

# 王廷相與吳廷翰思想比較

## ——以天道論與人性論為中心

陳政揚

國立高雄師範大學經學研究所教授

### 提 要

在氣學系譜上，王廷相與吳廷翰屬於同一型態思想家，二者皆以氣為本體，都反對在氣之上，另立一起越的理體或道體。程朱理學是他們在儒學內部共同論辯的對手，只是由《古齋漫錄·卷下》可知，吳廷翰更集中批判陸王心學之非。本文以天道論與人性論聚焦，旨在從二者「大同」之處，辨析「小異」。在天道觀上，二者都借重張載「虛空即氣」的哲學觀點，從氣化流行說明萬象之生成變化，並由氣為真實無妄的恆存之「有」，破除老氏無中生有，以及釋氏視世間為幻化之說。不過在「天是否有定體？」以及「五行生成之序」上，二者所構築的世界圖像，卻並不相同。在人性論上，二者皆即生以言性，反對人在有生之前，另有一本然的天地之性。王廷相認為才說到人之性，即是帶著氣質而言，吳廷翰更進一步反對使用「氣質之性」一詞，主張性即氣、氣即性。不過，王廷相承繼張載「心統性情」說，吳廷翰則以「性」為生之主，批判「心」豈能統「性」。再者，二人雖都同意明道即生言性，但對明道所謂「論性不論氣不備」，王廷相高度肯定，吳廷翰卻極力批評。由此可見二者在引證與詮釋前賢之言時的同中之異。

**關鍵詞：**氣 天道論 心性論 張載 朱熹

# 王廷相與吳廷翰思想比較

## ——以天道論與人性論為中心

陳政揚

國立高雄師範大學經學研究所教授

### 一、前言

王廷相（浚川，1474-1544），河南儀封人（今河南省蘭考縣），明弘治 15 年（1502）進士，明嘉靖 13 年（1534）任兵部尚書。明嘉靖 23 年（1544）年，因病卒於家中，終年 71 歲。王氏一生胸懷經世宏略，為官耿直，故與權臣、宦官多有不和。主要著作有親自編定的《王氏家藏集》，以及後人所編定的《王浚川所著書》等。近年隨著明清氣學日漸受到重視，王廷相氣論的研究，也經兩岸學者的關注，而逐漸成為學界重視的一環。<sup>❶</sup>至於另一位深受王廷相影響的思想家，吳廷翰（蘇原，1491-1559），字崧伯，明南直隸無為州人（今安徽省無為縣）。他的生平事蹟不見於《明史》和《明儒學案》，現有文字記錄，主要見於《江南通志》、《續修廬江府志》、《無為州志》等。正德 14 年（1519）中舉人，歷官兵部主事，轉戶部主事，至吏部文選司郎中，以廉潔著稱。年四十餘，辭官歸里，卒於嘉靖 38 年，年七十餘，主要著作有《吉齋漫錄》、《櫝記》、《甕記》等。

---

❶ 據葛榮晉先生的考訂，當代學界最早留意到王廷相哲學者，當是北京大學的張岱年教授。他在《中國哲學大綱》中，將王廷相歸於唯氣論，其學不屬於朱陸兩家，而獨宗張載。葛榮晉甚至推崇王廷相為「明代最偉大的哲學家」。張岱年：《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化事業公司，1992 年），頁 137-138；葛榮晉：〈自序〉，《王廷相》（臺北：東大出版公司，1992 年），頁 2。

②吳廷翰在中國學界雖不受重視，但其著作卻對伊藤仁齋、中江岷山等日本古學派學者，產生重要的影響。③

由於不少學者都認同明代氣學一脈至少可以溯源至北宋張載（橫渠，1020-1077）。④因此，過往研究多比較張載與王廷相氣學之異同，⑤然而，由近年學界的研究成果可知，張載與王廷相分屬不同型態的氣學。⑥基於比較哲學的精神，在於分析兩位思想家理論中的同中之異，而在氣學系譜上，王廷相與吳廷翰屬於同一型態的思想家。⑦本文嘗試分析二者「大同」之中的「小異」。

- 
- ② 容肇祖：〈吳廷翰的哲學思想概述〉，《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984年），頁1。
- ③ 參見朱謙之：《日本哲學史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1964年），頁65，以及《日本的古學及陽明學》（北京：人民出版社，2000年），頁117。
- ④ 例如，蔡方鹿便表示：「羅欽順、王廷相、吳廷翰是明代中葉以來崛起的復興氣學的重要理學家，他們繼承張載的氣一元論思想加以發揮。」羅欽順是否能歸於氣學？學界仍有疑慮。楊儒賓就認為，羅欽順與張載一樣，屬於一種「先天型的氣學」，不同於王廷相等人所屬的「後天型的氣學」。蔡方鹿：〈張載與明代氣學〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》37卷5期（2008年9月），頁36；楊儒賓：〈檢證氣學—理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年06月），頁247-281。（DOI：10.6770/CS.200706.0247）
- ⑤ 例如，丁為祥指出，雖然王廷相與張載在宇宙論上有相通之處。但張載的宇宙論是以太虛這一天道本體貞定統攝的宇宙論，而王廷相僅是一種實然氣化的宇宙論。此外，陳政揚則留意王廷相對程顥人性論的推崇，而比較二者思想之同異。丁為祥：《虛氣相即—張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000年），頁310；陳政揚：〈程明道與王浚川人性論比較〉，《國立臺灣大學哲學論評》第39期（2010年3月），頁95-148。（DOI：10.6276/NTUPR.2010.03.(39).03）
- ⑥ 例如，王昌偉指出張載與王廷相氣論有本質上的不同，並且是比陽明哲學更能反映中晚明哲學從「求同」到「存異」的過度。陳政揚則從〈橫渠理氣辯〉出發，指出王廷相雖推崇橫渠之學，但二者在理氣心性論上，卻是屬於不同型態的思想家。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113；陳政揚：〈張載與王廷相理氣心性論比較〉，《清華中文學報》第12期（2014年12月），頁103。
- ⑦ 除前述楊儒賓，將王廷相與吳廷翰同歸屬於「後天型的氣學」外。劉又銘則將宋明清的氣本論區分為兩類三型：（1）神聖氣本論，主要以王夫之、黃宗羲為代表，甚至宋代張載、周敦頤也可包括在內；（2）自然氣本論，主要以王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等人為代表。馬淵昌也則將氣本論分為三型：（1）朱子學系的氣學，以羅欽順為代表；（2）心學系的氣學，以湛若水為代表；（3）非性善說的氣學代表，以王廷相為代表。見劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《政大哲學學報》第22期（2009年7月），頁4-5。（DOI：10.30393/

在過往的研究中，王俊彥、<sup>⑧</sup>樂愛國、高令印、<sup>⑨</sup>張學智<sup>⑩</sup>等人，已留意王廷相與吳廷翰氣論的關聯，並指出他們在知識論上，都不滿意一種先驗型態的德性之知，均主張以實證的精神，將客觀世界視為知識來源的基礎。<sup>⑪</sup>在知行論上都反對陽明「致良知」與知行合一說，在工夫論上，都主張成性論，強調孔門以學為主的教化觀，而反對復性說，不以學者應復歸先驗的本然之性為目標。郭寶文則另闢蹊徑，以明代氣學與荀子學之交涉為題，指出王廷相與吳廷翰思想上之通同。<sup>⑫</sup>然而，關於王廷相與吳廷翰思想中之異，則尚未有專題式的討論。<sup>⑬</sup>本文嘗試以天道論與人性論聚焦，比較二者之異。在研究方法上，本文採取「思想比較法」，先指出王廷相、吳廷翰在天道論與人性論上的契合之處。再釐清二者在宇宙生化

---

TNCUP.200907\_(22).0001)；(日)馬淵昌也著，林永勝譯：〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》(臺北：國立臺大出版中心，2005年)，頁161-202。

- <sup>⑧</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》(臺北：秀威資訊科技公司，2005年)，頁225-237。
- <sup>⑨</sup> 高令印、樂愛國：《王廷相評傳》(南京：南京大學出版社，1998年)，頁313-320。
- <sup>⑩</sup> 張學智：《明代哲學史》(北京：北京大學出版社，2000年)，頁366-382。
- <sup>⑪</sup> 王廷相在《雅述·上篇》中，舉了一個反例，駁斥孟學「孩提之童無不知愛其親」，他認為孩童能知愛親，乃是由於自出生之後，及受到父母之養護關懷。故愛親之知，實是後天習養，而非出於天性之知。吳廷翰在《吉齋漫錄·卷下》中，引用王廷相的例子，認為自出生即閉之幽室的孩童，未經教養，豈能知親者為誰？更遑論愛親。由此，他主張：「德性之知，必實以聞見，乃為真知。」不過，這論證是否成功？仍有待商榷。鄭宗義便表示：「廷相此駁辯並不能否定人有先驗的超越的良知，蓋肯定人有先驗的超越的良知，並不等於說良知在經驗世界中發用時無需有經驗知識的配套幫助。」詳見(明)王廷相：《王廷相集》(北京：中華書局，1989年)，頁836-837；(明)吳廷翰：《吳廷翰集》(北京：中華書局，1984年)，頁60；鄭宗義：〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》(臺北：國立臺大出版中心，2005年)，頁275。又以下所引《王廷相集》、《吳廷翰集》皆依此版本，僅於引文後標明頁數，除有註明之必要者，不另作註。
- <sup>⑫</sup> 郭寶文：〈明代氣學與荀子學之交涉—以王廷相、吳廷翰為例〉，《淡江中文學報》第32期(2015年6月)，頁77-109。(DOI: 10.6187/tkujcl.201506.32-3)
- <sup>⑬</sup> 袁爾鉅在《吳廷翰哲學思想》中，有專章探討〈吳廷翰與羅欽順、王廷相哲學思想之比較〉，但該文仍多著墨在三者之同，而非細部探討王廷相與吳廷翰思想之異。此外，本文接受楊儒賓的觀點，認為羅欽順與王廷相、吳廷翰當分屬不同類型的氣論學家。袁爾鉅：《吳廷翰哲學思想》(北京：人民出版社，1988年)，頁147-164。

論所構築的世界圖像實有不同，以及對「心統性情」說的正反態度。最後，則透過比較二者對明道、張載論性說的肯定與批判，來對顯王廷相與吳廷翰思想之異。

## 二、王廷相與吳廷翰天道論的同與異

### (一) 二者之同：元氣即道體

不同於伊川朱子以「道（形而上）／器（形而下）」之結構，將萬有之存在根源上推於形而上之「道」體或「太極」。王廷相與吳廷翰均主張「氣」才是萬有之本原。在《慎言·道體》中，王廷相：

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。（《王廷相集》，頁 751）

他提出「元氣」概念，作為萬有之終極根源，並且主張元氣之上並無駕馭氣化流行之形上道體。元氣即是道體，氣化之動因與定向，皆由元氣自發所定。他不僅依此批判理本體論者，將「理體」或「太極」視為決定氣化之方向的目的因，他也承繼宋儒張載（橫渠，1020-1077）所言：「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。」<sup>14</sup>認為視覺經驗中的虛空現象，既非真的空無一物，也並不足以佐證萬有誕生於空無。所謂「虛空」，只是不為感官知覺所輕易察覺的無形之氣，由此駁斥老、釋「無中生有」與「視世間為幻空」之說。他認為「氣」才是萬有之「實體」，類似的觀點，吳廷翰也提出。《吉齋漫錄·卷上》曰：

<sup>14</sup>（宋）張載：《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁8。

何謂道？「一陰一陽之謂道」。何謂氣？一陰一陽之謂氣。然則陰陽何物乎？曰氣。然則何以謂道？曰：氣即道，道即氣。天地之初，一氣而已矣，非有所謂道者別為一物，以並出其間也。（《吳廷翰集》，頁5）

由引文可知，吳廷翰與王廷相均以伊川朱子的理本論為論辯對手，在氣與萬有之實存上，具有以下共通論點，亦即以「氣」取代朱子之「理」，均以氣為萬有之始源與本體。在理氣關係上，均主張「理」為「氣之理」，他們都不認同宋儒以「所以然／（實）然」的架構，將「理」與「氣」區分為「形而上／下」的關係。二者皆以氣為萬化之本體，理只是氣化流行之有條理，並未有「理在氣先」的關係。<sup>15</sup>此外，二者皆認為陰陽同為一氣之內的兩種動能，故氣化之動因在內不在外。陰陽動靜並非先後關係，而是互為其根。王廷相即曰：「靜而無動則滯，動而無靜則擾，皆不可久，此道筌也。」（《王廷相集》，頁774）吳廷翰則說：「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。『動靜互為其根』，言陰陽之體本一。」（《吳廷翰集》，頁8）雖然二者並未明言在「動」與「靜」這組範疇中，何者才是元氣實體本然的樣態。<sup>16</sup>但是，依據二者皆認同陰陽乃是以「一之一之」的形式，恆存無息。元氣是以「動靜皆動」為本然之存有樣態。

由上述可知，無論是王廷相的元氣實體論，或是吳廷翰的一氣論，二者思想大體一致，但二者所構築的世界圖像卻十分不一樣，詳見下述。

## （二）二者之異：天是否有定形

就思想程序而言，氣本體論與其氣化生成論當有體用關係上的一致性。但王廷相與吳廷翰雖均以氣為萬有之本體，卻在氣化生成論上，有不一樣的想法。首

<sup>15</sup> 吳廷翰曰：「愚敢斷然以氣為理，豈有別說，亦只據『一陰一陽謂道』之言思而得之也。氣得其理則為理，無難曉者。」（《吳廷翰集》，頁8）

<sup>16</sup> 葛榮晉則認為，要到王夫之提出「動靜皆動」的觀點，才解決動與靜何者是絕對的問題。見葛榮晉：《王廷相》，頁81。

先，二者對天地自元氣中分化時的次序與位階，看法不同。吳廷翰認為，天地是氣化生物之初，即同時並生，曰：

蓋太極始生陰陽，陽輕清而上浮為天，陰重濁而下凝為地，是為兩儀，蓋一氣之所分也。（《吳廷翰集》，頁8）

吳廷翰的觀點素有所承。《莊子·田子方》即有言曰：「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。」<sup>17</sup>他以為天地乃是陰陽二氣互反互成中，同時分裂並存的關係。但王廷相卻另有見解，在〈道體〉中主張：

天者、太虛氣化之先物也，地不得而並焉！（《王廷相集》，頁752）

在氣化生物的宇宙發展歷程中，他不認為「天」與「地」是並生的關係，他主張「天」在元氣分化活動中的先在性。他將「氣化」歸屬於天體之運行，換言之，天地並非氣化啟動後的首批產物。天不僅較地先存於世，也是啟動氣化活動之關鍵，這顯然與吳廷翰的觀點相左。

再者，在天地結構上，王廷相採取的是結合渾天說與蓋天說的理論。所謂「蓋天說」，其代表著作是約成於公元前100年的《周髀算經》，<sup>18</sup>此說最重要的主張是「天圓如張蓋，地方為棋局」，意旨天地的結構是：高懸在上的半圓形的天穹，以及穩居在下的平整方正的大地。天每日都以東向西的方式左旋。日、月、星辰都附麗於天體上，與天一起左行。而日、月又各自以不同的速度，由西向東的右旋，只是右行的速度較天左旋為慢。當太陽在東方升到一定高度時，陰氣無法擋住太陽的光輝，故有日出現象。天的南方一帶，陰氣更少，故有永日的現象。當太陽運行至西方降達一定高度時，陰氣掩沒太陽的光輝，則呈現日入現象。又由

<sup>17</sup>（清）郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化事業公司，1991年），頁712。

<sup>18</sup>錢寶琮主編：《中國數學史》（北京：中國科學出版社，1964年），頁29。

於天的北方，陰氣更多，故太陽常不可見，而有永夜的現象。「渾天說」與「蓋天說」的根本區別之一，在於前者主張「天體如彈丸，其勢斜倚」，亦即將天體視為圓球形，而與後者將天視為半圓形的觀點相左。東漢張衡的《靈憲》為渾天說的主要代表，其說主張因天屬陽，故天如順動左行的彈丸。天有南北兩極，而天繞於地之下，天與地的相對關係，乃是天半在地上，半在地下。地是浮在水上，兩者均有形質，只是疏密不同，天與地又因為上半部的天與地間充滿了氣，下半部的天與地間充滿了水，而維持某種平衡，故天地始終不墜不陷。天比地大，而呈現東西長、南北短的橢圓形，地因屬陰氣，則平面向上，居於天之內。<sup>19</sup>王廷相則是結合渾、蓋二說，構築其天地結構觀。〈玄渾考〉曰：

《周髀》之法，謂天如覆蓋，以斗為蓋樞，今之中國，在樞之南。天體中高，四旁低下，日月旁行繞之，其光有限。日近則明而為晝，日遠則暗為夜，恆在天上，未嘗入地，但以人遠不見，如入地耳。……其理與渾天無異。（《王廷相集》，頁 621）

不論是蓋天說的半圓或渾天說的球形天體，天有定體的觀點，是王廷相的主張。<sup>20</sup>他認為天體因為乘氣機，所以能運而不息。<sup>21</sup>他不僅依蓋天說之主張，透過勾股法計算，認為天頂至地之數，為八萬一千三百九十四里，天徑倍之，則為十六萬二千八百八十里。<sup>22</sup>並反對前人以氣之輕清化分為天，氣之重濁沉降為地的氣分天地論，主張「地是天內凝結之物」。<sup>23</sup>既主張在宇宙生化歷程中，地是晚於天所化生

<sup>19</sup> 陳美東：《中國古代天文思想》（北京：中國科學出版社，2008年），頁 86-94。

<sup>20</sup> 〈乾運〉曰：「三垣十二舍，經星終古不移，天亦有定體矣。」（《王廷相集》，頁 756）此外，依據王廷相主張「地是天內凝結之物」可知，地是包裹於天之中，天地之結構，應如渾天說，是「天體如彈丸，其勢斜倚。」

<sup>21</sup> 〈乾運〉曰：「天乘夫氣機，故運而有常。」（《王廷相集》，頁 758）

<sup>22</sup> （明）王廷相：《王廷相集》，頁 620。

<sup>23</sup> 〈王氏家藏集〉曰：「先儒謂『太虛之氣，輕清上浮者為天，重濁下墮者為地』，似是一時並出，僕乃著此以明其不然。蓋天自是一物，包羅乎地，地是天內結聚者，且浮在天上。」（《王廷相集》，頁 665）

的產物，也認為地並非氣凝濁下沉所致。對於晝夜短長的問題，他認為日光只能照射到有限的地方，日光不及之處，即是黑夜。由日光有限解釋晝夜現象。他也認為，寒暑乃是由日之進退所致。<sup>24</sup>日恆在天上，未嘗入地，太陽由地平線起落的現象，只是人因視覺有限的誤判。他依渾天說批判「地有四游」<sup>25</sup>之說，認為地只有上下升降，並無四游。此外，他藉渾天說主張地浮於水上之說，以及水經日照蒸發成氣的循環，解釋地為何不陷落，和海為何能始終東流而不溢滿成災的現象。<sup>26</sup>

不同於王廷相認為天有定體，吳廷翰吸收了宣夜說的觀點，認為天並非球形或半圓形，而是無體質的積氣。《續記·天有積氣》曰：

古今言天者皆以為積氣，此乃至理。或疑確然之說，以為乾之象天，蓋取三畫純陽，故為至健，非有體質安能如是。又疑三垣十二舍，河漢之象終古不移，而援郝萌天有長安之形為證。愚謂天下之至建者莫如氣，而形次之。羲卦蓋有取于一氣純陽之至建耳，豈謂其有體質乎？凡有體質之物，久亦必壞。所以山崩川竭，在天不免。今河漢星辰終古不移，正以積氣乃然。而復疑其為有體質，舛矣！（《吳廷翰集》，頁178）

「宣夜說」主張，天不是形質固定的「天穹」，而是積氣所致，他認為只有純陽之氣方能至建永存。凡有形體者，均有毀滅之時，由河漢星辰終古不移可知，天定然無形體。再者，他認為日月星辰並非附天而走，而是隨氣機在積氣中運行。但不同於王廷相，他反對張載「天道左旋」之主張，<sup>27</sup>認同歷數家以「右行」為是，他也不認同浚川「寒暑由日進退」之主張。<sup>28</sup>不過，對於「地有四游之說」，

<sup>24</sup> （明）王廷相：《王廷相集》，頁665。

<sup>25</sup> 〈玄渾考〉曰：「『地有四遊之說，何如？』曰：『此緣地有升降相因而誤者也。』」（《王廷相集》，頁620）

<sup>26</sup> 見〈答天問九十五首〉。（明）王廷相：《王廷相集》，頁714-745。

<sup>27</sup> （宋）張載：《張載集》，頁11。

<sup>28</sup> 《續記·下》曰：「世儒有謂寒暑由日進退。非氣之所為。其說不然。」（《吳廷翰集》，頁160）

他則援引王廷相之看法駁斥之。<sup>29</sup>他參引《易緯考靈曜》的觀點，主張地厚有三萬里，並在天中依春夏時替，而有升降。<sup>30</sup>

由上述可知，儘管王廷相與吳廷翰在元氣實體論上立場一致，但二者基於氣論所建構的世界圖像，卻大不相同。上文先以「天是否有定形」聚焦，指出王廷相以天如蒼穹，而吳廷翰則主張天為積氣，下文則就五行說，指出二者之同與異。

### （三）二者之異：五行生成次序

對於前人認為五行有生克，並任意拓張五行之說的解釋效力，而比附干支、星辰、五臟、四時的觀點，王廷相與吳廷翰都極力反對。在〈五行辯〉中，王廷相即曰：

自夫聖王之政衰，而異端之術起，始有以五行分配十二支于四時者矣，始有以五行配五臟六腑者矣，始有以五行名星緯者矣，始有以五行論造化生人物者矣。斯接假合傳會，迷亂至道，遂使後之儒者援緯附經，擬議造化，其隨聲附和者，浸淫為怪誕之談而不知其非。（《王廷相集》，頁 598）

在〈五行配四時變〉中，他更具體指出以五行比附干支、四時的邏輯誤區。其言曰：

今之曰甲乙者，必曰「實有木氣主之」，此非也。偶爾立義，豈天道之本然？若誠有之，初轉之日乃其本始，天之開運，尚未有地，安能有人，孰為傳之？孰為記之？是初始之日不可稽矣。偶然之論，謂可以定造化耶？（《王廷相集》，頁 610）

<sup>29</sup> 《續記·下》曰：「王氏辨地有四游之說，謂：『地有四游，緣地有升降，相因而誤者也……然而北極北斗，河漢之位次，其高下東西未嘗有一度之爽。所謂西游三萬里之說，故無此理也。』此足以破四游之說之非。」（《吳廷翰集》，頁 180）

<sup>30</sup> （明）吳廷翰：《吳廷翰集》，頁 179。

在王廷相的宇宙生成論中，地並非與天同時由一氣所分化，而是經水火二氣激合所致。因此，他認為持論者以曆法能逆推至天之初，作為紀元之始，根本是忽視了天之初成之時，一切現象都尚處茫然無數的狀況，根本與今日所見，相去甚遠，而缺乏可以逆推時曆的準據。更何況，當其時，地尚未凝聚生成，更遑論有人能觀察記錄。即便有人可記錄，則由後世之曆，多各自為據，古代之曆又多已失傳。如何能結合古今之曆，提出令人信服的計算基礎？此皆可佐證以五行比附干支，妄議曆法，其荒謬之處。此外，對於五行比配四時，而認為四時各有木火土金水一行主之的觀點，同樣虛妄。他說：

今之言五行者，必曰「四時各主之」，亦非也。春止為木，則水火土金之氣孰絕滅之乎？秋止為金，則水火之氣孰留停之乎？土惟旺於四季，則餘月之氣孰把持而不使之運乎？又安有今日為水，明日為火，又明日為土為金為木乎？秦漢以來，鄙儒牽合附會之論類如此。是故五運、六壬、財官、星數、太乙、皇極之術興，而世乃大惑矣。（《王廷相集》，頁 611）

王廷相認為，氣化生成五行時，則金木水火土當每個月都同時具存，豈有某一月有一行主之，其他四行之氣全然消失匿跡之理。由此可知，以五行比附四時，都是後世之人牽強附會之作，並未具備經得起考驗之理據。類似的觀點，吳廷翰亦主之。《吉齋漫錄·卷上》曰：

五行之說，始見於《書》之〈甘誓〉，而詳於〈洪範〉，乃五物既有之後，人君為政以其當行，故序而名之耳。後人見〈洪範〉列於五事之先，不得其說，遂以為天行，而稱述於〈禮運〉。蓋漢儒之附會，非聖人之言也。（《吳廷翰集》，頁 9）

吳廷翰溯源五行說的經典出處，五行之說只是人君行政之名，並無可供參考的天機或神秘現象，由此破除後世將五行比附為天之運行的觀點。至於某些學者將太極、兩儀、五行、四時勉強牽合，所建立的太極氣化生物程序，吳廷翰又再次直

斥其非。他認為，若天地生成人物之序，真如持論者所言，先聖作《易》時，又為何不直接取象於「五」，而是以四象至八卦的程序，以明天地生成之序。<sup>31</sup>對於「五行生克」之說，他也批評曰：

至於相生相剋之說，多有未究。……要知此等議論，乃後世星卜、地理家竊取其近似者，以售其術，若《參同契》之附會於《易》者然，謂其一無所合也固不可，謂其一皆合，以為是造化之達理，豈知造化者哉！（《吳廷翰集》，頁 10-11）

他認同張載的觀點，認為五行生剋之說經不起經驗實證的考驗。<sup>32</sup>例如，五行家有火能生土之說，但就經驗可知，水之濁與木之腐，皆有利於土壤之堆積。若此，則生土者，又豈只有火而已。此外，他又呼應王廷相的觀點，主張：「天一生水、地二生火之說，出於緯書，不足為據。若近世之儒者已知其說之非。」（《吳廷翰集》，頁 20）在《讀記·卷下》中，他則引浚川之言，曰：「世謂五行之氣，流行於四時，各有所主。王浚川非之，曰：『春止為木，則水土合為一氣，孰絕滅之』云云。此論亦有獨見。」（《吳廷翰集》，頁 182）王廷相此論，出於前引〈五行配四時辯〉。但吳廷翰認為，浚川尚未能直以氣論探究其源。他表示，世界萬象既然是一氣之流行消長，則自有溫涼寒暑的季節變化，木於春，火於夏，金於秋，水於冬，並非因為金木水火之行而使四時有所變化。相對者，金木水火乃是用以描述四季時，用以歸類的名稱，並非意味四時各有一行主之，而其餘四行皆絕滅。

儘管王廷相與吳廷翰都反對將五行之說神秘化，認為五行生剋實屬無稽。但

<sup>31</sup> 《吉齋漫錄·卷上》曰：「竊謂聖人兩儀四象之說，為德造化之至理，不必附以五行而後足也。」（《吳廷翰集》，頁 9）

<sup>32</sup> 《吉齋漫錄·卷上》曰：「《正蒙》『木曰曲直』一段，解五行處，殊有精義，不累習見。……張子此論，亦足以見造化生成之序，而釋後世五行之惑，但欲細心以解耳。」（《吳廷翰集》，頁 21）

二者在天地之生成，以及五行運行之序，卻有不同的看法。<sup>33</sup>吳廷翰認為一氣之上無物，太極只是描述陰陽二氣以「一之一之」的形式運行不息。因此，天地依氣化生成之序是：

陰陽始生，即有天地。土即是地，與天並形，乃先水火而生。（《吳廷翰集》，頁64）

若論其始生，必火為先，水次之，木次之，金又次之。蓋火初有氣而始形，水初有形而為質，木有質而方實，金質實而既堅。（《吳廷翰集》，頁10）

依此，他不僅駁斥「天一生水」等說，更主張天地與木火金水四行，生成之序與運行之序不同。在生之序上，是「土—火—水—木—金」。但在行之序上，則是依據陰陽之氣「自少而太，以為次序」（《吳廷翰集》，頁10），依序是由「木—火—金—水」描述「春夏秋冬」天地四象，而運行之。

不同於吳廷翰，以為陰陽二氣開天闢地之初，即天地並形而生。王廷相認為太虛氣化之初，僅是先產出天體。《雅述·上篇》曰：

天地未形，惟有太空，空即太虛，冲然元氣，氣不離虛，虛不離氣，天地日月萬形之種，皆備於內。（《王廷相集》，頁849）

《慎言·道體》又曰：

天者，太虛氣化之先物也，地不得而並焉。天體成則氣化屬之天矣；譬人化生之後，形自相禪也。是故太虛真陽之氣感於太虛真陰之氣，一化而為

<sup>33</sup> 學者間也有不同的觀點。例如，王俊彥說：「吳廷翰藉張載解五行說法，將五行重新排列成火、水、土、金、木的秩序，且與同時代王廷相所論的五行秩序一致」；但高令印、樂愛國則表示：「吳廷翰不盡同意王廷相的觀點，他對王廷相關於五行生成的先後次序提出自己不同的看法。」王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁231；高令印、樂愛國：《王廷相評傳》，頁316。

日、星、雷、電，一化而為月，雲、雨、露，則水火之種具矣。有水火則蒸結而土生焉。日滷之成醎，水煉之成膏，可類測矣。土則地之道也，故地可以配天，不得以對天，謂天之生之也。有土則物之生益眾，而地之化益大。金木者，水火土之所出，化之最末者也。五行家謂金能生水，豈其然乎！豈其然乎！（《王廷相集》，頁 752）

當天地未分之前，僅有元氣盈滿之太虛。太虛氣化先分離出天體，天體既成，則氣化流行生物之功能，則轉屬之於天。一如人自母體初生後，形體之生長化育，皆屬於個人之事。天以太虛真陽之氣與太虛真陰之氣相感相盪，分別生化出日、星、雷、電，以及月，雲、雨、露，由此水火之種相繼具備。其後，透過水火交互蒸結激盪，而凝聚出土，地由此而生。是故地乃是水火之後，方成形，不是與天並生之物。所以，地僅可以「配天」，而非與天相對等之存在。又其次，土有益生之能，而金木乃是由水火土相盪所生，乃是五行生化之中，最為後末的產物。依此，浚川批判五行家以「金能生水」實有誤。

由上述可知，儘管王廷相與吳廷翰在氣學系譜上，可歸屬於同一型態的氣學家。但二者各依氣論所衍生的宇宙生成結構，以及世界圖像，卻並不相同。本文分別以「天是否有定形？」以及「天地是否並形而生？」為例，指出二者同中之異。對於前者，王廷相接受渾蓋混合說，主張天有定體，一如「天穹」。但吳廷翰則主張，天為積氣，並無定體。至於後者，吳廷翰認為氣化開天闢地之初，即讓天地並形。但王廷相則認為，太虛氣化之初，僅有天體產生。地則是陰陽二氣相互激盪之後續的產物。下文則以「善惡皆性」，以及「心統性情」之說，探究王廷相與吳廷翰心性論之異同。

### 三、王廷相與吳廷翰人性論的同與異

在人性論上，王廷相與吳廷翰立場接近，二者都反對伊川朱子「性即理」之說，也不認同氣質之外，人還別出另有一本然之性。對於孟子性善論，二者都持保留式的肯定，並且都批判釋氏佛性之說對儒者的不良影響。然而在這些共識下，

二者仍有細部的不同。以下本文先扼要的陳述二者相通同的主張；其次，再以「心統性情」、「合虛與氣有性之名」，以及對「論性不論氣則不備」之態度，分別探討二者之異。

### （一）二者之同：即生之理以言性

王廷相主張「離氣無性」。<sup>34</sup>他緊扣「性」概念之字源意涵，順「生之謂性」之故訓指出，人自有生方有性可言。若預設人在獲得形軀生命之前，即有一根源於天地的天地之性，以為人之真性，乃是背離「性」概念在字源上的初始界定。<sup>35</sup>並非孔門宗旨，而是混入釋氏之學的異端之說。在〈橫渠理氣辯〉中，王廷相即曰：

仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之愛為仁，出於心之宜為義，出於心之敬為禮，出於心之知為智，皆人之知覺運動為之而後成也。苟無人焉，則無心矣；無心，則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？（《王廷相集》，頁 602）

程朱一系主張「性即理也」的儒者，認為「仁義禮智」即是人先驗本有的道德善性，也正是人之所以為人，而有別於禽獸、草木的關鍵。王廷相反對宋儒「以理言性」之說，並不認為「仁義禮智」是在人有形軀生命或生命活動之前，就已然存在者。他批判「本然之性超乎形氣之外」的言論，不僅是「謬幽誣怪之論」，<sup>36</sup>

<sup>34</sup> 《慎言·君子篇》曰：「離氣無性，氣外有本然之性，諸儒擬議之過也。」（《王廷相集》，頁 814）

<sup>35</sup> 蒙培元即指出：「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。」鄭宗義表示：「王廷相既反對離氣『而別有所謂真性矣』，則他論性必落在氣化上講，落在實在經驗層面上講……他極力將形上世界往形下世界拉落的意圖，就不能否認是出於對高遠玄妙的形上境界的厭惡。」蒙培元：《理學的演變》（福州：福建人民出版社，1998年），頁 379-380；鄭宗義：《明清儒學轉型探析—從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學，2000年），頁 5-6。

<sup>36</sup> （明）王廷相：《王廷相集》，頁 753。

更已落入「佛氏所謂『四大之外，別有真性』」<sup>37</sup>之論，背離孔門重視以德行言仁義禮智的傳統。他力主：「人有生，斯有性可言；無生則性滅矣。」（《王廷相集》，頁 609）在王廷相思想中，抽象的人性並非人具體生命活動之所以可能的根源。相對者，人之「性」乃是吾人針對人在生命活動中所持續呈現的行為，所給予的一種總括式的概念，用以指稱人本乎生命而有的特質。<sup>38</sup>仁義禮智乃是出於人的心智之知覺運動所有的活動。所謂出於心之愛為仁，出於心之宜為義，出於心

<sup>37</sup>（明）王廷相：《王廷相集》，頁 602。

<sup>38</sup>關於這一點，可由以下三方面得知：其一，由〈問成性篇〉曰：「氣附於形而稱有，故陽以陰為體；形資於氣而稱生，故陰以陽為宗。性者，陰陽之神理，生於形氣而妙乎形氣者也」（《王廷相集》，頁 767）可知，在王廷相思想中，有限個物之形貌樣態（形）是通過「氣」（以其為真實無妄之存有自身）而獲得現實存在性（氣附於形而稱「有」）。有限（形）個物亦是藉由「氣」在存有論上的支持，始得以在存在界具有種種活動之可能（形資於氣而稱「生」）。然而，王廷相又援引「各正性命」之說指出，當萬物已然具體實存時，每一個物便依其個體性而各自具備屬於此物類（甚至是單屬於此個體自身）的種種活動特徵。順此，就每一具體個物而言，「性」初指向個體依其氣質（或「氣稟」）而獨屬於自身的本有能力。由於個體的種種生存活動與特徵皆是依據此本有能力而然，故言：「性者，言乎其生之主也。」換言之，「性」即是存在個體得以呈現各種靈能妙動，與獨屬之存在活動特質的依據。此亦王廷相何以在〈問成性篇〉中，稱「性」為「生之主」，而在〈答薛君采論性書〉中，又稱「性」為「生之理」的緣故。其二，由〈橫渠理氣辯〉曰：「精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三者物，一貫之道也。故論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性，此仲尼『相近』、『習遠』之大旨也。」（《王廷相集》，頁 602）可知，在王廷相思想中，人依據其所稟受之「氣」，而具備個體之所以真實存在的現實性。又依據人之「性」，則人能有仁、義、禮、智等等有別於禽獸，而獨屬於人的行為（「仁義禮智，性也，生之理也」）。再者，依據人性所本然含具的才能特質，人才能具備獨屬於人的靈能妙動（相對者，萬物亦依據其性，而各自擁有本然我屬的靈能妙動）。然而，儘管吾人可以在思辨活動中，將「氣」、「性」、「靈」分解地指向「人之生」、「生之理」與「性之才」。但是實際上，王廷相特別指出，此三者乃是「一貫之道」，而非彼此割裂的三物。其三，在回應「性之體（段）」為何時，王廷相曰：「靈而覺，性之始也；能而成，性之終也，皆人心主也。形諸所見，根諸所不可見者，合內外而一之道也」（《王廷相集》，頁 608-609）。由引文可知，王廷相不僅表示「性」之體段情狀是「靈而覺」且「能而成」者，更發揮「心統性情」的論述脈絡，以「心」作為「成性」的主導。基於以上三點可知，在王廷相思想中，「氣」是使個體之性得以現實具存的依據，而「性」則是個體據以在獲得實存性時，能夠呈現種種本然我屬之活動特質的根由。此亦所以說：「論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性。」

之敬為禮，出於心之知為智，並不具有先乎經驗的神祕性。在《慎言·問成性篇》中，他則採取了語言分析的方式，駁斥訓「性」為「理」的謬誤：

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。（《王廷相集》，頁 767）

王廷相使用概念代換的方式，將詮釋的依據上溯至《易》與《孝經》等儒門經典。認為若採用宋儒以「理」言「性」的方式，將使「窮理盡性」、「毀不滅性」等重要主張之文意，全不可解。甚至明道著名之著作《定性書》，也斷然不可改為《定理書》。由此他主張，「以理釋性」並未能貼合儒家經典中之「性」概念的固有意涵。故在〈答薛君采論性書〉中，他表示：「夫性，生之理也」，將「性」視為個體與生俱來的種種稟賦，及其順此稟賦所呈現的生命型態。<sup>39</sup>

王廷相人性論的另一項特徵，在其「善惡皆性」說。基於「人有生，斯有性可言」，以及「夫性，生之理也」，王廷相認為，人之性不僅包含人能創造道德價值的善性，也不能排除形軀生命中，趨向於欲望而容易流於惡的一面。<sup>40</sup>所以，

<sup>39</sup> 由〈問成性篇〉曰：「聖愚之性，皆天賦也」可知，王廷相將「人性」視為人與生具來的稟賦（天賦）。而由「性者，言乎其生之主也」則可知，「性」亦是呈現個體依其稟賦，在諸種生命活動中的主要趨向（「生之主」）。（明）王廷相：《王廷相集》，頁 768。

<sup>40</sup> 在〈問成性篇〉中，當王廷相詮釋「立人之道，曰仁與義」一語時，曾指出：「父子兄弟，天性之親也，仁也；君臣朋友，人道之宜也，義也。」由引文可知，他將父子兄弟之親，視為人順其與生俱來之性，所自然流露的情感表現。此即人順其性中「善」之特質，所呈現的善之行為。若人能通過禮樂之教，將此性中之善面加以引導教化，則人能順人性中之善而成就人（具體行為）之善。然而，王廷相不僅認為人性中具有「善」之特質。他也指出，「惡」亦是人性中諸多特質之一。在探討人人皆愛好飲食男女之事，而痛惡貧賤疾病之處境的例子中，他指出：「謂物欲蔽之，非其本性，然則貧賤夭病人所願乎哉？」。由此可知，王廷相認為，人之

他反對性善論者主張「人性皆善」。<sup>41</sup>相對者，他表示：「善固性也，惡亦人心所出，非有二本」（《王廷相集》，頁 609），以及：「性之善與不善，人皆具之矣。」（《王廷相集》，頁 850）既然人之性主導著人之種種生命活動，則由人之行為中善惡兼具，正可反推至人性斷非有善而無惡，而是「善惡皆性」。<sup>42</sup>然而，王廷相終究是一位儒家學者，所謂善惡皆性，並非賦予人為惡的合法性。他是依據「以生之理釋性」的推論脈絡，認為若人順著人性之本然，人具有可為善或為惡的能力依此，人的行為表現是善或是惡，實有賴於後天的學習與教化，由此上接孔門重「學」的人文精神。〈問成性篇〉即曰：「人之生也，性稟不齊，聖人取其性之善者以立教，而後善惡準焉」，並且說：「故無生則性不見，無名教則善惡無準。」<sup>43</sup>依此，王廷相特別強調「教育」的重要性。其次，對於人人在表現行為善惡的能力上各有不同，王廷相則是一方面通過氣稟之說，加以說明人何以出現聖、賢、凡、愚的差異現象。並主張駑鈍之人，雖然氣稟未為純美，可通過後天學習成為善人。相對者，即便氣稟純美，若是不經道德教化且努力學習，人也難免流於惡。

在「以生之理言性」，反對「氣質之外，另立天地之性」，以及「善惡皆性」

---

諸多在道德上受到貶抑譴責的行為表現，並非如許多儒者所言，乃是後天習性所遮蔽、染雜之故，而是在人性中本然的存在著流向於惡的面向。依此可知，在王廷相思想中，由於人性乃是人自然本具的諸多特質，若人順此性中之善者而行，則在行為上表現為善。相對者，若人順此性中之惡者而為，則表現出種種惡行。此一觀點，亦貫穿於王廷相「善惡皆性」說之論述脈絡中。

<sup>41</sup> 〈答薛君采論性書〉曰：「不思性之善者，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中，但其氣之所稟清明淳粹，與眾人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有超出也哉？聖人之性既不離乎氣質，眾人可知矣。氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？故曰：『惟上智與下愚不移。』」依據以生之理言性的基礎，王廷相指出，即便聖人也是稟受形軀生命後，方有其性。聖人之性亦不離氣質而論，聖人與常人所別者，僅有稟氣清濁粹駁之異。依此，不論聖人或凡常之人，舉凡具有形軀生命而有氣質之性，而氣質又必兼具著清濁粹駁，則人性必然不可能僅僅是有善而無惡。王廷相甚至認為，孔子「惟上智與下愚不移」之語，正是指出：不論聖人或常人，凡論及人性必由氣質而言。（明）王廷相：《王廷相集》，頁 518。

<sup>42</sup> 同前註，頁 519。

<sup>43</sup> 同前註，頁 765。

等論點，吳廷翰與王廷相有高度的融通性。他與王廷相一樣，都推崇明道「性即氣，氣即性，生之謂也」之言，<sup>44</sup>《吉齋漫錄·卷上》曰：

論性之旨，唯明道先生為至。其言曰：「『生之謂性』云云。蓋常反覆求之，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？……及性有感動，而情欲出焉，則各得本生氣稟，而善惡皆性，但其稟賦之一，自非受氣極惡，苟不至於禽獸，則亦無大相遠者，而其情之所發皆可為善。其有不善，則亦自繼發之後乃見。此孔子所以謂相近，孟子之所以謂性善，其本一而已。」然而「相近」至矣，「性善」之說，若有未備者，所以有待於明道之發明也。（《吳廷翰集》，頁26）

由引文可知有四：其一，吳廷翰與王廷相同樣主張人是稟氣初生後，方有「性」可言。人之性並非獨立於氣質之外的先驗存在，人之性總是依附形軀生命之種種生命現象，方能言論，此所以說：「以生言性，性之本旨。」（《吳廷翰集》，

<sup>44</sup> 《河南程氏遺書·卷第一》曰：「『生之謂性』。性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。（「有然」一作「自然」）。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋『生之謂性』，『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也。」乍看之下，明道似與王廷相、吳廷翰之人性論站在同一陣線。然而，由《河南程氏遺書·卷十一》曰：「『德性』者，言性之可貴，與言性善，其實一也。『性之德』者，言性之所有；如卦之德，乃卦之韜也。」（頁125）可知，明道將「性」視為個體得之於天且不待人為而有者。此亦即《河南程氏遺書·卷第二上》所言：「良能良知，皆無所由，乃出於天，不繫於人」、「德性謂天賦天資，才之美者也」（頁20）。依此，「性」之善並不是表示「善」僅為「性」之諸多特質之一（明道以此為「性之德」），而是說「性」既是個體稟受天之生德而有者，「性」本身即是「善」（所以說：「與言性善，其實一也」）。若順此而論，則明道對於人性顯然當採「性善」論。儘管明道亦言「生之謂性」，但在義理脈絡上，他是從「天命之謂性」詮解「生之謂性」。故明道不同於告子以人的生物性言人性，而是從人對天之生德的承繼，將人性等同於人的道德創化性。依此，在明道思想中，人性是定然且必然的為「善」。基於此可知，在人性論上，明道與王廷相、吳廷翰並非同一陣營中人。以上出處見（宋）程顥、程頤著：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁10；或參見陳政揚：〈張載與王廷相理氣心性論比較〉，頁103-151。

頁 29) 其二，基於「性即氣，氣即性」，吳廷翰不僅反對宋儒所謂「天地之性」與「氣質之性」的二分，<sup>45</sup>更表示人稟氣有性之初，如同太極渾淪一元之氣，雖蘊含陰陽互反互成的良能，但由於二氣未分，尚未形成一陰一陽絪縕相盪的具體活動，實無善惡可言。然而，依《易·繫辭下傳》「天地之大德曰生」的精神，吾人可由人乃「繼造化生物之德」，而肯定萬物皆有獨立於世間的存在價值，進而可就生生之德，稱人之存在為「善」。但就人自身稟氣所生處而言，人之性中僅具備為善與為惡的能力，亦未能以善惡論之。必待人之性因感物而動，產生情緒與行為，人之善惡方能論斷。<sup>46</sup>其三，基於稟氣清濁、厚薄各有不同，人之性中的仁義禮智各有差異，在行為表現上，難免有「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。」由於為善與為惡之能，同出於人之氣稟。由性氣一貫可言：「善惡皆性」。其四，基於「人物之生，受氣不同，則人有人之生，物有物之生，豈皆同乎？」（《吳廷翰集》，頁 29）人與禽獸之別，在於各種不同物種所稟之氣各有清濁厚薄之異。天地間，唯人稟氣中正，不僅具仁義禮智，且能體現之，此所以孟子說，人性為善。但同為人類，稟氣亦有美惡之別。雖未有極惡以至於禽獸者，人之性亦只是相近，而非相同。<sup>47</sup>故吳廷翰以孔子「相近」為真確，孟子「性善」之言則是「若有未備者」。<sup>48</sup>

<sup>45</sup> 《吉齋漫錄·卷上》曰：「問：『何以有氣質之性、天地之性？』曰：『孔孟無是說也。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？又焉有『天地之性』乎？』（《吳廷翰集》，頁 28）

<sup>46</sup> 《吉齋漫錄·卷上》曰：「性不可見，因情而見耳。」（《吳廷翰集》，頁 28）

<sup>47</sup> 依據《慎言·問成性篇》與《吉齋漫錄·卷上》所述，王廷相與吳廷翰皆分別發揮《論語·陽貨》「性相近，習相遠」之說，肯認人人稟氣之初，皆有相近的生理與知性結構。並都進一步認為〈陽貨〉曰：「唯上知與下愚不移」，並非主張下愚者沒有進取的可能。二者皆認為，儒門肯認人人皆有學即能移的潛力。所謂「不移」，並非本性上之不可移，而是下愚者容易陷溺其心，而缺乏進取心。若能激發其心，亦能超越才能之限，進取有為。見（明）王廷相：《王廷相集》，頁 766；（明）吳廷翰：《吳廷翰集》，頁 27。

<sup>48</sup> 姜國柱表示：「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。」劉又銘則表示，吳廷翰並非一單純的性善論者，而「跟王廷相氣有善惡、性亦有善惡的主張其實比較接近。」本文認為，由吳廷翰言：「告子語是而意非，孟子義明而語猶未究。」（《吳廷翰集》，頁 30）可知，他認為告子雖語及以生言性。但其誤在於將人與物等，未能辨明人與禽獸

## (二) 二者之異：對「心統性情」的評價不一

「心統性情」是王廷相人性論的重要主張，<sup>49</sup>此說關涉心、性、情三者的關係，由張載所首先提出。<sup>50</sup>在《雅述·上篇》曰：

心有以本體言者，「心之官則思」與夫「心統性情」是也，有以運用言者，「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。（《王廷相集》，頁 834）

「心統性情」之「統」字，王夫之注釋為「兼」。<sup>51</sup>意指心兼具性情兩面，只是發用流行之次序有先後之別，故不言「兼」而言「統」。朱子以體用觀詮釋此語，並依據「性即理」、心與情為氣的架構，將「心統性情」詮釋為「性」為「體」，「情」為用，性情皆出於心，故心能統之。<sup>52</sup>王廷相反對朱子釋「性」為「理」的

---

之性，仍有稟氣中正駁雜之別，使人性與物同等，為偽、為惡、為在外。孟子則能見人稟氣中正，而能明仁義禮智，故見人之性為善、為真實、為內在，而與禽獸相異之處。此所以孟子猶較告子為真確，但由於孟子急於折服告子，未能進一步指出，人性雖有善的一面，卻仍有為惡之能的一面，如此方突顯儒門教化之必要，故「語猶未究」。依此亦可知，吳廷翰與孟子性善論立場並未同一。姜國柱：〈吳廷翰思想探索〉，《鵝湖學誌》第 4 期（1990 年 6 月），頁 169。（DOI：10.29653/LS.199006.0010）；姜國柱：《吳廷翰哲學思想探究》（合肥：安徽人民出版社，1990 年），頁 133；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>49</sup> 葛榮晉：《王廷相》，頁 215。

<sup>50</sup> （宋）張載：《張載集》，頁 338。

<sup>51</sup> 《讀四書大全說·卷八》曰：「『心統性情』，『統』字只做『兼』字看。其不言兼而言統者，性情有先後之序而非並立者也。」依此，王夫之認為，心但為情之主，性自是心之主，心不能主性也。（明）王夫之：《讀四書大全說》，收於《船山全書》第 6 冊（長沙：嶽麓書社，2011 年），頁 945-946。

<sup>52</sup> （宋）朱熹：《朱子全書》第 14 冊（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 229。

觀點，但沿用了他的心兼體用觀。在性情關係上，王廷相以性為貫穿動靜之體，情則是順心感物而動之後方有者。依據「知覺者心之用，虛靈者心之體」<sup>53</sup>的說明可知，心之義兼有本體與運用，不可一概而論。<sup>54</sup>當「心」為虛靈之本體時，他將心比喻為裝載道義天理的容器，<sup>55</sup>是棲神之舍。<sup>56</sup>當心感物而動，發用流行時，心又是能體現「生之理」的能動者。相較於朱子的「心，統性情」說，王廷相從「心」具知覺而能貫穿體用動靜，在價值判斷上，賦予「心」更多的能動性與主導性。由此開啓了他對「道心／人心」的新詮釋。<sup>57</sup>

吳廷翰對「心統性情」說則表示不以為然。他不僅說：「先儒謂『心統性情』，不然。性生乎心而妙乎心者也，而豈心之所能統乎？」（《吳廷翰集》，頁28）並表示：

張子有「心統性情」之說，朱子以為「性情之上，皆著得心字，所以言心統性情」。此猶未究心性之生與其本也。天下無性外之物，心之在人，亦是一物，而不在性之外，性豈心之所能統乎？故嘗辟之：心則朝廷，性則人君。朝廷，政教號令之所自出，而君實之。若以政教號令之所出，而謂朝廷統乎人君，可乎？要之，朝廷者，人君之所建立，而因以居之者也，非人君不知朝廷為尊，非性不知心之為大。此可以知心性之辨。（《吳廷翰集》，頁23）

由上引可知有三：一者，吳廷翰應是將「心統性情」之「統」字，視為「統領」

<sup>53</sup> （明）王廷相：《王廷相集》，頁838。

<sup>54</sup> 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：五南出版公司，2000年），頁73-76。

<sup>55</sup> 《慎言·潛心篇》曰：「人心如匱，虛則容，實則否，道義者心之天理也。」（《王廷相集》，頁777）

<sup>56</sup> （明）王廷相：《王廷相集》，頁836。

<sup>57</sup> 王廷相曾曰：「性之本然，吾從大舜焉，『人心惟危，道心惟微』而已。」（《王廷相集》，頁766）

之義。因此有朝廷與人君之喻，極力反對「心」能統「性」。二者，在心、性、情三者的關係中，他是將「性」視為行為之真正主導者。他認為，「心」主知覺運動，乃是執行命令的機關，「性」才是人之種種生理與心理結構之根源（所謂「天下無性外之物」）。若依據前述，吳廷翰所謂「性只是仁義禮智」可知，「性」在蘇原的思想中，不是中性的語詞，僅統攝人之種種生理層面的根源，「性」同時具有價值判斷義。「心」之能惻隱、辭讓、修惡，而知是知非，是依據性所提供的仁義禮智之判準，而執行命令。<sup>58</sup>換言之，若以主導性而言，是「性大」而「心小」。<sup>59</sup>三者，「心統性情」說之誤，則是誤將心視為可統領性情的人君。由前述可知，張載或王廷相均未將「心統性情」之「統」字，視為統領，心之所以能「統」（兼）性情，是由於性之本然與情之發用，皆由心出。在價值判斷上，心並未凌駕於性，成為主宰「性」之主導者。相較於王廷相，吳廷翰對「心統性情」的詮釋，顯然並未契合張載原意。

### （三）二者之異：對張載與程顥論性氣關係的評價不一

王廷相十分推崇張載之學，在〈橫渠理氣辯〉中，他即認為橫渠「太虛不能無氣」、「知死而不亡者，可與言性矣」之論，乃是「闡造化之秘，明人性之源，開示後學之功大矣。」（《王廷相集》，頁 602）吳廷翰雖受王廷相很深影響。但對於張載之學，他卻多處持保留意見。例如，對於《正蒙》通篇首句：「太和所謂道」，<sup>60</sup>他即表示：「太虛、太和言道，未嘗不是，然終不若太極云者，以落在

<sup>58</sup> 《吉齋漫錄·卷上》曰：「故曰：心者，生道也；性者，心知所以生也。知覺運動，心之靈明，其實性所出也。無性則無知覺運動，無知覺運動則亦無心矣。」吳廷翰依據「性者，生之理也」的論斷，主張一切身體形貌、心理知覺，都是先有生命才有其後各種生命現象可言。換言之，心之所以能知覺運動，是本諸性所提供的存有論依據。因此，儘管從知覺靈明上而言，心較五臟六腑各個器官更具有主導性。但性才是賦予心能號令全身合法性的依據。（明）吳廷翰：《吳廷翰集》，頁 28。

<sup>59</sup> 《吉齋漫錄·卷上》曰：「心性之辨何如？……是形與心皆以性生。但心之得氣為先，其虛靈知覺，又性之所以神明，而獨為大體，非眾形所得而比也，然與性並言，則不能無先後大小耳。」（《吳廷翰集》，頁 23）

<sup>60</sup> （宋）張載：《張載集》，頁 7。

一邊故也。」（《吳廷翰集》，頁 20）他尤其反對張載「合虛與氣有性之名」一語。《吉齋漫錄·上卷》曰：

「合虛與氣為性」者，形與神合也。「合性與知覺為心」者，形神既合，知覺乃生也。但太虛無物，即是氣，氣之不測，即是神。今曰：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形。」是虛為虛，則氣為實矣。虛為清，則氣為濁矣。虛為神，則氣非神矣。謂天則虛而道則實，天則清而道則濁，天則神而道則非神，可乎？故程子曰：「一氣相涵，周而無餘。」謂氣外有神，神外有氣，是兩之也。……此足以見其言之未當。至謂「合虛與氣為性」，則天猶與道為二，性反有以兼之乎？（《吳廷翰集》，頁 18-19）

雖不滿伊川朱子一系以理言性之論，但對於同為洛學代表之一的程顥，王廷相與吳廷翰均十分推崇其以生言性，以及「惡亦不可不謂之性」之言。在《雅述·上篇》中，王廷相曰：

性生於氣，萬物皆然。宋儒只為強成孟子性善之說，故離氣而論性，使性之實不明於後世，而起諸儒之紛辯，是誰之過哉？明道先生曰：「性即氣，氣即性，生之謂也」，又曰：「論性不論氣不備；論氣不論性，不明。二之，便不是。」又曰：「惡亦不可不謂之性。」此三言者，於性極為明盡，而後之學者，梏於朱子本然氣質二性之說，而不致思悲哉！（《王廷相集》，頁 837）

儘管明道亦有以生論性之言，但前文已辨析，明道乃是以「天命之謂性」詮解「生之謂性」，他不僅直指人、天之間的「一本」關係，亦表明承此天之「生德」、「生理」而各有其「性」的萬有，本即為「善」。因此，儘管明道與王廷相、吳廷翰語多相似，在人性論上，卻屬於不同型態的思想家。但王廷相似乎並不這麼認為，對於明道所謂：「論性不論氣不備；論氣不論性，不明。二之，便不是」，

他以為乃是直破朱子本然、氣質二分人性之說，而能使人性之義盡明。但是吳廷翰反對王廷相的見解，他甚至認為此句並非出於程顥之言。<sup>61</sup>《吉齋漫錄·上卷》曰：

「『論性不論氣』三言，此正以性為理，以氣為氣之說，非明道之言。蓋明道云：『性即氣，氣即性。』今謂『論性不論氣不備；論氣不論性不明』，明是兩言。而曰『二之則不是』，何也？」「若知性氣一物，則論性即是論氣，論氣即是論性矣。若謂『論性不論氣』，是謂不以氣論性；謂『論氣不論性』，是不以性論氣，可乎？然不以氣論性，則不知所以為性，正是不明；只以氣論性，不分人物偏全，亦是未明處。今乃分未備、未明，則愚猶未能解也。」（《吳廷翰集》，頁 25-26）

由上引可知有三：一者，相較於王廷相從較為寬鬆的角度詮釋明道此句，吳廷翰則是將「論性不論氣」一語抓得甚緊。他認為，方說「論性不論氣」或「論氣不論性」，就已經是「性」「氣」二分的說法，這顯然違背明道「性即氣，氣即性」的宣稱。所以，此語不僅不可信，更可能並非明道所言。二者，明道持圓頓一本論，反對以二分法討論人性。<sup>62</sup>所謂「論性不論氣」三言，正是強調人之性不僅包

<sup>61</sup> 由《河南程氏遺書·卷六》曰：「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明」（頁 81）可知，若離開個體之氣稟而言性，或是懸置個體之性而專對氣稟析論，皆不能完整的洞悉人性之真實。儘管本段文獻未註明是誰所言，而《宋元學案》卷十五，以及《近思錄》卷二皆視為伊川之言。但依據明道「性即氣，氣即性」的論性脈絡。本文以為，此當為明道與伊川所共同接受的觀點。牟宗三先生則不僅將此條視為二程共許之法語，更認為此句當是「宋明儒論心性所共同遵守亦應遵守之規範」。詳見牟宗三：《心體與性體》第 2 冊（臺北：正中書局，1981 年），頁 163。

<sup>62</sup> 由《河南程氏遺書·卷一》中，記載伯淳先生嘗語韓持國曰：「如說妄說幻為不好底性，則請別尋一箇好底性來，換了此不好底性著。道即性也。若道外尋性，性外尋道，便不是。」見（宋）程顥、程頤著：《二程集》，頁 1。可知，明道認為，人性並不存在著「善」（好底性）與「惡」（不好底性）的對立、割裂，人稟受於天之性本就「完全自足」，是與「道」通一無二者，故全然為「善」。

含出於氣質的形軀生命，也包含人的道德普遍性。由前述可知，明道與吳廷翰本就屬不同型態的思想家，吳廷翰在此警覺到二者之差異，不足為奇。只是他更傾向將此段話排除在明道以生言性的體系之外，維持詮釋明道思想上的周延性。三者，吳廷翰不同於告子生之謂性之說，<sup>63</sup>而在即生之理以言性的進路中，將人的倫理性與生物性縮合為一。例如，他曾表示：「性只是仁義禮智。孟子曰：『君子所性仁義禮智根於心』。」（《吳廷翰集》，頁 22）貌似與孟子性善論相同，但吳廷翰實是以氣論統合人性之倫理面。《吉齋漫錄·上卷》曰：

曰：性何以有仁義禮智之名也？曰：仁義禮智即天之陰陽二氣，仁禮為氣之陽，義智為氣之陰。方其在天，此氣流布，絪醞太和，故但謂之陰陽，謂之善。及其生人，則人得之以為有生之本，而形色、象貌、精神、魂魄，皆其所為，而心則全體之所在，故謂之性。（《吳廷翰集》，頁 28）

以仁義禮智言性，朱子在《近思錄》中已有如此言論。但吳廷翰不同於程朱一系，他不以理言性具仁義禮智四德，而是將人的倫理性之根源，溯源於氣。他從字詞結構上指出：「性，從心從生，人心之所以生也。」但就心尚未感物而動前，此心如同渾元一氣，僅具感物之能，而內容只是淡漠寂靜。但一旦感物而動，則由心之惻隱知仁，羞惡而知義，辭讓而知禮，是非而知為智。此四者雖非性本有之名，也不足以涵括性的全幅內容。但人由情之善所延伸出行為之善，逆推其本性自有此善端，故以仁義禮智四德稱乎性。由此他不僅帶出了心、性、情三者的關聯，也再次宣稱從性氣一貫論，可解釋人的生理與倫理兩面。<sup>64</sup>這樣的立場，明顯與明道不同。<sup>65</sup>

<sup>63</sup> 告子「生之謂性」之說，指的主要是人的生理基本需求，例如，食色是也。但吳廷翰即生之理以言性，則是從人的生命全幅內容上，指出人的倫理性與生理需求性，都是稟自於氣。其論域範圍，顯較告子為廣。

<sup>64</sup> 張學智即指出：「吳廷翰對『性』的解釋最為獨特，他的獨特之處，在於區別了生理意義的性和倫理意義的性」。張學智：《明代哲學史》，頁 370。

<sup>65</sup> 李書增等人認為，對明道此語的評價有所不同，正顯示王廷相「性氣相資」論與吳廷翰「性氣

## 四、結論

總體而言，王廷相與吳廷翰可以歸為同一型態的氣學家，在許多哲學立場上，都有相通，甚至是承繼之處。但基於比較哲學之精神，本即在梳理出思想家間的同中之異。本文旨在指出二者「大同」之中的「小異」。其結論有四：

- (一) 在天道論上，本文以「天是否有定形？」呈現二者所構築的世界圖像相異。首先，吳廷翰認為，天地是氣化始生即同時並具。但王廷相不認為「天」與「地」是並生的關係。他主張「天」在元氣分化活動中的先在性，認為在宇宙生化歷程中，地是晚於天的產物，也認為地並非氣凝濁下沉所致，表示「地是天內凝結之物」。再者，王氏採渾蓋混合說，認為天體是有固定型態的天穹。吳廷翰則吸收了宣夜說的觀點，認為只有純陽之氣方能至建永存，凡有形體者，均有毀滅之時，由河漢星辰終古不移可知，天定然無形體之積氣。最後，王廷相主張，日月五星乃是附於天體而運行。但吳廷翰認為日月星辰並非附天而走，而是隨氣機在積氣中運行。他也不同於王廷相，他反對張載「天道左旋」之主張，認同歷數家以「右行」為是，並反對浚川「寒暑由日進退」之主張。不過，對於地有四遊之說，二者都持反對意見。
- (二) 在五行觀中，二者都駁斥五行生剋的觀點。反對將五行任意擴張比附五臟六腑，干支星辰。不過關於五行生成之序，在王廷相的宇宙生成論中，認為太虛氣化之初，僅是先產出天體。天以太虛真陽之氣與太虛真陰之氣相感相盪，分別生化出日、星、雷、電，以及月、雲、雨、露，由此水火之種相繼具備。其後，透過水火交互蒸結激盪，而凝聚出土，地由此而生。

---

一物」論的不同。但據〈橫渠理氣辯〉曰：「精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三物者一貫之道也，故論性也不可以離氣，論氣不可以遺性，此仲尼『相近』『習遠』之大旨也。」可知，對性氣關係，王廷相與吳廷翰並非是在理論上有異，而是對前人理論的詮釋上有所不同。（明）王廷相：《王廷相集》，頁 602；李書增、岑青、任金鑒：《中國明代哲學》（鄭州：河南人民出版社，2002 年），頁 978。

是故地乃是水火之後，方成形，不是與天並生之物。金與木乃是地凝結成型後的產物。故金與木是天地生成之序的最末。至於吳廷翰則認為一氣之上無物、無道、無理，太極只是描述陰陽二氣以「一之一之」的形式運行不息。因此，天地依氣化生成之序是：「土—火—水—木—金」。

- (三) 在人性論上，王廷相承繼張載「心統性情」之說。主張以「兼」釋「統」，並反對朱子釋「性」為「理」的觀點。在性情關係上，王廷相以性為貫穿動靜之體，情則是順心感物而動之後方有者。心之義兼有本體與運用，不可一概而論。相較於朱子的「心，統性情」說，王廷相從「心」具知覺而能貫穿體用動靜，在價值判斷上，賦予「心」更多的能動性與主導性。但吳廷翰對「心統性情」說則表示不以為然，他誤將「心統性情」之「統」字，視為「統領」之義。因此有朝廷與人君之喻，極力反對「心」能統「性」。在心、性、情三者的關係中，他是將「性」視為行為之真正主導者。他認為，「心」主知覺運動，乃是執行命令的機關，「性」才是人之種種生理與心理結構之根源。
- (四) 在詮釋與引證前賢的人性論上，王廷相十分推崇張載之學，吳廷翰雖受王廷相很深影響，但對於張載之學，他卻多處遲保留意見。他認為「合虛與氣為性」中的「合」字，正顯出橫渠用語不夠精準，仍以虛、氣為二物，使形歸形、神歸神，讓性氣天人裂解為二，而未明性氣一貫之理。再者，雖然吳、王均十分推崇明道的人性論。但對於明道所謂：「論性不論氣不備；論氣不論性，不明。二之，便不是」，王廷相以為乃是直破朱子本然、氣質二分人性之說，而能使人性之義盡明。但是吳廷翰對此卻不以為然，他甚至認為此句並非出於程顥之言。由此正可見，二人在人性論上的大同與小異。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

(宋)張載：《張載集》（北京：中華書局，2006年）。

(宋)程顥、程頤著：《二程集》（北京：中華書局，1981年）。

(宋)朱熹：《朱子全書》第14冊（上海：上海古籍出版社，2002年）。

(明)王廷相：《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）。

(明)吳廷翰：《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984年）。

(明)王夫之：《船山全書》第6冊（長沙：嶽麓書社，2011年）。

(清)郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化事業公司，1991年）。

## 二、近人論著

### (一)專書

丁為祥：《虛氣相即-張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000年）。

王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技公司，2005年）。

朱謙之：《日本哲學史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1964年）。

朱謙之：《日本的古學及陽明學》（北京：人民出版社，2000年）。

牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1981年）。

李書增、岑青、任金鑿：《中國明代哲學》（鄭州：河南人民出版社，2002年）。

姜國柱：《吳廷翰哲學思想探究》（合肥：安徽人民出版社，1990年）。

容肇祖：《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984年）。

高令印、樂愛國：《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）。

袁爾鉅：《吳廷翰哲學思想》（北京：人民出版社，1988年）。

張岱年：《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化事業公司，1992年）。

張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年）。

陳美東：《中國古代天文思想》（北京：中國科學出版社，2008年）。

葛榮晉：《王廷相》（臺北：東大出版公司，1992年）。

蒙培元：《理學的演變》（福州：福建人民出版社，1998年）。

鄭宗義：《明清儒學轉型探析—從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學，2000年）。

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：五南出版公司，2000年）。

錢寶琮主編：《中國數學史》（北京：中國科學出版社，1964年）。

(二) 期刊論文

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

姜國柱：〈吳廷翰思想探索〉，《鵝湖學誌》第 4 期（1990 年 6 月），頁 143-176。（DOI：10.29653/LS.199006.0010）

郭寶文：〈明代氣學與荀子學之交涉－以王廷相、吳廷翰為例〉，《淡江中文學報》第 32 期（2015 年 6 月），頁 77-109。（DOI：10.6187/tkujcl.201506.32-3）

陳政揚：〈程明道與王浚川人性論比較〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 39 期（2010 年 3 月），頁 95-148。（DOI：10.6276/NTUPR.2010.03.(39).03）

陳政揚：〈張載與王廷相理氣心性論比較〉，《清華中文學報》第 12 期（2014 年 12 月），頁 103-151。

楊儒賓：〈檢證氣學－理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第 25 卷第 1 期（2007 年 06 月），頁 247-281。（DOI：10.6770/CS.200706.0247）

蔡方鹿：〈張載與明代氣學〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》37 卷 5 期（2008 年 9 月），頁 35-42。

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 19-58。

劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《政大哲學學報》第 22 期（2009 年 7 月），頁 1-36。（DOI：10.30393/TNCUP.200907\_(22).0001）

(三) 論文集論文

鄭宗義：〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺大出版中心，2005 年），頁 247-277。

（日）馬淵昌也著，林永勝譯：〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺大出版中心，2005 年），頁 161-202。

# **Comparison of Ideologies between Ting-Hsiang Wang and Ting-Han Wu**

## **——Based on Theory of Natural Law and Theory of Human Nature**

*Chen, Cheng-Yang*

Professor, Graduate Institute of Chinese Classics,  
National Kaohsiung Normal University

### **Abstract**

In pedigree of theory of Qi, Ting-Hsiang Wang and Ting-Han Wu were the same kind of thinkers, as they both relied on Qi as the substance, and were both against the construction of another Li Ti or Tao Ti over Qi. Neo-Confucianism was the subject of their debate in Confucianism. However, according to “*Ji Zhai Man Lu. Volume II*”, Ting-Han Wu focused on the criticism on the Mind Philosophy of Lu-Wang School. Based on the Theory of Natural Law and the Theory of Human Nature, this paper probes into the “minor difference” from their “major similarity”. In terms of view of natural law, they both adopted the philosophical perspective “emptiness is Qi” of Zai Zhang, and elaborated on the formation and change of all kinds of phenomenon by Qi Hua Liu Xing. They broke through existence from the emptiness of Lao-tzu and the Buddhist statement that the world is an illusion by Qi as realistic and permanent “existence”. However, in terms of “fixed mass of heaven” and “sequence of formation of Five Elements”, they did not construct the same world image. In terms of the Theory of Human Nature, they both

elaborated on the nature by physical desire, and expressed against men's another nature before physical desire. Ting-Hsiang Wang argued that human nature was based on temperament, while Ting-Han Wu further opposed the term "nature of temperament" and argued that nature is Qi and Qi is nature. Nevertheless, Ting-Hsiang Wang carried on "mind unifies nature and temperament" suggested by Zai Zhang. Ting-Han Wu adopted "nature" as the base of physical desire, and disagreed that "mind" can control "nature". In addition, although they both agreed with the nature based on physical desire of Mingdao, Ting-Hsiang Wang highly approved the "discussion of nature without temperament is incomplete" of Mingdao, whereas Ting-Han Wu harshly criticized the statement. This shows their difference when citing and interpreting the statements of the predecessors.

**Keywords:** Qi, Theory of Tien-Tao, Mind-Nature Theory, Zhang Zai, Zhu Xi