

王充《论衡》疾虚妄的生命思想

钱志熙¹

【摘要】：在汉代神学目的论及神鬼之说、神仙方术流行的情况下，王充《论衡》继承道家的自然哲学生命观，阐述其以自然元气为基本哲学理念的生命本体论，认为人类生命是万物的一种，生与死体现了物质发生与消亡的基本规律。秉持这种基本观念，《论衡》在《道虚》《论死》《订鬼》《言毒》等篇中，辩说历史上各种有关鬼魂与神仙传说的虚妄性，反复论证生必有死、死后无鬼、修道不能成仙这样的观点。为了唤回人们的常识理性、贯彻实事求是的精神，《论衡》采取繁复、周密的论述方式，并采用“获露”即明白易懂的行文风格。这其中体现了朴素的科学实证精神。王充的生命思想，无论从其基本理论还是论证方式上来说，都达到了中国古代自然哲学生命观的高峰。

【关键词】：王充 《论衡》 生命观 无鬼论 无仙论

整个汉代的政治及伦理道德领域，都弥漫着一种具有神学目的论性质的天人合一、天人感应的思想。同时，原始神话在汉代仍有很多遗留，各种神仙方术正处在方兴未艾的状态。可以说，汉代生命意识领域，整体上说是倾向于非理性的。

但是，在另一方面，属于理性范畴的自然哲学的生命观，在汉代仍然获得巨大的发展。自然哲学范畴的生命观，是建立在在对自然死亡的认识的基础上的，亦即人类对生死规律的明确认识。这是先秦诸子基本的生命思想。汉代诸子之学，是春秋战国诸子之学的继续。汉代诸子的主流，不仅继承春秋战国诸子的自然哲学生命观，而且也继承了其理性思辨精神。而桓谭、王充等人在讖纬、神仙、神鬼之说盛行，并于整个政治与文化施以很大影响的时候，坚持道家原始的自然生命观教义，以及儒家不言怪力乱神的朴素唯物的立场，并做出发展。¹

王充生命思想的基本宗旨是疾虚妄。《论衡·对作》云：“是故《论衡》之造也，起众书并失实，虚妄之言胜真美也。故虚妄之语不黜，则华文不见息；华文放流，则实事不见用。”²他所说的虚妄之言，其产生的原因，除了一般的思想混乱及修辞之失实外，天人感应之说、鬼怪之说、神仙之说，都是根源于非理性的生命意识与观念的。所以，从广义来说，《论衡》全书都体现了王充理性的、自然哲学的生命思想。这其中对生死规律的论述，对鬼、仙之说的质疑，集中地体现了王充的生命学说。所以，在研究汉代的生命观及其文学表现方面，《论衡》一书具有不可取代的独特价值。

一、《论衡》对生命本体的看法

《论衡》所秉持的生命观是建立在自然哲学思想基础上的。王充在《自然》篇申述了天地无意志的基本观念：

天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣！万物之生，含血之类，知饥知寒。见五谷可食，取而食之；见丝麻可衣，取而衣之。或说以为天生五谷以食人，生丝麻以衣人。此为天为人作农夫、桑女之徒也，不合自然，故其义

疑，未可从也。试以道家论之。（《自然篇》）³这种观点，与老子所说的“天地不仁，以万物为刍狗”⁴的观点，当然是一源所出。他批评当时流行的那种将万物与人类都说成是天道意志的体现的目的论观点。所以，《论衡》的生命思想从基本倾向来看，是继承道家的自然哲学生命观，即他自己所说的“试以道家论之”。这从他以《自然》名篇即已可知。近世学者论王充，也多强调这一点，如钟泰即云：“仲任之学，亦本之黄老，一出于自然”⁵。金春峰也认为：“王充哲学思想的核心或基本概念是元气自然论。”并指出“元气”之说，是汉代思想界提出的新概念。⁶“自然”之说，可以说是构成《论衡》一书的基本宗旨。他对

作者简介：钱志熙，北京大学中文系教授、博士生导师。（北京 100871）

一切自然现象与生命现象的认识，都贯穿着自然之说。

在对生命本体的认识方面，王充坚定地执持元气自然之说，强调生命从本质来说，是由物质构成的，当然也体现了物质发生发展的规律。当然，这种物质，王充将其概括为一种“气”，而气之根本，或者说具有万物本源、世界本体意义的气，则是“元气”。人的生命，即由天地元气所生：

夫昆虫三百六十，人为之长。人，物也，万物之中有智慧者也。其受命于天，禀于元气，与物无异。（《辨崇篇》）⁷

人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形，犹陶者用木（埴）为簋廉（庑），冶者用铜为杵杵矣。器形已定，不可小大。人体已定，不可减增。用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须。形不可变化，命不可减加。以陶冶论之，人命短长，可得论矣。（《无形篇》）⁸

在《论衡》中，王充提出“形不可变化，命不可减加”观点，就是针对学道求仙得长生之说而提出的。神仙之说，在汉代是普遍流行的，不仅存在于传世的仙经道书之中，而且在汉代的文学艺术，如画像石、乐府诗、辞赋中也都有突出的表现。王充认为人是天地之气所生的一种物质，如同天地中万物一样，有他的形体固定性。人从生到死，只有形体外貌上的变化，生命本质并不会变化。即人不可能超越死亡的规律而变为长生不老的仙人。传说中的神仙，都是虚妄之说。退一步，纵使有神仙人，那也是另一种奇异的物类，与我们现实中的人类不可能是同一种生物：

图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行于云，则年增矣，千岁不死。此虚图也。世有虚语，亦有虚图。假使之然，蝉蛾（原校：蛾，各本作娥，今正。）之类，非真正人也。海外三十五国，有毛民、羽民，羽则翼也。毛羽之民，土形所出，非言为道身生毛羽。（《无形篇》）⁹

王充所执行的是汉儒崇尚的实事求是的实证观点，所以对于当时尚无法实证的所谓海外毛民、羽民，他采取了阙疑的态度。按“蝉蛾之类，非真正人。”蝉蛾注者多作虫类。但按照这里的语意，应该即是传说中的“嫦娥”。但他坚定地说，纵使有“嫦娥”，那也只是一种不同于人类的异物类。又假如真有《山海经》中所记载的海外三十五国的“毛羽之民”，那也是自然生成的，并非神奇变化而成。表面上看，王充似乎是对流行的神仙之说做了一些让步，事实上仍然在申述万物皆自然所生的观念。只是他从事尚不清晰而阙疑的基本学术思想出发，承认有些事实的真相我们还不知道。王充常常采用这种看似迂绕的假设方法，来贯彻其一切求证于事实，一切符合于逻辑的学术宗旨，正是其学术精神的魅力所在。后来嵇康的《养生论》中也说：“夫神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣！似特受异气，禀之自然，非积学所能至也。”¹⁰这种观点，明显地受到王充的影响，但却将王充的假设坐定为一种事实，径直认可记载中的“神仙”的存在。虽然嵇康也以“自然”为说，但事实上他的这种思想，是对原始道家及汉代王充等自然派的自然观的一种退步，预示着后来玄学中的玄虚生命观，以及道教与佛教超现实、超自然生命观流行的前兆。当然，这种神仙属于异类的说法，与道教的神仙说还是有本质上的差别的。

王充对人类生命本体来自元气，如同陶冶者手中的陶坯这样的思想，是受到了《淮南子》的影响。《淮南子》对生命的基本思想，是认为天地生人，阴阳二气化生万物，人之精神来自天，骨骸来自地。生命结束时，精神归于天，骨骸归于地：

古未有天地之时，惟像无形；窈窈冥冥，芒芘漠漠，溟濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。是故精神，天之所有也；而骨骸者，地之有也。精神入其门，而骨骸反其根，我尚何存？（《精神训》）¹¹

生命即为天地自然所生，所以生不为德，死亦不为酷。天地生人，亦如陶者陶坯。王充进一步发挥来自道家的这一派观点，并运用这种“精气”的学说对鬼神作出新的解释：

人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也。人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？人无耳目则无所知，故聋盲之人，比于草木。夫精气去人，岂徒与无耳目同哉！朽则消亡，荒忽不见，故谓之鬼神。人见鬼神之形，故非死人之精也。何则？鬼神，荒忽不见之名也。人死精神升天，骸骨归土，故谓之鬼神。鬼者，归也；神者，荒忽无形者也。或说：鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故谓之鬼；阳气导物而生，故谓之神。神者，伸也。申复无已，终而复始。人用神气生，其死复归神气。阴阳称鬼神，人死亦称鬼神。（《论死篇》）¹²

人的生命征象存于精气，精气存于血脉中，所以人的精神，本质上仍属于物质活动的现象。人死就是这种所谓精气的物质活动的停止，所以人死不能变为鬼。纵使人们在荒忽中见到一种鬼神形态的东西，那也不是人类的灵魂，而是自然之气所生的别种物类。他还用汉儒常用的音训方法，训鬼为归，训神为伸，认为鬼神是阴阳二气所生，阴气为鬼，阳气为神，根本不是世俗迷信者所说的具有人格性质的鬼魂与神祇。王充的思辨方法，是并不简单地否定鬼神之说，而给鬼神以新的解释。这是用理性来给传统遗存的非理性的概念与观念进行新的诠释。这是中国古代知识者所常用的方法，但同时也使新观念与旧观念之间产生了复杂的纠缠。王充对鬼神的新解释，所采用的也是这样一种方法。宋代理学家的鬼神为二气之说，如张载所说的“鬼神者，二气之良能也”¹³等说，即是推演王充的观点而成的。

《论衡》对生命本质及生死之理的阐述，也包括后面要论及的他的无鬼论、无仙论，其实带有一种古代科学的性质，体现了科学实证的色彩。早在上世纪30年代，学者们就已经注意到《论衡》的这种科学精神。王缙尘《怀疑与迷信——读〈论衡〉》一文，即认为王充的怀疑精神，代表了一种科学的态度。“只看《论衡》一书，对于经典旧说，社会谬见，不合事理之处，无不尽量抉斥，不遗余力，倘有人因其说而作进一步的探究，则一切科学早发明于中国，何待数千年后，尚在掇拾西方科学家牙慧。”¹⁴他的说法虽然有些简单化，但认为王充的怀疑精神与近代西方科学相近是有道理的。其实王充思想与科学的接近，不仅在于怀疑，更重要的是从怀疑出发，采用常识经验及观察物理的方法，更近于一种科学实证的方法。正是这种科学实证式方法的使用，使王充虽生于“迷信空气最浓厚的汉代，独能不为社会锢俗所束缚”¹⁴。当然这种科学实证的方法，是建立在自然哲学生观念之上的。

二、《论衡》的无鬼论

在人类生命思想的发展过程中，人们在摆脱了原始人类生死混沌的意识状态，对死亡事实有了明确的认识之后，就有灵魂独立于身体而存在的观念产生，鬼神之说即依据于此。它虽然很早就受理性的质疑，但却一直坚固地存在于早期人类的意识中，而且形成很庞大的历史文献记载。其中有一部分，甚至属于历来被人们推崇且具有权威性的经典，如《左传》所记载的鬼神之事。同时，鬼神观念也不断被一种文学性的虚构方法叙述着，成为文学的重要表现对象，其中不乏绚烂的艺术花朵。但这种在今天看来属于文学创造的成果，有时也转化为现实中人们的生命意识，在一定程度上增加了我们研究鬼神观念发展史的复杂性。事实上，魏晋以后的鬼神论者，就曾利用经典甚至文学作品中的鬼神之说和鬼神形象，来证明鬼神的确实存在。王充所要解决的，不仅是现实中人们观念里的鬼神意识，而且要面对包括经典在内的大量有关鬼神的记载。

王充用一系列的篇章来申述他的无鬼之说。他首先从论述死亡的本质出发著《论死篇》。世人认为人死为鬼，有知，能害人（当然也包括能福人）。王充从其元气化生万物的观念出发，认为人与其他物类，都是物。物灭后不能为鬼，何以人死独能为鬼？人实为精气所生，凝成血脉、骨骼，并有精神知识行于其中。人死骸骨归地，精神消散归天，重新化为元气。而人们说的鬼，居然还拥有人们生前的形状。这是不可能的。因为骨骼精神已经回归天地，就不可能还有一种形体化的鬼神的存在。他用粟米与囊橐的关系这样浅显的日常生活经验来说明。粟米还在盛在囊橐中时，能够看到囊橐的形状，一旦从其中流散出来，就只见粟米，不可能再看到囊橐的形状。人的形体也是这样，“粟米弃出，囊橐无复有形；精气散亡，何能复有体而人得见之乎？”¹²接着，他又用人们的常识经验来说明。他指出，自古以来，死者以亿万计。如果人死为鬼，则“计今人之数，不若死者多。”如果真有鬼，则应该到处可见，“如人死辄为鬼，则道路之上，一步一鬼也。”¹²而事实上，纵使 we 承认文献中记载的鬼的事情有根据，但它却是一种极罕见的情况。所以，说人死有鬼，是无法从常识得到证明的。

王充认为人类的生命，能够繁殖延续，但却不能死后复生，或者变为具有生前全部形状与性能的鬼魂。这就如天地之性，能使火灭后，重新发生火，但却不能让已经燃尽的灰重新生火。还有，世俗认为人死为鬼，但人死后衣服腐烂，人能为鬼，衣物必不能为鬼。纵使有鬼，也应该是裸袒之形？何以人们传说看到的鬼，还穿着生前的衣物呢？这也可见其虚妄。王充的这种论述方法，虽然是朴素的、经验的，甚至有时还让人觉得有着思想上的粗糙性。但在生命科学还不够发达的时代，使用朴素、日常经验的常识来破除虚妄的鬼神之说，无疑是呈现着一种思想的光彩的。更何况，王充的生命思想，是与其元气自然的基本哲学观念为基础的。比如他用元气自然的原理来论述死后无知的道理：

夫死人不能为鬼，则亦无所知矣。何以验之？以未生之时无所知也。人未生，在元气之中；既生，复归元气。元气荒忽，人气在其中。人未生无所知，其死归无知之本，何能有知乎？¹²

这种分析，是具有一种理性思辨的深度的。以未生无知来证既死也不可能知，充分地阐述了生命的物质性。后来南朝无神论者认为人死后无神，可以说是王充思想的继续，但在思辨性方面还没有达到王充的深度。

死亡说到底是一种生命活动的现象，也可说是生命活动的一个过程。尽管这是个体生命活动最后的一种现象、最后的一个过程。但它的活动性质，与生命活动中的其他现象都体现了共同的规律。王充认识到这一点，他还将梦、殄（昏迷）、死三者合论，认为梦与昏迷，在现象上与死亡有共同的表现。人在梦中不能记忆醒时的状态，昏迷时没有知觉，死后也不可能还能延续生前的知觉与知识。虽然这种论述方法显得有点粗糙，因为后面两种生命活动现象，梦和昏死时候，生命活动并未结束，与死亡这一生命现象毕竟有本质的区别。所以梦中的经验、昏迷中的经验，无法用来证明死后死后的情形。但王充的可贵之处，在于他能将死亡看做是生命活动现象之一。

对于文献记载及世俗流传的鬼魂报仇的说法，王充也同样用一种常识经验的方法来论证其虚妄。他说如果死后化为鬼，则为人所殴死、冤杀者，鬼魂应该报仇，或者告知亲人替他报仇。但如果有鬼，那报仇被杀的仇家，也会成为鬼。其势力应该还比先前被杀之鬼强大。又如妒夫媚妻，死后夫再娶，妻再嫁。如使有鬼，何以再娶再嫁者能得平安？他进一步从生命机理来分析，如他说言语是气力所生，人死不再拥有气力，所以传说死人（鬼魂）说话是虚妄的。这一论辩中含有科学思维。总之，他从各个角度进行繁复、周密的论述，最后达到这样的结论：“夫论死不为鬼，无知，不能害人。则夫所见鬼者，非死人之精，其害人者，非其精所为，明矣！”¹²也就是说，人们所说的“鬼”，纵使存在这种事物或现象，那也不可能是人死后所化。人死后是不可能为鬼的。要破除神仙鬼怪之类的迷误，其实最有效的方法，就是让人们回归常识理性。

在《论死篇》之后，王充又写作《死伪篇》《纪妖篇》《订鬼篇》，对文献典籍中记载的各种鬼魂神怪的故事进行分析，试图给出合乎理性的解释。

在具体的个案分析中，王充的分析也是比较繁复的，也就是他自己所说“重文”的方式。他往往是先揭其无鬼之说的基本观点，再从常识经验以及社会伦理的一般观念来说明。如《死伪篇》对传记中杜伯、庄子义鬼魂报生前之仇的故事进行分析。杜伯被其君周宣王冤杀，后当宣王出外田猎时奔起道左，射杀宣王。庄子义为其君燕简公所杀，虽然杀得不冤，但也在道旁用彤杖击杀外出的燕简公。世人以此为人死为鬼，并能报仇害人之证。王充首先重申其在《论死篇》说过的“人生万物之中，物死不能为鬼，人死何故独能为鬼”的观点。接着从经验事实的立场，指出古来无辜冤死者无数，如比干、关龙逢等，都没有听说他们向君主报了冤。再者从道德上说，弑君是大罪，如果真有鬼，那像周宣王、燕简公等人，也应该由比他们级别更高的鬼魂来惩罚，而不应该由其臣子以报私仇的形式来残杀。再说假如真有鬼魂，那么这两位君王被杀死后，他们的鬼魂难道不会报复那两位臣子吗？做为君主的鬼魂，死后的势力不是也比作为臣子的鬼魂强大吗？所以，晋宣王、燕简公之死，另有原因，人们见到他们生前曾杀其臣，就附会其为臣子亡魂所报。

王充总是这样，从经验事实与现实生活中的基本逻辑来否定这类传说事实上的虚妄。有时候他也利用一些伦理道德规范，这其中也会显示出他在思想上的局限，会影响他逻辑上的彻底性。如前面关于君臣关系在死后延续的说法。又比如他对著名结草衔

环以报恩的故事的分析。这个故事，讲的是晋国将领魏颗的故事。魏颗的父亲魏武子，病未重时吩咐自己死后让妾改嫁，但到了临死却又反悔，遗嘱将此妾殉葬。魏颗执行父亲清醒时的说法，将此妾改嫁。后来秦晋辅之战中，魏颗遭遇秦军中的大力士杜回，却看到一个老人用草环绊倒杜回，从而为魏颗所获。这一夜，魏颗梦到白天看到的这个老人来跟他说，自己就是魏颗父亲的父亲，显魂来报让其女儿改嫁之恩。王充认为这个老人既然能报他死后善遇女儿的魏颗，当然也应该报答他生前厚待他的其他人，甚至杀掉他生前对他不善的人。何以唯独选择一个魏颗呢？他认为所谓老人结草，就跟黄石公教张良、白衣老人教汉光武一样，都是妖象所结，而非人死死亡魂。

《纪妖篇》也讨论了一些影响比较大的鬼神记载。如卫灵公在濮水上听到一首新的乐曲，乐师师涓抚其音，说是徵调，是商纣时乐师师延演奏的亡国之音。后来晋平公一定要让师涓演奏，导致晋国大旱，赤地千里，平公本人也得了癘病。王充仍然从他的人死气散，不能再以人的形体出现，来批驳师延鬼魂在濮水演奏的可能性：

师延自投濮水，形体腐于水中，精气消于泥途，安能复鼓琴。屈原自沉于江，屈原善著文，师延善鼓琴，如师延能鼓琴，则屈原能复书矣。扬子云吊屈原，屈原何不报？¹⁵

他用屈原没有显灵报书，来论证师延之鬼无法出来鼓琴。这是一种同类相推的方法，看起来像是粗浅的论证，但这正是唤回人们的常识的一种有效的论证方法。他认为晋国旱、平公癘病，只是一种妖象，根本不是奏徵曲所导致的。自《礼记·乐记》有亡国之音之说，后世论乐都举为真理。王充在这里其实是不同意这种亡国之音说法的。后来嵇康著《声无哀乐论》认为构成音乐的要素“和声”本身是一种自然现象，人心的感情寄之而生哀乐，声音本无哀乐的属性。唐太宗李世民也曾运用这种学说来质疑“亡国之音”的说法。¹⁶其渊源都可追溯到王充此论。又如记载中说赵简子病，五日昏迷不知人。扁鹊来诊，奇怪其脉象与当年秦缪公病时的脉象一样。当年缪公病剧，魂至上帝之所，七日后醒转。简子可能也是这种情况。果然赵简子在七日后醒转，并且自述到了上帝之所，上帝飨以钧天广乐，并令射死熊羆，给一翟犬。后来简子出门，在道上被一人拦住，认出是在上帝那里看到过的一个人。他告诉简子射死熊羆及获得翟犬的预兆寓意。王充说：“是皆妖也。”¹⁷“凡妖之发，或象人为鬼，或为人象鬼而使，其实一也。”¹⁷也就是说有的事物因与人类样子相似而被认为是鬼，是一种人类为了某种目的而假托鬼魂之说。

王充否定有鬼的说法，他仍然运用其元气自然的原理，提出一种妖气、毒气之说。他把史传中的种种人死为鬼显灵或害人之事，最后总归于妖象、妖气、妖祥之所为：

妖之见出也，或且凶而豫见，或凶至而因出。因出，则妖与毒俱行；豫见，妖不能毒。申生之见，豫见妖也；杜伯、庄子义、厉鬼至，因出之妖也。周宣王、燕简公、宋夜姑时当死，故妖见毒因击。晋惠公身当获，命未死，故妖直见而毒不射。然则杜伯、庄子义、厉鬼之见，周宣王、燕简、夜姑且死之妖也。申生之出，晋惠公且见获之妖也。伯有之梦，驷带、公孙段且卒之妖也。老父结草，魏颗且胜之祥也，亦或时杜回见获之妖也。苍犬噬吕后，吕后且死，妖象犬形也。武安且卒，妖象窆婴、灌夫之面也。

那么，这种显象为害的妖，究竟是什么呢？王充仍然是从“气”的角度来加以解释的，将其总归为“太阳之气”，其《订鬼》《言毒》两篇，有比较系统的阐述：

天地之气为妖者，太阳之气也。妖与毒同，气中伤人者为之毒，气变化者谓之妖。世谓童谣，荧惑使之，彼言有所见也。荧惑火星，火有毒荧，故当荧惑守宿，国有祸败。火气恍惚，故妖象存亡。龙，阳物也，故时变化；鬼，阳气也，时藏时见。阳气赤，故世人尽见鬼，其色纯朱。¹⁷

故凡世间所谓妖祥，所谓鬼神者，皆太阳之气为之也。太阳之气，天气也。天能生人之体，故能象人之容。夫人所以生者，阴、阳气也。阴气主为骨肉，阳气主为精神。人之生也，阴阳气具，故骨肉坚，精气盛。精气为知，骨肉为强，故精神言谈，形体固守。骨肉精神，合错相持，故能常见而不灭亡也。太阳之气，盛而无阴，故徒能为象，不能为为形。无骨肉，有精气，故一见恍惚，辄复灭亡也。¹⁷

他的基本说法，是说天既然能生人类之体，也能够产生出那种类似于人类之体的形象。但徒有形象而没有人类的骨肉精气，所以恍惚即灭。其言下之意，是说人们所看到的鬼魂，就是这种东西。有一种评价认为王充的这种妖气之论，“不可避免地使自己在一定程度上陷入了唯心主义和有鬼论的泥坑。”“这种观点实际上起到了为鬼神迷信辩护的作用”¹⁸，因此仍属唯心的观点。撇开唯心、唯物之说不论，王充的这种看法，其实是在事物不能尽知的前提下，坚持从其元气自然的立场进行一种新的解释。其立场与态度，与不假思索地相信鬼神之论有根本不同。这里其实体现了一种科学求索的精神。从这些论述，也可见证明“气”的确是王充哲学思想的一个核心概念。尽管有些说法近乎神秘之说，但其基本立场是坚守着万物皆气生的物质主义立场的。

王充之所以对一些关于神鬼妖异的说法，不作简单的否定的态度，而是试图从其气论来进行解释。这因为他并不持有独断论的全知的立场，而是承认有未知的事物与现象的存在。在未知前提下，寻求一种尽量合理的解释。虽然其结论不一定正确，有时甚至是让我们现代人觉得粗浅可笑，但其中所体现出来的实证寻索与逻辑推演，却近乎科学的态度。

《订鬼篇》其实具有“原鬼”的性质，也就是从一种自然元气的哲学立场，阐述鬼作为人们认识中的一种事物出现的原因：

凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧则鬼出。凡人不病则不畏。故得病寝衽，畏惧鬼至。畏惧则存想，存想则目虚见。何以效之？传曰：“伯乐学相马，顾玩所见，无非马者。宋之庖丁学解牛，三年不见生牛，所见皆死牛也。”二者用精至矣，思念存想，虚见其物。人病见鬼，犹伯乐之见马，庖丁之见牛也。伯乐、庖丁所见非马与牛，则亦知夫病者所见非鬼也。病者固剧身体痛，则谓鬼持击之，若见鬼把椎锁绳立守其旁，病痛恐惧，妄见之也。¹⁷

前面《论死篇》中，王充采用音释的方法，解释鬼为归，即人死体消，作为一种物质归于大地。这里则进一步从心理学的角度来解释鬼的产生。认为鬼魂是人们疾病后的恐惧心理所产生的一种虚见、妄见。他用存想生像的原理来解释这个问题。他的这一理论阐述，可以说是新颖而深刻的，达到一种科学解释的水准。也就是说他是从精神现象的方面来解释鬼神问题的。战国时期荀子已经有类似的说法，他在《荀子·解蔽》中曾云：“凡人之有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时，此有之所无有而有无之时也。”王先谦集解：“无有，谓以有为无也，有无谓以无为有也。此皆人之所疑惑之时也。”¹⁹历史文献记载的各种神鬼以及神仙的故事，除了一部分属于完全有意识虚构与捏造之外，其中也有相当一部分是有来由的。其产生的原因，大半可以从心理学的原理上得到解释。王充作为一个汉代的思想家，能够达到这一点，足见其思想力之强大。这与其坚定的元气自然之说，以及力求征实的思考及论辩方法是分不开的。

三、《论衡》的无仙论

立足于人为天地元气所生及生死自然之说，《论衡》不但是坚定的无鬼论者，也同样是坚定的无仙论者。因为神仙之说理论基础来自道家，所以求仙也被称为求道。所谓“道”，即生命之道，从神仙家的逻辑上说，求仙是寻求一种最合理生命之道。它的本质是原始地存在于生命之中的。得到了这种道之后，就能超越现实的生命。这正如后来佛教依据佛性来论证涅槃成佛之可能性一样。都是属于宗教哲学的生命本体论。从《论衡·道虚篇》经常提到的“修道求仙”“方术仙者之业”“好道学仙之人”²⁰，可见王充所面对的是一个相当规模的活跃于社会各阶层的神仙方术之士群体。所以，《道虚篇》在批评、辨妄的同时，也为我们留下汉代神仙道术活动的丰富史料，对于我们了解魏晋道教的前身“方仙道”有重要的参考价值。事实上，后来的道教徒如葛洪，在阐述神仙之说时，也常常运用其中的资料。当然他们是从与王充完全相反的角度来利用这些资料的。神仙方术之说，是造成“众书并失实，虚妄之言胜真美”的一大宗，王充因此专作《道虚》一篇，畅论神仙之说的虚妄，以及通过修道炼术能够达到长生、成仙、升天等说法的不可信。

王充的无仙论和他的无鬼论一样，逻辑的前提都是自然哲学生命观。《道虚篇》在论黄帝、淮南王成仙之说为伪时说：

人，物也，虽贵为王侯，性不异于物。物无不死，人安能仙？²¹

有血脉之类，无有不生，生无不死。以其生，故知其死也。天地不生，故不死；阴阳不生，故不死。死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有始。唯无终始，乃长生不死。人之生，其犹冰也。水凝而为冰，气积而为人。冰极一冬而释，人竟百岁而死。人可令不死，冰可令不释？诸学仙术，为不死之方，其必不成，犹不能使冰终不释也。²¹

在思想史上，庄子业已解释清楚死亡在本质上是一种物质变化。王充对生命的物质性，有了更加明确的认识。他的这个论述的精彩之处，在于讲述清楚物有生，必有始，有始必有终。生与死，始与终，是一种对待相依的关系。取消了死，也等于取消了生。这是《论衡》批判神仙之说最为圆满、自洽的一段文字。

按照一般的做法，只要对生命本质进行上述论证，就可以完成一种无仙之论。但是他跟其他无仙论者不一样，他并不停留在这种独断论式的层次上。《道虚篇》仍然采取繁复重文的论述方法，对每个神仙传说的虚妄失实的原因进行分析。其中的一种论证方法，可以说是经验性的，甚至是“实验性”的。

《道虚篇》举出典籍及传说的几个著名神仙故事，逐一辨析其妄。这些故事分别是黄帝升天之说，淮南王修道术而举家升天之说，方术之士卢敖游北海遇到飞行的仙人若士之说，河东项曼都学道升天而被放回人间之说，齐国方士文挚入鼎烹三日而不死之说。王充一概称为“儒书言”。王充所说的“儒书”，泛指一般的典籍，不是我们通常理解的儒家之书。对于这一点，章太炎《原儒》篇有所解释。²²上述“儒书”所载，王充认为都是失实的，都是因为各自的现实的原因而被虚构出来的，是世人的误会，也是方术之士的有意编造。如他认为卢敖、项曼都两人，都是因为学道无成，难以面对他们家乡的人，所以一个编造在北海遇仙，一个编造自己曾经去过天下，因犯事而被斥回人间。但是王充的驳论，并不停留在这个层次上，他对每个传说，都进行详细的辨妄。试举其辩黄帝与淮南王之事为例。

王充先述“儒书”所记黄帝成仙的故事。黄帝采首山之铜，在荆山之下铸鼎，鼎成之后天龙下降，垂下龙髯。黄帝接住龙髯骑到龙背，群臣、后宫也有七十余人一起登上龙背。其余小臣也想上，拉着龙髯不放。龙髯被拔断后，还掉下了黄帝的一张弓。百姓仰望黄帝升天，抱着他的弓呼号。因此，这张弓就被叫做“乌号”，而铸鼎地方就被叫做鼎湖。王充认为这是虚言。他首先从分析黄帝谥号入手。他说如果黄帝真是仙去，其谥号应该是“仙”或“升”，不应该是“黄”。“《谥法》曰：静民则法曰‘黄’（皇），（德象天地曰帝）。”²¹他也考虑到黄帝时代有无谥号这件事还不能确定。但他认为无论“黄帝”这个称呼是黄帝的群臣谥称，还是后来人所追谥，都与仙道无关。其次，他认为龙是不升天的，只有潜渊的功能。再次，他说黄帝葬于桥山，如果真的是升天了，为什么还有墓葬？可见黄帝属于普通的死亡，并非仙去。只有死去的人，才需要造墓埋葬。要说葬的只是黄帝的衣冠，那么群臣既然看到黄帝仙去，并没有死，为什么还要埋葬他的衣冠呢？最后，他又迂回到伦理上去论证黄帝成仙之虚，认为治理天下与学习道术是不能兼修的两件事。史载尧、舜这两位圣君，都是因忧勤职事而身体干瘦如干肉、腌鸟肉一样：“世称尧若腊，舜若脯”。²¹黄帝和他们一样，是治理天下致太平的君主，是圣，不是仙。黄帝要致太平，也必须像尧舜一样。如果学道修仙，就会废职事，不可能致太平。假使说致太平的同时还能成仙，那么尧、舜等圣君也应该能成仙升天了，但并无尧舜成仙的记载。从战国燕齐之君，到秦皇汉武，以及后来的各个时代，都有帝王求长生成仙之术的奢念。《老子》一书，在讲无为的治术的同时，也讲后身而身存等生命思想。到了秦汉之际的黄老派，更将之改造成一套身国共治的理论。方术之士、道教徒将这种身国共治的理论 with 神仙方术相结合，贩卖给这些耽于求仙的帝王。历代统治者不仅因耽于求仙而疏忽国事，而且往往劳民伤财，严重地影响国家政治。王充的这一番论述，看似迂绕，实际具有深刻的批判性。《论衡》一书，不仅是在学术上辨析群书虚妄失实，而且常常饱含激情，具有深刻的现实批判性。

王充论证淮南王升天之说的虚妄，尤其能代表其运用常识理性来论证神仙学说之虚妄的方法。淮南王因为他生前爱好道术，聚集方士八公等人。所以死后有淮南王举家升天的传说，并且说其家的鸡犬，因为吃了多余的仙药，也随之升天。王充说：“好道学仙之人，皆谓之然。此虚言也。”²¹历史的事实，是淮南刘安的父亲刘长因罪迁蜀道死，“安嗣为王，恨父徙死，怀叛逆之心，招会术人，欲为大事。伍被之属，充满殿堂，作道术之书，发怪奇之文，合景乱首。八公之侍，欲示神奇，若得道之状。道终不成，效验不立，乃与伍被谋为反事，事觉自杀。或言诛死。诛死，自杀，同一实也。世见其书深冥奇怪，又观八公之侍似若有效，则传称淮南王仙而升天，失其实也。”²¹应该说，王充这一理性的分析，已经切中要害，也有助于我们认识同类传说产生

的原因。但这是一般的无仙论者都容易做出的结论。王充的贡献，或者说他的独特的、具有科学实证精神的无仙论，是从人类生命的物质性出发，对学道修仙者的飞升之说展开一种实验科学式的辩论。他用一种繁复的解说常识的方式，来论证人非鸟类不能飞行的道理：

鸟有毛羽，能飞，不能升天。人无毛羽，何用飞升？使有毛羽，不过与鸟同，况其无有，升天如何？案能飞升之物，生有毛羽之兆；能驰走之物，生有蹄足之形。驰走不能飞升，飞升不能驰走，禀形受气，形体殊别也。今人禀驰走之性，故生无毛羽之兆，长大至老，终无奇怪。²¹

阐述了这个基本常识之后，王充还觉未尽。因为方士们还有所谓变化之说，所以王充继续展开辩论：

好道学仙，中生毛羽，终以飞升（笔者按，这是指对方的观点）。使物性可变，金木水火，可革更也。虾蟆化为鹌，雀入水化为蜃蛤，禀自然之性，非学道所能为也。好道之人，恐其或若等之类，故谓人能生毛羽，毛羽备具，能升天也。（笔者按，这也是指对方的观点）且夫物之生长，无卒成暴起，皆不浸渐。为道学仙之人，能先生数寸之毛羽，从地自奋，升楼台之陛，乃可谓升天。今无小升之兆，卒有大飞之验，何方术之学成无浸渐也？²¹

尽管从当时思想界甚至一般人已有的常识理性来说，神仙之说的虚妄是显然可见的。但由于人们执着于一种永生的迷思，而方术之士又造作种种的修仙方法及成仙之说，固结于世俗的人心中。所以王充分析鸟类飞翔及事物变化的原理，来破除其说的虚妄。

王充的许多论证，在前提确定后，又采取假设的方法，来证明对方说法不能成立：

天之与地皆体也，地无下，则天无上矣。天无上，升之路何如？穿天之体，人力不能入。如天之门在西北，升天之人，宜从昆仑上。淮南之国，在地东南，如审升天，宜举家先徙昆仑，乃得其阶。如鼓翼邪飞，趋西北之隅，是则淮南王有羽翼也。今不言其徙之昆仑，又不言其身生羽翼，空言升天，竟虚非实也。²¹

在我们今天看来，王充这样的论述未免显得繁琐。但是，如果我们了解汉代社会神仙之说的流行，人们对生命的幻想之深，尤其是方术之说蛊惑或说诱感力之大，就能明白王充的用意。《论衡》对于他认为虚妄的传说与学说，多是采用这种繁复论证方法的。在《自纪篇》中他交代这样做的理由。因为这些他称为“伪书俗文”的虚妄记载固结于人心：“通人观览，不能钉（订）铨（诠）。遥闻传授，笔写耳取，在百岁之前。历日弥久，以为古昔之事，所言近是，信之入骨，不可自解，故作实论。其文盛，其辨争，浮华虚伪之言，莫不澄定。没华虚之文，存敦庞之化，拨流失之风，反宓戏之俗。”¹²总之，要反复论证才能澄清事实，反归淳朴之风。他的这种学术精神，和喜欢抗言论辩的孟子有些相似。其次他因疾俗情之迷误而作《讥俗》《论衡》等书，面向的是大众。所以必须诉诸常识，并且为应付世俗的种种疑问而做出解释。他说自己做“《讥俗》之书，欲悟俗人，故形露其指，为分别之文。”¹²这就是他所说的“《论衡》者，论之平也。口则务在明言，笔则务在露文。”²³“夫口论以分明为公，笔辩以获露为通”²³，即用一种很直观的常识事实，进行反复、多层面、多角度的分析，并且不故作典雅隐曲之文，而是用“获露”即明白易懂的行文风格。他不仅鲜明地申述了自己无鬼非仙的理性的观点，同时也以近乎实录的笔墨呈现了汉代鬼怪及神仙之说流行，以及对人们的思想与生活的深刻影响。这样一种实证的方法，正是王充不同于独断论的地方，也是《论衡》与其他子书论述与行文风格很不一样的地方。

神仙家的修道学仙的一些理论，来自道家。但在将道家合理的养生说改变为长生成仙学说的过程中，形成一种道教的神学生命哲学。如世人认为老子之道，恬淡无欲能致长久。神仙家就此发展出养精爱气、精神不伤，则寿命长而不死的说法。这种观点，也是神仙家的主要说教之一。对于这些成仙之说，王充仍然运用常识理性来破除。王充辩论说，要是恬淡少欲、无思虑、无情欲就能永生，那么鸟兽、草木就是这样的，但鸟兽的生存期比人还短，草木也是春生冬死。何以它们无情欲，反而比有情欲的生命要短呢？可见恬淡无欲就能不死的说法是不可信的。又如术士常说辟谷能长生。王充说：“夫人之生也，禀食饮之性，故形上

有口齿，形下有孔窍。口齿以嚙食，孔窍以注泻。顺此性者为得天正道，逆此性者为违所禀受。失本气于天，何能得久寿。”²¹古人常说人是“嚙类”，就是这个意思。这是从人体的构成来论，今天看来虽然肤浅，但不失为实证科学式的观察。他接着说，人们所说的王子乔那些辟谷不食之人能成仙，除非他不像普通人一样长着口齿、孔窍，否则就不能不吃不喝而能长生。所谓“真人食气，以气为食”也是一样的谬说。气是什么呢？如是阴阳之气，不能饱人，“如谓百药之气，人或服药，食一合屑，吞数十丸，药力猛烈，胸中愤毒，不能饱人。”从经验事实来说，彭祖倒是行过“吹响呼吸，吐故纳新”，但最后还是死了。²¹又有如导气养性之说，“道家以导气养性，度世而不死，以为血脉在形体之中，不动摇则屈伸，则闭塞不通。不通积聚，则为病而死。”这就是熊经鸟伸、打通经络、运动周天之类的说法。王充认为“此又虚也”。他说“夫血脉之藏于身，犹江河之流地。江河之流，浊而不清；血脉之动，亦扰不安。不安，则犹人勤苦无聊也，安能久生乎？”至于“服食药物，轻身益气，颇有其验”，但要“延年度世，世无其效。”药只能除病，使身体复原，“安能延年至于度世？”²¹

养生可以延年，本身是符合生命规律的。王充本人也曾从事养生之术。他晚年因老病贫穷，“乃作《养性》之书凡十六篇。养气自守，适食则酒。闭明塞聪，爱精自保，适辅服药引导，庶冀性命可延，斯须不老。”²³但他深知这只是一种庶几有效的养生延年之术。所以很清醒地认识到“惟人性命，长短有期，人亦虫物，生死一时。”²³可见其终生坚持着人只是一种生物的说法，坚定地否定永生之说。

总之，王充的无仙论和他的无鬼论一样，都是在认识了生死的自然规律之后，运用经验事实和物质规律、生命活动的原理相结合的办法，在几乎难以展开正常辩论的神鬼有无、神仙有无的领域，主动地与唯鬼、唯仙论者寻求对话的途径。在今天看来，他的论述过程虽然不一定很严密，而多流于经验之论，缺乏深刻的思辨。而且在不少地方，采用先向对方让步的方式，然后再寻找最终将其驳倒的方式。甚至以另一种看似唯心的说法，如用妖气说、毒气说代替有鬼说。对流行的非理性生命意识与观念做了相当大的让步。但是他自始坚持着人死不为鬼，人学道不能成仙，人是天地元气所生，是万物的一种，遵循着万物的生灭、终始的规律，却是那个时代自然哲学生命最辉煌的成就，甚至在整个中国古代，理性生命观在对生命本体的认识上面，也一直没有超过王充的思想。其对汉魏晋的疾虚妄、无神论、无鬼论、无仙论这一派，更是起了思想上的奠定作用。

余论

王充的《论衡》，整体上表现了一种廓清各种虚妄的生命意识的力量。其对后来魏晋诸子，有直接的启引作用。在中国古代理性与非理性生命意识及思想的发展历史上，具有特殊的地位。《论衡》疾虚妄的生命思想，代表了中国古代秉持自然哲学生命观这一派的思想高度。后来如南朝的无神论者，以及宋明理学家，都继承以王充为代表的先秦汉魏的自然哲学生命观，却没有继承王充的近于科学实证的学术精神与方法。晚清学者宋恕诗云：“旷世超奇出上虞，《论衡》精处古今无。”²⁴此言完全可以用来评价王充在生命思想上的建树。

从另一方面来看，《论衡》不仅是表述理性生命观一派的经典，同时也保存了上古到汉代非理性生命观的重要史料。这是因为《论衡》的写作，以疾虚妄为宗旨，并且采用繁征博引的“重文”的风格。不仅征引前人正面的观点和事实，而且对反面观点的事实也大量征引。所谓众书的“虚妄”失实之言，就是人们在针对自然界及人类社会方面产生的种种虚幻、错误的认识与传闻，其中有一些是属于原始以来生命意识与生命观念的反映。所以《论衡》一书，从文献资料的角度来说，其实也可视为原始以来的各种神话故事、神仙传说以及鬼神传说的渊藪。所以，就理性与非理性两端来说，《论衡》一书，都具有集成的意义，是研究从上古到秦汉生命意识与生命思想的重要文献。至于《论衡》中有关仙、鬼、神怪之说的一些叙述，常被后来的道教徒所征引，走向王充疾虚妄生命思想的反面，则是王充所意想不到。这也反映了古代生命思想发展中的一种曲折性与复杂性，以及人类理性进展之艰难。

最后，我们要补充的是，“生命思想”是一个广义的范畴，包括对生命本体的认识，也包括对生命价值的看法。另外，对于生命个体的遭遇与命运的认识，也属于生命思想的范畴。《论衡》的生命思想，也是在上述丰富而广阔的界域中的。我们甚至可以说，《论衡》一书整体地体现了王充对生命的丰富的、多层面的思考。其基本的立场，则是一种自然哲学的生命观。但在对具

体问题的论述上，有时也存在着矛盾。如《论衡》最前面的《逢遇》《累害》《命禄》《气寿》《幸偶》《命义》《无形》《率性》《吉验》《偶会》《骨相》《本性》等篇，主要是围绕时命与性命等问题展开的，其基本立场仍然是一种自然论尤其是对传统的天道福善祸淫的质疑。但在命运的问题上，王充是接受先天决定的命定论的。这其中的原因很复杂，我们可以理解为王充对于人生遭遇陷入困境时寻求的一种解释，也与汉代士大夫阶层流行的时命观、士不遇论相关。这些都是属于生命思想的范畴，有待于进一步研究。

注释：

1 以上参看钱志熙《唐前生命观和文学生命主题》（东方出版社 1997 年）第三章“先秦道家的自然哲学生命”、第七章“宇宙自然大生命观的形成”、第九章“汉代文学中的神仙主题”等章的论述。

2 王充著、黄晖撰：《论衡校释》卷 29，中华书局 2018 年版，第 1028 页。

3 《论衡校释》卷 18，第 676 页。

4 《老子道德经》，载《诸子集成》，上海书店 1986 年版，影印本第 3 册，第 3 页。

5 钟泰：《中国哲学史》，东方出版社 2008 年版，第 116 页。

6 金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 478 页。

7 《论衡校释》卷 24，第 882 页。

8 《论衡校释》卷 2，第 91 页。

9 《论衡校释》卷 2，第 57 页。北京大学历史系《论衡注释》小组在《论衡注释》中作“娥蛾”，中华书局 1979 年版，第 100 页。

10 严可均校辑：《全上三代秦汉三国六朝文·全三国文》卷四十八，第 2 册，中华书局 1958 年版，第 1234 页。

11 《淮南子》卷七，载《诸子集成》，影印本第 7 册，第 99 页。

12(16) (17) (18) (19) (41) (42) 《论衡校释》卷 20，第 761、762、762、764、770、1042、1042 页。

13 张载：《正蒙·太和篇第一》，载《张载集》，中华书局 1978 年版，第 9 页。

14(15) 王缙尘：《怀疑与科学——读〈论衡〉》，载《诸子集成》，影印本第 7 册，《论衡》卷首，上海书店 1986 年版，第 1、3 页。

15(20) 《论衡校释》卷 21，第 796 页。

16(21) 刘昉等撰：《旧唐书》卷 28，第 4 册，中华书局 1975 年版，第 1040 页。

17(22) (23) (24) (25) (26) (28) 《论衡校释》卷 22, 第 800、807、827、823、827、814 页。

18(27) 北京大学历史系《论衡注释》小组:《论衡注释·订鬼篇》解题, 第 3 册, 中华书局 1979 年版, 第 1272 页。

19(29) 《荀子集解》卷 15, 载《诸子集成》, 影印本第 2 册, 第 276 页。

20(30) 《论衡校释》卷 7, 第 274、275、276 页。

21(31) (32) (34) (35) (36) (37) (38) (39) (40) (45) (46) (47) 《论衡校释》卷 7, 第 276、295、273、275、276、278、276、276、277、292、293、293~294 页。

22(33) 章太炎:《国故论衡》, 商务印书馆 2019 年版, 第 149 页。

23(43) (44) (48) (49) 《论衡校释》卷 30, 第 1043、1045、1055、1055 页。

24(50) 胡珠生编:《宋恕集》卷九, 中华书局 1993 年版。