

明代氣本論與其重要範疇分析

陳治維

國立中山大學中文所博士生

提 要

明代以「氣」做為儒學本體論的思想約略與陽明學派同時期逐漸形成。本論文以羅欽順、王廷相、魏校以及吳廷翰四位儒者為論述對象，而他們與理學家的思想差異之處可以分為幾個基本面向。

首先是本體論，主張氣本論者反對理學以抽象的理範疇為本體，認為後者會造成現象界的旁落，因此須以氣為本體，才可真正在現象界中尋得安身。

再者，理只能是氣化之名，是陰陽之氣在聚散變化過程中的規律，包含天地萬物與歷史變遷都是如此，因此不可能有亙古不易且獨立自存於氣外的理，亦即理的內涵可隨著環境、時代而有所更替。

第三，氣本論者認為在心性範疇的論述中不可能將「人欲」完全排除在外，因為人欲與喜怒哀樂一樣，皆是天性所賦予。另外氣本論者也多看重後天學習，主張學以變化氣質，且能識得仁義禮智。

明代氣本論與清初思潮以及乾嘉義理思想的脈絡有其重疊的趨向，皆是立足於現象世界其中以經驗、實際做為建構出不同於宋明理學的義理思想。

關鍵詞：明代儒學 氣 理 性 本體論

明代氣本論與其重要範疇分析

陳治維

國立中山大學中文所博士生

一、前言

「氣」，在中國傳統文獻中是一個普遍的詞彙，直至今日華人世界對「氣」的運用層面依舊廣泛，從哲學、文學到醫學，甚至武術，在在都涉及「氣」的範疇。「氣」字構成的主要原型為「气」，《說文解字注》中關於「气」的釋義是「雲氣」，屬象形文。^①而目前發現最早關於「气」的記載是在甲骨文與金文中，據學者歸納結果，甲骨文抑或金文中的「氣」字可釋為：（1）乞求（2）迄今（3）訖終。^②可知上述兩種文字中的「氣」，多與宗教、儀式有關，而與雲氣的自然現象較無關係，可見雲氣乃至於哲理意涵都是後來才產生，唯從一劍秘上金文的異體字（由气與火組成）是例外，此異體字之意已涉及養生術。^③

① 段玉裁（1735-1815）：《說文解字注·第一篇上》（台北：世界書局，1980年），頁10。

② 日學者前川捷三：〈甲骨文、金文中所見的氣〉一文中針對甲骨文或金文中的「氣」字的歸納，主要參酌于省吾（1896-1984）、饒宗頤（1917-）、陳夢家（1911-1966）、郭沫若（1892-1978）、白川靜（1910-2006）、赤冢忠（？）以及伊藤道治（1925-）等人的研究後得出的三種釋義。此三種釋義除了「乞求」為宗教行為外，「迄至」和「訖終」的使用亦多與祭祀、問卜等儀式的內容相關。見小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海世紀出版集團，2007），頁13-15。

③ 前川捷三引陳夢家研究劍秘金文中以「气」「火」組成的異體「氣」字云：『陳夢家引《孟子·公孫丑篇》的「養氣」，《老子》第十章的「專氣致柔」，第五十五章的「心，使氣曰強」，《荀子·修身篇》的「治氣養身之術」等文字，認為劍秘銘文的「行（气火）」就是「行氣」。』同前註，頁15-16。

又，從雲氣一類的自然現象來審視與「氣」相關連的，在殷商時期有「雲」、「雨」、「風」以及「土」等文字。^④先民認為雲、雨和風皆屬一類，均來自於上天；土地則與孕育五穀有關。由此可推知，後來發展成中國宇宙體系的陰陽、清濁之氣的觀念應是脫胎自雲、風、雨和土等原始經驗的傳承。^⑤而《說文》所釋的「雲氣」義，應是在對這些自然之物的膜拜、乞求後才確立的。^⑥

另，由「氣」與「米」所組成的「氣」，《說文解字注》云：「氣，饋客之粬米也。從米氣聲。」^⑦足見此字與食穀相關。黑田源次（1886-1957）認為是人食穀而有生氣，此說法則較能與養生之術、血氣等概念聯繫。也因此「從米氣聲」的「氣」字可說是由存養生命做為起始，進而衍伸至醫療到儀態、威儀甚至養氣等以人為中心主體的觀念。^⑧

「氣」的意涵無論是乞求上帝、祖先能降福去災，抑或乞求風、雲、雨以及土等神祇能帶豐收，皆不離宗教的本質。而食穀以養血氣的觀念則較近於重視人類自主的自身發展。之所以會出現這兩種「氣」的概念，可能與地域或統治權旁落有關，^⑨綜合兩種論述以及現有文獻來看，食穀養氣的觀念較後出現應屬合理的推測。然而無論是貼近自然現象的「氣」以及作為人生命血氣的「氣」，到了周代則逐漸形成一泛論型態的概念，其主因是兩者有其相似之處。其一，人的血氣

④ 同前註，頁 16-25。

⑤ 同前註，頁 25。

⑥ 殷人甲骨文中的「雲」不是自然現象，而是被膜拜的自然神，因此前川捷三云：「對於殷人來說，雲不是自然的一種景物，而是與信仰相聯繫，屬於上帝之物。進行燎祭之時，在升騰而起的黑煙中，包籠著祈雨的願望，帶著一種畏敬的心情，仰視者雲。」同前註，頁 18。

⑦ 段玉裁：《說文解字注·第七篇上》，頁 17。

⑧ 今井宇三郎：〈戰國諸子中的氣〉《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，頁 32。

⑨ 今井宇三郎指出中國人早期對「氣」的理解產生差異，可能原因是地域不同的緣故。他指出：『如從這些方面來考慮一下《論語》中所見的「氣」的性質，那麼，作為當時的文化傾向，與西面產生了莊周的宋，產生了老子的陳，產生了韓非的韓，產生了商鞅和《呂氏春秋》的秦地域相比較，差異是顯而易見的。』同註 2，頁 32。而中國大陸學者張立文則提出另一看法，他云：「隨著社會演變的發展，殷王權的衰落，諸侯國勢力的逐漸強大，由規則性文化向非規則性文化過渡，氣內涵便呈現多元非規則傾向。」見《中國哲學範疇精萃叢書——氣·緒論》（台北：漢興書局，1994），頁 6。

需仰賴食穀外，呼吸上亦產生類似雲氣或烟蒸騰的現象，「气」與「氣」便有聯繫之處。再者，包含人類在內的萬物皆依風、雨、雲與土的滋養與孕育才得生存與消亡，而與之相關的「氣」又是可見現象中可目睹與消散之物，故先民們以經驗來歸納，得出「氣」為萬物基礎的結論。又，人的血氣與養生相關外，與容貌、威儀的展現亦相當密切，由此也到涉及志氣、風骨等道德論述，^⑩ 這也意謂著「氣」藉由上述一連串的類比思維而進入到中國哲學的範疇。^⑪

本文由哲學的角度論述「氣」以及部分相關範疇。中國大陸學界在這方面因將氣論與唯物論畫上等號之故而有較多的討論。台灣方面雖起步較晚，卻能較客觀地理解哲學上的「氣」論。以下匯整出中國傳統思想中對於「氣」的解釋，大致為：

- (1) 「氣」為一細微之物質現象，屬元素、材料。
- (2) 「氣」是具動態變化功能的客觀實體，即陰、陽。
- (3) 「氣」乃充塞宇宙間的媒介。
- (4) 「氣」是性命（即生理機能、生命力）。^⑫

由上列幾點可知古代思想家對於「氣」的詮釋均是由現象界做為觀察起點，整體來說偏向實有性質，但此一性質並非等同唯物，如上列（2）、（4）可視為功能義或能量義，屬於性與性命的內容即不能以物質來定義。雖然中國傳統思維的對象向來都離不開具體性，但不意謂「氣」論能以唯物觀來概括。「氣」不能以西方唯物或唯心的對立架構來做歸納，因中國人的宇宙觀向來是整體式的，所有的現象都可被視為連續性的關係。若要類比，則當代「質能互換」的理論或許可用來理解「氣」，當然後者只是直觀式的宇宙論，不是現代科學理論。

台灣研究思想領域的學者早年受理學研究風潮的影響下泰半認為形而下的「氣」彰顯不出儒學義理思想價值，唯有具道德義的「理」、「性」及「心」才

^⑩ 張立文：《中國哲學範疇精萃叢書——氣》，頁21。

^⑪ 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法與應用〉，楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996），頁21。

^⑫ 同前註，頁1-5。

是儒學義理最具價值之處，亦是高度所在。「理」、「心」等範疇的確建構起儒學形上學的高度，然不諱言，儒學義理思想的價值不應只侷限於道德先驗論的區塊，具有經驗取向、現象界色彩的「氣」，不應該因其濃厚的形而下特色而忽視，也需要予以客觀審視才是。

據筆者所知，關注並多持肯定「氣」論的台灣學者主要有王俊彥、張麗珠、楊儒賓、劉又銘等均已發表多篇氣論相關文字，¹³不僅彰顯出「氣」的可探性，也代表「氣」論逐漸受到台灣學界的留意，甚至王俊彥、張麗珠也已將氣本論定名為「明清氣學」。¹⁴當然，持氣本論的儒者在思想上並非全然一致，彼此存在著部分差異，如王俊彥、楊儒賓、劉又銘等學者將氣本論儒者做分析與歸納，雖分類上的名稱、甚至是儒者的分類有異，但大致上仍具有共通性。¹⁵分類的主要目的是利於今人理解，只要文本分析上無誤應皆可成立。茲舉劉又銘的分類如下：

(1) 神聖氣本論——結合理與心的氣本論。又可細分為：A、劉宗周（1578-1645）：與心本論相容。B、王夫之（1619-1692）：與理本論相容。

(2) 自然氣本論——羅欽順（1465-1547）、王廷相（1474-1544）、吳廷翰（約1490-1559）、顧炎武（1613-1682）、戴震（1724-1777）。¹⁶

從上列可知氣本論者的來源主要有三項：一是從理本論切入到氣本論；二是從心本論轉移到氣本論；第三則是道地的氣本論。因此前兩類儒者會有一種「過渡性質」的論述。筆者礙於能力不足，故僅初步釐清明代儒家氣論思想中的部分

¹³ 筆者列舉諸位學者的部分成果。王俊彥：《王廷相與明代氣學》（台北：威秀資訊科技，2005）；張麗珠：《清代義理學的轉型》（台北：里仁書局，2006）；楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與功夫論》（台北：台大出版中心，2005）；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），以上依姓氏筆劃排序。

¹⁴ 王俊彥：《王廷相與明代氣學》即以氣學為名。張麗珠：《清代義理學的轉型·從「宋明理學」到「明清氣學」的儒學遞嬗》，頁365。

¹⁵ 王俊彥分為四項：純粹氣本論、理氣是一論、理心氣是一論與由《易》說氣；楊儒賓分為二項：先天型與後天型氣學。而日人馬淵昌也則分出四項：朱子系、心學系、非本來聖人的性善系與非本來聖人的非性善系。劉又銘：〈明清儒家氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》22期，2009.07，頁1-37。

¹⁶ 同前註，頁7。

要點，文中主要以明中期至末葉之儒者：羅欽順、王廷相、魏校（1483-1543）與吳廷翰做為考察對象。本文除論述四家本體論外，也概略地討論從氣本體出發對應至其他義理範疇的詮釋內容（如：理、性、心），藉此從中彰顯氣論於儒學中的意義與價值，也欲呈現出氣論者與理學家的思維不同之處，另外就此四位氣本論者的義理脈絡上有無差異之處等來做處理。

二、諸家氣本論的內容

「氣」在理學家的義理思想中是做為次於「理」的衍生物，其定義只能在「形而下」的位置，不具有本體義的性質。理學家關注的是第一義的「理」，也因此屬於「氣」範疇的現象世界總是被忽略，即便是主氣論的張載（1020-1077）也有「德性之知，不萌於見聞」之謂。¹⁷然隨理學思想與明代社會的現實層面逐漸脫節後，部分有識之士開始反省並提出修正，氣取代理做為本體的論述於焉形成。

（一）羅欽順——天地、古今皆是氣

羅欽順係與王陽明同時期的知名儒者，早年心繫於程朱陣營，然在羅氏云：「故學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也。」¹⁸的主張下，即知羅氏最終對於朱陸之爭的突破與回歸儒學經典的問學態度。在第一義的問題上，羅氏開始了與朱陸迥異的論述，他的理解是：

蓋通天地，互古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已。¹⁹

亦即無論是空間抑或時間，通通都是「氣」的呈現。「氣」就是宇宙整體的所有，

¹⁷ 張載撰，王夫之注：《張子正蒙注》（台北：世界書局，1980），頁104。

¹⁸ 羅欽順：《困知記·卷下》（台北：中國子學名著集成基金會，1977），頁109。

¹⁹ 《困知記·卷上》，同前註，頁15。

包含了基本的陰靜陽動屬性。時間性質的過去與現在，事物消長的始末，運勢的升降等等，皆是「氣」的流動循環。羅氏明確的將「氣」視為第一義。雖理本論者亦認為天地人物均由「氣」所生，但我們需留意羅氏，羅氏在此將「歷史」納入「氣」的範疇，這是與理本論的根本不同之處。因為「歷史」包含了具體的物象與無形的精神，理本論者不會將後者連繫在「氣」之下。

以「氣」做為唯一根源，羅氏解釋它的內容，他云：

天地之化，人物之生，典禮之彰，鬼神之祕，古今之運，死生之變，吉凶悔吝之應，其說怠不可勝窮，一言以蔽之，曰：『一陰一陽之謂道。』²⁰

萬物之中皆蘊藏著「陰」與「陽」兩種屬性，而這兩種屬性亦即是一「氣」的作用。藉由「氣」的陰陽屬性的運作，方能產生出多元的變化，無論是天地間運行變化，個人的失意躊躇，禮樂典制，歷史的運勢等皆是如此。以《易》裡的一句話來詮釋此陰陽的作用，即稱為「道」。其實「一陰一陽之謂道」也常被理學家用來解釋現象界，但與羅氏的詮釋大不同，二程云：「一陰一陽之謂道，道非陰陽也，所以一陰一陽，道也。」²¹和羅氏相同的部分是「陰陽」等於「氣」，但理學家所揭示的關鍵處是：「道」不是陰陽，而是在上位推動陰陽的主宰，兩者不可視作一體，故添上了「所以」。但「所以」在此處卻是被否定的。羅氏承接張載的氣論，並依此來強調氣中「陰陽」的特性。他藉《正蒙》的文字云：

《正蒙》有云：「陰陽之氣，循環迭至，聚散相盪，升降相求，綱緼相揉。蓋兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。」²²

陰陽是兩股矛盾的屬性，因矛盾而造成循環、聚散、升降等運動現象，兩者不僅

²⁰ 同前註，頁 34。

²¹ 程顥、程頤：《二程全書·卷之四》（台北：廣文書局，1979），頁 261。

²² 《困知記·卷下》，頁 90。

是相對的存在，也可說是絕對的存在，不能缺少任何一方。而其中的「莫或使之」則指出這些運動現象是沒有外物導致的，純粹是「氣」自主的運動。故而羅氏道：「天地間非陰陽不化」，²³即這世界一切萬物與現象都是經由陰陽兩股力量的運動變化而產生，沒有例外。而對於時儒論到「神」在陰陽中的定義時，羅氏云：

既曰「一陰一陽之謂道」矣，然又曰「陰陽不測之謂神」。由其實不同，故其名不得不異。不然，聖人何用兩言哉！然其體則同一陰陽。²⁴

《繫辭傳》中提到一氣中的陰陽交感的規律是「道」，又提到「神」。「神」並非是氣上有「神」在主宰，而是聖賢對於陰陽為何會做萬般變化的過程感到深奧高妙，所以另用「神」這一詞彙來形容它，但此兩名的對象——「陰陽」仍是相同，亦即是「氣」這一本體。在科學蒙昧的古代本來就不可能對宇宙本體一探究竟，只能從現象界做直觀後再進行歸納。「道」是古人觀察得出的思想結晶，「神」則是古人面對陰陽氣化的原因莫測時的定名。

（二）王廷相——元氣之上無物

王廷相雖為儒者且身處於奉程朱理學為官學的明代，也恰是陽明心學正要發揚的時代，但他卻立於不同的立場，其云：

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。²⁵

現象界為成形之前，就是一團渾淪「元氣」，只有「元氣」一條件在，造化天地萬物的道理才能存在。換句話說，「氣」是唯一根柢，沒有任何的物、道、理可

²³ 同前註，頁 90。

²⁴ 《困知記·續卷上》，頁 167。

²⁵ 王廷相：《王廷相集·雅述上》（北京：中華書局，1989），頁 841。

以凌駕於「氣」上。王氏認為理學家的理本論說實與老莊思想無異。²⁶「氣」除了是萬物造化的根本外，王氏又云：「氣也者，道之體也。」²⁷把「道」的本體來自於「氣」說得確切。相較於羅欽順，王廷相在氣本論的立場上旗幟更為鮮明。

王氏引用「太空」、「太虛」來解釋「氣」的根本性，他云：

天地未形，惟有太空，空即太虛，沖然元氣，氣不離虛，虛不離氣，天地日月，萬形之種皆備於內，一氣氤氲萌孽而萬有成質矣。是氣也者，乃太虛固有之物。²⁸

「太空」、「太虛」是氣的別稱，也是構成一切天地萬物的本體。天地萬物在未成形之前呈現出虛空之態，雖是不可見，但絕非佛道所謂的空無，因為「太空」或「太虛」即是未成形的元氣，而萬物的一切本質已經俱涵於內，經過「氤氲萌孽」的運動後，萬物則各依「氣」之質而形成。而程朱理學常言的「太極只是天地萬物之理」²⁹的「太極」是具有先於「氣」的第一義意涵，但在王氏看來仍只是「氣」，他云：

元氣之上無物，不可知其所自，故曰太極。……太極者，道化至極之名，……而天地萬物莫不由之以生，實渾沌未判之氣也，故曰元氣。³⁰

對於「元氣」的究竟與來源是難以釐清，是以只能給予「元氣」此狀態一個命名，名為「太極」。所謂「太極」便是未成形的、最初始的元氣狀態，那一團渾淪無所判斷的元氣，已是最根源的第一義。換言之，「太極」、「太虛」、「太空」

²⁶ 王氏云：「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？」同前註，頁 841。

²⁷ 《王廷相集·慎言》，頁 809。

²⁸ 同註 25，頁 849。

²⁹ 黎靖德編：《朱子語類·卷一》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 1。

³⁰ 同註 28。

都是指「氣」，不是「理」。

有儒者不同意王氏的氣本論觀點而與之展開辯駁，王氏亦用較接近物質性的說明來回應，其云：「氣雖無形可見，卻是實有之物。口可以吸而入，手可以搖而得，非虛寂空冥無所索取者。」³¹「氣」的本質雖無形亦不能被肉眼看見，但卻是實實在在的一具體，具有物質義，它不僅是萬物的基質，更充斥於宇宙，先天地而存在，絕非是抽象、不真實有只存在於空想理論上的那種「虛無」。王氏站在實有具體的立場，批評那些非氣本論者。他又云：「是氣者，形之種；而形者，氣之化。一虛一實皆是氣也。」³²仍強調「氣」是各類形體的種子、基礎，而萬物形體是氣流行變化的呈現，所謂的或虛或實，都是實實在在的氣。在王廷相的思想中，氣是虛空無形的實有，萬物則是實體且有形的呈現，表面上兩者對立，實際上卻統一於「氣本論」之中，即氣的流行、變化，造就出具體的天地萬象，而天地萬物亦會經由變化而再度回歸成無形的「太空」。

王廷相以傳統認知來解釋「氣」，云：「天地未判之前只有一氣而已，一氣之中即有陰陽。」³³論述氣中有陰陽矛盾的屬性，而「氣」有陰陽所建立起的觀念必然涉及動靜的問題，王氏指出：

以氣本言之，有蒸有濕。蒸者能運動，為陽，為火；濕者常潤靜，為陰，為水。無濕則蒸靡附，無蒸則濕不化。³⁴

「氣」的本質之中有蒸散與凝滯兩種屬性。蒸散屬於動態的陽性，如火一般；凝滯為靜態的，屬於陰性，比如為水。而此陰陽、動靜的現象是相對性的同時存在不能闕如，若無陰的屬性，則蒸散不能有所依附，反之亦然。整體氣化過程即是陰陽互動交感的表現。

³¹ 《王廷相集·答何柏齋造化論十四首》，頁 973。

³² 同前註，頁 963。

³³ 《王廷相集·答何粹夫二首》，頁 490。

³⁴ 同註 32。

從陰陽動靜相互依存的觀念中，王廷相導出了萬物亦有陰陽且不離的說法，其云：

陰陽即元氣，其體之始，本自相渾，不可析離，故所生化之物有陰有陽，亦不能相離。³⁵

陰陽屬性本是「氣」的內涵，兩者是必然性的相對狀態，不可能有單獨自存的陽屬性或者是單獨自存的陰屬性，是同時俱有的。待那形成實體之後，萬物的陰陽是個體本身即有陰有陽，還是陰陽各為個體？我們應可以判定：王廷相所謂的陰陽不可離，應是包含了個體本身，也包含了普遍性的族群，若以動物為例：個體自身是必定是經氣化過程而形成，所以個體自然是具有陰陽屬性。而在同一族群的角度而言，雌與雄也是該族群的陰與陽屬性。因此無論從哪種角度，陰陽都是同時俱存的。

（三）魏校——氣能具理

魏校為明代中期的儒者，與羅欽順、王廷相的時代大致相當，思想史專著多略而不論，但在明代氣論的範疇上，仍屬值得關注的環節。有學者將魏氏的氣本論劃分為「理氣是一」的義理論，³⁶但總的來說其〈理氣論〉中展示了「理在氣中」的思想。

魏校同樣繼承了張載「太虛即氣」的思想，他道：「太虛，氣也。大塊，氣之質也。」³⁷「太虛」就是「氣」，而天地萬物都是其凝合。有異於程朱或陸王體系，魏校不認同「太虛」之上還有「理」的存在。其云：

³⁵ 同前註，頁 964。

³⁶ 同註 13，王俊彥：《王廷相與明代氣學·理氣是一》，頁 325。

³⁷ 魏校：《莊渠遺書·卷十六·理氣說》（《景印文淵閣四庫全書》1267 冊，台北，台灣商務印書館，1983），頁 964。

理非別是一物在氣為主，只就氣上該得如此的，便是理之發用，而其所以該得如此，則理之本體然也。³⁸

「理」並非是「氣」之上主宰者，而是「氣」自身一種應當的存在，這才是「理」的呈現。亦即「理」不是其他，而是「氣」的內在規律性。在天地未成形之前，也僅有「太虛」—「氣」的存在，其所謂「氣是箇盛貯、該載、敷施、發用底，理能如此處，皆氣所爲也。」³⁹可說明「氣」是具有自主運作的能力，「氣」聚散成形後各有作用，「理」才能依其作用而憑藉。因此，真正運行與主宰宇宙天地者，沒有其他，就是唯一的「氣」而已。他又云：

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之氣」道即理也，氣能具是理，故謂之氣，理一而已，隨氣所具。⁴⁰

《易經》云形而上者與形而下者各指「道」與「氣」。「道」便是「理」，「氣」之中俱含的便是此「理」，「理」是爲「理」只是一種「氣」的規律在運作、發用，當然不是實體，所以稱爲「形而上」，必須隨附於具體的「氣」之中。如此，可清楚的看出魏校認爲的「理」「氣」關係應屬於「理在氣中」。而魏校也提到「氣」有紛雜與惡的狀態，其云：「氣有形，故可分，愈分則愈雜，美惡分，若有萬物不齊矣。」⁴¹具體的「氣」變化成萬物，自然是呈現一個紛雜的世界，而現象界中會有美與惡，是因稟受的「氣」有不齊之故。

萬物不齊的現象是因「氣」有清濁：「精英之氣」與「渣滓之氣」。先舉天地爲例，魏氏指出「天渾是一團精英之氣，包運乎外，而地形渣滓揔在中間。」⁴²

³⁸ 同前註。

³⁹ 同前註。

⁴⁰ 《莊渠遺書·卷十六·理氣說》，頁965。

⁴¹ 《莊渠遺書·卷五》，頁794。

⁴² 同註40。

所謂的「精英之氣」就是清朗之氣，形成天體；「渣滓之氣」則是濁重之氣，成為被天包覆在下的山川萬物。再舉萬物中的「人」為例：

人渾身是一團氣，那渣滓結為軀殼，在上為耳目，在下為手足之類；其精英之氣，又結為五臟於中，肝屬木，肺屬金，脾屬土，腎屬水。^{④③}

「氣」成形而為人，濁氣為外在軀殼與四肢之材，清氣則為五臟之質，而五臟依屬性功能之不同，則可分別出五行，肝屬木性；肺為金性；脾乃土性；腎則是水性，而心的部分，魏氏有較詳細的解釋：「心本屬火，至虛而靈，二五之秀所萃，乃精英中最精英者。」^{④④}「心」是陰陽與五行的精英之氣所構成，屬於精英中的精英，充滿至高的靈秀。當然中國傳統的「心」是人的思考功能，才會「至虛而靈」。依理學家而言「心」的內涵是「心統性情」，即「理」與「氣」的綜合。心學家的解釋是「心即理」。無論是理學中的「理」與心學中的「理」均是指第一義的道德本身，都不是指「氣」。與魏氏言「二五之秀」的「最精英者」詮釋完全不同。因此，依魏校的氣論而言，「氣」具根源性的第一義是肯定的。

（四）吳廷翰——太極、陰陽皆為氣

吳廷翰亦是明代中葉儒者，稍晚於魏校。針對「氣」的命題，吳氏主張：「蓋太極，一氣耳，據其動靜而以陰陽名之，非陰陽至此而始生也。」^{④⑤}即謂「太極」就是「氣」，根據其特性又分析為陽動陰靜，所以不能將陰陽之「氣」誤認為是依「太極」而生，亦不可將「太極」與「氣」分做兩物來看待。很顯然「太極」一詞在吳氏的氣本論中，是直接越過程朱理學所言的抽象本體——「理」，它的內涵已被具體的「氣」所取代。

既然吳氏用「太極」來定義「氣」，則「氣」即是處於第一義的地位。其云：

^{④③} 《莊渠遺書·卷十三·復余子積論性書》，頁929。

^{④④} 同前註。

^{④⑤} 吳廷翰：《吳廷翰集·古齋漫錄·卷上》，（北京：中華書局，1984），頁8。

天地之初，一氣而已矣，非有所謂道者別有一物，以並出乎其間也。氣之渾淪，為天地萬物之祖。⁴⁶

萬物未出現之前只有「氣」，沒有別的物能存在，所以「道」不可能先存在於「氣」之前，更不能置於氣之上。未有天地萬物之前，只是一團渾淪的氣，是一切之源。故知，吳氏會有太極即氣之語，是因為氣是最終極的根源。吳氏在第一義的範疇上明確的與宋明理學脫勾。

在名稱的定義上，吳氏企圖翻轉理學家已定義的論述，他云：

天理，即天之道。天道，即元亨利貞，即陰陽。陰陽，即一氣。一氣，即所謂於穆不已者。於穆不已，天之所以為天也。⁴⁷

「天理」就是「天道」。「天道」就是萬物始生，長而通順，宜而和諧，固得其終，這便是陰與陽的作用。陰與陽是「氣」的必然屬性，這樣的屬性自然是令宇宙美妙又嚴謹且不斷變化流行，有如此美好莊嚴的流行，天才能是我們認知中的天。此皆為「氣」之作用。「天理」、「天道」和「於穆不已」等在理學家眼中均指涉通澈完滿的終極之「道」，即形而上之「理」非形下之「氣」，但吳氏卻將它們與後者畫上等號，他還嘗言：「則太極、性命、理氣等名義，皆可一貫而無疑矣。」⁴⁸在吳氏的思想中，理學家詮釋的「理」、「心」、「性」等命題不符合儒家的本義，只有與「氣」畫上等號，用「氣」論來解釋這一切才是儒家真正的主軸。亦即吳廷翰所承認的儒學義理必須是以「氣」為本體，而氣化的世界才是儒者關注的重心。

吳氏云：「陰陽者，以此氣之有動靜而言也。」⁴⁹又云：「清輕者敷施而發

⁴⁶ 同前註，頁 5。

⁴⁷ 同前註，頁 17。

⁴⁸ 同前註，頁 19。

⁴⁹ 同註 46。

散，重濁者翕聚而凝結，故謂之陰陽。」⁵⁰「氣」之所以會有動靜之態，是因為「氣」有清輕發散與重濁凝聚的特性，此特性就被稱做是陰與陽，陰主沉靜而陽主升動。據此「氣」之陰性的凝聚與氣之陽性的發散現象。吳氏描述了氣化生物的初始過程：

蓋太極始生陰陽，陽輕清而上浮為天，陰重濁下凝為地，是為兩儀，蓋一氣之所分也。⁵¹

最初始的「氣」是一渾淪狀態，可稱為「太極」，但「太極」之內有陽升陰沉的自主作用，最初的天地之別就是這樣被區隔出來，這就是兩儀。吳氏強調這都是「氣」本身的作用。「太極始生陰陽」並非是太極與陰陽是各自為一物，而是一種太極因屬性而自行氣化的過程。其又云：「陰陽既分為天地，天地又各自為陰陽。」⁵²即天與地雖分別是陽與陰的區隔，但實質上天與地卻各自又包含著陰陽，並且在相互的搭配之下而產生不同的結果，吳氏云：

天之陽合地之陰而有少陽，天之陽合地之陽而有太陽；地之陰配天之陽而有少陰，地之陰配天之陰而有太陰。四象流布，各為四時。⁵³

天與地各自的陰陽搭配，便會產生少陽、太陽、少陰與太陰四種不同的效果，一年四季的遞嬗與變化就是依據陰陽交感的作用結果而來。除了說明四季外，吳廷翰亦用此一概念來配合四行，他指出：

四時變合交感，凝聚極盛，而質始具，少陽為木，太陽為火，少陰為金，

⁵⁰ 同前註。

⁵¹ 同前註，頁9。

⁵² 同前註。

⁵³ 同前註。

太陰為水。⁶⁴

由春夏秋冬四時的陰陽配合下，其間便有木火金水四類屬性，四時配合屬性，便能繁衍萬物，產生多元多貌的現象。在吳廷翰的思想中，「氣」是統一與宇宙萬物的本體，而內具的陰陽作用，也是致使現象界變化的唯一原因。

氣本論的義理思想中，陰與陽並非絕對且純粹不易的內涵，從太極圖中即可明白這一點，陰陽二股能量互為循環，而陰與陽最盛處中，卻仍含攝彼此的基本點。這也是中國傳統義理思想中特有的辯證模式。相對於宋明理學有持論的理本體或心本體，氣本論的思想更能反映出此辯證模式的特點。

三、羅、王、魏、吳對理與氣關係的看法及其論心性

以「氣」做為本體的思想，在建構其體系與理論時，和以「理」做為唯一本體的理學家自是有所區隔。宋代儒學復興以來，儒學的形而上領域藉由程朱，即程顥（1032-1085）、程頤（1033-1107）與朱熹（1130-1200）的闡發而有著備全的論述，且程朱義理於元仁宗延佑元年（1314）擇為科舉定本後，對傳統知識階層的影響更是全面，在形而上領域之中，程朱思想最重視的便是「理」與「性」，故在面對「理」與「性」時，氣本論儒者無法不回應此二範疇，尤其是這二範疇已是儒學思想中極重要的論述。

（一）關於理的內涵詮釋

「理」範疇對宋明理學而言，不僅位居主流之關鍵性，也是理學家抗衡佛道的形而上指導原則。在其體系中，「理」是最高本體，是萬物最高之主宰，亦是不隨物遷的至善不易之體，然而此一觀念對氣本論的儒者而言，是需要被修正的。

1. 羅欽順—理為氣本然之則

明代前期儒者薛瑄（1389-1464）在「理」的認知上繼承了程朱義理思想，羅

⁶⁴ 同前註。

欽順對此提出不同的見解：「（薛瑄）反覆證明氣有聚散，理無聚散之說，愚則不能無疑。」⁵⁵程朱學派主張「理」是永恆不滅的太極，不會有聚散的變化，否則不能成為本體。該學派的思想中，堅信「理」有寂然不動的至高至善之內涵。羅氏批評道：「蓋文清（即薛瑄）之於理氣亦始終認為二物，故其言未免時有窒礙也。」⁵⁶不只是批評同朝先儒，羅氏對於朱熹本人的評論也不保留，其云：「朱子終身認為理氣為二物，……愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以為也。」⁵⁷足見對於把「理」從「氣」中從氣中提出成為另一主宰體的思想，羅氏認為其行不通。從氣本體的思想言，羅氏主張：

竊以為氣之聚便是聚之理，氣之散，便是散之理。惟其有聚有散，是乃所謂理也。推之造化之消長，事物之終始，莫不皆然。⁵⁸

「氣」的凝聚就是凝聚的理，「氣」的蒸散也是蒸散的理。因此有凝聚與蒸散，這才是所謂的「理」。從萬物的聚離或生死，人事的肇始與結束，都是依循著如此規律，「理無聚散」的說法不能成立。據羅氏的主張看來，認為程朱學派將「理」獨立視為一物而造成論述有窒的結果，主要仍是從現象層面。倘若無了此一事物的存在，則「理」也就隨之不存在。在羅欽順的認知下：「理須就氣上認取。」⁵⁹這即認為「理」必須依附於「氣」中，無法超然獨立於外。這與程朱理學的立論點完全不同。羅氏又云：

理果何物也哉？蓋通天地、互古今，無非一氣而已。氣本一也，……循環無已，積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為

⁵⁵ 《困知記·卷下》，頁112。

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 同前註，頁86。

⁵⁸ 同註55。

⁵⁹ 《困知記·卷下》，頁95。

斯民之日月彝倫，為人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。⁶⁰

「理」究竟是何物？從現象界來看，「氣」是不斷流動循環的：由微而顯，盛而衰；春去夏至，秋去冬臨；萬物的死生循環，人類的日常生活到歷史成敗等等，如此看似繁雜而糾葛，實際上都有其之所以如此與必然如此之跡，這便是所謂的「理」。羅欽順在定義「理」時，仍先強調「氣」的唯一性，而「理」則視為其作用而已。是以對羅欽順言，「理」即是「氣」的自然規則，是一種「氣」在運動中的必然呈現。換言之，「理」即是伴隨著「氣化」的必然產物。

「理」既是「氣」的規律，且必須先有具體事物方能產生不可能獨力自存，因此羅氏的「理一分殊」論就與程朱學派有了歧出。理學家借用佛教理論大談「理一分殊」，⁶¹主張「太極」是統攝一切萬物之理，此為「理一」之基礎，而萬物各有其用，故又各有其理，是為「分殊」。⁶²理學家的理一分殊說，乃是建構於「理」不僅可統攝萬物之理，亦是獨立於萬物之上的基礎上言，⁶³羅氏雖自詡為程朱學派的支持者，但在理一分殊內容上卻有本質上的差異性。其云：

僕從來認理氣為一物，故欲以「理一分殊」一言蔽之。……理一分殊，理與氣皆有之。以理言，則太極，理一也，健順五常，其分殊也。⁶⁴

⁶⁰ 《困知記·卷上》，頁15。

⁶¹ 劉昌佳云：「佛學中天臺、華嚴和禪宗關於心性的說法正是本體義的『理一分殊』思想。」（台北：里仁書局，2010），頁401。

⁶² 《朱子語類·卷一》：「理一分殊，合天地萬物而言，只是一箇理，及在人，則又各自有一箇理。」，頁1。

⁶³ 《朱子語類·卷一》：「未有天地之先，畢竟是先有此理」，頁1。又云：「也先有理，只不可說是今日有是理，明日卻有是氣。也須有先後。且如萬一山河天地都陷了，畢竟理卻只在這裡。」，頁3。

⁶⁴ 《困知記·附錄·與林次崖僉憲〔辛丑秋〕》，頁415。

「氣」視為宇宙本體，「理」是陰陽作動變化的規律，從此一層面言：「氣」是唯一，「理」乃氣化的律則，亦是唯一。換言之，這天地萬物都被統攝在陰陽氣化的普遍規律中，這即是「理一」。而天地萬物種類、屬性紛雜各異，各自有其規律，這又是「分殊」。須注意的是：羅氏所謂的「理氣為一物」，並非將「理」提高至與「氣」等同，而是指出「氣」的內涵中必有「理」（規律）的存在，因為陰陽作動是「氣」的內涵本質，陰陽作動即是氣化，氣化便有「理」，這是須要釐清的。

從羅氏的「理一分殊」論來看，他解釋的立基點是在氣化之上而非理之上。因為規律不可能獨立存在，必須依靠具體的事物得以有之，故相較於程朱學派，羅欽順重視的是現象界的萬事萬物，藉由現象界才可獲知「分殊之理」的差異性。程朱學派的「理一分殊」雖然也說「各物有各物的理」，但關注重點仍是在萬理之上又有一個至高至善的「理」統攝一切，說得還是該學派主張的本體「理」。然不可諱言，理一分殊的詮釋在某些觀點上，所有儒者的解釋必定是有重疊性，如朱熹也回應過：「理只是這一箇，道理則同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理。」⁶⁵即統一的、最高的理，是可以通過個別的對象或事物來呈現，可以線與珠子的比喻來說明程朱的思想。⁶⁶若不察知出本體論的不同，也難以分別出氣本論與理本論兩者義理的根本性差異，即有學者主張要從理學的思想來理解羅氏的「理一分殊」，並主張羅氏徹頭徹尾都是朱子學，⁶⁷故解釋「理一分殊」時云：

其不把理氣視為同一物，故理與氣雖二本，但理氣一致，故殊途而同歸於一。⁶⁸

⁶⁵ 《朱子語類·卷六》，頁80。

⁶⁶ 蔡家和：《羅整菴哲學思想研究》云：「這個首要原則，乃是用一個原則貫穿所有原則，……好比用一條線貫穿所有的珠子。但現與珠子畢竟是兩種不同的存在，亦是說理與氣畢竟是兩個原則。」（台北：花木蘭出版社，2010），頁58。

⁶⁷ 蔡家和云：「整菴學徹頭徹尾都是朱子學，在心性論、工夫論上幾乎照單全收。」，頁56。

⁶⁸ 同前註，頁52。

又：

而理與氣之不同存有之兩個原則又如何歸一呢？整菴把理與氣視為一致，就沒有兩個原則的可能了，而是一個原則的兩個側面。⁶⁹

綜合上列兩引文，該文作者認為面對理一分殊的命題時，羅氏是承繼了朱子學而稍做修正，將原本的「理」「氣」兩物，兩原則的狀態，又視作同一原則了，如此便解決了「理」「氣」之謂未歸一的問題。然而若該作者從本體論的部分來分開羅氏與程朱義理思想的差異性，將羅氏「理在氣中」的義理彰顯出來，不僅能合乎羅氏文字的原意，亦不致於有較為突兀的論述才是。另一學者亦主張羅氏為朱學的正宗，然在處理羅氏「理一分殊」的命題時云：

羅欽順對朱熹的理一分殊思想實際上是以繼承的方式實現了根本性的變革。⁷⁰

又：

朱熹的「理一分殊」無論是「一」還是「殊」都是超越陰陽二氣的天理而言，而羅欽順的「一」「殊」則只能是建立在氣機生化的基礎上的共相和殊相之理，其出發點是物。……這無疑是「理本」與「氣本」的不同表現。⁷¹

羅氏雖繼承了朱子的思想，卻也在根本上進行了變革，而此一變革便是將朱子第一義的「理」替換成第一義的「氣」。因此面對「理一分殊」時，羅氏的立基點

⁶⁹ 同前註，頁 58。

⁷⁰ 周桂芹：〈羅欽順對朱熹「理一分殊」思想的繼承與超越〉（《重慶科技學院學報》（社會科學版）2009·第1期，頁 45-47），頁 46。

⁷¹ 同前註，頁 46。

是具體實有性的，與朱子純粹道德性的基點截然不同。撇開該文中將「氣」誤認為「物質」的部分來說，羅氏的「理一分殊」的確不能再與程朱的「理一分殊」看做同一。畢竟在立論點就已是明顯的區隔了。

羅氏的義理思想雖受程朱學影響，但在牽涉本體義的理氣論上已經是明確的自樹一幟，若再將其列入程朱理學中來處理，似乎狹隘化了羅氏思想，從明代的儒學思想史來審視羅氏的定位是立於氣本論上是較為妥當的。

2. 王廷相—理生於氣

王廷相作為一個鮮明氣本論者的立場，對於「理」此一範疇也提出他的詮釋觀點。其云：

理生於氣也，氣雖有散，仍在兩間，不能滅也，故曰萬物不能不散為太虛。
理根於氣不能獨存也。⁷²

「理」只能根源於「氣」，「氣」有蒸散是屬於它陰陽屬性作用的現象，不可能滅絕，即便萬物消失了，依舊是回歸到之「氣」的狀態而已，無所謂可以超然獨立存在的「理」之可能。在〈態極辨〉中，王氏對於「理」的討論也甚多著墨，而且主要是針對南宋理學，其云：

南宋以來，儒者獨以理言太極而惡涉於氣。如曰：「未有天地，畢竟是有此理。」如曰：「源頭只有此理，立乎二氣五行之先」；……如曰：「當時元無一物，只有此理，便會動靜生陰陽」；……嗟乎！支離顛倒，豈其然耶？⁷³

南宋理學家不願討論「氣」的命題而喜用「理」來解釋「太極」的內涵。他們認為天地尚未有形之前只有「理」；或者以為「理」才具有本體義，是一切氣化萬

⁷² 《王廷相集·橫渠理氣辨》，頁 603。

⁷³ 《王廷相集·太極辨》，頁 596。

物的根源；或主張最初除了「理」之外甚麼都沒有，是因「理」的動靜義才產生出陰陽之氣。這些理學家的言論都是顛倒錯置的，「理」不具本體的第一義，「太極」的內涵是陰陽動靜，「太極」即是「氣」。王氏反問道：「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？」⁷⁴「理」若能生「氣」，則「理」必定是一實有且具體之物，如此才具備條件產生出實有的現象世界，假如不具有上述條件，「理」做為本體義這一命題便是一種天馬行空的虛談。總之，理學家所言之「氣」有散滅而「理」為永恆不易之「理」的說法，在王氏義理思想中是被全盤否定的。他認為有形亦是「氣」，無形亦然，萬物為「氣」之所凝，倘若蒸散於無形是回歸到「氣」的太虛狀態，關於這一切現象，「理」都存在於其中。王氏還是重申不論有形的抑或是無形的，都只是「氣」的變化，而這種變化即是「理」的顯現。故而「理」在王廷相的思想體系中，無疑是「氣」流動變化的律則。

另外關於程朱「理一分殊」說，王氏和羅欽順一樣，也取之加以改造，他云：

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。
……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。⁷⁵

萬物皆是氣化所生，本為同源，這就是「氣一則理一」，在宏觀的層次上論，萬物的律則都是一致的，因為均是從氣化而產生之結果。但天地萬物因形體、屬性皆有不同，若由此層次論則又顯見了萬物的「理」皆不同，這即「氣萬則理萬」，是以日月星辰運行有其規律；陸地江河的脈動有其規律；社會有組織、有倫常，這即是人類的規律；物物必然都有各自的運作模式，這是由屬性處著眼。王廷相以「氣」為本體，「理」為律則，將「理一分殊」另一立基點來詮釋。

王廷相在論「理」範疇上也使用「道」做補充。基本上儒者常用「道」來解

⁷⁴ 同註 72。

⁷⁵ 《王廷相集·雅述上》，頁 848。

釋「理」的普遍性，因兩者所指涉的內涵重疊性頗高。王氏言「道」亦指氣化的普遍性律則。他表明「氣」會有聚散變化，「道」自然亦隨之而變，這是其的普遍常理，但一切都還是有不測地偶然性存在。他云：

道莫大於天地之化，日月星辰有薄食慧孛；雷霆風雨有震擊飄忽；山川海濱有崩虧竭溢；草木昆蟲有榮枯生化，群然變而不常矣，況人事之盛衰得喪，杳無定端，乃謂道一而不變，得乎？氣有常有不常，則道有變有不變。⁷⁶

「道」在如何擴大它的範疇，也不會超越這天地間的變化。舉凡日月天體的運行之中會有蝕變與彗星乍現；四季氣候的遷移外會有暴雷飄風等現象的偶發；山岳江河也可能因地動而一夕貌變；萬物的生老病死是常理，但也會有難以捉摸的際遇。王氏要證明：「道」（理）不是亙古不變的律則，雖說萬物似乎都依循著常理，但現象界中還有許多不循常理的例子可以被觀察。由人類歷史來審視，歷朝的興衰交替不也和天體山河的變化一樣嗎？假若「氣」會不斷變化，而「道」（理）卻是不變，那「道」（理）豈不是脫離「氣」而獨立自存嗎？如此是說不通的。王廷相又云：

儒者曰：「天地間萬形皆有弊，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。理因時致宜，逝者皆芻狗矣，不亦朽弊乎哉？⁷⁷

「儒者」其實指的就是理學家，理學家認為有形之物皆有弊陋，唯獨形而上的「理」是最完滿，其所言是玄虛不實的話語。「理」只是「氣」的律則，從歷史進化的實際狀態言：遠古時代的部落聯盟產生禪讓制；三代確立王權後便有征伐；

⁷⁶ 同前註。

⁷⁷ 《王廷相集·雅述下》，頁 887。

秦漢專制以來則篡奪時有；私有土地制已經取代被拋棄的井田制；指派官員治理的州縣制比起裂地分封更為進步。王廷相從這些具體的事件來判斷：「理」必然是與時進化、因時而異的，何來有萬古不變的「理」呢？以古代祭祀時用草紮成的狗為例：「理」就像芻狗一樣，用過不合時代者即要丟棄。

這裡論及變動之「理」的例子，比較著重在於「典章制度」的歷史層面上，似乎與理學家關注的「理」有落差，但實則如朱熹看待歷史層次時，在思想上仍是以「理」做為第一義，⁷⁸人事典制也只會被放在第二義的「氣」中來看待。因此就同一層次的認知上，氣本論與理本論的差異十分顯著。因為王廷相認為「理生於氣」，所以「理」不具有本體性質的第一義，除了從普遍性的氣化規律來定義它之外，致多也只有「不常」性的偶發可能，而這一切都必須在「氣」之下來討論。

3. 魏校—理乃氣上該得如此

魏校曾提出：「理者，氣之主宰。」⁷⁹由字面看來，魏氏似回歸到理本論的論述中，將「理」置於「氣」之上的一主體，這豈不與他自己主張的氣本論相矛盾？然而他自己也說：

理非別有一物在氣為主，只就氣上該得如此處，便是理之發用，其所以該得如此，則理之本體然也。⁸⁰

「氣」之外無「理」，「理」也非位居「氣」之上，「理」是「氣」的當然，而此一當然便是一個該是如此的脈絡。魏氏的「理」實際並不是「氣」外之物，也非真的能主導「氣」，它而仍依於「氣」中，是氣化運動的必然性，本體還是氣，

⁷⁸ 《朱子語錄·卷一》載：「『天將降非常之禍於此世，必預出非常之人以擬之，凡此類等，是蒼蒼在上者真有主宰如是邪？抑天無心，只是推原其理如此？』曰：『此三段只是一意，這箇也只是理如此。氣運從來一盛了又一衰；一衰了又一盛。……君臣父子，四者之道，理陷於秦，降及兩漢，又歷三分，東西倣擾，南北紛紜，五胡十姓，天紀幾隳，非唐不濟，非宋不存，千世萬世。』」，頁4。

⁷⁹ 《莊渠遺書·卷五》，頁794。

⁸⁰ 同前註。

只是氣之所成與其作用的稱謂而已。魏氏強調的重點在於：「理」之所以為稱為「理」，並非如程朱等人所言的「理」在「氣」之上為一物，而是在於「氣上該得如此」者便是「理」。「該得如此」簡言之就是合宜恰當之義，當然這裡並非又另分出一個不合宜不恰當的規律出來，而是魏氏特別強調「理」的內涵必須是合宜恰當的。在魏校的思想中，「理」是氣化作用的規律，而且是合宜之規律。他再次強調：「理在天地間，本非別有一物，只就氣中該得如此，便是理。」⁸¹因其在看待「理」的定義上是與理本論截然不同的，的確是屬於氣本論的範疇。「理」為「氣」的合宜之律，亦即無獨自存續的可能，若能自存則合宜之據無從判斷，故魏氏又補充：「理本該得如此，然卻無為，其能如此處，皆氣為之也。」⁸²即謂「理」只是恰當之氣化過程的稱謂，非真有自行主導氣化的能力，僅能作為氣化的屬性，是氣之聚散的呈現。所以，真正的主動能動性還是「氣」本身，絕非是「理」。魏校又指出：

理氣原不相離，理渾淪只是一個，氣亦渾淪本只一個，氣分出許多，則理亦分出許多。⁸³

最原初的「氣」（太虛）只是一團渾淪，那麼「理」必然也就是一個，待氣化成具體的天地萬物後，其亦各自會有一個合宜之「理」。理不可能獨立自存，一「氣」中則必相隨著一「理」。魏氏還用五行、人倫與理來說明「理一分殊」：「理」隨「氣」分雖可分出許多個，根本卻也只是一個「理」，若在木上呈現仁；在金上則呈現義；發在子身上就是孝；發在臣身上就是忠，這就是「分殊」。⁸⁴據此，魏氏推導出「理」必定是善的論述，其云：

⁸¹ 《莊渠遺書·卷十三》，頁927。

⁸² 同前註。

⁸³ 同前註。

⁸⁴ 《莊渠遺書·卷五》云：「只是一理，在木為仁，在金為義。或曰一理之發在子為孝；在臣為忠，其分殊也。……理具於氣，未發則五行通體，而總為五常，已發則五行異用，而散為萬行。孝出於仁；忠出於義，脈絡固相貫也。」，頁795。

純粹至善者，理也。氣有弗善，理亦末如之何，斯乃氣強而理弱乎？曰：「否。理該得如此而不能自如此，其能如此，皆氣為之也。氣能如此而不能盡如此，滯於有迹運復不齊故也。」⁸⁵

「理」是純粹至善，但「氣」則有不善，「理」卻無法改「氣」的不善為善，這並非是「氣」強而「理」弱的狀態，因為「理」雖有合宜恰當的內涵卻無法自主，一切須由「氣」來主導。氣化過程中雖能達合宜恰當的狀態，但卻未必皆能達成，原因出在氣化會有停滯的可能性而最終導致有善與不善的結果。乍看之下，「氣」有不善，「理」則為純善，然而「理」卻存在於「氣」之中。魏氏的思想脈絡似乎有矛盾處，實則不然。他主張：若善，是因為「理」「氣」相合；若不善，則是「理」「氣」相違。「氣」是實有，「理」是律則，後者因前者的普遍性而呈現；前者符合後者才顯得有序。但總是會有例外的時候，魏氏以春秋氣象來說明「理」「氣」的關係。其云：

理氣合則一，違則二。春氣氤氲盡乎其和，此天地之仁也。秋氣晶明肅乎其清，此天地之義也，何處分別是理是氣？春宜溫厚而弗溫厚，秋宜嚴凝而弗嚴凝，此非理該如此，乃氣過不及，弗能如此。⁸⁶

兩者若能相合則是完滿；相違則有缺。如春季應是一派和諧景象；秋季則有一股肅清的氛圍，這是不同季節中各自應有的秩序。又如春季應呈現出和諧時卻不和諧；秋季應肅清時卻不夠肅清，這樣便失去了季節應該有的樣貌，這就是氣化的停滯不動導致出紊亂與失序。從魏氏的例子中可推知，某個層面上「理」應也可以視為氣化過程的中庸之道，只要符合「中庸」這一普遍性便是良善。中庸並非外力給與氣化的衡量標準，而是氣化自身應該表現出來的正常秩序。需留意的是，「氣過不及」不能看做是過與不及，依據魏氏的文字：氣只有「停滯」的不善，

⁸⁵ 同前註，頁 794。

⁸⁶ 同前註。

況且氣化即運動，歷來儒者論氣化者亦未有論及氣化之「過」者。

又，更要注意的是魏氏「理氣合則一，違則二」的觀點。不能僅依字面的意義即認定魏校在理氣命題上將「理」與「氣」視為等同於本體的位置，亦不可認定魏氏認同理本論，如此一來，勢必令魏校的思想產生難以處理的矛盾。魏氏的「合則一，違則二」當從是否符合善的立基點來解釋。天地萬物表現出合宜恰當的結果，便符合普遍性，是完滿的善。倘若某人事物有不合宜的呈現，是脫離善而成爲惡，即不被歸入普遍性，是以由「一」分爲「二」。總的言之，與羅欽順、王廷相的思想一致，魏校的「理」實質上就是「氣化律則」之謂。

4. 吳廷翰—理為氣之條理

吳廷翰稱：「理即氣之條理。」⁸⁷意謂「理」不是本體，乃就「氣」的規律、秩序而言。吳氏再一進步云：

理也者，氣得其理之名，亦猶變易之謂易，不測之謂神之類，非氣之外別有理也。⁸⁸

「氣」本身變化中所呈現的規律，爲了方便辨識而給予它一個名稱，就稱爲「理」，並非是「氣」之外還有一個物叫做「理」，就如同變化以「易」爲名；難以捉摸的狀態就冠以「神」一詞彙，只是安置一個可以被稱呼與辨識的名稱而已。而吳氏的「氣之凝聚造作即是理。」⁸⁹及「蓋一氣之始，……以致於千變萬化，秩然井然，各有條理，所謂脈絡分明是已。」⁹⁰或者云：「一氣之屈伸往來，皆是理也。」⁹¹均是再三解釋一個義理上的觀點，即「理」是爲氣化的規律，無論是「氣」的凝聚過程的變化，還是「氣」之發散，皆可從中分析出對應的步驟與

⁸⁷ 《吳廷翰集·古齋漫錄·卷上》，頁8。

⁸⁸ 同前註，頁5-6。

⁸⁹ 同前註，頁34。

⁹⁰ 同前註，頁6-7。

⁹¹ 同前註，頁17。

秩序，這些步驟秩序是具有普遍義的，是清晰可識的，這就是「理」。關於「理」與「氣」的關係，吳氏乃是依著氣本論的基石為「理」所下的定義。

吳氏言「理」為「氣」的規律，進而對於「理」的內涵也多有闡發，尤其是對應到現象界的萬物。其云：

天為陰陽，則地為剛柔，人為仁義，本一氣也。陰陽則得天之理，剛柔則得地之理，仁義則得人之理。⁹²

被詮釋為規律的「理」在自然萬物中表現出其各自對應的屬性與普遍性，以天體為例，日即是「氣」之陽所凝，月則是「氣」之陰所聚；以地貌而言，山嶽擁有剛強的形象，河海與之相對則為柔順；而仁與義的言行乃是人類日常生活中所應呈現的依據。在吳氏看來，仁與義是身為人類所必有行為準則，亦是維繫群體社會發展正常的條理，這就是「人之理」，其云：

惻隱而知其為仁，羞惡而知其為義，辭讓而知其為禮，是非而知其為知，則性之名所由起也，亦非性本有此名也，因情之發各有條理而分別之耳。⁹³

「人之理」即是人性，本來就只是一個「理」的範疇，但因情所發之對象有別，故而才有仁義禮智等諸條名目。瞭解這些名目與情發用的對象及其對應關係後，並從中歸結出人類言行的普遍義後，便明白有惻隱、有羞惡、有辭讓、有是非，因此仁義禮智便是「人之理」。在吳氏將人之理視為引導人的準則，這與他所言「秩然井然，各有條理，所謂脈絡分明是已。」的邏輯是一致的。他又云：「雖有天人，而非二理。」⁹⁴吳氏認為雖天與人是兩類不同的事物，但「理」卻有其共通性，這共通性就是「秩然井然」的呈現，換言之，即「理」是律則的層次是具

⁹² 同前註。

⁹³ 同前註，頁 38。

⁹⁴ 同註 91。

普遍義。

從天理、人理的共通性出發，吳廷翰提出一項與程朱、陸王學派完全不同的主張，其云：

人欲，只是人之所欲，亦是天理之所有者，但因其流蕩，而遂指其為私欲耳。……聖人之學，因人之欲而節之，則亦莫非天理，而非去人欲以為天理，亦非求天理於人欲也。⁹⁵

人欲只是人之所嚮往與要求，是氣化自然所賦予給人的，只因爲要求過當而不知節制，便被視作是不好的私慾。在適度節制的前提下，人的要求與嚮往是天理自然的範疇，並非是將欲望都滅盡了才合乎天理，當然不是要求天理去符合人欲，假若如此則人欲也無須節制了。吳氏提出「人欲」亦有符合「天理」的條件，不可以偏概全的處理它。如此，將程朱、陸王向來視為除之而快的「人欲」合理化。吳氏認為：人欲不過是人之所嚮往，而這「所欲」未必件件都屬於「私欲」，吳氏在「人欲」與「私欲」兩者之間做了區隔：前者是合理的，可被接受的；後者是恣肆的，所以要被制止。聖人只是要求人欲要有節制，若一味強要去除人欲，就是連天理也給拋卻了。用「天理」一詞來論述「人欲」亦是氣化爲人的必然存在屬性與條件，不可能如同理學家所言的可以全然滅盡僅存留天理，如何能將必然性的存在予以剔除？在吳氏的義理思想中，「存天理滅人欲」之說是不合乎「理」的範疇。

朱熹在面對弟子之疑惑時嘗言吃飯穿衣是天理，錦衣玉食則是人欲云云。⁹⁶故在朱熹的思想中，人們生活上基本的要求也屬於天理，而過分要求才是人欲，如此的區隔與吳廷翰的思想內容似乎相同，吳氏所言「人欲」的內容究竟為何？其云：

⁹⁵ 《吳廷翰集·吉齋漫錄·卷上》，頁37。

⁹⁶ 《朱子語類·卷十三》（黎靖德編：《朱子語類》，台北，正中書局，1962），頁416。

義利亦只是天理，人欲不在天理外也。『飲食男女，人之大欲存焉。』日用飲食，男女居室，苟得其道，莫非天理之自然。若尋天理於人欲之外，則是異端之說，離人倫出世界而後可。然有此理乎！⁹⁷

日常生活中的一切行為，包括食、衣、住、行和生理等需求或嚮往，都是「人欲」。義是天理，利也是天理，所以日用飲食、男女之欲皆是天理，只要求得之方式是合於規矩的途徑，那都是自然而然的行為。吳氏指出人類的追求本是天經地義且自然不過的道理，只要其行為遵行著道，不僅是出於人自然之屬性，更是所謂的「氣之條理」（天理），倘若要畫出一個範疇，說它才是「天理」，其間不可以有人欲間雜，這就是異端之說，不符合儒學義理思想。吳氏在此批判理學是受外來佛教影響，已經偏離了原本儒學的義理，而且也不可能存在這種支離片段不全的理。由是知，吳氏的「人欲」思想仍與朱熹的「吃飯穿衣」不盡相同，其在解釋「理」時，不僅把「人欲」視作必然存在的本質之一，亦把「利」帶進其中，是具有其積極的價值與意義。

上列在論述「理」時已論及並肯定「人欲」的必然性，是與其立於氣本論的立場有關，其實不僅是吳廷翰賦予人欲的價值義，羅欽順、王廷相等亦是如此，從他們論「心性」命題中可證明。

（二）對心性的闡釋

在程朱學派的思想論述裡，「性」是人心中蘊含著天理的部分，這不僅意謂著「性」是至善的呈現，不可以有欲的成分，其實也就是落在抽象實體的層次。故程朱學派的「性」就只是義理之性。但在荀子思想中，性卻是從具體現象中去分析，而得出性中有欲且為惡的結論。而「心」在程朱學派眼中是理氣的混合體，曰「心統性情」，是性的寓所。在陸王學派而言，「心」具本體的第一義，故曰「心即理」。持氣本論的羅、王等儒者在孟、荀與理學家之後，對心性的解釋則

⁹⁷ 《吳廷翰集·古齋漫錄·卷下》，頁67。

又提出另一種理解與詮釋。

1. 羅欽順—道心為性，人心為心

羅氏《困知記》開宗明義便指出「存心養性」的義理內涵是差之毫厘、謬於千里的精細之事。⁹⁸他指出：

夫心者，人之神明。性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而為一也。⁹⁹

「心」是人奧妙靈慧的部分，「性」是人生活生命的律則。心可以包含與理解生活生命的律則，但絕不可以將心與性混為一談，因為奧妙靈慧是功能義，律則是無形的普遍義，也可說成價值義。即心與性的基本關係就是功能去發掘、察覺出普遍義、價值義，而這價值義不在心外而是心本所有。羅氏關注的重點即在價值義上。故而他云：

道心，性也；人心，情也，心一也而兩言之者，動靜之分，體用之別也。凡靜以制動則吉；動而復迷則凶，惟精所以審其幾也；惟一所以存其誠也。¹⁰⁰

「性」的內涵就是道心；「情」的內涵就是人心。其實心只一個，而分出兩者是從動靜與體用的差異來論述。「性」具有價值，「情」則屬作用。價值決定作用，其結果是正向；若僅憑作用的肆動，極可能產生負向結果。因為「性」與「情」都屬於「心」，很難識別出差異，必須以謹慎誠敬的態度來處理。「性」主導「情」，也就是道心凌駕於人心之上為其主宰，雖此處表現出理學家的論述方式，然而據前述「性者，人之生理」即可知羅氏義理中的「道心」應不離現實義，既

⁹⁸ 《困知記·卷上》，頁5。

⁹⁹ 同前註。

¹⁰⁰ 《困知記·卷上》，頁7。

然「性」是生理，所以羅氏將「性」視作自然的一環是應然的方向，其云：

蓋夫婦居室，乃生生化化之源，天命之性於是乎成，率性之道於是乎出。
天下之至顯者，實根於至微也，聖賢所言無非事實。¹⁰¹

所謂的「性」就是人的生理本能與生活需求。夫妻居相居於一室，繁衍下一代，代代循環，這便是所謂的天命之性，雖然聖人把天命之性發揮得既廣又精，但實際上都是從這些最微不足道的部分開展。換句話說，「天命之性、率性之道」所指涉的是人生中自然的普遍義。羅氏將宋儒的「天命之性」的內涵作更替，將其替換為生理與生活應有的普遍價值呈現。

既然「性」是自然生理與生活，那免不了的就必須提到「欲」。程朱理學認為「性」的內涵是純粹至善，不能有「欲」的存在，所以主張要「滅欲」，人才彰顯出義理之性、體悟天道。羅欽順的看法則不然，他云：「夫性必有欲，非人也，天也。」¹⁰²欲望是自然天性，與人為或後天環境無關，既然是自然天性，就不必去之。在羅氏看來，「欲」也是被涵攝在「道心」這一普遍義之中，並只非屬於「人心」的範疇。

雖主張「性」中有「欲」的成分，但羅氏反對縱欲，他云：「既曰天矣，其可去乎？欲之有節無節，非天也，人也，其可縱乎？」¹⁰³這裡指出「欲」是人的自然天性，但絕不可因為其是自然天性就任意的放縱己心去追求欲望，如此即悖離了自然天性，即是人為疏失的問題，是以欲望決不可恣縱。羅氏又補充云：

夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有當然而不可易者。於其所不容已者而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎？惟其恣情縱欲而不知反，斯為惡爾。先儒多以『去人欲』、『遏人欲』為言，蓋所以防其流者，不

¹⁰¹ 同前註，頁 36-37。

¹⁰² 《困知記·三續》，頁 265。

¹⁰³ 同前註。

得不言，但語意似乎偏重。夫欲與喜怒哀樂，皆性之所有者，喜怒哀樂又
可去乎？¹⁰⁴

人性之中有欲，這是自然且必然不可更改的事實，只要合乎節度與規範就屬於善的範疇。唯有恣縱而毫無節制者方為惡。羅氏還是強調欲望是天性，不能由人來任意改變或抹滅，要判斷欲望的善惡與否，只要看其是否由「道心」來主導即知。若僅是如同程朱等人片面強調該如何「去除人欲」、「抑止人欲」，就是太過偏頗的思想，「欲」本該有節制，但不可以全面除盡。人欲與喜怒哀樂一樣，都是與生俱來的，任何人都不可能將其一筆抹煞，試問人類如何可以將與生俱來的天性給予去除？

由上可知，羅氏把心性的脈絡梳理得十分清晰：奧妙靈慧的「心」含括了「性」與「情」。而「性」與「情」即是「道心」與「人心」，亦即是「體」與「用」。而「欲」屬於「性」，在具價值義的「體」的主導下即為善，但若由「用」來為之，也就是「恣情」的狀態下，使「人欲」脫離了普遍義與價值義的主導，便有惡之生成。當然「性」因為是「理」非實體所以不具主動性，即「道心寂然不動者也，至精之體不可見」¹⁰⁵，因此不能有真正的主導權，須審視「人心（情）」的發用合不合價值義來判定。這也就是羅氏所言「道心惟微」之故。

羅欽順以氣本論作為思想根基，將性的內涵用人之生理這一普遍義來詮釋，一方面彰顯「道心」的具體現實性；一方面也看出和吳廷翰的思想一樣，均還給「欲」依乎天性的必然性。

2. 王廷相—心性皆生於氣

從宋以降的儒者言「心」「性」「情」是人之所具有且為「理」「氣」構成的一環，只是各個學派論述理氣與心性情的對應各有側重。以王氏言，論「性」涉也及到「理」，但此「理」是氣化條理，而非理本體的「理」，王氏即云：

¹⁰⁴ 《困知記·卷下》，頁82。

¹⁰⁵ 《困知記·卷上》，頁7。

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。¹⁰⁶

「性」是氣化凝聚的規律之名，故「氣」與「性」有一貫性，有「氣」才有「性」。王氏批評理學家將「氣」與「性」視為兩不相涉的範疇。其云：「心與性情，……說心便沾人生形體景象，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。¹⁰⁷」在王氏的義理中，「心」是「氣」所聚，有具體義；「性」是律則，有價值義；「情」是感物，是功能義。三者的本源皆自「氣」而來，故有一貫性。

(1) 心性有善與不善

既然「心」「性」皆與「氣」有關，那人性善惡與否之命題在王氏的論述中如何開展？王氏云：

或問：「人心靜未感物之時可以驗性善乎？」曰：「否。大舜孔子吾能保其善矣，盜跖陽虎吾未敢以為然。何也？發於外者，皆氏乎中者也。……謂跖虎也心靜而能善，則動為惡，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。」¹⁰⁸

人的心在未接觸外物時可以證明性為善嗎？假如是虞舜、孔子這樣的人的確可以證明性為善；如果是像盜跖、陽虎這樣的人便不敢苟同了。從「心」「性」「情」一貫的立場言，會展現在外的，其根源都可追溯到內心層面。因此若說盜跖陽虎的心未感物之前都是良善的，因感物後則遽變為惡，又該如何能證明人性本善？惡本生於惡人之心，感物後便顯露出來。也就是說，其「心」如何，其「性」「情」便是如何。王氏在此基本上已經否定了自孟子以來的性善論述。關於「心」

¹⁰⁶ 《王廷相集·答薛君采論性書》，頁 518。

¹⁰⁷ 《王廷相集·雅述上》，頁 834。

¹⁰⁸ 《王廷相集·慎言·卷之四》，頁 767。

王氏則又云：

儒者動以心為至虛至明之物，此亦自其上智之人論之可也。心拘於氣，人有致死不能盡虛盡明者，不可一概而論。¹⁰⁹

理學家咸以為「心」是最靈明之物，這是從上智者的角度來論是可以成立的。但「心」是「氣」凝所成，而其有清濁，是以亦有人一生都無法臻至靈明之心的境界，「心」是最靈明的立論只能是大約而非全然。綜合上述，王氏主張人之「心」「性」有善有不善，因皆源於「氣」秉受不齊之故。

「心」雖有清濁；「性」雖有良莠，但王氏嘗言：「性也者，氣之生理。」因此還是有一律則可依循，王氏提出儒者熟悉的道德做為「性」之律則。其云：「仁義禮智，性也，生之理也。」¹¹⁰即「仁義禮智」是「性」的規律內涵，是人類生活的準則，也是「性」的價值義。當然這價值義不是人人的「心」「性」皆俱足，而是整體人類社會應呈現出的境地，王氏也提到：「氣之靈能而生之理也。仁義禮智，性所成之名而已矣。」¹¹¹生活律則源自這靈明的「心」「性」，所謂「仁義禮智」也就是「心」「性」的律則此一價值義最終彰顯的稱謂而已。

要落實「生之理」這一價值義還必須依賴後天的學習方可以達成，相對於理學家，王氏較重視聞見之知，其云：「孔門之學，多聞有擇，多見而識也。」¹¹²即是為學而積，積而知，王氏提出一則比喻，把聞見的學習與仁義禮智的落實連結在一起，打破了理學家的既定觀念。¹¹³王氏批判「德性之知」純粹是一種虛妄的

¹⁰⁹ 《王廷相集·雅述上》，頁 855。

¹¹⁰ 同前註，頁 602。

¹¹¹ 《王廷相集·慎言·問成性》，頁 767。

¹¹² 《王廷相集·慎言·見聞篇》，頁 771。

¹¹³ 《王廷相集·雅述上》云：「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，……亦必待學而後知哉！」，頁 836-837。

闊談，若缺乏後天的學習，缺乏聞見的積累，對於仁義道德將是一無所知。因為「心」「性」秉氣不齊之故，心的靈明並非能概括所有人。

(2) 性含有欲

「心」「性」除了是生命中所要依循的終極指向——仁義禮智外，王廷相又賦予其另一個義涵，其云：

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。¹¹⁴

口腹喜歡佳肴美食；耳朵喜歡聽美妙的樂音；眼睛喜歡欣賞美物；鼻喜歡聞嗅香氣；身體四肢喜歡舒適的環境而不勞動，這種欲望是自然賦予人們的本性，即便是聖人亦是如此，如何能將完全將欲望給剔除在自然之外，假若剔除了，那天性還可稱之為天性嗎？抑或是天性還完整嗎？王廷相從普世人心來反駁理學的不合理論述。王氏又云：

觀乎飲食男女，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！¹¹⁵

人人都有生活中的需求，不論是穿衣吃飯或者是繁衍生命，都離不開「欲」。沒有人願意自己生活在困頓病纏中，因為那正是人人所不「欲」的部分。王氏針對「欲」來提出對理學的質疑：倘若人人皆要求完全無欲的話，那怎麼還會有貧賤夭病這類被厭惡的事物呢？據理學家所言人生而無欲，則貧賤夭病應與飲食男女一致，何以人人還避開前者？此即理學在現實上無法給予完滿的解釋之處。

王廷相從肯定欲望亦是「性」的內涵之一來推翻程朱學派對「性」的論點。朱熹說過：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」¹¹⁶即程朱義理中的「性」

¹¹⁴ 同註 111，頁 766。

¹¹⁵ 同前註，頁 768。

¹¹⁶ 同註 96。

只有直承天理的「天命之性」，對人欲則是大加撻伐，這在主張氣本論的儒者看來，是一種偏離自然天性的言論。

王廷相同時將道德價值與人欲納「心」「性」的範疇中，看似有所衝突，但實際上並不如此，其云：

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。¹¹⁷

「人心」是由情欲的層次來論述的；「道心」則是由道德的層次來論述。前者屬於功能義；後者屬於價值義，無論何項都是構成人性的必要條件缺一不可。其「生之理」為「性」，即意謂著人在現實生活的前提下，一方面必須體現出人倫群體中關於仁義禮智的種種律則；另一方面亦必須擁有做為一個個體所需求、所展示的功能性。兩方面沒有矛盾，相反還可相輔而成。除了飲食男女生理層次有欲，要求合乎仁義禮智的規範不也是一種欲望？除去理學家渲染「欲」的負面性外，人欲其實可以理解為「進一步」的中性意涵。在王廷相的義理思想中，人欲的積極面向是和仁義禮智的價值是同時被重視，這是無庸質疑的。

3. 魏校一性有二義，性情出於心

羅、王二儒對於「心」「性」包含「情」的論述重點，無論從「心之理」或「生之理」來切入，最終仍落在必須貫徹「性」的普遍價值義上，魏校則好從釋義來討論，認為「性」實則包含兩種意涵，其云：

蓋性之義有二：其一，性與情對，其義為定名。其一，性與習對，其義為虛位。性從生從心言，人生而具此理於心，名之曰性，其動則為情。故性情皆從此心。¹¹⁸

¹¹⁷ 《王廷相集·雅述上》，頁 851。

¹¹⁸ 《莊渠遺書·卷十六·性說》，頁 963。

「性」的兩種意涵，首先是「性」與「情」配，是確定內涵性的；其二是「性」與「習」配，是不確定性的。「習」是後天與環境所成，基於純粹論「性」之立場言是無法同「情」般確立。人天生就具備了「理」於「心」之中，它就是「性」，發動於外的就是「情」，是以「性」與「情」皆從「心」。魏氏將「心」視為「精英中的精英」，而性與情皆含括其中，「性」就是心的條理，「情」則是心性的外在呈現，這是「性」的本義內容。因此「性」在魏氏的義理思想中並非實體義或本體義，而是價值義。他云：「古聖賢論性，皆是直指當人氣質內各具此理而命名。不雜那氣質來說，亦何嘗懸空說向天地上去。性形而上者也，氣質形而下者也。」¹¹⁹「氣質」是渣滓之氣，是氣有滯的部分，故此「性」與「氣質」不可混在一塊來討論。因為「性」是無形的價值義，氣質則否。

雖然魏氏主張氣本論，也認為性必須從氣質中分析出來討論，但卻批評氣質是阻礙彰顯性的主原，其云：

自大賢以下，精英中不能無渣滓，這箇性便被他蔽隔了，箇隨其所得渣滓之多寡以為等差，而有智愚不肖之別。畢竟性無不同，但精英中帶了些渣滓，故學以變化其氣質，則渣滓渾化可以復性之本體矣。¹²⁰

絕多數平凡者的「心」不可能如大賢、聖人一樣，心是純粹至善的。因此平凡人的「心」便會隨著參雜氣質的多寡而有高低差別。但純粹的「性」是沒有不同的，人人皆生於心而有。如果經過後天的學習，則可變化氣質恢復到「心」的純粹狀態。「性」是「心之理」，是普遍的價值義，觀照所有人的「性」本是沒有分別的，只是聖賢之「心」自純粹，凡人則需要後天來教養才能達到此境地。魏氏對於「心」與「性」是分別處理的，而且強調「心」須變化氣質，其云：「蓋天所生為性，人所為曰習。」¹²¹又云：「故學而不至於聖人，皆自暴自棄者也。」¹²²可

¹¹⁹ 同前註，頁 963。

¹²⁰ 《莊渠遺書·卷十三·復余子積論性書》，頁 928。

¹²¹ 同前註，930。

見魏氏重視後天的學習，故其釋「性」會特別以「習」配，然「習」與所處之環境相關，有其不確定性存在。是以魏氏雖注重「學習」，但對於「心」的論述實際是偏在「性」與「情」的層次。

雖魏氏主張聖賢與凡人的「心」有所不同，但卻又提出「心」只有一並沒有二，其云：「上至群聖，下至庶民，以及於吾，惟是一心，心如有二，乃世上別有一天。」¹²²此處言心只是一個，與前文的兩相對照似有牴觸，而其又云：「人只有數尺軀，其生不過百歲，所以能與宇宙同大者以此心也。」¹²³原來魏校所謂的聖凡同此一心是與宇宙同大的角度來說，但「心」又依何能來同宇宙同大？其云：

心之妙用即天之神，是故前乎千萬世之既往；後乎千萬世之方來，遠而六合之內外，思之皆在目前，宇宙內事皆吾分內事，更無古今遠近內外之間。¹²⁴

「心」的神妙作用是自然所賦予的，此一作用能明白已經過往的歷史，也能體察尚未發生的趨勢，這宇宙天地間的所有事件，均可以透過思考的神妙作用而好像眼前一樣清晰，因此宇宙內的事也等同是人的份內事，亦即在「心」而言沒有古今遠近內外的分別。

「心」所以能同宇宙一樣廣大，聖凡所以同屬一個「心」是因為心具有了「思」的功能，有此一天生的功能才可以超越時間與空間的限制，體察宇宙萬事萬物。因為「心」是精英中的精英之「氣」，是靈明之妙合，所以思或察是「心」的作用，由此處來解釋聖凡同「心」之謂。

「心」雖有神妙，但仍是「氣」之所成，所以魏氏仍是要從功能價值談回到

¹²² 同前註，929。

¹²³ 《莊渠遺書·卷十六·心說》，頁960。

¹²⁴ 同前註，頁961。

¹²⁵ 同前註，頁960。

現實層面，其云：

唯聖人為能盡心，天地萬物渾然同體包括宇宙在方寸間。形體有滯，聽所不及則合天下之聰以為聰；視所不見則合天下之明以為明。軀殼上有欲，如饑渴之於飲食；男女之於室家，亦皆與民同之。¹²⁶

聖賢之所以為聖賢，並非是其「心」有特別之處，而是他們能將心思的能力發揮到最大。人的軀體都是有限的，但聖賢會借助外在的能力來達到他們想要明瞭的地步。和所有人一樣，聖賢也有軀體，自然也會有欲望，不論是飲食或是組成家室等皆與凡人同。「心」「性」雖有功能義與價值義，但仍不可脫離現實面，無論是平凡者抑或是聖賢皆是如此，後者亦是有欲望的需求，但他們卻能臻至盡「心」之境，故能超越凡人。

總的而言，魏校在「心」「性」論述上，重視的是「心」之思的功能，若能超越形體而盡「心」，則能洞察宇宙全體。而「性」的部分除了心之理的基本解釋外，亦提出後天學習的成效。此是魏校在「心」「性」論上較特別之處。

4. 吳廷翰—仁義過者亦害性

在前文論述「理」範疇時，已涉及吳氏言「性」之部分思想，與羅欽順、王廷相的義理思想大抵趨於一致，吳氏云：「其氣之凝有體質者，則為人之形；凝而有條理者，則為人之性。」¹²⁷ 人的形體是因為「氣」凝聚而成，而「氣」凝聚後所產生的律則，即是人具有的「性」，故吳氏認為「性」就是人的律則。

而關於此律則的內涵，吳氏把它分為幾個面向來論述。首先云：「性之為氣，則仁義禮知之靈覺精純者是矣。」¹²⁸ 以人而言，「氣」所凝聚的最精純、最靈覺的部分就是「性」，而呈現出來的內涵以行為和對象來做區隔者，便是仁義禮智，這一點吳氏和王廷相的思想是一致的，就是將仁義禮智視作「性」的靈覺性存在。

¹²⁶ 同註 124。

¹²⁷ 《吳廷翰集·古齋漫錄·卷上》，頁 23-24。

¹²⁸ 同前註，頁 24。

其實仁義禮智的內涵就是儒者所言的「道心」，這也是羅欽順強調的部分。吳氏亦認為「道心」與「人心」可視為一體，其云：

人心人欲，人欲之本，即是天理，則人心亦道心也；道心天理，天理之中，即是人欲，即道心亦人心也。¹²⁹

人欲的根源是來自於自然所賦予人生的律則，從這一點上說人心就是道心。道心是人生命中的普遍價值義，也是自然中的律則，也因此道心所指的也可以含括人心。因為道心或人心都是針對人來說的律則。由此看來，吳氏對於「心」「性」也是主不相離的立場，但「性」先於「心」，其云：

但心之初生，由性而有；及其既成，性乃在焉。則心性遂無所別矣。¹³⁰

「心」之所以能成形，是因人的氣化條理中最靈明處（性）而來，當然也就「心」「性」不相離了。不過「心」是「心」，「性」是「性」，雖不相離卻仍要辨別清楚，吳氏用一個類比來說明兩者的不同，其云：「心則朝廷，性則人君。朝廷，政教號令之所自出，而君主實主之。」¹³¹「心」是靈明的唯一原因是性在其中，也因此「性」的重要是高於「心」，若心中無性做為依據，則心也就失去心的意義。性所內涵的是仁義禮智的道德條理以及人欲。

吳氏對於「性」的內涵定義為道德條理與人欲，兩者分屬卻並重，由此出發，吳氏提出道德只能是適度的觀點。他指出：「如仁義之於父子君臣，自有本性，其仁與義亦不可過，過者亦為性之害。」¹³²又云：「民生有欲，不可以欲為非性，但流則有以害性耳。」¹³³凡是氣化所賦予的自然性都是不可偏廢的，必須正視自

¹²⁹ 同前註，頁 32。

¹³⁰ 同前註，頁 23。

¹³¹ 同前註。

¹³² 同前註，頁 31。

¹³³ 同前註。

然的律則，不必過分強調某一處好，更不可妄自改變，就如「性」中的仁義道德雖具有人生的普遍價值，但一味強調此處的好，那也只是扭曲原本人性的內涵，並非全然有益。這可看作是吳氏對理學過份重德、壓抑人欲的批判。其無論是仁義抑或欲望，在吳氏看來全是「性」的範疇，且都不可過分強調或者抑制，如有這兩種行為，都是在戕害本然之性。吳氏又云：

如以人欲之害性為非性，則過於仁義者亦反害於仁義，而以仁義非性可乎¹³⁴

凡事宜中庸適度即可，不可過於偏袒一側。在理學揚世的氛圍中，世儒過分重視仁義，吳廷翰則以反向思考提問：如此強調欲望足以害本性，那過分彰顯仁義又如何呢？還不是傷了本性。照此邏輯，是否也可以將仁義排除在性範疇之外？吳氏對道德命題的思考點又比王廷相更為精確，王氏未曾說明道德過度會害到人性，只說了「物欲蔽之，非其本性」只承認欲需要有所節制，吳氏則將道德與欲置於同等地位而提出不僅縱欲會害「性」，縱德亦會害「性」的觀點。吳氏在論述「性」「理」命題時對於理學的批判是顯著無疑的，其云：「充其說，必去人欲而後可以有生乎，是異教之類也。」¹³⁵由此可知，吳廷翰是以維護正統儒學的角度來批判理學的「存天理，去人欲」說，認為理學所言無異於是一種別於正統儒學的異端之論。¹³⁶他又云：

一氣流行，生人生物，即天命之所在也。雖其渾淪沕穆而或參差不齊，則有中與不中之異，而人物之所由以生者，正惟有在於此耳。受天地之中以生者為人，即人之所以為性者也；受天地之不中以生者則為物，及物之所

¹³⁴ 同前註。

¹³⁵ 同前註。

¹³⁶ 孔子只要求人要「欲而不貪」（見《論語·堯曰》）而非「減欲」，理學的「減欲」說，是受佛教影響無庸置疑。吳廷翰基於此觀點，因而批判理學為「異教」之說是有其根據。持平而論：理學「存理減欲」說雖屬偏頗之論，然吳氏以正統儒學自居並斷然將宋明理學打入「異教」確實有失公允之處。

為性者也。天命謂性，蓋兼言之。而受天地之中以生，則獨指人耳。¹³⁷

「性」不獨為人所有，因為「性」是來自氣化過程的條理，所以天地萬物皆是有「性」，而人與其他物的差別是在於人所稟受的「氣」是陰陽之中和，並以此中和之理做為人之「性」；而物所稟受的氣是天地的偏執之理，而此偏執之理正是物之性。這種「中和之氣成就為人之性」的思維是依吳廷翰「仁義禮智與欲皆是人性」的脈絡而來。不偏不倚的中和之道，是人才擁有的「性」，如有偏頗，則落入物的「性」裡，這一思想正符合孔子畢生所追求的中庸之道。

四、結論

本文列舉明代儒家氣本論之羅欽順、王廷相、魏校及吳廷翰的本體論，以及粗略分析其關於「理」與「心性」範疇的論述。

此四位儒者在本體論上，除將「氣」視為唯一最根本的實有外，應當注意的部份是：氣本論者從具體的現象界視角去判斷儒學價值的這一脈絡。儒學與佛、道教不同的是，儒學所關注的只在於現象界之中，而且只教人如何在群體中發揮做人的責任，孔子從未奢談來世或永生的問題，孟荀以及歷代儒者亦然。對於形而上領域，孔子也甚少著墨，只從具體的實踐中要人去向外學習並體會道理所在。身為一個儒學繼承者，應該是持守儒家重視解決人在現象界的種種原則（包括道德的、群體的等諸多面向）；還是該被宗教所影響，大談與現實界較無關的、形而上的抽象理論？顯然的，從上述幾點來看，氣本論儒者是較近於孔子的義理思想，如王廷相、魏校在心性論上都強調後天學習的重要性。相較於理學體系，氣本論儒者是趨向維護傳統儒學思維。

無疑的，羅、王等人的本體論是具體的、現象的「氣」，和理學派、心學派的本體論截然不同，理、心學派的本體觀是嚴格來說聚焦在那臻至完滿至善的形

¹³⁷ 《吳廷翰集·古齋漫錄·卷上》，頁41。

上的道德體上，基本上那是屬於寂靜不動的價值義彰顯。即便有學者主張心學的「理」是活潑的，那也只是相對於理學派而言，並非心學的「理」真的能如同氣本論的「理」一樣視之為條理、律則而可以與時進化，隨環境變易。

主張氣本論的儒者對宇宙天地甚至於本體的看法皆是具變動性的，也就是因為氣有主動的能動性，「氣」所造成的宇宙天地才有存在並彰顯其變化的意義。縮小至人類的範圍言，人類社會制度才有不斷進步的可能，面對此一現象世界，人才有積極作為的可能。這就是氣本論有別於理、心學派的一個主要論述——在具體範疇中延續具體。否則依理學家主張的——理與性為一途，氣又別為一途，不待相立——模式，那已經是宗教式的救贖觀，人只能期盼自身與抽象寂然不動的「理」接軌，且視氣化的現象是界如蔽障，已無須再談文化進步的積極性。

再者，論及「理」的部分，氣本論者將其視為宇宙萬物流變的律則，這是非常值得肯定的，一來打破理學的窠臼；二來將「理」「氣」關係予以合理化。舉王廷相為例，他將「理」視為「芻狗」，雖說言論頗激，卻是符合現實，試問：古代的典章制度於今可否全然為之？答案必是否定。原因就在於「理」會與時並進的，尤其是社會制度與義理思想等部分。不可否認的，宋明理學的立意還是有良善之處，尤其在穩定秩序方面。但理學家思古的歷史觀與強調抽象不易之「理」的思想卻導致學術思想與社會文化完全背離，不僅百姓無所適從，連在儒林之列也充斥著假道學、狂禪之徒，這在明代是極為嚴重的現象，王氏所言就是要破除時儒對理的迷思。

而關於「心」「性」的範疇，吾人知氣本論者將仁義禮智視為人性之本然外，應該更要注意的是：

其一、將「人欲」納入「性」的範疇中。此說則開展出與理學家所言「滅人欲、存天理」的不同面向。從現實的角度來看，穿衣飲食、生理需求，甚至利益均是「欲」，也是人具有的自然天性，這是氣本論者所主張的「生之理」的一環，因此只能適時的引導與節制，不可妄自阻絕，言滅「欲」者，就是違反天性。又，倘若人人無所欲求，則人的積極性必會消失殆盡，要如何能求上進？恐怕連仁義禮智亦會一併失去。因此氣本論者強調「欲」必在「性」中，且與仁義禮智並置，從宏觀的視野來看，是有其正面與積極的價值。

其二、將「後天學習」與「心性」一併討論。王廷相與魏校二人均認為心性與軀體一樣，受氣之清濁影響易導致有蔽，進而無法彰顯出人生之理的價值義。因此王氏主張「聞見之知」的積累終能識得仁義；魏氏則提出「習」與「性」對，主張學習能變化心的氣質而趨近於聖賢。

明代氣本論者在氣範疇之下，多有「心性、理、欲本一」的思想觀念，而日後清代的儒者，如：王夫之、戴震等人提出的「理在欲中」說，即可說是延續羅、王等明代儒者的思想而來，錢穆《中國近三百年學術史》曾云：「大凡一種學術思想之特起，於其前一時期中，無不可尋得先存之跡象。而即其特提與重視，已足為別闢一新局面之朕兆矣。」¹³⁹正可為羅、王等人在思想史上的位置作一注解。

由於筆者接觸氣本論思想的時間不長，除努力拾取先進牙慧外，尚有大半領域處於未釐清的狀態，但可以預期的是：探討氣本論思想是有其價值與意義，以往有學者言之鑿鑿云：「明代劉宗周之後，中國哲學發展停滯。」¹⁴⁰的說法是有待修正的，與其說中國學術思想發展停滯，不如說中國學術思想的再次轉化，在歷經宋明理學之後。氣本論基本上是具一較為客觀的、在變動中持續進化的思想，然縱如氣本論有歷史進化的論述，並且在清代乾嘉時期到達高峰，以至於有學者對其提出「前現代化」的主張。¹⁴⁰但筆者以為氣本論是道地的儒家思想，甚至更近似早期儒家的義理，不脫離以人倫與道德做為終極指標的思維模式，恐尚無建構出現代知識系統的俱足條件，這是研究氣本論須留意之處。

參考資料（依姓氏筆畫）

1. 專書部分

于化民：《明中晚期理學的對峙與合流》，台北：文津出版，1993。

¹³⁹ 錢穆：《中國近三百年學術史·黃梨洲》（台北，商務印書館，1997），頁50。

¹³⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質·第十一講中國哲學的未來》（台北：學生書局，1998），頁111-124。

¹⁴⁰ 金觀濤、劉青峰：〈中國與日本的前現代思想比較研究〉，《政大中文學報》11期，2009，頁1-30。

- 小野澤精一 福永光司 山井涌 編、李慶 譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海世紀出版，2007。
- 王充：《論衡》，台北：世界書局，1990。
- 王廷相：《王廷相集》，北京：中華書局，1989。
- ：《王廷相哲學選集》，台北：河洛出版，1974。
- 王煜：《明清思想家論集》，台北：聯經出版，1981。
- 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，台北：威秀資訊科技，2005。
- 王國良：《明清時期儒學核心價值的轉換》，安徽：安徽大學出版社，2005。
- 竹添光鴻：《左傳會箋》，台北：廣文書局，1961。
- 林啓彥：《中國學術思想史》，台北：書林出版，1994。
- 李紀祥：《明末清初之儒學發展》，台北：文津出版，1992。
- 李勉：《管子》，台北：商務印書，1988。
- 李滌生：《荀子集釋》，台北：學生書局，1988。
- 李觀：《李觀集》，台北：漢京文化，1983。
- 谷清美：《明代理學論文集》，台北：大安出版，1990。
- 杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，台北：三民書局，1997。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1986。
- ：《中國哲學的特質》，台北：學生書局，1998。
- 余英時：《宋明理學與政治文化》，台北：允晨文化，2004。
- 吳廷翰：《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。
- 段玉裁：《說文解字注》，台北：世界書局，1980。
- 容肇祖：《中國歷代思想史——明代卷》，台北：文津出版，1993。
- 孫叔平：《中國哲學史稿》，上海：上海人民，2003。
- 張立文：《中國哲學範疇精粹叢書——理》，台北：漢興書局，1994。
- ：《中國哲學範疇精粹叢書——氣》，台北：漢興書局，1994。
- ：《中國哲學範疇精粹叢書——性》，台北：七略出版，1997。
- 張載撰、王夫之注：《張子正蒙注》，台北：世界書局，1980。
- 張載：《張載集》，台北：漢京文化，1983。

- 張麗珠：《清代義理學的轉型》，台北：里仁出版，2006。
- 程顥、程頤：《二程全書》，台北：廣文書局，1979。
- 黃宗羲：《明儒學案》，台北：華世出版，1987。
- 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，台北：正中書局，1996。
- 、祝平次編：《儒學的氣論與功夫論》，台北：台大出版中心，2005。
- 葛榮晉：《王廷相》，台北：東大出版，1992。
- 蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之、戴震》，台北：文津出版，1990。
- 黎靖德編：《朱子語類》，台北：正中書局，1962。
- ：《朱子語類》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 蔡仁厚：《宋明理學》，台北：學生書局，1995。
- ：《王陽明哲學》，台北：三民書局，2007。
- 蔡家和：《羅整菴哲學思想研究》，台北：花木蘭出版社，2010。
- 臺灣哲學學會編《儒家哲學》，台北：桂冠出版，2004。
- 劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、王夫之、戴震氣本論研究》，台北：五南出版，2005。
- 劉昌佳：《理學方法論》，台北：里仁書局，2010。
- 劉復生：《北宋中期儒學復興運動》，台北：文津出版社，1991。
- 錢穆：《莊子纂註》，台北：三民書局，1981。
- ：《中國近三百年學術史》，台北：台灣商務印書館，1997。
- 羅欽順：《困知記》，台北：中國子學名著集成基金會，1977。
- 魏校：《莊渠遺書》收錄於《景印文淵閣四庫全書》1267冊，台北：台灣商務印書館，1983。
- 龔鵬程：《晚明思潮》，台北：里仁書局，1994。
2. 期刊論文部分
- 金觀濤、劉青峰：〈中國與日本的前現代思想比較研究〉，《政大中文學報》11期，2009，頁1-30。
- 周桂芹：〈羅欽順對朱熹「理一分殊」思想的繼承與超越〉，《重慶科技學院學報》（社會科學版，2009年·第1期，頁45-47。

劉又銘：〈明清自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》，22 期，2009 年 07 月，頁 1-36。

The Ming Dynasty QI Ontological Analysis and Related Gategory

Chen, Chih-Wei

Ph.D. students,

Department of Chinese Literature, National Sun Yat-Sen University

Abstract

Ming Dynasty as “Qi” as Confucianism ontological thinking roughly the same period with Yangming school gradually formed. In this thesis, Luo Qin Shun, Wang Tingxiang, Wei and Wu Tinghan four Confucian school of discourse objects and their ideological differences with the Neo-place can be divided into several basic dimensions.

The first is ontological, advocates of this theory opposed qi jurisprudence as an abstract category management body, that the latter will cause the phenomenal world changed hands and is therefore subject to qi as a body, in the real world of phenomena in order to find a place to live.

Furthermore, in the name of reason can only be gasified, is the yin and yang of the qi in the process of change in the rules and everything, including the heavens and the earth and the historical changes are so, so difficult and impossible to have eternal uncaused in the qi outside the grounds, which is available along with the content management environment, the times vary replacement.

Third, the qi is argued that in the context of discourse Mind impossible to “Desire” is completely excluded, because human desires and emotions and Wisdom, as are all given by nature. Another multi-gas value of the commentators have acquired learning,

learning to advocate changes in temperament, and can bewilderment Wisdom.

Qi theory and thoughts and ideas of Ming Dynasty and Qing Dynasty that in the context Qianjia argumentation has its overlapping trends, are all based on the phenomenon in the world of experience as a construct is different from the actual moral principles of Neo-Confucianism thought.

Keywords: Confucianism of Ming Dynasty, Qi (氣), Li (理), Xing (性), ontology