

## 王船山《四書箋解》析論

楊錦富\*

### 摘要

《四書箋解》為船山督課所講，隨機點發，非若《大全》之橫陳，故亦不若《讀四書大全》之廣為人知。

有明之際，中葉以後，亂象迭起，講章時文者，談論《四書》，每隨口而說，只在章句尋工夫，於書中精要，其知者說之，其不知者含糊引過，或胡言以對，遂使聖人章法為之割裂；又以王學末流，心學為尚，卻乏實踐，亦使思想流於膚淺空泛，則《箋解》之述，一駁講章時文，再駁王學，蓋為有因。惟以所述斷續連綴，故評時文者顯，論王學者隱，此為讀本書者之一大關鍵。

若船山之思，則承宋儒脈絡，獨契張載而略別程朱，故於朱註，雖表贊同，但未全然肯定，於有疑者，仍下一己之見，治學之不苟，可以曉知。至若立說之間，非逐章以論，乃隨文解說，蓋取精用閔，使聖賢理義，彰顯明達；循是以言，而船山講學之泱泱氣象，實已涵蘊其中。

關鍵字：王夫之（船山）、四書箋解、朱熹、理義

---

\* 美和科技大學通識教育中心教授

## 壹、前言

晚明學者，雖經鼎革之變，究意於經籍者仍不乏其人。其中崑山顧亭林先生、浙江黃梨洲先生、湖南王船山先生，又為佼佼之大家，皆身繫國家安危，於黍離之際，始終無虧大節，後世以是謂明末之三遺老。三大家中，若亭林則擯斥王學之虛，主以經世的實學；梨洲則宗主朱子而專意心學；而船山則理趣卓越，幽微闡括，思慮的深沉博廣，較顧、黃二氏過之<sup>1</sup>。

船山之學，博大精深，軌範亦寬，其對漢、宋學脈的理解，堪稱廣涯精當，言經即經，語史即史，解訓詁即訓詁，陳義理即義理，更有民族大義與生命悲情寓於詩文之中，其學與管窺蠡測侷促一隅者，迥然有別。其子王啟於〈行述〉中云：「讀史讀注疏，於書、志、年表、考駁同異，人之所忽，必詳慎搜閱之，而更以聞見證之。以是參駁古今，共成若干卷。至於敷宜精義，羽翼微言，《四書》則有《讀大全說》、《詳解》、《授義》；《易經》則有《內傳》、《外傳》、《大象解》；《詩》則有《廣傳》；《尚書》則有《引義》；《春秋》則有《世論》、《家說》；《左傳》則有《續廣義》；《禮記》則有陳氏之書，應科舉者也。更為《章句》，其中《大學》、《中庸》則仍朱子章句而衍之。<sup>2</sup>」是而「敷宜精義」、「羽翼微言」，必為船山學術之精要。然亦惟其精要闡闊，其思維所繫即較無統緒。因之，研閱船山之作，仍需從解經論史的言談中抽繹而出，始能得其理趣，否則不能見其幽深隱微，而只覺其寬闊廣涯；或只見其筆意恢宏，不見其立說旨義，知末失本，恐有欠缺。

今者，如以《四書箋解》為說，即需從船山解說的言談中有所抽繹，斟酌理趣，乃能得其道德仁義的精意與微言，是而抒其理義，得其精要，殆為本文撰作立意之所在。

《四書箋解》，即〈行述〉所謂的〈授義〉。是船山為家塾弟子講解《四書》時，口講心隨之箋釋，意在藉學者涵泳因文見道，又在規學者免受時文影響，是以非為正式著述，故金陵刻本及太平洋書店增補本所刊《船山遺書》均未採入，所據僅光緒十九年船山八世從孫王之春刊本。<sup>3</sup>然細讀《箋解》，雖不若《讀四書大全說》辨論詳瞻，說理深密，對探究船山學術價值猶有可採，以是《讀四書大全》闡釋外，《四書箋解》之理義仍值申述。

<sup>1</sup> 三氏而言，黃宗羲宗朱熹而專實學，所著如「原君」、「原臣」、「原法」諸文，發揮民主政治，理想，其學術成績，則在於《明儒學案》。顧炎武則版為明末學風，研究明朝興亡，歸罪於王學空疏，力主實學，所走則為歷史研究之路，並以經學為職志，所著《天下郡國利病書》、《肇域志》及《日知錄》之作，於史地參研中，皆詳研事情本末，參以佐證，力求學以致用。至於王夫之，雖在窮困變動的環境中成長，卻能在孤單寂寥中凝結思想，雖文句深奧不易懂，但思想的廣泛和深遠，卻非清朝任一思想家所可比得上。參見羅光《中國哲學史·清代篇》頁3、頁294。

<sup>2</sup> 《太府君行述》：王啟撰。此文公世者有三版本，文字頗為懸殊。一刊於清同治四年（1865）金陵本《船山遺書》卷首之〈蘆齋公行述〉，二千二百餘字，此為最早版本；一刊於光緒十九年（1893）王之春撰《船山公年譜》卷首之〈行述〉，一千六百餘字，此其二；而其三即此。

<sup>3</sup> 王孝魚〈編校後記〉。《船山全書》第六冊，頁380。

近人楊堅依年代先後歸約《箋解》版本：一為清光緒二十年（1894）王之春湖北藩司任內刻本；一為湖南圖書館所藏鈔本，名《四書授義》；一為清末學者羅正鈞手鈔之本。三本，湖南圖書館藏鈔本與羅正鈞鈔本幾為同一，雖有十數異文，以轉鈔之誤，二本與王之春本相較，異文頗多，惟多屬脫誤，或此有彼無，或此正彼訛，所分者僅寫刻之別，系統仍一<sup>4</sup>。至於民國四至六年湖南出版社所刊《船山學報》一至八期連載本，題曰《子王子四書授義》，有劉人熙作敘，通篇文字乾淨整飭，疑非筆錄原句，亦非船山講授原貌。《學報》至第八期中輟，此本僅載《大學》、《中庸》至《論語》〈泰伯〉「任重」章而止，或疑刪削過甚，然與已發表校勘他本文字較之，則固有所長。

至於〈附錄〉敘作可觀者，類為舊本王之春〈四書箋解敘〉；《船山學報》本劉人熙〈船山子王子授義〉敘一、敘二；及中華書局點校稿之王孝魚〈編校後記〉，皆有關文獻，可作為船山思想之統緒與脈絡。

## 貳、《箋解》述作之要

《箋解》述作之起，為反「時文」而作。只以有明「制義」取士，「士無不嘗誦其書。童而習之，至於皓首，不可謂非篤矣。厥中精詣固繁，而剽竊恢詭，用資羔雁者亦所恆有。<sup>5</sup>」制義取士，人習八股，日日潛研案頭講章，致為功名而皓首窮經者，此非定為誤，然只就四書、五經之題打傳，或只求文句轉合之迴繞，侷促一隅，不能揄揚大義，雖多何益！更有獵取功名，無所不用其極以恢詭剽竊，甚而資引羔雁財帛以進階，皆陋習為人所詬病者，此必有識者之唾棄，是《箋解》之作必有所起，此為其因。

又以「啓（天啓）、禎（崇禎）以降益矜，縱騁於性命之精、平治之要，或未深求其義類，既非所以代聖賢立言之旨，於設科取士之意亦且悖之。<sup>6</sup>」所謂「縱騁於性命之精、平治之要。」意指為時文講章者，泰半皆晚明心學之人，故船山雖評時文講章，實亦譏評唯心之悖離現況。譬：

### 一、《中庸》第十二〈費而隱章〉「鳶飛節」：

……《詩》云：「鳶非戾天，魚躍于淵。」言上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。

船山云：

「鳶飛戾天」一節多胡談，說成一個恍恍惚惚最活的伶俐事。其始之者剽竊禪機，時文講義又剽竊其剽竊，說一片油腔鬼話。須知鳶飛之上更有無涯之天，魚躍之下更有無窮之地，此但就人思慮所及，事為所至，兩間化育之區宇而言。有物則有事，有事則有理。氣機之流行，即有元亨利貞之天德，為仁義禮智之性體；有形有象之可見聞，即為知之所當致，行之所當力，明白

<sup>4</sup> 楊堅〈四書箋解編校後記〉，《船山全書》第六冊，頁387-388。

<sup>5</sup> 王之春〈四書箋解敘〉，《船山全書》第六冊，頁376。

<sup>6</sup> 同上。

昭著，在人之能察而已。『活潑潑』，乃程子贊子思下語之妙，飛謂鳶飛魚躍之活潑潑也。<sup>7</sup>

然則把「鳶飛」當作飛於無涯的天，「魚躍」當作無窮的地，那是字面義；化育流行，上下昭著，使元亨利貞的天德有所顯，仁義禮智的性體有所明，這纔是內涵義，纔是程子贊子思「活潑潑」之意。若時文講章者，一併說得恍恍惚惚，只剽竊箇字面意見，無深層理解，卻是弄來禪機，一派油腔，當然是胡談。

## 二、《中庸》第二十〈哀公問政章〉

哀公問政。子曰：「文、武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。」

船山云：

此章之迷誤，在錯將「文武之政」四字作法祖說，不論何句，俱以文武插入，至「誠者天之道也」下，方扯不動，方丟了別講學去，首尾不接，不通莫甚焉。其病在開門見山之胡說，令人狂惑。不知「文武之政」二句，是撇開不論之意。蓋謂若「文武之政」，則「布在方策」，有現成條目，公可勿問，我亦可以不言，但須知何以文武存而舉，文武亡而息，雖有方策，人不能行，則唯不知敏之者在人之道而不在政，若政則一舉即行，猶蒲盧之易生，何難之有，此下便極言「人道」，不言政矣。此「人道」二字，自仁義禮推之智仁勇，又推之好學力行知恥，而總之以「一」，一者「誠」也。此「人道」即後「誠之者人之道也」，首尾原是一意。先虛言「人道」，而步步詳求其實，只在「擇善固執」，「己千己百」，皆人之為。人所以為道而敏政者在此，只如此者，方明。不知此，則段段乖錯，不成義理。講章時文黑暗數百年，天下秀才無一通文理者如此，可笑可嘆。

此中「蒲盧」之譬為何？鄭玄、朱子各有一解。鄭玄以為「蒲盧」乃《詩經》所謂「螺贏」，即土蜂。土蜂每取桑蟲之子，養而變化之，以成己子。政之於百姓，亦若土蜂與桑蟲然<sup>8</sup>。朱子則引沈括所言，以為即蒲葦。其物易生，其成尤速，故舉以為政治易見成效之喻<sup>9</sup>。若船山所解，則采朱子之說。而船山所謂「此章之迷誤，在錯將『文武之政』四字作法祖說。」

「法祖」二字，用得嚴厲。即不論何句，俱以文武插入，好似政如不同文王、武王，則政非所政，以是「政」成標竿，為政之人反成其末，此是本末倒置，是以解「誠者天之道也」，即「扯不動」，解不清，於是首尾不接續，講亦不通。以天之道言，天為理想之境，所立在人，必秉天之理境，以之而行，理才有所明，境才有所開，是「天道」本即人之性。而「誠之者」，則在人極用心思耳目以求復於所性之理，終則在人之實用其功，故曰「人道」；而所恃以行達德盡達道舉九經者，莫非在此，乃所以敏政。在天之德無有不誠，則不可謂天為誠；誠原與不誠相對，在人始可名之曰「誠」，亦須落在「知仁勇」上，誠仁，誠知，誠勇，

<sup>7</sup> 《四書箋解》卷二，《中庸》。《船山全書》第六冊頁134。

<sup>8</sup> 《十三經注疏·禮記》頁887。

<sup>9</sup> 朱熹《四書章句·中庸集註》頁16。

謂之誠身。則仁義禮固然的實性，即爲人之天道。而「誠者不勉而中」，言性中的仁義禮充實足乎大用，一於善不待擇，自然執中不待固，乃率性合乎天，不倚於修，是以謂「誠者」。要之，天道一層是從根本引起，卻是從人道倒之而上，乃以結人道敏樹之意。<sup>10</sup>如此解去，「文武之政」，意方明白，且如不由「人道」以行，只在章句上摸索，前後次序凌亂失措，便是段段乖錯，不成義理，便是「講章時文黑暗數百年」，理未能通，隔靴搔癢，毋寧可笑可嘆。

### 三、《大學》傳六「釋誠意章」：

此謂知本，此謂知之至也。

所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，無所不至；見君子，而后厭然揜其不善而著其善。人之視己，如見肺肝然，則何益矣？此謂誠於中，形於外。故君子慎其獨也。

船山云：

可笑數十年來一班喫沒事飯人，爭慎獨在致知前，在致知後，如兩盲人爭路，一個說東，一個說西，不知東西皆可走，但汝沒眼，靠一邊倒耳。若說在致知前，則已能誠意，何待致知？若說在致知後，則豈致知時任其意之惡而不慎，直待致知後方去慎獨？經云「知致而後意誠」，非云「致知而後誠意」，其謬在誤將「先」字作「前」字解，恰似今年且致知，明年方誠意一般。其蠢至此，可笑可恨！<sup>11</sup>

一般講章論文者，不在義理層次說明，只在文句前後論是非，致文句糾葛打結，義理總說不清不楚，所以船山以可笑可恨之蠢詈之，必是異常氣憤。今如以朱子承程子之意言，則必如《章句》所謂：「蓋人心之靈莫不有知，則天下之物莫不有理，惟于有理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必始學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求致乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之致也。<sup>12</sup>」則「致知」在窮理，理念一通，眾物之表裡精粗無不到，心之大用亦無不明。此理甚簡易，當無所謂慎獨之前有其知有其理，或慎獨之後有其知有其理，故爭論慎獨之在知前抑或知後，即無所「致」，又何能得「知」！朱子之理如是，船山析論更明：

不知此慎獨工夫，知未至之前亦然，致知以後亦然。知未至以前，豈可任其意之橫行！惟既有事於慎獨，而知未致，則有不能盡慎者，亦有慎其所不當慎者，故必致知以審之。故《經》云：「欲誠其意，先致其知」者，欲誠其意，則已在慎獨上用功矣；既致知矣，而慎獨自別有加謹之功，則不可以知己而忽於慎。且知無盡者也，愈致而愈精，則慎獨之功愈加密。故致知誠意俱是通梢一樣工夫，格物正心修身無不皆然，有何前後之有，而盲人獨相爭不已，豈不哀哉！<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 《四書箋解》卷二，《中庸》。《船山全書》第六冊頁 145-146。

<sup>11</sup> 《四書箋解》卷一，《大學》。《船山全書》第六冊頁 114。

<sup>12</sup> 朱熹《四書章句·大學集註》頁 6。

<sup>13</sup> 《四書箋解》卷一，《大學》。《船山全書》第六冊頁 114。

「慎獨」有加謹之功，其知之愈精，慎獨之功愈密，然並非無慎獨即無致知，畢竟不「慎」者，獨己所知即未周密，但不能說未慎獨者即無知，此仍須分清楚。是而擾擾於慎獨在致知之前後，致知之理於不顧，那是文句上的盲點，是三家村學究的捱板，亦若盲人摸象的爭執，必如船山「豈不哀矣」之嘆。

由上之論，知《箋解》所評，時文講章外，猶在譏王學末流之弊，以王學末流只在心性之求，而遺經世之學，故知只若禪門之靜定，卻無聞問四海的困窮；雖求儒家一貫之方，但卻非儒家的真一貫。蓋以忠恕本儒家根本之道，亦宋明理學精神脈絡之源，其多學而識即體用之合一，如舍多學而識只在危微精一處用工夫，難免流於有體無用的陷落，是則置四海困窮而不問，畢竟與宋明諸師講學旨意相違。譬明末理學家如高攀龍、顧憲成、劉戡山等，大義凜然外，皆留心經世致用之學，當非僅止心性之言說；又若前所言顧、黃、王三大家，更時刻致意於經世之道。有如亭林的用心，全在治道，其「博學于文，行己有恥」之義，是能矯當世之弊；而人格的堅卓，又可為儒者的矩範；若黎洲之思，雖承戡山之緒，其言治道，亦多精闢；而船山竄身猺洞，發憤讀書，特為卓絕；本其哲學思想以論經世之學，承宋明儒內聖的精神，推而及于外王之局，合性、天道與治化為一鑪，於多學而識最是當之。如是，船山之學，但以矯王學之弊，于陽明心學攻擊最烈，故《箋解》之述，固為矯講章時文，於王學末流之直為心性不為經世而務求端正，又為一因。

### 參、承朱《註》而別有所見

基本上，《箋解》是承朱熹《四書章句集註》而來，其論心性與王學良知的心性是有不同，故評王學必為當然。然《箋解》雖承朱《註》，但非一味皆從朱《註》，卻是有所辨正，於朱《註》之小誤，仍時有點醒。此如：

#### 一、誠、明之辨

《中庸》第二十〈哀公問政章〉，「凡事豫則立」句。

凡事豫則立，不豫則廢；言前定，則不跲；事前定，則不困；行前定，則不疚；道前定，則不窮。

朱註：

此承上文言，凡事皆欲先立乎誠，如下文所推是也。<sup>14</sup>

朱子解「豫」字，言「素定」之意；又言「凡事豫則立」，謂「先立乎其誠」，則是否「豫」亦解為「誠」，此或為詮釋之小疵。今如以「承上文言」，上文所謂「凡天下國家有九經，所以行之者，一也。」承下則謂「凡事豫則立，不豫則廢。」若鄭玄注：「一，謂當豫是也。」朱注：「一者，誠也；一有不誠，則是九者皆為虛文。」知朱注順鄭注，以一為「豫」，而以豫為「誠」。船山於「凡事豫節」則謂：

「一」是誠，「豫」卻不是誠。後云「不明乎善，不誠乎身」，則此「豫」是

<sup>14</sup> 朱熹《四書章句·中庸集註》頁18。

「明」可知。明則事未至而豫明之，誠則徹始徹終無不盡之實，非豫也。<sup>15</sup>

是船山之「豫」與朱子之「豫」，一為「明」，一為「誠」，二說已然不同，顯然，船山是針就朱子而言。若就上下文意觀之，朱子以「誠」作《中庸》通篇之貫串，思理應為合宜；船山以「明」解「豫」，大底承張載之說，是不認同朱子的重誠輕明，今如再就《讀四書大全書》相較，意思或更明白。船山云：「豫之為義，自與『一』不同。一者，誠也；誠者，約天下之理而無不盡，貫萬事之中而無不通也。豫則凡事有凡事之豫，而不啻一矣；素定一而以臨事，將無為異端之執一耶？一者，徹乎始終而莫不一。豫者，脩乎始而後遂利用之也。一與豫既不可比而同之，則橫渠之說為不可易矣。」船山以為「一」與「豫」究竟有別，「一」為「徹乎始終而莫不一」，即徹頭徹尾皆一；「豫」則「脩乎始而後遂利用之」，始脩後用，在於預先即設立準則，故二者是未同。今朱子以「一」為「豫」，以「豫」為誠，是謂「豫」即「誠」，所重即徹乎始終的一，與船山脩乎始而遂利用之說，意見確是相左；實則二者關鍵，在「一」者，在朱子為「誠」，在船山為「明」。是朱子之「一乎誠」與船山之「豫乎明」有別；進一層言，船山云：「一乎誠，則盡人道以合天道，而察至乎其極。豫乎明，則儲天德以敏人道，而已大明於其始。雖誠之為理不待物有，誠之功不於靜廢；而徹有者不殊其徹乎未有，存養於其靜者尤省察於其動。安得如明善之功，事未至而可早盡其理，事至則取諸素定者以順應之而不勞哉？」<sup>16</sup>是盡人道以合天道，其極在至「誠」；儲天德以敏人道，其始在「明」善。明善乃以至誠，善不明，誠必不至；雖為素定，乃在有所順應，如無順應，又何來素定？以是「誠」在合天道，「明」在敏道，析釐開去，「誠則明」者，即不豫，以誠身者必因以明乎善；「明則誠」者，乃豫，以明善之始，必先有所豫；故誠非明，明非誠，是因學之「豫」，前明後誠，此是自然之分，故知船山之解，與朱子有別。

## 二、「盡其心」之辨

《孟子·盡心上》云：

盡其心者，知其性也。

朱註：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是矣。以《大學》之序言之，知性則『物格』之謂，盡心則『知性』之謂也。<sup>17</sup>

朱子謂「心」為「具眾理而應萬事」；謂「性」為「心之所具之理」；謂「天」為「理之所從以出」，則「心」、「性」、「天」三者為互依關係。盡心乃能竭性，竭性乃足承天；最簡易之言，即盡己靈明之本心，受於天的本性；而知己的本性，

<sup>15</sup> 《四書箋解》卷二，《中庸》。《船山全書》第六冊頁144。

<sup>16</sup> 《讀四書大全說》卷三，《中庸》。《船山全書》第六冊頁526。

<sup>17</sup> 朱熹《四書章句·孟子集註》頁186。

即所以知天道；此為盡心知性而知天。以是存靈明的本心，順天賦的本性，即能事奉上天，此是存心養性而事天。然則心、性間關係又如何？以盡心知性合言，則心、性關係可歸為下列之說：

- (一) 心與性合一。
- (二) 心屬內在，性屬超越。
- (三) 性無形而心有形。
- (四) 心性雖不同，但不相離。

「盡其心者，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」顯然此段落已涵（一）（二）（四）者，然在朱子則以「心統性」，《朱子語類》卷五言：「仁是性，惻隱是情，須從心上發出來。」若張載《正蒙·大心篇》則謂：「聖人盡性，不以見聞梏其心，其是天下，無一物非我。孟子盡心則知性知天，以此。天大無外，故有外之心，不足以合天心。<sup>18</sup>」是直就（1）說，所主則心性之相合。只就此段，船山云：「朱子謂知性乃能盡心，而張子以盡心為知性之功，其說小異。然性處于靜而未成法象，非盡其心以體認之，則偶有見聞，遂據為性之實然，此天下之言性者所以鑿也。」又云：「心不盡則有外，一曲乍得之知，未嘗非天理變化之端，而所遺者多矣。<sup>19</sup>」然則天下言性者所以鑿而強詞奪理，在於以性為實然且未盡其心以體認，心不盡只在外求箇知，而知非天理之端，必落於聞見之知，其本然的德性之知因此梏亡，又如何盡得其心！故〈盡其心章〉船山即云：

《註》謂知性而後能盡心。有說盡心然後能知性，以實求之，此說為長。若謂知性而後能盡心，不特於本文一串說下，由盡心而知性、由知性而知天之理不順，且所謂「性即理」者，指其實而言之，非可以理字代性字。蓋理，在事物在心皆謂之理，「性即理」，但指在心之理而言耳。若窮理，則窮事物之理，故《註》又言格物。性豈可謂之物？又豈可在事物上能知性哉？徑從知性上做工夫，如何能知？「知性」者，實於己身未發之中、已發之和上體會如此。惻隱羞惡等心，在本體上具足仁義禮智之天德。若不盡吾心以求知，則不著不察，竟不知何者是吾性矣。此「心」字是心之神明，所謂「心之官則思」及《書》所云「睿作聖」者。「盡心」則靜而體之，動而察之，以學問證之，極其思之力，而後知吾性之所誠有，固曰此說為長。若必要依《註》，亦指可云能察識吾性實有之理，則自能盡其心以窮天下之理，必不可以知性為格物也。<sup>20</sup>

謂之「盡心」，朱子、張載與船山皆有所解，然於「盡」之意卻未明確解說。實則謂「心」者，其為屬於人而具體存在，又存養不斷擴充，擴充到底，即孟子所云之「盡心」。是盡者，存養之謂。能盡心，即知人之所受以生的性；因之性即在人心中。但不盡心，則人之所受以生的性，便潛伏不顯。若不曾作過盡心工

<sup>18</sup> 張載《張子正蒙·大心篇》卷四，頁144。

<sup>19</sup> 同上。

<sup>20</sup> 《四書箋解》卷十一，《孟子》。《船山全書》第六冊頁359。



夫，只就一般人情、世故、利害的生活經驗，以論斷人性；則此人「性」，可能為物欲遮蔽，或可能僅是潛伏在人自覺的道德中，於是此「性」便易有所偏誤，為免於偏誤，故須「盡心」纔能「知性」。然而「知性」又何以「知天」？其實「知性」只是心之德向超越之無限中擴充，是而其「性」其「天」，當即心展現在此無限的精神境界中所擬議的稱說。<sup>21</sup>以是知「心」之外無「性」，「性」之外無「天」；若心之外有性，心與性之外有天，則盡心未必即能知性；存心養性，亦未必能直接事天。此說如明白，則反過來說，船山謂朱子「若謂知性而後能盡心，不特於本文一串說下，由盡心而知性、由知性而知天之理不順」之「不順」，乃即謂心外有性，心性外有天，則於存養之「盡」、擴充之「天」，在說法上，即是一具體之狀，而非「無限的精神境界」。故船山即謂朱子「性即理」之說，是「指其實而言之，非可以理字代性字。蓋理，在事物在心皆謂之理，『性即理』，但指在心之理而言耳。」是此「心」、「性」乃合，即同於張載所云「天大無外，故有外之心，不足以合天心。」畢竟船山思想乃就張載一脈而下，與朱子之說究為有異，但不明講，卻是繞一大圈子，故以「其說小異」概之，其實是有未同。<sup>22</sup>

### 三、「禮之用」之辨

《論語·學而篇》載：

有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

朱註：

禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，然皆于自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。先王之道，此其所以為美，而小事大事無不由之也。承上文而言：如此而復有所不行者，以其徒知和之為貴而一于和，不復以禮節之，則亦非復禮之本然矣。所以流蕩忘反，而亦不可行也。程子曰：「禮勝則離，故禮之用，和為貴，先王之道，以斯為美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」范氏曰：「凡禮之體主于敬，而其用則以和為貴。敬者，禮之所以立也；和者，樂之所由生也。若有子可謂達禮樂之本矣。」愚謂嚴而泰，和而節，此理之自然，禮之全體也。毫釐有差，則失其中正，而各倚于一偏，不可行均矣。<sup>23</sup>

「禮勝則難」為出《禮記·樂記》，鄭注：「離謂析居不和也。」然「析居不和」何謂也，卻是未說。如由上下文觀之，禮勝則難，乃謂人但循禮，不知用和，故不可行。而禮以和為貴，只以禮主敬，所主則貴和，以人群有種種分別，而以

<sup>21</sup> 參見徐復觀《中國人性論史》頁 180-181。

<sup>22</sup> 此如湛甘泉〈心性圖〉所言：「性也者，心之生理也心性非二也。」劉戡山《語錄》亦云：「人心惟危，道心惟微，道心中即在人心看出，始見得心性一而二，二而一。」皆謂心性本無二致。

<sup>23</sup> 朱熹《四書章句·論語集註》頁 65。

<sup>23</sup> 朱熹《四書章句·論語集註》頁 6-7。

禮作人群間的調融，是此調融，可謂之「用」，此「用」者，朱子未解，僅言「其爲用，必從容而不迫，乃爲可貴。」又舉「體」、「用」相對以說，此船山乃有疑義，因云：

此章本文甚明，卻被《大全》小註及講章時文胡亂，遂使文理不通。添一「體」字對「用」字，亦是多設。此「用」字即下「行」字。言行禮者以求遂其心之所安，而無拘牽苦難之意，貴禮者貴此禮也，若矯強以違其情之所順，則先王之道亦不美，而大小可不由矣，故行禮者不可不知其本和也；然知和之爲貴，則和非其和，而不可行矣。章意倒重下節，以異端棄禮而自謂和，不知禮文具在，特在用禮者根心而行，則和自有節，不須舍禮求和也。喫緊在行禮者身上講，非謂先王制作有體有用之別。<sup>24</sup>

船山以「禮之用」的「用」，非體用的用，而爲「施行」的用。以禮之和，是「在行禮者身上講，非謂先王制作有體有用之別。」故如謂「體用」之用，在文句之解上，難免「矯強以違其情之所順」。此若《方言》所言：「用，行也。」又《說文》亦云：「用，可施行也。」是禮之行，所貴在和；禮主於謙，亦以和爲用；上下相連，「用」之意，即甚明顯。以大義言，有如錢穆所解：「言禮必和順于人心，當使人由之而皆安，既非情所不堪，亦非力所難勉，斯爲可貴。<sup>25</sup>」則禮之和順于人心，當不必就體之與用處計量，是船山以「添一『體』」字對『用』字，亦是多設」作一論斷，理甚貼切。

#### 四、「富而可求」之辨

《論語·述而篇》載：

子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之，如不可求，從吾所好。」

朱註：

執鞭，賤者之事。設言富貴若可求，則雖身爲賤役以求之，亦有所不辭。然有命焉，非求之可得也，則安于義理而已矣，何必徒取辱哉？蘇（軾）氏曰：「聖人未嘗有意于富貴也，豈問其不可可哉！為此語者，特以明其決不可求爾。」楊（時）曰：「君子非惡富貴而不求，以其在天，無可求之道也。<sup>26</sup>」

朱註如此，其所謂「執鞭之士」如爲所「命」，雖身爲賤役以求之，亦有所不辭；而若非可得以求之，爲命之所在，不必勉強，只安于義理而可。

船山則謂：

《註》「有命焉」三字，可以不從。「可求」不是能求。「不可」是理不可。若是理所可求，則無事過意高亢而不屑卑賤。今既知爲辱身賤行之事而不可爲，則不爲卑屈者人之本情，從吾所好而爲之，不當屈志以徇人。<sup>27</sup>

朱註以爲「命」如當如此，即身爲賤役以求之，亦無不可。船山則謂「既知辱身賤行之事而不可爲」，當不可卑微屈志以徇人。朱子委婉，船山則意志堅定，二者是有不同，就中關鍵在「命」之一字。今觀《孔子世家》云：「定公五年，

<sup>24</sup> 《四書箋解》卷三，《論語》。《船山全書》第六冊頁 164。

<sup>25</sup> 錢穆《論語新解》頁 18。

<sup>26</sup> 朱熹《四書章句·論語集註》頁 65。

<sup>27</sup> 《四書箋解》卷三，《論語》。《船山全書》第六冊頁 198。

陽虎囚季桓子，季氏亦僭於公室，陪臣執國政，是以魯自大夫以下，皆僭離於正道。故孔子不仕，退而修《詩》、《書》、禮樂，弟子彌眾，至自遠方，莫不受業焉。」劉寶楠謂：「孔子不仕，謂不可求；修《詩》、《書》、禮樂，為從吾所好。孔子自述出處之際，故以兩『吾』字明之。<sup>28</sup>」此知魯定公之時，陪臣亂政，大夫以下皆僭離正道，故孔子以「不可求」而不仕。則船山所云「『可求』，不是能求。『不可』是理不可。」在論點上，似較朱註過之。

蓋以雖為「命」，然須合「義」，命隨運轉，可得可不得，但如不合義，即得亦不可。此孟子所謂：「古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。」此道則「義」也。以此「義」者，不必作實然「對」、「錯」的判斷，應是道德價值「應當」、「不應當」的判斷。如承認道德應然的判斷是由內心，則道德的主觀性是無可否認。因之，「執鞭」的條件，是有薪資可得，那是事實的本然；然因不合義道，寧可不仕不為，則為道德的應然。外在事實的本然既不適合，則必求內在的本然，是以雖有執鞭的薪資可得，仍「不為卑屈」向人，而從吾所好，則合其義，故此「命」乃為堅持之命，雖窮居陋巷，亦甘之如飴，船山終身奉之者，即為此命，亦為此道。

依上諸例，知《四書箋解》與朱子意見未同者仍多，所以如此，船山所秉持即：「吾愛吾師，吾更愛真理」之意。有如王孝魚所言：「在朱熹《集註》盛極一時，成為欽定標準的時代，居然能者樣細心挑剔，分別對待，足見船山治學的不尚苟同精神。<sup>29</sup>」所言剴切。

#### 肆、《箋解》立說格式

船山之箋《四書》，未循一定格式，但說解中，仍有跡可尋。所采即：一、通篇綱領之解說；二、文句章法之辨析；三、隨機點發之理義。以此論列，於《四書》之講疏，是能理解，分析如下：

##### 一、通篇綱領之解說

船山《四書箋解》，《論語》、《孟子》解說簡要。於《論語》，只從〈學而第一〉逐篇論次，所云：「『學』是一章總綱，然『學而時習之』『學而』二字只貫本句，下二節俱暗藏『學而』二字在，若曰學而朋來，學而不愠，故不須頂首句學字。<sup>30</sup>」於《孟子》七篇，亦逐章而解，如首章〈梁惠王〉箋云：「此卷孟子對時君之言，大要以行仁義而王天下為主，然每章因問而答，因事而言，不可概以施仁義而王朦朧套語混過，須逐章詳辨之。<sup>31</sup>」此《論語》、《孟子》大要流衍之況。至《大學》、《中庸》，船山之講，則較細微。

##### （一）謂《大學》

船山云：

<sup>28</sup> 劉寶楠《論語正義》卷八，頁 262。

<sup>29</sup> 王孝魚《四書箋解》〈編後校記〉，《船山全書》第六冊，頁 384。

<sup>30</sup> 《四書箋解》卷三，《論語上論》，《船山全書》第六冊，頁 160。

<sup>31</sup> 《四書箋解》卷五，《孟子一》，《船山全書》第六冊，頁 269。

《大學》一書，本以言學，凡所言者皆立教之法，為學之方。《註》所云大人者，亦對小子之小學而言。即以大人為《易》及《孟子》所言之大人，亦是學為大人之事。（猶孟子言大人之事備矣。）時文填以「作君作師，建極錫福」等大話，則是稱贊大人之德，不通莫甚焉。「古之欲明明德」，言欲，則是為學之志如此。「先治其國」，是先求治國之理，如孝弟慈是也。時文動云「古之大人」，全是不通，當云古之學者。下明言「自天子以至於庶人」，則《序》所謂「天子之元子至凡民之俊秀」是也。<sup>32</sup>

此連提「時文」，謂時文云「大人」，乃「作君作師，建極錫福」之語，只是稱許大人之德，非大人之謂；由時文之云治國之理，亦每稱「古之大人」，然則大人為誰，是提不出佐據，故為「不通」。其實既云「大學」，本即在「學」上用工夫，謂身份為何，反有糾纏。朱子所註甚簡，只說「大人之學」，趙順孫引蔡沈說，謂「大人之學者，兼齒德而言也」。<sup>33</sup>則年長之學者即大人之謂，當不必以「古之大人」涵蓋，此越描越糊塗，是船山以「不通」訾之，是有以也。勞思光則直指「大學」為貴族之學，以為「治國」、「平天下」在昔為貴族可事，朱子解為「大人之學」，應無大誤。<sup>34</sup>是如在字面上爭議，當落於下乘。

再者，「大學之道」四字，基本上已涵「格致誠正修齊治平」等八條目在內，「在明明德，在親民，在止於至善」之三「在」，大旨亦已定。故船山云：「謂之『三綱領』者，以網喻，綱以絜網之眾目；（綱上方眼曰目。）以衣喻，領以攝衣之眾條。（條，幅也。）綱者，目之網也；領者，條之領也。明德，身心意知之德也。虛靈，知之德；不昧，意之德；具眾理，心之德；應萬事，身之德。明之者，格致誠正修以著其全體大用也。時文以『昭宣瑩徹』等字貼『明』字，俱是說夢。<sup>35</sup>」是此「明」，在明「格致誠正修」等全體大用，不是講其晶瑩剔透，故時文以「昭宣瑩徹」形容「明」字，船山以「說夢」語之，蓋深表斥責。

## （二）謂《中庸》

船山云：

一部分為五段。第一章總論大要，以靜存動體察為體中庸之實學，上推其所以必然之理於天，而著其大用於天地萬物，以極其功效之費。自「君子中庸」至「唯聖者能之」，辨能體中庸之人。自「君子之道費而隱」至「哀公問政」章，廣陳中庸之道。自「自明誠」至「其孰能知之」，言能體中庸之人，備中庸之道者，惟其德。末章又總論之，示學者由動察靜存而深造之，則盡性至命，而上合於天載。第二段步步趕到聖者上，第三段「鬼神」及「問政」章歸本誠上；第四段「大哉聖人之道」章言至德，「仲尼祖述」章言小德大德，皆歸本德上，此一篇之脈絡也。<sup>36</sup>

其實，言「動察靜存」之道，前「序」之說外，船山釋〈天命之謂性章〉已

<sup>32</sup> 《四書箋解》卷一，《大學》，《船山全書》第六冊，頁107。

<sup>33</sup> 趙順孫《四書纂疏·大學纂疏》頁39-40。

<sup>34</sup> 勞思光《新編中國哲學史》二，頁38。

<sup>35</sup> 《四書箋解》卷一，《大學》，《船山全書》第六冊，頁107-108。

<sup>36</sup> 《四書箋解》卷二，《中庸》，《船山全書》第六冊，頁124-125。

勾出全篇綱領。所云：「本文自天命說到教上，順理以言之。其立言之意，則自教推原到天上去，以明修道之教，本以率性，而所率之性，乃天之所以為天而命乎人者，故修道者不可但於事上求合於道，必靜存以體天理不息之誠，動察以謹天理流行之機也。<sup>37</sup>」所謂「靜存以體天理之不息之誠，動察以謹天理流行之機。」即以「誠道」通成已成物之事，是既明言天命之謂性，即謂以天之道命之于人，而明于人者即是「性」，故此「誠道」既通天命、人性，亦橫通內外而成已成物。進一步說，此誠道是人對生命之內所蘊藏道德性之全般流露。此蘊藏的道德性如為全般流露，即對人的生命給予最基本的肯定，成為人之所以為人之性，若孔子所謂「五十而知天命」，其意亦在此。故此天命，即誠道之充分體現，非僅止於古代宗教的天人關係，是使人感受到自己的性為由天所受，且與天有內在關聯；因而人與天，乃至萬物與天，是同質的，也是平等的。<sup>38</sup>因之，天的無限價值即具備於自己的性命之中，進之成為自己生命的本身；以是就生命自身而言，生命活動所關涉到的現世，乃可以實現人生最高的價值；便可啟發人對現實生活的責任感，同時鼓勵並保證其在現實生活中各種向上努力的意義。依上分析，對應於船山之言，則必如所引朱註所云：「蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無不本於天而備於我。」此「我」者，即將天之無限價值具備於己之謂。以是知船山所云「上推其所以必然之理於天，而著其大用於天地萬物，以極其功效之著」之言，於《中庸》誠道之闡述中，最具提綱挈領之效。

## 二、文句章法之辨析

辨析章句，本非船山所願，然以講章時文之輩，隨意講解，又未在章句間多所留意，以是講解開來，每有錯落不順之缺，以是船山於講疏外，遇時文解說偏離者，皆直接點出，意亦在使學者不為眩惑。其例如：

### （一）《孟子·滕文公》「為世子章」

滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。世子自楚反，復見孟子。孟子曰：「世子疑無言乎？夫道，一而已矣。成覿謂齊景公曰：『彼，丈夫也；我，丈夫也；吾何畏彼哉？』顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有為者亦若是。』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』今滕絕長補短，將五十里，猶可以為善國。書曰：『若藥不瞑眩，厥疾不瘳。』」

以上文句平易暢順，講章時文者，卻以章法脈絡未見明確，致誣上下文字條理不通，故船山有所駁正。

惡俗講章及庸爛時文，只是看書，全不顧首尾。如此章只一百二十九字，講前便不顧後，以其不通，誣聖人文字不通，於此類真成可恨。俗講「道性善」，則與告子辨異端之說同；講「堯、舜」，便扯「精一危微」作詞科；講「道一」，則道無歧出之途；講「舜、文王」，亂扯人心學及盡倫；講「文王、周公」，說父子相承，不知此等套話，如何合得「今滕絕長補短」一段？如何「瞑眩」？此章前四節只是論理，喫緊告滕文公下手工夫在「今滕」一節，

<sup>37</sup> 《四書箋解》卷二，《中庸》，《船山全書》第六冊，頁124。

<sup>38</sup> 徐復觀《人性論史》頁28。

如何全不理會！但將一章本文一口氣讀下，便知講章時文之誤，如瞽人摸壁矣。<sup>39</sup>

講章時文所以庸爛，在講解「今滕絕長補短」段落，無法和首段「滕文公爲世子」句連貫，亦連結不上「若藥不瞑眩，厥疾不瘳」之句，遂謂聖人造語不通，此船山以爲忿忿不平，然則關鍵所在，乃在「藥不瞑眩」喻義爲何！蔣伯潛即云：「藥力大者，服之則瞑眩；但非此不能愈病。蓋以病者不憚服藥爲喻，戒文公勿以堯舜之道爲難能而行之也。<sup>40</sup>」以病者不憚藥爲喻，戒「文公勿以堯舜之道爲難能」而勉力以行。如是，上下文句即豁然通，當無所謂前後語句扞格難讀，而誣聖人之不通，此必船山所說「但將一章本文一口氣讀下」，則文勢便通，不致如瞽人之摸壁而胡扯亂指。

## (二)《孟子·梁惠王下》「所謂故國章」

孟子見齊宣王，曰：「所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。無無親臣矣；昔者所進，今日不知其亡也。」王曰：「吾何以識其不才而舍之？」曰：「國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，不可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。左右皆曰不，勿聽；大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之，見不可焉，然後去之。左右皆曰殺，勿聽；諸大夫皆曰殺，勿聽；國人皆曰皆曰可殺，然後察之，見可殺焉，然後殺之。故曰國人殺之也。如此，然後可以爲民父母。」

篇旨意趣，若趙歧注：「言人君進賢退惡，翔而後集。有世賢臣，稱曰舊聞，則四方瞻仰之，以爲則矣。」所謂「賢臣」者，焦循《孟子正義》謂所指爲伊尹、伊陟、臣扈、巫咸、巫賢、甘盤等累世修德之臣<sup>41</sup>，以其能輔君行道，故爲世賢臣而爲四方所瞻仰，此諸賢不僅保國亦且爲世所尊。惟篇章之間，只以問答出之，說者於句式編排無法從容串聯，因之，讀來聲牙苦澀，船山則以爲未嫻熟讀法及斷句，是以不順。故云：

凡一章問答迭出，必共一條貫，必無前後不相應，雜泛支離之理。章首言「無世臣親臣」，王不曰何以識其賢而任之，乃曰「識其不才而舍之」，何以與孟子相應？孟子方論「進賢」，而又言及「去之」、「殺之」，又找一句「國人殺之」，既與「進賢」意不相連貫，又與「無親臣」意不合，若只隨語看解，豈非不通！蓋孟子立言之旨，原因齊王好信游談之士，於其世臣巨室，信新進之排陷而奪其權，甚則殺之，止因王務好士之名，如淳于髡、田駢、慎到、騶忌之類，一朝而進七十士，及稷下之館，養士盈千，任其自去自來，而此輩專於攻擊舊臣，逐之乃至殺之，如田忌、田嬰等皆爲遊士所排陷，故宣王亦知其不可恃，而一時立談，自炫其才，不能早舍之，故追悔之而弗及。孟子告以此卑疏之賤士，萬不可輕信，須聽國人之公論而猶加察，乃可非次特用，若世臣親臣有過當去，有大罪當殺者，亦必參之公論，詳加察訪，而後

<sup>39</sup> 《四書箋解》卷七，《孟子三》，《船山全書》第六冊，頁300。

<sup>40</sup> 蔣伯潛《廣解四書·孟子》〈滕文公章〉，台北：東華書局，1972年版。

<sup>41</sup> 焦循《孟子正義》頁84。

可行其罰，則雖有誅戮，國人任之，而公族故舊不怨，則可以保故國而不失其尊，故曰「可以民父母」。須知「用之」以新進之士言。「去之」、「殺之」以世臣言，分得清然後連得合也。<sup>42</sup>

由「分得清然後連得合」，才能細讀本章得其貫。分不清前後句式，無法通貫以讀，如同不知舊臣與新用，則語意不明，便無法讀通全篇。故此章節，在一問一答間，由齊王的不識賢，到孟子的舉賢為證，以進賢退惡為緊要，正反立論，最是得宜，如不從此言述，卻只就章句說說，如船山所云「隨語看解」，那是不通，乃知瞭解篇章結構，得其諷誦之要，亦研習古書之訣竅。

### 三、隨機點發之理義

船山《箋解》，皆就篇章點題，隨發義理，故不必一定信守傳注，即或承朱註，仍能別開生面，提己微見。

若論箋解《論》、《孟》、《學》、《庸》四書，何者為隨機抒發，則必篇篇皆義理之發抒，亦教學之心得，然欲就《箋解》卷一至卷十一逐次論列，勢不可能。而四書之中，《論語》之箋，最簡也最易曉知，其中孔門論學及與弟子相處之道，皆後世所熟習，由船山之箋，對孔門教學及師生相處氣象，或有所體會。謹依例以說：

#### （一）孔門教學

例一：《論語·述而》「志於道章」

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」

船山云：

四者工夫雖未嘗不有淺深，但志道是德仁之基，餘三者更無先後。游藝是格物，是博文，豈特依仁之後！且即志道，亦不是據德後便可放下，道既無窮，製亦須持，雖已依仁，仍不懈志。四段平平說個大成之學，勿立次序，一立次序，便不是聖人教學者全備工夫。<sup>43</sup>

「道、德、仁、藝」四端，為孔門教學條目，惟其輕重次第，則有可說。就小學言，先教書數，即游於藝；繼教以孝弟禮讓，乃至灑掃應對之節，即依於仁；自此以往，始知有德可據，有道可志。如就大學言，孔子十五而志於學，即志於道；求道有得，斯為德；仁者心德之大全，蓋惟志道篤，才能德成於心；惟必據德熟，始能仁顯於性。是以志道、據德、依仁三者，有先後無輕重。而前三者之於游藝，則有輕重無先後，斯為大人之學。若教學者以從入之門，仍當先藝，使知實習，乃有真才；繼而學仁，使有美行；再望其有德，使其自反而知有真實心性可據；然後再望其能明道行道。苟單一先提志道大題目，使學者失其依據，無所游泳，亦為所病。以是此四條目，其先後輕重，正貴教學者之善審。<sup>44</sup>此故船山特云：「四段平平說個大成之學，勿立次序，一立次序，便不是聖人教學者全備工夫」，斯意乃明。

<sup>42</sup> 《四書箋解》卷五，《孟子一》，《船山全書》第六冊，頁280。

<sup>43</sup> 《四書箋解》卷三，《論語》上論，《船山全書》第六冊，頁198。

<sup>44</sup> 參見錢穆《論語新解》頁170-171。

例二：《論語·陽貨》「詩可以興章」

子曰：「小子何莫學乎詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」

船山云：

得其揚抑鼓舞之意，則「可以興」；得其推見至隱之深，則「可以觀」；得其溫柔正直之致，則「可以群」；得其悱惻纏綿之情，則「可以怨」；得其和柔肫篤之極致，則「可以事父」；得其愷弟誠摯之至意，則「可以事君。」可以者，可以此而又可以彼也，不當分貼《詩》篇。

詩尚比興，興者，可由興發聯想之狀，使情思躍動，得揚抑鼓舞之意。再以眼前事物指點陳述，引譬連類，亦可激發人的志趣，感動人的情意，故曰可以觀，可以興。是學詩而知觀於天地萬物，閭巷瑣細，皆在抉發人高尚的情志。且以詩的教化，在溫柔敦厚，樂而不淫，哀而不傷。是學詩通可以群，窮可以怨。而事父事君，最群道之大者，若忠臣孝子有時不能無怨，惟學於詩者可以怨，雖怨不失其情之正，此即船山所謂「和柔肫篤」、「愷弟誠摯」之意。

只是「興觀群怨、事父、事君」上，船山有所申發，於多識鳥獸草木之名，則未見措意，其意蓋以「可以此而又可以彼」概之。然自識鳥獸草木之名言，可小言亦可大言。小言者，是對天地間鳥獸草木之名多所識見；若大言之，則俯仰之間，萬物一體，鳶飛魚躍，道無不在，可以漸躋於化境，豈止多識其名而已。總之，孔門詩教本於性情，不徒多識，乃在達於廣大的仁心，而船山所謂「可以」者，亦莫非此。

## （二）孔門師生相處氣象

至於孔門師生相處氣象，則「子路曾皙章」之例可見之。

《論語·先進》「子路曾皙章」：

子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：『不吾知也！如或知爾，則何以哉！』」子路率爾而對：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之。「求，爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，比及三年，可使足民；如其禮樂，以俟君子。」「赤，爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉！宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相。」「點，爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作；對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也。」

船山云：

一章須有一氣關會處。「為國以禮」，乃是用舍行藏大本領。「禮」則因事制宜，從容不迫，全不以才能自矜。迫於有為，而所成者止於功利。夫子知三子胸中各有一可恃之，技癢要見，只此已全非禮意。前二節乃摘發他隱情，使他不能自匿。第一節說爾止憚我而不對我言爾，其實各有挾持自足處，對我則不敢言，退則又自矜誇。今且除下此拘謹，從實言之，則汝之得失自不



可隱矣。第二節是破他怨天尤人，急欲求試之心，言勿徒責人，且看汝所志果能勝大任與否。二節皆是摘三子妄想，以圖近功小利，非嘆其不遇，亦非謂其無一長之可誇也。子路不知禮，其卑陋可見。冉有、子華雖知禮而自畫不能，雖習禮文而不能知禮之全體大用，特其尚知有禮，故不深鄙之，而與曾皙，以使其知其不逮。惟曾皙有此氣量，故以不言所長，深合夫子之心。纔著事功，則不能得禮之大用也。<sup>45</sup>

又謂「點也何如」：

不喜近功，不尚小利，物來順應，各得其所之大道。惟此心廣大，以養從仍各中之條理，天下事無不可為而無一可為，包涵靜正，則三子者各盡其才以效用而不勞，此曾皙之所以可與也。到我時，自有因時制宜之化裁，何事先言我有可見之才，而特患人之不知哉！

師生相處，最須知禮，禮不敬，雖有長才，亦無足取。子路等三子，胸中各有可恃之才，然「技癢要見」，僅圖近功小利，未免矜尚不知禮。故由子路的「率爾」，夫子哂其「卑陋」；冉有、子華雖知禮卻畫地自限，雖習禮卻不知禮的全體大用，亦惟其尚知有禮，故孔子點到為止，並不鄙斥。而所以贊許曾點，以其潛藏知禮，不率爾以言，亦不汲汲事功，是深合夫子之心。且如孔子之嘆，在以曾點的無意用世，孔子驟聞其言，有契於其平日飲水曲肱之樂，亦有感於浮海居夷之思，是有所慨然。至於點之嘆，船山以為「此心廣大，以養從容各中之條理」，其包涵靜正，使天下事無不可為而無一可為，當即宋儒所謂之「大氣象」，蓋以「因時制宜之化裁」，乃曾點之所以可「與」。

## 伍、結語

船山箋解《四書》，本為課堂之用，雖為評時文而作，經隨機點發，卻自有一番義理；其意又在隨意箋釋中，使「閱者恍然有悟，快然自得於心，蓋亦在示家塾法程。非云著述也。<sup>46</sup>」是此家塾法程之教，於義理點發中，在使閱者恍然有悟，快然自得於心，而船山之教，必如《易》云：「所過者化，所存者神。」其使讀者自得而悟者，豈少哉！至《箋解》所敘，雖未若《讀四書大全》之精微富贍，然言簡意賅；遵朱註而未全守朱註；出宋儒而不為宋所囿，思想之別出矩矱奧窔深刻可知。

再以本文之作，篇幅雖淺短，只就《箋解》提出一二例證以論，然論述中，皆就《論》、《孟》、《學》、《庸》章節一一比對，務期因文見道，而映見先生的德慧卓識。故章節部分，或舉《論語》，或舉《孟子》，或舉《學庸》，皆希於理義中有所發揮。此若船山所示，講章時文之外，別有義理；亦若船山自謙所云：「無功之功微，乘龍而御乾。<sup>47</sup>」則其乘龍御乾，端正性命之道，當如「前言」所云：

<sup>45</sup> 《四書箋解》卷四，《論語》下論，《船山全書》第六冊，頁 223-224。

<sup>46</sup> 王之春《四書箋解敘》，《船山全書》第六冊，頁 376。

<sup>47</sup> 《船山詩文集》自喻作。

「理趣卓越，幽微闡括」。是知自洙泗、周張程朱之後，船山之學，蓋為翼道探微的津梁，本文述此，所受沾溉，洵為良深。

參考文獻

- 明·王夫之(船山)《四書箋解》《船山全書第六冊》。湖南，嶽麓書社，1998.11。
- 明·王夫之《讀四書大全說》。台北，河洛出版社，1974.5。
- 明·王夫之《張子正蒙》。上海，古籍出版社，2000.12。
- 唐·《十三經注疏·禮記》。台北，藝文出版社，1997.8
- 宋·《十三經注疏·論語、孟子》。台北，藝文出版社，1997.8。
- 宋·張載《張載集》。北京，中華書局，2006.12。
- 宋·程頤《二程集》。北京，中華書局，2006.12。
- 宋·朱熹《四書章句集注》。山東，齊魯書社，1996.7。
- 宋·趙順孫《四書纂疏》。台北，文史哲出版社，1986.10。
- 清·黃汝成《日知錄集釋》。湖南，嶽麓書社，1996.2。
- 清·劉寶楠《論語正義》。台北，文史哲出版社，1990.11。
- 清·焦循《孟子正義》。台北，世界書局，1992.4。
- 徐復觀(1969)《中國人性論史》。台北，商務印書館，1969.1。
- 唐君毅(1984)《中國哲學原論·原教篇》。台北，學生書局，1984.2。
- 唐君毅(1986)《中國哲學原論·原道篇卷二》。台北，學生書局，1986.10。
- 勞思光(1988)《新編中國哲史》。台北，三民書局，1988.11。
- 羅光(1990)《中國哲學史·清代篇》。台北，學生書局，1990.11
- 屈萬里(1996)《詩經通釋》。台北，聯經出版社，1996.7。
- 蔣伯潛(1972)《廣解四書》。台北，東華書局，1972.11。
- 錢穆(2002)《論語新解》。北京，新華書店，2002.9。
- 曾昭旭(1996)《王船山哲學》。台北，遠景出版社，1996.5。
- 胡發貴(2000)《王夫之與中國文化》。貴州，人民出版社，2000.10。
- 季蒙(2005)《王夫之的四書思想》。廣東，高等教育出版社，2005.12。
- 陳力祥(2008)《王船山禮學思想研究》。四川，巴蜀書社，2008.12。
- 韓振華(2008)《王船山美學基礎》。四川，巴蜀書社，2008.12。
- 楊錦富(2009)《王船山禮學研究》。高雄，麗文文化事業公司，2009.11。

# Wang Chuanshan "Four Book Notepaper Solution" analyzes theory

Jin-Fu Yang\*

## Abstract

*Four Book Notepaper Solution* was proposed at random by Wang **Chuanshan** while supervising students' learning. The content was neither comprehensive as *Comprehensive work* nor well-known as *Reads Four Book Comprehensive works*.

During the era of Ming Dynasty, the social disorders occurred repeatedly. Then many articles spoke of *Four Books* casually and only focused on the sentence structures. Those who knew well the nature of *Four Books* could talk about the content comprehensively and those who didn't get the points explained it ambiguously or just spoke nonsense instead. This chaos not only led to the disguised fragment of the nature of *Four Books* but also resulted in the superficial and vague explanations of the theme. Wangxue-xinxue theory was the most of all the vague explanations. In view of this, Wang Chuanshan proposed *The Four Book Notepaper Solution* to refute those disguising articles and Wangxue-xinxue criticism. The Notepaper solution drew people's attention on the discussion of the social disorders rather than on Wangxue-xinxue theory.

Wang Chuanshan inherited the ideas of the great scholars of Song Dynasty. His thought was closed to Chang Zhai's and different slightly from Cheng & Zhu's. Even though Wang agreed on Zhu's thought; however, it was not totally accepted by him. Wang not only questioned some parts of the thought but also made comments on the questioned parts. This attitude showed his dedication and carefulness to studying. He carried on the scholars' ideas in his casual lectures. His lectures aimed at the nature themes in stead of struggling on detailed contents. This way not only made Wang's thought easily accepted by the students but also brought out his practical teaching style and such teaching style was exactly the same as what the great scholars advocated for.

Key words: Wang Fuzhi (Chuanshan), Four Book Notepaper Solution, Zhu Zhu,  
principle righteousness

---

\* Associate professor, General Education Center, Mei-Ho Institute of Technology