

第二章 謠諺與政策建言者的定義

第一節 民間謠、諺與謠諺

謠、諺從中國古典的文獻中可以發現它們總是散見於各個史料之中。雖然過去有人將它們集結成冊，但是很少被人一起被提及的，兩者被單獨編纂成集。宋代郭茂倩《樂府詩集》、元代左克明《古樂府》、明代楊慎《古今風謠》就是專門收集謠；宋代的周守忠《古今諺》、楊慎的《古今諺》則是專門收集諺。到清代的杜文瀾在其著作《古謠諺》除了將兩者全部選錄一起之外，也打破兩者之間絕少交流的一面。這本書強調了謠諺之間的內在聯繫，第一次實現了謠諺之間的交融，讓謠、諺同台登場，也展現了謠、諺所反映的古代社會生活的畫面。¹ 謠、諺嚴格地來說，應該是分屬於不同的表現文體，從許慎《說文解字》中對於謠、諺兩個字解釋，可以令我們簡單地瞭解：

，徒歌也，从言肉。余招切。²

諺，傳言也，从言彥聲。魚變切。³

從許慎的解釋可以知道：謠是歌，諺是傳播的語言，但許慎對於謠、諺這兩個詞的解釋還太過於簡略。清人段玉裁則進一步地解釋這兩個字，說道：

，徒歌也。釋樂曰。徒歌曰謠。魏風毛傳曰：曲合樂曰歌，徒歌曰謠。又大雅傳曰，歌者比於琴瑟也，徒歌曰謠，徒擊鼓曰号。⁴

諺，傳言也。諺傳疊韻。傳言者，古語也。古字從十口，識前言。凡經傳所稱之諺。無非前代故訓，而宋人作注乃以俗語、俗話當之，應引此下有謂傳世常言。⁵

¹ 謝貴安，《中國謠諺文化—謠諺與古代社會》，頁 2。

² (漢)許慎著，(清)段玉裁注，《說文解字（斷句套印本）》，（台北：漢京文化事業有限公司，1980 年），頁 98。

³ (漢)許慎著，(清)段玉裁注，《說文解字（斷句套印本）》，頁 98。

⁴ (漢)許慎著，(清)段玉裁注，《說文解字（斷句套印本）》，頁 95。

⁵ (漢)許慎著，(清)段玉裁注，《說文解字（斷句套印本）》，頁 95。

從段玉裁的解釋可以看得出來：謠和音樂合唱叫做歌，不配合音樂吟唱的稱為謠；諺則便是流傳在民間的話語，諺的形成還必須有經過傳達才能稱之，到了宋代，人們才把俗語、俗話稱為諺。在田博元及郭瓊瑜〈史記謠諺管窺〉文中提到：謠，《爾雅》訓為徒歌，是不需配合樂器，隨口即唱的淺近之歌，發於近地，行之遠方，能流傳遙遠。諺，眾說不一，有俚語、俗語、俗言等解釋。謠、諺主要區別在於反映對象的不同。謠反映現實生活，表達情感；諺則反應經驗智慧，旨在說理。故謠的褒貶作用只限於當時該地，而謠的傳誡作用能超越時空，延續不絕。⁶ 合樂而歌中的「樂」是樂器還是音樂，田博元、郭瓊瑜和段玉裁的說法都不相同。清人劉毓崧在《古謠諺 序》也簡單地提到謠、諺：

夫謠與遙同部，凡發於近地者，即可行於遠方。諺從彥得聲。凡播於時賢者，即可傳之來哲。⁷

從這裡可以看到劉毓崧的說法，僅僅是從性質的面向來看謠、諺，並沒有討論他們的配樂與否的異同。看到它們的差異主要是：傳播的取向在地方還是人的這一點不同。

不論是《古謠諺》書中的解釋，還是近人的看法，不難發現謠、諺被分成了兩個不同的文體。雖然兩者被歸類為兩種不同的文體，但我們卻也發現這兩種文體都具有相同的性質：流傳性，即使劉毓崧將這流傳性質分出空間性及時間性的差異。是從這樣的討論可以了解謠諺具有一個很重要的性質：流傳性，而且它們在流通率遠比一般的文學作品來的要寬廣。部份謠、諺的文本在閱讀並解讀之後，可以從文句的內容可以發現：謠、諺的文句簡潔而且不難瞭解，加上上述的流通性，便可以發現謠諺可以在民間或其他地方更簡單地又輕易地被傳播著。謠、諺是一種流傳於一般社會的語言方式，並非經過大量加工加以潤飾而成的作品。如此便可以發現謠、諺具有通俗性的性質，因此我們可以將它們視為下層社會中的潛流文化，它們代表著非精緻文化所體現出來的文體及不同於上層文化的聲音。

⁶ 田博元、郭瓊瑜，〈史記謠諺管窺〉，《人文社會學報》，1：2（元智大學，1999.07），頁 37-52。

⁷（清）杜文瀾，《古謠諺》〈序〉，頁 2。

一、謠

對於謠的定義，在現今大部分對它進行討論研究的人，都是以清代杜文瀾所撰寫的《古謠諺 凡例》來作為基本的解釋：

何謂「謠」？謠與歌相對，則有徒歌、合樂之分。而歌字究係總名，凡單言之，則徒歌亦為歌。故謠可聯歌以言之，亦可借歌以稱之。則歌固有當收者矣。⁸

因此歌和謠其實是不同的，有歌名和章曲的稱為歌，沒有歌名和章曲的稱為之謠，更簡單地去說便是：歌是有音樂相稱的，謠是沒有音樂相稱的。就上面所寫到的僅是針對歌謠內容的差異性所作的區別，但對於歌謠的定義及內涵，筆者先引郭紹虞的文章解釋：

…舞必合歌，歌必有辭。所歌的辭在未用文字記錄以前是空間性的文學…在沒有文字以前，情感所發，固須成為歌詠，而經驗所啟迪，理性所悟澈，有的屬於知識方面可為科學的基礎，有的屬於道德方面，足為哲學的萌芽，這些亦往往編為韻語以為口耳相傳的幫助…在於文字未興散文未起以前，一定先有這種韻文的存在是無疑義的。⁹

從這段文字是說明謠的產生方式，它在定義上或許是屬於歌曲的一種，另外要注意的是它的出現原因及所代表的深刻含意。歌謠乃是一個原始的「文字」，是一種未有書寫文字前最好的情感表達工具。因為它具備著如此的功能，歌謠內容便屬於一種情感的表達，可以作為深刻表現出對於個人所身處環境的感覺。洪長泰《新文化史與中國政治》一書，雖然是對於二十世紀的中國文化史作探討，但是卻對於民間藝術以及文化的認識卻有著深刻體會以及看法。書中的〈說書〉、〈歌曲〉兩個章節，刻畫出二十世紀中國民眾如何對身處政治環境以及社會提出他們的觀點。尤其書中在提到口頭傳播的方式時，說明這個方式是中國農民在識字率不高而且交通不便的情形之下最可以獲得信息和娛樂的方式。透過簡單的詞彙以

⁸ (清)杜文瀾，《古謠諺》〈凡例〉，頁5。

⁹ 郭紹虞，《中國文學史綱要》，（轉引自朱自清，《中國歌謠》，頁20-22。）

及傳唱的方式，可以深刻地表現出民眾對於政治以及社會的深切反應。簡單又樸實的語言再加上易於傳唱的曲調，遂使得歌謠成爲一種相當方便的工具。¹⁰ 謠的傳唱就在過去中國的環境之下成了一個不可缺乏的東西，或許是一種傳遞彼此資訊的訊息，也可能是一種抒發情感的體驗。

在文獻史料之中，也有抄錄謠的動作，除了保存當時的史料，（如在《漢書·五行志》中，特別將流傳於民間的童謠抄錄下來）也可以作爲當時代環境的證明。但是這些資料及內容並無法運用現今的高科技錄音下來，因此只能將文字留下，轉變成爲一種文獻。這些文字在現時成爲一個研究過去的史料，這種短篇卻又直接傳達民心的文句，生動且深刻地反映出古代社會的風俗政情。與知識份子文學創作相較之下，這是另一個社會及政治的表現觀察角度。

上面所說到的謠，容易讓一般人的反應會聯想到的便是民謠或歌謠。從上述的文章看來，但是歌謠和民謠之間似乎是相同的。民謠和歌謠都是被配合音樂傳唱的，民謠卻是被人歸類爲有曲並且押韻的歌，甚至在字數上也有著精確地使用，因此可能被民間藝人或是文人加工；然而歌謠卻總是以一般的文字，並不一定入韻傳唱，內容只在乎是否達意。但顧詒剛在對歌謠的定義中談到：在中國所謂的歌謠的意義，向來極不確定，一是合樂與徒歌不分，二是民間歌謠與個人詩歌不分。¹¹ 由於曲的亡佚使得歌、謠剩下文字便只能結合討論，也就是說歌、謠缺乏音樂的音效，而剩下文字的存在變成了一種文本。歌、謠在現人的眼中，都是一種文本的象徵，它們細部是否可以入調其實已經沒有太大的差別，反而在討論時，歌謠的文字內容變成了討論重點。在前文所提及朱自清的《中國歌謠》，便已經將歌謠的內容放大，因此不需要將謠分別切割研究，僅就文本的意涵及性質來作廣泛的討論。

二、諺

何謂「諺」？《古謠諺》一書寫道：

¹⁰ 洪長泰，《新文化史與中國政治》，（台北：一方出版社，1995年5月，初版一刷），頁217。

¹¹ 北京大學研究所國學週刊 第十、十一、十二期，轉引自朱自清，《中國歌謠》，（台北：世界書局，1999年6月，二版一刷），頁5。也就是說：有些謠可以唱也有些不能唱，可是至今來看部分的謠僅剩文字流傳，成了一般被唸誦型的韻文。但這是因爲歌謠離今日就遠，而無歌可流傳的緣故。因此造成了剩下文字而無樂譜的情形。

諺字從言、彥聲。古人文字本於聲音。凡字之由某字得聲者。必兼取其義。彥訓美士有文。為人所言。諺既從言。又取義於彥。蓋本係彥士之文言。故又能為傳世之常言。¹²

諺本有韻之語言，故語字可訓諺言，諺亦可稱言稱語，然同一言語，而是諺非諺，不可不分。蓋有泛舉人言者，大都無韻之詞，與諺無涉，…然古人著書，多有韻之文，未可定指為諺，更有雖稱俗語，而非用運體格者，亦不得目之以諺。¹³

相較於謠而言，諺的解釋就簡單多了：諺是一人的機鋒，多人的智慧，一種有押韻的文字。對於民諺，我們也可以用同樣的界說，便是由一人之力將一件史事、一件傳說或一種感情，放在可感覺的形式裡表現出來，這些東西本為民眾普遍所知道或感受到的，但少有人能夠將他造成定型。我們可以推想：個人的這種製作或是粗糙，或是精鍊，但這關係很小，倘若這感情是大家所感到的，因為通用之後，自能漸就精鍊，¹⁴。在朱介凡的《諺語的源流·功能》中談到諺語的產生：文字之發生，乃人類由野蠻進入文明之轉機。未有文字以前所賴以傳示思想者，惟賴語言，故凡關於個人或一族之大事及經驗，皆假于傳說或謠諺。¹⁵ 對於諺語的流傳在現今的社會也是一直在表現著，它總是體驗著一種先民的智慧以及經驗，由於現在教育的普及之下，所有流傳的諺語都有辦法利用手傳方式抄錄下來。如果推算回四、五十年前的台灣社會，教育尚未普遍，文盲充斥於社會之中，卻有許多的民間諺語口耳流傳著，這便是諺語流傳到現在的證據，即是目不識丁的人也能琅琅上口幾句簡單的諺語。諺就不像謠一般需要許多的解釋，簡言之，諺語便是一種韻文並由大眾所編著。

俗諺則是一個人對於一件史事、一件傳說或是一種感情，利用簡潔又通俗的詞彙放在可感覺的形式裡表達出來。因此諺是一個簡單的情緒表達方式。它不僅具有通俗性、流行性也有其功能性。以新莽及東漢時期最為流行的讖言為例，它是否屬於一種諺語，如果以流傳形式及它們表現而言應該可以歸類成諺語，它也是屬於大眾流傳的語言，只不過它的來源以及功能比較充滿了政治性以及神話

¹² (清)杜文瀾，《古謠諺》〈凡例〉，頁 4。

¹³ (清)杜文瀾，《古謠諺》〈凡例〉，頁 5-7。

¹⁴ 朱自清，〈自己的園地歌謠〉，《歌謠週刊》，(第八號，三版)。

¹⁵ 朱凡介，《諺語的功能·源流》，(台北：東方文化供應社，1970年)，頁 1。

性，同時它的存在的目的也令人到懷疑它的真實價值。但是讖言所出現的時代也實屬於表現出當代的環境以及社會。也因為它具有表達情感的功能，因此展現出一種對所身處的環境所引發的感觸的內容。人處於國家之中，並無法獨立的存活，因此生活受到許許多多與政府政令相關的控制。不論好壞與否，喜歡評論的心態必然驅使著人們對於環境的現況提出他們的看法，在知識並不普及的古代社會中，簡潔又通俗的諺語成爲表達他們心境的最佳工具。

綜合上述謠、諺內容的討論來看，兩種文體應該被歸類成一種「語言」，而非一種文學的創作。如果強迫將它們視爲文體的話不免過於偏頗，但將它們看成一個特殊的文本，則可脫離原先文學作品的藩籬，成爲一個可以單獨研究的文本。一開始可以發現，謠和諺最大的差異便是在於是否由合歌入韻的問題（這和歌、謠的問題很相近，都是針對是否因爲曲調而作分類的討論。）它們兩個的確分屬於兩種文體並有著些微的差異，但是如果單就文本的角度來看的話，其實它們的差異並沒有這麼的大。因爲謠諺是一種特殊的文體而流傳於民間，相較於各階層知識份子所撰寫的各種意見的著作，則更貼近於一般百姓的觀點和看法，甚至可稱得上是直接表達人民的感情。本文中的「謠諺」也就是這般的想法，因此在面對有關於文學的分類及聲韻的分類，將不討論也不細說。雖然上面的文章中，將兩者分別討論，但是在後來與謠諺相關的類書，也並僅就它們出現時，被分類的內容而分別記錄。就對於文本的討論而言，並沒有將謠、諺分別討論的必要。因此在文章之後，籠統地將「謠、諺」稱爲「謠諺」，將它視爲一種史料及文本，文章也是討論它們的內部含意，即是前文所討論到的流通性和普及性作一個討論。

三、謠諺的傳播及創作者

（一）謠諺傳播的唯一路徑

《漢書·食貨志》中提到：

孟春之月，群居者將散，行人振木鐸徇于路，以采詩，獻之大師，比其音

律，以聞於天子，故曰王者不窺牖戶而知天下。¹⁶

在班固的描寫中提到漢代之前有個這樣的制度。初春之時，中央政府會派遣「行人」（即主號令之官），敲著大鈴到民間去採集怨刺之詩。這些怨刺之詩，便是在流傳於民間的話語。民眾的埋怨或諷刺之詩，便可以視為口耳相傳的謠諺，因為所採的詩還必須加上音樂讓天子了解，何況詩經的內容也是被稱之為詩，但實際上，卻是一篇篇的謠諺。《漢書·藝文志》也提到：

書曰：「詩言志，歌詠言」，故哀樂之心感，而歌詠之聲發。頌其言謂之詩，詠其聲為之歌。故古有采師之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。

17

這樣採集民間歌謠的方式在漢代以前已然存在，而非漢代才憑空出現的制度。在漢代有關於採集歌謠的紀錄，首推漢武帝。漢武帝更是下詔設立樂府採集歌謠：

立樂府而采歌謠，於是有代趙之謳，秦楚之風，皆感於哀樂，原事而發，亦可以觀風俗，知薄厚云。¹⁸

從上引的資料可以發現兩個觀點：首先，這種採集民歌、歌謠或是怨刺之詩，都可以作為當時人民對於政治以及社會環境的反映；其次，這些對於社會環境的感受是來自於民間，只是經過了官方人員特意去蒐集。

訊息的傳播一定要透過媒體的力量。舉凡現今都知道的報紙、雜誌、電視、廣播甚至新世代的網路，訊息都必須依靠這些媒介去進行傳播。不過這些媒體在二十世紀以前的環境是難以想像，只有最簡單的口耳相傳作為傳播的唯一方法，這也是最基本的方式。為什麼選擇使用口耳相傳的方式。第一，在過去的中國社會也找不到其他的方式。如果利用文字的話，由於大部分的人們不識字，因此文字無法廣大流傳。此外，文字的撰寫也可能為撰寫者和傳播者帶來危險。文字除了將自己對政府的感受記錄下來之外，也容易被認為是一個對政府不滿情緒的表達，在有心人的渲染之下，容易被政府誤認為企圖謀反的證據。口耳相傳的方式

¹⁶ 《漢書》卷二十四上〈食貨志第四上〉（北京：中華書局，2002年，十一刷），頁1123。

¹⁷ 《漢書》卷三十〈藝文志第十〉，頁1708。

¹⁸ 《漢書》卷三十〈藝文志第十〉，頁1756。

往往可以不留下痕跡，更可以達到傳播的目的。而其他的方式也是想也想不到的方式，因此這也是唯一的傳播方法。第二，某些抨擊、埋怨或諷刺的語言，或許不願意被主政者所聽到。在過去威權體制的社會中，妄自討論政治可能會為自己帶來煩惱或災難，就如同第一點所討論的，文字記錄可以成爲是一個不滿政府甚至是謀反的證據，因此不著書立說而利用謠、諺的口耳相傳方式去宣洩也是一種管道。春秋時期的鄭國就曾有過政府對於人民不滿而小心提防的情形。

鄭人游于鄉校，以論執政。然明謂子產曰：毀鄉校何如？子產曰：「何為？夫人朝夕退而游焉，以議執政之善否。其所善者，吾則行之；其所惡者，吾則改之。是吾師也。若之，何毀之。我聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。豈不遽止，然猶防川，大決所犯，傷人必多，吾不克救也。不如小決，使道不如。吾聞而藥之也。」¹⁹

在《左傳》中並沒有記載鄭國人對政府的執政做了什麼樣的評論，使得然明要子產毀去鄉校以杜絕人民去毀謗政府的施政。鄭國人在鄉校論執政是屬於言談方面便已經受到政府的注意。口耳相傳的方式除了方便流通之外，還可以避免團體聚集時，被政府認定是將帶來重大威脅的集會行動。第三、這些謠諺有可能是被利用的政治工具，因此不願意透露來源。秦末，陳勝、吳廣舉兵之際，便利用謠諺作爲一種他們政治工具：

卜者知其指意，曰「足下事皆成，有功。然足下卜之鬼乎！」陳勝、吳廣喜，念鬼，曰：「此教我先威眾耳。」乃丹書帛曰「陳勝王」，置人所罾之魚腹中。卒買魚烹食，得魚腹中書，固以怪之矣。又間令吳廣之次所旁叢祠中，夜篝火，狐鳴呼曰「大楚興，陳勝王」。卒皆夜驚恐。旦日，卒中往往語，皆指目陳勝。²⁰

陳勝、吳廣二人利用鬼神之事爲自己創作了一個預言，不久還讓它在軍中流傳。這個謠諺除了宣傳自己揭竿起義之事是應天而生的正當性之外，也爲自己取得一

¹⁹ 楊伯峻，《春秋左傳注》，（北京：中華書局，2005年5月，第二版七刷），頁1190-1191。

²⁰ 《新校本史記三家注並附編二種》卷四十八〈陳涉世家第十八〉，（台北：鼎文書局，2002年12月，十三版），頁1950。（後引注將《新校本史記三家注並附編二種》，簡寫爲《史記》）。

個地位。這樣的方式在元末之時也同樣出現過，劉福通及韓山童在舉義之時創作了「莫道石人一隻眼，挑動黃河天下反」的諺語，在民間廣為流傳，甚至令元廷感到震驚。這樣短短的充滿神秘性及政治暗示性的諺語，除了不讓當政者知道是誰創作之外，如果讓一般民眾知道也減低了它的效能。兩漢之際的讖緯成爲起兵的號召，李通說著「劉氏復興，李氏爲輔」²¹，要求漢光武帝起兵，進而使得自己成爲劉秀的幕僚。以上的情形都很明顯是一種政治工具的運用。第四，古代的民眾並不似今日有接受基本教育，並沒有很強的閱讀能力，遑論文字書寫能力，因此口耳相傳便是唯一的傳遞方式。

（二）誰是創作者？

在上面兩段中可以發現謠諺在產生之後，以口耳相傳的這個傳播途徑發散出去，而這些謠諺的創造者是誰？秦末群雄並起時，范增與項梁討論起義之事時，范增曾經說道：

楚南公曰：「楚雖三戶，亡秦必楚」。²²

在此之後這句話變爲大家所熟知的諺語，但說出這句話的楚南公是何方人士？

集解 徐廣曰「楚人也，善言陰陽。」**駢案**：文穎曰：「南方老人」。索隱徐廣云：「楚人善言陰陽者，見天文志也。」**正義** 虞書志林云：「南公者，道士，識廢興之數，知亡秦者必於楚。」漢書藝文志云南公十三篇，六國十人，在陰陽家流。²³

²¹ 《後漢書》卷十五〈李王鄧來列傳第五〉，（台北：鼎文書局，1999年4月，二版一刷），頁573。
《後漢書》說道：莽末，百姓愁怨，通素聞守說讖云「劉氏復興，李氏爲輔」，私常懷之。…光武避吏在宛，通聞之，即遣軼往迎光武。光武初以通士君子相慕也，故往答之。及相見，共語移日，握手極歡。通因具言讖文事，光武初殊不意，未敢當之。從資料來看，李通似乎是意外地得到這一個讖語的，但是他也因爲這一個讖語進而成爲光武帝信賴的部下。其實在這一個人讖言當中，得利者除了光武帝之外便是李通。如果這一個讖言真的廣泛流傳的話，應當不只是李通得以接近光武帝，而是其他李氏的人前去接近光武帝。可能是李通在評估光武帝的實力之後，決定以這個讖言作爲他的政治籌碼。但是這一類的說法也只是推算而已，畢竟有關於謠諺出現的時間和創作者難以估算及了解。因此，只能推測的方式，去討論李通提出這個讖言的主要目的。

²² 《史記》卷七〈項羽本紀第七〉，頁300。

²³ 《史記》卷七〈項羽本紀第七〉，頁301。

這是在《新校本史記三家注並附編二種》的注解中對於楚南公這個人的解釋。這些集解、駟案和正義都是後代的人對《史記》的注解，但除了在《史記》及《漢書》中曾出現楚南公外，其它的文獻都缺而不錄，雖然《漢書·藝文志》記載南公這個人曾經撰寫《南公十三篇》，但是書籍並未流傳於世上，因此除了書籍的存在是無從稽考外，連是否真有此人也難以知悉。即使其他對於《史記》的研究學者也僅能推測南方人、老人或陰陽家等推測之詞，因此不妨大膽地去假設一下，將陳勝、吳廣以及李通的作法轉移到范增的身上似乎也無不妥。只是范增假借著楚南公這一個人的名義發聲。但是他們似乎都有相同一個政治目的：反對當時的執政者。兩者的差異在於：陳勝起兵時的諺語被發現是陳勝所作的；范增所說出的諺語是由一個楚南公的人述說，但經由范增的說出之後，再被史家記下。楚南公或許只是范增的一個代言人而已，「楚雖三戶，亡秦必楚」基本上是范增爲了激發軍士們的一個策略罷了。上述充滿著政治性的諺語創作目的是不用懷疑的，至於創作者的身份則是：陳勝是被記錄下來的創作者；楚南公則是被虛構而成由范增轉述的創作者。這裡可以了解到創作者的身份是一個難以找尋的，除非像陳勝、吳廣一樣被史書記錄下來，否則就像楚南公一樣是否是真的都是一個疑問。

在談到創作者的身份時，我們就必須談一下童謠，因爲童謠是各種謠諺中傳播性最廣的一個，也被視爲具有神秘色彩的特殊謠諺。杜文瀾的《古謠諺》中對於謠諺傳播及創作者的分類提到童謠、民謠、女謠、嬰兒謠，其中童謠是較爲一般人所熟悉的名詞。童謠是透過兒童之口進行傳播或擴散，是一種口耳相傳的傳播形式，在各史書中也有紀錄，如《史記 魏其武安侯列傳》記載到西漢潁川的情形：

(灌)夫不喜文學，好任俠，已然諾。諸所與交通，無非豪桀大猾。家累數千萬，食客日數十百人，陂池田園，宗族賓客為權利，橫於潁川，潁川兒乃歌之曰：「潁水清，灌氏寧；潁水濁，灌氏族」²⁴

這是西漢初年，潁川的小童所唱的歌謠，諷刺灌夫在潁川橫行的行徑。史書中指

²⁴ 《史記》卷一百七〈魏其武安列傳第四十七〉，頁 2847。

出是孩童所做，但真實性卻沒有辦法的討論，但爲什麼是童子，指稱童謠是否有什麼特別的意義。《春秋左氏傳 僖公五年》中，曾經出現過一則童謠，後人杜預說道：

童訖之子，未有念慮之惑，而會成嬉戲之言，似或有憑者，其言或中或否，博覽之士，能懼思之人，兼而志之，以為鑒戒，以為將來之驗，有益於世教。²⁵

從杜預對於童謠的解釋看到，童謠是小孩子對於自身安危沒有憂患的概念，因此會作一些嬉戲的言辭去諷刺事情，有時卻一語中的地說出一個事件的重點。兒童無意識所做出的童謠甚至可能成爲一種預言，可以在未來作爲驗證。因此東漢的王充認爲童謠是從口中自然而然地說出來的，是一種自然形成的表現，《論衡 訂鬼》論道：

人且吉凶，妖祥先見。人之且死見百怪，鬼在百怪之中。故妖怪之動，象人之形，或象人之聲為應，故其妖動不離人形。天地之間，妖怪非一，言有妖，生有妖，文有妖。或妖氣象人之形，或人含氣為妖。象人之形，諸所見鬼是也；人含氣為妖，巫之類是也。是以實巫之辭，無所因據，其吉凶自從口出，若童之謠矣。童謠口自言，巫辭意自出。口自言，意自出，則其為人，與聲氣自立，音聲自發，同一實也。²⁶

但是倪芳芳卻認爲童謠傳播的特殊之形式在於：傳播者並不是將信息的意義傳播給受傳者，僅僅是將信息的符號傳播給受傳者，利用不諳世事的兒童再傳給別人。兒童在街頭巷尾邊走邊唱，擴散面很廣，具有大眾傳播的功能。²⁷ 謠諺不論是倪氏所說：由別人教授利用兒童擴散傳出；還是王充所言：自然而然的發生。都無法爲我們找到一個創作者的根源，只能在發生這些謠諺之後，待它們流傳於民間之後，將它們記錄下來。謠諺被記錄下來之後，已然流傳了一段時間，因此

²⁵ (晉)杜預集解；(日本)竹添光鴻會箋，《左傳會箋》，(台北：慶文書局，1961年9月，初版)，頁34。

²⁶ (漢)王充；蔡鎮楚注譯；周鳳五校閱，《論衡讀本》(下)，(台北：三民書局，1997年10月)，頁1149。

²⁷ 倪芳芳，〈童謠析論：以《古謠諺》爲範疇〉，頁195。

無法追尋其最開始的根源，創作者也失去進一步去討論的證據。

在謠諺創作方面，王文發〈兩漢謠諺管窺〉一文中也另外歸納了兩個說法，其一「詩妖」說，《漢書·五行志》據「詩妖」說所載錄的歌謠，除充滿怨謗詛咒之情外，同時深具占驗符讖色彩。但由於「詩妖」說的義理不免偏狹，儼然侷限於尊卑上下的喪位失序問題，及從而導致憤亂現象，難以涵蓋一般謠諺所形成之故。²⁸ 《漢書 五行志》：

「傳曰：言之不從，是謂不艾，厥咎僭，厥罰恆陽，厥極憂。時則有詩妖，時則介蟲之孽，時則有犬豕，時則有口舌之病，時則有白眚白祥，惟木沴金。」「言之不從」，從順也。「是謂不艾」，艾，治也。孔子曰：「君子居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎！」詩云：「如蜩如蟴，如沸如羹。」言上號令不順民心，虛譁憤亂，則不能治海內，失在過差，故其咎僭。僭，差也。刑罰妄加，群陰不附，則陽氣盛，故其罰常陽也。早傷百穀，則有寇難，上下俱憂，故其極憂也。君炆陽而暴虐臣畏刑而柑口，則怨謗之氣發於歌謠，故有詩妖。²⁹

王文發的另一個說法則是王充「性氣」說，《論衡 紀妖》：

秦始皇帝三十六年，熒惑守心，有星墜下，至地為石，刻其石曰：「始皇死而地分」。始皇聞之，令御史逐問，莫服，盡取石旁家人誅之，因燔其石妖。...當星墜之時，熒惑為妖，故石旁家人刻書其石，若或為之，文曰：「始皇死」，或教之也。由世間童謠，非童所為，氣導之也。³⁰

另載

晉平公之時，石言魏榆。平公問於師曠曰：「石何故言？」對曰：「石不能言，或憑依也。不然，民聽偏也。」石言與始皇石墜東郡，民刻之，無異也。刻為文，言為辭，辭之與文，一實也。民刻文，氣發言，民之與氣，

²⁸ 王文發，〈兩漢謠諺管窺〉，頁 20-21。

²⁹ 《漢書》卷二十七中之上〈五行志第七中之上〉，頁 1376-1377。

³⁰ (漢)王充，《論衡讀本》(下)，頁 1129。

一性也。夫石不能自刻，則亦不能言，不能言，則亦不能為人矣。太公兵法，氣象之也。何以之非實者？以老人非人，知書亦非太公之書也。氣象生人之形，則亦能象太公之書。問曰：「氣無刀筆，何以為文？」曰：「魯惠公夫人仲子，生而有文在其掌曰：為魯夫人。晉唐叔虞，文在其手曰：虞。魯成季友，文在其受曰：友。三文之書，性自然；老父之書，氣自成也。性自然，氣自成，與夫童謠口自言，無以異也。當童之謠也，不知所受。口自言也。口自言，文自成，或為之也。³¹

王充所提到的「性氣」說涵蓋性顯較「詩妖」說周延，他並未將諺謠的形成侷限於上下階差的因素上。但若推敲「性氣」說的實質，其與「詩妖」說與不脫陰陽五行論的影響。³² 在王文發的文章之中，他舉出了東漢思想家王充的論點，並提出了這兩個說法。王充在〈紀妖〉和〈訂鬼〉兩篇章節中，分別是為批駁史傳記載的離奇古怪的迷信傳說以及世俗社會流傳的各種神鬼之說。雖然他利用了「性氣」的說法來批判迷信的說法。如同王文發所說，用在解釋諺謠的形成問題上，則不免失之玄秘。³³ 因此王文發另外說道：

人乃有情生物，不僅能感受，而且能發抒所感，或以物喜，或已以悲，心隨境遷，以求暢意。詩經魏風園有桃載：「園有桃，其實之殷，心之憂矣，我歌且謠。」毛詩周南關雎序亦載：「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩。情動為中而形於言，言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞、足之蹈也。」這都足以說明歌謠所以形成的普遍原因。³⁴

王文發從詩經中觀察，覺得所謂的謠諺其實是一種感情的抒發，形成了一種為了表達心境而產生的詞彙，從此可以了解謠諺出現，是一種難定之數，並無法精確地討論作者。

謠諺的產生並無法清楚地瞭解，並追根究底找到它的創作著，在上述中，提到了童謠、詩妖、性氣等的產生說法。但是王文發所舉出王充的詩妖或是性氣的

³¹ (漢)王充，《論衡讀本》(下)，頁 1137。

³² 王文發，〈兩漢諺謠管窺〉，頁 21-22。

³³ 王文發，〈兩漢諺謠管窺〉，頁 22。

³⁴ 王文發，〈兩漢諺謠管窺〉，頁 22。

說法，雖然是爲了反駁漢代許多光怪陸離的神秘色彩的問題，但是這兩個說法也不啻反映出漢代產生謠諺的一個背景。漢代的人民相信是詩妖產生謠諺而流傳於世（第三章中仍有討論），並假托孩童的嘴巴流傳，因此具有預言性的謠諺才有辦法在漢代流傳。從現在的角度來看，詩妖是創作者的看法是不可能的，但漢代的人民卻認爲這就是謠諺會出現的主因。這些神秘謠諺創作者，便是政治預言性的謠諺出現的最大主因，也是漢代人們爲什麼對於讖言和其他預言深信不疑的原因。其中除了陳勝這種有明確創作者的記錄之外，其它謠諺的產生卻是僅能由隻字片語看到，等到記錄下來之時，謠諺已然傳播開來了，流傳時間和範圍也沒有辦法去調查。質言之，我們往往只能由謠諺的果去觀察因，畢竟他們出現的重點仍舊是一種政治反映。（在文章中所找到的謠諺，多數是在各種事件發生之後產生的一種評論，因此可以看作是事情結果的評論。至於預言性的謠諺則有它的獨特性，後面的文章將詳細的解釋。）因此，與其討論它的發生、存在背景和原因以及它的反映，會比探究它的創作者來的重要的多。（但是謠妖這一類的創作者，卻是許多謠諺得以令漢代人信服的主因，因此不得不將之提出討論。）

第二節 何謂政策的建言者

一、建言者的代表人物：士人

在受到西方學術的影響之下，大部分的都把「士人」認定成西方所認定的「知識份子」。在余英時的諸多文章可以發現其實中國的「士」與西方的「知識份子」，兩者可以說是異同皆有。這是中西文化的差異所造成的結果，知識份子這個名詞在西方出現大概是在十八世紀左右。中國的「士」卻是在過去便已經出現。³⁵ 在本文之中，將會把「士人」視爲「知識份子」，而且不會特別加以討論。而是將用籠統地方式，以「士人」作爲代表，畢竟「知識份子」的詞彙是由西方所傳遞過來的，並不適合形容用於漢代社會的「士人」。但是如果使用是「士人」這個詞的話，往往必須解釋它的地位問題，反觀在現代的社會學家認爲知識份子不屬於任何一個特定的經濟階級，反而知識份子這一個詞彙反而擴大了它的限制範

³⁵ 余英時〈古代知識階層的興起與發展〉，收錄於余英時，《士與中國文化》，（上海：上海人民出版社，2003年1月，第一版）一文中認爲：雖然中國的「士」和西方的「知識份子」在基本精神上確有契合之處，但是卻不能將之劃爲等號。在許倬雲，〈秦漢知識份子〉（收錄於《求古篇》）一文中，一開始便直言：「知識份子」是現代的名詞，顧名思義，只受過教育的人。在古代，這一種人自名爲「士」。

圍。因此，會用「知識份子」來替代漢代的「士人」。

「士」這個名詞在過去的史學中，已經討論多次。《漢書 食貨志》中道：

士農工商，四民有業。學以居位曰士，闢土殖穀曰農，作巧成器曰工，通財鬻貨曰商。³⁶

在《漢書》成書的時代便已經將士，列為四民之中，而並非統治階級。在春秋之際，階級的問題已經漸漸地出現裂痕，不少的貴族淪為平民，平民也可以藉著自己的學問或是戰功成為新一代的貴族。然而在春秋戰國時期依舊是封建的時代，直到秦國在秦始皇二十六年統一全國之後，封建在中國不復存在，唯一父子繼承形式的僅剩下皇帝這個制度而已。「士」也成為了非貴族的名詞，成為一個廣泛性的名詞。³⁷ 但是他們卻保留了封建時代貴族可以受到的教育，春秋時，孔子將教育帶入了民間，也造成了教育的普及的情形，士人也逐漸成了《漢書》所說的「學以居位」者。孟子曾說「勞心者治人」，也是指著這些受過教育的人，一個國家的運作必須仰賴這些受過專業訓練的人去維持。晉文公要找一個元帥，結果他的家臣趙衰說：

卻縠可。臣亟聞其言矣，說禮樂而敦詩書。詩書，義之府也；禮樂，德之則也；德義，利之本也。夏書曰：賦納以言，名試以功，車服以庸，君其試之。³⁸

晉文公要找一個領軍的元帥，趙衰卻推舉了一個說禮樂而敦詩書的卻縠出來，在現在分工甚細的社會中顯然是相當地特別。但是從上面也看到了，中國古代社會的士人似乎必須學習甚多。但是孔子留下來的教育，卻是似乎僅剩下知識這一個層面。在一個國家機器的維持，需要很多的人才而這些由「王官之學」中取得相關學問的士人便成為了維持漢代政府局面的人物。

在本文中為何將政策的建言者特別提出來討論。如同前文所言，謠諺屬於一

³⁶ 《漢書》卷二十四上〈食貨志第四上〉，頁 1117-1118。

³⁷ 余英時在〈古代知識階層的興起與發展〉一文中，便討論過士在春秋時代仍是低級的貴族階層，不過到了春秋末期之後由於庶人上升對傳統的士階層產生了激盪，因此界限逐漸不明，士再也不是顧頡剛所說文武合一的貴族階級。

³⁸ 楊伯峻，《春秋左傳注》，頁 445-446。

個民間，而這些政策的建言者卻屬於接近政府的人物。這兩者形成了一個上層與下層之間的差異表現，也由於士人是受過教育的階層，因此所看到的漢代政治與民間大眾所不一樣。在本文要討論到謠諺與時政的關係，如此一來與時政息息相關的政策建言者便成了一定要討論的重點。

二、建言者的身分與時政

（一）建言者的身分

過去的中國政府雖然被視為專制體制的皇權政府，但是僅僅是靠著一個皇帝便可以支配整個國家嗎？答案一定是否定的。他們必須參考其他人的意見來統治及治理國家。這些人的身份是否有比較特殊？其實可以發現：只要有機會可以與上位者交談，那麼這些人的觀點或是意見都有機會成爲一個國家的政策實行的依據。

西漢五年（西元前 202 年），漢高祖從隴西到洛陽時，齊人婁敬以布衣身份得到了一名同鄉的將軍所引見，遂得以與漢高祖交談並且提出他的定都意見，這一個建言便成了西漢定都關中的重要政策：

今陛下起豐沛，收卒三千人，以之徑往，卷蜀漢，定三秦，與項籍戰滎陽，大戰七十，小戰四十，使天下之民肝腦塗地，父子暴骸中野，不可勝數，哭泣之聲不絕，傷夷者未起，而欲比隆成康之時，臣竊以為不侔矣。且夫秦地被山帶河，四塞以為固，卒然有急，百萬之眾可具。因秦之故，資甚美膏腴之地，此所謂天府。陛下入關而都之，山東雖亂，秦故地可全而有也。夫與人鬪，不搯其亢，拊其背，未能全勝。今陛下入關而都，按秦之故，此亦搯天下之亢而拊其背也。³⁹

漢高祖得到此意見之後便與群臣討論。在漢高祖所信任的謀士張良贊同之下，漢高祖決意定都關中。婁敬也因此由一介布衣被授予郎中的職位，並被賜姓爲劉氏。在這裡可以發現一個政策的出現，可能不只是有官位的知識份子才得以提出意見，婁敬以平民的身份得到機會便提出他的真知灼見，更成爲定都關中這個重要政策的提議人。

³⁹ 《漢書》卷四十三〈酈陸朱劉叔孫傳第十三〉，頁 2120。

在漢文帝十三年（西元前 167 年），出現了緹縈救父的故事：

齊太倉令淳于公有罪當刑，詔獄逮繫長安。...其少女緹縈，自傷悲泣，乃隨其父至長安，上書曰：「妾父為吏，齊中皆稱其廉平，今坐法當刑。妾傷夫死者不可復生，刑者不可復屬，雖後欲改過自新，其道亡繇也。妾願沒入為官婢，以贖父刑罪，使得自新。」⁴⁰

在這裡看到了太倉令淳于公的女兒利用隨父親到京城有機會向皇帝建言，因而出現了漢文帝想要改變過於嚴苛的刑罰方式，因此在緹縈的上書之後，漢文帝悲憐她的心意，於是下令說道：

制詔御史：蓋聞有虞氏之時，畫衣冠異章服以為戮，而民弗犯，何治之至也！今法有肉刑三，而姦不止，其咎安在？非乃朕德之薄，而教不明與！吾甚自愧。故夫訓道不純而愚民陷焉。詩曰：「愷弟君子，民之父母。」今人有過，教未施而刑已加焉，或欲改行為善，而道亡繇至，朕甚憐之。夫刑至斷支體，刻肌膚，終身不息，何其刑之痛而不德也！豈稱為民父母之意哉？其除肉刑，有以易之；及令罪人各以輕重，不亡逃，有年而免。具為令。⁴¹

漢文帝雖然有意廢除肉刑，但在丞相張蒼、御史大夫馮敬反對下，僅是改變了些許肉刑的刑罰，《漢書》便評論這種作法為「外有輕刑之名，內實殺人」⁴²。雖然肉刑並未廢除，但是卻不能忽略在一個平民的建議之下，政府便出現了對於政策的改變的考慮。在這個建議之下，許多臣子紛紛表達意見。這表示在漢代政策的建議者身份是很多元的。

漢武帝征和二年（西元前 91 年），發生了巫蠱之禍。漢武帝下令搜捕戾太子劉據，群下大臣對於勸諫漢武帝一事無計可施，此時壺關三老茂上書希望漢武帝能停止搜捕太子。嚴耕望談論三老時，認為三老是漢代時，鄉里民官率民參政之人，在縣、鄉皆有設置，有時郡也有這個官職。嚴氏並把鄉三老比喻為各鄉選出

⁴⁰ 《漢書》卷二十三〈刑法志第三〉，頁 1097-1098。

⁴¹ 《漢書》卷二十三〈刑法志第三〉，頁 1098。

⁴² 《漢書》卷二十三〈刑法志第三〉，頁 1099。

的參議員，代表著民意。是有著名位而無實際俸祿的鄉官。⁴³ 壺關三老對於漢武帝大加搜捕太子劉據一事深感同情，而上書表達自己的觀點。漢武帝看完壺關三老的上書之後，便停止搜捕的動作。三老是漢代的鄉官，他們所負責的事多屬於地方的事物，如在漢成帝時，湖三老興等人上書談到王尊治理京兆一地功效卓著，漢成帝因為湖三老的上書而遷王尊為徐州刺史。因此三老大部分應當比較關心是對於自己鄉里的地方官，對於中央的事務像壺關三老一般如此關心的實在不多見。但是同樣地不能忽略這一次的建言，因為壺關三老的建言使得漢武帝改變了他的想法。除了平民還有知識份子之外，東漢末年的宦官也佔了建言者中很重要的角色。東漢時，中常侍多由宦官專任，以傳達詔令和掌理文書，因此與皇帝多親近。因為東漢章帝之後，多是幼帝繼位，遂造成外戚干政，幼帝長大之後便與他們最親近的宦官和謀誅殺外戚，遂使得宦官的權力增大。至東漢末年，袁紹大誅宦官後，才再用士人為中常侍。東漢末年宦官勢力演變成為左右政策的一股力量，桓、靈以降，發生了士人和宦官發生了多次衝突，因此發生了兩次的黨錮，多敢直議的士人被指摘為結黨營私被捕下獄。漢靈帝中平元年（西元 184 年）黃巾亂起，中常侍呂彊便對靈帝建議解除黨禁：

黨錮久積，人情多怨。若久不赦宥，輕與張角合謀，為變滋大，悔之無救。

44

這一個政令之所以執行，很明顯地是害怕黨人與黃金賊合謀，畢竟下獄的黨人多是知識份子又享有盛名，如果兩者合流，必定將會危害到漢帝國的安危。從這一個政策的建議者，同樣地可以發現：不論是什麼地位、身份的人，只要有機會向皇帝進言，似乎都有機會得到採納，這當然也必須他們的論點可以說服皇帝，進而形成重要的政策。

在上面所論及的面向來看，人們有了進言的機會便可以對著皇帝提出他的意見。這表現出漢朝的人們似乎擁有比較大言論的空間，與上位者對話的機會。而這些是知識份子討論的都是些什麼？一個國家的運作，舉凡政治、經濟、軍事甚至民生都是士人所要討論的議題。一個建言者的意見也容易左右著國家政策的運行。

⁴³ 嚴耕望，《中國地方行政制度史甲部-秦漢地方行政制度》，（台北：中央研究所歷史語言研究所，1997年6月，四版），頁245。

⁴⁴ 《後漢書》卷六十七〈黨錮列傳第五十七〉，頁2198。

從上面的例子中，不論是未受封時的婁敬、緹縈或是壺關三老甚至是親近皇帝的宦官，從這都可以發現漢代的政策不僅僅是在中央為官者可以上書討論到國家政策，只要有機會或途徑，平民皆有機會對於中央提出他們的意見。這些人是否為知識份子，我們也僅能作一個猜測。畢竟這些人在史書並沒有言明他們的教育程度，但是從當時的社會可以推測，並非人人皆有受教育的權利及義務。婁敬能有真知灼見可以提出定都的建議；壺關三老可以引古例、經典來勸說漢武帝，應該都有受過相當知識的水準。此外，三老雖然名為鄉官，但他們卻無法視為較高一層次的知識份子，因為他們並沒有這麼大的能力得以著述論文。只是他們有著高於一般未受教育平民的知識，即使他們並不是高等知識份子的階級，但也可以算是一般的知識階層。不論他們是不是知識份子，但是不能否認他們是某些施政的建言者。就因為在漢初並沒有絕對的選才標準，直到漢武帝以後用人才開始完備，因此像劉敬以及司馬相如這樣被推薦，並展現其才能之後立刻為官的人，在漢初屢見不鮮。在武帝時，董仲舒應武帝賢良詔書而舉仕，則是相同以自己本身超凡的見識獲得賞識。另一種人便是不曾仕宦的人，東漢的王符是生活在東漢和帝到桓帝時代的士人，他自始至終都不曾任過官職。但是他所撰寫的《潛夫論》卻是對於東漢整個環境以及政治一針見血的論著。

由於這些士人的身份有所不同，所以對於漢代政府產生了不同的建議。在朝為官者便是對於漢代政府的建議稱為政策；未為官者可稱為政論。政策以及政論是有其不一樣的意義。畢竟隨著士人的身份不同，所獲得的資訊不一樣。為宦的士人可以瞭解當朝的環境以及可以在瞬間對主政者提出最快的政策。如同西漢的劉敬以及司馬相如，一個對漢高祖提出了與匈奴和親的建議，另一個則對漢武帝提出了開發西南夷的意見。這樣有官職的身份，皆是主於政策面的討論。至於什麼是政論？就如同東漢的王充的《論衡》以及王符的《潛夫論》一般，針對於當時政府所產生的問題所指出的論點，這些的論點又針對著東漢政府產生出來的問題。政論又往往是屬於非仕宦的士人所撰寫關於針貶時政的文章，政論也往往僅是對於政府已然所做的決定提出優缺點，並無法在第一時間之內對於政府的決策有所影響。因此在本文之中，政策以及政論是對於漢代政府不一樣的士人意見。不論是上述的士人還是知識份子，其實他們的意見都必須讓君王聽見，才得以有所發揮。但是部分的政策不一定是由這些身份的人所提出來的，因此不論是使用士人或是知識份子都有一定的侷限性。所以在這裡使用一個更中性一點的名詞，

政府施政的建言者來作為表達。建言者其實也就包括了漢代的士人，但是同樣地，他也包括了許多不在這個範疇之內的人物。在這樣的使用之下，可以了解到漢代的政策出現其實是多元的型態。

（二）時政的定義

時政從字面的解釋來看，是指當時的政令或是因時施政的原則。在本文當中，時政大部分就是指稱當時的政令。因為謠諺的產生也往往是針對一些政治環境，以及已經執行的政策所發出的意見及感受，雖然是在政令已經執行之後才出現的，但是基本上還可以算是一種及時的表現（在後文中看到有關於謠諺討論便可以發現，謠諺大部分是針對個別事件而發的意見，是屬於對單一時政的反映）。政策並不會憑空出現，大多是因為有人給予意見才會產生，因此時政便必須和政策的建言者一起去討論。

有關於時政的建言者給予漢代政府的意見可以說是包羅萬象，舉凡政治、經濟、軍政或是宗室，甚至皇帝封禪及曆志的改變，只要是建言者對相關課題有所研究者，必定提出他們的意見希冀國家有個好的政策去實現他們理想。大方向地來說，除了提出政策希望被納用之外，他們的意見多是為國家謀福利，為社稷著想的意見。政策的表現方式以及出現的時間點便與謠諺有著差異，就我們所瞭解的謠諺來看，它是屬於一種後發性質的表現。相對於謠諺來說，建言者的意見往往成了先發性的表現。質言之，政策的出現前，會有論政的機會；謠諺卻只屬於一種事後的評論。如果要比較兩者的影響力的話，建言者的論政還是略勝一籌，這也是可能建言者與上位者的關係較為密切而產生的效果。時政就是在政府與政策建言者之間所出現的產物，而謠諺的出現也是與時政有相關，因此這三者有著一定的關係不能忽略。