

國立臺灣大學文學院哲學研究所

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

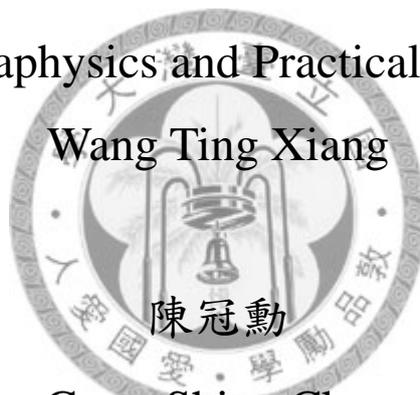
National Taiwan University

Master Thesis

王廷相的形上學與工夫論

The Metaphysics and Practical theory of

Wang Ting Xiang



Guan-Shiun Chen

指導教授：杜保瑞 博士

Advisor: Bau-Ruei Duh, Ph.D.

中華民國 98 年 6 月

June, 2009



## 誌謝

在此感謝我的指導教授杜保瑞先生在我攻讀研究所的這三年中間給予我的指導與鼓勵，也感謝學長、學姐們的激勵讓我更有信心一步一步的將論文完成。最後，感謝我的家人對我的鞭策與支持。



## 摘要

王廷相以具體的、實有的氣作為本體並與抽象的、非實有的理概念、性概念所形成的氣、理與氣、性概念的存有關係主要是作為解釋本體與現象的關係以及人性論的問題。然而，王廷相殊不知他以氣、性概念的存有關係作為解釋人性論問題的架構時，此解釋架構卻呈顯出當他以性概念的存有是由氣概念所界定時便意味著他將捨棄仁義禮智的價值意識預設在本體上以致於他必須在其理論系統內部中解決人如何將仁義禮智視為終極的價值意識並且去追求、實踐它。此外，他認為知識是仰賴後天經由人道之知的經驗歷程中學習得來的，因此他批評德性之知的主張是無助於我們認識到事事物物之理，進而在瞭解、掌握事事物物之理後能夠實踐仁義禮智的價值意識。換言之，對於王廷相而言，人除了耳目口鼻之欲的天性之知外，其餘一切的知識都得經由後天的人道之知獲取。於是，為了解決人得要將仁義禮智的價值意識作為所追求並實踐的終極價值意識，又必須從後天的人道之知獲得如何實踐仁義禮智的價值意識的知識等問題，王廷相便試圖在其理論系統內部創造了「聖人之教」以解決上述的問題。不過，他卻未能清楚地解釋聖人既然和一般人一樣都得受限於知識是經由後天的人道之知得來的，那麼此意是否也意味著判斷是非善惡價值的判準早已存在著，因而使得聖人有立教的根據呢？為此，即便王廷相認為聖人是取其性而立教，但是王廷相依舊無法自圓其說，結果便使得這樣的論述有無限後退的可能性存在。在修養工夫的議題上，王廷相雖然是以氣作為本體，但是我們卻不能將其工夫理論視為宇宙論進路的修養工夫，又雖然他的修養工夫是針對人心有思慮活動所提出的，但是我們卻也無法將此歸類於本體論進路的修養工夫。再者，王廷相提出了「知行兼舉」的主張來強調知識並非永恆不變的，它會隨著經驗世界中事事物物會有生滅變化的活動歷程而有所改變。因此，王廷相認為知識需要靠自身實

際去操作、實踐來驗證的。在另一意義上則表示了知識不單單只是紙上談兵，而是要於更進一步於現實經驗中實際去操作、實踐以從中體驗到事事物物的變化。然而，我們不免對王廷相提出的知行兼舉的理論產生質疑，因為此理論似乎無法解決「人知之後必然會以行來驗證」問題。雖然，王廷相似乎意識到這個問題的存在而提出了人要獲得「真知」就得積極地於實際上操作、實踐。但是，這樣的說法卻易於淪為口號，而無助於解決理論內部存在的問題。

關鍵詞：氣、人性論、聖人之教、工夫論、知行兼舉



## Abstract

This thesis divided Wang Ting-Xiang's philosophical theory to three parts. First, in the metaphysical theory, the major concept in Wang Ting-Xiang's philosophical theory is qi(氣). Wang thinks qi is the only one concept which is concrete and real. He tried to use qi and li(理) to build a cosmological theory to explain the phenomena in the world. Also, he tried to use qi and xing(性) to explain the human nature is not only good but also evil. Second, in the possibility of practical theory, Wang asserted everyone has to learn to acquire knowledge which means the value of the judgment of good and evil. So, people can follow this moral standard to put morality in practice. However, Wang thinks this moral standard of good and evil is founded by the holy sage, and the holy sage is the same as everyone needed to learn. Therefore, we don't know how he can build an objective moral standard. That is the reason we doubt Wang's assertion is not completed. Finally, in the practical theory, to reveal the change of phenomena in the world, Wang asserts that people cannot only study books but also from life(知行兼舉).

Keywords: Wang Ting-Xiang, Qi, Confucianism, Sage, Human Nature, Practical theory

# 目錄

口試委員審定書.....	i
誌謝.....	ii
中文摘要.....	iii
英文摘要.....	v
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與進行方法.....	2
第三節 文獻回顧.....	4
第二章 形上學.....	5
第一節 元氣本體的存有解析.....	5
第二節 人性論.....	20
第三章 工夫論的可能性.....	32
第一節 思與見聞之知.....	32
第二節 聖人之教.....	43
第四章 工夫論.....	55
第一節 動靜交養的工夫理論.....	56
(一) 存養及省察工夫.....	56
(二) 批評主靜工夫的流弊.....	65
第二節 知行兼舉.....	70



第五章 結論.....78

參考文獻.....84





# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

本文的研究動機主要是基於對臺灣學界和大陸學界的哲學工作者在研究明代哲學家王廷相的哲學理論時所提出的詮釋架構而產生的反思。首先，在大陸學界中馮友蘭認為王廷相發揮了中國哲學史中的氣一元論的唯物主義傳統<sup>1</sup>，陳來也以「氣一元論」來說之<sup>2</sup>。蒙培元、方立天以及侯外廬等人則皆以「氣本論」來說之<sup>3</sup>，而高令印、樂愛國則以「氣學」來說之<sup>4</sup>，其中較為特別的是葛榮晉以「氣本體論體系」來說之<sup>5</sup>。再者，就臺灣學界而言，劉又銘選擇以「氣本論」來界定王廷相哲學<sup>6</sup>，甚至更進一步在氣本論這一框架底下細分出「自然氣本論」並將其哲學收編於此中<sup>7</sup>。而楊儒賓認為我們可進一步將氣論細分為「先天型」與「後天型」的氣學<sup>8</sup>，而王廷相是被歸類於後天

<sup>1</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編（第五冊）》（台北，藍燈文化，1991），頁 268。

<sup>2</sup> 陳來，《宋明理學（第二版）》（上海：華東師範大學出版社，2003），頁 312。

<sup>3</sup> 蒙培元，《理學的演變—從朱熹到王夫之》（福建，人民出版社，1998），頁 362。張立文，《氣》（台北：漢興書局，1994），頁 188。侯外廬等主編，《宋明理學史（下）冊》（北京，人民出版社，1997），頁 495。

<sup>4</sup> 高令印、樂愛國，《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁 55。

<sup>5</sup> 葛榮晉說：「王廷相終於在張載的氣本體論的基礎上，進一步把元氣本原論和氣本體論統一起來，構造了自己的氣本體論體系。」葛榮晉，《王廷相》（台北：東大圖書，1992），頁 54。

<sup>6</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：五南出版社，2000），頁 56。

<sup>7</sup> 劉又銘說：「我認為宋明清氣本論初步可以分成兩類共計三型。第一類暫且稱為『神聖氣本論』（以便跟第二類的『自然氣本論』形成對比和區隔），它又包括以下的兩型。第一型以王夫之為代表，它在氣本論間架中含攝著理本論的觀點，等於跟理本論相容相結合。第二型以劉宗周、黃宗羲為代表，它用氣本論間架發揮心本論的觀點，等於跟心本論相容相結合。……第二類氣本論暫且稱為『自然氣本論』（以羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震、焦循等人為代表），它的型態、理路較為單純素樸，屬於氣本論中的基本型態或純粹型態。我曾一度稱它為『本色派氣本論』，現在覺得可以稱它為『混淪（混沌）元氣氣本論』、『自然元氣氣本論』或『自然主義氣本論』，簡稱『自然氣本論。』」楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（台北：台灣大學出版中心，2005），頁 206-208。

<sup>8</sup> 楊儒賓，〈檢證氣學—理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，頁 276，第 25 卷，第 1 期，2007 年 6 月。

型的氣學之內<sup>9</sup>。於是，綜觀以上我們所略舉出的例子初步可知不論在臺灣或是大陸學界的哲學工作者，皆以氣這一概念為王廷相哲學理論中主要所使用概念，而將其哲學以氣學、氣本論、氣一元論，甚至更細分為氣本體論體系、自然氣本論或是後天型的氣學等等的詮釋架構。因此，筆者對於學界普遍在研究王廷相哲學所採用的詮釋架構而產生的反思，當然已意味著將採用不同的詮釋進路來對王廷相的哲學理論進行分析。對此，在臺灣學界中杜保瑞先生已將上述此類的詮釋架構稱之為「概念範疇研究法」<sup>10</sup>，而且為此作了深入了剖析與檢討，進而認為我們應該回到「哲學基本問題上」，以避免在對概念定義進行研究時無法對其背後所涉及的問題意識能夠清楚地掌握。換言之，本文研究的目的就是為了能夠清楚地掌握問題意識而捨棄了從氣學、氣本論作為詮釋王廷相哲學的解釋架構，並以杜保瑞先生所提出的四方架構<sup>11</sup>作為筆者在研究王廷相哲學的解釋架構。



## 第二節 研究方法及論述架構

本文的研究方法以宇宙論、本體論、工夫論及境界論所形成的四方解釋架構和存有論來論述王廷相的哲學理論。首先，我們要釐清的是本體論和存有論在這裡所指涉的意義是有所不同的。就本體論作為一解釋架構而言，它

<sup>9</sup> 楊儒賓指出：「後天型的氣學當以王廷相為大家，這一系的理論事實上到他手裡才建立起來的。」楊儒賓，〈檢證氣學—理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，頁 277，第 25 卷，第 1 期，2007 年 6 月。

<sup>10</sup> 杜保瑞先生說：「所謂概念範疇研究法，是以傳統中國哲學詞彙為對象，藉由對其研究作為對整個哲學體系研究的中心，認為特定的概念範疇代表了特定的哲學問題，甚至是明確的哲學立場，整個哲學系統的建構目的就是對於幾個核心概念的論述及定位。結果是一則以特定概念範疇的研究為研究中國哲學某家某派或各家各派甚至是整個中國哲學的核心問題本身，二則以不同的概念範疇代表整部中國哲學史內的不同學派或同一學派內的不同分支系統，前者是以概念範疇為哲學基本問題的研究作法，後者是以概念範疇為哲學基本立場的研究作法。」杜保瑞，〈中國哲學的基本哲學問題與概念範疇〉

<sup>11</sup> 杜保瑞，〈中國哲學的基本哲學問題意識反省〉，《哲學與文化月刊》，頁 837-851，第 316 期，2000。

所指涉的就是終極價值的意思<sup>12</sup>。而存有論是針對各學派的本體、宇宙、工夫、境界問題所專為建立的各種概念之關係所進行的討論<sup>13</sup>。此外，本體、宇宙、工夫、境界四者所形成的解釋架構彼此之間是可進行相互推演的工作。首先，杜保瑞先生認為儒釋道三家都直接關注在價值與實踐的問題上<sup>14</sup>。仔細來說，中國哲學其實就是實踐哲學，而實踐的是各家所預設的終極價值意識。於是，我們便可從一哲學理論中找到其本體論所預設的是終極價值意識為何，進而便可知其理論系統內為了要實踐終極價值意識而建立的工夫理論。再者，一個完整的哲學理論系統便會提到修養工夫完成之後而達到的境界為何。因此，我們便可由本體推及到工夫，以及境界。然而，針對修養論而言，儒家是針對個人心理意志的培養而提出的修養工夫，此有別於專為身體或希望能夠健康長壽而提出的修養工夫。對此，前者是本體論進路的工夫哲學，後者則是宇宙論進路的工夫哲學。宇宙論作一解釋架構所涉及的議題是如宇宙發生歷程、根本存在元素、存有者類別、生死問題、人體宇宙學……等等<sup>15</sup>。於是，宇宙論這一解釋架構內是在論述世界觀的知識系統為何<sup>16</sup>。

以上對此一解釋架構的說明就是為了以此架構去分析王廷相的哲學理論，而本文的論述架構便分為三個方面，首先是形上學，本章所要探討的是元氣本體的存有意義及人性論的問題。其次，工夫論的可能性，在這一章中所要探討的是價值意識預設的問題以及如何解決形上學與工夫論連結的問題。最後，工夫論，在本章中我們可釐清王廷相究竟在以氣作為本體所建構

<sup>12</sup> 杜保瑞、陳榮華，《哲學概論》（台北：五南，2008），頁 205。

<sup>13</sup> 杜保瑞、陳榮華，《哲學概論》（台北：五南，2008），頁 190。

<sup>14</sup> 杜保瑞、陳榮華，《哲學概論》（台北：五南，2008），頁 95。

<sup>15</sup> 杜保瑞、陳榮華，《哲學概論》（台北：五南，2008），頁 278。

<sup>16</sup> 杜保瑞先生認為：「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四項哲學基本問題，宇宙論是論說世界觀的知識系統，本體論是論斷價值的系統，工夫論是就著宇宙論的知識進行身體修練工夫，或就著本體論的價值意識進行心理修養工夫的系統，或是同時進行身心兩路的修行工夫系統，境界論是依據宇宙論、本體論與工夫論而說的理想完美人格的理論系統。這是四項哲學基本問題，也是一套解釋架構，形成內部一致的嚴密性推演系統，適合處理儒釋道三教具有實踐性格的哲學體系，當然也適合處理中國三教哲學以外的其它實踐哲學類型的學派之理論。」杜保瑞，〈中國哲學的基本哲學問題與概念範疇〉

出的哲學理論其修養工夫是宇宙論進路的工夫哲學或是本體論進路的工夫哲學的問題。

### 第三節 文獻回顧

回顧臺灣與大陸學界目前以研究王廷相哲學所出版的專書有葛榮晉《王廷相和明代氣學》、《王廷相》、高令印和樂愛國合編《王廷相評傳》、劉又銘《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》以及王俊彥《王廷相與明代氣學》等著作。上述所列舉出的這些哲學著作中首先值得我們注意的是從這些專書的目錄可先初步瞭解到這些哲學工作者均關注在哪些哲學問題上。大致上可分三個面向的討論：一、論述氣所展開的形上學為何，二、針對氣所涉及到心性論問題，三、針對氣所涉及到的修養工夫論。以上這三個面向皆是王廷相的哲學理論的核心議題。其中以第二個討論面向的最值得我們注意。因為此面向的討論一方面涉及到形上學人性論問題的討論，又涉及了氣、性概念的存有關係的討論，甚至更涉及了人如何可能作道德實踐的可能性問題。此外，我們也可從國內研究王廷相的碩士論文中觀察到這個現象，如林嘉怡，〈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〉、許錦雯，〈羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究〉以及蘇玉昇，〈王廷相之氣論與經世思想研究〉等三篇論文。因此，筆者認為對於形上學人性論與氣、性概念關係的存有論等問題應該合併在一起論述。原因是針對氣、性概念關係所進行的存有思辨是涉及到了形上學的問題。再者，氣概念與心概念之間所形成的哲學問題並非指向存有論的問題意識，亦非是形上學的問題意識，而是工夫論的問題意識。然而，我們雖可將此歸屬於工夫論的問題意識之中，但是為了凸顯出道德實踐如何可能的問題是王廷相的哲學理論的特色所在，所以我們便得將此獨立出來自成一章作論述而形成了形上學、工夫論的可能性與工夫論等三章作為本文論述的主要章節。

## 第二章 形上學

關於王廷相形上學的問題意識是建立在以具體的、實有的氣概念作為本體，並且與抽象的、非實有的理概念以及性概念分別架構出氣、理概念的存有關係的解釋架構，來論述本體的存有意義為何，以及造化天地萬物的本體與其所造化的存有物之間的關係為何等問題。而氣、性概念的存有關係的解釋架構，則是用來論述人性善惡的議題以及釐清仁義禮智的價值意識的預設問題。以下，便將本章分為兩小節來論述「元氣本體的存有意義解析」以及「人性論」等議題。

### 第一節 元氣本體的存有意義解析

本節的任務是在探討王廷相對元氣本體的存有意義的解釋為何，進而順此脈絡來論述他是如何批評儒、釋、道三家以理、以空、以無概念等概念作為本體。再者，論述王廷相如何以氣、理概念的存有關係的解釋架構來解釋本體與現象的一與多的問題。

王廷相在論述元氣本體的存有意義的特色，是他經常不只以一個概念來談論本體。如下文：

道體不可言無，生有有無。天地未判，元氣混涵，清虛無間，造化之元機也。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。二氣感化，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。<sup>17</sup>

在文本中道體、元氣、元機、太極、太虛、陰陽、實體、虛、氣、有、無等概念可說都是直指對本體存有意義的描述。而當我們企圖開始對文本作解讀時，我們應該先意識到文本中這些概念本身的意義究竟為何，並不是我們在這裡所必須去探究的。因為概念本身的意義為何，不僅是隨著哲學家的理論創作的需要而定的，而且在其理論中，相同的概念在不同的脈絡下是有不同的使用意義，也就是說，有不一致的情況存在。所以，我們若是以研究概念本身的意義為何作為研究王廷相的哲學理論的主軸的話，實是無助於我們準確地掌握王廷相的哲學理論。當然，這樣的說法並非是指進入王廷相的哲學理論時我們本應該捨棄先分析概念本身的意義為何的工作上，而是指概念意義的分析、釐清的工作固然重要，但是，更重要的是概念與概念之間所堆砌出來的哲學問題意識為何才是我們所關注的重點所在。

因此，我們的任務必須是關注在這些概念本身所建構的哲學理論背後的問題意識究竟為何上。這意思是說，如果我們掌握了王廷相在文本中所預設的問題意識為何便能清楚及準確地掌握他在文本中是如何使用這些概念來談什麼樣的哲學問題。換言之，我們以掌握哲學問題意識為何相較於以研究概念本身的意義為何作為研究王廷相哲學理論的主軸來的重要。

那麼，王廷相在這裡預設的問題意識為何呢？文中王廷相以眾多概念來談本體便是在做本體的存有意義的論述，而這樣的論述是建立在宇宙論的問題意識上。所以，我們可說王廷相在文本中所預設的問題意識是指向了在宇宙論的問題意識上，討論本體的存有意義為何的說明。而接下來我們可進一

<sup>17</sup> 《王廷相集》〈道體篇〉，頁 751。

步去探討王廷相在文本中是如何使用這些概念來談什麼樣的哲學問題。

首先，我們先自文中的虛、氣關係說起。王廷相在文中對虛概念和氣概念兩者進行存有關係的思辨是爲了以虛、氣關係的架構去論述本體的存有意義爲何。王廷相在文中提到虛、氣關係是不相分離的，而且虛概念是描述本體的存有意義，但是虛概念並非直指本體是無，事實上，王廷相認爲本體是具體的、實有的。所以，若我們將虛視爲無，那麼便是誤解了本體的存有意義。然而，虛既不是無，又不可與氣相分離，那麼我們如何從虛、氣關係來理解本體的存有意義呢？從文中可知「虛不離氣」是指天地萬物無不由本體所造化出的，而「氣不離虛」是指天地萬物最終會因氣散而回歸至本體。至於「無所始、無所終」一語則是在形容元氣本體會不斷造化天地萬物，而天地萬物則會因著氣聚而生，氣散而滅的機制不斷地循環著。此外，王廷相認爲太極、太虛並非是獨立存在於本體之外，而是這兩概念只是對本體的存有意義的描述而已。而以有無概念來說本體可分爲兩個面向來論述，首先，他從氣的聚散變化說本體是有的意思，是指氣因聚合而有天地萬物的存在，而說本體是無則是指氣散之後的太虛狀態。再者，基於本體是具體的、實有的，所以本體不因天地萬物的因氣散而滅而有所變化，因爲氣散之後會回歸於本體，因而本體不可言無的原因便是在此。

王廷相以虛、氣概念的存有關係的解釋架構，來批評道、佛兩家以虛、以無等抽象的、非實有的概念預設爲本體，是誤解了本體的存有意義應是具體的、實有的，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，無所始無所終之妙也。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」；又謂余論「出於橫渠，要其歸，則與老氏合」。橫渠之論，與愚見同否，且未暇辯。但老氏之所謂虛，其旨本虛無也，非愚以元氣為道之本體者，此不可同論也，望再思之。<sup>18</sup>

首先，當我們假設本體是抽象的、非實有的無概念或是虛概念時，則必須面對抽象的、非實有的本體要如何可能生出具體之氣，而造化出天地萬物的問題。而且，當氣散之後回歸於本體時，我們是否依舊能夠肯定本體是抽象的、非實有的嗎？此外，氣散之後若不回歸於本體，那麼這豈不就意味著本體與氣相分離嗎？顯然，道、佛兩家以虛、以無作為本體不僅誤解了本體的存有意義應是具體的、實有的，而且也違背了虛、氣不相分離的原則。另一方面，無概念與虛概念對於王廷相而言只是用來描述元氣本體的存有意義而已，因此，若將無概念與虛概念視為本體，那麼豈不是與王廷相以氣概念作為本體，元氣之上無物的基本原則相抵觸嗎<sup>19</sup>？總之，王廷相對於道、佛兩家的批評實是針對道、佛兩家對無概念及虛概念的錯誤使用<sup>20</sup>，因而在論述中不僅無法符合虛、氣關係不相分離的原則，而且又與元氣之上無法的原則相抵觸。

王廷相批評道家誤解了道、氣關係的原則是不相分離的，而以為作為本體的道概念是不活動的，活動的只是氣概念本身，他說：

元氣即道體。有虛即有氣，有氣即有道。氣有變化，是道有變化。

<sup>18</sup> 《王廷相集》〈答何栢齋造化論十四首〉，頁 964。

<sup>19</sup> 王廷相以本體即是元氣的主張去批評儒釋道三家以理、以空、以無或道作為本體預設是錯誤的。參照下文：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。《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 841。

<sup>20</sup> 王廷相對於無概念及空概念作為本體的批評可參考下文：「愚嘗謂天地、水火、萬物皆從元氣而化，蓋由元氣本體具有此種，故能化出天地、水火、萬物。如氣中有蒸而能動者，即陽即火，有濕而能靜者，即陰即水，道體安得不謂之有？……故愚謂天地、水火、萬物皆生於有，無『無』也，無『空』也。」《王廷相集》〈答何栢齋造化論十四首〉，頁 974。

氣即道，道即氣，不得以離合論者。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。且夫道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海瀆有崩虧竭溢，草木昆蟲有榮枯生化，群然變而不常矣，況人事之盛衰得喪，杳然定端，乃謂道一而不變，得乎？氣有常有不常，則道有變有不變，一而不變，不足以該之也。為此說者，莊老之緒餘也，謂之實體，豈其然乎？<sup>21</sup>

事實上，道、氣關係如同虛、氣關係一樣都是在描述本體的存有意義為何。文中王廷相以「有氣即有道」、「氣即道，道即氣，不得以離合論者」等主張來表示道、氣關係是不相分離的。他以此原則批評道家以為作為本體的道是不變的，變化的只是氣，因而使得道、氣關係形成了道不變，而氣有變的分離情況。王廷相認為當我們於經驗世界中觀察天地萬物便可知天地萬物無不進行著生滅變化的活動。所以，王廷相認為作為本體的道若不變而能生天地萬物，那麼能夠保證本體依舊是具體的、實有的本體嗎？換言之，王廷相之所以會質疑作為本體的道若不活動即無法證明本體是具體的、實有的意義，在於本體不活動已表示了本體是抽象的、非實有的。於是，王廷相會認為道家以道作為本體卻不活動，便表示了此本體是抽象的，非實有的。由此我們可說，「氣即道」的意義理解，是以氣概念作為本體，而「道即氣」的意義，則表示本體是會變化的。因此，回歸對文本的解讀可知我們之所以能經驗到天地萬物都在進行著生滅變化的活動，可歸因於本體是具體的、實有的氣，而且倘若不是以具體的、實有的氣作為本體的話，那麼我們要如何解釋天地萬物之所以有生滅變化活動的原因呢？

接下來，我們要探討王廷相是如何批評伊川誤解了本體的存有意義，他

<sup>21</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 848。

說：

請以來論繹之：「伊川曰：『陰陽者，氣也；所以陰陽者，道也。』未嘗即以理為氣。」嗟乎！此大節之不合也。余嘗以為元氣之上無物，有元氣即有元神，有元神即能運行而為陰陽，有陰陽則天地萬物之性理備矣；非元氣之外又有物以主宰之也。今日「所以陰陽者，道也」，夫道也者，空虛無着之名也。何以能動靜而為陰陽？<sup>22</sup>

文中王廷相對於伊川的批評在於伊川以為抽象的、非實有的理概念可作為本體，進而誤解了理、氣關係的問題上。文中王廷相的論述實是在釐清理、氣概念的存有關係為何的問題上。首先，他主張「元氣之上無物」<sup>23</sup>是為表示元氣就是本體，即是作為天地萬物終極的存有根源。換言之，此凸顯出理是無法主宰元氣的。再者，說元氣可造化天地萬物，並使得天地萬物具備了性與理。這意思是說，性概念及理概念的存有是由氣概念所界定的。也就是說，不論是性或是理皆無法獨立於氣之外而存在。此外，王廷相質疑抽象的、非實有的理要如何可能造化天地萬物呢？顯然，王廷相對於理概念作為本體的批評依舊在凸顯出抽象的、非實有的本體要如何可能生出具體的氣，而且也依舊強調了元氣是唯一的本體。

順此脈絡，王廷相批評儒家以理概念作為本體就好比道家說道生天地萬物一樣以抽象且非實有的概念作為本體是無法解釋天地萬物之所以有生滅變化現象存在的問題，進而認為我們將陷入於佛家所主張的人於現實經驗中所經驗到的事事物物都是虛假不真實的思路之上，他說：

<sup>22</sup> 《王廷相集》〈答薛君采論性書〉，頁 517。

<sup>23</sup> 王廷相對理氣關係的原則的解釋亦包括下文：南宋以來，儒者獨以理言太極而惡涉于氣。故曰：「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？《王廷相集》〈太極辯〉，頁 596。

天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下造化實體也。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，「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>24</sup>

從文中可知，王廷相認為理、氣關係應是理概念的存有是被氣概念所界定的，而且理不可離氣，進一步說，抽象的理之所以能被經驗到是因為我們經由具體的氣經驗到它。王廷相以此存有關係的解釋架構來批評「本然之性超乎形氣之外」及「太極為理而生動靜陰陽」的主張皆違背了理、氣關係的原則。就前者而言，性概念亦如理概念的存有一樣是由氣概念所界定的。因此，性便無法獨立於氣之外而存在。而就後者而言，說太極是理而解釋天地萬物之所以有生滅變化的現象一方面誤解了理可獨立於氣之外而存在，另一方面抽象的理概念是不活動的，因而便無法解釋天地萬物有生滅變化的現象。

此外，文中值得我們關注的是當王廷相以理、氣關係的原則去批評本然之性的預設是錯誤的主張時便已取消了仁義禮智的價值意識預設在本體之上。然而，此舉是否能夠完成其理論系統內部的推演是我們所質疑的。因為倘若價值意識預設在本體之上則必然涉及到主體實踐的工夫論問題與人性善惡的問題。如善的價值意識作為本體時，則人性的本質必然是善的，人可能作道德實踐的工夫也能被保證。反之，價值意識的預設不在本體上，人性的本質便不確定是善或是惡的，因而人是否有可能作去惡為善的道德實踐工夫也會被打上問號。總之，王廷相的理論系統內部的推演是否可以完成的問

<sup>24</sup> 《王廷相集》〈道體篇〉，頁 753。

題是在於他形上學的理论預設是否會與工夫論之間有割裂的問題存在，而這個問題是值得我們去探究及注意的。

王廷相認為本體應是具體的、實有的，是能夠被經驗到的，而假使以抽象的、非實存的理概念作為本體時，我們既無法由現實經驗中的事事物物經驗到本體為何，又無法解釋抽象的、實有的理如何生出具體之氣，王廷相說：

氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，仍在兩間，不能滅也，故曰「萬物不能不散而為太虛。」理根於氣，不能獨存也，故曰「神與性皆氣所固有。」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？今為之改曰：「氣之已散者，既歸於太虛之體矣，其氤氳相感而日生者，則固浩然而無窮，張子所謂「死而不亡」者如此。<sup>25</sup>

文中王廷相質疑倘若我們主張以理概念作為本體而說氣概念的存有是由理概念所界定的話，那麼我們要如何從現實經驗中具體的氣經驗到抽象的、非實有的理本體，而且理又如何可能造化出天地萬物呢？他甚至認為這樣的論述即是「談虛駕空之論」。顯然，王廷相反對以理作為本體而展開的種種論述的原因是他認為本體必須是具體的、實有的才能夠保證我們於經驗世界中經驗到的事事物物都確實存在在那。事實上，王廷相想藉此假設的問題來凸顯出氣之所以能作為本體是因為它是具體的、實有的，是能被經驗到的，而且元氣本體之所以能生天地萬物是因為元氣本體包含了造化天地萬物的種子<sup>26</sup>。所以，王廷相以張載「死而不亡」之言來說明作為天地萬物的存有根源的氣不因為天地萬物不存在於經驗世界而消失，而是氣散之後回歸於太虛本

<sup>25</sup> 《王廷相集》〈橫渠理氣辯〉，頁 604。

<sup>26</sup> 王廷相說：「若論天地水火本然之體，皆自太虛種子而出，道體豈不實乎？豈不有乎？」《王廷相集》〈答何栢齋造化論十四首〉，頁 971。

體。換言之，不論天地萬物如何的變化，作為本體的氣依舊會存在在那。

關於前面引文中提到了「神與性皆氣所固有」的主張，我們可藉由下文來進行論述，王廷相說：

氣，物之原也；理，氣之具也；器，氣之成也。易曰「形而上者為道，形而下者為器」，然謂之形，以氣言之矣。故曰「神與性乃氣所固有者」，此也。<sup>27</sup>

文中王廷相的重點是在解釋神、性兩者與氣之間的存有關係。其實，他所提到的神概念與性概念都是指向理概念上。這意思說神概念與性概念都是理概念的別名而已。由此可知，神與氣，性與氣的存有關係即如同理與氣的存有關係一樣。也就是說，抽象的、非實有的神、性必須透過具體的氣才能夠被我們所經驗到。而且，神與性如同理一樣都存於元氣本體之中，亦即在太虛之體內。

前面提到王廷相的理、氣關係的架構是解釋經驗世界中的生滅變化活動的現象。而王廷相也以此架構來解釋本體與現象的一多問題，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。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，各各差別。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。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

<sup>27</sup> 《王廷相集》〈道體篇〉，頁 751-752。

異，徵諸實理，恐終不相類矣。<sup>28</sup>

文中王廷相就理、氣關係的原則下認為事事物物都有其所以為事事物物的原理原則，而所有的原理原則都是出於元氣本體。可見，王廷相想強調的是所有原理原則之所以能被我們所經驗到是因為我們透過經驗世界中具體的氣而經驗到抽象的原理原則。就此而言，王廷相依著理、氣關係下說理概念的存有意義便不同於朱熹將理概念預設在本體上並且說事事物物都稟受此普遍的原理原則的理一分殊主張。對此，蒙培元先生認為王廷相之所以會反對「理一遺萬」主張的原因是認為心學派的立場將「主觀精神與客觀事物混為一談」，如下文所說：



人心即主觀精神並不能與客觀事物混為一談。「吾心亦天」，「吾心亦神」，這是心學派的說法，（神指神化作用、功能）王廷相認為這種說法，是「小大非倫」，就是人小而天大，人心不能等同於天地萬物；所謂「靈明各異」，是說人之靈明即主觀精神各不相同，對於理的認識各各相異，不能說人同此心，心同此理。總而言之，以人為天為神，以主觀代替客觀，這種說法與事實不相符，因此是錯誤的。<sup>29</sup>

此外，王廷相所主張「氣一則理一，氣萬則理萬」是爲了人作道德實踐的工夫時有一知識系統作為依據。因爲在王廷相的認知中，理概念是抽象的、非實有的，如果我們不透過具體的氣概念去經驗它，那麼我們要如何可能經驗到它呢？也就是說，抽象的事事物物的原理原則之所以能被我們所經驗到是因為我們從經驗世界中的事事物物瞭解到這些原理原則，而且王廷相認為所有的理都收攝在元氣本體，這也是基於理、氣關係的原則而主張的。

<sup>28</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 848。

<sup>29</sup> 蒙培元，《理學的演變—從朱熹到王夫之》（福建：人民出版社，1998），頁 372-373。

下面依舊是引出王廷相釐清概念的存有意義的說明，王廷相說：

萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自無為有，此氣常在，未嘗撕滅。所謂太極，不於天地未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「冲漠無朕。萬象森然已具」，正此謂耳。若謂「只有此理，便會能動靜生陰陽」，尤其不通之論！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。<sup>30</sup>

文中王廷相一開始便表示所有的原理原則都源自於氣，理不能獨立於氣存在。這意思是說，理概念的存有是由氣概念所界定的，理無法獨立於氣之外而存在，亦即理氣是不相分離的。根據理、氣不相分離的原則，王廷相認為理在本體未造化天地萬物之前是存於太虛，這意思並不是說，本體之外還有一太虛之體存在，而是指本體在未造化天地萬物時是太虛的狀態，所以根據理、氣不相分離的原則，理當然是存於太虛，也就是指本體。再者，當本體造化天地萬物，則理便隨之附於天地萬物的形氣之上。換言之，根據「氣一則理一」的原則，一物即有一物之理。因此，王廷相以「冲漠無朕。萬象森然已具」之言來表示事事物物之理早在事事物物存在之前就已經存在於本體了。文中王廷相提到另一個重點是，他指出「只有此理，便會能動靜生陰陽」一語是對理概念的存有意義作了錯誤的論述。王廷相認為既然理概念是抽象的、非實有的，那麼要如何生出具體的形氣，此外，理是不活動的，因此便無動靜可言。

<sup>30</sup> 《王廷相集》〈太極辯〉，頁 596-597。

王廷相爲了批評儒者以爲理是可永恆不變的存在於現實經驗之中的論述便以治理社會、國家的制度的更替現象來說明理是根據著「因時制宜」的機制以表示理雖然是抽象的、非實有的且不活動的，但是它並非是可永恆不變的存在於現實經驗之中，他說：

儒者曰：「天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽」，此殆類痴言也。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。<sup>31</sup>

文中王廷相質疑「理無形質，安得而朽？」一語對理概念的存有論述的準確性。此語的意思是說，既然理概念是抽象的、非實有的，那麼怎麼會有存在與不存在可言。爲此，王廷相以現實經驗中社會及國家制度會隨著時勢的變遷而有所改變的實例來回應此問題。不過，王廷相是將此問題拉到現實經驗中來談理概念的存有，而非於形上學來談此問題。但是，事實上，文中儒者所言是在形上學談理概念的存有而非如王廷相將此問題放入現實經驗中來談。顯然，王廷相對此問題的解釋實是不準確的。然而，王廷相的解讀卻表示了他認爲現存的制度必然是優於前者才得以存在。由此我們可說，王廷相在這裡是站在社學科學哲學家的立場來論述社會及國家制度會隨著時勢的變遷而有所改變的現象的問題。

王廷相批評儒者以爲天地萬物能稟受完整的本體，卻殊不知這樣的論述是無法解釋天地萬物之間存在著差異的現象問題，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

<sup>31</sup> 《王廷相集》〈雅述下篇〉，頁 887。

混沌未判之氣也，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，或大或小，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，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？<sup>32</sup>

文中王廷相指出太極這一概念是用來描述元氣本體的存有意義。他藉此批評儒者以為「萬物各具一太極」的主張是錯誤的。其實，儒者在這裡是在談「理一分殊」的存有論問題，而反觀王廷相則是認為太極這一概念是指氣，而不是指理。於是，就著經驗世界中物有大小、偏全的現象而質疑的是儒者提出萬物各具一太極之氣要如何可能？換言之，王廷相所質疑的是經驗世界中是否可能存在著既有大、有小、有偏、有全之物。因此，他認為此語應修正為「萬物各得太極一氣」，而非「各具一太極」。

王廷相認為造化天地萬物的本體是無意識的進行著造化的活動，因而人物之間所存在的差異只能以「各正性命」來解釋，他說：

人物之生於造化，一而已矣。無大小，無靈蠢，無壽夭，各隨氣之所稟而為生，此天地之化所以無心而為公也，故曰「各正性命」。<sup>33</sup>

文中王廷相認為人物有大小、靈蠢、壽夭之別在於天生所稟之氣上的不同，也就是指在氣質上的差異。如以人來說，便有智愚之別，壽命長短之分。但是，王廷相認為造成人物之間有氣質上的差異並非造化之體是在有刻意的，有意志的情況下所形成的，而是「各正性命」下的結果。對此，我們便有質

<sup>32</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 849-850。

<sup>33</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 853。

疑若天地萬物都是各正性命下而有大小、靈蠢、壽夭的結果，那麼是否代表著人物所稟之氣質是無法改變的。也就是說，人無法改變才智、壽命等氣質所造成的影響。甚至，決定了人有改變氣質而成聖的可能性。如王廷相所說：「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>34</sup>又說：「此惟中人可上可下者有之。下愚昏瞶，不惟行之而不愧悔，且文飾矣，此孔子所謂『不移』也。」<sup>35</sup>由這兩句引文是否意味著愚者難以改變氣質而實踐仁義禮智的價值意識呢？可見，才智的高低似乎成爲了決定人是否有實踐仁義禮智的價值意識的前提。關於，此問題我們在後面的章節會仔細討論。

以下，我們針對王廷相對於陰陽概念的論述進行解讀，王廷相說：



僕嘗謂天地未判之前，只有一氣而已。一氣中即有陰陽，如能動蕩處便是陽，其葱蒼黓黓之可象處便是陰，二者離之不可得。以造化之始，物尚不可離如此，則其餘為造化之所生者，如天地，如萬物之屬，不得離可知矣。如天能運轉，陽也；其附綴星辰河漢處，陰也。日光炎灼處，陽也；其中閃爍之精，則陰也。月之體，陰也；其受日光處，則陽也。火，陽也；本無形，必附於木石而後形，無木石則無火矣。是陽何嘗離陰乎？水之始，雲氣也；得火之化而為液，無火則氣而不水矣。是陰何嘗離陽乎？非不可離，不得離也。故曰「一陰一陽之謂道」，言離之非道也。<sup>36</sup>

文中王廷相提出了「一氣中即有陰陽」的主張是以陰陽來對氣概念的存有意義作描述。首先，從王廷相對陰陽的論述中可知陰陽被視爲一氣之中共存的

<sup>34</sup> 《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 768。

<sup>35</sup> 《王廷相集》〈答薛君采論性書篇〉，頁 519。

<sup>36</sup> 《王廷相集》〈答何粹夫二首〉，頁 490。

兩種性質，但這兩種性質並非是對立的，而且又必須在一氣之中，缺一不可。由此論述可知王廷相試圖以氣有陰有陽的主張來描述整體存在界的運行變化之現象。因此，他之所以會認為對「一陰一陽之謂道」的詮釋必須先認知到陰陽是不相分離的原因在於我們自經驗世界所觀察到的現象都是氣所構成，而氣之所以能被我們所經驗到是因為氣之陰可凝結成象，而又能經驗到氣有變化則是氣之陽會發動鼓盪<sup>37</sup>。順此脈絡，王廷相更進一步指出，陰陽有「賓主偏勝」之義，他說：

陰陽，氣也；變化，機也。機則神，是天地者萬物之大圓也。陰陽者，造化之橐籥也；……氣有翕聚，則形有萌必槩，而生化顯矣。氣有盛衰，則形有壯老，而始終著矣。<sup>38</sup>

陰不離於陽，陽不離於陰，曰道。故陰陽之合，有賓主偏勝之義，而偏勝者恒主之，無非道之形體也。<sup>39</sup>

眾形皆化於氣，氣純一則不化，氣偏勝則一化而盡。<sup>40</sup>

我們從這三段引文可知王廷相為了解釋整體存在界中具體的氣，也就是指具體存在的事事物物之所以有變化的現象，是因為氣之中的陰陽二者具有「賓主偏勝」之義。所謂「賓主偏勝」的意思是指，一氣之內的陰陽二者之間互有消長的變化機制，而在此機制之中，氣可能在陽盛陰衰的情況下，也可能在陰盛陽衰的情況下。所以，整體存在界中存在著生滅變化的現象都可歸因於氣之陰陽有偏勝的機制之上。

<sup>37</sup> 王俊彥，《王廷相與明代氣學》（台北：秀威資訊科技，2005），頁 42。

<sup>38</sup> 《王廷相集》〈道體篇〉，頁 754。

<sup>39</sup> 《王廷相集》〈乾運篇〉，頁 756。

<sup>40</sup> 《王廷相集》〈雅述下篇〉，頁 870。

王廷相以氣之陰陽變化來論述人死之後其魂會歸於何處，他說：

陰陽終竟不能相離，凡以為神者，皆陰陽之妙用也，故曰「陰陽不測之謂神」。人死魂升，乃陰陽之精離其糟粕也，不可謂獨陽而無陰。大抵陰陽論至極精處，氣雖無形，而氤氳焜蒿之象即陰，其動蕩飛揚之妙即陽，如火之附物然，無物則火不見示是也。故人死魂升而能神也，此也。<sup>41</sup>

文中王廷相以陰陽來解釋神的意義是爲了釐清人死之後形軀的毀壞並非代表著陰與陽的分離，陰陽二者始終是緊密不分的。而且，王廷相認爲此時的氣是我們無法以感官感覺到，但是這並不表示陰與陽二者就此而分離。因此，既然神、魂皆是氣的話，根據王廷相的說法可知「神之氣終散歸於太虛，不滅息也」<sup>42</sup>。由此可知，文中王廷相所認爲的神、魂的意義並非是指它在世界的存有者，神、魂皆只是氣而已，終究得回歸於太虛本體。

## 第二節 人性論

本節的任務是在論述王廷相對於人性論有哪幾個面向的討論。首先，說明王廷相如何在其所建構的氣、性概念的存有關係之架構下解釋爲何人性是有善有不善的，並藉此說明他是如何批評孟子的性善之說以及宋儒、朱熹的天命、本然之性的主張。其次，論述王廷相在氣、性關係及道性關係的預設中是如何引發價值意識的預設的問題以及道德實踐如何可能的問題。最後，

<sup>41</sup> 《王廷相集》〈答何粹夫二首〉，頁 488。

<sup>42</sup> 《王廷相集》〈答何栢齋造化論十四首〉，頁 972。

談王廷相是如何釐清性概念和理概念的使用意義。

王廷相試圖以氣、性概念的存有關係的解釋架構來說明人性是有善、有不善的，他說：

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？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。氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？故曰「惟上智與下愚不移」。是性也者，乃氣之生理，一本之道也。信如諸儒之論，則氣自為氣，性自為性，形、性二本，不相待而立矣。<sup>43</sup>

文中王廷相試圖以氣、性概念的存有關係作為論述人性是有善、有不善的解釋架構，他批評孟子的性善之說以及朱熹的本然之性的主張皆是違背了自氣、性關係的原則底下所論述的人性說法。首先，我們從文中可知王廷相的氣、性概念的存有關係是性概念的存有是由氣概念所界定的，而且作為抽象的、非實有的性之所以能被經驗到是因為我們可透過具體的氣而經驗到，因而性是無法獨立於氣之外而存在。再者，我們得從此架構去看王廷相是如何由氣、性概念的存有關係去解釋人性是有善、有不善的主張。他在引文中提到氣是有清濁粹駁的，因而主張了人性是有善、有不善的。但是，這樣對人性的論述似乎未將完整的論證過程說明清楚。其實，王廷相已在性概念底下預設了人心及道心二義。就人心的意義而言，是指人有耳目口鼻之欲，就道

<sup>43</sup> 《王廷相集》〈答薛君采論性書〉，頁 518。

心而言是指人有仁義禮智的價值意識<sup>44</sup>。而此預設的目的是爲了說明人天生就有爲善與爲惡的雙重可能性<sup>45</sup>。所以，若我們基於「性是生於氣」<sup>46</sup>以及氣是有清濁粹駁之分等前提來理解人性是有善、有不善的時，進而說當人所稟之氣是混雜的，則其性是惡的，而說人所稟之氣是清明的，則其性是善的，反而不夠準確。事實上，王廷相說人性是有善、有不善的是基於人受所稟之氣的影響而有爲善或爲惡的可能性。換言之，若人所稟之氣是混雜的，則人易依於人心之欲去爲惡。反之，人所稟之氣若是清明純粹的，則人便易依於道心而爲善。顯然，王廷相對於人性是有善有不善的主張是針對現實經驗中人受所稟之氣的影響而有爲善與爲惡的現象存在。

於是，我們能清楚瞭解到王廷相對於孟子性善之說的批評是指人必然受到所稟之氣的影響而有爲善與爲惡的可能。如果我們說人性皆善的話，那麼便是對於現實經驗中人有爲善與爲惡的現象有錯誤的體察<sup>47</sup>。因此，既然現實經驗中存在著爲善與爲惡的現象，那麼怎麼能主張人性的本質是善的。可見，對於王廷相而言，辨別人之性是善或是不善的得由人當下與事事物物的接觸的時候才能作出準確地分辨，他說：

或問：「人心靜未感物之時可以驗性善，然乎？」曰：「否。大舜孔子吾能保其善矣，盜蹠陽虎吾未敢以爲然。何也？發於外者，皆氏

<sup>44</sup> 請參照本文：「性之本然，吾從大舜焉，『人心惟危，道心惟危』而以；並其才而言之，吾從仲尼焉，『性相近也，習相遠也』而已。惻隱之心，怵惕於情之可怛；羞惡之心，泚頹於事之可愧，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，聖賢同塗也，不爲相遠乎？」《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 766。

<sup>45</sup> 請參照本文：「人心、道心，皆天賦也。」《王廷相集》〈御民篇〉，頁 784。

<sup>46</sup> 王廷相說：「性生於氣，萬物皆然。」《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 847。

<sup>47</sup> 請參照本文：「孟子言性善，乃性之正者也，而不正之性未常不在。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』，亦以此爲性非，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？亦雖尊信孟子，不知反爲孟子之累。」《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 849-850。

乎中者也。此物何從而來哉？又假孰為之乎？謂蹠也、虎也心靜而能善，則動而為惡，又何變之遽？夫靜也，但惡之象未形爾，惡之根乎中者自若也，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。」<sup>48</sup>

文中王廷相以人在靜時不可得知人性是善或是惡，而以人在動時可知人性是善或是惡的論述是指人在靜時便是未與事事物物有所接觸，但人在動時便與事事物物有所接觸。所以，王廷相認為我們無法單論人性是善的，或是不善的，因為善或不善不是在本質上的表述，而是自現實經驗中的歸納其觀察的結果得知的。當然，我們亦可說性概念是抽象的，非實有的且不活動的，性要被經驗到必須透過具體的氣才有可能。也就是說，當人與事事物物接觸之時觀察人的行為表現便可知人是依於人心而為或是依於道心而為來斷定其性是善的，或是惡的。如下文所說：

未形之前，不可得而言矣，謂之至善，何所據而論？既形之後，方有所謂之性矣，謂惡非性具，何所從而來？程子曰「惡亦不可不謂之性」，得之矣。<sup>49</sup>

總之，王廷相認為我們之所以能經驗到人有為善與為惡的現象是基於氣、性關係的原則上說性概念必須透過具體的氣概念才能被經驗到。王廷相在文本中批評如果作為一抽象的、非實有的性概念獨立於氣概念之外而存在時，那麼它要如何可能被我們經驗到。如果它不能被經驗到的話，那麼我們要如何解釋有「至善」的存在呢？換言之，人有為惡的現象如果不在人性上來說，那麼要如何解釋惡的存在的問題。

<sup>48</sup> 《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 767。

<sup>49</sup> 《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 765。

接下來，我們再來看王廷相批評朱熹誤解了氣、性關係的說法，他說：

朱子答蔡季通云：「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，見先生論性闢頭就差。人具形氣而後性出焉，今日：「性與氣合」，是性別是一物，不從氣出，人有生之後各相來附合耳，此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅矣，一貫之道，不可離而論者也。如耳之能聽，目之能視，心之能思，皆耳目心之固有者，無耳目，無心，則視聽與思尚能存乎？又謂主理故公而無不善，有質故私而或不善。且聖人之形氣純粹，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。萬世之下有聖人生焉，亦不易此論矣。而先生乃以本然氣質分而二之，殊不可曉。……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」，言此心甚微眇而發現不多也；人心則循情逐物，易於流蕩，故曰「惟危」，言此心動以人欲，多致凶咎也。

50

文中王廷相批評朱熹提出了「人之有生，性與氣合而已」的主張是不瞭解氣、性關係的原則是不相分離的。事實上，我們已知性概念的存有是由氣概念所界定的，而且抽象的性必須透過具體的氣才能被經驗到，而且性概念是不能獨立於氣之外而存在。此意如王廷相在文中所提到的耳聽、目視、心思一樣，倘若人沒有耳目及心，那麼要如何視聽及思呢？此外，文中提到了「主理故公而無不善，有質故私而或不善」一語便是指朱熹本然之性與氣質之性的預

<sup>50</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 851-852。

設。對此，王廷相以聖人之性來批評朱熹的預設是錯誤的。王廷相認為性是從氣所出，由氣所生，所以此性即是氣質之性。再者，他指出聖人之性之所以為善的原因是聖人所稟受之氣是純粹的，反之眾人之所以多不善的原因是眾人所稟之氣是駁雜的。換言之，聖人之性是善的得歸因於聖人的行為表現是善的，亦即是指聖人在稟受清明之氣的狀態之下得以展現道心，實踐仁義禮智的價值意識。反觀，眾人之性多不善的原因便是指其非稟受清明之氣便難以展現道心，實踐仁義禮智的價值意識。

然而，王廷相一方面否定了本然之性的預設，另一方面則在性概念底下預設了道心一義而說道心即是指仁義禮智的價值意識時，便表示了雖然他取消了將仁義禮智的價值意識預設在本體上，但是此舉並不表示人無為善的可能性存在。但是，即便人有實踐仁義禮智的價值意識的可能性存在，卻無法在缺乏仁義禮智的價值意識以作為道德實踐的終極理想的目標之下去實踐仁義禮智的價值意識。此外，既然人性是有善有不善的，那麼王廷相要如何論述人有意願作道德實踐的可能性存在。也就是說，他要如何證明人有作道德實踐的動機存在。如果在其理論系統內無法說明人有作道德實踐的動機，那麼他要如何解決人可變化氣質的工夫論問題。顯然從這樣的脈絡來看，王廷相要解決這樣的問題似乎只能走向荀子的思路在其理論中預設聖人這一角色以解決這個問題。至於，王廷相是如何論述聖人這一角色以解決道德實踐的問題便有待下一章節——「聖人之教」作完整的論述。所以，王廷相主張的氣、性關係一方面產生了無普遍的價值意識以作為工夫實踐的依據或標準的問題，另一方面則產生了作道德實踐的動機是否存在問題。

王廷相從批評朱熹對性、氣關係有錯誤的認識中指出人之所以能實踐仁義禮智的價值意識是透過後天的知覺運動得來的，而非天生就懂得去實踐仁義禮智的價值意識，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，不以氣之聚散而為存亡也。嗟乎！其不然也甚矣。且夫仁義禮智，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？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，豈非謬幽之論乎？此不待智者而後知也。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。三物者一貫之道也，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。<sup>51</sup>

文中王廷相對朱熹之言的批評是針對朱熹所主張的氣、性概念的存有關係，是性概念不以氣概念的存有作為依據，性概念是可獨立於氣概念之外而存在的說法是錯誤的。對此，我們從文中可知王廷相對氣、性概念的存有關係的理解是認為性概念的存有是由氣概念所界定的，而且從文中提到「性也，生之理也」一語可知作為抽象的性必須透過具體的氣才能夠被經驗到，亦即表示了氣、性關係是不可分離的。由此可知，王廷相在氣、性概念的存有關係的論述之中已意味著他取消了將仁義禮智的價值意識預設在本體上，因而此舉影響了其理論系統中必然會面對到人有實踐仁義禮智的價值意識的動機問題。換言之，因為主體的工夫修養活動即是追求理想而為之行動，因此必

<sup>51</sup> 《王廷相集》〈橫渠理氣辯〉，頁 602。

以整體存在界的價值本體以為這個追求的標的，否則所追求的既不是本體亦就不是值得追求的理想了<sup>52</sup>。可見，王廷相必須面對的問題是如何解決仁義禮智的價值意識以成為人人所追求實踐的理想目標的難題。

此外，文中王廷相認為在氣、性關係的存有解釋架構之下表示了有人則有心的知覺運動，有心的知覺運動則能夠展現道心，實踐仁義禮智的價值意識。相反的，人存有者不存在時，則無心以去知覺經驗世界中的事事物物，因而仁義禮智的價值意識亦無法被實踐、實現。所以，王廷相所提出的「三物者一貫之道也」的主張即是在強調氣、性、心三者的存有關係是有氣之後才有性，有性之後則有心。可見，王廷相認為人之所以能實踐仁義禮智的價值意識之關鍵在於人心的知覺運動上。這意思是說，心主宰了性，使得人可抑制過度的順從人心之欲而為，進而能展現道心。但是，人所稟受的氣質依舊是限制、影響了人能否實踐仁義禮智的價值意識的關鍵。也就是說，即便人可透過知覺運動作道德實踐，但是若人依舊無法改變氣質，由駁雜之氣轉變為清明之氣的話，那麼人還能夠透過知覺運動而實踐仁義禮智的價值意識嗎？顯然，王廷相一方面要解釋人有作道德實踐的動機問題，而且另一方面又得從工夫修養的思路上去解釋變化氣質的問題。當然，道德實踐所追求的終極理想目標為何也是王廷相所必須去解決的問題。因此，以上這些問題有待下一章節中作完整的論述。

王廷相藉由程明道所論述的的氣、性概念的存有關係之架構去批評朱熹的本然、氣質之性的主張是錯誤的，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，而起諸儒之紛辯，是誰之過哉？明道先生曰：

<sup>52</sup> 杜保瑞、陳榮華，《哲學概論》（台北：五南，2008），頁 283。

「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！<sup>53</sup>

文中王廷相帶出程明道所論述的氣、性概念的存有關係之架構主要是為了解釋「性生於氣，萬物皆然」的命題，並以此架構批評去批評朱熹的本然、氣質之性的主張。王廷相認為我們透過此命題可知程明道的氣、性關係所要表現的意義是，性概念的存有是被氣概念所界定的。文中他提出「離氣而論性，使性之實不明於後世」的主張便是根據此存有關係所提出的。而此主張是為了說明當我們要辨別人性究竟是善或是惡時，若不根據此存有關係，那麼要如何能夠分辨呢？這意思是說，性是抽象的概念，它便只能透過具體的氣才有可能被人所經驗到。所以，他在文中指出不論是宋儒或是朱熹本人在根據了孟子性善之說而進一步主張了本然、氣質之性的說法皆是錯誤。當深究其原因便可知朱熹的本然之性的預設是將仁義禮智的價值意識預設在本體上而說人性是善的主張，而王廷相認為這樣的預設便已指向了性概念可獨立於氣概念之外而存在的說法，而這樣的說法當然與王廷相所認知的氣、性關係之原則相互衝突。當然，王廷相會認為朱熹這樣對性概念的存有解釋即是偏離了氣、性不相分離的原則。因此，王廷相才會認為朱熹就著本然之性的預設，而說人性是善的主張是對氣、性關係的不瞭解。

王廷相對性概念、理概念及道概念應該在什麼樣的問題意識上使用作出說明，他說：

程子以性為理，余思之累年，不相契入，故嘗以大易「窮理盡性」

<sup>53</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 837。

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。嘗試擬議，言性不得離氣，言善惡不得離道，故曰性與道合則為善，性與道乖則為惡，性出乎氣而主乎氣，道出於性而約乎性，此余自以為的然之理也。<sup>54</sup>

文中王廷相一開始便批評了「以性為理」的命題是誤以為性概念和理概念可以為一，因而他試圖藉由《周易》「窮理盡性」以及《孝經》「毀不滅性」來解釋性、理不可以為一的原因為何。首先，我們能夠肯定性概念在文本中應是指人性，而理概念則是指事事物物的原理原則，如人有人之理，物有物之理。由此可知，王廷相之所以認為此命題無法證成的原因在於論「盡性」的工夫修養是就改變人的氣質之性來說的，而非就著改變人之理來說的。而「窮理」是指人對事事物物之理的探求，亦即是針對知識而言，而非是對事事物物之性為何的探求。所以，在這裡王廷相以論性概念是針對工夫論來說的，論理概念則是針對認識論來說的。

文中另一項重點是王廷相以氣概念、性概念以及道概念三者進行存有關係的思辨並說明了氣、性、道三者所形成的存有關係是在面對什麼樣的哲學問題。事實上，文中王廷相所提出的氣、性、道三者的存有關係其實就是氣、性關係的延伸而已。首先，在對「性出乎氣而主乎氣」的主張進行解讀之前我們已知王廷相的性概念已預設了人心、道心兩重意義，亦即是指人有為惡與為善的可能性存在。因此，「性出乎氣」的意義即是指性概念的存有是由氣概念所界定，而「主乎氣」的意義難道可說人性主宰了人所稟之氣質嗎？或是可說人心主宰了氣，道心主宰了氣嗎？想必此說是不準確地。那麼我們應該如何去理解此語呢？如果從上下文來看便可理解此語是指人因所稟之氣質有清濁駁雜之分，因而使得人性有善有惡。所以，此語是說人性的善惡

<sup>54</sup> 《王廷相集》〈答薛君采論性書〉，頁 518。

是由氣所決定的。

再者，解讀「道出於性而約乎性」的主張之前，我們從文中已知王廷相認為道是作為善惡價值判斷的標準、依據。不過，我們應該如何理解「道出於性」一語，因為道既然是作為善惡價值判斷的依據，而且其存有是由性概念所界定的，那麼我們可說道概念在這裡所指的是性概念底下所預設的道心嗎？此答案對於王廷相而言會是肯定的。因此，我們可更進一步說王廷相在這裡試圖自道心建立一套判斷是非善惡客觀判準，並且試圖以此判準來約束人可能過度的依於人心之欲而有為惡的現象發生，而另一方面則是作為人實踐仁義禮智的價值意識的標準或依據。至於，我們為何會將道更進一步解讀為判斷是非善惡的客觀判準，而且這樣的假設是否關乎到人如何可能為善去惡，如何有作道德實踐動機的問題以及此客觀判準既然是出於性，那麼此客觀判準是否會受制於氣、性、道三者所形成的存有關係等問題有待下一章作完整的回應。



我們再舉出王廷相對性概念以及理概念必須就著其所涉及的問題意識為何來使用，他說：

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

<sup>55</sup> 《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 767。

文中王廷相批評「以理言性」是對人性的錯誤理解。爲此，他在文中列舉出《周易》「窮理盡性」、《孝經》「毀不滅性」以及明道《定性書》等三者來說明爲何我們只能說盡性而不能盡理，只能說不滅性而不能說不滅理，只能說定性而不能說定理。因爲他所謂的生之理是指人之所以爲人，物之所以爲物的原理原則，而盡性、不滅性以及定性等三者皆是指向人要努力於實踐仁義禮智的價值意識的方向上。也就是說，這三者所涉及的是工夫論的問題意識。所以，王廷相認爲以理言性的主張是無法說明人如何作工夫修養的問題。



## 第三章 工夫論的可能性

本章的任務是在探討王廷相在其哲學理論系統中所建構的聖人之教的理論是為了解決什麼樣的哲學問題。對此，我們將分為兩小節來論述之，第一節「思與見聞之知」，本節中的內容主要是在論述王廷相如何從批評德性之知的主張，而說一切的知識都出自於人道之知的經驗歷程中。換言之，不論是經驗世界中事事物物的知識，工夫修養的知識，或是判斷是非善惡價值的準則等都必然得由後天的人道之知獲得。然而，王廷相是否能由此論述之中提出解決人天生所稟受之氣限制而有實踐仁義禮智的價值意識的可能問題。因為王廷相已說過道心是天賦的<sup>56</sup>，即表示人有實踐仁義禮智的價值意識的可能性。但是，又說「道心非氣稟清明者則不能全」，此意是說氣稟清明之人足以能夠展現道心，實踐仁義禮智的價值意識。那麼，思與見聞之知是否能夠解決人獲得知識之後必然能夠去作道德實踐的修養工夫，進而突破先天所稟之氣質的限制而展現道心，實踐仁義禮智的價值意識的問題呢？第二節「聖人之教」，關於本節的內容是先解釋王廷相如何在氣、性概念的存有關係上來建構聖人之教的哲學理論，而此理論之中是否有預設上的難題存在。再者，聖人之教的預設是否能夠解決當價值意識取消預設在本體上時，而導致了人無意願去追求並實踐終極的價值意識的動機存在的問題，亦即是否能夠解決人如何可能實踐仁義禮智的價值意識的問題。

### 第一節 思與見聞之知

王廷相認為人所有的知識來源都出自於經驗而來的，因而對於儒者主張

<sup>56</sup> 《王廷相集》〈御民篇〉，頁 784。

人有德性之知的說法抱持著否定的態度，他說：

嬰兒在胞中自能飲食，出胞時便能視聽，此天性之知，神化之不容已者。自餘因習而知，因悟而知，因過而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之親，亦積習稔熟然耳。何以故？使父母生之，孩提而乞諸他人養之，長而惟知所養者為親耳。塗而遇諸父母，視之則常人焉耳，可以侮，可以詈也，此可謂天性之知乎？由父子之親觀之，則諸凡萬物萬事之知，皆因習因悟因過因疑而然，人也，非天也。近世儒者務為好高之論，別出德性之知，以為知之至，而淺博學、審問、慎思、明辯之知為不足，而不知聖人雖生知，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！<sup>57</sup>

文中王廷相認為人除了耳目口鼻之欲的天性之知外，其餘的能力都是透過「因習、因悟、因過、因疑」等四種經驗歷程之中累積知識而來的。他甚至認為人之所以對父母兄弟有親情的行為表現也都是從此經驗歷程之中累積而來的。為此，他批評儒者所主張的德性之知是好高之論，認為儒者預設德性之知以為人天生就知道如何實踐仁義禮智的價值意識，進而認為德性之知就是作為人之所以能通達天地萬物之理的根本，而不重視博學、審問、慎思、明辨等獲取知識的途徑上是錯誤的。深究其原因便知，首先一般人天生所稟之氣是駁雜的以致於人受到氣質之性的限制而不知道如何展現道心，如何實踐仁義禮智的價值意識。縱使人天生擁有道心，有實踐仁義禮智的可能，但是，王廷相認為人若不從經驗中累積道德實踐的知識，那麼人要如何突破氣質之性的屏障而知道實踐仁義禮智的價值意識呢？再者，假使人擁有德性之知，天生知道要實踐仁義禮智的價值意識，那麼為何現實經驗中依舊存在著許多為惡之人呢？所以，王廷相試圖以人可於現實經驗中累積經驗、知識的說法來解決氣質之性造成人無法實踐仁義禮智的價值意識的問題。換言之，

<sup>57</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 836-837。

透過人道之知的經驗歷程即能夠消弭人因為天生所稟之氣質使得人在展現道心上有所限制及影響。

不過，王廷相提出的解決方法是否蘊含了人人都能憑藉著自己的能力於現實經驗中累積經驗、知識以實踐仁義禮智的價值意識。也就是說，王廷相是否已排除了人天生的智力能夠左右人理解所體驗到的經驗及知識，而且既然人要懂得如何實踐仁義禮智的價值意識就必然得透過這四種經驗歷程累積判斷是非善惡的能力及知識，那麼在此論述當中就必須先預設一判斷是非善惡的客觀標準或依據。此外，此論述中是否蘊含了人於經驗歷程之中獲得知識之後必然會去實踐仁義禮智的價值意識。換言之，人在知之後是否出自於善的動機去實踐仁義禮智的價值意識。

另外，文中王廷相指出聖人雖然不受氣質之性的限制而天生就知道或是天生就意識到要去實踐仁義禮智的價值意識，不過經驗世界中事事物物不斷有生滅變化的現象存在，更何況是治理社會國家的方針也因為時代的更替而有所改變。所以，聖人依舊必須透過「因習、因悟、因過、因疑」等四種歷程之中累積經驗及知識以因應社會國家天下之事。

王廷相認為我們必然得透過見聞思慮才可能認識到事事物物之理，他說：

心者栖神之舍，神者知識之本，思者神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。使嬰兒孩提之時，即閉之幽室，不接物焉，長而出之，則日用之物不能辯矣，而況天地之高遠，鬼神之幽冥，天下古今事變，杳無端倪，可得而知之乎？夫神性雖靈，必藉見聞

思慮而知。積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。孔子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。」孟子亦曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」周子亦曰：「思則睿，睿則聖。」夫聖賢之所以為知者，不過思與見聞之會而已。世之儒者乃曰思慮見聞為有知，不足為知之至，別出德性之知為無知，以為大知。嗟乎！其禪乎！不思甚矣。殊不知思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也。德性之知，其不為幽閉之孩提者幾希矣。禪學之惑人每如此。<sup>58</sup>

文中提到的心概念、神概念及思概念的意義究竟為何是可先概略地將心概念解釋為頭腦、將神概念解釋為意識<sup>59</sup>、將思概念解釋為思慮或是思辨。當然，文本的重點並非是在探討心、神、思等概念之意義究竟為何的問題上，而是王廷相究竟以這些概念談了什麼樣的哲學問題才是解讀文本的重點。文本的主軸是在釐清「知識是從何獲取」的問題。王廷相認為人必然得先以耳目去見聞事事物物，並在獲得對事事物物的經驗之後即可對此經驗進行思慮、思辨而獲得知識。而且，王廷相認為人可更進一步對於過去所累積而來的知識及經驗加以思慮、思辨，最終便能夠通曉天地萬物之理。他表示縱使是智慧靈明的聖人也必須透過見聞思慮的過程才能夠認知到物之理。所以，他在文中引出孔子、孟子及周敦頤之言的意義一方面是為了強調知識得由見聞及思慮的途徑中獲得的，另一方面，便是直指對德性之知的批評。他在文中批評世之儒者以為由現實經驗中對事事物物進行見聞及思慮而獲得的知識是不足以探究到知識的根本為何，而認為不以事事物物作為認識對象的德性之知才足以通曉天地萬物之理的理解是錯誤的。對此，他認為德性之知的主張就

<sup>58</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 836。

<sup>59</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編（第五冊）》（台北，藍燈文化，1991），頁 273。

如同佛家的禪定工夫一樣以為只需要靜靜的坐在那裡，而不於現實經驗中見聞事事物物就能通曉天地萬物之理。所以，他以從不曾於現實經驗中接觸事事物物的小孩來比喻德性之知的主張是無助於我們對事事物物之理有更進一步的認識及掌握。總之，我們從文中「內外相須之自然」的主張可知見聞與思慮是獲得知識的一貫過程，缺一不可。

既然王廷相提出思與見聞之知的主張是為了釐清知識是從何獲取的問題，那麼此論述是否能解決人實踐仁義禮智的價值意識的問題。換言之，人是否能藉由自經驗中所累積而來的知識改變氣質而實踐仁義禮智的價值意識？此答案在王廷相看來是肯定的。因為王廷相曾主張「學有變其氣質之功，則性善可學而至」<sup>60</sup>便已肯定了人的氣質是可藉由學習而改變的，而能夠實踐仁義禮智的價值意識。以下，我們試著從王廷相思與見聞之知和對心之知覺運動的論述來說明人在知之後即能實踐仁義禮智的價值意識。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。是覺者智之原，而思慮察處以合乎道者，智之德也。宋儒乃以覺為仁，終非本色。但智之為性，統明萬善，心體苟無昏昧，於仁〔則〕覺其所以為仁，於義則覺其所以為義，而於眾善無不有覺。獨以覺為仁，偏矣。<sup>61</sup>

文中王廷相批評宋儒「以覺為仁」的主張是無法成立。對此，我們先以王俊彥教授對此文本的解讀來作初步的了解，他說：

<sup>60</sup> 《王廷相集》〈潛心篇〉，頁 779。

<sup>61</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 838。

王廷相認為「以覺為仁」終非本色，因若覺只是性中知覺能力，尚非真實之仁。從道德生生動力來講以覺為仁是可成立，但對王廷相來講，覺只在內在本性中知覺作用，因是無形的，不能言其為具體言行上之仁，所以反對「以覺為仁」。<sup>62</sup>

從王俊彥教授的說法中我們可知他認為王廷相所認知覺的意義是指知覺能力，而知覺能力並非是指向道德實踐下的仁。這意思是說，仁是一具體的道德實踐的表現。因此，既然知覺作用是無形的，那麼怎麼能以覺為仁呢？接著，我們可再以王俊彥教授的說法為基礎來延伸至不同的角度去解讀此文本。首先，此文本的主軸是在談從心的體用架構來說如何於現實經驗之中實踐仁與義的價值意識。對此，王廷相認為人心在無既有的私意及立場的狀態之下便能夠通達天地萬物之理，亦是指能對現實經驗中的事事物物有所體察。再者，以氣、理概念的存有關係可知，一物有一物之理，抽象的理是透過具體的氣被經驗到。因此，我們便能清楚得知，王廷相為何反對以覺為仁的主張。仔細來說，王廷相反對的原因是，若人有先入為主的立場而去體察事事物物，如以仁去體察事事物物，那麼要如何準確地認識到物之理？如將「智之為性，統明萬善」以白話的方式表現便可知「人是以智慧來展現仁義禮智的價值意識」。所以，王廷相認為人當下於仁之事上便能展現仁的價值意識，於義之事上便能展現義的價值意識。

然而，我們從王廷相的論述中發現了「智可統明萬善」一語其實意味著道德實踐是出自於個人的理性思慮、思辨下而有仁義禮智的表現。但是，我們卻無法由此說法證明道德實踐的動機是出自於善。換言之，人透過學習而瞭解到何謂仁義禮智的價值意識，也知道判斷是非善惡的價值標準為何，那麼這就能夠證明人是出自於善的動機而去實踐仁義禮智的價值意識嗎？顯

<sup>62</sup> 王俊彥，《王廷相與明代氣學》（台北：秀威資訊科技，2005），頁 143。

然，我們從這裡難以看出有這樣的可能性存在。不過，我們可試著從王廷相「道心非氣稟清明者則不能全」的主張來解釋道德實踐缺乏善的動機的問題。事實上，此主張表示了人之所以能展現道心，實踐仁義禮智的價值意識的原因是所稟之氣是清明的。而氣稟清明的意義正呼應了當人完成修養工夫之後即可達到「智可統明萬善」的聖人境界。所以，綜觀「學有變其氣質之功，則性善可學而至」、「道心非氣稟清明者則不能全」及「智可統明萬善」等主張便可知，人經由學習之後便能改變氣質，展現道心，而此時人已是根據了善的動機隨物感通，實踐仁義禮智的價值意識。至於，人所學習的對象為何以及為何學習能夠改變氣質等問題有待下節作討論。

對於王廷相提出了「智之爲性，統明萬善」的說法可再藉由下文繼續來探討之，王廷相說：

「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。」<sup>63</sup>

首先，釐清文中的性與性之體之意義為何可從前面的論述中得知，這裡的性應指的是智，性之體則指的是心。王廷相在這裡認為心是主宰著耳目去知覺天地萬物之理，又是主宰著人依於天地萬物之理而實踐仁義禮智的價值意識。這意思是說，在人改變氣質之性，使所稟之氣轉爲清明時，人不僅能通曉天地萬物之理，而且能依於理而實踐仁義禮智的價值意識。換言之，如同前面引文所說：「仁則覺其所以爲仁，於義則覺其所以爲義」。此外，王廷相說「形諸所見」是指仁義禮智的道德行爲表現是我們能夠看到的，而「根諸所不可見」則是指作爲統明萬善的智是我們無法看到的。再者，王廷相說「合

<sup>63</sup> 《王廷相集》〈性辯〉，頁 608。

內外而一之道」的意思是強調當人知覺到的理時便能作出合乎理的行爲表現，如見到父母時則當下即有孝的行爲表現。

王廷相批評「性即理」的命題是無法證成人可展現善的價值意識的問題，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。」言動則性有機發之義，若曰「理」，安能動乎？宋儒之見當為誤。<sup>64</sup>



文中王廷相試圖想釐清的是我們無法從「性即理」的命題來證成人可展現仁義禮智信五常的問題。王廷相認為此原因在於理是「無感，無動、無應」的。這意思是說，倘若人當下有所感，所動，所應之時，人是無法基於理而有情、意、心、志等回應。因為既然理概念是指事物物的原理原則，那麼人如何可能基於原理原則對物有所感、對人有所動、對事有所應？於是，我們從文中「蓋性一也，因感而動為五」一語便可知性概念在這裡並非是指氣質之性，此性的意義是指向了智。如此一來，便可呼應前面所提到的「智之為性，統明萬善」的說法。而問題也就獲得解決。

王廷相認為心、性、情三者雖可各自論述所涉及的問題，不過，事實上，心、性、情三者卻是在同一脈絡上去分述各自所涉及的問題，他說：

心有以本體言者，「心之官則思」與夫「心統性情」是也；有以運用

<sup>64</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 847。

言者，「出入無時，莫知其鄉」與夫「收其放心」是也。乃不可一概論者，執其一義則固矣。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，位雖不同，其實一貫之道也。學者當察其義之所主，得矣。<sup>65</sup>

對於文中王廷相提到了「心、性、情三者一貫」的說法我們可先試圖從劉又銘教授的解讀來理解此文本，劉教授說：

總之，心、性、情三者一貫，只不過心側重於做為知覺思維出入收放的功能運用的器官形體之義，性側重於「虛靈」與「靈而覺」的「靈、能而生之理」以及作為心的本然狀態之義，而情則側重於對外物的感應互動之義罷了。<sup>66</sup>

從文中可知劉又銘教授說心有器官形體之義其實是說心是性之體，而說性是心的本然狀態之義是指心本然的狀態即是智，至於說情是感應互動之義則指的是當人知覺到理時，便能起相應之情。如見到兄長則有悌的行爲表現。總而言之，王廷相說心、性、情三者一貫的意義是指當人接觸到事事物物時，心便能進行思慮、思辨的活動，而此活動便是基於智將所接收到的經驗、訊息加以統合、分析，最後，人基於先前理性的思慮、思辨而作為喜怒哀樂之情的回應。

王廷相認為作虛靜工夫時，便是指心未在思慮事事物物，亦即未與事事物物有所接觸。反之，當與事事物物有所接觸並作出回應時，心便正在進行著思慮、思辨活動，使得人對所接觸的事事物物作出適當的回應，他說：

<sup>65</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 834。

<sup>66</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：五南出版社，2000），頁 76。

「然則心以思為主，何謂也？」曰：「在應事可也。謂靜以思為主，此儒之自苦者爾。有感則思，無感則不思，亦足以養神，何膠於思而為之？」<sup>67</sup>

文中王廷相認為論心以思為主時應該在應事上來說，這意思是指人在應事之時必須以理性去思考當下所應作出合於理的反應。如見父而有孝的回應是透過理性的思慮、思辨下而有的反應。所以，王廷相認為若說靜以思為主是錯誤的在於人在靜的時候就是未與事事物物有所接觸，而既然心沒有思慮、思辨的對象，那麼怎麼能說靜以思為主呢？

王廷相認為要達到通曉天地萬物之理的聖人境界就不能只偏重在虛靜工夫之上，還必須再以耳目去見聞事事物物，從經驗中累積知識。否則，光靠作虛靜工夫是無法實踐仁義禮智的價值意識，他說：

浚川子曰：斯人也，空寂寡實，門徑偏頗，非禪定則支離，畔於仲尼之軌遠矣。何以故？清心志，祛煩擾，學之造端固不可無者，然必有事焉而後可。中庸曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」中和而曰「致」，豈虛靜其心性者可以槩之哉？夫心固虛靈，而應者必藉視聽聰明，會於人事，而後靈能長焉。赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辯牛馬矣，而況君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之節度乎？而況萬事萬物，幾微變化，不可以常理執乎？彼徒虛靜其心者，何以異此？<sup>68</sup>

<sup>67</sup> 《王廷相集》〈潛心篇〉，頁 779。

<sup>68</sup> 《王廷相集》〈石龍書院學辯〉，頁 604。

文中王廷相批評不論是單憑禪定工夫，或是虛靜工夫都無助於我們進一步對天地萬物之理的瞭解及掌握。他認為人心固然要修養，但是天地萬物之理卻不能只是藉由心的修養便能得到，而是需要先以耳目去見聞，才能夠對所見聞到事物進行思慮、思辨。他甚至比喻若自幼就與世隔絕的小孩怎麼能夠對事事物物有辨別的能力，更何況要如何於人倫關係中有合於理的表現。此外，他還認為經驗世界中事事物物都不斷地在變化著，那麼怎麼能夠稟持著「常理」去應事呢？換言之，王廷相並非反對以虛靜工夫來修養心性，而是不能夠偏廢於此之上。因為一切的知識並非是作虛靜工夫便能得到，而是先以見聞，而後以思慮才能得到物之理，進而才能夠對當下所遭遇到的情境有妥當的回應。由此可見，沒有耳目去見聞事事物物，那麼人也就無法獲得知識。不過，王廷相認為耳目是由心所主宰的，並非是毫無意識的去經驗事事物物，他說：

耳目之聞見，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。<sup>69</sup>

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。<sup>70</sup>

我們從這兩段引文中可知王廷相認為人是否能善用耳目關係到心能否進一步對事事物物之理的有所掌握。其實，耳目能否善用的問題得歸因於心的修養工夫能否徹底的問題之上。也就是說，心是主宰著耳目去見聞事事物物，

<sup>69</sup> 《王廷相集》〈見聞篇〉，頁 773。

<sup>70</sup> 《王廷相集》〈潛心篇〉，頁 777。

亦是主宰了知覺能力，倘若心的修養工夫作的不夠徹底，那麼對於事事物物之理便無法徹底的理解與掌握。所以，耳目固然是獲得知識的首要途徑，但是要能夠善用耳目就得先作心的修養工夫，使得心能在不受私欲的影響之下主宰耳目去見聞事事物物。而關於心的修養工夫問題則有待下一章工夫論作完整的說明。

王廷相點出人在見聞的操作上容易犯的錯誤有三大類，他說：

見聞梏其識者多矣，其大有三：怪誕梏中正之識，牽合傳會梏至誠之識，篤守先哲梏自得之識。三識梏而聖人之道離矣。故君子之學，游心於造化之上，體究乎萬物之實，求中正至誠之理而執之。<sup>71</sup>

文中王廷相提出了人在見聞的操作上容易犯的錯誤其實是指向了人以為仰賴見聞就能夠獲知事事物物之理。殊不知要瞭解到抽象的事事物物之理得藉由思慮才有可能。換言之，由見聞所獲得的資訊是無助於我們對事事物物之理有準確的認識及掌握，因而得更進一步倚賴思慮將這些由見聞而來的資訊加以統合、分析。當然，王廷相認為要認識及掌握事事物物之理就得於現實經驗中直接對事事物物進行思慮、思辨以避免過度仰賴見聞而產生的錯誤。

## 第二節 聖人之教

關於王廷相是如何論述「聖人為何要立教」的內容並不是其哲學的重點所在，因為其論述都是集中在聖人有鑑於現實經驗中人有為惡的現象，而為

---

<sup>71</sup> 《王廷相集》〈見聞篇〉，頁 770。

了安定社會之秩序而去立教的。所以，我們在這裡不會作過多討論聖人為何要立教的原因，或是去追問聖人為何以仁義禮智的價值意識作為立教的根本，而非以無為或是空等價值意識作為立教的根本。換言之，王廷相對於這些問題並非牽動及影響著王廷相的整個哲學理論，而其論述都是在其哲學理論較為外圍的部分，也就是在其哲學理論的邊界上，而非是其哲學理論的核心。不過，「聖人如何立教」的問題卻是我們所要討論的重點。因為這牽涉到人如何可能突破氣質之性的限制，改變氣質之性，而展現道心，實踐仁義禮智的價值意識的問題。以下便針對「聖人如何立教」問題展開論述。

王廷相批評道佛對於經驗現象存在的事實來解釋價值意識的內涵，他說：



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，復入虛空矣。佛氏、老、莊、之徒見其然，乃以虛空、返本無為為義，而欲棄人事之實，繆矣。嗟乎！有生則生之事作，彼佛氏、老、莊，父子、君臣、夫婦、朋友之交際能離之乎？飲食、衣服、居室之養能離之乎？不然，是生也為死之道者也，夫豈不繆？古之聖人非不知其然，以生之事當盡而萬物之故當治，故仁義禮樂興焉。其虛空返本之義聖人則禁之，恐惑亂乎世矣。<sup>72</sup>

文中王廷相認為道家的「無為」和佛家的「虛空」固然可作為對本體存有意義的解釋，但是若進一步將無為與虛空視為預設在本體上的價值意識的話，則無法解釋經驗世界中存在著「人事之實」。事實上，王廷相並不是在反對無為和虛空等二義是對本體的存有意義的解釋，而是反對當二者作為價值意

<sup>72</sup> 《王廷相集》〈五行篇〉，頁 808-809。

識來解釋人事之實，也就是關於人倫關係之所以存在的問題時，不論是無爲或是虛空都無法爲此關係做出合理的解釋。他甚至認爲人事之實的重要性就好比人不能不吃飯、不能不穿衣服一樣的重要。其實，王廷相想要強調的是人生活在這經驗世界中要如何捨棄、捨離人倫關係存在於現實經驗中的事實呢？所以，他認爲儒家提出仁義禮智的價值意識才是積極地去解決此這一存在的事實。總之，我們經由對文本的解讀可知王廷相對道佛的批評是爲了凸顯出道佛在論述「無爲」及「虛空」二義時是誤以爲本體存有意義解釋可用來說明價值意識預設的問題。

首先，王廷相談聖人如何立教的問題是以氣、性概念的存有關係爲基礎而展開論述，他說：



「敢問何謂人性皆善？」曰：「善固性也，惡亦人心所出，非有二本。善者足以治世，惡者足以亂。聖人懼世紀弛而民循其惡也，乃取其性之足以治世者而定之曰仁義中正而立教焉，使天下後世由是而行，則為善；畔於此，則為惡。出乎心而發乎情，其道一而已矣。」<sup>73</sup>

人心、道心，皆天賦也。人惟循人心而行，則智者、力者、眾者，無不得其欲矣；愚而寡弱者，必困窮不遂者矣。豈惟是哉？循而遂之，滅天性，亡愧耻，恣殺害，與禽獸等矣，是以聖人憂之。自其道心者，定之以仁義，齊之以禮樂，禁之以刑法，而名教立焉。由是智愚、強弱、眾寡，各安其份而不爭，其人心之隄防乎！<sup>74</sup>

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

<sup>73</sup> 《王廷相集》〈性辯〉，頁 609。

<sup>74</sup> 《王廷相集》〈御民篇〉，頁 784。

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>75</sup>

我們自以上這三段引文歸納出兩個共通論述的要點，第一、說明聖人立教的原因為何。第二、說明聖人是以其性為基礎而立教，進而確立了以仁義禮智的價值意識作為人判斷是非善惡的標準及依據。就前者而言，王廷相一方面認為聖人立教主要的原因是對於現實經驗中人有為惡的可能提出解決之道，也就是豎立一套維持社會秩序之法則，而其立教的內容涉及了仁義、禮樂、刑法等三個面向。另一方面，聖人之教在消極面是為了解決現實經驗中人有為惡的可能，但是在積極面是要求人要為善去惡，改變氣質以實踐仁義禮智的價值意識。然而，不論是消極面的去惡，或是積極面的為善都必須突破人所稟受的氣質的限制。也就是說，在氣是有清濁粹駁之分即人性是有善有不善之分，亦即是指人有為善與為惡的可能的前提之下，王廷相要如何解釋聖人之教能夠改變氣質的問題。此問題有待下面作完整的說明。

在第二項要點中，王廷相明確地表示了「性者緣乎生者也，道者緣乎性者也，教者緣乎道者也」。從此語可知王廷相以一個素樸的經驗主義者的觀點來說明有人存在便有性，有性之後便有道心，有了道心之後便能夠確立仁

<sup>75</sup> 《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 765。

義禮智的價值意識。然而，我們對聖人之教的預設有一個存有關係上的疑問，那就是聖人之教的是根據於聖人之性而存在的，而聖人之性則是指道心，而道心的意義在王廷相認為是指向了仁義禮智的價值意識。於是，基於我們對王廷相氣、性關係原則的認識下，性概念的存有是被氣概念所界定的，也就是說氣的存在與否決定了性的存在與否。那麼我們是否可問：「以氣、性關係的原則作為前提，當王廷相將聖人之教預設在聖人之性上時是否會面臨到當聖人這個角色不存在於現實經驗之中，聖人之性必然隨之消失，而聖人之教亦是如此，那麼社會秩序是否會因此而崩解呢？」也就是說，在氣、性關係的機制中，氣界定了性的存在，性又界定教的存在，那麼氣散則性滅，性滅則是否表示了教就不存在了。按照這樣的存有關係，我們必然會得到聖人之教無法存在的答案。但是，如果這就是答案的話，王廷相就必須得為此提出一解決問題的方法。當然，王廷相已意識到在氣、性關係的原則底下必然得面對這樣的問題，而其解決問題的方法並非是在其理論系統內預設一「在每一個世代中必然有聖人的出現」的前提以保證了其存有論命題的有效性，而是訴諸於「人人都有道心」之上，他說：

學校之禮樂，官府之刑法，皆聖人修道之具也。故囿於中者，則變其性而移其習，由之為善則安，為惡則愧。久矣，民之會於道也，雖王者相代，易姓受命，而此道之在人心者，生生相繼，未嘗一日泯滅。<sup>76</sup>

在道心是天賦的前提之下，已經能夠確認人有展現道心，實踐仁義禮智的價值意識的可能性。不過，要展現道心就必須得面對氣質之性的限制。這意思是說，人所稟之氣若是駁雜則無法展現道心。反之，若是清明之氣才能夠展現道心。於是，王廷相認為聖人之教能夠解決這個問題。他指出人們在聖人

<sup>76</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 857。

之教的氛圍底下不斷地受薰陶、教化，久而久之便能夠消弭過去的惡習，改變氣質，進而能夠實踐仁義禮智。而且，即便世代不斷地在交替、變動，人人依舊能夠去實踐仁義禮智。換言之，王廷相認為仁義禮智的價值意識早已存在於吾心之中，但是在所稟之氣尚未由駁雜轉為清明之前，人依舊是依於人心而為，而無法依於道心而為。因此，破除氣質之性的限制只能訴諸於聖人之教上。然而，王廷相在文中的解釋卻無法避免陷落於聖人之教是依於聖人之性，聖人之性又是依於聖人而存在的脈絡上。對此，我們只能說王廷相雖然以聖人之教解決了人受氣質之性的限制而有難以展現道心的問題，但是聖人之教卻難以脫離存有關係的限制。

接著，我們來處理王廷相如何解釋聖人之教能夠改變氣質的問題。對此，我們先以下面的引文作為解決問題的開端。王廷相說：

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、豹之祭獸，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。謂物欲蔽之，非其本性，然則貧賤夭病人所願乎哉？<sup>77</sup>

文中王廷相指出道化的確立與否對於人在突破氣質之性的限制，改變濁駁之氣質以展現道心，限制人心之欲上具有關鍵性的意義。這意思是說，王廷相認為道化，即是指聖人之教在未出現、確立之前大多數之人總是依循著人心而為，而確立之後大多數之人便是依循著道心而為。顯然，王廷相認為聖人之教的確立之後對於人之所以能夠改變氣質以實踐仁義禮智的價值意識的影響是相當大的。那麼，究竟聖人之教是如何改變人的氣質，引發人展現道

<sup>77</sup> 《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 766。

心的關鍵為何便是我們所要關注的地方。另一方面，王廷相在此文本中並未表示聖人之教必然能夠去改變每個人之氣質。對此，他提出了「惟上智與下愚不移」的主張表示除了聖人與下愚之人外，中人可以變化氣質<sup>78</sup>。不過，王廷相將人分成上、中、下三類的意義卻不同於岑溢成教授認為王充的人性的善惡既出於氣稟，則不僅中人以上或中人以下不能改變，只有中人可以通過教育或學習有所改變，然而，這樣的改變恐怕仍是程度上而不是在本質上的<sup>79</sup>。因為王廷相與王充的差異在於王廷相將性概念底下預設了人心、道心，所以在不論人氣稟上的差異時，人人都有為善與為惡的可能性存在。可見，王廷相將人區分為上、中、下三類的意義是為凸顯出在氣稟程度上的差異便形成了人在知覺活動上有程度上的差異。換言之，王廷相之所以會認為下愚之人無法改變氣質的原因便是在於此類之人所稟受之氣是濁的，以致於限制了自身去作知覺運動的能力，而無法藉由教育、學習的過程由外而內改變氣質，展現道心。所以，王廷相認為聖人是基於人所稟之氣有清濁粹駁之分的原因而立教來教導人如何改變氣質，盡善去惡，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。聖人治天下，必欲民性至善而順治，故立教以導之，使其風俗同而好尚一，雖不盡善，而為惡者亦鮮矣。<sup>80</sup>

文中王廷相認為聖人立教是以治理天下為目標的前提下來教導百姓認知到是非善惡的價值是有一客觀的判準存在。所以，王廷相認為不論人所稟之氣質為何，其性是否為善、為惡都必須透過後天的教育、學習才能夠實踐仁義

<sup>78</sup> 如下面兩段引文所說：「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。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』」。《王廷相集》〈答薛君采論性書〉頁 518。「此惟中人可上可下者有之。下愚昏瞶，不惟行之而不愧悔，且文飾矣，此孔子所謂『不移』也。《王廷相集》〈答薛君采論性書〉，頁 519。

<sup>79</sup> 王邦雄等著，《中國哲學史學（上）》（台北：里仁書局，2005），頁 266。

<sup>80</sup> 《王廷相集》〈問成性篇〉，頁 769。

禮智的價值意識。否則，如道家以「自然」的態度作為治世之方恐怕無法避免天下有大亂的危機出現，如下文所言：

生也、性也，道也，皆天命也，無教則不能成。老、莊任其自然，大亂之道乎！<sup>81</sup>

王廷相認為老莊的「自然」態度是無益於治理天下的原因在於人所稟之氣有清濁粹駁之分，其性亦有善惡之別，若人人都依循著「自然」而為，亦即是指依循著耳目口鼻之人欲而為，那麼天下豈有不亂的一天。換言之，人人天生本有天性之知，亦即懂得如何滿足耳目口鼻之欲，但是人在對於如何抑制人欲，實踐仁義禮智的認知卻是缺乏的。即便透過後天人道之知的經驗歷程，也無助於人作為善去惡的工夫。所以，聖人必須得立教以作為人經由人道之知的經驗歷程而認知到是非善惡的價值判斷的標準或依據。換言之，倘若沒有聖人之教的存在，則人是不可能懂得如何去實踐仁義禮智的價值意識，如下文所言：

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？<sup>82</sup>

王廷相認為假使無聖人修道之教，縱使是智慧高明之人也無法於現實經驗中徹底實踐仁義禮智的價值意識。這意思是說，王廷相認為人不可能在沒有一判斷是非善惡價值的客觀標準或依據作為道德實踐的基礎而能夠實踐仁義禮智。因此，聖人之教的存在便意味著是非善惡價值的客觀標準或依據已確

<sup>81</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 840。

<sup>82</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 847。

立了，而人經由人道之知的經驗過程便能獲得此知識，進而能夠改變氣質，實踐仁義禮智的價值意識。但是，我們不免會質疑聖人要如何能夠獲得實踐仁義禮智的知識呢？也就是說，按照王廷相的推論得先存在一套價值意識的知識以提供人作為道德實踐的依據或標準，不然人要如何可能去實踐。對此，王廷相似乎沒有辦法再進一步解釋聖人背後所根據為何。

我們在上一節的論述之中尚未徹底釐清「學有變其氣質之功，則性善可學而至」的主張是根據什麼樣的基礎而提出的。其中，我們得釐清人所學習的對象為何以及為何學習能夠改變人的氣質等問題。事實上，我們從本節的論述便可知聖人之教即是人所學習的對象，這意思是說，我們學習的是聖人所建構的一套客觀判斷是非善惡價值的判準。為此，我們可說性善的意義對王廷相而言是指人的行為舉止合乎聖人之教。所以，說「學有變其氣質之功，則性善可學而至」的意義是指當我們要使所稟之氣由濁駁轉為清明時必然得先學習判斷是非善惡價值的標準為何才有可能。然而，學固然可以改變氣質，但是人基於什麼原因會去學習呢？對此，我們可從王廷相提出「凡人之性成於習」的普遍命題來解釋這個問題，他說：

或曰：人既為惡矣，反之而羞愧之心生焉，是人性本善而無惡也。嗟乎！此聖人修道立教之功所致也。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。<sup>83</sup>

葛榮晉先生認為「人性雖先天具有善惡，但它只是一種可能性，可能性變成現實性是後天客觀環境與社會教育的結果。<sup>84</sup>」順著葛榮晉先生的說法可知「凡人之性成於習」已表示了人可能隨著客觀環境而依於人心而為，或是可能依

<sup>83</sup> 《王廷相集》〈答薛君采論性書〉，頁 519。

<sup>84</sup> 葛榮晉，《王廷相》（台北，東大圖書，1992），頁 219。

於道心而為。對此，王廷相在文中認為當人侷限在聖人之教的氛圍之中，其性便能在教育及刑法的引導及約束之下，一方面能去除過去的種種惡習，而另一方面能學習到判斷是非善惡價值的標準為何。所以，王廷相說聖人之教是「人心之隄防」<sup>85</sup>的意義便是就著消極面來說聖人之教能以刑法來約束人過度的依於人心之欲，而避免人有為惡的可能發生。當然，就積極面而言，便是指聖人之教能以教育來引導人判斷是非善惡，進而使人改變氣質，展現道心，實踐仁義禮智的價值意識。總之，人在聖人之教所形成的氛圍之中其性是被教育所引導的、是被刑法所約束的，因而從中學習到判斷是非善惡的標準為何，並懂得去實踐仁義禮智的價值意識。

王廷相批評若人性如宋儒所主張是善的話，那麼聖人何必要修道以立教<sup>86</sup>，他說：

中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道。」是性由於生，道由於性，明且著矣。但人生稟不齊，性有善否，道有是非，各任其性行之，不足以平治天下，故聖人憂之，修道以立教，而為生民準。使善者有所持循而入，不善者有所懲戒而變，此裁成輔相之大猷也。若曰人性皆善而無惡，聖人豈不能如老、莊守清淨任自然乎？何苦於諄諄修道以垂訓？宋儒寡精鑒，昧神解，梏於性善之說而不知辯，世儒又復持守舊轍，曲為論贊，豈不大誤後世？<sup>87</sup>

<sup>85</sup> 《王廷相集》〈御民篇〉，頁 784。

<sup>86</sup> 王廷相對相同議題的論述亦包括下文：「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，而愔於冥冥者不可勝計。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，以號召天下，惑矣。」《王廷相集》〈雅述上篇〉頁，835-836。

<sup>87</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 850。

文中王廷相對《中庸》文本「天命之謂性，率性之謂道」一語的詮釋是以氣、性概念的存有關係的解釋架構來批評宋儒的性善之說意味著聖人如老莊以自然之態度即可治理天下是對人性的錯誤認知。王廷相指出從氣、性關係中可得出人性是有善有不善的，而聖人之教的存在就是爲了處裡氣稟清明而可爲善之人和氣稟駁雜而會爲惡之人能夠在聖人之教的機制之中認知到判斷是非善惡之價值判準爲何。換言之，王廷相認爲善之人可持續朝向爲善之路前進，而不善之人能因爲在聖人之教的機制之中受到懲戒而改變氣質，最終朝向爲善之路前進。

王廷相批評若「以自然治天下」<sup>88</sup>，那麼如何解決美色、貨利、安逸皆人情之所欲的問題，他說：



或曰：「以自然治天下可乎？」王子曰：「此莊、老之政也。天下可以自然治，義軒堯舜為之矣。民無統主，則強食弱也，眾暴寡也，智死愚也。極也必反之，相戕相賊，報覆相尋，民之獲其生者寡矣。是故任其自然者，亂之道也。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？安能皆如老、莊之徒，淡然無欲乎？安不至於亂乎？故曰極也必反之，反之者，求報也。聖人之生於時，安得不為天下求安？故仁義道德之修，非徒為己也，將以化人也；禮樂法制之設，不徒治人也，亦以安己也，勢之所必然者也。謂聖人得已乎？夫法以治之，

<sup>88</sup> 王廷相對相同議題的論述亦包括下文：「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，舜憂得禹，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。」《王廷相集》〈五行篇〉，頁 807-808。

而猶有意外之奸，況蕩然自由乎？云自然者，謬幽之說也。」<sup>89</sup>

文中王廷相批評老莊以自然之態度作為治理天下的方針是難以處理現實經驗中存在著人情之所欲的問題。他指出雖然老莊要求人作「無欲」的工夫，但是當人處在沒有一套辨識、判斷是非善惡價值之客觀的標準及依據的前提之下，要如何可能要求人去除人情之所欲呢？可見，老莊提出的無欲工夫在王廷相認為是一個難以在以自然作為治理天下之方針的前提之下而人有可能去落實的工夫理論。因此，王廷相認為只有聖人之教的「仁義道德」及「禮樂法制」才能夠處理人情之欲的問題。



<sup>89</sup> 《王廷相集》〈御民篇〉，頁 785。

## 第四章 工夫論

當我們要進入並開始論述王廷相的工夫理論時，我們得先回想起在前一章中我們提到王廷相在其理論中預設「聖人之教」以作為道德實踐的客觀標準或依據。此目的是為了連結於工夫理論上，並解決王廷相取消仁義禮智的價值意識預設在本體上而導致了人作道德實踐的工夫時存在著是否出自於善的價值意識的問題。然而，在同樣的脈絡中王廷相在面對人如何可能作道德實踐的工夫的問題時，他認為人處理事事物的能力是透過人道之知而來的，而不是德性之知。當王廷相取消了德性之知的預設時便表示了人只能透過經驗事事物物來獲取仁義禮智的價值意識的知識。事實上，人之所以能經驗到事事物物是因為王廷相以具體的、實有的氣作為本體，又因為事事物物都有其事事物物的理。因此，其宇宙論的知識系統的建構也就初步的勾勒出來了。雖然我們知道人必然得透過人道之知的經驗歷程而去作工夫，但是人如何可能正確地認識到事事物物？而現實經驗中事事物物都不斷地在變化，人又要如何準確地掌握呢？此外，人經由人道之知的經驗歷程所獲得到的知識要如何可能去實踐它？以上這些便是王廷相在其工夫理論中所面對的問題。為此，以下分為兩節論述王廷相的工夫理論。首先，第一節「動靜交相養的工夫理論」為主軸底下分為兩個子題來說明「存養及省察工夫」的思路為何以及王廷相如何「批評主靜工夫的流弊」。再者，第二節說明「知行兼舉」為何。

## 第一節 動靜交相養的工夫理論

### (一) 存養及省察工夫

王廷相以《大學》及《論語》文本作為動靜工夫操作的指導方針<sup>90</sup>，如下文：

存養在未有思慮之前，省察在事機方蒙之際。大學心有所忿懣，有所好樂，有所恐懼，有所憂慮，則皆不得其正，是教人靜而存養之功也。能如是，則中虛而一物不存，可以立廓然大公肢體矣。論語非禮勿視，非禮勿言，非禮勿動，以克去己私，是教人動而省察之功也。能如是，則己克而一私不行，可以妙物來順應之用矣。聖人養心慎動之學，莫大於此，學者當並體而躬行之，則聖人體用一源之域，可以循造矣。<sup>91</sup>

所謂存養及省察的修養工夫其實是根據於心有動靜的雙重狀態所建構的工夫理論。其實，當我們說心有動靜的雙重狀態是指當人心在靜的狀態之中，即是指人心未有思慮活動，亦即是指人尚未接觸到事事物物。而另一方面，說人心在動的狀態之中，即是指人心正進行著思慮活動，亦即是指人心正在思慮、思辨由耳目所見聞而來的經驗、訊息並且對當前所遭遇到的人事物作

<sup>90</sup> 對《大學》及《論語》文本作為存養及省察工夫的根據王廷相有相同的論述，他說：「未有應也，『戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞』；既有應也，『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動』，如此而已矣。」《王廷相集》〈見聞篇〉，頁 778。

<sup>91</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 856-857。

出了回應。因此，我們可說王廷相所提出的存養及省察工夫二者皆是關注在人心的修養工夫上，只不過二者針對了人心在不同的狀態之中而提出了不同層次的修養工夫。此外，當王廷相以《大學》及《論語》文本各是作為存養及省察的修養工夫的指導方針時其實就已表示了此工夫理論是建立在仁義禮智的價值意識的基礎之上。這意思是說，《大學》及《論語》文本在教人作人心的修養工夫正表示了此二者在教人如何操持仁義禮智的價值意識的信念並且去實踐它。然而，王廷相的存養及省察工夫雖然是因應了人心在不同的狀態之中而提出的，但是這樣的論述卻未能表示當存養工夫的完成之後人必然會去作省察工夫，所以，王廷相意識到了這樣的問題存在，因而提出了存養及省察工夫不得偏廢的主張，他說：

動靜交相養，至道也。今之學者，篤守主靜之說，通不用察於事會，偏矣。故僕以動而求靈為言，實以救其偏之弊也，非謂主靜為枯寂無覺者耳。<sup>92</sup>



我們從文中王廷相的論述可知，他並非是反對人去作主靜的修養工夫，而是認為人不能只是專注在主靜的修養工夫之上，還必須「察於事會」，亦即是指人得於「義理、德性、人事，著實處養之」<sup>93</sup>。這意思是說，養心的修養工夫固然重要，但是慎動的修養工夫亦不可忽略不作。其實，王廷相之所以會認為人不得忽略慎動的修養工夫的原因是他認為人天生並未擁有德性之知，所以一切的知識得從後天的人道之知的經驗歷程中得來。換言之，此意蘊含了人天生並不瞭解如何實踐仁義禮智的價值意識，縱使人能對於父母的養育之情有孝的回應，也必須是基於人已完成此二者的修養工夫之上才能夠懂得如何表現出孝的行為，甚至進而能夠去實踐仁義禮智的價值意識。所

<sup>92</sup> 《王廷相集》〈主靜當察於事會〉，頁 667。

<sup>93</sup> 請參照本文：「儒者以虛靜清沖養心，此固不可無者，若不於義理、德性、人事，著實處養之，亦徒然無益於學矣。故清心靜坐不足以至道，言不以實養也。」《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 833。

以，若僅是作存養或是稱作主靜、虛靜的修養工夫是無法得知聖人所建立判斷是非善惡價值的客觀判準為何，因而便無法於現實經驗之中實踐仁義禮智的價值意識。而且，我們對於王廷相認為人得先從治心養性的修養工夫入手的說法<sup>94</sup>不可誤以為王廷相直指人要先從存養工夫入手，此論述是泛指人需同時兼顧存養及省察工夫才能夠徹底地實踐仁義禮智的價值意識。總而言之，我們對於王廷相所提出的存養及省察工夫的理論應視為一認識進路的修養工夫。他認為人之所以能夠實踐仁義禮智的價值意識是因為已消弭心中既有的私意<sup>95</sup>，因而私意去除之後其心便能免於受到事事物物的變化影響進而能夠符合仁義禮智的價值意識回應當下所遭遇到的人事物<sup>96</sup>。

以下，我們針對王廷相在其工夫理論中提出了「內外交養」的工夫理論作解析，他說：



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。<sup>97</sup>

「持其志」者，存其心而不放也；「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，則所守者愈固。此內外一致之道，故曰「交相養」。<sup>98</sup>

文中王廷相明確地指出「內外交養」是指養心及養氣的修養工夫。事實上，

<sup>94</sup> 請參照本文：「為學不先治心養性，決無入處。性情苟不合道，則百行皆失中庸之度矣。故學當先養心性。」《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 855。

<sup>95</sup> 請參照下文：「學之始，在克己寡欲而已矣。」王廷相集〉〈作聖篇〉，頁 764。又說：「心為道主，未有不能養心而合道者，未有不能寡欲而心得養者。」《王廷相集》〈見聞篇〉，頁 773。

<sup>96</sup> 請參照本文：「蓋謂心性靜定而後能應事爾」《王廷相集》〈答薛君采論性書〉，頁 518。

<sup>97</sup> 《王廷相集》〈君子篇〉，頁 814。

<sup>98</sup> 《王廷相集》〈潛心篇〉，頁 775。

王廷相所提出的養氣的修養工夫是針對人天生所稟受之氣質是駁雜的，非清明的，因而爲了避免人依於人心之欲而有爲惡的可能發生，便表示人的視聽言動皆得合於禮而爲。由此可知，養氣工夫亦如省察工夫皆是根據著《論語》文本作爲工夫修養的指導方針。可見，此處的養氣工夫即是指省察工夫。所以，我們便不能將王廷相的養氣工夫視爲宇宙論進路的修養工夫，那麼我們應該如何理解「養氣」的意義呢？其實，王廷相認爲養氣的意義如同孟子以氣來說道德意志一樣，我們引出杜保瑞先生對孟子養氣之說的解釋，如下文：

孟子的養氣之說，並不是在處理「氣」而是在處理「意」，是一個道德意思的自我強化而堅定意志的功夫，根本上還是心與性的德性本體在主導的，並不真的需要人體宇宙學的知識材料，而是只要道德意志就已經能運作了。<sup>99</sup>

既使王廷相的養氣工夫是針對鍛鍊人的道德意志而提出的，但是此工夫理論依舊有別於孟子的本體論進路的工夫哲學。因爲王廷相是以氣作爲本體使得人性是有善有不善的，再加上仁義禮智的價值意識又非預設在本體之上，所以王廷相的工夫哲學的理論型態嚴格來說並不屬於宇宙論進路或是本體論進路的工夫哲學的任何一支。不過，基於他提出的工夫理論是針對心理修養而言，因此，我們可說王廷相的工夫理論是類似於本體論進路的工夫哲學。

接著，我們舉出王廷相假設當作存養及省察工夫於現實經驗中遭遇到困境時要如何面對，他說：

「夫何以謂存養？」曰：「心未涉於事也，虛而無物，明而有覺，恐恐焉若或汨之也。」「夫何以謂省察？」曰：「事幾方蒙於念也，

<sup>99</sup> 杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》（北京，華文，1999），頁 137-138。

義則行之，不義則否，履冰其慎也，恐一念不義，蹈於小人之途也。」  
 曰：「存省善矣，亦有不可行者，何也？」曰：「或時勢之殊，始而窮理未至也，能中止以改圖，亦不害其為善，故曰『善無常主』，此既事體量之學也。」<sup>100</sup>

文中王廷相指出人雖然是兢兢業業的在作存養、省察工夫，但是依舊會於現實經驗中在實踐仁義禮智的價值意識時遭遇到無法解決的難題。他將原因歸咎於可能當下是一特殊的情境，而人之前所作的窮理工夫尚未涉及這特殊的情境，使得處理特殊情況的知識不足以致於沒有足夠的能力去解決此問題。大體上，存養、省察工夫本身是一基本的修養工夫，將此實踐於變化不息的經驗世界中當然無法處處合宜。但是，這並不代表此修養工夫本身不夠周全，而是我們必須在此修養工夫上精進我們對事事物物掌握的能力，也就是提升知的能力，進而能夠實踐仁義禮智的價值意識。隨後他提出「能中止以改圖，亦不害其為善，故曰『善無常主』，此既事體量之學也」的說法。在此語之中有幾處需要釐清的，如「能中止以改圖」的意思不能解讀為當下尚無解決此問題的能力時就應該停止去處理問題並改變道德實踐的方向，而應解讀為縱然當下我沒有足夠的能力知道我到底該作什麼、該如何作才能解決此問題，但是我盡可能達到我能做到的程度，即便我無法將問題徹底解決。如果將此語以第一種方式解讀的話，豈不是說當我沒有足夠的知識去分辨此時此刻所遭遇的情境時，我只好將此問題擱置在一旁而不去理會嗎？我想這樣消極的態度不是王廷相在這裡所要表達的想法。再來，此語中「善無常主」的意思並不是指人作存養、省察的工夫沒有固定的方向或標準，而是指作工夫要量力而為，將本分內的事情完成。所以，王廷相才會說「此既事體量之學也」。

<sup>100</sup> 《王廷相集》〈潛心篇〉，頁 778-779。

王廷相在談存養及省察工夫時已表示了存養及省察之意是在形容人心是否在思慮活動的狀態，而王廷相將存養工夫視為靜的工夫，將省察工夫視為動的工夫的用意是便於說明作為人之所以能思慮的心在動以及在靜的狀態中所應作的工夫為何。以下我們將說明王廷相是如何以動靜概念來論述哲學問題與如何對其他的哲學理論作批評。

王廷相認為當完成存養及省察工夫即代表著人的行為表現必然與所操持的信念相一致，亦即是合乎仁義禮智的價值意識，他說：

「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也」，此非聖人語。靜屬天性，動亦天性，但常人之性動以物者多，不能盡皆天耳。今日動乃性之欲，然則聖人之動亦皆欲而非天邪？此論似為偏頗。聖人之言徹上徹下，旁通無滯，必不如此，且性者，合內外而一之道也。動以天理者，靜必有理以主之，動以人欲者，靜必有欲以基之。靜為天性，而動即遂於人欲，是內外心迹不相合一矣，天下豈有是理！聖人德性養成，無欲無為，至虛至一，靜亦以天，動亦以天，物來應之而已，夫何有欲以將迎於外？若曰性動於欲，此在常人則然矣。

101

文中王廷相所提出的動靜概念依舊是在描述心已思與未思的狀態。他批評我們不應該以心在靜，在未思的狀態之下說人是合於仁義禮智的價值意識，而以心在動，在已思的狀態之下說人有耳目口鼻之人欲之情的表現。其實，王廷相這樣的論述是為了解清人性的善惡問題不能以心在未思的狀態之下說其性為善，亦不能以心在已思的狀態之下說其性為惡。為此，他以聖人之例來反駁這樣對人性善惡的論述是不準確的，而且他提出了「內外心迹相合一」

<sup>101</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 852-853。

的主張來說人心動之時有人欲之情的表現正意味著人心靜在未有思慮之前是操持著人心之欲。反之，人心動之時有實踐仁義禮智的表現正意味著人心靜在未有思慮之前是操持著仁義禮智的價值意識。換言之，王廷相想強調的是人之所以能夠順著事事物物之理而有合於物之理的回應，如見到父母即有孝的回應是因為存養及省察工夫皆已完成。可見，我們從以上的論述可知，對於王廷相而言人性是善或是惡得從人應事而有的行為表現才能夠作出判斷，而且人必須皆完成存養及省察工夫才能夠徹底實踐仁義禮智的價值意識。

王廷相認為作工夫之首要任務就是為了消弭人既有的私意，此用意是為了使人能夠在不夾雜個人的私欲、成見之下而為社會國家服務。此意味著人是操持著大公無私，以天下之事為己任的心態去體察事事物物。於是，王廷相以此思路試圖論述工夫的完成與否已涉及了人所發之情是否能合於事事物物之理，他說：

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。鑑之明，不索照也，來者應之矣；能應矣，未嘗留跡焉。易曰「無思也，無為也」，動心何有乎？「感而遂通天下之故」，固應心之不能無也。喜怒者，由外觸者也。過於喜則蕩，過於怒則激，心氣之失其平，非善養者也。惟聖人虛心以應物，而淡然平中焉。故萬事萬物，以理順應，而無定情，於跡也何有？是故虛則公，公則不為己有，不為己有則不見其跡。<sup>102</sup>

文中王廷相藉著《周易》文本「無思也，無為也，感而遂通天下之故」一語來說明當人完成存養及省察的修養工夫而達到聖人境界時，人不可能操持著

<sup>102</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 839。

既有的私意，而是操持著仁義禮智的價值意識。爲此，王廷相在文中以動心、應心來表述當人操持著既有的私意而體察事事物物之時，其所發出的喜怒哀樂之情是不妥當的，反之，當人完成存養及省察的修養工夫而操持著仁義禮智的價值意識時，其喜怒哀樂之情皆能順著事事物物之原理原則而發出。所以，王廷相認爲人完成修養工夫而達到聖人境界時其所發之情是沒有固定的脈絡可循的。總之，王廷相試圖在此文本中表述當人與事事物物接觸之時必然會發動喜怒哀樂之情，而所發之情是否能夠合宜的首要關鍵在於人是否完成了存養及省察的修養工夫。如下文所說：

無忿懣、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。<sup>103</sup>

文中王廷相所提到的養心及順應之學其實就是指存養及省察工夫。但是，此處以《大學》及《中庸》文本作爲工夫操作的指導方針顯然與上文有所不同。對此，我們可推測王廷相是針對不同的情境而提出不同的工夫操作的指導方針。然而，若要進一步追問到底王廷相是以在什麼樣的情境之中以《中庸》或是《論語》文本作爲工夫操作的指導方針似乎是很難釐清及界定的。不過，唯一可確定的事不論是以《中庸》或是《論語》文本都是在要求人能夠順應事事物物之理。對此說法我們以下面引文加以解釋，王廷相說：

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，在我者應物之實。不可執以爲物，亦不可執以爲我，故內外合而言之，方爲道真。<sup>104</sup>

<sup>103</sup> 《王廷相集》〈潛心篇〉，頁 775。

<sup>104</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 854。

文中王廷相將喜怒哀樂區分為理與情。此用意是爲了說明人所發之情與物之理之間必然存在著對應關係。也就是說，當人完成修養工夫而達到聖人境界的狀態時，人所發之情必然合於所體察的物之理。又說：

聖人之心虛，故喜怒哀樂不存於中；聖人之心靈，故喜怒哀樂各中其節。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「聖人情順萬世而無情」，以此。<sup>105</sup>

王廷相認爲聖人沒有既定的私意與立場，以致於聖人的喜怒哀樂之情都是因事而起，因事而有。所以，說聖人無情並非是指聖人對於事事物物的漠不關心，而是指聖人爲了能夠體察天地萬物之理，便不能先預設立場，而必須在當下與事事物物接觸之時，才有情的表現。但是，這並不表示聖人是後知後覺，而是聖人已明白在經驗世界中所有的事事物物都不斷地在變化之中，倘若有既定的立場或私意，那麼便無法準確地認識到物之理。

王廷相批評氣一則理一，氣萬則理萬，若以一理去體察萬事萬物之理如何可能，他說：

世儒曰：「靜而寂然，惟是一理，感而遂通，乃散為萬事」，誤矣。寂然不動之時，萬理皆會於心，此謂之一心則可，謂之一理則不可；一理安可以應萬事？蓋萬事有萬事之理，靜皆具於一心，動而有感，乃隨事順理而應，故曰「左右逢原」者此也。感之不同，應之不同，可推矣。<sup>106</sup>

<sup>105</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 857。

<sup>106</sup> 《王廷相集》〈雅述下篇〉，頁 889。

王廷相在文中針對世儒之言而提出了「一理安可以應萬事」的質疑。事實上，王廷相所質疑的是基於理氣概念的存有關係可知既然萬事有萬事之理，因而人要如何可能以一理來應萬事。換言之，心如何可能僅稟持著某個原理原則而去思慮、思辨當前所見聞到的物之理，進而能順著此物之理而有合於理的回應呢？因此，王廷相說「萬理皆會於一心」的意思是指當人完成存養及省察的修養工夫即表示了人心不論在已思與未思的狀態之中皆無既定的立場，也無既有的私意，因而在此條件之下人以心去知覺萬事萬物時，便能如遇仁之事知覺到仁之理，並作出合於仁之理的回應，遇義之事知覺到義之理，而作出合於義之理的回應。所以，王廷相說萬事萬物之理皆可收納於吾心之中的意思便是指人完成修養工夫，消弭既有的立場與私意之後，心便能如造化天地萬物的本體一樣，囊括所有的理，即使當下未接觸過此人事物，或是不清楚如何回應此理時皆可透過推論的方式獲得解決。



## (二) 批評主靜工夫的流弊

王廷相批評「性學」這一思路所建構的工夫理論只關注在主靜的修養工夫上而略談慎動工夫有兩方面的錯誤，一是其工夫理論導致了後世儒者誤以為專注在主靜工夫上正意味著人性的本質是善的；一是其工夫理論易走入佛家禪定工夫的方向，而不關注在現世的家國天下之事上，他說：

靜，寂而未感也；動，感而遂通也，皆性之體也。聖人養靜以虛，故中心無物；聖人慎動以直，故順理而應，此皆性學之不得已者。後儒獨言主靜以立本，而略於慎動，遂使孔子克己復禮之學不行，

而後生小子以靜為性真，動為性妄，流於禪靜空虛而不自如，悲哉！

107

文中王廷相批評「性學」這一思路所建構的工夫理論是關注在作主靜工夫上，而忽略了作慎動工夫的重要性。就性學這一思路所建構的工夫理論背後是根據著性概念本身為仁義禮智的善的價值意識，並以此作為形上學本體的預設來說人性的本質是善的。文中提到的「靜為性真」的意思是指人尚未與事事物物接觸之時人性的本質是善的。反之，「動為性妄」的意思是指人在與事事物物接觸之時是順從耳目口鼻之欲而有為惡的可能。因此，這一思路對作工夫的要求之所以著重在主靜之上是因為人本來就操持著仁義禮智的善的價值意識，只要在此之上作工夫人便能展現此價值意識。反觀王廷相以動靜概念對性之體的形容其實是在描述人心在已思或是在未思的狀態。為此，王廷相已提出了「內外心跡是相合一的」主張，此意思是指「人的行為表現必然與其所操持的信念相一致」。所以，基於此主張所界定的動靜原則之下怎麼能將心在靜時說性為真、心在動時說為性為妄而使得動靜不相一致呢？也就是說，以此來論述人性的善惡問題是不準確的。再者，就作工夫而言，王廷相以聖人之例來強調主靜及慎動工夫是並重的，此亦即是指存養及省察工夫是並重的才能夠實踐仁義禮智的價值意識。因此，又怎麼能夠只要求人作主靜工夫，而不作慎動工夫呢？為此，王廷相認為性學這一思路所建構的工夫理論只談人只需專注在主靜工夫上而略談作慎動工夫的論述是走向了佛家禪定工夫思路之上，此意是說性學的工夫理論和佛家的禪定工夫一樣皆無益於我們去面對現實經驗中不斷變化的事事物物<sup>108</sup>。

<sup>107</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 846。

<sup>108</sup> 對此議題王廷相亦有相同的論述，請參照本文：「動靜者，合內外而一之道也。心未有寂而不感者，理未有感而不應者，故靜為本體而動為發用。理之分備而心之妙全，皆神化之不得已也。聖人主靜，先其本體養之云爾。『感而遂通』，『左右逢原』，則靜為之用，非固惡夫動也。世儒以動為客感而惟重乎靜，是靜是而動非，靜為我真而動為客假，以內外為二，近佛氏之禪以厭外矣。」《王廷相集》〈見聞篇〉，頁 774。

王廷相批評周敦頤所提出的「主靜立人極」的工夫理論是忽略了心不僅在靜要有所養，而且在動亦需有所養，他說：

聖人之學有養有為，合動靜而一之，非學顧如是，乃造化人物之道，會其極，詣厥成，自不能不如是爾。周子倡為「主靜立人極」之說，誤矣。夫動靜交養，厥道乃成，主於靜則道涉一偏，有陰無陽，有養無施，何人極之能立？緣此，後學小生專務靜坐理會，流於禪氏而不自知，皆先生啟知也。嗟嗟！立言者，可不慎乎哉！<sup>109</sup>

文中王廷相批評周敦頤以為完成主靜的修養工夫即能達到聖人境界的主張是不瞭解成聖工夫應是「有養有為」，亦是指存養及省察工夫是並重的。為此，我們從王廷相對周敦頤的批評便可知王廷相的工夫理論是就著心的動靜狀態而提出的工夫操作方法。所以，王廷相才會認為既然心是兼具著動靜的狀態，那麼周敦頤豈能只主張當人完成主靜的修養工夫即能達到聖人境界呢？因而王廷相對周敦頤所主張的工夫理論之批評依舊表達了此工夫理論的思路已走向了佛家的禪定工夫。此意是說主靜或稱作存養工夫如同佛家的禪定工夫一樣只是靜靜的坐在那裡，而不去省察事事物物，那麼要如何可能實踐仁義禮智的價值意識。

王廷相試圖以《周易》「無思也，無為也，感而遂通天下之故」一語來批評張載的工夫理論，而認為當人完成存養及省察的修養工夫時豈可容許遇事而不應的情況存在，他說：

橫渠謂「心寧靜於此，一向定疊，目前縱有何事，亦不恤也」，此似

<sup>109</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 857。

欠會通。心固貴靜定，目前之事有不得不動而應者，雖細小之感，亦當起而應之，所謂常靜常應是也。易曰：「無思也，無為也，感而遂通天下之故」，豈有事至目前而不恤者耶？若然，類禪定而無應矣，於道也奚益？<sup>110</sup>

文中王廷相批評張載以爲「人只需要持續專注在心靜的修養工夫之上便能合乎仁義禮智的價值意識，縱使當前臨事也不需要有所擔憂」的說法是不瞭解心靜的修養工夫，亦即是指存養工夫固然是重要的，但是人更應該積極地於現實經驗中對事事物物有所體察。即便只是一件微不足道的事情，也應該去作。此工夫操作的論述便是王廷相在文中所提出的「常靜常應」之言，其實此說即是前面所指的「動靜交相養」的工夫理論，其用意是爲了凸顯出人應該時時刻刻地作存養及省察的修養工夫，缺一不可。仔細來說，王廷相之所以會提出「常靜常應」的主張是因爲人光是作存養工夫是不足以實踐仁義禮的價值意識。原因是人要懂得如何實踐仁義禮智的價值意識必然得先認識萬事萬物之理，所以倘若人僅是作存養工夫而不作省察工夫是不足以認識萬事萬物之理，亦無法更進一步去實踐仁義禮智的價值意識。所以，王廷相認爲《周易》「無思也，無為也，感而遂通天下之故」一語已明確地表達出當人在皆完成存養及省察的修養工夫之後必然能夠通達天地萬物之理。當然，王廷相對於張載的工夫理論依舊認爲與佛家的禪定工夫一樣皆是忽略人需要於現實經驗中體察事事物物，以認識到事事物物之理。否則，僅是作存養工夫是無助於我們去實踐仁義禮智的價值意識。

王廷相認爲工夫就是下學上達的大學之道，他批評程顥將工夫說的太高容易使人落入只作虛靜工夫的迷思之上，因而導致人忽略了應於現實經驗中對事事物物加以省察，他說：

<sup>110</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 852。

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，志亦不待持而自定矣。程子論持志曰：「只此便是私」，此言亦過高，或恐非先生之言。儒者遂以主敬存誠以持其志為有意，而貶修治之學，殊失「下學上達」之義，近禪氏之虛靜矣。<sup>111</sup>

文中王廷相對程明道的批評是程明道在工夫論述上使用太過抽象的語言來說明人應如何作工夫。王廷相認為這些高妙、抽象的語言並不適用於對工夫理論的描述，也不適用於工夫操作的說明。甚至，他認為這樣的工夫論述已接近了禪宗對虛靜工夫的論述一樣。於是，他主張《大學》文本中提到的修治之學才是對工夫操作的準確論述。也就是說，王廷相並非反對人作虛靜工夫，而是反對過於用力在虛靜工夫之上，而忽略了儒者的任務是應對家國天下之事有所省察，才能夠實踐仁義禮智的價值意識。當然，在文本中王廷相對程明道的批評當然是有失公平的。總之，我們可說王廷相的用意是為了避免落入和佛家一樣只講求作高妙、抽象的虛靜工夫而不講求於現實經驗中體察事物以實踐仁義禮智的價值意識。

王廷相藉由虛靜工夫是儒佛兩家所共同的修養工夫來凸顯出儒家作工夫是為了省察家國天下之事而努力，而佛家只是為了個人成佛之路而努力，他說：

人心中不著一物，則虛明，則靜定；有物，則逐於物而心擾矣。大學所謂人有所忿懣、恐懼、好樂、憂患，則不得其正是也。釋氏之虛靜亦是盜得此意思，但吾儒虛靜其心，為應事作主，非釋氏專為

<sup>111</sup> 《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 834。

己身而然。程子曰：「無內外，無將迎，動亦定，靜亦定，廓然而大公，物來而順應。」豈禪伯虛靜而不欲交物者乎？<sup>112</sup>

文中王廷相以程明道的境界之言試圖彰顯出儒家的修養工夫不僅是針對心靜的修養而已，亦包含了對心動的修養工夫，而此修養工夫當然是指存養及省察的動靜交相養的修養工夫。其實，我們從文中可知王廷相試圖想藉程明道之言表示儒家的虛靜工夫是爲了能省察事事物物而所作的準備，而不是如同佛家對虛靜工夫的認知只是爲了個人著想。換言之，若人僅是作虛靜工夫，而不去省察事事物物，那麼要如何可能順著事事物物之理而有合於理的行爲表現。更進一步來說，單憑虛靜工夫是不足以讓我們認識到事事物物之理，因而也無法使我們實踐仁義禮智的價值意識。可見，王廷相試圖以儒佛兩家雖然皆重視虛靜工夫，不過儒家所關心的是家國天下之事與佛家僅關注個人的生死問題產生顯著的對比<sup>113</sup>。當然，我們可進一步來說，王廷相點出儒佛兩家針對虛靜工夫所預設達成的目標的不同實是爲了表示儒家較優於佛家更能將虛靜工夫推及到對事事物物的省察，進而實踐仁義禮智的價值意識。

## 第二節 知行兼舉

王廷相認爲學習不外乎從致知與履事二途徑入手，而且缺一不可，他說：

「不學而達於政，有諸？」曰：「世未有不學而能者也。學之術：曰

<sup>112</sup> 《王廷相集》〈雅述下篇〉，頁 888。

<sup>113</sup> 請參照本文：「佛氏之道爲己之性命，故禪悟生死之說，耽寂靜勝之士多好之，然於世道中無益也。」《王廷相集》〈雅述上篇〉，頁 856。

致知，曰履事，兼之者上也。察於聖途，諳於往範，博文之力也；練於群情，達於事幾，體事之功也。然而師心獨見，暗與道合，亦有不博文者也。雖然，精於仁義之術，優入堯舜之域，必知行兼舉者能之矣。」<sup>114</sup>

文中王廷相提出的問題是「人有不去學習就能致力於處裡國家政事之上嗎？」，他認為學習的途徑有二：一是「致知」，另一是「履事」，此二者須同時並行。而所謂致知的意思是指不斷地擴充見聞思慮之知，而履事的意思是指於現實經驗中瞭解事事物物的變化，亦即對事事物物有所體察。但是，為何王廷相要主張知行兼舉呢？對此問題我們先藉由王廷相對只重視知，而忽視行的論述開始談起，他說：



練事之知，行乃中幾；講論之知，行尚有疑。何也？知，在我者也；幾，在事者也。譬久於操舟者，風水之故審矣，焉往而不利涉？彼徒講於操舟之術者，未涉江湖，而已不勝其恐矣，安有所濟之哉？蓋風水者，幾之會也，非可以講而預者也。故程子曰：「得而後動，與慮而後動異。」<sup>115</sup>

文中王廷相以操舟之術來比喻人要懂得如何操舟的技巧必然得於實際上去操作、實踐才能瞭解其原則原則。倘若人僅是憑藉著講論就以爲能瞭解了操舟的技巧或是原理原則，那麼要如何可能因應事事物物變化不息的現象呢？因此，王廷相在文中所提出的「得而後動，與慮而後動異」的主張便是在強調人要能直接對事事物物有所思慮、思辨，進而才能認識到事事物物之理，使得人能順於理而操作、實踐。此外，文中王廷相說「知，在我者」的意思

<sup>114</sup> 《王廷相集》〈小宗篇〉，頁 788。

<sup>115</sup> 《王廷相集》〈小宗篇〉，頁 790。

並不是指知識是主觀的，而是指知識得由自己於實際中操作所得來的，而「幾，在事者」的意思是指氣所構成的事事物物是有變化的。由此可知，王廷相想強調的是事事物物都不斷地在變化，唯有掌握到事事物物之理才能免於在實踐之中受到影響而無法去處理當前所遭遇到之情況。因此，王廷相之所以認為我們要對知識有徹底的理解就得直接去體察事事物物的原因便是在於光是談論事事物物的原理原則是無法使人瞭解，他說：

徒講而不行，則遇事終有眩惑。如人知越在南，必親至越而後之越之故，江山、風土，道路、城域可以指掌而說，與不至越想像以言越者大不侔矣。故曰：「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。」其此之謂乎？<sup>116</sup>

我們從文中王廷相所舉出的例子便可知他想強調的是個人於現實經驗中對事事物物的體察相較於憑藉著個人對事事物物的想像更能瞭解到事事物物之理為何。也就是說，知識就是對於物之理的掌握，而要掌握物之理必然得以見聞思慮事事物物才有可能。由此可知，王廷相之所以重視個人對事事物物的體驗而形成的知識大過於紙上談兵的原因是對於過多的臆測所形成的問題就如同我們不以實際的體驗作為講論的依據一樣皆無益於我們對知識有更進一步的瞭解與掌握，他說：

傳經討業，致知固其先務矣。然必體察於事會而後為知之真。易曰：「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。」然謂之「至之」「終之」，亦非泛然講說可以盡之矣。世有閉戶而學操舟之術者，何以舵，何以招，何以艫，何以帆，何以引竿，乃罔不講而預也；乃天出而試諸山溪之濫，大者風水奪其能，次者灘漩汨其智，其不緣

<sup>116</sup> 《王廷相集》〈與薛君采二首〉，頁 478。

而敗者幾希。何也？風水之險，必熟其幾者，然後能審而應之，虛講而臆度，不足以善其工矣。夫山溪且爾，而況江河之澎湃，洋海之渺茫乎？彼徒泛講而無實歷者，何以異此？<sup>117</sup>

我們從王俊彥教授對此文本的解讀可知，他認為「傳經討業是氣化流行在人文事功上的表現，是知識講論的部分，須靠形氣之心的思慮見聞之功能，去掌握傳經討業的事理……對於傳經討業之事理，不能只有純粹理性的認知，也要在事會之中實踐，使氣化之萬理，能條脈明晰地相印相合，如此經由現實形氣萬物驗證之理，才是實理，能驗證實理之知，才是真知。」<sup>118</sup>此外，王廷相在文中提到「至之、終之」亦無法以講說道盡一切的原因是「至之與終之」皆屬於個人力行、實踐下的體驗，所以他在文中比喻欲想學習到操舟之術之人必然得於實際中操作，實踐以累積經驗，進而形成一套知識。總之，王廷相並非反對人應該用力於致知的方向上，而是過去由見聞思慮而獲得的知識是否適用於、能解決當前我們所遭遇到事情是王廷相所質疑的地方。這意思是說，經驗世界中的事事物物莫不在變化之流中，倘若人以爲知識是永恆不變的話，那麼要如何可能將我們過去的所學所知因應當前所遭遇到的問題呢？因此，王廷相認爲我們不可固守講論而來的知識，否則便如同宋儒只專注在作虛靜工夫之上，而忽略了我們得進一步於現實經驗之中對事事物物進行體察，他說：

近世學者之弊有二：一則徒為泛然講說，一則務為虛靜以守其心，皆不於實踐處用功，人事上體驗。往往遇事之來，徒講說者，多失時措之宜，蓋世變無窮，講論不能盡故也；徒守心者，茫無作用之

<sup>117</sup> 《王廷相集》〈石龍書院學辯〉，頁 605。

<sup>118</sup> 王俊彥，《王廷相與明代氣學》（台北：秀威資訊科技，2005），頁 201。

妙，蓋虛寂寡實，事機不能熟故也。<sup>119</sup>

文中王廷相指出過度仰賴講說的弊病即如同僅作虛靜工夫一樣皆忽略了人要於現實經驗中對事事物物有所思慮、思辨才能夠瞭解事事物物之理，進而形成了處裡事事物物的知識。其實，王廷相在文中想要表達的是講說不離實踐，虛靜不離省察。這意思是說，講說、虛靜固然重要，但是實踐與省察卻能直接接觸到事事物物，因而透過見聞與思慮便能獲得事事物物之理。所以，倘若我們仰賴講說或僅作虛靜工夫是無法與事事物物有所接觸，那麼要如何認識到事事物物之理而形成正確的知識呢？可見，王廷相提出這兩大弊病的原因是想強調要獲得「真知」就是不能只是談論事事物物，還必須於現實經驗中去體察事事物物，他說：

孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原。」<sup>120</sup>此萬世學道者之筌蹄也。然謂之「自得」，非契會於身心者不能。謂之「深造」，豈徒泛為講說，虛守其心，而不於事會以求之哉？謂之「左右逢原」，非實體諸己，惡能有如是妙應？故曰：「講得一事即行一事，行得一事即知一事，所謂真知矣。」<sup>120</sup>

我們從文中王廷相對孟子之言中「自得」、「深造」以及「左右逢原」的詮釋皆是在形容當人完成修養工夫後即能獲得真知。換言之，這些皆是在論述工夫完成之後所達到的境界。此外，文中另有值得我們注意的地方是王廷相認為所謂的真知就是當我們談論某事時，便去力行、實踐此事，而力行、實踐之後便能知道此事。其實，王廷相的意思是指當我們在談論某事時，便得更

<sup>119</sup> 《王廷相集》〈與薛君采二首〉，頁 478。

<sup>120</sup> 《王廷相集》〈與薛君采二首〉，頁 478。

進一步於現實經驗中對此事進行體察，因而對此事有所體察，亦即是指對此事有所思慮、思辨之後便能瞭解此事的原理原則。所以，人便能由此獲得知識，而此知識即是真知。可見，王廷相認為知識就是得徹底地對事事物物進行思慮、思辨以得到事事物物的原理原則。當然，此意味著我們當下就必須於實際中驗證我們正在講論的對象以避免我們所講論的與事實是不相符合的，他說：

孔門博文約禮，一時並進，但知、行有先後之序爾，非謂博文於數十年之久，義理始明，而後約禮以行之也。大抵孔門凡言為學，便有習事在內，非如近世儒者，惟以講論為學，而力行居十之一。故其所知皆陳跡定版，而寡因時自得之妙。雖天賦之神靈不齊，亦偏滯於講說，而不於人事之內以求知之過也。<sup>121</sup>

文中王廷相以博文、約禮二者指出知、行二者雖有先後次第，不過知之後就必須去行，不可以為博文要到通達義理的程度才依禮去實踐。換言之，博文雖然意味著要求人廣泛學習文獻知識<sup>122</sup>，但是人不可以為這就是學習到事事物物之理的全部，因為事事物物皆不斷地在變化，所以為了因應於此便得於現實經驗中對事事物物進行體察。也就是說，王廷相並非反對博文，而是反對專注在博文之上，而忽視了力行的重要性。因為我們可從力行，亦即是指從實踐的過程中來驗證我們所在文獻上學習到的知識是否與正確無誤。以下我們來看王廷相是如何要求人作致知、力行的具體操作方針為何，他說：

君子之學，博文強記，以為資藉也；審問明辯，以求會同也；精思研究，以致自得也。三者盡而致知之道得矣。深省密察，以審善惡

<sup>121</sup> 《王廷相集》〈與范師舜〉，頁 485。

<sup>122</sup> 傅佩榮，《傅佩榮解讀論語》（台北，立緒文化，1999），頁 148。

之幾也；篤行實踐，以守義理之中也；改過徙義，以極道德之實也。三者盡而力行之道得矣。由是而理有未明，道有未極，非其才之罪也，鹵莽邪僻害之也。是故君子主敬以養心，精義以體道。<sup>123</sup>

我們從文中王廷相對致知的具體操作方針的論述可知，其實致知就是指從見聞思慮而來的知識，至於力行的意義在於驗證我們過去由見聞思慮的過程中所得到的知識。此外，我們從文中王廷相所提出的「主敬以養心，精義以體道」一語可知王廷相養心、體道即是指致知、力行所應作的修養工夫，而此修養工夫亦是指存養及省察工夫。以下，我們舉出王廷相認為見聞、思慮、力行三方面所容易犯的錯誤為何，如下文：

事物之實覈於見，信傳聞者惑；事理之精契於思，憑記問者粗；事機之妙得於行，徒講說者淺。孔門之學，多聞有擇，多見而識也；思不廢學，學不廢思也；文猶乎人，而歎躬行之未得也。後之儒者，任耳而棄目，任載籍而棄心靈，任講說而略行事，無怪乎駁雜日長而蔽其塗矣。<sup>124</sup>

文中王廷相指出人應以目去經驗事物、以心去思慮事理，以及去力行以體察事物的生滅變化。他甚至在文中表示若人棄目、棄心靈、略行事皆無助於改變自身駁雜的氣質。其實，王廷相這樣的論述是想要強調若我們僅是憑藉著聽信而來的傳聞，或是仰賴我們過去所記憶的文獻典籍，以及只是談論我們欲想知道的事情就以為能夠對知識有正確的認識與掌握是錯誤的。但是，這並非意味著人就得捨棄這些，而是單憑這些是無助於我們對知識有更準確地認識及掌握。因為存在於經驗世界中的事事物物是由氣所構成的，而氣是活

<sup>123</sup> 《王廷相集》〈潛心篇〉，頁 778。

<sup>124</sup> 《王廷相集》〈見聞篇〉，頁 771。

動的，亦表示了事事物物是有變化的，所以我們必須要考慮到既然事事物物都在變化之流中，那麼這些資訊就得接受驗證，以確立它是正確無誤的。也就是說，當我們知道這些資訊時，不可直接就認為它是正確無誤的，理應先抱持著懷疑的態度，並進一步於實際中驗證。否則，我們一直學習到錯誤的知識、接收到錯誤的資訊，那麼要如何可能正確地認識到事事物物之理，進而去實踐仁義禮智的價值意識呢？



## 第五章 結論

在對本文進行總結論述之前，筆者要對本文未處理的幾個面向作說明。首先，本文對於王廷相生平의 考據工作與其哲學思想之所以形成的動機爲何，以及此人所活動的歷史背景是否與其哲學思想形成之間的有所關聯皆是本文中未去處理的幾個面向。本文未處理的原因並非筆者認爲這些研究議題是不重要的，而是因爲本文是以研究王廷相的哲學理論爲主軸，而非是站在思想史的研究進路去研究王廷相的哲學理論。換言之，本文所關注的是，王廷相的哲學理論背後的哲學問題意識爲何並試圖去分析王廷相是如何建構其哲學理論，以及在其理論系統內部的缺陷爲何的問題上。

再者，本文未將王廷相與同時期的哲學家，如王陽明的哲學理論作橫向的比較與分析，而且就縱向而言，本文未將王廷相的哲學理論在氣學思想的發展過程中扮演承先啓後的角色作定位，對於以上這兩方面的問題，未能在本文中處理的原因是，基於筆者的哲學訓練有限而不敢貿然以一章半節去處理之。所以，就整體而言，本文只專就王廷相的哲學理論作分析可說是相當簡要的。

我們在首章談論本體的存有意義對於王廷相而言它必須是具體的、實有的，並且能夠被經驗到的，如此一來，不論是儒釋道三家的道概念、理概念、空概念、無概念或是虛概念等皆被王廷相視爲是抽象的、非實有的，以致於這些概念皆無法作爲本體。當然，王廷相對本體存有意義的設定是爲了解釋我們於現實經驗中所經驗到的事事物物皆是由氣所構成的，因此本體便必然是氣。換言之，只有具體的、實有的氣才能生出天地萬物。否則，我們便無法解釋抽象的、非實有的本體如何生出實有之氣。再者，也無法由此抽象的、

非實有的本體去解釋天地萬物之所以有生滅變化現象的問題。此外，王廷相基於理、氣關係而提出了「氣一則理一，氣萬則理萬」的主張是爲了在宇宙論的問題意識上透過概念存有意義的解析而建立起一套知識系統。此知識系統是作爲人在現實經驗中進行工夫修養與道德實踐的知識依據。也就是說，當人在實踐仁義禮智的價值意識時必須先對現實經驗中的事事物物之理有準確地認知。然而，王廷相卻未意識到當他在理、氣關係的論述中取消了本然之性的形上學預設時就意味著普遍的善的價值意識的非預設本體上，而此舉必然會導致人無法在沒有仁義禮智的價值意識作爲道德實踐的所追求的終極目標的情況下去實踐仁義禮智。當然，這是不可能發生的。所以，關於這樣的問題王廷相是否提出解決之道，並使得理論系統內部的推演得以完成等都是值得我們繼續去挖掘和關注的問題。



當進入到人性論的章節其論述的要點是，王廷相試圖以氣、性概念的存有關係之架構來解釋人性即是指氣質之性，別無他者。並藉由此架構去批評了孟子的性善之說以及宋儒、朱熹的天命之性或是本然之性的預設。我們從王廷相對孟子性善之說的批評可知他一方面以性是由氣所生，氣是有清濁駁雜之分，而說人性是有善、有不善的。另一方面將耳目口鼻之欲亦歸屬於人性的一部份，使得人除了可爲善，亦可爲惡。這意思是說，王廷相已在性概念底下預設了道心、人心雙重意義以解決現實經驗中人有爲惡的現象問題。換言之，王廷相主張人性有善、有不善的原因其實是指人受到所稟之氣的限制及影響而有爲善與爲惡的可能性。仔細來說，如人所稟之氣是清明的，那麼人可展現道心，則稱其性爲善。反之，氣稟駁雜，便依於人心而爲惡，則稱其性爲惡。可見，王廷相論性有善有不善並非是就人性的本質上來說的，而是歸納現實經驗中人有爲善與爲惡的現象所得出的結果。

至於，王廷相對宋儒以及朱熹的批評中指出本然、天命之性的預設是違

背了氣、性關係是不相分離的原則。但是此論卻引發了當取消將仁義禮智的價值意識預設在本體時，人要如何可能實踐仁義禮智的價值意識的問題。雖然王廷相指出人人皆有實踐仁義禮智的可能性存在，不過當價值意識不預設在本體上時，便意味著沒有一普遍的、終極的價值意識是人人所想要追求並實踐的理想目標。因此，此舉也表示了人是缺乏道德實踐的動機。可見，王廷相必須尋求解決人如何可能作道德實踐的問題之方法。此外，我們在本節中已知王廷相雖然指出人可透過知覺運動而實踐仁義禮智的價值意識，但是人終究得克服受所稟之氣的限制及影響才有可能作道德實踐。所以，還是得回歸到根本的工夫修養的脈絡上以解決氣質之性所引發的問題。以上的種種問題皆表現出王廷相的解決之道可能走向於荀子在其理論中預設聖人這一角色。因為我們從王廷相在論述氣、性、道三者的存有關係時可知他試圖以道這一概念來建構出一套判斷是非善惡價值的客觀判準，而我們推測其目的是為了解決現實經驗中人有為惡的現象發生。換言之，道德實踐的動機問題即可訴諸此預設而獲得解決。

在「工夫論的可能性」這一章中王廷相為了解決人如何突破天生所稟之氣因駁雜而無法展現道心，實踐仁義禮智的價值意識的問題，因而便試圖將此問題訴諸於思與見聞之知來說人之所以能夠實踐仁義禮智的價值意識是基於後天透過人道之知的經驗歷程所得來的，也就是說，人天生所稟之氣質之所以能夠由駁雜轉為清明之氣進而得以展現道心的關鍵在於當人有了道德實踐的知識之後，便能夠去實踐它。當然，我們會質疑人在獲得知識之後必然會去實踐的問題，不過我們從王廷相的論述便可知他提出了「智可統明萬善」的主張來說心完成去私寡欲的修養工夫之後，心可進行著知覺運動。此意是說，人是以智來實踐仁義禮智的價值意識，而非基於仁或是義來實踐。例如，當人遇到仁之事時，便能以智來發動合於仁之理的行為表現。當然，我們又會質疑人是否出自於善的動機去實踐仁義禮智的價值意識嗎？對

於此問題我們可根據王廷相提出的「學有變其氣質之功，則性善可學而至」、「道心非氣稟清明者則不能全」以及「智可統明萬善」等主張而獲得解決。然而，當王廷相在形上學中建構了氣、性關係時便導致了仁義禮智的價值意識非預設在本體上，此舉便產生了，「人要如何可能去追求仁義禮智的價值意識並去實踐它」的問題。即便王廷相將此價值意識預設在性概念底下的道心，但此舉只是意味著人有實踐仁義禮智的價值意識的可能性存在。所以，王廷相為了解決這個問題便在其理論中預設了聖人之教來說明，聖人之教的出現即表示了判斷是非善惡價值的客觀判準就確立了。人可在此氛圍底下接受教育的引導與刑法的約束而學習到如何判斷是非善惡，進而去實踐仁義禮智的價值意識。此外，雖然人有經由學習而改變氣質，不過驅使人去學習而有改變氣質的結果產生的關鍵在於「凡人之性成於習」的主張上。這意思是說，人性會隨著客觀環境所形成的氛圍而有所轉變，所以聖人之教的出現便能使部分的人接受教育的引導而去實踐仁義禮智，而另外少數之人則有刑法來約束以避免有為惡的現象發生。可見，聖人之教不僅解決了仁義禮智的價值意識無法被視為人人所追求、實踐的理想目標，也是作為治理社會國家的方針。不過，聖人之教畢竟是由聖人所建構的，而聖人是由氣所生，那麼我們便會質疑根據氣、性關係的原則聖人之教是否會隨著聖人生滅變化而有存在與否的問題。針對此問題王廷相認為以百姓經由教育之後方能將追求、實踐價值意識的意念存放於心上。不過，王廷相這樣的解釋是為了跳脫氣、性概念的存有關係的限制，以便於可藉由百姓群體作為聖人之教精神或制度得以延續的基礎。但是，這樣的解釋始終無法保證此精神或制度必然得以延續不息。

最後在「工夫論」這一章裡頭王廷相以動靜概念所建構的工夫理論其實是針對心有動有靜的活動狀態提出的心的修養工夫。然而，我們能夠肯定王廷相所提出的工夫理論是本體論進路的修養工夫嗎？但是，他以氣作為本體

怎麼能說是本體論進路的修養工夫。那麼，我們可根據王廷相是以氣作為本體就認為他的工夫理論是宇宙論進路的修養工夫嗎？顯然，這樣的認定也是不準確的。我們只能說王廷相的工夫理論是偏向於本體論進路的修養工夫。我們從文中可知他針對心所提出的存養即省察工夫實是有一缺陷存在，那就是當我們完成存養工夫時，並無法保證我們會再去作省察工夫，或是我們無法同時作存養工夫及省察工夫。其實，存養工夫是針對心要去私寡欲，而省察就是對於事事物物要有所體察。所以，如果只作存養工夫，而不作省察工夫的話，那麼人要如何得到知識而去實踐仁義禮智的價值意識呢？而如果直接去體察事事物物，那麼心中的既定的立場與私欲尚未消弭，人如何可能準確地體察到事事物物之理呢？因此，動靜得交相養的意義便在於此，缺一不可。可見，王廷相的工夫理論是針對如何提升個人的智慧，使人能夠徹底地實踐仁義禮智的價值意識。而王廷相對於主靜工夫的批評在於，他認為提倡主靜工夫的儒者以為人不需要去體察事事物物就能夠處理家國天下之事，殊不知事事物物之理必須以見聞思慮才可能獲知。所以，光是作主靜工夫要如何可能實踐仁義禮智的價值意識。為此，王廷相便批評主靜的修養工夫如同佛家的禪定工夫一樣以為靜坐就能夠通曉一切天地萬物之理。

另外，王廷相在談到知行兼舉的理論時側重在強調我們不僅不能固守過去所學所知，或是只是談論我們尚未接觸過的事事物物，而且要進一步於現實經驗中實際去操作、實踐。其用意是為了避免這些得來的知識、訊息無法因應事事物物的變化。也就是說，王廷相並未反對從文獻上、典籍上學習知識，而是當我們瞭解這些知識之後得進一步去操作、實踐、驗證這些知識的可靠性、正確性。否則，固守在這些知識、訊息之上是無法因應處理突如其來的變化。當然，王廷相認為當我們獲得這些知識之後，就必須去驗證這些知識。此外，王廷相在知行兼舉的理論論述中時常以操舟之術來比喻人要瞭解操舟之術就得親身去經歷，從中去體會如何在實際中操作。換言之，我們

要能認識到理就必須直接對事事物物作體察。否則，一個從未在河、海上練習操舟之人要如何因應河、海上的變化呢？然而，我們會質疑王廷相所提出的知行兼舉的理論是否意味著知、行之間無法一貫的情形存在。因為我們無法從王廷相的論述之中得知人在致知之後必然會可以去力行。也就是說，人從現實經驗中獲取道德實踐的知識後是否進而能進入到實踐的歷程中似乎存在著連結上的困難。所以，王廷相只能以「真知」說來要求人要獲得真知就需要從實踐的歷程中才有夠獲得。

總而言之，王廷相的哲學理論主要是針對社會中既有存在的現象，以及宇宙自然的現象兩方面進行考察，因而試圖將這些現象經由哲學思辨的過程而建構出一套理論系統來合理的解釋整個經驗世界中所存在的現象。於是，當我們對其哲學理論進行分析時，其實可將王廷相定位成，他不僅是一素樸的經驗主義者，也是一個社會科學的哲學家。然而，王廷相在思辨哲學問題的過程中，常受限於他自身所設定的理論架構，以致於當他不斷地為了解決問題而提出解決問題的方法時，卻未意識到當他提出了解決問題的方法卻進而引發出新的問題。對此，筆者認為王廷相並非是一位哲學思辨能力縝密的哲學家，因為從對他所提出的哲學理論進行分析便可看出，他為了使某一問題能在此理論系統架構下獲得解決，卻忽略了架構與架構之間彼此應存在著緊密的邏輯推演關係，因而使得其整個哲學理論系統顯得相當的鬆散。所以，筆者認為透過四方架構去分析王廷相的哲學理論之目的另一方面可完整呈現出王廷相是如何建構其形上學與工夫論，另一方面，則可突顯出王廷相所建構的理論系統中有所不足與缺失之處。

## 參考文獻

### 典籍

1. 王廷相《王廷相集》，北京：中華書局，1989。
2. 朱熹《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
3. 張載《張載集》，北京：中華書局，1978。
4. 黃宗羲《黃宗羲全集（第八冊）》，台北：里仁書局，1987。

### 專書

1. 于化民《明代晚期理學的對峙與合流》，台北：文津，1993。
2. 方立天《中國古代哲學問題發展史（上）（下）冊》，北京：新華書店，1990。
3. 王邦雄等著《中國哲學史學（上）》，台北：里仁書局，2005。
4. 王俊彥《王廷相與明代氣學》，台北：秀威資訊科技，2005。
5. 北京大學哲學系中國哲學史教研室編寫《中國哲學史下冊》，北京：中華書局，1979。
6. 任繼愈《中國哲學史（第三冊）》，北京：人民出版社，1995。
7. 向世陵《理氣性心之間—宋明理學的分系與四系》，長沙：湖南大學出版社，2006。
8. 牟宗三《才性與玄理》，台北：學生書局，1997。
9. 李書增等著《中國明代哲學》，鄭州：人民出版社，2002。
10. 李錦全等主編《中國哲學史下卷》，北京：人民出版社，1978。
11. 杜保瑞、陳榮華《哲學概論》，台北：五南，2008。

12. 杜保瑞《功夫理論與境界哲學》，北京：華文，1999。
13. 侯外廬等主編《宋明理學史（下）冊》，北京：人民出版社，1997。
14. 唐君毅《中國哲學原論原道》，台北：學生書局，1990。
15. 孫叔平《中國哲學史稿（下）》，上海：人民出版社，1997。
16. 容肇祖《中國歷代思想史一五，明代卷》，台北市：文津，1993。
17. 徐復觀《兩漢思想史》，上海：華東師範大學，2001。
18. 荒木見悟著，廖肇亨譯《明末清初的思想與佛教》，台北：聯經出版社，2006。
19. 高令印、樂愛國《王廷相評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
20. 張立文《中國學術通史—宋元明卷》，北京：人民出版社，2004。
21. 張立文《天》，台北：七略，1996。
22. 張立文《心》，台北：七略，1996。
23. 張立文《性》，台北：七略，1997。
24. 張立文《氣》，台北：漢興書局，1994。
25. 張立文《變》，台北：七略，2000。
26. 張岱年《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2005。
27. 張岱年著 鄧九平編《張岱年哲學文選（上）》，南京：中國廣播電視出版社，2005。
28. 張學智《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000。
29. 陳來《宋明理學（第二版）》，上海：華東師範大學出版社，2003。
30. 傅佩榮《傅佩榮解讀論語》，台北：立緒文化，1999。
31. 馮友蘭《中國哲學史新編（第五冊）》，台北：藍燈文化，1991。
32. 馮友蘭《新理學》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007。
33. 黃信二《王陽明「致良知」方法論之研究》，台北：文史哲出版社，2006。
34. 楊儒賓、祝平次合編《儒學的氣論與工夫論》，台北：台灣大學出版

中心，2005。

35. 葛榮晉《王廷相》，台北：東大圖書，1992。
36. 葛榮晉《王廷相和明代氣學》，北京：中華書局，1990。
37. 蒙培元《中國心性論》，台北：學生書局，1990。
38. 蒙培元《理學的演變—從朱熹到王夫之》，福建：人民出版社，1998。
39. 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：五南出版社，2000。

#### 期刊論文

1. 王昌偉，〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》，頁 133-159，第 23 卷第 2 期，2005 年 12 月。
2. 李明輝，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋(上)〉，《鵝湖》，頁 11-21，第 387 卷，2007 年 9 月。
3. 杜保瑞，〈中國哲學的基本哲學問題意識反省〉，《哲學與文化月刊》，頁 837-851，第 316 期，2000。
4. 杜保瑞，〈荀子的性論與天論〉，《哲學與文化》，頁，第 34 卷，第 10 期，2007 年 10 月。
5. 杜保瑞，〈張載哲學體系的基本哲學問題詮釋進路〉，《輔大哲學論集》，頁 267-321，第 37 期，2004 年七月。
6. 杜保瑞，〈對牟宗三宋明儒學詮釋體系的方法論反省〉，《哲學雜誌》，頁 120-143，第 34 期，2001。
7. 楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，頁 1-39，第 3 卷，第 2 期，2006 年 12 月。
8. 楊儒賓，〈檢證氣學—理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，頁 247-281，第 25 卷，第 1 期，2007 年 6 月。

9. 劉又銘，〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》，頁 19-58，第 5 期，2005 年 12 月。
10. 劉又銘，〈明清自然氣本論者的論語詮釋〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，頁 107-147，第 4 卷，第 2 期，2007 年 12 月。

#### 會議論文

1. 杜保瑞，〈心統性情與心即理的哲學問題意識分析〉
2. 杜保瑞，〈陸象山工夫論進路的儒學建構〉
3. 杜保瑞，〈中國哲學的基本哲學問題與概念範疇〉

#### 碩、博士論文

1. 林于菁，〈王廷相的人性論及其教育主張〉，台北：臺北市立師範學院，國民教育研究所碩士論文，2002。
2. 林月惠《良知學的轉折—聶雙江與羅念菴思想之研究》，台北，國立台灣大學，中國文學系博士論文，1995。
3. 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〉，台北，國立政治大學，中國文學系碩士論文，1997。
4. 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。
5. 蘇玉昇，〈王廷相之氣論與經世思想研究〉，台北，南華大學，哲學系碩士論文，2006。

