

中國唯物主義哲學選集之二

王廷相哲學選集

侯外廬等編輯

科學出版社

王廷相哲學選集

(中國唯物主義哲學選集之二)

侯外廬等編輯

科 學 出 版 社

1959

王廷相哲學選集

編輯者 侯 外 廬 等

出版者 科 學 出 版 社

北 京 朝 陽 門 大 街 117 号
北京市書刊出版業營業許可證出字第 061 号

印刷者 中 國 科 學 院 印 刷 廠

總經售 新 華 書 店

1959 年 7 月 第 一 版

書號：1801 字數：66,000

1959 年 7 月 第 一 次 印 刷

開本：850×1168 1/32

(京) 0001—7,800

印張：3 1/16

定價：(9) 0.42 元

CAE 46/10

序

(一)

王廷相生於明憲宗成化十年，卒於明世宗嘉靖三十二年（公元1474—1553年），河南儀封人。他在童年時即以能古文詩賦而著名。明孝宗弘治八年（公元1495年）舉於鄉，這時他二十二歲。弘治十五年（公元1502年）登進士第，改翰林庶吉士，授兵科給事中。在他的政治生活中，對於人民具有着崇高的正義感，曾先後兩次遭受宦官的迫害。

正德三年（公元1508年）宦官劉瑾“中以罪，謫亳州判官”（明史，卷194），不久量移高淳知縣，後復召爲御史，出按陝西。陝西鎮守的宦官廖鵬欺壓人民，王廷相對他加以裁制，招致了廖鵬的忌恨。王廷相視學北畿時，又有兩個宦官以納賄干及學政。王廷相引投書的使者於大庭廣衆之間焚燬其書信。於是廖鵬及這兩個宦官合力誣搆，王廷相逮繫下獄。正德九年被謫爲贛榆縣丞，贛榆濱海，王廷相在這裏曾著有近海集。兩年以後，正德十一年，王廷相任寧國知縣，其後五六年中，歷任松江府同知、四川提學僉事、山東提學副使等職。明武宗死後，世宗嘉靖初年，王廷相任湖、廣按察使、山東右布政使。

王廷相除反對宦官外，對貪賄的宰相嚴嵩、張璠等人表示憤恨。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，單獨上疏予以抨擊說：

“記曰：大臣法，小臣廉。今日士風大不類此。在先朝豈無賄者，餽及百兩已駭其多矣，今也動稱數千，或及萬數矣。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，則小臣將無不唯利是圖，京官

貪濁而安處無事，則外官將無不唯利是圖。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，由是以小人引小人，而朝廷之上無君子矣。是奔競之風熾，世道不祥之機也，豈非時政之大蠹乎！”

在山東時，居母憂，著喪禮備纂。嘉靖六年，晉副都御史巡撫四川，在四川時曾著有華陽稿。嘉靖九年任南京兵部尚書。從嘉靖六年至十年左右這一段時間裏，王廷相編輯並刻成了他的哲學代表著作慎言十三篇。他在慎言序中自稱：

“予自知道以來，仰觀俯察，驗幽覈明，有會於心，即記於冊。三十餘年，言及數萬。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，類分十三篇，附諸集，以藏於家。”

可見慎言是王廷相著作中的主要作品。此外他的重要著作尚有雅述以及性辯、橫渠理氣辯、答薛君采論性書、答何柏齋造化論十四首等。

王廷相對自然科學及音律學有深刻的研究。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，載王氏家藏集卷四十；在農業方面，他曾為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形成起着很大作用。

王廷相和黃綰（公元1477--1511年）是摯友，在反對王陽明“致良知”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，認為王學的“致良知說”與“知行合一說”必將為害，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。關於黃綰的思想，將在其他地方加以論述。

王廷相不但是位天文學家和博物學家，還是當時著名的文學家。他的詩、文、歌詞都從淺易通俗入手。他和大名鼎鼎的李夢陽、何景明、徐禎卿、康海、王九思等同列於所謂“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沒有內容、浮華而不涉現實的文學，認為是毫無益處的。他在華陽稿中所作巴人竹枝詞十首，流露出和人民同呼吸的感情。

王廷相於嘉靖二十一年（公元 1542 年）以勳臣郭勛事牽連，被斥歸，後三年卒，年七十一。

（二）

王廷相的哲學著作，大都帶有論戰性質，其風格富有戰鬪性，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〕、無道、無理。”（雅述，上篇）

他又說：

“南宋以來，儒者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）

從以上兩段富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”是世界的本源，一元的氣，即表達出一元的唯物主義的根本命題；二、“萬理皆出於氣”，又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。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]，故元氣爲道之本”（如雅述上篇），他在答薛君采論性書中批判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’。未嘗卽以理爲氣。嗟乎，此大節之不合者也！余嘗以爲元氣以上無物[參看下文解]，有元氣卽有元神，有元神卽能運行而爲陰陽，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，虛空無着之名也，何以能動靜而爲陰陽？又曰：‘氣化終古不忒，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？抑緯書所云十二神人弄丸耶？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，所以說運動卽包含着對立的陰陽。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，卽二者相觸動，便產生了日、月、星辰。“日月之精交相變化，而水、火生矣。……土者，水之浮萍，得火而結凝者，……金、石、草、木、水、火，土之化也”（答何柏齋造化論十四首）。由此便產生了人類史，如他所能指出的牝牡、夫婦、父子、君臣、名教等等。

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”質一般。他在和何柏齋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，厥視膜

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，然後再論其餘問題。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：

“柏齋以愚之論出於橫渠，與老氏萬物生於有，有生於無不異，不惟不知愚及老氏，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，故曰儒道本實本有，無‘無’也、無‘空’也。柏齋乃取釋氏，猶知形神、有無之分，愚以爲此柏齋酷嗜仙佛受病之源矣。”

（答何柏齋造化論十四首）

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。”（同上）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”而單獨存在的。王廷相曾尖銳地批判這類有神論的觀點，堅決主張“神”與“形”都來自於“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[元]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（何柏齋）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，無物則火尙在乎？”（答何柏齋造化論十四首）

因此，王廷相所說的“太極”或“元氣”，是虛實二者的同一或統一，這一解釋是很光輝的。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一樣。

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。”（慎言卷一）

這裏，王廷相依據着當時自然科學的成就，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，窺測造化之不盡者矣。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，故曰萬物不能不散而爲太虛，理根於氣，不能獨存也。”（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”在變化的過程中具有多樣性。事物變化之中既有否定的否定之規律，那麼“理”也就隨之而從合理到不合理。他的這一節文字和後來王夫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，此殆類癡言也。理無形質，安得而朽！以其形質論之，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，理因時制宜，逝者皆芻狗矣，不亦朽敝乎哉？”（雅述，下篇）

這是從社會現象方面說的，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，並接觸到絕對真理和相對真理的問題，他說：

“道莫大於天地之化，日月星辰有薄蝕慧孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海濱有崩虧竭溢，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[相對]有不變[絕對]，‘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“理因時宜”的觀點出發，王廷相在反對“執一而論”的同時，主張因時、因地等等的具體條件來觀察事物的本質和現象。例如他指出自然現象的變化，從表面上看是一回事，而從本質上看卻又是一回事，他說這樣才算做明白“物理”：

“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，那是值得我們珍視的。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的：

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

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，卷之十）

他不僅指出象數學在理論上的錯誤，還進而指出了這一理論對後學所造成的危害性，在於神學的天命論，那就是：“自邵子以數論天地人物之變，棄人爲而尚定命，以故後學論數紛紜，廢置人事，別爲異端，害道甚矣！”（雅述，上篇）

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，而見諸於文字的“書”和“曆”，只不過用來記錄“物”的變化。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，孰再停之乎？土惟旺於四季，則餘月之氣，孰把持而不使之遠乎？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解釋大禹謨：

“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，鑄鑠改[取]火，昆蟲未蟄，

不以火田，則火政修矣。鑿蹄泉貨，鐵冶鼓鑄，金政修矣。山林有禁，取木有職，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，五者生養萬民之功成矣。”（慎言，卷十）

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”的必然聯系的現象，他舉例說：“堯仁如天，洪水降災；桀昏暴，瑞應式多，謂堯乖桀和，可乎？”（答顧華玉新論五首）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，卷十）

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[按此區別於“天之道”]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爲狐狸食之，感到悲痛，於是用“櫟槨而掩之”。聖人據此以薪來埋葬親人，但又“不忍其土親膚”也，後世聖人復易之以棺槨，“是葬之爲道也，歷世相承以漸而後盡善如此”（風水）。因此，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。但是這類鬼話的害處很大，“使人盜葬、殯葬、鬭爭、愬訟、死亡、罪戾無處無之，豈非遺禍於世乎？”（雅述，下篇）因此，王廷相大聲宣揚“息邪說”、“重人事”的人道主義。

（三）

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”。他強調“性”是人的知覺運動的過程，這在他批駁朱熹“性者理而已”時，有着清楚的表述：

“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‘性相近，習相遠’之大旨也”。（橫渠理氣辯）

這段話闡明了“生之謂性”的古說，並以人的道德情操不能離開人的生理基礎。雖然從生理學的觀點出發並不能真正揭示“人性”的本質（階級性），但就其把“人性”和人的知覺運動相結合而言，則是好的命題。這和宋儒神秘的人性論來比較，也表現出唯物主義與唯心主義在人性論上兩條路線的鬭爭。

他把“性”與“氣”的關係概括成這樣的原則：“性與氣相資而不得其離者也”。（答薛君采論性書）在“氣”與“性”相結合的這方面，他認爲“氣”爲主。“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）

這就是說，人性之臻於“善”，其關鍵在於“學”與“習”。離開了這些，是根本沒有所謂先天的“至善”的。

在人性論上，王廷相強調“習”，與此相聯結，他在認識論上則重視“見聞”（感性認識），而極力反對宋儒離開“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，建立在主觀唯心主義世界觀的基礎上。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。這種神秘的主觀唯心主義反映在倫理思想上，便把封建地主階級的道德規範打上神聖的烙印，渲染爲人人具有的、永不泯滅的東西。它在認識論上的反映，便否認真理的客觀內容，否認感性認識的作用，把知識看成是先天的神秘之物，而宣稱“良知之外，別無知矣”。

王廷相從下面幾個方面批判王陽明的“致良知”說與宋儒所謂的“德性之知”；他的這一批判，其實質是唯物主義認識論反唯心主義認識論的鬭爭。

首先，王廷相指出：知識是“思”（理性）與“見聞”的結合。他重視“見聞”的作用，認爲聖人和普通人一樣，要得到知識，也必須將這兩方面結合起來。這即是他說的“心固虛靈，而應者必藉視聽聰明，會於人事，而後靈能長焉”（石龍書院學辯）。他認爲每一個做學問的人認識了並服膺了這樣的真理，才能學好。他所寫的石龍書院學辯就是闡發這一論點的。他很重視這篇文章，將它“揭之院壁，以爲蒙引，使後生來學，脫其禪定支離之習，乃自石龍書院始”。其中以嬰孩爲例闡明了“接習”的重要性：

“赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辨牛馬矣，而況君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之節度乎？”

很顯明，王廷相所說的“接習”即是：人通過實踐，用感官與外界事物接觸，而獲得知識。

其次，人們求知識的目的，在於認識事物的規律，使人的行動能够符合於客觀規律性；在書房裏“虛講而臆度”，是不能够做到這一點的，必須到實際中練習，去實地的經歷。他在闡明這個論點時，是以“學操舟之術”為例的，他說：

“世有閉戶而學操舟之術者，何以舵、何以招、何以艫、何以帆、何以引竿，乃罔不講而預也，及夫出而試諸山溪之濫，大者風水奪其能，次者灘漩汨其智，其不緣而敗者幾希，何也？風水之險，必熟其幾者然後能審而應之，虛講而臆度，不足以擅其工矣。夫山溪且爾，而況江河之澎湃，海洋之渺茫乎？彼徒泛講而無實歷者何以異此？”（石龍書院學辯）

第三，王廷相強調“行”與直接經驗的重要性，並認為通過“行”與直接經驗所總結出的知識才是真知識，這和閉戶不出，猜度想像出的假知識有着原則性的區別。他這樣生動地加以闡發：

“講得一事即行一事，行得一事即知一事，所謂真知矣。徒講而不行，則遇事終有眩惑。如人知越在南，必親至越而後知越之故，江山、風土、道路、城域可以指掌而說，與不至越而想像以言越者，大不侔矣。故曰：‘知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也’，其此之謂乎？晚宋以來，徒爲講說，近日學者崇好虛靜，皆於道有害”。（與薛君采二首之二）

他自己是體驗到而且是實踐了這個原則的，這從他的著作裏就可以看出來。

王廷相的思想也有時代的局限，他和其他啓蒙學者一樣，都以“推明”孔子之道爲旗幟，來進行思想戰線上的鬭爭，運用古代經典的語言形式，來裝璜自己的新義。王廷相在答何柏齋造化論十四首中極力辯解他爲什麼要和所謂異端邪說展開辯論：

“愚謂學孔子者當推明其道以息邪說，庶天下後世崇正

論，行正道，而不至陷於異端可也，何可謂自是一端，不必與辯！然則造化真實之理，聖人雅正之道，因而蒙蔽晦蝕，是誰之咎！”

他在與彭憲長論學書中，批判了董仲舒的神學思想之後，還強調指出應如何對待“儒者之論”，他說：

“儒者之論合於聖者，即聖人也，則信而守之；戾於聖者，即異學也，則辯而正之，斯善學道者也。……若曰出於先儒之言皆可以篤信而守之，此又委瑣淺陋，無以發揮聖人之蘊者爾，夫何足與議於道哉！”

王廷相所說的“異端”，即是指識緯、五行災異等等的神學和各種唯心主義而言。與之相對立的，他稱之為“道”。他認為“儒者之為學，歸於明道而已，使論得乎道真，雖緯說、稗官亦可從信，……使於道有背馳，雖程、朱之論，亦可以正而救之。”（太極辯）

王廷相所說的“道”，雖然不局限於孔子的思想，但所謂儒者的“道”，究竟是一種舊的傳統，他還不能擺脫。

（四）

王廷相的哲學著作，是寶貴的遺產之一。取其精華，去其糟粕，是我們歷史工作者與哲學工作者的一項任務。歷史研究所二所的魏明經、張豈之、劉厚祜、牛繼斌等同志依預定計劃，最近將王廷相的哲學著作作了一番整理、選輯與標點，編為王廷相哲學選集，列為中國唯物主義哲學選集之二。他們所依據的是明刊本（嘉靖十五年刻）王氏家藏集，該集包含有家藏集四十一卷、內臺集七卷、慎言十三卷、喪禮備纂兩卷、雅述上、下篇兩卷，共三十四冊。過去這部著作是在坊間所難看到的。

侯外廬

統一書號： 2031 · 57

定 價： 0.42 元