

第七章 結論

王充《論衡》中的思想，在漢代獨樹一格，其獨特的思維模式，實事求是的精神，以及獨特的天道觀，對後世的影響非常大。其具開拓性的新的見解以及思維模式，將氣之哲學意涵貫通到宇宙萬物之中。具獨特性的思想和漢代思潮格格不入，在當時雖然沒有發揮很大的作用，但到了王充之後的後學莫不受其影響。因此筆者將魏晉時期、唐代、明代各列舉一家，討論王充對其思想的影響。

第一節 對後世的影響

一、范縝

范縝，字子真，南鄉舞陰人，約生於宋文帝元嘉二十七年(約西元 450 年)，卒於梁武帝天監十四年(西元 515 年)。關於范縝無神論，形滅則神滅的思想，是前有所承的范縝反駁有神論者而提出的「刀刃之喻」是源自於王充的「燭火之喻」的說法而加以變更。且王充的「燭火之喻」也係承襲桓譚思想而來的，¹所以此思想是一脈相承的，到范縝時，更將其內在精神發揚開來，用來譬喻神與形之間巧妙的關係。在王充時其將人死形滅，形滅則神滅的思想，用燭火之喻來比喻。王充在其〈論死篇〉有云：

天下無獨燃之火，世間安得有無體獨知之精？²

王充認為，沒有形體消亡而精神是獨存的，因為精神需要透過形體方能呈現思維能力。到了范縝，其「神滅論」認為人死神滅不得為鬼，此觀念也是承襲桓譚、王充而來，後來更為楊泉所接受。³關於形神之間的存亡之現象，其也有云：

¹ 黎惟東云：「桓子的論述最為詳盡，其燭火之喻及論點對王充、楊泉、戴逵、何承天、邢邵都有直接而深刻的影響。」參見《中國哲學家論形神問題所用燭光之喻的研究》，頁 4。

² 黃暉撰：《論衡校釋·論死》(北京：中華書局，1990 年 2 月)，頁 875。

³ 楊泉《物理論》也有相同的觀念：「人含氣而生，精盡而死。死，由漸也，滅也。譬如火焉，薪盡而火滅，則無光矣。故滅火之餘，無遺炎矣；人死之後，無遺魂矣。」收入《中國哲學史

神即形也，形即神也。是以形存而神存，形謝則神滅。⁴

形與神之關係是不一不異的，形體存，則精神在。形體亡，則精神滅。人之形體猶如燭身，火猶如人之精神，形體消亡精神如何獨存？范縝繼承王充「燭火之喻」的觀念，進一步提出「刀刃之喻」，其利用刀刃之利，來形容人的形體與人的精神二者微妙之關係。

神之於質，猶利之於刃；形之於用，猶刃之於利。利之名非刃也，刃之名非利也，然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃沒而利存，豈容形亡而神在？

5

人死精神散，就如同刀刃失其鋒利。范縝說明了精神對於形體的依賴性，其深感用燭火來譬喻形神之間的關係，不能完整地將形體與精神二者之間的關係說得更恰當，因此他對王充的「燭火之喻」加以延伸，提出「刀刃之喻」來論證「形神相即」的觀念。更將王充所言「氣須形而知」的觀念，未說明之處加以補充，提出人死神滅所以無知，范縝將知當成形體的作用。⁶故王充和范縝皆認為形體消亡，精神也會跟著幻滅。

二、劉禹錫

在中國古代的天人論，從荀子到王充雖然都認為天是自然無為，但仔細分析二人之天人論，仍有不同之處。荀子在天人的關係上強調「人定勝天」⁷。而王充則是認為人再怎麼努力，仍有其「命限」存在。王充則是強調人與人的關係是

資料選輯》(臺北：九思出版社，1978年)，頁361。

⁴ 范縝《神滅論》，參考侯外廬等著《中國思想通史卷三》(北京：人民出版社，1957年5月)，頁380。

⁵ 范縝《神滅論》，參考侯外廬等著《中國思想通史卷三》(北京：人民出版社，1957年5月)，頁381。

⁶ 朱麗秀：《王充形神思想研究》(中國文化大學碩士論文，1996年6月)，頁210。

⁷ 李維武云：「荀子是第一個明確提出『天人相分』的思想家。這種『相分』的結果，就是把『自然無為』留給了『天』，而把『人定勝天』留給了『人』。」李維武著：《王充與中國文化》(貴陽：貴州人民出版社，2000年10月)，頁70。

自然的，反對將天神格化，反對天為人背後有意志有目的的主宰者。所以王充強調天地之性，人最為貴。順著二者對天人關係的自然路線不同，到了唐代劉禹錫⁸更進一步的思考，對於二人的思想做一個吸收及轉化，提出了「天與人交相勝」的觀念。劉禹錫認為，雖然荀子和王充皆是走天道自然路線，但是其二人觀點仍有不相同之處，他指出：

世之言天者二道焉。拘於昭昭則曰：天與人實影響，禍必以罪降，福必以善徠，窮惡而呼必可聞，隱惡而祈必可答，如有物然的以宰者。故陰鷲之說勝焉。泥於冥冥者則曰：天與人時相異，霆震於畜木，未嘗在罪春滋乎堇荼，未嘗擇善。跖、躄焉而遂，孔、顏焉而厄，是茫乎無有宰者，故自然之說勝焉。⁹

從上所知，其認為天無意識不可以改變人事間的作為，假使有意識，則怎會讓聖人遇到禍惡，天不是應該賞善罰惡的。故其以為天應是自然自化的，劉禹錫的〈天論〉中有提到：

天之所以能者，生萬物也；人之所能者，治萬物也。¹⁰

天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。¹¹

對於劉禹錫而言，天生萬物，人治萬物，天人是相分的，各司其職，各有其作用。其認為天人是有所分的，天能做的，人就無法做到，例如，創生萬物。人可以做的，天就無法達到，例如，統治萬物。劉禹錫與王充相同之處，都是認為天無意志，所以無法掌控人世間的制度。其皆是認為宇宙一切皆是自然的發生現象，並強調天與人的關係是自然而然的，反對將天神格化，認為天可有意識地去主宰人的行為，而人可以戰勝大自然的現象。所以他們皆強調天、人二者是自然的互動關係。且人與萬物不同其稟俱精氣是宇宙中最貴的，因為人有智慧，可以

⁸ 劉禹錫(772-842)為唐代政治、哲學、文學家，早年參加王叔文政治革新集團，反對宦官擅權、藩鎮割據，失敗被貶，參考匡業明編《中國思想家評傳叢書》(南京：南京大學出版社，1999年)，頁136。

⁹ (唐)劉禹錫著：《劉禹錫集·天論上》(北京：中華書局，1990年)，頁67。

¹⁰ (唐)劉禹錫著：《劉禹錫集·天論上》(北京：中華書局，1990年)，頁68。

¹¹ (唐)劉禹錫著：《劉禹錫集·天論上》(北京：中華書局，1990年)，頁67-68。

做價值判斷。劉禹錫云：

萬物之所以為無窮者，交相勝而已矣，還相用而已矣。¹²

天與人皆是自然的，劉禹錫吸收王充所主張的天與人皆為自然的一面，同時他也吸收荀子人能勝天的一面，並融合轉化荀子、王充二人的思想，演變成「天人相勝」的觀念。李維武認為：

「天人相勝」的基礎上，在「天」與「人」之間確定一種張力：「天」不是對「人」具有無限的優越性，「人」也不是對「天」具有無限的能動性。在劉禹錫看來，「天」與「人」都有自己的作用限度，都不可能超越這種作用限度。¹³

因此劉禹錫融合了荀子與王充的思想，順這自然的天人關係論，為古代思想達到高水準。天與人之間的關係達到和諧，是一種自然而然的關係。

三、王廷相

王廷相(1472-1544)，字子衡，號浚川，河南儀封人。他一生歷事三朝，曾任兵科給事中、監察御史、南京兵部尚書、太子少保等職位。曾因宦官劉瑾入罪，貶為亳州判官。之後因其嚴正作風，得罪權閹廖鏜既三王二劉，因而被貶為贛榆縣丞。在其六十八歲時，因事受牽連而罷歸返鄉，閉門著述以終，享年七十一歲。

¹⁴

王充和王廷相二人的思想上皆有理性的精神，但是在強調實証的科學上，他們仍是屬於不同的範疇。其二人相同之處，皆是以理性之角度，去詮釋氣化所有的可能性。¹⁵王廷相：「元氣之上無物、無道、無理」¹⁶，元氣之中就蘊含著道、

¹² (唐) 劉禹錫著：《劉禹錫集·天論中》(北京：中華書局，1990年)，頁71。

¹³ 李維武著：《王充與中國文化》(貴陽：貴州人民出版社，2000年10月)，頁72。

¹⁴ (明) 高拱〈浚川王公行狀〉、(明) 張鹵〈王肅敏公傳〉、《明史·王廷相傳》，皆收入《王廷相集·附錄三——王廷相資料選輯》(北京：中華書局，1989年點校本)，及劉又銘著：《理在氣中》(臺北：五南圖書出版社，2000年)，頁55。

¹⁵ 王俊彥著：《王廷相與明代氣學》(臺北：秀威科技資訊，2005年)，頁23。

¹⁶ (明) 王廷相《王廷相集·雅述》(北京：中華書局，1989年9月)，頁841。

氣、理存在。

(一) 氣種有定

王充認為，人一但在父母受氣之時，命就已被決定。其強調「用氣為性，性成命定」，而且形命一但賦予在人身上之後，就「形不可變化，命不可減加」，後天的行為也改變不了先天之命。但此所言之性與命，不可更改之外，其性與命不可更改之特性也是自然適偶之狀態，皆是可觀機率所決定的。王廷相也有相同的看法，其云：

人物之生於造化，一而已矣。無大小，無靈蠢，無夭壽，各隨氣之所秉而為生，此天地之化所以無心而為公，故曰「各正性命」。¹⁷

王充與王廷相皆重視客觀機率的排列，王充只說到機率決定氣化，而王廷相更進一步將客觀機率導入生生之德中。¹⁸關於「氣種有定」是否為淪為「宿命論」的說法，王俊彥先生提出他的見解：

廷相之元氣是無限之本體，亦即氣種原出本體，本體是一最高而不可改易之決定者，但此一本體又是一無盡之奧藏，任一物皆出自於元氣，但任一物皆無法表示無盡之奧藏，而此無盡之奧藏實也無主觀意志去主宰決定任一物。因任一物本即出自元氣，元氣本即任一物之主宰，所以亦可說成元氣不主觀的去主宰任一物。而由此非主觀的主宰義論之，則其氣種有定論，即不可說成為一因果宿命論，蓋所重者是由理性上論無方所限制的自由自主。¹⁹

也就是說「氣種之自然」、「元氣種子說」²⁰，這是順著王充等一路下來的思

¹⁷ (明) 王廷相：《王廷相集·雅述》(北京：中華書局，1989年9月)，頁853。

¹⁸ 王俊彥著：《王廷相與明代氣學》(臺北：秀威科技資訊，2005年)，頁22。

¹⁹ 王俊彥撰：〈王廷相的元氣無息論〉《章太炎與近代中國學術研討會論文集》(臺北：里仁書局，1999年)，頁518-519。

²⁰ 劉長林認為：氣種子說究其源，是道生萬物和太極八卦理論的發展，是中國古代生命哲學和宇宙演化論的推衍。氣種子說的提出，使氣為萬物本源的理論，更具泛生論的色彩，也更加深刻具體。它表明，氣不僅是構成萬物的材料，而且還蘊育著萬物的屬性和演化程序。當它們潛

想，「氣種有定」非因果宿命的，而是自然、偶然之狀態，因氣化生生有各種的可能性。萬物由元氣所施化而成氣定則萬物各正其性命

(二) 物隨氣變

王充在《論衡》中有提到物隨氣變之現象，王充在命定觀中，其認為萬物一但所稟元氣的多寡而生之後，形體就已確立，此為氣化之常，為自然中順著和氣自然的表現，但一但形體隨著他氣而更改，則為氣化之變其云：

亦或時政平氣和，眾物變化，猶春則鷹變為鳩，秋為鳩化為鷹，蛇鼠之類則為魚鼃，蝦蟆為鶉，雀為蜃蛤。物隨氣變，不可謂無。黃石為老父，授張良書，去復為石，儒知之。或時太平氣和，獐為麒麟，鵠為鳳凰。是故氣性，隨時變化，豈必有常類哉。²¹

王充認為物之形會隨氣而變化，萬物氣性各異，氣性可利用變化氣質而改變，氣性也會隨時間空間而變化，而氣化之變與氣化之常，皆是屬於自然界中正常之狀態，是構成宇宙自然萬物的因素之一。而王廷相也受王充「物隨氣變」的思想所影響，其〈雅述〉篇也云：

鷹化為鳩，鳩復化鷹；田鼠化鴛，鴛復化鼠；……陰陽以時相勝，故交化也。雀入海為蛤，雉入淮為蜃，……男化為女，女化為男，陰陽偏勝，故一化而滅，不復在化。……²²

他說明了氣化有各種的可能性，王廷相受王充影響，以為萬物彼此之間會相互影響而產生不同的形化，萬物會隨著氣化流行所變，或因彼此相感、偶適相遇，相互感動，因此形體也會有所變化。因先天氣性來自陰陽比例不同所致，後天之

隱著的時候，即表現為無形的元氣，當他們展開以後，就活化為各式各樣的事物。氣體為宇宙本體，深埋著展現為無窮多樣世界的可能性。這種可能性的總和，可以看做是宇宙的「基因」。它們只有曲伸、幽明、隱顯的差別，而永遠不會消失。這就是由氣種子說所得出的必然結論。參見劉長林〈說「氣」〉，收錄於楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁117。

²¹ 黃暉撰：《論衡校釋·講瑞》（北京：中華書局，1990年2月），頁733。

²² (明)王廷相：《王廷相集·雅述》（北京：中華書局，1989年9月），頁870。

氣性也可以隨著變化氣質而改變。²³

第二節 後世的批評與讚揚

王充在漢代是為思想特出的一家，他融合各家的思想，最後發展出一套屬於自己的思考模式。然而，他對儒家的批判，站在儒者衛道立場上的後人，對他的思想有所批判，但是站在理性客觀立場上，也有一些人是支持王充的觀點的。

一、批評

翻閱眾多的書籍，不難發現，對於王充的批判大多不出三點：一、是站在捍衛儒家的立場上，針對王充在《論衡》中，提到孔、孟之處，認為有辱聖賢，而加以抨擊；二、是針對其文章風格，及個人才學加以分析討論；三、則是對於其不能為祖、父隱惡揚善，為不孝之罪，加以指責。以下就分此三點來討論之。

(一) 衛道立場

儒生大多尊敬孔、孟，故針對王充《論衡》中〈問孔〉、〈刺孟〉二篇多有微詞，後人批判他之處，也都以此二篇來抨擊他。宋代葛勝仲云：

充刺孟子，猶之可也；至詆訾孔子，以為「繫而不食」之言為鄙，以從佛肸公山之召為濁；又非其脫驂舊館，而惜車於鯉；又謂道不行於中國，豈能行於九夷？若充者，豈足以語聖人之趣哉？

葛勝仲認為，假使王充單單批判孟子，或許還說得過去，但批判到孔子就犯下詆毀聖人之譽之罪。自古以來，孔子在中國已具有非常崇高的地位，一般儒生皆是受儒家仁、義、理、智的道德教育，故孔子的形象在儒生中，是不容摧毀的，

²³ 參見王俊彥先生著：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威科技資訊，2005年），頁23。

而王充在其著作中卻寫到〈問孔〉、〈刺孟〉二篇，因此引起一些儒者的不滿。《四庫全書總目提要》對《論衡》的批評態度，則是針對其攻擊聖人、不孝先人，從道德仁義方面，對其批判。在《四庫全書總目提要·子部·雜家類四》記載：

充書大旨詳於〈自紀〉一篇，蓋內傷時命之坎坷，外疾世俗之虛偽，故發憤著書，其言多激。〈刺孟〉、〈問孔〉二篇，至於奮起筆端，以與聖賢相輒，可謂悖矣。又露才揚己，好為物先，至於述其祖父頑狠，以自表所長，慎亦甚焉。²⁴

有些學者是站在捍衛儒家正統的立場上，對王充批判孔孟加以抨擊。但是王充並非是反對儒家的，因其也是受儒家思想教育而成，田宗堯云：

王充宗儒；他的思想，大多源於儒家，因此對儒家非常推戴……王充宗孔尊孔，《論衡》中有的是材料可以證明。²⁵

因此從王充的《論衡》書中，不難發現其極力推崇孔子的思想，如果仔細去深究，可發現王充反對的是儒家末流，或是想將迷信讖緯思想、鬼神之說附加在孔子學說上之徒對此所發的言論，其並未全面反對儒家思想，而是針對其所認為虛妄不實之言論或是事件加以抨擊。田宗堯的立場是比較中立的，一般儒者皆是盲昧地批判王充對於孔孟的言論，但卻未對其內容加以了解。其實王充並非用〈問孔〉、〈刺孟〉二篇來批評孔、孟二人，而是要提出儒學末流的弊病，以及將孔子神格化的部分，加以批判。假使仔細探究其文章內容，可發現王充對於孔子也是相當尊崇，因其也是受儒家教育而成，對於孟子，其也認為他具有跟孟子一樣的批判精神，在世衰道微之時，勇於批判政權。故不能因王充作此二篇，則否定其對於儒家學說有因襲的一面，更不能因此將其判定為詆毀聖賢之罪人。

(二) 人品才學

²⁴ 永瑤等編：《四庫全書總目提要·子部·雜家類四》（臺北：藝文印書館）共十六冊，冊八，頁2395。

²⁵ 田宗堯：〈從論衡問孔篇談起〉，《思與言》第4期。

宋代晁公武最先發難，在其《郡齋讀書志》中，對王充《論衡》的風格文章特色，做強烈的批判，其云：

《論衡》三十卷，後漢王充仲任撰。充好論說，始如詭異，終有實理。以俗儒守文，多失其真，乃閉門潛思，戶牖牆壁，各置刀筆，著《論衡》八十五篇，釋物類同異，正時俗嫌疑。……世謂漢文章，溫厚爾雅，及其東也，已衰。觀此書與《潛夫論》、《風俗通義》之類，比西京諸書，驟不及遠甚。²⁶

晁公武強調西漢的文章主要特色就是「溫厚爾雅」，而其認為王充文章好議論，強烈的批判風格，已失去當時漢代文章的優點和特點。由於晁公武所著的《郡齋讀書志》是宋時有名的目錄學名著，對後世有非常大的影響。²⁷

後世批評王充的大致可分為兩各方面來討論：一是從文章學的角度來評論，指責《論衡》繁瑣蕪雜，無甚精義。二是從思想史的角度，來否認、攻擊《論衡》離經背道，有辱儒學。²⁸而關於王充的文章風格，高似孫《子略》卷四云：

《論衡》者，後漢治中王充所論著也。書八十五篇，二十餘萬言。其為言皆敘天證，敷人事，析物類，道古今，大略如仲舒《玉杯》、《繁露》，而其文詳，詳其理義莫能核，而精辭莫能肅而括，幾於蕪且雜矣。……客有難充書繁重者曰：「石多玉寡，寡者為珍；龍少魚眾，少者為神乎？」充曰：「文眾可以勝寡矣。人無一引，吾百篇；人無一字，吾萬言，為可貴矣。」予所謂乏精核而少肅括者，正此謂歟。²⁹

高似孫認為，王充文筆冗長。徐復觀認為，關於王充學術上的成就及人品，雖然不及揚雄，但是值得肯定的是，其思想求真精神及貴博通的求學態度，是給予讚賞的。其云：

王充在學術的成就上，在人品的規模上，都不能與揚雄們相比；但因為他沒沾上博士系統的邊，且因為他是知性型人物，在學問上主要以追求知識

²⁶ (宋) 晁公武：《郡齋讀書志》(臺北：台灣商務印書館，1978年)，卷十二，頁58。

²⁷ 李維武著：《王充與中國文化》(貴陽：貴州人民出版社，2000年10月)，頁269。

²⁸ 李維武著：《王充與中國文化》(貴陽：貴州人民出版社，2000年10月)，頁269-270。

²⁹ (宋) 高似孫：《子略》(上海：中華書局，1979年)，卷四，頁58。

為主，則自然走上貴博貴通而輕視專經師法的一條路。因之，他當算是草莽中的自由學派。在這一點上，我們應當肯定其價值。³⁰

徐復觀認為，王充雖然在他人品方面及學術成就上不及揚雄等大家，但他肯定其追求知識、學問的求真求實精神，及自由的思考模式，為思想帶來更廣闊的空間。此部份以徐復觀之說為較中肯的批評。

(三) 不孝之罪

關於王充是否有稱孝鄉里的孝行，劉知幾提出反對的意見，其《史通·序傳》曰：

王充之自紀也，述其祖父不肖，為州閭所鄙，而已答以瞽頑舜神、絲惡禹聖。夫自敘而言家世，故當以揚名顯親為主。苟無其人，闕之可也。而厚辱其先，此何異證父攘羊，學子名母？必責以名教，實三千之罪人也。³¹

劉知幾是站在儒家的立場，批判王充在自述其家世背景時，不知替先祖隱惡揚善。又云人之出生為自然客觀的事實，禮義、孝道的觀念由外在而來，不是本有內具的，其依此觀念而批評王充無孝行，甚至嚴厲地指責其為三千之罪人。另外在歷史上攻擊王充上最甚，且全面否定其思想的，莫過於趙坦。³²其云：

王充，漢儒之悞戾者也，故所著之《論衡》八十五篇多與聖賢之旨悖。……充之〈變虛篇〉云，人不覺天所為，天安能知人所行。……使充之說行，

³⁰ 徐復觀著：《兩漢思想史（卷二）》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁587。關於王充的個人遭遇對其思想的影響一事，徐氏指其為「矜才負氣」，陳拱則歎為「王充自身的不幸，也是學術思想的不幸」。各人所見如此不同，近代王充研究之繁複由此可見一斑。參見林麗雪著：《王充》（臺北：東大出版社，1991年），頁39。

³¹ (唐)劉知幾撰(清)浦起龍釋、白玉崢校：《史通通釋·序傳》（臺北：藝文印書館，1978年），頁235。

³² 趙坦所列王充及其《論衡》的罪名主要有五大點：一是王充反對天人感應，二是王充否定妖孽出現與政治問題相聯繫，三是王充認為人不能通過祭祀來求得天之晴雨，四是王充盡掃鬼神之說，五是王充竟敢問孔刺孟，離經叛道。在趙坦看來，王充所要否定者，皆為鞏固大一統封建國家所必須者。李維武著：《王充與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2000年10月），頁273。

則生人之理滅，而人將與禽獸無別，是驅昭昭之民而胥入於冥冥也，其害可勝言哉！……充之〈異虛篇〉云，見天改政，安能除禍。信如是言，則將見天孽之見而不為警省，吾恐害且迭起而莫可止矣。……充之〈明零篇〉則曰，恬居安處，不求己過，天猶自雨，雨猶自暘。嗚呼，一任天之雨暘，必且任人之自治自亂可乎哉？……如充之言，何其自處於無知而不自振拔乎！其他〈商蟲〉、〈治期〉等篇，皆悖政術不足道。至〈死偽篇〉盡掃鬼神之神說，壹似聖王之制為祭祀，皆虛而無憑者。……充烏能知之。周秦而下，諸子百家染出，以淆聖人之道，被仁義者莫如申、韓。至充之《論衡》則又甚焉。嗚呼，敢於問孔、刺孟，則無所不用其悍戾矣！³³

由上述可知，趙坦全面性地否決王充的思想，其用大篇幅的言論，從政治方面、儒家立場，一一對王充有所指責。其認為，假使一些災異、天祥之兆，不能成為警惕人民、國君的理由，則那些為非作歹之人將會不受拘束任意而為。假使沒有祭拜鬼神的觀念，則百姓必將不知慎終追遠，也無仁義道德觀念。趙坦是從事情背後涵義來批判王充，其認為王充不知儀式背後所代表的意涵而否定之，必將使人民悖禮忘義。所以可知王充和趙坦所見的觀點不一，故造成對事件的詮釋和認知觀點不同，因此則會有意見相左之處產生，其實二人皆是為了國家、百姓著想，只是對於事件的著眼點不同，實在無法評論誰是誰非。而以下是整理古今之人對王充的批評。後世對王充的批評整理表(一)³⁴如下：

朝代	人物	批評的言論
唐	劉知幾	名教罪人
宋	呂南公	小辯驚俗
	黃震	持論過激失理之平正
	晁公武	不及西京諸書遠甚
	高似孫	乏精覈而少肅恬

³³ (清) 趙坦：《寶璧齋文集》卷上，〈書《論衡》後〉清光緒十四年(1888年)上海點石齋石印本。

³⁴ 筆者依據黃暉撰：《論衡校釋·附編三》(北京：中華書局，1990年2月)，頁1237-1266。項維新、劉福增主編：《中國哲學思想論集(兩漢魏晉隋唐篇)》(臺北：水牛出版社，1988年)，頁172-175。林麗雪：《王充》(臺北：東大出版社，1991年)，頁1-51。表格及資料整理而成。

	陳振孫	未足為奇
	葛勝仲	詆訾孔子，豈足以語聖人之趣
	王應麟	非獨小疵
	陳騏文	桀犬吠堯之罪
明	郎瑛	王乃詞勝理者
清	杭世駿	名教罪人
	錢大昕	小人而無忌憚者乎
	章學誠	王充與儒何仇乎
	張惠言	鄙冗
	趙坦	漢儒之復戾者也
	譚獻	所言辯而不中
	譚宗浚	踏駁謬誤，不可枚舉
	黃式三	遺誤後人，不可不辯
	李慈銘	理淺詞複

二、讚揚

相對於王充的歷史地位及價值，也是不容忽視的。其在漢代具有承襲跟傳承的重要角色，其思想反映出與漢當時思潮相反的路線，敢於提出自己的見解跟批判，而思考邏輯方式，符合科學一再驗證的精神，具有求真、求實的態度，因此後人對於其的推崇也是相當多的。

(一) 批判精神

而古今之人對於王充讚賞的人也是相當多的，尤其是他特出的思想和具有實事求是的批判精神，在漢代天人思想、迷信讖緯流行的風氣之中，不畏權貴，感勇於批判發表自己的見解，是許多人讚賞的原因。如葛洪《抱朴子》云：「王充

好論說，始詭異，終有理。」³⁵，《後漢書·王充傳》中甚至有云：「充之天才，非學所加，雖前世孟軻、孫卿，近漢揚雄、劉向、司馬遷，不能過也。」³⁶對於王充極高評價。而《太平御覽》所引：「王充一代英偉，漢興以來，未若充比。」³⁷可知其將王充之地位提高，甚至超越當時大家揚雄、劉向、司馬遷等人。而王充思想最具特色的，莫過於他勇於批判的精神。劉知幾云：

儒者之書，博而寡要，得其糟粕，失其菁華，而流俗鄙夫貴遠賤近，傳茲抵牾，自相欺惑，故王充《論衡》生焉。³⁸

王充《論衡》的價值，在於因儒書已出現弊病，而王充正好針對其弊病，著作《論衡》針對流俗而提出抨擊。

東漢到魏晉期間，《論衡》受到重視，這和時代的風氣有關，胡應麟曾分析原因如下所云：

王充氏《論衡》八十四篇，其文猥冗蕭沓，世所共輕；而東漢晉唐之間，特為貴重。……秦漢以還，聖道陸沉，淫詞日熾。莊周、列禦、鄒衍、劉安之屬，捏怪興妖，不可勝紀。充生茅靡瀾倒之辰，而獨岌然自信，攘背其間，剗虛點增，訂訛斲偽，披淫之旨，遏截弗行，俾後世人人咸得藉為口實，不可謂非特立之士也。故伯喈尚其新奇，稚川大其宏洽，子玄高其辯才。³⁹

胡應麟對於《論衡》的價值是給於肯定的，因王充可以突破當時社會的風氣，在為文時，保持疾虛妄、求真實的態度，在當時是為奇書，將《論衡》這部著作的地位拉得很高。現代學者馮友蘭對王充的哲學也持肯定的立場較多，其對於王充哲學的看法，將之分為六點來做討論：(一) 王充之立論，乃以道家之自然主義為依據；(二) 王充著述之目的，乃在於批評一般人之見解；(三) 王充對於歷史，有別於古人的獨特見解；(四) 王充哲學之方法論，具有科學精神；(五) 王

³⁵ 黃暉撰：《論衡校釋·附編三》（北京：中華書局，1990年2月），頁1237。

³⁶ 見《後漢書·王充傳》注引謝承書說，頁585。

³⁷ 見《太平御覽》五九九引《抱朴子》佚文。

³⁸ (唐) 劉知幾撰 (清) 浦起龍釋、白玉崢校：《史通通釋·序傳》（臺北：藝文印書館，1978年），頁235。

³⁹ 胡應麟著：《少室山房筆叢·九流緒論》（臺北：世界書局，1973年），頁364。

充的人性觀，乃是一種折衷的看法；(六) 王充對於命運之見解，亦未能免俗。⁴⁰ 所以對於王充《論衡》中的思想及哲學價值，多數學者是給予認同與肯定的。

(二) 文學價值

到了明代末期，由於學風的影響，故對《論衡》自由不居的辯論方式，及廣博的文學觀，受到當時代的學者好評。例如劉光斗在《論衡》序中有言：

余喜其曠蕩似漆園，辨析似儀秦，綜覈似史遷，練達似孟堅，博奧似子雲，而澤於理要，於是又似仲淹。⁴¹

在當時給予王充《論衡》的評價極為高，可以媲美各時代有名的大家，但如果仔細探究，王充《論衡》在明代地位受到重視，原因可能是因明初八股文、臺閣體的流行，擬古的思潮非常興盛。到了明末公安派、竟陵派等新文學理論興起，文風轉為注重浪漫主義，王充那種自由不拘的文學作風，自然就受到重視。⁴²

另外關於王充不知替祖父隱惡，被批評不孝之罪，但也有人稱許王充的孝行。例如，范曄《後漢書·王充傳》中與《藝文類聚》中所引謝承之說，他們都稱王充「少孤，鄉里稱孝」。因此，對於王充的孝行也是持兩極化的看法，就在於切入的觀點和角度不同，所以對王充所發的言論也就不一。以下就對於後代對王充的讚賞加以整理。後世對王充的讚揚整理表(二)⁴³如下：

朝代	人物	褒揚的言論
----	----	-------

⁴⁰ 參見馮友蘭著：《中國哲學史》，下冊，頁 589-601。劉謹銘提出，馮有蘭所主張的六點，在胡適時，就有相似的四點早已被胡適所提及。後來馮有蘭所提出的六個觀點，並沒有比胡適之前討論的更加詳細縝密。詳細參見劉謹銘著：《王充哲學的再發現》(臺北：文津出版社，2006 年)，頁 114-122。

⁴¹ 劉光斗：其序載於天啟本《論衡》中。參見林麗雪著：《王充》(臺北：東大出版社，1991 年)，頁 16。

⁴² 林麗雪著：《王充》(臺北：東大出版社，1991 年)，頁 17。

⁴³ 筆者依據黃暉撰：《論衡校釋·附編三》(北京：中華書局，1990 年 2 月)，頁 1237-1266。項維新、劉福增主編：《中國哲學思想論集(兩漢魏晉隋唐篇)》(臺北：水牛出版社，1988 年)，頁 172-175。林麗雪：《王充》(臺北：東大出版社，1991 年)，頁 1-51。表格及資料整理而成。

漢	謝夷吾	充之天才，非學所加，雖前世孟軻、孫卿，近漢揚雄、劉向、司馬遷，不能過也。
晉	葛洪	冠倫大才 ⁴⁴
唐	韓愈	列為後漢三賢之一 ⁴⁵
宋	楊文昌	士君子之先覺
	晏殊	吾奉聖師言
明	沈雲輯	斥弔詭而公平，開曲學而宏鉅
	虞淳熙	帝王之衡，天君之調
	王清作	發明孔子之道
清	惲敬	其氣平，其思通，其義時歸於反身
近代	章炳麟	至今鮮有能逮者
	梁啟超	漢代批評哲學第一奇書
	黃侃	東漢作者，斷推王充。 ⁴⁶
	張宗祥	才智過人遠矣
	孫人和	遠知卓識，精深博雅
	莫伯冀	讀王氏書躍然以起

雖然王充學說確有不少缺失，可是細究其生平、性格及著作《論衡》的宗旨和當時其所處的時代背景，再詳細讀其著作，不難發現，眾多人的評騭大失所當，有欠公允，⁴⁷甚至無法得事理之實，而流於人身攻擊。結果，這些並沒有真正切

⁴⁴ 抱朴子曰：余雅謂王仲任作論衡八十於篇，為冠倫大才。參見葛洪著：《抱朴子·喻蔽》（臺北新文豐出版社，1998年），頁237。

⁴⁵ 參見(唐)韓愈撰、馬其昶校注：《韓昌黎文集》（臺北：世界書局，1960年），頁33。

⁴⁶ 黃侃云：東漢作者，斷推王充，論衡之作，取鬼神陰陽及一切虛言調言，摧毀無餘，自西京而降，迄乎此時，乃有此作。正如久行荊，棘忽得康衢，誠歡忭己。《漢唐集論》，頁634。

⁴⁷ 潘清芳云：「對於王充評騭之所以失當，其因不外下列四端：一、囿於時尚；二、別有用心；三、阿私所好；四、用意未審。」參見其撰：〈王充研究〉收錄於《師範大學國文研究所集刊》，頁124-125。

實地將王充的思想理論顯示出來，因此無法真正了解其學說的主要目的。⁴⁸

三、結語

由上述可知，王充在歷史上褒貶參半，各家學者從不同的角度切入，觀點也都大不相同，但優點是，可以更全面性地讓我們了解王充各方面的成就。而關於王充「氣論」思想在中國哲學上的價值與影響，大多數人是給予正面肯定的。林耕年云：

漢代的儒者，因政治的需求將天道自然，以皇權的天人感應教化之，已腐蝕了人自然和諧的理性觀念，王充則認為不然，勇於提出「天」與「人」的關係，自然而理性的求索。對那種占統治地位的天人感應及愚弄百姓的神秘主義(讖緯)進行尖銳的批判，顯示出卓立於有漢一代的理性精神，求實求真精神，以及朴素批判精神。所以，王充的《論衡》在以後漫長的歷史中，並沒有被淡化而煙沒，反而影響了二千年以後中國文化的發展。⁴⁹

雖然王充哲學在漢代未成一家，影響不大，但其對於後世的影響卻非常深遠。其開闢了新的視野，他承認宇宙是由氣化所構成，而氣聚凝結成具體之物形成萬物，萬物之生具有生生的條理作用，當氣下貫到人之氣質才性之中，所稟之陰陽二氣多寡比例不同，人的氣質才性有所差距。稟氣之清暢者、陽氣多者，則其氣質善的可能越多，而所稟之氣濁或陰氣多者，則其氣質才性就較為惡。對於命的觀念，從王充思想中的判定人各有命，而命是一出生時就已確立不可更改。從其思想中可以發現，其對於命的見解，或許蓋棺都仍不能論定的，百年之後或許又會被後人翻案，此也是屬於命運的一環。命是宇宙循環不息的，並不能當下判定其好壞優劣。尤其是他知識論的部份，在當時具有邏輯性的思考模式，其水準超越當時各家之上。

故從王充生平背景再去了解其思想意涵，不難發現王充思想是屬於開放性的思考方式，給後人更多的思考空間。而其在漢代為特出的人物，後人對其褒貶的立場不一，但不可否定的是，其對於中國思想中的影響性深遠，是不可抹滅的。

⁴⁸ 黎惟東：〈論王充歷史觀的矛盾〉《華岡文學報》第16期(1988年5月)，頁80。

⁴⁹ 林耕年：〈「氣論」在易經哲學史上的探究〉，《鵝湖》第8期，頁46。

筆者希望藉由氣學的角度切入，表現出王充受到漢代氣化宇宙觀影響，其也走出一條屬於自己的客觀機率決定一切、自然無為的元氣理論。此元氣不僅具有創生義，其本體位階也相對提高，不再只是形下之氣而已，更具有形上道德的創生作用。故筆者藉由此論文，想客觀清楚地將王充的思想特色，以新的角度視野重新去詮釋，讓人更了解其思想特色。可以讓人用新的哲學詮釋觀點去探究，《論衡》中所呈現氣的思想意涵，及對王充本身有全新客觀地了解，並試圖定位其歷史地位的价值。



