

## 求同與存異：

### 張載與王廷相氣論之比較<sup>\*\*</sup>

王昌偉\*

#### 摘要

由於北宋的張載和明中葉的王廷相的哲學都顯示出氣一元論的取向，導致不少學者把王廷相視為張載在明代的繼承人。本文將試圖證明，二者的氣論實際上有本質上的不同。簡而言之，張載哲學中的氣，同時是形而上的至善道體和形而下的材質物體。基於這個認識，他能在承認萬物具體差別的同時，不放棄萬物能在更高的層次上合而為一的信念。這是一種「求同」的哲學。王廷相的氣論卻否定至善道體的存在，只重視由實然之氣所形成的天地萬物「不齊」的必然性。這是一種「存異」的哲學。衡之以晚明思想界的發展，王廷相的哲學當比王陽明的哲學更能反映明中葉以後的思想文化從「求同」到「存異」的過渡。

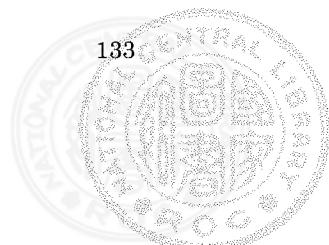
關鍵詞：張載、王廷相、氣、理學、求同、存異

#### 一、前言

學術界對宋明理學發展史的詮釋，一般都是以王陽明（1472-1529）在明中葉的崛起為一大轉折，明代的理學也因此被分為前後涇渭分明的兩個時期：王陽明以前，基本上是延續自南宋以來朱學一統的局面；王陽明以後，

\* 作者係新加坡國立大學中文系助理教授。

\*\* 本文的寫作，實獲益於與業師包弼德（Peter K. Bol）教授無數次的討論，同時，三位匿名評審人為本文的修改提供了許多寶貴的意見，謹此致謝。



則是陽明學的天下。

陽明學的劃時代意義是毋庸置疑的，然而從思想史發展的脈絡來看，王陽明的崛起並不是突然的。王陽明的學生已經意識到陳獻章的「開端」作用，<sup>1</sup>另外，雖然王陽明對後世的影響是任何人都無法比擬的，但和王陽明同時還有不少思想家，如羅欽順（1465-1547）、湛若水（1466-1560）和另外的許多人，都為十六世紀初的思想界提供多元的選擇。

本文所要討論的王廷相（1474-1544），也是活躍於這思想轉型期的一位重要思想家，但在中國大陸之外，王廷相基本不為學術界所重視。<sup>2</sup>在中國大陸，王廷相則是因為其對「氣外無理」的堅持而被推崇為具有進步思想的唯物論者，更有許多學者因此認為王廷相是張載（1020-1077）真正的繼承人。<sup>3</sup>

王廷相對張載的某些讚譽，的確會讓人產生這樣的印象。如他給予受到二程批評的《正蒙》非常高的評價。<sup>4</sup>不過，王廷相在另一些地方卻對張載進行嚴厲的批評，甚至認為張載學說有近禪之嫌：

張橫渠云：「讀書以維持此心，一時放下則一時德性有懈。」此與維摩詰數

1 如王畿謂：「我朝理學，開端還是白沙，至先師而大明。」見明·王畿，《龍溪王先生全集》（四庫全書存目叢書本，濟南：齊魯書社，1997），卷10〈復顏冲字〉，頁447-448。

2 如在英文著作中，只有 John B. Henderson 在一本談中國宇宙論的發展和衰微的專著中，給予王廷相的宇宙論相當的篇幅。見 John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984)。在日文著作中，由小野沢精一、福永光司、山井湧等編著的《氣の思想：中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978），在談到明代的氣的學說，也只提及王陽明及其後學，而不包括王廷相。另外，荒木見悟在《中國心學の鼓動と佛教》一書的第一章〈氣學解釋への疑問：王廷相を中心として〉雖然以王廷相為主要的探討對象，但他主要卻是為了反駁中國大陸學者以王廷相為「進步」，以陽明學派為「反動」的偏見，指出和陽明學派比較，王廷相缺少推翻既定的價值觀的意圖，其思想也因此無法像陽明學派一樣在人倫世界中突出個人的主體性，踏出人類解放的第一步。見《中國心學の鼓動と佛教》（福岡：中國書店，1995），頁3-49。

3 見侯外廬，〈王廷相哲學選集序〉，《王廷相哲學選集》（北京：中華書局，1965）；陳來，《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1992），頁312-320。

4 明·王廷相，〈慎言·魯兩生篇〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989），頁821。這一現代版本把王廷相的重要著作都包括在內，使用方便。



念珠何異？<sup>5</sup>

總而言之，王廷相對張載有批有讚，只因為張載和王廷相都以「氣」作為他們的哲學體系的核心範疇，就認定他們之間有一脈相承的關係，無疑是過於粗糙的。實際上，本文正是要試圖證明，儘管相對於主流程朱學派的理氣二元論，張載和王廷相的哲學都顯示氣一元論的取向，他們之間卻存在本質的區別，而這區別對我們理解王廷相思想的獨特之處以及其時代意義是至關重要的。

## 二、氣的本質與人性之善惡

張載的宇宙論，最引人注目的莫過於由氣化討論宇宙的創生及變化，然而這卻引起二程兄弟及後來朱熹的異議。如程顥（1032-1085）言：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。若如或者以清、虛、一、大爲天道，則（原註：一作「此」）乃以器言，而非道也。<sup>6</sup>

另外，據《二程粹言》記載：

子曰子厚以清、虛、一、大名天道，是以器言，非形而上者。<sup>7</sup>

「清、虛、一、大」是張載在《正蒙》中經常使用的詞彙。程顥批評張載把氣的本體與變化等同於天道，是錯誤地爲形而上的道體賦予形而下的材質之性。實際上，張載氣論的一大特色正是不把氣僅僅視爲形而下的材質物體，如張載在註解《易傳》〈繫辭〉之「一陰一陽之謂道」，就很明確地說：「一陰一陽是道也，能繼繼體此而已者，善也。」<sup>8</sup>另外，在註解「形而上者謂之道，形而下者謂之器」時，他說：

一陰一陽不可以形器拘，故謂之道。乾坤成列而下，皆易之器……形而上者是無形體者，故形而上者謂之道也；形而下者是有形體者，故形而下者謂之

5 《雅述》上，《王廷相集》，頁855。

6 《二程遺書》，卷11〈明道先生語一〉，頁1下，《二程全書》（四部備要本，上海：中華書局，1935）。

7 《二程粹言》，卷11〈論道篇〉，頁4下，同上書。

8 宋·張載，《橫渠易說》〈繫辭上〉，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁187。



器。無形迹者即道也，如大德敦化是也；有形迹者即器也，見於事實即禮義是也。<sup>9</sup>

張載在此反覆闡述的一個觀念，即是氣同時是形而上，亦是形而下的。無形即是道，有形即是器，道器並無本質的區別。當然，無形並不表示「道」空無一物，而是表示「道」不受現象界的任何形體所拘。張載認為，唯有認識這一點，才能洞悉佛老的謬誤：

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於《易》者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老子「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常；若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。<sup>10</sup>

在張載看來，二氏之誤，正在於割裂本體與現象，同時不能正視體用不二本體即現象的真諦，因而推崇本體而貶低現象，並一味追求空無一物虛假的體而忽視實在的用。張載堅持虛空就是氣，兩者並不存在二氏所謂的有與無的本質上的區別：

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。故聖人語性與天道之極，盡於參伍之神變易而已。諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。<sup>11</sup>

氣和太虛的關係，就像冰和水的關係，兩者的形態有異，但同為一物。諸子之所以不及聖人，就在於諸子把有無一分為二，而認識不到那其實只是一體之兩面，只是氣的不同形態罷了。<sup>12</sup>

值得注意的是，儘管張載強調形上與形下之氣的同質性，他卻不因此而否定形上之氣至善的本質以及其作為道德實踐的超越依據。如謂：

9 同上註，頁206。

10 《正蒙》〈太和〉，《張載集》，頁8。

11 同上註，頁8-9。

12 針對張載哲學中氣的不同形態，Ira Kasoff以大寫的*Ch'i*指示散為無形的太虛之氣，以小寫的*ch'i*指示凝聚而有象的萬物之氣，而當「氣」兼具二義或難以做出區分的時候，Kasoff即以*qi*指示之。這種稍嫌累贅的指謂方式之所以有必要，是因為Kasoff要說明雖然形上形下在張載思想中有區別，但這並不是程朱學派中理氣二判的本質的區別，而僅是一物的兩種不同的形態。見Ira Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 37-41.



氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。其在人也，智義利用，則神化之事備矣。<sup>13</sup>

由此觀之，神與化，皆是形上之氣的作用，而此作用是至善無惡的，故體現在人身上，即爲智義利用。另外，在註解《易經》〈說卦〉中所謂「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」時，張載說：

一物而兩體者，其太極之謂歟！陰陽天道，象之成也；剛柔地道，法之效也；仁義人道，性之立也。三才兩之，莫不有乾坤之道也。「易」一物而合三才，天地人一，陰陽其氣，剛柔其形，仁義其性。<sup>14</sup>

張載從「易一物而合三才」說明天地人之爲一。人性之至善因此即是天道與地道在人身上的體現。從更根本之處說，陰陽、剛柔、仁義皆爲一物之兩體，而此「一物」，即「易」，即「太極」。在另一處，張載更明確地說：「一物兩體者，氣也。」<sup>15</sup>所以形而上之氣，即是宇宙與人性之至善的本源。

因此，氣在張載的哲學中具備形而上的，超越、普遍與絕對的意義，但是氣卻處於永恆的流行變動之中，故「氣不能不聚而爲萬物」，<sup>16</sup>而在凝聚的過程當中，就落實爲實然之氣並產生有形體的萬物，所謂「形而後有氣質之性」。<sup>17</sup>從凝聚爲萬物的角度看，則氣的實然形態千變萬化，並因此決定了萬物之不齊：

人與動植之類已是大分不齊，於其類中又極有不齊。某嘗謂天下之物無兩箇有相似者，雖一件物亦有陰陽左右……以此見直無一同者。<sup>18</sup>

即使同樣是人，但因爲氣稟之不同，而有實然之美惡、貴賤、智愚、賢不肖之區別。此氣質之性，即決定了人有實然的善惡之分。<sup>19</sup>但此形下之氣質之性雖萬殊，亦不過是形上的虛空之氣的暫時沉澱，故「萬物不能不散而

13 《正蒙》〈神化〉，《張載集》，頁 16。

14 《橫渠易說》〈說卦〉，《張載集》，頁 235。

15 同上註，頁 233。

16 《正蒙》〈太和〉，《張載集》，頁 7。

17 《正蒙》〈誠明〉，《張載集》，頁 23。

18 《張子語錄》中，《張載集》，頁 322。

19 《張子語錄》下，《張載集》，頁 266。



爲太虛」。<sup>20</sup>張載要強調的，正是雖然氣在形而下的領域呈現不同的形態，也表現出善惡相混的傾向，但從超越的層面來看，氣同時也是一至善的道德實體，是萬物的價值與至善無惡的人性的本源。

這裡顯然存在著一有待解決的問題：爲甚麼形上之至善無惡之氣一旦沉澱爲形下的實然之氣質，就會有惡的出現？關鍵即在於張載所謂的惡，並不類似基督教傳統中帶有原罪意味的絕對的惡，而是指人因爲受實然的形體所拘，囿於聞見，只看到由實然的氣形成的萬物的殊別，而不能感知萬物都產生於同一個超越與至善的太虛道體。這樣一來，人只著重於個體之私，而不去追求與天地萬物相貫通的道理。故張載強調，人須超越見聞之知的限制以「大其心」：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。<sup>21</sup>

人只要能大其心，就能超越形體的拘束，超越視他物爲外在於我的偏見，充分發揮德性之知，和天地之道相貫通，達到與物無間的境界，這實際上就已經是聖人的境界：

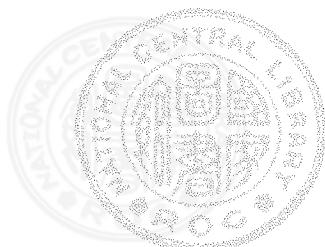
有無一，內外合，此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見爲心，故能不專以聞見爲用。無所不感者，虛也；感即合也，咸也。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感。若非有異，則無合。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。<sup>22</sup>

此處張載強調萬物本一，卻也同時承認萬物有異。實際上，正因爲萬物確實有異，所以才需要言合，而之所以能合，是因爲萬物的本源同是太虛。至於如何才能認識到萬物本一，其關鍵，即在於能感或不能感。能感，則能知萬物本於一源，故能和萬物相通，所以道德實踐的目的，就是要能做到不礙於實然之物，並自實返虛，達到「無所不感」的境界，然後再從至虛中求

20 《正蒙》〈太和〉，《張載集》，頁7。

21 《正蒙》〈大心〉，《張載集》，頁24。

22 《正蒙》〈乾稱〉，《張載集》，頁63-64。



出至實的道理：

天地之道，無非以至虛為實，人須於虛中求出實。聖人虛之至，故擇善自精。心之不能虛者，有物榛礙。金鐵有時而腐，山嶽有時而摧，凡有形之物，即易壞，惟太虛無動搖，故為至實。<sup>23</sup>

有形之物，總有形體崩壞的時候，所以不是真正的實，唯有太虛，才是至實，才能成為道德實踐的超越依據。掌握了虛的實質，就自然能擇善為善，因為「虛者，仁之原」。<sup>24</sup>

值得注意的是，雖然張載承認只能感知形而下事物的聞見之知有其局限性，但他也肯定聞見之知的重要性，因為少了聞見之知，就無法感知這真實的世界，也就無法「合內外」。<sup>25</sup>張載之所以如此堅持，是因為他認為有形的形而下的事物雖不具恆常性，但它們在道德實踐的過程中仍然是不可或缺的。如前論張載強調能感才能與萬物合而為一，但「感亦須待有物，有物則有感，無物則何所感？」<sup>26</sup>

張載此處強調有形之物的重要性，顯然是和他強調道器不二，並且批評二氏割裂體用、形性、有無的思路是一致的。有形的實然之物雖然存在局限，但由於也是由作為價值根源的太虛之氣凝聚而成的，所以和本體在性質上來說是一致的，也因此具有真實的價值。

因此，張載的氣論主要是從本體與現象不二的角度，肯定從實然的層面看，千差萬別並受形體所拘的天地萬物同是產生於一有價值意義的本源。由此發展出來的人性論和道德功夫論，其終極目標則是為了確立這個能讓萬物相通的形上依據，並且說明人如何能通過道德實踐，從萬殊中認識此依據，進而追求與萬物達到相通的境界。

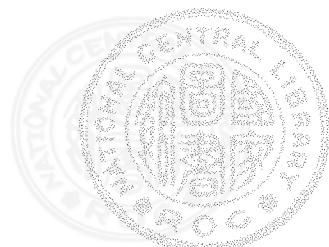
反觀王廷相，他雖然也反對做出形上形下的區分，但和張載不同的是，他是一開始就否定有一價值層面之超越實體的存在。首先，他指出，天地萬物，包括道體的本源都是氣：

23 《張子語錄》中，《張載集》，頁325。

24 同上註。

25 《張子語錄》上，《張載集》，頁313。

26 同上註。



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；不可以爲象，故曰太虛，非曰陰陽之外有極有虛也。二氣感化，羣象顯設，天地萬物所由以生也，非實體乎？是故即其象，可稱曰有；及其化，可稱曰無，而造化之元機，實未嘗泯。故曰道體不可言無，生有有無。<sup>27</sup>

道體之所以不可以言無，是因為即使在天地未判之時，元氣已經存在了，只是因為它廣大無邊，我們才稱之爲太極；因為它無形，我們才稱之爲太虛。如此一來，所謂太極、太虛，都只是狀詞，而非形上的實體。至於可能被理解爲形上實體的元氣，王廷相雖承認其爲創造天地萬物的本源，但卻認爲它不過是各種不同性質的實然之氣混在一起，未曾判別以前的形態：

太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實混沌未判之氣也，故曰元氣。儒者曰：「太極散而爲萬物，萬物各具一太極」，斯言誤矣。何也？元氣化爲萬物，萬物各受元氣而生，有美惡，有偏全，或人或物，或大或小，萬萬不齊，謂之各得太極一氣則可，謂之各具一太極則不可。太極元氣混全之稱，萬物不過各具一支耳，雖水火大化，猶涉一偏，而況於人物乎？<sup>28</sup>

可見所謂元氣，只是各種材質性的實然的氣的混合體，所以王廷相才會說，萬物受元氣而生，是各受元氣的一支，而因爲每一支氣都不一樣，所以萬物才「不齊」，才會有美惡偏全的差別。王廷相更以「氣種」來說明萬物之所以不齊的道理：

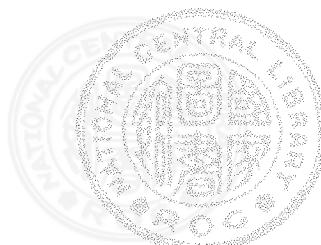
萬物巨細柔剛各異其材，聲色臭味各殊其性，閱千古而不變者，氣種之有定也。人不肖其父，則肖其母，數世之後，必有與祖同其體貌者，氣種之復其本也。<sup>29</sup>

「氣種」的不同是決定事物形態和品質各異的元素，而萬物不同的氣種，在氣處於最原始的狀態時就已經存在，因此天地從最本源來說，其本質就是分殊與不齊：

27 《慎言》〈道體篇〉，《王廷相集》，頁751。

28 《雅述》上，《王廷相集》，頁849-850。

29 《慎言》〈道體篇〉，《王廷相集》，頁754-755。



天地道化不齊，故數有奇耦之變，自然之則也。太極也，君也，不可以二者也。天地也，陰陽也，牝牡也，晝夜也，不可以三者也。三才不可以四，四時不可以五，五行不可以六。故曰「物之不齊，物之情也。」夔一足，人兩足，蟾蜍三足，馬四足，知蛛六足，蠍八足，螂蟬四十足，蛇百足，是豈物之所能爲哉？一天之道也。邵子於天地人物之道，必以四而分之，膠固矣。異於造化萬有不齊之性，戾於聖人物各付物之心，牽合傅會，舉一而廢百者矣。<sup>30</sup>

此處，王廷相借批評邵雍（1011-1077）以「四」這個數目字解釋並預測天地的演化來闡述他自己的宇宙演化論。他認為，天地創化最根本、最自然的法則，就是萬物必然是形形色色的。因此，如果像邵雍一樣，想以一套不變的理論或方法窮盡天下萬物之理，無疑是違背自然法則的。

不過在另外幾處，王廷相卻採用「理一」這樣帶有肯定世間有一套不變規律的意味的說法，如：

人與天地、鬼神、萬物一氣也。氣一則理一，其大小、幽明、通塞之不齊者，分之殊耳。知分殊，當求其理一；知理一，當求其分殊。故聖人與天地合其德，與鬼神合其吉凶，與萬物合其情性，能同體故爾。<sup>31</sup>

這似乎很接近程朱學派的「理一分殊」論，但王廷相對理氣關係的理解和程朱完全不同。理是氣的產物，故「氣一則理一」，但「氣一」亦僅僅是肯定萬物皆生於氣，而因為氣從其本源（元氣）來說，已經是一個萬有不齊的混合體，所以追根究底，「氣萬」、「理萬」才是關鍵：

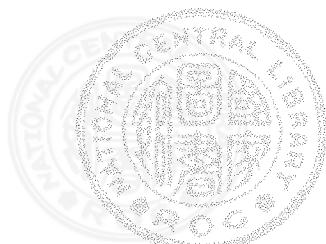
天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差別。統而言之，皆氣之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。若曰天乃天，吾心亦天，神乃神，吾心亦神，以之取喻可矣。即以人爲天，爲神，則小大非倫，靈明各異，微諸實理，恐終不相類矣。<sup>32</sup>

這段話有兩點值得特別注意。一是雖然王廷相順著《易經》說「大德敦

30 《慎言》〈五行篇〉，《王廷相集》，頁804-805。

31 《慎言》〈道體篇〉，《王廷相集》，頁764。

32 《雅述》上，《王廷相集》，頁848。



厚，本始一源」，他在此處一再強調的卻是「理萬」之概念。同時，因為天有天之理，人有人之理，所以宋儒諸如「只心便是天」<sup>33</sup>之類的講法，在王廷相看來，充其量只能是一種比喻，而不是事實。換句話說，天與人，甚至人與萬物，實際上是無法合一的。再進一步引申，個人因此就成為獨立於天地間的個體，不再是一個有機的宇宙整體中的一部分，對王廷相而言，天地常道的實質，就是分殊，不是宋儒所謂的理一，王廷相雖然也講理一，但他所講的理一，不過是說，分殊是唯一的真理。

王廷相如此解釋「理一分殊」，實際上就是不承認「理」是一超越的形上實體。據《朱子語類》記載，朱熹學生對性、理、氣的關係有如下陳述：

問：「性即是理，不可以聚散言。聚而生，散而死者，氣而已。所謂精神魂魄，有知有覺者，氣也。故聚則有，散則無。若理則恆古今常存，不復有聚散消長也。」<sup>34</sup>

這似乎是針對張載「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」<sup>35</sup>的觀點所發的議論。王廷相就認為這是針對張載所做出的批評，甚至把朱熹學生的提問當成是朱熹本人的意見，所以特別寫了〈橫渠理氣辯〉一文為張載辯解。<sup>36</sup>雖然這不能不說是一種誤讀，但衡以朱熹的整體思想，朱熹應當會同意提問者的議論，所以他回答：

只是這箇天地陰陽之氣，人與萬物皆得之。氣聚則為人，散則為鬼。然其氣雖已散，這箇天地陰陽之理生生而不窮。<sup>37</sup>

在朱熹的哲學體系中，理雖然需要依傍著氣才能呈現出來，為人所感知，但理作為形而上的實體，它的存在卻是獨立於氣，先於氣，並且決定氣的運動的。<sup>38</sup>朱熹顯然是要為人性尋求一永恆超越，不依賴自然生命而存在

33 《二程遺書》第二上〈二先生語上〉，頁2下。《宋元學案》的著者把此列於〈明道學案〉之下。見清·黃宗羲等著，《宋元學案》（國學基本叢書本，上海：商務印書館，1937），卷13〈明道學案〉，頁16。

34 宋·黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷3，頁46。

35 《正蒙》〈太和〉，《張載集》，頁7。

36 〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，頁602-603。

37 《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷3，頁46。

38 同上註，卷1，頁2-3。



的本體，而王廷相所要否定的，正是天地間有此一超越自然生命的實體的存在，實際上，依照王廷相的思路，根本就沒有所謂氣外之理或氣外之性：

又曰：「氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。」吁！此言也，窺測造化之不盡者矣。何以言之？氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，仍在兩間，不能滅也，故曰：「萬物不能不散而爲太虛。」理根於氣，不能獨存也。故曰「神與性皆氣所固有。」若曰「氣根於理而生」，不知理是何物？有何種子，便能生氣？不然，不幾於談虛駕空之論乎？<sup>39</sup>

故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？是性之有無，緣於氣之聚散。若曰超然於形氣之外，不以聚散而爲有無，即佛氏所謂「四大之外，別有真性」矣，豈非謬幽之論乎？此不待智者而後知也。精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；直覺運動，靈也，性之才也。三物者一貫之道也，故論性也不可以離氣，論氣也不可以遺性，此仲尼「相近」、「習遠」之大旨也。<sup>40</sup>

天地的實體就只是氣，人的自然生命，即精神魂魄的形成或失去，都取決於氣的聚散，而仁義禮智等人性中的道德條目，也不過是源自自然生命的躍動，一旦自然生命消失，也就無所謂仁義禮智。

既然言性不可離乎氣，那如前面所說，氣有美惡偏全的不同，自然就決定了人性也有善有惡或善惡相混：

天之氣有善有惡，觀四時風雨、霑露、霜雹之會，與夫寒暑、毒厲、瘴疫之偏，可觀矣。況人之生，本於父母精血之贊，與天地之氣又隔一層。世儒謂：「人稟天氣，故有善而無惡」，近於不知本始。<sup>41</sup>

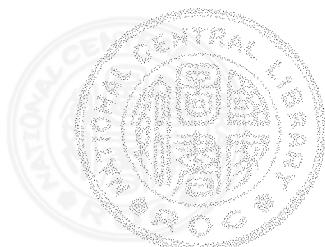
依照王廷相對氣的理解，很顯然，氣（即使天之氣）就不能成為人性至善的超越依據，因為天之氣也有善有惡。實際上，王廷相根本就反對宋代理學家普遍接受的人性至善無惡的觀點：

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未嘗不在。觀其言曰：「口之於

39 〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，頁602-603。

40 同上註，頁602。

41 《雅述》上，《王廷相集》，頁840。



味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安逸，性也，有命焉，君子不謂性也。」亦以此性爲非，豈非不正之性乎？是性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正之說，豈非惑乎？意雖尊信孟子，不知反爲孟子之累。<sup>42</sup>

宋儒言性善，並不是從所謂「口之於味，目之於色」等自然生命的欲望立論，而主要是從人性與超越的天道相貫通而言，但王廷相卻認爲宋儒誤解了孟子，不知孟子講性善只是在強調性的其中一個方面，結果把性善絕對化，忽略了性不善的那一面。王廷相在另一處批評朱熹論理氣之不同時說：

朱子答蔡季通云：「人之有生，性與氣合而已。即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。」即此數語，見先生論性闢頭就差。人具形氣而後性出焉，今曰「性與氣合」，是性別是一物，不從氣出，人有生之後各相來符合耳，此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅矣，一貫之道，不可離而論者也……且以聖人之性亦自形氣而出，其所發未嘗有人慾之私，但以聖人之形氣純粹，故其性無不善耳；眾人形氣駁雜，故其性多不善耳，此性之大體如此。萬事之下有聖人出焉，亦不易此論矣，而先生乃以本然氣質分而二之，殊不可曉。<sup>43</sup>

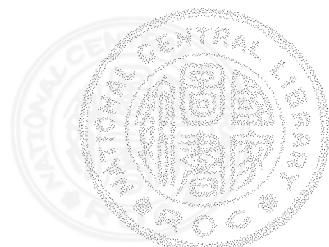
聖人與眾人的差別，不在於聖人能充分體現至善無惡的天理，而在於聖人從一出生，就已經具備了純粹的形氣，所以其性才能無不善，而眾人因爲稟氣駁雜，所以其性多不善。不過一旦從這方面立論，則一個人是善是惡，其實就有很濃厚的「命定」的意味，因爲一個人所秉持的氣是純粹還是駁雜，完全不是個人所能夠控制的。

王廷相如此理解人性，對理學傳統顯然起著顛覆的作用，也自然會引起反彈。當薛蕙（1489-1541）對王廷相認爲只有聖人之性才無不善的說法提出異議，指出「人既爲惡矣，反之而羞愧之心生焉，是人性本善而無惡也」，王廷相即把「羞愧之心」的出現，歸功於聖人：

凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之，天下古今之風以善爲歸，以惡爲禁，久矣。以從善而爲賢也，任其情而爲惡者，則必爲小人之流，靜言思之，安得無悔愧乎？此惟中人可上可下者有之，下愚昏，不惟行之而不愧

42 同上註，頁850。

43 同上註，頁851。



悔，且文飾矣，此孔子所謂「不移」也。<sup>44</sup>

王廷相堅持人性成於後天的「習」，羞愧之心也僅僅是「約定俗成」，順應天下以善為歸，以惡為禁的風氣的產物，而且下愚之人，即使有聖人立教引導，其性也難以被轉移。王廷相顯然不是從應然的角度肯定「人皆可為堯舜」，反而是從實然的角度斷定一般人之所以不是，也不太可能成為堯舜的原因。這和張載所謂「聖人設教，便是人人可以至此。『人皆可以為堯舜』，若是言且要設教，在人有所不可到，則聖人之語虛設耳」<sup>45</sup>的看法相比較，其中的差別是很明顯的。

不過，王廷相仍然堅持一般人應該「學」，並以《大學》的條目說明為學之方：

格物者，正物也，物各得其當然之實，則正矣。物物而能正之，知豈有不至乎？知至則見理真切，心無苟且妄動之患，意豈有不誠乎？意誠則心之存主潔善而無惡，邪僻偏倚之病亡矣，心豈有不正乎？學造於心正，道之大本立矣，而家，而國，而天下，以此推之可也。<sup>46</sup>

所以關鍵在於格物，只要能格物，則一切就水到渠成。值得注意的是，王廷相以「正」訓「格」，與王陽明似乎不謀而合。但王陽明所謂「正」，是「去惡」之謂，<sup>47</sup>而王廷相所謂「正」，則是使「物各得其當然之實」。前面說過，王廷相堅持「理萬」，所以物物之「當然之實」自然千差萬別。格物的目的，正是要正視萬物的差別，使萬物能各自秉持自己的本性存在於世上。

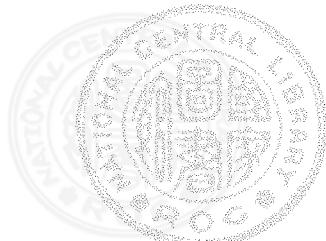
綜上所述，王廷相的氣論顯示了理學在十六世紀的一個很重要的轉向。宋代理學家論道德實踐，雖然非常強調個體的作用，但目標卻是要使各個個體之間能互相貫通並構成一有機的整體。程朱學派提出「理」，正是要為此貫通尋找一道道德的形而上的依據，整體的一致與和諧因此即是價值的基礎與依歸。張載雖然不以理作為其哲學的核心，但其氣論亦是建立在和程朱相同的關懷之上，即為個體尋找一能和其他個體相一致，並由此組成一有機整體的

44 〈答薛君采論性書〉，《張載集》，頁519。

45 《經學理窟》〈學大原下〉，頁283。

46 《慎言》〈潛心篇〉，《王廷相集》，頁775-776。

47 明·王陽明，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷26〈大學問〉，頁972。



超越依據。

王廷相的氣論，則是以否定此超越依據為出發點，因此現實中千差萬別的個體就失去了能在超越的層面合而為一的機制。於是，王廷相必然就得回答一個問題：既然在現實世界中，個體之間的差別如此巨大，要依靠甚麼才能保證這個世界不會因為個體之間的衝突而瓦解？另外，雖然張載肯定個體在超越的層面有合而為一的可能，但在現實世界，又該怎麼貫徹這個理想？

要回答這些問題，不能不討論張載與王廷相的經世思想。不過，相對於他們的義理之學，學術界對他們的政治和社會思想卻一向注意不夠，有些學者雖然在他們的專著中同時討論這兩名思想家的義理與經世之學，卻選擇把這兩方面分開來處理。<sup>48</sup>筆者卻認為，這兩方面其實是張載和王廷相為他們的時代課題所提出的一個完整的解答的一體兩面，需要有一整體的把握。

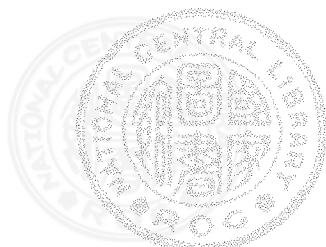
### 三、三代之治與法之常與變

北宋熙寧年間的政治辯論，主要是圍繞著王安石（1021-1086）變法而展開。王安石新政的理念，概括而言，即是政府通過設立各種制度去推動政治、經濟、以及社會教育風俗文化等各層面的改革。這是一種高度中央集權，相信政府應該在一切事物上扮演主導角色的政治理念。<sup>49</sup>

變法後來雖在強烈的反對聲浪中被中斷，但由變法所引起的黨爭，卻一直延續到南宋，士大夫也因此被歸類為壁壘分明的兩大陣營：新黨與舊黨。但仔細分析，舊黨的成員雖然都反對王安石，但他們並不是一個和諧的，有共同政治主張的群體。在反對派當中，以張載為首的關中土人集團是很值得注意的，因為他們是唯一一個試圖以具有濃厚地方色彩的社會組織和制度取代中央政府在地方上影響力的土人群體，如張載在因反對王安石的新政而居家期間，就曾「與學者議古之法，共買田一方，畫為數井，上不失公家之賦」

48 比如葛榮晉研究王廷相和姜國柱研究張載的專著，都兼顧到義理與經世兩方面，其中也不乏精闢的見解，但始終沒有觸及這兩方面的關係為何這個問題。見葛榮晉，《王廷相與明代氣學》（北京：中華書局，1990）；姜國柱，《張載關學》（西安：陝西人民出版社，2001）。

49 James T.C. Liu, *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021-1086) and His New Policies* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), pp. 40-58, 85-90.



役，退以其私正經界，分宅里，離斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，救菑恤患，敦本抑末」，可惜最終「有志未就」。<sup>50</sup>

這不能不說是一個十分特殊的現象，其他反對派的領袖如司馬光（1019-1086）、蘇軾（1036-1101）等人並不如此反對新法，即使是和張載在義理之學上有許多相近之處的二程，也並不從制度的層面提出替代的政策，而是選擇從個人的角度，以提高自我的道德修養來回應王安石通過政府的力量推動教化的理念。他們認為，教化的動力不應來自政府制定的政治和社會制度，而應是來自願意按照聖人的理想修身的個人，所以他們對現實中的制度並不十分關注。<sup>51</sup>

張載雖然基本上同意二程對修身的強調，卻同時非常重視從制度上去改造社會。張載經世思想最引人注目的，是其對三代制度的嚮往，甚至認為不如此即不能貫徹聖人之道：

上曰：「慕堯舜者不必慕堯舜之迹。」有是心則有是迹，如是則豈可無迹？

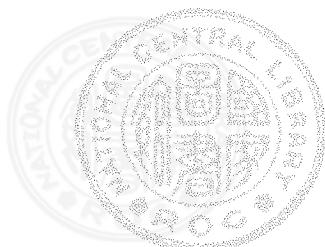
上又曰：「嘗謂孝宣能總人君之權，繩漢之弊。」曰：「但觀陛下志在甚處。假使孝宣能盡其力，亦不過整齊得漢法，漢法出於秦法而已。」<sup>52</sup>

這應是張載敘述他和支持王安石變法的宋神宗（1068-1086在位）的一次對話。神宗認為，要把堯舜時期的理想政治在現世付諸實行，不必去尋求堯舜所制定的具體制度，而只需探求堯舜之心，也就是堯舜所以制定這些制度的意圖。言下之意是，變法的重點不應放在恢復三代的制度，因為制度只是「迹」，只是暫時的，不具備永恆的價值。張載卻認為，「迹」即是「心」的體現，換言之，良「迹」與良「心」是不可分的。漢孝宣帝即使能如神宗所說，「繩漢之弊」，也不過是能使秦漢之法更為完善而已。張載此處雖沒明說，但顯而易見，他是認為秦漢之法和堯舜之法是完全不可相提並論的，因為秦漢之法所展現的只是秦漢之道，而不是堯舜之道；堯舜之道唯有通過堯

50 見呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，陳俊民輯，《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993），頁589。

51 Peter K. Bol, "Cheng Yi as a Literatus," in Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Yü Ying-shih (eds.), *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994), pp. 172-194.

52 《經學理窟》〈自道〉，《張載集》，頁290。



舜之法才能落實。因此，張載反覆強調的即是「有是心則有是迹」，心迹不二的觀點。這和我們前面一再說過的，張載氣論中體用、道器、形性、有無、形上形下不二，以及形而下之具體事物雖有局限但仍有真實的價值的觀點是一致的。張載之所以如此重視三代的典章制度，就是因為他堅信先王之成迹雖是形而下的事物，但同時也是先王的形而上的永恆之道的真實顯現，因此張載在談到聖人所制定的禮樂制度時，能肯定地說，「禮即天地之德」，「禮之原在心，禮者聖人之成法」。<sup>53</sup>

既然禮是天地之德的顯現，那理論上應該是不可變易的，可是張載卻認為，「時措之宜便是禮，禮即時措時中見之事業者，非禮之禮，非義之義，但非時中者皆是也」，<sup>54</sup>這顯然是承認了禮的可變性，因為真正的禮，即是根據特定的「時」而制定的最為合宜的禮文。

我們應該如何理解張載對禮的這兩種陳述？周啓榮在探討張載的禮制思想的一篇很重要的文章中，指出張載論禮有兩個方面，一是具體的、外在的禮文，這可以應時代的不同而做出相應的調整。不過這也不是隨便任何人就可做出更改的，而是只有洞徹道體的大人或聖人才能制定或更改禮文；一是禮文背後的意義，即聖人制定禮文所秉持的原則，而其中最根本的，即是規定事物的尊卑先後的「天敍天秩」。這在張載看來，是「天地之禮」，<sup>55</sup>是自然而然有的，故不可變易。周先生由此斷言，張載的宇宙論，強調的是自然世界中萬物的不齊，並因此不齊而自然形成尊卑大小先後的階級之分，而他的禮制思想，正是把對自然界的認知投注到人類社會中，強調在人類社會中，依禮法遵守尊卑等級秩序是合乎自然法則的。周先生更認為，佛教的盛行對這樣的社會秩序造成莫大的威脅。張載作為士大夫階層的一份子，他的整個思想體系，正是從自然界提炼出一套法則，為重建一個由士大夫所領導的、等級分明的人類社會提供理論依據。<sup>56</sup>

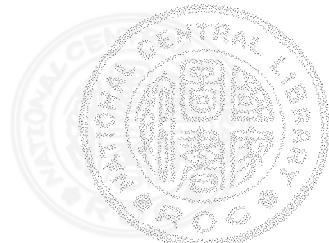
張載的確非常重視士大夫在社會上所應負起的領導責任，但這只是其禮制思想的一個方面，實際上，張載認為應該根據現實情況而斟酌恢復古禮，

53 《經學理窟》〈禮樂〉，《張載集》，頁264。

54 同上註。

55 同上註。

56 Chow Kai-wing, "Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics," *Philosophy East and West* 43.2 (1993): 201-228.



雖然肯定因人物之間的不齊而形成的等級上的差別，但其終極目標，卻是為了建立一個人與人之間雖然有天生的不平等，但仍然可以彼此相通相成的理想社會。

張載認為，禮除了應該是規定士大夫階層日常相處的一套社會準則以外，還包括一切的政治與社會制度，所謂「欲養民當自井田始，治民則教化刑罰俱不出於禮外」，所以「除了禮天下更無道矣」。<sup>57</sup>養民當自井田始，是因為張載和孟子一樣，非常重視為民制產的重要性：

今以天下之土募畫分布，人受一方，養民之本也。後世不制其產，止使其力，又反以天子之貴專利，公自公，民自民，不相為計。「百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？」<sup>58</sup>

實行井田制的目的，是讓天下之民都擁有自己的土地。後世之法，則不但不授田與民，還要求人民服勞役，而且因為皇權的膨脹，整個國家所得的利益又完全歸天子所有。在張載看來，這無疑是把原本關係緊密，休戚與共的國家（包括皇帝和官員）與人民分隔開來。

在張載的時代，土地私有已成普遍的事實，造成有些人擁有大量的土地，有些人卻失去土地，形成一種經濟上的不平等。張載即建議，以官職向大有田產之家換取土地，然後再把土地分配給沒有土地的人，使土地的擁有基本趨於平等。所以張載強調，井田制的基本精神就是「均平」。<sup>59</sup>

不過井田只是基礎，最終的目標是恢復封建制度：

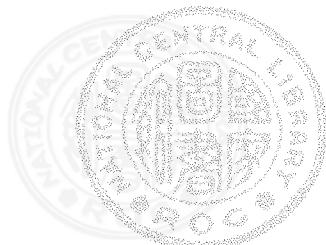
井田卒歸於封建乃定……所以必要封建者，天下之事，分得簡則治之精，不簡則不精，故聖人必以天下分之於人，則事無不治者……且為天下者，奚為紛紛必親天下之事？<sup>60</sup>

57 《經學理窟》〈禮樂〉，《張載集》，頁264。

58 《經學理窟》〈周禮〉，《張載集》，頁249。

59 同上註，頁248；250-251。周啓榮認為張載的井田方案是要求皇帝把土地分派給士大夫。見Chow Kai-wing, "Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics," p. 221。其實正好相反，張載很明顯是針對土地大量集中在士大夫手中的這個事實，而設法向他們徵用土地，再分派給一般的老百姓。如張載建議在向據土千頃的大臣徵用土地時，以五十里的封地和他們交換，這樣就足以彌補他們的損失。見《經學理窟》〈周禮〉，頁249。

60 同註58，頁251。



前面說過，王安石變法有很濃厚的中央集權色彩。張載提出封建的主張，顯然和王安石的理念背道而馳。從行政上來說，封建的好處是能夠把治理天下的工作分派出去，使管理更為精密完善。不過張載對封建的嚮往，主要還是因為那是一套要求天子與士大夫共享天下的制度，比如他就動議朝廷為大臣之家設立宗子法和授予重臣後嗣五、七頃的田地來確保士大夫家族世代的延續性，<sup>61</sup>而朝廷這麼做，對自己也有好處：

宗法若立，則人人各知來處，朝廷大有所益。或問：「朝廷何所益？」公卿各保其家，忠義豈有不立？忠義既立，朝廷之本豈有不固？<sup>62</sup>

因此，通過對封建和宗法制度的討論，張載反覆要強調的是，天子與士大夫之間唇齒相依的緊密關係。同時，如果井田制真能付諸實行，則在上位者和老百姓自能融洽得如一家人一樣：

學得《周禮》，他日有為卻做得些實事。以某且求必復田制，只得一邑用法。若許試其所學，則《周禮》田中之制皆可舉行，使民相趨如骨肉，上之人保之如赤子，謀人如己，謀眾如家，則民自信。<sup>63</sup>

可見，張載意欲恢復三代之治，是因為他認為先王之法才能真正體現天下為一家的理想。這個理想不是烏托邦，而是和天地的自然法則一致的。張載對此天道與人道合而為一的理想境界最傳神的描述，莫過於為人稱頌不絕的〈西銘〉一文：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癃殘疾，惥獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。<sup>64</sup>

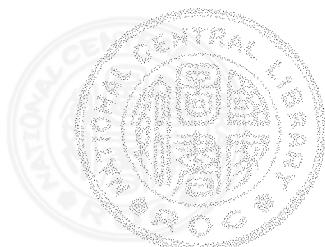
由此可見，張載的經世思想和他的宇宙論及道德工夫論一樣，是要從萬物不齊中「求同」。張載不否認人類社會中的不平等是自然而有的，但通過體現先王之心的三代良法，人與人之間仍然可以建立起融洽無間，猶如一家人

61 《經學理窟》〈宗法〉，《張載集》，頁258-261。

62 同上註，頁259。

63 《經學理窟》〈學大原上〉，《張載集》，頁282。

64 《正蒙》〈乾稱〉，《張載集》，頁62。



的關係，這即是所謂的「民吾同胞」。天子雖然尊貴，對天下人而言，亦不過像是一個家族中的宗子，大臣也不過是家相，再也不是高不可攀。從這個角度看，秦漢以來的制度之所以不是良法，正在於它們與天下為一家的理想背道而馳。

像張載這樣堅持古法可行的人，從宋以來，即屬少數。到了明中葉，王廷相雖然自認是張載氣論的繼承人，但在經世思想方面，卻和張載大相徑庭。前面說過，王廷相認為，「不齊」是天道之自然，現實中的世界也因此是個「不齊」的世界。要使這樣的世界不會因為「不齊」而瓦解，就不能採用莊老任自然的方法：

或曰：「以自然治天下可乎？」王子曰：「此莊、老之政也。天下可以自然治，羲軒堯舜為之矣。民無統主，則強食弱也，眾暴寡也，智死愚也……聖人之生於時，安得不為天下求安？故仁義道德之修，非徒為己也，將以化人也；禮樂法制之設，不徒治人也，亦以安己也，勢之所必然者也。謂聖人得己乎？夫法以治之，而猶有意外之奸，況蕩然自由乎？云自然者，謬幽之說也。」<sup>65</sup>

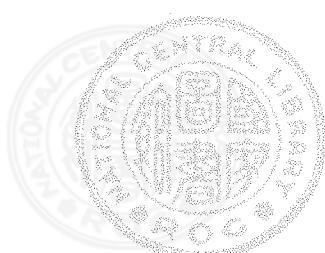
王廷相此處是借批評莊老來批評那些「動以人性皆善為出於自然，而不見輿薪論聖人修道立教之功」的「世儒」。<sup>66</sup>要維繫人類社會，絕不能因為相信人性皆善而採取自由放任的政策。相反的，因為人性善惡參差不齊，所以國家需要通過政教的力量，利用禮法把因為「不齊」而引發衝突的可能性減至最低。不過，具體而言，禮法必須具備甚麼樣的內涵才能發揮維繫社會的作用？首先，王廷相堅持一代有一代之法，制度隨著時勢的變遷而改變，是理所當然的：

或曰：「法可常守乎？」王子曰：「常則弊。」「弊何以救之？」曰：「以道。」「堯、舜、三王之法制不可行於今乎？」曰：「聖人且難之。……夫聖人豈不欲相守哉？時變勢殊而政弊，奸人乘弊趨利，治斯害矣。聖人緣人情而救之，安得不求變？故變者所以救其不能行也，雖聖人安能違其時勢而恒守之乎？」<sup>67</sup>

65 《慎言》〈御民篇〉，《王廷相集》，頁785。

66 《雅述》上，《王廷相集》，頁857。

67 《慎言》〈御民篇〉，《王廷相集》，頁785。



所謂「以道救弊」，並不是說可以一恆常不變之道解救時弊，而是說道的本質就是變，聖人治世以道，就是根據時勢而求變，所以王廷相為「道」所下的定義就是「隨時濟變以取乎中者也」，<sup>68</sup>這和他的氣論是一致的：

元氣即道體。有虛即有氣，有氣即有道。氣有變化，是道有變化。氣即道，道即氣，不得以離合論者。或謂氣有變，道一而不變，是道自道，氣自氣，岐然二物，非一貫之妙也。且夫道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海瀆有崩虧竭溢，草木昆蟲有榮枯生化，羣然變而不常矣，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，一而不變，不足以該之也。為此說者，莊老之緒餘也，謂之實體，豈其然乎？<sup>69</sup>

雖然王廷相和張載一樣，肯定天道和人道的一致性，但他的著眼點，卻是天道與人道的「不常」，所以被張載視為可把天道於人間付諸實行的井田封建等制度，在王廷相看來卻已經是「過時」了。不過筆者以為，問題並不僅是過時那麼簡單，實際上王廷相根本就不能認同經張載等人詮釋的三代之法的原則，因為那和他的世界觀是有著不可調和的衝突的。

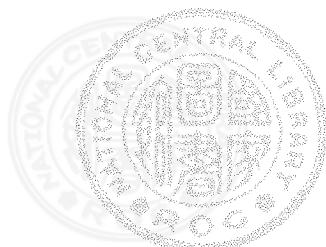
先說井田，王廷相認為「田不可井者三」，一是因為在多山的地區，很難依照井田的理念把土地劃成整齊的四方形；二是因為在「大河大陸之區，溝會具而水不瀦」；三是因為如果要硬性規定每人或分配百畝田地，則「奪富人之田者多」，勢必引起反彈。所以開阡陌廢井田是大勢所趨。<sup>70</sup>

前二項是從地理形勢說明井田之不可行，第三項則是從社會現狀說明推行井田所會引發的衝突。王廷相認為，即使在改朝換代，天下初定之際，井田制也實行不得，因為統治階層的成員雖然改變了，人民所擁有的田地的多寡還是維持不變，一定要「奪而井之」，自然會「生怨激亂」。換言之，王廷相要人們正視社會上貧富不均的現實。他雖然也提出諸如規定佔有的田地不可超過一定的數量，準確丈量田地，使租稅更為合理等措施以防止貧富的兩極化，但他強調的卻是人類社會基本的「不齊」。經濟政策的制定，雖然應該對資源做出較為平均的分配，但卻仍然必須遵照「不齊」的原則，不能侵奪

68 同上註，頁786。

69 《雅述》上，《王廷相集》，頁848。

70 《慎言》〈保傅篇〉，《王廷相集》，頁797。



富人原本就擁有的權益。<sup>71</sup>

再說封建，王廷相認為，如果是聖人在位，則無論是封建制或郡縣制，都能運用自如，但聖王不常有，因此只能依靠政治制度來維持國家的正常運作。如推行封建制，則天子難以駕馭諸侯，將會導致諸侯坐大，國家四分五裂，使人民陷入戰亂之苦。反觀在郡縣制度下，天子掌握大權，免去諸侯逆命自強之患，所以是一較為可行的制度。<sup>72</sup>

但秦朝開始實行郡縣制，難道不是基於天子的私心？王廷相承認郡縣制是基於「私」，但他以為郡縣制之所以能取代封建制，卻不是秦朝單方面的意願，而是大勢所趨：

「儒惡秦郡縣，私也。」王子曰：「勢也，非秦也，雖一人之私也，天下之民利之，則天下之公也。」<sup>73</sup>

由此可見，王廷相認為郡縣制的優點，是能鞏固天子至高無上的地位。天子治國，不應該把臣民當成一家人一樣和他們分享天下，而應該順應時勢，把自己的權位絕對化，這樣才能有效地駕馭臣民，避免國家因天子大權旁落而分裂。雖然王廷相信天子一人之私能使天下之民獲益，所以才是真正的「公」，但很顯然，和北宋關中學者「天下為一家」的理念比較，王廷相是著眼於天子與臣民之間本質上的不可逾越的區分，並以為這樣的區分不僅是必然的，也是必要的。總而言之，對王廷相而言，現實世界的「不齊」是由天道決定的，所以唯有郡縣制之類強調天子與臣民之間的區分為原則的制度，才能真正貫徹「公」的理想。

#### 四、結論

錢穆先生論有明一代的理學時曾說：

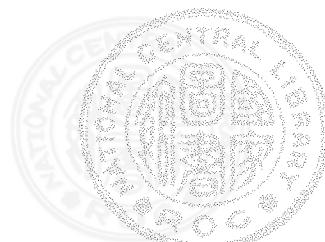
其實明代理學，只須舉王守仁一人作代表，其他有光彩有力量的，也都在守仁後。<sup>74</sup>

71 同上註。

72 同上註，頁797-798。

73 同上註，頁798。

74 錢穆，《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局，1977），頁254。



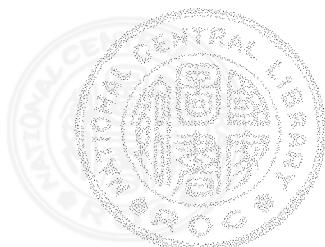
今天學者雖然一般都不再採取如此絕對的立場，但基本傾向還是以王陽明的崛起為明代思想文化發展的分水嶺，認為是陽明學對教條化、抑制人性的程朱理學的衝擊帶動了晚明「個性解放」的思潮。即使是批判色彩較淡薄的學者，也還是傾向於把晚明知識界對情欲的追求「歸功於」陽明學的影響。筆者無意否定陽明學的劃時代意義，不過覺得我們可以換個角度，以王廷相對宋學的批判來重新審視十六世紀的思想變遷。

王廷相雖然在氣一元論的問題上以張載的繼承者自居，實際上他的哲學在最核心的部分就和張載的哲學完全不同。張載以天地萬物都源自太虛來說萬物之間在超越的層面所具備的一致性，以及如何通過道德實踐與政治制度在現實的分殊與不齊中尋求相通與一致。這種認為各個個體是一個完整和諧的整體的有機組成部分，其實是宋學的基調。如果我們暫且冒著可能陷入化約主義的危險，我們或者能以「求同」與「存異」把宋明時期的思想家劃入不同的陣營。所謂「求同」，是指為實然世界千差萬別的個體尋找一個能互相貫通的超越依據；所謂「存異」，則是放棄對貫通的追求，轉而肯定差異的必然性與合理性。

從「求同」與「存異」這兩條線索入手，我們發現，在宋代，不管是程朱的「理」，陸象山（1139-1192）的「心」，還是張載的「氣」，都是企圖在尋找一個人與人，乃至人與萬物能「同」的機制。到了明代，王陽明對程朱之學的挑戰雖然影響最為深遠，但他仍然是繼承了宋代理學的大傳統。王陽明的良知說，也是要說明超越而內在的良知為人、甚至為萬物所共有，同時說明人如何能通過良知的發用和萬物合而為一。<sup>75</sup>從這個意義上說，王陽明是在明中葉把宋學再一次發揚光大。

與王陽明同時的王廷相，卻走向完全相反的道路。他雖然和張載一樣，以氣化解釋宇宙的生成與變化，但他對氣的本質的認識，卻使他相信，分殊與不齊纔是自然與人類世界的現實。因此，道德的追求以及政治制度的設立，必然得肯定個體之間的差異。王廷相也強調「同」或「一」，但其真正意

75 已有不少極具份量的著作論及王陽明這方面的思想，具體可參閱牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁223-229；島田虔次，《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1967），頁133-136；Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta: Scholars Press, 1990), pp. 15-25.



涵，卻只是強調應該通過政教的力量，消彌因個體的差異而可能引起的衝突，使萬物各得其所。

從某個方面來說，晚明知識界普遍上對自我及個性的追求，其實就是對個體之「異」與「不齊」的肯定。例如被狄百瑞視為有激進個人主義傾向和被島田虔次稱為「特殊性尊重主義者」的李贊（1527-1602），<sup>76</sup>在批評當時的人言禮卻走上政教的道路上時說：

彼蓋但知禮之爲中，齊之爲齊。中則不可使人有過不及之差，齊則欲齊人之所不齊以歸于齊。夫天下至大也，萬民至眾也，物之不齊，又物之情也。中無定在，又孰能定其太過而損之，定其不及而益之也？若一意而約束之，整齊之，非但日亦不給，依舊是走在政教上去矣。<sup>77</sup>

在李贊看來，真正的禮，是能夠正視物之不齊，使「物各付物」，「萬物並育而不相害」，而不是強而齊之。<sup>78</sup>李贊雖然也提出「禮爲人心之所同然」，「我與聖人、天地萬物本無別也」，「人物與我同一性也」之類具有「與萬物爲一體」的意味的說法，<sup>79</sup>但溝口雄三精闢地指出，包括呂坤（1536-1618）和李贊等人在內的晚明思想家在此說的時候，基本上是採取一種調和差別的態度，而不是如宋儒一般設法把個別的萬殊收攝於「一」。溝口氏更認為這種態度的出現和普遍化，和明末對「私」與「欲」的肯定，是息息相關的，也是儒學史和思想史上一根本的轉變。<sup>80</sup>筆者以為，這種轉變，在王廷相的思想中已見端倪，卻和王陽明哲學的基調有所不同。

76 William T. de Bary, *Learning for One's Self* (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 203-270；島田虔次，《中國における近代思維の挫折》(東京：筑摩書房，1970)，頁177。

77 明·李贊，《道古錄》(續修四庫全書本，上海：上海古籍出版社，1995)，卷上，頁413。

78 同上註。

79 同上註，卷上，頁413、404；卷下，頁427。

80 溝口雄三，《中國前近代思想の屈折と展開》(東京：東京大學出版會，1980)，頁18-24。另外，關於呂坤對自然與人類世界之不齊的真切體認以及他如何把「同」解釋成對分殊的肯定、包容與調和，見 Joanna F. Handlin, *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar-Officials* (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 142, 149-159。Handlin特別指出依照呂坤的思路，他應當無法認同張載《西銘》的「天地萬物爲一體」的理念。



當然，這並不是說王廷相對李贊等人的影響比王陽明來得深，實際上，晚明知識分子普遍上不認為應該以政教的力量來解決問題，這也許就是為甚麼王廷相的理念始終無法獲得晚明知識分子的青睞。不過，從思想的理路來看，陽明學對主體意識的彰顯，並不導致其中與宋學傳統一致的「求同」的基調減弱。反觀在晚明顯示「個性解放」傾向的思想家，雖然吸收了陽明學對主體的重視，他們的哲學卻朝與宋學南轔北轍的「求異」方向發展。換言之，王廷相在晚明雖遠不如王陽明引人注目，但他的氣論卻比陽明學更能反映明代思想學風從「求同」到「存異」的轉變。如果我們承認明中葉以後，思想界出現了和宋代截然不同的新元素，則王廷相比王陽明更能顯示此「新」的實質內涵。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 宋·呂大臨等，陳俊民輯，《藍田呂氏遺著輯校》，北京：中華書局，1993。
- 宋·張載，《張載集》，北京：中華書局，1978。
- 宋·程顥、程頤，《二程全書》，四部備要本，上海：中華書局，1935。
- 宋·黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 明·王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，1989。
- 明·王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 明·王畿，《龍溪王先生全集》，四庫全書存目叢書本，濟南：齊魯書社，1997。
- 明·李贊，《道古錄》，續修四庫全書本，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·黃宗羲等著，《宋元學案》，國學基本叢書本，上海：商務印書館，1937。

### 二、今人論著

- 小野沢精一、福永光司、山井湧等編著 1978 《氣の思想：中國における自然觀と人間觀の展開》，東京：東京大學出版會。
- 牟宗三 1993 《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局。
- 荒木見悟 1995 《中國心學の鼓動と佛教》，福岡：中國書店。
- 姜國柱 2001 《張載關學》，西安：陝西人民出版社。
- 侯外廬編 1965 《王廷相哲學選集》，北京：中華書局。



- 陳來 1992 《宋明理學》，瀋陽：遼寧教育出版社。
- 葛榮晉 1990 《王廷相與明代氣學》，北京：中華書局。
- 錢穆 1977 《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局。
- 島田虔次 1967 《朱子學と陽明學》，東京：岩波書店。
- 島田虔次 1970 《中國における近代思維の挫折》，東京：筑摩書房。
- 溝口雄三 1980 《中國前近代思想の屈折と展開》，東京：東京大學出版會。
- Bol, Peter K. 1994. "Cheng Yi as a Literatus." In Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Yu Ying-shih, eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: The Chinese University Press, pp. 172-194.
- Chan, Wing-tsit. 1970. "The Cheng-Chu School of Early Ming." In W. T. de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press, pp. 29-51.
- Chow, Kai-wing. 1993. "Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics." *Philosophy East and West* 43.2: 201-228.
- de Bary, William T. 1991. *Learning for One's Self*. New York: Columbia University Press.
- Handlin, Joanna F. 1983. *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar-Officials*. Berkeley: University of California Press.
- Henderson, John B. 1994. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York: Columbia University Press.
- Ivanhoe, Philip J. 1990. *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*. Atlanta: Scholars Press.
- Kasoff, Ira E. 1984. *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liu, James, T.C. 1959. *Reform in Sung China: Wang An-shih (1021-1086) and His New Policies*. Cambridge: Harvard University Press.



## Searching for Unity and Accommodating Diversity: A Comparison Between the *Qi* Philosophy of Zhang Zai and Wang Tingxiang

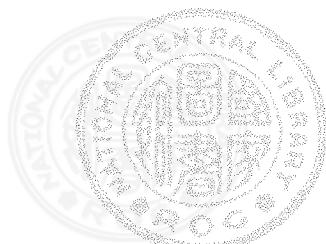
Chang Woei Ong \*

### Abstract

Both Zhang Zai 張載 of the Northern Song and Wang Tingxiang 王廷相 of the mid-Ming have displayed the tendency to construct a monist philosophy based on the concept of *qi* 氣. This has led many scholars to consider Wang as the Ming successor of Zhang. The purpose of this paper is to point out that the philosophies of these two philosophers are actually fundamentally quite different. The *qi* in Zhang Zai's thought is both an ontological source of value and a tangible matter that produces all physical objects. In articulating this concept of *qi*, Zhang Zai is able to acknowledge the diversity of all things in the world, and yet at the same time, put forth the belief that all things can achieve unity at a higher level. The basic orientation of Zhang's philosophy is therefore to search for unity. On the other hand, Wang Tingxiang's *qi* philosophy refuses to acknowledge that there is an ontological source of value. He instead insists that all concrete objects produced by *qi* are different and he is constantly looking for ways to accommodate this diversity. The author argues that compared with the philosophy of Wang Yangming, that of Wang Tingxiang could better reflect the shift from "searching for unity" to "accommodating diversity" in

---

\* Chang Woei Ong is an assistant professor in the Department of Chinese Studies at the National University of Singapore.



the intellectual world from the mid-Ming onwards.

**Keywords:** Zhang Zai 張載, Wang Tingxiang 王廷相, *qi* 氣, Neo-Confucianism, searching for unity, accommodating diversity

