

王船山《四書訓義·論語》論學旨要述義

美和科技大學通識中心教授

楊錦富

一、前言

船山思想，博大精深，語漢則漢，言宋即宋，治學以漢儒為門戶，而以宋之五子堂奧，《易》學之外，致力於《四書》亦深。

若其《四書訓義》凡三十八卷，約七十萬言，分列《船山全書》第七、八冊，與《讀四書大全》、《四書箋解》同為探究儒家思想重要論作。《讀四書大全》、《四書箋解》亦列《船山全書》第六冊，二作之外，第六冊尚列《四書稗疏》及《四書考異》，然以《稗疏》、《考異》所重在校勘，未及義理之發抒，其名物之考訂可視為訓詁考據的路徑。若《大全》、《箋解》則就義理之途言述，於儒家道術推闡尤為用心。即以《大全》言，乃直就「論孟學庸」理蘊抒論；而《箋解》，又為船山教授子弟的講義，乃課堂教本。至於《四書訓義》則順四書要目逐次闡義，先《大學》，後《中庸》，次《論語》；《論語》由〈學而〉至〈堯曰〉篇止；第八冊則為《孟子》七篇，由〈梁惠王〉始，依篇序論，逐次訓解，所敘則在義理之朗然。故由此諸作，乃能審視船山精微幽深的儒學思想。

《訓義》之作，概尊朱熹《四書章句集注》¹，分別置〈大學章句序〉、〈中庸章句序〉、〈論語序說〉、〈孟子序說〉於篇章之首，先章句後集注，再以〈訓義〉作結，使程朱之義理朗然於前，而船山之用心顯達於後，前後對應，條理分明，是為本書的特色²。

至於篇目編排，《訓義》與《大全》、《箋解》有異，以《大全》、《箋解》為綜述之論述，所舉為「微要」的詮解，間亦提出不同程朱之見；乃若《訓義》則依《四書章句》篇章布列，分條分目，前舉朱子章句，後引程朱集注，次則船山義理之訓，三者一貫而下，讀者泛覽，一則對照朱子集注，一則通觀船山微言，所獲必大。

船山《訓義》，有二原則，一為思理，一為義訓。思理惟就程朱之學作一研

¹ 劉人熙〈啖柘（ㄉㄨㄛˋ）山房本四書訓義敘〉云：「《訓義》，專以《集注》為宗，《稗疏》、《讀大全》諸說，半不屬入，蓋其慎也。」《船山全書》第八冊，頁 977。

² 楊堅〈四書訓義編校後記〉云《訓義》原委，謂：「本書船山闡發孔孟學說之重要著作，係據朱熹《四書章句集注》而訓釋其義理，故名《四書訓義》。其體裁為口授之講章，其成文後之格式為：前《集註》，後《訓義》即逐章先錄朱熹之章句、注釋，即於章句下標出文字之古寫及古音古訓，然後闡述發揮經文義蘊，並於《集註》之說亦間有論議，故於每卷題下均有『宋朱熹集注、明衡陽王夫之訓義』字樣，學者前後繙閱，便於對照研習。」《船山全書》第八冊，頁 979。

析；義訓則於程朱之學研析外，復加一己之見。合而言之，即循古賢之跡，匯萃一家之言，故雖名「義訓」，實則既能發揮宋儒思想，又能庚續聖賢微意，入內出外，轉相載承，下學上達工夫，可謂博約精當。

今者，如以孔門為學次第言，則《訓義》之作，其孔門德性闡揚外，於學之涵蘊亦不偏離。蓋以「學」者，乃在於覺，亦在於悟，覺其所已知，而悟其所未知，進之曉文知藝，因文識藝，因藝知道，一貫順下，對孔門教學義涵或更能深入瞭解，此為本文撰作之動機，亦論述之所由。

二、《訓義》論學要義

言及《訓義》為學之要，於學之義宜先釐清。基本上，「學」是一重要且複雜的問題。蓋以人須經學的工夫，始能造就人的特質與價值；無學，則所思所見將盲目眩惑，尋不出人生的價值與理想。因之，如何抱持學之態度，用何等方法去學，及如何定下學之目標，無疑皆影響其人未來的造就與成長。

傳統儒學者對「學」的意涵，大抵著力於道德人格的成就，因之，對具體實踐即甚重視。其實，學之意義，除道德人格的提升外，純知識的汲取亦甚緊要，如加以細分，則道德人格的提升，可視為今之通識的學習；知識的汲取則可歸為專業的學習，雖有專業、通識之別，終極都在於「學」。

今之學，有通識、專業之分，若古之學，則概之以「道術」。如孔子云：「德之不脩，學之不講³」；莊子云：「內聖外王之學⁴」；當指「道」而言；而《漢書》云：「不學無術⁵」，又指「術」而言。合而言之，學之義即在學「道」與「術」，無「道」則理不足以立，無「術」則事不足以行，必也「道」、「術」相合，「理」、「事」才能一貫，所學方能有成。

學以「理、事」為要，則學兼「問」與「習」。若學與問，則必如《易乾·文言》云「君子學以聚之，問以審之。」謂學以多方而審思以辨之，此學與問之分；又《孟子·告子》云：「學問之道無他，求其放心而已矣。」「求其放心」，與知之事非相等，乃就四端及擴充之義言，蓋謂人之努力，則基本上本有的自覺能力始得發揮擴張，然此不涉外在標準，亦不倚賴外在力量。⁶以其自覺專壹且不假外求，乃與「問」相合，後雖「學問」連用，仍通稱為「學」，所指即自覺心的層面。然學而有知，如知不徹底，學亦無效，學問一詞即落於空泛，是以學必要在「習」，以習之反覆，學之道才能通透，如《論語·學而》所云：「學而時習之，不亦說乎？」朱注即謂：「學之為言效也；習，鳥數飛也；學之不已，如鳥數飛也。」所指即獲得知識或技能的歷程，此歷程即「學之不已」，無不已之學，效必不彰，效不彰學即無益。以是知學之以「理、事」為要，而「習」乃為一關鍵。然「習」非僅指問知的「反覆」之義，猶在德知之習，此又為一轉折。

³ 《論語》〈述而第七〉，子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」

⁴ 《莊子》〈天下第三十三〉「是故內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉，以自為方。」後被儒家所繼承，其含義指的是個人修養與政治主張。「內聖」，即將道藏於內心自然無為；「外王」，即將道顯示於外，推行王道。「內聖外王」，意謂內有聖人之德，外施王者之政，即人格理想以及政治理想兩者的結合。其中，「內聖」是基礎，外王則是目的。

⁵ 《漢書》〈霍光傳〉「然光不學亡（通“無”）術，暗於大理。」

⁶ 參考勞思光《新編中國哲學史》頁 43。

而習者，在《論語》「學而習之」，是一而再之習，所習乃學之效，然在船山，則其為人性之「習」，此「習」為涵環境與教化，當非僅「效」之指稱，故習之變亦影響性之變，即為「性成於習」，此觀點先秦荀子〈勸學〉已先言之，惟荀子之「學」，為依「師法」而立，此師法即依外在標準而設，以其為外在標準，故重「改造」，與孟子內在自覺是有殊異。而此師法改造之「學」，實與「習」相合為一，〈明〉王廷相即云：「凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之。」⁷意在察事而後得知，所謂「事先理後」，即因習之行而有外在行為的改變，然以所解較偏行為科學之論，於人性內在發揮則較疏。若夫船山則謂：「習與性成者，習成而性與成也。使性而無弗義，則不受不義；不受不義，則習成而性終不成也。使性而有不義，則善與不善而皆性氣稟之有，不可謂天命之無。性者天氣，稟者稟於天也。」⁸「善與不善皆性氣稟之有」，即氣稟之性可為善，可不為善，然善之與不善，雖天命本有，因「習」則有差異，學而習則善，不學不習即不善，君子小人亦由此判別。以是知，如王廷相、王船山所謂之學，是連「習」而言，而「習」焉以善，則善性不失；善性不失，惡念即不生，俗情亦無所入。乃知船山等所言「學」義，非循孟子「求其放心」之自覺義，卻是順荀子統系以師法為改造的氣稟之習。

三、《訓義》論學的態度與歷程

船山思想雖亦承程朱而下，但非完全順程朱的脈絡。即以「學」義，「學習」之道，即非孟子求其放心的自覺之知，而是荀子因環境塑造的氣稟之知。嚴格講來，船山思潮並非順傳統的常規而下，乃是變易曲折的理念旋轉，亦由於曲折旋轉，使其思慮更顯深入與密緻。

大體而言，傳統儒家對「學」的意涵，大都著重道德人格的成長，知識性的論述則甚少，換言之，經驗知識的學習於儒家道德教育中並未受適當的重視，然由《訓義》的論述中，仍能看出船山對純知識理解的端倪，畢竟由「習」的濡化，可以知解道德精神教育非僅憑內修即可得至，為學過程，生活環境，其實都與「學」密不可分。因之，基本上，對船山論學的態度與歷程宜先瞭解。

（一）論學的態度

學要循序以進，亦要知所分辨，知即知，不知即不知，勉強不得。如以不知為知，或者強不知以為知，則知只是一猜測，只是一胡妄，到底不能解決問題，學即無有進步。以是學要問亦要習，問在乎得其序，習在乎得其能，有序有能，學乃精進。此如《大戴禮》所言：「君子學必由其業，問必以其序，問而不決，承間觀色而復之，雖不說亦不強爭也。君子既學之，患其不博也；既博之，患其不習也；既習之，患其無知也；既知之，患其不能行也；既能行之，貴其能謙也。」

⁷ 王廷相《家藏集》〈答薛君採論書〉。王廷相（1474-1544）字子衡，號澹川，諡肅敏。中國河南蘭考人。明朝官員，前七子之一。為文兼儒學思想，繼承王充、范縝等人之批判意見，在宇宙觀上，否定佛道「有生於空、無」的說法，亦揚棄了宋儒程頤、朱熹以理氣、心性為本體的二元觀點。所著：《王氏家藏集》、《內臺集》、《慎言》、《雅述》、《橫渠理氣辯》等。

⁸ 王夫之《尚書引義》〈太甲二〉，《船山全書》第二冊，頁 299。

君子之學，致此五者而已。⁹」行與謙為實踐，知、習與問則為根本，問而後習，習而有知，終以謙行之，則君子乃有以立，此即為學的態度。

若在《論語》，則〈學而〉篇首可為引證：子曰：「學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不慍，不亦君子乎！」

以「學而時習」為言，朱註：「學，之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後學者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。「習」，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。「說」，喜意也。既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜悅，其進自不能已矣。程子曰：「習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說也。」又曰：「學者，將以行之也。『時習之』，則所者在我，故說。」謝氏曰：「時習者，無時而不習。坐如尸，坐時習也；立如齊，立時習也。」¹⁰」船山〈訓義〉則謂：

夫子曰，君子之終身於學而不自己者，誠有所得於學而不容已焉。內也而信諸心，則有以大得乎情；外焉而徵諸行，則有以自成其德。則終身於學，而又安事他求乎？所未知者而求覺焉，所未能者而求效焉，於是而有學。因所覺而涵泳之，知日進而不已也；於所效而服習之，能日熟而不失也。於斯時也，天下之理，隨所遇而渙然無疑；日用之事，隨所為而適然皆順。斯不亦以自信者自慰，而獨得之情，有深領於幽獨者乎！於是而學之業已博矣。天下之未知有學者，生其興起之心，而相就以學焉；天下之既知有，願求切磋之益，而樂與同學焉；道之云阻，不能阻之也。於斯時也，講習之下，志趣相引而益長；鼓舞之機，氣志相資而益勸。斯不亦悠然相感於道義之中，而欣暢之情有同乎於和豫者乎！於是而學之志已定已。德可以應君相之求，名不必成，而千古無憾；道可以利民物之用，功不必立，而於己無疑。誠若是也，以遠大為期，而不爭近小之功利；守性情之正，而不隨外物以遷流。斯不亦卓然獨立於流俗之表，而志操之正，有自成其品行者乎！¹¹

「未知而求覺」、「未能而求效」，以其未知，故求覺醒；以其未能，故求效果，此是學的動機，但只求覺醒無用心以對，只求效果不研擬以進，學亦停滯，必也因覺而涵泳，因效而服習，即能日熟而不失。然欲「日熟不失」，非憑空口講，必要勤謹、用思與出新，再以「守性情之正」、「不隨外物以遷流」，乃能得志操之正，卓然獨立於流俗之表。茲再分述如下：

(1) 學在勤謹

學在乎勤，勤在時時勉力，亦要刻刻提撕，如同追趕事物，要劍及履及。此如《論語·泰伯第八》「子曰：學如不及，猶恐失之。」可為一證。朱註：「言人之為學，既如有所不及矣，而其心猶竦然，惟恐其成失之，警學者當如是也。程子曰：『學如不及，猶恐失之，不得放過，纔說姑待明日，便不可也。』」「姑待明日」是自我的妥協，亦自我的掩飾；如以之為說，則明日復明日，永無止息，所以朱子以「竦然」自警，程子以「不得放過」約束，皆此意見。若船山則謂：

⁹ 《大戴禮》〈立事篇〉。

¹⁰ 《船山全書》第七冊，〈學而第一〉頁 244。

¹¹ 《船山全書》第七冊，〈學而第一〉頁 245-246。

子曰：「甚矣，從事於學者之難也！」而學者不知，始之以緩於相求，而終之妄於自信，則亦奚當於學哉！夫誠欲為學，則其心將何如乎？道藝本有序也，歲月本未有窮也，知亦易知，而能亦簡能也。乃正唯此易簡之理，愈求之而愈見其高遠之難至，若道藝之迫我以無涯，而歲月之有窮者，誠若有所就而不及者。然以此求至焉，學其有得而可以自據乎！乃業已知之，而亂其聰明者又進；既能行之，而分其志氣者又起矣；如不及而庶幾及焉。一日之所得，不能守之終身；終身之所圖，或且喪之一旦。蓋如不及焉，而猶恐失也。有加勉於無盡已耳。如其以道為序，而託之從容，以時為可俟，而須之異日；以易簡為無難知、無難行，而待其聰明志氣；則其失也，豈待言哉¹²！

學者之難，在無自信，雖易簡之學，若無自信，終無能得。再以學之勤謹，在能專志，其用志不紛，凝聚於神，則雖千百難事，必能化為易簡易知。又以學也者，須「守之終身」，如不能守，則終身所圖，或者一旦即喪，故「無盡已」的加勉最是要緊，如《中庸》所言：「苟日新，又日新。」日新又新即為加勉的註腳，是以「學如不及，猶恐失之。」「恐」之一字，即勤謹、加勉之謂，必有其「恐」，乃能勤且慎，學方為進。

（2）學在用思

學須勤謹，亦須用思，只勤不思，那是用力不用心，心無所注，力亦無所用，即或孜孜以學，不知如何思辨，道理仍不能得其通透。舉例以說，如數學解題，不尋破解之法，只是一味演算，縱用許多數字，答案仍不得其解。此當如《論語·為政》所云：「學而不思則罔，思而不學則殆。」朱註：「不求諸心，故昏而無得，不習其事，故危而不安。」程子：「博學、審問、慎思、明辨、篤行，五者廢其一，非學也。」「學、問、思、辨」在知，「篤行」再行，知、行不偏，合而為一，學即有得，至其歸宿，當如朱子所言「求諸心」、「習其事」，而欲心有所求，事有所習，精進之道，又在於思。此故船山云：

夫子曰：「致知之途有二：曰學，曰思。」學則不恃己之聰明，而一唯先覺之是效；思則不徇古人之陳跡，而任吾警悟之靈。乃二者不可偏廢，而必相資以為功。學於古，而法則具在，乃度之於吾心，其理果盡於言中乎？抑有未盡而可深求者也？則思不容不審也。乃純固之士，信古已過，而自信輕，但古人有其言，而吾即效其事。乃不知自顯而入於微，自當而推於變者，必在我而審其從違；而率然效之，則於理昧其宜，而事迷其幾，為罔而已矣。盡吾心以測度其理，乃印之於古人，其道果可據為典常乎？抑未可據而俟裁成者也？則學不容不博矣。乃敏斷之士，信心已甚，而信古輕，但念慮之所通，而即欲執為是。而不知先我而得者，已竭其思；倣古而行者，不勞而獲。非私意所強求，而曲折以求通，則乍見為是，而旋疑其非，為殆而已矣。如是以為學，猶弗學也。且拘於其跡而愈不得通，不如其無學也；如是以為思，猶不思也；且其執之偏而反以成戾，不如其無思也。善學者豈若是乎？學非有礙於思，而學愈博則思愈遠；思正有功於學，而思之困則學必勤。不恃其

¹² 《船山全書》第七冊，〈泰伯第八〉頁 550。

性之所近，而曲成其才，存乎學者之自勉而已矣。¹³

「學則不恃己之聰明，而一唯先覺之是效；思則不徇古人之陳跡，而任吾警悟之靈。」恃己聰明而不學，所得仍是已有之況，即未得先覺之效；欲得先覺之效，必在於思，然此思不是求效之思，是跳越古人陳跡而任警悟之靈的心智。所謂「跳越古人陳跡」，是尋古人之跡而有所突破，亦即學古人而不囿於古人，只尋古人卻在古之範疇中打轉，無論如何還是在原地旋繞，所謂「拘其跡而愈不通」，反成窒礙。必也任警悟之靈奔馳，讓思緒自由前進，用古人而不為古人所用，於易簡中得奧窈之道，於講說中解言外之意，入內出外，學即有味。亦若朱子所言：「學是仿倣見成底事，故讀誦咨問躬行皆可名之，非若思之專主乎探索也。¹⁴」以思的探索，上窮碧落，下及黃泉，徹上徹下，得乃必然。

(3) 學在出新

語云：「出新意於法度之外」，同為法度，甲可知，乙可知；甲能知，乙亦能知，則無「新」可言，必如前所言「探索」之思，方能於法度之外有其創造之新，而此創造之新，又在時刻揣摩，如牛犢之反芻，於揣摩中知所領會。《論語·為政》即云：子曰：「溫故而知新，可以為師也。」朱註：「溫」，尋繹也。「故」者，舊所聞；「新」者，今所得。今所得，言學能時習舊聞，而每有新得，則所學在我，而其應不窮，故可以為人師。若夫記問之學，則既無得於心，而所知有限。故《學記》譏其「不足以為人師」，正與此意互相發也。¹⁵「學能時習舊聞，而每有新得。」舊在傳承，新在創造，因舊知新，舊有根柢而新不憑空，順之以行，乃能應化不窮。此船山特為申義：

為人師者亦難言矣。不自審其可不可，而遽以立教，則誤學者不小，而所以學亦終於偏陋而自喪其德。夫人之不可為師者有二：智辨有餘者，偶然有所見及，即立為一說，而不顧其所學之本業，議論一新，人樂聽之，而使學者迷於所守，誦習有功者，熟於其所傳習，乃守其一說，而不能達於義理之無窮，持之有故，自恃為得，而使學者無所復通。如是而可以為師乎？則欲為師者，亦將自審其可而求之於學乎！故者，皆先覺之所示，而吾嘗專心以有得者也，無可忘也，其溫之也，勿曰吾已得意而可以忘言也，亦微言之所寓，而吾可極深以研幾者也，無容止也，必知之也，勿曰意盡於此而不可通於彼也。如是以為師，則既以其所溫者納學者於道術必一之途，以所知者開學者以聰明一益之數，而不以誤學者自誤矣。非然，勿寧退而自學焉。其可輕於自信哉？¹⁶

溫故知新，可為人師，但師仍為傳承，不能一為人師即傲然驕縱，驕縱傲然徒生忿懣之心，學即有窒，如何能創？亦如何能新？顧人之不可為師者二：一者，只想立一新說而摒去本業，使學者迷其所守，是謂「譁眾」，譁眾亦只一時，非

¹³ 《船山全書》第七冊，〈為政第二〉頁 301-302。

¹⁴ 《朱子文集》〈答吳伯恭書〉，頁 1338。

¹⁵ 《船山全書》第七冊，〈為政第二〉頁 297。

¹⁶ 《船山全書》第七冊，〈為政第二〉頁 297-298。

能常久。再者，得意而忘言，此得意忘言非道家忘我的虛空之境，是意盡於此不能通於彼之謂，意只是「止」卻不能「通」，則理無所顯，亦無所豁，到底是窒礙，窒礙已是塞住，如水之停而不流，如何能通，亦如何能達，既不能通達，將如何豁顯。以是知學之「溫故」在得舊經驗，而「知新」也者，在出意之外，還要豁顯，如此才能通達，否則欲為人師實為良難。

（二）論學的歷程

為學在知，無知則學亦無益。然知不能只是純知，須得因知而喜且因知而樂，此知方有味。而問學之知在循序以進，循序以進即不致錯亂失第，不致錯亂失第，學之境才能完好佳善，設如學在多方卻非專一致志，則必如五技之鼯鼠，技窮而無一是處。是以聖門教人為學，一要有序，一要喜樂，有序而喜，因喜而樂，學之鑽研進益當指日待。茲再引證如下：

（1）學要有序

學要有序，即要志於學。志學以行，依年而習，隨課程設計與經驗累積，步步昇躍，則煥然豐實，皆所必然。此若《禮記·學記》所云：「比年入學，中年考校。一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博學親師，七年視論學取友，謂之小成。九年知類通達，強立而不反，謂之大成。」由一年至九年，順之以學，不僅論學有得，即取友亦融洽和樂，此是課程安排與學習歷程的進況。

至如《論語》者，則孔子自述學之歷程與《學記》所敘有相得益彰之效。《論語·為政》云孔子：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」朱註：「程子曰：『孔子生而知者也，言亦由學而至，所以勉進後人也。立，能自立於斯道也。不惑，則無所疑矣。知天命，窮理盡性也。耳順，所聞皆通也。從心所欲不踰矩，則不勉而中矣。』又曰：『孔子自言其進德之序如此者，聖人未必然，但為學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。』胡氏曰：『聖人之教亦多術，然其要，使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉，至於一疵不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用；道即體，用即義，聲為律，而身為度矣。』又曰：「聖人言此，一以示學者當優游涵泳，不可躐等而進；一以示學者當日就月將，不可半途而廢也。」愚謂聖人生知安行，固無積累之漸，然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間，必有獨覺其進而人不及者。故因其近似以自名，欲學者以是為則而自勉，非心實自聖而姑為退託也。¹⁷」聖人自述學之歷程，非為自贊，乃在勉人，所勉者即「日就月將」，「不半途而廢」，此說容易，做是困難，必要堅持奮勵才有所得，若果今日奮勵，明日退託，那又如何能成，亦知為「恆」之不易。若船山則云：

夫子曰：「自吾之從事於學者而言之，則見夫其始也，有豫立之志；其中也，有漸進之序，其終也，有考之成。」吾之不敏，而其於學有然者，則意天下之為學而欲底於成者，亦必有然也。¹⁸

¹⁷船山全書》第七冊，〈為政第二〉頁 283-284。

¹⁸船山全書》第七冊，〈為政第二〉頁 284。

又云：

吾自十有五年，當古人入大學之時，而知夫性之必盡也，而不可恃也所以因吾性而成之者，其在學矣。當其時則有志焉，凡吾既學以後之所知所行者，以至今日之所能知能行者，皆若有一定之則，而必效之以成能，且循其跡焉，且求其通焉。所學者若不足以盡吾所志，而要以期赴乎所志；所志者或尚有所未學，而要不舍所志以為學。¹⁹

又云：

十五之所志，早有一從心之矩在吾規量之中，此吾之始之也，有若是者。三十以後之所進，不舍所志之學，而不敢期從心之獲，以漸通之，吾之中之也，有若是者。其七十之從心不踰，盡協乎吾志之所求，博通於所學之大，知與行自信諸心，天與物不在乎外，吾之終有若是者。則誠哉，性之不可恃，而學乃以盡其性也。吾之學如是，凡與我共學者，其尚如是乎！²⁰

船山所謂「豫立之志」、「漸進之序」、「可考之成」，在所志務大，所學務序，而所期能成。其始在從心之矩而有所規畫，其進在不敢期從心之獲而漸通之，其終在協志之所求而博通所學，合而言之，即志之不舍而始終向學。然此非人能夠，亦非人人能期，必要在知性理之當然，且立其所立、勉其所勉，此方謂之學。如今日言立，明日即退怯，意念不堅而屢為物遷，則雖千志百志，學亦難立。故船山並云「至於三十，昔者之立在志，而三十之立者在行矣。當其時，萬物自動，而吾之所以為吾者，自定不移也；感物而動，而吾之所以為吾者，隨事而各正也。²¹」「吾之所以為吾，隨事而各正」，「吾」為主體，「正」為正事。萬物自動，動在萬物非在我，我如磐石定而不移，則行所當行，正所當正，萬物再如何移轉，又豈能撓動於我！學之有成，寧在於斯。

(2) 學要喜樂

學有所好，自有所喜；有所喜，自有所樂。學有喜樂，自能潛浸其中，獲得真知。此孔子云：「知之者，不如好之者；好之者，不如樂之者。」朱註：「尹氏曰：『知之者，知有此道也。好之者，好而未得也。樂之者，有所得而樂之也。』張敬夫曰『譬之五穀，知者，知其可食者也；好者，食而嗜之者也；樂者嗜之而飽者也。』知而不能好則是知之未至也；好之而未及於樂，則是好之未至也。此古之學者所以自強而不息者與！²²」自強不息，在於健行。健行之道，因好而及於樂；而樂之來，在有所得；無得即無樂，無樂則止息，止息即無剛健，當然無獲，故知而好，好而喜，喜而樂，是學的過程，亦得的過程。船山更申衍云：

夫子曰：夫人為學之功，且不問其道之合離也，而先問其心。心之於道相合也有淺深，則其心之所得者亦有差矣。夫當其始求道也，未能知也，而求知者必有功矣。求之而知焉，則求所知者而遂能體之乎？而未也。恐其曰吾既已知之，而道止於此，則且有得其大辨，而未能盡其細微也。以此思之，則

¹⁹ 同上。

²⁰ 船山全書》第七冊，〈為政第二〉頁 285-286。

²¹ 同上，頁 284。

²² 船山全書》第七冊，〈雍也第六〉頁 461。

必既知矣，而抑好之；循之不舍，而求之必親；習之不倦，而致之益密。但知之，安能有此循循日進、愈入愈精之為益宏多乎？故知之者之不必能行，行矣而不必能盡，則唯其不如好之者也。因所知而必欲得之，而好之焉，則且其好也，而信其無不得之乎？未也。恐其於好知之時，而但操一求得之心，則且有冀於速獲而務於外求者。以此思之，則必既好矣，因而樂之；身與之相親，而見為身之所安；心與之相順，而見為心之不容已。但好之，安能有此陶然自遂，晨斯夕斯之無間可離乎？學者而知此，則當自考其為知、為好、為樂；未能好，何以絕外慕以壹其心？未能樂，何以恬一心以深於道？庶不負其所知焉耳矣。教者而明此，則當熟察其為知、為好、為樂；有知之者，必奪其聞見之恃而興起其志；有好之者，必引以體驗之實而自得其安；抑非徒使知之而已也。²³

循之不舍，求之必親；習之不倦，致之益密。以其不舍，故所期能達；以其致之，故析理能順；能達能順，身心即安，安即能陶然自遂，晨夕之間當無間離，此即為知、為好與為樂。深一層說，為好，在絕外慕以壹其心；為樂，在恬一心以深於道；而為知者，在因聞見之思而興其志。是以不論為知、為好、為樂，皆要恬心以深道，心恬而好且恬而樂，自能絕外慕以明志，志有所明，心即有所定；心定意誠，知即清朗，學即有功，道必不遠，此即船山引夫子所謂：「夫人為學之功，且無問其道之合離也，而先問其心。」如是，心之淺深與學之得失當成正比，淺則淡易，深則邃密，此亦可知矣。

四、《訓義》論學的工夫與理境

學在於行，亦在得理；行則有工夫，得理則在得其境。工夫踏實，舉一反三，持恆以去，得理必深，古人云：「鍥而不舍，金石可鏤。」卻是行的工夫，至學而達道，又是學之理境。茲再分述如下：

（一）論學的工夫

學要有工夫，工夫深，學則入；學亦在存乎其心，心識不忘，推陳出新，自如反掌，而欲學之深入，則默識不厭，憤悱啓發，自強不息，皆為首要。

（1）默識不忘

學如未識，只在胸中熨過，便若浮光掠影，瞬間即逝，定要謹以記之，且不厭以學，學方有味。《論語·述而第七》云：子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」謹就「默而識之，學而不厭。」船山即解云：

夫子曰，學者作聖之功，有不容不自考者。無日不念其果得於己與否，而後可以自信者，益自勉也；未可以自信者，常自勉也。今我念之，我之於學，將以何為也哉？內而吾身心之所自驗而有所得，外而天地萬物之理所既通於吾心者，非必識之不忘，以為知行之有據者哉？是不可以形之言語文字，而徒侈覺悟者也。蓋必默，而後識者切於己也。則非求夫靜思靜存以終身不昧者乎？若其於己未敢自信，必學之於古以證其得失，而喻其所從入之途，資於學者大矣。而道之無窮，理之在近而易略也，又甚慮其學之而易厭也。誠

²³ 《船山全書》第七冊，〈雍也第六〉頁461-462。

有事於學，非欲其歷乎甘苦淺深之故而無厭乎？²⁴

默而後識，識而後切於己，靜思靜存以入於心，則內驗吾心之所有，外而理萬物之所睹，通達和易，順遂暢寄，以是咀嚼再三，存而不忘，此是學之功，亦心解之道。再以「不厭」而言，取意同於不舍，雖知有淺深，然能回味不差，無有倦怠，則積累久之，厚實沉穩，收益必大。

(2) 憤悱啓發

學之過程，「憤」、「悱」是一歷程，亦是一求通的工夫。「憤」者，心求通而未得；「悱」者，口欲言而未能。心不得通，口未得言，是一困境，學者於此，確是窒於一隅，如何能通？又如何能順所欲言？此是一大關鍵，是而有所啓且有所發，使意能開、辭能達，則心乃能通、口乃能言，此雖為啓領之功，亦為學者悟達的要件。朱註引程子說：「不待憤悱而發，則知之不能堅固；待其憤悱而後發，則沛然矣。²⁵」是而知欲有所堅固，必因憤悱而後發始可通達。船山訓云：

夫子曰：教人者固以無有不為與善之功，而抑以有所不教以待人之悟。故有所啟焉，以開示其所未知，必待其有求通之志，而誠不能及之，自懷憤憾以不寧，乃一示以方，而欣然請事也。若不憤者，付之於可知不可知之中，而悠悠自任，雖與啟之，即不疑以為能必然，亦且視為固然矣；不啟也。有所發焉，以達其所可知者，必待其有深求之力，而心不能決之，中懷悱懣而難言，乃一達其情，而曉然自信也。若不悱者，初無有若知若不知之機，而茫然罔測，雖與發之，即能信以為實然而終不知其所以然矣，不發也。²⁶

憤懣難言是學習的苦差事，如同撰寫論文，上下綱目不知怎樣排列，前後句式也不知如何編寫，是為懊惱徬徨，故慧者之啓發極為重要，以慧者示之以方且達其所疑，使學者因所示而達其可知，因所教而曉然物理，所學才能豁顯開朗，如今之博碩生指導教授點醒指引，學生憤懣之心乃得鬆解，冰釋之餘，舉隅而反，始有進步。

(3) 自強不息

自強在莊敬持守，不息在奮勉久入。莊敬持守是修養的肯定，奮勉久入是恆毅的示現。為學者必得自強不息積極果敢，才能化難為易，變不可為可，做事如此，為學亦然。《論語·子罕第九》載孔子云：「譬如為山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」朱註：「蓋學者自彊不息，則積少成多；中道而止，則前功盡棄。其止其往，皆在我不在人。²⁷」是止是往，在我不在人，我雖平凡，卻能積少成多，不息以進，則此進即往而有成。船山亦訓云：

夫子曰：學者亦視其立志之何如耳。志盈而不求益，則雖勸勉之而終不能起其衰之氣；志銳而不自畫，則不待鼓舞而自有不能已之情。今夫學不遠人以為道，非果有崇高特起之難，如欲為山者之妄計也。即譬如為山乎，而業已為山，則必成乎山而後如其為之心。乃未成者一簣耳，昔者大有為之心，何

²⁴船山全書》第七冊，〈雍也第六〉頁 478-479。

²⁵船山全書》第七冊，〈述而第七〉頁 486。

²⁶同上。

²⁷船山全書》第七冊，〈子罕第九〉頁 585。

至今而懈，而遂止也？至於止，則心安於是，見其盈不見其歉，吾自止之，而孰能獎之使成乎？一簣之暫勞，原不待人獎進也。學因性之所近，非果有無因起之難，如平地而欲為山之幻想也。即譬如平地乎，而苟欲為山，則但在於為，而不恤平地之勞。則雖所覆者一簣乎，嚮後無窮之業，蓋自此而始，而但在進也。如其進，則情注於此，心不迫而意不倦，吾自進焉，而何待於勸之以前乎？一簣之初幾，未可遽相勸掖也。夫即至平地為山，而一念勤怠且必有者，況乎學乃君子之本務，而道無中立得當之理，不進則退，並其始而棄之。則志者人之自立，而不待師友之益，吾其能如中止者何哉！²⁸

學乃君子本務，如平地為山，簣與不簣，成山不成山，皆一念之勤怠。勤者雖覆一簣，吾進而往；怠者反之。而所以勤怠，在人之立志，立志則自立，自立則堅定不移，若乎磐石之隱紮而轉，其在己不在人，本不待師友之益，此即自我鼓舞之謂，自我鼓舞，在乎有為，有為即不懈，不懈則雖覆一簣，欲堆高山何有難處，而終結則在「心不迫而意不倦」，心從容意自如，進而以往，自勉奮勇，行所當行，則九仞之山欲為平地，又有何難。

（二）論學的理境

學有工夫有理境，工夫為基本，終則在理境。以儒家思想言，學之終極即在期乎道，是「道」者即學之理境。而《論語》之「道」，曾子所云「忠恕」可以盡其意。再以獨學無友，易致孤陋，亦易寡聞，有共學者相與論道，道乃可適，故共學適道，互為鞭策，學仍能更上層樓。茲再分述如下：

（1）忠恕之境

論及「忠恕」，朱註：「盡己之謂『忠』，推己之謂『恕』。」²⁹又謂：「夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也，自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子見於此而難言之，故借盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。」³⁰又引程子意，謂：「以己及物，仁也；推己及物，恕也；『違道不遠』是也。忠恕一以貫之。忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。此與『違道不遠』異者，動以天爾。」又曰：「『維天之命，於穆不已』，忠也。『乾道變化，各正性命』，恕也。」³¹

此處較要緊的概念，在「一本」與「體用」。朱子提「一本」之義，衍而為「一本萬殊」；程子提「體用」之義，而有天道人道之別。然則「一本」之義為何？《孟子·滕文公上》云：「且天之生物也，使之一本，而夷子（屬墨家）二本故也。」朱註：「人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也。故其愛由此立，而推己及人，自有差等。今如夷子之言，則是視其父母本無

²⁸ 船山全書》第七冊，〈子罕第九〉頁 585。

²⁹ 船山全書》第七冊，〈里仁第四〉頁 376。

³⁰ 同上，頁 376-377。

³¹ 同上，頁 377。

異於路人，但其施之之序，姑自此始耳，非二本而何哉？³²」然則天生萬物，各由一本而出，今夷子以他人之親與己親等，是為二本，蓋欲同其愛也。而此所謂「一本」，有二意涵，一指宇宙之本，一指倫理之本，若孟子與朱熹則混同說。以天生萬物，固由於一本，而人之生，亦由於一本；前者之「本」指道體，後者之「本」指己親。父母為獨一，所以愛由親始，孟子由此主張愛有差等。夷子所表為墨家觀點，主張兼愛，視己親與他人之親為同其愛，以孟子觀之，是為二本，亦由於視墨之夷子，故肯定「道一而已矣」的說法，此說影響及於宋儒，至朱熹遂展伸「一本萬殊」、「理一分殊」、「動靜一理」諸說。再者，論及「體用」之義，佛老已有所言，雖其來有自³³，在宋儒及船山則皆以「體用」作為哲思的導引。如張載云：「禮運云者，語其達也；禮器云者，語其成也。達與成，體與用之道合。合體與用，大人之事備矣。³⁴」朱熹亦云：「橫渠心統性情之說大有功。孟子惻隱之心仁之端也，仁，性也；惻隱，情也。性是體，情是用。³⁵」又：「心者兼體用而言。程子云：『仁是性，惻隱是情。』若孟子便只說心，程子是分別體用而言，孟子是兼體用而言。³⁶」船山亦論云：「佛、老之初，皆立體而廢用。用既廢則體亦無實。故其既也，體不立而一因乎用，莊生所謂『寓諸庸』釋氏所謂『行起解滅』是也。君子不廢用以立體，則致曲有誠，誠立而用自行。逮其用也，左右逢源而皆其真體。³⁷」則有體有用確為儒學的特色。

今由「忠恕」而推出「一本」與「體用」之說，知「學」之理本不只在字義上詮釋，其為通達天道人道，一則於穆不已，一則端正性命。至於此「理」，船山即訓云：

萬物皆有固然之用，萬事皆有當然之則，所謂理也。乃此理也，唯人之所可必知，所可必行，非人之所不能知、不能行，而別有理也。具此理於中，而不知之不味，行之不疑者，則所謂心也。以心循理，而天地民物固然之用、當然之則各得焉，則謂之道。自天而言之，則以陰陽五行成萬物萬事之實體而有其理；即此陰陽五行之靈妙，合於人而為情性，以啟其知行者，而有其心。則心之於理，所從出者本非二物。故理者，人心之實；而心者，即天理之所著所存者也。吾心本有萬物皆備之實，而但恐人之託於虛而失之；吾心本有與物開通之量，而特患人之錮其幾而隘之；則雖所得于道之一端，而明乎此者昧乎彼，行乎一曲者不足以達乎大全。聖人之教，博之以文，亦至賾矣，約之以禮，亦至慎矣；小者必謹，大者必盡，常有其經，變有其權；列之為治教政刑，修之為禮樂文章，極之於幽明法象，察之於飲食男女；然而不拂人之情，而即以順天之紀，存不覩不聞之德，而以備位天地、育萬物之功；

³² 朱熹《四書章句集注》《孟子集注》頁76。

³³ 《老子》首章言「有無」，謂「同出而異名」，已先導出「體用」之說。東漢鄭玄《禮序》：「統之於心曰體，踐而行之曰履。」為「體用」之詮釋。僧肇《般若無知論》云：「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。」亦隱寓「體用」思想。

³⁴ 張載《正蒙》〈至當〉篇，頁167。

³⁵ 《朱子語類》卷五，頁91。

³⁶ 同上，卷二十，頁466。

³⁷ 王夫之《思問錄》〈內篇〉，頁46。

無他，求之於此心抵矣。顧人之求道也，以為天地萬物之全體大用皆通會於心，遂欲擴其心量，以包乎廣遠，則務大者必略乎小，察乎小者必忘乎大，執為常者必窮於變，遂於變者反礙其常。若是者，未可以即語以斯道之會歸也。³⁸

然則理必在乎心，以心者在會通萬物的全體大用，能會通萬物，則其量度乃能廣遠；量度能廣遠，則能務大察小，執常御變，不致因小忘大，亦不致因變礙常，此即「列之為治教政刑，修之之為禮樂文章，極之於幽明法象，察之於飲食男女」之意。如此，則博文約禮，順天紀而不拂人情，道有所歸，心有所明，人之大義得矣。故：

曾子之學，以至善為歸，以慎獨為要。有所未及知，而所知者必真知；有所未及行，而所行者必篤行，皆信諸心而實體其理，故致曲之久，漸以幾乎弘毅，蓋將擴充之於萬事萬物之遠大，而可無疑。子以為此可以決其信而使無疑矣，乃呼而告之曰：參乎！汝欲得吾之道乎！夫吾之為道，至小之幾無忽也，至大之體無遺也，至常之體不雜也，至變之幾不忘也。雖然，所以盡乎小者，即所以致乎大；所以行乎大者，即所以詳乎小；所以貞乎常者，即所以應乎變；所以應乎變者，即所以貞乎常。故小不廢大，大不遺小，小大因乎事，而達之者一致，常不礙變，變不失常，常變因乎時，而行之者一揆。蓋實有包眾理、通萬事者，為一致之原，而於天地、民物、道法之無窮，皆以此貫之而已矣。於人情無不貫也，貫之而無有逆也；於物理而無不貫也，貫之而無有蔽也。即裏而即表，即精而即粗。³⁹

然則學之理境不亦同於曾子之學，此即船山所云：「以至善為歸，以慎獨為要。」反過來說，慎獨為旨要，至善為依歸；慎獨為內在的修為，至善為理想的極致，由內而外，即能由漸而至。蓋以己有未及知，故求真知；又以己有未及行，故其篤行，此真知篤行有所知有所行，則能信乎諸心而時體其理、此心此理蓄蘊久之，弘毅凝注，即能擴之萬事萬物而無疑，此即學之真質，亦學之境遇。再以學之真質、境遇，所涵宏遠微細，宏遠者，乃以至大之體而無遺；微細者，乃以至小之幾而無忽，無遺無忽，即能致廣大而盡精微，致之與盡，則學之恢弘密致是為可達。以小大之體，推而至於常變之道，乃所謂遇常體而不雜，遇變幾而不忘，不雜不忘，則貞常應變，使常不礙變，變不失常，常變因乎時，而人情、物理、表裏精粗皆相通貫，此真知篤行即有所顯，慎獨至善亦有所明。

再者，學之理境亦道之境，此道之境即如孟子所言「道一而已矣」，「道一」者，雖為通天人之境，根柢仍在「忠恕」二字，以忠者盡己，恕者推己，盡己乃可推己，推己乃可及人，及人乃能盡人，統而言之，盡己及人皆在一心，此心之理可以涵蓋萬事萬物，亦可及於人間世事，故能以小貫大，以常執變，而能博極禮樂度數之詳，盡合萬物之欲，使老有所安，友有所信，少有所懷，是為盡知行的實體。故船山言夫子之道謂：

³⁸船山全書》第七冊，〈里仁第四〉頁 377-378。

³⁹船山全書》第七冊，〈里仁第四〉頁 378。

夫子終日教而不離乎是，表裏一也，精粗一也，始終同條，而內外合德，此之謂純，此之謂約。無他，於心求之而已矣。⁴⁰

表裏一致，精粗相泯，使內外合德，同條共貫，而為純為約，皆心之定。心定而純，純而約，則學何難！故所謂心者，在乎一理，吾人所學者，亦在學此理，理不在於外，在乎此心，此即船山所言：「天下之理亦至繁矣，將於此至繁之中，擇一理以為主乎？抑於此至繁之外，別有一理以為宗乎？吾人之心亦至變矣，將此至變之中，守一念以為恆乎？抑於此至變之外，別立一心以為要乎？」⁴¹故如人能盡其善心、純然以約，則學之盡致，乃為可期，必如《荀子·勸學》所言：「積善成德，而神明自得，聖心備焉。」此聖心者，又如孟子所言「盡其心者，知其性；知其性，則知天矣。」盡心知性，盡性知天，聖善即備。

(2) 共學適道

君子為文，可以會友；友朋相處，以仁相輔，去短補長，學乃有進。且而學以明善，彼此互期，善道乃篤。故君子互處其道，相勉砥礪，人格之輝即更煥發。其例如曾子所云：「君子以文會友，以友輔仁。」朱註：「講學以會友，則道益明；取善以輔仁，則德日進。」⁴²講學會友，其道益明；取善輔仁，其德益進。言語簡要，而意賅備。船山云：

曾子曰：君子之所從事於身心者，仁也；則其樂與同道之共學者，仁也。乃其定交之先，不可不明於術；而深交之後，不可不共白其心。夫人苟為君子，則未有不以《詩》、《書》、《禮》、《樂》為靜修之業矣。故一時之意氣不足取，枯寂之意見不足尚，必以文會之，而陶淑於雅正之途以成乎儒者之素業。於是而相與求之於文者，即以相與求之於道。言有物也，行有則也，不徒習其度數文章，而以治吾性情之疵累，心日醇矣，皆友之輔矣。若孤行己意而自許以仁，博學汎交而不以其道，其何足以為君子乎！⁴³

講學會友，則講學以《詩》、《書》及禮樂為靜修之業；而會友則陶淑於雅正之途，以成儒者之素業。蓋以學業之成否，己雖知人卻不知；己有得，人亦不知得，必也陶淑修正，然後才知其知得其得。若學僅為一己，不與他人交往，則知不為知，得不為得，只是自我意氣相尚，其枯寂意見又何足取，既不足取，則道何能明？道不能明，則學又何益。故船山所提「相與」二字最是警醒，「相與求之於文」、「相與求之於道」，始言之有物，行之有則，不僅相習度數文章，亦且互與陶冶性情。是則以仁相期，博愛汎交，心廣體胖，即為醇篤。

再者，君子共學，仍要適道。《論語·子罕第九》云：「可與共學，未可與適道；可與適道。未可與立；可與立，未可與權。」朱註：「『可與』者，言其可與共為事也。程子曰：『可與共學，知所以求之也；可與適道，知所往也；可與立者，篤志固執而不變也。權，稱錘也，所以稱物而知輕重也。可與權，謂能權輕

⁴⁰ 同上，頁 380。

⁴¹ 同上，頁 379。

⁴² 船山全書第七冊，〈顏淵第十二〉頁 722。

⁴³ 同上，頁 722-723。

重，使合義也。⁴⁴』可與共學，在知所求；可以適道，在知所往。所求能知，所往能適，學即順應。船山訓云：

夫子曰：凡有志於學者，皆可期以合道之體、盡道之用也，而正未易言矣。明其所以至，與其所未至，則學者尚無躐等以失其所守，而與之同學，抑可無過許而徒為彼損哉！有學者，有適道者，有立者，有權者，進修之益本無方也。吾所期於天下，豈不欲其極乎大用，使事理之各得其宜而無執一之弊哉？方與之共學，即以學為聖人之事，原不期之以小成。聖人之大用，不但在所學之中，而非有神變不測之機。然由序而漸進，則心與道相遇之淺深，固自然之數也。⁴⁵

有志於學者，皆以合道之體與盡道之用相期勉。所謂「合道體，盡道用」，在學者無躐等且守而無失，使事理各得其宜而無執一之偏。至於所學，則學聖人之事，所期則期聖人之大用，括而言之，即依序漸進，使心與道合。

又云：

不屑俗學，不尚異端，順先王《詩》《書》禮樂而服習焉，此吾黨之士也，而可與共矣。乃引所學而以之服躬，由其學而思見諸行，斯可與適道。此其學者未知其能以道為必由，而自用之循乎此否也，未可遽許之也。以身體道，而遵道以行，則雖或得或失，而要不可謂非適道者也。乃既無以信其有得而無失，則言有物，行有恒，立乎不易之方而不為物欲所亂，以不保其所適之正，未可知也，而能遽許之立乎？動必以禮，而志無所遷，則雖輕重失宜，緩急失序，而要不可謂之非立者也。乃既無以見其時措之咸宜，則稱物而施，因時而審，行乎萬殊之途而不為典要之守，以隨所遇而無不可立，未可知也，可遂能許之權乎？夫可與權者，亦豈真有不可知之變化哉？亦但道之所必然，而學之所可及焉者也，而非由其所立而擇之精，取舍不差於毫髮，存亡之熟，而從違一順其自然，固未足以與於斯也。⁴⁶

爛習《詩》、《書》禮樂，而不務俗學，不尚異端，則此士人可以共學。再以所學足以服躬，所思足以奉行，學思並至，斯道可適。故而身以體道，遵道以行，立乎不易之方，不為物欲所亂，此即適道之正。正者端正，雖物欲掩至，必不為亂，以此修身，互勉以進，即能稱物以施，因時而審，行乎萬殊之途而為典要之守，隨遇而立，雖愚必明，雖柔必強，此即共學之境，境必可達。

五、結語

本篇論文題為船山「論學」旨要，所取用書則為所作《四書訓義》之《論語》，以《論語》雖為語錄，看似章節之分列，實為人生要略之津樑，故讀《論語》，初識者為文義，繼識者為修為，終則為生命意涵的提升，必如程子所言：「有讀了後直有不知手之舞之、足之蹈之者⁴⁷」。

而之所以手舞足蹈，亦必由學進入，無學即無識，無識則手不得舞，足亦不

⁴⁴ 船山全書》第七冊，〈子罕第九〉頁 596。

⁴⁵ 船山全書》第七冊，〈子罕第九〉頁 596。

⁴⁶ 同上，596-597。

⁴⁷ 朱熹《四書章句》《論語集注·論語序說》頁 1。

得蹈。故〈學而第一〉以「學而時習之」點出標目，而「悅」字之引乃為主題，有悅，則學之習才得其樂，學習悅樂，才能手舞足蹈，此即前有因後有果之說解。然學在心之默識精澄，默識精澄，所知即銘之在心，其銘之者，當如孟子所言之「盡心」，而其理想即所謂「道一而已矣」。再以學必有所習，因習而使學之藝敏熟，學藝敏熟，學即便捷。故習者，猶在於術，術之鍊達，習必熟爛，則如荀子〈勸學〉「青，取之於藍，而勝於藍」為才性超拔之義。是「學」、「習」二者，分而言之，即從孟子「盡心」、荀子「師法」一路而下；合而言之，即「道」、「術」的統整；歸而言之，則為孔子「道」之理境的總結。

是則船山論學，以朱註為藍本，而以孔、孟、荀之說為佐證，重點乃在心與道合、心與術合，心與道術相合，其心必滿是喜樂，心滿是喜樂，則奮勉以學，循序以進，一旦豁然開朗，當進自不能已，進之不已且於所效時復思繹，日熟而不失，此天下之理乃隨所遇而渙然無疑，天下之事亦隨所為而適然皆順。

再以與有知有學者互與切磋，因志趣之相引而益長，亦因氣志之相資而益勸，悠游相感於道義之中，不亦欣暢和豫！欣暢和豫，不亦為君子！為君子則明德而親民，明德親民，共蘄善道，此非學之終極！然則船山之論學，其意深，其見遠，其凱切之訓義，寧非發人省思而從容中道乎！

徵引書目

- (明) 王夫之：《四書訓義》，《船山全書》第七冊，湖南：嶽麓書社，1998年。
(明) 王夫之：《船山思問錄》，上海：古籍出版社，2000年。
(明) 王夫之：《張子正蒙注》，上海：古籍出版社，2000年。
(宋) 朱熹：《四書章句集注》，山東：齊魯書社，1992年。
(宋) 黎德清編，王星賢校：《朱子語類》，北京：新華書局，1986年。
(清) 劉寶楠：《論語正義》，臺北：文史哲出版社，1990年。
陳俊民主編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1988年。

摘要

船山《四書訓義》即《論》、《孟》、《學》、《庸》義理的詮釋，所尊則以朱子《四書章句集注》為善，依章布列，順次言敘。

若夫《訓義》之作，有二原則，一為思理，一為義訓。前者乃就程朱之說作一研析，後者則於程朱之說研析外，復加一己之見。合而言之，即循古賢之跡，匯萃為一家之言，是雖名「義訓」，實為既為發揮宋儒之思，又為衍續聖賢微意，入內出外，轉而庚承，下學上達工夫，可謂博約精當。

至若論文主題，蓋以《論語》為本，細節則為孔門言「學」之旨要。以「學」為入道基本，本立而後道乃生，是孔門教學，一在學者之「覺」，亦在學者之「悟」，有悟有覺，由已知中，推衍未知，舉一反三，復於精益中得其精要，此所學益進，

益能體貼聖道之美懿。

然學有其歷程，有其態度，有其工夫，亦有其理境。須歷程明確，態度堅定，工夫紮實，境纔能深入。故為學者，一要存忠恕之念，推己亦及人；亦要存適志之心，切磋互助，共學論道，彼此相勉，使志有以立，而道有以合。以是知船山論學，非僅學之論，終其意則在明德親民，止於至善焉。

關鍵字：王船山、四書訓義、論語、論學旨要

Interpretations of the Learning Highlights in Wang Chuan-Shan's *Explanation on The Four Books • The Confucius Analects*

Abstract

Wang Chuan-Shan's *Explanation on The Four Books* interprets the argumentations in *The Confucius Analects*, *The Mencius*, *The Great Learning* and *The Doctrine of The Mean*. What the work follows and respects is Zhu Xi's *Collected Interpretation of the Chapters and Sentences of The Four Books*, which gives description according the order or chapters written in *The Four Books*.

The work, *Explanation on The Four Books*, has two principles: one is thinking of theories, and the other is the explanatory discussion. The former studies and analyzes the interpretations given by Zhu Xi, whereas the latter not only presents the studies and analysis of Zhu Xi, but also adds the author's opinions. The two principles are combined together. It refers that the ancient scholars' sayings are traced and integrated to be the thinking of a school. Although the work is named as an "explanation," it is actually spreading the Confucian thinking of Song Dynasty, and also extending the ideas of sages and the virtuous. No matter from the inside to the outside, transformation or acceptance, and transfer from the basic to the lofty learning, the thinking can be called very broad, simple, precise and appropriate.

As to the theme of the research paper, it takes *The Confucius Analects* as the basis, with details talking about the objectives of the so-called "learning" in Confucian School. With "learning" taken as the basis for studying Daoism, and with the origin established, reason can be produced. The instruction of Confucian School has an aspect of scholars' "awareness," which is just the scholars' "realization." Where there is awareness, there is realization. From the things known, the things unknown can be estimated. Just from a part, the whole can be judged. Hence, from the essence, its quintessence can be acquired. As what one has learned is increased, the person can better understand the aesthetics of the theories of the ancient scholars.

Nevertheless, there must be the process, the attitude, the skill, and the thinking realm. The process has to be clear, the attitude has to be firm, and the skill has to be solid, and then the realm can be profound. Therefore, being a scholar, one has to have the thinking of forbearance, be considerate, and has the mind with appropriate ambition. Scholars should learn from each other by exchanging their viewpoints, help each other, learn together, discuss about the thinking and encourage each other.

Let their resolutions be made, and their ideas be cherished. It is known that Wang Chuan-Shan's discussion about learning is not merely discussing about learning. His ultimate intention is to elucidate human virtues, present the thinking to civilians, and achieve the aim at absolute perfection.

Keywords: Wang Chuan-Shan, *Explanation on The Four Books*, *The Confucius Analects*, objectives in discussion of learning