

论衡注释

北京大學歷史系
《论衡》注释小组

论 衡 注 释

第 一 册

北京大学历史系《论衡》注释小组

前 言

《论衡》是东汉前期唯物主义无神论思想家王充用毕生精力写成的一部战斗性很强的著作。

王充，字仲任，会稽上虞（今浙江上虞）人，汉光武帝建武三年（公元 27 年）生，汉和帝永元中（永元共十六年，从公元 89 年到公元 104 年）病逝。

王充出身“细族孤门”。祖父王汎、父亲王诵在钱塘（今杭州市）时，“以贾贩为事”，因“与豪家丁伯等结怨”，（《自纪篇》）于是迁居上虞。王充青年时期曾到都城洛阳上太学，拜班彪为师。“家贫无书，常游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言”。（《后汉书·王充传》）后来回到家乡教书，其间曾当过一段时期的县、郡功曹（掌管人事及参与政务）和州从事（刺史的属官），因与长官意见不合，又遭到别人诬陷而辞官。从汉章帝元和三年（公元 86 年，时王充六十岁）起，先后携家到丹阳郡（治所宛陵，在今安徽宣城）、九江郡（治所寿春，在今安徽寿县。一说治所阴陵，在今安徽凤阳南）、庐江郡（治所舒，在今安徽庐江西）做属官。后又到扬州（治所历阳，在今安徽和县）做治中（州刺史的助理）。汉章帝章和二年（公元 88 年），“罢州家居”。（《自纪篇》）友人谢夷吾上书推荐王充，汉章帝“特诏公车征，病不行”。（《后汉书·王充传》）晚年“俸伦弥索，鲜所恃赖，贫无供养，志不娱快”，（《自纪篇》）处境相当潦倒。

王充在《自纪篇》中说：“充升擢在位之时，众人蚁附，废退穷居，旧故叛去。志俗人之寡恩，故闲居作《讥俗》、《节义》十二篇。”“充既

疾俗情，作《讥俗》之书，又闵人君之政，徒欲治人，不得其宜，不晓其务，愁精苦思，不睹所趋，故作《政务》之书，又伤伪书俗文多不实诚，故为《论衡》之书。”“章和二年，罢州家居。……虽惧终徂，愚犹沛沛，乃作《养性》之书凡十六篇。”由于“既晚无还”，想“垂书示后”，“名传于千载”，于是将“年历但记”进行整理，成为一种“新书”，共一百多篇（“吾书亦才出百”），内容丰富，“上自黄、唐，下臻秦、汉而来”，“幼老生死古今，罔不详该”。王充认为，他的著作“折衷以圣道，析理于通材，如衡之平，如鉴之开”，这大概就是他“新书”也取名《论衡》的原因。《论衡》一书，历来著录都是八十五篇。流传至今的《论衡》有三十卷和十五卷两种，也都是八十五篇，其中第四十四《招致篇》有篇名无正文，实存八十四篇。从今本《论衡》中有不少佚篇名以及散见于一些古书中的《论衡》佚文来看，在辗转流传中，《论衡》一书确有佚失的篇章。由于经过王充本人的整编，再加上流传中又有佚失，因此原来的《讥俗》之书、《政务》之书、《论衡》之书和《养性》之书的篇目次第在今本《论衡》中已很难一一分清，但从内容的编排很有条理和历来著录亦无异言这两点看来，它的篇目次第却大致保存了王充整编后的面目。

王充生活在东汉前期，经历了光武、明、章、和帝四朝。由于西汉末绿林、赤眉农民大起义猛烈地冲击了当时封建生产关系中最腐朽反动的部分，篡夺农民革命斗争胜利果实而建立起来的东汉王朝又采取了一些缓和阶级矛盾的措施，因此东汉前期出现了一个相对稳定的统一局面，农业、手工业、商业和自然科学等都得到了一定程度的恢复和发展。但是土地和社会财富仍旧集中在地主阶级上层手里，他们掌握统治权力，不断进行兼并。为了维护封建专制主义的中央集权，他们一方面加强暴力统治，一方面全盘继承了从汉武帝以来以董仲舒为代表的西汉官方唯心主义神学思想体系和西汉

后期大肆泛滥的讖纬迷信(讖就是假托天意编造出来的一种神秘预言,纬就是假借孔子名义用宗教迷信观点来解释儒家经书的著作),宣扬君权神授、天人感应、鬼神迷信等,把他们的所作所为都说成是天意,以加强思想统治。光武帝刘秀“尤信讖言”,(《后汉书·方术列传》)以讖言“刘秀发兵捕不道,卯金修德为天子”(《后汉书·光武帝纪》)宣布做皇帝,以讖言决疑。“名应图箴”的王梁、孙咸“越登槐鼎之任”,(《后汉书·方术列传》)王梁被擢拜为大司空,孙咸被用为行大司马。到汉章帝刘炟(dá 达)时,在洛阳召集了白虎观会议,讨论五经异同,对讖纬迷信和儒家经书的合流作了全面总结。会后写成的《白虎通义》,比较集中地论述了东汉前期的封建专制主义思想。与此同时,一些代表地主阶级中下层利益的知识分子,他们从自身所接触到的某些下层社会的实际出发,针对前代王朝的覆灭,提出了一些维护地主阶级统治的建议,其中较为突出的是桓谭和王充。桓谭向刘秀提出“咸以仁义正道为本”,反对以“奇怪虚诞”治世的主张。由于他“极言讖之非经”,被刘秀斥为“非圣无法”,(《后汉书·桓谭传》)险些丧命。王充于明帝时也因在州郡“以数谏争不合去”。(《后汉书·王充传》)

在遭到豪强势力压抑而“仕数不耦”(《自纪篇》)的情况下,王充对那些“一旦在位,鲜冠利剑;一岁典职,田宅并兼”(《程材篇》)的豪强充满了憎恶,对“南面称师,赋奸伪之说;典城佩紫,读虚妄之书”,使得“虚妄显于真,实诚乱于伪”的局面“疾心伤之”。他“心渍涌,笔手扰”,以“悟迷惑之心,使知虚实之分”为己任,(《对作篇》)举起了“疾虚妄”(《佚文篇》)的旗帜,对唯心主义神学展开了全面的批判。

在《论衡》一书中,王充对唯心主义神学的批判主要集中在下述三个方面。

一、破除对天神的迷信。

汉代的唯心主义神学，继承了前代对天神的迷信说教，鼓吹天是至高无上的神，象人一样具有感情和意志。董仲舒说，天是“百神之大君”。（《春秋繁露·郊祭》）《白虎通义》说，天是“居高理下为人镇”（《白虎通义·天地》）的主宰世界的上帝。但汉代唯心主义神学所讲的天神，并不是对前代天神的简单重复，而是将阴阳五行说加以歪曲，给阴阳五行附上感情道德属性，作为天神意志的体现；对各种自然现象进行随心所欲的比附、解释，作为天神的有目的的活动；把人的模样、感情、道德说成是天的副本，使天人合一。在此基础上大肆兜售君权神授和“天人相与”（《汉书·董仲舒传》）的天人感应说，胡诌什么“天子受命于天”，（《春秋繁露·顺命》）“承天意以从事”；（《汉书·董仲舒传》）天神能赏善罚恶；君主的喜怒、操行好坏和政治得失都会感动天神作出相应的报答，而自然界的變化就是天神意志的体现，自然界的变异和灾害现象就是天神对君主的谴告和惩罚。这种宗教迷信的荒唐说教，正是王充生活时代的唯心主义神学的主要内容之一。

王充针对天有意志的谬说，详细阐述了天是自然而不是神的唯物主义观点。他根据天文科学知识和一般常识指出，天和地一样，是客观存在的平正无边的物质实体，有自己的运行规律。日月星辰也都是自然物质，“系于天，随天四时转行”。（《说日篇》）他把天和入加以对比说：“何以知天之自然也？以天无口目也。案有为者，口目之类也。口欲食而目欲视，有嗜欲于内，发之于外，口目求之，得以为利，欲之为也。今无口目之欲，于物无所求索，夫何为乎？”（《自然篇》）就是说，天和人不—样，是没有口目，没有欲望，没有意识的。出于对天的朴素唯物主义认识，王充吸取了道家自然无为的思想，对“天地故生人”和“天故生万物”（《物势篇》）的说法展开了批判。

他说,“日月五星之行”是“施气自然”,(《说日篇》)人和万物都是天地施放出来的“恬淡无欲,无为无事”(《自然篇》)的气自然形成的。“天地合气,人偶自生”。(《物势篇》)“天地合气,万物自生”。“天覆于上,地偃于下,下气蒸上,上气下降,万物自生其中间矣”。(《自然篇》)人和万物都是“因气而生,种类相产”,(《物势篇》)并没有什么东西在主宰他们。他针对“天生五谷以食人,生丝麻以衣人”这种猫被创造出来是为了吃老鼠,老鼠被创造出来是为了给猫吃的神学目的论,指出:“天者,普施气万物之中,谷愈饥而丝麻救寒”。“万物之生,食血之类,知饥知寒,见五谷可食取而食之,见丝麻可衣取而衣之”,完全是一种自然而然的事情。“春观万物之生,秋观其成,天地为之乎?物自成也?如谓天地为之,为之宜用手,天地安得万万千千手,并为万万千千物乎?”说天有意生丝麻五谷以衣食人,这简直是把天当成“农夫桑女之徒”了,“不合自然”,“未可从也”。王充认为,“天动不欲以生物而物自生,此则自然也;施气不欲为物而物自为,此则无为也”。(《自然篇》)王充的这种自然无为思想,既肯定了自然界的物质性,又肯定了自然变化的客观性,这就从根本上否定了天神的存在。

汉代唯心主义神学编造了许多谰纬迷信说教来论证君权神授,胡说什么帝王不是人的后代,是天神用某种神物生出来的,符瑞是天神授命帝王统治天下的象征。王充一针见血地指出:“人,物也。虽贵为王侯,性不异于物。”(《道虚篇》)他进一步运用“物生自类本种”的唯物主义观点,指出帝王也是人生的,不是什么天神用“奇吉之物”产生的后代。他不仅批驳了“禹母吞薏苡而生禹”,“离母吞燕卵而生离”,“后稷母履大人迹而生后稷”的种种神话,而且矛头直指汉代帝王。他大胆提出质问说,难道汉光武帝是嘉禾、凤凰生的吗?他辛辣地讽刺汉高祖刘邦是其母与龙交配生出来的龙子的说

法，尖锐地指出：“含血之类，相与为牝牡，牝牡之会，皆见同类之物，精感欲动，乃能授施。若夫牡马见雌牛，雄雀见牝鸡，不相与合者，异类故也。今龙与人异类，何能感于人而施气？”“今贵人之气，更禀贱物之精，安能精微乎？”他根据“子性类父”（《奇怪篇》）的常识指出，如果刘邦是龙的儿子，传说龙能乘云驾雾，难道刘邦会乘云驾雾吗？事实上根本没有这么回事。对于所谓“天使之所为”能自觉执行天神使命的符瑞，如汉代统治者竭力宣扬的骐骥、凤凰、嘉禾等，王充指出，它们也都是由“和气”产生的“常有之物”，（《指瑞篇》）它们与人世间的吉事相遇，纯属偶然，并不是天神有意安排的。王充对君权神授说进行公开的挑战，把封建帝王从天神的怀抱里拖出来，还他们以人的本来面貌，充分反映了一个唯物主义者的大无畏精神。

对于汉代唯心主义神学宣扬的“人有是非，阴为德害，天辄知之，又辄应之”（《谈天篇》）的天人感应谬论，特别是对于君主的善恶、喜怒、精诚能影响自然界发生变化，“人君为政失道，天用灾异谴告之”（《谴告篇》）等说法，王充用大量篇章，一一进行了驳斥。

王充指出，“行善者福至，为恶者祸来，福祸之应皆天也”的说法，是由于“贤圣欲劝人为善”，（《福虚篇》）人为地编造出来的，而一般人由于无知，对某些偶然巧合的事情无法解释，也就相信了天赐祸福的谬说。他以雷“犯杀人”为例，深刻地指出，雷“妄击不罚过”。雷不过是一种火，所以被雷劈死的人，“中头则须发烧燹，中身则皮肤灼焚，临其尸上闻火气”。雷电是一种自然现象，是阴阳二气相激而形成的。人被雷劈死，完全是一种偶然事件，“人在木下屋间，偶中而死”。把雷劈死人说成是天神发怒，有意惩罚有过失的人，“竟虚言也”。（《雷虚篇》）他针对社会现实发出质问：如果天能赏善罚恶，为什么谋财害命、鱼肉百姓、发荒年财的人，不但未受天罚，

反而“皆得阳达，富厚安乐”？（《祸虚篇》）为什么“恶人之命不短，善人之年不长”？（《福虚篇》）他幽默地说，“如天以雷雨责怒人，则亦能以雷雨杀无道”，可是自古以来，“无道者多”，并不见天用雷雨去诛杀，只见“圣人兴师动军，顿兵伤士”去克敌，而最为“无道”的人，其死“不以雷雨”。（《感类篇》）

王充认为，自然界的變化可以影響人和物，比如“天且雨，螻蛄徙，丘蚓出，琴弦緩，固疾發”。但是，“人不能動地，而亦不能動天”。（《變動篇》）他針對君主高興天氣就溫暖，發怒天氣就寒冷；鄒衍受冤，呼天而霜降；杞梁戰死，杞梁之妻哭而崩城；湯自責禱雨而雨降；晉景公素衣哭河而河水流通等至誠感天的說法，用“天道自然，自然無為”的唯物主義觀點指出，“水旱之至，自有期節”，（《寒溫篇》）“寒暑有節，不為人改變”，（《變動篇》）無論城、雨、霜、水，它們都是無知的，其變化都有自身的規律，決不會因人的主觀感情而改變。他舉例說，瓜果在前，離口一尺，單憑心意，不用手取，是吃不到的。水火在前，光憑哭泣，是不能涌水滅火的。他十分肯定地說，社會上流行的至誠感天的事例，即使是真的，也不過是人們的行動與自然界的某些變化偶然巧合而已，和人的至誠與否毫不相干，更不是什么天神有意安排。

“天神譴告人君，猶人君責怒臣下”，（《譴告篇》）這種天人感應的譴告說，在漢代更是甚囂塵上。日食、水、旱、虎害、蟲災等等，在當時被認為是大一點的自然災異，幾乎都被說成是天神對君主或官吏的譴告。董仲舒之流煞有介事地說：“國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之。不知自省，又出怪異以警懼之。尚不知變，而傷敗乃至。”（《漢書·董仲舒傳》）王充在《自然篇》中指出：“譴告于天道尤詭，故重論之。”他緊緊抓住譴告說的理論核心，即天是有意志的天神，展開了批判。他指出，天是無意識的物質實體，災異的發

生是一种自然现象,有它自身的规律,没有什么值得奇怪的。比如,日食月食有一定的周期,“四十二月日一食,五月六月月亦一食,食有常数”。(《治期篇》)水旱灾害是“天之运气,时当自然”,“暘(晴)久自雨,雨久自暘”。(《明零篇》)“云积为雨,雨流为水”,(《顺鼓篇》)雨雪霜露都是地上的蒸气遇到不同的气温而形成的自然现象。虫、虎都是自然界的生物,吃东西是其本性,其生死出没自有日期。他针对所谓旱灾是天神对君主骄横暴虐的谴责,涝灾是天神对君主迷恋酒色的谴责,虫食谷物、老虎吃人是天神对官吏为奸的谴责等胡言乱语,用反问的口气指责道:“天能谴告人君,则亦能故命圣君”,“今则不然,生庸庸之君,失道废德,随谴告之,何天不憚劳也”? (《自然篇》)“案世清廉之士,百不能一,居功曹之官,皆有奸心,私旧故可以幸,苞苴赂遗,小大皆有”,(《遭虎篇》)说老虎吃人应功曹为奸,难道老虎天天在吃人吗?说身黑头赤的虫子为灾,是由于武官贪墨,身赤头黑的虫子为灾是由于文官侵渔,可是一些地方豪强“威胜于官,取多于吏”,(《商虫篇》)又由什么样的虫子来象征他们呢?

王充在批驳谴告说的时候,不仅指出自然灾害和君主、官吏的操作、政绩之间没有必然联系,即使二者同时发生,也只是一种偶然的巧合,根本不是天神的有意安排,而且还一针见血地指出,谴告说产生的社会基础是政治腐败,谴告说产生的理论根据是儒家经书及其圣人的言论。他说:“谴告之言,衰乱之语也。”(《自然篇》)“六经之文,圣人之语,动言天者,欲化无道,惧愚者。欲言非独吾心,亦天意也。及其言天,犹以人心,非谓上天苍苍之体也。变复之家,见诬言天,灾异时至,则生谴告之言矣。”就是说,由于社会道德败坏,才出现上下相非的事情,而儒家的祖师爷为了让君主的所作所为符合自己的心意,以推行自己的政治主张,为了恐吓人民,使其不敢反

抗，于是动不动就抬出天来。他们所说的天，不过是根据自己的想法编造出来的上帝罢了，哪里是指的自然界的天呢！“上天之心，在圣人之胸，及其谴告，在圣人之口”，（《谴告篇》）所谓天神，其实就是儒家圣人的化身。董仲舒之流正是继承了这种对天的胡说八道才编造出谴告说来的。这是多么深刻的揭露啊！它从根本上否定了天神的存在，在一定程度上揭示了“人创造了宗教，而不是宗教创造了人”（马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第1卷1页。）这个真理。

二、破除对鬼神及其禁忌的迷信。

为了维护封建专制主义的中央集权，汉代统治者除了乞灵于天神外，还乞灵于其他各种所谓的鬼神。如何能“受天之祐，享鬼神之灵”，（《汉书·董仲舒传》）便是董仲舒对策的中心议题。到王充生活的时代，各种鬼神迷信泛滥成灾，仅汉光武帝建武二年（公元26年）“初制郊兆于洛阳城南”（《后汉书·祭祀志上》）时，所祠诸神就达一千五百一十四种。汉章帝时仍嫌不够，还下诏说：“山川百神，应祀者未尽。其议增修群祀宜享祀者。”（《后汉书·祭祀志中》）他们还立宗庙，并以帝、后配祭天地，以神化君权。在王充的家乡会稽，同样是“俗多淫祀，好卜筮”。（《后汉书·第五伦传》）

在《论衡》一书中，王充对各种鬼神迷信及其禁忌，特别是对“人死为鬼”的谬论进行了深刻的批判。

王充针对“死人为鬼，有知，能害人”的说法，提出了“死人不为鬼，无知，不能害人”的无神论主张，并详加论述。他指出：“人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？”“人之死，犹火之灭也。火灭而耀（光）不照，人死而知不惠（慧）。”“夫死，骨朽筋力绝，手足不举……何以能害人也？”他很风趣地说，从古以来，死者亿万，“计今人之数不若死者多，如人死辄为鬼，则道路之上，一步

一鬼也”。他认为,如同水凝为冰,冰释为水一样,人是由无知的气构成的,“气凝为人”,“死还为气”。他说:“人未生,在元气之中;既死,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?”(《论死篇》)他不仅指出“人死无知,其精不能为鬼”,(《祭意篇》)而且进一步对形神关系作了朴素唯物主义的解释。他说,人是由阴阳二气构成的,“阴气主为骨肉,阳气主为精神”,(《订鬼篇》)“精神本以血气为主,血气常附形体”,(《论死篇》)二者不可分离。他继承桓谭的以烛火比喻形神的唯物主义观点,极其精辟地指出:“天下无独燃之火,世间安得有无体独知之精!”(《论死篇》)就是说,精神必须依靠形体才能产生,世间根本没有什么死人的灵魂存在。这就从一定的理论高度批判了灵魂不死的谬论。

既然人死不能为鬼,那么有的人声称见到鬼,这是怎么回事呢?王充用生理常识解释道:“天地之间有鬼,非人死精神为之也,皆人思念存想之所致也。”不论在病中还是梦中见鬼,都是由于人们“畏惧鬼至,畏惧则存想,存想则目虚见”。(《订鬼篇》)就是说,人们所谓见鬼,其实是一种心理作用造成的,所见的鬼,不过是一种幻象罢了。他还对当时流传的一些人死后变鬼害人的事例,用科学常识加以说明。在批驳伍子胥死后仍能发泄自己的愤恨心情“驱水为涛”时指出,河流有波涛,是因为河床浅狭,靠海的河流有波涛,是因为受潮汐的影响,而潮汐的产生是“随月盛衰”,“以月为节”的,伍子胥活着的时候不能“营卫其身”,死后被煮成肉汤,“安能为涛”!(《书虚篇》)在批驳傅后怨人掘自己的墓因而有意将掘墓人熏死时指出,掘墓人是被墓里的大量随葬物腐败后造成的毒气闷死的,并不是死了的傅后在作怪。

针对社会上对鬼神的淫祀,王充用唯物主义观点指出,人们所祭的鬼神,其实都是不存在的。“百祀无鬼,死人无知”,“祭之无福,

不祭无祸”。(《讥日篇》)但人们为什么要祭祀呢?因为封建帝王“父事天,母事地,推人事父母之事,故亦有祭天地之祀”。至于对山川以下的祭祀,不过是一种报功的意思。比如“山出云雨润万物”;社稷生长万物;“门户人所出入,井灶人所饮食,中雷人所托处”;“风以摇之,雨以润之,雷以动之,四时生成,寒暑变化”,因为这些东西对人有好处,所以人们把它们当神来祭祀。有些祭祀,其实是出于“人所忌恶”,如人们害怕水灾旱灾,于是就祭天上的龙星。至于对死人的祭祀,也不过是“缘生事死”,对先人的功德恩惠表示一种报答的心意,进而达到勉励后人的目的。总之,所有被祭的对象都是一些无知无欲无喜怒的东西,它们“无求于人,则不能为人祸福矣”,“则虽常祭而不绝,久废而不修,其何祸福于人哉”!(《祭意篇》)

在王充生活的时代,由于迷信鬼神祸福,因此各种迷信禁忌多如牛毛,搬家、盖房、祭祀、丧葬、嫁娶、生子、远行,甚至沐浴、裁衣等等都要择吉日,避忌讳。针对这种情况,王充不仅一一驳斥了各种迷信禁忌,还着重鞭笞了各种迷信骗术。他在批判卜筮迷信时指出,卜筮用的东西,不过是一些“枯龟之骨,死蓍之茎”,“试使卜筮之人空钻龟而卜,虚揲蓍而筮,戏弄天地,亦得兆数,天地妄应乎?又试使人骂天而卜,殴地而筮,无道至甚,亦得兆数。苟谓兆数天地之神,何不灭其火,灼其手,振其指而乱其数,使之身体疾痛,血气湊涌?而犹为之见兆数,何天地之不憊劳,用心不恶也?由此言之,卜筮不问天地,兆数非天地之报,明矣”!(《卜筮篇》)他对统治者搞迷信活动作了相当深刻的揭露,指出:“圣人举事,先定于义。义已定立,决以卜筮,示不专己,明与鬼神同意共指,欲令众下信用不疑。”就是说,统治者搞迷信活动,不过是假借神权,把自己的意志强加于被统治者罢了。他对“《书》列七卜,《易》载八卦”作了否定的回答:“从之未必有福,违之未必有祸。”他对以迷信活动为职业的人进行了无情

的斥责。他说,“凡人在世,不能不作事,作事之后,不能不有吉凶”,“工伎射事者欲遂其术”,便“积祸以惊不慎,列福以勉畏时”,“见吉则指以为前时择日之福,见凶则刺以为往者触忌之祸”。他们利用“人君惜其官,人民爱其身”而又迷信鬼神祸福的心理,便编造出了各种“奸书伪文”。这帮人其实都是一些“巧惠(慧)生意,作知求利,惊惑愚暗,渔富偷贫”(《辨崇篇》)的骗子。他一针见血地指出:“衰世好信禁,不肖君好求福。”(《讥日篇》)并语重心长地告诫那些崇尚迷信禁忌的人说:“诸占射祸祟者,皆不可信用。信用之者,皆不可是。”(《辨崇篇》)“夫论解除,解除无益;论祭祀,祭祀无补;论巫祝,巫祝无力。竟在人不在鬼,在德不在祀,明矣哉!”(《解除篇》)“疾病不请医,更患不修行,动归于祸,名曰犯触,用知浅略,原事不实,俗人之材也!”(《辨崇篇》)

在批判各种鬼神迷信的同时,王充还批判了人可以“得道仙去”,“度世不死”的虚妄之言。他列举近十种当时广为流传的典型事例,逐一进行驳斥。首先,他用无情的历史事实揭露了所谓“得道仙去”的谬论,指出:“淮南王刘安坐反而死,天下并闻,当时并见”;李少君“死于人中”;卢敖、项曼都离家求仙,“终无所得”,因为怕人们议论指责,于是便“作夸诞之语”,胡诌什么“审有仙人”。其次,他用科学知识批判了“服食药物”、“辟谷不食”、“恬淡无欲”等可以使“人度世不死”的谎言。他指出,“吞药养性,能令人无病,不能寿之为仙”,如果服药过度,反而会中毒。“气不能饱人”,人不饮食,“违所禀受”(违反生理本能),肯定要饿死。鸟兽少欲,“亦老而死”,“草木无欲,寿不逾岁”。最后,他继承并发展了扬雄、桓谭等人的有生必有死,有始必有终的朴素辩证法思想,彻底否定了“得道仙去”、“度世不死”的迷信。他指出:“死者,生之效;生者,死之验也。夫有始者必有终,有终者必有始,唯无终始者乃长生不死。”“夫人,物

也,虽贵为王侯,性不异于物。物无不死,人安能仙?”“诸学仙术为不死之方,其必不成。”(《道虚篇》)无产阶级的革命导师恩格斯指出:“只要借助于辩证法简单地说明生和死的性质,就足以破除自古以来迷信。”(恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》第3卷570页。)王充不愧为我国古代一位战斗的无神论者。

三、破除对圣人“神而先知”、“圣贤所言皆无非”的迷信。

为了适应封建专制主义中央集权的政治需要,汉代唯心主义神学不仅兜售君权神授的理论以神化君权,而且贩卖“圣人之道,同诸天地”(《春秋繁露·王道三通》)的谬论以神化统治思想。《白虎通义》说,“圣人者何?圣者,通也”,“道无所不通,明无所不照”。“圣人所以能独见前睹,与神通精者,盖皆天所生也”。(《白虎通义·圣人》)就是说,圣人是天神生的,所以他们能“知天地鬼神”、“人事成败”、“古往今来”。(《春秋繁露·王道三通》)因为圣人能“见人所未能见”,“故圣人之言亦可畏也”。(《春秋繁露·郊语》)那么圣人是谁呢?董仲舒提出罢黜百家,独尊儒术,“诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”。(《汉书·董仲舒传》)就是说,圣人是孔子。从此,孔子被神化,被推为素王。孔子所吹捧的虞舜、周公等人也都成了圣人。就连孔子的后代也因此大沾其光,被汉平帝、汉光武帝封为“褒成侯”,世代相传。

作为地主阶级知识分子一员的王充,他并不反对孔子是圣人,也不反对孔子及董仲舒之流所鼓吹的伦理道德。但是,作为一个唯物主义无神论思想家,他反对迷信,反对那种连最起码的常识都不顾的胡言乱语。

王充在《实知篇》中集中批判了圣人“前知千岁,后知万世,有独见之明,独听之聪,事来则名,不学自知,不问自晓”的唯心主义先验论。他指出,孔子生下来连他的前代祖宗是“殷后子氏”都不知道,

怎么能说“孔子神而空见”呢？“不目见口问”，让一个人隔墙说话，圣人能知道他的皮肤颜色、身材高矮、籍贯、姓名吗？水沟里的死尸，沼泽中的枯骨，圣人能知道他们生前的职业和怎样死的吗？可见“不学自知，不问自晓，古今行事，未之有也”。所谓神童，他们“虽未就师”，其实也已经“家问室学”，不过是一些早熟的人罢了，人们“称之过度”，这是不对的。至于某些人能预见一些事情，也不过是“揆端推类，原始见终，从闾巷论朝堂，由昭昭察冥冥”，“放象事类以见祸，推原往验以处来”，并不奇怪。这种根据事情的苗头，用以往的经验推断未来的做法，就是一般人也能做到。“鲁侯老，太子弱，次室之女倚柱而嘯，由老弱之征，见败乱之兆也。妇人之知，尚能推类以见方来，况圣人君子，才高智明者乎”！圣人比一般人高明，在于他们学习的进度比别人快一点（“及其有异，以入道也，圣人疾，贤者迟”），掌握的知识比别人多一点（“所知同业，多少异量”），但“圣贤不能性（生）知，须任耳目以定情实”，这和一般人没有什么区别。“人才有高下，知物由学，学之乃知，不问不识”。“其任耳目也，可知之事，思之辄决，不可知之事，待问乃解。天下之事，世间之物，可思而知，愚夫能开精，不可思而知，上圣不能省”。王充毫不含糊地指出：“所谓圣者，须学以圣。以圣人学，知其非神。天地之间，含血之类，无性知者。”

王充认为，无论圣人还是一般人，要认识事物，都必须靠感官与外界事物接触，“如无闻见，则无所状”，“不目见口问，不能尽知”。他非常重视实际经验对认识的作用。他一方面强调自身的实际经验，指出：“齐都世刺绣，恒女无不能，襄邑俗织锦，钝归无不巧，日见之，日为之，手狎也。使材士未尝见，巧女未尝为，异事诡手，暂为卒睹，显露易为者，犹愤愤焉。”（《程材篇》）就是说，如果不亲自实践，聪明人在极其简单的事情面前也会显得很愚笨。另一方面也强调接受

别人的实际经验,主张“博览古今”,(《程材篇》)指出:“人不博览者,不闻古今,不见事类,不知然否,犹目盲、耳聋、鼻痈者也。”“不览古今,论事不实。”(《别通篇》)他把人们的实际经验作为检验事物真伪虚实的标准,宣称:“事莫明于有效,论莫定于有证。”(《薄葬篇》)“凡论事者,违实不引效验,则虽甘义繁说,众不见信。”(《知实篇》)因此,他不仅在《实知篇》中阐明了圣人不能神而先知的道理,还专门写了《知实篇》,就《论语》、《孟子》等书引出大量事例,直接论证了孔子、周公、虞舜等人的“耳目闻见与人无别,遭事睹物与人无异”的事实,进一步加强了他的理论的说服力,有力地批驳了圣人神而先知的谬论。

王充认为,人们要得到正确的认识,除了依靠感性经验之外,还必须开动脑筋,“方比物类”,(《薄葬篇》)只有通过比较和鉴别,才能去伪存真。他在批驳墨子的经验论时指出:“夫论不留精澄意,苟以外效立事是非,信闻见于外,不铨订于内,是用耳目论,不以心意义也。夫以耳目论,则以虚象为言,虚象效,则以实事为非,是故是非者,不徒耳目,必开心意。墨议不以心而原物,苟信闻见,则虽效验章明,犹为失实。”(《薄葬篇》)就是说,只相信耳目得到的感性知识是不够的,因为其中有虚假的东西,所以还必须重视思维的作用,否则就会上当受骗。在唯心主义神学这种精神枷锁的桎梏下,“世儒学者,好信师而是古,以为贤圣所言皆无非”。(《问孔篇》)王充针对这种奴隶主义思想,专门写了《问孔篇》,别开生面地提出了在学习上要善于开动脑筋追根究底的主张。他认为,在研究学问中,难就难在为了弄清是非曲直,敢于不同意老师的见解,敢于“距(拒)师”,敢于说出圣人没有说过的话,“非必须圣人教告乃敢言也”。他向封建文化专制主义提出挑战,大胆质问那些把孔子捧为神人的统治者:“苟有不晓解之问,追难孔子,何伤于义?诚有传圣业之知,伐孔