

# 明代氣學與荀子學之交涉—— 以王廷相、吳廷翰為例\*

郭寶文

臺灣海洋大學共同教育中心助理教授

## 提 要

近年來關於荀子學及氣學思想的研究正方興未艾，對兩者之思想交涉也多所著墨，不過荀學與明代氣學間的思想異同，則尚未有較為深入之系統專論。雖然對於人性善惡的見解不盡相同，王廷相的氣學思想其實與荀子頗有相通之處：首先，兩人都強調心必須澄明、靜定，也皆注重能作出判斷與抉擇的「智性」；第二，兩人皆認為「積累」此心知之智，是合內外之道以成善的關鍵；最後，兩人都反對回歸純善本性，強調應使不善之人性發展為至善，因此都看重能導引人性向善之「教」。明代另一位氣學家吳廷翰，同樣強調心知須在事上作工夫的格物致知與道問學之說，重視隨事積累以貫通達理，因此反對回歸並不存在之超越事物之上的性，其思想傾向和王廷相與荀子皆有所近似。故本文認為明代反對理學、心學的氣學思想，其實與先秦的荀子學遙相呼應，是孟子和理學、心學以外的另一脈儒學。

**關鍵詞：**氣學 荀子學 王廷相 吳廷翰 反理學

---

\* 明代另一位常被討論之重要氣學學者羅欽順，由於其思想究竟屬於理學或氣學，以及與荀學思想相合或相異學界仍有不同看法，筆者擬另撰專文深論之，故本篇僅以王廷相、吳廷翰二人作為代表。又本文經兩位匿名學者專家審查，提出許多珍貴意見，筆者參酌後亦已加以修訂，特此致謝。

# 明代氣學與荀子學之交涉—— 以王廷相、吳廷翰為例

郭寶文

臺灣海洋大學共同教育中心助理教授

## 一、前言

儒家氣論思想的研究，從過往較集中於漢儒、張載（1020-1078）以及王夫之（1619-1692）、戴震（1724-1777）等少數思想家，逐漸也延伸到明代其他氣論學者。如王廷相（1474-1544）在中國思想史上的地位，經由大陸學者的研究而水漲船高，張岱年甚至稱其為「明代最偉大的哲學家」。<sup>①</sup>大陸學者對氣論思想之挖掘與重視背後實有特定意識形態，故不免有過譽之處；不過學者也多承認至少在「氣學」一脈，即使未必上承張載，<sup>②</sup>王廷相也的確是明代氣學反對理學的重要代表人

---

① 葛榮晉：《王廷相和明代氣學》（北京：中華書局，1990年），〈序〉，頁1。

② 葛榮晉便認為：「王廷相通過程朱而上承張載」，「對它進行改造和發展，逐步形成自己的氣學思想體系」。不過近來學者逐漸發現張載「太虛即氣」的思想，和以王廷相為代表的明代氣學其實並不相同，丁為祥便提出：「張載論氣雖多，但其探索的重心則在於通過對漢唐儒家氣化宇宙論的超越以為理學開創本體論」，而明代的氣學家則認為「儒之所以為儒恰恰需要唾棄本體意識而唯以宇宙論為歸。這樣，雖然張載與明代氣學都重視氣，但重視的層面及其指向又是根本不同的」。王昌偉也指出「張載以天地萬物都源自太虛來說明萬物之間在超越的層面所具備的一致性」，「這種認為各個個體是一個完整和諧的整體的有機組成部分，其實是宋學的基調」；王廷相「對氣的本質的認識，卻使他相信，分殊與不齊纔是自然與人類世界的現實。因此，道德的追求以及政治制度的設立，必然得肯定個體之間的差異」。引文見葛榮晉：《王廷相和明代氣學》，頁10-11；丁為祥：〈明代氣學析辨——兼論張載與氣學的關係〉，《中國文化月刊》第245期（2000年8月），頁37；王昌偉：〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第23卷第2期（2005年12月），頁154。

物。<sup>③</sup>

由於王廷相主張人性有善有惡，與傳統性善論大相逕庭，過去已有不少學者提及其與荀子（B.C.313-B.C.238）思想頗有雷同。如劉又銘提出王廷相和荀子思想有三點近似之處：首先針對「氣有善惡與天人相勝」一點，王廷相「以氣爲本而造化無心、氣有善惡的理路下天人相勝相能的觀點」，正「相似於荀子天人相分、人性是惡以及人應『制天命而用之』的理路」。其次，王廷相以人心言性惡時所云：「循而遂之，滅天性，亡愧耻，恣殺害，與禽獸等矣」之文，<sup>④</sup>與荀子所言「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」，<sup>⑤</sup>劉又銘也說「兩者的理路完全一樣」。最後，針對王廷相提出「性成於習」一點，劉又銘也認爲：「正如荀子講『化性起僞』要尊隆聖人的禮義一樣，王廷相在論及積極意義下的『性成於習』時也特別強調要以聖人之教爲據」。<sup>⑥</sup>在另一篇文章裡，劉又銘更進一步將明清自然氣本論與荀學關聯起來，提出「整個明清自然氣本論的發展實質上就是荀學的復興」。<sup>⑦</sup>不過文中舉清儒戴震爲例，對於王廷相與荀子思想之關連較未予以著墨。

王俊彥也提出王廷相「將道德普遍性不置於性善，而是置於聖人教化上」，「較接近荀子以外在客觀之禮義爲規範的思路」，因此兩者皆注重成性之教。<sup>⑧</sup>日本學者馬淵昌也認爲王廷相「所謂名教、道德，都不是自然天理之物，而是聖人之作爲」，「這種想法與荀子的性惡思想十分相似」，故王廷相與荀子皆主張「現

③ 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁364；高令印、樂愛國：《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁300-306。

④ （明）王廷相著，王孝魚點校：《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），《慎言·御民篇》，頁784。以下所引王廷相之文字皆出自《王廷相集》，僅列出集中之書名、篇名及頁碼。

⑤ （清）王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），〈性惡〉，頁434。以下所引《荀子》之文字皆出自《荀子集解》，僅列出集中篇名及頁碼。

⑥ 劉又銘：《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書出版公司，2000年），頁66-73。

⑦ 劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收錄於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁230-232。

⑧ 王俊彥：〈王廷相的「性者、氣之生理」論〉，《中國文化大學中文學報》第9期（2004年3月），頁60。

實中善惡交錯縱橫的狀態可藉由聖人制作的名教達到抑制的效果」<sup>9</sup>。鄭宗義也提出董仲舒（B.C.179-B.C.104）、王廷相、戴震三人「在建構其氣性理論時，不少觀點均可在荀學中找到近似的表述」，王廷相思想中「惡質自有待於以禮義裁抑之，然善質亦有待於禮義之栽培以期能既充分且恰當地發揮出來」一點，鄭宗義認為「這正是為何荀子雖以哀痛思慕之情為喪禮之本，卻不直以此哀痛思慕之情為善，而必以哀痛思慕之情的適切表現於禮義方可為善」。<sup>10</sup>

陳政揚則認為王廷相提出「名教立而善惡準」的主張，雖是繼承孔子「相近、習遠」的主張而來，但「實則卻更貼近荀子『天生人成』的觀點」。<sup>11</sup>李世凱在其博士論文《王廷相心性思想研究》中，也數次提及荀子與王廷相之思想關係，如他認為王廷相人性中有本能及欲望等內容的看法類似荀子，「王廷相和荀子一樣，也從工具價值的意義上理解道德禮樂在化成人性、社會平治方面的作用，並由此論定聖王作為價值之源的意義」。除此之外，「王廷相與荀子同樣對於認識主體的理性能力懷有充分的信任，並將社會的治理、個體的修身都建立在主體的理性認知能力上」，因此兩人對心的看法也極為相似。<sup>12</sup>上述文章或專書論文皆多少提及荀子與王廷相思想的相似之點，惟限於篇幅及主題多僅隨文論及，較未有專門、深入而系統的論述。

至於另一位受王廷相影響頗深的明代氣論學者——吳廷翰（1490-1559），在中國本土沒沒無聞，但其著作影響日本古學派頗深，也在學者重新挖掘後予以相當的重視。<sup>13</sup>在首本專論吳廷翰思想之專著中，衷爾鉅提到吳廷翰之人性論與王廷相

---

<sup>9</sup> 馬淵昌也：〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，《儒學的氣論與工夫論》，頁191。

<sup>10</sup> 鄭宗義：〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》，頁250、269。

<sup>11</sup> 陳政揚：〈程明道與王浚川人性論比較〉，《國立臺灣大學哲學論評》第39期（2010年3月），頁129。

<sup>12</sup> 李世凱：《王廷相心性思想研究》，（中國社會科學院研究生院博士論文，2012年5月），頁125、153、173、214。

<sup>13</sup> 吳廷翰思想對日本古學派之影響，見衷爾鉅：《吳廷翰哲學思想》（北京：人民出版社，1988年），頁166-179；姜國柱：《吳廷翰哲學思想探索》（合肥：安徽人民出版社，1990年），頁169-189。

頗有相合之處；<sup>14</sup>劉又銘也認為吳廷翰其實並非一單純的性善論者，而是主張「除了聖人、大賢之外，一般人的天性都是有善有惡，不能只就善的部份來說性善」，「跟王廷相氣有善惡、性亦有善惡的主張其實比較接近」<sup>15</sup>。不過由於主題所限，這些專論吳廷翰思想的專書或專文，同樣較未觸及吳廷翰與荀子之思想關係。

綜合以上所述，關於王廷相、吳廷翰和荀子在心性論上的關係，已有不少學者有所觸及，不過皆較未細論兩人與荀學之異同，是以此一議題仍有極大發揮及議論之空間。本文認為王廷相、吳廷翰與荀子思想雖有異、有同，但所同實大於所異；且王、吳二人思想與荀子接近之處，正是明代氣學反對宋明理學及心學的思想核心。故本文擬採取「思想比較法」，透過比較王廷相、吳廷翰和荀子思想在「人性之定義」、「人性之善惡屬性」以及「如何成善之工夫」等範疇上，有何相似或雷同之情形，由心性及工夫論的角度釐清兩人與荀子之思想關係。由於三人對人性善惡之見解實屬本議題基礎所在，因此先由王廷相及荀子對人性之討論入手，再接繼比較兩人論人性如何成善之修養工夫論，進一步確認及釐定思想關係，最後再比較吳廷翰與荀子思想異同，來佐證及強化明代氣學與荀子學之深刻關連。

## 二、王廷相氣性一貫之性有善惡說， 及其與荀子論人性之差異

王廷相認為元氣是天地萬物的根源：「元氣者，天地萬物之宗統，有元氣則有生」，因此太虛之氣便是「性之本始」，<sup>16</sup>萬物之性皆來自於氣。因此氣與性兩者不能分開看待，此即王廷相之「氣性一貫」之說，他提出：

---

<sup>14</sup> 袁爾鉅提出吳廷翰雖不贊成荀子的性惡說及揚雄的性善惡混說，但其實「揚雄的性善惡混論，也是建立在氣上」，「又強調後天的修、習、學。這與吳廷翰主張性即氣即生以及『習於善則益善，習於惡則益惡』並無原則區別」，顯然認同吳廷翰和王廷相同樣主張人性有善有惡，見氏著《吳廷翰哲學思想》，頁 70-71。

<sup>15</sup> 劉又銘：〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》第 5 期（2005 年 12 月），頁 41。

<sup>16</sup> 《慎言·五行篇》，頁 809；《慎言·道體篇》，頁 752。

人有生，斯有性可言；無生，則性滅矣，惡乎取而言之？故離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性論氣，則氣非生動，與死同塗。是性之與氣，可以相有，而不可相離之道也。是故天下之性，莫不於氣焉載之。<sup>17</sup>  
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。<sup>18</sup>

有氣方有萬物之生生不息，有萬物之生才有性可言，生命滅亡則性當然也就不存。氣的聚與散決定性之有無，氣聚方有性，<sup>19</sup>故離氣言性，則性無存在之所；同樣如果離性言氣，則氣失去靈動的生生之理，<sup>20</sup>將與死同途。因此王廷相反對單言氣或單言性的氣性相離之說，氣與性實為不可分離的「一貫之道」。

氣、性一貫而不可相離，正是王廷相主張「性有善惡」說的基礎，其云：

天之氣有善有惡，觀四時風雨、霾霧、霜雹之會，與夫寒暑、毒厲、瘴疫之偏可觀矣。況人之生，本於父母精血之毓，與天地之氣又隔一層。世儒曰：「人稟天氣，故有善而無惡」，近於不知本始。<sup>21</sup>  
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。」<sup>22</sup>

天之氣有善有惡，惡就表現在寒暑、霜霧、毒厲、瘴疫等自然現象上。氣既有清澈純粹與混濁駁雜的不同，又由於氣性一貫，那麼萬物受元氣而生，自然亦有美惡、偏全等種種不齊之處。<sup>23</sup>因此人與萬物之性和天之氣相同，也應該有善、有惡，因此他反對人稟天而來，故有善而無惡之說。王廷相的性有善有惡說，充分

---

<sup>17</sup> 〈性辯〉，頁 609。

<sup>18</sup> 《雅述·上篇》，頁 851。

<sup>19</sup> 「性之有無，緣於氣之聚散」、「既形之後，方有所謂性矣」，見〈橫渠理氣辯〉，頁 602；《慎言·問成性篇》，頁 765。

<sup>20</sup> 「夫性，生之理也」，見〈答薛君采論性書〉，頁 518。

<sup>21</sup> 《雅述·上篇》，頁 840。

<sup>22</sup> 〈答薛君采論性書〉，頁 518。

<sup>23</sup> 「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」，見《雅述·上篇》，頁 849-850。



展現了氣學人性論的立場，<sup>24</sup>他又結合《論語》「上智」、「下愚」之言，將智、愚等同於善、惡，以人天生本有智、愚的分別，來證成人性有善有惡之說。王廷相將人性分為三等：聖人上智之性、中人可善可惡之性、下愚不移之性，並提出：

性之善者，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中，但其氣之所稟清明純粹，與衆人異，故其性之所成，純善而無惡耳。……以從善而為賢也，任其情而為惡者，則必為小人之流，靜言思之，安得無悔愧乎？此惟中人可上可下者有之，下愚昏瞽，不惟行之而不愧悔，且文飾矣，此孔子所謂「不移」也。<sup>25</sup>

聖人之性雖亦稟氣而來，但因所稟之氣清明純粹，所以其性純善而無惡；下愚之人則是稟混濁駁雜之氣，因此至為昏昧，縱任其情而不知悔改，甚至還文過飾非，幾乎無善可言。是以王廷相所言之「有善有惡」之性，實指中人之性而言。聖人之性純善，與下愚惡人之不善，在稟氣之初就已決定，無須或不能改變；惟有中人之性可上而成善，亦可下而淪於惡，因此以下王廷相所云之性，基本上即指這可上可下、可善可惡的中人之性。

王廷相也以道心、人心之說來強化其有善有惡之人性論，其云：

性之本然，吾從大舜焉，「人心惟危，道心惟微」而已；並其才而言之，吾從仲尼焉，「性相近也，習相遠也」而已。惻隱之心，怵惕於情之可怛；羞惡之心，泚頰於事之可愧，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，不為相遠乎？<sup>26</sup>

<sup>24</sup> 陳來便提出王廷相的「人性論是氣學的一個合乎邏輯的結論」，「使得氣學體系中人性論立場得到了澄清和表現」，陳來：〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果——重回「哲學史」詮釋的一個例子〉，《中國文化研究》第2期（2003年），頁10。

<sup>25</sup> 〈答薛君采論性書〉，頁518-519。

<sup>26</sup> 《慎言·問成性篇》，頁766。

道心、仁心皆是性，道心即孟子所云之惻隱、羞惡、辭讓、是非等四端，亦即仁義禮智等善性，依據「氣性一貫」之原則，道心即是稟清明之氣而來的人性中道德的部分，相當隱微、渺小。人心則是耳目口鼻四肢之欲，是稟駁雜混濁之氣而來的人性當中，關於感官情欲的部分，容易流於蕩失。<sup>27</sup>兩者不論聖愚皆天生本來具備，所以說「性相近」；由道心發展或由人心發展，則決定人是向上臻於聖賢之境，或向下沉淪為不肖之人，此即「習相遠」。

王廷相氣性一貫的性有善惡論，不僅與傳統性善論不同，<sup>28</sup>其實與荀子性惡論也有所差異。荀子認為性之內容包括情、欲與知三者，<sup>29</sup>其中情欲之性若不加以導引，則必趨向於惡。<sup>30</sup>就「情欲之性趨向於惡」這一部分，荀子接近王廷相「性有惡」之說；不過就性是否有本然之善一點，兩人見解便有不同。荀子並不像王廷相認為人性中本有善的成分，人性中之情、欲固然不是善，即便是「知」荀子也只是不言其為惡，也並未以心知為善。情、欲、知之性在荀子思想中基本上是一

---

<sup>27</sup> 「謂之人心者，自其情欲之發言之也；謂之道心者，自其道德之發言之也。二者，人性所必具者。但道心非氣稟清明者則不能全，故曰『道心惟微』，言此心甚微眇而發見不多也；人心則循情逐物，易於流蕩，故曰『惟危』，言此心動以人欲，多致凶咎也」，見《雅述·上篇》，頁 851。

<sup>28</sup> 比如對於孟子之性善論，王廷相一方面認為孟子以人性為純善，並不合乎孔子以上智、下愚論性之旨，「昔者仲尼論性，固已備至而無遺矣，乃孟子則舍之而言善」，另一方面他也嘗試將孟子人性論導向「性有善有惡」的解釋。王廷相認為：「孟子之言性善，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』，亦以此性為非，豈非不正之性乎？是性之善與不善，人皆具之矣」，亦即孟子所云之四端、良知之善性，是性之正者；而口目耳鼻四肢之性，則是「不正」之性，也就是王廷相所說的性有惡者，因此孟子也認為人之性本就有善、有惡。原文見〈答薛君采論性書〉，頁 520；《雅述·上篇》，頁 850。王廷相這樣的理解當然並不符合孟子思想，孟子強調人性與禽獸之性有所差異，這差異雖然渺小，卻是人與禽獸重大的區別所在，也就是仁義禮智之四端。孟子看重的人性就是此四端，而四端之性為善，故人性本善；至於口目耳鼻四肢之性，並不是孟子看重的人性內容。王廷相卻將孟子認為有所區分、且價值高低並不相同的兩種性相提並論，這是以自身理路去詮釋孟子，不免有誤讀孟子之處。

<sup>29</sup> 「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也」；「凡以知，人之性也」。見〈正名〉，頁 428；〈解蔽〉，頁 406。

<sup>30</sup> 「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴」，見〈性惡〉，頁 434-435。



「可善可惡」的存在，<sup>③①</sup>善來自後天人爲（在荀子以「偽」字來代表）的建構，因此和孟子性本善的思想有所不同，荀子亦以此點來抨擊孟子之性善說。<sup>③②</sup>對於兩人人性論相異之點，王廷相顯然有所認識，他也以「性中本無善」一點抨擊荀子所言之「化性起偽」，是將天生有善之性視爲惡，將本於人性之禮視爲虛偽。<sup>③③</sup>就此看來王廷相似乎並不了解荀子所云之「偽」實是「人爲」而非「虛偽」之意，顯然對荀子思想並未有深入及正確之認識。

不過雖然王廷相以有善有惡論人性與荀子性惡說有所不同，也並未對荀子思想有深入了解，但其實兩者在「如何使性向善」一點，亦即兩人修養論的核心關懷上，實頗有雷同之處。可以說正是此核心關懷的相似，使荀學和明代氣學形成一雖非有意繼承，但無意間連貫之思想脈絡，以下分別論之。

### 三、虛靜以用智，積累立教以成性： 王廷相與荀子思想相近之處

首先，和王廷相以氣爲萬物根源相同，在荀子思想中，也已認爲氣是萬物之本原，荀子云：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。<sup>③④</sup>

---

③① 莊錦章：〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》第11期（2003年12月），頁188-189。

③② 「人之性惡，其善者偽也」，「孟子曰：『人之學者，其性善』。曰：是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性、偽之分者也」，〈性惡〉，頁434-435。

③③ 「人性之善，由天賦之本然也，則曰惡；聖人制禮，本人情之自然也，則曰偽」，見〈策問·15〉，頁545。

③④ 〈王制〉，頁164。

氣作為最基本的存在，從無生命之水火到草木、禽獸等生物，乃至於最為天下貴的人類，都由氣所構成，表示荀子「已明確地認識到氣是天地人物的共同本原」。<sup>35</sup>因此王廷相所主張的元氣論，「實際上是繼承了在戰國末期已有了明確表現的氣的思想的傳統」<sup>36</sup>，再加以發展。本文認為主張氣性一貫的王廷相思想，以及同樣以氣為本原，進而主張「化性起偽」的荀子思想，有以下三點相近之處：

### （一）心須虛靜、專一以用智性

首先是兩人皆重視使心虛靜和專一以運用智性。王廷相認為心若在未應物之時能專一、持中，則發而應事亦能無不中節。<sup>37</sup>而能專一以應事的前提，是必須能夠無欲、虛靜，王廷相認為：

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。<sup>38</sup>

人若能摒去私欲，心就能不被外在事物所牽動與擾亂，<sup>39</sup>便是「人心中不著一物」，如此「則虛明，則靜定」<sup>40</sup>，心就能澄明，物來則順應，則動靜皆不動心，便能養成聖人之德性。無欲而心中不著一物，並不是心中無物，王廷相認為是「人心有物，則以所物為主；應者非其物，則不相得矣」，當內心中虛靜，一物來則專注於此物，對於他物則不分心，如此方是真正的「湛然虛靜」。<sup>41</sup>人必然要應對外在事物而無法避免，那麼只要把握「虛心以應物」的原則，己身的喜怒就不會

---

<sup>35</sup> 張立文主編，蔡方鹿、張懷承、岑賢安、徐蓀銘、張立文著：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁29。

<sup>36</sup> 小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1990年），頁78。

<sup>37</sup> 「此心未發之時，一中自如，及其應事，無不中節矣」，見〈答薛君采論性書〉，頁520。

<sup>38</sup> 《雅述·上篇》，頁853。

<sup>39</sup> 「人心澹然無欲，故外物不足以動其心」，見《慎言·見聞篇》，頁773。

<sup>40</sup> 《雅述·下篇》，頁888。

<sup>41</sup> 《慎言·潛心篇》，頁776。

因為應物而隨之起舞，而能淡然、持中，也就不會失去平衡。<sup>42</sup>

王廷相重視寡欲乃至於無欲，方能虛靜以養心，<sup>43</sup>此虛靜、清明之心，便是人得以發揮「知覺之智性」的重要基礎，其云：

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。……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，而於衆善無不有覺。<sup>44</sup>

虛靈是體，知覺是用，心體必須虛靜而不昏昧，應物時才能隨物感通而不窒塞，也才能以「體察思慮之智」擇取何者合於道，對仁、義等善才方能明白察覺，故此清明之心便是知覺之智得以發動的根源。王廷相又以「存養」和「省察」這兩個概念來解釋：「存養」是心尚未應物之前，虛靜不著一物的狀態；而「省察」是接物之後心方動念的時刻，此時「義則行之，不義則否」，要作一判斷的工夫。<sup>45</sup>能夠知覺、思考既是人性的重要成分，吾人便必須運用己心權度的能力，精心思考以體察、參驗，得以明白、精察事理，而不是一味聽信前人之言。<sup>46</sup>

心之專一與虛靜同樣為荀子所重視，亦即其「虛壹而靜」之說，他提出：

<sup>42</sup> 「由外以觸內，此謂之應心，應心不可無。非不可無，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」，見《雅述·上篇》，頁 839。

<sup>43</sup> 「未有不能寡欲而心得養者」，見《慎言·見聞篇》，頁 773。

<sup>44</sup> 《雅述·上篇》，頁 838。

<sup>45</sup> 「存養在未有思慮之前，省察在事機方蒙之際」；「『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，義則行之，不義則否』」。見《雅述·上篇》，頁 856；《慎言·潛心篇》，頁 778。

<sup>46</sup> 「知覺運動，靈也，性之才也」；「學者於道，貴精心以察之，驗諸天人，參諸事會，務得其實而行之，所謂自得也已。使不運吾之權度，逐逐焉惟前言之是信，幾於拾果核而啖之者也，能知味也乎哉？」。見《橫渠理氣辯》，頁 602；《慎言·見聞篇》，頁 772。

心何以知？曰：虛壹而靜。……人生而有知，知而有志。志也者，臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。<sup>47</sup>

心必須要能虛、壹、靜，方能夠「知道」。虛就是使心不因前所記憶之事，而妨害新的記憶；壹則是能夠兼知兩種以上的事物，又不妨礙心志的專一；靜則是心雖會活動，但不會妨害認識。心若能使其虛靜、專一而不紊亂，便能在不妨害、擾亂舊有的認識下，進行新的認識。荀子將心能虛、能壹、能靜的境界稱為「大清明」，並以「盤中之水」為比喻來說明：盤中之水若靜置不去擾動，便可使混濁的雜物沉澱，便清澈似鏡而可照物，足以察識形貌。人心便像盤中之水，使心不流於紛亂、躁動，使其專一、清明，便能「定是非、決嫌疑」，對事物進行公正、正確的判斷。<sup>48</sup>這就與王廷相相同，都強調心必須使其澄明、靜定，才能專一而不亂，能運用智性準確應對外在事務而無誤。

不僅如此，荀子也同樣重視運用心知之智以應物的能力。荀子提出：「人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也」，能夠分辨的能力，正是人之所以成為人、具有獨特性的原因。<sup>49</sup>而能夠分辨、作選擇，便是心知的功能。<sup>50</sup>人天生本具能夠知的能力，即人性之「知」；人之心知接物而與物有所應合，荀子則稱為「智」。<sup>51</sup>「知」與「智」皆天生本具於人，因此屬於天生的「智能」，<sup>52</sup>是能「清明的思

<sup>47</sup> 〈解蔽〉，頁 395-396。

<sup>48</sup> 「人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑矣」，見〈解蔽〉，頁 401。

<sup>49</sup> 〈非相〉，頁 78。

<sup>50</sup> 「情然而心為之擇謂之慮」，見〈正名〉，頁 412。

<sup>51</sup> 「所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智」，〈正名〉，頁 413。

<sup>52</sup> 此依王天海之說，見王天海：《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005 年），頁 887。

辨認識」的「智心」。<sup>53</sup>能夠善用此人之所以爲人所獨有的智能，荀子認爲正是凡人得以成聖的依據：

凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。<sup>54</sup>

聖人之所以爲聖人，是由於他們能建構出「仁義法正」，也就是「禮義法度」<sup>55</sup>。此能建構出禮義法度的能力，並非專屬於聖人，人人都具有可以知仁義法正，且能實踐的能力，只是肯不肯去做而已。<sup>56</sup>人人既具備此智能之性，只要心能虛、壹、靜，進而加以應用，便能「知通乎大道，應變而不窮」<sup>57</sup>。因此荀子也和王廷相一樣，皆認爲清明的心知之智，是接物、應物而得以判斷、應變的重要關鍵，二人也皆主張此能覺仁、覺義，可以知、可以能仁義法正之「智知」，不僅是一般的認知、認識而已，更是能養成德性、成爲聖人的重要憑依。<sup>58</sup>

## （二）重視積累、內外合一以成性

由重視虛靜的心知之智出發，荀子與王廷相也更進一步都強調透過積累智慮，使內外合一得以成性的思維。王廷相提出：

<sup>53</sup> 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：學生書局，1979年），頁224。

<sup>54</sup> 〈性惡〉，頁443。

<sup>55</sup> 「然則禮義法度者，是聖人之所生也」，見〈性惡〉，頁438。

<sup>56</sup> 「小人可以爲君子，而不肯爲君子；君子可以爲小人，而不肯爲小人。小人、君子者，未嘗不可以相爲也，然而不相爲者，可以而不可使也。故塗之人可以爲禹則然，塗之人能爲禹，未必然也。雖不能爲禹，無害可以爲禹」，見〈性惡〉，頁443-444。

<sup>57</sup> 〈哀公〉，頁541。

<sup>58</sup> 蔡錦昌便認爲：「荀子所謂『虛一而靜』並非一般所謂認知方法論，而是修養功夫論」，筆者認爲王廷相對知覺之智的重視，同樣須由修養工夫論的角度來看待。引文見蔡錦昌：《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》（臺北：唐山出版社，1996年），頁73。

心者棲神之舍，神者知識之本，思者神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見、不聞，雖聖哲亦不能索而知之。……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。<sup>59</sup>

神是「生之靈」<sup>60</sup>，亦即心所具備的能力，能夠認識、辨知以及思考，王廷相有時也稱之為「神識」或「神性」。王廷相認為內在之神識或神性，以及外在之見聞兩者缺一不可，兩者相互作用、「內外相須」，累積而能類推、貫通事理，<sup>61</sup>上天下地、至細至精之處皆無所不達，如此方是真知。

此透過積累方能達致的神識之知，自然並非天生就具足而完備，王廷相提出知有兩重：天性之知（包括飲食、視聽等能力）不待學習，天生即具備；人道之知則無論是聖人或眾人，皆須透過學習、解悟、犯錯、懷疑等後天、人爲之方式，透過學習而逐漸形成。<sup>62</sup>天性之知既天生具備，則修養的重點便落在須累積之「人道之知」上，因此王廷相特別重視「積累」的重要性，他提出：

心之神，歛而存，蕩而亡者也。有所得而固存之，日見其充積也；有所聞而固蓄之，日見其暢達也。<sup>63</sup>

心之神識每當接物後思慮而有所得，便將所得積存於心中，隨著見聞增廣，亦逐

<sup>59</sup> 《雅述·上篇》，頁 836。

<sup>60</sup> 〈答何栢齋造化論· 4〉，頁 966。

<sup>61</sup> 「夫聖賢之所以為知者，不過思與見聞之會而已」，「思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也」，見《雅述·上篇》，頁 836；「理可以會通，事可以類推，智可以旁解，此窮神知化之妙用也」，見〈石龍書院學辯〉，頁 605。

<sup>62</sup> 「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」，「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」，見《雅述·上篇》，頁 836-837。

<sup>63</sup> 《慎言·潛心篇》，頁 776。



漸擴充、累積，日漸暢達，久而能有所會通。

基於此一積累的思考傾向，王廷相認為「成性」是一由人心所主導，進而逐漸「內外合一」的努力歷程：

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>64</sup>

性之始與性之終都來自人心之作用，看不見的心體之虛明靈覺只是開始，必須使有善有惡之人性，透過內外交致的工夫達到純善的仁義禮智，才是人性的完成。<sup>65</sup>如何實行呢？王廷相強調心是體道、應事的主體，以虛靜養心使其內在得以清明純靜，當然是修養的首要之務；但王廷相強調虛靜心體的目的，是爲了應對外在事物時能夠作主，而不是如佛教僅專注於虛靜己心而已。<sup>66</sup>因此內在心體澄明之後，學者必須運用智性去明白經書義理、辨察萬物之理、知曉古今史實、通達人事變化等等，這些認識和體悟又回過頭來修養內心，這些都是學者必須從事的重要務。<sup>67</sup>這是一個由內到外再由外而內，逐漸累積、不斷精進的過程，同時學者尚需聞見廣博、學思並重，還要能躬行實踐，<sup>68</sup>三者並行然後經年累月累積所得，如此方能內外交致，才是「合內外而一之道」。

荀子也有類似強調積累心知，從而內外交致達道的思維。荀子提出做學問就像琢磨玉器一樣，人人皆具備的先天智性，除思慮之外還必須加以累積，方能有所成

<sup>64</sup> 〈性辯〉，頁 608-609。按此處所言之「人心」實泛指「人之心」，而非道心、人心之分的人心。

<sup>65</sup> 「仁義禮智，性所成之名而已矣」，見《慎言·問成性篇》，頁 767。

<sup>66</sup> 「吾儒虛靜其心，為應事作主，非釋氏專為己身而然」，見《雅述·下篇》，頁 888。

<sup>67</sup> 「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」；「心乃體道應事之主，故程子曰：『古人之學，惟務養性情，其他則不學。』雖然，君子欲有為於天下，明經術，察物理，知古今，達事變，亦不可不講習，但有先後緩急之序耳」。見《慎言·上篇》頁 833、852。

<sup>68</sup> 「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」，見《慎言·見聞篇》，頁 771。

就。<sup>69</sup>和王廷相一樣，荀子甚至認為累積心知思慮是常人能夠成為聖人的關鍵：

今使途之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。<sup>70</sup>

當常人能專心致意地運用心知以思索、熟察，長時間累積成善而不加停息地修養，則能「聖心備焉」<sup>71</sup>，便能參合天地而成為聖人，故聖人乃常人不停修養、累積所達致的成果。

荀子「積學以致聖」的思維，和王廷相「積知以達至聖」的思路幾乎同出一轍。不僅如此，荀子也和王廷相同樣由強調積知，進而重視內外須相合以成性，亦即其「化性起偽」之說。性指先天的情欲之性，偽則是後天之禮義，是聖人「參照歷代聖王積累下來的成果去擬定的」<sup>72</sup>。性、偽兩者相合則成就聖人一天下之功，因此荀子強調「性偽合則天下治」，<sup>73</sup>聖人持續運用心知思索熟察，參考歷代成果逐漸建立禮義，再以此後天積累之禮義來導引、轉化趨惡之人性，使情欲之性得以向善。<sup>74</sup>以外在積累的禮義之偽來導正情欲之性，至高的境界是「情文俱盡」<sup>75</sup>，也就是情欲之性能依禮義表現合宜，禮義又不至於壓抑人情。因此荀子提出：

文理繁，情用省，是禮之隆也；文理省，情用繁，是禮之殺也；文理、情用相為內外表裏，竝行而集，是禮之中流也。<sup>76</sup>

---

<sup>69</sup> 「人之於文學也，猶玉之於琢磨也。《詩》曰：『如切如磋，如琢如磨』，謂學問也」，見〈大略〉，頁 508；「慮積焉，能習焉，而後成」，見〈正名〉，頁 412。

<sup>70</sup> 〈性惡〉，頁 443。

<sup>71</sup> 〈勸學〉，頁 7。

<sup>72</sup> 張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業，1997），頁 170。

<sup>73</sup> 〈禮論〉，頁 366。

<sup>74</sup> 「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度」，〈性惡〉，頁 437-438。

<sup>75</sup> 〈禮論〉，頁 355。

<sup>76</sup> 〈禮論〉，頁 357。

禮的過度繁縟或過於減省、不足，都不是禮之中流，只有文理、情用內外表裡相合，才是中庸之道。值得注意的是，禮義雖是外在於人性的存在，但並不意味禮義是對人性的限制或壓迫，而是「立足於自然真性情，並對其作節和度的規定」，<sup>77</sup>在合理的範圍內，禮義對情欲作出最適宜的安排。荀子之「化性起偽」是智性積累禮義成果後，再由外影響到內，使情欲之性轉合乎禮義之善，從而「身、禮一體」，禮義實已內潤其身，<sup>78</sup>表裡內外相融為一體。

由上所述，可知王廷相和荀子兩人延續對心知之性的重視，都強調須得運用內在的心知去體察外物事理（在王廷相是經術、物理等人事著實處，在荀子則是禮義），積累所得然後內外相契合以成就善性，從而成為聖人。既不能只偏重內在之神性而輕視外在見聞，也不是一味重視外在禮義而忽略內在情性，而是天生心知之性的能力發揮之後，所認識的事理必然回過來反諸己身，如此方是內外相合的成性之道。

### （三）反對回復初始本性，注重成性之教

荀子、王廷相既皆重視累積及合內外以成性的思想，使兩人對於如何達成性善，也皆不採取回歸或返復純善本性的思考。王廷相雖主張人性有善有惡，故認為人性中本就有善，但並不認為學者為學要回歸那原初的善性，他提出：

世儒論復性。夫聖人純粹靈明，性之原本未嘗汙壞，何復之有？下愚駁濁昏闇，本初之性原未虛靈，何所歸復？要諸取論中人之性差近之耳。純以復性為學問之術，滯矣而不通於衆也。<sup>79</sup>

王廷相反對專以復性為學問之術，因為聖人之性本就純善，無所污壞，故不必歸

<sup>77</sup> 吳樹勤：《禮學視野中的荀子人學——以「知通統類」為核心》（山東：齊魯書社，2007年），頁110。

<sup>78</sup> 伍振勳：〈荀子的「身、禮一體觀」——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》第19期（2001年9月），頁337-338。

<sup>79</sup> 《雅述·下篇》，頁889。

復其性；下愚之人，其性本是駁雜混濁、昏闇不明，亦無善可復；惟有中人之性可善可惡，勉強可以言復性。此看似王廷相贊成復性之說，只是也要兼重其他工夫；但其實不然，王廷相所言之「復性」，並不是指「歸復本就具足而完備的善性」，因為中人之性既然有善有惡，且惡已本具在天生人性之中，若復性是復歸此可善可惡之性，便與他追求性善的思想相互矛盾。因此王廷相並不贊成「以去掉氣質之壓抑、扭曲，恢復純善本性為目標」的復性說。<sup>80</sup>

由王廷相反對所謂「虛空返本」之說，更可以證明他明確反對回歸、恢復本性，他提出：

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。……古之聖人非不知其然也，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>81</sup>

虛空就是氣，氣聚生成了萬物，便是生；氣散則萬物形散，回歸虛空之氣，便是死。王廷相認為所謂「回歸」、「返本」，就是返回虛空之氣而已，是生滅的自然規律。因此像釋老之學過份重視返回虛空，甚至以虛空為真，人倫實事為假的思維，是脫離實際，違反儒家所重視的著重人際實事之道。王廷相既主張氣性一貫、性不離氣，則反對復入虛空，也正意味反對「返復」、「回歸」本性，因此如同王廷相反對在氣之上、之前另立一本體，「王廷相不說『繼善成性』這樣的話，因為他不承認有一個天理之性或太極之性存在於未生之前」<sup>82</sup>，自然也不必言復性。

<sup>80</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年），頁128。

<sup>81</sup> 《慎言·五行篇》，頁808-809

<sup>82</sup> 蒙培元：《理學的演變》（福州：福建人民出版社，1998），頁379-380。

反對返復天生本有之善性，也正是荀子思想的重要特色。上述「化性起偽」之思想，便強調以心知創制之禮義去導引與變化（而不是回歸）人性，使其趨向於善。故荀子強調「長遷而不反其初則化」，馮友蘭便認為：

主性善者教人復其初，主性惡者教人「長遷而不反其初」。此孟荀之不同也。<sup>83</sup>

不去復歸初始之性正是荀子與孟子的不同之處。當然，荀子之所以主張以人爲、後天的禮義導引人性，是因為人性中並無善的緣故，這與王廷相性有善有惡之說有所不同。但也正由於荀子不認為人性中本有善，因此學者不必也不能回復本性，人只能秉持天生的智識能力不停向前，去達成理想的至善境界。這就與王廷相相同，都認為要使人性向善，而非往回或往上回歸一個本來就完善具足的本性，而是透過智性的作用，使不善之性（在荀子是如不導引，終將發展爲惡的情欲之性，在王廷相是中人本有之惡性）得以達成至善。

就如何達成至善一點，荀子和王廷相也不約而同都非常重視「教」。正因為不主張歸復善性，所以王廷相注意的是如何改變、引導百姓之性流行的狀態，而非回復本心、本性之說。王廷相認為：

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。<sup>84</sup>

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

<sup>83</sup> 馮友蘭：《中國哲學史增訂本》（臺北：商務印書館，1993增訂臺一版），頁364。《荀子》原文見〈不苟〉，頁48。

<sup>84</sup> 《雅述·上篇》，頁850。

治之，天下古今之風以善為歸，以惡為禁，久矣。<sup>85</sup>

人性初始便有善有惡，若順任其自由發展，則習性便有朝向惡發展的可能。王廷相認為天下之所以以善為歸、以惡為禁，是聖人的功勞，聖人修道立教，使善者有可以依循的依據，不善者則因此受到懲戒，而能夠改變自己的不善之性。王廷相認為人性善惡的關鍵「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」<sup>86</sup>。王廷相也用「禮」來指稱此導引、變化人性的「修道之教」，他提出：

禮義者，性之善也，治教之中也。<sup>87</sup>

人非樂天之心不能制情於道，故莫不有欲；欲則貪侈，貪侈則僭，僭則亂。

聖人以禮防天下，使民各安其分而不爭。<sup>88</sup>

人無不有欲，有欲則容易流於貪婪、奢侈，不免就逾越秩序而作亂，因此聖人以人性中合於善者為禮教來防治天下之亂，使人民各安其分而不至於爭亂。這也就是王廷相「以義制情，以道裁性」<sup>89</sup>之說。

令人驚訝的是，王廷相這些強調聖人立禮義之教以裁制人性向善的文字，竟與《荀子》如出一轍，荀子云：

從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。<sup>90</sup>

人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則

---

<sup>85</sup> 〈答薛君采論性書〉，頁 519。

<sup>86</sup> 同註 12，頁 119。

<sup>87</sup> 《慎言·道體篇》，頁 752。

<sup>88</sup> 《慎言·御民篇》，頁 784。

<sup>89</sup> 〈性辯〉，頁 610。

<sup>90</sup> 〈性惡〉，頁 434-435。



亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。<sup>91</sup>

荀子也主張若順從情欲之性任其自然發展，人類將互相爭奪，從而違法犯禮、理序失控，則天下將大亂。因此聖人有鑒於此，爲了追求社會正理平治的秩序，運用心知制定禮義、師法，使人民的欲求得以被滿足，從而合於辭讓文理的治道。可以看出王廷相和荀子都看到人性朝向惡發展之後，社會爭亂的嚴重後果，因此都著重在不善之性上做工夫。

當然，王廷相主張聖人取性中之善者爲仁義中正之教，作爲評定善惡的準則，<sup>92</sup>與荀子性中無善說並不相同。不過主張性有善有惡的王廷相，雖然比荀子多主張了性中有善一點，但他更看重的是如何讓有惡之性得以向善、從而達臻至善。畢竟性原初的狀態只是說明了人性的特質，重點還是在於如何變化人性中惡的特質，而使人性得以向善。<sup>93</sup>對此，荀子、王廷相的思維進路便趨向一致，使王廷相思想在反對回歸本性、注重成善之教的層次，實有接近荀子之處，都強調、重視「後天習成而向實踐開放的另一個向度」<sup>94</sup>。而荀子和王廷相之所以皆反對復性及重視成性之教，也與兩人皆主張積累清明的心知之智，合內外以成性的雷同之處有密切關係，故荀子及王廷相思想有所近似，實非偶然之巧合，而是對於人性應如何達致至善的思維，同屬「虛靜以用智，積累立教以成性」的進路。

<sup>91</sup> 〈禮論〉，頁 346。

<sup>92</sup> 「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」，〈性辯〉，頁 609。

<sup>93</sup> 蔣年豐便指出：「荀子思想的重心並不在『性惡』，而是在闡明禮義法度旨在化性成善，或者說得更強烈一點，是在闡明只有在禮義法度的安頓之下，才有善可言，無此安頓便是惡」，見蔣年豐：〈從思孟後學與荀子對「內聖外王」的詮釋論形氣的角色與意涵〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 383-384。在王廷相思想中，人性有善有惡只是形容氣本然的狀態，修養重點同樣亦在於如何去惡存善一點上。

<sup>94</sup> 同註 7，頁 72。

#### 四、格物以致知、問學，反對復性： 吳廷翰與王廷相、荀子思想相近之處

除了王廷相之外，吳廷翰是明代中葉另一同樣主張以氣爲本、氣性一貫的思想家。吳廷翰雖與王廷相思想有同有異，<sup>95</sup>不過吳廷翰也提出天地無非就是一氣，<sup>96</sup>而人所稟受之性來自於氣，因此氣化生人之前沒有人性之名，生成之後也不必特意稱其爲「氣質之性」，因爲天、道、性、心皆是氣。<sup>97</sup>既然性即是氣、氣性一貫，又不必特別稱性爲「氣質之性」，自然更沒有另外存在的「天地之性」了。<sup>98</sup>

關於人性善惡，吳廷翰某些文字似乎主張人性爲善，如他提出「性只是仁義禮智」，人之善性的內容便是《孟子》所云之「仁義禮智」；而「仁義禮智即天之陰陽二氣」，故「善性即是道，道即是陰陽」<sup>99</sup>，有學者便以此認爲吳廷翰爲一性善論者，主張稟氣而來之人性實爲純善。<sup>100</sup>不過若由其人性論的整體脈絡來看，則吳廷翰的人性論實較接近王廷相的有善有惡說，他提出：

太極渾淪一元之氣，其時未有陰陽之分，善且不可名，而況惡乎？及陰陽既分，絪縕太和，化生人物，其時無有雜糅，猶是太極之初，但已有陰陽二物相對，所以說「繼之者善」，雖未有不善，而善之名立矣。及夫人物

<sup>95</sup> 袁爾鉅：《吳廷翰哲學思想》，頁 147-164。

<sup>96</sup> 「氣即道，道即氣，天地之初，一氣而已矣」，（明）吳廷翰著，容肇祖點校：《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984），《古齋漫錄》，頁 5。以下凡引僅標《吳廷翰集》中之書名或篇名及頁碼。

<sup>97</sup> 「蓋此氣出於天賦，而爲人物之所受，曰性命」、「虛實也，聚散也，皆氣也。其曰天、曰道、曰性、曰心，皆此一物，隨處異名，不容分別」，見《古齋漫錄》頁 8、頁 19。

<sup>98</sup> 「蓋性即是氣，性之名生於人之有生，人之未生，性不可名。既名為性，即已是氣，又焉有氣質之名乎？既無氣質之性，又焉有天地之性乎」，見《古齋漫錄》，頁 28。

<sup>99</sup> 《古齋漫錄》，頁 22、頁 28、頁 12。

<sup>100</sup> 如姜國柱便認爲：「吳廷翰是力主孟子的性善論，反對其他思想家的人性學說的」，見氏著《吳廷翰哲學思想探索》，頁 133。

化生，形交氣感，雜糅紛紜，則氣之所稟萬有不齊，而陰陽善惡於是乎分焉。但其初生未感之前，其時善惡不萌，亦如二氣絪縕之始，故亦無可言。及性有感動，而情欲出焉，則各得本生氣稟，而善惡皆性。<sup>101</sup>

在一氣尚未分化為陰陽之前，並無善惡之名；當陰陽剛開始分化、準備化生萬物之時，雖然當時尚未有不善，不過善之名已立。等到萬物化生之後，紛紜雜感、參差不齊，則陰陽善惡才分明起來。氣、性既然一貫，則人性在初始未感之前，同樣並無善惡可說；等到接物之後，情欲開始產生，各人氣稟厚薄又各有不同，氣之清濁美惡，即是人性中仁義的多寡厚薄，「其仁義之多而厚，即性之善；其薄而少有欠處者，亦未免有不善」，<sup>102</sup>故人性實有善有惡。

吳廷翰強調性之本為善，但所發亦有不善之思惟，<sup>103</sup>就和王廷相人性有善有惡之說相互應和；這也使吳廷翰和王廷相、荀子相同，都重視如何將不善之性導引向善的修養工夫，以下分兩點言之。

### （一）在事上積累、內外合一的格物致知與道問學工夫

人性之不善在吳廷翰看來，一方面與天生稟氣之厚薄有關，另一方面也與人心有關。他明確反對心學「心即理」之說，認為心之所發常有不善：

心生於性，下梢已涉形氣，便有不好的在。其發於性者，便是道；其感於外，而不發於性者，便非道。<sup>104</sup>

蓋心出於性，終屬有形，落在形而下邊的，便有差處。所以聖人曰正心、曰洗心。<sup>105</sup>

<sup>101</sup> 《古齋漫錄》，頁26。

<sup>102</sup> 同前註，頁25。

<sup>103</sup> 「性之本雖善，而氣之所為則亦有不善者；其發雖善，而流之所蔽則亦有不善者」，見《古齋漫錄》，頁29。

<sup>104</sup> 同前註，頁35。

<sup>105</sup> 同前註，59-60。

心是性之所發，因此終屬已發和接物以後之事，有時不免會有所差失，有不合於道之處。故心雖是人之虛靈知覺，但並不代表所發皆正、皆善，心有時也不能明白是非，不能完全遵循。也因此心不僅不是「妙道靈機」，<sup>106</sup>還正是常人須做工夫來加以著力、修正之關鍵。

不過心雖為修養的關鍵，吳廷翰卻不強調在心上作工夫，而是主張「天下之理具於吾心而散在萬物，凡做事皆是此心，所以心上工夫必於事上得之」<sup>107</sup>，修養必須從物上、事上著手。因此吳廷翰特別重視「格物致知」之說，他認為：

「致知在格物」，「格物」只是「至物」為當。……蓋知已是心，致知只求於心，則是虛見虛聞，故必驗之於物而得之於心，乃為真知。此正聖賢之學，所以內外物理合一處。<sup>108</sup>

致知指「推極其知」<sup>109</sup>，亦即推擴一己心知到達極致；而致知的重點在於要能格物，格物就是至物，即在物上作致知的工夫。因此「格物便是致其心之知覺於理各不同之萬物上」<sup>110</sup>，心知若不能至物，那麼所求皆是虛見虛聞，只是空知而不是真知。<sup>111</sup>因此吳廷翰格物致知說的重點，首先要能在物上探求物理，然後再以己心驗證，才能「於理之是非、念之善惡曉然分明」。<sup>112</sup>

吳廷翰強調內在心知與外在事理必須合一，正是荀子、王廷相內外合一以成性的思維。而心知所至之「物」也包括聖賢之書，吳廷翰十分重視「讀書」的重要性，他認為古人之言行與我心本為同然，但除了古籍之外已無法深知其面貌，

---

<sup>106</sup> 「其實心是個虛靈知覺，亦自有不是處」，「心亦有不能知是非處也，而豈可認為妙道靈機而一切由之乎？」，見《古齋漫錄》，頁60。

<sup>107</sup> 同前註，頁68。

<sup>108</sup> 同前註，頁45。

<sup>109</sup> 同前註，頁47。

<sup>110</sup> 同註81，頁237。

<sup>111</sup> 「格物只是至物，蓋吾之知若不至物，則是空知，教人知個甚？正是有一個知，須有個物」，見《古齋漫錄》，頁47。

<sup>112</sup> 同前註，頁64。

故爲學必不能只是契悟默想，必須深研經典並以我心求諸古人之心，再以古人之心感諸己心，方能有所得。<sup>113</sup>吳廷翰強調：「致知之功有不能不待於學問者」，<sup>114</sup>在如此浸潤、出入經典的過程之中，內外交致以求得古人之道，才是格物致知的真確途徑。也因此吳廷翰提出欲「尊德性」必須先能「道問學」：

終是讀書明理的然後充拓得開，有許大氣力去做聖賢，非學問何以能之？此聖人之教所以必是格物、致知以至於誠意、正心、修身，其尊德性亦須道問學而後得也。終不道心性之學不是根本，只根本要許多培養。除了學問，決是一超徑悟之語，聖人原無此教。<sup>115</sup>

他主張萬殊是一理之變動，因此窮此一理可得理，格物之萬殊亦可得理。但吳廷翰強調直接窮理那是聖人工夫，一理直上直下，聖人窮此一理便可得身心、家國一貫之理。一般常人則必須老實從日常一事一物上漸次習知物理，也因此《大學》才會由修身至平天下定出學習的節級和順序。<sup>116</sup>因此他特別強調以格物致知取代冥想、超悟，認為讀書以明理才有著落處，也才夠廣大開闊，「把道德修養與治學結合起來」<sup>117</sup>，方能避免過於依賴心而脫離實事、實務。因此他提出「德性之知，必實以聞見，乃爲真知」、「德性之知，必由耳目始真」<sup>118</sup>，並不是說心性之學不重要或不是根本，而是德性須得經過讀書、問學，逐漸培養、浸潤而後方能

<sup>113</sup> 「為古之道，亦只是古人之言行先得我心之所同然者也。夫古人言行那復得見，亦必載之詩書，或在傳述，終不然只是一個契悟默想便能得之，亦必須誦詩讀書，多識前言往行，以我之心求古人之心，以古人之心感我之心，如此方才有得。由此見得學知者必由格物致知，雖夫子亦然」，見《古齋漫錄》，頁 54-55。

<sup>114</sup> 同前註，頁 56。

<sup>115</sup> 同前註，頁 55。

<sup>116</sup> 「格物若求一理，豈不簡易？然而萬殊則一理之變動，亦不可不察也」，「格物比言窮理不同，窮理是聖人分上事，格物是學者分上事。窮理自一理上便了，格物須物上見得此理，有實地然後漸次可進。凡學，皆為學者言，故《大學》自格物、致知以至於平天下，皆有節級」，見《古齋漫錄》，頁 46。

<sup>117</sup> 同註 96，頁 121。

<sup>118</sup> 《古齋漫錄》，頁 60。

得，由內而外再由外而內，故要「尊德性」必須先「道問學」。

吳廷翰之推極心知以至於物，讀書窮理、道問學以尊德性的思想，顯示他強調心知必須推擴至外物或聖賢之書，並且加以判別、驗證，內外交涉逐漸培養德性，這都近似荀子和王廷相重視心知之智以應物，內外相合及強調積累的思維。

## （二）反對回歸超然於物上之性

吳廷翰強調格物之重點必須落在物上，並且重視讀書、問學，反對單純回溯本心而不由格物、問學以明理之思想，這都在在強調心知必須向外發展。也因此吳廷翰同樣有反對回歸、返復本心的思想，只是他和王廷相相同，也有看似贊同「復性」的文字，但其實並非傳統復性之說。其云：

一氣流行，生人生物，即天命之所在也。……受天地之中以生者則為人，即人之所以為性者也。……聖人則得天地之中之全矣，大賢則其所得者多矣，以下所得有什佰千萬之不同，則中雖並受於天地，而安能一一皆為聖人與大賢乎！……若夫愚不肖之為人，雖曰與禽獸無幾，然其所得於天地者猶有原初之中在，而所以為人之本實不能無賴於此，苟能不自暴棄，則猶可因此而復人性之本然，乃聖人立教之旨。<sup>119</sup>

一氣流行故能生人、生物，由人稟受的角度而言，所稟受的「天地之中」就是人內具的本性。而吳廷翰認為聖人所稟為完整之「中」，大賢次之，一般人所稟則各有差異，故有賢、有不肖，這就接近王廷相聖人純善，中人有善有惡的人性論。但即便是愚笨或不肖之人，因為是人而非禽獸，也還都稟有此原初之中在，若能立志學之，不自暴自棄，則皆能向善。因此這同樣並不是一般回復整全、自足之善性的復性之說，<sup>120</sup>此處之「復人性之本然」，意指人性由善惡紛呈、雜揉的狀

<sup>119</sup> 同前註，頁 41。

<sup>120</sup> 劉又銘便提出吳廷翰之思想「不是孟學一系（朱子、陽明）那種返歸神聖本原的『復性』的路」，見氏著〈吳廷翰的自然氣本論〉，頁 55。



態，透過前述格物、問學等工夫的努力，使一般人得以進臻聖人的純善境界。因此和王廷相、荀子相同，吳廷翰所說的復性同樣落在「發展為至善」一點。

故吳廷翰並不贊成人性須回歸本心或天理純善的路線，恰恰相反，他非常反對追求超越於事物之上的心、理或性的思想。他強調：

異教說心豈不玄妙，但一切求心，其於天下之物皆以為粗迹繁細，遂爾屏絕厭棄，至於離父子君臣而去之，乃自己一身猶以為多、為幻，蓋只為不肯向物上體察，以為如此則是著相，故只懸空想出一個虛妄的道理，反以為真。今日致良知之說，何以異此？<sup>121</sup>

若曰所以為布，所以為樹，乃為理、為性，則教人於布之外、樹之上尋理、尋性，哪裡去討？推其類，必有超然一物立於天地之先以為理，燦然一物懸於形氣之上以為性，終屬恍惚，終屬意見，近於異說矣。<sup>122</sup>

由反對理學與心學追求天理或良知的思想出發，吳廷翰反對在萬物之上另尋一理或性，因為那只是在懸想一個脫離現實的虛妄道理，而不肯在實事上體察，終屬恍惚的意見。在人身或實物之外，在形氣之外，並無另一個良知、理、或性之物，因此修養的路徑就不是向上返復、回歸此一並不存在的超然存在，而是老老實實地在事上積累、用功。因此吳廷翰將「一以貫之」解釋為「貫上用功以得一」，其云：

天下之理不出乎一，故自一而得天下之理，所謂「易簡而天下之理得」者即此，此一貫之本旨也。然此自聖人事，大賢以下未能如此，故必於貫上用功，久則「一以貫之」。……孔門弟子尋常用工，多是隨處隨事腳踏實地，使之積累以俟貫通，乃因其學力資質之常分。<sup>123</sup>

<sup>121</sup> 《古齋漫錄》，頁45。

<sup>122</sup> 同前註，頁34。

<sup>123</sup> 同前註，頁68。

天下就是一氣之理，探求此一理便可得天下之理，此便是「一貫」。但此易簡的一貫窮理工夫乃專屬於聖人，一般學者並無聖人純粹清明之資；加上心性之學雖然微妙深遠，但「尋常日用之間，發見著聞，無非心性之實」，<sup>124</sup>因此學者從萬殊之理上腳踏實地做工夫，逐事逐物格去、於一言一行中用功，亦能漸次積累進而貫通、達致理一。故雖有此一氣之理為本才有萬殊之理，但吳廷翰強調「無貫不成一」、「無末不成本」，<sup>125</sup>以本末或體用的思維來說，也就是更重視由末達本，「由用開體」<sup>126</sup>。

吳廷翰秉持以氣為本的思考，提出人性有善有惡，進而強調須即物、至物以致知，重視問學以積累、內外貫通於古代聖人之心志，和王廷相同樣有著重視積累、反對回歸的思想傾向。王、吳兩人論修養工夫的關鍵，都不在如何返復本體或本性之善，而是如何在日用實事有善有惡的諸多情境中，運用心知隨事去調整、修正，使心性在此過程中漸次達致至善，這都與荀學有相應之處。

## 五、結論： 荀學與氣學一致反對回歸的思想傾向

王廷相因氣性一貫而主張人性有善有惡，雖與荀子性惡說有別，且王廷相對荀子思想也並未有深入之認識，不過兩人思想卻有不謀而合之處：第一，兩人都強調心必須澄明、靜定，才能應對外在事務，因此也皆注重能作出判斷、抉擇的「智性」。第二，王廷相和荀子也進一步強調積累此心知之智的重要，王廷相主張心的內在神識與外在見聞相合之後，逐漸累積而成的思慮、見聞之知，是成性、作聖從而合內外之道的依據。荀子也認為累積心知思索、熟察的成果，是成聖的關鍵，他的「化性起偽」之說也強調內在人性與外在禮義兩者內外、表裡相合的重要性。第三，王廷相和荀子都反對回歸純善本性，強調運用累積的心知之智，

---

<sup>124</sup> 同前註，頁 65。

<sup>125</sup> 同前註，頁 53。

<sup>126</sup> 馮達文：《宋明新儒學略論》（湛江：廣東人民出版社，1997 年），頁 288。

使不善之人性發展為至善。因此兩人都看重能導引人性向善之「教」，主張以禮義為準則，使社會秩序得以穩定。時代稍晚於王廷相的吳廷翰，同樣主張人性有善有惡，並且同樣有著注重實事的傾向，強調心知須在事上作工夫的格物致知與道問學之說，隨事積累、貫通內外以達理，因此反對回歸並不存在之超越事物之上的性，其思想傾向和王廷相與荀子可謂不謀而合。

上述這些相似之處的核心精神，其實便在重視心知智識之性，和向外積累、發展而非向內回溯兩點。而注重運用心知向外察識事理以成就性善，自然便不走內在返復的修養路線，所以此兩點其實也就是一點，亦即人性修養必須向外發展，而非向內、向上回溯的思想傾向。此與荀子暗合，強調反對回歸、返復的思維，正是氣學家反對理學的思想核心，也使王廷相及吳廷翰等氣學家在明代思想史中實具有重要地位，楊儒賓便指出：

王廷相反來覆去，所說其實就是「生之謂性—用氣為性」這個老傳統。這位曾被視為明代最有創見的思想家，他的整個思維方式是非常非明代式的。……他往後一躍，躍過了魏、晉、南北朝、隋、唐、兩宋的思想主流，接上了兩漢元氣論的尾閭。宋明理學大家「逆氣見體」（雖然他們說的氣—體關係的模態不同）的「體」被他砍掉了。……在十五世紀末、十六世紀中葉前，一種要求拋棄形上領域、直接認取體質生命的聲音出現了，而且分貝很大，只是回響者還不夠多。<sup>127</sup>

此一論斷相當準確，王廷相的確跳脫了宋明理學以理或心為本體的主流思想，不過王廷相、吳廷翰的思想其實不僅上接兩漢氣論，兩漢儒者如董仲舒、揚雄、王充等主張性有善有惡或性善惡混之說，修養的重點皆在如何「使不善之性轉而向善」一點，這也使漢儒自然就較接近荀學「化性起偽」的脈絡。<sup>128</sup> 因此王廷相反

<sup>127</sup> 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003年修訂二版），頁392-393。

<sup>128</sup> 金春峰便云：「董仲舒人性思想的精神是荀學，強調人心對惡的強制作用」，見氏著《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997年修訂版），頁183。

對復歸在氣之上、之外的形上本體，強調就氣認性、修道成性的反理學思維，不僅上接兩漢元氣論，更在無意之中上接荀子學反對「復其初」，不向內、向上回溯的脈絡，並且影響了吳廷翰的氣本思想，更是清代最重要的氣學論者戴震的先驅。<sup>129</sup>

因此將荀子學與明代中葉氣學加以連結、予以比較，吾人可以發現明代反對理學形上本體的氣學思想，其實與先秦的荀子學和漢代儒學相互呼應。這意謂在追求一整全、完備之心、性或理本體的思想之外，實另有一脈的儒家學者反對這樣的追求，更看重積累智慮成果，更強調向外（而非向上）去發展。當然，先秦之荀學未必有後來明代氣學那樣針對理學和心學所發的修養工夫，王廷相和吳廷翰也並非有意繼承荀學或漢儒之思想，而是三者的思想核心在無意中有所近似。這是由於荀子反對孟子所云人內在、本具完整的善性之說，正好與明代氣學反對宋明理學及心學超越的本體之說若相符合。

荀學與氣學如此思維的原因雖有不同，時代相隔又遠，甚至氣學家對荀子思想也並未深入了解或有所誤解，卻在思想上有許多相似之處，實令人意外且驚喜。過去對於「荀學——氣學」此一思想脈絡較缺乏同情及了解，從而較未有深入而系統的論述，希望透過本文對王廷相、吳廷翰與荀子思想關係之分析，有助於了解明代氣學與荀學之交涉，從而對荀學與氣學都能有新的認識。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

明·王廷相著，王孝魚點校，《王廷相集》，北京：中華書局，1989。

明·吳廷翰著，容肇祖點校，《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。

清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。

---

<sup>129</sup> 已有學者指出戴震思想與荀子學有相近之處，見劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《雲科大漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁50-52；田富美：〈清儒心性論中潛藏的荀學理路〉，《孔孟學報》第85期（2007年9月），頁289-316。筆者亦對此問題有所探討，見郭寶文：〈戴震與荀學關係析論——以人性善惡及成善工夫為中心〉，《東吳中文學報》第25期（2013年5月），頁173-204。

王天海，《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005。

## 二、近人論著（依作者筆畫排序）

### 1. 專著

小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯 1990 《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社。

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 1979 《名家與荀子》，臺北：學生書局。

吳樹勤 2007 《禮學視野中的荀子人學——以「知通統類」為核心》，山東：齊魯書社。

金春峰 1997 《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，修訂版。

姜國柱 1990 《吳廷翰哲學思想探索》，安徽：安徽人民出版社。

高令印、樂愛國 1998 《王廷相評傳》，南京：南京大學出版社。

衷爾鉅 1988 《吳廷翰哲學思想》，北京：人民出版社。

張立文主編，蔡方鹿、張懷承、岑賢安、徐蓀銘、張立文著 1990 《氣》，北京：中國人民大學出版社。

張亨 1997 《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化實業。

張學智 2000 《明代哲學史》，北京：北京大學出版社。

馮友蘭 1993 《中國哲學史增訂本》，臺北：商務印書館，增訂臺一版。

馮達文 1997 《宋明新儒學略論》，湛江：廣東人民出版社。

葛榮晉 1990 《王廷相和明代氣學》，北京：中華書局。

楊儒賓主編 1993 《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司。

楊儒賓 2003 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，修訂二版。

楊儒賓、祝平次編 2005 《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

蒙培元 1998 《理學的演變》，福州：福建人民出版社。

蔡錦昌 1996 《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》，臺北：唐山出版社。

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：五南圖書出版公司。

## 2. 期刊論文

丁爲祥〈明代氣學析辨——兼論張載與氣學的關係〉，《中國文化月刊》第 245 期，2000 年 8 月。

王昌偉〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第 23 卷第 2 期，2005 年 12 月。

王俊彥〈王廷相的「性者、氣之生理」論〉，《中國文化大學中文學報》第 9 期，2004 年 3 月。

田富美〈清儒心性論中潛藏的荀學理路〉，《孔孟學報》第 85 期，2007 年 9 月。

伍振勳〈荀子的「身、禮一體觀」——從「自然的身體」到「禮義的身體」〉，《中國文哲研究集刊》第 19 期，2001 年 9 月。

莊錦章〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》第 11 期，2003 年 12 月。

陳來〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果——重回「哲學史」詮釋的一個例子〉，《中國文化研究》第 2 期，2003 年。

陳政揚〈程明道與王浚川人性論比較〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 39 期，2010 年 3 月。DOI：10.6276/NTUPR.2010.03.(39).03

郭寶文〈戴震與荀學關係析論——以人性善惡及成善工夫爲中心〉，《東吳中文學報》第 25 期，2013 年 5 月。

劉又銘〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》第 5 期，2005 年 12 月。

劉又銘〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《雲科大漢學研究集刊》第 3 期，2006 年 12 月。

## 3. 學位論文

李世凱《王廷相心性思想研究》，中國社會科學院研究生院博士論文，2012 年。



# The Similarities in Xunzi, Wang Ting-Xiang and Wu Ting-Hans' Theory

*Kuo, Pao-Wen*

Assistant Professor,  
General Education Center, National Taiwan Ocean University

## Abstract

In recent years, researches on Xunzi's philosophy, the theory of Qi, and relationship between the two are in the ascendant. There is still not a specialized dissertation between Xunzi's philosophy and the theory of Qi in Ming Dynasty. Wang Ting-Xiang and Wu Ting-Han were the representatives of Qi theory in Ming Dynasty, the theories which they had advocated to turn evil human nature to kindness were similar to Xunzi's. For example, they had emphasized the mind must be calm and concentrated that people could use wisdom to know the world. They had also valued the importance of moral accumulation and ritual education. All three had opposed to return the noumenon above things. We also discover the ideological trend of Xunzi, Wang Ting-Xiang and Wu Ting-Hans, is another important part of Confucianism.

**Keywords:** Xunzi, Wang Ting-Xiang, Wu Ting-Han, Theory of Qi

