

程明道與王浚川人性論比較

陳政揚*

摘要

王廷相為明代最為推崇張載氣論的思想家之一。但在人性論上，他卻屢屢引證程顥的言論，而與張載意見相左。王廷相反對「離氣言性」的論性進路。他指出，自張載以來，宋明儒者將人性分為「義理之性」和「氣質之性」，是一種背離孔子哲學的觀點。他認為，人性即是人的「氣質之性」，根本不存在著一種不同於人之氣質的「本然之性」。因此，王廷相不僅主張「生之謂性」說，強調人性兼具善惡，而且他認為這些論點都可以直接從程顥的思想中找到支持的證據。如此一來，彷彿二者在人性論上見解相通、立場相同。但在晚近宋明理學研究成果中，則是將前者歸屬於明代「氣本論」的代表者之一，而把後者視為「圓頓的一本論」的代表者。在此區分中，王廷相與程顥的思想卻呈現出明顯的差異。本文嘗試通過當代宋明理學的研究成果，並進一步指出，王廷相與程顥在人性論上的差異，不僅是前者以分解的方式而後者以圓頓的方式探討人性。更重要的是，由於王廷相在探討人性時不同於程顥的圓頓一本論；因此，兩人雖都肯定不當離開氣質之性而探討人性，但是程顥在一本論中仍圓融的接受「義理之性」和「氣質之性」的區分，而王廷相卻是根本的排除了人具有「義理之性」的可能。基於此，本文由「何謂

* 陳政揚，南華大學哲學系副教授。

投稿：98年9月22日；修訂：99年1月21日；接受刊登：99年3月8日。

人性？」、「人性是善？是惡？抑或二者兼具？」，以及「如何使人去惡從善？」三組議題，探討程顥與王廷相人性論的異同。

關鍵詞：程顥、王廷相、天人合一、生之謂性、氣質之性

Comparison of Human Nature Theory between Cheng Mingdao and Wang Junchuan

Cheng-Yang Chen*

Abstract

Wang Tingxiang is one of the most highly regarded Qi theory ideologists. Originally developed by Zhang Zai, Qi theory is about the human nature. However, Wang Tingxiang often quoted Cheng Hao's Qi theory which was different from Zhang Zai's. He pointed out that since Zhang Zai, neo-Confucian scholars have divided human nature into philosophical connotations and natural disposition. This division is accordingly deviated from traditional Confucian philosophy. He believed instead that human nature is a natural disposition and supported the idea of inherent qualities. He suggests that human nature includes both good and evil, persisting that all these arguments can be directly supported by Cheng Hao's ideas. In this way, it seems as if the two scholars had the same view on the theory of human nature. However, in the latest perspective of Neo-Confucianism researches, Wang Tingxiang is regarded as a representative of Monism of Qi from the Ming Dynasty, while Cheng Hao is a representative of the Theory of One Origin. From this perspective, there must be some significant differences between the two. This essay attempts to identify these differences. The former discussed human nature in an analytic

* Associate Professor, Department of Philosophy, NanHua University.

way and the latter did it through the idea of integration. Of greatest importance is Wang Tingxiang's refusal of the aspect of integration. Although both basing their discussion of human nature on natural disposition, Cheng Hao accepted the division between philosophical connotations and natural disposition in his integration theory, whereas Wang Tingxiang absolutely refused the possibility of philosophical connotations. By taking their theories of human nature into account, this essay attempts to discuss the similarities and differences between Cheng Hao and Wang Tingxiang from the following three questions: What is human nature? Is human nature good, evil or both? Is it possible to remove evil and follow the good?

Keywords: Cheng Hao, Wang Tingxiang, unity of Heaven and Human Beings, inherent qualities as human nature, natural disposition

程明道與王浚川人性論比較

陳政揚

壹、前言

儘管在〈橫渠理氣辯中〉中，王廷相（浚川，1474-1544）自陳是援引張載（橫渠，1020-1077）理氣論以「明人性之源」（1989：602-603）¹。但是，從《慎言》、《雅述》等著作中可發現，在討論人性議題時，他更常引用明道的話以佐證自身的論點。依此，浚川不僅反對橫渠以來將人性分為「氣質之性」與「本然之性」（或「天地之性」）的論調，而認同明道以「生之謂性」詮解人性的觀點。他更有別於橫渠對孟子性善論的推崇，而表示與明道所言「惡亦不可不謂之性」（1989：765，837）同調²。然而，如此一來，浚川是否自陷於理氣論與人性論上的相互矛盾而不自知？又是出於何種理論上的需要，使得他認為明道的人性論比橫渠的觀點更接近他自身的主張？而這種對於明道人性論的理解與詮釋又是否真的與明道思想相契合呢？凡此種種提問皆與宋明理學史中的一項重要課

¹ 至於張載虛氣論如何影響王廷相性論？以及王廷相又為何在性論上採取與張載相異的立場？由於牽涉廣泛，筆者目前已著手另於專文中處理，在本文中則不再贅述。引文依據《王廷相集》，凡衍誤的字句以圓括號「（）」標示，而補脫與改正之字句以方括號「[]」標示。

² 此句出於《河南程氏遺書·卷第二上》，記為明道語。王廷相在《慎言·問成性篇》以及《雅述·上篇》中，皆曾援引。

題有關，亦即「人是否存在著有別於氣質之性的義理之性？」，而這又直接指向「氣質之性/天地之性」這一論性架構。

在宋明理學史上，張載以「天地之性」與「氣質之性」論述人性的架構，對其後的學者具有深刻的意義³。他一方面以「天地之性」說明人何以有根源於天地的普遍道德性，由此闡發孟子的性善論。另一方面，則藉由「氣質之性」說明人何以具有賢智才愚之差異，並試圖對兩漢以來的才性說給予批判與回應⁴。然而，張載此說之所以在關學式微後仍廣泛的影響宋明清的儒者，則有賴於程、朱對此說的援引與推崇。朱熹（晦庵，1130-1200）不僅接受張載對人性的區分，還以自身的理氣論詮釋此論性架構。但是當朱熹將程頤（伊川，1033-1107）的「性即理」、「存天理，去人欲」之說，帶入此論性架構中而加以發揮後，「天地之性」（或「天命之性」、「本然之性」）與「氣質之性」的區分，卻隨著「天理人欲常相對」、「革盡人欲，復盡天理」之言，形成相互對立的緊張關係。彷彿在肯定「天地之性」具有與「理」同一的純然之姿時，卻必須將氣質之性貶低為欲望、甚至是為惡的根源，而務必將其革盡方能干休。這樣對朱子的理解雖未必正確，卻是明清質疑朱子理氣論的學者，所常援引來批判朱子的觀點。例如，當羅欽順（整庵，1465-1547）以「理一分殊」調解朱子將「天地之性」與「氣質之性」並列的困局時⁵，亦主張「性必有欲，非人也，天也」（1990：90），表示人欲自有其根源天地的存在地

³ 在《宋元學案·橫渠學案（上）》中，黃勉齋即曾表示曰：「自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品。及至橫渠，分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定」（1986：31）。

⁴ 對此，筆者另以專文（2007：95-130）作更詳細的探討。

⁵ 對此，可參照羅欽順在《困知記》卷上第14至35章（1990：7-67）的論說。此外，馬淵昌也亦指出，羅欽順為朱子學中的性、氣關係所苦，其後透過「理一分疏」之論，以「受氣之初」和「成形之後」兩個階段，修改朱子將「天命之性」與「氣質之性」二元並立所產生的疑難（2005：161-202）。

位，而不當全面以否定的態度面對。身為朱子學的修正派，羅欽順雖對如何將「天地之性/氣質之性」的區分融入朱子的理氣論中有所質疑與批判。但大抵上仍接受此區分，而認同應當從人稟受於天的道德性（天地之性）而言人性。不過，對於反對朱子「理本氣末」論而主張「理根於氣，不能獨存」（王廷相，1989：622）的學者來說，人性是否必當從天地之性立論？人又是否真的具有不同於氣質之性的本然之性？都是大有疑慮的問題⁶。例如，吳廷翰（蘇原，1490-1559）不僅認為「性一而已」，而且表示「性即是氣，性之名生於人之有生」（1984：28）。戴震（東元，1723-1777）則強烈的批判宋儒持「本然之性」的觀點乃是「雜乎老、莊、釋氏之言，終昧於六經、孔孟之言故也」（1982：29）。王廷相更是此中的代表人物之一。他襲取張載「太虛即氣」的論調，認為「理出於氣」，並不存在著懸空獨立於「氣」之「理」。順此，在人性論上，他亦認為既然萬有的本體皆只是氣，自然沒有必要在氣質之性外另立一個本然之性。然而，當他試圖將此人性觀回溯於張載氣論時，他卻發現了一個根本的疑難，此即是「天地之性/氣質之性」的論性架構本就源自於張載。至此，他在人性論上必須於張載之外，重新尋求足以抗衡程朱思想的理論源頭，而曾說過「性即氣，氣即性」的程顥則成為他最終的選擇。現在的問題是，當王廷相大量的援引程顥的言論以支持自身的觀點時，他們在人性論上是否真的屬於同一陣營？釐清此問題的關鍵之一，在於不僅從文獻上對二者的言論採取橫向的比對，更重要的是對兩人義理型態上的分判。依此，本文在方法上參考楊儒賓對張載氣學型態的分

⁶ 鄭宗義即指出，氣性一路的學者並非認為人性中有氣性的一面，而是主張人性全幅就是氣性。因此，全然反對宋儒將人性分為「義理之性」與「氣質之性」，而根本不承認在氣質之性外另有一義理之性以為性之主（2005：247-277）。

判方式⁷，以程顥與王廷相是否肯認人有一種無限的道德創造性，而辨析二者人性論的異同。

基於此，本文嘗試從以下三方面展開論述：首先，本文將陳述程顥人性論的要旨，並指出他乃是從「天命之謂性」詮釋「生之謂性」。其次，本文將指出王廷相是在反駁宋儒「以理言性」的觀點上，建立起「即生言性」的論性進路。最後，通過辨析二者在「生之謂性」與「性之善惡」兩項議題上的論述，本文嘗試探討程明道與王浚川在人性論上的通同與差異。

貳、程明道的人性論

身為北宋儒學復興運動的代表人物之一，程顥（明道，1032-1085）不僅屢屢引證孟子「萬物皆備於我」之說，更表示其「盡心知性知天」思想乃是「至言」⁸。然而，在論及人性議題時，明道卻主張「生之謂性」，甚至宣稱告子之說有部份是值得肯定者。由於孟子道性善可說是儒學探討人性的里程碑，在孟、告人性論辨說中，孟子是反對告子「生之謂性」之說。「盡心知性知天」思想又是孟子貫通「心性天命」至為關鍵的論述。那麼，現下的問題則是：明道對於人性的主張是否與告子同調？明道是否持「生之謂性」說以對反孟子「性善」論？抑或者是當明道分別援引孟、告之言以發揮己意時，卻意外的產生思想上的衝突？凡此種種提問，

⁷ 對於晚近學者以「氣學」分判宋明清儒者學術性格的方式，楊儒賓另提出當以「先天型的氣學」與「後天型的氣學」再作細分。當他在論述張載是屬於先天型或後天型氣學學者時，他指出其中分判的關鍵，即在於辨明張載是持有限的或無限的人性論（2007：247-281）。

⁸ 在《河南程氏遺書·卷第十四》中，明道表示：「孟子曰：『盡其心者知其性也，知性則知天矣；存其心，養其性，所以事天。』便是至言」（1981：141）。引文依據《二程集》，凡衍誤的字句以圓括號「()」標示，而補脫與改正之字句以方括號「[]」標示。

皆是吾人在探討明道人性論時所應當辨明者。依此，本文以下將從兩方面探討明道對於人性的論述。

一、由「天命之謂性」詮解「生之謂性」的論性架構

明道「生之謂性」的論點，是當代研究北宋儒學的學者最極力辨明的議題之一。例如，牟宗三主張，明道所謂「生之謂性」是「於穆不已之生德生理在個體之成時，而具於個體之中，即叫做是性」(1981:161)⁹。唐君毅則表示，明道之喜言「生之謂性」乃是「通生之道與神氣言性義」(1997:356)¹⁰。此外，陳來認為，明道是從「性」即為人、物生而自然具有的稟賦，而言「生之謂性」¹¹。關於明道「生之謂性」的主張，以下這段文獻顯然是無可忽視者。明道曰：

⁹ 對此，牟宗三指出幾項值得注意的重點：1.明道是從個體之「成」上，而言個體之「性」。依此，「凡天地所生之物，須是謂之性」意即：凡天地所生之物，一有其個體存在，須是就其個體存在（個體之成）而言其性。因此而言「生之謂性」。2.明道所言「生之謂性」，雖是自個體形成時說性，「性」是斷自「有生」以後說（亦即就個體之「成」而言）。但是，明道又並非從「生」處見那「於穆不已」之生德、生理，而是在「性」字處，隱含「性體之實即是那於穆不已之生德生理或真幾」。3.由前述兩點可知，明道不僅由「個體之成」，而詮釋「生之謂性」。他又不同於告子僅由「實然之性」（如其生之自然之質謂之性）而言人、物之性。明道乃是從人本受於天的道德創造性而言人之性。故牟先生主張，明道「生之謂性」乃是「本體宇宙論的直貫順承模式之下」的「生之謂性」(1981:156-162)。

¹⁰ 唐先生對此又有以下詮釋：1.明道所謂「生之謂性」，初不連於一生命之狀態內質上說，而是就人、物之「生」上，而謂之曰「性」。2.所謂「生（之自身）」，即是「人物之存在所循之道路、或一道、一理」。故性即道、理。「生之謂性」，則初乃直對此生之理、之道，而謂之性。3.此道、此理乃是一「創造原理」，一切實然之物不僅皆依此理而生，且依此理「去生」而有所生。此所以言此「生之理」，又為人、物之性。4.由於就此「生之理」自身，並不需連於物之狀態言。此理實為一生生不息的性之理，萬物皆依此為生命前行之道路。故與此亦可見萬物之同源於一理，同出一本，而為一體。5.由前四點可知，唐先生認為明道所謂「生之謂性」，所著眼處在於將此性此理詮釋為「乃合內外、徹上下、而亦貫徹始終之生生不息之理」，並依此作為吾人之所以能「渾然與物同體，不見物、我之為二」的感通依據(1997:356-362)。

¹¹ 陳來主張，明道論性乃直承《中庸》所言「天命之謂性」的觀點。然而，有別於前引唐、牟兩位之詮釋，陳來將「天命之謂性」詮釋為「性是天所『命』，即天賦的，亦即生而自然具有的」。因此他主張，在明道思想中，人性既是由氣稟決定，氣稟有善有惡，故人性亦有善有惡。順此，陳認為：「既然惡可以由氣稟而先天地決定的，那就不能不承認由氣稟的惡

告子云：「生之謂性」，則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可。于中卻須分別牛之性，馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。「天命之謂性、率性之謂道」者，天降是于下，萬物流形，「各正性命」者，是所謂性也；循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性，牛則為牛之性，又不為馬底性，此所謂「率性」也。人在天地間與萬物同流，天幾時分別出是人，是物？「修道之謂教」者，此則專在人事。以失其本性，故修而求復之，則入于學。若元不失，則何修之有？是由仁義行也。則是性已失，故修之（1981：29-30）¹²。

由引文至少可知有三：一者，明道先是由萬物之「已生」以界定萬物之「性」上，援引了告子「生之謂性」的說法¹³。另一方面，則是在駁斥萬物具有無從分別的共通之「性」上，直指告子之說的不足，以及反對佛家「蠢動含靈，皆有佛性」的主張。二者，明道更進一步發揮《中庸》「天命之謂性」（〈三十一章〉）的思想，既主張人、物之性皆是稟受造化生物之德而有，揭露出萬物在存有論上的共通根源。並以「各正性命」之說，指出萬物又各以所稟受於天之「性」，而在個體之「成」上，相互區別。依此，明道以「馬則為馬之性，又不做牛底性，牛則為牛之性，又不為馬底性」為喻，表明所謂「循性」、「率性」，即是萬物各自依據本身所得自於天的「性」，而「成」其所「是」。三者，明道認為「修道之

決定人的先天的惡也是『性』」（2003：68-70）。

¹² 在《河南程氏遺書·卷第二上》中，原文雖僅記為「二先生語」，而未明確標示為明道所言。不過，此段文獻在《宋元學案·明道學案上》亦有收錄，而當代學者如亦將其判為明道之言。本文依牟宗三、陳榮捷考證視為明道語。

¹³ 由於就現有文獻中，已無法得見告子闡述「生之謂性」的作品。故本文所引告子「生之謂性」的論述，主要依據《孟子》一書中的記載。

謂教」是專對人而言，並表示正由於人已放失人之所以為人之性，故需要通過「學」而使人復返其道德本性。

又依照前述一、二點可知：若要明確掌握明道「生之謂性」的主張，首先當澄清「生之謂性」之「生」究竟何義。對此，在《河南程氏遺書·卷第十一》中，他曾有如下談論：

「天地之大德曰生」，「天地絪縕，萬物化醇」，「生之謂性」，萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之，何哉？（1981：120）

在這段文獻中，明道從三個方面相互顯露出他所謂「生之謂性」之「生」是何義。首先，在「天地之大德曰生」中，明道從存有論上揭露個體之存在與作為形上根源之「天」的一本與整體之關係。依此，個體既非自生自化式的存在。個體間亦非相互孤立、隔絕的個別存有¹⁴。明道此處所言之「生」當理解為「生生」，亦即天地之德不僅表現在提供個體已然實存的依據，更貫穿於每一個體的生成變化中，使萬有得以生生不息。就根源處言，個體之存在即顯露「天地」是以一種價值創化的方式，通過每一個物之具體存在，以呈顯其自身。承此，所謂「生之謂性」之「生」，

¹⁴ 誠如方東美所言：「根據中國哲學的傳統，本體論也同時是價值論」（1980：14）。當明道曰：「天只是以生為道，並將「生物」直視為「天地之大德」時，已然揭露此作為萬有形上根源之「天」，並非只靜態的作為萬物存在的「但理」，而當是能創化萬物的究竟真實。並且此「生生」的歷程亦即是價值創化的歷程。值得注意的是，當明道以「生」（或「生生」）總攝天地萬有的生化歷程時，他亦據此「生生」所呈顯的「生理」、「生德」，而言個體存在之「性」即涵蘊整體生德之「生意」。依此，當明道曰：「此元者善之長，斯所謂仁也」時，不僅將「仁」推向形上學的高度（而非將「仁」視為一種情感），他更依此說明人何以能依「仁」而感通萬物。孫振青對此句則有如下的詮釋：「元即道。道為眾善之根源。此生生之德即是仁」（1986：148-149）。本文以為，「元者善之長」之「元」，正標示出「道」之初始性與根源性。又由於統天地生物之歷程，即是形上之天不斷創化價值的自我展現歷程，若以一字收攝其義，明道即稱之為「仁」。人稟受天命之「性」，亦即稟受天地之「仁」。所以明道主張，學者當通過識仁、定性，以證成「渾然與物同體」的聖人境界。

既是從存在整體上直指萬有皆是稟受天地之「生德」而「能生」、「已生」。同時也標示出每一個物皆當依此生德所有之「性」，而「去生」。其次，在「天地綱縵，萬物化醇」中，明道則依天地生物之德而言天地生物不已之活動。他以「生」呈顯天地之整體流行即是價值創化之歷程。天地生物既非基於某種「不得已而然」的生化歷程。有限個物也並非出於孤絕萬物之上的超越存有之施受。萬物之存在無外於形上道體之自我實現的歷程。換言之，明道不僅將個體之實存歸根於天地生化萬物的整體流行，更將此存在之流行直視為價值創化之活動歷程。依此，「生之謂性」之「生」，呈顯的是萬物總在生生不已之創化歷程中，稟受「生德」、「生理」而有其「生意」，此亦所以說「萬物之生意最可觀」。最後，依前述兩點可知，所謂「生之謂性」之「生」，在明道思想中，並非指向個體有生以來的種種生理現象或質性，而是從萬物總在「已生」時，方能由其具體「所生」，呈顯個體稟受天之所「命」而有之「性」。換言之，就其形上意涵而言，明道藉由萬有之「生」以呈顯天地之「生德」，並就天地之生德直探萬化之總源。就個體之存在而言，明道指出具體個物唯有通過「生」，方具有言及個體存在之「性」。因此，當明道主張「生之謂性」時，並不是從存在現象上表示：個體與生俱來的種種本能或質性，便稱之為「性」。他是從萬物之所以生的根源處，揭露出萬物所受之以生的「性」皆是天道生生之理的展現。正由於每一個物皆在「已生」後，方各自以不同的生存活動呈顯此生生之理。所以，「性」須從每一個物之「能生」、「已生」和「去生」處言¹⁵。此所謂「生之謂性」。基於此可知，明道實是從「天命之謂性」的義理脈絡而言「生之謂性」。

¹⁵ 在此，所謂「能生」是從「一物之所以為『有』而非『幻妄』」上，指向個體存在的根源性探問；所謂「已生」，是從個體的已然存在上而言。至於所謂「去生」，乃是指個體並非稟氣而存後即停滯不前，個體是不斷地在其生命歷程中生成。此使一物之不僅止於「生」，且不斷依「生」而「成」地「去生」者，即是物之生理，亦即是物之「性」。唐君毅即曾指出，

依據前述討論，本文以為，明道與告子雖都主張「生之謂性」，但二者實有根本上的差別。首先，明道與告子雖均自個體之「已生」而言人、物之「性」。但告子是從個體生命的自然質性而言「生之謂性」。明道則是直探個體之「生」的形上根源，從「天命之謂性」而言「生之謂性」。故前者所言的是形下世界中之有限個體的個體性與實然之性。但後者所呈現的是有限個物與形上根源間的「一本」關係。其次，由於告子是從物類的生命狀態或自然之質，而言「生之謂性」。故在告子的論性脈絡中，人、物之性是在物種結構與生存樣態上有所區別。人的道德創造性並不能在此脈絡中突顯。但在明道的論性脈絡中，不僅藉由「天道性命相通貫」肯定萬有皆本然的具備根源於天地的存在價值。更順此替人之所以為人的普遍道德性奠立論述基礎。最後，由於告子將「性」視為個體生而具有的自然之質。故在告子「生之謂性」的脈絡中，人依此性而有的「知」，當亦為「感知」或「理解之知」，而非體知形上道體、感通物我無隔的形上之知。但由於明道是從「天命之謂性」言「生之性」、「生之理」，所以人依此性而有之知，不僅意指人作為有限個體所具備的「感知」或「理解之知」，亦是人之所以能通天人、物我以為「一」的形上之知。

至此，本文對明道「生之謂性」說是否與告子同調，已有所回應。但就明道何以採「生之謂性」以論說人性？以及此論性脈絡是否背反於孟子性善論？本文以為，這分別與明道對於「氣稟」以及「性之善惡」的議題有關。此即為下文所要討論的部份。

在明道「生之謂性」思想中，「理」雖不離氣或已成事物，而為此氣之「去生」之理，但此「去生」只是一「創造原理」或「生之理」，一切實然之物皆依此理而生、去生，以有所生。故此理又為物之性，而非附屬於已成事物或氣者（1997：357）。

二、善固性也，然惡亦不可不謂之性

若說明道「生之謂性」乃是順「天命之謂性」而言，則人稟天之生德而有的「性」亦當是全然至善。但是，對於人性之善惡，明道確實曾說過一些啟人疑竇的言語。例如，他曾言：「天下善惡皆天理」，又說：「善固性也，然惡亦不可不謂之性也」（1981：14）。這些乍看之下令人困惑的言論，似乎不僅顯示明道認為人性並非全然至善，甚至連天理亦兼有善惡。然而，若吾人仔細檢視明道之言的前後脈絡。當可發現，明道對於人性善惡的問題，實關聯著個體「氣稟」之議題而論。故以下亦由「氣稟與人性」以及「人性之善惡」兩部份分別展開討論。

（一）氣稟與人性

在明道思想中，「性」首當就個體之已生處論說。因此，他不僅表示：「『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也」，更藉由「生之謂性」指出「性」與「氣稟」間的緊密關聯，強調此二者理當在同一論述脈絡中一併為吾人所討論¹⁶。明道曰：

「生之謂性」。性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。（「有然」一作「自然」）。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋「生之謂性」，「人生而靜」以上不容說，才說性時，便已不是性也（1981：10）。

¹⁶ 由《河南程氏遺書·卷六》曰：「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明」（1981：81）可知，若離開個體之氣稟而言性，或是懸置個體之性而專對氣稟析論，皆不能完整的洞悉人性之真實。儘管本段文獻未註明是誰所言，而《宋元學案》卷十五，以及《近思錄》卷二皆視為伊川之言。但依據明道「性即氣，氣即性」的論性脈絡。本文以為，此當為明道與伊川所共同接受的觀點。牟宗三則不僅將此條視為二程共許之法語，更認為此句當是「宋明儒論心性所共同遵守亦應遵守之規範」（1981：163）。

由引文可知：其一，在「生之謂性」的論性脈絡中，「性」與「氣稟」是相即不離的關係。其二，由「人生氣稟，理有善惡」一段可知，人作為現實存在的有限個物之一，理所當然的會受氣稟的影響，在行為表現上呈現出「善」或「惡」的狀態。然而，由「然不是性中元有此兩物相對而生也」，以及「天下善惡皆天理，謂之惡者非本惡，但或過或不及便如此」（1981：14）可知，明道此處所言人之善、惡，並非指作為有生個體之人會受到「氣稟」所「決定」，在個體之性的本然處。此處所言之「善」與「惡」，亦初只是就個體稟受於天之性在表現上之「過」與「不及」處而言。並非指向人性中具有純粹至善之「天之性」外的「惡性」。依此，所謂「善固性也，然惡亦不可不謂之性也」，乃是指人雖理當順承天之生德而在行為表現上全然呈顯本性之善，但由於氣稟之影響，使得人未能呈顯本性之中正仁義，而在行為上有「過」與「不及」之偏，此即為「惡」。然而，正由於明道認為，人並不具備獨立自存之「惡性」。所以，他主張「惡」並非人性中相對於「善」之外，另具存在根源的惡性。「惡」僅僅是由於人之氣稟的消極限制，故在表現「性」之純粹至善時，出現「過」與「不及」之偏而已。再者，正由於明道是以「過」與「不及」而言「惡」，而非預設存在著獨立於善能自存的「本惡」。故明道雖將人之「氣稟」視為能影響人之善性表現偏、全的關鍵，卻依然主張「氣稟」是人得天之自然而有者，不可在價值上採取根本否定的態度。依此，明道亦不主張從根本上否定人依氣稟而有的種種形軀官能，採取一種捨離形軀以契合天道的修養進路。

其三，在「『人生而靜』以上不容說」一段中，明道針對「性」這個概念語詞在人性論中的使用，提出了極為關鍵的界定。由於明道強調「始初便去性分上立」¹⁷，更屢屢批判釋氏「蠢動含靈，皆有佛性」之說無

¹⁷ 「始初便去性分上立」語出《二程集·河南程氏遺書·卷第七》，張永雋認為，此為明道所言（1988：58）。

法確立人之所以為人之「性分」¹⁸。因此他主張，「性」當從人受天之所命而「生」處言。亦即在論述人性議題時，將「性」概念的使用範圍收攝在「人」這一主詞中，總就「人」之整體生命歷程上探討人之性。一旦當「性」概念的使用脫離了「人」之整體生命歷程所能涵攝的範圍，明道認為，這就無法有效的論說人之性。此所以說：「才說性時，便已不是性也」。然而，這是否意味著明道在此截斷人性根源天地的形上基礎？甚至陷入離析天人以為二的窘境呢？本文以為不然。若依據引文前後文脈可知，明道是在「生之謂性」這一論性脈絡中，以「生」界定「性」之使用範圍，進而表示「『人生而靜』以上不容說」。換言之，所謂「不容說」並非表示人之性與天毫無關涉，而是在於顯明若離開「人」之「生」以窮究「性」之意義，實已脫離「各正性命」所欲直指人之為人的性分義。此時，「不容說」標示的是概念語詞的邊際：在此之外並非「不存有」，而是言論上的「無從討論」、討論亦「無意義」。再者，由明道不僅表示「道即性也」，更一再強調「天人一也，更不分別」、「天人本無二，不必言合」¹⁹

¹⁸ 雖然由《河南程氏遺書·卷第二上》曰：「萬物皆只是一個天理」，以及「所以謂萬物一體者，皆有此理，只為從那裡來」可知，在明道思想中，萬物皆稟受天之生德、生理而有其性。但在論述個體之性時，明道卻避免從萬有的共同之性而言性。就其消極面而言，在於避免墮入佛家「萬物皆有佛性」之說。但就其積極面而言，則是通過「各正性命」說，由個體之性揭露一物之所以為一物的性分。再者，由《河南程氏遺書·卷第十三》曰：「釋氏本怖死生，為利豈是公道？唯務上達而無下學，然則其上達處，豈有是也？元不相連屬，但有間斷，非道也。孟子曰：『盡其心者，知其性也。』彼所謂『識心見性』是也。若『存心養性』一段事則無矣。彼因曰出家獨善，便於道體自不足。」（1981：139）可知，明道雖認為佛家「識心見性」與孟子「盡心知性」說有相近之處，皆重視即心顯理、當下直悟。但明道卻認為，佛家未能就吾人本受於天之性分上，承繼天之所命於吾人的道德創化，法天之生德成就生生不已的道德進境，卻只能發展出「解脫」、「涅槃」的理論。所以，明道不僅認為佛家在「存心養性」上有所不足，更語帶批判的表示：「釋氏本怖死生，為利豈是公道。張永偽即指出，儒家的「仁心」不同於「佛心」。明道合天、道、理、氣、性、心，通貫為一，所強調的是創造不歇的「文化創造」與「道德創造」。故曰：「存心養性，所以事天」。但佛家所重在於「空寂無住」的「涅槃妙心」，故強調的是「言語道斷，心行處滅」的智慧。他更依此表示：「這是儒佛的大分大際。唯明道足以明之」（1988：74-81）。

¹⁹ 此三段引文分別出自《河南程氏遺書》卷第一（1981：1）、卷第二上（1981：20），以及卷六（1981：81）。前兩句記為明道語，後一句未注明誰所言；不過，《宋元學案·明道學案（上）》

亦可知，他實主張人之性與生生不已之天道乃「通一無二」的關係。只是明道以為，若意圖由人性上探此形上根源時，他盡可能地避免採用「性」這一概念語詞。此所以《宋元學案·明道學案（上）》記明道之言曰：「在天為命，在義為理，在人為性，主于身為心，其實一也」。

由上述的討論可知，在明道的論性脈絡中，氣稟與人性的關係有以下幾點值得留意之處：

1. 明道是在反對片面地否定「氣稟」之存在意義與駁斥佛家「萬物皆有佛性」的觀點下，主張「生之謂性」，並強調性、氣的相即不離。
2. 在「生之謂性」的論性脈絡中，「性」是統攝在個體之整體生命歷程中而論。依此，則又涵攝兩項重要觀點：
 - (1) 離開個體之整體生命歷程，而試圖窮究「性」之意義，正好使得「性」這個概念語詞脫離有效的言說論域。此所謂：「『人生而靜』以上不容說」。
 - (2) 性與氣之相即不離，乃是就萬有已然顯現上而言。又由於個體之「性」總已在「氣稟」中方得以呈顯，故不容分離而論。
3. 明道認為，「氣稟」雖會「影響」人在行為表現上的「善」與「惡」，卻並不「決定」人之「善」或「惡」。

（二）人性之善惡

誠如前文所言，在明道思想中，人雖受氣稟所影響而在行為表現上有善有惡，卻不表示人受氣稟所決定，在有生之初即已然被安排好成為善人或惡人。對此，明道在下述譬喻中，有更詳盡的說明，曰：

凡人說性，只是說「繼之者善也」，孟子言人性善是也。夫所謂「繼之者善也」者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所汙。此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁。有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇，則疾清。用力緩怠，則遲清。及其清也，則卻只是元初水也。亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置往一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來（1981：10-11）。

由上述引文吾人可知，明道由「繼之者善也」論說人性，並依此主張人性善。他甚至認為，孟子性善論亦不外如是。順此，吾人理當追問下述問題：明道如何由「繼之者善也」推導出人性為善？若人性為善，則惡由何來？明道所言之性善與孟子性善論是否全然相同？現分述如下。

其一，明道是由「生之謂性」、「天命之謂性」，以及「各正性命」三者合言「繼之者善也」。誠如前文已指出，在明道「生之謂性」的論性脈絡中，「性」概念的使用是統攝在個體與物類之「生」中而論。所以，脫落個體與物類之「生」，而追問萬有未形之前的性、氣關係，是已然離開明道在此使用「性」概念的有效論域。然而，這並非意味「天」僅是客觀的物理自然而不具有形上意涵的「天之性」，或人性與天之間是一種截斷為二的關係。明道以天道生生之「生德」、「生理」即為天之「純亦不已」之「性」。只是，明道並不直接使用「天之性」一詞，用以限定「性」是指向個體與物類而言。基於此，統貫「天」與「人」者，正是此天道不斷創化生生之生德、生理。又由於此「生德」、「生理」本就是一切價值創化活動的根源，故不可能為不善。所以，承此「生德」、「生理」而為其「性」者，亦本然的為「善」。依此，當明道又以「天命之謂性」詮

解「生之謂性」時，他不僅直指人、天之間的「一本」關係，亦表明承此天之「生德」、「生理」而各有其「性」的萬有，本即為「善」。但基於萬有形態的多樣性，明道又通過「各正性命」指出，萬有不過是依據天之所命而有之「性」，通過不同形貌在存在理序上呈顯天之生德、生理。由此可知，所謂「繼之者善也」，乃是指人承繼天之生德、生理以為人之性，故人性本然地為「善」。並且人亦應當依此本性之善，在整體生命歷程中，繼續不斷地通過各種實踐活動實現天之生德、生理，方是圓現人之所以為人的性分。

其二，以流水之喻闡述「繼之者善也」，並說明「若人性為善，則惡從何來？」的問題。在此，吾人又可從以下幾方面掌握流水之喻：一者，就譬喻的詞項而言，明道以「水」喻人性之本然，而以「水流而至海」譬喻人之由生至死的具體生命歷程。所謂「水之清、濁」，亦即譬喻人在具體生命歷程中所呈現的善、惡狀。二者，由他以「水之清」直指「元初水」可知，明道認為，人在具體生命歷程中所呈現的「善」，亦不過是人性的全然呈顯。由此指出，人所表現之善正是根源於人性本然的即是善，亦即點明「人性善」。三者，由「水之濁」譬喻人在具體生命歷程中所呈現的「惡」可知，「惡」非人性之本然²⁰。因為「水之濁」是源自於水受到外在的汙染，而非水之本質即是污濁。依此類比，明道嘗試說明，人所呈現的「惡」，非源自於人性之本然，而是人受到污染、遮蔽，使自身本性之善不得以全然實現的結果。四者，從「水」之由清染濁的速度快慢以及清濁程度，類比說明：若人性皆本然為善，何以在具體生命歷程中，每個人所呈現的善行惡狀是如此的多樣。五者，所謂「清濁雖不同，然不可以濁

²⁰ 誠如杜保瑞所指出，在明道思想中，天理是善，人性亦是善。天理中雖蘊含了現象不齊的相對善惡，但現象中的「惡」並非根本惡。因此，人要在現象中體貼天理，繼善成性，不可自流於惡（2005：210）。

者不為水也」，乃是指人在具體生活中所呈現的「善」或「惡」，乃取決於人是否能全然呈現本性，而非在人性之外另立一個與善相對的惡之性，作為人之所以為惡的根源。換言之，明道在此不僅澄清：人之善、惡是就人之表現而言，若言人性，則人性全然為善²¹。他更批判了人性兼具善惡的論點，認為「性」只是一而非二，且全然為善，是以說：「故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來」²²。六者，明道所謂「繼之者善也」之「繼」可有兩層意涵：一方面，從人性乃是「承繼」天之所命而言，人性所承繼的是天之生德、生理，亦即是天之價值創化性。故從存在與價值之根源上立論，人性全然為「善」。另一方面，從人在具體生活中「繼續」秉持此性之善而不失處言，人須通過種種實踐工夫朗現本然善性，並避免本性受到染雜而為不善。在此，「繼之者善也」之「繼」，則含有修持、澄治之義。值得注意的是，明道認為，人所能著力之處，是在後者而非前者²³。依此，所謂「繼之者善也」，並不是指吾人在具體生活中不斷實現善行、自我完善自身，所以吾人即為善人，其性為「善」。明道是由人之所以為人的根

²¹ 勞思光即指出，明道此處以水之清濁比喻性之善惡，是取狀態意義，而非根源意義。因為若就根源意義而言，「善惡」並非性中「元有此兩物」。故「惡」只是喪失本來方向之意，而非另一相對而生之物。本文更進一步以為，在「生之謂性」的論性脈絡中，明道是以「性」概念統攝生命的整體歷程。若吾人將個體所呈現的惡行排除於「性」概念的論域之外，則必須預設人之行為有一獨立於人性之外的行動根源，且依據此根源，人可以為「惡」。如此一來，不僅削弱人為善去惡的理論基礎，也陷入人有充足為惡之理據的困境（1997：210）。

²² 由《河南程氏遺書·卷第一》中，記載伯淳嘗語韓持國曰：「如說妄說幻為不好底性，則請別尋一箇好底性來，換了此不好底性著。道即性也。若道外尋性，性外尋道，便不是。」（頁1）可知，明道認為，人性並不存在著「善」（好底性）與「惡」（不好底性）的對立、割裂，人稟受於天之性本就「完全自足」，是與「道」通一無二者，故全然為「善」。

²³ 關於這一點，可由《河南程氏遺書·卷第一》曰：「聖賢論天德，蓋謂自家元是天然完全自足之物，若無所污壞，即當直而行之；若小有污壞，即敬以治之，使復如舊。所以能使如舊者，蓋為自家本質元是完足之物」（1981：1），以及此處引文論及人性若無染污，則本性自清，而「此何煩人力之為也？」可知，明道認為，人稟受天之生德而有之性（天德），原本就是「天然完全自足之物」，吾人於此並無添加人為增補、修飾之力的必要。吾人所能著力以及所應努力之處，僅在於：1. 順任此「天然完全自足」之性，在吾人具體生活歷程中全然地成為吾人行動之依據。2. 若此「天然完全自足」之性，在吾人具體生活歷程中受到氣稟之影響而有所染污，則吾人當努力澄治使復其初。

源處，指出，正由於吾人承繼「天然完全自足」之性，並使此性於吾人生活中不失，故吾人之所以能不斷實現善行。前者依經驗事件之積累而言人性之善，後者則是從善之所以可能的根源處而言「人性即是善」。

其三，明道與孟子雖皆肯定人性善，也均可發展為「天道性命通貫為一」的人性論架構。但是，明道對孟子性善論的詮解，卻並不全然符合孟子的論性進路。首先，明道以「天命之謂性」詮釋「生之謂性」，並依此主張孟子也是從「繼之者善也」而言「人性善」。這是從人對超越的形上根源之冥契，當下肯認吾人具備一種源自於天，並與天通一無二的內在本性。換言之，這是由天之善肯認人之善。然而，孟子雖不反對心、性、天的通一無二，卻並非先從「天」之證立，進而證立吾人之心性可為價值創化之根源。相對者，孟子是先由心善以言性善，再由「盡心知性以知天」而言吾人可通過存養擴充的工夫，證知形上之天的無邊意蘊。由此可知，明道的性善論與孟子「即心善以言性善」的論性進路並不相同²⁴。再者，明道言「生之謂性」的一個關鍵要旨，在於指出氣稟乃吾人整體生命所不可或缺的一環。故不可斷然否定氣稟的存在價值，陷入「離氣言性」的困局。依此，由「生之謂性」而言「繼之者善也」，亦總是在性、氣不離的脈絡中，指出吾人可通過氣稟之澄治，使天所命於人之善性得以全然在具體生命中呈現。故明道是在「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明」的論述架構中闡明性善論。相對於此，孟子雖不否定形軀生命的存在價值，但卻是直接由「性」作為吾人創化價值的內在根源上闡述「性善」。換言之，正由於孟子不採「天命之謂性」的論性進路，故亦不從「繼之者善也」之「繼」上論「性善」。此為孟子與明道論性的另一差別。

²⁴ 牟宗三即指出，明道是自「於穆不已」之體言性，而孟子則是自「內在道德性」言性（即心性）。二者所言之性雖都是體，所稱之善都是稱體而言。但二者論性進路並不相同。前者是形而上地統體言之，後者則是經由道德自覺而道德實踐地言之（1981：462-465）。

由上述討論可知，明道對人性善惡之討論有如下要點：

1. 明道主張人性善。他以「天命之謂性」詮解「生之謂性」，認為人性即是人承繼天之生德而有之存在依據。由天之為一切價創化的根源而不可能為不善，指向人性亦通同於此價值創化根源而應為善。
2. 由「各正性命」與「繼之者善也」可知，人應承繼天之生德在具體生活歷程中全然無隱無息的實現價值創化的活動，此亦即是天所命於吾人之性分。
3. 人性善。人之行為表現卻有善、有惡。這並非意味著人性有善惡之別，或人性中含藏著善惡二元。人之為惡，是人之價值創化性受到染污、遮蔽，而尚未全然實現，並非人性之本然。
4. 所謂「繼之者善也」，一方面在於說明人性是由天之所命，故應然且當然地為善。另一方面，則是強調人應在具體生活中繼續實現稟受於天的善性，避免氣稟與環境的不良影響。明道認為，後一層意義方是人可著力之處。
5. 明道與孟子雖都肯定人性善。但二者論性善卻有進路上的差異。前者由「天命之謂性」詮解「生之謂性」，從天之善肯定人之善。後者即心言性，以心善直指性善。

參、王廷相的人性論

王廷相反對宋儒「以理言性」的觀點，而採取「即生言性」的論性進路²⁵。他不僅認為「性者緣乎生者也」（1989：765），表示「誠以性善

²⁵ 關於這一點，可由《慎言·問成性篇》中的問答得見。對於「子以生之理釋性，不亦異諸儒乎？」的提問，王廷相表示：「諸儒避告子之說，止以理言性，使性之實不明於天下，而分辨於後世，亦夫人啟之也。」（1989：767）由此可知，王廷相嘗試通過重詮「即生言性」，以反駁「以理言性」之說。

之說不足以盡天人之實蘊矣」(1989: 520)。他更順著明道之言指出：「程子曰：『惡亦不可不謂之性』，得之矣」(1989: 765)。依此，王廷相提出「善惡皆性」的論性架構。現從以下三方面展開探討：

一、由「生之理」而言「性」

王廷相反對宋儒「以理言性」之說，認為個體並不具備一種超然於「身體形軀」或「生命活動」而自存的「本然之性」。他不僅認為這種宣稱「本然之性超乎形氣之外」的言論，乃是「謬幽誣怪之論」(1989: 609)。更反覆宣稱：「人有生，斯有性可言；無生則性滅矣，惡乎取而言之？」(1989: 609)。在王廷相思想中，抽象的人性並非人具體生命活動之所以可能的根源。相對者，人之「性」乃是吾人針對人在生命活動中所持續呈現的行為，所給予的一種總括式的概念，用以指稱人本乎生命而有的特質。在〈橫渠理氣辯〉中，王廷相即曰：

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，則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？
(1989: 602)

由引文可知：首先，王廷相認為，那些主張人性即是人之道德性的儒家學者，乃是將人之仁、義、禮、智即視為人之「性」。其次，他指出，仁、義、禮、智皆不過是基於人心的知覺運動，而於具體生活情境中所完成的活動表現。最後，王廷相依前述兩點表示，若無先行存在著具備具體生命的人，則沒有足以覺知愛、宜、敬、智之心；設若人心沒有先行實存，則出於人心之知覺而後實踐的仁、義、禮、智，當然也無法在吾人

的生命活動中具體落實。換言之，既然人性之所以能夠於吾人的生活世界中具體落實，乃是基於人具備可以實踐完成仁、義、禮、智的具體生命。所以，人之具體生命理當先行於人之性，而不是在人的具體生命活動之外，另有一個決定吾人之所當為、當是的人性。基於此，王廷相主張：「故有生則有性可言，無生則性滅矣」。

順著「由生之理以釋性」的論性脈絡，王廷相主張：不僅人之善出於性，人之惡亦出於性。依〈答薛君采論性書〉曰：「夫性，生之理也」可知，在王廷相思想中，所謂「性」乃是指個體與生俱來的稟賦，及其順此種種稟賦所呈現之本然我屬的生命型態。基於此，王廷相不僅承繼「生之謂性」的論述脈絡²⁶，將人的生理感官機能亦視為人性的表現之一²⁷。他更順此主張，由於人之「性」總是依附「生理形軀之實存」而有者。故在探討人性時，必不當將人性視為可孤絕於形軀影響之外的本然為善。換言之，王廷相認為，人之性並不僅指人之善性，亦包含種種受形軀生命之影響、趨向於欲望而容易流於惡的一面。所以，當他面對「何謂人性皆善」的提問時，即清楚指出：「善固性也，惡亦人心所出，

²⁶ 由〈問成性篇〉曰：「諸儒避告子之說，止以理言性，使性之實不明於天下，而分辨於後世，亦夫人啟之也」可知，王廷相認為，若順著宋儒「以理言性」的論性脈絡，進而推導出「性善」的結論，則反而使得「性」之實際意涵受到遮蔽。所以，他主張重新由告子「以生之理釋性」的詮釋進路，探討性之意涵。

²⁷ 例如，由〈問成性篇〉曰：「耳聽，目視，口言，鼻嗅，心通，天性也」可知，王廷相認為，個體之眼、耳、口、鼻等等與生俱來的官能，皆屬於個體之「天性」。在〈答薛君采論性書〉中，他更進一步指出：「非人能之也，故曰天也」。由此可知，王廷相是將個體稟生而有、不假人為的種種特質，都視為是人（物）之「天性」。然而值得注意的是，王廷相雖由「生之理」以釋「性」，但他並未將「人性」的全部內涵侷限在生理活動的欲望與滿足上。葛榮晉即指出：「王廷相所謂『以生之理解性』，雖說吸取了告子的『生之謂性』的思想，但是他並不把性的內涵只限於『食色』上」。實則，王廷相採取「性善惡混」說，認為人性既含具追逐感官欲求的本能，但也具備仁、義、禮、智等等創化價值的能力。若放任人性競逐於感官欲求，則人的行為難免流於惡。順此，〈問成性篇〉即曰：「故無生則性不見，無名教則善惡無準」，人需要通過聖人所立之教化規範、導正其性，人性之善惡才能算是貞定方向（1992：202）。

非有二本」(1989:609)。既然人之生命活動所呈現者皆由人之性所主導，那麼由人之行為有善有惡，當可進一步推導出人之性當非有善而無惡。由此可知，在王廷相思想中，實是順著「由生之理釋性」的詮釋進路，進而推導出「善惡皆性」(1989:519)的主張。

在此值得留意者有三：一者，王廷相雖主張「善惡皆性」，但依其「由生之理以釋性」的論述脈絡可知，他所主張的是順著人之本然，人具有可為善或為惡的能力。因此說，若人實踐善是出於人性，則人之為惡亦是人本然所具備的能力之一，故《雅述·上篇》曰：「性之善與不善，人皆具之矣」(1989:850)。但是，他並非主張，人具有本然的「善性」或「惡性」。其二，王廷相雖不認為人具備超然於形軀生命之外，而足以決定人之「善性」或「惡性」。但是，對於人何以有較易為善或較易為惡的情形，王廷相則是通過氣稟之說加以說明。其三，在王廷相思想中，既然人之性僅是人本然所具備足以為善或為惡的能力，而非決定吾人必然為善或為惡的決定項。則人之善惡的關鍵便不在人性本來是善、是惡，而在於順承人之有為善之能力並加以導正的種種努力。依此，王廷相特別強調「教育」的重要性。

由以上討論可知，王廷相認為，種種對於人性的探討，必須先理解人之「性」總是伴隨著人之生命活動展開，而承認生命形軀的先在性，其討論才有意義。若說人之情感、欲望，甚至是道德意識都不過是依附個體生命而有者，則人之性亦當如是。換言之，由於王廷相認為，根本不存在一種獨立於個體生命活動之外的「性」。如此一來，則不僅使他對於「人性」的探討，集中在人之生命活動所呈現的差異性或同類之性。更重要的是，他也不認同人性即是一種貫穿於天地的普遍道德性。

二、對「本然之性」說與「性善」說的反駁

依據「善惡皆性」說，王廷相不僅反對「本然之性」與「氣質之性」二分的論性架構，更據此反對「性善」之說。《雅述·上篇》曰：

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，而起諸儒之紛辯，是誰之過哉？
(1989：837)

由引文可知：一者，王廷相是在氣論的基礎上，建立起一套含括人與萬物的論性架構。二者，他所反對的「性善」說，主要是指宋儒所標舉的孟子性善論。三者，王廷相之所以反對性善說，主要是出於「性氣一貫」的立論基礎，而主張「以善言性」乃是犯了「離氣論性」的謬誤。依此，他從以下四方面反駁「性善」說。

其一，由「氣有清濁，則性安得無善惡」反駁性善說。王廷相立基於氣論的論性脈絡，認為既然有限個體皆是稟氣而有其現實性，並在獲取其現實性時才有其「性」可言，則人生為萬有之一，亦當是稟受其形貌氣質後，方得以言其「性」。依此，人之氣質當是論述人性善惡的關鍵。在〈答薛君采論性書〉中，王廷相曰：

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。故又強出本然之性之論，超乎形氣之外而不雜，以傳會於性善之旨，使孔子之論反為下乘，可乎哉？（1989：518）

由引文可知，王廷相首先指出，人、物之性皆是稟氣而有，若是「離氣言性」，則萬有之「性」失去其得以現實化的依據，而陷入不可能於經驗

世界中存在的困境。相對地，若是「離性言氣」，則人僅成為具有形貌的存在，卻失去生命靈能妙動的主要特質，而與死無異²⁸。依此，王廷相認為，凡是言及人物之「性」，必然當聯著「氣質」而論。若是試圖迴避人之氣質而證成人之性善，則是犯了「離氣（氣質）而言性」的謬誤。其次，王廷相又進一步論述，若然探討人性之真實必須總是含攝著人之氣質而言，則人之性必當已然含具尚未美善完足，且可能流於惡之層面。因此，宋儒所強調的孟子性善說則出現難以自圓其說的困境。王廷相正是在這一點上表示，宋儒另立超乎形氣之外而不雜的「本然之性」，不過是勉強傳會性善論，而罔顧「不得離氣言性」所產生的謬誤。基於此，王廷相不僅批判「本然之性」說，且更進一步對性善說提出反駁，曰：

²⁸ 關於這一點，可由以下三方面得知：其一，由〈問成性篇〉曰：「氣附於形而稱有，故陽以陰為體；形資於氣而稱生，故陰以陽為宗。性者，陰陽之神理，生於形氣而妙乎形氣者也」（1989：767）可知，在王廷相思想中，有限個物之形貌樣態是通過「氣」（以其為真實無妄之存有自身）而獲得現實存在性。有限個物亦是藉由「氣」在存有論上的支持，始得以在存在界具有種種活動之可能。然而，王廷相又援引「各正性命」之說指出，當萬物已然具體實存時，每一個物便依其個體性而各自具備屬於此物類（甚至是單屬於此個體自身）的種種活動特徵。順此，就每一具體個物而言，「性」初指向個體依其氣質（或「氣稟」）而獨屬於自身的本有能力。由於個體的種種生存活動與特徵皆是依據此本有能力而然，故言：「性者，言乎其生之主也」。換言之，「性」即是存在個體得以呈現各種靈能妙動，與獨屬於存在活動特質的依據。此亦王廷相何以在〈問成性篇〉中，稱「性」為「生之主」，而在〈答薛君采論性書〉中，又稱「性」為「生之理」的緣故。其二，由〈橫渠理氣辯〉曰：「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。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」（1989：602）可知，在王廷相思想中，人依據其所稟受之「氣」，而具備個體之所以真實存在的現實性。又依據人之「性」，則人能有仁、義、禮、智等等有別於禽獸，而獨屬於人的行為。再者，依據人性所本然含具的才能特質，人才能具備獨屬於人的靈能妙動（相對者，萬物亦依據其性，而各自擁有本然我屬的靈能妙動）。然而，儘管吾人可以在思辨活動中，將「氣」、「性」、「靈」分解地指向「人之生」、「生之理」與「性之才」。但是實際上，王廷相特別指出，此三者乃是「一貫之道」，而非彼此割裂的三物。其三，在回應「性之體（段）」為何時，王廷相於〈性辯〉中答曰：「靈而覺，性之始也；能而成，性之終也，皆人心主也。形諸所見，根諸所不可見者，合內外而一之道也」（1989：608-609）。由引文可知，王廷相不僅表示「性」之體段情狀是「靈而覺」且「能而成」者，更發揮「心統性情」的論述脈絡，以「心」作為「成性」的主導。基於以上三點可知，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的活動特質的根由。此亦所以說：「論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性」。

不思性之善者，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中，但其氣之所稟清明淳粹，與眾人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有超出也哉？聖人之性既不離乎氣質，眾人可知矣。氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？故曰：「惟上智與下愚不移」（1989：518）。

王廷相指出，從「聖人之性」亦可得知人性並非宋儒所說的全然完足至善。由於聖人亦是存於天地之間的個體，而凡言及個體之實存必關涉使個體得以現實化之氣質。依此，即便論及聖人之性，亦必須聯著氣質而言其性。聖人與常人所別者，僅有稟氣清濁粹駁之異。由此可知，既然凡論及「人」之性必關涉氣質而言，而氣質又必兼具著清濁粹駁，則人性必然不可能僅僅是有善而無惡。王廷相甚至認為，孔子「惟上智與下愚不移」之語，正是指出：不論聖人或常人，凡論及人性必由氣質而言。

其二，由經驗事實反駁性善說。王廷相認為，持「性善」說者主張「人性皆善」，而這種論點卻是與吾人日常經驗相互違背。《雅述·上篇》曰：

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，不合道者常千百。昭昭雖勉於德行，而惰於冥冥者不可勝計。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（1989：835-836）。

在此，王廷相從兩方面反駁性善論：一者，若人性皆善²⁹，則不可能在吾人現實生活中，呈現出為善者稀少，而為惡者眾多的現象。然而，驗

²⁹ 由《雅述·上篇》曰：「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

諸現實經驗可知，不僅世人的行為呈現出符合道德仁義者少，違背道德仁義者多。由此可知，性善論背離吾人的實際經驗所知。二者，從知善仍未必能定然為善上，批判性善說。王廷相指出，設若世人僅是由於尚未知曉聖賢之道，是以作為價值判準的本善之心未顯，而在行為上還未能依據本性之善而實踐善，則性善之說或許仍能解釋為何世人「善者常一二，不善者常千百」。但是，由現實經驗可知，即便是讀聖賢書而知曉禮義廉恥者，當其自覺的以行善為德自勉，尚不時出現懈怠輕忽而可能墮於流俗的情況。更何況是那些未能知曉聖賢之道者，往往為嗜欲好利所主導，而在行為上流露出僥倖行險的惡行。王廷相依此指出，宋儒主張性善論，不僅背離真實，更有眩惑人心之嫌。

其三，反對「人心靜未感物之時足以驗證性善」。在〈問成性篇〉中，王廷相藉由問答的方式，呈現此一觀點：

或問：「人心靜未感物之時可以驗性善，然乎？」曰：「否。大舜孔子，吾能保其善矣，盜跖陽虎，吾未敢以為然，何也？發於外者，皆氏乎中者也。此物何從而來哉？又假孰為之乎？謂跖也、虎也心靜而能善，則動而為惡，又何變之遽？夫靜也，但惡之象未形爾，惡之根乎中者有若也，感即惡矣。諸儒以靜而驗性善者，類以聖賢成性體之也。以己而不以眾，非通議矣（1989：767）。

對於宋儒主張：人可以通過「靜觀喜怒哀樂未發之前的大氣象」，以證明人性具有本然之善的觀點。王廷相則是採取一種否定的態度。他認為此

人生虛靈景象，……位雖不同，其實一貫之道也」（頁 834）可知，儘管王廷相認為，在概念語詞的使用上，論及「心」時，往往是指涉「心」在人之形體上所呈現的總總官能特質（例如，思慮知覺）；而論及「性」時，則是指涉人之生命活動何以能呈現本己的虛靈妙動之理（「生之理」或「生之主」）。然而，在理上而言，「心」與「性」並非本質相異而可彼此割裂的二物。相對者，「心」與「性」乃是連續而一貫的整體。依此，王廷相此處對於「人心皆善」的批判，亦是對「人性皆善」說的反駁。

說之誤如下：一者，以「靜」而驗「性善」，是通過一種工夫論的進路，將個人因氣質而有的生命現象「懸置」（亦即先懸置「氣質之性」對吾人生命活動之影響，再檢證人性之真實），而言人具有完善自足的「本然之性」。然而，誠如前文所言，王廷相認為此說犯了「離氣言性」之誤。因此，他表示：若說聖人之心在靜時亦呈現其性之善，這或可成立。然而，這並非意味人心靜未感物之時足以驗證性善，而是由於聖人所稟受的「氣質」較一般人更為良善純然。換言之，若是由稟氣濁礙者而言，如果吾人考量到氣質對個人生命活動的影響，則即便在這類人心靜未感物時，吾人亦不敢保證盜蹠、陽虎具有和聖人一般的善性³⁰。二者，由於人之外在行為表現皆源自於內，設若將此根源推導至人有一純粹至善的本然之性，則恐又墮入佛家「四大之外，別有真性」的謬誤中（1989：602）。三者，如果說「靜」能驗「性善」，則無法解釋當人離靜處動時，何以善惡變化如此之迅速。王廷相舉例，若說盜蹠、陽虎處於靜時為「善」，處於動時則為「惡」，當其一旦離靜而入動時，其性亦由善轉為惡。此則意味著人性之善惡可以瞬間劇變，斷裂為本質相異的二者。這顯然違背常理。基於以上三方面，王廷相主張：並非當人靜時即可呈顯本性之善；而是說，當人靜時，由於人心尚未與外物相感，而尚未有行為動作，故「惡」亦尚未形諸外。依此亦能說明，何以當人一旦與物交感，離靜入動時，即產生在靜時未顯的惡行。亦因此，王廷相認為，主張由靜足以驗性善者，不過是將聖人之性這類特例，錯誤的類推為人人之性皆是如此時，所產生的謬論。

³⁰ 依此，吾人可進一步證解：在王廷相思想中，即便能接受「人人皆可以為堯舜」的主張。但基於他的氣質論，王廷相亦不過是主張人人皆可以通過學習與努力，成為像堯舜一般的道德存在者，而並不是主張堯舜與盜蹠具有同等的善性。

其四，由孟子亦論及「不善之性」以駁斥宋儒所言之性善說。王廷相認為，在先秦儒學有關人性的論述中，孔子「性相近也，習相遠也」之說，已粲然完備。至於孟子不順孔子之言，而強調「性善」，則已經在論說上產生疏漏。然而，孟子雖強調「性善」卻未主張「性」僅僅是「善」。真正使得儒家的人性論背離事實，而眩惑人心者，乃是扭曲孟子人性論，而主張「以理言性」、「人性皆善」的宋儒。依此，《雅述·上篇》曰：

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未嘗不在。觀其言曰「口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安逸，性也，有命焉，君子不謂性也」，亦以此性為非，豈非不正之性乎？是性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正之說，啟非惑乎？意雖尊信孟子，不知反為孟子之累（1989：850）。

由引文可知，王廷相對於孟子人性論有另一番詮釋。他認為，由孟子亦將感官嗜慾稱之為「性」可知，孟子論性並不廢「生之謂性」之說。所以，孟子雖強調性善，卻並非否定人性之中亦包含著「不善之性」。孟子之所以強調性善，不過是基於「天地中和」而立論³¹。若由此詮釋孟子人性論的進路而言，孟子對人性的論述，實是主張人性兼含有「善」與

³¹ 由〈問成性篇〉曰：「天地之化，人生之性，中焉而已。過陰過陽則不和而成育，過柔過剛則不和而成道。故化之太和者，天地之中也；性之至善者，人道之中也。故曰：『惟精惟一，允執厥中』，求止於至善而已矣」（1989：768），以及曰：「性不可為人之中，善可為人之中，氣有偏駁，而善則性之中和者也。是故目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，口之於味，四肢之於安逸，孟子不謂之性，以其氣故也；剛善柔善，周子必欲中焉而止，以其過故也」（1989：768）可知，王廷相認為，天地化育萬物之活動，以及人立身處世之要旨，皆應符合無過與不及的中和之道。基於此，孟子之所以採取性善論，並非孟子忽略人性具有不善之性的事實。而是當孟子論及人之所以立身於天地之間的終極存在意義時，考量到人的感官欲求雖是與生俱來之「性」，卻僅從是人之氣質之偏論及人性，而不足以作為人實現自身存在意義的目標。所以，當孟子倡言人之所以為人之道時，便強調人性之中具有「中和」之特質者（亦即「性之善」）為人性，而不從感官嗜慾論及人之「性」。

「不善」兩方面。依此，王廷相指出，宋儒主張孟子性善論是僅言及「人性皆善」，不僅是無法掌握孟子人性論的全貌，更造成後人對孟子性善論的錯誤理解。然而，王廷相認為，宋儒曲解孟子性善論的最大問題，還不在於廢棄孔子論性之言，掩蔽孟子言善之旨。更重要的是，宋儒專言性善，反而使儒家所強調的修道立教、變化氣質，都成為空言。《雅述·上篇》即曰：

夫人之生也，使無聖人修道之教、君子變質之學，而惟循其性焉，則禮樂之節無聞，倫義之宜罔知，雖稟上智之資，亦寡陋而無能矣，況其下者乎？儒者不重聖人修道立教之功，不論與孔子言性背馳與否，乃曰孟子之言性善有功於聖門，是棄仲尼而尊孟子矣。況孟子亦自有言不善之性者，舍之而獨以性善為名，何哉（1989：847）？

王廷相指出，古代聖人正是洞見人性並非全善而無惡，所以才提出種種修身養性的工夫，使人人皆能通過道德實踐而美善自身之生命。然而，持性善論者以為人性皆善，則人全然失落需要修道養性的必要。順此理路，當論及人之行為美善與否，其關懷重心轉向為對人性之善的是否全然顯現，而使得人倫秩序與禮樂教化反成為可有可無的附加品。如此一來，儒家在德行修養上的真切篤實之「學」與「教」，卻為虛懸而接近頓悟式的性善論所掩蔽。正是基於此，王廷相在「善惡皆性」論上，提出「名教立而善惡準」之說。

三、提出「名教立而善惡準」之說

在以生之理釋性的論性脈絡中，王廷相不僅肯定個體之性必當源於每一個體具備形質生命方得以言說。他更依此導出三項重要的觀點：首

先，人並不具有「本然至善」之性。其次，人由於生理稟賦的差異，其智愚、善惡之性亦有差別。最後，人性之內涵雖雜有為善為惡之才能，但人之善惡卻是取決於人為的努力。正是在此三點上，王廷相承繼先秦儒家教化觀，並指出「善惡皆性」說在此教化觀中的關鍵意義。〈問成性篇〉曰：

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，一循乎情欲也。夫性之善者，固不俟乎教而治矣；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（1989：765）。

由引文可知：其一，正由於人性並非生來即是只善無惡，所以需要通過聖人修道立教而使人之氣質、行為能導向美善。在此，王廷相一方面仍延續「即生言性」的論述，主張凡言人之性即是指人的氣質之性。另一方面，他則通過氣質之說將「性」、「道」、「教」間的緊密關聯加以澄清，並進一步指出，儒家所強調的教化觀之所以重要，正是基於人之氣質之性並非本然的美善具足。換言之，持性善論之儒者的闕漏，不僅在於忽略了其說與經驗事實間的相悖；更重要的是，若堅持人性皆善，則相對的弱化了儒家成德之教的必要性。

其二，人並非生來即是「善」或「惡」，而是兼具足以為善或為惡之才能。王廷相認為，人並不是生來就依其本性而被決定的成為「善」或

「惡」。相對者，人是可以通過自身的努力或墮落，而自覺的成為「善」或「惡」。依此，他首先自陳承繼孔子「相近、習遠」之說，肯定人人雖在氣質上有清純濁駁之異，但皆能通過「學」而改變自身氣質。其次，他主張「性成於習」，強調人之善並非源於本性有善無惡，而是人能順應本性之可為善的一面，進而努力以「性成」（亦即發展人性中足以為善的一面，而成就善，並進而成為善的存在），人方能成就人之所以為人之善。在〈答薛君采論性書〉中，他甚至反駁由「羞愧之心」論證「人性本善而無惡」的觀點，而指出人之所以會在為惡後，產生羞愧之情，並非源於人性皆善，而是基於「聖人修道立教之功」。換言之，既然人之「性」是指向人與生俱來的種種才能，而非人之善惡在人性中已然決定。因此，王廷相認為，當論及人性與人之道德行為間的相關性時，吾人所當關注者，並非昧於事實的主張人性皆善，而應當是重視人之可塑性。最後，對於人性與人之善惡的一致性問題，他提出「性與道合則為善，性與道乖則為惡」（1989：518）的主張。王廷相指出，由於人與生俱來得以為善或為惡的能力，大體而言，相去不遠。然而，人之行為所呈現的善與惡卻千差萬別。故可知，使人去惡而為善的關鍵，不在於人之性具足已然決定人之所是的善或惡，而是在於人之生命歷程中的養成與教化。依此，王廷相不僅對《中庸》所言：「天命之謂性」提出新詮。更重要的是，他指出若吾人順應人性之中足以為善的實踐能力加以培育、養成，則人可以從受氣質所影響的存在者，轉化為純然的道德實踐者。至此，王廷相再次將人之善或惡的議題，從人性之善或惡的論述中鬆動。並將關注的焦點轉向儒家的教化觀，從人與生俱來足以為善或為惡之能力的培養與抑制上，論述人之何以成為「善」，或墮落為「惡」。

其三，提出「名教立而善惡準」的觀點。在王廷相思想中，人之「性」僅標示出人足以為善或為惡的能力皆是與生俱來者。在此，人之善惡尚

屬未定項。王廷相表示，人之成善或為惡的關鍵，在於吾人是否依循名教發展本性中足以為善的能力，約束本性中傾向為惡的一面。至於人性既然屬未定項，則用以形塑人之性以成其善的名教又是如何產生？名教又何以能成為吾人價值秩序的根源？對此，王廷相則從兩方面回應：一者，「名教」乃是由「聖人」所定。他指出，由於人兼具為善與為惡之能，縱然人為善之能不需外在規範即能往正向發展，但若任由人隨順情欲而放縱為惡之能，則後果堪慮。換言之，在王廷相思想中，名教之所以立，實出於「善惡皆性」與「聖人之憂」。再者，名教之所以能成為吾人為善止惡之依據，在於名教並非出自某種與人性孤絕的空汎設想，而將這種價值規範強加在人身上。名教是順應人性之善而建立。所謂：「取其性之可以相生、相安、相久而有益於治者，以教後世」，不僅指出名教之所以可行的人性論淵源。更透露出王廷相並非以孤立的個人作為思考人性與教化的基點，而是在「群」的基礎上，考察人與他人之所以能相互扶持，合諧共榮，並永續發展的人性根源。並依此建立起名教，使人人皆足以倚之為善止惡的典範，而仁、義、禮、智等德目亦由此而確立。依前述兩點，王廷相主張，人之善或惡並非取決於人性，而是取決於人是依循名教而發展人為善之能，或是背離名教而放縱為惡之能。換言之，王廷相在此重詮了張載「性未成則善惡混」（1983：23）的觀點，提出「名教立而善惡準」的主張。

值得注意的是，王廷相雖主張這番對於人性的論述，是承繼孔子「相近、習遠」的主張，實則卻更貼近荀子「天生人成」的觀點。然而，王廷相不同於荀子採「天人二分」的理路，而採取聖人法天天合德以立乎教的進路。因此，若有人質疑：既然人之善源自於聖人所立之名教，則聖人又依何建立名教時？王廷相較能藉由「天人合一」之說，而不至於立即陷入荀學缺乏道德之超越根源性之窘境。

肆、程明道與王廷相人性論同異

由前述討論可知，「何謂人性？」、「人性是善？是惡？抑或二者兼具？」，以及「如何使人去惡從善？」等議題，都是明道與浚川人性論中至為關鍵的環節。基於此，下文將更進一步從「生之謂性」與「性之善惡」兩方面，比較二者人性論之異同。現分述如下。

一、由「生之謂性」論二者人性論之同異

明道與王廷相雖都主張「生之謂性」，認為若論人性便不可離開「氣稟」或「氣質」而論。但是，明道從「天命之謂性」詮釋「生之謂性」，雖強調性、氣不離，不可離生言性，卻亦指出天道與人性的一本關係，由此突顯人性的形上意涵。實不同於浚川僅認同從人之氣稟而言人性。故王廷相雖宣稱自己與明道均以「生之謂性」詮解人性，但二者仍有理論上的根本區別。以下將先討論二者之同，次論二者之異。

(一) 二者論「生之謂性」之通同處

「性」概念原與「生」有關³²。故當明道與王廷相採取「生之謂性」的論性進路時，都留意到不可落入離「生」言「性」的謬誤。依此，二者在論及「生之謂性」時，至少有以下兩點共通之處：

其一，二者皆採取「即生言性」的論性進路。明道與王廷相均指出，一物之所以為一物之「性」，並非脫離此物之「生」而虛懸者。在此，所

³² 根據徐復觀的考察，「性」字乃由「生」字孳乳而來，原義應指生而即有的能力，就其字面上的意思，可以由「生之謂性」一語表示之（1999：3-6）。牟宗三也說：「一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性。」這裡的「個體」，本文以為並不僅限於人而言，孟子亦曾提及杞柳之性、水之性、山之性以及犬之性與牛之性，是以可泛指一切存在者而言。就「本具」一詞而言，本文理解為「不來自於經驗而本然具有的」；而所謂「種種特性」，亦包含前面所說的「能力」。是以「性」之形式意義即是：「一個體存在時，不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力，即被名曰性」（1985：5）。

謂「虛懸」亦有二指：一者，針對萬物之上存在著一個普遍的真性或佛性而言。明道認同「凡天地所生之物，須是謂之性」（1981：29），卻反對「蠢動含靈，皆有佛性」之說。王廷相也認為「有生則有性可言，無生則性滅矣」。由此可知，二者都認為「性」概念應該連著個體或物類之「生」而言。若是在個體或物類之「生」之外，另立一個超然獨立、普遍無別的「真性」，反使得以「性」概念標示一物之所以為一物之本然的意涵失落，而陷入「離生言性」的謬誤。再者，所謂「虛懸」亦指向這樣一種觀點，亦即：在個體生命稟賦之外，另立一個與之相對、純粹無雜的本然之性。明道與王廷相都指出，個體之「性」與個體之「生」並非截斷為二的兩個概念。若將一物之所以為一物之「性」，從個體之整體生命歷程中抽離，則不僅容易流於否定個體生命稟賦的價值意義。更重要的是，此一觀點忽略了個體之「生」正是使其「性」得以在現實世界中具體實現的積極義與一貫義。順此，明道與王廷相對「生之謂性」的詮釋，則有以下第二項共通之處，亦即不得「離氣言性」的性氣論。

其二，明道與王廷相都主張不得「離氣言性」，並且反對將人性化分為相互對立的本然之性與氣質之性。在明道思想中，一物之性雖是稟受天之生德而有。但論及個體之性，卻不能截斷個體之整體生命歷程，而僅僅指向生化個體之形上根源。相對者，明道指出，個體之性必當在個體的生命活動歷程中，方具有實現的可能。在此意義下，「氣稟」並非個體存在之糟末。人之所以能參贊天地之化育，而實現價值創化之活動，亦並非是基於人具有一種對立於氣稟的本然之性³³。毋寧說，若人之「性」

³³ 相較於明道反對將性、氣割裂為二的觀點，伊川則更傾向將「天命之謂性」與「生之謂性」嚴格區分。在回答「生之謂性」與「天命之謂性」是否相同的問題時？伊川表示：「性字不可一概論。『生之謂性』，止訓所稟受也。『天命之謂性』，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也則無不善，曰天者，自然之理也」（1981：313）。由引文可知，伊川將「生之謂性」僅指向人所稟受於天的氣稟，是歸屬於人的氣質之性，而非人的價值創化性。換言之，這層意義下的氣稟更接近於人之「材質」

是指人之所以為人在生活世界中理當呈顯的「性分」，則人之氣稟即是人得以具體落實此性分的必要條件。若試圖抽離人之氣稟而討論人之性，則無異於在忽略人之性分何以能夠具體實現的前提下，嘗試完整的掌握人性之意涵。此所以明道主張「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明」。在《雅述·上篇》中，王廷相更直接表示對明道此說的推崇，而有言曰：「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。而後之學者，梏於朱子本然、氣質二性之說，而不致思，悲哉！」（1989：837）由引文可知，王廷相不僅接受明道不得「離氣言性」的觀點，他更依據此論性進路，點名批判朱子及其後學將人性劃分為「本然」與「氣質」二性的主張。值得注意的是，儘管在文字呈現上，王廷相似乎全然承繼明道「生之謂性」的論性進路。但在義理架構上，二者卻有根本上的差異。此即接下來所要討論的部份。

（二）二者論「生之謂性」之相異處

明道與王廷相雖皆主張「生之謂性」，但基於以下兩點可知，二者在論述人性時，仍有根本的差異。

其一，二者對「生之謂性」之「生」的理解有異。明道是由「天命之謂性」詮解「生之謂性」。他採取天人一本的論述進路，不僅從人之「性分」義上指出，「天」（形上道體）所命於人者即是人之「性」。他更從人

（才性），而非人之所以為人的性分。伊川認為，在嚴格意義下，僅有「天命之謂性」所言之「性」，方是人足以承載天命、創化價值的根據，亦方能稱為人之「性」。順此，伊川有別於明道，不僅將人性的討論推向人性的形上根源，主張「言性當推其元本，推其元本，無傷其性也」（1981：313）。更在人性論中，建立起「義理之性」與「氣質之性」對列的論性架構。基於此，儘管伊川亦不反對「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明」的觀點。但既然論性的焦點已然鎖定在「性之理」，且認為以此作為呈顯人性之全部義蘊，也不妨害吾人對人性的掌握。如此一來，則個體之「生」作為個體之「性」具體實現之必要條件的論點，亦隱而不顯。性與氣的直貫關係亦截斷為互不關涉的上下二層。

性的根源義上直言：「道即性」。故在明道思想中，「生之謂性」之「生」並不僅僅是個體形軀的生理稟賦，更指向人受命於天之生德、生理，而此正是人之所以為人之性的性分義。順此，明道雖主張論人、物之性當斷至有生之後而論。但他擴大了「生之謂性」之「生」的意涵。他將此「生」之意義，從個體已生之後所本然稟受的生理稟賦，重詮為直貫天人的生生之德。所以，「生之謂性」之「生」的義蘊範圍，不再僅侷限於從已生處或氣稟上論人、物之生，而可含納個體的整體生命歷程，直指人性形而上的意涵。不同於明道，王廷相是即氣稟之生而言「生之謂性」。他不僅強調：「人具形、氣而後性出焉」（1989：851），更曾明確表示：「余以為人物之性無非氣質所為者」（1989：518）。由此可知，王廷相認為，人、物之性即是個體氣稟所呈現的稟賦與特徵，並非在個體氣稟之上，另存在著一個決定氣稟之價值與存在意義的「本然之性」。依此，在《雅述·上篇》中，王廷相對於「天命之謂性」乃取如下的詮釋：「《中庸》曰：『天命之謂性，率性之謂道。』是性由於生，道由於性，明且著矣」（1989：850）。由他對《中庸》的詮釋可知，「天命之謂性」恰好是用以解釋「性由於生」的文獻證據，用來解釋萬物之生本就氣稟不齊，故萬物之性各有差異³⁴。如此一來，原本明道用以援引佐證人性之形上意涵的文獻，到了王廷相手上，反而出現了相對反的詮釋。這正足以說明，儘管明道與王廷相皆主張「生之謂性」，但對「生之謂性」的理解，卻存在著根本上的差異³⁵。

³⁴ 由〈答薛君采論性書〉曰：「謂之天命者，本諸氣所從出言之也，非人能之也，故曰天也」（1989：519）可知，王廷相是從氣化流行而詮釋「天」之生生。在此詮釋脈絡中，「天」是相對於人力的干預而言。「天命」亦轉化為：萬物不過是在外力無從干預的前提下，經由氣化流行而各自獲得屬於自身的氣稟、天賦。在此，「天」作為貞定萬有之存在與價值的形上義滅殺，而天與人之間的「天命」與「自命」關係，也轉由氣化生物說所取代。

³⁵ 樂愛國即表示，王廷相排除人有二性的說法，將以氣言性貫徹到底。他更指出，儘管王廷相也曾吸收二程以氣言性的觀點，但二程是以「性即理」做為解釋「性」的本源的基本觀點。

其二，二者對於「性」與「理」之關係有不同看法。由上一點可知，在明道思想中，「生之謂性」並不僅僅是從人之有生以後的氣稟上而言人之性，更具有承繼天之生德、生理之義。在天人一本的論述脈絡中，明道認為，「性」與「理」是通一而無二的關係。在此，「理」是形上義的「理」，是「天者理也」之「理」（1981：132）。並非王廷相所認為，「理」只是附屬於氣稟而由之所表現出順而不妄的特質。若說「生之謂性」之「生」指的是人之整體生命歷程，而「性」是天道流行在吾人生命中的當體呈顯。那麼，人之性便非依附於氣稟而僅止於說明人之物性。人之性理當具有受命於天，而作為貞定吾人整體生命之存在意義與價值方向的性分義³⁶。換言之，明道是從肯定人性的形上義著眼，將人之整體生命歷程即視為承繼天之生生之德的價值創化歷程。相對於此，王廷相反對「即理言性」的觀點。他認為：「性生於氣，萬物皆然」（1989：837），若說在萬物氣稟之外，另存在著一種與氣稟互異，卻能決定氣稟的本然之性，根本是一種荒謬的言論。依此，在〈橫渠理氣辯〉中，他批判朱子「性者，理而已矣」之言，而指出：「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，不以氣之聚散而為存亡也。嗟乎！其不然也甚矣！」（1989：602）。王廷相表示，若吾人採取一種「即理言性」的觀點論述人性，無異是說，人雖會隨著氣之聚散離合而有生死存亡的變化，但人性卻能卓然獨立於此變化流行之外而自存，這顯然是宋儒附會老莊「道生天地」之言所產生的觀點（1989：841），而非儒學之本意³⁷。基於此可知，在論述「性」與「理」的關係時，明道與王

因此，王廷相與二程的以氣言性在根本上是有所不同（1998：130）。

³⁶ 郭曉東即指出，在明道思想中，此如之性雖超乎善惡之對待，使靜態的善惡相對之相不足以描述此性之本然。但由明道曰：「聖賢論天德，蓋謂自家元是天然完全自足之物」可知，此性亦非如告子所說的自然之性那樣是任意的、無規定性的，而是當人隨順此性則無有不善（2009：100）。

³⁷ 在〈答薛君采論性書〉中，王廷相反對宋儒僅將「生之謂性」歸諸「氣稟」，卻於氣稟之外

廷相有著關鍵性的差異。明道指出「性」與「理」的一貫關係，藉由「理」之形上義肯認「性」之價值創化義。但王廷相卻反對這種觀點，而取消「理」之形上義，由此貫徹「性生於氣」的論點。

由上述討論可知，儘管明道與浚川皆言「生之謂性」，並在思想著作中似均接受告子對人性的觀點。但是，前者重詮孟子性善論，從「天命之謂性」闡發「生之謂性」，仍是以人之道德創化性直指人性。不過，後者則是從氣稟之生以言人性，人之「性」不再直指人與形上道德本源的通貫為一。故在浚川眼中，人是諸多稟賦才能的集合體，人性兼具為善與為惡之能力，而不是從人應然且當然地作為價值的創化者而論說。

二、由「性之善惡」論二者人性論之同異

王廷相十分推崇明道「惡亦不可不謂之性」的說法。並依此表示，自己的「善惡皆性」說在明道人性論中獲得了論理的支持。然而，儘管明道採取「生之謂性」的論性進路，並有「善惡皆天理」之說。但是，明道對人性善惡的論點是否真與王廷相的思想一致呢？此則為本文接下來所要辨明者。下文照例先討論明道與王廷相在「性之善惡」上的通同之處，次論二者之差異。

另立「天命之性」的觀點。他從概念語詞的分析上指出：「明道亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理為性，則謂之定理矣，可乎哉？」（1989：518）。王廷相認為，明道既然有「定性」之說，「性」必然不同於「理」。因為「理」本就是指向一種順而不妄的條理、規則，自身本有定向。若說「以理為性」，將「定性」替代為「定理」，則是將本有定向之「性」另依據其他的原理原則決定所應然的發展方向，這無異是自相矛盾的謬論。同樣的，他亦依照這種論點，援引儒家經典曰：「程子以性為理，余思之累年，不相契入，故嘗以大《易》『窮理盡性』以證其性、理不可以為一，《孝經》『毀不滅性』以見古人論性類出於氣，固不敢以己私意自別於先儒矣。」（1989：518）由引文可知，王廷相認為，若是「以理言性」，則儒家經典中的許多要旨便無法獲得適當的解釋。他藉由詞語代換的方式指出，若以「理」代替「性」，則《易》中所言「窮理盡性」就會成為「窮理盡『理』」，而《孝經》中的「毀不滅性」就成為「毀不滅『理』」，這反而失去「性」在這些儒家經典中原有的意義。當然，王廷相對於明道或儒家經典的詮釋是否合宜？仍有討論的空間。但他顯然十分堅持這個論點，因而在《慎言·問成性篇》中，亦可見相近的論述。

(一) 二者論「性之善惡」之通同處

明道與王廷相在論及人何以會從善或為惡時，亦順承「生之謂性」的論述脈絡，主張不可離氣稟而言性之善惡。依此，二者在論人性之善惡時，有以下兩方面的相通之處。

其一，明道與王廷相都主張「善固性也，惡亦不可不謂之性」。明道認為，人雖受氣稟清濁的影響，在具體生活歷程中，有善與不善的行為表現。但吾人並不能據此將「善」歸屬於人性，而將「惡」從人性的論域中抽離。因為如此一來，必將陷入「離氣言性」的謬誤中。更有甚者，若吾人採取一種通過捨離氣稟以證成人性之純粹至善的論性進路，則不只使得人性之善僅僅成為抽象的虛「理」，更容易讓人走向一種棄絕形軀而另尋真性的思想。因此，明道重詮「生之謂性」說，將人之整體生命歷程視為「性」之有效論域，並由此把人對天之生德的承繼與人在現實世界中的氣稟連貫為一。所以，他不僅將人的道德創造性視為人之性，他也將氣稟統攝在人「性」的論域中。在此，吾人又可從三方面掌握明道的論點：首先，「惡」在此並非倫理價值判斷上的否定語，而是指向無法適宜的呈顯「善」。其次，基於不可「離氣言性」以及「人生氣稟，理有善惡」可知，作為實存個體之人必依氣稟清濁之不同，而在呈顯自身道德創造性上，有「得」與「不得」、「易」與「難」的差異。最後，若吾人將人得天地之「中」的道德創造性視為人之「性」，則無理由將人得以落實此道德創造性之氣稟抽離於「性」的論域之外。基於此，明道主張：「善固性也，惡亦不可不謂之性」。在《慎言》與《雅述》中，均可見王廷相對明道此說的推崇。他表示：「未形之前，不可得而言矣，謂之至善，何所據而論？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」（1989：765）。由引文可知，王廷相是在「性生於氣」的立場上，先指出凡現實存在者皆是稟氣而生。

再進一步點明，既然氣化所成的個物皆有稟氣清濁、厚薄的差異。那麼，人在稟氣以獲得形貌之後，理當也基於氣稟的清濁，而在人性中兼具善與惡兩種潛能。依此，他援引明道「惡亦不可不謂之性」之言，以駁斥性善論。值得注意的是，儘管王廷相一再表示自己的「善惡皆性」說是得力於明道的啟發。但是，二者在此實有相當程度的差異。首先，明道此處所言的「惡」，是指人在呈顯「善」時會基於氣稟之差異與外在環境的影響，而產生「過」與「不及」的偏頗。「惡」原非指向在倫理價值上對「善」之否定。但是，王廷相所言之「惡」，已然是背離於「善」之義。再者，明道雖認為，吾人不當將人在行為表現上的過與不及，從人性的論域中抽離。但他仍承繼孟子的觀點，主張性善說。但是，王廷相則反對性善論，而採取「性三品」論與「性善惡混」論的觀點。依此可知，儘管明道與王廷相都主張「善固性也，惡亦不可不謂之性」。但在人性論上，二者仍存在著根本的差異。

其二，二者都將「人欲」視為使人墮入於「惡」的根源。明道曾言：「人心莫不有知，惟蔽於人欲，則亡天德（一作理）也」（1981：123），由於明道將「天德」通同於人之「性」，意指人受之於天的「天然完全自足之物」（1981：1）。設若「天德」在吾人生命歷程中的全然呈顯，亦即意味：吾人全然依據自身本有的性分，實踐價值創化活動，以圓現人性本然之善。並將「人欲」指向使人的道德本心受到遮蔽，而無法全然朗現天德的根由。那麼，人欲即是影響人由本然之善轉向墮入於「惡」的關鍵。因此，在修養工夫上，明道順承孟子「養心莫善於寡欲」的主張³⁸。通同於明道，王廷相亦主張人欲是影響人趨向於「惡」的關鍵。他指出：「貪欲者、眾惡之本，寡欲者、眾善之基」（1989：774），由「貪欲」與

³⁸ 例如，在《河南程氏遺書·卷第二上》中，明道即曾表示：「孟子言『養心莫善於寡欲』，欲寡則心自誠」，又曰：「克己則私心去，自然能復禮，雖不學文，而禮意已得」（1981：18）。

「寡欲」對舉可知，王廷相並非指「貪婪」這種欲望是「眾惡之本」，而是指「不加節制的陷溺於欲望」中，即是眾惡之所以產生的根源。此處之「欲」泛指人依氣稟而有的種種欲望。因此，在工夫修持上，他屢屢強調「寡欲」的重要，甚至以其為「眾善之基」。在〈作聖篇〉中，他表示：「作聖之塗，其要也二端而已矣；澄思寡欲，以致睿也；補過徙義，以日新也。卒以成之，曰誠。」（1989：760），又曰：「學之始，在克己寡欲而已矣。寡之又寡，以至於無，則能大同於人而不有己矣。雖天地之度，不過如此。」（1989：764）由引文可知，王廷相不僅將「寡欲」視為有心學作聖人者所必備的工夫與起點。他更指出「寡欲」之「寡」並非否定或消滅人所本具的欲望，而是在於解消人的一己之私，使人不會因私而害公，由此達到「大同於人而不有己」的境界。基於此可知，明道與王廷相在看待「人欲」對「人性」的影響上，有其共通之處。

（二）二者論「性之善惡」之相異處

基於明道與王廷相對「生之謂性」的不同詮釋，二者對人性之善惡亦有下述不同的看法。

其一，「性善論」與「性具善惡論」之別。誠如前文已經指出，儘管明道亦言「生之謂性」，但在義理脈絡上，他是從「天命之謂性」詮解「生之謂性」。故明道不同於告子以人的生物性言人性，而是從人對天之生德的承繼，將人性等同於人的道德創化性。依此，在明道思想中，人性是定然且必然的為「善」³⁹。又由於人性即是「天德」，乃是「天然完全自

³⁹ 由《河南程氏遺書·卷十一》曰：「『德性』者，言性之可貴，與言性善，其實一也。『性之德』者，言性之所有；如卦之德，乃卦之韞也」（1981：125）可知，明道將「性」視為個體得之於天且不待人為而有者。此亦即《河南程氏遺書·卷第二上》所言：「良能良知，皆無所由，乃出於天，不繫於人」、「德性謂天賦天資，才之美者也」（1981：20）。依此，「性」之善並不是表示「善」僅為「性」之諸多特質之一（明道以此為「性之德」），而是說「性」既是個體稟受天之生德而有者，「性」本身即是「善」。若順此而論，則明道對於人性顯然當

足之物」，故人人本受於天之性皆是相同。此所以說：「人自孩提，聖人之資已完」（1981：81）。然而，由於人在具體生命歷程中，有持續承繼此天德善性者，亦有中道而衰者。故在實現善性的表現上，人與人之間各有差異。但並非意味人性之善各有所不同。相對於明道主張「人性善」，王廷相不但認為「人性兼具善惡」，且採取「性三品」說。他依據氣化生物說，由人之氣稟以言人性。故反對人性純然有善無惡，而採人性是善惡兼具。吾人可從三方面掌握他的論述：一者，由「氣質合而凝者，生之所由得也；氣質合而靈者，性之所由得也」（1989：754）可知，凡具體存在者，必稟氣而得其「生」。個體之性亦依據個體之生而有，人亦不例外。故曰：「人有生氣則性存，無生氣則性滅矣」（1989：851）。二者，由「氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？」（1989：518）可知，凡稟氣而生者，必由於氣在凝聚生物時已然兼具清濁粹駁的特性，故出於氣稟的個體之性亦兼具善惡。依此，在《雅述·上篇》中，他表示：人性不是「有善無惡」，而是「性之善與不善，人皆具之」⁴⁰。三者，他主張人性既然本於氣稟，故理當本有「上智」、「中人」，以及「下愚」之別。王廷相不僅以氣之「清濁粹駁」，指出人性是善惡相混。他還依個體間在氣稟上又分別有「清濁粹駁」之差異，指出不同人之間何以有賢智才愚之別，並由此重新詮釋「惟上智與下愚不移」（〈答薛君采論性書〉）之語。基於此可知，對於「人性之善惡」的議題，王廷相是有別於明道的性善論立場，而主張「性三品」說與「性具善惡」論⁴¹。

採「性善」論。

⁴⁰ 張學智即指出，王廷相雖接受明道「惡亦不可不謂之性」的主張，卻對此說有極大的改變。在明道思想中，形而上的性體無從於經驗世界中得見。形上之性當在形下之氣得見。例如，孟子即由四端之情上論性善。故可說，明道是「從情上見性」。但是，王廷相卻認為「善惡皆性中本具」，完全出於人之氣稟。由於氣稟有清濁駁雜，故人性理當兼具善惡（2000：351-353）。

⁴¹ 葛榮晉亦指出，王廷相承襲與改造了王充、韓愈等人的性三品說，以稟氣之純駁來說明人性

其二，從「人心／道心」詮解之差異言二者論「性之善惡」的分別。在〈問成性篇〉中，王廷相曾曰：「性之本然，吾從大舜焉，『人心惟危，道心惟微』而已」（1989：766）。由引文可知，正是通過對「人心」與「道心」的重詮，他從人的稟賦上闡明人性的原初內涵，不外是指人與生俱來便對善、惡具有欲求與趨向，以及兼具為善與為惡的能力⁴²。他並指出，人與生固有羞惡、惻隱之心，故能通過教化實踐道德活動，而這是孟子所謂的「良知之端」，或舜所說的「道心」。同樣的，人亦本然的具備各種感官上的欲求與趨向，例如，口之於味，耳之於聲，目之於色，鼻之於嗅，四肢之於安逸等。這則是孟子所說的「天性之欲」，或舜所稱的「人心」⁴³。依此，王廷相由「性之本然」導出「善惡皆性」說⁴⁴。乍看之下，明道與王廷相對「人心／道心」的詮解似乎相同。二者皆認為「心」是一而非二，「人心」與「道心」本是一心之轉，當心以道德價值為依歸

之善惡。並發展了揚雄等人的「性善惡混論」（1992：210-212）。

⁴² 在此必須首當澄清的是「心」與「性」在王廷相思想中的關係。在《雅述·上篇》中，王廷相曾就「心」之本體義與運用義，而言心、性、情三者之關係。並表示：「說心便沾形體景象，說性便沾人生虛靈景象，位雖不同，其實一貫之道也」（1989：834）。對此，劉又銘指出，在王廷相的「心性情一貫」論中，「心」與「性」具有同質性與一貫性。所不同者，在於「心」側重作知覺思維之器官的形體義，「性」則側重於描述心之「靈而覺」，以及作為心之本然狀態之義。本文則進一步認為，設若王廷相將「性」泛指個體與生俱來的種種稟賦，則「心」之與生俱來的各種知覺、發用，亦當可用「性」詮釋之。亦正是在此脈絡中，王廷相將「人心」與「道心」視為人與生俱來能可以覺知「人欲」與「道德」之能力，並由此指向此即為「性之本然」（2000：73-76）。

⁴³ 在《雅述·上篇》中，他則是先以「形性一統」反駁將人性分為「本然之性」與「氣質之性」的觀點。並指出：「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」（1989：851）。又由於雖人人皆具「道心」，但在日常生活中，僅有「氣稟清明」者方能持續依據道心實踐道德。故王廷相不僅依此詮釋「道心惟微」，更順此反駁性善論，以及佐證「性三品」說，解釋人何以有聖賢、中人與下愚之別。

⁴⁴ 值得注意的是，王廷相亦指出：1.儘管人性兼具知善知惡的能力。但相較於人持守道心以實踐道德活動，人更容易順從自私的人心而使行為表現流於人欲。由於這是人與生俱來的傾向，故他以「人心惟危，道心惟微」直指人性之本然。2.儘管人在道德實踐的表現面上有差異，但就大多數人而言，人性卻是十分相近。人在道德實踐面上的差異，不是基於人與生俱來之稟賦上的差異，而是基於後天教化的差別。因此，他說：「並其才而言，吾從仲尼焉，『性相近也，習相遠也』而已」（1989：766）。

時，則上提為「道心」；反之，若心陷溺於人欲，則下落為「人心」⁴⁵。也因此均主張藉由「寡欲」使人存養「道心」。然而若仔細分辨，當可發現二者實有以下的關鍵區別：一者，就「心是天理的當體呈顯」與「心是出於氣稟的智性主宰」而言，二者有別。儘管二者均順「生之謂性」而指出「心」不可離開個體之「生」而論。但是，明道從「天命之謂性」詮解「生之謂性」，雖將個體之生視為「心」得以現實化的必要條件，卻並不主張將「心」之根源義限定在氣稟形軀之上。明道言：「只心便是天」（1981：15），認為本心若無人欲遮蔽即是天理的當體呈現。換言之，「心」是一本於形上之天。依此，在明道思想中，人並非基於對「天理」的覺知，而由一己之心體證天理，參贊天地之化育。明道指出，「參贊」天地之化育仍是將己心與外於己之天合一，而有「天人二本」之嫌。設若「天人一也，更不分別」，則盡心知性的工夫本即是吾人以全幅生命呈顯天理流行，而非以心的思慮知覺符應天道運行之法則。相對於此，王廷相認

⁴⁵ 在《河南程氏遺書·卷第十一》中，明道曾將「天理」與「人欲」對舉，而曰：「『人心惟危』，人欲也。『道心惟微』，天理也。『惟精惟一』，所以至之。『允執厥中』，所以行之。用也。」（1981：126）。這段文獻有兩項容易讓人誤解之處：一者，明道將「人心」與「道心」對舉，似乎暗指人有「二心」。亦即在體證天理的道心之外，另有一個傾向於慾望的「人心」。然而，由前述的討論可知，明道倡言「一本」，反對將「善」與「惡」視為「性」中本來相對的兩物。依此，明道顯然無法在心、性、天、理均看作通貫為「一」的基礎上，又另將「心」析解為本質互異的二者。所以，明道此處將「人心」與「道心」對舉，應是指從兩面看一心。當人充分發揮心的功用，則心的發用流行皆是天理流行於吾人生命中的具體呈顯，此時人之心即為「道心」。若當人為慾望左右時，「心」就無法全然發揮呈顯天理的功用，而陷溺於一己之私中，此時人之心即為「人心」。誠如鍾彩鈞所指出，在明道思想中，「心」只是「一心」，並無三個或三層的分立，此心普遍順應即是公心，自私自用，則落入私心。二者，當明道將「天理」與「人欲」對舉時，似乎意味明道對人的欲望採取一種否定的態度（1991：417）。盧連章便認為，儘管明道在反駁佛家的禁慾主義上，肯定飲食男女之欲。但根本上，二程都採取「明理滅欲」的立場，主張「人欲」與「天理」是絕對的對立。然而，本文以為，在明道「生之謂性」的論述脈絡中，個體氣稟與其所伴隨之欲望，亦皆是人受之於天者。因此，天理與人之欲並非全然對立的關係。再者，設若明道在「生之謂性」的脈絡中，反對「離氣言性」。那麼，他亦不可能對人依氣稟而有的欲望，都採取否定的態度。基於此可知，明道並非對人天生本具的欲望採取全盤否定的態度，而是反對人陷溺於一己之私欲。故主張「寡欲」的修養工夫（2001：261-265）。

為心、性出於形氣之生，是通過知覺思慮掌握天道氣化之理，並依此實踐道德活動。換言之，儘管從氣化生物說上，王廷相指出「人」與「天」間的一體同源關係，並表示萬事之理皆具一心。但是，由於他側重於從氣稟之生而論心。所以，他並不從通同天理的道德創化義而言「心」，反倒是由氣化原理的覺知、掌握上標示出「心」之體⁴⁶。二者，基於對「心」與「理」是否為一的理解不同，故對人性是否定然且必然的為善之理解亦有別。由前述可知，在明道思想中，心是通同於形上本源的價值創化主宰，本心即道心。在心、性、天通貫為一的義理脈絡中，人性是定然且必然的為善。「惡」是出於道心未能全然呈顯。故明道認為，「惡」非本惡，初只是「過」與「不及」。但是，王廷相從氣稟而言人心與道心，認為人性之初是兼具善惡，而可善可惡。端看人是否能依循教化，讓心合於道，成性而為善。故順此思想脈絡可知，人性並非定然且必然的為善。基於此，儘管明道與王廷相皆針對人之德性修養提出「成性」觀，但二者仍存有根本上的差異。這正是下文所要辨析者。

其三，「繼善成性論」與「性成於習論」之別。明道重新詮釋《易經·繫辭上傳》：「繼之者善也，成之者性也」，指出人性之「善」並非指向「人」這一存在者的某種屬性，而是指「人」就其承繼天之生理（生生之德）的意義上而言，本然的即以實現善為自身的性分。此所以說：「天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。善便有一箇元底意思。」（1981：29）⁴⁷。換言之，若說「元」指的是對於存有意義與價值的終極探問，而具

⁴⁶ 例如，王俊彥即指出，在王廷相思想中，「心」之本質乃氣化之知覺，既能認知仁義禮智知善理，亦能認知私慾之惡理。故可知，心之內涵有二：其一，天生本具之氣化流行變化不已之任何可能性，形成心具眾理。其二，心必須認知來自元氣生生之古今名教與仁義禮智，將之轉化成心中之事理為其價值主體。依此，王廷相雖凸顯心體本身之獨立判斷，但價值之主體並非心體，而是氣化之常道。故他與陽明不同，陽明以心之道德義為價值主體，但王廷相則主張心應會通冥契於氣化之常道（2005：154-176）。

⁴⁷ 依牟宗三斷為明道語（1981：136）。

有始源義、根源義。那麼，「善」在此指向的是人作為價值創化者這一性分上的根源義，而非僅就人在現實生活中所呈現的狀態而論。依此，「繼之者善也」之「繼」便可兼有兩層意涵：一者，就萬物之所以為「有」而非「虛幻」上而言，萬物是稟受天之生理而獲得存在的依據。亦即在「天命之謂性」與「各正性命」的歷程中，萬物各自稟受一物之所以為一物之「性」。在此，「繼之者善也」之「繼」有根源義、本有義。明道即表示曰：「『元者善之長』，萬物皆有春意，便是『繼之者善也』」。二者，「繼之者善也」之「繼」亦有承繼義，指向人作為現實存在之個體，理當順承本有之性分，而為人之所當為之事。此即前文在探討明道以「流水之喻」論述人性善時已說明者。依據「繼之者善也」之「繼」的兩層意涵，明道開展出「繼善成性」的成性觀。他表示：「『成之者性也』，成卻待佗萬物自成其（一作甚）性須得」。由引文可知，「成性」並非表示人之「性」同時具有為善或為惡的潛能，必須通過導正「人性」為「善」，以形成「人性善」。在此意義下，「成性」之「成」有形塑義、形成義。在明道思想中，「成性」之「成」則是動態的呈現其承繼義與實現義⁴⁸。人承繼天德為自身本有之性分，並依據此性分在生命歷程不間斷的實現天之生生之德，此即是人「自成其性」。

不同於明道的「繼善成性」說，王廷相並不認為人性是源自於天、純然無雜的善性。也因此，他認為人之善並非基於人性本然即為善。相對者，他主張人性是具有不同可能性的未定項，人之善與惡是通過教化而決定。基於此，儘管兩人都提出「成性」說。但是，王廷相的「性成於習」說與明道的「繼善成性」說，卻又有以下的不同：一者，就「人

⁴⁸ 誠如唐君毅所指出，明道對人性善的論述，即「純為自一動態觀，以說此生之性之表現流行，並由此中之氣稟之濁礙之可化，以言此性之原能自清，即原能表現流行，以見其本有之善者」（1981：365）。

性本然即善」與「取人性中善之面向而導正於善」而言，兩人不同。明道認為，人性本然即善，故人之善的關鍵在於如何在具體生活中掃除氣稟之偏，全然呈顯自身的善性。但是，由〈問成性篇〉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」（1989：765），可知王廷相基於「人具形氣而性出」的立論，主張人性必然包含氣稟之駁雜，因此是「性之善與不善，人皆具之矣」（1989：850）。他認為，人兼具有「為善」與「為惡」的才能。在現實生活中呈現善行之人，並非本性有善無惡。相對者，呈現惡行之人，亦非有惡無善。所以，人之善與不善的關鍵在於人是「習於名教」，或「循乎情欲」。順此，他主張人之善並非本於性善，而是：「聖人修道立教之功所致也」（1989：519）。二者，就「成性」之「成」而言，兩人不同。在明道思想中，人性並非形塑可成，故「成性」之「成」乃是承繼義與實現義。但是，王廷相剛好反對此觀點，而主張人性是兼具為善與為惡之才的未定項。因此，「成性」之「成」取形塑義，強調通過以名教形塑人性之善面，而使人導正成「為善之人」。此為明道與浚川在「成性」觀上的關鍵差別。

伍、結論

雖然在人性論議題上，明道與浚川皆表示不可「離氣言性」。浚川更屢屢引證明道有關「生之謂性」與「惡亦不可不謂之性」的言論，以佐證自身「善惡皆性」的論點。然而，經由本文上述討論可知，儘管二者皆採「生之謂性」之說，並在「即生言性」與「不可離氣言性」上有相通之處。但實則二者對「生之謂性」的詮解卻有根本上的差異。首先，明道是由「天命之謂性」詮釋「生之謂性」，所以是將人性直指人得自於天的性分、生意，而不僅是從人的氣稟生理而言人性。但王廷相為貫徹

對「以理言性」說的反駁，堅持由氣質之性而言人性，甚至主張《中庸》所言「天命之謂性」，正是用以解釋「性由於生」的文獻證據。由此可見，儘管二人皆言「生之謂性」，但二人對「生之謂性」之「生」的理解有異。再者，由於前述差異，二者對於「性」與「理」之關係亦有不同看法。明道從「天命之謂性」指出人性與形上天理間的一貫關係，藉由「理」之形上義肯認人性具有無限的價值創化義。但王廷相貫徹「性生於氣」的論點，將「理」視為依「氣」而存的第二序存在，認為人性是立基於氣質而非「理」。因此，人性指的是人的有限性，而不認為人具備無限的道德創造性。基於上述差異，浚川與明道在「人性善惡」的議題上，又有三方面的分別：其一，二者有「性善論」與「性具善惡論」之別。明道雖有「惡亦不可不謂之性」之言，但仍採「性善論」立場，主張人性乃是天之生德、生理。所以，人性本然為善，「惡」是由「過」與「不及」論說。但浚川則從氣質言性，以為凡出於氣質者必兼具善惡。故在人性論上，採「性具善惡論」。其二，由於浚川曾以「人心惟危，道心惟微」詮釋「性之本然」。因此，就二人對「人心／道心」的詮釋，亦是分判兩人在人性論上差異的關鍵。明道主張「只心便是天」。依此，人之心、性實與天是通貫為「一」，皆是本然的為善。道心即是人之本心。人是陷於人欲時，方由道心一轉為專注於私慾的人心。但浚川主張「人心、道心，皆天賦也」，從人之氣質稟賦以言心性。故「性」兼具善惡，「心」亦兼具對善惡的知慮好惡。依此，「人心／道心」雖仍是「一心」，但「道心」僅是人之心對「道」的知慮掌握，而非形上天道的當體呈現。其三，就二者對德性之養成上，亦有「繼善成性」與「性成於習」之別。由於明道是從人對天之生德、生理的承繼處，而言人之所以為人的性分。因此，人之德性並非本無今有式的在後天環境中養成，而是使人在生命歷程中不間斷的善繼本受於天之生德，實踐道德創化的活動。故在德性之養成

上，可說明道是採取「繼善成性論」。但是，浚川認為人性是「善惡兼具」。因此，他著重通過教化使人發展人性中之善面，避免人性中的不善。在德性之養成上，主張「性成於習論」。基於上述討論可知，儘管在人性議題上，浚川一再引用明道的言論，佐證自身的論點。但是，由於二者對於人是否具有一種本受於天的無限道德創造性之看法互異，故兩人的的人性論仍有根本上的分別。

參考文獻

一、古籍

- 張載（宋）。《正蒙·誠明》，《張載集》。臺北：漢京文化事業有限公司，1983。
- 程顥（宋），程頤（宋）。《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 朱熹（宋）。《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984
- 羅欽順（明）。《困知記》，北京：中華書局，1990。
- 王廷相（明）。《王廷相集》，北京：中華書局，1989。
- 吳廷翰（明）。《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。
- 黃宗羲（清）。《宋元學案》，北京：中華書局，1986。
- 戴震（清）。《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982。

二、專書

- 方東美（1980）。《中國人的人生觀》，馮滬祥譯。臺北：幼獅出版社。
- 王俊彥（2005）。《王廷相與明代氣學》。臺北：秀威資訊科技股份有限公司。
- 牟宗三（1981）。《心體與性體》。臺北：正中書局。
- （1985）。《圓善論》。臺北：台灣學生書局。
- 唐君毅（1997）。《中國哲學原論·原性篇》。臺北：台灣學生書局。
- 孫振青（1986）。《宋明道學》。臺北：千華出版公司。
- 徐復觀（1999）。《中國人性論史·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館。
- 高令印，樂愛國（1998）。《王廷相評傳》。南京：南京大學出版社。

- 張永雋（1988）。《二程學管見》。臺北：東大圖書股份有限公司。
- 張學智（2000）。《明代哲學史》。北京：北京大學出版社。
- 陳政揚（2007）。《張載思想的哲學詮釋》。臺北：文史哲出版社。
- 勞思光（1997）。《新編中國哲學史》。臺北：三民書局。
- 葛榮晉（1992）。《王廷相》。臺北：東大圖書出版股份有限公司。
- 劉又銘（2000）。《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》。臺北：五南圖書股份有限公司。
- 盧連章（2001）。《程顥程頤評傳》。南京：南京大學出版社。

三、專書論文

- 馬淵昌也（2005）。〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，楊儒賓，祝平次（編），《儒學的氣論與工夫論》，161-202。臺北：臺灣大學出版中心。
- 鄭宗義（2005）。〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，楊儒賓，祝平次（編），《儒學的氣論與工夫論》，247-277。臺北：臺灣大學出版中心。

四、期刊論文

- 鍾彩鈞（1991）。〈二程心性說析論〉，《中國文哲研究集刊》，1：413-450。
- 郭曉東（2009）。〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，11：65-109。
- 楊儒賓（2007）。〈檢證氣學—理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，25，1：247-281。