

【研究論著】 General Article

DOI:10.6163/TJEAS.202112_18(2).0001

清初陸世儀對「氣質之性」的詮釋
——兼論其對朱子人性思想之繼承與發展[§]
Lu Shiyi's Interpretation of Physical Nature in
the Early Qing Dynasty: Concurrently Discuss
His Inheritance and Development of Zhu Xi's
Humanity Thought

申祖勝*

Zu-sheng SHEN

關鍵詞：陸世儀、氣質之性、命善、性善

Keywords: Lu Shiyi, Physical Nature, The Goodness of Fatality, Good Nature

§ 編輯委員會和兩位匿名審查人準確地指出了拙稿在寫作上的某些盲點，亦提出了非常好的改善建議，謹此致謝。本文係國家社會科學基金項目「太倉朱子學研究」（21CZX062）的階段性成果。

* 廈門大學哲學系助理教授

Assistant professor, Department of Philosophy, Xiamen University.

摘要

朱子以後，隨著儒家學者在對「理」的理解方面出現的「去實體化」轉向，氣質之性（條理之性）的人性一元論思想開始被普遍接受，朱子傳統的二分人性說受到了極大挑戰。面對異說之興，如何在傳承並發展朱學的前提下，重新闡發人性論命題，成為陸世儀一大關注所在。陸世儀繼承了程朱對性、命範疇的界定，但不再堅持朱子二分的人性說，而改倡「氣質之性」的人性一元論。陸世儀的「氣質之性」內涵與同一時期其他儒者的「氣質之性」（條理之性）有明顯差異，他仍捍衛理的「實體性」，不以「理」為氣之條理，故其「氣質之性」實非「條理之性」。他對「性善」的詮釋，亦是努力回歸孟子本義，強調性善只在氣質。陸世儀將性善之「善」定位在人性的發用層面，而非天道的流行層面，以此有效區分「命善」與「性善」，避免了宋儒的一些錯誤表述，在凸顯儒學的道德主體性上，也較宋儒更前進了一步。在經歷程朱重「理」之道德論不斷深化「性」之本體與超越性之後，陸世儀企圖將關注拉回至人的實際生活，並將道德與客觀現實進行更緊密的聯結。

Abstract

In the context of the dematerialization of Li during Yuan and Ming Dynasty, Neo Confucianism began to acknowledge Qi monism, which has deviated from Zhu Xi's theory of Li Qi. In addition, the monism of human nature was widely accepted, which has brought challenge to Zhu Xi's theory of human nature. In the face of different arguments, how to re-explain the proposition of human nature under the premise of inheriting and developing Zhu Xi's theory had become a major concern of Lu Shiyi. Lu Shiyi inherited Cheng Zhu's definition of the category of human nature and fate, but no longer insisted on Zhu Xi's traditional saying of humanity. He began to advocate the monism of human nature theory. The connotation of Lu Shiyi's physical nature is significantly different from other Confucian in the same period. He still defended the substantiality of Li which didn't regard Li as dominated by Qi. Besides, Lu Shiyi advocated that the concept of human nature will be achieved only when Li and Qi are properly formed into combination. His conception of good nature of man discusses the possibility of moral consciousness that meshes well with Mencius's theory of nature-good. Lu Shiyi tried to distinguish the conception of good nature of man from the conception of mandate of heaven by locating the fulfillment of the goodness of human heart in the place of human nature instead of mandate of heaven level. It makes the problem which Confucian scholars of the Song dynasty do not pay attention to solved. In highlighting moral principles and its principal characteristics, Lu Shiyi made an improvement on the issue of moral subjectivity in the discourse of Confucianism.

壹、前言

人性論是儒家思想的核心議題之一，宋明理學人性論在繼承先秦儒家人性論的基礎上，又吸取玄學的本體論形式和佛道抽象的思辨哲學成果，加以改造，由而建立起一套富於時代特徵的新型人性論哲學體系。作為兩宋理學之集大成者，朱子人性論思想的核心命題是「性即理」，他繼承和發展了北宋理學論性、論氣的二元思想，提出「本然之性」與「氣質之性」二分的人性論。在他看來，作為「氣質之性」的根源的「本然之性」不是在「氣質之性」以外、與之並立的人性，而是比「氣質之性」更深層次的人性。

朱子以後，理氣二元論思想開始受到普遍懷疑，學者們在對「理」的理解方面，經歷了一場「去實體化」的轉向，亦即理不再作為氣之中的一種「實體化」的存在，而更多的是作為氣之條理、規律講。受此影響，儒學思想家大都走向了氣質之性（條理之性）的人性一元論，朱子二分的人性論開始面臨一場嚴峻的挑戰。¹作為明清之際朱子學的一個重要代表，陸世儀（1611-1672，號桴亭，學者稱為桴亭先生）自始即以紹述朱子思想為己任，面對異說之興，如何在傳承並發展朱學的前提下，重新闡發人性論命題，成為陸世儀一大關注所在。由於陸世儀處明清鼎革的時代大變動中，

1 參閱陳來：〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果〉，《從思想世界到歷史世界》（北京：北京大學出版社，2015年），頁313-347。有關「實體」這一概念，其實在宋明理學中已經廣泛使用，朱子便是中國哲學實體論的代表，他在《中庸章句》中說：「道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離。」在與弟子討論《周易》時，朱子更是多處論及實體。只是須指出的是，中國的實體論，其內涵與中世紀及近代西方哲學的實體概念雖有接近之處，但也有不同，中國的實體論不是關注實體的屬性、樣式，而是關注實體的發用、流行。有關這一問題的詳細探討，可參閱陳來《仁學本體論》論「道體」一章。陳先生指出，宋明時代的實體論認為實體是宇宙的本原，而萬物亦皆備此實體於己身，此實體即是本體，實體必有流行發用，故實體論往往是體用論，處理實體和大用的關係。（陳來：《仁學本體論》，北京：三聯書店，2014年，頁201-225。）我們這裡所概述的：「朱子以後，理氣二元論思想開始受到普遍懷疑，學者們在對『理』的理解方面，經歷了一場『去實體化』的轉向。」主要是說，朱子之後的很多理學家雖仍主張理在氣中，但開始強調理不是作為一物在氣之中，理不是實體，理只是氣之條理和規律。相比於朱子之明確宣稱「理與氣，此決是二物」，朱子之後的理學家在對「理」的理解方面，顯見是經歷了一場「去實體化」的轉向。

深受時代困境的刺激，故其對於朱子人性思想除了承繼之外，亦有重新思考的自覺，這就決定了他之人性論並非朱子人性論的簡單複述，而是更有演繹，其意義與價值正值得我們大力發掘。要之，以朱子哲學來說，其學雖為一完整的體系，但亦有隱而不顯的指謂，說而不周的理念，以及喻而不詳的意思。這一方面顯示了朱子之學的局限性，另一方面也可以說是朱子學開放性所在，使後繼者能夠突破其局限性而開展出新的思想境界。

以下，我們在深入論析陸世儀的人性論之前，將先引入程朱等先前儒者的對應論說。這一行文安排，實便於我們在相互比照之中看出陸世儀與前儒之同異處，以及其學說之後出轉精處。

貳、程朱對「性」、「命」概念的界定

在朱子理學體系中，性被認作是由天道至人道的中間環節，指人存在的本然之體，是天所命於人者。《朱子語類》卷五載陳淳問：「性固是理。然性之得名，是就人生稟得言之否？」朱子答言：「『繼之者善，成之者性。』這個理在天地間時，只是善，無有不善者。生物得來，方始名曰『性』。只是這理，在天則曰『命』，在人則曰『性』。」²又，《朱子語類》卷九十五載程端蒙記朱子語曰：「伊川言：『天所賦為命，物所受為性。』理一也，自天之所賦與萬物言之，故謂之命；以人物之所稟受於天言之，故謂之性。其實，所從言之地頭不同耳。」³在朱子看來，出之於天為理，賦之于人為命，人得之則為性。流行於天地之間的理，朱子認為就是《易·繫辭》說的「繼之者善」，而被稟受和安頓在人物身上的理就是「成之者性」。

按照朱子的理氣論思想，天地之間有理有氣，人物的產生都是稟受天地之氣為形體，稟受天地之理為本性。正如他在注解《中庸》首章「天命之謂性」時所言：「命，猶令也。性即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣

2 [南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），頁83。

3 [南宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁2419。

以成形而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理以為健順五常之德，所謂性也。」⁴朱子繼承程頤「性即理」的思想，並用本體論進一步發展這一命題。在程頤，性與理的統一尚只是一種自然的天人合一，遠沒有後來那種稟受天理為性的實體說法。朱子則將理更加以實體化，並認為天理是人性的本體論來源和根據。⁵程頤之「性即理」在朱子哲學中更準確的表述，其實是「性之本體，理而已矣」⁶。應該看到，在人物稟理為性這一進程中，朱子理的意義實含有一時序行程。雖然不可說在不同的時序行程時，理的內容一定不一樣，但是在不同的行程中，理之一詞所指涉的具實意涵卻有所不同。即拿「理」與「性」兩概念而言，其在具體指涉上就存有差異。此差異表現在，「理」和「性」在朱子宇宙論中的存在區段是有所不同的。具體而言，「理」貫穿整個宇宙行程，而「性」卻只有在形氣之物存在時才存在。「理」與「性」在存在區段上的這種不同，反映理氣關係具實場境的一種轉變。這種轉變，正是從理隨氣流行到理被氣拘定。可以這樣說，伴隨著理氣關係的轉變，「性」已不能再等同於一純理的概念。如用理學本有的話語來表述，即：「人生而靜以上不容說，才說性時便已不是性也。」

何謂「人生而靜以上不容說，才說性時便已不是性也」？這本是出自程頤論性的一段言論，因這段文字甚為重要，我們有必要稱引一番，以作討論。程頤道：

「生之謂性」，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而

4 [南宋]朱熹：《中庸章句》，朱傑人等（編）：《朱子全書》第6冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年），頁32。

5 有關此點，陳來先生早在多年前即已研究指出，他道：「二程曾提出『性即理也』。從人性論上說，其意義在於強調人的本性完全合乎道德原則，並與宇宙普遍法則完全一致。然而，在二程學說裡雖然大談其『性與天道』，使性與理之間建立起了某種聯繫，但性與理的統一只是一種自然的天人合一，還沒有後來那種稟受天理為性的實體說法。在朱熹則把理更加以實體化，用本體論進一步論證性即是理。朱熹哲學認為，天地之間有理有氣，人物的產生都是稟受天地之氣為形體，稟受天地之理為本性，這樣，朱熹的性即理說就較之二程有了進一步發展。」陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁194。

6 [南宋]朱熹：《孟子或問》卷十一，朱傑人等（編）：《朱子全書》第6冊，頁981。

惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋「生之謂性」，人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說「繼之者善」也，孟子言人性善是也。夫所謂「繼之者善」也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所汙，此何煩人力之為也？有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。有濁之多者，有濁之少者。清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如此，則人不可以不加澄治之功。故用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清也，則卻只是元初水也。亦不是將清來換卻濁，亦不是取出濁來置在一隅也。水之清，則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。此理，天命也。順而循之，則道也。循此而修之，各得其分，則教也。自天命以至於教，我無加損焉，此舜有天下而不與焉者也。⁷

程顥這一段論性話語所蘊內涵極為豐富，我們這裡只選擇從程顥對「性」之範疇的界定來入手討論。在這一段話中，起首「生之謂性」一詞，乃告子說法，程顥稱引之，又謂「性即氣，氣即性，生之謂也」。從字面上看，似其已認同告子。實則不然。程顥於他處又言：「告子云『生之謂性』則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中卻須分別牛之性、馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。『天命之謂性，率性之謂道』者，天降是於下，萬物流形，各正性命者，是所謂性也。循其性（一作各正性命。）而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛之性，又不為馬底性。此所謂率性也。」⁸原本這段話並未注明是程顥或程頤語，但檢看《遺書》卷十一，有一條材料記曰：「『天地之大德曰生』，『天地絪縕，萬物化醇』，『生之謂性』，（原注：告子此言是，而謂犬之性

7 [北宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁10-11。標點略有改動。這段話未注明是程顥或程頤語，但古今學術界基本上都認其為程顥語。如《朱子語類》卷四、卷九十五，均作程顥語看。《晦庵先生朱文公文集》卷六十七亦將闡釋這段文字的一篇文章題為《明道論性說》。此外，《近思錄》卷一、《宋元學案》卷十三，亦都作程顥語看。

8 [北宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，頁29-30。

猶牛之性，牛之性猶人之性，則非也。）萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之，何耶？」⁹此條材料明確標定為程顥語，對比上條引文，兩則材料語義一致且間有重複之處，彼此正可互相發明。以此不難推斷，上一則材料當亦為程顥所言無疑。

在告子，其所謂「生之謂性」，只看到了人物所生之自然的一面，而沒能看到由之所體現的本然的天命之性。程顥則是由此本然的天命之性直順而下，言「天地絪縕，萬物化醇」，言「萬物之生意最可觀」。他對「生之謂性」的理解，不取告子義，而是認為天是以「生」為道，而此生之天道命於人，即所謂「性」。對程顥來說，「生之謂性」只不過是「天命之謂性」的具體流行而已。程顥既以「天命之謂性」解讀「生之謂性」，然而他又實實意識到「性」與「理」在宇宙論中的存在區段是不同的，「性」只有在形氣之物存在時才存在。換言之，言「性」，實已代表人物「已生」之後之個體性原理，¹⁰是故程顥又進而說「人生而靜以上不容說」。所謂「不容說」，其所指當是在人物未生的時候，天命之性無法通過一個具體的載體而得到體現，因而連「性」這一名字也無由成立。

程顥對「性」概念範疇的這一界定，被朱子繼承了下來，《朱子語類》卷九十五有多處討論程顥此一觀點。我們這裡只選引一例：

問「人生而靜以上不容說」一段。曰：「『人生而靜以上』，即是人物未生時。人物未生時，只可謂之理，說性未得，此所謂『在天曰命』也。『才說性時，便已不是性』者，言才謂之性，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣，故曰『便已不是性也』，此所謂『在人曰性』也。大抵人有此形氣，則是此理始具於形氣之中，而謂之性。才是說性，便已涉乎有生而兼乎氣質，不得為性之本體也。然性之本體，亦未嘗離。要人

9 [北宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，頁120。

10 楊儒賓曾指出：「『性』一語通常落在個體上講，沒有個體，就不需要『性』的概念。『天地之性』既含有『性』字，它當然也指向個體人存在的依據。然而，它這種依據雖落在個體上來講，它卻又不限於個體，它遍萬物而為一，所以它可以為『天地之帥』。」見氏著：《儒家身體觀》（臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁344-345。

就此上面見得其本體元未嘗離，亦未嘗雜耳。『凡人說性，只是說繼之者善也』者，言性不可形容，而善言性者，不過即其發見之端而言之，而性之理固可默識矣，如孟子言『性善』與『四端』是也。」（原注：未有形氣，渾然天理，未有降付，故只謂之理；已有形氣，是理降而在人，具於形氣之中，方謂之性。已涉乎氣矣，便不能超然專說得理也。程子曰『天所賦為命，物所受為性』；又曰『在天曰命，在人曰性』，是也。）¹¹

在朱子看來，「人生而靜以上」，此時個體人物尚未產生，理無有一定的安頓。只有到「人生以後」，理安頓於一定形質之中才能轉化為人物之性。換言之，言性，必已涉乎有生而兼乎氣質，性和生有著密切的關係。單就對「性」之名的界定，朱子和程顥實無大異。但朱子又講：「才謂之性，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣」。這是說，一旦形氣已具，理有安頓，這時現實人物表現出來的性因受到氣質作用的影響已不是本然之理的性了，或者說不是性之本體了。在朱子哲學中，這個不是性之本體的現實人性就是氣質之性。朱子曾道：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」¹²可以看到，朱子這個觀點和程顥已經有所不同了，屬於他自身哲學思想的發揮。程顥言性並不如是複雜，其哲學尚未演繹出「性之本體」這一觀念。在對人性的論說上，程顥雖話語不多，又皆渾淪圓轉不易了解，但如概括而言，則不妨說他主張即氣稟而說本然之性，且本然之性與氣稟之間不能截然分立為二。¹³

11 〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》卷九十五，頁 2430。

12 〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》卷四，頁 67。

13 程顥在這一點上和程頤微有不同，程顥言性近於渾淪的性一元，程頤則有明確的性二元傾向。兩人之間的這種不同也體現在他們對「生之謂性」的詮解上。《遺書》卷二十四記伊川先生語道：「『生之謂性』，與『天命之謂性』，同乎？性字不可一概論。『生之謂性』，止訓所稟受也。『天命之謂性』，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也，則無不善，曰天者，自然之理也。」（〔北宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，第 313 頁。）程頤這裡將「生之謂性」與「天命之謂性」明確地區分了開來，顯與程顥以「天命之謂性」直解「生之謂性」不同。郭曉東在〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉一文中，對二程言性之不同多有論列，可參看。他在文章中指出：「在『性』『氣』關係上，明道主張即氣稟而說本然之性，但本然之性與氣稟之間則不能截然分立為二；而橫渠與

朱子不同于程顥，他對理的理解是實體化的，所以多強調理（「性之本體」）在氣質之性中「未嘗離」又「未嘗雜」。朱子既講天地之性又講氣質之性，他視天地之性與氣質之性並非同一層次平鋪並立的兩個性，而是一元多層級的關係，類似於一級本質與二級本質的關係。對於朱子所言此二性，我們可參照陳來先生的講法，他道：「雖然朱熹哲學中所謂天命之性，對於人來說，是強調道德性的內在根據，而他所謂氣質之性，並不是僅以指氣的某些性能，如健順攻取，對於人類來說，並不是僅以指後人所謂『血氣之性』的感性欲求。從『性之本體』的觀念來看，氣質之性是本然之性的轉化形態，指受到氣質薰染的性理之性，本然之性是氣質之性的本體狀態，並不是與氣質之性並立的、在氣質之性以外、與氣質之性共同構成人性的性。而氣質之性所反映出的，既有理的作用，也有氣的作用，是道德理性與感性需求的交錯綜合，並不是一個僅僅決定血氣知覺的性。」¹⁴雖然朱子對人性的真實看法是一元多層論，但由於他保留了「天地之性」與「氣質之性」這一元之性的兩個名目，又加上他是依託於理氣二元思想來解釋人性，在直觀上還是容易給人造成一種印象，即他所主張的是一種性二元論。

後來，羅欽順在朱子對「性」之概念的界定基礎上，又往下進行了一步邏輯推演。在他看來，「天地之性」之稱為「性」，它已非一純理概念，而必當於氣質上看取，但既當於氣質上看取，則此性無疑就是「氣質之性」，殊無必要再另定一名目曰「天地之性」。當然，朱子之意並不欲如此講，他這裡是用體用邏輯來思考天地之性與氣質之性。但在羅氏眼中，朱子似乎忽略了此體用邏輯與「性」之名的界定邏輯，二者在本質上不能完全相恰。羅欽順曾批評朱子這種含混性道：「但曰『天命之性』，固已

伊川則更強調『性』『氣』之對分，一方面有『本體』之性，另一方面則有表現在個體身上的『氣質之性』，而後者則被視為人性中的負面因素與成德路上的制約因素。因此，對於橫渠與伊川來說，學者的工夫主要就是為了對治人身上的這一『氣質之性』，因此，他們的工夫都有消極治身與治心的一面。而明道則不同。對於明道來說，『性』固然離不開『氣』，但『性』與『氣』既非截然割裂為二，因此工夫本身實際上並不需要直接針對『氣稟』，而是直接以體認本體作為下手工夫，即本體即是工夫。」參閱郭曉東：〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2009年第6卷第1期，頁65-109。

14 陳來：《朱子哲學研究》，頁206。

就氣質而言之矣；曰『氣質之性』，性非天命之謂乎？一性而兩名，且以氣質與天命對言，語終未瑩。」¹⁵要之，朱子在展開其對人性問題的論說上，實存留下了不少有關理氣問題論說方式的痕跡。對朱子來說，嚴密性在這裡可能不是一個被考慮的因素，朱子只是企圖表達一個基本的意向而已。即通過對「性之本體」在氣質之性中「未嘗離」又「未嘗雜」的強調，朱子有意以一種類似於理、氣分設對言的性、氣分設對言方式，同時解決性善論之根據及惡何以可能的問題。

參、朱子對「性善」命題的詮釋及其所面臨之疑難

有關朱子欲用性、氣分設對言方式，以解釋性善論之根據以及惡之可能問題，我們可引朱子在《答蔡季通》第二書中的一段話，具體看一下他的這種思維。朱子道：

人之有生，性與氣合而已。然即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。以其主理而無形，故公而無不善；以其主形而有質，故私而或不善。以其公而善也，故其發皆天理之所行；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。此舜之戒禹所以有人心、道心之別，蓋自其根本而已然，非為氣之所為有過不及而後流於人欲也。然但謂之人心，則固未以為悉皆邪惡；但謂之危，則固未以為便致凶咎。但既不主於理而主於形，則其流為邪惡以致凶咎，亦不難矣。¹⁶

《朱子語類》中亦多有性、氣分設對言以言善、惡的語句，此處可舉一例示意：

「論氣不論性」，荀子言性惡，揚子言善惡混是也。「論性不論

15 [明]羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，2013年），頁10。

16 [南宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四十四，朱傑人等編：《朱子全書》第22冊，頁1989。

氣」，孟子言性善是也。性只是善，氣有善不善。韓愈說生而使知其惡者，皆是合下稟得這惡氣。有氣便有性，有性便有氣。¹⁷

先得指出，朱子在將性、氣分設對言時，此性指「析言之」之性，即性之本體，亦即重在從與氣不雜的方面說。朱子完全接受了程頤「論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明」¹⁸的說法，他雖從根本上堅持性本善，但亦深知現實人生更常見的一種狀態是善惡混雜。程朱皆認為人性是先天的純善，但不免流於後天的不完善，故提出天地之性與氣質之性的區分，以在理論上照應這種狀況。如果說，天地之性的預設吸取了孟子性善論的觀念，那麼，氣質之性的確認，則吸取了荀子的性惡說。¹⁹基於天地之性，程朱同時有見於人成就自我離不開自身的內在根據。而氣質之性的提出，則為修行工夫之所以必要提供了論證。從儒學的演化來看，程朱對孟、荀人性理論作了雙重揚棄，並由此對人之成人的過程作出了新的闡發。

值得注意的是，氣稟概念的引入雖意味著為惡找到了一種根據，但此惡在程朱看來並不如善一般具有一種本質性的存在地位，惡只是一種可能性的存在，其出現並非必然。²⁰其實，道德的二元性不一定非要藉著一本質性的惡才能說明。只要證成惡之可能性的存在，道德價值的方向問題即可解決。朱子道：「性主於理而無形，氣主於形而有質。以其主理而無形，故公而無不善；以其主形而有質，故私而或不善。」「無不善」對照「或不善」，前者是一全稱命題，後者是一部分命題，惡之沒有本質存在所導致的必然性於此可見。善惡作為一種道德的二元性存在，與理氣作為一種

17 〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》卷五十九，頁1388。

18 〔北宋〕程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，頁81。

19 此處須辨別理學家所理解之孟、荀性善、性惡說與孟、荀本有之性善、性惡說之間的區別，蓋前者容存在對後者理解與詮釋上的偏差。文中所指的是前者。

20 《朱子語類》卷九十五載：正淳問：「性善，大抵程氏說善惡處，說得『善』字重，『惡』字輕。」曰：「『善固性也，惡亦不可不謂之性也』，此是氣質之性。蓋理之與氣雖同，畢竟先有理而後有此氣。」又問郭氏《性圖》。曰：「『性善』字且做在上，其下不當同以『善、惡』對出於下。不得已時，『善』字下再寫一『善』，卻傍出一『惡』字，倒著，以見惡只是反於善。且如此，猶自可說。」正淳謂：「自不當寫出來。」曰：「然。」〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》卷九十五，頁2429-2430。

二元質素存在，在關聯式結構層面是相互照應的。朱子的哲學一般被稱為理氣二元論，但即使是二元論，理和氣的比重決不是平等的，明顯地理作為根源之物比氣更為優越。²¹同樣，在善惡關係上，善和惡在朱子人性論中的比重也絕不是平等的，善比惡更為優越。

朱子之性、氣對言思路被其弟子陳埴繼承下來。他進一步發揮道：「性者，人心所具之天理。以其稟賦之不齊，故先儒分別出來，謂有義理之性，有氣質之性。仁義禮智者，義理之性也。知覺運動者，氣質之性也。有義理之性而無氣質之性，則義理必無附著。有氣質之性而無義理之性，則無異於枯死之物。故有義理以行乎血氣之中，有血氣以受義理之體，合虛與氣而性全。孟子之時，諸子之言性往往皆於氣質上有見，而遂指氣質作性，但能知其形而下者耳。故孟子答之只就他義理上說，以攻他未曉處。氣質之性，諸子方得於此，孟子所以不復言之。義理之性，諸子未通於此，孟子所以反復詳說之。程子之說正恐後學死執孟子義理之說而遺失血氣之性，故並二者而言之，曰：『論性不論氣不備，論氣不論性不明』。程子之論舉其全，孟子之論所以矯諸子之偏。人能即程子之言而達孟子之意，則其不同之意不辨而自明矣。」²²陳埴將義理之性與氣質之性直接對照，且以義理之性指仁義禮智，氣質之性指知覺運動，其實已將朱子人性之一元多層論轉成了性二元論。這樣的對照爾後即成理學家論人性問題時典型的論述，甚至取代先前理學家所用的語彙。朱學人性論在後世之遭受誤解與批評，陳埴實有以啟之焉。

朱子在將性、氣分設對言以論性之善惡時，其所言性善、惡是基於一種形上學的立場看，即接近于「本性論」。這和孟子原來所論性善，即以人性之善乃是可直接經由心表露出來之性善，是顯有差別的。²³在孟子，性

21 參閱小野澤精一、福永光司、山井湧（編）：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，李慶（譯）（上海：上海人民出版社，2007年），頁414。

22 〔南宋〕陳埴：《木鐘集》卷十，清文淵閣四庫全書本，年代不詳。

23 匿名審查人指出：「朱子理學因應新時代的思想挑戰，建構人性道德理論，特別是對治了心學（佛學化的儒學）『有體無用』與事功學派『有用無體』的兩個極端思潮，立基於《易傳》『體用一源，顯微無間』的本體宇宙論（體用論）、《中庸》的天命人性貫通、誠明之道與《論語》『為仁由己』、《孟子》『性善』的道德主體修養，並傳承於北宋周濂溪『太極、陰陽、五行』、『主靜立人極』，二程『道即氣、氣即道』、『理一分

善之所指涉，既是人的自覺的向德之心志，也是力行成德的實踐過程。性之義兼具德之生、德之行與德之成三項意義，而非超越而定著的本質存在。孟、朱之間之所以會出現這種不同，和朱子試圖貫通《易傳》之「繼善成性」與孟子「性善」大有關聯。²⁴本來，「繼善成性」是從宇宙生成討論本性的成就，孟子「性善」則是直接論定人性的善端，二者之間是有明顯差別的。朱子力求將雙方貫通起來，其初始之意雖是為性善找到一最基本的天道論的依據，但在這過程當中卻無形中混淆了「命善」與「性善」。²⁵朱子在貫通「繼善成性」與「性善」而言善時，此「善」是落腳在性之本體上講，亦即是在「性即理」而與氣未相夾雜的層面上講。但如按嚴格的邏輯規定，「性之本體」既未雜氣質，「性之本體」即不能視為「性」，正所謂「人生而靜以上不容說，才說性時便已不是性也。」相應的，此善也就不能稱之為「性善」，而當稱為「命善」。但若就「命善」講，則人與萬物同此天命，人性善則物性亦善，人與物之別又無從區分。朱子之言「性善」與孟子之言「性善」在這裡不免難以相恰。

那麼，是否朱子這種貫通《易傳》之「繼善成性」與孟子「性善」的思路就完全不通呢？²⁶其實也未必。由於朱子太過執著於用性、氣二分的思路來詮解人性之善惡，他把人之不完美性歸之於氣，主張涵養本源以去氣

殊』、張橫渠『天地之性、氣質之性』、『心統性情』、『義命合一』。朱子的性本善論的確已不再是孟子性善論所能範圍。」其說有助於補充拙稿論述，特此致謝。

24 《朱子語類》卷四載：問：「天理變易無窮。由一陰一陽，生生不窮。『繼之者善』，全是天理，安得不善！孟子言性之本體以為善者是也。二氣相軋相取，相合相乖，有平易處，有傾側處，自然有善有惡。故稟氣形者有惡有善，何足怪！語其本則無不善也。」曰：「此卻無過。」丁復之曰，「先生解《中庸》大本」云云。曰：「既謂之大本，只是理善而已。才說人欲，便是氣也，亦安得無本！但大本中元無此耳。」大雅。（〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》卷四，頁68。

25 這是筆者有意站在陸世儀的思維邏輯上看，後文將有詳細論述。

26 向世陵先生曾對《易傳》「繼善」與孟子「性善」之間的差異做過一細緻辨析。他道：「《易傳》言『繼善』重在說明天道的流行，《孟子》言『性善』，重在揭示人性的發用，二者雖都是以發用流行講述善德，但畢竟天人有分而不可混同。」針對程顥聯繫《易傳》繼善與《孟子》性善之舉，他言道：「程顥之聯繫二者言善，不過是借《易傳》的繼善去幫助發明《孟子》的性善，並非意味從天之繼善到人之性善是一個從未生到已生的前後承接的連續過程。而且，未生已生說的缺點，還在於它只是突出了人性善源于天道之善的順流而下的一面，並不能恰當發明天人由於各有其發用，都是與各自的本性構成為一個相互作用的整體這更為重要的問題。」參閱向世陵：〈宋代理學的「繼善成性」與「性善」說辨〉，《哲學論集》2008年第41期，頁18-32。

質之性的陷溺。這種思路推導至最後，不免要離氣質而言性，結果是混淆「性善」與「命善」。陸世儀正是見察到了這點，故在人性論上他有意不取朱子天地之性與氣質之性二分的思路，在對待人性善惡問題上，他亦主張在氣質之性中見性善。陸世儀有效避免了朱子的某些歧義說法，而在整體思路繼承了朱子貫通《易傳》「繼善成性」與孟子「性善」的做法，並將此間學問推得更遠。

肆、陸世儀的「氣質之性」說及其性一元論思想

陸世儀對心性之學的體認曾歷經數轉，他有一段自述其為學工夫轉進的文字，我們可先引來一觀，以便在整體上把握陸世儀人性論思想演進的大致軌跡，之後再具體分述各細節思想。陸世儀道：

儀於性學工夫，不啻數轉。起初未學時，只是隨時師說，有義理之性有氣質之性，亦喜同禪和方外譚說「不覩不聞，無聲無臭」，父母未生前、無始以前真己。及至丁丑，下手做工夫著實研究，始覺得禪和方外固非，分性為二者亦非。於是得力于「理先於氣」一言，於理氣之間盡心體驗。始知太極為理，兩儀為氣，人之義理本於太極，人之氣質本於兩儀。理居先，氣居後，理為主，氣為輔，條例劃然。然終覺得性分理氣，究未合一。既而悟「理一分殊」之旨，恰與羅整庵先生暗合，便灑然覺得理氣融洽、性原無二，然未察到人與物性同異處也。既而知人與萬物之所以同，又知人與萬物之所以異，於禽獸草木上，皆細細察其義理、氣質。于朱子「論萬物之一原，則理同而氣異；論萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同」二語，大有契入。於是又識得天地萬物本同一體處。然而性善之說，則終以先入之言為主，以為孟子論善，只就天命之初「繼之者善」處論，未敢說到「成之者性」。直至己亥，偶與兩兒言性，始覺得「成之者性」以前著不得「性」字，既說「成之者性」，便屬氣質，既屬氣質，何云性善？於是曠覽夫天人之原，博觀於萬物之際，見夫所為異異而同同者，始知性

為萬物所同，善惟人性所獨，性善之旨，正不必離氣質而觀也。於是取孟子前後論性語，反復讀之，始知孟子當時亦只就氣質中說善，而程、朱以後尚未之能晰也。於是又取孟子以前孔子、子思之言按之，無不同條共貫。又取孟子以後周、程、張、朱之言觀之，周則無不吻合，程、朱則間有一二未合，而合者常八九也。然未敢與世昌言。至庚子講學東林，而始微發其端。至丙午論性毘陵，而始略書其概。然而性與天道，難言之矣！世之學者，尚未見第一、二層，而遽與之言第七、八層，安得不駭而欲絕乎？予故稍筆於此，以志予三折肱之概。²⁷

據陸世儀所講，他直至丁丑之際，即其二十七歲時，方才著實下工夫研究心性之學。在這之前，他自稱是「未學時」，其實是他尚未有工夫上的自覺，故對心性的認知只是依從師說，而未有自己的心得與體悟。為將陸世儀性學工夫之轉境更清晰地呈現，我們參照陸世儀上文所述，並結合《年譜》、《思辨錄輯要》、《論學酬答》以及《文集》等相關文獻，²⁸制一表格如下。時間可考者標示之，時間不詳者，暫付闕如。

【表一】陸世儀性學工夫之轉進歷程

	時間	思想要點
第一層	丁丑之前（二十七歲之前）	隨時師說，講義理之性與氣質之性，間有雜禪。
第二層	丁丑（1637年，二十七歲）	識禪和方外以及分性為二之非，得力於「理先於氣」，終覺性分理氣究未合一。

27 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》，景印文淵閣四庫全書第724冊（台北：商務印書館，1983年），頁251-252。

28 以上文獻俱見《陸桴亭先生遺書》，清光緒二十五年太倉唐受祺京師刊本。

第三層	庚辰（1640年，三十歲）	悟「理一分殊」，識得理氣融洽，性原無二，然未察到人與物性同異處。
第四層		於朱子「論萬物之一原，則理同而氣異，論萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同」二語大有契入，識得天地萬物本同一體處。然性善之說仍以宋儒之說為是，即以孟子論善只就天命之初繼之者善處論，未敢說到成之者性。
第五層	己亥（1659年，四十九歲）	悟得「成之者性」前著不得「性」字，然對「性善」之真旨仍含混不清。
第六層		識得性為萬物所同，善惟人性所獨，性善之旨不必離氣質而觀。
第七層		悟得孟子說「性善」只是就氣質中說善，而程朱以後，此說已不能晰，蓋諸儒言「性善」往往混淆「命善」。
第八層	丙午（1665年，五十六歲）	著《性善圖說》。識得從來聖賢學問相傳止是一條線索，子思「天命之謂性」是祖《繫辭》「繼善成性」，孟子「知性則知天矣」是祖《中庸》「天命之謂性」，周子「太極、人極」則亦祖「繼善成性」，而暗合於子思、孟子。程朱論性因主張性、氣二分，有混淆性善與命善處，故與孔孟諸儒論性真旨間有一二未合。

據上表看，陸世儀從初始下工夫研究心性之學，到著《性善圖說》真正建構一己之性命論體系，共經歷了三十年之久，其間更有七、八次的修正完善，才有最後之定論。時間跨度之久，足以顯見其體認工夫之不易，難怪其最後感歎說：「性與天道難言之矣！世之學者尚未見第一、二層，而遽與之言第七、八層，安得不駭而欲絕乎！」蓋陸世儀對性學工夫之切身體認非常強調，他不願只作一番口頭講說即將此間問題完結。陸世儀道：「性學不可只作一番閒話講過，須是切身體認，實實見得自己本然之性，又實實見得自己氣質之性，用力猛下工夫，盡去氣質之私而一復本然之性方是實際。」²⁹正是因為陸世儀在心性之學上有長久切實的體認，故能對性命之學理解得深刻透徹。對待宋儒言性之說，亦才能見察得清楚，辨析得分明。如其言張載：

張子曰：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。」氣質即天地，就人而言則謂之氣質，離人而言則謂之天地。其實離人而言，則天地之性「性」字只是「命」字，所謂「繼之者善也」。張子之意以為人能反乎天，則成之者性即繼之者善也。其實性之正訓，則離不得氣質，故張子又曰：「合虛與氣有性之名」，張子《正蒙》虛字作理字看。³⁰

又道：

張子謂「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。」此語甚開闢有功。然又謂：「天性在人，猶水性之在冰」，如此，則天命與氣質之分何在？謂之氣質者，謂其與天地之性不同故也。若水凝為冰，冰釋為水，有何不同？緣張子只是就聚散上起見，認理氣原不分明，故有此語。³¹

29 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁236。此「本然之性」是「推原性始」，並非代表陸世儀即有此二性主張。

30 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十七，頁247。

31 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁239。

言程朱則謂：

論性只有程朱二處說得全備。程子曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。」「二之則不是」者，謂性只在氣中也。朱子曰：「論萬物之一原，則理同而氣異；論萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。」「理絕不同」者，謂人為萬物之靈，獨能具眾理而稱性善也。

程子曰：「生之謂性，性即氣，氣即性。」又曰：「惡亦不可不謂之性。」又曰：「人生而上不容說。」朱子曰：「性須是個氣質方說得性字。若人生而上，只說得個天道，下性字不得。」兩夫子不是實實見得性不離氣質，如何敢開此口？³²

陸世儀接受並繼承了程朱對「性」之概念的辨析，認為合理與氣方有性之名，性只在氣中，他指出：「性之正訓，離不得氣質」。此義我們在前文辨之已詳，這裡不再重複。此處需要作更多說明的是張載對「性」之概念的理解闡述，以及陸世儀對他的肯定和批評。從陸世儀所引張載「合虛與氣有性之名」的話語看，張載亦認同「人生而靜以上不容說，若說性時便已不是性。」張載亦認為「性」之名的成立，不僅因為其淵源於太虛這一本體，同時又有氣的成分而使之具有個體性。張載所提出的「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」這一話語，陸世儀認為甚有開闢之功。蓋張載在程朱之前，即已將天道本體與人的性命之理相貫通，從而開出學者的作聖工夫。此一性命論的詮解路向實為後來程朱之前導，故陸世儀許之有開闢之功。不過，張載之氣學思維進路和陸世儀之理學思維進路存有根本分歧，陸世儀對張載所堅持的「太虛即氣」等說法並不能認同，

32 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁239。

他從自己的理氣二元架構論出發，批評張載在天道論上認理氣不分明。³³

張載學術總體上的進路是從天道入手，在確立天道本體之後，再進一步將天道本體與人的性命之理相貫通，他對天道的論述，最終都要歸結到人性問題上。就像他論天道時有所謂的「虛」與「氣」的相對一樣，在其論人性時，亦有「天地之性」與「氣質之性」的相對。張載之太虛與氣雖有清通與濁礙的不同表現，但都不過是氣的流行在不同階段的表現而已。他之論太虛與氣的關係，實如陸世儀所講「只是就聚散上起見」。這種天道論反映到人性論上不免會有「天性在人猶水性之在冰」的講法，即以天地之性和氣質之性只有樣態之異而無實質不同。難怪陸世儀要反問：「謂之氣質者，謂其與天地之性不同故也。若水凝為冰，冰釋為水，有何不同？」

我們看到，陸世儀在評述張載「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」時曾道：「氣質即天地，就人而言則謂之氣質，離人而言則謂之天地。其實離人而言，則天地之性性字只是命字。」對這幾句話的理解，我們可結合陸世儀下面的一段文字：

「氣質」二字因張子與天地之性分別後，諸儒皆作不好的說。以後遞相傳習，人但一說著氣質，便道是不好的物，只要離去他。不知氣只是天氣，質即是地質。除了天更無氣，除了地更無質。是氣質即天地所命。惟天賦以如是之氣質，故有如是之理。但聖人則能踐形，而眾人則不能踐形耳。豈可以形色為非天性乎！³⁴

這裡涉及到了性命論中的幾個核心概念：氣、質、性、命，它們各自內涵以及之間的關係如何，實有必要作一番分疏。對陸世儀來說，命是指天將理、氣賦予人物的造化過程，理落實到人物為人物的本性，氣則是人

33 [清]陸世儀嘗道：「《正蒙》極言『氣之細縕聚散升降皆是道』，與《易》言『一陰一陽之謂道』相似而實不同。《易》著意在理上，《正蒙》著意在氣上。不知細縕聚散皆氣也，其所以然處即道，只隔些子便未透。」陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十三，頁207。

34 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁242。

物的具體物質性形體，命與性的關係是「一而二，二而一」的關係。「熙先問：『性與命是一物是二物？』曰：『在天為命，在物為性，二物也。天所賦為命，物所受為性，一物也。分看亦得，合看亦得，一而二，二而一。』」³⁵命與性可看作是同一對象在天道與人道兩個層面分別所作的界定，二者在實際存在上都是兼理與氣而言。陸世儀指出：「夫天地之間，蓋莫非氣，而其所以然之故，則莫非理。理與氣在天則為天之命，在人則為人之性。性與命兼理與氣而言之者也。」³⁶從時序行程而言，性的存在要在命的後面，而這種時序在後的不同，代表了一種理氣關係的轉變。具體的說，在命的層面，理尚能隨氣流行，而在性的層面，理已被氣拘定。理與氣的關係，解釋了人物的發生、存在的場境。按照陸世儀理一分殊的原則，萬物在受命初生之際，其理都是相同的，而當萬物各自具有了自己特定形體之後，其性就有了差別。從構成論的意義上說，氣所構成的形質在「理一」到「分殊」的演化中起了決定作用。³⁷陸世儀又認為，天命所賦予人物之氣，按照精粗及陰陽屬性的不同，可再細分為「氣」與「質」兩種。「氣」即天氣，「質」即地質，「氣」與「質」在實質上並無不同，它們同屬於氣，只是在階段形態上，二者表現不同。陸世儀道：「凡陰陽只是一氣，陽氣下梢便屬陰。今以天屬陽，地屬陰，天屬氣，地屬質者，氣老則為質，質亦是氣也。」³⁸

陸世儀既以氣質亦為天地所賦予，他即不贊同宋儒之將氣質視為不好的物而主張要離去它。當然，宋儒是否果真如陸世儀所認為一般認氣質為惡，這是另外一個問題。陸世儀對宋儒之批評是否得當？也仍有探究的餘地。實則，在宇宙論上說，氣本無善惡，宋儒未必就否認這一點。但從人的構成來說，既然宋儒將人的善惡、美醜、智愚、賢不肖用氣稟來說明，他們也就很自然的把氣質當作不善之源，並設立氣質之性以為人的善惡等

35 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十八，頁255。

36 [清]陸世儀：《答王周臣天命心性志氣情才問》，《論學酬答》卷二，見《陸桴亭先生遺書》第11冊，光緒二十五年太倉唐受祺京師刊本。

37 參閱申祖勝：〈論陸世儀的「理一分殊」思想〉，《哲學動態》2018年第5期，頁45-50。

38 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十四。

價值的原因。在這種意義層面，陸世儀對他們的批評也不是沒有根據。

伍、陸世儀對「性善」的詮釋及其向孟子本義之回歸

陸世儀在庚辰之際，即其三十歲時便悟得理一分殊之旨，由而識得理氣融洽、性原無二。此後他便不再認可宋儒區分義理之性與氣質之性的做法。在他看來，宋儒區分義理之性與氣質之性容易把人之性分為兩概，不但反映理與氣的不能融洽合一以及善惡來源的說明都是問題，更顯示性的觀念的片面性以及性與心的關係的說明也都是問題。我們且看陸世儀下面兩段論述：

虞九言：孔子論性曰「性相近也」，孟子論性則曰「性善」，二說已自不同，至宋儒又言性有義理之性，有氣質之性，性豈有二乎？曰：不然。只看「易有太極，是生兩儀」句，則理氣之說明，而性之為性昭然矣。蓋太極者理也，兩儀者氣也。理無不善，一入乎氣遂分陰陽。分陰陽遂分剛柔，分剛柔遂有清濁，有清濁遂有善惡。故孔子曰「性相近也」，又曰「上智下愚不移」，是兼義理、氣質而言性，所謂合太極兩儀而統言者也。孟子則指其最初者而言，以為陰陽之氣雖雜揉偏駁之極，而太極則未嘗雜，人之氣質雖下愚濁惡之極，而性則未嘗不善。故專以善為言，是獨指太極以發明此理。要之，立言雖殊，旨意則一，太極兩儀未嘗二，性如何有二？³⁹

天命之初未落氣質，即朱子亦有此言。蓋以性之之聖，堯舜周孔而後不可復得。人性之雜萬有不齊，下不得個善字。故須論到天命之初，以為此處渾然至善。不知此只是繼之者善與成之者性，終有分別。讀孟子「人無有不善」之言，只就人有生以後看。即下愚濁惡亦無有不性善者。蓋孟子論善只就四端發見處言，因其

39 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁235-236。

四端即知其有仁義禮智，人人有四端，即人人性善也。不必說到渾然至善、未嘗有惡，然後謂之性善。⁴⁰

這兩段話雖皆出自《思辨錄輯要》卷二十六，但其間思想觀點相離甚遠，當非成形於同一時期。由於《思辨錄輯要》類似於一種語類彙編，⁴¹書中各條目並不是按時間前後依次排序，且各條目思想的具體成形時間未有明確標注，我們能據以依靠的唯一時間判准，只有前引陸世儀自述其性學工夫轉進的那段陳述。通過與之相比照，我們基本能夠了解兩條目的一個大致寫作時間。

在細緻比照後，我們發現，第一段引文正對應第四層境界，第二段引文則對應第七、八層境界，是陸世儀心性思想成熟時所言。這兩段話在對性一元論的堅持上是一致的，但對孟子性善一說的具體理解明顯不同。前者論述尚未出離宋儒說法，仍是以天命之初繼之者善解孟子性善。由於在嚴格意義上講，天命之初繼之者善因未落氣質，故稱不得性，此善只是「命善」而非「性善」，故陸世儀後來摒棄了這一說法，他指出孟子論善只就四端發見處言，因其四端即知其有仁義禮智，人人有四端，即人人性善也。不必說到渾然至善、未嘗有惡，然後謂之性善。陸世儀道：

諸儒謂孟子道性善只是就天命上說，未落氣質。予向亦主此論，今看來亦未是。若未落氣質，只可謂之命，不可謂之性。於此說善，只是命善，不是性善。且若就命上說善，則人與萬物同此天命，人性善則物性亦善，何從分別？孟子所云性善全是從天命以後說，反復七篇中可見。如「乃若其情則故而已」、「形色天性」以及「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」之類，並未嘗就天命

40 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁239-240。

41 《思辨錄輯要》是陸世儀語錄、筆記之結集。據江士韶、盛敬等所撰序言，是書為陸世儀自崇禎年間至順治初年，「俯而讀，仰而思，有見則疾書，以自識其所得」的成果。因屬隨筆劄記，原無倫次，亦少分類，漫為四十餘卷，名《思辨錄》。後經江士韶、盛敬等人的整理刪減和分類編排，才形成了前後集十四類三十五卷的結構和規模，因是刪存，故名「輯要」。

之初未嘗落氣質處說。⁴²

陸世儀對性善的詮釋，在後來基本上是回歸孟子本義，即就四端發見處說。他將性善之「善」定位在人性的發用層面，而非天道的流行層面，以此有效區分「命善」與「性善」，避免宋儒的一些錯誤表述，在凸顯儒學的道德主體性上，也較宋儒更前進一步。宋儒在「命善」的層面講「性善」，不單是在表述上不嚴密，也容易走入一種理論困境。如在「命善」的層面理解「性善」，則此所言性只能說明人所具有的理（如程朱言「性即理」），而不能有效說明人作為一主體存在的主體性。另外，正如陸世儀所指出的，若就命上說善，則人性善，物性亦善，人與禽獸何從分別？

實則，孟子言人之性善，是就人皆有道德本心上說，他認為這才是人之性。而人之自然生理之性，他稱是「有命焉，君子不謂性也」。⁴³孟子認為一個有道德價值自覺的人，必定是以人固有之能實現仁義之性為性，而不會以與一般禽獸無以異之生理之性為性。如認生理之性為性，則人雖較禽獸為聰明，但其價值實與禽獸無異，人之可貴處亦無從表現。孟子是即心言性，他道：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」⁴⁴仁義禮智之道德之性，在四端之心中見，所謂盡心知性，離開了盡心活動，性之內容實無由而顯，而人亦不能明悟他是以仁義禮智為其性的。只有在竭力求盡己之心，方可見道德之性為人所固有，方會證悟此時之我為真正之我。

李景林先生在比較孟子性、命概念時指出：「人不能外在地直接決定和求得其『命』。然而，遵從人道，躬行仁義，卻是人唯一可自作主宰而不憑外力所能夠做到的事情。其所主在『我』，本乎人心，完全憑任人之

42 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁239。

43 《孟子·盡心下》載：孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之于父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」見楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，1988年），頁333。

44 楊伯峻：《孟子譯注》，頁259。

內在的自由抉擇，自己決定自己而不假外求，故稱之為『性』。這個『性』，乃是一個自主和自由的觀念。」⁴⁵相對於命來說，性並非一客觀之認知對象，它只能是以一主體之身份而呈現，不能推出去為一客體。如將性與命作對比，則不難發現，命是外在的，性則是內在的。命是一種對整體個人的發展的限制，而性則為一種自然而內在的動力。性相對命來說乃同時為一個存在的起點，也是發展的自然動力和潛力，具有實現理想的能力。⁴⁶

陸世儀深察孟子之意，他所以反對宋儒輕視氣質，而主張就氣質言性，且就氣質之中看性善，其目的正欲突出人之主體地位。且看下面一段文字：

或言：天命之初未著於物，渾然至善，以此言性極其高明，且占地步子。何獨言氣質，得無為世所指摘？曰：予言氣質，原未嘗離天命。但予言天命，是就人言天。若云未著於物，則離人言天。不但易入虛無，即極高明，與人何涉？⁴⁷

本來，儒家性命的問題可以由主體往上談，也可以由天命落實下來而談，前者是孟子的進路，後者是《易傳》、《中庸》的進路。陸世儀兼取二者，但在傾向上更偏重於孟子，他繼承了孟子即心言性的主體哲學立場，其性命論處處以人為關注中心，著眼于道德主體，強調人如何於此做工夫。陸世儀道：「在天為命，在物為性，此自是正訓，然此但說字義耳。孟子口之于味一章，性也有命焉，命也有性焉，便說到聖賢一眼看定，一腳踏定，實實做工夫處，于身心方為有益。」⁴⁸陸世儀道心性，強調踐形工夫下的價值開顯，他認為人通過自身的心性的修煉而知天和事天，這才是人安身立命所在，如此講心性才更為落實。

45 李景林：〈論「可欲之謂善」〉，《教化視域中的儒學》（北京：中國社會科學出版社，2013年），頁36-44。

46 參閱成中英：〈原性與圓性：論性即理與心即理的分疏與融合問題兼論心性哲學的發展前景〉，《鵝湖學誌》1994年第13期，頁1-41。

47 〔清〕陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十七，頁245。

48 〔清〕陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十八，頁255。

陸世儀言道：

蓋心者，合神與形而為名。且其所統，亦非特性情，並夫意與志與氣與才而皆統之。故既有是性，則感物而動，喜怒生焉，謂之情；情生思維圖度，謂之意；意念專決謂之志；志定而浩然盛大充於中，不撓不屈見於外，謂之氣。有是數者，而能擴充之謂才。莫非心之所全，則莫非性之所具也。莫非性之所具，則莫非天之所賦也。……夫性之微妙，初學安能知，然而不難也。人雖至愚，皆有四端之發見。學者反而觀焉，而能自見其四端之發見，則所得乎天之理在是矣。質雖至雜，不過剛柔之過不及，學者反而觀焉，而能自辨其剛柔之過不及，則所得乎天之氣在是矣。既得所謂理與氣者是性，而又求所以盡性，則又反而思之。⁴⁹

陸世儀關於性的認知，並不是將其視為與形下的現實存在過程相獨立有別的抽象形式、抽象本體。相反，性是通過心的活動展開為人倫日用、人的體究踐履工夫的全體、整體性。陸世儀認為心性一體，指出「心者，合神與形而為名」，這意味著心是靈明知覺與感性存在的統一。一方面，心的靈明知覺對形體有制約，另一方面，感性存在對心又有影響。在陸世儀，「心」實有兩種指稱，即超驗層的良知本心及經驗層的實然之心。他嘗言：「常動的是心，常靜的是本心。」⁵⁰與此相照應，陸世儀所說的「心」，隱涵了兩種用法。一種用法出現在由四端之心的「心善」來論證「性善」的脈絡里。另一種用法則旨在強調心不是孤立存在的，而是處在「身一心」整體的生命結構里，主導人之日用常行，可以為正，也可以為不正。此二層意義的心，誠然各有強調的重點，但卻非兩種不同的心，只是義旨各有所重而已。「實然之心」作為人行為決意的主宰，固為一身之主，但因為它是「在形軀中」的，也是如西方存在主義哲學家海德格爾（Martin Heidegger）所言稱的「在世界中存在」（being-in-the-world），乃不免受到形軀生理的影響，而且它「在世界中」所遭遇的事物，也都可能

49 [清]陸世儀：《答王周臣天命心性志氣情才問》，《論學酬答》卷二。

50 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十八，頁259。

或多或少地影響它。⁵¹而良知本心不應被理解為實然之心之外的另一種存在行動的主宰，毋寧應將它視為實然之心在不受形軀及世界牽動情況下的本真狀態。

對陸世儀來說，心之本真狀態即本心，實具足了仁義之理，於此本心狀態，理與氣揉合為一不可分，即能即所，德性之知於此兀立。他道：「此中間靈處謂之心，心中所秉而一定者謂之性，性中之妙而合理者謂之善。若分義理、氣質而言性，猶是意圓語滯也。」⁵²又道：「靈屬氣，善則專指氣中之理言。理不離乎氣，善不離乎靈。故曰：『惟人萬物之靈』。又曰：『人無有不善』。」⁵³陸世儀認為，本心即是指心的大清明狀態，自然明理，此時之心雖不著象而謂之「靜」，但一遇事，卻能直感其是非而作判斷並成就道德實踐，正所謂「當其靜時，未嘗不涵動之理。」⁵⁴在陸世儀看來，心與性具有內在的本體的關聯。性為心的潛能與本體，心則是性的一個自覺主動的實現。相比於喜怒哀樂之情由性而發並潛存於性，心則是創生於性而為性的自覺自主，並具有類於性的全體性。此外，心還具有實現力，有化性為實踐的能力，故心可以踐性。但要盡性卻先要盡心，盡心然後可以知性，知性然後方可盡性。知性、盡性才可知天、事天，亦即盡人之性、盡物之性以及參天地之化育等。這是一貫而下的修持過程，既具有修持論的色彩，也具有認知論與本體論的意思。

《思辨錄輯要》卷二十八載：

正男問明德。曰：「只本心便是。」曰：「本心者仁也，然則明

51 筆者這裡所言「心」之「在世界中存在」，並非全然是海德格爾原哲學意義層面說的。筆者這裡只是借用了他的一個類似概念，來表達一種意思。海德格爾所言「此在在世」，並不同於一個東西在另一個東西之內，如水在玻璃杯之內，此在是以「居住」的意義在世，以「熟悉」或「我照看某物」的意義在世。這裡強調的不是一個客體與另一個客體在空間中的關係，而是一種理解。同樣，說人在世界中不僅是將他們置於一個空間中，而是描述他們的生存結構，這種生存結構使他們有可能對世界進行有意義的思考。參閱[美]撒穆爾·伊諾克·斯通普夫、詹姆斯·菲澤：《西方哲學史：從蘇格拉底到薩特及其後》（修訂第8版），匡宏等（譯）（北京：世界圖書出版公司，2009年），頁413-414。

52 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十六，頁237-238。

53 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十八，頁257。

54 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十八，頁259。

德即仁乎？」曰：「朱子釋仁字以為心之德，則明德非仁而何？」

孔蓼園問：「明德即可謂之性否？」曰：「可。朱子《大學序》云：『則既莫不與之以仁義禮智之性矣』，又曰：『治而教之，以復其性』，則明德非性而何？」

又問：「朱子曰：『天之所賦於人者謂之命，人與物受之者謂之性，主於一身者謂之心，有得於天而光明正大者謂之明德。』此四者如何分別？」曰：「此即是一物，而朱子分疏言之耳。自天之賦予而言謂之命，自人之稟受而言謂之性，自主於一身而言謂之心，自得於天之光明正大而言謂之明德。」

又問：「宋儒云『仁者，心之德』，又曰『性者，心所具之理』，仁與性如何分別？」曰：「性者，心所具之理。仁者，性所具之理。」曰：「性既是理，如何又具理？」曰：「性兼理氣，仁則獨以理言也。」⁵⁵

由於陸世儀繼承了孟子「即心言性」的思路，故其就朱子分疏言心、性處，往往統合言之，亦即他認為，心之轉化為「本心」的過程，即是明明德的過程，亦即是「盡性」的過程。我們可以總結的說：心的自覺為性，性的自覺為心。性心交接之點就是本心呈顯之處，也是本性呈顯之時。此一交相作用在本質上是有本體論的意義的。它顯露了理與氣的交相作用，而在這裡我們卻不可把性看成單純的理，把心看成單純的氣。因為性是有生的氣質而心有展現理路的條理思維能力。因之心性交接的辯證活動是性之理與性之氣與心之理與心之氣的四重交相活動。在這樣的瞭解下我們才能正確的瞭解何謂「正人心」，「正人心」即以心之理去心之私慾以合性之理。何謂「君子以仁存心，以禮存心」，以仁禮存心即是以性之仁禮之理作為心之主宰的依歸，而這卻是要心與性收其放心復其本心才可達致的。

55 [清]陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十八，頁261-262。

何以孟子言人有良知良能，此即因心能理（「理」用為動詞）能行而可自覺合於性者。⁵⁶

在「本心原於性而回歸性以成性」以及「性必發而為心亦因心而明」這一點上，陸世儀繼承了孟子，這也是他和朱子不同的所在。另外，和朱子之「性即理」主張以及陽明之「心即理」主張皆有所不同，陸世儀在一定程度上是兼取了二者並超越了二者。⁵⁷一如成中英先生所指出的：「僅說

56 參閱成中英：《原性與圓性：性即理與心即理的融合——兼論心性哲學的發展前景》。本節之撰寫頗受成文啓發，特此致謝。

57 「心統性情」是朱子心性論的核心命題。在朱子哲學中，性與情的定位比較清楚，心的定位則相對複雜，心在朱子話語體系中是個不易釐清的概念。就本質而言，朱子所說的心，是一「理氣合」之心，他十分強調此心之「靈」與「知覺」，此「虛靈知覺」既是心之本質機能，也是心之所以為主宰的所在。朱子賦予心相當重要的地位，謂其「統性情」而為「一身之主宰」。由於心不是理（心不是性），心之主宰乃就心之循環而言，故此心非謂一「即心即性即理」之實體性的道德本心。朱子重在從認識論意義上論心體，這與孟子重在從道德論意義上論心體不同。朱子所理解的心有知覺的功能，而心之能知覺的所以然之理則是性。在朱子，心與性為二，心不是性，也不是理。朱子認為，心與理並不彼此分離，所謂「心與理一」是也。當然，理與心的統一並不是指心與理彼此等同或融合為一，它具體展開為「心具理」，即「心包萬理，萬理具於一心。」換言之，心是能知的至靈之認識主體，性則是心所依據的理則，性由心知之統攝含具而彰顯出來。如從概念分解的立場看，我們確實可以說，朱子的性（理）本身不能活動，從而只是靜態的存有。心具有活動性，但是這種「活動性」又非道德本心的自發活動。具體地說，「所以主乎身」的所以然之理不是由心自發的，心只是依傍理而行。現代學者中不乏以此來詬病朱子者，其謂朱子所言之「心」不能挺立為一真正的道德主體，並認定朱子之「心」，道德實踐的動力不足，以故不能純化其事，而與天命合一。當然，此種判定，不免過度地以自己的思想立場或義理架構來觀看朱子，其對朱子心性論的理解，難免存在種種誤解。但這也從反面暴露出朱子由於其特殊的心性結構，心之為道德主宰義確乎不能很明白地透顯出來。陸世儀在這點上，和朱子是有區別的。陸世儀與王陽明之不同，則在於他並不如陽明一般直認心即是理，而是認為心能表露和顯現理。陽明心學偏重於從心性的層面體悟存在的意義，這一進路使得其在一定程度上揚棄了對世界的超越構造，並將焦點集中在對人自身存在價值的關注上。陽明哲學思想的這一理論走向，使得其無法真正面對理之可能為外在物理、事理的問題，也即不能真正面對如何格物窮理的問題。陽明所重視的是如何能正行無礙，為此他要求心恆得其正，不可有失，做到這點也就是致良知的工夫。在此大前提下，陽明把格物解釋為「去其心之不正以全其本體之正」，又以窮理即是明明德，這在一定程度上是可以理解的。只是，他因而把「格」訓為「正」，把「物」訓為「意之所在」，則不免是強求一己定見下的一致，從而限制了自然之識與自然之見，這是不足取的。此外，陽明將存在的考察限定於意義世界，與程朱從宇宙論的角度及理氣的邏輯關係上對存在作思辨的構造，表現了不同的思路。在這一點上，陸世儀和陽明是截然不同的，他對形上世界的關注完全繼承了朱子。在心性論方面，陸世儀即便和朱子略有區別，他也是企圖綜攝孟子的洞見與朱子的邏輯，以求在朱子理論基礎之上再進一步改進與完善，其理論形態仍當歸屬於朱子學，這也是他自己的定位。

性即理則性之顯心無以明，僅說心即理則心之主（啓）性無以著，兩者都是不完備的。只有兩者都說而且只有把兩者的動態關係說明才是心性哲學的精神所在，也才因之把兩者的性質及關係說明與說完全。」⁵⁸朱子由於其特殊的心性結構，使得心之為道德主宰義不能很明白地透顯出來，而陽明偏重於言「心即理」，則容易造成只有主宰而欠缺天理之價值本源的疑慮。陸世儀有鑒於二者心性理論之缺憾，其理論努力於揭發心性互動與互發之要義，確實有進於前人。對陸世儀來說，人的心性的修煉不僅是一個認識的過程，而且也是一個實踐的過程，它是認識和實踐的統一。

陸、結語

朱子以後，隨著儒家學者在「理」的理解方面出現的「去實體化」轉向，氣質之性（條理之性）的人性一元論思想開始被普遍接受，朱子傳統的二分人性說受到了極大挑戰。作為明清之際朱子學的一個重要代表人物，陸世儀自始即以紹述朱子思想為己任，面對異說之興，如何在傳承並發展朱學的前提下，重新闡發人性論命題，成為陸世儀一大關注所在。陸世儀繼承了程朱對性、命範疇的界定，但不再堅持朱子二分的人性說，而改倡「氣質之性」的人性一元論。陸世儀的「氣質之性」內涵與同一時期其他儒者的「氣質之性」（條理之性）有明顯差異，他仍捍衛理的「實體性」，不以「理」為氣之條理，⁵⁹故其「氣質之性」實非「條理之性」。陸世儀認為合理與氣方有性之名，性只在氣中。

在陸世儀看來，程朱在人性問題上存在尊性貶氣傾向，他們將人之不善歸於「氣」，不免使得「性」和「氣」的平衡關係遭到破壞，且這種傾向容易造成在「氣」之外孤立的言「性」，「性」容易虛懸于人生之上，

58 成中英：《原性與圓性：性即理與心即理的融合——兼論心性哲學的發展前景》。

59 陸世儀嘗批評羅欽順認理氣為一物道：「整庵云：『氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理。惟其有聚有散，是乃所謂理也。』是即就聚散上觀理，而不知所以為聚散者理也。宜其于程朱之言多所未合矣。」（陸世儀：《思辨錄輯要》卷二十三）有關陸世儀對「理」的「實體性」堅持，可參閱申祖勝：〈清初理學對氣學的回應——陸世儀的「即氣是理」說及其對羅欽順「理氣為一物」論的評析〉，《哲學與文化》2019年第四十六卷第八期，頁127-140。

亦即此「性」不是從人的存在來界定或解說，而是從天命的層面言說，此「性」之特點是超越而定著。這和先秦孔孟之以「性」並非靜態的結構，尤其並非已經全然決定的存在，是顯有差別的。有鑑於此，陸世儀提出合理與氣方有性之名，性只在氣中，他極力提倡「氣質之性」的人性一元論，以避免程朱人性論之可能缺陷。陸世儀對「性善」的詮釋，亦是努力回歸孟子本義，主張性善只在氣質。他將性善之「善」定位在人性的發用層面，而非天道的流行層面，以此有效區分「命善」與「性善」，避免宋儒的一些錯誤表述，在凸顯儒學的道德主體性上，也較宋儒更前進一步。在經歷程朱重「理」之道德論不斷深化「性」之本體與超越性之後，陸世儀企圖將關注拉回至人的實際生活，並將道德與客觀現實進行更緊密的聯結。

從思想史的角度來看，陸世儀的思想實際上具有明清之際反理學與反心學思潮激盪的時代背景，其所處的時代正是朱子學式微之際，朱子學的原有理論形態在受到陽明心學衝擊後，面臨著極大的挑戰。朱子學之理論內核，亟須有人予以重新的詮釋。陸世儀能援引孟子思想以重新組織並建構心、性、理、氣關係，從而實現對朱子學的再向前推進，此亦透露出其平日對此問題極為用心，故於讀孟子之書時，能因其言而有所得。需要指出的是，在心性論方面，陸世儀和朱子雖有所區別，但他本意是企圖綜攝孟子的洞見與朱子的邏輯，以求在朱子理論基礎之上再進一步改進與完善，故其理論形態仍當歸屬於朱子學。

整體言之，陸世儀的人性論有兩個很明顯的特點，一方面，他繼承了孟子即心言性的主體哲學立場，將人之所以為人的意義與尊嚴，定位在道德本心之上，從而確認了「心」在人類生命的整體結構中具有的主導性。另一方面，心、性、理、氣在道德實踐歷程中的相即相通，使人在面對命限的無常流轉中，可以通過人本身的道德自覺，轉化命限的負面意義。

唐君毅先生在反省西方存在主義的興起時，曾經指出現代人所面臨的荒謬處境是「上不在天，下不在田（自然），外不在人，內不在己」⁶⁰，科技理性的獨大，某種程度上造成了一個「存在意義」的危機。在西方學界

60 唐君毅：《中華人文與當今世界》（台北：學生書局，1975年），頁540-565。

中，列奧·施特勞斯（Leo Strauss）等學者在對現代性的思考中，亦批判「現代性」引發了虛無主義。面對「現代性」本身所充滿的道德悖論，陸世儀這種基於實踐修養之上的人性論的思考，在恢復人的尊嚴，重建人的意義世界，重建人與「天、地、人、物、我」的良性互動的關係方面，具有一定的啟發意義，正是一個值得珍視的智慧傳統。

引用書目

古代文獻

- 〔北宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校
1981 《二程集》（北京：中華書局，1981年）。
- 〔南宋〕朱熹著，朱傑人等（編）
2002 《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年）。
- 〔南宋〕黎靖德編，王星賢點校
1986 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）。
- 〔南宋〕陳埴
《木鐘集》，清文淵閣四庫全書本，年代不詳。
- 〔明〕羅欽順著，閻韜點校
2013 《困知記》（北京：中華書局，2013年）。
- 〔清〕陸世儀
1983 《思辨錄輯要》，景印清文淵閣四庫全書第724冊（台北：商務印書館，1983年）。
- 〔清〕陸世儀
《陸桴亭先生遺書》，清光緒二十五年太倉唐受祺京師刊本。

近人文獻

- 小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯 ONOZAWA, Seiichi,
FUKUNAGA, Mitsuji, YAMANOI, Yu (eds.), LI, Qing (trans.)
2007 《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007年）。
Qi de Sixiang: Zhongguo Ziran yu Ren de Guannian de Fazhan
(Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe).
- 申祖勝 SHEN, Zu-sheng
2018 〈論陸世儀的「理一分殊」思想〉，《哲學動態》2018年第5期，頁45-50。

“Lun Lu Shiyi de “Li Yi Fen Shu” Sixiang”, *Zhexue Dongtai*, No. 2018, pp. 45-50.

- 2019 〈清初理學對氣學的回應——陸世儀的「即氣是理」說及其對羅欽順「理氣為一物」論的評析〉，《哲學與文化》2019年第四十六卷第八期，頁127-140。

“Qingchu Lixue dui Qixue de Huiying——Lu Shiyi de “Ji Qi shi Li” Shuo ji Qi dui Luo Qinshun “Li Qi wei Yi Wu” Lun de Pinxi”, *Zhexue yu Wenhua*, Vol.46, No.8, 2019, pp. 127-140.

成中英 CHEN, Zhong-ying

- 1994 〈原性與圓性：論性即理與心即理的分疏與融合問題兼論心性哲學的發展前景〉，《鵝湖學誌》1994年第13期，頁1-41。

“Yuanxing yu Yuanxing: Lun Xing ji Li yu Xin ji Li de Fenshu yu Ronghe Wenti jian Lun Xinxing Zhexue de Fazhan Qianjing”, *Ehu Xuezhishi*, No. 13, 1994, pp.1-41.

向世陵 XIANG, Shi-lin

- 2008 〈宋代理學的「繼善成性」與「性善」說辨〉，《哲學論集》2008年第41期，頁18-32。

“Songdai Lixue de “Ji Shan Chen Xing” yu “Xing Shan” Suobian”, *Zhexue Lunji*, No.41, 2008, pp. 18-32.

李景林 LI, Jing-lin

- 2013 《教化視域中的儒學》（北京：中國社會科學出版社，2013年）。

Jiaohua Shiyu Zhong de Ruxue (Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2013)

郭曉東 GUO, Xiao-dong

- 2009 〈從「性」「氣」關係看張載、二程工夫論之異同〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2009年第6卷第1期，頁65-109。

“Studying on the Similarities and Differences about the Idea of Gongfu Between Zhangzai and Chen's Brothers from the Relationship of Xing and Qi”, *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol.6, No.1,2009, pp.65-109.

陳來 CHEN, Lai

- 2000 《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年）。
Zhuzi Zhexue Yanjiu (Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe, 2000).
- 2014 《仁學本體論》（北京：三聯書店，2014年）。
Renxue Bentilun (Beijing: Sanlian Shudian, 2014).
- 2015 《從思想世界到歷史世界》（北京：北京大學出版社，2015年）。
Chong Sixiang Shijie dao Lishi Shijie (Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2015).

唐君毅 TANG, Jun-yi

- 1975 《中華人文與當今世界》（台北：學生書局，1975年）。
Zhonghua Renwen yu Dangjin Shijie (Taipei: Xuesheng Shuju, 1975).

楊伯峻 YANG, Bo-jun

- 1988 《孟子譯注》（北京：中華書局，1988年）。
Mengzi Yizhu (Beijing: Zhonghua Shuju, 1988).

楊儒賓 YANG, Ru-bin

- 1996 《儒家身體觀》（臺北：中研院中國文哲研究所籌備處，1996年）。
RuJia Shentiguan (Taipei: Zhongyanyuan Zhongguo Wenzhe Yanjiusuo Choubuichu, 1996)