東漢大思想家王符之研究(三)

韓　復　智

以上所述，大都是王符對當時社會政治的批判。即將介紹的德化論，爲其政治原理，義深理明，所論精湛。至於其對學問的態度，天道天命觀等哲學思想，係勸人修德自勵，抨擊末世之迷信的言論，所言透徹，極富借鑑價值，所以有詳加敍述的必要。

(8) 德化論

古今中外，任何偉大的思想家，均有他不同的時代，不同的種族，不同的國家，不同的地域，不同的政治、社會、經濟，和不同的家世、氣質、教育及遭遇。因爲沒有一位偉大的思想家，偉大到能突破這些時空的限制和束縛，使他的思想言論，能够放之四海而皆準，垂諸百世而不變的。因此，當我們研討王符的思想時，必先明瞭他所處的時代，他的氣質，學問的傳承和功力的大小，以及他的生平之遭遇，這樣纔眞正把握住他的思想本質。這一點，我在前面已經說過了。

其次，當我們研究某一個人的哲學思想時，如果對他前一個時代的思想體系，不先有一番徹底的認識的話，結果必然陷於浮淺而毫無價值。王符的思想，從天道天命觀、人性論，經過知識論，以至對於當時社會政治的批判，雖然都建立了他自己的理論，但很明顯的，他的天道天命觀等係受了道家思想與荀子學說的影響。因此，我們欲正確的認識他對當時社會政治的批判，必須瞭解他的哲學思想，要徹底瞭解他的哲學思想，必須對先秦以來的哲學體系加以考察。

關於人君治國之道，先秦諸家各有不同的主張。道家以自然界爲中心，以自然界理法爲萬能，以道爲先天的存在，且一成不變。故曰「人法地，地法天，天法道，道法自法。」(註二〇九) 所以道家在社會政治方面，主張「返樸還淳」，以爲在放任之下，社會纔能回返自然，因而對於政治竭力排斥干涉主義 (Governmental Interference)(註二一〇)。在個人生活方面，主張「少私寡欲」。因爲欲越寡則越容易滿足，而人類也越受到它的好處。所以力主清靜無爲。故曰「我無爲，人自化；我好靜，人自正；我無事，人自富；我無欲，人自朴。」(註二一一)「天下神器，不可爲。爲者敗之，執者失之。」

(註二〇九)　參考梁任公著先秦政治思想史，頁九十九，臺灣中華書局印行。
(註二一〇)　同上，頁一〇一。
(註二一一)　老子，頁一四九，臺北，明倫書局出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

(註二一二)「其政悶悶，其人醇醇。」(註二一三)「民之難治，以其上之有爲，是以難治。」(註二一四)「天下多忌諱而民彌貧，……法令滋彰，盜賊多有。」(註二一五)「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。」(註二一六)總之，**道家**以爲聖人之治國，在取消一切亂源，排除法令仁義，以無爲爲之，以不治治之；無爲反無不爲，不治反無不治矣(註二一七)。

如果說道家清靜無爲的思想，爲放任主義 (Laissez-Faire)，則法家的政治思想，爲極端的干涉主義。論法家思想，當以集法、術、勢三派之大成的韓非爲代表。韓氏生於戰國末年，當時六國旣弱且亂，他鑒於各國「爭於氣力」，故主張爲治者應以富國强兵爲急務。欲圖富强，必先明賞罰。賞以勸功，罰以禁姦。明賞罰之道，必先立法，依法而行，則賞罰自明。所以，他認爲勢、術、法三者皆「帝王之具」，缺一不可(註二一八)。勢爲勝衆的資本，術爲君主御臣下的技藝，法爲臣下所遵守的憲令。勢、術、法並用，則國無不治。故韓非說：「當今之世(韓非之時)，能去私曲就公法者，民安而國治；能去私行行公法者，則兵强而敵弱。」(註二一九)「國無常强，無常弱。奉法者强則國强，奉法者弱則國弱。」(註二二〇)「故有道之主，遠仁義，去智能，服之以法，是以譽廣而名盛，民治而國安。」(註二二一)然欲求法能够推行，必須因勢和權。他說：「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，則臨千仞之谿，材非加長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮，錙銖失船則沈，非千鈞輕而錙銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢。」(註二二二)

法家以爲君王要想維持權勢，必須把握住人性的弱點。「夫凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避。」(註二二三)「羞辱勞苦者民之所惡也，顯榮佚樂者民之所務也。」(註二二四)人情認爲名利顯榮而最想得到的，卽爲爵祿。人情認爲禍害羞辱而最想避免

(註二一二) 同上，頁七十四。
(註二一三) 同上，頁一五〇。
(註二一四) 同上，頁一八八。
(註二一五) 同上，頁一四八～一四九。
(註二一六) 同上，頁四十七。
(註二一七) 參考馮芝生著**中國哲學史**（上），頁二三二。
(註二一八) 參見**韓非子集釋**，卷十定法，卷八功名，卷二十人主。
(註二一九) 同上書，有度篇。
(註二二〇) 同上。
(註二二一) 同上書，說疑篇。
(註二二二) 同上書，功名篇。
(註二二三) **管子**禁藏篇（四部備要本），臺灣中華書局印行。
(註二二四) **商君書**算地篇（四部備要本），臺灣中華書局印行。

臺灣大學學術期刊資料庫

的，則爲刑罰。所以，爲政者必須以爵祿獎勵功臣，設刑罰懲戒罪人。韓非以爲賞罰爲君主維持權勢所持的兩把利器。他說：「明主之所以導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」(註二二五)「凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。君執柄以處勢，故令行禁止。」(註二二六)

至於術是藏於人主的胸中，以偶衆端而潛御羣臣的。他强調術的重要說：「君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」(註二二七)用術之道爲「因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。」(註二二八)

總之，韓非認爲法、術、勢三者不可偏廢。無法則國無章，無勢則法不行，無術則勢不固。法、術、勢三者運用得當，可「使智者盡其慮，賢者敕其材，臣有其勞，君有其成功。」(註二二九)必可以爲治，卽**韓非子顯學篇**中所說的「必然之道」。倘若君主能用此道，就可以無爲而治了。故**大體篇**云：

> 古之全體者，……不以智慮心，不以私累己；寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；不逆天理，不傷情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知；不引繩之外，……不緩法之內；守成理，因自然；禍福生乎道法而不出乎愛惡。榮辱之責在乎己，而不在乎人。故至安之世，法如朝露，純樸不散；必無結怨，口無煩言。故車馬不疲弊於遠路，旌旗不亂於大澤，萬民不失命於寇戎，雄駿不傷壽於旗幢；豪傑不著名於圖書，……。因道全法，君子不樂而大姦止；澹然閒靜，因天命，持大體。故使人無離法之罪，魚無失水之禍。……上無忿怒之毒，下無伏怨之患，上下交樸，以道爲舍。故長利積，大功立，名成於前，德垂於後，治之至也。

這就是韓非的無爲之治，也是他的理想社會。

墨子生在當時充滿了矛盾和愚昧的社會裏，鑒於大國攻小國，大家伐小家，强劫弱，衆暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，不可禁止的紛亂情況。以爲一切道德禮俗，一切社會制度，應當是爲著國家百姓的大利。國家百姓的大利，卽人民的富庶。凡能使人民富庶的事物，皆爲有用，否則皆爲無益或有害。所以凡對人民無用或有害的事物，都應當廢棄。因此，他崇尚節儉，反對奢侈，主張節葬短喪，反對音樂，擯棄美

(註二二五) **韓非子集釋**，卷二二柄。
(註二二六) 同上書，卷十八八經。
(註二二七) 同上書，卷十定法。
(註二二八) 同上。
(註二二九) 同上書，卷一主道。

臺灣大學學術期刊資料庫

術。他以爲國家百姓之大害，在於國家人民之互相爭鬪，人們所以互鬪的原因，由於人之不相愛。他强調「天下兼相愛則治，交相惡則亂。」所以主張兼愛(註二三〇)。以爲兼愛爲平亂求治惟一的良法，然如何始能達到目的呢？墨子乃提出「非攻」。所謂「非攻」，卽反對戰爭之意，在戰爭中雖有因戰勝獲利的，然而循環往復，最後都深受其禍。所以，戰爭不但不義，而且無利，乃天下之大害，而君子應該爲天下興利除害，故不可不非攻。因此，「非攻」爲墨子學說中最重要的具體主張(註二三一)。**兼愛**上云：

若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊无有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。

墨子認爲人性如素絲一般，其善惡全在「所染」。「染於蒼則蒼，染於黃則黃。」故應以兼愛之道染人，使之交相利而不交相害；然一般人，所見不遠，不容易使他們都能體會到兼愛的利益，交別的禍害。所以，他主張必須借宗教的力量與政治的制裁，使人交相愛。墨子以爲「天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，强之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤；此天之所不欲也。」(註二三二)「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之(註二三三)。上帝之外，又有鬼神，「能賞賢而罰暴。」此外，他以爲在古代還沒有國家政府的時代，社會上沒有是非標準，以致天下大亂。所謂「是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下百姓，皆以水火毒藥相虧，至有餘力不能以相勞；腐弱餘財不以相分；隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。」(註二三四)「無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮。」(註二三五)「天下之所以亂者，生於無政長。」(註二三六)故主張「選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子，」(註二三七)「以其力爲未足；又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公，……政長。」(註二三八)天子的號令，爲絕對的是非標準，「天子得善人而賞之，得暴人而罰之。善人賞而暴人罰，天下必治矣。」(註二三九)

儒家認爲政治上一切問題的發生，都是出在統治者的身上，並非出自人民。因而孔子及其門徒竭力提倡德治主義。**論語爲政**云：「子曰：『爲政以德，譬如北辰，居其所

(註二三〇) 同註二一七，頁一一五～一二八。
(註二三一) 以上參看勞思光著**中國哲學史**，頁二一四～二二六。
(註二三二) **墨子**，天志中。(四部備要本)，臺灣中華書局印行。
(註二三三) **墨子**，法儀。
(註二三四) 同上書，尚同(上)。
(註二三五) 同上。(中)
(註二三六) 同上。
(註二三七) 同上。
(註二三八) 同註二三四。
(註二三九) **墨子**，尚同(下)。

臺灣大學學術期刊資料庫

而衆星共之。』」所謂德，有人認爲「是內外如一的規範性的行爲。」「爲政以德」，就是統治者用自己內外如一的規範性的行爲來從事於政治。這樣就可無爲而治，天下歸之了。又**論語衛靈公**云：「子曰：『無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣！』」「恭己正南面」，就是德治。德治卽是無爲之治。所謂無爲，就是不用私意理民，不用强制的手段治民；是在自己正身及良好的影響下，鼓勵百姓「自爲」；並不是一事不作(註二四〇)。總之，德治並不是不管人民的事，而實際上是幫助人民和啓發人民去做他們自己的事。

孔子是德治主義的倡導者，他在答覆別人的問政時，再三闡述這種主張。如哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「擧直錯諸枉，則民服。擧枉錯諸直，則民不服。」人君最重要的是用人；用人得當，人民常能過着幸福的生活，這就是人君的德；用人不得當，人民在苛政下痛苦掙扎，便是人君不德。而人君用人得當不得當，與人君的「修己」，有直接地關係，所以修己與用人，對人君來說，是不可分的。在舜的「恭己正南面」中，卽含有擧直錯諸枉在裏面(註二四一)。又如**季康子**問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正。」又**季康子**問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子爲政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」又在答覆樊遲的請學稼說：「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。」又子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」又子路問君子，子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓，脩己以安百姓，堯、舜其猶病諸！」以上所引的「子帥以正」、「其身正」的正，指的是正當的行爲，卽是「爲政以德」的「德」，「好禮」、「好義」、「好信」，卽是德治的德。「修己」卽是「其身正」，卽是德。修己以安百姓，卽是德治。後來，從孟子、荀子到**大學**無不强調修身的重要。但德治思想傳到孟子發展爲王道。王道最具體的內容是：

> 五畝之宅，樹之以桑，五十者，可以衣帛矣！鷄豚狗彘之畜，無失其時，七十者，可以食肉矣！百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣！謹庠序之敎，申之以孝悌之義，頒白者，不負戴於道路矣！七十者，衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也！

總之，孔子乃至整個儒家的政治思想，都是由德治觀念所貫通的(註二四二)。

(註二四〇) 以上參看徐復觀著**兩漢思想史**，卷二，頁二一一，臺灣學生書局印行。
(註二四一) 參看徐復觀著**中國思想史論集**，頁二一九，臺灣學生書局印行。
(註二四二) 同上註，頁二一二～二二二。

漢代的知識份子，對現實政治非常注意，他們的德治觀念也特爲顯著。其原因與概況，徐復觀先生在他寫的**孔子德治思想發微**一文中，說的很清楚。今錄於下，以資參考。

秦以刑罰爲治。漢承秦後，因而未改。其刑罰的殘酷，略見於**史記酷吏列傳**及**漢書刑法志**。所以兩漢，尤其是西漢的知識份子，都想扭轉這一以刑罰爲主的政治方向，於是德治的觀念特爲顯著；董仲舒便是一位代表人物。他的天人三策，在陰陽五行的神秘外衣中，包含著這一偉大的願望。他說：

> 然則王者欲有所爲，宜求其端於天。天道之大者在陰陽。陽爲德，陰爲刑。刑主殺而德生。是故陽常居大夏，而以生育養長爲事。陰常居太多，而積於空虛不用之地；以此見天之任德不任刑也……王者承天意以從事，故任德教而不任刑……今廢先王德教之官，而獨任執法之吏治民，毋乃任刑之意與」。（**漢書**五十六**董仲舒傳**）

所謂先王德教之官，指的是主管學校教育，以教化代刑罰之官；這實際是由孔子的「教」，經過孟子所發展出來的觀念。又說：

> 夫萬民之從利也，如水之走下。不以教化隄防之，不能止也……古之王者明於此，是故南面而治天下，莫不以教化爲大務。立大學以教於國，設庠序以化於邑；漸民以仁，摩民以義，節民以禮。故其刑罰甚輕而禁不犯者，教化行而習俗善也。」（同上）

但是他並沒有忽視養民的重要，所以在第三策中，特反復要求在上者不可與民爭利，好像他已預見到武帝後來所行的各種專利政策。他說「夫皇皇求財利，常恐乏匱者，庶人之意也。皇皇求仁義，常恐不能化民者，大夫之意也」。不過他上述的主張，必有一個基本立足點；這在專制時代，便是當時的皇帝。皇帝不自修其德，則一切無從說起。所以他說：

> 故爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民」。（同上）

政治上要求「反自貴者始」（同上），正是德治的起點。綜合董氏所言，完全是發揮孔子德治的思想；而他的所以特別强調德治，正是對治由秦以來所加强的刑罰之治的。

東漢光武開國，「頗以嚴猛爲政」。當時的思想家應首推桓譚。他在**新論王霸**第二中有謂：

> 夫王道之治，先除人害，而足其衣食，然後教以禮義，使知好惡去就；是故大化四湊……霸功之大者尊君卑臣，權統由一，政不二門，賞罰必信，法令著明，百官修理，威令必行，此霸者之術。王者純粹，其德如彼；霸道駁雜，其功如此」。（**全後漢文**卷十三）

臺灣大學歷史學系學術期刊資料庫

按桓譚上文之所謂王道卽是德治；所謂覇功，卽是與德治相對的法家之治；也卽是當時立國的精神。

杜林奏諫從梁統增科禁（言）疏謂：

> 夫人情挫辱，則節義之風損。法防繁多，則苟免之行興。孔子曰，導之以政，齊之以刑，民免而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格。古之明主，動居其厚，不務多辟（刑）。……大漢初興，……蠲除苛政……人懷寬德（按此指西漢而言；乃立言時之方便，非事實）。及至其後，漸以滋章；吹毛索疵，詆欺無限。果桃菜茹之饋，集以成臧（贓）；小事無妨於義，以爲大戮。故國無廉士，家無完行。至於法不能禁，令不能止。……。(**後漢書**卷二十七**杜林傳**)(註二四三)

王符傳承了儒家的德治思想，對當時的政治不僅作了嚴厲的批評，同時也將德治思想作了進一步的闡發。他揭示作**德化**的動機說：

> 明王統治，莫大身化，道德爲本，仁義爲佐，思心順政，責民務廣，四海治焉，何有消長，故敍德化(註二四四)。

他鑒於當時「民生不見正道，而長於邪淫。」(註二四五)以爲百姓的變好變壞，端在官吏的好壞；社會的善惡，風俗的厚薄，完全在於君王的施政。在他看來，人在社會上，就像生物在自然界中一樣，環境可以決定生存的方式。他說：

> 人民之有心，就好比種植之有田園一樣。遇到風調雨順，便長得秀茂，結成豐碩的果實；遭到水荒旱災，就變成枯槁，產生蟲蝗等的怪孽。人民如蒙受良好的教化，就有士君子的心；遭到腐敗的政治，就懷着姦邪作亂的想法。所以聖王養民的方法，就和技術優良的工人做酒麴與豆豉一樣，按時舉事動作，溫度要適當，則一地窖的酒麴和豆豉，都會是美好的，而且數量也多。如果讓愚拙的工人做，那麼一蔭的酒麴和豆豉，都會變臭，必須丟棄的。現在天下也好像一個地窖一樣，人民好比豆麥，變好變壞，完全在於領導人。遇到好官吏，人民就都懷有忠信之心，履行仁厚；遇着壞官吏，便都懷有姦邪之心，行爲淺薄。忠厚聚積了則導致太平，姦邪聚積了便導致危亡。所以，聖帝明王都篤行德化，不重視威刑(註二四六)。
>
> 道德是修己的，威刑是治人的，上智和下愚的人少，中庸之人多。「上智與下愚不移」，「中庸之流要在教化」，所以，中民生在世上，好比鑠金在鎔鑪中般，或方或圓，或厚或薄，完全看冶者鑄造。所以社會的善惡，風俗的厚薄，皆在於君王

(註二四三) 同上註，頁二二二～二二四)。
(註二四四) **潛夫論**，敍錄篇。
(註二四五) **潛夫論**，卜列篇。
(註二四六) **同上書**，德化篇。

臺灣大學學術期刊資料庫

的施政(註二四七)。

又說：「移風易俗之本，乃在開其心，而正其精……惟王者能變之。」(註二四八)由此可知，王者之所以能移風易俗，主要的是把握住了民心。他從歷史上找出實例，證明他所謂「上聖不務治民事，而務治民心」的觀點之正確。他在**應化篇**裏說：

> 公劉厚德，恩及草木，羊牛六畜，且猶感德仁，不忍踐履生草，則又況於民萌而有不化者乎？君子（指太王王季）修其樂，易之德，上及飛鳥，下及淵魚，無不歡忻悅豫，則又況於士庶而有不仁者乎？聖(聖人或明主)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。民之胎也，合中和以成其生也，立方正以長是，以爲仁義之心，廉恥之志，骨着脈通與體俱生，而無麤穢之氣，無邪淫之欲。雖放之大荒之外，措之幽冥之內，終無違禮之行。投之危亡之地，納之鋒鍔之間，終無苟全之心，舉世之人行皆若此，則又烏所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。此姬氏所以崇美於前，而致刑措於後也。是故上聖不務治民事，而務治民心。

王符認爲王者要治民心，唯一的法寶，在於施行德化。所謂德，就是良好的動機，卽道德的動機，仁義也包涵在內，是捨己從人，不是强人就己。換言之，是以人民的好惡爲好惡，不是以個人的好惡爲好惡(註二四九)。所謂化，就是教化，卽以教育的力量變化其氣質，使之向善。這一點，董仲舒說的最清楚，他說：

> 夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化，隄防之不能止也。是故教化立，而姦邪皆止者，其隄防完也。教化廢，而姦邪並出，刑罰不能勝者，其隄防壞也。古之王者明於此，是故南面而治天下，莫不以教化爲大務，立太學以教於國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮，故其刑罰甚輕，而禁不犯者，教化行，而習俗美也(註二五〇)。

在王符看來，教化改變人民的心理，好比德政改變人民的形體一樣。德政加於民，形體就多滌暢姣好，堅彊老壽；惡政加於民，人民的形體便多罷癃尪病，夭皆木瘞。國家有傷明的政治，人民就多眼疾；有傷聰的政治，人民便多耳痾；有傷害賢人的政治，則人民多橫遭夭折(註二五一)。他闡述德化政治的功效說：

> 人君之治，莫不於道，莫盛於德，莫美於教，莫神於化。道者，所以持之也；德者，所以苞之也；教者，所以知之也；化者，所以致之也。民有性、有情、有

(註二四七) 同上。
(註二四八) 同註二四五。
(註二四九) 同註二四一，頁二一七。
(註二五〇) 漢書卷五十六董仲舒傳，(民國六十一年九月，臺北，世界書局印行，新校漢書集註)，頁二五〇三～二五〇四。
(註二五一) 同註二四六。

臺灣大學學術期刊資料庫

化、有俗；情性者，心也，本也；化俗者，行也，末也；末生於本，行起於心。是以上君撫世，先其本，而後其末，順其心，而理其行；心精（按「治要」作情）苟正則姦匿無所生，邪意無所載矣。……聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？導之以德，齊之以禮，務厚其情而明其義，民親愛則無相害傷之意，動思義則無姦邪之心。夫若此者，非法律之所使也，非威刑之所彊也，此乃教化之所致也(註二五二)。

在他看來，德化要比以刑賞爲治的效用大而且徹底。所以「聖人甚尊德禮而卑刑罰。故舜先敕契以敬敷五教，而後命皐陶以五刑三居。」(註二五三) 但治國不能單靠道德，有時必須利用法律；然立法的目的，「不是用來司民短而誅過誤的，乃是用來防止姦惡，匡救禍敗，檢舉淫邪，使其納入正道的。」(註二五四) 但是歷史上有些君王，往往本末倒置，恣意放情，不僅使人民深受其害，個人也遭到敗身喪國的悲劇。「聖君堯、舜時的百姓，因有君子之行，所以都可爲官；桀、紂時的人民則相反，所以可比屋而誅，完全是教化使然。明君之治國，任賢使能，政治清平，吏不苛暴，賦斂很輕，自奉甚薄，不以個人的利益妨害公法，賞賜不亂給無功的人，刑罰不任意加在無罪的人之身上，不因個人的喜愛亂賞，不因個人的憤怒枉誅。暴君昏王則反其道而行，終於喪身亡國。王符以堯、舜、文、武、宣王與厲幽的治亂興亡的歷史事實，證明德化的神效，他說：

上聖和德氣以化民心，正表儀以率羣下，故能使民比屋可封，堯舜是也。其次，躬道德而敦慈愛，美教訓而崇禮讓，故能使民無爭心而致刑錯，文武是也。其次，明好惡而顯法禁，平賞罰而無阿私，故能使民辟姦邪而趨公正，理弱亂以致治疆，中興是也。治天下，身處汙而放情，怠民事而急酒樂，近頑童而遠賢才，親諂諛而疎正直，重賦稅以賞無功，妄加喜怒以傷無辜，故能亂其政以敗其民，弊其身以喪其國者，幽厲是也(註二五五)。

他用歷史事實，來支持他的政論，警告當時的統治者，應自求多福，擇善而從，不善能改，誠能使世人都蒙受德化的影響，奉公守法，努力向善，則昇平之世不難復現。

孔子曰：「三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者我則（論語我則二字作而）改之。」詩美宜鑒於殷，自求多福。是故世主誠能使六合之內，舉世之人，咸懷方厚之情，而無淺薄之惡，各奉公正之心，而無姦險之慮，則羲農之俗復見於玆，麟龍鸞鳳復畜於郊矣(註二五六)。

總之，從戰國中期以來，儒家談治道的目的，期望能移風易俗；這種情形在西漢特

(註二五二) 同上。
(註二五三) 同上。
(註二五四) 同上。
(註二五五) 同上。
(註二五六) 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

別盛行。董仲舒便更進一步的指出移風易俗的根源在於民性的善良；而民性的善良，是來自良好的政治環境(註二五七)。王符的「世之善否，俗之薄厚，皆在於君。」的看法，可以說和董氏的見解相同。

六、王符的哲學思想

王符不僅是東漢的大政論家，也是一位大思想家，他的知識論、天道天命觀、人性論，在當時均非同凡響。在此首先介紹他的知識論。

(1) 知 識 論

天地間一切的知識，都是由學而得到的，所以儒家自孔子以來，均非常重視學。論語以「學而」爲首章，書中所論的「學」，都是學做人，而且偏重於行爲方面的實踐。儒學理論倡導家荀卿更闡發了這種思想，故以「勸學」爲荀子的第一篇。開頭卽說：「君子曰：學不可以已。……木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。」又曰：

> 學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎爲聖人。眞積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。爲之人也：舍之禽獸也。
>
> 君子之學也：入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝡而動，一可以爲法則。……君子之學也以美其身，……。
>
> 倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之也。……其善者少，不善者多，桀紂盜跖也。全之盡之，然後學者也。

由上可知，荀子特別重視學，從學習中求取知識，用知識做爲達到人倫道德的手段，最後歸宿於人倫道德，漢儒卽傳承了這種思想，多以人倫道德爲出發點，由人倫道德的要求以構成知識系統。例如淮南子脩務訓的作者，便大力提倡學問，在學的問題上，大多發揮荀子勸學的旨意。泰族訓的作者，也强調學問的重要。他們說：

> 凡人之所以生者，衣與食也。今囚之冥室之中，雖養之以芻豢，衣之以錦繡，不能樂也。以目之無見，而耳之無聞。穿隙穴，見零雨，則怏然嘆之。況開戶發牖，從冥冥見昭昭乎？……夫言者所以通己於人也；聞者所以通人於己也。瘖者不言，聾者不聞。旣瘖且聾，人道不通。故有瘖聾之病者，雖破求家醫，不顧其費。豈獨形骸有瘖聾哉，心志亦有之。夫指之拘也，莫不事申也；心之塞也，莫之務通也，不明於類也。……人之所知者淺，而物變無窮。曩不知而今知之，非知益多

(註二五七) 同註二四〇，頁四〇二。

也，學問之所加也。……人莫不知學之有益於己也；然而不能者，嬉戲害人也。人皆多以無用害有用，故智不博而日不足。……以弋獵博奕之日誦詩讀書，聞識必博矣。故不學之與學也，猶瘖聾之比於人也。

這段話，不僅表明了他們對學問的迫切感，同時也說明了學的重要。至於學問的大方向，他們說：

凡學者能明於天人之分，通於治亂之本；澄心清意以存之，見其終始，可謂知略矣。

又如西漢末的揚雄也特別重視學問，他在晚年寫的**法言**，第一篇是學行，這與**論語**以「學而時習之」爲首章，**荀子**以**勸學篇**第爲一篇，用意是一樣的(註二五八)。

王符深受先秦以來儒家思想的影響，又鑒於當時的人多急功好利，不願學習，以致學風衰敗，認爲「先聖遺業，莫大教訓，博學多識，疑則思問，智明所成，德義所建。」所以敍**讚學**(註二五九)。他在**潛夫論**中以**讚學**爲第一篇，闡述學習的重要，這與孔子、荀子、揚雄的用意相同。他說：

天地所寶貴的是人，聖人所注重的是義，德義所成就的是智，明智的人所追求的是學問。世界上雖然有最聰明的聖人，不是一生下來事事都知道的；雖然也有最能幹的材士，不是一生下來什麼事都會的。所以古書上說：黃帝以風后爲師，顓頊以老彭爲師，帝嚳以祝融爲師，堯以務成爲師，舜以紀后爲師，禹以墨如爲師，湯以伊尹爲師，文王、武王以姜尙爲師，周公以庶秀爲師，孔子以老聃爲師。如果這些話是可靠的，人就不可以不從師了。像以上所說的十一個人，都是最高的聖人，尙且要依靠學問，知識才會廣博，道德才會偉大，何況一般人呢！(註二六〇)

他這些話表面上是强調學問的重要，實際上是鑒於自鄧后稱制後「學者頗懈，儒職多非其人。自安帝覽政，薄於藝文，博士倚席不講，朋徒相視怠散，」(註二六一)順帝時，太學生雖增加到三萬餘人，然章句漸疏，而多以浮華相尙，儒者之風已衰(註二六二)。當時，博士是學術的中心，他們的職務是教授太學生，然都沒能盡到責任。而太學生都是仕宦之家的子弟，他們享有入學的特權，讀書是他們的天職，以備將來應用，實事上他們不修名實，虛浮文飾，徒有其表，致使太學名義上爲治學的場所，實際上變成了仕進的階梯。所以他這番話，不僅鼓勵一般的人應該求學，更針對太學生說的。這一點從**務本篇**中獲得明證。

(註二五八) 同上註，頁一九八～二〇八，頁五一三～五一八。
(註二五九) **潛夫論**，敍錄篇。
(註二六〇) 同上書，讚學篇。此段文字係採用「中國學術名著今釋語譯」兩漢篇潛夫論讚學，頁四八三。
(註二六一) **後漢書**，卷七十九上，儒林傳，頁二五四六～四七。
(註二六二) 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

今學問之士，好語虛無之事，……今多務交游，以結黨助，偷世竊名，以取濟渡，夸末之徒，從而尚之，此逼（違）貞士之節，而眩世俗之心者也。

他在**讚學篇**中剖析求學的意義說：

孔子說：「工匠想要做好他的手藝，必須先有良好的工具。」士人要想懂得些道理，應該先要唸書。**易經大畜卦象辭說**：「君子靠着多體認前人的言論和行事來積蓄豐富自己的道德。」因此，人的需要學問，就像器物的需要琢磨加工一樣。所以夏代寶貴的璜玉如楚國卞和的璧，雖然有美好的素質，但是藏在石中的璞玉不經過彫琢和錯磨，就會和石塊沒有分別。像瑚璉簠簋這一類的禮器，朝會和祭祀穿的禮服，推究它原始的素材，不過是山野中的樹木和蠶繭的生絲罷了。使像倕的巧匠在木材上加上墨線，再用斧刀刨削過，使女工把絲線染上五色，再用紡織的機杼織造，就都成爲宗廟的禮器和黼黻等華美的禮服，可以獻給鬼神，可以送給王公。何況君子有忠厚純正的本質，明察聰敏的才能，再加上良好的朋友去輔助他，賢明的師長去教誨他，用禮樂去文飾他，用**詩書**去引導他，用**周易**去深造和豐富他，用**春秋**去開通他，那怎麼會沒有成就呢！**詩經小宛**說：「你看那鶺鴒鳥呀，她不停地飛，不停地叫；我王要天天不停地前進，月月不停地前進，每天要早起晚睡，不要辱沒了自己的生身雙親。」所以君子整天地努力不息，培植自己的德行，鑽研自己的學業，不僅是爲了要使自己博學，還要繼承祖先的聲譽，顯揚自己的父母啊。

「玉不琢，不成器；人不學，不知義。」君子雖有「敦貞之質，察敏之才。」有無學習的興趣與效果，端賴良師的教誨，和益友的輔助。「師者人之模範也。」(註二六三) 但當時「模不模，範不範。」(註二六四) 的教師爲數不少。所以王符這番話，固然是勉勵一般人尤其是太學應努力進德修業，也含有批評當時負責教授的博士們壟斷了學術和不盡職責的意思。

王符認爲君子所應追求的「道」，乃「成於學，而藏於書。」「學進於振（振當作賑，**說文**云：「賑，富也。」）而廢於窮。」意思是說，經濟情況的好壞，往往直接影響一個人學業的成敗。他解釋道：

孔子說：「我曾經整天不吃飯，整夜不睡覺地思考著，結果沒有什麼益處，還不如學習好。」又說：「種地嗎，保不住不受饑餓；作學問嗎，也許會得到祿位。君子躭心的只是道德不修，不躭心生活貧窮。」從前箕子在**洪範**中陳說過六種不好的遭遇——六極，就談到貧窮，**詩經國風**裏有歌唱**北門**的詩篇，也談到貧窮。我們說不愁貧窮，難道是喜歡貧窮，認爲不必躭心嗎？因爲意志有所集中，明白了比貧窮

(註二六三) 揚雄法言學行篇（四部備要本）臺灣中華書局印行。
(註二六四) 同上。

還有更大的呀。所以君子也希望有豐厚的產業，倒不是爲了去追求美好的飲食，華美的衣服，美妙的音樂和美貌的婦女，只是爲了要增進他的道德。道是要從學習中得到成就，在書籍裏蘊藏著的，有了產業，學問才能進步，貧窮就會使學業荒廢。……當代在太學裏唸書的人，大約有一萬多，最後得到成就的沒有幾十人，這是什麼原因呢？那些富裕的受了有錢的累，貧窮的又爲了沒錢不得不改變計劃，還有人因爲遭遇兵亂，誤過了學習的年齡，這樣就使很多人違背志願，喪失功效，仍然不免同愚昧無知的童蒙一樣(註二六五)。

環境的好壞，固然能直接影響一個人的成敗，但對少數傑出的人而言，並不是決定他們成敗唯一的因素。他們或以卓越的才力策勵自己，或用堅强的意志排除萬難，以達目的。西漢的大儒董仲舒和儒者景君明（景房）、倪寬、匡衡卽爲這種出類拔萃的人物。他說：

董仲舒一輩子不管家事，景君明整年不出門庭，他們能够集中精力去作學問，在學業上終於取得了顯著成就，也因爲有富裕的產業；像他們那樣富裕又肯專心學習的，乃是才子。倪寬出賣勞力給太學的學士們作飯，匡衡給酒店作酒保，是爲了本身貧窮，像他們那樣的貧窮，却又能這樣刻苦學習的，乃是秀士(註二六六)。

這就是當時太學生人數雖衆，而致力於學，不半途而廢，沒有多少人的一大原因。「所以沒有董仲舒、景君明那樣卓越的才力和倪寬、匡衡那樣堅强的意志，想要勉强獻身離家，長期留在老師門下學習，一定沒有多少人。」(註二六七)

一個人的成功，必有他的原因。董、景、倪、匡四人之所以「成名立績，德音令問不已。」王符認爲他們都能善託於物，卽「能自託於先聖之典經，結心於夫子之遺訓」的緣故。他說：

上面這四個人，雖然耳目聰明、忠厚、信實、廉貞、勇敢，也未必就沒有人趕得上。但是到了他們成名立功之後，道德名聲終於能够流傳永久，一定有他的原因，原因是什麼呢？只是因爲他們自己能够依靠先聖的經典，把精力集中在孔子的遺訓裏面。所以叫造父快跑，不到一百多步，就會疲勞停頓，坐著車子可以遠達千里。又叫有名篙師駕船，離開船索，就會溺死，但利用船櫓，可以渡過江河。所以君子並不是生來就是世上無雙，只是善於依託外物(註二六八)。

以上說明一個事實，卽能善自託於物的就會成功，否則便遭失敗。王符的讚學是擬

(註二六五) 同註二六〇，頁四八四～四八五。
(註二六六) 同上。
(註二六七) 同註二六〇，頁四八五。
(註二六八) 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

荀子的**勸學篇**，所以他說的「善自託於物也」的「託」，卽荀子「善假於物也」的「假」。如上所言，所謂的「物」，就是聖王所著的經典。他說：

> 人的本性不會相差到一百倍，可是聰明智慧却有相差到一萬倍的，這並不眞是生下來的天才，一定是另外有所憑藉，才能發展到這種地步。君子不一定生下來就什麼事都清楚，經過學習之後，耳目的聰明就不受蒙蔽，心胸的智慧就不受阻礙，往前能够論述過去帝王的事功，往後能够確定百代以下應走的道路，這是因爲道有神妙的作用，君子能够憑藉這道發揮自己的聰明罷了(註二六九)。

「道」對於一個人的作用是很大的，但「道成於學，而藏於書」，所以王符認爲要想尋得聖道，沒有比經典更好的了。他說：

> 道對於人的心靈，好比火光對於人的眼睛，在進了地窖和深屋裏，眼前一片漆黑，什麼都看不到，等到點起了明亮的燈燭，就什麼都可以看得清清楚楚了。這是由於火光的照耀，並不是因爲眼睛明亮，只是眼睛憑藉了火光就變成明亮了。天地運行的規律，萬物化生的妙用，都是不容易看得出的，學習了聖人經典，思考了道術的精微，就什麼都可以懂得明明白白了，這是由於道的作用，不是因爲心的智慧，只是人能够憑藉了道就變成聰明了。所以要在黑屋子裏找東西，沒有比燈火光更好的，要在今天找正道，沒有比典籍更好的了(註二七〇)。

所謂典籍，就是經，是古代聖人所著作的。他並指出聖人著經典的目的，在於教化後人，使「修經之賢，德近於聖。」

> 古代聖人自己得到道的精微，經過親自實踐，希望後來的賢人各自努力進入正道。所以聖人著作經典傳給後來的賢人，好比古代巧匠倕製造規矩繩墨傳給後代的工匠一樣。當初倕的巧妙，能够憑眼睛決定方圓，心智決定平直，却又製造規矩繩墨教導後代的工匠。如果叫奚仲和公班這等人，不用這四種工具，照倕那樣自己創造，一定是做不到的。可是平凡的工匠，只拿著圓規，按著方矩，放平了水準，拉直了墨線，他們的巧妙就會和倕一樣。這是倕用自己的心來製造規矩，後來的工匠就可以用規矩去符合倕的心，所以利用工具的工匠就會和倕相似。古代聖人的智慧，心通天地造化的神妙，性合道德的標準，又著作經典傳給後人，如果教後代的賢人君子離開了學問，憑著自己的資質去做，一定是做不好的。等到他們從師就學，依著經典行事，那聰明通達的智慧，道德仁義的法則，也就同聖人相近了。所以聖人用自己的心創造經典，後人就可以用經典去符合聖人的心，因而研究經典的賢人就會和聖人相像(註二七一)。

(註二六九) 同上。
(註二七〇) 同上。
(註二七一) 同上，頁四八六。

臺灣大學學術期刊資料庫

最後，他再度强調學習的重要，勉勵一般人，尤其是太學生說：「凡是想要建立功業，發揚道德光輝的人，再沒有比學習更好的了。」

詩云：「高山仰止，景行行止。」日就月將，學有緝熙於光明。是故凡欲顯勳績，揚光烈者，莫良於學矣(註二七二)。

總之，王符的知識論，主張徵驗說，認爲知識都是由學習得來的。人性有善與不善，所以他非常重視教育的功能，聖人所著的經典爲最好的教材，從學習往聖嘉言懿行中，以達到「遂道術，崇德義」(註二七三)的教育之目的。

(2) 天道天命觀

從**潛夫論**看來，王符的思想爲儒道兼宗。所以有人說他的天道天命觀，部分接受了道家的思想，也接受了荀子學說，採取自然法則說(註二七四)。這種說法雖然頗有道理，但並不完全正確。因爲王符的天道天命觀，除採取自然法則說外，也受了陰陽五行說的影響。這一點在後面將有詳細的說明。

如上所述，研究一個人的哲學思想時，對於他前一個時代的思想體系，必先有一番認識，否則對他的思想便無法有深刻的瞭解。因此，在這裏先約略的敍述一下先秦以來的天道天命觀。

我國天道觀念由來甚古，表現在**詩**、**書**兩經裏的就很多。如「先王有命，恪謹天服。」「天生丞民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」(註二七五)至先秦時，老子創造了道的觀念以代替傳統的天，並賦與以「無」的特性。道雖是無，但不是沒有。道是無限的存在。道是在因果系列之上的獨立而永恒的存在。老子認爲道是先天地生，則道之出現，只能是「混成」；莊子對此混成作進一步的解釋，便說出「自本自根」四個字。再者，老莊對道的描述，是動態的描述。因爲在老莊的心目中，道與創生是不可分的。卽萬物皆直接自道而生；而道的創生作用，亦無時而停息。老子以道爲創生的原動力，本是一種創說。創生的歷程，他只說「道生一，一生二，二生三，三生萬物」及「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」道、德、一、二、三，都是抽象的，不易爲一般人所把握。但創生問題提出後，戰國時期，便出現各種說法；大約屬於道家系統的，則追溯到天地以前；而屬儒家系統的，皆以天地爲創生的起點。自戰國中期，陰陽之說盛行後，便出現以氣說明創生的歷程。總之，老子的道，生天生地，也同時生萬物，

(註二七二) **潛夫論**，讚學篇。
(註二七三) **潛夫論**，務本篇。
(註二七四) **中國思想通史**，第二卷兩漢思想，頁四二四。
(註二七五) 同註二〇九，頁十八～二十七。

臺灣大學學術期刊資料庫

萬物都稟受道之一體以爲自己之德。所以老子的道雖然是無，但畢竟與人以親切的感覺(註二七六)。

荀子是經驗的性格，他一切的論據，皆立足於感官所能經驗得到的範圍之內。爲感官經驗所不及的，便不寄與以信任。所以他所認定的天，乃非道德的自然性質的天，因而主張天人分途。自古代宗教性的天，逐漸墜落以後，便向兩個方向發展；一是把天加以道德法則化，卽以天爲道德的根源。另一發展的傾向，卽是把天完全看成了自然性質的天。對於自然的天，也會感到是種法則的存在；但這種法則，是自然科學意味的法則，而不是道德意味的法則。道德意味的法則，使人感到天對於人具有某種目的性，因而與人以親和地感覺。而自然科學意味的法則，則只是機械地運行，因而只會給人以冷冷地概括性的關係或暗示。道家及荀子所說的天，都是順着此一方向發展下來的。有人說，在這一方面，荀子是受了道家的影響。因爲荀子是以陰陽言天，在**莊子外篇雜篇**中，以陰陽言天的，完全是自然的意義；荀子可能受了這種影響。不過，道家中天與人的關連，還是很密切的。荀子雖然也說「天地者生之始也」，「天地生君子」這類的話；但這種生，乃是無意志，無目的的生；一生之後，便與天沒有什麼關係。所以在他的心目中，天與人的關係，遠沒有孔孟及老莊思想中的密切。荀子不是不承認天的功用，也不是不承認天的法則性。但他認爲天的功用與法則，不含有意志、目的在裏面。因而由天的法則所表現的功用，只是天的自盡其職，並非藉此對人指示什麼，要求什麼。天盡天的職，人盡人的職，天人分工而各不相干，這是他說的「參天地」。所以他的不求知天，有兩方面的意義。一是只利用天所生的萬物，而不必去追求天係如何而生萬物。另一是天的功用，與人無關。不必由天的功用、現象，以追求它對於人有何指示，有何要求。人只站在人的現實上，盡自己應盡的職分，而不必在天那裏找什麼根據。在天那裏找人的行爲的根據，在荀子認爲是一種無實際意義的混亂(註二七七)。

由上可知，王符的天道天命觀，雖然採取自然法則說，但也受了陰陽五行之說的影響。**本訓篇**爲王氏的哲學思想所在。他說：

最古的世界，在天地萬物還沒有形成以前的太素時代，一團廣大深遠的元氣，還沒有什麼形跡，是由許多精氣合幷著，混而爲一的，不受什麼控制和駕馭。這樣混沌的情況，不知經過了多少年代，忽然間它自己發生變化了，分別出清氣和濁氣，清氣變成剛性的陽氣，濁氣變成柔性的陰氣。陰陽成爲形體，生出了兩儀卽天和地。天地的陰陽二氣繁盛鬱積，因而化生萬物，那中和的氣就化生爲人，使人統理萬物。

由此可知，天地萬物的發生，最初是出於一種元氣。他並明白的指出，氣的運作感

(註二七六) 同註二四〇，頁二一〇～二一七。

(註二七七) 徐復觀著**中國人性論史**，頁二二五～二二七，臺灣商務印書館發行。

動是極大的，天地、日月、四時、五行、鬼神、人民、吉凶與各種各類乃至包括整個自然的規律，沒有一樣不是氣的造作和氣的作用。所以他說：

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，何非氣；然及其乖戾，天之尊也氣裂之，地之大也氣動之，山之重也氣徙之，水之流也氣絕也，日月神也氣蝕之，星辰虛也氣隕之，旦有晝晦，宵有大風，飛車拔樹，僨電爲冰，溫泉成湯，麟龍鸞鳳，蚩蠽蝝蝗，莫不氣之所爲也。以此觀之，氣運感動亦誠大矣(註二七八)。

這清楚的說明了，整個自然的規律，都是氣的所爲與作用。這種明確的論斷，正是對當時的神學世界觀之否定與打擊。

「氣」既然有這麼大的變化與作用，它從何而來？爲什麼有這種變化呢？王符對這個問題用「道」來解釋，而「道」是從物質的氣派生出來的，是神妙的，他說：

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。是故道之爲物也，至神妙；其爲功也，至彊以大(註二七九)。

其次，他接受儒道兩家天人感應的影響，以爲「人君身修正，賞罰明者，國治而民安；民安樂者，天悅喜而增歷數。」(註二八〇)所以他說：

天的道是創造，地的道是化育，人的道是作爲。作爲是要使陰陽兩氣互相感通，從而能够獲得許多寶貴的物品。人的行爲可以感動天地，……所以孔子在**易經乾卦彖辭**說：「聖人跨著六龍駕馭天」；在**繫辭傳**說：「言語和行動是君子用以感動天地的，怎可以不謹愼呢！」這樣看來，就是天顯露了跡象，人完成那事功。所以**尚書皐陶謨**說：「天的事功由人代爲完成。」這是說人能够處理得正當，就可以使陰陽之氣調和，功業完成。所以道德的作用，沒有比感通陰陽之氣更大的了。」(註二八一)

如上面所述，自然的規律，都是氣的所爲。然氣有和氣與乖氣的分別，和氣是正，乖氣爲戾。人類萬物都依靠和氣（正氣）而活著，連五帝三皇的太平盛世，也是正氣所產生的作用。

正氣的發布，不但是對人，就是百穀、草木、禽獸、魚鼈等也都靠呼吸著氣養活的。男人和女人，耳朵聽了聲音，內心感動，使精神得到鼓舞，也就是氣的作用。

人的成胎，先靠著和氣形成了胚，後來吸著養料發達成全體。生下來以後，用和氣養他的本性，使美好的德性存在中心，流行到四肢，充滿了血脈，心性、意

(註二七八) **潛夫論**，本訓篇。
(註二七九) 同上。
(註二八〇) 同上書，巫列篇。
(註二八一) **潛夫論**，本訓篇。此段文字係採用「中國學術名著今釋語譯」兩漢篇潛夫論本訓，頁四九七。

臺灣大學學術典藏資料庫

志、耳目、情感就全都和平，行爲就正直廉潔，這就是五帝三皇只用圖書可以使百姓順從，自己有端正的德行可以使人民感化的原因(註二八二)。

因此，在政治方面，他認爲法制、命令、刑罰、獎賞，只是用來治理民事，做到整齊罷了，還不能盛行廣大的教化，進入太平的時代(註二八三)。他以自化爲施政的最高境界，所謂「明王統治，莫大身化，道德爲本。」(註二八四)所以他認爲「如果想要超過三王的往迹，達到五帝三皇的大功，一定先要推究到本原，興起大道，感召和氣，用淳美精粹的氣生養敦篤忠厚的人，樹立鮮明德義的旗幟，激勵敦厚誠實的人心，然後教化才能完美，大功才能成就(註二八五)。

總之，王符的天道天命觀，採自然法則說，然在**潛夫論**中他的天道思想十分簡略，而社會思想則充滿全書。有人說，這正是他爲了說明他的社會法則，高舉出天道觀的大原則，作爲前題來處理的緣故。如果依照他的天道觀，順天「正」者爲聖王，逆天「乖」者爲桀紂。存亡既然是沒有一定的，那麼依據自然變化的法則來看社會法則，就可以得出這樣的結論，卽惡政必亡。他的政治思想，在這裏得到了理論的依據(註二八六)。這種看法雖然不錯，但王氏天道思想異常簡略，也可能與不長於抽象思維有關(註二八七)。

其次，在談王符的天命觀之前，首先應明瞭天命與命運的發展及演變。根據徐復觀先生的研究，西周及其以前的所謂命，都是與統治權有關的天命。到了春秋時代，擴大而爲「民受天地之衷以生，所謂命也」的一般人的命；卽是天所命於人的不僅是王者的政權，更進而成爲一般人民道德根據的命；這是天命觀念劃時代的大發展。「天地之衷」所命於人的，在孔子、在子思的**中庸**，便稱之爲「性」，在老子、在**莊子內篇**便稱之爲「德」。這是在一般人生的道德要求上所新建立起來的天人關係，這可以說是道德自主性的覺醒。

在道德自主性的覺醒中，人也發現道德的自主性對人的現實生活而言，並沒有全般的主宰能力；如貧賤富貴壽夭等，既不是人力所能控制，也不是當時的人智所能够解釋的，冥冥中仿彿有一股不可抗拒的力量在發生支配作用，這便在春秋時代出現了命運之命的觀念，作爲人力所能自主與不能自主之間的一條分界線。這兩種性格完全不同的命，在**論語**中將前者稱爲「天命」，將後者僅稱爲「命」。**中庸**則只言天命，不言命運。在孟子，則將前者稱爲「天」，將後者稱爲「命」，也間或有將兩者混淆的。老子書中，

(註二八二) 同上。
(註二八三) 同上書，頁四九七～四九八。
(註二八四) **潛夫論**，敍錄篇。
(註二八五) 同註二八二，頁二九八。
(註二八六) 同註二七四，頁四二六。
(註二八七) 同註二四〇，頁二一五～二一六。

臺灣大學學術期刊資料庫

沒有命運的觀念。**莊子**一書，有極少數地方，將天與命混淆了；但就全書看，他和孟子相同，將前者稱爲天，將後者稱爲命。只有在**外篇雜篇**中出現的「性命」一辭，與**易傳**中「盡性以至於命」的「性命」觀念符合，卽是此處的性與命的關係，乃「天命之謂性」的關係。**墨子**一書，將前者稱爲「天志」，將後者稱爲「命」。此後命運的命，更普及於社會大衆之間；而性命之命，乃成爲漢代學術所追求的大標誌(註二八八)。

王符的天命觀，一方面承認天命，另一方面在命運的觀念中，仍然保持人的若干自主性。這顯然繼承了**論語**中的天命觀(註二八九)，他說：

> 凡人吉凶，以行爲主，以命爲決；行者己之質也，命者天之制也。在於己者固可爲也，在於天者不可知也。巫覡祝請亦其助也，然非德不行，巫史祈祝者，蓋所以交鬼神而救細微爾，至於大命末如之何。譬民人之請謁於吏矣，可以解微過，不能脫正罪，設有人於此，晝夜慢侮君父之教，干犯先王之禁，不克己心思改過○善，而苟驟發請謁，以求解免，必不幾矣，不若修己，小心畏愼無犯上之必令也。……德義無違，鬼神乃享，鬼神受享，福祚乃隆(註二九○)。

由此可知，他主張重視德義，遠鬼神。因此，他認爲人君若不修正行，一味的求神問卜，於事毫無補益。他以歷史事實證明他的看法是對的，他說：

> 虢公延神而亟亡，趙襲祭天而速滅，此蓋所謂神不歆其祀，民不卽其事也。故魯史書曰：「國將興聽於民，將亡聽於神。」楚昭不禳雲，宋景不移咎，子產距裨竈，弭文公違卜史，此皆審己知道㊣身以俟命者也。晏平仲有言，祝有益也，詛亦有損也。季梁之諫隨侯，宮之奇說虞公，可謂明乎天人之道，達乎神民之分矣(註二九一)。

他深信「妖不勝德，邪不伐正，」(註二九二)認爲「人不可多忌，多忌妄畏，實致妖祥。……人君身修正賞罰明者，國治而民安，民安樂者，天悅喜而增歷數，……此最卻凶災而致福善之本也。」(註二九三)

他在**愼微篇**中强調「禍福無門，惟人所召」，順天心，講信尙賢，自然獲得天祐，吉無不利。布衣積善，人臣積正，國君積德，則是達到這種境地的不二法門。他以歷史上興衰存亡的事迹證明他的見解是正確的。他說：

> 凡山陵之高，非削成而崛起也，必步增而稍上焉；川谷之卑，非截斷而顚陷

(註二八八) 同上註，頁六二六～六二七。
(註二八九) 同註二七七，頁八○～九○。
(註二九○) **潛夫論**，巫列篇。
(註二九一) 同上。
(註二九二) 同上。
(註二九三) 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

也，必陂池而稍下焉。是故積上不止，必致嵩山之高，積下不已，必極黃泉之深。非獨山川也，人行亦然，有布衣積善不怠，必致顏閔之賢，積惡不休，必致桀跖之名；非獨布衣也，人臣亦然，積正不倦，必生節義之志，積邪不止，必生暴弒之心；非獨人臣也，國君亦然，政教積德，必致安泰之福，舉錯數失，必致危亡之禍。故仲尼曰：「湯武非一善而王也，桀紂非一惡而亡也。三代之廢興也，在其所積，積善多者雖有一惡是過失，未足以亡；積惡多者雖有一善是爲誤中，未足以存，人君聞此可以悚思，布衣聞此可以改容，是故君子戰戰慄慄，日愼一日，克己三省，不見是圖。孔子曰：「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。」小人以小善謂無益，而不爲也；以小惡謂無傷，而不去也。是以惡積而不可掩，罪大而不可解也。此蹶躅所以迷國而不返，三季所以遂往而不振者也。夫積微成顯，積著成○，鄂譽鄂譽鄂致存亡，聖人常愼其微也，文王小心翼翼，武王夙夜敬止，思愼微眇，早防未萌，故能太平而傳子孫。且夫邪之與正，猶水與火不同原，不得並盛，正性勝則遂重己不忍虧也，故伯夷餓死而不恨；邪性勝則忸怩而不忍舍也，故王莽竊位而不慙，積惡習之所致也。……慶封伯有荒淫於酒，沈湎無度，以弊其家；晉平殆政，惑以喪志，良臣弗匡，故俱有禍。楚莊、齊威始有荒淫之行，削弱之敗，幾於亂亡，中能感悟，勤恤民事，勞精苦思，孜孜不怠，……故能中興，彊覇諸侯，當時尊顯，後世見思，傳爲令名，載在圖籍。由此言之，有希（布衣）人君其行一也。知己曰明，自勝曰彊，夫有不善未嘗不知，知之未嘗復行，此顏子所以稱庶幾也。……禍福無門，惟人所召，天之所助者順也，人之所尙者信也，履信思乎順，又以尙賢，是以吉無不利也。亮哉斯言，可無思乎(註二九四)！

他在**夢列篇**中又闡述「福從善來，禍由德消；吉凶之應，與行相須」的觀念(註二九五)，他說：

凡人道見瑞而修德者，福必成；見瑞而縱恣者，福轉爲禍；見妖而驕侮者，禍必成；見妖而戒懼者，禍轉爲福(註二九六)。

他這種見解與王充認爲「人之死生，在於命之夭壽，不在行之善惡。國之存亡，在期之長短，不在於政之得失。」(註二九七)是完全對立的。

其次，由**荀子的非相篇**看來，骨相之術，在先秦時已很發達，下至西漢也很流行。東漢王充認爲人在受胎之時，卽受命之時。胎乃人的形體；氣成爲人之形體，故命卽表

(註二九四) 同上書，愼微篇。
(註二九五) 同註二八四。
(註二九六) 同上書，夢列篇。
(註二九七) 同註二四〇，頁六三三。

臺灣大學學術期刊資料庫

現爲人的形體，特別表現在形體中的骨相。命運決定論，一變而爲人之骨相決定論。所以，要能知命，在於審視各人的骨法，骨法是不能改變的(註二九八)。王符論人類的命運時，與王充也不相同，他相信骨法，所謂「人身體形貌，皆有象類，骨法角肉，各有分部，以著性命之期，顯貴賤之表。」(註二九九)但又認爲雖有好的骨法，不去努力，命也是不可期的。他說：

> 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，檀宜作轂，榆宜作轑，此其正法通率也。若有其質，而工不材，可如何？故凡相者能期其所極，不能使之必至。十種之地，膏壤雖肥，弗耗不穫；千里之馬，骨法雖具，弗策不致。夫觚而弗琢，不成於器；士而弗仕，不成於位。若此者，天地所不能貴賤，鬼神所不能貧富也(註三〇〇)。

所以，他强調人的作爲所起的作用，他說：

> 天的道是創造，地的道是化育，人的道是作爲。作爲是要使陰陽兩氣互相感通，從而能够獲得許多寶貴的物品。人的行爲可以感動天地，就像坐在車上趕着四匹馬兒向前行，立在船篷下面能够划着船向前走。人雖然是由天蓋着，地載着，也和被車和船蓋着載着一樣，可以由人駕駛，隨意走到各地去。……**繫辭傳**說：「言語和行動是君子用以感動天地的，怎可以不謹愼呢！」這樣看來，就是天顯露了跡象，人完成那事功。所以**尚書皐陶謨**說：「天的事功由人代爲完成。」這是說人能够處理得正當，就可以使陰陽之氣調和，功業完成(註三〇一)。

七、總　　結

綜上所述，可知王符生逢「小人貴寵，君子困賤，姦人擅無窮之福利，而善士挂不赦之罪辜」的衰世，鑒於當時政治日趨腐敗，社會經濟問題愈形嚴重，加以羌禍連年，千千萬萬無辜的百姓，或死於干戈，或斃於饑饉，或亡於疾病，或變爲流民，或淪爲奴隸，深嘆己身無力挽救，造福人羣。「中心時有感」，乃不顧個人的生死榮辱，發憤著述，評論時政，希圖透過文字，影響執政，嘉惠人民。因此，儒家的民本主義是他的政治思想之核心，他之對當時腐敗政治的强烈批評，對官吏豪强壓迫平民的罪行之聲討，對奢淫敗俗的嚴詞指責，對邊政問題的痛切陳詞，都是從民本主義作立論的基礎。當時在君主集權專制政體下，豪族視己身的利益是超人民國家的，而他却以人民的利益是超王

(註二九八) 同上。
(註二九九) **潛夫論**，相列篇。
(註三〇〇) 同上。
(註三〇一) 同註二八一。

臺灣大學學術期刊資料庫

朝超豪族的。因此，凡是損害人民利益的事，他都堅決反對。他這種爲百姓利益而奮鬪的宏言讜論，幾乎充滿了**潛夫論**的全書，他在**遏利、本政、忠賢、班祿、述赦、愛日**與**救邊**諸篇中，反覆說明人民爲國家的根本，「天以民爲心」，凡使民安樂的，卽是順從天意，國家就會太平；否則便招致敗亡。所以，此書實堪稱爲民請命的血書，它不僅「足以觀見當時風政」，更明白的揭示出一代大儒「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」的偉大抱負。

民本主義既是他論政的骨幹，然在大一統專制政體下，君主獨攬大權，因將爲民興利除害的期望寄托於聖君明王的身上。所以他又主張君王應施行德化。所謂德化，就是人君應以人民的好惡爲好惡，不是以個人的好惡爲好惡，再用教育的力量變化百姓的氣質，使之向善。其效果往往比純用刑賞爲治大而且徹底。所以他說：「聖人甚尊德禮而卑刑罰。」「聖帝明王皆敦德化而薄威刑。德者，所以修己也，威者所以治人也。」由此可知，王符雖然强調德化的重要，但並未完全排除刑賞。他說聖王立法的目的，不是用來司民短而誅過誤的，而是防止姦惡，匡救禍敗，檢擧淫邪，使其納入正途的。因爲純用德化，有時而窮，所以他這種見解是進步的。

一國的治亂興亡，人民的變好變壞，與君主能否任賢有極大關係。王符認爲賢人只在志行，沒有富貴貧賤和親疏遠近的差別。但當時選擧日趨腐化，他在考績篇中有很深刻的描述，他痛斥外戚宦官壟斷選擧，嫉賢害能，禍國殃民的罪行說：「衰世羣臣誠少賢也。其官益大者罪益重，位益高者罪益深爾。故曰，治世之德，衰世之惡，常與爵位自相副也。」他並大膽的指皇帝把高官厚祿授給這些無德無功之徒，實爲盜天之大賊。因此，他認爲國家存亡的根本，治亂的關鍵，在於明選。然後豐其俸祿，加重賞罰，嚴行考績，加强教育，培養賢能。這樣一個受了良好教育的人，一旦步入仕途，就會奉公守法，造福人羣了。所以他說：「黔首之屬，猶豆麥也，變化云爲，在將者爾，遭良吏則皆懷忠信，而履仁厚；遇惡吏則皆懷姦邪，而行淺薄。忠厚積則致太平，姦薄積則致危亡，……是故世之善否，俗之薄厚，皆在於君。」總之，君王誠能修身正己，又能任賢使能，施行德化，則一切政治上社會上與經濟上的問題就迎刃而解了。「羲、農之俗復見於玆矣。」他雖然認識到問題的癥結，但在闇君佞臣的控制下，一切積弊已深，所以他的言論雖對後世發生了相當影響，然在當時似未產生什麼作用。

在知識論方面，王符認爲「工欲善其事，必先利其器；士欲宣其義，必先讀其書。易曰：『君子以多志前言往行，以畜其德。』」往古聖王「猶待學問，其智乃博，其德乃碩，而況於凡人乎！」「董仲舒、京房、倪寬、匡衡四人之所以成名立績，德音令問不已。」皆因其「能自託於先聖之典經，結心於夫子之遺訓。」的緣故。因而他强調「索道於當世者，莫良於典；凡欲顯勳績揚光烈者，莫良於學矣。」所以他將**讚學篇**列於全

書之首，其用意與孔子、荀子、揚雄相同，他這種特別重視學問的態度，對後世也起着一定程度的作用。

關於天道天命的問題，王氏以爲天地萬物的發生，最初皆出於一種氣。天地、日月、五行、鬼神、人民、吉凶以及各種各類乃至包括整個自然的規律，都是氣的造作與作用。這種理性的推斷，正是對當時的神學世界觀之否定與打擊。但他又說：「道者，氣之根也；氣者，道之使也。……道之爲物也，至神以妙；其爲功也，至彊以大。」道的功能雖至强且大，然它究竟是什麼樣的東西，是很神妙含糊的。其次，他又主張重視德義，遠鬼神，强調「禍福無門，惟人所召，」「福從善來，禍由德痛；吉凶之應，與行相須。」他雖相信骨法，但深信有好骨法的人，不努力奮發，也是枉然。這種唯理的論斷無異是對宿命論的否定。

此外，在**潛夫論**卷終有一篇**五德志**和一篇**志氏姓**，前者雖討論五行與帝王的關係，但在內容上偏重討論古史的興亡。後者記述從古代到漢代姓氏的來源與演變，是早期氏族譜志的作品。他模倣**大戴記禮記**中的**五帝德**而作**五德志**，模倣了**帝繫**而作**志氏姓**。因爲他的時代在後，學問和方法都進步了，所以後兩篇的材料比前兩篇多，後兩篇的系統也比前兩篇整齊。關於這個問題，一方面因爲顧頡剛先生與徐復觀先生已研究過(註三〇二)，一方面因爲時間關係，來不及詳加論述。所以，只好等來日再補述了。

附記：本文因非一次完成，深覺文字有時重複和錯誤外，不但章節應重新調整，而內容也亟待充實。所以，決定將來改寫。

※本文曾獲國家科學委員會六十九學年度研究獎助費，特此申謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

(註三〇二) 參看顧頡剛著**潛夫論中的五德系統**，**史學集刊**第三期，民國廿六年四月出版，另見**古史辨**第七册。另參考徐復觀著**中國姓氏的演變與社會形式的形成**（兩漢思想史卷一〔原名：**周秦漢政治社會結構之研究**〕，臺灣學生書局印行。）