

明清儒家自然氣本論的 哲學典範

劉又銘

國立政治大學中文系

摘要

明清時期羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等人的哲學可以統稱為「自然氣本論」。它的哲學典範跟程朱理本論以及陸王心本論有明顯的、基本的差異，因此一向被理學主流觀點所排擠。事實上，經由所謂創造的詮釋，我們可以發現它是荀學一路，這就難怪明清以來它在尊孟抑荀的氛圍下得不到恰當的理解和肯定了。本文跳出孟學中心的思維，從荀學的進路，對它的哲學典範做出正面的詮釋。大致上，明清自然氣本論以混沌的自然元氣為世界的本原、本體，以人的稟氣為人性的本原、實體；這自然元氣與稟氣的流行與開展，就形成了宇宙與人生的一切。由於宇宙、人生的一切現象都是「自然中有其必然」，因此成德之道就是直接就著宇宙、人生的種種現象，探求其中所蘊涵所潛在的必然之則，予以凝定並且據以遵行。這樣的思想理路，是荀學思維在宋明理學主流觀點的質疑與貶抑下一個創造性的發展，它關於宇宙、生命、成德之道的認知和詮釋比宋明理學主流觀點更貼近現代一般人的感受，它是表現了「中國文化脈絡下的早期現代性」的一個哲學典範。

2 國立政治大學哲學學報 第二十二期

關鍵詞：氣學、氣本論、自然氣本論、荀學、早期現代性、
弦論

明清儒家自然氣本論的 哲學典範

壹、前言

宋明清儒家的「氣本論」（或稱「氣學」、「氣的哲學」），¹ 大陸學者關注、探究已久（張立文，1993：519；葛榮晉，1990：第 14、15 章），然而在台灣它卻還是個新興的、相對邊緣的論題。² 儘管如此，由於大陸學者過去的唯物主義詮釋進路跟氣本論其實不盡相契，所以台灣學者仍然有許多可以發揮的空間，甚至還能夠找到新的切入點在一些基本問題上費心斟酌。有關氣本論的分類便是這樣的一個基本問題，由於這是本文討論的一個必要的基礎與前

¹ 這幾個語詞必須跟「氣論」做個區別。「氣論」的義涵比較寬泛，指任何哲學立場下關於氣的論述。「氣本論」、「氣學」、「氣的哲學」等語則跟「理本論」、「（程朱）理學」、「心本論」、「（陸王）心學」等語屬於同一個位階，意味著一種以氣為本原、本體的哲學。所謂以氣為本原、本體，並不意味著在價值判斷上以氣為本而以理、道為末，以及重氣輕理、「唯氣」捨理。就氣本論來說，理與道就蘊涵在氣當中，不在氣之外，不跟氣構成對立的兩端；這跟理本論、心本論裡理、氣相對的理路並不一樣。

² 2004 年 11 月在台北舉辦的「儒學的氣論與工夫論國際學術研討會」（台大東亞文明研究中心主辦），應是台灣關於這論題的第一次學術會議。參見楊儒賓、祝平次，2005。

提，所以底下就先從這裡談起。

台灣較早正式研究氣學的是楊儒賓。他一度針對兩種不同型態的氣論指出（1996：第8章；2004；2005），王廷相、吳廷翰、王夫之、顏元、戴震等人的氣論是「自然主義哲學的氣論」、「整體論的氣論」、「一種精微的唯物論類型之唯氣論」，是「氣學的氣論」；而張載、羅欽順、劉宗周等人的氣論則是「體驗哲學的氣論」、「本體論的氣論」、「體用論的氣論」，是「心學的氣論」。也就是說，只有王廷相等人的氣論可以稱作「氣學」；至於張載等人的氣論則基本上屬於心學（羅欽順是半心學），而不能稱作「氣學」。在楊儒賓上述觀點中，「唯氣論」似乎意指「某種唯物論的同義詞」，而「氣」似乎意指「形下的物質單位，它是一切存在物最終的基質」；而所謂「整體論」、「本體論」二語則分別表述著「（僅只是）變化的整體」以及「變化的整體乃是本體所現」的觀點。

不過，楊儒賓（2006）新近已對上述觀點做了修訂，改將上述兩類氣論都稱作「氣學」，並且從工夫論的角度，分別稱之為「先天型氣學」和「後天型氣學」。

我自己（2000；2005b）將宋明清儒家的「氣本論」分為底下的兩類三型：（1）「神聖氣本論」一類，以蘊涵著滿盈、全幅價值的「神聖元氣」為本體，其理論性格與理論效果大致跟理本論或心本論相當，可以看做跟「理本論」或「心本論」相容相結合的氣本論。它進一步分為以王夫之為代表（跟理本論相容）和以劉宗周、黃宗羲為代表（跟心本論相容）的兩型。宋代的張載甚至周敦頤等也包括在內。（2）「自然氣本論」（較早我稱為「本色派氣本論」）一類，以素樸渾沌但自己就能運行有序的自然元氣為本體，可以理解為一

種「有限價值蘊涵的本體觀」；這是真正跟理本論、心本論鼎足三分的氣本論，以明清時期羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震等人為代表。³ 重要的是，在這兩類中，不但神聖氣本論，就連自然氣本論也不等同於唯物論。

日本學者馬淵昌也 (2005) 在他來臺發表的論文中，將明代儒家「氣的哲學」區分為三類：(1) 朱子學系的氣的哲學，以羅欽順、吳廷翰、王夫之為代表。(2) 心學系的氣的哲學。這類又分兩個子類，其一認為心、性有微妙的差異，主張要進行意識的工夫，代表人物有湛若水、唐鶴徵、劉宗周等（王道、蔣信、楊東明、郝敬、孫慎行等也屬這一類）；其二認為心、性的差異不是問題，並排除意識的工夫，以王畿為代表。(3) 前面兩類都主張「性善說」、「本來聖人說（按：指人性至善，人本來就是聖人）」，第三類則主張「非本來聖人說」、「非性善說」的氣的哲學，以王廷相、許誥為代表。此外，馬淵昌也又特別表彰了明末清初的陳確，認為陳確建立了上述三類之外的一個「非本來聖人說」、「性善說」的氣的哲學（這可看作是馬淵昌也的第四類），而且這個哲學壓倒性地脫離了「本來聖人說」所支配的宋明理學的世界，成為清代戴震、阮元思想的先驅。

最後，王俊彥 (2005) 則將明代儒家的「氣學」區分為三類以及單單就詮釋方法來說的又一路：(1) 以元氣為宇宙本體的「純粹氣本論」：擺脫理學、心學的糾纏而自創新局，包括王廷相、吳廷翰、呂坤、高拱等。(2) 由朱學理氣二分所轉出的「理、氣是一論」：

³ 這名單其實還可以再擴大一些。例如戴震之後可以加個焦循；而晚清的陳澧也頗值得注意（參見劉又銘，2005a：31-32）。此外，我的學生張晶晶 (2008：175-200) 發現，早在明代以前，北宋司馬光的哲學其實已經初步呈現自然氣本論的基本理路了。

以氣爲本體，只是不降低理與道的位階；這是對朱學理氣二分和近於佛老等毛病的修正，包括薛瑄、黃潤玉、羅欽順、魏校等人。(3)「心、理、氣是一論」：這是對「理、氣是一論」進一步加強其道德心而有的發展，包括湛若水、呂柟、高攀龍、劉宗周等。(4)「由易說氣」的一路（這一路其實可以分別併入前三類）：由《易》學的兩儀四象八卦系統說氣化生生（不同於習見的由二氣五行說生化），包括崔銑、韓邦奇（偏「理氣是一論」）、孫應鳌（偏「心理氣是一論」）等。

以上四位學者的分類，雖然類的名稱彼此不同，各類所包括的思想家也互有出入，但除了楊儒賓較早的觀點外，基本上都將宋明清儒家氣本論（或稱氣學、氣的哲學）進一步分爲跟理學主流觀點（理本論、心本論）相當、相結合或相近、相容的一類（其下包括兩個子類），以及跟理學主流觀點（理本論、心本論）相遠、相區隔的另一類（馬淵昌也的第三、四類也可以歸併爲這一類），如附表所示（見下頁）。

以上分類的局部差異與分歧，或許還需要相當的時間來釐清。但將宋明清儒家氣本論分成上述兩大類，來分別地看待和討論，讓氣本論的研究呈現清晰的視野，這的確有其必要。或許，大陸學者過去想要將宋明清儒家氣本論整個朝唯物主義去解釋，所以沒進一步將它們分類；而臺灣儒學圈則緊守著其中跟理學主流觀點相關聯相契接的部份（即上述的第一類），不願它們被唯物主義詮釋所扭曲所吞併；在這兩種觀點的對峙下，臺灣的氣本論研究者便理所當然地將宋明清氣本論分出兩類來了。不過，臺灣儒學圈多半仍然不願將上述第一類學說稱作氣本論（可能是將「氣本論」一詞直接當作唯物主義的關係），又多半將第二類學說予以貶抑、忽略（等於認定它們同於或近於唯物主義）。所以直到今天，臺灣的氣本論研究仍然處於低調、邊緣的狀態。

	第一類	第二類	
楊儒賓 舊說	〔屬心學或半心學，不屬氣學〕 〔張載、羅欽順、劉宗周〕	整體論、自然主義的氣學 王廷相、吳廷翰、王夫之、顏元、戴震	
楊儒賓 新說	先天型氣學 張載、羅欽順、劉宗周	後天型氣學 王廷相、吳廷翰、王夫之、顏元、戴震	
劉又銘	神聖氣本論（與理本論相容） 王夫之	神聖氣本論（與心本論相容） 劉宗周、黃宗羲	自然氣本論 羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武、戴震
馬淵昌也	朱子學系氣的哲學 羅欽順、吳廷翰、王夫之	心學系氣的哲學 (1)湛若水、唐鶴徵、劉宗周 (2)王畿	「非本來聖人說」、「非性善說」的氣的哲學 王廷相、許誥 「非本來聖人說」、「性善說」的氣的哲學 陳確、戴震、阮元
王俊彥	理、氣是一論的氣學 薛瑄、黃潤玉、羅欽順、魏校、崔銑、韓邦奇	心、理、氣是一論的氣學 湛若水、呂柟、高攀龍、劉宗周、孫應鳌	純粹氣本論 王廷相、吳廷翰、呂坤、高拱

宋明清氣本論分類表（姓名上標黑點的，表示分類者對該思想家的歸類與他人不同）

在臺灣儒學圈裡，不論是否被稱作氣本論，上述的第一類學說向來並不寂寞。相較之下，第二類學說的哲學型態與理論價值都得不到足夠的正視與相應的研究。因此我近十年來的研究主要是針對第二類的氣本論。我的目標是跳出唯物主義立場與理學主流觀點的框限與偏見，如實呈現明清儒家自然氣本論的理論風貌，並進一步論斷其價值。在經過若干個案研究之後，我已經漸漸掌握到不同個案間的殊途同歸、異中有同，因此本文打算對明清儒家自然氣本論的哲學典範做一個全盤的會通與統整。由於本文的目標在呈現明清儒家自然氣本論（以下可能簡稱「明清自然氣本論」或「自然氣本論」）哲學典範比較共同的、一般的面貌，因此，對於個別自然

氣本論者的觀點，只是選擇性地涉及，不做全盤的介紹與鋪陳。此外，由於本文是對我先前幾個個案研究的總括與融貫，所以某些地方就不再做詳細的論證與徵引，讀者如有需要，請參看我的相關論著。

在開始討論前，先以我稍早的一段話，作為對明清「自然氣本論」的一個基本界定：

……我曾一度稱它為「本色派氣本論」，現在覺得可以稱它為「混淪（混沌）元氣氣本論」、「自然元氣氣本論」或「自然主義氣本論」，簡稱「自然氣本論」。羅欽順說：「天之道莫非自然，人之道皆是當然。凡其所當然者，皆其自然之不可違者也……順之則吉，違之則凶……」；戴震也說：「實體實事，罔非自然。而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣。」在他們來說，宇宙本體（元氣）暨人性實體（血氣、心氣）的作用與運行都只是生機流行、整全渾然的「自然」，然而在這渾然流行的自然軌跡當中卻又蘊涵著「必然」的律則等著人們去發現去遵行。這便是「自然氣本論」哲學典範的一個起點，也是「自然氣本論」一詞的文獻依據……自然氣本論並不承認有那「價值滿盈」的神聖的終極實體「理」、「心」或「氣」的存在；在他們的心目中，做為本原、本體的氣，應該是一種價值蘊藏在混沌生機中的自然主義意味的元氣，也就是混沌、素樸但是潛在、蘊涵著價值而可以自行地、逐步地興發開展的自然元氣……當然，基於如此自然元氣而來的本心和本性，也就一樣是混沌素樸只具有有限度的道德直覺但卻可以逐步興發開展朝向美善的本心和本性了。不妨說，自然氣本論的本體就宇宙本體來說是一種綜合了價值成份與非價值成份的本體，就心性本體來說是一種綜合了道德理性與非道德理性成份的本體。這樣的本體，它的體

用關係不像理本體、心本體、神聖元氣本體的體用關係那麼單純那麼強勢那麼直接；但這樣的體用關係仍然有它自己一貫的理路可說……。(劉又銘, 2005b: 208-209)

應說明的是，引文中的「自然主義」不等於西方的「自然主義」，不屬於一般華人學者用作貶詞的脈絡，而只是用來表示中國哲學裡類似西方「自然主義」的學說而已。在我來看，中國哲學裡的「自然主義」，正如方東美所說：「曠觀中西自然主義，發現其間顯有一大差異：西方之自然主義恆標榜價值中立；而中國哲人則於宇宙觀及人性觀上無不處處繫以價值為樞紐。」(2005: 96)

貳、以氣為本

一、氣為天地萬物的本原

程朱學派認為天地之間有「理」有「氣」，二者分別作為「生物之本」和「生物之具」，而其中「理」是最後的本原。與此不同的是，明清自然氣本論者則都單單以「氣」作為天地萬物的本原。當然，對於這本原之氣，他們各有不同的用語。羅欽順通常直說為「氣」，有時則說成「二氣」和「陰陽」。王廷相喜歡說「元氣」或「太虛」；而元氣本身有陰有陽，並且包含著天地萬物的「種子」。吳廷翰也直說為「氣」，並強調這「一氣」的「渾淪」與「混沌」；並且他認為「五行」已經是「質」而不是氣。顧炎武一般也說成「氣」，並強調「盈天地之間者氣也」。戴震雖然也會說成「氣」，但他更喜歡說「陰陽」和「陰陽五行」；對他來說，「舉五行則賅陰陽」，「舉陰陽則賅五行」，因此「陰陽五行」更適合用來代替「元氣」一語。

基於這「本原」的地位，自然氣本論者一般都將「太極」的稱

號轉頒給了氣，認為只有氣（而不是理）才當得起這稱號。但羅欽順是個例外，他延續朱子的用法，仍舊用太極來稱呼「理」；並且跟朱子一樣，繼續強調「理一分殊」。這就使得羅欽順表面上似乎仍然是個理本論者。不過，羅欽順所謂理的「一」與理的「分殊」都是分別依於氣的「一」與氣的「分殊」而有的；並且羅欽順（1990: 5）極力強調，所謂的「理之一」與「理之分殊」只不過是氣之運行的「自然之機」而已，它其實只是人們主觀感受裡彷彿有之而其實並不獨立存在的「一物」，其實只是個「不幸之幸」。事實上，是氣的分殊本身直接蘊涵、呈現了理的分殊。只不過，既然氣的「分殊」基本上由「氣一」流轉、分化而來，所以氣的「分殊」裡頭當然就潛在著「氣一」，因此那直接蘊涵於「氣的分殊」的「理的分殊」裡頭便也就潛在著那蘊涵於「氣一」的「理一」了，這就是他（1990: 7）所謂「其理之一常在分殊（按：這裡「分殊」仍然指理，不指氣）之中」的實義。總之，對羅欽順（1990: 5）來說，「理」斷然不是「別有一物依於氣而立，附於氣以行也」的東西；他已經實質地脫離程朱的理本論，成爲一個自然氣本論者了。⁴

從元氣到萬物，可以有「陰陽→五行→萬物」或「太極→兩儀→四象→八卦→萬物」兩種開展圖式，而萬物最後又都離散回到氣。這當中，王廷相、吳廷翰根據現實經驗，對五行的次序做了他們自認為合理的判斷，雖然不盡恰當，卻凸顯了自然氣本論者徵實的、實證的精神。王廷相的次序是：「水、火、土（三者皆陰陽所化生）→金、木（與人、物並生）」（參見劉又銘，2000: 61-62）。

⁴ 羅欽順（1990: 39）提及余子積《性書》「氣嘗能輔理之美矣，理豈不救氣之衰乎！」一語時，語帶戲謔地說：「不謂理、氣交相為賜如此！」，這不啻是他自然氣本論立場的一個自我表白。

吳廷翰（1984：吉齋漫錄上 15）的次序則是：「土（兩儀即天地，其中地即是土。按：土已兼具形氣，此處可疑）→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）」。

當元氣流衍為萬物之後，跟渾淪元氣相較，雜多萬物所得到的氣並非齊一均等。王廷相（1989：849-850）認為「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……各得太極一氣」。吳廷翰（1984：22）認為「太極既分，生人生物，隨其大小各有太極之理，不能無偏全多寡之異」。戴震（1980：294）也認為「分於陰陽五行以成性……成則人與百物偏全、厚薄、清濁、昏明限於所分者各殊」。而這點在人性論上的表現，就是人性之善的差異、不齊（見本文第二節）。

值得一提的是，現代物理學新近提出的一個觀點（或解釋、設想）似乎與明清自然氣本論頗相呼應。現代物理學起先發現各種不同的原子都由質子、中子（兩者組成原子核）、電子（繞行在原子核周圍）所組成，接著發現質子、中子其實分別由兩種夸克（上夸克、下夸克）所組成；然後又逐步發現，在電子、上夸克、下夸克之外還有第四種基本粒子叫「微中子」，而這四種基本粒子依質量的差異總共有三個家族，並且不管那一種基本粒子都有個反粒子配偶（質量相同但電荷或其他作用力荷相反）的存在。就上述圖像來看，除了正、反粒子讓我們聯想到氣的陰陽二分外，這麼複雜的基本粒子家族似乎不能跟簡單、一元的「氣」聯想在一起。然而令人興奮的是，新近發展中（尚未確定）的「弦論」以及「超弦理論」認為，上述各種基本粒子原來都不是一個個零維的、點狀的「粒子」，而都是一根根極其細微的、一維的、振盪著的、舞蹈著的迴圈——「弦」；並且很可能的是，正是一根根同樣的「弦」因著各種不同的振動模式而分別形成了種種不同的基本粒子和作用力。果真如此的話，這世界上的每樣東西，包含所有物質和所有作用力，

最終就都統一在那無限細微的、橡皮圈般的「弦」的振動（它所發出的「音符」）裡了。就這樣，弦論提供了單一的解釋架構，可以包含所有的作用力和物質（格林恩，2003：第一章）。從某個層面看，這樣一個由單一的「弦」的各種振動模式來解釋的世界圖式，就很有自然氣本論的味道。當然，自然氣本論不是科學，它遠遠不能等同、替代科學探索；上述關於「弦論」的介紹，也並不是要宣稱自然氣本論早就觸及現代物理學遲遲才提出的一個可能的解釋或洞見；而只是要說明，明清自然氣本論跟現代物理學新近所揭示的一個可能的世界圖像似乎頗為相容。

二、氣之運行所蘊涵的兩重義涵：「道」、「理」的自然義與價值義

氣是天地萬物的本原，氣的運行成就了這大千世界。在氣的運行中，氣不只凝成「物質」，還開展為生命，並進一步表現了某些秩序和價值傾向。這可分成兩重義涵來說。首先，氣的運行，產生了現實、自然的一切。也就是說，一切現實的、自然的作用與表現，都是氣所提供所允許的。這是氣之運行的自然義。其次，在這一切現實的、自然的活動與作用中，又總是有個內在的「必然」，也就是恆常的、一定的價值傾向。這是氣之運行的價值義。必須強調的是，上述氣的自然義與價值義兩者並非截然二分。由於「必然」也只不過是「自然」當中所蘊涵著的一個內在的價值傾向，所以價值義就包含於自然義當中。

氣的運行，除了自然義還有價值義的存在，這基本上說明了自然氣本論所謂的「氣」仍然不是西方文化脈絡下單單「物」與「物質」的概念，也基本上說明了自然氣本論仍然不會是唯物主義。應該說，處在同一個文化傳統（更不用說儒學傳統）底下，自然氣本論者跟理本論、心本論、神聖氣本論者一起分享了共同的、基本的

存在感受，「於宇宙觀及人性觀上無不處處繫以價值為樞紐」（前引方東美語），是不可能走向唯物主義的。

氣的運行的這兩重義涵，可說是諸家自然氣本論未必明說但卻實質存在的一個通義。而自然氣本論或隱或顯、或直接或間接、或全部或局部地表達這兩重義涵的，主要是透過「道」和「理」兩個概念。一般來說，氣的運行就是道，而氣在運行中所呈現的規律、秩序就是理（因此可以說「理在氣中」）。但道或理有時只是就著自然義來說，此時它就兼有正、負兩面的義涵。而道或理有時又只是就著價值義來說，此時道或理就全屬正面的義涵。

問題在於，同一個自然氣本論者關於這兩重義涵的表達，在「道」以及在「理」未必一致；而不同的自然氣本論者之間關於道和理的這兩重義涵的表達，也不盡相同；這就需要個別的、具體的分析、考察了。大致上，羅欽順的「理一」是純價值義，而理一的「分殊」則有時是自然義，有時又用作價值義。他比較少談及「道」，他所謂道基本上就是理，有點像是理的另一個面相另一個稱號，因此邏輯上「道」也應該兼有自然義、價值義。不過實際上他卻傾向於只在價值義的層次談論「道」。

王廷相難得地、明白地把氣直接說成「道之實體」，並且強調「氣、道一貫」與「氣、理一貫」。他所謂的理與道似乎有些自然義的味道，但實際上還是傾向於價值義的用法。

吳廷翰的理是自然義的理，他用進一步的限定、修飾（如至理、達理）來表達價值義的理，也就是用自然義來包含價值義的用法。但他所謂道卻只是價值義的用法。此外非常特別的一點是，他又認為，所謂「道」的名號正意味著那施行「運行發育」以及作為「天地人物所由以出」的東西；而那樣的東西理當是元氣，因此「氣即道，道即氣」（參見劉又銘，2005）。

顧炎武所謂理和道的用法比較單純，都是價值義。但他從其他方面肯定了氣之運行的自然義。

戴震以陰陽五行之氣為「道之實體」，以陰陽五行的流行（就人來說則是「人倫日用身之所行」）為道，因此他所謂的道基本上是自然義，也因此他才會用進一步的限定、修飾來呈現道的價值義（「達道」、「仁義之道」等）。至於他所謂的理則主要是價值義。他（1980）說：「實體實事罔非自然，而歸於必然，天地、人物、事為之理得矣。」所以理便是現實的、自然的一切當中的必然之則。

總之，元氣的生化流衍、運行發育，形成了自然的、現實的一切，而這一切自然的、現實的作用與活動，都潛在著恆常的價值傾向，使得一切亂中有序。不管自然氣本論者怎樣重新界定、使用「道」與「理」的概念，當我們從這點出發去尋繹、訪求，就不致於產生混淆和誤會。⁵

參、氣本論進路下的心性論

一、人所稟受之氣即是「性之實體」

自然氣本論關於人性的基本界定有兩個方面，其一把人出生時所稟受的「天地靈秀之氣」看作「性之本」（吳廷翰），把「血氣心知」看作「性之實體」（戴震），甚至宣稱「性即是氣」、「氣即是性」（吳廷翰）。其二認為性是「陰陽之理」、「人之生理」（羅欽順），是「陰陽之神理」、「氣之生理」（王廷相），是「人

⁵ 例如羅光（1981: 321）誤以為戴震的哲學根本「講不通」，他說：「戴震一心在避免『虛』字，不願以道為抽象的理，乃以實事為道，在哲學上是講不通的。」

之所以生也」以及氣之「凝而有條理者」（吳廷翰）。前者指出，性的本原、實體便是那一氣流行所分出、所賦予人的氣（而不是來自超越於氣之外、之上的理）；後者指出，性是人這份稟氣及其所凝成的形體之運行、活動當中的條理、律則；而這兩重義涵是互相補充、不能遺漏其一的。總之，這是單單從氣的稟受和它的作用（見下文）來論性，這是「氣質一元」的人性論。

基於上述觀點，自然氣本論者自然要反對宋代以來理學主流觀點所習用的「天命之性」、「氣質之性」二語了。羅欽順認為，所謂「天命之性」一語本來就應該指那基於氣質而來的性，因此「不須立天命、氣質（之性）之兩名」。王廷相也認為，所謂「氣質之性」的本身其實就可以被稱為「天命之性」了。吳廷翰則指出，只要一說到「性」那就已經是氣了，而一旦離開氣質也就沒有所謂的性了，因此根本沒有必要說個「氣質之性」，也不必又添個「天命之性」。

類似的斟酌在當代仍有其必要。牟宗三 (1985: 1) 曾經指出，人性論有「順氣而言」、「逆氣而言」的兩路；若逆氣而言，則是在「氣」之上逆顯一個「理」，而以心靈之理性所代表的「真實創造性」為「性」（即所謂「天地之性」、「義理之性」），這是理想主義的一路；若順氣而言，則性只是「材質之性」、「氣性」或「才性」、「質性」，這是材質主義的一路。牟宗三這個界定，有相當的代表性和影響力。⁶ 但它預設了氣的負面或至少不完全的意義，也預設了在氣以外必須另有一個超越的理作為價值之源，而所謂「順氣」、「材質之性」、「氣性」、「才性」、「質性」等就

⁶ 譬如鄭宗義 (2005) 就以此為前提寫了〈論儒學中「氣性」一路之建立〉一文，不過該文試圖正面論述「氣性」一路成立的可能性，跟牟宗三原義不盡相同。

都或多或少成了貶詞；因此，這些用語對自然氣本論的人性論來說並不完全適用，至少不能在牟宗三那樣的意義脈絡下使用。

二、「稟氣／性」之發用的具體內涵與價值傾向：自然義與價值義

儒家人性論的一個核心課題，是關於人性的善與惡。程朱陸王以價值滿盈的形上實體（理或心）的下貫來宣說人性的善，而另就氣質的遮蔽干擾來說明惡。自然氣本論雖然直接就稟氣來論性（包括惡的根源），但它也基本上（或相對地）肯定了人性的善。只不過其中的理路較不熟見，其表達也不盡明朗，因而常常導致學者們的困惑與誤解。不過，若能比照前面所謂自然義、價值義的模式來解讀，則整個理路就豁然開朗了。

作為「性之實體」，人的稟氣生發、開展了現實人生的一切。因此，現實人生中各種可能的表現、可能的善惡以及可能的差異，就都是性的內涵和性的作用，這就是人性的自然義。從這一重義涵來看，人性的內涵就包括各種方面各種位階與各種類型的欲望、意念、意志、情感、才質等，因而同時有善也有惡了。⁷ 重要的是，在「稟氣／性」的種種作用、表現當中，又潛有著一個基本的、必然的價值傾向，可以說為「仁義禮智」或「中」等等。由於稟氣、才質的差異，這個潛在的、基本的、必然的價值傾向，在不同人身上的蘊涵也並不一致，但至少它總會存在著，而這就是人性的價值

⁷ 但自然氣本論所謂人性（就自然義來說）的惡也並非一種根本的惡，例如王廷相（1989: 784）論「人心」之性何以是惡時就說：「循而遂之，滅天性，亡愧恥，恣殺害，與禽獸等矣」，這跟荀子（〈性惡〉）所謂「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」一樣，都是只就放任欲望的結果來論人性之惡的型態。

義。從這一重義涵來說，人人就都有性善可說，只不過性善的成份有多有少罷了。⁸

個別來看，羅欽順 (1990: 7) 用「理一分殊」來說明「性命之妙」。他認為人有上智、下愚以及仁、智之分；一方面，人性有善有不善，這是基於稟氣、形質的個別差異而來的「理的分殊」；然而在另一方面，人又皆可為堯舜，皆有性善，這是基於稟氣、形質的共同基底（即「氣一」）而來的「理一」。他說：「其分之殊莫非自然之理，其理之一常在分殊之中」。這裡，所謂「理之一」，就凸顯了人性的價值義；所謂「（理的）分之殊」，就相當於人性的自然義。此外，羅欽順頗看重心、性之辨，也就是人心、道心之辨。其中的「心／人心」反映了人性的自然義，「性／道心」則反映了人性的價值義。

王廷相 (1989: 851, 518, 889) 將人性分為三等：聖人形氣純粹所以性善，眾人形氣駁雜所以性有善惡之雜，下愚則等而下之。除此之外他並沒有特別強調或提到人人所共有的善，因此他似乎偏向於從自然義來論性。不過他認為聖人之性純粹至善，而當聖人取人性之善來立教後便「善惡準焉」；他又認為眾人常人一旦循著聖人之教而行便可以表現「天性之至善」，因而強調「性善可學而至」 (1989: 765, 779)；此外他甚至還講過「仁義禮智，性也」 (1989: 602) 的話；這些地方就仍然間接地、部份地透露了人性中善比惡更根本的意思，就仍然透露了人性的價值義。也就是說，從蘊謂層次來看，王廷相的人性論跟其他自然氣本論者並沒有根本的差異，仍然可以

⁸ 晚清陳澧 (1966: 卷 3) 對這點說得最明白，他說：「孟子所謂性善者，謂性皆有善……氣質善者純乎善，氣質不善者皆有仁義禮智，乃所謂善……」。(參見劉又銘，2005a)。

比照其他自然氣本論者的狀況說成性善論。

吳廷翰認為「人之一身」、「耳目之類」、「欲」、「聞見之知」、「人倫物理色色都在眼前」等等都是性，或都是性之所實有，這是單單就自然義來說的人性。但除此之外他又說人性是仁義，是仁義禮知；並且這方面雖然成份多寡不一，但再怎麼差異畢竟總是「相近」；這就是改就價值義來說的人性了（參見劉又銘，2005c：第二節）。

顧炎武一方面肯定一般人的「身家之情」，承認人的不得不各有所私；另一方面卻又從人性的「相近」與「大同」來主張性善。前者是從自然義看人性（雖然沒有全面論述），後者則是從價值義看人性。

戴震以「血氣心知」（根本地說則是血氣與心氣。劉又銘，2000：147）為「性之實體」，以欲、情、知三者為「血氣心知之自然」也就是人性的自然表現、自然作用。他說：

孟子之所謂性，即口之於味、目之於色……四肢之於安佚之為性；所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知能底於無失之為善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。(1980: 306)

這段話把人性的自然表現（欲、情、知）以及其中蘊涵的價值傾向或律則（仁義禮智）都說出來了，因此它是同時從自然義、價值義兩面來看人性。而其中把「能知其限」、「能底於無失」（即向善的潛能）作為性善的要素之一，這也是自然氣本論之人性論的一個特點。此外，戴震雖然單就價值義來強調「人性無有不善」，但他也在「性與才質一貫」的前提下強調才質的不齊；可見在他來說，人性仍然有自然義的一面，而他所謂「人性無有不善」，指的也應

該是人性總會有善——雖然或多或少，並不齊等。

總之，明清儒家自然氣本論者主張人性直接開展為現實人生的一切，而其中總是蘊涵著或強或弱的價值傾向，並且心又總是能認知、追求這價值傾向。他們一般就根據「人性總是或多或少有善，而人又總是能認知、追求善」這點來說性善。王廷相雖然側重就自然義來說人性有善有惡，戴震雖然側重從價值義來說人性無有不善，但整體上以及基本上兩人的心性論卻同屬一路。雖然這不是孟學一系就「道德創造的精神實體」來說的性善觀，卻也可以說成儒家的另一種性善觀，例如「弱性善觀」或「人性向善論」等。

肆、氣本論進路下的修養工夫論

一、整全自然的心的自我操持與涵養

自然氣本論修養工夫的起點，基本地說，就是心的自我操持與涵養。這點跟程朱的「主敬涵養」一樣，都是作為「致知」的預備，不過兩者的用意並不相同。程朱的「主敬涵養」，有個重要的意義，那就是對心之本體也就是純粹至善的「德性」、「性體」的肯認、歸返與涵養。然而就自然氣本論來說，本性只是此心自然活動的種種作用（就自然義來說）以及其中所蘊涵的律則和價值傾向（就價值義來說），而不是一個價值滿盈、純粹至善的精神實體，所以修養工夫的起點當然就要轉變為這整全的、自然活動的心的自我操持、涵養了。羅欽順明白地主張「操」的工夫，認為「操」可以包括「敬」並代替「敬」。王廷相提出「主敬養心」，主張「澄思」（甚至「不思」）、「寡欲」、「虛靜」。吳廷翰則強調「無欲、主靜」（就聖人來說）和「戒懼、慎獨」（就常人來說）。而戴震也藉著對「戒慎恐懼」、「慎獨」的詮釋，主張「必敬必正」。必須澄清的是，王廷相、吳廷翰關於「寡欲／無欲」、「虛靜／不思

／主靜」的說法，應該是荀子「虛壹而靜」一路，是爲了能開放地、清澈地認識理而有，這不是老子「虛靜無爲」的路線。

要注意的是，心的自我操持、涵養有其具體的內涵，不能孤立地、空泛地說。由於人總是處在現實的生活世界中，因此，就自然氣本論來說，心的自我操持存養就意味著對周遭現實世界的正視、關注，以及一份參與、承擔的心志；若不是這樣的話，所謂操持存養就只是個空話。這點，在明末清初「亡天下」危機的刺激下，顧炎武就明白提出來了。顧炎武所強調的「行己有恥」，正是要「恥匹夫匹婦之不被其澤」，是用來決定爲學、行事的的方向和目標的。在這裡，心的自我操持涵養，就跟外王實踐的心志相爲表裡了。顧炎武強調「內而聖、外而王，無異道也」，這句話將宋明儒「先內聖後外王」的觀念做了改變，變成「即外王而內聖」也就是「就著外王的實踐來完成內聖」。總之，一開始就必須進入外王實踐的脈絡裡，離開具體的外王實踐就沒有真實的內聖工夫可言。

二、博學明善、以情絜情的致知論

上述心的自我操持涵養，爲此處第二階段的致知預備了適當的條件。自然氣本論的致知，不是要體證一個價值滿盈、既存有又活動的本心良知或性體，不是要回復、呈現一個先天現成而純粹、神聖、圓滿的「道德創造的精神實體」（所謂「復性」），而是要探尋、認知、體認那存在於情感、欲望、事物中的價值傾向和條理、律則。

「理在氣中」的基本觀點，從人間、人生的層次來看就是「理在欲中」、「理在情中」、「理在事中」。重要的是，理、道跟氣、欲、情、事之間並非異質異層的關係，「理」、「道」只不過是氣、欲、情、事的種種變化當中那基本的、恆常的、一般的價值傾向，也就是那潛在著的恰當與合宜的部份（或者說條理與律則）。所以

氣、欲、情、事的種種具體情狀的本身，同時就已經是理、道的某個方式的宣說、呈露（當然，可能只是曲折地、迂迴地、隱密地宣說），它們是表現了理、道的主體，而不是反過來被一個超越於它的理、道所駕馭、掌控。因此，在自然氣本論中，對氣、欲、情、事的具體情狀與變化脈絡的本身的關注、考察、探索，就比起在理本論、心本論中有了更積極更正面的意義和地位。正如顧炎武（1979: 20）所說：「非器則道無所寓……已習其數然後可以得其志……雖孔子之天縱，未嘗不求之象數也。」

當然，存在於氣、欲、情、事、器中的條理、律則並不是現成地陳列、展示著，等候人直接認知、提取的。羅欽順說：「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之……理須就氣上認取，然認氣為理便不是」（1990: 68），又說：「必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯為格致之極功。」（1990: 3）意思是，不能只就氣之活動的一曲一節直接認知、論斷，必須就著它的種種轉折、變化的整體，對比地、綜合地考察、衡量、認取；不但要看出一處處轉折的分殊之理，還要辯證地看出各個分殊之理的終極相通，然後又據以確認、定位各個分殊之理。所以自然氣本論者強調問學、博文、思慮，強調「博學、審問、慎思、明辨」，這就跟清代乾嘉考據學的治學方法頗相呼應了。事實上，乾嘉考據學正是以自然氣本論為其哲學基礎的；乾嘉考據學形成和興盛的內在理路中，最主要最核心最根本的一個線索，應該就是自然氣本論的出現。⁹

自然氣本論（以及乾嘉考據學所隱含著）的致知論往往被認為

⁹ 雖然明清自然氣本論並沒有形成明顯的氣候或興盛的學派，但它的思路已經成為乾嘉時期多數知識份子所共有而不自覺的基底意識。

只是客觀認知和純粹思辨的活動而已，但這是孟學本位的思維下積非成是的流行的誤解。首先，即使是事、器（包括制度）的變化、轉折基本上還是跟人的欲望、情感相關相通的，所以對事、器當中種種條理、律則的判斷，最終以及基本上也還是從對人己欲望、情感的權衡、取捨而來。而自然氣本論對人己欲望、情感的權衡、取捨，不會只是客觀認知，也不會只是思辨的操作而已，它同時還是一份心知、意識上的價值直覺（或者說道德直覺）與價值抉擇。王廷相（1989: 770）說：「君子之學，游心於造化之上，體究乎萬物之實，求中正至誠之理而執之。聞也、見也、先哲也，參伍之而已」，這裡，有進於聞見知識與書本學問，但又需要聞見知識、先哲學問的「參伍」，以及相搭配的「游心……體究……求中正至誠之理」就應該理解為一種包含著價值直覺與價值抉擇在內的致知活動。戴震（1980: 272）說：「凡人行一事有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失。以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。」這裡，「心氣」的暢然自得與沮喪自失便說明了人所天生本具（所謂「皆性使然耳」）的一份價值直覺。

其次，自然氣本論本來就相信人的欲望、情感有其自然的價值傾向，也就是說，當人的欲望、情感符合了這價值傾向時，他的生命全體自然會出現一個合宜、適切的具體的感受和效應，這樣的感受和效應便有力地支持著呼應著心知、意識上的價值直覺和由衷的肯認。從這點來看，杜維明所謂的「體知」，用在自然氣本論上一樣恰當，甚至更為直接、更加貼切。¹⁰

¹⁰ 杜維明（1999：第三章）於 1985 年所提出的「體知」，「不是西方意義上的認知」，而是「一種對人有轉化功能的認知，如張載所說的『變化氣質』」，或者說是「用腦力、心靈和身體一起來思考」的認知方式。

當然，比起理本論的「性即理」和心本論的「良知即天理」來說，在自然氣本論裡，「心知」只具備一個有限度的價值直覺，它不能直接生發「道德創造」的活動，也不能當下自足地展露價值訊息。這就是戴震所以主張必須本著一己情感去體察、設想他人情感，在其中斟酌、衡量人事物的條理、分寸（所謂「以我之情絮人之情」。見戴震，1980：266）的原因。應該說，自然氣本論不認為有「內在自足、現成圓滿的天理」，不相信有個價值滿盈的先驗自我可以直接產出這樣的「理」，因此終於走出宋明以來專求之於內、以自證為主的工夫型態；而開始注意到，必須在思辨操作的配合中，在對自身情感、他人情感交互脈絡的體察中，以及在一次次的嘗試錯誤中，才能找到和確認「理」。

總之，自然氣本論的致知論，並非對先天內在、圓滿自足的本心和性體的冥契和證悟，而是直接在現象、事物的具體情狀中思索、探求和體認，因此就帶著濃厚的「問學」性格。羅欽順說：

「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」此言未為不是；但恐差認卻德性，則問學直差到底。原所以差認之故，亦只是欠缺問學工夫。要必如孟子所言「博學詳說」、「以反說約」，方為善學。苟學之不博、說之不詳，而蔽其見於方寸之間，雖欲不差，弗可得已。(1990: 22-23)

他基本上肯定「尊德性」是「道問學」的必要基礎；但隨即又強調，其實就連「認卻德性」（這是尊德性的前提）的本身仍然要靠切實的問題工夫；就在這裡，「問學」的意義與重要性大大地提高了。無獨有偶的是，稍後的吳廷翰也將「尊德性而道問學」一語理解為「欲尊益德性所以必須藉由問學一途」（劉又銘，2005c），這就等於正式宣告一個「道問學以尊德性」的致知論了。

三、知行並進、定性成性、踐形盡性

就自然氣本論來說，人所求得的「知」，雖然包含著價值直覺，兼有心知、體認兩層，而一樣可以說成「體知」，但畢竟那只是對氣、欲、情、事、器的潛在律則和價值傾向的覺知、體知；這種知能夠一步步喚起遵行的意願、意志，但畢竟那也就只是個意願和意志而已，必須進一步持續地貫徹這樣的意願、意志，實際地遵行，才會帶來實質的、徹底的改變。

然而這裡還須停頓一下，還有個課題要處理。比起理本論、心本論來，自然氣本論對所求得的知，似乎隨時帶著一份警覺。也就是說，在實際實踐的過程中，它總是要隨時根據實踐的結果、反應，來重新校正、權衡既有的知，然後再根據這校正過的知來繼續實踐。原來，既然理只是氣的運行、轉折中之理，那麼，(1) 在實踐之前的考察、探求就多少只是個將氣的運行、變化某個程度暫時「定格」後的考察、探求，這種狀況下求得的知跟真正實踐時所需的知多少有些距離。(2) 氣化流行原就是日新不已的，欲望、情感、人事的變遷也是如此，因此「理」本來就是與時俱進、隨時變易的。上述這兩種狀況都要求實踐者將既有的知隨時朝向人情、事件的變化開放，隨時反思和調整。就因為這樣，羅欽順 (1990: 24) 強調「致知、力行工夫要當並進」；王廷相 (1989: 478) 主張「行得一事即知一事，所謂真知矣」；顧炎武 (1979: 194) 也說：「有一日未死之身，則有一日未聞之道」；戴震 (1980: 321-323) 則強調「權」的重要，提醒人們「權，所以別輕重也……有時權之而重者於是乎輕，輕者於是乎重。其是非輕重一誤，天下受其禍而不可救」。這些話都凸顯了自然氣本論知行並進、行中求知、寓知於行的性格。

當人認識了事物的條理、律則，起了實踐的意願，又在具體實踐中隨時權衡、校正，然後，實踐的結果就會一步步地彰顯出來：當按著條理、律則行事時，欲望、情感、心思處在恰當、合宜的分

寸、節度下，人的生命全體便進入一個正當有度、明澈從容、進退無憾的狀態。顧炎武 (1979: 191) 說：「求仁而得仁，安之也。不怨天不尤人，下學而上達，安之也。使非所安，則擇乎中庸而不能期月守矣」。這裡，一個「安」字便說明了身、心一如的整體效應。應該說，這正是基於「理在氣中」的存在結構所必然出現的效應。重要的是，這個效應印證了所知之理的無誤，印證了順理而行的必要，帶來了繼續實踐的由衷的決心和內在的動力。而這樣持續下去實踐的結果，人的心思、意念、言行、志業便都是人性自然義、價值義的充分展現：「自然」凝定、安止於「必然」，而「必然」則圓滿、完足了「自然」。¹¹

從以上來看，自然氣本論修養工夫的性質，當然就是人性的開展、凝定、升進、全盡和圓成，而不是理本論、心本論所謂的「復性」了。所以羅欽順 (1990: 22) 說：「誠、明兩進，工夫純熟，然後定性可得而言」，王廷相 (1989: 814) 說：「內外交養，德性乃成，由是動合天則而與道為一矣」，吳廷翰 (1984: 30) 說：「……推而至於如耳目口鼻四肢百骸之類皆得其理而無虧焉。故以形言之，謂之踐形；以性言之，謂之盡性」，戴震 (1980: 281) 也說：「德性始乎蒙昧，終乎聖智……德性資於學問，進而聖智，非『復其初』明矣」。總之，修養工夫的結果，並不是藉由冥契良知、性體來回到那先天的、初始的、現成的圓滿，而是透過一次次對律則的遵行實踐，將那素樸的初始提升到一個新的、辯證的、習練而成的圓滿。

¹¹ 這裡用的是戴震 (1980: 285) 「歸於必然，適完其自然」一語的意思。

伍、餘論

一、對個別自然氣本論者的討論

前面，我已經將明清自然氣本論的哲學典範做了一個整體的、融貫的描繪。底下就根據這樣的描繪，再對個別自然氣本論者做一些必要的討論與釐清。

(一) 羅欽順一方面主張「理、氣為一物」，另一方面卻又極力強調「心、性之辨」，因此從黃宗羲起一般就都認為他的理氣論、心性論兩者並不一致，認為他的心性論仍是朱子學一路。其實，「理、氣為一物」指的是「理為氣之理」與「理不在氣之外」，而不是說理與氣兩者相等相同或圓融相即。此外，羅欽順的「理」側重價值義，因此跟「氣」（以自然義為主，而包含著價值義）在概念上還是有差別；他另外關於氣的神、理之辨（「神」指氣的活動力、活動性）就恰恰相當於氣、理之辨。反過來看，羅欽順心、性之辨裡的心、性分別指人心、道心，而人心相當於氣中之神，道心則相當於氣中之理（也就是人心中的節限分寸），因此心、性雖然有其分際，但性卻只是心之性，兩者一樣只是「一物」。也就是說，理與氣，心與性，都是既為一物，又有差別，因此羅欽順的理氣論、心性論兩者間並沒有矛盾。

(二) 王廷相的哲學常被看作自然氣本論最典型的代表，這點其實不盡恰當。王廷相從氣、理、道一貫和心、性、情一貫的理路出發，因而推出氣有善有惡、性也有善有惡的結論。這個結論雖然不像荀子性惡論那麼極端，卻一樣不合乎華人的一般心理傾向。所以跟荀子性惡論在儒學史上的命運一樣，他性有善有惡的觀點也在自然氣本論中成為孤例。我認為，王廷相的理論型態，凸顯了自然氣本論的色彩，卻無法有效地將自然氣本論中所蘊涵著的自然義、價值義兩重義涵完整地表達出來（雖然他的思想一樣有這兩重義涵

在內），因此他的思想並不能作為自然氣本論的標準典型。

（三）吳廷翰自然氣本論的理路驟然間並不容易掌握。他的論述中，自然義、價值義常常分別出現，似乎相互矛盾；他的「氣即道」、「性即氣」等語也是語義渾然，彷彿心學色彩，卻又讓人難以辨認、定位。我猜想這可能就是吳廷翰哲學在中國湮沒失傳的根本因素。不過，一旦我們注意到自然義、價值義的相容不悖與互相補充，那麼吳廷翰哲學的豐富內容就會變得容易理解了。

（四）顧炎武的理路最為單純，但他大規模的經史考據工作不啻是他自然氣本論的具體應用。清代學者很可能就是在接觸、吸收他經史考據學的同時，不知不覺地就接納了他自然氣本論的基本思路的。這對乾嘉考據學的興盛以及戴震自然氣本論的出現應該都起了相當的牽引作用。

（五）戴震最直接也最明顯地從自然義來界定「道」，認為道只是陰陽五行的流行和「人倫日用、身之所行」，是「不可不修」的。當就著這自然義的道進一步整飭修治使其達到純粹中正了以後才有所謂的「仁義之道」、「達道」等。也就是說，「道」的純價值義的色彩不見了。這點比較讓習慣於理本論、心本論的學者無法接受。其實戴震所謂道的整飭修治仍是基於「自然中有其必然」的信念而來，並不是藉由外加的標準來改造和型塑。如果這點釐清了，那麼戴震的自然氣本論就可以看作自然氣本論最明朗最清晰最成熟的型態，甚至可以看作自然氣本論的「完成型」、「標準型」。

總之，個別自然氣本論者的學說，局部地、表層地看有可能出現一些矛盾與分歧；但整體地、根本地看，則其哲學典範並不違背本文前述的共同理路。

二、明清自然氣本論的定位

依本文前面所論，明清自然氣本論的哲學典範跟理本論、心本論一樣，對儒家成聖成德、內聖外王的課題都有它完整的、融貫的主張。我們可以看到，明清自然氣本論已經脫離了程朱、陸王哲學那種「以神聖圓滿的天理、良知為本的神聖本體論」、「以先驗而價值滿盈的天理、良知為本的心性論和致知論」的哲學型態，走向「以有限價值蘊涵的自然元氣為本的自然本體論」、「包括欲、情、知在內的自然人性論與自我觀」和「有限道德理性與思辨理性雙軌並進的致知論」的哲學型態。這樣的哲學典範，比理本論、心本論更接近更符合今天一般中國人的宇宙、生命圖像，可以看作中國哲學裡「早期現代性」的一個表現（劉又銘，2005b：第七節）。令人遺憾的是，明清以來，以及今天在臺灣，它始終被忽視，被當作不合格、不能成立的儒學。

宋明以來，尊孟抑荀的情勢逐漸確立、穩固，孔孟思想變成儒學的唯一標準。在這樣的氛圍下，明清自然氣本論者一般也都推尊孟子和貶抑荀子。¹² 然而，他們的論述往往遭到當代孟學一路的學者駁斥，認為他們「誤解孟學」、「無法理解孟學」、甚至「不合聖人之教」。¹³ 這當然有可能是因為明清自然氣本論在理論建構上的偏差、不足，但也或許只是因為它根本不是孟學一路、不適合從孟學的標準去檢視而已。事實上，在跟朱子學、陽明學互相對立、論辯中建構起來的明清自然氣本論，應該改從儒學的另一系也就是荀學來理解，它正是荀學思維在宋明理學的反對、質疑、刺激下所

¹² 羅欽順 (1990: 100) 便曾嚴厲地批評荀子道：「『擇焉而不精，語焉而不詳』此言以議揚子雲可也；荀卿得罪於聖門多矣，『不精』惡足以蔽之……」。

¹³ 例如劉錦賢 (1989：自序) 便批評戴震的義理論述「不合聖教本義」。

逐漸轉化、蛻變出來的一種新的面貌。

這樣的論斷似乎顯得突兀而難以接受。事實上它牽涉到對儒家荀學一系正當性的重新肯定，也牽涉到對荀子哲學創造的理解與創造的詮釋。我（2001; 2006; 2007）曾經依據傅偉勳「創造的詮釋學」的理念，兼顧「意謂」、「蘊謂」兩個層次，將荀子哲學重新建構為一個在華人文化生態裡具有普遍意義的表述形式：

- 1、基於自然元氣的本體宇宙觀。
 - 2、「合中有分」的天人關係論。
 - 3、性惡論話語中蘊涵著的「人性向善論」或「弱性善觀」。
 - 4、基於有限度道德直覺的致知論。
 - 5、「化性起偽」話語底下所蘊涵著的「積善成性」的修養工夫論。
- 以這樣一個荀子哲學的普遍形式為標準來衡量本文上述自然氣本論的哲學典範，我們便很容易看出明清儒家自然氣本論原來屬於荀學一路（劉又銘，2005b：第六節）。也就是說，雖然明清自然氣本論者在主觀心理上不曾明白意識到，但他們的哲學實質上是荀學在明清時期的一個新版本。我相信，如果明清自然氣本論者一開始就能這樣地自我定位，他們的心態、思路都會單純、透明得多，他們的哲學建構也會清晰、順暢得多。

照這樣說來，在宋明以孟學為主的時代之後，從明代中葉起，學術思潮其實已經逐漸轉向荀學，逐漸表現出中國的「早期現代性」了；¹⁴ 只不過朝廷的規定以及一般學者的意識型態都繼續維持著孟學一路，因而這時期的儒家哲學便或多或少表現為「孟皮荀骨」的型態罷了。這實在是中國學術史和中國哲學史上一個奇特的現象，

¹⁴ 其中，對清代部份比較具體的討論，參見田富美，2006。

值得學界注意。¹⁵ 不妨說，如何去除宋明以來孟學本位的意識型態，正視儒家的荀學一路，如何正視明清自然氣本論所蘊涵的「早期現代性」，將自然氣本論放進當代儒學裡作為重要的研究對象、研究參照、研究前提和研究資糧，¹⁶ 這便是當前研究明清儒家自然氣本論的基本課題。

¹⁵ 在向來一元正統的華人文化格局下，不同學派間的互動、對話本來就不會是完全透明、理性的。明清時期的孟學、荀學之爭，如果能參用哈伯瑪斯「批判詮釋學」的觀點來思考，將更容易感受到其中的隱微曲折。

¹⁶ 這裡以「氣的傳播理論」為例稍作說明。晚近鍾振昇（Jensen Chung，舊金山州立大學教授，2008）等若干學者從「氣」概念建構傳播理論，藉以描述、解釋、預測人際間傳播、溝通的現象，已有相當的研究成果。我（2008）曾應他之邀寫了一篇相關的論文，主張自然氣本論比神聖氣本論更適合做為當代「氣的傳播理論」的哲學基礎；並且強調，「氣的傳播理論」的研究具有普遍的意義，代表著華人社會科學界更多類似研究的開始。

參考文獻

明清儒者論著

- 王廷相（明）。1989。《王廷相集》。北京：中華書局。
吳廷翰（明）。1984。《吳廷翰集》。北京：中華書局。
羅欽順（明）。1990。《困知記》。北京：中華書局。
陳澧（清）。1966。《東塾讀書記》。台北：台灣中華書局。
戴震（清）。1980。《戴震集》。台北：里仁書局。
顧炎武（清）。1979。《日知錄》。台北：文史哲出版社。

其他參考文獻

- 方東美。2005。《中國哲學之精神及其開展（上）》。臺北：黎明文化公司。
王俊彥。2005。《王廷相與明代氣學》。台北：秀威資訊科技公司。
布莱恩·格林恩 (Brian Green) 著。2003。《優雅的宇宙 (The Elegant Universe)》。林國弘等譯。台北：台灣商務印書館。
田富美。2006。《清代荀子學研究》。台北：政治大學中文系博士論文。
牟宗三。1985。《才性與玄理》。台北：台灣學生書局。
杜維明。1999。《十年機緣待儒學：東亞價值再評價》。香港：牛津大學出版社。

- 馬淵昌也。2005。〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，《儒學的氣論與工夫論》，頁 161-202。台北：台大出版中心。
- 張立文。1993。〈中國八十年代宋明理學研究的分析與思考〉，《宋明理學邏輯結構的演化》，頁 511-529。台北：萬卷樓圖書公司。
- 張晶晶。2008。〈論司馬光《潛虛》中的氣本論〉，《道南論衡：2007 年全國研究生漢學學術研討會論文集》，頁 175-200。臺北：國立政治大學中國文學系。
- 楊儒賓、祝平次編。2005。《儒學的氣論與工夫論》。台北：台大出版中心。
- 楊儒賓。1996。《儒家身體觀》。台北：中央研究院中國文哲所籌備處。
- 。2004。〈《易經》與理學的分派〉，收入《中國詮釋學》，2，頁 158-182。濟南：山東人民出版社。
- 。2005。〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》，23，1：頁 261-290。
- 。2006。〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，3，2：頁 1-39。
- 葛榮晉。1990。《王廷相和明代氣學》。北京：中華書局。
- 劉又銘。2000。《理在氣中》。台北：五南出版公司。
- 。2001。〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》，頁 50-77。臺北：政治大學文學院編。

- 。2005a。〈〈大學〉思想的歷史變遷〉，黃俊傑編，《東亞儒者的四書詮釋》，頁 31-32。台北：台大出版中心。
- 。2005b。〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，頁 203-246。台北：台大出版中心。
- 。2005c。〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》，5：頁 19-58。
- 。2006。〈荀子的哲學典範及在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》，3：頁 33-54。斗六：雲林科技大學漢學資料整理研究所。
- 。2007。〈合中有分——荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，《臺北大學中文學報》，2：頁 27-50。
- 劉錦賢。1989。《戴東原思想析論》。臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文。
- 鄭宗義。2005。〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》，頁 247-277。台北：台大出版中心。
- 羅光。1981。《中國哲學思想史（清代篇）》，台北：台灣學生書局。
- Chung, Jensen (鍾振昇). 2008. "The *Chi/Qi/Ki* of Organizational Communication: The Process of Generating Energy Flow with Dialectics." *China Media Research*, 4, 3: 92-100.
- Liu, Yu-Ming(劉又銘). 2008. "Naturalistic *Chi(Qi)*-Based Philosophy as a Foundation of *Chi(Qi)* Theory of Communication (明清自然氣本論：作為氣的傳播／溝通理論的哲學基礎)." *China Media Research*, 4, 3: 83-91.

The Philosophical Paradigm of the Naturalistic *Qi*-based Philosophy in Ming and Qing Dynasty

Yu-Ming Liu

Department of Chinese Literature, National Chengchi University

Abstract

The purpose of this paper is to construct a philosophical paradigm of the Naturalistic *Qi*-based Philosophy in Ming and Qing dynasty with the approach of Xunism through a whole, comprehensive interpretation. To achieve the purpose, the author gets away from the traditional Mencius-centered thought to investigate the philosophy of Luo Qinshun, Wang Tingxiang, Wu Tinghan, Gu Yanwu and Dai Zhen in Ming and Qing dynasty, which can be generally called the Naturalistic *Qi*-based Philosophy. Basically different from philosophy of Cheng-Zhu and that of Lu-Wang, the Naturalistic *Qi*-based Philosophy has always been excluded from the mainstream Neo-Confucianism. In fact, through creative interpretation mentioned by Fu Weixun, their philosophy does belong to Xunism, which serves as the main reason that they have been misunderstood and disapproved by scholars under the atmosphere where Mencius has been highly honored since the Ming and Qing dynasty. Broadly speaking, scholars of the Naturalistic *Qi*-based Philosophy in Ming and Qing dynasty considered the primordial force as the origin and the substance of the world, the endowment of material force as the substance of the human life.

Moreover, they thought the transformation and development of the primordial force and the endowment of material force form everything of the universe and the human life. As latent principles lie in all natural phenomena of the universe and the human life, if a man wants to perfect himself, he must recognize, search for the latent principles of the natural phenomena, manifest and then practice them. Indeed, such philosophical theory is a creative development of Xunzi's philosophy under the criticism and depreciation of the mainstream Neo-Confucianists of the Song and Ming period. The cognition about the universe, life, and the way of self-perfection stated in this theory are actually much closer to thought of contemporary ordinary people than those stated in the mainstream Neo-Confucianism of the Song and Ming dynasty. Therefore, the Naturalistic *Qi*-based Philosophy is the philosophical paradigm that has displayed "the early modernity in the context of Chinese civilization."

Keywords: the philosophy of *Qi*, monism of *Qi*, Naturalistic *Qi*-based Philosophy, Xunism, early modernity, string theory

