

初唐君臣災異應對及其秩序觀研究 ——以《貞觀政要》為中心的討論*

王志浩**

（收稿日期：2025年09月30日；接受刊登日期：2026年01月12日）

提要

唐太宗貞觀年間，各種自然災異連年不斷，造成人心惶惶不安，對於這個初步建立的國家，可謂是極為嚴峻的挑戰。本文著眼於此，擬以《貞觀政要》為中心，考察貞觀君臣面臨種種災異，提出何種具體見解、採取哪些應對措施，從而尋繹這些論述背後，所依據的思考方式和秩序觀念。首先，將典籍所見的初唐災異記述，區分成「災害」和「異變」兩個範疇，藉以釐清貞觀君臣面對「災害」和「異變」，因應措施有何不同。其次，檢視貞觀君臣如何秉持「正身修德」和「君臣同體」之政治秩序觀，從而在應對災異的過程裡，擘劃君臣共治天下的藍圖。最後，闡明貞觀君臣在傳統「氣化災異」和「天人感應」框架中，確立了「人」的主體性和行動意義，這股從「天道」轉向「人事」的災異應對，形塑初唐特殊的自然秩序思維。

關鍵詞：《貞觀政要》、初唐、災異、秩序、君臣同體

* 本文初稿曾宣讀於2023年國立成功大學舉辦之「第五屆《群書治要》與《貞觀政要》國際學術研討會暨經典現代化論壇」，復修訂後發表，承蒙會議講評人吳智雄教授，以及本刊匿名審查者惠賜寶貴意見，於此謹致謝忱。

** 國立臺灣科技大學人文社會學科兼任助理教授。

一、前言

揆諸太宗貞觀年間，種種「災異」紀錄頻繁，可謂連年不絕，例如《舊唐書·五行志》載：

貞觀十二年正月二十二日，松、叢二州地震，壞人廬舍。二十年九月十五日，靈州地震，有聲如雷。二十三年八月一日，晉州地震，壞人廬舍，壓死者五十餘人。三日，又震。十一月五日，又震。¹

除去地震以外，尚有山崩、水災、蝗旱、火災；²乃至鳥鵲異、³獸異等。⁴值得注意的是，從《舊唐書·五行志》的紀錄、分類和排序方式來看，劉昫顯然有意識地將「災異」，區分為「災」和「異」兩種類別。根據蘇德昌的研究可以知曉，「災異」連文最早的文獻要晚至西漢武帝，固然，在連文出現以前，二者被合併思考之情況，的確有其可能；不過，「災」、「異」二者字源殊異、意義有別，實屬共識。⁵蘇氏進一步指出，乃是《公羊傳》首先確認了「災」、「異」名義並加以區別，從而使得「災」、「異」二字或「災異」一詞，開始具備後世所理解的意義：

「災」多言「傷」，以災害、災難實際發生對於生活環境造成即時、明顯的破壞為意義核心；「異」相對「常」而言，泛稱自然、人世之失序現象，狀況可能有二：一是雖未釀成災害，然屬反常、失序的自然現象；次則為造成災害，且災害毀壞的程度異於尋常。⁶

¹ 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），卷37，頁1347。

² 《舊唐書》載錄貞觀年間的山崩、水災、蝗旱、火災事蹟，具見後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，卷37，頁1349-1366。

³ 《舊唐書·五行志》曰：「貞觀初，白鵲巢于殿庭之槐樹，其巢合歡如腰鼓，左右稱賀。太宗曰：『吾常笑隋文帝好言祥瑞。瑞在得賢，白鵲子何益於事？』命掇之，送于野。」參見後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，卷37，頁1368。

⁴ 《舊唐書·五行志》曰：「貞觀中，汾州言青龍見，吐物在空中，有光明如火。墮地，地陷，掘之得玄金，廣尺，長七寸。」參見後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，卷37，頁1371。

⁵ 參見蘇德昌：〈緒論〉，《漢書·五行志研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁14。

⁶ 參見蘇德昌：〈緒論〉，《漢書·五行志研究》，頁16-17。

如此看來，「災」、「異」二者之別，在於其與人們生活之關聯程度，進一步言，便是其對於人類生命財產，是否造成直接的、重大的影響。循此脈絡，我們可用「災害」和「異變」，以廓清「災」、「異」蘊含的概念之殊。⁷奠基於此，便能將文獻所記錄之不同型態「災異」進行劃分：像是水患、旱災、蝗蟲、地震等，會對人類生活環境、生命財產造成明顯破壞者，屬於「災害」；而那些日蝕、月蝕、流星、彗星、星聚等，並不會對人類有劇烈地影響，屬於「異變」。

值得注意的是，初唐災異相關記述，除了斑斑可見諸史冊，由唐前期吳兢（670-749）編撰之《貞觀政要》，全書有多處頻繁觸及種種災異事蹟，不僅如此，《貞觀政要》還設置「災祥」篇目，也就是說，在「災害」、「異變」敘述以外，就連「祥瑞」也被納入裡頭，箇中緣由當是「祥瑞」和「災異」同屬傳統天道自然、陰陽五行乃至人世政事之一環。由於《貞觀政要》具備強烈的政論性質，過往長期被視作具備高度政治意義，⁸廣泛運用在傳統的「帝王學」，亦即今日習稱的「領導學」、「管理學」、⁹「溝通學」等。¹⁰相較來看，該書本身所蘊含的時代特色和思想內涵，往往隱而不彰。本文著眼於此，擬以《貞觀政要》為中心，考察彼時人們面臨種種「災異」，提出何種見解、採取哪些應對措施，從而尋繹初唐君臣論述背後，所依據的思考方式和秩序觀念。

二、《貞觀政要》災異記述與初唐君臣之應對方式

（一）「災害」與「異變」：兩種不同的應對態度

細繹唐史，可以發現初唐的「災害」紀錄繁多，除了前文曾引述《舊唐書·五行志》所載貞觀年間的地震一事外，尚有山崩、水災、蝗旱、火災等各種「災害」，民眾生活苦不堪言。像是貞觀十一年之水患，嚴重破壞百姓居所，《貞觀政要·災祥》曰：

⁷ 閻守誠分析唐代的自然災害與人類社會之關係時，曾提到：「自然災害的發生，既是自然環境自身變異的結果，也深受自然環境與人類社會互動的影響。」也就是說，是否對人類生命財產造成損害，是區別「災」、「異」的重要關鍵。參見閻守誠：〈緒論〉，《危機與應對：自然災害與唐代社會》（北京：人民出版社，2008年），頁2。

⁸ 參見日·布目潮瀧：《「貞觀政要」の政治学》（東京：岩波書店，1997年）。

⁹ 參見日·山本七平著，周君銓譯：《帝王學：貞觀政要的領導藝術》（臺北：天下文化，1993年）。

¹⁰ 分別參見毛漢光：〈論《貞觀政要》中的君臣溝通文化〉，《臺大文史哲學報》第41卷（1994年6月），頁67-81。以及林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，《成大中文學報》第67期（2019年12月），頁101-142。

貞觀十一年，大雨，穀水溢，衝洛城門，入洛陽宮，平地五尺，毀宮寺十九，所漂七百餘家。太宗謂侍臣曰：「朕之不德，皇天降災，將由視聽弗明，刑罰失度，遂使陰陽舛謬，雨水乖常。矜物罪己，載懷憂惕，朕又何情獨甘滋味？可令尚食斷肉，進蔬食。文武百官各上封事，極言得失。」¹¹

太宗自陳失德，致使上天降災，遂下令「尚食斷肉，進蔬食」，更要求「文武百官各上封事，極言得失」，故岑文本（595-645）隨之上封事，鼓勵太宗「唯願陛下思而不怠，則至道之美與三、五比隆；億載之祚，隨天地長久。雖使桑穀為妖，龍蛇作孽，雉雠於鼎耳，石言於晉地，猶當轉禍為福，變災為祥，況雨水之患，陰陽恒理，豈可謂天譴而繫聖心哉！」¹²岑文本提醒太宗若能努力修德，即便是更嚴重的妖孽變怪，「猶當轉禍為福，變災為祥」，何況是區區水患。還可以發現到，太宗面臨水患時，主動廣開言論，要求大臣極言君王得失，遂造就此處太宗和岑文本一來一往，君臣間溝通無礙的理想關係。而太宗和群臣兩造應對進退過程之中，則不時展露了自我道德約束，堪稱律己甚嚴的君王。

事實上，除了〈災祥〉篇以外，還有不少「災害」記述，散見於《貞觀政要》其他篇章。像是〈政體〉篇所載，貞觀二年那場因為旱災而引起的大饑荒，「帝志在憂人，銳精為政，崇尚節儉，大布恩德」，¹³太宗以身作則倡議節儉、銳意求治，即便彼時饑荒嚴重，一匹絹僅能換取一斗米，然「百姓雖東西逐食，未嘗嗟怨，莫不自安。」¹⁴然而，這一年的旱災不只影響農作物歉收，還連帶引發了蝗災，對於登上帝位不久的太宗，可說是甚為嚴峻的考驗。於此情況下，他採取極度誇張的「吞蝗」方式來應對災害：

貞觀二年，京師旱，蝗蟲大起。太宗入苑視禾，見蝗蟲，掇數枚而咒曰：「人以穀為命，而汝食之，是害于百姓。百姓有過，在予一人，爾其有靈，但當蝕我心，無害百姓。」將吞之，左右遽諫曰：「恐成疾，不可。」太宗曰：「所冀移災朕躬，何疾之避！」遂吞之。自是蝗不復為災。¹⁵

太宗面對這起因旱災緣故，所引連帶引起的蝗災，其應對災害的方式，竟然是抓住蝗蟲、對之發咒，最後將之吞下。太宗不惜掇食蝗蟲，展示他欲以己身代替百姓受過之決

¹¹ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》（北京：中華書局，2021年），卷10，頁595。

¹² 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷10，頁596。

¹³ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷1，頁46。

¹⁴ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷1，頁46。

¹⁵ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷8，頁479。

心，同時，這樣的肢體語言，也傳遞出重要的政治訊息，讓周遭群臣知曉君王極為關注蝗災問題，此即是日後蝗災得以順利解決之緣由。必須要明白的是，《貞觀政要》全書固然是由君臣之間的問題、互動過程構成；不過，毛漢光分析這些君臣對答的案件，發現太宗常常扮演著積極地、主動地和臣僚「溝通」角色：

根據《貞觀政要》書中，在三百四十三個案件之中，有一百六十三個乃唐太宗先發動，有的「論」、有的「曰」、有的「問」大臣，占 67.4%；有七十例乃大臣「上書」「奏」「上疏」「上言」等，占 32.6%。這顯示主動權仍掌握在皇帝手中，皇帝想討論的題目常常成為溝通的議題；另一方面而言，唐太宗很渴望與大臣們討論。¹⁶

若將此觀察置諸〈災祥〉或〈政體〉述及水災、蝗災等脈絡底下，便能瞭解太宗很多時候，是在考量到生民安危之際，主動廣開言論，尋求臣僚幫助，以因應「災害」的發生。

相較於積極地處理「災害」，根據文獻記載，初唐君臣遭遇日蝕、月蝕、隕石、彗星等「異變」，乃至種種「祥瑞」之兆，採用的應對措施，則顯得較為消極。《貞觀政要·災祥》便載貞觀八年有彗星出現於南方，太宗詢問群臣是否因自身德行有虧所導致，虞世南（558-638）藉機勸告君王：「但使朝無闕政，百姓安樂，雖有災變，何損於德？願陛下勿以功高古人而自矜大，勿以太平漸久而自驕逸，若能慎終如始，彗星縱見，未足為憂！」同時，魏徵亦進言曰：「臣聞自古帝王未有無災變者，但能修德，災變自消。陛下因有天變，遂能誠懼，反覆思量，深自剋責，雖有此變，必不為災也。」¹⁷這起因彗星出現，所引發的朝廷議論，於此君臣對答過程之中，太宗如此表示：

吾之理國，良無景公之過。但朕年十八便為經綸王業，北翦劉武周，西平薛舉，東擒竇建德、王世充，二十四而天下定，二十九而居大位，四夷降伏，海內乂安，自謂古來英雄撥亂之主無見及者，頗有自矜之意，此吾之過也。上天見變，良為是乎？秦始皇平六國，隋煬帝富有四海，既驕且逸，一朝而敗，吾亦何得自驕也？言念於此，不覺惕惕而震懼！¹⁸

¹⁶ 參見毛漢光：〈中國中古皇權之極限——以唐代詔書封駁為中心〉，《止善》第 21 期（2016 年 12 月），頁 25-26。

¹⁷ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷 10，頁 593。

¹⁸ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷 10，頁 593。

太宗起先得意自身年少時候，便立下不朽功績，不但平定天下，更讓四夷臣服；然而，他轉念一想，秦始皇、隋煬帝之豐功偉業亦不遑多讓，卻因貪圖驕奢安逸，致使帝國急遽崩潰。魏徵趁機把握太宗對歷史殷鑑的恐懼心態，適時提出諫言，加以虞世南還點出太宗治理之下，唐朝呈現出一幅「朝無闕政，百姓安樂」的美好景象，兩位臣子褒貶摻雜、一搭一唱，顯見其深諳官場應對進退之道。而整段君臣對答，就在魏徵提出的「諫言」後便戛然而止，表面來看，太宗對彗星「異變」一事，並沒有像是面對「災害」般，採取減膳、賑災乃至大赦天下等具體因應措施；實際而論，得歸咎於化解「異變」之方式，往往落在君王如何透過自身修德，務求「異變」自銷。因此，兩相對照之下，應對「異變」的方式，顯然消極許多。

不只如此，太宗在貞觀六年時，還進一步下令凡出現任何「祥瑞」相關者，皆毋須申奏。《貞觀政要·災祥》載：

貞觀六年，太宗謂侍臣曰：「朕比見眾議以祥瑞為美事，頻有賀表。如朕本心，但使天下太平，家給人足，雖無祥瑞，亦可比德於堯、舜。若百姓不足，夷狄內侵，縱有芝草遍街衢，鳳皇栖苑囿，亦何異於桀、紂？常聞石勒時，有郡吏燃連理木，煮白雉肉喫，豈得稱為明主耶？又隋文帝深愛祥瑞，遣秘書監王劼著衣冠，在朝堂對考使焚香以讀《皇隋感瑞經》。舊嘗見傳說此事，實以為可笑。夫為人君，當須至公理天下，以得萬國之歡心。昔堯、舜在上，百姓敬之如天地，愛之如父母。動作興事，人皆樂之；發號施令，人皆悅之，此是大祥瑞也。自此後諸州所有祥瑞，並不用申奏。」¹⁹

按理來說，必須是在政通人和，乃至太平盛世之下，才會出現祥瑞這類自然異象。準此，「祥瑞」歷來多數用以宣揚君主治政下，風調雨順、國泰民安，藉以鞏固帝王政權的合法性：

中國傳統君王不但是世俗世界的統治者，還是最高的祭司、上天的兒子，擔負著溝通天地的責任。在天人感應的語境中，一個理想的君主，不但能夠恩加四海，甚至使動植物都各得其所，出現種種祥瑞。²⁰

¹⁹ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷10，頁588-589。

²⁰ 參見孫英剛：〈緒論〉，《神文時代：讖緯、數術與中古政治研究》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁9。

簡而言之，肩負溝通「天一人」兩端責任的天子，其不僅能夠澤被四方，就連動、植物亦得蒙受恩惠，職是之故，遂有「祥瑞」之產生。然而，太宗竟下「此後諸州所有祥瑞，並不用申奏」之決斷，著實讓人費解。

必須要瞭解的是，嘗試記錄、解釋乃至應對「災異」之思維模式，早在《尚書》、《春秋》等經典文獻可見源頭，例如張書豪便指出「災異」思維從《尚書·洪範》篇的「九疇」萌生端倪，並在《春秋公羊傳》和董仲舒（生卒年不詳）、劉向（B.C.77-B.C.6）、劉歆（?-23），²¹乃至史家班固（32-92）等人的推波助瀾之下，²²逐漸構建、發展出一套敘述天道自然、陰陽五行和人事政事之間，存在相互感應、連動「事應說」，或所謂「天人感應說」。質言之，從《尚書》、《春秋》到漢代群儒，無不點出災異的發生與君王德行有關。眾家說法之中，董仲舒可說是積極倡議「天人感應說」之指標人物，²³簡而言之，這類說法主張「某件人事必然有某種應和現象」，²⁴影響後世甚鉅。至於天地間的災異，何以與人的行動有所聯繫，關於這點，董仲舒在《春秋繁露·必仁且智》說得很明白：

其大略之類，天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。《詩》云：「畏天之威。」殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。²⁵

也就是說，人既然受命於天、偶天地之數，故人的身體和宇宙、天地、陰陽相互聯繫，準此，天道自然、陰陽五行和人事政事之間，存在相互感應和連動，種種災異發生原因，無非是基於「天人感應說」。²⁶

²¹ 參見張書豪：〈西漢災異思想的基礎研究——關於《洪範五行傳》性質、文獻、作者的綜合討論〉，《臺大中文學報》第43期（2013年12月），頁21-68。

²² 除了歐陽修言及的董仲舒、劉向、劉歆等人以外，班固《漢書·五行志》亦是漢代災異論述的重要材料，相關討論可參見黃啟書：〈《漢書·五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》第40期（2013年3月），頁145-196。

²³ 參見漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，2012年），卷56，頁2498。

²⁴ 參見日·小島毅：〈宋代天譴論的政治理念〉，收入日·溝口雄三、日·小島毅主編，孫歌等譯：《中國的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁283。

²⁵ 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷8，頁259。

²⁶ 學界涉及董仲舒之「天一人」關係之研究成果甚多，可參看日·池田知久：〈中國古代的天人相關論——董仲舒的情況〉，收入日·溝口雄三、日·小島毅主編，孫歌等譯：《中國的思維世界》，頁

除了「天人感應說」以外，董仲舒所強調的「人副天數」、²⁷「同類相動」²⁸等，毫無疑問地結合了有神的「天道」和世間的「人道」，提供給後世學者一套極具說服力的災異解釋模式。職是之故，像是劉歆、劉向《洪範五行傳論》、²⁹班固《白虎通》，³⁰乃至應劭《風俗通》等著作，³¹都可看到此種思維的痕跡。換句話說，漢唐間這個長時段的歷史，便籠罩在此學術氛圍裡頭。然而，藉由《貞觀政要》的記述，卻可以發現太宗應對「異變」和「祥瑞」的消極態度，顯然並沒有全然地遵循這種思維。不過，我們不能遽然視太宗為「理性主義」者。事實上，貞觀六年以後，仍留有祥瑞紀錄，尤其是貞觀十七年於涼州昌松縣鴻池谷發現青質白文的瑞石，太宗還特地遣使祭之，箇中實際牽動著立儲問題，對於日後貞觀政局走向，存在重大的影響。³²如此看來，太宗先前下令諸州有祥瑞不必申奏，一方面，乃基於對往昔創建偉業之強烈自信，故毋須假借「祥瑞」以鞏固權力；另一方面，則是延續他對於自然「異變」的一貫作風，亦即採取消極的手段，應付這些並不損害人民生命財產之自然異象。

（二）「正身修德」：君王預防災異之方式

無論是貞觀二年那場因為旱災而引起的大饑荒，「帝志在憂人，銳精為政，崇尚節儉，大布恩德」；³³抑或是貞觀十一年的大雨，太宗向侍臣表示「可令尚食斷肉，進蔬食。文武百官各上封事，極言得失」³⁴，在在顯示了太宗每逢自然災異時，多半會縮減

46-97。陳福濱：〈論董仲舒的天道思想與天人關係〉，《哲學與文化》第34卷第10期（2007年10月），頁115-133。王博：〈董仲舒天人相副說新闡：從人副天數到天人感應〉，《東吳哲學學報》第39期（2019年2月），頁23-48。

²⁷ 《春秋繁露·人副天數》曰：「天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也」。參見蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷13，頁356。

²⁸ 《春秋繁露·同類相動》曰：「天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。明於此者，欲致雨則動陰以起陰，欲止雨則動陽以起陽，故致雨非神也」。參見蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷13，頁360。

²⁹ 參見黃啟書：〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》第27期（2007年12月），頁123-166。

³⁰ 《白虎通·災變》曰：「天所以有災變何？所以譴告人君，覺悟其行，欲令悔過修德，深思慮也。」參見清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），卷6，頁267。另外，從董仲舒到《白虎通》的天人關係脈絡，相關討論可參見周德良：〈論漢儒災異論（下）——以董仲舒、《白虎通》為中心之考察〉，《鵝湖月刊》第294期（1999年12月），頁45-54。

³¹ 參見黃啟書：〈應劭《風俗通·服妖》所見災異說及其意義〉，《國文學報》第55期（2014年6月），頁35-66。

³² 參見孫英剛：〈「太平天子」：中古時代的救世主義與政治宣傳〉，《神文時代：讖緯、數術與中古政治研究》，頁101-133。

³³ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷1，頁46。

³⁴ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷10，頁595。

財務支出之例，這便是太宗克制自我慾望的方式之一。事實上，縱使是在天下太平無事的時候，太宗和臣子對話、互動之際，亦會頻繁地述及其如何克制自我。例如《貞觀政要·君道》首篇開宗明義即曰：

貞觀初，太宗謂侍臣曰：「為君之道，必須先存百姓。若損百姓以奉其身，猶割股以啖腹，腹飽而身斃。若安天下，必須先正其身，未有身正而影曲，上治而下亂者。朕每思傷其身者不在外物，皆由嗜欲以成其禍。若耽嗜滋味，玩悅聲色，所欲既多，所損亦大，既妨政事，又擾生民。」³⁵

吳兢將此段文獻，放諸《貞觀政要》全書之首，一方面是為了闡明太宗「必須先存百姓」的「以民為先」君道觀；另一方面，「若安天下，必須先正其身」、「傷其身者不在外物，皆由嗜欲以成其禍」等語，乃將太宗塑造成一位懂得修身、節制慾望的開明君王。可想而知，太宗完美形象之對立面，即是因聲色犬馬導致亡國的暴君隋煬帝。

再舉一例，《貞觀政要·政體》篇載：

貞觀三年，上謂房玄齡曰：「古人善為國者，必先理其身。理其身，必慎其所習。所習正則其身正，身正則不令而行。所習不正，則身不正，身不正則雖令不從。」³⁶

這番言論，很明顯地化用了《論語》的「子曰：『其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。』」³⁷較為不同的是，太宗在「身正」以前，又添入「習正」，於焉導出一套「習正—身正（理身）—令行（為國）」治國程序。太宗曾謂「夫人久相與處，自然染習」，³⁸由是得知，所謂的「習」，係指習性或習慣。如此看來，一位合格的執政者，應當摒棄其因周遭環境影響，所積累的陋習。對初唐君臣而言，陋習不改、最不合格的「暴君」，當屬隋煬帝：

貞觀四年，太宗曰：「隋煬帝性好猜防，專信邪道，大忌胡人，乃至謂胡床為交床，胡瓜為黃瓜，築長城以避胡。終被宇文化及使令狐行達殺之。又誅戮李金才，及

³⁵ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷1，頁1。

³⁶ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷1，頁49。

³⁷ 清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），卷16，頁527。

³⁸ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷2，頁117。

諸李殆盡，卒何所益？且君天下者，惟須正身修德而已，此外虛事，不足在懷。」³⁹

李唐君臣評騭隋煬帝時，往往十分苛刻，一方面，乃是基於唐革隋命，故唐人得為塑造自身統治的合法性；另一方面，唐朝創立伊始，雖然承繼不少隋代的制度和遺產，但是對初唐君臣而言，箇中至關重要且亟須解決的一大課題是：要怎麼記取隋代國祚短命的歷史教訓，不重蹈前朝覆轍？對此，太宗給出的答案，端在君王必須「正身修德」，亦不得任意猜忌、防範他人。

也就是說，「正身修德」不僅可以避免國家覆滅，還能夠預防災異——或者說，此二者乃屬一體兩面，畢竟新興的唐帝國無法承受重大災害所帶來的任何後果。職是之故，《貞觀政要·論仁義》又曰：

貞觀十三年，太宗謂侍臣曰：「林深則鳥栖，水廣則魚遊，仁義積則物自歸之。人皆知畏避災害，不知行仁義則災害不生。夫仁義之道，當思之在心，常令相繼，若斯須懈怠，去之已遠。猶如飲食資身，恒令腹飽，乃可存其性命。」王珪頓首曰：「陛下能知此言，天下幸甚！」⁴⁰

常人都知曉趨吉避凶之理，懂得如何應對「已發生」的自然災害；然而，要怎麼從根源上著手，防止「未發生」的自然災害？太宗點出，如果能施行仁義，則災害將不會發生，而仁義之道在乎己心，惟有不停地修養自身，方可存之。必須要留意的是，太宗此番話固然含括個人修養工夫層面；不過，更為關鍵的是，從王珪「陛下能知此言，天下幸甚」之反應，得以知悉太宗是站在治理天下的政治脈絡下，論證仁義和災害間的關聯性。質言之，太宗反覆申述「行仁義」和「仁義之道」，強調要「行」仁義之「道」，顯見其注重的是統治集團怎麼在自然災害發生前後，透過具體策略之施行，展現出應對災異的能動性（agency），而非僅止於個人涵養心性之層次。還可以進一步說明的是，太宗這種縮合個體和自然之想法，乃是一種訴諸人身與宇宙彼此呼應之「聯繫性思維方式」。黃俊傑在討論孟子的思想時，曾為此有明確定義：

所謂『聯繫性思維方式』是指孟子思想世界中的許多對應的兩極如『天』、『人』、『身』、『心』、『羣』、『己』……等，都不斷為兩極，而構成聯繫性的關係。這種

³⁹ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷6，頁390。

⁴⁰ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷5，頁298。

思維方式與中國古代『有機體』(organism)式的宇宙觀有密切關係，李約瑟稱之為『聯繫性思維』(“correlative thinking”)，史華慈(Benjamin I. Schwartz)稱之為『聯繫性的人為宇宙論』(“correlative anthropocosmology”)。⁴¹

很明顯地，太宗這種「聯繫性思維方式」，乃承繼自漢儒「天人感應說」，像是董仲舒在《春秋繁露·二端》，便闡述種種自然災異的發生，乃是肇因於人事政道有虧。⁴²學者曾指出，姑且先不論董仲舒是否刻意藉由自然災異，試圖讓人們反省內心，達到懲戒之效。只是，若單從其對《春秋》原文的詮釋來看，董仲舒將《春秋》原先可能僅僅是基於對民生議題之注重，而記述下來的自然災異事件，通過公羊系統放大災異解釋。甚至，董仲舒還超越公羊，導入陰陽與五行觀念，以解釋現實環境中的災異。⁴³有趣的是，董仲舒此種以陰陽五行說解自然災異的「聯繫性思維方式」，無非是為了達到規勸統治者推行仁義之手段，然而，其成效卻是到了幾百年後的唐太宗身上，才總算開花結果，這恐怕是董仲舒當初始料未及的。

(三) 「君臣同體」應對災異

太宗秉持「正身修德」作法來因應災異，這一方面，展現了人身和宇宙彼此對應的「聯繫性思維方式」；另一方面，則是將君王的「身體」(君體)和「國體」連繫在一起，欲訴求的效果，即是「直接肉身體驗」(direct physical experience)：

……所謂的「直接肉身體驗」(direct physical experience)不僅僅是與身體有關而已；更重要的是，每項經驗都在一個具文化前提的廣闊背景之下發生。因而此一經驗可能會產生誤導，在談論直接肉體經驗時，就好像確實有某種臨場經驗之精髓存在，可用我們概念系統來「詮釋」。⁴⁴

質言之，太宗所闡述的，無非是先秦以來的「身體—國體」論，亦即是奠基於中國傳統政治文化背景之下，用具象的形軀骨幹，來闡述抽象層面的國家組織管理。而人的「身

⁴¹ 參見黃俊傑：〈孟子思維方式的特徵〉，《中國文哲研究通訊》第1卷第3期（1991年9月），頁26。以及黃俊傑：〈序論：孟子思維方式的特徵〉，《孟學思想史論》（臺北：東大圖書出版，1991年），頁20。

⁴² 蘇興撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷6，頁155-156。

⁴³ 參見馮樹勳：〈董仲舒對《春秋》的詮釋〉，《東吳哲學學報》第19期（2009年2月），頁61。

⁴⁴ 參見美·雷可夫(George Lakoff)、美·詹森(Mark Johnson)著，周世箴譯注：〈我們的概念系統是如何建立的？〉，《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年），頁114-115。

體」——特別是君主的「君體」，之所以能夠和「國體」相互比擬，從自然秩序的觀點來看，莫過「氣」化宇宙論述根植人心；從政治秩序的角度而言，國之展現意味君身之展現，標誌著身體空間延伸至政體空間。⁴⁵相反地說，一旦這個「身體（君體）—國體」失序，各種自然災異遂由此而生，這也是何以《貞觀政要·論仁義》裡，太宗再三強調「仁義積」、「行仁義」的根本緣故。

何以「身體（君體）」、「國體」和自然災異之間，能夠產生緊密關聯，甚至是連動關係？對此現象，林素娟說得很清楚：

自然、家國、倫理間既具有密切的連動關係，其間又往往透過身體為基礎而進行隱喻。「身體」於此並不僅只是血肉形軀，同時展開了對自然之體認的天人向度，並統合了倫理與修身課題。自然被視為一有機體，如人身一般有氣脈之流動，自然所以會發生災疫，乃是因為體氣失調的結果。人之身體為天地之氣所化，在天地人相互氣化感通的關係中，國君的身體於禮教論述中具有關鍵地位。先秦兩漢時期，往往將國君與臣民視為一有機身體的心與四肢或首與身之關係；或者透過國君身體隱喻自然之體、國體、眾庶之體。於是以國君體為樞紐，可隱喻自然之失調、國體之違和、施政之失措、倫常之失序。反之，自然之失序，透過身體之隱喻，往往使之朝向國君德行之失常以進行解釋。⁴⁶

這種身體隱喻之運用，大量呈現在《貞觀政要》裡頭。在這之中，以《貞觀政要·政體》篇裡面的一段對話，堪稱代表：

貞觀五年，太宗謂侍臣曰：「治國與養病無異也。病人覺愈，彌須將護，若有觸犯，必至殞命。治國亦然，天下稍安，尤須兢慎，若便驕逸，必至喪敗。今天下安危，繫之於朕。故日慎一日，雖休勿休。然耳目股肱，寄在卿輩，既義均一體。宜協力同心，事有不安，可極言無隱。儻君臣相疑，不能備盡肝膈，實為

⁴⁵ 參見陳瓊霞：〈《管子》「治身即治國」的身體觀——以〈戒〉、〈禁藏〉、〈七法〉、〈權修〉、〈君臣上下〉等為核心〉，《哲學與文化》第45卷第7期（2018年7月），頁51。

⁴⁶ 參見林素娟：〈疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的身體思維與倫理課題〉，《成大中文學報》第41期（2013年6月），頁5-6。除此之外，林素娟還提到：「除了上天之降災，春秋以降乃至秦漢時更常透過自然之氣的混亂而理解災異。在君體隱喻國體的脈絡下，國境之失序和災異，源於國君失德，於是國君欲望之節制，使其體氣調和並『法天地』之行，促使陰陽各得其所，即成為關注焦點。」此番論述亦值得注意，詳見林素娟：〈疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的身體思維與倫理課題〉，頁20。

治國之大害也。」⁴⁷

太宗向侍臣表明君臣兩造實屬一體，理當同心同德，舉凡有任何要事，都可直言不諱。太宗這番「治國與養病無異也」之語，便用譬喻的手法，把「治國」（國體）和「養身」（身體）縮合一起。不過，值得我們留意的是，依循《貞觀政要·政體》的敘述，可以發現太宗在「身體（君體）——國體」論的基礎之上，主動地加入「君臣同體」論，讓群臣認為「國家」這副亟待治療的病體，亦屬自己身體，進而強化君臣兩造休戚與共之決心。

眾所熟知，貞觀朝臣裡面，許多是過去追隨秦王身邊的文官武將，兩造延續了以往的默契，相輔相成、宛同一體，自是可以想見。像是《新唐書·褚亮傳》便詳載李世民於武德年間，曾設立文學館招攬賢才一事。⁴⁸除了傳主褚亮（560-647）以外，如房玄齡（579-648）、杜如晦（585-630）、于志寧（588-665）、孔穎達（574-648）、虞世南、許敬宗（592-672）等人，日後皆屬貞觀朝的重要官員。

必須要知曉的是，太宗這套「君臣同體」論述，乃是承繼自先秦以來的思想資源。例如《尚書·益稷》載：「帝曰：臣作朕股肱耳目。予欲左右有民，汝翼。予欲宣力四方，汝為。」⁴⁹或如《左傳·昭公九年》也有「君之卿佐，是謂股肱。股肱或虧，何痛如之？」等。⁵⁰事實上，位居至尊的皇帝，之所以言其與臣子同體，從統治手段來看，固然有攏絡人心之可能；然而，更重要的是，這也代表君王心知肚明「公家」的維護，絕對需要群臣共同協助。不只如此，王德權曾站在唐代政治結構角度，檢視從太宗貞觀朝到武則天《臣軌》的君臣同體論演變，⁵¹指出這套論述背後，實蘊含官僚集團運作之理：

君臣同體論宣示「國家——君臣」關係優先於「家庭——父子」關係，其特徵是君主統治與基於行政分工的官僚集團間的一體化，以發揮君臣關係的機能。……就唐前期歷史觀之，《臣軌》不是武后統治期的特殊產物，而是延續太宗貞觀、高

⁴⁷ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷2，頁26。

⁴⁸ 北宋·歐陽修、宋祁等撰：《新唐書》（北京：中華書局，1975年），卷102，頁3976-3977。

⁴⁹ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入《十三經注疏》委員會整理：《十三經注疏（整理本）》第2卷（北京：北京大學出版社，2000年），卷5，頁139。

⁵⁰ 楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981年），昭公九年，頁1311。

⁵¹ 根據學界研究可知，武則天的《臣軌》延續了太宗「君臣同體」觀點，乃至由來已久之論述傳統。關於《臣軌》內容及其所蘊含的「君臣同體論」特性，可參見日·渡邊信一郎：〈『臣軌』小論——唐代前半期の國家とイデオロギ——〉，《中國古代國家的思想構造——專制國家とイデオロギ》（東京：校倉書房，1994年），頁300-308。

宗顯慶朝以來的發展，可視為唐初政權意識型態的體系化。⁵²

換句話說，帝王高舉君臣同體之大纛，標誌著儒家所提倡的「家庭—父子」之「孝」，優先於「國家—君臣」之「忠」，此類「孝」大過「忠」的傳統思維，已然漸漸化作伏流。

此外，我們還可以發現，被太宗視為同體的對象，並不侷限諸昔日秦王府幕僚，而是包括全體貞觀朝臣。《貞觀政要·政體》篇便記載：

貞觀六年，上謂侍臣曰：「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。」⁵³

再如《貞觀政要·論慎終》篇亦載貞觀十三年，魏徵見太宗晚近頗好奢縱，不能克終儉約，遂上疏勸諫。待太宗見到疏文，乃謂魏徵曰：

人臣事主，順旨甚易，忤情尤難。公作朕耳目股肱，常論思獻納。朕今聞過能改，庶幾克終善事。若違此言，更何顏與公相見？復欲何方以理天下？自得公疏，反覆研尋，深覺詞強理直，遂列為屏障，朝夕瞻仰。又錄付史司，冀千載之下識君臣之義。⁵⁴

由於君王獨一無二，屬於「元首」，故太宗乃言侍臣屬「朕之耳目」，又說魏徵「作朕耳目股肱」，於焉形塑出「君（元首）——臣（耳目、股肱）」一體感。

有意思的是，此「君臣同體論」並非太宗「一家之言」，群臣亦常主動地提及，換句話說，「君臣同體」可謂初唐君臣的一種共識。像是貞觀八年，房玄齡、高士廉（575-647）在路上碰見少府監竇德素（生卒年不詳），兩人便詢問他近來宮城有什麼新的營造。太宗聽聞此事，謂房玄齡只要管理好南衙就好，北門有何建造都和他無關。覩見太宗話中頗有責怪之意，房玄齡亦拜謝表示歉意，對此，魏徵乃進言曰：

⁵² 王德權：〈東京與京都之外——渡邊信一郎的中國古代史研究〉，《新史學》第17卷第1期（2006年3月），頁162。

⁵³ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷2，頁27。

⁵⁴ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷10，頁615。

臣不解陛下責，亦不解玄齡、士廉拜謝。玄齡既任大臣，即陛下股肱耳目，有所營造，何容不知？責其訪問官司，臣所不解。且所為有利害，役工有多少，陛下所為善，當助陛下成之；所為不是，雖營造，當奏陛下罷之。此乃君使臣、臣事君之道。⁵⁵

魏徵認為，房玄齡乃為重要大臣，屬皇帝「股肱耳目」，縱使任職單位有異，仍舊得瞭解朝中大小事，一旦君王犯錯，才能迅速盡到勸諫的責任，如此方屬合理的君臣之道。再如貞觀十四年，魏徵又提到「君臣同體」，曰：

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。然則首雖尊極，必資手足以成體；君雖明哲，必藉股肱以致理。故《禮》云：「人以君為心，君以人為體，心莊則體舒，心肅則容敬。」《書》云：「元首明哉，股肱良哉，庶事康哉。」「元首叢脞哉，股肱惰哉，萬事墮哉。」然則委棄股肱，獨任胸臆，具體成理，非所聞也。⁵⁶

《貞觀政要》未載明此次魏徵是基於什麼緣故上疏，惟觀其疏文內容，理當是有感於君臣溝通或互動間出現問題而發。⁵⁷無論實情如何，至少就魏徵的諫言內容反覆提到「君臣同體」，可以想見這項論述，並非僅限帝王用來攏絡群臣協助治理天下之口號；相反地，大臣亦能夠利用「君臣同體論」，作為勸諫君王的手段。

必須要知曉的是，《貞觀政要》塑造出一幅貞觀君臣溝通無礙、互動熱絡之圖像，君臣兩造甚至還不時地高舉「君臣同體」大纛，事實上，這並非出自吳兢的虛構或想像，而是和隋唐之際皇帝開始臨朝主政，進而重塑國制有關。在這種情況下，一方面，形成了以帝王為中心的一元化議政體制；另一方面，君王明瞭單單依靠他個人，必定無法順利治理天下，職是，國君每日臨朝聽政之際，都會與官僚群體間，產生頻繁互動關係。⁵⁸然而，伴隨著國制穩固，和政治局勢的變化無常，初唐「君臣同體」理想，至中唐以降竟有逐步衰微之趨勢。方震華便指出：

⁵⁵ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷2，頁143。

⁵⁶ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷3，頁168-169。

⁵⁷ 有關貞觀朝的君臣溝通、互動之討論，可參見毛漢光：〈論《貞觀政要》中的君臣溝通文化〉，頁67-81。以及林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，頁101-142。

⁵⁸ 參見王德權：〈「臣某」與唐代君臣關係——學說史的檢討〉，《臺灣師大歷史學報》第52期（2014年12月），頁28。

唐初統治階層對於君臣關係的理想是「君臣同體」，因此臣下批評帝王的意見等同於君主自己的看法，自然不會發展出帝王接受諫言須感到愧恥的觀念。但是，隨著中唐以後君主與臣僚的關係日漸疏離，「君臣同體」的概念逐漸消逝而罕被提及。⁵⁹

安史亂後，唐代的政治局勢更加詭譎多變，君王不再輕易信任身邊大臣，君臣間走向淡漠、疏離，這也使得《貞觀政要》所展示的初唐「君臣同體」理想，如同大唐盛世榮光，再也難以復返。

三、從「天道」到「人事」：貞觀君臣災異論述及其自然秩序觀

（一）「氣化災異」與「吉凶在人」之間

針對貞觀二年的蝗災，太宗不惜在眾人面前掇蝗數枚而吞之，如此誇張的行為背後，一方面，展示了帝王為百姓承受災害之決心；另一方面，則牽涉到彼時人們對蝗災形成原因之理解。質言之，這背後牽涉了初唐人們的自然秩序觀。在重農政策主導之下，成群結隊啃食莊稼作物的蝗蟲，照理說是讓人頭痛，理當盡速除去的災害。然而，絕大多數的唐人，卻是抱持著敬畏心態看待蝗災，⁶⁰最為著名的案例，當屬玄宗時候，朝廷為了因應蝗災，展開一場激烈的爭論：

開元四年五月，山東螟蝗害稼，分遣御史捕而埋之。汴州刺史倪若水拒御史，執奏曰：「蝗是天災，自宜修德。劉聰時，除既不得，為害滋深。」宰相姚崇牒報之曰：「劉聰為主，德不勝妖；今日聖朝，妖不勝德。古之良守，蝗蟲避境，若言修德可免，彼豈無德致然。今坐看食苗，忍而不救，因此饑饉，將何以安？」卒行

⁵⁹ 參見方震華：〈唐宋政治論述中的貞觀之政——治國典範的論辯〉，《臺大歷史學報》第40期（2007年12月），頁34。

⁶⁰ 晚唐文人段成式（?-863）的《酉陽雜俎》，在敘述「蝗」之時，曰：「荊州有帛師，號法通，本安西人。少於東天竺出家，言蝗蟲腹下有梵字，或白天下來者，乃忉利天、梵天來者。西域驗其字，作本天壇法禳之。今蝗蟲首有「王」字，固自不可曉。或言魚子變，近之矣。舊言蟲食穀者，部吏所致，侵漁百姓，則蟲食穀。蟲身黑頭赤，武吏也；頭黑身赤，儒吏也。」此或可解釋唐人何以如此敬畏蝗蟲。參見唐·段成式撰，曹中孚校點：《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），前集卷17，頁105。

埋瘞之法，獲蝗一十四萬，乃投之汴河，流者不可勝數。朝議喧然，上復以問崇，崇對曰：「凡事有違經而合道，反道而適權者，彼庸儒不足以知之。縱除之不盡，猶勝養之以成災。」帝曰：「殺蟲太多，有傷和氣，公其思之。」崇曰：「若救人殺蟲致禍，臣所甘心。」⁶¹

面對蝗災，宰相姚崇（651-721）認為「凡事有違經而合道，反道而適權者」，欲採取滅蝗手段。與此相左的意見者眾，像是倪若水刺史首先站出來抗議，其「蝗是天災，自宜修德」一席話，道出彼時習以為常的蝗災應對策略。最為關鍵決策者玄宗，乃以「殺蟲太多，有傷和氣，公其思之」為由，欲姚崇謹慎思考。有意思的是，黃門監盧懷慎（?-716）所提出的反對意見亦和玄宗雷同，曰：

黃門監盧懷慎謂崇曰：「蝗是天災，豈可制以人事？外議咸以為非。又殺蟲太多，有傷和氣。今猶可復，請公思之。」⁶²

無論是否贊成除蝗，至少可以發現，「氣」是開元時候君臣解釋災異形成的核心觀念，亦即是其理解「天一人」關係之共同基礎。

事實上，從太宗貞觀朝至玄宗開元朝，唐人乃籠罩在此「氣」化宇宙萬物，乃至災異之自然秩序觀。循此脈絡重新觀看太宗掇食蝗蟲，便能知曉，這是一起極不尋常的舉動。么振華曾指出，文獻中記載唐人最早食蝗者便是太宗，只是，此僅屬太宗個人偶發的行徑，並不足以撼動傳統「氣」化宇宙、生成萬物，以至種種災異莫不從中而出之自然秩序思維。⁶³眾所周知，這種利用「氣」解釋「災異」之思維，自先秦以來便極為廣泛地出現在傳統典籍。像是《國語·周語上》載：

幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：「周將亡矣。夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞，源塞，國必亡。」⁶⁴

⁶¹ 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，卷37，頁1364。

⁶² 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，卷96，頁3024-3025。

⁶³ 參見么振華：〈唐代的祈禱禳災〉，《唐代自然災害及其社會應對》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁208。

⁶⁴ 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），周語上第一，頁26。

依照伯陽父的說法，天地萬物乃存在著一套「氣」的運行原則，如果悖離此秩序，便會產生災異。而幽王二年這場地震，實肇發於「陽伏而不能出，陰迫而不能烝」，亦即是陰、陽之「氣」運作秩序出現問題。進一步言，如果能夠掌握此宇宙、自然萬物之「氣」的運作秩序，便有助於避免自然災異，進而有效地治理國家，故《禮記·月令》頻繁地記錄此「氣」和自然災異、國家統治之關聯，在此略述幾則文獻：

仲春行秋令，則其國大水，寒氣摠至，寇戎來征。行冬令，則陽氣不勝，麥乃不熟，民多相掠。行夏令，則國乃大旱，煖氣早來，蟲螟為害。

季春行冬令，則寒氣時發，草木皆肅，國有大恐。行夏令，則民多疾疫，時雨不降，山林不收。行秋令，則天多沈陰，淫雨蚤降，兵革並起。

孟秋行冬令，則陰氣大勝，介蟲敗穀，戎兵乃來。行春令，則其國乃旱，陽氣復還，五穀無實。行夏令，則國多火災，寒熱不節，民多瘧疾。⁶⁵

按照《禮記·月令》之論，舉凡水災、旱災、火災、蟲禍，乃至疾疫、兵燹、山林穀物歉收等，種種災異的發生，都是因為人們不依循時令，違背陰陽之「氣」的秩序。質言之，由於人亦屬宇宙、自然萬物中的一員，同樣置身「氣」的秩序內部，皆屬秉「氣」而生，故亦須遵循「氣」的運作秩序，一旦有不節制、違時令之行為，便會有疾病的產生。

從《國語·周語上》的災異解釋，到《禮記·月令》的國家政令和疾病成因，可以很清楚地覷見，彼時人們相信：從宇宙到個體、自外部至內心，無不圍繞著「氣」。值得注意的是，「氣」化災異觀念，持續充斥於漢唐之際，諸如漢代〈洪範〉學、《易》學詮解，都存在陰陽五行、氣化宇宙的痕跡。⁶⁶初唐君臣亦承繼了這種自然秩序思維，像是太宗〈九嶷山卜陵詔〉曰：

夫生者天地之大德，壽者修短之常期。生有七尺之形，壽以百齡為限，含靈稟

⁶⁵ 上面三段引文，分別參見漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入《十三經注疏》委員會整理：《十三經注疏（整理本）》第14卷（北京：北京大學出版社，2000年），卷15，頁562、572-573、610-611。

⁶⁶ 參見陳睿宏：〈漢代《洪範》學五行化與《易》學會通聯繫析論〉，收入國立政治大學中國文學系主編：《第十二屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系編印，2022年），頁117-156。

氣，莫不同焉。皆得之於自然，不可以分外企也。雖回天轉日之力，盡妙窮神之智，生必有終，皆不能免。⁶⁷

從太宗論述人「含靈稟氣，莫不同焉」，可以窺見他著重者，乃是「普遍性」和「創生」之問題。既然此「氣」得之於「自然」，那麼「氣」必定得遵循自然運作秩序，一旦有所違悖，則有災異產生。

不只如此，貞觀九年，面對山東水患問題，太宗乃大赦天下，其詔書便將此災異歸咎於「氣」之自然秩序失調：

天地播氣，垂生育之德。皇王御曆，宏覆燾之仁。……欲使陰陽順序，干戈載戢。庶幾前烈，致茲刑措。而山東之地，頻年不稔，水雨為災。⁶⁸

再如另一場重大的旱災，其〈以旱減膳詔〉亦曰：

朕以寡德，祇膺寶命，而政慚稽古，誠闕動天。和氣愆於陰陽，亢旱涉於春夏。靡愛斯牲，莫降雲雨之澤。詳思厥咎，在予一人。⁶⁹

藉由上述文獻，得以明白：「氣」乃是太宗應對災異，乃至解釋災異成因之核心觀念。不僅止限於太宗一人，事實上，貞觀君臣無不秉持著這種自然秩序思維。例如貞觀十三年，魏徵擔心太宗近幾年頗好奢縱，無法克終儉約，遂上疏勸諫，曰：

臣聞「禍福無門，唯人所召。」人無釁焉，妖不妄作。伏惟陛下統天御寓十有三年，道洽寰中，威加海外，年穀豐稔，禮教聿興，比屋踰於可封，菽麥同於水火。暨乎今歲，天災流行，炎氣致旱，乃遠被於郡國；凶醜作孽，忽近起於穀下。夫天何言哉？垂象示誡，斯誠陛下驚懼之辰，憂勤之日也。⁷⁰

⁶⁷ 北宋·宋敏求編：《唐大詔令集》（北京：商務印書館，1959年），卷76，見「九嶷山卜陵詔」條，頁431。

⁶⁸ 北宋·宋敏求編：《唐大詔令集》，卷83，見「貞觀九年三月大赦」條，頁477-478。

⁶⁹ 周紹良主編：《全唐文新編》（長春：吉林文史出版社，2000年），卷7，頁71。

⁷⁰ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷10，頁614。

魏徵不但用貞觀初期，太宗勵精圖治、求賢如渴作為今日的對照，更毫不客氣地直指彼時種種自然災異之發生，正是因為太宗言行舉止失當所導致。這段極為嚴厲的批評，一方面體現魏徵的兢兢業業，不畏懼君王手上握有生殺大權，依舊選擇克盡其諫官之職責；⁷¹另一方面，諫言內容述及「天災流行，炎氣致旱」，乃是把自然災異的產生根源，與「氣」之運作秩序相互連結。

必須要理解的是，自然災異之成因複雜，一部分牽涉到天地間「氣」之自然流動而形成；另一部分，則是受到「人」之「氣」影響而發生者，亦即「人」的具體行動，同樣是造就災異的關鍵。而初唐君臣尤為注重的，顯然屬於後者，前述魏徵所言，便有這股意味。也就是說，人世間一旦有不合常道之情事，將會造成陰陽等「氣」運作失協，災異遂由此產生。如此情況之下，較諸天地自然、陰陽五行等，「人」的主體性及其行動之重要性，於焉凸顯出來。學者曾統整唐人把自然災異成因，歸結乎「人事」者，共有五項，分別為：（一）政教不修、（二）用人不當、（三）刑法暴濫、（四）乖於時令、（五）奢侈浪費。⁷²很明顯地，《貞觀政要》所呈現的初唐君臣自然秩序觀，即是在此脈絡底下，這類思維一方面，延續傳統「氣化災異」論述，把「氣」看作災異形成核心，試圖結合「天道」與「人事」，視兩造之間存在千絲萬縷關係；另一方面，則是強調「人」的重要性，從而確定人的主體性和行動意義。

如此看來，「氣」乃先秦兩漢以來重要的思想資源，初唐君臣同樣利用「氣」建構一套「天一人」秩序間存在密切關聯的理論，進而作為解釋災異形成、應對災異方式之基礎。這種論述表明：如果「氣」能夠依循「陰陽」秩序運作，則國家會是風調雨順、國泰民安；相反地，一旦「氣」違悖「陰陽」秩序，種種自然災異於焉產生。

不過，值得我們留意的是，《貞觀政要》呈現的太宗種種抉擇及行動，顯示出他並非全然遵循傳統「氣」化宇宙、陰陽、災異之自然秩序思維，箇中緣故，顯然是太宗知曉統治集團為民之父母，理當以百姓感受為依歸，展現「以民為本」的傾向，⁷³故《貞觀政要·災祥》載其下令諸州所有祥瑞，並不用申奏，原因便是「夫為人君，當須至公理天下，以得萬國之歡心。昔堯、舜在上，百姓敬之如天地，愛之如父母。動作興事，人

⁷¹ 關於魏徵所任的諫官職責、制度之歷史考察，可參見胡寶華：〈唐代諫官小考——以諫議大夫為中心〉，收入牟發松主編：《社會與國家關係視野下的漢唐歷史變遷》（上海：華東師範大學出版社，2005年），頁404-426。

⁷² 參見么振華：〈唐代的祈禱禳災〉，《唐代自然災害及其社會應對》，頁181-190。

⁷³ 參見林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——以「牧民之道」為例〉，《成大中文學報》第68期（2020年3月），頁129-144。

皆樂之；發號施令，人皆悅之，此是大祥瑞也。」⁷⁴不只如此，《貞觀政要·務農》也載錄太子將行冠禮之際，太宗不願依循既定陰陽曆法行事：

貞觀五年，有司上書言：「皇太子將行冠禮，宜用二月為吉，請追兵以備儀注。」太宗曰：「今東作方興，恐妨農事，命改用十月。」太子少保蕭瑀奏言：「准陰陽家，用二月為勝。」太宗曰：「陰陽拘忌，朕所不行。若動靜必依陰陽，不顧德義，欲求福祐，其可得乎？若所行皆遵正道，自然常與吉會。且吉凶在人，豈假陰陽拘忌？農時甚要，不可暫失。」⁷⁵

結合《貞觀政要》、兩《唐書》等文獻，可以發現，太宗固然深受漢代以降的天人感應論述影響，許多時候仍延續了傳統「災異」應對方式；然而，我們還可以注意到，在面對某些「異變」、「祥瑞」乃至國家大事之際，太宗「陰陽拘忌，朕所不行。若動靜必依陰陽，不顧德義，欲求福祐，其可得乎」一番話，充分展現出他重視實際人事，確定「人」的主體性和行動意義，進而道出「吉凶在人」之災異應對態度。

（二）初唐自然秩序觀的特殊意義

眾所熟知，宋初歐陽修基於彼時儒學風氣，和自身對於天人感應論之排斥，其《新唐書·五行志》對於「災異」之具體內容和形成緣由，顯然有別於《貞觀政要》和《舊唐書》的既定見解。⁷⁶不僅如此，歐陽修更大力抨擊漢儒以降傳統災異譴告之說，實屬謬誤：

蓋自漢儒董仲舒、劉向與其子歆之徒，皆以《春秋》、《洪範》為學，而失聖人之本意。至其不通也，父子之言自相戾，可勝歎哉！昔者箕子為周武王陳禹所有《洪範》之書，條其事為九類，別其說為九章，謂之「九疇」。考其說初不相附屬，而向為《五行傳》，乃取其五事、皇極、庶證附於五行。以為八事皆屬五行歟，則至於八政、五紀、三德、稽疑、福、極之類，又不能附。至俾《洪範》之書失其倫理，有以見所謂旁引曲取而遷就其說也。然自漢以來，未有非之者。⁷⁷

⁷⁴ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷10，頁589。

⁷⁵ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》，卷8，頁480-481。

⁷⁶ 北宋·歐陽修、宋祁等撰：《新唐書》，卷34，頁873。

⁷⁷ 北宋·歐陽修、宋祁等撰：《新唐書》，卷34，頁872。

準此，他一方面站在《春秋》精神上，保留災異紀錄諸史冊；另一方面，則是盡可能地將災異附會人事的舊習予以革除。必須要留意的是，歐陽修並未全然否定典籍所載錄的災異譴告，其所批判的是漢儒常由災異去推衍所應之事。更進一步地說，推衍所應之事有合者、有不合者，過程之中，很有可能使人因其不合，便認為事出於偶然，進而不知恐懼修省。⁷⁸陳侃理認為，這種批判漢儒天人觀、災異論的態度，並非歐陽修獨有，而是北宋前期士人的共識，此亦成為宋學的重要特徵。至於何以歐陽修既強烈駁斥漢儒說法，卻又將這些災異材料予以保留，這是其試圖模仿《春秋》著書之方式。⁷⁹

不過，歐陽修這類論述，儼然鬆動了天人之間具備緊密關係之傳統論述，亦奠定日後宋代學者「天人之分」論述之重要基礎。必須要留意的是，過去學界探討宋代「天人之分」思維源頭，往往上溯至唐代，並集中於二者：其一，是高宗朝的于志寧和玄宗朝的姚崇。像是王德權便認為，姚崇之所以不拘俗忌、不惜違背傳統天道觀念而堅持滅蝗，其背後的驅動力出於「志在安民」。換言之，「安民」構成了日後中唐「天人之分」論述體系化的現實動力。職是，「肇始於開元、擴大於安史亂後的仁義道德之說，至此被賦予現實的動力」。⁸⁰不只如此，王德權還進一步地指出，姚崇「志在安民」是針對人間秩序之根源的統治集團而發，其目的是欲統治集團要採取積極作為。相較於天道，他顯然更看重人的現實處境，遂衍生出對「流變」之感受，一旦面臨不同形勢時，人不必泥守傳統，應當採取符合當下處境的作法，「流變」於焉轉為「權變」。⁸¹質言之，姚崇主張天道與人事無涉，體現「天道自然」之理念。

其二，則是中唐時候，於〈天說〉、〈天對〉、《非國語》等作品中，不斷強調「天人不相預」的柳宗元。像是〈天說〉言：

彼上而玄者，世謂之天；下而黃者，世謂之地。渾然而中處著，世謂之元氣；寒而暑者，世謂之陰陽。是雖大，無異果蓏、癰痔、草木也。假而有能去其攻穴

⁷⁸ 《新唐書》曰：「孔子於《春秋》，記災異而不著其事應，蓋慎之也。以謂天道遠，非諄諄以諭人，而君子見其變，則知天之所以譴告，恐懼脩省而已。若推其事應，則有合有不合，有同有不同。至於不合不同，則將使君子息焉，以為偶然而不懼。此其深意也。」參見北宋·歐陽修、宋祁等撰：《新唐書》，卷34，頁873。承蒙審查人指出，歐陽修的天人關係論述，並非站在全然反對災異譴告之立場，而是有其批判的原則，以及更加注重和關懷的面向。

⁷⁹ 參見陳侃理：〈災異政治文化的轉變〉，《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》（北京：北京大學出版社，2015年），頁264。

⁸⁰ 參見王德權：〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》第35期（2006年6月），頁33。

⁸¹ 參見王德權：〈李華政治社會論的素描：中唐士人自省風氣的轉折〉，《國立政治大學歷史學報》第26期（2006年11月），頁6-7。

者，是物也，其能有報乎？蕃而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也；元氣，大癰痔也；陰陽，大草木也，其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬矣。呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣。⁸²

柳宗元把天地比成果蓏、將元氣喻為癰痔、視陰陽作為草木，除了有莊子的戲謔成分，更重要的是其批判傳統「天人相應說」。林紓認為：「柳氏之詞，則不激而近藐，藐天之無知，並謂不信其有賞罰，凡為賞為罰，均自人目中所見，而天一不之知。明似乎韓氏之憤，慰韓氏之悲，乃不覺斥造化之漫無彰瘡處，為語更激」，⁸³視柳宗元的〈天說〉，僅僅是在強烈情緒主導下寫成。相較於此，侯外廬認為，柳宗元和劉禹錫以「元氣」一元論的原理解釋世界，創立「天與人交相勝、還相用」觀點，縱使侯氏言柳宗元、劉禹錫的天人關係論述，體現「唯物主義」、「無神論思想」云云，時至今日已有諸多學者提出質疑和批判意見，⁸⁴然其至少點出柳宗元天人關係論之殊異處。再如張分田等人說得更清楚：

柳宗元主要是從萬物本原、元氣功能、天體結構的角度，來論證天的自然屬性，進而徹底否定天人感應論的。……元氣自身就有變化的功能和規律，元氣的自我矛盾運動推動著事物變化。這種具有理性思辨色彩的思想進一步排除了神祕主宰的存在，否定了天有意志、天人感應的思想。天地萬物本於元氣，元氣自動自休。簡言之，天道自然。⁸⁵

如此看來，便構成一幅從唐前期于志寧、姚崇，到中唐柳宗元、劉禹錫，⁸⁶再至北宋儒者的「天人之分」思想承繼關係圖像。只是，如果我們單純地把北宋「天人之分」觀念的先行者，定位在高宗朝的于志寧，抑或是玄宗朝的姚崇身上，固然能解決一些問題，然而，亦會連帶引起更多疑義：何以于志寧、姚崇等人，不惜違背主流的「天人感應」

⁸² 唐·柳宗元撰，尹占華、韓文奇校注：〈天說〉，《柳宗元集校注》第4冊（北京：中華書局，2013年），卷16，頁1090。

⁸³ 參見林紓：《韓柳文研究法·柳文研究法》（臺北：廣文書局，1998年），頁91。

⁸⁴ 參見侯外廬主編：〈柳宗元和劉禹錫的唯物主義、無神論及其戰鬥性格〉，《中國思想通史》第4卷（上冊）（北京：人民出版社，2011年），頁314。

⁸⁵ 參見張分田、張鴻、商愛玲主編：〈著名儒家思想家的政治思想〉，《中國政治思想通史·隋唐卷》（北京：中華人民大學出版社，2014年），頁221。

⁸⁶ 從于志寧、姚崇到中唐柳宗元，箇中「天—人」秩序關係之思想轉折，詳細討論可參見王德權：〈重構「為士之道」——柳宗元士人論的考察〉，《為士之道：中唐士人的自省風氣》（臺北：政大出版社，2012年），頁231-243。

觀念？何以他們能夠在政治場域上，公開地向君王提出不拘俗忌和「權變」論述之正當性？職是之故，若我們將《貞觀政要》所展露的自然秩序觀，視為引領日後于志寧、姚崇，乃至柳宗元、劉禹錫思想之前導，眾多問題將迎刃而解。也就是說，早在于志寧、姚崇等人之前，以太宗為核心的貞觀君臣，於應對自然災異過程中，已然發出「吉凶在人」的先聲，進而自傳統「氣化災異」和「天人感應」框架中，確立了「人」的主體性和行動意義，致使統治集團的災異應對立場，漸趨從渺茫未知的「天道」，轉而傾向重視「人事」和生民安危。

總地來說，初唐這股從「天道」轉向「人事」的災異應對趨勢，隱隱然透露出「天道」與「人事」不相干涉的態度，不僅形塑貞觀時期特殊的自然秩序思維，亦和日後高宗朝的于志寧、玄宗朝的姚崇，存在諸多前後相互呼應之處。我們可以這麼說，時移至中唐時分，柳宗元、劉禹錫等人高舉「天人之分」大纛，他們強烈批判過往「氣化災異」、「天人感應」、「災異譴告」等說法，從而確定「人」的主體性和行動意義。質言之，細繹柳、劉不合「傳統」的言論，這股注重實際人事層次之思維，絕非憑空冒出，理當其來有自，按照本論文考察得以知曉，中唐柳、劉等人所承繼之思想伏流，當可向上追溯至初唐貞觀君臣的「吉凶在人」原則。

四、結論

對於歷朝歷代統治集團而言，最為頭痛的課題，莫過於要如何應對那些既難以事先預料、又往往會損害百姓生命財產的自然災異。尤其是新興的唐帝國，一旦碰上嚴重災異，在資源缺乏、民心不穩等效應影響下，極有可能造成帝國秩序瓦解。不過，危機同時會迎來轉機，若能順利度過災異帶來的考驗，將有利於鞏固太宗統治合法性——此也是《貞觀政要》頻繁記述初唐君臣如何因應災異的一項重要關鍵。

本文首先將典籍所見的「災異」，區分成「災害」和「異變」兩個範疇，此劃分有助我們更加理解人們面臨自然災異，因應方式有何不同。置諸《貞觀政要》敘述底下，可以發現，初唐君臣遭遇會造成人類生命財產毀損的自然「災害」，如水患、旱災、蝗蟲、地震，必定會採取積極的處置手段。例如太宗即以身作則，倡議節儉、銳意求治、斷肉進蔬食、要求文武百官各上封事言得失，甚至不惜掇食蝗蟲等，目的無非是為求消滅「災害」。相較之下，針對那些並不會對人類生命財產有直接影響的「異變」，像是日蝕、月蝕、流星、彗星、星聚等，貞觀君臣的應對方式顯得較為消極。不僅如此，太宗

更下令各州若有「祥瑞」相關異象發生，同樣不必申奏，顯見他不願耗費過多人力、物力，應付「災害」以外的種種自然現象。這或許和初唐時期，帝國仍處於資源匱乏、百廢待興之窘況有關。

其次，傳統「氣化宇宙論」結合身體觀念，從而落到政治秩序脈絡底下，君身之展現意味國之展現，標誌著身體空間延伸至政體空間。最為顯著的論述，莫過是將君王的「身體」（君體）隱喻作「國體」——於焉國家大小災異的產生，都被看作是君王舉措失當所致。反過來看，倘若人君皆能效法太宗，秉持「正身修德」信念，則災異將會自動消解。有意思的是，根據《貞觀政要》的記錄，可以發現太宗在傳統「身體（君體）—國體」論的基礎之上，主動地加入「君臣同體論」，致使群臣認為「國家」亦屬自己身體，進而強化君臣兩造共同應對災異、治理天下之決心。與此同時，大臣亦不時反過頭來利用「君臣同體論」，作為勸諫君王的手段，一來一往之間，塑造出一幅初唐君臣溝通無礙、互動熱絡的圖像。

最後，貞觀君臣承襲先秦以來的思想資源，利用「氣」的生成、運行、規律等，作為解釋自然災異形成之論述基礎。這種論述表明：倘若「氣」能夠依循「陰陽」秩序運作，則國家會是風調雨順；相反地，一旦「氣」違悖「陰陽」秩序，種種自然災異於焉產生。進一步言，既然人與萬物皆為天地之氣所化成，那麼，世間之所以會發生災異，和有氣脈流動的人體會有疾病生成，無非都是肇因於「氣」的失序。不過，以太宗為核心的統治集團，在傳統「氣化災異」和「天人感應」框架中，提出「吉凶在人」原則，確立了「人」的主體性和行動意義，致使官方立場的災異應對態度，漸趨從渺茫未知的「天道」，轉而傾向重視「人事」和生民安危。初唐這股從「天道」轉向「人事」的災異應對，隱隱然透露「天道」與「人事」不相干涉的態度，不僅形塑貞觀時期特殊的自然秩序思維，亦和日後高宗朝的于志寧、玄宗朝的姚崇若合符節，存在諸多前後相互呼應之處。更進一步地說，柳宗元、劉禹錫等人高舉「天人之分」大纛，這股注重實際人事層次之思維，絕非憑空冒出，理當其來有自，按照本論文考察得以知曉，其所承繼之思想伏流，當可向上追溯至初唐貞觀君臣的「吉凶在人」原則。

徵引文獻

古籍

- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入《十三經注疏》委員會整理：《十三經注疏（整理本）》第2卷（北京：北京大學出版社，2000年）。
- *漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，2012年）。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入《十三經注疏》委員會整理：《十三經注疏（整理本）》第14卷（北京：北京大學出版社，2000年）。
- *唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校（修訂本）》（北京：中華書局，2021年）。
- 唐·柳宗元撰，尹占華、韓文奇校注：《柳宗元集校注》第4冊（北京：中華書局，2013年）。
- 唐·段成式撰，曹中孚校點：《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年）。
- 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年）。
- 北宋·宋敏求編：《唐大詔令集》（北京：商務印書館，1959年）。
- 北宋·歐陽修、宋祁等撰：《新唐書》（北京：中華書局，1975年）。
- 清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年）。
- 清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年）。
- 周紹良主編：《全唐文新編》（長春：吉林文史出版社，2000年）。
- 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年）。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981年）。
- *蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年）。

近人論著

- 么振華：《唐代自然災害及其社會應對》（上海：上海古籍出版社，2014年）。
- 方震華：〈唐宋政治論述中的貞觀之政——治國典範的論辯〉，《臺大歷史學報》第40期（2007年12月），頁19-55。<http://dx.doi.org/10.6253/ntuhistory.2007.40.02>。
- 毛漢光：〈論《貞觀政要》中的君臣溝通文化〉，《臺大文史哲學報》第41卷（1994年6月），頁67-81。
- 毛漢光：〈中國中古皇權之極限——以唐代詔書封駁為中心〉，《止善》第21期（2016年12月），頁3-30。

- 王博：〈董仲舒天人相副說新闡：從人副天數到天人感應〉，《東吳哲學學報》第 39 期（2019 年 2 月），頁 23-48。
- 王德權：〈東京與京都之外——渡邊信一郎的中國古代史研究〉，《新史學》第 17 卷 1 期（2006 年 3 月），頁 143-202。http://dx.doi.org/10.6756/NH.200603.0143。
- 王德權：〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》第 35 期（2006 年 6 月），頁 1-47。
- 王德權：〈李華政治社會論的素描：中唐士人自省風氣的轉折〉，《國立政治大學歷史學報》第 26 期（2006 年 11 月），頁 1-28。
- *王德權：《為士之道：中唐士人的自省風氣》（臺北：政大出版社，2012 年）。
- 王德權：〈「臣某」與唐代君臣關係——學說史的檢討〉，《臺灣師大歷史學報》第 52 期（2014 年 12 月），頁 1-44。http://dx.doi.org/10.6243/BHR.2014.052.001。
- 牟發松主編：《社會與國家關係視野下的漢唐歷史變遷》（上海：華東師範大學出版社，2005 年）。
- 周德良：〈論漢儒災異論（下）——以董仲舒、《白虎通》為中心之察考〉，《鵝湖月刊》第 294 期（1999 年 12 月），頁 45-54。http://dx.doi.org/10.29652/LM.199912.0011。
- 林紓：《韓柳文研究法·柳文研究法》（臺北：廣文書局，1998 年）。
- *林素娟：〈疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的身體思維與倫理課題〉，《成大中文學報》第 41 期（2013 年 6 月），頁 1-46。
- *林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，《成大中文學報》第 67 期（2019 年 12 月），頁 101-142。
- *林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——以「牧民之道」為例〉，《成大中文學報》第 68 期（2020 年 3 月），頁 115-154。
- 侯外廬主編：《中國思想通史》第 4 卷（上冊）（北京：人民出版社，2011 年）。
- 孫英剛：《神文時代：讖緯、數術與中古政治研究》（上海：上海古籍出版社，2015 年）。
- 國立政治大學中國文學系主編：《第十二屆漢代文學與思想國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系編印，2022 年）。
- 張分田、張鴻、商愛玲主編：《中國政治思想通史·隋唐卷》（北京：中華人民大學出版社，2014 年）。
- *張書豪：〈西漢災異思想的基礎研究——關於《洪範五行傳》性質、文獻、作者的綜合討論〉，《臺大中文學報》第 43 期（2013 年 12 月），頁 21-68。http://dx.doi.org/10.6281/NTUCL.2013.12.43.02。
- 陳福濱：〈論董仲舒的天道思想與天人關係〉，《哲學與文化》第 34 卷第 10 期（2007 年 10 月），頁

115-133。 <https://doi.org/10.7065/MRPC.200710.0115>。

陳瓊霞：〈《管子》「治身即治國」的身體觀——以〈戒〉、〈禁藏〉、〈七法〉、〈權修〉、〈君臣上下〉等為核心〉，《哲學與文化》第45卷第7期（2018年7月），頁41-57。

陳侃理：《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》（北京：北京大學出版社，2015年）。

馮樹勳：〈董仲舒對《春秋》的詮釋〉，《東吳哲學學報》第19期（2009年2月），頁29-71。
<https://doi.org/10.29732/SJPS.200902.0002>。

黃俊傑：〈孟子思維方式的特徵〉，《中國文哲研究通訊》第1卷第3期（1991年9月），頁11-32。
<https://doi.org/10.30103/NICLP.199109.0001>。

黃俊傑：《孟學思想史論》（臺北：東大圖書出版，1991年）。

*黃啟書：〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》第27期（2007年12月），頁123-166。
<https://doi.org/10.6281/NTUCL.2007.27.04>。

*黃啟書：〈《漢書·五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》第40期（2013年3月），頁145-196。
<https://doi.org/10.6281/NTUCL.2013.40.04>。

黃啟書：〈應劭《風俗通·服妖》所見災異說及其意義〉，《國文學報》，第55期（2014年6月），頁35-66。
<https://doi.org/10.6239/BOC.201406.02>。

閻守誠：《危機與應對：自然災害與唐代社會》（北京：人民出版社，2008年）。

蘇德昌：《漢書·五行志研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年）。

日·山本七平著，周君銓譯：《帝王學：貞觀政要的領導藝術》（臺北：天下文化，1993年）。

日·布目潮瀨：《「貞觀政要」の政治学》（東京：岩波書店，1997年）。

日·渡邊信一郎：《中國古代國家の思想構造——專制國家とイデオロギー》（東京：校倉書房，1994年）。

日·溝口雄三、日·小島毅主編，孫歌等譯：《中國的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2006年）。

美·雷可夫（George Lakoff）、美·詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Ban, Gu & Yan, Shi-gu. *Hanshu(Book of Han)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2012.

Chang, Shu-hao. "Western Han Dynasty Thought on Disasters: The Formation, Records and Authors in *Hongfan Wuxing Zhuan*", *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan*

- University* 43, December 2013, pp. 21-68.
- Huang, Chi-shu. “A Comparative Study on the Anomaly (Zaiyi) Theories of Liu Xiang and Liu Xin”, *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University* 27, December 2007, pp. 123-166.
- Huang, Chi-shu. “The Treatise on the Five Elements of Han Shu: Anomalies Theories”, *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University* 40, March 2013, pp. 145-196.
- Lin, Chao-cheng. “*Qun Shu Zhi Yao* and Prosperity of Zhenguan: On the Interaction between Rulers and Subject”, *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 67, December 2019, pp. 101-142.
- Lin, Chao-cheng. “*Qun Shu Zhi Yao* and Prosperity of Zhenguan: ‘Theory of Governing the People’ as Example”, *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 68, March 2020, pp. 115-154.
- Lin, Su-chuan. “A Metaphor of Illness - Discussions Concerning Thoughts on the Body and Ethical Issues of Decency and Propriety during the Pre-Qin and Han Dynasties”, *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 41, June 2013, pp. 1-46.
- Su, Yu. Zhong, Zhe. *Chun Qiu Fan Lu Yi Zheng (The correct meaning of the Luxuriant dew of the spring and autumn annals)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.
- Wang, De-quan. *The Way of the Scholar: The Self-Reflection Movement Among Intellectuals in the Mid-Tang Dynasty*. Taipei: Chengchi University Press, 2012.
- Wu, Jing. Xie, Bao-cheng, *Zheng Guan Zheng Yao Ji Jiao (The Collation of Zhenguan’s Political Schema)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2021.

A Study on the Early T'ang Monarchs and Ministers' Responses to Disasters and Their Perspectives on Order: Centered on the *Zhenguan Zhengyao*

WANG, CHIH-HAO*

(Received September 30, 2025 ; Accepted January 12, 2026)

Abstract

During the Zhenguan reign of Emperor Taizong of the T'ang dynasty, successive natural disasters and anomalous phenomena engendered pervasive anxiety among the populace. For a polity still in the formative stages of consolidation, these crises constituted a formidable challenge. This study takes the Essentials of Governance of the Zhenguan Zhengyao as its central point of reference, examining the perspectives and concrete measures articulated by the sovereign and his ministers in response to such calamities, and thereby seeks to elucidate the underlying modes of thought and conceptions of order that informed their discourse. To begin, the recorded accounts of disasters in early T'ang sources are divided into two analytical categories: “calamities” and “anomalies”. This classification allows for a clearer understanding of the differing strategies employed by the Zhenguan court in addressing “calamities” as opposed to “anomalies.”

* Adjunct Assistant Professor, Department of Humanities and Social Sciences, National Taiwan University of Science and Technology.

Subsequently, attention is directed to the ways in which the ruler and his officials upheld the political principles of “cultivating virtue through self-rectification” and “unity of sovereign and ministers.” Within these frameworks, they constructed a blueprint for the co-governance of the realm, situating disaster response within a broader vision of shared political responsibility. Finally, this study demonstrates how the Zhenguan court, while operating within the traditional paradigms of “cosmic transformations producing calamities” and “correlative resonance between Heaven and humankind,” nonetheless articulated a distinct affirmation of human subjectivity and agency. This interpretive shift—from privileging “Heaven’s Way” to emphasizing the realm of “human affairs”—constituted a defining feature of early T’ang conceptions of natural order.

Keywords: *Zhenguan Zhengyao*, Early T’ang Dynasty, Disaster, Order, Unity Between The Monarch and The Ministers

