

# 王充的教育思想探究

中國文化大學哲學研究所博士研究

四海工商專校講師

陳章錫

## 一、緒論

### (一) 本文旨趣

王充是一位能夠獨立思考，下筆萬言，卻又沈埋濁世，歷久彌新的思想巨人。他追求真理，不隨流俗，掃除迷信，非聖無神，具有真知灼見。雖曾問孔、刺孟，罵盡世人，然而思想的基本方向仍是歸宗儒家的時代真人。時移世異，今日研究王充思想當然仍應跨越其身世地位、時代學風及性格情識所帶來的限制，區隔其無詞成見，客觀而同情地了解其思想中的精神部分。

本文欲探討王充論衡一書的教育思想，係認定王充思想就教育層面而言，有其意義與價值。亦即凡是涉及心靈、人性、知識、道德、社會等與教育有關的各項問題，王充都有所探討，而且頗有提供當代參考及借鑑之處。之所以未將題目命名為「教育哲學」，係因王充生平雖未實際參與教育工作，（註1）在著作中也未曾針對教育這一主題發表專論，而僅是片段性的論述散見全書。不過恪就其整體思想內容有一端整的系統，論說範圍也涵蓋宇宙人生、政經制度、社會風俗及人性特質，影響時效擴及後世的學術論壇而言，要之，亦可在論衡一書中相關材料，試加梳理、歸納，為其呈顯出一內容豐富，思理井然的教育思想。一方面探討教育的必要性及其執行方式，學習

的進程及終極目標。另一方面也從宇宙觀、知識論、人性論及政經社會人文等各層次，依循一統貫的思路予以析述。而實際上王充正是本著求真求善的教育良心，針對時弊，發為宏論，藉以提供當時及後代人土加以探討鑽研。

### (二) 生平梗概及作品實況

王充，字仲任，東漢會稽上虞人。光武帝建武三年生，和帝永元年間卒，約當西元二七至一〇〇年左右。祖先原是魏郡元城人，從軍有功；曾祖因好勇鬥狠被鄉里所怒，又遇饑荒，才舉家搬遷。（註2）

范曄（後漢書·王充傳）說王充曾到京師，受業太學，師事扶風馬融。但詳考王充著作的內容及思想特質，似乎未受到漢代官學師法的影響。（註3）

王充在《論衡·自紀》中自述由鄉間私塾授讀小學、經書，自幼時個性不好狎侮，與人寡合，矜莊寂寥，有巨人之志；就進而研究諸子百家及文學之書，思想自成一格。此外，又自述說因為出身於細族孤門，缺乏名儒碩學的提攜指導，除了兩度出任掾功曹的文書小吏外，幾乎是窮愁潦倒，困守鄉里，前後約有四十年。這種境遇就逼使王充閉門潛思，謝絕慶弔之禮，戶牖牆壁，各置刀筆，發憤述作，並因而醞釀出帶有濃厚悲觀色彩的命運理論。而寒微家世及孤寂個性，與他出身草莽的自由學派作風，常有不同凡俗的獨特見識，未始沒有密切關聯

。(註4)

王充的生平著作共計五種，以《論衡》一書八十五篇為代表作，僅闕《招致》一篇，餘皆存世。另外四種著作為《備乏禁酒》、《譏俗節義》十二篇、《政務世》及《養性書》十六篇，因於《論衡》無特殊價值，均已亡佚。(註5)

至於《論衡》的寫作時間，王充於《講瑞》篇中自述說：「為此論草於永平初……至元和章和之際。」亦即肇始於東漢明帝永平初年，約在王充三十歲左右，到章帝章和年間，全書完成，王充已六十二歲，至少用了三十年以上的時間才定稿。因此，本論文欲探索王充的教育思想，僅專就《論衡》一書作為主要研究材料，並無庸也及。

### (三)論衡的創作意圖——譏俗、宣漢

《論衡》的寫作意圖，王充於《對作》篇中自述說：「論衡之造也，起眾書並失實，虛妄之言勝真美。……故論衡者，所以證輕重之言，定真偽之平，非苟調文飾辭，為奇偉之觀也。其本皆起於人間有非，故盡思極心以譏世俗。」這是從消極方面說明，要揭發失實的記載，使其是非分明，返歸純樸的風格。

另一方面，《對作》又說：「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。」可見積極方面的意圖則是起而宣揚漢代的德威治化，以抗衡古代聖朝聖世的威德。是故王充在《須頌》篇中也說：「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。」文中認為當代的世儒學者好信師而是古，這種厚古薄今的態度並不應當，於是王充許下「春秋為漢制法，論衡為漢平說。」的壯語，自信《論衡》能為漢朝公平地論斷是非曲直，猶如《春秋》為漢朝制定了治國大法。從上述觀點，我們當可看出王充對於荀子「法後王」及韓非的「歷史進化觀」思想是頗為服膺的。

(註6)

何以王充要譏刺時俗是非不明並宣揚漢朝德化呢？原來，自武帝獨尊儒術後，由董仲舒建立了以陰陽五行及天人感應為主軸的神學體系，不但將孔子神化，經書被視為權威，文字內容不容置疑。而且在博士系統下師法、家法的傳授方式，更造成經生崇古抑今，拘守章句，忽視思考能力的訓練。世儒學者既受到利祿之途的勸誘奔赴，自然學術風氣日趨保守專斷，心靈見識益見僵化凝滯了。此外，讖符緯書、鬼神迷信的學術風潮及社會沈疴，也是逼使王充大聲疾呼！痛加針砭的緣由，值得以檢視。

## 二、教育思想的基本路數——疾虛妄

### (一)論衡的宗旨及寫作特色

《論衡》一書的宗旨，簡言之即「疾虛妄」三字，意在破除迷信，反對虛假荒誕的事物和言論。《佚文》篇說：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪；論衡篇以十數，亦一言也，曰疾虛妄。」又如《對作》篇說：「論衡之作也，起眾書並失實，虛妄之言勝真美也。」由此可見類比於孔子刪述詩經的標準為思無邪，王充自認為組成論衡一書的指導思想為疾虛妄。其實「疾虛妄」與「思無邪」的意旨仍相通。不過思無邪三字是文學作品的標準，要求情感的表達必須符合真理及事實。由這字則可看出王充的思想基本方向仍以儒家孔子為其學術統宗。

上述疾虛妄的思想路數，實不外乎修辭立誠的原則，於是王充乃陳述《論衡》的寫作風格具有五項特色，其一是「形露易觀」，據《自紀》篇說：「論衡者，論之平也，口則務在明言，筆則務在露文，……觀讀之者，曉然若盲之開目，瞭然若聾之通耳。」由上可知王充重視文章的實用性，為了使立論持平，能以理性態度定出是非，因此務使思想見識明白地傳達給

別人懂得。其他四項特色，茲再據「自紀」篇文字略作簡介如下：其二是「違詭於俗」，立論著重在明辨是非然否，去偽存真，不可投合世俗所喜好。其三是「不能純美」，文章係用以明志，藉以譴告世俗的虛妄，故應著重內容的真善，而不可偏重形式的華美。其四是「不類前人」，文章為辨照然否，須說出自己獨特的觀點，倘若一味摹擬前人，恐怕會抹殺自己的見解。其五是「論衡的重實」，篇數眾多，辯解繁重，議論詳瞻，方能切合指實定宜的實際需要。

(二) 疾虛妄的思想內容

至於表達疾虛妄這一思想路數的相關篇章，王充於「對作」篇說：「若夫九虛、三增、論死、訂鬼，世俗所久惑，人所不能覺也。」又如「須頌」篇說：「古有虛美，誠心然之，信久遠之偽，忽近今之實，斯蓋九虛、三增所以成也。」明確指出一般人厚古薄今，迷惑於古代記載的虛美成份，以致不能覺察辨識其中是非不分、違反事實的情形，茲據「論衡」篇章分為四類加以說明。

第一類九虛是指第十六至二十四等九篇標題上都有「虛」字的文章，旨在戮穿怪誕無稽的迷信。(1)「書虛」篇批判漢儒解經的著作，為了標榜及突出自己名聲，利用世俗盲信聖賢之心的心理，編造一些沒有事實根據的說法。(2)「變虛」篇駁斥了天能感應人間善惡，並加以賞罰的虛妄說法。(3)「異虛」篇駁斥天有意志，能對君主賞善罰惡，及君主能藉行善消除災異的說法。(4)「感虛」批評精誠所加能感動天地鬼神的虛妄。(5)「福虛」駁斥行善可以得天福佑的荒謬說法，認為善惡得到報償，只是聖賢欲勸人為善所編造，以及無知的人誤將偶然巧合的禍福視為必然報應。(6)「禍虛」篇認為惡人犯錯會遭天地鬼神降下災禍處罰，是無法驗證的欺人之說。(7)「龍虛」篇駁斥龍是神物會升天的虛妄，此說流傳是因俗人智淺，好奇之性，無實可之心，而儒者拘泥於庸人的議論所致。(8)「雷虛」認為

把打雷說成上天發怒，懲罰暗中犯錯的人，是毫無根據的；上述二篇係辯斥民間的迷信。(9)「道虛」篇係辯斥神仙家的神話，如道家和儒書上「得道仙去」和「度世不死」的謬論，是方士求仙無所得卻怕人指責所作的夸誕之語，王充並指出吞藥養性只能令人無病，不能壽之如仙，而且有血脈之類生無不死的必然結果。

上文中所批駁者包含天人相感、禍福報應、天譴迷信、神仙不死等漢代思想界的流行說法，範圍涉及朝廷上下與社會民間各層面的虛妄迷信，尤其是被陰陽家滲入的儒家及屬入方術的道家，為王充批評的主要對象，王充剖析各種虛妄的成因不過是聖賢勸世為善的手段，及世人不好深思一味盲從的心理所致，其中可見王充正視生死、實事求是的客觀態度，也隱含道德自律的觀念，排斥從功利角度出發的他律道德，遙承孔孟思想的精粹部分。

第二類疾虛妄的內容是三增，「論衡」第二十五至二十七篇，旨在揭穿世俗之人言過其實，誇張渲染的記載。其一，「語增」篇批判漢儒對一些歷史人物和事件的解說有誇張不實之辭，例如有人為了「美武王之德」，故意誇大說武王伐紂「兵不血刃」，因此王充主張「凡天下之事，不可增損，考察前後，效驗自列。」其二，「儒增」篇指責儒書中浮誇不實之辭，例如董仲舒讀春秋，專精一思，三年不窺園菜，這是世俗「好增巧美」，「實欲言十則言百，百則言千」的誇張所致。其三，「藝增」指出儒家經典中歪曲歷史、誇大事實的例子，根源於一般人「增過其實」及「失實離本」的毛病。綜上可見王充缺乏幽默感及文學藝術的才情，純以理智心靈看待古今各種典籍，視之為歷史材料。（註7）其實古來著作一則由於文學筆法的誇飾增美，再則思想家言必稱三代，係在道德理想之應然層次美化聖王，藉以針砭現實時君獎勵耕戰、嚴刑峻法，導致屍填溝壑、民無寧日之結果，是以孟子乃有「盡信書不如無書

「之語，由此反襯當可看出王充思想重視效驗以求真善的自然主義觀點。

第三類疾虛妄的內容見於《論死》、《訂鬼》等篇，旨在排斥鬼神與禁忌之論。《對作》篇說：「論死、訂鬼，所以使俗薄葬也。」又說：「今著論死及死爲之篇，明人死無知，不能爲鬼，冀觀覽者將一曉解約葬，更爲節儉。」原來漢代戰國方士神仙之說及秦皇、漢武求不老仙術的影響，非常敬畏鬼神，其重視厚葬的流弊所及，據王充在《薄葬》篇說：「或破家盡業，以充屍棺；殺人殉葬，以快生意。」又說：「畏死不畏義，重死不顧生，竭財以事神，空家以送終。」而上述種種愚行並未得到社會賢達的有效疏導，因此王充要在根本上打倒鬼神存在的想法，推翻死人有知、死而變鬼的謬論。讓大家明白「死人無知，厚葬無益」的道理，來挽救世俗的積弊。如《論死》篇中王充說明「氣凝爲人」、「死還爲氣」，人的精神必須依靠形體才能存在；是王充無神論思想的代表作。《訂鬼》篇反對死人的精神能變鬼的觀點，指出鬼是人思念存想之所致，並用氣構成萬物的觀點解釋鬼的各種傳說。從上述觀點，王充繼承墨子「節葬」的思理，但去其「天志」、「明鬼」的迷信；而基本上仍是孔子「未能事人焉能事鬼」、「未知生焉知死」的理性思維，兼取道家氣論及荀子《天論》的自然觀。

除了上述三類爲《對作》篇明白指斥者外，《自然》一書中尚有許多篇章表現出王充疾虛妄的精神。例如《問孔》、《刺孟》二篇旨在攻擊盲目的偶像崇拜，《物勢》篇旨在力拒陰陽五行之說，《卜筮》、《祭意》、《祀義》等篇，旨在反對卜筮與祭祀；皆能切中時弊。

總上所述，王充所痛疾的虛妄以上述第三類《論死》、《薄葬》、《訂鬼》諸篇最具學術價值，其他多係批評世俗迷信；至於第二類三增中常有神話及文學技巧上的誇飾，因王充的生命注重知性，比較缺乏藝術感及幽默感，終究無法感受理解

。但整體而言，王充重視知識，講究懷疑，注重證據，抨擊迷信等，立真破妄的學術研究態度，在漢代頗爲獨特，值得我們敬佩稱許。

## 三、教育的理論基礎

(一) 聖人可勉成人非性知，須學以聖

在教育理論方面，王充特別重視「學習」的功效，肯定後天教育的必要性，相信人人都有成聖的可能，並且認爲聖人絕非生而知之者，因此不可將聖人混同於神靈，這種觀點完全符合《論衡》一書「疾虛妄」的指導原則，兼可針砭時代弊端。原來將聖與神視爲相同，是漢代儒者的通病，實則在學術道德上備受眾人所推崇的聖賢，並不宜被比擬成宗教人士眼中的神靈。據《論衡·實知》說：「儒者論聖人，以爲前知千歲，後知萬世，有獨見之明，獨聽之聰，事來則名，不學自知，不問自曉，故稱聖則神矣。」又說：「所謂神者，不學而知。所謂聖者，須學以聖。以聖人學，知其非聖。天地之間，含血之類，無性知者。」上述二段文字，一方面分辨俗儒將聖、神視爲同一的誤解，另一方面澄清學習的重要性；因爲聖人儘管才智高於常人，但仍須透過耳目聞見及精思好問的後天學習，才能達到後人所推崇的境地，並無神奇可言。

推究其原因，係漢代表彰儒術，罷黜百家，爲儒生開拓了利祿之途，孔子的學問反而淪落爲入仕的工具，儒生只知以章句作爲敲門磚，矯俗求名，不知質疑困難，使得經典中精微奧妙的大義反倒闕而不彰。如《論衡·問孔》批評說：「世儒學者，好信師而是古，以爲聖賢所言皆無非，專精講學，不知難問。……聖賢之言，上下多相違；其文前後多相伐者，世之學者不能知也。」文中提及古書記載既多前後矛盾，違背事實的情形，制式化的儒學又不能加以分辨，因此，王充要站在尊崇孔孟、維護經義的立場，批評盲目的偶像崇拜。由此可見王充

把真理實知的地位，看得比聖人更神聖，這是一種重視客觀問學求知及熱愛真理的精神，也是後代疑古學風的先驅。（註8）

復次，王充還認為聖賢不是某些人與生俱來的尊號，而是仁智之人共同的稱謂。他在《知實》篇說：「聖可學為，勞佚殊，故賢聖之號，仁者共之。」後文又引述《論語》中子貢稱譽孔子「仁且智，夫子既聖矣」的話語作為證明，並引述孟子話語加以引伸，王充說：「孟子曰子夏、子游、子張得聖人之體；冉牛、閔子騫、顏淵具體而微。六子在其世，皆有聖人之才，或頗有而不具，或備有而不明，然皆稱聖人，聖人可勉成也。」由上可知，王充不但批駁漢儒所認為的聖人「生而知之」的陳舊觀念，並且強調學問教育的功效，尤其「聖人可勉成」這句話更是一種開明合理的教育主張。另外，他不被聖賢的偶像所蒙混，而必須憑知性的要求以追根究柢，這是難能可貴的。

### （二）宇宙觀——自然無為，有為者口目之類

王充的宇宙觀見於《論衡》第五十四篇《自然》，他用自然無為四個字概括天自身的性格，為的是澈底否定董仲舒等漢儒所主張的天人感應，及天地生物以養人等說法，王充因此也對俗儒所鼓吹的自然災異是上天用來譴告君王的謬論，極力加以批判。

首先，《自然》篇開宗明義說：「天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。……或說以為天生五穀以食人，生絲麻以衣人，此謂天為人作農夫桑女之徒也，不合自然，故其疑義，未可從也，試依道家論之。」文中即贊同道家天道自然，藉以反對天人感應。《自然》篇又說：「天動不欲以生物，而物自生，此則自然也。施氣不欲為物，而物自然，此則無為也。……物自生，子自成，天地父母，何與知哉。」由上文可知王充認為天的生物，乃出於自然無為，由形體的運動而施氣，

物就在施氣之下偶然自生，天並不知道；天既不以生物為目的，也對物無所要求。人與天的地位兩相懸隔，王充即藉此論證天人不相知，天人不相感。

其次，《自然》篇又說：「何以知天之自然也，以天無口目也。案有為者口目之類也。」文中更把天的自然無為看成只是既無耳目口鼻，又無心思才智的混沌物，這種具體化物質性的氣，實際上趕不上人，因為人有心思，可以憑學問求博通。

接著，王充更明確指出，譴告說的產生是政治腐敗的結果，是俗儒根據亂世中人們「相譏以禮」的道理，以心推況出來的主觀臆造。如《自然》篇即說：「禮者，忠信之薄，亂之首也。相譏以禮，故相譴告。三皇之時……時人愚蠢，不知相繩責也。末世衰微，上下相非，災異時至，則造譴告之言矣。」綜上所述，王充是利用天道自然無為的觀點，破除漢儒的天人感應謬說，這點與老子所說的道並不相同。徐復觀先生即認為：老子的道是代替原始宗教來解答天如何創造萬物，同時，道也是最高理性的存在，其至真至美的性格分化於萬物中，成為人類行為的最高指導原則；然而，王充心目中的天，只是一種混沌，不可作為人生依據的天，使得老子思想庸俗化。另外，災異說對漢代皇帝造成壓力所起的正面作用，王充也不能客觀地給予任何肯定。（註9）但是王充對於感應說的迷信具有摧陷廓清的真獻，值得加以肯定。同時，天人不相感知，也提醒人有耳目心思，以供學問思辨之用，不必效法天之自然無為。

### （三）知識論——任耳目以定情實，學思並重

王充於《論衡》第七十八篇《實知》裡考察知識的來源問題，並認為任何才智之士都必須通過精心思考的學問歷程，才能了解事情的真相。據《實知》篇說：「實者，聖賢不能性知，須任耳目以定情實。其任耳目也，可知之事，思之輒決；不可知之事，待問乃解。天下之事，世間之物，可思而知，愚夫能開精；不可知而思，上聖不能省。孔子曰：吾嘗終日不食，

終夜不寢，以思，無益，不如學也。」文中首先指出耳目見聞是形成知識的基礎，若不通過感官經驗，就無法認識事物的真象。其次，認識事物也要依靠間接的經驗，由是後天的學和問更顯出重要意義，畢竟思而不學則殆，即使是聖賢都離不開後天的學習。

王充又批評一般人總認為聖人先知，其實是自己「不動腦筋，馬虎大意，卻不知道聖賢是「陰見默識，用思深密。」以及「先時聞見於外」所致，例如春秋時代，卿大夫相與密會，看到動作異常，聽見言語反常，就能預判禍福並加以說明，考慮到尚未出現的事情，其關鍵仍在於察覺先兆，而非由於神怪之知。推想這些誤解為神怪之知的成因，其實是「世俗褒稱過實，毀敗逾惡」的庸俗社會風氣所造成。

綜合上述，可見王充總抱著實事求是的態度，重視感官認知、類推思考及向人間學等三條認知途徑。此外，〈論衡〉第七十九篇〈知實〉是本文姊妹篇，文中也對知識來源於經驗的這一基本論點作進一步地論述：「凡論事者，違實不引效驗，則雖甘義繁說，眾不見信。」提出重視效驗的觀點，文中接著列舉了十六個事例說明聖人不能先知。最後才指出聖人「據象兆，原物類，意而得之；其見變名物，博學而識之，巧商而善意，廣見而多記，由微見皎。……耳目聞見，與人無別；遭事睹物，與人無異；差賢一等耳，何以謂神而卓絕？」文中認為聖人只是比較善於見微知著、博學廣記及類推判斷罷了，而聖、賢的差別決定在學習時所付出的勞逸程度不同。總之，〈知實〉篇要在感知方面根據現象進行推理；在學知方面，要向廣見博識的人學習，同時要向有實際經驗的人學習。這與〈實知〉篇重視感知、思知、學知三種獲得知識的途徑，意旨是相一致的。

#### 四性命論——用氣為性的命定論，性有善有惡

王充認為性、命同原於氣，而一時具備，但性、命有別，

性在先而命在後，前者為價值意義，後者為存在意義。一方面性有善有惡，定於行為的方向，只能是氣的一種狀態與活動方向的形容詞，屬於價值性之性，並不同於先秦之所謂性皆齎能生之義，在王充則唯氣為實際有力者，人的善惡之性本身不能決定氣之如何，故絕不同於孟子之心性能自率其氣。另一方面，命之吉凶乃行為的成果，僅有存在意義。（註10）

王充的命定論，認為正常人一旦具有生命，形體和壽命就已經固定，二者相互依存，至死不變。如〈論衡·無形〉篇說：「人粟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形，猶陶者用土為簋廉，冶者用銅為杵杵矣。器形已成，不可小大；人體已定，不可減增。用氣為性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須，形不可變化，命不可減加。」文中上溯性的根源為元氣，由元一之氣遞遞下委，即成萬物之性。故人性命的由來，是因父母的合氣，性命俱稟，同時並得。

如〈幸偶〉篇說：「俱稟元氣，或獨為人，或為禽獸。並為人或貴或賤，或貧或富。……非天稟施有左右也，人物受性有厚薄也。」文中談到貧富貴賤、體魄強弱均與稟氣的多少厚薄有關，而且個人的遭遇與其才智德性，並不平行地相關，其中只有不幸的因素。此如〈逢遇〉篇說：「才高行潔，不可保以必尊貴，能薄操濁，不可保以必貧賤。」又如〈累害〉篇也說：「凡仕宦有稽留不進，行節有毀傷不全，罪過有積累不除，聲名有暗昧不明；才非下，行非悖也。又知非昏，策非昧也；遭逢外禍，禍害之也。……修身正行，不能來福，戰栗戒慎，不能避禍，禍福之至，幸不幸也。」文中又提到「累害」的觀點，認為知識分子受到壓抑埋沒，只是累遭鄉里、朝廷損害和災禍的緣故。

由上可知王充的命定論內容，徐復觀先生認為王充把人生的主體性、政治的主體性完全取消，將人生、政治、社會完全依憑偶然而不可測度的命運來加以解釋，但是王充並未把人生



完全悶死在命運的乾坤袋裡，矛盾的是他本人依然表現出十分積極的人生，這歸因於他的命運論有兩個特異的觀念，一是求的觀念，一是逢遇幸偶的觀念。（註11）如《命祿》篇說：「天命難知，人不耐審，雖有厚命，猶不自信。故必求之也，；有求而不得者矣，未必不求而得之者矣。精學不求盡，貴自至矣。力作不求富，富自至矣。」可見人雖應過著安命的生活，仍應求命，知其不可而為；即使努力之後並無回報，仍可安之若命。這點固然與王充命運論中的思想矛盾，卻使他表現出積極性的人生。而上段文字不但類似孟子盡心篇性命論揚的文字，也與孔子所言下學上達，富貴貧賤須以道義作為得失取舍之標準等思想相通，因此唐君毅先生說：「王充之別性於命與遭遇幸偶，可使操行清濁者，安於求之有道，而不妄冀得之之命，此實上契於孔孟之教。」（註12）

在人性論方面，王充認為氣性有善的傾向，也有惡的傾向，須有待於後天的化惡遷善。（論衡·本性）說：「實者人性有善有惡，猶人才有高下也。高不可下，下不可高，謂性無善惡，是謂人才無高下也。」又說：「命有貴賤，性有善惡，謂性無善惡，是人命無貴賤也。」原來王充主張用氣為性，性成命定，人性的根源既來自於父母合氣時的自然之氣，而由於氣的異質、駁雜、與組合等的不同，人所稟受的氣之多少、厚薄、清濁也不定，於是就造成貧富貴賤、賢愚壽夭、善惡等差別性與等級性。即如《率性》篇所說：「稟氣有厚薄，故性有善惡也。……人之善惡，共一元氣。氣有多少，故性有賢愚。」又如《命義》篇說：「凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。夫性與命異，或性善而命凶，或性惡而命吉，操行善惡者，性也；禍福吉凶者，命也。……性自有善惡，命自有吉凶。」由上文更可得知性與才、命二觀念並不平行，總名之為氣性、才性，或質性，而善惡、智愚、才不才，在其中互相滲透混融為一。（註13）

#### 四、教育的方法、內容及其目的

##### （一）率性之教——禮為之防，樂為之節

王充主張經由教育的過程變化人性氣質，他將人性分為上、中、下三等，在《本性》篇中贊同孔子「上智下愚不移」的說法，認為上、下乃極善極惡，與生俱來，縱有聖化賢教，也很難加以移易。只有中人之性可善可惡，但須經教化而成。（率性）篇說：「論人之性定有善惡。其善者固自善矣，其惡者固可教告率勉，使之為善。凡人君父審觀臣子之性，善則養育勸率，無令近惡；惡則輔保禁防，令漸於善。善漸於惡，惡化於善，成為性行。……由此言之，亦在於教，不獨在性也。」可見王充主張對善者施以引導勸勉，對惡者加以輔導禁止，從後天環境感染其向上，已融合荀子的教育理論。可以說是為性惡者開出一條自立之路，肯定了教育功能的發揮，足以變化人的性情。雖然王充在另一方面又認為極惡之人無可移易，但是這種命定主義其實也有嚴肅的意義。畢竟天地之大，猶有所憾，若返觀自然生命的盲目性與頑硬性，即使像孔子這樣的聖人面對極惡者，也僅能說「唯上智與下愚不移」，無可奈何而深致其慨嘆。更何況這種極惡之人頗為稀少，大多數中人之性者都可透過受教育的方式化惡遷善。（註14）

王充認為禮、義、樂三者，就是對有善有惡的中人之性者，防制和疏導情欲的工具。如《答佞》篇說：「富貴皆人所欲也，雖有君子之行，猶有飢渴之情。君子則以禮防情，以義制欲，故得循道，循道則無禍。」又如《本性》篇說：「情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原性情之極，禮為之防，樂為之節。性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜，情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其教。」由上述二段文字可知王充將禮、樂作為教育化性的方法及內容，肯定化惡遷善的可能，這雖然與王充本人命定主義的思想頗不調和，但卻因這一思想歧出，得以讓我

們肯定王充教育理論的價值所在。

### (二)簡拔人才的方法——觀善心以定賢

王充仍是遵循儒家傳統，主張透過禮樂政教作為教育方法及內容，而教育的目標即在培育內能博文約禮，進足以安邦治國，退足以精思著文的人才。是故儒者有其自我修省及策勵學問的進程，而當政方面也必須掌握識別賢人的標準。

王充認為識別賢人的關鍵在於「觀善心」，因為有善心則有善言善行，足以齊家治國，鞏固綱常名教。〔定賢〕篇說：「夫賢者，才能未必高也而心明，智力未必多而學是。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。言行無非，治家親戚有倫，治國則尊卑有序。……心善則能辨然否，然否之義定，心善之效明，雖貧賤困窮，功不成而效不立，猶為賢矣。」

其次，王充注重道德真確、行事純正，反對用急功近利，苛求實效的態度去要求賢者。如〔定賢〕又說：「故治不謀功，要所用者是；行不責效，期所為者正。正，是審明，則言不須繁，事不須多。……心辯則言醜而不違，口辯則辭好而無成。」可見識別賢人應重視內在的心辯，而不是外在的口辯；更何況內心善良的人卻常是無法自我表露的人，易被眾人視為不肖，此即所謂的曲高和寡。

### (三)學問的最高境界——鴻儒，造論著說

王充從三個角度區分儒者的造詣，其一是從學問水平區分，有儒生、通人、文人、鴻儒，其間由下而上的遞進過程，也相當於追求知識之縱的歷程。據〔超奇〕篇說：「夫能說一經者為儒生，博覽古今者為通人，采掇傳書，以上書奏記者為文人，能精思著文、連結篇章者為鴻儒。故儒生過俗人，通人勝儒生，文人踰通人，鴻儒超文人。」析言之，文中的儒生雖通經術，卻坐守師法，閉塞心思，不知古今。通人勝過儒生，能博覽廣識，卻不能論說運用，好比鸚鵡能言之類，故在著書表

文方面，又不如文人、鴻儒。不過，能精思著文的文人、鴻儒，仍非出自通人不可，而文人已是人才中之優秀者，畢竟鴻儒少之又少。

其二，從服務社會的方式來區分，有從事教育的世儒和著書立說的文儒，前者指儒生、通人，後者主要包括文人與鴻儒。其三，從對待社會環境的態度區分，有隨波逐流的世儒和堅守高志的文儒；前者易與文史趨近，追名逐利；後者默默無聞，著書立說。而王充對上述的區分，帶有感情色彩，因為從事政治當文吏，或從事教育當世儒，或是從事著述當文儒，王充似皆經歷，卻最欣賞文儒。試從歷史長河來看，王充撰寫論衡，痛疾虛妄、啓迪思考，對後世有深遠影響，不但超過名聞當時的五經博士，也超過大多叱咤風雲的帝王將相，即可了解道理何在。（註15）

至於文人所應傳承發揚、加以成就的文化內容，〔佚文〕篇認為有五經六藝、諸子傳書、造論著說、上書奏記、文德之操等五種文章，其中尤以造論著說之文，能發胸中之思，論世俗之事，最應加以嘉獎。此因王充認為儒者為文，不可憑空而來，須有內在的修養與才力，則自能著作文章。〔超奇〕篇中稱述那些鴻儒說：「筆能著文，則心能謀論，文由胸中而出，心以文為表。觀其為文，奇偉倣儻，可謂得論也。」又說：「有根株于下，有榮葉于上；有實核於內，有皮殼於外。」可見文章重視「實誠在胸臆」，自能奮而為文，表裏相稱。同時，王充並不貴古賤今，反而重視博通求知，推擴求知的範圍，由五經及於諸子，如〔書解〕篇說：「知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知經誤者在諸子。諸子尺書，文明實是。說章句者終不求解相明，師師相傳，初為章句者，非通覽之人也。」文中一方面批評五經官學為虛說失實，另一方面肯定諸子能面對現實，指實缺失，視當前的社會為創作的源泉。

總之，王充在教育上重視求知歷程的逐層遞進，而以獨立



思考，能活用知識，論辯世俗是非為最終目標。另外，王充主張理性的判斷，輕視師法的傳承，看重義理，而瞧不起章句，並不會受官學及利祿的誘惑去專經師法。反而注重學問的博通，要在學術自由開放的前提下追求知識。

## 五、結 論

綜觀上文所述論，偏向正面而積極地闡述、抉發王充思想在教育層面上，所能具有的價值與意義。首先對王充身世性格、時代學風等背景，採取知人論世的原則，於其人其書略作簡介。其次則指點王充代表作《論衡》一書的基本精神是「疾虛妄」，以此作為其寫作態度及展開立論的根本原則，復次於教育理念上，王充秉持儒家人人皆可為堯舜之肯認，說明人人受教育的可能性及必要性。至於教育理論的說明則分雙向開展，在哲學基礎架構上，以元一之氣作為形上根據，帶出宇宙觀、知識論、命運論及人性論等，另一方面則在人性的基礎上說明教育的過程及目的。

王充的教育理論，主張人性分三品，中人之性有善有惡，但都可經由引導勸勉，以化惡於善，肯定教育的必要性及實效性。其次，在教育方法上，注重求學的循序漸進，能顧及人才高低層次之別。疑問及求學並重，專一與博通兼顧，在疾虛妄、求實誠的原則下，還重視透過效驗以獲得真知、實證。此外，在學習目的上，要求明白是非，熟習仁義，保持人的尊貴及志在聖賢。凡此都可看出與現代的教育理念不謀而合，有其真知灼見。

## 註 釋：

- 註1：參見范曄著，《後漢書》王充傳。鼎文書局，一九七九年版，頁1629。  
 註2：參見王充著，《論衡》自紀篇。宏業書局，一九九三年

版，頁144。

註3：參見徐復觀著，《王充論考》，收入《兩漢思想史》卷二，學生書局，一九七八年版，頁566—568。

註4：同註3，頁587。

註5：參見周桂細著，《王充著作綜考》，收入《王充評傳》，南京大學出版社，一九九三年版，頁119—139。

註6：參見林麗雪著《王充》，東大圖書公司，一九九一年版，頁118, 126。

註7：同註3，頁583, 593。

註8：參見唐君毅著，《中國哲學原論·原道篇》，學生書局，一九七八年版，頁214。

註9：同註3，頁584, 617—620。

註10：摘述自唐君毅著，《中國哲學原論·導論篇》，學生書局，一九七八年版，頁564—568。

註11：同註3，頁633—634。

註12：同註10，頁566。

註13：摘述自牟宗三著，《才性與玄理》，學生書局，一九七八年版，頁4—5。

註14：同註13，頁36。

註15：同註5，頁458—467。

\* RH 1136

