興大中文學報第三十七期(2015)
民國 104 年 6 月出版

《論衡》批判「俗言」、「俗議」的修辭策略

姚彥淇*

摘　要

王充在《論衡》全書中的重要批判對象之一，就是當時流行於社會上的眾多「俗言」、「俗議」、「俗論」或「俗情」。而筆者以為王充眼中的「俗」在屬性和內容上，不純粹是指和精英知識階層相對的「民間」、「普羅」或「小傳統」價值觀，而是比較接近社會學上所稱的「群體心理」，這可說是一種跨階級的文化及社會現象。而王充即是根據他對群體心理的認識和體會，再配合上他的自然宇宙觀來擬定他批判「俗」的修辭策略。簡單來說，王充在進行批評活動及論述時，所採取的是一種「減法」的修辭策略，程序上就是先從紛亂雜蕪的現象或傳述中，考察辨識出什麼是最原始天然的完璧情態，什麼又是浮妄華偽的蔽惑俗說(俗言、俗議)，然後努力刈除剔盡群體心理加諸在真實對象上的「想像作用」、「暗示作用」及「聯想作用」，並且也反對在自然現象上進行任何道德或神學性的意義詮釋。王充最終的目是就是要將所批判的對象或事件，全部還原至被群體意識加工改造前最純粹的起點。

國立中興大學
National Chung Hsing University

關鍵詞：論衡、俗言、俗議、修辭策略、群體心理

*國立臺北護理健康大學通識教育中心助理教授。

The Critics of "Lunheng" on the Rhetorical Strategies of "Vulgar Language" and "Public Opinion"

Yao Yen-Chi*

Abstract

One of the major topics discussed in Wang Zhong's "Lunheng" is the emergence of "vulgar language", "popular meeting" or "human feelings" within the society. The researcher regarded that Wang Zhong's perspective on "vulgar" does not mainly revolve around its attributes and contents, but also refers to the perspectives of "citizen", "proletariat" or "little tradition" as opposed to the elite intelligentsia. Moreover, it is actually even closer to the sociological term called "Group Psychology", of which can be defined as one of the cross-cultural social phenomena. Based on Wang Zhong's understanding and experiences of the Group Pyschology combined with his understanding of natural universe, he proposed his arguments regarding the rhetorical strategies of "vulgar". In other words, when Wang Zhong was criticizing and discussing this topic, he has applied certain subtraction rhetorical strategy, of which started by investigating and identifying the natural origin of the confusion in these vulgarities (i.e., vulgar language, popular meeting) and then attempted to select and eliminate group psychology based on the "imaginative effect", "suggestive effect" and "associative effect". Furthermore, he also has refused to conduct moral or theological interpretation on the natural phenomena. Finally, the main objective of this is to restore each subject or object to its most original form before it has received the effects from the group psychology.

國立中興大學
National Chung Hsing University

* Assistant Professor, General Education Center, National Taipei University of Nursing and Health Sciences.

Keywords: Lunheng, Vulgar Language, Popular Meeting, Rhetorical Strategies, Group Psychology

國立中興大學
National Chung Hsing University

《論衡》批判「俗言」、「俗議」的修辭策略

姚彥淇

一、前言

大多數學者都認知王充是兩漢時代最具批判力的思想家，即使放在古代思想史的脈絡裡，像王充這樣熱衷於寫作評議文章的學者也屬少見。不過王充雖然有強烈的批判熱情，但他在著作中所展現的推理邏輯、理論建構、效度評估能力及標準一致性，卻屢遭當代學者的抨擊甚至貶抑。質疑王充批判能力的當代學者可以徐復觀先生為早期的代表，他認為王充的「生平遭遇」是決定他思想特質及思考視域的主要關鍵，要解釋王充著作許多迴異當代主流氛圍的突出特色，不能忽略這個重要面向[1]。生平遭遇或可影響到一個思想家的眼界，但徐先生以為王充的運用思考的能力沒有特別出眾，如其云：

> 因為王充在方法的運用上，有時是混亂拙劣；再加上他的理解能力，並不高明，所以他不能貫澈知性的要求，反而經常籠罩在各種偶像之下，不能自拔。政治對他是最大的偶像。為了此一偶像，積極方面，因「頌漢」而不惜承認當代所出現的祥瑞的真實性；又寫〈順鼓〉、〈明雩〉兩篇，「為漢應變」公開違反他全盤的論點。消極方面，為了解釋自己的何以不遇，而

[1] 如徐復觀所云：「切就王充而論，他個人的遭遇，對於他表現在《論衡》中所發生的思想影響之大，在中國古今思想家中，實少見其比。……人情上，凡在追求想像中，不僅沒有得到，並且也沒有實際接觸到的事物，便自然是容易加以美化的事物。所以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，而實際是由他的遭遇限制了他展望時代的限界。這種限制，也影響到他思想的其他方面。例如《論衡》中，許多是爭其所不必爭的文章；他以最大地自信力所開陳的意見，事實上許多直可稱為鄉曲之見。」見徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉（臺北：學生書局，1976 年），頁 563-564。

國立中興大學 National Chung Hsing University

建立一套命相哲學觀念上的大偶像。[2]

王充在政途上的挫折經驗以及一生汲汲追求名位的企圖心，是否對他的思考能力和思想深度造成負面影響呢？龔鵬程先生賡續了徐先生「知人論世」的觀點來評價王充的著作，他認為王充思想的最大「弱點」就是王充是從「尊漢」為出發點來建立他的哲學體系：

凡王充之所以崇實黜虛，用心都是為了替漢朝說話。這根本不是什麼科學精神，或什麼唯物史觀，而是赤裸裸地、旗幟鮮明地為漢王朝做頌詩，一切論說，均系這頌詞的不同唱腔而已。[3]

龔先生還依此進一步定位王充的人格特性。他認為從表面上來看《論衡》全書對社會上許多世俗事物批判火力猛烈，王充似乎是位不折不扣的憤世文人，但王充之所以如此痛恨世俗，正緣於他是一個徹底世俗化並且熱衷世俗事物的知識分子[4]。而且《論衡》的理論缺口和矛盾之處甚多，這在兩漢思想家中也很少見[5]，與現代人所標舉的科學精神相距更遠。[6]

---

[2] 同前書，頁 602。

[3] 龔鵬程：《漢代思潮》，〈第九章、世俗化的儒家：王充〉（嘉義：南華大學，1999 年），頁 255。

[4] 龔氏提出三個指標證明王充是個貌似反俗但骨子卻熱衷世俗的文人：一、王充對待世俗的態度不是漠視或譏諷，而是不停的與世俗價值斷斷爭辯，可見他對世俗的態度是「關心切身問題式」的。二、王充對世俗的批評中並沒有提出超越流俗的價值標準，可見他只是為自己的失意與世俗之口爭勝，他的關懷焦點始終停留在世俗的層次。三、從他對於漢代一般的社會禁忌的熱心討論看來，王充是一個關心世俗生活的人。而他的批評也並非是反對「迷信」，而是他所信之理由與項目，與時俗有小異耳。根據以上三個理由，龔氏以為王充不但不是一位離俗者，反而是一位為世俗價值辯護的人。請見龔鵬程：《漢代思潮》，〈第九章、世俗化的儒家：王充〉，頁 276-278。

[5] 同前書，頁 268-273。

[6] 徐復觀先生和龔鵬程先生都反對胡適對於王充「具有科學精神」的形象詮釋，見徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，頁 601-602；及龔鵬程：《漢代思潮》，〈第九章、世俗化的儒家：王充〉，頁 293-294。劉謹銘則進一步分析王充的批判方法和思維模式的確不符現代科學精神，他最常用的「天人推類法」其實精確性很低，如其云：「……在有關類比推論的運用上，由於王充在使用的類比法的過程中，選擇了天人類比的模式。因此，就類比對象的選取上，吾人可以明顯看出天與人的類比，在關聯程度以及相似性質方面，無疑都不夠（實則應該說對天之特性完全無法判定），故就方法的運用上，無法獲得一有力的結果。」見劉謹銘：《王充哲學的再發現》，〈壹、王充思想是否符合科

國立中興大學 National Chung Hsing University

一位熱衷批判他者的思想家，他的批判能力卻成為後世其他學者的批判對象，這實在是一個弔詭又諷刺的學術評價翻轉案例。王充在《論衡》的〈佚文篇〉中自言此書的主旨一言以蔽之乃「疾虛妄」也，不過全書主旨往往是作者在回首自己的創作歷程後，對自己的創作歷程所下的意義詮釋，不見得就是當初下筆時的最初動機，或是啟發創作的第一因。如果我們從王充自述其生平的〈自紀篇〉及在全書中具有序言地位的〈對作篇〉來看，王充的寫作動機是多緣於他對眾多俗言、俗議、俗論、俗情的不滿，使他「不得已」提筆來批駁這些他所不認同的價值觀或世界觀，擇數條摘列如下：

> 故夫賢人之在世也，進則盡忠宣化，以明朝廷；退則稱論貶說，以覺失俗。（〈對作篇〉，頁 1178）[7]
>
> 今《論衡》就世俗之書，訂其真偽，辯其實虛，非造始更為，無本於前也。（〈對作篇〉，頁 1181）
>
> 況《論衡》細說微論，解釋世俗之疑，辯照是非之理，使後進曉見然否之分。（〈對作篇〉，頁 1183）
>
> 世書俗說，多所不安，幽處獨處，考論虛實。（〈自紀篇〉，頁 1190）
>
> 俗性貪進忽退，收成棄敗。充升擢在位之時，眾人蟻附；廢退窮居，舊故叛去。志俗人之寡恩，故閒居作《譏俗》、《節義》十二篇。冀俗人觀書而自覺，故直露其文，集以俗言。或譴謂之淺。（〈自紀篇〉，頁 1192）
>
> 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。（〈自紀篇〉，頁 1194）

雖然王充對「俗言」、「俗議」的批判在理論上的有效性有待評估[8]，不過就如同他

學標準之評議〉（臺北：文津出版社，2006 年），頁 68。

[7] 本文《論衡》原文均引用自黃暉撰：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年）。為免注文過度重出，僅標明出處頁碼，不再另注版本及年代。

[8] 《論衡・福虛篇》：「夫見兩頭蛇輒死者，俗言也；有陰德天報之福者，俗議也。叔敖信俗言而埋蛇，其母信俗議而必報，是謂死生無命，在一蛇之死。」(頁 269)《說文》有云：「直言曰言，論難曰語。」而《說文》對「議」的解釋是「語也」。也就是說「言」是直接呈現內心想法的訊息，而「語」或「議」則是帶有思辨或判斷內容的訊息。引而伸之《論衡・福虛篇》這裡的「俗言」是指世俗對現象的直覺式判斷或觀察，而「俗議」

國立中興大學 National Chung Hsing University

在〈本性篇〉評述完各家的人性論之後，都不忘申述一段「亦有所緣」，擬想諸家人性論會蹈入「錯誤認知」的原因，可見他除了醉心於批判工作外，也是一位性好窮究事理源頭的思想家。筆者認為王充批判俗言、俗議的後設原因及動機，非常值得我們去挖掘探討，其中極可能涉及王充思想內容的重要關鍵。因此本文預計從《論衡》全書批判「俗言」、「俗議」的文字來入手，探討王充心目中對於「俗」的圖像描繪和屬性想定，以此來分析王充批判各種「俗」說所採取的修辭策略。並進一步追溯探討王充熱衷批判的心理動機及源頭，期能對他的心理動機賦予更多的意義及價值定位。

二、《論衡》中的各種俗言與俗議

不少當代學者很早就注意到，王充在《論衡》中熱衷於評論和批判與「俗」有關的議題，並且針對王充的動機提出不少討論與解釋。不過筆者細考過去學者對此問題的討論，很多是立足在一種先入為主的預設觀點上－那就是將「俗」先定義為一種民間、普羅、中下階層的價值體系或世界觀，而王充對「俗」的評議和批判則是象徵了「精英」或「知識」(文人)階層，出於經世濟民的懷抱或身分責任，對於民間文化的一種教化和改造工作[9]。就以余英時先生的討論為例：

> 王充屢為州、郡、縣的屬吏(功曹掾、州從事、治中等)，注意民各種禁忌，並搜集一切相關記載。因此《論衡》中才保存了大量的漢代風俗信仰。此外他還寫了《譏俗》、《政務》兩書，也都與他的地方吏職有關。他寫這一方面的文字正是出於「移風易俗」的動機，故曰「移風易俗，欲悟俗人。」……《論衡》駁斥世俗忌諱最後往往折衷於儒家經典。他也接受當時通俗文化中的某些信仰，如土龍求雨、如服藥導引之類，不過予以較近常識的解釋

則是指世俗解釋評論世間現象所持的標準或法則，不過對王充來說，不管是俗言還是俗議都是源自於相同的心理意識。《論衡》在轉述世俗的觀點時有用「世書俗說」、「世俗之議」、「世俗傳云」……等做發語詞，為求行文統一因此本文用「俗言」、「俗議」統稱一般世俗之人的思維方式或價值觀。

[9] 這種將古代傳統文化割切成「精英(上層)」、「通俗(平民)」兩大類型的架構觀點，主要是啟發於西方人類學家雷德斐(Robert Redfield)的「大傳統」與「小傳統」之說。可參考，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，1987年)，頁 167-258。

國立中興大學 National Chung Hsing University

而已。[10]

余英時先生預設王充是一位接受過儒家和經學思想薰陶過的知識分子，《論衡》中所提到到帶有地方信仰或方術色彩的事物，他一律都歸在「俗」(民間、普羅)的範疇，排除在儒生的知識系統之外，只是他也不否認王充難免受到「俗」的一些影響[11]。而徐復觀先生直言王充的「疾虛妄」就是「破除迷信」，其實也是基於這樣的前見[12]。

既然當代對於「俗」的性質定位是帶有階級的眼光，那麼漢代學者是以什麼眼光來看待「俗」呢？我們以東漢的應劭為例，他在《風俗通義》的序言裡有云：

> 風者，天氣有寒煖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生。故言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。聖人作而均齊之，咸歸於正，聖人廢則還其本俗。[13]

顯然在漢代學者的眼中，「俗」係指各地方緣於不同的地理特性和人文條件，所產生各具風貌的地方意識或文化色彩。而從國家制度的眼光來看，地方文化難免有「或直或邪，或善或淫」的層次參差，但也正顯示出普天之下「百里而異習，千里而殊俗」的文化多元性。因此，就漢代人自己對於「俗」的評議來看，我們很難說「俗」和精英文化在漢代是處於一種對立態勢，而「聖人作而均齊之，咸歸於正」的這種期望，應該也是人倫禮教理想高於階級等差意識。而且從道德的角度來看，如果「俗」的內容與人倫禮法無衝突，那有「均齊」的必要嗎?不過王充個人對於「俗」的性質定位是如何？是否和應劭的定義有差別？我們應該還諸《論

---

[10] 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 238-239。像徐其寧也以為王充身為「吏階層」的成員之一，因此同時擁有吏者維護社會秩序，以及儒者批判社會亂象的雙重性格，而這種雙重性格就與他的思想特質有密切關係。請參考徐其寧：《失衡的邏輯——以「吏階層」為進路論王充「疾虛妄」之思想意涵》(花蓮：東華大學中語系碩士論文，2006 年)。

[11] 以余先生提到的「土龍求雨」和「服藥導引」為例，從現代人的眼光來看或許是「偽科學」無疑。不過「土龍求雨」的主張者是大學者董仲舒，「服藥導引」是當時王公貴族熱衷從事的活動，很難符合我們現在對「通俗文化」或「小傳統」的定義。

[12] 徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，頁 603。

[13] 吳樹平校釋、[東漢]應劭撰：《風俗通義校釋》，(天津：天津人民出版社，1980 年)，頁 1。

國立中興大學 National Chung Hsing University

衡》本文來評斷才會比較準確。而筆者認為在討論此問題時，為了避免討論焦點及對象的模糊，而造成界定意義上的困擾，最好避免將王充批判的對象都列入「俗」的範疇，應集中鎖定在《論衡》中有指名的俗言、俗議、俗論或俗情的部分。

筆者先將《論衡》中王充所批判的各種俗言及俗議觀點，依主題分為以下八項：

（一）俗議以為個人的才能品格高低直接反映在事業成功與否上

俗議以為個人的才能品格與富貴祿位的高低成正比，不過王充認為個人祿位的高低其實是取決於遭偶逢遇，與才能品格沒有直接的關係。

> 世俗之議曰：「賢人可遇，不遇亦自其咎也。生不希世准主，觀鑒治內，調能定說，審詞際會，能進有補贍主，何不遇之有?今則不然，作無益之能，納無補之說，以夏進爐，以冬奏扇，為所不欲得之事，獻所不欲聞之語，其不遇禍幸矣，何福佑之有乎?」(〈逢遇篇〉，頁 6）[14]
>
> 今俗人即不能定遇不遇之論，又就遇而譽之，因不遇而毀之。是据見效案成事，不能量操審才能也。(〈逢遇篇〉，頁 9)
>
> 世俗見人節行高，則曰：「賢哲如此，何不貴？」見人謀慮深，則曰：「辯慧如此，何不富？」(〈命祿篇〉，頁 21）

（二）俗人惑於浮表而不識賢愚，並且賢者易遭俗忌

俗人往往惑於表面的浮相，被邪詐之人的媚俗手段所欺，無法辨識出何人才是真正的賢者。而且賢者往往易遭俗忌，因此被迫隱身沒世。

> 邪偽之人，治身以巧俗，修詐以偶眾。猶漆盤盂之工，穿牆不見；弄丸劍之倡，手指不知也。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；所謂邪污者，未必非善也。(〈累害篇〉，頁 17）
>
> 世俗共短儒生，儒生之徒亦自相少。何則？并好仕學宦，用吏為繩表也。

國立中興大學 National Chung Hsing University

[14] 「議」是指對事件是非曲直的價值評論，如《論語・季氏》:「天下有道，則庶人不議。」所以「世俗之議」是指「世俗」評隲世事的價值標準或原則態度。

儒生有闕，俗共短之；文吏有過，俗不敢訾。歸非於儒生，付是於文吏也。夫儒生材非下於文吏，又非所習之業非所當為也，然世俗共短之者，見將不好用也。將之不好用之者，事多，己不能理，須文吏以領之也。……將以官課材，材以官為驗，是故世俗常高文吏，賤下儒生。儒生之下，文吏之高，本由不能之將。世俗之論，緣將好惡。(〈程才篇〉，頁 533)

其高志妙操之人，恥降意損崇，以稱媚取進，深疾才能之儒，(泊)〔汩〕入文吏之科，堅守高志，不肯下學。……封蒙約縛，簡繩檢署，事不如法，文辭卓詭，辟刺離實，曲不應義。故世俗輕之，文吏薄之，將相賤之。是以世俗學問者，不肯竟經明學，深知古今，急欲成一家章句，義理略具，同(超)〔趨〕學史書，……學暗而不明，儒者寂於空室，文吏嘩於朝堂。(〈程才篇〉，頁 537-538)

儒生材無不能敏，業無不能達，志不(有)〔肯〕為。今俗見不習謂之不能，睹不為謂之不達。科用累能，故文吏在前，儒生在後。(〈程才篇〉，頁 539)

(三)世俗之人性好驚人之語

王充列舉很多實例，證明世俗之人好言且好聽驚人之語的現象。王充認為這是因為世俗之人好聽驚目之論並信以為真，所以俗論才會好作奇異之語以駭世俗耳目。

夫世間傳書諸子之語，多欲立奇造異，作驚目之論，以駭世俗之人；為譎詭之書，以著殊異之名。(〈書虛篇〉，頁 167)

或時季子實見遺金，怜披裘薪者欲以益之；或時言取彼地金，欲以予薪者，不自取也。世俗傳言，則言季子取遺金也。(〈書虛篇〉，頁 170)

孔子撫其目而正之，因與俱下。下而顏淵髮白齒落，遂以病死。蓋以精神不能若孔子，強力自極，精華竭盡，故早夭死。世俗聞之，皆以為然。如實論之，殆虛言也。(〈書虛篇〉，頁 171)

象自蹈土，鳥自食蘋。土蹶草盡，若耕田狀，壤靡泥易，人隨種之，世俗則謂為舜、禹田。海陵麋田，若象耕狀，何嘗帝王葬海陵者邪？(〈書虛篇〉，頁 179)

今子胥不能完體，為杜伯、子義之事以報吳王，而驅水往來，豈報仇之義、

國立中興大學 National Chung Hsing University

有知之驗哉！俗語不實，成為丹青；丹青之文，賢聖惑焉。(〈書虛篇〉，頁184)

人猶不能改過，鳥與人異，謂之能悔，世俗之語，失物類之實也。(〈書虛篇〉，頁 189)

世俗傳云，則曰負婦人於背矣。此則夔一足、宋丁公鑿井得一人之語也。唐虞時，夔為大夫，性知音樂，調聲悲善。當時人曰：「調樂如夔一足矣。」世俗傳言，夔一足。(〈書虛篇〉，頁 195)

自鑿井後，不復寄汲，計之，日得一人之作。故曰：「宋丁公鑿井得一人。」俗傳言曰：「丁公鑿井得一人於井中。」(〈書虛篇〉，頁 198)

傳書之言多失其實，世俗之人不能定也。(〈書虛篇〉，頁 201)

盛夏之時，雷電擊折（破）樹木，發壞室屋，俗謂天取龍，謂龍藏於樹木之中，匿於屋室之間也。(〈龍虛篇〉，頁 282)

《山海經》言四海之外，有乘龍蛇之人。世俗畫龍之象，馬首蛇尾。由此言之，馬蛇之類也。(〈龍虛篇〉，頁 285)

以《山海經》言之，以慎子、韓子証之，以俗世之畫驗之，以箕子之泣訂之，以蔡墨之對論之，知龍不能神，不能升天，天不以雷電取龍，明矣。世俗言龍神而升天者，妄矣。(〈龍虛篇〉，頁 289)

彼短書之家，世俗之人也。……世儒讀《易》文，見傳言，皆知龍者雲之類。拘俗人之議，不能通其說；又見短書為証，故遂謂「天取龍」。(〈龍虛篇〉，頁 291)

（四）世俗之言好誇大實情

同世俗之人好言好聽驚人之語一般，世俗之言也好誇大實情，常常為了特定目的在傳述訊息的過程中將訊息踵事增華、言過其實。

夫公叔文子實時言、時笑、義取，人傳說稱之；言其不言、不笑、不取也，俗言竟增之也。(〈儒增篇〉，頁 367)

四君雖好士，士至雖眾，不過各千餘人。書則言三千矣。夫言眾必言千數，言少則言無一。世俗之情，言事之失也。(〈儒增篇〉，頁 369)

世俗所患，患言事增其實；著文垂辭，辭出溢其真，稱美過其善，進惡沒

國立中興大學 National Chung Hsing University

其罪。何則？俗人好奇。不奇，言不用也。故譽人不增其美，則聞者不快其意；毀人不益其惡，則聽者不愜於心。聞一增以為十，見百益以為千。使夫純朴之事，十剖百判；審然之語，千反萬畔。(〈藝增篇〉，頁 381)

五百歲必有王者之驗，在何世乎？云五百歲必有王者，誰所言乎？論不實事考驗，信浮淫之語；不遇去齊，有不豫之色；非孟子之賢效與俗儒無殊之驗也？（〈刺孟篇〉，頁 458）

（五）世俗之人多「貴古賤今」

世俗之人往往褒古毀今、貴遠賤近，習慣將前世之業揚厲舖張，但對今世之勳卻視而不見或貶抑其功，以致於造成今不如古的印象。

俗好高古而稱所聞，前人之業，菜果甘甜；後人新造，蜜酪辛苦。長生家在會稽，生在今世，文章雖奇，論者猶謂稚於前人。天稟元氣，人受元精，豈為古今者差殺哉？優者為高，明者為上，實事之人，見然否之分者，睹非卻前，退置於後，見是推今，進置於古，心明知昭，不惑於俗也。(〈超奇篇〉，頁 615)

畫工好畫上代之人，秦、漢之士，功行譎奇，不肯圖今世之士者，尊古卑今也。貴鵠賤雞，鵠遠而雞近也。使當今說道深於孔、墨，名不得與之同；立行崇於曾、顏，聲不得與之鈞。何則？世俗之性，賤所見貴所聞也。(〈齊世篇〉，頁 810-811)

世俗之性，好褒古而毀今，少所見而多所聞。又見經傳增賢聖之美，孔子尤大堯、舜之功。又聞堯、(禹)〔舜〕禪而相讓，湯、武伐而相奪。則謂古聖優於今，功化渥地後矣。(〈齊世篇〉，頁 812)

俗好褒遠稱古，講瑞〔則〕上世為美，論治則古王為賢，睹奇於今，終不信然。使堯、舜更生，恐無聖名。獵者獲禽，觀者樂獵，不見漁者，(之)心不顧也。(〈宣漢篇〉，頁 821)

國德溢熾，莫有宣褒，使聖國大漢有庸庸之名，咎在俗儒不實論也。古今聖王不絕，則其符瑞亦宜累屬。符瑞之出，不同於前，或時已有，世無以知，故有《講瑞》。俗儒好長古而短今，言瑞則渥前而薄後。是應實而定之，漢不為少。漢有實事，儒者不稱；古有虛美，誠心然之。(〈須頌篇〉，頁

國立中興大學 National Chung Hsing University

856）

（六）世俗好言災異之說

世俗好言災異之說，以為大自然的異常現象源於人的反常作為或倒行逆施。可是王充認為人的行為和大自然現象是各自獨立的存在，兩者之間沒有因果或影響關係。

> 或時熒惑守心為旱災，不為君薨。子韋不知，以為死禍。信俗至誠之感，熒惑（之）〔去〕處，星必偶自當去，景公自不死，世則謂子韋之言審，景公之誠感天矣。(〈變虛篇〉，頁 210）
>
> 夫蛇繞左輪，審為太子速得國，太子宜不死，獻公宜疾薨。今獻公不死，太子伏劍，御者之占，俗之虛言也。或時蛇為太子將死之妖，御者信俗之占，故失吉凶之實。(〈異虛篇〉，頁 224）
>
> 傳書之家，載以為是；世俗觀見，信以為然。原省其實，殆虛言也。(〈感虛篇〉，頁 242）
>
> 夫孝悌之至，通於神明，乃謂德化至天地。俗人緣此而說，言孝悌之至，精氣相動。(〈感虛篇〉，頁 257）
>
> 儒者之說，又言人君失政，天為異；不改，災其人民；不改，乃災其身也。先異後災，先教後誅之義也。曰：此復疑也。以夏樹物，物枯不生。以秋收谷，谷棄不藏。夫為政教，猶樹物收谷也。顧可言政治失時，氣物為災；乃言天為異以譴告之，不改為災以誅伐之乎？儒者之說，俗人言也。盛夏陽氣熾烈，陰氣干之，激射裂，中殺人物。謂天罰陰過，外一聞若是，內實不然。(〈譴告篇〉，頁 645）

（七）世俗好信「善惡皆有報」(善福惡禍)之說

王充批判世俗好信「善惡皆有報」(善福惡禍)之說，以為有善行必有善報，反之則有惡行必有惡報。因此凡見他人罹災遇禍，便假設是因為缺行而來的報應，殊不知人的所有際遇皆是偶然而成，與本身行為的道德與否無關。

國立中興大學
National Chung Hsing University

> 夫見兩頭蛇輒死者，俗言也；有陰德天報之福者，俗議也。叔敖信俗言而

埋蛇，其母信俗議而必報，是謂死生無命，在一蛇之死。(〈福虛篇〉，頁269)

曾子因俗之議，以著子夏三罪。子夏亦緣俗議，因以失明故拜受其過。曾子、子夏未離於俗，故孔子門敘行未在上第也。(〈禍虛篇〉，頁 274)

盛夏之時，雷電迅疾，擊折樹木，壞敗室屋，時犯殺人。世俗以為擊折樹木、壞敗室屋者，天取龍；其犯殺人也，謂之〔有〕陰過，飲食人以不潔淨，天怒，擊而殺之。(〈雷虛篇〉，頁 294)

（八）世俗之人好信禁忌避諱

王充批判世俗之人好信禁忌避諱，因為就實論之人的際遇皆是遭逢偶遇所致，與禁忌避諱本身沒有前因後果的關係。世俗以為只要遵守禁忌避諱就能免禍得福，是認知上的一大謬誤。

俗有大諱四。一曰諱西益宅。(〈四諱篇〉，頁 968)

三曰諱婦人乳子，以為不吉。……今六畜與人無異，其乳皆同一狀。六畜與人無異，諱人不諱六畜，不曉其故也。世能別人之產與六畜之乳，吾將聽其諱；如不能別，則吾謂世俗所諱妄矣。(〈四諱篇〉，頁 975-976)

文長過戶，而嬰不死。以田文之說言之，以田嬰不死效之，世俗所諱，虛妄之言也。(〈四諱篇〉，頁 978)

夫忌諱非一，必托之神怪，若設以死亡，然後世人信用。畏避忌諱之語，四方不同，略舉通語，令世觀覽。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，凶丑之禍。(〈四諱篇〉，頁 979)

世俗起土興功，歲月有所食，……連相仿效，皆謂之然。如考實之，虛妄迷也。(〈讕時篇〉，頁 981)

世俗既信歲時，而又信日。舉事若病死災患，大則謂之犯觸歲月，小則謂之不避日禁。歲月之傳既用，日禁之書亦行。世俗之人，委心信之，辯論之士，亦不能定。(〈譏日篇〉，頁 981)

獨為祭祀設歷，不為屠工、獄吏立見，世俗用意不實類也。(〈譏日篇〉，頁993)

國立中興大學 National Chung Hsing University

俗信卜筮，謂卜者問天，筮者問地，蓍神龜靈，兆數報應，故舍人議而就

卜筮，違可否而信吉凶。……有神靈，問天地，俗儒所言也。(〈譏日篇〉，頁 998)

世俗信禍祟，以為人之疾病死亡，及更患被罪、戮辱歡笑，皆有所犯。(〈辨祟篇〉，頁 1008)

孔子云：「死生有命，富貴在天。」眾文微言不能奪，俗人愚夫不能易，明矣。(〈辨祟篇〉，頁 1010)

疾病不請醫，更患不修行，動歸於禍，名曰犯觸，用知淺略，原事不實，俗人之材也。(〈辨祟篇〉，頁 1012)

雖然筆者將王充的各種俗言與俗議依主題分為八項，不過我們細究之可發現，這八類俗議可依內容再分為三大類。(一)和(二)所討論是俗言、俗議為何會誤判賢愚的優劣；(三)、(四)和(五)所討論的是俗言、俗議好做誇大之語，並會為特定目的膨脹實情；(六)、(七)和(八)則是批判俗言、俗議好信違反邏輯的善惡有報或災異禁忌之說。其實就以上的分類結果來看，王充眼中的「俗」是泛指各種普遍存在於一般人心中，並透過實際的生活作為或習慣所表現出來的價值意識和文化觀念。而在《論衡》全書中王充也沒將「俗」特意與地方文化做聯結，或是將眾多的俗言、俗議做區域性的標籤化分類。

或許如同徐復觀先生所言，王充一生的活動區域有限，所以限制了他的思想眼界，也限制他無法去比較不同地方的風俗差異，並做進一步的深入探討。但我們從《論衡》全書的文字中至少可以確定一件事，那就是王充所批判的「俗」或許有部分內容來自於他所親身經歷的地方文化，但更多的內容是來自於他透過實際經驗所觀察到，由內部的心理意識透過社會化過程，表現在人際互動中一種常見的普遍現象。就以(一)為例，王充批評世俗之人多識人不明，「不能定遇不遇之論，又就遇而譽之，因不遇而毀之」，就常理來說這樣的現象不應該會有因地域而來的輕重之別。如果從階級的眼光來看王充所批判的各種俗言與俗議，不光是指民間或普羅民眾所遵循的生活價值或習慣，不管是目不識丁的民眾或是飽讀經書章句的文士，王充都在他們身上看到了相同的心理意識[15]。如以(六)世俗好言災異

[15] 這種現象在當代社會也依然是常態，例如一位大學物理系教授在為兒女辦嫁娶時也會查閱一下農民曆，為兒女選一個「良辰吉時」；一個高科技公司的總經理在佈置辦公室時，也常常會請民俗專家來規劃一下「風水」。

國立中興大學 National Chung Hsing University

為例，王充說「儒者之說，又言人君失政，天為異；不改，災其人民」，可見當時很多儒生也認同災異說[16]，因此他直言「儒者之說，俗人言也」。顯然以文儒自命的王充，他也不能苟同許多「精英文化」的世界觀。總而言之，王充在《論衡》中所批判的俗言與俗議，或是其他不認同的觀念，我們不該全部以「民間」、「普羅」或「小傳統」的性質來加以定位，至少王充自己就有充分意識到，他所面對的是一個「跨階級」的文化及社會現象。

三、「浮華虛偽」的俗言與俗議

既然王充傾力批駁的俗言與俗議是指各種普遍常見的社會現象，並不侷限於「小傳統」的範圍中，那我們該從什麼樣的觀點切入，好讓我們可以理解並分析「俗」的內涵呢？筆者以為對於王充眼中的「俗」，我們不妨用社會學的「群體心理」來界義之。法國社會心理學家古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)曾如此描述「群體心理」：

> 在某些既定的條件下，並且只有在這些條件下，一群人會表現出一些新的特點，它非常不同於組成這一群體的個人所具有的特點。聚集成群的人，他們的感情和思想全都采取同一個方向，他們自覺的個性消失了，形成一種集體心理。它無疑是暫時的，然而它確實表現出了一些非常明確的特點。……我姑且把它稱為一個組織化的群體，或換個也許更為可取的說法，一個心理群體。它形成一種獨特的存在，受群體精神統一定律的支配。[17]

根據古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)的解釋，不管單一個體原來是出身自哪一階級，只要一加入了「群眾」之後，就會不自覺得的受到團體氣氛的影響，潛移默化的接受某種固定的思想傾向，或是不自覺的接受到某些固定的集體意識。當然，

[16] 漢儒好言災異之說不見得是出於迷信或宗教心理，其中也內含了制約君權的目的。請參考，周德良：〈論漢儒災異論——以董仲舒、「白虎通」為中心之察考(上)〉，《鵝湖》第二五卷第五期總號二九三（1999 年 11 月），頁 16-23；周德良：〈論漢儒災異論——以董仲舒、「白虎通」為中心之察考(下)〉，《鵝湖》第二五卷第五期總號二九四（1999 年 12 月），頁 45-54。

[17] 古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)：《烏合之眾——大眾心理研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2007 年 9 月），頁 45-46。

國立中興大學 National Chung Hsing University

所謂「群體心理」是一個統括性的稱呼，其中可能還包含了許多種不同價值意識或思想傾向，而且不同的社群文化和歷史風土，可能也會培養出各自不同內容的「群體心理」。但儘管如此，「群體心理」仍會有某幾種固定的性質和特徵，古斯塔夫・勒龐所標舉出來的特徵可協助我們來分析，王充眼中的俗言和俗議在性質上是否趨近於「群體心理」。

筆者在上一節中將王充所批判的各種俗言與俗議，依主題內容區分為八個項目，其中的(三)俗言好作驚人之語、(四)俗議好誇大實情、(五)世俗之人多「貴古賤今」這三類，反映了俗言、俗議一個常見的共同趨向，就是偏好在描述對象的形象或情態時，將對象的表面規模或客觀情況，運用無中生有的藝術想像力，做了誇張程度或等比級數的放大。而之所以這麼做的原因，就如王充所言「俗人好奇，不奇，言不用也」。這種現象很符合古斯塔夫・勒龐所言，群體擅長在事物的表面形象上，發揮豐富且超越現實的想像力：

> 正像缺乏推理能力的人一樣，群體形象化的想像力不但強大而活躍，並且非常敏感。……既然群體沒有思考和推理能力，所以他們不認為世上還有做不到的事情。一般而言他們也會認為，最不可能的事情便是最驚人的事情。一個事件中不同尋常的、傳奇式的一面會給群體留下特別深刻的印象，原因便在於此。實際上，分析一下一種文明就會發現，使它得以存在的真正基礎，正是那些神奇的、傳奇般的內容。在歷史上，表像總是比真相起著更重要的作用，不現實的因素總是比現實的因素更重要。[18]

對群眾心理來說，當真實的形象經過想像力的擴張之後，給予讀者(閱聽人)的印象更鮮明和深刻，因此想像的形象反而成為一種「真實」，更不斷被傳播(傳頌)下去。而在傳播(傳頌)的過程中，這樣的想像力仍在文本的轉寫互文過程中發酵，使得真實的形象長期被掩蓋，而想像力的形象卻隨著時間不斷「改頭換面」、「推陳出新」。而《論衡》中的〈語增〉、〈儒增〉、〈藝增〉這三篇文章，基本上就是王充在批評想像力在文本中的發酵現象。

另外有些想像力的發揮不一定是以擴張形象程度的形式來呈現，而是僅依事

國立中興大學
National Chung Hsing University

[18] 古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)：《烏合之眾——大眾心理研究》，頁 81-82。

物表面的蛛絲馬跡，做出「想當然爾」或「加油添醋」的聯想比附。例如王充在〈書虛篇〉中提到，世俗之人僅見「象自蹈土，鳥自食蘋」，俗議就大談象鳥自動自發來為舜禹耕田，而「夔一足、宋丁公鑿井得一人」的傳說，也是因同樣原因而起。群體會有這種「聯想力」的發生，其實也是受到鮮明形象的刺激所致，如古斯塔夫・勒龐所言：

> 不管刺激群眾想像力的是什麼，採取的形式都是令人吃驚的鮮明形象，並且沒有任何多餘的解釋，也許僅僅伴之以幾個不同尋常或神奇的事實。有關的事例是一場偉大的勝利，一種大奇蹟、大罪惡或大前景。事例必須擺在作為一個整體的群眾面前，其來源必須祕不示人。上千次小罪或小事件，絲毫也不會觸動群眾的想像力，而一個大罪或大事件卻會給他們留下深刻的印象，即使其造成的危害與 100 次小罪相比不知小多少。[19]

就算鮮明的形象僅是出於再平凡不過的原因，但仍刺激了群體心理想像力作用的發生，並進而將形象美化成「傳奇」，所以王充也不得不感慨「世俗之語，失物類之實也」。而(五)世俗之人多「貴古賤今」，其實也是因為時間距離間接激發了想像力的運作力量，使得想像力的成果不斷累積到下一代的創作者身上，就導致文字所構造的形象與過去的真實形象差異越來越大。就如王充在〈齊世篇〉所言：「世俗之性，好褒古而毀今，少所見而多所聞。又見經傳增賢聖之美，孔子尤大堯、舜之功。」因為想像力透過時間的累積，讓文本中的孔子形象不斷被托高放大，到了當代(兩漢)甚至還超越了被孔子視為聖人的堯舜。因此在王充看來「俗好高古而稱所聞」是群體心理代代相承相加的結果，而原本出於生理本能、不分古今的味覺度量衡，也因為這種巧妙的作用而有了「前人之業，菜果甘甜；後人新造，蜜酪辛苦」的結果[20]。

---

[19] 古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)：《烏合之眾——大眾心理研究》，頁 83。

[20] 龔韻蘅則認為《論衡》特別強調「古今對峙」的關係是緣於王充特殊的精神底蘊，王充在書寫時將讀者預設在遙遠的將來，一再以後世的角度審鑑並比較前朝與當代的各種圖像，希冀能消除「經」、「聖」對兩漢新典範所造成的排擠效應。因此「書寫」對王充來說就有兩種意義，一是一種對傳統充滿反抗意識的詮釋概念，二是以歷史作為陌生化的條件，藉時間的延遲來取代藝術手法的美學策略。請見龔韻蘅：〈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〉，《政大中文學報》第十八期，2012 年 12 月，頁 169-202。

國立中興大學 National Chung Hsing University

而俗言與俗議的另外五點：(一)俗議以為個人的才能品格高低直接反映在事業成功與否上、(二)俗人惑於浮表而不識賢愚並讓賢者易遭俗忌、(六)俗人好言災異之說、(七)俗人好談「善惡皆有報」(善福惡禍)之說、(八)世俗之人好信禁忌避諱，其中(一)、(二)是討論群體心理判斷人物價值高低的標準謬誤及邏輯盲點，(六)、(七)、(八)主題討論群體心理對於神祕(超自然)的信仰態度。王充在談到有關(一)、(二)的議題時，難免讓人聯想到其中的觀點是出自對他自己身世遭遇的投射[21]，徐復觀和龔鵬程先生都主張這樣的看法。但即使如此，王充在表面文字上還是維持貌似公正第三者的立場，他仍必須建立一套理論來解釋為什麼「世俗之所謂賢潔者，未必非惡；所謂邪污者，未必非善也」，並且解構俗議好以現實功名成就作為評判人物優劣的標準。另外王充也發現到俗議的(六)、(七)、(八)則有一個共同成立的前提，那就是俗人皆相信在這個世界之中有一股神祕的力量在人事背後不斷運作操控，而且那個神祕的力量具有主持道德裁判的能力，因此俗人皆相信「善惡皆有報」(善福惡禍)。雖然神祕力量超然於人事之上，不過只要能掌握到一些技術法則(即漢人所崇信的「方術」)，就可達到與神祕力量和諧相處、趨吉避兇的目的。而「災異」也是神祕力量展現其道德意識的一種方式，透過製造非正常的現象來達成道德警告的目的，而一般人也可透過解讀這樣的非正常現象，來得知神祕力量所要傳達的道德訊息。

對於俗議(一)、(二)，王充提出俗人眼界淺薄往往被浮面的事功所惑，所以「是据見效案成事，不能量操審才能也」，也因此常常人云亦云的「又就遇而譽之，因不遇而毀之」，以此來為被污名者平反。至於世俗好以成敗論英雄的價值觀，他則提出「遭際偶遇」的經驗觀察，來試圖瓦解這種標準的公正性及客觀性。而對於俗議的(六)、(七)、(八)他則是以「唯氣論」的世界觀來以反駁，認為現實及自然中的一切生成變化皆是陰陽之氣的感應作用，以及物理現象的隨機式的序列組合而已，沒有神祕力量在背後配合運作。至於禁忌避諱的由來，王充則是用社群自發的人倫機制來加以解釋。儘管如此王充還是必須面對一個問題，那就是為什麼群體心理的品評能力總是被表面現象所左右？並且分不清楚「物理現象」跟「神

國立中興大學 National Chung Hsing University

[21] 王充曾就自身經驗批評「俗性」的趨炎附勢和薄義寡恩，見〈自紀篇〉：「俗性貪進忽退，收成棄敗。充升擢在位之時，眾人蟻附；廢退窮居，舊故叛去。志俗人之寡恩，故閒居作《譏俗》、《節義》十二篇。冀俗人觀書而自覺，故直露其文，集以俗言。」(頁1192)從文字語氣來看，此事是王充一輩子的切身之痛。

祕力量」的差別？很重要的原因就是群體心理容易受到「暗示」的左右，再加透過速度極快的細胞傳播(傳染)，所有人就反射式的集體認同某個答案，如古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)所言：

> 群體通常總是處在一種期待注意的狀態中，因此很容易受人暗示。最初的提示，通過相互傳染的過程，會很快進入群體中所有人的頭腦，群體感情的一致傾向會立刻變成一個既成事實。[22]
>
> 群體表現出來的感情不管是好是壞，其突出的特點就是極為簡單而誇張。在這方面，就像許多其他方面一樣，群體中的個人類似原始人。因為不能作出細緻的區分，他將事情視為一個整體，看不到它們的中間過渡狀態。群體情緒的誇張也受到另一個事實的強化，即不管什麼感情，一互它表現出來，通過暗示和傳染過程而非常迅速地傳播，它所明確贊揚的目標就會力量大增。[23]

當然，一個簡單的價值可以被群眾立刻接受，也跟群眾的形象思維習慣有關，這種思維習慣透過想像力運作，也帶出了一連串邏輯關係薄弱，甚至毫無邏輯關係的形象[24]。如王充在〈程才篇〉中論俗人為何總是輕儒生高文吏，即是受到形象的暗示再加上眾口鑠金所累[25]。而俗人對於日書為何如此深信不疑，王充在〈譏日篇〉中提到：

> 時日之書，眾多非一，略舉較著，明其是非，使信天時之人，將一疑而倍之。夫禍福隨盛衰而至，代謝而然。舉事曰凶，人畏凶有效；曰吉，人冀吉有驗。禍福自至，則述前之吉凶以相戒懼：此日禁所以累世不疑，惑者

---

[22] 古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)：《烏合之眾——大眾心理研究》，頁 57。

[23] 同前書，頁 67。

[24] 如古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)所言：「一些可以輕易在群體中流傳的神話之所以能夠產生，不僅是因為他們極端輕信，也是事件在人群的想像中經過了奇妙曲解之後造成的結果。在群體眾目睽睽之下發生的最簡單的事情，不久就會變得面目全非。群體是用形象來思維的，而形象本身又會立刻引起它毫無邏輯關係的一系列形象。」同前書，頁 59。

[25] 《論衡・程才篇》：「儒生材無不能敏，業無不能達，志不（有）〔肯〕為。今俗見不習謂之不能，睹不為謂之不達。科用累能，故文吏在前，儒生在後。」(頁 539)

國立中興大學 National Chung Hsing University

所以連年不悟也。(頁 989)

同樣的原理用來解釋禁忌和避諱依然可以成立。如禁忌之所讓世俗之人深信不疑，就在於其中的「暗示性」力量，所以儘管日書數量繁多、諸家說法不一，但只要「略舉較著，明其是非」就可以達到形象感染的效果，並且再配合上群眾冀望能操縱福禍的心理，「舉事曰凶，人畏凶有效；曰吉，人冀吉有驗」，就讓群眾的情緒再一次獲得強化，並且對日書的說法更加深信不疑。

王充本人也深刻的察覺到，群眾先是受到鮮明形象的刺激，再加上暗示性作用的傳播感染，才會讓整個社會「俗傳蔽惑、偽書放流」，並讓世俗之人迷失於浮華虛偽之事而不自拔。我們可以再舉古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)的一段話來說明群體心理為什麼不會察覺到形象的矛盾性：

> 給群體提供的無論是什麼概念，只有當它們具有絕對的、毫不妥協的和簡單明了的形式時，才能產生有效的影響。因此它們都會披上形象化的外衣，也只有以這種形式，它們才能為群眾接受。在這些形象化的觀念之間，沒有任何邏輯上的相似性或連續性，它們可以相互取代，就像操作者從幻燈機中取出一張又一張疊在一起的幻燈片一樣。這解釋了為什麼能夠到最矛盾的觀念在群體中同時流行。隨著時機不同，群體會處在它的理解力所及的不同觀念的影響之下，因此能夠幹出大相徑庭的事情。群體完全缺乏批判精神，因此也察覺不到這些矛盾。(頁 76)

古斯塔夫・勒龐用「幻燈片」來說明比喻為什麼簡單明了但內容矛盾的形式[26]，反而能被群眾毫不批判的接受，原因無怪乎「形象化的外衣」所致。而王充在《論衡》的〈書虛〉、〈變虛〉、〈感虛〉、〈福虛〉、〈禍虛〉等篇目中，不厭其煩的列舉了當時他所見所聞並且形象鮮明的虛妄事例，這些事例能為當時的群眾深信不疑，甚至載於竹帛流傳百世，王充認為最重要的原因就是：「世俗之性，好奇怪之語，說虛妄之文。何則?實事不能快意，而華虛驚耳動心也。」(〈對作篇〉，頁 1179)

[26] 王充批判俗論虛妄的方法之一，就是攻其矛盾性，如《論衡・福虛篇》：「夫見兩頭蛇輒死者，俗言也；有陰德天報之福者，俗議也。叔敖信俗言而埋蛇，其母信俗議而必報，是謂死生無命，在一蛇之死。」，頁 269。

國立中興大學 National Chung Hsing University

王充也同古斯塔夫・勒龐一般點出了一個重要實情，那就是好聽好信驚目之論、奇異之說，本來就是群眾心理的本性啊。

四、「訂其真偽，辯其實虛」的修辭策略

王充的寫作動機表面上是為了詮訂虛妄不實的世書俗說，不過他真正的論敵卻是當時社會主流的群體心理，以及隱藏於社會深層但卻時時發揮影響力的群眾意識。筆者認為王充的論辯動機和他的論辯對象，都深深影響了他在寫作上的修辭策略，而這與王充的世界觀也有很大的關聯。過去研究中國古代修辭方法或修辭學史的學者，談到王充時都有一種很固定的印象，認為王充主張尚真崇實，反對在文字形式上做過多甚至過分的加工雕琢，如鄭子瑜所評：「他(王充)認為形式與內容應該『外內表裡，自相副稱』，不應該只顧形式雕琢，而忽視了內容的真實[27]。」、「文章只要表意，用不著虛飾[28]」。如果我們從《論衡》中的〈語增〉、〈儒增〉、〈藝增〉這三篇來看，王充在文字創作上的確主張一種極端的寫實主義，認為文字各種人事物的紀錄不該違背事物的真實情態。而王充反對在寫作上使用「增」，以我們現在修辭學的術語來說就是所謂的誇飾或誇大。當然，這種創作態度也難逃當代學者「缺乏幽默感、藝術感[29]」，或是「不瞭解語言藝術[30]」的批評。王惠玉則認為王充反對寫作上過分使用「誇飾」，可能有以下三個原因，第一、王充是以史學的眼光而不是以文學的眼光來評論這些問題，而史學求真、文學求美，兩者在目標上大異其趣；第二、王充過分關注客觀及現實，以致於當他在面對文學作品時，也不自覺的使用了客觀的角度去觀察評論；第三、王充缺乏「純文學」的觀念，他秉持著一貫的雜文學觀點去追求「真實論」，以致於他對文學作品中語言藝術的操作，缺乏足夠的認識和理解。[31]王充這種創作主張大概跟他個人的氣

---

[27] 鄭子瑜：〈王充論修辭〉，《鄭子瑜學術論著自選集》（北京：首都師範大學出版社，1994年），頁 225。

[28] 同前注。

[29] 徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，頁 593。

[30] 宗廷虎、袁暉所主編的《漢語修辭學史》對王充修辭觀的評價就是「反藝增主實證的修辭觀，用於史傳、說理文章有一定的價值，但用於神話、詩賦、散文便失之偏頗，不瞭解語言藝術。」見宗廷虎、袁暉主編《漢語修辭學史》（合肥：安徽教育出版社，1990 年），頁 42-48。

[31] 王惠玉：《王充文學思想研究》（長沙：岳麓書社，2007 年），頁 280-281。也有學者為王充的「反誇飾」立場做澄清，像周桂鈿就認為王充對於「誇飾」的修辭方法是有很

國立中興大學 National Chung Hsing University

質有關，而王充也坦承他自己的著作「違詭於俗」，可見他並非沒有意識到自己「獨特」的創作理念。但除了他的個性因素之外，王充之所秉持這種主張，是否還有其他後設的目的或企圖呢？

不過既然談到修辭學，大家應該會很快聯想到西方世界公認的修辭學奠基之作－古希臘亞里斯多德的《修辭學》，而亞里斯多德在此書中首先將修辭學定義為「發現可行說服方式的能力 」。我們都知道西方的修辭學是起源於古希臘時代對口說的辯論技巧和說服技術的研究，直到 16、17 世紀西方的修辭學才以「論辯」為主轉移到以「辭格」為主[32]。因此，不管從起源義還是實用義來看，修辭的最重要功能就能引起溝通對象的注意，並進而達成「說服」的效果[33]。而王充對於文字創作所具有的說服功能，有著強烈的自覺和使命感，如〈對作篇〉談到聖人作經的目的是要「匡濟薄俗，驅民使之歸實誠也。」(頁 1177)，雖然他不敢以聖人作經自比，但是他卻自認有相同的抱負：「故夫賢人之在世也，進則盡忠宣化，以明朝廷；退則稱論貶說，以覺失俗。」(頁 1178)因此對王充來說，創作的目的不僅是要「解釋世俗之疑，辯照是非之理」，拆穿各種俗論俗說的虛華浮相，更要進一步達到除魅及啟蒙的效果。總而言之，對王充而言修辭(寫作)的目的就是要說服群能棄絕俗說、歸真反實，至於王充一貫反對誇飾辭格的立場，對他來就只是手段上的問題了。

王充在批判俗言、俗議時，最常用來形容各種俗議的形容詞就是「虛」及「偽」，而相對於虛偽的則是「實」、「真」，如〈對作篇〉所云：「虛妄顯於真，實誠亂於偽」(頁 1179)、「冀悟迷惑之心，使知虛實之分。實虛之分定，而華偽之文滅」(頁 1180)、「今《論衡》就世俗之書，訂其真偽，辯其實虛」、「浮妄虛偽，沒奪正是」(頁 1183)。可見王充將世界上所有的現實經驗和對象事物分為「虛妄」和「實誠」

高的自覺，王充只是認為凡事要先辨清虛實，反將文字上的藝術手法和對象的真實情況劃上等號。可參考周桂鈿：《虛實之辨－－王充哲學的宗旨》（北京：人民出版社，1994 年），頁 248-251。

32 龔文庠：〈修辭與說服－兼說修辭學研究的學術視野〉，陳汝東主編《修辭學論文集》（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 14-21。

33 尹鐵超、劉彥卓談修辭的目的主要在於說服，而達到說服目的首要條件是說話者能在群體中「出眾」，如其云：「要達到勸說、協調關係的目的，就必須具有超出他人的語言運用能力和一定的影響力，換句話話，人首先要做到出眾，然後才能達到這些目的。出眾的一種主要表現方式就是修辭。」見尹鐵超、劉彥卓：〈修辭的目的〉，張學立主編《修學新視野》（北京：社會科學文獻出版社，2011 年），頁 52。

國立中興大學 National Chung Hsing University

兩個屬性，他批評工作的重要目的就是儘可能要將世間所有對象的虛實性分判清楚，所以當批判的工作完成之時，也就是「浮華虛為之語，莫不澄定」的時候了。而要瞭解王充的「虛」就先要知道他的「實」所指為何，而筆者認為王充對「實」的定義與他的自然宇宙觀有非常密切的關係。像徐復觀先生就指出王充的自然宇宙觀表現出一種特殊的「唯氣論」特性，但他的唯氣論又與漢代主流的唯氣論不同。一般漢儒談唯氣論是為了論證天人感應關係，具有濃厚的神學傾向，不過王充的唯氣論反而是為取消天人感應關係。另外他和漢儒者主張世界上所有的個體都是由氣凝結而成，但只要氣一凝結成形體，氣的作用便轉移到形體之上，透過形體而展現出來[34]。這個世界所有的物理及人文現象基本上就是由形體與形體之間的實際互動所構成的，而王充就以此為基礎來建構他隨機式的命運論，並由此來解釋所有的人天關係、人際關係及物物關係。而王充在討論問題時，往往都是從「具體」感受出發來判斷問題的是非曲直、前因後果，從不做形上或抽象原因的探討[35]。因此，對王充來說所謂的「實」、「真」就是事物或個體由氣所凝結而成的形體所構成的最基本狀態，或是個體之間最直接而原始的互動關係[36]。

所以，從王充對「真」、「實」的定義再配合上他對群體心理的批評，我們就可以瞭解王充眼中的「虛浮」、「華偽」就是指在事物或事件的原初狀態之上，添加或造作不屬於本身狀態的成分或情節。據此，我們就可以瞭解王充批判俗言、俗議的修辭策略，就是先從紛亂雜蕪的經驗現象或文字傳述中，考察辨識出什麼是最原始天然的完璧狀態(實)，什麼又是浮妄華偽的蔽惑俗說(虛)，然後披沙撿金將對象或事件還原至被群體意識加工改造前最純粹的起點。簡單來說，王充在進行批評活動及論述時，所採取的是一種「減法」的修辭策略，努力刈除剔盡群體心理加諸在真實對象上的「想像作用」、「暗示作用」及「聯想作用」，並且也反對

[34] 徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，頁 610-611。而陳拱也認為王充的思想是以「氣」為中心觀念，所以與其說他是自然主義者，不如說他是『唯氣論』主義者還來得比較恰當。見陳拱：《王充思想評論》，〈自序〉（臺中：私立東海大學，1968 年），頁 2-4。

[35] 見徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，頁 611。而陳拱亦言王充的許多重要觀念和思想，乃是取決於其「真實的感受或體會」為基礎。見陳拱：《王充思想評論》，〈自序〉，頁 4。

[36] 韓國學者金鐘美也認為在中國古代美學史上談「真」時，道家是指順應自然秩序意義的「真」，儒家是指道德意義上的「真誠」，而王充所謂的「真」是意味著對「實誠」、「實事」(即客觀世界)的正確判斷和描述請參考，王治理：《王充及其文學思想》，〈附錄：二、韓國漢學家金鐘美的王充研究〉（濟南：齊魯書社，2007 年），頁 208。

國立中興大學 National Chung Hsing University

在自然現象上進行任何道德或神學性的意義詮釋。如果我們從這樣的角度來理解王充，對於他許多道理平淺的「鄉曲之見」或是看似矛盾又破綻百出的思想立場，就可以有「身世遭遇」或「嚮往名位」以外的解讀方式。例如王充將文獻及傳說中所有「增」的情節一律視為虛妄之言，不見得是他刻意標新立異、矯往過正，而是他「減法」修辭策略的一種呈現方式，也可以說是他個人的基本價值觀。又以人的操行才能為例，既然「遇不遇，時也」、「合幸得進，不幸失之」，那麼人生事業的高低進退就不過是隨機式的偶遇，不能據此來聯想推斷當事人的才行清濁。

而王充反對災異譴告之說也是基於同樣的觀點，在他看來所有讓群眾感到驚恐的「災異」現象，跟春夏秋冬一般都是大自然節序的一部分，隨意在現象之上做任何道德或政治上的暗示性想像，都沒有任何因果及邏輯關係可言，就如同「夫謂災異為譴告誅伐，猶為雷殺人罰陰過也」[37]。至於王充最為當代學者所詬病的「宣漢須頌」之說，過去的解釋多強調王充在其中暗藏了政治動機及晉陞意圖，所以他會提出這種與反對譴告之說明顯矛盾的主張。但如果我們從修辭的角度來看，最讓王充梗梗於懷的仍是「世俗之性，賤所見，貴所聞」[38]這一點。如同筆者在前一節所談到關於群體心理的「歷時累積效應」，群體心理對形象的想像力透過時間的催化不斷發酵膨脹，因此讓當代群眾會有「上世之人，侗長佼好，下世之人，短小陋醜」的錯覺[39]。所以王充才會以咒語般的不斷反覆強調「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。」[40]前代的聖人因為有想像力的加持，所以成為群眾眼中的巨人，但群眾卻忽略「氣之薄渥，萬世若一」，所以歷代聖人也皆是承相同之氣所生。如果刈除掉群眾心理加諸在前代聖人之上的想像力作用，那麼上世和今世之聖人並無任何實質上的差別。

即然聖人是如此，那麼對於本朝的政治評價亦然，「太平以治定為效，百姓以安樂為符」是最基本的判斷法則，不管前朝今朝只要通過這個法則的檢驗，都有資格被稱為治世。前朝只不過因為有時間的加持，所以才會披上想像力的虛華外

37 〈譴告篇〉，頁 645。
38 〈齊世篇〉，頁 811。
39 〈齊世篇〉：「語稱上世之人侗長佼好，堅強老壽，百歲左右；下世之人短小陋丑，夭折早死。」，頁 803。
40 〈齊世篇〉，頁 803。

國立中興大學 National Chung Hsing University

衣，但如褪去這件外衣古今其實無別。然而王充是否太急於論證他的「齊世」觀點，或是達到「為漢平說」的目的，因此違背了思想立場的一貫性原則，大談「漢德豐茂，故瑞祐多也」？關於這個問題我們可以從兩方面來看。首先，王充肯定瑞應之說的真實性和有效性，是基於「百姓安而陰陽和，陰陽和則萬物育，萬物育則奇瑞出」的物物自然互動原則，並非認可有一股神祕力量在運作瑞應的發生，所以這並沒有違反王充基本的價值觀和世界觀。誠然，這種說法也可以用來論證災異之說具有實效性，最後導致王充陷入自毀立場的邏輯困境。不過如果我們考量到王充主要論辯和說服對象是一般的群體心理，那麼論點是否周延、邏輯是否統一，就絕對不會是他優先考慮的條件。反而「俗人好奇」的特殊群眾心理，就被他轉換成種修辭上的武器，就如同古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)所言：「群體推理的特點，是把彼此不同、只在表面上相似的事物攪在一起，並且立刻把具體的事物普遍化。知道如何操縱群體的人，給他們提供的也正是這種論證。」[41]既然只有鮮明突出的形象才能影響群眾心理，那麼要扭轉群體心理長期以來的既定成見，也只好得靠其他的「驚目之論」不可了。當然，這也不免成了王充思想裡的一種矛盾現象。

五、結論

王充在《論衡》全書中大力批判的各種俗言與俗議，筆者認為比較接近社會學所謂的「群體心理」概念，不一定是指相對於精英知識階層的普羅庶民文化。雖然就階級的人數比例來看，散播、遵從或信仰俗議的人口以下層民眾佔大多數，但不能否認其中也必定包含了接受過儒家經典教育的士人或是擁有一定教育程度的平民[42]。而王充給眾多俗言、俗議所烙印上的「虛浮妄偽」罪名，乃是源自於他本人對群體心理容易受到鮮明形象影響的深刻體會。所謂的「虛妄」其實就是指群體心理的想像力、暗示性或聯想作用，在事物或事件的原初狀態之上，所添加的多餘成分或幻想情節。因此我們可知，王充即是根據群體心理這樣的特性，擬定他批判俗言、俗議的「減法」修辭策略。簡單來說就是先從紛亂的現象或文

國立中興大學 National Chung Hsing University

[41] 古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)：《烏合之眾——大眾心理研究》，頁 79。

[42] 就算是被王充貼上負面標籤的「俗儒」，必定也是當時所有人口中的極少數，而且其教育程度和知識水準不一定低於王充。

字中考察哪些部分才是對象的原始狀態或真實情節，然後再翦除掉群體意識所虛構的成分。

另外，筆者也認為王充批判俗言、俗議(群體心理)的心理動機，和他緣於此動機所發展出來的修辭策略，間接形塑了他思想內容上的以下幾點特質：1.王充沉溺於和群體心理做論辯，雖然他個人非常以此為傲，但難免也讓他陷入了和群體心理同樣層次的議題糾纏，無怪乎徐復觀先生會感覺「許多是爭其所不必爭的文章」[43]。王充的知識視野或許在當時高人一等，但他的論敵卻也引導並且侷限了他的學術眼界。2.王充針對群眾心理特性所使用的修辭策略，不知不覺讓他走向自己思想立場的反面，而不斷與群體心理對話的結果，也讓他的批判活動有流於語言遊戲的危機[44]。3.王充考訂真偽、論辯虛實的真正目的其實並不在於追求知識，如果他透過批判活動開啟更多前人所未發的知識課題或疑點，王充的批判活動在學術上必定有重大的意義，但書中許多論難答辯其實是在他所預設的主觀答案下進行的，所以他對俗論的批判並沒有為知識探索打開太多新的面向。許多議論的結果只是他一貫立場的重申而已。

王充的確如許多學者所言，不但在討論問題時思慮欠周詳，不少平庸的見解也暴露了他才學和眼界上的限制。但畢竟他寫作的企圖並非是要建立一套完整的價值理論或思想體系，而是出於他個人對俗言、俗議與俗情的不安，欲達到「匡濟薄俗、驅民實誠」的功利目的。以宏觀的眼光來看，王充的一生似乎都在刻意與「俗」維持著一種既緊張但又難分關係，面對俗言、俗議他不時有一種「雖千萬人吾往矣」的勇氣[45]，但有時候又對俗言、俗議透露出一種同情式的理解[46]。雖然筆端之間王充對自己的寫作及批判能力充滿了自信，不過寫作活動卻沒有為他帶來太多的名聲，唯一的意義就只剩下對自我才能的認證而已，如〈定賢篇〉所

---

43 見徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉（臺北：學生書局，1976 年），頁 564。

44 龔鵬程認為王充無興趣建構一套完整的哲學理論，原因在於他的寫作常現出一種「言說的趣味」，所謂言說的趣味即「是指人的言說，重點不在於他說了些什麼、說得對不對；而在於他說得好，說得妙，橫說豎說，皆能頭頭是道。」龔也認為這種論說型態開啟了魏晉的清談之風。見龔著：《漢代思潮》，〈第九章、世俗化的儒家：王充〉，頁 272。

45 見〈自紀篇〉：「論貴是而不務華，事尚然而不高合。論說辯然否，安得不譎常心、逆俗耳？眾心非而不從，故喪黜其偽，而存定其真。如當從順人心者，循舊守雅，諷習而已，何辯之有？」，頁 1197。

46 如〈龍虛篇〉：「世俗之言，亦有緣也」。不過就誠如龔鵬程先生所言，王充的確是一個不折不扣的「世俗化文人」。見注 4。

國立中興大學 National Chung Hsing University

言：「俗士以辯惠之能，據官爵之尊，望顯盛之寵，遂專為賢之名。賢者還在閭巷之間，貧賤終老，被無驗之謗。若此，何時可知乎？然而必欲知之，觀善心也。夫賢者，才能未必高也而心明，智力未必多而舉是。何以觀心？必以言。有善心，則有善言。以言而察行，有善言則有善行矣。」[47]王充在文字間也始終流露出一種「屈奇之士」的自負，並且頗以「不與俗協」、「不氾結俗材」自豪，但王充終其一生卻始終擺脫不了，以俗言、俗議作為反照自身價值的對立他者，這難道不正是「世俗之性」對他最大的諷刺和嘲弄嗎？

參考文獻

一、原典

吳樹平校釋、[東漢]應劭撰：《風俗通義校釋》，天津：天津人民出版社，1980 年。
黃暉撰：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990 年。

二、近人著作

陳　拱：《王充思想評論》，〈自序〉，臺中：私立東海大學，1968 年。
徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，臺北：學生書局，1976 年。
余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經，1987 年。
宗廷虎、袁暉主編：《漢語修辭學史》，合肥：安徽教育出版社，1990 年。
周桂鈿：《虛實之辨－王充哲學的宗旨》，北京：人民出版社，1994 年。
鄭子瑜：《鄭子瑜學術論著自選集》，北京：首都師範大學出版社，1994 年。
龔鵬程：《漢代思潮》，嘉義：南華大學，1999 年。

[47] 〈定賢篇〉，頁 1119。徐復觀先生認為王充在〈定賢篇〉中極端表彰「立言」的重要性，是要為了要肯定和提升自己的價值，「因為他除了立言這件事以外，一切都與當時論人的標準不合」。見徐復觀：《兩漢思想史》卷二，〈王充論考〉，頁 581。王充在〈逢遇〉、〈累害〉、〈命祿〉、〈幸偶〉、〈命義〉篇反覆強調，不能用遇不遇或是名位高低來判斷人才的賢俗優劣。而王充在〈定賢〉強調「立言」的重要性，是因為吾人可由「善言」見該人之「善心」，有「善心」者則必有「善言」與「善行」，因此「察言觀賢」就成了王充鑒識人才的重要方法。雖然透過「察言」是否就能「觀賢」，在實效和方法上有很大的討論空間，但王充卻在無意間開啟了一個很重要且實際的議題，如果連事功成就或仕宦官銜都不能作為具有真才實能的證明(因為王充認為成敗繫於天、仕宦無常遇)，那我們該如何在茫茫的人海之中，找到真正的賢良之才呢?因此，流行於東漢末期的人倫鑒識和清議之風，某個程度是受到王充思想的刺激而發。

國立中興大學 National Chung Hsing University

陳汝東主編：《修辭學論文集》，北京：北京大學出版社，2005 年。
劉謹銘：《王充哲學的再發現》，臺北：文津出版社，2006 年。
王治理：《王充及其文學思想》，濟南：齊魯書社，2007 年。
王惠玉：《王充文學思想研究》，長沙：岳麓書社，2007 年。
古斯塔夫・勒龐(Gustave Le Bon)：《烏合之眾－－大眾心理研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2007 年 9 月。
張學立主編：《修學新視野》，北京：社會科學文獻出版社，2011 年。
徐其寧：《失衡的邏輯——以「吏階層」為進路論王充「疾虛妄」之思想意涵》，花蓮：東華大學中語系碩士論文，2006 年。
周德良：〈論漢儒災異論——以董仲舒、「白虎通」為中心之察考(上)〉，《鵝湖》第二五卷第五期總號二九三（1999 年 11 月），頁 16-23。
周德良：〈論漢儒災異論——以董仲舒、「白虎通」為中心之察考(下)〉，《鵝湖》第二五卷第五期總號二九四（1999 年 12 月），頁 45-54。
龔韻蘅：〈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〉，《政大中文學報》第十八期（2012 年 12 月），頁 169-202。

國立中興大學
National Chung Hsing University