

王廷相哲學選集

中國唯物主義哲學選集

侯外廬等編

王廷相哲學選集

中華書局

152103

2011/11/11

王廷相哲學選集

侯外廬等編

*

中華書局出版

(北京復興門外翠微路2號)

北京市書刊出版業營業許可證出字第17號

中華書局排版廠印刷

新華書店北京發行所發行 全國新華書店經售

*

787×1092 毫米 1/32 • 8 3/4 印張 • 150,000 字

1965 年 6 月第 1 版

1965 年 6 月北京第 1 次印刷

印數: 0,001—4,650 定價: (9) 1.00 元

統一書號: 2018 • 109 65.4 京登

序

王廷相字子衡，號浚川，河南儀封人，生于明成化十年（公元一四七四年），卒于嘉靖二十三年（公元一五四四年）。

弘治十五年，王廷相中進士，十七年任兵科給事中，「條陳時政，靡所顧忌」。正德三年，觸犯了宦官劉瑾，被貶爲亳州判，後陞任高淳知縣等職。五年，任御史，巡按陝西，曾裁制了鎮守太監廖鐘對人民的勒索。八年，視學北畿，又有兩名宦官向他納賄，王廷相當着送信人的面，把來信燒毀了。因此，被這些宦官誣構，再度被貶爲贛榆縣丞。此後他歷任寧國知縣等，嘉靖時，任至南京兵部尚書，兼都察院左都御史掌院事。嘉靖二十年，因勳臣郭勛事牽連，罷歸。

王廷相除反對宦官外，對貪賄的宰相嚴嵩、張瓚等人表示憤恨。嘉靖時，嚴嵩秉政，貨賄公行，朝廷的官員噤口不敢言，王廷相却挺身而起，從所謂君子小人之別出發，上疏予以抨擊說：

「記曰：『大臣法，小臣廉』，今日士風大不類此。在先朝豈無賄者？餽及百兩，人已駭其多矣；今也動稱數千，或及數萬矣。先朝受賄者，暮夜而行，潛滅其跡，猶恐人知；今也納賄受賂，公行無忌。大臣貪濁而日在高位，則小臣將無不惟利是圖；京官貪濁而安處無

事，則外官將無不惟利是圖。由今之道而不變其俗，則民窮盜起而國事日非。且士大夫奔競者進，則恬靜者必退，由是小人引小人，而朝宁之上無君子矣。是奔競之風熾，世道不祥之機也，豈非時政之大蠹乎！（張鹵少保王肅公傳）

嘉靖六年，王廷相編成了他的哲學代表作慎言十三篇。他在慎言序中自稱：

「予自知道以來，仰觀俯察，驗幽覈明，有會于心，即記于冊。三十餘年，言積數萬。信陽無涯孟君見之曰：『義守中正，不惑非道，此非「慎言其餘」乎？』遂以慎言名之。類分爲十三篇，附諸集，以藏于家。」

可見慎言是王廷相著作中的主要作品。此外他的重要哲學著作尚有雅述以及性辯、橫渠理氣辯、答薛君采論性書、答何栢齋造化論十四首、答天問九十五首等。

王廷相對自然科學及音律有深刻的研究。在天文學方面曾著有歲差考、玄渾考；在音律方面曾著有律尺考，又曾著律呂論十三首；在農業方面，他曾爲賈思勰的齊民要術作序，加以論列。自然科學的研究對他的唯物主義思想的形成起着重大作用。

王廷相和黃綰（公元一四七七——一五五一年）是摯友，在反對王陽明「致良知」學說上，他們的見解是有相似之處的。黃綰本來是王陽明的學生，他晚年背叛了師說，認爲王學的「致良知」說與「知行合一」說必將爲害，不可不辨。王氏家藏集中載有石龍集序（卷二十二）及送少宗伯

黃先生考績序（卷二十三）兩篇。石龍集是黃綰的文集，由此可見他們之間的友誼和學術的關係。黃綰的明道編一書，我們曾加標點出版，可以參看。

王廷相也寫過不少詩文，他的作品多從淺易通俗入手。他和當時有名的李夢陽、何景明、徐禎卿、康海、王九思等同列於所謂明代「前七子」之中，但他並不贊同「文必秦漢、詩必盛唐」的文風。他曾這樣說過：

「夫今之人刻意模古，修辭非不美也。文華而義劣，言繁而蔑實，道德政事，寡所涉載，將於世奚益？謂不有歉於斯文也哉？」（石龍集序）

他對於封建士大夫們所作的空洞而無內容、浮華而不涉現實的文學，認為是毫無益處的。

王廷相的哲學著作，大都帶有論戰性質，其風格帶有戰鬪性。其中論述的形式，總是先「破」，「破」他的論敵；然後「立」，「立」自己的理論。這種風格正是唯物主義者的特色之一。

王廷相論述他的「元氣」之上再無別的範疇的唯物主義世界觀，總是和宋儒「天地之先只有此理」的唯心主義世界觀對立起來，嚴格地鉤劃成爲兩條對立的路綫。他說：

「老、莊謂道生天地，宋儒謂天地之先只有此理，此乃改易面目立論耳，與老、莊之旨何殊？愚謂天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理即此而在，故元氣之上無物（按這「物」字指一種主宰者，看下文便知——引者）、無道、無理。」（雅述上篇）

他又說：

「南宋以來，獨以理言太極而惡涉於氣，……嗟乎！支離顛倒，豈其然耶？萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自無爲有，此氣常在，未嘗漸滅。」（太極辯）

從以上兩段帶有戰鬪性的筆力勁健的話看來，他提出了這樣兩個基本論點：一、「元氣」是本源，一元之氣，即表達出一元的唯物主義的根本命題；二、「萬理皆出於氣」，表達出客觀規律是和物質不可分並依賴於物質的。這兩個論點，王廷相在慎言與雅述中曾反覆加以闡述；在答天間裏也繼承了柳宗元對的傳統而加以闡發。在下面的概述中，我們再看他對「元氣」作怎樣的解釋以及「元氣」如何化生出天地萬物。

王廷相在他的著作中曾有不少地方反覆提到「天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物（同上按——引者），故元氣爲道之本」（雅述上篇）這一命題。他在答薛君采論性書中批判薛蕙所信從的程頤的唯心主義世界觀時，對「元氣」的論點作了比較詳細的論述：

「伊川曰：『陰陽者，氣也；所以陰陽者，道也。』未嘗即以理爲氣。『嗟乎！此大節之不合者也。余嘗以爲元氣之上無物（參看下文解——引者），有元氣即有元神，有元神即能運行而爲陰陽，有陰陽則天地萬物之性理備矣；非元氣之外又有物以主宰之也。今曰『所以陰陽者，道也』，夫道也者，空虛無着之名也，何以能動靜而爲陰陽？又曰『氣化終古不

貳，必有主宰其間者」，不知所謂主宰者是何物事？有形色耶？有機軸耶？抑緯書所云「二神人弄丸耶？不然，幾於談虛駕空無着之論矣。老子曰：『道生天地』，亦同此論，皆過矣！皆過矣！」

在這裏，王廷相堅認「元氣」之上並沒有任何一個東西（物）在那裏作爲有意志有人格的「主宰」，天地萬物皆由「元氣」運行而成。「元氣」的運行，他稱爲「元神」。這裏，「元神」並不是神怪之神，而僅指一種運動的實體，所以說運動即包含着對立的陰陽。那麼，「元氣」怎樣化生出萬物呢？他認爲「元氣」有「太虛眞陽之氣」與「太虛眞陰之氣」，前者「感於」後者，即二者相觸動，便產生了日、月、星辰。「日月之精交相變化而水火生矣。……土者水之浮滓，得火而結凝者。……金石草木，水火土之化也。」（答何栢齋造化論）

王廷相反對有些人把「氣」作了精氣或空虛的解釋，而主張氣是塊然「實有之物」。他在和何塘的論戰中曾這樣表述過：

「氣雖無形可見，却是實有之物，口可以吸而入，手可以搖而得，非虛寂空冥無所索取者。世儒類以氣體爲無，厥觀誤矣。愚謂學者必識氣本，然後可以論造化；不然，頭腦既差，難與辯其餘矣。」

很明顯地，可感觸的物質實體，是和虛寂空冥的本體「無」相對立的，這一問題，是哲學上的

根本問題，也即世界觀的出發點的問題，區別唯物主義和唯心主義，當看對這一問題的態度。因此，他曾指出「元氣」和老子說的「有生於無」截然不同，並指出所謂「有生於無」的「無」實質上是「神」的代名詞，而理學家們又稱它爲「道」。他曾這樣加以申辯：

「栢齋以愚之論出於橫渠，與老氏『萬物生於有，有生於無』不異，不惟不知愚，即老氏亦不知矣。老氏謂『萬物生於有』，謂形氣相禪者；『有生於無』，謂形氣之始本無也。愚則以爲萬有皆具於元氣之始，故曰儒之道本實本有，無『無』也，無『空』也。栢齋乃取釋氏猶知形神有無之分，愚以爲此栢齋酷嗜仙佛，受病之源矣。」（答何栢齋造化論）

王廷相也把「元氣」稱做「太極」，但「太極」在他手裏作了唯物主義的解釋，和周敦頤、朱熹等的「太極」，是根本不同的。王廷相解釋說：「元氣之上無物，故曰太極。」（答何栢齋造化論）因此，在他看來，「太極」就是世界的本源。他認爲把「太極」釋爲「空」、「無」，爲「無聲無臭」，都是無稽的妄說。這類妄說都認爲「神」可以離開「形」而單獨存在，王廷相曾尖銳地批判這類有神論的觀點，堅決主張「神」與「形」都來自「氣」，亦即「神必藉形氣而有」：

「氣者形之種，而形者氣之化，一虛一實，皆氣也。神者，形氣之妙用，性之不得已者也。三者，一貫之道也。今執事（何栢齋）以神爲陽，以形爲陰，此出自釋氏仙佛之論，誤矣。夫神必藉形氣而有者，無形氣則神滅矣；縱有之，亦乘夫未散之氣而顯者，如火光之

必附於物而後見，無物則火尙何在乎？」（答何栢齋造化論）

這一解釋在當時說來是光輝的。他據此主張神滅論，所持的論據和前代無神論者以燭火之喻形神是一樣的。

王廷相的世界觀是「氣」的唯物主義一元論。他不僅論證了物質性的「元氣」是世界的本源，而且還進而論證了「氣」是永恆存在，無始無終的。這就截斷了通往神學的任何去路。他依據着自然現象的變化而論證說：

「氣有聚散，無滅息。雨水之始，氣化也；得火之炎，復蒸而爲氣。草木之生，氣結也；得火之灼，復化而爲烟。以形觀之，若有有無之分矣；而氣之出入於太虛者，初未嘗滅也。譬冰之於海矣，寒而爲冰，聚也；融漸而爲水，散也。其聚其散，冰固有有無也，而海之水無損焉。此氣機開闔，有無、生死之說也，三才之實化極矣。」（慎言道體篇）

這裏，王廷相依據着當時自然科學的成就，發展了張載著作中所包含的唯物主義觀點，天才地洞察到所謂氣「無息滅」的物質守恆的原理。

既然「氣」是無始無終的，那就沒有離開物質而單獨存在的「理」。王廷相依據「理根於氣」的論點，批駁了朱熹「氣根於理」的客觀唯心主義，他說：

「（朱熹）又曰：『氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。』」

吁！此言也，窺造化之不盡者矣。何以言之？氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，仍在兩間，不能滅也。」（橫渠理氣辯）

爲了進一步論證「理根於氣」，王廷相又提出了這樣的論點：世界上存在着多種多樣的、不同形質的事物，事物在變化之中，這就決定了「理」在變化過程中具有的相對性。事物變化之中既有對陳舊事物的否定，那麼過去認爲之「理」也就隨之而從合理變成不合理。他的這一節文字和後來王夫之之論證器變而道亦隨之而變的學說，有着相似之處：

「儒者曰：天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽，此殆類痴言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後爲放伐，放伐之後爲篡奪；井田壞而阡陌成，封建罷而郡縣設。行於前者不能行於後，宜於古者不能宜於今，理因時致宜，逝者皆芻狗矣，不亦朽敝乎哉？」（雅

述下篇）

上面從社會現象方面說的變化觀點，是一種客觀主義的相對真理論，還不能據而理解社會發展規律。他還進而從自然現象方面論證「理」在變化運動過程中的多樣性，他說：

「道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海瀆有崩虧竭溢，草木昆蟲有榮枯生化，羣然變而不常矣，況人事之盛衰得喪，杳無定端，乃謂道一而不變，得乎？氣有常有不常，則道有變有不變。一而不變，不足以該之也，爲此說者，莊老之

緒餘也，謂之實體，豈其然乎？」（雅述上篇）

由「理根於氣」以及「理因時致宜」的觀點出發，王廷相在反對「一而不變」的同時，主張要根據具體條件來觀察事物。他舉出風雨、寒煖等自然現象為例，說明它們的作用就是不能「執一而論」的。他說：

「風雨者，萬物生成之助也；寒煖者，萬物生殺之候也。物理亦有不然者，不可執一論也。雨在春雖能生物，過多亦能殺物。諸物至秋成實，雨固無益，諸麥諸菜亦藉雨而生，安謂秋雨枯物？風春則展，秋則落，物理自展自落耳；松、檜、桂、柏凌冬蒼鬱，秋風能落之乎？由是觀之，皆由物理，匪風而然。」（同上）

前面已經說過，王廷相有着豐富的自然科學知識，這對於他的唯物主義哲學思想的形成有着重大影響。他在捍衛唯物主義陣地，而反對讖緯、風水、迷信等等異端邪說時，大都是從自然科學知識出發。雖然他所具有的自然科學知識，在今天看來是十分粗淺的，但是在十六世紀他能運用它作為反唯心主義的武器，那是值得依據歷史條件來予以肯定的。他依據自然科學對唯心主義和神學的進攻，可以從下面幾個方面看得清楚。

（一）反對邵雍的唯心主義象數學

王廷相在批判邵雍的唯心主義象數學時，論證了「數」是依賴於「物」的，「物」在數量上有

着參差不齊，因而「數有奇耦之變」。他雖然仍囿於封建世界的君父之道，向神秘的權威原理崇贊，但指出邵雍離開具體的事物而把「數」視為世界的本源的謬誤：

「天地道化不齊，故數有奇耦之變，自然之則也。太極也，君也，父也，不可以二者也；天地也，陰陽也，牝牡也，晝夜也，不可以三者也。三才不可以四，四時不可以五，五行不可以六，故曰：『物之不齊，物之情也。』……邵子於天地人物之道，必以四而分之，膠固矣，異於造化萬有不齊之性，戾於聖人物各付物之心，牽合傳會，舉一而廢百者矣。」（慎言五行篇）

（二）反對神秘的五行災異之說

王廷相將「以五行分配十二支於四時」、「以五行配五臟六腑」、「以五行名星緯」、「以五行論造化生人物」等等稱之爲「假合傳會、迷亂至道」。他寫了不少文章駁斥這類妄說。他認爲廓清這類有背於真理的「異端之術」，是義不容辭的責任。

他駁斥這類妄說的出發點是這樣的：「書以辯物，數以衍曆，曆以紀時。」（五行配四時辯）這裏是把「物」看成第一性的。他論證說，離開了這個原則而以「五行配四時」，在理論上講不通，在實踐上也行不通，因爲「春止爲木，則水、火、土、金之類孰絕滅之乎？秋止爲金，則水、火、土、木之氣孰留停之乎？土惟旺於四季，則餘月之氣孰把持而不使之運乎？又安有今日爲木，

明日爲火，又明日爲土，爲金、爲木乎？」（同上）

王廷相認爲金、木、水、火、土只是五種物質元素，「自元氣變化而來」。緯說以之附會於儒宗的經典，是荒唐的。和緯說相對立，他從如何利用這五種物質元素爲人類服務，來用傳會的方式強解大禹謨：

「大禹謨曰：『政在養民，水、火、金、木、土、穀惟修。』言六者能修治之，使遂民用，則養生之具備矣。隄防祛害，灌溉通利，水行地中，則水政修矣。出火納火，鑽燧改火，昆蟲未蟄，不以火田，則火政修矣。裹蹄泉貨，鐵冶鼓鑄，金政修矣。山林有禁，取木有戒，斧斤時入，木政修矣。畫井限田，正疆別塗，高城深池，土政修矣。教民稼穡，播藝百穀，穀政修矣。六政既修，則民用皆足，王者生養萬民之功成矣。」（慎言五行篇）

與此相聯結，王廷相強調「人定能勝天」的道理，他更由此出發猛烈抨擊五行災異的妄說。他從兩方面來立論。首先他闡明自然現象的發生與變化是不受人們意志的支配的，因此根本就不存在有所謂「和氣致祥，乖氣致異」的必然聯繫的現象。他舉例說：「堯仁如天，洪水降災；孫皓昏暴，瑞應式多，謂堯乖皓和，可乎？」（答顧華玉雜論）其次他強調只要把握自然規律，盡了人事，水旱之災是可以克服的。他舉例說：「堯盡治水之政，雖九年之波而民罔魚鼈；湯修救荒之政，雖七年之亢而野無餓殍。人定亦能勝天者此也，水旱何爲乎哉？」（慎言五行篇）

(三) 反對鬼神、風水等迷信

王廷相雖然自述他以孔子「敬鬼神而遠之」爲「至論」，並聲言「天道遠而難知」，但實際上他否認了鬼神的存在，而強調人世間的一切禍福都是人爲的（由「人力」使之然的），並沒有什麼鬼神在冥冥之中發號施令。

王廷相反對鬼神、風水等迷信，從「無形色則神滅」的唯物主義原則出發，已見前述。他在具體運用這一唯物主義原則時，則着重揭露鬼神與風水福蔭等妄說的違反邏輯。他指出：按照鬼神論者的邏輯，「善人」有「善報」，「惡人」有「惡報」，但客觀事實並不如此，「世之人物相戕相殺，無處無之，而鬼神之力不能報其冤」。在反對風水福蔭的妄說時，他首先指出這類妄說是「邪術惑世以愚民」，接着敘述了一套他所能理解的關於葬禮的歷史：在古代，人死之後，「委之於壑」，有人曾見其親的屍體被野獸嚙食，感到悲痛，於是「反櫟裡而掩之」；後來逐步發展到使用棺槨，「是葬之爲道也，歷世相承以漸而後盡善如此」（風水）。因此，他以爲在從前的聖人看來，根本就不存在有什麼風水福蔭之事。

王廷相接着又指出，如果說真的有什麼風水福蔭之事，那麼，若子若孫應當會有同樣的好遭遇。但事實上也不是如此，有的富，有的貧；有的壽，有的夭；有的貴，有的賤；有的善，有的惡；可見風水福蔭只是騙人的鬼話。他更指出，這類鬼話的害處很大，「使人盜葬彊瘞，鬭爭

懇訟，死亡，罪戾，無處無之，豈非遺禍於世乎？」（雅述下篇）因此，王廷相大力宣揚「息邪說」、「重人事」的主張。

從「氣」的唯物主義一元論出發，王廷相極力反對宋儒把人性分爲「氣質之性」與「本然之性」，並認爲根本就不存在有離開「生」的所謂「本然之性」。他所強調的「性」是人的知覺運動的過程，依然是抽象的人性論，並沒有探到人性的本質，但依此批駁朱熹「性者理而已」時，表現出這時代的能够表達出的進步觀點：

「仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之愛爲仁，出於心之宜爲義，出於心之敬爲禮，出於心之知爲智，皆人之知覺運動爲之而後成也。苟無人焉，則無心矣；無心，則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣。……精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三物者，一貫之道也。故論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性，此仲尼『相近、習遠』之大旨也。」（橫渠理氣辯）

這段話闡明了「生之謂性」的古說，並以爲人的道德情操不能離開人的生理基礎。這裏祇是從生理學的觀點出發揭示「人性」的本質，就其僅把「人性」和人的知覺運動相結合而言，卻是超歷史超階級的觀點。因此，王廷相雖然擺脫了宋儒神秘的人性論，但卻陷於另一種形而上學

的人性論。

他把「性」與「氣」的關係概括成這樣的原則：「性與氣，相資而不得相離者也」（答薛君采論性書）。在「氣」與「性」相結合的這方面，他認為「氣」為主。「氣」的「清濁粹駁」決定了人性中既有「善」也有「惡」。他即據此反對孟子的「性善論」與宋儒的「本然之性」。他說：

「氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？……或曰，人既爲惡矣，反之而羞愧之心生焉，是人性本善而無惡也。嗟乎！此聖人修道立教之功所致也。凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之，天下古今之風以善爲歸、以惡爲禁，久矣。」（答薛君采論性書）

這裏他強調了人性之臻於「善」，其關鍵在於「學」與「習」。善惡重在後天的「習」，反對空談所謂先天的「至善」。

王廷相強調後天的「習」，因此，他在認識論上重視「見聞」（感性認識），從老唯物主義者所經常依據的經驗論出發，極力反對宋儒離開「見聞」的所謂「德性之知」與王陽明的「致良知」說。王陽明的「致良知」說是一種神秘主義，是建立在主觀唯心主義世界觀的基礎上的。在物質與精神的關係這一哲學的根本性問題上，王陽明謬誤地把「我心」（「靈明」）看成是世界的根源，並宣稱根本沒有「心外之事，心外之理」。據他說，「無私欲之蔽」的「心」就是「天理」，也就是人的「良知」。而「良知」又是「不待學而能」的，只要「無私意障礙」，「良知」就可「充塞流行」了。