

由“罪己诏”论西汉道统与政统之关系

魏昕

(东北师范大学文学院, 吉林长春, 130024; 北华大学文学院, 吉林吉林, 132013)

摘要: 西汉“罪己诏”的产生, 既是禹、汤以来君王罪己传统的延续, 也是西汉国家建构中道统和政统博弈的结果。儒家学说地位的隆升, 使得圣王、圣人之说成为评判政治的理论依据以及衡量政治行为的标准。在决策政治事务时, 西汉皇帝的个人看法常与儒生相绌, 此时多用“罪己诏”来调和彼此的矛盾, 正体现出道统与政统的相互适应和不断调整。

关键词: 罪己诏; 西汉; 道统; 政统

中图分类号: K234.1

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2013)02-0197-05

自中唐韩愈提出“道统”论断, 南宋朱熹对“道统”进行了颇为详细的论述, “道统”遂被固定成为观察古代政治观的一大视角。在这一视角中, 儒家学说作为本核性的理论依据, 其萌芽于先秦, 积淀于西汉。从高祖到文景, 再到武宣、元成, 在不断寻求汉代政统合理性的背景下, 作为政统代表的皇帝, 其对自身政治行为的反思和对治国之术的总结, 必须有一个清晰的、可以判断且能有效执行的参照体系。这个参照体系, 正是当时君、臣、士、民的普遍共识, 这种共识即可以视为“道统”之雏形。西汉时频出的“罪己诏”, 是皇帝以这一参照体系进行反思和总结的显著表现之一, 体现出道统与政统之间的相互适应和不断调整。^①

一、“罪己”的道统因素

“罪己”之义中包含的道统因素, 在“禹汤罪己”这一“罪己”滥觞中便可窥见一斑。关于禹之罪己, 其最早出于刘向《说苑·君道》: “禹出见罪人, 下车问而泣之, 左右曰: ‘夫罪人不顺道, 故使然焉, 君王何为痛之至于此也?’ 禹曰: ‘尧舜之人, 皆以尧舜之心为心; 今寡人为君也, 百姓各自以其心为心, 是以痛之。’”在这段话中, 禹虽没有明确的罪己表述, 但其心痛而泣的举动, 已显示出自责的态度。故刘向在其后加了一句: “书曰: ‘百姓有罪, 在予一人。’”^{[1](8)}

以此说明禹的下车泣罪, 是罪己的一种行为表现。所谓“以尧舜之心为心”, 即表明君民一心, 君主才能够得到百姓的拥护和支持; 而“各以其心为心”, 则指的是百姓之心与君主之心不相一致, 其潜台词就是没能得到百姓的拥护和支持。显然, 禹之泣罪与百姓之心密切相关。

再看商汤罪己。商汤登上天子之位后, 在昭告天下的诰词中有这样一段罪己之辞: “罪当朕躬, 弗敢自赦, 惟简在上帝之心。其尔万方有罪, 在予一人; 予一人有罪, 无以尔万方。”^{[2](162)}其中“万方”指天下百姓, 将万方之罪归责于己, 体现出商汤重民的一面。不仅如此, 这段罪己之辞还交代了这样做的根源, 乃是来自于上天的考察, 即“简在上帝之心”。因为伐夏成功、代之以商是奉行天道、以得天命的结果; “上天孚佑下民, ……俾予一人, 辑宁尔邦家”, ^{[2](162)}那么, 作为上天在人间合法的代言人, 商汤当然要宣告自己能够负起责任。当其察觉行为有失时, 便会以“罪己”警策自己。

关于商汤罪己的相关事件, 还见于《墨子》《荀子》《吕氏春秋》《淮南子》等。其中一部分典籍载有商汤的罪己之辞, 见《墨子·兼爱下》: “汤曰: 惟予小子履, 敢用玄牡, 告于上天而后曰: ‘今天大旱, 即当朕身履, 未知得罪于上下, 有善不敢蔽, 有罪不敢赦, 简在帝心。万方有罪, 即当朕身, 朕身有罪, 无及万方。’”^{[3](175-176)}《吕氏春秋·季秋纪·顺民》: “昔者, 汤克夏而正天下, 天大旱, 五年不收。汤乃以身祷于桑

收稿日期: 2012-11-13; 修回日期: 2012-12-15

基金项目: 教育部人文社科青年基金项目“国家建构与两汉文学格局的形成”(12YJC751005)

作者简介: 魏昕(1980-), 女, 吉林省吉林市人, 东北师范大学文学院博士研究生, 北华大学文学院讲师, 主要研究方向: 中国文学与文化。

林曰:‘余一人有罪无及万夫;万夫有罪在余一人。无以一人之不敏,使上帝鬼神伤民之命。’于是翦其发,以身为牺牲,用祈福于上帝。民乃甚说,雨乃大至。”^{[4](485)}无论是“兼爱”还是“顺民”,其强调的对象皆为治国之君。可见,“禹汤罪己”已成为被效法的圣王典范之一,其意义在于,以此确立了追求圣王理想的一种象征方式。成圣的标准在于顺应天道,在天命的启示与指导下,圣王对百姓负有绝对的道德责任。君王“罪己”的态度,显然并非出于拥有王权的强势,相反的是,他们为了维持王权的延续,而呈现出的一种谦卑姿态。也就是说,在“罪己”过程中,君王在天道和百姓面前做出了退守与让步,即便这种退守与让步只是表面文章,但也足以说明“罪己”行为本身蕴涵着对王权的制约因素。对圣王理想的追求,实际上追求的是政统符合道统标准的完美实现,圣王意义之尊贵,也在于因循道德而行所达成的理想政治境界。故而,道统对政统的规约作用,便成为了“罪己”题中应有之义。^②

从这些角度对西汉罪己诏进行观照,并不难发现,皇帝对其自身执政过失的表述,实际上皆有一个评判标准:在罪己意识中,即便身居天子之位的皇帝,也不能为所欲为或无所作为,而要强调内修德行,外立功业,惟其如此,才能上慰先祖,下以安民。具体来说,这类罪己表述呈现出以下特点:

其一,罪己套语的频繁使用。诸如“朕之不德”“朕既不逮”“朕之不明”之类的套语频频出现于诏令中。其使用的频繁性和模式化,成为罪己诏表达的一种范式。其中,“不德”一词在罪己诏中出现的频次多达29次,“不逮”出现了17次,“不明”出现了22次;^③就分布态势来说,“不德”“不明”在文、武、宣、元、成、哀帝时期的罪己诏中皆有提及;“不逮”一词除武帝朝之外,其他时期的罪己诏亦皆有涉及。这些词语的使用频次之高、范围之广,表明对皇帝自身德行和才能的强调颇具普遍性。

其二,法先王的倾向。以五帝三王、古圣先贤为效法榜样的现象,在诏令中屡屡可见。如“盖闻五帝三王,教化所不施,不及以政。”^{[5](270)}“朕既不明,数申诏公卿大夫,务行宽大,顺民所疾苦,将欲配三王之隆,明先帝之德也。”^{[5](273)}“盖闻贤圣在位,阴阳和,风雨时,日月光,星辰静,黎庶康宁,考终厥命。”^{[5](281)}“五帝三王任贤使能,以登至平。”^{[5](287)}“盖闻唐虞象刑而民不犯,殷周法行而奸轨服。”^{[5](288)}这些都体现出明显的“法古”倾向。

其三,具有浓厚的重民意识。皇帝罪己有各种各样的理由,或因灾异流行、臣下批判,或因种种社会

弊端的出现。然无论出于何种理由罪己,其最普遍的应对措施便是恤民。从治国的现实意义来说,百姓的力量关乎皇权地位的稳固与否自不待言;就道德层面而言,以民为重的仁心,当然也是确立圣王的标准之一。如文帝“除肉刑诏”引《诗》云:“恺弟君子,民之父母”,并将“不能治育群生”视为“其不德大矣”;^{[5](1098)}宣帝“察计簿诏”则曰:“朕既不明,数申诏公卿大夫务行宽大,顺民所疾苦,将欲配三王之隆,明先帝之德也。”^{[5](273)}将顺应民情看成是古圣先王治国的美德。这种对重民意识的强调,与“禹汤罪己”题中应有之义一脉相承。

可见,以“禹汤罪己”为范例而塑造的圣王理想,其旨在作为政统实践的理论指引而存在。无论是为君之道还是治国之道,皆强调依“道”而行。虽然各家对“道”的解释各异,然这一治国思路,就西汉的统治阶级而言,已达成一种普遍共识。这种普遍共识是出自于对西汉政权稳固的思考,也是对国家如何维持稳定秩序的一种尝试。作为思考,他们意识到必须形成共识;作为尝试,他们在努力寻求这种共识的内涵和形态。从西汉初年对法家的批判,进而到选择黄老之道,都是出于这种尝试的先行路子。武帝后儒家学说得到普及和尊崇,也是由这种尝试得出的结果。可以说,儒家学说所提出的政治理想、所推行的礼乐观念、所实行的教化手段,无一例外都是社会共识的凝聚和治国策略的规范化,而它们越来越上升为一种纲领,成为评判政治行为的标准,推行考核政治策略的依据,以及衡量法律判决的尺度。在这一过程中,儒家所推崇的“道”愈来愈具有纲领性,尽管他们尚未使用“道统”一词来明确概括,但却已确立了儒家学说作为治国的指导思想。从这个意义上说,西汉形成的这种由历史和文化积淀而出的共识,正是后世所谓“道统”的雏形。

二、元帝之前的“罪己诏”:道统对政统的辅助

在文帝二年十一月(前179年)颁布的“日食求言诏”中,^④“德”字出现了三次之多:“人主不德”“其不德大矣”“朕既不能远德”,均表明皇帝对“德”之缺失的反省与自责。这与文帝即位时向天下昭告的尚德方针相一致:“文帝元年,初镇抚天下,使告诸侯四夷从从来即位意,谕盛德焉。”^{[5](3849)}对日食出现的应对措施,一方面是废止部分繇费,另一方面则减少边备开支,两项措施皆旨在减轻百姓负担。其时“惘然念外人之有非,是以设备未息”,道出了严重的边患

困境，即便如此，文帝仍下令紧缩军费以恤民。可见，其盛德所及，体现出颇为务实的执政作风。

文帝令臣下“悉思朕之过失，及知见之所不及，丐以启告朕，及举贤良方正能直言极谏者，以匡朕之不逮”。贾山的《至言》正是为此而作，其借秦为喻，向文帝言治乱之道。文中历数秦政的种种弊端以示警戒，并举尧舜、三王作为圣君典范，建议文帝“修先王之道”。^{[7](153)}此外，晁错在对策中以五帝为例，表明治国需顺应天地之道；以三王为例，指出通人事在于顺乎民情；在谈及汉政有“吏之不平，政之不宣，民之不宁”几个方面的缺失时，则以秦朝暴政为例，劝谏文帝改弦更张、有所作为，以规避新兴的西汉政权重蹈覆辙的风险。^{[5](2293-2299)}二人的主张，一方面是针对秦政弊端而进行的拨乱反正的反思；另一方面，其对五帝三王的屡屡提及，正是遵循圣王道统的体现。这由先秦而来的普遍共识，对于尚不稳固的西汉政权而言，无疑有助于其政统与道统的同向发展，更益于皇权合理性的达成。就贾谊提出定制、兴礼乐等建议，文帝则未能实行。刘向因而批评他说：“然文帝本修黄、老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为，以故礼乐庠序未修，民俗未能大化，苟温饱完结。”^{[6](96)}这也从侧面反映了文帝所言“盛德”的务实性：声称“不德”以寻求道统对皇权的支持固然重要，但从社会现实状况出发，其一方面秉持汉初以来与民休息的政策，另一方面则对亡秦弊政进行了调整。可以说，“朕之不德”在文帝时期的诏令中频繁出现，其意义远大于它在后世被作为惯例的罪己套语的使用。

罪己的务实态度，同样在武帝的罪己诏中体现出来。武帝朝的罪己诏无一条是因灾异引起，在诏令中也鲜少宣称自身“不德”，而“朕之不逮”这种表示治国能力有所不及的谦辞，更与武帝无缘。相反，他一向仰慕古圣先贤，“嘉唐虞而乐殷周”，在诏令中更常以张扬的口吻教诲他人，这些都足以表明武帝对自身符合道统标准的充分自信。即便如此，其在执政时并不拘泥于道统，而能就事论事，甚至在犯有过失时会直接认错，进而对政策做出调整和改进。其被人熟知的《轮台罪己诏》篇幅很长，但却不是长篇套话。武帝“深陈既往之悔”，罗列了以往征战所犯的种种过失：劳师以袭远，得不偿失；听信卜卦之说，攻打匈奴吃了败仗，使“军士死略离散”；守边之卒被长吏任意驱使，以至于“卒苦而烽火乏”。对此种种过失，武帝表示“悲痛常在朕心”“朕不忍闻”，并随之指出“当今务在禁苛暴，止擅赋，力本农，修马复令，以补缺，毋乏武备而已”。这不仅驳回了桑弘羊等人提出的遣卒屯田轮台的建议，同时也使既往的战时政策指向，逐

渐转而变为守文的政策指向，为此后霍光辅弼昭帝，守成而使百姓休养生息奠定了基础。

至宣帝的罪己诏，则出现了获祥瑞罪己，这也成为宣帝朝罪己的主要特点。但宣帝并非迷信于此，乃是以此为勉励，表现出自勉的进取姿态：“夙夜兢兢，靡有骄色，内省匪解，永惟罔极”；^{[5](254)}“朕之不德，屡获天福，祇事不怠”。^{[5](262)}还有时示以力不能任的谦卑态度，如“朕之不逮，寡于德厚，屡获嘉瑞，非朕之任”；^{[5](259)}“朕之不敏，惧不能任，萎蒙嘉瑞，获兹祉福”。^{[5](267)}无论以何种姿态罪己，祥瑞的出现皆被描述为上天降临的吉兆，或上天对皇帝的肯定，即其诏令中所表明的“上帝嘉向，海内承福”之义。这反映出宣帝对此的偏好，据《资治通鉴·汉纪十八》载：“上颇修武帝故事，谨斋祀之礼，以方士言增置神祠；闻益州有金马、碧鸡之神，可醮祭而致，于是遣谏大夫蜀郡王褒使持节而求之。”^{[7](296)}为了求得祥瑞降临，宣帝曾一度设坛祭祀，并派专人去寻找；而对祥瑞颇有非议的人，则不会得到什么好下场：“是岁，少府宋畴坐议‘凤皇下彭城，未至京师，不足美’，贬为泗水太傅。”^{[7](290)}这种思想与董仲舒宣扬的天人感应之说有很大的关系。

关于帝王的应天受命，董仲舒认为：“天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。……此盖受命之符也。”^{[5](2500)}祥瑞的出现是帝王兴起的征兆，虽然此类事件在先秦典籍中已有记载的先例，但董仲舒将其作为大一统理论建构的一部分，进一步完成了明确的理论阐释，从而为皇权所需的合理性，提供了有力的理论庇护。这种理论阐释，对于以非正常程序即位的宣帝来说，恰恰满足了他的心理需求。因为就现实而言，宣帝即位有偶然性的成分，而这种如实的情况是在证明政统合理性的过程中，最薄弱也最易被攻击的一环。面对这个问题，宣帝极需要一种正向的强有力的理论支撑，其在罪己诏中用祥瑞证明长于掖庭、起于微贱的自己，既是受命于上天、恩泽于万民的代表，更是能够延续汉王朝皇祚的守成之君，这正体现了宣帝为表明自身正统地位所做的努力。

总体来说，文、武、宣三朝颁布的罪己诏，多是以积极的态度主动罪己，皇帝面临自身所处的不利局面时，通常能够意识到症结所在，并以务实的精神积极应对：文帝借罪己对秦政进行拨乱反正，武帝借罪己以调整战时经济政策，宣帝借祥瑞罪己以证明自身正统地位的合法性。“罪己”之义所含的道统因素，在执政时多是从皇帝借鉴参考的角度发挥着积极作用，

以辅助的角色参与到政统中来,成为皇权执政的有效工具。

三、元帝之后的“罪己诏”： 道统对政统的制衡

元成之后的罪己诏,灾异成为颁布的主要因素。就颁布的数量和频次而言,元帝之前,因灾异而颁罪己的皇帝仅有文帝和宣帝,其中文帝颁布了2次,宣帝颁布了4次;而至元帝则颁布11次之多,其后成帝9次,即便在位只有7年的哀帝也有5次之多。值得注意的是,灾异罪己诏的颁布频率与真正的灾异发生频率并不吻合。^⑤以元帝朝为例,罪己诏所提及的灾异,既有地震、水灾、火灾等自然灾害,也包括星辰易位、日食等异常的天象;而相关典籍对于颁诏前后灾异状况的记载,却不能逐一证明。如永光二年二月(前42年)诏中所指“阴阳未调,三光晦昧”究竟是何种灾异,就不见于相关记载;永光四年二月(前40年)诏中提到的“娄遭凶咎”也颇为笼统,“凶咎”的具体所指并不明确。相反,有些具体的灾异现象,如“(永光元年)九月二日,陨霜杀稼,天下大饥”;^{[5](1427)}“(永光五年)秋,颍川水出,流杀人民。”^{[5](293)}“(河平)三年春二月丙戌,犍为地震山崩,雍江水,水逆流”;^{[5](310)}“(河平四年三月)壬申,长陵临泾岸崩,雍泾水”,^{[5](311)}却并未在罪己诏中出现。

灾异罪己诏的范式,与其说是面对现实灾异的一种应对措施,毋宁说是灾异观念统摄之下的产物。在灾异罪己诏中,出现频次最高的词是“阴阳”,灾异的发生通常被概括为“阴阳不和”“阴阳不调”“阴阳错谬”“阴阳为变”“阴阳未调”等。这种罪己表述方式的转变,折射出其所含道统因素的神圣性和权威性,愈加得到强化和凸显。与之相比,皇权并没有在罪己过程中占据主动地位,相反,其受到来自道统对政统方面更大的制约和束缚。而儒生作为道统的代言人,却对皇权的批评愈发活跃。皇帝对灾异的发生除了表示“朕之不德”“朕之不逮”“不明不敏”等套语之外,鲜少提及具体明确的过失事件,有时甚至声称“不知所由”。为了对灾异的发生予以合理的解释,诏令中还常命公卿大夫“悉意陈朕之过失,无有所讳”,并推举直言极谏之士以对策。也就是说,在因灾罪己的过程中,皇帝对于引发灾异的施政弊端并不自觉,而是将解释工作交由手下大臣去完成。

与之相应,臣下上疏时也通常会对灾异的发生附以一番儒家学说的理论阐释,并进一步指出其所导致的时政之弊。如元帝时,翼奉因灾异奏封事,其先以

六经作为理论依据,表明凭借阴阳灾异可以考察王道得失;继而推衍律历,得出精岁不得其位、连月久阴、阴气大盛的结论;并由此附会政事,指出这是外戚势力过于壮大,以及后宫人员数量过剩的结果。永光二年出现日食,元帝问匡衡政治得失,匡衡由儒家礼义治国的理念出发,认为连年水旱之灾,皆因严刑峻法引发的暴猛、奢侈之风所致,进而提出正风俗、兴教化等措施。可以说,元帝崇儒的倾向,影响了其对灾异的关注面,而儒生正可凭借灾异学说的助力指撻、批评时政,进而提出符合儒家理想的施政措施。

儒生因灾异对策以言时政之弊,这一特点伴随着此后成、哀两朝所颁布的罪己诏,而呈愈演愈烈之势:成帝建始三年十二月(前30年)因日食、地震而下诏罪己,杜钦、谷永皆认为后宫女宠太盛,有害继嗣之咎;鸿嘉二年三月(前19年),飞雉集于庭,成帝因此罪己,大司马车骑将军王音、待诏宠上奏指出其为谴责人君之戒,王音更以激切的言辞直指成帝过失:“皇天数见灾异,欲人变更,终已不改。天尚不能感动陛下,臣子何望?独有极言待死,命在朝暮而已。如有不然,老母安得处所,尚何皇太后之有!高祖天下当以谁属乎!”^{[5](1418)}元寿元年正月(前2年),哀帝因日食罪己,丞相王嘉借此指撻董贤贵宠失度,劝谏哀帝远离佞人;杜邺也以方正对策,趁机批评外戚之势盛于朝廷。

可见,在灾异罪己诏颁布之后,儒生对此发表的批评意见,显然占据主导地位,其批评对象范围之广,关涉到佞臣、女宠、外戚等诸多危及皇权的因素;而对于种种批评意见,皇帝并不能完全接受、采纳,其或出于皇权施政的无能为力,如对于刘向的劝诫,成帝“终不能用也”;抑或皇帝自身不思悔改,王嘉对董贤激切的批评,则只能换来“于是上浸不说,而愈爱贤,不能自胜。”^{[5](3497)}然无论如何,被儒生批评氛围环绕其中的皇帝始终处于被动地位,那种名为罪己,实为主动务实的执政,此时已荡然无存。随着儒生地位在政权中的有力提升,道统对皇权的规约作用越来越大,两者不可避免地站到了对立的位置上。此后,继之而起的王莽便是打着顺应儒家道统的牌子,借禅让之名行篡位之实。可以说,刘氏政权在西汉末期的没落,固然是存在佞臣、女宠、外戚等危害皇权的诸多因素,然儒家道统在对政统制衡的同时,其对政统的动摇,亦难辞其咎。

注释:

① 蔡方鹿《中华道统思想发展史》一书认为,“道统”有广义和狭

义之分，“广义的道统思想指在中国文化史上客观存在的、以儒学道统论及其发展演变为主要线索、吸取容纳了中国文化各家各派思想而形成的中华道统思想。狭义的道统思想即指关于儒家圣人之道的理论及其传授系统说。”（台北：中华道统出版社，1996年版第2页）。本文认为，西汉“道统”基于社会普遍共识，大抵属于广义之“道统”；然在其发展过程中，因儒家学说的本核地位逐渐凸显，遂使其义转而变狭。“道统”的这种内在转变，直接影响到其与政统的关系。

- ② 关于圣王和道统、政统的关系，边家珍《经学传统与中国古代学术文化形态》一书指出，政统与道统的结合，表现为“圣王”概念的出现，圣者宜王，王者被圣化，以使道统绵延不绝，从而获得一种永恒的权威形式。（北京：人民出版社，2010年版，第2页）
- ③ 本文所论的“罪己诏”是广义的“罪己诏”，其往往以罪己套语的方式出现，形成诏令表达的一种范式，其中皇帝恭谨、谦卑态度的呈现颇具象征意味。以此为标准，对《汉书》《全汉文》中的“罪己诏”进行辑录，经不完全统计可得：文帝9条，武帝4条，宣帝14条，元帝13条，成帝14条，哀帝7条。文中使用的统计数据，皆在此基础上得出。
- ④ 参见《汉书·文帝纪》，中华书局，1962年版，第116页。
- ⑤ 对汉代各种灾异的统计数据表明，元帝时期受灾次数为28次，成帝时期则达39次。（参见《中国灾害通史·秦汉卷》之《秦汉

灾次表》，焦培成、刘春雨、贺予新著，郑州：郑州大学出版社，2009年版，第149页）可见，西汉受灾次数远远大于“罪己诏”颁布的频次，亦即说明灾害的发生并不必然伴随着“罪己诏”的颁布。

参考文献：

- [1] [汉]刘向撰，向宗鲁校证. 说苑校证[M]. 北京：中华书局，1987.
- [2] [唐]孔颖达. 尚书正义[M]. 十三经注疏本. 北京：中华书局，1980.
- [3] 吴毓江撰，孙启治点校. 墨子校注[M]. 北京：中华书局，2006.
- [4] [战国]吕不韦著，陈奇猷校释. 吕氏春秋新校释[M]. 上海：上海古籍出版社，2002.
- [5] [汉]班固著，[唐]颜师古注. 汉书[M]. 北京：中华书局，1962.
- [6] [汉]应劭撰，王利器校注. 风俗通义校注[M]. 北京：中华书局，2010.
- [7] [宋]司马光. 资治通鉴[M]. 北京：中华书局，2007.

Relationship between Confucian orthodoxy and political system reflected in “Imperial Edicts about Criticizing Oneself” in Western Han Dynasty

WEI Xin

(School of Chinese Language and literature, Northeast Normal University, Changchun 130024, China;
School of Literature, Beihua University, Jilin 132013, Jilin, China)

Abstract: The happening of the Imperial Edicts about Criticizing Oneself in Western Han Dynasty was traditional continuation since the era of Yu and Tang, and it was also the result of game playing and contest between Confucian orthodoxy and political system. The theories about Sages and Rajas became the theoretical basis of political evaluation and the standard to measuring political behaviors along with the promotion of the Confucian doctrine status. The emperors in the Western Han Dynasty regulated the contradictions to Confucian scholars with the Imperial Edicts about Criticizing Oneself when they were criticized by their opponents in the process of making policy decisions, which reflected adaptabilities and adjustments between Confucian Orthodoxy and Political System.

Key Words: Imperial Edicts about Criticizing Oneself; Western Han Dynasty; Confucian orthodoxy; political system

[编辑：苏慧]