

王廷相對朱子人性論之批判與侷限

陳德和

南華大學哲學與生命教育學系教授

提 要

本文旨在探究王廷相對朱子人性論之批判及其侷限。基於此，本文共分為四個環節探討王廷相對朱子人性論的批判與侷限：其一，本文從朱、王在理氣論上的差異，指出王廷相如何由「性生於氣」說反駁朱子「性即理」說。其二，由於王廷相認為朱子本然之性說的理論根據，是源自於對孟子人性論的誤讀，故一方面重新詮釋告子生之謂性說，另一方面則主張孟子亦非性善論者。本文嘗試指出王廷相是如何由「性有善惡論」提出反駁「性善論」的論點。其三，由於王廷相不由人之普遍道德性安立人之道德行為，故他並不認為人之道德實踐必須立基在恢復道德善性上，他反而主張必須透過外在道德規範與人對道德的認知能力，才能使人走向為善去惡之途。此即是他以「性成於習」反駁「復性說」的基本立場。其四，本文在釐析王廷相對朱子人性論之批判後，亦嘗試分點探討王廷相人性論的侷限。期望通過以上四個環節，能完整的呈現王廷相在人性論議題上的洞見與侷限。

關鍵詞：張載 理一分殊 氣 氣質之性 本然之性

王廷相對朱子人性論之批判與侷限

陳德和

南華大學哲學與生命教育學系教授

一、前言

儘管王廷相（浚川，1474-1544 年）表示自己的人性論是受到張載（橫渠，1020-1077）的啓發^①，而歸本於大舜與孔子^②。但是由王廷相之著作可見，毋寧說他其實是在批判朱熹（晦翁，1130-1200）思想的歷程中，逐步建立起自己的人性論^③。相較於朱子以「理／氣」二元的架構建立起「本然之性」與「氣質之性」二分的人性論，王廷相則是站在氣一元論的立場上，反對朱子的人性觀。王廷相主張，理並非高於氣而能創生氣的至高存有，理不過是氣化流行之順而不妄所呈現的秩序、條理。因此，「理」只是「氣之具」，理既不能創始氣，理氣關係自然也並非「理強氣弱」、「理在氣先」。由於在朱子與王廷相的思想架構中，萬物之化生歷程皆可歸本於以理氣論為源頭的詮釋模型。順此而言，人性既可透過理

① 例如，他在〈橫渠理氣辯〉指出張載的理氣性情論是「闡造化之秘，明人性之源，開示後學之功夫大矣」。然而誠如學者所指出，王廷相的「性氣相資論」與「性生于氣論」已然表明他與張載不同，他否定張載將人性區分為「天地之性」與「氣質之性」，並且反對以「理」言天地之性。詳見（明）王廷相：《王廷相集》第2冊（北京：中華書局，1989年），頁602；高令印，樂愛國：《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁130。

② 《慎言·問成性篇》曰：「性之本然，吾從大舜焉，『人心惟危，道心惟微』而已；並其才而言，吾從仲尼焉，『性相近也，習相遠也』而已」。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁766。

③ 誠如葛榮晉先生所指出：「王廷相的人性論是在同程、朱的人性論的辯論中，逐步地建立和發展起來的」。葛榮晉：《王廷相》（台北：東大圖書公司，1992年），頁201。

氣論架構說明，則當他以氣一元論取代理氣二元論時，理所當然地指出人性即是人的氣質之性，人除氣質之外，並無虛懸於形軀生命之上的本然之性或義理之性。現在的問題是，在朱子人性論中，本然之性既標示著人與形而上之天的一體性與連續性關係，也意蘊著人性之中本有著知善且行善的道德根源，設若在人性論中一舉掃除本然之性，王廷相將如何找到足以使人安立道德的依據？換言之，如果人性僅是人的氣質之性，人又何以能超越形軀生命之限制，而將實現善視為終身奉行的目標？再者，本然之性既歸本於形上之理（「性即理」），則意謂人性是普遍而一致的具備知善且行善之根源，若以氣質之性取代本然之性，而氣質之性又導向人人與生俱來各自殊異的才性，則吾人是否應當依據人在為善能力上的差異而給予不同的道德要求？又由人之道德認知能力的差異，吾人是否將走向道德上的相對主義？最後，人若不具備實現道德價值的人性根源，則人是否還具備自發為善去惡的內在動力？凡此提問，皆是王廷相嘗試駁斥朱子人性論時所無可迴避的問題。基於此，本文共分為四個環節探討王廷相對朱子人性論的批判與侷限：其一，本文從朱、王在理氣論上的差異，指出王廷相如何由「性生於氣」說反駁朱子「性即理」說。其二，由於王廷相認為朱子本然之性說的理論根據源自於對孟子人性論的誤讀，故一方面重新詮釋告子生之謂性說，另一方面則主張孟子亦非性善論者。本文嘗試指出王廷相是如何由「性有善惡論」提出反駁「性善論」的論點。其三，由於王廷相不由人之普遍道德性安立人之道德行為，故他並不認為人之道德實踐必須立基在恢復道德善性上，他反而主張必須透過外在道德規範與人對道德的認知能力，才能使人走向為善去惡之途。此即是他以「性成於習」反駁「復性說」的基本立場。其四，本文在釐析王廷相對朱子人性論之批判後，亦嘗試分點探討王廷相人性論的侷限。期望通過以上四個環節，能完整的呈現王廷相在人性論議題上的洞見與侷限。

二、由「性生於氣」反駁「性即理」

王廷相認為「性生於氣，萬物皆然」（《雅述·上篇》），所謂「人性」即是指「氣質之性」，若在氣質之上另立一個「本然之性」，則根本是受到佛家影

響的虛說，而非孔學正傳^④。所以他反對朱熹言「性即理」，甚至認為朱子勉強將人性二分爲「本然之性」與「氣質之性」，是扭曲真實人性的虛妄分別。下文將從四點探討王廷相對「性即理」之批判：

(一) 由「人具形氣而後性出焉」反駁「性即理」。

在《文集·答蔡季通書》中，朱子曾表示：「人之有生，性與氣合而已。然即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質」^⑤。在這篇問答書信中，朱子澄清四項重要主張：其一，就「人之有生，性與氣合」而言，人身爲具備形氣生命的實存個體，人之生命與生俱來即包含兩個層面，一是以理或天理爲主導的層面，另一則是受到氣稟或形軀生命所影響的層面^⑥。前者稱爲「性」或「本然之性」，後者則是指人之氣稟，或稱爲「氣質之性」。其二，人之整體生命雖包含「本然之性」與「氣質之性」，但二者屬於「不離不雜」的關係。所謂「即其已合而析言之」，其目的在於提醒學者既當理解非得合此二者才能掌握人之生命的全幅面貌，亦當清楚「性即理」之「性」與「氣稟」畢竟有別而不當混淆^⑦。三者，天所命於人的「本然之性」，雖無形無象而難以由感官知覺所察視，

^④ 例如在《雅述·下篇》中，王廷相曰：「朱子謂本然之性超乎形氣之外，其實自佛氏本性靈覺而來，謂非依傍異端，得乎？」。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁875。

^⑤ （宋）朱熹撰，（民國）朱傑人等／主編，《朱文公文集》，《朱子全書》第22冊（上海：上海古籍出版社；安徽：安徽教育出版社，2002年），頁1989-1990。

^⑥ 當朱子使用「氣質之性」一詞時，他接受「生之謂性」的形式定義，亦即將人稟受於天而有者皆視爲「性」。在此除包含與生俱來之種種才能或性徵外，當然也包含天所賦予人的本然之性。但朱子並不認爲獨以「氣質之性」即可揭露人之所以爲人的全部意蘊；相對於此，他認爲天所命於人的本然之性或義理之性才是人之所以有善的根據，故才足以稱之爲人之「性」。所以嚴格而論，當朱子論及人性即是人之所以普遍可爲善之根據時，並不以氣質之性爲人之性。類似的看法，亦可由伊川論性時得見。伊川曰：「孔子言性相近，若論其本，豈可言相近？只論其所稟也」。（宋）程頤：《二程遺書》卷18，收入《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁207。

^⑦ 伊川表示：「性字不可一概論。『生之謂性』，止訓所稟受也。『天命之謂性』，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也則無不善，曰天者，自然之理也」（《二程遺書》卷24，頁313）。

卻是天理之實然，故此性既爲人之所以爲人的形上根源，亦是人得自於天而使人之有善的內在根據^③。然而天既賦命於人，必當使人具有可承載天命的形軀氣稟，故可說「氣質之性」是人具備實存生命的必要條件。四者，朱子認爲天理乃「公而無不善」，所以人之善行皆源自於人之本然之性。相對者，氣質形軀是影響人有「私或不善」之表現的消極限制項，因此人之爲惡，皆源自於人受到形軀慾望之驅使。對於朱子以上的觀點，在《雅述·上篇》中，王廷相提出以下的反駁：

即此數言，見先生論性闕頭就差。人具形、氣而後性出焉，今日「性與氣合」，是性別是一物，不從氣出，人有生之後各相來附合耳，此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅矣，一貫之道，不可離而論者也。如耳之能聽，目之能視，心之能思，皆耳、目、心之固有者；無耳目、無心，則視聽與思尚能存乎？

王廷相認爲，「性」當指人得先具備形軀生命以後，個體才呈現的種種本能或性徵。所謂「人具形、氣而後性出焉」，一方面表示在存有論的優位關係上，人得先成爲具備形軀生命的實存個體，方能呈現此實存個體所稟賦的種種才能，亦即方可言說此個體所與生具有之「性」。另一方面則表示，「性」總是指依附於氣稟之性。在存有論位階上，「性」是隸屬於「氣稟」（或「氣質」）的第二序存有。「性」既不能離氣稟而獨立存在，「性」與「氣稟」也非本質相異的二者。所以王廷相指出朱子前論之謬誤有二：一者，朱子先依據理氣二元的架構強將「性」與「氣」離析爲二，使人之生命竟然割裂爲本質相異的「本然之性」與「氣質之性」。二者，朱子再依照「理先氣後」的存有論順序，扭曲了「性」與「氣」的先後關係，亦即將必得先行存在的個體氣質之性反視爲第二序的存有。卻又在

③ 《中庸章句·第一章》解「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」時，朱子注曰：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也」。（宋）朱熹，（民國）朱傑人等／主編，《四書章句集注》，《朱子全書》第6冊，頁32。

人可見的實存氣質生命外，另立一個虛懸的「本然之性」，作為人之真實本性，此無疑是倒果為因、以假為真。王廷相舉「器官」與「官能」的關係為例，他指出「聽覺」與「視覺」皆必須依附於「耳」、「目」而有，「思維」活動也得先存在著可思想的「心」才有運行的可能。設若人之種種能力均是在人擁有形軀生命之後方得以呈現，則「性」用以指稱人與生俱來之能力，亦當是依附於人之生命，而非在人之生命外所能超然獨存的詭物。此所以王廷相曰：「人有生氣則性存，無生氣則性滅矣」。

（二）由「夫性，生之理也」反駁「性即理」。

在《朱子語類·性理一·卷第四·人物之性氣質之性》中，朱子藉由「藥性」譬若「人性」，再次解析何以言「性即理」。朱子曰：

論性，要須先識得性是箇甚麼物事。程子「性即理也」，此說最好。今且以理言之，畢竟卻無形影，只是這一箇道理。在人，仁義禮智，性也。然四者有何形狀，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得許多事出來，所以能惻隱、羞惡、辭遜、是非也。譬如論藥性，性寒、性熱之類，藥上亦無討這形狀處。只是服了後，卻做得冷做得熱底，便是性，便只是仁義禮智。

在此譬喻中，朱子雖不以定義的方式確立「性」概念的使用界域，但他藉由描繪的方式勾勒出「性」概念的輪廓：首先，就「性」為何當以「理」言之？朱子指出，這可藉由「藥」與「藥性」的關係而顯明。譬若吾人雖不可直接就藥上得見藥之性的形狀，但藥之性屬寒或屬熱，卻決定此藥為人所服下後產生的功效。設若決定「藥」之為「藥」者，無法求索於「藥」可見的外形，則藥有「藥效」定當決定於藥材形狀外者，亦即決定此藥之為藥之所以然者。換言之，即是蘊含於此藥材中卻決定此藥應當發揮何種功效的藥之「理」，由於吾人往往稱之以「藥性」。故所以說「性」即「理」。依此可知，「性」落實於「物」上雖無形狀可

見，卻是主導「物」之「實然」的「所以然」。物與性之關係具有「實然」與「所以然」的存在結構。「性」是主導物之理當為何物的道理。「人」之「性」意即決定人之所以為人的道理。朱子順此以仁義禮智直指人之性，再次將人性直指人之普遍道德性。

在〈答薛君采論性書〉中，王廷相不僅批判朱子「以理為性」的觀點，並且再次指出在氣質之外別立本然之性，是宋儒之惑。王廷相曰：

人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理為性，則謂之定理矣，可乎哉？余以為人物之性無非氣質所為者，離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同途；是性與氣相資而有，不得相離者也。

在《慎言·道體篇》中，王廷相主張：「氣，物之原也；理，氣之具也」，並由此反對朱子等宋儒以「理先氣後」、「理為氣宰」，以及「理為形而上，氣為形而下」的觀點。他認為「氣」才是萬物之本源，「理」僅是指氣在流行中所具備的條理秩序，而非決定氣應當如何生化活動的主宰。再者，「氣」既貫通「有形」與「無形」兩個面向，則「氣」實貫通形而上下，在「氣」之上另立道體或理體，實涉疊床架屋、另立假名之誤⁹。若「氣之理」僅是「氣之具」而非「氣之宰」，

⁹ 在《慎言·道體》中，王廷相不僅表示：「有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也」，將「氣」呈現有形之面向，稱為「生氣」；就其以「無形」隱存卻為萬物之元初，故稱為「元氣」。他更進一步認為：「《易》曰：『形而上者為道，形而下者為器』，然謂之形，以氣言之矣。故曰神與性乃氣所固有者，此也」，直將朱子視為第一序存有之「道」、「神」與「性」，皆視為依附氣而存在的第二序存有。在《雅述·上篇》中，他更進一步分析曰：「諸儒於體魄、魂氣，皆云兩物，又謂魄附於體，魂附於氣。此即氣外有神、氣外有性之論。以愚言之，殊不然。體魄、魂氣，一貫之道也。體之靈為魄，氣之靈為魂。有體即有魄，有氣即有魂。非氣體之外別有魂魄來附之也。且氣在則生而有神，故體之魄亦靈；氣散則神去，體雖在而魄亦不靈矣。是神氣者又體魄之主，豈非一貫之道乎？知魂魄之道，則神與性可知矣」，他指出宋儒在氣質之外另立本然之性的謬誤，主要是出於以下兩個推論步驟：（1）以「形而上／形而下」的兩層結構認取世間一切存有。（2）有形個體既然受到形質

順此而言，則即便承認「性」為「生之理」，亦僅是再一次顯明個體之「性」皆僅是依附於個體之「生」而有的本能或特性，並非決定個體應當如何生存的生命主宰或超越根源¹⁰。正是基於此，王廷相宣稱：「人物之性無非氣質所為者」，「性」僅是指依附於個體氣稟的「氣質之性」。所謂「性氣相資」，並非意味「性」與「氣」屬於並列同一序位之存有，而是指個體若僅有氣稟卻不具備任何足以呈現個體氣稟生命活動的特性，則此個體將無法判別是否仍生存？或已然成為死物？此所以說：「離性言氣，則氣非生動，與死同途」。

(三) 由使用字詞的正確性批判「性即理」是混淆了「性」與「理」

爲了駁斥「性即理」之說，王廷相從「批判方法」上指出朱子之誤。他以「性即理」之「即」既然表「等同」關係，則「性」與「理」二概念即當能相互代換而不影響原意。設若此二者相互代換卻產生相異的意涵，則反證「性」與「理」之內涵本不等同，「性即理」之說必不能成立。《慎言·問成性篇》即曰：

或曰：「子以生之理釋性，不亦異諸儒乎？」曰：「諸儒避告子之說，止以理言性，使性之實不明於天下，而分辨於後世，亦夫人啟之也。」曰：「子何以異？」曰：「吾有所據焉爾。《易》曰：『窮理盡性』，謂盡理可乎？《孝經》曰：『毀不滅性』，謂不滅理可乎？明道《定性書》之云，謂定理可乎？故曰氣之靈能而生之理也。仁義禮智，性所成之名已矣。」¹¹

之所限，則理當在此形質之外，尚有一超越此形質之所限的形而上者，作為貞定有形個體之存有意義的主宰與根據。依據此兩點，宋儒一方面將一切存有均強分為「形而上／形而下」兩層；另一方面，又以「氣」為形而下，在氣之上另立一決定氣化之所以然的形而上者。至此，則將本屬於一體之兩面者竟視為本質相異的二者。這不僅呈現於宋儒強分人性為「氣質之性」與「本然之性」，也呈現在宋儒總在氣化流行之上另立「神」與「性」等概念可知。

¹⁰ 王廷相反覆申論此觀點，例如他在〈答薛君采論性書〉中，即曰：「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！」。（明）王廷相：《王廷相集》第2冊，頁517-518。

¹¹ （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁767。

針對有人批判其「以生之理釋性」的觀點類同於告子「生之謂性」說，王廷相反指摘「以理言性」的論點，才真是「使性之實不明於天下」。他引證儒者皆共尊的經典為例，設若「性即理」可為通論，則儒家經典中凡是言及「性」者，皆應當可用「理」字替換。但將《周易·說卦·第一章》所謂：「窮理盡『性』」代換為「窮理盡『理』」，或將《孝經·喪親章·第十八》所謂：「毀不滅『性』」代換為「毀不滅『理』」，皆使經典陷入文意不通的困境。更有甚者，王廷相不僅以宋代理學家的代表著作為例，更直接引證伊川素來推崇的兄長之作，指出即便是程顥（明道，1032-1085）之《定「性」書》，若依照「性即理」的說法，改為《定「理」書》，亦呈現主題與內容無法相貫的困境。由此可知，程朱等人所主張的「性即理」，不僅無法完滿的在儒家經典中自圓其說，甚至也無法在宋儒自身的著作中能達到可相互詮釋的圓滿性¹²。

三、由「性有善惡」反駁「性善論」

依據朱子「性即理」之說，由於人性即是人得自於天的本然之性，而本然之性既出自於天，則理當與天同一而無有不善。故由「性即理」可言人性本善，人之惡皆非源於人本然之性，而是由於人受到氣稟的限制或欲念的錯誤引導。王廷相反對這種觀點，他依據對「性即理」說的駁斥，更進一步以性有善惡說批判性善論¹³。關於他對性善論的批判，本文從以下六點探討：

- ¹² 王廷相不僅一次用此方法反證伊川朱子「性即理」有誤，而主張「性出於氣」。例如，〈答薛君采論性書〉即曰：「程子以性為理，余思之累年，不相契入，故嘗以大《易》『窮理盡性』以證其性、理不可以為一，《孝經》『毀不滅性』以見古人論性類出於氣，固不敢以己私意自別於先儒矣。」（明）王廷相：《王廷相集》第2冊，頁517-518。
- ¹³ 王廷相的性有善惡論並非孤明先發，在唐人孔穎達（衝遠，574-648）的《禮記正義》中，已經由「五常之性」將人性全視為氣性的表現，既然人性只是由氣所決定，即便人得天地之秀為最靈，人性與各種源自於氣的種種物性仍無本質上的差別，人性既可以視為無善無惡，也可以視為可善可惡，更可視為兼有善惡。實則，司馬光（君實，1019-1086）在其〈善惡混辨〉中，即是採取這種觀點，他說：「夫性者，人之所受於天以生者，善與惡必兼有之」。然而將道德價值之德目均化約為自然規律，是否還能再論及人有超越自然侷限而從事道德創化之可能？誠

(一) 由「聖人之性亦不離乎氣質」反對「性善」論

王廷相認為性善論的謬誤在於不信任人性即是人之氣質之性，因此虛立一項無從見聞的本然之性作為人之真性。由於本然之性不雜乎氣質，故使宋儒順此假設而言人之真性定當普遍為無染雜的純善之性。在〈答薛君采論性書〉中，他藉由一項思想上的實驗，指出性善論的不合理之處。王廷相曰：

不思性之善者，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中，但其氣之所稟清明淳粹，與眾人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有超出也哉？聖人之性既不離乎氣質，眾人可知矣。氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？故曰「惟上智與下愚不移」。是性也者，乃氣之生理，一本之道也。信如諸儒之論，則氣自為氣，性自為性，形、性二本，不相待而立矣。韓子所謂「今之言性者雜佛、老而言」者是也。

依據上引，吾人可將王廷相的推論分為四點掌握：

- (1) 由聖人之性即可知性善論之不合理。王廷相不糾結於一般性的例子，繞過爭論世人之性究竟是善是惡。相對者，他將論述的交鋒先推導至雙方都認同的「聖人」典範上，設若連聖人之性皆非純善，則即可反證性善論不成立。他指出由「性之善者，莫有過於聖人」，以及聖人之性「亦惟具於氣質之中」，可知聖人身為具體存活於世間者，其性亦不能離乎氣質而獨存。設若聖人之性皆「不離乎氣質」，其餘眾人自當無法捨離

如楊儒賓先生所指出的：「如果道德意識詞目的仁、義、禮、智、信可以被化約為金、木、水、火、土之子目，那麼，所謂超越的天道性命之事即不好談」，當順氣而言性者詮釋《中庸》「天命之謂性」時，必得面臨同樣的詮釋難題。（漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記正義》卷52，收入《十三經注疏》（台北：藝文印書館，2001年），頁879；（宋）司馬光：〈善惡混辨〉，《溫國文正司馬公文集》（四部叢刊集部，上海：涵芬樓影印宋紹熙刊本，1919年），卷72，頁3；楊儒賓：〈《中庸》是怎樣變成聖經〉，收入吳震主編，《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》第5冊（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁879。

氣質而言性善。

- (2) 由「氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜」可知，王廷相認為個體之性既然不能離氣質而言，且氣質又有「清濁粹駁」之別，則個體之性必當雜有善惡，而非朱子所認為的純善。《論語·陽貨》所謂「惟上智與下愚不移」，亦僅是由氣稟之「清濁粹駁」而言。
- (3) 聖人之所以呈現純粹至善而為吾儒欽慕的典範，並不需要通過純善無惡的本然之性方能獲得理論上的說明。王廷相認為，聖人之純善仍可從氣質之性上言。他先以聖人之性有別於眾人者，在於其所稟受之氣本屬「清明淳粹」，再者，聖人是通過後天人為的努力而使其行為舉止無有不善。換言之，聖人之善並非源於聖人稟有純善的本然之性。
- (4) 宋儒將性氣二分之論將導致「形性不相待而立」，陷入與佛老同樣的理論困境。在〈橫渠理氣辯〉中，王廷相指出佛家人性論的虛妄之處，在於主張「四大之外，別有真性」。然而朱子等人為貫徹「性即理」的主張，將本然之性視為人之真性，且以此真性純然至善以證明人性本善。如此一來，不僅使人之性與人之形質割裂為各自存在的二者，更導致儒者天人一本之言有誤，佛家之言才是正確。

基於上述，王廷相認為朱子性善論並非儒者所當言，反而有墮入佛家論性說的嫌疑。

（二）由「人心靜未感物之時不足以驗性善」反對「性善」論

依據「性即理」說，本然之性與天理通而為一，天理無不善，故本然之性無有不善。但由於朱子雖主張「性即理」，卻認為「心」僅是「氣之精爽」。故無法直接即心善以言性善。在論孟子「四端之心」時，他藉由橫渠所謂「心統性情」之架構與「心具眾理」之說，認為「心」為「性即理」之「性」的載具。當「心」未感物而動時，此心僅是具含天理，故此性全善。此是就人心之形上根源而言人性無有不善。但當心感物而發動時，心之發用雖當依所具之天理而行，但心之已發卻有具體實踐上的中節與不中節，而產生善與不善的結果。此是就道德實踐的結果而言「善」與「不善」¹⁴。但是王廷相反對此觀點。《慎言·問成性篇》曰：

或問：「人心靜未感物之時可以驗性善，然乎？」曰：「否。大舜孔子，吾能保其善矣，盜蹠陽虎，吾未敢以為然。何也？發於外者，皆氏乎中者也。此物何從而來哉？又假孰為之乎？謂蹠也、虎也心靜而能善，則動而為惡，又何變之遽？夫靜也，但惡之象未形爾，惡之根乎中者有若也，感即惡矣。諸儒以靜而驗性善者，類以聖賢成性體之也。以己而不以眾，非通議矣。」

王廷相批判宋儒之說，反對「人心靜未感物之時可以驗性善」。他的推論可概括如下：

- (1) 設若「人心靜未感物之時」可以證明人性本善，則此說當適用於所有人，不論孔子或盜蹠皆同。
- (2) 但若盜蹠心靜時為性善，心動時卻為惡，則人性之善惡豈能如此劇烈轉變。再者，人心有動有靜，若心靜則足以驗性善，豈非人性不斷隨人心之動靜轉換而忽善忽惡。由此可知，心之靜未感物不足以驗性善。

王廷相認為，當人心靜未感物時，由於尚未有具體的活動，故善惡之象皆尚未呈現。故往往讓誤以為人心未發之時，人有同一於天理而純粹至善的本性。實則人心之已發未發與人性的善惡並未具有因果關聯，更無法由心之靜未感物以驗性善。

(三) 由「聖人修道之教」反對「性善」說

王廷相認為性善說的另一項理論困境，在於否定了聖人提倡修道立教、變化氣質的必要性。《雅述·上篇》指出：

《中庸》曰：「天命之謂性，率性之謂道。」是性由於生，道由於性，明且著矣。但人生稟不齊，性有善否，道有是非，各任其性行之，不足以平

⑭ 在《朱子語類·卷55·孟子·滕文公上》中，朱子即表示曰：「惟程子所謂：『天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善。發而中節，即無往而不善；發不中節，然後不善。』此語最為親切。」。

治天下，故聖人憂之，修道以立教而為生民準，使善者有所持循而入，不善者有所懲戒而變，此裁成輔相之大猷也。若曰人性皆善而無惡，聖人豈不能如老莊守清淨、任自然乎？何苦於諄諄修道以垂訓？宋儒寡精鑒，昧神解，梏於性善之說而不知辯，世儒又復持守舊轍，曲為論贊，豈不大誤後世？

誠如前論所指出，王廷相批判朱子等人犀利之處，在於他往往藉由引證宋儒普遍接受的經典文獻或人物典範，卻提出截然相反的詮釋方式，反證宋儒之誤¹⁵。王廷相在此再次引證儒家經典之權威以反駁宋儒意見，藉由重新詮釋《中庸·第一章》所謂「天命之謂性，率性之謂道」，將宋儒屢屢藉以闡發人性即人本受於天之本然之性的經典文句，一轉而為「性由於生，道由於性」之明證。換言之，他從詮釋方法上指出宋儒津津樂道的「本然之性」，並非經典確然不宜的真義。設若同樣的文獻通過氣論也能獲得自圓其說的詮釋，則宋儒之言亦不過是對於經典的眾多詮釋之一。再者，王廷相指出自身的詮釋不僅能涵括宋儒所詮釋的範圍，而且能避免宋儒詮釋之疏漏，則自身對於經典的詮釋範圍自然高於宋儒，而在詮釋效力上優於宋儒性善論的觀點。順此批判方式，他對性善論提出下述批判：

- (1) 人之初生即有氣稟清濁之差異，若使百姓各任其性而為，則天下將陷入混亂而非安治。
- (2) 基於(1)，聖人之所以修道立教正是源於洞見人性雜有善惡，而試圖通過教化導正人民之行爲，使其棄惡歸善。
- (3) 由(1)與(2)可知，設若人性如同宋儒所言是純善無惡，則聖人根本無須修道立教以導正人民，而僅需如同老莊之「守清淨、任自然」，則百姓自能自行歸善。

¹⁵ 例如，王廷相屢屢徵引程顥（明道，1032-1085）之言用以駁斥伊川朱子的人性論，《雅述·上篇》即曰：「明道先生曰：『性即氣，氣即性，生之謂也。』又曰：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之，便不是。』又曰：『惡亦不可不謂之性。』此三言者，於性極為明盡。」（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁837。

基於前述三點可知，性善論不僅將聖人視為必須的修道立教之功降為可有可無，更使儒者之言背離孔學真傳，而歸向與老莊同塗。

（四）由「孔子但言性相近而非性善」反對「性善論」

誠如前論，王廷相指責朱子主張性善論，無疑是以孔子「性相近」之說為非。《雅述·上篇》曰：

朱子答江德功「性相近」之間，曰「性之在人，豈得以『相近』而為言」，是以孔子之論為非矣。此乃泥於性善之說，遂畔於聖人而不顧矣。後人少
有異於先儒之論，無識者便謂之狂，何耶¹⁶？

由《論語集注》注解「性相近，習相遠」一段可知，朱子認為此處所言之性乃是從「氣質之性」立言¹⁷。蓋因唯有從氣稟以論人性，才能一方面指出不同之人各有美惡不同之性；另一方面，又指出即便個人之性雖有賢智才愚之別，但就人生之初，在氣稟官能上人人皆相去不遠。若就性之本源而論，基於「性即理」，則人人之本然之性皆「相同」，故不能以「相近」立言。在答〈江德功〉時，朱子正是依此而言：「此只合依程先生說」以及「性之在人，豈得以『相近』而為言」¹⁸。王廷相卻再次從伊川朱子對《論語》的詮釋立場上採取刨根式的批判。他指出，若「性即理」與「性相近」相互抵誤，而必須繞道曲解孔子之言，則顯然程朱「性即理」的主張與孔子之學並不相契合。再者，王廷相認為，若順「性出於氣」之主張，即可無須更動孔子之言而順通「性相近」之說。所以「性出於氣」顯然比「性即理」更貼近孔子人性論。三者，他再次申論「性即理」與聖人主張

¹⁶ （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁837-838。

¹⁷ 朱子曰：「此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，故有美惡不同矣；然以其初而言，則皆不甚相遠也」。程子曰：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即理，理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉？」。（宋）朱熹，朱傑人等／主編，《四書章句集注》，《朱子全書》第6冊，頁219。

¹⁸ （宋）朱熹，朱傑人等／主編，《朱文公文集》，《朱子全書》第22冊，頁2035。

修道立教之說會產生衝突。王廷相曰：

干將、莫邪始出於型，不足以截茸草而割敗肉；及砥礪其鋒鏑而淬製其神靈，則斷蛟龍，剗犀象，如碎齏粉。夫人之生也，使無聖人修道之教、君子變質之學，而惟循其性焉，則禮樂之節無聞，倫義之宜罔知，雖稟上智之資，亦寡陋而無能矣，況其下者乎¹⁹？

他以干將、莫邪為例，凡此神兵猶尚需「砥礪其鋒鏑而淬製其神靈」，方能鍛鍊成爲無堅不摧的寶劍。所謂「性相近，習相遠」，亦表示人之初生雖在各種氣稟才能表現上還相去不遠，但經由後天教化的影響，人之表現差異則會日漸加大。此所以聖人強調教化之功。然而伊川朱子不但未曾反省自身詮釋之缺漏，卻爲證成「性善說」而以孔子爲非，則此做法實有不當。基於此，王廷相大力批判：「宋儒只爲強成孟子性善之說，故離氣而論性，使性之實不明於後世」²⁰，甚至爲了貫徹他對朱子人性論的批判，他不僅認爲持性善論者是「棄仲尼而尊孟子」，他更主張孟子也並非性善論者。

（五）由「孟子亦言不善之性」反對「性善」說

在反駁本然之性的諸多論點中，王廷相最引人爭議者，應當是他對於孟子人性論的詮釋。《雅述·上篇》曰：

儒者不重聖人修道立教之功，不論與孔子言性背馳與否，乃曰孟子之言性善有功於聖門，是棄仲尼而尊孟子矣。況孟子亦自有言不善之性者，舍之而獨以性善爲名，何哉²¹？

¹⁹ （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁847。

²⁰ （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁837。

²¹ （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁847。

又曰：

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未嘗不在。觀其言曰「口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安逸，性也，有命焉，君子不謂性也」，亦以此性為非，豈非不正之性乎？是性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正之說，豈非惑乎？意雖尊信孟子，不知反為孟子之累²²。

王廷相認為宋儒將性善論推本於孟子，此作法根本是對於《孟子》一書的誤讀。他依據《孟子·盡心下》有言曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也」，指出孟子從未將人與生俱來的感官之能排除於人性之外。他認為孟子同樣主張人性具有「善」與「不善」兩面。雖然孟子往往強調人性中善的一面，因此較少論及感官才能等「不正之性」，但孟子實並未只言「性善」。基於此，他認為宋儒將孟子視為性善論者，而「遺其所謂不正之說」，顯然是出於對孟子人性論的誤解或扭曲。在中國哲學史上，反對從人的超越層面來理解性善義者雖不乏其人，但多半不至於直接主張孟子是性有善惡論者²³。甚至可以說，王廷相對於《孟子》的詮釋，可能反使孟子人性論中最能人之道德尊嚴的部份為之減殺²⁴。

²² (明)王廷相：《王廷相集》第3冊，頁850。

²³ 例如，清儒焦循（理堂，1763-1820）雖不承認人性即是宋儒所謂的「義理之性」，但他仍表示：「性一而已，有善而已」。(清)焦循：《孟子正義》，下冊，卷22（台北：文津出版社，1988年），頁741-742。

²⁴ 誠如袁保新先生所指出，「孟子人性論最大的特色即在於擺脫經驗、實然的觀點，不再順自然生活種種機能、欲望來識取『人性』。他從人具體、真實的生命活動著眼，指出貫穿這一切生命活動背後的，實際上存在著一種不為生理本能限制的道德意識。並由此來肯定人之所以為人的『真性』」。不過王俊彥先生則站在為王廷相週延的立場上，認為王氏亦能由他律的古今名教引發內在之自律。袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁49；王俊彥：《王廷相與明代氣學》（台北：威秀資訊股份有限公司，2005年），頁127。

(六) 由「天之氣有善有惡」反對「性善」說

基於天道與人道的一致性，王廷相認為人性必當兼有善惡。《雅述·上篇》曰：

天之氣有善有惡，觀四時風雨、霾霧、霜雹之會，與夫寒暑、毒厲、瘴疫之偏，可觀矣。況人之生本於父母精血之轉，與天地之氣又隔一層。世儒曰人稟天氣，故有善而無惡，近於不知本始²⁵。

王廷相認為，從對觀察自然現象的觀察中可以明確得知，天地萬象都包含著善惡兩面，既然宋儒以及與其同時的儒者都接受「天人合一」的命題，主張人之性與天之性是一致的，那顯然應當接受人對於天道之洞察，在肯定天之氣有善有惡的前提下，同樣肯定人性是兼有善惡。更何況人本於父母所生，其血氣之質已然雜有人之氣稟，而不同於天之性一般純粹無雜。設若以天之性猶有善有惡，則已然混雜氣質的人性又怎麼可能僅有善而無惡呢？基於此，王廷相認為性善論者若非陷入前後矛盾的困境，就是強詞奪理之輩。在人性的源於天之性，天之性即氣之性的前提下，人性並非純粹至善而是善惡兼具。

四、由「性成於習」反駁「復性命之本然」

王廷相反對人在氣質之外尚有純粹至善的本然之性。因此在學問工夫上，他也反對人當從復返本然之性著手。他認為人性雖本就兼有善惡，但論人之善與不善，卻應當是從人之後天行為表現上而言。此所以先儒均強調教化對於導正人民行為的必要性。但自宋儒強調本然之性才是人之真性後，學問工夫反而首先在追尋復返虛無飄渺的本然之性上，使得聖賢義理闇而不明。因此他提倡「性成於習」

²⁵ (明)王廷相：《王廷相集》第3冊，頁840。

以反駁復性說，主張學者當留心人性雖善惡皆具，但教化才是導正人之行為的關鍵。

（一）本然之性與復性說

在回答「復性何以便是行仁義」之提問時，朱子從學問工夫之實踐根源上指出，復返人受之於天的本然之性，乃是在人倫日用中得以具體踐履倫理價值之關鍵。朱子曰：

既復得此性，便恁地行。纔去得不仁不義，則所行便是仁義，那得一箇在不仁不義與仁義之中底物事？不是人欲，便是天理；不是天理，便是人欲。所以謂「欲知舜與跖之分者，無他，利與善之間也」。所隔甚不多，但聖賢把得這界定爾²⁶。

由於「復性」當即含蘊人以此「性體／天理」為道德決斷之依歸。所以「復性」本就意味著已然處於道德實踐活動中，而非僅僅是心中先思索著本然之性所呈現的天理或道德原則，再在行動上依此而行。依此朱子肯定：「復性便是行仁義」，而並不存在著「復是方復得此性，如何便說行得？」的理論困境。再者，由於人在復返本然之性的實踐工夫中，是以一種道德存養以純化氣質生命的方式進行。「復性」與「天理／人欲」之辨亦當為互為一體工夫之兩面。

朱子對於天理人欲之辨的觀點深受程頤的影響。伊川將「天理／人欲」對舉，並提出著名的論斷：「人雖有意于為善，亦是非理。無人欲即皆天理」（《宋元學案·伊川學案上》）。在朱子理氣二分的架構中，由於氣質之性必須受到天地之性的主導，人方能避免流於欲望之競逐而以實現道德為本務。故朱子多次表示：

²⁶（宋）朱熹，《朱子語類·卷第九十九·張子書二》，收入《朱子全書》第17冊，頁3328-3340。

學者工夫只得勉勉循循，以克人欲存天理為事」²⁷。

天理人欲是交界處，不是兩箇。人心不成都流，只是占得多；道心不成十全，亦是占得多。須是在天理則存天理，在人欲則去人欲²⁸。

孔子所謂「克己復禮」，《中庸》所謂「致中和」，「尊德性」，「道問學」，《大學》所謂「明明德」，《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」：聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲²⁹。

依照朱子之意，「天理」是道德價值之超越的所以然，天地之性乃是人受之於天而使人之所以為人的道德性分。換言之，天地之性是得以實現道德價值的內在根據。又依據「心具眾理」之說，人可通過此心之知而明所受之道德性分，以及由此天地之性所呈顯之天理。人依天地之性的指引而行，不論行為之結果是否盡如人意，其行為本身已然與天理同一而為善之實踐。但由於人並非僅僅稟受天地之性，作為現實存在的個體，人必同時具備氣稟形軀之欲望與習氣。此人欲雖並非以本然為惡的方式具存於個體生命，但卻是使人流於惡的關鍵。所以在道德實現活動中，朱子強調理當「明天理，滅人欲」，亦即純化人對道德性分之理解與依歸，並超克任何影響人之道德實現的限制因素，人方能由知天理且依天理而行。

（二）王廷相對復性說之批判

王廷相雖批判「復性」之說是違背人性之實，並反對朱子「復返本然之性」的觀點。但就「天理／人欲」之辨而言，他仍主張「澄思寡欲」，並以「無欲」為作聖之要。首先，就王廷相對「復性」說之批判而言，《雅述·下篇》曰：

²⁷ （宋）朱熹，《朱子語類·卷第三十一·論語十三·雍也篇》，收入《朱子全書》第14冊，頁1106-1124。

²⁸ （宋）朱熹，《朱子語類·卷第七十八·尚書一·大禹謨》，收入《朱子全書》第17冊，頁2660-2674。

²⁹ （宋）朱熹，《朱子語類·卷第十二·學六·持守》，收入《朱子全書》第14冊，頁358。

世儒論復性。夫聖人純粹靈明，性之原本未嘗污壞，何復之有？下愚駁濁昏闇，本初之性原未虛靈，何所歸復？要諸取論中人之性差近之耳。統以復性為學問之術，滯矣而不通於眾也³⁰。

由引文可知，王廷相認為復性說的困難有二：

- (1) 此說雖堅信儒家「天人合一」之論，卻在人性論上導向「形／性」、「天／人」二判的理論困境。由於復性說必預設人性可先行區分為「本然之性」與「氣質之性」，並且以「本然之性」為人之真性，才能進一步在理論上說明人何以當超克氣質而復返本然之性。然而若依此論，則人的本然之性與氣稟形軀即屬於本質相異的二者。如此一來，此論將會導向人之「氣自為氣，性自為性，形、性二本，不相待而立矣」（〈答薛君采論性書〉），人受之於天的本然之性與人與生俱來的身體形軀，竟在一人身上分裂為二？這無疑是自相矛盾之言。
- (2) 即便吾人接受復性說的前提，認為人真有本受於天的本然真性，但此說仍違背孔子「唯上知與下愚不移」（《論語·陽貨》）之言，且陷入以偏概全的嚴重缺陷。王廷相指出，人有賢智才愚之別乃可見無疑之事實。縱使假設人之賢智才愚乃是出於氣稟之偏，人的本然之性皆完好自足。但聖人之所以當體呈現即已純粹靈明，乃因其氣稟本就清通純一而本無染污，自然無須復返本然之性方得以為善。相對者，下愚之人由於氣稟本就昏闇駁雜而難以改變，即便施以復性工夫，亦難以有明顯成效。此所以孔子指出「上智」與「下愚」者「不移」。換言之，僅有屬於中人之資者，才可通過復性工夫而得以為善。復性說亦僅是以中人之資為適用範圍。若試圖以復性說概括所有人之性，則理當陷入以偏概全的困局。

基於上述的批判，王廷相提出「性成於習」的觀點。在《慎言·問成性篇》中，

³⁰ （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁889。

王廷相於篇首即揭舉其「成性」觀，而曰：

問成性，王子曰：「人之生也，性稟不齊，聖人取其性之善者以立教，而後善惡準焉。故循其教而行者，皆天性之至善也。極精一執中之功則成矣，成則無適而非善也，故曰『成性存存，道義之門』。」^③

王廷相徵引《周易·繫辭上傳》之言而指出，人性既然是指人與生具來的氣稟之性，則每一個體所稟受的才能本有賢智才愚、善與不善的差異。針對此經驗事實，聖人並沒有為了強調道德的重要性而只看到人性善之一面，或避談人性所含之惡。相對者，聖人正是洞見人性善惡兼具，所以分為三方面建立以道德教化成就人性之善的「成性」觀：

- (1) 取人性之善而為道德教化之所以可能的依循。由於人性含有善與不善，教化之目的在於彰明人性之善，由此對顯人性之不善。由於此辨析善惡之標準是源自於人性之善者，基於「性相近」之說，人人雖有氣質差異，但人類所具有之性卻有類同性，所以人皆與生俱來擁有明善與實踐善的能力。
- (2) 人性初只是指明人兼具善惡，通過確立善惡之標準，則人即可通過教化而辨明善惡，在行為活動中而能為善去惡。換言之，「性」之初，人雖仍受氣稟官能的驅使而非純粹道德性的存在。但通過教化，人可依據人性之善，而在行為表現上達到「至善」。
- (3) 基於(1)與(2)，聖人並不違背人性之實而僅言「性善」。聖人重視的是人可以通過教化而成為善的存在。所以，相較於性善說將人之善與不善歸根於人根本無從為力的本然之性，「成性」意味人可以依據性中之善與教化之功，而在人為努力中逐步成就為善。

由上述可知，王廷相反對將人之「善」與「不善」立基在人性之初。性善說雖乍

^③ (明)王廷相：《王廷相集》第3冊，頁765。

看肯定人人皆本善而可為善，但此本然之性既孤懸於氣質之上，則不僅虛無飄渺而無從驗證，且由於其與氣稟生命本質相異，人根本無從通過身體力行而有所著力。再者，復性說以人性本已完善具足，學問之道全在復返本然之性。但若如此，則人為努力之功即全在向內收拾人已經有的本性，而非向外開創更多道德事功，此則顯然背離聖人成己成物之道。三者，為了強調成性觀比性善說更符合人性之實，而且更符應儒者所共許的義理，王廷相又從以下三方面提出佐證：

- (1) 由四方之民皆可習於聖人之教，成就聖賢之德，佐證成性觀之效力。依據《慎言·小宗》曰：「東極之民僥，南極之民譎，西極之民戾，北極之民悍，中土之民和，非民性殊於四極也，習於聖人之教然也。蠻夷者，封疆土俗限之也，聖人之教可達，孰謂異吾民哉？」³²可知，王廷相發揮「性相近，習相遠」之說，認為各地民風雖異，但若此異是各地民性在本質上有所不同，則四方之民當無法通過習於教化而成為奉行聖人義理之民。然而由歷史經驗可知，四方與中土民風之異，其關鍵在於中土之教化是否能超越疆土之界線而達致，當四方之民習於聖人之教，其民亦能符應聖賢義理。由此可知，人人皆可通過聖人之教而成就人之善性³³。
- (2) 由儒者共許之經典佐證成性觀之效力。《慎言·文王》曰：「變質成性，觀《書》之遜學；善善惡惡，觀《詩》之無邪；禮嚴而法恕，觀《春秋》之公；安天地，遂人物，觀《禮》之敬；妙感應，程變化，觀《易》之神。神也者，學之極致也夫」³⁴。正由於《詩》、《書》、《易》、《禮》與《春秋》等經典皆可找到「變質成性」的文獻依據，故可知成性說並非王廷相個人的主觀見解，而是具有深厚的義理根源

³² (明)王廷相：《王廷相集》第3冊，頁791。

³³ 若說四方之民與中土之民之性殊，是王廷相從地理空間上說明「性與習成」，則由《浚川駁稿集·為復學事》曰：「古人孝廉，在在有之，天地豈厚於古之人耶？蓋風俗教化然耳」可知，他認為古今民風之異，也說明在時間上亦可找到「性與習成」之明證。

³⁴ (明)王廷相：《王廷相集》第3冊，頁816-817。

- ③⑤。相教於此，性善說則是更接近佛氏所謂「四大之外，別有真性」。「成性」與「復性」孰為孔學真傳，當不言可喻。
- (3) 由聖人之言佐證成性觀之效力。由〈答薛君采論性書〉曰：「仲尼曰：『成性存存，道義之門』，伊尹曰：『茲乃不義，習與性成』，是善惡皆性之為之矣。古聖會通之見，自是至理，亦何必過於立異，務與孟子同也哉？」^{③⑥}可見王廷相再次指出，成性觀不僅可在六經中找到文獻依據，也可從儒家共許的聖賢典範的言論中找到佐證。在論證的方式上不難發現，他並行採取儒家慣用的尚古觀與訴諸權威證據的策略，設若朱子等宋儒舉孟子性善論而試圖建立「復返本然之性」的論說效力，他則將成性觀的理論來源更推向早在孟子之前的儒家典範與經典文獻。由此強調成性觀的理論依據比復性說更為淵遠流長。
- (4) 由聖人治國安民之道佐證成性觀之效力。由〈答薛君采論性書〉曰：「凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之，天下古今之風以善為歸、以惡為禁，久矣」可知，王廷相認為聖人修道立教、安民治國的方針皆是符應於成性觀與性有善惡論。在《雅述·上篇》中，他甚至認為朱子最喜徵引的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」（《尚書·虞書·大禹謨》），亦不外是再次證明古聖在「形性為一」的前提下，申明治國安民之道在於善養民性之善者，而非只以民性為善^{③⑦}。

③⑤ 在〈橫渠理氣辨〉中，王廷相引證張載的理氣性情論以駁斥朱子之理氣論與人性論。由於在《正蒙·誠明篇》中，張載曾有「性未成，則善惡混」之言，很容易讓人誤以為張載與王廷相的成性論是一致的。對此，劉述先先生則有明確的辨析，他說：「橫渠或者語有未瑩，但他的意旨還是可以明白的。修養工夫未到家，在現實上不免善惡混雜，故要勤勉做工夫，到了一個地步，就可以超越這種善惡混雜的境界，惡既去，也就不必言善，這才是他所謂『成性』的意思」。換言之，張載僅就人在現實狀態上還需要「成性」的工夫，就人之本然而言，人性即是人之善性。這與王廷相從人之存有上直言人性兼有善惡是根本不同的。詳見，劉述先：〈儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋〉，收入劉述先、楊貞德主編，《理解詮釋與儒家傳統（理論篇）》（台北：中央研究院中國文哲所，2007年），頁231。

③⑥ （明）王廷相：《王廷相集》第2冊，頁517-520。

③⑦ 《慎言·問成性篇》曰：「聖愚之性，皆天賦也。氣純者純，氣濁者濁，非天固殊之也，人自

基於上述四點，王廷相認為復性說與性善說皆不能闡明先聖與孔子對人性之洞見³⁸。朱子人性論不僅背離人性之實，而且混入老莊釋氏之言，反使儒學闇鬱不明。然而值得注意的是，儘管王廷相主張「性生於氣」，強調人性即是人之氣質之性，反對朱子以本然之性為人之真性。但在面對人之氣稟本具的種種人欲時，他仍採取「寡欲」，甚至是「無欲」，作為從學入聖的途徑。《慎言·作聖》曰：

作聖之塗，其要也二端而已矣；澄思寡欲，以致睿也；補過徙義，以日新也。卒以成之，曰誠³⁹。

王廷相認為，致學成聖的必要途徑不外於「澄思寡欲」與「補過徙義」。換言之，即便他肯定氣質之性是人性之實，也不贊成朱子以「本然之性／氣質之性」的架構推導出「存天理，滅人欲」的觀點。但他尚未揭舉「達情遂欲」的大旗，一如其後同樣肯認「生之謂性」的戴震（東源，1724-1777年）一般⁴⁰。王廷相仍認為人欲是影響學者成德的關鍵，因此如何導正此人欲正是學者工夫入手處，而這也是君子與小人之別⁴¹。當《慎言·見聞篇》直指：「貪欲者，眾惡之本；寡欲者，眾善之基」，《雅述·上篇》則表示：

遇之也。聖人治天下，必欲民性至善而順治，故立教以導之，使其風俗同而好尚一，雖不盡善，而為惡者亦鮮矣。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁768。

³⁸ 《慎言·問成性篇》曰：「性之本然，吾從大舜焉，『人心惟危，道心惟微』而已；並其才而言，吾從仲尼焉，『性相近也，習相遠也』而已」。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁766。

³⁹ （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁760。

⁴⁰ 在《孟子字義疏證》中，戴震不僅表示：「程朱之學殆出老釋而入荀楊，其所謂性，非孔孟之所謂性」，更指出：「人生而有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。……道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣」。（清）戴震：《孟子字義疏證》（北京，中華書局，2008年），頁37；40-41。

⁴¹ 例如，《雅述·上篇》即曰：「君子唯義是嗜，故守道而不渝；……小人唯利是嗜，故犯義而不恥」，在《王氏家藏集·答楊舉人愷》中，更表示：「大抵吾人，此身之外皆是長物。故達觀之士，不治生，不華身……今四海之內，謂之名公大人，不貪富貴而慕權勢者，吾寥寥未之睹，安望後生之士見古高士之風也哉！」。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁839。

舜之戒禹而以人心、道心言者，亦以形、性為一統論，非形自形而性自性也。謂之人心者，自其情欲之發言之也；謂之道心者，自其道德之發言之也。二者，人性所必具者。但道心非氣稟清明者則不能全，故曰『道心惟微』，言此心甚微眇而發見不多也；人心則循情逐物，易於流蕩，故曰『惟危』，言此心動以人欲，多致凶咎也。人能加精一、執中之功，使道心雖微，擴充其端而日長；人心雖危，擇其可者行之而日安，則動無不善，聖賢之域可以馴致。此養性之實學，作聖之極功也⁴²。

誠如前論，王廷相是在「形性為一統」的脈絡中詮釋此十六字心傳。依照引文，吾人可從兩方面探討王廷相對寡欲以養性的主張：

- (1) 「人心」與「道心」之分，並非意謂一人身上存在著兩種本質互異的「心」。更不是意味「道心」源於本然之性，「人心」源於氣質之性。在形性本一的脈絡中，「人心／道心」皆只是人之一心。由於人性兼有善惡，人與生俱來的心知能力，亦即人之心的發用流行也含有善惡兩面。故當此心屈從於情慾之發用時，則為「人心」；當此心順應道德之流行時，則為「道心」。
- (2) 聖人洞見人性善惡兼具，故以為學問工夫正應當落在導引此心為善去惡上。王廷相認為，所謂「道心惟微」亦是從人之氣稟而言。基於人之氣稟差異，僅有少數氣稟清明之人能自發的維繫以此心之善主導自身的行動做為，多數人雖依據氣稟之善而具有明善之道心，但在日常生活中卻無法時時呈現，故道心之呈顯若有似無，此之謂「惟微」。相對者，人之心也有「循情逐物，易於流蕩」的一面，此即為逐於人欲的「人心」。當人之心受到人欲之驅使時，往往使人之行為流向於惡而導致惡咎，故言「惟危」。然而不論道心之「微」或人心之「危」，皆可通過聖人教化以澄明道心，轉化人心。王廷相認為，這十六字心傳不僅能闡

⁴² (明)王廷相：《王廷相集》第3冊，頁851-852。

明後天教化成性的必要性，也是由聖人修道立教以佐證性有善惡的理據。此所以說使人心能存善去惡，而不逐於人欲，乃是「養性之實學，作聖之極功也」。

基於前述兩點，王廷相以形性一統論重新詮釋了「天理與人欲」的關係。他認為「天理／人欲」之辨，並非意味人當以孤懸而超越的天理，對抗人之氣稟形軀生命。由「道義者，心之天理也」可知，人以人性之善者為道德價值之標準，再依照此道德標準得見天地造化生物無一不呈現符應於此價值觀的價值理序，此即所謂「天理」。故天理與人欲皆非外於人性而言。他以「匱」比擬「心」，認為此心若虛則能容。若使心容納道義，而無一絲空隙使私欲得以入內，則人之活動舉止自然依循道義而行，故他強調學者當「蓄德以實其心」⁴³。

五、王廷相人性論的侷限

由上述各點討論可知，王廷相不僅反對朱子在氣化流行之上另設虛空獨立的形上之理，更順此批判朱子主張人在氣質之外尚有所謂本然之性的觀點。換言之，王廷相認為朱子從本體義、超越義言性，乃是陷於釋氏之說而不明人性之實⁴⁴。從思想史的發展來看，王氏的觀點在晚明以至清代儒者群中獲得更多的擁護者。從明末的陳乾初，清初的顏元（習齋，1635-1704年），以至戴震（東原，1724-1777年）都繼續發展出更為細緻的理論，用以批判以朱子為代表的「本然之性」說。然而否定性體與理體之超越義，是否真能澄清人性之實？不再肯定人性當從人定

⁴³ 《慎言·潛心》曰：「人心如匱，虛則容，實則否。道義者，心之天理也，知之必踐之，以為寶而匱之；戾乎道義者，心之私欲也，知之且禁之，以為砂礫而棄之。匱之未盈，猶足容也，故私欲之感或可以乘隙而入；至於天理充滿，無少虧欠，匱盈而無隙可乘矣，夫安能容？故學者當蓄德以實其心」。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁777。

⁴⁴ 對於宋儒將「性」之根源推至形而上之理體，晚明至清代的儒者有更尖銳的批判。例如，在〈答惲仲升書〉中，陳確（乾初，1604-1677）即有言曰：「弟欲求性于實，宋儒求性于虛，其言正相反」，他認為宋儒主張以本然之性作為性善論的基礎，是走向「求性于虛」的歧途。（明）陳確，《陳確集》（北京：中華書局，1979年），頁232。

然且必然為善的道德性論說，是否就能使人從道德的枷鎖中解放出來？這皆是順氣性一路而論人性者所必當面臨的課題。以下分為三個方面，討論王廷相人性論之侷限。

(一) 「性生於氣」之侷限：實然平鋪之氣化流行無法揭露天道生生之底蘊

王廷相以「性生於氣」否定朱子「性即理」說。他反對朱子以「然／所以然」解釋「理氣」關係，也反對將世界妄分為形而上與形而下兩層。他認為創生之理即是指氣化流行之有條不紊，「理」只是「氣之具」（《慎言·乾運》），而「元氣之上無物」，至於「道」更只是「空虛無着之名」（〈答薛君采論性書〉）。「理」既然不能生「氣」，且「氣」才是萬物存在之本根，則人性自當從人之氣稟而言，無須再在氣質之外追尋更為根本的「本然之性」。換言之，儘管《慎言》首章即以〈道體〉為篇題，但相較於伊川朱子於「存在之實然」揭露出形而上的「存在之所以之理」，王廷相所著眼者，卻是從「氣化之實然」根本否定存在著貞定氣化流行的所以然之理⁴⁵。對於宋儒所慣用以描述形上世界之語詞，例如道體、太極、太虛，甚至是神、化、寂感等，在王廷相的著作中雖處處可見，但皆向下滑落為對平鋪之氣化流行世界的描述⁴⁶。

⁴⁵ 例如，〈答薛君采論性書〉即有言：「伊川曰：『陰陽者，氣也；所以陰陽者，道也。』未嘗即以理為氣。」嗟乎！此大節之不合者也。余嘗以為元氣之上無物，有元氣即有元神，有元神即能運行而為陰陽，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。今日『所以陰陽者，道也』，夫道也者，空虛無着之名也，何以能動靜而為陰陽」。由引文可知，王廷相反對自程頤以來，宋儒由「然」與「所以然」解析「氣」與「道」關係的說法。他認為「然／所以然」的二分架構本即是一種虛妄的區分，自此區分所呈現的宇宙觀更陷入屋上架屋的理論困境。依此他試圖掃除虛空無著的形上世界，使人性與世界皆回歸一氣流行之真實面。

⁴⁶ 在宋明理學的傳統中，「理是形而上，氣是形而下」、「理在氣先，以理生氣」、「理為主宰，以理帥氣」是常見的命題，這種理氣的關係筆者稱它是「理氣的超越區分」。儒家認為天或天道、天理是萬法的主宰，而此天、天道、天理《中庸》既形容為「物之終始」，同時也以「於穆不已」、「至誠無息」規定，由此可見它是一即存有即活動的創生實體。此創生實體若側重存有面說，是「體物而不遺」之本體存在的根據，若側重活動面說，是「妙萬物而為言」之宇宙生化的根據。凡言主宰者，自必具足存有與活動兩義，方可為充盡飽滿之型態。但是誠如鄭宗義先生所指出，受到明代儒學氛圍的影響，王廷相不僅已然感受宋明儒學在形上與形下

然而誠如前輩學者已然指出，宋儒承繼孔孟儒學所開創者，在於以形而上之天道天理，揭舉出孔孟所尚未言盡之「天」的超越義蘊，又由「天道性命相貫通」指明「仁」與「天」之內容意義到最後的完全合一⁴⁷。依天之超越義，聖人所洞見者，在於吾人所處的存在世界即是由於穆不已之天道所創生之價值世界。天道生生之理妙運於氣化流行之中，在此道德創生之理所貞定之存在世界中，宇宙生化之秩序與道德創造之理序本即是同一⁴⁸。但若依照王廷相的觀點，世界之真實面貌僅是一氣化之實然，天地萬物之生死流轉亦皆只是一氣之聚散。「氣之理」所意含的僅是氣化活動自身的「順而不妄」。如此一來，氣化流行之秩序由於並無超越之理所保障，故其「順而不妄」僅是出於偶然。然而順此論述脈絡，天之生物既然只是偶然如此的自然事實，則天之生物育物不再呈顯天道生生之德，而只不過是自然現象所呈現的偶然生死相待。

換言之，當王廷相努力以氣論將形上世界往形下世界靠攏時，他所揭露之世界真實貌，並非在造化生生中恆見宇宙秩序與道德理序的同一，反而是將道德價

世界間的緊張與斷裂關係，更厭惡講一懸空獨立的形上世界，因此他凡論性必然落在氣化上講，落在實然經驗層面上講。所以在王廷相「理者，氣之具」的思想脈絡中，理概念的活動義既已旁落，那麼它的主宰地位也必定是虛餒減殺。這種學術的突破是推拓了氣概念的內涵，也昇揚了氣概念的地位，但是相對地，由於他將「妙萬物而為言」的創生活動全歸諸於氣，神化、氣化僮侗而不分，結果導致理概念活動義的旁落，同時更因為他以人性即是人之氣質之性，人性之「體物而不遺」的主宰義也明顯的為之減殺。在明中晚期至清代中期，這種藉由重探理氣關係而拉近形上與形下世界的努力，廣泛出現在儒者的思維中。例如，儘管黃宗義（梨洲，1610-1695）在義理型態上與王廷相並不相同，但他之理氣同體二分論，亦有類似的反思。有關明清儒學這種形上與形下世界的緊張關係，亦可見。陳德和：〈黃宗義「理氣同體二分論」析釋——以《孟子師說》為中心〉，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化出版公司，2002年），頁216-231；鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原（增訂本）》（香港：香港中文大學，2009年），頁4-5。

⁴⁷ 牟宗三：《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990年），頁17。

⁴⁸ 例如，牟宗三先生即指出，體證天之所以為天，意味：「天之創生過程亦是道德秩序也。此即函著說宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序也。天之所以值得尊奉即因它是心性之道德創造性所體證之天命不已的道德秩序也」。牟宗三：《圓善論》（台北：臺灣學生書局，1985年），頁137。

值的本體義從宇宙生化歷程中剝落。即便他將萬物之生成變化皆視為「生之理」的呈現，亦不過是對經驗世界的空頭描述，而無法對「天地之大德曰生」提出形而上的肯認。在此思想脈絡中，世界僅僅成為生物育物的工廠，造化流行之順而不妄亦如同帶狀生產流程的井然有序⁴⁹。此為王廷相「性生於氣」之說的侷限之一。

（二）「性有善惡」之侷限：人性只剩為善的傾向而無必然為善的定向

就理氣論而言，王廷相否定氣化流行之上還存有貞定萬有價值的形上之理。順此在人性論上，他採由「以氣言性」的進路，亦駁斥人在氣質之性外，還有所謂「本然之性」。他循「生之謂性」的形式解釋，從人之自然生命的種種內容與特徵而言人性。如此一來，人與生俱來的才能、質性與特徵，皆只是呈現人之可善可惡的能力與傾向，人性並不意味人具有道德實現的性分。此即王廷相何以力主「性有善惡」，而反對宋儒之「性善論」。然而順此觀點，王廷相的性有善惡論卻導致人性缺乏定當為善的內在依據⁵⁰。宋儒言人性善，乃是從人之所以為人之根源上說，凡是人皆必有足以為善且定當為善的存在依據。這既是天所降命於人，

⁴⁹ 例如，《慎言·道體》將世間視為「造化之大宅」，以「氣乘之無息，故育物而無息」描述氣化流行之生物育物流程。依照〈道體篇〉的內容而言，《慎言》首章所申論的是根本不存在著超越義或本體義的形上「道體」，「氣」才是「道之體」。易言之，〈道體篇〉旨在以「氣」取消宋儒所未知「道體」。他雖然也說：「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」，彷彿將宇宙生化的秩序與人倫道德之理序亦視為同一，但由於氣化生物並無超越道體所貞定，氣化流行所呈現的秩序也只有偶然性與中性義，依此建立的人倫關係也僅有貌似的秩序性，而並無定然也必然為善的價值創生義。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁752。

⁵⁰ 先驗的道德性內在於人，即是人之道德本性。也即是人之道德主體。「主體」云者，言此乃是人之所以異於禽獸，而為人定然不可移的最真實的本質，此也是自律自發，而為一切道德之所以可能的創生依據，此即《孟子·離婁下》所謂「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也」。陳德和：〈王陽明知行合一之釐定〉，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化出版公司，2002年），頁196。

而人亦承受此天之所命之召喚而以爲自身之性分者。所以「性善」或「性本善」，均是從根源義上論說，指的是人之所以理當以實現爲己份內事的「善之根源」。至於經驗世界中的人或僅有時爲善，則是從人之行爲而言，故屬於「善行」。此二者屬於異質異層的關係，故不當由「善行」之有無否定「善根」之存在與否。由於在王廷相的人性論中，人性之善與不善是受限於人之稟氣清濁。氣化生物的順而不妄既然並未有超越之天理所保障與貞定，則氣化流行之有序亦僅具偶然性。順此而言，則人之爲善也只是在平鋪的氣化歷程中所發生的偶然事件，人作爲存在於世界中的存有者之一，只是恰好符應某種價值規範而觸發某件價值事件之發生，其存在本身並無必然應當爲善的責任或使命。換言之，人與自然世界中的其他存在者之分別，其實並不在於人必然地承擔道德價值之實現者的責任。人與萬物之別，只是人類與物類在物理結構上的差別而已⁵¹。此所以王廷相對孟子之性善論屢多批判，而對其人禽之辨亦難以契入。

（三）「性成於習」之侷限：人性缺乏改過遷善的內在動力

王廷相不僅從氣質之性上指出人性兼有善惡，他更進一步主張正是人性之惡才突顯古聖先賢修道立教的必要性。依據前文第四節的討論可知，王廷相認爲性善論或復性說都陷入一項理論困境，亦即人性若爲善或本善，則人理當無須特別倚賴教化之功，則應自然爲善或恢復善性。但由歷史經驗可知，人自發爲善者少，而易流於惡者眾，故聖人才以教化敦促人爲善。若以性善說爲真，則歷史經驗難以印證，且聖人強調教化的努力亦屬多餘。順此推斷，王廷相認爲朱子等人主張性善，不僅是對於孟子人性論的誤解，而且是雜有老莊釋氏之言的觀點，根本地背離了儒學的宗傳。但是人性既然並非人之所以實現善的依據，則人之爲善又何以能成爲常態？對此，王廷相跟循了荀學以來主張順氣言性者的傳統，從兩方面

⁵¹ 例如，《慎言·問成性篇》曰：「人可爲天地之中，以人受二氣之沖和，與萬物殊矣」，又曰：「氣有偏駁，而善則性之中和者也」（頁768）。王廷相雖試圖由稟氣開塞清通與「二氣沖和」，解釋人何以比其他萬物更具有實現善的可能。但他仍是從人類與物類在自然能力上之分別而言，他並未能從氣化之實然中推導出人何以定然且必然的應當實現「善」。

探討人何以能成德爲善：一者，由人的心知之明與心氣之靈，指出人具有認知道德規範並做出適當道德決斷的能力。例如，《慎言·見聞篇》曰：「心為道主，未有不能養心而能合道者」⁵²，〈潛心篇〉亦強調「心氣完養」的必要性。二者，由人具有爲善的傾向與能力，指出人可由外在的禮儀教化形塑行爲，使個人行爲舉止皆能養成知理守禮的習慣。此即王廷相所言之「性成於習」或「習與性成」的成性觀。乍看之下，王廷相對性善說的批判似乎不乏經驗證據支持，且「性」之一字若從字義當爲「凡與生俱來者，皆謂之『性』」，則人與生俱來之種種能力與表現亦皆未燦完美，而必當通過教化培養方能恰如其分的實現善。但若深思之，則可見王廷相「性成於習」之言至少包含兩方面的侷限：

其一，就外在禮義法度對人之德行的規範而言，聖人所創制之禮義法度缺乏普遍且穩固的價值基礎。在王廷相思想中，聖人所創制的禮義法度包含三項重要環節：（1）就禮義法度的天道論根源而言，道體之理序可作爲人間禮義法度的典範。（2）就禮義法度的人性論根源而言，人有爲善的能力，聖人是取人性之善者以立教。（3）聖人具有洞見天道人性而創建禮義法度的稟賦才性。然而由前述討論可知，王廷相否認道體的超越義，主張道體之理序只是氣化流行之順而不妄。故宇宙生化之理僅指向一氣自然生化萬物之事實，而不能斷言此氣化流行何以不是中性義的、機械性的生成活動。依此而言，儘管王廷相試圖爲人間的禮義法度提供天道論的依據，但道體既然僅是第二序的存有（僅是氣之理），氣化活動又並無超越之本體所貞定，則道體僅能呈現物化生成之規律性而非形上天道（創生實體）的生生之德，因此實不足以成爲貞定人間禮義法度的價值基礎⁵³。再者，就禮義法度的變革而言，聖人即便可藉由洞見氣化流行之秩序性而建立起人間禮義

⁵² （明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁773。

⁵³ 在〈問成性篇〉中，王廷相亦引證「維天之命，於穆不已。於乎不顯！文王之德之純」（《詩·周頌·維天之命》），表示：「人之性，純而已；天之道，誠而已」。然而，由〈道體〉曰：「天者，太虛氣化之先物」可知，王廷相所言之「天」，僅是「氣化之天」，而「天之誠」亦僅是意味「氣化活動自有其規律性與秩序性」，已非指向形而上之天其生化萬物之活動即是創化價值之德。順此而言，「人性之純」亦僅是指向人之才能稟賦的「自然天生」，而非指人性本即是人得自於天的道德創化性。（明）王廷相：《王廷相集》第3冊，頁769。

法度，但由於氣化之變僅呈現自然的事實而非超越的價值，對於禮義法度如何依時代環境的變遷而因革損益，王廷相亦無法從天道論中提出自圓其說的解釋⁵⁴。三者，王廷相雖主張聖人是由人性之善者而建立禮義法度，乍看之下似乎為人間價值規範找到人性論的依據。但細觀王氏之言，與其說他是肯定人實現善之能力而肯認禮義法度，毋寧說他是在積極防堵人性之易流於惡上，主張禮義法度的必要性。然而人間的價值規範既然是立基於對人性之不信任，則依此所建立的禮義法度，其價值亦僅成為避免人墮落為惡的消極限制，而無法成為使人自發地實現善的導引。最後，王廷相以聖人之才能做為解釋禮義法度之所以產生的必要條件，但既然聖人之出現於世純粹是基於氣化流行所偶然形成，則聖人創建禮義法度，或因應時勢之變而損益禮法，皆只能訴諸自然世界中偶發的事件，而無法為人間價值尋求穩固的保證機制。

其二，就人具備能知禮義的心知能力而言，心雖能認知禮義，但人與生俱來的氣質之性卻不能必然保證依從「心所認知的禮義」而化惡成善。在〈問成性篇〉中，王廷相引證程顥「惡亦不可不謂之性」之說，主張「無生則性不見，無名教則善惡無準」。他認為人性兼具善惡，人之善是由於人具備知善為善的能力，且必須通過聖人之教化，人才能將知善的能力發展為判斷善惡的判斷力，將為善的潛能轉化為實踐善的具體行為。但心知之明雖可知善，王廷相所言之「心知」卻並非良知本體，因此心亦僅能知曉道德規範，人心並不具備自為道德實現主體的自發性。換言之，吾人即便接受王廷相所有對於人心之「虛明能覺」⁵⁵的推斷與預設，但王廷相仍只能將人之德行之基礎立基在人為德的才能上，而無法說明當

⁵⁴ 在〈御民篇〉中，王廷相已經指出禮義法度常守則弊，並在〈作聖篇〉中強調：「道無常定，故聖人因時」。並進而提出「天運不息，四時成而萬物生；聖心純一，紀綱植而萬化行。故天德王德，天道王道」（〈作聖篇〉），作為禮義法度之所以因革損益的依據。但依照王廷相的天道觀，由於天道並非創生與貞定一切價值的超越本體，故聖人之心雖能從「天運不息」中推導出人間禮法應當順時代發展而有所變革，但由於聖人之心並無超越的道體作為衡量價值的依據，聖人實無法從「天運不息」中即洞見禮義法度應當如何變革的依據。

⁵⁵ （明）王廷相：《王氏家藏集·卷三十三·性辯》，收入《王廷相集》第2冊（北京：中華書局，1989年），頁608-610。

人同時兼有為善與為惡的能力時，人何以必然地能克服欲望之誘引，選擇為善去惡之途？如此一來，性分之中既然無創化善之主動力與依循禮義而行之必然性，則無論「緣教以守道，緣法以從善」（〈性辯〉），或是以忠孝仁義而「約天下之心」（《慎言·魯兩生篇》），皆只是可遇而不可求。人雖能由禮義教化而知善、習善，卻缺乏自發且必然地為善的人性基礎。

由前述各點可知，王廷相雖批判朱子以「本然／氣質」二分的人性論，試圖貫徹其「理生於氣」與「氣質之外別無本然之性」的論點。但當王廷相順生之理而言人性即是人之氣質之性時，他也必須一一回應歷來順氣言性者所必然面臨的課題：若善惡皆性，人何以必能為善去惡？人之道德該如何在氣性上得以安立？若無聖人之才，人是否還必能（或必須）通過努力而成聖？凡此總總提問，在王廷相的性生於氣、性有善惡論，以及性成於習論中，顯然均未能提供令人滿意的答案。要言之，王廷相人性論最主要的侷限即在於「人之道德尊嚴的減殺」。

六、結論

王廷相以「氣」為「通極上下造化之實體」，主張「理載于氣，非能始氣」。對於朱子「理能生氣」之論點⁵⁶，他認為其言乃是既誤入老氏道生天地之說，又陷於佛氏以山河大地為病的謬誤中。基於此，王廷相批判「本然之性超乎形氣之外」，「太極為理，而生動靜陰陽」，皆是「謬幽誣怪之論」。然而由上述討論可知，當代學者雖批評朱子「理氣不離不雜」之主張，是使「存在之然」與「存在之所以然」區分為異質異層之關係⁵⁷。但朱子所言之「理」，仍是就世間萬化直指存在之所以然的「存在之理」。世間萬象仍受此理之超越義與本體義所保障，

⁵⁶ 《朱子語類·卷第一·理氣上》曰：「有是理後生是氣，自『一陰一陽之謂道』推來。此性自有仁義」。

⁵⁷ 對朱子理氣論最具代表性的批判之一，當屬牟宗三先生的見解。他認為朱子所言之理是「只存有而不活動之理」，無法掌握天理之於穆不已的創生義與實現義。故牟先生對朱子在儒學史上的地位判為「別子為宗」，認為朱子脫離了儒家思想的本統。牟宗三：《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990年），頁42-60。

世間之價值亦仍受天理所貞定。相較於此，王廷相依氣論所倡言的「生之理」，卻只是第二序的「形構之理」。此理雖能解釋自然現象之所以然，卻僅是對自然世界提出描述義的說明，套之於解讀人性，則人僅是存在界實然的生物，而非天地之間足以創化價值的德性主體。正是基於此，王廷相雖屢屢引證六經、孔聖之言，但他對於「人」的觀察與理解，卻首先侷限於人以其作為自然生物所展現的種種能力與特徵。當他由人之自然特徵所呈現的可善可惡，宣稱人性乃是兼有善惡時，孔學以「仁」視「人」的核心精神，已然在此詮釋中滑轉失真。人不再是基於人性本善而創化人文價值，人反而是由對於本性之惡的醒覺與防檢而遵守外在的禮義法度等規範。儘管王廷相一再強調人心能明道德禮義，而聖人設道立教正是用以醒豁人心知禮守禮之能。然而當道德價值的根源不再於人之所以為人的本性上安立，則人何以定然且必然地為善？當人性僅是氣質之性，則人又何以能超越個體之性的侷限，而自發的追尋普遍的價值？如果說王廷相人性論的積極價值，在於重新正視宋明儒者過度貶抑的氣質之性，以及闡明性成於習的道德教化意義，則他在人性論上的侷限，是將道德禮義之建置歸本於聖人之才，而未能在人性之中覓得道德創化的根源，人若順著天性稟賦將只能消極地知禮、守禮，卻無法由本性之不安不忍，而油然而生起一股創化價值、安立道德的內在動力。

引用書目

一、古籍類

- (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記正義》卷 52，收入《十三經注疏》(台北：藝文印書館，2001 年)。
- (宋)張載：《張載集》(台北：漢京文化事業有限公司，1983 年)。
- (宋)程顥，程頤：《二程集》(北京：中華書局，1981 年)。
- (宋)司馬光：〈善惡混辨〉，《溫國文正司馬公文集》(四部叢刊集部，上海：涵芬樓影印宋紹熙刊本，1919 年)，卷 72。
- (宋)朱熹撰，(民國)朱傑人等／主編，《四書章句集注》，《朱子全書》第 6 冊(上海：上海古籍出版社；安徽：安徽教育出版社，2002 年)。
- (宋)朱熹撰，(民國)朱傑人等／主編，《朱文公文集》，《朱子全書》第 22

- 冊（上海：上海古籍出版社；安徽：安徽教育出版社，2002年）。
- （明）王廷相：《王廷相集》第2冊（北京：中華書局，1989年）。
- （明）王廷相：《王廷相集》第3冊（北京：中華書局，1989年）。
- （明）陳確：《陳確集》（北京：中華書局，1979年）。
- （清）黃宗羲：《宋元學案·橫渠學案（上）》，收入《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年）。
- （清）戴震：《孟子字義疏證》（北京，中華書局，2008年）。
- （清）焦循：《孟子正義》，下冊，卷22（台北：文津出版社，1988年）。

二、當代專書

- 牟宗三：《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990年）。
- 牟宗三：《圓善論》（台北：臺灣學生書局，1985年）。
- 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年）。
- 陳德和：〈王陽明知行合一之釐定〉，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化出版公司，2002年）。
- 陳德和：〈黃宗羲「理氣同體二分論」析釋——以《孟子師說》為中心〉，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化出版公司，2002年）。
- 楊儒賓：〈《中庸》是怎樣變成聖經〉，收入吳震主編，《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》第5冊（上海：華東師範大學出版社，2009年）。
- 葛榮晉：《王廷相》（台北：東大圖書公司，1992年）。
- 劉述先：〈儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋〉，收入劉述先、楊貞德主編，《理解詮釋與儒家傳統（理論篇）》（台北：中央研究院中國文哲所，2007年）。
- 高令印，樂愛國：《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）。
- 王俊彥：《王廷相與明代氣學》（台北：威秀資訊股份有限公司，2005年）。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原（增訂本）》（香港：香港中文大學，2009年）。

Wang Ting-siang's Criticism and Limitation of Zu-Xi's Theory of Human Nature

Chen, Te-Ho

Professor,

Nanhua University, Department of Philosophy and Life Education

Abstract

The purpose of the Paper is to explore Wang Ting-siang's criticism and limitation of Zu-Xi's theory of human nature. Based on this, the Paper is divided into four sections to explore Wang Ting-siang's criticism and limitation of Zu-Xi's theory of human nature: First, the Paper points out how Wang Ting-siang refuted Zhu Xi's "Human Nature is TianLi (Xin Ji Li)" from "Human Nature derives from Qi" from the difference between Zhu Xi and Wang Ting-siang in Li-Qi Theory. Second, due to the fact that Wang Ting-siang considered Zhu Xi's theory to have originated from the misreading of Mencius's theory of human nature, on one hand, he re-interprets Gaozi's theory of human nature, on the other hand, and he also advocates that Mencius is also not part of the theory of the original goodness of human nature. The Paper attempts to point out how Wang Ting-siang presents the arguments for the "theory of original goodness of human nature" from the "theory of good and bad human nature. Third, due to that Wang Ting-siang does not determine the moral behavior of human from the general moral nature of human, he does not think that human moral practice must be established based on the resumption of moral goodness. He, on the other hand, advocated that it must go through external moral regulations and the human moral cognitive ability to allow people to be on the path of goodness. This

is his basic position of using “human nature derives from habit” to refute the “Theory of Restoring Human Nature”. Fourth, after the Paper has analyzed the criticism of Wang Ting-siang on Zhu Xi’s theory of human nature, it also attempts to explore the limitation of Wang Ting-siang’s limitation of the theory of human nature. It expects a complete presentation of Wang Ting-siang’s insights and limitations on the issue of the theory of human nature through the abovementioned four sections.

Keywords: Zhang Zai, Differentiation of Li, Qi, Natural disposition, Moral nature