其中古之君，起居否上古之君制，威儀險要，亦事理而天下康寧，因何務而然也？蓋爵人以官，寄之以耳目，如天之執法也。所以施行者何在？繩愆糾謬，中綱理目，使彝倫攸叙，井井繩繩，所以天下康寧，為斯道之立。……²³

這裏在解釋何以上古之君不須要「九重」的護衛時所徵引的經典，包括《書經·益稷》篇的元首股肱，《問命》篇的「繩愆糾謬」和《洪範》篇的「彝倫攸叙」。

以上例子足見，利用《書經》的經義立說，太祖絕無困難。難怪唐鐸會說他「自為制命，卓然與典謨誥訓相表裏。」這說話同時也反映了太祖的政治理想和政教施設是受到《書經》經訓所影響的。

四、為民造福理想

太祖對於《書經》作為帝王之學的看法，與宋儒的主流論述基本相同。漢儒認為「疏通致遠」是《書》之教也。宋儒則認為《書經》不只傳古代聖王治平天下的治法，還傳其治平天下的心法。朱子門人蔡沉的《書經集傳序》將這個看法表達得最為完整，並且獲得太祖認同。《書經集傳序》有這樣一段重要文字：

二帝三王治天下之大經大法，皆載此書。然二帝三王之治本於道，二帝三王之道本於心，得其心則道與治固可得而言矣。何者？精一執中，堯舜禹相授之心法也；建中建樞，商湯周武相傳之心法也。曰德、曰仁、曰敬、曰誠，言雖殊而理則一，無非所以明此心之妙也。至於言天則嚴其心之所自出，言民則謹

其心之所由施。禮樂教化，心之發也；典章文物，心之著也；家齊國治而天下平，心之推也。心之德其盛矣乎？二帝三王存此心者也，夏桀商受亡此心者也，太甲、成王因而存此心者也。存則治，亡則亂，治亂之分，顧其心之存不存如何耳。後世人主，有志於二帝三王之治，不可不求其道；有志於二帝三王之道，不可不求其心；求心之要，舍是書何以哉？²⁴

太祖在洪武四年六月庚戌與吏部尚書詹同對話時也說：「三代而上，治本於心，三代而下，治由於法。本於心者，道德仁義，其用為無窮。由乎法者，權謀術數，其用蓋有時而窮。」²⁵ 洪武五年十二月己卯與禮部侍郎曾魯對話時又說：「朕求古帝王之治，莫盛於堯舜。然觀其授受，其要在於允執厥中。……人君一心，治化之本，存於中者無堯舜之心，而欲施之於政者有堯舜之治，決不可得也。」²⁶ 這些帝王為政應「本於心」和「存心」中正的看法和措詞，和理學家無異，最終則仍是孔孟的「己所不欲，勿施于人」和推己及人思想。太祖有強烈的以己心推之事為的思想，御註《道德經》中也能見到。²⁷ 堯舜之心「允執厥中」，不偏不倚；以此心而措諸事業的最重要事情，便是「為民造福。」

歷代帝王之中，明太祖可能是最早說了「為民造福」這句說話的。從其多處出現的情形看，「為民造福」不只是口號，也是一種意志的濃縮。這是國家存在和政府成立的意義和目的所在。比起「為人民謀幸福」的現代說話，它顯示了更多講求行動後果的積極性。文獻顯示，太祖是一生都以「為民造福」為自期職責。洪武三十一年閏五月臨終的〈祝天詞〉說：「壽年久近，國祚短長，子孫賢否，惟簡在帝心，為生民福。」²⁸ 這短短的二十一個字，將個人壽命、國家壽命、子孫好壞，都決定於以福蔭生民為心的天帝。不一定完全轉述他的說話的〈遺詔〉，也用「以福吾民」句作結。²⁹

「為民造福」思想的文字根源是《書經·洪範》篇。太祖在洪武十二年十二月命中書禮部求卜士時，說過之所以要求卜士，就是要

「特設無上之誠，幽通鬼神，決興息以福民。」並且引「《書》不云乎，七稽疑，擇建立」³⁰，作為經典的依據。這裏引的《書經》文句，正是以「五福」、「六極」終篇的《洪範》篇中文句。

「為民造福」的提法，在洪武十三年五月癸卯「命吏部銓次各處所舉儒士及聰明正直之人，皆授以官」的敕諭已見出現。太祖說，前此「數敕有司舉賢良之士，至者授以職任，使所至為民造福。邇年以來，或貪虐撓法，有傷吾民，」³¹ 故此再敕有司慎選新的一批。

洪武十八年更是太祖大聲疾呼「為民造福」說的一年。是年六月和七月所頒布的兩個詔書中，還揭示了「為民造福」和《書經·太甲下》所說的「天位艱哉」的關係。六月二十七日頒的禁諸司奸貪擾民的沉痛詔書這樣說：

嗚呼！朕為民設官，為民造福，既不勝任，而且罪盈，法古天討，以除民害，因此愈加害民，必欲除奸復生奸，其擾害吾民，實朕不才之所致。今詔天下：凡我良民，憐朕不敏，以居君位。嗚呼！《書》不云乎：「天位艱哉。」寢食不安，以圖民康，仰天俯察求治，姦貪愈增，如此人心，為之奈何。然自詔之後，凡擾吾民者，大赦不赦。³²

七月（？日）頒的免災傷地方秋糧詔這樣說：

嗚呼！天位艱哉。然如是。朕自即位以來，十有八年，不遑暇食，以措生民，奈何內外之臣，數用弗當，罪實在予一人，以致上天垂戒，災於萬姓，所以水旱相仍。……於戲！上帝好生，使宰民者為民造福，朕統天下，代天理物，設諸有司，分掌牧民，自詔之後，體朕至意，樂吾民生。³³

天位之所以艱難，就是宰民者必須為民造福，而為民造福實在並不容易。是年十月頒行的《大誥》，其首篇篇名〈君臣同遊〉，主旨就是呼籲人臣應該「竭忠成全其君，……惟務為民造福，捨君之過，擇君之失，補君之缺。」³⁴

(一) 重民之故

太祖為何一再強調人君和官員要「為民造福」？《書經》至少為他提供了兩個重要的思想依據。其一是，君主和人民是相互依存的。其二是，君主是民之父母而應盡父母的職責。

在君民相資的關係上，〈大禹謨〉說的「可憂非君？可畏非民？眾非元后何載？后非眾罔與守邦」，對他影響最大。此句見於洪武十五年正月乙亥他告訴翰林學士宋訥的說話之中。太祖說：

朕每觀《尚書》，至「敬授人時」，嘗嘆敬天之事，後世中主猶能知之；敬民之事，則鮮有知之者。蓋彼自謂崇高，謂民事我者，分所當然，故威嚴日重，而恩禮寔薄。所以然者，只為視民輕也。視民輕，則與己不相干，而畔渙離散不難矣。惟能知民與己相資，則必無慢視之弊。故曰：「可憂非君？可畏非民？眾非元后何載？后非眾罔與守邦。」古之帝王視民，何嘗敢輕。故致天下長久者，以此而已。³⁵

這裏引的「敬授人時」，出於〈堯典〉，其「敬授民時」的異文，見於〈洪範〉和〈大禹謨〉注疏。〈堯典〉開篇，便是首命羲和之詞曰「敬授人時」。〈舜典〉咨十二牧，亦首曰「食哉惟時」。太祖最早表現的閱讀經典所得，便是盛讚《論語》中孔子所說「節用而愛人，使民以時」的為邦之道。太祖之着重「敬民之事」，就是因為認識到「后非眾罔與守邦」的道理。

太祖對於「眾非元后何載」的原因，以及「元后」在這關係中的應有作為，有其一貫看法。這種看法見於洪武八年的《資世通訓·民用前章》，洪武十五年六月五日的〈戒諭諸司修職教〉以及之後洪武十八年的《大誥·民不知報》條（第三十一條）。洪武十五年戒諭說得最淺白明瞭，且又為《明太祖實錄》所失載，值得詳細引載：

皇帝敕諭諸有司：天生蒸民有欲，無主乃亂。所以亂者，正謂人皆貪心不已，動輒互相吞併，以致強凌弱，眾以暴寡。當此之時，從他百姓有良計，善為生理，積聚家財，廣有美女妻

室、金銀寶貝，若無皇帝與民為主，如何過得被強的殺了弱的、多的殺了少的？古時節，因這般人民難過，以此天生伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯，行大德，示要道，施教化，以制愚頑。然而天下之大，皇帝豈能獨理庶務？所以天必又暗與忠賢者輔助之。為斯，皇帝設諸有司分治天下，持法令，宣佈條章，專掌民力，使有力大的不敢殺了力小的，人多的不敢殺了人少的。縱有無眼的、聾啞的，他有好財寶妻妾，人也不敢動他的。若強將了，以強盜論。暗將了，以竊盜論。因這般，百姓方安。但是士農工商，人皆願情當差，辦納稅糧，都只是為皇帝設官分職，保守他性命，因此當差納糧無怨。所以納糧，專供文武百司官吏俸給，軍馬月糧草料，使為官者不養蠶，不耕田，不冒寒暑，有衣穿，有飯吃，快活在公廨下坐着，與百姓分辨是非；軍官軍人嘗【常】防着有歹人，便去掣了，為民除害。這等的，便是捨性命，冒寒暑，文官果然用心分辨是非，武官真個用心關防，天教長遠做官，享富貴。軍人肯出氣力，也得安樂。若用了百姓錢糧，不與百姓分辨，是非顛倒；有多科重斂，遇着詞訟，又將是的做了不是，不是的做了是；如此不公事，鬼神不肯饒他，必是犯了。軍官若不用心關防，軍人又不肯出氣力，如何消受這等錢糧？食祿為官，百姓艱苦，我說與你諸有司，各存天理行事，福祿永昌。故茲敕諭。³⁶

這道敕諭開頭的「天生蒸民有欲，無主乃亂」句，出於《書經·仲虺之誥》篇，是儒者論述君主制度存在的常用理據，太祖也數加引用。太祖在這道敕諭中，直截了當說出了人民須要君主（政府）的原因和君主（政府）應該為人民提供的最必要服務，便是保障生命和財產安全的治安事項。人民納糧當差，為的就是獲得一個能夠保障安全和主持公道的公權力。太祖在現實意義上同時強調了人民應該納糧當差，官員接受人民所給的賦役後，也應盡保障人民安全和為人民主持公道之責。

太祖認為保障人民安全生存是君職的全部。但這全部除了包括可使生命免于危險的禁暴止亂之事外，還有滿足當下的衣食需要和長久的教化需要之事。整體觀點便如太祖也引用過的《書經·泰誓上》篇所說的：「元后作民父母。」洪武十九年四月丁亥，太祖命令朝官到河南賑濟水災時的詔令便着重地說：「君之養民，如保赤子，恒念其饑寒，為之衣食，故曰『元后作民父母。』爾等其體朕至懷。」³⁷《泰誓》是武王伐紂時的誓師文告，上篇經文說：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。亶聰明，作元后，元后作民父母。」意思是真正聰明的人，才是經注所說的「大君而為眾民父母。」紂王「沈湎冒色，敢行暴虐」，不是「元后」，所以要加以討伐。作為「元后」便對人民有養生和養德的責任。太祖這裏因為場合之故，只提及養生之事。但他對於改變風俗的養德之事，其實絲毫沒有輕視。

(二) 君臣關係

「為民造福」能否成功，首先需要視乎君臣的關係。太祖的理想君臣關係，完全是《書經》所見的三代君臣關係。《益稷》篇的元首股肱比喻是他時常引用的。早在洪武六年七月任命胡惟庸為丞相、陳寧為御史大夫的詔令中便說：「朕開古帝王之治天下，君為元首，臣為股肱，上下相資，同心一德。於斯之時，民安物阜，萬邦來庭，皆由德政所致，非昏君邪臣所能及也。」³⁸因而斥責前丞相汪廣洋之怯懦不職，和承認自己因缺乏經驗而導致錯誤用人的過失。

君臣「同心一德」是元首股肱能夠互相呼應的動力，這和孟子強調的君臣關係不同。《孟子·離婁下》說，孟子告訴齊宣王：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」太祖強調的則是君臣共同的使命和目標。

在這樣共同性的理想之下，太祖自己勤於政事，也要求臣下同樣盡心政事。洪武十年九月戊寅，太祖用自己的工作情形向侍臣表達了勤政的須要。他說：

前代庸君暗主，莫不以垂拱無為藉口，縱恣荒寧，不親政事。孰不知天下者，無逸然後可逸。若以荒寧怠政為垂拱無為，帝舜何為曰「堯期倦於勤」？大禹何以惜寸陰？文王何以日昃不食？且人君日理萬幾，怠心一生，則庶務壅滯，貽患不可勝言。朕即位有年，常以勤勵自勉，未旦即臨朝，晡時而後還宮。夜臥不能安席，披衣而起，或仰觀天象，見一星失次，即為憂惕。或量度民事，有當速行者，即次第筆記，待旦發達。朕非不欲暫安，但祇畏天命，不敢故爾。朕言及此者，但恐群臣以天下無事，便欲逸樂，股肱既惰，元首叢脞，民何所賴？《書》云：「功崇惟志，業廣惟勤。」爾群臣皆頓首受命。³⁹

君臣共同「立志」和「勤力」才是保有天下之道。但太祖說「股肱既惰，元首叢脞」時，卻將《書經》的句子次序倒轉了。《益稷》篇的皋陶說：「元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事墮哉。」太祖倒轉句文，無形中將主導的責任給了臣下，說懶惰不振的臣下會導致君主的混亂無能，雖然在實際行事上，他是照足經文所訓而以身作則的。

有效的元首股肱一體表現，便是「朝無倖位，野無遺賢」這另一理想。在位者必為賢者而賢者便要盡量羅致的期望，更多的見於洪武十三年所頒的幾道求賢詔令之中。⁴⁰到了《大禹謨》所說的「野無遺賢」時，便也就到了《堯典》和《舜典》都說的「庶績咸熙」境界了。⁴¹

五、感應與名實相符

太祖有濃厚的天人感應和善惡報應思想。這種思想可能最初來自民間信仰和佛道說教，而在熟悉經典之後，增強到對施政理念產生重大影響。

(一) 感應與報應思想

太祖關於感應和報應的說話，一生不斷。早在龍鳳九年(1363)，宋政權封太祖三代並為吳國公，太祖作《朱氏世德碑記》，便有「《書》

曰：『作善降之百祥』。積善之家，必有餘慶。先祖父積功累善，天之報施，茂於厥後」的說話。⁴²

龍鳳十二年八月壬子，博士許存仁進講《尚書·洪範》篇，至休徵咎徵之應，太祖便說了一段顯示了他相信天人一理，必有感應的話：

天道微妙難知，人事感通易見，天人一理，必以類應。稽之往昔，君能修德，則七政順度，雨暘應期，災害不生。不能修德，則三辰失行，旱澇不時，災異迭見。其應如響。箕子以是告武王，以為人君者之儆戒。今宜體此，下修人事，上合天道。然豈特為人上者當勉，為人臣者亦當修省，以輔其君。上下交修，斯為格天之本。⁴³

太祖這天人感應思想固然有受董仲舒《春秋》災異說的影響之處，但《洪範》才是這思想的源頭。《洪範》開篇即說「惟天陰騭下民」，使其「彝倫攸敘」。何以陰騭之？首先就是「殛死」治水亂法的鯀而給治水有功的禹「洪範九疇」，使他讓下民「彝倫攸敘」。中心思想是積極的人君作為。九疇居中的是「皇極」。政府施政的最高準則和最大目標，就是「皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥民」。太祖經常冀求朝廷君臣之所為要「為民造福」，其思想正源於此。

感應的思想，在此後的很多說話場合和公開文件中都屢見出現。⁴⁴《湯誥》的「天道福善禍淫」句和《蔡仲之命》的「皇天無親，惟德是輔」句都是他常引用的句子。⁴⁵《伊訓》說的「作善降之百祥，作不善降之百殃」句也常見引用，對功臣、對敵將、對家人子侄都引用過。⁴⁶

在不引用《書經》文句時，鬼神和天災人禍的報應之說也顯而易見。如在洪武十年十月給沐英的《西平侯沐英誥》中，太祖在追念他與沐英當年的義父義子關係之後，便以鬼神報應之道重申說：「爾當思幸逢之初會，休忘釋難之恩，夢寐神交，則鬼神知報矣。」⁴⁷上引洪武十五年六月五日的戒諭諸司修職詔令，也警告官員「若用了百姓錢糧，不與百姓分辨，是非顛倒；有多科重斂，遇着詞訟，又將是了的做了不是，不是的做了是；如此不公事，鬼神不肯饒他，必是犯

了」。⁴⁸洪武二十年十二月的《大誥武臣序》，更用白話做戒虐害士兵的軍官說，其所為的後果必定是「不有天災，必有人禍。似這等災禍應何應，則有遲有疾。」⁴⁹

太祖這種深信天人感應和鬼神報應的思想，最明顯地影響到他對祭祀的態度。他無妥協地要求祭祀必需誠敬。洪武元年正月乙亥，太祖追尊四代祖妣，和李善長有這樣的對話。太祖說自己「尊崇先代，齋肅一心，對越神靈，所謂焜蒿悽愴，若或見之。」李善長答話：「陛下誠孝感通，達於幽顯。」太祖說：「奉先思孝，祭神如在，誠敬無間，神靈其依。苟或有間，非奉先思孝之道也。」⁵⁰此處引的「焜蒿悽愴」，出於《禮記·祭義》；「焜蒿悽愴，若或見之」句，則是蘇軾《潮州韓文公碑記》的文句，和「祭神如（神）在」的《論語·八佾》文句；意思是對應的。「奉先思孝」出於《書經·太甲下》篇。祭神必須誠敬，正是因為神人自有感應。因為相信祭祀時候的神人感通，太祖也特別重視祭祀時所見的自然現象——上天示意的徵兆。正是這種徵兆，啟動了洪武十二年正月創始的合祀天地禮制。⁵¹

太祖讀《書經》多了，也受到《春秋》、《易》等經典所見古代先民的信仰所影響，絕對相信天、神、人統一於「心」，可以互相感通。天下如此之亂，強元如此之敗亡，太祖以如此之出身而能由保全性命以至于平定天下而建立朝廷，最終都惟有「天」、「神」的眷顧佑助才能解釋。但這也讓太祖相信善惡感應都是起於實事的。所以他雖然相信感應，卻在大方向上不迷信表面的徵兆。他屢次徵引《書經》推卻朝臣請賀祥瑞，便是事例。如洪武十八年四月乙未，五色雲再見，禮部請率百官表賀。太祖便對群臣說：「天下康寧，人無災害，祥瑞之應，固和氣所召。昔舜有卿雲之歌，在當時有元愷岳牧之賢，相與共治。庸熙之治，朕德不逮，治化未臻，豈可遽以是受賀？」⁵²同樣，洪武二十一年五月乙酉，五色雲見，翰林學士劉三吾進說，認為「此實聖德所致，國家之美慶也。」太祖卻告訴他：「古人（《書經·咸有一德》篇）有言：天降災祥在德。……國家之慶，不專于此也。」⁵³可見，太祖清晰地認識到慶兆的政治和社會條件。他不要的是沒有實質的喜慶現象。

(二) 名實相符精神

實有感應的思想對於太祖的施政很有影響，特別影響到他對名實相符和實事求是的施政精神的堅持。這精神尤其要求行政部門謹慎政令，官員謹慎言行。洪武二年二月諭中書省臣的敕文，便有引用《書經》的呼籲說：「《書》云：『股肱惟人，良臣惟聖』。自今事有未當，卿等即以來言，求歸至當，無徒苟順而已。」⁵⁴更明顯的態度見於如下的洪武四年閏三月壬午日事情：

〔太祖〕閱翰林詞臣所撰武臣誥文，有「佐朕武功，遂寧天下」之語，即改作「輔朕戎行，克奮忠勇。」因詔詞臣，諭之曰：「卿此言太過，堯舜猶病博施，大禹不自滿假，朕何敢自侈大之言乎？自今措詞，務在平實，無事誇張。」⁵⁵

堯舜猶病博施的經訓，出於《論語·雍也》篇；大禹不自滿假的經訓，出於《書經·大禹謨》篇。太祖用三代聖王的標準要求自己謙遜，不許詞臣誇張，而強調公告須要措詞平實。這個要求和他在別處引用《舜典》「敷奏以言，明試以功，車服以庸」的說話，⁵⁶精神上是貫通的。洪武十一年正月，徵天下布政使司官及各知府來朝。太祖對廷臣說：「朕今令之來朝，使識朝廷治體，以警其玩愒之心。且以詢察言行，考其治績，以觀其能否。苟治效有成，即為賢材，天下何憂不治。」⁵⁷這裏說的便是《舜典》「詢事考言」這句說話的精煉。

「詢事考言」的經訓也令太祖重視接見地方官以至糧長、老人之類的基層行政人員。也使他重視官員的來朝考績制度。洪武十七年七月吏部奏，考滿官二員績最當遷。太祖作出「任官之法，考課為重，唐虞成周之時，所以野無遺賢，庶績咸熙者，……分別臧否，必循名實」的指示。⁵⁸

名實相符的要求，同樣見於太祖對未來官員以及教育未來官員的太學教師的要求。洪武十五年五月乙丑（十七日）太祖詣國子監謁先師，釋菜禮成後，便告諭學官們說：「中正之道，無踰於儒，上古聖人，不以儒名，而德行實儒，後世儒之名立，雖有儒名，或無其

實。孔子生於周末，身儒服，行儒道，立儒教，率天下後世，皆欲歸于中正。」⁵⁹並勉勵他們要以真正的孔子之道為教。

六、治國理念舉例

(一) 刑法原則

名實相符的要求反映於太祖的法律思想上更加明顯。洪武十九年三月頒行的《大誥續編》中的〈民擅官稱〉（第六十九條），有明白的凡例性宣示。這條誥文要求臣民要奉公守法，不得作威作福。無官而擁官銜自稱，便是作威作福的表現，而「作威作福，凶焉。」⁶⁰這裏根據的是《書經·洪範》篇的經訓。這個經訓早已清楚見於洪武十年諭山東布政使吳印的敕諭之中：「《易》云：『開國承家，小人勿用』。用則必亂邦也。……《洪範》亦云，臣下無有作威作福者，其無知之徒，擅敢大作威福，以致滅亡。」⁶¹《洪範》是臣下作威作福必有凶報的經典出處；這裏所引《周易·師卦》所說的「小人」，便包括了這樣違法而自作威福的人。洪武十一年正月給〈信國公湯和誥〉也說：「人臣無將，可謂忠矣；威福不專，可謂智矣。爾其慎守斯道，以訓後世。」⁶²

太祖的刑法思想及其實踐中的一個重要原則，是《舜典》所說的「眚災肆赦，怙終賊刑。」這原則和未見太祖引過的《皋陶謨》「宥過無大，刑故無小」原則是一樣的。關鍵問題是犯刑者的故意和無意之別，亦即犯過與犯罪之別。這原則施行於當官執法者時尤其認真。（因而或可解釋為何官吏會動輒違法犯法，而定罪下獄後釋放復職者也會很多。）

根據這個原則，太祖不主張大赦，而主張對於故犯者徹底嚴懲。洪武七年十一月所頒布的〈赦宥詔〉對此有清晰的論述：

詔曰：釋罪宥愆，昔者未嘗輕發，發則精詳至甚，豈有罪重而脫僥倖以自欺，致冤深而含忍無訴者？故有「眚災肆赦，怙終賊

刑」，載之於《書》，至今明焉。……特命中書條陳，若果真犯，雖笞罪以上，俱各不原。其餘註誤，因人致罪過失者，盡在赦下。……於戲，肆赦於膏災，為善良者圖；賊刑於怙終，實王綱而治惡。凡我臣庶，律已修仁，勿干刑憲。⁶³

太祖之不輕於大赦，理由是有罪者如果不給予應有的懲罰，對於無辜受害者並不公平。所以有過、有罪都應受罰。但犯者導致犯法的行為是出於無意的或是出於有意的，卻要絕對分明。量刑基本上便是以此為據。

太祖不主張大赦的思想，也有來自老子的思想，但終究也和《書經》的思想關係密切。頒布〈赦宥詔〉的同年同月（七年十一月），太祖的《御註道德經》成書，同樣的說法見於《道德經·任契》章（第七十九章）的注文。《道德經·任契》說：

和大怨，必有餘怨，安可以為善？是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司微，天道無親，常與善人。

這章的意思根據早期注家張湛之說是，被殺被傷者與殺人傷人者存在「大怨」，如果執行刑法的以「和解」了事，必定有失人情之常，良善而受害者的心裏必有怨恨。這樣便不是善法。所以聖人（人君）只能以符契（後來的法律明文）為信，要求人人都以這符契為準則，而自己也根據這符契對犯者作出判斷。這樣的人君（和執法的人臣）便是「善人」，會得天道嘉許。太祖對此章的御註說：「皇天無親，常佑善人。君當畏，而臣民當善，福乃殷。」⁶⁴ 此處注文第一句的「皇天無親」，引自《書經·蔡仲之命》篇。「君當畏」指君當畏天道。人君要的是持法，如「執左契」，人但能依法、合法，便是天「常與」的「善人」。含有的意思便是，人君對於不合法者，要果斷處置而不予妥協。

「膏災肆赦，怙終賊刑」這個原則，可以解釋後來《大誥》中所見的殘忍刑罰。之所以這樣，是因為太祖不認為犯者所為是出於「失誤」，而是屢經訓示甚至警告之後仍然故犯的。基於對「致冤深而含

忍無訴者」公平，以及杜絕後犯，故而絕不容忍犯者僥倖脫罪。

就在《大誥》頒行之前數月，太祖也一再重申「故意」必罰的立場。在戶部侍郎郭桓涉嫌大規模貪污案件的處理過程中，涉案的各部官員都有委罪於地方人民的做法。朝廷也因一時失察而致無辜者受刑。太祖知道情形之後，在上文已經引過的洪武十八年六月二十七日自責詔書中便對官員重申了「自詔之後，凡擾吾民者，大赦不赦」的警告。⁶⁵

太祖對於刑法之認真，從《大明律》的制定歷史可見。他的刑法哲學是以《書經》經訓為基礎的。洪武三十年六月辛巳的〈奉天殿試下第舉人策〉，可以當作他一生對於刑法原理的總結：

天生蒸民有欲，必命君以主之。君奉天命，必明教化以導民。然生齒之繁，人情不一，於是古先哲王設五刑以弼五教，善者旌之，惡者繩之，善惡有所勸懲，治道由斯而興，歷代相因，未嘗改也。朕承天命，君主生民，宵衣旰食，三十餘年，儲思積慮，惟欲安安生民。其不循教者亦有，由是不得已施之五刑。今欲民自不犯，抑別有其術與？爾諸文士，陳其所以，朕將覽焉。⁶⁶

我們不知道當時有哪些文士的對策是太祖所欣賞的，雖然次年頒行的《教民榜文》則不妨視為刑以弼教原則中的「別有」一術。按照《書經》的明刑弼教和刑期于無刑的古訓，刑罰本身沒有永恆和自然存在的價值，其主要的當下作用是對會導致罪惡的民之「欲」產生阻嚇，長遠的作用則是輔助維持風俗教化，以使民之欲合乎人之情。太祖一生治國，都在尋求能令這些作用作最佳發揮的方法，以維持長治久安的局面。

因為刑法本身只是工具，能否正確利用以展現其預期功用，首先決定於利用工具之人，所以太祖特別重視刑官。洪武十三年五月，遷工部侍郎劉敏為刑部侍郎，所給的誥文對於刑法的意義和執法者的重要性有所闡明：

於戲，昔聖人以德化天下，故民樂於從善，而天下治。然聖人之心，必欲天下之人皆善而無惡，有不率者，然後有刑以齊之，故賞當其功，罰當其罪，而民不從善者，無有也。故上曰君聖，中曰臣賢，下曰民良，而天地致和，品物咸亨矣。後世之君臣，乏誠意正心之學，蔑成己及物之善，是以刑罰弗當，仁義倒施，法愈煩而犯愈眾，此為世之大病也久矣。求君之聖，臣之賢，民之良者，幾希。故善治國者，必擇仁人以治刑，否則，法由此而煩，期于無刑之地，焉可得哉？⁶⁷

太祖這裏的「賞當其功，罰當其罪」之說，是宋太宗所說的。⁶⁸「期于無刑之地」的願望，則出於〈大禹謨〉篇以下這一段經典對話：

帝〔舜〕曰：皋陶，惟茲臣庶，罔或干予正。汝作士，明于五刑，以弼五教，期于予治。刑期于無刑，民協于中，時乃功，懋哉。皋陶曰：帝德罔愆，臨下以簡，御眾以寬，罰弗及嗣，賞延于世，宥過無大，刑故無小，罪疑惟輕，功疑惟重，與其殺不辜，寧失不經，好生之德，洽于民心，茲用不犯于有司。

太祖無疑以帝舜所期自期。雖然皋陶所說的，他實際上並未完全做到，但對於「宥過無大，刑故無小」的經訓，卻頗能始終堅持。

太祖對於刑官的重視，最清楚的表達見於洪武十六年二月給刑部尚書開濟的誥文：

仁惻於仁人，至聖之道行焉。朕嘗命官職古司寇之任，必欲仁有施而法中罪，何小人無知，倒持仁義，法加善良，病國殃民，愈治愈亂，已多年矣。朕觀爾開濟至智之士，特授以司寇之職，資善大夫，刑部尚書。但願明理條章，仁法並施而允。《書》不云乎：「欽哉欽哉，惟刑之恤哉。」朕不簡辭，特意不二，以誥諭之。⁶⁹

這裏引的《書經》文句，出於〈舜典〉篇。公允地指出「仁法並施」是對刑官的外在表現的要求；刑官自身欽敬從事，憂心所施行的刑

法是否適中，才是他們應有的職業精神所在。我們要注意的是，此誥所引的〈舜典〉文句之前，正是「眚災肆赦，怙終賊刑」兩句；恤刑自然不會濫刑，但也並不等於濫赦。

(二) 用人原則

《書經》也給了太祖一些重要的用人理念。可用的人臣，除了要看其是否具備敬愛君主和忠誠於朝廷的基本條件，還要看其是否「尚志」。「尚志」是孟子的觀念。《孟子·盡心上》篇答「何謂尚志」之問說：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也；居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」太祖在洪武十二年諭群臣務公去私的敕諭中，便對孟子之說作了發揮說：

朕觀孟子對尚志，所謂志者，謂人處世同民，隨羣逐隊，斯常民也，故超出之。所以超出者，去諸不善而行眾所善。然而尚為尋常之善。若於志所由來，必為無上之善，斯乃志之盡矣。……古人之尚志，在務功名，匡君之政，濟人利物。……道之說日行月紀，終身不忘兼善之德，務欲超出，建崇功，累廣業。行斯數事，身名世，家厚祿，其德似薄，其達似遲，斯小人之見若是也。昔聖人以為無上之道，故行之。是以孟子專尚志，小人難之。⁷⁰

孟子說的士「尚志」，就是要求士要高尚其志而篤行仁義，窮則修身，達則兼善。其思想亦或源於《書經·周官》篇「功崇惟志，業廣惟勤」之訓。太祖之求於「尚志」者，也是為官者當「功崇惟志，業廣惟勤」，以此成己，以此出眾。基於此，他要求當官者要務公而盡職。

《書經》和《孟子》一起還給了太祖一個只問德能不問出身的用人原則。洪武十三年六月甲戌召儒士楊良卿、王成季的敕文說：「朕聞野無遺賢，虞所由興，立賢無方，商所以治。不信仁賢，則國空虛，朕於是不能無慮。」⁷¹「野無遺賢」是〈大禹謨〉篇的文句，「立賢

無方」是《孟子·離婁下》篇的文句。太祖以《書經》所說為理想，故此也採用孟子之說。⁷²

另一個原則是對於姦臣要「去邪勿疑」，要嚴打非法。這其實也是洪武中期太祖與高級儒者侍臣們的共識。洪武十六年六月戊戌，太祖御謹身殿，東閣大學士吳沉等進講《周書》「國則罔有立政用儉人」章，二人有如下對話：

太祖曰：「甚矣，國家不可有小人，有小人必敗君子。故唐虞任禹稷，必去四凶；魯用仲尼，必去少正卯。」沉進曰：「《書》言去邪勿疑，所以深致其戒。」太祖曰：「國家不幸有小人，如人蓄毒，不慮去之，必為身患。小人巧於悅上，忍於賊下，人君若但喜其能順適己意，任其所為而不問，以為怨將在彼，譬如犬馬傷人，人不怨畜犬馬者乎？」沉曰：「小人中懷姦邪，而其所言甚似忠信，不可不察。」太祖曰：「然，小人善於逢迎，彼知人主所樂為者，不顧非義，乃牽合傅會曰：是不可不為。知人主不樂為者，不顧有益於天下國家，亦牽合傅會曰：是不可不為。此誠國之賊也。自古以知人為難，而知言亦不易也。」⁷³

這裏的「國則罔有立政用儉人」句出於《立政》篇。「去邪勿疑」句出於《大禹謨》篇；《大禹謨》篇該處全文如下：

禹曰：「惠迪吉，從逆凶，惟影響。益曰：「吁，戒哉，儆戒無虞，罔失法度。罔遊于逸，罔淫于樂。任賢勿貳，去邪勿疑，疑謀勿成，百志惟熙。罔違道以干百姓之譽，罔拂百姓以從己之欲，無怠無荒，四夷來王。」

太祖在「任賢勿貳，去邪勿疑」二事上的表現，後者易見，前者難知。正因為他曾經用人「勿貳」而不能奏效，故此對於官員屢有「不才」之嘆。《大禹謨》此處「罔違道以干百姓之譽，罔拂百姓以從己之欲」二句，前者也是太祖求於官員的，後者則是他尤其求於自己的。

還有一個原則是，用人應該注意用老成者，年齡大的一樣可以任官。這從洪武十九年七月癸未太祖與吏部官員的對話可見。吏

部官員請六十以上的地方人物不用禮送京師授官。太祖不同意，並說：「政為比來有司不體朕意，士有耆年者，便置不問。豈知老成古人所重，如文王用呂尚而興，穆公不聽蹇叔而敗，伏生雖老，猶足傳經，豈可概以老而棄之也。若年六十以上，七十以下者，當置翰林，以備顧問。四十以上，六十以下者，則於六部及布政司、按察司用之。」⁷⁴太祖喜歡用「老人」，看來都與見於《書經》及《春秋左傳》的經訓和事義有關。

(三) 慎始圖終

做事有頭有尾，有長遠計劃，有終極意義，是太祖一貫所強調的。洪武七年末御註《道德經》時，對此已有所見。《道德經·守微》(第六十四章)說：「民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。」太祖注曰：「凡世人之為事，多有中途而罷其事，而不為者，往往有之。又戒慎終如始，則無敗矣。」⁷⁵按，《守微》篇說的是，事物有一個發展的過程，人能夠審察幾微，先事預防，自然做去，壞事便不能發生，不斷做着，壞事便能夠防止。太祖注釋所強調的，沒有誤解。

太祖踏入晚年，慎始圖終的思想和完成事業的渴求愈來愈強。洪武十九年八月乙酉，他看《宋史》，見宋太宗改封樞庫為內藏庫，不然其作此公私之別。引「《書》曰：慎厥終，惟其始」，認為太宗「首開私財之端」不好。⁷⁶此處徵引經典，其實並無必要，但卻正反映了太祖的信念：凡事須要考慮到結果，所以尤其須要有慎重的開始。

圖終的思想在上引洪武二十八年十一月講讀《無逸》篇後的說話中更加明顯。快七十歲的太祖發言表示：

自昔有國家者，未有不以勤而興，以逸而廢。勤與逸，理亂盛衰所繫也。人君當常存惕厲，不可少怠，以圖其終。……周公之愛君，先事而慮，其意深矣。朕每觀是篇，必反覆詳味，以為鑒戒。今日講此，深愜朕心，聞之愈益警惕。⁷⁷

帝王勤惰關係國家興廢，故此惟有「無逸」才是正道。太祖視治國、君天下為一個事業，一個有目的有理想的事業，所以力圖其終。周公愛其君，故先事而慮。太祖愛其後，為之創制立法，也是先事而慮。

慎終始的思想令太祖能夠生活儉樸而憂勤國事。太祖生活儉樸，和他的人生閱歷有關，也和《書經》的教訓有關。可以說，他天生儉樸，而經典給了他不斷儉樸的理據。下列二例可以說明這點。丙午（至正二十六年、龍鳳十二年、1366）年十二月己巳，典營繕者以宮室圖來進，太祖見到雕琢奇麗的部分，即命去除，並對中書省臣說：

宮室但取其完固而已，何必過為雕斲。昔堯之時，茅茨土階，采椽不斲，可為極陋矣。然千古之上，稱盛德者，必以堯為首。後世競為奢侈，極宮室苑囿之娛，窮輿馬珠玉之玩，欲心一縱，卒不可遏，亂由是起矣。夫上崇節儉，則下無奢靡。吾嘗謂珠玉非寶，節儉是寶。有所締構，一以樸素，何必極雕巧以殫天下之力也。⁷⁸

他崇尚儉樸，因為聖王帝堯給了他榜樣。

洪武七年末御註《道德經》，也引用《書經》所言作發明。《道德經·檢欲》章（第十二章）說：「五色令人目盲，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨，是以聖人為腹，不為目，故去彼取此。」太祖注曰：「此專戒好貪欲、絕遊玩、美聲色、貴貨財者。此文非深，即是外作禽荒，內作色荒，酗酒嗜音，峻宇雕牆是也。」⁷⁹這裏的「外作禽荒」種種情形，出自《益稷》篇所說。《道德經·檢欲》章這裏有養生的意味，太祖將它提高到與治國之道有關。

太祖之憂勤，與他的危機感和事業心有關，也和《書經》多處所見三代聖王與昏君的成敗故事給他的教訓有關。尤其當他的事業大了，成功及保持成果的難度增加了，他的憂慮也就增加了。洪武元年正月丁丑，明朝開國不久，這種感受便已見於以下對話。

太祖御奉天殿，大宴群臣。宴罷，因召群臣，諭之曰：「……（今雖）尊居天位，念天下之廣，生民之眾，萬幾方殷，朕中夜寢不安枕，憂懸於心。」御史中丞劉基對曰：「往者四方未定，勞煩聖慮，今四海一家，宜少紓其憂。」太祖曰：「堯舜聖人，處無為之世，尚且憂之。矧德匪唐虞，治非雍熙，天下之民，方脫創殘，其得無憂乎？夫處天下者，當以天下為憂；處一國者，當以一國為憂；處一家者，當以一家為憂。且以一身與天下國家言之，一身小也。所行不謹，或致顛蹶；所養不謹，或生疾疾。況天下國家之重，豈可頃刻而忘警畏耶？」⁸⁰

這裏可見，他和臣下的處境不同，自然看法和感受也不同。作為帝王，君臨天下，常人不能和他相比，他也不能仿效常人而只能和同類人物相比。歷史要衡量他時，三代之君如堯如舜也是終極的比較對象。太祖憂慮是否稱職，他勤政就是為了稱職——稱安定天下而保有之的人君之職。

元朝的滅亡，《書經》的經訓，給他的憂勤意識加強不少。洪武五年九月丁巳，遼東守將送亡元中央高官至京，太祖謂群臣元之所以覆亡，引「《書》云：與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡。」同時要求群臣無如「元末君臣之荒怠，紀綱廢墜」，而須知「天命可畏，兢兢業業，夙夜罔懈」，以免造亂之徒得以起事。⁸¹這裏引的是《太甲下》篇文句。《太甲下》篇此處其他意思也多處為太祖所引用，其全文如下：

伊尹申誥于王曰：嗚呼，惟天無親，克敬惟親。民罔常懷，懷于有仁。鬼神無常享，享于克誠。天位艱哉。德惟治，否德亂。與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡。終始慎厥與，惟明明后。先王惟時，懋敬厥德，克配上帝。今王嗣有令緒，尚監茲哉。若升高必自下，若陟遐必自邇。無輕民事，惟難。無安厥位，惟危。慎終于始。有言逆于汝心，必求諸道。有言遜于汝志，必求諸非道。嗚呼，弗慮胡獲，弗為胡成，一人元

良，萬邦以貞。君罔以辯言亂舊政，臣罔以寵利居成功，邦其永孚于休。

《書經》本身所載的故事，更令太祖不能同意人君「垂拱無為」之說。洪武十年九月戊寅，太祖向侍臣說：

前代庸君暗主，莫不以垂拱無為藉口，縱恣荒寧，不親政事。孰不知天下者，無逸然後可逸。若以荒寧怠政為垂拱無為，帝舜何為曰「老期倦於勤」？大禹何以惜寸陰？文王何以日昃不食？且人君日理萬幾，怠心一生，則庶務壅滯，貽患不可勝言。……《書》云：「功崇惟志，業廣惟勤。」⁸²

他認識到「垂拱無為」是由不斷憂勤建立的，而且也還不是文字表面意義的「垂拱無為」。在他看來，此處所引的〈周官〉篇所說的立志和動力，才是成功的二大支柱，他並以此勉勵群臣努力立功。

慎終始的另一要項，便是「安不忘危」。上文已引的洪武三十一年五月乙亥的〈諭燕王敕〉，便說「朕觀成周之時，天下治矣，周公猶告成王曰：『詰爾戎兵』。安不忘危之道也」。並以此敦促燕王用心防邊。⁸³「詰爾戎兵」句出於〈立政〉篇，其意涵和後來孟子說的「生于憂患死于安樂」教訓是一樣的。

七、制度上的影響

太祖朝的制度，有沿襲和改變自前代的，也有根據經典而帶有復古精神和色彩的。殮葬死亡軍士、鄉飲酒讀法、春秋社祭、社學、鄰里互助之類，都是取資於經典的，雖然並不直接源於《書經》，也不是照足經典文字而作。

《書經》在太祖朝制度上的最大影響是官制。最重要的是重建〈周官〉篇中所載的「六官」分職制，亦即廢除中書省的丞相執政，改由皇帝直接統領六部的制度。論者多說這是太祖個人的專制集權表

現，引據經典只是文飾權力欲望之說。但事實上，太祖這個改制念頭，卻非洪武十三年誅殺謀反的丞相胡惟庸之後才突然產生的。早在大明開國之始，太祖便已有這樣的念頭，並且見諸言論，只是當時天下初定，一時難以徹底更變歷史悠久的制度而已。洪武元年正月戊寅，太祖諭中書省臣說：

成周之時，治掌於冢宰，教掌於司徒，禮掌於宗伯，政掌於司馬，刑掌於司寇，工掌於司空。故天子總六官，六官總百執事，大小相維，各有攸屬，是以事簡而政不紊。秦用商鞅，變更古制，法如牛毛，暴其民甚，而民不從，故亂。卿等任居宰輔，當振舉大綱，以率百僚，贊朕為治。⁸⁴

這裏引的是〈周官〉篇中所見的周代中央政權建制。太祖說的「天子總六官，六官總百執事，大小相維，各有攸屬」，從〈周官〉篇看，確是原則之說。〈周官〉的系統是三公和三孤共同「寅亮天地，弼予一人」的天子，而「六卿分職，各率其屬，以倡九牧，阜成兆民」。六卿之長是冢宰，冢宰之職是「掌邦治，統百官，均四海」。根據經文，冢宰（亦即後世的丞相）雖是行政官的領袖，卻是直隸於天子的，其「掌邦治」的權力也只是來自天子。天子在太祖看來，是應該積極投入行政而不止於創制立法，其原因在於保證創立了的法制能夠暢通生效。

這段早年關於皇帝和丞相制度下的中央政府關係之說，其重點其實是政府行政效率和人民對於政府法令的承受能力問題。太祖認為〈周官〉的中央政府制度勝於商鞅變法以後的中央政府制度。二者雖然都是中央集權，但〈周官〉的優點是政權不會出於二門，天子和冢宰不會形成兩個系統，因而行政秩序易於嚴整，行政效率也能從而提高。同時也因施政系統單一，政府可以法少而嚴，使人民能夠認真遵從。商鞅變制之為不善，是因為最終法繁致亂。「亂」則是太祖治平天下務必禁止之事。由此可見，太祖將來之廢相，至少在思想層面上不是藉口，而是在久察現行制度的隱憂之後，借胡惟庸罪

案之發生將之徹底改變。天子總六官的制度會導致一人獨裁，但從太祖的思維看，天子代天理物，其獨裁不會害於生物。

廢相後「四輔官」的設立，也和〈周官〉的經意有關。「三公」之名見於〈周官〉，「四輔」之名見於《禮記·文王世子》，但照太祖立四輔官的說辭看，其實正是取法於〈周官〉所說的「三公」「論道經邦，變理陰陽」之職的。洪武十三年九月戊申，敕諭四輔官王本等時，用的也還是《書經》的故訓：

朕嘗思之，人主以一身統御天下，不可無輔臣，而輔臣必擇乎正士。若堯舜匪咨四岳，政事不免於壅蔽；商辛能任三仁，沃啟豈亡於裨益？故堯舜以得人而昌，商辛以棄賢而亡，此古今之龜鑒也。朕惟鑒茲，乃惟賢是求。⁸⁵

其他的法制，如官員考課之法，是據〈舜典〉「三載考績，三考黜陟幽明；庶績咸熙，分北三苗」的理解而來的。⁸⁶官員按時入京述職的制度，是〈舜典〉「敷奏以言，明試以功，車服以庸」的經訓展現。⁸⁷制定天下人人可以進言的奏式，讓民情可以通達朝廷的做法，是啟發於〈酒誥〉「人無於水鑒，當於民鑒」之言的。⁸⁸洪武十二年十二月諭禮部求卜士以決疑的做法，則是源於〈洪範〉所見的古制。⁸⁹

通政使司的設置，則是受〈堯典〉、〈舜典〉所載「虞之納言，唐之問下」的故事啟發的，同時也是〈舜典〉「詢事考言」經訓的具體表現。洪武十七年七月甲申，太祖「置通政使司，掌出納諸司文書，敷奏封駁之事」。又敕諭新任通政使曾秉正和左通政劉仁說：「壅蔽於言者，禍亂之萌；專恣於事者，權姦之漸，故必有喉舌之司，以通上下之情，以達天下之政。昔者，虞之納言，唐之問下者，皆其職也。今以是職命卿，其審命令以正百司，達幽隱以通庶務，當執奏者勿忌避，當駁正者勿阿隨，當敷陳者無隱蔽，當引見者無留難。無巧言以取容，無苛察以邀功，無讒問以欺罔。」⁹⁰此時所立的通政使司，擔當了唐代「門下省」的一些職責。太祖的思維看來是：報告可見言論，言論就是知識，有了知識才能應對事情。

此外，大封功臣，給予爵號並讓其子孫世襲，和分封自己諸子，也是古制。封賞功臣的原則，則是據〈仲虺之誥〉篇所說的「德懋懋官，功懋懋賞。」洪武三年十一月丙申大封功臣的敕諭，便曾引此二句。並且申明：「今日所定，如爵不稱德，賞不酬勞，卿等宜廷論之，無有後言。」⁹¹此處「宜廷論之，無有後言」的說話，還是從〈益稷〉篇「汝無面從，退有後言」句變化而來的。

八、臨朝作風

從太祖在引用《書經》文句的場合中的表現，我們還可以看到他的臨朝作風，同時也能據此知道他在施政上的一些困難，以及推測導致這些困難的原因。

太祖時常面對的一個問題是，政務機關的臣下不肯說話和建議，即使皇帝求言，他們也不願多言。這其實和太祖接見臣下時的態度有關。他看來過於嚴厲，缺乏寬容氣象。洪武元年二月己未，太祖因臺臣久無所言，和侍臣就此事有過交談。太祖向侍臣表示，人主亦誰無過，惟改過為善，而臣下則需直言輔君。侍御史文原吉回答：「陛下此心，即大禹好聞善言，成湯不吝改過之心也。」這其實也委婉地道出此前太祖必有不易納諫從善的事情。太祖接着的善意回答，卻不意地反映了他為臣下所畏懼的作風。他說：

朕每思一介之士，於萬乘之尊，其勢懸絕，平居能言，奏對之際，或畏避不能盡其詞，或倉促不能達其意，故嘗霽色以納之，惟恐其不盡言也。至於言無實者，亦略而不究。……⁹²

看來太祖坐朝臨下，經常辭色一派威嚴，對於高級的侍臣也許尚能和藹，對於其他眾臣則少有寬豫之色。對於說話無實者，也必常加追究。難怪求言而言不易至。

在循名責實的作風之下，太祖為政要求既高，臣下便自覺說話為難。洪武二年二月乙酉，敕諭中書省臣說：

中書法度之本，百司之所秉承，凡朝廷命令政教，皆由斯出。事有不然，當直言改正，苟阿意曲從，言既出矣，追悔何及。《書》云：「股肱惟人，良臣惟聖。」自今事有未當，卿等即以來言，求歸至當，無徒苟順而已。⁹³

這裏可見太祖要求政府慎重政令文字，要求政令務實可從。他所引的參照卻是《說命下》篇中殷朝賢王高宗的說話。這是極高標準的責成，說者理想固然高尚，聽者卻未必易於接受。

太祖自己的學識以及他對經典的精熟，也是令到臣下不易和不敢說話的原因之一。情形可從洪武九年六月壬寅他和侍臣的如下對話想像。

太祖諭侍臣曰：「舍己從人，改過不吝，帝王之美事。故大禹以五聲聽治，為銘於荀廡，曰『教我以道者，擊鼓；教我以義者，擊鐘；以事者，振鐸；以憂者，擊磬；以獄者，揮鞞。』禹，聖人也，虛己求言，如此之切，故聞善言則拜。朕樂聞嘉謨，屢敕廷臣直言無諱，至今少有啟沃朕心者。」侍臣對曰：「陛下聰明天縱，孜孜為治，事無缺失，群臣非不欲言，但無可言者。」太祖曰：「朕日總萬幾，安能事事盡善，所望者，左右之臣盡忠補過耳。如卿所言，非朕所望也。」侍臣頓首謝。⁹⁴

太祖這裏說的「舍己從人」句出於《大禹謨》篇，「改過不吝」句出於《仲虺之誥》篇，「啟沃朕心」句出於《說命上》篇的「啟乃心，沃朕心」。這些應該是多數侍臣所熟悉的經典文句。但他同時引大禹所說的文句，並不見於《書經》而見於《鬻子》，卻不必是多數侍臣所熟悉的。像太祖這樣的人君，熟於《書經》之教，說話動以聖王為範，而且賢於其臣，能有臣下未必有的經典知識，正可說是睿知天縱，識見過人，其言行已自具威懾，能讓臣下不敢隨便說話，不敢隨便給他「啟沃」。所以侍臣回答說的「非不欲言，但無可言者」，也不盡是搪塞之言。

太祖雖然也有在納約自矜的情況下，能夠及時反省臣下之言，並且付諸施行，但他卻不是容易即時接受衝撞的，所以遇到骨鯁之臣直言硬話時，也會表現出暴君的行徑，而過後又有追悔之事。這是意氣激盪的表現。孟森說：「帝之納諫奇，拒諫亦奇，其臣之敢諫死諫尤奇。」⁹⁵真是旨哉言也。

太祖最不受臣下歡迎之處，便是有時的自以為是，對說話錯誤或解經錯誤者的辱罵和責罰。洪武十年他著《七曜天體循環論》駁斥宋儒《書經集傳》作者蔡沉對於日月運行方向的解釋，便是明顯的例子。這篇論說的重要文字如下：

洪武十年春，既暇，與翰林諸儒遊於殿庭，講論乾旋之理，日月五星運行之道。內翰林應奉傅藻、典籍黃郛、考功監丞郭傳，人皆以蔡氏言為必然。乃曰：天體左旋，日月亦左旋。復云：天健疾，日月不及天一度，月遲於日，不及天十三度，謂不及天，為天所棄也。有若是之云。朕失讀詩書。不知蔡氏若此。諸儒忽然論斯，吾將謂至罕矣，及至諸儒將《尚書》之註，一一細為分解，吾方知蔡氏之謬也。朕特謂諸儒曰：非也，斯說甚謬。吾觀蔡氏之為人也，不過惟能文而已。……吾聽諸儒言蔡氏之論，甚以為不然。雖百餘年已往之儒，朕猶因事而罵之。時令取蔡氏所註《尚書》，試目之。見其序，文理條暢，於內之說，皆諸書古先哲人之見話，於蔡氏自新之言頗少，然非聰明，不能若此而類成，獨蔡氏能之，可謂當時過庸愚者，故作聰明以註《書》。及觀《書》註語，經矣。所言乾旋之道，但知庸，不究其肌，不搭其物以論天象，是以以己意之順，亂乾道之順，以己意之逆，亂乾道之逆。……吾以蔡氏此說審慮之，知其不當。其蔡氏平昔所著之書，莫不多差矣。……吾為斯而着意，因蔡氏不窮稽於理，以郭傳、黃郛等務本蔡氏之謬言，意在刑其人以誡後人。特教三番入禁而又權赦之，使習知天象而畢來告，故違行焉，因為之論。⁹⁶

這裏可見太祖得理不饒人的作風。這連他原有的優點也給掩蓋了。太祖能夠駁正蔡沉《書傳》對天體運行的錯誤解釋，本來反映了他講讀經典的方法正確。他聽讀《書經》，講者多本宋儒注釋解說。他有疑而先求詳細講論舊有注疏，以達正確理解。這是聰明而細心的做法。他又能以自己的實地觀察對書本知識作深入省思，得出自得的結論。這是有得於孔子「學而不思則罔，思而不學則怠」的經訓的表現。他的格物致知精神和方法，事實上都有勝過蔡沉之處。這次駁論，可能也是導致洪武十七年科舉定制時，蔡沉的《書經集傳》沒有定於一尊，而《書經》考試兼取古注疏的主要原因。

但太祖此處的態度實無可取。事情本由講論經典而起，理應辨明是非，獲致勝義而止。他卻要辱罵前賢，並且推論蔡沉所傳《書經》錯謬，又認為其文理通暢的《書經集傳序》也沒有新意。在著論糾正之餘，還要責罰信從蔡沉之說的儒臣，而最後竟又要弄權謀，讓人感到不測。這確是他令人畏懼之處。他固然可以強調這是要對誤從而無自得者的警告，是在要求學者認真對待傳統解說，即使有所稽考，有所根據，也須要憑自己的經驗判斷才能接受。但他的言論，卻極失人君應有的風度。

《書經》裏面所見的理想君臣關係，本是太祖所渴望的。但理想過高，結果卻令自己和臣下都常處於緊張狀態。洪武十七年十一月乙丑，他曾經從容對侍臣說過以下的一段：「責難之辭，人所難受，明君受之為無難。諂諛之語，人所易從，昏主信之為易入。朕觀唐虞君臣庶歌責難之際，氣象雍容。後世以諂諛相勸，如陳後主、江總輩，污穢簡策，貽譏千古，此誠可為戒。」⁹⁷他期望臣下誠實而勇於直言輔君。次年洪武十八年四月乙未，他拒絕百官請求慶賀五色雲再見，更說：「昔舜有卿雲之歌，在當時有元愷岳牧之賢，相與共治。雍熙之治，朕德不逮，治化未臻，豈可遽以是受賀？」⁹⁸這可以是他個人的謙遜表現，但也是對百官的整體素質還不滿意的表現。他永遠要求警戒，也長期令群臣恐懼能力不逮。在這樣的狀態之下，雍容的「君臣同遊」氣象是不可能的。

九、結語

本文從太祖對《書經》的講論和引用情形的考究看到，太祖對於《書經》非常熟悉也非常重視。他親自為國子監學官們講說過《書經》〈大禹謨〉、〈皋陶謨〉、〈洪範〉三篇的要義，也曾給〈洪範〉篇作過注釋。他的政治思想和很多的治國理念及施政原則，也都出於《書經》。他相信《書經》所載的聖帝賢臣行事是事實的，因而也認為其言行所載的道理是可信的。《書經》的經訓令他高懸理想，也令他高度期望甚至力責臣下盡力共赴理想。治國之事是君臣共有之事，也要君臣一體實行才會有效。他作為「天子」，也是「天生蒸民」之主，有責任「為民造福」。群臣是奉天命與天子共理天下的，所以也應以「為民造福」為職責。他自己盡責，自然也敢於站在道德的高地上要求臣下同樣竭忠於所事。

從太祖所歷舉見於《書經》的聖王言行及其所作評論看，太祖想要的歷史地位正是《書經》所載的聖王地位，亦即會被稱頌千古的地位。至正二十六年丙午（龍鳳十二年、1366年）十二月己巳他便說過：「昔堯之時，茅茨土階，采椽不斲，可為極陋矣。然千古之上，稱盛德者，必以堯為首。」⁹⁹洪武元年閏七月丁卯說的更為具體：「君清心寡欲，勤於政事，不作無益，以害有益（這兩句出於《書經·旅獒》），使民安田里，足衣食，熙熙皞皞而不自知，此即神仙也。功名垂於簡冊，聲名流於後世，此即長生不死也。」¹⁰⁰對他來說，見賢思齊甚至見聖齊聖的思想，都有為其個人歷史地位而奮鬥的現實意義。可以說，堯舜是他的仿效對象，唐虞之治的堯舜事業，是他的理想和志事所在。職是之故，雍熙太和，「黎民於變時雍」的政治和社會願景，也便成了他的夢想。這夢想要求國家要安定太平，社會要風俗淳樸。不難看到，太祖為政，朝着的正是這個理想目標。

《書經》的經訓也使太祖鍾情於天人感應的信念和名實相符的施政原則。這些信念和原則也是多數儒者出身的官員所信奉的。這些臣下的自我道德認同讓他們不能置身於太祖的理想之外。但太祖對

於由其信念和原則而產生的政教施設的要求和責實，卻令到他們在他的經常嚴厲和有時自是的作風之中，產生恐懼而緊張，讓《書經·益稷》篇所記的「臣哉鄰哉，鄰哉臣哉」和元首股肱都俞廢歌的氣象和情景甚少出現。

但太祖有得於《書經》古訓是無疑的。他「為民造福」的志事也是誠意和認真的。談遷(1594-1657)在總結太祖的治績時說：「重典刑亂，至移之功臣大吏，市血陳股，殆同秦隋，而天下寧謐，奸盜惕息，則愛民之心，天地百神深為諒之，國祚靈長，職此故也。」¹⁰¹ 這個議論看似迷信，其實深具卓識。

附錄：《書經》文句徵引表

篇名	被引句數	被引文句	被引次數
堯典	2	敬授人時	1
(舜典)		庶績咸熙	1
舜典	5	省災肆赦，怙終賊刑	1
		明試以功，車服以庸	1
		欽哉欽哉，惟刑之恤哉	1
		食哉惟時	1
		詢事考言	1
大禹謨	11	不自滿假	1
		允執厥中	1
		人心惟危，道心惟微	1
		野無遺賢	3
		政在養民	1
		可憂非君，可畏非民，眾非元后何載，后非眾罔與守邦	1

		去邪勿疑	1
		惠迪吉，從逆凶	1
		舍己從人	1
		刑期于無刑	1
		耄期倦於勤	1
皋陶謨	2	惟帝其難之，知人則哲	1
		天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉	1
益稷	2	元首…股肱	3
		退有後言	1
仲虺之誥	4	德懋懋官，功懋懋賞	2
		天生蒸民有欲，無主乃亂	3
		慎厥終，惟其始	1
		改過不吝	1
湯誥	2	天道福善禍淫	1
		【惟】簡在【上】帝【之】心	1
伊訓	2	作善降之百祥，作不善降之百殃	4
		上帝不常	1
太甲中	1	奉先思孝	1
太甲下	3	與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡	1
		天位艱哉	2
		鬼神無常享，享於克誠	1
咸有一德	2	天降災祥在德	1
		誕命靡常	1
說命下	1	股肱惟人，良臣惟聖	1

泰誓上	2	元后作民父母	1
		(惟人萬物之靈)	1
洪範	2	臣無有作威作福	2
		七稽疑，擇建立	1
大誥/君奭	1	天命不易	1
康誥	2	天命無常	1
		怨不在大，亦不在小；惠不惠，懋不懋	1
酒誥	1	人無於水監，當於民監	1
蔡仲之命	1	皇天無親，惟德是輔	5
立政	2	國則罔有立政用儉人	1
		詰爾戎兵	1
周官	1	功崇惟志，業廣惟勤	1
罔命	1	繩愆糾謬	1
胤征	1	殲厥渠魁，脅從罔治	1
五子之歌	1	內作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕牆	1
總數	52		68

註釋

1. 相關的專文或專書中的專章論述，見張德信、毛佩琦主編：《洪武御製全書》（合肥：黃山書社，1995），張德信〈序〉，頁16-44；黃冕堂、劉鋒：《朱元璋評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁83-91，第三章部份，頁389-453，第八章，頁388-434；朱鴻林：〈明太祖的經史講論情形〉，《中國文化研究所學報》，第四十五期（2005），頁141-172。
2. 朱鴻林：〈明太祖的經史講論情形〉，〈附錄一〉，頁165-170。

3. 初步的計算顯示：《書經》被引了至少78次、《論語》25次、《詩經》12次、《周易》19次、《春秋》（主要是《左傳》和胡安國《春秋傳》）26次、《大學》9次、《中庸》7次、《孟子》12次、《禮經》（包括《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《大戴禮記》）28次、《家語》1次、《孔子集語》1次、《大學衍義》5次、《道德經》9次、《司馬法》1次、《孫子》2次、《六韜》1次、《黃石公三略》1次、《管子》1次、《兵書》（不明）1次、《中說》1次、《貞觀政要》1次、《帝範》1次、《戒子孫》（鄧雍）1次。
4. 鄭楷：〈潛溪先生宋公行狀〉，載宋濂：《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999），第四冊，《潛溪錄》卷二，頁2352-2355。
5. 《明太祖寶訓》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1967），卷四，頁259。
6. 《明太祖寶訓》，卷三，頁217。
7. 《明太祖寶錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1962），卷一四八，頁2332-2338。
8. 《明太祖寶訓》，卷三，頁202。
9. 《明太祖寶訓》，卷四，頁277。
10. 《明太祖寶訓》，卷四，頁279。
11. 錢伯城等主編：《全明文》（上海：上海古籍出版社，1992），第一冊，頁585，引《明太祖寶錄》，卷二五七。
12. 《明太祖寶訓》，卷四，頁299-300。
13. 《明太祖寶錄》，卷二七，吳元年十一月乙未，頁415-416。
14. 如《石渠寶笈》《秘殿珠林、石渠寶笈三編》（台北：國立故宮博物院，1969），頁4615，《明太祖御筆》下冊所見。
15. 張德信也認為，《明太祖寶錄》等官書所載「這些談話記錄儘管也可能有史臣的整理潤色，但基本內容是不敢更動的」。見《洪武御製全書》，頁43，〈序〉。
16. 《全明文》，第一冊，頁568，引《明太祖寶錄》，卷二四九。
17. 《明太祖皇帝欽錄》，《故宮圖書季刊》，第一卷第四期（1970年9月），頁74。參看陳學霖：〈關於《明太祖皇帝欽錄》的史料〉，載紀宗安、湯開建主編：《暨南史學》，第二輯（廣州：暨南大學出版社，2003），頁217-229。
18. 《全明文》，第一冊，頁585，引《明太祖寶錄》，卷二五七。
19. 黃彰健：〈讀明刊《毓慶勤稿集》所載明太祖與武侯郭英教書〉，載《明

- 清史研究叢稿》(台北：台灣商務印書館，1977)，頁144；《明太祖皇帝欽錄》，頁72，昌彼得〈敘錄〉。
20. 《全明文》，第一冊，頁16。
 21. 《全明文》，第一冊，頁221-222。
 22. 《全明文》，第一冊，頁446，引《明太祖實錄》，卷一三二。
 23. 《全明文》，第一冊，頁42-43。
 24. 蔡沉：《書經集傳》(上海：世界書局，1936；影印清代武英殿刊本)，卷首。黃冕堂、劉鋒：《朱元璋評傳》，頁392-393，引包含「允執厥中」句在內的朱子〈中庸章句序〉，認為是太祖的心學思想的淵源，對於蔡沉〈書經集傳序〉卻無所稱引，其故未易理解。
 25. 《明太祖實訓》，卷一，頁9。
 26. 《明太祖實訓》，卷二，頁88-89。
 27. 《道德經·鑿遠》(第四十七章)說：「不出戶知天下，不窺牖見天道，其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」第一句張湛注說：「聖人不出戶以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以見天下也。」第二句張湛注說：「天道與人道同，天人相通，精氣相貫，人君清淨，天氣自正，人君多欲，天氣煩濁，吉凶利害，皆由於己。」宋儒心同理同的意思與之相同。太祖的《御註》說：「又云聖人不行而至、不見而名、不為而成者，謂道虛備，恩及萬物，即至不見其物，能知其名。所以哲，所以能成者，恩既施而物自化也。《書》不云乎？『元首明哉，股肱良哉！』聖人之心，其為道也異乎？」太祖注文，見高專誠：《御註老子》(太原：山西古籍出版社，2003)，頁272。注文的含意是，聖人(元首)之心既明，自有臣下(股肱)為其執行任務，完成事業。
 28. 《全明文》，第一冊，頁751，引《明太祖實錄》，卷二五七。
 29. 《全明文》，第一冊，頁751，引康熙刻本《明書》，卷五一。
 30. 《全明文》，第一冊，頁83。
 31. 《明太祖實錄》，卷一三一，頁2088。
 32. 《全明文》，第一冊，頁748-749，引康熙刻本《明書》，卷五一。
 33. 《全明文》，第一冊，頁749，引康熙刻本《明書》，卷五一。
 34. 朱元璋：《大誥》(上海：上海古籍出版社，1995；《續修四庫全書》影印萬曆七年[1579]張鹵刻本)〈君臣同遊第一〉；又見《全明文》，第一冊，頁587。
 35. 《明太祖實訓》，卷三，頁217。

36. 《皇明詔令》(上海：上海古籍出版社，1995；《續修四庫全書》影印嘉靖十八年[1539]傅鳳翔刻本)，卷二，〈戒諭諸司修職教〉，頁62。
37. 《明太祖實訓》，卷三，頁224。
38. 《全明文》，第一冊，頁20。
39. 《明太祖實訓》，卷四，頁273-274。
40. 例如《全明文》，第一冊，〈召儒士王本等教〉(引《明太祖實錄》，卷一三一)，頁444；〈召儒士楊良卿〉(引《明太祖實錄》，卷一三二)，頁445。
41. 《明太祖實訓》，卷三，頁171-172。
42. 《全明文》，第一冊，頁820-821。
43. 《明太祖實訓》，卷四，頁259。
44. 黃冕堂、劉鋒：《朱元璋評傳》，頁391-394，認為太祖這思想只受董仲舒影響。
45. 如洪武六年十月辛巳賜高麗國王王頌書，見《明太祖實錄》，卷八五，頁1519。御註《道德經》也有意思相同和文字接近的說話，見《御註老子》，頁441。洪武十六年三月庚戌，與侍臣論歷代創業及國祚修短時所說更為明暢，見《明太祖實訓》，卷四，頁299-300。
46. 如洪武七年〈祭淮安侯華雲龍文〉，見《全明文》，第一冊，頁269；洪武十一年六月〈諭元丞相驥兒詔〉，見《全明文》，第一冊，頁16。也見於上文徵引過的《明太祖皇帝欽錄》洪武十二月四月一日給靖江王朱守謙教文。
47. 《全明文》，第一冊，頁28-29。
48. 《皇明詔令》，卷二，〈戒諭諸司修職教〉，頁62。
49. 《大誥武臣·序》，《全明文》，第一冊，頁730。
50. 《明太祖實訓》，卷一，頁28。
51. 太祖大祀天地的祀文，當以見於《太常續考》(《文淵閣四庫全書》本)卷一〈郊祀〉所載者為確。《全明文》，第一冊，頁825，所載〈大祀文〉，引自《古今圖書集成·經濟彙編·禮儀典》，對原文有所刪節。
52. 《明太祖實訓》，卷一，頁45。
53. 《明太祖實訓》，卷一，頁46。
54. 《全明文》，第一冊，頁341，引《明太祖實錄》，卷三九。
55. 《明太祖實訓》，卷一，頁43。
56. 《全明文》，第一冊，頁460，引《明太祖實錄》，卷一四二，洪武十五年二月丁巳賜六部尚書侍郎教文。
57. 《明太祖實訓》，卷三，頁166-167。

58. 《明太祖寶訓》，卷三，頁171-172。
59. 《明太祖寶訓》，卷三，頁82-83。按，《明太祖寶訓》此處文句有脫字訛文，本文從湛若水：《格物通》（上海：上海古籍出版社，1987；《四庫全書》本），卷二九，所引文句。
60. 又見《全明文》，第一冊，頁664。
61. 《全明文》，第一冊，頁71。
62. 《全明文》，第一冊，頁28。
63. 《全明文》，第一冊，頁19。
64. 高專誠：《御註老子》，頁441。
65. 《全明文》，第一冊，頁748-749，引康熙刻本《明書》，卷五一。
66. 《全明文》，第一冊，頁575，引《明太祖實錄》，卷二五三。
67. 《全明文》，第一冊，頁442-443，引《明太祖實錄》，卷一三一。
68. 脫脫[等]：《宋史》（北京：中華書局，1977），卷二六四，〈宋琪傳〉，頁9122。
69. 《全明文》，第一冊，頁40。
70. 《全明文》，第一冊，頁93。
71. 《全明文》，第一冊，頁445，引《明太祖實錄》，卷一三二。
72. 但在「立賢無方」和「朝無倖位，野無遺賢」的理想中，太祖更傾向求取平民出身，了解民間疾苦的人充當地方官員。這旨意在洪武十三年五月癸卯一道給各處所舉儒士及聰明正直之人十一人授以官職時的敕諭，清楚表達。太祖說：「天生蒸民，必命人主以治之。……今爾等至京，初皆庶民，歲受官役，朝廷得失、有司利病，必盡知之。今授以官，當盡力所事，鑒前人之非，為朕福民，朕之望也。」見《明太祖實錄》，卷一三一，頁2088。用背景相同者為治，也見於洪武十三年九月戒守令諭的敕諭：「今爾等皆出編氓，深知稼穡艱難，民生疾苦，是用授以職任，相與圖治。」見《全明文》，第一冊，頁448，引《明太祖實錄》，卷一三三。
73. 《明太祖寶訓》，卷三，頁202。
74. 《明太祖寶訓》，卷四，頁349。
75. 高專誠：《御註老子》，頁369-370。
76. 《明太祖寶訓》，卷四，頁302-303。
77. 《明太祖寶訓》，卷四，頁279。
78. 《明太祖寶訓》，卷三，頁234。
79. 高專誠：《御註老子》，頁68-69。

80. 《明太祖寶訓》，卷一，頁4。
81. 《明太祖寶訓》，卷四，頁267-268。
82. 《明太祖寶訓》，卷四，頁273-274。
83. 《明太祖實錄》，卷二五七，頁3717。
84. 《明太祖寶訓》，卷一，頁5。
85. 《明太祖實錄》，卷一三三，頁2115-2116。
86. 參看《明太祖寶訓》，卷三，頁171-172，洪武十七年七月壬子，吏部奏考滿官二員當遷時太祖的回答。
87. 參看《明太祖寶訓》，卷三，頁166-167，洪武十一年正月徵天下布政使司官及各知府來朝時，太祖對廷臣所說。
88. 《明太祖寶訓》，卷一，頁9。
89. 《全明文》，第一冊，頁83。按，黃冕堂、劉鋒：《朱元璋評傳》，頁416-428，認為這是太祖晚年迷信、專制的表現。說法須要高權。這其實是原教主義般程度的復古思想作用以及誠實公開服從傳統的、民間的信仰的做法。卜筮在太祖來說是無疑的，而且認為是在人的理智所不能決定時，誠心訴求會生效的。太祖自從起事行軍，便已這樣卜筮。開國十多年後，還要將卜筮制度化，可見他面對的事情太過複雜，想出的辦法成功性又不敢肯定，為了慎重，訴諸卜筮。洪武十二年也不能說是晚年。
90. 《明太祖寶訓》，卷一，頁165-166。
91. 《明太祖實錄》，卷五八，頁1127-1128。
92. 《明太祖寶訓》，卷三，頁183-184。
93. 《全明文》，第一冊，頁341，引《明太祖實錄》，卷三九。
94. 《明太祖寶訓》，卷三，頁185-186。
95. 孟森：《明代史》（台北：華世出版社，1975），頁78。
96. 《全明文》，第一冊，頁147-149。
97. 《明太祖寶訓》，卷一，頁15。
98. 《明太祖寶訓》，卷一，頁45。
99. 《明太祖寶訓》，卷三，頁234。
100. 《明太祖寶訓》，卷一，頁32。
101. 談遷：《國權》（北京：古籍出版社，1958），卷十，頁785。