

天命與天分——

試就班彪〈王命論〉與劉劭〈英雄篇〉

論帝王與英雄之定位¹

吳惠玲²

摘要：帝王與英雄，向來被認為是不世出的菁英，也往往是改寫歷史變局的關鍵人物。班彪與劉劭，以秦亡漢興的歷史事件作為觀察，對於開國帝王劉邦及功臣張良、韓信等人的成就與定位，俱有論述，然二人看法卻不盡相同：彪在〈王命論〉一文，視劉邦為天命所歸的帝王，方能位居九五，掌有天下；張良、韓信等人則是天命未具的英雄，只能為位居臣屬，恪盡本分。帝王與英雄（人臣的成就，實則為天命所決定，無法改變。

劉劭在《人物志·英雄篇》中，則將劉邦、張良、韓信均以英雄視之，至於何以劉邦為帝王而張良、韓信等人為人臣，實則由先天素分，尤其是智（英）分的多少決定之。帝王與人臣俱為英雄，然成就高低係由氣性生命所定奪，難以更易。

循此，可以看出班彪與劉劭二人均流露出先天之思維，一在「命」，一在「氣」。然在班彪，帝王與英雄是二，涇渭分明，無法逾越。在劉劭，帝王、人臣與英雄是一，成就高低則取決於天賦稟氣之多寡。

¹ 收件日期：2022/10/31；修改日期：2023/08/08；接受日期：2023/08/17

² 國立臺北大學中國文學系專任講師

本文將從「天命之有無」與「天分之多寡」的角度切入，釐析班彪與劉劭對帝王與英雄的定位。

關鍵詞：〈王命論〉、《人物志》、帝王、英雄

Destiny vs. Talent : Analysis on the Positioning of Emperors and Heroes from Ban Biao's *Treatise on the Mandate of Kings* and Liu Shao's *Episode of the Hero*³

Wu, Huei-ling⁴

Abstract: Emperors and heroes are always considered as extraordinarily rare elites; moreover, they are often the key figures who rewrite history. Having observed the historical events of the decay of Qin Dynasty followed by the rise of Han Dynasty, Ban Biao and Liu Shao had analytical discourses about the founding emperor Liu Bong, and the major contributors, such as Chang Liang and Han Shin. Yet, these two scholars' viewpoints were not quite the same.

In *Treatise on the Mandate of Kings*, Ban Biao saw Liu Bong as an emperor chosen by destiny so that Liu could hold the imperial throne and govern the kingdom. Nevertheless, those less favored heroes like Chang Liang and Han Shin could be only statesmen doing their duties. In fact, the accomplishments of emperors and heroes were unchangeably decided by destiny.

Liu Shao, in his *Records of Personages: Episode of the Hero*, viewed Liu Bong, Chang Liang and Han Shin as heroes. The reason

³ Received: October 31, 2022; Sent out for revision: August 8, 2023;

Accepted: August 17, 2023.

⁴ Lecturer, Department of Chinese Literature, National Taipei University.

why Liu Bong turned into an emperor while Chang Liang and Han Shin remained statesmen was the inborn talents, especially the amount of intelligence. Emperors and statesmen were all heroes; however, accomplishment levels were unchangeably decided by temperance and intelligence.

Both Ban Biao and Liu Shao revealed the thought of determined destiny; one focused on destiny, while the other, temperance (Chi). For Ban Biao, emperors and heroes were two distinctively different types which cannot go beyond each other. But, for Liu Shao, emperors and heroes were the same type of people whose accomplishment levels were decided by talents and temperance (Chi).

Exploring the two masterpieces from the perspective of destiny and talents, this essay will analyze the positioning of emperors and heroes respectively defined by Ban Biao and Liu Shao.

Keywords: *Treatise on the Mandate of Kings, Records of Personages,*
emperor, hero

一、前言

帝王與英雄，向來被認為是不世出的菁英，也往往是改寫歷史變局的關鍵人物。班彪與劉邵，以秦亡漢興的歷史事件作為觀察，對於開國帝王劉邦及功臣張良、韓信等人的成就與定位，俱有論述，然二人看法卻不盡相同：彪在〈王命論〉一文，視劉邦為天命所歸的帝王，方能位居九五，掌有天下；張良、韓信等人則是天命未具的英雄，只能為位居臣屬，恪盡本分。帝王與英雄（人臣）的成就，實則為天命所決定，無法改變。

劉邵在《人物志·英雄篇》中，則將劉邦、張良、韓信均以英雄視之，至於何以劉邦為帝王而張良、韓信等人為人臣，實則由先天素分，尤其是智（英）分的多少決定之。帝王與人臣俱為英雄，然成就高低係由氣性生命所定奪，難以更易。

循此，可以看出班彪與劉邵二人均流露出先天的思維，一在「命」，一在「氣」。然在班彪，帝王與英雄是二，涇渭分明，無法逾越。在劉邵，帝王、人臣與英雄是一，成就高低則取決於天賦稟氣之多寡。

本文將從「天命之有無」與「天分之多寡」的角度切入，釐析班彪與劉邵對帝王與英雄的定位。

二、「英雄」一詞濫觴時之帝王與英雄

——《六韜·龍韜》

在班彪〈王命論〉之前，對於帝王與英雄關係的論述，實則自從「英雄」一詞濫觴時，已略有觸及。據筆者考證，「英雄」一詞

很可能最早出現於戰國兵書《六韜·龍韜》之中，⁵《六韜》是當時的軍事權謀家假托姜太公所撰，⁶以周文王、武王和姜太公對話的形式，論述治國、治軍和滅敵的謀略。其中〈龍韜·選將〉篇云：

武王問太公曰：「王者舉兵，欲簡練英雄，知士之高下，為之奈何？」⁷

這是周武王欲興兵作戰時，請教太公如何在眾英雄中選拔出優秀之將領。此處「英雄」直指「士之能者」⁸，實已涉及「菁英」義。此外，在〈選將〉篇佚文中更指出，君王有「誠信緩大」、「領世救敗」、「上知天文、下知地理」、「四海之內、皆如妻子」……等特質，⁹其仁德威望皆在英雄之上，為英雄之表率。

循此，吾人可歸納出帝王與英雄的關係：在以力爭霸的亂世中，君王擁有簡別、任用英雄的最高權力；而英雄則是國家在征戰時所倚重的精銳菁英。君王無論在軍事或政治上，以其無瑕的德行與傑出的領導力成為英雄的典範；英雄則在保疆衛土、助成帝業的課題上，效命與臣服於君王，為其立下汗馬功勞。英雄，是王令的服膺者，君王的崇仰者。

5 關於「英雄」一詞濫觴之考證，詳參筆者博士論文：《兩漢魏晉之英雄觀與名士觀》（臺北：世新大學中國文學系，2018年），頁9。

6 周鳳五：《六韜研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1978年），頁20。

7 朱服、何去非輯，王雲五主編：《六韜·龍韜》，《宋本武經七書》（臺北：臺灣商務，1969年），頁17a。

8 《武經七書直解》：「選將者，簡選士之能者而任之為將。」劉寅：《武經七書直解》（臺北：史地教育，1972年），頁69。

9 〈龍韜·選將〉篇佚文：「動動紛紛，鄰國皆聞，出入居處，百姓所親，誠信緩大，明於領世，能教成事，又能救敗，上知天文，下知地理，四海之內，皆如妻子，此英雄之率，乃天下之主也。」參徐勇主編：《先秦兵書佚文輯解》，（天津：天津人民出版社，2003年），頁228。

三、天命觀籠罩下之帝王與英雄——〈王命論〉

在〈王命論〉之前，《六韜》已為帝王與英雄的從屬關係描繪了初步輪廓，但猶未見天命痕跡。直至班彪〈王命論〉「言帝王受命」之事，¹⁰則通篇均以「天命之有無」為基調，強化了帝王與英雄不可踰越的位階，警告意欲探足漢鼎之逐鹿雄傑，收攝其非分之想，企圖為「漢室再興」、「天下必歸劉氏」之說定調。

(一) 撰述背景

釐析〈王命論〉一文，有自先秦天命思想所延伸的歷史縱軸，也有橫互於當朝的價值取向，此歷時性與共時性因素，匯聚成其思想底蘊。

1、歷時性因素

就歷時性而言，「王命」之說係由先秦《詩》、《書》中「天命」觀轉化而來，唐君毅先生指出：

先秦之言天命，始於《詩》《書》中之言天命靡常，天之降命於人與否，隨人之德而定之。……至晚周及秦之學者……此時亦有陰陽家之五帝德之思想興，而有人間之帝王，奉天之符命，依五帝德而代興之說。此說旋與儒家思想合流，為漢儒所持。漢儒之董仲舒，更申論帝王受命，及人受命之義。

¹⁰ 李善注〈王命論〉曰：「王命，言帝王受命也」語見：蕭統等人編撰、李善校注：《昭明文選》（臺北：漢京文化事業有限公司，1980年，古廷書院刊本），頁961。

此乃承公羊春秋之義而發揮……此皆略似周初人王受命之思想再現。¹¹

唐氏所言，初步為「帝王受命」思想提供一脈絡：先秦《詩》、《書》始言「天命」，對於君王政權的取得，認為是來自「天」的授予。然上天不曾預定何人能永居王位，其降命與否，關鍵在於君權的承受者是否有德。故已受命的有德之君更須戰戰兢兢於修德之事，以求天命永續。此「天命靡常，降於有德」思想，把修德作為承繼天命與延續國祚的重要條件，實為先秦天命觀的特色之一。¹²

先秦「有德而受命，德衰而易位」之天命觀，經戰國末期陰陽家鄒衍「五德終始說」的摻入，將君王與五德相配，人主順應天上之五帝德之一而興，其修德、立政、建制，乃至於朝代的更替及王權的轉移皆由五行所支配，一朝一君僅能受命一次，不可回復。另，鄒衍更有「符命」之說，¹³ 當人主失德，則天降災異以譴告；而明

¹¹ 語參唐君毅：《中國哲學原論》，《唐君毅全集》，卷十二（臺北：學生書局，1988年），頁560。另，陳麗桂教授也認為，漢代的王命思維，實則是東周以前「君權神授」、「天命說」的回魂：「在東周以前，神權思想尚未退盡的時代，政權合法性的取得與正統王朝的確立，被認為是來自天的授予，所謂『君權神授』……而《詩》《書》中的天命說……至戰國末期，鄒衍的『五德終始』說起，轉換體質，再經董仲舒的變造，再度還魂，成為漢代中央集權政治體制下的『王命』。」語參陳麗桂：〈天命與時命〉，《哲學與文化》，第38卷第11期（2011年11月），頁61-62。

¹² 唐君毅：「見於周初之詩書中之天命觀之第一特色，為人所共知而最易見者，即天命靡常之觀念。」；又言：「蓋天之降命既後於人之修德，而人受命又必須更顧命而敬德，則人欲敬德而天愈降命於其人，其人即愈得自永其命，而天命亦愈因以不已。」唐君毅：《中國哲學原論》，《唐君毅全集》，卷十二，頁524-526。

¹³ 唐君毅：「此五德終始說之帝王受命思想……為帝王之受命，必有符命。由天之降災異，以示前代人王之當退；由天之降祥瑞，以示後代人王之當

主代起，則天顯祥瑞以預示。災祥之說，利用天事威嚇人主，使其不敢恣意妄為，也為代起之明君鋪墊其當德而興的正當性。

「五德終始說」的提出，說明了帝王之興，係「當五德」、「法五序」、「承天命」、「應符瑞」，這些條件缺一不可。暗示一般人若非當德應運、秉承天命，則不可有爭奪帝位的非分之想；也暗示君王若有暴虐下民、德不配天之舉，則天降災異先以譴告，一旦君王心存僥倖，不知修德補過，則易姓受命之事隨時可能發生，後代當興之明主必然推翻前朝而奪取其帝權。¹⁴

承上所言，源於先秦的天命觀，在「天命」之外，另提出「人德」的概念：人主有德而承受天命，受命之君為求天命之不已，力疾於修德之事，未敢鬆懈。德先命後，天命雖不可抗拒，唯依人德而轉移；「五德終始」之說，人主政權的取得依舊由天授而來，所法乃天帝之德，所興乃當德承命。君王德衰，天現災變以譴責，令其悔過修德；若仍執迷不悟，則他德之新主將取而代之。「五德終始」之天命思維較之於先秦，在人德的內容有更明確的規定，¹⁵ 君王在人間的修為，一以天德為圭臬；更佐以災祥之符命說，對王權加以約束並課以政治責任。

興。」唐君毅：《中國哲學原論》，《唐君毅全集》，卷十二，頁 564。

¹⁴ 顧頡剛：「鄒衍創立『五德終始說』，給人兩個暗示。第一個暗示是不可妄冀非分，凡無五德之運的，絕做不成天子。第二個暗示是天命不永存，此德衰而彼德興，則易姓受命之事便立刻顯現。這兩個暗示如果是他創說的本意，則上一事是用以一般人說法的，下一事是用以對君主說法的。他希望沒有人爭為天子，天子亦不以『時日曷喪』而暴虐天下」語見顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》，第五冊（海口：海南出版社，2005年），頁 272。

¹⁵ 唐君毅：「此『五德終始說』之帝王受命思想……是天上之帝德，依五行之序，而為人主所法時，此帝德乃有確定之內容者。」唐君毅：《中國哲學原論》，《唐君毅全集》，卷十二，頁 565。

2、共時性

就共時性因素而言，〈王命論〉一論為兩漢之際「王命論」思潮之集大成者，¹⁶其與學術和政治之關係密切。在學術方面，漢人論及「王者受命」、「天人感應」等議題而最能成一大系統者非《公羊春秋》大家董仲舒莫屬。¹⁷董仲舒首將陰陽五行引入儒家思想系統中加以論述，¹⁸其「天人感應」、「災祥符命」、「三統」……之說，多以「陰陽五行」說為基本架構而開展。¹⁹

¹⁶ 唐君毅：《中國哲學原論》，《唐君毅全集》，卷十二，頁 579。唐君毅：「漢人之言王之受命，而忠於所受之事，與天人之感應而相與使然之理，莫詳於董子。董子以後歷劉向劉歆，至東漢之班彪而著〈王命論〉，仍謂天命在乎應天順人，亦有符瑞可徵。」此外，學者曲利麗亦指出：「兩漢之際，因為王莽的失敗，引起了重要的思想文化轉變，其中尤具歷史意義的是儒生公天下的政治理念消失了，代之而起的是『〈王命論〉』的思潮」參曲利麗：〈從公天下到〈王命論〉——論兩漢之際儒生政治理念的變遷〉，《史學集刊》，第 4 期（2010 年 7 月），頁 111。又，曲利麗：「所謂〈王命論〉思潮，指的是班彪建武五年撰寫的〈王命論〉為代表的一股文化思潮。它以宿命論的歷史觀念為依據，認定漢家曆數長久，必然再享天命。」《從聖王到王聖——〈王命論〉意識形態下東漢文化精神之變遷》（新北：花木蘭出版社，2012 年），頁 56。

¹⁷ 唐君毅：《中國哲學原論》，《唐君毅全集》，卷十二，頁 569。

¹⁸ 《漢書·五行志上》：「董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗。」見：班固著，顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1981 年，北宋景祐刊本景印本），頁 1317。

¹⁹ 孫廣德：「董仲舒雖談三統……不過他的『三統說』確是從『五德終始說』改造而成……當某統某法的朝代需要受命改制的基本精神，則是與五德終始說相同的。」參氏著：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969 年），頁 98。此外，學者王葆玟也持相同見解：

董仲舒的天人感應說，以人為天所生，其性情、形體與天同類，其行為也應與天相呼應，故上自君王大臣、下至黎民百姓，都應遵從天的意志。他為彰顯專制之君權，以受命君王為上天之子，政權天予，非人力所能自致；²⁰ 而天命又需聖人來執行，²¹ 將「天子」之道德境界抬昇與「聖人」同高，²² 故天子就是秉受天命、代行天令的聖人，標舉天命之不容挑戰與君王尊威的神聖性；更有「屈民伸君」之說，²³ 要求百姓接受天意的安排而絕對服從於天子，強化專制王朝的統治權。為防止君權過度擴張而有獨裁之虞，董仲舒又提出「屈君伸天」、「災異譴告」之說，以天道作為防範與檢驗的機制，俾使王者施政以天志為依歸「取仁於天而仁」，²⁴ 否則上天擁

「董仲舒的思想十分博雜……他的『改制度』『易服色』的學說主要是以『五德終始』說為依據，而『五德終始』說的創始者乃是陰陽家的祖師爺鄒衍。董仲舒的天人感應說、政治學及性情學說等，無不以陰陽五行的系統為基本架構。」參氏著：《西漢經學源流》（臺北：東大圖書公司，1994年），頁163-164。

- ²⁰ 《漢書·董仲舒傳》：「天之所大奉使之王者，非有人力所能致而自至者，此受命之符也。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁2500。
- ²¹ 《漢書·董仲舒傳》：「天令之謂命，命非聖人不行。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁2501。
- ²² 陳麗桂：「董仲舒藉由天命來強化、擴大君王的威權，為絕對君權找到了形上的依據：以「天」透過「天子」，透過「聖人」，透過「王者」來「命」人，王者等同於代行天令、天命的聖人，王者的統治就是「代」天行「命」，此說一出，王命、聖命與天命，幾經轉折、遞等後，已然合為一體。」陳麗桂：〈天命與時命〉，《哲學與文化》，頁63。
- ²³ 《春秋繁露·玉杯》：「《春秋》之法，以人隨君，以君隨天……故屈民而伸君，屈君以伸天，春秋之大義也。」參董仲舒著，蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁31-32。
- ²⁴ 《春秋繁露·王道通三》參董仲舒著，蘇輿義證：《春秋繁露義證》，頁329。

有予奪天命的權力，²⁵ 予奪之間，以民心向背為標準；²⁶ 君王若施政悖離民意，使百姓無法安居樂業，上天就以災異作為天譴與天威的展現，人主萬萬不可等閒視之。²⁷

「天人感應說」有相當程度是立足於大一統「君權至上」的政治現實來構思，以因應帝制型態下對尊君及穩定社會秩序的需求；然董仲舒在確立君權神聖性、絕對性的同時，也為其受制於天埋下伏筆：上天先命其人間之子為國君，再由其仁德（天德）下貫到「人德」為天子所遵從，要求君王奉天道、施仁政。人德不修，上天感應以災異而奪其天命，他姓便可取而代之。在天道框架之下，將儒家的核心價值與陰陽五行的帝王統緒轉換為監督君主的力量及朝代更換的規律，來限制統治者，使其能尊天保民而不敢濫權妄為。²⁸

²⁵ 《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》：「王者，天所予也：其所伐皆天所奪也」見：董仲舒著，蘇輿義證：《春秋繁露義證》，頁 220。

²⁶ 《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》：「而天立王以為民也，故其德足以安民樂者，天予之。其惡足以賊害民者，天奪之」參：董仲舒著，蘇輿注：《春秋繁露義證》，頁 220。

²⁷ 《春秋繁露·必仁且智》：「災者，天之譴也；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。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；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。以此見天意之仁而不欲陷人也。」參董仲舒著，蘇輿義證：《春秋繁露義證》，頁 259。

²⁸ 有關董仲舒的政治哲學之相關論述，參杜保瑞：〈董仲舒的政治哲學與宇宙論進路的儒學建構〉，《哲學與文化》，第三十卷九期（2003 年 9 月），頁 19-40。馮樹勳：〈陰陽五行的階位秩序——董仲舒的天人哲學觀〉，《臺大文史哲學報》，第七十期（2009 年 5 月），頁 1-27。曾振宇：〈民心即天命：董仲舒政治哲學的內在邏輯與人文〉，《哲學與文化》，第四十四期（2017 年 12 月），頁 113-126。謝君直：〈董仲舒春秋公羊學的天道觀與禮思想〉，《鵝湖學誌》，第六十九期（2022 年 12 月），頁 43-98。

值得注意的是，「居民伸君」、「屈君伸天」之說，固化了天、君、民的不可逾越位階秩序，凸顯天命的尊貴及皇權的崇高；「命非聖人不行」更將天子與聖人合而為一，隱含有「王者必聖」的思維。循此，吾人可知，西漢時期論帝王受命之說並非全是殷周天命觀的嫁接，隨著時代的更迭與推衍，已更見變貌，此多為班彪所吸納，鎔鑄成〈王命論〉內蘊之一。

在政治方面，西漢國力在武帝時達到高峰，然隨著多次開疆闢土的征戰及封禪、巡狩的活動，國庫耗損虧空，漢室元氣為之大傷；²⁹到了昭帝之時，《公羊》學者眭弘將「大石自立」、「枯柳復生」等異象視為受命之符，推衍出「王者易姓」、「匹夫為天子」的論述，上書朝廷「求索賢人，禪以帝位」，當時眭弘雖以大逆不道伏誅，³⁰此禪讓之說實則已敲響了「漢德已衰」的警鐘。

漢德已衰的警鐘既已響起，然天命何歸，則眾說紛紜。昭帝之後，藉由德運、災祥、符命、讖緯等論調所衍生的就有「禪讓」、「更受命」、「再受命」之說，都是基於漢德中衰或大終的氛圍下所提出的論述：蓋寬饒、谷永等人支持禪讓賢德；³¹成帝之時，齊人方

²⁹ 相關論述可參顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》第五冊，頁 274-276。

³⁰ 《漢書·眭弘列傳》云：「眭弘字孟，魯國蕃人也……孟推《春秋》之意，以為……『今大石自立，僵柳復起，非人力所為，此當有從匹夫為天子者……求索賢人，禮以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。』……大將軍霍光秉政，惡之，下其書廷尉。奏賜、孟妄設沃言惑眾，大逆不道，皆伏誅。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 3153-3154。

³¹ 眭弘之後，主張禪讓的尚有蓋寬饒、谷永等人。《漢書·蓋寬饒列傳》：（蓋寬饒）引《韓氏易傳》言：「五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢，若四時之運，功成者去，不得其人則不居其位。」《漢書·谷永列傳》：

士甘忠可假讖緯倡言漢室「更受命」未果；³² 哀帝時，甘忠可之學生夏賀良、李尋等人舊調重彈，倡議「再受命」，一度被當朝所接受而有「改元易號」之舉。³³

「更受命」、「再受命」站在禪讓對立面而支持漢朝續歸劉氏所有，實為「天命有德」及「天命不可復返」之異調。原本在先秦「天命靡常」的脈絡下，天命的予奪，大抵是以帝德為依歸；嗣後因五德終始說的滲入，天命依五行相勝的原則輪替，舊的受命者德衰運盡，新的受命者便代之而起，無可回返。「再受命」之說，則以一代德運無論是中衰或大終，只要更易年號，天命復歸於當朝。如此一來，上天對於君權專斷的制約相對弱化，課以受命帝王政治責任及德性修為的要求相對減輕：無論帝德與施政之良窳，經由更號易年之後，天下便為一姓一朝所世襲，他姓絕無輪替之可能。

平心而論，再受命之說，是企圖拖延以禪代所進行的權力轉移，藉此展延漢祚命脈。最終，哀帝改元易號之舉未能成功，³⁴ 但也無異宣告了禪讓之事已不可避免。原本主張禪讓的論調受到當朝嚴厲的鎮壓而一度蕭索，直至西漢末期，禪讓之說才取得絕對的優勢。

（谷永云）「去無道，開有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 3467。

³² 《漢書·李尋列傳》：「初，成帝時，齊人甘忠可詐造天官曆、包元太平經十二卷，以言『漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道。』」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 3192。

³³ 《漢書·哀帝紀》：「待詔夏賀良等言赤精子之讖，漢家歷運中衰，當再受命，宜改元易號。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 340。

³⁴ 《漢書·哀帝紀》云：「時詔夏賀良等建言改元易號，增益漏刻，可以永安國家。朕過聽賀良等言，冀為海內獲福，卒亡嘉應。皆違經背古，不合時宜。六月甲子制書，非赦令也，皆蠲除之。賀良等反道惑眾，下有司。皆伏辜。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 340。

王葆珣先生指出：

在西漢前期與中期都是稱讚「湯武革命」，不贊成仿效「堯舜禪讓」……到西漢後期，則紛紛放棄「革命說」，改從「禪讓說」。他們鼓吹禪讓或不反對禪讓的理由，是認識到漢朝的衰亡已不可避免，真正有意義的事情不過是在暴烈的「革命」和溫和的「禪讓」之間進行選擇。大家都害怕劇烈的社會動盪，願意通過不流血的方式來實現權力的轉移，劉歆正是在這種背景下，創建了古文經學，編排了有利於重演堯舜禪讓故事的帝王世系並將「五行相勝」的帝王運次改為「五行相生」的運次。³⁵

王氏所言，說明西漢末年朝野有鑑於革命所帶來的社會劇烈震盪，寧願選擇較為溫和的方式來進行政權轉移，形成禪讓必將發生的氛圍。王莽趁此情勢，為宣揚自己乃統緒之正，故遠溯舜帝血統，廣造符命，並利用劉歆所編排的五德相生的帝王運次，以火德當退而土德當興，證成新莽「天命禪漢」的正當性與必然性，從而建立了繼漢火德之後、土德為制的新朝。³⁶

然而，王莽執政，倒行逆施，天下大亂，群雄紛爭，賊寇四起，激化了人心思漢的浪潮，³⁷ 諸多士人也開始對禪讓賢德產生強烈質

³⁵ 王葆珣：《西漢經學源流》，頁 362。

³⁶ 《漢書·王莽列傳中》云：「德祥五事，符命二十五，福應十二，凡四十二篇……大歸言莽當代漢有天下云。總而說之曰：「帝王受命，必有德祥之符瑞，協成五命，申以福應……故新室之興也……火德銷盡，土德當代，皇天眷然，去漢與新，以丹石始命於皇帝。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 4112-4113。

³⁷ 趙翼著，王樹民校證，《二十二史劄記校證》：「人但知莽之敗由於人心思漢，而不知人心之所以思漢，實莽之激而成之也。」《二十二史劄記校證》

疑，從而重燃追尋漢家天命的熱情，於是「再受命」之說又興：深諳天文曆象的鄧暉以「漢必再受命」上書王莽，要求還政於漢；³⁸卜者王況為李焉密謀反莽時，也提及「漢家當復興」，³⁹朝野上下「興漢復劉」的輿論，蔚為一時，也成為爭奪政權的反莽勢力重要旗號。這些武力集團多數以支持劉系後裔，恢復漢室作為號召；⁴⁰但也有心懷異志如公孫述等人，對劉姓重作天子之論調秉持異見，以「天命不復返」為理由，雜以讖緯、符命之說，宣稱漢室歷數已盡，「一姓不得再受命」，於建武元年在成都（今四川成都）自立為天子；⁴¹

（北京：中華書局，1984年），卷三，頁72-73。

- ³⁸ 《後漢書·鄧暉列傳》：「王莽時，寇賊群發，暉乃仰占玄象，歎謂友人曰：『方今鎮、歲、熒惑並在漢分翼、軫之域，去而復來，漢必再受命，福歸有德……西至長安，乃上書王莽曰：劉氏享天永命，陛下順節盛衰，取之以天，還之以天，可謂知命矣。若不早圖，是不免於竊位也。且堯舜不以天顯自與，故禪天下，陛下何貪非天顯以自累也？』」班固著，顏師古注：《漢書》，頁1024-1025。
- ³⁹ 《漢書·王莽列傳下》：「魏成大尹李焉與卜者王況謀，況謂焉曰：『新室即位以來，民田奴婢不得賣買，數改錢貨，徵發煩數，軍旅騷動，四夷並侵，百姓怨恨，盜賊並起，漢家當復興。』」班固著，顏師古注：《漢書》，頁4166。
- ⁴⁰ 據趙毅、王彥輝所分類，當時打著復興漢室的割據勢力大抵分為：以劉氏後裔所組成的「復漢型」、假劉氏名號所組成的「假漢型」及以輔漢為名而心懷異志的「輔漢型」等三大集團。語參〈兩漢之際「人心思漢」思潮評議〉，《東北師大學報》社會科學版，第6期（1994年），頁5。
- ⁴¹ 《後漢書·隗囂公孫述列傳》：「述曰：『帝王有命，吾何足以當之？』熊曰：『天命無常，百姓與能。能者當之，王何疑焉！』述夢有人語之曰：『八子系，十二為期。』……會有龍出其府殿中，夜有光耀，述以為符瑞，因刻其掌，文曰『公孫帝』。建武元年四月，遂自立為天子，號成家。色尚白……述亦好為符命鬼神瑞應之事，妄引讖記。以為孔子作《春秋》，為赤制而斷十二公，明漢至平帝十二代，歷數盡也，一姓不得再受命。」見：

稍後，原本投效更始集團的劉秀也宣稱順應〈赤伏符〉之符命，稱帝於鄗城（今河北柏鄉），⁴² 二帝各據東、西一方而相抗衡。

原本「輔漢而起」的隗囂，則在公孫述與劉秀之間持其兩端，據地擁眾，招集英俊，蓄積個人勢力，打算趁雲擾之際，圖謀稱帝。此時班彪輔投靠隗囂幕下，⁴³ 囂藉故探詢彪對天下局勢的看法，實則欲效法高祖劉邦，逐鹿天下而代之。《後漢書·班彪列傳》云：

彪性沈重好古。年二十餘，更始敗，三輔大亂。時隗囂擁眾天水，彪乃避難從之。囂問彪曰：「往者周亡，戰國並爭，天下分裂，數世然後定。意者從橫之事復起於今乎？將承運迭興，在於一人也？願生試論之。」對曰：「周之廢興，與漢殊異……方今雄桀帶州域者，皆無七國世業之資，而百姓謳吟，思仰漢德，已可知矣。」囂曰：「生言周、漢之執可也；至於但見愚人習識劉氏姓號之故，而謂漢家復興，疏矣。昔秦失其鹿，劉季逐而羈之，時人復知漢乎？」……彪既疾囂言，又傷時方艱，乃著〈王命論〉，以為漢德承堯，有靈命之符，王者興祚，非詐力所致，欲以感之，而囂終不寤，遂避河西。⁴⁴

范曄著，李賢等注：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年，北宋景祐刊本景印本），頁535-538。

⁴² 《後漢書·光武帝紀上》：「行至鄗，光武先在長安時同舍生彊華自關中奉〈赤伏符〉，曰：『劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍門野，四七之際火為主』。群臣因復奏曰：『受命之符，人應為大……今上無天子，海內淆亂，符瑞之應，昭然著聞，宜答天神，以塞群望。』」，案：赤伏符不僅點出「劉室復興」更直接指名道姓地說出真命天子是為「劉秀」，劉秀便在群臣的擁戴下稱帝，以應讖緯所言。范曄著，李賢等注：《後漢書》，頁21-22。

⁴³ 范曄著，李賢等注：《後漢書·班彪列傳上》，頁1323-1324。

⁴⁴ 范曄著，李賢等注：《後漢書·班彪列傳上》，頁1323-1324。

從隗囂與班彪詞鋒之交詰，透露出隗囂政治野心已萌生，希冀先在亂世中站穩腳跟，再伺機謀逆稱帝。⁴⁵ 班彪看出了隗囂的不臣之心，以「民心思漢」、「漢德承堯」、「靈命之符」等論點，直言漢家勢必重返帝位，意欲勸囂打消越軌的念頭。然隗囂卻不為所動，彪有感囂狂放之言，因而在建武五年寫下了〈王命論〉。⁴⁶

（二）帝王——神權天授之聖賢

〈王命論〉針對囂所提出「秦亡漢興」的命題，參酌《史記》所載高祖之生平事蹟，從血統、天命、聖意、道德等因素來規定帝王的先天與後天的因素，將傳國之運及劉姓宗譜經過天命與聖德的包裝之後，漢家必為劉氏子孫再度興復的思維，成了不可顛覆的必然真理。

1、堯後赤統

班彪為了強調天下必歸漢家，文中一開始便援引了自堯舜以來，聖王禪代的歷史軌跡，認為朝代的更迭，向來是應天運而順民意，漢室的崛起，實有其必然的命定：

⁴⁵ 《後漢書·竇融列傳》：「時隗囂先稱建武年號，融等從受正朔，囂皆假其將軍印綬。囂外順人望，內懷異心，使辯士張玄游說河西曰：『更始事業已成，尋復亡滅，此一姓不再興之效。』」范曄著，李賢等注：《後漢書》，頁 798。

⁴⁶ 司馬光《資治通鑑》將此文繫於建武五年所作。見司馬光著，胡三省注：《資治通鑑》（北京：中華書局，1997 年，南宋鄂州覆北宋刊龍爪本），卷四十一，頁 303。

昔在帝堯之禪曰：「咨爾舜，天之歷數在爾躬。」舜亦以命禹。暨于稷契，咸佐唐虞，光濟四海，奕世載德。至於湯武，而有天下。雖其遭遇異時，禪代不同，至于應天順民，其揆一也。是故劉氏承堯之祚，氏族之世，著於《春秋》。唐據火德，而漢紹之。始起沛澤，則神母夜號，以章赤帝之符。由是言之，帝王之祚，必有明聖顯懿之德，豐功厚利積累之業，然後精誠通於神明，流澤加於生民。故能為鬼神所福饗，天下所歸往。⁴⁷

班彪指出，堯、舜、禹的禪代，看似不同，但皆為「應天順民」之舉。劉氏承繼自堯舜以來的命祚，其氏族世系譜牒《春秋》一書早已明載。故高祖劉邦斬殺白蛇，神母號哭：「赤帝子殺吾白帝子」⁴⁸證以劉邦乃赤帝之後嗣。是故，劉邦在贏得帝位之前，已具先決條件：「堯後赤德」以符應天命，「奕世載德」以孚順民意。

深究班彪此說，實則援引了自昭帝以來所流行的各種受命說，首段標舉「漢家堯後」、「火德赤統」之說。「漢家堯後」是眭弘上書漢帝要求禪位讓賢所提出。⁴⁹班彪舊酒新裝，援引「漢家堯後」說，其目的無非是要強調劉邦看似出身低微，崛起於草莽，實則擁有唐堯後嗣的高貴血統，企圖從宗法上來證明劉氏具有紹繼聖王的血緣譜系。

⁴⁷ 班固著，顏師古注：《漢書》，頁 4208。

⁴⁸ 見《史記·高祖本紀》：司馬遷撰，張守節正義：《史記》（臺北：鼎文書局，1981年），頁 347。

⁴⁹ 《漢書·眭兩夏侯京翼李傳》眭弘云：「先師董仲舒有言，雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。漢家堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人，禪以帝位，而退自封百里，如殷周二王後，以承順天命。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 3153-3154。

「火德赤制」之說，包含「漢為火德」、「孔為赤制」二子題。係鄒衍「五德終始說」的轉化與推行，更與當時讖緯興盛有關。

「漢為火德」一論，係彪從帝德運次來證成漢室「再受命」之論述。依劉向父子所排五德運次，堯為火德；劉邦既為帝堯後嗣，亦當為火德。邦立為沛公之時也曾短暫以火德自居，入關之後又改以水德；武帝時以漢滅秦之五德相勝義，將水德改制為土德，土德制在西漢施行了近百年之久，直至成、哀帝時再改回火德；王莽以相生的禪讓系統登上帝位，繼漢火德為土德。⁵⁰ 彪將劉漢上銜唐堯之火德，除強化聖統外，更以相生的五德運次，強調漢承堯之累世厚澤，劉氏之起，應天順民，名正言順為天下所歸往。

另，彪言劉漢承堯之氏族世系譜牒，特別標明《春秋》一書，此間不無「孔為赤制」之痕跡。學者曲利麗認為「孔為赤制」的觀念，來自董仲舒等公羊學派「《春秋》為漢制法」之說，其內涵原為「尊漢」及「為後王立義」。⁵¹ 換言之，董仲舒謂孔子受天命而作《春秋》，以示改制之義，此「為漢制法」係以孔子「王魯」來揄揚漢朝為周代以後的聖王正統，並將漢朝的施政方針納入儒家德治的價值體系規範之。然王莽假禪讓之名以行篡位之實，刻意扭曲這個命題，宣稱漢家天命已終而奪取漢祚；⁵² 鄧暉也順勢利用「孔

⁵⁰ 關於西漢一朝五德終始及受命改制之詳細論述可參楊權：《新五德理論與兩漢政治——「堯後火德」說考論》（臺北：中華書局，2006年）頁103-123。孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，頁91-120。

⁵¹ 曲利麗：「孔為赤制的觀念源於漢代的公羊學……董仲舒多次提到『以《春秋》當新王』……但是『以《春秋》當新王』的內涵又不限於尊漢，它還有《春秋》『為後王立義』之意」。曲利麗：〈論兩漢之際的〈王命論〉思潮〉，《中國文化研究》，春之卷（2012年），頁174。

⁵² 《漢書·王莽傳中》：「自孔子作《春秋》以為後王法，至於哀之十四而

為赤制」說反制之，以星象之變化為由，稱「漢歷久長」乃圖錄預設、《春秋》明言，要求王莽歸政於漢。⁵³ 側面反映出自新莽廣造符命以來，讖緯圖錄盛行，孔子被神話化為預知天事的聖人之傾向。⁵⁴

「孔子赤制」在反莽的思潮下，廣為時人所接受，成為人心思漢者的信念。⁵⁵ 心向漢室的班彪，篤信劉漢再興係「天諭之、聖則之」的結果，故在天命之外，援引聖意，以強化劉漢再受天命之必然。此外，筆者意以為，彪言《春秋》，或有感於當世亂臣賊子多，期望天下一統而免除人禍之患，而寄寓繼起君王以《春秋》之道撥亂反正之用心。⁵⁶

一代畢，協之於今，亦衰之十四也。赤世計盡，終不可強濟。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 4109。

⁵³ 《後漢書·鄧暉列傳》：「臣聞……顯表紀世，圖錄豫設。漢歷久長，孔為赤制，不使愚惑，殘人亂時。智者順以成德，愚者逆以取害，神器有命，不可虛獲。」賢注：「言孔丘作緯，著歷運之期，為漢家之製。漢火德尚赤，故云為赤制，即《春秋感精符》云『墨、孔生為赤制』是也」。范曄著，李賢等注：《後漢書》，頁 1025。

⁵⁴ 關於孔子素王說與讖緯之論述，參洪春音：〈論孔子素王說的形成與發展主向〉，《興大中文學報》，第二十期（2006年12月），頁 101-140。

⁵⁵ 郭思韻：「孔子與漢室緊密關係有多被王莽忌憚，便有多被思漢者所青睞。」郭思韻：〈天與聖的角力：兩漢之際政權統轄主導下圖讖領域的發展與嬗變〉：《清華中文學報》，第二十七期（2022年6月），頁 150。又，與〈王命論〉約略同時，投靠劉秀之蘇竟為勸降劉歆之兄劉龔，而有〈與劉龔書〉，其觀點與彪類似，均以「堯後」、「火德」、「赤制」等論點，佐以當時之天文星象，認為漢室雖暫時為王莽所篡奪，劉氏子孫實為火德真主，「火德承堯，雖昧必亮」，其重返帝位，指日可待，要劉龔辨明天意，歸順光武。

⁵⁶ 王葆玟：時至西漢，《公羊春秋》盛行……傳習《公羊春秋》的董仲舒聲稱，《春秋》「春王正月」一句意味著「上承天之所為，而下以正其所為，

2、神器有命

班彪認為劉邦崛起的伊始，神器之獲得與否，冥冥之中早已由神聖天命所決定、祖先德蔭所庇佑，天道、人事必須兩全，群雄容或有據壟擁眾、逐鹿探鼎的實力，若非上承天命，下順民意，單憑己身之智力而欲晉身帝尊，是無異緣木求魚：

世俗見高祖興於布衣，不達其故，以為適遭暴亂，得奮其劍，遊說之士至比天下於逐鹿，幸捷而得之，不知神器有命，不可以智力求也。悲夫！此世所以多亂臣賊子者也。若然者，豈徒闇於天道哉？又不覩之於人事矣！⁵⁷

當隗囂援引逐鹿之說，顯然是無視於漢室天命德運的存在，並對王命、天意的權威性提出了質疑，無異間接宣告漢鼎人人可逐而得之。而班彪則警告隗囂，若無帝胄之高貴血統、缺乏天命的加持而覬覦天位，渴望位至九五，實為貪冀之想。從彪與囂的對話中，隱然感受到「天命」與「逐鹿」的交鋒。彪不斷申述劉邦承受天命、漢家必定再次興盛的道理，屢屢鋪墊出神器天授，運命有定的基本論調。

「神器有命」之說，亦非班彪首創，⁵⁸ 彪沿襲「神器有命」之

正王道之端……司馬遷根據董仲舒的言論，斷言：『《春秋》』上明三王之道，下辨人事之紀，為『王道之大者也』認為撥亂世反之正，莫近於《春秋》」。筆者認為班彪所引高祖事蹟多從《史記》而來，則史遷以《春秋》之大義為撥亂反正，班彪受此說影響不無可能。王葆玟：《西漢經學源流》，頁 54。

⁵⁷ 班固著，顏師古注：《漢書·敘傳》，頁 4209。

⁵⁸ 鄧暉言「神器有命」之史實可見《漢書·睦兩夏侯京翼李傳》睦弘云：「先師董仲舒有言，雖有繼體守文之君，不害聖人之受命。漢家堯後，有傳國之運。漢帝宜誰差天下，求索賢人，禪以帝位，而退自封百里，如殷周二

老調，點出神器不僅不可「虛獲」，更不可以「智力」強求之，透露出在天命與人力的角力之下，即使智勇雙全的英雄豪傑，也無法扭轉命運的宿命思維。

「堯後赤統」、「神器有命」除了強調漢家受命的不可撼動性外，更昭示了劉氏奉天承運的正當性與合法性。接著，彪再以「天命」說為底蘊，延伸至貧窮、窮達也是來自「命定」，不可違逆也無可挑戰。那些毫無天命的斗筭之子，一旦逾越分際，竊取權柄，還是有折足覆餗的危機。為加強說服力，彪依史實列舉了韓信、英布，項梁、項籍等人，這些人均是依恃個人智力、趁亂世奮劍而起者，但因闕於天道、昧於人事，最終落得「潤鑊伏鑕，烹醢分裂」的悲慘下場；反觀陳嬰、王陵二人，因其母親察得天下興廢之先機、力勸二人謹守分際，而得以善終。⁵⁹ 兩相對比之下，福禍何來，前人事蹟斑斑可證。暗示不諳天命、干求天位的後果，警告有意逐鹿漢鼎的野心家，不可妄圖。

3、靈瑞符應

為了再次強調劉邦何以能取得天下，班彪又提出高祖有「帝堯之苗裔」、「體貌多奇異」、「神武有徵應」、「寬明而仁恕」、「知人善任使」等五項特質：

蓋在高祖，其興也有五：一曰帝堯之苗裔，二曰體貌多奇異，三曰神武有徵應，四曰寬明而仁恕，五曰知人善任使。⁶⁰

這五項特質中，帝堯血統前已明言，不再贅述。「貌奇」、「符

王後，以承順天命。」班固著，顏師古注：《漢書》，頁 3153-3154。

⁵⁹ 班固著，顏師古注：《漢書·敘傳》，頁 4209-4211。

⁶⁰ 班固著，顏師古注：《漢書·敘傳》，頁 4209。

應」亦扣合天命而發揮，將劉邦誕生、入關之歷史援引史遷所載之「感生異表」、「瑞氣顯露」、「斬殺白蛇」、「五星齊聚」等事蹟，作為帝王將興之禎祥符瑞。⁶¹

「感生」是指劉邦之母感龍而生之事，在漢代以前，聖賢帝王感生神話，已略見記載。⁶²兩漢之際，在天人感應、五德終始、讖緯的影響下，將聖人之相貌、體態、事蹟大量地加以神化，從而衍生「聖人感生說」。⁶³王葆玟認為「聖人感生說」是時人在董仲舒「天人感應」說影響下對帝王降生所提出的解釋：「他們在按照『天人合一』與『天人感應』的思路考慮問題時，首先想到的是聖王天子怎樣產生，以及上帝對這個產生起著怎樣的作用。對於這個問題，處於主流地位的今文經學的答案是『聖人感生說』」⁶⁴換言之，「聖人」誕生於母親與天神的感應，其父在天不在人，上天擇選人間之子代行天道。故此「聖人」實指「天子」，⁶⁵「帝王」等同於「聖王」，

⁶¹ 〈王命論〉：「若乃靈瑞符應，又可略聞矣。初劉媪妊高祖，而夢與神遇，震電晦冥，有龍蛇之怪。及長而多靈，有異於衆。是以王武感物而折契，呂公觀形而進女；秦皇東遊以厭其氣，呂后望雲而知所處；始受命則白蛇分，西入關則五星聚。故淮陰留侯謂之天授，非人力也。」班固著，顏師古注：《漢書·敘傳》，頁 4209。

⁶² 先秦時期流傳了契與后稷的感生神話有：《詩經·大雅·生民》：「誕真之寒冰、鳥覆翼之。鳥乃去矣、后稷呱矣、實覃實訐、厥聲載路。」：《詩經·商頌·玄鳥》：「天命玄鳥，降而生商」參毛亨傳，鄭玄注，孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館印行，1989年，阮元刻本），頁 587、793。

⁶³ 以高祖劉邦為例，根據羅健新所整理，論及高祖感生異相的讖緯就有：《春秋緯·握誠圖》、《春秋緯·演孔圖》、《尚書緯·考靈曜》、《河圖·提劉篇》……等。參羅建新：《讖緯與兩漢政治及文學之關係研究》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁 52-54。

⁶⁴ 王葆玟：《西漢經學源流》，頁 330。

⁶⁵ 王葆玟：「今文經學各派所說的『聖人無父·感生於天』實指『天子無父·

在其降生時已帶有聖人之天性，其神聖與完美無庸置疑。

此外，「異相」亦見五德終始、讖緯的痕跡，舉凡同德之帝王其感生的內容也類似：堯感赤龍、劉邦感赤鳥（一說赤龍）而生，邦之龍種異相均與火德相應，是以體貌不同於凡人，隆準龍顏，左股七十二子。⁶⁶ 又在天人相感之下，受命帝王之人間行跡，亦見上天之符命，是有祥雲瑞氣、五星齊聚之天文星象以應之。彪以帝王之降生、體貌、行跡都見天命端倪，故漢家政權的取得是來自聖天應許，人力無可扭轉，進而歸結出「天授非人力」的論述。

4、明聖懿德

「天命」之外，彪也言「人德」輔證之，以高祖具「寬明仁恕」及「知人善任」之特質，能割捨個人情感顧全大局；寬容大度、廣納人才，得張良、酈食其、韓信、陳平等人為之效忠，從而創建帝業，成為萬乘之主：

加之以信誠好謀，達於聽受，見善如不及，用人如由己，從諫如順流，趣時如嚮赴；當食吐哺，納子房之策；拔足揮洗，揖酈生之說；寤戍卒之言，斷懷土之情；高四皓之名，割肌膚之愛；舉韓信于行陳，收陳平於亡命，英雄陳力，羣策畢舉：

感生於天」。王氏所言，即西漢今文經學視聖人與天子為同一人。王葆玟：《西漢經學源流》，頁 331。

⁶⁶ 《史記·高祖本紀》：「其先劉媪嘗息大澤之陂，夢與神遇。是時雷電晦冥，太公往視，則見蛟龍於其上。已而有身，遂產高祖。高祖為人，隆準而龍顏，美須髯，左股有七十二黑子。」；司馬貞《索隱》按：《詩含神霧》云：「赤龍感女媧，劉季興」；張守節《正義》：「《合誠圖》云：『赤帝體為朱鳥，其表龍顏，多黑子。』」司馬遷撰，張守節正義：《史記》，頁 341-342。

此高祖之大略，所以成帝業也。⁶⁷

彪所言高祖之明聖懿德，有承自董仲舒將天子與聖人遞等之底蘊，點染出「王者必聖」的思維。也間接回應了史遷對劉邦起於閭巷，行跡近似流氓無賴，卻能吞秦滅楚，榮登帝位所發出「非大聖孰能當此受命而帝者乎？」⁶⁸的天問。

此外，彪將劉邦帝王之祚的取得，聚焦在其愛才、惜才，並善於將各類人才攏聚而重用之、而未強調劉邦本身的才具遠遠凌駕在這些英雄人物之上，透露出天命與聖德遠在才幹之上的排序。

（三）英雄——天命不具之良輔

在前段引文中，作者將張良、酈食其、韓信、陳平等人以「英雄」稱之，並將其定位為陳力、舉策的人臣角色，道出了英雄係以其弓馬嫻熟之勇力與運籌帷幄的聰智助成帝業的意識型態。

然而，揆諸漢朝開國史實，這幾位輔漢功臣，或以謀略稱霸、或以武力見長，尤其是韓信更是以用兵神速，以凌厲之勢擊潰項羽，在楚漢對峙之時，取得垓下勝役；卻在開國之後，以謀逆罪名被誅殺。⁶⁹此時彪似乎已意識到英雄擁兵自重、權傾天下所帶來動搖國本的危機。所以文中再次提到英雄時，明確的勸誡英雄應謹守份際，安順天命，做一個輔弼帝王的股肱之臣：

英雄誠知覺寤，畏若禍戒，超然遠覽，淵然深識，收陵、嬰之明分，絕信、布之覬覦，距逐鹿之瞽說，審神器之有授，毋貪不可幾，為二母之所咲，則福祚流於子孫，天祿其永終矣。⁷⁰

⁶⁷ 班固著，顏師古注：《漢書·敘傳》，頁 4211。

⁶⁸ 司馬遷撰，張守節正義：《史記·秦楚之際月表》，頁 760。

⁶⁹ 司馬遷撰，張守節正義：《史記·淮陰侯列傳》，頁 2627-2628。

⁷⁰ 班固著，顏師古注：《漢書·敘傳》，頁 4212。

彪指出英雄應該具備「知機察變」的睿智，知命順時，方能福傳子孫，否則，任何敢於質疑劉家天命，昧於逐鹿之說的英雄，終究會家破身亡，人壽不永。一方面希望英雄能超越個人對權位的渴望，馴順地在帝王項下，做個戮力竭智的輔臣；一方面又期待英雄安順於天道，審微知機，知命量力。更暗示了隗囂雖有英雄之材卻無帝王之命，若不收攝貪婪之心，接受命運的安排，禍端隨即拾級而來，首鼠兩端之餘，宜審慎思之。

歸納〈王命論〉一文，乃建立於君權神授的基礎上，透過血統、孔聖、天命、符應、人德來闡述劉氏王命的正當性。為強化漢之王命，在天命之外，又增星象、圖錄來襯托其神聖性；託言孔子為漢制法，以聖贊天，標示劉漢王朝乃奉天承運、統緒之正；又將劉邦的道德修為美化為聖人，除凸顯「王者必聖」之意蘊外，亦可調和其開國帝王行為侮慢卻能膺受天命的矛盾。此「本之於天，參之於聖」天聖相輔的論述結構，⁷¹對漢室的王命有著雙重的加冕效用，進而羅織成劉氏天命牢不可破、他姓毫無插足空間的密網。

另，筆者意以為，班彪敢在隗囂面前直陳漢家天命，可能已聞劉秀因〈赤伏符〉登帝位之消息；而在割據群雄中，劉秀也擁有河北、洛陽等大片版圖，具有軍事優勢；加以外戚身分對漢室有著特殊的情感；⁷²又見兵馬倥傯、生靈塗炭，希望由專制之劉家天下再

⁷¹ 筆者意以為：〈王命論〉一文可釐析出之天與聖的雙重結構，就天的部分有：天命、天文、天運、符命；聖的部分有：聖統、孔聖、聖王。

⁷² 據徐復觀先生認為，班彪撰寫〈王命論〉之如此肯定天下必定為劉氏所有，全出於他對於劉氏的特殊情感：「班氏原本是以邊疆富豪的身分入仕，但自從班婕妤被寵幸起，班氏就擠進了外戚之林，在天下大亂之前，享有外

次完成大一統的事業，⁷³因而孳生「劉氏再享有王命」的憧憬，傳達出對當時儒生因錯認天命歸莽、導致天下殘破的深刻反省。

最後，吾人釐析〈王命論〉之語意，歸結出帝王與英雄定位：帝王是承應天命、品德完美的領導者，英雄是未具王命、懿德不顯的追隨者；帝王擁有皇裔血統、靈瑞符應，英雄則出身平凡、智力過人；帝王是代行天命的聖人，英雄則是為國效力之幹才；帝王本身並不必然具有全能的才幹，卻善於網羅任用各類人才，為己所用；英雄則以其出色的文韜武略為帝王陳力、舉策。循此，帝王與英雄在此是二非一，涇渭分明，不可踰越。一旦踰越，則英雄與亂臣賊子實乃一線之隔。

四、氣質流行下之帝王與英雄——〈英雄篇〉

漢末三國是一個英雄蜂起的年代，在此氛圍下，誕生了中國歷史上首部專門記載英雄事蹟、署名為王粲所作的傳記——《英雄記》及將英雄納人才性體系並以專篇來討論「英雄」內在成分問題的《人物志·英雄》篇。⁷⁴

戚的光環和庇蔭，自然對漢家有特殊的情感。」詳參氏著：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，1985年），頁286。

⁷³ 徐復觀指出：「班彪的〈王命論〉，附會神話，誇張事實，以證明天下之重歸於劉氏。這種想法，乃西漢思想家所少見，而象徵了大一統專制的家天下，開始在知識分子的心目中，漸漸取得了合理的地位……班彪的壓力感，來自『此世所以多亂臣賊子』，而要回到大一統專制政治的家天下，以求得解決，這是兩漢政治思想轉換的大標誌，以他父子在學術上的努力，更乘王莽狂悖亂政，天下殘破的創鉅痛深之餘，更助長了〈王命論〉這種思想型態的發展。」參氏著：《兩漢思想史》，頁289。

⁷⁴ 劉志偉：「在漢末三國時代，出現了我國歷史上首部專記『英雄』的傳記——

以成書性質而言，王粲的《英雄記》多以東漢末年群雄的具體事蹟演示了英雄生命的歷史軌跡，其所記人物，或寫據州擁郡、顯赫一方的大英雄；或寫效忠於大英雄麾下的小英雄，這些英雄往往善惡兼具、智勇交錯、功過相參：董卓雖有彪炳的戰功，然其廢立帝王、烹殺政敵、橫徵暴斂之舉，為時人所唾棄；呂布則是勇力蓋世而誠信不足；曹操的通脫率性；劉備拋妻棄子的狼狽出逃；也有少數以忠義聞者如臧洪、審配、韓珩……等，⁷⁵ 王粲卻一律將其視為英雄而為之立傳，這顯然都不是依道德之良窳而來，舉凡擁有精銳武力、投身亂世政權爭奪戰而略有事功者，都可以稱之為「英雄」。

《人物志·英雄》篇則別開蹊徑，以氣化思想分析了英雄內在的抽象才分，將英雄提昇到理論層次來深入研究。在劉劭以前，時人對英雄的理解，往往聚焦在他們在文韜武略的出色表現，尚未有人對英雄的才性、才智問題有所注意，而將英雄以氣性理論加以分析，劭實為第一人。

(一) 撰述背景

劉劭約生於靈帝光和年間，⁷⁶ 與王粲時代相近，二人先後在曹

王粲的《英雄記》，和首次專門深入研究『英雄』問題，並為『英雄』做較全面定義的劉劭《人物志》。劉志偉：《英雄文化與魏晉文學》（甘肅：蘇州大學出版社，2004年），頁35。

⁷⁵ 案：《英雄記》所記人物共五十四人，而以董卓、呂布、公孫瓚、袁紹等四人所占篇幅最多。其相關事蹟參王粲《英雄記》，該記收錄於俞紹初輯校：《建安七子集》（臺北：文史哲出版社，1990年）。

⁷⁶ 劉劭之生卒年，本傳中未詳載，歷來學者主張不一，學者黃志盛在歸納分析近人的研究後，認為：「他約生於東漢靈帝中平三年（186），卒於魏齊芳王正始六年（245）」參見氏著：《新編校本劉劭及其〈人物志〉研究》

魏為官。江建俊認為：「魏朝儀爵由劉邵綜其事、王粲典領之，是以劉邵有〈爵制〉、王粲有〈爵論〉之作」，⁷⁷推估二人可能共事過。是時，王粲的《英雄記》已完成，邵、粲或有機會交流對英雄的相關認知也說不定。再者，漢末三國英雄踵出，劉邵身處其中，耳濡目染之下，難免對這些風雲人物別具隻眼。張蓓蓓指出：「《人物志》有〈英雄篇〉，顯然正為當代人物有此一格，重此一格，故亦特別將之銓品比論。」⁷⁸說明了漢末魏初，英雄以其過人的智勇，崛起於政治、軍事的舞台中而備受矚目，劉邵對於這類出類拔萃的人物，自然不能忽略，於是觀察英雄的外在形質，歸納其內在素份，提出了英雄理論，將英雄納入銓品比論的篇目中，成了人物鑒識的品目之一。

(二) 以才氣論英雄

劉邵觀人，沿襲自漢儒氣化宇宙論思想，以人的形質及其差異的來源，都與自然之氣相關，則外在形體、內在情性之所成，有其先天性的意義。《人物志》開宗明義的首章〈九徵第一〉即云：

蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄，非聖人之察，其孰能究之哉？凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。苟有形，質猶可即而求之。⁷⁹

（新北：花木蘭出版社，2006年），頁33。

⁷⁷ 江建俊：〈王粲學述〉，《中華文化復興月刊》，第14卷第12期（1983年），頁15。

⁷⁸ 張蓓蓓：《漢晉人物品鑑研究》（新北：花木蘭出版社，2010年），頁143。

⁷⁹ 劉邵撰、劉昞注：《人物志·卷上》（臺北：中華書局，1966年），頁1。

劉劭認為，凡血氣之軀，均由元一、陰陽、五行之氣所構成，故觀察人外在形體表現，可得知其內在之才能、性情。由於氣性成分多寡不同，便生成各色各樣不同的人材。因此，劭將人材歸納為：兼德、兼材、偏材等「三度」之人。⁸⁰而「兼德」之人，係劉氏所稱「聖人」。聖人能兼眾才、備眾德而又中庸無名，既聰明又平淡，質素全備、九徵皆至，是為最高位格。然凡人所稟之氣，多不能兼全調和、達到中庸平淡之境界，故表現於外的才智行為，或有庸愚，或有短長，是為「兼材」、「偏材」的偏至之才。故《人物志》大部分篇幅仍就各種偏至之才，論其得失及所宜所適。依其劃分，英雄仍屬偏至之才，然劭卻在三度人物品類之外，別立〈英雄〉一篇專論之，其用心吾師莊耀郎認為：

本來在〈九徵〉的基本理論中，仍將五行配骨、筋、氣、肌、水五物，又以此五物配著仁、禮、信、義、智五常，雖不能說從氣性中推出道德性，至少可以說氣性才質都是表現道德之資具，或者說作為道德、實踐的限制，此兩者的說法都還關聯著道德來立論。然而在〈英雄〉篇中，則已不論道德，純論才氣，無論聰明或膽力都只是氣質的成分而與無關乎道德。因此可以推知何以劉劭要在中庸、大雅、小雅、依似等人物品類之外，另立「英雄」一名，只論一氣之成分而不論道德之有無。⁸¹

⁸⁰ 《人物志·九徵篇》：「三度不同，其德異稱。故偏至之材，以材自名；兼材之人，以德為目；兼德之人，更為美號。是故：兼德而至，謂之中庸；中庸也者，聖人之目也。具體而微，謂之德行；德行也者，大雅之稱也。一至，謂之偏材；偏材，小雅之質也。」劉劭撰、劉昞注：《人物志·卷上》，頁3。

⁸¹ 莊耀郎：〈論《人物志》的英雄理論及英雄人物〉，《國立師範大學國文

莊師指出，劉邵在〈九徵〉論述中，將五行之氣搭配五常之德，仍不脫儒家重德思想脈絡下「以德論性」的傳統理路。然人的生命除「德性」外，尚有「才性」一質，劉邵在當朝從事人才的辨明釐析及任用考核的官職，對於才性、才智問題頗多關注，所以能在「德性」之外，另以「才性」的角度來論英雄。換言之，劉氏別析中庸、大雅、小雅、依似等人物，仍有以道德觀人的傾向；論英雄時，則擺脫了論人以德的傳統，而以「才氣」來為英雄下定義。於是吾人可知英雄乃氣質所決定的一種生命型態，此氣性決定論，為我們提供了英雄之所以產生的理論依據，也為我們理解英雄的內在成分及外在行為提示了一條明徑。

(三) 英才雄才俱為人臣

劉邵以「草之菁秀為英」、「獸之特群為雄」之訓義，延伸「英雄」一詞所指涉乃首出庶物之「文武茂異」者，仍不脫「傑出」、「菁英」的人才義：

夫草之精秀者為英，獸之特群者為雄。故人之文武茂異，取名於此。是故聰明秀出謂之英，膽力過人謂之雄，此其大體之別名也。若校其分數，則牙則須，各以二分，取彼一分，然後乃成。⁸²

本段先將「英雄」一析為二，而有「英才」與「雄才」之分，兩者才質不同：「英才」的基本素質是「聰」與「明」；「雄才」的基本內容則是「膽」與「力」。「英才」須得聰明二分輔之以「雄才」之膽或力一分乃成，「雄才」須得膽力二分輔之以「英才」之聰或明

學報》，第 25 期（1996 年 6 月），頁 54。

⁸² 劉邵撰、劉昞注：《人物志·卷中》，頁 16。

一分乃成，兩者互相依存、互相配合，並不可獨以聰明或膽力而為英、為雄。而英雄之所以出類拔萃，乃因「英」與「雄」兩者相須相濟，彼此調和之結果，故能濟其所長、成其功業。劭接著又言：

夫聰明者，英之分也，不得雄之膽，則說不行。膽力者，雄之分也，不得英之智，則事不立。是故英以其聰謀始，以其明見機，待雄之膽行之。雄以其力服眾，以其勇排難，待英之智成之。然後乃能各濟其所長也。⁸³

劭指出，「英才」擅長謀始見機，但其謀略需藉由膽力去實行之；「雄才」善於服眾排難，尚需依賴聰明方能成就事功。英分與雄分兩者相互涵攝，相須相成，如此「英才」方能發揮見機決行之優點，「雄才」方能展現勇力斷事之長處。也就是說，英之中有雄之分、雄之中有英之分，不可截然分割：

若聰能謀始，而明不見機，乃可以坐論，而不可以處事。聰能謀始，明能見機，而勇不能行，可以循常，而不可以慮變。若力能過人，而勇不能行，可以為力人，未可以為先登。力能過人，勇能行之，而智不能斷事，可以為先登，未足以為將帥。⁸⁴

從引文中可得知，英分與雄分兩者若缺乏調和相濟，則徒具英才之人，能謀事之始、見事之機但卻無法決斷應變，容易淪為依循常規之輩；光具雄才雖勇能排難、力能服眾，若無睿智佐之，只能擔任衝鋒陷陣的先鋒，而無法成為有勇有謀、指揮若定的將帥。

然而，同為英雄人物，英分與雄分之多寡，則決定了英雄成就之高低，所以劉劭又把英雄分為「人臣」與「長世」二種類型：

⁸³ 劉劭撰、劉昞注：《人物志·卷中》，頁16。

⁸⁴ 劉劭撰、劉昞注：《人物志·卷中》，頁16。

必聰能謀始，明能見機，膽能決之，然後可以為英，張良是也。氣力過人，勇能行之，智足斷事，乃可以為雄，韓信是也。體分不同，以多為目，故英、雄異名。然皆偏至之材，人臣之任也。故英可以為相，雄可以為將。⁸⁵

依劉邵之分類，若英分多雄分少，便以謀略見長，則為智慮之臣，如張良之輩；雄分多英分少，則堪為克敵之將帥，如韓信之徒。然則，無論是張良或韓信，仍屬英分雄分多寡不均的偏質英雄，所以他們的最高成也只能是人臣之任，或為宰相、或為將領，均無法榮登九五之尊。（長世英雄，將於下節論述之）

（四）英雄才堪稱準帝王

劉邵認為英才雄才，可位居將相；英雄才則可長世。長世英雄則是一人之身，至少兼有英分、雄分各二分，故能領導世局，其英、雄的成分是更高的：

若一人之身兼有英、雄，則能長世，高祖、項羽是也。然英之分以多於雄，而英不可以少也。英分少，則智者去之。故項羽氣力蓋世，明能合變，而不能聽采奇異，有一范增不用，是以陳平之徒皆亡歸。高祖英分多，故群雄服之，英才歸之，兩得其用。故能吞秦破楚，宅有天下。

然則英、雄多少，能自勝之數也。徒英而不雄，則雄才不服也。徒雄而不英，則智者不歸往也。故雄能得雄，不能得英。英能得英，不能得雄。故一人之身兼有英、雄，乃能役英與雄。能役英與雄，故能成大業也。⁸⁶

⁸⁵ 劉邵撰、劉昉注：《人物志·卷中》，頁 16。

⁸⁶ 劉邵撰、劉昉注：《人物志·卷中》，頁 16-17。

劉劭以史上有名的楚漢之爭為例，將劉邦、項羽二人之成敗功過，歸諸於先天氣質的影響。邦、羽二人均為兼具英與雄各二分的（準）帝王，其身邊亦不乏運籌帷幄的謀臣或開疆闢土的猛將。這些英才或雄才，往往就是帝王事業的墊腳石。而如何領導統御英才與雄才，就成為事業版圖能否臻至巔峰的關鍵點。項羽雖氣力蓋世，具有披堅執銳之勇，卻剛愎自用、無法重用獻策之智者來為其謀畫，「英分少，則智者去之」的結果，導致范增、陳平等人才紛紛求去，成為項羽的致命傷。反之，劉邦英分多，「故群雄服之，英才歸之」，英才與雄才兩得其用，是為劉邦之優勢。故劉邦能吞秦破楚，成為大漢帝國開山始祖；項羽則兵敗垓下，淪為自刎烏江的殘兵敗將。

筆者試著綜合劉劭所論英雄，以表格方式表達如下：⁸⁷

天賦	成分	調劑	內容	代表人物	備註
英才	聰 (a)	各以二分取彼	(a) + (b) + (c)	張良	人臣英雄
	明 (b)		(a) + (b) + (d)		
雄才	膽 (c)	一分然後乃成	(c) + (d) + (a)	韓信	
	力 (d)		(c) + (d) + (b)		
英雄	兼有英分、雄分	英分多	(2a + 2b) + (c) + (d)	劉邦	長世英雄 登帝王、成大業
		雄分多	(a) + (b) + (2c + 2d)	項羽	長世英雄

由上述表格可知，人臣英雄在氣質上係「各以二分、取彼一

⁸⁷ 案：本表格之 (2a+2b) 或 (2c+2d) 僅為標明英分多或雄分多之示意方式，非數學二倍之概念。

分」，卻標舉出張良、韓信等人。張良英分高，在〈流業〉十二材中屬「術家」，⁸⁸ 術家之流，能隨機而應變，聰明過人。若就歷史事實援證之，張良識略卓出，故能決勝千里而成為帝王之師，然其體弱多病，不能舉旗斬將，且狀如婦人女子，容或正顯其雄分不足之徵象；韓信則雄分高，在十二材中屬「驍雄之材」，⁸⁹ 驍雄之流，悍猛果健，其長在於膽量過人，勇於任事，不畏艱難，⁹⁰ 實乃「管轄師旅，討平不順」之將帥之才。揆諸韓信擒魏、破代、垓下滅楚等赫赫戰功，即為明證。然其缺點則為「徒任為將而不與聞天下之略」，⁹¹ 韓信在戰場上可以是出色的將領，然在謀略識見上卻稍嫌平庸，最後不得善終。說明了其在智慧方面的限制，顯現其英分不足之缺陷。

長世英雄成色較為均勻，至少是英分、雄分「各以二分、取彼二分」。然同樣是長世的英雄，仍有高下之分：⁹² 劉邦出身卑微，不好讀書而好酒色，然其處事圓融，豁達大度，知人善任，達於聽

⁸⁸ 〈流業篇〉云：「思通道化，策謀奇妙，是謂術家，范蠡、張良是也。」劉邵撰、劉昫注：《人物志·卷上》，頁 7。

⁸⁹ 〈流業篇〉云：「膽力絕眾，才畧過人，是謂驍雄，白起、韓信是也。」劉邵撰、劉昫注：《人物志·卷上》，頁 7。

⁹⁰ 〈體別篇〉云：「雄悍傑健，任在膽烈，失在多忌。」；又云：「雄悍之人，氣奮勇決，不戒其勇之毀跌，而以順為愜，竭其勢；是故，可與涉難，難與居約。」。劉邵撰、劉昫注：《人物志·卷上》，頁 5。

⁹¹ 王夫之：「韓信數項羽之失曰：『有功當封爵者，印刑敝，忍不能予。』繇斯言也，信之所以徒任為將而不與聞天下之略，且以不保其終者，胥在是矣。」《讀通鑑論·卷二》（臺北：河洛出版社，1975 年），頁 11。

⁹² 牟宗三：「在天才前，天資與天資比，有高低，有強弱。毫釐之差，便有不及，馳騁角逐，只在呼吸之間，不及即是不及，絕無可以虛假矜抗而冒充者」牟宗三：《歷史哲學》（高雄：強生出版社，1955 年），頁 162。

受，又通機達變，機鋒婉轉，故能輟食吐哺，採納子房之良策；又在怒罵韓信使者之餘，轉而封韓信為齊王。其不拘一格之靈活心思，實乃英分多所展現的通透智慧。而出身貴胄的項羽，驍勇善戰，以霸王之姿，橫掃千軍，先有天下，然最終仍成為劉邦之手下敗將。其中勝負之理，太史公即曾以「自矜功伐，奮其私智而不師古，謂霸王之業欲以力征經營天下」評論之，⁹³足見項羽的失敗，係緣於自矜功伐、奮其私智、欲以力征……等因素，而這些皆屬個人主觀氣質——雄分多所展現、所限制；再則，項羽「有一范增而不用」，不能聽采奇異而短於知人、用人，導致多次錯失良機，也是項羽的敗筆之一。知人善任係聰明（英分）之人可貴之處，誠如《人物志》所稱：「聰明之所貴，莫貴乎知人」⁹⁴，項羽不能「任屬賢將」而逞「匹夫之勇」，⁹⁵故奇士雄傑均離他而去。由是言之，項羽長於膽勇乏於聰智，導致功敗垂成，實則因英分少的緣故。

綜論上文，依劭論英雄成分「以多為目」的邏輯，偏於英分多之英才或雄分多之雄才，劭劃歸為「人臣英雄」，實則可視之為「小英雄」；英、雄各以兩分相濟的「長世英雄」則為「大英雄」。人臣、帝王容或位階不同，其為英雄則一也，其生命型態的展現、事功成就之高低，則由氣質多寡決定之。此說點染出：英雄雖是先天氣質所決定的一種得天獨厚特殊人物，然因成色駁雜、精而未純，仍屬偏至之才。英才如張良、雄傑如韓信，都各得英雄之一偏，故

⁹³ 司馬遷撰，張守節正義：《史記·項羽本紀》，頁339。

⁹⁴ 劉劭撰、劉昫注：《人物志·卷上·自序》，頁1。

⁹⁵ 《史記·淮陰侯列傳》：「信再拜賀曰：『惟信亦為大王不如也。然臣嘗事之，請言項王之為人也。項王嗜噍叱，千人皆廢，然不能任屬賢將，此特匹夫之勇耳。』」司馬遷撰，張守節正義：《史記·淮陰侯列傳》，頁2612。

其最高成就僅為人臣（小英雄）；若一人之身兼有英與雄，則可以領袖群倫，得到天下英才與雄才的歸附與效勞，繼而開創世局，是為長世（大英雄）。然大英雄位臻九五的關鍵性因素，則在「英分」的多寡，與其在〈自序〉中所言「夫聖賢之所美，莫美乎聰明」的基本論點一脈相承，⁹⁶ 透顯出「勇力有限、智慧無窮」的底蘊。

五、天命與天分脈絡下之帝王與英雄離合

班彪〈王命論〉以「天命有無」論帝王、英雄的定位，劉邵〈英雄篇〉則以「氣質多寡」明帝王、英雄成就高低：此命是「上天的意志」，此氣是「自然的素分」，⁹⁷ 均屬先天被決定論。

班彪企圖為劉邦出身寒微、粗野傲慢卻成為漢朝的開國帝王的緣由尋求合理化的證據，⁹⁸ 於是參酌《史記》所記載之史實，從圖讖符命、感生異相、神聖懿德、高貴血統……等面向，說明劉邦帝王事業開展的先天依據，並再度演示了政權天授、聖帝賢君的舊戲碼，反覆申述「神器有命」之說，最終回歸到「漢室再興」的基本命題，從而警示英雄要知命順命，匍匐在帝王之下，不可貪覬。

劉邵則以氣化宇宙觀契入，以才氣之多寡論英雄的成敗，外在

⁹⁶ 劉邵撰、劉昫注：《人物志·卷上·自序》，頁 1。

⁹⁷ 牟宗三：「『用氣為性』其底子是材質主義，而父母施氣，甚至整個天地施氣，皆自然而然，並非有意而為。故材質主義必函自然主義，而同時因『性命成』則亦必函命定主義。」牟宗三：〈《人物志》系統之解析〉，《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993 年），頁 35。

⁹⁸ 張榮明：「歷代帝王誕生的相關歷史記憶與其說反映了歷史真實，毋寧說反映了傳統政治文化中，尋求政治合理性的真實」見氏著：〈歷史真實與歷史記憶〉，收入瞿林東、葛志毅主編：《史學批評與史學文化研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009 年），頁 360。

事功之高低受制於才性，才性之多寡則與稟氣相關，此一氣化式的才性論，看似與天命無涉，實不脫先天的思維，英雄之材質結構既已先天固然，又是一「偏至之才」，不能靠後天之學養轉移、裁成。⁹⁹ 牟宗三便說英雄「祇是立基於其生命上先天的而定然的強烈的才質情性之充分發揮」，¹⁰⁰ 只能就稟賦氣質去開發其潛能，進德修學無可施用之處。

無論班彪之「天命」或劉邵之「天分」，看似不同的兩端，實有可縮合之處：命運的有無、才氣之多寡乃自然定數，率由天成，人力無可增減，則帝王也罷、英雄也罷，其人生圖景、功過，皆由神秘力量左右之。¹⁰¹

又，〈王命論〉一文隱約透顯出英雄以其縱橫捭闔之能力，在帝權不彰時，則有躍升為「準帝王」的潛質，又與劉邵所言之長世英雄已具「準帝王」的才資，有異曲同工之妙。

然而，從班彪以劉邦擁有帝裔皇統、神授天命及道德完備等條件，視之為真命「帝王」；對於舉策陳力、助成帝業的張良、韓信等人，則以雋桀「英雄」稱之，點染出帝王與英雄只能是從屬關係，二者地位截然二分，不可踰越：英雄僅能順從命運的安排，為帝王開創不世功業，使自己成為一代良輔，方能安享富貴、澤被子孫。若不信天命、恃行智力而莽行妄為，則將淪為亂臣賊子，為後世所訕笑。

⁹⁹ 〈體別篇〉云：「偏才之性不可移轉矣。雖教之以學，才成而隨之以失。雖訓之以恕，推情各從其心。信者逆信，詐者逆詐，故學不入道，恕不周物，此偏才之益失也。」劉邵撰、劉昉注：《人物志·卷上》，頁4。

¹⁰⁰ 牟宗三：〈《人物志》系統之解析〉，《才性與玄理》，頁60。

¹⁰¹ 筆者意以為，依劉邵所言，英雄之英分是秉先天之氣而來，故英雄能否成其帝業，已由先天所秉之氣決定，人所能措意者，唯將此先天英氣充分開發而無法增減其多寡。故言「神秘力量左右之」。

劉劭則將帝王、人臣、英雄視為一體，其定位則由稟氣之成色決定之。既以一氣論英雄，則英雄之生命軌跡乃一任氣質流行所形成，故不論道德之有無。循此，劭將創業帝王劉邦視為英雄，係就其生命之真實發論，而不以聖人的標準責求之，然其位格品次，是僅亞於聖人的上選人物，¹⁰² 與班彪將劉邦視為道德完美之聖人也略有不同。

此外，〈王命論〉論帝王不可「以智力求」，〈英雄篇〉論帝王則以英分多者勝出，隱然有帝權可以「智取」而不能「力求」的傾向。¹⁰³ 再者，班彪論帝王、英雄，以天命貫穿主要思維：真命帝王受之於天命，逐鹿英雄受制於天命，才幹反而被弱化為次要因素；劉劭論帝王、英雄，氣質之多少，才幹之高低，方是成就王霸事業的關鍵，則英雄能否躍升為帝王，已非取決於天命，而是天分之有無。

六、結論

總而言之，「英雄」一詞濫觴於先秦兵書《六韜·龍韜·選將》篇中，大抵被定位為君王舉兵平亂所倚重之武力菁英，君王則以其識見、修為、民望遠在英雄之上而為英雄之表率；故英雄是聽從帝王指揮調度、效死於沙場的戰士，定位分明。通篇既未見有天命滲入之痕跡，也未意識到英雄對於王權的威脅性。

〈王命論〉一文，遠承於先秦的天命觀、近繫乎董仲舒之天人

¹⁰² 張蓓蓓：「依《人物志》的理論系統，英雄亦係材能質量相當充備的一類人物，雖不及聖人的平淡，而文武茂異亦卓然能成大業……英雄當係《人物志》系統中僅次於聖人的上選人物。」參見氏著《魏晉人物品鑑研究》，頁 143。

¹⁰³ 案：筆者所謂的「智取」係英雄將所秉先天英氣充分開發之意。

感應政治哲學，演繹自昭宣帝以來所瀰漫的王命思潮，匯聚成〈王命〉一論之內蘊。班彪為斷絕隗囂對劉漢王權的覬覦，在政權統緒的論述上，以堯後火德、孔為赤制、讖緯符命……等天文聖意，鞏固王權為不可干逆之神器；而為調和「天命有德」與劉邦粗鄙不文的矛盾，美化帝王為聖賢，從「本之於天」輔以「參之於聖」，原本先秦「天命靡常，降予有德」之「聖王」思維，轉向為「凡王必聖」之「王聖」意識，標誌天命神聖崇高及君德的完美無缺。

值得注意的是，〈王命論〉再三強調「天命歸劉」的意旨，實已意識到英雄對帝王之惘惘威脅，因而直陳漢家為王莽所篡乃一時運蹇，英雄不應趁亂奮劍竄奪，並不斷申述帝王踐祚是天意授予而非人力私為，藉以強固劉漢王命。但班彪此說也無意間透顯出帝王與英雄糾結著競合的賽局：帝王雖有天命加持，但其豐功偉業須攏聚英雄效之犬馬，方能完成；英雄在協助帝王創建帝業之時，難免因個人優越的才幹而覬覦神鼎，越臣為帝。職是，班彪勸誡英雄，他們雖勇智過人、才能卓越，但祖非貴胄、命非天歸，德非聖賢，最多只能擔任開國帝王的開路先鋒，為之謀劃獻策、馬革裹屍；若不知順命量力，將天壽不永、禍延子孫，終在青史上留下亂臣賊子的罵名。以窮達有命、福禍自召脅嚇英雄收攝貪望非冀，本分地在帝王之下擔任股肱良輔。

劉劭論英雄，將「英雄」兩分：一為聰智之英，一為膽力之雄。兩種素分相須相助，缺一不可。故英雄的內容純屬一氣性生命型態，而無涉乎道德。個體生命之智愚、貧富、壽夭、善惡等，皆由一氣稟受之多少、清濁、厚薄、強弱、偏全等決定之，此乃先天決定的。故有英才、雄才及英與雄各取二分相濟的英雄才之分，英雄才以其卓犖不世出之資質，可俱得英才與雄才（人臣）為之效力，成為領

導群倫的長世英雄，而得晉身為「準帝王」。

卻將帝王、人臣、英雄視為一體，其定位則由稟氣成色決定之。英才、雄才、英雄才各有所成，非後天人為可改變。韓信、張良位居臣屬，乃天分（英分、雄分）有限；項羽、劉邦同為長世英雄，劉邦之所以能在楚漢對奕的棋局中突圍而出，就在於聰明天生。這說法宣告了英雄不再是唯唯諾諾的輔弼良臣、覬覦王鼎的亂臣賊子：此一天才橫肆的風雲人物，具備人中龍鳳華麗轉身為九五之尊的潛質，若投身於歷史的變局中而逐鹿先捷，將可達至巔峰之地位——人間帝王。

引用書目

一、古籍

1. 毛亨傳，鄭玄注，孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館印行，1989年。阮元刻本。
2. 司馬遷撰，張守節正義：《史記》，臺北：鼎文書局，1981年，北宋景祐刊本景印本。
3. 班固著，嚴師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1981年，北宋景祐刊本景印本。
4. 范曄著，李賢等注：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年，北宋景祐刊本景印本。
5. 劉邵撰，劉昫注：《人物志》，臺北：中華書局，1966年。
6. 司馬光著，胡三省注：《資治通鑑》，北京：中華書局，1997年，南宋鄂州覆北宋刊龍爪本。

二、專書

1. 王夫之：《讀通鑑論》，臺北：河洛出版社，1975年。
2. 王葆玟：《西漢經學源流》，臺北：東大圖書公司，1994年。
3. 曲利麗：《從聖王到王聖——〈王命論〉意識形態下東漢文化精神之變遷》，花木蘭出版社，2012年。
4. 牟宗三：《歷史哲學》，高雄：強生出版社，1955年。
5. 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1993年。
6. 朱服、何去非輯，王雲五主編：《宋本武經七書》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。

7. 唐君毅：《唐君毅全集》，臺北：學生書局，1988 年。
8. 孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969 年。
9. 徐勇：《先秦兵書佚文輯解》，天津：天津人民出版社，2002 年。
10. 徐復觀：《兩漢思想史》，臺北：學生書局，1985 年。
11. 張蓓蓓：《漢晉人物品鑒研究》，新北：花木蘭出版社，2010 年。
12. 黃志盛：《新編校本劉邵及其《人物志》研究》，新北：花木蘭出版社，2006 年。
13. 楊權：《新五德理論與兩漢政治——「堯後火德」說考論》，臺北：中華書局，2006 年。
14. 劉寅：《武經七書直解》，臺北：史地教育，1972 年。
15. 劉志偉：《英雄文化與魏晉文學》，甘肅：蘇州大學出版社，2004 年。
16. 蕭統等人編撰，李善校注：《昭明文選》，臺北：漢京文化事業有限公司，1980 年。
17. 羅建新：《讖緯與兩漢政治及文學之關係研究》，上海：上海古籍出版社，2015 年。
18. 顧頡剛：《古史辨》，海口：海南出版社，2005 年。

三、學位論文

1. 吳惠玲：《兩漢魏晉之英雄觀與名士觀》，臺北：世新大學中國文學系，2018 年 7 月。
2. 周鳳五：《六韜研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1978 年 6 月。

四、期刊論文

1. 曲利麗：〈從公天天下到〈王命論〉——論兩漢之際儒生政治理念的變遷〉，《史學集刊》，第4期，2010年7月，111-117。
2. 曲利麗：〈論兩漢之際的王命論思潮〉，《中國文化研究》，春之卷，2012年，頁172-180。
3. 江建俊：〈王粲學述〉，《中華文化復興月刊》，第14卷第12期，1983年，頁14-24。
4. 杜保瑞：〈董仲舒的政治哲學與宇宙論進路的儒學建構〉，《哲學與文化》，第三十卷九期，2003年9月，頁19-40。
5. 洪春音：〈論孔子素王說的形成與發展主向〉，《興大中文學報》，第二十期，2006年12月，101-140。
6. 莊耀郎：〈論《人物志》的英雄理論及英雄人物〉，《臺灣師範大學國文學報》，第25期，1996年6月，頁49-75。
7. 陳麗桂：〈天命與時命〉，《哲學與文化》，第38卷第11期，2011年11月，頁59-82。
8. 曾振宇：〈民心即天命：董仲舒政治哲學的內在邏輯與人文〉，《哲學與文化》，第四十四期，2017年12月，頁113-126。
9. 馮樹勳：〈陰陽五行的階位秩序——董仲舒的天人哲學觀〉，《臺大文史哲學報》，第七十期，2009年5月，頁1-27。
10. 趙毅、王彥輝：〈兩漢之際「人心思漢」思潮評議〉，《東北師大學報》社會科學版，第6期，1994年，頁1-6。
11. 謝君直：〈董仲舒春秋公羊學的天道觀與禮思想〉，《鵝湖學誌》，第六十九期，2022年12月，頁43-98。

