

王船山性論釋義

美和科技大學通識中心教授

楊錦富

摘要

宋儒論性，厥有二系。一為以《論》《孟》《中庸》為說的程（頤）、朱（熹）系統；一為以《易傳》為說的周（敦頤）、張（載）系統。前者為以「性」為基本觀念，發展其「本性論」；後者以「道」為先，以「性」居後，發展其「天道論」。若夫船山則依《易傳》為本，所循乃周、張「天道論」之進路，與程、朱「本性論」是有分別。

基本上，程、朱論性，有謂「義理之性」及「氣質之性」，義理之性為仁、義、禮、智的善端，而氣質之性，其有所陷溺，則為習染所至；若船山者，則統義理、氣質之性，歸為「氣質中之性」，以為「氣」者，乃萬物之源，其「性」必自「氣」上著眼。是「性」本氣之理，言「性」必言氣，「性」為氣化之性，所謂「氣的一元論」，與程、朱觀點顯然有異。

故論船山之性說，其「原發義」應為其人思想論點所著，以此論點，乃有性合「理、氣」一體之說。則理善，氣無不善；氣不善，理未之善，與宋儒「理先氣後」之說，是又間隔，則思維與程朱未契應，乃為可知。

然則船山雖以氣為性之本然立論，所持乃就形而上的道德價值凝成其形而下歷史文化的觀點，用今之哲學名詞冠之，即所謂之「實在論」者。雖其運思著意稍為駁雜，然如從宋儒二系分釐而下，有所解析，對其氣化立論之把握，雖不見得全然清晰，所知當亦不遠。

一、前言

明末諸老，其在江南，究意於理學者，於浙江則梨洲先生，於湖南則船山先生，皆卓然為大家。然梨洲貢獻在《學案》，而自所創獲者並不大。船山則理趣甚卓，不徒近三百年所未有，即列之宋、明諸儒，其博大闔括，幽微精警，蓋無多讓。

船山之學，雖云闔闊精微，思維所繫則較無系統，需得就其解經論史之作中抽繹而出，乃能有所理解。其所謂的理趣，亦就其所建構的「氣」與「器」的理論析述，以今之觀點言，即所謂「實在論」¹的思維模式而架構其立論，然此實

¹ Realism。謂育宇宙的「共相」，即真實的存有。

在論的立場，卻非依一嚴格思辯過程而建立，只能順勢講說，不能逆反其確定起點何在；換言之，船山立說，皆依常識層面建構，其最後所成的結果，仍包含許多論斷，其論斷所繫，又幽深隱微，學者只能從其所形成的系統著眼，每每但覺其廣大，而不能細察其立說根抵的得失，如此則不免有見其長而不知其短的缺失²。

近世談船山的學者，如譚嗣同、梁啟超等人，對船山之學皆一味讚許，尤其梁啟超更引友人鄧湘皋³所說：「當代經師，後先生而興者，無慮百十家，所言皆有根抵。然諸家所著，有據為新義，輒為先生所已言者。《四庫全書》於其《春秋稗疏》曾語及之。」謂諸賢所言新義，船山蓋已言之。又說：「船山學術，二百多年沒有傳人。到咸、同間，羅羅山（澤南）⁴像稍微得著一點。後來我的畏友譚壯飛（嗣同）⁵研究得很深。我讀船山書，都是壯飛教我。⁶」惟梁氏所言，在於贊語，若船山意見則無評論。當代述船山思想者，所採則有偏於歷史文化，如賀自昭〈王船山的歷史哲學〉⁷、李季平《王夫之與讀通鑑論》⁸、胡發貴《王夫之與中國文化》⁹，不免過度重視船山理論的後果。至如就思辯立場入者，若方克《王船山辯證法思想研究》¹⁰、馮友蘭〈王夫之的唯物主義哲學和辯證法思想〉¹¹及李德明〈王夫之矛盾觀述評〉¹²，皆自辯證立場批駁，視船山為徹底唯物主義者。事實上，這些論斷都是從「理論後果」作一設想性的提出，如以船山思想基礎言，是否對此設想性的論點即能肯定，殊值懷疑。

然則船山是以實在論觀點建立其形上學與宇宙論，其根本旨趣仍在「內聖外王」的傳統目標上，因之，一如其他宋明儒者，船山必依其形上學而提出一套道德價值的理論，蓋亦必通過此部份理論纔能凝成其歷史文化的觀點，有如陳忠成〈王船山論習與性〉¹³、曾昭旭〈王船山之人文化成論-性之凝成與客觀事業之成就〉¹⁴皆就此觀點論述，其「人文化成」意涵之折轉於客觀事業，是由形上之道落實而為形下之器，此形上、形下所凝的性論觀點，亦即船山道德論之人文化成

² 勞思光《中國哲學史·三下》頁 684

³ 鄧湘皋，即鄧顯鶴的別名，湖南新化人。生於清乾隆 42 年（丁酉，1777），卒於清咸豐 1 年（辛亥，1851）。於《船山遺書》薈萃已刊未刊之本，編校精審。徐世昌《清儒學案》卷 167 之 34 有傳。

⁴ 羅澤南，別名羅山，湖南湘鄉人。生於清嘉慶 12 年（丁卯，1808），卒於清咸豐 6 年（丙辰，1856）為抗洪楊兵亂的名將，曾國藩作《神道碑》。徐世昌《清儒學案》卷 170 之 1 有傳。

⁵ 譚嗣同，字復生，又號壯飛，湖南瀏陽人。生於清同治五（1866），卒於光緒 24 年（1898）。戊戌六君子之一，有《仁學》之作。

⁶ 梁啟超《中國近三百年學術史》頁 118。

⁷ 余英時等著《中國哲學思想論集》頁 135-151。台北：水牛出版社，1990。

⁸ 李季平《王夫之與讀通鑑論》，山東：山東教育出版社，1982。

⁹ 胡發貴《王夫之與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2000。

¹⁰ 方克《王船山辯證法思想研究》，湖南：湖南人民出版社，1984。

¹¹ 馮友蘭〈王夫之的唯物主義哲學和辯證法思想〉，《北京大學學報·人文科學報》，1961 年第 3 期。

¹² 李德明〈王夫之矛盾觀述評〉，四川：《天府新論》，1996 年第 2 期。

¹³ 陳忠成〈王船山論習與性〉，台北：《孔孟學報》第 32 期，1976 年 9 月。

¹⁴ 曾昭旭〈王船山之人文化成-性之凝成與客觀事業之成就〉，高雄：《高雄師院學報》第 6 期，1977 年。

所繫，故本文乃專就船山《讀四書大全說》，關於闡釋孟子道性善者，作一抒論，庶幾對船山道德價值之哲學意涵有所釐清。

二、船山「性」論的基本意涵

船山「性」論的觀點，其實即儒家「心性」之論，而善惡之說，亦通過心性之說以闡揚；易言之，儒家的道德價值皆通過心性的善惡以持論。若此心性之說，在宋儒表現至為明顯，故宜先就宋儒談起。依宋儒釋義，性論之義有因《易傳》和《中庸》立說的不同而有差異。其依《中庸》說者，則採「性、道、教¹⁵」三義立論，依《易傳》說者，則採「道、善、性¹⁶」三義立論；前者必以「性」為最基本觀念，程伊川為代表，若朱熹則依此理路而建構其系統，是所謂的「本性論」；後者則「道」為首出觀念，而「性」居「善」之後，以周濂溪為代表，若橫渠則屬此路數，是所謂的「天道論」。「本性論」與「天道論」指向顯有不同，然後儒則常混淆二說法。譬若「天命之謂性」一語看，如將此處的「天」視為實義字，便趨近於「天道觀」，其「率性之謂道」的「道」字，即指「人道」而言；反之，如將此「天」視為虛位，則「天命」即為一描述語，並不具太大意義。如陽明所言「天理」一詞的「天」字，即指「心體」或「良知」，自不必在「心體」、「良知」之外另立「天道」。

至如船山立說仍依《易傳》為本，所循乃周、張「天道論」的路徑，與程、朱「本性論」之說截然有別，故其對程朱所舉「氣質」、「義理」之性，則顯未贊同。此例亦見《論語·陽貨》：

子曰：「性相近，習相遠也。」

朱子云：

此所謂性兼氣質而言也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。¹⁷

又引程子之言云：

程子：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉！」¹⁸

「氣質之性」見於張載《正蒙·滅明篇》：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」意謂天地之性是本原，是人與物未生之前共有的本性；氣質之性是人生後與人的生理、身心相結合的具體本性。此

¹⁵ 《中庸》首章：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

¹⁶ 《易·繫辭傳》第五章：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」

¹⁷ 朱熹《四書章句集注》頁 174。

¹⁸ 同上

觀點為二程所接受，而以天命之性即所謂之「理」。如二程所述「自性而行皆善也，聖人因其善也，則為仁、義、禮、智、信以名之。¹⁹」而「習於善則善，習於惡則惡。」又云：「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。」又云：「有自幼而善，自幼而惡，是氣稟有然也。²⁰」則朱熹承張、程而來，亦謂善惡之來，即在氣稟的習染，非性之本然，既非本然，則程朱所謂之性究竟何所指？此必所謂「性即是理，理無不善。」之說。是性與氣非一體，性為理，理無不善；氣為習染，習染有善惡。推而言之，人性之中，有其「理」，亦有其「氣」，稟仁義禮智之理，持清明之氣乃善；違仁義禮智而有物欲之累乃惡，此為程朱理氣二元之說，亦宋儒思想之特質。

然在船山，其所謂之「性」，卻非指「理」言，亦非程朱所謂「習染」的氣。其所謂的「性」，是「必從氣上說」的基本態度。即論〈性相近，習相遠〉之說，則謂：

程子創說個「氣質之性」，殊覺峻嶒。先儒於此不儘力說與人知，或亦待人之自喻，乃緣此而初學不悟，遂疑人有兩性，在今不得已顯之。所謂氣質之性，猶言氣質中之性也。質是人之形質，質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生，氣以函理，故一人有一人之性也。若當其未函時，則且是天地之理氣，蓋未有人者是也。乃其既有質以居氣，而氣必有理，自人言之，則一人之生，一人之性。而其為天之流行者，初不以人故阻隔而非復端之有。是氣質之性，依然一本然之性也。²¹

船山所指氣質之性，非習染之性，而為「氣質中之性」。且以為「氣」者，是萬物的本源，謂「天地之產，也必須從此著眼。²²」其所謂之「性」必自「氣」上著眼，與程朱氣質之性的「氣」之不同，且而「天下豈別有所謂理氣。得其理，之謂理也；氣原是有理底，盡天下之間，無不是氣，即無不是理也。²³」謂「理」即「氣」，義理、氣質本一體，焉有義理之性與氣質之性的分別，此與程朱論說之別異，可謂明矣。

然則船山思想中，「性」與「命」是同一的。其性為生之性，氣為自然之流行，以其為生之性，自然隨「氣」的運行與變化。所謂「氣日生，故性亦日生。性本氣之理而即存乎氣，故言性必言氣而始得其所藏。²⁴」是「性」本氣之理，而存乎氣，言性必言氣，「性」為氣化之「性」，實為可知。

三、船山性論之原發義

¹⁹ 《二程全書·遺書》卷15。

²⁰ 《二程全書·遺書》卷1。

²¹ 王船山《四書大全》卷7，頁873-874

²² 王夫之《思問錄·內篇》卷1，頁14。

²³ 王夫之《讀四書大全說》卷10，頁1253。

²⁴ 王夫之《讀四書大全說》卷7，頁880

船山云人性爲氣化所致，然則人性究竟何所指？在船山而言，所謂的「性」，乃具人之所以爲人的規定性，此規定性與他物必然不同。《張子正蒙注》所謂：「凡物皆太和絪縕之氣所成，有質則有性，有性則有德。草木鳥獸非無性無德，而質與人殊，則性亦殊，德亦殊爾。²⁵」則人性即具人之爲人的確定性，此確定性船山以爲即是人的生命，如前所引《陽貨篇》篇夫子之論「性與天道」所載：「一人之生，一人之性。」，其「生」即「性」說，意謂人性即人生命的存在，而船山概以「生理」稱之，必謂「夫性者，生理也，日生則日成也。²⁶」又前所引《思問錄·內篇》所云：「命曰降，性曰受。性者生之理，未死以前，皆生也，皆降命受性之日也。」則所謂的「生理」，當非指人生理衝動的欲望而言，應爲人之爲人的確定性，即是人稟賦的質素。所謂：「天以其陰陽五行之氣生人，理皆寓焉而凝之爲性。故有聲色臭味以厚其生，有仁義禮智以正其德，莫非理之所宜。聲色臭味，順其道則與仁義禮智不相悖害，兩合者而互爲體也。²⁷」則船山「生理」之義，所指即人稟賦的「仁義禮智」，亦即道德價值的根源。同樣之語，如《讀四書大全》所言：「仁義自是性，天事也；思則是心之官，人事也。天與人以仁義之心，只在心裏面，唯其有仁義之心，是以心有其思之能，不然，則但解知覺運動而已，此仁義之本而生乎思也。²⁸」由是知，人的生命所涵蓋的道德準則，即船山所云「生理」之謂。

再以氣化的義蘊言，船山所云的「生理」，其第二層意義，當爲人智慧之顯現，此即「耳有聰，目有明，心思有睿智，入天下之聲色而研其理者，人之道也。²⁹」意謂人之性不離耳目的功能與思維。

由是知，船山「生理」所涵之意，合而言之，一當指的人之智慧與理性，一當指的社會道德的特徵。此種合人性與道德價值的意念，近於孟子的四端之心，其間差異，在孟子是以直述之說言道德的良知，船山則以曲折思辨的語言對道德的意涵作更細致的論述。如孟子所言是直線性的述論，船山之論，即是螺旋式的曲進，此是進路的不同，歸趨實爲一致。

至如孟子之後的釋性之道，有以「性」釋性，亦有以「理」及「習染」釋性；前者如東漢王充，後者如宋明理學者。至於船山之論，其「生理」之說，一則秉承王充的氣稟說，一則吸取宋儒的引「理」入性的思想，進之融成自身的氣蘊之思，即前所述「天以其陰陽五行之氣生人，理皆寓焉而凝之爲性」之說。

船山承王充、宋儒思想，受宋儒影響較之受王充爲深。然其思想展露則力圖超越傳統，即從形下的「氣」，談「性」的局限，而深入形上的「理」來析論人性的內涵。惟其「理」、「氣」之說，究竟與宋儒理解不同，人性論的觀點與宋儒即有甚大出入。進一層說，程朱的「理」雖亦有其規律性，但其「理」仍先於「氣」而存在，理是主宰氣的先驗本體，因之，程朱「性即理」的性，即非「人身實有

²⁵ 王夫之《張子正蒙注》卷5，頁74。

²⁶ 王夫之《尚書引義》卷3，頁36。

²⁷ 王夫之《張子正蒙注》卷3，頁21。

²⁸ 王夫之《讀四書大全說》卷10，1239。

²⁹ 王夫之《讀四書大全說》卷7，頁881。

其當然者」的具社會道德的特徵，而是帶有神秘的超驗性。因之，其所謂的「理」，必是外在於氣，「理」與「氣」呈現分殊之況，之後，乃途轍而為「天命之性」與「氣質之性」的二元之人性論，此必船山所反對，是為當然。

四、性本理氣之一體

在理、氣的聯系上，船山反對理、氣二元，而主張理統一於氣，此即氣的一元論。所云：「夫性即理也。理者理乎氣，而為氣之理也，是豈於氣之外別有理以游行於氣中者乎？」³⁰是船山亦肯定「性即理」，然此理必在氣之中，非氣外別有一理。在《孟子·告子上篇》的議論中，船山所提更為明確：

理，即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後，理善則氣無不善；氣之不善，理之未善也。³¹

又云：

天人之蘊，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛託孤立之理也。乃既以氣而有所生，而專氣不能致功，固必因乎陰之變、陽之合矣。有變有合而不能皆善，其善者則人也。其不善者則犬牛也。³²

又云：

人有其氣，斯有其性；犬牛既有其氣，亦有其性。人之凝氣也善，故其成性也善；犬牛之凝氣也不善，故其成性也不善。氣充滿於天地之間，即仁義充滿於天地之間，充滿待用，而為變為合，因於造物之無心，故犬牛之性不善，無傷於天道之誠。³³

以上之說，有可注意者，在船山惟以氣說天，氣有陰陽變合，故天惟有「誠」而不能盡「善」。氣之變合未盡善，然不得謂天有不善，以天之造化本出無心，而僅由於一氣之變合之行於不容已。³⁴其次，船山亦以為天之命人，一半用理以為健順五常，一半用氣以為窮通壽夭，理只在氣上見，其一陰一陽，多少分合，主持調劑者即理也。以是知凡氣皆有理在，則凡命皆氣，而凡命皆理矣。³⁵

因之，船山所謂的「理」、「氣」，二者並非獨立存在。依「理只在氣上見」

³⁰ 同上，卷 5，頁 562。

³¹ 同上，卷 10，頁 1240。

³² 王夫之《讀四書大全說》卷 10，頁 1241

³³ 同上，1245。

³⁴ 錢穆《中國學術思想史論叢·五》〈王船山孟子性善義闡釋〉頁 134。

³⁵ 王夫之《讀四書大全說》卷 5，頁 561。

的用語，知理只是氣的屬性，理既在氣上現，理氣相合，一元論的意義就更明確。所以如前所說「氣質之性」，就不是宋儒所說有別於「義理之性」的「氣質之性」，而是「氣質中之性」。「質」是人的形質，範圍人的生理；形質之內，則氣充之，且盈於天地之間，也即是說，人身以內人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理，行乎氣之中，與氣互為涵蓋，故「質以函氣」而「氣以函理」；質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，故一人有一人之性。自人言之，一人之生，一人之性，其為天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有，是氣質中之性，依然一本然之性。³⁶再轉過來說，「氣」是人的生命存在的物質基礎，所以「函氣以生」；而「理」則是人性的本質，是人在現實存在的形上根據。於氣化生人時，固然「命」之以理與氣，但理、氣在人身上卻是統一的，「質函氣，氣函理」，理在氣中，所以人性即為「氣質中之性」，此即是為人的「本然之性」。

由此「性一元論」觀點，船山是不認同程、朱分性為氣質、天命之性。錢穆在〈王船山孟子性善論闡釋〉一文特別解釋這段話：

又張、程首有「義理之性」與「氣質之性」之分別，而朱子取以注此章，謂：「此所謂性，兼氣質而言。」又引程子曰：「此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉？」今船山曰：「豈孔子所言者一性，而孟子所言者別一性哉？」是針對朱注而發，語極明顯。又曰：「所謂氣質之性，猶言氣質中之性。」而又將氣質二字分別言之，是於程說顯不贊同，隱言之而已。並於義理之性，文中全未提及。³⁷

由是知船山不同意程、朱之分性為氣質、天命之性。以為「性」是包涵理和氣。這點在《孟子·告子》篇中表達極為明白，船山說：「性只是理，合理與氣，有性之名，則不離於氣，而為氣之理也。為氣之理，動者氣也，非理也。故曰：性不知檢其心，心則合乎知決矣。合乎知覺則成才，有才則有能。故曰：心則檢性。³⁸」性為理，然理不能離氣，性乃統兼理氣。心為性之動，動為氣；心為氣，氣不能離理，心兼性情，動有才，才有能，才和能不是性。因此，船山極力主張理不能離氣而獨立，理乃是氣之理，所以性之合理氣，乃為必然。

於是性兼理氣，說與朱熹所言「氣質之性」仍不相合。朱熹所言的二元人性論，先決的條件即理在氣先，因而有善惡的論斷。今再以朱熹二元論為說，則「天命之性」，因其所稟之理為善，所以是善的；而「氣質之性」則因理與氣染，所以有惡。如朱熹所說：「人之性皆善，然而有生下來善底，有生下來惡底。此是氣稟不同。³⁹」又如：「但稟氣之清者，為聖為賢。如寶珠在濁水中。所謂明明德

³⁶ 同上，卷7，頁882。

³⁷ 錢穆《中國學術思想史論叢·八》〈王船山孟子性善論釋義〉頁132。

³⁸ 王夫之《讀四書大全說》卷10，頁1242。

³⁹ 《朱子語類》卷4。

者，就濁水中揩拭此珠也。⁴⁰」文中所謂的「揩拭」，即指化性起偽的氣質之性，在朱熹的思想中，所謂的天命、氣質之性，即是去「人心」，而成「道心」，也即是存理去欲。然在船山來說，既反對性二元論，當然也拒絕禁欲的意向。人性既為一本，當亦無天命與氣質之性的對立，自然無必須除去的氣稟之惡，那又何須「揩拭」？由此亦知，船山人性之一元論，是徹底否定氣稟之惡，而將天理統一於氣稟之中。

至於「氣質之性」有何意義？在船山者，即將之分為「氣」、「質」、「性」、「習」四個觀念。「質」是形質，由氣而成。譬人初生之時，即因氣而有形質，且一成不變。再以人的形質包括生理所有機能，也包括心理所有才能，即前述「心兼性情，動有才，才有能」之謂。其次，人的形相和聰明智慧，生即具有，各有不同，這即是人天生之質。氣是人的元素，化成人形質，而充滿人身，以是人之質，由氣而成，質之不同，氣亦因之不同。再回到頭來說，性兼有理和氣，質本在氣的觀念以外，然而質由氣而成，性便含有質。「質者，性之府也；性者，氣之紀也。」所謂氣質之性，就是這種性。依以上的推斷，顯然船山是反對人受命之初只有「理」，所以肯定理與氣相伴而在。因此，有理必有氣，人受命之初即是理氣統一於自然本性之中，當然即無具先驗存在之「理」的「天命之性」。所以船山的性即是一本的性，亦即是氣質之性。易言之，在理、氣的關係中，理統一於氣，所以人性中的理與氣並非歧立，而是融入於一元的自然本性之中。⁴¹

五、性之體為善說

船山肯定人性為「生理」，而「理」在船山思想中又是氣化的秩序和條理，此與朱熹的「氣質之性」極有差異。朱熹講的氣質之性，是為解說性的善惡問題，其仍主張本然之性為善，氣質之性則可善可惡。若船山者，則主張性無不善，理由是「性之善者，命之善也；命無不善也。」「性善」是因「性」來自天命，天命不能不善。那天命為何？天命是陰陽之道，即是理。是船山性善的根源，即在於天命之理；亦即是天理，從天理處著眼，船山觀點與朱熹思想可以相通。但船山不稱理為性，因為性必兼理和氣，這一點顯與朱熹不同。其次，人性之惡，基本皆在於質，「夫氣之在天，或有失其和者，當人之始生而與為建立，於是而因氣之失以成質之不正，乃既已為質矣，則不正者固在質也。」意謂人生之時，由氣而成形質，氣的陰陽在結合時，有正有不正，質乃有正與不正；因質的正不正，性乃有善有惡。船山以為不正在於質，當不必追究到氣，所謂「在質，則不必追其所有建立而歸咎夫氣矣。」然而應該追究「質」所以建立的元素即是「氣」，質的正不正，應由氣承擔。以是知船山以為質的正不正，並非如朱熹所說：有其氣體的清濁，氣清為善，氣濁為惡；卻是出於氣的結合失和或不失和。因之，質的正不正，並非自氣來，而是來自陰陽的結合，此是船山與朱熹相異處。

⁴⁰ 《朱子文集》〈答鄭子上〉。

⁴¹ 胡發貴《王夫之與中國文化》頁 145-146。

再就「氣」本身說，氣有清濁，清爲陽爲剛，濁爲陰爲柔；然而不能謂剛常即善，柔常即惡；剛不得其正則爲惡，柔得其正則爲善。善惡不在氣的清濁，而是在於氣的正不正。人之初，得氣以成形質，質因氣之正或不正而成其爲正爲否。質的正不正，即是分辨人是善是惡的基礎；然而人之是善是惡，其構成因素，依船山之說，當不是「氣」，而是「習」。

後天之性亦何得有善？習與性成之謂也。先天之性「天」成之，後天之性「習」成之也。乃習之所以能成乎不善者，物也。夫物亦何不善之有哉？取物而後受其蔽，此程子所以歸咎於氣稟也。雖然，氣稟亦何不善之有哉？然而不善之所從來，必有所自起，則在氣稟與物相授受之交也。氣稟能往，往非不善也；物能來，來非勿善也。而一往一來之間有其地焉，有其時焉；化之相與往來者，不能恒當其時與地，於是而有不當之物，物不當而往來者發不及收，則不善生矣。……於是來者成蔽，往者成逆，而不善之習成矣。業已成乎習，則熏染以成固有，雖莫之感而私意私欲且發矣。⁴²

質或正或不正，只是善惡的基礎，善惡的形成，在於行動，即是人的氣稟與物相接。人的氣稟乃是人心，人心與物相接而心動，動合於時合於地爲善；不合於時不合於地則爲惡。如《中庸》所說喜怒哀樂發時的中節不中節，中節是合於時地，不中節是不合於時地。行動既久，養成習慣，習慣成自然，成爲第二天性，此即「後天之性習成之」之謂。⁴³

至於「後天之命習成之」之說，如逆迴而述，回到性善論的源頭，可以看出船山所謂的「性」，乃是指人的本質，這本質是人之有道的文化基礎。換句話說，船山是從人的社會倫理屬性來揭示人性本質的，所以否定人性無善無惡的說法，畢竟無善無惡之說是漠視人之爲人的性及其相處之道，因此，當然不同意告子自然的人性論，認爲「食色性也」，只是基本欲求的甘食悅色，不是真正的人性，真正的人性，在有其「天性之善」，且又合於「人之有道」，也就是合於人類社會運作的軌道，否則僅能以「衝動」來形容人暫時的滿足，於「生理」的超越性是無有助益的。

此外，船山也重視氣稟與物往來的「幾」效。謂「幾」也者，是心意之未動而將動之時的狀態，亦是初動之氣，此氣延展出去足以影響心之爲正爲否，蓋心因物而動，物不動，心不動，氣亦不動；物動，心隨之而動，氣亦隨之而轉，此雖是唯物之原則，然其動亦必爲「正」向之動，否則必流於惡，是而其端倪乃在乎幾微，亦聖愚之差別。

天地無不善之物，而物有不善之幾。物亦非必有不善之幾，吾之動幾有不善於物之幾。吾之動幾亦非有不善之幾，物之來幾與吾之往幾不相應以正，而

⁴² 王夫之《讀四書大全說》卷8，頁911。

⁴³ 參考羅光《中國哲學史·清代篇》頁231-232

不善之幾以成。故唯聖人為能知幾，知幾則審位，審位則內有以盡吾形吾色之才，而外有以正物形物色之命，因天地自然之化，無不可以得吾心順受之正。如是之性亦無不善矣。故曰：「性善也」。嗚呼！微矣。⁴⁴

聖人所以道德臻於至善，在於知幾，知幾則能審位辨勢，知何者當，何者不當，在內盡其性，在外順其命，因自然變化安然受之而得其正，趨善祛惡，其行始終如一，即夷狄蠻貊之邦，皆無不可之行，則其性之善為可知矣。

六、性心與情才的相關義

儒家論性的善惡，目的在於修身，修身最要緊的，在於正心。心的研究，在儒家的學者中，常佔重要地位。王陽明在《陸象山文集》序中提出「心學」之說，又說心學的流傳，從孟子開始，而由陸象山繼承。王陽明是繼承陸象山的人，他又主張良知，以修身在致良知，王學遂被稱為儒家的心學，實際上儒家的學者都講正心，但對於「心」的解釋則有不同。朱熹以心兼性情，即是心兼理氣。其意為人順天地之秀氣以生，秀氣清氣，氣清則靈，人之心靈明能知，為人身的主宰⁴⁵。然此是一般心性的論點，實際並未能解決心性在善惡的歸屬性的問題。對此問題，宋明儒傳統之心性論點，宜先提出討論。

首先，對「心」的認知，須先設定心有其能正能負的能力。依此設定，則善惡之分，在於心之不同方向之活動。譬在心外立一自存之「理」，則可說心循理為「善」，反之即為「惡」，此是程朱的路數。若以「理」為內在於心者，則心之「理」可以實現，亦可不實現，其關涉條件，即在「心」有正負之可能，此路數當以陸王為代表。雖路數與程朱或異，然就設定心的善惡正負言，當不見其殊異。

再以「心」細論之，人心所涉及者為一「普遍」與「特殊」的問題。蓋程朱心中有其「共同之理」，有「殊別之理」；而論斷之中，如易誤判殊別者當作共同者，則必以「特殊」為「普遍」，遂不能循事物之「理」以應物。例如人之需要食物，原是形軀之「性」，亦即其「理」，故不能說之為「惡」，然若人以形軀的需求作為一共同標準而處萬事萬物，則是以此形軀之「理」誤作為萬物之「理」，而又此所生的活動，即形成一「私欲」世界；處處皆強萬物為此形軀所用，而萬物皆不能實現其「理」矣。⁴⁶

進一層說，人之「心」可以誤以特殊為普遍，即生「惡」悖「理」；亦可不如此錯誤，即生「善」循「理」；此是程朱所云善惡的議題。然人「心」在何種條件下何以有此誤陷？以程朱之論，遂落之於氣稟對「心」的限制上。蓋以氣稟本身亦代表特殊性，當其作主時，則「心」的普遍性即不顯；故程朱之道德工夫理論，必落在「義理之性」與「氣質之性」的劃分上。此固非謂「氣質」皆惡，

⁴⁴ 王夫之《讀通鑑論》卷10，頁2。

⁴⁵ 羅光《中國哲學思想史·清代篇》頁240。

⁴⁶ 勞思光《新編中國哲學史·三下》頁710。

然亦是強調氣質的特殊性，與「心」之向「理」的普遍性自有一衝突，此是一概念上的理解。

至於船山之言「心」言「性」，其以為人的「心」可以不合「性」。故引張載之說謂：

…心也者，不可加以有善無惡之名。張子曰：「合性與知覺，則知惡覺惡，亦統此矣。」乃心統性，而性未舍心，胡為乎其有惡之幾也？蓋心之官為思，而其變動之幾，則以為耳目口體任知覺之用；故心守其本位以盡其官，則唯以其思與性相應；若以其思為耳目口體，任知覺之用為務，則自曠其位，而逐物以著其能，於是而惡以起矣。⁴⁷

此處表明「心」之「思」可以和「性」相應或不相應；「心」的「本位」是與「性」相應的，若「心」只如此活動，即是「守其本位」；亦即所謂「道心」。反之，「心」如「逐物」而「曠其位」，則不與「性」相應，而「惡」遂由此而起。由此亦知，「心」可以不與「性」相應，遂有「惡」的可能。換言之，依船山之說，「人心」本不必然與「道心」相合。其分「道心」與「人心」，即不以人心代表「心」。「心」字在《大學》的詮釋，指的是修身的出發點，謂「身之所自脩」；又非為「動」，因「動」即是「意」，謂「未介於動，尚無意者也。」

龜山云：《孟子》一書，只是要正人心。此語亦該括不下，向聖賢語中尋一句作紐子，便遮蔽卻無窮之理。……孟子說心處極詳，學者正須於此以求見吾心之全體大用，奈何以正人心字蓋過去。所云欲正之人心，則是仁義充塞後邪說之生心爾。若《大學》言正心，自是天淵。……《大學》夾身與意而言心者，身之所自脩而未介於動，尚無意者也。⁴⁸

又云：

孟子云：「存其心。」又云：「求其放心。」則亦道性善之旨。……心含性而效動，人之德也。乃其云存云養云求，則以心之所有，即性之善，而為仁義之心也。仁義善者，性之德也，心含性而效動。故曰「仁義之心」也。仁義者，心之實也，若天之有陰陽也。知覺運動，心之幾也，若陰陽之有變合也。⁴⁹

船山雖以孟子之學為心學，但不讚成楊時（龜山）所說《孟子》一書只是正人心。正如上之所說，船山將心分為道心和人心，而不以人心代表心。再就「心含性而

⁴⁷ 王夫之《讀四書大全說》卷10，頁1244。

⁴⁸ 王夫之《讀四書大全說》卷8，頁912。

⁴⁹ 王夫之《讀四書大全說》卷8，頁913。

效動」言，亦即孟子「心統性情」之說，此心即含性之善，性之善為仁義，心之本質即是仁義，故稱「仁義」之心。次者，心又有動，心之動為意，意又有情。是而心之統性情，即心性不分，此是宋明理學家的意見。然在船山則以性為體，心為用，而體用不分。蓋性為心之體，反過來說，心即為具體之性。性本於理，理必合於氣，理合氣乃是心，因之，船山以為心和性不分。至於心為性之用，因人是活之體，體必有活動；人的生命就是生活，生活以「性」為基礎，生活之體便是「心」；既然理與氣相合為性，於是以「性」為體，而以「心」為用。惟就實質論，心並不是用，畢竟心不是動，動是情，是意，只不過心是從用的方面看，與性從本體的方面看，差異甚少。

至於心之與意，心亦非意，意包括忿懣、恐懼、愛惡、憂患等情，是則情屬於意，不屬於心。意雖不是心，意則屬於心，心為體，意為用。朱熹解「意」，以意為心動時之所向，所向為志。志則能動氣，氣為心，心與意互為因互為用，所以說「意居身心之交」，心要動「身」時，「必以意為之傳送」。然在船山則以為「心」、「意」的互因互用並非必然，各自有其體有其用。譬如一件事的發生，心可能未發，意卻將發；心靜為內，意動為外。而如從心所發的意說，那是心先意後，先者為體存於中，後者為用發於外。因此意之發當然不盡因心而起，其為自感通來，無感通自無其意。這說法與朱熹當不同，亦因迂迴詮釋而顯得牽強，最簡單的例子，如船山說心不在，則身不能脩，然而是否身不能脩，意即不能誠了，這是個大問題。

所謂脩身在正其心者，以凡不能正其心者，一有所忿懣恐懼好惡憂患則不得其正矣，唯其心不在也。心不在焉，而不見不聞不知味，則雖欲脩其身，而身不聽，此經所謂脩身在正其心也。⁵⁰

船山根據《大學》的經文，以正心為求心之所在，心不正，則是孟子所說放其心。心不存，身當然不能脩，然而通常所說的正心，是使心得其正，心得其正在於意誠。船山認為心與意互為因互為用，心之正，不全靠意之誠；而意之誠，則靠心之正。然船山不願單提一心字而講正心，以為光提心字，心將是空虛無物，所以刻意把心與意與情連在一起講。為此，特別評擊王陽明的「良知」說，以為「良知」是空虛無物，肯定心之實在「仁義」，所以說：「仁義者，心之實也，若天之有陰陽也。」意謂「仁義」是心的實體，則仁義就是人的「性」。

心之實是「仁義」，則心之正亦得之仁義，此即船山所謂天地有陰陽，心有仁義，陰陽為天地的實體，仁義也是心的實體。

必須說箇仁義之心方是良。蓋但言心，則不過此靈明物事，必其仁義而後為良也。心之為德只是虛靈不昧所以具眾理，應萬物者。大端只是無惡而能與善相應，然未必其善也。須養其性以為心之所存，方使仁義之理不失。孔子

⁵⁰ 同上，卷1，頁16。

曰：「操則存」，操此仁義之心，而仁義存也。「舍則亡」，舍此仁義之心，而仁義亡也。「出入無時」，言仁義之心，雖吾心之固有，而不能必存在也。「莫知其鄉」，言仁義之心不倚於事，不可執一定體以為之方所也。「其心之謂與」，即言此仁義之心也。⁵¹

心的本體，固然是靈明不昧，具有眾理，以應萬事；然僅就這層面說，只講到心的特點，而且講得空洞。船山批評這種講法：「說此書者，其大病在抹下仁義二字，單說箇靈明底事物，《集註》已未免墮在。《北溪》更添上一段，描畫得怱怱惚惚，似水銀子，算來卻是無甚行貨，大概釋氏之說，恰是如此。⁵²」船山不喜言虛，若心只是靈明不昧，便空虛無物，所以一定要說仁義為心之實。以是孔子所講的心，即是仁義之心，所講操舍存亡，即是指的仁義。

心的仁義來自性，性有陰陽，所謂「形而上者不離乎一陰一陽也。」且而道在氣中，「氣自生心，清明之氣自生仁義之心。」孟子曾說心有惻隱、羞惡、辭讓、是非四端，然這只是「端」，尚不是仁義之心，此仁義之心，即是萬物皆備於我的心。

然而必如何才能見仁義之心？船山以為在「動」處體會，方是恰當。譬「立人之道曰仁與義」，仁與義俱在動處發現；又譬「維天之命，於穆不已。」那是動而不已，而動之來，必因物之感；又譬《易》云「感而遂通天下之故。」所謂一陽來復的天地之心即是。聖賢之體天知性，居德行仁，無非一「動」字。因此船山對孟子所說：「仁，人心也。」的解釋並不同意。蓋「心則只是心，仁者，心之德也。徑以心為仁，則未免守此知覺之靈明以為性。此程子所以必於孟子之言，為之分別也。然孟子言此則固（豈）無病。⁵³」是此仁義的心，依船山之見，即是「道心」之謂⁵⁴。而道心之相對，即為人心，此人心卻非船山所謂的仁義之心，因人心皆人所固有，其靈明知覺，乃氣質之性，亦皆人人所有的具體之性，唯此心與物相交乃生情，情之所發，可中節可不中節，故云「人心唯危」。

「人心」是人之固有，易與物相交，物交物則相引，是為下陷，是以必得「道心」，人性方得昇華。船山則就中和的「未發」、「已發」處申說，所謂：

夫舜之所謂道心者，適於一而不更有者也。惟精惟一，僅執其固然而非能適於有，弗精弗一，或蔽其本有而可適於無者也。未發有其中，已發有其和，有其固有，而未發無不中，已發無不和，無其所無者也。固有焉。故非即人心而即道心，僅有其有而或適於無，故曰微也。⁵⁵

其以未發為人心，中為道心；已發為人心，和為道心。若「中」則為人心之中，

⁵¹ 王夫之《讀四書大全說》卷10，頁1244。

⁵² 同上。

⁵³ 王夫之《讀四書大全說》，卷10，頁1246。

⁵⁴ 同上，頁1245，有云：「謂欲生惡死，是人心，唯義所生，是道心；則區別分明。」

⁵⁵ 王夫之《尚書引義》卷1，〈大禹謨〉，頁13。

「和」則爲人心之和；「中」與「和」爲心的本體。而惟精惟一者，即在執著心固有的本體，以是「未發無不中，已發無不和。」道心則無不中與不和，蓋其「無其所無者也。」然而人心的本體並不能始終堅定不移，於物交之際，易因物誘而生情，情之所發，又易與欲相接，乃而引心之不正，則發而不和，如船山所言：「僅執其固然而非能適於有，弗精弗一，或蔽其而可適於無者也。」因此之謂「道心惟微」。

至於人心與道心，其中別異何在？船山則以「人心統性」、「道心統情」二者述論。所謂「人心統性」的性，指的氣質之性，而心則爲靈明運動的心；而道心所統，指的天命之性，天命之性蘊涵在氣質之性中，天命即是理，那是氣質之性的本原，這本原是以仁義之心爲心的實質，由清氣而生；然仁義之心必有理，理就是天命，天命就是天命的性，天命的性就是道心。道心雖是天命之理，理必有氣，天命之理合氣即是仁義的心。所以道心就是仁義的心。而謂之「道心統情」者，是因人心統性，道心是理，蘊涵在氣質之性內，其與情是互屬的關係，仍須透過氣質之性而運情。然天命之性必有氣而生仁義之心，此仁義之心又可宰制氣質之所生之情，因之，道心即可統情，道心亦可因情而顯。

今如仔細考量，船山的說法與程朱之說並無二致，只是船山喜歡繞箇大圈子。試看道心和人心之別，在乎心與物交引的幾微之處。重點所在，即情感所發和不和天命之理。和，則是天命之理直接流行，那是道心；不合，則是心受物交引的迷惑，不是天命之理，亦即是情動無法節制，便是人心之惡。這道理程朱已談及，其以道心爲心的本體，人心則是含有情感，若慾情本身亦非惡，然因人的過於縱慾，即常傾於惡，因此人心常被看成惡。而事實上，道心、人心都是人的心，心由性而成，性有動靜，動靜相反而有喜怒哀樂之情。情有動靜，動因心與物交感，小人則惑於動，偏於情之動。然情則有靜，靜則息，息則無，無則不虛，人心不虛，因有仁義禮智之實，此是動靜之分，亦君子小人之別。

總之，船山對道心人心的解釋，還是在道德的顯隱處立基，其二分法，即體爲道心，用爲人心，人心動而立時，道心隱；人心靜而息時，道心顯、一動一靜，心即實而不虛。而情無自性，如無心物交感，情即不生而寂無，換言之，因心物之交而生情，然情能顯仁義之心，也能蔽仁義之心，顯蔽之際，即善惡所繫，操持涵養，則在道心存養的是否。

再以性與才而言，船山以「人之體惟性，人之用惟才。⁵⁶」作導引，以才爲道之用，道即是性，才即性之用。人之能在盡其才，盡其才，則人無不善；不盡其才，則獲才而不得其用，必不得其正而爲惡；然亦有獲其才而不得其正，因不得爲正，亦爲惡。至於人的是善是惡，仍不能歸於才，畢竟才只是的表現，無才亦不能是惡，是因不得其正才是惡，是以關鍵所在，即在「動」之幾，如船山所言：「性不能無動，動則必效於情才，情才而無必善之勢矣。⁵⁷」爲惡，不能歸之於才，爲善也不能歸之於才，其動之幾才是善惡之由來。

⁵⁶ 王夫之《尚書引義》卷4，〈洪範三〉，頁17。

⁵⁷ 王夫之《讀四書大全說》卷10，頁1241。

言性觀點甚為緊要。

如以學之源頭論，則船山人性之說，其「性、情」之辨，實已見之《孟子》之說，此《讀四書大全》已可證。而其「性、才」之辨，則別見於張載《正蒙注》，可證《正蒙注》的成書，猶在《讀四書大全》之後。⁶⁰若其主題意旨，即如本論文前所引《論語》「性相近習相遠」章，辨程朱「氣質之性」的非是，而下語猶有隱約迴護之意；及其說《孟子》「性善」諸章，乃始於程、朱之說辭而闢之，亦不再有隱焉。然於張載之分辨氣質、義理之性，則未有解釋。其《張子正蒙注》所謂「程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者為氣質之性，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為才。性之為性，乃獨立而不為人所亂。蓋命於天之謂性，成於人之謂才。靜而無為之謂性，動而有為之謂才。性不易見而才則著，是以言性者但言其才而性隱。張子辨性之功大矣。⁶¹」只謂張載辨性之功大，於氣質、義理之論，則稍缺微。今若再進而綜述船山關於張、程朱性論異同的意見，則其根本乃在「理、氣」問題的意見。就張載言，所主唯氣之一元論，進而為德性之說者；就程、朱則所主唯理之一元論，亦可為理氣二元論者。張載的氣一元論及德性一元之說，乃依《易傳》及《中庸》而立，承先秦舊說而來；程、朱的唯理的一元論，於宋儒義理中獨為新說，終不免於重於天而輕於人。若船山則專就其於天道範圍之內而增重人事，故思想淵源即追溯於周敦頤與張載，求以矯挽程、朱之偏。惟無論如何，船山仍是尊奉周、張、程、朱之說，以為闡發孔、孟之真傳，雖有異見，不害其為信守。⁶²

至於船山論性的旨要，已如「前言」所述，是主張一貫的「實在論」。亦由此實學的觀點，而從形上方面建立其實學的基礎，所以才能尊宋儒而能另立自己的路徑，所以在「性」的理解上，船山才會提出「生理」的意見，而以「仁義之性」作為落實思想的說法，其「生理」為人道德智慧之顯現，其「仁義之性」，乃在物上呈露之性，與虛靈之性究竟有別，所以船山反對王學以良知為主體的空疏，甚至反對道家的「無」及佛家的「虛」等等，基本上從實有觀點切入，應該是毋庸置疑的。

此外，船山思想還有另一個特點，就是「動」的哲理，在「性」、「心」與「才」之間的維繫，就在於「動」。⁶³所謂「凡物與事皆有所自始，……動則其始者，即所以行乎萬變而通者也。⁶⁴」這「動」的運轉來自《易經》，宋明理學家也都注意到宇宙的動；因此動靜的觀念在宋明理學裏佔相當重的份量，但卻沒有任一理學者像船山那樣徹底主張「動」。所以前述的「性日生而命日降」的，及「性體」論義的開展，乃至後來歷史哲學的時勢循環思想，都是動能的顯現。因此，講船山人性論的哲學論題，能把握「實」和「動」的觀念，就能從他的博閱紛紜的系

⁶⁰ 錢穆《中國思想史論叢·五》〈王船山孟子性善義闡釋〉頁 161。

⁶¹ 王夫之《張子正蒙注》卷 1，頁 10。

⁶² 錢穆《中國思想史論叢·五》〈王船山孟子性善義闡釋〉頁 166。

⁶³ 羅光《中國哲學史·清代篇》頁 119-120。

⁶⁴ 王夫之《周易內傳》卷 1，頁 15。

統中，找到清朗而明晰的路徑。

徵引書目

- 王夫之《讀四書大全說》，台北：河洛出版社，同治四年相鄉曾氏刊于金陵版，1974、5 台影印初版。
- 朱熹《四書章句集注》，山東：齊魯書社，1996、7。
- 劉寶楠《論語正義》，台北：文史哲出版社，1980、11。
- 錢穆《中國學術思想史論叢·五》，台北：聯經出版社，1981。
- 羅光《中國哲學思想史·清代篇》，台北：學生書局，1990、11。
- 胡發貴《王夫之與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2002、9。
- 勞思光《新編中國哲學史》，台北，三民書局，1987、11。
- 方克《王船山辯證法思想研究》，湖南：湖南人民出版社，1984。
- 傅斯年《性命古訓辨証》，桂林：廣西師範大學出版社，2006、10。
- 梁啟超《中國近百年學術史》，台北：里仁書局，1985、2。
- 錢穆《中國近三百年學術史》，台北商務印書館，1976、10。
- 徐復觀《中國人性論史》，台北：商務印書館，1969、1。
- 杜維明《儒家思想》，台北，東大圖書公司，1997、11。
- 胡楚生《清代學術史研究》，台北，學生書局，1993、3。
- 余英時《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經，1995、12
- 嚴文郁《清儒傳略》，台北：商務印書館，1980、6。

參考期刊

- 馮友蘭〈王夫之的唯物主義哲學和辯證法思想〉，《北京大學學報·人文科學報》，1961，第3期。
- 李德明〈王夫之矛盾觀述評〉，四川：《天府新論》，1996，第2期。
- 陳忠成〈王船山論習與性〉，台北：《孔孟學報》第32期，1976、9
- 曾昭旭〈王船山之人文化成-性之凝成與客觀事業之成就〉，高雄：《高雄師院學報》第6期，1977。