

南 華 大 學

哲學研究所

碩士論文

王 廷 相 之 氣 論 與 經 世 思 想 研 究

The Studying of Yuanqi and Political Thinking of Wang Ting Xiang



研 究 生：蘇玉昇

指 導 教 授：廖俊裕

中 華 民 國 96 年 5 月 3 日

南 華 大 學  
哲學系  
碩 士 學 位 論 文

王廷相之氣論與經世思想研究

研究生：蘇云昇

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明  
陳政揚  
廖俊銘  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

指導教授：廖俊銘

系主任(所長)：劉清龍

口試日期：中華民國 96 年 5 月 3 日

## 謝辭

我之所以會踏上研究哲學這一條路來，遠溯在大學時代，啓蒙恩師 朱歧祥先生，對這個不材又生性駑鈍的學生諄諄教誨，以哲學方法導引我，並引領我讀書與思考的方法與方向，且不時耳提面命，追求學問的心不能息，終於，讓在他的期盼下，能夠在學術的這一條路上開出小小的成果。

繼之，業師 廖俊裕先生一學年來，師徒兩人每週閉關於研究室之內，對於王廷相原文與二手資料的閱讀與收集、整理，讓我倆對於王廷相的思想有一個概括性的瞭解，也完成本論文的寫作。同時，也在他的指導與要求、勉勵下，順利的考上哲學系博士班，並以此碩士論文向上發展與向下紮跟，繼續對王廷相的思想作完整的論述，這一切學術上的成績要歸功於 業師廖俊裕先生的指導。

然而，一個男人成功的背後，必然有默默且偉大的女性，那便是我的內子 麗秀，在我全心全意就讀碩士班的同時，內子無怨無悔的在金門爲我付出不可勝數的心力，而且更在我倆新婚不久之際，我便隻身便遠赴台灣攻讀碩士，此等，除我倆必須忍受兩地相思之外，也讓她忍受異地的寂寞，個人也無法盡到丈夫的責任，而深感愧疚，藉此表達個人的無限的感激。最後，我要謝謝我的父母，他們對於我再回校園求學的態度，給予最大的支持，也給予最大的包容與肯定。本論文藉此贅言，表達最深的感激。

於嘉義民雄 書香苑

## 摘要

本文研究運用歷史料分析與詮釋學等方法來探討王廷相的哲學主張，論及王廷相的哲學思想，並分析其理氣之間的關係，並試著分析其以氣爲性的觀點解讀經世的思想。

文中可以見王廷相爲官的生活下，爲安立天下所做的努力，可以發現王廷相身處於政治、社會矛盾問題逐漸擴大嚴重下的時代。他試圖提出不同於前人的論點，欲以經世、實用的具體方法振衰明代中後葉的政治社會的氣象，並以自詡直承孔子之道，欲勉眾人遵循聖人之道，並克制自己的人心慾望使行爲合乎於善的要求自律。

王廷相認爲「氣」是萬有之本根，「氣」的運動聚散而爲萬有生滅的來源，所謂施氣爲物，氣散回歸太虛之境。「理」則是「氣」的運動變化下的規律性質，理並非如宋明儒所言的超越天地而生的生生不滅狀態，「氣」與「理」均非恆常不變，因而王廷相強調人必須藉由事物的變化中學得通權達變的應對態度。王廷相以較實然務實的客觀角度觀察許多的自然事物，因此，對於人性也採實然的角度應對，認爲性有其善惡二元性，因此，對治惡的方法就必須經由聖人或理法的外在規範，而通達於內，使之養其自律的道德心性。

王廷相就人性論而言，其傾向以實然的角度解讀人性之中，具有善與惡的二元論，因此「化性起偽」的外在形塑與規範是有其重要性，期望以「真積日久則入」的外在規範，漸而能通達於內在道德的主體性，使之能有道德主體發動的道德之行。因此，在道德的修養方面，王廷相確實有傾向道德嚴格主義化的思維。

王廷相用氣爲性、以實然的角度解讀性的善惡傾向問題，試圖將氣論的「鬼神」運動方式，解釋爲氣「歸伸」狀態，轉化爲人文化成下的道德修爲助力。

依此，王廷相所注重的經世的主張中，不少是由具體的第二層操作方法，也就是在人間的修爲中建立起「安立天下」的事業，因此，王廷相與大多的宋明儒者一樣，也以藉由內聖外王的修爲，開立出安立天下爲自身的職志，因此，本文的末章節專門討論其政治上的經世主張與方法，凸顯其爲官數十載下，具有具體可行的政治操作面。

關鍵詞：王廷相、氣、心性論、鬼神觀、經世思想

# 目次

第一章 緒論 .....	1
第壹節 研究動機與目的 .....	1
第貳節 研究方法與詮釋進路原則 .....	3
第參節 研究範圍與預期成果 .....	4
第肆節 前人研究成果 .....	4
第伍節 研究限制 .....	6
第二章 王廷相之氣概念 .....	8
第壹節 中國氣概念的產生與推衍 .....	8
第貳節 王廷相承襲的氣論淵源 .....	10
(壹) 孔子、孟子的氣論觀 .....	10
(貳) 兩漢董仲舒、《淮南子》、王充之氣論觀 .....	12
(參) 宋儒張載的氣論觀 .....	13
第參節 王廷相的氣論觀點 .....	15
(壹) 氣的形上道體義 .....	16
(貳) 針對道、理之批判 .....	22
(一) 對列子的批判 .....	22
(二) 對理爲首出概念的反省 .....	24
第三章 王廷相之心性論 .....	26
第壹節 王廷相之人性淵源 .....	26
第貳節 王廷相對人性論之承與闢 .....	28
第參節 王廷相之人性論之形上意蘊 .....	31
第肆節 王廷相對於當時性、理的批判 .....	33
第伍節 王廷相之氣論下之人性中善惡行 .....	38
第陸節 心論 .....	40
(壹) 虛靈，心之體與心緣外物而起 .....	41
(貳) 神者，形氣之妙與神性雖靈，藉見聞思慮而知 .....	42
第柒節 性論 .....	46
(壹) 性與氣的關係 .....	46
(貳) 性的特點與善惡標準 .....	47
第捌節 變化氣質與成德之行 .....	48
第四章 王廷相的鬼神觀 .....	53
第壹節 王廷相承襲之先秦儒家的鬼神觀 .....	53
第貳節 氣化宇宙論下之鬼神觀——二氣之良能 .....	57
第參節 以人文修養取代鬼神觀之作用義 .....	61
第肆節 王廷相之鬼神觀與張載朱熹之鬼神觀不同處 .....	64
第五章 王廷相之經世思想 .....	66
第壹節 外王思想的定義與來源 .....	66
第貳節 王廷相承襲之先秦儒家的政治思想 .....	67
(壹) 孔、孟的內聖外王的基礎 .....	67
(貳) 政治主張與終極價值的關係 .....	69
(參) 儒家對政治實體與運作之觀察 .....	70
第參節 王廷相的政治思想考察 .....	72

(壹) 修舉綱紀問題.....	72
(貳) 道、法的關係.....	74
(參) 以民為本的思維.....	77
第六章 結論 .....	83
參考書目 .....	85

# 第一章 緒論

## 第壹節 研究動機與目的

牟宗三先生（1909—1995）曾經對明、清朝的學術觀點提出如此說法：「我們講中國的學問，講到明朝以後，就毫無興趣了。這三百年間的學問我們簡直不願講，看了令人討厭。」<sup>1</sup>但是我們從歷史的角度審視明末清初時的大儒，如顧、黃、王等三大家來檢驗，黃宗羲系出劉戡山之門並以倡民本思想之《明夷待訪錄》為其政治思想的代表，其治學兼通經史藝數，合心性事功為一，非陽明學派所能範圍<sup>2</sup>。顧炎武則是如江藩之言「亭林乃文清之裔，辨陸王之非，以朱子為宗。」《國朝漢學師承記》以反對陸王學派之心學，亭林視心學之害有過於程朱之學，故稱朱子「惟絕學首明於伊雒，而微言大闡於考亭；不徒羽翼聖功，亦乃發揮王道。啓百世之先覺，集諸儒之大成。」《顧亭林詩文集·卷五·華陰縣朱子祠堂上梁文》。而王船山思想最大的貢獻在於，其毫不妥協的民族觀。其論政治制度上，以純歷史的眼光為判斷，所提出的制度原理有二：一曰法制隨時代以演變，二曰一代之法制自成一整體之體系。<sup>3</sup>綜合上述來看，清代的學術不因專制的統治而消失不見，而只是對於政治的興趣趨於冷淡，綜合以上，我們看不出有何理由必須如牟先生之言，將明、清的學術成績等閒視之。再者，大陸學者這幾年來自張岱年<sup>4</sup>、葛榮晉<sup>5</sup>、侯外廬<sup>6</sup>、蒙培元<sup>7</sup>等重量級的學者傾力研究張載、王廷相等有關氣論方面的學問，有一股欲開宋明理學與心學之外獨闢氣學之蹊徑，不僅如此，上述的大陸學者們，幾乎視張載、王廷相等氣論學者為唯物論的啓蒙祖師，對此讚譽有嘉，如此的傾力研究只是符合其立國的唯物主義思維。據上述牟先生與大陸學者的啓蒙，挑起本人對王廷相思想研究的興趣，再者，其自詡為孔子的門徒，欲廓清孟荀以來異端言論，以達直承孔子精隨，其豪情壯志亦令某深深動容。然王廷相的經世之外王思想，與明末清初的三大家顧、黃、王所主張的注重經世治民之道，是有其牽引、催化之效，因此，嘗試從藉由《王廷相集》的體系當中，瞭解其人、其經世之說，還他一個本來的樣貌，這是本文的研究動機。自宋自清的哲學思想，就大陸的學術研究而言，可以說有三個主要潮流，第一是唯理的潮流，即程朱之學；第二是主觀唯心論的潮流，即陸王之學；第三是唯氣的潮流亦即唯物的潮流，即張載、王廷相、王夫之以及顏元、戴震的學說<sup>8</sup>

正因為傳統中國哲學中，對「氣論」的研究逐漸被重視，甚至認為慢慢與生活相結合，然對「氣論」的反應，也正凸顯一個學術思想下的轉變<sup>9</sup>；再者，環顧古今中外，其學術所提出的主張於當時是否被重視或沿用，其研究的價值是

<sup>1</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，學生書局，頁418，1983。

<sup>2</sup>黃梨洲極推尊王學，如明亡後，坐餘姚獻〈重修儒學記〉謂「三百年以來，凡國家大節目必吾姚江學派之人而措定。故姚江學派之盛衰關係天下之盛衰也。」《文定三集·卷一》，北京，中華書局。

<sup>3</sup>蕭公權，《中國政治思想史·下》，台北，聯經出版社，頁635-670，民71。

<sup>4</sup>張岱年，《張岱年文集·再版序言》河北，人民出版社，序言，1996。

<sup>5</sup>葛榮晉，《王廷相與明代氣學》，北京，中華書局，頁13-14，1990。

<sup>6</sup>侯外廬主編，《中國思想史·卷四·下》北京，人民出版社，頁915，1957。

<sup>7</sup>蒙培元，《理學的演變》，台北，文津出版社，頁426-461，1990。

<sup>8</sup>葛榮晉，《王廷相與明代氣學》，北京，中華書局，頁30，1990。

<sup>9</sup>陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義大林，南華管理學院，頁101，1999。

否足堪為後世所研究與探討，其研究的史料有否足夠來佐證其主張，於是本研究欲填滿其經世事業尚缺的地方。甚者，王廷相而言氣論在明代哲學中乃屬樞紐之地位，其文學與政治上的成就在其逝世後更受明代大臣如高拱、何喬遠等<sup>10</sup>，清代孫其逢等著文論讚，為此更加深學生研究之興趣。

王廷相為明代文學家、哲學家。字子衡，號浚川。蘭封(今河南、蘭考)人。弘治十五年(1502)進士。初為翰林院庶吉士，後改兵科給事中。以言事貶判亳州，不久改高淳知縣。又召為監察御史，巡按陝西。因得罪鎮守中官被誣下獄，貶謫贛榆縣丞。後歷任寧國知縣、松江府同知、四川僉事、山東提學副使、右布政使、兵部侍郎、右副都御史，加兵部尚書，官至正二品。嘉靖二十年(1541)，因處理郭勛事不力，革職為民。王廷相博學好議論，以經術稱，於明代文學中被譽為前七子之一，嘉靖二十三年卒，年七十一，諡肅敏。著有《王氏家藏集》、《內臺集》、及《慎言》、《雅述》、《喪禮備纂》等，今人王孝魚校點編《王廷相集》。

自明代太祖朱元璋建立明朝，其欲洗盡元朝餘毒，恢復漢人正統思想<sup>11</sup>，提出「宗朱子之學，令學者非五經、孔孟之書不讀，非濂、洛、關、閩之學不講。」<sup>12</sup>，因之，儒家傳統以來主張之內聖外王欲兼善天下的志業，卻淪為科考取士的工具，這無非是儒家事業的倒退，而此時的王廷相卻溯至直承孔子心志，欲在明代的中後期力挽政治上的狂瀾，即以其「己欲立而立人，己欲達而達人」的安立天下的胸襟，為政治的清明獻出土子應為的作法。而反觀大陸眾多研究王廷相者，多集中於氣論觀點或氣化思想下所衍生的宇宙論意義或心性論的議題或對理學、釋、道對於理觀點的討論，決少於探究其欲安立天下的思想，尤其對於王廷相所主張「氣」的定義，視為唯物論的觀點，而大力讚賞之。然綜觀國內博碩士論文研究王廷相者，卻是極少人為之，<sup>13</sup>且研究者對於王廷相的思想多集中於氣論與人性論上做探討，少著墨於外王事業的鑽研，實屬缺憾，然王廷相一生中銳意改革的思維不曾停歇，其思想大部份研究在客觀的觀察事物的運行變化或如何經世安立天下的作為上，也就是以理性的來實踐思想。對其外王經世義理的析探，實為本文欲釐清的重要部分。

「氣」論的命題在於，它被中國人所廣泛的使用如：文學上講述的「文氣」、官場上的忠貞「節氣」、中醫理論上的「氣」、時節的「節氣」、「浩然正氣」等<sup>14</sup>凡舉不下數十種，中國人講求「氣」時，是賦予事物的一種價值觀，也就是對事物的整體作出某一種外在的評價，然而氣的活動性、活潑性，也是對學術的一種引領，如漢初的黃老之學的瀰漫後，董仲舒、淮南子；東漢中後期的王充等；

<sup>10</sup> (明)高拱於隆慶初年(1567年)寫：《前榮祿大夫太子太保兵部尚書兼都察院左都禦史掌院事浚川王公行狀》

<sup>11</sup> 宋濂〈討元檄文〉：「自古帝王臨御天下，中國居內以制夷狄，夷狄居外以奉中國，未聞以夷狄居中國治天下者也。……古云“胡虜無百年之運”驗之今日，信乎不謬。當此之時，天運循環，中原氣盛，億兆之中，當降生聖人，驅逐胡虜，恢復中華，立綱陳紀，救濟斯民。今一紀於茲，未聞有濟世安民者，徒使爾等戰戰兢兢於朝秦暮楚之地，誠可矜憫。方今河洛關陝，雖有數雄，忘中國祖宗之姓，反就胡虜禽獸之名，以為美稱。……。」

<sup>12</sup> (明)陳鼎，《東林學案·高攀龍傳·卷2》，北京，中國書店，1991。

<sup>13</sup> 國立政治大學中國文學系碩士論文，林嘉怡，《明代中期「以氣論性」說的崛起—羅欽順與王廷相人性論之研究》，86。臺北市立師範學院國民教育研究所碩士論文，林于菁，《王廷相的人性論及其教育主張》，91。國立政治大學中國文學系碩士論文，許錦雯，《羅欽順·王廷相·吳廷翰自然氣本論研究》，93。

<sup>14</sup>張立文主編，《氣》，台北，漢興書局，1994。

宋初接連五代的學術沉鬱與混亂，張載氣論的提出，亦是為一種學術的破冰；宋元明清、理學的爭辯糾纏不清，王廷相、高拱的注入氣的活動力，都無非為學術注入一種活力，而氣的性質正好有此種性格。

## 第貳節 研究方法與詮釋進路原則

以哲學史的角度考證王廷相之思想提出與當代思想主流作一對比，並以王廷相所提倡「氣」思想在當時學術風潮中有否造成風潮作為檢證。次以「問題意識」為出發，試將王廷相欲解決當代所面臨何種哲學問題。

在史料的收集方面上，史料以直接與間接史料兩種。直接史料是指最接近其時空的記載、遺物、當事人或同一時代友人對其紀錄。而本研究對王廷相的研究以：王孝魚校點編《王廷相全集》為主要參考文本。間接史料，以時空對其較遠的史實的二手研究或他人轉述為主。同時本論文亦以發生論的哲學方法，將哲學背景的知識、存有、人生理想作一番研究。然發生論的哲學方法較著重於時代背景、思想淵源、傳承等作探討。

由於對於前人文本的流傳，在幾經時空的變化下與後人的詮釋，可能造成後人對文本的認知理解有諸多的障礙，造成各說各話的窘境。因此，為達與文本有較一致的解讀，亦不違作者的原意下，且能開出作者、文本欲說而未說的空間。其能如高達美（Hans-Georg Gadamer）（1900-2002）所言：「方法（Methodos）就叫作「跟隨之路」（Weg des Nachgehens）。能夠讓人跟隨著走就是方法它標示出科學的進程」<sup>15</sup>。而勞思光先生在為馮耀明先生之書《中國哲學的方法論問題》所做的序言也曾經說道：『方法論』所說的「方法」，再原始意義上，本扣緊認知活動而言。因此，所謂「方法」的原始意義，只建立知識的程序及所設的規則」<sup>16</sup>。因此，研究的方法是能提供研究者一個定向的程序與規則，能使不在踰越文本的前提下，做出適當且合理的詮釋範圍。

而王廷相所主張的氣，分屬為形而上的「元氣」與形而下的氣，形而上的氣具有道體乃為超越無待者，是萬有之本根；而形下的氣乃是陰陽二氣互相轉化、交感而變現萬有其然之形構者。其所主張的心性論中，心是具有的一個以認識論或經驗性的哲學範疇心，心即緣外而起的思維，也就是對心只對外在客觀事物做出反映，心是不具備主動性而言，是屬於「氣之靈」之心，也就是「心」能感受能成立的先決條件在於氣具成形，氣具成形方有心之靈動。他從「由外以觸內」的認識路線出發，來規定心如一面鏡子，只能客觀的顯現外物。王廷相也認為性之所以有靈覺乃是以氣為基礎。他認為「靈而覺，性之始也。」是以「識靈於內，性之質。……存乎氣者，神之用也，胡性有靈焉。」由於王廷相所觀察道的「性」必須要有一個承載的主體才能將「性」給表現出來。而鬼神觀的概念是以《周易》中「神道設教」的思想演化而出，用意與「神道設教」的欲安立、教化天下為主要出發點，出自《周易》的觀卦彖辭：「中正以觀天下。觀盥而不薦，有孚顒若，下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」（〈觀卦彖辭〉）觀卦由宗廟的祭祖典禮而講到政治教化，所以彖辭用「神道設教」進行概括。聖人於是根據神道制立教法，使

<sup>15</sup>高達美著、洪漢鼎、夏鎮平譯，《真理與方法·下》，台北，時報文化公司，頁48，1995。

<sup>16</sup>馮耀明，〈直覺與玄思——中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》，台北，27卷11期，頁1018-1025，2000

天下百姓服膺之，達到有序的治化。<sup>17</sup>因此，鬼神觀的概念也被王廷相視為經世安立天下的一種人文化成的方法，就此，在經世安立天下的思想上，王廷相開出以民為本、順乎民心，這乃傳統儒家欲建立社會制度下的人性需求，順乎民心之求，使民富而好禮，但一方面主張以仁義禮樂刑法教化百姓，使之人道清平，宇宙奠安，通萬世而可行。<sup>18</sup>

### 第參節 研究範圍與預期成果

王廷相的思想在大陸張岱年與葛榮晉兩位前輩的帶領下，漸有浮上學術的主流殿堂中來之勢。王廷相雖生長於明代中後期，與王陽明同朝為官，亦是一個國勢由盛而衰明顯的時局，外部有北方女真興起、東方日本海盜猖獗、西方韃靼屢侵關等，加之內部皇權旁落、階級分化嚴重、苛徵剝練餉等雙重影響下<sup>19</sup>，如此國是紛擾下，必是民不聊生，而王廷相毅然的投入其中紊亂的政局中，無非濺起道德理性的浪花，為後世有志從事經世事業的後背立個標竿；而大陸張、葛兩位教授一如王廷相般的挺身位學術之門開啓研究的方向，為後世研究者成其所以然的樣子。

待研究論文完成時，預計有下列的成就：

- (一) 可以顯示王廷相學說的經世本意與承宋代張載以來思想中氣學的面貌。
- (二) 可以表現出王廷相在思想、經世上，與明代思想異同之處。
- (三) 可以瞭解理、心學派思想理路與王廷相所承與批判之處。
- (四) 完整建立王廷相的外王系統，補齊前人的缺憾。

### 第肆節 前人研究成果

國內研究有兩篇專論：

1. 許錦雯，《羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究》，台北，國立政治大學，中國文學系碩士論文，93。明代中期羅欽順、王廷相、吳廷翰的哲學型態為自然氣本論，此一哲學強調「理在氣中」、「理在事中」、「理在情中」。日用倫常中的規則即是天理流行的結果。但此一型態的哲學並不能視為是他律的道德哲學，因為他們的工夫實踐仍是要合內外之道的。他們要將內在的道德良知〔此良知是有限度的道德直覺，是屬於弱性的良知〕與外在的聖人禮教，在兩者相互的權衡中來實踐。明清的自然氣本論者是主張「人性向善論」的，而此一性善論與孟子的「人性本善論」是有差異的。羅、王、吳可說是自然氣本論哲學的發端。其著重在氣論的觀點上所衍生而出的道德修為功夫上做討論，對於經世或政治上的思想主張較少，也較少討論氣的作用義下的運動狀態。
2. 林于菁，臺北市立師範學院，《王廷相的人性論及其教育主張》，91 級國民教育研究所碩士論文。其研究運用史料分析的方式來探討王廷相的生平，論及王廷相

<sup>17</sup> 「神道設教」的概念一文引自，盧國龍，〈「神道設教」中的人文精神〉，《衡陽師範學院學報》，25 卷 4 期，頁 54-57，2004。

<sup>18</sup> 王廷相所處的時代是明朝中期，但從歷史角度上看來，明代的後期中朝廷的政治的荒亂可由「神宗怠荒棄政，熹宗匿近閹人，元氣盡漸，國脈垂絕。」《明史·卷 309》得知。且內有李自成之流寇之亂，外有滿族武力威逼，君臣無安內之術，亦無攘外之力，江河日下時間的早晚罷了。而如果王廷相在後期眼見如此的政治氛圍，勢必有孤臣無力可回天之憤慨吧。

<sup>19</sup> 參見湯剛、南炳文，《明史 上·下》，上海，人民出版社，頁 775-859，2003。

的哲學思想，並分析其教育主張之各個層面。探討王廷相的生平與概觀王廷相的思想後，我們可以發現王廷相身處於政治社會問題嚴重的時代。他試圖提出不同於前人的論點，重視實用以振衰起弊，並勉勵大家遵循聖人之道，使自己的行為合乎於善。

王廷相認為「氣」宇宙萬物之根源，「氣」聚而成萬物，散則又回歸元氣。「理」是「氣」的特性，「氣」與「理」均非恆常不易，因而王廷相強調通權達變，不可盡信古人所言。人性是「氣」的靈能，而「道心」和「人心」均為人性所有，亦即人性有善也有惡。人應能發揮「道心」而節制「人心」。

王廷相相信教育可以使人變化原先具有的氣質，而教育對人的影響是相當重大的。王廷相認為教育的目的是經世濟民；在學習方法上，學生應將思考與經驗結合，並將所學付諸實行。對於學習的內容，學生要懂得取捨及批判。關於教師的角色，則是實行身教，以成為學生的典範。

此論文對於王廷相的氣論概念認為承張載思想而來，但綜觀全文王廷相有遠承漢代並改造張載有關氣論的概念，而自成一家之說。對於氣的道體義與活動義描述較少，且對於經世作為上的政治主張也著墨較少。

3.林嘉怡，政治大學，《明代中期「以氣論性」說的崛起——羅欽順與王廷相人性論之研究》，86 級中國文學系碩士論文。「以氣論性」的觀點說明羅欽順與王廷相人性論上兩者不同。並試圖說明理在氣的相對位置，理對於氣的作用觀上做出比較。

其餘皆散論於碩博士的論文之中，屬於較小系統上的整理。如下

1.林怡伶，文化大學，90 級中國文學系碩士論文，《高拱理學思想之研究》。其論文宗旨乃論述高拱理學之思想。在明代程朱理學轉向陸王心學興替消長之時代背景下，高拱大力批判程朱理學、改造陸王心學，承襲王廷相氣本論之思想，更進一步的將重形下氣化之氣本思想融合於現實政治之中，使氣本論思想更向外王邁進。氣本論一派具有承襲明代理學與開啓清代乾嘉之學之重要地位，為陸王心學跨向實學之重要學派。

2.胡森永，台灣大學，79 級中國文學系博士論文《從理本論到氣本論--明清儒學理氣觀念的轉變》。本篇論文主要在討論儒學理氣觀念在明清時期的轉變。理氣是宋代以後儒家形上學的兩個重要範疇，用以說明天地萬物之構成。朱子集北宋儒學之大成，建立了理氣二元的本體論與宇宙觀，理為萬物之存在根據，氣則為實際組構萬物之質料。理氣雖平行二元，但理仍為氣之本。此一理氣觀成為後來儒學的典範。惟到了明代中期之後，此一二元的理氣觀已有轉變，從以理為本，轉變為以氣為本，理的形上意義被剝落，成為一元的氣本論，氣才是萬物之本原，此一觀念到了明清之際更蔚為儒學主要思潮。本文即簡擇幾位儒者，分析其是理氣觀念，說明此一重大轉折。在第三章，以曹端、薛瑄、王廷相的理氣觀為例，說明到了明中期後在朱子學的內部對理氣觀已有不同的看法，甚至已倒轉朱子所設定的理氣關係，逐漸轉為以氣為本的理氣觀。

3.林永勝，清華大學，89 級中國文學系碩士論文，《氣質之性研究》。其第五章則討論理學家的變化氣質之說，以瞭解其成德之學的目的與工夫論的預設，並指出其工夫論與人性論亦有著互相建構的關係。王廷相雖然亦有變化氣質之說，但其在工夫論上十分薄弱，因為其學問基本上是理論的辯難而非成德之學，而其他的元氣論者亦不免有此情形。本論文仍然重視所謂綜合性的說明氣論，並未將氣分為形上道體義與形下的流行義，因此，對於氣的來往變化與以氣論性、經世的思

想著墨不多。

4.龔顯宗，臺灣師範大學，中國文學系碩士論文，《明七子派詩文及其論評之研究》。明代文壇，有復古與創新之分，前者又以七子派為主流，此派始於李、何，徐邊諸人為之翼，越數十年而謝、李興，其風彌煽，迨元美主盟，噉名者裹糧而至，莫敢稍後，此亦風勢所趨也。故王廷相序空同集云：「杜子美雖云大家，要自成己格爾，元稹稱其薄風雅，吞曹、劉固知其溢言矣。其視空同規尚古始，無所不極，當何以云信斯言也。」直以空同之所就在子美之上。其評詩文與理論之優劣，故少針對其哲學思想作深入研究。

國內的研究學者，大多以中文系所方面訓練下所做的論文，其在文獻的文獻上所下的工夫是可以見其成績，但其以哲學性的論斷卻是稍嫌不足，爾今，欲以哲學性的角度提供較多的視野廣度，是本文所衷心期盼的。

大陸的學者在張岱年與葛榮晉教授的引領下，開始對王廷相的思想作一次全面性的研究，並開出數本專書問世，其數本專論如下：

- 1.葛榮晉，《王廷相》，東大圖書公司，台北，1992
- 2.葛榮晉，《王廷相與明代氣學》，中華書局，北京，1990。
- 3.葛榮晉，《王廷相生平學術編年》，河南人民出版社，河南，1987。
- 4.高令印、樂愛國，《王廷相評傳》南京大學出版社，南京，1998。

葛榮晉、高令印、樂愛國三位先生對於王廷相的思想作一次全面有系統的整理，其對氣論、人性論、經世政治思想等皆有其深入的討論，唯美中不足之地葛榮晉先生仍用唯物論的方法學解讀王廷相思想，使之在氣論成果上確實有其爭議性。而本研究論文確實針對王廷相氣論的承接做一次釐清，其遠承西漢元氣的概念並改造張載的氣論，始自成一家之言。且在人性論上，道德主體性與外在的「真積日久，則入」使之可以內外相通達，這也是本文研究的成果。

其餘的散論於中國哲學史上的各小篇節上，如

- 1.張學智，《明代哲學史》，北京大學出版社，北京，2000。
- 2.北京大學哲學系，《中國哲學史》，北京大學出版社，北京，2003。
- 3.陳來，《宋明理學》，華東師範大學出版社，上海，2004。

張學智、陳來兩先生對王廷相的思想較著重於，氣論、人性與修養論上做探討，少著墨於經世思想的討論，但是兩位先生在著墨於王廷相的思想時，確實細膩的處理王廷相在氣論所提的數個有關氣的描述，並且加以整理。

就研究的量而言，其數量的研究確實比我們研究量大得多，但大陸的學者著重的篇幅卻是以唯物的思想，解讀王廷相的作品，造成早期 1980~1990 年代的作品中瀰漫唯一的解讀方法，但是自 90 年代中後期，似有百家爭鳴思想解放之勢。

## 第五節 研究限制

王廷相活耀於明代中後期的政壇與文壇中，被譽為明代前七子的他，其文學的光芒與政治的光彩早已掩蓋其哲學論作的一面，正因為他的文采通達於世，又以文學思想主張直承先秦、漢唐之風，故其哲學性的論作帶有文人的不拘之性，隨處言之論主題，其中《王廷相全集·雅述》便是一本生活的《論語》貌，較無系統與組織，這是閱讀上的困難；再者，其著作可謂等身，詩詞歌賦、文章與生活書信等夾雜於其間，要細分其哲學的論作必須先耗費一番資料的功夫方可。且在台灣對於王廷相的思想研究，相對是比大陸在研究上少了許多，因此，許多的

參考資料必須仰賴大陸方面的書籍、期刊等補足，但大陸對王廷相的研究又大多限於唯物、唯氣的解讀，造成後近的我們在閱讀上有些困難，爲此，正確而不踰越本的詮釋王廷相是所急切。對此，後進的我們對王廷相的詮解如有掛萬而漏一之憾，那真是有愧先人之期。

## 第二章 王廷相之氣概念

### 第壹節 中國氣概念的產生與推衍

遠在古希臘時期哲學家阿那克西美尼（Anaximenes）就提出「氣是萬物本原」的概念，氣綜合水與無定的特性，有其不定型與無限的特性，並可以轉化為其他性質的特性，他說：

氣的形狀是這樣的：當它處於最平穩的狀態時，不為眼光所見，但卻呈現於熱、冷、潮濕核運動中它通過濃聚和稀散表現出區別：當它發散而稀疏時，便生成火。另外，風是濃聚的氣；通過凝結，氣變成雲；在凝結則變成水；更高程度的凝結形成大地；當氣濃縮到最密集程度時便成石頭。由此可見，冷和熱的對立是生成的最有利因素<sup>1</sup>。

同時，阿那克西美尼也將本原無限的氣視為神，原本是一種物質性的本原，被神聖化後，同時具有氣息（breath）與精氣或精神（spirit）的兩層概念。<sup>2</sup>可見其氣的本原概念擁有宇宙論與說明世界萬有構成的原理與質素。相較下地理位置離古希臘較近的南亞古印度而言，佛教的興起，其教義面對萬有的形成有著如此的思維，《大乘五蘊論》它說：「云何色蘊？謂四大種及四大種所造諸色。云何四大種？謂地界、水界、火界、風界」，從佛教對萬有的看法，只是客觀的分析出萬有構成的要素，也就是告訴我們知其然，而沒有告訴我們知所以然的動力與根源性問題。

古代西方哲學家與佛教面對氣的概念解讀為元素的一種，相對中國對氣的演變就覺得有其豐富性與價值性，而且每一朝代的解讀與賦予的意義有其不同，對氣的演變從實然的天候因素中漸漸加入價值的因素而後發展成宇宙論與本體論的思維，而後氣的概念影響中國人的心靈，如勇氣、文氣、氣質、浩然之氣、小氣、水氣等數十種的對氣引申意義，可見氣的思維被中國人視為「集體潛意識」一般熟悉<sup>3</sup>。再者，經過先秦的陰陽家的闡釋下，終於在漢代中開花結果，所以如帛書言：「凡論必以陰陽明大義」《黃老帛書》，可以證明，陰陽氣論的思想終走上學術的舞台。然對氣的概念有著精闢的見解的唐君毅先生就對氣做以下的描述，它說：

一物之能自己超化其形象，以成其他形象之能，即可名之為氣……溯此氣之概念之所由成，則由人之見物之形相之在變化流行中，遂不本此形相，以謂此物之為何，乃本此形相之恒在自己超化之歷程中，謂此中所有之物，無一定之形相，唯是一流行之存在，或存在之流行；遂不視同一般有一定形相之物，而只名之為氣。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 引自苗力田主編，《古希臘哲學》，北京，人民大學出版社，頁 31，1989。

<sup>2</sup> 趙敦華著，朱德生主編，《西方哲學通史·卷一》，北京，北京大學出版社，頁 12-13，2000。

<sup>3</sup> Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard / (MLA) University Press. p351.1985。

<sup>4</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北，學生書局，頁 712，1974。

綜合唐先生之言，氣的概念不失一種活動、變化的「能」，因而就形上、形下的不同，推衍出氣具有不變、能變、可變、所變等四種意義。<sup>5</sup>

氣的概念早在中國殷商出土的甲骨文中就已經佔有極其重要性，《殷墟書契前編》、《殷墟文字甲編》、《大豐簋》，東周金文 《洹子孟姜壺》。許慎《說文解字》言：「，雲氣也，象雲起之貌。」氣像山中的雲氣向上飄的樣子，像層層疊疊般的多層雲覆蓋著。另外《說文解字部首訂》這樣解釋雲氣的概念：「氣之形與雲同。但析言之，則山川初出者為氣，升於天者為雲，合觀之，則氣乃雲之散蔓，雲乃氣之濃斂，《說文解字》故以雲氣釋之。其形疊三為文者，氣之上出，層纒而升，因從積劃以象之。」所以在天地山川間，因受熱而升降流動的網縷之氣，就是雲氣。所以雲氣才是氣的本意。此外，甲骨文中「氣」自又可解釋為「乞求」「迄至」「終迄」等義。如：「貞，今日其□（雨）。王固曰：（疑），茲氣雨。之日允雨。三月。」《殷墟書契前編》，巫貞卜，今日會下雨！王懷疑的說，未知降雨。當日果然下雨。此「氣」當解為乞求之意。：「氣至五日丁酉，允虫來妍（難）。」《殷墟書契精華一》，意謂到了五日丁酉，將有艱難出現。此「氣」當解為迄至的迄，即開始。又：「之日氣虫來妍。」《殷墟書契前編》意謂日終有艱難出現。此「氣」當解為終迄的迄，即終點。後來吉金文：「不（丕）克氣衣（殷）王祀。」《三代吉金文存·卷九》此「氣」通「乞」解。根據郭沫若言：「不（丕、大）克下一字，原銘（文）做，…，彼三劃等長，此中劃特短，陳夢家（古文字家）解為氣，可從。」可見骨文字的演變，從「氣」省其劃而為「乞」「迄」「迄」等，乃是依其聲音的轉變而為轉注另一意義，這是後世語辭用法的增加所致。進而，「氣」衍生為食稟之氣的。《說文解字》：「氣，饋客芻米也，從米氣聲。」<sup>6</sup>世天子待諸侯之禮。左傳：「齊人來氣諸侯。」《左傳·桓公十年》、又：「葛盧來朝，舍於昌衍之上，公在會，饋之芻米，禮也。」《左傳·僖公十年》氣後假借為食稟之。《說文解字》也說：氣或從食」段玉裁之：「從食而氣為聲，蓋晚出俗字，在假氣為氣之後。」《說文解字注》。清代王筠之亦言：「氣，此雲氣之正字，經典乞而訓為求，本是假借，借用既久，遂以氣代氣乃之古字。」《文字蒙求·卷一》。

《左傳》與《國語》文內對氣的解讀已經加入天、地、人與社會環境互動的價值意義。《左傳》昭公六年：

六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時，序為五節，過則為災，陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。（《左傳·昭公六年》）

氣的運動變化產生六氣，形成四時、五行、五色（白青黑赤黃）、五聲（宮商角徵羽），如果六氣失調則生「寒、熱、末、腹、惑、心」疾，代表人應遵守天地運行變化的規則，與初步對萬有做出本源性的思考。相同的在人間的理法制度欲尋求一個標準基礎。其《左傳》昭公二十五年：

則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行，氣為五味，發為五色，章為五聲，淫則昏亂，民失其性，是故為禮以奉之。（《左傳·昭公二十五年》）

<sup>5</sup> 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義大林，南華管理學院，頁 103，1999。

<sup>6</sup>（清）丁福保，《說文解字詁林》，七上，米部，冊六，臺北，鼎文書局，頁 3168 上，1983。

)

禮是人們行為的規範，是依據天地之性、六氣之變、五行之序而做出的規範，同時氣也生五味、五聲、五色，如果人們過於沉浸於嗜欲中，就會亂而失序，便會失去其美好本性，所以要用禮法的外在約束、調節人們行為。<sup>7</sup>

綜合以上《左傳》對於「氣」的概念，仍然以一種天地間自然的角度的角度，來解釋所謂的「六氣」「五行」「五色」「五聲」，並從中欲尋找一種運動變化的規則，或者說已有宇宙論的傾向，來賦予人應配合氣的運行的模式或規則，從而使人對氣的了解更加深入與更能貼切生活中。

相對於《國語》對氣的深入解讀比賦比起《左傳》就又更深入與賦予多樣的價值義。它認為氣為天地陰陽之物。所謂陰陽，在《說文解字》：「陰，闇也，閉戶也，為幽暗，故為高明之反」，「陽，高明也，山南曰陽。」，也就是氣分為陰陽二氣，是構成天地萬有的要素，其有一定運動變化的規律，如果這種規律被破壞，就會使得天地間的運行出現失序，便出現災異之象，周幽王二年，西周三川（涇、渭、洛）之地發生地震，周大夫伯陽父解釋地震發生的原因。他說：

夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震，今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞，源塞，國必亡。（《國語·周語上·〈伯陽父論周將亡〉》）

又說：

聲應相保曰和，細大不踰曰平，如是而鑄之金，磨之石，繫之絲木，越之匏竹結之鼓而行之，以遂八風，於是乎氣無滯陰，亦無散陽。（《國語·周語上》）

綜觀《國語》言，地震乃是陰陽二氣互相失序而成，即陽氣被伏（俯伏）而不能出，陰迫（近）於是有地震，暗示著周幽王可能迷戀著褒姒，而使國事紛擾，乾綱不振，伯陽父曰：「周將亡矣！」然後以天地陰陽的理論作了詳細解釋，預言西周挨不過十年。至此，則擴大氣的涵義至陰陽、晦明、天地、風雨等現象，並視萬物化生、國家存滅的重要因素，且有歸於「陰陽」氣化之跡。

## 第貳節 王廷相承襲的氣論淵源

### （壹） 孔子、孟子之氣論觀

儒家的道德義乃是指，直承孔子以來所出之「仁」而來定義之，即「我欲仁斯仁至矣」所呈現的，自我主宰、主體性、主動性等，可開出人生道德挺立的價值理想。其內容是「既內在又超越」概念，即為主體中真實具體的內容，如孟子所言的「心」所呈顯的四端，而又為超越即「天命之謂性」客觀的展現。

儒家有關道德討論的氣，可遠溯孔子所提出的「血氣」概念。孔子在《論語》中提到六次有關氣方面的用法。如：「攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者」（《論語·鄉黨》），是在整飭升堂時要屏住氣，躬著身，好像不呼吸一樣。這裡的「屏氣」，是指人呼吸的氣息。在《論語》中說到：

<sup>7</sup> 張立文編，《氣》，北京，中國人民大學出版社，頁 22-23，1990。

君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。（《論語·泰伯篇》）

這裡的「辭氣」是指說話的聲氣。此外，在《論語·鄉黨》中，孔子另一次用「氣」字：「食不厭精，臉不厭細，……肉雖多，不使食氣。」（《論語·鄉黨》），張立文先生認為，這裡的「食氣」應解作指飲食的風氣。<sup>8</sup>《論語》言：

君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。（《論語·季氏篇》）

朱熹以血氣乃「形之所以待以生者」，氣為形軀之本，人的活動賴「血氣」得以行。此人類自然生理必經的三段過程，是以負面形式展現出每一階段可能出現的危機，然而約束的方法則採用道德（言君子）的手段來警惕之，使之欲往修德之路的後學們，標示著每一階段都有著生理形軀可能對修德有所阻礙的潛在危機。《禮記》也言：「氣也者，神之盛也；魂也者，得之盛也。合鬼與神，教之至也。」（《禮記·祭義》）在此以魂氣言鬼神，即氣的歸伸的作用而言，代表氣的變化不可測。而魂氣是《中庸》「子曰：『鬼神之神，其盛矣乎。視之而弗見；聽之而弗聞；體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如在其上，如在其左右。』」（《中庸·第十六章》）這說明儒家看重人的心志，以志率氣，即以心志導引或引領氣為教。以自覺的心意去貫通、引導形體與氣的關係。並且通過以齋敬之誠與那不可見的氣的運動變化相接。<sup>9</sup>人之心志能及於高明正大，則其神其氣亦可高明正大。這是孟子所說的盛大流行之「浩然之氣」。然而孔子言氣的目的再於以道德修養為其標的，就必須從超越的一面來看，也就是啟發「仁心」即從「不安之心」為其根本點。從存在的現實看來人面對有限的氣質生命，需要超越形軀的限制，所謂的「下學上達」就是必須在人的現實生活中、困境中、過錯中學得如何超越氣質對人的束縛，而開展氣質的有限與道德的無限分際，以體形而上之境。亦如孟子所說的「人之異於禽獸幾希矣」說明人的氣質之性包含著原始的動物性生命，能從自我主宰中開啓「人之所以為人」的道德人格尊嚴，便能逐步擺脫氣質的拘限，而獲得精神上、人格上的自由之境。<sup>10</sup>

孟子論氣，以「平旦之氣」、「夜氣」說明人之善端須存養，即「吾善養浩然之氣」，心志不能與物相接，否則自然生命為無檄向性，隨物攀緣，則貪慾之念便生，良心就會被隱蔽，自然氣就餒矣。良心經過一夜的休養，就有發端，能生清明之氣，然氣要發於配道與義的四端之心，方能集義而充之，至大至剛，所以要時時保有良心的源頭活水來。孟子的氣論說：「氣，體之充也」《孟子·公孫丑》。又說：「志，氣之帥也。志至焉，氣次焉；持其志，毋暴其氣。」關於《孟子·公孫丑》中知言「氣」論，各家有不同的解釋。蔡仁厚認為，「養氣」是涵養道德勇氣，樹立中心的自信，以期任天下之重而無所疑懼，即孟子所謂的「不動心」，「志」是心知所向，亦是心所存主。志即是心，心可以約束氣，引導氣，所以志為氣之帥（主宰）。此所謂「氣」，簡單地說，是指我們的生命力。視、聽、言、動都是氣的作用，氣充滿我們形體的每一個地方，所以說「氣，體

<sup>8</sup>張立文編，《氣》，北京，中國人民大學出版社，頁 26-27，1990。

<sup>9</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷二》，台北，學生書局，頁 243，1976。

<sup>10</sup>王邦雄等三人，《論語義理疏解》，台北，鵝湖出版社，頁 153-155，1998。

之充也」。志既是氣之帥，氣就應該隨著志走<sup>11</sup>。勞思光則認為《孟子·公孫丑上》之心、氣、言為：「言」是指己之講論，「心」指己之心志，「氣」則是指己之意氣。而孟子所論的「志」、「氣」與「心」是指同一件事。人的心志應為意氣之主。心志指德性我，氣則指生命我或情意我。德性我應為生命情意的主宰，故曰：「志，氣之帥也」。「體」是指形軀我，形軀我應受生命情意我之決定，形軀我以生命力及情意感為內容，故謂「氣，體之充也」。換言之，所謂「言」，指認知我，所謂「心」，指德性我，所謂「氣」則是指情意我或生命我而說。因此勞思光認為，孟子的成德之學本旨為成德之學，以德性我為主宰，以志帥氣，其最後境界為生命情意之理性化。孟子所說的「我善養吾浩然之氣」是德性我對生命我之轉化，是生命情意理性化的功夫過程<sup>12</sup>。唐君毅則認為，儒家所言之神與氣是相通的名稱，而精則同於祭祀之敬誠，指人的之專精之心，亦指血氣之精要，萬物由之而生。<sup>13</sup>另外，張立文則認為，孟子的「浩然之氣」是一種道德精神。孟子說：「我善養吾浩然之氣。」（《孟子·公孫丑上》）接著公孫丑問他：「敢問何謂浩然之氣？」孟子曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒也。」張立文認為孟子的「浩然之氣」與「義」、「道」相配合，如不與「義」、「道」合則萎縮，因此，此「氣」是人內在的道德精神，必須由人的正氣來「善養」充實它，方能至大至剛、塞於天地間。<sup>14</sup>勞、唐、張等先生所言的氣，有的單就生理上的身體意義而言之，亦有單只道德之氣而言之，就孟子之言「氣」，確實有涉及生理與道德的兩面。

## （貳）兩漢董仲舒、《淮南子》、王充之氣論觀

王廷相所主張的「元氣」概念，早在西漢時董仲舒的《春秋繁露》與劉安的《淮南子》就曾經出現，《春秋繁露》上這樣說：「王正則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下」（《春秋繁露·王道篇》）董仲舒認為宇宙的最高主宰是「天」，天透過陰陽和五行之「氣」表現其意旨。天地之間，有陰氣和陽氣，時常浸潤人類，如同雨水時常浸大地一般，「氣」和水不同之處，在於水可以看見而「氣」看不見，「氣」是動蕩的，人類時常浸潤在這動蕩之「氣」中，而與治亂的「氣」流通，互相混雜。所以，人氣調和，天地萬物的化育就美好，如果與不好的「氣」混雜，味道就腐壞，這是容易知道的事情，深究事物的差別，從容易的道理去瞭解不容易知道的事，就可以明瞭真實的情況。治亂之氣，邪正之風，與天地的化育相混雜。所以他說：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者，行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也，故為治，逆之則亂，順之則治。」（《春秋繁露·五行相生》）因此，在董仲舒的氣化論中，充滿天人感應、人行應天的思想，天人感應有兩種意義，第一種意義，在於人類的氣和天地的氣相貫通，因此，人的善行或惡行，在天地的現象裏，因為相同的氣稟感應，產生祥瑞或災異。第二種意義，在於天地的祥瑞或災異，代表上天的意旨，祥瑞或災異的現象和上天的意旨連結在一起，作為

<sup>11</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁 267-274，1990。

<sup>12</sup>勞思光，《新編中國哲學史·第一卷》，台北，三民出版社，頁 172，民 80。

<sup>13</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，台北，學生書局，頁 282，1992。

<sup>14</sup>張立文編，《氣》，北京，中國人民大學出版社，頁 30，1990。

鼓勵或譴責帝王的告示，這便是天人感應的氣化思想。<sup>15</sup>那在《淮南子》這樣描述：「道始於虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生元氣，元氣生涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地」（《淮南子·天文訓》）從宇宙論的角度而言，道雖是實體，卻是混沌的氣，道像泉水一樣的湧出來，《精神訓》這樣描述：「古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是，乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形。」（《淮南子·精神訓》）所以說，道是內涵陰陽二氣的實體，而天地萬物乃由氣生，天地和萬物都由氣所構成，換言之，氣是構成天地萬物的材質。<sup>16</sup>

到了東漢王充其主張萬物都由「氣」所構成，天地萬物皆是氣聚而成其形，既然天道無為，氣便成了萬物的根本，天地萬物的元素就是元氣，《論衡》有所謂：「萬物之生，俱得一氣」（《論衡·齊世》）又說：「俱稟元氣，或獨為人，或為禽獸。」（《論衡·幸偶》）既然萬物皆得一氣，為何有人和禽獸的差別呢？他認為人和禽獸稟受的氣各不相同，人所稟受的氣是「精氣」，精氣是一種純和之氣，應該是最好的氣，所以，人為萬物之靈。《論衡》云：「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅，能為精氣者血脈也，人死血脈竭，竭而精氣滅。」（《論衡·論死》）、又說：「人之善惡，同一元氣，氣有少多，故性有賢愚」（《論衡·率性》）王充認為人性有善有惡，因為人性來自氣，所謂「用氣為性，性成命定。」稟受精氣多則性善，稟受精氣少則性惡。不過，人性可變，善可變為惡，惡可變為善。雖然人性有惡，但是能夠遷善，只要父兄以身作則，勉力為善，必有風行草偃的作用，因為後天環境的影響，容易使心性尚未堅定的青少年，受到感染，像絲布一樣，染藍則青，染丹則朱，久而久之，忘了原本的性善。因此，要以禮樂治人之情性。<sup>17</sup>

### （參）宋儒張載之氣論觀

張橫渠於宋代首開以氣論觀點而為儒家思想的主軸，其來往佛道之思數十載，深知此二者思想不足以承擔安立天下之事業，依此，以《易》《中庸》《禮》等儒家經典，建立「關學」，其在闡明儒家傳統本體宇宙論的體用不二說，即為儒家之既超越又內在的作為，乃是充實圓滿之教。對於道體之存有論分解，又有其宇宙論的概念。

牟宗三先生說：橫渠對道體的體悟不失實體的「即活動即存有」義。認為「太虛即氣」「即」當「不離」解釋，道體與氣化活動綜合在一起說，道體既然是超越的實有，是讓氣化活動成為可能的本體，道的作用使氣化流行成為可能，故見到氣化的活動便可見到道的作用。橫渠以「野馬、網緼」來形容太和、道。「太和」是來規定道，太和即至和，是所以然的超越之體。太虛神體不離氣，就體用論而言，言太虛則是分解的說<sup>18</sup>，不離氣以見其實，並非說其本身就是氣，就是形而下的。所以牟氏對橫渠之「氣」的詮釋和唐氏在此有所不同，唐氏以之為形上之真實存在；牟氏以之為形而下者。橫渠說「太虛即氣」（《正蒙·太和篇》

<sup>15</sup>金春峰，《漢代思想史》，北京，中國社會科學出版社，頁 146-191，1987。

<sup>16</sup>金春峰，《漢代思想史》，北京，中國社會科學出版社，頁 221-227，1987。

<sup>17</sup>林麗雪，《王充》，台北，東大圖書公司，頁 206-302，1991。

<sup>18</sup>王邦雄等四人，《中國哲學史》，台北，空大出版社，頁 531，1995。

)，是道德理想主義的圓融辭語，而非自然主義唯氣論之實然的陳述<sup>19</sup>。「虛空即氣」意即「虛體即氣」，即「全體是用」之義。

勞思光先生之《新編中國哲學史》<sup>20</sup>，他認為橫渠以「太虛」與「氣」為最高實有之兩義，而非在「氣」之外另立一「太虛」。「本體」即「氣」。「氣」既為萬物之根源，又是有形上意味之實有。萬物無常，而氣則常存。「太虛」之「虛」只是描述氣本身之無形而已。勞氏評論說：橫渠雖建立一混合形上學與宇宙論之理論系統，但在論及「成德」或「工夫」問題時，即不能不轉向「心性論」，不自覺中已移動其理論立足點了。

黃錦鉉先生發表〈張載的生平及其思想〉<sup>21</sup>一文，指出橫渠之宇宙觀為：「太虛與氣是一體，沒有氣，也就沒有太虛。……太虛是本體，氣是作用，兩者不可分。」<sup>1</sup>黃氏也主張橫渠的太虛與氣有體用的關係。

朱建民先生之《張載思想研究》<sup>22</sup>，也以橫渠主張神化體用不二義，而太虛卻是氣的某種狀態，祇是這種狀態最能表現氣之虛而神的本性。

在體用的關係中，一般都以本體（存有）為形而上；而顯用則為形而下，r即《易·繫辭》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」然《繫辭傳》說：「見乃謂之象；形乃謂之器。」「在天成象；在地成形。」「法象莫大乎天地。」「仰則觀象於天；俯則觀法於地。」「成象之謂乾；爻（效）法之謂坤。」《繫辭傳》，綜合這些，《易·繫辭》認為象與形是不同的，象在天而形在地，乾成象而坤成形。而形又稱為器或法。象既然與形不同，不是形而下的，而與器有別；那麼可稱為形而上的嗎？橫渠對此怎麼理解。云：

太虛之氣，陰陽一物也，然而有兩體，健順而已。亦不可謂天無意，陽之意健，不爾何以發散和一？陰之性常順，然而地體重濁，不能隨則不能順，少不順即有變矣。有變則有象，如乾健坤順，有此氣則有此象可得而言；若無則直無而已，謂之何而可？是無可得名。故形而上者，得辭斯得象，但於不形中得以措辭者，已是得象可狀也。今雷風有動之象，須得天為健，雖未嘗見，然而成象，故以天道言；及其法也，則是效也，效著則是成形，成形則是地道也。若以耳目所及求理，則安得盡！如言寂然、湛然，亦須有此象。有氣方有象，雖未形，不害象在其中。（《橫渠易說·繫辭下》）

據此，橫渠認為形而上者，既然是可以名言的，就是有氣、有意、有象、有辭。如乾健、坤順，這些都是抽象之象，所謂「意象」，屬於氣，卻不能視為等同於今天所謂「物質」的。也說：「形而上者，得意斯得名，得名斯得象；不得名，非得象者也。故語道至於不能象，則名言亡矣。」（《正蒙·天道篇》），依橫渠對《易傳》的如此體會，可以斷定橫渠的氣是具有形而上的意義的。<sup>23</sup>

《易·繫辭》說：「形而上者謂之道」而橫渠以氣為道用。橫渠說：「由氣化

<sup>19</sup>牟宗三，《才性與玄理》，臺北，學生書局，頁26，1993。

<sup>20</sup>勞思光，《新編中國哲學史·第三上卷》，台北，三民出版社，175頁，民76。

<sup>21</sup>見黃錦鉉〈張載的生平及其思想〉，《宋代文學與思想》，國立台灣大學中國文學研究所主編，學生書局，頁560，1987。

<sup>22</sup>朱建民《張載思想研究》，台北，文津出版，頁75-76，1989。不過朱氏在1979年的碩士論文〈論張載弘儒道以反佛的理論根據〉中，則依牟宗三說，主張太虛與氣為體用不二。

<sup>23</sup>王開府，〈張橫渠氣論之詮釋——爭議與解決〉，《中國哲學論集》，日本九州大學中國哲學研究會印行，26號，頁20-41，2000。

，有道之名。」、「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用，一於氣而已。」又說：「體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜、陰陽者，物也；若道，則兼體而無累也。……語其推行故曰道；語其不測故曰神；語其生生故曰易，其實一物，指事而異名爾。」（《正蒙·乾稱篇》）這說的「道體」變化萬有而不可測，但使其成爲所以者「氣」也。

橫渠又說：「凡不形以上者，皆謂之道。惟是有無相接與形不形處知之爲難。須知氣從此首，蓋爲氣能一有無。無則氣自然生。氣之生即是道是易。」《易·繫辭》氣作爲宇宙論概念的功能，就在它能銜接有無、形不形、形上、形下，在作用上來說，與太虛就體來說是不同的。「氣從此首」是說氣正是在此開始，起了形上形下銜接的作用。氣可通於形上、形下兩層，這就是氣難了解之處。在無形之中，氣自然起了化生萬物的作用，這就是道、是易。不過氣的功能還是依太虛之本體而有，所以橫渠說：「太虛者，自然之道。」「虛者天地之祖，天地從虛中來。」（〈語錄中〉）。<sup>24</sup>

氣是通於形上、形下兩層，太虛則純爲形而上的。因此在形而上一層，有太虛，也有氣，那麼又怎麼說太虛是氣之本體呢？〈太和篇〉說：「神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。」可見即使是同爲形上層次的象（在天成象），和神的地位也有高低之別。因此，氣與太虛雖然同在形而上的層次，太虛仍是真正的本體。在此，「形而上」與「本體」二詞所指並不相等，這又是橫渠氣論特別之處。太虛與氣同在形而上，與虛氣體用說並不衝突。太虛與氣都是形而上的，但一爲體、一爲用，這就是虛氣、體用不二之實義。橫渠的氣似具有唐君毅所謂「純粹存在、純粹流行」（純粹本體、純粹變化）的地位。這樣的氣不能歸爲物質，也不能直接視之爲精神（如「心」）。<sup>25</sup>

（《易·繫辭》）說：「形而上者謂之道；形而下者謂之器。」「見乃謂之象；形乃謂之器。」並不錯，但因此造成「象」無處安頓，不得不提到形而上的道的層次，這又使象與道（道體——即易）的區分漫混。橫渠忠實於《繫辭傳》，把象提到形而上的地位，又因爲導入了「氣」的觀念，氣又必須在象之先，所以氣也必須有形而上的身分，於是「用」也劃歸形而上。這是他苦心參究易理的結果，委實不易。但依二程與朱子視氣爲祇是形而下的立場，他們對橫渠的氣論，自然難以接受。<sup>26</sup>

王廷相所標榜的「氣」在作用義與形成義上，皆與先秦儒家主張的氣論有著極大的不同，甚至此氣並非生理或道德上的意義。王廷相的氣是具有存有論上的概念，也就是具有創生萬有的生成義。因此，面對曾自詡以孔子的思想爲其傳承者，不對孔子的學說提出詮解，而自闢徑的作爲，我們深感好奇，對此，以下爲文中我們試圖找出，王廷相與孔孟的氣有何不同點。

#### 第肆節 王廷相的氣論觀點

<sup>24</sup>王開府，〈張橫渠氣論之詮釋——爭議與解決〉，《中國哲學論集》，日本九州大學中國哲學研究會印行，26號，頁20-41，2000。

<sup>25</sup>王開府，〈張橫渠氣論之詮釋——爭議與解決〉，《中國哲學論集》，日本九州大學中國哲學研究會印行，26號，頁20-41，2000。

<sup>26</sup>王開府，〈張橫渠氣論之詮釋——爭議與解決〉，《中國哲學論集》，日本九州大學中國哲學研究會印行，26號，頁20-41，2000。

自從大陸學者張岱年教授<sup>27</sup>首先開始將傳統獨有的宋明儒學「理學」「心學」討論中，加入重「氣」的「氣學」派，並被視為唯物論的先驅，繼之侯外廬<sup>28</sup>、葛榮晉<sup>29</sup>、蒙培元<sup>30</sup>教授的跟進，使「氣學」派的地位漸高過傳統的「理學」「心學」（唯心論）的討論。然大陸大多數的學者幾乎認為王廷相乃集明代之前之唯「氣」之唯物論大成者，其因「物質決定意識」<sup>31</sup>的標準思考的考量下，因之，王廷相的地位在今日大陸身價高漲。

本節將專門探討王廷相所主張「氣」的論點，其被大陸的學者幾乎一致認為繼承北宋張載的氣論觀點<sup>32</sup>，但依其「自然氣本論的觀點」<sup>33</sup>與牟宗三先生之《才性與玄理》<sup>34</sup>、丁為祥之《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》<sup>35</sup>兩相對照之下，我們有理由相信王廷相氣的概念是「躍過了魏晉南北朝隋唐兩宋的思想主流，接上兩漢元氣論的尾閭。宋明理學大家「逆氣見體」的「體」被他砍掉了」<sup>36</sup>，但是王廷相以氣為體的概念在文中是很清楚的可以辨識出，因此，我們不認為去「體」而留「用」，王廷相的氣論觀點與張載的所提的「體」「用」的本體宇宙論雖有其不同的差距，故不認為其思想直承張載而來，寧願說其「用氣說性」<sup>37</sup>的思想是緣以漢儒董仲舒、王充、揚雄的觀點。

### （壹）氣的形上道體義

<sup>27</sup>張岱年說：「宋明哲學的中心問題是：氣、理、心，三者孰為根本？氣為物質性的，理是觀念性的，心是精神性的。以氣為本、以理為本、以心為本，形成主要三個流派。程朱的理學佔領統治地位的思想。王廷相、王夫之、戴震等發揮了張載的以氣為本的思想，是近古代時期的唯物論傳統。」張岱年，《張岱年文集·再版·序言》河北，人民出版社，序，1996。

<sup>28</sup>侯外廬說：「王廷相論述「元氣」之上，再無別的範疇的唯物主義世界觀，總的是和宋儒「天地之先只有此」理的唯心主義世界觀對立起來，嚴格地鉤畫成兩條對立的路線。」侯外廬主編，《中國思想史·卷四·下》，北京，人民出版社，頁915，1957。

<sup>29</sup>葛榮晉說：「王陽明拋棄了朱熹「即物窮理」的合理思想，從而也否定了朱熹哲學中的唯物主義因素。王陽明所以批評朱熹是因為在他們看來，程朱承認「即物窮理」，就是對唯物論的讓步。只有徹底地清洗掉朱熹哲學中的這一唯物思想，並把「理」從外物安置到人的心中，才能解決「析心為理為二的矛盾」同時又說：「王廷相的思想體系，不但是從左邊批判地改造和繼承了朱熹理學中的唯物論因素，而且通過程朱直接地繼承了張載的唯物主義路線，同時也克服了張載哲學中的唯心主義成分（如德性所知等），使它比張載的唯物論更加徹底更佳完整，從而達到一個新的水平。」葛榮晉，《王廷相與明代氣學》，北京，中華書局，頁13-14，1990。

<sup>30</sup>蒙培元說：「朱熹哲學受到來自兩方面的批判，同時又被兩方面所繼承發展，這個事實說明：朱熹哲學的矛盾，從兩個方面被解決了，也就向個不同的方向分化了。王守仁繼承其心學思想而批判唯物主義因素，王廷相則發展其唯物主義因素而批判其心學思想。」

蒙培元，《理學的演變》，台北，文津出版社，頁451，1990。

<sup>31</sup>楊儒賓，《台大中文學報——〈氣質之性的問題〉》，台北，台灣大學出版社，頁45，1996。

<sup>32</sup>計有陳來，《宋明理學》；張立文，《氣》；張豈之，《中國思想史》；葛榮晉，《王廷相》；高令印、樂愛國，《王廷相評傳》；張學智，《明代哲學史》；馮達文、郭齊勇，《新編中國哲學史下》；劉文英，《中國哲學史下》等多位學者的公認。

<sup>33</sup>曾春海等四人，《中國哲學概論》，台北，五南書局，頁61，2005。

<sup>34</sup>依牟老師之《才性與玄理》的「用氣為性」下的順氣為性，此氣具有「材質主義」或近「唯物主義」觀點，而個體乃是秉受氣而為性，此性則為「性者生也」，是具有「氣性」之善惡並諸呈現的傾向，也就是在實然的角度解性，而非以應然的角度解性。牟宗三，《才性與玄理》，台北，學生書局，頁1-42，1993。

<sup>35</sup>另外，丁為祥認為王廷相的元氣論中對於人性論之善惡問題，實與張載所主張的有著不一樣的區別，故認為王廷相只有繼承張載其氣論或宇宙論一邊來發揮其思想。丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，北京，人民出版社，頁303-312，2000。

<sup>36</sup>楊儒賓，《台大中文學報——〈氣質之性的問題〉》，台北，台灣大學出版社，頁48，1996。

<sup>37</sup>楊儒賓，《台大中文學報——〈氣質之性的問題〉》，台北，台灣大學出版社，頁45，1996。

王廷相氣的最高範疇概念為道體，道體理應包括存有（本體）論與宇宙論兩方面。他說：

道體不可言無，生有有無。天地未判，元氣混涵，清虛無間，造化之原機也。有虛即有氣；虛不離氣，氣不離虛，無所始，無所終之妙也。不可知其所至，故曰太極；不可以為象，故曰太虛，非曰陰陽之外有極有虛也。兩氣感化，群象顯設，天地萬物所由以生也，非實體乎？是故即其象，可稱曰有；及其化，可稱曰無，而造化之元機，實未嘗泯。故曰道體不可言無，生有，有無。（《慎言·道體篇》）

根據上述提起道體、元氣、太極、太虛等概念，清楚的得知道體是一個實有、實體的「氣」，並沒有離氣之另有一個超越的理存在，道體本身就是有，而且始終是一個氣化的過程，在他對於道體的論證中，可以得知出，其對於佛道中，所謂的以理生氣或空、無能生氣的概念，試圖提出說明，接著，他又補充說：

以天地萬物未形，渾淪沖虛，不可以名義別，故曰元氣（〈太極辯〉）

又說

太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實混沌未判之氣也。故曰元氣。…太古鴻蒙，道化未形，元氣渾涵，茫昧無朕。不可以象求，故曰太虛。…元氣即道體。有虛即有氣，有氣即有道。氣有變化，是道有變化。氣即道，道即氣，不得以離合論者。（《雅述·上篇》）

從上述的文獻當中我們可以很清楚的歸納出：1 元氣是道體；2 是形而上的；3 元氣也是氣是精微的，超越人的感官認知；4 元氣是存有的根源依據<sup>38</sup>。並將元氣視為天地萬有的本源，所以元氣非兩氣相感的陰陽之氣，是形而下之氣的所以然者，這個「道體」就是元氣。然我們探究王廷相的元氣的概念來源時可以溯及漢代時的《鶡冠子》、《淮南子》、王充等思想<sup>39</sup>。在《鶡冠子》處所言「元氣」是具有形而下的氣的概念，並有氣化宇宙論對萬物生化的起始性<sup>40</sup>。王充

<sup>38</sup>陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義大林，南華管理學院出版，頁 58-59，1999。

<sup>39</sup>牟宗三，《名家與荀子》，台北，學生，頁 225，民 82；楊儒賓，《台大中文學報—〈氣質之性的問題〉》，台北，台灣大學出版社，頁 45，1996。根據上述兩位先生文章所言，王廷相的元氣實體論，是跳過宋明，直承漢魏晉而來，因此，必須做此詳解。

<sup>40</sup>然我們探究王廷相的元氣的概念來源時可能溯及漢代《鶡冠子》：「天地成於元氣，萬物乘於天地。神聖乘於道德，以究其理」，這裡的「元氣」具宇宙論的意涵，再者，《淮南子·天文訓》：「天墜（天地）未形，馮馮翼翼，洞洞濁濁，故曰太始（大昭）。（道始於）太始生虛廓（廓），虛廓生宇宙，宇宙生元氣。元氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。…天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣（久之）生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣（久之）者為水，水氣之精者為月。日月之淫（為）氣、精者為星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。接下來東漢大儒王充《論衡·四緯》言：「夫婦人之乳子也，子含元氣而出。元氣，天地之精微也，何凶而惡之？」又《論衡·言毒》：「或問曰：天地之間，萬物之性，含血之蟲，…。不知此物，稟何氣於天？萬物之生，皆稟元氣，元氣之中，有毒螫乎？…。」此處提到的「元氣」是屬於氣未分判時的具有質能性的物質。在東漢時王符也曾提出「元氣」的概念，他說《潛夫論·本訓》：「上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合并，混而為一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽。陰陽有體，實生兩儀。天地壹郁，萬物化淳

所言的「元氣」具有超越的形而上實體，也就是說道體是氣，氣就是道，是絕對而普遍的存在。這個概念與王廷相所主張的「元氣」可以是相同通的。因此，元氣為形而上的道體，必然超脫萬象生滅消長之上，具有不變或不動者；又能蓄養萬物而為萬物之宗主，能為萬物生成變化的能變或能動者。而成為形而下的氣，則萬物之所以區分，具有動靜的變化，這種的變化在動時並非恆動，靜者並非恆靜，而是可以被人所察知的。<sup>41</sup>

王廷相以「太極」、「太虛」、「元機」等數個概念來描述元氣道體的樣態，他說：

太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實渾沌未判之氣也，故曰元氣。儒者曰：「太極散而為萬物，萬物各具一太極」，斯言誤矣。何也？元氣化為萬物，萬物各受元氣而生，有美惡，有偏全，或人或物，萬萬不齊，謂之各得太極一氣則可，謂之各具一太極則不可。太極，元氣混全之稱，萬物不過各具一支耳，雖水火大化，猶涉一偏，而況於人物乎？（《雅述·上篇》）

他除了描述出氣的至極樣態外，也認為理學家所提的一物一太極的概念不以為然，他認為如果一物有一太極的話，那萬物不就是個個皆成同一模樣嗎？可是現實的萬有是各俱其貌。接著又描述出，道、氣合一，非非離的二物也。

元氣即道體。有虛即有氣，有氣即有道。氣有變化，是道有變化。氣即道，道即氣，不得以分離合論者。或謂氣有變，道一而不變，是道自道，氣自氣，岐然二物，非一貫之妙也。（《雅述·上篇》）

又對於好友何柏齋提出有關宋明以來儒者對於「太極即是道」與「道體兼有無」等命題，王廷相回信駁斥之，他說：

愚謂道體本有本實，以元氣而言也。元氣之上無物，故曰太極，言推究於至極，不可得而知，故論道體必以元氣為始。故曰有虛即有氣，虛不離氣，氣不離虛，無始無所終之妙也。造氣為造化之宗樞，安得不謂之有？執事曰：「釋老謂自無而有誠非矣」…但老釋之所謂虛，其旨本虛無也，非愚以元氣為道之本體者，此不可以同論也，望再思之。（〈太極辯〉）

王廷相的元氣論實指一個形而上本體，其為萬有的本根，與一般宇宙論下的陰陽之氣是有其截然不同的立場。然他一直強調的元氣中的所謂太虛、太極等概念是對形而上元氣不可名狀、不知其所至的另一種代稱。非元氣之上有所謂的太虛、太極之體。

接著針對宋明儒以來對理、氣、道概念的分割，陷入一種佛、老的思維中而不自知，因此提出批判說，元氣就是道體，並非道、氣兩個分離的概念，他對理進行考察，他說：

---

。和氣生人，以統理之。」王充所言的「元氣」具有超越的形而上實體，也就是說道體是氣，氣就是道，是絕對而普遍的存在。這個概念與王廷相所主張的「元氣」可以是相同通的。

<sup>41</sup>陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義大林，南華管理學院出版，頁 106，1999。

天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊，故氣一理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，個個差別。統而言之，皆氣之化，大德敦化，本始源一也；分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。若曰天乃天，吾心亦天，神乃神，吾心亦神，以之取喻可矣。即以人為天，為神，則小大非倫，靈明各異，徵諸實理，恐終不相類矣。（《雅述·上篇》）

當時儒者（理學派）皆以為「理」為「所以然而不容己，所當然耳不可易」，即事物所以如此的根據、理由及體現在事物上的條理、規則。換句話說，一個事物之所以為此物而非它物的樣子，其根據的就是理<sup>42</sup>。如朱熹之言：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性。必稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。」（《朱熹文集·卷五十八·答黃道夫》）此理是形而上的，且無形跡可言，亦為超越的，然卻是就存在之然而推證出之所以然，故其為萬有根本之理。而王廷相針對上述對「理」的超越、獨立、能生氣、先天性、普遍性存在、萬物的本源等理的屬性加以駁斥，他說：

儒者曰：「天地間萬物皆有敝，惟理獨不朽」，此殆類癡言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後為放伐，放伐之後為篡奪；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》）

王廷相所認為的「理」是一種物理性質的規則或規律，也就是事物本身的存在，決定其本身行事的規律變化、發展歷程，也就是說，內在本質的改變，也促使其行為規律性的改變。而這些改變、發展、應用或從人類社會中所演化而來的，也就是「體天理流行，於日用人倫之間」的概念。

而當時一般的世儒皆曰「太極曰理」的言論，如朱熹「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品匯之根柢也，故曰：「無極而太極」，非太極之外復有無極也」（《太極圖說解》），朱熹與世儒認為此「理」乃是「總天地萬物之理，便是太極」（《朱子語類·卷九十四》）也就是「太極者，其理也」，王廷相毅然挺身說明宋明儒陷「理」是昧於事實而不自知的想法。他說：

南宋以來，儒者獨以理言太極而惡涉于氣。如曰：「未有天地，畢竟是有此理。」如曰：「源頭只有此理，立乎二氣五行萬物之先」；如曰：「當時元無一物，只有此理，便會動靜生陰陽」；如曰：「纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣。」嗟乎！支離顛倒，豈其然耶？萬物皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自有為無，此氣常在，未嘗漸滅。所謂太極，不於天地為判之氣主之而誰主之耶？故未判，則理存於太虛既；判則，理載於天地。程子所謂：「沖漠無朕。萬象森然以具」，正此謂耳

<sup>42</sup>張學智，《明代哲學史》，北京，北京大學出版，頁 345，2000。

。若謂「只有此理，便會能動靜生陰陽」，尤其不通之理！理，虛而無著者也。動靜者，氣本之感也；陰陽者，氣之名義也。理無機發，何以能動靜？理虛無象，陰陽何由從理中出？此論皆窒礙不通，率易無當，可謂過矣。嗟乎！元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上，不可意象求，故曰太極。以天地萬物未形，渾淪沖虛，不可以名義別，故曰元氣。以天地萬物既行，有清濁、有牝牡、屈伸、往來之象，故曰陰陽。三者一物也，亦一道也，但有先後之序耳。不言氣言理，使舍形而取影，得乎？（〈太極辯〉）

其實他所指稱的儒者，乃是理學派之後學，一般認為是程、朱的學統。然而王廷相本身具有科學實證精神下所考察的萬有事物中，似乎著重於客觀界的事物變化原理、原則，勝於個人主體性的思考<sup>43</sup>。在這樣的考察下，「氣」比「理」的存在的概念性是比較符合自然認識的客體，這也較符合自然科學下的「格物」「致知」的精神。<sup>44</sup>也就是說王廷相認為沒有所謂超越自存的「理」概念，所謂的理必然寄寓於氣，藉由氣的聚足形體而表現其自身運動變化規律的理則，因此，他反對宋儒以來對超越「理」的認識，進而轉化對於形下「氣」的關注。

首先，氣變為陰、陽兩氣，即氣自身的動力造、化、動、靜、或潤或燥可分為陽化或陰施。換句話說，氣可變為陰陽二氣的生化義，具有宇宙生生不息

<sup>43</sup>荒木見悟 著，廖肇亨 譯，〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌》，頁 1-12，93 卷、第 6 期，1996。

<sup>44</sup>依此，李存山教授考據「陰陽」由靜到動的轉化具有中國地理位置上普遍的整體觀。他說：「中國哲學「陰陽二氣」的概念主要是從季風和寒暖之氣發展出來。「陰陽」本只背陽和向陽，在《詩經·大雅·公劉篇》中有「既影迺岡，相其陰陽」，「陰」指山的北面，「陽」指山的南面，北面背陽，南面向陽。因背陽則寒，向陽則暖，所以「陰陽」又表示氣候的寒暖。《詩經·豳風·七月》：「春日載陽」，《小雅·采芣》：「歲亦陽止」，《小雅·杕杜》：「日月陽止」，其中的「陽」是指春天或夏天的暖氣。春秋時期，「陰、陽、風、雨、晦、明」謂之「六氣」，其中「陰陽」是指寒暖之氣。由於中國的地理位置決定了寒暖之氣與季風有密切關係，所以「陰陽」不僅表示寒暖，而且表示寒暖二氣的運動。這種運動實即季風的運動，中國哲學所謂「陰陽消息」、「陰陽推移」的最直接意義即是指此。《管子·乘馬》：「春秋冬夏，陰陽之推移也」。《禮記·鄉飲酒義》：「天地嚴凝之氣始於西南而盛於西北，…天地溫厚之氣始於東北而盛於東南…。」《淮南子·詮言訓》也云：「陽氣起於東北，盡於西南；陰氣起於西南，盡於東北。」從這裡面，我們不難看出「陰陽二氣」與四方、四季寒暖之風的關係。在日常生活中，人們注意到熱氣升騰，寒氣低沉，所以中國古代又用陽氣表示天氣，用陰氣表示地氣。《禮記·禮運》篇云：「天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川…。」（鄭玄注）：「言天持陽氣，施生照臨下也；…地持陰氣，出內於山川。」中國古代既用「陰陽」表示四方之氣，又用「陰陽」表示天地之氣，這樣就把上下四方、六合宇宙看成是一個「陰陽二氣」相互作用並且普遍聯系的整體。」總之，陰陽是氣的一體兩面，並非對立的兩個狀態，而是互補轉變的，因此就有「生成」的可變型態了。從上面的論證中，可以明顯得知王廷相的元氣論是屬於形而上道體（存有論），具有氣的不變與能變兩義；接下來討論其形而下的氣化流行（宇宙論）過程，此乃萬有成其所然的過程，具有可變與所變義。因此，王廷相的氣化過程中以陰陽的動靜、運動、升降、飛揚、變化、鬼神等說明萬物生成的過程。所謂的陰陽的作用在於「隱顯相待」的意思，換句話說，當陽氣顯現時，陰氣並非闕如，而是隱伏於陽氣中，即「陰中有陽，陽中有陰」的互補、調和的概念，如萬有面向陽光，那背後就是陰暗，然而背後的陰暗，會隨著地球日照角度、地球的運轉就有可能慢慢迎向陽光面。萬有就是這樣在陰陽如此的互動、互補中能夠生生滅滅的循環。陰陽的原意為閉窗後的不見陽光的意思：「陰，闇也。水之南，山之北也」、「陽，高、明也」，後引伸意具有動態的價值範疇。李存山，《中國氣論探源與發微》，北京，中國社會科學出版社，頁 26-27，1990。

的動力。王廷相說：

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，非元氣之外有誤以主宰也。…今日「所以陰陽者道也」，夫道也者。空虛無著之名也，何以能動靜而為陰陽？（〈答薛君采論性書〉）

再說：

陰陽，氣也；變化，機也。機則神，是天地者，萬物之大員也。陰陽者，造化之橐籥也。水火土，陰陽之大用也。故氣得土之鬱而含，得水之潤而滋，得火之燥而堅。氣有翕聚，則形有萌蘖，而生化顯矣。…（《慎言·道體篇》）

接著又說：

陰陽也者，氣之體也。闔辟動靜者，性之能也。屈伸相感者，機之由也。縕網而化者，神之妙也。生生不息，豐豐如不得已者，命之自然也。（《慎言·道體篇》）

於文獻中我們認為王廷相認為的氣的活潑性，本身已具有自己能動的力量，並非如諸儒所言的理之不動的概念，氣的屈伸相感運動變化中，使得萬有有生生不息變化，因此，氣中具有生化萬有的能力。在氣運動變化中。我們發現許多有關「陰陽相待不離」、「陰陽交接配合」、「陰陽相挾」等概念，來表示無至陰或至陽的氣獨立存在。表示王廷相在從「陰陽相待不離」等概念中，因此，他對於漢儒自董仲舒以來所謂的「純陽」、「純陰」、「陰陽相半」、「純陰純陽」的說法提出批判。他說：

董仲舒答鮑敞曰：「天地之氣，陰陽相半，和氣周迴，朝夕不息。陽德用事則和氣皆陽，建巳之月是也，故謂之正陽之月。陰德用事則和氣皆陰，建亥之月是也，故謂之正陰之月。」愚謂陰陽相得，乃氣和暢，單陽孤陰，兩氣篇頗，安得為和？日月星紀以往，其道北行，至五月而極；自鶉首以往，其道南行，至十一月而極。何以故？二氣之在兩間，氤氳相盪，無日無之，觀夫雲雨霜雪之澤，草木百莖之生，可測矣。時而資寒暑之勢，過份則有之，實未嘗陽盡而陰始生，陰盡而陽始生，亦未嘗純陰而無陽，純陽而無陰也。以為純陽而無陰，則陰匿於何所？以為陰盡而陽始生，則陽從何而來？為此說者，不過傳會易卦爻數以立義耳，求諸陰陽實理之跡，殊不相符。且夫一月之內，必有雨雪霜露之感，使非陰陽之和，安能有此？參支純陽純陰，其理未通。（〈陽月陰月辯〉）

在王廷相的觀察所得中，他很清楚的推論出，天地之間絕無所謂的獨立割裂陰陽二氣，因為氣的「闔關動靜，性之能也」、「屈身相感者，機之由也」、「縕蘊而化者，神之妙也」皆是描述氣的可變運動性。如果氣是一個可變動性的存有者，那藉由自身的變化，而改變其所然的形貌，也就必然賦予氣的剛柔之兩種變化性。

最後，因為氣的相待、相交、相挾，而使氣的運動產生一定變化，致其面對萬有的生化的秩序，必有一定的規則次序說明，於是其陰陽為萬有的橐籥（氣化宇宙論）也就產生。

天者，太虛氣化之先物也，地不得而並焉。天體成，則氣化屬之天矣；譬人生化之後，形自相禪也。是故太虛真陽之氣感於太虛真陰之氣，一化而為日星雷電，一化而為月雲雨露，則水火之種具矣。有水火，則蒸結而土生焉。日滷之成齏，煉水之成膏，可類測矣。土則地之道也，故地可以配天，不得以對天，謂天之生之也。有土，則物之生益眾，而地之化益大。今木者，水火土之所出，化之最末者也。五行家謂金能生水。豈其然乎，豈其然乎？…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，有君臣而後有名教立焉。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。（《慎言·道體篇》）

以上可以說明萬有的變化及各種生物的出現都離不開陰陽的交接配合、相挾的作用。氣化的過程中，有所謂的尊卑、先後、次序觀的出現，也代表人世間必須要謹守一定的規則，並以此規則行於世間化治萬民。除此之外，我們也從陰陽之合的說法中可以見到，陰陽偏盛之氣決定物之雌雄性，也就是說，如果陽氣主導而陰氣為從，那就會生化為雄性事物，反之，陰氣則亦然，於是雌雄性的類別產生。他說：

陰陽即元氣，其體之始，本自相渾，不可離析，故所生化之物，有陰有陽，亦不能相離，但氣有偏盛，遂為物主矣。（《答何柏齋造化論》）

又進一步的論證其說法：

陰陽之合，有賓主偏盛之義，而偏盛者恒主之，無非道之形體也。日陽精，星陽餘，風陽激，雷陽奮，電陽洩；月陰經，辰陰餘，雨陰施，雪如之露陰結霜如之，皆性之不得已而然也。故造化之道，陽不足，陰有餘而陰恒宗陽，陽一陰二，而陰恒含陽。（《慎言·乾運篇》）

王廷相以所觀察道的日、月、星、辰等自然現象為例，認為日陽精，星陽餘，風陽激，雷陽奮，電陽泄，雲陽乘；月陰精，辰陰餘，雨陰施，雪如之，露陰結，霜如之。日、星、風、雷、電、雲因陽偏盛而屬陽類；月、辰、雨、雪、霜、露因陰偏盛而屬陰類。至於男女牝牡之分都是由於「陰陽有偏盛，即盛者恒主之」所造成。如此，萬有既有雌雄性之別，乃符合陰陽相交後的生成變化結果。

## （貳）針對道、理之批判

### （一）對《列子》提出批判

王廷相對於「太極」「太虛」「道」三者定調為元氣之形而上之不可名象、不可知狀態、無聲無臭的狀態，進而否認元氣之上有道、有理之獨立存在實體，因此，針對宋明以來之儒家所言之「理」<sup>45</sup>、道家之「道」、佛教之「無」與《列子》所提「太易」等命題，做出批判的論證。首先，針對《列子》所提「太易」、「太初」、「太始」、「太素」觀點。他說提出以元氣的觀點加以反駁，他說：

《列子》曰：「太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。」此語甚有病，非知道者之見。天地未形，惟有太空，空即太虛，冲然元氣。氣不離虛，虛不離氣，天地日月萬形之種，皆備於內，一氤氳萌孽而萬有成質矣。是氣也者，乃太虛固有之物，無所有而來，無所以而去者。今日「未見氣」，是太虛有無氣之時矣。又曰「氣之始」，是氣復有所自出矣；其然，豈其然乎？元氣之上無物。（《雅述·上篇》）

綜合王廷相以氣為本的觀點<sup>46</sup>，其不認為元氣之上有一個虛無無物的階段，一種以虛空無物下宇宙形成階段，也就是絕對「無」或「空」的條件中是不可能生成「有」的事物，如其言：「道體不可言無，生有，有無」（《慎言·道體篇》），因為道體必然是超越時間與空間之上的有無形象，換而言之，道體本身就是一個超越的實有存在，其代表的是無始無終的氣化流行運動，它並不是一個從虛無的階段，而幻化出現，相對而說，也告訴我們天地間的萬有在其形體消散後，並非就此終結回到虛無之態，而是回到道體之流行變化之中。

從《列子》所陳述的「太易者，未見氣也」、「太初者，氣之始也」的宇宙生成狀態中，很顯然的《列子》已經在氣之先，預設了「空」、「無」的場域為「道」「理」設下伏筆，也說明，道或理是先於氣而存在，或理能生氣之理先氣後順序。依此，王廷相提出比《列子》更久的文獻來證明，《列子》所描述的必非事實。他說：

《三五歷記》<sup>47</sup>云：「渾沌未分，狀如雞子，溟滓始萌，濛鴻滋陰；歲在攝提，元氣肇始。」此論俱非精到。天地未分，元氣混沌而已；天地既辟，乃元氣化成，始如雞子也。今言渾沌狀如雞子，是顛越矣。天地初

<sup>45</sup>一般認為王廷相所針對「理」的批判，乃是以宋儒朱熹之體系為主。如張學智，《明代哲學史》；高令印、樂愛國《王廷相評傳》等人皆如此認為。

<sup>46</sup>劉又銘，《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，台北，五南書局，頁57，2000。

<sup>47</sup>《三五歷記》又作《三五歷》，為三國時吳國人徐整所著，內容皆論三皇已來之事，為最早記載盤古開天傳說的一部著作，此書已佚，僅部分段落存於後來的類書如《太平御覽》、《藝文類聚》之中。其中一段言宇宙天地的生成變化：「天地渾沌如雞子。盤古生在其中。萬八千歲。天地開闢。陽清為天。陰濁為地。盤古在其中。一日九變。神於天。聖於地。天日高一丈。地日厚一丈。盤古日長一丈。如此萬八千歲。天數極高。地數極深。盤古極長。故天去地九萬里。後乃有三皇。天氣濛鴻，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分佈元氣，乃孕中和，是為人也。首生盤古。垂死化身。氣成風雲。聲為雷霆。左眼為日。右眼為月。四肢五體為四極五嶽。血液為江河。筋脈為地裏。肌肉為田土。發為星辰。皮膚為草木。齒骨為金石。精髓為珠玉。汗流為雨澤。身之諸蟲。因風所感。化為黎甿。」從此以後，盤古開天闢地的記載越來越多起來，並發展為他死後頭化為東嶽，腹化為中嶽，左臂化為南嶽，右臂化為北嶽，足化為西嶽，眼睛化為太陽和月亮，淚水化為江河，呼氣化為風，聲音化為雷電，夫妻二人化為陰陽。」。

分，人尚未分，而云歲在攝提，孰見而傳，孰論而紀？天形圓轉，真始難圖。今言歲在攝提，元氣肇始，豈非無據之誕說乎？（《雅述·上篇》）

依此，王廷相再次強調天地未分之時，只有渾沌之氣的存在，並沒所謂的如雞子般渾沌的超絕的存有狀態，元氣就是渾沌不明、不可知覺的模態。

## （二）對「理」為首出概念的反省

宋初儒者孫復於〈儒辱〉中曾向士大夫言，當時思想價值的混淆，比春秋戰國時有過之而無不及，他說：「佛老之徒，橫于中國，彼以死生禍福虛無報應之事，千萬其端，給我生民，絕滅仁義，屏棄禮樂，以塗塞天下之耳目……凡今之人，與人爭讖，小有所不勝，尚以為恥，蚘夫夷狄諸子之法，亂我聖人之教！」（《宋元學案·卷二·泰山學案》）<sup>48</sup>當時，宋儒無不思考終極的本原，最後，以中庸、易經等為的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的道德形而上，作為既內在又超越的天理良知的最終根據。於是，「理」的思路就出現，然而經過朱子的傳承宋朝前的思想成果，將「理」分為「理一分殊」、「窮理盡性」等數個對理的思路。然而「理」的概念並非儒家專有的權利，在佛教《華嚴經》上說：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。」《大方廣佛華嚴經·卷十·第十六品》此乃說明「法界」乃依「心」起現，心能生萬象，又有「一含多」「多即一」的意義，如鏡子，能俱萬象，諸像皆現其形，且互相影現，一切圓融自在、一即一切、一切即一，如儒家的「理」能生萬有一樣。如此，佛家的「理」與儒家的「理」都同樣的指涉出，「理」的變現萬有，把握到現向世界共同的本原，也可以觸摸到現象世界的同一本性。<sup>49</sup>到了明代時，儒佛對於「理」的概念，漸有融通之向。約莫與王廷相後期出現的紫柏真可，其為佛教高僧，亦試圖調和儒佛相同義理，紫柏說：「儒也，釋也，老也，皆名焉而已，非實也。實也者，心也；心也者，所以能儒能佛能老者也。噫！能儒能佛能老者，果儒佛老各同耶？共有之耶？又，已發未發，緣生無生，有名無名，同歟？不同歟？知此，乃可與三家一道也。而有不同者，名也，非心也。」（《紫柏老人集·卷九》）於紫柏而言，儒釋道的學說都是人的心靈所創作的，而且以淑世人間為本的，所以心為萬有一切創造的本原，是相同通的。如此的概念下有著「理事無礙」「理理無礙」「事事無礙」的佛儒相互詮釋的可能。因此，王廷相面對著宋明儒與禪宗對「理」有著相近的詮釋空間，乃不得不提出「理」提出廓清的解釋。

再來，對於明朝初年朱元璋就感於元朝的「父子君臣夫婦長幼之倫瀆亂」與「使先王衣冠禮儀之教，混為夷狄」（《明太祖實錄·卷二十六》）的理由，強調教化與學校的重要，要求天下都要「講論聖道，使人日漸月化，以復先王之舊，以革污染之習。」（《明太祖實錄·卷六十四》）因此，洪武元年<sup>50</sup>、洪武三年<sup>51</sup>、洪武十七年<sup>52</sup>的理學知識與思想漸而擴及民間，但也造成理學的「俗化」<sup>53</sup>

<sup>48</sup>程顥也曾說：「道之不明，異端害之也。」見《宋史·列傳第一百八十六·道學一》。

<sup>49</sup>葛兆光，《中國思想史·卷二》，上海，復旦大學出版社，頁299，2000。

<sup>50</sup>下令設科取士、立學校、封孔子孫襲衍聖公。

<sup>51</sup>京師與各行省開辦鄉試，並成為制度化。《明太祖實錄·卷二十二、二十六·三十六上·四十六》。

情形越來越嚴重。到永樂年間，明成祖親自為《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》作序，並明令「有發明經義者取之，悖于經旨者去之」，更加確立「道之在天下，無古今之殊，人之稟受于天者，無古今之異」（《御制性理大全書序》），如此絕對普遍的真理，規定士人閱讀與理解的對象，更加深了理學的高度權威性與內在道德的絕對性，相對在政治與利益的保護下，理學的思想無法面對佛、道思想的活潑性與展延性，其思想的空洞與遲滯化是必然的下場<sup>54</sup>。於是，高攀龍於明代中後期面對理學的狀況有如此的感慨，他說：「邪說屏息，吾道中天矣，至今二百餘年以來，庠序之所教，制科之所取，一稟于是」（《高攀龍·高子遺書》）然面對自幼讀之聖賢書，到老時卻無一字一句可為用的儒者，程朱嚴格且深刻的學說，一方面被社會知識份子所接受，另一方面，漸漸地失去學術超然的立場，而為政治下為權力與意識型態做出維護之行<sup>55</sup>。因之，明代中後期的知識份子，面對思想、知識與生活的世界逐漸產生割離時，心中所孕育而生的焦慮與緊張，就愈來愈明顯，到明滅國後，清初的顧、黃、王等提出反思，其強而有力的批判就是最好的證明<sup>56</sup>。

然而，並非儒者對於「理」提出質疑並非只在明代的中後期出現，早在明代初期時，曹端、薛瑄作為明代程朱理學的門人<sup>57</sup>，就對朱熹的理氣觀提出批判的言論。曹端他說：

謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，以氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，而不足以萬物之靈；理為死理，而不足以為萬化之源。理何足尚？而人何足貴哉？今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之何如，活理亦然。（《明儒學案·諸儒學案·二上》）

曹端反對朱熹的「太極不自會動靜，乘陰陽之動而動靜」之說，認為太極即理，理本身應即含啟動發用的能動性，此一修正表現出對「理」有絕對優位性、至高性的，否則不足以彰顯出「理」的絕對性。

因此，王廷相針對宋儒、佛、老所謂的「理」乃是「改易面目」或以「理能生氣」、「以山河大地為病，而別有所謂真性矣」、「本然之性超乎形氣之外」、「太極為理，而生動靜陰陽」等形式出現，是謬幽巫怪之論作也。然朱熹的「太極」是「總天地萬物之理」，太極是萬有成形之理，為最高的標準，天地萬有分別能完整呈現太極之理，故有「人人具一太極，物物具一太極」（《太極圖說》）之說，對於具有科學精神的王廷相而言，萬有皆各稟一完整的太極元氣，那豈不是萬有皆成一樣，因此王廷相以太極為氣與朱熹的以太極為理，在根本處就已經不同。

<sup>52</sup>由禮部奉令頒布科舉制度、規則、考試內容等。以朱子《四書集注義》《詩》，程朱《易》，蔡氏《書》，《春秋》《禮記》等為官方理學思想原則為試題內容。

<sup>53</sup>葛兆光，《中國思想史·卷二》，上海，復旦大學出版社，頁 399，2000。

<sup>54</sup>楊啟樵，《明清史掘奧——〈明初人才培養與登進制度及其演變〉》，香港，廣角鏡出版社，頁 151-240，1984。

<sup>55</sup>葛兆光，《中國思想史·卷二》，上海，復旦大學出版社，頁 400，2000。

<sup>56</sup>顧炎武之《與施愚山書》中言：「于獨以為，理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學，經學也。…今之所謂理學，禪學也。不取五經，而但資之語錄。投諸帖括之文而由易也。…《論語》，聖人之語錄也。舍聖人之語錄，而從事於後儒，此之謂不知本矣。」《亭林文集·卷三》

<sup>57</sup>《明史·儒林傳》：「明初諸儒，皆朱子門人之支流與裔，師承有自，矩矱秩然。」

朱熹用「理」說明事物間所以有不同的原因，在於一事物之所以爲此事物而非它事物，其根據在於「理」；而王廷相則認爲，沒有一成不變的「理」，「理」的不同乃是由於根源的「氣」不同，事物間之所以有不同的樣貌出現，是因為「氣一則理一，氣萬則理萬」使然。因此他說：

天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊。故氣一則理一，氣萬則理萬。（《雅述·上篇》）

接著又說：

愚嘗謂天地、水火、萬物皆從元氣而化，概由元氣本體具有此種，故能化生天地、水火、萬物。（〈答何柏齋造化論〉）

氣種論，說明王廷相認爲宇宙萬物皆潛藏在元氣的種子中，種子的發展已經在元氣的階段中已經預設未來會成何種性質的事物，根據朱熹解釋「理」乃是「形構之理」，每一類之所以成此類，而不爲他類之理，「理」是所以然的根源，即一物能夠決定自成一物，非它物的根本原因。而王廷相卻以「氣種」的概念取代「理」的地位，來探討表現於事物上的條理、法則，使事物的成因有其先天性、強制性、自生性<sup>58</sup>。

王廷相所提的「氣」是具有活潑與能動的特性，相對於程朱後學所提的「理」視微然不動、「只存有不活動」的相較下，確實給明代中後期在政治社會上注入一股活動的生命力，就如漢代前期董仲舒所言的「氣」相對於當時黃老學說一樣，是對當時思想、學術界具有極強的引領之功。因此，王廷相的功勞並不在於思想學說的彌天浩大，而在於對於社會思想中注入一股源源不絕的能動精神。

---

<sup>58</sup>張學智，《明代哲學史》，北京，北京大學出版社，頁 345-346，2000。

### 第三章 王廷相之心性論

#### 第壹節 王廷相之人性論淵源

儒家強調天道性命相貫通，具有天人合一的思維，這個天命所下貫於人生上的取決，在於人的道德挺立與否，也就是人之所以為人的應然價值的呈顯與否，所以《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」（《中庸·第一章》）藉由人「戒慎恐懼」的憂患意識之道德修為來作為個人生命的主體，所以《禮記》也說：「禮樂皆得，謂之有德，德者得也。」（《禮記·樂記》）、《管子》也說：「德者，得也」（《管子·心術上》），得之於心中，叫我們要「敬」「肅」恭敬地對於道德的修為做出努力；故有《尚書》：「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬？」「嗚呼！天亦哀憐四方民，其眷命用懋，王其疾敬德！」（《尚書·召誥》）唯有疾敬德方能保有天命的美好。這個天命在於有德之人身上展現出，其配天以德行之圓滿方能對稱，於是天命的概念具有超越的標準，也就道德的實踐呈顯被天所肯定，而天命所下貫於人應為的道德主體就有終極的價值概念，然形成於人內在的主體性，在孔子所說的便是「仁」，孟子所言的就是「性善」然而這個天道的運行並非是一個沉寂的形而上實體，而是具有深邃的力量，不斷的推動變化作用著，《毛詩》：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」（《毛詩·周頌》），朱子曾說：「天命，即天道。」「於穆」具有能動深遠、變化萬千的力量，「維天之命，於穆不已。」表示天道生生不息的運行著，當「於穆不已」的天命下貫為人的主體時，就成為「性」，人之所以為人乃是人超越生理上的束縛，成就人應為人的道德要求，這時「性」在人的身上呈顯道德性之天道，這時「純亦不已」的天道就具體見證，所以「天人」在本質上是相互貫通的。

然《論語》一書中，只出現二個有關「性」的字，《論語》：「子曰：性相近也，習相遠也。子曰：唯上知與下愚不移。」（《論語·陽貨》）與《論語》：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《論語·公冶長》）。朱子云：「此所謂性，兼氣質而言之也。」（《四書集注》），又引程子曰：「此言氣質之性，非言氣質之本也。若言其本，則性即是理；理無不善，孟子言性善是也。何相近之有哉？」（《四書集注》），依其朱子的說法「性相近」即是「氣質之性相近」，也就是內在義理之性與外在生理之性是相同，既然兩者相同，那為何孔子要說「性相近，習相遠」？何不一次說「性習相同」而要說兩者不同呢？因此，我們對朱熹在解讀孔子說的「性相近，習相遠」是「氣質之性相近」之說提出懷疑。雖自古有「性者，生也」字訓以生理的特質來訓詁「性」，即所謂告子的「生之謂性」；但孔子又言「性與天道」這句話，表示此二者的關係必定有所關係，這個關係在《孟子》曾曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德。」（《孟子·告子上》）孔子也說：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」（《孟子·告子上》）因之，「性」在孔子的思維中相信必然有其純善的狀態，只是目前被外物所遮蔽無法見其本貌。而這個撥蔽的動作就在從「心之安不安」作為「覺」的起始點，也就是《論語》所言：

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧取火，期可已矣。」子曰：「食夫

稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予有三年之愛於其父母乎？」（《論語·陽貨》）

孔子說的安不安是一種心覺，而落在道德的具體上就是「仁」，如果心覺沒有了，道、理也就沒了，因此仁不只是道、理，也是心。

到了孟子就更具體以心說性，他的第一步以辨明人獸之別為起始，他說：「人之異於禽獸者幾希；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。」（《孟子·離婁下》）「仁義」即是人與禽獸最關鍵之別，也就是人之所以成為人的最大原因，便是秉天所授的仁義之性，且人能自覺的將內在的善性存之、養之、擴之、充之，以現其道德良知於外。第二步將內在的善性化為具體的作為表現於外也，他說：

孟子曰：人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑上》）

孟子的不忍人之心與孔子所言的不安之心是相同的，在人的眼中，見到苦痛、飢寒、生死危難之際時，人皆會流露出一不忍、不安之心欲救之。如孟子之言剛學步走的孺子將陷入深井之中，人見之後會不加思索衝過去救起，這時，心中想的不是對我有任何利害關係而救之，而只是一個人自然的天性表露，正人因為有如此跨越生理、心理的種種束縛，如讚譽、交情、美惡名、獎勵等，做施救之舉，這時所展現的就是人為人應有的「人性」表徵。而如此的善性是人皆有之，是先天被賦予本性的內在道德性，而這個性是潛藏於自存的本體之內，必須通過心的覺用而呈顯的。<sup>1</sup>因此，由以上可知，孔孟以來所建立地儒家人性觀點即採「本體宇宙論」、「即存有即活動」、「即體即用」的概念，然儒家此一傳統傳延續至宋、明時期。

荀子的人性對於儒家的貢獻，主要在客觀精神的發揚上，與孟子的仁政王道的政治思想有著明顯的不同，荀子著力於禮義師法的外在規範上，誠如蔡仁厚先生之言：「孔子之後，孟荀繼起，先後成為先秦儒學大師，孟子順承孔子之仁而發揮，開出心性之學的義理規模。荀子則順承孔子外王禮憲之緒，彰顯禮義之統。」<sup>2</sup>荀子在表現出客觀精神雖是其重要貢獻，但其內容也表現出歧出的內容，最明顯在於對心性論的主張，依荀子之言，吾人之性只是自然之質，如果在缺乏外在的禮法約束下變流於罪惡的產生。因此，荀子主張性惡論。然而將性視為中性之資的告子，推其理論性的可能發展理應趨向無善無惡的中性觀，而荀子確認

<sup>1</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，學生書局，頁 192-200，1983。

<sup>2</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁 362，1990。

爲人性沒有外在的禮法約束便有罪惡的可能，於是我們可以明顯得知，荀子以自然之質的實然觀察來論性，遠歧出於孔孟傳統的心性論。荀子的心並非如孟子的良知本心，期能自覺自律的知是非好善惡惡，荀子的心在現代心理學被視爲「認知心」，荀子一段話說明，他說：

何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。（《荀子·解蔽篇》）

又說：

故人心如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂乎下，則不可以得大形之正也，心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，足以定是非，決嫌疑矣。（《荀子·解蔽篇》）

荀子心的作用只能如鏡子般反映物、照理，並非能生理也，因此，心的作用只能若心是認知心，性爲性惡論，則可以說荀子是儒家的歧出者，至於化性起偽的功夫在荀子的思想中就成爲核心焦點了。他說：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分，亂理而歸於暴，故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡，明矣，其善者偽也。（《荀子·性惡篇》）

荀子的人性觀察具有自然之義，其從實然、經驗、客觀的角度，說明性是流於「順是」並產生悖理犯義的作爲。

但在唐、宋時期，儒、釋、道之間的思想已經有相互滲透或相互解釋、融會之嫌，直至明代的中後期儒、釋、道間的思想已有相當程度的雜染<sup>3</sup>，儒家思想已經不見其精粹成分，而生於明代中後期的王廷相爲廓清、力挽儒道的正統免於佛老思想入侵，以直承孔子思想爲理想，但綜觀王廷相對於人性論所做的論述，似乎走上了以荀子的實然角度去理解孔子對人性觀的看法，王廷相以不同孔孟的角度看待孔孟心性問題，如孔子言：「我欲仁，斯仁至矣」這是一個道德主體的內在心性的昂揚，也是自我主體性的體現，繼孔子的孟子也以心著性，說明道德的先驗的主體性，因此我們有必要對孔孟荀對於人性的看法與王廷相對於人性看法作一的了解與比較，試圖將王廷相對於心性的看法有一個全盤性的解讀。

## 第貳節 王廷相對於人性論之承與闢

宋明理學的發展乃基於先秦儒家的理論擴而充之，並提供宇宙論、存有論、人生終極目標、具體的道德實踐的方法與深化的論證。<sup>4</sup>然宋明理學中最重要也

<sup>3</sup>顧炎武在其〈下學指南序〉曾言：「今之言學者，必求諸語錄。語錄之書，始於二程；前此未有也。今之語錄，幾於充棟矣，而淫於禪學者實多。然其說蓋出於程門。…夫學程子而涉於禪者，上蔡也；橫浦則以禪而入於儒。象山則自立一說，以排千五百年之學者；而其所謂收拾精神，掃去階級，亦無非禪之宗旨矣。…」《亭林文集·卷六·下學指南序》。

<sup>4</sup>陳來，《宋明理學》，台北，洪葉出版社，引言，頁13-14，1993。

最易引起理解上的廣泛討論與混淆的概念，就屬理、氣、心、性，「這不僅因為思想家的用法有所不同，同一思想家也常在不同意義上使用通一概念，因而總體上看，理學的這些概念都包含著不同的意義。」<sup>5</sup>這是屬於儒家學術的內緣傳承上討論。面對宋明時儒學最大的外緣壓力在於，自漢、唐以來佛教東來的「大事因緣」<sup>6</sup>及道家思想的興盛，震驚以儒家為首的傳統道德思維<sup>7</sup>，然首先發難的就屬「文起八代之衰，道濟天下之溺」的韓愈排佛思想，他說：

佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊制。口不道先王之法言，身不服先王之法行，不知君臣之義、父子之情。假如其身尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衛而出之於境，不令惑於眾也。況其身死已久，枯朽之骨，凶穢之餘，豈宜以入宮禁！孔子曰：「敬鬼神而遠之。」古之諸侯，行吊于國，尚令巫祝先以桃彭，祓除不祥，然後進弔。今無故取朽穢之物，親臨觀之，巫祝不先，桃彭不用，群臣不言其非，禦史不舉其失，臣實恥之。乞以此骨付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑。使天下之人，知大聖人之所作為，出於尋常萬萬也，豈不盛哉！豈不快哉！佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加臣身。上天鑒臨，臣不怨悔。無任感激懇悃之至。謹奉表以聞，臣某誠惶誠恐。（〈諫迎佛骨表〉）

接著韓愈搬出行先王之教，即以仁義為聖人之教，確立廣博施愛以濟眾，行其所宜。正式的確立儒家的道統的根源性與排除佛道思想為後世儒者所應為的職志事業。

夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。其文，《詩》《書》《易》《春秋》；其法，禮樂刑政；其民，士農工賈；其位，君臣父子師友賓主昆弟夫婦；其服，麻絲；其居，宮室；其食，粟米果蔬魚肉；其為道易明，而其為教易行也。是故以之為己，則順而祥；以之為人，則愛而公；以之為心，則和而平；以之為天下國家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常；郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。曰：「斯道也，何道也？」曰：「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。」堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而為君，故其事行；由周公而下，下而為臣，故其說長。然則如之何而可也？曰：「不塞不流，不止不行。人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之，鰥寡孤獨廢疾者，有養也，其亦庶乎其可也。（〈原道〉）

在駁斥對異族的信仰的同時，也需要極力填補佛教所遺留下來的缺口，於是尋找在歷史的資源中，以建立知識、思想、價值的權威。而這個權威就是來自於儒家的經學思想，以系統的經典之學支撐韓愈所要推演的社會、政治、經濟等合理化、合法化的最後依據，如此的欲以擴清當時的「禿丁邪戒」、「倒說妖胡浪語」（《

<sup>5</sup>陳來，《宋明理學》，台北，洪葉出版社，引言，頁15，1993。

<sup>6</sup>陳寅恪先生借用佛典與理學之產生及其傳衍的形容。《馮友蘭中國哲學史·下冊·審查報告三》，台北，商務印書館，頁1205，民82。

<sup>7</sup>丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，北京，人民出版社，頁13-44，2000。

廣弘明集·上廢省佛僧表·卷十一》)。但是原本儒家重要的經典慢慢的淪為記誦之學，因之有「儀禮廢絕，雖士大夫不能行之」之嘆，所以呂溫曾說：「所曰禮者，非酌獻酬酢之數，周旋褻襲之容也必，可以經乾坤，運陰陽，管人情，措天下者，某願學焉。」（《四部叢刊·呂和叔文集·三·與族兄舉請學春秋書》）從這段話中，學「禮」的用意在於經乾坤，運陰陽，管人情，措天下之大事，也就是足堪為有國者所用也，但是唐朝人卻將《禮》視為「酌獻酬酢之數，周旋褻襲之容」的方法學，毫不重視經世的學問，可見當時世人對儒家經典之學的不重視，也引發柳宗元對此發出同樣之嘆，「冠禮是聖人所憂用心者也，數百年來，人不復行。」（《柳宗元答韋中立論師道書》）因此，韓愈高舉回復儒家傳統的「修己以安天下」大旗，將「天道」運行的道理超越人間具體的行識之道，也就「道」的優越性是操作性知識的根本，如此欲重建人間知識、價值、信仰便以「道」為其基石性，而韓愈所說的「道」便是以「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德」（《原道》）為其內涵，而這樣「道」的內容，就是落實在生活世界之中，換句話說就是「體天道之流行，於日用人倫之間」也就是禮的合理性、秩序性、人文作為，這一儒家獨有對「道」的體認除了有形而上的味道，也有人性的價值在其中，這與佛、道二家所主張的「道」在內容上是有其天壤之別的，對此，儒家「道」的概念有其形而上與人性的基礎，據李翱之言：「人之所以為聖人，性也」（《復性書》）也就是復其原本善良之本性，因為李翱相信每一個人本性皆是良善的，而人之所以有不善之行，乃受生理的喜怒哀樂愛惡欲影響與外界影響，而遮蔽原本美好的本性，因此自覺的撥遮逆覺其性<sup>8</sup>。

對於韓愈首立儒家「文以載道」之功，成為安立天下的傳承之道，王廷相有此表示，他說：「文以闡道，道闡而文實，六經所載皆然也。晉、宋以往，競尚浮華，刻意俳麗，劉勰極矣。至唐韓、柳稍變其習，而體裁猶文。道止一二，文以千百，謂之闡道，眇乎微乎。」（《雅述·上篇》）對於韓愈、柳宗元首開儒為道統的功勞，仍然表示一定程度的肯定。

然而《孟子》、《中庸》所開啓的天道性命相貫通的線索，讓儒家的心性之學之成德之教奠定永固的基礎與不變的方向，因此，陸象山對心性之學架構的建立有一段話，陸象山說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。蓋時不同也。」（《陸象山全集·卷三十四·語錄》）所以孟子在繼承孔子圓渾的義理後，卻開出儒家仁教所呈現義理的架構，而孟子所順孔子的不安之仁心，進而講盡其心知其性知天矣，如此的心性之學由人心逆而自覺反備於我身，故有《孟子》：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》）然此，也代表人生命的先天性，以心性上之反身而誠欲以心性天通而為一思路，這與《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（《中庸·第一章》）的宇宙論思路下貫於心性上，而開顯出價值論來，是透露出存有論的思維，然此，孟子與《中庸》的思想進路一為下而逆上之自覺動力，一為由上到下順勢力道，雖二者進路不同，但歸趨卻一致，皆以道德主體為中心的思想。<sup>9</sup>

然而，孟子的心性論之主體性可否擴及為客觀的普遍性天道性呢？程伊川曾對「本心」與「天」有這樣的說法，「聖人本天，釋氏本心」（《河南程氏遺書·

<sup>8</sup>葛兆光，《中國思想史·卷二》，上海，復旦大學出版社，頁 211-215，2000。

<sup>9</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁 227-241，1990。

卷二十一下》),<sup>10</sup>, 其實聖人之心與天道的流行是相貫通的, 據於此易傳有云:「夫大人者。與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶。先天而天弗違, 後天而奉天時。天且弗違, 而況於人乎, 況於鬼神乎?」(《易·文言》) 由此可知,「合其德、合其明、合其序、合其吉凶」「弗違」是以天理流行言, 此天乃是道德的、價值的, 人的本心即能體貼天理流行。《中庸》對於大人者的本心能體貼天理流行之外, 對於外在事物的存在性也給存在的保證, 所以:「誠者, 自成也; 而道, 自道也。誠者, 物之終始, 不成無物。是故君子誠之為貴。誠者, 非自成己而已也, 也所以成物也。成己, 仁也; 成物, 知也。性之德也, 合外內之道也, 故時措之宜也。」(《中庸·第二十五章》) 綜合上述而觀之, 天理與人心是合一, 並且以此而為承體起用<sup>11</sup>。

北宋張載為安立天下之大業, 求諸釋老, 無所得, 乃返求六經, 而成一大儒也, 其學說以易為宗, 以中庸為的, 以理為體, 以孔孟為極。而張載承孔、孟《中庸》以來的「天道性命相貫通」的思維, 云:「天所性者通極於道, 氣之昏明不足以蔽之; 天所命者通極於性, 遇之吉凶不足以戕之。」(《正蒙·誠明篇》) 此便是性通於天道與孟子的性善、《中庸》的天命之謂性是相同的。既然知道性是由天所下貫而來的, 那性必可通於天道, 如此說「天地之帥吾其性」, 此性必然時從天道的超越處向下說的, 也就是天道在萬有之中展現出應為之性份。從形下觀之, 雖然萬有各得天道之一部份性份, 各有其不同, 但從超越的天道上觀之, 性只有一, 也就是「生生之謂德」的天道。所以張載說:「性者萬物之一源, 非有我之得私也。惟大人為能盡其道, 是故立必俱立, 知必周知, 愛必兼愛, 成不獨成。彼自蔽塞而不知順吾理者, 亦未知之何矣。」(《正蒙·誠明篇》) 既然「性者萬物之一源, 非有我之得私也。惟大人為能盡其道」可知性即天道, 也就是從超越、絕對、萬有之根據上說, 也就是後來橫渠所說的「天地之性」。相對而言,〈太和篇〉也有一段話這樣天、道、性描述, 云:「由太虛有天之名, 由氣化有道之名, 合虛與氣有性之名。」(《正蒙·太和篇》) 故橫渠以太虛說天道, 則虛是德體、是道, 簡言之就是性。但是此道體是以天行健創生為德, 是動態的帶著氣化流行之氣, 而氣化的作用必須通過虛德之體, 將道體通貫萬有之化成中。氣化的作為乃是萬有成其然者的形下之氣, 即所謂後來橫渠所說的「氣質之性」。故曰性的成立必須是太虛作為個體的根據而說性, 但個體形成由於氣之運動而成, 須合虛與氣兩面說<sup>12</sup>。王廷相承繼著先秦儒家與宋明理學家們一貫的立場以「己欲立而立人, 己欲達而達人」為職志, 對於當時佛老的思想與儒家的安立天下有極大的衝突, 因此, 王廷相一秉反對佛老的思想為其批判的立場。

### 第叁節 王廷相之性論之形上意蘊

先秦儒家的道德取向中孟子的性善觀、荀子的性惡觀為其兩大主流, 而其中人性論點又為一切儒家哲學發展的關鍵, 如牟宗三先生之言:「中國儒家學術思想可大約地稱為「心性之學」,<sup>13</sup> 孟子的應然的道德角度與荀子的實然的觀察, 然其後世衍生的問題不外乎, 對這兩觀點做出詮釋, 但到西漢時, 主張以氣論的諸

<sup>10</sup> 「本」字當動詞用, 即根源於天。

<sup>11</sup> 蔡仁厚,《孔孟荀哲學》, 台北, 學生書局, 頁 238, 1990。

<sup>12</sup> 蔡仁厚,《宋明理學—北宋篇—心體與性體義指述引》, 台北, 學生書局, 頁 139-143, 民 66。王邦雄等四人,《中國哲學史》, 台北, 空大出版社, 頁 534-537, 民 84。

<sup>13</sup> 牟宗三,《中國哲學的特質》, 台北, 學生書局, 頁 93, 民 83。

儒，為求應然與實然的融合，將人性的善惡問題置於宇宙論中來討論，並以「存在」的問題，作為人性道德善惡的基礎，進而對道德形而上的探討。<sup>14</sup>但到了明代王廷相時，其以氣論的形而上觀點，內含本體論（存有論）與宇宙論思維，將儒家應然的德性轉化為知性的道德外在規範，<sup>15</sup>具有道德嚴格主義成分。並以「生生不息，如不得已者，命之自然也」（《慎言·道體篇》）與《易傳》中「生生之謂易」有著相同的動態的宇宙生成變化。相對也列舉「生」的次序，其言「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。」（《慎言·道體篇》）這與「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」（《易·系辭上》）是將宇宙、天、地、人、規範價值的關係呈顯其密切關係並有著不得並焉的次第觀。

王廷相試著從儒家既有的天人關係中，尋找人性對道德的應有性格或對人性中惡的對治。換句話說，在「惡亦不可不謂之性」（《慎言·問成性篇》），如果惡亦是人性中的另一部份，對於修其善性或立教以為準來使之人性趨於善性，也就是「聖人取其性之善者以立教，而後善惡準焉」（《慎言·問成性篇》），如此，人性從惡中開出善性來，一方面表示人對天道流行加深應證，另一方面也證明人之所以為人自己開創自由意識的價值，而不再依靠外在天理做為人道德的終極保證，相對的，人世間的價值，不需要依靠那高高超越在上的「理」<sup>16</sup>做保證，而試圖將「理」的概念向人間做下修之行，也就是體天理流行於日用倫常之間的道理，試圖在人間找出規範來，所以他說：

萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自無入有，此氣常在，未嘗漸滅。…故未判，則理存於太虛；既判，則理載於天地。（《太極辯》）

其實，並非王廷相首先對於宋明儒學以來有關「理」的概念提出質疑，早在明初時大儒曹端就對朱熹所謂的「理」提出強烈的質疑與批判，到明中後葉時的王陽明提出「心即理」之義，打破原先以為「理」之寂然不動貌，才真實呈現「理」真實創生的存在活動，如「即存有即活動」一般。而曹端作為明初程朱理學的傳人，率先對朱熹的理氣觀的人馬之喻提出質疑，他說：

謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，以氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈；理為死理，而不足以為萬化之源。理何足尚？而人何足貴哉？今使活人騎馬，則其出入行止急徐，一由乎人馭之何如，活理亦然。（《明儒學案·諸儒學案二上》）

於是「理」的概念於宋明儒學中慢慢承其《詩經》「維天之命，於穆不已」與孟子的「悱惻之感」<sup>17</sup>，到《中庸》、《易經》「即存有即活動」之「本體宇宙論」，而為萬有之根。上述的宋明理學中以氣之上逆顯出理來，此理與心合而為一，以

<sup>14</sup>鄔昆如，〈性善性惡的反省與檢討：漢儒的性論〉，《臺大哲學評論》第12期，1989。

<sup>15</sup>王汎森，《晚明清初思想十論》，上海，復旦大學出版社，頁90-106，2004。

<sup>16</sup>此間的理，應是對朱子以來宋明儒者對超越的理的一種下拉於人世間的過程。

<sup>17</sup>牟宗三，《中國哲學的特質》，台北，學生書局，頁43，民83。

心靈之理性所代表之便是「真實創造性」為性<sup>18</sup>，即宋明儒所言「天地之性」。

而王廷相一來吸收宋明儒的資源外，也承漢代以來順氣而言性的立場，即以材質之性，一曰以氣說性，則上溯性之根源為「元氣之上無物，故曰太極」（《慎言·道體篇》），然太極與太虛皆是元氣不可名形之狀，「有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化」（《慎言·道體篇》）是故「以人受二氣之沖和也，與萬物殊矣。」而「性果出於氣質，其得濁駁而生者，自稟夫為惡之具，非天與之而何哉，故曰：「天命之謂性」…謂之天命者，本諸氣所從出言之也，非人能之也，故曰天也。」（《慎言·問成性篇》）由元氣迤邐下委，即成萬物之性，人之性命，一同此論，此氣為一形上之概念，藉以此為氣性、質性之形上根源<sup>19</sup>。順氣而言性，則性是氣之委於個體，就人物而言，此性則為「性者緣乎生也」「人之生，性稟不齊」「聖人緣生民而為治，修其性之善者以立教」「聖愚之性，皆天賦也」，依此，氣具有組合、結聚之性、異質、純濁、生物性、善惡、聖愚等之別<sup>20</sup>。

王廷相「用氣為性」，就有所謂善性只是氣質具有其中的一種傾向，並非道德本身的善，也就是康德所說的善意志，就是絕對的善本身，如孟子之言「性善」。而氣質之性下的善，就如荀子的所言「其善為也」（《荀子·勸學篇》）般，是一種不是經過內在的道德感自覺提煉出，而是落在純粹是善的偶然行為中，並無必然的善行與善意志的結合。因之，此種的氣質傾向的為善並非必然，也不符合道德性的本身。所以王廷相說「性之善與不善，人皆具之」與「聖人之形氣純粹，故其性無不善耳；眾人形氣駁雜，故其性多不善耳，此性之大體如此。」（《雅述·上篇》）

以「用氣為性」說明性具有善的傾向，一可具有惡的傾向，如此的善惡並無定準，善的傾向隨時因外在機緣而變為惡，那惡的傾向亦可隨時轉為善，如此的隨意互轉，並不足以成為人之標的。因此，王廷相提出「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。」（《慎言·問成性篇》）因為聖人氣純，性美焉，而取其性善的方面的作法，來成為大眾判斷善惡的標準，於是人間始有美善的準則。

#### 第肆節 王廷相對於當時性、理的批判

王廷相面對當時佛老與理學的思想所提出之萬有根源問題，有著極強烈的批判言詞，並認為理學派與佛老認為性為獨立氣質之外而自存於天地間，這無非是一種「毀不滅性」與「窮理近性」混淆不明之說。他說：

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？以其情實論之，揖讓之後為放伐，放伐之後為篡奪，…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，不亦朽敝乎猜哉？（《雅述·下篇》）

又說：

世儒所謂理能生氣，即老氏道生天地矣；謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地為病，而別有所謂真性矣，可乎？不可乎由是，

<sup>18</sup>牟宗三，《才性與玄理》，台北，學生書局，頁1，民82。

<sup>19</sup>牟宗三，《才性與玄理》，台北，學生書局，頁2，民82。

<sup>20</sup>牟宗三，《才性與玄理》，台北，學生書局，頁3-8，民82。

「本然之性超乎形氣之外」，「太極為理，而生動靜陰陽」，謬幽誣怪之論作矣。（《慎言·道體篇》）

他認為道家的「道」是一種虛無狀態，並不足為萬有之源，王廷相這樣說：「老氏之所謂虛，其旨本虛無也，非愚以元氣為到之本體者，此不可以同論也。」（〈答何柏齋造化論〉）但就宋儒而言，「理氣」的關係與先後問題，為諸儒討論的重心。到底是理為氣本呢？或氣為理本？朱熹在講到萬有的生化順序時，雖然承認理氣不離不雜，但就先後生成的次序，朱熹說：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」（《朱子語類·卷一》）亦強調「有是理便有是氣，但理是本」。因此，他也認為宋儒以來所認為「理」是萬有之根，這與王廷相所主張的以氣為本的思想卻是相衝突的。因此極力的駁斥理能生氣或理先氣後的論述，王廷相這樣說：「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、無道、無理。」（《雅述·上篇》）對於王廷相而言，理根源於氣，在「未判，則理存於太虛；既判，則理載於天地」，所以氣為理本才能真實反映世界的真實觀，故他說「夫萬物之生，氣為理之本，理乃氣之載，所謂有元氣則有動靜，有天地則有化育，有父子則有慈孝，有耳目則有聰明是也。非大觀造化、默契道體者，惡足以識之？」（〈太極辯〉）就上述觀之王廷相對於理的定義中我們可以推敲出，理被視為氣的運動變化的內在規律或條理或表現方式。理被王廷相視為非為形而上的存有者，而是寄於通過人的感官去接觸觀察客觀事物，才能「通於性命之故，達於天人之化」獲得對客觀規律的理性認識。這裡的「理」絕非不是程朱所說的絕對之「天理」在事物上體現，而是客觀事物所故有的規律<sup>21</sup>。

上述中很清楚的知道，王廷相將傳統宋明儒視為超越的天理，一百八十度的反轉為形下客觀事物的規律之一，不再是那至高無上的唯一；並試圖將形下之氣提升為超越存在的元氣論，使之成為萬有之根<sup>22</sup>。然自程朱以來，理氣的存在說明存在的根源性與成其然的問題，也以道德說明存在而有「道德的形上學」，因之，王廷相急欲導正宋明以來對理氣顛倒之說，然而朱熹的理氣論有何說法？

天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；比稟此氣，然後有形。其性其形，雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也。（《朱熹文集·卷五十八·〈答黃道夫〉》）

上述的理氣關係說的十分明白，萬有皆稟形上之理與形下之氣而得以生，又說：

天之生物，有血氣知覺者，人獸是也。有無血氣知覺而但有生氣者，草木是也。有生氣已絕，而但有形質臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理則未嘗不同。但以其分之殊，則其理之在是者不能不異。故人為最靈，而備有五常之性，禽獸則昏而不能備。草木枯槁則又並與其知覺者而亡焉。但其所以是物之理則未嘗不具耳。若如所謂纔無生氣便無生理則是天下

<sup>21</sup>荒木見悟，〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌·九十三卷·第六期》，台北，1996。

<sup>22</sup>見拙著本文之第一章、第16頁。

乃有無性之物，而理之在天下乃有空闕不滿之處也，而可乎？（《朱熹文集·卷五十九·〈答余方叔〉》）

朱子可以說欲以通過格物來明白「理」呈顯於萬有的各具不同，也試圖「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。」（《四書集注·大學章句》）的窮理而盡性，或以理一分殊、一理多相來表達萬有皆稟其相同之理，但萬有之稟氣卻是不同。但是相對於王廷相而言，所見朱子的理氣觀並非是如此，他揭露朱子對「理一分殊」中的理是宇宙唯一自存的實體，而不是被看為萬物的規律道理，也就是人有「五常」之理、物有自存之理，這一切不就是「理萬」而非「理一」嗎，所以王廷相便抓住此特點，說出：

天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺理萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各有差別。統而言之，皆氣之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。（《雅述·上篇》）

王廷相以氣的基礎，將理視為規律、條理一般，是為理性的自然觀察做出解釋，是客觀的以認識論的方法做出對應，也就欲以實然的外延真理，欲探就應然的內容真理，在如此的觀察下的，道德規範必然落於嚴格的道德形式主義中<sup>23</sup>。

同時，他為強調沒有所謂獨立於氣質之性外，另有一自存的本然或天地之性，他說離氣而言性不明，離性而言氣不備，性與氣具有不可分離的一而二，二而一的不可分離關係。因此他說：

氣質之性，本然之性，何不同若是乎？曰：此儒者之大惑也，吾惡能辯之？雖然，嘗試論之矣。人有生，斯有性可言，無生則性滅矣，惡乎取而言之？故離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性論氣，則氣非生動，與死同塗。是性之與氣，可以相有，而不可相離之道也。是故天下之性，莫不於氣焉載之。今夫性之盡善者，莫有過於聖人也。然則聖人之性，非此心虛靈所具而為七情所所自發邪？使果此心虛靈所具而為七情自發，則聖人之性亦不離乎氣而已。性至聖人而極。聖人之性既不出乎氣質，況餘人乎？所謂超然形氣之外，復有所謂本然之性者，之離虛無之見與佛氏均也，可乎哉？（〈性辯〉）

王廷相不僅面對明代朱洪以來朱子四書為科考的範本下的學術風氣，有著「窒礙不通」之過的批評。更藉其解讀著孔子的「性相近習相遠」的意旨來駁斥朱子的「性即理」概念，重新詮釋理氣的關係。他說：

朱子曰：「性者理而已矣，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣所為也，故聚則有，散則無。若理，則初不為聚散而有無也。」由是言之，則性與氣原是二物，氣雖有存亡，而性之在氣外者卓然自立，不以為氣之聚散而為存亡也。嗟乎！其不然也甚也。……如出於心之愛為仁，出於心之宜為義，出於心之敬為禮，出

<sup>23</sup>王汎森，《晚明清初思想十論》，上海，復旦大學出版社，頁93，2004。

於心之知為智，皆人之知覺運動為之而後成也，……故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而之言？是性之有無，緣於氣之聚散。若曰超然於形氣之外，不以聚散而為有無，即佛氏所謂「四大之外，別有真性」矣，其非謬幽之論乎？……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〉）

針對「性」與「理」而言，就王廷相而言，被視兩種不同的概念，「理」被解讀為如：「《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：未定理可乎？故曰氣之靈能而生之理也。仁義禮智，性所成之名而已矣。」（《慎言·問成性篇》）理只是顯於外的規律或規則，也就是一種藉理性可以觀察歸納的定律，並不足為萬有之根。然而「性即理」是程朱學派所提對人性之根源性做出說明，顯然不能被自然觀察家王廷相所折服。然就王廷相提出對「性」的解釋，是循著荀子、告子、漢代以來以「生之謂性」的實然角度來作為「性」詮釋，也就是藉由人的行為之「習氣」結果，向上逆推人「性」的相近，換句話說「性」的表現是藉由生理的行為表現在外方能成立，故王廷相有云：「性者緣乎生者也，道者緣乎性也，教者緣乎道者也」與「性與道合則為善，性與道乖則為惡。是故性出於氣而主乎氣，道出於性而約乎性。」（《慎言·問成性篇》）認為理是性之理，非性本身即理也，因此性與理並非一致。而且相對於老氏的「欲有為之道奸」的任自然的人性論有不一樣見解，認為必須滿足人性的欲望，否則欲不足則爭，爭則亂，亂則人性無存而蕩然，他說：

……是故任其自然者，亂之道也。美色，人情之所慾也，強而眾且智者得之。貨利，人情之所慾也，強而眾且智者得之。安逸，人情之所慾也，強而眾且智者得之。得之則樂，失之則苦，人情安得宴然而不爭乎？安能皆如老、莊之徒，淡然無所欲乎？安不至於亂乎？故曰極也必反之，反之者，求報也。（《雅述、下篇》）

王廷相針對道家的任人性的自然而為的說法，認為有其不妥，因為人性中有其好逸惡勞、美色、貪欲等生理上得慾望，而且是無窮無盡的，面對人性中無窮無盡的慾望，以道家的思維來治世，那必然造成更大不可收拾的混亂，到時，不只世間價值蕩然，而且可能引來更大的動亂、災禍。因此，認為道家與佛家的治世之道，是有其問題的。

再者，面對明代當時佛、道教思想的盛行，顧炎武在有這樣描寫：「南方士大夫，晚年多好學佛；北方士大夫，晚年多好學仙」（《日知錄·卷十三·士大夫晚年之學》）雖然明代以朱子的四書為其科舉取士的方法，理應服膺儒學者較多，為何到晚年多奉佛道何其多，可見一來迎君王之好，二來民間的宗教之風盛也。再者，民間的宗教活動也有如此的盛況，呂坤也曾經說：「民間耗財，第一修建寺院、鑄塑神像，刺繡幡袍，賣燒金紙，打醮進香，暗結密施。此小民妨業耗財之一大蠹。」（《實政錄·風俗卷》）佛教雖然經過三武之禍，與古文運動的排佛思想的兩相打擊下，曾有一段時間沉寂不少，但經過唐代的天台、禪宗等的努力中國化後，慢慢成為中國民間信仰的主流。再者明代中葉世宗嘉靖以後，帝「親奏青詞」於天神，故《明世宗實錄》記載：「自嘉靖中年，帝專事焚修，詞臣率供青詞，工者立超擢，卒至入閣。時謂李春芳、嚴訥、郭朴及袁煒為青詞宰相。」《明世宗實錄·卷二十五》在王室的主導之下，道教的教風行下有日益趨盛

之況<sup>24</sup>。

而王廷相自詡為孔子之徒，面對佛教的教義的「無所見之道愚」，欲以人明其心，見其性的本覺靈山到彼岸，認為此思想也被朱子援引而開理氣二分異端，此誤天下後世之學深矣。他說：

佛氏教人任持自性。持自性者，執自己之本性也。言一切眾生皆有本覺，謂本性之靈覺處，雖流轉六道、受種種身，而此覺性不曾失滅，故以此為真性、為圓覺。其有生而能辨識者，謂眾生悟人知見皆從覺性生出，故云圓覺生出菩提、涅槃及婆羅蜜。（《雅述·下篇》）

王廷相深知《圓覺經》的大意，深知佛教以圓融無礙之性為無上大圓覺，依此，必然有一個不可後退的佛性為其成道的根本，此性必然不生不滅，自覺圓滿其性，是一切有情眾生與生俱來的，因此，他提出如果覺性不生不滅，不與氣為一，性必然與氣分離，如果性與氣分離，那與朱熹所提的離氣而言性相同，如此一來必然與王廷相的理在氣中論相互背離。

不僅如此，王廷相又指出，佛教以清靜心為其本源，以宇宙萬有皆是虛妄無常，此與魏晉南北朝的般若三品之六家七宗主張的本無、心無之「無心於萬物」一般，此乃以心法起滅大地、心如工畫師一如，認為欲以通過個人的內心修為，去排遣外在橫互於心的事物，還其如來清靜觀。但是如僧肇所言「得在於心神，失在於物虛」雖有利個人心性的清靜提升，但是外在的萬有的存在卻是「視若無睹」的不敢承認其存在。所以對此他提出以氣論來駁斥這樣的看法，他說：

有元始之氣，則天地之幻化不能離；有明覺之性，則人生之幻識不能離，不得已之道也。佛氏欲遣離幻心，必須滅性。性滅離幻，若復有覺，亦即是幻，況未必絕耶？能離自生之幻矣，能使天地離幻化耶？說經十二部，佛之幻識甚矣，而欲使眾生解離，有是乎？（《雅述·下篇》）

從王廷相的立場看來，氣乃構成萬有之基，又成其然，使之具有形體，此並非虛幻無實。即使佛教所謂的「幻化」亦具有其不能滅，正所謂「一念一世界」，其具有不能消滅的思維性活動。倘若連思維性的活動必須止息的話，那就進入所謂的涅槃境界，然而，說經十二部也是經由思維性活動所產生的，如果說連經典也被說為幻化而生，那以幻化來說教豈不是荒誕不實，不足為人所採信。因之，王廷相認為掌握當下現象的一切，不再追尋遙不可及的明覺之性，才是有其意義。這與子產所謂的「天道遠，人道邇」，又與亞理斯多德轉而注重形下事物有著異曲同工之感。

對於老子所主張「道」的清靜無為思想與退避作為，不與世的明哲保身，對於民生利益濟世之舉是斷而無為。所以他對道家的思想提出批判他說：

老子之道，以自然為宗，以無為為用，故曰：「以百姓為芻狗」。任其自為也，吾見其強凌弱，眾暴寡，憮然而不平矣，而況夷狄之侵軼乎？又曰「絕聖棄智，民利百倍。」夫民生之利，累世聖智之人遺之也；若然，則堯憂得舜，其志亦荒矣，可乎？有為者，聖人之甚不得已也；必欲無為以任其民，大亂之道也。故老子之道，以之治身則保生，以之治國則長亂。（

<sup>24</sup>陳寶良，《明代社會生活史》，北京，社會科學出版社，頁 475-478，2004。

王廷相認為當時的社會就是一種無為的、沉寂的、靜默的幾乎死寂的狀態，這與程朱學派的「理」、佛教的「性」與道家的「道」所認為穩定超越不可動搖高高至上的思想有著密切的關係，因之，王廷相選擇以「氣」的活潑靈動來顯示一種求新、求變、求實際的心靈下的一種集體共鳴<sup>25</sup>，對於明代那長期在厚重又高壓下生息教訓的臣民中，氣的概念不失為提供一種在窒梏思想中一股活力。就如後人顧璘所言「自我開先，特標妙義，殆所謂神解之機，不束曲教，而成一家之言也。」（《玉堂叢語·卷一》）

## 第五節 王廷相之氣論下之人性中善惡<sup>26</sup>行

在王廷相的氣化宇宙論下的人性基礎中，其善惡的問題在形而上時具有超越的根據或標準，但是落在人間道德的實踐或操作上，卻具有著極其重要性；因為傳統儒家對於人性的善惡具有超越的裁判性，也就如《中庸》所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」（《中庸·第一章》）的既超越有內在的概念，在有著絕對的善惡標準下，承天之行及為善，逆天之舉即為惡。

人性對於王廷相而言<sup>27</sup>，其有如此的體悟，他說：「人有生，斯有性可言；無生則性滅矣。」（〈性辯〉）也就是有自然的生理生命時，性的善惡才具，換句話說，「未形之前，不可得而言矣」，「既形之後，方有所謂性矣，謂惡非性具，何所從而來？程子曰：「惡亦不可不謂之性」得之矣。」（《慎言·問成性篇》）就王廷相而言「惡亦人心所出」。那我們繼續追問性之善惡從何而來呢？他說：「故離氣言性，則性無處所，與虛同歸，離性言氣，則氣非生動，與死同塗。是性與氣，可以相有，而不可相離之道也。是故天下之性，莫不於氣焉載之。」（〈性辯〉）其認為人性之所以有善惡之意識乃根源於生理感官的活動而起的，也就是說人的形體動能產生精神性的活動，他這樣說：

仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之愛為仁，出於心之宜為義，出於心之敬為禮，出於心之知為智，皆人之知覺運動為之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則無仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣。（〈橫渠理氣辯〉）

從以上的句子中我們很清楚的可知，王廷相所認為的道德意識是經由人的自然生理活動過程中產生了所謂的道德感與精神性思維。也就是人性是從人類自然生命的活動過程產生善的來源。

而惡的作為亦由自然生命下的情欲攀緣而來，王廷相對情欲的觀點，主張「主客統一」或稱「物我合一」。這種思想可能援引於《三國志》「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，……五情同，故不能無哀樂以應物。……應物而無累於物者也；……」《三國志·魏書·鍾會傳》與《關尹子》「曰：情生於心，心生

<sup>25</sup>陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義大林，南華管理學院出版社，頁 101，1999。

<sup>26</sup>就牟宗三先生之《才性與玄理》而言「陽氣易傾向於善，因其比較光暢而易開發故。陰氣易傾向於惡，因其比較陰暗而易固閉故」。牟宗三，《才性與玄理》，台北，學生書局，頁 11，1993。

<sup>27</sup>馮觀富，〈情緒與異常行為(六)〉，《資訊研習》，卷 17 第 6 期，7 月，民 89。

於性。情波也，心流也，性水也。來干我者，如石火頃，以性受之，則心不生物浮浮然。」與「曰：心感物，不生心生情，物交心，不生物生識。物尚非真；何況於識；識尚非真，何況於情。而彼妄人，於至無中，執以為有；於至變中，執以為常。…心之所之，則氣從之，氣之所之，則形應之。猶如太虛於一碗中變成萬物，而彼一碗不名太虛。我之一心，能變為氣，能變為形，而我之心無氣無形。知夫我之一心無氣無形，則天地陰陽不能役之。」（《關尹子·五鑿篇》）但《關尹子》所講的是整個心理狀態，而王廷相只就「情」來立論。在他看來，情從外部看是「外感乏跡」（《雅述·上篇》），即情是由物「感我」即「物應」所引起的，以現代心理學說法，情是由外物刺激到我的感官，因而感應到才產生的；從內部說，情也是個人自身的體驗，即是「內感」、「外應」的結果。前者是「人應」，後者是「物感」。統一二者便是「情」，亦就是外部影響與內部體驗而成「情」。他說：

喜怒哀樂，其理在物；所以喜怒哀樂其情在我。合內外而一之道也。在物者感我之機，在我者聽物之實。不可執以為物，亦不可執以為我。故內外合而言之，方為道真。（《雅述·上篇》）

有關心、性、情三者的關係，王廷相提出以較科學性的觀察來解釋，如荀子認為：「心是天君，性是天之就，情是性之質」心是佔有主導的地位，也是心理學上的認識心而言。但《關尹子》便認為：「情，波也；心，流也；性，水也。」（《關尹子·五鑿篇》）三者以性為主體，心為動力，情則為末，而王廷相認為「心，形體景象；性，虛靈景象；情，應物於外景象。」在王廷相看來，心是人體的心理層次的活動，以材質為基礎，是一種「形體景象」；性是人的心理活動的特性「虛靈景象」；而情則是心理活動外觸的反應的「應物於外景象」，可見心的作用在王廷相的認為中佔有極大的重量。他如此說：

大率心與性情，其景象定位自別，說心便沾形體景象，說性便沾人生虛靈景象，說物便沾應物於外景象。位雖不同，其實一貫之道也。喜怒者，由外觸者也。（《雅述·上篇》）

對於情欲的態度，王廷相完全繼承「中庸」的「中節」論點。「喜怒哀樂未發之謂中，發而皆中節謂之和」（《中庸·第一章》）。朱熹解釋「中節」，認為「喜怒哀樂情也。其未發，則性也。無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情乏正也。無所乖戾，故謂之和」。其實中節就是中庸之道。在情欲的表現上要合乎節度，無過與無不及。王廷相更認為「中節」，就是要心平氣和，順應萬事萬物。但他只認為聖人才能做到，因為聖人的靈敏、清澈，所以喜怒哀樂各中其節。王廷相暗示凡夫俗子應效法聖人。如說：

聖人之心虛，故喜怒哀樂不存於中；聖人之心靈，故喜怒哀樂各申其節。是喜怒哀樂因事而有者也；惟中本無，故事已即已，虛如常焉。程子曰：聖人情順萬事而無情，以此。（《雅述·上篇》）

現代心理學家都認為情緒有正、負向之分，正向的情緒，代表快樂、愉悅方面；負面情緒代表不愉快、痛苦。王廷相也明確地肯定人類與生俱來具有追求飲食、美色、貨利、安逸等情欲。這些欲望得到滿足時，便會產生愉快一類的積極、正

向情緒;反之，這些欲望得不到滿足，便會產生痛苦一類的消極、負向情緒。所以，人們就不可能淡然無欲，也必定設法去爭奪，以滿足這些欲望。如說:

觀夫飲食男女，人所同欲，貧賤、夭病，人所同惡可知矣。謂物欲蔽之，非其本性，然則貧賤夭病，人所愿乎哉?（《慎言·問成性篇》）

又說：

美色，人情之所欲也，強而眾且智者得之。貨利，人情之所欲也，強而眾且智者得之。安逸，人情之所欲也，強而眾且智者得之。得之則樂，失之則苦，人情安得宴然而不爭乎?安得老莊之徒淡然無欲乎?（《慎言·御民篇》）

王廷相也認為人的情欲是多樣性的，他列舉有飲食、美色、好名、好功、安逸、富貴等多種情欲，都是人們共有的心理現象。如說:

欲多途，好功、好名、好文章、好諸非性分者皆是也，不直好富貴耳。（《雅述·上篇》）

人之欲望種類幾無所不包，所謂之欲壑難填，林林總總，所以才說「好諸非性分者皆是」之語。人有這樣多的欲望，又怎能不發生爭奪。王廷相也提「中節」之說，反對貪欲，倡導寡欲。認為一個人貪得無厭，便會產生種種問題，陷入罪惡的深淵；若一個人善於節欲，就會有好的行為表現。從情欲與人性的關係看，對外物刺激引起的情欲，會對內在心靈的人性產生負面的影響。即過份的情欲，會使人迷惑、急躁、偏激、驕傲、吝嗇等。這就是主張人要寡欲的原因。正如所說：

貪欲者，眾惡之本，寡欲者，眾善之基。（《慎言·見聞篇》）

又說：

情蕩則性昏，性昏則事迷，迷而不復，則躁激驕吝之心滋矣，由靈根之不美也。莊子曰：嗜欲深者天機滅，亦善言性者與!（《慎言·問成性篇》）

孟子說：「養心莫善於寡欲」（《孟子·盡心篇》），王廷相也主張「養心寡欲」。他認為過度的憤怒、樂過了頭、憂慮、恐懼，都會使人心理失去平衡。因此養生之道，要不失其中，不偏不倚，使喜怒哀樂發皆中節。他說：

無忿懷，好樂、憂患、恐懼，此不偏之中，聖人養心之學也。（《慎言·潛心篇》）

又說：

性之體何如?王子(廷相)曰：靈而覺，性之始也；能而成，性之終也；皆人心主之。（《雅述·上篇》）

## 第陸節 心論

王廷相哲學的心是一個以認識論或經驗性的哲學範疇心即緣外而起的思維性活動，不具有與孟子、陸、王學派中的心具有存有論的意義，這是他與心學派中最大的區別。由於其心緣於外物，是對外在客觀事物的反映。他從「由外以觸內」的認識路線出發，批評心學或理學派的「先內以操外」的過程，由心到物的認識方法，只是忠實反映事物為原則。其心論是在以元氣論哲學為前提下，是接近以西方或荀子路線的認知心為方法，或者是屬於「氣之靈」之心，以現代的詞語就是接近「認知心」的概念。<sup>28</sup>

#### （壹） 虛靈，心之體與心緣外物而起

王廷相之心性論中特別強調心、性、情同為一體，只是對於對應內外事物中有所差別，他這樣說：

心有以本體言者，「心之官則思」與夫「心統性情」是也；有以運用言者，「出入無時，莫知其鄉」與夫「收其放心」是也。知覺者心之用，虛靈者心之體，故心無窒塞則隨物感通，因事省悟而能覺。是覺者智之源，而思慮察處以合乎道者，智之德也。（《雅述·上篇》）

在他認為的心之體是以虛靈之氣為根本，而心的作為是以心理學上思考、認知、記憶等表現出來，是「以智識心」<sup>29</sup>的認識周遭的事物；而知覺則是與外在事物接觸時，動之以情的內在反省力。因此，對心、性、情的區別他有這樣說：

大率心與性情，其景象定位亦自別，說心便沾形體景象，說性便沾人生虛靈景象，說情便沾應物於外景象，雖位不同，其實一貫之道也。（《雅述·上篇》）

早在北宋時程頤便說過心是包含性的有形體、情是心之動的看法，程頤他說「性之自然者謂之天，性之有形者謂之心，性之有動者謂之情，凡此數者，皆一也。」（《二程遺書·卷二十五》）因此，王廷相可以說是承繼程朱的客觀認知心路線為其心性的基礎。

王廷相的認識論以心物結合，既然心緣外物而起為其特徵，他認為心作為客觀認知主體，本身無內容，是靜而虛的，然而它具有反映外物的功能。他說：

沖漠無朕萬象森然已具，此靜而未感也，人心與造化之體皆然。使無外感，何有於動？故動者緣外而起者也。應在靜也，機在外也。已應矣，靜自如。故謂動以擾靜則可，謂動生於靜則不可，而況靜生於動乎。（《雅述·上篇》）

指出當心未感知外物時，它處於靜的狀態；當外物被心感知，心便處於動的狀態。心之動是緣外物而起，有了外界事物的運動，才有心對外物的反映。可見客觀事物的存在是第一性的，心感知外物是第二性的。由此，他反對「動生於靜」，

<sup>28</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，學生書局，頁 399，1983。

<sup>29</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁 405，1990。

即外物的運動變化產生於心的觀點，而認為心的感應源於外物。並強調「人心有物，則以所物為主。」心物結合，以物為主，而不是以心為主。王廷相還指出「說心便沾形體景象」（《雅述·上篇》）心與外物不可分離，豈有事在前而心不應者，心反映外物的功能是客觀存在的。王廷相說明心的功能就像一面鏡子，忠實客觀的將物體反應出來，這只是一種「見理」<sup>30</sup>的認識心，如荀子在〈解蔽篇〉言「故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以羸理矣。」（《荀子·解蔽篇》）「見理」的認識心，能知慮、能思辨、能判斷，是具有後天比較取舍能力，但對於道德性的判斷就未必合於自發式命令，因此這與荀子有些認知心又有些許的不同處，但這又涉及到王廷相認為認知心的日積久，便可感而遂通，而至內外通達成為道德的內在動力<sup>31</sup>。

王廷相從心緣於外物而起的思想作為出發點，也對於佛教的「心法起滅天地」、「心如工畫師」的心和陸王心學的心派作出批判。在批判中他提出「由外以觸內」，即由物到心的反映論的認識方法，以圖糾正當時出現的「先內後外」，「致吾心之良知於事事物物」的先驗的認識理論。

據此，王廷相也批判了佛教以「心法起滅天地」認為天地萬有皆為為幻妄不實，只講「禪定而無應」，心中以空為思想。他說「異端之學無物，靜而寂寂而滅；吾儒之學有主，靜而感，感而應。」（《慎言·上篇》）佛教雖以心法起滅天地，但始終不承認萬有的真實客觀存在，雖得之於心神，但失之物虛。王廷相則認為，心靜而有感，外物的存在是真實客觀的，心緣外物，感而應之，把心與外物相結合，方能得知物之外理，批判佛只求內觀靜寂而獨缺物之終始，言心不言物的觀點。

王廷相之世正與王陽明的心學萌芽有著極大的重疊時間，故王陽明倡「致良知」之「先內以操外」的觀點，與王廷相之心緣外物的觀點有著極大的差別，這也遭到了王廷相的點名：

先內以操外，此謂之動心，動心不可有；由外以觸內，此謂之應心，應心不可無，非不可無，不能無也。……動心何有乎感而遂通天下之故？故應心之不能無也。（《雅述·上篇》）

王陽明的心學認為「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」《傳習錄》意念是心的發動處，意念所對象便是有指向的事物。這就是王廷相所批評的「先內以操外」的所謂「動心」。心學關於「動心」的觀點把外物看作是內心的產物如「吾心即宇宙」，說明萬有在吾心之內並沒有被區分為內外之別，而這與王廷相主張的心緣外物而起的反映論原則相違背，故遭到王廷相的批評。在對心學的批評中，他提出了「由外以觸內」，即由物到心的反映論原則，並把它稱之為「應心」，認為「應心」不可無，依然強調主、客體二分的概念。

（貳） 神者，形氣之妙用與神性雖靈，藉見聞思慮而知

<sup>30</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁412，1990。

<sup>31</sup>見本文下段之性論分析。

王廷相把心以體用、神形論來解釋心的功用，援以范縝之〈神滅論〉中「刀與刃」<sup>32</sup>關係為其立論的觀點，認為心乃為認知主體，其作用和功能是「隨物感通，因事省悟而能覺」，也就是「以智識心」<sup>33</sup>的知性主體。以主觀的「能知」的心，去認識客觀面地「所知」之物。王廷相說：「知覺者，心之用；虛靈者，心之體。故心無窒塞，則隨物感通，因事省悟而能覺。」（《雅述·上篇》）以虛靈為心之體，其作用表現為理智心與認知心。虛靈、知覺便是對心的規定。所謂虛靈，虛相對於實而言，靈指意識活動，虛靈即指心是精神，它不是實有之物，然而卻能知覺思維，所以他說：「升而上者，氣之精也；降而下者，氣之迹也。精則為神、為生、為明靈。」（〈答何柏齋造化論十四首〉）故王廷相認為，心之靈來源於氣之精，最終以氣為存在的根據。認為氣之精即是心之神靈。在中國古代哲學裏，所謂神，既指微妙的變化，亦指精神。王廷相認為，「神者，形氣之妙用。」（〈太極辯〉）即是把精神活動建立在以東漢氣論的材質<sup>34</sup>基礎上，以氣之精來解釋心之神靈的來源和根據。認為精神現象以材質性的形氣為存在的基礎，心之神、靈、知皆統一於氣。他說：

夫天地之間，何虛非氣，何氣不化，何化非神，安可謂無靈，又安可謂無知？（〈答何柏齋造化論十四首〉）

指出氣是天地間基本的存在，不論是靈、知、神、化都根源於氣。他更進一步強調：

神者，生之靈，皆氣所固有者也，無氣則神從何而生？……神必待形氣而有，如母能生子，子能為母主耳。至於天地之間，二氣交感，百靈雜出，……欲離氣而為神，恐不可得。（〈答何柏齋造化論十四首〉）

認為神乃氣所生、為生之靈，乃氣所固有，天地間「百靈雜出」的精神現象是陰陽二氣下的交感的產物。由此可見，王廷相認為心為虛靈知覺、「神者，形氣之妙用」的思想是建立在他一元氣本論上的哲學基礎之上。這是對儒家傳統以來以孔孟為主的心性本論哲學的轉彎，但開出與荀子、程朱以來的對認知心上的契合。

在認識論上，王廷相提出對張載以來有關「德性之知」「見聞之知」的重新界定，將「德性之知」聚焦於「見聞之知」的認知心的作用上。對於張載有關「德性之知」、「見聞之知」的說法，張載說：

大其心，則能體天下之物；物有未體，則心為有外。世人之心，止於見聞之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我。孟子盡心則

<sup>32</sup>依據范縝〈神滅論〉「問曰：子云神滅，何以知其滅耶？答曰：神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神謝也。問曰：形者無知之稱，神者有知之名。知與無知，即事有異。神之與形，理不容一。形神相即，非所聞也。答曰：形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。」與「形神相即，形質神用」的主張「問曰：刃之與利，或如來說，形之與神，其義不然。何以言之？木之質，無知也；人之質，有知也。人既有如木之質，而有異木之知，豈非木其一，人有其二耶？」。

<sup>33</sup>牟宗三，《名家與荀子》，台北，學生書局，頁 225，民 82。

<sup>34</sup>牟宗三，《才性與玄理》，台北，學生書局，頁 1，民 82。

知性知天以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。（《正蒙·大心篇》）

張載的所謂「大心」就其來源，源於《孟子》「從其大體為大人，從其小體為小人」（《孟子·告子上》），「大體」即是人為人應為之性份、道德良知、天命賦予於個人主體上，並展開落實之過程，這就是張載所言的「德性之知」。而相對於「德性之知」而言，由「小體」所產生的便是「見聞之知」也就是「氣質之性」或感官所生具有「識」之能客觀認識的對象。而兩種知的生成是如何產生的呢？張載這樣說：

見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。…由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心，可乎？…人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也。知合內外於耳目之外，則其知也過人遠矣。…天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也；天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也；天之不御莫大於太虛，故心之廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能。…耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。（《正蒙·大心篇》）

依張載之言，「見聞之知」是一種「物交」於外之知，也就是感官所能認識的客觀對象，而「知象者心」即是主體對客體物象的認知而言，然而一般人認為外在的物體刺激人的內外感官而形成一種特定的感受性知識，以為是天理良知，孰不知，這樣的感官知識並不是真實恆存的。因之，他強調感官的功能有其極限性，無法究極到「心」的作用。

然而王廷相強調心之思維與耳目聞見的結合重要性，認為視聽見聞是耳目感官的功能，耳目與外物發生聯繫而產生視聽感覺；思維是心之官的屬性和功能，無心則無思。王廷相既客觀地看到視聽見聞在認識過程中的作用，又強調思維在認識活動中的重要性。他說：

事物之不聞見者，耳目未嘗施其聰明也；事理之有未知者，心未嘗致思而度之也。故知之精由於思，行之察亦由於思。（《慎言·潛心篇》）

又說：

學者於道，貴精心以察之，驗諸天人，參諸事會，務得其實而行之，所謂自得也已。……耳目之見聞，善用之足以廣其心，不善用之適以狹其心。其廣與狹之分，相去不遠焉，在究其理之有無而已矣。（《慎言·潛心篇》）

指出耳目感官以事物的表面現象做為認識事物的條件，而心之官則以事物的本質即「事理」為認識物件。王廷相以物體表象的「事物」和心理內在思維的「事理」分別作為耳目之官和心之官所能認識的對象，表明他已經明確地把感性認識與理性認識兩者給區別開來。他還指出，在認識過程中的知與行兩個階段，理性思維都是十分重要的，「知之精」和「行之察」均離不開心之思，肯定「心以思為主」，理性認識的重要性明顯高於感性認識。

然而，王廷相重視心之思的作用，卻不排斥耳目的見聞之知，他主張把二者結合起來，其所謂認識「不過思與見聞之會而已」。他說：

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。（《雅述·上篇》）

又說：

目可以施其明，何物不視乎？耳可以施其聰，何物不聽乎？心體虛明廣大，何所不能知而度之乎？故事物之不聞見者，耳目未嘗施其聰明也；事理之有未知者，心未嘗致思而度之。也故知之精由於思，行之察亦由於思。（《慎言·潛心篇》）

王廷相認為，思維的活動必須與外物相結合，如果不通過對事物的見聞而達其物理，即使是聖人也不能掌握事物的規律。可見心的思維必須依靠感官的見聞。他指出，耳聞目見是認識事物之理的前提，如果「使嬰兒孩提之時，即閉之幽室，不接物焉，長而出之，則日用之物不能辨矣」（《雅述·上篇》），這是對如果沒內在思維活動與外在感官結合下，人的認識過程是否能建立的最佳的質問。認為要取得對物理的認識，必須把心之思與見聞結合起來，但見聞是基礎，「夫神性雖靈，必借見聞思慮而知」（《雅述·上篇》），在見聞的基礎上加以思慮，「積知之久，以類貫通」（《雅述·上篇》）。從而把感性認識上升為理性認識，以求得對物理即對事物規律的認識。

王廷相「思與見聞之會」，把思維與見聞之知相結合的思想是針對王守仁的「良知」說和張載、程頤的「德性之知」說而發的，它既是對「良知」說的否定，又是對「德性之知」說的批評。王守仁所謂的良知，是先驗的認識主體，它不原於人的聞見，「良知不則見聞而有，而見聞莫非良知之用」（《傳習錄》）。不僅良知不源於見聞，而且見聞反依賴於良知而存在。王廷相則認為見聞是一切認識的基礎，若不見不聞，雖聖哲也不能知之。他的這一思想是對良知說的根本否定，從而堅持了由物而見聞而思的認識路線。

王廷相還批評了割裂心與見聞的關係，把「德性之知」與見聞脫離開來的看法。張載倡「德性之知」說，他認為「德性之知，不萌於見聞。」程頤也指出：「德性之知，不假見聞」，王守仁「不由見聞而有」的「良知」，在本質上良知即「德性之知」。但王廷相駁斥了這種觀點，他說：

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。（《雅述·上篇》）

強調一切知識都是思與見聞結合的產物，而否定有所謂脫離了見聞能產生「德性之知」的說法。因此王廷相在這裏轉化了張載哲學中「德性之知」具有先天的因素，也直接批評了從孟子以來到陸象山、程頤、王守仁傳統儒家的先驗道德認識論。這在此時與王守仁所倡導的良知說，具有與之分庭抗禮之意義。<sup>35</sup>

<sup>35</sup>張立文主編，《心》，北京，人民大學出版社，頁 256-260，1993。

## 第柒節 性論

### (壹) 性與氣的關係

王廷相認為之所以有所謂的性與氣二分，其源於孟子轉化了孔子「性相近，而習相遠」對於性的解讀，其認為孟子提出性善的命題，而有所謂的大體與小體之別，繼而宋明儒視性分為天地之性與氣質之性二者，所以他說：

是性與氣相資，而有不得相離者也。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣。昔者仲尼論性，固已備至而無遺矣，乃孟子則舍之而言善，宋儒參伍人性而不合，乃復標本然之論於氣質之上，遂使孔子之言視孟子反為疏漏，豈不畔於聖人之中正乎？（〈答薛君采論性書〉）

再者：

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，者豈非惑乎？（《雅述·上篇》）

在王廷相的眼中認為孟子只見到人性中善的一面，殊不知人性中亦具有生理上情慾可能為惡的一面，因此認為孟子違背孔子的學說而大力撻伐。其實就孟子而言，人性的善是從先驗的立場來看，而對於王廷相則從實然的立場出發，這有點回到孟子與告子在論性一般，永遠以平行的角度論及立場，而根本沒有交集。

然而王廷相認為宋儒承繼了孟子以來的性善思想，而開出的性有「本然之性」、「義理之性」或「天地之性」與「氣質之性」之分，對此王廷相視孟子為歧出者，為違背孔子原意而大加的撻伐，他說：

性生於氣，萬物皆然。宋儒只為強成孟子性善之說，故離氣而論性，使性之實不明於後世。……後之學者，桎於朱子「本然之性」二性之說，而不致思，悲哉！（《雅述·上篇》）

又說

朱子達蔡季通云：「人之有生，性與氣合而已，即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。」即此數言，見先生論性，劈頭就差。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，有生之後相來附合耳。此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅，不可離而論者也。（《雅述·上篇》）

上述便明「性與氣合」性絕不是獨立於氣外之物。哪有所謂的「本然之性」、「義理之性」或「天地之性」與「氣質之性」之分別，如果有其分別，那勢必落入二元對立面，到底是何者先出或何者生何者呢，亦或「理」「性」的有著超越地位，因此，對於王廷相而言，宋儒以性為二元分學之論，無異與佛教的超然之「性」相同，所以他認為「理」在氣中，離氣言性或離性而氣皆是偏執的一方不能完整的體現出孔子的面貌。因此他說：

「朱子謂本然之性，超乎形氣之外，其實自佛氏本性靈覺而來，謂非依旁異端得乎？大抵性與氣離而二之，必不可得。佛氏修養真氣，雖離形而不散，故其性亦離形而不滅，以有氣即有性耳。佛氏既不達此，儒者遂以性氣分而為二，誤後世之學甚矣。」（《雅述·上篇》）

另外宋儒中程顥在關於人性的論點中，提出「惡亦不可不謂之性」的命題，認為程顥的說法才是符合真正的人性真實貌，王廷相說：「明道曰：『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。」（《雅述·上篇》）<sup>36</sup>既然知道王廷相認為沒有所謂的離「氣」而獨立的「性」，也就是性與氣相通是一體的兩面，那自然與其主張的元氣實有說之間有其一致性，那就傾向告子、荀子的「生之為性」的實然角度中。

### （貳）性的特點與善惡標準

性是與生俱的來，他說「有生則有性可言，無生則性滅矣」，因此儒家所言的仁義理智信，必須經由「人之知覺運動為之而後成也」是「是性由于生，道由於性」且「人有生，則心性具焉，有心性，則道理出焉故率性之謂道」。因此王廷相站在氣質之性的立場，性為氣的「生理」角度，也就是以生理來釋性，他說：

夫性，生之理也。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。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣。……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，又何有所超出也哉？聖人之性，既不離乎氣質，眾人可知矣。器有清濁粹駁，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。（〈答薛君采論性書〉）

又說：

故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？是性之有無，緣於氣之聚散，若曰超然於氣象之外，不以聚散而為有無，即佛氏所謂「四大之外別有真性」矣。豈非謬幽之論乎？（〈橫渠理氣辯〉）

可見性緣於生，非獨立於生之外的事物，在《說文解字》：「生，進也。像草木生出土上。」中「生」即是草長於地面上，有生理與能動的義，後來演化為「性」亦具有此理。因此，王廷相認為，氣聚而成的生理形軀，有其能實踐人之為人的基礎，也就是近乎現代存在主義的觀點「存在決定本質」的立場，可知王廷相站在氣質之性的立場，性為氣的「生理」角度，也就是以生理來釋性。

<sup>36</sup>就程顥言：「論性不論氣不備，論氣不論性不明」《二程遺書·卷六》，此中所言的「性」應為本然或義理之性，而「氣」則應指氣質之性方是。而「性即氣，氣即性，生之謂也」應指為「氣質之性」。而所謂的「惡亦不可不謂之性」應指「氣質之性」，因為在相同一段話中程顥這樣說：「人生而靜」以上不容說，才說性時，便以不是性也」，就程顥而言，本然之性必須要在氣質之性方能彰顯出來。

孟子、陸王以來的心學派肯定道德的標準有其一定且不變的根源，乃在於個體本性的良知，尋此善性而為則為善，違此善性則為惡。然肯定氣質之性的王廷相對此則走向荀子的禮法之治的外在制度層次，也就是寓「真積日久則入」的規範。這樣的規範包括道德、倫理、社會觀感、甚至刑法也被列為標準之一，他有這樣的描述：

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。」…性者緣乎生者也，道者緣乎性者也，教者緣乎道者也。聖人緣生民而為治，修其性之善者以立教名教立而善惡準焉。是故敦於教者，人之善者也；戾於教者，人之惡者也。為惡之才能，善者亦具之；為善之才能，惡者亦具之。然而不為者，一習於名教，一循乎情慾也。夫性之善者，固不揆乎教而治矣；其性之惡者，方其未有教也，各任其情以為愛憎，由之相戕相賊胥此以出，是道惡乎治！聖人惡乎不憂！故取其性之可以相生、相安、相久而有益於治者，以教後世，而仁義理智定焉。背於此者，則惡之名立矣。故無生則性不見，無名教則善惡無準。（《慎言·問性成篇》）

就王廷相而言善惡的標準取決於性與道的乖合，此處所言的「道」就是道德標準，然而這個標準是「取其性之可以相生、相安、相久而有益於治者，以教後世，而仁義理智定焉」，而這標準「聖人之道為天下國家，故有道德、仁義、禮樂、刑法並用，…惟孔子之道，虛心寡欲，定靜安慮，道德率民，刑法齊物，以之治人則性命修和，…」（《雅述·上篇》）就上述王廷相所謂的標準，有屬於「修齊治平」的外在規範或條約上，偏向制度層面；但是他也希望建立一個恆久的道德標準「取其性之可以相生、相安、相久而有益於治者，以教後世，而仁義理智定焉」一個長治久安的不變亙古的人心需要之理；儒家向來主張內在道德感作為出發點，而且這種道德標準是一種浮動式的準則，是會隨著時代、風氣、社會價值、地域的不同，而產生對同一件事有著不同的外在道德規範標準，但是，有一種內在道德感的標準恆久不變的。

### 第捌節 變化氣質與成德之行<sup>37</sup>

王廷相的成德功夫與程朱主張的主敬、養心、格物致知有著極為相近的看法，首先他認為主敬乃是為學聖人第一步，他說：

無事而主敬，涵養於敬也，有內外交致之力，整齊嚴肅，正衣冠，尊瞻視，以一其外，沖淡虛明，無非擗紛擾之思，以一其內，由之不愧於屋漏。矣此學道入門第一義也。（《慎言·潛心篇》）

又說：

學者始而用功，必須（立）〔主〕敬存誠，以持其志，而後有進；久而純熟，動靜與道為一，則誠敬不待養而自存，致亦不待於持而自定矣。程子論持志曰：「只此便是私」，此言亦過高，或恐非先生之言。儒者遂以主敬

<sup>37</sup>林永勝，《氣質之性研究》，國立清華大學中國文學系碩士論文，頁 162-177，2001。

存誠以持其志為有意，而貶修治之學，殊夫「下學上達」之義，進禪氏之虛靜矣。（《雅述·下篇》）

其認為主敬的功夫是整飭自己的內外身心，如《中庸》所言「不愧屋漏」，以達無違良心，並以戰戰兢兢之戒慎恐懼對於自己持定的不放鬆。以達到靜心虛明的不逐物擾心，「為應事作主」如程子之言：「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外，廓然而大公，物來而順應。」〈定性書〉不著一物於心。就如他所言的一則故事「轎夫著白鞋」一樣，當轎夫每天小心翼翼的保護白鞋不受其髒污，一但白鞋受到污染後，便不再愛惜其鞋子。因此，兢兢業業地保護其心，主敬，有如神秀之言「時時勤拂拭，不使惹塵埃。」。

另外，他也認為成聖也可以藉由「做聖之途，其要也兩端而已矣：澄思寡欲，以致睿也；補過徙義，以日新也。卒以成之，曰誠。」（《慎言·作聖篇》）的作為日日新的勉勵改過向善，以誠心一致達到成聖的道路上。然而王廷相相信要達到涵養與主敬的境界必先要由「格物致知」的外在的見聞之知。他說：

格物之解，程朱皆訓「至」字，程子則曰「格物而至於物」，此重疊不成文義；朱子則曰「窮至事物之理」，是「至」字上又添出一「窮」字，聖人之言直截，決不如此。不如訓以「正」字，直截明當，義亦疏通，既無屋上架屋之煩，亦無言外補添之擾。（《雅述·上篇》）

又說：

格物者，正物也，物各得其當然之實，則正矣。物物而能正之，知豈有不至乎？知至則見理真切，心無苟且妄動之患，意豈有不誠乎？意誠則心之存主皆善而無惡，邪僻偏倚之病亡矣，心啟有不正乎？學造於心正，道之大本立矣，而家、而國、而天下，以此推之可也。（《慎言·潛心篇》）

王廷相的「格物致知」是指具體觀察事物的物理法則並對應萬物的事理上，使萬物與內在的德性之知有其相涉，此舉乃是以外在的倫理與政治，為其安立天下為其首重思維。因此，「正」的涵義在王廷相的思維中，「正」可以正己之心、正人之行、正物之始末，有其內聖到外王的事功之基。我們可以試著由《大學》中的「誠意、正心」等八達德來檢視王廷相，其以「正」來作為人生道德修為與安立天下的基礎。就道德的實踐與真理的認識是有一體的兩面的，朱熹有一段話：「蔣端夫問：『致知在格物。』胸中有見，然後於理無不見。」曰：「胸中如何便有所見？譬如嬰兒學行，今日學步，明日又步，積習既久，方能行。天地萬物莫不有理。手有手之理，足有足之理，手足若不舉行，安能盡其理！格物者，欲究極其物之理，使無不盡，然後我之知無所不至。物理即道理，天下初無二理。」（《朱子語類·卷十五》）在朱熹的心中對於知行的問題認為，知識必須預取道德的實踐，知識才有可能，而道德則必得有知識作為基礎，方始成立。並無一種和道德實踐全不相干的知識，更無一種與知識全不相干的道德實踐，知識與道德存有一種辯證關係。<sup>38</sup>

在其道德修為中，其認知希望由外在的薰習陶冶下，以「真積日久，則入」的說法是試著轉化個人氣質，以成聖人之境，故其成聖的功夫首重在變化氣質，因為聖人氣純，而一般人氣駁雜，所以一般人必須經過一段的外在修為、學習使

<sup>38</sup>林安梧，《現代儒學論衡》，台北，業強出版社，頁 160-165，1987

之氣純，方能成聖，所以他說：

學有變其氣質之功，則性善可學而至；不然，徒事乎口耳講論之習，終不足以入聖。（《慎言·潛心篇》）

王廷相相信可以變化「人心」的嗜慾之習，就藉由外在的耳濡目染下，使個體轉化多慾之「人心」而達作聖之塗。

因此，對於王廷相而言，經由外在的格物致知下的德行修為，可以使道德的心性更上一層樓，但是相對一般人氣質駁雜，無純真之性，故必須有道德修為良好的聖人或君子做為一般人的導引，因此他說：

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，倫義之宜罔察，雖稟上智之資，亦寡陋而無能矣。（《慎言·潛心篇》）

其實在王廷相的眼中，一般人其氣質之性大多駁雜無純，很難藉由自修而達聖賢之境。既然一般人藉由外在的修為可達聖人之境，那我們繼續追問下去，道德的修為要到如何的程度算是標準呢？王廷相表示，如果氣質變化了，那氣貌與言行就會出現聖人結果。他說：

言以示道，心之華；貌以表心，道之興也。故動容出辭不背理者，心之不忘，得之有將爾。然惟純則安。（《慎言·潛心篇》）

又說：

有德之人，心誠辭直，正言厲色，不作偽飾，以為心害。（《雅述·上篇》）

就王廷相而言，聖人出現於世是有其可能的，但聖人其「道德之宗正，仁義禮樂之宰攝，世固不獲見之矣。」（《慎言·作聖篇》），相對的，也告訴我們，我們在世間雖然難得聖人或到達其境，但是最少你的道德修為必可達到「大賢」的層次，而大賢的層次就如其言：「嚴於守道，不惑以異端九流，以亂道真焉。」（《慎言·作聖篇》）

如果我們再繼續的追問下去，依照你的「真積日久，則入」可以保證成為聖人嗎？因為外在的薰習並不代表內在道德的主體性也受到感染而自覺到人應為得道德意志。因為外在的實踐道德規範，不代表內在有自發的動力，他可能只是因為社會規範要他如此作為，他便如此做，內在主體性並非是道德行為的發動者。因此靠外在的聖人薰習教化規範，是無法起「化性起偽」，如果聖人的「化性起偽」也是藉由上一個聖人的「化性起偽」，那便有無限後退的危機，如此一來聖人的「化性起偽」的外在薰習便不可能。<sup>39</sup>顯然王廷相體會到了雖然「真積日久則入」的個人道德修為之路是比較艱困的，但不代表不會成功，如果有聖人在其前頭作為楷模或榜樣時，那修為的道路是較易成功，因此，成功與否必需靠自己的格物主敬功夫以達內外通達而定，這也說明王廷相認為，在真積日下可能貫通道德主體性的自覺，便能「感而遂通天下之故」，他說：

<sup>39</sup>王邦雄等四人，《中國哲學史》，台北，空大出版社，頁108，民84。

潛心機慮，以求精微；隨事體察，以驗會通；優游涵養，以致自得。（《慎言·潛心篇》）

又說：

心理貴涵蓄，久之可以會通冥契。……有所得而固存之，日見其充積也；有所聞而固蓄之，日見其暢達也。（《慎言·潛心篇》）

如此一來，道德的內外有所會通，道德的主體性也就能遇事而呈現，就不會陷於有道德之行卻無內在道德之心性。

那變化氣質的方法如何做呢？王廷相以身心方面來做涵養，他認為要有道德的內在感受性，必先以禮樂教化規範使身體合於禮樂內外要求，如此，身體自然而然而習於性成。他這樣說：

古人之學，先以義理養其心，「志於道，據於德，依於仁」是也。復以禮樂養其體，聲音養耳，彩色養目，舞蹈養血脈，威儀養動作是也。內外交養，德性乃成，由是動合天則，而與道為一矣。今人外無所養，而氣之粗鄙者多，內無所養，而心之和順者寡，無怪乎聖賢之不多見矣。（《慎言·君子篇》）

在王廷相的眼中，當時的人們對於內在道德的涵養性不足，多數的人生活態度都過著與世浮沉的觀念，對於內在的道德意志甚不重視之，因此，聖賢之類的人少見，然對於有心對道德修為的人，他提出建議以「義理養其心」，使其道德主體性能夠發揚，再接著以合乎禮樂的外在教化，促其內外皆合道德的要求。

對於道德的修為，首重在於對心的涵養上，像華嚴宗「心如工畫師」，就是對於心思的掌握有其必要的修為，然而如何才能讓心志能作到動心忍志的不外放其心，對此，著重在「持其志，勿暴其氣」的功夫就顯得很重要。故王廷相對於心、志、氣的修為有如是之言：

「持其志」者，存其心而不放；「無暴其氣」者，視聽言動以禮而不任情也。心存，則所發者自不肆；氣不暴，則所守愈固。次內外一致之道，故曰：「交相養」。人心當思時則思，不思時則沖靜而閒淡，故心氣可以完養。或曰：「心不能使之不思。」曰：「涵養主一之功未深固爾。苟未深固，則淆亂而不清，豈獨思擾於晝？而夢亦紛擾於夜矣。深固則淵靜而貞定，無事乎絕聖去智，而思慮可以使之伏矣，然非始學者之物也。」無忿懷、好樂、憂患、恐懼，此不偏之中，聖人養心之學也。未能至此，則本淆，故當致中。喜怒哀樂，各當其節，是謂不戾之和，聖人順應之學也。未能至此則道離，故當致和。（《慎言·潛心篇》）

「持其志，無暴其氣」的概念在孟子就已經提出，對於身體的欲望，必須以「道德心志」加以約束，使之合於禮樂內外的要求，如朱子的「心統性情」（《性理大全·卷三十三》）說一般。因此，可見心在王廷相的眼中具有能主宰指使身體行動的發令者。

早在公元前西方希臘哲學家柏拉圖，就針對身體對於靈魂有其反作用力，提出鍛鍊或教育身體的說法，<sup>40</sup>認為鍛鍊身體必排斥靡靡之音，以達道德修為的純

<sup>40</sup> 柏拉圖在其《菲多篇》《蒂邁歐篇》《法律篇》等提到要克制身體的衝動，是具有禁慾的傾向

淨。然而王廷相也針對身體如過於安逸或不知節制，那身體便無法對道德修為做出貢獻，甚至身體會流於害德業之發展。因此，除了對治心性外，王廷相也對養生練氣有一套的方法，其認為養生練氣除了可以鍛鍊身體外，使諸病不起，並可盡其壽終，更進一步可以體造化之妙、陰陽之機，他這樣說：

或問養生鍊氣之道曰：「養生者節制之常也，鍊氣則術也。何以言之？人生元氣所稟，各有長短。自有知以來，為貪愛侵剝，暴戾蠹蝕，故長者短，短者促，不得盡天年而終。是以聖智之人有養生之論，大要不出少思慮，寡嗜慾，節飲食，慎起居，和氣體，利關節而已矣。能由是而行，則大氣不能致傷而諸疾不作，可以盡其畀元始之氣而以壽終矣。使非有節，安能如是？故曰節制之常。至於煉氣之數，亦有至理。大抵造化之妙，陰陽配合而道化生焉。人之得生，本諸精氣，呼吸升降之間，而運動往來無滯。故吸則氣昇，遂以意引之，注於極上；呼則氣降，遂以意引之，注於極下。久之，極上則隨海盈溢，遍達於諸骸；極下則氣海充滿，透徹於諸脉，此亦造化之機發如此。」（《雅述·下篇》）

王廷相所謂的養生與節制身體慾望其實是並行不背，所謂的「少思慮，寡嗜慾，節飲食，慎起居，和氣體，利關節而已矣」的條件下，人自然與那些多慮、多慾、不知節制飲食起居的人，擁有較多的生活品質，在較好的生活條件中，自然而然較能提升個人心性的修為。孟子也說：「富歲，子弟多賴；兇歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（《孟子·告子上》）也是因為外在的環境直接或間接的影響人的道德修為，因此，王廷相認為對於身體起居行為模式，確實要嚴格的要求，否則身體溺於不良之習，便對道德實踐的事業必然產生衝擊。

王廷相承除了繼理學派的「格物致知」的外在認識系統，欲以外在的知識心轉為「由外而內」的道德修養觀，此似佛學中的「藉假修真」的路徑，藉由道德的外在規範或學習，對於內在道德感產生觸發效用。也擷取孟子以「持其志，無暴其氣」由內而外，來對治身體慾望的方法。因此，我們可知王廷相對於修養心性上確實有一番的內省與外治之方。

---

。朱德生編 趙敦華著，《西方哲學通史·第一卷》，北京，北京大學出版社，頁 146，1996。

## 第四章 王廷相的鬼神觀

### 第壹節 王廷相所承襲之先秦儒家的鬼神觀<sup>1</sup>

萬物的流轉生滅變化，是宇宙間恆常不變的定律，面對有限生命的形軀，先秦道家採取逍遙、解消人心的束縛作形軀上的超越，所以《老子》言：「吾所以有大患者，為吾有身也，及吾無身，有何患？」（《老子·二十五章》）老子雖然提出了減損慾望的修養哲學觀，（《老子·四十八章》）「為學日益，為道日損」（《老子·四十八章》）、「損之又損，以至無為」（《老子·四十八章》）、「絕聖去智，民利百倍」（《老子·十九章》），但其目的仍然以維護百姓生活福祉的入世哲學，並且提供一套謙虛為懷的具體操作的智慧哲學體系。

而莊子更進一步深化老子思想《莊子》：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」、「且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。」（《莊子·大宗師篇》）、「生者，假借也。假之而生者塵垢也。死生為晝夜，且吾與子觀化，而化及我，我又何惡焉。」（《莊子·至樂篇》）先秦道家的那一份豁達無執的心境，將形軀的生滅視為萬物流變現象中的一環，不需要悲傷抗拒它，心中如能「無掉」那一份執著的心境，就能超越現象中的一切，而能達真人、神人、至人與萬物同遊之方。

相對道家，儒家那一份「己立立人」的人文關懷的道德實踐使命感之下，面對同樣萬物的消長，卻有著不一樣的體認，《論語》「子在川上曰：逝者如斯夫！不捨晝夜。」（《論語·子罕篇》）在時間的長流中，勉勵自己與弟子珍惜時間，要不斷的作道德事業精進，基與此，我們可以得知，孔子對生命的認識已經從「實然」的層次向道德的「應然」階段進作進一步超越，對於「朝聞道，夕死可矣」的價值實踐上，自我期許，應以三不朽的道德事業為職志，所懼的是「子曰：德之不脩，學之不講，是吾憂也。」（《論語·述而篇》）的道德事業的無法展開，所以人應先關心日常生活的道德落實，就如所謂「體天理流行，於日用人倫之間」，亦即所謂的「匹夫匹婦」的生活道德實踐哲學，對於鬼神之說，則不需多論，這是孔子希望弟子與後學的生活的態度。

但到宋明理學時，儒家學者所面對的是佛、道的功夫理論的確立，或展現彼岸理想的境界；而理學家們相對要呈現的是，人倫立場的價值堅持或人間的道德堅持足以安頓人心的作為，亦就是如何「安立天下」的具體方法，由此可知，朱熹則以此為基礎而又提出：「現實生活上的事情都清楚了，鬼神之事的道理也就自然明白了。」<sup>2</sup>之說法。對此朱熹更明白的說道：

鬼神事自是第二著。那箇無形影，是難理會底，未消去理會，且就日用緊切處做工夫。子曰：『未能事人，焉能事鬼！未知生，焉知死！』此說盡了。此便是合理會底理會得，將問鬼神自有見處。若合理會底不理會，只管去理會沒緊要底，將問都沒理會了。（《朱子語類·卷三·鬼神》）

<sup>1</sup>郭淑新，余亞斐，〈論孔子「鬼神」觀的人文意義〉，北京，光明日報，2006年。

<sup>2</sup>劉述先先生說：「朱熹完全是由自然的眼光來釋鬼神。」《朱子哲學思想的發展與完成》，台灣，學生書局，頁307，1984。

或問鬼神有無。曰：「此豈卒乍可說！便說，公亦豈能信得及。須於眾理看得漸明，則此惑自解。『樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』』人且理會合當理會底事，其理會未得底，且推向一邊，待日用常行處理會得透，則鬼神之理將自見得，乃所以為知也。『未能事人，焉能事鬼！』意亦如此。（《朱子語類·卷三·鬼神》）

宋明儒者面對自然生命的成滅、生死、鬼神等問題，試圖以理氣的哲學觀的角度解釋、導正社會上對是物的成住壞空、鬼神迷思，用以轉向面對人世中有比鬼神之事更為重要的事情，那就是人世的道德堅持與實踐。<sup>3</sup>

儒家把「生死」議題與道德的實踐行為是有其不可分割的關係，換言之，儒家以生的道德責任的踐履與堅持，到生命終了方可卸下，有所謂的「君子曰終，小人曰死」（《禮記·壇弓篇上》），以道德責任的卸下對顯出一般人的生命消亡的結束。曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也」；君子人與？君子人也！」（《論語·泰伯篇》）要求在道德的內聖的同時也要向外王的事業作進一步的推展。孔子強調為了「踐仁」的神聖使命下，必要時，生命是可以許之，故云：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」。孟子也說：「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也」（《孟子·盡心篇上》）由此可知，儒家對於生命的價值，一旦遭逢義利取捨之當下，便要捨身就義，此足以證孟子之言：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也」（《孟子·告子篇上》）在「魚與熊掌不可兼得」之下視完成道德為其第一要務。曾子的易席而終<sup>4</sup>、子路的臨終猶正纓之舉<sup>5</sup>，正足以自然生命的消散比不上道德生命的流傳後世。

以往所討論的鬼神問題，是較偏上宗教意義的，因為人面對有限的生命，期望一個有限的生命，能開出無限的存在世界，因此鬼神在人們的心中是有助於其心靈的安定，但在明朝「以理學開國」，「今後若有創為異說，詭道背理，非毀朱子者，許科道官指名劾奏」<sup>6</sup>或「專詆周程張朱之說」<sup>7</sup>「命有司聲罪杖遣，悉焚其所著書」<sup>7</sup>之下，鬼神的問題似乎變的如孔子言「敬鬼神而遠之」的避而不談，但面對一個求新求變求實際的社會心靈下，顯然氣概念以它活潑靈動的特性當是比較容易容易獲得注意和共鳴的<sup>8</sup>，也以氣的運動變化開始認真的說明鬼神存在的問題。而王廷相的哲學觀，他在面對如此的環境、生命的問題，提出氣論的哲學觀點，試圖將現象的流變以氣化的運動方式表現出<sup>9</sup>。在氣化的運動變化中，重新展現出天理流行的道理來，也為沉寂已久的氛圍注入活力。故以氣化實有為

<sup>3</sup>杜保瑞，〈從朱熹鬼神觀談三教辨正問題的儒學理論建構〉，《東吳哲學學報》，第十期，台北，東吳大學出版社，頁 55，2004。

<sup>4</sup>另參考洪錦淳，〈生死兩無憾——傳統儒家的臨終關懷〉，《孔孟月刊》第 40 第 6 期，台北，頁 45，2002。

<sup>5</sup>另參考陳兵，〈生與死的超越〉，台北，圓明出版社，頁 292，1995。

<sup>6</sup>余繼登，〈典故紀聞·卷 17〉。

<sup>7</sup>（明）陳鼎，〈東林列傳·高攀龍傳·卷 2〉，北京，中國書店，1991。

<sup>8</sup>陳德和，〈淮南子的哲學〉，嘉義大林，南華管理學院出版社，頁 101，1999。

<sup>9</sup>王廷相在〈慎言〉中提到「仲尼沒而微言絕，異端起正義擊，斯道以之蕪雜，其所由來矣。非異端能雜之，諸儒自雜之也。……其於仲尼之道，則衛守之嚴，而不敢以異論雜之，……知我罪我，其惟春秋，敢竊附於孔氏之徒云」及〈橫渠理氣辯〉提到他要辯明的是針對孔子以來的儒家思想的龐雜化，要直承孔子之學以廓清儒家真正的系統。

出發，擴展其整個的哲學體系。

東漢許慎：「人所歸爲鬼」（《說文解字·鬼部》），《說文》：「人死曰鬼」（《說文禮制法》），又《禮記》：「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼；」（《禮記·祭義》），《正字道》：「人死魂魄爲鬼」（《正字道·鬼部》）；因此，人的終結，其魂魄就是鬼；人的開始和根本，叫做「神」；「天神，引出萬物者」（《說文解字·示部》），而「神」就是人的主（物有主之者曰「神」）；所以，神和鬼只是相對的詞；「神」是「人」的開始，滋養萬物，表現出無限的智慧，是一種出現和演化的起點；「鬼」卻是「人」的終結，死必歸土，接著就是死而葬，就是隱藏起來，是「人」消失的終點。因此，鬼神概念便含有運動變化的歷程。

早在中國殷商到周時期便從以敬神明鬼觀念中轉向以人爲本的文化關懷，孔子正是這一轉向的推動者，其中「德」的概念首次登上周人運用於王者承天命義上，《尚書》：「惟我周王，克堪用德」（《尚書·多方》）、「若德裕乃身，不廢在王命」（《尚書·康誥》），《詩經》：「文王之德之純」（《詩經·周頌》）等有關人的自我主體性的強調，根據許慎《說文解字》言：「德者，得也」即所謂的德乃是我心有所獲得之意，我心有所體會天德流行。而孔子通過對傳統鬼神觀的內涵給予人文的「淨化」，<sup>10</sup>使得宗教意義上的鬼神轉化具有人文主體性的強調意義，從而在先秦時期進行人文化成的過程。

孔子的鬼神觀呈現出人文主體性意義，首先，對鬼神採取存而不論、敬而遠之的態度，從另一角度說出「事人」爲先的道理。《論語》：「子疾病，子路請禱。子曰：有諸？子路對曰：有之。誅曰：禱爾於上下神祇。子曰：丘之禱久矣。」（《論語·述而篇》）孔子以一句「禱爾於上下神祇」？表達了他對祈禱是否有用的懷疑態度。在孔子看來，祈禱本身是否有理並不重要，如果無此理，便不用祈禱，如果有此理，只要平生行事，仰不愧於天、俯不忤於地，「素行固已合於神明」，何必禱求。《莊子》有云：「孔子病，子貢出卜。子曰，待之。吾坐席不敢先，居處若齋，飲食若祭。吾卜之久矣！」反之，如果「獲罪於天，便無所禱也。」（《莊子·逸篇》）真正決定人命運的並不是禱於鬼神，而是日常生活中的「誠謹不苟」。<sup>11</sup>

《論語》：「季路問事鬼神，子曰：『未能事人，焉能事鬼？』敢問死，曰『未知生，焉知死？』」（《論語·先進篇》）。孔子對子路的回答，並沒有說不能事鬼神，也沒有說不可以問生死之事，而是一個人應以生爲本，去盡應盡的誠敬義務，如果連事人的責任都沒有辦法做到，那又有甚麼資格去談事鬼神呢。也就是不知「所以生」之道，那又如何言「所以死」之理？即所謂「義之所在，生死以之」。<sup>12</sup>

對於鬼神存在的問題，《論語》：「樊遲問知，子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」（《論語·雍也篇》）敬鬼神，是「慎終追遠」禮的表現，並非是媚神之舉。所以朱子引程子之言：「人多信鬼神，惑也；而不信者，又不能敬。能敬能遠，可謂知（智）矣。」（《四書注·雍也篇》），說明知者不惑於俗論，認爲「務民教化」之行，是仁者應當承繼的責任。但對於祖先的神靈，應給予祭祀，《論語》：「子曰：非其鬼而祭之，諂也。」（《論語·爲政篇》），「非其鬼」是指祖先以外的神靈，「而祭之」的行爲，無非祈福消災的心

<sup>10</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁135，1990。

<sup>11</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁136，1990。

<sup>12</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁135，1990。

理，當然就是諂媚的行爲<sup>13</sup>。

其次，將鬼神和人事予以明確區分，積極引導人們把關注的視域聚焦於「事人」為先的道理。在孔子看來，鬼神屬於「天道」的問題，而天道遠人道邇，與「人道」相關的人事才是人們在有限生命中應該關注的中心問題，所以《左傳》子產言：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之。」（《左傳·昭公十八年》）。知道應該知道且能夠知道的事，做應該做的事，才能稱其為真正的智者。「子曰：非其鬼而祭之，諂也。見義不為，無勇也。」（《論語·為政篇》）即是說，在現實中，眼見應該挺身而出的事情，卻袖手旁觀，反而去祭祀不該你祭祀的鬼神，這不僅是獻媚，更是怯懦的表現！孔子對於弟子們一次次地問到鬼神的問題，並非避而不答，而是以巧妙的方式引導他們把關注的視域轉移到現實的人生。

再者，把祭祀鬼神的象徵意義與人間的倫理秩序的建構結合起來，將以往以祈福為目的的祭祀轉變為自我反省的為人應為的規範上，通過對死者的祭祀使生者產生無限久遠的倫理責任。在孔子那裡，對鬼神的祭祀已經不是一般意義上的宗教活動，而是人們對已逝祖先「孝」的繼續延續，是帶有濃厚人文色彩的倫理追認情感。在祭祀中，生者體悟到對死者承擔著的不可推卸的責任，並因此在死者的觀照下產生虔敬之心，正是這種虔敬之心引導著生者的倫理作為。《論語》：「慎終追遠，民德歸厚矣。」（《論語·學而篇》），生者在「慎終追遠」的過程中，勇敢地擔當起了對已逝者的承諾和對他者的責任，從而開始了真正意義上的倫理思為。正如《中庸》所言：「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」

14

對於對鬼神的祭祀，將對神靈的崇拜推擴為對文明創造者的敬仰。孔子所處的時代，由於周王朝實力和威望的衰退以及周邊諸侯國的興盛之始，使得過去被壟斷的思想文化權力逐漸被下放。隨著百家爭鳴的思想興起，思想家們開始運用理性審視禮儀制度自身存在的價值及其合理性依據。孔子關注的不是祭祀形式，而是祭祀所呈現價值，即背後凸顯人存在的價值亦為人文意義。也就是將祭祀納於「禮」的範疇之內，換句話說「攝禮歸義、攝義歸仁」。<sup>15</sup>《論語》曾說：「祭如在，祭神如神在」、「子曰：吾不與祭，如不祭」（《論語·八佾篇》）也就是說，祭祀祖先的時候，好像祖先真在那裡，祭祀神的時候，好像神真在那裡。如果自己不參加祭祀而讓他人代之，則等於沒祭。這充分地體現了孔子不欺人、也不自欺的理性精神。在此基礎上，孔子進而把對神靈的祭祀推擴為對文明創造者的敬仰：「雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也。」（《論語·鄉黨篇》）這裡的「祭」，是朱熹：「祭先代始為飲食之人，不忘本也。」（《四書集注·論語》）是「祭最初發明飲食的人」，引申為人必須保有慎終追遠、不忘本的人本情懷。

以上論述表明，孔子把傳統鬼神概念，從傳統宗教意義上的神秘力量，轉變為已逝的祖先，進而通過對祖先的祭祀擴大孝道、仁心，以達至對人的倫理責任的確認和社會倫理秩序的維護，最後又把祭祀之對象推擴到現實生活中文明的創造者，充分彰顯了其鬼神觀的人文意義。

在孔子那裡，通過化宗教意義上的鬼神為人文意義上的鬼神，鬼神之內涵與功效發生了巨大變化，它已經不徒有宗教迷信色彩和世俗功利意圖，而主要是成

<sup>13</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁 135，1990。

<sup>14</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁 135-136，1990。

<sup>15</sup>勞思光，《新編中國哲學史·第一卷》，台北，三民書局，頁 112，1989。

為孔子實踐其政治主張和道德理想的手段。楚簡篇記載的孔子與魯哀公的答對頗能說明這一事實。「魯邦大旱，哀公謂孔子：子不為我圖之？子曰：邦大旱，毋乃失諸刑與德乎？唯正刑與德。哀公曰：庶民以我不知以說之事鬼也，若之何哉？子曰：正刑與德以事上天，鬼神感之，大旱必止矣。」（《戰國楚竹書·二》）在孔子看來，國家出現旱災，必是國君在政治上「失諸刑與德」所致，因此，當務之急是「正刑與德」。但這種方法與當時普遍認同的祭祀鬼神的方法迥然不同，這就使得哀公心存疑慮，於是，孔子便順應當時的國情民情，因勢利導，以退為進，把「正刑與德」與「鬼神之感」結合起來。可見，孔子在當時的政治條件下，並不反對以鬼神的概念去喚醒未覺悟的君主與民眾，是在宗教文化濃郁的古代社會實現其政治主張、道德理想的一種方法和途徑。正如劉向在《說苑》中所言：「子貢問孔子：死人有知無知也？孔子曰：吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬也。」（《說苑·卷十八》）這段話不僅表現孔子不正面肯定也不正面否定鬼神存在的真實想法，然而要進一步彰顯其鬼神所蘊涵的濃郁的人文精神。<sup>16</sup>

## 第貳節 王廷相之氣化宇宙論下之鬼神觀淵源 —— 二氣之良能

早在宋代時張載與朱熹便以氣化的作用義試圖來解釋民間所謂的鬼神觀念，朱熹他這樣說：

神，伸也；鬼，屈也。如風雨雷電初發時，神也；及至風止雨過，雷住電息，則鬼也。（《朱子語類·卷三·鬼神》）

朱熹在說明鬼神的問題時，其實是有兩個層次的概念，一為將鬼神說為陰陽氣化作用的原理，即氣的伸、屈運動狀態，這是一個形上學體系的宇宙論作用原理的問題層次，而鬼神實際上就是陰陽的同義辭。其二才是針對民俗宗教義就鬼神在世界的存有者之存在進行宇宙論的說明，後者的重點在人死為鬼的存在結構之說明上，此義之人鬼又還是必須遵守氣化宇宙論的陰陽流變之原理，因此，陰陽、鬼神也就是一個氣聚散變化中的定律，也就是人鬼也只是存在界的一個暫存的現象，一如人類在現實世界的有限生命的存在現象一般，不能永存，終將消散回歸於氣化流行中<sup>17</sup>。

以下更可證明，朱熹將鬼神概念釋義轉化為氣化論的屈伸作用義，因此，也就是陰陽作用的意思，張載曾說：「鬼神者，二氣之良能也。」（《正蒙·太和篇》）此義朱熹亦完全繼承，也因為天地萬有都被納入氣化宇宙論中的陰陽兩端之故，因此，朱熹故得將民俗宗教義的鬼神亦以陰陽氣變聚散之定理而認識，鬼神是陰陽氣化的屈伸作用概念，人死為鬼之事件也是這個屈伸作用的道理可以說明的。此義之鬼神，朱熹則談論：

鬼神不過陰陽消長而已。亭毒化育，風雨晦冥，皆是。在人則精是魄，魄者鬼之盛也；氣是魂，魂者神之盛也。精氣聚而為物，何物而無鬼神

<sup>16</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生書局，頁135-136，1990。

<sup>17</sup>杜保瑞，〈從朱熹鬼神觀談三教辨正問題的儒學理論建構〉，《東吳哲學學報》，第十期，台北，東吳大學出版社，頁60，2004。

！『遊魂為變』，魂遊則魄之降可知。升卿。（《朱子語類·卷三·鬼神》）

仍以陰陽說鬼神，然後就人之一身的陰陽聚散屈伸作用之現象說明人的生命活動，此一活動復以魂魄兩概念轉述之，魂氣體魄即人之神伸鬼歸，亦即人之鬼神。然而說人的生命活動即一陰陽義之鬼神作用與說人死後之鬼神的作用仍然是兩個不同層次的問題，就一人之身而言其有屈伸作用亦即陰陽作用亦即鬼神之意義是一回事，就人死為鬼而述說人鬼之存在情狀的陰陽作用是另一回事。<sup>18</sup>因此，王廷相也相對繼承張載、朱熹以氣化宇宙論的觀點解釋鬼神的概念。

虛者氣之本，故虛空即氣；質者氣之成，故天地萬物有生。生者，「精氣為物」，聚也；死者，「遊魂為變」，歸也。歸者，返其本之謂也。返本，復如虛空矣。（《慎言·五行篇》）

又說：

氣通乎形而靈。人物之所以生，氣機不息也；機壞則魂氣散滅也。惡乎靈？有附物而能者，亦乘其氣機也。頃亦散滅而已矣，故鬼者，歸也，散滅之義也。（《慎言·道體篇》）

對於人鬼之存在情況王廷相則藉由解釋《易》之「精氣為物，遊魂為變。」（《易·繫辭上》）一說而提出魂魄觀念以說之，人活著的時候是陰陽之氣齊聚在身而有屈伸之作用，人死則為陰陽之氣離散而為魂氣魄形，若鬼，則是此一魂氣魄形之尚未散盡時之暫時性存在，那也是氣的一種狀態。但是那由人死而來的尚未散盡的魂魄本身亦是一大氣化宇宙中的陰陽之氣，是陰陽之氣者則必有聚散，因此魂魄亦將因久而散而無復為鬼害人，這就是王廷相以陰陽聚散的根本氣化宇宙論觀念而說鬼神概念的基本解釋，這當然是繼承於張載、朱熹以來氣化宇宙論的明確立場，是一套立基於經驗現實世界為真實存在世界的世界觀知識立場而來的為鬼神觀所做出來的解釋，鬼與人同，皆非永恆性存在的個體，故而毋需予以過多的重視。

王廷相認為人與萬物的生死是由於一氣之聚散，死後復歸於氣化流行的「太虛」之中。他說：

氣至而滋息，伸乎合一妙也；氣返而遊散，歸乎太虛之體也。是故氣有聚散，無滅息。……以形觀之，若有有分矣，而氣之出入於太虛者，初未嘗滅也。（《慎言·道體篇》）

意指萬物的形軀生滅變化，只表現出暫時的「客體」樣貌，然隨氣壞則形銷，氣便回復氣的本來原始狀態中，因此氣聚為形，氣散為無，說明氣的運動成就萬有的形體。

同時王廷相也批評了明代當時的儒者把體與魄、魂與氣看成兩物的觀點，他說：「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。」（《雅述·上篇》）當時諸儒觀點認為魂乃是附在身體之中，是

<sup>18</sup>杜保瑞，〈從朱熹鬼神觀談三教辨正問題的儒學理論建構〉，《東吳哲學學報》，第十期，台北，東吳大學出版社，頁 62，2004。

具有不朽的存在，這完全比附理學中「理」的概念而來。王廷相認為萬有受「氣」而成形體，有其形體乃是氣充而有其靈覺，以現代化說就是心理學中的身體感官等知覺，當氣消散後「神」便不復存在，留下的便是體魄也就是骸骨，因此，他提出有氣則有其靈，氣散則剩骸骨，故他說：

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。（《雅述·上篇》）

又說：

鬼神一道，皆氣之靈也，不可分陰陽魂魄。神乃陰陽之所為，鬼亦陰陽之所為；無魂氣則鬼神滅，魂氣散則魄不靈，直是一道。（《雅述·上篇》）

又說：

精則為神、為生、為明靈，跡則為形、為死、為糟粕。神之氣終歸散於太虛，不滅息也；形之氣亦歸於太虛，為腐臭也。則造化本體，安得不謂之有？（〈答何伯齋造化論〉）

王廷相針對時社會上一般人乃至宗教皆相信靈魂不滅的概念，也就是魂、魄存在的問題，提出說明，一般人皆認為靈魂是外來而附著於身體之內的，當身體老朽不堪使用時，靈魂會轉換到另一物重生，因一般人皆相信靈魂具有不朽。但王廷相則不認為，他認為氣聚成一物時，身體之靈為魄，即骸骨；氣之靈為魂，即精神狀態。當身體所聚的氣散時，精神狀態必然消散，而身體就變成糟粕之物；而精神則回歸到太虛之氣化流行中。因此，哪來的靈魂不滅的道理呢。

相對的，明代雖然在現代化的社會中已經接近現代化，但許多的山區或不毛之地，仍然人煙罕至，故當時山林遍野，山中有太多人跡無法到達之地，因此，必然有傳言或神話流傳於某些深山地區，在所謂疑心生暗鬼下便有人造的魑魅魍魎產生，然而相信深山有鬼魅的存在，乃是因為昧於膽小或無知而不願深入體察，因此，他認為山中的魅狸魍魎的存在，並非是妖魔鬼怪，而是久居深山不為人知的禽獸動物，所以王廷相細心的體察後，他發現早在上古的時候魅狸魍魎就已經存在，那時與人交接，人不以為懼，但而今鴻荒日遠，避於山林，人不多見，而認為那是世俗所信的鬼神而加以相信，甚者，相信山中的魅狸魍魎會害人，因此避之唯恐不及，為此他提出觀察所得而言之：

《祭儀》曰：「衆生必有死，死必歸土，此謂之鬼。骨肉敝于下，陰為野土；其氣發揚於上，為昭明，焄蒿悽愴，此百物之精，神之著也。」故曰「視之而不見，聽之而不聞。」有所聞見者，必附於物形而後著，非附於物則不能也。若夫山都木客，魑魅魍魎，罔象之類，及猿狐之精，皆有形體，與人差異耳，世皆以此為鬼，誤矣。上古之時，山川草木未盡開闢，此等物類與人相近，亦能來遊人間，與人交接；蓋此類視人則不如，視禽獸則又覺靈明也。今去鴻荒日遠，深山大澤開闢無餘，人盡居之，雖犀

象龍蛇，避人爲害，日益遠去，況此類猶靈於物者而不避之耶？人不多見，遂以爲鬼神，習矣而不察者也。（《雅述·下篇》）

王廷相說出了當時一般人的傳聞，因爲害怕而無知，且不加以檢證事情的真偽，就賦予妖魅的影象，久之人便信以爲真，而王廷相對此闢謠立論之。

再者，對於佛老中所謂修行者修練自我，而可成仙可以御氣而行的事蹟，王廷相認爲，人既然受氣而成形軀，形氣必然不離，正所謂的離氣而無形，形者必不離氣；就此論證下，可知離氣者必死，無所謂的神仙屍解的狀況，況且，這些所謂的屍解之人，能夠以其力量干擾人間的禍福，王廷相更是提出反駁，他認爲離氣之人其魂形尚存，但這只是暫時的存在，並非永不朽的，更何況無法施予人之禍福；山中所現的罔兩、罔象、山魃、水鬼夔之怪，來遊人間，牠們並非鬼怪，只是這些稀有物種不爲人類所認識且長奇形怪狀，因之人心生恐懼，誤認爲其爲鬼怪之化身。所以王廷相他說：

愚則謂神必待形氣而有，如母能生子，子能爲母主耳。至於天地之間，二氣交感，百靈雜出，風霆流行，山川冥漠，氣之變化，何物不有？欲離氣而爲神，恐不可得。縱如神仙屍解，亦人之神乘氣而去矣，安能脫然神自神而氣自氣乎？由是言之，兩間鬼神，百靈顯著，但恐不能爲人役使，亦不能爲人禍福耳。亦有類之者，人死而氣未散，乃憑物以崇人；及夫罔兩、罔象、山魃、水鬼夔之怪，來遊人間，皆非所謂神也。此終古不易之論，望智者再思之，何如？（〈答何伯齋造化論〉）

就以上觀王廷相認爲鬼神存在或鬼神能施禍福之說，王廷相試著以理性的觀察角度，說明社會中鬼神存在的問題以回歸到人本的關懷中，對於鬼神存在的提出，乃就「氣」的妙用上來說，氣有屈伸、來往、消長等作用，然而我們從形體的消長之「迹」窺見事物的變化，並無法從天地的造化之迹窺見，唯有「能窮神化所從來，德之盛者歟」，其「神」的清通無礙作用方爲「萬物之大圓也」，因此，造化的元氣以陰陽二氣的形式化育萬物，「則對此一萬物之生而始，即可是唯一氣之伸，是爲陽氣；而其死而終，則爲一氣之屈，是爲陰氣。」<sup>19</sup>

最後，依據宋陳北谿的《字義》中，鬼神有四種定義：一爲「鬼神者，二氣之良能」（陰、陽二氣之能），二爲「祭祀」，三爲「後世祭祀」，四爲「後世妖怪」<sup>20</sup>，而由上可推知，王廷相認爲鬼神的本意乃是二氣（陰、陽）之良能也，即屈伸來往，方伸而來者，屬陽爲神氣；屈而往者，屬陰爲鬼。即「鬼神一道，皆氣之靈也，不可分陰陽魂魄。神乃陰陽之所爲，鬼亦陰陽之所爲」（《雅述·上篇》）。

相對於，上述的自然界的鬼神說與人爲所刻意營造出的鬼神、吉凶、讖緯、師巫之說，即「妖祥，人也；論者由物，惑也。」（《慎言·五行篇》）那人爲的鬼神說荼害人間更甚，其毒害政教的發展，擾亂人間理則，瀆禮使民惑。他認爲一切人所刻意營造的鬼神等說爲非要名、要利，然此卻對無助於社會善良風氣的盛行，反而可能造成社會動盪，傷正道之行，如漢武帝時巫蠱事件便是一例。因此他提出看法，他說：

<sup>19</sup>唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，台北，學生書局，頁90，1990。

<sup>20</sup>陳淳，《北溪字義·2卷》，台北，世界書局，1967。

學者欲要名於俗而求異於常，未有不淫於邪說而陷於異流者。陰陽家之足以知天也，五行家之足以知命也，術數家之足以知人也，皆聖道之蠹賊也。世之惑也久矣，安得推明孔氏之徒而與之共學乎！（《慎言·見聞篇》）

他說：

雨暘時若，風霆流行，天地之德化也。世有風雷之師，雲雨之巫，是人握其權矣；土主木偶，行禱求應，是鬼司其機矣。然乎？儒者假借而罔正於道，傷造化之大倫，邪誣之俗，誰其責哉？（《慎言·五行篇》）

王廷相甚至認為，國有禍事、朝綱紊亂，多出於自認為能對天文異端做出解讀之人，因此，國有災禍都起於朝綱之內，他也指出北方的女真族佔領太白山為例子，乃是根據天文讖緯之說而起的戰端。謂此他說：

邪術異端，禍人國家多矣，惟天文讖緯為禍尤甚。世有等不上不下之人，略知文義，專務駁雜，以惑愚俗，每遇災祥，即有竊議。幸君臣政化清平，無釁而起。但有頹隳，以侵紀綱，而愚庸之徒的然信之，遂生異謀，結扇竊發，縱事無成，亦能始禍，有國者不可不預為之計也。北虜站太白以寇中國亦此。（《雅述·下篇》）

另外，王廷相有感於明代中期皇帝與王公大臣們競相膜拜神佛，而使國家政局不穩定《明史》這樣記載：「四方奸人段朝用、龔可佩、藍道行、王金、胡大順、藍田玉之屬，咸以燒煉符咒，熒惑天子」（《明史·列傳第一百九十五·佞幸》），欲煉丹成仙、煉神化虛的方術以達神形不滅的境地，<sup>21</sup>不得不對方術之士的思想與作為提出批判，並試著以儒家的正統道德修為方法辯明。王廷相說：「夫五星行度有定算，不應忽亡不知所在，皆星史之失職也。浩長於乾象，詭言以神其術耳。」（《雅述·下篇》）江湖術士用欺騙的手法迷惑皇帝，並非運用神化就可推論人間禍福或干預朝政運作，這一些在王廷相的眼裡被斥為「亦惑矣」的欺世盜名之行。<sup>22</sup>

## 第參節 以人文修養取代鬼神觀之作用義

儒家向來以成德之教自居，對於形而上或者玄虛的事物較少論及，因為《論語》告訴我們「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」「敢問死？」曰：『未知生，焉知死？』（《論語·先進篇》），人生活在此世有太多的道德責任要努力，窮盡一生的力氣也許都無法盡善盡美，哪還有時間去想死後世界，因為人世間價值如此的混亂，使得「君不君、臣不臣、父不父、子不子」，而身為儒

<sup>21</sup> 《明世宗實錄·卷二九一·卷二九四》。

<sup>22</sup> 唐憲宗在元和十四年，服了長生金丹中毒，性情變得暴躁多怒，後來被宦官陳弘志毒死；唐穆宗吃長生金丹中毒，病死，得年三十；唐文宗叫鄭注煉長生不老金丹，傳說要用小孩心肝來配藥，得年三十三；唐武宗吃了含劇毒的金丹，生重病，道士竟說是凡胎換仙骨，「升仙」之時三十三歲；唐宣宗先拜劉元靜為師，接受他的「三洞法錄」。又請廣東羅浮山的道士軒轅集到長安，向他請教長生妙術，大中十三年六月，吃了長生金丹，疽發於背而死。

家的傳承者有義務、責任，對於道德的挺立必須做出貢獻，因為《論語》曾說：「曾子曰：『士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。』」（《論語·泰伯篇》），因此鬼神之事只能「存而不論」。然而對於鬼神之事雖「存而不論」但是祭祀的問題仍然必須有所作為，因為他說：「聖王神道設教，所以輔政也。其弊也，瀆於鬼神而淫於感應。禮曰：『剛毅犯人妨於政，鬼神過節妨於政』，言失鬼神之中也。後世之鬼神褻而不敬，惑而誣，皆妨政教之失夫！」（《慎言·御民篇》），設立祭祀的用意在於「慎終追遠」，起人民的孝慈敬祖之心，對於先祖的努力，方有後代的我們子孫，因此「祭神如神在」在於表達思古懷念之情。然而害怕的是在「慎終追遠」之餘，人心為追求虛玄的祕境，便會有人「淫於感應」欲究其境，所以「古之先王敬天事神，小心率衆，不敢自命，敬而遠之，其義直，故君子由之。後天矯天假神，若影響酬酢，其道誣，故君子正之。」（《慎言·保博篇》）以君子來正其方法，不使祭祀的精神誣。而王廷相認為祭祀功能在於，表其「仁孝之誠」心，故他說：

祭祀感格之道何如？」曰：「難言也。」曰：「祖考，精氣一也；天地、山川、鬼神，元氣一也。氣一，將無不通乎？」曰：「難言也。夫人之致祭，其禮委委容容，其物芬芬蒸蒸，夫惟類若人者，然後能感而享之。吾未知天地山川之果類人否乎？吾未知鬼神、祖考之猶具體而能飲食否乎？焉能（惡）〔思〕而知之？」曰：「聖人謹祭之何為何？」曰：「報本追遠，仰功酬德，先王仁孝之誠，且因之以立教也。故祭祀之道，惟聖人能知之，能言之，其餘詐己之心以詐人，非愚則誣而已。」（《慎言·保博篇》）

相對而言，王廷相欲將一般人所關注的鬼神焦點，轉移到人世間的人文化成之上，所以他接著說：

辯上下，定民志，不可無禮；風霆流行，天命不測，不可無鬼神然而煩儀文則瀆禮，求感應則瀆神。瀆禮則民大惑，困極則詐矣；瀆神則民大駭，駭久則誣矣，非聖人之設教本始也。後世事神，用禮之過也。是故「敬鬼神而遠之」，以禮之實而治國，使忠朴有餘而不彌於文，仲尼之道，隱也久矣。（《慎言·御民篇》）

對於社會上有許多執迷於鬼神感應之仕，王廷相也提出諫言，認為迷惑於鬼神感應之仕，心中必有所求，其心似有不正，以欲究天人之境或欲召福，然必受其害，故提出呼籲，望其迷途知返。他說：

日怯淫祀也，而瀆鬼神之感應；日擊妖道也，而信天人之休咎，是起源而欲塞流矣，得乎？日可以動人主之趨善也。嗟乎！是則然矣。君有邪心，不務革而正之；君有僻政，不務諫而反之，乃假不可知者而恐懼之，是捨本而務末也。久而無應，將自喪其術，何善之能趨？幾於佛氏之愚人矣。是故聖人通於性命之本，立於中正之塗，雖以神道設教也，尊天地而不瀆，敬鬼神而遠之，守經正物，不飾妖誕，則風俗同而百家息矣。（《慎言·五行篇》）

他接著說：

聖人治世，「其鬼不神」，非鬼之不能神也，經正而法嚴正。則邪說不興，嚴則妖道罔作，鄙儒詖術憑跡，若末焉耳矣。（《慎言·五行篇》）

現將〈賈生〉詩，抄錄如下：「宣室求賢訪逐臣，賈生才調更無倫。可憐夜半虛前席，不問蒼生問鬼神。」當然不是真的漢文帝不問蒼生問鬼神。<sup>23</sup>而是當時的君王「君有邪心，不務革而正之；君有僻政，不務諫而反之」對於百姓的民瘼並不關心，其所關心無非嬪妃有多少，累積多少的財富，可以在位多久，是否撈夠了。因此，身為儒家的王廷相對如此的君王，提出以回到孔子的「敬鬼神而遠之」的正道上，不要求天人感應或讖諱之言，戮力返回守正道來，回歸儒家的人本關懷上，如此一來，妖誕鬼神邪說便止息，同時能敬天追遠的呈現儒家孝道的精神。

王廷相針對時下所謂的鬼神存在的問題，提出以回歸人文的生活面取代虛玄的專注，因為生活的世界與我們有切膚之痛，如果君臣不和、父子不慈這些皆是生活中的日常一部份，如此的生活過的必然有著捍格不入，與其專注於虛玄飄渺的不切實際何不調整作法，以正道事人敬天，取得昌盛的生活視野。他說：

妖祥，人也；論者由物，惑矣。父慈子孝，君仁臣忠，兄友弟恭，夫和婦順，雖山崩川竭，不足以為殃。父子逆而君臣離，人道乖而彝倫斁，嬖倖得志而賢哲退抑，雖鳳鳥慶雲，不足以救其危亂之禍。何也？國家之興替，人事之善否也。是故責人敬天者其道昌，棄人誣天者其道亡。（《慎言·五行篇》）

愚人相信其禍福、得咎之因，很多來自於不可測的力量的推移，因此藉由占卜、問神等欲求於虛玄的活動則興矣，然而孰不知「為善，雖福未至，但禍已遠；為惡，雖禍未至，但福已遠」。多數的人認為所謂的善惡，皆是以滿足人心中的理想的需求，滿足為善，不滿足為惡，因此，需要大量的外在物質或感受性加以支持，方有其覺得善。所以，淺儒利用人性貪婪的弱點，以鬼神之說惑眾，使人願意使之為奴，而甘願付出，因此王廷相認為，依循正道而行，福必至，不需要刻意的強求。

易曰：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」語曰：「禍福無門，惟人所召。」故知人之為善為惡，乃得福得禍之本，期不順應者，幸不幸耳。故取程子答康棣之論，乃為訓世之正。今栢摘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？…故愚直以仲尼「敬鬼神而遠之」以為至論，而祭祀之道以為設教，非謂其無知無覺而不神也。大抵鬼神造化之迹，皆性之不得已而然者，非出於有意也，非以之為人也，其本體自如是耳。於此而不知，皆淺儒誣妄，惑於世俗之見，而不能達乎至理者矣。此又何足與辯！（〈答何伯齋造化論〉）

一般人認為鬼神祭祀之論，深覺造化之神使人有知覺，類推之其所謂的「鬼神」，也必然有知覺，因為人之神與造化之神一也，故能相動。殊不知，「禍福無門

<sup>23</sup>《漢書·文帝紀》：「今吾聞祠官祝釐皆歸福於朕躬，不為百姓，朕甚媿之。夫以朕之不德，而專鄉獨美其福，百姓不與焉，是重吾不德也，其令祠官致敬，無有所祈。」

，惟人所召」故知人之爲善爲惡，乃得福得禍之本，其不順應者，幸不幸耳。假若，鬼神有覺，世之人物相戕相殺，無處無之，而鬼神之力不能報其冤。是鬼神亦昧劣而不義矣，何足以爲靈異？所以王廷相深信「大抵造化鬼神之迹，皆性之不得已而然者，非出於有意也，非以之爲人也，其本體自如是耳」從本論可以很明顯的得出，氣的「非出於有意也，非以之爲人也，其本體自如」，（〈答何栢齋造化論〉）鬼神是屬於運動方式的偶然的過程，非有所謂的目的或意圖性的前提。「陰陽者，氣也；變化，機也。機則神」、「屈伸相感者，機之由也。縕而化者，神之妙也」、「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」（《慎言·道體篇》）。

王廷相試圖用以氣之往返的運動方式，來論說萬物雖形體成滅，但是「氣」不滅，也不需要對所謂的鬼神之說妨礙了人間生活秩序的運作，我們所要認真的面對的是道德修爲如何開出安立自己與天下的責任。

#### 第肆節 王廷相之鬼神觀與張載、朱熹之鬼神觀不同處

王廷相與宋明的儒者在對於鬼神存在的問題，確實秉持著孔子以來「敬鬼神而遠之」的傳統立場，極力將鬼神對人間的影響，轉化成對人文道德修爲下的一種助力，也就是對鬼神存在以人文虔敬的心情去面對，進而以「慎終追遠」的追思去面對祂。但是王廷相除了繼承先秦與宋明儒者對鬼神存在的「敬鬼神而遠之」的作爲外，更加強調當時明代諸侯君王迷戀於長生、屍解的道術修爲，確實造成國家政局的不安與混亂，術士以煉丹、練氣迷惑君王，使之爲朝廷所用，便在朝中干預政治的運作甚至以此預測國家大事、決斷朝綱之行，甚貽誤軍國重事，這些術士迷惑君王之行遠比先秦、宋朝更加的嚴重。因此，王廷相極力的抨擊，其用力駁災異、辯五行、明鬼神、棄讖諱等說明，明代君王著迷已深，此時不用重藥不足以使國家起死回生，是故他說：

慨自戰國先秦，上無聖帝明王祛邪衛道，立民之常，固九流異端之學，紛然竝作，以惑愚蒙。漢興諸儒鄙俗，復寡神鑒，雖有董子之純，推明孔氏，以罷黜百家為任，惜非命世之才之識，亦不能拔本塞源，使仲尼之道獨昭日星之天也。況自泥於五行災異之術，已畔出於聖人之蹊徑矣，又安以號召正論於斯人乎哉！雖然，附會牽合之論猶未熾也。下逮唐宋，甚矣！惑氣運者因之以盜國，信讖諱者因之以行刑，泥風水者契親以謀利，尚術數星命者憑虛妄想，而棄人事之實。嗟乎！天下何其囂囂也！為之儒者方且靡然從之，恬不為怪，不直身自行之，又附會其說以訓經著論，俾後之學者少而習之，長而行之，老而安之，不知無是理而為邪，豈不大可哀邪！故曰：「聖經以諸儒而明，亦以諸儒而晦」謂附會牽合之私也。推其本識鑒銓擇未真害之爾。故僕拳拳時加辯白，時有以見夫邪附儒、亂道之正故焉。（〈與澎憲長論學書〉）

從上可見王廷相對於自漢代以來，所謂的「天人相感」「人行應天」的思想，一直存一般人的心中，甚至連漢代大儒董仲舒也相信所謂的「神示」「災異」之說，因此，到了西漢與東漢之交才出現以讖諱之說篡國的王莽，這些的漢時所流傳下來的歷史經驗法則，沒有讓明代帝王將相得到治國的經驗，反而，更加深信鬼神的示現神通之力，原因起於明代時的一些小儒者爲干朝廷的祿位，於是「附會

牽合」神鬼、災異、煉丹、星數等憑虛妄想之論，以搏君王的青睞，進而獲一官半職。並在君王的讚許與默許的支持下，明代宮帷中盛行著此等亂先王正道之行，據此，王廷相無不極力的欲剷除之，以正先王之道。「惑氣運者因之以盜國，信讖諱者因之以行刑，泥風水者契親以謀利，尚術數星命者憑虛妄想，而棄人事之實。」並且針對氣運、讖諱、風水、尚術數星等江湖術士的騙人伎倆，而忘了真正修身治人的實學，猶如荀子所言「錯人而思天，則失萬物之情也」，那些虛無飄渺不真實的事物，很難以加以捉摸，與其耗在那捉摸不定的事物而徒勞無功，倒不如將精力放在修身治人的實學，來的實在。

## 第五章 王廷相之經世思想

### 第壹節 外王思想的定義與來源

《莊子·天下篇》首先說明先秦各家欲追尋的長治久安的理想與方法，

云：「天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」曰：「聖有所生，王有所成，皆原於一。」……其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士，指紳先生，多能明之。……其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目口鼻，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闡而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不倉矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。（《莊子·天下篇》）

從《莊子·天下篇》來看，「內聖外王之道」本應是天下之治道術者所共同追求的理想與治世的境界，但因百家紛爭、各執立場，宣揚己見，遂道術不行，終天下亂矣，而使之不明，鬱而難發，這是何其不堪的處域。由此可見，《莊子·天下篇》的作者認為，古代之治道術者皆以「內聖外王之道」為理境。其實探究這種「內聖外王」的思想並不是始於戰國中、晚期，早在《詩》、《書》、《禮》、《樂》上就已經有如此的思想，而只是因為春秋戰國時戰亂頻繁，人心欲思安，欲返先王之道，因此，春秋戰國時的各派思想家，無不以安定人心為理想，而欲開出長治久安的政治環境。而綜觀先秦各家的思想比較下，儒家的「內聖外王之道」慢慢發展出一套相當系統的政治哲學理論。《大學》上說：

《大學》曰：“古之欲明明德於天下者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。格物而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而末治者否矣。（《大學之道·首章》）

由上觀之，《大學》的出現代表儒家政治哲學已經將理論性的闡述過程，轉化為外在實踐的遠近步驟，大凡欲以天下為己任者，必須以修己尊德、道問學的二路進程，從儒家說，孔子的思想中已包含「聖王」的觀念，例如他把堯、舜、禹、湯、文、武、周公視為「聖王」，他們所行的就是「內聖外王之道」。孔子說：「大哉，堯之為君也，巍巍乎唯天為大，唯堯則之」云云。孔子的弟子曾把孔子比作堯舜，宰我說：「夫子賢于堯舜。」（《孟子集注·公孫丑篇·上》）

荀子的弟子嘗歌頌他們的老師「德若堯舜，世少知之」，「其知聖明，循道正行，是以為綱紀。嗚呼，賢哉！宜為帝王」（《荀子·解蔽篇》）。可見「內聖外王」之觀念在先秦已相當流行了。這就為一套政治哲學或者說是社會政治理想。個人的人生境界只是關於個人的道德和學問的提高，而社會政治理想的實現則必須

有一套合理的客觀有效的制度。如何成聖成賢、超凡入聖，再把「聖人」造就成「聖王」，而由「聖王」來實現社會政治理想，這就是儒家的「內聖外王之道」。

在《墨子》中有一段記載：「公孟子謂墨子曰：昔者聖王之列也，上聖列為天子，其次列為大夫。今孔子博於詩書，察于禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉！」（《墨子·公孟篇》）這就是說，像孔子那樣具有聖人品德的人，豈不是應該當帝王了嗎？在《荀子》中為「聖王」下了一定義：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足為天下極矣，故學者以聖王為師。」（《荀子·解蔽篇》）

熊十力先生根據《大學》以「修身」為本，以「格物」、「致知」、「正心」、「誠意」為「內聖」功夫，「齊家」、「治國」、「平天下」為「外王」功夫，他說：「君子尊其身，而內外交修，格、致、正、誠內修之目也。齊、治、平，外修之目也。國家天下，皆吾一身，故齊、治、平皆修身之事。小人不知其身之大而無外也，則私其七尺以為身，而內外交修之功，皆所廢而弗講，聖學亡，人道熄矣。」（《大學》）熊十力都認為「內聖」與「外王」是統一的，可以而且應該由「內聖」而「外王」，而有一完滿的「內聖外王之道」的政治哲學理論。特別是熊十力據《大學》論格、致、正、誠、齊、治、平「壹皆是以修身為本」，而得出「內聖」必可「外王」的理論。

本章研究的範圍以王廷相於明代中葉曾為官數十載，其政治上的事功之說，主要集中於〈御民篇〉〈小宗篇〉〈保博篇〉及散論於〈雅述〉的各章節中，而政治上的主張一本儒家的內聖外王的理想，且其所言的方法乃是其為官中具體的治理之法，具有一定的時代性與經驗性，因此，對於其政治上的學說，我們似乎不應忽略其學說的價值，故一併提出研究與孔孟之學說作映襯對比。

## 第貳節 王廷相所承襲的先秦儒家政治思想

### （壹） 孔、孟的內聖外王的基礎

儒家的講的外王事業，是由內聖的道德性直接開出推出外王功業事蹟的，<sup>1</sup>也就是外王事業乃是內聖之德的延伸與開展<sup>2</sup>，即所謂的「修己以安人，修己以安百姓」（《論語·憲問篇》）、「以德性仁者為王」的道理。這樣的理想根源於「道德的心」<sup>3</sup>也就是道德感的昂揚，孔子先點出人性中皆有那道德感即心有不安之感。

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧取火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予有三年之愛於其父母乎？」（《論語·陽貨篇》）

<sup>1</sup>儒家言內聖外王，大體上以聖君賢相為模型，是由內聖直接開出外王的政治事業。

<sup>2</sup>蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生出版社，頁91-93，1990。

<sup>3</sup>牟宗三，《牟宗三先生全集·九》，台北，聯經出版社，頁17-49，2003。

以此不安的心就如《說文解字》詮釋「人者，仁也」一般，人之所以為人，就是有那能行仁義之心，母懷我、育我必須耗盡心力且用力甚深，而為人子的三年喪卻不肯守，如此對話中觸動人性中的孝心之感，也就是那難以割捨的不忍之心，這一點孟子說的更清楚《孟子·離婁篇下》：「人之所以異於禽獸者，幾希，庶民去之，君子存之。」孟子更明白的說出人的不安、不忍之惻隱之心，如孟子又說：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。（《孟子·公孫丑篇上》）

這種的活潑生動的道德心，就是一種自覺為人應為的感受，這種的能量猶如孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（《孟子·盡心篇上》）如此覺悟的力量是無窮無盡、源源不絕，且如「我欲仁，斯仁至矣」的立刻展現。這樣的特徵以覺與健<sup>4</sup>的方式表現於內外的作為上。也就是內以惻隱之心的四端呈現，外則以「天行健，君子以自強不息」的工夫將本心所呈顯，如此以惻隱之心為基礎的道德「應然」是道德理性，也就是絕對的善，依此，人同此心，心同此理下是既內在又超越的。如此，孔子的政治建立在「人觀」<sup>5</sup>的基礎上，其中的運作方式是充滿了倫理與道德實踐的可行性，以人性為基調所開展而出的政治是一種「德業」。

孔子所處春秋時期政治環境乃是禮崩樂壞、僭立政權、弑君、父之舉橫行，它不是泛泛的社會、民生問題，而是「周文疲弊」<sup>6</sup>下的問題，諸子為解決這點章制度下衍生的諸多問題，無不承擔挽救周文化的使命，然孔子便以人性為訴求、以人文為基石、以人道為理想，而以倫理與道德為中心的政治思想乃應運而生<sup>7</sup>。孔子的以德治為理想的政治主張，雖不明言「性善」然其以德行的人格為其出發點，培養為政者、人民強調德性的修養哲學，是一種建立在德行的自覺人格的挺立上，具有內聖以開出外王的聖王政治手段與理想。《詩經》曾曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」對於孔子而言，民心的昏亂是外在環境所致，相信再加以時日的教化就能「好是懿德」，故他很實際的提出「性相近，習相遠」，肯定人性的自覺覺醒的可能。為此，以德治為基礎，用正名為方法，行「修己以安人，修己以安百姓」（《論語·憲問篇》）為目的，建立德業的大同理想社會。孔子在政治上主張「政者，正也。子帥以正孰敢不正？」（《論語·顏淵篇》）、「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之」（《論語·為政篇》），這句話就是在人的自覺主體中，找到合乎道德要求與倫理規範的作為，也就是「道之以德，齊之以禮，有恥且格」的內在道德性要求，又合於外在禮

<sup>4</sup>牟宗三，《牟宗三先生全集·九》，台北，聯經出版社，頁19，2003。

<sup>5</sup>曾春海等四人，《中國哲學概論》，台北，五南書局，頁351，2005。

<sup>6</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，學生出版社，頁60，1983。

<sup>7</sup>曾春海等四人，《中國哲學概論》，台北，五南書局，頁351，2005。

的規範，如此的合於「恕」的一貫精神。一來，國大治而能「無爲而治者其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」（《論語·衛靈公篇》）必然是「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」（《論語·顏淵篇》）的境地。

## （貳） 政治主張與終極價值的關係

再者，正名乃是要求人倫、政治上名副其實、權責相確的起點，也就是人各守其所、不失其本，即所謂「君君，臣臣，父父，子子」的基本要求。如果名實不相副就會造成社會價值的失序，進而政治、社會的體系崩盤，所以孔子這樣說：「子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎！子路曰：有事哉，子之迂也！奚其正？子曰：野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，無所苟而已矣。」（《論語·子路》）正名的首要在於重建政治社會秩序，這是針對現實的政治環境而言，因衛君以「犯上作亂」的僭立政權，爲孔子所不容，故孔子言正名，乃是針對衛君的名不正下的「禮法」的踐踏做出反應。正名乃爲政之本，正所謂「君子務本，本立而道生」，從此話中，一乃確立正名之正當性的標準，二乃確立依此標準批判、校正不正當之名<sup>8</sup>，而正名的標準在於「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」，如此的正名標準也合乎道的運行次序，「政者，正也。君爲正，則百姓從政矣。君之所爲，百姓之所從也。」（《大學·第三章》）也就是這社會秩序的順道安適。

儒家的政治理想境界，就是以聖君賢相下的堯舜《禮記》：「孔子曰：『大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下爲公；選賢與能講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作；故外戶而不閉。是謂大同。』」（《禮記·禮運大同篇》）中的理境，然這一切少不了聖賢之人才來推動仁政，也就是孔子在周遊列國推展仁政無果後，爲什麼積極的培養與教育下一代的政治人才，藉以落實德治的試煉，也爲實踐仁政的可能預做下一步準備。故「行法在人」<sup>9</sup>的舉才措施變得相當重要，因爲《孟子》「徒善不足以爲政，徒法不能以自行」（《孟子·離婁篇上》）與《荀子》「法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。」（《荀子·君道篇》）代表法須依人而推行，故有《禮記注疏》「子曰：制度在禮，文爲在禮，行之其在人乎。」（《禮記注疏·卷五十一》）、「子曰：文武之政，布在方策，其人存，則其政舉，其人亡，則其政息…故爲政在人。」（《禮記注疏·卷五十二》）的說法，因爲德業的行與不行的關鍵取決得人與不得人。然而要取得德才兼備之人才卻是一件困難之事，孔子才會有「才難」的感慨。那我們不禁要問，如何才是人才的標準呢？應該要有下列數個條件「志於道，據於德，依於仁，游於藝」的賢能之人，然後於中間遴選出「學而優則仕」來做爲國家的官吏，來爲國家的永續德業貢獻能力。或者以推舉的方式來產生人才《論語》：「仲弓爲季氏宰，問「政」。子曰：「先有

<sup>8</sup>趙明，《先秦儒家政治哲學引論》，北京，北京大學出版社，頁 10-13，2004。

<sup>9</sup>薩孟武，《儒家政論衍義——先秦儒家政治思想的體系及其演變》，台北，東大出版社，頁 75，1982。

司，赦小過，舉賢才。」曰：「焉知賢才而舉之？」曰：「舉爾所不知，人其舍諸！」（《論語·子路篇》）。但是，何者才是輔國的王佐之才，何者是一縣之百里之才呢，要如何的再細分呢？孔子倒說了一個考核的表準，他說：「子曰：視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉，人焉廋哉。」（《論語·為政篇》）對此並沒有所謂的標準考核人才的方法，但孔子之言卻在《尚書》中找到呼應的方法：「五載一巡狩，群后四朝，敷奏以言，明試以功，車服以庸」（《尚書·舜典》）「以言」在禮記為言揚、直言勸諫之意，「以功」即驗其所行之實效。如此的觀其言聽其行，試之以事，知其能力如何，是否堪為人才，有無言過其實，一切都可以被檢證的。由此觀之，德才的能力決定位子的高低，也限制了人員不敢跨越其職而行越權之事，正所謂的「不在其位，不謀其政」（《論語·泰伯篇》）的道理，《論語正義》言：「此章（泰伯篇）戒人侵官也。言不在此位，則不能謀此之政，欲使各專一守於其本職也。」（《論語正義·泰伯篇》）即孔子對於百官而言，須專守其職，越權擅職就有侵權之虞，不能符合「循名責實」的理想。對於庶人議論政事的自由言論孔子倒是不反對，他說：「鄭人遊於鄉校，以論執政。然明謂子產曰毀鄉校何如。子產曰何為夫人朝夕退而遊焉。以議執政之善否，其所善者，吾則行之，其所惡者，吾則改之，是吾師也，若之何毀之。仲尼聞是語也，曰，以是觀之，人謂子產不仁，無不信也。」（《左傳·襄公三十一年》）在孔子眼中那些「肉食者鄙，未能遠謀」的人，根本不知「民所惡欲」民聽就是天聽的根本道理。

儒家以修身為始，欲安立天下大任，這個終極的理想根源於必須合乎「道」的標準，即天道性命相貫通一如「天命」下貫於人身上一般，便是那「於穆不已」的運行天道，如此的天道之重，君子永不放棄的朝此前進，故有「止於至善」不停歇的奮鬥，像曾子曰：「士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁，以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。」那種賦予君子的使命就如《漢書·藝文志·諸子略》評論儒家「于道最為高」的終極標準。然而這個「道」有其存有論的意蘊，對於這個「道」我們要如何落實或遵循呢？在《說文解字》「道，所以行也。」而段玉裁《說文解字注》：「道者，人所行，故亦謂之行。」，又引為法則、規律等。故儒家的「道」必然合乎人道之須，進而推而至極便是所謂的行王道之政，而這個道的具體內容就是董仲舒之言：「道者，所由治之路也，仁義禮樂皆其具也。」如此政治上王道精神在《尚書》早就呈現於世，它說：「無偏無頗，尊王之義；無有作好，尊王之道；無有作惡，尊王之路。」、「無偏無頗，王道蕩蕩；無偏無頗，王道平平；無反無側，無道正直。」（《尚書·洪範》）可見，尚書所傳達出的政治王道是一種與儒家念茲在茲的以人為出發正道是一致的。王廷相中也多次提到「仲尼沒而微言絕，異端起正義鑿，斯道以之蕪雜，其所由來矣。非異端能雜之，諸儒自雜之也。……其於仲尼之道，則衛守之嚴，而不敢以異論雜之，……知我罪我，其惟春秋，敢竊附於孔氏之徒云」（《慎言·序》）在王廷相的心中其自詡傳承孔子以來聖人之道，對於異道、亂法之思想與學說，無不大力的辯駁，其有如孟子所言「吾實不得已也」之慨。因此，對於其所認為的孔子正統儒家之學，無不大力的學說以實際的行動施行並廣邀諸儒生一起恢弘儒道精神。

（參） 儒家對政治實體與運作之（君臣之道）觀察

《周禮》言：「大宰之職，掌建邦之六典，以佐王治邦國。」（《周禮·天官·

大宰》、《鄭玄·注》：「大曰邦，小曰國，邦之所居亦曰國。」，最初甲骨文中的卜辭對國家概念的用法有「封」「或」「邑」「鄙」等表示一定區域為某人可以控制或行實權力所及之地域而言，並無「邦」「國」的具體明確用字，但到殷商中後期時，因政治的組織日漸分化而密切，慢慢衍化出具有獨立的政治體系出現，在《商書》的「邦之藏，惟汝眾，邦之不藏，惟于一人有罪。」（《商書·盤庚·上》）、《商書》「用降凶德，績于朕邦。」（《商書·盤庚·中》）、「天戮于爾邦」（《西伯戡黎》）等三處曾出現以「邦」的字眼來表示國家立場。到西周時，以「國」字來表示此一概念漸多，如《尚書》：「改厥元子茲大國殷之命」（《尚書·召誥》）；「以長我王國」、「其惟吉士，用勳相我國家」（《尚書·立政》）等。到春秋戰國時，「國」、「國家」的概念變成諸侯國的封地，是具有強而有力的政治體而言，如《左傳》：「雖有君命，為國故，子必射。」（《左傳·成公十六年》）、「夫何戎狄，國之福」（《左傳·襄公十一年》）、「國家之敗，由官邪也。」（《左傳·桓公二年》）、「不靖國家，不可謂享」（《左傳·襄公九年》）。這些專指政治上的列國已經脫離都市或區域城邦型的特徵，不是老子所言的「小國寡民」的政治型態。

孔子之《論語》中，共有「邦」字 48 個，當國家之意解有 47 個，<sup>10</sup>因此春秋之後，「有國者」的概念就有一股「家天下」的思維，這正好符合禮記言三代時所謂「小康」，據此，這些有國之君，對國家的佔、擁有下會有幾種思想特徵。一、對於所轄之境內財富的支配與佔有，所謂《左傳》：「封略之內何非君土。」（《左傳·昭公七年》）。二、國家機器的壟斷，《左傳》：「君慎器與名，不可以假人。」（《左傳·魯昭公三十二年》）。三、對臣民人身的所有，《左傳·莊公十四年》：君主取的君位，則國內之民具為臣子，臣無貳心，效忠於上。四、君權的唯一性，《左傳》：「天無二日，臣無二主。」（《左傳·魯哀公六年》）。<sup>11</sup>相然對於孔子而言，其標榜：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」（《論語·述而篇》）的傳承周的文化，認為：「周監于二代，郁郁乎文哉，吾從周。」（《論語·八佾篇》）是如此的美好，故有：「如有用我者，其為東周乎！」（《論語·陽貨篇》）的理想與抱負，因之，在對於國家治理上用「為國以禮」來治國，禮必出於有道之邦，亦就是：「天下有道，禮樂征伐自天子出天下；無道，禮樂征伐自諸侯出。…」（《論語·季氏篇》）對此，在位者是否有道之君，關乎成德化育之功，對於道德實踐的開展成為「仁者」來說是比小康之君重要得多了。對於眼下的諸侯而言，孔子認為其有匡世尊王攘夷之功卻無仁德之效。所以對孔子而言行王道即行仁政，亦為德業、德功，正如其言：「子路曰：桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死；曰：未仁乎？子曰：桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。」（《論語·憲問篇》）、又：「子貢曰：管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之！子曰：管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫婦之為諒也，自剄於瀆而未之知也。」（《論語·憲問篇》）對春秋的五霸而言，假仁義、尊王之名，但無尊王之實，此五霸乃「迫也，迫諸侯把持王政」（《白虎通·義號篇》），相對於儒家的理想乃是和諧的整體，是一種文化生命的昂揚，也就是德慧的精神散於生命的價值之中，是一種超越現實標準形下的制度，它是跟植于人性與其理性之中，非五霸的功業之行可比擬之，因此孔子對「齊桓公正而不譎，晉文公譎而不正」乃是對其所做的事功作出回應，並非其真正得到孔子以「仁政」之舉而稱之。《論語》：「子曰：

<sup>10</sup>楊伯峻，《論語譯注》，臺北，華正出版社，頁 246，民 79。

<sup>11</sup>劉澤華，《中國傳統政治思維》，長春，吉林出版社，頁 306-308，1991。

甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」（《論語·述而篇》）。

## 第參節 王廷相的政治思想考察

明代以儒家思想為其統治的主要根據，尤以程朱之學為其官方的政治學說，這樣的傳統從朱元璋首開先例，至永樂時以《性理大全》《四書大全》《五經大全》等的完成，標誌出程朱之學的地位確立，直至明代中後期的王陽明所提倡的「心」學，才使得程朱以來所標榜的天理有了挑戰，但隨著明代中後期的政治、經濟、社會等現實狀況出現難以應付的動盪時，各種思想的活潑化皆以撥亂反正的為理想，試圖為這困境注入清流，而王廷相也試圖力挽狂瀾這種江河日下的局勢，故本文特重王廷相其秉持儒家的政治思想為主述，側重其政治哲學層面上，以探討主張的人君、民本、君臣、禮法等問題作分析。

### （壹） 修舉綱紀問題

從始皇到清溥儀退位的兩千多年間，中國政治實行的皆以皇帝為核心的專制中央集權的政治體制，而且到明代開國君主朱元璋時，廢除中國歷代相沿的丞相制度，並把政權與治權合併與君主一人之手，將中國歷年來皇權獨斷專制推進到空前的地步，此時的明代皇帝是兼具國家與政府的職能。因此，皇帝是國家的核心對全國的臣民有其直、間接的掌控，就必須建立一套綱舉目張的長久制度，對此，朱元璋曾說過：「建國之初，當先立紀綱，元氏昏亂，紀綱不立，主荒臣專，威福下移。由是法度不行，人心渙散，遂至天下騷亂。」《明太祖實錄·卷一十四》。然此一時代的重要課題是如何重建儒家原有的新秩序，依這樣需求下的基礎道德的自覺與倫理職責的理性建構是迫切而需要的，對此，國家的綱紀能依「禮」之行「克己復禮」下有其次序、條理各安本分，國家便能很快進入軌道，而天下有治。而王廷相就站在此一立場，說明綱紀的重要性，他說：

維持國命，在紀綱修舉，使君臣志氣委靡，無振奮激烈之圖，必一概苟且了事，此紀綱之日蠹也。（《雅述·上篇》）

又說：

聖人置天下於安平，莫先於植綱紀。何謂綱紀？居重以馭輕，督內以制外，柔夷以綏夏也。是故有六官帥屬焉，有省道敷政焉，有郡縣分治焉，有王使廉察焉，有邊鎮防禦焉，有羈縻之夷捍蔽焉。六者總之為綱，維之為紀，封建不行，勢不容己之道也。王都重則外制，邊鎮固則內安。羈縻之夷，以不治治之，「天子有道，守在四方」也。權所以運國勢，紀綱所以繫國脉，人才所以主國命。故國之不亡者三：權不下移，國不亡；紀綱不隳，國不亡；不用小人長國，國不亡。（《慎言·御民篇》）

王廷相秉持著儒家「克己復禮」的政治實踐方案，相信社會秩序有其美好的遠景，也相信「禮」的綱紀表現，讓人各安其職、各行其司、有其尊卑，這樣的「禮」所蘊含的精神意義與理念，就包含「明德」「慎罰」「民心」「人君」等內涵中，這樣的規範社會生活，就是通過人們的共識取得道德的正當性，建立每一個人的角色、地位。

而王廷相首要的目標，在於回復原有儒家欲重建的禮制秩序的精神，這包含

兩個層面：一是外在的規範秩序；二為內在的精神秩序。而此兩者便是以仁道所轉化的「禮」「樂」為內外秩序建構與維護的方法，是一種人生理想與政治理念的相互結合的表達，而且堅信人性具有善且向善的堅持。事實上，「禮」「樂」為內外相互促動並可謂互為一體的兩面，其有《禮記》「禮樂政刑，其極一也」、「禮樂不可須臾去身」（《禮記·樂記篇》）、《左傳》「禮樂，德之則也」（《左傳·僖公二十七年》）、「禮」被視為「王之大經也」（《左傳·昭公二十五年》）、「政之輿者」（《左傳·襄公二十一年》）、《禮記》「天地之序也」（《禮記·樂記篇》）、「禮作然後萬物安」（《禮記·郊特牲篇》），而「樂」的意義在於《禮記》「樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。」（《禮記·樂記篇》），也就是禮樂被儒家視為是一種安定社會綱領最先決的條件，因為禮樂牽涉社會政治制度的安排與運行，此種的制度安排人類走出動物性的慾望，趨向人類共同的價值精神生活，正所以如《禮記》之言「觀其禮樂而治亂可知也。」（《禮記·樂器篇》）的道理。所以王廷相針對禮樂問題提出看法，他說：

人非樂天之心不能制情於道，故莫不有欲，欲則貪侈，貪侈則僭，僭則亂。聖人以禮防天下，使民各安其分而不爭，是故或役或承，或亢或卑，或寵或奪，或泰或約，一受其正奔命執分而無外慕，心定故也。是謂天下齊一，久安長治之道乎！失其防者反之。（《慎言·御民篇》）

王廷相與儒家堅信社會、政治是離不開「禮樂」的維繫，既然有所謂的《禮記》：「天尊地卑，君臣定矣；卑高已陳，貴賤位矣；動靜有常，大小殊矣；方以類聚，物以群分，則性命不同矣；在天成象，在地成形。如此，則禮者天地之別也。」（《禮記·樂記篇》）按照禮的規定所確立的血緣宗法等級制度，也是和天高地卑一樣的天經地義之事，故王廷相也說：「小宗之法，尊祖也。尊祖于上，所以合族于下，其紀有三：公廟以達孝思，仁也；公田以給婚嫁，義也；公會以齒長幼，禮也。三者行而族紀矣，族紀則治。孟子曰：「人人親其親，長其長，而天下平」，此之謂也。」（《慎言·小宗篇》）。自《左傳》所言的：「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。」（《左傳·隱公十一年》）、《禮記》「禮者，君之在柄也；所以別嫌明微，儆鬼神，考制度，別仁義，所以治政安君也。」（《禮記·禮運篇》）、《禮記》「定親疏，別異同，明是非」（《禮記·曲禮篇》）、《左傳》「禮，所以守其國，行其政令，無失其民也。」（《左傳·昭公五年》）、《左傳》「吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人、工、商各有分親，皆有等衰。是以民服事其上，而下無覬覦。」（《左傳·桓公五年》）、《國語》「禮以經政，國之掌也。」（《國語·晉語篇》）、《國語》「夫禮，所以正民也。」（《國語·魯語篇》）、《荀子》「貴賤有等」「貧富輕重皆有稱」（《荀子·禮論篇》）以上的這些說法，無非是要人間有一個如有機體的組織般，分工、凝聚將之通貫尊卑上下的綱紀來維持，不行僭越之事，如此國家便能長治久安。<sup>12</sup>

王廷相也認為「禮樂」是聖人為社會的規律活動必須為的措施，且具有合於大道次序下各安其份的位置，因此他說：

或問禮樂，曰：「序也，合也，捨是不足以化成矣。…」曰：「先王禮樂成化之象何如？」曰：「大道之隱也久矣，兩惡乎以見之！竊嘗考之矣，禮

<sup>12</sup>趙明，《先秦儒家政治哲學引論》，北京，北京大學出版社，頁 113-125，2004

行而志定，尊卑、上下、親疏、貴賤，各安其長分而不亂，諸侯四夷，安其職而守疆土。其極也，陰陽順執而天地位焉；樂行而情達，君臣和於朝，卿大夫和於位，群士和於職，庶人和於野，盜賊姦宄不興，而夷狄安於四鄙，四時平而萬物亨焉。吁！此堯、舜、三王之大物也，予惡乎以見之？」（《慎言·文王篇》）

禮樂的次序是根據自然天道的運行而來，也就是天尊地卑的分層的概念，因此人法天地運行的規律，訂出理樂的規則，讓人有依循的根據。也就是說如果沒有「禮樂」來維持社會的運作，則社會殺伐之事必起，國便無寧日民則不聊生也，有「禮樂」的調和萬物便可各成其事、各成其長。

再者，如果禮崩樂壞下，人間社會就會走向如春秋戰國時的諸侯間征伐不已，因此，有所謂的「天有道則征伐出於天子，天無道則征伐出于諸侯」，國有無道，從禮樂的制度是否完善健全就可以知其國。所以王廷相如是說：

禮樂者，齊世之具，我制之，民化之，通百王而不易者也。一日缺禮樂，則民不肖之心生；不肖之心生，弑父與君無不為也，故有國者不可遲而俟者。也必積德百年而後興，則聖人之沒也久矣，不亦迂乎哉？（《慎言·魯兩生篇》）

「禮樂」做為國家一切秩序的綱領，乃是秉天地之道、順乎人性而為也，這也是先秦儒家表達相信人內心的渴望，其具有終極的價值性，也是引領人走向「人」的世界，欲積極的建立所謂的理想社會的縮影。

## （貳） 道、法之關係

儒家將其政治理想與禮制秩序的精神價值概括為「道」，也就是合於人性道德的提升便是「道」違之則非「道」，因此，「道」作為政治的標準與存有的兩重意義，所以班固認為儒家「于道最高者」（《漢書·藝文志·諸子略》），金岳霖先生也說過，每一文化區都有其中堅思想，而每一中堅思想又有其最崇高的概念，最基本的原動力，在中國思想傳統中最崇高的概念似乎是「道」<sup>13</sup>。先秦諸子為究天人之際，無不為禮崩樂壞下的制度，欲重建原有的社會秩序，因之「道之不行」「道之不明」，才是天下失序的根本原因。儒家中有關「大同之道」所表現的是政治上的理想境界，其根植於「道」的基礎而發展的，一如《禮記·禮運篇》言：

昔者仲尼與於蠟賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而歎。仲尼之歎，蓋歎魯也。言偃在側曰：「君子何歎？」孔子曰：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故，謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮。城郭溝池以為固，禮義以為紀；以正君

<sup>13</sup>金岳霖，《論道》，北京，商務出版社，頁24，1959。

臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田裏，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在執者去，眾以為殃，是謂小康。（《禮記·禮運篇》）

天下失序並不可怕，可怕的是重建價值秩序的根基「道」的失落，儒家的「道」包含著終極關懷與存有論兩種特性，因為具有價值性的精神指引是凸顯出「人禽」之辨最重要的根據，因為在「慾望」「價值」的衝突中，就靠「道」的指引，方現出人為人自覺的價值。

其實，在《尚書》就已經載商元老箕子論「王道」的思想，他說：「無偏無頗，尊王之義，無有作好，尊王之道，無有作惡，尊王之路。……無偏無黨，王道蕩蕩，無黨無偏，王道平平，無反無側，王道正直。」（《尚書·洪範篇》）這裡所言的「道」「路」「義」等字的並舉，可見「道」字很早就被視為政治上的概念來使用。然對孔子而言，救治天下失序的關鍵在於喚醒人們對於價值秩序的關懷，不是由外在的規範而在於內在有秩序的從「不安之心」做起，因此，先秦儒家們所討論的是道德的實踐與如何落實上，也就是體現「道」的展開。孔子在《論語·為政篇》言：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」在儒家的政治理念中，政治的根本目的和價值是重建原有的內在道德性，並且為「儒者以道得民」（《論語·顏淵篇》）的仁治傳統樹立典範。所以漢儒董仲舒就這樣說《漢書》：「道者，所由治之路也，仁義禮樂接其具也。」（《漢書·董仲舒傳》）這不就是很明白的揭櫫先秦儒家堅持「道」的政治哲學嗎。

然對「法」緣何而起？在《尚書》曾曰：「若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民；罔不寇賊，鴟義姦宄，奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。爰始淫為劓、刵、椽、黥。越茲麗刑并制，罔差有辭。」（《尚書·呂刑篇》）再來《尚書》說：「象以典刑。流宥五刑。鞭作官刑，扑作教刑，金作贖刑。眚災肆赦，怙終賊刑。又「欽哉，欽哉！惟刑之恤哉！」又，帝曰：「皋陶！蠻夷猾夏，寇賊姦宄。汝作士，五刑有服，五服三就；五流有宅，五宅三居，惟明克允。」（《尚書·舜典篇》）。前所述乃三代以前的法律概況。到了三代，夏作「禹刑」，商作「湯刑」，周作「九刑」，皆為了處理人民犯法的事情即「亂政」（亂政謂民有犯政令者）而生。《夏書》曰：「昏、墨、賊，殺。陶之刑也。」（杜注：逸書，三者皆死刑。）。《周禮》注曰：「夏刑大辟(死刑)二百，臕辟(去膝蓋刑)三百，宮辟(淺害男女生殖機能)五百，劓、墨各千。」（《周禮·秋官·司刑》）。《左傳》：「夏有亂政，而作禹刑。商有亂政，而作湯刑。周有亂政，而作九刑。」（《左傳·昭公六年》）與《國語》：「堯能單均刑法以儀民」（《國語·魯語》）意味堯能公平的用法來使民為善。《左傳》曰：「己惡而掠美為昏，貪以敗官為墨，殺人不忌為賊」（《左傳·昭公十四年》）。綜合以上的典籍中可以看來，刑法的產生乃是為制止社會動亂，建立社會的基本秩序的不得已的手段之一，因此，荀子認為「法」的產生是為調節人欲而生，故他說《荀子》：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能無爭，爭則亂，亂則窮。」（《荀子·富國篇》）所以聖人制「禮法」就是要節制人的欲望，使人在「禮法」的約束下能夠建立一定得社會秩序。

而法的產生必須遵守幾個規則，法天道、隨時變、因人情、循事理、定職分

、明開塞、量可能<sup>14</sup>。據此，法的製作是不離天道、人情之需，也就是法是依據自然的律動有其一定規律，不可逆其行而為之，而《管子》曾如此說：「天不變其常，地不變其則，春夏秋冬，不變其節，古今一也。」（《管子·形勢解篇》）常、則、節皆意蘊有其規律感，而《韓非子》也如此說：「道者，萬物之所以然，萬理之所以稽也。」（《韓非子·解志篇》）此言「道」是具有存有論的超越概念，萬物因道而成其形，萬理也因為「道」有其運行的規律，這種的自然界的規律是人「莫之能損益」的。

而王廷相也認為聖人治國之所以可以長治久安，乃是御民以道，順乎人性的需要，以仁義之道佈施於天下，並視天下民瘼為己任，故能將天下運之掌上。對此他說：

三皇無為，順民也。五帝有為也，易簡而不矜功，若無為也。三代變革，不得已也。秦、漢以還，有為而為之，不謬於道者猶可觀也。嗚呼！天下之勢，變而不可返之道也，先王之治跡顧可返之哉？故聖人守道以御時，因勢以求治。（《慎言·御民篇》）

對於王廷相而言，繼承儒家以道德使命為宗旨，欲以道求治的要求，是一種合乎聖王的理想，然而，堅持道德的理想性，也必須對應時勢的變化，不可泥而不知化也。

接著他也說，聖人緣道而行教化，能補法術下的闕失，其認為法術乃因時、因地下的產物，勢必積久而形成弊病，而致不可挽回的地步，故先立其根本，正所謂「君子務本，本立而道生」就是這意思。他說：

或曰：「法可常守乎？」王子曰：「常則弊。」「弊何以救之？」曰：「以道」「……聖人緣人情而救之，安得不求變？故變者所以救其不能行也，雖聖人安能違其勢而恆守之乎？」……是故法者，擬定而不可通者也，久而弊生；道者，隨時濟變以取乎中者也，萬世無弊。君子之治天下也，不貴同其跡，而貴於得聖人之心，不貴泥厥法，而貴於合聖人之道。誠得聖人之心與道施之，雖不揖遜封建，亦可以垂衣而治矣。（《慎言·御民篇》）

當聖人治理天下時，有其核心價值是不可改易的，而為了達其目標，方法的應變性就顯得很重要了，因此，法、術的使用，不可凌駕天道之上。且法、術的使用必須因時地而治宜，不可泥於而不知不變通。

王廷相更進一步的指出，法、術的規模過渡使用必定衍生「政峻」的結果，也亦招致人民生活受到過份的牽制，也就「法令滋多而奸生」，使民情激化，民怨積深則亂出，國則危矣。因此他認為：

御民以道不以術，守我之正而感服不計焉，付得失於民爾。術不可久，民不可愚，雖暫得之，終必失之，民以我非誠也，故聖人王道。……法久必弊，弊必變，變所以救弊也。（《慎言·御民篇》）

又說：

刑法者，聖王甚不得已之政也。故曰弼政。修德靖民，聖人豈不欲之？而戾教者，則毒良矣，非刑法何以齊之？不為刑辟，莊、老矯世之謬談也。

<sup>14</sup>劉澤華，《中國傳統政治思維》，長春，吉林教育出版社，頁 379-391，1991。

(《雅述·上篇》)

對於法術的功用乃是救一時之窮，是因時因地而制宜的方法，非長久之計，且法、術是剛性政策，這與主張教化為者的儒家，似有違其對於人性本善的立場，故勝王是不得已方用之，且用之不長久。

同時，王廷相在提出法、術不可常為之，因為立法所牽涉的場面太廣，包括一般人的生活可能會被影響，因此他認為欲立法者開始的初期皆以為民謀財、為國謀強為號招，但最後變得法擾民、術逼民，推其結果乃是因為外在形勢逼主政者，而為政者不知審視環境而貿然訂法，使得法未使人民所用，反而受其害，故他說：

或曰：「法無不弊，變必弊。」曰：「然可坐視哉？權其利害多寡，變其太甚可也。」(《慎言·御民篇》)

又說：

立法者，聖人也。法久必弊，勢也。使聖人在，亦必救而更張之。非救法也，所以救社稷也。執先王成憲，謂不可改，且以恐人者，亂道也，奸人也。由夫斯人之徒也，其如社稷何？宋神宗、荊公，後世議之不實，何也？曰：彼以財利言，非救弊也。變之迫，非以漸也。(《雅述·上篇》)

想要國家能有大同之化，天下歸心，只要「治安之國，其事簡，其賦輕，其政平和，其民樂，災異足以警寇賊，奸宄無釁以起，夷狄仰其治而順化，而祥瑞不與焉。」然善政的君王能因「道」，而知所損益，而施「法」，使民知何者不該；有變革而使民相信，非迫於亂道之政，乃適合於先王之治。

王廷相知道「法」乃是一時權宜之術，並非長久之計，欲要國家長久保民、四夷平，這必須要以「仁道」來施行，如《孟子》言：「孟子說：『人皆有不忍之心。先王有不忍之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。』」(《孟子·公孫丑上》)「不忍之人心」為人類所具有的同理心。以「不忍人之心」行「不忍人之政」便是行「仁政」。因此，王廷相對於「道」「法」之間的關係說出這樣的看法，他說：

是故法者，擬定而不可通久也，久而弊生；道者，隨時濟變以取乎中者也，萬世無弊，君子之治天下也，不貴同其跡，而貴於得聖人之心；不貴泥厥法，而貴於何聖人之道。誠得聖人之心與道施之，雖不揖遜封建，亦可以垂衣而治矣。(《慎言·御民篇》)

「道」乃是亙古不變的常理，即所謂的行「仁政」，以聖人先王之道，佈施於天下，讓萬民蒙其恩澤，國家便可「垂拱而治」而正南面。如以「法」「術」治天下，其寡恩、薄人性、重威勢，視人皆有其劣根性，並以嚴法而行控制，如此「法眾」必然「姦多」生。對於再明代為官數十年的王廷相而言，其深知重「道」而輕「法」的功效，所以對於為政者治國提出有效的呼籲。

(參) 以民為本的思維

國家為君王之本，庶民為國家之本，所以安定民生為政治之本<sup>15</sup>。這種以民為本的概念早在《尚書》：「天聰明，自我民聰明，天明畏，自我明民威。」（《尚書·虞書·皋陶謨》）就已經出現，又在《尚書》：「嗚呼，在我前後，罔不惟民之承，保后胥感，鮮以不浮于天時。」（《尚書·商書·盤庚》）繼之《尚書》：「天視自我民視，天聽自我民聽。」（《尚書·周書·泰誓中》）也有相同的說法，所以在中國的古代為國者，莫不以民意的感同而為其施政的方向。到後來春秋時期與孔子同期在其為相的晏嬰也提出與儒家相同民本的看法，晏嬰為齊卿輔佐齊景公時，其也提出以民為本的具體政策，乃是為君者的政治義務亦是行仁政的最重要根本，晏嬰與孔子同為當時被並舉為政治家亦是賢相，對此，他以民為本的思想有這樣一番話《晏子春秋》：「叔向問晏子曰：『世亂不遵道，上辟不用義；正行則民遺，曲行則道廢。正行而遺民乎？與持民而遺道乎？此二者之於行何如？』」晏子對曰：「嬰聞之，卑而不失尊，曲而不失正者，以民為本也。苟持民矣，安有遺道！苟遺民乎，安有正行乎焉！」（《晏子春秋·卷四·內篇問下》）其中為政的理想乃訴諸仁義之行，猶如儒者所主張的政治作為，<sup>16</sup>此等的言論與孔子主張的：「寬則得眾，…惠則足以使人」與做到為政「其養民也惠，其使民也義」（《論語·陽貨篇》）的地步，到後來孟子、荀子也提出相似的民本說法，孟子說：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。」（《孟子·離婁篇》）所以認為「天時不如地利，地利不如人和」（《孟子·公孫丑篇》）總結孟子對「得乎丘民而為天子」的民本在《孟子》說的最貼切「民為貴，社稷次之，君為輕」（《孟子·盡心篇》），在荀子的眼光也認為：「天之生民，非為君也。天之立君，以為民也。」（《荀子·大略篇》）。到漢初時賈誼也同樣秉持民本的思想他說：「聞之于政也。民無不為本也…夫民者，萬世之本也，不可欺。」（《新書·大略篇》）具體來說就是《新書》：「國以為本，君以為本，吏以為本。故國以民為安危，君以民為威侮，吏以民為貴賤。此之謂民無不為本也。」（《新書·大略篇》）這樣的對民瘼的重視演變為後來常常聽到「舟水之論」，古往今來，不絕如縷。在《孔子家語》上曰：「夫君者舟也，人者水也。水可載舟，亦可覆舟。君以此思危，則可知也。」<sup>17</sup>（《孔子家語》）。

王廷相自二十九歲中進士，選為翰林院庶吉士後，正式步入官場，曾任兵科給事中、知縣、知府、陝西巡按御史、按察司提學僉事、兵部尚書等官職，深知《尚書》中「民惟邦本，本固邦寧」（《尚書·五子之歌》）之語，強調人民地位的重要。這也是儒家傳統以來最重視的一環，而順民心首重在於「安民」之政，古有云：「古人有戰伐，誅暴以安民」，一如孔子之言：「子路問君子。子曰：『修己以敬』。曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！』」（《論語·憲問篇》）這裡的安民指的是，除了德治的教化外，也有安立天下的政治事業，也就是積極的施行仁政佈四方，讓人民能安居從事所業。所以自古政權的建立三要素，皆以人民為政治的起首點。因此，在明代開國大臣劉基曾言：「天子有民不能遍治，故託之守令，故守令謂之民牧。夫牧也者，受人之牛羊而牧之，必為之豐其水草，適其寢訛，去其蠶蠹，驅其豺狼，然後物生遂，而牧之道得矣。是故悍卒猾吏，民虎

<sup>15</sup>劉澤華，《中國古代政治思想史》，天津，南開大學出版社，頁350，2001。

<sup>16</sup>唐代柳宗元之《河東集·卷四》曾言：「吾疑其墨子之徒有齊人者為之。…是皆出墨子，又非孔子，好言鬼事，非儒、明鬼又出墨子，…自劉向、歆，班彪、固父子，皆錄之儒家中，…」

<sup>17</sup>《後漢書·皇甫規傳》，台北，鼎文書局，1980。

狼也；苛徭橫斂，民鏃蠹也。虎狼不屏，鏃蠹日生，寢訛失時，水草乏絕，則亦日就死亡而已矣，惡在其為牧也。」（〈送海寧君知州之官序〉）然而要順應民心首重於安民之舉，人心能安心於現有的環境，才能休養生息、繁衍子孫，因此，為政的第一步在於屏除政治、治安等環境所可能的危機，也就是中國人常說的「安土重遷」的觀念。如不，外有敵國襲擾、內有惡吏暴征賦稅，如此人民必不安於此必舉家遷移，則國不副其實。而欲安民之施政，則始於賢王良臣並舉，並且對政治和諧作出典範，故王廷相說：

王者謙則君臣和，卿大夫謙則國和，國政和則民安，故和者治之門。〈《慎言·保博篇》〉

在政治上由賢王良臣主之，人能盡其才，貨物能暢其流，並在禮樂教化下人民作息有一套規律，因此，如有狂悖之人欲亂世，在社會中不會有支持的力量，此不足以懼之。故他說：

安天下不失丘民之心，固矣，而賢者在位，豪傑得所，尤其所急焉。夫是人也，一世之標準也，王者能盡畜而有之，則天下之勢在我；不幸而有亂逆者，皆愚謬之夫爾，愚謬安足成事？（《慎言·御民篇》）

然而基本的安民政策施行外，教民就是對人民加以教導感化，使其明白是非善惡，知人倫道德，以免除刑殺，所以儒家自孔子以來治國為政，莫不先「庶民」、「富之」、「教之」。而後《荀子·宥坐篇》曾說孔子為魯國司寇時，有父子相訟，為孔子所拘，然三月不能判決，其為父者請止，孔子乃予釋放。季孫聽說之後，以為孔子騙他，因為孔子平日告訴他「為國必以孝」，如今殺一不孝之人以示警告，卻又不肯。冉有把這些話告訴孔子，孔子感嘆的說：

嗚呼！上失之，下殺之，其可乎？不教其民而聽其獄，殺不辜也；三軍大敗，不可斷也；獄犴不治，不可刑也，罪不在民故也……不教而責其成功，虐也。（《荀子·宥坐篇》）

可見孔子頗重視為政者對人民的教導感化，如果沒有對人民施以教導，而人民犯錯，則錯在統治階級的未教導之，非人民之過也；若此而責罰人民，則是虐政也<sup>18</sup>。王廷相也認為要讓人民知而好禮，擺脫刑殺的不人道行為，唯有從根本上做起，故他說：

仁義禮樂，維世之綱；風教君師，作人之本。君師植風教者也，風教達禮樂者也，禮樂敷仁義也，仁義者君師之心也，八者具而和平之治成矣，雖謂之堯、舜可也。（《慎言·御民篇》）

除了安民、教民外，還要對民眾的生活提出積極的謀求其生活的富裕之法，並且設法營造安樂的生活空間或除去環境上可能潛在危險，這是爭取民眾對於統治的向心力。因此，王廷相說：

<sup>18</sup>孫廣德，《中國政治思想專題研究集》，台北，桂冠出版社，頁 187-188，1999

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，釜斤時入，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》）

王廷相以為政者就如牧民般，必須看顧好其生財器具，如果視民為本，願意為此興利除害，建立良好的環境，那人民也願意支持為政者。

對於富民的做法提出君王、諸侯應向聖王看齊，也是孔子所主張的「先富後均」的概念，想要讓國家富強，就必先讓人民先富有起來，所謂的「財聚則民散，財散則民聚」的道理是一致的，而要人民富有，首先就必須對於統治階級提出呼籲，要其不聚斂天下之財，所謂的「上財聚，則民散；上財散，則民聚」。同時，他也針對國家的財政經濟的長年歲入不敷出，提出君王應以節儉來作為表率，以蓄居民力，因此他說：

天下順治在民富，天下和靜在民樂，天下興行在民趨於正。上節儉，則寡取於民而富矣；上簡易，則動於民者寡而樂矣；上稽道於聖，則民不惑異術而趨於正矣。（《慎言·御民篇》）

又說：

古之王者，以節儉率天下，故國之經費，必會而計之，量入為出，歲率以為常焉。歲九而盈餘積，雖有旱乾水溢，民無菜色，政之至也。……故天下化於儉素而樂於簡靜，侈麗亡而僭踰絕矣。（《慎言·保博篇》）

又說：

君上節儉，則取於民者寡，故民蓄積富足，樂以養生，有事則鄰里親戚守望相助，孰肯捨安逸而他適？人君侈費無度，常賦不充，必至加斂暴征，則民之蓄積耗而生計微，生計微則家貧無所戀愛矣。以無所戀愛之心，加之貪官狡吏之摧楚，其不舍其邑里耕桑而去者幾希矣！（《雅述·上篇》）

對於王廷相個人而言，其面對的明代中後葉時的國力與社會是具有傾圮或日暮西山之兆，對於人民的橫徵暴賦、社會兵禍連結、外敵的不時侵擾，社會的人民生活在高度不確定感中，且生命屢屢飽受威脅，在在讓這時的他具有孤臣可回天的無力感，因此，他高度的要求為政者，不應視民為己物，而任所欲為，應本先王體恤百姓之憂為憂，並以節儉為其天下榜樣，使國庫充裕，使人民無菜色之飢，並對國家的歲收支出具有預備不時之需的儲蓄制度，邦國才能有備而無患。

上述說明了為政者在整個國家系統中，具有政府、政權、治權、保護者等多樣的角色，換句話說，人民生活的幸或不幸福，取決於為政者一人身上；然儲君是未來承繼為有國者，因此王廷相認為對儲君的教育在整個政治運作中佔有其關鍵的位置，因為太子便是未來的為政者繼承人，其一言一行的政治措施，影響的是千千萬萬黎民百姓，故他對於儲君的教育有其看法，他說：

《禮保博篇》曰：「太子孩提，三公三少講明仁孝禮義，以導習之。逐去邪人，不使見惡行。比選天下端士，孝弟閎博，有道術者，以輔譯之，使

之與太子居處出入。故太子日見正事，聞正言，行正道。」蓋左右正則太子正，太子正而天下定矣，此三代所以有道之長也。嗟乎！後世人主於太子非不教也，不循乎三代之遺法矣。師保之官非不設也，不惟其道術者有之矣。左右之人非不比選也，不得與之居處而出入矣。深宮秘禁，婦人與嬉遊也；褻狎燕閒，奄豎與誘掖也。彼人也，安有仁孝禮義以默化之哉？習與性成，不驕淫狂蕩，則鄙褻惰慢。由是聞正言若侏髻之亂耳；見正人，若芒刺之在背，是豈天下之福也哉？人主乃不思而反之，何耶？近世有太子有以文詞書藝稱者，不亦君子之教乎？嗟乎！彼善於婦寺之養也，謂天下之本在茲乎？文王世子曰：「三王教世子，必以禮樂。樂所以修於內也，禮所以修於外也。禮樂交錯於中，（形發）〔發形〕於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。」夫恭敬而溫文，謂文詞書藝而已乎？（《慎言·保博篇》）

在上文中可以很清楚的看出，明代自成祖以來寵溺奄豎、宦官的作為與日俱深，王廷相認為「人主之權，不在宰相則在外戚，不在外戚則在近習，出此入彼之道也。」（《慎言·保博篇》）。甚至到明代中後期時，宦官居然可以矯詔命、行天子事<sup>19</sup>。這代表天子的職權旁落與道德作為的敗壞，據此，正其君側、清其本源，乃是為未來政治的清明預作正本之法。因為儲君身居皇宮重院之中，絕少與外在真實的社會有所互動，因此，難知社會真實的苦痛所在，所得的訊息也是經由身旁的人，非宦官即嬪妃等所傳達，對事實具有難辨真偽性。對此，王廷相說明太子的教育要在良好的環境下便可以如荀子說：「蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，與之俱黑」（《荀子·勸學篇》），說明環境對太子的重要，為了給太子良好生長的环境，須給於太子少師少保等三公優良的道德人格典範與學識，助其道德人格的正向發展，並屏除奄豎、宦官、婦人等邪蕩之人，在其身旁搬弄是非。如此一來太子的人格就會「樂所以修於內也，禮所以修於外也。禮樂交錯於中，（形發）〔發形〕於外，是故其成也懌，恭敬而溫文」。

明代祖洪武十三年，朱元璋因宰相胡惟庸涉及謀叛，而下令廢除丞相一職，並明令「以後嗣君毋得議置丞相，臣下有奏請設立者，論以極刑。」<sup>20</sup>到此，中國政治史中，皇帝除了政權的擁有外，亦擁有政府的治理權，成為即國家與政府一體的專制獨裁政體。然而為彌補丞相所空缺下來的治權管理的職務，因此，成立內閣大學士來負責給皇帝票擬、建議方針、參考的諮詢，宰輔的制度便在此情況下運育而生。然對於宰輔的才能必須要有一定的資格方堪為大用，否則，才不堪大用，那成為「扮食宰相」則為民為國無所益也。因此王廷相對宰輔的標準有一套看法他說：

宰輔須要識道曉事，燭治亂安危之機，具幹旋變通之才者，方有濟救匡益之功。圖取夫無用文藝之名，以置諸裁割庶政之位，倘際夫危疑彊硬之變，必不出因循委之圖。何也？無遠機長睹，徒快於目前事，即有達才，亦乖次無緒矣。所謂人文靡靡，不閑經事，其此之謂矣。（《雅述·上篇》）

在明代以大學士取代宰相的地位，因此，大學士所被倚重的程度與日俱增，成為

<sup>19</sup> 「明世、神宗二十餘年不視朝，群臣從不見皇帝之顏色」。錢穆，《錢賓四先生全集·卷二十八》，台北，聯經出版社，頁754，1998。

<sup>20</sup> 錢穆，《錢賓四先生全集·卷二十八》，台北，聯經出版社，頁746，1998。

繼皇帝之下，萬人之上的地位，所被期望的德才必須也是當世之選，對於國事繁雜下，大學士更必須要有經綸天下的大政方針，而不是舞文弄墨般的書生。既然要當宰輔必有當世之才、一時之選，相對有不一樣的氣度與胸襟，但面對明代嚴峻的政治環境，王廷相提出宰輔必須要有厚重的道德責任使命感，有了堅強的道德使命的支持下，面對幼君的疑慮、奸雄的弄權下，依然可以扶顛持危，不避艱險，盡心盡力，以死自誓可也。所以宰輔必須除承擔領導群臣治理國家的責任外，面對來至高層的威逼，也必須戒慎恐懼的處世。因此王廷相說：

主少國疑，功高望隆之臣將何居？曰：「求賢聖之臣，協恭以夾輔之，終其身不怠可也」。雖惟伊尹、周公、孔明之志則能之；不然，勢極必篡，六朝之得國皆然也。」「然則禪非乎？」曰：「世無堯、舜，不可言禪。」「何也？」「非有聖人之德，有天下不與之心也。夫以桀、紂之惡，湯武猶慙德矣，夫孰為信之哉？所忌者以謀敗之，異己者以法殄之，通國非王人也。威震勢逼，乘其孤弱而取之。君子曰：「其文禪也，其實皆篡也。幼君闇政，奸雄持權，君子之仕當何如？」曰：「聖憲有之，「危邦不入，亂邦不居」「貴戚重臣，義均休戚，當何如？」曰：「扶顛持危，不避艱險，盡心盡力，以死自誓可也。」。（《慎言·保博篇》）

在魏晉南北朝時期曹魏、司馬炎、劉宋、宋朝趙匡胤名臣等功高震主下，臣下儼然成為另一政治中心與皇帝相抗衡，遂而演變成取代原有的政權而僭立為帝，這讓原本緊張的君臣關係，更添不安的氣氛，因此，自明神宗以來張居正為內閣大學士身兼領宰輔的身分，確實處於一人之下，萬人之上的地位，因此，張居正認為「臣，股肱耳目也」《進職官書屏疏·奏疏九》是受「君，心也」《進職官書屏疏·奏疏三》的大腦支配，主要是操作視聽，為君的輔佐，受命於君，為君效勞。既然受命於君，這是臣的義務也是權利，因此君臣的尊卑、上下有了明確的界定。

綜觀王廷相的政治主張我們可以很清楚的知曉，王廷相對政治琢磨的用心也代表其對政涉入之深，因此其對政治上的主張，皆有其功效與作用性，而且，在其主張不論是在南京的兵部尚書亦或是地方的主事任上，皆可以見其大刀闊斧的雷厲風行之效，但是相反而言，其諸多的政治主張下，也代表明代的政治確實已經走到傾斜危殆的處境，因此，王廷相無不大聲疾呼，欲挽狂瀾撥亂反正的積極主張，這確實對一個孤臣孽子而言，確實有無法支手撐天欲墜之憾。

## 第六章 結論

全文首先探討王廷相對氣的根源性問題做出澄清外，也為後學欲對王廷相研究者，提供研究的視域，就其思想考察，拙文認為其遠承東漢以來對氣的思維，近則襲程朱的客觀格物之學，亦在為整個明代的思想注入活力，以成一家之言，這也是整個明代中後期社會民心欲活潑企圖擺脫沉悶下的一種趨向，這與其長時間為官下，觀察政治、社會的病徵，方能藉此機一展欲安立天下之職志，故此學說工程不可能藉由平民百姓觀察的如此細微而寫出，必然藉由其為官時的所見所感，而巨細靡遺的托出。在整個明代學術背景是以理學思想為主軸，然以氣為主要的思想在宋明理學史中，可謂是鳳毛麟角般，而這種以氣化宇宙論的觀點，鄔昆如就對氣的思想抱持較為正面的說法具有「定位宇宙，安排人生」<sup>1</sup>的實踐性智慧。而王廷相所主張的氣，分屬為形而上的「元氣」與形而下的氣，形而上的氣具有道體乃為超越無待者，是萬有之本根；而形下的氣乃是陰陽二氣互相轉化、交感而變現萬有其然之形構者。這樣的氣非西方哲學家阿那克西美尼所認為的具有原質的材料因。

第二章所討論的是王廷相所主張的心性論中，心是具有的一個以認識論或經驗性的哲學範疇心，心即緣外而起的思維，也就是對心只對外在客觀事物做出反映，心是不具備主動性而言，是屬於「氣之靈」之心，也就是「心」能感受能成立的先決條件在於氣具成形，氣具成形方有心之靈動。他從「由外以觸內」的認識路線出發，來規定心如一面鏡子，只能客觀的顯現外物。

王廷相也認為性之所以有靈覺乃是以氣為基礎。他認為「靈而覺，性之始也。」是以「識靈於內，性之質。……存乎氣者，神之用也，胡性有靈焉。」由於王廷相所觀察道的「性」必須要有一個承載的主體才能將「性」給表現出來，他也指出，一個孩提字出生即被與人世隔離，其必然不知社會人心的價值，故性生於氣，所以其性有靈覺，仍然是以氣為靈覺存在的根據。但既然性有靈覺，故「性出乎氣而主乎氣」。也就是說，雖然性出於氣，但由於性有靈覺，識靈於內是性的功能，性具有主觀能動性，所以性又能夠主導氣。

鬼神觀的概念是以《周易》中「神道設教」的思想演化而出，用意與「神道設教」的欲安立、教化天下為主，出自《周易》的觀卦彖辭：「中正以觀天下。觀盥而不薦，有孚顒若，下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」（〈觀卦彖辭〉）觀卦由宗廟的祭祖典禮而講到政治教化，所以彖辭用「神道設教」進行概括。「觀盥而不薦，有孚顒若」是觀卦的卦辭。盥是敬酒灌地以降神的儀式，祭禮以此為盛<sup>2</sup>；薦則只是向神位獻籩豆等物的小禮儀。<sup>3</sup>按照彖辭作者對觀卦的理解，百姓看到國王在宗廟祭祖中舉行盥的隆重典禮，從而對神道產生敬信。<sup>4</sup>宗廟祭祖符合天之神道，四季沒有差錯。聖人於是根據神道制立教法，使天下百姓服膺之，達到有序的治化。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 鄔昆如，〈從哲學內涵「定位宇宙，安排人生」，看中國哲學的回顧與前瞻〉，《哲學與文化》，21卷，頁790-798，1994。

<sup>2</sup> 唐李鼎祚《周易集解》引弓融曰：「盥者，進爵灌地以降神也，此是祭祀盛時，及神降薦牲，其禮簡略，不足觀也。」

<sup>3</sup> 唐孔穎達《周易正義》：「薦者，謂既灌之後陳薦籩豆之事。」

<sup>4</sup> 孔穎達訓為信，顒若學顒然。顒然是敬慕之狀。

<sup>5</sup> 「神道設教」的概念一文引自，盧國龍，〈「神道設教」中的人文精神〉，《衡陽師範學院學報》，25卷4期，頁54-57，2004。

在政治思想上王廷相主張以民爲本、順乎民心，這乃傳統儒家欲建立社會制度下的人性需求，人是群居的動物故孔子說：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」（《論語·微子》）人必須過群居的生活，儒家以「群」的概念標明人之生命存在與現實的社會環境有著不可分的地步，也就是政治性是人的共同性，是屬於人的世界，然政治的作爲與意義乃是將人性與動物性做根本性的區隔，也就是引導人對自身慾望行爲的自覺的理性昂揚，做出合於價值的規範，儒家在此，就是藉由人倫道德實踐與內在心智秩序的養成，使得慾望與至善得到解決。而王廷相也依循儒家的思想在作爲或呼籲上以德治之行來服人亦也使民心歸趨於善，而達無爲而治之境。故王廷相一方面主張要順乎民心之求，使民富而要禮，但一方面主張以仁義禮樂刑法教化百姓，使之人道清平，宇宙奠安，通萬世而可行。<sup>6</sup>

本文在此研究基礎上，未來的博士論文便依此展開，「從內聖到外王之路研究——以王廷相的氣論爲主軸」繼續的深化、研究王廷相的相關論述，以期對王廷相思想多一點瞭解。

---

<sup>6</sup>王廷相所處的時代是明朝中期，但從歷史角度上看來，明代的後期中朝廷的政治的荒亂可由「神宗怠荒棄政，熹宗匿近閹人，元氣盡漸，國脈垂絕。」《明史·卷309》得知。且內有李自成之流寇之亂，外有滿族武力威逼，君臣無安內之術，亦無攘外之力，江河日下時間的早晚罷了。而如果王廷相在後期眼見如此的政治氛圍，勢必有孤臣無力可回天之憤慨吧。

## 參考書目

### 一 古典文獻（依典籍時代為序）

- 孔穎達，《毛詩正義》，台北，藝文印書館，1989，『十三經注疏』本。
- 何晏注，邢昺疏，《論語注疏》，十三經疏本，台北，藝文印書館，1989。
- 王弼注，《老子道德經注》，收在樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（上），北京，中華書局，1999。
- 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，十三經疏本，台北，藝文印書館，1997。
- 王先謙，《莊子集解》，北京，中華書局，1999。
- 楊倞注，王先謙集解，《荀子集解》，新編諸子集成，2000。
- 杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳注疏》，十三經疏本，台北，藝文印書館，1997。
- 左丘明，《國語》，劉向編，韋昭解（四部備要），台北，中華書局，1983。
- 劉向編《戰國策》台北，中華書局，1983。
- 楊伯峻，《列子集釋》，台北，華正書局，1990。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，臺北市，文史哲出版社，1992。
- 許慎，段玉裁注，《說文解字注》，臺北，黎明文化事業股份有限公司，1998。
- 呂不韋，高誘注，《呂氏春秋》，上海古籍出版社，1995。
- 王充，黃暉《論衡校釋》，臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，1965。
- 高明，帛書老子校注，北京，中華書局，1996。
- 陳壽，《三國志》，裴松之注《三國志》，新校標點本，台北，鼎文書局，1990。
- 佚名，《鶡冠子》，陸佃《鶡冠子解》，台北，世界書局，1962。
- 憨山大師《圓覺經直解》，台北，老古文化事業公司。1988。
- 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，收於《大正新修大藏經》，第35冊，台北，大藏經刊行會出版，1978。
- 韓愈，周啓成、周維德注譯，《新譯昌黎先生文集(上)·(下)》，臺北，三民書局，《古藉今注新譯叢書》，1999。
- 柳宗元，《柳宗元集》，臺北，漢京文化事業有限公司，1982。
- 程頤，程顥，《二程全書》，台北，漢京文化事業有限公司，1983。
- 張載，朱熹注，《張子全書》，台北，漢京文化事業有限公司，1983。
- 朱熹，《朱子全書》，上海，上海古籍出版社，2002。
- 朱熹、張伯行集解，《近思錄》，臺北，臺灣商務印書館，1967。
- 朱熹集注、洪誠晃校刊，《四書集註》，台北華聯出版社，1973。
- 朱熹、黎靖德編《朱子語類》臺北，文津出版社 1986。
- 陸九淵，《陸象山全集》臺北，世界書局，1962。
- 陳淳，《北溪大全集》，收入《文淵閣四庫全書》，台北，台灣商務印書館，1983。
- 陳淳，《北溪字義》，台北，世界書局，1967。
- 黃彰健等校勘，《明實錄附校勘記及附錄》，縮印本，20冊，台北，中央研究院歷史語言研究所，1984。
- 《明太祖實錄》，姚廣孝等修纂，257卷。
- 《明世宗實錄》，張居正等修纂，566卷。
- 《宋元學案》，楊家駱主編，台北，世界書局，1991。
- 王廷相，《王廷相集》，台北，台灣商務印書館，1986，文淵閣四庫全書本。
- 呂坤，《呂公實政錄》，台北，文史哲出版社，1971，據清嘉慶丁巳年重刊本影印。
- 羅欽順，《困知記》，臺北，中國子學名著集成編印基金會，影明嘉靖刊本，1978。

- 陳鼎，《東林列傳》，〈高攀龍傳〉，臺北，新文豐出版公司，1975。
- 紫柏真可，《紫柏老人集》，收入《卍續藏經》，第73冊，台北，白馬精社印經會，1994。
- 顧炎武，《日知錄》，台北，台灣商務印書館，1956。
- 顧炎武，《亭林文集》，（《亭林遺書十種二十七卷》，《四庫禁燬書叢刊》集118），北京，北京出版社，2000。
- 王夫之，《張子正蒙注》，臺北，世界書店，1967。
- 王夫之，《四書大全說》，王夫之，濟南，山東友誼書社，1989。
- 黃宗羲，《宋元學案》，台北，世界書局，1965。
- 黃宗羲，《黃宗羲全集》，上海，上海古籍出版社，1985。
- 黃宗羲，《南雷文案》，收入《叢書集成三編》，第53冊，台北，新文豐出版公司，1985。
- 江藩，《國朝漢學師承記》，《四部備要》，子部，台北，中華書局，1965。

## 二 現代文獻

- 丁爲祥，《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》，北京，人民出版社，2000。
- 王汎森，《晚明清初思想十論》，上海，復旦大學出版社，2004。
- 王邦雄等四人，《中國哲學史》，台北，空大出版社，1995。
- 北京大學哲學系，《中國哲學史》，北京，北京大學出版社，2003。
- 牟宗三，《心體與性體(一)》，台北，正中書局，1999。
- 牟宗三，《名家與荀子》，台北，學生書局，1993。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，學生書局，1983。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北，學生書局，1994。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北，學生書局，1993。
- 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，台北，聯經出版社，2003。
- 朱建民，《張載思想研究》，台北，文津出版社，1989。
- 李存山，《中國氣論探源與發微》，北京，中國社會科學出版社，1990。
- 李志林，《氣論與傳統思維方式》，上海，學林出版社，1990。
- 杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》，北京，華文出版社，1999。
- 杜保瑞，《北宋儒學》，台北，台灣商務印書館，2005。
- 金春峰，《漢代思想史》，北京，中國社會科學出版社，1987。
- 林麗雪，《王充》，台北，東大圖書公司，1991。
- 周立升、王德敏，《春秋哲學》，濟南，山東大學出版，1989。
- 高達美著，洪漢鼎、夏鎮平譯，《真理與方法》，台北，時報文化公司，1995。
- 高令印、樂愛國，《王廷相評傳》，江蘇，南京大學出版社，1998。
- 蔡仁厚，《宋明理學——北宋篇——心體與性體義指述引》，台北，學生書局，1977。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，學生出版，1990。
- 葛兆光，《中國思想史·卷一》，上海，復旦大學出版社，2000。
- 葛兆光，《中國思想史·卷二》，上海，復旦大學出版社，2000。
- 葛榮晉，《王廷相》，台北，東大圖書，1992。
- 葛榮晉，《王廷相和明代氣學》，北京，中華書局，1990。
- 葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，台北，萬卷樓圖書公司，1993。
- 葛榮晉，《中國實學思想史》，北京，首都師範大學出版社，1994。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北，中華書局，1994。

- 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北，巨流圖書公司，1993。
- 侯外廬編，《中國思想史·卷四·下》，北京，人民出版社，1957。
- 陳來，《宋明理學》，台北，洪葉出版社，1993。
- 陳兵，《生與死的超越》，台北，圓明出版社，1995。
- 陳寶良，《明代社會生活史》，北京，中國社會科學出版社，2004。
- 張立文編，《氣》，北京，人民大學出版社，1994。
- 張立文編，《心》，北京，人民大學出版社，1996。
- 張立文，《宋明理學邏輯結構的演化》，台北，萬卷樓圖書公司，1993。
- 張立文，《宋明理學研究》，北京，人民出版社，2002。
- 勞思光，《新編中國哲學史·第一卷》，台北，三民書局，1989。
- 勞思光，《新編中國哲學史·第三上卷》，台北，三民書局，1989。
- 張岱年，《張岱年文集》河北，人民出版社，1996。
- 曾春海等四人，《中國哲學概論》，台北，五南書局，2005
- 張學智，《明代哲學史》，北京，北京大學出版社，2000。
- 蒙培元，《理學的演變——從朱熹到王夫之、戴震》，福建人民出版社，1984。
- 趙敦華，朱德生主編，《西方哲學通史·卷一》，北京，北京大學出版社，2000。
- 趙明，《先秦儒家政治哲學引論》，北京，北京大學出版社，2004。
- 楊啓樵，《明清史掘奧——〈明初人才培養與登進制度及其演變〉》，香港，廣角鏡出版社，1984。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1983。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷一》，台北，學生書局，1978。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷二》，台北，學生書局，1976。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北，學生書局，1990。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，學生，學生書局，1990。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北，學生書局，1993。
- 孫廣德，《明清政治思想論集上·下》，台北，桂冠圖書股份有限公司，1999。
- 董作賓，《小屯·殷墟文字甲編》，上海，中央研究院歷史語言研究所，1948。
- 劉又銘，《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，台北，五南書局，2000。
- 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，台灣，學生書局，1984。
- 劉澤華，《中國傳統政治思維》，長春，吉林出版社，1991。
- 薩孟武，《儒家政論衍義——先秦儒家政治思想的體系及其演變》，台北，東大圖書公司，1982。
- 蕭公權，《中國政治思想史》，台北，華岡出版社，1971。
- 錢穆，《錢賓四先生全集·卷二十八》，台北，聯經出版社，1998。
- 葉玉森，《殷墟書契前編》，台北，藝文印書館，1966。

### 三 期刊論文

- 王開府，《中國哲學論集》，日本九州大學中國哲學研究會印行，26號，2000。
- 杜保瑞，〈從朱熹鬼神觀談三教辨正問題的儒學理論建構〉，《東吳哲學學報》第10期，台北，2004。
- 荒木見悟，〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌·九十三卷·第六期》，台北，1996。
- 鄔昆如，中國人性論，〈性善性惡的反省與檢討——漢儒的性論〉，《臺大哲學評

- 論》第 12 期，台北，1989。
- 黃錦鉉，〈張載的生平及其思想〉，《宋代文學與思想》，國立台灣大學中國文學研究所主編，學生書局，台北，1989。
- 黃盛璋，〈大豐簋銘製作的年代、地點與史實〉，台北，《歷史研究》1960。
- 楊儒賓，〈氣質之性的問題〉，《台大中文學報》，台北，1996。
- 洪錦淳，〈生死兩無憾——傳統儒家的臨終關懷〉，《孔孟月刊》第 40 第 6 期，台北，2002。
- 郭淑新，余亞斐，〈論孔子「鬼神」觀的人文意義〉，光明日報，北京，2006。

#### 四 學位論文

- 陳德和，《淮南子》哲學之研究——以「道」「氣」「人」為核心的展開》，台北，文化大學哲學博士論文，1997。
- 許錦雯，《羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究》，台北，國立政治大學，中國文學系碩士論文，2004。
- 林于菁，《王廷相的人性論及其教育主張》，臺北市立師範學院，國民教育研究所，2003。
- 林永勝，《氣質之性研究》，國立清華大學中國文學系碩士論文，2001。
- 林怡伶，文化大學，中國文學系碩士論文，《高拱理學思想之研究》，2001。
- 林嘉怡，政治大學，《明代中期「以氣論性」說的崛起——羅欽順與王廷相人性論之研究》，中國文學系碩士論文，1997。