

## 王廷相「性論」研究 ——以性善惡論與聖愚觀為討論重心

張莞苓\*

(收稿日期：107 年 7 月 13 日；接受刊登日期：107 年 11 月 23 日)

### 提要

明代理學家王廷相的「性論」，與宋代以來許多儒者論點不同，相當具有特色。其「性有善惡」的思想，一方面來自於其對「氣」的看法，一方面又吸收歷來「性三品」的論述，建構了一套具有現實意義的「性論」。本文分為三個部分：首先，上溯王廷相「氣論」，探討其「氣」與「性」的關係。其次，通過王廷相駁「性善」說、性的上中下之別，以及性的「習成」三方面，探討其「性」與「善惡」之間的問題。最後，深入分析王廷相論「性」的層次，將「性」分成天生的為善為惡能力，以及本有的人心、道心兩種意義；並與「性三品論」與「聖愚觀」結合，見其理論中上、中、下人之間「性」的差異：就聖人、中人來說，其「性論」並不離開宋儒「性善」宗旨；但就下愚來說，本無任何為善能力，否定了其天賦善性，是與「性善」說最大的差異所在。

關鍵詞：王廷相、氣本論、性有善惡論、性三品論、聖愚觀

---

\* 醒吾科技大學通識教育中心兼任講師。

## 一、前言

王廷相（1474-1544）作為明代著名的理學家之一，充分反映時代特色及個人風格。他一方面同當時前後的薛瑄（1389-1464）、羅欽順（1465-1547）、呂柟（1479-1542）、吳廷翰（1491-1559）等學者相仿，對於宋代以來儒者所提出的「理氣」關係做出反省，並重視「氣」作為宇宙論的本原、本質的地位。一方面又在性的善惡問題上，有了與其他學者不同的意見，除了反對「性善」說，力主「性有善惡」的論調，也由現實的表現結果推論出三種人性的差異。其工夫論也就伴隨著上述二者（氣與性）的關係，而有了更為重要的意義。

此中，王廷相的性有善惡論，與其理氣論一脈相承，又貫通其工夫論，在研究時必然要結合其理氣論與成性思想一併參看，理解才能較為全面。而他對於人性善惡的思想，與當時其他學者相較，相當具有獨特性；與宋明儒者的普通認知相較，也有一定的複雜性。筆者認為，當人性的討論與善惡的形容或價值結合時，應當有幾個層次：包含根源稟賦義、表現差別義、完成境界義，以及氣稟美惡、道德善惡的不同。若觀察王廷相對於人性善惡的討論，會發現這些層次雖皆具備，但他在詞彙的使用上並不嚴謹，也沒有很明白地將這幾個層次區分開來，因而容易造成理解上的困難與疑慮。同時，雖然王廷相反對所謂的「性善」說，卻仍未全然否定人基本上具有天生善性的事實，<sup>1</sup>而在聖愚之間的對比下又有無法被包含在「性善」範圍的部分，這必須將其性論與宋儒「性善」說進行比對，並全面考察王廷相論性的言論，才能有比較深刻的分析與討論。因此，本文欲討論王廷相論性的思想，上溯其氣化根源，並聚焦於性有善惡的部分，結合其對聖凡愚分殊的觀點，進一步將其言論的層次劃分出來。

歷來對於王廷相的研究，主要集中在討論其「氣本論」特色，或與宋、明理學家並列以做比較討論，或由其氣論展開，進一步討論其心性論、工夫論或經世思想的內涵。如臺灣地區王俊彥、劉見成、劉又銘、許錦雯等，<sup>2</sup>大陸地區如葛榮晉、高令印、樂愛國、曾

<sup>1</sup> 王廷相認為，道心生而固有、人心生而恆存，是聖愚所同賦之相近之性。見明·王廷相：《慎言·問成性篇》，收入《王廷相集》第3冊（北京：中華書局，2009年）卷4，頁766。

<sup>2</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：紅螞蟥圖書，2006年）；劉見成：〈王廷相的氣本論與形神觀〉，《中國文化月刊》第221期（1998年8月），頁40-45；劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書公司，2000年）；許錦雯：《羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2004年）。

振宇、曲岩等，<sup>3</sup>新加坡地區王昌偉，<sup>4</sup>大部分皆緊扣明代「氣」學的脈絡，討論王廷相論氣的特色；早期大陸學者則較有將之歸入「唯物論」的傾向。<sup>5</sup>另有日本學者荒木見梧，針對大陸學者將氣論看為是唯物論的觀點做出批評，並以王廷相為例展開討論。<sup>6</sup>這些研究中，因主要討論重心在於理氣關係，以及氣論的架構，或許提及王廷相的性論思想，但多以性之根源「氣」進行解讀，表明「性出於氣」，在善惡問題上則討論篇幅不多，也未詳細區分出性之善惡的層次，如葛榮晉《王廷相和明代氣學》第九章〈「性氣相資」的人性論〉中，僅於第二節〈性和道——「道出乎性而約乎性」〉、四節〈性和習——「性與習成」〉有提到性之善惡的問題，概略性地介紹由氣而來的善惡之性，以及其「習與性成」的說法，未深入區分其性的不同層次與善惡之意。<sup>7</sup>又如王俊彥《王廷相與明代氣學》第五章〈性氣相資論〉中指出，王廷相之性有善惡，來自於氣稟的不齊，故有三等人性，不強調性的普遍性，而強調氣的不同，以能使性之生理順暢展現者為善，反之為惡，但其書中對於稟賦本身的善惡，及合道與否的善惡之間，也未有所區分。<sup>8</sup>

至於較為集中討論王廷相性之善惡問題者，可見陳政揚的〈程明道與王浚川人性論比較〉<sup>9</sup>，與吳略余的〈論王廷相對理生氣說與性善論的批評——以朱熹哲學為參照〉<sup>10</sup>兩篇文章。二文皆較為明確地指出，王廷相所謂的「善惡皆性」，並非代表「人具有本然的『善性』或『惡性』」<sup>11</sup>，所謂的惡性只是「人之所以會為惡的根源」<sup>12</sup>，已能展現其稟賦根源

<sup>3</sup> 葛榮晉：《王廷相和明代氣學》（北京：中華書局，1990年）；樂愛國、曾振宇著，匡亞明主編：《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）；曾振宇：〈王廷相氣論哲學新探——兼論中國古典氣論哲學的一般性質〉，《煙台大學學報（哲學社會科學版）》第14卷第1期（2001年1月），頁11-21；曲岩：《王廷相「氣本論」思想研究》（河南：河南大學中國哲學系碩士論文，2005年）。

<sup>4</sup> 王昌偉：〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第23卷第2期（2005年12月），頁133-159。

<sup>5</sup> 如葛榮晉在《王廷相和明代氣學》中便說：「在哲學上，他（案：王廷相）既是明代最偉大的唯物主義哲學家，也是從張載到王夫之整個唯物論發展鏈條中的重要環節。」（〈前言〉，頁1。）又如侯外廬主編：《中國思想通史》下冊（北京：人民出版社，1960年）中提到：「王廷相論述『元氣』之上再無別的範疇的唯物主義世界觀，總是和宋儒『天地之先只有此理』的唯心主義世界觀對立起來，嚴格地鉤劃成兩條對立的路線。」（第4卷，頁915。）

<sup>6</sup> 日·荒木見梧：〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉，《大陸雜誌（臺灣）》第93卷第6期（1996年12月），頁1-12。其中便主要針對葛榮晉在《王廷相和明代氣學》中的說法大加反駁。

<sup>7</sup> 見葛榮晉：《王廷相和明代氣學》，頁191-194、197-199。

<sup>8</sup> 見王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁105-108。

<sup>9</sup> 陳政揚：〈程明道與王浚川人性論比較〉，《國立臺灣大學哲學論評》第39期（2010年3月），頁95-148。

<sup>10</sup> 吳略余：〈論王廷相對理生氣說與性善論的批評——以朱熹哲學為參照〉，《東華漢學》第12期（2010年12月），頁189-208。

<sup>11</sup> 見陳政揚：〈程明道與王浚川人性論比較〉，頁119。

<sup>12</sup> 見吳略余：〈論王廷相對理生氣說與性善論的批評——以朱熹哲學為參照〉，頁202。

處真正的善惡意義，對於其本性的善惡，與成性的善惡關係，有比較清楚的體認。但王廷相「善惡皆性」或「性有善惡」的觀點，是否就不代表「性」是本然的善性或惡性，恐仍有討論空間。因此，本文將以這樣的研究成果為基礎，首先上溯王廷相性有善惡論的氣論基礎；其次討論其反「性善」說的言論與根據，以及所謂「習成之性」的思想，對其聖凡愚之別、變化氣質的論點做出說明；最後針對王廷相所謂的性與善惡關係，進行較為清晰的層次劃分，以見其性之善惡的複雜意涵，並對其性論有更為深刻的理解與掌握。王廷相的「性論」，也呈現了「氣學」一系的特色，<sup>13</sup>文末也將點出此中脈絡與面臨問題，以待更深入的研究。

## 二、性與氣論

要討論王廷相的性論，必然要先追溯其性的根源。他的性有善惡論，也來自於其以「氣」為本、為質的宇宙論、本體論。而關於王廷相的氣論，已有多位學者研究，其思想意涵已然明朗。又因理氣論非本文重點，故此處不做過多深入的討論，將著重於氣與性的關係進行論述，以掌握到其性論的脈絡。

首先必須要說明的是，王廷相關於氣的思想相當清晰，若較之較早的明代論氣的理學家，如羅欽順，<sup>14</sup>則有更為明確的重氣傾向，在理氣的關係上也未出現太多糾纏矛盾之處，可見王廷相在氣論上的承繼關係與發展。而其氣具有本原義與本體義，不再屈居於「理」

<sup>13</sup> 關於「氣學」一系的建構與分類，可見如劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁203-210；劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，收入「體知與儒學」學術研討會會議論文集（臺北：哈佛燕京學社訪問學人協會中華民國分會、臺大人文社會高等研究院合辦，2006年11月21-22日），頁1-4；楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年）第三章〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁85-91。

<sup>14</sup> 羅欽順有言：「象山又言『天亦有善有惡，如日月蝕、惡星之類。』是固然矣，然日月之食、彗孛之變，未有不旋復其常者，茲不謂之天理而何？故人道所貴，在乎『不遠而復』，奈何『滔滔者天下皆是也』；是則循其本而言之，天人曷嘗不一？究其末也，亦安得而不二哉？」（明·羅欽順：《困知記》，收入蕭天石主編：《中國子學名著集成·儒家子部珍本初編》第41冊（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁82-83）。羅欽順認為，天雖有惡，如日蝕月蝕、災異之星等等，但他們只是短暫的，仍有歸於常的時候，這總會歸於常的規律，即是天理；就如同人雖有情欲，會流於惡，但人仍能「復」歸天理，可見天人不二。天會「歸於常」，人會「歸於善」，即是天理所在，可見所謂的天理有一價值取向，這個價值取向便是善。那麼據此，我們很難說羅欽順的「理」只是「氣之理」，因為氣只是運動變化，本身的循環往復是理，應當沒有甚麼善惡的價值，但循環往復卻一定會歸趨於善，這是理仍有其超越於氣的一個證明。由此可見，羅欽順雖言「理」是「氣之理」，卻仍未否認「理」的超越地位。

下，甚至超越了「理」，「理」只是「氣」中所具的「氣之理」而已，不具有獨立於氣的超越地位。見王廷相言：

氣，物之原也。理，氣之具也。器，氣之成也。《易》曰：「形而上者為道，形而下者為氣。」然謂之形，以氣言之矣。故曰「神與性乃氣所固有者」，此也。<sup>15</sup>

此段明確地指出，有氣，所謂的物、器才會出現，因此講「形」，即是就著氣來說的，有氣才有形，無氣自然無形。而所謂的理、神、性，皆是「氣之具」，即是氣中本然具有的。在這裡，王廷相以氣為世界萬物根源的本原義是相當明顯的，因此他又說：「氣者造化之本……世儒止知氣化而不知氣本，皆於道遠。」<sup>16</sup>所謂的氣，不僅是變化聚散、構作天地而已，它更是造化的本根。同時，我們也能清楚看到，氣與性的關係，是性具於氣中，而非超越於氣之上的理。王廷相又言：

天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下造化之實體也。是故虛受乎氣，非能生氣也；理載於氣，非能始氣也。世儒謂「理能生氣」，即老子道生天地矣；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，「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。<sup>17</sup>

此段首先點出，氣是天地萬物的實體，無論物的虛實，皆充斥在其中，其氣「有聚散，無滅息」<sup>18</sup>，它就是世界一切的本體與質地。其次，既然氣是本原又是本質，萬物皆從它而生，從它而開始，那麼當然就不可能說「虛生氣」，或「理生氣」，無論在實際上或理論上，理都不能先於氣而存在，於是他說：「愚謂天地未生，只有元氣；元氣聚，則造化人物之道理即此而在，故元氣之上無物、無道、無理。」<sup>19</sup>所謂天地未生之前，存在的只是元氣而非道理，道理都是元氣聚才有存在意義的。關於此「元氣」，其言：「天地未判，元氣混涵……二氣感化，羣象顯設，天地萬物所由以生也，非實體乎？」<sup>20</sup>「有形亦是氣，無形

<sup>15</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，收入《王廷相集》第3冊，卷1，頁751-752。

<sup>16</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁755。

<sup>17</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁753。

<sup>18</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁753。

<sup>19</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，收入《王廷相集》第3冊，頁841。

<sup>20</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁751。

亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。」<sup>21</sup>元氣即是世界未顯於形的本然狀態，當元氣開始感化，有了萬物之生，即成有形，只是一氣之隱顯流行。而所謂的「道」，就是這個有無隱顯的變化過程，它跟隨著元氣無息而無息，可見「道」是「氣之道」，而非超乎於氣的另一個形上存有，氣是形上亦是形下的意味明確。王廷相也曾對「理生氣」的說法做出質疑：「若曰『氣根於理而生』，不知理是何物？有何種子，便能生氣？不然，不幾於談虛駕空之論乎？」<sup>22</sup>若要說氣生於理，那麼理到底是什麼東西，能夠生出氣來？若理只是恍惚超越，說不出其所以然來，那麼豈非想像臆測的虛設？王廷相認為，這樣對理的預設是難以讓人信服的，不如氣的運作化生來得實在。最後，王廷相批評宋儒將理看成具有超越於氣的地位，講理生氣等等，是使理離於氣，性離於形，就如同佛老般，說道生天地，或有個真性超乎世界之外，都是幽謬之論。由此便可知，王廷相以氣為天地的本原與本質，在實際的生成過程中，或是理論邏輯的先後上，它都絕對是首出的。也因此，他否認有一超越的理、性，獨立於氣、形之外；所謂的性理，都是氣所本具的，是因氣的存在才能成立的。

由上討論便知，關於氣與性的關係，該是有氣才有性，無氣便無性，氣作為性的本原，性作為氣的本具，因此王廷相說：

人有生氣則性存，無生氣則性滅矣，一貫之道，不可離而論者也。如耳之能聽，目之能視，心之能思，皆耳目心之固有者，無耳目，無心，則視聽與思尚能存乎？<sup>23</sup>

在王廷相的思想中，氣與性的關係是不能相離而論的，一旦離開氣，自無所謂性可言。他以視聽思與目耳心之間的關係來說明，表示若沒有人之生，便沒有這些器官，那麼又何來感官的功能呢？這也就是所謂的「有生氣則有性可言，無生氣則性滅矣」，可見一旦離開形、生、氣，所謂性便不存在了。他也說：

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，與死同徒；是性與氣相資，而有不得相離者也。<sup>24</sup>

此段再次點明性與氣緊密相連的關係。若離開氣談性，性便無所存處；若離開性談氣，氣

<sup>21</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁 751。

<sup>22</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·橫渠理氣辯》，收入《王廷相集》第 2 冊，卷 33，頁 603。

<sup>23</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 851。

<sup>24</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，收入《王廷相集》第 2 冊，卷 28，頁 518。

便喪失能動生化的特質。由此又可轉入王廷相論性的另一個論點，也就是所謂性的能動性與能化性。

王廷相認為，「性也者，乃氣之生理」<sup>25</sup>，性是「氣之靈能而生之理。仁義禮智，性所成之名」<sup>26</sup>，又說，性是「陰陽之神理，生於形氣而妙乎形氣者」<sup>27</sup>。從前述可知，由於性不是超越於氣的形上存有，而是自氣而來的，因此所謂性的「靈而生」，該理解為氣本具的特質，也就是氣靈妙能動的面向。此靈妙能動，可從王廷相論「神」、「機」來看：「陰陽，氣也；變化，機也。機則神……氣有翕聚，則形有萌蘖，而生化顯矣。」<sup>28</sup>「陰陽也者，氣之體也。闔闢動靜者，性之能也。屈伸相感者，機之由也。縕絪而化者，神之妙也。」<sup>29</sup>王廷相所謂的「神」、「機」，是氣的變化動靜、屈伸相感；因為氣有「神」、「機」的特性與作用，於是可翕聚成形、生化成物，而所形之物也具有此動靜變化之「神」、「機」之性。於是，性作為氣的特性，必然是生生的、持續變化的，代表它的能動；性雖出於形氣，卻能「妙乎形氣」、「主乎氣」，神妙而用，代表了它的能化。<sup>30</sup>當性自氣而成立之後，它就是氣本身的生理，是氣的屬性與內涵，其體段之始是「靈而覺」，其體段之終是「能而成」的，<sup>31</sup>如同陳政揚所說：「在王廷相思想中，『氣』是使個體之性得以現實具存的依據，而『性』則是個體據以在獲得實存性時，能夠呈現種種本然我屬之活動特質的根由。」<sup>32</sup>性據氣而成立，在有了實存性的同時，也展現出氣的活動特徵，以及屬於個人的本然特質，包含了仁義禮智、知覺運動種種，以及人與物、人與人各自的屬性差異，同時能夠進行化成。

<sup>25</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 518。

<sup>26</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁 767。

<sup>27</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁 767。

<sup>28</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁 754。

<sup>29</sup> 明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁 754。

<sup>30</sup> 明·王廷相：《慎言·君子篇》，收入《王廷相集》第 3 冊，卷 11，頁 814：「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。」此在王廷相的言論中常出現，是其至信不疑之論。如在《王氏家藏集·答薛君采論性書》中亦重申此論，以為的然之理。（《王廷相集》第 2 冊，卷 28，頁 518。）

<sup>31</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·性辯》，收入《王廷相集》第 2 冊，卷 33，頁 608-609：「『性之體，何如？』王子曰：『靈而覺，性之始也；能而成，性之終也；皆人心主之。形諸所見，根諸所不可見者，合內外而一之道也。』」此段表明性的特質，在氣之賦予的最初便表現出靈覺的特性，也因為它的可活動性，是能夠進行化成的，這與王廷相重視的「習成」概念是相當一貫的。而王廷相也曾將氣、性與靈做一比較：「精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三者物一貫之道也。」（《王氏家藏集·橫渠理氣辯》，頁 602。）可知，氣、性、才三著雖可分言，但其實是一貫的。因此，人有生便有性，性則表現出各人的靈妙能動屬性，知覺運動的作用則是此生本有的能力，並由「心」作為統攝的主體，所謂的氣、心、性、靈、才，都收攝為一個整體，只是一體之內外、可見與不可見而已。

<sup>32</sup> 陳政揚：〈程明道與王浚川人性論比較〉，頁 121。

王廷相特別強調「性」的能動與能化，主要是因為他反對將「性」等同於宋儒所謂之「理」。在他的認識中，宋儒講的「理」，是一種恆常不易的、不生不滅的定理，它超出於氣之上，不因氣而有所消亡，因此自然不能契合他「性氣不相離」的觀點。他說：

文中子曰：「性者五常之本。」蓋性一也，因感而動為五，是五常皆性為之也。若曰「性即是理」，則無感，無動、無應，一死局耳，細驗性真，終不相似，而文中子之見當為優。荀悅曰：「情意心志皆性動之別名。」言動則性有機發之意，若曰「理」，安能動乎？宋儒之見當為誤。<sup>33</sup>

王廷相此處舉了王通（584-617）與荀悅（148-209）的說法作為根據，可以見其「以氣論性」的特質。他認為，五常之性、情意心志皆是「性」感而動之後產生的，因「性」能動，所以有「機發」的活動性，此能動機發特性，也就是氣之神機，即是因為前述「性」不離「氣」的緣故。「存乎體者，氣之機也，故息不已焉；存乎氣者，神之用也，故性有靈焉。體壞則機息，機息則氣滅，氣滅則神返。神也返矣，於性何有焉！」<sup>34</sup>形體成於氣，而有不息之機、神妙之用，所以性有「靈」；一旦形體壞，氣滅神返，哪還有什麼性呢？這清楚顯示王廷相之靈動變化、神妙成化之「性」，只是氣的特性，必然依存氣而存，而非獨立之存在。若說「性即理」，那麼「性」便是無感應、無變動的凝定存在，王廷相稱為「死局」，不但不能顯現「氣」的屬性，更與「氣」脫離，這與其理解可說是大異其趣。姑且不論王廷相對於宋儒「性即理」的理解是否有誤，<sup>35</sup>我們於此便可知，王廷相反對「性即理」的說法，他的「性」不能離開「氣」，不是一個超越於「氣」的實然存在，也必然是反映著「氣」之「生生」、「靈動」、「妙運」等「能動」、「創生」特徵。另外，假如「性」

<sup>33</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁847。

<sup>34</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁766。

<sup>35</sup> 關於程朱「性即理」說法，牟宗三將朱子之「理」視為不活動，並認為其工夫亦非「逆覺」一路，多見於牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，2009年），如頁84-86、503等。而認為朱子並非是將「性」或「理」看成是毫無活動性、創造性的抽象存在，可見楊儒賓相關論著，如楊儒賓：〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉，收入鍾彩鈞主編：《朱子學的開展——學術篇》（臺北：漢學研究中心，2002年），頁219-246；〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、日·馬淵昌也、挪威·艾皓德編：《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁129-159。楊先生亦明確公開反對牟先生論點，指出就存在觀點看，朱子之「理」不能有活動義，但理有純動義，動而無動，是所謂「能然」。見於楊儒賓：〈朱子是否別子為宗——紀念唐君毅先生逝世四十週年〉，收入「紀念朱子誕辰888週年暨『朱子之路』10週年學術研討會」會議論文集（臺北：文德書院主辦，2018年5月19日），頁14。相關論述亦可見吳略余：〈論王廷相對理生氣說與性善論的批評——以朱熹哲學為參照〉中的討論（頁204-205）。由此可知，關於程朱「性理」的定位，依然存在討論空間。

是無法感應變動的，那麼不但無法相應於天地氣化之生生，更無有轉化的可能；正是因為「性」具能動性，它自然也就能夠有所「化成」。所以王廷相以為，「性出於氣而主乎氣，道出於性而約乎性」，性之終是「能而成」的，我們要「率性」、「盡性」以合乎道，養充體行，<sup>36</sup>而使氣性受到控制與發揮，這也就是聖人修道立教的目的。<sup>37</sup>可見，王廷相的「性論」與其「氣論」有著緊密的關係，其「性」不能離開「氣」而論；同時，其「性」也具有能動、能化的特性。於此，我們便可進入下一個章節，進一步討論性的善惡問題，以及性的習成。

### 三、性與善惡

上章我們討論了王廷相的「性論」與其「氣論」的關係，可見論其「性」自不能離開「氣」來說。因此在性的「善惡」問題上，王廷相亦由「氣」的角度出發，通過正反兩面，論證了其性有善惡的觀點。而其性有善惡的觀點，又必須與其論上中下人三者的不同處結合來看，並通到成性、養性的要求。因此以下將由駁性善說、上中下性論、性的習成三個部分進行討論。

#### （一）駁性善說

王廷相論性的善惡，走了正反兩條路線，前者是由氣之駁雜談性有善惡，後者是反駁

<sup>36</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 835：「人有生，則心性具焉，有心性，則道理出焉，故曰『率性之謂道』。然必養而充之，體而行之，則道存而理得，斯謂之『盡心盡性』。」

<sup>37</sup> 此處須注意的是，當王廷相論性為「氣之生理」時，不能將此「理」理解為一種與氣相較下超越之「理」，而只是呈現性作為氣的性質、功能之意義。而所謂性「妙於形氣」、「主乎氣」之論，常引發學者質疑，認為似與其「性出於氣」的說法相違背。但就此段語脈來看，王廷相是在探討與道合與否的表現善惡問題，可見此處談性是以其是否能「成化」來說的。同時因王廷相並未針對此說明，但卻好幾次出現此用語與說法，可見王廷相從未視此為矛盾而企圖進行解釋或修正。因此我們能就王廷相之整體言論推斷，由於性是因氣而存，性的能動性，即是氣的能動性；性的能化性，即是氣的能化性。也就是說，性「妙於形氣」、「主乎氣」，並非主動式的高妙超絕、主宰之意，而只是尊此功能性為妙、尊此功能性為主的描述性語詞，以性來表現氣之成化的機動變化功能。至於氣性何以需要轉化，轉化為甚麼，筆者認為取決於王廷相所謂的「道」（可見本文註 30），這牽涉到「性的習成」問題。根據王廷相的氣論思想，「道」作為善惡的標準，絕不是宋儒的超越根據，該是日常人倫日用間氣的實際流行轉化樣態；合不合此實際氣化流行之道，才決定其性為善或惡，才決定以合於道的善性為主。所以說「性出於氣而主乎氣，道出於性而約乎性」，有氣才有性、才有道，也因氣的變化流動成為了道，而尊氣之道為標準，尊氣之善性為主，轉化的可能與要求也由此而立。

宋儒「性善論」去談性亦有惡。首先，王廷相說：

天之氣有善有惡，觀四時風雨、霾霧、霜雹之會，與夫寒暑、毒厲、瘴疫之偏，可觀矣。況人之生，本於父母精血之轉，與天地之氣又隔一層。世儒曰：「人稟天氣，故有善而無惡。」近於不知本始。<sup>38</sup>

王廷相認為，由於人稟氣而生，自然擁有氣的特質。而觀天地之氣，其中自有風霜雪雨、毒厲瘴疫，可見天地之氣本就非僅有善而無惡。<sup>39</sup>那麼人稟氣而生，有善有惡已是自然；又是父母精血輻輳而成，與天地之氣更隔一層，當然就不可能純善而無惡了。因此王廷相批評儒者稱人有善無惡，是不明白氣之根源本有善惡的說法。此處王廷相由其氣論推到性論，正面地指出人本有善有惡。他又進一步說：「氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？」<sup>40</sup>由氣本身的偏正為根據，當氣構作成人之後，個體與個體之間，便也會產生氣的清濁駁雜之異，那麼性又怎能說沒有善惡的駁雜？由此可知，王廷相根據天地之氣的狀態，與氣構作萬物後的實然狀況，推論出人性自會擁有善惡駁雜的情況。

其次，王廷相大力批駁宋儒的「性善」說。他先從實然的狀態證明人性是有惡的：

薛文清云：「《中庸》言明善，不言明性，善即性也。」愚謂性道有善有不善，故用明。使皆善而無惡，何用明為？聖人又何強為修道以立教哉？自世之人觀之，善者常一二，不善者常千百；行事合道者常一二，不合者常千百。昭昭雖勉於德行，而愴於冥冥者不可勝計。讀書知道者猶知廉恥而不為非，其餘嗜利小人，行奸僥倖而無所不為矣。故謂人心皆善者，非聖人大觀真實之論，而宋儒極力論贊，以號召乎天下，惑矣。<sup>41</sup>

王廷相認為，《中庸》講「明善」，是因為性自有善有不善。若性皆善，該是自明的，又何需講「明」？正因為有惡、有不善，所以《中庸》才說「明」，聖人才努力地去修道立教，

<sup>38</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁840。

<sup>39</sup> 王廷相之天，是「太虛氣化之先物」，太虛之氣陰陽相感，則有「日星雷電」、「月雲雨露」等天象（明·王廷相：《慎言·道體篇》，頁752）。陰陽相合有「賓主偏勝之義，而偏勝者恆主之，無非道之形體」，因此雖然天象有常次，但「風霆流行，變異突出」，本就是天機神妙之用（明·王廷相：《慎言·乾運篇》，收入《王廷相集》第3冊，卷2，頁756），只是氣化合變之自然。因此此處的善惡之分，只是根據天氣偏勝表現的分類，本不帶有道德判斷。故由元氣到形氣一脈相承，天有善惡之象，人自然也有善惡之性，也只是根據氣化的賓主偏勝、相感和合而來的自然呈現。

<sup>40</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·荅薛君采論性書》，頁518。

<sup>41</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁835-836。

以期去惡而明善。就現實生命所見，善的、合道的人少，惡的、不合道者多；雖然在人前努力勉力向善、修養德行，但仍常不能把持下去，心中或私下仍是渾昧、常懈怠。讀書的人或許尚可不為非作歹，但其他的小人，奸邪狡詐之事又何嘗不為？因此宋儒講人皆「性善」，是不見天地間處處有惡性、惡人的現實，其並非聖人之意，而是惶惑天下的說法。他又說：

人生稟不齊，性有善否，道有是非，各任其性行之，不足以平治天下，故聖人憂之，修道以立教，而為生民準。使善者有所持循而入，不善者有所懲戒而變，此裁成輔相之大猷也。若曰人性皆善而無惡，聖人豈不能如老、莊守清淨任自然乎？何苦於諄諄修道以垂訓？宋儒寡精鑒，昧神解，枯於性善之說而不知辯，世儒又復持守舊轍，曲為論贊，豈不大誤後世？<sup>42</sup>

因氣稟駁雜，故人性本有善與不善之別。為了使善者持循善性，惡者有所轉化，因此聖人才修道立教以治天下。若人性只有善而無惡，聖人自不用敦敦教誨、立言垂訓；反過來說，正因人性有善惡不齊的狀況，才需要聖人循循善誘加以教化。因此王廷相以為，宋儒及後儒枯於性善之說，是未能辨明聖人立教的原因，正在於人性有善惡。

針對宋儒談性善，而不說性亦有惡的言論，王廷相將之歸因於是為了附和孟子的說法。他認為宋儒為了強成孟子性善之說，因此區分了所謂的義理、氣質之性，並將義理之性作為性善的根據，卻因此離氣論性，是不明性的真實意義：

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，而起諸儒之分辯，是誰之過哉？明道先生曰：「性即氣，氣即性，生之謂也。」又曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之，便不是。」又曰：「惡亦不可不謂之性。」此三言者，於性極為明盡，而後之學者，枯於朱子本然氣質二性之說，而不致思，悲哉！<sup>43</sup>

誠如前文所論，王廷相眼中的性是不能離氣而談的，此段特別舉出程顥論性的言論加以證明，標舉出「生之謂性」、「惡亦不可不謂之性」的說法，將善、惡與性、氣加以連結。他以為，「主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣。故又強出本然之性之論，超乎

<sup>42</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁850。

<sup>43</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁837。

形氣之外而不雜，以傳會於性善之旨」<sup>44</sup>，指出若從實然狀態來看，氣有駁雜，性必有惡，如此將不合於孟子性善之旨，因此宋儒為了依附孟子性善的說法，將性區分為本然之性與氣質之性，又使本然之性超越於氣質之上，成為性善論的基礎，卻造成所謂的「離氣論性」現象。秉持著論性不能離氣的觀點，王廷相反對將本然之性獨立於氣質之外，認為人性便是有善有惡、善惡混雜的，若強分本然之性於氣質之上，是不能面對稟氣而來之性的真實樣態，忽略「生之謂性」的面向與「惡亦不可不謂之性」的意義。他更針對孟子的性命關係來反駁宋儒之見：

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未嘗不在。觀其言曰「口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安逸，性也，有命焉，君子不謂性也」，亦以此性為非，豈非不正之性乎？是性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正之說，豈非惑乎？意雖尊信孟子，不知反為孟子之累。<sup>45</sup>

王廷相在這裡指出，孟子所言的性善，是指性之正者；而耳目口鼻之於聲色味臭的欲求等等，在孟子眼中亦是性，只是他稱為命而已，可見不正之性仍是存在的。既然孟子對於性的看法，是包含正與不正二者的，那麼宋儒只取正性，而排棄不正之性，就是偏頗的，於是他們雖然尊奉孟子性善說，其實卻是不明孟子論性之全面整體意，反為孟子性善說所累。

這裡可以加以說明的是，宋儒如朱子，區分性為義理、氣質之性，著眼於義理之性談性善，並非就不談氣稟，或是不明白氣稟亦是性，只是在其思想中，氣稟本身是中性的，雖有清濁厚薄之美惡之分，卻不參雜道德上的善惡價值，其善惡皆是情感、欲望過與不及所造成，<sup>46</sup>因此只由天所賦命之天性強調人之性善，點出人為善的本體、能力與主體價值；其義理、氣質之性的分疏，也並非離氣言性，只是標明其邏輯概念上的形上形下區分。而王廷相的出發點在於氣質，因氣質有善有惡，由氣而來的性便反映了其中的善惡性質，那麼善惡皆是氣，也皆是性，自無需區分義理、氣質。兩人的出發點互異，立論層次也不同，

<sup>44</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 518。

<sup>45</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 850。

<sup>46</sup> 可見如朱子言：「熹竊以謂『人欲』云者，正『天理』之反耳。謂『因天理而有人欲』則可，謂『人欲亦是天理』則不可。蓋天理中本無人欲，惟其流之有差，遂生出人欲來。程子謂：『善惡皆天理，謂之惡者本非惡，但過與不及便如此。』所引惡，亦不可不謂之性，意亦如此。」（宋·朱熹著，陳俊民校編：〈書十七·知舊門人問答二·答何叔京三十〉，《朱子文集》第 4 冊（臺北：德富文教基金會，2000 年），卷 40，頁 1746。）

自然無有理論的高下之別。<sup>47</sup>

總之，王廷相先正面由氣稟出發，確立氣有駁雜，性有善惡的論點。再由現實上人有善惡的狀況、聖人修道立教的原因、反駁義理、氣質之性的區分三個方面，來批評宋儒性善說的不合理，從而證實人性有善有惡的真實性。

## （二）上中下性論

由上節討論得知，王廷相反對性善說，主張人性有善有惡。他以氣為一切的出發點，那麼天地之氣有善有惡，氣稟有清濁駁雜之異，人性自會有善有惡，資質上也將有良莠不齊的現象。因此人性有上中下三種差別，可說是從氣上來說，也是從現實上來看，一個相當自然的推論結果。由王廷相許多言論中，我們確實可見其將聖人、中人、下愚之性區分開來討論，具有韓愈（768-824）等人「性三品論」的傾向。<sup>48</sup>而當其「性善惡論」與「性三品」的說法結合時，便產生了相當複雜的關係，應進行較為清晰的比較與分疏。

王廷相曾對於「復性」的說法有所批駁，其主要原因，就是立基於性有三品的論點：

世儒論復性。夫聖人純粹靈明，性之原本未嘗汙壞，何復之有？下愚駁濁昏闇，本初之性原未虛靈，何所歸復？要諸取論中人之性差近之耳。純以復性為學問之術，滯矣而不通於眾也。<sup>49</sup>

<sup>47</sup> 王廷相與朱子在性氣善惡的關係比對上，可見吳略余：〈論王廷相對理生氣說與性善論的批評——以朱熹哲學為參照〉，頁 202-203。

<sup>48</sup> 此論「傾向」，表示並非完全「等同」韓愈等人「性三品」的說法或分類。關於王廷相之前「性三品」的論述，可見王充（27-97）將人性分為三類的說法：「實者，人性有善有惡，猶人才有高有下也。高不可下，下不可高。謂性無善惡，是謂人才無高下也。稟性受命，同一實也。命有貴賤，性有善惡；謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。……人稟天地之性，懷五常之氣，或仁或義，性術乖也；動作趨翔，或重或輕，性識詭也；面色或白或黑，身形或長或短，至老極死，不可變易，天性然也。……余固以孟軻言人性善者，中人以上者也；孫卿言人性惡者，中人以下者也；揚雄言人性善惡混者，中人也。若反經合道，則可以為教；盡性之理，則未也。」（漢·王充：《論衡·本性》，收入《諸子集成新編九》（成都：四川人民出版社，1998年），頁 650-651。）又見韓愈〈原性篇〉曰：「性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。」（唐·韓愈著，宋·朱熹校：《昌黎先生集》，收入《四部叢刊初編縮本》第 39 冊（臺北：臺灣商務印書館，1965 年），頁 6 上、下。）當然，王廷相未如韓愈在言論中明白指出「性之品有三」或「性三品」這樣的詞彙，但他曾肯認揚雄（53B.C.-18A.D.）、韓愈、胡五峯（1102-1161）之論性言論，也確有對於聖人、中人、下愚或智賢、愚不肖等區分，可見其性三品論傾向，於此可無疑異。（見明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 520。）

<sup>49</sup> 明·王廷相：《雅述》下篇，收入《王廷相集》第 3 冊，頁 889。

所謂的「復性」，是認為人人皆有性可復、需復，是儒者秉持「性善」說，肯定人人皆有天命之賦性及成善的保證，因此，此性作為人之本具的起點與本根，亦是所需完復的終點與境界。但王廷相認為，聖人之性本是純粹靈明、無所汙壞的善性，無所謂「復」可說；下愚之性本是駁濁昏闇、無所虛靈的惡性，也非可「復」之地；只有中人之性有善有惡，可上可下，才能說所謂的「復性」。因此，針對人性有所不同，單講「復性」是不準確、也不完備的，這即是儒者秉持「性善」說之誤。他又說：

儒者動以心為至虛至明之物，此亦自其上智之人論之可也。心拘於氣，人有至死不能盡虛盡明者，不可一概論也。以是人也而責之復初，亦迂矣。<sup>50</sup>

此段認為，儒者以為人人皆有至虛至明之心，並要求人要復初，在上智之人來說或許可以，但對於大部分中人或是下愚者而言，或因氣稟中有惡，或因氣本惡無善，而終身無法復此、達此虛明，由此也可見王廷相對於「復性」的質疑與「性三品論」的思想。從以氣作為本原、本體，到性的有善有惡，再到「復性」的觀點上，王廷相的思慮是相當一貫的，層層環扣，也因此特別在「性論」的看法上，他與宋儒及當時許多學者就有著相當明顯的差異。

王廷相在討論性氣不相離時，曾以聖人為例，說明其性未嘗不從氣出，但其氣因純粹無雜，故其性無不善：

且以聖人之性亦自形氣而出，其所發未嘗有人欲之私，但以聖人之形氣純粹，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。<sup>51</sup>

由此可知，聖人與眾人在性上有善惡的差異，是起因於氣的清濁、純粹駁雜與否，因為聖人氣清，因此性皆為善，眾人則反之。也因聖人性無所不善，故性無需復；而眾人因性多有不善，所以需要復其善性。在這裡我們可以發現，三種人性的善惡，有很大的原因取決於氣稟的清濁，所以他說：「聖愚之性，皆天賦也。氣純者純，氣濁者濁，非天固殊之也，人自遇之也。」<sup>52</sup>聖愚之性是善是惡，其氣是清或濁，都是天所賦予的，但此天並非有特別的分別意志，而是隨機就人之稟而有所不同，故說是「人自遇」。且嚴格來說，聖人只有善性，下愚只有惡性，而中人則有善有惡，因此上面獨立引文中與聖人對比的「眾人」，只是「多不善」——多有不善，尚未否定其本身的善性，故該是指有善有惡的中人。從王

<sup>50</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 855。

<sup>51</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 851。

<sup>52</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁 768。

廷相對聖人、中人、下愚三者性的不同，我們可見其所謂的善性或惡性，與氣稟的美惡狀態有較直接的關係，即所謂氣之清者善、濁者惡。而氣之美惡，與所謂的道德善惡之間，是否仍有層次上的差別？也就是說，氣稟的美惡偏全，是否直接代表性在道德意義上的善或惡？若是，則此道德意義是從性的根源上說，從表現上說，還是從完成上說？因著三者性的差別是否又有所不同？若否，則氣稟的美惡與性的善惡之間到底是什麼樣的關係？此問題將留待下一章進行深入的討論，我們必須進一步了解王廷相對善性惡性的定義與內涵，才能決定其氣稟美惡與道德善惡之間的關係。

另外，需要特別提出的是，王廷相在此三種人性的界定上，所用詞彙有時並不統一，有時稱「上智」與「下愚」不移，<sup>53</sup>「上智」似乎指稱「聖人」；有時說雖稟「上智」之資，若只循其性，而不從不學「聖人」之教，亦寡陋而無能，<sup>54</sup>「上智」又似乎只是「中人」；有時相對於「聖人」，而將賢、愚、智、不肖統稱「其餘」，<sup>55</sup>不知如何區分其為「中人」或是「下愚」。<sup>56</sup>總而言之，王廷相雖有性三品的大體區分，但細部的名稱及內涵界定並不明朗，<sup>57</sup>只是由氣稟的清濁，人性的有善有惡，以及實然顯現的狀況，將三者性有所區分，再回過頭來反駁「性善」說、「離氣論性」以及「復性」的觀點，並且進而強調「教化」的重要性。由此我們便可以轉入下節，討論王廷相因著聖人、中人、下愚在性上的差別，所特別重視的習性概念與聖人教化。

### （三）性的習成

王廷相相當看重性的「習」，並要求透過「教化」來轉變、養成，因此他說：「生也，性也，道也，皆天命也，無教不能成。」<sup>58</sup>強調「教」對於成性的重要性。又說：「善人雖資性美好，若不循守聖人已行之跡，亦不能入聖人之室，言人當貴學也。」<sup>59</sup>所謂的「善人」，當是「中人」中資性較佳者，因此常能合於道，表現出善的行為；雖其具有善性，

<sup>53</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 518。

<sup>54</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 847。

<sup>55</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 520。

<sup>56</sup> 王俊彥在《王廷相與明代氣學》中將此些「其餘」皆歸為「中人」（見頁 108。）觀王廷相整體言論，筆者認為，當其說「上智與下愚不移」時，所謂的「上智」當指「聖人」，其餘談到「上智之資」，該是指稱賢者具有之資質而已，賢者仍僅是「中人」；當「聖愚」對舉時，此「愚」多半指涉「中人」中的「愚」者，而非不移的「下愚」，主要根據「聖愚」之「性相近」相對於「上智與下愚不移」言論得知。因此，賢、愚、智、不肖也當屬於「中人」範疇。下章於此也會有更深入討論。

<sup>57</sup> 當然，王廷相在這些概念的使用上，自然是有沿用經典文獻中語詞的限制。

<sup>58</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 840。

<sup>59</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 842。

但並非就無惡性，只是因其氣稟較清，較容易表現善的作用而已，於是仍需要學習教化，遵循聖人所立的禮樂法度。<sup>60</sup>可見王廷相在人性的習成上，相當強調自我的「學習」，以及聖人「教化」的協助。若不學，有聖人教化亦無用；而所學的對象，又正是聖人教化，此為雙向的互動關係，可說是缺一不可。

王廷相因將三者性區分開來，而將聖人之性界定在純善，下愚之性界定在純惡，因而此二者因著氣稟，已然決定其為惡為善的傾向與結果，是「不移」的，沒有所謂的「復性」可說。若根據王廷相性三品論的架構推論，聖人已無需修養，下愚則是即使修養也難以更易，因此若要談修養，只能針對中人來說。中人因性有善有惡，可善可惡，其性尚有雕塑、轉化的空間；而要能夠轉化其性，自然是需要聖人的設道立教，如言：

凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之，天下古今之風以善為歸，以惡為禁，久矣。以從善而為賢也，任其情而為惡者，則必為小人之流，靜言思之，安得無愧悔乎？此惟中人可上可下者有之。下愚昏瞽，不惟行之而不愧悔，且文飾矣，此孔子所謂「不移」也。……仲尼曰：「成性存存，道義之門。」伊尹曰：「茲乃不義，習與性成。」是善惡皆性為之矣。<sup>61</sup>

王廷相認為，「性成於習」，因此人多有「習性」，不良的「習性」會害道。<sup>62</sup>而人會有不良的「習性」，又是因為人性本有惡的關係。因此此段舉出孔子「成性」與伊尹「習與性成」的說法，加以證明人性本有善有惡；人因有惡性，不是只有善性存在，所以需要「學習」，去除不良的「習性」，使性「成於習」。因此聖人通過教化、法治，使人有所學，從善而不為惡，養成善之性。若要以人皆有愧悔之心來作為「性善」的證明，或許還可以適用於中人；觀下愚者，不但為惡不有悔愧之心，更加以文飾隱瞞，可見說人性皆善是站不住腳的。因此，聖人教化的對象主要是可上可下的中人，「變其性而移其習，由之為善則安，為惡則愧」<sup>63</sup>，使其一方面順隨、彰顯本身善性，一方面也移除掉不良的習性，不放

<sup>60</sup> 關於「學習」，王廷相不只強調中人以下要學，即使是聖人也是要學。如言：「聖人雖生知，惟性善近道二者而已，其因習因悟因過因疑之知，與人大同，況禮樂名物，古今事變，亦必待學而後知哉！」（《雅述》上篇，頁 836-837。）可見聖人只是「性善」、「近道」，而這樣的資質與表現狀態，不代表他們便不用學習，只是學習的目的不在轉性。又，註 54 提到的「稟上智之資者」，仍要循「聖人修道之教，君子變質之學」，可見此「稟上智之資者」與此處資質佳的「善人」較為接近，可說是有善性亦有惡性者；就算「稟上智之資者」可幾乎等同於聖人，但聖人也不能不學，因此「上智」到底是「中人」還是「聖人」，不影響其必然要學習的要求。

<sup>61</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 519。

<sup>62</sup> 明·王廷相：《慎言·君子篇》，頁 812：「習識害性，習性害道，善學者必察於舊習之非。」

<sup>63</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 857。

任情欲為惡，為善則心安，為惡則有愧。此處，王廷相並沒有說明聖人教化的對象是否也包含下愚者，但觀其文意，不可能放任下愚者為惡，面對下愚者，應更需要用聖人的教化，雖無法使之真正向善，也要禁其為惡。所以王廷相常講聖人修道立教的目的，正是要使人持循善性，導正惡性；<sup>64</sup>也因大部分的人皆是中人或以下，所以教化就顯得相當重要，其目的在使天下「雖不盡善，而為惡者亦鮮矣」<sup>65</sup>。

針對中人之性的善惡以及聖人的教化，在〈問成性篇〉中，王廷相尚有較為完整的說明，見下面的言論：

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，一循乎情欲也。夫性之善者，故不俟乎教而治矣；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，世道惡乎治！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，而仁義禮智定焉。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。<sup>66</sup>

此段有幾個重點。首先，所謂的善惡標準，是由聖人所定的，根據性中可以「相生、相安、相久而有益於治」的特質為善性，反之為惡性，並以善性來教化人民，因此若循行此教者表現便為善，反之便為惡。其次，所謂的「善者」與「惡者」，是就表現出來是否合於道、循於教來說，並非指其性善或性惡。因此表現出合乎道德之善行的善者，並非就只有為善的能力，而亦有為惡的能力；而表現出違背道德之惡行的惡者，並非就只有為惡的能力，而亦有為善的能力。根據王廷相稱「下愚不移」、無所謂「復性」而言，此處的「惡者」應指「中人」中有善性、有惡性，而進而為惡的人；相對而言的「善者」，也該是指涉為「中人」中有善性、有惡性，而去為善的人。其三，所謂「性之善者」與「性之惡者」，表人本有之善性或惡性。若人依據自己的善性而行，則自然是合於道德教化的，不需要特別倚賴教化之功；反之，若依據自己的惡性而行，便將任情恣欲，敗壞世道。最後，若人只有善性，自不需教化。但因中人与下愚者為多，前者善惡性皆具，後者僅有惡性，便不

<sup>64</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 850：「聖人憂之，修道以立教，而為生民準。使善者有所持循而入，不善者有所懲戒而變。」此「不善者」如何「變」，「變」為何如，未有更清楚說明，只能確定一基本義：因「懲戒」而「變」，「變」得不做惡行。

<sup>65</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁 768。

<sup>66</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁 765。

能不定善惡、行教化，以使性有所化成；雖單看此部分可包含「上智」與「下愚」者，但根據上下文脈，此處「性之善者」、「性之惡者」亦該指涉為「中人」——有善惡之性者為佳，<sup>67</sup>因此中人本有的善性不待教化，但本有的惡性卻需導正。

從以上的整理，我們可以試著進一步分析。其一，惡人具有為善才能，善人亦具為惡才能，這種為善為惡的才能，是人所本有的，可說是其「性」，可見王廷相所謂的善性、惡性，該指涉為這種為善為惡的能力。其二，若所謂的善性與惡性僅指為善為惡的能力，那麼性的本身該無道德上的善惡，此時所謂的善性惡性只是一種中性的說法。<sup>68</sup>其三，氣稟的清濁偏正代表人的資質與能力，但具有好的資質與能力，不代表能通向道德上的必然善，反之亦然。其四，以上這套說法，是否能適用於聖人、中人與下愚全體之性？若聖人僅有好的資質，便不會為惡，他的善性是否就直接導向道德上的善？又，他是否就沒有任何惡性存在？若下愚僅有壞的資質，便不會為善，他的惡性是否就直接導向道德上的惡？又，他是否就沒有任何善性存在？於此，我們將進入下一章，對性的善惡進行層次上的梳理，以較為清晰、全面地呈現王廷相性論的內涵。

#### 四、性的層次

根據上章末段的討論，我們可得知，在王廷相的思想中，本性的本然善惡，僅代表一種生來具有的「為善為惡能力」，不代表人的道德善惡。因此他特別強調「習成」、「成性」的概念，表示透過我們自身的努力學習、修養、依循聖人之道與教化，便能使我們的性有所轉化。於是，此天生的善性或惡性——為善為惡的能力，只是一種導致我們成為善人或惡人的必要條件，卻不是充分條件。因為我們有善性，所以我們有成善的可能；因為我們有惡性，所以我們要轉化、修養它，二者共同導向了「成性」的重要。正因我們具有這樣的必要條件，所以更應該要發揮為善的能力，控制為惡的能力；也因此必要條件，致使「成性」成為可能，性的可塑性於此彰顯。

<sup>67</sup> 也就是說，若將「性之善者」、「性之惡者」解為「性是善者」、「性是惡者」，就將含納「上智」（聖人）、「中人」與「下愚」。但若解為「性中之善者」，便可將範圍縮小為性中有善有惡的「中人」。筆者據整段文意，以為後者解釋較佳。

<sup>68</sup> 全面而論，當王廷相說「性」時，包含「生之謂性」的本質之性，也可包含「性成於習」的完成之性。王廷相重視的「性成於習」，強調的是最終要養成合於道的善性，此時完成的善性是根據自身中性的善性發展而來的，最終「成性」時，則成就了道德價值上的善。不過，當講「性有善惡」時，王廷相主要還是放在尚未習成的性上來說，如反映氣稟而來的為善為惡能力，此時性並非最終完成的樣態，其為中性該無疑義。

至此，我們可重新解讀王廷相關於性三品的言論。<sup>69</sup>他認為聖人與下愚之人無「復性」可說，僅有中人可謂「復性」。當王廷相稱聖人之氣清明純粹，性是純善無惡時，表示聖人僅具有為善的能力，沒有為惡的可能，使聖人終不會做出道德上錯誤的事情，因此其善性直接導致了最終道德上的善，自無所謂「復性」可言。下愚之氣駁濁昏闇，性是純惡無善時，表示下愚僅具有為惡的能力，沒有為善的可能，使其總做出道德上錯誤的事情，因此其惡性直接導致了最終道德上的惡，自沒有「性」可「復」。所以王廷相以為，「上智與下愚不移」，<sup>70</sup>他們僅有一種能力，只會為善或為惡；對聖人而言，「性成」只通往「善」，<sup>71</sup>對下愚而言，永不可能達致儒者心目中的「性成」，因此才說「不移」。而中人氣稟有清有濁，性有善有惡，兼具為善為惡的能力，變動性是最大的，因此所謂的「復性」、「成性」也當是針對此類中人而言的。

既然如此，當王廷相言「性有善惡」，當指向一種為善為惡的能力。而王廷相所謂的聖人，當是只有善性而無惡性的，也就是只有為善的能力。但若仔細考核其全面言論，會發現有些相矛盾的地方。見以下之論：

性之本然，吾從大舜焉，「人心惟危，道心惟微」而已；並其才而言之，吾從仲尼焉，「性相近，習相遠也」而已。惻隱之心，怵惕於情之可恒；羞惡之心，泚潁於事之可愧，孟子良心之端也，即舜之道心也。「口之於味，耳之於聲，目之於色，鼻之於嗅，四肢之於安逸」，孟子天性之欲也，即舜之人心也。由是觀之，二者聖愚之所同賦也，不謂相近乎？由人心而辟焉，愚不肖同歸也；由道心而精焉，聖賢同途也，不為相遠乎？夫是道之擬議也，會準於三才，參合於萬物，聖人復起，不易吾言矣！<sup>72</sup>

此段為王廷相論道心、人心的部分。就王廷相的理解，所謂的道心，即是孟子的「四端之心」、「良心之端」；所謂的人心，即是口耳目鼻四肢對於味聲色嗅安逸的欲求渴望，為孟子所言的「天性之欲」。道心與人心，是「性之本然」，是「聖愚所同賦」的，據此可說是「性相近」；而從道心者為聖賢，從人心者為愚不肖，據此可說「習相遠」。

進而，關於此段，我們有幾個問題要處理：第一，王廷相認為，道心、人心是「性之

<sup>69</sup> 明·王廷相：《雅述》下篇，頁 889。

<sup>70</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 518。

<sup>71</sup> 見王廷相言：「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。」（明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 518。）

<sup>72</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁 766。

本然」，且「聖愚同賦」；而對此「性之本然」的道心、人心，他曾給予性善性惡的區分。我們在前文也有引述過：

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未嘗不在。觀其言曰「口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安逸，性也，有命焉，君子不謂性也」，亦以此性為非，豈非不正之性乎？是性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正之說，豈非惑乎？意雖尊信孟子，不知反為孟子之累。<sup>73</sup>

前文引述此段時，主要是站在王廷相批判儒者「性善說」的文脈進行處理；而此處，我們必須細看王廷相所認為的善惡之性究竟何指。此段明白指出，孟子所言的口耳目鼻四肢對於味聲色嗅安逸的欲求渴望，是所謂的不正之性；相對而言，其正之性自然指向「四端之心」。而由孟子的正與不正之性，足以證明人皆具有「性之善與不善」。與上段引文加以對照，此又正是王廷相所區別的人心、道心。也就是說，王廷相以為道心、人心分別即是「四端之心」與「口體欲望」，而前者是性之正者、善者，後者是性之不正者、不善者。於是，王廷相以為，道心、人心是「聖愚同賦」，也就是指「善性」、「惡性」是「聖愚同賦」，<sup>74</sup>這豈非與其謂聖人「形氣純粹，故其性無不善」<sup>75</sup>有所矛盾？因此我們可以推論得知，在王廷相講「性之善惡」的時候，必然包含了兩種層次的涵義：一種是為善為惡的能力，一種是仁義禮智之心與欲望的本性。前者著重的是氣稟清濁多寡所產生的資質差異性，後者則是人生於氣之後同具的兩種本然特性。

為了更深入了解王廷相這兩個層次的「性」，我們可以轉入第二個問題。王廷相將孔子的「性相近，習相遠」<sup>76</sup>，說成是「性」併「才」而說的。所謂的「性相近」，指道心、人心是「聖愚同賦」的本然之性；而所謂的「習相遠」，則是人人順隨道心、人心去行為的能力、才能。從這裡我們就可以確認，王廷相所言的「性」，必然有這兩個層次，二者同樣不直接導向道德上的善惡，但因著人之資質、為善為惡能力的差異，而有了不一樣的善惡結果。也就是說，人有道心、人心之善惡之性，也有順著道心、人心去行為的傾向與

<sup>73</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 850。

<sup>74</sup> 此處「不正之性」並未指稱為「惡性」，但王廷相稱此「不正之性」為性之「不善」，既與「善」相對，當可推論為「惡」。同時，此處為王廷相針對孟子「性善」說的討論，就其對「性善」說法的批評來看，他慣常將性之「善」與「不善」稱為性之「善」、「惡」，並以「善」、「惡」對舉，如註 41、42 引文。因此將「不正之性」、性之「不善」指稱為「惡性」該無有疑義。

<sup>75</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 851。

<sup>76</sup> 見《論語·陽貨》：「性相近也，習相遠也。」（曹魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語正義》，收入《十三經注疏》第 13 冊（臺北：藝文印書館，1955 年，重刊宋本附校刊記），頁 154。）

能力，而聖賢資質較高，可從道心，愚不肖則資質較差，常從人心，就此資質能力的好壞，亦可說其性的善惡。因此，王廷相「成性」的思想也就更明朗了。對於他來說，聖人兼具道心、人心，雖有人心之惡性，卻因氣稟純粹，沒有為惡的能力或惡性，故而全從道心，將其善性完整地發揮出來；眾人亦同具道心、人心，雖本具道心的善性，卻因氣稟駁雜，有為善之善性與為惡之惡性，因而有時從道心，有時從人心，無法將其善性完全呈現，因此才需要學習、教化。比較需要注意的是，聖人亦有人心，正可以反映王廷相不斷強調「性自氣出」的觀點，所以他幾番強調：「不思性之善者，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中……聖人之性既不離乎氣質，眾人可知矣。」<sup>77</sup>聖人亦有人心，正是其性「不離乎氣質」的最好證明。另外，王俊彥曾說：「廷相表面雖反孟子性善說，實則深層架構仍不違孔孟以自主自覺為性之內涵的主軸。」<sup>78</sup>這樣的觀點，或許從眾人亦有道心可以得見。王廷相雖說「性有善惡」，力反「性善」說，但即使不是聖人，雖有賢愚不肖的氣稟資質差異，使人不見得能完全依循道心，但他們仍有善性存在，此善性即是道心。因為眾人皆有道心存在，所以我們的成善就有了根源性的保證，我們所做的任何成性努力，便有了根底與目標。而此道心又常是儒者「性善」說中一個相當關鍵的根據，在這個層次上來說，王廷相雖反對「性善」說，卻也確實未全然否定人有天生善性的事實。

最後，關於此「性有善惡」論的彈性空間，是否也能夠容納王廷相眼中的下愚之人呢？也就是說，所謂的下愚者，在氣稟資質能力的層次上來說，已然沒有善性的可能，那在人生成後本然具有特性的層次上來說，是否也沒有道心的善性呢？在這裡，我們可以從兩個路徑切入。第一個路徑，是討論此處「聖愚」的概念。前文有提及，王廷相對於人之資質的分判並未有嚴格的概念使用，唯一可以確定的是聖人、中人、下愚此三者的分別，至於所謂的「上智」、「賢」、「愚」、「不肖」，可能屬於性三品中的何類範疇，未能有明確的指涉，因此我們也無法做一個確定的劃分。王廷相常以「聖愚」對舉，或就「聖」與「眾人」對舉，<sup>79</sup>皆用來討論一種普遍的對比狀況。若就前文討論道心、人心處來看，所列的是「聖

<sup>77</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 518。

<sup>78</sup> 王俊彥：〈王廷相的「性者、氣之生理」論〉，《中國文化大學中文學報》第 9 期（2004 年 3 月），頁 60。

<sup>79</sup> 如王廷相曾指出「喜怒哀樂未發之中」，「在聖人則然，在愚人則不能然」，也是凸顯出聖愚之間的差異。基本上，當王廷相做此比較時，著重在強調愚人之性有惡，以及不能盡善的一面，僅能看出愚人與賢、不肖同樣非聖人，無法看出愚人是否指涉下愚。（見明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 520。）但若與另一條參照：「中庸『喜怒哀樂未發謂之中』，言君子平時有存養慎獨之功，故未發而能中爾，非通論眾人皆如是也。……時有一二中節者，非天之賦性中和，必素達養性之學者……」（見明·王廷相：《雅述》下篇，頁 889。）所謂賦性中和而表現為中節者，可知指向聖人，而其餘眾人，是要通過養性、聖人致中和之教才能達到中節之地。可知「愚」可統一代稱「賢、不肖」，與「眾人」意義接近，只是與「聖」做對比。而眾人強調其「存養慎獨」之功，可見眾人是能夠進行修養教化的。

愚」對比，而王廷相也曾用「眾人」來與「聖人」做比較：

且以聖人之性亦自形氣而出，其所發未嘗有人欲之私，但以聖人之形氣純粹，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。……謂之人心者，自其情欲之發言之也；謂之道心者，自其道德之發言之也。二者，人性所必具者。但道心非氣稟清明者則不能全，故曰「道心惟微」，言此心甚微眇而發見不多也；人情則循情逐物，易於流蕩，故曰「惟危」，言此心動以人欲，多致凶咎也。人能加精一執中之功，使道心雖微，擴充其端而日長；人心雖危，擇其可者行之而日安，則動無不善，聖賢之域可以馴致。此養性之實學，作聖之極功也。<sup>80</sup>

此段主旨有三。其一，是強調聖人之性亦不離氣，只是其氣稟純粹，所以性無不善；眾人則因氣稟駁雜，性多不善。其二，是強調聖人或眾人皆具有道心、人心二性，但聖人因氣清可全、發見道心，眾人則因氣濁，容易循人心情欲，逐物而流蕩，無法發見道心。其三，因為眾人有氣稟之性的限制，因此要能用精一之工夫，擴充本有道心，選取人心中可行、不違背善的情感欲望來行事，即所謂「養性」，便可達至「聖人」境界。由此可知，與聖人對舉的眾人，是可經過教化的，是能夠通往善道的，那麼據王廷相性三品的分判，只有中人以上才有這樣的氣稟能力，可見其基本上是不含納下愚在內的。此段與前述道心、人心說法相較如出一轍，可見所謂的聖愚對舉，也就是聖人與眾人的對舉，那麼所謂的「愚」，自當應指涉為中人以上者，具有習成其性、向善的能力，而無法包含下愚之人。

第二個路徑，是從王廷相曾直接說「上智與下愚不移」，並否定下愚具有愧悔之心來看的，此條資料前面也有引述過：

以從善而為賢也，任其情而為惡者，則必為小人之流，靜言思之，安得無愧悔乎？此惟中人可上可下者有之。下愚昏瞽，不惟行之而不愧悔，且文飾矣，此孔子所謂「不移」也。<sup>81</sup>

在這裡，王廷相認為，下愚者不但氣質昏瞽，會做壞事，即便做了壞事，也從不悔愧，可見下愚者是不具備孟子所言的「羞惡之心」的，甚至還會偽裝自己的惡行。王廷相據此解釋下愚之所以稱為「不移」的原因，也就是他們不但沒有向善的氣稟能力，恐怕連本善

<sup>80</sup> 明·王廷相：《雅述》上篇，頁 851-852。

<sup>81</sup> 明·王廷相：《王氏家藏集·答薛君采論性書》，頁 519。

的四端道心也不具備。因此，當王廷相稱「性相近，習相遠」時，是指向了聖愚，強調聖之性不離氣，以及愚、中人以上之性的可化、可習；而稱「上智與下愚不移」時，則是指向了聖人本身氣清的資質，以及下愚不只氣濁，更不具有道心善性的樣態。於此，王廷相「性有善惡」論與宋儒及當時儒者的根本差異便顯現出來了，也就是在王廷相的思想中，是無法全面論「性善」的，因為總有下愚者，是不能證明這個論點的。那麼，我們便可以看出，王廷相的性論，具有相當強烈的命定色彩，即使他沒有完全脫離「性善」的論調，但通過隨機的氣質稟賦，人能夠修養、向善與否的傾向性與可能性便已經抵定，甚至排斥了性三品中的下愚，認為只能用懲罰、禁止的方式管控。<sup>82</sup>那麼王廷相的性論自然就需要面對一個問題，也就是下愚作為人，是否連物皆不如？他自己有言：

道化未立，我固知民之多夫人心也。道心亦與生而固有，觀夫虎之負子，鳥之反哺，雞之呼食，豺之祭獸，可知矣。道化既立，我固知民之多夫道心也。人心亦與生而恆存，觀夫飲食男女，人所同欲，貧賤夭病，人所同惡，可知矣。<sup>83</sup>

道心聖愚同具，即使是動物，都可以從牠們負子、反哺、呼食、祭獸的行為看出這一點道心善性。而人心聖愚亦同具，從人有飲食欲求，同樣厭棄貧賤夭病，就可看出人心惡性的存在。下愚者有人心欲望，且只有去滿足人心的能力，該是無疑的；但若無道心，是否連具有道心的動物也不如呢？那麼下愚者之所以稱為人，與物的區別又在哪呢？王廷相在下愚處泯滅了人與物的界線，恐怕是他與宋儒論「性善」，強調人普遍具有天賦之性最大的差別處。

進一步，我們還可以問一個問題：假如下愚者能夠遵照聖人之法而不亂治，是否便表示他仍擁有成善的可能性？筆者認為在王廷相的論述中，下愚者沒有悔過之心、沒有善性是相當確定的事情。下愚者能夠遵照聖人之法不亂治，並不表示他擁有善性，或者就成善了；不擁有善性者，仍可因為某些外在的情況而妥協、遵守禮法，並非真正想要為善或向善，更不可能成為一個善人，比如因害怕刑罰而不為惡，並非一種道德根源上的善性所致，對其而言，此舉甚至不等於「為善」。面對這些下愚者，王廷相也表達得很清楚，聖人所為並不是要讓下愚者成善，無論他的內心如何，重點是要讓他不為惡；但不做惡事，不表

<sup>82</sup> 可見本文頁 14 上論述。王廷相本人對於下愚的管理方式並未有明確說法，但因其贊同韓愈性三品的論述，因此我們也可參考韓愈在這方面的說明。韓愈〈原性篇〉曰：「上之性，就學而愈明；下之性，畏威而寡罪；是故上者可教，而下者可制也，其品則孔子謂不移也。」（唐·韓愈：《昌黎先生集》，頁 7 下。）韓愈以為下愚不移，但因其懼怕招致處罰罪責，因此對待下愚者，可用威儀加以控制，與王廷相的想法理應相去不遠。

<sup>83</sup> 明·王廷相：《慎言·問成性篇》，頁 766。

示就是為善了，這點應當分析出來。不過，若下愚只有「為惡的可能」，那是否真能以「教化」使之「不為惡」，仍是可以存疑的。筆者認為，這是王廷相未能清楚說明的地方，或許禁之為惡雖非使之為善，但想真正使之不為惡也不可能，除非對下愚而言，守禮教也是一種為惡，不違背其只會作惡的可能性，否則這恐怕只是一種理想。

另外，王廷相的性善惡論反映了「氣學」一脈的特色。就「氣學」觀點而言，沒有一個普遍、超越的理，自然不可能有一個純善不移的性。王廷相的思想中雖肯認聖愚皆有道心，但總有下愚不能滿足於此根據，符應了「氣學」一貫的理氣論。不過，就聖愚皆有道心這點，依然顯現出王廷相認為大部分的人仍有四端善性的事實，肯認人世間存在著一種「幾近」普遍的先在可能。可見即使是像王廷相這樣有大幅度「氣學」色彩的儒者，都不放棄一種道德價值的追求，<sup>84</sup>比如要求道心的擴充。只不過這種道德價值，可能會被王廷相視為「相生、相安、相久而有益於治」的一種工具意義。同時，我們也必須要問，下愚者無有道心，也無為善之氣稟能力，那麼聖人之教禁其為惡，是否便是對於他氣性的一種壓迫？而這種不得已而表現出來的善，是否就能稱為真正的善呢？我們何以能夠肯認對於下愚者，這樣的教化能夠使之「由衷的肯認」<sup>85</sup>、使之生活得更好、更滿足？若是為了整體社會的「相生、相安、相久」，而犧牲了這一群下愚者，那麼此「氣論」恐怕仍未能真正包容氣的所有面向，也未能見及所有個體的獨特性而賦予更具空間的善惡評價。

其他尚有一些相關的討論可以開展。比如從本文討論中可見，王廷相的「性論」區分了三種人性，卻只有「中人」之性是可以變動、化成的，此性來自於氣，有強烈的命定色彩。而對於「聖人」或「下愚」來說，性的善惡不僅天生註定，更無法移易，那麼王廷相所謂「性」代表著氣的可動、可化特性，便只能針對一般大眾而言，無法涵蓋所有的人。又，「下愚」需施以教化、懲戒，「中人」需要通過禮教化成習性的工夫，那麼「聖人」呢？就其理論來說，「聖人」有本然的道心善性，也只有為善、發揮道心的本有能力，那麼他一出生就是聖人，毋須工夫就自然表現善，就可以洞悉一切，制定禮法以導眾人？王廷相於此也沒有進一步說明。筆者認為，王廷相的「性論」較著重立基於現實，反對超越、普遍的形上宰制，許多想法都針對於大部分的「中人」群體，而不是為數非常稀少的「聖人」、「下愚」，於是在理論上就產生了這樣的傾向，包括其理論指涉的範圍縮小，對於「聖人」、「下愚」的討論也較缺乏。當然，王廷相由其理氣論而來的人性論雖有其侷限，但也反映

<sup>84</sup> 劉又銘便指出，王廷相某些地方仍「間接地、部分地透露了人性中善比惡更根本的意思，就仍然隱含的人性的價值義」，並稱明清氣本論者仍蘊藏著或強或弱的價值傾向。（〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，頁 6。）筆者認為，雖然王廷相由下愚之人否定了普遍的超越善性，相較於羅欽順可謂更進一步，卻仍保留了下愚以外，其他聖愚之人皆有道心的性善可能，也就呈現了這種「或強或弱的價值傾向」。

<sup>85</sup> 劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，頁 10。

了他對於儒家思想的一種發展嘗試，他不斷抨擊宋儒「性善」之說，並回歸孔子性論，便隱約顯現他企圖打破孟子到宋儒的框架，直承孔子之意，對於其生存時代與學術現況的回應可謂用心，亦具思想價值。

統而言之，王廷相論性之善惡，涵義相當複雜，主要是根據其氣論為依據，並結合了「性三品論」之後的結果。據其氣而來的性具有兩種層次，一是有生以來便有的道心、人心，此本然與氣稟之清濁無關；一是各人稟氣清濁而來的為善為惡能力與資質，決定了聖人唯發其道心，而中人無法盡發道心，而多追循人心之欲的傾向。至於下愚之人，恐僅具有人心之惡性，且因氣稟純惡而沒有向善的可能，甚至淪為與物同途。因此，若就性之根源上論善惡，包含了性的兩個層次，應當皆非道德之善惡義；但根源上之善惡，卻是人之所以能成其道德善惡的保證與條件。尤其作為中人，因有根源上的善惡之性，故有道德上的善惡表現，於是通過學習與教化，便可成就其最終的善性的境界，在其不同階段、層次上，應有清楚的分別。透過這樣的分析，也才能較恰當、合理的看見王廷相在中國儒家思想發展或「氣學」脈絡中的意義與定位。

## 五、結論

王廷相的「性論」，根據其以「氣」為本的本體、宇宙論，以及「性有善惡」、「性三品」的論點，呈現出相當複雜的內涵。本文先由其「氣論」展開，追溯其「性」的根源，並探討「氣」與「性」的關係，指出在王廷相的思想中，「性」不能離開「氣」來談論。接著，深入探討其「性善惡論」的說法。首先由「氣」的清濁駁雜推論「性」的參差、有善有惡，以及他對宋儒「性善」說的論述，標示出他性有善惡論的論點；其次，討論其對聖人、中人、下愚三種人性的區分，看見王廷相反對「復性」說的態度，以及性有善惡論的立論族群；其三，由中人與下愚者之性，進一步強調所謂的「成性」概念，標舉聖人之教、眾人之學、頑劣者之控制。最後，由前兩個部分的討論，分析王廷相之「性」，具有不同層次的意涵，包含一種為善為惡的天生能力，以及本有的道心或人心兩種意義；前者取決於氣稟在個體生命上的厚薄清濁程度，後者則指向一種普遍意義的天賦之性，是聖人與眾人皆同的。因為人本身具有這兩種層次的「性」，因此聖人是不離「氣」的，但因氣稟純粹而沒有為惡的惡性，不會循著人心之惡性，而能將天生道心發擴出來，由根源之善性，導向表現與完成境界的道德善；中人則是不離「善」的，因為他們具備天生的道心善性，只是因為氣稟駁雜，而同具有為善或為惡的能力，有可能導致依循著人心之惡性而行，

根源上的善性惡性，導向表現上的道德善惡，因此學習與教化便顯得相當重要，藉此使中人修養而完成境界上的道德善。由此可知，聖人與中人之性，並未離開宋儒「性善」論的宗旨。至於下愚者，列於王廷相所謂「不移」的區塊，因為氣稟昏瞽，沒有任何為善的能力，在王廷相的言論中，似乎也將其道心善性否定了，於是下愚者成為僅有人心、為惡能力之惡性者，甚至連物皆不如，顯現出王廷相論「性」之善惡與宋儒最大的不同處。

## 徵引文獻

### 古籍

- 漢·王充 Wang Chong:《論衡》*Lun Heng*，收入《諸子集成新編九》*Zhu Zi Ji Cheng Xin Bian Jiu*（成都 Chengdu：四川人民出版社 Sichuan People's Publishing House，1998 年）。
- 曹魏·何晏 He Yan 注，宋·邢昺 Xing Bing 疏：《論語正義》*The Annotations of Lunyu*，收入《十三經注疏》*Shi San Jing Zhu Shu* 第 13 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1955 年，重刊宋本附校刊記）。
- 唐·韓愈 Han Yu 著，宋·朱熹 Zhu Xi 校：《昌黎先生集》*Chang Li Xian Sheng Ji*，收入《四部叢刊初編縮本》*Si Bu Cong Kan Chu Bian Suo Ben* 第 39 冊（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，1965 年）。
- 宋·朱熹 Zhu Xi 著，陳俊民 Chen Junmin 校編：《朱子文集》*Zhu Zi Wen Ji*（臺北 Taipei：德富文教基金會 De Fu Cultural and Educational Foundation，2000 年）。
- 明·王廷相 Wang Tingxiang:《王廷相集》*Wang Tingxiang Ji*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2009 年）。
- 明·羅欽順 Luo Qinchun:《困知記》*Kun Zhi Ji*，收入蕭天石 Xiao Tianshi 主編：《中國子學名著集成·儒家子部珍本初編》*Zhong Guo Zi Xue Ming Zhu Ji Cheng · Ru Jia Zi Bu Zhen Ben Chu Bian* 第 41 冊（臺北 Taipei：中國子學名著集成編印基金會 Zhong Guo Zi Xue Ming Zhu Ji Cheng Bian Yin Ji Jin Hui，1978 年）。

### 近人論著

- 王昌偉 Wang Changwei:〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉“Searching for Unity and Accommodating Diversity: A Comparison Between the Qi Philosophy of Zhang Zai and Wang Tingxiang”，《漢學研究》*Chinese Studies* 第 23 卷第 2 期（2005 年 12 月），頁 133-159。
- 王俊彥 Wang Junyan:〈王廷相的「性者、氣之生理」論〉“Wang Tingxiang de‘Xing Zhe, Qi Zhi Sheng Li’Lun”，《中國文化大學中文學報》*Journal of Chinese Studies Chinese Culture University* 第 9 期（2004 年 3 月），頁 41-64。
- 王俊彥 Wang Junyan:《王廷相與明代氣學》*Wang Tingxiang and Qi Theory of the Ming Dynasty*（臺北

- Taipei: 紅螞蟻圖書 Red Ants Books Co., Ltd., 2006 年)。
- 牟宗三 Mou Zongsan:《心體與性體》*Hsin Ti and Hsihg Ti*(臺北 Taipei: 正中書局 Chen Chung Book, 2009 年)。
- 曲岩 Qu Yan:《王廷相「氣本論」思想研究》*A Study on the Theory of 'Ontology of Yuanqi' of Wang Tingxiang*(河南 Henan: 河南大學中國哲學系碩士論文 Henan University School of Philosophy Master Thesis, 2005 年)。
- 吳略余 Wu Lueyu:〈論王廷相對理生氣說與性善論的批評——以朱熹哲學為參照〉“On Wang Tingxiang's Criticisms of Li-Sheng-Qi-Shuo and Xing-Shan-Lun——Taking Zhu Xi's Philosophy as a Reference”,《東華漢學》*Dong Hwa Journal of Chinese Studies* 第 12 期(2010 年 12 月), 頁 189-208。DOI: 10.6999/DHJCS.201012.0189
- 侯外廬 Hou Wailu 主編:《中國思想通史》*Zhong Guo Si Xiang Tong Shi*(北京 Beijing, 人民出版社 People's Publishing House, 1960 年)。
- 陳政揚 Chen Zhengyang:〈程明道與王浚川人性論比較〉“Comparison of Human Nature Theory between Cheng Mingdao and Wang Junchuan”,《國立臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review* 第 39 期(2010 年 3 月), 頁 95-148。  
DOI:10.6276/NTUPR.2010.03.(39).03
- 許錦雯 Xu Jinwen:《羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究》*The Research on the Naturalistic Qi-based Philosophy of Luo Qinsun, Wang Tingxiang, and Wu Tinghan*(臺北 Taipei: 國立政治大學中國文學系碩士論文 National Chengchi University Department of Chinese Literature Master Thesis, 2004 年)。
- 曾振宇 Ceng Zhenyu:〈王廷相氣論哲學新探——兼論中國古典氣論哲學的一般性質〉“An Inquiry of Wang Tingxiang's Philosophy of Qi——With Considerations of the Characteristics of the Theory of Qi in Chinese Classical Philosophy”,《煙台大學學報(哲學社會科學版)》*Journal of Yantai University (Philosophy and Social Science Edition)* 第 14 卷第 1 期(2001 年 1 月), 頁 11-21。
- 葛榮晉 Ge Rongjin:《王廷相和明代氣學》*Wang Tingxiang and Qi Theory of the Ming Dynasty*(北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company, 1990 年)。
- 楊儒賓 Yang Rubin:〈格物與豁然貫通——朱子〈格物補傳〉的詮釋問題〉“Investigation of Things and Enlightenment: Two Key Concepts of Zhu Xi's Philosophy”, 收入鍾彩鈞 Chung Tsaichun 主編:《朱子學的開展——學術篇》*Zhu Zi Xue de Kai Zhan——Xue Shu Pian*(臺北 Taipei: 漢學研究中心 Center for Chinese Studies, 2002 年), 頁 219-246。
- 楊儒賓 Yang Rubin:《異議的意義:近世東亞的反理學思潮》*Yi Yi de Yi Yi: Jin Shi Dong Ya de Fan Li Xue Si Chao*(臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press, 2012 年)。

楊儒賓 Yang Rubin：〈主敬與主靜〉“Zhu Jing and Meditation”，收入楊儒賓 Yang Rubin、日・馬淵昌也 Mabuchi Masaya、挪威・艾皓德 Halvor Eifring 編：《東亞的靜坐傳統》*Dong Ya de Jing Zuo Chuan Tong*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press，2012 年），頁 129-159。

楊儒賓 Yang Rubin：〈朱子是否別子為宗——紀念唐君毅先生逝世四十週年〉“Zhu Zi Shi Fou Bie Zi Wei Zong——Ji Nian Tang Junyi Xian Sheng Shi Shi Si Shi Zhou Nian”，收入「紀念朱子誕辰 888 週年暨『朱子之路』10 週年學術研討會」會議論文集‘*Ji Nian Zhu Zi Dan Chen 888<sup>th</sup> Anniversary and Zhu Zi Zhi Lu 10<sup>th</sup> Anniversary Xue Shu Yan Tao Hui*’ *Hui Yi Lun Wen Ji*（臺北 Taipei：文德書院 Wen De Shu Yuan 主辦，2018 年 5 月 19 日），頁 13-15。

劉見成 Liu Jiancheng：〈王廷相的氣本論與形神觀〉“Wang Tingxiang de Qi Ben Lun yu Xing Shen Guan”，《中國文化月刊》*Chinese Culture Monthly* 第 221 期（1998 年 8 月），頁 40-45。

劉又銘 Liu Youming：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》*Li zai Qi Zhong: Luo Qinshun, Wang Tingxiang, Gu Yanwu, Dai Zhen Qi Ben Lun Yan Jiu*（臺北 Taipei：五南圖書公司 Wu-Nan Book Inc.，2000 年）。

劉又銘 Liu Youming：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉“Song Ming Qing Qi Ben Lun Yan Jiu de Ruo Gan Wen Ti”，收入楊儒賓 Yang Rubin、祝平次 Zhu Pingci 編：《儒學的氣論與工夫論》*Ru Xue de Qi Lun yu Gong Fu Lun*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press，2005 年），頁 203-246。

劉又銘 Liu Youming：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉“The Philosophical Paradigm of the Naturalistic Qi-based Philosophy in Ming & Qing Dynasties”，收入「體知與儒學」學術研討會會議論文集‘*Ti Zhi yu Ru Xue*’ *Xue Shu Yan Tao Hui Hui Yi Lun Wen Ji*（臺北 Taipei：哈佛燕京學社訪問學人協會中華民國分會 Harvard-Yenching Institute、臺大人文社會高等研究院 National Taiwan University Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences 合辦，2006 年 11 月 21-22 日），頁 1-4。

樂愛國 Le Aiguo、曾振宇 Ceng Zhenyu 著，匡亞明 Kuang Yaming 主編：《王廷相評傳》*Wang Tingxiang Ping Zhuan*（南京 Nanjing：南京大學出版社 Nanjing University Press，1998 年）。

日・荒木見梧 Araki Kengo：〈對氣學解釋的質疑——以王廷相為中心〉“Dui Qi Xue Jie Xie de Zhi Yi——Yi Wang Tingxiang Wei Zhong Xin”，《大陸雜誌（臺灣）》*The Continent Magazine* 第 93 卷第 6 期（1996 年 12 月），頁 1-12。

## **Wang Tingxiang's Theory of 'Human Nature' ——Focus on the Theory of 'Human Nature is Good and Evil'**

Chang, Wan-ling

( Received July 13, 2018 ; Accepted November 23, 2018 )

### **Abstract**

The Ming Dynasty's Confucian Scholar Wang Tingxiang's theory of "human nature" is special and different from many Confucianists after Song Dynasty. His theory of "human nature is good and evil" is of realistic meaning. On the one hand it is based on his "qi-based philosophy"; on the other hand it inherits previous theory of "the three qualities of human nature". The topic will be approached from three aspects: First, to confer Wang Tingxiang's theory of "qi", finding out the relation between "qi" and "human nature". Secondly, to discuss the connection between Wang Tingxiang's "human nature" with "good and evil" from analyzing Wang's attitude against the theory of "human Nature is Good ", superior, inferior and medium human Nature, and a opinion about human Nature can be learned and cultivated. Thirdly, to differentiate two meanings about the gradations of "human nature": can do good or evil things naturally, and the natural mind of dao and the mind of man. Combining with the theory of "the three qualities of human nature", we can see the difference of "human nature" between superior, inferior and medium people: Wang Tingxiang's theory of "human nature" have no difference with Song Dynasty's Confucian Scholars on talking about saints and medium people. But Wang Tingxiang denies inferior people having good "human nature" or any ability of doing good things. At this point, it's quite apart from the theory of "human nature is good".

**Keywords:** Wang Tingxiang, Qi-Based Philosophy, the Theory of Human Nature is Good and Evil, the Theory of the Three Qualities of Human Nature, the View of Sage and Fool