

中國政治思想史

呂振羽著



111
E03
154

111

中國政治思想史

下冊
呂振羽著

中国政治思想史

吕振羽 著

人民出版社出版 新华书店发行

汉中地区印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 20 印张 439,000 字

1949 年 8 月第 1 版 1955 年 6 月第 4 版

1981 年 6 月北京第 4 次印刷

印数 25,251—33,250

书号 2001·109 定价(上下册) 2.05 元

第五章 農民派的政治學說

一 王充的批判主義

甲 王充傳略

據論衡自紀篇云：“王充者，會稽上虞人也，字仲任。其先本魏郡元城一姓，孫一幾世嘗從軍有功，封會稽陽亭。一歲倉卒國絕，因家焉。以農桑爲業。世祖勇任氣，卒咸不揆於人。歲凶，橫道傷殺，怨讎衆多；會世擾亂，恐爲怨讎所擒，祖父汎舉家檐載，就安會稽，留錢塘縣，以賈販爲事。生子二人，長曰蒙，少曰誦，誦即充父。祖世任氣，至蒙誦滋甚，故蒙誦在錢塘勇勢凌人；末復與豪家丁伯等結怨，舉家徙處上虞。”又云：“貧無一畝庇身，……賤無斗石之秩，……居貧苦而志不倦。”又云：“充細族孤門，或嘲之曰：‘宗祖無淑懿之基，文墨無篇籍之遺……吾子何祖？其先不載。況未嘗履墨涂，出儒門……’”“章和二年，罷州家居，年漸七十，時可懸輿，仕路隔絕，志窮無如，……貧無供養，志不娛快。……”又後漢書王充傳云：“充少孤……，師事扶風班彪，……家貧無書，常於洛陽市肆閱所賣書”，很明白，王充的家世，是屬於被壓迫的窮苦的人民。自紀篇又曰：“建武三年充生。”按光武建武三年即公元二十七年。又云：“章和二年，罷州家居，年漸七十。”按章帝章和二年爲公元八十八年。又本傳云：“永元中病卒於家。”若其

年事爲七十左右，則其卒年當在公元八十九年至九十七年左右。

按中國社會自公元一世紀三十年代至二世紀三十年代間，地主農民間的階級鬥爭形勢雖漸呈緩和；而階級間的矛盾，由於大地主—商人的土地兼併，及高利貸與商品掠奪的疾急進行，又迅速地在發展着。其次，由於科學技術知識的進步以及手工業與商業的發展，給予人類對自然界的認識以較豐富的條件。在這種社會和文化諸條件的基礎上，便產生較進步的王充的農民派哲學。

作爲王充思想的代表著作，今所傳者僅論衡。論衡一書，本傳云八十五篇，二十餘萬言，今傳者亦八十五篇；崇文總目三十卷，世所傳本或爲二十七卷。今各種版本文字亦間有出入。此或因諸本繕寫及輾轉流傳之所致。後漢書註解云：

“袁山松書曰：充所作論衡，中土未有傳者，蔡邕入吳始得之，恆祕玩以爲談助；其後王朗爲會稽太守又得其書……由是遂見傳焉。抱朴子曰：‘時人嫌蔡邕得異書，或搜求其帷中隱處，果得論衡，抱數卷持去。邕丁寧之曰：唯我與爾共之，勿廣也’。”

依此，今本論衡或因折轉流傳而有所改易，亦事勢之難於避免的。而況被統治者著作的出版、發行，從來就遭受着令人難以想像的困難。

此外本傳及自紀篇均云更有性書十六篇；自紀篇並云：“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；又傷僞書俗文，多不實誠，故爲論衡之書。”同時更有實論之作。但所謂“譏俗之書”、“政務之書”及“實論”均與論衡並列，當爲論衡以外之其他著作，惜今皆已失傳。

余因思在當時，王充諸著作，或亦被視同“洪水猛獸”而遭禁止，故蔡邕私有此書而不傳；直至後漢末王朗始以之公佈。此殊爲出身於

被統治階級之文人，無問古今而同一遭遇者也。

乙 作為認識論的唯物主義

王充從勞苦人民實際生活的基礎上，對宇宙間、社會間一切現象的認識，基本上是從生活的現實情況出發的，雖然他不能不受到其時代的歷史條件的限制。因而他對於從來統治階級各派之充滿欺騙性的唯心主義和神學的說教，均一一從客觀存在的基礎上去給以批判，而暴露其欺騙性；甚至對早期農民派的墨翟哲學也與以部分的否定。以此在論衡的全書中，完全為批判精神所貫注，從批判的立場上建立其自己的理論體系。所以在知識論上，他通過了從來各派的學說，同時又否定了從來各派的學說。

唯其因為他的學說是採取着批判的立場、貫穿着思想鬥爭的精神，故在其抨駁他派學說時，不惜用各種詞句去反詰。所以研究王充哲學的人們，若從其各種反詰的詞句去摸索，那便無法接近其理論的實質。

王充在其思想的出發點上，便確認宇宙是自己存在的客體；天體為雲烟質，地體為土質（自然），這都是一種實際存在的形體。故說：“夫天體也，與地無異諸有體者。”（變虛）而這種形體，又都是由本質和現象之兩者的統一而構成的。“本質”和“現象”在王充哲學的範疇中，便是所謂“氣”和“形”。故他說：“形、氣性，天也。……人以氣為壽，形隨氣為動。氣性不均，則於體不同。”（無形）所以形體的差異，是由其所構成的物本質的差異而發生的。因之，他認為宇宙的本體是一種無感覺無意志的東西，並沒有什麼神道的作用存在其間。故自然篇說：

“……何以天之自然也？以天無口目也。案有為者，口目之類

也，口欲食而目欲視，有嗜欲於內，發之於外，口目求之，得以爲利欲之爲也。今無口目之欲，於物無所求索，夫何爲乎？何以知天無口目也？以地知之。地以土爲體，土本無口目……使天體乎？宜與地同。使天氣乎？氣若雲烟。雲烟之屬，安得有口目？”

因而凡存在於宇宙間的一切東西，也都是客觀地存在着的，故說：“人，物也；物，亦物也。”（論死）“人禽皆物也，俱爲萬物。”（寒溫）而這種存在的客體的東西，又都是自生自滅的，並不是假手於所謂什麼神意的創造或命數。故說：

“春觀萬物之生，秋觀其成，天地爲之乎？物自然也。如謂天地爲之，爲之宜用手；天地安得萬萬千手，並爲萬萬千手乎？諸物在天地之間也，猶子在母腹中也。母懷子氣，十月而生，鼻口耳目，髮膚毛理，血脈脂腠，骨節爪齒，自然成腹中乎？母爲之也。”（自然）

“天之行也，施氣自然也。施氣則物自生，非故施氣以生物也。不動氣不施；氣不施，物不生。”（說日）

從而他認爲，由於天體自己的運動而引起天體中各種物質原素（氣）的運動，萬物便從這種物質原素的運動中而發生出來的；但此却並非天的有意志的行爲，故自然篇又說：

“天之動行也，施氣也；體動氣乃出，物乃生矣。由人動氣也，體動氣乃出，子亦生也。夫人之施氣也，非欲以生子；氣施而子自生矣。天動不欲以生物而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物而物自爲，此則無爲也。謂天自然無爲者何？氣也。”

但是天何以會自動呢？在這裏，他沒有給予明確的解釋。在他，或者對雲烟狀態的天體，而直觀的肯定其爲流動性。

從而他說運動的物質原素的東西，在其運動的進程中，一遇到異

質性的東西便排合相革而生他物，故說：“凡物能相制裁者，必異性者也；能相奉成者，必同氣者也。是故離下兌上曰革，革，更也。火金殊氣，故能相革，如俱火而皆金，安能相成？”（禮告）在這裏，他不僅把握了同質相成、異質相革的物理學原理，——雖則還沒把握着由量變到質變的原理，——並觸着了辯證的觀點。

同時，他便達到如次之一結論：存在於宇宙間的各種物質元素（氣），因天自體的運動而引起運動，萬物便都是從這種運動中的錯合而生起的。因此他歸結到萬物的發生和其生成說：“夫天覆於上，地偃於下，下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣。”（自然）

這種自生的萬物，並都有其自生自成自滅的一個全過程。例如他說：“夫物以春生；夏長；秋而熟老，適自枯死，陰氣適盛與之會遇。何以驗之？物有秋不死者，生性未極也。”（偶會）但是物雖順着春、夏、秋、冬的季節順序去完成其發展的過程，却不是天故為創設春、夏、秋、冬來支配萬物，故自然篇說：

“天道無爲，故春不爲生，而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏。

陽氣自出，物自生長；陰氣自出，物自成藏。汲井決陂，灌漑園田，物亦生長；霈然而雨，物之莖葉根垓，莫不洽濡，程量澍澤，孰與汲井決陂哉？”

然而天何以有春、夏、秋、冬四時之分呢？在這裏，他達到天文學上之可驚的成就，他認為天之所以有四個季節的分別，完全由於太陽在其周轉的運行上，即他所謂“轉運之衡”上離地面的距離遠近而派生的。不消說，在這裏，他已接觸到地圓說的見解（其天文學的見解主要見於說日篇），其次，雲雨等現象又何自發生呢？關於這，他給予如次之一個唯物主義的解釋：

“儒者又曰：‘雨從天下’，謂正從天墜也。如當論之，雨從地

上，不從天下。見雨從上集，則謂從天下矣，其實地上也。……夫雲則雨，雨則雲矣。……雲霧，雨之微也；夏則爲露，冬則爲霜，溫則爲雨，寒則爲雪。雨露凍凝者，皆由地發，不從天降也。”（說日）

再進入到他的人生論。他確認人類的生成也和其他萬物一樣，並沒有什麼神秘，而是由陰陽兩氣的遇合而轉化出來的。故說：“夫人所以生者，陰陽氣也；陰氣主爲骨肉，陽氣主爲精神。”（訂鬼）於是他進而批評封建統治階級的代言人儒家說：

“儒者論曰：‘天地故生人’。此言妄也。夫天地合氣，人偶自生也；猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。然則人生於天地也，猶魚之於淵，蟻虱之於人也，因氣而生，種類相產。萬物生天地之間，皆一實也。……夫天地不能故生人，則其生萬物亦不能故也。天地合氣，物偶自生也。”（物勢）

另一方面，他又從社會現實的階級剝削關係上，給與統治階級的階級理論以有力的反駁。他說，如果“人”是“天地故生”的，那便該“令其相親愛”，而不該有人剝削人的“相賊害”的事實存在。故物勢篇說：“如天故生萬物，當令其相親愛，不當令之相賊害也。或曰：‘五行之氣，天生萬物；以萬物含五行之氣，五行之氣更相賊害。’曰：‘天自當以一行之氣生萬物，令之相親愛；不當令五行之氣，反使相賊害也’。”這對於他的見解的說明，是十分明白的。

在王充看來，雖然“人”由於“天地合氣”而“偶自生”的，但這係經過一個較複雜的過程，逐漸演變而來，並不是“卒成暴起”的，例如道虛篇說：“且夫物之生長，無卒成暴起，皆有浸漸。”所以係由天地先生出萬物，由萬物然後又轉而演化出人來，故說：“天地，夫婦也。天施氣於地以生物，人轉相生。”（怪奇）這達到一個較正確的蓋然性的結論。

他於是進而追究到動物界的活動之所以發生，認為是由於爲獲得生活物資而引發的；易言之，人類自其有生以來，便具有自體的生存和種族的繁殖之兩種本領。故說：

“萬物之生，含血之類，知饑知寒，見五穀可食，取而食之，見絲麻可衣，取而衣之。或說以爲天生五穀以食人，生絲麻以衣人，此謂天爲人作農夫桑女之徒也，不合自然，故其義疑未可從也。”

(自然)

“且夫含血之類，相與爲牝牡。牝牡之會，皆見同類之物，精感欲動，乃能授施；若夫牡馬見雌牛，雄雀見牝雞，不相與合者，異類故也。”(怪奇)

因之，人類攫取自然物以爲其生活的物質資料，那却不是自然爲養人而特設的。從而人類爲獲得這種物質資料，便不能純依賴自然，便不能不因着自然的條件去行使其加工的工作，而從事勞動，藉勞動去創造其自己的生活，故自然篇說：“然雖自然，亦須有爲輔助，耒耜耕耘，因春播種者，人爲之也。及穀入地，日夜長，夫人不能爲也。”這種見解，正是多方面受着自然力支配的農民，對農業生產之唯物主義的解釋。

但是人類既都同是物質的構成體，爲什麼又有壽、夭、智、愚、賢、不肖之別呢？在這裏，他係從人類所受的不同體力的強度上去說明的。他認為同樣被派生的人類，而各人所賦有的體質却不是齊一的，而人的年齡的壽夭，知識的高下，便都是從這個基礎上發生出來的。故說：“天地爲鑪，造化爲工，稟氣不一，安能皆賢。”(自然)“若夫強、弱、夭、壽，以百爲數；不至百者，氣自不足也。夫稟氣渥則其體強，體強則其命長；氣薄則其體弱，體弱則命短，命短則多病……人之稟氣，或充實而堅強，或虛劣而軟弱。充實堅強，其年壽；虛劣軟弱，失棄其

身。天地生物，物有不遂；父母生子，子有不就。物有爲實，枯死而墮；人有爲兒，天命而傷。使實不枯，亦至滿歲；使兒不傷，亦至百年。”（氣壽）同時，在不能遂其自然發展，遭受外來的偶然原因喪生的，那却不是決定於其內在的原因。這在王充，即所謂“兵、燒、壓、溺”的“觸值之命”（同上）。同時他在無形篇又極力從體強的增減上去判定人壽的增減，作出種種說明，去確證其壽夭之決定於體氣渥薄的見解。

另一方面，在人類的品質上，爲什麼有所謂“善惡”的分歧呢？在這裏，他也同樣從人所賦受的體質不齊一這一點上去說明的，例如率性篇說：

“稟氣有厚泊，故性有善惡也。

“人受五常含五臟，皆具於身。稟之泊少，故其操行不及善人，猶或厚或泊也。非厚與泊殊其釀也，麴蘖多少使之然也。是故酒之泊厚，同一麴蘖；人之善惡，共一元氣。氣有少多，故性有賢愚。”（同上）

依此，他雖然認人性有善惡之分，但並不是以之看作神秘的本質歧異的東西，而只是看作由體質的歧異上而發生的歧異，在其本質上仍被視作同一的。這雖然沒有從階級的基礎上去說明，却也表現了他和從來唯心主義者的見解根本不同。從這個基本的分歧點上，他給予從來唯心主義者的“性”論以嚴厲的批判。雖然他也從當時現實的階級構成上，而作出如次的一個結論：“孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以下者也；楊雄言人性善惡混者，中人也。”（本性）這在形式上，恍似同於董仲舒的性“三品”說；實際上，他之所謂“中人”、“中人以上”、“中人以下”，只是從人的資性或品德而說的；且他之所謂“性”的內容，也和唯心主義者所謂“性”的內容是兩樣的。在他，“性”並不是所謂精神的本體，而是人類的思想意識。所以他之

所謂“性”，是在受着不同時間、空間、條件等環境的歧異而被決定的。

例如他說：

“楚越之人，處莊嶽之間，經歷歲月，變爲舒緩，風俗移也，故曰：‘齊舒緩，秦慢易，楚促急，燕戇投。’以莊嶽言之，四國之民更相出入，久居單處，性必變易。”（率性）

“人間之水污濁，在野外者清潔。俱爲一水，源從天涯，或濁或清，所在之勢使之然也。”（同上）

“譬猶練絲，染之藍則青，染之丹則赤。十五之子，其猶絲也。其有所漸化爲善惡，猶藍丹之染練絲，使之爲青赤也。……人之性善，可變爲惡，惡可變爲善，猶此類也。蓬生麻間，不扶自直；白紗入緇，不練自黑。彼蓬之性不直，紗之質不黑，麻扶緇染，使之直黑。夫人之性，猶蓬紗也，在所漸染而善惡變矣。”（同上）

在這裏，他進入了環境決定論。但從環境決定論的立場上，一方面，却偏到教育第一主義的結論，故又說：“穀之始熟曰粟，舂之於臼，簸其粃糠，蒸之以飯，爨之以火，成熟爲飯，乃甘可食。可食而食之，味生肌腹，成也。粟未爲米，米未成飯，氣腥未熟，食之傷人。”（量知）從這段話的本文看，是沒有什麼錯誤的；但他以之喻爲教育對於人性的改造作用，却是不妥當的，是誇大了的。所以他從這裏又誤入唯心主義的泥沼。自然，這不只由於受着其時代歷史條件的限制，而且由於他是一個脫離革命實際行動的知識分子，使他無法達到更徹底的唯物主義的認識論。

另一方面，王充從環境決定論的見解上，一觸到貴、賤、貧、富、身分、財產、地位的懸殊時，他又陷入定命論的謬誤。他在命福篇認爲人類的貴、賤、貧、富、地位的懸殊，是非人力可以左右的命定着的。雖然，他在他處又是這樣的說着：

“俱稟元氣，或獨爲人，或爲禽獸。並爲人，或貴或賤，或貧或富；富或累金，貧或乞食；貴至封侯，賤至奴僕。非天稟施有左右也，人物受性有厚薄也。”（幸偶）

“賜（子貢）本不受天之富命，所加貨財積聚，爲世富人者，得貨殖之術也。夫得其術，雖不‘受命’，猶自益饒富。”（率性）

這仍沒有從階級關係上去說明，而只是從人所稟受的知識能力上去說明。所以在這裏，他縱然想勉強支持其唯物主義的立場，然而也已經陷入唯心主義了。在命福篇中的論點，是緣他感於當時社會的現實情況，一方面據着高貴地位而握着社會財富的地主商人，却不少是懶惰愚拙的分子；另一方面，終生勤勞的善良農民，無論他們具有何種知識以至怎樣勤奮，終久也並不能改善其貧而賤的地位。在幸偶篇和率性篇的論點，是由他看到幸運見地位的上升，特別是一些小所有者分子地位的上升。但對這種現狀的存在，王充看不見階級關係的內容，不知從這種內容上去說明，而從自然主義的觀點上誤入定命論。從而他的理論的鬥爭性，又在這種定命論的下面打了折扣。所以王充始終都沒有成爲一個積極行動的戰鬥家，而只表現爲思想鬥爭上的一個批判主義者。——雖然，他的批判主義也是有着相當的鬥爭內容的。

雖然，在從來支配階級的欺騙教義下所支持的種種神學的唯心主義的迷信，以及依託於社會、歷史各別現象的虛偽的說教，無論是經今文學派或經古文學派，在王充唯物主義的面前第一次受到系統的批判。——自然，這裏只是說，在中國，由王充才作了一個系統的批判。所以王充雖在某些個別論點上誤入唯心主義，而其在中國哲學史的地位上，是有着其光榮篇幅的。

丙 唯物主義的政治論

轉入到政治論上的王充，從其唯物主義的認識論出發，首先他認為不論是地主階級（連君主在內）或農民階級……的人們，只要是人，便都是由陰陽兩氣結合而成的，大家在本質上都是同一的。故說：“夫人，物也；雖貴為王侯，性不異於物。”（道虛）這給予地主階級的“天生聖人”與所謂“帝王受命”說以有力的批駁，而達到人本主義的論斷。於是進而給地主階級的讖緯符瑞說以無情的抨擊，以之反對地主階級的政權。首先他批判地主階級代言人所誇張的“帝王受命”的符瑞說說道：

“文王得赤雀，武王得白魚赤鳥。儒者論之，以為雀則文王受命，魚鳥則武王受命。文武受命於天，天用雀魚鳥命授之也。……如實論之，非命也。命，謂初所稟得而生也，人生受性則受命矣。性命俱稟，同時並得，非先稟性後乃受命也。……當漢祖斬大蛇之時，誰使斬者？豈有天道先至而乃敢斬之哉？勇氣奮發，性自然也。夫斬大蛇，誅秦殺項，同一實也。周之文武受命伐殷，亦一義也。高祖不受命使之將，獨謂文武受雀魚之命，誤矣。”（初稟）

他認為所謂符瑞，不過是從來統治階級代言人借託一些偶然性的現象去支持其階級的說教罷了。故初稟篇又說：“文王當興，赤雀適來；魚躍鳥飛，武王偶見。非天使雀至白魚來也。”其次，他認為從來統治階級代言者為欲把帝王扮演為與眾不同的神聖，因而便依託一些偶然的現象去附會，其實，那些現象的本身，却都是有其自身的因果關係的。偶會篇說：

“鴈鵠集於會稽，去避碣石之寒，來遭民田之畢。蹈履民田，喙食草糧，糧盡食索，春雨適作，避熱北去，復之碣石。象耕靈陵，

亦如此焉。傳曰：‘舜葬蒼梧，象爲之耕；禹葬會稽，鳥爲之佃。’失事之實，虛妄之言也。”

其次，地主階級假託神意去行使統治，而創造着所謂天人感應說。他便從其時天文學醫學等科學基礎上，暴露其欺騙性。他說：

“四十二月日一食，五十六月月亦一食，食有常數，不在政治。百變千災皆同一狀，未必人君政教所致。”（治期）

“論災異者，謂古之人君爲政失道，天用災異譴告之也。……曰：此疑也。夫國之有災異也，猶家人之有變怪也；……血脈不調，人生疾病；風氣不和，歲生災異。災異謂天譴告國政，疾病天復譴告人乎？釀酒於罌，烹肉於鼎，皆欲其氣味調得也；時或鹹苦酸淡不應口者，猶人勺藥失其和也。夫政治之有災異也，猶烹釀之有惡味也；苟謂災異爲天譴告，是其烹釀之誤得見譴告也。”

（譴告）

依此，王充確認一切自然現象的發生，都有其自身的因果關係。而“天”却是無知的東西；一切社會現象和政治現象，無知的天並不能有什麼感應。故自然篇說：“……災變時至，氣自爲之；夫天地不能爲，亦不能知也。”

另一方面，他認爲一切社會現象和政治現象，也同樣有其社會的因果關係；至於自然間的某種現象和社會間的某種現象相照應，都是偶然的，在其間，並無何種因果的聯系。故說：

“或難曰：‘洪範庶徵曰：急恆寒若，舒恆燠若。……人君急則常寒順之，舒則常溫順之。寒溫應急舒，謂之非政如何？’夫豈謂急不寒，舒不溫哉？人君急舒而寒溫遞至，偶適自然，若故相應。……人謂天地應令問，其實適然。”（寒溫）

其次，他便進而揭破統治階級用以欺騙人民的所謂感報說。如他

解釋人民所迷信的雷神劈人的現象說：

“雷者，太陽之激氣也。何以明之？……陰陽分事，則相校軫；校軫則激射，激射爲毒，中人輒死，中木木折，中屋屋壞，人在木下屋間偶中而死矣。何以驗之？試以一斗水灌冶鑄之火，氣激鑿裂若雷之音矣；或近之，必灼人體。天地爲鑪，大矣，陽氣爲火，猛矣，雲雨爲水，多矣，分爭激射，安得不迅？中傷人身，安得不死？當冶工之消鐵也，以土爲形，燥則鐵下，不則躍溢而射，射中人身，則皮膚灼剝。陽氣之熱，非直消鐵之烈也；陰氣激之，非直土泥之濕也；陽氣中人，非直灼剝之痛也。夫雷火也，氣刺人，人不得無迹，如炙處狀似文字，人見之，謂天記書其過以示百姓，是復虛妄也。使人盡有過，天用雷殺人，殺人當彰其惡以懲其後，明著其文字，不當闇昧。……”（雷虛）

“夫論雷之爲火有五驗，言雷爲天怒無一效。”（同上）

在這裏，他不僅正確地駁斥了雷公擊人說的謊謬，而且達到了陰氣和陽氣相激而生雷的近於科學的解釋。這是王充天才的創見。從而他歸結到無神論的進步的結論。所以他又說天是物，不得爲神。“春秋之時，五石隕於宋。五石者，星也。……星去天不爲神。”（儒增）認隕石爲星，也是一種近於科學的解釋。其次說到所謂人死後爲鬼的問題，他說人也同樣是物，在其死後，構成人體的物質原素乃分解而還原爲各種原素，並不能轉變出什麼“鬼”來。“生”，不過是由於其生機的聚處；“死”，不過是由於構成生機的物質體的崩解。論死篇說：

“人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？……人之所以生者，精氣也；死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也；人死血脈竭。竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼？……夫人死不能爲鬼，則亦無所知矣。何以驗之？以未生之時無所知

也。人未生，在元氣之中；既死，復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。人未生無所知，其死歸無知之本，何能有知乎？”

說人死“而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼”，也是一種近於科學的解釋。因之，他認爲要有“鬼”，除非“鬼”也是一種動物；而人謂有見“鬼”者，則係人之精神衰弱的一種錯覺。（見訂鬼篇）

這是王充從勞動人民的立場上，對統治者所加於人民的充滿欺騙性的統治手段的暴露。最後他又總結說：“六經之文，聖人之語，動言天者，欲化無道，懼愚者之言。……”（諷告）這可說是對於儒家學本質的一種具體明確的說明。

然而，國家治亂遞至的現象，又該怎樣去說明呢？他從這裏，達到其唯物主義的遠見。他認爲“世之治亂”，是由社會經濟情勢所決定的，在人民衣食足飽的經濟情況下，社會便自然安定，反之，社會便必然趨於混亂。這而且都有其必然性，不是政治上的主觀力量所能左右的（“在時不在政”）。所以治期篇說：

“世之治亂，在時不在政；國之安危，在數不在教。……夫世之所以爲亂者，不以盜賊衆多，兵革並起，民棄禮義，負畔其上乎？若此者，由穀食乏絕，不能忍饑寒。夫饑寒並至，而能無爲非者寡；然則溫飽並至，而能不爲善者希。傳曰：‘倉廩實，民知禮節；衣食足，民知榮辱。’讓生於有餘，爭起於不足。穀足食多，禮義之心生；禮豐義重，平安之基立矣。故饑歲之春，不食親戚；穰歲之秋，召及四鄰。不食親戚，惡行也；召及四鄰，善義也。爲善惡之行，不在人質性，在於歲之饑穰。由此言之，禮義之行，在穀足也。案穀成敗，自有年歲；年歲水旱，五穀不成。非政所致，時數然也”。

這是說，國家的治亂，完全被決定於人民的現實物質生活的根基