

王充與王符天人關係論之比較——

以《論衡·骨相篇》及《潛夫論·相列篇》為考察中心

李詠達

北京清華大學中文系博士候選人

E-mail:wtleechin@gmail.com

摘要

王充與王符同為東漢時期重要思想家，二人均出身寒門，好譏評時俗，為學亦皆崇尚博通，學術觀點頗有相近之處，因而以往的研究，較多關注二人思想上之共通點。然而須加注意的是，由於王充與王符所處之時局及個人稟性的差異，也造成二人思想上的不同走向。若只著眼於二人思想的相似點，不僅模糊二人學說上差異，對其中觀念的承傳演變過程之描述，更易於直線而單一化，不利於正確認識二人的思想特色。

基於以上思路，本文擬通過《論衡·骨相》及《潛夫論·相列》為中心，並旁及若干相關篇章，對王充及王符二人的天人關係論作一比較考察，分析其異同。漢儒論天人關係，有從性命論入手者，以人性溯源於天命；又採取「唯氣論」的立場，強調「同類通氣，性相感動」，藉以說明天與人的互動關係。本文亦嘗試以二人的性命論為線索，進而分析二人在天人關係問題上的看法。文中首先梳理歷來關於王充王符思想淵源關係之討論；然後以《論衡·骨相》及《潛夫論·相列》為中心，重構二人的天道觀與性命論，進而考察二者在天人關係問題上的看法及其異同處：最後歸結於王充雖然通過「天道自然無為」的論述突破了董仲舒「天人感應」的理論框架，但其「用氣為性，性成命定」的氣稟說又將人的性命歸於稟氣過程的偶然性，後天的道德努力無從改變，結果不免陷於機械的「命定論」泥沼，偏離了儒家「莫非命也，順受其正」的傳統命論。王符則提出「天道曰施，地道曰化，人道曰為」的主張，在承認天命對人性的限制時，同時指出人有參贊天地萬物生化的義務，肯定了人具有一定的主體性與能動性，為人性的改善與提升開闢了出路。

關鍵詞：王充 王符 天人關係 性命論 《論衡·骨相篇》 《潛夫論·相列篇》

A Comparison on the relationship between human and the heaven by Wang Zhong's *Lunheng* and Wang Fu's *Qianfulun*

LEE Wing-tat

Ph. D. Candidate, Tsinghua University, Beijing

E-mail:wtleechin@gmail.com

Abstract

Wang Zhong and Wang Fu both are remarkable thinkers and scholars of Han dynasty. As their family background and academic perspectives seems so similar, researchers often tend to focus on the similarities they shared on thought, and rather neglect the dissimilarities between the two. However, one should note that no matter how similar Wang Zhong and Wang Fu's scholarship are, due to their differentiated personal character and historical background, they are very likely to develop thoughts and scholarship of his own. Thus, researchers should pay attention not only to the similar thoughts they shared, but also the differences they have shown in their works.

In view of the above, this paper try to give a comparison between Wang Zhong's and Wang Fu's view towards the relationship between human and the heaven("天", which literary named as "Tian" in Chinese). It is said that in Chapter XXVII("Guxiang") of *Qianfulun*, Wang Fu have shown his succession to Wang Zhong's viewpnts towards the "Guxiang"("骨相") custom. This paper would attempt to clarify the above statement, and by comparing the point of views between the two Wangs, it shows that Wang Fu's thought on the relationship between human and the heaven are very different from that of Wang Zhong's, which may means that there are no successions on thoughts between the two Wangs.

Keywords: Wang Zhong; Wang Fu; Relationship between human and heaven; Theory of human nature and fate; Chapter XI of *Lunheng*; Chapter XXVII of *Qianfulun*

王充與王符天人關係論之比較——

以《論衡·骨相篇》及《潛夫論·相列篇》為考察中心

李詠達

一、前言

王充與王符二人同為東漢季世著名思想家。王充生於東漢初年，其主要生活時期約在光武帝、明帝和章帝之間，卒於和帝之時；王符生年則已近東漢中葉，歷經和帝、殤帝、安帝、順帝以至桓帝之時。王符出生時，王充已近晚年；王充作為會稽上虞人，生平大半均在東南地區度過；而王符生平則大致於現今甘肅一帶的西北地區活動，就此看來，二人生平並無交集之處。不過，儘管二人所處之時空與地域均不一致，但基於二人近似的卑微出身、著作中又呈現相似的獨立批判意識，學術見解也頗有類近之處，以致後世學者在評論東漢學術時，常把二人相提並論。范曄撰《後漢書》時，已把王充、王符及仲長統合為一傳，清代《四庫全書總目提要》在評價王符《潛夫論》時，亦不免以《論衡》作比云：「符書洞悉政體似《昌言》，而明切過之；辨別是非似《論衡》，而醇正過之」。¹近代學者在論及二王的學術時，更大多認為王符之學是對王充學問的繼承。早於上世紀五十年代，侯外廬等便提出「王符的思想，從它的整齊的系統方面講來，是和王充的思想有着繼承關係」的觀點。²此後，學者多從是說，如何兆武等亦認為，王符「在自然觀上，他接受了王充的元氣自然論，認為世界萬物的產生都是『氣之所為』」；³邵毅平在探究王充《論衡》成書後的早期影響時，也指出《潛夫論》中多處有着《論衡》的影響痕跡，「如其第二十五篇〈卜列〉、第二十七篇〈相列〉的基本觀點，似均來自《論衡》」，又遍舉二書內容相近的例子以作證明。⁴曾仕禮甚至指出，王符「對於王充關於骨相的宿命論思想」，「保留了其中的不少內容」，但「也作了若干必要的修正」，顯然直接以為王符的《潛夫論·相列篇》之說，乃是繼承及脫胎自《論衡·骨相篇》。⁵

針對王充與王符是否具有學術上的淵源問題，筆者無意於此加以論證或駁難，而是希望指出，過於關注和強調王充與王符二人在學術上的聯繫，或會使我們模糊了二人的

¹〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），頁773。

²侯外廬、趙紀彬、杜國庠、邱漢生：《中國思想通史（第二卷）》（北京：人民出版社，1957年），頁424。

³何兆武、步近智、唐宇元、孫開太：《中國思想發展史》（武漢：湖北人民出版社，2007年），頁93。

⁴邵毅平：《論衡研究》（上海：復旦大學出版社，2009年），頁149。

⁵曾仕禮：《兩漢哲學》（昆明：雲南大學出版社，2011年），頁331。

學術觀點的分野和界線。必須注意的是，不管王符《潛夫論》的寫作有否受到王充《論衡》的影響，二書中所呈現的學術理念各自有其一貫的一致性與自足性。因此在了解二書的觀點時，宜對於二人思想的相異點予以關注，同時就《論衡》與《潛夫論》各篇的學術觀點作出對照以及全盤理解，始能對二人各自的學術特色有一較客觀而全面的認識。基於以上思路，本文嘗試以《論衡·骨相篇》及《潛夫論·相列篇》作為考察中心，另兼及二書其餘諸篇，對二者的天人論作出比較，以揭示上述二篇內容主題與行文風格雖似較相近，然背後所反映的天人論及性命觀卻迥然而異，亦是二人學說之間最大的差異與分野之處。考王充與王符二人的天人新義，均出於對董仲舒天人感應說的反動與批判，以下擬先就董仲舒天人感應論的背景及內容作出描述闡釋，再分別就充符二人天人論之立說加以說明，比較其異同處，以期較全面把握二人天人論的特色。

二、「天之副在乎人」：董仲舒的「天人感應」論

在展開有關天人關係的論述前，下文擬就「天」的諸種含義作一簡要闡釋。

天人關係自古以來即為中國哲學之重要論題。先秦典籍中已不乏有關「天」的記載與描述，如「天監在下，有命既集」（《詩經·大雅·大明》）、「昊天不惠，降此大戾」（《詩經·小雅·節南山》）、「天祐下民」（《尚書·泰誓》）等。當中所涉及之「天」，大多是指天帝、上帝、神明等概念，這也與先民早期自然崇拜的信仰觀念不無關係。及至東周時期，諸子學說漸次湧現，「天」的概念亦漸有所分化、推演。馮友蘭指出：

在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天；曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天、帝；曰運命之天，乃指人性中吾人所無奈何者，如孟子所謂「若夫成功則天地」之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如《荀子·天論篇》所說之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說「天命之為性」之天是也。《詩》、《書》、《左傳》、《國語》中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰之天。《論語》中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。⁶

上述五項「天」的含義中，「物質之天」與「自然之天」性質較相近，均就客觀之自然事物及規律著眼，可歸為一類，先秦道家對「天」的論述大概屬於此類，如老子謂「天地不仁，以萬物為芻狗」（《老子》第五章），⁷；「主宰之天」以天為有意志、具人格之主宰力量，乃承上古先民「天帝」信仰觀念而來，即所謂「人格天」或「意志天」，可以先秦墨家的「天志」說為代表；「義理之天」以天為道德之本源，又可稱為「道德天」或「德性天」，如孟子所謂「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（《孟子·

⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》（上海：上海書店，1990年），頁55。

⁷ 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，1984年），頁22。

盡心上》)、⁸《中庸》的「天命之謂性」⁹等心性論之「天」皆屬此類；「運命之天」與今人所謂「命運」大致相仿，尤指為人所不能抗拒、非人力所能改變的部分，故可稱為「命運天」。墨子的「非命」、荀子「制天命而用之」等說法涉及的「天」，亦包含此義。總的來說，「天」的含義可分為「人格天」、「自然天」、「道德天」和「命運天」四類。

與先秦諸子立說的方向不同，董仲舒的「天人感應」說背後有着強烈的政治動機及需要。西漢初年，朝廷先後面對異姓王叛亂以及「吳楚七國之亂」等不穩定因素，客觀上亦須一套維護帝皇的合理性以及大一統的政治局面的理論。另一方面，歷經秦廷焚書及秦末以後的戰亂與動盪，典籍散失，學統大亂，而《易》因免於秦火，傳授較廣，致使陰陽五行之說廣泛滲透於儒學之中，呈現出與先秦儒學迥然不同的形態。一如傅斯年所言：「在西漢以至東漢之初，百家分流，而不覺其矛盾，糅雜排合而不覺其難通，諸家皆成雜家，諸學皆成雜學，名曰尊諸孔子，實則統於陰陽」，¹⁰成為漢代儒學發展的一大特點。

考陰陽五行之說乃始自戰國時期騶衍的「五德終始說」，其後歷經《呂氏春秋》、《淮南子》的繼承、混合與發展，至董仲舒加以演化，逐漸形成以陰陽五行配以四時、五音、五色、五味等事物、以自然規律套用於人事發展的一套組織嚴密的學說體系。韋政通即指出，董氏「意圖建立一個無所不包的大系統，希望把自然界和人文界作統一的解釋」，¹¹因此在董學之中，所有哲學問題均被置於其宇宙論框架中進行闡釋。董氏論天人關係最重要的部分為「感應論」，而因糅雜諸家的緣故，董氏所論之「天」往往同時混雜了「人格天」、「自然天」及「道德天」諸含義，如《春秋繁露·王道通三》云：

仁之美者在於天，天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也。人之受命於天也，取仁於天而仁也。……唯人道為可以參天。¹²

此處以天為仁德，人受命於天故亦具仁德，通過努力於人倫道德便能參天，可說與孟子「天人合一」心性論中的「道德天」相通。然而在論述「天」的德性時，卻又總滲透着不少神祕色彩，如：

⁸〔清〕焦循撰；沈文倬點校：《孟子正義》，頁 877-878。

⁹〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 17、頁 32。

¹⁰傅斯年：《性命古訓辨證》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁 168-169。

¹¹韋政通：《中國思想史（上冊）》（台北：水牛出版社，1986），頁 466。

¹²蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992 年），頁 329。下文引及董仲舒《春秋繁露》原文皆出此本，為節省篇幅，不再具引出處頁數。

天高其位而下其施，藏其形而見其光。高其位，所以為尊也；下其施，所以為仁也；藏其形，所以為神；見其光，所以為明。故位尊而施仁，藏神而見光者，天之行也。（《春秋繁露·離合根》）

又云：

天常以愛利為意，以養長為事，春夏秋冬皆其用也。……天有寒有暑，喜怒哀樂之發，與清暖寒暑其實一貫也。喜氣為暖而為春，怒氣為清而當秋，樂氣為太陽而當夏，哀氣為太陰而當冬。四氣者，天與人所共有也。……春氣愛，秋氣嚴，夏氣樂，冬氣哀。愛氣以生物，嚴氣以成功，樂氣以養生，哀氣以喪終，天之志也。（《春秋繁露·王道通三》）

這裡，「天」又是有人格意志，會刻意「高其位」、「藏其形」，隱藏自己以顯其尊貴；而且與人一樣有「四氣」，有喜怒哀樂等情緒變化與表現。不僅如此，天還會因應人事，示者災異譴告人君，以賞善罰惡。董氏在其《天人三策》第一策云：

臣謹案春秋之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。¹³

然則「天」又成了具有明顯的意志及傾向，會主動干預人事的一個具超越性的神祕存在，正如張鈞莉指出，董仲舒「極大幅度地強調了天的神祕性與權威性，而使得他的所謂天人合一說與孔孟全然不同，而走上了墨子天志的途徑了」。¹⁴

可是，在論述「天」的構成時，他又強調「天」是由「氣」構成的物質實體。董氏說：

天地之氣，合而為一；分為陰陽，判為四時，列為五行。（《春秋繁露·五行相生》）
天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。（《春秋繁露·五行之義》）
這裡則純從物質角度入手，謂「天」由「氣」構成，陰陽和五行亦由此而分化，他又說：

天之道，有序而時，有度而節，變而有常，反而有相奉，微而至遠，蹕而至精，一而少積蓄，廣而實，虛而盈。（《春秋繁露·天容》）

¹³ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962），頁 2498。

¹⁴ 見張鈞莉：〈中華文化思想中“天”的混同與“人”的失落〉，載《中原華語文學報》，2009 年 10 月第 4 期，頁 13-39。

天之道，終而復始。故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也。冬至之後，陰俯而西入，陽仰而東出，出入之處常反也。多少調和之適，常相順也。（《春秋繁露·陰陽終始》）

此處表明，「天」的運作有其常規，依於自然的規律，而非神意的安排，則「天」又是一「自然之天」。於此可見，董氏的「天」乃是混合了「人格天」、「道德天」與「自然天」的概念，而這種「天」的多義性為他在「感應論」中以「天」的規律解說自然現象、社會政治以及道德倫理等建立了論說基礎。

那麼，「天」與「人」之間的感應何以能夠發生？董氏首先從人與天的相似性和共通點來論證「天之副在乎人」、「天人一也」，他說：

(1) 求天數之微，莫若於人。人之身有四肢，每肢有三節，三四十二，十二節相持而形體立矣。天有四時，每時有三月，三四十二，十二月相受而歲終矣。（《春秋繁露·官制象天》）

(2) 天之大數畢於十……是故陽氣以正月始出於地，生育長養於上；至其功必成也積十月。人亦十月而生，合於天數也。是故道十月而成，人亦十月而成，合於天道也。（《春秋繁露·陽尊陰卑》）

(3) 為生不能為人，為人者天也。人之人本於天。天亦人之曾祖父也。此人所以乃上類天也。人之形體，化天數而成。人之血氣，化天志而仁。人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清。人之喜怒，化天之寒暑。人之受命，化天之四時。人生有喜怒哀樂之答，春夏秋冬之類也。喜，春之答也。怒，秋之答也。樂，夏之答也。哀，冬之答也。天之副在乎人，人之情性有由天者矣。（《春秋繁露·為人者天》）

(4) 天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五臟，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也；此皆暗膚著身。與人俱生，比而偶之奄合。於其可數也，副數；不可數者，副類。皆當同而副天，一也。（《春秋繁露·人副天數》）

類似的「天人相類」說法在其餘各篇尚有不少。這些論述把人的各種生理（如四肢）及心理（如情緒）特徵說成與「天」一致，以此說明人所有的特質皆受之於天，而非人本身固有的。此外，不僅人的形體與情緒受之於天，人的壽夭與性之善惡亦皆授命於天，而與天相應。董氏云：

中和常在其身，謂之大得天地泰。大得天地泰者，其壽引而長，不得天地泰者，其壽傷而短。短長之質，人之所由受於天也。（《春秋繁露·循天之道》）

人之情性，有由天者矣，故曰受，由天之號也。（《春秋繁露·為人者天》）

仁貪之氣，兩在於身，身之名取諸天。天兩有陰陽施，身亦兩有貪仁之性。（《春秋繁露·深察名號》）

由於人乃受命於天，故人的壽命與人性善惡，皆與天相應而受其影響，如天之氣有陰陽之別，故人性亦包含仁貪二性。人之中所以有壽夭善惡之別，則因為與人受氣的質與量不同有關。¹⁵如常保「中和之氣」在身者，便「壽引而長」，反之則「壽傷而短」。

既然人的特質乃由天所授予，人天之道相通，那麼天之所為有所變化時，則人亦須予以相應變化與之配合。漢初以前，已出現關於「同類通氣」可互為感應的說法，如《周·易·乾卦·文言》謂「同聲相應，同氣相求」；《呂氏春秋·應同》亦有「類固相召，氣同則合，聲比則應」之說。董氏吸收上述觀念而主張「同類相動」，同時配合其「氣」論的天道觀，以說明天人之氣既同，故能相互感應：

天有陰陽，人亦有陰陽；天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起；人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也。明於此者，欲致雨，則動陰以起陰，欲止雨，則動陽以起陽。故致雨非神也。……非獨陰陽之氣可以類進退也，雖不祥禍福所從生，亦由是也。（《春秋繁露·同類相動》）

由於人身之氣與天地之氣互相感應，故動陰則起陰，動陽則起陽。不僅是「致雨止雨」這類自然現象，即人事治亂的變化同樣存在感應：

天地之物，有不常之變者，謂之異，小者謂之災，災常先至而異乃隨之。災者，天之譴；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。……凡災異之本，盡生於國家之失，乃始萌芽，而天出災異以譴告之。譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之。驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。（《春秋繁露·必仁且智》）

由於天人同氣，國家治亂苟有失道，天自然會有所感應，而以災異出之示警。故人君應在災異呈現之際，檢討治道之失，予以改正。如此董氏通過「天人同類」、「氣同相感」的理論，為他的災異譴告說立下張本。

¹⁵ 《漢書·董仲舒傳》即云：「臣聞命者天之令也，性者生之質也，情者人之欲也。或夭或壽，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹美，有治亂之所生，故不齊也。」（〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962），頁 2501。）

綜上所述，董氏之說把人上比之於天，雖看似十分重視人的地位，但他強調「天人相類」的觀點，卻把人的形體以至情緒變化等特質盡歸為天之所授，名曰「人副於天」、「天人相應」，實則卻是「以人應天」，於是人便失去了生理上的獨立性和主體性，僅成為了天的複製品和附屬品；另一方面，視人性善惡與壽命短長皆由於對天之「氣」的稟受差異所影響，則使個人成德向善的努力亦復受制於天的感應，人的所有作為均只是反應於天，而非源自內在於本心的即價值自覺（即孟子所謂的「心」）。正如勞思光所言：「天人相應之說既興，價值根源遂歸於一「天」。德性標準不在於自覺內部，而寄於天道，以人合天，乃為有德」，¹⁶這除了偏離了孔孟儒學心性論的路數外，也剝奪了人在道德層面的能動性，成為董氏天人關係論的一大缺陷。

三、「天道自然無為」：王充的天人關係論

為了應用自然規律解說人事變化，董氏的「天人感應」論混同了「天」諸種含義，卻使其在邏輯一致性上難以自圓其說。金春峰便指出：「在董仲舒的思想體系中，由元氣構成的自然之天和神靈之天存在着內在的矛盾」。¹⁷因為若「天」是以物質為本的自然之物，則它便不具有人格意志或道德屬性；反之，若「天」有意志、有道德，則天不可能只是純粹的物質，而是具有超越性的神祕存在。如此二者之間便存在着難以彌合的矛盾。王充的「元氣自然論」便是對這個矛盾的回應。

在漢代「宇宙論中心哲學」的思維影響下，王充的天道觀同樣採取董仲舒「唯氣論」的進路，即「以氣解說宇宙，即以最細微最流動的物質為一切之根本」，¹⁸然而不同的是，王充雖認同「氣」是宇宙構成的根本，但卻認為「氣」只是純粹的物質，並不具有任何形上的性質。如此由「氣」所構成的「天」也只能是物質而已，不具備任何意志，因而主張「天道自然無為」，天人之間不能互知，由是以氣隔斷天人關係，試圖把「天」還原為一「自然之天」。他指出：「天稟元氣」（《論衡·超奇》）、「天地，含氣之自然也」（《論衡·談天》）。¹⁹由於「氣」的本質是「恬澹無欲，無為無事」（《論衡·自然》）的，因此「天」也只能是「自然無為」的，故他說「自然無為，天之道也。」（《論衡·譴告》）。他又說：

- (1) 夫天道，自然也，無為。如譴告人，是有為，非自然也。（《論衡·初稟》）
- (2) 天道無為，故春不為生，而夏不為長，秋不為成，冬不為藏。陽氣自出，物

¹⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁15。

¹⁷ 金春峰：《兩漢思想史》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁433。

¹⁸ 張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1994年），頁39。

¹⁹ 見黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁615、473。本文所引《論衡》原文皆出自黃暉《論衡校釋》，為節省篇幅，下文引及《論衡》原文者不再具引出處頁數。

自生長；陰氣自起，物自成藏。（《論衡·自然》）

「天」只是按照自然規律運作，四季更替也只是氣的自然變化，天不會干預、也不能施以災異以譴告世人。不過，天之所為雖無意志或目的，但其施氣的過程卻會對人以至萬物發生影響：

天之動行施氣也，體動氣乃出，物乃生矣。……天動不欲以生物，而物自生，此則自然也；施氣不欲為物，而物自為，此則無為也。（《論衡·自然》）

又說：

天覆於上，地偃於下，下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣。（《論衡·自然》）王充認為「萬物之生，皆稟元氣」（《論衡·言毒》），人與萬物俱由天的施氣所生，只是天本身並無喜怒愛惡，也不主動去產生萬物，人與萬物只是在「天」毫無目的的施氣過程中自然形成的。而人類社會中衣食耕作等行為，也只是天道自然無為的結果：

天地和氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。萬物之生，含血之類，知飢知寒，見五穀可食，取而食之，見絲麻可衣，取而衣之。或說以為天生五穀以食人，生絲麻以衣人，此謂天為人作農夫桑女之徒也，不合自然，故其義疑，未可信也。（《論衡·自然》）

這正與董仲舒「天覆育萬物，既化而生之，有養而成之」的觀點相反，天並不有意產生萬物養育人，人類所以食穀衣麻只是基於實際需要，背後並非「天意」的預設安排。

在天人關係上，王充認為人既稟受天之施氣而生，則人的形體、骨肉甚至精神皆受到稟氣的影響：「人稟氣於天，氣成而形立」、「人稟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形」、「用氣為性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須」（以上皆見《論衡·無形》）。「氣」不僅影響人的形體，人的賢愚、貧富、貴賤、智慧以及人性善惡，俱由「氣」的稟受決定。他說：

- (1) 用氣為性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須。（《論衡·無形》）
- (2) 人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤。（《論衡·命義》）
- (3) 小人君子，稟性異類乎？……稟氣有厚薄，故性有善惡也。殘則受仁之氣泊，而怒則稟勇渥也。（《論衡·率性》）

人性的善惡賢愚、貧富貴賤等差異均源於稟氣差異所影響，但這並非由於所稟的「氣」性質有所差異，因為「元氣純和，古今不異」（《論衡·齊世》），「氣」本身是至

純至善的，而是因為每個人稟氣厚薄各有不同，故他云：「至德純渥之人，稟天氣多，故能則天，……稟氣薄少，不尊道德，不似天地，故曰不肖」（《論衡·自然》）、「人之善惡，共一元氣。氣有多少，故性有賢愚」（《論衡·率性》）。

在王充看來，人的形體以至心理性格等皆由稟氣多少決定，「得貴則貴，得賤則賤」，那麼人由受氣所得的各種特徵，自然也可由「氣」構成的形軀上找到說明，這就為其「骨相」之說立下張本。故他說：

人曰命難知。命甚易知。知之何用？用之骨體。人命稟於天，則有表候以知體。察表候以知命，猶察斗斛以知容矣。表候者，骨法之謂也。（《論衡·骨相》）

他又說：「稟氣於天，立形於地，察在地之形，以知在天之命，莫不得其實也」（《論衡·骨相》）。通過「氣」此一媒介，人可從其形體的「表候」得知有關性命的特徵，此即所謂「骨法」：「案骨節之法，察皮膚之理，以審人之性命，無不應者」（《論衡·骨相》）。王充以為，富貴的人是因為稟受了富貴之氣，其富貴是命中注定的：

夫舉家皆富貴之命，然後乃任富貴之事。骨法形體，有不應者，擇必別離死亡，不得久享介福。故富貴之家，役使奴僮，育養牛馬，必有與眾不同者矣。僮奴則有不死亡之相，牛馬則有數字乳之性，田則有種孽速熟之谷，商則有居善疾售之貨。是故知命之人，見富貴於貧賤，睹貧賤於富貴。（《論衡·骨相》）

稟受富貴之命的人，受稟氣所影響，其身邊所遇的人也必然有富貴之相，否則便難以成就其富貴。所以他說：「富貴之男娶得富貴之妻，女亦得富貴之男。夫二相不鈞而相遇，則有立死；若未相適，有豫亡之禍也」（《論衡·骨相》）。若一人天生稟得富貴之命，但所遇者卻無此富貴之命，則對方便有「立死」或「豫亡」之禍，直至遇上能配合並使他得到富貴的人，故他又云：「富貴之骨，不遇貧賤之苦；貧賤之相，不遭富貴之樂」（《論衡·骨相》）。

王充認為，不僅人的富貴窮達可見之於骨體，人性的善惡也可通過骨法求得：

貴賤貧富，命也。操行清濁，性也。非徒命有骨法，性亦有骨法。唯知命有明相，莫知性有骨法，此見命之表証，不見性之符驗也。（《論衡·骨相》）

他又舉出兩個例子作為佐證：一、范蠡相越王「長頸鳥喙」，以此得知其人「可與

共患難，不可與共容樂」；二、尉繚子相秦王「隆准長目，鸞鷹豺聲」，而知其人「少恩，虎視狼心」。由此可知，形體的表候不僅反映了其人之富貴與否，也能透露其性格善惡，故他云：「性命系於形體，明矣」（《論衡·骨相》）。

綜上所述，王充通過「元氣自然論」的宇宙論，論證了「天道自然無為」，否定人與天之間存在任何感應。他強調「天地合氣，人偶自生」、「天地不故生人」（《論衡·物勢》），胡適就指出：「王充用一個「偶」字來代「故」字，……這是用偶然論來代替宗教家的『目的論』」。²⁰王充以此把「天」還原於以物質為本的「自然之天」，其說與荀子強調「天行有常」的天人相分說頗有相近之處。他否定天對人有各種預設安排，擺脫了天命對人事的約束，本應具有相當的積極意義。可惜的是，王充並未如荀子那樣轉而強調個人在道德及事功上的努力，反倒將其偶然論絕對化，主張「用氣為性，性成命定」，甚至認同「骨法」一類相術，在打倒對「天」的迷信的同時，卻又建立了對「命」的迷信。蕭公權指出：

荀子破除天人感應之迷信，意在建立一人本主義之積極政治觀。王充破除感應，其目的在闡明悲觀之宿命論。充認宇宙間一切事物之發生，悉由偶然之際會。此偶然之際會充號之為「命」，若就各個之事物言，則偶然之會，絕不由己，而一經具體，改造無方。偶然者遂有必然之勢，就人類言之，稟生之初，即以定命。「有死生壽夭之命，亦有貴賤貧富之命」。此後一生遭際，皆受二命之支配。……然則人類生活中殆不復有希望之餘地矣。²¹

儒家的命論，向來主張「莫非命也，順受其正」（《孟子·盡心上》）、「知其不可而為之」（《論語·憲問》），強調個人的道德義務與責任，對不可改易的命運則淡然處之。然而王充之說，卻視命運中的貧富、貴賤、窮達，人性的善惡、賢愚，盡皆歸於偶然的稟氣過程所決定，後天努力無由改變，人生中所有道德事功亦皆毫無意義，個人的能動性亦被徹底剝奪，最終陷於機械的命定論的泥沼，也偏離了儒家正統的命論觀點，成為其學說中的一大缺失。

四、「人道曰為」：王符的天人關係論

王符《潛夫論》中包含不少討論時政的內容，故後學多視之為論政之書。章太炎即指出：「王符專講政治，和哲理無關」，²²其實《潛夫論》對宇宙構成以至天人關係諸問

²⁰ 胡適：《中國中古思想小史》，收入歐陽哲生編：《胡適文集》（第6卷）（北京：北京大學出版社，1998年），頁645。

²¹ 蕭公權：《中國政治思想史》（沈陽：遼寧教育出版社，1998年），頁328。

²² 章太炎《國學概論》，輯於章太炎《國學講義》（北京：海潮出版社，2007年），頁32。

題亦多有論及，只是他多從國家治道之本原的角度提出這些問題而已。受時代學風之影響，與王充相近，王符同樣立足於宇宙論框架，在《本訓篇》以「氣」為中心討論天道的構成及宇宙萬物的演化，提出他的「元氣本原論」。他說：

上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合并，混而為一，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，天地壹鬱，萬物化淳，和氣生人，以統理之。（《潛夫論·本訓》）²³

此處指出「元氣」是宇宙萬物的最終的、唯一的本原。若與董仲舒「王正則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下；王不正，則上變天，賊氣并見」（《春秋繁露·王道》）此一帶有神祕色彩的描述相比，王符對「元氣」的描述則完全是唯物的：元氣在上古太素之時已經存在，本來處於「萬精合并，混而為一」的混沌狀態，其後清濁分別，演化出陰陽和兩儀，再產生形成天地萬物與人類。就以「元氣」作為宇宙構成的基質一點看來，與王充的「元氣自然論」頗有相近之處。然而王充對元氣的討論，僅止於說明天地萬物皆由元氣產生，但對「元氣」本身的運作則語焉不詳。而從上文「莫制莫御」、「翻然自化」二句可見，王符認為「元氣」已是宇宙的根本，「元氣」只是按照自身規律演化的，在它之上再沒有其他更高的本原或主宰，此則較王充更進一步。劉文英便指出：「王符把混沌狀態的元氣，規定為宇宙萬物唯一的本原，完成了『屬萬於一而繫之元』的理論思維，但此『元』既不是董仲舒抽象的『元』，也不是人格化了的『天神』，而是物質性的混沌元氣」。²⁴

既然天地萬物皆以「元氣」為本原，而「元氣」又是物質性，則自然界各種事物的變化，都只是「氣之所為也」，背後不存在任何天意的感應與安排。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，水之流也氣絕之，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，債電為冰，溫泉成湯，麟龍鸞鳳，螫蠃蝮蝗，莫不氣之所為也。（《潛夫論·本訓》）²⁵

日蝕月蝕、地震山崩、雷電大風等現象，其實都只是純粹因「氣」的作用產生的變化而

²³ 〔漢〕王符撰、〔清〕汪繼培箋、彭鐸校正：《潛夫論箋校》（北京：中華書局，1985年），頁365。下文引及《潛夫論》原文皆出此本，為節省篇幅，不再具引出處頁數。

²⁴ 劉文英：《王符評傳》（南京：南京大學出版社，1993年），頁132。

²⁵ 此段原在《德化》篇，汪繼培《潛夫論箋》將之移入《本訓》篇。

已，並非天意用以譴告人的災異妖祥，可說是對董仲舒「神學目的論」的有力批判。

依循「元氣本原論」的思路，王符對天人關係作出明確的說明與定位，他指出：

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。（《潛夫論·本訓》）

與王充以自然的「氣」隔斷天人關係、天人不能相知的觀點不同，王符提出了「和」此一概念以確立人與天地之間的定位。天由清陽之氣而成，地由濁陽之氣而成，而人則由陰陽二氣相協調的「和氣」而生。「和氣生人」、「人本中和」，天地人三者的關係是「相待而成」，即相互制約又相互依存的關係。只要三者各自按照自己的規律，「各循其道」，便能生出「和氣」，自然界與人文界的發展才能臻於平衡。那麼這個「道」是什麼？他續道：

天道曰施，地道曰化，人道曰為。為者，蓋所謂感通陰陽而致珍異也。人之行動天地，譬猶車上御龍馬，蓬中擢舟船矣。雖為所覆載，然亦在我何所之可。孔子曰：「時乘六龍以御天。」言行君子所以動天地也，可不慎乎？從此觀之，天〔呈〕其兆，²⁶人序其勳，書故曰：「天功人其代之。」如蓋理其政以和天氣，以臻其功。（《潛夫論·本訓》）

王符認為，天道在於施予，地道在於化育，人道則在於有所作為。按此語似是承董仲舒「天道施，地道化，人道義」（《春秋繁露·天道施》）而來，但王符以一「為」取代「義」此一偏於道德概念的用語，卻是有着重大積極意義。王符在講元氣演化時，就已強調「和氣生人，以統理之」，以為人有統御和調理天氣的責任，此處又強調「人道曰為」，可見王符所重視的，還是人的作為和努力。在胡楚生就指出：「王符這一『為』字的改易，不僅將人生大道，從『仁義』及『義』的道德方面，轉易為事功方面，將其靜態意義，轉易為動態意義」，且因自董仲舒以來，漢代思想便為天人感應、讖緯災異等「命定」之說所籠罩，王符此處特別「提出了『為』字作為人生的指標時，也因而更將人生的大道從消極與被動轉易為積極和生動了」。²⁷

至於「為」的意義，王符認為「為者，蓋所謂感通陰陽而致珍異也。」此句語義較模糊，汪繼培以《白虎通·封禪》篇「王者承天統理，調和陰陽。陰陽和，萬物序，休

²⁶ 原本缺，據程本校補。

²⁷ 胡楚生：《王符思想中一基本觀念「人道曰為」之解析》（新加坡：南洋大學研究院人文與社會科學研究所，1976年），頁3-4。

氣充塞，故符瑞並臻，皆應德而至」一語箋釋之。²⁸以此觀之，似乎與董仲舒天人感應神祕觀點無大差異。但若就上文下理推之，則可知王符之意絕非如此。劉文英引用《墨子·經說上》「志、行，為也」之說，認為「『感通陰陽』屬行為的過程與機制，『致珍異』為活動的目的和結果」、「『感通』即『感而遂通』，則包括人對天地的各種直接作用和間接作用的實現」，²⁹此說似較為合理。王符認為，人在天地間的行動作為，有如在車上駕馭疾走的馬匹、在蓬中操縱船隻一樣，雖然受到路的長短闊窄、湖泊空間大小等一定的限制，但仍能決定不同的走向。同樣，人處身天覆地載雖也受到制約，但並不意味着人完全沒有能動性。他又引《尚書·皋陶謨》「天功，人其代之」一語佐證，指出「蓋理其政以和天氣，以臻其功」，可見他在天人關係上採取一種協調的觀點，即不全盤否定天道的限制，但重視人的主觀努力，以及與天地之間的配合。他還主張適當發展和利用天地施予的各種資源，才是治道之本。《潛夫論·務本》篇云：「夫用天之道，分地之利，六畜生於時，百物聚於野，此富國之本」；《潛夫論·述赦》篇又云：「又謹慎之民，用天之道，分地之利，擇莫犯土，謹身節用，積累纖微，以致小過，此言質良蓋民，惟國之基也」，這一點，與荀子主張「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參」（《荀子·天論》）之說甚為相似，可見王符在天人關係方面對荀子之說亦有所承襲。

不過，值得注意的是，由於王符未有全面否定「天道」和「天命」的存在，未能貫徹其「自然天」的邏輯，以致在《潛夫論》中每當論及人君的責任時，「天」又有時似乎有人格意志，能與人發生感應。如他說：「夫天道賞善而刑淫」（《潛夫論·述赦》）；「王者法天而建官，自公卿以下，至于小司，輒非天官也？」（《潛夫論·本政》）；「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，侵漁不止，為萌巨害，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」（《潛夫論·班祿》）等等。按王符之意，大概仍是意圖藉天的權威督促人君盡責理政，以致未能完全走出董仲舒「以元統天，以天統君」的思維模式，成為其理論的一個缺口。

在了解王符對天人關係的主要觀點後，以下嘗試就《潛夫論·相列》篇與《論衡·骨相》篇的觀點稍作比較論析。

按《潛夫論·相列》篇部分內容確與王充《論衡·骨相》篇十分相似，³⁰不過，若

²⁸ 〔漢〕王符撰、〔清〕汪繼培箋、彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年），頁367。

²⁹ 劉文英：《王符評傳》（南京：南京大學出版社，1993年），頁138-139。

³⁰ 如王符謂「是故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」，汪繼培《潛夫論箋》以〈骨相〉篇「人命稟於天，則有表候於體。察表候以知命，猶察斗斛以知容矣，表候者，骨法之謂也」、「貴賤貧富，命也；操行清濁，性也。非徒命有骨法，性亦有骨法」等句箋之；又〈相列〉

細察二篇所論，可知二人由於立說迥異，觀點實大為不同。金春峰認為「王符相信天道、鬼神、災異感應」，但另一方面又指出「對於鬼神卜筮，王符的思想近於折中調和」³¹，但對於這個看似矛盾的現象卻未有進一步解釋。其實，這正與王符強調「人道曰為」卻不全面否定天命的觀點相關，〈相列〉篇所論也正表達了此一觀點。與王充主張「人命稟於天，則有表候以知體。察表候以知命，猶察斗斛以知容矣」、「稟氣於天，立形於地，察在地之形，以知在天之命，莫不得其實也」（《論衡·骨相》）的觀點相似，王符也從「氣」論的觀點著眼，承認骨法之說是存在的。他說：

是故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，一人之身，而五行八卦之氣具焉。（《潛夫論·骨相》）

又云：

夫骨法為祿相表，氣色為吉凶候，部位為年時，德行為三者招，天授性命決然。（《潛夫論·骨相》）

從「天授性命決然」一點看來，王符肯定了性命皆由天授，並顯於骨法，這與王充「非徒「非徒命有骨法，性亦有骨法」之說亦相類。不過，王符至此即蕩開一步，認為骨相之說的準確程度表示存疑：

表有顯微，色有濃淡，行有薄厚，命有去就。是以吉凶期會，祿位成敗，有不必□。非聰明慧智，用心精密，孰能以中？（《潛夫論·骨相》）

他認為，天授性命雖然存在，骨法之說亦可成立，但相士對骨相的觀察卻有不少隨意性和模糊性，甚至可能有誤判之處，難以完全確信。接着再進一步指出，骨法所見的天命，雖對人的祿位、性命有所限制，但對人的努力對於個人的道德與事功的成就仍是十分重要的，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，……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，弗耕不穫；千里之馬，骨法雖具，弗策不致。（《潛夫論·骨相》）

猶如木材各有材質，有的適合造輪子，有的適合做車軸等，亦必須經過木匠的打磨

篇云：「人之相法，或在面部，或在手足，或在聲響」，汪繼培則以〈骨相〉篇「相或在內，或在外，或在形體，或在聲氣」箋之，可見二篇主題確有相近之處。

³¹ 金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁520-521。

加工才能造成器具一樣，骨法儘管可以預示人性的特質與命運的走向，卻不能保證其必然能夠成就或實現。可見即使在天命的範圍下，人仍有一定的、相對的能動性。這一點正與〈本訓〉篇中「人之行動天地，譬猶車上御龍馬，蓬中擢舟船矣。雖為所覆載，然亦在我何所之可」的說法表裡一致。他進一步指出：

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。或王公孫子，仕宦終老，不至於穀。或庶隸廝賤，無故騰躍，窮極爵位。（《潛夫論·骨相》）

在王符看來，骨法相術的觀察既然難以全然準確，則一個人的性命終究如何，是無法完全確知的。「或庶隸廝賤，無故騰躍，窮極爵位」，即使一人看似命運不濟，或許卻是稟有富貴之命者亦未可知。「觚而弗琢，不成於器；士而弗仕，不成於位」，人仍應在道德和事功上積極作為，方能成就天命，如此便是「天地所不能貴賤，鬼神所不能貧富也」。這種說法，與王充認為「富貴之骨，不遇貧賤之苦；貧賤之相，不遭富貴之樂」、「是故知命之人，見富貴於貧賤，睹貧賤於富貴」（《論衡·骨相》）的消極的命定論恰好相反，可見王符所論之天命，實亦以人事為本。黃盛雄云：「王符的主張裡，天道因人道而顯，人道成為天道的表徵。天道博大，因此，人在其下活動的可能性也極大，當王符把理論推演到人能透過道德自定吉凶，則天道幾已架空，人道才是思想的主體了」。

32

由此可見，對個人主觀努力的肯定與否定，正是王符與王充二人性命論的分野之處。

五、結語

總括而言，自董仲舒「天人感應論」興起以來，兩漢思想便為陰陽災異之說所籠罩，一切價值標準盡歸於神祕的「天」，人的軀體是「天之副」，一切心理情緒以至所作所為皆受到天的感應和支配。「天」的地位和影響被過度的擴大，終致人的主體性與能動性均受到削弱以至剝奪。王充與王符同樣針對「天人感應論」作出批判回應，惟二者各自採取不同的進路與立場。王充以「天道自然無為」之說，徹底否定天意與天命，以偶然論取代目的論，將人生之際遇、禍福以及一切不可改易、不可違抗之事，盡歸於偶然的稟氣過程所決定，結果雖然打倒了「天」的權威，解除了天命對人事的束縛，但卻把偶然論絕對化了，當偶然成了必然，人生性命自稟氣之始已然確定，一切後天的道德教化均毫無意義，最終陷於另一種宿命論中，無法調動人生的積極性。

³² 黃盛雄：《王符思想研究》（台北：文史哲出版社，1982年），頁264。

相較而言，王符對天命的批判不如王充徹底，雖然他以試圖以「元氣」還原「天」的唯物屬性，但基於時代的局限，他對於自然與人生中不可知、不可改之事，似乎也未找到「天道」、「天命」以外的解釋，以致只能抱持存疑的態度，未有全面否定天意與天命的存在，留下了理論的缺口，他所以對卜筮、相術、占夢等方技採取較為折中的態度，其故即在此；但另一方面，王符又提出「天道曰施，地道曰化，人道曰為」的觀點，在承認「天授性命決然」的同時，主張人應發揮「和氣」，通過各種作為以襄贊天地，統理萬物，肯定人具有一定的主觀能動性，此則較董仲舒的天人感應論更為進步，也表現了對先秦儒家的人本主義思維的回歸，使其天人論富於積極意義。

六、參考文獻

- 〔漢〕王符撰、〔清〕汪繼培箋、彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年）。
- 〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年）。
- 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，1984年）。
- 何兆武、步近智、唐宇元、孫開太：《中國思想發展史》（武漢：湖北人民出版社，2007年）。
- 邵毅平：《論衡研究》（上海：復旦大學出版社，2009年）。
- 金春峰：《兩漢思想史》（北京：中國社會科學出版社，2006年）。
- 金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，2006年）。
- 侯外廬、趙紀彬、杜國庠、邱漢生：《中國思想通史（第二卷）》（北京：人民出版社，1957年）。
- 胡楚生：《王符思想中一基本觀念「人道曰為」之解析》（新加坡：南洋大學研究院人文與社會科學研究所，1976年）。
- 胡適：《中國中古思想小史》，收入《中國中古思想史長編》。
- 韋政通：《中國思想史（上冊）》（台北：水牛出版社，1986）。
- 班〔漢〕固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962）。
- 班〔漢〕固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962）。
- 張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1994）。
- 張鈞莉：〈中華文化思想中“天”的混同與“人”的失落〉，載《中原華語文學報》，2009年10月第4期，頁13-39。
- 章太炎《國學概論》，輯於章太炎《國學講義》（北京：海潮出版社，2007年）。
- 傅斯年：《性命古訓辨証》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年）。
- 曾仕禮：《兩漢哲學》（昆明：雲南大學出版社，2011年）。
- 〔清〕焦循撰；沈文倬點校：《孟子正義》，頁877-878。
- 馮友蘭：《中國哲學史》（上海：上海書店，1990年）。
- 黃盛雄：《王符思想研究》（台北：文史哲出版社，1982年）。
- 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年）。
- 劉文英：《王符評傳》（南京：南京大學出版社，1993年）。
- 劉文英：《王符評傳》（南京：南京大學出版社，1993年）。
- 蕭公權：《中國政治思想史》（沈陽：遼寧教育出版社，1998年）。
- 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年）。

