政治科學論叢 / 第 95 期 / 民國 112 年 3 月 / 頁 1-46

《潛夫論》的政治思想研究：一個東漢中晚期思想的側面*

林俊宏**

摘　要

本文藉由《潛夫論》一書政治思想的解析與討論，借以梳理觀看東漢中晚期政治思想的視角，並且賦予其系絡意義。王符作爲東漢中晚期政論文體的撰寫者之一，頗具代表性。本文從政治角色倫理、教化與法令的治理方法、經濟思想與實邊主張等三個面向，嘗試省思與重新安放王符的政治思想。本文認爲在務本思想與務實思想兩相交涉的活動中，王符擘劃了一個貼近現實環境且可實行的政治解方。這樣的政治思想不僅對於他的當代具有實質的影響力，同時也有著承繼戰國中期以降思想匯集傳統的痕跡，反映出儒道法三家政治思想會通的過程。就此，王符的《潛夫論》除了有縝密的政治思想討論與貢獻之外，也提供了一個理解東漢中晚期政治思想的重要側面。

關鍵詞：潛夫論、王符、本末、務本思想、實學、東漢中晚期

* DOI:10.6166/TJPS.202303_(95).0001
感謝兩位審查人給予之中肯建議與修改意見。
** 國立臺灣大學政治學系教授，E-mail: demian@ntu.edu.tw。
收稿日期：111 年 9 月 6 日；通過日期：112 年 3 月 21 日

臺灣大學圖書館期刊資料庫

壹、前言

本文以東漢中晚期士人對現實政治的批判和思考作爲核心，擬以東漢中晚期的王符所著《潛夫論》中之政治思想爲核心，觀看彼時士人面對亂局的思考與回應。

探索經典、思想家與時代的對話，涉及了政治哲學與政治實踐之間的關連性討論。與晚明士人的境遇頗爲相似，東漢中晚期的士人對於政治事務的關注，呈現出務實的風格（大抵就是一種實學的取徑）。這種務實的轉向，從晚明的角度來看，固然與中晚明心學學風大盛的反思有關，另一方面，則可能與彼時知識份子對於超越宋學、回到漢學的宣稱有關。他們聲稱自己的思考超越唐宋的理想。[1] 當吾人跟著晚明士人的目光，不難發現存在於東漢中晚期士人政治思維中的相似性。他們針對具體事務展現出濃厚的批判風格，同時在思想上表現（或是說又回歸到）綜合各家的雜揉特質，同時也清晰地回應著「務爲治」的政治思想傳統。[2]

學術論述（有時候可能呈現出一種近似宗教的價值信念）和政治實踐間存在著高度的連繫。在「抽象」和「具體」之間，思想家們從未視之爲二，這正是政治思想引人入勝之處。此間關係，要不透過文章說理來展現；要不透過國家機器擴大影響力，「教化」正是核心工程。教化作爲配合治理的基本活動，或是涉及行爲準則與律法觀念的灌輸，或是倫理價值的傳遞。說教（address）的形態、方式、發動者、內容、場域等，本來就是多元而變動的。因此，對於「教化」的分析，除了涉及一定的社會史、政治史、制度史之外，還有某些觀念史甚或是宗教史的面向。各個面向既是獨立發展，卻又共同構成公共生活的整體。正如史金納（Quentin Skinner）認爲

---

1 明末實學有跳過宋學的訴求，大致原因可能有二：第一，晚明國事衰頹，與宋明理學在心、性、理上的糾纏脫不了關係。宋代理學是明代心學成長的資糧，兩者是「相生相成」的；第二，大社會和小國家雖然是儒者對政治生活的主張，宋明的確成就有實力的地方與士大夫群聚，不過，這不意味宋明是這種主張的理想原型（proto type），只是一種紹述而已。參林俊宏（2016：39）。

2 《史記．太史公自序》：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也」。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

「政治行爲的解釋取決於政治思想的研究」，這與他鼓吹從事意識形態史的探究有關。[3] 古代中國知識史，大抵也可以循著這樣的思維進行探討。

政治與信仰的結合，是統治活動的建構過程之一，也是不同的政治角色在面對政治統治時，自身範疇（倫理往往就是一種反身性的對應，在對應中定位了人我關係）與政治行動形成的重要指導原則。討論東漢中晚期士人的批判論述和建言，可以從中反映出他們對諸子學說的融裁運用。從對現實的建言中，反映出儒家、道家（黃老學）、法家、陰陽家之間的對話，及斯時士人如何安放先秦諸子之學，進而提出裨益於治的論述。

國內外相關的研究大都以思想史或政治史兩個面向交錯呈現。關於思想史的重要研究者包括黃錦鋐（1979）、賀凌虛（1978；1980）、韓復智（1981）、王步貴、徐復觀、金春峰、龔鵬程（2005）、葛兆光、林聰舜、陳麗桂等先進的相關著作，研究的成果對於本文多有啓發。不過或許還有一些議題、面向值得再做申論。

東漢中晚期的思想家十分眾多，爲何選擇王符，在此必須略作交代。本文的主角王符與王充、仲長統三人在《後漢書》中被合爲一傳，[4] 范燁從百家言政的「寧固根柢」的特色談起，認爲王符三人，雖然對於時政多有針砭，觀照時局多有著意，卻不免有偏於一隅之慮：

> 百家之言政者尚矣。大略歸乎寧固根柢，革易時敝也。夫遭運無恆，意見偏雜，故是非之論，紛然相乖。《後漢書．卷四十九．王充、王符、仲長統列傳》

> 數子之言當世失得皆究矣，然多謬通方之訓，好申一隅之說……如以舟無推陸之分，瑟非常調之音，不陽局以疑遠，不拘玄以妨素，則化樞各管其極，理略可得而言與？《同傳》

---

3 史金納說：「理解一位作家所論述的問題以及他處理他可以利用的觀念的方法，就等於是理解他的一些基本寫作意圖，並從而探明他所涉及的內容……我們不僅是在爲我們的解釋提供歷史背景，而且我們已經是在進行解釋本身的工作」（Skinner 著，奚瑞森、亞方譯，2002：6-8）

4 韓愈《後漢三賢贊三首》且言：「《後漢》王充、王符、仲長統三人者同傳。公爲之贊，各不滿百言，而敘事略無遺者。」

臺灣政治學術期刊資料庫

不過，本文以爲透過《潛夫論》文本的梳理，或許可以得出王符一個不同范燁所述的面貌。王符的政治思想，或許會如同傳所說，正是「如以舟無推陸之分，瑟非常調之音，不陽局以疑遠，不拘玄以妨素，則化樞各管其極，理略可得而言與？」的雜揉融通樣貌。[5]

對照先秦儒家爲首的政治主張，從漢代黃老思想延續戰國中晚期的思潮運動，另一個以道家思想爲核心的政治主張，[6] 無寧是值得關注的一個思想伏流。這樣的思想特質，在王符的身上，我們依然得見（縱然他們都被列入儒家）。[7] 對應於戰國以降「道術將爲天下裂」《莊子．天下》的思想擾動，由本而末地融通在同一個體系的運動一樣，東漢中晚期的思想變動或許可以被視爲思想收斂與融通的的另一個階段。[8] 本文是在這樣的思想史理解下，重新審視詮解《潛夫論》。

就政治思想的研究來說，此段時期的政治思想常被後世學者視之爲「亂世」，往往簡單一筆帶過而不被重視。如徐復觀（2004）、金春峰（1997）、祝瑞開（1989）等人的《漢代思想史》，在鳥瞰兩漢思想發展時，對漢代中

---

5 思想的雜揉，或者可以是「融合的雜」和「集合的雜」。戴君仁在處理《淮南子》一書時，就認爲帶有「調和融攝之處」，是在時代風氣下有意混合折衷而成的一部子書（1979：1-5）。本文認爲《潛夫論》也帶有這樣的「融合的雜」。

6 西方科學哲學自 1970 年代起，一直圍繞一個極具原創性的概念發展議題，並引發廣泛的討論。這個由普林斯頓大學教授孔恩（Thomas S. Kuhn）所提出的「典範」（paradigm）概念，力圖打破解釋理論形成原因的「內在論」和「外在論」分野，企圖建立根源於此概念的理論建構，蔚能發展出可用以解釋每一個時代各種科學起源發展的通用規律和模型。其意義乃是指「公認的科學成就，在某一段期間內，它們對於科學社群而言，提供了研究工作所需問題與解答的範例」，可參 Kuhn (1970: viii)。本研究也認爲，這個同時兼具形而上學、社會學以及知識論意含的概念，在面對中國的政治思想研究，可以提供一個借位的功能，讓我們比較整全地看待政治思想，而不單單只是個別思想文本、思想家的研究或是詮釋。這可以形成相對宏觀的視野來看待政治思想的研究。這也是本研究在面對思想研究時，以之爲本的後設理論。

7 從《史記．太史公自序．論六家要旨》與《漢書．藝文志．諸子要略序》中關於統攝諸子學的角色異動，已經可以明顯看到由道德家而儒家的主流移轉。

8 本文認爲，這股思想匯集、由本而末的收斂運動，在魏晉以玄學的思想形態展現，在隋唐則以重玄學以及三教融通的面貌出現，宋明則以理學的形態完備。文化意義的中國大抵在宋明搏合而成形。東漢中晚期的思潮除了回應那個當代，在某種意義上，是對於兩漢繁瑣經學的一種修正，同時也作爲魏晉玄學的先聲。

晚期思想的關注就相對較少。但當我們仔細回顧此一時代的思想發展，事實上可以發現除了以農民運動的方式回應失序、並試圖改變時局之外，斯時士人在逐漸瀰漫的悲觀氣氛中，針對政治、經濟和社會等層面，不乏採取批判時政和提出建言的方式作出回應。

本文所謂之「東漢中晚期」，落在東漢桓帝以至獻帝爲止，時間約爲公元 146～220 年。王符（公元 90～165 年）[9] 生卒年代約落在此間前期，《潛夫論》成書年代則約落在公元 111～152 年，雖然，活動的時間落在本文定義的東漢中晚期之前段，但其政治思想則與崔寔、荀悅、仲長統等人有可對話之處，可以視爲中期至晚期的重要過渡思想人物，其政治思想亦可反映當時以至東漢末年的基本環境。王符字節信，自號潛夫，東漢安定臨涇人，本傳載：

> 少好學，有志操，與馬融、竇章、張衡、崔瑗等友善。安定俗鄙庶孽，而符無外家，爲鄉人所賤。自和、安之後，世務遊宦，當塗者更相薦引，而符獨耿介，不同於俗，以此遂不得升進，志意蘊憤。乃隱居著書三十餘篇，以譏當時失得，不欲章顯其名，故號曰潛夫論，其指訐時短，討謫物情，足以觀見當時風政。

從表面上來看，《潛夫論》的成書似乎是一種懷才不遇的產物。不過，《潛夫論》從民間的經驗作爲議論的出發點，相當程度反映了不同角度的政治觀察，讓《潛夫論》的觀察顯得更爲眞切，而主張也更能切中時弊。從這點來說，如果只以「志意蘊憤」爲立書之本，恐怕就完全忽視了王符的知識良心與對於政治現象的敏銳觀察（賀凌虛，1979：3-4）。從整個大環境的角度出發，王符的政治思想，無寧更像是社會力與政治力的交錯作用產物，其中也保有兩漢政治思想的一些重要特質。以下本文將從三個部分分析《潛夫論》的政治思想。

---

[9] 《四庫全書總目提要》說王符「生卒年月不可考」。本文接受金發根（1969）〈王符生卒年歲的考證及潛夫論寫定時間的推論〉（中央研究院歷史語言研究所集刊第四十本下冊）之說法。

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、政治角色與賢能政治

薩孟武曾以「荀派儒學的掙扎」來描繪東漢政治思想的一種特質（1979：248-268）。其要義大抵在於指出「禮」是一種他律的規範，因而東漢的政治思想在特質上接近法家，或者精確地說，體現了荀派儒學由儒而法的思想過渡。然而，如何離開學派思想屬性的判別，從更大的視野上來關注這樣的現象？廣義的道家思想作爲「形構中國政治思想典範之核心軸線」的思考，也許可以提供我們在一個更高的思想視野來錨定東漢的政治思想。

本文認爲，東漢政治思想恰恰是魏晉玄學形成前的關鍵要素。魏晉玄學以「本末問題」之探討爲核心，所託帶出的政治關懷，尤其是關於「無／有」、「自然／名教」以及「個人／社會」的二元對偶思考，呈現出一種以廣義道家思想爲核心的政治論述。這樣的論述大抵是以黃老學爲根柢之宇宙論爲前導，進而形成一套以廣義道家思想作爲基本形式的思想典範（林俊宏，1996）。就此而言，從學派的觀點著眼，所謂「荀派儒學的掙扎」，恰好說明自漢初以來，黃老學興起、獨尊儒術、儒學法家化等不同思想論述之間的互動，或者能夠以一種收斂於廣義道家思想的思想流動來看待。也由此，可以替魏晉玄學透過廣義道家思想討論「本末問題」、進而衍展至政治論述的思想世界，提供前行觀看的角度。[10] 美國漢學家史華慈（Benjamin Schwartz）則從另一個面向陳述了黃老學的特色。他指出，以西漢時董仲舒爲指標所出現的「宇宙論儒學」，說明了一種「政教合一」取向的儒學形態的出現，而其出現的意義在於試圖使戰國以來諸子百家所形成的思想爭鳴的局面，得以在其所形構的儒學框架中獲得綜合（Schwartz 著，程鋼譯，2004：382-383）。值得注意的是，史華慈在提及董仲舒的思想時，同時注意到漢初黃老學所蘊含之類同於「多元主義」的意義：「假如人們想嘗試著

[10] 本研究主張從戰國至於魏晉，「道家式思維」一直是中國政治思想中的重要影響因素，《莊子．天下》正是這種以道家式思維做爲基底思想結構的一篇先秦學術史文章。這樣的說法與陳鼓應主張的「道家主幹說」相近。請參陳鼓應（1991：369-384）。職此，戰國至兩漢的思想發展，是以廣義道家式思想爲主要內容，爲魏晉玄學的形成提供了先行條件。

臺灣大學學術期刊論文

概括這種多元主義的基礎，它似乎是這樣的：依賴於如下的信念，即以不可言說的、永不窮竭的『道』觀之，所有的思想和方法（術）都具有同等有限的視野和同等有限的洞察力（Schwartz 著，程鋼譯，2004：389）。」雖然，史華慈認爲，黃老學只是在西漢初年「瞬息即逝的插曲」，然而，若對照董仲舒之「宇宙論儒學」，我們或許能夠從其思想中找到更明顯、更深刻的「道家式思維」質素。因此，與其從黃老學的衰退與「宇宙論儒學」之興起來理解漢代思想之演變，將之理解爲廣義道家思想再現的過程，或者更爲貼近隨之而至的玄學思潮。東漢政治思想中關於「本末問題」的反省，一方面鋪墊了魏晉時期政治思想論述的基礎，另一方面則藉由凸顯出政治秩序如何能夠與「道」之結構有所對應，從而顯示出一種邁向「道治」之思考的可能。[11]

「本末」對偶的思考，是進行政治角色的分析之前，必須強調的王符思想基調主軸。當然，此處的「本末」，無疑更多的成份是來自於《易傳》中的「形而上」與「形而下」思想，並未進入到魏晉玄學那種帶有本體論層次的思考高度。[12] 相較之下，在王符的思想中，對「本末」的處理，較多時候是關乎政治治理的實際關懷。這大抵也反映著東漢以「政論」（而非單純哲學思考）爲核心的政治思想特色：

---

11 事實上，魏晉時期關於「本末問題」的討論，不只是形上學的課題，同時也與漢代開國所繼承之秦制及其如何調和德化與刑罰之關係有關。汪德邁（Léon Vandermeersch）從《周禮》的角度，考察自漢代至清代中國政治治理所賴以維繫的宇宙觀，及其按照「自然之序」所構築之「社會之序」，從而作爲論證禮制的根基。值得注意的是，汪德邁指出，在政治治理的意義上，透過《儀禮》、《曲禮》對於日常生活的規範，使得一種由外在行爲規範而逐漸地內在化的治理模式得以成形（Vandermeersch 著，金絲燕譯，2017：120-132）。若從漢代思想演變的角度來看，漢初的黃老學、漢武帝之獨尊儒術、乃至於讖緯學的興起，各自從不同的視點出發，企圖爲政治治理尋求形而上的基礎，並在政治治理的手段上，將儒、法進行調和，以使國家行政運作與宇宙運行相互關聯。若我們不從思想學派的差異來看，而是從思想漸趨一統（表現爲「道家式思維」的漸趨成形）的過程著眼，這種爲政治治理尋求形上化論證的取向，應當是漢代思想的一個重要的特徵。

12 這裡所指的是魏晉玄學關於「有」、「無」在本體論層次的討論。參林俊宏（1996）。

臺灣大學學術期刊論文版權

> 凡爲治之大體，莫善於抑末而務本，莫不善於離本而飾末。夫爲國者以富民爲本，以正學爲基。民富乃可教，學正乃得義，民貧則背善，學淫則詐僞，入學則不亂，得義則忠孝。故明君之法，務此二者，以爲成太平之基，致休徵之祥。夫富民者，以農桑爲本，以游業爲末；百工者，以致用爲本，以巧飾爲末；商賈者，以通貨爲本，以鬻奇爲末：三者守本離末則民富，離本守末則民貧，貧則阨而忘善，富則樂而可教。教訓者，以道義爲本，以巧辯爲末；辭語者，以信順爲本，以詭麗爲末；列士者，以孝悌爲本，以交遊爲末；孝悌者，以致養爲本，以華觀爲末；人臣者，以忠正爲本，以媚愛爲末：五者守本離末則仁義興，離本守末則道德崩。愼本略末猶可也，捨本務末則惡矣。《潛夫論．務本》（以下引《潛夫論》僅列篇名）

> 夫本末消息之爭，皆在於君，非下民之所能移也。夫民固隨君之好，從利以生者也。是故務本則雖虛僞之人皆歸本，居末則雖篤敬之人皆就末……故明君蒞國，必崇本抑末，以遏亂危之萌。此誠治之危漸，不可不察也。〈務本〉

我們可以發現，「本末」這組概念除了被用來思考政治問題外，也被延伸到對於風俗教化、自我管理與公共生活等範疇中。「本末」概念的多層次交織，已然在漢魏之際逐漸展現成爲一種重要思維模式。

漢初多層次的權力組成與國家形貌，[13] 在漢武帝之後有了比較大的改變。我們從董仲舒與《淮南子》兩個思想與政權的接近程度比較，[14] 可以讀出漢武之後，整個政治權力分佈的圖像已經有了迥異於漢初七十年的改變。較大的改變是從漢初分權的形態走向集權中央，強化君權。漢代的政治思想在董仲舒之後，開展了一種所謂「屈民以伸君，屈君以伸天」的思

---

13 這是指漢代初期郡國並行體制，此時的政治組成包括天下、漢王朝、同姓諸侯王、異姓諸侯王與列侯封地等等。

14 《淮南子》於（前 139 年）呈書給漢武帝，多申清靜無爲之旨。數年後《春秋繁露》成書，董仲舒則言天人感應，申天權、君權、父權之旨。就思想的延續與作用而言，漢武一朝從政治現實的角度，選擇了君父權重的政治思想，而非分權與無爲的政治思想。董仲舒所言「推明孔氏，抑黜百家」，在政治理念上更接近了統治者與現實政治。

維模式，這是一種在強大君權下維繫民本思想的弱勢改造。[15] 這樣的弱勢改造在漢代社會發展與士族崛起之後，又有了明顯的地方化轉折，特別是在東漢中央勢弱之後，呈現出一波三折的轉變。王符的政治思想十分貼近於這樣的政治現實。

就治理而言，王符認爲世間秩序關乎「道」在經驗世界中的開展，也碰觸如何構築合乎「道」的政治秩序的可能。他認爲「氣」是「道」在經驗世界之開展的關鍵介質，對於氣的想像與理解，不僅是宇宙生成論所關涉，同時也與統治正當性有關。或者，我們可以看待氣的生成論述，具備了建構國家意識形態的內在特性。[16]「氣」的概念不只說明了初始秩序的良善狀態，也說明了融合「天」、「地」、「人」三才在內之和諧秩序的圖像。「道與氣」體現出「根源與表現」的關係：

> 道者，氣之根也。氣者，道之使也。必有其根，其氣乃生；必有其使，變化乃成。是故道之爲務也，至神以妙；其爲功也，至彊以大。天之以動，地之以靜，日之以光，月之以明，四時五行，鬼神人民，億兆醜類，變異吉凶，何氣非然？……以此觀之，氣運感動，亦誠大矣。變化之爲，何物不能？所變也神，氣之所動也。〈本訓〉

一如道家對於氣的基本理解，道的展現只能透過氣被看到，萬事萬物如此，人世的開物成務亦是如此。[17] 天地各據陰陽之氣，人則爲和氣之成，三才雖異但相待而成。在肯定天地的上位之餘，王符透過三才之相待而成強調了人的重要性：

---

15 蕭公權則認爲「漢人五行災異之論，實承古學，意在限君」(1982：117)，與本文「弱勢改造」的說法或許相近。

16 這裡說的「內在特性」意指漢代的宇宙生成論有一個理論上的重要目的－給予政權正當性的論述基礎，也就是說，漢代的宇宙生成論不單單受到戰國時期氣論思想的影響（尤其是先秦道家思想），應當還有作爲合理化統治的政治目的。

17 在《管子四篇》或是《黃帝四經》都可以看到這樣的理解，《莊子．知北游》更說「通天下一氣耳」。

臺灣大學圖書館

> 上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合并，混而爲一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽。陰陽有體，實生兩儀，萬物化淳，和氣生人，以統理之。是故天本諸陽，地本諸陰，人本中和。三才異務，相待而成，各循其道，和氣乃臻，機衡乃平。〈本訓〉

順著這樣的思考，王符站在「統治的需求性」這樣一個務實的考量、與歷史事實的觀察，展衍他對於君主角色的看法：

> 太古之時，烝黎初載，未有上下而自順序。天未事焉，君未設焉。後稍矯虔，或相陵虐，於是天命聖人，使司牧之，使不失性。四海蒙利，莫不被德，僉共奉戴，謂之天子。〈班祿〉

這樣的說法，提到幾個重點，第一，「未有上下而自順序」意謂一種非人爲的秩序，或是出於本性的秩序；第二，「天命聖人」點出君權的正當性來源，這點當然與天命、民本有關；第三，「使不失性」意謂著有一種自然的本性；第四，「蒙利」談的是政治的效益，使得「被德」可能是「德者得也」的思路，是成就取向式的。這裡，很明顯地賦予君權一個來自於天的權威性與合法性。這樣的論證背後，也隱藏了荀派儒學關於自然秩序與人性爭奪的假設。要之，爲了使得人世間的動亂回復到一個類似自然秩序的狀態，君主的出現與具有權力的地位，自然有其根源處的合法性。加上人性的爭奪特質，使得禮法的運用得到了支持。職是，君主不僅是使人間擁有類似自然秩序的重要中介和監督者，同時因而也是人世間權力行使的最高者。國家與社會秩序的維持、連帶風俗教化，都繫於君主一身：

> 天下本以民不能相治，故爲立王者以統治之，天子在於奉天威命。〈述赦〉

> 夫本末消息之爭，皆在於君，非下民之所能移也。〈務本〉

> 是故世之善否，俗之厚薄，皆在於君。〈德化〉

在這樣的結構中，民意即是天意。表面上來看似乎是一種天命的節制觀（這也是前文所提及的一種弱勢改造），反面也證成了君主權力的至高性。制衡君主的重責完全交由莫可知之的天，這種宗教性制衡的期待，是漢代政治

臺灣東海大學哲學研究所博碩士論文

思想的特色之一。此外，就「本末消息之爭」所體現的裁量，可以看出背後仍帶有法家「時移則俗變」的主張，而不是一種崇古的思想（薩孟武，1979：247-248）。

除了順民意之外，君主之職尚在於利民與教民，這是上天所賦予君主的要務。除此，王符在天的背後又安放了「道」以爲約制，並將君主的職責以附從「道」爲依歸，這又異於君主神權至上以私君的說法：

> 故而之立君，非私此人也以役民，蓋以誅暴除害利黎元也。〈班祿〉
>
> 故人君之治莫大於道，莫盛於德，莫美於教，莫神於化。〈德化〉

至於臣，〈本政〉中說：「夫天者國之基也，君者民之統也，臣者治之材也」，天是立國之本源，君則爲民之統率，而臣子則是協佐治理的角色：

> 《書》稱天工人其代之，王者法天而建官，自公卿以下至於小司，輒非天官也。〈忠貴〉

這樣的建制，基本上仍是站在「象天」的原則和推論出發。政治制度的建立原則完全與自然法則扣合，踰越了自然法則，會造成人間秩序之動盪而不被容許。在王符的思想設計裡，人臣被要求只是君主設置以承天地治理萬民的執行者而已。雖然，這與西漢中期以降發展出的社會力量（例如東漢的豪族）與地方的分權歷史發展顯然不盡相符。[18]

若從「天聽自我民聽」、「天視自我民視」、「天工人其代之」來看，協同治理國家的臣，對於民的照拂，同樣是責無旁貸的，「忠」是規範臣的高位倫理：

---

[18] 關於此，楊聯陞有很好的討論與闡述，參氏著（2017）。東漢中晚期後，士人群體形成世家大族。在政治上，他們因累世公卿，較容易壟斷政治權力。在經濟上，士族佔有大量土地，使得農民依附，又控制大量勞動力。這一點引起斯時士人的關注和批評，如崔寔說到：「上家累鉅億之貲，户地侔封君之上，行苞苴以亂執政，養劍客以威黔首。」《政論》或仲長統形容：「豪人之室，連棟數百，膏田滿野，奴婢千群，徒附萬計。船車賈販，周於四方；廢居積貯，滿於都城。琦賂寶貨，巨室不能容；馬牛羊豕，山谷不能受。……睇盼則人從其目之所視，喜怒則人隨其心之所慮。此皆公侯之廣樂，君長之厚實也。」《昌言．理亂篇》

> 今人臣受君之重位，牧天之所甚愛，焉可以不安而利之，養而濟之哉？是以君子任職則思利民，達上則思進賢，功孰大焉？故居上而下不重也，在前而後不殆也……是故明主不敢以私愛，忠臣不敢以誣能。夫竊人之財，猶謂之盜，況偷天官以私己乎？以罪犯人，必加誅罰，況乃犯天，得無咎乎？〈忠貴〉

> 國以賢興，以諂衰，君以忠安，以忌危。此古今之常論，而世所共知也。〈實貢〉

就此而觀，人臣之主要職責在於輔助君主以實施利民的政策。除此，一旦人臣做到了以道事君，而且一以民利爲心、且思進賢以補強官僚結構的人才不足，就達成了「忠」的要求。如此的君臣配合，就是王符高度稱讚的「明與忠」二德。[19] 王符在承認了君主權力之餘，搭配法家的「法術勢」，依歸於儒家民本的主張，再總綰以「人君之治莫大於道」的說法，呈現出君臣的共治。在經世濟民、道德教化的同時，體現了對於「道治」的回應。

關於民的角色職責，王符並未深入的分析。不過，從其對於人性論的主張以及對於政治統治事實的分析中看來，王符的思想中很清楚地主張了菁英主義的人治，對於人民並不賦予太多的期望。他主張人民是消極的政治組成份子之一，人民是被照拂的對象。〈忠貴〉中說的「帝王之所尊敬，天之所甚愛者，民也」，應該只是某種程度上消極義的宣示而已。〈愛日〉中所說的「國之所以爲國者，以有民也」，大抵也是此意。既然已經有天意的屏障，人民的自主性並沒有太多的空間，更遑論有何政治職責需要擔當了。不過，爲免君臣忽視人民，王符告誡人主，天心即是民心，這種「民之所欲，天必從之」的思想，或者可以視爲國人共和思想的遺風：

> 凡人君之治，莫大於和陰陽。陰陽者，以天爲本。天心順則陰陽和，天心逆則陰陽乖。天以民爲心，民安樂則天心順，民愁苦則天心逆……是故天心陰陽、君臣、民氓、善惡相輔至而代相徵也。〈本政〉

19 《潛夫論．明忠》：「人君之稱，莫大於明，人臣之譽，莫美於忠，此二德者，古來君臣所共願也」。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 是故天子不能違天富無功，諸侯不能違帝厚私勸，非違帝也，非違天也。帝以天爲制，天以民爲心，民之所欲，天必從之。〈過利〉

與君臣角色高度相關的思想是「賢能政治」。王符從歷史的觀察入手，說明「賢能」是善治與否的關鍵。優質的「賢能政治」，不僅可以規避菁英主義及人治主義的缺失，也能彌補官僚結構的弊病、甚且是君主決制的不足。國家之所以亂而不治，是身居掌握政權與治理權的君臣沒有盡責之故：

> 國之所以存者，治也，其所以亡者，亂也。人君莫不好治而惡亂，樂存而畏亡。然嘗觀上記，近古以來，亡代有三，穢國不數。察其敗，皆由君常好其所亂而惡其所治，憎其所以存而愛其所以亡……夫與死人同病者不可生也，與亡國同行者不可存也，豈虛言哉？何以知人之且病也，以其不嗜食也。何以知國之將亂也，以其不嗜賢也……亂國之官，非無賢人也，其君弗之能任，故遂於亡也……是故養壽之士，先病服藥，養世之君，先亂任賢……疾者身之病，亂者國之病，身之病待醫而愈，國之亂待賢而治。[20]〈思賢〉

這樣的看法回應了他主張君臣得具備「明」、「忠」兩種政治德性的主張。[21]從王符的思想，我們看到了他對於東漢中期以降，任人而不由賢的慨歎（或者多少帶有不見重用的況味）。

王符認爲時局之所以亂，都在於君臣未善盡職責。究其實，他想要陳述與批判的，或者更是既得利益者的壟斷：[22]

---

20 這裡呈現出先秦以降的身國同源的治理觀，大抵有《漢書・藝文志》所說的「方技者，皆生生之具，王官之一守也。太古有岐伯、俞拊，中世有扁鵲、秦和，蓋論病以及國，原診以知政」的身國觀。

21 崔寔的《政論》也說：「君以審令爲明。臣以奉令爲忠。」《全後漢文・卷四六》（收在楊家駱主編（1982）《全上古三代秦漢三國六朝文》卷一）（後引崔寔文出處同）。

22 更大的部分，或者與經學世家與地方豪族聯合壟斷權力之途的結構有關，從黨錮之禍的發生和九品官人法的設計，都可以看到這個結構的作用。徐幹在《中論》中所言「勤遠以自旌，託之乎疾固；廣求以合眾，託之乎仁愛；枉直以取舉，託之乎隨時；屈道以弭謗，託之乎畏愛；多識流俗之故，粗通詩書之文，託之乎博文；飾非而言好，無倫而辭察，託之乎通理」，實在是極佳的註腳。而關於世家大族與儒家意識形態在人才舉薦途徑上的的壟斷性，也可以從上述的觀察中看出，王符所談的當不是主觀的看法，而是社會的現實。〈本政〉中就說：「今當塗之人，既不能昭練賢鄙，然又卻於貴人之

> 夫十步之間，必有茂草；十室之邑，必有俊士。賢材之生，日月相屬，未嘗乏絕……此非今世之無賢也，乃賢者廢錮而不得達於聖主之朝爾。〈實貢〉

> 世之所以不治者，由賢難也。所謂賢難者，非直體聰明服德義之謂也。此則求賢之難得爾，非賢者之所難也。〈賢難〉

這是時代的趨勢，也是結構，更是人類社會所不能免者：

> 國不乏於妬男也，猶家不乏於妬女也……夫眾小朋黨而固位，讒妬群吠譖賢，爲禍敗也豈希？〈賢難〉

> 夫在位者之好蔽賢而務進黨，自古而然。〈潛嘆〉

> 夫志道者少友，逐俗者多儔。是以舉世多黨而用私，競比質而行趨華。〈實貢〉

然而國家非不能治，針對排擠與朋黨的妒賢，根治之法在於正選舉之風：

> 以選爲本，選舉實則忠賢進，選虛僞則邪黨貢，選以法令爲本，法令正則選舉實，法令詐則選舉僞。〈本政〉

> 是故將致太平者，必先調陰陽；調陰陽者，必先順天心；順天心者，必先安其人；安其人者，必先審擇其人。是故國家存亡之本，治亂之機，在於明選而已矣。聖人知之，故以爲黜陟之首。〈本政〉

明選正是「治亂之機」。王符從君臣兩個面向強化舉賢的責任，認爲唯有舉賢、任賢方能經世濟民，也是人代天工的展現：

> 是以用士不患其非國士，而患其非中；世非患無臣，而患其非賢。〈論榮〉

> 凡有國之君，未嘗不欲治也，而治不世見者，所任不賢故也。世未嘗無賢也，而賢不得用者，羣臣妒也。主有索賢之心，而無得賢之術，臣有進賢之名，而無進賢之實，此以人君孤危於上，而道獨仰於下也。〈潛歎〉

風指，脅以權勢之囑託，請謁闐門，禮贄輻湊，追於目前之急，則且先之。此正士之所獨蔽，而群邪之所黨進也。」

臺灣人文學術期刊資料庫

除了明選之外，王符認爲君主的「兼聽」也是重點。〈明闇〉中說：「國之所以治者君明也，其所以亂者君闇也。君之所以明者兼聽也，所以闇者偏信也。是故人君通必兼聽，則聖日廣矣；庸說偏信，則過日甚矣」，懂得兼聽的君主才有下情上達、上無遺策、君民共利的可能。對應於君主的「兼聽」，王符從「察」與「眾好眾惡」的兩種現象入手，重新檢討了漢代的「察舉辟召」的舉才之法（徐平章，1982：88）：

> 夫人君之取士也，不能參聽民氓，斷之聰明，反徒信亂臣之說，獨用污吏之言，此所謂與仇遷使，令囚擇吏者也。〈潛歎〉

> 是故明君位眾，務下言以昭外，敬納卑賤以誘賢也……是故聖王責小以厲大，賞鄙以招賢，然後良士集于朝，下情達于君也。故上無遺失之策，官無亂法之臣。此君民之所利，而姦佞之所患也。〈明闇〉

> 《書》云『謀及乃心，謀及庶人』，孔子曰『眾好之必察焉，眾惡之必察焉』，故聖人之施舍也，不必任眾，亦不必專己，必察彼之爲，而度之以義，或舍人取己，故舉無遺失，而政無廢滅。〈潛歎〉

職此，嚴實的考覈，讓名實與權責相對應，不但是治理之道，更是不可或缺的「術」：

> 聖王之建百官也，皆以承天治地，物養萬民者也。是故有號者必稱典，名理者必效於實，則官無廢職，位無非人。夫守相令長，效在治民，州牧刺史，在憲聰明；九卿分職，以佐三公；三公總統，典和陰陽；皆當考治以效實爲王休者也……此皆名自命而號自定，群臣所當盡情竭慮稱君詔也。〈考績〉

這樣的賢能政治主張，不但有儒家「尚賢」的特質，也近似於墨子的「進賢－事能－眾賢」主張，同時也與韓非任賢使能式的「賢主之經」相近，[23]

---

[23] 「故古者聖王，甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色；賢者舉而上之，富而順之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而爲賢者，以賢者眾而不肖者寡，此謂進賢。然後聖人聽其言，跡其行，察其所能而愼予官，此謂事能」《墨子．尚賢中》、《韓非子．主道》則說：「明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者效其材，君因而任之，故君不窮

有著黃老道家「無爲」的況味。[24]

王符一方面揭露取才舉士管道的弊端，一方面企圖從制度的更張與健全化入手。然而，面對「世主之於貴戚也，愛其嬖媚之美，不量其材而受之官，不使立功，自託於民，而苟務高其爵位，崇其賞賜，令結怨於下民，懸罪於惡，積過既成，豈有不顛隕者哉」的政治現實〈思賢〉，王符雖然殷切期盼君臣扮演好職份，冀望從那個當代重新做起，進而形諸制度，多少帶有從理性選擇成爲歷史制度的期待。[25] 然而面對世家大族與既得利益之政治結構，終究只有潛夫之歎。

參、人性、學習、教化與法治

整個《潛夫論》的論述，有著十分清楚的法家影子，同時也有儒家的思維，再加上關於自然主義的宇宙觀，可以說是一個駁雜的思想集合，其中心要旨卻不曾脫離天治民本與任賢尚德的思想（蕭公權，1982：332）。觀諸整個治術論的中心，要在於法治與教化的結合，人性的討論自是其思想核心。《潛夫論》關於人性的討論，有著明顯孔、荀一脈的思想特質：

> 夫善惡之象，千里相符，百世累跡，性相近而習相遠，是故賢愚在心，不在貴賤。〈本政〉

> 人之情性，未能梳百，而其明智，有相萬也，此非其眞性之材也，必有假之致之。〈讚學〉

這樣的人性論，從「性相近習相遠」與「假之致之」（近於荀子的「善假於物」）來看，自是孔荀一脈的儒學進路，是強調後天環境影響力的人性觀：

於能；有功君自有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名……臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也」。

24 〈考績〉中說：「夫聖人爲天口，賢者爲聖譯。是故聖人之言，天之心也。賢者之所說，聖人之意也。先師京君，科察考功，以遺賢俊，太平之基，必自此始，無爲之化，必自此來也。」正是一種近似綰合諸子的黃老無爲。

25 這裡借用了政治學中的「理性選擇」與「歷史制度論」的兩個概念做爲比喻。

> 凡山陵之高，非削成而崛起也，必步增而稍上焉；川谷之卑，非截斷而顛陷也，必陂池而稍下焉……孔子曰『善不積，不足以成名，惡不積，不足以滅身』……正性勝則遂重己不忍虧也，故伯夷死而不憾，邪性勝則忸怩不忍舍也，故王莽竊位而不顫，積惡習之所致也。〈愼微〉

後天環境中人之深固然是漸進的，有著一個類似理性的機制在無形中掌控人類的行爲：

> 夫交利相親，交害相疏……俗人之相與也，有利生親，積親生愛，積愛生是，積是生賢。情苟賢之，則不覺心之親之，口之譽之也。無利生疏，積疏生憎，積憎生非，積非生惡，情苟惡之，則不覺心之外之，口之毀之也。〈交際〉

正是因爲人類有著理性的機制在掌控一切的行爲，這個理性的機制，事實上依賴的是過往經驗的繁複發展，也隨時與環境的影響對話。王符論人性，申明孔子之說，而更近於荀子講究外塑之論，「學」的重要性自是無庸置疑：

> 天地之所貴者人也，聖人之所尚者義也，德義之所成者智也，明智之所求者學問也。雖有至聖，不生而知；雖有至材，不生而能。故志曰：黃帝師風后，顓頊師老彭，帝嚳師祝融，堯師務成，舜師紀后，禹師墨如，湯師伊尹，文、武師姜尚，周功師庶秀，孔子師老聃。若此言之而信，則人不可以不就師矣。夫此十一君，皆上聖也，猶待學問，其志乃博，其德乃碩，而況於凡人乎？〈讚學〉

> 是故君子者，性非絕世，善自託於物也。人之情性，未能相百，而其明智有相萬也。此非其眞性之材也，必有假以致之也。君子之性，未必盡照，及學也，聰明無蔽，心智無滯。〈讚學〉

他將德、義、智、學問、師、友、經典結合成爲一套「成人」的訓練歷程，這當然是儒家非常重要的思想核心。除了對應孔子所謂「上智下愚」的說法，「中庸之民多」才是教化可行且重要的原因，也帶有很清楚的荀子勸學況味。「成人」的重點還是落在教與學、以及依著經典思辨的儒家知識養成。從觀乎天地生人、聖人尚義、德義由智所成、明智來自於學問的說法來看，王符仍然站在儒家式的立場來進行論述，六經正是君子必須學習的對象。

由學而論述到對於經典制度的尊崇，就學術思想的特質而言，更是荀派儒學的特色。[26]

基於人性自然的看法，[27] 王符認爲學習與後天的改造與血緣無關。在這個意義上，他駁斥了賢貴與賤愚的連繫：

> 人之善惡不必世族，性之賢鄙不必世俗。〈論榮〉

這種後天改造的影響深遠，所以他說須得「和德氣於未生之前」。認眞執行這種教化，即便身處「危亡之地」也「終無苟全之心」。世代教化的結果，將使得後天改造具備預防性的效果。就這點而言，王符的「教化」並不止於單純的後天改造論而已，甚且可以「從篤變化，唯治所爲，方圓薄厚，隨鎔制爾」，對於治理的功效極鉅：

> 凡諸所譏，皆非民性，而競務者，亂政薄化使之然也。王者統世，觀民設教，乃能變風易俗，以致太平。〈浮侈〉

> 聖深知之，皆務正己以爲表，明禮義以爲教，和德氣於未生之前，正表儀於咳笑之後。……舉世之人，行皆若此，則又烏得所亡夫姦亂之民而加辟哉？上天之載，無聲無臭，儀形文王，萬邦作孚。〈德化〉

> 上智與下愚之民少，而中庸之民多，中民之生世也，猶鑠金之在爐也，從篤變化，唯治所爲，方圓薄厚，隨鎔制爾。〈德化〉

正因「中庸之民多」，所以教化可行。但也因爲「民有情有性」〈德化〉，《潛夫論》主張除了以學習與教化爲核心之外，加入法輔治乃勢所必然：

---

[26] 也同於荀子在〈性惡〉、〈禮論〉中所說的：「聖人積思慮習僞故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之僞，非故生於人之性也……故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度」、「故曰：性者，本始材朴也；僞者，文禮隆盛也；無性則僞之無所加；無僞則性不能自美；性僞合，然後聖人之名一，天下之功於是就也」。

[27] 這裡的人性論，也近於韓非主張的「凡治天下，必因人情。人情有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣……賞莫如厚，使民利之；譽莫如美，使民榮之；誅莫如重，使民畏之；毀莫如惡，使民恥之」（八經），也接近愼到在《愼子．佚文》中所的「法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已。」也與道家的自然人性要貼近些。王符從這樣的人性角度出發結合教化與法治，來得致善治。

> 先王因人情喜怒之所不能已者，則爲之立禮制而崇德讓。人所可已者，則爲之設法禁而明賞罰……初雖慚恪於一人，然其終也，長利於萬世……立法之大要，必令善人勸其德而樂其政，邪人痛其禍而悔其行。〈斷訟〉

> 無慢制而成天下者，三皇也。畫則象而化四表者，五帝也。明法禁而和海內者，三王也。行賞罰而齊萬民者，治國也。君立法而下不行者，亂國也。臣作政而君不制者，亡國也。是故民之所以不亂者，上有吏。吏之所以無姦者，官有法。法之所以順行者，國有君也。〈衰制〉

這套君臣民區隔鮮明的統治術，儼然是法家思想的翻版。準此，《潛夫論》承繼了「與時俱變」的概念，認爲「俗異化則亂原殊」：

> 五代不同禮，三家不同教，非其苟相反也，蓋世推移而俗異化也。俗異化則亂原殊，故三家符世，皆革定法……各隨時宜，要求足用，勸善消惡而已。〈斷訟〉

與時俱變的用意正是爲了「符世」，同時也可免於「定法」造成的僵固。這種不同禮教的原因，並不是爲了改朝換代而殊異，要之，以「要求足用，勸善消惡」的實績爲主。除了變的特色之外，王符認爲以法治爲世治之準則，還取決於君主對於法的重視，以及信守與執行法令時的「必」：[28]

> 且夫國無常治，又無常亂，法令行則國治，法令弛則國亂，法無常行亦無常弛，君敬法則法行，君慢法則法弛。〈述赦〉

> 君誠能授法而時貸之，布令而必行之，則群臣百吏莫敢不悉心從己命矣，己令無違，則法禁必行矣。故政令必行，憲禁必從，而國不治者，未嘗有也。〈衰制〉

再者，因應於人性的趨利避害，王符主張以強化賞罰來輔助法令的遂行，藉以移風易俗而正人心：

> 夫積怠之俗，賞不隆則善不勸，罰不重則惡不懲，故凡欲變風改俗者，其行賞罰者也，必使足驚心破膽，民乃易視。〈三式〉

28 「常規」與「靈動」的特性，在此同時兼顧。

臺灣大學學術期刊資料庫

王符強調依民之情性爲治，要達到「民乃易視」，不走「風行草偃」的路子，而是「必使足驚心破膽」，這已是「政刑」而非「德禮」的風範。[29] 法治是對於德化的補充，〈衰制〉中就說：「議者必將以爲刑殺當不用，而德化可獨任。此非變通者之論也，非叔世者之言也。夫上聖不過堯、舜，而放四子，盛德不過文、武，而赫斯怒。《詩》云：「君子如怒，亂庶遄沮；君子如祉，亂庶遄已。」是故君子之有喜怒也，善以止亂也。故有以誅止殺，以刑禦殘。」結合儒法的特色十分濃厚。

從「本末」關係的角度來看，「情性」爲「本」，「化俗」爲「末」。而「上君撫世，先其本而後其末，順其心而理其行」，揭示了理想的治理必須兼顧本末、內外。「民乃易視」的價值重塑，背後隱然揭示著「以法爲教，以吏爲師」的另一形態教化觀點，法令同時兼具教化、鞏固治理的功能，顯然是王符思想中不可輕忽的一點。[30]

此外，治理之勢得由法與賞罰前導，進而申明法術。我們看到「天工人其代之」的思維，明確做出了往法術勢並用且輻輳於君主的思想轉向：[31]

> 夫法令者，君之所以用其國也。君出令而不從，與無君等。主令不從則臣令行，國危矣。夫法令者，人君之銜轡箠策也，而民者，君之輿馬也。使人臣廢君法禁而施己政令，則是奪君之轡策而己獨御之也。〈衰制〉

> 法者，君之命也，人君思正以出令，而貴賤賢愚莫得逞也。〈衰制〉

---

29 《論語・爲政》言：「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。」說的是兩種不同質的秩序。孔子大抵偏好「德禮」的秩序，而非難「刑政」的秩序。不過，政治秩序通常是以混合的形態出現。

30 這點與荀悅針對其所認知的人性論，建構了「性雖善待教而成，性雖惡待法而消」的法教思想，呈現出雜揉諸子之說的一面，相當類似：「或曰善惡皆性也，則法教何施，曰雖善待教而成，性雖惡待法而消，唯上智與下愚不移。其次善惡交爭，於是教扶其善法抑其惡，得施之九品，從教者半，畏刑者四分之三，其不移大數，九分之一也，一分之中，又有微移者矣，然則法教之化民也幾盡之矣，及法教之失也，其爲亂亦如之。《申鑒・雜言下第五》

31 這個說法近於韓非，《韓非子・外儲說上》中說：「國者君之車也，勢者，君之馬也，夫不處勢以禁誅擅愛之臣，而必德厚以與下，齊行以爭民，是皆不乘君之車，不因馬之利，釋車而下走也。」

臺灣大學博碩士論文資料庫

> 凡爲人上，法術明而賞罰必者，雖無言語而勢先治……是故聖人顯諸仁藏諸用，神而化之，使民宜之，然後致其治而成其功。〈明忠〉

> 要在於明操法術，自握權秉而已矣。所謂術者，使下不得欺也，所謂權者，使勢不得亂也。〈明忠〉

這種根源於人性的觀察而制定的成文法，在王符看來具有「昔仲尼有言，政寬則民慢，民慢則糾之以猛」的作用〈三式〉。然則，強大的法律壓力卻也未必完全有助於國家的統治，教化與法治的「寬猛相濟」才是致治之道。在這裡，從《黃帝四經》以至兩漢的「文武相養、刑德並用」的基調，再一次在王符思想中被看到。重法治不僅呼應人性的觀察，同時是符應天道的作法。如前所述，這種依賴上天作爲人世間的上一層機制，正是兩漢政治思想的特色之一：

> 夫天道賞善而刑淫，而天工人其代之，故凡立王者，將以誅邪惡而養正善〈述赦〉

另外，受到漢代陰陽五行說法的影響，王符也認爲治理之際，得觀察被治者進行適當的規畫，務必因性因宜而治，除了各從其類還得依類而分治：[32]

> 古有陰陽，然後有五行。五行右據行氣，以生人民，載世遠，乃有姓名敬民……是故凡姓之有音也，必隨其本生祖所王也。太皞之精，承歲而王，夫其子孫咸當爲角。神農火精，承熒惑而王，夫其子孫咸當爲徵。黃帝土精，承鎮而王，夫其子孫咸當爲宮。少皞金精，承太白而王，夫其子孫咸當爲商。顓頊水精，承辰而王，夫其子孫咸當爲羽。〈卜列〉

> 雖然，人之有骨法也，猶萬物之有種類，材木之有常宜。巧匠因象，各有所授，曲者宜爲輪，直者宜爲輿，檀宜作輻，榆宜作轂，此其正法通率也……《詩》稱「天南忱斯」，性命之質，德行之招，參錯授受，不易者也。〈相列〉

---

32 對於天道、五行的結合，出現因五行而通其變的思維，與荀悅也是近似的。荀悅認爲依循天地之道的常綱，再輔以五行通其變，意謂著對常綱的輔助：「先王之道上教化而下刑法，右文德而左武功，此其義也，或先教化，或先刑法，所遇然也」《漢紀．元帝紀下．卷二十三》、「聖人之道必則天地，制之以五行以通其變，是以博而不泥」《漢紀．元帝紀下．卷二十三》

由陰陽五行而合宜治理的思想，正像「巧匠因象各有所授」一樣，這是就「受天性命當必然者」的思維的延伸。眞正不易的治理之道，是依循著「性命之質、德行之招」而「參錯授受」的「因時、因地、因人」制宜之治。

結合教化與法治自是致治的基石。在成就善治的理解上，王符還強調君臣一體實踐法治的重要性，認爲君政當體現出「義」。而「法」則是君命的保障，也是「義」之所以可以實踐的保障。從王符的思想中，我們一樣看到「君本位」與「民本位」思維的競合，呈現出傳統中國關於政治實踐的思想張力。[33] 就此，王符將儒家治理的基本價值—「義」和法家治國的基本工具—「法」嵌合一起，做爲「善治」的保證：[34]

> **民以君爲統，君政善則民和治，君政惡則民冤亂。君以恤民爲本，臣忠良則君政善，君奸枉則君政惡。以選爲本，選舉實則忠賢進，選虛僞則邪黨貢。選以法令爲本，法令正則選舉實，法令詐則選虛僞。法以君爲主，君信法則法順行，君欺法則法委棄。君臣法令之功，必效於民。故君臣法令善則民安樂，民安樂則天心慰，**

---

33 「君本位」的政治論述與「民本位」的政治論述，從中國古代政治思想的發展過程看來，並不是衝突的，相反的，取決於政治距離與觀察視點的差異才是區隔這兩種政治論述的核心，相對於「民本位」論述的普涵與模糊（general & ambiguous），「君本位」的思維無疑更爲精確（specific & precise），「功能性」幾乎是思想家規約「君本位」論述的重點，也就是說，從政治行動的主動性來觀察，所謂的「民本位」其實不過是一種規範性的論述，而非實踐性的，在政治論述中，「君本位」的政治理解應當是古代中國政治思想的眞實理解，而且具有較高的可實踐性（當然，這裡說的「君本位」在中國的政治實踐中，大部分的時間通常都以一種權力代理人的形態出現）。參林俊宏（2005：12）。

34 人的重要性即在於天地施化之間，以感通陰陽之施化而作爲。這樣的作爲正是歷經三王以至於當世能善治的基礎，善治所體現的正是德義之化的和氣。接續「文武並用，刑德相養」的治理原則，對於王符而言，單純的法令刑政當然不足以構成他所致力的善治：

> 天道曰施，地道曰化，人道曰爲。爲者，蓋所謂感通陰陽而致珍異也……如蓋理其政以和天氣，以臻其功……此五帝三王所以能畫法像而民不違，正己德而世自化也。〈本訓〉
>
> 是故法令刑賞者，乃所以治民事而致整理爾，未足以興大化而升太平也。夫欲歷三王之絕迹，臻帝、皇之極功者，必先原元而本本，興道而致和，以淳粹之氣，生敦龐之民，明德義之表，作信厚之心，然後化可美而功可成也。〈本訓〉

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 天心慰則陰陽和，陰陽和則五穀豐，五穀豐則民眉壽，民眉壽則興於義，興於義而無姦行，無姦行則世平，而國家寧、社稷安，而君尊榮矣。〈本政〉

> 是故民之所以不亂者，上有吏；吏之所以無姦者，官有法；法之所以順行者，國有君也；君之所以位尊也，身有義也，義者，君之政也，法者，君之命也，人君思正以出令，而貴賤賢愚莫得違也，則君位於上，而民氓治於下矣。〈衰制〉

自「本末」的思想言，「氣」說明了「道」的開展，解釋了經驗世界之萬物的出現。更重要的是，「氣」也與治理者自身的狀態有關。透過治理者與被治理者、乃至於與天地萬物之間的「感通」關係（這種關係同樣地以「氣」作爲媒介），王符強調從人性出發，結合法令刑賞與教化，指陳一種自然和諧的理想秩序狀態。王符也將這樣的宇宙圖式對應到君臣的關係、刑賞、選才等政治論述中。王符以天心陰陽、君臣、民氓、善惡等幾組概念彼此間之「相輔」狀態來描述政治治理。在以道爲基本前提下，王符主張德法相佐、彰明教化、任賢明選、分工任事、而強調「法」、「術」、「勢」三者的作用。由此可以看出他的政治思想具有將儒道法三家的治術融於一爐的企圖。

肆、經濟政策與實邊政策

東漢光武帝的成事，相當程度是倚賴於南陽豪族的支持。伴隨豪強、士官僚階層而至的大土地所有制，嚴重地影響著國家租稅，衍生而至的政治、經濟與社會三個面向的控制，隱然成爲與國家對抗的的另一種權力。即便是光武帝本人想要大力整頓，也是力有未逮，絲毫無法將穩固階層與土地兼併結合的利益與結盟撼動（汪籛，1992：135-136）。這種結構加深了人身依附關係，較之於西漢，依附農民的隸屬性格更強（郭沫若，1979：285-298），而豪強地主對於依附農民的經濟壓榨也更甚於西漢。[35] 在社會

[35] 這正是「上家累鉅億之貲，户地侔封君之士。行芭苴以亂執政，養劍客以威黔首……生死之奉。多擬人主」的社會狀態。《崔寔．政論》

臺灣人文與學術期刊資料庫

與國家競逐人口與租稅的態勢下，[36] 加上連年的征戰，更見經濟生產與財政收支捉襟見肘的困窘。尤其，東漢安、順以降，人口數驟減的幅度十分巨大（戰爭固然是造成人口驟減的一個因素，不過眞正的原因恐怕還是人民的流徙和豪族的蔭冒）。往往人口流徙之後就不再附籍，而蔭冒又加重了人口的隱蔭和潛停。著籍人口的衰減，造成主要負擔國家財政的編戶減少，進而就讓財政的窘狀雪上加霜。[37] 中央對於地方的控制力不斷下降，權力出現由上而下的移轉。面對這樣的政治、社會、經濟現實，東漢中晚期的知識份子有著具時代特性的回應方式與思考。

王符面對這樣的現實，認爲國家應當重掌對於人民、土地與租稅的控制權。他的經濟思想正是圍繞這樣的基調而發的。徹底糾正錯誤的經濟政策與社會習氣，是首要之事。他的觀察視點著眼在「社會的浮侈」現象。因爲「社會的浮侈」不單是風氣使然，而且正是整個政經結構的反映：

> 今民奢衣服，侈飲食，事口舌，而習調欺，以相詐給，比肩是也。或以謀姦合任爲業，或以遊敖博弈爲事，或丁夫世不傳犁鋤……此等之儔，既不助長農工女，無有益於世。而坐食嘉穀，消費白日，毀敗成功。以完爲破，以牢爲行，以大爲小，以易爲難，此皆宜禁也……今京師貴戚，衣服飲食車輿文飾廬舍，皆過王制，僭上甚矣……驕奢僭主，轉相誇詫……富者競欲相過，貧者恥不逮及……此者既不生穀，又坐爲蠹賊也。〈浮侈〉

社會的奢靡與僭制，形成的影響不單是經濟層面，同時也會危及政權的安定。從歷史的觀察來看，這樣的奢靡與僭制的基礎，當然是來自於經濟利益的積累。而經濟利益的積累並不是由於完善的經濟生產體制所提供的豐

---

36 我們可以進一步觀察到，這種競合關係，在維護以君臣倫理爲核心的體制之餘，另一方面卻使得中央集權在實踐上更加困難，反而在地方層次出現類似的權力眞空，而由地方豪族填補。這樣的歷史事實大抵是東漢晚期分裂的政治態勢之主因。

37 《三國志．魏志．張繡傳》說：「是時天下户口減耗，十裁一在」，仲長統也說：「今田無主，民無常……土廣人稀，中地未墾。」《昌言．損益篇》人口耗失的結果是在農村中產生了強而有力的集團，而集團領袖同時具有某種程度的政治、社會、經濟權力，在在說明了中央失去了對於地方的控制力，這種狀況正好是西漢初期「由郡而縣」控制力的逆轉。

臺灣大學圖書館

富物質條件，反而是建立在過度盤剝的基礎之上。這個問題，固然有社會價值與政治教化層面的成因，更甚的，揭露的正是弊端叢生的經濟結構，尤其是給養的生產力與非勞動人口之間的協調，嚴重出了問題之故。高端的過度消費，侵蝕了以農作爲核心的經濟生產，破壞了漢帝國政權維繫的基石—耕織的編戶組成：

> 王者以四海爲家，一夫不耕天下必受其饑者，一婦不織天下必受其寒者。今舉世舍農桑趨商賈，牛馬車輿填塞道路，游手爲巧充盈都邑。治本者少，浮食者眾……浮末者什於農夫，虛僞游手者什於浮末。是則一夫耕，百夫食之，一婦桑，百人衣之。以一奉百，孰能供之。〈浮侈〉

> 又放散錢穀，殫盡府庫，乃復從民假貸，彊奪財貨。千萬之家，削身無餘，萬民遺竭，因隨以死亡者，皆吏所餓殺也。其爲酷痛，甚於逢虜。寇鈔賊虜，忽然而過，未必死傷。致使所搜索剽奪，游踵塗地。或覆宗滅族，絕無種類。或孤婦女，爲人奴婢，遠見販賣，至今不能自治者，不可勝數也。〈實邊〉

這是很貼近社會的觀察。傳統經濟與社會出現結構性毀壞的轉變，固然賤農重商的利益導向起著重要的影響，官吏、豪族、巨商形成的剽奪體制進而推波助瀾，不但編戶面臨這樣的問題，即便是中等之小家也是如此。對於建立在政治、社會、經濟三者一體的穩定結構而言，這樣的轉變當然要造成政權的不穩定。面臨迫切的危機，王符認爲回歸重農務本才是釜底抽薪之策：

> 夫富民以農桑爲本，以游業爲末。百工者，以致用爲本，以巧飾爲末。商賈者以通貨爲本，以鬻奇爲末。三者守本離末則民富，離本守末則民窮……故爲政者，明督工商勿使淫僞。困辱游業勿使擅利。寬假本農而寵遂學士，則民富而國平矣。〈務本〉

> 夫用天之道，分地之利，六畜生於時，百物聚於野，此富國之本。游業末事，以收民利，此貧邦之原。忠信謹慎，此德義之基也。虛無譎詭，此亂道之根也。故力田所以富國也。今民去農桑，赴游業，披采眾利，聚之一門，雖於私家有富，然公計愈貧矣。〈務本〉

臺灣未經學術期刊資料庫

要達到「民富國平」，「困辱游業、寬假本農」進而「寵遂學士」才是重整國本、導正風氣的肯綮之方。重農當然是古代中國「本末」思維之下的「本」，而爲政之道也首在「務本」，不過，歷來的思想家都得面對一個久存的爭議：重農抑商與農商俱利的命題競逐。畢竟三者（農工商）不可偏廢，因爲三者各有其內在的本末關係（王步貴，1987：79），三者之間復又在不同面向出現相對的本末關係。這也是前面提到的「夫富民者，以農桑爲本，以游業爲末；百工者，以致用爲本，以巧飾爲末；商賈者，以通貨爲本，以鬻奇爲末；三者守本離末則民富，離本守末則民貧」〈務本〉。王符的想法是立基在以農爲本的思考之上固然無誤，然而在漢代關於價格與生產的調控思想中，工商末作就不必然不能爲「本」。例如，在生產活動中固然農作爲本，然而在生產與交易的活動中，工商卻是不可或缺的本。這使得「務本」在「本末」思想中更具核心意義。也是王符的建基在「務本」之上的農本思想特色，較之前代思想家頗有某種程度的進步意味。因此，眞正的重點並不只在於農本，要在於「務本」的思想，經濟上如此，學術思想與教育又何嘗不是如此，〈務本〉所說的「凡爲治之大體，莫善於抑末而務本，莫不善於離本而飾末，夫爲國者，以富民爲本，以正學爲基，民富乃可教，學正乃得義……故明君之法，務此二者，以爲成太平之基，致休徵之祥」正是此意。對於王符而言，眞正的重點就在於「務本而返本」。

農業社會的經濟結構中，奢侈所指涉的即是資源分配的不對稱，以及基於此而衍生出的浪費，而不是「消費刺激生產」的需求面經濟學（薩孟武，1979：254）。依此出現的批判必然包括上述兩個面向的回應。維繫住整個結構的命脈－農事，成了王符經濟思想中十分關鍵的核心。農本受到重視，則求富不難；求富不難，則「溫飽之所在，民不得不居也」〈務本〉。這樣的務本之道，是涵蓋重農、勸學與正風氣的政治工程，要之，關鍵的啓動仍得伊始於重農與民富。這是《史記．貨殖列傳》所說的「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱，禮生於有而廢於無。故君子富，好行其德；小人富，以適其力」[38] 的期待，進而也才有出現「衣食足而知榮辱，廉讓生而爭訟息」《漢書．食貨志》善治的可能。不過，這樣的民富恐怕是一種建

38 另一個文本的來源是《管子．牧民》。

臺灣大學學術期刊資料庫

基在消除「相對剝奪感」之上的「富」。因爲對一個農業爲主體，且過份依賴直接課征個別農戶稅收的國家來說，過度重視或是強調工商業，祇會破壞原有的結構完整性而已。所以維持一種只能是相對感覺上的「富」，或是一種表象平均的富，便成了傳統知識份子對於經濟政策的認知基調。這種儒家兼尚法家的經濟觀點，主宰了中國的官僚菁英與知識份子的思維與經濟觀，從王符身上我們也看出了這點。因此，「務本」的重點不在於滯澀於純然的農本主張，而在於動態平衡地「務本」。

其次，社會奢靡浮侈是建立在一定經濟條件之上的現象，在「有土斯有財」的思維下，「以末致富以本守之」般將商業資本的利益以土地資本聚積的形態出現，不單是大土地所有制的推手，也是浮侈的資糧，王符認爲經濟問題與此息息相關，土地問題是重中之重。土地兼併、生產分配、稅賦汲取與秩序安定是環環相扣、且由來以久。在貨幣成爲普遍積累財富之前（甚至同時），土地（耕地）作爲財富的象徵或是實質內涵，早就是從工商業聚積資本之後轉換的標的。在這個意義上，與具有租稅意義的土地兩相重疊，成爲中央與地方競逐的目標物。[39] 作爲問題核心的土地兼併，是東漢中晚期極爲動盪的主因。田宅逾制是東漢起始就潛藏不可解的問題，加上貪污納賄之所得，投入土地兼併風潮之中，更助長土地兼併之風尚（劉文起，1995：138）。《潛夫論》中並不見較多描述土地兼併的概況，我們借用稍晚的荀悅的說法來看看彼時的狀況。荀悅在《漢紀》中引《漢書．食貨志》的董仲舒策對：「富者田連阡陌。貧者無立錐之地。人專川澤之利。營山林之饒。荒淫越制。邑有人君之尊。里有王侯之富。小民安得不困。」〈孝武皇帝紀四〉[40] 說明東漢末年正是處在這種土地兼併與人身依附極大化的年代。荀悅觀察到名田的無節制，與自由買賣衍生出的兼併是一種普存的現象：

> **諸侯不專制，富人名田踰限，富過公侯，是自封也。大夫不專地，人賣買由己，是專地也。《申鑒．時事第二》**

[39] 魯惟一（Michael Loewe）就認爲「或許，最重要和最有價值的財富形式體現在對耕地的佔有上」（Loewe 著，劉潔、余霄譯，2018：29）。

[40] 董仲舒的策對更早見於《漢書．食貨志》。

臺灣政治學會學術期刊資料庫

面對土地兼併以及延伸出的租稅不公，他並不主張復古的井田，或是從減租出發，原因在於漢代的租稅並不如想像地嚴重，而是在於豪強的「轉嫁」給一般平民，才有「民收大半之賦」的困窘：[41]

> 古者什一而稅，以爲天下之中正也，今漢民或百一而稅，可謂鮮矣。然豪彊富人，占田逾侈，輸其賦大半，官收百一之稅，民收大半之賦，官家之惠，優於三代，豪彊之暴，酷於亡秦，是上惠不通，威福分於豪彊也。今不正其本，而務除租稅，適足以資富強。《漢紀．卷八．文帝十三年》

> 夫土地者，天下之本也。春秋之義，諸侯不得專封，大夫不得專地。今豪民占田，或至數百千頃，富過王侯，是自專封也。買賣由己，是自專地也。孝武時，董仲舒嘗言宜限民占田。至哀帝時，乃限民占田，不得過三十頃。雖有其制，卒不得施行。……宜以口數占田，爲立科限，民得耕種，不得買賣。以贍民弱，以防兼併，且爲制度張本，不亦宜乎。雖古今異制，損益隨時，然紀綱大略，其致一也。《漢紀．卷八．文帝十三年》

這樣的思維是朝著杜絕買賣制度的方向立意的。就口數與戶數作區別的主張而言，是十分深刻地掌握到人民、戶籍、土地、國家、稅收以及生產比值等諸多變項的連動關係。[42] 就土地所有權、土地使用權的分野而言，荀

---

41 這裡的賦當是租稅與賦役的總稱。漢代土地兼併的問題並不始於東漢，《史記．貨殖列傳》就生動地描述了商人與官僚對於土地兼併，進而造成租稅徵收的困境：「今有無秩祿之俸，邑爵之人，而樂與之比者，命曰素封。封者食租稅，歲率戶二百，千戶之君則二十萬，朝覲聘享出其中。庶民農工商賈，率亦歲萬息二千，百萬之家則二十萬，而更徭租賦出其中，衣食之欲，恣所美好矣」、「若至力農畜，工虞商賈爲權利以成富，大者傾郡，中者傾縣，下者傾鄉里，不可勝數。」《漢書．食貨志》記載：「耕豪民之田，見稅什伍」、「漢氏輕田租，三十而稅一……而豪民侵凌，分田劫假，厥名三十，實什稅伍也」，《後漢書．卷一．光武帝紀》也記載著：「頃者師旅未解，用度不足，故行什一之稅。今軍士屯田，糧儲差積。其令郡國收見田租三十稅一，如舊制。」表示國家租稅大抵一直在「什一」與「三十稅一」之間浮動。荀悅在《漢紀．卷八》中則觀察到：「官收百一之稅，而人輸豪強太半之賦」的租稅失衡所造成的租佃亂象，進而造成依附的關係愈益嚴重。荀悅的主張大抵是針對這樣的歷史現實而來，同時卻也無可避免得面對租佃關係背後的政經結構。

42 《中論．民數》中有言：「迨及亂君之爲政也，戶口漏於國版，夫家脫於聯伍，避役者

悅也有很清楚的認識，對於土地制度在漢代的實踐，是十分有用的史料。不過，占田制度的施行，如同井田制度一樣，需要一個穩定的政治秩序作爲後盾，才有施行的可能。觀諸東漢中晚期，並不存在施行占田制度的政治條件。

除了兼併之外，還有一個截然不同的土地問題存在於邊區—「人眾地荒」。[43] 王符關於實邊的政策，可以視爲經濟主張的延續與土地政策的補充：

> 夫土地者，民之本也，誠不可久荒以開墾。且扁鵲之治病也，審閉結而通鬱，[44] 虛者補之，實者瀉之，故病愈而名顯。伊尹之佐湯也，設輕重而通有無，損積餘以補不足，故殷治而君尊……今邊郡千里，地各有兩縣，户財置數百，而太守周迴萬里空無人民，美田棄而莫墾發；中州內郡，規地拓境不能生邊，而口户百萬，田畝一全，人眾地荒無所容足。〈實邊〉

「實邊」是對於「人眾地荒」現象的一種矯正，是從民本思想與農本經濟觀中延伸而出的一種務實主張，直至東漢末年的屯田政策，才稍去「土廣人民稀中地未墾」的病根（羅彤華，1989：179-180）從經濟的結構修正出發，增強國力來對付嚴重的外患，使得務本經濟主張帶有支撐著實邊政策的意含，進而帶有一種近似農戰思想的味道，這點與王符對於邊患的關注有關。

由於出身邊郡，或者王符可能也面臨到「徙邊」的影響，[45] 使得王符

有之，棄捐者有之，浮食者有之；於是姦心競生，僞端並作矣。小則盜竊，大則攻劫，嚴刑峻法不能救也。故民數者，庶事之所自出也，莫不取正焉；以分田里，以令貢賦，以造罷用，以制祿食，以起田役，以作軍旅。國以之建典，家以之立度。」正是户籍、田土、賦稅入手觀察家國營造的視點。

43 崔寔在《政論》中也說：「今青徐兗冀。人稠土狹，不足相供。而三輔左右，及涼幽州內附近郡，皆土曠人稀。厥田宜稼，悉不肯墾發。」

44 這是一種形態的身體政治學。

45 《後漢書．安帝紀》所載，關於羌亂與徙邊的關連的記載部分甚多。例如，永初元年六月「先零種羌叛，斷隴道，大爲寇掠，遣車騎將軍鄧騭、征西校尉任尚討之。丁卯，赦除諸羌相連結謀叛逆者罪。」永初四年三月「先零羌寇褒中，漢中太守鄭勤戰歿。徙金城郡都襄武」、永初五年「三月，詔隴西徙襄武，安定徙美陽，北地徙池陽，上郡徙衙。」永初五年的記載在《後漢書．西羌傳》中也有：「羌既轉盛，而二千石、令、長多內郡人，並無守戰意，皆爭上徙郡縣以避寇難。朝廷從之，遂移隴西徙襄武，安

對於邊患的關注異於時人，同時也比較清楚地看待問題：

> 《周書》曰：「土多人少，莫出其材，是謂虛土，可襲伐也。土少人眾，民非其民，可遺竭也。」是故土地人民必相稱也。今邊郡多害而役劇，動入禍門。不爲興利除害，有以勸之，則長無與復之，而門有寇戎之心。西羌北虜，必生闚欲，誠大憂也。〈實邊〉

王符認知到，由於守邊之將貪生怕死，姑息養奸，而且對人民百般需索，以至邊民之心盡失，終致羌禍一發不可收拾：

> 將帥皆怯劣，不敢討擊，但坐調文書以欺朝廷。實殺民百則言一，殺虜一則言百。或虜實多而謂之少，或實少而謂之多。傾側巧文，要取便身利己，而非獨憂國之大計，哀民之死亡。又放散錢穀，殫盡府庫，乃復從民假貸，彊奪財貨，千萬之家削身無餘，萬民遺竭，因隨以死亡者，皆吏所餓殺也。〈實邊〉

> 民之畏徙甚於伏法，伏法不過家一人死爾。諸亡失財貨，奪土遠徙，不習風俗，不便水土，類多滅門，少能還者……雖知禍大，猶願守甚緒業，死其本通，誠不願去之極。〈實邊〉

除了邊城守令的因素之外，在朝的公卿以軍費甚多不願輕啓戰端（關於這點，顯然與整個官僚體制的失去應變能力有極大的關係，而這樣的應變能力喪失，復又得落在東漢外戚與宦官的政治權力鬥爭結構中來思考），造成了邊患的加劇，誠不知伊於胡底：

> 今公卿內不傷士民滅沒之痛，外不慮久兵之禍，各懷一切……今邊陲騷擾，日放族禍，百姓日夜望朝廷救己而公卿以爲費煩不可，是以晏子輕囷倉之蓄而惜一杯之鑽何異，今但知愛見薄之錢穀，而不知未見之待民先也，知徭役之難動，而不知中國之待邊寧也。〈邊議〉

狀況既已危殆至此，王符本知識份子之責，完備實邊之策以應羌禍。他認爲首先須愼選守令以維邊防大事：

定徙美陽，北地徙池陽，上郡徙衙。百姓戀土，不樂去舊，遂乃刈其禾稼，發徹室屋，夷營壁，破積聚。」王符是安定人，不免受到徙邊的影響。

臺灣博碩學術期刊資料庫

> 孫子曰『將者，智也，仁也，敬也，信也，勇也，嚴也』。是故智以折敵，仁以附眾，敬以招賢，信以必賞，勇以益氣，嚴以一令。故折敵則能合變眾，附愛則思力戰，賢智集則英謀得，賞罰必則士盡力，勇氣益則兵勢自倍，威令一則惟將所使，必有此六者乃可折衝擒敵輔主安民……將者，民之司令，而國家安危之主也。是故諸有寇之郡太守令長，不以不曉兵……是故選諸有兵之長吏，宜踔躒豪厚，越取幽奇，材明權變。任將帥者，不可苟惟基序，或阿親戚，使典兵官，此所謂以其國與敵者也。〈勸將〉

守令者須兼具將才與權變能力，是王符對於選令的基本要求，不脫對於才智兼備的期待。其次，王符主張非但不宜徙民讓邊，反而應該移壯健之民以實邊：

> 先聖制法，亦務實邊，蓋以安中國也。譬猶家人，遇寇賊者，必使老小羸弱，居其中央，丁彊武猛衛其外。內人奉其養，外人禦其難。蛩蛩距虛，更相恃仰，乃俱安存。〈實邊〉

這裡說明的是一種平衡邊區與核心區的理想方法。同時，揭露了幾點重要的訊息：第一，邊郡的政治權力與正常地區不同，這點可能也點出中央與地方在政治權力上的緊張；第二，實邊之策並非自王符起，然則時變勢遷，政策卻大同小異，由此可見彼時中國對於邊疆區域，一直缺乏一個有效且長遠的規劃；第三，務本的經濟主張對於實邊有著極大的助益，這也就是《潛夫論》中一再強調務本的經濟觀的原因，二者有著不可分的關連。整個實邊政策，若是缺乏以務本概念爲主軸、搭配以「民數」爲目標的農業主張作後盾，恐怕無從實施。

所以說，王符的實邊政策，除了回歸土地的生產基本功能之外，也可以透過實邊的活動強化邊地對於羌亂的防禦，這是典型的農戰思維的延續。在揭示重農抑商傳統的同時，也納入農戰主張，主張充實國力和實邊：

> 今遠州之縣，界至數千，而諸夏有十畝共桑之迫。遠州有曠野不發之田，代俗安土，有死無去。君長不使，誰能自往，緣邊之地。亦可因罪徙人，便以守禦。《昌言．損益篇》

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今諸言邊可不救而安者，宜誠以其身若子弟補邊太守令長丞尉，然後是非之情乃定，捄邊乃無患。邊無患，中國乃得安寧。《潛夫論．邊議》

他也從臣的核心倫理－「忠」，批判了彼時力主「綏靖」的思維，〈邊議〉中就說：「今公卿苟以己不被傷，故競割國家之地以與敵，殺主上之民以餧羌。爲謀若此，未可謂知，爲臣若此，未可謂忠。」具體方法更可佐以制度微調，強化「實邊」的可能效果。入粟實邊、參與孝廉的舉才，都足以提高人民移邊的意願，藉此平衡邊郡與內地的差距：

> 詔書法令：二十萬口，邊郡十萬，歲舉孝廉一人，員除世舉廉吏一人……今誠宜權時令邊郡舉孝一人，廉吏世舉一人，益置明經百石一人。內郡人將妻子來占著，五歲以上，與居民同均，皆得選舉。又募運民耕邊入穀，遠郡千斛，近郡二千斛，拜爵五大夫。可不欲爵者，使食倍賈於內郡。如此，君子小人各有所利，則雖欲令無往，弗能止也。此均苦樂，平傜役，充邊境，安中國之要術也。〈實邊〉

如果說，對於經濟問題的反省，是關乎土地資源分配與社會風氣的反省，反映出一種「對內」的省思；那麼，實邊政策就反映出在同樣思維下「對外」的主張。相較於角色倫理或是教化與法令的分析而言，這兩個部分無疑是《潛夫論》務實思想中，更爲具體的面向。《潛夫論》揭露了社會經濟面現實的同時，也揭露了反映在政治面的困窘，王符以政論的形式試圖串起諸多問題並且回應。大致的基調是，透過重農務本去除不均而求「富」，透過實邊謀求防禦固守。整體看來，「均苦樂，平傜役，充邊境」並不只針對邊境而發，更是一種呼應「安土重遷，黎民之性」《漢書．卷九．元帝紀》與「理民之道，地著爲本」《漢書．卷二十四．食貨志》的「民數」之道，進而也是「安中國」之術。這樣的富強，不僅需要落實務本思想，也依賴各個政治角色扮演好職份、以及得致善治的方法（教化與法令制度化的並行）。這並不是單純的書生論政，從歷史的結果來看，王符固然觀察到、並回應了時代的諸多情勢與問題，卻依然無法撼動所處的時代結構。這無疑是政治思想、政治現實與政治實踐三者之間，一個值得深究的課題。

伍、結語

王符在《潛夫論》中所呈現的思想，「實學」的意含極爲濃重。不論就君臣角色倫理與職能、或是就人性與法令教化、或是經濟實邊主張，都有極爲一致的論理與擘劃，同時觀察入裡、切中時弊。雖然不見得帶有多大的創新成份，卻有承先啓後、呼應思想流變的特色，賀凌虛就認爲王符之論述「實非任何東漢思想家可及」，對於後來的思想家頗有影響（2002：236）。本文也試圖以王符的這三個思想面向，彰顯出《潛夫論》中的「務本」思想軸線。《潛夫論》雖然論理平實，但是卻處處呈現出「務本」與「實學」兩種思想特質的交涉，這與「和安之後，世務遊宦，當塗者更相引薦」之風實在大相徑庭。呈現在《潛夫論》中的政治思想，除了在時間的水平軸上，交代那個當代的政治觀察，並試圖提出解方之外，也反映著在時間縱軸上，從戰國以降的政治思想會通的過程與處在彼時的樣貌。

除此，本文尚有一些反思以爲續貂。宋明以後的中國知識份子面對公共事務時，大抵依傍著國家與社會分治的進路，採取兩條實踐的方式：一條是致力於恢復政府的公共職能，一條則是致力於對鄉黨的照拂。這兩條路徑，或致力於梳理出爲政之根本，或致力於鄉黨的營造。錢穆曾以歐陽修的〈本論〉與呂大鈞的〈呂氏鄉約〉爲例，說明這兩條道路對於公共秩序的建設性功能（錢穆，2001：83）。以此返觀東漢，我們大抵也可以看到相近的政治實踐。王符（以及本文提及的荀悅、仲長統、崔寔等人）對於時代的回應，當然帶有這樣的味道。[46]

再者，當我們就廣義的中國儒學所呈現出「公共服務」（public service）的思維、以及帶有類似專業經理人形態的養成訓練來看，[47] 知識份子（尤其是「儒家式」的知識份子）與君主政治之間的親近性，就更加容易透顯

---

[46] 汪繼培（1975）認爲王符「精習經術而達於當世之務，其言用人行政諸大端，皆按切時時勢，令今可行，不爲卓絕詭激之論」《箋．序》，這是十分肯綮之論。金春峰也認爲「王符的本末論述，不是一種本體論上的思辨」（1997：626），而是關乎實務的。

[47] 儒家「志於道，據於德，依於仁，游於藝」的知識養成，本來就是針對培養代理人形態的治理者出發的。

臺灣大學圖書館

出來。當然，這不是說知識份子在公共職能的實踐和面對君權時，總是可以找到平衡點。反而，兩者之間往往存在著高度緊張，使得鍵入國家機器或是維持批判的距離，就成了知識份子必須面對的分寸拿捏。對於宋明的知識份子如此，東漢的知識份子恐怕也是一樣。對於古代中國的知識份子而言，政治實踐從來不是一件容易的事。

東漢中晚期的政治、社會或是思想各面向，正是一種「熵」值極大化的時代，公共生活在結構定制化後的僵固，以及學術（經學）壟斷權力的模式。繁瑣的經學（通經致仕與皓首窮經）使得創造力的衰減，學術思想的僵化煩瑣與豪族對於政治社會的接管，恰恰是時代問題的表裡。世家大族和巨室豪族，形成龐大勢力，再加上土地的兼併問題，加深了社會各階層的對立，在漢靈帝中平元年爆發了導致東漢衰亡的黃巾之亂。這種以宗教爲名、以抗爭爲實的社會運動之所以興起，與斯時的學術世界，盛行陰陽五行、災異讖緯之說有關，如《老子想爾注》便是在這樣的氛圍中產生。[48] 這個時代，不論就知識層面、信仰層面與政治行動層面，都呈現某種能量釋放前的高度壓縮，也造成了之後更大規模的知識反思。諸多跡象都說明學術與思想面臨著省思後的轉向。

東漢政治思想的演變趨向，大抵以「退孔、孟而進黃、老」，進而爲後來之思想史開一新局（錢穆，1997：272）。金春峰也認爲「隨著經學的衰落，社會批判思潮的興起，黃老學進一步擴大影響，向經學滲透，乃是必然的」（金春峰，1997：645）。如果我們不選擇從思想學派爭勝的角度，而

---

48 《老子想爾注》將「氣」精鍊化以人格的形象出現（太上老君），再從這個人格執行誡律的高位性，人之所以能遵道而行一則來自於氣的連繫（這點是自然的），一則來自於具有賞善罰惡的誡律－道誡（這點則帶有外在的強迫力），在這個意義上，道誡說明了權力代理人的執行形態：「吾，道也。帝先者，亦道也。與無名萬物始同一耳。未知誰家子，能行此道；能行者，便像道也，似帝先矣。」《老子想爾注．四章》以及「道至尊，微而隱，無狀貌形像也；但可從其誡，不可見知也。」《老子想爾注．十四章》透過道誡與太上老君（或是道教的領導者），先秦老莊道家自然義的「道」轉變成爲一個宗教場域裡的人格裁判者。《老子想爾注》反覆論說「道」的意志性與神異性，加深或是確立了人對於「道」的堅實信仰，於是乎《想爾注》的「道」除了是自然，也可以是道誡，進而可以是道人。這種從道出發的宗教訓誡，正是伊始於漢代，結合政治行動與宗教教化的一種形態。參林俊宏（2005：43-44）。

是從如何以更高位的思維來統攝、安頓各思想學派的角度入手，那麼，從戰國中晚期以降成形的「道家式思維」，或許是一個較佳觀看這種「思想匯集」的視點。我們也或許能夠從較爲宏觀的視野，來把握漢代思想在政治思想史上的意義。[49] 伴之而生，對於王符等人之政治思想的分析，也恰好提供了觀看漢代思想向魏晉玄學轉變的一個側面。所以，不論就個別思想的詮釋、廣義的道家思想在漢代思想中的地位、漢代思潮的流變、或是東漢中晚期政治思想在漢代思想史的地位、又或者漢代思想在整個中國思想史（特別是政治思想史）中的地位，研究王符的政治思想伊始，無寧是饒富興味的。

漢代獨尊儒術的結果，改變了以黃老治術爲核心的漢初政治思想基調，形塑了一個以儒爲表、以法爲裡的國家意識形態。不過，如果我們從另一個視點切入，也許會發現在思想的深層，這種表面的思想一統，不過是時間橫斷面上的產物而已。究其實，它是鑲嵌在一個更大的思想匯集結構之中，一個從禮樂典範解組後，就持續進行的重組結構之中。[50]

---

49 錢穆認爲秦漢之際的思想，「特亦有承襲道家觀點修飾改進，以自完其儒家之傳統者」（1977：272）。這樣的看法，除了說明儒學藉由道家觀點而充實自身思想範疇之外，若從黃老學以「道治」爲核心來觀看漢代思想，也許就會更重視漢代思想家們在以「道」作爲宇宙秩序本源的觀點上，如何將政治秩序導回於「道」的政治論述。東漢時期所出現之關於「本末問題」的思考，正與這樣的政治關懷有所對應與接榫，王符的政治思想具體呈現了這樣的特色。

50 基於回應審查人，於註腳中做進一步說明如下。延續註 6 關於典範的介紹，本文於此再進一步說明本文使用「典範」一詞的想法。作者承認這個概念用來解釋中國政治思想的遞嬗，進而借以陳述作者對於中國政治思想變動與整合的看法，可能還是需要更多的證據。大抵，一個關於思想史的陳述，除了梳理文本之外，通常需要更多裁選資料成爲證據。這個部分，在不同的學科領域會以不一樣的方法呈現，在政治、哲學、中文或是歷史學各個領域往往「小同而大異」。作者想在以下簡單地陳述從中國政治思想的角度出發的一些看法。

從《莊子．天下篇》中的「道術將爲天下裂」一語開始，作者認爲認爲從先秦老莊學、黃老思想、兩漢道家思想之發展、魏晉玄學和隋唐重玄學，乃至於理學，存在著一個基於對《易》文化的政治思想重新組成活動（未必一定是複製，更多時候是「與物遷移應物變化」的。以政治思想爲核心，當然是呼應〈論六家要旨〉「務爲治」的說法），從戰國中期後陸續開展。從典範的三個基本要素討論起，作者認爲一個新的典範出現，可能得具備形而上、社會學（知識社群）以及方法（廣義的知識論與衍生而出的解謎方法，或者，統治原則與治理方法都能夠算入）三個部分。

如果以普遍性當作一個指標，這種典範得有一定的知識社群當作基本條件，並且形成一種世界觀與知識影響。當然，這裡又會涉及不同時代的知識份子量體問題。所以，作者把漢代以至宋明視爲這個知識量體的演變成熟期（當然，科舉考試的普及，絕對是作者認定的一個重要條件）。對照於漢初的黃老學、漢武之後的儒法（霸王道雜之）、以及漢代政治思想的流變，作者認爲並沒有完備構成典範的這三個條件。魏晉玄風大熾以及之後的思想變動，大抵說明了秦漢的儒道法三家融通，並沒有足以構成一個具有支配性的政治思想典範。隨唐重玄學以至唐、五代的政治思想發展，也並沒有產生這種支配與影響。反倒是佛學的東傳，提供了一個在形而上意義的對話空間（作者之所以如此想定，是認爲魏晉的格義佛學，提供了中國的「道」、「道性」與佛學的「空」、「眞如」、「佛性」一個對話和接近的可能），這個形而上對話的知識產物，或者可能體現在宋明理學的「理」上頭。

宋明理學之後所開展的系統要更爲完備，且更具有廣大知識社群的意義。宋明理學的知識成就是將原先儒道法的三家融通（道法的融通可能開始於更早的戰國黃老學），轉向儒釋道三教融通。如果再把知識量體、社會經濟發展、三省六部制之後的官僚制度納入考量。一個具有典範意義的政治思想，或許從宋明之後更有條件成立，也是作者認爲「易」文化那種「道術將爲天下裂」之後的重新組成。以上是關於作者對於典範義的中國政治思想的看法和想像。拙文的確有很大一部分是立基於這樣的想像而出發。其次，道家一直在政治思想的領域扮演著極爲重要的角色，這個重要性，從黃老學（戰國以至漢初或是東漢中晚期的道教思想）到魏晉玄學，或是隋唐重玄學，都可以看到廣義的道家思想的成分。漢代以至魏晉或是隋唐的思想，基本上都建立在對於「道」的高位性理解之上，進而開展出知識方法、世界觀與治理方法。在這裡，作者的意思是，面對生命與生活，先秦以降的中國知識份子（士、士人或是士大夫）都可能在其思維中找到道家思想的一些質素，諸如「守柔」、「處後」、「明反而用反」等，也可能在他們身上發現對於「道」（不單是儒家式的「人之道」）的執守。即便是程朱理學或是張載等人的思想，或許也多少帶有佛道思想的身影。一種以老莊道家思想涉入知識份子思想中的樣態，應當不是少見的，這也是作者認爲有一種道家式思維的想定。當然，這也許是作者很個人式的看法，大抵和作者一直在處理關於歷來的道家（和道教）注疏研究有關。此外，作者也認爲中唐韓愈的「文起八代之衰」的古文運動，某種程度反映出儒家知識社群內部的一種焦慮，特別是面對隋唐道教哲學與魏晉以來佛道融通所造成在知識圈的籠罩性影響。作者也發現，《老子》一書大抵是少見由君王御注的重要文本（不管這四本御注：唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清順治御注，是不是由君王親注）。同樣的，在兩宋與明代，知識份子也是大量地注《老》、《莊》，如果我們可以接受「六經注我」是宋學的特徵之一，那麼，這種大規模的道家文本注疏，應該具有相當的意義。這也是作者對於所謂「道家式思維」的一個看法。作者意尊重審查人的提問與建議，統一改爲「廣義的道家思想」替代原先的「道家式思維」。

再回到陳鼓應先生的「道家主幹說」。雖然，作者不見得完全認同他的說法，不過，作者倒是十分認同他認爲，「道家這種對立及循環思維模式以及其中的物極必反原則在後世產生了普遍的影響，成爲處理政治及人生問題的一個重要的理論根據」。道家在漢初

整個漢代的思想處在於一種混同的變動時期，基本上正處於一個政治思想典範的成形前期。[51] 本文想表達的是，如果把中國政治權力的行使與公共事務的管理視爲一個有機體，而不是以任何一個單一王朝作爲觀察的視角，那麼，關於治理的典範（就是「一道德同風俗」的世界觀營造工程，也就是 ordering the secular world 的整體工程）的形成，其實應該被視爲是一個極爲漫長的過程。漢代的政治思想不過是整個過程的一部分，有可能只是重組的第一個階段而已。我們還會在魏晉、隋唐、宋明看到更多的質素匯入，看到更多的政經、政社結構的改變與重構，進而才有後來宣稱具有普涵與籠罩性的「傳統」。而傳統的形成一方面說明了由知識話語以至於日常生活習慣的過程。一方面更是一個不斷融入與對話的反饋產物。知識的形塑（包含意見、價值的傳遞）與流轉，伴隨著同質性的生活乃至生命樣態，進而是呈現在歷史的各個面向中。最後，如果我們不將「獨尊儒術」的事件僅視爲是思想學派鬥爭的結果，進而將政治思想的系絡、外部環境

之後，往往成爲現實政治的反對派，在傳統文化中處在異於政治正確的地位，透過與儒、墨、法等多元互補，從而成爲傳統文化中國的理論框架和思維方式的參與建構者，有時候，出現像作者認爲的「伏流」形態存在，或是借用王汎森先生所說的「執拗的低音」來描述作者看待與道家。這是本文認爲道家式思維有著影響的原因。此外，賴錫三先生在討論莊子思想的進路時指出「莊子這種人文化成態度，應視爲儒家偏向建構結構的人文主義，不可或缺的對照與彌補。也唯有儒家同情理解莊子這種遊乎結構與反結構之間的辯證立場，或許才能反思儒家式的人文化成之特點與盲點」（2014：509-510）。指出一種道家思想與儒家思想之間既對抗又可以融通的動態發展，或許也可以從另一個角度標定廣義道家思想的重要性。

最後，在作者的認知中，國家意識形態可能與思想動員的形態有關，有時候不見得是由上而下的形態，也許對於中國而言，一個相對有效的動員形態，可能是由下而上與由上而下同時兼具的。拙文中提到的北宋「一道德同風俗」的形態，或許會是作者心目中更有效的、更完備的「收斂」，影響著更大的知識量體與庶民社會。這個部分應該與中國政治思想研究的關懷最爲貼近。

51 如果說周公「制禮作樂」意謂著一個政治典範，那麼，「禮壞樂崩」就意謂著這個典範的解體，而先秦諸子學的勃興，就意謂著典範重組的始初階段而已。如果說，我們可以接受一個具有籠罩性的政治思想典範，意謂著一整套回應現實世界問題的解決方案的話（puzzle solving），那麼，漢代儒學中的神學或是讖緯，並無法與支撐起漢代治理的「儒法合流」結合，提供一套普涵性高的形而上論理。或許無庸置疑的，相較於漢代的道教、道家或是魏晉開始的佛家，宋明之前的儒學似乎在這個思想層面還是闕如、恐怕也不具競爭力的。融通三教之後出現的「理」，或者是比較接近完成的成品。

納入考量，而不只是在思想的內部探索，我們大抵可以找到思想與政治實踐之間的具有高度張力的過程。「秩序」與「國家意識形態」的一致運動，或許就可以突顯出「獨尊儒術」這個事件的意義，正好在於揭示出「思想匯集」從戰國中晚期以降的必要性，也切時地爲思想一統（國家意識形態）提供了一個初始條件。若將「政教合一」視爲漢代思想的基本工程，[52] 我們或許可以在所謂「駁雜」的敘述中，描繪出「寓多元於一元」、以「道論」統攝諸家的思想圖像。[53] 本文所爲不過是提供一個觀看、省思東漢中晚期政治思潮的側面而已。

參考書目

一、中文部分

Loewe, M. 著，戚軒銘、王珏、陳顥哲譯，2017，《董仲舒：「儒家」遺產與《春秋繁露》》，香港：中華書局。譯自*Dong Zhongshu, a "Confucian" Heritage and the Chunqiu Fanlu*. Leiden: Koninklijke Brill NV. 2011. Loewe, Michael. Qi, Xuan-min, Yu Wang, & Hao-Che Chen. trans. 2017. *Dongzhongshu: rujia yichan yu chunqiufanlu* [*Dong Zhongshu, a "Confucian" Heritage and the Chunqiu Fanlu*]. Hong Kong: Chung Hwa Book Co. Translated from *Dong Zhongshu, a "Confucian" Heritage and the Chunqiu Fanlu*. Leiden: Koninklijke Brill NV. 2011.

Loewe, M. 著，劉潔、余霄譯，2018，《漢帝國的日常生活：公元前 202 年至公元 220 年》，江蘇：人民出版社。譯自 *Everyday Life in Early Imperial China: During the Han Period 202 B.C.—A.D. 220*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc. 2005. Loewe, Michael. Liu, Jie & Xiao Yu. trans. 2018.

---

52 此處，政教合一的意義，絕大部分落在「教化」而不是「宗教」。關於這點，或者我們可以思考從石渠閣會議、塩鐵論會議到白虎觀會議，所體現出關於國家意識形態形塑的過程。

53 魯惟一（Loewe 著，戚軒銘等譯，2017：41-44）中，對於是否能將董仲舒視爲「儒家」表示疑問，並且指出，《春秋繁露》並沒有刻意排斥老莊學與百姓自治的思想。西漢與東漢政治思想存在著不同特質，前者以闡述原理性的主張爲主，後者則以政論爲取向（同書，38-39）。在所謂的漢代儒學身上，我們看到思想匯集以及作爲國家意識形態的思想在成形之中，而且並不必然是純粹儒學式的。本文在某些理解上，與魯惟一近似。特別是就漢代儒家的定義與思想內容的駁雜、多樣性上。

Handiguo de richang shenghuo: gongyuanqian 202 nian zhi gongyuan 220 nian [*Everyday Life in Early Imperial China: During the Han Period 202 B.C.— A.D. 220*]. Jiangsu: People's Publishing House. Translated from *Everyday Life in Early Imperial China: During the Han Period 202 B.C.— A.D. 220*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc. 2005.

Schwartz, B. I. 著，程鋼譯，2004，《古代中國的思想世界》，江蘇：人民出版社。譯自 *The World of Thought in Ancient China*. Massachusetts: Harvard University Press. 1985. Schwartz, Benjamin I. Cheng, Gang. trans. 2004. *Gutai zhongguo de sixiang* [*The World of Thought in Ancient China*]. Jiangsu: People's Publishing House. Translated from *The World of Thought in Ancient China*. Massachusetts: Harvard University Press. 1985.

Skinner, Q. 著，奚瑞森、亞方譯，2002，《近代政治思想的基礎》，北京，商務印書館，譯自 *The Foundation of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978. Skinner, Quentin. Xi, Rui-sen & Fang Ya. 2002. *Jindai zhengzhi sixiang de jichu* [*The Foundation of Modern Political Thought*]. Beijing: The Commercial Press. Translated from *The Foundation of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978.

Vandermeersch, L. 著，金絲燕譯，2017，《中國思想的兩種理性：占卜與表意》，北京：北京大學出版社。譯自 *Les deux raisons de la pensée chinoise Divination et ideodraphie*. Paris: Editions Gallimard. 2013. Vandermeersch, Léon. Jin, Si-yan. trans. 2017. Zhongguo sixiang de liangzhong lixing: zhanbu yu biaoyi [*Les deux raisons de la pensée chinoise Divination et ideodraphie*]. Beijing: Peking University Press. Translated from *Les deux raisons de la pensée chinoise Divination et ideodraphie*. Paris: Editions Gallimard. 2013.

王步貴，1987，《王符思想研究》，蘭州：甘肅人民出版社。Wang, Bu-gui. 1987. *Wang Fu Sixiang Yanjiu* [*The Study of Wang Fu's Thought*]. Lanzhou: Gansu People Press.

汪　錢，1992，《漢唐史論稿》，北京：北京大學出版社。Wang, Jiang. 1992. *Han Tang Shi Lungao* [*The Dicourse of The History of Han and Tang Dynasty*]. Beijing: Peking University Press.

汪繼培，1975，《潛夫論箋》，臺北：世界書局。Wang, J-Ipei. 1975. *Qianfulun Jiang* [*The Notes and Commentaries of Qianfuluan*]. Taipei: The World Book Co., Ltd.

臺灣大學學術期刊資料庫

林俊宏，1996，《魏晉道家政治思想之演變》，臺北，國立臺灣大學政治學研究所博士論文。Lin, Chun-hung. 1996. *Wei Jin Daojia Zhengzhi Sixiang zhi Yanbian* [*The Development of Daoists' The Political Thought in Wei & JIn Dynasty*]. Doctoral dissertation, Department of Political Science, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.

林俊宏，2005，〈《老子想爾注》之政治思想試論〉，《政治科學論叢》，26: 37-78。Lin, Chun-hung. 2005. "Laozi xiang'erzhu zhi zhengzhi sixiang shilun" [The Political Thought of Laozi Xiang'erzhu]. *Taiwanese Journal of Political Science* 26: 37-78.

林俊宏，2016，〈王夫之治理思想三論：以《老子衍》與《張子正蒙注》爲核心〉，《政治科學論叢》，74: 1-44。Lin, Chun-hung. 2016. "Wang Fuzhi zhi li sixiang sanlun: yi *Laoziyan* yu *Zhangzi zhengmengzhu* wei hexin" [Three Theses of Wang Fu Chi's Philosophy on Ruling: Principally on the Analysis of *Lao Tsu Yan* and Commentary of Zhang Zai's Zheng Meng]. *Taiwanese Journal of Political Science* 74: 1-44.

金春峰，1997，《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社。Jin, Chun-feng. 1997. *Handai Sixiangshi* [*The History of Thought in Han Dynasty*]. Beijing: China Social Sciences Press.

金發根，1969，〈王符生卒年歲的考證及潛夫論寫定時間的推論〉，集刊編輯委員會（編），《中央研究院歷史語言研究所集刊第四十本合訂本（下冊）》，臺北：中研院史語所，頁 781-800。Chin, Fa-gen. 1969. "Wan Fu shengzu niansui de kaozheng ji *Qianfulun* xieding shijian de tuilun" [The Approximate Age of Wang Fu and the Possible Date of His Work, the *Chienfu Lun*]. In *Zhongang Yanjiu Yuan Lishi Yuyan Yanjiusuo Jikan* [*the Bulletin of the Institute of History and Philology* vol.40 (II)], ed. Editorial Board of IHP. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 781-800.

徐平章，1982，《王符潛夫論思想探微》，臺北：文津出版社。Xu, Piang-zhang. 1982. *Wangfu Qiangfulun Sixiang Tanwei* [*The Research on the Thought of Wang Fu's Qiangfu Lun*]. Taipei: Wenchin Press.

徐復觀，2004，《兩漢思想史》，上海：華東師範大學出版社。Xu, Fu-guan. 2004. *Lianghan Sixiang Shi* [*The History of Thought in Western Han and Eastern Han Dynasties*]. Shanghai: East China Normal University Press.

祝瑞開，1989，《兩漢思想史》，上海：上海古籍出版社。Zhu, Rui-kai. 1989.

臺灣大學學術期刊資料庫

Lianghan Sixiang Shi [*The History of Thought in Western Han and Eastern Han Dynasties*]. Shanghai: Shanghai Guji Publishing.

郭沫若，1979，《中國史稿（第二冊）》，北京：人民出版社。Guo, Mo-ruo. 1979. *Zhongguo Shigao II* [*The Manuscript of China History II*]. Beijing: People's Publishing House.

陳鼓應，1991，《老莊新論》，香港：中華書局。Chen, Gu-yin. 1991. *Lao Zhuang Xinlun* [*The Renewed Discussion on Laozi and Zhuangzi*]. Hong Kong: Chung Hwa Book Co.

賀凌虛，1978，〈王符的生平、著作及其基本觀念〉，《書目季刊》，12(1-2): 3-19。He, Ling-xu. 1978. "Wangfu de shengping, zhuzho jiqi jiben guannian" [Wang Fu's Lifetime, Writings and Basic Concepts]. *Bibliography Quarterly* 12(1-2): 3-19.

賀凌虛，1980，〈荀悅的生平、著作及其基本觀念〉，《書目季刊》，14(1): 3-26。He, Ling-xu. 1980. "Xunyue de shengping, zhuzho jiqi jiben Guannian" [Xun Yue's Lifetime, Writings and Basic Concepts]. *Bibliography Quarterly* 14(1): 3-26.

賀凌虛，2002，《東漢政治思想論集》，臺北：五南出版社。He, Ling-xu. 2002. *Donghan zhengzhi sixiang lunji* [*The Studies of Political Thought in Eastern Han Dynasty*]. Taipei: Wu-Nan Book Inc.

黃錦鋐，1979，《秦漢思想研究》，臺北：學海出版社。Huang, Jin-hong. 1979. *Qin Han Sixiang Yanjiu* [*The Study of the Thought in Qin and Han Dynasties*]. Taipei: Xuehai Press.

楊家駱（主編），1982，《全上古三代秦漢三國六朝文》，臺北，世界書局。Yang, Jia-luo ed. 1982. *Quan shanggu sandai Qin Han sanguo liuchao wen* [*The Whole Ancient Times, Three Generations, Qin and Han Dynasty, the Three Kingdoms and Six Dynasty's Articles*]. Taipei: The World Book Co., Ltd.

楊聯陞，2017，《東漢的豪族》，臺北：臺灣商務印書館。Yang, Liang-sheng. 2017. *Donghan De Haozu* [*The Powerful Families in Eastern Dynasty*]. Taipei: The Commercial Press.

劉文起，1995，《王符《潛夫論》所反映之東漢情勢》，臺北：文史哲出版社。Liu, wen-qi. 1995. *Wangfu Qianfulun suo fangyin zhi Donghan qingshi* [*Eastern Han Situation Reflected by Wang Fu's Qiangfu lun*]. Taipei: The Liberal Arts Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

蕭公權，1982，《中國政治思想史》，臺北：聯經出版社。Xiao, Gong-quan. 1982. *Zhongguo zhengzhi sixiang Shi* [*The History of Chinese Political Thought*]. Taipei: The Linking Book Co., Ltd.

賴錫三，2014，〈氣化流行與人文化成－《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，劉昭明（編），《文與哲》，高雄：國立中山大學中國文學系，頁 457-514。Lai, His-san. 2014. “Qihua liuxing yu renwen huacheng – *Zhuangzi* de daoti zhuti shengti yuyan wenhua zhiti de jieguo yuedu” [Conversion to Qi and Formation of Culture: Deconstructionist Reading of Zhuangzi’s Body of the Way, Subject, Body, Language, Body of Culture]. In *Wen Yu Zhe* [*Literature and Philosophy*], ed. Liu, Chao-min. Kaohsiung: Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University, 457-514.

錢　穆，1977，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，無（編），《中國學術思想史論叢（二）》，臺北：三民書局，頁 256-282。Chien, Mu.1997. “*Yizhuan* yu *xiaodailiji* zhong zhi yuzhoulun” [Cosmology in *Yi Zhuan* and Xiao Dai Li Ji]. In *Zhongguo Xueshu Sixiang Shi Luncong II* [*The Essays of the History of Chinese Academic Thought II*], ed. n. Taipei: San Min Book Co., Ltd., 256-282.

錢　穆，1997，《國學概論》，北京：商務印書館。Chien, Mu. 1997. *Guoxue Gailun* [*Introduction to Chinese Classics*]. Beijing: The Commercial Press.

錢　穆，2001，《宋明理學概論》，臺北：素書樓文教基金會。Chien, Mu. 2001. *Songming* lixue *gaishu* [*Overview of Neo-Confucianism*]. Taipei: Shusu Culture and Education Foundation.

戴君仁，1979，〈雜家與淮南子〉，陳新雄、于大成（編），《淮南子論文集》，臺北：西南書局有限公司，頁 1-26。Dai, Jun-ren. 1979. “Zajia he huainanzi” [The Eclectics and Huainanzi]. In *Huainanzi Lunwenji* [*The Essays for Huainanzi*], eds. Chen, Xin-xiong & Da-cheng Yu. Taipei: Southwest Book Inc., 1-26.

韓復智，1981，〈仲長統研究〉，《臺大歷史學報》，8: 53-66。Han, Fu-zhi. 1981. “Zhongchang Tong yanjiu” [The Study on Zhongchang Tong]. *Historical Inquiry* 8: 53-66.

薩孟武，1979，《中國政治思想史》，臺北：三民書局。Sa, Meng-wu. 1979. *Zhongguo zhengzhi sixiang shi* [*The History of Chinese Political Thought*].

臺灣人文及社會學術期刊資料庫

Taipei: San Min Book Co., Ltd.

羅彤華，1989，《漢代流民問題》，臺北：臺灣學生書局。Luo, Tong-hua. 1989. *Handai liumin wenti* [*The Problem of Refugee in Han Dynasty*]. Taipei: Student Book Co., Ltd.

龔鵬程，2005，《漢代思潮》，北京：商務印書館。Gong, Peng-cheng. 2005. *Handai Sichao* [*The Trend of Thought in Han Dynasty*]. Beijing: The Commercial Press.

二、西文部分

Kuhn, T. S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄

古籍文獻

王　符，張覺校注，2008，《潛夫論校注》，長沙：岳麓書社。

司馬遷，2018，《史記》，日本汲古書院影印宋建安黃善夫家塾刻本影印，北京：國家圖書館出版社。

永　瑢等，1995，《四庫全書總目》，北京：中華書局。

徐　幹，薛　晨校正，1965，《中論》，收在四庫善本叢書〔藝文線裝〕[3]，子部[12]，臺北：藝文印書館。

班　固，顏師古注，2010，《漢書》，百衲本二十四史，臺二版，臺北：臺灣商務印書館。

荀　悅，1968，《漢紀》，臺北，臺灣商務印書館。輯於王雲五主編，《國學基本叢書四百種》，第二四三冊。

荀　悅，林家驪、周明初注譯，1996，《申鑒》讀本，臺北：三民書局。

崔　寔、仲長統，2014，《政論・昌言》，北京：中華書局。

臺灣大學學術期刊資料庫

A Study of Political Thought on Wang Fu's *Qianfu Lun*: An Insight into the Thought of the Middle and Late Eastern Han Dynasty*

*Chun-hung Lin***

Abstract

Based on the analysis and discussion of the political thought in the book "Qianfu Lun", this article aims to reorganize the perspective on political thought during the middle and late Eastern Han Dynasty, giving it contextual meaning.

As a writer of political theory during the middle and late Eastern Han Dynasty, Wang Fu is both representative and highly influential. This article attempts to examine and rearrange Wang Fu's political thought in three aspects: the ethics of political roles, governance methods of indoctrination and decrees, and economic proposals and policies for enriching the frontier.

This paper also argues that in the process of dialogue and interaction between fundamental-oriented thinking and pragmatic thinking, Wang Fu drew a political solution that was based on the genuine environment and its feasibility. This kind of political thought not only had a substantial influence on his contemporaries but also had inherited traces of convergent traditions of thought since the mid-Warring States period, reflecting the process of interaction among Confucianism, Taoism and Legalism.

In this regard, Wang Fu's "Qianfu Lun" contained a rigorous discussion and contribution to Chinese political thought, providing an important perspective for the understanding of political thought in the middle and late Eastern Han Dynasty.

Keywords: Qianfu Lun, Wang Fu, Roots and Branches, Fundamental-oriented Thinking, Pragmatic Thinking, the Middle and Late Eastern Han Dynasty

---

* DOI:10.6166/TJPS.202303_(95).0001

** Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.
E-mail: demian@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫