

## 王船山《四書訓義》「仁」論要義探究

楊錦富\*

### 摘要

船山《四書訓義》卷帙甚廣，字數亦多。雖云《訓義》，所承仍自朱子而來。

朱子繼二程之後，思想源頭，猶在孔孟。孔孟旨微，又在仁道。是以直探儒門本意，其端乃在盡己及人之仁。以盡己說，基本之義，乃在己心之德的確立，心之德有所確立，於沉穩自己外，復能施愛於他者。以是仁之愛，當非只是一己，亦必推而及於己外之人，能推而及於己外之人，則仁者愛人，即由基本義推向社會義，故知泛愛眾而親仁，其泛其親，皆非紙上意見，必得實質工夫，而謂為親泛者，才能見得其是。

然則在宗族群集的體制下，仁的社會義，毋寧展現宗族的倫理義，此倫理義，船山《訓義》雖未特別標明，然其反映在政治的是非上，卻隨處可見，簡單如「均無貧」、「和無寡」、「安無傾」等等；要如社會皆「均」、「和」、「安」，百姓安和樂利，一切昇平，盜竊亂賊不作，則儒家政治豈非瞬息可及，乃知船山對政治特有意見，以其由此可深切推廣人道之故。

總之，仁者，由人心進至道心；下學之外，復能上達。最終理想，即在人我合一，使天下人皆得其所愛。

**關鍵字：**王船山、四書訓義、仁心、人道

---

\*美和科技大學通識中心教授

## 壹、前言

王夫之<sup>1</sup>《四書訓義》，見於《船山全書》第七、八冊。第七冊，涵括《大學》卷一、《中庸》卷二至卷四、《論語》卷五至卷二十四，合為一千頁；第八冊獨列《孟子》，統為卷二十五至卷三十八，計九七五頁；九七六至九八七頁，則增入劉人熙〈啖柘山房四書訓義敘〉、小桃原里人〈啖柘山房四書訓義校勘跋尾〉及楊堅〈四書訓義編校後記〉，合約七十萬字，可謂洋洋灑灑，宏富賅博。

關於《四書訓義》，其為船山闡發孔孟學說重要之作，以書係據朱熹《四書章句集註》而訓釋其義理，故名《四書訓義》。若其要旨，則如劉人熙所言：「闡鄒魯之宏旨，暢濂洛之精義，明漢唐之故訓，掃末學之糝糠。」<sup>2</sup>則《訓義》所論，一在闡述孔孟義理，抒暢宋明學脈；一在發皇漢唐故訓；而對末學的膚淺澆薄，且多所駁斥。此即所謂義理之外，復兼訓詁；訓詁之外，復有義理；不偏於漢，亦不偏於宋，之後，又駁末學的浮泛庸易，通篇構式，確為條理清晰，密度周詳。

再者，就編審究竟說，則《四書訓義》基本體裁，為口授的講章；成文後，格式編列又分前後章節，即章節之前為程朱的《集註》，之後為船山的《訓義》；易言之，篇幅設計，是逐章先錄程朱章句、註釋，及文字的古寫、古音、古訓；其後則闡述且發揮經文義蘊，並於《集註》之說間或論議，故於章句排列均先標《朱熹集注》，後方為船山的《訓義》，學者前後翻閱，易於對照相參。然亦因此而篇幅特大，計《大學訓義》一卷，《中庸訓義》三卷、《論語訓義》二十卷、《孟子訓義》三十八卷，字數則如上之所述。<sup>3</sup>又者，關於稱名之義，船山之子王啟〈董齊公行述〉記船山著述謂：「《四書》則有《讀大全說》、《詳解》、《授義》。」而鄧顯鶴《船山著述目錄》則於《四書訓義》條下註云：「又名《授諸生講義》。」劉審吾《衡陽劉氏珍藏王船山遺稿記》載其家所藏船山著述稿本四十八種，第十六種為《授諸生講義》。」則《授諸生講義》乃最初之題耑，《授義》為行文之簡括，《四書訓義》則為正式的書名。<sup>4</sup>

至於版本印製，則依編校前後，所行計印本五，鈔本一。印本最早為清道光二十二年（1842），稱名《守遺經書屋船山遺書》；餘為光緒十三年（1887）潞可「啖柘山房」本、光緒十九年（1893）湖南「宏達書本」，民國湖南衡陽「第三師範」講義本及上海「太平洋書店」《船山遺書》本。而清同治年間曾國藩主持編印「金陵書局」本《船山遺書》號稱完備，卻未收是書。若夫「守遺經書屋」本以後的各本，都以「守遺經」本為據，其中「啖柘山房」本付印之前校勘精勤，於底本誤字每予改正，餘則照版重印，鮮見覆校。又者，鈔本現存「湖南圖書館」，

<sup>1</sup> 王夫之，即船山先生，生於明萬曆己未（1619），卒於清康熙壬申（1692）。《清儒學案》卷八之一有傳。

<sup>2</sup> 劉人熙〈啖柘山房四書訓義敘〉《船山全書》第八冊，頁 967。

<sup>3</sup> 參見楊堅〈四書訓義編校後記〉，《船山全書》第八冊，頁 979。

<sup>4</sup> 同上。

入藏時間記載闕如，據云來自衡陽，而卷帙已殘，所存僅《大學訓義》一卷，《中庸》、《論語》等訓義全缺；《孟子訓義》則存〈梁惠王上下〉、〈公孫丑上下〉、〈離婁上下〉、〈告子上下〉各兩卷。總計九卷。其上未列鈔寫者或收藏者姓氏，也無時、地等落款，只諱「弘」字，又直書「寧」字，前後未見對襯，或為乾隆時所鈔。<sup>5</sup>此為《船山遺書》印製之大略。

《四書訓義》原委，梗概大略，已如前述。而如以儒家思想說，則主體所顯，仍不離乎「仁」。蓋以仁的涵蓋範圍甚廣，舉凡倫理、政治、宇宙之觀，皆可包列，正所謂「下學人事」、「上達天道」，都可一以貫之，故「仁」說之述，在《論》、《孟》是思想的重心，即船山《訓義》，仁亦為綱領之所在；是「仁」之字，一為開啓儒學之鎖鑰，一為敲響《訓義》之盤鍵。惟無論如何，仍不出天人的關係，而此天人關係，既由人事以達天德，則在倫理、政治、宇宙之間，即為相合相貫，以此相合相貫，在孔孟思想可以突顯，在船山《訓義》亦可突顯，此心同理同之義，當為古今無別。茲再就其間聯繫，論述如下。

## 貳、仁的基本義

船山論「仁」，基本上仍承宋儒而來，其義亦在人的體驗與實踐。此若人只講仁心仁義，卻無仁之體驗與實踐，則仁必不成其仁，終是空說，當無顯其為人的價值。因之，從基源說，仁之主體，必在於「我」，有我的充分表現，仁纔能落實；換言之，「我」雖是道德的主體，道德的主體須經自覺的體驗與實踐，纔能煥發為「仁」的價值；否則無其體驗與實踐，只講道德主體，仍不可能成其為仁。

其次，從我自身的天賦特性說，仁即為人，有其普遍性；但就自我體驗和實踐說，仁自有其具體性。由是知，當個體之我印證仁的存在時，具體遂與普遍合一，以是仁既是普遍又是具體，在思想的表現上，即是人之心與行的一致，亦即是順個體而充分實現。簡言之，如孔子「成仁」之論，孟子「取義」之見，表面只是一認知的概念，實際卻是在人「求生」、「害仁」之時，於「生」與「義」間的衝突是否能得所實現，如不能實現，則仁對人而言就無意義。進一層說，「仁」可作為一個概念去了解，但了解的目的即為實踐，不能實踐，即無理義可言。又以仁之所顯，本諸體驗與實踐，以每人體驗不同，實踐方式亦有差異，仁的內涵即因人而異，既因人而異，所謂仁的條件即無法充分列舉，而何以謂之「仁」？仁的定義即無法做十足的詮釋。

復次，仁落在實踐的過程中，當為一無限的歷程，其為一階段一階段的昇進，任誰都無法全幅實現，即使聖如孔子亦自謙未至其境，是而孔子不自居為仁，亦不輕易許人以仁，這並非孔子踐仁的工夫不夠，而是達仁的境界不容易。至於踐仁的過程中，一定要有踐仁的個體和特定的對象，但這個體和特定對象所表現的仁，其實不能完全籠統地用仁稱呼，應該換另一名詞以概括，比如以「忠」、「孝」、

<sup>5</sup>參見楊堅〈四書訓義編校後記〉，《船山全書》第八冊，頁980。

「信」、「義」、「勇」、「智」等等，合而言之，路徑為二，一是就道德主體言，仁可以涵攝眾德；一是就人我間的溝通言，眾德都是仁的分化，又都是仁的一體。因此，在人我普遍的溝通上，仁便具其社會倫理的意義，而在特定倫理的關係中，仁又是凝聚「親」與「義」的力量，仁的確是溝通特定倫理與人我關係的動力。<sup>6</sup>

以上分析，船山《訓義》並未明說，只是就仁的章節順程朱之說點題，但從道德主體與人我關係的意涵上，仍能見出船山對仁理念的體驗與實踐，而如就仁之內在與外在的流通貫串，則仁之體驗與實踐，在「心之德」與「愛」二者表現最為清晰，茲分析如下：

### （一）心之德者為仁

孔子的教義，在以仁為中心。所謂仁也者，即是「指導各個人在人群中如何做人之道。<sup>7</sup>」而仁在人心中與生俱來，故仁即是人之性，亦即朱子所謂「愛之理，心之德<sup>8</sup>」之義，主要表現即在人情上，此人情基本之源，即為孝弟之端始。

仁為心之德，亦愛之理。仁為人心的表徵，由仁的呈露可以見出人性的是非善惡。《論語》解仁，〈雍也〉篇談及顏回，謂「子曰：回也其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。」朱子注云：「『三月』，言其久。『仁』者，心之德。『心不違仁』者，無私欲而有其德也。日月至焉者，或月一至焉，能造其域而不能久也。」又引程子之言謂：「三月，天道小變之節，言其久也，過此則聖人矣。不違仁，只是無纖毫私欲，小有私欲，便是不仁。<sup>9</sup>」無私欲而有得德者，在其心光朗明燦，而仁即在其中。故船山《訓義》即謂：

夫子曰：「吾之與二三子相勉於學者，求仁而已矣。」而仁有不易言者。有所感，則見見理於事；無所感，則見理於心；有所思，則體天理流行之大用；無所思，則存吾心虛靜之本體；無非與仁而相依，而後其仁純矣。乃以此省二三子之心，唯回也，則前念後念相續之際，未嘗離此而弛其心之於昏昧；百為萬感交集之下未嘗舍此而縱其心以逐於私利。如是者，可以至於三月之久而如一也。若其餘之從事於此者，其心無能，自勉於物至焉，其惻怛之真忱有不昧者，其靜也，則又不知天理之何存也。日一至者有之矣，遂以為功之密矣。或月一至焉，亦以為有所得矣。如是以言仁，恐其不至者非仁，而至者之未能保其仁也。回也，加之存養，其庶幾乎！而二三子之於仁，非予之可知也。<sup>10</sup>

「見理與心」，意同心即理，而此理之於吾心，一在存虛靜的本體，一在體天理的流行，此本體與流行之仁，船山以「惻怛真忱」的心概之，但如何惻怛真忱卻是未解。朱子解此心，只說「心與理一，不是理在前面為一物。」又說：「性

<sup>6</sup> 參見韋政通《中國思想史上》頁 75-76。台北，水牛出版社，1989 年。

<sup>7</sup> 錢穆《孔子與論語》頁 199。台北，聯經出版社，1994 年。

<sup>8</sup> 朱熹《四書章句·論語集注》頁 2。山東，齊魯書社，1992 年。

<sup>9</sup> 同上，頁 52。

<sup>10</sup> 王船山《四書訓義·論語》卷十，頁 447。

便是心所有之理，心便是理之所會之地。」又說：「心，性理，拈著一個則都貫穿，惟觀其所指處輕重如何？」<sup>11</sup>等等言語，仍無法清楚詮釋心即理及惻怛真忱之義；其實心無私欲，無有蔽陷，則理即在其中。此說王陽明所解似較合誼，《傳習錄》載：「心即是理也，此心無私無欲之蔽，即是天理，不須外面添一分，以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信。<sup>12</sup>」然則純乎天理，無私無欲，在人者，即是所謂的「仁」德，此無私無欲仁不在外而在內，是為求之在我仁德之境，以是知孔子所謂的仁德即是內在之德。

至於無私的仁德，除「回也三月不違仁」外，船山於〈述而〉篇「我欲仁斯仁至矣」之論，更能進一層申說此義：

夫子灼然見心之全體而歎曰：求之於天地萬物之在吾前者，求之於吾心之與天地民物相為貫通者，道不在法象之高深，理不在聖賢之論說。有其心即有此一真無妄之則，有其心即有此廣生大生之幾。夫仁也而遠乎哉？以故見吾心之不可違於自安也，見吾心之不可損其所有也，見吾心之不可增其所無也。於是而欲仁焉，則見欲之不可拘，而寧靜之體自存也；見私之不可錮，而公道之量自顯也；見中心之有其必盡者，而順事恕施之用自行也；見此理之不可遏者，而含弘篤愛之情自生也。仁之至也，無留也，無待也。何也？仁原不遠也，求仁者尚念之哉！<sup>13</sup>

心真實無妄，德即無限。再以仁者寧靜，不見可欲，故能致遠；又以順事恕施，寬以待物，自然弘篤而生愛之情；以其情愛自然而生，故為不假外求，推而廣之，即為無待，無待之念，即無存留，亦無計較，人之於此，豈非宏博雅量，既能容人，亦能容物，是為無妄。

再者，仁者既為無私，以其無私，故對人對物，都有一不自己之心；以其不自己，故其德之發，即能純壹不已。如〈雍也〉載：「宰我問曰：仁者，雖告之曰：『井有仁焉』，其從之也？子曰：何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」船山即論云：

聖人之教，唯使學者之求仁以盡天下之理者，實以因人不自己之心。乃宰我者機智有餘，而天良不足，其心中於不仁之習者已深，則疑仁者之必窮，而以為人可無事於仁也。乃問曰：今言仁者，心欲其無私，情欲其能愛，肫然靜存其純壹之體，有感而即通。使信如是而無仁者也，則雖告之曰井有人焉，大公之情，無所疑於物，而惻怛之意，不容以稍待，其遂汲汲然從井以救之，雖死而不恤焉？仁者而不如是，則無以為仁，仁者而必如是，竊恐其未必能然也。然則仁之為言，固無所用之，而何必孳孳於求仁也？<sup>14</sup>

仁者，在天性淳厚，不在賣弄機智，如宰我者，機智有餘，卻是天良不足，以是心中不仁之念時時提存，積習久之，於仁之義只是懷疑而未有真實惻怛之

<sup>11</sup> 朱熹《朱子語類》卷五。台北，中華書局，1986年。

<sup>12</sup> 王陽明《傳習錄》頁2。臺北，正中書局，1992年。

<sup>13</sup> 王船山《四書訓義·論語》卷十一，頁513。

<sup>14</sup> 王船山《四書訓義·論語》卷十，頁468。

念，因之，胸中所存，即非真仁，卻是昧理之見，則其所行，只是偏頗之仁，當無所謂的摯愛可言，又何能言人為仁？此故船山以為真正的仁，在「心欲其無私，情欲其能愛，肫然靜存其純壹之體，有感而即通。」無私能愛人，淳淳然以純壹之心靜養其體，感於物而通達，所存即為大公之情，所行又是盡己惻怛，不僅愛人，亦且愛物，念之所發，在不假思索，正所謂「雖死而不恤」，這纔是仁，亦纔是真仁者，否則見人之入井，其救與不救，皆在考慮範圍，不能當下即是，則其心終究在搖擺；心意搖擺，始終不定，那是心之逆，不是心之順，如何而可稱之為仁者，謂之為「罔」者可也，罔者其為不仁可知。

## （二）愛人者為仁

中國哲學傳統中，以「愛」為出發點，且發展為一套理論的，當推墨家的「兼愛」，但墨子的兼愛，自始至終皆充滿功利主義，因之，在思想史上，墨家幾乎一直處於被貶的地位。反觀儒家，講「愛」是從「仁」說，重視的是人間的倫理性與人人之間的對應性，既不蘊寓宗教色彩，亦不強調自我的犧牲表現，所以容易被人們接受，也顯現人與人秩序的合諧性，這合諧性，在《論語》〈顏淵〉篇表現得最明顯。

〈顏淵〉篇載「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」船山云：「子曰：夫仁者，此心與人相通者也。均是人也，無不在所當愛也。人無窮，而仁者之愛人亦無已也。<sup>15</sup>」仁者之所以愛人，在心與人相通。此所云「通」者，在無礙之謂，譬之關懷一落難的人，其關懷所發，只在一片心，卻無其他想法，亦無任何目的可言，則落難的人與我之間，純是一片善意，我與他，他與我，竟無隔闔，此必所謂之愛。又譬如火警之訊，救火員奮不顧身救那受火焚身的人，他們的出發點，就是使那人脫離火焚，自己的安危反而無暇顧及，便是所謂的愛，便是仁意的顯現，此即「仁者之愛人亦無已」的大要，乃知仁者之愛重在一「推」與「及」字，有所推，則能推己及人；有所及，則愛意均霑，此即大我的呈露，亦大愛的表現。

再者，仁者雖愛人，自能推其所愛及其不愛；反之，推其所不愛而及其所愛之人，即為不仁者。此仁不仁之說，《論語》有可處約與不可處約之論<sup>16</sup>，但對愛之仁所述較簡，倒是《孟子》一書對仁之愛申述則多，其對愛之見，除仁之意，有其正反之說，又存禮與敬之論，如〈離婁下〉載：

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恒愛之，敬人者人恒敬之。」

船山云：

乃君子之異，豈但其才之足以勝天下之變，量之足以受天下之逆哉？人之所行，莫不因其心之所存。所存者在外，則合天下而無以容己也；所存者，則合天下而皆責之我也，而君子於是異矣。君子以為吾心與萬物並生之理，仁也；吾心所以治萬物而得其序之理，禮也。故以仁存心，唯恐私偽之傷吾生理，而保全此心者無念忘之；以禮存心，唯恐蕩逸之喪吾天則，而防閑此心

<sup>15</sup>王船山《四書訓義·論語》卷十六，頁720。

<sup>16</sup>《論語》〈里仁〉云「不仁者不可以久處約，不可以長處樂，仁者安仁，知者利仁。」

者無念忘之。由是而以應天下，但期不失吾仁，而於人見必愛也，則和吉之氣象固與人忿戾之習氣異矣；但期不踰吾禮，而於人見必敬也，則謙莊之氣象與人鄙倍之流俗異矣。夫人同此心，心同此理，則愛人者愛之而不忍加害焉，敬人者敬之而不敢或傲焉，其恒也。推之一家，推之一國，推之天下，其以成君子雍和莊肅之化，而莫不尊親焉，君子異矣。而在君子之心，未嘗執情理之恒以為我如是施，人如是報，期其效乃致其功。而君子之大異於人者，亦不待人之愛敬始顯也。<sup>17</sup>

君子所以異人者，愛人固為一事，其「雍和莊肅之化」更為一事。蓋以愛人之事，人皆可致，但能雍和莊肅時保其心且育化他人，則非人人能致。以是知君子所謂的「愛人」，並無求是報，亦不預設因愛而得人之敬，果若預設人我之報，則君子之義失，亦無真愛可言。再以仁者雖存仁，仍須規矩以行，如只說存仁，卻是一無規矩，那恐是「妄」必非所謂的「仁」。因此，孟子承孔子必來，在仁之外，又以禮說之，使仁者不是口講，是要切切實實遵守規矩，規矩合宜，謙莊之象即映照於外，必為人之所敬，此方是所謂的合宜，方是所謂的禮。故人者心存，而依理行事，既能「與萬物並生」，復能「治萬物而得其序」，其雍和莊肅之「化」纔能感化他人，使頑者順，懦者立。

使頑順懦立是仁者之施，但有人雖得施澤，心卻無感念，心無感念，則胸之所存，只是一傲慢；行之所發只是一橫逆，竟是所謂的「不仁」，不仁之人，仁者將何以待之，此又何以言說？以是孟子進一步申說：

「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也。此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也，我必不忠，自反而忠矣，其橫逆由是也，君子必自反也；我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣。」如此則與禽獸奚擇哉！於禽獸，又何難焉！」

船山云：

設有人於此焉，固恒理之所無，而亦橫情之所有：其待君子也，不以直道相與而橫，不我敬也；不以順理相接而逆，不我愛也。君子不見為人之難感，而益觸其必仁必禮之心。乃自反曰：夫仁則人恒愛之，而待我以橫者，我必不仁而未盡其愛也；有禮則人恒敬之，而待我以逆者，必我之無禮而未致其敬也。不然，則愛敬之施必相孚感，而此不愛不敬相干之事，何以宜至於吾前哉？自反焉，而必篤其愛敬者無不用矣。於是而更自反以攷其得失。果仁矣，愛之曲體之矣；果有禮矣，敬之極致之矣；而其為橫逆猶之乎前者也，君子之心其可以自釋矣乎？乃君子以為愛敬存乎事，仁禮存乎心，吾之所不可有一念之違仁者，吾心之本體也，而不足以感物之化，我必不忠乎？忠於仁，而後無愧於此心之萬物一體；忠於禮，而後無歉於此心之性命各正。蓋至此而君子之心所存，真有流俗不能測其際者，而君子果大於人矣。自反而忠，而君子之德又何以加哉？於是而君子之量乃益宏，君子之才乃無所困

<sup>17</sup>王船山《四書訓義·孟子》卷三十二，頁537-538。

矣。<sup>18</sup>

「其待君子也，不以直道相與而橫，不我敬也；不以順理相接而逆，不我愛也。」既然其人不敬我，亦不愛我，則我是否反過來亦不敬他、不愛他。如我同樣不敬他、不愛他，則我與他有何差別，我何能有「君子」之稱，那是一弔詭，說明我也同他一般見識，又如何稱之為君子，既不能稱君子，則與小人何異！這在道理上根本講不通！所以謂之君子者，及與小人之別，無他，「雅量」而已。因之，船山接續上列之言，於「自反」句云：「夫仁則人恒愛之，而待我以橫者，我必不仁而未盡其愛也；有禮則人恒敬之，而待我以逆者，必我之無禮而未致其敬也。」未盡其愛的「未盡」與未致其敬的「未致」，其實是謙虛之說。以仁愛人，人橫以待我；以禮敬人，人逆以待我，這是不仁不禮，常人於此，必怨懟憤怒，君子則以未盡未致回報，如非涵養豐厚，當無以對之，由是亦知豐厚的涵養即是仁者愛人的另一表現與修為。然而，遇妄識之人，仁人以「未盡」、「未致」的心量待他，他仍然橫逆霸道，又該如何是好？對這樣的人，船山有這樣的解說：

彼橫逆者猶不改也；君子之心於是乎不復以累我神明矣，則坦然處之，曰：「人有是心，人之真也，此橫逆者失其真唯血氣之所使，亦妄人而已矣。至於妄，而與禽獸奚擇哉！夫吾所可化者人，而不可動者禽獸，必欲處之，與為難而已，其為禽獸也，而何屑與之難焉！彼必氣矜而來，我以端靜而應，得喪不為之撓，生死不為之動。彼流俗之人方為君子憤、為君子懼，而君子但保其大中至和之體，以容受天下而不驚，而後君子果異矣，固區區流俗之人所不能知其何以然矣。以為君子之坦衷乎，而君子之刻責於寸心者無已也；以為君子之畏謹乎，而君子之澹忘乎外物者自定也。此無他，故唯其存仁禮之故。<sup>19</sup>」

仁者之愛，亦是君子之愛。君子待人，始終存仁，但有橫逆者，始終不改，君子無可如何，當不再累其神明，只能直指此人為妄者，妄者憑的血氣之憤，怎樣講都聽不進去，其心下陷，本同於無知無識的禽獸，遇無知無識的禽獸，將能奈何。又以雖禽獸如犬馬之倫，尚有可教之處，若其人連犬馬都不如，可教之義盡失，其妄而不可理喻，那真是難與相處。或有人說，即使大妄者，亦同生公說法，頑石皆可點頭，但頑石的點頭，是生公歷無數之劫，假以許多時日，其石纔化，對於妄者，豈有那麼多的生公、那麼多的時日，要一一點化，這還真難。以是君子者，只好有所退讓，如船山所說：「其為禽獸也，而何屑與之難焉！」既為不屑，則此妄人者，當無法與之相處，畢竟君子只是一常人，非一聖人，常人欲全然改變他人本已困難，況對象又為妄人，既無能變化其性，復無能沖淡其質，則君子無可如何，僅能以端靜相應，不為之撓，亦不為之動；但保其大中至和之體，不與之計較，甚至無法可行。如是，「澹忘乎外物」而自定，定者定矣，妄人又何可撓何可動？則君子仁矣，當不必慮患妄者之有無，其愛之所出，乃皆合於仁，是此仁者，得乎性命之正，得性命之正，則妄人其能予何！

<sup>18</sup>王船山《四書訓義·孟子》卷三十二，頁 538-539。

<sup>19</sup>同上，頁 539。

### （三）樂之境爲仁

仁有其具體性，是以心之德爲仁；仁有其實踐性，是以仁者愛人。而仁人之愛，非由外鑠，乃出自內心，以其出自內心，無論置諸何等場合，仁的本質始終不變，此如《論語》〈雍也〉所謂「回也其心三月不違仁。」、〈述而〉所謂「我欲仁斯仁至矣。」、〈里仁〉所謂「君子不終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」等等，顯見仁的境界都內在於心，求則得之，亦無有違背。

然則仁猶有一境，正所謂「仁者樂山」、「仁者靜」、「仁者壽」<sup>20</sup>之意，雖與「智者樂水」、「智者動」、「智者樂」相對而言，但孔子以樂山與靜與壽說仁，即明確表狀仁者生命之安於其自身，所重則在內在的感通，以其內在感通，所以不必著力於外在的表現，是而仁之與智可持相對而說，蓋以仁者在己，智者知人，仁智之別，即在內外，以是仁者心境平穩，能靜能安亦能壽。

仁者心境能靜能安亦能壽，其爲純潔淵如，無所惱怨，亦無杞人憂天之慮，事既無動撓於胸，心又能悠然自得，順之以去，則雖苦處橫之於前，彼亦安之若素！故宋儒每以仁者之樂括乎孔顏，其說殊有道理。如孔子所說：「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲。」又言「顏子居陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。」此所謂孔顏之樂，其爲飯蔬食、飲水，淡然之中，忘富亦忘貧，過簡單的自然生活，使生命的本真與自然物的相互感通，至而自得其樂，這即是仁者之樂。

若夫仁者之樂，《論語》所言如此，船山之訓，又是仁者樂的自然流行，其釋「飯蔬食」章云：

聖人之心，渾然天理，有天下而若固有之，處困窮而無不自得，蓋有其樂存焉。此其心體之安於仁而順於天，有不可名言者；而以情言之，則謂之樂。夫子欲以示人，而託之境遇以自言曰：夫人亦安往而不有其樂者在乎？以今言之，飯蔬食可也，飲水可也，無求飽也；曲肱而枕之可也。即此想之，樂亦在其中矣。天不我違，而何不適？物皆我備，而何不遂？心之自得，而何自逆吾心？道之不遠，而何所疑於道？誠樂矣。若夫富貴，則以義爲取舍矣。使不義而富且貴，如太虛之中忽而有浮雲焉，非太虛之所有，而必不終有也，其於我何哉？此吾之所以自得於心，而可以與天下共信之者也。嗚呼！人能知吾性之所有，則能知吾性之所無。然能知吾性之所無，或不能全吾性之所有。性之所不全，而情以生。聖人盡性，而其心不易言。謂之曰樂，抑豈樂之所能盡也哉！<sup>21</sup>

心體安於仁而順於天，其不可名者，以情言之，即謂之樂。此樂本不在外，在人心之順天合情，使天理的真誠真正落實在行事上，以其落實，故無往而不樂；以其無往而不樂，則飯蔬食、飲水、曲肱而枕等貧乏之事，皆安然無違，人之於此，不違於天而無不適，不匱於物而無不遂，不逆於心而無不達，不偏於道而無不至，其自得心，又盡之以性，寧非左右逢原，復何憂何懼。同於此理，船山釋

<sup>20</sup> 《論語·雍也》第二十一。子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」

<sup>21</sup> 王船山《四書訓義·論語》卷十二，頁496-497。

顏子的簞食瓢飲亦云：

夫子曰：人之有得於心也，至於樂焉而止矣；而能有其樂者，至於無改而止矣。蓋人心原有此浩然自得之意，曠觀之天地而無所疑也，靜觀之萬物而無不順也。道之無窮，即為心之無窮；理之無礙，即為情之無礙。雖然，得之者亦鮮矣。以此思之，賢哉回也，其有體備乎天地萬物之理者乎！其有灼見乎天地萬物之心者乎！唯其賢也，故其貧：食則一簞而已益，飲則一瓢而已矣。所居者陋巷之中也。此人之所不堪其憂者也，乃回也，非直不憂也，吾見其樂也，不以貧而改也。是其所為樂者，全乎心而忘乎身，全乎身而忘乎世。則使其處乎富貴福澤之中，亦樂而已矣；即使處乎憂危患難之中，亦此而已矣。夫見貧之可安而安之也乎？以其所得，想其所存；以其所存，想其所發，何所得而非天理之固然？則何所為而非天德王道之必然者乎？<sup>22</sup>

「全乎心而忘乎身，全乎身而忘乎世。」是不因己身困厄而撓其心，亦不因世俗毀譽而動其志；顏回能守而勿失，即仁人亦能守而勿失，所以如此，在乎胸中得樂，其境之遇，即不以物喜，不以己悲，如范文正公所言：「居廟堂之高，則憂其民，處江湖之遠，則憂其君。」是進亦憂，退亦憂，結語則「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」此樂非為己，而為天下，看似無限，其實簡易，此即船山所云：「君子但保其大中至和之體，以容受天下而不驚，而後君子果異矣，固區區流俗之人所不能知其何以然矣。以為君子之坦衷乎，而君子之刻責於寸心者無已也；以為君子之畏謹乎，而君子之澹忘乎外物者自定也。此無他，故唯其存仁禮之故。<sup>23</sup>」則淡忘乎外物而自定者，莫非孔顏之樂者！亦莫非仁者之境！

### 參、仁的社會義

仁有基本義，可視為倫理的基本，而以推己及人言，又有其社會義；以義理層面說，此社會義即指人的事功。括而言之，仁要得其道，必在立己與立人；立己是基本義，及人是社會義，亦為事功義。如仁者只是為己，而無及人；或只志於道卻無事功之心，則其必不為仁人。然仁之事功，其前提必為「愛人」，愛人以德，纔能盡仁，其事功纔可達。

簡單之例，如孔子之雖批評管仲之器小，但管仲助齊桓公「九合諸侯，一匡天下」，使民受其賜，如無管仲，天下人可能被髮左衽淪為夷狄，此為管仲之功，故其器雖小，孔子仍以「如其仁」稱許，明管仲之仁超乎一己，使百姓受惠，則其仁事功與德是為同等，故有德者，必有其仁，為事功者合其德，仁亦在其中。然今有一說，如其人有德卻無事功可言，是否其人即未為仁者。畢竟如我輩常人，要皆能如管仲之匡天下，若未逢時機，當如何而有事功可言，又當如何而有仁者之說？但如回映上端文字，孔子之稱許顏回，說顏子的居陋巷不改其憂，為得所樂而為仁者，則無事功仍可為仁者，以其「不違仁」之故。

<sup>22</sup>王船山《四書訓義·論語》卷十，頁 451-452。

<sup>23</sup>同註 18。

以上是就事功之有無來講，而關鍵仍在是否有無其德，故德者，在孔子心中，是為仁者的首要條件，此德者，在己謂之忠，及人謂之恕，忠恕合而一貫即是「仁」，此仁者，在倫理中，即與「孝」合，在為人處世中，即與「禮」、「信」合，與孝、禮、信合，則智勇出乎其間，敬順互為契接，及人之義可達，人的價值即更顯豁明朗。茲再申述如下：

(一) 孝之與仁合

談及孝弟，乃人性之本然，初即無事功可言，亦不必顧慮價值的是否。蓋以父母生我，兄弟及我，我與父母兄弟唯是生命的共感，其為血緣的凝結，亦為情感的互聚，因此，相互的關懷乃源自生命的相依相偎，此生命的相依相偎推展出去，即為愛的顯現，亦為仁的流露。然而或有人質疑，世間弑父弑兄者亦多，何能稱之仁？約而言之，此弑父弑兄者，是悖於倫常，既無與父母兄弟凝聚生命的共感，則當無孝可言，是亦無仁可說，其人無可稱，只能稱其為禽獸，否則亦難以言語稱說，此故《論語·學而》第三章引有子言，即是極佳的明證。有子曰：

「其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本歟！」此段言語，程子所解甚佳，其云：孝弟，順德也。故不好犯上，豈復有逆理亂常之事？德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本，論性則以仁為孝弟之本。或問：「孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事，謂之行仁之本可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也。性中有個仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來？然仁主於愛，愛莫大於尊親，故曰孝弟也者，其為仁之本與！」<sup>24</sup>

孝弟在行仁，是仁者以孝弟行，但不能說孝弟即為仁，此即程子所云「謂之行仁之本可，謂是仁之本則不可。」之意。畢竟仁主於愛，愛有其廣泛性，孝弟雖為愛的表現，並不表示孝弟即為全然的愛，乃知孝弟只為仁之一方，其合於仁之性，卻非仁的主體，船山即此作進一步申說：

君子道大矣，而必以孝弟為萬行之原，蓋嘗曠觀於天下善惡之幾，與君子德業之自，而知果無以加於此矣。夫盡天下之大，古今之遠人之所志與其所行，唯此一心而已矣。心之始發，而無所待於外，心之所切，而不容已於中，則此一心也，志之所自定也，氣之所自順也，而非孝弟何足以當之！今極乎其下而言之，則風俗之不善，有犯上者矣，有作亂者矣，且有好犯上、好作亂者矣。志一妄動，而氣隨之流，莫能禁也，然其人必不知有孝弟者也。如其為人也，因其性之所近，而成乎情之不迷，苟事父母而能孝焉，事兄長而能弟焉，則雖習俗移之，時勢迫之，而於犯上之事，固有拂然而不願者，其好犯上者矣。夫亂之所自作，唯犯上之情一發，而激成乎逆耳。不好犯上，則於悖逆之為，未有猶樂為之者也。若而人者，不必深明於名義之正，自處於

<sup>24</sup> 朱熹《四書章句集注，論語集注》頁2。又《二程集》卷第十八，頁183。北京，中華書局，2004年。

寡過之中，而情自願焉。蓋雖在習氣交染之中，而自拔於流俗，則豈非不失其本心之良，有以靜調其血氣也乎。<sup>25</sup>

又云：

吾身為天地民物之本，而此心又為吾身之本，此心之因於性者，又為萬念之本。務其本而本既立矣，果以無歉於性者成乎德行矣，則所以推而行之者漸而廣焉，因類而達焉。凡為君子之道皆自此而生矣，則孝弟是已。即此事父母而盡其孝，事兄長而盡其弟，不失其孩提稍長之心，以極致乎誠盡道之實，於此思之，其所以為人之本與？<sup>26</sup>

初看此二段，對船山云仁之說，略不易解，其為從「犯上」與「作亂」並等事言，以為作亂者必犯上。同理，犯上者，其為悖理，亦可能作亂，然此皆失其本心之正，如其心無偏，則亂無所作，又何能犯上？且如船山所言：「此心之因於性者，又為萬念之本。」萬念之本為心，則務本而本立，其當無歉於性而成於德，是此以之為孝，則孝父母；以之為弟，則敬兄長，則此孝弟之本，莫非在仁之心，以是孝弟乃與仁合，而為行仁之道。推此道言之，則《論語》章節所謂「巧言令色，鮮矣仁。」、「唯孝，友于兄弟。」；乃至〈為政〉篇孟懿問孝章之「無違」、子游問孝章之「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎」等等言語，亦皆「盡道之實」，而「為人之本與」，何嘗非仁心之所發！其源亦皆出於愛。

## （二）忠恕信之與仁合

仁之在人，其心在志於仁，志於仁，即志於道。所以仁者不僅要知仁，亦要知如何而所以為仁。如《論語·雍也》載：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也。』」子貢之問，以博施濟眾言仁，所重則仁見於外之事功；孔子之答，則教其由外轉內，如何而「由己及人」。蓋博施濟眾雖為仁之至，其人亦可稱為聖，但其功仍為聖者的事功，既為聖者的事功，則已不須再從事於仁。然子貢非聖者，其不為堯舜乃知，是孔子教以己立立人已達達人之道，此由小及大，由近及遠，乃能至「為人之方」，否則博施濟眾之無盡事業，若夫天方夜譚，常人如何可能！既不可能，而期必可能，豈非白說！此問題船山所解更清晰：

夫亦思夫吾心之與萬物相通者何幾也？萬物之理，其在吾心者何若也？一私不蔽之中，其與物不隔者，清明之志氣何似？有感必通之際，其於我皆真者，因應關生之理，又何所發而不昧其中？而仁之為仁，其唯己欲立而立人，己欲達而達人！此不容不立、不容不達之情，奚自而有乎？是己與人所同受於天幾之必動者也，原非己有之而人無之者也。此可以立人、可以達人之才，非我所固有乎？是己立己達、立人達人之同此一理，非己所私者也。於己之欲立，而人之欲立者在焉，不立人而固不可；於己之欲達，而人之欲達者在

<sup>25</sup> 王船山《四書訓義·論語》卷五，頁 247-248。

<sup>26</sup> 同上，頁 248-249。

焉，不達人而固不能。理無間，則心無間；心無間，則事亦無間也。仁之為體固然也。保此而不失，則仁在我矣，我無不仁矣。所患者，當己欲立，己欲達時，情封私蔽，而人之立達不著於心耳。……一情之起，即有一情之用；一念之發，即有一念之真；一理之在，即天下之理所自得，而仁之體可得而見矣。此求仁以其方，而仁之為仁，自深切而著明也。無念非欲，無欲非立達，譬之譬之，而心不敢自逸，因而立之達之，而事各盡其所可為，知仁之體，識仁之用，無終食之間可違也，則四海之大，兆民之象，吉凶利病之無窮，待吾博濟之功者，且以實心循實裡，而徐俟其成能。若德盛化神之所為，早已繫吾心，而反疏其當念，蓋徒有其虛願，而仁者亦何事此哉！蓋子貢之言，跡也，而非心也；如以此為心，則又心也，而非理也。聖人之仁，一實之理生於心，非一心之想成乎理，學者烏可以不辨哉！<sup>27</sup>

「當己欲立，己欲達時，情封私蔽，而人之立達不著於心。」此中所謂「情封私蔽」、「立達不著於心」，最切實之義，在人之欲求於人，於是人不斷向外求，既向外求，則未必反省其欲求；而當他人不能順其欲求時，其人表現之情，即為怨惡所掩，此之謂「情封私蔽」，有此蔽，人之欲增，人之怨亦滿，則何能立人達人，此又所謂「立達不著於心」之說。然仁者如只存私欲，其情何能真，又何能立人達人，此當非孔子之意，亦違反「仁之方」之喻。故知仁者，為人之所存，一要無私念，一要以近致遠。無私念，如上之所述，在不以「情封」；而以近致遠，則本不在開始即高懸博施濟眾的名稱，而是先期己之可立可達，而後立人達人，其博施濟眾，可以視為立達的進路，如船山所言「博施濟眾，不以近小自局，而濟眾，又皆有以得其所欲焉，則由其所發之周遍，知其所存之廣大。<sup>28</sup>」此不存小格局，又能得其所欲，亦為仁之至，反轉地說，其端點即自立達人的忠恕而來，而忠恕之達道，亦莫非合於仁體之方！

再如依《論語》言，則孔子言忠，或與恕並言，或與信並言，忠恕而外，即言忠信之義，忠是盡己，在心的篤實，而信者，在於言者必行其言。唐君毅解「信」云：「朱子以信為德之實有於心之名，此純偏在內心上說信。然古義之信，則初只就人之自踐其言之約上說。<sup>29</sup>」內心實有而自踐其言，即信之謂。此例如《論語·衛靈公篇》載孔子答子張問行之說，云「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」船山謂：

子張問行，以天下之難於利吾行也，而求之天下之情乎！夫子曰：夫人之所行於天下者，言行而已矣。而吾所以言所以行者，何恃而可行於天下乎？言期乎信也，以釋天下之疑，行期乎敬也，以消天下之侮。而信者，信之心也，己無不盡之心，而後保其非妄；敬者，無不敬也，誠無不至，而後動罔不虔。信而忠焉，敬而篤焉，人無所容其疑，無所施其侮，蠻貊之邦，雖若頑而難格，而不可疑，不可侮者，其孰能逆我乎？行矣。若其言之或不信也，或雖

<sup>27</sup>王船山《四書訓義·論語》卷十，頁475-476。

<sup>28</sup>同上，頁475。

<sup>29</sup>唐君毅《中國哲學原論·原道篇二》頁92。香港，新亞書院，1973年。

信而一時氣誼之感勉踐其然諾；行而或不敬也，或雖敬而一事神情之注偶用其恪恭，欲以此行於天下，始不疑之，而必疑之於後，此無可侮，而侮者多。……惟然，言敬、信也易，而言忠、篤也難；於言行見之，而豈但於言行求之乎？當言而求信，擇之於言可也；當言而求信之忠，則有欲盡於己而無可盡之心，立誠之無本也。當行而求敬，慎之於行可也；當行而求敬之篤，則有不期乎懈而忽生一懈之情，存誠之無其素也。<sup>30</sup>

「言而求信之忠」，在於立誠，立誠則篤敬，意念之所動，真切無偽，該說即說，該行即行，亦無任何的猶豫。此信以忠，敬以篤，則人無所疑，亦無所侮，豈非忠之至，亦豈非信之篤，忠至信篤，我之行已佳，人之對我好，我坦蕩；人信我，則不管待人處世，或者商場買賣，不必定要立下契約，只憑一句話就能為對方所接受，則此信之言在君子之邦能行，在蠻貊之邦亦能行，豈非立己立人達己達人的切然實現！若此實現，推其源頭，又豈非仁道的推展，是以盡己之忠推己之恕，行之於信，不亦能通達於四方，能通達於四方，其為仁人可知。

### （三）禮敬之與仁合

《論語》中，孔子答弟子問仁各有所說，其答仲弓，要其依恕行仁；答樊遲，要其愛人知人；答子張，則以恭寬信敏惠言之，這些都指仁的表現於政事而言。但如從禮敬之心說，孔子答顏回的克己復禮之言，更能由政治的表現提昇為仁人的境地，設如天下皆歸仁，則殺伐動亂之事即無由發生，無由發生，天下即安定和睦，國亦因此富強康樂。

此故如〈顏淵〉篇所言，「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』」朱註謂：

「仁」者，本心之全德。「克」勝也。「己」，謂身之私欲也。「復」，反也。「禮」者，天理之節文也。「為仁」者，所以全心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而富於禮，則事皆天理而本心之德全於我矣。「歸」，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言為仁由己，而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用也。

<sup>31</sup>

朱子以「本心之全德」釋仁，以「克己」勝身之私欲，而謂「為仁者必有以勝私欲而富於禮，則事皆天理而本心之德全於我矣。」作為人的準則。事實上，人能勝私欲，進而富於禮，凡事合於規矩，則非禮之事必不作，其人之為有德者可知，所以謂「本心全德於我」，又處處合於天理之節者，以仁者目之，是無疑義。就此問題，船山進一步申說：

仁之為德，此心之不容己之幾也，此身所與生之理也，以此身心與天下相酬酢，而以合乎人心之同然者也。故為仁者以心治身，以身應天下，必存不過之以自愜其心而愜天下之心，實有功焉。故顏淵問仁，問其所以求諸心者也。

<sup>30</sup>王船山《四書訓義·論語》卷十九，頁 832-833。

<sup>31</sup>朱熹《四書章句集注，論語集注》頁 115。

子曰：以要言之，其惟克己復禮，斯為仁乎！人之未能仁也，以己為我性情之固然，有不可強抑者，至於禮，則謂為因事而設，損吾情而節之，益吾情而文之，非吾心之本有也。夫天生人而統一於生生之理，形骸判而各有其意，各有其欲，不相通則交相悖害，非生理也，而執之曰己，其自蔽而傷物者多矣。克自制其一往之情，則克自廓其一隅之見。而抑非僅託於虛也，於事見禮焉，於物見禮焉，率由之，馴習之，則於吾心見禮焉。有所宜節，過情而不安；有所宜文，不及情而不快。凡發於身而加於物者，皆求遂其性情之本具者，無非禮也，皆以復吾心生而惡可己之實也。此則心無不適，而身效其安；身無不安，而物得其順：為仁矣。誠使一日而能然焉，撤其私意以通萬物之志，屏其私欲以順品類之情；以吾心之節而為群動之大正，以吾心之文為庶事之美利，而天下各獲其心之所安，有不共與以仁者乎？由此言之，一人之心，天下人之心也；而天下人之心，皆自吾心會通以行其典禮。克者己，一念之不自任者克之也；克者己，一念之不自昧者復之也。歸者，歸於己心，與萬物昭對，大公無私之體也。誠由己也，而豈遂求之天下，逆計其為順為逆之情，以求慊乎吾心哉？夫為仁者，於此為之而已矣。<sup>32</sup>

朱子解「禮」，只說「天理之節文」，此節文何以自天理來，朱子未曾解說。船山的解說卻是明明白白，所謂：「有所宜節，過情而不安；有所宜文，不及情而不快。」則節文也者，非過與不及之謂，在於中和規矩；凡事中和規矩，則無不安無不快，乃能「以吾心之節而為群動之大正，以吾心之文為庶事之美利。」群動得大正，庶事得美利，推而至之，即使一人之心，廓而為天下人之心；天下人之心，又會通於吾心而行其典範，如是，由始而終，由本而末，莫非禮之運行，禮運行不悖，使心無不適，身無不安，而物得其順，其發之於內，行之於外，規矩所至，皆為敬意，而敬者出乎誠，誠者在乎禮，禮之表現，無非仁之敬篤，約而言之，云禮云敬者，皆合於仁，亦皆仁體的顯現。

#### 肆、仁的人道義

本論文〈前言〉曾云「仁」者，以仁之字，「一為開啓儒學之鎖鑰，一為敲響《訓義》之盤鍵。」又云仁「不出天人的關係，而此天人關係，既由人事以達天德。」以孔子言，其由人事以達天德，即「下學而上達」，亦即為人道理想的引申。此人道之說，與其解為人事的完成，不如謂為現實政治理念的期待。事實上，以孔子為主的儒家，根本理念即在德治思想的建立，而此德治思想基本精神，又在使宗法社會得所樹立，宗法社會得所樹立，政治及和諧上軌道；政治和諧上軌道，人道社會的理想即達成，人道社會安和樂利，一切昇平且止於至善，仁之境即於焉而至，此即謂之大同，亦歷代儒者衷心之所求。

再以「仁」如只是少數人的德業，此仁亦屬平凡，所謂「泛愛眾，而親仁。」其重則在「泛」與「親」，且而如只是「親」而無「泛」，即無擴大義可言，如無

<sup>32</sup>王船山《四書訓義·論語》卷十六，頁681-682。

擴大之意，則「親親而仁民，仁民而愛物」當亦無從講起。是以仁民愛民的觀念，自始即存在孔子心中，亦儒家追求人道社會的終極理想。而其實人道社會的理想，應與人道熱情不可分割，須有熱情，才能亟亟追求；有追求，才有理想，否則，一切均流於空談。這也說明何以孔子要周遊列國栖栖皇皇之因，亦說明何以孔子在無數挫折中始終奮起「知其不可而為之」勇氣的緣由；蓋必如此，才能顯現其對人間真正的關懷，而其關懷，又在先人後物，亦即親仁在先，愛物在後，也由於如此，仁道的精神才能充分流露，人的價值層面才更有所提昇。

論及人的價值層面提昇的觀點，毋寧說是孔子社會理想的體現，亦孔子人道熱情客觀化的盡致；這種體現與客觀化，落實以行，無疑即在滿足人民生活的基本要求，誠如韋政通〈孔子〉論所說：「從理想的觀點，人的價值應以能滿足道德的要求為優先。從現實的觀點，如要實現任何價值，生活的基本需求必須先滿足<sup>33</sup>。」基本生活滿足，民眾安適，然後人的價值才能講說，才能提昇，也才能講愛人；若果生活不能滿足，民眾長期處在饑荒中，仁之境恐亦無由達成；因之，使百姓均平安樂，確乎是儒家理想之所在。今如以例為說，則《論語·季氏》「季氏將伐顓臾」可為一証。此篇乃孔子評冉求助季氏為政之不妥，段落所謂：「丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安；蓋均無貧，和無寡，安無傾。」此句朱子之解，為就字意述說，謂：「季氏之欲取顓臾，患寡與貧耳。然是時，季氏據國，而魯公無民，則不均矣；君弱臣彊，互生嫌隙，則不安矣。均則不患於貧而和，和則不患於貧而安，安則不相疑忌而無傾覆之患。<sup>34</sup>」船山則謂：

夫季孫之欲，吾已灼見之矣；己富而由猶患貧也，己眾而猶患寡也，他非所患，而嫁言憂也。以某也所聞證之，而其辭窮矣。某也聞有國有家者，有國則所以靖其國，有家則思所以保其家。既有國，而即有其土地人民；既有家，而即有其祿人徒旅；於是可泰然安處於國家之上，而務清心寡欲，以盡君道而守官箴，雖寡不患也，況不寡乎？雖貧不患也，況不貧乎？以理言之，居人上者，義利必明，而居心自定者如此。若以勢言之，而國勢即在天理之中。所患者，有定分而越之，在已成偏重之形，而應有者受其侵壞而不均。既成偏重之勢，則非所據而據之，上有餘怒，而下有餘怨，不安矣。夫其所以不患貧寡者，豈為計之疏哉！蓋均則各有其有，賓祭有餘，而無外用，無貧也。家無國之用，即不必多求於國也，均斯和矣。上不怒，下不忌，上下同心而指臂相使，無寡矣。無貧無寡，得之也不慚，據之也不疑，既均且和，斯安矣。內以寧，外以輯，傳世滋久，雖至子孫而何有傾哉？是則心之能清，即理之攸當；理之已順，即勢之永安。夫如是，內治有餘，而奚外患之足憂乎！<sup>35</sup>

本段話，乃孔子之就季氏據國，造成魯國內政不安而發，故有「不患貧而患

<sup>33</sup> 韋政通《中國思想史上》頁 85。

<sup>34</sup> 朱熹《四書章句集注·論語》頁 167。

<sup>35</sup> 王船山《四書訓義·論語》卷二十，頁 877。

不安」之言；明確說來，季氏的行爲，僅爲個人的權力，與貧窮其實無關。但從另一角度說，人民貧窮即是國家大患。最簡單地說，因貧而父子相殘，則家何以齊；因貧而盜賊四起，國何以能治！家不能齊，國不能治，欲行仁道，將是緣木求魚，殆不可能。而欲家齊國治，使百姓貧寡而至均和安樂，才最主要。如百姓貧困，一味講仁義道德，仁義道德亦無有作用。常言：「久病無孝子」，病久，孝子皆無法承擔，推至舉國皆貧，要百姓均和安適，又豈能夠。譬希臘經濟危機，失業率高，人民生活困難，抗議之爭時起，對國家的認同感即因之降低，此故船山要疾言：「均則各有其有，賓祭有餘，而無外用，無貧也。<sup>36</sup>」以云「仁」之境，又有何難！

### 伍、結語

本文以「基本義」、「社會義」及「人道義」說仁，所舉則船山《訓義》之義。而其實基本義仍在倫理概念的展現，人道義又須銜接天命之說，以篇幅所限，不及細說，無論如何，人的價值意念均已涵蘊其中。

事實上，仁與愛自始即相連不可分，無愛則不成爲仁，無仁則愛意無從示現，而其立基點，即在於我，無我之發，仁之義即無由申說；是我之德者，乃即仁的根本，由我而人，人我一體，仁之展衍才能可久可大。正如徐復觀〈孔學新論〉所言：「愛不是出自人我一體，則愛不算在生命中生了根，於是此種愛只能成爲一被限定之愛。被限定之愛的價值，根本是不能確定的。要人我一體，則只有從自覺自反的實踐工夫中翻騰上去，由『我』中轉出『人』，於是『人』乃非與『我』對立之人，愛乃成爲不容自己底無限的愛。所以就仁的本體來說，必兼攝『人』『我』以爲言；而且『克己』的工夫，亦即是仁的本體。<sup>37</sup>」徐先生之說，恰可印證船山之見，此船山於論孔子「惟仁者能好人，能惡人」章有謂：「夫子曰：『仁者，心之體也。』體立而用乃行焉，未有無其體而可乘一時發見之情以徵諸用者也。<sup>38</sup>」然則仁之體用合一，亦即人我之合一，觀乎二氏之言，則仁人之愛，心量無限，其不分今古，合流於天地，斯乃可知。

<sup>36</sup> 同上。

<sup>37</sup> 徐復觀《中國思想史論集續篇》頁 378。台北，中央書局，1959 年。又見於上海，上海書店出版社，2004 年。

<sup>38</sup> 船山《四書訓義·論語》卷八，頁 360。

### 參考文獻

- 王夫之《船山全書》第八冊。長沙：嶽麓出版社，1996。
- 王陽明《傳習錄》。臺北，正中書局，1992年。
- 朱熹《四書章句集注》。山東：齊魯書社，1992。
- 朱熹《朱子語類》。台北：中華書局，1986。
- 韋政通《中國思想史》。台北：水牛出版社，1989。
- 唐君毅《中國哲學原論·原道篇二》。香港，新亞書院，1973。
- 徐復觀《中國思想史論集續篇》。台北：中央書局，1959。
- 陳榮捷《近思錄詳註集評》。台北：學生書局，1998。
- 蔡仁厚《中國哲學的反省與再生》。台北：正中書局，1994。
- 錢穆《孔子與論語》。台北：聯經出版社，1994。

## Exploration of the Essential Meaning of Benevolence in Wang Chuan-Shan's Explanation on The Four Books

Chin-Fu Yang\*

### Abstract

Wang Chuan-Shan's *Explanation on The Four Books* consisted of many chapters, and was written with a lot of words. Although the work was named as an "Explanation," the contents inside still mainly came from Zhu Xi's concepts and ideas.

Apart from borrowing the ideas of the two Cheng's, namely Cheng Hao and Cheng Yi, Zhu Xi actually had his concepts following the ideas of Confucius and Mencius. Confucius and Mencius did not make clear the main objectives of their ideas, but simply advocated the reason of benevolence. Therefore, Zhu Xi directly explored the real meanings of Confucian thinking, which was originated from doing one's best and benevolence of human beings. Speaking of doing one's best, its basic meaning is that the virtue of one's heart should be established in oneself. Regarding the establishment of the virtue of one's heart, one should firstly make himself/herself calm, and then could bestow love on other people. Therefore, the love in benevolence should not only for oneself, but should also be put in the place of others and given to others. If one could extend love to people than himself/herself, this is called benevolent love. Its meaning just extends from the basic aspect to the social aspect. Therefore, regarding the saying about extending love to others and establishing friendship with those people having the virtue of benevolence, these words are not only the opinions written on paper, but also have to be acted in life substantially; otherwise, we cannot see the real meaning of the so-called "love" and "friendship."

Nevertheless, under the system of clan groups, the social meaning of benevolence might not necessarily present the ethical meaning of clan groups. Although Wang Chuan-Shan did not specifically indicate such ethical meaning in his work *Explanation on The Four Books*, it could be seen everywhere in its reflection of the political argumentation. The commonly seen examples are: "when wealth is evenly distributed among people, there will be no poverty"; when the country is peaceful, there will not be the feeling of inadequate population"; and "when the society is stable, the country will not be capsized. If the society is completely "fair," "peaceful" and "stable," all the common people will be living in harmony and

---

\* Professor, General Education Center, Meiho University

happiness, and the country will be full of peaceful and prosperous atmosphere. Thieves, robbers and rioters will not do evil things. Then, isn't it available to achieve Confucian politics rapidly? From this point, it is shown that Wang Chuan-Shan is especially insightful towards politics. Also from here, we can know his profound idea towards humane.

After all, for benevolence, it goes to the heart of reason from the hearts of people. Not only general people should learn to be benevolent, benevolence should also be passed on to the top level. The final ideals are that others and oneself can be combined as one, and all the people in the world can get their love.

Keywords: Wang Chuan-Shan, *Explanation on The Four Books*, benevolent hear, humane