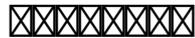




**HAL**  
open science



Frédéric Wang

► **To cite this version:**

Frédéric Wang.   , , pp.37-56, 2010,   
<halshs-00669288>

**HAL Id: halshs-00669288**

**<https://shs.hal.science/halshs-00669288v1>**

Submitted on 12 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# 王廷相論形神關係

王論躍 (Frédéric Wang)\*

## 摘要

王廷相是明朝知名的哲學家、詩人。他承繼了張載的氣本論思想，為明朝氣本論的代表人物之一。王廷相以元氣為道體，認為“元氣之上無物、無道、無理”。他對形神問題的討論，基本遵循了荀子“形具而神生”、王充“形須氣而成，氣須形而知”的觀點，並在此基礎上提出“神必藉形氣而有者，形氣無則神滅”的主張。王廷相還就此問題與同時代的學者何瑋進行了一場論爭，堅持不可以將形神關係等同於有無、陰陽等關係。本文擬討論王廷相對神的概念的闡述以及對形神關係的梳理。

**關鍵詞：**王廷相、形神、張載、何瑋、機、識

---

\*國立東方語言文化學院 (INALCO) 教授。

王廷相（1474—1544），字子衡，號浚川，是明代最傑出的哲學家、詩人之一；主要哲學著作有《慎言》、《雅述》等。當代學者對他的研究始于上世紀三十年代<sup>1</sup>。他的思想受到張載的影響<sup>2</sup>，同時對朱熹哲學多有批評。他一生中的多半時間是在朝廷或者地方任官，但是也栽培了薛蕙（1489-1541）等弟子。史料上並沒有交代他是否與同時期的另兩大儒王陽明（1472-1529）、羅欽順（1465-1547）相識，但是他與楊慎（1488-1559）、許誥（1471-1534）、呂楠（1479—1542）<sup>3</sup>等學者長期交往，切磋學問。在程朱理學還占統治地位、陽明心學開始吸引大批學者之際，王廷相矢志不渝地堅持氣本論。對他而言，元氣、太虛、太極為一物，同為道體的不同表述。他明確地提出“元氣之上無物、無道、無理”<sup>4</sup>。王廷相的人性論思想也來源於他的氣本論。他認為人性有善有惡，全因為秉氣不同。王廷相與他前後的大多數理學家不同，只承認氣質之性而否認天地之性<sup>5</sup>。他對形神關係的論述也是在這個基本哲學框架中進行的，並與他的知識論有關。

如果說“形”的概念比較容易把握的話，那麼“神”的意義就比較複雜，需要做一個簡單說明<sup>6</sup>。《國語》、《周易》等古文獻都對之有記載。《國語》中的《楚語下》中記有黃帝的孫子顓頊“命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民”，從此之後“民神不雜”。顓頊此舉“絕地天通”，結束原始巫教中每家每人都可以降神的局面<sup>7</sup>，並在“神與民或天與人之間區分出一道適當的界限”<sup>8</sup>。因此相對於表示“人神”或“地神”的“鬼”來說，“神”原本主要指“天神”。宗教意味淡化之後，就有了“陰陽不測之謂神”等說。於是，源自宗教的“神”的哲學層面的意義就得到了加強。王廷相關注的主要是這一哲學層面的“神”，這也是本文的主要討論對象。應當指出，王廷相對“神”的概念的用法跟其他哲學家一樣帶有多義性，因此必須根據不同的語境來勘定其內涵。總體來說，他對這一概念的論述跟“機”，跟“識”有關。

---

<sup>1</sup> 主要研究成果可參見拙文：〈關於王廷相研究的幾個問題〉，《中國思想史研究通訊》第5期（2005年），頁32-36。該文沒有注意到日本知名漢學家荒木見悟先生載于《中国心学の鼓動と仏教》（福岡：中国書店，1995年）一書的重要文章〈気学解釈への疑問——王廷相を中心として——〉，現予以補正。該書中文版由廖肇亨教授翻譯，題為《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經，2006年）。另外，王俊彥的《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技，2005年）雖然書名類似于葛榮晉的《王廷相和明代氣學》（北京：中華書局，1990年），但在內容上有一定的創新。

<sup>2</sup> 王昌偉在〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉（《漢學研究》第23卷第2期，2005年12月，頁133-159）一文中提出了關於王廷相研究的一些新見。他對宋明儒的理論範式的闡述很有參考價值。但是該文認為：“王廷相雖然在氣一元論的問題上以張載的繼承者自居，實際上他的哲學在最核心的部分就和張載的哲學完全不同”（頁154），此論似乎過分誇張兩位哲學家的差異，值得商榷。本文也部分涉及王廷相與張載對形神問題討論的異同。

<sup>3</sup> 關於呂楠（字仲木，號涇野），參考鍾彩鈞：〈呂涇野思想研究〉，《中山人文學報》第18期（2004年春季號），頁1-28。

<sup>4</sup> 《雅述》上，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁841。

<sup>5</sup> 儘管王廷相自己也在《慎言序》中說對“諸儒之論”多有“刺辯”（《王廷相集》，頁750），他的主要哲學主張還是在理學範圍內展開。如果說他的思想是一種批判理學的話，那麼象侯外廬等先生主編的《宋明理學史》（北京：人民出版社，下卷（一），1987年，頁493-516）那樣把他當作反理學家似乎有些不妥。

<sup>6</sup> 最近，法國的 *Extrême-Orient, Extrême-Occident*（《遠東，遠西》，2007年）第29期就是專論“神”的概念的專集。一些西方漢學家對“神”的翻譯問題及其與宗教、禮儀的關係展開討論。

<sup>7</sup> 有些專家對《國語》這一段落與巫教之間的關係提出異議。參見 Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Harvard-Yenching Institute, Monographs Series 57, 2002), pp. 104-109.

<sup>8</sup> 詳見余敦康：〈夏商周三代宗教——中國哲學思想的源頭〉，《中國哲學》第24期（2002年），頁1-120。

同時，他對形神關係的討論引發了一場與何瑋（1474-1543）的論爭。這些問題互相關聯，對它們的闡述可以看到王廷相哲學方法上的一貫性。以下擬分述之。

## 一、機則神

王廷相對“神”與“機”的聯係來自對張載哲學的深化。我們知道張載非常重視宇宙之運動變化並說“由氣化，有道之名”<sup>9</sup>。張載將氣化分成兩種形態：變（著）與化（漸）。張載指出這種變化靠的是“虛實、動靜之機”<sup>10</sup>。這裏的“機”是一種內在張力、非外力：“凡圓轉之物，動必有機；既謂之動，則動非自外也”<sup>11</sup>。張載幾乎把代表變化內因的“機”與“神”等同起來。而後者是他喜歡用的概念之一，用來解釋從太虛到萬物的過程。《正蒙》的其中一章就叫《神化》。張載把“神”定義為“太虛妙應之目”<sup>12</sup>。這一說法無疑受到《周易》十翼之一的《說卦傳》的影響。《說卦傳》中說“神也者，妙萬物而為言者也”。

至於“機”的用法，《莊子》中這樣說：“萬物皆出於機，皆入於機”<sup>13</sup>。這裏的“機”頗令人費解，郭慶藩引成玄英疏：“機者發動，所謂造化也。造化者，無物也。人既從無生有，又反入歸無也。豈唯在人，萬物皆爾。或無識變成有識，[或]有識變為無識，或無識變為無識，或有識變為有識，千變萬化，未始有極也。而出入機變，謂之死生。既知變化無窮，寧復欣生惡死！體斯趣旨，謂之至樂也”<sup>14</sup>。據此，我們大致可以將《莊子》這一段的“機”視為自然的自我循環、變遷。《大學》中“機”的意思稍有不同：“一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。其機如此。此謂一言僨事，一人定國”<sup>15</sup>。鄭玄（127-200）注曰：“機，發動所由也”<sup>16</sup>。此注為朱熹的《大學章句》以及王夫之的《讀四書大全說》所采<sup>17</sup>。但是他們都沒有明言“機”與“神”之間的關係。

如張載一樣，王廷相的氣論曾經受到莊子的影響。一方面，他對釋老、尤其對諸儒都批判甚力，認為孔子沒後道之蕪雜的原因是：“非異端能雜之，諸儒自雜之也”<sup>18</sup>；另一方面，他又不遺餘力地從各家吸收營養。他說：“‘出於機，入於機’，至矣哉！”<sup>19</sup>，表示對莊子的敬意。對王廷相而言，機、變化、神乃是一貫之道。他這樣寫道：

氣通乎形而靈。人物之所以生，氣機不息也；機壞則魂氣散滅矣。惡乎靈？有附物而能者，亦乘其氣機者也。頃亦散滅而已矣，故鬼者，歸也，散滅之義也。

[…]

陰陽，氣也；變化，機也。機則神，是天地者，萬物之大圓也。<sup>20</sup>

<sup>9</sup> 《正蒙》〈太和篇〉，《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁9。

<sup>10</sup> 《正蒙》〈太和篇〉，頁8。

<sup>11</sup> 《正蒙》〈參兩篇〉，同上書，頁11。

<sup>12</sup> 《正蒙》〈太和篇〉，《張載集》，頁9。

<sup>13</sup> 郭慶藩：《莊子集釋》（北京，中華書局，1961年），頁625。

<sup>14</sup> 同上，頁629。

<sup>15</sup> 《禮記正義》，卷60，《十三經註疏》版（上海古籍出版社，1990年），頁1674。

<sup>16</sup> 同上注。

<sup>17</sup> 王夫之只改了一字：“機者發動之繇”。“繇”跟“由”同義。《讀四書大全說》（北京：中華書局，1975年），卷1，頁40。

<sup>18</sup> 《慎言序》，《王廷相集》，頁750。

<sup>19</sup> 《慎言》〈道體篇〉，《王廷相集》，頁753。

<sup>20</sup> 同上注，頁753-754。

這裡的“靈”跟“神”比較接近。這一點王夫之在《張子正蒙注》中說得更直截了當：“神者，氣之靈”<sup>21</sup>。“神”、“靈”等一切都取決於決定人之死生的“氣機”，《慎言》中還有這樣的話：“或問生，曰‘氣機也。’問死，曰‘氣機也。’”<sup>22</sup>王廷相接著試圖把“機”定義為：“大化呼吸之爾。物不求化而化至，故物生而不感；化不為物而物成，故化存而不任。不任者，順而應，無意而游，澹而和樂者也，天之道也”<sup>23</sup>。這就是說對“機”的把握可以使主體達到“無為而無不為”的自由、超脫的境界。在王廷相眼裏，正是因為聖人是“知時應機者”，才“聖哲如神”<sup>24</sup>。王廷相還說：“感應之機無端，故動靜無常，皆性之不得已而然也”<sup>25</sup>。“神”是變化、氣機的必然結果。只要氣機不息，就會有神。然而“機”與“神”在王廷相那裏也有所區別：因為前者跟“體”有關，而後者跟“用”相關，這樣他對張載的“機”、“神”等同觀作了更進一步的梳理。王廷相這樣說：

存乎體者，氣之機也，故息不已焉；存乎氣者，神之用也，故性有靈焉。體壞則機息，機息則氣滅，氣滅則神返。神也返矣，於性何有焉！<sup>26</sup>

王廷相在這裡強調氣為體、神為用的論點。也就是說神是氣的作用與功能之一。至於性，也跟神一樣，是氣的作用。這樣我們就比較容易理解王廷相為什麼把人性論從屬於他的本體論。這一段裏的“壞”、“滅”與“返”跟“死”是同義詞，是“歸”的意思，而不應該理解為徹底的消亡。張載就曾說：“知死之不亡者，可與言性矣”<sup>27</sup>。“返”指的是返回到元氣狀態，即張載所謂的太虛狀態。王廷相還這樣寫道：

靜，生之質也，非動弗靈；動，生之德也，非靜弗養。聖人知乎此，精之於人事，和之於天性，順之於德義，其機若謀，其成若符，其適若休。常之謂天道，純之謂大德，是謂與神合機，非求於動而能若是哉？<sup>28</sup>

王俊彥對這段引文作了比較詳細的解釋<sup>29</sup>，但是他將“機”與“幾”互訓，可能在此不一定符合王廷相原文的本意。因為，“幾”與“勢”互補，只能涵蓋“時機”之“機”。這裡的“與神合機”大體可以理解為“與神合為一體”，或者說“符合神化的規律”。換言之，只有合天道，具大德的聖人才能做到由機而神。有關神氣、體用之間的討論，王廷相在跟何瑋的論爭中又進一步發揮。

<sup>21</sup> 《張子正蒙注》，卷 1，《船山全書》（長沙：岳麓書社，1992 年），頁 23。陳來的《詮釋與重建——王船山的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2004）共有四章談船山的《正蒙注》（第 10-13 章，頁 290-393）。王船山的形神觀在這幾章中佔有很大分量。

<sup>22</sup> 《慎言》〈作聖篇〉，《王廷相集》，頁 764。

<sup>23</sup> 同上注。

<sup>24</sup> 同上注。

<sup>25</sup> 《雅述》上，《王廷相集》，頁 834。

<sup>26</sup> 《慎言》〈問成聖篇〉，同上書，頁 766。

<sup>27</sup> 《正蒙》〈太和篇〉，《張載集》，頁 7。參看 Jacques Gernet, *La raison des choses : Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)* [《事理——論王夫之（1619-1692）哲學》]（Paris : Gallimard, 2005）, p. 174-179。

<sup>28</sup> 《慎言》〈見聞篇〉，《王廷相集》，頁 772-773。

<sup>29</sup> 《王廷相與明代氣學》，頁 218-219。

## 二、神與識

衆所周知，精、氣、神從《管子》開始就成爲論氣的不可分割的三要素。中國醫學史專家 Donald J. Harper 在日本學者柴田清繼<sup>30</sup>有關《管子》的研究基礎上，指出“精”與“神”一樣，起源于宗教；《管子》中“精”的生理涵義是新現象<sup>31</sup>。他還說：“純粹、細微的東西被認爲是精，可以當作祭祀物品獻神”<sup>32</sup>。根據當時的宗教信仰，外來神可以降到人間，但是人們也可以借助“德”來吸引神。對於這位漢學家來說，生理觀念是《管子·內業篇》聖人觀的基礎，因爲人心要修煉人類生理的三要素：精、氣、神，並“成德”，成聖。從非宗教意義上講，《管子》並未細分“精”與“神”。一般的論著也大多保留這種含糊性。然而，王廷相對這三要素作了一定的梳理，把“神”歸入“識”類，“精”歸入“力”類。他說：

精也者，質盛而凝氣，與力同科也，質衰則踈弛，而精力減矣。神也者，氣盛而攝質，與識同科也，氣衰則虛弱，而神識困矣。是故氣質合而凝者，生之所由得也；氣質合而靈者，性之所由得也。<sup>33</sup>

王廷相在這一段裏，指出這樣一個事實：“精”屬於一種外在的、身體的力量；“神”則屬於內在、知性的力量。“精”為氣質之“合而凝”，是生命的基礎；“神”為氣質之“合而靈”，爲人性之奠基。當然，兩者並不能絕對地對立，因爲它們都從屬於氣的範疇。王廷相還十分注意語言的搭配及其語義作用，在這裡，“精”、“神”可以當形容詞看，分別修飾“力”、“識”。這一段中提到的“質”，王廷相在引文的稍前處作過如此定義：“氣得濕而化質，生物之塗也，百昌皆然矣”<sup>34</sup>。換言之，對王廷相來說，質是氣的“液化”。他還進一步闡述精、氣、神的關係：

氣神而精靈，魂陽而魄陰也。神發而識之遠者，氣之清也；靈感而記之久者，精之純也，此魂魄之性，生之道也。氣衰不足以載魄，形壞不足以凝魂，此精神之離，死之道也。<sup>35</sup>

在這裡，王廷相除了將作“精”、“神”跟“力”、“識”相聯以外，作了更加細緻的歸類：虛、靈、魂、神與實、覺、魄、精建立起一種平行而互補的關係，因爲“虛而靈者為魂，神之至也；實而覺者為魄，精之至也”<sup>36</sup>。儘管王廷相也說過“性之識有三”有神之識、精之識、魄之識之分<sup>37</sup>，但是他討論最多的還是“神識”。在下面，王廷相更加明確地說明具有知性的“神”是一種“心神”：

<sup>30</sup> 柴田清繼：〈《管子》四篇における神と道〉，《日本中国學會報》第36期（1984年），頁12-24。

<sup>31</sup> Donald J. Harper: *Early Chinese Literature, t. 4, Mawangdui Medical Manuscripts* (London: Kegan Paul International, 1998), p. 119.

<sup>32</sup> 同上注。

<sup>33</sup> 《慎言》〈道體篇〉，《王廷相集》，頁754。

<sup>34</sup> 同上注。

<sup>35</sup> 《慎言》〈問成聖篇〉，《王廷相集》，頁768。

<sup>36</sup> 《雅述》上，《王廷相集》，頁854。

<sup>37</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁110-121。可以認爲從“魄之識”到“精之識”再到“神之識”是認識不斷深化、不斷由表及裏的過程。

心者棲神之舍，神者知識之本，思者神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。使嬰兒孩提之時，即閉之幽室，不接物焉，長而出之，則日用之物不能辯矣，而況天地之高遠，鬼神之幽冥，天下古今事變，杳無端倪，可得而知之乎？夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知。積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。孔子曰：“蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。”孟子亦曰：“心之官則思，思則得之，不思則不得也。”周子亦曰：“思則睿，睿作聖。”夫聖賢之所以為知者，不過思與見聞之會而已。<sup>38</sup>

這一段對於王廷相的“神”的概念及其知識論的理解具有極為重要的意義。作者遵循循序漸進的教育原理，在學理上層層深入。在其他地方，王廷相只滿足於討論“神”與“識”的關係。在這裡卻非常明確地指出“神者知識之本”，使我們明白“知”與“識”可以基本通用，儘管“知”字更多地被用來討論與“行”之間的關係。另外，相對而言，“知”比較偏向主觀能力；而“識”更強調客觀內容（即聞見之識）。“心者棲神之舍”、“思者神識之妙用”則界定“心”、“神”、“思”之間的遞進關係。“思”是“神識”的發揮、是知識的深化。“神”在此被王廷相賦予了內在性，義為“心神”或者“心知”，屬於主體性的領域，它在與外來世界或者其理性的接觸過程中通過感覺，即見聞以後，產生真正的知識，即“聖賢之知”。這是一個由感至思的過程。這就是他為什麼說“聖賢之所以為知者，不過思與見聞之會而已”的原因。王廷相所謂的見聞比斯賓諾莎知識論中所說的“通過見聞或者借助任意約定的符號獲得的知覺”<sup>39</sup>為更高一級的求知活動。因為王廷相這裡的見聞同樣包括儒家經典的學習，因此我們大致上可以將“見聞”等感覺功能擴充到經驗層面，由此可見王廷相對經驗或者實證的重視<sup>40</sup>。本段所引的孔子、孟子以及周敦頤（1017-1073）的話足以說明王廷相基本上否定“生知”，而強調“後天之知”，強調學習<sup>41</sup>。因此，討論王廷相哲學中“神”的概念不能與感覺、經驗等分割開來。這一點確實是他與張載的重大區別之一。後者認為：“見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞”<sup>42</sup>。張載把德性之知與見聞之知分開來，前者屬於聖賢，後者屬於眾人。當然他也強調眾人可以超越見聞之知，“大其心”以達到德性之知<sup>43</sup>，或者內外合一。但是對張載來說，聖人的德性之知是一種生知，不需要見聞；而王廷相毫不含糊地說：“夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知。積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。”如前言，王廷相的哲學具有連貫性：既然他在心性論上不承認天地之性，認為只有氣質之性，因此在知識論上無法承認超越或

<sup>38</sup> 同上注，頁 836。

<sup>39</sup> 法文版 Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* [《知性改進論》], in *Œuvres I* (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), p. 186. 在《倫理學》中又作如此定義：“我們在聽到或者讀到某些詞時，聯想到某些事情，並由此得出與我們所想象的事情類似的意見。”斯賓諾莎把它跟“模糊經驗知識”一起叫作“第一知識、意見或想象”，Spinoza, *Éthique*, in *Œuvres III* (Paris: Garnier-Flammarion, 1965), p. 115.

<sup>40</sup> 德國漢學家 Michael Leibold 把王廷相重視實證的理論傾向與美國實用主義哲學家杜威（John Dewey）的思想加以對照討論。參看其著作 *Die handhabbare Welt: der pragmatische Konfuzianismus Wang Tingxiangs (1474-1544)* [《可操作的世界：王廷相的實用主義儒學》]，海德堡，Forum 出版社，2001 年。

<sup>41</sup> 王夫之對生知的否定可以參看 Jacques Gernet, *La raison des choses: Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, 頁 249-257。

<sup>42</sup> 《正蒙》〈大心篇〉，《張載集》，頁 24。

<sup>43</sup> 此點筆者贊同王昌偉的看法，〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，頁 138。

者脫離見聞之知的“德性之知”，即便那是他最敬仰的張載的主張。他接著針對張載而發：

世之儒者乃曰思慮見聞為有知，不足為知之至，別出德性之知為無知，以為大知。嗟乎！其禪乎！不思甚矣。殊不知思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也。德性之知，其不為幽閉之孩提者幾希矣。禪學之惑人每如此。<sup>44</sup>

謂張載的“德性之知”為“無知”那是說“大智若愚”，跟張載自己說的“聖不可知謂神”大概是同樣的意思。這裡的“德性之知”類似王陽明所發揮的良知。“德性之知”與“見聞之知”的區別也跟王學中良知與（一般）知識之辯大同小異。當然我們很難斷定王廷相這段話是否同時也影射批評王陽明。王廷相也承認嬰兒“在胞中自能飲食，出胞時便能視聽”的“天性之知”，或者用今天的話來說的“本能之知”，但是“自餘因習而知，因悟而知，因過而知，因疑而知，皆人道之知也”<sup>45</sup>。在某種程度上，對於王廷相而言，形而上只能源于形而下；道德理性只能通過經驗理性建立起來。然而，王廷相對“見聞”的看法也是變通的。一方面，那是通向智慧之路；另一方面，它也可以成為成聖的阻礙。他這樣寫道：

見聞梏其識者多矣，其大有三：怪誕梏中正之識，牽合傳會梏至誠之識，篤守先哲梏自得之識。三識梏而聖人之道離矣。故君子之學，游心於造化之上，體究乎萬物之實，求中正至誠之理而執之，聞也、見也、先哲也，參伍之而已矣。<sup>46</sup>

這裡，王廷相詳細列出見聞相對於“神識”的三大弊端，因此，他本人就從不滿足沉浸載籍，即使是出於先哲。誠如《慎言》序者之一黃芳所言：王廷相“任心靈而不任載籍”<sup>47</sup>。《理學宗傳》作者孫奇逢（1585-1675）在寫於1657年前後的《中州人物考》中儘管對王廷相的事功及其對孟子、周敦頤的評論有微詞，對他的獨立思考精神加以讚賞：“浚川王子生平之學，不篤守先哲以梏自得之識，故語議煥發，多出人意表，而時論亦以文章氣節歸之”<sup>48</sup>。在學朮上，王廷相心中的權威只有孔子而已。他說：

道學雖明于宋儒，而孔子高明廣大之度，反以之晦，過化存神之妙，無由而傳，乃世道幸中之不幸也。孔子之道與太虛同量，與天地同體，不競氣上人，不植立門戶，不泥惑流俗，宋儒有是哉？率性緣識，守而不化，聖規神矩，日與之遠，無怪乎旁行多歧，詭偽百出，日異乎孔子之學矣。<sup>49</sup>

然而，王廷相的獨立思考精神被荒木見悟先生稱為宋代以來常見的“自得”論而加以批評。荒木教授引用《慎言》中這一段話“有聖人而後名教立。定之以天命則妄

<sup>44</sup> 《雅述》上，《王廷相集》，頁836。

<sup>45</sup> 同上注。

<sup>46</sup> 《慎言》〈見聞篇〉，《王廷相集》，頁770。

<sup>47</sup> 《慎言序》，同上書，頁747。

<sup>48</sup> 孫奇逢：《中州人物考》，卷1，〈理學·王肅敏廷相〉，《四庫全書》第458冊；《王廷相集》，附錄3，頁1507。

<sup>49</sup> 《雅述》上，《王廷相集》，頁857。

心滅，定之以禮義則遂心亡，定之以法制則縱心阻。故名教者治世之要也”<sup>50</sup>認為“王廷相其實是一個強烈的名教擁護論者”<sup>51</sup>。但是，這一段話應該跟另一段一起來讀：“有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教立焉。是故太虛者，性之本始也；天地者，性之先物也；夫婦父子君臣，性之後物也；禮義者，性之善也，治教之中也”<sup>52</sup>。王廷相在這些地方主要想說明社會從自然到人再到人的道德原則（名教）的演化過程。從這個角度看，他的觀點應該說比較吻合人類社會的發展原則的。他提到的名教大概沒有一個儒者會不擁護的。並且，王廷相明確說明“法不可常守”，因為“常則弊”。並以歷代歷史經驗說明變通之重要。當然，荒木教授的話是在比較王廷相、王陽明的進步性，並針對某些受唯物論影響的學者有意無意地擡高王廷相貶低王陽明時說的。儘管王廷相的理論體系與陽明心學相比更加接近他批評甚多的程朱理學，正如荒木教授所言，他的氣學某種程度上是朱子學的修正，但是王廷相的批評對打破朱子學的教條化跟陽明心學可謂異曲同工。

### 三、神者，形氣之妙用

多數氣本論哲學認為神取決於形氣。荀子曰“形具而神生”<sup>53</sup>。王充發揮了荀子的觀點，提出：“形須氣而成，氣須形而知。天下無獨燃之火，世間安得有無體獨知之精”<sup>54</sup>。北宋理學鼻祖周敦頤對這種氣、神、形、知的論述有所繼承，並在著名的《太極圖說》中提到人得萬物之靈秀之後接著說：“形既生矣，神發知矣”。王廷相基本遵循了這一思路，說“夫神必藉形氣而有者，而形氣無則神滅矣”。<sup>55</sup>

在形神關係問題上，王廷相與他的好友何瑋（字粹夫，號柏齋）進行了一場辯論<sup>56</sup>。辯論的引發點是對《易傳》中名句“易有太極，是生兩儀”的不同解釋。對何瑋而言：“兩儀者，陰陽也；太極者，陰陽合一而未分者也。陰有陽無，陰形陽神，固皆在其中矣。”針對王廷相在《慎言》中的重要命題“道體不可言無，生有有無”，何瑋還說：

道體兼有無。陰為形，陽為神，神無而形有，其本體蓋未嘗相混也。釋老謂“自無而有”，誠非矣。浚川此論，出於橫渠，要其歸，則與老氏無而生有者無異也。釋氏則實以有無並論，與老氏不同，此不可不知也。<sup>57</sup>

<sup>50</sup> 《慎言》〈御民篇〉，《王廷相集》，頁 784。

<sup>51</sup> 《中国心学の鼓動と仏教》，頁 25；中譯本頁 31。

<sup>52</sup> 《慎言》〈道體篇〉，《王廷相集》，頁 752。

<sup>53</sup> 《天論篇》。

<sup>54</sup> 黃暉：《論衡校釋》（中華書局，1990年），頁 875，〈論死篇〉。

<sup>55</sup> 《內台集》第四卷〈答何柏齋造化論〉，《王廷相集》，頁 963-964。

<sup>56</sup> 王廷相在論學上的態度是“論道當嚴，仁不讓師”。與他跟學生薛蕙關於人性論的辯論一樣，與好友何瑋的討論也是他的思想的精華部分。關於形神問題的不同主張是兩位思想家不同道體論的反映。袁爾鉅在《王廷相和何瑋關於形神問題的一場辯論》（《河南師範大學學報：哲社版》1987年第1期，頁 37-45）中認為“這場辯論是何瑋首先引發”，時間上似有不妥，應該以葛榮晉的“二階段”說為準。葛榮晉：《王廷相和明代氣學》（北京：中華局，1990年），頁 261-264。

<sup>57</sup> 〈答何柏齋造化論〉，《王廷相集》，頁 964。

何瑋將張載的太虛與“無”、“空”混為一談。尤其是他將形神、陰陽、有無徹底地割裂開來。其實，何瑋在他的著作《陰陽管見》中已經說過：

造化之道，一陰一陽而已矣。陽動陰靜，陽明陰晦，陽有知陰無知，陰有形陽無形，陽無體以陰為體，陰無用待陽而用。二者相合則物生，相離則物死。

……

天，陽之陽也，故神而無形；地，陰之陰也，故形而不神。<sup>58</sup>

應該承認“陽神陰形”的看法由來已久。《管子》、《淮南子》等書和王充等作者都持此說。並且王廷相本人在有的地方也將陰與形、變化運動與陽等同起來。但是並不能就此推出他也將神歸入到“陽”的範疇裏。王廷相的本體論非常明確：道體本有本實。對王廷相而言，陰陽相待，不僅作為道體的“元氣本身包含有陰陽兩個對立面，而且由元氣所派生的天地萬物也都包含有陰陽兩個對立面”<sup>59</sup>。如果他說某物為陰或為陽的話，那是因為陽或陰“偏勝”，而潛在的另一面從未消失：“陰不離於陽，陽不離於陰，曰道。故陰陽之合，有賓主偏勝之義，而偏勝者恆主之，無非道之形體也”<sup>60</sup>。因此，在與何瑋辯論之前，他已經批駁了董仲舒的純陽純陰說<sup>61</sup>。總之，無形之氣跟有形之物一樣都是實體。作為氣的屬性之一的“神”不能用“無”來定義。王廷相分十四條來辯駁他的朋友的觀點。其中說：

柏齋謂神為陽，形為陰，又謂陽無形，陰有形矣；今却云分為兩儀，亦不過分其本有者。既稱無形，將何以分？止分陰形，是無陽矣，謂分兩儀，豈不自相矛盾？使愚終年思之而不得其說。<sup>62</sup>

對於王廷相而言，太極、元氣只是同一本體的不同表述。如果象何瑋那樣將陰陽分開，就不會有“太極分兩儀”之說。他進一步發揮自己對形神關係的定義：

元氣之中，萬有俱備，以其氣本言之，有蒸有濕。蒸者能運動，為陽為火；濕者常潤靜，為陰為水。無濕則蒸靡附，無蒸則濕不化。始雖清微，鬱則妙合而凝，神乃生焉。故曰“陰陽不測之謂神”。是氣者形之種，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。<sup>63</sup>

這裡涉及的“氣種”是王廷相氣本論的一個重要概念，用來解釋從元氣到萬物的過程。“氣種”同時表示萬物的種類。“形”或“無形”都是氣。有形為“生氣”，無形為“元氣”。神不能離開形氣，並為“形氣之妙用”。這一點上，王廷相也與張載的觀點不同。儘管張載也說形與無形都是氣或其聚散，但張載在論述神的時候，說“凡天地法象，皆神化之糟粕爾”<sup>64</sup>。誠然我們對張載的比喻毋庸在意，但是在

<sup>58</sup> 《陰陽管見》（中華書局，1991年），頁1。“陰有形陽無形”句，中華書局版誤為“陽有形陰無形”，現根據《明儒學案》（沈善洪主編《黃宗羲全集》增訂版，浙江古籍出版社，2005年第八冊，卷49，頁477。）改定。

<sup>59</sup> 葛榮晉：《王廷相和明代氣學》，頁130；《王廷相》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁87。

<sup>60</sup> 《慎言》〈乾運篇〉，《王廷相集》，頁756。

<sup>61</sup> 《王氏家藏集》，卷33，《王廷相集》，頁603，〈陽月陰月辯〉。

<sup>62</sup> 《內台集》第四卷〈答何柏齋造化論〉，《王廷相集》，頁963。

<sup>63</sup> 同上注。

<sup>64</sup> 《正蒙》〈太和篇〉，《張載集》，頁9。

王廷相那裏，“形”完全不再有這種負面意義。王廷相的形、氣、神某种程度上與精、氣、神可以相通，因為如前言，“精”在他那裏跟“質”關聯，“質”則可以理解為“形質”。神為“形氣之妙用”再次強調神的功能性。而張載則認為“神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一與氣而已”<sup>65</sup>。王廷相對形神、體用相互關係的闡述比較接近范縝（約 410-約 510）的說法。後者在《神滅論》中說：“形者神之質，神者形之用，是則形稱其質，神言其用。”這裡的“質”、“用”關係跟體用關係相當<sup>66</sup>。當然，王廷相也不否認人死後鬼魂的以及精怪的存在，但是他堅持認為它們不能為人禍福：

今柏齋以禍福必由於鬼神主之，則夫善者乃得禍，不善者乃得福，鬼神亦謬惡不仁矣，有是乎？”<sup>67</sup>

王廷相與何瑋關於形神關係的討論，大陸學者已經有不少評論。很多人將這一次辯論看作是繼桓譚（約公元前 23 年-公元 56 年）、王充和范縝之後的又一次高潮，並以此來說明王廷相的無神論、唯物主義思想<sup>68</sup>。從我們前面的討論來看，王廷相的“神”的概念與氣、與形相關。無神就是無氣。況且，神是內在於元氣、生氣的一種屬性，說“形”為第一性，“神”為第二性只能從人的形體先於精神的角度去理解。何況，我們很難將西方哲學中精神、物質的對立原封不動地套用到形神矛盾中。如果要說王廷相是一個無神論者，就必須首先界定這裡的“神”的外延。我們只能肯定王廷相否認災異、祥瑞跟政治之間的直接關係，否認讖緯。當然，過分強調王廷相的“神”的普遍性也會失之偏頗<sup>69</sup>。事實上，王廷相既不是一個無神論者，也不是一個泛神論者。大體而言，王廷相對“神”的哲學層面的關注勝過對其宗教層面的關注。並且，在宗教層面上，他遵照的是“敬鬼神而遠之”的原則。黃宗羲在《明儒學案》中對王廷相與何瑋的形神辯論作了如此評價：“先生與王浚川、許函谷辯論陰陽數千言，為浚川所破者不一，其大指之差，在‘以神為無，以形為有’，有無豈能相合？則神形已離為二。神形既二，又豈待人死而後無知哉？”<sup>70</sup>何瑋在《陰陽管見》中也將“神”與“知”相聯係，這一點跟王廷相等人的觀點沒有差別。然而，既然神形可以分開，那麼黃宗羲的問題就變成：具有形體的人完全可以失去“神”，從而失去“知”，何必等到死才會失去知性？總之，誰是誰非，黃宗羲的評語說得非常清楚。

如果說張載對“神”的概念的討論相對集中，王廷相對“神”，對形神關係的闡述則比較分散，這就給我們帶來閱讀上的困難。我們在此盡可能把他的相關觀點集中起來進行討論，並從王廷相本人的言論中去尋找答案，因為有一些道理他說得非常明了，無須贅言。我們的旨意並不是要羅列他在形神問題上的所有論述，而是對“神”

<sup>65</sup> 《正蒙》〈神化篇〉，《張載集》，頁 15。

<sup>66</sup> 〈中國哲學中的本體觀念〉，《張岱年選集》（長春：吉林人民出版社，2005 年），頁 311。

<sup>67</sup> 《內台集》第四卷〈答何柏齋造化論〉，《王廷相集》，頁 969。

<sup>68</sup> 袁爾鉅在《王廷相和何瑋關於形神問題的一場辯論》（《河南師範大學學報：哲社版》1987 年第 1 期，頁 37。袁文將對形神何為第一性的不同態度視為唯物、唯心的不同鑑定。葛榮晉在《王廷相和明代氣學》，高令印、樂愛國在《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998 年）中觀點有所緩和，儘管作者們繼續把王廷相作為無神論者或者唯物論者處理。關於范縝《神滅論》的形神觀及其與曹思文的論爭，李存山的《中國氣論探源與發微》（北京：中國社會科學出版社，1990 年）相對來說，論述較詳盡，參看頁 173-174。本論文集許抗生教授的文章也對此有所論述。

<sup>69</sup> 李申在《中國儒教史》（上海：上海人民出版社，1999-2000）中持這種觀點。

<sup>70</sup> 黃宗羲：《明儒學案》，同上引，頁 473。

表徵神化、神識、精神等意義時進行詮釋。在這個前人論之已詳的問題上，王廷相提出了自己的一些看法，其新意在於對他們的超越。王廷相整個哲學的特性就是對整個儒學、新儒學作出檢驗，即使對於他自己的精神導師張載也是如此。如果說“神”與“機”的關係，他人多有論及，他對神與知識關係的闡述、對形、氣、神的一貫性的理解很有獨創性。他將形神觀跟心性論有機地結合起來。對我們來說，應該將他對形神關係的討論放到他的整個哲學體系中進行。而他的哲學體系正是對漢儒與宋儒的雙重揚棄。