臺大文史哲學報　第一百零二期
2024年11月　　頁25～58
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202411_(102).02

陽明及其後學論氣質之性*

陳　政　揚**

摘　要

重估氣質之性，是明儒對朱子性氣關係的反思與質疑。朱子以理善論證性善，「氣質」是人成德的消極限制。在問題意識上，是如何馴化氣質之偏，以復顯性善本原。陽明則從「性即氣，氣即性」立基，嘗試打破天性與氣質的對立。並由「性在氣上始見」，將氣質從有待馴化的對象，上提至實現本性之善的必要條件。然而隨著王學的分化，王門弟子對於天性與氣質的關係，產生了彼此相左的見解。本文即藉由「氣質與氣質之性的衡定」、「性氣關係」、「人性善惡與氣質之性」，以及「變化氣質是工夫綱領或效驗」等四方面，呈現陽明學者論氣質之性的多樣性。

關鍵詞：天地之性　義理之性　氣質之性　變化氣質

2023.09.05 收稿，2024.07.03 通過刊登。
* 本文為國科會計畫（計畫編號：NSTC 112-2410-H-017 -033 -MY2）部分研究成果，承蒙兩位匿名審查人提供具體修改建議，謹此深表感謝。
** 國立高雄師範大學經學研究所教授。Email: t3609@mail.nknu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

Wang Yangming and His Disciples' Discussion of Psychophysical Nature

Chen, Jen-yan *

Abstract

During the Ming Dynasty, the reevaluation from a Confucian approach to psychophysical nature involved critical reflection and questioning of Zhu Xi's notion of the nature-Qi relationship. While Zhu Xi employed the theory of goodness to examine the goodness of nature, he suggested that "psychophysical temperament" passively limits one's path to the cultivation of virtues. As such, Zhu Xi's focus revolved around the discipline to minimalize deviation from psychophysical temperament, thereby restoring and epitomizing the goodness of nature in its original state. On the other hand, Wang Yangming posited the principle that "nature is Qi; Qi is nature" and attempted to dismantle the opposition between nature and psychophysical temperament. Specifically, his idea that "nature first appears in Qi" transformed psychophysical temperament from an object that remained to be disciplined to the necessary condition for realizing the goodness of nature. However, as Wang's school of thought began to diverge, his disciples became divided over the relationship between nature and psychophysical temperament. This study presents the diversity of perspectives on psychophysical nature among scholars of Yangmingism by investigating the following four aspects: "the balance between psychophysical temperament and psychophysical nature," "the nature-Qi relationship," "the good and evil of human nature and psychophysical nature," and "the change of psychophysical temperament as the outline or validation of personal growth."

Keywords: Nature of universe, Moral nature, Physical nature, Transformation of one's physical nature

* Professor, Graduate Institute of Chinese Classics, National Kaohsiung Normal University.
Email: t3609@mail.nknu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

「氣質之性」雖語出張載（橫渠，1020-1077），但其思想淵源卻已可自孟子（372-289 BC）「形色，天性」中得見。[1]孟子以性善為宗，但並未忽略人有氣質生命的一面。不過，孟子並未將「性」視為一個類概念，而是藉由「人禽之辨」，在價值論上透顯人之所以為人的性分與意義。因此，他標舉「大體」與「小體」之別，主張「從其大體為大人，從其小體為小人」，[2]肯定道德生命才是區分人禽的關鍵。只是在儒學發展史中，「生之謂性」始終不乏支持者。荀子（約 316-237 BC）性惡說、董仲舒（179-104 BC）性三品，揚雄（53-18BC）性善惡混，魏晉才性論，以至唐代韓愈（退之，768-824）所持性情三品說，都可見到從氣質生命以言人性的論點。張載以「天地之性」與「氣質之性」的論性架構，嘗試統攝先儒人性論上的爭議。他承繼孟子性善宗旨，更從氣論模型，將「天地之性」視為人性善的本體論根源。但又不忘生之謂性的傳統，將性惡論、性三品，以及性善惡混諸說，都安排在「氣質之性」一列。並延續孟子「大體／小體」之分，主張「氣質之性，君子有弗性」。[3]自此就儒學人性論的譜系而言，張載提出了一個宋明儒多能共同接受的安排。所以，朱子（元晦，1130-1200）稱其「極有功於聖門」。[4]在《宋元學案・橫渠學案（上）》中，黃榦（勉齋，1152-1221）亦表示曰：「自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品。及至橫渠，分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定」。[5]

乍看之下，張載藉由「天地之性／氣質之性」，妥善的安排了人的德性生命與感性生命，道德普遍性與個體差異性，以及人性根源於天的超越性與形而後有的有限性。但是，其中卻隱伏著天地之性與氣質之性的緊張關係。首先，以天地之性支持人性的純粹至善，則「惡」由何起？對此，張、程都將人之所

1 羅近溪即曰：「氣質之說，主於諸儒，而非始於諸儒也。『形色，天性也』，孟子固亦先言之也」。明・羅汝芳，〈語錄彙集類〉，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理，《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007），上冊，頁 87。

2 宋・朱熹，《孟子集注》，卷 11，《四書章句集注》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔等主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），第 6 冊，頁 407。

3 宋・張載，《正蒙》，林樂昌編校，《張子全書》（西安：西北大學出版社，2014），卷 1，頁 15。

4 宋・朱熹，《朱子語類（一）》，卷 4，《朱子全書》第 14 冊，頁 199。

5 清・黃宗羲，〈誠明篇第六〉，《宋元學案》，卷 17，沈善洪主編，吳光執行主編，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005），第 3 冊，頁 833-834。

臺灣大學學術期刊資料庫

以為惡的變項，歸諸氣質之性。再者，此架構是否陷入人有二性之嫌？三者，若以氣質為人之所以流於惡的根源，則變化氣質究竟是工夫之綱領或是效驗？都是有待回答的問題。然而，此論性架構的內在緊張性，卻經朱子進一步推升。朱子從理氣關係理解天地之性與氣質之關係，又依天理與人欲之辨，將氣質生命視為成德的消極限制而有待馴化。都進一步的強化了天性與氣質的對立，以及對氣質生命的貶抑。

隨著明代中期以來對於朱子哲學的反思，明代朱子學、陽明學，以及王廷相（浚川，1474-1544）等氣學家，隱然形成了一股重估氣質之性的思潮。例如，有學者指出，隨著明代中期對於「理」的「去實體化」的轉向，促成了不少思想家走向以氣質之性為主的人性一元論。[6]又由於這種思潮不是單一學派內部的思想修正，而是以歷時性且動態的形式，貫穿於朱子學、陽明學與王廷相等氣學家的思想激盪。因此，需要從理學史的視域中，審視這場整體的思想運動，才能將明代思想家環繞著氣質之性的討論，做出整體性的思想了解及歷史掌握。例如，有學者已從心學與氣學的思想異動，指出陽明學對氣的問題並非漠不關心。相對者，隨著王守仁（陽明，1472-1529）「性即氣，氣即性」等命題的提出，以及對告子「生之謂性」的肯定態度，引發了一系列對氣質與天性關係該如何衡定，以及良知是否應訴諸氣質的存在之探索。[7]不過，即便在陽明學內部，對於氣質之性也存在著相異，甚至相反的意見。本文正是在此一脈絡下，嘗試以議題為導向，從氣質與氣質之性的界定，性氣關係，氣質與人性善惡，以及對變化氣質工夫的肯定與否定等諸方面，呈現王門弟子重估氣質之性的分合交集。

二、氣質、氣質之性與天命之性

（一）氣質與氣質之性

在張載使用天地之性與氣質之性這一組概念時，並未再細分「氣質」與「氣質之性」。由〈太和〉曰：「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形」，以及「凡氣清則通，昏則壅，清極則神」[8]可知，張載認為

6 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》2003 年第 2 期，頁 1。

7 吳震，〈心學與氣學的思想異動〉，《復旦學報（社會科學版）》2020 年第 1 期，頁 113-114。

8 宋・張載，《正蒙》，《張子全書》，卷 1，頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

一切具體存在於天地之間的有形個物，皆是透過清通無礙之太虛由清轉濁，由濁而礙，由礙而形的氣化歷程，所凝聚成暫時性的「客形」。具體個物稟受太虛之本源者，即是「天地之性」；而在氣化生物的歷程中，個體經氣化凝聚成形，所稟受的個體差異性，即是「氣質之性」。[9]有意識的區分「氣質」與「氣質之性」，是以朱子為代表。將「氣質之性」理解為「在氣質中的性」，是朱子有別於眾人之處。[10]張載以「天地之性」，伊川（1033-1077）以「性之本」指人的道德生命，又同以「氣質之性」指向人依氣稟而有的自然生命。對他們而言，「天地之性」與「氣質之性」是一組相互獨立的概念。但在朱子思想中，氣質之性並不是與天地之性對反的概念，而是就天地之性墮入氣質中，而言氣質之性。在此，「氣質」與「氣質之性」不可混同。前者以氣言，後者則是雜理氣而言。所謂「氣質」，乃是「積氣為質」。[11]

朱子以天地之性指向人本受於天且全然至善的道德本性。至於氣質之性，則是天地之性在氣化成物時，墮入個體形氣中，而與氣質染雜所呈現的天地之性。[12]故朱子是以氣質之性即為天地之性。[13]依此，天地之性與氣質之性的關係

9 天地之性與氣質之性的論性架構是張載原創？或是受到道教金丹派創始人張伯端（紫陽，984-1082）影響？學界仍有爭議。蒙培元認為，二者時代相近，究竟誰影響誰，難以確定。見蒙培元，《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1998），頁 230。此外，林永勝則從古漢語思維與梵語思維的交涉上，說明氣質之性的起源。他認為，氣質之性是古漢語的思維方式，指個體所受以生之性。天地之性則是受到梵語思維影響，意指真實不變的性體內容。張載用「本來性」與「現實性」的架構，來安置此兩種性，則代表梵漢思維的融合。見林永勝，〈氣質之性說的成立及其意義—以漢語思維的展開為線索〉，《臺大中文學報》第 48 期（2015 年 3 月），頁 1-38。

10 朱子認為張、程以「天地之性」與「氣質之性」分論人性的架構，雖能有效的安立儒家人性論史上，性善論、性惡論、性三品論諸說。但「性有兩名」，則難免「人有二性」之嫌。因此，朱子藉由天地之性墮入氣質中的想像，將天地之性與氣質之性解釋為同是「一性」，只是雜與不雜於氣質之別。他將張、程「氣質之性」只是專言氣稟，一轉而為兼理氣而言。由此避免二性說的質疑。此可以視為朱子對前賢氣質之性的修正。

11 朱子曰：「先有箇天理了，卻有氣。氣積為質，而性具焉」。宋・朱熹，《朱子語類（一）》，卷 1，《朱子全書》第 14 冊，頁 114。

12 由於氣質之性是雜以理、氣而言之性。氣質之性就不是傳統所謂「用氣為性」的氣性，也不是明清氣學家如王廷相、戴震所理解的氣質屬性。關於「氣性」與「用氣為性」，可參閱牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁 1-25。

13 朱子曰：「氣質之性，便只是天地之性」。宋・朱熹，《朱子語類（一）》，卷 4，《朱子全書》第 14 冊，頁 197。

臺灣大學學術期刊資料庫

，並非理與氣的關係，天地之性與氣質才是。[14]朱子曰：「氣質之性只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自為一性」。[15]又由於理或天地之性墮入氣質中，就不可避免的受到氣質染雜。因此，現實世界中所呈現的人性均已不是性之本然。

對於氣質之性，陽明著眼的焦點是如何彌合朱子性氣二分的縫隙。因此，他並未再細分「氣質」與「氣質之性」。陽明弟子鄒守益（東廓，1491-1562），歐陽德（南野，1496-1554），都承繼此思想立場。[16]至於唐鶴徵（凝庵，1538-1619），蔣信（道林，1483-1559），以及楊東明（晉菴，1548-1624）等人，《明儒學案》雖同歸屬於王門。但他們卻另闢蹊徑，從預立「氣」為萬有之本源的宇宙論立場，提出類似「氣質之外無性，氣質即性也」的命題，[17]反對朱子以「理／氣」二分區隔「性／氣」關係的人性論見解。此外，王艮（心齋，1483-1541），周汝登（海門，1547-1629）則為純化性善論立場，認為僅有義理之性，氣質僅是氣質，不可歸屬於「性」範疇，根本無有所謂「氣質之性」。

比較特別的是明末的劉宗周（蕺山，1578-1645）。他雖採取「一滾論」地論說方式，打破「義理／氣質」區分框架，主張義理之性即氣質之性。但他所謂「氣質之性」，是「即氣質之所以然的理」。宋儒分義理之性與天地之性的理論效果之一，即在於安立孔子（551-479BC）「性相近」，[18]與孟子「性善」說，在表述差異上，所引起的緊張性。由此藉「義理／氣質」的架構，指孟子就性之本言性善，孔子則就氣質而言性相近。但蕺山反對這種區分。在《論語學案》論「性相近」處，他說：「只為氣質之性、義理之性分析後，便令性學不明」。[19]他認為，氣質與氣質之性不同。氣質指的是人稟氣而有的形軀生命，

14 李明輝即指出：「在朱子的義理系統中，『天地之性』與『氣質』（不是『氣質之性』）方構成理與氣的關係」。李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 223-224。

15 宋・朱熹，《晦庵先生朱文公文集（肆）》，卷 58，《朱子全書》第 23 冊，頁 2768。

16 在〈濮致昭錄會語〉中，鄒東廓承繼陽明「氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分」，主張「天性與氣質更無二件」。見明・鄒守益著，董平編校整理，《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007），下冊，卷 16，頁 774。歐陽德也曰：「天命、氣質非有二性」。見清・黃宗羲，〈江右王門學案二〉，《明儒學案》，卷 17，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 416。

17 清・黃宗羲，〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷 29，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 756。

18 宋・朱熹，《論語集注》，卷 9，《四書章句集注》，《朱子全書》第 6 冊，頁 219。

19 明・劉宗周，《論語學案》，吳光主編，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007），第 1 冊，頁 514。

臺灣大學學術期刊資料庫

性則是貞定此形軀生命之所以當為的理。[20]氣質並不屬於性。[21]所以，氣質之性定非氣質所構成之性。其次，他認為「性」是在氣質中指點人的義理，性與氣質之關係，是理主宰氣的異質關係。[22]所謂「氣質之性」，即是指引氣質當如何而為的義理。[23]因此，他說：「須知性只是氣質之性，而義理者，氣質之本然，乃所以為性」。[24]所謂「性只是氣質之性」，乃是指性必藉氣質而呈顯，必無獨立於氣質之外的超越本性。至於說「義理」是「氣質之本然」，正指出「性」具有貞定氣質本當如此而然的主宰性。氣質之性是氣質之所以然之理。[25]依此，我們也可以知道劉蕺山為何說：「要而論之，氣質之性即義理之性」。[26]

（二）論辨「氣質之性」一詞的合法性

陽明雖反對性氣二分所產生的割裂性理解，但仍沿用義理之性與氣質之性

20 〈原旨〉曰：「生而有此理之謂性」，又說：「盈天地間，一氣而已矣，氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名」。見明・劉宗周，《語類九》，《劉宗周全集》第 2 冊，頁 280。不僅從宇宙論上說明個體如何從天地之氣中，凝聚為具備具體氣質的形骸；也指出性乃是以性理的形式，通過仁義禮智所呈顯的道德原則，貞定人之所當為。

21 劉宗周說：「氣質還他是氣質，如何扯著性？性是就氣質中指點義理者，非氣質即為性」，即表示氣質與性並不相屬。他又說：「氣質就習上看，不就性上看。以氣質言性，是以習言性」。見明・劉宗周，《論語學案》，《劉宗周全集》第 1 冊，頁 514。蕺山將「氣質」與「習」互看，則是從形軀必有所成長的動態視角，認為氣質並不僅聚焦人稟氣初生的形軀稟賦差異，還留意人在後天發展中，種種生活習氣對形軀生命的影響。

22 劉宗周說：「人生而有氣質之性，故理義載焉，此心之所以同然者也」。明・劉宗周，《證學雜解》，《劉宗周全集》第 2 冊，頁 271。

23 牟宗三曾以「氣質底性」，指劉宗周的「氣質之性」，由此凸顯其試圖泯義理之性與氣質之性二分的表述方式。牟宗三，〈陸王一系之心性之學（三）—劉蕺山誠意之學〉，《自由學人》第 1 卷第 3 期（1956 年 10 月），頁 22。

24 明・劉宗周，〈中庸首章說〉，《劉宗周全集》第 2 冊，頁 301。

25 李明輝指出：「他所謂的『氣質之性』並非指氣質所構成的性（如橫渠、伊川），亦非指墮在氣質中的天地之性（如朱子），而是指作為氣質之所以然的理。因此，蕺山所說的『氣質之性』其實正是橫渠、伊川、朱子所說的『天地之性』，或宋明儒通常所說的『義理之性』」。他並表示：若就「氣質之性即是義理之性」而言，蕺山與朱子的觀點並無太大差異，其不同只是用語的不同。至於張、程將氣質之性視為自然生命（氣質）所構成的性；在蕺山看來，他們所說的氣質之性根本不可視之為「性」。李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，頁 199；167。

26 明・劉宗周，《文編三》，《劉宗周全集》第 3 冊，頁 331。

臺灣大學學術期刊資料庫

這一組概念，也未曾質疑「氣質之性」一詞的合法性。但在王學發展中，以彌合性氣分離之縫隙的思想主軸，卻對如何打破「義理／氣質」架構，產生不同的觀點。這又反映在「氣質之性」的使用態度上，有沿用、質疑，或贊同其概念合法性等不同立場。

其一，沿用氣質之性者，多承繼陽明「性即氣，氣即性」思想，接受以氣質之性表述人的形軀生命，以及由稟氣清濁所產生賢智才愚的個體殊異性。王畿（龍溪，1498-1583）、鄒守益、歐陽德等人，均採相近立場。

其二，以質疑氣質之性的概念合法性，打破「義理／氣質」之框架者，以王艮、周汝登為代表。王艮反對以「天命之性」與「氣質之性」的二分法言性，甚至根本不承認「氣質之性」這一概念的合法性。他認為，人性純善，僅有義理才是人性之本然。性與氣質之關係，如同水與水中雜質的關係。「氣質」根本不當歸屬於「性」的範疇中。〈心齋語錄〉即表示，張載所謂「氣質之性」，其實是指「氣質雜性」，而非以「氣質」為「性」。[27]王艮反對以「氣質之性」為「性」，這一觀點在徐樾（子直，1500-1552）、王棟（隆吉，1502-1581）與周海門的思想中，也看得到。[28]

周汝登與羅近溪（1515-1588）看法相近，認為持論者將人之所以為惡，諉過於氣質之性，是誤將「習」之蔽，另立他名以替代之。他有進於近溪之處，在於近溪尚保留「氣質之性」之概念。但他認為，氣質即是後天積習所成。若言「天命之謂性」，則人由天所得者，只有一純粹至善的性體，根本不存在「氣質之性」。周汝登雖否認「氣質之性」這一概念的合法性。但他保留「氣質」這一概念，賦予「氣質」新意，認為所謂「氣質」亦即是「習」，是人在後天生長歷程中所積累而成。[29]他以人之身體形軀本非一成不變，一如隨著人之氣息呼吸而成長變化，其變化所成之內容，亦即人之質。每個人之形軀生命即

27 明・王艮，〈答問補遺〉，陳寒鳴編校，《王艮全集》（上海：上海古籍出版社，2022），卷 3，頁 76。

28 徐子直受到王艮「身與道原是一件」的啟發，進而言：「質者性之器，氣者性之運，孰得而二之而離之者哉。若曰天地之性，又曰有氣質之性，則誤矣！」清・黃宗羲，〈語錄〉，《明儒學案》，卷 32，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 854。他強調「性一」，主張人得自於天之性的僅有「天地之性」。「天地之性」雖須通過「氣質」以為載具，而有具體的生命活動。但並不是說人在天地之性或天命之性外，另有一「氣質之性」可言。王襞、王棟等人，都採此立場。

29 〈越中會語〉曰：「氣質亦即是習，自氣自生，自質自成，無有賦之者」。明・周汝登著，張夢新、張衛中點校，《周汝登集》（杭州：浙江古籍出版社，2015），上冊，頁 50。

臺灣大學學術期刊資料庫

由各自的積習，養成不同的氣質。因為氣質由人後天所成，所以人才有能力「變化氣質」。但持論者以氣質本自於天，又主張我能變化氣質，則是前後不一。此外，對於持論者主張，若周汝登取消氣質之性（個體差異性），則何以解釋人群中會有生而惡、教之不改之輩？對此，周汝登承繼陽明學以本心良知以言人性本善之旨。他承認人有個體差異，但若論及人為善去惡的根源，實基於人普遍具備的道德本性，使人有自覺辨明是非之良知，以及為善去惡的良能。又由於性體是人人普遍本具且始終如一，此所以說「性一」。他以日常經驗為例證，指出即便人有生而惡者，但在行穿窬偷竊之事時，仍有遮掩羞蔽的行為，由此可見其人仍具備能知是非的良知。至於教而不改者，也知道畏懼刑威，可見其心不昧，仍具有清晰明白的辨識能力。這正符合孔孟之洞察，人人皆有由親親而推至孝悌的道德實踐之動能與根據。由此可見，由「性」概念旨在闡明人之所以能本然且應然的為善之根據，「性」只當為「一」，即人始終具足的道德性體。依此，〈越中會語〉宣稱：「故曰無氣質之性」。[30]

其三，肯定「氣質之性」一詞在儒家人性論上的價值者，如楊東明，則為代表。相較於王艮、周汝登等人否定「氣質之性」概念的合法性。楊東明卻提出「氣質之外無性」的命題，讚揚宋儒提出「氣質之性」四字，正是「得吾性之真體」，更加完善化儒家人性論。[31]晉菴雖是以「盈宇宙間只是一塊渾淪元氣」的元氣論立基，解釋人性的起源，並由此提出「氣質之外無性，氣質即性也」。[32]但由「氣質可以性名也，謂其能為義理也」可知，[33]楊東明不同於王廷相等氣本論者，並不以實有（氣）即為宇宙之究竟真實，而是從「實有之所以存有之意義」，闡明存有之本質在於實現自身之目的。就他看來，此一存有的終極目的，即是「能為義理」，亦即創造善之秩序。他甚至表示，單就「氣質」這一概念而言，已足以涵蓋世間一切「存有實然」。但若僅於此，則以氣質所表述的世界，不過是由「塊然之物」所組成的物質世界，無法說明存在者除了已然存在外，究竟是為了什麼而存在的意義問題。同樣的，若僅以「氣質」看待人之存在實然，則人只是血肉所組成之物。人之所以為人的存在意義與目的，則無法回答。但經由「氣質之性」四字，「氣質」不再僅僅只是指存有者之存在，而是更進一步由「性」字提點出：人的存在是為了實現人性當然不容

30 同上註，頁 49-50。

31 楊東明曰：「氣質之性四字，宋儒此論適得吾性之真體，非但補前輩之所未發也」。清・黃宗羲，〈晉菴論性臆言〉，《明儒學案》，卷 29，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 757。

32 同上註，頁 758。

33 同上註，頁 757。

臺灣大學學術期刊資料庫

已的「義理」而存在。人不僅僅是為了活著而活，人是為了實現義理、創造善而活著。此所以晉菴認為，宋儒提出「氣質之性」概念，在儒家人性論史上，具有極其關鍵的推拓意義。[34]

王門學者除了上述對於「氣質之性」一詞的正反意見外，亦有質疑「義理之性」一詞之合法性的觀點。劉宗周即認為，從邏輯上說，「義理之性」根本說不通。因為「性」既然指「義理」，「義理之性」豈非指「義理之理」？[35]故吾人僅能言氣質之性。宋儒義理氣質二分之說，實屬多餘。

三、性氣關係

朱子在理氣不離不雜的架構下，嚴辨天命之性與氣質的異質關係。一方面為純化人的道德性提供本體論的依據。另方面則從個體的有限性，說明人之所以有善有惡的現實性。然而，儘管朱子已然以「生物之本」與「生物之具」，說明性理與氣質是構成宇宙萬物的基本要素。包含人在內的一切現實存有者，都擺脫不了理與氣共存的事實。但朱子嚴分性氣的態度，卻在宋明理學的發展中，逐變被簡化為性氣二分。並隨之產生天性與氣質是否有二？道德良知是否可離氣質而論？人是否有二性？等等質疑。這又引發了明儒重估告子「生之謂性」，以及孟子「形色天性」的風氣。

陽明說「氣即是性，性即是氣」，與所謂「氣本論」不同。[36]《傳習錄・中》曰：

34 楊東明表示：「四字出於宋儒，亦但謂補性之所未備，而氣質外無性，恐宋儒亦不得而知也」，自認「氣質之性」雖是由宋儒所提出的概念，但由此概念可以推導出「氣質外無性」之命題，則是他有進於宋儒之所未見之處。同上註，頁 757。

35 《學言・中》曰：「盈天地間止有氣質之性，更無義理之性。如曰：『氣質之理』即是，豈可曰：『義理之理』？」。明・劉宗周，《劉宗周全集》第 2 冊，頁 418。

36 陽明論性氣關係，「氣」有特殊規定，「性」從本原之「生理」而言，「氣」則是生理之顯現來說。故指「惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣」。見明・王陽明，《傳習錄・中》，吳光、錢明、董平、姚廷福編校，《王陽明全集》（杭州：浙江古籍出版社，2010），第 1 冊，頁 66。至於〈答陸原靜書〉中言「理者，氣之條理。氣者，理之運用」（頁 67），或「蓋天地萬物與人原是一體，……只為同此一氣，故能相通」（頁 118），所言之「氣」雖上及萬有之源，卻是以心即理的良知學，將「氣」置於心學的存有論中言。故陽明論「氣」，有上講與下講之分。但氣本論者言性氣為一，則是平鋪地從宇宙構成論上將萬有化歸為氣，主張氣質之外並無本然之性。二者言氣，本質相異。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 「生之謂性」，「生」字即是「氣」字，猶言「氣即是性」也。氣即是性，「人生而靜以上不容說」。才說「氣即是性」，即已落在一邊，不是性之本原矣。孟子性善是從本原上說，然性善之端，須在氣上始見得，若無氣，亦無可見矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非即是氣。程子謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」，亦是為學者各認一邊，只得如此說。若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性、氣之可分也。[37]

陽明重新詮釋「生之謂性」說，認為「生」字的意涵可由「氣」字表述。這裡的「氣」，可視為「氣質之性」的簡寫。依此，「生之謂性」可理解為人稟受氣質形軀而有生後，「性」方有著落處。這個觀點其來有自，程顥（明道，1032-1085）即有相近說法。陽明在此所凸顯者，是朱子藉「義理／氣質」二分，將性、氣裂解為對立的關係。陽明在此從三步論說：首先，他承繼前人綰合「天命之謂性」與「有生方有性可言」之說，認為儘管人性的論域當以人獲得生命以後的種種內容為界說。但基於天人本無二，「性」不僅具有道德主體的向度，也具有本體論的向度。因此，「性」概念雖不當涵蓋人在有生以前，所謂「人生而靜以上不容說」。[38]但是，人之性理與天理的一致性，卻不容斷然割裂。其次，從本原上而言，性理源自於天理，純粹至善。孟子性善說，所言者即是性之本原。但此純粹至善之性理，在現實世界中，必須通過人的血肉形軀才能呈現。所謂「性善之端須在氣上始見得」，孟子所謂的惻隱、羞惡、辭讓、是非之四端，也是通過血氣形軀所表現的道德情感。這也是何以說「氣即是性」。最後，陽明說「性即是氣」，並不是以「性」為「氣」的述詞。他是打破了朱子「性／心」、「理／氣」的二層界分。先將「心」由知覺主體上提為道德主體，亦即以良知為心之本體。又以「氣」之流行義，表述心體之流行義。[39]基於心體與性體的同一，這裡的「氣」，已不再只是氣質作為性理之載體的承載義。若說在張載或朱子，以「氣質之性」為道德實踐的限制原則，陽明或陽明

37 明・王陽明，〈啟問道通書〉，《傳習錄・中》，《王陽明全集》第 1 冊，頁 66。

38 宋・程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 1，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），上冊，頁 10。

39 〈答陸原靜書〉曰：「夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？」明・王陽明，《傳習錄・中》，《王陽明全集》第 1 冊，頁 68。

臺灣大學學術期刊資料庫

後學，則已經逐漸留意將「氣質」或「氣質之性」轉化為實現原則。陽明援引二程共許的「論性不論氣不備，論氣不論性不明」，[40]也正在於打破性、氣二分的對列格局。由性、氣的不可分割關係，將氣質從朱子眼中的消極限定項，上提為實現性理的必要條件。

陽明之後，反對性氣二分，是王門共識。但如何論證此一觀點，則各有不同。例如，對於如何衡定「氣質」與「天性（天命之性）」之關係，在〈濮致昭錄會語〉中，鄒守益如下表示：

> 天性與氣質更無二件。人此身都是氣質用事，目之能視，耳之能聽，口之能言，手足之能持行，皆是氣質，天性從此處流行。先師有曰：「惻隱之心，氣質之性也。」正與孟子形色天性同旨。其謂「浩然之氣，塞天地，配道義」，氣質與天性，**一滾出來**，如何說得「論性不論氣」。後儒說兩件，反更不明。除卻氣質，何處求天地之性？[41]

鄒守益承繼陽明「氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分」的觀點，主張「天性與氣質更無二件」。前文已指出，陽明雖不滿朱子使「天性／氣質」形成緊張對立的關係，而重新詮釋告子「生之謂性」說。但是，他仍堅持孟子性善論是從人性之本原上說，告子「生之謂性」是從人稟氣初生以後的氣質層面說。只是他認為，從人性在現實世界的具體呈現向度而言，人性的本原之善必須通過氣質之發用方能呈現。此所以陽明必須先預設「性善之端，須在氣上始見得」為前提，才能得出「原無性氣之可分」的結論。東廓也是從「氣上始見得」的角度，主張「天性與氣質更無二件」。他指出，人的一切思慮與行動，都需要以此「身」為發用流行的基礎。無論是視、聽、言、動等一般性活動，或是良知之知是知非等道德活動，都是通過氣質生命而呈現。亦即是說，人得先活著，才有道德活動可言。對於道德生命與氣質生命在此「身」之中的動態統合關係，他以「一滾出來」描述之。依此，東廓反對宋儒對孟子「論性不論氣」的評判。他重新詮釋孟子「形色天性」說，正表示孟子也理當贊同道德生命與氣質生命並非朱子學式的對立關係。陽明將四端之心與氣質之性並提的方式，是可以在儒家經典中找得到合法的依據。

王畿也通過重新詮釋孟子性善論，反對將天命之性與氣質之性相對立的觀

40 宋・程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 6，《二程集》上冊，頁 81。

41 明・鄒守益，《鄒守益集》下冊，卷 16，頁 774。

臺灣大學學術期刊資料庫

點。〈撫州擬峴臺會語〉曰：「孟子論性，亦不能離氣質。蓋性是心之生理，離了氣質即無性可名。天地之性乃氣質之精華，豈可與氣質之性相對而言？」。[42]他認為，孟子論性並非如宋代理學家一般，是從「理／氣」二分的架構，將天命之性與氣質之性對立起來。就他看來，孟子從未忽略氣質之一面。因為性為心之生理，是通過氣質才能於實存世界體現生生不息的道德創造力。所以，性氣當是「協和」而非「對立」的關係。不過，反對性氣對立，並非意謂王畿滑向王廷相等氣本論者，實以氣質之性即為人性的全部內涵。所以，他也批評韓愈《原性》將氣質作性的觀點，是「因文見道，出於料想，實未嘗知性也」。[43]此外，常與王畿論點相衝突的聶豹（雙江，1487-1563）竟也表示：「孟子『性善』之論，已是指性之欲而言也」，[44]肯定孟子性善論絕非宋儒僅以理言性，而是從未忽視表現為「性之欲」的氣質一面。

在宋明儒辨析天命之性與氣質之性的關係時，常通過流水之喻，呈現不同見解：（1）異質說，以流水與雜質之關係，譬喻天性與氣質的關係。持論者主張，天性乃如水之本性，是純粹無雜。然當源泉水以河川的形式流經四方，則難免混入泥土雜質，而由清轉濁。一如人性雜入氣質，則使性之本然至善，受到氣質之雜，而產生有善有惡之行為。天性與氣質是異質關係。然此說又可再細分，有仍保留「氣質之性」概念者，如朱子；[45]也有質疑「氣質之性」一詞的合法性，認為氣質即是氣質，而根本未有所謂「氣質之性」者，如王艮。[46]（2）同質說，以水之源頭與支流的關係，譬喻天命之性與氣質之性的關係。持論者主張，天性如水之本然（源泉水），氣質則是由水源處分化而出的支流。支流雖幾經變化，但其本性仍是水之性。因此，如同不能說支流不是水一般，也不當主張氣質不是天性。由此反對「天性／氣質」二分，避免陷入人有二性

42 明・王畿著，吳震編校，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 1，頁 19。

43 同上註。

44 明・聶豹，〈答董明建〉，吳可為編校整理，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 416。

45 《朱子語類（一）》，卷 4 曰：「氣質之性，便只是天地之性。只是這箇天地之性卻從那裏過。好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味」。見宋・朱熹，《朱子全書》第 14 冊，頁 197。

46 王心齋曰：「善固性也，惡非性也，氣質也，變其氣質則性善矣。清固水也，濁非水也，泥沙也，去其泥沙則水清矣」。見清・黃宗羲，〈心齋語錄〉，《明儒學案》，卷 32，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 837。此外，章潢（本清，1527-1608），則認為氣質與天性，如同水缸與缸中水，屬於異質關係。故主張只能言「氣質天性」，而不可言「氣質之性」。見清・黃宗羲，〈章本清論學書〉，《明儒學案》，卷 24，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 665。

臺灣大學學術期刊資料庫

的理論困境。由於持此說者，強調「性即氣，氣即性」的不二關係，故多未嚴分「氣質」與「氣質之性」概念。（3）質疑流水之喻的合理性者。例如，楊東明即曰：「夫水與泥沙未會之時本二物也，性與氣可以二物視之？」。[47]

在辨析天命之性與氣質之性的關係上，歐陽德以源頭與支流為喻，採取同質說立場。他主張：「天命、氣質非有二性，源頭、支流非有二水」。[48]由於宋明儒喜以程明道「人生而靜以上不容說」一語，表示「性」概念雖可「推本」於宇宙源頭處，但「性」概念之有效論域，實是在人稟氣有生以後方可言說。歐陽德也依此慣例，認為天命之性並非獨立孤懸於氣質生命之外。一論及「性」概念，總是已就有知覺運動的氣質形軀生命而說。依此，天命與氣質也是「一」而「不二」的關係。然而，天命之性的本然之善，如同良知之「良」，具有道德定向的意義。並且基於本性、良知與天理通而為一的關係，天命之性的本然至善，是以良知為體而呈現。[49]天命之性也總能以良知的形式，在人具體的生長發展歷程中，作為氣質生命之道德定向的依據。這就如同源頭之水總是源源不絕的灌注於支流之中，天命與氣質也是一體流灌的不二關係。據此，他主張「不善者，習之所成，非氣質之本然」，[50]反對將「天命／氣質」二分，以及將「惡」繫屬於「氣質」之說。

不同於鄒守益、王畿與歐陽德等人，王門弟子中，另有一批嘗試從氣化宇宙論，批判義理與氣質二分的學者。例如，唐鶴徵、蔣道林，以及楊東明等人。唐鶴徵，《明儒學案》將其歸諸南中王門。[51]他十分推崇張載，認為「盈天地之間，只有一氣，惟橫渠先生知之」。[52]在辨析義理之性與氣質之性的關係時，他從「盈天地間一氣」出發，批判前儒以「理／氣」區分人性為「義理之性／氣質之性」的論點。〈桃溪劄記〉曰：

47 明・楊東明，〈理氣篇〉，《山居功課》，卷 6，明・穆孔暉等撰，鄒建鋒、李旭等編校，《北方王門集》（上海：上海古籍出版社，2020），頁 908。

48 清・黃宗羲，〈南野論學書〉，《明儒學案》，卷 17，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 416。

49 明・歐陽德，〈答沈思畏侍御〉，陳永革編校整理，《歐陽德集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 170-171。

50 明・歐陽德，〈性學策〉，《歐陽德集》，頁 308。

51 李書增等人則將唐鶴徵歸為晚明氣本論者，並表示：「在人性的來源問題上，唐鶴徵繼承和發揚了王廷相等人的『性生於氣』（《雅述》上篇）和高拱的『人只是一個性』（《問辨錄・論語》）的思想，認為性來源於氣，而不是來源於『理』」。李書增，岑青，任金鑒等，《中國明代哲學・氣學的復興》（鄭州：河南人民出版社，2002），頁 1115。

52 清・黃宗羲，〈桃溪劄記〉，《明儒學案》，卷 26，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 708。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 心性之辨，今古紛然，不明其所自來，故有謂義理之性、氣質之性，有謂義理之心、血氣之心，皆非也。性不過是此氣之極有條理處，舍氣之外，安得有性？[53]

唐鶴徵認為「氣」即是萬物之本源。古人所謂「乾元」、「太極」，或「太和」，皆只是氣之別名。因此，並沒有另一個在氣之外的形而上之本體。所謂「理」，不過是對「氣之極有條理」的描述語。[54]「理」不僅並非高懸於氣之上，駕馭氣化流行之形而上本體。「理」甚至不具備實體性。依此，性是源於氣，而非源於理。他表示：「性不過是此氣之極有條理處，舍氣之外，安得有性？」。由此反對程朱「性即理也」的論點。進而指出，既然「性即理」不成立，則主張人有義理之性的論點，也無法成立。至此，義理之性與氣質之性的區分，也僅是一種虛妄分別。

蔣信，《明儒學案》將其歸為「楚中王門」，主要活動與講學在於川貴、湖南一帶。他是陽明最早的親炙弟子之一，其後又師事湛若水（甘泉，1466-1560），深受其影響。黃宗羲曾稱讚蔣信論理氣心性之說，是「獨得其要」。[55]對於氣質之性說，他以元氣論陳述己見。從「宇宙只是一氣」，「氣一分殊」，進而反駁朱子「以善惡不齊為氣質」之言。陽明心學雖不否認世界的實在性，但並未從建立宇宙論為基底，統攝天人物我以為一。蔣信之說，或是受到湛若水言「宇宙間只是一氣充塞流行」之影響。[56]在辨析天命之性與氣質之性的關係上，蔣信認為人只有一性，反對將這兩個概念視為本質互異的關係。《桃岡日錄》曰：

> 橫渠言形而後有氣質之性，須要善看。蓋其意為剛柔合德者，乃天命之性，偏剛偏柔之性，乃其形而後有者也。善反之，則剛中柔中之性存焉。其曰氣質之性，曰天命之性，乃其言欠瑩處，故不可不

53 同上註，頁 702。

54 〈桃溪劄記〉曰：「盈天地間一氣而已，生生不已，皆此也。乾元也，太極也，太和也，皆氣之別名也。自其分陰分陽，千變萬化，條理精詳，卒不可亂，故謂之理。非氣外別有理也」。同上註。

55 清・黃宗羲，〈僉憲蔣道林先生信〉，《明儒學案》，卷 28，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 730。

56 清・黃宗羲，〈論學書〉，《明儒學案》，卷 37，《黃宗羲全集》第 8 冊，頁 144。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 善看也。後之儒者，但泥其立言之失，而不究其本旨，一誤百和，遂以為真有天命之性，有氣質之性。[57]

他反對以「理／氣」二分的架構，將「天命之性」與「氣質之性」區分為本質互異的二者，致使儒家人性論陷入「人有二性」之危。他認為宇宙本源於一氣，「理」乃是描述語，意謂氣化生生本自蘊含中正純粹、於穆無妄的條理性與秩序性。氣之外，並無另一個超越而可駕馭氣化的所以然之理。[58]氣化之妙運，即是神理。六經所謂「道」、「誠」、「太極」，都是就一氣之生生不息而言，並非指超越於氣外的形上之理。[59]人性之本然，即是天命之性，是與天命本體相同，都為純粹中正至善。此天命之性既是人性之本然，則聖凡皆具，人人相同。

其次，他指出當細看張載所言「形而後有氣質之性」。所謂「形而後有」，即已指出「氣質之性」並非人性之本然，而是人稟氣初生，具有形軀生命後，方才形成的個體差異性。這裡包含個人在體質、智能、個性等等殊異面。他將個人所呈現的剛柔之偏，稱為「氣質之性」。依此，他以「氣一分殊」取代「理一分殊」，主張「天命之性」與「氣質之性」都本源於一氣。「氣質之性」，並非是「天命之性」以「理」之形式墮入於「氣質」之中所成。「天性」與「氣質」是二而一，而非對立二分的關係。值得注意的是，對於張載以「天地之性」與「氣質之性」分論人性的架構，蔣信並不認為其「極有功於聖門」，反而認為這是橫渠「其言欠瑩」所產生的混淆，[60]批判此說使後之儒者竟陷溺於人有二性的困境。

楊東明以「盈天地間，只是一塊渾淪元氣」，以及「理氣，斷非二物」為基礎，肯定陽明「氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也」為「萬古確論」

57 清‧黃宗羲，《桃岡目錄》，《明儒學案》，卷 28，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 732-733。

58 蔣信也反對以「所以然／然」的二分法，將「理／氣」割裂為本質互異的二者。他說：「故元氣者，天之神理。先儒謂陰陽是氣，所以然者是理。陰陽形而下，太極形而上，謂有氣別有理，二之矣」。同上註，頁 736。宇宙只有一個終極實有，即是元氣。元氣是造化活動的自因，在氣化之外窮究所以然之理，是在造化之外，另立虛妄的存在之源，其論不僅無根，更可能導致無限後退的邏輯困境。

59 《桃岡目錄》曰：「《六經》具在，何嘗言有個氣，又有個理？凡言命、言道、言誠、言太極、言仁，皆是指氣而言。宇宙渾是一塊氣，氣自於穆，自無妄，自中正純粹精，自生生不息，謂之命，謂之道，謂之誠，謂之太極，總是這一個神理」。同上註，頁 734。

60 同上註，頁 733。

臺灣大學學術期刊資料庫

。[61]他認為，人性可從兩面論說，有時從氣邊言，則著眼於氣質之性所表現的個體殊異性。於此，個人與個人間，自有賢、聖，與愚、不肖的差異，呈現出「不皆善」的現象。但從人性之本體，亦即從理邊言性，則人之本質為善。即便個人因氣質之偏，而有不善之表現，但仍未能剝奪泯滅自身善根。此所以就人性之究竟處言，人無有不善。所以，「義理之性」與「氣質之性」之「區分」，只是表示人性可從兩面分說，而非意謂人性可「分割」為「二」。依此，他批判前人僅以「義理之性」為性，主張人性有善無惡者，是忽視人在個體表現上，確有不皆為善的經驗事實。又批判那些主張人只有「氣質之性」者，誤以為人因氣質殊異，人性有善有惡，則是陷入「人有二性」的謬誤。故前人專言「義理之性」或「氣質之性」者，皆非「至當之論」。[62]

由上述可見，王門學者雖都接受陽明「氣即是性，性即是氣」的觀點。但卻各自提出不同的詮釋。隨著這種詮釋上的差異，對於氣質之性與人性善惡的議題，亦有不同的見解。此即下文所要討論之處。

四、人性善惡與氣質之性

朱子以理善言性善，但並未將「惡」之根源，歸屬於「氣」或「氣質」，而是與橫渠、伊川相近，以「氣質之性」為道德實踐的限制原則。但陽明及其後學，認為性當在氣上始見，則以「氣質」或「氣質之性」為實現原則。氣質與成德的關係，經宋明兩代的發展，有逐步從消極限制往積極實現的方向發展。

（一）氣質是成德的限制或實現的條件

性善論是理學家的共識。程朱與陸王雖在「心即理」上有不同意見。但雙方都接受「性即理也」的基本命題。由於「性」隨著形而上之理而獲得了本體

61 明・楊東明，〈理氣篇〉，《山居功課》，卷 6，明・穆孔暉等撰，《北方王門集》，頁 908。

62 楊東明曰：「蓋氣者理之質也，理者氣之靈也，譬猶銅鏡生明，有時言銅，有時言明，不得不兩稱之也。然銅生乎明，明本乎銅，孰能分而為二哉？人性之大較如此，如曰專言理義之性，則有善無惡，專言氣質之性，則有善有惡，是人有二性矣，非至當之論也」。見清・黃宗羲，〈晉菴論性臆言〉，《明儒學案》，卷 29，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 756-757。黃百家亦將朱子由「理／氣」言「性／氣」二分之說，改為以「氣之本然／氣之雜揉」調和「性無不善」與「人有善惡」之衝突，肯定晉菴之言，「可謂一洗理氣為二之謬」，並肯定：「其學之要領，在論氣質之外無性」。見清・黃宗羲，〈侍郎楊晉菴先生東明〉，《明儒學案》，卷 29，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 755。

臺灣大學學術期刊資料庫

論的地位，性善從人性論延伸至形上學。然而，人性若本然為善，則「惡從何來？」，即是無可迴避的問題。張載結合天道論與性善觀，主張天地之性即是天道價值之展現，不可能為不善。人稟受此天地之性為人之道德實踐根源，所以「天地之性」於人亦「無不善」。至於「氣質之性」，則是影響人朗現天地之性的消極限定項，雖不能直視為「惡」，但影響人朗現其本然之善。[63]至此，氣質或氣質之性成為解釋人何以未能充盡所本然具有的道德性，使人流於惡的關鍵。伊川也表示：「氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳」。[64]然而，從明儒的視野觀看，真正強化了氣質與人之所以為惡之關係的代表者，無疑是朱子。朱子強調「性／氣」二分，也連帶的促成了「義理／氣質」的緊張對立。他區分氣質與氣質之性，「氣質」為人性的限制性原則。性理之表現，受到氣質之影響。氣質即便不是「惡」，也是人之成德所必須馴化的對象。朱子也曾說：「人之性皆善。然而有生下來善底，有生下來便惡底，此是氣稟不同」。[65]義理之性與氣質雖同為天授，後者卻明顯被排擠至成德的消極限制。[66]這一點又通過「存天理，滅人欲」這項命題，更為之放

63 陳德和即曾指出，在儒家「心性天命通貫為一」的義理脈絡中，「性」只能是一而非二，且惟義理之性才真正可以當作人的存在本質。若是將「氣質之性」視為人體生命中的一種定然不可移之性，則實踐的必然義將相對減殺，而張載所謂的「變化氣質」亦變得不可理解。陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（臺北：洪葉文化事業公司，2002），頁 112-113。

64 宋・程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 21 下，《二程集》上冊，頁 274。

65 宋・朱熹，《朱子語類（一）》，卷 4，《朱子全書》第 14 冊，頁 198。陳來也指出，在朱子哲學中，「氣稟之不善成為惡的根源主要是由於氣稟的昏濁造成了對本性的隔蔽」。陳來，《宋明理學（第二版）》（上海：華東師範大學出版社，2003），頁 136。

66 在朱子哲學中，氣質是成德的限制，而人之所以為惡的根源。首先，氣質是與生俱來的稟賦，非人的自由意志所能決定。即便具有清濁、昏明的限制，頂多也只是指出自然之惡，而非道德之惡。其次，將自然之惡看作人之所以為惡的根源，將使道德責任與道德工夫皆失去意義，而落入氣質決定論。李明輝即反對朱子有陷入氣質決定論之嫌。並指出，朱子是將惡之根源歸諸「心」放棄自作主宰的權柄。但由於朱子哲學系統中的「心」屬於氣心，而非孟子式的道德本心。因此，朱子之心並不具有真正的道德主體之地位，至多僅能解釋「自然之惡」的形成，而無法真正解釋「道德之惡」的形成。陳志強則從道德心理學，論述朱子之心能承擔作「惡」的道德責任。李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），頁 551-580；陳志強，〈「心臥則夢，偷則自行」——朱子論「惡」的道德心理學〉，《中國文哲研究集刊》第 60 期（2022 年 3 月），頁 87-135。

臺灣大學學術期刊資料庫

大。

就氣質與人性善惡之關係而言，陽明主張「人性本善」，「惡」在人性中無根。因此，人之所以有惡行，並不當歸咎於氣質或自然生命。也由於人性中並無「惡」獨立自存的地位，犯過者之能改過遷善，方有人性論上的充足依據。《傳習錄・下》曰：

> 夫子說「性相近」，即孟子說「性善」，不可專在氣質上說。若說氣質，如剛與柔對，如何相近得？惟性善則同耳。人生初時，善原是同的。但剛的習於善則為剛善，習於惡則為剛惡；柔的習於善則為柔善，習於惡則為柔惡，便日相遠了。[67]

首先，對於前人（例如，陳淳（北溪，1159-1223））用「義理之性」與「氣質之性」的架構，調和孔子「性相近」與孟子「性善」說的緊張關係（「性善」意謂人性皆同，「性相近」意謂人性有異），進而將孟子性善視為論性之本原，將孔子「性相近」視為僅言及氣質。陽明對這種詮釋安排並不滿意。他認為，「性相近」與「性善」皆非立足於氣質而論。因為依據「氣質」的界定，一論及人的氣質之性，則已屬於人的個體差異性，而人與人即有剛柔相對的對立關係，如此何得以言「性相近」。所以，孔子「性相近」與孟子「性善」，皆應視為從性之本原上立說。所謂「性相近」，正意謂「人性初無不同」。其次，由於人性本善，氣質之性雖呈現個人在自然生命上的差異，但這種差異卻並不能推導出人會因此為惡。所以，人之為惡並非出於氣質或氣質之性。陽明認為，未能致良知或本心的流失，才是人之所以為惡的根源。[68]「習」則是影響本心的關鍵。[69]「習」既可指向環境「習俗」對人的影響，也可指向人在後天發展中所逐漸染上的「習性」。但無論何者，吾人在氣質剛柔上的差異，經由「習」而僅有「剛的習於惡則為剛惡」，「柔的習於惡則為柔惡」之表現差異。最後，陽明不將人之所以為惡推諉於氣質之性，也就打破了「義理／氣質」之區分下，所隱然形成的對立關係。在朱子性氣二分的架構中，很容易形成一種流行的觀點，亦即人們將義理與氣質之此消彼長，套入天理與人欲的緊張對

67 明・王陽明，《王陽明全集》第 1 冊，頁 135。

68 陳志強，〈陽明與蕺山過惡思想的理論關聯—兼論「一滾說」的理論意涵〉，《國立政治大學哲學學報》第 33 期（2015 年 1 月），頁 149-192。

69 〈贛州書示四侄正思等〉即曰：「習俗移人，如油漬麵，雖賢者不免，況爾曹初學小子能無溺乎？」。明・王陽明，《王陽明全集》第 3 冊，頁 1036。

臺灣大學學術期刊資料庫

立，將抑制氣質視為天理戰勝人欲。但陽明不以氣質之性為惡，甚至認為氣質生命所含蘊的嗜欲，也不是人性中的惡根。人之所以受嗜欲影響而有惡行，是因為人未能挺立心體，充盡良知，使意念一時留滯，滑轉而流於惡。[70]

自陽明而後，王門對於是否可將人之所以為惡歸罪於氣質，有反對與贊成兩方意見。在反對者中，又有順承陽明性氣一滾說，主張「除卻氣質，何處求天地之性？」者，[71]以及奠基於「宇宙只是一氣」的宇宙論，[72]反對將人之所以為惡諉過於氣質者。

在反對諉過氣質者中，鄒守益承繼陽明之理路。在〈貢院聚講語〉中，他以「目」為喻，以目之「明」與「昏」，類比性所呈現的「善」與「惡」現象。他指出，「目」能明照萬物是目之本然。當目之能「明」的功能出現障礙，則目即陷入昏暗不明的狀態。目之昏與明皆是出於目之本然能力是否呈顯無礙。因此，不能說目之昏與目無關。然而，昏與明雖都是用以描述目在現實世界中的具體活動狀態。但是，並非意指「目」本然具備「昏」與「明」兩種能力。「明」才是「目」之本然。「昏」僅是目之本然能明出現問題時，所產生的負面現象。東廓依此指出：首先，性善是性之本然，如同目之能明是目之本然。其次，「惡」是性善之未能呈顯，故「惡」亦出於「性」。再者，性善才是性之本體，惡只是性體尚未能呈現自身之善時，所產生的負面現象。故「惡」雖與「性」相關，但不可將「惡」視為「性之本然」。人之性善，而非善惡兼具，惡在人性中並無獨立自存的地位。[73]

蔣信與楊東明，則是從「宇宙只是一氣」的宇宙論出發，由反對「性／氣」二分，進而反對將人之所以為惡歸根於氣質。對於人性善惡的問題，蔣信接受周敦頤（濂溪，1017-1073）以「剛柔善惡中」描述人之個體差異性，又以此歸屬於「氣質之性」。所以他就必須面對兩項問題：一者，「惡」在人性中是否具有獨立自存的依據？二者，人之惡是否當歸諸氣質？對此，他否認人性中本有惡之源，也反對朱子等先儒「以美惡不齊為氣質，性是理，理無不善」的觀點。他認為這種為維護「性」純然至善，而將惡歸罪於氣質的論點，是對孟子性善論的扭曲。因為，這無疑是說孟子道性善，是要人在「氣質外別尋理」

70 關於「惡」之何以產生？從陽明四句教之「無善無惡心之體，有善有惡意之動」可知，善惡之分別在於人心應物而動時，意念有好善惡惡之表現。當人心經「習俗」與「習氣」之染雜，使良知流行在意念發用處有所「偏失」與「留滯」，則人之行動連帶因意念之流於惡，而產生惡行。

71 明・鄒守益，〈濮致昭錄會語〉，《鄒守益集》下冊，卷 16，頁 774。

72 清・黃宗羲，《桃岡目錄》，《明儒學案》，卷 28，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 734。

73 明・鄒守益，〈復初書院講章〉，《鄒守益集》下冊，卷 15，頁 720。

臺灣大學學術期刊資料庫

。如此反而使「理」與造化（氣化）分離，讓「理」成為與現實無關的虛妄存在，「性即理」也淪為空言。然而，若肯定惡在人性之中無根，又當如何解釋惡之出現？蔣信藉重新詮釋明道所謂「善惡皆天理，謂之惡者，本非惡」，用以澄清此點。他認為，元氣本體是動而無動、靜而無靜，是超越善惡相對的純粹至善，而不可以相對義的「善／惡」言之。故「神理本體，元只是無而已」。[74]人性本自元氣，故推本其源，人之本然亦當純粹中正、純然至善。此所以說：「人生而靜以上，純粹至善」。但人稟氣初生既有氣質殊異，在現實生活中，又因與各種事物打交道，而不得不有感官思慮活動，此時人已從靜而無靜的純粹至善狀態，步入五性感動的情境，而陷入善惡相對相。人之神理本體，也隨稟氣之剛柔而發動，產生慈祥、巽順、儒弱、無斷、邪佞、嚴毅、正固、猛隘、強梁等多樣面貌，善惡也隨之產生。由此可知，人之所以有能力為善為惡，雖皆由於天命本體首先賦予吾人存在之可能，故所謂「善惡皆天理」。但是，「惡」只是人類活動之暫時現象，而非人性之本然有惡。至於人因氣質剛柔之偏所產生的惡行，也因為氣質並非一成不變，故可經由變化氣質的工夫，使人能通過「剛柔合德」以克服氣質之偏，重新復顯本體之至善。

有別於前述觀點，王艮則是將人之所以為惡歸諸氣質。他批判明道「善固性也，然惡亦不可不謂之性」的論點，[75]認為明道將人之所以為「惡」的根源，也歸諸「性」，是一種影響學者甚深的誤讀。[76]他指出，依據孟子性善說，

74 清・黃宗羲，《桃岡目錄》，《明儒學案》，卷 28，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 736。

75 宋・程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 1，《二程集》上冊，頁 10。王心齋對於明道此句的理解，並不公允。由《河南程氏遺書》，卷 1 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。」（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」。所謂「善固性也，然惡亦不可不謂之性也」，乃是指人雖理當順承天之生德而在行為表現上全然呈顯本性之善，但由於氣稟之影響，使得人未能呈顯本性之中正仁義，而在行為上有「過」與「不及」之偏，此即為「惡」。換言之，明道認為，人並不具備獨立自存之「惡性」，而「氣質」雖是影響人不能全然無礙的展現性善的消極限定。但「氣質」本身亦是得自於天，而非本來為「惡」。「為善去惡」不當以捨離氣質生命為前提而實踐。對此，筆者已有專文討論之。詳見陳政揚，〈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。

76 儘管明道仍堅持性善論，反對人性有惡之說。但「善固性也，然惡亦不可不謂之性也」一語，確實啟發了其後學者走向善惡皆性說。例如，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

臺灣大學學術期刊資料庫

性體本然為善，惡並不出於性。至於如何解釋人之所以本善，卻又在經驗世界中，屢見人有惡行。他認為，這是出於氣質之雜，使人在後天生長過程中，逐漸因習氣而蒙蔽了善根。他反駁明道以流水喻性之說，認為明道主張清水與濁水都是水，如同人之善惡皆是性，這是對人性的誤解。他指出，水之清是水性本來清澈，水之濁並不是因為水性為濁，而是水在流動中受到雜質汙染而逐漸混濁的樣貌。同樣的，人為惡並非根源於性，而是氣質影響了人之行為表現。心齋認為，明道以善惡皆性，也是受到「氣質之性」這一概念的誤導，將氣質也視為是「性」。誠如上一節所提及，王艮認為「氣質」根本不屬於「性」，由此根本否定「氣質之性」一詞的合法性。

除了聚焦於「是否可以將人之所以為惡歸罪於氣質？」外，楊東明不僅反對將惡諉過氣質，而且正面肯定氣質之性具有能實現義理的積極性，則又是此議題下的另一種觀點。

（二）反對諉過氣質而貶抑身體

天地之性與氣質之性這組概念之所以「極有功於聖門」，關鍵之一，在於既承繼了孟子「大體與小體」之區分，又能在維護性善論的前提下，將前儒之所以有性惡說、性三品說，或性相混說，歸結於他們僅見氣質之性，而未見天地之性方為人性之本然。如此，透過這組論性架構，能更全面地安排人之道德生命與形軀生命。然而，此架構既然承繼了大體與小體之區分，也意味著在道德抉擇上，繼承了此區分後的取捨。當張載表示「故氣質之性，君子有弗性者焉」，[77]即意味著成德工夫當以孟子「從其大體為大人」為依歸。[78]換言之，作為安頓形軀生命的氣質之性，在盡性成德之抉擇前，是被視為「小體」，即便不當捨離，也是第二序位後的考量。這種通過道德抉擇，而不經意的將氣質形軀生命降格的趨勢。通過朱子嚴辨「天理／人欲」，達到義理與氣質的高度緊

的一面 。所以，他反對性善論者主張「人性皆善」 。相對者，他表示：「善固性也，惡亦人心所出，非有二本」，見明・王廷相，〈性辯〉，王孝魚點校，《王廷相集》（北京：中華書局，2009），第 2 冊，頁 609 ，以及：「性之善與不善，人皆具之矣」，見明・王廷相，《雅述・上篇》，《王廷相集》第 3 冊，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」。見明・王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》第 2 冊，頁 519 。對此，筆者另有專文討論。詳見陳政揚，〈王廷相與吳廷翰思想比較——以天道論與人性論為中心〉，《淡江中文學報》第 45 期（2021 年 12 月），頁 67-98。

77 宋・張載，《正蒙》，《張子全書》，卷 1，頁 15。

78 宋・朱熹，《孟子集注》，卷 11，《四書章句集注》，《朱子全書》第 6 冊，頁 407。

臺灣大學學術期刊資料庫

張對立。朱子性、氣分設，以氣質指向人的形軀生命或自然生命。由於人欲隨形軀而產生。[79]當他高抬「明天理，滅人欲」，以朗現人的天命之性完成道德人格為學者使命，氣質所代表的形軀生命，即成為道德工夫對治的對象。[80]依此，在朱子理欲論中，身體形軀雖不是惡的根源，也是成德工夫所要馴化的對象。這種天理與身體的緊張關係，為陽明學者所反對。

陽明以「良知」將天地萬有涵攝於一心。代表形軀生命的氣質之性，也從「形／心」相對的格局，一轉而為「形」（身體）與「心」的一體化。依此，身體不再是朱子思維中有待規範者，而是能將心體良知具體化為美善世界的道德創造者。《傳習錄・上》曰：

> 這視聽言動皆是汝心：汝心之視，發竅於目；汝心之聽，發竅於耳；汝心之言，發竅於口；汝心之動，發竅於四肢。若無汝心，便無耳目口鼻。所謂汝心，亦不專是那一團血肉。若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在，緣何不能視聽言動？所謂汝心，卻是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。有這個性才能生。這性之生理便謂之仁。這性之生理，發在目便會視，發在耳便會聽，發在口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生，以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己。[81]

陽明對氣質之性的看法，推拓了孟子「形色，天性」（〈盡心上〉）[82]的踐形觀。耳目、口、鼻所呈現的視、聽、言、動，並不僅僅是中性義的生理官能。在身心一體的格局中，心體良知之判準與身體之視聽言動一體具現。若說「知行合一」之「行」，包含了「心之意念發動」與「具體行動」，兩個面向。身體與心體一如，亦即是動無非禮之天理流行之展現。氣質不是惡之源，心性工夫也就不落在防檢氣質上，而是通過復顯良知或心之本體的「恒照」能力，即

79 當朱子論及聖人也有教人變化氣質之工夫時，即表示：「看來私欲是氣質中一事」。宋・朱熹，《朱子語類（三）》，卷 78，《朱子全書》第 16 冊，頁 2675。

80 朱子曰：「聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲」。宋・朱熹，《朱子語類（一）》，卷 12，《朱子全書》第 14 冊，頁 367。

81 明・王陽明，《王陽明全集》第 1 冊，頁 39。

82 宋・朱熹，《孟子集注》，卷 13，《四書章句集注》，《朱子全書》第 6 冊，頁 439。

臺灣大學學術期刊資料庫

能連帶去除妄念與氣質之習染。[83]

陽明弟子如王畿、鄒守益、歐陽德、羅洪先（念菴，1504-1564）、劉師泉、王時槐（塘南，1522-1605）等人，都承繼陽明「性善之端，須在氣上始見得」，[84]反對將人之所以為惡歸罪於氣質之性。並認為氣質之性所代表的形軀生命，是人之道德生命的載體。身體不再僅是有待馴化的對象，而是成德不可或缺且具有正面意義的一環。順此共識，北方王門的楊東明與泰州學派的羅近溪，又分別從兩條路向上，推進了氣質形軀在成德上的積極性。

其一，從肯定氣為萬物之本原上，肯定氣質之性具有實現義理的積極義。[85]楊東明曰：「蓋太極本體，立二五根宗，雖雜揉而本質自在，縱偏勝而善根自存，此人性所以無不善也。夫一邊言氣，一邊言理，氣與理豈分道而馳哉? 蓋氣者理之質也，理者氣之靈也」。[86]他從「太極本體」為人性不可剝奪的善根，而言人雖因氣質雜揉，呈現「不皆善」的現象。但就人性之本質，人性本無不善。所謂「太極本體」，並非氣之外的另一終極實體。〈論學篇〉曰：「蓋天地間只是一個太和元氣，而氣之條理即為理，理即太極也，渾然一而已矣」。[87]可知他以「太和」詮釋「太極」，取「氣」之本然即以終極和諧為存在目的。人性以太和元氣為存有之本質目的，實以創造善為性之本體而無不善。他以醋與酸的關係譬喻，「氣質」如同「醋」，是指向存有者之實存；「酸」則如同「義理」，是存有者的本質真性（情性）。醋之酸性必然通過醋這項實然存有方能呈現，義理也必然是經由氣質才能呈現。故他主張「義理之性出於氣質」，[88]氣質之性即是實現義理的必要條件。

其二，從保身、尊身，肯定身體在成德上的積極性。在陽明學者中，王艮是少數主張性與氣質二分，且否定「氣質之性」的概念合法性者。但他所提之

83 明・王陽明，《傳習錄・中》，《王陽明全集》第 1 冊，頁 67。

84 明・王陽明，《傳習錄・中》，《王陽明全集》第 1 冊，頁 66。

85 唐鶴徵與蔣信，雖同樣先以盈天地間一氣的宇宙論為基礎，探討氣質之性。但二者關注的焦點在否定性氣二分，以及將人之所以為惡諉過於氣質。卻並未進一步主張氣質之性具有實現義理的積極性。這是二人與楊東明之不同。

86 清・黃宗羲，〈晉菴論性臆言〉，《明儒學案》，卷 29，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 757。

87 明・ 楊東明，〈論語下〉，《山居功課》，卷 5，明・穆孔暉等撰，《北方王門集》，頁 890。

88 清・黃宗羲，〈晉菴論性臆言〉，《明儒學案》，卷 29，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 757。

臺灣大學學術期刊資料庫

「淮南格物」，[89]以及《明哲保身論》中，尊身、愛身、保身的思想，卻是將「身」提高至「道」的位階，肯定身體在創造道德上的正面價值。[90]「身」是「格物」之「矩」，「天下國家」是「方」，在格物的本末關係上，是由「矩正而方正」，通過安身才能達到以安家、安國而安天下。[91]故「安身」正是《大學》所謂的「知本」與「止於至善」。[92]換言之，在王艮哲學中，「氣質」不僅不屬於「性」，故否認「氣質之性」概念的合法性。「氣質」也並不宜與「身」等價，而是人身在積習中所養成的惡習，此所以他以水清喻性善，以氣質如流水後天染雜所成之惡，而說：「惡非性也，氣質也，變其氣質則性善矣」。[93]

羅近溪雖未接受王艮對於氣質或氣質之性的看法。但他承繼王艮尊身、重身的觀點，[94]反對世儒貶抑氣質之性所導致的抑身說。持論者有一種流行的見解，認為性體全善，但因有氣質之雜，所以使人有善有惡。又由於氣質之性以身之形軀生命表現之。因此，對治氣質之蔽導致貶抑形軀生命。羅近溪反對這種論點。〈語錄〉曰：

> 況天命之性，固專謂仁、義、禮、智也已！然非氣質生化，呈露發揮，則五性何從而感通？四端何自而出見也耶？故維天之命，充塞流行，

89 吳震指出，「淮南格物」之名稱由來，始見於趙貞吉《泰州王心齋墓誌銘》。吳震，〈王心齋「淮南格物」說新探〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2008年第1期，頁95-101。

90 在答徐子直問「尊身」時，王艮提及「身與道原是一件，至尊者此道，至尊者此身」。見明・王艮，《王艮全集》，頁74。有學者甚至表示，「身」在王艮思想中，已然具備「道德的行動者」之身分。岑溢成，〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學誌》第14期（1995年6月），頁59-82。

91 王艮曰：「『格』，如格式之格，即絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，卻不在方上求，矩正則方正矣，方正則成格矣，故曰『物格』」，在答諸生《大學》「止至善之旨」時，又曰：「以經而知安身之為止至善也」。見明・王艮，〈答問補遺〉，《王艮全集》，頁69-70。

92 吳震即指出：「心齋賦予了『身』以一種『本』的地位，在『身心』的問題上，心齋突出了『身』相對於『心』的重要性」。見吳震，《泰州學派思想研究》（上海：上海人民出版社，2023），頁 136。但這並不是說王艮從存有論上，將「身」置於本體地位以取代「心」本體。他是在工夫論上，主張「修身」在格物工夫上，具有更根本的優先性。

93 明・王艮，《語錄》，《王艮全集》，頁22。

94 陳立勝，〈「身不自身」：羅近溪身體論發微〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》2012年第1期，頁10-18。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 妙凝氣質，誠不可掩，斯之謂天命之性，合虛與氣而言之者也。[95]

他認為，仁義禮智之性雖純粹至善，但若人無此身，則性體根本無處著落，無從呈露發揮。孟子由身體所呈現之惻隱、辭讓、羞惡、是非的行為表現，逆顯性善之四端，正足以說明人的道德生命不可剝離人的氣質形軀。更何況氣質之性亦本源自於天命流行妙凝所成。先儒所謂天命之性，本即合虛與氣而言，以仁義禮智與吾身同受之於天，得以呈顯天地生德的生命整體。然而，有門人問，若宋儒所提的氣質之說本不悖離孟子性善宗旨，又何以會有學者質疑氣質之性非性善之宗？羅近溪進一步指出：

> 儒先立說，原有深意，而近世諸家講套，漸漸失真，既將天性、氣質兩平分開，又將善惡二端各自分屬。殊不知理至性命，極是精微，聖賢猶且難言。而集說諸家，妄生分解，其粗浮淺陋，亦甚矣。[96]

他表示，某一理論要旨雖出於某一學者所提出，但其說往往在前人思想中已然醞釀成形。例如，性善說雖由孟子所提倡，但其思想要旨在孔子所謂「繼之者善也，成之者性也」之言中已然具備。同樣的，氣質之說雖主於宋儒，但並非始於宋儒。孟子所謂「形色，天性也」，即以先言之。更何況，氣質之說本無悖離性善宗旨。真正使氣質之性與性善對立，是近人在轉述前人理論時，不明要旨，漸失其真的緣故。這又出於兩點關鍵誤解：首先，將「天性」與「氣質」先妄自區分為平行對立的兩個概念。其次，又將「善」與「惡」分別繫屬在「天性」與「氣質」之下。依此，遂推論出天性屬善，而氣質為惡的二元對立。從而使氣質之性所代表的形軀生命受到貶抑，致使學者認為修養心性，必須透過壓抑此身方能達至的謬論。基於此，羅近溪導正純化道德生命的修養進路，而曰：

> 心以宰身，則萬善皆從心生，雖謂天命皆善，無不可也；心以從身，則眾惡皆從身造，雖謂氣質乃有不善，亦無不可也。故天地能生人以氣質，而不能使氣質之必歸天命；能同人以天命，而不能保天命之純全萬善。若夫化氣質以為天性，率天性以為萬善，其惟以先

95 明・羅汝芳，〈語錄彙集類〉，《羅汝芳集》上冊，頁 87。
96 同上註，頁 88。

臺灣大學學術期刊資料庫

知覺後知，以先覺覺後覺也夫，故曰：「天地設位，聖人成能。」[97]

他表示，當身體形軀聽命於道德心志，則本心良知所發的善念善意，皆能通過此身而一一具體落實為善行，此時身心皆善，萬善皆由身心所發。但相對者，若人心陷溺於感官形軀欲望趨使，則本心蒙昧、良知不顯，此身之行為自然流於惡。世人遂將人之所以為惡歸罪於氣質。換言之，天雖交付人道德心志能知善惡是非，並賦予身體形軀使人能在現實世界中具體實踐善行。但天並不左右人心，主導人身必履行天命。這也顯示出天將人之所以為善或為惡的決定權，交由人所決定。依此，純化道德生命的入路，不在於使心與身對立抉擇，而在於心以宰身，使身體所代表的形軀生命由道德心志所貞定，在身心一如的狀態下，先儒性善宗旨，方能貫徹實踐。聖人之教，也顯現於明白肯認以心宰身，化氣質為天命者，能以「以先知覺後知，以先覺覺後覺」的形式，將〈大學〉「明明德」以至「止於至善」的理想一一推廣落實。

五、變化氣質是工夫綱領或效驗

變化氣質是工夫綱領或效驗？是從工夫論上探究氣質之性的一個關鍵問題。視變化氣質為工夫綱領者，多認為氣質為人之所以不能充分實現性善的消極限定。張載即發揮了孟子「大體／小體」之道德抉擇，不僅認為「性未成，則善惡混」，更主張「氣質之性，君子有弗性」，以變化氣質為工夫綱領。表示為學之益，即在於能變化氣質。朱子不僅以氣質為人之消極限制，更由於以理善論證性善，性即理，不可能有惡。故將人之所以為惡的可能性，落在氣質。依此，當倡言「存天理，滅人欲」時，越是高舉天理、義理，越是相形強化對氣質的貶抑。相對於此，陽明「致良知」之教，認為挺立良知主體則惡自消。工夫之綱領不在於一一對治氣質之偏，而是顯豁良知主體。故變化氣質則是檢視工夫之效驗。[98]按理來說，這本當是朱子與陽明之別。但隨著王門弟子之分化，對於變化氣質的態度，又產生四種不同立場。

其一，承繼陽明故路，以變化氣質為工夫效驗者，如鄒守益、歐陽德等人。對於「變化氣質」究竟是工夫綱領或是效驗？〈浙游聚講問答〉曰：

問變化氣質之功。曰：聖門教人，曰愚曰明，曰柔曰強，何嘗不說

97 同上註。

98 明・王陽明，《傳習錄・中》，《王陽明全集》第1冊，頁67。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 氣質？祇是果能此道，便是變化的訣竅。反身而誠，便是與天合德；強恕而行，便是與聖同歸。《孟子》引「在下位」一章，祇改「誠之者」為「思誠」，何等緊切！博學、審問，慎思、篤行，五「之」字，皆指「誠」說。[99]

相較於程朱涵養靜察的工夫，著重於從氣質之蔽上防閑。陽明致良知之教，則是強調挺立良知主體，則人自當有足夠的道德動力，克服氣質之局限。鄒守益便指出，自孔門言「因材施教」，即顯示儒門工夫從未忽略個人氣質有柔強、愚明的差異。但教學者以「誠」存養擴充良知本體，則人人皆能超越氣質之限，而與聖同歸。[100]因此，他主張陽明心學並未以對治氣質之蔽為工夫綱領，而是將「變化氣質」視為學有所得之效驗。[101]

其二，主張變化氣質僅是對中人而論，上智、下愚不在此列。例如，唐鶴徵以海水為喻，說明人之受氣於乾元，如同取水於海。海水有鹹有淡，人取水時，未必能鹹淡兼取，也未必能鹹淡適中。人稟氣有生而有性，其性亦如取水於海，有鹹有淡，具有隨機性。故人自有清濁剛柔智愚之別。只是，性緣於氣，氣質之殊異，仍不可不謂之性。他依此重新詮釋孔子「性相近」，與「上智下愚不移」之說。他認為，孔子所說的「性相近」，乃是指「中人」（亦即一般人）而言，上智與下愚不屬於此範圍內。因為舉凡能通過「學」而矯正者，皆屬於氣未甚偏者。此即屬於中人之性的範圍。至於「下愚」，是氣偏之極，

99 明・鄒守益，《鄒守益集》下冊，卷 16，頁 769。

100 鄒守益認為「良知之教，乃從天命之性指其精明靈覺而言」。見明・鄒守益，〈復夏太僕敦夫〉，《鄒守益集》上冊，卷 10，頁 493。又以良知本體即天理流行，表示：「就良知精明處，自有天然一定之則」。見明・鄒守益，〈答周順之〉，《鄒守益集》上冊，卷 10，頁 503。依此，在東廓思想中，性體並非只存有不活動的道德法則。性體即是良知，是具有道德創造力的能動主體。通過戒慎恐懼之工夫，使性體行於日用倫物中，不舍晝夜，無有停機，則其「流行之合宜處謂之義，其障蔽而壅塞處謂之不善」，見明・鄒守益，〈簡鮑復之〉，《鄒守益集》上冊，卷 10，頁 496，氣質之性依良知本體而得以貞定。此所以黃宗羲評論道：「離卻戒慎恐懼，無從覓性；離卻性，亦無從覓日用倫物也。故其言『道器無二，性在氣質』，皆是此意」。清・黃宗羲，〈文莊鄒東廓先生守益〉，《明儒學案》，卷 16，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 381。

101 在〈簡劉兩江〉中，鄒守益曰：「古人學術，須到氣質脫化處，方是歸根復命」，亦即將變化氣質視為檢證工夫之效驗。明・鄒守益，《鄒守益集》上冊，卷 11，頁 545。

臺灣大學學術期刊資料庫

根本無法通過學習改變困境。換言之，他雖推崇張載氣學，但未承繼其「變化氣質」實肯定人人皆可為堯舜的立場，也與陽明心學「聖人之道，吾性自足，不假外求」的基本立場不同。[102]值得留意的是，蔣信雖與唐鶴徵相近，同以氣化宇宙論反駁性氣二分的論點。但對於變化氣質的看法，則明顯不同。他以「氣一分殊」闡發性善論，肯定人人皆可為堯舜。並反對以變化氣質為綱領，強調直接復歸天命本體，則氣質之剛柔之偏自能歸於中。若將工夫聚焦在對治氣質之偏上，則是捨本逐末，功效甚微。[103]他主張先儒「以善惡不齊為氣質」，[104]乃是不知氣質雖有剛柔之偏，但人仍可通過為學工夫，以剛柔合德克服氣質之偏，顯現天命性體的純粹至善。所以，蔣信指出，世人雖多呈現氣質之殊而有賢與不肖的表現，但孟子獨言性善，正是洞見天命本體，而主張通過功夫與天命合一，才能知天知性，盡性知天。

其三，從質疑人有氣質之性，根本否定變化氣質的合法性。例如，周汝登指出，持論者若依變化氣質說，主張人性雖有氣質之偏，而使人亦流於惡，卻可通過變化氣質的工夫，矯正其性。周汝登則不以為然。他表示，先儒以「習」說明人之所以為惡的緣由，是因為「習」是人後天養成者，改善或持續陷溺，都由人能自主決定。所以，人可依照道德意志的自覺，而言「變化」。但是，「性」本出於天然而成，非人能以主觀意志所轉移。「氣質之性」既以「性」名之，則亦不能背離氣質之性也本於天然這項前提。依此，人豈能以自主意志「變化」自然天成（天付）的氣質之性。他又以花為例，若說氣質之性是使個體產生差異性的原因，則紅花與綠花之別，亦即是二者氣質之性有異。但「性」既是「天付」，則自始至終，無法由外力改變。所謂「夫性，一而已矣，始終唯我，故謂之一」。[105]若此一來，則變化氣質之性說，根本是「虛語」。因為期望通過後天人為的努力，將昏濁的氣質之性變化為清明，則如同期待紅花變為綠花一般不可能。變化氣質之性說，反而無法有效證立人可通過修養工夫，達到向善去惡的效果。由此可見持論者以變化氣質之性補強儒家修身工夫之說，並不成立。

102 清・黃宗羲，〈文成王陽明先生守仁〉，《明儒學案》，卷 10，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 201。

103 《桃岡目錄》曰：「只須在天命上立根，久則氣質自會融化。天命上立根，時時約氣質歸於一動一靜之間，即氣質便是剛中柔中，無聲無臭，幾矣。若只就氣質上強治，何時得他融化！」。清・黃宗羲，《桃岡目錄》，《明儒學案》，卷 28，《黃宗羲全集》第 7 冊，頁 730-731。

104 同上註，頁 732-733。

105 清・黃宗羲，〈證學錄〉，《明儒學案》，卷 36，《黃宗羲全集》第 8 冊，頁 118。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、結論

重估氣質之性，是明儒對朱子性氣關係的質疑與反思。這股思潮經理學、心學與氣學相互激盪與蔓延，共同推動了明清之際儒家人性論的轉型，以及醞釀出 18 世紀的反理學思潮。[106]在朱子學內部，即有羅欽順（整菴，1465-1547）以「理一分殊」取代「天命之性」與「氣質之性」的區分。[107]反對朱子學的氣學家中，又有如王夫之（船山，1619-1692）這類先天型的氣學家，主張以「氣質中之性」取代朱子「性在氣質中」的講法，[108]反對氣質之性外，另有所謂「本然之性」。[109]再者，王廷相等後天型的氣學家，則主張氣化一元的人性論，肯定人只有氣質之性，質疑朱子以「義理／氣質」強分人性，陷入人有二性之困境。不過，王廷相雖肯定氣質之性，卻仍以氣質有善有惡，故人需通過變化氣質以成性。依此，王廷相對朱子學的反動，尚只是理學思想的延伸。直至明末清初所凝聚的反理學思潮中，陳確（非玄，1604-1677）的《性解》，顏元（習齋，1635-1704）的《存性篇》，才在問題意識上，從道德脫離氣質如何可能實現？轉變為肯定氣質如何論證性善？[110]至清代中期的戴震（東原，1724-1777），即在《孟子字義疏證》中，建立起一條由血氣心知以重構孟子性善論的進路。逐步呈現出清代思想界揮別宋明理學，走出新一輪的思想格局。

在此一重估氣質之性的思潮中，陽明學與其說是對反於朱子學，毋寧說是對朱子思想的修正。出於對朱子性氣二分的質疑，陽明學將氣質如何通向道德的問題顯題化。陽明正視氣質之價值，但在成德之進路上，卻仍以人的普遍道德性（義理之性）立基。「存天理，去人欲」仍是陽明學的基調。不過在此思想主軸下，王門弟子對於氣質之性的看法卻並不一致。本文即由此切入，從四方面探討陽明學者論氣質之性的複雜性。

106 楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 1-36。

107 羅欽順曰：「一性而兩名，且以氣質與天命對言，語終未瑩」。明・羅欽順著，閻韜點校，《困知記》（北京：中華書局，2013），卷上，頁 9-10。

108 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》2003 年第 2 期，頁 1-17。

109 陳政揚，〈「本然之性」外，是否別有「氣質之性」？——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮〉，《臺大文史哲學報》第 82 期（2015 年 5 月），頁 83-117。

110 陳確將人之所以為惡歸根於「習」，而非「氣質」。從肯定氣質論證性善，故氣質即沒有應當變化的必要性。由此根本否定宋儒變化氣質的工夫論。故曰：「但可曰『變化習氣』，不可曰『變化氣質』，變化氣質，是變化吾性也，是杞柳之說也」。清・陳確著，陳敬璋整理，《陳確集》（北京：中華書局，2009），下冊，頁 454。

臺灣大學學術期刊資料庫

首先，就氣質與氣質之性的界定上：陽明並未再細分「氣質」與「氣質之性」。鄒守益、歐陽德、王畿等人，都承繼此思想立場。不過，王艮、周汝登等人，則認為僅有義理之性，氣質僅是氣質，不可歸屬於「性」範疇，根本無有所謂「氣質之性」。相較於此，楊東明卻提出「氣質之外無性」的命題，肯定宋儒提出「氣質之性」在儒家人性發展史上的重要貢獻。至於晚明劉宗周所言的「氣質之性」，則取「氣質之理」義。依此，他質疑「義理之性」在概念上的合法性，而值得留意。

其次，在辨析天性與氣質的關係上，陽明學者常通過流水與雜質之喻，呈現出同質說與異質說的不同見解。持異質說者，如王艮，主張性純善無惡，惡源自於氣質。天性與氣質之關係，如同流水與雜質的關係。人之所以有惡行，如同流水混入雜質，由清轉濁。持同質說者則主張，天性如水之本然（源泉水），氣質則是由水源處分化而出的支流。支流雖幾經變化，但其本性仍是水之性。因此，如同不能說支流不是水一般，也不當主張氣質不是天性。鄒守益為其代表。至於楊東明則根本質疑流水之喻的適當性，而主張「以水喻性莫若以冰喻性」。[111]

其三，就人性善惡與氣質之關係而言，陽明反對將人之惡諉過於氣質。鄒守益、歐陽德、王畿、羅洪先、劉師泉、王時槐、蔣信，以及楊東明等人，都承繼此說。不過，王艮則是將人之所以為惡歸諸氣質。他甚至批判程顥「善固性也，惡亦不可不謂之性」，有誤導之嫌。

最後，就變化氣質當為工夫之綱領或效驗？陽明以挺立良知主體則惡自消，不需逐一對治氣質之蔽，將變化氣質視為檢證工夫之效驗。王畿、鄒守益、歐陽德等人都承繼此說。但唐鶴徵則據「上智下愚不移」，主張變化氣質僅是對中人之資而言。至於周汝登則根本否定氣質之性，也順此否定變化氣質說的合法性。晚明的劉宗周雖也將變化氣質視為工夫效驗，但他質疑陽明致良知之教法，重釋《大學》，歸顯於密，改由誠意慎獨而另闢成德之工夫。由此可見，在重估氣質之性的思想發展中，陽明學者的反饋呈現出豐富且分歧的複雜風貌。

111 明・楊東明，〈理氣篇〉，《山居功課》，卷 6，明・穆孔暉等撰，《北方王門集》，頁 908。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋・張　載著，林樂昌編校，《張子全書》，西安：西北大學出版社，2014。

宋・程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，1981。

宋・朱　熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔等主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002。

明・王陽明著，吳光、錢明、董平、姚廷福編校，《王陽明全集》，杭州：浙江古籍出版社，2010。

明・王廷相著，王孝魚點校，《王廷相集》，北京：中華書局，2009。

明・王畿著，吳震編校，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明・鄒守益著，董平編校整理，《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明・歐陽德著，陳永革編校整理，《歐陽德集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明・聶　豹著，吳可為編校整理，《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明・王　艮著，陳寒鳴編校，《王艮全集》，上海：上海古籍出版社，2022。

明・羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，北京：中華書局，2013。

明・羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明・穆孔暉等撰，鄒建鋒、李旭等編校，《北方王門集》，上海：上海古籍出版社，2020。

明・周汝登著，張夢新、張衛中點校，《周汝登集》，杭州：浙江古籍出版社，2015。

明・劉宗周著，吳光主編，《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。

清・黃宗羲著，沈善洪主編，吳光執行主編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005。

清・陳　確著，陳敬璋整理，《陳確集》，北京：中華書局，2009。

二、近人論著

牟宗三，〈陸王一系之心性之學（三）—劉蕺山誠意之學〉，《自由學人》第1卷第3期，1956年10月，頁17-41。

———，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993。

臺灣大學學術期刊資料庫

吳　震，〈心學與氣學的思想異動〉，《復旦學報（社會科學版）》2020 年第 1 期，頁 113-125。

———，〈王心齋「淮南格物」說新探〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2008 年第 1 期，頁 95-102。

———，《泰州學派思想研究》，上海：上海人民出版社，2023。

岑溢成，〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學誌》第 14 期，1995 年 6 月，頁 59-82。

李明輝，〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞主編，《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993，頁 551-580。

———，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008。

李書增，岑青，任金鑒等，《中國明代哲學・氣學的復興》，鄭州：河南人民出版社，2002。

林永勝，〈氣質之性說的成立及其意義—以漢語思維的展開為線索〉，《臺大中文學報》第 48 期，2015 年 3 月，頁 1-38。

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》2003 年第 2 期，頁 1-17。

———，《宋明理學（第二版）》，上海：華東師範大學出版社，2003。

陳立勝，〈「身不自身」：羅近溪身體論發微〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》2012 年第 1 期，頁 10-18。

陳志強，〈「心臥則夢，偷則自行」—朱子論「惡」的道德心理學〉，《中國文哲研究集刊》第 60 期，2022 年 3 月，頁 87-135。

———，〈陽明與蕺山過惡思想的理論關聯—兼論「一滾說」的理論意涵〉，《國立政治大學哲學學報》第 33 期，2015 年 1 月，頁 149-192。

陳政揚，〈「本然之性」外，是否別有「氣質之性」？——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮〉，《臺大文史哲學報》第 82 期，2015 年 5 月，頁 83-117。

———，〈王廷相與吳廷翰思想比較——以天道論與人性論為中心〉，《淡江中文學報》第 45 期，2021 年 12 月，頁 67-98。

———，〈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。

陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化事業公司，2002。

楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。

臺灣大學學術期刊資料庫

蒙培元，《理學範疇系統》，北京：人民出版社，1998。

臺灣大學學術期刊資料庫