

## 跨越徵聖與宗經的門檻 ——從《論衡》之歷史意識論王充的書寫概念

龔韻衡

### 摘 要

東漢思想家王充所撰作的《論衡》，在歷代獲得的評價十分歧異，原因之一為全書各篇章呈現出來的觀點與立場看似相互抵觸，批判的力度亦時強時弱。過去的研究者曾由時代的限制、個人品德的缺陷或王充的知識特質等不同面向，來闡述《論衡》內部的衝突，本文則嘗試說明，《論衡》各種見解之間其實貫穿著一致的精神底蘊，那是將主要讀者群設置於遙遠的未來，一再以後世的視角審鑑前朝與當代圖像的待考掘史觀。此種獨特的歷史觀使王充特別強調「古」與「今」的對峙關係，尤其憂慮「經」、「聖」對兩漢之新典範所產生的排擠效應。因為如此，「書寫」被形塑成帶有顛覆意義的創造行為，是用來和傳統相頡頏的利器，並且具備了兩種極端的走向，其一為迫切而充滿反抗意識的詮釋概念，另一為以歷史作為陌生化之條件，藉著時間的延遲來取代藝術手法的美學策略。

關鍵詞：書寫、經典、歷史觀、詮釋權、陌生化

---

2011/09/15 投稿，2011/11/07 審查通過，2012/01/02 修訂稿收件。

\* 龔韻衡現職為國立臺南大學國語文學系助理教授。

## Beyond Sages and Classics: Wang Chong's Writing Concept and the Historical Viewpoint of the *Lunheng*

Kung Yun-heng

### Abstract

Over the past dynasties, there have been different evaluations of Eastern Han thinker Wang Chong's *Lunheng*, and one reason for it is that the viewpoints of the chapters seem to contrast with one another, and that the author's criticism is sometimes severe and sometimes weak. To interpret the inconsistencies of the book, past researchers have probed into various aspects, such as Eastern Han values, Wang's personality defects, and Wang's personal knowledge. Dissimilarly, this paper is of the opinion that there is a consistency among the different viewpoints in the *Lunheng*: a historical viewpoint set up for later generations to examine the images of the Eastern Han and its previous dynasties. In this unique historical viewpoint, Wang especially emphasizes the confrontation between the past and the present and worries about the exclusive effect caused by the policy of adopting sages and classics as the new model for the two Han Dynasties. Therefore, to fight against traditions, Wang bestows on his writings a subversive creativeness that contains two extremes: an interpretive concept that is urgent and full of rebelling thoughts, and an aesthetic strategy that replaces artistic methods by delaying time.

Key words: writing, classics, historical viewpoint, power of interpretation,  
defamiliarization

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature, National University of Tainan.

## 一、前言

東漢思想家王充所撰著的《論衡》，於歷代獲得的評價往往處於強烈的正負兩極，部分原因來自此書性格與立場的矛盾：在獨尊經緯的環境及學術氛圍裏，王充大膽寫下〈問孔〉、〈刺孟〉等文論，對儒家提出無數個質詢與刺難，繼而卻作出〈恢國〉、〈須頌〉一類溢美朝廷的篇章，令人不得不懷疑其批判意識的強度；在陰陽災異的思想浪潮中，王充否定天之意志，並疾聲駁斥鬼神、禍福及感應觀點，卻又提出骨相與命定等非經驗性的看法，亦不免動搖了他在精神史上的先驅地位。

也因此，多數學者研究王充之思想體系時，經常會觸及《論衡》立義零散、甚或相互衝突的現象，並且思索此現象產生的緣由。<sup>1</sup>例如清代譚宗浚〈論衡跋〉審斷《論衡》除有闕失四端，「其他踳駁訛謬，自相矛盾者，尤不可枚舉」，認為「蓋文士發憤著書，立詞過激，大抵然矣」，<sup>2</sup>用狂者氣質來詮解王充立說之缺口；而時代較早的熊伯龍對《論衡》頗為推崇，故揣測〈吉驗〉、〈骨相〉、〈宣漢〉、〈恢國〉等內容為他人偽作，藉以消化《論衡》裏的幾項牴牾，並且提出「明哲保身」作為王充稱揚漢德的潛在因素。<sup>3</sup>然王充這種似乎朝權力中心靠攏的政治傾向，已嚴重地折損了後世對其風骨氣節的品議，使他在某些評者眼中，僅是一個戴著張狂假面，實則屈服於帝國威勢之下的無行文士。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 除以下提及熊伯龍、譚宗浚之外，如宋代黃震《黃氏日抄》、清代乾隆〈讀王充論衡〉，以及現代學者勞思光等人均有類似觀點。關於歷代對論衡矛盾之處的各種批駁，李偉泰 Li Weitai 於《漢初學術及王充論衡述論稿》*Hanchu xueshu ji Wang Chong Lunheng shulungao*（臺北[Taipei]：長安出版社[Changan chubanshe]，1985 年）第 9 章、黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》*Lunheng xiaoshi*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1996 年）附編三〈論衡舊評〉“Lunheng jiuping”中有頗為詳細的紀錄，故此處不再贅敘。

<sup>2</sup> 金錫麟 Jin Xilin、陳澧 Chen Li 編：《學海堂四集》*Xuehaitang siji* 卷 17，收入趙所生 Zhao Suosheng、薛正興 Xue Zhengxing 主編：《中國歷代書院志》*Zhongguo lidai shuyuan zhi*（南京[Nanjing]：江蘇教育出版社[Jiangsu jiaoyu chubanshe]，1995 年），頁 656。

<sup>3</sup> 〔清〕熊伯龍 Xiong Bolong：《無何集》*Wuhe ji*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1979 年）卷之首，〈讀論衡說二段〉“Du Lunheng shuo er duan”，頁 9。

<sup>4</sup> 例如陳拱 Chen Gong：《王充思想評論》*Wang Chong sixiang pinglun*（臺中[Taizhong]：東海大學[Donghai daxue]，1968 年），第 4 章即強烈地嘲諷了王充的宣漢思想，頁 137-151；較晚的研究者如田鳳台 Tian Fengtai：《王充思想析論》*Wang Chong sixiang xilun*（臺北[Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1988 年），亦直斷「充之宣漢，實其畏罪心理與未忘名利之實證也」，頁 155。

徐復觀曾對此作了極為深厚的闡析，從個人之才性識器等角度研判「王充在政治方面寫下了繁複而異乎尋常的歌功頌德的文章，不必是他的品格上的問題，而實際是由於他的遭遇限制了他展望時代的眼界」，「《論衡》中以極大的分量，從事於歌功頌德……除了他過分力求表現的氣質以外，和他身處鄉曲，沉淪下僚，沒有機會接觸到政治的中心，因而也沒有接觸到時代的大問題，有不可分的關係」，「在他的思維世界中，對無現實權勢的學術問題，每有過份的自信……而對有現實詮釋的政治問題，則又有過份的自卑」。<sup>5</sup>徐復觀對王充褒貶參半，以其個人際遇作為論述的支點，針對《論衡》許多內在的矛盾展開整體的詮釋，將王充的政治觀點與學術理念統合起來，為王充的操守進行了一定程度的辯護。

徐復觀所提出的評議是王充研究相當重要的轉折點，他改變了多數學者把「宣漢」直接等同於「媚漢」的習慣性視角，依按「知識特質」這一討論核心，來重新照覽《論衡》裏頻繁稱揚本朝的篇章字句。然而，王充激越姿態背後的保守面向，是否完全只是企圖求官的拙劣表現？是否完全囿於狹隘偏窄的理解能力，以致成為難登大雅殿堂的鄉里之見？是否缺乏某種共通的精神基礎？或者，容我們再更直接地設問：這些看似矛盾的地方是否真的是種矛盾？

本篇論文以徐復觀的看法為基據，嘗試進一步申辯：王充表面上碎亂而衝突、無法互容的諸多見解，內部隱藏著前後相貫的思想底蘊，<sup>6</sup>那是種與傳統迥然不同的歷史觀照態度；正因為這種看待歷史的特殊方式，使得王充在批判學術、創作、社會與政治各方面時聲調忽高忽低、難分順逆。從這個角度切入，我們可以掙脫過去被《論衡》一書各篇標目所規範制約的幾項固定命題，再次尋檢王充的思想脈絡，並且考慮他潛存著「跳過自己的時代環境以及出身背景，有意提出自信具有道理普遍性的新理路」之可能性，<sup>7</sup>從而掌握王充對自我的期許與定位，並探勘他的創作取向確立於何種價值之上，同時又賦予書寫活動什麼樣的意義。

<sup>5</sup> 徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史（二）》*LiangHan sixiangshi er*（臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，1976年），頁564、575。

<sup>6</sup> 本篇論文僅談論王充學術政治思想之繫連，而「疾虛妄」與災異、鬼神、宿命等看似矛盾的觀念，另有一套氣化思想貫串於其間，此處不及探究。

<sup>7</sup> 傅偉勳 Fu Weixun：《「文化中國」與中國文化——「宗教與哲學」三集》‘*Wenhua zhongguo’ yu zhongguo wenhua: ‘Zongjiao yu zhexue’ san ji*（臺北[Taipei]：東大圖書公司[Donda tushu gongsi]，1988年），頁159。

## 二、與眾人逆向的待考掘史觀

經過長期的爭戰與動亂，中國約於西元前 200 年時首次締建了以平民為君主的政治系統，進入一個中央集權的社會。其時國家概念的發展並不久遠，夏、商、周三代之後只有嬴秦在十幾年間旋起旋滅，所以人們尚未累積足夠的歷史滄桑感；而漢代雖遭逢了七國之亂、王莽篡位等擾攘紛亂，但身處於這個難得的大一統盛世，人們對於時間的演變與朝代的命運基本上是比較樂觀的，間接地促使許多學者開始對過往提出歸納總結，同時也替彷彿能夠持之不墜的漢帝國起興之原因按立註腳。這種傾向在西漢學者身上特別顯著，例如賈誼嘗試討論秦朝潰敗覆亡的緣由，而董仲舒倡言白、赤、黑三統循環論，藉著演繹歷史之流勢來闡揚君權天授的思想，或多或少都帶著解釋新興朝代為何而起、說明漢代政權之必然性的用意。至於西、東兩漢的經學博士言必稱堯舜，並發展出「孔子為漢制法」之類的神秘傳說，一則試圖將上古描繪成無可取代的政治社會理型，以作為本朝的標竿，再則希望透過對先聖預言的肯定來強化漢代的歷史地位。

相對於他人強調以古鑑今、習慣將視線擺放在遙遠的過去之思考模式，王充所關照的一切似乎都位於極度悖反的方向。漢前各種型態的人事物對王充而言，多半只是知識層面的例證，不會因為時間的澱積而累增其價值——他的歷史之眼並非眺望著渺邈的古代，而是朝著不可見的未來延展而去，且此想像中的未來又與當世具有無法切分的關係。〈須頌篇〉即言：

古之帝王建鴻德者，須鴻筆之臣褒頌記載，鴻德乃彰，萬世乃聞……宣帝之時，畫圖漢列士，或不在於畫上者，子孫恥之，何則？父祖不賢，故不畫圖也。夫頌言非徒畫文也，如千世之後，讀經書不見漢美，後世怪之。<sup>8</sup>

這段話語充分體現出王充所憂所慮，是後人如何評斷當代、如何定義此世的問題，是產生於五經六藝之後的漢帝國圖像怎麼被子孫勾勒的問題——在其他學者極力主張古聖先賢乃是施政者行為準繩的時候，王充反而不斷地揣想這個缺乏聖賢、符瑞未獲認證的朝代即將要面臨的質疑與恥辱。他的恐懼來自經典的壓迫以及現今文字記載漏失的一角：「漢在百代之末，上

<sup>8</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 20，〈須頌篇〉“Xusong pian”，頁 847、851。以下「漢在百代之末」句見頁 852。

與百代料德，湖池相與比也，無鴻筆之論，不免庸庸之名。論（者）好稱古而毀今，恐漢將在百代之下……」，王充認為堯舜禹湯乃至於周代宣王、召公那般德紹功高的君主，之所以能夠傳名千古，有賴於臣民撰作《雅》、《頌》，以及孔子一類「鴻筆之人」編寫《尚書》、《春秋》等作品來闡揚其事蹟；相對地，漢代學者總視範型在宿昔、吝於稱美今近的風氣，掩抑了新的太平盛世與新的聖賢出現的機會，自然造成政治、學術各方面的空白期。

《論衡》此類見解出現的頻率極高，例如〈宣漢篇〉抨擊：「儒者稱聖泰隆，使聖卓而無跡；稱治亦泰盛，使太平絕而無續也」，<sup>9</sup>〈須頌篇〉控訴：「儒者稱聖過實，稽合於漢，漢不能及。非不能及，儒者之說使難及也」，<sup>10</sup>皆強調經書與漢代學者所描繪的「聖」、「治」，正是阻斷了「聖」、「治」再度臨現的無形防線，那樣的高標準實際上是學者們的群體虛構，<sup>11</sup>對於過往頻頻回首瞻望只會對後世典模之產生造成排擠效應，而使古、今歷史的定位不公。〈齊世篇〉則指出：

世見五帝、三王事在經傳之上，而漢之記故，尚為文書，則謂古聖優而功大，後世劣而化薄矣。<sup>12</sup>

在主觀條件上，當代學者習慣將經傳裏敘述的一切照單全收，怯於思索真相，評論時總不免帶有自我貶值的傾向；在客觀條件上，由於兩漢各種文字紀錄缺少歲月光環護持，難以成就權威，連帶地使此朝代任何作為與表現都不具公信力——這是歷史書寫的問題，而非兩漢歷史本身的問題，但不明究底的人們卻可能被誤導，進而錯認古昔與現今之更迭浮沉，以致落入直線退化論的解讀架構。

<sup>9</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 19，〈宣漢篇〉“XuanHan pian”，頁 823。

<sup>10</sup> 同上註，卷 20，〈須頌篇〉“Xusong pian”，頁 856。

<sup>11</sup> 類似的觀點亦可在後世找到對應，例如《三國志》〈吳主傳〉裴松之注引《江表傳》記載孫權云：「天下無粹白之狐，而有粹白之裘，眾之所積也。夫能以駁致純，不惟積乎？故能用眾力，則無敵於天下矣；能用眾智，則無畏於聖矣」，此處「粹白之狐」即聖人的比喻，孫權徹底否決了粹白之狐存在的可能性，認為沒有天生化成的聖人；換言之，「聖」其實是種全面性的層次，無法收攏備集於單一的個體，但眾凡智力的綜括併聚卻可以達致擬聖的狀態、完成傳說中聖人所能造就的理想事業。「積眾」理論的提出，說明了「聖人」誕生於各家思想的詮釋，那是在歷史的推進擴展下，將所有負向條件加以剪裁、將所有正向條件拼湊編織而獲得的虛構生命，由於它是一個人工的抽象概念，所以只能算作欠缺真實血肉的粹白之裘。除此之外，《晉書》記載了晉明帝「嘗論聖人真假之意，（王）導等不能屈」，亦可稱得上是一次思想的呼應。

<sup>12</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 18，〈齊世篇〉“Qishi pian”，頁 813。

因此，《論衡》裏〈齊世〉、〈宣漢〉、〈恢國〉、〈驗符〉等篇章，鉅細靡遺地說明了當代文武之治的建樹，列舉了各種祥兆浮現的紀錄，皆是王充企圖推翻古優今劣的既定成見，嘗試為兩漢留下正向書面證據而產生的論述——這些作品並非出自「……以身生漢世，可褒增頌歎，以求媚稱也」的偏狹心態，<sup>13</sup>它們所預設的主要讀者群，乃是那些「千世之後」的子子孫孫、乃是那些未來將要藉由各種文字材料去理解漢帝國的人們；換句話說，王充的創作具有極為強烈的待考掘傾向，它們存在的意義就是為了彌補以經書為思考中心而發生的斷口，與那些仰望先秦、推舉上古為烏托邦的主流觀點相抗衡，期盼著將來被翻查探尋、並且終於納入眾人知識版圖的時刻。王充勉力對不可見的後世讀者進行溝通，希冀歷史能按照另種意識規律被記取下來，以抵拒漢朝可能自神聖譜系刷落剔除的命運；在他的觀念裏，「古」與「今」不只是前後相濟的時間列序，同時也具有彼此競爭的對峙關係。

熊伯龍〈讀論衡說〉曾對王充屢言祥瑞作出如下評述：「仲任忠君愛國，尊重本朝……俾後人知漢德隆盛，千古未有」，<sup>14</sup>熊氏雖將王充論述的重點置放於對國家的擁戴上，但也注意到他嘗試影響後世讀者的企圖心。倘若與叔孫通、董仲舒、仲長統等比較起來，那麼多數漢代學者所談論的歷史總不能避免政治化，他們努力的目標就是替君主塑建現下的威儀及權利，或者提出決策立法的指導原則，推動定國安民的理念；<sup>15</sup>相反地，王充所談論的政治則往往被歷史化，他所著意追求的，是這個朝代永垂不朽的名聲以及後人的景仰，大抵為無關於現實改革的思想轉向。由此進路推沿，亦

<sup>13</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》*Lunheng xiaoshi* 卷 19，〈宣漢篇〉“XuanHan pian”，頁 821。

<sup>14</sup> [清] Qing 熊伯龍 Xiong Bolong：《無何集》*Wuhe ji* 卷之首，〈讀論衡說二段〉“Du Lunheng shuo erduan”，頁 10。

<sup>15</sup> 關於叔孫通如何藉由恢復、制定朝禮以強化漢帝王的權利，參考：林聰舜 Lin Congshun：〈叔孫通「起朝儀」的意義——劉邦卡理斯瑪支配的轉變〉“Shusun Tong‘Qi chao yi’de yiyi: Liu Bang kalisima zhipai de zhuanbian”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 第 235 期（1993 年 12 月），頁 1154-1162。關於賈誼、董仲舒的政治思想脈絡，參考：盧瑞容 Lu Ruihong：〈賈誼及後世儒者之「勢」發展析論〉“Jia Yi ji houshi ruzhe zhi‘shi’fazhan xilun”，《國立中央大學人文學報》*Guoli zhongyang daxue renwen xuebao* 第 25 期（1992 年 6 月），頁 1-35；林聰舜 Lin Congshun：〈帝國意識型態的建立——董仲舒的儒學〉“Diguo yishi xingtai de jianli: Dong Zhongshu de ruxue”，《大陸雜誌》*Dalu zazhi* 第 91 期（1995 年 8 月），頁 1-17；沈政威 Shen Zhengwei：〈經術致用與西漢經學史譜系初探〉“Jing shu zhiyong yu xiHan jingxueshi puxi chutan”，《思辨集》*Sibian ji* 第 13 集（2010 年 3 月），頁 276-287。

可解釋為何「兩漢思想家的共同特性，是對現實政治的特別關心……就《論衡》來說，不僅論政的比例佔得少，並且在內容上……對於當時的全般（盤）政治的根源問題，根本沒有接觸到」之類的疑惑。<sup>16</sup>而這個傾向，其實也透露出王充並不認為漢代擁有恆久治世、無限展延之權力命脈；在彰顯當朝榮光的疾呼底下，潛存著「漢後」時代終將到來的迫切感，毋寧是極為悲觀的。漢代於他，遂成為一個末日逐漸逼近、必須以誓言與神話捍衛之強硬姿態才能挽救的世界，反映在文章上，就構成那種叨絮重覆、對讀者提點再三的躁鬱風格。<sup>17</sup>

### （一）歷史書寫與「聖」的產生

欲使歷史的實相呈顯出來，就必須將古代人事物的神聖光澤加以剝洗、汰濾，才能作出最正確而允當的評論；即使地位崇高如孔、孟、《詩》、《書》，亦存有不得不糾舉的錯誤，這就是《論衡》之所以秉持「懷疑之論，分析百端；有所發擿，不避上聖」原則的緣故。<sup>18</sup>王充深切體認到，時間對於歷史事實的揭露未必能產生正面的力量，真理無法隨著時間推進而愈辯愈明、自然浮現，反而會因為歲代的改換而經常遭到塗抹混淆。所以《論衡》強調，所謂聖獸、聖人、聖世都是透過時間的迷障才取得了不容懷疑的絕對優勢；追根究柢，「識聖」原本即為一種後見之明，大多數的範型其實是在光陰與文字記載的烘托下始得以塑造出來的。〈講瑞篇〉闡述：

儒者自謂見鳳皇麒麟輒而知之，則是自謂見聖人輒而知之也……十二聖相不同，前聖之相，難以照後聖也……桓君山謂楊子雲曰：「如後世復有聖人，徒知其才能之勝己，多不能知其聖與非聖人也。」子雲曰：「誠然。」<sup>19</sup>

<sup>16</sup> 徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史（二）》LiangHan sixiangshi er，頁 563-564。王充〈自紀篇〉曾對各部著作的主旨作了說明：「充既疾俗情，作《譏俗》之書；又閔人君之政，徒欲治人，不得其宜，不曉其務，愁精苦思，不睹所趨，故作《政務》之書。又傷偽書俗文多不實誠，故為《論衡》之書」，可見《論衡》在創作時原即以學術、歷史為探討中心，對於現實政治的批判（無論格局大小）則藉《政務》來抒發，彼此有所區隔。

<sup>17</sup> 王充這種焦慮，同時也反映在個人歷史評價上，他於〈逢遇〉、〈命祿〉、〈幸遇〉等篇章一再劃清德行學問與功名的界線，即含有防止後世讀者根據現實的成就來論斷自己之潛在用意。

<sup>18</sup> 章太炎 Zhang Taiyan：《檢論》Jian lun（臺北[Taipei]：廣文書局[Guangwen shuju]，1970 年）卷 3，〈學變篇〉“Xue bian pian”，頁 21。

<sup>19</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 16，〈講瑞篇〉“Jiangrui pian”，頁 723。



王充認為各代聖者所呈顯的形貌樣態皆不相同，因此人們無法根據前聖的事蹟與任何線索來察知後聖的存在，頂多只可判斷出某些人物具有較高的才能而已，即使如揚雄、桓譚這般飽學之士都難以驗證。〈治期篇〉更直言古籍對於五帝時代社會富饒、民風淳美的描寫，可能與事實並不吻合，就算曾經出現過這一盛世，也未必與其政治作為有關：「或時不然，世增其美；亦或時然，非政所致」，<sup>20</sup>如此便從根本質疑了超越性的存在。失去了時間的照映，也就沒有所謂的「神聖」；換言之，我們所接受的三皇五帝等範型，多半經過了各種口頭傳說、文字錄敘乃至於學者有心的渲染，為想像力之蔓衍與意識型態之推運的共同「製作」(fabrication)，牠們僅能被動地接受「封聖」，本身就是種無可依循的幻影——儘管這些幻影往往會由虛轉實，最終變成深植人心、牢不可破的偉大形象。

所以王充於〈定賢篇〉裏採用了設問法來翻檢如何確認賢者的幾種準則，並且強調「世人且不能知賢，安能知聖乎？」<sup>21</sup>就是企圖否定「神聖」具有眾人一觸即知的自明性。從思想背景而言，這也是王充對讖記流行的反動：

儒者論聖人，以為前知千歲，後知萬世，有獨見之名，獨聽之聰，事來則名，不學自知，不問自曉，故稱聖，(聖)則神矣。……實者，聖賢不能性知，須任耳目以定情實……天下之事，世間之物，可思而知，愚夫能開精；不可思而知，上聖不能省。<sup>22</sup>

漢代儒學（尤其是今文經學家）宗教傾向極為濃厚，不僅建立了一連串的聖王譜系，同時也替孔子增添了感生、異貌、獲麟等許多奇說異聞，這類造神運動正是王充最為排斥的。儒者對古代聖人的置訂及非理性肯認，其實都與王充竭力主張的「任耳目以定實情」經驗法則相違背，因此〈實知篇〉與〈知實篇〉反反覆覆舉用許多案例來說明「聖」、「賢」名異實同，背後真正的意旨乃在刪除古聖被賦予的超能力，降神為人，亟欲翦抑當代儒學與讖緯過度的崇拜。

<sup>20</sup> 黃暉 Huang Hui:《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 17,〈治期篇〉“Zhiqi pian”, 頁 771。「然」、「非」、「所」乃黃暉根據宋殘卷所加。

<sup>21</sup> 同上註，卷 20,〈定賢篇〉“Dingxian pian”, 頁 1103。此篇雖講「定賢」，實際上卻暗指「定聖」的困難之處。

<sup>22</sup> 同上註，卷 26,〈實知篇〉“Shizhi pian”, 頁 1069、1084。

這種觀點在魏晉時代有更進一步的發展，例如《世說新語》記載謝安云：「賢聖去人，其間亦邇」，<sup>23</sup>即抹去了聖人與常人那種絕對性差別；另如陸績〈述玄〉通篇稱許揚雄為聖人，並提到「人之受性，聰明純淑，無所繫輟，順天道，履仁誼，因可謂之聖人，何常之有乎？世不達聖賢之數，謂聖人如鬼神而非人類，豈不遠哉？」<sup>24</sup>則特別標明出聖與俗之間的重疊處——此類觀點著重於「人性」而非「神性」，所以「聖人有所不知，匹夫誤有所達」的看法便伴隨而生；在這裏，聖人不是全知全能的，只要通敏叡達、述作盡美即具備了資格，也就是當現實世界裏的修養功業臻至某一高度，便可成為新興聖人的確認憑據，歷史之神聖譜系並非固定的，而聖人也不那麼飄邈難尋，其數量自然會跟著時代前進逐漸增加，和一般賢達能士之間絕沒有難以踰越的界線。<sup>25</sup>

然而這並非意謂著王充完全顛覆了歷史人物的價值：縱覽《論衡》全書，可以看出孔、孟、顏回、箕子等仍是他所景仰的對象；在那些嚴苛的批判裏，有極大比例是為了喚起讀者「兩漢亦不乏聖王聖人」的基礎概念，其真正目的乃在映顯出道統之內亦含存著罅隙，努力縮減各朝各代之間的落差，並嘗試將知識與信仰的臍帶割斷。蕭公權於《中國政治思想史》裏有段頗為精采的詮釋：

「齊世宣漢」表面尊今、而隱寓卑古之實……以事實上不完美之兩漢，上齊於理想中完美之三王……則「宣漢」云云，直無異取

<sup>23</sup> 徐震堦 Xu Zhene 編：《世說新語校箋》*Shishuo xinyu xiaojian*（北京[Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]，1989 年），〈言語〉“Yanyu”，頁 75。

<sup>24</sup> 〔三國吳〕Sanguo Wu 陸績 Lu Ji：〈述玄〉“Shuxuan”，收入嚴可均 Yan Kejun 編：《全上古三代秦漢三國六朝文（三）》*Quan shanggu sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen san*（臺北[Taipei]：世界書局[Shijie shuju]，1982 年），《全三國文》*Quan Sanguo wen* 卷 68，頁 7。

<sup>25</sup> 關於魏晉時代聖人觀的改變，參考：莊耀龍 Zhuang Yaolang：〈魏晉玄學家的聖人觀〉“Wei Jin xuanxuejia de shengren guan”，《國文學報》*Guowen xuebao* 第 22 期（1933 年 6 月），頁 105-113；吳冠宏 Wu Guan hong：〈何晏「聖人無情說」試解——兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉“He Yan‘shengren wuqing shuo’shijie: jianlun guanyu Wang Bi‘shengren youqing shuo’zhi zhengyi”，《臺大中文學報》*Taida zhongwen xuebao* 第 9 期（1997 年 6 月），頁 257-281；蔡忠道 Cai Zhongdao：〈魏晉的聖人論〉“Wei Jin de shengren lun”，《高雄師大學報》*Kaohsiung shida xuebao* 第 9 期（1998 年 4 月），頁 72-92；李宗定 Li Zongding：〈葛洪《抱朴子內篇》與魏晉玄學——「神仙是否可學致」與「聖人是否可學致」的受命觀〉“Ge Hong *Baopozhi nei pian* yu Wei Jin xuanxue: ‘shenxian shifou ke xuezhi’yu‘shengren shifou ke xuezhi’de shouming guan”，《臺北大學中文學報》*Taipei daxue zhongwen xuebao* 第 4 期（2008 年 3 月），頁 165-192。

「黃金時代」之幻夢一舉而摧毀無餘。充謂治亂不關人事，是現在之努力為徒勞也。又謂盛世必還為衰亂，是未來之希冀為虛妄也。茲復證上世與漢同德，是過去亦無足留戀也。於是茫茫宇宙之中更無足以契慕追求之境界，而人類歷史不過一無目的，無意義，無歸宿之治亂循環而已。<sup>26</sup>

蕭公權認為王充的陳論為特殊歷史意識運作下的產物——由於人物典範與政治理型皆無法力強而致，不是單憑著領導者本身的才德就能塑立的，所以最後寧可取消一切物事之價值評斷，聲稱古今俱無所謂的典範與理型。此段話語指出王充撥掃神聖的用心，然必須辨清的是，蕭公權申言《論衡》底層還隱藏著對專制政治的厭棄，「……乃秦漢人士對於政治生活最嚴重之失望呼聲，不徒暗示秦漢之政策為庸人自擾，即專制政體之本身亦受無條件之譴責……為古今罕有之謗書」，如此解讀使《論衡》充滿了強烈的虛無色彩，歷史之意義便從遙遠的過去開始崩塌，形成了一座久遠而連綿的時間廢墟。但仔細察索全書，可以發現王充每每談及漢代、尤其是未來，大多態度積極熱切，並且具有與古代及既定現實相爭相搏的意味——只是他所爭所搏，仍然是歷史地位的問題，而非內蘊著改造現實之企圖，因為治亂對他而言亦不過為命定偶遇之現象。

## （二）「齊古今」史觀與《論衡》的敘述策略

職此之故，或許我們能從相反的方向來思考：無論「卑古」或「尊今」，其實都僅是鋪衍「齊世」這個終極觀點的敘述策略而已，王充利用一退一進、一降一昇之漸次挪移的手段調整出比較的平台，逐步拆除掉傳統史評裏的定律常規，以期達到「夫上世治者，聖人也；下世治者，亦聖人也。聖人之德，前後不殊，則其治世，古今不異」之並列均等的認知型態。<sup>27</sup>在這退進降昇之間，一旦論及已經被納入二維度書面世界的古代歷史便顯得較為嚴苛，一旦論及仍屬於現實政治的當代歷史便顯得較為寬鬆，但基本上都是經過他自覺而理智的判斷、埋藏著深沉涵義之選擇性論述，不完全

<sup>26</sup> 蕭公權 Xiao Gongquan：《中國政治思想史》Zhongguo zhengzhi sixiang shi（臺北[Taipei]：中國文化大學出版部[Zhongguo wenhua daxue chubanyu]，1980年），頁357-358。以下「……乃秦漢人士對於政治生活最嚴重之失望呼聲」亦同。

<sup>27</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷18，〈齊世篇〉“Qishi pian”，頁803。

為受制於偏激的個人情緒或狹窄的學思範圍之反射行為，也並非是在特立獨行與媚俗從眾兩端之間擺盪後所作的決定。

〈須頌篇〉即相當明確地提出「齊古今」的詮釋準則：

地有丘澐，故有高平，或以鑿鍤平而夷之，為平地也。世見五帝、三王為經書，漢事不載，則謂五、三優於漢矣。或以論為鑿鍤，損三、五，少豐滿漢家之下，並為平哉？<sup>28</sup>

此段話語將歷史事件與人物比喻為待耕的土地，而論述即是掘填土地的農具。王充認為如果將遠古歷史稍事折損、對當代記載加入一些實在的獎懿，即能使各個歲代的差距不那麼巨大，這個部分充份地顯示出他已體察到歷史人事物之價值其實是被文字操控的，並且希望藉由視角迥異於經典的論述來重新型塑歷史，接著再反過來創造出屬於兩漢的經典。

也就是因為太過著意於敘述策略的運用，造成了王充說解天人交感時的內部扞格——既然上古先秦神聖化的趨勢已經沛然莫之能禦，深植於漢人的腦海中無法根除，那麼就只好退而求其次，如法炮製地將漢代神聖化，這樣一來，依舊可以達到萬世齊均的理想——此即《論衡》為何無法完全從符應及祥瑞觀點抽離出來，在批判之餘卻仍難以避免利用它們當作佐證的緣故。〈宣漢篇〉清楚地展現出這種降格以求、標準層層遞減的書寫脈絡：此篇一開首便強調「夫太平以治定為驗，百姓以安樂為符」，<sup>29</sup>認為天下昌盛與否，乃取決於黎民百姓的生活品質，和聖帝賢哲之出世其實並無必然的關聯，徹底地駁斥了鳳鳥、河圖對太平盛世的驗證效力，可以說是王充面對符應祥瑞的總要原則。緊接著下文闡敘，祥瑞呈演之型態很可能隨著時代而有所更易，形形色色不盡相同，故云「今瑞未必同於古，古應未必合於今，遭以所得，未必相襲」，比起先前所論已然有了較大的彈性，對符應與祥瑞觀念作出些許讓步。再往後則繼續申訴鳳凰罕見，指出世人無法建立可供確認的標準，等於間接地承認了特定的符應祥瑞；最後又提出「孝宣皇帝元康二年，鳳皇集於太山」等在漢代發生的案例，用來反擊當時流行的「瑞頗未具悉至，故未謂太平」之說，直接揭示本朝並不遜於上古的道理，至此便完全坐實了祥瑞符應的存在。

<sup>28</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 20，〈須頌篇〉“Xusong pian”，頁 851。

<sup>29</sup> 同上註，卷 29，〈宣漢篇〉“XuanHan pian”，頁 815。以下「今瑞未必同於古」句見頁 816；「孝宣皇帝元康二年」句見頁 819；「瑞頗未具悉至」句見頁 815。

就辯論的角度而言，王充儘可能作到環環相扣、面面俱到，讓讀者在文章的引導下逐漸體會「萬世齊均」並非遙不可及的抽象理論，但這些例證卻嚴重地違反、甚至背叛了《論衡》更為根本的「疾虛妄」信念，<sup>30</sup>使寫作「三增九虛」之精神支柱從內裡自行瓦解，馮友蘭《中國哲學史》即依此認為：「王充雖攻擊陰陽家之學，然亦主有符瑞之說……可見時代影響之大，雖特異之士，亦有時難自拔也」。<sup>31</sup>《論衡》學說之間的牴觸，一部分確實源於漢代整體思想環境對學者的限制，但還有一部分，則是因為作者被自己設定的論述方式所纏縛，在顧此失彼的情況下導致了邏輯發生錯謬的結果。詭譎的是，這些牴觸恰恰以同一種歷史觀相連結，<sup>32</sup>因此它們雖然看似矛盾，卻在更深微的地方緊密地牽繫著，對王充來說，它們原本就是用來互為支撐的。<sup>33</sup>

王充雖然認為歷史具有其原初真貌，卻又注意到歷史書寫在通過縱向的時間值變與橫向的群體化約以後，會與原初真貌產生距離，乃至於迸出無法彌補的斷裂，因而對於經典的形成、經典對歷史實相之遮蔽作用便抱持著高度警覺心。與此同步顯現的是，他對文字記錄萌發了深切的懷疑，同時也否定多數讀者擁有真正的鑒別能力。〈書虛篇〉即指責當時對古代典籍的迷信風氣：

<sup>30</sup> 實則王充「疾虛妄」的層次與近現代無神論並不一致，對於可用物質元素（氣）說解的妖祥宿命、精神魂魄等現象仍是接受的。因此，王充雖承認龍鳳等物降集的可能性，卻否決掉龍鳳因盛世而降集的感應觀念；雖承認由山川石獸所衍化而成的魑魅魍魎之存在，卻亟欲破除「死後有知」、「靈魂不滅」的靈冥思維。

<sup>31</sup> 馮友蘭 Feng Youlan：《中國哲學史》*Zhongguo zhexue shi*（上海[Shanghai]：上海書店[Shanghai shudian]，1992年），頁600-601。

<sup>32</sup> 日本學者如大久保隆郎、佐藤匡玄等，都注意到《論衡》對漢王朝的謳歌貫穿了全書思想：大久保隆郎主張王充以「頌漢」為其典籍批判的主要意圖，佐藤匡玄則指出大漢論文章「是在一貫的精神上構築的」。這些學者與本文一致的地方，是肯定王充稱揚本朝的作風與其整體理念並不矛盾，甚至是相互輔助的，而差異之處為日本學者基本上認為王充的崇漢思想影響了王充對歷史的看法，但本文乃反過來強調王充的歷史觀正是導致他產生崇漢行為的根本因素。參考：〔日〕大久保隆郎 Okubo Takao：〈王充の典籍批判について〉“The scripture Criticism Wong Chong”，《漢文學會會報》*Kanbun Gakkai kaihō* 第25期（1966年6月），頁66-79；〔日〕佐藤匡玄 Kyōgen Satō：《論衡の研究》*A study of the Lun-heng*，東京[Tokyo]：創文社[Sobunsha]，1981年），頁173-215。

<sup>33</sup> 伴隨著齊世觀點，連帶地又出現了幾個問題：首先，王充太過強調古今一致，因此難以考慮風氣習俗遞嬗的狀況；其次，由於側重於表現古今事件之相符相印，因此不免忽略了人本身的複雜面向，而犯下以大行推斷小行之類的失誤。

世信虛妄之書，以為載於竹帛上者，皆賢聖所傳，無不然之事，故信而是之，諷而讀之；睹真是之傳，與虛妄之書相違，則并謂短書不可信用。<sup>34</sup>

這段話語呈现出漢人每每落入外在形式的窠臼，對所謂的經典總是無條件接受，不僅相信古籍中的一切論述，連帶地也相信解釋古籍之傳記註疏，更擴及到當時偽裝成古籍的書本。在思考的路徑上，倘若自己的想法無法收攏於舊說，便削足適履以符合聖賢之書，如此一來，學者當然沒有擺脫崇古情結的可能性，也就難以產生激揚時代的新觀點，進一步推促了虛假的「古」對真實的「今」之排兌作用。王充從而察覺到世界雖自有其實相，卻時常被輕易地銷毀棄絕；對一般人而言，歷史書寫遠比歷史真貌更加重要——歷史並非決定於事件本身，而是被表達事件的文字所決定，其意義是在書寫以後才完成的。〈率性篇〉云：「天（夫）道有真偽，真者固自與天相應，偽者人加知巧，亦與真者無以異也」，<sup>35</sup>只要經過了修飾雕鏤，人們便難以判斷所見所聞究竟有幾分真切；說到底，讀者本身就是盲從且可操縱、甚至於習慣被操縱的。〈累害篇〉則云：「世不見短，故共稱之；將不聞惡，故顯用之。夫如是，世俗之所謂賢潔者，未必非惡；所謂污邪者，未必非善也」，<sup>36</sup>這裏將廣為流播的「見」、「聞」與所見所聞的對象截然劃分開來，強調在史論、輿論間成立的詆毀稱譽往往並非人事物之本質，公眾藉由語言文字拼湊而出的世界原本就殘缺不全，會因書寫者特定的目的而有所遮蔽、有所浮凸，是受其視域侷限之後再建構的假象。

因此，《論衡》全書並不提供讀者如何求致歷史本然面目的取捨標準——那樣無法獲得立竿見影的效果——王充索性直接了當地披露自己領悟到的真理，希望透過大量、不斷重複的書寫，來沖刷及置換後世讀者群的記憶，使某些觀點藉由他的文筆逐漸凝固成無可爭論的議題，以建立有別於過去的詮釋系統，賦予漢代嶄新而獨立的核心價值。如此便產生了極其諷刺的現象：儘管《論衡》處處針對儒學一元的歷史思維展開批判，然王充並沒有體認到讀者之詮釋原即具備了多樣性，反而站在指導者的制高點上替漢代進行半強迫式的辯解，不啻淪落為一種政治宣傳或意識型態的推

<sup>34</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷4，〈書虛篇〉“Shuxu pian”，頁167。

<sup>35</sup> 同上註，卷2，〈率性篇〉“Shuaxing pian”，頁75。此段話語原在討論性惡者能經由外在教化而趨近於善。

<sup>36</sup> 同上註，卷1，〈累害篇〉“Leihai pian”，頁17。

銷。王充在向前撥開迷霧、究明真實的同時，也朝後張揚起一扇屏翳，或多或少含藏了惑亂未來讀者的視線、藏匿歷史之本然面目的用意，企圖使自己的想法猶如當代儒學那般成為後世子孫們的內心歸趨。對王充而言，反思與懷疑是一回事，歷史的真理是一回事，文本化的歷史效能又是一回事；選擇成為漢王朝之價值的守護者，勢必削弱他作為一位思想啟蒙者的力量。

### 三、書寫行為與詮釋權的爭奪

在擔負著《論衡》全書之總結的〈自紀篇〉裏，王充曾就他可能遭人非議的幾個寫作進路作了辯解，其中提到《論衡》「違詭於俗」，<sup>37</sup>亦即從思想趨勢而言，此書具備了與社會潮流或當代學術圈多數成員之共識相諍刺的特色，這個特色和他嘗試向今古文經學者爭奪歷史詮釋權、向古聖先賢爭奪真理詮釋權的企圖有極為密切的關係。

#### （一）、歷史詮釋權的爭奪

如先前所敘，王充懷有非常強烈的疑古精神，而此「古」乃包括了遠古的原始樣態、遠古被典籍所載錄下來的形貌，以及遠古在現世呈顯的意義。自從漢武帝獨尊儒術以後，當代知識的重心便擺在對五經的梳理及闡述上，無論是強調微言大義的今文學家或者攻治章句訓詁的古文學家，各自掌握了一部份對歷史的詮釋權——人們對過去的理解基本上是從儒家的角度出發的。此種幾乎已經固化的思想風土，使陳演物事的形式愈來愈單一，也縮減了歷史本身的複雜面向，正是引發王充對其詮釋觀點展開挑戰之重要背景。

〈正說篇〉云：

儒者說五經，多失其實。前儒不見本末，空生虛說；後儒信前師之言，隨舊述故，滑習辭語，苟名一師之學，趨為師教授，及時蚤仕，汲汲競進，不暇留精用心，考實根核。<sup>38</sup>

<sup>37</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 30，〈自紀篇〉“Ziji pian”，頁 1197。

<sup>38</sup> 同上註，卷 28，〈正說篇〉“Zhengshuo pian”，頁 1123。以下「夫平常之事」句見頁 1141。需要注意的是，王充所云「儒」之範圍寬窄不定，但多半是當代知識分子的通稱，綜攝了九流十家，故章太炎〈原儒〉有所析辨：「儒有三科：達名為儒，謂術士也。類名為儒，謂知禮樂射御書數。私名為儒，即七略儒家。王充儒增、道虛、談天、說日、是應所舉儒書，是諸名籍道、墨、刑法、陰陽、神仙之倫，旁有雜家所記、列傳所錄，一謂之儒。」

此段話語直指當代儒者互相因襲、怯於問難的積弊，這與兩漢建立的擢拔體制不脫關係，亦是那些無法撼動的典範所羅織的束縛，整個學術界乃形成一種師徒彼此承允、埋首於辭章句讀的封閉結構，使學者畢生環繞於門閥與經籍的迷宮裏。倘若與〈正說篇〉所列舉的各種「失實」案例相對照，可以發現「本末」主要意謂著五經撰立、燬壞、闕遺、增刪等各種變化，也就是典籍本身的歷史，王充在對漢代之傳習氛圍展開猛烈批判的同時，也觸及了儒者解析典籍常產生錯謬的問題，認為當代儒者觀閱五經往往忽略其成書與流播的來龍去脈，因此連篇章的數量、篇章所挾帶的法理都是捏造出來的，他們對五經的註疏一開始就砌築在虛擬的基礎上，遠離了聖人真正的作意，故云：「夫平常之事，有怪異之說；徑直之文，有曲折之義，非孔子之心」，儒者用來釐測遠古的憑據其實大有商榷的餘地，而他們對過往的敘述也不值得給予完全的信賴。

〈謝短篇〉則批判：「夫儒生之業，五經也。南面為師，旦夕講授章句，滑習義理，究備於五經，可也。五經之後，秦、漢之事，不能知者，短也。夫知古不知今，謂之陸沉，然則儒生，所謂陸沉者也。五經之前，至於天地始開，帝王初立者，主名為誰，儒生又不知也。夫知今不知古，謂之盲瞽。五經比於上古，猶為今也。徒能說經，不曉上古，然則儒生，所謂盲瞽者也。」<sup>39</sup>由此可見王充並非反對鑽研五經，卻對當代儒者閱讀之偏執傾向，以及視域的狹促感到不安與不滿。由於儒者只鎖定在五經的字句上進行推敲，也就只能瞭解記錄於書本內的時間區段，他們的學問既沒有根源，亦缺乏現實力量的支撐，故其談演的歷史，僅是被架空、斷裂飄浮的歷史，也是被簡化、靠著特定籍冊所生成的歷史。

綜覽《論衡》各篇章對古代典籍及當代儒者之說的校正，許多都是誇飾文學手法與事實的牴觸，因此不免招來「完全缺乏藝術感、幽默感」之類的譏評，<sup>40</sup>如果把這些缺憾扣除掉，便能比較清楚地看出王充其實是想透過這些校正來誘發讀者重新思考。例如：

---

號偏施於九能，諸有術者，悉胥之矣」，而此小節主要針對《論衡》質疑當代儒者的部份進行討論。

<sup>39</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷12，〈謝短篇〉“Xieduan pian”，頁555。  
「不能知者」原載「無不能知者」，劉盼遂《集解》以此字衍誤。另外如〈奇怪篇〉訶斥儒者「是古」、「穿鑿」，也都涉及了歷史詮釋問題。

<sup>40</sup> 徐復觀 Xu Fuguan：《兩漢思想史（卷二）》LiangHan sixiangshi er，頁593。



……先問《易》家：「《易》本何所起？造作之者為誰？」彼將應曰：「伏羲作八卦，文王演為六十四，孔子作彖、象、繫辭。三聖重業，《易》乃具足。」問之曰：「《易》有三家，一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。伏羲所造，《連山》乎？《歸藏》、《周易》也？」

……問《詩》家曰：「《詩》作何帝王時也？」彼將曰：「周衰而《詩》作，蓋康王時也。康王德缺於房，大臣刺晏，故詩作也。」夫文武之隆，貴（遺）在成康，康王未衰，《詩》安得作？周非一王，何知其康王也？二王之末皆衰，夏、殷衰時，《詩》何不作？<sup>41</sup>

前則引文論及兩漢關於眾經之首《周易》的作者問題，這是儒者從〈繫辭〉、《周禮》等書的記錄裏一路沿承下來的基礎觀念，可以見於孟喜、京房的注說，亦被襲取費氏《易》的馬融、鄭玄所接受；<sup>42</sup>第二則引文談議《詩經》之撰著原因，齊、魯、韓三家都作了相似的詮釋，由其被不斷複述的狀況來看，可以判斷此種說法流傳甚廣。<sup>43</sup>大抵而言，王充所責求的對象涵蓋了整個以「專經」、「師法」為主張的博士學術系統，並沒有今文經學與古文經學的差別，因此他對《易》、《書》、《禮》、《詩》、《春秋》之相關論點展開盤察時，就同時囊括了兩方的看法。

在詰難展開之後，王充總先陳舉出當代儒者早已習以為常的標準答案，接著再根據這些答案往下探問，利用鏗而不捨的追索來表現其間的闕漏，一旦答案本身的圓成性質被戳破，讀者便能體悟它們並非過去認知的那麼理所當然，才會意識到它們內部的空洞。透過一層又一層的揭撕，王充嘗試逼迫人們思考：歷史的樣態絕不全然符合五經編講的景象，而今古

<sup>41</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 12，〈謝短篇〉“Xieduan pian”，頁 558、562-563。「經雖不載」句見頁 555。

<sup>42</sup> 參考：〔唐〕Tang 李鼎祚 Li Dingzuo：《周易集解》Zhouyi jijie（北京[Beijing]：中國書局 [Zhongguo shuju]，《中國古代易學叢書（第二卷）》Zhongguo gudai yixue congshu er，1992 年），〈原序〉“Yuan xu”，頁 13-14；卷 13，頁 203；卷 15，頁 232。其間也有些微差異，例如鄭玄認為乃神農所作。關於漢代易學的沿革，參考：劉玉建 Liu Yujian：《兩漢象數易學研究》LiangHan xiangshu yixue yanjiu（南寧[Nanning]：廣西教育出版社[Guangxi jiaoyu chubanshe]，1997 年）。

<sup>43</sup> 《路史》〈後紀九〉注認為齊魯韓三家均以《詩經》乃刺康王而作，《史記》〈十二諸侯年表〉、《法言》〈至孝篇〉、《漢書》〈匡衡傳〉等皆載《論衡校釋》此說。

文經學家之演繹也有調整乃至於反抗的餘地。他要求讀者把眼界拓展到那些典籍未明言、儒者未研議的人事物上，因為「經雖不載，義所連及」，篇章字句的意義正繫於其產生的時空情境，如果設定的時空情境有了改變，整部文本的內涵及精神縱深就會跟著移易，只依賴制式的學術資訊來理解典籍是不夠的，也是錯誤的。這個省思使王充特別強調枝蔓的歷史細節，每每鑽入綱領性的紀誌裏找尋更精確的信息，並且不斷推促身居於上古先秦之後的兩漢學人，主動在殘片遺緒中考掘前朝被隱藏的真實。

另外，王充於〈正說篇〉亦遍論兩漢儒者解經之疑處，企圖採用不同的角度參看歷史。比方當時習慣將唐、虞、夏、殷、周的國號附會成「功德之名，隆盛之意」，但他卻認為這些稱謂應該承自原始氏族發跡的地名，猶如漢起於漢中、新莽起於新都侯，力斥各種不必要的道德性解釋；<sup>44</sup>又比方學術界喜好把典籍篇章和神聖數字相匹配，如云《尚書》二十九篇乃取法二十八宿加上斗星而來、《春秋》十二公則取法十二月等，王充都不憚勞煩地仔細拆除兩種計量的關係，儘可能歸還典籍自然的面貌。修訂詮釋的主要目的之一，就是希望把攙進文本裏的外緣知識清理掉，以避免時間先後與因果順序的顛倒，仍然帶有強烈的歷史傾向；而透過詮釋的修訂，今古文經學家所描摹的「古」便逐漸地剝落，終將綻裂出足以收納異質史觀的隙縫。

為了讓人們從兩漢儒者那僵硬的闡述型態中逃脫，〈書解篇〉提出十分明確的建言：「知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知經誤者在諸子」，<sup>45</sup>以博覽群書來整緝儒家典籍的缺陷，以涉獵當朝作品來補充古代撰著無法盛裝的內容，這種廣通而駁雜的非正統閱讀方式，有利於人們對各類論斷進行檢證，藉由遠近交錯的觀覽距離來照見自身的侷限。〈別通篇〉又云：

夫一經之說，猶日明也；助以傳書，猶窗牖也。百家之言，令人  
曉明，非徒窗牖之開，日光之照也。<sup>46</sup>

<sup>44</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 28，〈正說篇〉“Zhengshuo pian”，頁 1144-1145。在糾劾兩漢儒者對過往的闡述時，王充也掛慮著未來讀者面對近代歷史的反應，故云：「使秦、漢在經傳之上，說者將復為秦、漢，作道德之說矣」，精準地預測了秦朝至兩漢之續業於千百年後也可能遭到相似的扭曲，因此他對今古文經學家詮釋的修訂，亦是對後世讀者的一場示範。

<sup>45</sup> 同上註，卷 28，〈書解篇〉“Shujie pian”，頁 1160。

<sup>46</sup> 同上註，卷 13，〈別通篇〉“Bietong pian”，頁 593。

極力主張透過龐衍的閱讀，方可探射到思維黯昧的角落，使它敞亮且充滿生機；單線的歷史是貧乏的、單音的話語是瘠弱的，沒有任何言說能夠因應一切迷惑，也就沒有什麼值得花費全部生涯去謹守的典籍。在今古文經學家的視景之外，必然還有其他關於時間空間的邏輯運行著，王充正是此種信念的實踐者，揆諸《論衡》全書，他不僅對記傳之體有所偏好，對於《呂氏春秋》、《淮南子》乃至董仲舒的策文等皆興趣盎然，亦同樣玩味《楚辭》、《山海經》瑰麗奇特的載錄，而在訶墨詆韓之前，自當下了一番工夫進行研究，始得以作出散見於《論衡》各篇的取捨，因此王充所陳敘的上古三代或聖賢形象，才與兩漢儒者慣常的認知產生那麼大的差別。可以說，為這些差別謀求在歷史詮釋上的正當性，即是王充詮釋歷史之首要目的。

如果反省兩漢學術體制的缺失，是消極地減弱當代儒者在人們理解歷史時的指導地位，那麼王充對歷史流傳的主要形式——書寫——之重視，則為一種積極的挑戰行為。《論衡》倡籲「筆著」、推崇「興論立說，連結篇章」不遺餘力，並嘗試從許多層面來探討創作的意義，其中一個重要因素，便是他認識到若欲與故舊的闡述系統相頡頏，就不能只安於讀者、接受者的身份，還必須借助書寫來反守為攻才足以抗衡，〈須頌篇〉云：

諡者，行之跡也。諡之美者，成、宣也；惡者，靈、厲也。成湯遭旱，周宣亦然，然而成湯加「成」，宣王言「宣」……夫一字之諡，尚猶明主，況千言之篇，萬文之頌哉？……龍無雲雨，不能參天，鴻筆之人，國之雲雨也。載國德於傳書之上，宣昭名於萬世之後，厥高非徒參天也……秦始皇東南遊，生會稽山，李斯刻石，紀頌帝德……秦，無道之國，刻石文世，觀讀之者，見堯舜之美。<sup>47</sup>

此處王充關注的並非傳統如何判斷往昔一切物事的問題，他轉而思索文字為歷史定調的權能，帶著洞明的口吻向人們訴說：所謂「價值」即是在或褒或貶的句辭間被賦予的——書寫就是製造證據，書寫就是留下可見的印痕供後世搜檢，它將瞬息的變化具體地呈現於簿帛上，卻也把主觀的意念帶入原本並無指涉的現實裏。大多數優與劣、善與惡、聖與俗的區分，都在書寫者的筆墨中點染完成，說穿了，歷史評論亦是種文字的遊戲，但讀

<sup>47</sup> 黃暉 Huang Hui:《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 20,〈須頌篇〉“Xusong pian”, 頁 852-855。

者卻不知不覺地依著這遊戲所給的方向來觀照歷史，故想重建古今的上下關係、改動人們的既定印象，就需要以新的書寫不斷去釐劃物事的價值。

〈定賢篇〉亦托出類似的看法：由於追求正見的世人極為稀少，因此不管怎麼深遠的口談之語都會遭到遺忘，唯有「筆墨之餘跡，陳在簡策之上，乃可得知。故孔子不王，作《春秋》以明意」，<sup>48</sup>王充強調書寫可以彌補稍縱即逝的言說，成為一種堅固而恆久的辯議形式，所以是用來和冥頑的俗知爭鋒之最佳工具。孔子一例意謂著書寫本身就是不甘蟄伏、不與環境妥協的表徵，但「李斯刻石」這項史料雖能極端地揭揚書寫的力量，卻與〈正說篇〉內張霸偽造古文《尚書》的記載互為參照：「成帝高其才而不誅，亦惜其才而不滅。故百兩之篇傳在世間者，傳見之人則謂《尚書》本有百兩篇矣」，<sup>49</sup>這些話語都透露出王充已察覺書寫具有憑空造實的本領，能夠撥弄歷史甚至自我凝結成歷史，而且一旦落實就不易再推翻，進而可主導後世的理解架構；疾虛妄的王充在感慨之餘，竟隱約浮顯出他對書寫竄取真實的嚮往之心。

## （二）、真理詮釋權的爭奪

在《論衡》85 個目次裏，〈問孔〉及〈刺孟〉是最常受到攻伐的部份，王充冒犯了千百年來文化偶像尊崇的位置，自然會招致猛烈的反彈。但也有學者嘗試為之開脫，如宋代邵博引〈刺孟〉之說來省察韓愈「孟子醇乎醇」的觀點，頗具維護之意；<sup>50</sup>胡應麟〈九流緒論〉嘗試在溢揚與鄙斥王充兩造之間提出折衷的評語，故雖云其「……闢邪之功不足以贖其橫議之罪矣」，卻認為《論衡》之〈問孔〉「序意甚明，以仲尼大聖，其語言應迹有絕出常情者，當時門弟子不能極問，故設疑發難，以待後人之答」，<sup>51</sup>強調王充站在承先啟後的立場，希望透過激烈的手段將孔門弟子未及窮究的言說內涵翻出，從而衍生更深入的理解；熊伯龍於《無何集》卷首云：「仲任蓋宗仲尼者也」，<sup>52</sup>則由孔子出現的頻率及文章脈絡來澄清王充思路的傾

<sup>48</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 27·〈定賢篇〉“Dingxian pian”，頁 1121。

<sup>49</sup> 同上註，卷 28·〈正說篇〉“Zhengshuo pian”，頁 1126。

<sup>50</sup> 〔宋〕Song 邵博 Shao Bo：《河南邵氏聞見後錄（二）》Henan Shaoshi wenjian houlu er（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]·《百部叢書集成》Baibu congshu jicheng 初編《學津討原》Xuejin taoyuan，1966 年）卷 11，頁 2。

<sup>51</sup> 〔明〕Ming 胡應麟 Hu Yinglin：《少室山房筆叢》Shaoshi shanfang bicong（上海[Shanghai]：上海書店[Shanghai shudian]，2001 年）卷 28·〈九流緒論中〉“Jiuli xulun zhong”，頁 276。

<sup>52</sup> 〔清〕Qing 熊伯龍 Xiong Bolong：《無何集》Wuhe ji 卷之首·〈讀論衡說一段〉“Du Lunheng

向。總覽《論衡》全書，對孔子的贊揚遠遠超過了質疑的成分，〈問孔篇〉起首就明白地揭櫫其文旨趣：

世儒學者，好信師而是古，以為賢聖所言無非，專精講習，不知難問……案賢聖之言，上下多相違；其文，前後多相伐者。士之學者，不能知也。<sup>53</sup>

可見「問」才是此篇論述的重心，由於孔子為歷久不衰的精神指標，故對他展開探勘的行為便充滿了強烈的象徵意味，當孔子可以被詢查反駁，也就表示所有的古者、聖者、師者都能被詢查反駁，王充正是要人們承認根本沒有毫無破綻的話語或書寫，進而激發讀者詰責經典的勇氣。「問孔」之後，王充持續對韓、孟二子進行「非」與「刺」，目的也在宣揚類似的觀點。這層體悟連結著一種堅定的求知態度：

凡學問之法，不為（畏）無才，難於距師，核道實義，證定是非也。問難之道，非必對聖人及生時也。世之解說說人者，非必須聖人教告乃敢言也。苟有不曉解之問，迢（追）難孔子，何傷於義？誠有傳聖業之知，伐孔子之說，何逆於理？<sup>54</sup>

聖賢所演繹的思想並不必然合乎「義」與「理」，其闡敘的內容也有偏頗及未盡周致的地方，不僅不需將之奉為圭臬，反而應該偵防、刺難甚至予以修正；換言之，在學術的階序上，抽象的「義」與「理」比起聖賢的級次更高，兩者無法自然劃出等號。在王充的觀念裏，聖賢詮釋天地萬象時並沒有絕對優越的身份，他們雖是道的中介或載體，卻不可視為道的代表，因為各種現實條件的限制，使得再充滿智慧的人物都不免產生思慮的漏洞，論述軸線亦偶見散落，故聽者與讀者毋須全部接納，而且要敢反叛背離才能更加貼近真知——從另個角度來看，《論衡》允許聖賢擁有犯錯、不夠純粹的權利。至於「義」與「理」如何完整地呈現？除了仰賴聖賢傳達外，還取決於聽者和讀者是否懂得藉助提問來營造對話，從而廓清其間斑駁之處，並逼顯出隱匿在字詞裏的深意，倘若缺少這一程序，就算親炙孔

shuo yidian”，頁9；〈讀論衡說三段〉“Du Lunheng shuo sanduan”，頁10。

<sup>53</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷9，〈問孔篇〉“WenKong pian”，頁395。此篇章的基本體例是先擷取一段孔子在典籍中的記載，接著陳述漢代的主流詮釋，包括夏侯、蕭、韋等各家說法及魯論等，然後再以「問曰」提出王充自己的質疑。因此「問曰」所詰難的內容就包括兩個部份，一是孔子本身的學思與行止，二是漢儒對經典的闡述。

<sup>54</sup> 同上註，卷9，〈問孔篇〉“WenKong pian”，頁397。

子的教誨，仍然會留下許多不可解的疑惑。由此能看出王充抬高了聽者、讀者在明道時的比重，他們的反應才是掌握真知的關鍵。

《論衡》反對人們只能在聖賢所給的框架內發聲，「非必須聖人教告乃敢言也」一語肯定了今者、凡者、學者也有抉啟物事之精蘊的才力，聖賢並非真理流播於世的唯一通路，所謂「……馬效千里，不必驥騄；人期賢知，不必孔墨」，<sup>55</sup>董仲舒、桓譚等當代文史家的撰著依然可以參透宇宙普遍法則，達到窮究常變或褒貶善惡之功，如此便將證道、解道及述道的權能下放，除了分給諸子百家，也分給現在與未來的作論者。這一想法繼續擴延，即影響了典範的增刪：

……蓋才有深淺，無有古今；文有偽真，無有故新。廣陵陳子迴、顏方，今尚書郎班固，蘭臺令楊終、傅毅之徒……當今未顯，使在百代之後，則子政子雲之黨也。

……使當今有孔子之師，則斯世學者，皆顏、閔之徒也；使無孔子，則七十子之徒，今之儒生也。<sup>56</sup>

不管閱讀、書寫或傳習的風潮再如何變遷，聖賢出現的頻率應該是沒有時代差別的。王充認為名聲抑揚之波動本身就值得懷疑，隨著歷史前進，在兩漢尚未受到高度矚目的文史家或許將於後世成為極耀眼的人物，更大膽預測了幾位具備雄厚潛力的明日之星；相對地，過去的聖賢如果置放於當代的政治學術環境裏，恐怕會在公眾直視中褪去光華，還原為尋常百姓。那麼究竟有誰的行誼話語完全印合道之本質？各個時代若非同樣都含存著盡心知性的可能性，就是同樣都無法加以掌握——很顯然地，「齊古今」的歷史觀被注入了真理詮釋的概念裏。

稟持著一致的思想基礎，〈書解篇〉重新審度了經典與其他書籍的等第關係：

後人復作，猶前人之造也……《尚書》、《春秋》，采掇史記，史記與書無異，以民、事一意。六經之作皆有據。由此言之，書亦為本，經亦為末。<sup>57</sup>

<sup>55</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 29，〈案書篇〉“Anshu pian”，頁 1172。以下「蓋才有深淺」句見頁 1174。

<sup>56</sup> 同上註，卷 9，〈問孔篇〉“WenKong pian”，頁 396。

<sup>57</sup> 同上註，卷 28，〈書解篇〉“Shujie pian”，頁 1159-1160。

經典雖然是古代聖者的創作，但往往需要參酌更早的籍錄才能夠完成，它們依據一般的籍錄而來，在被尊奉為「經」以前也曾僅是「書」的其中一員，無論追溯根源或察看其內容，未必比「書」更令人信任與崇拜。所謂「書亦為本，經亦為末」，此處「本」與「末」的辯證既是時間取向的，也是價值取向的。王充透過混淆的手法想要釐清的是：倘若「經」才算真正的原創，那麼它們如何交代自己前有所承的事實？又如何為那些提供了文化養分的「書」定位？倘若「經」才擁有傳道的資格，那麼祖述先聖之說的後世篇章，怎麼可能會失去這重力量？更何況五經受到秦火焚燬，缺減不明，在王充眼裏，反倒比完整的諸子之文更無可觀之處。

《論衡》此類話語的用意並非想否定五經的意義，但由於五經撰立之後的世界依然往前流動，凡事不可能都從中覓得答案，所以強調學者不該只替五經合音應聲，而該帶著客觀公平的眼光檢視各種資料，力求超越前人所設的議題架構，這幾乎可謂章學誠「六經皆史」之說的先驅。<sup>58</sup>王充在《論衡》內部掀起了一場語言表述的古今之爭，利用當代文字與淵遠的典籍互鬥、新興思想與神聖的傳統相周旋，企圖取回詮釋真理的一部份領地。他卸除了五經高不可攀的宗教性質，藉由高度讚揚五經以外的書寫來證明，即使沒有了宗教，學術本身依舊可以自我維繫下去，也足以維繫整個社會的道德倫常，因此看似對「古」進行挑釁的過程，其實是對「今」的包容與開放。

值得注意的是，在爭奪真理詮釋權的同時，王充也對經典之詮釋產生了影響。《論衡》一再省鑑堯舜、孔孟乃至季札等古聖先賢的言行，包括他們前後邏輯的矛盾、人事決定的錯誤，以及施政教學的失當之處，儘管許多看法流於瑣碎，但某些案例也涉及了觀念差異及轉移。比方《論語·公冶長》錄敘孔子批評令尹子文「未知，焉得仁？」，許多漢代學者都推明這是孔子根據「子文曾舉楚子玉代己玉而伐宋，以百乘敗而喪其眾」之結果所按下的評斷，<sup>59</sup>王充依此提出質疑：

<sup>58</sup> 關於章學誠「六經皆史」與王充的關係，參考：山口久和 Hisakazu Yamaguchi 撰，王標 Wang Biao 譯：《章學誠的知識論——以考證批判為中心》*Zhang Xuecheng de zhishilun: yi kaozheng pipan wei zhongxin*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2006年），頁98-99。

<sup>59</sup> 臧琳《經義雜記》曰：「魯論語『未智焉得仁』，朱彬《經傳考證》曰：「意必夏侯、蕭、韋諸家相傳之說」，可見這應是漢代頗為流行的一種解釋。《經義雜記》*Jingyi zaji*（臺北縣[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，1970年）。《四庫未收書輯刊》*Siku*

問曰：子文舉子玉，不知人也。智與仁，不相干也。有不知之性，何妨為仁之形？五常之道，仁、義、禮、智、信也。五者各別，不相須而成，故有智人，有仁人者；有禮人，有義人者……子文智蔽於子玉，其仁何毀？謂仁，焉得不可？<sup>60</sup>

「仁」在孔子的思想體系裏，是一個統攝各種實質德性的核心概念，王充未能察悟其特殊定義，以自己片面的認知將它與「義」、「禮」、「智」、「信」擺放於同一水平上。這種闡述既斥黜了孔子原本話語的寓涵，同時也反駁了漢代經學關於此歷史事件及歷史人物的見解，嘗試提出一份具有挑戰性的新詮釋，而此詮釋確實干擾了魏晉以降的學者對孔子的接受方式，導致徐幹《中論》、何晏《論語集解》等書皆不再規循孔子原意，把仁、智兩者拆開討論，何晏甚至引孔安國之言，將「智」轉變為「知」來處理。<sup>61</sup>黃暉爬梳「仁」之理蘊的改變，並且有所說明：「蓋魏晉人觀仲仁此難，因信孔子言果相違，乃更其讀以彌縫之」，<sup>62</sup>如此替孔子之說修補罅隙的作為，反倒點出「仁」之內涵已被抽換的現象，更顯示孔子對人事物所作的詮釋被王充之詮釋入侵的狀況。

於是，王充藉由一己的書寫展現了書寫的革命性，向眾人證明透過後世源湧不斷的文字，確實可以沖移經典那堅若磐石的穩固地位，從古聖先賢手中掙得、甚或竊得關於各種事象及哲思之發言籌碼，由於這籌碼的爭

---

*weishoushu jikan*，第4輯第9冊（北京[Beijing]：北京出版社[Beijing chubanshe]，2000年）。參考：〔清〕Qing 臧琳 Zang Lin：《經義雜記》*Jingyi zaji*（北京[Beijing]：學苑出版社[Xueyuan chubanshe]，2005年），〈論語古文今文〉“Lunyu guwen jinwen”，頁13；〔清〕Qing 朱彬 Zhu Bin：《經傳考證》*Jingzhuhan kaozheng*（北京[Beijing]：北京出版社[Beijing chubanshe]，〈四庫未收書輯刊（肆輯玖冊）〉*Siku weishou shuji kan siji juice*，2000年）卷8，頁512。

<sup>60</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》*Lunheng xiaoshi* 卷9，〈問孔篇〉“WenKong pian”，頁408。

<sup>61</sup> 徐幹《中論》〈智行篇〉云：「仁，固大也，然則仲尼此亦有所激，然非專小智之謂也。若有人相語曰：『彼尚無有一智也，安得乃知為仁乎？』」，所云「智」已非「仁」所分化的眾德之一；何晏《論語集解》曰：「但聞其忠事，未知其仁也」，利用不同的斷句方式以及轉「智」為「知」，把「仁」與其他德性當作對列而平行的名詞，皆未體得孔子本意。參考：〔三國魏〕Sanguo Wei 徐幹 Xu Gan：《中論》*Zhonglun*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，收入《百部叢書集成》*Baibu congshu jicheng* 初編《小萬卷樓叢書》*Xiao wanjuanlou congshu*，1966年）卷上，〈智行〉“Zhixing”，頁23；〔三國魏〕Sanguo Wei 何晏 He Yan：《論語集解》*Lunyu jijie*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，〈無求備齋論語集成〉*Wuqiu beizhai Lunyu jicheng*，1966年）卷3，頁4。

<sup>62</sup> 參見黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》*Lunheng xiaoshi* 卷9，〈問孔篇〉“WenKong pian”，頁409。



取與獲致不易察覺，因而那也時常是暗中進行交接、隱約完成替代的寧靜革命。故王充賦予書寫極高的價值：

文人宜遵五經六藝為文，諸子傳書為文，造論著說為文，上書奏記為文，文德之操為文。立五文在世，皆當賢也。造論著說之文，尤宜勞焉。何則？發胸中之思，論世俗之事，非徒諷古經、續故文也……造論之人，頌上恢國，國業傳在千載，主德參貳日月，非適諸子書傳所能並也。<sup>63</sup>

《論衡》全書所云之「文」具有許多不同的涵義及用法，<sup>64</sup>此處「文」的狀態多端，綜合說來，為從內至外、從昔至今訴諸於某種可見形式的精神光華，而最主要的表現型態即是書寫。書寫並非只有保存記憶、複述過往的功能，更是足以參與天地流變、和宇宙化成相匹擬的一種創造行為，其中，針對近代和當代社會環境而發揮獨到見解的著作，能夠將個人及國家之生命存續於未來，是最受王充肯定的書寫類別。然而王充書寫之煙硝炮火僅落於古老的傳統上，欲將「國業傳在千載」之歷史使命感，讓他刻意縮限了對現實政權的批判力，並且對有關兩漢的貶抑之辭皆抱持強烈的防衛心，因此其認知下的書寫所具備的便是被閹割過的革命性，內蘊著嚴格而專斷的自我檢查機制。

前述話語可與〈效力篇〉、〈超奇篇〉強調文之力及文之用的觀點互印互證，皆主張知識賦予人們足以影響社會（包括體制、習俗、思潮……）的能耐，而書寫又是推助知識外顯的絕佳方法，所謂「吐文萬牒以上，可謂多力矣」、「著書表文，博通所能用者也」，王充把書寫之驅動質量抬到極致，認為它可主動導引整個時代的趨勢，從而超邁了閱讀、詮闡與傳習等以承襲先人思考為務的近親活動。<sup>65</sup>當然，並非所有的書寫都負載著那麼深刻巨大的「力」與「用」，它也時常被當成簡單方便的工具來對待，仍不脫

<sup>63</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 20，〈佚文篇〉“Yiwen pian”，頁 867。

<sup>64</sup> 周桂鈿於《論衡評傳》一書中已作出歸納，大約可分為天文、花紋、文明、文化及文章等幾種意義，故此處不再重述。參見：周桂鈿 Zhou Guidian：《論衡評傳》Lunheng pin zhuan（南京[Nanjing]：南京大學出版社[Nanjing daxue chubanshe]，1997 年），頁 477-478。

<sup>65</sup> 如〈超奇篇〉云：「讀詩諷術，雖千篇以上，鸚鵡能言之類也；衍傳書之意，出膏肓之辭，非俶儻之才，不能任也」，將「興論立說，結連篇章」的文人、鴻儒之地位，擺在「能說一經」至「博覽古今」的儒生、通人之上，除了把書寫和閱讀、詮闡與傳習等活動切割開來，亦作出高低評比。

一種世俗的技藝，故〈量知篇〉云：「夫文吏之學，學治文書也，當與木工之匠同科」，<sup>66</sup>說明機械式的書寫並不比其他行當更加尊貴。但那些帶著「解釋世俗之疑」、「辨照是非之理」等啟悟作用的書寫，與人們開賢化民的理想相連通，的確富含了凌駕於其他世俗技藝之無限可能性。

#### 四、書寫與歷史的陌生化

以後世之評價作為衡量基點的待考掘史觀，影響了王充對書寫的看法，同時也決定了王充的書寫風格。《論衡》行文極為簡樸直捷，取徑與其他籍錄迥異，因此部分篇章完成以後，曾經遭受極大的責難——人們質疑王充，為何執意採取主流以外的創作方式？既非聖人，又怎能越界而從事創作？

1、充書形露易觀。或曰：「……案經藝之文，賢聖之言，鴻重優雅，難卒曉讀。世讀之者，訓古乃下。蓋賢聖之材鴻，故其文語與俗不通……何文之察，與彼經藝殊軌轍也？」……充書達詭於俗。或難曰：「文貴夫順合其心，不違人意……今殆說不與世同，故文刺於俗，不合於眾。」……充書不能純美。或曰：「……文必麗以好，言必辯以巧……今新書既在論譬，說俗為（偽）戾，又不美好，於觀不快……。」<sup>67</sup>

<sup>66</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 12，〈量知篇〉“Liang zhi pian”，頁 552。值得注意的是，《論衡》許多篇章都展露了王充對技藝的重視，頻頻以醫藥、劍擊、刺繡、鑄鑠、卜卦占射等來比喻道，其間表現出技藝與道之間錯綜複雜的辯證關係。大體上，王充認為「五經以道為務，事不如道，道行事立」，因此依道而成、為傳道而展開的書寫，其階序自然高於其他世俗的技藝。然而〈程材〉、〈量知〉等篇章又指出，一切物事都有「拙」、「巧」乃至「良」的分別，也就有從「技」到「藝」而「道」之層次高低，書寫亦不例外，故只曉簿錄的文吏與不通古今的儒生，只停留在「匠」的階段，所從事的不啻於另種技術而已。接著再加強探討，書寫如何超越技藝而進於道？王充於〈效力〉、〈別通〉、〈超奇〉指出，如果可將知識轉化為實踐社會形態、維繫道德與創造新見的力量，就可跨入道的領域。相反地，聖賢需要藉助世俗的技藝來體道，故云「道雖小，亦聖人之術也」，而他們在掌握各種技藝時也必須求教於凡人，所謂「蓋足未嘗行，堯禹問曲折；目未嘗見，孔墨問形象」，既否決了大道足以籠罩一切小道的傳統看法，更將「全知」之意義從「通」這個概念中撤出。由道與技藝之辯證，可以看出王充思維的周折與周延。

<sup>67</sup> 同上註，卷 30，〈自紀篇〉“Ziji pian”，頁 1195-1197。

2、或曰：「聖人作，賢者述，以賢而作，非也。《論衡》、《政務》，可謂作者。」<sup>68</sup>

從上述詰問裏，能夠得知多數漢代學者對書寫的型態抱持著頗為固定的觀念。<sup>69</sup>首先，以幽微的五經與貴妍尚巧的辭賦為準則，形成了人們面對各種撰著的預期心理：文章必須嚴謹厚實，和思想本身的深度相匹配，在牽動讀者展開詮釋的同時，也表現出應有的廟堂風範，而塑造語句需要儘量窮變彙新，把敘說的內容敷整得更為華美，使閱讀成為一種結合感官與心靈享受的娛樂活動。如此一來，作者不得不顧慮讀者的習慣與偏好，像王充那樣對言語完全不加潤飾，甚至違逆了常律的書寫方式，就很難得到公眾的認同——此處的「公眾」包括了當時的王公貴族與知識階層，是文學作品的主要消費群，也是左右書寫趨向、否允文章「合」與「不合」的裁奪者。更重要的是，先哲被神聖化以後，晉升為無法企及的永恆典範，孔子「述而不作」之謙辭遂衍化為一道不可踰越的防線，故經典雖是後世創作的本原，另一方面也不免成為人們書寫的禁制。

關於這些責難，王充在〈對作〉、〈自紀〉兩篇裏提出了集中而完備的答覆。首先，他向讀者拋擲出《論衡》「非作也，亦非述也，論也」的辯解，明確地將它定位為「經典」與「經典詮釋」以外的新時代撰著，既非空前的創發性文字，亦非現有篇章之狀衍增益，而是對世俗見解進行分判鑒別，其來有自，因此不能算是一種僭越的書寫行為，這樣就避開了探入神聖領域的傲慢原罪。然而王充將「論」與「作」、「述」分立，表面上看來是想說明《論衡》裏的考訂對證全都有所根據，「非造始更為，無本於前也」，但實際上他更想和經典及經典詮釋劃清界線，強調一切書寫皆具自主性，

<sup>68</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷 29，〈對作篇〉“Dui zuo pian”，頁 1180。以下「非作也」句見頁 1180；「非造始更為」句見頁 1181；「故夫有益也」句見頁 1184；「無誹謗之辭」句見頁 1185。

<sup>69</sup> 除了王充被人如此質疑之外，時代更早的揚雄也曾面對類似的詰問，可見當時在書寫型態與資格上的認定是比較固定的。〈解難〉載述客難揚子曰：「凡著書者，為眾人之所好也……今吾子迺抗辭幽說，閤意眇指……宣費精神於此，而煩學者於彼，譬畫者畫於無形，弦者放於無聲，殆不可乎？」同樣指控揚雄的撰著方式和一般認知相違背；《漢書·揚雄傳》記云：「諸儒或譏以為雄非聖人而作經，猶春秋吳楚之君僭號稱王，蓋誅絕之罪也」，則觸及書寫者自我定位的問題。有趣的是，《太玄》闡深幽奧，《論衡》淺露質樸，兩者風格極其悖反，卻招致相近的評價，不僅透露出漢代對書寫懷著某種公共標準，亦展現出漢代反俗思想下的兩種創作抉擇，而王充與揚雄如何回答這些問題，與他們對書寫及經典的詮解息息相關，亦值得深入探討。

不需盡學上古之作或其佐助旁證，甚至還能夠與之平起平坐，對它們提出嚴格的檢驗。

所以王充雖然申說「論」的階序及規模不如「作」、「述」，卻又在〈對作篇〉的末尾按下「故夫有益也，雖作無害也」、「無誹謗之辭，造作如此，可以免於罪也」的結語，都與前小節所引〈書解篇〉「俱賢所為，何以獨謂經傳是，他書記非？」「書亦為本，經亦為末」等叛逆觀點相銜接，除了譴責那些講究「造作資格」者的迂腐，也努力將經典從書寫的制高點上拉扯下來。由此可見，王充在思索經典的影響時，特別注重它們對後代撰著的壓抑，渴望脫離傳統的束縛，他並不想承認構築文章時有什麼無法動搖的根源（反過來說，即是任何有補於世的書寫都可互為創作的根源），亟欲打破以古為母幹、以今為子枝的歷史倫理關係。

另外，面對言辭太過粗陋之類的尖銳質疑，〈自紀篇〉則以「夫筆著者，欲其易曉而難為，不貴難知而易造」的主張來回應，<sup>70</sup>強調創作之目的在使讀者瞭解義涵而不在美感的追求，迂迴隱晦的書寫方式只會拉開與讀者之間的距離，使自己的意念無法清楚地傳達出去，故《論衡》不考慮採用。沿著這一思路，王充重新釐測了經典和讀者間的遠近關係：

經傳之文，賢聖之語，古今言殊，四方談異也。當言事時，非務難知，使指閉隱也。後人不曉，世相離遠，此名曰語異，不名曰材鴻。淺文讀之難懂，名曰不巧，不名曰知明。

王充認為，經典並非一開始就是玄奧難懂的，它們之所以讓學者殫精尋思，需要借重大量的注疏訓詁來窺求旨趣，主要是由於從創作之初到東西兩漢，年歲及地理環境皆已全然改易，座標點的位移產生了不可化約的隔閡，古典視域與當代視域之錯落便造成理解上的窒礙。換句話說，經典的嚴深、艱澀乃導源於客觀的時空變因，未必是聖賢本來所擬設的書寫風格，它們對過去的讀者而言或許相當淺顯，但今日的讀者看來卻已覺得滯泥——所謂「距離」是隨著時空變因逐漸增加的，與主觀的作者意圖毫無關聯。

再進一步推想，無論怎麼簡單的作品經過了時空的催熟，即可能引發認識的困難，也就會帶出朦朧的美感，使「不巧」轉譯為「巧」，甚至躍昇為「智明」、「材鴻」。王充此段話語背後正綰結著這樣的疑問：藝術手法是

<sup>70</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》Lunheng xiaoshi 卷30，〈自紀篇〉“Ziji pian”，頁1197；以下「經傳之文」句見頁1196-1197；「沒華虛之文」句見1195。

否有其必要性？利用字辭的調配來造成陌生化（defamiliarization）的效果，<sup>71</sup>藉以觸動或震懾讀者，是否為作者所應規撫的守則？在他「沒華虛之文，存敦龐之朴」的信念底下，任何一種偏離現實的書寫都屬於否定之列，除了最受棄斥的誇飾以外，另如神話的運用、以偏概全的譬喻，俱是對物事本然樣態的違背或變形，並不值得稱許，而擬仿、懸念之製造或講求章句的音韻變化等等，「立奇造異，作驚目之論」，也皆被視為多餘的行為。<sup>72</sup>諸如此類評說，同樣亦以王充特殊的史觀為根據，是把閱讀的時點往後挪了數十年、數百年而導出的結論：既然當代作品總有一天要變成難以理解的古典籍著，又何必花費力氣在布置閱讀的機關上？一旦未來的群眾對兩漢的語文型態不再熟悉，他們的迷惑自然會為作品營造出遙遠且崇高的氛圍，原本不施雕琢的作品也就充滿了新的審美潛能。

因此，王充認為書面語言與日常語言毋需界分，<sup>73</sup>由於任何瞬間都有沉澱為過往的時候，簡與繁、深與淺的界域終將改變，那麼書寫的當下也只要作到手口一致即可，不斷前馳的歲月自然會將這個「當下」轉變成傳統，而《論衡》很可能就在不期然間，便演化成一部必須靠話訓才能推測的經典了。在理論上，王充試圖利用時空的間距、視域之遞嬗，使文本獲得美學上的保證——於是有意識的、形式的陌生化，乃被無法以意識控制的、歷史的陌生化所取代——從而可以發現王充優先顧及了後世的讀者，相對而言，也就在一定程度上捨棄了當代的讀者。也就是說，王充一方面熟悉

<sup>71</sup> 陌生化、異化（defamiliarization; defamiliarization）是俄國形式主義的重要術語，用來說明文學語言的特徵與其他言說之間的差別，認為文學透過強化、濃縮、扭曲、顛倒等各種手法，能使人們對語言產生戲劇性的知覺，利用非習慣的表現方式使世界面目一新，並進而認為「陌生化」乃是文學的本質。參考：維克托·什克洛夫斯基（Виктор Борисович Шкловский, 1893-1984 年）著，方珊 Fang Shan 譯：〈作為手法的藝術〉“Zuowei shoufa de yishu”，收入《俄國形式主義文論選》*Eguo xingshi zhuyi wenlun xuan*（上海[Shanghai]：生活·讀書·新知三聯書局[Sheng huo · Dushu · Xinzhi sanlian shuju]，1989 年），頁 1-10；泰瑞·伊果頓（Terry Eagleton, 1943-）著；吳新發 Wu Xinfu 譯：《文學理論導讀》*Wenxue lilun daodu*（臺北[Taipei]：書林出版公司[Shulin chuban gongsi]，1993 年），〈緒論——何謂文學？〉“Xulun: hewei wenxue?”，頁 13-30。本篇論文則顯示出，王充並不認為必須倚靠文學手法來造成陌生化的效果，而是強調歷史（主要是時間的推進，但也包括空間的改變）會自然而然成為陌生化的條件。

<sup>72</sup> 黃暉 Huang Hui：《論衡校釋》*Lunheng xiaoshi* 卷 4，〈書虛篇〉“Shuxu pian”，頁 167。對誇飾、擬仿、運用神話等藝術手法的批判，主要見於三增九虛各篇，另於〈書解〉、〈案書〉等篇亦能找到例證。

<sup>73</sup> 如〈自紀篇〉云：「故口言以明志，言恐滅遺，故著之文字，文字與言同趣，何為猶當隱閉指意？」

漢代書寫的規則，另一方面卻又故意去違反漢代讀者集體的期待視野、故意遠離當時位居主流的文藝觀，也正因為他選擇性地面對讀者，才會高度自覺到《論衡》是一部無法立即受到人們青睞的作品，並把獲致肯定的希望寄托於未來。

「歷史的陌生化」看似與文學史上時常出現的「文質之辨」重疊，但主張質重於文的學者，大多將修飾性的美感（文）從素樸的本實（質）中排除，「文」與「質」乃代表了兩個立反的範疇，而王充則推判在時空砝碼的調動下，美感自然會被激發出來，基本上認為質中有文、質可成文，<sup>74</sup>因此才不需要人為的經營與設計。猶如「古」－「今」在王充的思維裏總是相對而非絕對的概念，他所定義的「文」與「質」也由於時空邏輯的重組、再製，充滿了兩相模糊的流動性。<sup>75</sup>正因如此，王充認知下的書寫具有一種獨立於書寫者的生命力，其發展不會在脫離書寫者之手後嘎然停止，而會在時空的灌溉下愈來愈豐饒。

## 五、結論

「徵聖」與「宗經」向來是中國古代學者追求道本的重要途徑，也是引發創作的源頭活水。然而王充卻一反這個傳統思維，申言在僵化的學術環境裏，「徵聖」與「宗經」往往會成為「原道」的阻礙，他替心目中的真理重估了「聖」與「經」的價值，也因而觸怒了許多讀者。

《論衡》之所以勇於涉險，一再闖入過去無人敢侵犯的崇高領域，主要是由於王充對兩漢的歷史定位投注了無比尋常的關懷，察覺到昔日典範

<sup>74</sup> 韓國學者金鍾美認為王充的美學即「正確地描寫客觀世界就是美」，亦可說明這種「質中有文」的思考。參考：金鍾美 Kim Jongmie：《天、人和王充文學思想——以王充文學思想同天人關係思想的聯繫為中心》*Tian、Ren han Wang Chong wenxue sixiang: yi Wang Chong wenxue sixiang tong tianren guanxi sixiang de lianji wei zhongxin*（北京[Beijing]：社會科學文獻出版社[Shehui kexue wenxian chubanshe]，1994年），頁119。

<sup>75</sup> 以歷史作為陌生化條件的審美觀念首開於王充，爾後很長一段時間僅零星地出現於文學史上，頗有獨特的價值。魏晉時代，雖亦有「後之視今，猶今之視古」等對時間的反思，卻未以之作為樸實文風的依據；直至明代公安派、竟陵等派，對古今關係有了比較集中的探討，才又產生相似的觀點。而清末的黃遵憲曾有〈雜感〉詩云：「羲軒造書契，今始歲五千。以我視後人，若居三代先……黃土同搏人，今古何賢愚？即今忽已古，斷自何代前？……我手寫我口，古豈能拘牽。即今流俗語，我若登簡篇。五千年後人，驚為古斑斕」，將時間的前後本末、起源與流變給予重新設定，幾乎可以說是《論衡》一書文藝思想的濃縮及更直接清晰的演繹。關於黃遵憲與王充思想上的關聯，除了眾所週知的「文言一致」觀點外，似乎也可以從美學概念的應合中窺見。

的光芒將扼殺近代人事物的輝煌，故藉由書寫來調整此種傾斜的狀態。透過剔除「聖」與「經」之絕對性，王充亦同步瓦解了「古」、「起始」等概念的究極意義，把時間的焦點轉移至「今」或「流變」之上，並歸納出萬世齊均的結論。在推演此一結論的過程裏，《論衡》稟持著一以貫之的未來精神，暫且擱置現下讀者的看法，而以「千百年後讀者如何理解」作為最基礎的參據，嘗試提供另類的證明與闡述規則，希望讓穩固的儒家知識系統產生鬆動，能朝諸子百家及兩漢之撰著開放。

對時間的深刻反省與實驗式的操作，造成王充的書寫觀具備了兩種極端的走向，其一為迫切而充滿反抗意識的詮釋思想，另一為延遲的美學策略。王充嘗試誘導未來的讀者如實地掌握「今」的面貌，故採取激進的態度戳破關於「古」的各種神話及謊言，儘可能彰顯前人思想的裂痕，使後人獲得平等的發言權；慮及未來的讀者與作品之間必然有所隔閡，因此主張運用簡省的方式來組構文章，讓長久的歲月自然地醞釀出作品全新的風味。

由儒學研究者的角度來看，王充的體會確實有偏頗及不足之處，但其思想引人入勝的地方，並非在五經之內提出精湛的見解，而是以五經為原點，為人們指引出迥異於過去的觀閱位置。從而亦可以發現，歷史對王充而言乃是一部充滿問題的歷史，《論衡》所展開的疑聖、疑經行為，其實就是對整體歷史的提問，它雖然緊緊繫於當代的社會風俗及學術氛圍，卻可以說是一本徹徹底底的歷史之書。

【責任編校：張月芳】

## 主要參考書目

### 傳統文獻

司馬遷 Sima Qian 撰，張守節 Zhang Shoujie 正義，司馬貞 Sima Zhen 索隱，裴駟 Pei Yin 集解：《史記》*Shiji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997 年。

揚雄 Yang Xiong 撰，李軌 Li Gui 注：《揚子法言》*Yangzi fayan*，臺北 Taipei：中華書局 Zhonghua shuju，1974 年。

- 王充 Wong Chong 撰，黃暉 Huang Hui 校釋：《論衡校釋》*Lunheng xiaoshi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1996 年。
- 班固 Ben Gu 撰，顏師古 Yan Shigu 注：《漢書》*Hanshu*，臺北 Taipei：宏業書局 Hongyip shuju，1972 年。
- 邵博 Shao Bo：《河南邵氏聞見後錄》*Henan Shaoshi Wenjian qianlu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan 《百部叢書集成》Baibu congshu jicheng 初編《學津討原》Xuejin taoyuan，1966 年。
- 黃震 Wong Chun：《黃氏日抄》*Wongshi richao*，臺北 Taipei：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1983 年。
- 金錫麟 Jin Xilin、陳澧 Chen Li 編：《學海堂四集》*Xuehaitang siji*，收入趙所生 Zhao Suosheng、薛正興 Xue Zhengxing 主編：《中國歷代書院志》*Zhongguo lidai shuyuan zhi*，南京 Nanjing：江蘇教育出版社 Jiangsu jiaoyu chubanshe，1995 年。
- 熊伯龍 Xiong Bolong：《無何集》*Wuhe Ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1979 年。

### 近人論著

- 〔日〕大久保隆郎 Okubo Takao：〈王充の典籍批判について〉“The Scripture Criticism Wong Chong”，《漢文學會會報》*Kanbun Gakkai kaihō* 第 25 期，1966 年 6 月。
- 〔日〕山口久和 Hisakazu Yamaguchi 撰，王標 Wang Biao 譯：《章學誠的知識論——以考證批判為中心》*Zhang Xuecheng de zhishilun: yi kaozheng pipan wei zhongxin*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2006 年。
- 〔日〕佐藤匡玄 Kyōgen Satō：《論衡の研究》*Lunheng no kenkyu*，東京 Tokyo：創文社 Sobunsha，1981 年。
- 林聰舜 Lin Congshun：〈叔孫通「起朝儀」的意義——劉邦卡理斯瑪支配的轉變〉“Shusun Tong‘Qi chao yi’de yiyi: Liu Bang kalisima zhipei de zhuanbian”，《哲學與文化》*Zhexue yu wenhua* 第 235 期，1993 年 12 月。
- 徐復觀 Hsu Fukuan：《兩漢思想史(二)》*LiangHan sixiangshi er*，臺北 Taipei：學生書局 Xuesheng shuju，1976 年。



莊耀郎 Zhuang Yaolang：〈魏晉玄學家的聖人觀〉“Wei Jin xuanxuejia de shengren guan”，《國文學報》*Guowen xuebao* 第 22 期，1933 年 6 月。

盧瑞容 Lu Rueirong：〈賈誼及後世儒者之「勢」發展析論〉“Jia Yi ji houshi ruzhe zhi‘shi’fazhan xilun”，《國立中央大學人文學報》*Guoli zhongyang daxue renwen xuebao* 第 25 期，1992 年 6 月。

蕭公權 Xiao Gongquan：《中國政治思想史》*Zhongguo zhengzhi sixiangshi*，臺北 Taipei：中國文化大學出版部 *Zhongguo wenhua daxue chubanbu*，1980 年。

## 審查意見摘要

### 第一位審查人

- 一、王充《論衡》是漢代另類非典型的典型著作，後代學者對其評價十分歧異。本文以王充的歷史意識論王充《論衡》的書寫概念。提出與前人不同的觀點，很有參考價值。
- 二、作者認為王充《論衡》具有二種極端走向，一為迫切而充滿反抗意識的詮釋概念，二為以歷史作為陌生化之條件，藉著時間的延遲來取代藝術手法的美學策略。第一項的論斷當無問題，但後項的論點不是那麼具象，如「陌生化之條件」有深一層析論之必要。

### 第二位審查人

- 一、論文以〈跨越徵聖與宗經的門檻—從《論衡》之歷史意識論王充的書寫概念〉為題，全文分別從歷代學者對《論衡》評價論起，並指出係依徐復觀之論點為基據，全文有一定之脈絡依循以茲論證；再從與眾人逆向之待考掘史觀論述其意涵；參論王充之書寫行為與詮釋權；最後，指出書寫與歷史的陌生化，及王充《論衡》之所為，所作出的結論扼要地論述點出王充何以如此作為之意義。立論具問題意識，值得探究。
- 二、該論文以樸實之文筆論述，文字簡潔，行文亦稱流暢，能清楚表達該文之內容。