

# 返回至善：由韓邦奇、魏校思想 析論兩種氣學之異同

郭寶文\*

〔摘要〕

許多學者皆同意明代氣學內部必須再予以分類，然而對於如何分類，各家學者便有不同的意見。本文由韓邦奇、魏校兩人的思想切入，發現韓邦奇以無極和太極形容本體之氣，對於無形之氣有更多重視，從而重視整全而至善的未發性理，並透過養心之法，未發敬以持之、已發省察以合道，使本有、整全之善性，不被私欲所障蔽，得以被突顯。魏校在《莊渠遺書》中亦將氣、理皆分為兩層，並重視形上之氣的渾淪之理，此「氣該如此之理」雖非最高本體，但因為是至善、整全之性理，魏校認為比起有善、有不善的形下之氣更為重要。因此魏校主張以能妙合理、氣之心為主宰，靜時存養此心，動時省察主一，以心變化氣質，返回至善性理，回到原初的純樸之道。韓邦奇和魏校兩人思想如此接近，皆主張「返回氣之至善」的原初性理，和同時期的羅欽順共同形成了另一種氣學的思想面貌。若和王廷相以及後來的清代戴震氣學主張「發展氣以成善」的思想相比，是兩種皆以氣為本體，思維卻截然不同的氣學形態。

關鍵詞：韓邦奇、魏校、氣學、王廷相、戴震、羅欽順

---

\* 國立臺灣海洋大學共同教育中心語文教育組副教授。

## 一、前言：明代氣學分類研究述評

過去關於明代氣學分類的相關研究，專書方面較早有葛榮晉《王廷相和明代氣學》（1990），後來又有王俊彥《王廷相與明代氣學》（2005）。兩書名稱雖然相近，且皆以王廷相（1474-1544）為中心，並旁及明代其他重氣之思想家，但對明代氣學之分析進路則頗有不同。單篇論文方面，馬淵昌也〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉（2005）、楊儒賓〈兩種氣學，兩種儒學〉（2006）、〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉（2007），及劉又銘〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉（2009）、陳佳銘〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉（2019）等論文中，皆對羅欽順（1465-1547）、王廷相等明代氣學家進行思想屬性分析，亦是明代氣學分類的相關著作。以下便針對上述著作略加述評，作為本篇文章析論之基礎。

葛榮晉《王廷相和明代氣學》書中，前三十三章探討王廷相的氣學思想，十四、十五章則介紹明代中、後期的其他氣學家。葛榮晉實際上是將明代氣學整個視為「以王廷相為代表的氣論學派」，<sup>1</sup>王廷相是這個學派的領袖，其他氣學家則是此學派的成員和後繼者。王俊彥《王廷相與明代氣學》一書之進路則較為不同，全書共分兩編，第壹編同樣以王廷相氣學思想為中心，第貳編則將其他明代重氣的十四位思想家分為四類，分別是「以氣為本」、「理氣是一」、「心理氣是一」以及「由易說氣」。其中前三類大致等於「純氣學派」、「氣學近理學派」以及「氣學近心學派」。

兩位學者最大的差異，便是在王廷相氣學思想外，明代是否尚有其他氣學類型存在。葛榮晉認為韓邦奇（1479-1556）、黃綰（1480-1554）、楊慎（1488-1559）的氣學主張和王廷相有相近之處，吳廷翰（1490-1559）和高拱（1513-1578）更是王廷相氣學的後繼者，顯然葛榮晉認為明代氣學的型態，呈現以王廷相為中心的單一樣貌。不過即使寬泛地從友朋之間的往來和影響來定義明代氣學，不得不說仍然有些勉強。上述五位氣學家雖然或和王廷相有所往來，或對王廷相思想有所欽慕和繼承，但一來黃綰和楊慎的氣學思想資料不多，能否視為氣學家恐有疑義。再來，學者之間有所來往，甚至皆主張以氣為本體，是否彼此之間便有「學派思想傳承」的關係，筆者認為實有可再斟酌之處。本文也將詳細探討葛榮晉認為近

<sup>1</sup> 葛榮晉：《王廷相和明代氣學》（北京：中華書局，1990年），頁271。

於王廷相的韓邦奇思想，其實和王廷相之間頗有不同。

王俊彥《王廷相與明代氣學》一書便注意到此問題，在「以氣為本」一類之外，又分出「理氣是一」、「心理氣是一」等類別，目的應該就在區分除了王廷相這一型以外，還有其他較近於理學或心學的氣學家。同樣以韓邦奇為例，王俊彥將之歸在「由易說氣」一類，並提出「由易說氣」是詮釋的方法，若由氣學思想之本質來看，韓邦奇則較接近「理氣是一」一類的氣學家，<sup>2</sup>亦即較接近薛瑄（1389-1464）、羅欽順等學者的思想。

換言之，在葛榮晉的分類裡，韓邦奇的思想和王廷相頗為相近；但在王俊彥的分類中，韓邦奇卻和氣學近理學派的羅欽順較為接近，而不是被歸在純氣學派。筆者認為這是氣學分類的寬嚴範圍不同使然，王俊彥較之葛榮晉顯然較不被「學派」的概念所束縛，除了氣學內部之「同」，也能呈現氣學內部之「異」，顯得較為精細。後來的各家學者論述明代氣學，也多和王俊彥相同，對氣學內部應該如何分類各有所探究。<sup>3</sup>

如日本學者馬淵昌也，以反對朱熹（1130-1200）「理先氣後」說為前提，將明代氣學分為三類，分別是朱子學系的氣學，以羅欽順為代表；心學系的氣學，以湛若水（1466-1560）為代表，以及推翻前兩者的陳確（1604-1677）氣學。這三類某種程度來說約略等於王俊彥的提法，不過馬淵昌也提出前兩類氣學都採取了「本來聖人」的性善說立場，亦即人性本就至善，因此本來皆是聖人，只是在現實中因為各種因素無法呈現，故必須透過修養實踐來如實發現本來至善的本性。王廷相的氣學既反對「本來聖人」，也反對性善說，不過這樣的氣學思想在明代並不多見，因此馬淵昌也以陳確作為「非本來聖人之性善說」的明代氣學代表，

<sup>2</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年），頁401。

<sup>3</sup> 王俊彥近年又發表了《元氣之外無太極——宋明清理學中的「氣論」研究》（2020），和《「備包有無，本在於有」的氣論——以由經學而理學為範圍》（2021）兩本關於氣學思想的專著，他提出：「氣論由秦漢重實然之氣，至唐代既繼承秦漢氣論的傳統，又加入由無入有，有以顯無的觀念。發展至宋明，用理學的規模，重新賦予氣論在理氣、性命等論題上新的意義」，「降至明清，主張氣論的學者，為面對朱學、王學偏虛的學風，復回歸到秦漢重實然之氣的老傳統」。可說此二本專著，是在《王廷相與明代氣學》的理論基礎上，擴大到對秦漢至明清氣論哲學，以及「由早期理學式的範式，逐漸將重心轉移到對漢唐經學式範式關注的過程」。引文見王俊彥：〈緒言〉，《「備包有無，本在於有」的氣論——以由經學而理學為範圍》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2021年），頁3。

認為有近於後來清代的戴震（1724-1777）、阮元（1764-1849）思想之處。<sup>4</sup>

馬淵昌也將明代氣學分為「本來聖人」與「非本來聖人」兩類，筆者認為頗有見地，和本文採取之「返回氣之至善」、「發展氣以成善」兩類分法，有異曲同工之處。不過一來將陳確和戴震分在同一類是否適切，學界仍有不同之意見。<sup>5</sup>二來將明代反對朱子理氣二分、重視氣的思想家，如王畿（1498-1583）、劉宗周（1578-1645）等一般認為較偏向心學的學者，都納入氣學的範疇，如此分類下的氣學面貌，不免仍有模糊之處。

楊儒賓針對明代氣學之分類，也提出有先天型和後天型之不同，兩者差別「在於有沒有『本體』概念的介入。氣如依本體而成立，此體之用即是先天之氣。本體遍佈一切，先天之氣亦遍佈一切，此氣即為一種最根源性的創造性的『氣』」。明代學者包括羅欽順和劉宗周便屬於先天型氣學，並沒有脫離理學的獨立工夫論，都主張「復性」。而「支持或反對『復性』論，此一立場可視為先天型氣學與後天型氣學的工夫論之分水嶺」。<sup>6</sup>

由本體是否介入氣，和是否主張「復性」之工夫論兩點切入，特別是後者，如和馬淵昌也的「本來聖人說」合看，筆者認為對於釐清氣學內部之思想差異，有很大的啟發。不過楊儒賓所定義的先天氣學，是「氣依本體而立」的先天之氣，則此「本體之用的氣」，其實並不等於本體。換言之，若以理作為本體稱為理學，以心或良知為本體稱為心學，則這些「先天氣學家」若不以氣作為終極本體，是否仍可稱為氣學？筆者認為仍有可再進一步探討之處。

劉又銘也將以氣為本的思想分為兩類：「神聖氣本論」、「自然氣本論」，神聖氣本論以蘊涵滿盈、全幅價值的「神聖元氣」為本體，可以視為和理本論、心本論相容的氣本論思想；其中與理本論相容以王夫之（1619-1692）為代表，與心本論相容則以劉宗周、黃宗羲（1610-1695）為代表。自然氣本論則以素樸渾沌、

<sup>4</sup> 馬淵昌也：〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁161-202。

<sup>5</sup> 蔡家和便認為陳確思想雖是清代實學的型態，已和劉宗周、黃宗羲之思想不同，但仍不同於內在一元論和自然主義，以及達情遂欲之學，換言之並非清代顏元、戴震等學者的思想。蔡家和：〈黃宗羲與陳確的論辯之研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》第35期（2008年3月），頁7-9、33-34。

<sup>6</sup> 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁4-14。

但自己就能運行有序的自然元氣為本體，是一「有限價值蘊涵的本體觀」，是真正能與理本論、心本論鼎足三分的思想，代表學者有羅欽順、王廷相、顧炎武（1613-1682）、戴震等。<sup>7</sup>陳佳銘則不同意劉又銘的分類，認為羅欽順並沒有否定理的獨存性和主宰性，只是說理、氣為一物，形而上、下合一，因此嚴格來說並非氣學，而是朱子理學的修正。劉宗周的氣則是本心的化境呈現，氣之流行即是本心之流行，因此同樣亦非純然的氣學。故陳佳銘主張真正的明代氣學代表，只能是王廷相。<sup>8</sup>

劉又銘以氣之本體所蘊含的是全幅價值或有限價值，來區分兩種氣學，和馬淵昌也、楊儒賓相似，都認為氣學內部有兩種不同的思維方式，一種指向價值盈滿的氣，一種則指向價值有限的氣。陳佳銘對劉又銘的反對，則顯示他對氣學的定義較為嚴格，認為若非「以氣為唯一形上本體」的思想，便不能歸屬於氣學。筆者認為兩位學者所述皆有正確之處：在明清氣學內部，的確可以再區分出不同的思想傾向；關於氣學的定義，也的確應該更加明確，主張理氣是一或心氣流行的思想家，如果不以氣作為唯一本體，的確應該另外討論，不宜放在氣學這一大類之中。

綜觀上述各家學者的析論，可以發現大多皆同意明代氣學內部必須再予以分類，以葛榮晉為代表的「氣學為單一學派」說，可說面臨巨大的挑戰。然而進一步再對氣學內部加以細分的時候，各家學者對於氣學定義的寬嚴，或判斷個別思想家是否屬於氣學、或屬於哪一種氣學，便有分歧的意見，莫衷一是。這也顯見關於明代氣學分類的議題，仍有許多可以開發的討論空間，也意味「氣學分系」的確需要更多學者的投入來加以釐清。<sup>9</sup>

<sup>7</sup> 劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》第 22 期（2009 年 7 月），頁 1-36。

<sup>8</sup> 陳佳銘：〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉，《清華學報》新 49 卷第 1 期（2019 年 3 月），頁 87-123。

<sup>9</sup> 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 6 月），頁 250。另外陳榮灼《氣論與宋明儒三系說新解》（2023）一書，在牟宗三「宋明儒學三系說」和楊儒賓「兩種氣學說」的基礎上，提出宋明儒學除了理學、心學之外，尚有「性學」為第三系之新說，代表學者有張載、胡宏（1105-1161）、劉宗周、王夫之等。其中張載、王夫之的氣論已與漢代元氣論大不相同，並和劉宗周、黃宗羲之思想合流成為儒學第三系。見陳榮灼：〈導論〉，《氣論與宋明儒三系說新解》（臺北：國立清華大學出版社，2023 年），頁 1-10。張

筆者認為，如要釐清明代氣學之面貌，不妨在明確以氣為本，亦即視氣為唯一、終極之本體的明代氣學家中，選擇與學界公認的典型氣學家——如王廷相或清代戴震——思想有所別異的學者，加以分析、比較。如此既能深入探究明代氣學的分類問題，也同時有助於釐清整體明清氣學的思想內涵。過去學界探討明代氣學的焦點，主要集中在王廷相和羅欽順兩位學者，<sup>10</sup>其實明代尚有許多氣學家值得吾人去探討。如前文已提及之韓邦奇，時代與王廷相接近，其氣學思想又和王廷相有所別異，是一極為適合探討之學者。另外約略同時還有魏校（1483-1543），在《莊渠遺書》中亦同樣主張以氣為本，王俊彥將之歸於和羅欽順同為「理氣是一」的氣學家，筆者發現其思想進路和韓邦奇有極其近似之處，可以一起作為另一種氣學的代表。<sup>11</sup>故本文擬由韓邦奇、魏校兩人之氣學思想切入，探析氣學思想的不同樣貌，期能建構更完整之氣學圖景。<sup>12</sup>

## 二、重視「氣的無形之常」，養心以回歸原初性理的韓邦奇氣學

韓邦奇，字汝節，號苑洛，陝西朝邑（今大荔）人。精通《易》理和樂理，與王廷相頗有往來，為明代關學代表人物之一。主要著作有《性理三解》、《苑洛集》、《苑洛志樂》、《律呂新書直解》等，西北大學出版社於2015年出版之《韓邦奇集》，是目前收集韓邦奇著作及相關傳記資料最齊全的版本。

關於韓邦奇的研究資料中，上文已述及葛榮晉認為韓邦奇和王廷相相同，是一名元氣論者；王俊彥則認為韓邦奇較接近「理氣是一」的氣學家，亦即氣學中的近理學派。較為特別的是章曉丹、白俐〈「形而上之謂道，氣而上之謂性」——

---

載、劉宗周、黃宗羲、王夫之是否為氣學思想，或屬於那一類氣學，學界的意見頗為分歧，的確需要更多探討，筆者未來也擬進一步加以論析。

<sup>10</sup> 羅欽順思想是否屬於氣學，亦是學界意見頗為分歧的課題，關於學界對羅欽順思想的分類，可參見郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，《國文學報》第62期（2017年12月），頁160-163。筆者認為羅欽順和韓邦奇、魏校氣學的思想，實有相似之處，可共同視為另一種氣學的類型，請見末節結論。

<sup>11</sup> 有學者提出魏校思想晚年已轉向良知學，筆者也認同，本文所述乃魏校早期之氣學思想，詳見本文第三節之討論。

<sup>12</sup> 凡本文所云之「氣學」，指以王廷相、戴震等學者為代表，以氣為唯一本體之明清哲學思想，未包括先秦、兩漢氣學思想。「理學」指由程頤（1033-1107）、朱熹所提出，以理作為本體之思想；心學則是指陸九淵（1139-1193）、王守仁（1472-1529）以心或良知為本體的思想。

韓邦奇哲學新探》一文，提出過去學界多將韓邦奇視為一氣學論者，以氣作為其核心範疇。但作者認為韓邦奇哲學之核心應是性，性是宇宙、世界最高之本體，故韓邦奇應為一「性本論者」而非氣本論者。<sup>13</sup>

另外米文科《呂柟評傳》一書雖以呂柟（1479-1542）思想為主，不過於第二章「明代關學的基本概況」中，認為韓邦奇主要繼承和發展了張載（1020-1077）的氣論，並對朱子的理氣論進行了修正。韓邦奇認為天地之初只有一渾沌未分之氣，理則是氣運動變化過程中，呈現出來的秩序和條理，可見韓邦奇的思想就是氣學。在修養工夫論上，韓邦奇則主張「養心」，思慮未萌之前要敬以持之，存養天理；思慮萌動之後，則省察此心是否符合道義。米文科認為此即是朱熹之戒慎恐懼和慎獨之工夫，所以在韓邦奇思想中，可以看到對朱子學理氣論的修正，以及修養工夫論受朱子學影響之處。<sup>14</sup>

可以看出對於韓邦奇之思想定位，學界大抵有葛榮晉提出的「純粹氣學」，和王俊彥、米文科提出的「氣學但接近理學」兩種說法。以後者來說，在本體論上是氣學，但在修養工夫論上則接近理學，這是否意味韓邦奇思想有自相矛盾之處？在筆者閱讀韓邦奇相關之思想文字後，發現他雖然仍以氣作為最高本體，但其實韓邦奇在本體論和氣性論上，已經和典型的氣學家有所不同，也才連帶在修養工夫論上，表現出與王廷相、戴震等氣學家明顯不同的思想。因此韓邦奇在整體思想上，其實都呈現出另一種氣學的型態。無獨有偶，後文我們將會看到，魏校的氣學思想，其實在理氣論、心性論、工夫論三者，也都和王廷相或戴震的氣學有所不同，顯現出另一種氣學的思想特徵。

<sup>13</sup> 章曉丹、白俐：〈「形而上之謂道，氣而上之謂性」——韓邦奇哲學新探〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第40卷第5期（2010年），頁149-153。不過依筆者所見，韓邦奇雖認為性有其特殊之地位，但其哲學追根究底仍是一以氣為本之思想，其所言之性並不能獨立於氣之外來立論，詳見下文。

<sup>14</sup> 米文科：《呂柟評傳》（西安：西北大學出版社，2015年），頁41-44。除了上述數位學者外，作為《韓邦奇全集》的主要編纂者，魏冬也發表數篇關於韓邦奇著作與學術精神的論文，主要側重在韓邦奇對張載思想的繼承和發揮，是關學研究的相關成果，不過對於韓邦奇思想自身之特色，以及在氣學上的定位，則較未涉及。見魏冬：〈韓邦奇對張載「性道」論的繼承與推闡〉，《唐都學刊》第30卷1期（2014年），頁21-27。

### (一) 一氣貫之、重視「無形之常」的氣本論

韓邦奇之本體論，主要發揮張載「太虛即氣」之概念，來建構氣之本體，並搭配「無極」和「太極」二詞來解釋本體之氣。他提出：

「知太虛即氣，則無無。」此張子灼見，道體之本然，他人所不能道。太虛無極，本非空寂，只有形不形之異耳。……形不形雖不同，一氣也。<sup>15</sup>

「氣塊然太虛」，非橫渠真見道體之實，不敢以一「氣」字貫之。此混沌之未闢，「無極而太極」也。<sup>16</sup>

氣即是太虛、太虛即氣，只是有未形與成形之差異；但即便是未成形之氣，也並非完全空無之零，而是道體之本然。可以看出韓邦奇本著氣學以形而上、下一貫論氣的思維，認為天地萬物皆由氣所構成，<sup>17</sup>再以未成形、成形來論氣之體、用。由此「一氣通貫形而上下」的思維來看，韓邦奇確是一位氣學家無疑。

韓邦奇也用太極和無極兩個詞來形容本體之氣，他認為：

愚嘗謂：周子「無極而太極」，當以「無」字、「太」字為重、為實字，謂至無而至有也。「極」字不過贊「無」「太」二字也。造化方其混沌之時，何有於夫人？何有於飛潛動植？何有於山川河海？所謂「無極」也。然人物皆具於中，不少一物，但未形耳，所謂「太極」也。此橫渠所謂「有無、神化、性命通一無二」者也，朱子所謂「即陰陽而指其本體，不雜乎陰陽、不離乎陰陽而為言耳」。語甚精當，曲盡造化之本體。<sup>18</sup>

韓邦奇認為周敦頤所云之太極、無極兩詞，重點並不在「極」字，而在「無」和

<sup>15</sup>〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈見聞考隨錄（一）〉，《苑洛集》，《韓邦奇集》（西安：西北大學出版社，2015年），卷18，頁1693-1694。

<sup>16</sup>〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈太和篇〉，《性理三解·正蒙拾遺》，《韓邦奇集》，卷1，頁148。

<sup>17</sup>「天地萬物，本同一氣，其成也，皆小而大，未有陡然而大者」，同前註，頁145。

<sup>18</sup> 同前註，頁147。

「太」：「無」是形容本體之氣渾沌未分，尚未有固定之體狀；「太」則是形容氣雖然渾沌未分，但萬物之理無不已具備其中，一旦凝聚成形後便能展現為不同之萬物。故無極和太極兩詞皆指本體之氣，只是不同角度之形容，無極偏於「無形」義，太極偏向「本體」義。因此無論是太極或是無極，都是形容本體之氣尚未形成萬物以前的詞語：雖是無形，但已蘊含萬物之理於其中，因此是萬物之本體。

韓邦奇以無極和太極來解釋「本體之氣」，若與王廷相來比較，便頗有不同。王廷相在〈太極辯〉一文中，只言太極和太虛，而未論及無極：

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。……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。<sup>19</sup>

在本體的層次，王廷相認為不可言無，因為在天地形成之前便有氣，氣是唯一的本體，是造化萬物的根源，他稱之為「元氣」。元氣之中便蘊含了造化人物之道理，<sup>20</sup>所以不能稱之為「無」。從「未可知其極限所在的最高本體」的角度來看，元氣便是太極；從「天地萬物形成之前的清虛無間、無形無象」的角度來看，元氣便是太虛。因此太極、太虛是元氣的別稱，而非在元氣之上的另一事物。而當元氣陰陽相感、創生天地萬物後，成形者便可稱為有；萬物形體消散後，便可稱為無。因此萬物生成之後，有著有形、無形之分，可以說有「有無」，不過不論是形聚還是形滅，元氣始終常在、未嘗消滅，所以「道體不可言無」。<sup>21</sup>

<sup>19</sup>〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈道體篇〉，《慎言》，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），卷1，頁751。

<sup>20</sup>「元氣之上無物、無道、無理」，「非元氣之外又有物以主宰之也。」〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王氏家藏集》，《王廷相集》，卷28，頁517；「天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理即此而在。」〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈上篇〉，《雅述》，《王廷相集》，頁841。

<sup>21</sup>「造化自有入無，自無為有，此氣常在，未嘗漸滅」，〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈太極辯〉，《王氏家藏集》，《王廷相集》，卷33，頁596。

同樣形容本體之氣無形、無狀的狀態，王廷相採用「太虛」一詞，而非韓邦奇所使用的「無極」，應該和王廷相強調「本體之氣並非空無」，不願以無形容元氣道體有關。其實在韓邦奇思想體系中，無極之義其實也頗近於王廷相所云之太虛，他引用張載所云之「氣之性本虛而神」一句，並認為虛等同於無極，神就等同於太極，故「虛而神」其實就是「無極而太極」。<sup>22</sup>

韓邦奇所云之無極和王廷相之太虛，既然皆指「本體之氣未有固定之體狀」，則兩人所選擇的詞語有所不同，似乎正顯示兩人的氣學思想有所差異，<sup>23</sup>也是兩種氣學在理氣論上重大的不同。這表現在韓邦奇對於無形的本體之氣所蘊含的「常」，有更多的重視。韓邦奇指出：

吾之體，本太和之氣所聚也。今死而散入無形，得吾本然之體也。氣之未聚，吾之常。今雖生而聚為有象，似失其常矣。然吾之氣與形俱生，未離乎形也，未嘗失其常也。以死為常，以生為變，此橫渠真見造化之實，先賢之所未發也。此即「客形」之意。<sup>24</sup>

人的形體是氣聚合而成，死後形體便消散回歸於無形之氣，韓邦奇認為這「無形之氣」正是人的「本然之體」，並稱之為「常」。由「體」、「常」等稱呼來看，韓邦奇顯然亦認為萬物死後並非歸於空無，而是回歸氣之本體，「氣散而歸之太極，反吾之故物也，何曾亡乎？」<sup>25</sup>這點與前述王廷相所云「造化之元機實未嘗泯」，其實並無不同。

但與王廷相有所不同的是，韓邦奇此處更強調「常」的重要性，認為即便氣聚後萬象紛呈，不一定能明顯看出常之所在，但其實本體之氣隨形而在，本體之常並未離乎形。因此他認同張載所云「客形」一詞，無論形體如何聚散、變化，那都是暫時的狀態，無形本體之氣的「常」皆長存不變。這樣的思維強調無論形

<sup>22</sup>〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈見聞考隨錄（一）〉，《苑洛集》，《韓邦奇集》，卷18，頁1698。

<sup>23</sup> 有趣的是，雖然王廷相和韓邦奇都推崇張載，也都使用張載哲學的詞語來論述氣學，但王廷相和張載的思想其實頗有不同，見王昌偉：〈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。

<sup>24</sup>〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈太和篇〉，《性理三解·正蒙拾遺》，《韓邦奇集》，卷1，頁147。

<sup>25</sup> 同前註。

體如何變化，最初始的本體始終不變，不隨死生、形聚形散而變遷。<sup>26</sup>這就和王廷相的側重角度有所不同，王廷相較重本體之「實存、非無」，韓邦奇則重本體之「常在、不變」。就是因為在本體論韓邦奇對於「氣之無形常體」的重視，使韓邦奇在人性論、工夫論上，都和王廷相、戴震有所不同。

## （二）重視原初性理的氣性論

更進一步來說，韓邦奇所云本體之氣未聚時的「不變之常」，其實就是性理，在天是太極之理、天之性，在人便是人性。韓邦奇提出：

一元未闢，渾渾沌沌，太極之未形也，是天之性也；如堯舜之心，至靜未感，萬理咸具，即太極也，是堯舜之性也。一元既動，二氣五行，化生萬物，無一息之間，河嶽奠，動植遂，無一物之欠，此天之事業也，是天之道也；堯舜之心感物而動，發而為言語應接，敦敘九族，平章百姓，協和萬邦，做出許多事業，是堯舜之道也。<sup>27</sup>

性是天之性，太極之理，體也；道是天之道，天率天之性，一陰一陽之迭運、化育、流行，用也。然皆實理也。<sup>28</sup>

德，天之性也；道，天率天之性行也，一於氣而已。<sup>29</sup>

渾沌之元氣在尚未形成萬物之前，當中所蘊含的理則，便是「天之性」；氣聚成形後、尚未感通其他人事之前，此天之性成為人心之中至靜而備具萬理者，便是「堯舜之性」，也就是聖人之性。韓邦奇將未成形，或未與人事接觸前的太極之理——也就是本體之氣的理——視為體，而將成形化生萬物、應接人事後，所表

<sup>26</sup> 「『形聚為物，形潰反原。』此意張子屢發之。曰『潰』、曰『聚』，指氣之附形者言」，〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈見聞考隨錄（一）〉，《苑洛集》，《韓邦奇集》，卷18，頁1699。

<sup>27</sup> 〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈太和篇〉，《性理三解·正蒙拾遺》，《韓邦奇集》，卷1，頁145。

<sup>28</sup> 同前註，頁166。

<sup>29</sup> 同前註，頁165。

現出的具體運作規律稱為道，視為用。故此處的「體」、「用」是就理的「隱微」和「發顯」而言，其實性、道是同一物，<sup>30</sup>且皆統一於氣，氣之理未發便是性（太極之理），率性而發便是道。

韓邦奇將理依未發、已發理解為性和道，並認為「一於氣」，這意味即使是未發之性理，韓邦奇也認為是氣之理，而非獨立於氣之外的另一本體。以性或理為「體」，是相對於道之「用」的提法，而非以性或理為本體，因此前文提及有學者認為韓邦奇乃一「性本論者」，顯然有所誤解。

關於性、理或道的屬性，韓邦奇不只主張「萬善皆備於性」，<sup>31</sup>不只堯舜聖人之性為善，所有人的性皆無不至善，而是不論天性、人性，或是天道、人道，皆是至善。這意味著由未發之性到感通之道，至善的本質並無變化，只是由隱到顯。韓邦奇有一雞卵、果核之喻，正是說明此意，他提出：

今觀一雞卵，方其未生也，何有於聲音運動？何有於皮毛血骨？所謂至無也。然而皮毛血骨、聲音運動，無一不俱，但未形耳。若少卻一件，即不成雞。<sup>32</sup>

至於凡物，卵為性，發而為雞，知覺運動，是道也；核為性，發而為樹，榮瘁開落，是道也。<sup>33</sup>

未孵化的蛋雖尚未呈現出雞的全貌，但其實雞隻的皮毛血骨、聲音運動皆已蘊含於蛋之中，只是尚未顯露出來而已。性就像雞蛋或果核，道就像孵化、發芽後之雞和樹，所有成長後的知覺運動、生長表現等，其實早在初始未成形之時，便已全然具備。

由蛋到雞或由果核到樹，看似有一發展、成長的歷程，是否意味韓邦奇主張善性是逐漸發展而成？但推敲韓邦奇之意，似非如此。蛋和果核的比喻，重點不是由小到大，而在「初始已隱含全部」一點。本體之氣所蘊含的理則，即使在隱

<sup>30</sup> 同前註，頁 145。

<sup>31</sup> 同前註，頁 149。

<sup>32</sup> 同前註，頁 147。

<sup>33</sup> 同前註，頁 145。

微未發之時，也已是整全而至善的存在。在原初既已是完整，發而為道便是此理則的顯明化、具象化，而非量的增加或質的精進。這也符合韓邦奇對「無形之常則」的重視：氣雖然渾沌未分，但萬物之理無不已具備其中，則此性理自然是全備而至善，方能在成形後，就發顯為萬物無不當之事理。

韓邦奇如此重視本體之氣的至善性理，雖然此性理並非最高本體，但與其他氣學家相比，便顯得相當不同。由於王廷相明確主張人性有善有惡，<sup>34</sup>這在明清氣學中也是少見的主張，和大多氣學家都不相同，故不妨以同屬氣學、也主張性善的戴震思想，來和韓邦奇性善論加以對照。戴震同樣以譬喻手法討論人性，舉鍛鍊金屬器具為例，提出性、命、才三者的不同之處：

氣化生人生物，據其限於所分而言謂之命，據其為人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊。才質者，性之所呈也，舍才質安睹所謂性哉！……猶金錫之在冶，冶金以為器，則其器金也；冶錫以為器，則其器錫也。品物之不同如是矣。從而察之，金錫之精良與否，其器之為質，一如乎所冶之金錫，一類之中又復不同如是矣。為金為錫，及其金錫之精良與否，性之喻也；其分於五金之中，而器之所以為器即於是乎限，命之喻也；就器而別之，孰金孰錫，孰精良與孰否，才之喻也。故才之美惡，於性無所增，亦無所損。<sup>35</sup>

戴震認為萬物之性在本質上，就有著種類和品質上的種種差異。性就像能做成器物的金屬原料，有金、錫等不同；而同樣是金或同樣是錫的原料中，也有精良與否的品質差異。所以戴震論性，並不像韓邦奇會去討論所謂的「天之性」，而是開宗明義說：「性者，分於陰陽五行以為血氣、心知」，性就是萬物自氣化流行所分到的血氣、心知之性，一開始便有厚薄、清濁、昏明的種種差異，本就不

<sup>34</sup> 王廷相認為：「天之氣有善有惡，觀四時風雨、霾霧、霜雹之會，與夫寒暑、毒厲、瘴疫之偏可觀矣。況人之生，本於父母精血之轉，與天地之氣又隔一層。世儒曰：『人稟天氣，故有善而無惡』，近於不知本始。」〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈上篇〉，《雅述》，《王廷相集》，頁 840。「氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜。」〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王氏家藏集》，《王廷相集》，卷 28，頁 518。

<sup>35</sup> 〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈才〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第 6 冊（合肥：黃山書社，2010 年），卷下，頁 193。

齊，「各隨所分而形於一，各成其性」。<sup>36</sup>

至於每一個體分到的是哪一類型的性，那則是命，就像是某一類型的原料，便只能被塑造成那一類型的器具，如金就只能做成金器，無法做成錫器，這是命的限制。同樣類型的性，表現出來又有程度多寡的差異，這便是才質之不同，如同已經製成的同一類器具，品質亦有良莠之分。可以看出戴震強調的，並非韓邦奇所云的性本身無所增、無所減，而是才並不會去增、減性之善惡，因為才就是呈顯出來的性；至於性本身，雖然皆為善，<sup>37</sup>實有種類、程度的不同差異。

所以若將韓邦奇和戴震論性相比，韓邦奇顯然重視的是原初無形之氣就已完整具備的性理，人性只是繼承這樣的天性、太極之理，未發之性、已發之道皆善。戴震則是更著眼於人分陰陽五行之氣而來的人性，在性善的前提下，每一個體之性、才都有不同的差異，「是由氣質不同的層面來說性，不是從天生圓滿的層次來說性」。<sup>38</sup>也就是說，韓邦奇的人性論認為每一個體的人性皆善，並且沒有差異；戴震則認為人性雖皆善，但每一個體之性實有不同。

會有這樣的差異，關鍵就在韓邦奇所重視者，在於初始混沌之氣即已具備的「原初整全性理」本身；但戴震論性，則是著重在因氣而來的「人性有所差異」一點上。一重視性理本身，較略氣而詳理，另一則強調論性必須連帶著氣來論述。這就是兩種氣學在人性論上的明顯不同，後面談到魏校《莊渠遺書》中的人性思想時，亦有同樣的思想傾向。

### （三）養心以抑欲、回歸整全性理的氣學工夫論

兩種氣學的人性論既有所差異，表現在修養工夫上，達成的方式和途徑就有所不同。韓邦奇認為在至善之性中，其實已有欲存在，他提出：

<sup>36</sup>〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈性〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第6冊，卷中，頁177-178。

<sup>37</sup>戴震雖言才有美惡，不過並不因此就視性有善惡之不同，他仍然強調性善，認為性之種類和程度雖有不同，但性相近之處便是因為人性皆善，「有人性即相近也，善也。《論語》言相近，正見人無有不善」，見〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈性〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第6冊，卷中，頁183。

<sup>38</sup>王俊彥：《元氣之外無太極——宋明清理學中的「氣論」研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020年），頁304。

孟子言性善，非謂性全無欲，只以當時人皆說人性無善，故孟子言人性固有欲，然萬善皆備於性，非謂全無欲也。孟子嘗曰：「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不敬其兄也。」以為性善之驗。若果如此，則愛親猶待孩提，敬兄猶待長。若一生下時便要食乳，臥一汗濕則啼，雖母就汗濕，不能顧。然則人之生，欲在先乎？善在先乎？只為時人謂性中無善，故孟子曰：「孩提知愛親長，知敬兄，皆自然之良，無待於習。」可見人性中本也有善。此孟子立言之旨也。若謂止有善，全無欲，則以告子之辯，豈不能以前理欲先後折孟子，遽肯默然而服哉？<sup>39</sup>

人之生，欲與善、氣與理同受，但曉悟則欲在先，而善在後，雖孔子、堯、舜亦然，但不假修習耳。宋儒看不透孟子之意，故多強釋。于文義似矣，驗之人其實非然也。<sup>40</sup>

孟子認為人性本善，但這並不代表此善性中沒有欲的存在。像孩提之童知道要愛父母、敬兄長，是孟子用來證明人性本善的例子；韓邦奇則指出嬰孩需要哺乳或尿溼時便哭泣，這都是天生的自然欲求，是人性中所本有，不應該自性中排除。所以韓邦奇強調人類的天生情感、欲望和人性，其實同時稟受於天，並無先後之分；只是在成長的過程中，人會先表現出自然的欲望需求，比較慢表現出善而已。而孟子之所以直接標榜性善，並不是要以性善來否定天生的自然欲求，而是為了對抗當時反對性善的學說。

此自然之欲求雖韓邦奇並未明言為善，但既在初始之人性中已具備，顯然亦非不善。不過韓邦奇所言之「欲」有兩種，除了上述生存所需之欲求外，還有接觸外物後所引發之私欲。對於私欲他便強調應當去除，韓邦奇認為：

蔽固之私一生於心，必形於外，豈可欺天而罔人哉！君子知此則所以養性事天者，敢使私欲之念隱伏於胸中哉？<sup>41</sup>

<sup>39</sup> [明]韓邦奇著，魏冬點校整理：〈太和篇〉，《性理三解·正蒙拾遺》，《韓邦奇集》，卷1，頁149。

<sup>40</sup> [明]韓邦奇著，魏冬點校整理：〈見聞考隨錄（一）〉，《苑洛集》，《韓邦奇集》，卷18，頁1694。

如人性善，而為物欲累。金性或本革而可從，或本從而可革者，聖人修道之教使之也。<sup>42</sup>

人性雖然本善，但因接觸外物而被障蔽，進而變為固執的私欲，若不加以排除，將會拖累原本之善性，從而在日常生活中呈現出不善。故韓邦奇認為必須以「修道之教」來養性：他引用《尚書·洪範》「金曰從革」<sup>43</sup>之言，強調就像金屬可以順著外力引導而改變形狀，人也可以透過「教」來改變人性被欲望遮蔽的狀態，摒棄不善之私欲，使性善得以明白彰顯出來。

對於天生與性皆內具於人的「自然之欲」，韓邦奇並未討論其為善或不善，只有後天產生之「私欲」明確以其為不善。人性為善，自然欲求也非不善，因此韓邦奇仍是主張性善。至於韓邦奇反對人性「止有善，全無欲」，此處之欲指的是自然欲求而非私欲，是為強調孟子並不會因為主張性善，就將自然的欲求從人性中排除。換言之，韓邦奇主張在人性中的自然之欲，其實與道德修養無關，並不是要排除的對象；修養工夫要針對的，是後天接物之後所產生的蔽固私欲。

而使性不被私欲牽引、得以彰顯的具體方法，韓邦奇則提出必須「養心」。因為寂然不動之性本就存之於心，<sup>44</sup>養性必須從心著手；心也是人接物、感物而動的主體，要摒除欲念，也必須由心入手。故韓邦奇認為必須動、靜皆養心，他提出：

養心之法，無問動靜。應接推行之際，即省察之，必合道義。而後發無事之時，預防此心，勿使非念之萌。然此心難制，一有非念之萌，即遏之，勿使達之事，為之著，便是養心之法。<sup>45</sup>

<sup>41</sup> [明] 韓邦奇著，魏冬點校整理：〈有德篇〉，《性理三解·正蒙拾遺》，《韓邦奇集》，卷1，頁170。

<sup>42</sup> [明] 韓邦奇著，魏冬點校整理：〈參兩篇〉，《性理三解·正蒙拾遺》，《韓邦奇集》，卷1，頁164。

<sup>43</sup> 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：〈洪範第六〉，《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，影印《十三經注疏》本，1997年），卷12，頁169。

<sup>44</sup> 「存之於心，謂之性」，〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈見聞考隨錄（一）〉，《苑洛集》，《韓邦奇集》，卷18，頁1692。

<sup>45</sup> 同前註，頁1690。

此心應事接物時，及念慮萌動時，此時省察斟酌，使必合乎理，便是「養心」。事物未來，念慮未萌，敬以持之，亦「養心之道」也。古之聖人，於靜坐之時，經綸酬度，周遊天下，亦所以養心也。<sup>46</sup>

養心是在欲念已發、未發之時都要做工夫：當應事接物欲念已發之際，便要省察斟酌，檢視所思、所為是否合乎道義、理義；一旦非分之念發動，則立即遏制，使應事之時雖然匆忙緊迫，仍不致於被私欲所影響。<sup>47</sup>而在心未接物、思慮未萌的未發之時，須以敬持之，不讓私念萌發；並檢討平時日常所為是否有違背理義之處，韓邦奇認為這便是「戒慎恐懼」之工夫，能做到未發時戒慎恐懼，便自然應事時不會有私欲或惡念。<sup>48</sup>

如此未發敬以持之、已發省察以合道的思想，正如前言處米文科所云，與朱熹的「靜養動察」之說的確十分接近。朱熹提出：「方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具」，未發之時，性理渾然、道義全具，不偏不倚，無過不及；「及其動也，事物交至，思慮萌焉」，已發之後，思慮、意念萌生，就必須省察，使「心所萌發的念慮方為合乎常理常情」。<sup>49</sup>雖然韓邦奇所言之性理並非最高本體，和朱子理學立場不同，然而就強調未發之氣的「性理已渾全具備於人」一點來說，和理學實有所相近，也導致如何養心的工夫論有所雷同。下文也會看到，魏校在《莊渠遺書》中的氣學思想工夫論，也有分就未發、已發來析論的類似現象。

由此對心「動靜交養」的主張，也可發現韓邦奇之工夫論，較接近以心削落私欲以回歸至善之性的思維。韓邦奇主張：

<sup>46</sup> 同前註，頁 1691。

<sup>47</sup> 「人於匆冗忙迫之時，即自省其心，使勿隨事俱忙。亦處事持心之一法也」，〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈見聞考隨錄（一）〉，《苑洛集》，《韓邦奇集》，卷 18，頁 1687。

<sup>48</sup> 「人於念慮未發、未應事接物之時，檢點日用所為有無違理，即是戒謹恐懼之一端」，「方念慮未萌時，即戒謹恐懼，自無惡念之發，聖人之學也」，同前註，頁 1686、1688。

<sup>49</sup> 曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社，2001 年），頁 138-139。朱熹原文見〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：〈答張欽夫十八〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年），卷 32，頁 1273。

此心運而不息，有如江河，汪洋浩蕩，流而不息；養心之道，如禹之治水，去其壅塞耳。若夫閉目靜坐，使此心如槁木死灰，是池沼之澄清耳。<sup>50</sup>

心的運轉永不停息，宛如不斷奔流、浩蕩的江河大海，是以養心便像治水，不能採用靜置使其澄清的方式，而是要去除壅塞、疏導流水，使水的流動能夠通暢無阻。換言之只要不受私欲、妄念所干擾，人性中本有的至善之德，便能無私、淋漓盡致地展現為道。

要求抑除因為接物而產生的不善欲念，使本有、至全之善性得以重新被突顯，這其實便接近前述楊儒賓所提及的「復性」思維，和馬淵昌也所提出的「本來聖人」，還有劉又銘所言的「神聖氣本論」。顯見像韓邦奇這樣的氣學思想，的確有和另一類氣學相當不同之處。

比如「復性」的主張，便為同樣身為氣學家的王廷相所反對，他認為所謂生死，生是氣聚而萬物生成，死則是萬物形散，重新返回虛空之氣。因此「回歸」或「返本」只是單純返回虛空之氣，是生滅的自然規律，不應該如佛道說的那樣玄之又玄。<sup>51</sup>王廷相既然反對「返本」，當然便與韓邦奇返回、回歸未發善性之說大為不同。

再舉戴震作為對比，便更加明顯。和韓邦奇相反，戴震明確反對「復其初」的思想，他認為：

試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非「復其初」；德性資於學問，進而聖智，非「復其初」明矣。<sup>52</sup>

正如形體透過飲食的滋養，可以由幼小到成熟，德性也可以經由學問的積累，由

<sup>50</sup>〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：〈見聞考隨錄（一）〉，《苑洛集》，《韓邦奇集》，卷 18，頁 1691。

<sup>51</sup>「虛者氣之本，故虛空即氣；質者氣之成，故天地萬物有生。生者，『精氣為物』，聚也；死者，『遊魂為變』，歸也。歸者，返其本之謂也。返本，復入虛空矣。佛氏、老、莊之徒見其然，乃以虛空、返本、無為為義，而欲棄人事之實，繆矣」，「虛空返本之義，聖人則禁之，恐惑亂乎世矣」，〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈五行篇〉，《慎言》，《王廷相集》，卷 10，頁 808-809。

<sup>52</sup>〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈理〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第 6 冊，卷上，頁 165。

初始的蒙昧成為聖智。當人們成長後，不會想要回到幼小時候的軀體，當然也不會想要回到蒙昧無知的嬰孩時期。可見戴震之所以反對返回原初的德性，便是因為他不認為初始稟氣而來的人性，已是整全而完備，所以德性才需要透過學問滋養來不斷成長，由小變大、由少增多。

這就是兩種氣學極其關鍵的差異所在，一類如王廷相、戴震，反對返回初始之氣，他們的目光是往前看、向未來的發展看。另一類氣學如韓邦奇（和後文將論及之魏校），強調必須回歸原初之氣的性理，目光是往回看、向過去原初的整全看，兩類氣學的哲學視野，可說相差一百八十度完全相反。因此如果將兩種氣學放在「皆以氣為唯一本體」這一大類下，並視為是同樣類型的思想，便很有可能造成混淆和困惑，因為這忽略了氣學內部其實有兩種不同思維的巨大差異。

### 三、重視「氣所以該得如此之理」，以心回歸至善性理的魏校氣學思想

魏校，字子才，別號莊渠，崑山人。主要著作有《周禮沿革傳》、《春秋經世》、《莊渠遺書》等，現有四庫本。

在《明儒學案·崇仁學案》當中，黃宗羲指出魏校之學私淑胡居仁，其宗旨主張從人生而靜培養根基，然後貫動靜為一，是謂「天根之學」。<sup>53</sup>由「天根」一詞，其實已經約略透露出魏校之學的某種傾向。不過後來學者對於魏校思想進行探究的並不多，著墨較多的當屬張立文和王俊彥、楊正顯三位學者，以下不妨略作介紹，作為吾人論述魏校思想的背景。

在張立文主編之《氣》一書中，提出魏校拋棄程朱的理本氣末之說，繼承張載「太虛即氣」的思想，主張在天地成形之前只有一氣，便是太虛，天地以及天地間的人物，從形體到精神、道德等，都由此渾淪之一氣所構成，再也沒有其他本體，因此魏校「氣即太虛」之思想，具有鮮明的氣本論特徵。張立文認為氣與其他範疇之間的關係，如理為氣之理，道和太極是氣之屬性，心作為人體形神的主宰，也產生於氣、受限於氣，性同樣是天地之理賦於人而來，同樣從屬於氣。

<sup>53</sup>〔明〕黃宗羲著，沈善洪主編：〈崇仁學案〉，《明儒學案》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），卷3，頁41。

故魏校之思想，實以氣為最高範疇，為後來王廷相、吳廷翰等人的先聲。<sup>54</sup>

張立文顯然將魏校列為明代氣學的代表人物之一，不過並未對魏校之氣學屬性進行進一步的分析，偏向於說明魏校和其他氣學學者思想之同，對於他和其他氣學學者之異，則未及多加探究，這也是早期中國大陸氣學研究常見之情形。

王俊彥在《王廷相與明代氣學》一書中，將魏校和羅欽順歸在「理氣是一派」，理雖為氣之主宰，但理並不是氣之外的另一物，而是氣化中的條理原則，理與氣渾融為一最高之實有。而能使理、氣妙合的創造主宰是心，心能溝通不同形氣之中的氣化之理，透過心的統攝，使理氣能夠渾融而無隔閡。在人性論和修養論方面，魏校則主張性即太極，本身是至善的，透過良知良能順理氣為一的架構去除欲望，則人性將能回復到「性即太極」的本來至善的狀態。是以魏校認為要「變化氣質」來「復性之本體」，讓精英之氣重新顯露出來，使理氣沒有落差和分別，渾融合一。<sup>55</sup>

和張立文的研究相較，王俊彥對魏校思想的分析更為全面和深入，張立文所論較偏向理氣論，王俊彥則更多著墨於心性論和修養工夫論，更能全面觀照魏校思想的全貌。不過也許和魏校較不為人知有關，和張立文相同的是，王俊彥的研究也偏向對魏校思想本身的論述，而較未觸及思想分類和比較的問題。

與前面兩位學者較為不同，楊正顯於〈魏校思想之遞變——從與王陽明南京對話談起〉一文中，認為魏校歷經仕途的失敗、喪子喪孫絕後的壓力與門人背師的挫折，心中無主，靜不下來，因此思想產生變化。在晚年著作《六書精蘊》與《大學指歸》（二書未見於《莊渠遺書》，而是收在《四庫全書存目叢書》）中，皆採良知立論，修正過去的心性觀點。例如魏校晚年主張「善惡轉換的關鍵在於心有無作主，不作主惡會繼續增長終至滅性，作主即能回到本體狀態」，作者提出這與魏校早期的思想已有不同，「差別在性善本體究竟會不會因氣質物欲影響而失去？舊說強調恢復本體狀態，就是心無私欲，就是性本善；新說則強調心不作主，惡是會消滅性的」。認為心若不作主，性善本體可能會失去，由此可知晚年的「魏校認為善是『心體本明』，有惡則是『良知被物所蔽』，認為要去惡反善，須這『明』作主，已是陽明『本心之明即良知』的說法」。相較起來，楊正

<sup>54</sup> 張立文主編，蔡方鹿、張懷承、岑賢安、徐蓀銘、張立文著：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁185-188。

<sup>55</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁78-101。

顯認為魏校的理氣論「相較於心性說，理氣內容變化不大」，基本上仍沿襲朱熹理學。故作者主張魏校晚年思想由理學轉向陽明良知學，認為良知被遮蔽則性善可能失去，因此必須返回心體本明之善。<sup>56</sup>

筆者認同此文對於魏校晚年思想變化的成因探討，與前、後期思想比較，有重要的意義。不過魏校於《莊渠遺書》中所呈現的較早期思想，究竟是理學抑或氣學，本文則有較為不同的看法。故本文擬在上述學者研究的基礎上，探究在魏校《莊渠遺書》中，與其他明清氣學家包括韓邦奇、王廷相、戴震等學者，彼此之間的思想異同，一方面釐定魏校早期思想的屬性和定位，另一方面也期能更深入釐清明代氣學的思想樣貌。

### （一）一氣通貫形上形下，重視該得如此之理的理氣論<sup>57</sup>

首先在理氣論方面，魏校和韓邦奇同樣都受張載影響，將氣稱之為太虛，並且皆以一氣之未成形、成形來加以論述。魏校提出：

夫氣之始混沌未分，只是渾淪一個該得如此；及至開闢，氣分為陰陽，則理亦有健順、五常之別，缺一則不可以為造化。二五錯綜、變化萬殊，總是一個該得如此而分不同，在這裡便該得如此，在那裡便該得如彼，做出千萬個該得如此底出來，其實只是一個該得如此，故能隨在具足，到處圓成，充塞流行，更無空闕。<sup>58</sup>

太虛，氣也。大塊，氣之質也。氣聚成質，人物盈其間矣。孰綱維是，一理以主之，理非別是一物，在氣為主，只就氣上該得如此的，便是理之發用。而其所以該得如此，則理之本體然也。理本該得如此，然却無為，不

<sup>56</sup> 楊正顯：〈魏校思想之遞變——從與王陽明南京對話談起〉，《漢學研究》第42卷第2期（2023年6月），頁69-75。

<sup>57</sup> 以下本文所論述的魏校思想，主要針對《莊渠遺書》中的〈理氣說〉、〈體仁說〉、〈性說〉等篇章來論述，探討魏校向心學靠攏前的思想樣貌，及其在思想史上的意義。

<sup>58</sup> 〔明〕魏校：〈理氣說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊（北京：商務印書館，2006年），卷16，頁166。

能自如此。氣是箇盛貯，該載，敷施，發用底。凡理之能如此處，皆氣所為也。<sup>59</sup>

魏校將氣和理皆分為兩個層面：初始的本體之氣混沌未分，理也是渾淪之一理，魏校稱為「理之本體」；本體之氣分為陰陽、開闢流行後，理亦開始有了健、順等等區別，呈顯出不同的眾理，亦即「理之發用」。雖然分為兩個層面，但其實都是一氣，通貫未成形之形上、與成形後之形下，未成形時是太虛，凝聚成質後便是萬物生活於當中的空間。

理同樣表現在一氣之未成形和成形後兩個層面，氣未成形時理蘊含於氣之中，氣化成形後發用出來，便是萬物所呈現出之條理。魏校明言理並非獨立於氣之外的另一事物，而是「理具於氣」，<sup>60</sup>是在氣未成形時和成形後，應當如何、該當如此的理則。這就近於戴震所云：「『形』謂已成形質，『形而上』猶曰形以前，『形而下』猶曰形以後」，<sup>61</sup>以氣之成形與否來界定形上、形下之說，也符合王廷相「氣一則理一，氣萬則理萬」<sup>62</sup>的思維。魏校也強調只有氣才是盛載、敷施、發用的主體，理只是「具於氣」，並沒有主動性，這都符合明清氣學的主張，當為氣學思想無疑，這也是張立文、王俊彥等學者認為《莊渠遺書》中的魏校思想為氣學的原因。

但值得注意的是，魏校和韓邦奇相似，也頗為重視作為氣之該得如此的理。理雖不是至高本體，也無法自己作主，一切運作必須依氣而行，但魏校基於對本體之氣「該得如此之屬性」的看重，甚至提出「理乃氣之主」此一主張。他認為：

<sup>59</sup> 同前註。按此處「理之本體」乃對舉「理之發用」而言，分別指的是「初始之氣所含之理」，和「成形之氣所含之眾理」。

<sup>60</sup> [明]魏校：〈體仁說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷5，頁3。按：〈體仁說〉在《文津閣四庫全書》篇名為〈仁說〉，本文依《明儒學案》仍以〈體仁說〉為篇名，以下凡引皆同。

<sup>61</sup> [清]戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈天道〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第6冊，卷中，頁176。

<sup>62</sup> 「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」，[明]王廷相著，王孝魚點校：〈上篇〉，《雅述》，《王廷相集》，頁848。

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，道即理也，氣能具是理，故謂之器。理一而已，隨氣所具，各各不同，當下俱有一個，所以該得如此，其不同處，正是同處，此理之所以能為氣之主。<sup>63</sup>

魏校引用《易傳》形而上下的道器之說，將氣歸於形下之器，可知此處之氣並非初始的混沌未分之氣，而是流行、分化後之氣，屬於用的位階，王俊彥將之解釋為「形氣」，<sup>64</sup>十分準確。

形下之形氣所乘載的眾理，隨情境變化而有不同的呈現，此是眾理之「異」；但是無論怎麼變化，理其實皆是形氣在當下最該當如此的表現，此是眾理之「同」。亦即雖然「氣萬則理萬」，但分殊、發用後之萬理，其實和「氣一則理一」的理一，都是氣之精當的屬性，「『氣』是實有，『理』是律則，後者因前者的普遍性而呈現；前者符合後者才顯得有序」。<sup>65</sup>

因為理一和眾理在本質上並沒有不同，因此在未發、形上的渾沌一氣，以及已發、形下之開闢流行的形氣兩層中，皆有該得如此之理存在。相較來說，氣便不是如此，形上的渾沌之氣和形下之形氣，有相當的差異。魏校提出：

氣滯於有而運復不齊，便有差忒，不能盡如此處。但他原能如此，不害其有所以該得如此底在上，亦未有久而不復其常者。<sup>66</sup>

純粹至善者，理也；氣有弗善，理亦未如之何。斯乃氣強而理弱乎？曰：否。理該得如此，而不能自如此，其能如此，皆氣為之。<sup>67</sup>

初始的渾沌之氣在凝質成形後，形氣因為受限於形體，運作多少有所阻礙或遲滯，無法完整呈現出應有、應當之內涵。因此魏校認為此應有、應當之內涵——也就是理——無論在混沌之氣或形氣當中，都是純然至善；反而是氣聚為形體後

<sup>63</sup> [明]魏校：〈理氣說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁166。

<sup>64</sup> 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁321。

<sup>65</sup> 陳治維：〈明代氣本論與其重要範疇分析〉，《淡江中文學報》第28期（2013年6月），頁352。

<sup>66</sup> [明]魏校：〈理氣說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁166。

<sup>67</sup> [明]魏校：〈體仁說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷5，頁2。

有善、有不善，故理相對於形下之形氣，顯然更加重要。因此魏校所主張的「理為氣之主」，意涵應該是「本體之氣的所當然之理，是形氣之主」。不過理為形氣之主，主要表達理和形氣兩者誰更主要，而非理能夠主導氣，畢竟魏校仍然強調調理並不能自作主宰，必須依靠氣來達成應有、應當之屬性及表現。

魏校在《莊渠遺書》中所呈現之思想，雖未以理作為超越萬物之上的本體，但由於分殊後的形氣有不善之可能，因此在氣之初始和成形後兩個階段皆為純粹至善的理，反而比形下之形氣更受魏校所看重。<sup>68</sup>這也和前述韓邦奇對「無形之常」的重視，幾乎如出一轍，只是魏校對理的偏重說得更清楚、明白而已。後文也將看到，這樣的思想傾向在魏校之心性論和工夫論基本上都一致。和王廷相等氣學家相比，雖同樣不以理作為本體，但在看重理的程度，已有明顯不同。

對於原初之氣的理則，仍有着戀和看重，這顯然就是另一種氣學的典型思維，也是兩種氣學在理氣論上的最大不同，使魏校、韓邦奇等明代思想家，走向與王廷相、戴震氣學歧異的另一條路。

## （二）氣之稟性即至善之理的氣性論

不只理氣論和韓邦奇相仿，在《莊渠遺書》中魏校對於理之體的看重，也和韓邦奇一樣，表現在對人性的主張上。他提出：

性即太極。氣質出於陰陽、五行；合下稟得，便有清濁厚薄不齊處，氣濁則遮蔽不通，質薄則承載不起，血肉之軀，物慾易致陷溺，壞了那良知良能。故性雖本善，而不能免於氣質物慾之不善，此性元是降衷秉彝；人因氣稟物慾有不善處，終亦不能滅其性之善也。<sup>69</sup>

陰陽五行之氣凝合成為形軀後，便有清濁、厚薄等不齊之處，因而此處之「氣質」指前述屬於「器」之位階的形氣，容易受到物欲影響，從而陷溺而有不善之表現。而初始之氣所稟具的理，是人本性的來源，自然是純粹至善，不因個體氣質之異

<sup>68</sup> 或許後來魏校之所以轉向陽明的良知學，也可能是因為魏校原本就看重蘊含初始之理的渾沌之氣，只是晚年將本體由氣代換為良知而已，在早期和晚期思想實皆呈現出重視「原初本體」的傾向。

<sup>69</sup> [明]魏校：〈性說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁164。

而有差別，因此魏校又稱之為「太極」。故延續理氣論對理的重視，魏校認為人性的純粹至善，是從未成形混沌之氣的「該如此之理」而來，在渾沌之氣成形為人之前，便已內具於氣中。魏校並提出：

惡乃氣稟物慾所為，自與吾性無與，故雖蔽固之深，依然有時發見，但不能當下識取，又被氣稟物慾汨沒了他，不能使之光明不蔽耳。人性惟善是真實，一切諸惡盡成虛妄，非吾性之固有。<sup>70</sup>

人性有惡之表現，是形下氣稟和物慾所帶來，而非性理本身固有之存在，不是人性的本質。因此人性之善有時仍能顯現，只是無法長久光明，旋即又被物慾汨沒。人性既指初始之氣所具之理而言，本是純粹至善，並不包括有善有惡之形氣，因此魏校認為不應該將性理和形氣兩者混為一談。由此可以看出魏校延續其理氣論，相當重視渾沌之氣所稟具的至善性理。

如此本就至善的氣性，魏校在《莊渠遺書》中，也強調其內涵並無法增減：

上天之載，無聲無臭，人性本來潔潔淨淨，不可添一物，才被氣稟物慾夾雜，便生出惡。善本固有，惡乃性中元無，遂旋添上，本體被他汙穢，是有了多少聲臭，然惡亦非從外生，只是反著這善，便做成惡，本體不得自如，善固常在，若能翻轉那惡，依舊是善，惡都成空，因其本無故也。<sup>71</sup>

性中純善而無惡，而且在性上不能再添加一物，否則便是汙穢了潔淨本性。<sup>72</sup>人性從原初的狀態到與物接觸的過程中，會由純善無惡演變為摻入了形氣所引發之不善，但這並不是先天人性的善在本質上有任何改變，至善、純善之性既不會增加也不會減少，只要能翻轉、消除形下之氣和物慾所帶來之惡，便能使人性的善良本質，重新完整地彰顯出來。後面探討修養工夫論時，也將看到魏校此處強調

<sup>70</sup> [明]魏校：〈復余子積論性書〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷13，頁133。

<sup>71</sup> [明]魏校：〈性說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁164。

<sup>72</sup> 此處之「本體」一詞，是指性理之本質，為體用關係下之體。性之體本為純善，但接物發用之後，則有不善。

氣性本質不可增減的思維，和另一種氣學思想的工夫論，可說是相反的進路。<sup>73</sup>

若比對《莊渠遺書》中的魏校，和韓邦奇的人性思想，可以發現兩人的思維幾乎如出一轍：同樣皆以由氣而來的太極之理為人性，也同樣主張人之私欲有所不善，但並非人性本質的改變，因為人性從初始稟氣而來便已是至善，欲望並不會改變或減少人性天生本具之善。若進一步將魏校此處的性理思想和王廷相比較，可以發現便有很大的不同。王廷相認為元氣是天地萬物的根源，故元氣便是「性之本始」，萬物之性皆來自於氣，<sup>74</sup>此即王廷相的「氣性一貫」說。因此王廷相對於形氣是否為性的看法，便和魏校不同，他認為：

聖人之性，亦自形氣而出，其所發未嘗有人欲之私，但以聖人之形氣純粹，故其性無不善耳；衆人形氣駁雜，故其性多不善耳，此性之大體如此。<sup>75</sup>

人性既由氣來，則形氣純粹如聖人其性便純善，形氣駁雜如一般大眾，便雜有不善之性。聖人和眾人之性皆同樣來自形氣，卻有善與不善之別，王廷相認定形氣之不善也是人性，這就和魏校反對形氣是人性本質，完全相反。

和魏校更重要的不同，在於王廷相論性一定由氣出發，根本拒斥以理作為人性根源的可能，甚至認為人性不能單純以理言之。他提出：

<sup>73</sup> 前文已引述楊正顯認為魏校在晚期思想中，和本文所析論的早期思想有所不同，強調心不作主的話，惡會消滅性，因此魏校晚期主張善是「心體本明」，有惡則是「良知被物所蔽」，認為要去惡反善，必須由「明」作主。不過筆者也認為魏校晚年雖然改以良知為本體，但其實認為去除遮蔽良知之物，便可復歸心體之明的「去惡反善」思維，應是繼承了早期氣學時期去惡、返歸性理之善的思想傾向，再予以轉化，可看出其思想變化中，仍有其延續性。是以筆者相當同意楊正顯所云：「魏校的思想轉變一方面不是突然轉身，而是漸進式的；另一方面也不是全盤推翻過往之學，而是腳步輕移近陽明良知說」，見楊正顯：〈魏校思想之遞變——從與王陽明南京對話談起〉，頁 67。

<sup>74</sup> 「元氣者，天地萬物之宗統」，〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈五行篇〉，《慎言》，《王廷相集》，卷 10，頁 809。「太虛者，性之本始也」，〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈道體篇〉，《慎言》，卷 1，頁 752。

<sup>75</sup> 〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈上篇〉，《雅述》，《王廷相集》，頁 851。

人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理為性，則謂之定理矣，可乎哉？余以為人物之性，無非氣質所為者，離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同途。<sup>76</sup>

二性是指天地之性與氣質之性，王廷相認為宋儒這樣的區分，是將氣、性分而為二，離氣而言性。他提出不能直接以理為性，因為性是生之理，是生生之氣的內在條理，而內在條理本身並不能脫離氣而單獨存在。性理唯有與生生之氣緊密相連，氣、性（理）一貫，方是完整之人性內容。

同樣以氣為創生之本體，王廷相強調性不能離氣而言，甚至認為由氣而來之性有善、有不善；魏校在《莊渠遺書》中，則顯然更重視在原初之氣就稟具的性理，強調其純粹至善的特質，排除以不善之形氣為性的可能性。兩種氣學人性論的關鍵差異，在於重視的點上實有所不同：王廷相始終聚焦在性與氣之關係，魏校則更著重在氣之性理本身，與他理氣論的思想傾向一致。

這和前文論及的韓邦奇與戴震的性論差異，基本趨向也都相同。顯見兩種氣學在人性論上雖然都將性理視為「氣之條理」，並未給予形上本體的地位，但魏校和韓邦奇仍不免有「略氣而詳理（性）」的傾向。這在理氣論已顯端倪，人性論中更加明顯，最後在修養工夫論上，尤其和另一種氣學有顯著的差異。

### （三）以心變化氣質、返回至善性理的氣學工夫論

魏校和韓邦奇相同，認為能夠翻轉形氣、物慾所引發之惡，使至善性理得以重新顯現的關鍵，既非運作可能有差錯之氣，亦非不能自作主宰之理，而是心。魏校云：

人身小天地，但觀吾身，便可見萬物。這一團氣，其渣滓結成軀殼，包裹於外，耳目口鼻手足各有所能而不相通；心都中央，精英之會，無所不能，故能妙是理，眾體不得而與焉。然亦各隨其所能，有個當然之則，而同出

<sup>76</sup> [明]王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王氏家藏集》，《王廷相集》，卷 28，頁 518。

於吾心。手足皆蠢，耳目雖稍靈，然豈能如心之神明也哉？觀此則人物之性固可默識矣。<sup>77</sup>

以人來說，混沌之氣凝結為人身、五官等形體，雖有視、聽、味、觸、言、動等能力，這些官能彼此之間卻不能相通，無法自己作主。故在其上仍須有一主宰來加以統籌，也就是心，心是氣中之精華匯聚而成，具備統攝全體感官的神明知能，因此得以默識事物的當然之理。

心既由氣凝結而成，又能默識當然之理則，因此魏校認為心是能夠妙合理、氣二者的關鍵存在：

虛靈主宰，是之謂心，其理氣之妙合與。氣形而下，莫能自主宰；理自然無為，豈有靈也？氣之渣滓，滯而為形，其精英為神，虛通靈爽，能妙是理為主，氣得其統攝，理亦因是光明不蔽，變化無方矣。<sup>78</sup>

心如太虛，除卻許多氣稟物慾，剝落消殞，剩存本性，便是一個好光朗空闊底世界。<sup>79</sup>

成形之前、成形之後雖皆是氣，但氣一旦成形、凝聚為形體後，形體無法自作主宰，甚至還可能流於惡。而理本身雖是當然之則，但由於只是氣的自然條理，也無法主動表現、呈現出自己，因此理、氣二者必須合一，方能使氣得以展現無過與不及之理。<sup>80</sup>而心和其他器官相比，其神妙之知能得以突破形體的侷限、物慾的障蔽，進而明白眾理之用其實皆是理之體不同側面的展現。只要透過「盡心」去除氣稟物慾的干擾，便能使天地萬物與自身渾然同體，<sup>81</sup>重新回到沒有形氣、

<sup>77</sup>〔明〕魏校：〈理氣說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁167。

<sup>78</sup>〔明〕魏校：〈體仁說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷5，頁5。

<sup>79</sup>〔明〕魏校：〈性說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁164。

<sup>80</sup>「理氣合則一，違則二，春氣氤氳，盎乎其和，此天地之仁也；秋氣晶明，肅乎其清，此天地之義也。何處分則是理、是氣？春宜溫厚而弗溫厚，秋宜嚴凝而弗嚴凝，此非理該如此，乃是氣過不及弗能如此。《孟子》曰：『配義與道』，此是理該如此，而氣能如此，所謂合則一也」，〔明〕魏校：〈體仁說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷5，頁2-3。

<sup>81</sup>「此心既被形氣私欲間隔，但將身形來放在宇宙間與之比量，自是不勝其小。唯聖人為能盡心，

物欲干擾的潔淨空闊的至善境界。

由上可以看出心在魏校氣學思想體系中的重要性，在於能夠突破氣凝聚成形後所受到的限制，使混沌之氣本就完備的性理，能夠不受有善、有惡的形下之氣影響，重新呈現其至善的本來面目。這樣的理想境界魏校也稱之為「一以貫之」，他認為：

心外無事，事外無理，惟是人欲蔽隔，天理不得流出到那事上。必須常存此心，凡一事上必有一理，隨事精察其理而力行之。一事上人欲既不得間，這一事上天理便得流行，積累之久，事事皆天理，從此廣大胸中流出，夫子所謂「一以貫之」也。<sup>82</sup>

萬物都由氣所構成，理自然隨氣而流轉、呈現於萬物之中，而「眾理即一理之所為，故能無所不包，日用應萬事」。<sup>83</sup>但因為人受欲望所障蔽而無法體察事上的天理流行，故必須除去蔽隔，便得以應對日常事務。魏校主張必須以心隨事精察其理、去除遮蔽，心、事、理三者便能相通無礙，便能「一以貫之」。魏校此處之「常存此心以精察事理」，重點顯然放在如何去除人心無法感知整全、至善之理的障礙，也就是去除私欲的干擾，較非探討如何使心精察事理的能力更為精進。<sup>84</sup>在性理一端本就是具足、至善，在心一端則是精英、神妙，因此只要能去除心與理之間的障蔽，性理便能完全展現。

這也是魏校主張的「以心變化氣質」之說，他認為：

---

天地萬物渾然同體，包括宇宙在方寸間。」〔明〕魏校：〈心說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第 1272 冊，卷 16，頁 162。

<sup>82</sup> 同前註，頁 163。

<sup>83</sup> 「天地有混沌開闢，人物亦有混沌開闢，人之大始，氣渾渾未分，其理惟一；形生之後，氣散為百體，而心虛中，二五之氣咸備，有物有則，其理總會於心，渾然之內，脈絡貫通，當其未發則亦冲漠無朕。蓋此眾理即一理之所為，故能無所不包，日用應萬事，都從心上這一個理流將出來，遇父便成孝，遇君便成忠，觸處都是雖各有個文路子，相通其實只是一個理，夫子所謂『一以貫之』也。」同前註，頁 167。

<sup>84</sup> 這也是魏校思想和戴震有所不同之處，下文將詳述之。

人得氣之精英，心含二五之秀、建順五常之德，與天地同。亦惟聖人，全稟精英，能盡其性。其次精英中帶了些渣滓，以多寡為智愚、賢不肖之等差，惟其性無不同，故皆可以變化。<sup>85</sup>

各隨其所得，渣滓之多寡，以為等差，而有智愚、賢不肖之別，畢竟性無不同，但精英中帶了些渣滓，故學以變化其氣質，則渣滓渾化，可以復性之本體矣。<sup>86</sup>

聖人、眾人皆有能妙合氣、理之心，但聖人之心能突破形氣之限制，使天生善性得以完全表達，也就「能盡其性」。其他眾人則依受形氣影響之多寡，而有智愚、賢不肖等等差異，所以要透過「變化氣質」，來減除形氣、物慾之影響。魏校強調性理在眾人和聖人上並沒有差別，<sup>87</sup>都是至善；智、愚也不是後天努力就能改變，因此變化氣質的唯一重點，其實也就是如何剔除不肖，亦即不善之人欲、私欲，使氣性回復純然至善。

變化成形後氣質之不善、恢復性理之善，可說是魏校氣學修養論的核心。至於具體如何進行，魏校의 思考和韓邦奇頗為相似，皆從靜時和動時兩方面著手：以心為根本，靜時存養此心，動時省察主一。魏校認為：

性善情亦善，靜時性被氣稟夾雜，先藏了不善之根，故動時情被物欲汙染，不善之萌芽才發。存養於靜默，消其不善之根；省察於動，才覺不善之萌芽，便與鋤治。積習久之，本體渾然是善，發用處亦粹然無惡矣。<sup>88</sup>

常人和聖人之性初始皆是至善，但因每一個體天生氣稟所限，性理無法完整表現，魏校認為這便是不善之根。所以在思慮未發之靜時，已有此不善之根，動時接物便受情欲影響，遂有不善之萌芽。因此魏校認為在思慮靜時，須做工夫消其不善之根，動時則須省察是否有不善之意念，立即予以斬斷，長期累積去做，便

<sup>85</sup> [明]魏校：〈理氣說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁1272-167。

<sup>86</sup> [明]魏校：〈復余子積論性書〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷13，頁130。

<sup>87</sup> 「人與聖人同類，其形同也，則其心同；其心同也，則其性人與聖人同也」，[明]魏校：〈體仁說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷5，頁6。

<sup>88</sup> 同前註，頁5。

能使善性得以完全展現。

靜時消不善之根的方法，魏校認為須先「提省此心」，亦即「確立心為主宰」這件事。魏校提出：

天生吾人合下付這道理，散見於日用事物，而總具於吾心，必先常常提省此心，就逐事上一一窮究其理，而力行之根本既立，則中間節目雖多，皆可次第而舉。<sup>89</sup>

木必有根，然後千枝萬葉可從而立；水必有源，然後千流萬派其出無窮。人須存得此心，有個主宰，則萬事可以次第而治。<sup>90</sup>

心既是最虛靈、精英之存在，日用事物之理又皆全備於心，那麼就像樹木先固好根本，然後枝葉便可挺立；水先固好源頭，流到支流的水量便將無窮。學者如能先確立人心就是一身之主宰，以此為根本和源頭，就所遭遇之事理一一窮究，這樣就能應對和治理萬事萬物。

靜時能確立心為主宰，動時便能省察、主一，魏校認為：

思慮萬起萬滅如之何？曰：此是本體不純，故發用多雜。功夫只在主一，但覺思慮不齊，便截之使齊，立得個主宰，卻於雜思慮中，先除邪思慮，以次除閒思慮，推勘到底直與斬絕，不得放過。久之，本體純然是善，便自一念不生，生處皆善念矣。<sup>91</sup>

此處之本體不純，和前述之不善之根一樣，並非性理本身有所污染或隳壞，而是性被氣稟之渣滓所夾雜，無法完整呈現，使心之思慮有過多雜亂的發用。因此學者必須「主一」，也就是立定心為主宰後，專注於此心，將邪私、閒雜的思慮一一斬絕、除去。並在每次遭遇事物、處理事務時不斷重複此過程，久之自然雜念

<sup>89</sup>〔明〕魏校：〈復余子積論性書〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷13，頁134。

<sup>90</sup>〔明〕魏校：〈體仁說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷5，頁1。

<sup>91</sup> 同前註，頁3。

不生，純然性理便得以完全展現，每一意念皆能夠合於善。

魏校主張的主一，其實就是「去私」和「無欲」，講求滌盡、除去私意和欲念，這和韓邦奇的工夫論可說是同樣的進路。魏校又云：

天地渾渾一大氣，萬物分形其間，實無二體。譬若百果累累，總是大樹生氣貫徹；又如魚在水中，內外皆水也。人乃自以私意間隔，豈復能與天地萬物合一乎？<sup>92</sup>

天理合如此，而吾不能如此，正為私意蔽隔，常培根原，又就節目上窮究到根原處，去其不如此者，而求其當如此者，則私意不得蔽隔，天理常流通矣。<sup>93</sup>

一氣生化而為萬物，因此天地間萬物本為一體，就像累累果實皆來自同一大樹，或所有魚類皆生活在水中一般。人本來也隸屬於此萬物之一體，因此與萬物同理，只是一旦有私意間隔於其中，便無法與萬物合一。面對這樣與天理隔絕的處境，魏校強調必須一旦發現來自形氣軀殼、不合於天理的自私情欲及意念，便隨即截斷、斬除，<sup>94</sup>重新使天理朗現，得以流通，天人、物我便能「一以貫之」，重新合為一體，回到初始至善的根源所在。

魏校主張以心為主宰，以性理為標準，來摒棄、去除不合於天理的意欲，重新回到至善的本質。這都意味其實標準在原初便已決定，就是混沌之氣所蘊含之性理；性理是被遮蔽，還是能完全顯現，決定了人是否為善人。這「原初的氣之條理」，在魏校的氣學工夫論中具有判準的地位；作為生發本體的氣本身，不知不覺中便不如性理那麼受到魏校重視。這也是自理氣論至人性論，再到修養工夫論，魏校和韓邦奇都頗為一致的思想特徵。

吾人也可以這麼說：在《莊渠遺書》中的魏校思想，他所看重的是在原初階

<sup>92</sup> 同前註，頁 1-2。

<sup>93</sup> 同前註，頁 5。

<sup>94</sup> 「聖賢冲然無欲，學者當自不見可欲，始一念動以人欲，根勘何從而來，照見眾欲，性中元無，俱從軀殼上起，穢我靈台，眾欲不行，天理自見」、「靜中一念萌動，才涉自私自利，便覺戾氣發生，自與和氣相反。不能遏之於微戾，氣一盛，和氣便都消鑠盡了，須重接續起來，但覺才是物欲便與截斷，斬其根芽，此便是精義工夫也。」同前註，頁 4、頁 1。

段的未成形之氣及其條理；一旦到了成形之後的氣，亦即形而下的形氣，因為有氣稟的限制，易受外物影響，對魏校來說便是要予以變化和調整的對象。這是一種在初始時是完整、美好，但隨著發展會逐漸被污染的思維。因此魏校也不免感慨：

大道既分散，為天下裂，後之學者不見天地之純，古人之全體，時得一察以自好，其弊可勝嘆哉！<sup>95</sup>

天地氣化，初極渾厚，開盛則文明久之，漸以澆薄，盛極則有衰也。聖人生衰世，常欲返樸還淳，以回造化故大。<sup>96</sup>

在原初階段之氣極為渾厚，所蘊含之理整全而至善，魏校又稱之為「大道」。然而此一整全之道，隨著氣化分散而日漸澆薄，無法完全顯現，遂不復原來之純粹、渾實的面目。因此學者必須善用以心存養、省察之工夫來「返樸還淳」，重新使大道得以顯現。

這其實就是韓邦奇也主張的「回復氣之至善性理」的思維，修養的關鍵在如何「返回」氣原本純粹、整全，不被遮蔽的至善狀態。在韓邦奇、魏校這一類氣學家的眼中，原初之天道或性理，原本是整全而純樸的，是由於氣化方逐漸隱沒不顯，本質其實並未改變，也並無增減。這就和另一類的氣學家有明顯的不同，如戴震便主張：

顏子之言又曰：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮」，《中庸》詳舉其目曰：「博學、審問、慎思、明辨、篤行」，而終之曰：「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」。蓋循此道以至乎聖人之道，實循此道以日增其智、日增其仁、日增其勇也，將使智、仁、勇齊乎聖人。<sup>97</sup>

<sup>95</sup>〔明〕魏校：〈心說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷16，頁164。

<sup>96</sup>〔明〕魏校：〈體仁說〉，《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，卷5，頁2。

<sup>97</sup>〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈道〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第6冊，卷下，頁202。

語德之盛者，全乎智仁而已矣。而《中庸》曰：「智仁勇三者，天下之達德也」，益之以勇，蓋德之所以成也。……若夫德性之存乎其人，則曰智，曰仁，曰勇，三者才質之美也，因才質而進之以學，皆可至於聖人。<sup>98</sup>

聖人之道不出「博文」、「約禮」二者，《中庸》所云之「博學、審問、慎思、明辨、篤行」，則是具體達成聖人之道的方法。戴震認為依循學、問、思、辨、行等問學的工夫，個體的智、仁、勇等德性將能由少到多、不斷增加，「智、仁、勇可自少而加多，以至乎其極」，<sup>99</sup>最後可以達臻聖人之高度。依戴震之言，常人和聖人的德性有程度或份量上的差距，而非如魏校所云皆為至善，沒有區別。也因此針對如何達成聖人的工夫，戴震主張要「進之以學」，透過學習來增進和發展德性。

針對心的能力，魏校和另一類氣學家重視的點也不相同，魏校強調盡心的重點，在於如何去除形氣、私欲的干擾，基本上是向內回歸的進路。王廷相則強調：

心者棲神之舍，神者知識之本，思者神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見、不聞，雖聖哲亦不能索而知之。……夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知。積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。<sup>100</sup>

心之神，斂而存，蕩而亡者也。有所得而固存之，日見其充積也；有所聞而固蓄之，日見其暢達也。<sup>101</sup>

心神是知識之本，最重要的功用是思考，王廷相又稱之為神性。然而內在心神的思考能力，必須透過外在的所見所聞，方能對事物眾理進行思慮，因此內外必須相互配合。此內外相合進行思考的過程，每當有所得便蓄存於心，日復一日不斷

<sup>98</sup>〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈仁義禮智〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第6冊，卷下，頁203。

<sup>99</sup>〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈誠〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第六冊，卷下，頁207。

<sup>100</sup>〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈上篇〉，《雅述》，《王廷相集》，頁836。

<sup>101</sup>〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈潛心篇〉，《慎言》，《王廷相集》，卷6，頁776。

累積，久而久之便可對萬事萬物之理觸類旁通、無不通達，達到聖人之智，從而得以「統明萬善」。<sup>102</sup>王廷相強調「內外相合，積累心神思考」的成果，和魏校專注於如何「以心去除私意以達至善」，就有「向外積累」和「向內回歸」的不同。

戴震論心，也同樣重視積累心知精察事理的能力，他提出：

凡血氣之屬，皆有精爽。其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物：光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照斯疑謬承之，不謬之謂得理；其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故於物有察、有不察，察者盡其實，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失理。失理者，限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。<sup>103</sup>

心知之智探究事理的能力如同火光照物，光大則照物的範圍遠，小則近；明亮則照得清晰，昏暗則模糊。因此人的心知能力必須不斷加強，使心探究事理的範圍增大、得理清晰。戴震認為透過學習使心知之智不斷增加，最後發展為至善之聖人，是學者一生修養的歷程。

魏校在《莊渠遺書》中之所以主張去除不善以返回至善，因為常人之性善和聖人完全相同，只要回歸原初性理，便能達成至善。王廷相和戴震則強調必須日積月累心神思慮所得，或是己身智仁勇等德性，不斷累積、成長來達成至善。前文已提及王廷相反對「虛空返本」、戴震反對「復其初」之說，他們的思維是向未來看、不斷累積以增加的「發展成善」；而魏校和韓邦奇，則是向過去看、不斷刪落以復性的「返回至善」。這也代表在以氣為本體的哲學中，的確有另一派的氣學家相異於王廷相和戴震，主張變化氣質以回復至善的思維模式。

<sup>102</sup> 「智之為性，統明萬善，心體苟無昏昧，於仁則覺其所以為仁，於義則覺其所以為義，而於衆善無不有覺」，〔明〕王廷相著，王孝魚點校：〈上篇〉，《雅述》，《王廷相集》，頁 838。

<sup>103</sup> 〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：〈理〉，《孟子字義疏證》，《戴震全書（修訂本）》第 6 冊，卷上，頁 154。

#### 四、結論：返回至善或發展成善，兩種不同的氣學

本文分析了韓邦奇、魏校兩位明代思想家皆主張以氣為本，但又與王廷相或戴震的氣學思想，在理氣論、人性論、修養工夫論三者，皆有明顯差異。韓邦奇以無極和太極形容本體之氣，對於無形之氣有更多重視，因此重視整全而至善的未發性理，透過養心之法，未發敬以持之、已發省察以合道，使本有至全之善性，不被私欲所障蔽，得以被突顯。《莊渠遺書》中的魏校氣學，則將氣、理皆分為兩層，並重視本體之氣的渾淪之理，亦即理之本體。此「氣該如此之理」雖不是最高本體，但因為是至善、整全之性理，魏校認為比起有善、有不善的形下之氣更為重要。因此魏校和韓邦奇相似，皆從心下手，並分別由靜時、動時下工夫：以能妙合理、氣之心為主宰，靜時存養此心，動時省察、主一，變化氣質以返回至善性理，回到原初的純樸之道。

事實上韓邦奇和魏校此一類型的氣學思想，也有其他學者持類似的看法。和兩位思想家約略同時的羅欽順，筆者亦曾探究其氣學思想，便發現羅欽順主張整個天地都是一氣的運行，氣的動靜、來去、開闔、升降等種種變化的規律，則是理。因此「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之」，<sup>104</sup>理只是氣之條理，而非別於氣的另一物，乃先有氣，而後方有氣運行的條理。<sup>105</sup>理既只是氣轉折、流行所呈現之條理，又氣先而理後，則最高本體自然是氣而非理。由此看來，羅欽順應為一以氣為本之氣學家無誤。

不過羅欽順和韓邦奇、魏校氣學相仿，雖以氣為根本、最高之存在，卻仍重視並非本體、但稟氣之初即具備的理，他稱之為「理一」。理既是氣之條理，則羅欽順所言之「理一」，實為「氣之理一」；也因此「理一分殊」一詞雖然來自理學，但羅欽順所主張之理一分殊，乃是「氣之理一，分殊為眾理」之義，已和理學以理為本體的理一分殊之說，內涵有所不同。但羅欽順也強調：「天人物我

<sup>104</sup> [明] 羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990），續卷上，38條，頁68。

<sup>105</sup> 「理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闔，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。」[明] 羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，11條，頁4-5。

所以通貫為一，只是此理而已，如一線之貫萬珠，提起便都在掌握」，<sup>106</sup>只要能夠掌握關鍵的「氣之理一」，便能通貫天人、物我，顯見他對由初始之氣而來的理一，有其特別看重的特殊地位，是以氣為本，但又看重初始之理的氣學思想。這和韓邦奇重視「無形之常」，以及魏校看重「氣之所以該得如此之理」，實非常相似。

在人性論上，羅欽順接續其理氣論，主張氣之理一在人便是道心，便是性，因此道心即性，性即理。<sup>107</sup>他對此「性理」和「道心」，也和看重「氣之理一」相同，強調其重要性，認為同樣是心，道心、人心有體、用和靜、動之別，須以「靜的道心之性」克制「動的人心之情」。<sup>108</sup>羅欽順對於氣之理一以及道心、性理的重視，和韓邦奇、魏校氣學看重「性理」或「氣該如此之理」，可說如出一轍。羅欽順又提出「至理之源，不出乎動靜兩端而已。靜則一，動則萬殊，在天、在人一也」，「夫安有不善哉！惟是喜怒哀樂之發，未必皆中乎節，此善惡之所以分也」。<sup>109</sup>此「靜則一」便是道心、性理，自始即為至善、純善，動而發為喜怒哀樂之情後，方有不善。這同樣是以未發、靜一之性理為至善的主張，也和韓邦奇、魏校氣學的人性論相似。

羅欽順既在理氣論重視初始的「氣之理一」，心性論又重視原初便至善的「道心之性」，因此在修養工夫論上，便主張要回歸至善的性理。羅欽順云：

夫目之視，耳之聽，口之言，身之動，物雖未交而其理已具，是皆天命之自然，無假於安排造作，莫非真也。及乎感物而動，則有當視者，有不當視者，有當聽者，有不當聽者，有當言者，有不當言者，有當動者，有不當動者。凡其所當然者，即其自然之不可違者，故曰真也。所不當然者，

<sup>106</sup> 同前註，續卷下，7條，頁83。

<sup>107</sup> 「蓋人之生也，自其稟氣之初，陽施陰受，而此理即具，主宰一定，生意日滋，纏綿周匝，遂成形質，此上智下愚之所同也。其名為道心，其實即天理」，〔明〕羅欽順著，閻韜點校：〈附錄·論學書信〉，〈再答林正郎貞孚（王寅春）〉，《困知記》，頁155。「性即理，故名之曰道心；發用便是情，情乃性之欲，故名之曰人心」，〔明〕羅欽順著，閻韜點校：〈答劉貳守煥吾（乙未秋）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁124-125。

<sup>108</sup> 「道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。凡靜以制動則吉，動而迷復則凶」，〔明〕羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，4條，頁2。

<sup>109</sup> 同前註，卷上，16條，頁8。

則往往出於情欲之使然，故曰妄也。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此達諸家國天下，此吾儒所以立人極之道，而內外、本末無非一貫也。<sup>110</sup>

人在耳目等感官與物接觸之前，已經具備天命自然之理，亦即道心之性理，無須安排便自然真實。感官接物以後的情感反應，則有恰當與不當者：恰當者與真實之性理相符合，為真；不恰當者往往受個人之情、欲所影響，常有虛妄。因此學者必須「存真去妄」，去掉不恰當者，保留與道心、性理相同的真實本性，使內外得以一貫，真實而無妄。因此羅欽順強調必須除去個人的「有我之私」，<sup>111</sup>只要能做到「虛心無我」，淨除私欲，便能得到不變之理，<sup>112</sup>也就是氣之理一，以及道心之性。這其實便是「復性」之說，強調要返復、回歸到初始的至善、真實性理，和韓邦奇、魏校氣學強調去除私我之欲的蔽固，重新回到整全、至善的氣之性理，思路其實都一致。<sup>113</sup>

可以這麼說：明代中葉羅欽順、韓邦奇與魏校三位學者的氣學思想，在理氣、心性和修養工夫論上，竟有驚人的相似傾向，實皆主張返回氣之本體的原初至善性理，共同形成了另一種氣學的思想面貌。王廷相或戴震的氣學思想，則在反對宋明理學、心學的基礎上，反對返本、復歸之說。這是兩種皆以氣為本體，皆主張一氣貫通形而上下，卻在理氣論、心性論和修養工夫論，都有所不同的氣學形態。

兩種氣學並沒有優劣或高下之分，只是過去像韓邦奇、魏校或羅欽順這樣的思想家，在本體論上堅持以氣為本，所以不被歸於理學；然而在心性、工夫論的論述上，又不同於王廷相、戴震所代表的氣學。因此分析他們的學說時，由於無法簡單分類，也就容易出現較難以解釋甚至相互矛盾之處。本文嘗試由氣學內部有所異同的角度切入，認為在以氣作為本體的前提下，從理氣到心性到修養工夫，氣學實有兩種不同的脈絡，各有思想家主張。

<sup>110</sup> 同前註，續卷上，6條，頁53-54。

<sup>111</sup> 「夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，是以明於近而暗於遠，見其小而遺其大」，「故《大學》之教必始於格物，所以開其蔽也。」同前註，卷上，6條，頁3。

<sup>112</sup> 「蓋天下之事，有常有變，所遇雖異，而其理皆有不容易者。要在虛心無我，庶幾得之。」同前註，四續，10條，頁104。

<sup>113</sup> 為避免重複，本文扼要析論羅欽順思想，更詳細的羅欽順氣學思想比較，請見郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，頁165-186。

過去學界尤其是中國大陸方面的氣學研究，大多集中在王廷相、吳廷翰和戴震這一系，往往將魏校、韓邦奇等明代學者，也納入王廷相的思想體系中來陳述。同樣都是氣學，當然這兩系會有共同之處，尤其在理氣論上必然皆主張以氣為本體。但本文也發現即使是理氣論，韓邦奇和魏校由於更重視原初、未成形之氣的條理，已經和王廷相或後來的戴震有所不同。因此如果只探討兩種氣學皆以氣為本體的「相同處」，對於理氣論在氣學內部的「相異處」卻未予探究，從而對於兩種氣學的心性論和修養工夫論之間的差異，也就無法獲得精準的認識，這其實是模糊了個別氣學家的思想面貌，難以更進一步深入氣學研究。這或許也是有學者認為中國大陸的氣學研究，和臺灣相比較為停滯不前的原因。<sup>114</sup>

相較而言臺灣學界對於氣學的分類，便有豐富的討論。本文也在前輩學者的研究成果之上，進一步確立了氣學內部當中，有「返回氣之至善」和「發展氣以成善」的不同兩派。接下來便可依此標準，進一步檢視明清許多重氣思想家的哲學形態。首先，可判斷其思想可否置於氣學一脈之中；若屬於氣學，再依返回和發展的不同傾向，進一步區分為較接近羅欽順、韓邦奇、早期的魏校一系，或王廷相、戴震一系。或許在明清氣學中，還有其他的類別也未可知，可能尚有第三種、第四種等不同氣學的樣態，如同陽明後學有不同的派別。在這些同樣以氣為本體的思想家中，若能更具體分出彼此之間的細微思想差異，相信明清氣學的思想脈絡便能日益清晰，在已很豐碩的氣學研究成果上，得以再有更多的討論。這是筆者的衷心盼望，也是未來努力的研究方向。

---

<sup>114</sup> 胡棟材：〈氣論研究：回顧與展望——以氣學分系問題為中心〉，《河北師範大學學報（哲學社會科學版）》，第37卷第6期（2014年），頁90。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《尚書注疏》，臺北：藝文印書館，影印《十三經注疏》本，1997年。
- 〔宋〕朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 〔明〕王廷相著，王孝魚點校：《王廷相集》，北京：中華書局，1989年。
- 〔明〕黃宗羲著，沈善洪主編：《明儒學案》，收入《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 〔明〕韓邦奇著，魏冬點校整理：《韓邦奇集》，西安：西北大學出版社，2015年。
- 〔明〕魏校：《莊渠遺書》，收入《文津閣四庫全書》第1272冊，北京：商務印書館，2006年。
- 〔明〕羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，北京：中華書局，1990年。
- 〔清〕戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書（修訂本）》，合肥：黃山書社，2010年。

### 〔近人論著〕

- 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。
- 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005年。
- \_\_\_\_\_：《元氣之外無太極——宋明清理學中的「氣論」研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020年。
- \_\_\_\_\_：《「備包有無，本在於有」的氣論——以由經學而理學為範圍》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2021年。
- 米文科：《呂柟評傳》，西安：西北大學出版社，2015年。
- 胡棟材：〈氣論研究：回顧與展望——以氣學分系問題為中心〉，《河北師範大學學報（哲學社會科學版）》第37卷第6期，2014年，頁90-95。
- 張立文主編，蔡方鹿、張懷承、岑賢安、徐蓀銘、張立文著：《氣》，北京：中

國人民大學出版社，1990年。

章曉丹、白俐：〈「形而上之謂道，氣而上之謂性」——韓邦奇哲學新探〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第40卷第5期，2010年，頁149-153。

郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，《國文學報》第62期，2017年12月，頁159-191。

陳佳銘：〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉，《清華學報》新49卷第1期，2019年3月，頁87-123。

陳治維：〈明代氣本論與其重要範疇分析〉，《淡江中文學報》第28期，2013年6月，頁327-376。

陳榮灼：《氣論與宋明儒三系說新解》，臺北：國立清華大學出版社，2023年。

曾春海：《朱熹哲學論叢》，臺北：文津出版社，2001年。

楊正顯：〈魏校思想之遞變——從與王陽明南京對話談起〉，《漢學研究》第42卷第2期，2023年6月，頁41-80。

楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期，2006年12月，頁1-39。

\_\_\_\_\_：〈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6月，頁247-281。

葛榮晉：《王廷相和明代氣學》，北京：中華書局，1990年。

劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》第22期，2009年7月，頁107-147。

蔡家和：〈黃宗羲與陳確的論辯之研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》第35期，2008年3月，頁1-35。

魏冬：〈韓邦奇對張載「性道」論的繼承與推闡〉，《唐都學刊》第30卷第1期，2014年，頁21-27。

馬淵昌也：〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年。

## Return to the Supreme Good: The Qi Philosophy of Han Ban-Qi and Wei Jiao

Kuo, Pao-Wen\*

### [Abstract]

Many scholars agree Qi Philosophy in Ming Dynasty must be subdivided, but there is still no consensus. Han Ban-Qi and Wei Jiao had demonstrated they value the metaphysical qi more than physically one. They also both advocate how to eliminate personal desire from humanity, and return to the Supreme Good through mind as a necessary result. There is very different from Wang Ting-Xiang and Dai Chen whose propose developing the ability to the Supreme Good. In conclusion, there are two different types of Qi Philosophy in Ming Dynasty: Han Ban-Qi and Wei Jiao stand for one point of view, and Wang Ting-Xiang stands for another.

**Keywords:** Han Ban-Qi, Wei Jiao, The Qi Philosophy, Wang Ting-Xiang, Dai Chen, Luo Qin-shun

---

\* Associate Professor, Language Education Division, General Education Center, National Taiwan Ocean University.