

東亞文明研究叢書 8

東亞古代

的政治與教育



臺灣大學出版中心

高明士◎著

東亞古代

的政治與教育



ISBN 957-01-7158-8



9 789570 171587

00500



价格举报电话: 12358

¥ 240.00

厦门市价格监督检查分局监制

定價：500元

東亞
文明研究叢書 8

東亞古代

的政治與教育



臺灣大學出版中心

高明士◎著

國家圖書館出版品預行編目資料

東亞古代的政治與教育／高明士著 ---初版---
臺北市：臺大出版中心 2004 [民 93]
446 面；15 * 21 公分

ISBN 957 - 01- 7158 - 8 (平裝)

1. 教育 - 東亞 - 歷史
2. 東亞 - 歷史

730.1

93006954

統一編號 1009301234

東亞文明研究叢書 8

東亞古代的政治與教育

作 者：高明士
策劃者：國立臺灣大學東亞文明研究中心
出版者：國立臺灣大學出版中心
發行人：陳維昭
發行所：國立臺灣大學出版中心
地 址：臺北市 106 羅斯福路四段 1 號
電 話：02-23630231 轉 3914
傳 真：02-23636905
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

2004 年 6 月初版

ISBN 957 - 01- 7158 - 8

定價：新台幣 500 元

上篇、中國的天下秩序

壹、天下秩序原理的探討

一、前 言

在中國史上，從天下觀念的出現到天下秩序的形成，以及四鄰諸國主動或被動地參加這一個秩序，是為中國史甚至東亞史上極其令人注目的歷史現象。由於這個歷史現象是經歷長久醞釀演變而成的，除了時代差所顯示的階段性變化外，其本身便含有極為複雜的結構。遺憾的是歷代編纂史書，對這個問題沒作有系統地整理，迄今學說紛紜，無法窺知全貌。此處試圖對天下秩序的運作原理加以探討。

傳統的天下秩序，究竟如何運作？從歷史事實看來，其思考的基本要素，似乎也可用孔子所說的德、禮、政、刑等四項來說明。¹孔子的德、禮、政、刑四要素的政治思想，見於下列兩處：

子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。（《論語·為政》）

子曰：夫民教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以

¹ 栗原朋信氏是以德、禮、法三要素來說明中國（特別是漢代）與周邊民族的關係。其後雖有若干修正，但筆者以為尚不夠完備。參看栗原朋信〈漢の内臣・外臣と客臣〉（收入栗原朋信：《秦漢史の研究》，東京，吉川弘文館，1977 四版，1960 初版；尤其頁 265、272）、〈漢帝國と周邊諸民族〉（收入栗原朋信：《上代日本對外關係の研究》，東京，吉川弘文館，1978。原載岩波講座：《世界歷史》4，東京，岩波書店，1970）。

2 東亞古代的政治與教育

政，齊之以刑，則民有遜心。（《禮記·緇衣》）

「政」，在此處指「禁令」（鄭玄注）、「法教」（何晏集解）、「法制禁令」、「為治之具」（朱子集注）；「刑」，指「刑罰」（鄭玄注、邢昺疏）、「輔治之法」（朱子集注）；「禮」，指「制度品節」（朱子集注）；「德」，指「道德」（鄭玄注、何晏集解）、「禮之本」（朱子集注）。²孔子之意，言治民而取德禮與政刑對比時，以實行德禮為最高境界，政刑則為次，並不是說不用政刑。³易言之，四者均為孔子所重⁴，祇是層次有別而已。所以孔子說：「為政以德」（《論語·為政》）；又說：「禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。」（《論語·子路》）

另一方面，《禮記·樂記》說：「禮、樂、刑、政，其極一也。所以同民心，而出治道也。」此即說明了德、禮（樂）、政、刑有其共同的目標，作用不同而已。惟若以此四要素狹義地指治民的境界而言，似有所誤解。蓋孔子在其他地方隨著對象之不同而有不同的闡釋，例如言「政」，孔子回答齊景公之「問政」曰：「君君、臣臣、父父、子子。」（《論語·顏淵》）言「刑」，孔子有「君子懷刑，小人懷惠。」（《論語·里仁》）朱注「懷刑」，謂「畏法」，即以刑為法。言「禮」，涵意更廣，上至夏禮、殷禮，下至「克己復禮」，均在其範圍。朱子釋曰：「禮者，天理

² 文中所稱鄭玄注，見鄭靜若：《論語鄭氏注輯述》（台北，學海出版社，1981），頁356。何晏集解、邢昺疏，見《阮刻十三經注疏》所注《論語注疏》卷2為政篇。朱子集注，見朱子：《四書集注》。

³ 參看薩孟武：《儒家政論衍義》（台北，東大圖書公司，1982），頁103~104。蕭公權：《中國政治思想史》（台北，華岡出版公司，1977六版，1964初版），上冊，頁63~64。

⁴ 陶希聖以為德與禮是「明德」的兩面，政與刑是「明刑」的兩面，孔子是主張德、刑並用。參看陶希聖：《中國政治思想史》（台北，食貨出版社，1972重印，1954初版），第一冊，頁73~75。

之節文，人事之儀則也。」（見朱注《論語·學而》有子曰：「禮之用，和為貴。」）恐是有關「禮」字，最明確的定義。言「德」，涵義亦廣，如孔子說：「君子懷德，小人懷土。」朱子注曰：「懷德，謂存其固有之善。」（《論語·里仁》）孔子又說：「君子之德，風。」（《論語·顏淵》）「遠人不服，則脩文德以來之。」（《論語·季氏》）拙文對於此四要素之闡釋，即取上述廣義之意解。

基於此一理解，在政治秩序實際運作時，上述四要素可轉換成下列四項原理，此即：結合原理、統治原理、親疏原理、德化原理，實施於傳統中國的天下秩序。所謂結合原理，指君臣、父子名分的建立，以及依據此名分所設定的權利義務關係（如恩澤與忠信，冊封與朝貢等）⁵，是政也是禮的運用；統治原理則為政、刑的運用，親疏原理是政也是禮的運用，德化原理則為政、德的運用。中國藉德、禮、政、刑四要素的運用，而與天下萬邦展開上舉四項原理，天下秩序乃告形成。這個天下秩序，從先秦到隋唐的摸索實施，而走向制度化，並已有一定的軌道可循，筆者特簡稱為「天下法」。

天下秩序，或說「天下法」，理論上在周代的封建制已達於完備；實際的施行，除秦代不採用封建的父子結合原理以外，各時代仍隨著其國力的大小而時有調整。盛世時，如漢、唐、明、清等，這些要素與原理可獲得充分實現；衰世時，如兩宋

⁵ 近來討論傳統中國的對外關係，似側重於君臣之間的冊封與朝貢關係，其重要代表，為西嶋定生的「冊封體制」論、全海宗氏的「朝貢制度」論。西嶋氏於〈六～八世紀の東アジア〉（收入岩波講座《日本歷史》2，東京，1962）一文首先提出此說，其後諸論文均踵之。全氏於〈韓中朝貢關係概觀〉（收入氏著：《韓中關係史研究》，漢城，一潮閣，1981年重版發行。原載《東洋史學研究》1，1966-10），以後亦續倡此說。此外如：Fairbank, John K. ed, *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968。

4 東亞古代的政治與教育

以下各朝代末期，這些要素與原理祇能實現一部分。但無論如何，充分實現這些要素與原理，可說是漢代以來各朝努力的目標。

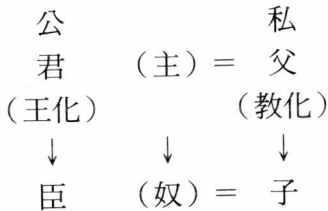
傳統中國的天下秩序，實是一個同心圓的有機結構。這個同心圓，孔子以為是由施行德教的華夏作核心而展開，他說：

為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星共之。（《論語·為政》）

眾星共北辰，就是四夷共中國的同心圓原理。以下再就上述諸原理作一分析。

二、結合原理

天下秩序是建立在以中國天子為君、為父的前提下，天下人民成為天子的臣、子。其君父、臣子關係的圖式如下：



此即以公與私兩者的關係作為主軸進行統治。公的關係在於建立君臣關係，私的關係在於建立父子關係。中國皇帝以君（公）、父（私）的雙重身分，統治天下的臣、子，這是不對等的。但如能建立這樣的政治關係，可說是中國的盛世，如漢武帝、隋煬帝、唐太宗之世者是。其理論主要是來自先秦經典。例如《尚書·周書》「洪範」云：「天子作民父母，以為天下王。」這是最簡要的說明。當然這種結合原理的提出，必須在「天下」觀念成立以後始有可能。

論「天下」觀念的成立，據學者的研究，當在春秋末戰國初時期，⁶而其起源或可追溯到殷商時代的方位觀念以及殷王的自稱（余一人）等。⁷「洪範」成篇當在戰國以後到秦漢期間，故其天下秩序原理的說法已非常成熟。中國天子以君、父之尊治天下，視天下人民為臣、子，顯然是「王者（天子）無外」（《春秋公羊傳》隱公元年十二月條）的具體表現。「王者無外」，也就是「天子無外」（《春秋左氏傳》僖公二十四年經文杜預注、成公十二年傳文杜預注），何休、杜預等進而以為天子是以天下為家之故也。（同前引《春秋公羊傳》）⁸但論其實際，「王者（天子）無外」是否就是天下一家之意？歷來學者對此問題似無進一步的探討，至少就秦朝而言，恐怕未必是如此。秦朝雖創建皇帝制度，但成為後代遵循的制度，應當是漢朝的制度，天下秩序的原理也是一樣。易言之，秦、漢制度有別，此事不能不辨。

秦朝自戰國以來已有內臣、外臣之制，當無疑問的。雲夢秦簡的「法律答問」有「臣邦君長（或君公）」、「外臣邦」之語⁹。關於君長之制，《後漢書·南蠻傳》記載秦惠文王併巴中時，

⁶ 參看安部健夫：〈中國人の天下觀念〉（收入安部健夫：《元代史の研究》，東京，創文社，1972年第一刷，1978年第二刷。原載ハーバード、燕京、同志社，《東方文化講座》6，1956-4），頁452以下。堀敏一：《中國と古代東アジア世界》（東京，岩波書店，1993），第二章。

⁷ 參看董作賓：〈中國古代文化的認識〉（收入大陸雜誌《史學叢書》，第一輯第二冊。原載《大陸雜誌》3-12），頁240~241。邢義田：〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉（收入邢義田：《秦漢史論稿》，頁12，台北，東大圖書公司，1987；原收入劉岱總主編：《中國文化新論·根源篇》，頁440，台北，聯經出版事業公司，1981）。

⁸ 參看尾形勇：《中國古代の家と國家》（東京，岩波書店，1979），頁245。

⁹ 參看睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京，文物出版社，1978），頁182、200、226~227、229。

曾以「巴氏為蠻夷君長」。這些君、長，都屬於秦的「外臣」。¹⁰到了秦始皇統一天下，其事業便是做到宇內無不臣者的地步，有名的琅邪台石刻（始皇二十八年）說：

六合之內，皇帝之土，……人跡所至，無不臣者。（《史記》卷六本紀）

其東觀石刻（始皇二十九年）曰：

皇帝明德，經理宇內，視聽不怠。……職臣遵分，各知所行，事無嫌疑。黔首改化，遠邇同度，臨古絕尤。（同上）

這裏所重申的，無非都是君尊臣卑的君臣原理，提到百姓也祇曰「黔首改化」，並不含撫育的親情。因此，在秦代法家政治之下，其天下秩序頗疑祇以君臣原理維繫。所謂「王者無外」，在秦代的意義，可能指政治上的「無不臣者」而已，並不含宗法的「家無二尊」（《禮記·喪服四制》）的原理。也就是說，秦代祇以君臣關係定天下秩序，並不含父子關係。

秦始皇三十四年，博士齊人淳于越指出：「今陛下有海內，而子弟為匹夫」（《史記》卷六本紀），因而有恢復封建之議，不意導致焚書之令的後果。所謂「子弟為匹夫」，似可作為始皇帝無意以封建的父子親情原理，來維繫天下秩序的旁證。即不願將父子親情表現在政治上，所以「王者無外」，在秦代並無「天下一家」（天下一姓）之意。

以君臣（政治的）和父子（宗法的）原理相結合來維繫天下秩序，其事固然發端於殷周的封建制度，但在君主專制時代

¹⁰ 栗原朋信以為君長是內臣與外臣之間的「中間性質」。惟栗原氏仍認為戰國時代的秦國，已有內、外臣之分。（參看前引栗原朋信：《秦漢史の研究》，頁 267）當時雲夢秦簡尚未出土，故對君長之性質不十分明瞭，其內、外臣之分亦不敢肯定，如今有此地下第一手資料，此問題可迎刃而解。

恐怕是始於漢代。漢孝文帝元年(179B.C.)三月詔曰：

方春和時，……吾百姓鰥寡孤獨窮困之人，或隕於死亡，而莫之省憂，為民父母將何如？（《漢書·文帝紀》）

孝文帝二年(178B.C.)遺匈奴書曰：

今天下大安，萬民熙熙，獨朕與單于為之父母，……使兩國之民若一家子。（《漢書·匈奴傳》）

此處已明白指出天子為民之父母，視民若一家子。則君父、臣子的原理，在漢代已經具體予以實行，殆無疑問。至於匈奴，此時尚未臣服，故漢與其稱為兩國。這種君父、臣子的結合原理，在隋文帝給高麗王的璽書中，也可充分說明。開皇十年（590年），隋文帝的璽書上說：

朕受天命，愛育率士，……朕於蒼生，悉如赤子，……普天之下，皆為朕臣。¹¹

天下秩序由君臣結合原理，再加上父子結合原理，從制度而言，就是由郡縣制加上封建制的關係；¹²理論上必須封建思想存在或復活，始有可能。因此，這種結合原理可見於周代以及漢代以後，在秦代恐怕不會出現。雲夢秦簡「為吏之道」，雖有「君鬼（懷）、臣忠、父茲（慈）、子孝，政之本殿（也）」的說法，但《韓非子·忠孝篇》也有：

¹¹ 引文據《隋書》卷 81 東夷高麗傳，此傳將璽書繫於開皇 17 年，《通鑑》卷 178 亦同，但從《隋書》卷 2、《冊府元龜》卷 963 外臣部「封」、《三國史記》卷 19 高句麗本紀所載，得知高句麗王高湯（平原王）卒於開皇 10 年，則此璽書自應繫於此年。

¹² 西嶋定生氏指出「冊封體制」不見於秦而見於漢，就是由於秦否定封建制，實施郡縣制，漢則郡國並行，復活了封建制的緣故。此是卓見，可為參考。見氏著：〈東アジア世界〉（收入井上光貞等編：《（總合講座）日本の社會文化史》1《原始・古代社會》，東京，講談社，1973），頁 116～123。同氏著：〈東アジア世界と日本——その三：冊封體制と日本〉（《歷史公論》1976-2），頁 179。

臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。此天下之常道也。

這種忠、孝論，不用說是受儒家思想的影響；「為吏之道」甚至還規定「茲（慈）下勿陵，敬上勿犯」，「除害興利，茲（慈）愛萬姓」。對百姓講慈愛，顯然較韓非子更接近儒家思想。蓋韓非子有「愛多者則法不立，威寡者則下侵上」（《韓非子·內儲說上》）的主張。「為吏之道」既然較韓非子更接近儒家，其簡文撰寫時間不應早於韓子(280B.C.~233B.C.?)，下限則在始皇三十年(217B.C.)。¹³

秦始皇時代(246 B.C.~210B.C.)，本來喜用儒生，其封功刻石，文中多含儒家思想。¹⁴「為吏之道」或許就是由這個背景而來。秦國自戰國晚期以來雖容納了儒家思想，但仍有其限度。這個限度，從君臣關係而言，似始終不願將君臣關係緣飾倫常的父子關係。「為吏之道」雖然規定要對百姓講慈愛，其出發點恐非為父母的撫愛，而祇是求得政治上的寬和而已。此由「為吏之道」一開始規定：「嚴剛毋暴」、「寬俗（容）忠信」，並規定「安家室忘官府」是為吏之一失等可為證明。

另外，有關秦代文獻之中，管見也無發現秦王或秦官是為民之父母的記載，此或仍受韓子思想影響的緣故。其「五蠹」篇說：

¹³ 韓非子生卒代之推測，參看錢穆：《先秦諸子繫年》（香港大學出版社，1956增訂初版），頁 620。秦簡〈為吏之道〉撰寫時間，通常以為在秦昭王 55 年(252B.C.)以後，始皇 30 年(217B.C.)以前。（參看拙作：〈雲夢秦簡與秦漢史研究〉，頁 168，收入拙著《戰後日本的中國史研究》，台北，明文書局，初版於 1982 年，1996 修訂四版；原載《食貨》復刊 11-3，1981-6）取《韓非子》與秦簡〈為吏之道〉相較，可知〈為吏之道〉成篇當晚於《韓非子》。即可修正原來以為在秦昭王 55 年以後的說法。

¹⁴ 參看沈剛伯：〈秦漢的儒〉（《大陸雜誌》38-9，1969-5）

夫以君臣為如父子則必治，推是言之，是無亂父子也。人之情性莫先於父母，父母皆見愛而未必治也，君雖厚愛，奚遽不亂！

又說：

民之所譽，上之所禮，亂國之術也。

總之，秦國雖容納了儒家思想，其在治國原理方面，君臣與父子仍屬兩個不同層次，要將這兩個層次合而為一，恐須等待漢朝建立，並且復活了封建思想，實施封建與郡縣並行的郡國制以後。封建制度是基於宗法而建立的政治制度，本質上是以血緣為骨幹；對於異姓，則以婚姻加以結合。於是天下一家，四海皆兄弟的倫常關係，乃告形成。漢代以後，因為復活了部分的封建制，所以社會結構中的血緣紐帶，乃至擬血緣紐帶的結合，成為此後王朝統治所要掌握的重要原理。在這樣的前提下，君臣關係之外，再講求父子關係，甚至舅甥關係（如與外族之和親關係），始成為天下秩序的重要原理。

漢以後所見的君臣關係，由於繼承秦制的緣故，一方面呈現法家所著重的君尊臣卑的緊張關係，但另一方面，因為緣飾以封建制中的擬血緣制的父子關係，卻又緩和了上下的緊張關係。所以漢代君臣之間，除講法之外，亦復講禮（即重視親情等差之序），這是漢制與秦制最大不同之所在。有人將天下秩序比喻為今日聯合國組織，此說欠妥。其因在於今日的國際缺少封建的親情要素。所以前引隋文帝給高麗平原王的璽書上說天子是「愛育率土」，視蒼生如赤子。這一點，也是論中國天下秩序者常予忽略的地方。至於如何批判封建的親情要素，這是今日的價值判斷問題，與拙稿所論之史實無涉。

三、統治原理

統治原理是根據君臣結合原理而付諸實施的行政措施，文獻上通常簡稱為「政」。中國君主對內、外臣的統治原理顯然有別。要而言之，其對內臣的統治原理，是實施「個別人身支配」¹⁵；其對外臣的統治原理，是實施「君長人身支配」。前者，藉賦役、禮、刑（國內法）等控制每一個人頭，後者則藉政、刑（暫名為「天下法」）等，約束君、長個人，然後透過君長，禮化、德化其民。中國君主對四夷君長的冊封，四夷君長對中國天子的朝貢，便是外臣之禮很重要的內涵。

平時，諸國君長，各守其境，各率其性。這樣的政治秩序，顯然具有法、禮的原理存在，筆者暫名之為「天下法」。四夷若違背這個禮，輕則受到中國天子的斥責，重則中國出兵懲罰，這便是刑的運用，也就是所謂「失禮入刑」的施行。當然要實現這樣的目標，其背後一定要有強大的武力作後盾。這個時候的用武（或用兵），並不是要實現西方所謂的帝國主義，而是要建立或維持「天下秩序」。所以「武」之本意為止戈，用兵在於正秩序。只要秩序一建立，用兵的目的就算達成，通常會主動退兵。這種場合的「兵」，不能說是單純的軍事行動，而是傳統所謂的「刑」，如謂「大刑用甲兵」者是。現代學者常不明此種傳統或者古典的規定，隨意解為「武功」或者「侵略」，都不是當時的本意。

四夷君長既然也是中國禮、刑等要素的適用對象，以周代的封建制而言，其封爵之禮，原則上是比照諸侯之禮；其用刑

¹⁵ 關於中國皇帝以「個別人身支配」作為統治原理，詳見西嶋定生：《中國古代帝國的形成と構造》（東京，東京大學出版會，1961），頁36～52，頁469～474。西嶋定生：〈中國古代統一國家の特質〉（收入《仁井田陞博士追悼論文集》，第一卷《前近代アジアの法と社會》，東京，勁草書房，1967），頁13～15。

(兵)，則比照臣妾、臣隸的身分而實施。因此，在中國天下秩序裏，四夷君長是以諸侯及臣妾（或臣隸）的雙重身分參加此一秩序，中國則根據本章所述的諸原理，配合禮、刑等要素的運用加以約束，體系化的政治秩序，乃告形成。這個政治秩序，看似今日的國際，但是當時的中國並無「國際」概念，所以暫名之曰「天下法」。

事實上，這樣的「天下法」，也成為四鄰諸國模仿而用來結合其周邊國家或民族的原理。於是這種結合，在天下之間也締建了「小中華」的世界。

四、親疏原理

漢以後，天下的結合原理，除了政治上的君臣關係以外，尚有宗法上的擬血緣制關係。擬血緣制關係是以父子關係為基本前提，然後延伸至舅甥（翁婿）、叔姪，甚至兄弟關係等，四鄰諸國與中國之關係自然就有親疏之別。分別親疏，正是禮的功用，《禮記·曲禮》序云：「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」就是此意。

另外，天下之內常二分為華夷。華夷之別，不在種族，而在於文化，所以外族又有「化外之民」的說法。華夷之別，既然在文化，其區別也就非為絕對，夏可淪為夷，夷亦可變為夏。華夏文化的特徵，莫過於服飾，此即束髮冠帶，蠻夷則披髮左衽。上古時代，常用束髮冠帶與披髮左衽辨華夷，但是到了後代，蠻夷之地也有服冠帶者。冠帶地區，以今日看來是屬於農耕地帶，尤其是韓國、日本、越南等東亞地區。韓、日、越等地，既然是冠帶之境，在中朝看來已接近華夏，自然更具有親近感。於是蠻夷之境，對中朝而言，呈現了親疏之別。

中國以親疏原理結合了蠻夷，實際以親疏原理區別了蠻夷，因而創造一個同心圓。天下秩序就是同心圓原理的運用。蠻夷地區的冠帶之國，以東亞地區接受中華文化較為深厚，因而出現文化的共相現象，可視為一個文化圈地帶。這個文化圈，或曰漢字文化圈，或曰中國文化圈，形成於七、八世紀的唐朝之際。在當時一元化的天下秩序中，東亞地區的政治秩序與文化共相，甚令人注目。

五、德化原理

德化原理可說是天下秩序最高、最遠的境界。《尚書》指出商代已用德撫遠，其〈周書·君奭〉篇說：

王人罔不秉德，明恤小臣，屏侯甸。

「王人」，據孔氏傳曰：「自湯至武丁」。到了周代，此道不易，《尚書·梓材》云：

先王既勤用明德，懷為夾，庶邦享，作兄弟，亦既用明德。

「先王」，據孔氏傳謂文王、武王。此外，〈五誥〉等篇也多述及周政明德立業的原理。

〈君奭〉、〈梓材〉均可能是西周的作品，其述商朝事未必皆為可信，但至少可說以德撫遠的思想由來甚古。孔子也說：「遠人不服，則脩文德以來之。」（《論語·季氏篇》）《尚書·旅獒》篇說得最清楚，其曰：

明王慎德，四夷咸賓。無有遠邇，畢獻方物。

孔穎達疏曰：

自古明聖之王，慎其德教，以柔遠人，四夷皆來賓服，無有遠之與近盡。

足見從商周以來到孔子，均主張以德教化天下，德治乃成為儒家的理想境界。

另一面，法家也講德治，但此德是與刑並用，韓非子稱為「二柄」。《韓非子·二柄》云：

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。

曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者，畏誅罰而利

慶賞，故人主自用其刑、德，則群臣畏其威而歸其利矣。

以慶（賜）和賞稱為德，是近於利，通於得。則法家所講的德治，是刑的另一面，不外是利得而已，與儒家講禮樂教化，自是不同。依此而言，始皇帝封功刻石所講的德，也當與儒家所講的德不同。始皇二十八年琅邪石刻說：「皇帝之德，存定四海」，又說：「人跡所至，無不臣者。功蓋五帝，澤及牛馬。莫不受德，各安其宇。」二十九年東觀石刻說：「武威旁暢，振動四極，……皇帝明德，經理宇內，視聽不怠。」三十二年碣石石刻說：「皇帝奮威，德并諸侯，初一秦平。」（以上見《史記》卷六本紀）這些地方所提到的德，當非指修治禮樂教化，而是指始皇帝的武功、威勢，也就是「王化」，而非為「教化」。

由上所述，可知論及德化原理，不得一概而論。後世或據儒家思想而倡禮樂教化論，或據法家思想而倡威刑利得論。漢朝因匈奴未服，君主一再聲稱自己不明、不敏，不能遠德。例如武帝建元元年(140B.C.)四月詔曰：

古之立教，鄉里以齒，朝廷以爵，扶世導民，莫善於德。

（《漢書·文帝紀》）

元光元年(134B.C.)五月詔曰：

周之成康，刑錯不用，德及鳥獸，教通四海。（同《前引書》）

這種德化原理，就是儒家的禮樂教化論。唐太宗貞觀之世，魏