

## 王充的鬼神信仰論

鄭雯馨

### 摘要

本文運用《論衡》引用經傳的記載，探討王充論述鬼神信仰的內容、潛在問題，及與經傳的關係。東漢厚葬之風大興，使生者無法自存，引起朝野關注。王充認為箇中的關鍵在於鬼神觀，因而主張氣聚而生人，人死氣散、不能為鬼、無知，亦不能害人，故毋須厚葬。至於一般人所見的異象，來自心理因素與妖氣。後者尤為王充所重視，並藉此解釋歷史上的奇人異事，擴充該說的適用性。另一方面，人死雖不為鬼，仍應舉行祭祀，答謝先人之功，以誌不忘。值得注意的是，王充認可的祭祀大致源自《禮記》、《尚書》，亦受到東漢官方所實踐，顯示經傳的影響力。然而《論衡》的鬼神信仰論述整體之間存在著矛盾，和禮的本質也不盡契合。這些參差當與王充遵從黃老，兼採各家之學而未能融鑄為一體有關，卻也反映其現實精神與治世的理想。最後，說明經傳與鬼神信仰彼此交織的情形，反映經傳左右信仰的認知，乃至成為被檢討的對象。信仰透過檢驗與思辨後，將具有知識性，因此王充的解釋和評論當為信仰知識化的表現之一。本文的討論或有助於深化王充評論鬼神信仰的認識、理解東漢經學在移風易俗之中的具體表現，為經學、禮學研究者提供參考。

關鍵詞：王充、《論衡》、鬼神、魂魄、移風易俗

---

\* 本文為科技部專題研究計畫「《論衡》引用經學文獻論述喪祭之相關研究」(計畫編號：MOST 109-2410-H-004-143)之部分成果。會議宣讀時，渥蒙 程克雅教授指點；收入會議論文集時，承 匿名審查者惠賜建議，使本文減少疏失，敬致謝忱。

\*\* 鄭雯馨現職為國立政治大學中國文學系副教授。

## 一、前言

關於漢代經學對於社會的影響，余英時曾指出漢代循吏將「大傳統廣泛地傳佈到中國的各地區。……因為他們的工作的內容和方式與原始儒家教義之間的一致性已達到了驚人的程度」。循吏運用條教、學校等方式，使經學逐漸滲透到社會日常生活中，風俗為之轉移。<sup>1</sup>漢代經學應用在政治、外交、法律、民間生活等各個面向，不只是中央政策，地方上的官員、知識分子也有意識地運用經學移風易俗，此為通經致用的面向之一，東漢的王充正是其中的代表之一。

王充(27-91)，字仲任，會稽上虞人，東漢光武帝至和帝年間時人，曾游學於京師，向班彪問學，著《譏俗》、《政務》、《論衡》。惟《論衡》存世流傳，《隋書·經籍志》歸為雜家，以為該書「無所指歸」，缺乏中心思想；《四庫全書總目》呼應《隋書》之語，云：「其說或抒己意，或訂俗訛，或述近聞，或綜古義」，亦歸入雜家。<sup>2</sup>惟《論衡·對作》說：

聖人作經，藝(賢)者傳記，匡濟薄俗，驅民使之歸實誠也。案六略之書，萬三千篇，增善消惡，割截橫拓，驅役遊慢，期便道善，歸正道焉。<sup>3</sup>

是故《論衡》之造也，起眾書並失實，虛妄之言勝真美也。……冀悟迷惑之心，使知虛實之分。實虛之分定，而華偽之文滅；華偽之文滅，則純誠之化日以孳矣。<sup>4</sup>

可知王充認為著作當「為世用」<sup>5</sup>，肯定經書、傳記能「匡濟薄俗」，引導百姓向善，歸於「實誠」、「正道」，具有教化的實用性。王充撰寫《論衡》的動機，源自當時虛妄之言勝過「真美」與「實誠」，是非不定，故著眼於治民之道，期望促進「純誠之化」。日人戶川芳郎認為王充雖以儒者之流的經學、諸子百家為對象，事實上更關心的是政治與社會。<sup>6</sup>陳麗桂認為王充以

<sup>1</sup> 余英時：《漢代循吏與文化傳播》，《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版事業公司，1987年)，頁167-258。

<sup>2</sup> [唐]魏徵：《隋書·經籍志》(臺北：鼎文書局，1975年)，卷34，頁1010。[清]紀昀等：《四庫全書總目》，收於迪志文化：《文淵閣四庫全書(電子版)》(臺北：迪志文化，2006年)，卷122，頁37。

<sup>3</sup> [漢]王充著，黃暉校釋：《論衡校釋·對作》(北京：中華書局，1996年)，卷29，頁1177。

<sup>4</sup> 同上註，頁1179-1180。

<sup>5</sup> [漢]王充：《論衡·自紀》，卷30，頁1202。

<sup>6</sup> [日]戶川芳郎：《漢代の學術と文化》(東京：研文出版社，2002年)，頁410-411。

自然無為的天道觀為基礎，提出宇宙觀、宿命觀、歷史觀，及批判天人感應與鬼神為崇之繆誤，還「天」以規律性與物理性之自然。<sup>7</sup>因此該書仍具有相當程度的體系與核心關懷。「無所指歸」之評，當出於王充使用列舉的方式批判各種社會現象，現象紛陳，遂使議題之間不一定直接相關，<sup>8</sup>整體性略顯不足。因應這種現象，可能不適合運用線性串聯的方式勾勒思想體系，而當先就其關懷的議題進行內聚式的討論，以分組的方式研讀，再從中勾勒時而交會、時而輻射發散的思想脈絡。

《論衡》著墨的重點之一，在於鬼神信仰。西漢中晚期，厚葬已蔚為風氣，成帝永始 4 年下詔說：「公卿列侯，親屬近臣……車服嫁娶葬埋過制，吏民慕效，寢以成俗。」<sup>9</sup>劉向上疏指出為了營建昌陵「積土為山，發民墳墓，積以萬數，……功費大萬百餘」，百姓怨氣感動陰陽，接連發生饑饉，百姓流離，「以死者為有知，發人之墓，其害多矣；若其無知，又安用大？」劉向勸諫成帝勿與「暴秦亂君競為奢侈」，宜效法文帝「去墳薄葬，以儉安神」，令百姓得以休生養息。<sup>10</sup>東漢時，厚葬之風並未稍歇，使得君王屢屢下詔申誡營建陵寢不得奢華。光武帝建武 7 年指出時人「以厚葬為德，薄葬為鄙」，富人奢侈僭越，貧者財富盡於此，遂令「薄葬送終」；建武 26 年下詔營建壽陵，令「不過二三頃，無為山陵，陂池裁令流水而已。」<sup>11</sup>明帝亦有「壽陵制」，令「流水而已」、「不得起墳」，「敢有興作者，以擅議宗廟法從事」。<sup>12</sup>明帝永平 12 年的詔文描述民間厚葬情形說：

今百姓送終之制，競為奢靡。生者無擔石之儲，而財力盡於墳土。伏臘無糟糠，而牝宰兼於一奠。糜破積世之業，以供終朝之費，子孫飢寒，絕命於此，豈祖考之意哉！<sup>13</sup>

在物資有限的情形下，喪葬往往獲得壓倒性的分配，致使生者飢寒。君王雖屢次下令禁止厚葬之風，始終未能生效。時代稍晚於王充的王符，曾斥

<sup>7</sup> 陳麗桂：《王充自然思想研究》（新北：花木蘭文化出版社，2008 年），頁 1-73。

<sup>8</sup> 由於《論衡》針對社會現象撰寫，面向不一，例如〈宣漢〉、〈恢國〉主張漢代足以和古代盛世並立的「齊世」觀，與王充主張的「自然」之說，關係較為間接。黃暉因而在 1990 年為《論衡》進行的分類，共為四組：第一組談性命，第二組說天人關係，第三組論人鬼關係與當時信仰，第四組論書傳中關於感應之說違自然之義和虛妄之言。見黃暉：《論衡校釋·自序》，頁 1-4。

<sup>9</sup> 〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注：《漢書·成帝本紀》（北京：中華書局，1996 年），卷 10，頁 324-325。

<sup>10</sup> 〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注：《漢書·劉向傳》，卷 36，頁 1956-1957。

<sup>11</sup> 〔劉宋〕范曄：《後漢書·光武帝紀》（北京：中華書局，2001 年），卷 1 下，頁 51、77。

<sup>12</sup> 〔劉宋〕范曄：《後漢書·孝明帝紀》，卷 2，頁 123。

<sup>13</sup> 同上註，頁 115。

賁京師貴戚「一棺之成，功將千萬」，喪葬用物「或至刻金鏤玉」、「多埋珍寶偶人車馬，造起大冢，廣種松柏，廬舍祠堂，崇侈上僭」，送葬隊伍更是「競為華觀」。<sup>14</sup>厚葬之風，源自鬼神信仰，在這樣的時代風氣中，王充《論衡》現存 84 篇，其中便有 16 篇專門討論人鬼關係與時人信仰，<sup>15</sup>約占五分之一。同時其他篇章也往往相關，例如彭衛、楊振紅《秦漢風俗》說明東漢喪葬、祭祀信仰時，除前述 16 篇外，另引〈狀留〉1 次、〈雷虛〉2 次、〈龍虛〉1 次、〈是應〉1 次、〈骨相〉2 次、〈亂龍〉1 次。<sup>16</sup>可知《論衡》部分篇章看似與鬼神信仰無關，實際上參照互見，更顯示鬼神信仰在該書的重要地位。

就信仰而言，《論衡》中的內容可分為二類：其一，批判社會上的禁忌與迷信，包含〈四諱〉、〈調時〉到〈解除〉諸篇。其二，闡述形神關係、鬼神妖怪，包括〈論死〉、〈死偽〉、〈紀妖〉、〈訂鬼〉、〈言毒〉、〈薄葬〉等 6 篇。後者為歷來學者關注的焦點，徐復觀以為具有「學術價值」，林麗雪則認為「是《論衡》中最有系統的一組論述文字」。<sup>17</sup>結合其後的〈祀義〉、〈祭意〉二篇闡發禮敬鬼神的意義，能完整呈現王充對鬼神信仰的看法，因而本文以此為研究範圍。

目前學者或從風俗史的角度，著重於王充筆下的社會信仰，豐富漢代社會文化的理解；<sup>18</sup>或從思想史的角度，說明王充形神論、生死觀的源流與不足處，<sup>19</sup>使該書成為研究漢代思想的重要材料；或從信仰的角度，闡述王

<sup>14</sup> [漢]王符著，[清]汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正·浮侈》（北京：中華書局，1997年），卷3，頁134、137。

<sup>15</sup> 這十六篇分別是〈論死〉、〈死偽〉、〈紀妖〉、〈訂鬼〉、〈言毒〉、〈薄葬〉、〈祀義〉、〈祭意〉、〈四諱〉、〈調時〉、〈譏日〉、〈卜筮〉、〈辨崇〉、〈難歲〉、〈詰術〉、〈解除〉。此據黃暉分法，見氏著：《論衡校釋·自序》，頁3。按：邵毅平、方言為《論衡》篇章別為「人鬼關係與信仰」一類時，亦承黃暉的分法。邵毅平：《論衡研究》（上海：復旦大學出版社，2009年），頁91。方言：《王充的經學觀與〈論衡〉的論證方式》（瀋陽：遼寧師範大學中國古代文學系碩士論文，2017年），頁29。林麗雪的分法亦同，見氏著：《王充》（臺北：東大圖書，1991年），頁160-161。可知此分類當為目前學界的共識。

<sup>16</sup> 彭衛、楊振紅：《秦漢風俗》（上海：上海藝文出版社，2018年），頁328、332、335、339、344；頁405、407-409、413、419、421、430。

<sup>17</sup> 徐復觀：〈王充論考〉，《兩漢思想史 卷二》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁581。林麗雪：《王充》，頁303。

<sup>18</sup> 如前述彭衛、楊振紅《秦漢風俗》，賀科偉：《移風易俗與秦漢社會》（北京：中國社會科學出版社，2014年），黨超：《兩漢風俗觀念與社會軟控制研究》（北京：社會科學文獻出版社，2018年）。

<sup>19</sup> 徐復觀：〈王充論考〉。劉謹銘：《王充哲學的再發現》（臺北：文津出版社，2006年）。金春峰：《漢代思想史（增補第三版）》（北京：中國社會科學出版社，2012年）。林麗雪：《王充》，頁303-318。黃國安：《王充思想之形成及其論衡》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），頁110-111。陳正雄：《王充學術思想述評》（臺北：文津出版社，1987年）。

充形神論的內涵，有助於理解《論衡》的內容與漢代社會信仰。<sup>20</sup>惟王充論鬼神信仰的理路、內在矛盾，仍可進一步探討。同時王充對既有的鬼神信仰提出檢討或質疑，意味著人神得有不同的關係或互動模式，原有的禮義也可能隨之改變。目前學界多分別論述王充的形神論、人神互動，若能合併觀之，當可較為完整地認識王充的思想，並對照出漢代社會的信仰。

另一方面，在推明經義以移風易俗的社會環境中，《論衡》引述豐富的經學文獻，顯示深受影響，清同治年間的進士譚宗浚說：「今觀是書所引，則經學宏深，迥非後人所及。」<sup>21</sup>余英時說：「《論衡》駁斥世俗忌諱最後往往折衷於儒家經典。」<sup>22</sup>近人方言整理該書引經情形：引《詩》30條，引《尚書》經傳83條，引《禮》類72條，引《易》經傳50條，引《春秋》82條，引《論語》64條，引《孝經》13條，引《爾雅》6條。<sup>23</sup>可見《論衡》引用經傳之富。近代學者留意於王充的經學，<sup>24</sup>多著重於章句的批判、經學觀，或就引述的次數多寡論及東漢五經的地位，較少藉由特定議題，實質觀察王充引用經傳的情形。因研究關懷不同，本文以鬼神信仰為範圍，探討王充引用經傳的情形，豐富目前的討論向度。值得補充說明的是，「經傳」的定義，將採納反映漢人觀點的《漢書·藝文志·六藝略》之說。

綜合上述，本文擬探討王充對鬼神信仰的論述與人神互動的詮釋，進而辨析其內在問題，及經傳的運用情形，增進對王充經學與思想的認識，豐富漢代移風易俗、通經致用的內涵。

<sup>20</sup> 黃紹梅：〈王充《論衡》評論漢代社會問題的得與失——以「無鬼論」反映的社會意涵為例〉，《王充《論衡》的批判精神》（臺北：文史哲出版社，2011年），頁199-268。唐笑琳：〈論王充「報功、修先」的祭祀觀〉，《古籍整理研究學刊》第6期（2016年11月），頁70-73。劉見成：〈王充的形神論思想及其社會義涵〉，《中國文化月刊》第204期（1997年3月），頁38-45。

<sup>21</sup> 譚宗浚：〈論衡跋〉，收於〔漢〕王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，第4冊，頁1247。

<sup>22</sup> 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，頁239。

<sup>23</sup> 方言：〈王充的經學觀與《論衡》的論證方式〉，頁7-10。按：岳宗偉亦曾整理《論衡》引經書的情形，如下：引用《論語》一百七十餘條，引《尚書》經傳83條，《春秋》經傳80條，《禮》經傳72條，《易》經傳43條，《詩》經傳30條，《孝經》13條，《爾雅》6條。岳宗偉：《〈論衡〉引書研究》（上海：復旦大學歷史學系博士論文，2006年），頁30。

<sup>24</sup> 除上述方言、岳宗偉之外，另有莊大鈞：〈王充經學觀論略〉，《孔子研究》1998年第1期，頁77-85。周月華：〈《論衡》：經學時代的拓荒者〉，《濰坊高等職業教育》第1卷第2期（2005年2月），頁74-79。張造群：〈王充經學思想探微〉，《中華文化論壇》2010年第1期，頁75-80。吳從祥：〈王充經學思想研究〉（北京：中國社會科學出版社，2012年）。王維：〈王充經學探索〉（成都：四川師範大學中國哲學系碩士論文，2015年）。吉峰、張恩普：〈王充的經學背景發微〉，《廣西社會科學》2016年第2期，頁63-67。

## 二、鬼與異象的成因

世人以為死後有知，王充則認為形體與氣相須而成，「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。」<sup>25</sup>人因五臟含有五常之氣而具聰明智慧，人死後，五臟腐朽，五常之氣無所依託，「所用為智者已去矣」，故死後無知。<sup>26</sup>人死後無知，故不能毒害人，是以無鬼。王充更擴大至萬物的角度觀之，人為萬物之一，「物死不能為鬼，人死何故獨能為鬼？如以人貴能為鬼，則死者皆當為鬼」，<sup>27</sup>質疑人死為鬼的特殊性。這種質疑蘊涵普遍性的訴求，顯示王充以為相似的事物應有一致性，不當有例外產生。一旦有例外，則原先的說法未必正確。

《左傳》載楚成王被太子商臣的衛兵圍攻，自縊而死，謚以「靈」，眼不閤，改謚「成」，乃瞑。世人以為成王死後有知，被謚為「靈」，「心恨」，故不瞑目；改謚為「成」，「心喜乃瞑」。王充以為君王被謚為靈、厲者眾多，其尸入斂時，「未皆不瞑」，為何只有成王厭惡已謚，「何其為『靈』者眾，不瞑者寡也？」成王縊死時，氣尚盛，故目不瞑，當時正好謚為「靈」；及其氣衰，目欲閉，正改謚為「成」。<sup>28</sup>閤眼與否，只是氣盛氣衰的緣故，並非死後有知。

《左傳》記載伯有鬼魂復仇之事，世人以為伯有預告殺駟帶等人，果然靈驗，子產「立其後」祭祀，伯有便停止作祟，可見死者有知。王充認為「未當死而死者」歷來甚多，無罪被冤者亦非單一事件，為何惟獨伯有能為鬼，「比干、子胥不為鬼？」且春秋時「弑君三十六」，國君至尊受亂臣之弑，若其為鬼，法力必定高於伯有，然「三十六君無為鬼者，三十六臣無見報者」，因此伯有復仇之事「未必然」。<sup>29</sup>王充列舉眾多相同或相似的事物，說明神蹟並未普遍地映照在所有的群眾、事物上，質疑世人相信人死為鬼或死後有知的特殊、少數事件，顯示王充基於「同」的角度批判神蹟的特殊性，流露事物皆當一致相同的態度。這種普遍性的訴求，既是王充質疑俗說的出發點之一，也是確立己說的方式之一。

<sup>25</sup> 〔漢〕王充：《論衡·論死》第3冊，卷20，頁871。

<sup>26</sup> 同上註，頁875。

<sup>27</sup> 〔漢〕王充：《論衡·死偽》第3冊，卷21，頁887。

<sup>28</sup> 同上註，頁894-895。

<sup>29</sup> 同上註，頁896-897。按：其他例子，如〈死偽〉：「古今帝王死，葬諸地中，有以千萬數，無欲復出見百姓者，王季何為獨然？」（頁900）「秦并天下，絕伊尹之後，遂至於今，湯、伊尹不祀，何以不怒乎？」（頁902）〈難歲〉：「甲與子鈞，其凶宜同。不禁甲，而獨忌子，為移徙時者，竟妄不可用也。」（卷24，頁1026）

那麼一般人所見的異象，從何而來？王充歸結出二個因素：其一，來自心理情感因素，未能思辨實情而以為有鬼。如《尚書》記載周公為武王請命、董仲舒設土龍求雨，為「精誠致鬼」而不顧事實的真偽。<sup>30</sup>又，傳說欒水勢盛擊破王季之墓，露出棺木，文王懷有「慈孝之心，幸冀之意」，以為王季欲見百姓，「不暇思論」，故改葬。<sup>31</sup>鬼的出現，「非人死精神為之也，皆人思念存想之所致也」。<sup>32</sup>其二，異象乃妖所為，「鬼之見也，人之妖也」，<sup>33</sup>而非人死為鬼。「鬼者，太陽之妖也」的「妖」，<sup>34</sup>指反常怪異的事物或現象。太陽，又稱太陽之氣、陽氣、太陽妖氣、太陽氣。<sup>35</sup>鬼來自反常怪異的太陽之氣。《論衡》說：

天地之氣為妖者，太陽之氣也。妖與毒同，氣中傷人者謂之毒。  
氣變化者謂之妖。<sup>36</sup>

天地之氣中反常怪異者，為太陽之氣。妖與毒相同，從影響的角度來說，能傷害人的氣稱為毒，「氣之害人者，太陽之氣為毒者也」。<sup>37</sup>從形態的角度來說，能產生各種變化的氣，為妖。因此太陽之氣、妖、毒等名稱不同，所指則相同。

妖氣之說，尤為王充闡釋異象的重心。他將太陽之氣為毒的觀點，擴展至天地萬物。天地萬物含太陽之氣而生者甚眾，彼此之間具有相似性，「皆有毒螫。毒螫渥者，在蟲則為蝮、蛇、蜂、蠆，在草則為巴豆、冶葛，在魚則為鮭與鯀、魴，故人食鮭肝而死，為鯀、魴螫有毒」。<sup>38</sup>太陽之氣形諸於蟲、草、魚等不同生物類別，「皆有毒螫」為共同特徵。除了生物種類的差異外，毒還有其他區別：棲息地與毒物的數量多寡、棲息地與毒性程度、以及棲息地與有毒部位的關係，如生於低窪而潮濕、接近寒冷之處，因「陰物柔伸」，故蝮、蛇以口齧咬人注入毒素。<sup>39</sup>是知王充以太陽之氣為核心，藉由比較異同的方式，四面八方地連類各種生物現象，闡述萬物之間的關聯，呈現出毒物的知識圖象，並尋繹其中的相似性，最後歸結出「毒螫之生，皆同一氣，

<sup>30</sup> 〔漢〕王充：《論衡·死偽》第3冊，卷21，頁891。

<sup>31</sup> 同上註，頁899-900。

<sup>32</sup> 〔漢〕王充：《論衡·訂鬼》第3冊，卷22，頁931。

<sup>33</sup> 同上註，頁941。

<sup>34</sup> 〔漢〕王充：《論衡·言毒》第3冊，卷23，頁951。

<sup>35</sup> 同上註，頁951、954。

<sup>36</sup> 〔漢〕王充：《論衡·訂鬼》第3冊，卷22，頁941。

<sup>37</sup> 〔漢〕王充：《論衡·論死》第3冊，卷20，頁882。

<sup>38</sup> 〔漢〕王充：《論衡·言毒》第3冊，卷23，頁954-955。

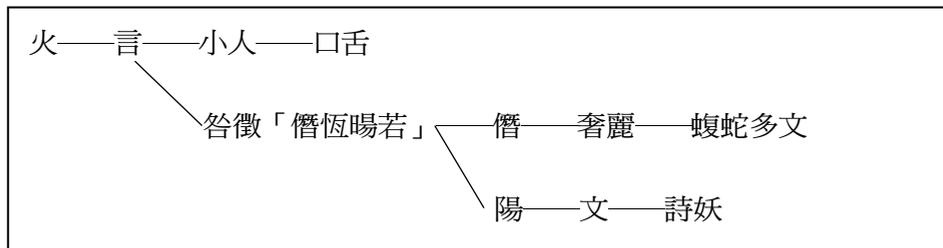
<sup>39</sup> 同上註，頁957。

發動雖異，內為一類」<sup>40</sup>，「同類共本，所稟一氣也」。<sup>41</sup>毒螫不再是單純的生物器官，毒螫的存在，就是太陽之氣的表現，太陽之氣遍見於世間。

至於人身上存有太陽之氣者，則為小人，「小人皆懷毒氣」。<sup>42</sup>王充說：

故火為言，言為小人，小人為妖，由口舌。口舌之微，由人感天。  
故五事二曰言，言之咎徵，「僭恆暘（陽）若。」僭者奢麗，故  
螻、蛇多文。文起於陽，故若致文。暘（陽）若則言〔不〕從，  
故時有詩妖。<sup>43</sup>

按照《論衡》的解釋，陽氣是炙熱高溫的火氣，屬火，如〈言毒〉指出陽氣傷人如火灼傷人，螻有毒螫，為螻所傷者，割肉放置於地則焦沸，「火氣之驗也」，可知陽氣為火。<sup>44</sup>根據《尚書·洪範》五行「二曰火」、五事「二曰言」，王充申論小人之所以為妖，乃因口舌之故。口舌引起的咎徵，從人感動於天，是以按照《尚書》言之咎徵「僭恆陽若」，王充將妖的觸角延伸至二方面：其一，僭指冒用在上位者的名義，超越本分以行事。<sup>45</sup>人若超過本分，自比於在上位者，將在車馬、衣著裝扮上奢侈華麗；奢麗見諸於螻與蛇，則是花紋眾多。其二，從「僭恆陽若」的「暘」觀之，四月陽氣出，陰氣藏，萬物生長茁壯，「成彰彰」，<sup>46</sup>是以「文起於陽」，順著陽氣發展，將招致「文章」，萬物欣欣向榮，人世的德行事功與禮樂法度煥然美好。若法度命令不被聽從，將出現「詩妖」，即預告禍亂徵兆的里巷歌謠。謹圖示其文脈絡如下：



圖一

<sup>40</sup> [漢]王充：《論衡·言毒》第3冊，卷23，頁957。

<sup>41</sup> 同上註，頁958。

<sup>42</sup> 同上註，頁956。

<sup>43</sup> 同上註，頁958。按：這段文字言及「由人感天」、預告禍亂的「詩妖」，顯示王充仍受天人感應說影響。

<sup>44</sup> 林麗雪：《王充》，頁224。

<sup>45</sup> 段玉裁：「以下僭上，僭之本義也。引伸之，則訓差。」[漢]許慎著，[清]段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪業文化，1998年），頁382，「八篇上」。

<sup>46</sup> 《說文解字》：「巳，巳也。四月易氣已出，陰氣已藏，萬物見，成彰彰。」段注：「辰巳之巳，既久用為已然、已止之已，故即以已然之已釋之。」頁752-753，「十四篇下」。

據上可知王充藉由《尚書》的五行、五事，使妖的面向在人事、昆蟲、草木、魚、社會現象等輾轉相生，揭示不同表象所具有的相似性，具有系統性的論述傾向。

這種系統性的論述傾向，進一步表現在運用妖的概念重新詮釋歷史。由於妖是一種變化的氣，可化為各種形態，王充認為自古以來許多異事皆是妖氣變化而成。《左傳·僖公二十三年》載耕者捧土塊贈送給晉公子重耳，公子為之發怒，咎犯說：「此吉祥，天賜土地也。」後果如其言。王充認為這是「人象鬼之妖也。」《史記》載秦始皇曾沈璧於江以求福，後有人持璧以還，「示不受物，福不可得也」，預示秦始皇將遭大劫。沈至江中的玉璧，再現於人間，王充認為持璧的使者乃「鬼象人而見，非實人也。」<sup>47</sup>《左傳·莊公十四年》鄭厲公將入鄭，出現邑中虵與邑外虵相鬥，意味著厲公與兄長昭公的王位之爭，被王充解釋為「妖氣象虵而鬥也」，<sup>48</sup>非真正的虵。除了解釋周、秦史事之外，王充也用「妖」的概念，賦予漢事新的義涵，如廣為人知的漢代開國神話「赤帝子劉邦斬大虵白帝子」，「高祖所殺之虵非虵也」，亦為妖氣使然。上述事例也顯示妖氣具有預兆作用，〈變虛〉說：「國且亡，身且死，祆氣見於天，容色見於面。」<sup>49</sup>這種預兆並非來自天人互動的因果關係，亦非上天有意識的作為，而是落葉知秋、見微知著，「先知、見方來之事，無達視洞聽之聰明，皆案兆察跡，推原事類」。<sup>50</sup>易言之，在認可異象的前提下，王充運用妖氣賦予解釋，擴充該說的適用性。

當妖的概念被驗證或類推至自然萬物、社會生活，<sup>51</sup>乃至歷史，並與經傳相契，妖就獲得根源性的地位，鬼之為妖（太陽之氣）從而確立，並益形穩固，「故凡世間所謂妖祥，所謂鬼神者，皆太陽之氣為之也。」<sup>52</sup>

此外，漢人將反常怪異之事稱為「妖」，如妖象、妖風、妖異。<sup>53</sup>除了描述現象之外，「妖」亦可作為發生異象的原因，如光和元年，有虹蜺白晝降於嘉德殿前，孫賜上書說：「今殿前之氣，應為虹蜺，皆妖邪所生。」細

<sup>47</sup> 〔漢〕王充：《論衡·紀妖》第3冊，卷22，頁921-923。

<sup>48</sup> 同上註，頁925。

<sup>49</sup> 〔漢〕王充：《論衡·變虛》第1冊，卷4，頁209。

<sup>50</sup> 〔漢〕王充：《論衡·實知》第4冊，卷26，頁1075。又，該篇相似的意思，如「凡聖人見禍福也，亦揆端推類，原始見終，從閭巷論朝堂，由昭昭察冥冥。」（頁1072）「明福處禍，遠圖未然，無神怪之知，皆由兆類。」（頁1075）此相對於讖緯的先知或前知。

<sup>51</sup> 胡適認為王充大都是用類推的效驗，包含「類推驗之」、「方比物類」。胡適：〈王充的論衡〉，收於〔漢〕王充著，黃暉校釋：《論衡校釋·附編四》第4冊，頁1278。

<sup>52</sup> 〔漢〕王充：《論衡·訂鬼》第3冊，卷22，頁946。

<sup>53</sup> 〔劉宋〕范曄：《後漢書·郎顛列傳》，卷30下，頁1054、1059；《後漢書·樂巴列傳》，卷57，頁1841。

究之，妖邪當指「今內多嬖倖，外任小臣，上下並怨」。<sup>54</sup>同時，妖之反常，來自「怨毒之氣」，可形諸為「妖氣」；或藉由氣，推論祥妖，如「和氣應於有德，妖異生乎失政」、「望雲省氣，推處祥妖」。<sup>55</sup>易言之，基於天人相感的思惟，「妖」的出現肇因於人為。據上可知，以妖解釋異象的成因、妖與氣的關係、「口舌之徵，由人感天」的天人相感，王充大致與時人相似，惟特別將一般人所認知的鬼連繫到反常的、怪異的妖，以說明人死後無知，進而從各方面說明「妖」，串連至時人的概念，形成系統性的說法，也增進接受度。

### 三、喪葬祭祀的詮釋

王充主張人死不為鬼，那麼他對喪葬祭祀的看法，將涉及思想整體性的問題。在《論衡》之中，十分重視禮義，〈非韓〉說：「國之所以存者，禮義也。民無禮義，傾國危主。」<sup>56</sup>禮義，係指禮節儀式蘊涵的禮法道義，是國家存亡、君王安危的關鍵因素。因此承繼上文的討論，下文將進一步從禮義的角度，分別探討王充對喪葬、祭祀的闡發。

#### （一）喪葬的儀節與禮義

王充認為「陰氣主為骨肉，陽氣主為精神」。<sup>57</sup>氣賦形於人時，別為陰陽，各自對骨肉、精神產生作用。人死後，氣散而無知。既然死後無知，則毋需厚葬亡者，「薄葬省財之教可立也」。<sup>58</sup>根據《禮記》中〈經解〉、〈檀弓〉與《說苑》，王充以為儒家不明言死後無知，是擔心人們背棄先人，但儒家斷絕生殉，卻「不防喪物之路，重人不愛用」，使喪葬用物造成浪費。王充認為寬厚地對待生者，「化自生」；即使對亡者較為儉薄，也無損於教化，並說：

論死不悉，則奢禮不絕，不絕則喪物索用。用索物喪，民貧耗之，至，危亡之道也。<sup>59</sup>

<sup>54</sup> [劉宋]范曄：《後漢書·孫賜列傳》，卷54，頁1779-1780。

<sup>55</sup> [劉宋]范曄：《後漢書·郎顛列傳》，卷30下，頁1063；《後漢書·謝弼列傳》，卷57，頁1858；《後漢書·劉瑜列傳》，卷57，頁1855；《後漢書·方術列傳》，卷82上，頁2703。

<sup>56</sup> [漢]王充：《論衡·非韓》第2冊，卷10，頁434。

<sup>57</sup> [漢]王充：《論衡·訂鬼》第3冊，卷22，頁946。

<sup>58</sup> [漢]王充：《論衡·薄葬》第3冊，卷23，頁962。按：無獨有偶地，桓靈之間的趙咨，亦重自然之說，認為人死後，魂散，「反素復始，歸於無端」，並要求子孫薄葬。由於王充的著作在漢代流傳不廣，趙氏之說當出於個人對社會厚葬現象而提出的解決之策，然亦可見厚葬現象至漢末不衰。[劉宋]范曄：《後漢書·趙咨列傳》，卷39，頁1314。

<sup>59</sup> [漢]王充：《論衡·薄葬》第3冊，卷23，頁966。

將喪葬的重要性，提升到國家存亡的高度，呼應上述漢代社會厚葬現象所引發的危機。

王充雖然主張薄葬，卻未曾忽略情意的重要性。戰國以來墓祭漸興，漢代益形普遍，並產生刑餘之徒不上丘墓的禁忌。刑餘之徒不為父母送葬、在墓側「不敢臨葬」，出現親子間形同陌路的社會現象。人們但知其不可為，「不能知其不可之意」，王充因而提出刑餘之徒不上丘墓的二個原因：其一，據《論語·泰伯》、《孝經》，「先祖全而生之」，子孫亦當「全而歸之」。刑餘之徒身體受刻畫或髮膚毀傷，愧對先人，故不至丘墓。其二，祭祀重視潔清，刑餘之人不與祭，乃「卑謙謹敬，退讓自賤之意」。同時也不希望先人見子孫受刑而哀傷，「不忍歆享」，故不上墓。對此，王充重新解釋這項禁忌的內涵：首先，說明「不上丘墓」的意思。參考經傳中吳太伯讓天下乃因「吾刑餘之人，不可為宗廟社稷之主」，王充將「不上丘墓」界定為「不祭祀」、不參與墓祭，而非不送葬。接著，針對不上丘墓的情感因素，王充認為埋葬亡者令人傷痛，見子孫受刑令祖先悲哀，惟「權可哀之身，送可痛之屍」，從權宜之計的角度，釐清刑餘之徒送葬的禮儀定位。最後，從古今刑罰的差異，闡述送葬的可行性。古用肉刑，「形毀不全」；漢代採用象刑之法，或不虧體而為城旦，僅服飾與人殊，此可淡化原本顧慮先人見子孫受刑的感傷，使刑餘之徒得以送葬，與先人道別。<sup>60</sup>

王充進一步說明許多禁忌，實有其深意：

夫忌諱非一，必託之神怪，若設以死亡，然後世人信用畏避。……  
若夫曲俗微小之諱，眾多非一，咸勸人為善，使人重慎，無鬼神  
之害、凶醜之禍。……諸言「毋」者，教人重慎，勉人為善……  
禮義之禁，未必吉凶之言也。<sup>61</sup>

種種不一的忌諱，假託神怪之名，或以死亡作為威脅，使世人相信而有所迴避，目的都是勸人行善、謹慎小心，不全然和吉凶相關。在駁斥謬俗的同時，也能平允地指出忌諱的教化作用。

## （二）祭祀義涵的闡發

祭祀義涵的闡發，以〈祀義〉、〈祭意〉兩篇最為明確。由於這兩篇主旨相似，因而一併說明。據逸《禮》、《尚書》、《禮記·祭法》，王充認為天地、山川、五祀、宗廟、社稷、六宗、時、寒暑、日、月、星、水旱、四

<sup>60</sup> 〔漢〕王充：《論衡·四諱》第3冊，卷23，頁970-975。

<sup>61</sup> 同上註，頁979-980。

方等為「法度之祀，禮之常制」也。<sup>62</sup>諸祭之禮義為：君王以對待父母的態度禮敬天地，「王者父事天，母事地」，故祭天地；山出雲雨潤澤萬物，山林川谷為民所取材用之處，六宗助天地變化，故受尊崇而舉祭；社稷有生禾穀、萬物之功，五祀有功於日常出入、飲食、起居，舉祭以報之；祭靈星水旱以祈穀實；風伯、雨師、雷公等群神助成「四時生成，寒暑變化」故祭之；宗廟祖先，生時敬慎供養，死後緬懷，「故修祭祀，示如生存」。<sup>63</sup>試分梳其義涵如下：

第一，根據此說，《論衡》裡的鬼神至少有三種以上不同的內涵：其一，世人所認知的鬼神，能降禍福、產生種種異象，如《左傳》、《尚書·金縢》等記載。其次，王充所認為的鬼神，由太陽之氣（妖）構成，可變化為各種形態，具有傷人、預示等能力。其三，有功於人的先聖先賢、自然神祇，得保留在祭祀之中，如《禮記·祭法》。上述一、三種的鬼神為時人所信仰，卻分別被王充所批判或繼承，細繹其中的差別當為：天地、山川、鬼神之功，在於使風調雨順、農作豐收，人們得以安居樂業；先聖先賢創立制度，使人能和諧群居、生活便利。這些是屬於群體的福份。世人敬仰卻被王充批判的鬼神，影響層面比較接近個人福祉，形成種種淫祀或不良風俗。因而王充屢屢反駁鬼神能招致福禍之說，以期改變世人的信仰，詳見下文。

第二，王充認可的祭祀為歷代以來對現實生活有助益者，而非社會上所信仰的太歲、忌諱等，隱涵正信與迷信的分野。區別二者的關鍵在於祭祀目的：世俗舉祭在於趨吉避凶、祈福遠禍，王充則說：

凡祭祀之義有二：一曰報功，二曰修先。報功以勉力，修先以崇恩，力勉恩崇，功立化通，聖王之務也。<sup>64</sup>

祭祀的意義在於報答功勞、敬奉祖先，前者能鼓勵人們努力從事，後者則表達對恩情的重視，順此而為，功績將能有所建樹、教化得以普遍，此為聖王之要務。可知「祭祀之義」具有教化的功能導向。對個人而言，舉祭是盡己之心，以發自內心的道德情感為首要之務，而非外求福祉，「重恩尊功，愍歎厚恩」，「祭祀之意，主人自盡恩懃而已」。<sup>65</sup>以人的價值為核心，剝除利害關係考量，提升人的主體性。此可上接孔子「敬鬼神而遠之」、「祭

<sup>62</sup> [漢]王充：《論衡·祭意》第4冊，卷25，頁1056-1057。

<sup>63</sup> 同上註，頁1056-1066。

<sup>64</sup> 同上註。

<sup>65</sup> [漢]王充：《論衡·祀義》第4冊，卷25，頁1050。

如在」，與《禮記·祭統》的「賢者之祭」以「順」為福，<sup>66</sup>異於世俗所謂的物質利益。王充的祭祀觀，實與儒家精神隱然相契。

相對於上述報功修先之祭，擊鼓用牲於社、雩禮則是為解決現實的水旱之災而舉行的祭祀。茲以雩禮為例說明。《春秋·桓公五年》魯國久旱不雨，舉行禱祭求雨，如人患病而祭神解禍，「此變復也」。<sup>67</sup>根據《詩經》與《尚書》相矛盾的現象、《禮記》諸侯不得祭天，且上天高遠不可感通，王充遂指出旱災是運氣所致，不因人為改變，「安可請求？」雖然如此，仍應舉行雩祭，原因如下：其一，《春秋》大雩，三《傳》不譏；且《論語》、《左傳》、《禮記》皆載雩祭，古已有之，故當雩。其二，仿效《禮記》祭社報功，雩祭致馨香、旨嘉禮於陰陽之氣，「區區惓惓，冀見答享」。其三，漢代 8 月祭祀靈星為古代秋雩之遺意，雖有固定的靈星之祭，遇旱災仍應另外舉行雩禮，「恐前不備」，以示敬慎。其四，雩祭是表徵人君內在精誠、惶懼的方式；若人君有過，雩祭是「默改政治，潛易操行」的表現。可知祭神以解禍的雩祭，既是禮的因革損益，又是人君勤謹修養、愛民如子的表現。<sup>68</sup>雩祭以解禍為目的，不同於王充所提倡的報功修先，然因「為漢應

<sup>66</sup> [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語·雍也》，收於[清]阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），卷6，頁54；《論語·八佾》，卷3，頁28。[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記·祭統》，收於[清]阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》，卷49，頁830。

<sup>67</sup> [漢]王充：《論衡·明雩》第2冊，卷15，頁665。按：[唐]章懷太子李賢《後漢書注》以為變復是「明於變異銷復之術」、「變改而修復」，黃暉則據沈濤《銅熨斗齋隨筆·七》，以為變復是陰陽五行家之一術，並申說「變復家謂，喜怒賞罰，招致寒溫」。見黃暉：《論衡校釋·感虛》第1冊，卷5，頁241。惟《後漢書》記載黃瓊「明達變復」（卷30下，頁1070），楊賜建議靈帝「圖變復之道」（卷54，頁1780）、周舉受順帝策問「變復之徵，厥效何由」（卷61，頁2025），黃瓊、楊賜、靈帝、周舉、順帝並非陰陽五行家。且《論衡·明雩》亦提及「復災變之道也」、「復災變之虧」（卷15，頁680），可知「變復」當為東漢時人常用的詞語，指相信以天人相感為前提的人為調整，能將發生的變異恢復為日常、一般狀態，即李賢《注》之意。包含方法，如「凡變復之道，所以能相感動者，以物類也。」（《感虛》，卷5，頁255）說法，如「變復之說」（《感虛》，卷5，頁241；《譴告》，卷14，頁646）倡其說的行為者，如「變復之家」（《感虛》，卷5，頁241）乃至於動作，「使其天變應之，宜改政治。素縞而哭，何政所改，而天變復乎？」（《感虛》，卷5，頁256）。

<sup>68</sup> 王充認為發生災變的原因有二：其一，政治之災，指人君道德衰敗、政策有失，災變相應而來。出於惻隱憐愍百姓，人君外行雩祭而自改正，「以復其虧」，猶如《儀禮》孝子知病不可治，仍卜筮求祟以治父病，既死氣絕，猶以衣招復，「雩祭者之用心，慈父孝子之用意也。」其二，人君道德、政策皆無過失，災變猶至，為無妄之災。若為無妄之災，人君為了安慰百姓，「內守舊政，外脩雩禮，以慰民心」，故亦舉雩。可知王充頗有《荀子》「君子以為文，而百姓以為神」之意。上述見[漢]王充：《論衡·明雩》第2冊，卷15，頁671。

變」而受保留。<sup>69</sup>另外，針對《春秋》記載大水「鼓、用牲于社」，〈順鼓〉亦從經傳內容、禮義進行探討，可互參。

據上述，〈祀義〉、〈祭意〉兩篇所言的神祇，對照《後漢書》的〈禮儀志〉、〈祭祀志〉，<sup>70</sup>與東漢當時施行的禮典相似，也與時代稍晚以「辨風正俗」為己志的應劭說法相似。<sup>71</sup>另一方面，〈祭意〉說：「靈星之祭，祭水旱也，於禮舊名曰雩。」主掌水旱的靈星，為漢代禮制之一，即「法度之祀」。<sup>72</sup>因此雩禮（止旱）、鼓社（止水）也納入法度之祀中。易言之，這些源自經傳的祭祀，不僅受到官方的實踐，也為知識分子所推崇，顯示祭祀蘊涵的禮義有助於教化，值得廣為流傳。進言之，教化、移風易俗，著眼於改善不良的社會風氣和習俗。惟所謂「善」的標準為何，《詩·大序》指出先王應用《詩經》「美教化、移風俗」。<sup>73</sup>君王設言，百姓盡從，「服之而無厭」，是為教化；君王有善惡之事，百姓從之；社會上有傷風敗俗之事，王者為政當改易之，「使善」。<sup>74</sup>因此教化、移風易俗以君王、朝政措施為標準。《論衡》所贊許的神祇與先人之祭，大致為漢代朝廷禮制，亦為有虞氏、夏后氏、商人、周人等歷代聖王曾經奉行著，當蘊涵遵從君王之教的考量，得與〈宣漢〉等篇的著作宗旨相呼應。

#### 四、王充論鬼神信仰的內在問題

王充認為人死不為鬼，卻又主張祭祀，在論述的立場與方法之間存在著許多參差，致使學說不盡周延，下文試述之。

其一，不存在的受祭者，將使祭祀報功修先之意缺乏歸著點，形成理念與作法之間的矛盾。王充認為人乃氣聚而成，人過世後，氣便散逸消逝，是以人死不為鬼、無知覺，亦不能禍福於世人。王充賦予「鬼」新義，乃欲破除「鬼」與「有知」的連結，進而改變厚葬、祭祀等風俗。同時王充也指出祭祀的作用在於報功修先。所謂的報，乃行為者雙方基於身分進行交互報償：先人有功於民，百姓舉祭、使先人接受歆享，「中心愛之，故飲

<sup>69</sup> 〔漢〕王充：《論衡·須頌》第3冊，卷20，頁857。

<sup>70</sup> 〔劉宋〕范曄：《後漢書·禮儀志上》，頁3101、3104；《後漢書·祭祀志上》，頁3160；《後漢書·祭祀志中》，頁3184、3200；《後漢書·祭祀志下》，頁3204。

<sup>71</sup> 〔漢〕應劭著，吳樹平校釋：《風俗通義校釋·祀典》（天津：天津人民出版社，1980年），頁291-324。

<sup>72</sup> 〔漢〕王充：《論衡·祭意》第4冊，卷25，頁1061。

<sup>73</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩》，收於〔清〕阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》，卷1，頁15。

<sup>74</sup> 〔唐〕孔穎達：《詩經正義》，收於〔清〕阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》，卷1，頁15。

食之，愛鬼神者祭祀之」，<sup>75</sup>表達感謝之情。若如王充所言，人死氣散而不為鬼、無知覺，即使舉行祭祀，所欲報者已如氣散，無從感知回報之情、接受歆享，將使主祭者的「報」流於形式，失去意義，也不能免於墨子所說的「執無鬼而學祭禮」。

進言之，王充認為鬼神不存在，聖人猶舉祭，乃因重恩尊功、畏敬殷勤，「未必有鬼神享之者」，例如人在飲食之前，以少許食物置於豆間「祭地」，表示謙退、「示當有所先」，感謝先人發明飲食之功，「知祭地無神，猶謂諸祀有鬼，不知類也」。<sup>76</sup>此或許為長循環的交互報償，<sup>77</sup>即先人有功，後人未能立即回報，但在後世以祭祀的方式作為答謝。此時，先人雖已如氣聚，不能受享，但所重在於後人感恩之心。那麼王充所期盼達成的目標當為「太上貴德」，而非互為主體「禮尚往來」的報。<sup>78</sup>然而，王充認為天地非「故生人，人偶自生」，猶如夫婦非欲得生子，「情欲動而合，合而生子矣」，或如魚生於深淵中，「因氣而生，種類相產」，父母生下子女乃「氣施而子自生矣」。<sup>79</sup>淡化天人、親子關係之後，復提倡報功修先，也使祭祀的必然性不高。

其二，從祭祀目的來說，世人將禍福歸究於鬼神因祭品豐盛與否而喜怒，且認為行為善惡與禍福具有因果關係，「行善者福至，為惡者禍來」。<sup>80</sup>王充以為鬼神無腹腸、不能歆享，亦不能禍福於人，消弭祭祀與禍福的連繫，「祭祀不為求福，福不由祭祀」。<sup>81</sup>那麼禍福從何而來？人如何改變禍福吉凶？王充認為禍福猶如花開花落般，自然而至，沒有必然的因果，「夫禍福隨盛衰而至，代謝而然」。<sup>82</sup>又說：

<sup>75</sup> 〔漢〕王充：《論衡·祭意》第4冊，卷25，頁1060。

<sup>76</sup> 同上註，頁1067。

<sup>77</sup> 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收於劉劭尼、段昌國、張永堂等譯：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1981年），頁350-352。

<sup>78</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記·曲禮上》，卷1，頁15-16。

<sup>79</sup> 〔漢〕王充：《論衡·物勢》第1冊，卷3，頁144；《論衡·自然》第3冊，卷18，頁776。按：針對徐復觀、陳拱批判《論衡》夫婦生子乃「情欲動而合，合而生子矣」、「氣施而子自生矣」之說，劉謹銘認為二氏混淆實然與應然，「王充在此只是作一實然的陳述，而非一應然的、倫理方面的論述。且置諸現代，則固然人人皆知父母生子有其純事實的一面，但亦不與人是否有孝的觀念相妨礙，因為此本為兩個層次的問題，徐氏的推論，顯是將此予以混淆了」。見氏著：《王充哲學的再發現》，頁206。按：劉說誠是。惟漢代以孝治天下，提倡《孝經》，以五行闡明深刻的父子關係，如《白虎通》。王充之說雖為類比或實然的陳述，但從根本處如此界定親子關係，對漢人而言，也足以深感震懾。

<sup>80</sup> 〔漢〕王充：《論衡·祀義》第4冊，卷25，頁1501；《論衡·福虛》第1冊，卷6，頁261。

<sup>81</sup> 〔漢〕王充：《論衡·解除》第4冊，卷25，頁1043。

<sup>82</sup> 〔漢〕王充：《論衡·譏日》第3冊，卷24，頁989。

然而禍福之至，時也；死生之到，命也。人命懸於天，吉凶存於時，命窮操行善，天不能續，命長操行惡，天不能奪。<sup>83</sup>

人為的行善去惡，無法改變禍福的到來，一切都是時運使然、早已命定，或「偶然」的際遇。<sup>84</sup>「禍變不足以明惡，福瑞不足以表善，明矣」、<sup>85</sup>「禍福不在善惡，善惡之證不在禍福」，<sup>86</sup>切斷禍福、善惡的連結。一旦人的行為（如祭祀、行善去惡）與結果（如禍福、吉凶）缺乏連結，價值、秩序將如何建立或維持？換言之，這會和移風易俗的根柢——向善——相悖。移風易俗本身蘊涵向善的目標，若不能保證善行有善果，一切都是自然、偶然，那麼人何必行善、何需改變目前的作為？若行善不是必然，便將與移風易俗的企圖矛盾，無法達成〈對作〉所說的導人向善、「歸正道焉」，那麼「疾虛妄」到最後可能也只剩下虛無。

其三，《論衡》運用經驗性的譬喻敘述鬼神，無形中將之物化，失去超然性。王充重視認識和客觀實在的關係：認識須以客觀實在為對象，此為「知實」；真正的認識與客觀實在相符合，此為「實知」。<sup>87</sup>因而在方法上講究效驗、證據，如「凡論事者，違實不引效驗，則雖甘義繁說，眾不見信」、「事莫明於有效，論莫定於有證。空言虛語，雖得道心，人猶不信。……唯聖心賢意，方比物類，為能實之」。<sup>88</sup>由於重視客觀實在，因此在驗證的過程中，王充比對「具體」事物的共通點，強化其普遍性的一面；再加上比方物類，將出現經驗性的比喻。應用於闡述天地鬼神，則如「山，猶人之有骨節也；水，猶人之有血脈也」、「風猶人之有吹煦也，雨猶人之有精液也，雷猶人之有腹鳴也」、鬼神無腹腸不能歆享。<sup>89</sup>不斷地運用經驗性的

<sup>83</sup> [漢]王充：《論衡·辨崇》第3冊，卷24，頁1009。按：王充指出漢代時人「不脩其行，而豐其祝，不敬其上而畏其鬼；身死禍至歸之於崇，……意在人不在鬼，在德不在祀。」人的主體性看來似乎頗高。然而王充也說「夭壽貴賤，皆有祿命；操行吉凶，皆有衰盛。」道德似乎不是個人所能掌控（[漢]王充：《論衡·解除》第4冊，卷25，頁1043、1406）。更深一層來說，本文所謂的行善之必然，是從效用出發：王充以為「在德不在祀」，然而「德」切斷與禍福的連結，既不能影響鬼神增進個人福祉，也不能感天而招致太平盛世。如此一來，王充疾虛妄而提出「德」，但「德」之於人的意義為何，卻更值得深思。

<sup>84</sup> [漢]王充：《論衡·偶會》第1冊，卷3，頁99，云：「命，吉凶之主也，自然之道，適偶之數，非有他氣旁物厭勝感動使之然也。」

<sup>85</sup> [漢]王充：《論衡·治期》第3冊，卷17，頁773。

<sup>86</sup> 同上註，頁774。

<sup>87</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化，1991年）第3冊，頁288。

<sup>88</sup> [漢]王充：《論衡·知實》第4冊，卷26，頁1086；《論衡·薄葬》第3冊，卷23，頁962。按：《論衡·明零》第2冊，卷15，頁670，云：「變復之家，不推類驗之，空張法術，惑人君。」《論衡·自然》第3冊，卷18，頁780，云：「道家論自然，不知引物事以驗其言行，故自然之說未見信也。」

<sup>89</sup> [漢]王充：《論衡·祀義》第4冊，卷25，頁1048-1051。按：另參[漢]王充：《論衡·

類比描述天地鬼神，易使之物化，逐漸成為客觀的存在。此法固然有助於批判鬼神，惟自周代以來，世人所認知的天或鬼神是具有人格或意志，乃至於是具有道德價值的超然存在，《論衡》運用經驗性的事物類比或予以否定，雖令人容易理解，卻悖離信仰的本質，無法有效說服人心。

其四，王充論述中的普遍性訴求，與禮「別異」的本質不相容。如漢人習慣為下葬擇日，王充根據《禮記》指出下葬是為「藏棺」、大小斂為亡者著衣是為「藏尸」，二者無論就墓與棺之藏處、斂與葬的動作、五行之性「木、土鈞也」而言，並無不同，卻獨獨在下葬時「求吉」，並不公允；若因穿鑿土壤、破壞地之體而需擇日，那麼「鑿溝耕園，亦宜擇日」，否則「吾不從其諱」。<sup>90</sup>透過葬、斂、鑿溝耕園的異同比較，王充認為下葬不應特別求吉日。又如前述討論周公若採天子葬禮，管仲亦當比照諸侯葬禮處理，皆流露出普遍性的訴求。然而禮卻是運用區別的方式安頓秩序，藉由特殊性彰顯其價值與意義，即「禮別異」，<sup>91</sup>如「天子七月而葬，諸侯五月，卿、大夫、士三月」。<sup>92</sup>王充要求的普遍性與禮別異的本質不盡相符，是以雖然重視禮義，卻存在著隔閡。

其五，王充對鬼神信仰，進行思考、分析，從而判斷或運用經驗類推，抱持著較為理性的態度。惟禮本於人情，思辨上不合理的事，未必就是錯誤。王充能體認人因「思念存想」而致鬼，也能顧及情感，重新詮釋刑徒不上墓的禮義。然而因濃烈的教化關懷，著重分辨虛實、是非，「是故是非者，不徒耳目，必開心意」，<sup>93</sup>《論衡》仍以思辨的或經驗性的論述為主。如上文的葬禮擇吉日之例，王充認為大小斂亦為「藏」卻未求吉日，實為矛盾之舉。然而從人情來說，下葬之後，再也見不到先人形體，亡者將從具體的存在轉化為無形的靈魂，不論就亡者還是生者而言，都是重要的轉捩點。因此葬禮與大小斂雖然皆具「藏」之意，下葬卻特別選擇吉日，祈求平安順遂，亦無可厚非。又，厚葬對生者的經濟造成重大的衝擊，是以死妨生，雖不符合理性思考，但人情卻不能已。<sup>94</sup>王充指出這些思惟相牴觸

卜筮》第3冊，卷24，頁999。

<sup>90</sup> [漢]王充：《論衡·譏日》第3冊，卷24，頁990。

<sup>91</sup> 荀子：「樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣。」[周]荀卿著，[清]王先謙集解：《荀子集解·樂論》（北京：中華書局，1988年），下冊，卷14，頁382。

<sup>92</sup> [漢]王充：《論衡·譏日》第3冊，卷24，頁991。

<sup>93</sup> [漢]王充：《論衡·薄葬》第3冊，卷23，頁962-963。

<sup>94</sup> 如東漢樊宏生前令子孫薄葬，「一無所用」、「與夫人同墳異域」。光武帝以其令為善，認為不順樊宏之意則「無以彰其德」，卻仍「賻錢千萬，布萬匹，謚為恭侯，贈以印綬，車駕親送葬。」難得地兼顧理性與人情。[劉宋]范曄：《後漢書·樊宏列傳》，卷32，頁1121。

之處，所見誠然，卻無法契合為人子者的心境、禮本於人情的問題，因而不易對厚葬提出徹底的解決之道。

上述，前三者是王充論鬼神信仰與其整體學說的參差，後二者則是與禮的本質不盡相容。進言之，這些矛盾當與王充的學說立場有關。近代評論王充的學術傾向可分為二種：其一，道家。從《老子》哲理的角度，徐復觀斥王充為「庸俗化的道家」，勞思光認為王充屬於非「真道家」的黃老，為「漢世之謬說」。<sup>95</sup>從繼承和改變的角度，馮友蘭以為王充繼承老子，但「有所補充，也有所改正」，並將王充放在稷下黃老學派的脈絡來談形神、精氣。<sup>96</sup>從重視社會秩序與聖賢理想的角，金春峰認為王充提倡道家，卻仍與儒家有相通處。<sup>97</sup>其二，傾向儒家。林麗雪認為王充兼綜諸說，惟就王充的求學過程與整體言論觀之，「在潛意識裡，他是比較偏向儒家的」。<sup>98</sup>池田秀三也認為王充雖然被稱為異端，在漢代思想史占有奇特的地位，但事實上他的學問思想仍屬於儒學，是忠實的儒家信徒。<sup>99</sup>王充學說的定位，當就《論衡》中對黃老、道家的態度觀之。

《論衡》中言及黃老共五條：二條肯定黃老論說天道「得其實」，並藉以反對譴告之說。<sup>100</sup>一條讚許黃老之德操、化成萬物。<sup>101</sup>一條認為當如孔子、墨子憂世濟民，而不宜「與黃老同操」。<sup>102</sup>一條則認為「論說者憂世閔俗」，將「禍重於顏回，違負黃、老之教」，但仍不得已而著《論衡》。<sup>103</sup>可知王充肯定黃老學說，並察覺自己因濟世憂民而著書，有違黃老之教，

<sup>95</sup> 徐復觀：〈王充論考〉，頁 621。勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1999 年），頁 130。

<sup>96</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》第 3 冊，頁 271、280-281、286-287。

<sup>97</sup> 金春峰：《漢代思想史 增補第三版》，頁 464-465。

<sup>98</sup> 林麗雪：《王充》，頁 135。

<sup>99</sup> [日] 池田秀三：〈漢代思想史概說〉，橋本高勝編：《中國思想の流れ（上）》（京都：晃洋書房，1996 年），頁 12。

<sup>100</sup> [漢] 王充：《論衡·譴告》第 2 冊，卷 14，頁 636，云：「夫天道，自然也，無為。如譴告人，是有為，非自然也。黃、老之家，論說天道，得其實矣。」。《論衡·自然》第 3 冊，卷 18，頁 785，云：「夫寒溫、譴告、變動、招致，四疑皆已論矣。譴告於天道尤詭，故重論之，論之所以難別也。……從道不隨事，雖違儒家之說，合黃、老之義也。」

<sup>101</sup> 插 [漢] 王充：《論衡·自然》第 3 冊，卷 18，頁 781，云：「賢之純者，黃、老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也。黃、老之操，身中恬澹，其治無為，正身共己而陰陽自和，無心於為而物自化，無意於生而物自成。」

<sup>102</sup> [漢] 王充：《論衡·定賢》第 4 冊，卷 27，頁 1113，云：「道人與賢殊科者，憂世濟民於難，是以孔子棲棲，墨子遑遑。不進與孔、墨合務，而還與黃、老同操，非賢也。」

<sup>103</sup> [漢] 王充：《論衡·對作》第 4 冊，卷 29，頁 1179-1180，云：「夫論說者閔世憂俗，……愁精神而幽魂魄，動胃中之靜氣，賊年損壽，無益於性，禍重於顏回，違負黃、老之教，非人所貪，不得已，故為《論衡》。」

是以《論衡》旨在批判社會現象，而非闡發《老子》哲理，不宜據此評論該書。

該書論及道家共七條：三條據道家自然之說，批判世俗信服的上天譴告。<sup>104</sup>一條指出道家雖倡自然之說，卻不知引事物驗證而「未見信也」。<sup>105</sup>因此王充自覺地運用事物類比而重視驗證。三條批判道家服食、導氣養生以延年益壽之說。<sup>106</sup>然王充晚年亦著《養性書》，顯示仍受其影響。《論衡》持自然之說達四十餘條，<sup>107</sup>《論衡》祭祀無關禍福之說亦源於此。

王充多次提及黃老或道家，運出道家視野將人事置於廣大的天地萬物中進行觀察、評論，因此具有上文所說的普遍性思惟。且以自然為核心，或論天道、批判譴告；或闡述性、命與人事變化之理，甚至指出不足處，不似信筆及之，<sup>108</sup>而是確持此論。

王充既從黃老之說又重視儒家倡導的祭祀，固然與漢代儒家興盛有關，黃老之學本身的特色應該也是主要因素。

就《論衡》的內容與思想而言，陳麗桂指出王充在自然天道觀、萬物生成本於自然等方面，受到道家影響，進而轉化出「不故」、「適偶」的宇宙論。<sup>109</sup>同時，東漢的道家重視修性養生，觀察東漢崇奉黃老的學者或聞人，「可以約略看到黃老思想在東漢逐漸由自然清靜的養生論轉化成求長生不死宗教的痕跡」。<sup>110</sup>《後漢書》記載王充曾撰《養性書》16篇，「裁節嗜欲，頤神自守」。《論衡·自紀》則自言「年漸七十」，擔憂死之將至，仍猶「沛沛」，作《養性書》，「養氣自守，適食則（節）酒，閉明塞聰，愛精自保，適輔服藥引導，庶冀性命可，斯須不老」。<sup>111</sup>可知東漢初的王充，即使在晚年之際，既抱持著道家清靜自然的人生態度，又希望能長生不老，留下道家思想轉變的印記。

<sup>104</sup> [漢]王充：《論衡·譴告》第2冊，卷14，頁646；《論衡·自然》第3冊，卷18，頁775、782。按：〈自然〉全篇，「依道家」論述天人關係，顯示道家思想在《論衡》占舉足輕重的影響。

<sup>105</sup> [漢]王充：《論衡·自然》第3冊，卷18，頁780。

<sup>106</sup> [漢]王充：《論衡·道虛》第1冊，卷7，頁336-338。

<sup>107</sup> 此據《四部叢刊》及其增補版之電子書，進行統計，北京書同文電腦技術開發公司：《書同文古籍數據庫》，參見：<https://guji-unihan-com-cn.autorpa.lib.nccu.edu.tw/>，瀏覽日期：2021年12月10日。

<sup>108</sup> 學者或以為王充言黃老，乃偶覺當世流行之「黃老」一派，持論與己較近，遂信筆及之。見勞思光：《新編中國哲學史》，頁129。林麗雪：《王充》，頁242。

<sup>109</sup> 陳麗桂：《王充自然思想研究》，頁1-4。

<sup>110</sup> 陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997年），頁210-211。

<sup>111</sup> [劉宋]范曄：《後漢書·王充列傳》，卷49，頁1630。[漢]王充：《論衡·自紀》第4冊，卷30，頁1208-1209。

另一方面，《論衡》認為人的生死乃精氣聚散，該說源於稷下黃老。<sup>112</sup>漢代道家與先秦老的道家的最大差異，是「它們沿承戰國以來黃老道家的傳統，以『氣』釋『道』，大談創生，完成了氣化宇宙論的建構」。<sup>113</sup>那麼王充以氣之聚散說明人之生死、以妖氣說明鬼與異象的成因，當為東漢道家的表現。

就論述方式與寫作目的而言，黃老之學「以老子學說思想為核心與基礎，托抬黃帝以為標誌，兼採各家之學，將老子學說轉向外王治世之用，使老子學說與俗世、社會、文明相結合，煥發著強烈的現實精神」。<sup>114</sup>以此觀之，黃老之學兼容各家，「因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要」，<sup>115</sup>王充遂採諸家學說以「應物變化」，<sup>116</sup>因此《論衡》既宗黃老，亦尊孔子；既從自然之說，復言報功修先，兼採諸家學說而未能融鑄為一體，是以論點時見參差。再者，《論衡》旨在批判社會亂象，而非建立理論或形塑系統化的思惟，是以學說不盡完備，然而這也是王充具有現實精神、著重治世的表現。

## 五、經傳與鬼神信仰的關係

根據上述內容，周代以來的經傳並非全然外在於漢人的信仰，成為客觀、獨立的存在，而是或出或入地與信仰對話，甚至成為受王充質疑的對象。因此進一步說明經傳與信仰的關係，作為認識經學影響社會風俗的基礎。

第一，依據經傳內容，闡釋信仰的義涵。《後漢書》的〈禮儀志〉、〈祭祀志〉記載東漢官方祭祀天地、山川、社稷、五祀、風伯、雨師、雷公、宗廟等，以說明儀節或施行始末為主，較少著墨於禮義層面。《論衡》的〈祀義〉、〈祭意〉二篇，引《禮記》、《尚書》賦予諸禮歷史源流，並延伸《禮記》的報答之說，逐一論述群神之祭，乃出於報功修先。同時民間習俗也在王充筆下，得到解釋，如上引刑徒不上墓的習俗，根據《論語》、《孝經》等經傳，「不上墓」係指不祭祀而非不送葬，以全人子之情。可知經傳是評論、解釋風俗的根據。

<sup>112</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》第3冊，頁280-281、286-287。

<sup>113</sup> 陳麗桂：《漢代道家思想》（北京：中華書局，2015年），頁68。

<sup>114</sup> 陳麗桂：〈黃老與老子〉，「武漢大學簡帛研究中心」網站，參見：<http://m.bsm.org.cn/view/17354.html>，瀏覽日期2021年8月26日。後收於《漢代道家思想》，附錄一，頁275。

<sup>115</sup> 〔漢〕司馬談：〈論六家要旨〉，收於〔漢〕司馬遷：《新校史記三家注》第5冊（臺北：世界書局，1993年），卷130，頁3289。

<sup>116</sup> 同上註。

第二，依據經傳內容，發揮己見。這類情形可分為二種：

其一，承用經傳的思惟，進一步轉化為己說，以改變世俗的信仰認知。《禮記》諸篇記載：「魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義。」<sup>117</sup>「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。」<sup>118</sup>「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土，其氣發揚於上，為昭明。……神之著也。」<sup>117</sup>人之精靈為神、為魂，形體的耳目聰明屬於魄，生存之時，形神合和，死後「神與形體分散各別」，<sup>118</sup>魂氣升於天，體魄藏於地，因此祭祀分別致禮於魂、魄，「故祭求諸陰陽之義」。是以魂魄、鬼神、陰陽為同一事物在不同狀態下的名稱。

王充認可傳統形神說名實異同的關係，如人死後，別為精神與骸骨，前者「升天」，後者「歸土」，<sup>119</sup>「陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神」，<sup>120</sup>此同於《禮記》。然而，王充卻從氣的觀點進一步轉化，說明生死乃氣之流轉，「人用神氣生，其死復歸神氣」，人死後「精氣去人」，<sup>121</sup>以「荒忽不見」的「鬼神」解釋死亡現象，<sup>122</sup>未採用傳統的「魂魄」觀。<sup>123</sup>可知王充根據《禮記》採取置換概念的作法，以鬼神取代魂魄，<sup>124</sup>而鬼又是精誠所致，或為妖氣而成，那麼世俗所信仰的人死為鬼、有知、能害人等說，也隨之消逝。

其二，本於經傳，文句或解讀異於時人，表達個人見解。《論衡》說：

孔子葬母於防，既而雨甚至，防墓崩。孔子聞之，泫然流涕曰：「古者不修墓。」遂不復修。使死有知，必患人不脩也。孔子知之，宜輒修墓，以喜魂神，然而不修，聖人明審，曉其無知也。<sup>125</sup>

<sup>117</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記·郊特牲》，卷26，頁507；《禮記·祭義》，卷47，頁813。

<sup>118</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達：《禮記正義·祭義》（臺北：藝文印書館，1955年），卷47，頁813。按：關於魂、魄的區別，詳參杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2006年），頁122-135。

<sup>119</sup> [漢]王充：《論衡·論死》，卷20，頁871。

<sup>120</sup> 同上註，頁873。

<sup>121</sup> 同上註。

<sup>122</sup> 同上註，頁871。

<sup>123</sup> 《論衡》中的「魄」字出現13次：2次為「魄然」，指聲音響。6次為引述或評論史事，即傳統的鬼神觀。2次說明月相。2次指落魄。1次言「愁精神而幽魂魄」，指論說者憂世閔俗之心，使精神靈氣感到憂慮不明。「魂」字出現34次：2次說明心志不安定，如「愁精神而幽魂魄」、「失魂狂亂」。2次正面表述魂不存在。30次皆為批判傳統的神魂觀念。中央研究院歷史語言研究所：《漢籍電子文獻資料庫》，參見：<https://is.gd/EnlMW7>，瀏覽日期：2021年12月9日。

<sup>124</sup> 周大興：〈人死稱鬼神——王充的鬼神觀〉，《鵝湖學誌》第46期（2011年6月），頁78。

<sup>125</sup> [漢]王充：《論衡·論死》，卷20，頁878。

王充引《禮記·檀弓上》的記載，認為孔子不修墓為「聖人明審」的表現。相對地，劉向以為「遇雨而崩，弟子修之，以告孔子」、王符認為「遇雨而墮，弟子請治之」、鄭玄指出「言所以遲者，脩之而來」，<sup>126</sup>皆認為弟子已為孔母修繕防墓，故孔子毋須再次修墓，而非孔子以為死後無知，故不修墓。王充實乃斷章取義，以證明死者無知。

第三，王充以己意詮釋經傳中的鬼神記載，異於時人的認知或經說。相較於上述於經傳有所本，這一類的新詮並無經傳作為依據，反而是以王充的觀點重新解釋經傳內容。如王充應用妖氣說，重新解釋《左傳》、《史記》的靈異事件，異於時人對鬼神的認知。又，按照《春秋》之義，遭逢大水時，人君當「鼓、用牲于社」。時人解釋「鼓」為「攻鼓」，擊鼓攻社之意。《論衡·順鼓》從違背尊卑禮義、攻鼓的對象宜為水而非社、經傳記載歧異、攻鼓缺乏合理性等多重角度，指出攻鼓說之無當，並使用豐富的經傳資料進行對話，包括《尚書》、《月令》之家（衍五行變復者）、《尚書大傳》、《公羊》、《春秋》說、《春秋繁露》、《禮記》。最後，王充提出新的解釋：東漢月令之家、《春秋》學者的「攻鼓」說違背禮義，不能成立，宜調整為順鼓告社，即順著鼓聲稟告社神大水之事。該說並無經傳根據，而為王充的個人詮釋。

第四，經傳中的鬼神記載成為王充檢討的對象。這類的經傳批判，與王充的新說並無直接關係，故別為一類。王充檢討經傳內容，或如上引《左傳》楚成王瞑目與否、伯有復仇之事，乃純粹批判經傳記載不實。或者闡述經傳之間的記載矛盾，揭示經傳的說法不一定正確。《尚書·金縢》說：「秋，大熟，未穫，天大雷雨以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐。」今文家的儒者認為此時周公已過世，成王狐疑於葬禮規格當用天子禮，還是人臣之禮；後來天降大雷雨，「動怒示變，以彰聖功」，<sup>127</sup>遂以天子禮葬周公。王充多方檢討葬疑之說，其中與經傳矛盾相關者有如下四點：一，從名實相副的觀點，王充以為《儀禮·喪服》公子、公孫「得體公稱，又食采地，名實相副」，且《禮記·大傳》記載武王追王大王、王季、文王，若成王尊周公為王，前有所承，「何為獨可於三王，不可於周公？」意味著周公身為人臣卻以天子禮下葬，名實不相副。二，從禮出於人情而言，根據《禮記》曾子臨終易簣，乃因士、大夫之簣有別，用大夫制而深感慚愧；《論語》亦載孔子說「吾誰欺？欺天乎？」及季氏僭越旅祭於泰山之例，王充

<sup>126</sup> [漢]班固著，[唐]顏師古注：《漢書·劉向傳》，卷36，頁193。[漢]王符著，[清]汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論·浮侈》，卷3，頁137。[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記·檀弓上》，卷6，頁112，「鄭玄注」。

<sup>127</sup> [漢]王充：《論衡·感類》第3冊，卷18，頁787。

質疑周公為人臣而以天子禮葬，「魂而有靈，將安之不也？」三，就生命態度而言，以《論語》「死生有命，富貴在天」，質疑《尚書》周公代武王命的真偽。其四，就禮制的一致性而言，《論語》記載由於管仲九合諸侯，一匡天下，孔子以為「微管仲，吾其被髮左衽矣。」管仲同樣有平定天下之功，何以未按諸侯禮下葬？因此王充指出《尚書》學者認為周公身為人臣而以天子禮下葬之說，「未可然也」。

根據上述可知經傳是形塑王充與時人信仰的根源之一。東漢時，《五經》成為時人判斷是非的標準，「使言非五經，雖是不見聽」。<sup>128</sup>在這樣的背景下，王充運用經傳豐富的信仰義涵，連結古代與漢代，從歷史經驗尋找可能的解答，使禮俗的實踐合理化。除了遵循之外，王充基於經傳，提出個人見解，以改變時人的認知。過去各種經傳被聚合起來，經由特定面向的詮釋而獲得新生。這樣的作法更彰顯經傳詮釋能左右信仰認知，因此應用舊瓶裝新酒的方式，帶入新說，增進接受度。進言之，這些內容亦可視作王充個人的經學詮釋。<sup>129</sup>另一方面，經傳內容彼此歧異，「經之傳不可從，五經皆多失實之說」，<sup>130</sup>經傳充滿了複雜的內容，甚至相悖離的觀念，使人無所適從，於是在移風易俗的關懷下，經傳本身也就成為檢視的對象。易言之，經傳能賦予信仰實質的內涵、規範信仰的存在形式，即何者符合經傳之禮義而予以保留，何者應受抨擊而予以排斥；同時經傳也反過來成為被檢討的對象。在《論衡》中，經傳與信仰彼此交織、共生。

就信仰本身而言，一旦經過檢驗與思辨的程序，信仰本身內含的情感將相對下降，而知識性則相對提升，<sup>131</sup>這也是學界認為王充重知識的原因。<sup>132</sup>當王充提取經傳與社會慣習逐一對話，進而檢驗何者為是、何者為

<sup>128</sup> [漢]王充：《論衡·書解》第4冊，卷28，頁1158。

<sup>129</sup> 王充對經書的解讀，與今《十三經注疏》不同，可另參〈明零〉解《論語》「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」；解《左傳》「啟蟄而雩」、「龍見而雩」。[漢]王充：《論衡·明零》第2冊，卷15，頁673-679。

<sup>130</sup> [漢]王充：《論衡·正說》第4冊，卷28，頁1148。

<sup>131</sup> 金春峰說：「而知識是什麼？王充認為，就是理性對歷史經驗和自然現象進行的批判的考察與分析。」見金春峰：《漢代思想史 增補第三版》，頁447。

<sup>132</sup> 徐復觀認為王充以求知識為出發點，「順著知識的要求而輕視人倫道德。」徐復觀：《兩漢思想史 卷二》，頁582。相較於徐氏的貶斥，韋政通則認為王充這項特色是「一項了不起的成就」，「因為這表示他提倡的認知態度，能澈底貫徹，而在認知的過程中，是排斥道德感情和藝術感情這些因素的，也是不能要求有智性以外的任何富麗裝飾的」。見氏著：《中國思想史》上冊（臺北：水牛出版社，2000年），頁539。金春峰認為徐氏太看重王充個人際遇的影響，「忽略了王充思想的時代意義、忽略了王充對時代、歷史使命的自覺」，就「立言」來說，王充正是為了社會和時代進步的需要。金春峰：《漢代思想史 增補第三版》，頁463，「注2」。劉謹銘認為「疾虛妄」最終指向人倫教化的理念，而非排斥道德。見氏著：《王充哲學的再發現》，頁197-225。

非，這時受到檢視而被認可的慣習，因為具有經傳的認證、理性思辨的過程，乃至確立與其他慣習的關係，慣習將帶有知識性，不再是單純地從古代流傳至今的慣習，不再是不證自明的存在。王充的解釋與評論，其實是信仰知識化的表現之一。

## 六、結語

東漢王充基於社會關懷，撰寫《論衡》批判時人的不良風俗，期望導人於正軌。針對性命、天人關係、人鬼關係與禁忌、書傳中不實的言論等面向，該書以自然為思想核心進行批判。其中鬼神信仰，是王充批判的主要對象，也是《論衡》中相當具有學術價值與系統的文字，因而本文以此為主要研究範圍。另一方面，東漢經學興盛，該書引用豐富的經傳記載與時俗對話，成為觀察經學應用於社會、移風易俗的寶貴材料。綜合上述，本文擬探討王充對鬼神信仰的看法、內在矛盾，及應用經傳的情形。所得如下：

西漢以來厚葬風氣大興，導致生者經濟困窘，「財力盡於墳土」，無以為繼。君王雖多次下令禁止厚葬，卻始終沒有成效。王充認為箇中關鍵在於對鬼魂的認知，特別提出人死後不為鬼、無知之說。由於人死不為鬼、無知，將不會禍福於人，因而毋須厚葬。一般人所見的異象，來自心理因素與妖氣所致，後者特別受到王充著墨，具有較為系統性的論述。妖為太陽之氣，能中傷人，亦謂之毒，遍見於世間萬物。除了鬼神、人事、生物等面向外，王充也運用妖的概念，重新解釋歷史上的異象，擴充其說法的適用性，使妖氣說獲得根源性的地位。

王充雖認為人死後不為鬼、無知，卻仍相當重視喪葬、祭祀。喪葬用物儉樸，生者得以安頓，教化自然萌生，國家亦能長治久安。用物雖然儉樸，卻不等於缺乏情意，這可以在王充主張刑餘之徒可送葬得到驗證。東漢時人有刑餘之徒「不上丘墓」、不送葬的禁忌，造成親子之間形同陌路。王充根據經傳解釋這項禁忌的成因，重新界定「不上丘墓」為不參與墓祭，而非不送葬，並從漢代刑罰不虧體的角度，淡化刑餘之徒的顧慮，周全人情。另一方面，王充提出祭祀旨在報功修先，答謝使百姓安居樂業、生活便利的鬼神，因應現實水旱之災的雩祭、社祭也在其列。這些源自《禮記》、《尚書》的祭祀，受到東漢官方的實踐，顯示經傳對漢代祭祀的影響力，亦可見王充的取舍標準。

王充遵崇黃老之說，兼採諸家，又有個人觀點，可惜未能融鑄為一體，致使論述的立場與方法之間存在著矛盾，包括人死後無鬼的主張，將使祭祀行為缺乏歸著點，易流於形式；祭祀無關禍福，禍福源於自然，行為和

結果失去因果關係，將動搖移風易俗的「向善」理念；經驗性的譬喻使鬼神物化，失去超然性，不易令人接受；普遍性的訴求與禮別異的本質不相容；理性、邏輯的思辨與禮本於人情不盡相契等。惟《論衡》旨在「疾虛妄」，而非建立理論或思想體系，學說雖不盡周延，卻也是王充具有現實精神、著重治世的表現。

在漢人移風易俗的過程中，經傳占有不可或缺的地位。《論衡》中有多元的表現：其一，依據經傳內容，闡發信仰習俗的禮義，使之獲得歷史淵源或得到適當的詮釋。其二，本於經傳，發揮個人見解，或轉化經傳以為己說，或重新詮釋經傳。其四，經傳成為移風易俗檢討的對象。前二者以舊瓶裝新酒的方式，賦予解釋或帶入新說，增進時人的接受度，亦可視為王充個人的經學詮釋。後者則顯示王充對於經傳記載不實或歧異的反省。知識分子將經傳帶入社會，結合或批判民間信仰，藉以移風易俗、形塑社會文化，同時在移風易俗的過程中，經傳也成為反思的對象。另一方面，當信仰經過經傳的檢驗與思辨程序之後，信仰將帶有知識性，不再是純粹地自古流傳至今的習俗。

此外，在中國文化史的分期中，兩漢是奠定傳統文化獨立性的重要時期。<sup>133</sup>此時佛教尚未傳入，文化得以獨立發展，且先秦的貴族文化透過經學教育影響民間、漢代循吏移風易俗為社會帶入儒家大傳統，經傳的內容與價值觀正是培育文化的重要養分。「漢代的經學，是綜合思想學術，維繫政治、經濟、社會發展的文化活動。」<sup>134</sup>因此漢代思想在創新的面向上或許有所不足，但對於整合舊說、形塑文化卻具有舉足輕重的影響。以此觀之，王充引用黃老、儒家等諸家學說嘗試改善社會文化，或許可視為兩漢文化史的個案探討。

## 徵引書目

### 專書

- 〔周〕荀卿著，〔清〕王先謙集解：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 〔漢〕司馬遷：《新校史記三家注》，臺北：世界書局，1993年。
- 〔漢〕王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1996年。
- 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化，1998年。

<sup>133</sup> 柳詒徵：《中國文化史》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁1-2。

<sup>134</sup> 陳啟雲：〈兩漢思想文化史的宏觀意義〉，《儒家與漢代歷史文化：陳啟雲文集·二》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁16。

- 〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1996年。
- 〔漢〕王符著，〔清〕汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1997年。
- 〔漢〕應劭著，吳樹平校釋：《風俗通義校釋》，天津：天津人民出版社，1980年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔劉宋〕范曄：《後漢書》，北京：中華書局，2001年。
- 〔唐〕魏徵：《隋書》，臺北：鼎文書局，1975年。
- 〔清〕阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987年。
- 杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2006年。
- 吳從祥：《王充經學思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 林麗雪：《王充》，臺北：東大圖書，1991年。
- 邵毅平：《論衡研究》，上海：復旦大學出版社，2009年。
- 金春峰：《漢代思想史（增補第三版）》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 柳詒徵：《中國文化史》，北京：中國社會科學出版社，2008年。
- 韋政通：《中國思想史》，臺北：水牛出版社，2000年。
- 徐復觀：《兩漢思想史 卷二》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 陳正雄：《王充學術思想述評》，臺北：文津出版社，1987年。
- 陳啟雲：《儒家與漢代歷史文化：陳啟雲文集·二》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。
- 陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997年。
- ：《王充自然思想研究》，新北：花木蘭文化出版社，2008年。
- ：《漢代道家思想》，北京：中華書局，2015年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1999年。
- 彭衛、楊振紅：《秦漢風俗》，上海：上海藝文出版社，2018年。
- 賀科偉：《移風易俗與秦漢社會》，北京：中國社會科學出版社，2014年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化，1991年。
- 黃國安：《王充思想之形成及其論衡》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。
- 黃紹梅：《王充《論衡》的批判精神》，臺北：文史哲出版社，2011年。
- 劉謹銘：《王充哲學的再發現》，臺北：文津出版社，2006年。

黨超：《兩漢風俗觀念與社會軟控制研究》，北京：社會科學文獻出版社，2018年。

〔日〕戶川芳郎：《漢代の學術と文化》，東京：研文出版社，2002年。

〔日〕橋本高勝編：《中国思想の流れ（上）》，京都：晃洋書房，1996年。

### 期刊與專書論文

吉峰、張恩普：〈王充的經學背景發微〉，《廣西社會科學》2016年第2期。

周大興：〈人死稱鬼神——王充的鬼神觀〉，《鵝湖學誌》第46期2011年6月。

周月華：〈《論衡》：經學時代的拓荒者〉，《濰坊高等職業教育》第1卷第2期2005年2月。

唐笑琳：〈論王充「報功、修先」的祭祀觀〉，《古籍整理研究學刊》第6期2016年11月。

張造群：〈王充經學思想探微〉，《中華文化論壇》2010年第1期。

莊大鈞：〈王充經學觀論略〉，《孔子研究》1998年第1期。

楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，劉劬尼、段昌國、張永堂等譯：《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版事業公司，1981年。

劉見成：〈王充的形神論思想及其社會義涵〉，《中國文化月刊》第204期1997年3月。

### 學位論文

方言：《王充的經學觀與《論衡》的論證方式》，瀋陽：遼寧師範大學中國古代文學系碩士論文，2017年。

王維：《王充經學探索》，成都：四川師範大學中國哲學系碩士論文，2015年。

岳宗偉：《《論衡》引書研究》，上海：復旦大學歷史學系博士論文，2006年。

### 網路資料

陳麗桂：〈黃老與老子〉，武漢大學簡帛研究中心，參見 <http://m.bsm.org.cn/>，瀏覽日期：2021年8月26日。

迪志文化：《文淵閣四庫全書（電子版）》，臺北，迪志文化，2006年。

北京書同文電腦技術開發公司：《書同文古籍數據庫》，參見：<https://guji-unihan-com-cn.autorpa.lib.nccu.edu.tw/>，瀏覽日期：2021年12月10日。

中央研究院歷史語言研究所：《漢籍電子文獻資料庫》，參見：<https://is.gd/EnlMW7>，瀏覽日期：2021年12月9日。

