

從《傳習錄》看王陽明論荀子「養心莫善
於誠」與「性惡」

Wang Yangming's Commentary on Xunzi's "The Best
Way to Nurture the Heart is to Be Honest" and "Human
Nature is Evil" from *The Book of CHUANXILU*

梁右典
Liang Yu-Tien

莆田學院媽祖文化研究院
Mazu Cultural Institute of Putian University

摘要：學界對於王陽明的研究，心性論是重要的一環，此為不爭的事實。若從陽明思想淵源來說，學者已指出陽明的心性論立場可溯及孟子思想。然而，陽明也有對荀子心性論表示看法，學界相對較少有人關注。依據陳榮捷的《王陽明傳習錄詳註集評》記載，分別在第一百二十一則、第三百零八則。這兩則記載關乎荀子「心」、「性」方面問題，前一則是陽明論荀子「養心莫善於誠」，後一則論荀子「性惡」的看法。初步看來，陽明對於荀子心、性的看法，並沒有持完全否定態度。然而，陽明對荀子看法究竟所指為何，是本文進一步論述的部分。

關鍵詞：王陽明、荀子、宋明理學、心性、性惡

Abstract: Wang Yangming also expressed his views on Xunzi's theory of mindfulness, according to Chen Rongjie's "Commentary on Wang Yangming's *CHUANXILU*", they are recorded in the 121st and 308th sections respectively. The first one is about Xunzi's view that "the best way to cultivate the mind is to be sincere", and the second one is about Xunzi's view of "human nature is evil". Initially, Yangming does not hold a completely negative attitude toward Xunzi's views on mind and nature. However, what exactly Yangming's view of Xunzi means is the subject of further discussion in this paper.

Keywords: Wang Yangming, Xunzi, Neo-Confucianism of the Sung-Ming Period, mindfulness, human nature is evil.

壹、論王陽明對荀子「養心莫善於誠」的看法

學界對於王陽明的研究，牟宗三先生已指出陽明的心性論立場可溯及孟子思想。¹然而，陽明也有對荀子心性論表示看法，相對較少有人關注。²這是本文進一步想探討、論述之處。在《傳習錄·卷上》，薛侃記載志道問陽明，關於荀子「養心莫善於誠」，應該怎麼看待的問題。這段記載如下：

志道問，「荀子云，『養心莫善於誠』。先儒非之，何也」？先生曰，「此亦未可便以為非。『誠』字有以工夫說者。誠是心之本體。求復其本體，便是思誠的工夫。明道說『以誠敬存之』，亦是此意。大學『欲正其心，先誠其意』。荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言語，若先有箇意見，便有過當處。『為富不仁』之言，孟子有取於陽虎。此便見聖賢大公之心」。

3

志道提出的問題，稍後再進一步分析；他的疑惑是：為什麼先儒要批評荀子所謂「養心莫善於誠」的說法？換句話說，志道認為荀子所說的「誠」是對養心有益，但是為什麼會遭受先儒的批評，同是儒門中

* 初稿完成於 99 學年度第 2 學期，即 2011 年於政大哲學所選修劉述先教授「王陽明」課程。本文即完成之初稿，今再進一步改寫而成，特別感謝劉述先老師當時對筆者行文上的建議，以及期刊兩位委員匿名審查的意見。文中若有未逮之處，文責在我。

¹ 可參考牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生，1979），頁 216。勞思光也有論述陽明之「良知」觀念與孟子「主體性」思維關聯，見其《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1997），頁 407。另可參考黃俊傑：〈王陽明思想中的孟子學〉，《中國文化研究所學報》新第 6 期（1997），頁 439-456。

² 例如賈豐臻提及陽明性說的大要，列出十點，涉及荀子思想處僅提及「性惡」。引陽明的話說荀子「全從流弊上著眼，只是見得未精」。並未對此作進一步詮釋。請見賈豐臻：《陽明學》（臺北：臺灣商務，1971），頁 40。

³ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生，2006 年修訂版），頁 144。

人，這是他無法理解的地方。然而，在討論王陽明的意見前，這裡先就志道提的問題再作進一步延伸思考：第一，「先儒」指的是誰？第二，先儒批評採取的觀點是什麼？要能對以上兩處進行討論，光是從這一則引文來看是不夠的。必須要有其他相關文獻的補充。

因此，有必要先檢視「先儒」究指何人的相關內容。同樣在陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》對「先儒」曾有過注解：

孟子言「養心莫善于寡欲」(註：盡心篇第七下，第三十五章)。
寡欲則心自誠。荀子言「養心莫善于誠」。既誠矣，又何養？此
已不識誠。又不知所以養。⁴

陳榮捷指出這段文字出於二程，但不能斷定是程顥或程頤；不論如何，這就是志道所說的「先儒」。此外，志道在此只是一句短短提問，無從見其「先儒非之」的思想背景，大抵與當時「尊孟抑荀」的風氣有關。

結合以上引文，讓我們更進入問題討論所在，亦即陽明對志道的回答是「此亦未可便以為非」來看，可知陽明不完全贊同「先儒」對荀子「養心莫善于誠」的批評，此其一。陽明對「先儒」看法實是徵引二程說法，亦表示二程已留意荀子「養心莫善于誠」此語與孟子「養心莫善于寡欲」相似，恰可供對比之句，此其二。陳榮捷對「先儒」註釋，引用《二程遺書》卷二上頁四上，出現孟子「養心莫善于寡欲」、荀子「養心莫善于誠」之語，後續討論亦可看出二程對孟荀養心之論有價值判斷。陳榮捷標注不知是何人之語，似乎也意謂二程對於孟荀皆有學派立場，同是較尊孟子之說，故不易斷定出自何人之口，此其三。然而，陽明又與二程說法略有不同，似較能擺脫孟荀對立觀點，而能站在儒家修身大傳統的意義下展開評述，比較具備「同情」、「同理」的眼光。以上所列三點，已稍為梳理語義上的來龍去脈與陽明對荀子「養心莫善于誠」的初步看法。

此外，再就陳榮捷注解來看，先儒批評的觀點，是從孟子「養心莫善于寡欲」的理解出發，如此「寡欲則心自誠」。從語義上來看，寡欲與心誠是互相涵攝的關係。寡欲時，才能心誠；心誠時，自然寡欲。這就表示孟子論心、誠本是一體。所以，「養心」就「寡欲」上說就可以

⁴ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 144。註 3。

梁右典：從《傳習錄》看王陽明論荀子「養心莫善於誠」與「性惡」

了。問題在人常常不能寡欲，所以才需要「養心」。由此來說，孟子所謂「養心」根本不需要特別說要再作「誠」的工夫。有了這樣的前提，再看這一則資料提到的先儒批評的立場，可以說是以孟子觀點來看荀子的「養心莫善于寡欲」。問題當中反映的意義，是認為荀子卻將「心」、「誠」分為二物，「心」與「誠」就不是一體。針對此點看法，先儒才會有對荀子「既誠矣，又何養」的疑問。先儒認為，這就是荀子「不識誠」、「不知所以養」的毛病。陽明即是針對志道提出這樣的問題，提出他對荀子的看法。

陽明論荀子「養心莫善於誠」，這裡顯然涉及陽明對於「心」、「誠」二者關係的理解，有兩個問題值得探討。一、陽明對於荀子此句「誠」字的理解，應該是屬於工夫層面的意義，還是屬於本體層面的意義？二、心與誠的關係是一體，還是二分？回到陽明的說法，在這一則記載裡，他說：「『誠』字有以工夫說者。誠是心之本體。求復其本體，便是思誠的工夫」。陽明說的這句話可分為兩個層次來看，第一個層次是「誠字有以工夫說者」；第二個層次是「誠是心之本體」。先有這樣的區分後，再看陽明所說的「求復其本體，便是思誠的工夫」一語；陽明論荀子的「養心莫善於誠」，「誠」若當成是工夫層面的意義解釋，目的是「求復其本體」，這是由工夫著手，逐漸復其本體；「誠」若是當成是本體層面意義，這是工夫即本體，思誠當下即復其本體。就陽明的立場，「誠」細分來說，可以就工夫層面而論；但總的來說，從根本上來談，陽明認為「心」、「誠」是為一體。因此，就通盤體會陽明整體的思想，陽明認為的「誠」不只是工夫層面的意義，更是具有本體層面的意義。工夫、本體是合一的，雖然可以分開言說，但並不認為二者是有區隔。

如果回到荀子「養心莫善於誠」的語境來看，《荀子·不苟》篇的記載如下：

新浴者振其衣，新沐者彈其冠，人之情也。其誰能以己之漻漻，受人之撻撻者哉！君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣，唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；

誠心行義則理，理則明，明則能變矣。⁵

這兩則引文，是「養心莫善於誠」出現的前後語境。第一則引文，以「新浴者振其衣」、「新沐者彈其冠」形容「心」的修養，這已不同於「心」在未修養時的狀態。要維持這種狀態，則是「養心莫善於誠」的「誠」；也就是荀子在此所說的「守仁」、「行義」，如此「心」才能夠神明變化。⁶「心」的「化」與「變」，都是荀子用來指稱改變「心」原來狀態的描述。能「化」與「變」的條件正在於「誠」。

對於荀子論「心」、「誠」的意義，有了以上的認識之後，再來看陽明論荀子「養心莫善於誠」的看法。陽明說「『誠』字有以工夫說者」，若以這一句來解釋荀子，應沒有什麼問題；又說「誠是心之本體」，陽明若以此來看待荀子，我們需要再加以解釋。因為，荀子論「心」並沒有將此「心」視為至善。荀子語句中「心」與「誠」關係，著重工夫論方面的意義，人要能「誠」，這是一項既基本、又重要的原則，必須遵守「守仁」、「行義」的種種教導，以此不斷進行「養心」的修養活動，人心才能逐漸有「變」、有「化」的可能。這是「養心莫善於誠」著重的意義與功用。因此，荀子所謂「養心」，不是指「保養」心的原來純潔狀態；而是心在易受蒙蔽、多遭紛擾的情況底下，進一步進行「誠」的修養工夫。而且，單就荀子這一句話裡，「誠」字也並不是作「心」之本體來理解。

陽明所說的「誠」是「心」之本體的概念，由此來看陽明對於荀子思想的理解具有關鍵的意義。陳來對此的論述是：

陽明認為：「誠字有以工夫說者，誠是心之本體，求復其本體，便是思誠的工夫」。這表示，心就其本體而言並無不善，因而並無不誠。誠是至善的一個具體「條目」，心體既然是至善，在這個意義上，不但誠是心之本體，仁是心之本體，義、禮、智、信也都可以說是心之本體。「心體」本來應當是一個純粹意識的

⁵ [清]王先謙撰；沈嘯寰，王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1981），頁45-46。

⁶ 對此相關論述，可參考余英時：〈中國思想史研究綜述—中國思想史上的四次突破〉，收於氏著《人文與民主》（臺北：時報文化，2010），頁154。

梁右典：從《傳習錄》看王陽明論荀子「養心莫善於誠」與「性惡」

概念，但「純粹」可指先驗的，也可指沒有規定的，或指排除感性的。陽明哲學的「心體」事實上被賦予了許多規定，這些規定都是正面的價值，從而心體作為純粹意識並不表示它的無規定性，而表示它是先驗的、不受任何感性、經驗雜染的德性主體。⁷

陽明所說的「心」是至善，是「先驗的、不受任何感性、經驗雜染的德性主體」。「誠」是至善的一個具體條目。「心體」亦是「先驗的、不受任何感性、經驗雜染的德性主體」。因此，雖然陽明在第一百二十一則資料中說「『誠』字有以工夫說者」，如同荀子所說「養心莫善于誠」一樣；但是，對於「誠是心之本體」的意涵，陽明認為荀子更需要把握到這一層次才是。換句話說，就陽明來看，這一層次是荀子沒有把握到的。然而，荀子對於「心」與「誠」的關係，並不同於孟子該方面層次的意涵，也有異於陽明所體會的「心」之涵義。在此，荀子著重強調的是「誠」的工夫面。再就陽明來看，雖然說「此亦未可便以為非」，但與陽明本身思路還是有根本上的差異。也就是說：荀子、陽明雖然同是強調「心」與「誠」關係的重要，但二者對於「心」、「誠」意義界定與思路卻是不一樣的。然而，陽明對荀子的評價仍有正面肯定的部分，而與「先儒」全然批評的態度不同。

承上所說，陽明又以《二程遺書》中的「以誠敬存之」、《大學》中的「欲正其心，先誠其意」呼應荀子所說「養心莫善于誠」。陽明似乎沒有刻意區分各自所說「誠」之意義是否有所不同，而是將「誠」字放在荀子、二程、《大學》裡，三方面似乎可以一致，至少沒有顯著區別。這表示：陽明是以「誠是心之本體」的概念，看待這些文本裡「誠」的涵義。因此，陽明才會說「荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言語，若先有箇意見，便有過當處」。陽明再舉孟子，以「『為富不仁』之言，孟子有取於陽虎。此便見聖賢大公之心」。陽明對荀子看法也是如此，他能欣賞荀子「養心莫善于誠」一語，因在陽明看來，即使是與他立場不同的荀子，竟然也看重「誠」與「心」的重要關連。但如同以上所說，「誠」與「心」表面字義背後，陽明以此認同荀子思想，

⁷ 陳來：《有無之境—王陽明哲學的精神》，臺北：佛光文化，2000，頁115。

但似乎又有所誤解荀子「養心莫善于誠」的原意。總結原因所在：陽明專就「誠」與「心」的字面義來說，又受孟子「養心莫善于寡欲」思路影響，再加上陽明對於「心」「誠」一體的闡釋所致。雖然，陽明又說與孟子取陽虎「為富不仁」之語相比，他對荀子用語看法是「言固多病，然不可一例吹毛求疵」。因荀子同樣是一種「聖賢大公之心」的展現。陽明在此的思想態度更是值得留意的。

貳、論王陽明對荀子「性惡」的看法

陽明對荀子看法，另有《傳習錄》第三百零八則的記載，同樣涉及心性論方面問題。是由黃省曾記錄陽明對古人論「性」看法：

問，「古人論性，各有異同。何者乃為定論」？先生曰，「性無定體。論亦無定體。有自本體上說者。有自發用上說者。有自源頭上說者。有自流弊處說者。總而言之，只是這箇性。但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體，原是無善無惡的。發用上也原是可以為善，可以為不善的。

其流弊也原是一定善一定惡的。譬如眼，有喜時的眼。有怒時的眼。直視就是看的眼。微視就是覷的眼。總而言之，只是這箇眼。皆是執定。就知是錯。孟子說性，且從源頭上說來。亦是說箇大槩如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來。也未可盡說他不是。只是見得未精耳。眾人則失了心之本體」。問，「孟子從源頭上說性，要人用功在源頭上明徹。荀子從流弊說性，功夫只在末流上救正。便費力了」。先生曰，「然」。⁸

這一則提到古人論「性」，實際所指就是孟子與荀子論「性」。陽明針對孟、荀論「性」，各有異同，究竟何者為定論的問題。本文關注陽明對荀子看法，但此則記載有關孟子，亦有所討論。重點是：就陽明對孟子的看法，也有助於我們對荀子的理解。孟子、荀子是先秦儒家的兩位

⁸ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 352-353。

梁右典：從《傳習錄》看王陽明論荀子「養心莫善於誠」與「性惡」

大儒，學者也常常將其相提並論，探究其中同異。另外，就儒家傳統而言，先秦大儒孟子、荀子對性的看法，具有關鍵意義。陽明論「性」對此亦有所討論。在此，陽明是先從他對「性」的理解與界定來談。陽明認為性是無「定體」，所以「論亦無定體」；他這句話反映意思是說從任何一個角度、進路說「性」，可能都有其道理，但也有可能都有其偏頗不全的地方。由此可以看到，陽明對於「性」的各種說法，承認可以有種種不同進路的理解；陽明具有開放心胸，也都願意去接觸，認為孟、荀論述各有其道理。但又以言語表達「性」是什麼，也有其侷限所在。陽明對「性」的看法，是一種整體性的掌握，要破除本體、發用、源頭、流弊等處，因言說各執一偏，容易造成種種侷限。只因「性無定體」，所以「執定一邊，便不是了」。因此，如何理解掌握陽明論「性」，就顯得更加重要了。以下，針對此項問題，從記載資料及陽明論荀子之「性」的觀點，看待他對荀子論「性」的看法。

陽明對「性」的本體、發用、源頭、流弊的意義都有所解釋與發揮。他說「性之本體，原是無善無惡」。⁹「無善無惡」容易讓我們聯想到陽明所說「無善無惡心之體，有善有惡是意之動。知善知惡的是良知。為善去惡是格物」。這裡所說「性之本體，原是無善無惡的」與當中的「無善無惡心之體」所指，同是指向至善、形而上的意義。又如佐藤一齋（1772-1859）所云：

性之本體，無善無惡者，指形而上而言。至于善惡可言，則已落于形而下。故無善無惡者，即所謂至善，而與物無對，是其本體也。與竺氏（佛氏）空寂之說不同。¹⁰

⁹ 相關研究，可參考錢穆：《陽明學述要》，臺北：正中書局，1955。宇野哲人、安岡正篤（監修）：《陽明學大系》共十三冊，東京：明德出版社，1971。Wai-ming Tu, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)* (Berkley: University of California Press, 1976)。鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》，臺北：文史哲出版社，1983。錢明：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2002。彭國翔：《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2007。胡永中：《致良知論：王陽明去惡思想之研究》，成都：巴蜀書社，2007。

¹⁰ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 360。

陽明指出性「原是無善無惡」，指出這一「原」字，實為重要。再配合佐藤一齋所說「無善無惡者，指形而上而言。至于善惡可言，則已落于形而下」來看，可以明白陽明對「性」的定義，有指向形而上意義的「無善無惡」，也有指向形而下意義的「有善有惡」。但是，「性」乃人天生具有，內在的性唯有具體呈現在人世間的種種活動，方能印證「性」的經驗義與形而下義，因此陽明才說「發用上也原是可以為善，可以為不善的」。陽明論「性」既然是形而上的本體，是無善無惡的；那為什麼落到人世間，「性」的發動又變成有善有惡的呢？因此，佐藤一齋接著說：

其流弊，也原是一定善，一定惡的。此句義不可解。疑必有誤脫。似當作「其源頭，也原是一定善的。其流弊，也原是一定惡的」。¹¹

《傳習錄》第三百零八則的記載，佐藤一齋懷疑文字是否誤脫；原因在於記載內容理路不通，對陽明思想無法解釋清楚而帶來的困惑。佐藤一齋認為，應當是「其源頭，也原是一定善的」，這樣來看就符合「性之本體，原是無善無惡的」；另一句應改成「其流弊，也原是一定惡的」，如此就可明白流弊所反映的語義。因為既是流弊，就不應還有「一定善」之語。然而，既然陽明提及「無善無惡心之體」，就是要破除對善、惡的執定；而佐藤一齋認為「其源頭，也原是一定善」的說法，就陽明的用意來說，本體是至善，不需要再講「一定善」，更不必用善惡對舉的概念呈現本體的意義。

接著，我們可以參考但衡今《王陽明傳習錄札記》對此則的評論，他說：

本節言性本體，發用，源頭，流弊，皆非所以言性也，且益陷支離。若云本體，本體無善惡可言。若論發用，性無發用。心王主之。若論源頭，源頭無生滅。若論流弊，性不任善，亦不任惡。故流弊非性所任也。予故斷其非陽明意也。質之今之治

¹¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 353。

梁右典：從《傳習錄》看王陽明論荀子「養心莫善於誠」與「性惡」

王學者究之。¹²

與佐藤一齋相同，都是與《傳習錄》記載的真實性相關。但衡今的意見更指出：「本節言性本體，發用，源頭，流弊，皆非所以言性也，且益陷支離」。因此，他說「斷其非陽明意也」。

從佐藤一齋、但衡今對第三百零八則真實性與否的質疑，可以知道他們對此處陽明論「性」，似乎沒有陽明對「心」的論述觀點來得明確。也已涉及「心」與「性」之間關係，該如何進行討論問題。「心」「性」在宋明理學的重要性是無庸置疑的，陳來有以下觀察：

心與性無疑是宋明理學的一對最基本的範疇。在朱子哲學中，心與性是被比較嚴格地加以區分了的。主要的原因是「心」包含著各種經驗意識、情感，不足以代表完滿的道德性，而性是一個標誌內心的道德本質的範疇，兩者的區別在於前者現而不善，後者善而不現。心學傳統中，陸象山哲學中倫理原則的內在根源是由「本心」或「心」表示的，並不需要一個性的概念。與之相似，陽明哲學中，性也不是體系中一個必要的概念，表示至善的內在性範疇是「心之本體」、「良知」或「心」。但是，陽明生活及學術活動所在的明代，浸潤著朱子學的氣氛，在他的學說中還保留了若干關於「性」的討論。而陽明哲學中雖然也稱「性是心之體」，心、性卻不是二物，二者實際是同一的。

13

陳來的觀察，指出陽明論性的思想背景，仍受朱子學氛圍影響，因而不得不談「性」；但從心學立場出發，針對心與性也有不同於朱子學的闡述與體會。因此，佐藤一齋、但衡今對第三百零八則的質疑，從義理內涵來看，陽明的確受當時朱子學的氛圍影響，而不得不談「性」。朱子學說的確為陽明思想的重要淵源。¹⁴而且，陽明哲學中的心、性不是

¹² 陳榮捷認為，劉宗周後能深入陽明妙諦，專從性理學評論者，只但氏一人。研習傳習錄者非畢讀此書不可。對但衡今的見解，極為推崇。見氏著：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 21，引文頁 353。

¹³ 陳來：《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁 123-124、128。

¹⁴ 可參考劉述先：〈論陽明哲學之朱子思想淵源〉，收於氏著：《朱子哲學思想

二物，實際是同一的。

然而，這裡先要面對與解決的問題是：佐藤一齋提出的「其流弊，也原是一定善，一定惡的」；但衡今提出的「本節言性本體，發用，源頭，流弊，皆非所以言性也，且益陷支離」。究竟該如何作出回應與解釋，而陽明論「性」思想，是否如兩位學者所說，有不可通之處呢？

對此，唐君毅先生有透闢的解釋：

依吾人之意，吾人如欲於此求得一切合之解釋，仍當謂此中所謂無善無惡之心之體或理之靜，初乃由人之既能知善知惡，而有為善去惡之工夫之後，所反證而得者；略如吾人前論禪宗時之所說。蓋人既知惡而去惡之後，則惡固不存；知善而為善之後，亦不當有「自以為善之念」。是不動矜持之氣而只「循理」，而心止於善之理之際，固可無善無惡之可得。由此更反觀吾人之所以能有此為善去惡，而歸於無善無惡之工夫，其所依之體，即亦當視為在究竟義上乃一無善無惡之心之體或理之靜矣。¹⁵

唐先生的這段論述，詳細闡明佐藤一齋、但衡今在理解陽明這一則思想上，他們所遇到義理詮釋不通順、不流暢的問題；唐先生深入掌握陽明心性論與工夫論方面的意義。「反證而得」之親身體驗，知惡而去惡，惡固不存；知善而為善，呼應「無善」乃心之體，固亦不當有「自以為善之念」。義理可通，依歸於無善無惡之心之體，究竟義於此明焉。

然而，佐藤一齋、但衡今對第三百零八則的疑問，以及在此引用唐先生的詮釋，皆涉及「心」與「性」之間的關係。陳來也提出疑問與解釋：

既然已有「心之本體」的至善作為道德法則的先驗的、內在的保證，性的意義又何在呢？對於陽明來說，似乎可以這樣解釋，在他的體系中主要採取「心之本體」的說法，但在儒學體系中充滿了有關性的討論的情況下，某些涉及性或以性相關的形式的討論，是不可避免的。

的發展與完成（臺北：臺灣學生，1995 增訂三版）》，頁 595。

¹⁵ 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁 123-124、128。

梁右典：從《傳習錄》看王陽明論荀子「養心莫善於誠」與「性惡」

陽明哲學所理解的性常常是指「心之本體」……不過，這就與傳統所說的人性善惡的問題是性質不同的兩個問題了。¹⁶

根據以上的討論，我們對於陽明論「性」的看法，至少可以歸納成兩點來看：一、陽明對「性」的看法，常常指的是「心之本體」，與傳統所說人性善惡的意義不同。二、就此，性可以就本體、發用、源頭、流弊處來說，因而對於這一則記載真實性的質疑，似可免去；而此處細節的義理梳理，陳來與唐君毅先生都已有透闢的闡釋可供參考。

回到第三百零八則的記載，「孟子說性，直從源頭上說來」，而就陽明論性從本體、發用、源頭、流弊等處來看，孟子說「性」，只是就「源頭」而論而已，故陽明才會說孟子「亦是說箇大槩如此」。此處可以注意的是，陽明並沒有對孟子就源頭處說性，採取完全同意的看法；因為孟子亦是「說箇大槩」，並沒有道盡「性」之整體。再看荀子的部分，荀子講性惡已與陽明論性的看法有顯著差異，可以說根本是完全不同的思路；陽明認為荀子論性惡是從「流弊上說來」，與孟子相較，對「性」整體的掌握更為不足。然而，陽明卻認為荀子「也未可盡說他不是」，可見陽明對荀子論「性」在流弊方面的看法與論述，肯定有其精采之處，這是陽明對荀子肯定的部分。在這裡我們看陽明對孟、荀論性的看法，可以知道陽明不刻意尊孟，亦不刻意抑荀，這一部分是很值得注意的。但因陽明對「性」的意義界定有其特別之處，與孟、荀都有差異，尤其是與荀子的思路更是如此。雖然陽明論性的基本態度是就性之整體，也就是從本體、發用、源頭、流弊等處來看，並不以先儒所是為是，亦不以先儒所非為非。但基本上，對孟子、荀子論性的評價，也可以說是陽明就他對性的界定與體會來談，不一定完全符合孟子、荀子原來的意思。

人們對於「性」的認識與體會，陽明說：「眾人則失了心之本體」，孟子、荀子二人「只是見得未精耳」。這裡所說的「見」，不是專指對「性」在名義上的認識而已，而是更強調往人的內在深處探求與體會。孟子對「性」的義理體會得深，故才能說出「要人用功在源頭上明徹」的話；相對荀子體會得淺，只是從流弊上說性，因此陽明說他「功夫只

¹⁶ 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁 137-138。

在末流上救正，便費力了」。錢穆曾對孟荀論「性」的看法，有一段簡明扼要的說明：

孟子言犬牛與人同有生命，但其性各別。孟子言人性善，只說人皆可以為堯舜，不曾說人人皆即是堯舜。其間尚有許多曲折層次，遙遠路程，須待努力。荀子著重在此曲折層次上，因說人皆可以為禹。卻忽略了其終極同然之可能上，乃是人性是惡。這以較之孟子，便見其偏而不全。¹⁷

錢先生認為孟子論性，較忽略「尚有許多曲折層次，遙遠路程，須待努力」；荀子論性，是「偏而不全」，忽略「終極同然之可能上，乃說人性是惡」。然而，雙方對「性」的論述都有不足的地方。相較來看，終究是孟子高於荀子。

總而言之，到了陽明對「性」的認識與體會，是與他所說的從本體、發用、源頭、流弊等等區別有關，並帶有價值判斷的高低問題。就這一則的記載，孟子從源頭說性，荀子從流弊說性。孟子能夠從源頭說性，對「性」所見精於荀子；而且，從源頭說性也比從流弊上說性，價值意義也比較高。誠如以上的討論，陽明是不同於孟、荀對「性」的認識與體會，對於「性」的意義界定也不同於孟、荀。孟子對「性」的體會從源頭上說，是較接近陽明的看法；荀子雖是從流弊上說，但「未可盡說他不是」，仍有其精采之處。陽明以自己的立場對二人有價值高低的判斷。整體來說，陽明對荀子的評斷是中肯的，沒有二程挺立儒學的明顯學派立場。陽明從性之本體、發用、源頭、流弊立論，能夠涵蓋孟荀二家之說，考慮時處朱子學論性之氛圍¹⁸，同時陽明又能表彰自己心學立場。從本文研究的結果來說，陽明化解孟荀論心性之張力，但又能凸顯孟荀論心性之各自長處，具摒棄二元對立之思惟而有圓融無礙之氣象。¹⁹

¹⁷ 錢穆：《靈魂與心》（台北：聯經出版社，1976），頁18。

¹⁸ 關於陽明的時代，可參考董平：《王陽明的生活世界》，北京：中國人民大學出版社，2009。

¹⁹ 劉述先認為陽明的開放襟懷、富創造性的思想，是當代新儒學背後的主要動力。見其〈論王陽明的最後定見〉，《中國文哲研究集刊》第十一期（1997

參、結語

本文以《傳習錄》的記載，論陽明對荀子「養心莫善於誠」、「性惡」的看法，可歸納為以下兩點結語：

一、陽明對荀子「養心莫善於誠」的看法，基本上對其表示肯定之意。志道所說的「先儒非之」，就陳榮捷的注解，先儒在另一方面則是欣賞孟子「養心莫善于寡欲」之說，並以此為立場，對荀子有所批評。在此，陽明認為先儒所言未必完全正確，陽明對於荀子的「養心莫善於誠」的理解，可能指出荀子較偏重「誠」的工夫進路，但也認為荀子論述有其精采之處。然而，陽明雖就工夫、本體可分開立論，但這是為了方便立說，本質上還是認為工夫、本體不應二分，嚴格來說，荀子在此是所見未透。因荀子論心與誠，雖有其思想體系，但與孟子思想殊異，更與陽明當時所論的本體層次不同。就「養心莫善於誠」來說，心與誠之間的關係在陽明看來，應該要有更精準的界定。

二、就第三百零八則來看，佐藤一齋、但衡今認為此則義理上有不通之處，因而對記載的真實性有所懷疑；但衡今甚至認為此非陽明之意。就此，唐先生的義理詮釋可以解答這方面的疑惑，此則記載基本上是可信。此外，亦如陳來所說，陽明將心、性視為一體；陽明對「性」的看法，常常指的是「心之本體」，並且與傳統所說人性善惡的進路不同。陽明讚揚孟子說性乃從源頭上說，但孟子是說出大概；陽明雖不欣賞荀子說性，只從流弊上說，然而荀子卻也有其道理之處。陽明在此則記載當中的立論，對「性」的看法乃要能把握整體全面。因陽明的說法，涉及本體、發用、源頭、流弊幾個層面，而孟、荀僅僅各執一處，只是孟子所見的是性之本體，較為精深；荀子所見的是性之流弊，較為粗略。陽明判斷孟、荀論性的背後，是將性視為心之本體來理解。

年 9 月），頁 19。從明代儒學的發展來看，黃宗羲（1610-1695）也說「有明之學，至白沙始入精微，[……]至陽明而後大」。見[明]黃宗羲：《明儒學案·卷 5·白沙學案上》，頁 78。

引用書目

- [明]黃宗羲：《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987。
- [清]王先謙撰；沈嘯寰，王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1981。
- 宇野哲人、安岡正篤（監修）：《陽明學大系》共十三冊，東京：明德出版社，1971。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生，1979。
- 余英時：《人文與民主》，臺北：時報文化，2010。
- 胡永中：《致良知論：王陽明去惡思想之研究》，成都：巴蜀書社，2007。
- 陳來：《有無之境—王陽明哲學的精神》，臺北：佛光文化，2000。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生，2006年修訂版。
- 黃俊傑：〈王陽明思想中的孟子學〉，《中國文化研究所學報》新第6期（1997），頁439-456。
- 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》，臺北：三民書局，1997。
- 彭國翔：《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：三聯書店，2007。
- 賈豐臻：《陽明學》，臺北：臺灣商務，1971。
- 董平：《王陽明的生活世界》，北京：中國人民大學出版社，2009。
- 劉述先：〈論王陽明的最後定見〉，《中國文哲研究集刊》第十一期（1997年9月），頁165-188。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生，1995增訂三版。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2002。
- 錢穆：《陽明學述要》，臺北：正中書局，1955。
- 錢穆：《靈魂與心》，台北：聯經出版社，1976。
- 鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》，臺北：文史哲出版社，1983。
- Wei-ming Tu, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)* (Berkley: University of California Press, 1976)。

梁右典：從《傳習錄》看王陽明論荀子「養心莫善於誠」與「性惡」

初稿收件：2022 年 6 月 28 日 審查通過：2022 年 8 月 22 日

作者介紹：莆田學院媽祖文化研究院助理教授

通訊地址：福建省莆田市荔城區西天尾鎮紫霄東路 2121 號(紫霄校區)

媽祖文化研究院

電子郵箱：ude10008@hotmail.com