

王船山論存養本心的工夫 ——心、意 / 性、情貫通之道*

陳 祺 助**

摘 要

船山以「氣」言性，又說「心」不可加以有善無惡之名，其所言之「心」似乎不具有道德本心的觀念，實則不然。本論文的主旨，在於根據船山論證心固有仁義之德的義理，以探討其存心養性的工夫論。首先，指出船山認為道德實踐的本質工夫，在於體認本心、知性之德，由此分析其論心、性交相成之道。其次，由「正心」、「誠意」交相成之道，分析其論心、意貫通的工夫。最後，由「廣心」、「文情」交相成之道，分析其論性、情貫通的工夫。

關鍵詞：心、性、情、意、存養本心

* 本文為作者執行國科會 99 年度專題研究計畫「王船山的工夫論之研究」，編號 NSC99-2410-H-230-002，研究成果之一部分，今據原稿局部修改而成。

** 正修科技大學文史科副教授 (ian86.a317@msa.hinet.net)

投稿日期：2012.07.01；接受刊登日期：2012.07.31；最後修訂日期：2012.08.26

Wang Chuan-Shan's Discussion on the Ways to Preserve the Original Mind and Cultivate Good Human Nature — about the Way of Linking Mind and Opinion (Nature and Affection)

Chi-Chu Chen*

Abstract

Wang Chuan-Shan interprets nature by “air,” and argues that “mind” cannot be added with the comment of being good or being not evil. The “mind” he refers to seems to possess no such concept as the original moral mind; but actually it is not so. The objective of this paper is to explore Wang Chuan-Shan's discussion of the ways to preserve the original mind and cultivate good human nature according to Wang Chuan-Shan's argument that mind constantly has the virtues of benevolence and justice. First of all, the paper indicates Wang Chuan-Shan's viewpoint that the intrinsic ways of moral practice is to realize the original mind and know man's nature. From here, the paper analyzes his discussion of the link between mind and nature. After that, from the link between “positive mind” and “sincerity,” the paper analyzes his discussion of the link between mind and opinion. Finally, from the linking

* Associate Professor, Cheng Shiu University

Received July 1, 2012; accepted July 31, 2012; last revised August 26, 2012

ways between “broadmindedness” and “artistic affection,” the paper analyzes his discussion of the link between nature and affection.

Keywords: mind, nature, affection, opinion, preservation of the original mind and cultivation of good human nature

壹、引言

真正的道德，必須是發動行為的根源不考慮結果之好壞，即不涉及任何特定內容之目的，而只因「義之所當」的形式來決定，故而是無條件的、絕對的善。用康德的話來說，道德必是「自律」的，但康德並不能完成一套自律的倫理學。¹儒學自孔孟之言仁或本心，即以本心為人能自立道德法則並有實現法則之動力的根據，而為人之性，是為一真正的自律倫理學。宋明儒學，依牟宗三先生的分判，其中陸王一系直本孔孟以心言性之旨而說「心即理」，固不必論；即使五峰蕺山一系，雖重由客觀面講道體，然又以道體內在於人為性體心體，而言「以心著性」，強調心體創造道德法則的活動性，亦不悖孔孟之教。二者之言工夫，皆重在

¹ 康德說：「意志底自律就是意志底那種特性，即因著這種特性，意志對其自己就是一法則（獨立不依於決意底對象之任何特性而對於其自己就是一法則）。」康德著，牟宗三譯，《道德底形上學之基本原則》，收入《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁85。意志所決定的目的，只是一理上義上應當如此，故它一無內容（材料），而只是一個「形式」，即只是一個「方向」，意志所自律的方向。牟宗三，《心體與性體·第1冊》（臺北：正中書局，1981年），頁132。因此，康德的倫理學，一般被稱為「形式主義」。但由於康德把「自由意志」看成是個必然的預設、設準，而人無智的直覺以朗現之，以致於道德的自律落空，不是真實的呈現，所以他並不能完成一套真正的自律倫理學。康德著，牟宗三譯，《實踐理性底批判》，收入《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁262。這也可說是一種「形式主義」。因此，李明輝教授指出，「形式主義」的倫理學有二義。其一，「形式原則」與「實質原則」相對立，後者「是可以假言令式來表達的實踐誠規；它們預設某種目的，故其有效性是相對的」。前者「不以任何目的為前提，故「可以用定言令式來表達；此即真正的道德原則」。這是「形式主義倫理學」之第一層（也是最基本的）意義。其二，由於康德把道德主體只看成實踐理性，把一切情感的因素排除在道德主體之外，其形式原則只能是理性原則，道德主體只是立法者，本身不含實現道德法則的力量，這是「形式主義倫理學」之第二層意義，非所有的自律倫理學所共有的。見李明輝，《儒家與康德》（臺北：聯經出版社，1997年），頁54-56。

逆覺本心而存養之。唯伊川朱子言「性即理」，理只是靜態的存有，喪失活動義，心又是「氣之靈」，雖能窮理而不是理，工夫之道則重在以心認知理來律導其活動而使之正，其說遂漸漸偏離了自律倫理學的系統。²

船山學以「氣」言天，其與陸王、五峰蕺山之以「心」言天，或程朱之以「理」言天等，不盡相同；其與康德之學，當然更有差異。但真正的道德既然必是「自律」的，船山學為儒學大家，其道德學說也不能免於要接受自律倫理學的檢視。

對於心與性、心與理的關係，船山的看法如何？船山以太虛天體之「實」是「氣」，其乃非徒為生動之氣而已！而是固有純乾至健之性為主宰生化之理的本體，其性之神乃必恆生動靜之「感」，³而肇起無窮的氣之化，並能主持氣化以使之各由當然之正路即「道」以行。因氣化之用，其道萬端，天體一氣乃化現為種類萬殊之氣，此便是「理」，是謂「唯化現理」。故天乃「理之所自出」，不可以「理」名「天」。⁴但氣化萬理皆出

² 詳見牟宗三，《心體與性體·第1冊》，頁42-50。

³ 船山說：「健順，性也；動靜，感也。陰陽合於太和，為物不貳。然而陰陽已自成乎其體性，待感而後合以起用。天之生物，人之成能，非有陰陽之體，感無從生。……體生神；神復立體。……性在感先，本有其體。」清·王夫之，《張子正蒙注》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷9，頁9。

⁴ 程子統心性天於一理，張子亦曾以氣來說天、道、性、心等之名，船山論二子之言時，認為「蓋言心、言性、言天、言理，俱必在氣上說」。「天」或氣之「實」本體，其健性之神乃有「一之一之」以主持分劑陰陽之妙用，而能「經緯錯綜」氣化之「所以然」，以使氣能各循「必由此而不由彼」的「當然」之路，亦即正「道」以變化，故張子曰「由氣化有道之名」。但是氣不倚於化，「元只氣」，即原只有「天」，故張子云「由太虛有天之名」者，「即以氣之不倚於化者言也」。未動於氣化而現理，「天」固有其本然之體，有如《易》學中，太極最初一○。因動於氣之化，天體一氣之「實」乃「於其上發生」性情功效各異之體性與品彙種類萬殊之個體，有如太極一○，因「一之一之」之氣化而現為兩、四、八……等等。此氣化萬殊之道，皆謂之「理」，是為「化理」，亦即「條理」。故「唯化現理」，理出於天，而天不即是理。此「理」乃指氣之「實」化現的不同性情功效，如剛柔、中正、仁義……等等體性之氣，即剛柔仁義之氣。清·王夫之，《讀四

於天，天涵具萬理，因此，「天」也可稱為「一理」，即一「理」體。蓋天之涵具萬理，乃其體健性之神自能生「感」而乘時變化以生萬理，而涵之、具之者，因此，天不只是萬理之藏的靜態存有，更也是一能活動、能創生的本體。⁵

天之「化理」中，特為中正之善理（即「優美之形式」）⁶凝氣而函性之神於人的形質中，即成人之「性」。故而人獨能彰顯其性之神用，在有物與人感通時，人便能當下實現其所以用此物、處此事的當然之道，此亦曰「理」。⁷人之性乃合一理涵具萬理的太虛之天與一身渾凝天理的形質之氣而成，所謂「合虛與氣有性之名」。故其涵量自是小於天體，然而其神用則同於太虛，亦是涵具萬理而「萬物皆備」。且人性涵萬理，亦是其體之神自能隨「感」妙應，以主宰、創發事物所宜有的當然之理，而

書大全說》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷10，頁32-33。此外，「化理」亦指氣化凝成人物個體之形質的「條理」。故船山又說：「聚則見有，散則疑無。既聚而成形象，則才質性情各依其類，同者取之，異者攻之，故庶物繁興，各成品彙。乃其品彙之成各有條理，故露雷霜雪，各以其時；動植飛潛，各以其族。」清·王夫之，《張子正蒙注》，卷1，頁3。

⁵ 萬理不能是分列散立地並存於天體之中，否則，天不能是統體渾然之一。天之涵具萬理，乃其體健性之神自能生「感」而乘時變化以生萬理，而涵之、具之者。其未動於氣化而現理，雖靜存之中，固已賅存萬理；其既動於氣化，則因「感」而發生萬殊之理。此其自體即能生「感」而創生萬理，以涵具萬理的「天」，也是一「理」。故船山說「天」乃「剛柔健順，中正仁義，賅而存焉。靜而未嘗動焉。賅存則萬理統於一理，一理含夫萬理」的本體。清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁33。另外，船山又說：「此可以一言盡之理，為天地之主宰，則實有其物矣。其為物也，無在彼在此之殊也，無前古後今之異也。運行不竭而終始常然，豈有閒二之者哉？」清·王夫之，《四書訓義》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷4，頁11。

⁶ 參考曾昭旭教授之說。見曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1983年），頁334-335。

⁷ 船山說：「萬物皆有固然之用，萬事皆有當然之則，所謂理也。」清·王夫之，《四書訓義》，卷8，頁12。

涵具之者。因此，人之性體也不只是靜態的存有，亦是一能活動創生的實體，而為一「理」體，⁸故曰「性即理」。⁹

人性一理而涵具萬理，唯人不盡性，則其性將只是抽象地、形式地具萬理，而不是具體地、創生地具。欲盡其性，必須人性本體上發生一自覺有為地知行萬理以實現之之大用，此即「心」。天體一理以中正之化理生人，而成人之性；人性一理自發明照、知行自己所涵的萬理之用，因而生心，故曰「合性與知覺有心之名」。¹⁰是人之有心，乃屬「天事」¹¹，且是與「天地萬物所從出之理」¹²，同此一理。因此，「萬事萬物之理，無非吾心之所固有」¹³，天理乃人心之「實」，心便是天理所著存之體。¹⁴雖然如此，人並非純任天機而動，不盡人事，其心便能是理。唯有「即

⁸ 人之性，當其未感而靜，固已含萬理於未發之中；既感而動，則當幾制宜，肆應無窮，而顯萬理於已發之和。故船山說：「惟吾性之為靜為動，皆函天下之理。」清·王夫之，《四書訓義》，卷2，頁5。朱子說「心之神明所以妙眾理，宰萬物」，而船山解之為「性體妙眾理，宰萬物」。清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁1。可見船山乃以性體為能活動的生生之理，既純然一理，亦能妙感善應而涵具萬理。性體之涵具萬理，並非分立並存著有一定內容之粲然萬理，否則必不能為一性之渾然。參考唐君毅先生之說，見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁326-327。

⁹ 「理」基本上有二義。船山說：「凡言理者有二：一則天地萬物已然之條理，一則健順五常，天以命人而人受為性之至理。二者皆全乎天之事。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷5，頁29。

¹⁰ 船山說：「太虛者，陰陽之藏，健順之德存焉；氣化者，一陰一陽，動靜之幾，品彙之節具焉。秉太虛和氣健順相涵之實，而合五行之秀以成乎人之秉彝，此人之所以有性也。……由性生知，以知知性，……於此言之，則謂之心。」清·王夫之，《張子正蒙注》，卷1，頁10-11。又說：「具此理於中而知之不昧，行之不疑者，則所謂心也。」清·王夫之，《四書訓義》，卷8，頁12。

¹¹ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁34。

¹² 清·王夫之，《張子正蒙注》，卷4，頁1。

¹³ 清·王夫之，《四書訓義》，卷8，頁14。

¹⁴ 船山說：「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。」清·王夫之，《四書訓義》，卷8，頁13。

心而盡其量」，以求窮盡徹底地實現其固有之理，¹⁵理窮而性顯於理，然後人之性乃得具體而真實地具有理。如此，雖說「性即理」，而窮理之與盡性，「固已顯分差等」，此即船山所以說「性藏夫理，而理顯夫性，故必窮理，乃以盡性」之故。¹⁶但心不易盡，一理有所未知、未行，便是未能窮理，便是性分上有虧欠而不盡。而性體萬理豈有窮盡之一日？於是盡心之事便無止息。窮理乃能盡性，而理雖在心，亦在事物，必即事即物裁制得宜，方為窮理。故學者不可輕言盡心，而自信己心之無非理，更當就「事理」上，「篤志」用功以窮理，否則恐落入異端「唯心」之教。¹⁷心或不盡其性、性離而徒有其知覺之靈，此時，理乃間斷於心，而人乃「有理外之心」¹⁸，故不可說「心一理也」。¹⁹心苟非理，理雖不生於心，卻仍涵於性，心或捨性而動，是也不可逕「以心為性」²⁰。

¹⁵ 船山說：「性含於心而理備焉，即心而盡其量，則天地萬物之理皆於吾心之良能而著。」清·王夫之，《張子正蒙注》，卷4，頁21。

¹⁶ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷4，頁37。

¹⁷ 船山說：「性即理也，而有於性學者，有於理學者……。（漆離開）之求信者，亦但於事言理，初未於理言性。……當洙泗教隆之日，才可有為，而略小以圖大，然求諸己，以必其無不信者，則所爭者在矢志厚薄敬肆，而不在事理之精粗。斯朱子說其篤志之言，為尤切也。朱子顧欲表彰程子（性學）之說以正聖學，而絀事功，是以存其言而顯其實曰性，亦恐學說顯之後，將有以三界唯心，自性普攝之邪說文致此章信斯之旨，是以別之曰理、曰篤志、曰仁義忠孝。反復於異同之間，而知良工之心獨苦矣！」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷4，頁37。

¹⁸ 清·王夫之，《四書訓義》，卷8，頁14。

¹⁹ 船山說：「理以生心，故不可謂即心即理，誘人而獨任之天；心以具理，尤不可謂即心而即理，心苟非理，理亡而心尚寄於耳目口體之官，以倖免於死也。如其云心一理矣！則是心外無理，而理外無心也。……假令有人焉，未嘗有子，則雖無以悋亡其慈之理，而慈之理終不生於心，其可據此心之未嘗有慈，而遂謂天下無慈理乎？夫謂未嘗有子而慈之理固存於性則得矣！如其言未嘗有子而慈之理具於心，則豈可哉？故唯釋氏之認理皆幻，而後可以其認心為空者言心外無理也。若其云理外無心，則舜之言曰：道心惟微，人心惟危，人心者，其能一於理哉？隨所知覺，隨所思慮，而莫非理，將不

當人性因感生心，心含性而效動，乃發為情、為意。情意必含心、物交感之幾的特定內容，然心自能一如其性所決定的當然之理，以主宰情意之發的方向，使之皆當於物幾之所宜。唯人若不知幾，情意之發，便可能非理。而不論合理或非理，心之發於情意的活動結果都會凝存於人性中，成為個人生命中的經驗故知，影響日後其心發用以自做主宰的力量。但天日命人以性本至健之氣而成仁義之性，人性乃日生仁義之心，²¹人乃當下便可體認而操存之、涵養之。其繼而能盡此心健性之神而極用之，以知之至、行之盡，相續無閒而無妄之雜，則性體之理便能不間斷於心。故船山乃以體認本心、知性之德為入德之門，此即存心養性的工夫。因此，船山所言之心，並非只是虛明知覺，乃本無理，須待即物窮理而知理後，始得為有理之心，亦即「非虛守此靈明之體而求白也」²²，如朱子之說。心乃是仁義之心，然而心之理必貫注到心之所發的情意上，一念之發而流於私意、私欲，便成為非理之心，故又不可自信己心之無

肖者之放辟邪侈與夫異端之蔽陷離窮者，而莫非理乎？」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 34。

²⁰ 船山說：「以心為性，則心、性之名不必互立。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 5，頁 29。

²¹ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 14。

²² 清·王夫之，《四書訓義》，卷 1，頁 5。如果心不是理，必須認知理以具於心，當有得於仁義之理，心方為有理之心，若無所得，則理不具於心，如此，心豈不成了空虛、空白的「郭郭」，而聽理之或具、或去於其中？這只有知覺靈明之心，勉強可說，其必不是仁義之心。船山批評如此言心之說，道：「（孟子）言此則固無病，其言仁，人心也；猶言義，人路也。義，人路也，非人路之即義；則仁，人心也，亦非人心之即仁矣。除卻義，則非路也；非無路也，或為茅塞，或為蹊徑獸蹄鳥跡之道，非人路也。除卻仁，則非心；非無心也，知覺運動將與物同，非人之心也。……天予人以仁，而人得之為秉彝之心；天予人以義，而人得之以為率由之路，其義一也。若於此不審，以心為郭郭，而仁在其中；然則亦以路為轍跡，而義在其中乎？」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 15-16。

非理，亦即「非一任吾聰明之發而自信也」²³，如陽明之說。存養得本心，當下盡心，性體之實便顯於、著於心所窮之理上，但性體涵藏萬理，又不可能完全實現，盡心之事乃永無完成之一日。船山此說與五峰蕺山一系「以心著性」義理，可謂異曲同工，但心之所發的情意經驗乃凝存於性，性生心而心還成性的人性日成之說，則恐為五峰蕺山一系所缺，而為船山學所獨擅。以上之義，下文當詳之。

船山學雖與宋明儒各系有所不同，亦異於康德，然其論心之全體大用，確然是一固具萬理的仁義之心，²⁴本身乃具足實現萬理的動力，故船山的道德學實亦屬於自律道倫理學。存養本心雖是工夫之本，但心之所發的情意或善或不善，皆對個人日後本心的發用有所影響，則欲完成存養本心之功，勢不能不有進一步之省察情意之事，此乃必須有一正心誠意交相成的工夫。在船山，情與意皆是「人心」，二者並無不同。然而心因感而生之幾雖必含「物」，且其內容雖必關涉到主體之外的對象，但若其乃出於心之發出應物之事的動機、決意，亦即「意」，那麼，這仍只是發生於主體內部的世界而已！船山論「情」，當然也具有與「意」相同的涵義，不過，「情」另有在心與物往來交感之幾的意義，而「不純在內，不純在外」²⁵。如果不能在外之物與內之情交感之幾上，絜度物、我相當得宜之理，則情仍不能中節，心亦不得存理。正心誠意的工夫，自不能只在主體內部完成，更必須成全內外物我之理，此即須有進一步貫通性、

²³ 清·王夫之，《四書訓義》，卷1，頁5。

²⁴ 船山說：「孟子說心處極詳，學者正須於此求見吾心之全體大用。……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。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷8，頁1-2。

²⁵ 清·王夫之，《讀四書大全說》卷10，頁9。

情之道。²⁶本論文即先論船山存養本心的工夫，再進一步論其心、意貫通與性、情貫通之道。

貳、體認本心之道——存心、養性交相用的工夫

天地之氣固有的主宰之理乃是至健（健涵順，乃健順一如）之性，健性之氣「動之一幾」發於「必然而不容已」，乃是「天地之所以行四時，生百物，亙古今而不息」的根據、原理。²⁷此主生之性決定萬物之生、且能繼生之事為必然而不容已，但不決定氣化所生之物必定如何表現生之理，或事物必以如何內容的陰陽變化方式被生起。其主宰之用神妙不測，故此生化之理乃是一自由原則。²⁸在人之氣的主生之性日生於心，心為生道，此即人體察己性時，但見其心唯有一種恆欲有所生之理、之德。心之「德」有此恆欲有所生之性，即是一愛己、愛人與愛一切物有生、且

²⁶ 船山曾批評朱子後學不明「正心」之學的弊病，說：「朱子明言知誠意而不知存心之弊，以防學者之舍本而圖末，正內而輕外，以陷於異端。乃一再傳，而其徒已明叛之而不知。」清·王夫之，《禮記章句》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷42，頁11。

²⁷ 伊川謂「復卦」一陽來復，是「動而見天地之心也」。船山解釋其言，說：「天地無心而成化，而資始資生於形氣方營之際，若有所必然而不容已者。……則夫天地之所以行四時，生百物，亙古今而不息者，皆此動之一幾相續而不舍。」清·王夫之，《周易內傳》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷2，頁36-37。

²⁸ 事物以如何內容的陰陽變化方式被生起，這「如何」的問題，是以事物實際所由之以被化生之陰陽感通之關係為外緣所決定，每一感通關係各有特定之內容。唐君毅先生論中國文化精神當中，天道或萬物之性為生生之理的涵義，乃「非一必然原則，而正是一自由原則、生化原則」時，曾說：「此生起事象之理，即自然中生生不息之理，此生生不息之理，為任何事象所以能生之根據，……使萬物之事象之有生起成可能且必然，亦即使自然世界得繼續存在而不斷滅者。然此生之理，……卻非使萬物之所生起為何形式（即表現為何形相關係）之事象本身為必然。」唐君毅，《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1981年），頁85。

能繼生之心，是謂之「仁」。生必含成，成性為「義」，故仁含「仁義」，亦可細分為「仁義禮智」四德。²⁹人之心固有的仁義之性，亦只決定其必生之理，而不決定他在具體情境中如何表現生理的行為事象之內容。

人性之仁同於天地之氣至健之性，其「動之一幾」惻然一動之心，亦發於必然而不容已，自然於不睹不聞之中，造起生化之理。生之事對所生之物為「善」，故仁為「萬善之始」的「元」。³⁰仁義禮智之德，乃心之性所固有者。船山說：

天地無心而成化，而資始資生於形氣方營之際，若有所必然而不容已者，擬之於人，則心也。……一念之幾微發於俄頃，於人情

²⁹ 從人的愛物之心所以生的根源，乃本於人性之生理來說「仁」，則謂之「仁者，愛之理」；若從人性之生理主宰個人一身之氣，乃順著親親、仁民、愛物的自然之序之所宜，能有本有源地無窮發用而說「仁」，則當謂之「仁者，理之愛」。船山說：「朱子曰仁者愛之理。此語自可顛倒互看。緣以顯仁之藏，則曰愛之理；若欲於此分性情、仁不仁之別，則當云理之愛。先言愛，則因愛辨其理；先言理，則吾得理之氣，自然有此親親仁民愛物之成能，油然順序而生也。故曰性之德也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁6。人表現其心之仁以愛物，自有所宜之序，乃能成物之生，「義者，宜也」，故成生之性，謂之「義」，而「仁」性乃含「仁義」之性。且在仁心生物成物之性中，即有一肯定物之生本身為有價值，而有對於物之存在加以尊重的恭敬之心，此心尊生之德，是為「禮」；亦必有一察知物所宜生與非其所宜的是非之理，而貞定生物之事必成之德，是為「智」。故「仁」為心之德，分而言之，則有愛生之仁、成生之義、尊生之禮、貞生之智等四德。

³⁰ 船山說：「天下之有，其始未有也，而從無肇有，興起舒暢之氣為其初幾。形未成，化未著，神志先舒以啟運，而健莫不勝，形化皆其所昭徹。……成性以後，於人而為仁，溫和之化，惻悱之幾，清剛之體，萬善之始也。」又說：「純乾之為元，……動而不息，無大不屆，無小不察，……發起生化之理。肇乎形，成乎性，以興起有為而見乎德。則凡物之本，事之始，皆以此倡先而起用，……皆天至健之氣以為資而肇始。乃至人所成能，信義智勇，禮樂刑政，以成典物者，皆純乾之德命人為性，自然於不睹不聞之中，發為惻悱不容已之幾，以造群動而見德，亦莫非此元為之資。在天謂之元，在人謂之仁；天無心不可謂之仁，人繼天不可謂之元。其實一也。」以上皆見清·王夫之，《周易內傳》，卷1，頁2。

物理之沓至，而知物之與我相貫通者，不容不辨其理。……此幾之動，利害不能搖，好惡不能違，生死不能亂，為體微而為用至大，擴而充之，則忠孝友恭，禮樂刑政，皆利於攸往，而莫之能禦。則夫天地之所以行四時、生百物、亙古今而不息者，皆此動之一幾相續不舍。³¹

心之本性乃單單在其自己，而完全不依待其它外在的條件，就能發生仁義。且，其亦完全具足發生仁義的力量，任何外在的因素都無法抵擋得了人之心必然發生仁義，舉凡利害、好惡、生死……等等皆不足以使之動搖違亂。心之性發不容已的「動之一幾」默運於無聲無臭之中，「相續不舍」，仁義之理，以至於禮樂刑政之道等等，乃皆因之以「從無肇有」，而必生、繼生，恆生不息，此其所以「健莫不勝」，而為「清剛之體」，³²乃天下「莫之能禦」者。

心之性乃固有仁義之理的本體，人如能體認仁義之心，知性之德，則必能開啟他創生無窮的道德行為之本源，亦必能使他所決定的行為不參雜本心之外的因素，而保證行為的道德純粹性與必然性。此仁義之心即人之本心，而體認本心，亦即「知性」，便是「入德之門」³³。性之本體雖不可見，但性體時時處處呈現、迸露於心之一端，為「性之定體」者，則可見、可知。³⁴仁之惻隱、義之差惡之發，「不能自己」，人當下就

³¹ 清·王夫之，《周易內傳》，卷2，頁37。

³² 清·王夫之，《周易內傳》，卷1，頁2。

³³ 船山說：「人之所以生者，非天地之心乎？見之而後可以知生，……知生者，知性者也。……聖功雖謹於下學，而必以見天地之心為入德之門。」清·王夫之，《周易內傳》，卷2，頁36。

³⁴ 船山說：「可見者，可以盡性之定體，而未能即以顯性之本體。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁1。「性之本體」乃渾然一生之理，純運於形而上，未涉於化跡，無形無象，故不可見。當性體因感而發用，表現於事物之跡上，生生之理乃顯為一具有特定內容之理象，為人之見聞所可及，而性理之實乃可得而見，是為「性之定

能「喻於心」、「藏於志」，其即此而「喻之深、信之篤」，便已開啟道德實踐之門。³⁵在其道德行為有所間斷之時，此知此信能使之繼續不已；有所駁雜之時，此知此信能使之純粹不雜。因此，體認本心便是人能創造無窮的純粹道德行為，而使一切工夫皆能無弊害之最根本工夫。³⁶

體」。例如：人之性體因感於孺子，乃生惻隱之端。惻隱乃顯於乍見孺子之事上的「仁」理，即仁之「理象」，人可據此可見之「理象」以察識理象所自生的根源，而知不可見的「性之本體」純然一生生之仁的實蘊。船山說：「故乍見孺子可識惻隱之心，然必察識此心所從生之實，而後仁可喻，若但據此以自信，則象在而顯，象去而隱。」又說：「然性處於靜而未成法象，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。」清·王夫之，《張子正蒙注》，卷 4，頁 2、1。若不能察識本體，不能「盡其心以體認之」，只是據「理象」以言仁，但見仁之理係因感應孺子而見，而孺子在外，有如「彼長而我長之」，則將不免謂禮義在外，此其論性，乃因「偶有見聞」，非真能識知「性之本體」者。

³⁵ 仁義之心在人，乃必發而不容於掩抑者。船山說：「仁之惻隱痛癢喻於心，義之差惡喜怒藏於志，動於俄頃，辨於針芥；而其發也，橫天塞地，不能自己。」清·王夫之，《讀通鑑論》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷 13，頁 12。禮義為人之心中固固有之德。船山此類之言甚多，如謂：「喪之哀，祭之敬，食之不珍兄臂，色之不摟處子，亦惟以求歡乎心也。必求如此而後慊乎心，則心固有之，故曰復禮。」清·王夫之，《尚書引義》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷 3，頁 2。仁義之心即人之本心，體認本心，知性之德，乃入德之門。故船山亦如孟子，自人的日用生活之中，仁義之心時時處處發不容已之處，指點學者去體認本心，以操存而擴充之。他說：「人之愛敬，或因情因感，因名因事，而相暱以愛，相畏以敬，非愛敬也。……唯至於宗廟之中，視無可見，聽無可聞，總無長短輕重之形容吾權度，而神之不可射者，以其昭明焄蒿悽愴之氣，相為類動，而所自生之敬不倚於聲色而發於中。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 6。愛敬之心為仁義之端，乃不因親暱、不因畏懼……等等任何的外在條件，而是心之性單單在其自己，就必然發生者，故非由外鑠。

³⁶ 唐君毅先生在論涵養、察識、主敬……等工夫皆不免可能因人之誤用而有弊的問題時，曾說：人之真實用工夫，而欲免於誤用工夫之弊者，則此中固亦有一工夫。此即「將一—所言之工夫，……務求其工夫之本身，如何得相續，不以氣稟物欲之雜，而誤用此工夫，以致弊害之起」之工夫。此一工夫，即一切工夫之運用之根本。此根本工夫無他，即朱子與象山所同言及之誠或信或實之工夫。此即必須賴於吾人之於其間斷時雜時，或知其可斷可雜時，同時更有一自信：即雖斷而吾仍能使之續，雖雜而吾仍能

本心一經人當下體認、操存，挺立自己，自做主宰，便能擴充其固有的仁義之理，而滋護長養性體的生物成物之能，至於其極，則能與天地參。故存養本心本性之工夫，既易簡，又久大。唯人之心卻可能離性而動，乃放失其固有的仁義，而徒有知覺之靈明。當人之心放失仁義，就是其本心或仁心放失——所放失的本心、仁心曰「放心」。此時之心就成為只有知覺作用之性的心，是為「非人心之中有道心」³⁷之「人心」。唯人之良心雖放，而知覺之心猶存，其日受於天命仁義之氣而日成之性，乃日生仁義之心，而與知覺之心為體，以日日震動之、警醒之，因此，人乃可就此良心已放而不安之處，以知覺之心求其本性之仁義而存養不失，則心也依然是「道心之中有人心」³⁸之「道心」。仁義之心與知覺之心，本體是一，而效用則有異。「所放之心」即「仁心」，「求放心」，此「求底」則是知覺之心，兩者不同，不可謂「只求底便是已收之心」，亦不可以為「存心」工夫，只在求能「收斂此心，不容一物」，或「收攝精神，不令昏放」。否則，便只是存得此知覺靈明之心，而此心乃是不論善惡皆覺者，並不能保其必善。³⁹

使之純。而吾人之所以能有此工夫，又原於吾人之心之有此性，有此理。則此心此理即應為一絕對無外之心之理。見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁609、612、614。

³⁷ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷2，頁12。

³⁸ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷2，頁12。

³⁹ 范家女子質疑《孟子》書中孔子言「心」之說，以為「心豈有出入」，伊川稱讚其為知心之言。船山批評此事，認為程、朱及朱子門人之「說此書者，其大病抹下仁義二字，單說箇靈明底物事」。若是如此，則孔子之言，句句可破。他解釋說：「孔子曰：操則存，言操此仁義之心而仁義之存也；舍則亡，言舍此仁義之心而仁義亡也；出入無時，言仁義之心雖吾性之所固有，而不能必其恆在也；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。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁15。靈明活動之心乃固存不失，既不容操存，亦不容舍亡，根本不可能有出入存亡；會出入存亡的，乃是人的仁義之心，故須存之、求之乃得。

存心，不是只存個能知、能識、以了、以別的靈明之心，存的乃是本性仁義之心；養性，也不是只養得知覺作用之性，養的乃是生生之理發不容已之性。存養本心，是在求得心之仁性，求仁乃得仁，不求則不得；並非只存個知覺之心，便能得仁。因此，人如真能存得本心，就已求得仁理，實際上，其性之理生物成物之能也已獲得護養滋長，由此，船山乃說「存心即以養性」，「非存心外別有養性工夫」。⁴⁰然而人之心既

孟子引孔子之言，說的正是「求放心」之旨。良心常存者，是「存理」，是「求仁」，就叫作「存心」；良心放失而復求得者，仍是「存理」，是「求仁」，就叫做「求放心」，兩者實是一事。故船山說：「(仁)已放者，謂之放心；未放者，則謂之仁而已！」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 18。仁心與靈明之心一體，故當仁心已放，而知覺之心猶存，乃可以此靈明之心而求所性之仁心，而且求之即必能得之。若是仁心與靈明之心，為截然分析之二體，而以知覺求仁，便成求理於外，這並不能保證求則必得。船山說：「仁為人心，故即與靈明之心為體，而既放之後，則仁去而靈明之心固存，則以此靈明之心而求吾所性之仁心。以本體言，雖不可竟析之為二心；以效用言，則亦不可繫之為一心也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 18。「所求之心(仁義之心)」與「求心之心(知覺之心)」乃「本同而末異」。不知求放心乃是求仁、存理，以為只是收斂知覺之心，不容一物，不令昏放，便是求放心，則尋常記誦詞章、勤學技藝者之專心致志，佛氏之面壁參悟，也可算是存得心。乃此知覺之心，不論善惡皆覺，不能保其必善，雖存之，並不能便是「存理」、是「求仁」。清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 16、18。船山乃批評程朱之說，謂：「彼以知覺為心，而以收攝不昏為求放心者，不特於文理有礙，而早已侵入異端之域矣！程子云：才昏睡，便放了。朱子云：收斂此心，不容一物。看來都有此病。求放心者，求仁耳。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 16。不知求放心，即以知覺之心求仁，誤以為收斂此知覺之心便是仁，乃主張「即心即仁」，此乃與佛氏之說「即心即佛」之說無法區隔。清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 19。故船山說：「而朱子所云：非以一心求一心，只求底便是已收之心。亦覺與釋氏無能無所，最初一念，即證菩提，因地果生之說無以別。識得所求之心與求心之心本同而末異，而後聖賢正大誠實之學不混於異端。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 16。

⁴⁰ 船山解釋張子「心能檢性」之言，說：「心則合乎知覺矣！合乎知覺則成其才，有才則有能，故曰心能檢性。所以潛室說非存心外別有養性工夫。然雖云存心即以養性，抑豈空洞無物之得為存心邪？存則必有以存之者，抑必有為其所存者。所以孟子以思為心官，卻又須從其大體。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 31-32。

可能不存理，而放失仁性，若不能養其性，則心所固有的仁義之理也不得存，由此，船山乃說須「養其性以存其心」⁴¹，「非以養性為存，則心亦莫有適存焉」⁴²。但是「性處於靜而無為」，乃不知檢其心；而心則能盡性，心是「養性」的主體，既然如此，最終工夫豈不可只歸到「存心」來？「養性」能否是一獨立的工夫？此中問題，以下當進一步說明之。

依船山，心乃生於性，心之「才」即心之良能（其內涵為「知能」），本「以應吾性之用」，若不以之「知性」，則是不盡其才，亦即「不思」，⁴³而心乃未能即是「理」，如此，就不能「養性」。⁴⁴性體仁義之理得不到適當的培護長養，其發用流行的力量乃日趨微弱，而氣稟的拘蔽與事幾的險阻等限制作用，對個人而言，就會顯得日益增強，其人由這生理日益無力之性所生之心，也就更不易盡其才，心之所存者，乃曰「有非理以干之」，他也就越難以「存心」。反之，心能思以奉性，極致其知能以昭明、實現其性所本知之理，而窮知性理，以盡其才，⁴⁵則耳目皆能效其聰明，心思亦日開日啟，而增益其富有日新之知。如此，仁義之性乃日得培護滋養，性體生生之理發用流行的力量，就會日益增強壯盛，其人由

⁴¹ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 16。

⁴² 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 32。

⁴³ 船山說：「吾心之才本吾性之所生，以應吾性之用，而思者其本也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 31。

⁴⁴ 船山說：「孟子曰：盡其心者，知其性也。正以言心之不易盡，由有非理以干之，而舍其所當效之能，以逐於妄。則以明夫心之未即理，而奉性以治心，心乃可盡其才以養性。棄性而任心，則愈求盡之而愈將放蕩無涯，以失其當盡之職矣！」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 32。

⁴⁵ 船山說：「奉性以著其當盡之職，則非思而不與性相應……；窮理以復性於所知，則又非思而不與理相應……。然後心之才一盡於思，而心之思自足以盡無窮之理，故曰盡其心者知其性也。」又說：「吾之神明皆致之於所知之性，乃以極夫全體大用，具眾理而應萬事之才，無不至矣。故曰盡心則知至之謂也。言於吾心之知無所吝留而盡其才也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 31、30。

這生理日盛之性所生之心，乃更能知理日明，處事日當，當然也更易盡其才，他也就更易於「存心」了。心的活動決定的行為，或合理或非理，乃或返以養性於善、或返以成性於不善；已成之性更以生心，其性得養者所生之心乃更易存得仁義之性，而失養之心乃更難存得其性，是又返以成乎其性之善或不善。「存心」乃以「養性」，「養性」更返以「存心」；「養性」存得之心又可以「養性」，所養之性更返以「存心」；……如此交相互動地不斷發展。由其中可見，「養性」的工夫當然可以獨立，而且具有極為重要的價值。於是，存養本心之工夫本一，乃必須可開而為「存心」與「養性」兩端，心、性交相養，互相成，工夫之道乃形成一心、性相生相成的動態發展過程。

實踐主體雖是心，性理必因盡心以知，乃能實現之，但工夫的真正目的在於「養性」；「存心」的作用是在培養性體生理生發的力量，完成窮理以知性的效果，這是船山所謂「存心為養性之資，養性為存心之實」、「存心為作用，而養性為實績」⁴⁶之意所在。心雖是自做主宰，「任運自由」⁴⁷的活體，但在「養性」這一目標的規範下，心卻自願恆定在「存理」的方向中活動，此即船山所謂「有恆性以恆其心」⁴⁸之意，否則，便無所謂「存心」（縱然存之，也是存非其心）的工夫。心時時處處求仁、存理，就是在養其性，「養性」就是「存理」。

由「存心」與「養性」交相成的工夫，道德主體得以強化本心自做主宰的力量、增益性理發用流行的動能，但當此之際，性理實隱於形而上，並未形著於形而下的存在界，此即人之心反體己性時，但覺有一種

⁴⁶ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 32。

⁴⁷ 在船山，「仁義」為人心之德，乃人得於天以為心，而不同於物之心之所在。但人之心若放失其固有的仁義之德，則與「物之有其知覺運動者」，為「任運自由」之心，沒有不同。清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 17。

⁴⁸ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 32。

生理默運於無聲無臭之感而已！而在人的實存生命中，其心則是常處時因感而生念的狀態中，此即心之所發的「意」。「意」為心所發生的實存感應之幾，乃有所感之內容（即「物」或「事」），是使人的身體實際做出某些行為的內在意念或動機，動機純正或是邪妄，當然就決定了行為之為善或惡。⁴⁹當本心自做主宰，一如其性之誠而發為意，則意之「物感」雖有特定內容，卻因合於一純粹的「理之當然而然」之形式，故仍為至善的動機。但人若不能存理而存心不正，意念之發便有不善，不善之意既成，也反過來導致其心成為不正之心，更不得養其性。於是，欲完成存心養性之功，不能不進一步將本心之理貫通到意上，使之皆誠，這便必須有一正心誠意之工夫。

參、心、意貫通之道——正心、誠意交相因的工夫

人實存的生命，小體、大體「實一貫也」，乃心、身渾一之體，而依作用之異可暫分兩端：主宰運行之用曰心，受役待成之用曰身。「心」能自覺地含性存理以主乎身，而「身」之氣稟的「成型」結構可能會拘蔽著心，以致心乃「不得其正」。⁵⁰須有以「正其心」，乃能修其身，故《大學》曰「修身在正其心」。⁵¹

⁴⁹ 故船山說：「意為心身之關鑰。」又說：「心之為功過於身者，必以意為之傳送。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁16。

⁵⁰ 船山說：「究竟此小體、大體之分，如言形而上者謂之道，形而下者謂之器，實一貫也。合下粗浮用來便喚作耳目之官（船山自註：釋氏所謂見性、聞性），裏面密藏底，便喚作心。……其形見則身也，其密藏則心也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁44-45。此指「統性情」之心，無有不善，與「正心」之心有別。船山又說：「統性情之心，虛靈不昧，何有不正？而初不受正。……蓋曰心統性情者，自其所含之原而言之也，乃性之凝也；其形見則身也，其密藏則心也。」又說：「緣德上著一明字，所以朱子直指為心。但此所謂心，包含極大，託體最先，與正心心字固別。性是二氣五行妙和凝結以生底物事，此則和得停勻，結得精爽，終留不失，使人別於物之蒙昧者

「正心」之道不外前文所說的「存養」工夫。人能用心隨處體認其性之仁義，便是一向能存「欲修其身」之心，則其心自無不正。居於一身之中，自覺自主地恆存乎理，而不放失仁義之性，常有一不容自己地欲成一切生之心，隱隱然「欲為可為」的作用，此主宰之心，曰「志」。不願受其自身氣稟的拘蔽，而自做主宰，以如其性之理而效動的心志，當是純粹至善的自由意志。船山說：

與五官百骸並生而為之君主，常在人胸臆之中而有為者，則居之以為志。故欲知此所正之心，則孟子所謂志者近之矣。……隱然有一欲為可為之體於不睹不聞之中。……而恆存恆持，使好善惡惡之理隱然立不可犯之壁壘，帥吾氣以待物之方來。則不睹不聞之中，而修齊治平之理皆具足矣。此則身意之交，心之本體；此則修誠之際，正之實功也。故曰：心者，身之所主。主乎視聽言動者也，則唯志而已矣。⁵²

心能恆存所性之理，不使自己有所不正的工夫，即是「正心」，亦即「持志」，如此，則在不睹不聞之中，已具足「修齊治平之理」。但此所謂「具足」，其實是一種原則性的說法，心志恆存、恆持之理，乃只決定人的行為活動之方向，必然一如其性之理而發，而並不決定他在實存的世界的生起事必為如何如何之理，因此，「修齊治平之理」的具體內容，還只是

也。德者，有得之謂，人得之以為人也。……故（朱子）又舉張子統性情之言以明之。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁4；卷1，頁1-2。

⁵¹ 船山說：「曰正其心，則正其所不正也；有不正，而正始為功。……是心雖統性，而其自為體也，則性之所生，與五官百骸並生而為之君主……。欲修其身者，則心亦欲修之心；不欲修其身者，非供情欲之用，則直無之矣。……夫唯有其心則所為視、所為聽、所欲言、所自動者，胥此以為之主。惟然，則可使正，可使不正，可使浮寄於不正之間。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁4-5。

⁵² 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁4-5。

潛隱於心志中，為其所「虛含」。故船山又說：「志大而虛含眾理。」⁵³但是人能恆正其心、恆持其志，日用之間，便能自做主宰以實現一切的道德行為，亦可說「咸具」萬理，故心志「虛含」眾理，是一種「本體宇宙論」地直貫創生之涵具義。⁵⁴由正心持志而虛含之理，基本上是一種原則性、規範性意義的理，即應然之理、當然之道或常經、常理，即所謂「好善惡惡之理」。故存心存理，是孔子所說的「志於道」，亦是孟子所說的「持其志」。⁵⁵心恆正、志恆持，存養工夫無所間斷，渾然在中者，乃虛含眾理於一理，故而「好善惡惡之理」立於不睹不聞之中，以「帥吾氣」，當物之來，自能不迷其所持，隨感而發，無不中節。

由於正心持志的工夫，要存養心性之理於不睹不聞之中，所存的又是「好善惡惡」之原則性的常道、常理，故教學者懷疑存養工夫幾乎無

⁵³ 清·王夫之，《張子正蒙注》，卷4，頁13。

⁵⁴ 當心志主宰日用之理而實現此理，則此理顯而有實；至其尚未創生之，則此理乃隱而未發，故虛而為無，然在心之性本體，則必已固有此理而具之。借用易學原理來說，船山謂：「周易之全體，六陰六陽而已矣！……無不備，無不純矣！……故可鼓也、可潤也、可運也、可成也。而未鼓、未潤、未運、未成，乾坤自若也；方鼓、方潤、方運、方成，乾坤自若也。統六子而為乾坤，六子之性情咸具而但俟其生；與六子而並為八卦，父母之功能固著，而不倚於子。」清·王夫之，《周易外傳》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972年），卷5，頁3-4。太極渾然一〇，乃「咸具」乾坤與六子，六十四卦，三百八十四爻……等等。萬化因乾坤本體（太極）之鼓潤運成，乃因感乘時而為太極一〇從其自體上，直貫地被發生。就一一定多之理言之，可說有有無隱顯之不同；但就本體而言，一切定多之理皆是有，皆已「具足」、「虛含」於心志。蓋若其本不具此理，則此理又如何可能因心志之主宰而被發生？

⁵⁵ 船山說：「孟子曰：不動心有道。……故程子又云：未到不動處，須是執持其志。不動者，心正也；執持其志者，正其心也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁14。天下皆當共由之以行的眾理，曰「道」；個人立定於道、向於至善，始終恆持不易之心，曰「志」。船山說：「在道為經，在心為志。志者，始於志學，而終於從心之矩，一定而不可易者。」《張子正蒙注》，卷4，頁4。又說：「以道義為心者，孟子之志也。持其志者，持此者也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁14。

下手之處。蓋心之存理，若是預存一一各有事象內容的定多之理，以待物之方來而據以應之，則將拘限於方所定體，而偏滯於一理，如此，必不能主宰萬理，以為是非善惡之判準。心唯其虛靈不滯，惡既不可有，善亦不可存，乃能妙感善應而咸得其宜，於是，朱子學者遂以為心之本體乃「如太虛」，「不容一物」，而謂「正心」工夫重在遏欲，不在存理，能使其心無纖芥之私意，則自能裁斷天下之是非，「如鏡未有象，方始照見事物」。但船山批評其說，認為不容一物而如太虛之心，根本施不了「正之」之功，將導致「正心」工夫完全落空，徒為虛說的結果。⁵⁶《大學》之說「正心」，正是《中庸》之言「存養」，乃主於「存理」。因為「道不可須臾離」，道必「麗乎事物而有」，而日用之間，能接於人之耳目的事物，則有定限，當一物未接、一事未起之際，人於此時固為不睹不聞；但即使在耳目接物，有見有聞之際，此時人也仍有不睹不聞在。⁵⁷目當見其所喜，乃不睹所怒之物；而耳當聞其所樂，乃不聞所哀之事。同理，當其見父、聞父命，則不覩君、不聞君命。充此說，則人在日用之間，時時是有所不睹不聞，卻又不可說有「目之槩無所覩，耳之槩無所聞」

⁵⁶ 船山說：「以無忿懣等為心之本體，是心如太虛之說也，不可施正，而亦無待正矣！」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁16。又說：「但知誠意而不能密察此心之存否，則其弊也，為克伐怨欲之不行，而不足以為仁；其流且為異端之狂心乍歇而即為菩提。……淳熙以後之學者，於存養之功未有得焉，而不能篤信正心之有實。為之說曰：心之體如太虛。曰：湛然虛靜，如鑑之明。……曰：如鏡未有象，方始照見事物。則疾叛師說，墮於釋氏之支說，甚矣！……正心之學不講久矣！」清·王夫之，《禮記章句》，卷42，頁11-12。此雖批評朱子門人，然朱子也有同類之言。船山說：「故一則曰聖人之心瑩然虛明，一則曰至虛至靜，鑑空衡平，終於不正之由與得正之故，全無指證。則似朱子於此心字尚未的尋落處，不如程子全無忌諱，直下志字之為了當（船山自註：此心字在明德中與身意知各分得一分，不可作全體說。若云至虛至明，鑑空衡平，則只消說個正心便是明明德，不須更有身意知之妙）。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁14。

⁵⁷ 如：喜怒哀樂乃感於物而生，但「當喜則怒息，當哀則樂息」。清·王夫之，《尚書引義》，卷1，頁13，是喜之理、怒之理便為不睹不聞。

之「觀聞兩不至」的一刻，因此，豈得有無事無物之時？又豈可因此而有須臾可離之道？⁵⁸當物感事起，心志恆持恆存，而即此一物、就此一事，體驗、擴充道德心理，固是「存理」。即使在耳目不睹不聞之際，心志仍可虛含眾理於一理，默識、靜體其性生生之理，為一身之主，是則心仍是存理之心，而非空空洞洞的明覺之用而已。

人於靜時未與物接，心恆正、志恆持，而能存乎理；及其動時接於物，心志「虛含」眾理於一理，而「與物相為感通」，乃發生主宰一身「以視、以聽、以言、以動」之用，此感物而發之心，謂之「意」。⁵⁹「意」生於人之心與物感通，故一者，「意」非為恆常之體。因人必接感某物，而有應此物之事，當此事幾實際發生時，心體同時於其上生感，方有此一意之發；未感此物或既感而此物已逝、事幾已息，則意乃不生或雖已發而不留，因此，「意」乃才起即滅，「旋生旋見，不留俄頃」者，船山遂謂「意無恆體」。⁶⁰二者，「意」乃包含「物」，「物」即「事」，人之心施發裁制應「物」之用之「事」。因當有物來感於人之時，其心便同時因

⁵⁸ 船山說：「聖賢之所謂道，原麗乎事物而有；而事物之所接於耳目，與耳目之得被於事物者，則有限矣！……夫事物之交於吾者，或有觀而不聞者矣！或有聞而不觀者矣！且非必有一刻焉，為觀聞兩不至之地，而又豈目之繫無所觀，耳之繫無所聞之謂哉？……唯其如是，是以不可須臾離也。父在而君不在，則君其所不觀也；聞父命而未聞君命，則君命其所不聞也。乃何以使其事君而忠之道感而遂通，此豈於不觀君之時，預有以策夫所以事之之宜？而事君之道，又豈可於此離之，待方事而始圖哉？君子之學，唯知吾性之所有，雖無其事而理不閒。……乃君子於此則固非無其事矣！夫其所有得於天理者，不因事之未即現前而遽忘之也。只恁精精采采，不昏不惰，打迸著精神，無使幾之相悖，而觀其會通，以立乎其道之可生。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷2，頁7-8。

⁵⁹ 船山說：「以以視、以聽、以言、以動者為心，則業發此心而與物相為感通矣，是意也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁4。

⁶⁰ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁12。船山又說：「蓋以其（意）生之於心者，傳之於外，旋生旋見，不留俄頃。……有所感而意發……；無所感而意不發。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁4。

感而發生對於此物的好惡攻取……等等之意，或歆厭喜怒……等等之情，⁶¹以趨向此物而用之，以裁斷物、我兩端各得其理之「事」。凡未進入吾心之情、之意趨往用之之「事」的行為脈絡中之物，必由於人無從施發裁制其理之事，而亦不可謂之「物」；凡是「物」，必在人心所發之意以用之之「事」的脈絡中，才具有意義，甚至才能存在，⁶²故船山說「事即物也」。⁶³心因感偶發一念以趨往於物而用之之意、之情，即人之行為根源的意念、動機，或即「決意」。由於意既無恆體，且是人心當幾應物制事所必生者，因此，其雖非不善，但不能常保必善。當意發而為不善，

⁶¹ 在船山，「意」與「情」均屬「人心」，大體無別。他說：「故君子知意有關身心如此其切，而既已知之，猶必誠之；苟欲正焉，必先誠焉，使天理流行，充足於物感情生之際。」清·王夫之：《四書訓義》，卷 1，頁 14。又說：「如莊子雖不欲貨利聲色，不過卻要瀟灑快活，安逸而不耐煩，此是情、是意。」《讀四書大全說》，卷 6，頁 11。曾昭旭教授已指出此點，見曾昭旭，《王船山哲學》，頁 459。

⁶² 船山說：「故外有其物，內可有其情；內有其情，外必有其物。……繫天下之物與吾情相當者，不乏矣！」清·王夫之，《詩廣傳》，收入《船山遺書全集》（臺北：中國船山學會、自由出版社，1972 年），卷 1，頁 12。又說：「意者，乍隨物感而起也；志者，事所自立而不可易者也。……志正則意雖不立，可因事以裁成之。」清·王夫之，《張子正蒙注》，卷 6，頁 13。「物」必在人心之情的發用中存在，「事」必在人心之意趨往於它時才有其實。

⁶³ 《禮記·禮運篇》：「以天地為本，故物可舉也。」船山解釋說：「物亦事也」。此外，船山又有「事即物也」一語。分別見《禮記章句》，卷 9，頁 16；卷 31，頁 29。船山之說隱含的義理，當可與陽明之說相通。陽明曾說：「物，即事也。如意用於事親，即事親為一物；意用於治民，即治民為一物。……凡意之所用，無有無物者。有是意，即有是物；無是意，即無是物矣。」明·王守仁，《傳習錄·中》，收入《王陽明全書·第 1 冊》（臺北：正中書局，1979 年），頁 39。劉述先教授說，「物即事也，這是一個全新的觀念。物一般當作對象（Object）解，但對象從非一孤離的對象，它必在一系絡（Context）之中，才能顯發其意義。這樣看來，物不外是事（Event）。……『意之所用，必有其物』用當前現象學的術語來說，物必在一意向性（Intentionality）的結構之內，主客乃是互相對待的觀念，無主也無所謂客。」見劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1982 年），頁 494。劉教授對陽明之說的詮釋，當亦可用來解釋船山所言之「意」的涵義。

乃反以欺心，故非有以「誠其意」，則「正心」工夫，將不能落實、完成，是以《大學》乃說「欲正其心者，先誠其意」。

「意」乃心之感物所必發，故不能無端而起，但亦必當幾而生，幾過則逝。在當下感物之幾，心如其性之理所當然而發一意，此意便包含此物幾之事象為其內容，幾幾之意的內容各異，但其皆合於當然而然之理則一。⁶⁴其不能當幾而發者，則或是前幾之意未能隨幾而逝，或是無感而生者。⁶⁵非當幾之理所當然而發之意，必是人過去曾發之意的「物感」之內容，仍然藏留、且隱隱作用於當下的生命中而出現者，此即船山所謂「情之效喜留」⁶⁶之意。這是人之心對其當下不應有的「物」產生一種取必、欲得的強烈趨向，此便是「私意」。⁶⁷「私意」所欲的對象，如淫聲、美色等，固然是不善，但並非所有的私意都是不善。如一個崇高偉大的理想、目標，這對象的「內容」無疑是善的，但人只要對此對象存著一絲一毫取必之意，其心一向定要如此，便成執著之心，如此勢必執

⁶⁴ 如樂多得良友，而輾轉訪求，願得見之之情，以及憂家國覆敗，而耿耿不昧，恐其淪亡之念，二者之內容自異，然前者出於輔仁，後者基於盡忠，皆純粹發自義所當然之理，無非至正之心則一。以上二例據船山之言為說，見清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁14。

⁶⁵ 意不能無端而起，必因於感。但亦有當下無物來感，而人之心卻因昔日曾接、特別是習見習聞之物，而忽起一意者。此意不因於當前之物而發，所以說是「無感」而生，但仍感於所習見習聞之物，依然有「物」為其內容，故不可能無端而起。船山說：「業已成乎習，則薰染以成固有，雖莫之感而私意、私欲且發矣！」又說：「人之無感而思不善者，亦必非其所未習者也（船山自註：如從未食河豚，終不思食河豚），而習者，亦以外物為習也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷8，頁37。

⁶⁶ 清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁22。船山曾舉「臨喪而歌」、「方享而歎」之例，清·王夫之，《讀四書大全說》，卷2，頁13。歌之樂、歎之哀，皆非臨喪、方享之幾所當有之情，便是其人稍早之意的內容仍留藏於心中，持續發生作用而出現的。

⁶⁷ 故船山說：「念之所欲得者，意也。……但言意，則私而已！」清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁13。又說：「所謂私意者，即人欲也。意不能無端而起，畢竟因乎己之所欲。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷6，頁11。

一而廢百，喪失心體當幾應物制事的神妙之用，那也是存心不正的動機，而依然是「私意」。⁶⁸當藏留於心中的私意之作用，被個人自覺地或不自覺地不斷強化或薰習，其發生的力量漸漸增盛，最後甚至可到達不與物相接，就會「無感」(畢竟仍緣於所曾感之外物)而自發的地步，是為「成心」。⁶⁹原是心志感物所發之意，本無恆體，但當人執之而為「成心」時，竟因「習之為恆」而宛如有自質，乃反以「凌奪其心」⁷⁰，「陵奪其素正之心」⁷¹，而心乃「聽命於意焉」⁷²，於是，不善之意「發不能自禁」而「累其心」⁷³，心遂不得而正，是謂「自欺」，即是「意欺心」⁷⁴。欲正其心者，不但必須恆持、恆存乎理，且當心發為意時，更須一如其所存

⁶⁸ 如莊子雖不欲貨利聲色，但「卻要瀟灑快活，安逸而不耐煩」，船山批評他說：「此是情、是意，其可不謂一己之私乎？」又，不善之意或私意，必因人有「所欲」而起。一個再不善的人，如果不是他所想要的對象，他必不會對此對象發出不善之意。船山說：「所謂私意者，即人欲也。意不能無端而起，畢竟因乎己之所欲，己所不欲，意自不生。」如一個喜好窺探別人隱私，以攻發其陰私的人，必不會用這手段對付自己的寵妾愛子，因非其所欲攻，意必不生。清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 6，頁 11。說「非禮」的「私意」是「人欲」，乃負面價值之詞，指的是「一己之私」之欲，亦即「私欲」。此與「天理人欲同行而異情」中之「人欲」，乃屬正面價值之詞，兩者不同。

⁶⁹ 船山說：「意者，心所偶發，執之則為成心矣！……意者，則因感而生，因見聞而執，同異攻取不可恆，而習之為恆，不可成者也。」又說：「成心者，……乍然見聞所得，未必非道之一曲，而不能通其感於萬變，徇同毀異，強異求同，成乎己私，違大公之理，恃之而不忘，則執一善以守之，終身不復進矣！」清·王夫之，《張子正蒙注》，卷 4，頁 4。

⁷⁰ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 9，頁 7。

⁷¹ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 12。

⁷² 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 5。

⁷³ 清·王夫之，《禮記章句》，卷 42，頁 9-10。

⁷⁴ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 12。

之理之「實」以直貫到意上，而「誠其意」，然後「心之正者」乃「得以常伸」。⁷⁵

由於意發於倉促，「旋生旋見」，又或無感而發，不能必善，是以人當如何用「誠意」的工夫，乃幾無「可下之語」⁷⁶。此因未有意時，人自不可有個念頭要急迫地發出好的意來，否則便是有所把捉執取，這樣的念頭就是私意，是不純正的動機。此時的工夫只適合從容涵養，存理養性，而這是「正心」，不是「誠意」。⁷⁷及當一意之發，其是善或惡，則是已然如此者，人也不可能再去揀擇此一意到底是「非自欺」的，所以要誠之而聽其發；或是「自欺」的，所以必遏絕之，因這「揀擇分派」已發之意而務必「決去」或「求得」者，乃是「擇」、是「嚴」而非「誠」其意。⁷⁸至於心體「感」於前一個意之不善，乃新發一個去惡這前一個不善之意的後意，則是事已發生時的「過後之悔」，是心體對於「有善有惡意之動」當下知善知惡的良知，乃「良心之發見」，亡羊補牢，對於前意

⁷⁵ 船山說：「意如其心，則心之正者得以常伸。心意相關之理如此其切。」清·王夫之，《禮記章句》，卷 42，頁 10。

⁷⁶ 船山說《大學》「傳者只為誠其意上更無可下之語，固通稍說個毋自欺」。清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 10。

⁷⁷ 故船山說：「當未有意時，其將來之善幾惡幾不可預為擬制，而務於從容涵養，不可急迫地逼教好意出來。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 10。例如：「人固未有惡惡臭、好好色之理，意本不然而強其然，亦安得謂之誠邪？」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 11。

⁷⁸ 船山說：「不然，虛內事外，只管把者意揀擇分派，此為非自欺而聽其發，此為自欺而遏絕之。勿論意發於倉卒，勢不及禁而中心交戰，意為之亂，抑不能滋長善萌。……經傳皆云誠其意而不云擇其意、嚴其意，後人蓋未之思耳！」又說：「章句云：使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色。所謂使者，制之於此而彼自聽令乎？抑處置有權而必從吾令乎？若制之於此而彼自聽令，是亦明夫非決去求得之為功矣。如處置有權而務決去之，竊恐意之方發更不容人逗留而施其挾持也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 10。

已然確定之善惡，根本無法有所改變，後意當然不可能去「誠」前意⁷⁹。又，若已發之意而善，那便是「意誠」而無所欺了，這是人之用「誠其意」的工夫所達到的功效，而不是所用的工夫本身；「誠其意」是工夫，「意誠」而自慊是這個工夫導致的結果，兩者並不同。80因此，究竟當如何用「誠其意」的工夫？仍然不清楚。

意未發時，誠意之功無所施；已發時務必「決去」或「求得」，是「擇」、是「嚴」其意；前意不善而後意悔之，是良知發見；已發而善則是能「誠意」的功效。以上三者，皆非「誠意」的工夫。「誠意」之道無它，仍當回到「意」所自發的根源以求用之。由於「意」乃根源於心，「意根心便是誠」⁸¹，故必先「正其心」，乃以「誠其意」，而此則不外乎「存養」之工夫。船山說：

中庸之言存養者，即大學之正心也；其言省察者，即大學之誠意也。……蓋不正其心，則人所不知之處，己亦無以自辨其孰為善

⁷⁹ 船山說：「夫一意之生，未必即行之也；雖曰自欺，未必使其知善知惡之良知而遽迷也，未必其於或正或邪之辨，使其心盡失其初也。」清·王夫之，《四書訓義》，卷 1，頁 15。一意之生而自欺其心，人之良知未必即迷失，故能當下知其不善而求去之。但這畢竟是事後之悔，乃「良心之發見」。故船山又說：「欺不欺、慊不慊既一意矣，毋自欺而自慊又別立一意以治之，是其為兩意也明甚。若云以後意制前意，終是亡羊補牢之下策，過後之悔，特良心之發見，而可云誠意而意誠哉？」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 11-12。良心之發現對於不善之念「已行」的事實，終究無可奈何。故船山又說：「無使發見之後，雖欲愧悔，而無如此念之已行也。」清·王夫之，《四書訓義》，卷 1，頁 15。不善之意發生後，良知雖當下知其不善、並求去此不善，但這便只能一直在意念之「後」裁制其是非，而不是在之「前」誠實其天理，這正是陽明良知教理論未盡圓滿的地方之一。船山指此說恐不免使成德的工夫落入亡羊補牢之下策，可謂已觸及陽明良知學的核心難題。

⁸⁰ 船山說：「況其所發之意而善也，則早已無所欺矣！」又說：「傳云：此之謂自慊。明是指點出誠好誠惡時心體，非用功語。……自慊云者，意誠也，而非誠其意也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 10-11。

⁸¹ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 1，頁 11。

而孰為惡，且昏昏狂迷，並所謂獨者而無之矣！……如其未嘗一日用其力於存養，……則凡今之人醉夢於利欲之中，直無所欺而反得慊。……要其學之所得，雖當靜存，事未兆而念未起，且有自見為正而非必正者矣！動而之於意焉，所以誠乎善者，不欺其心之正也。⁸²

有所不睹者焉，……君子於此而致其戒慎，所炯然內見者，萬象之成象具在，不使有不善之形，無故而妄為發見也。有所不聞者焉，……君子於此而致其恐懼，所井然內聞者，萬善之名言咸在，不使有不善之聲，無端而妄相熒惑。養其純一於善成無雜之心體，然後雖聲色雜投而吾心之寧一有主者自若。……此其靜而存養者有如此。……君子既常存養以灼見此理於未動之先矣！則念之所發或善或惡，有自知之審者。故其動也，……欲雖乘之，而天理自不容昧也；情雖感之，而吾性自不容欺也。……故君子於此人不及知，己所獨知之際，為體道之樞機而必慎焉，使幾微之念必一如其靜存所見之性天，而純一於善焉。其動而省察者又如此。……存養之熟，而無一時之不涵萬理於一原，則心之正也，無有不正者矣！⁸³

靜時「雖無其事，而理不閒」，人自當隨處體認天理、存養本心，存仁、存理以增長心志自做主宰的力量，亦即強化純粹至善的自由意志必發定然的道德命令之動能。及其動而「遇著意發時」，即一如心性之理所決定的方向以發之，而將此固正之心、所知之理充實、通貫到意上，⁸⁴令「意

⁸² 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷3，頁34。

⁸³ 清·王夫之，《四書訓義》，卷2，頁2-4。

⁸⁴ 船山說：「要此誠意之功，則是將所知之理遇著意發時撞將去，教他喫個滿懷；及將吾固正之心喫緊通透到吾所將應底事物上，符合穿徹，教吾意便從者上面發將出來，似竹筍般始終是者個則樣。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁9。

之動無不如其心之正，而始終一實，無有間斷」⁸⁵，則一一意念、決意，乃莫非純粹至善的自由意志所決定；每個動機、存心，無不為誠實正大的仁義之理所灌注；各種情感、心理，也都是純一於善而無雜的心性之德所充滿。故船山說：「意生於已正之心，則因事而名之曰意，而實則心也、志也、心之所發而志之見功者也。」⁸⁶此即是「誠其意」。

若非「存養之已豫」，一向能體認天理、自做主宰的人，既不能正其心，當然「無以自辨」其意孰善而孰惡。即使有心要誠實其意之發的人，卻因平素缺乏存養工夫，其非「心已習於善」者，他也必將輕易地為「物欲交引」，而意之所發乃常趨向於惡，甚且「雖明知之，猶復為之」；⁸⁷何況，當他遇到的物感之幾，是無法在當下就判斷所發之意的善惡時，而平素所知之理也不能「素審」於意發之先，以「省察乎意，析善於微」，如此，其「意」也將「惑於所從出」⁸⁸，是必不能「誠其意」。唯嘗從事於存養者，「心已習於善」，心志乃「無一時之不涵萬理於一原」，故雖在不睹不聞之中，卻已「內見」、「內聞」萬形萬象之理，而於萬善皆能「炯然」、「井然」有所見聞。因此，即使一念之發，起於隱微，疑善疑惡，省察不易，辨析困難，但因其心之含性，乃即一理即「虛含」眾理，則

⁸⁵ 清·王夫之，《禮記章句》，卷 42，頁 18。

⁸⁶ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 5，頁 36。

⁸⁷ 唯能「存養」者，乃能慎其意之動而誠之。船山說：「唯嘗從事於存養者，則心已習於善。……心習於善而惡非其素有。……乃君子則以方動之際，耳目乘權而物欲交引，則毫釐未克而人欲滋長，以卒勝夫天理，乃或雖明知之，猶復為之，故於此而致其慎焉，然後不欺其素，而存養者，乃以向於動而弗失也。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 2，頁 9。

⁸⁸ 船山說「蓋所謂誠意者，一誠於善，則惟奉其存養之心以察乎意，而析善於微，因而慎之，裨意之動無不如其心之正。」清·王夫之，《禮記章句》，卷 42，頁 18。又說：「乃意者，忽發者也，而意所未發之始幾可素審，則知是矣。發而乍欲其善，豫未有以知其不善，則著之不明，而意亦惑於所從出矣！」清·王夫之，《四書訓義》，卷 1，頁 4。

亦能奉其素所存知之理全體，以貫注於當幾所發之意，而「析善於微」，有不善亦未嘗不知，知之未嘗復為，故終能誠其意。省察者，即人之心志本乎其性平素存知之理，以致察於當幾所發之意，此仍是存養的工夫。且不但省察其意之「孰為善而孰為惡」，以必誠實於善而已！乃更是致察於善意之通達於事物之理，分析「善中之條理」，以至於極盡其細微隱曲之處而無遺，是以曰「慎獨」。慎者，「縝密詳謹之意」，「非但於獨知而慎防之也」。⁸⁹誠意的工夫，不但只求一念之發為善，更必期能致察意之「善中之條理」，所以，乃足「以動天下而有餘」。⁹⁰

性體純粹至善之理不能恆存於心，則心便喪失其裁斷天下是非之最終根據的地位，而必無以省察所發之意之善惡。船山說：「心苟不正，則其害必達於意，而無所施其誠。」⁹¹雖已持正其心，然未能省察以誠其意，而所發之意不善，則心亦不得其正。故船山又說：「靜而不失其正，動而或生其妄，則妄之已成，而心亦隨之以邪矣！」⁹²一念之發雖能省察以善其意，但這只是在動於一幾、一事之意上，不失其心之正而已，靜時存養之工夫，則不可有間斷。是以船山說：「然非用意於獨之時，一責夫意，而於其存養之無間斷者，為遂踈焉！」⁹³以工夫的根本來說，心為意之本，人必須先能正其心，方能誠得了意；唯能存養者，乃能省察。據此，船

⁸⁹ 船山說：「以誠灌注乎意，徹表徹裏，徹始徹終，彊固精明，非但於獨知而慎防之也。慎字不可作防字解，乃縝密詳謹之意。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁10。

⁹⁰ 船山說：「唯嘗從事於存養者，……而一念之發為善，則善中之條理，以動天下而有餘者，人不知而已知之矣！……乃君子則以方動之際，耳目乘權而物欲交引，……故於此而致其慎焉，然後不欺其素，而存養者，乃以向於動而弗失也。有不善未嘗不知，莫見乎隱，莫顯乎微之謂也；知之未嘗復為，慎獨之謂也。使非存養之已豫，安能早覺於隱微哉？」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷2，頁9。

⁹¹ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁16。

⁹² 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁16。

⁹³ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷3，頁35。

山乃曲解《大學》「欲正其心者，必先誠其意」為「欲正其心，先於欲誠其意」。⁹⁴以成德的結果來說，必將心之性理貫注到意上，使一念之發皆無不誠，正心工夫才算完成。意誠而後心正，省察其意而無惡於志，存養之功乃得以馴至。據此，船山以為誠意乃是「心得正後更加保護之功」。⁹⁵

存養工夫不但用於靜存之時，更施於動發之際的省察之事上。正心工夫用於意未發之前，此固正之心更施於意發而誠之之事上。人之心在存理養性的同時，也必然在省察所發之意念、情感、動機之善惡，必不以不善之意自欺。心不正，則必害其意之不誠；不誠之意反以「奪其本心」⁹⁶。一念之發不善，其意本當隨幾而逝，然而當其滯留於心，而「習之為恆」，更執為「成心」時，則雖無所感時亦能自發，如是，人之心乃更不易正、理更不易存。心益不能正，則意更不得誠，遂日淪於「昏昏狂迷」之中，而不能自知自覺其本心。能正其心以誠其意，省察意中之善的「條理」，省察誠意之功乃返以成性，而更強化本心自做主宰的力量，人乃更得以正其心。故船山說：「中庸末章先動察而後靜存，與大學之序並行不悖，則以心之與意互相為因，互相為用，互相為功，互相為

⁹⁴ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷3，頁35。另外，船山說：「是學者明明德之功，以正心為主，而誠意為正心加慎之事。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁16。其義理也與此處所說相同。曾昭旭教授指出，依船山，人性之善，當其發用而思，即人心之正。然後人據此固正之心以貫注於意，權衡於物，即意無不誠而物無不正矣。以是船山解《大學·首章》「欲正其心者必先誠其意」諸句，乃不得不予以曲解，而釋之為「人之『欲正其心』此一段工夫，必先於『誠其意』之工夫也」。見曾昭旭，《王船山哲學》，頁434-435。

⁹⁵ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁13。船山又說：「章末云：故君子必誠其意（船山自註：猶言故欲正其心者，必誠其意），以心之不可欺而期於慊，則不得不誠其意。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁12。

⁹⁶ 清·王夫之，《四書訓義》，卷1，頁4。

效。」⁹⁷存養本心之工夫本一，但在具體實踐上，乃必須開而為「存養」與「省察」，或正心與誠意兩端之工夫，二者交相成，性理貫通於心、意兩者之工夫，才得完成。

情與意皆人之心感物必生之幾，在船山，二者並無本質上的不同。因此，貫通心、意之理的存養省察工夫，當然也是指存養其性，省察其情，⁹⁸是亦即貫通性、情之理的工夫。唯船山論「情」，更有在心與物內外交感之幾的意義。人如不能繫度物、我之情理，則正心誠意的工夫，仍只能局限於主體的內部，而無法貫通到外物，如此，誠正之功也不算完成。因此，要成全內外物我之理，必須進一步有貫通性、情之道。

肆、性、情貫通之道——廣心、文情交相致的工夫

當有物來感於人，人性之理便油然而生與物同異攻取之心，其內涵便是喜怒哀樂、愛欲好惡等各種心理現象，亦即是「情」。無所感觸，則性未發為情，而感物則情必發。情乃人性觸物而自然「發乎其不自己者」⁹⁹，因此，一者，情乃生於性，人性之內已具足情所必發之動理；二者，人之有情雖非由於「物使之然」，卻也必因物至、觸於物感乃生。¹⁰⁰亦即，

⁹⁷ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁16。

⁹⁸ 船山說：「大學誠意章言好惡，正是此理。既存養以盡性，亦必省察以治情，使之為功而免於罪。集註云：『性雖本善，而不可無省察矯揉之功。』此一語洽合。省察者，省察其情也，豈省察性而省察才也哉？」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁10-11。

⁹⁹ 清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁13。船山又說：「特其無所感觸，則性用不形而靜。乃性必發而為情，因物至，……則同其情者好之，異其情者惡之，而於物有所攻取，亦自然之勢也。」清·王夫之，《禮記章句》，卷19，頁5。

¹⁰⁰ 船山說：「((樂記))曰人心之動，物使之然。則不知靜含動理，情為性緒。喜怒哀樂之正者，皆因天機之固然而時出，以與物相應。乃一以寂然不動者為心之本體，而不識感而遂通之實，舉其動者悉歸外物之引觸，與聖人之言不合，而流為佛老之濫觴。」清·王夫之，《禮記章句》，卷19，頁2。

只當有外物來接於人而人不能不往迎於物之時、之地，這物與我一往一來、交感互通之幾或「時位」上，情方會發生。所以，人在當幾所發之情，必須使物、我之情理，皆能相安而各得，其心方能安於所性之理。當某特定之幾或「時位」上，人性所發之情，能和諧地同情通感於物、我之間，盡得兩端之理，此情便是當位得正，而為中節之和，亦即性之情。但不是每一幾之情，都得其正位，人之情反而常常會有不中節者。¹⁰¹

情為人性觸物應感而自然必發，則必使之坦白表現，順暢通達於物上，不可有所委屈隱匿而使之旁流變質，否則將導致「遷心移性」的結果，此乃情之必白、必達的特性。¹⁰²所觸之物已逝而亦更無其它感應之幾，其情亦必自止息，乃得為真實誠摯之情，情固然不可留滯而旁流，但也不可順流縱肆，導致汨濫無節，此乃情之自戢而有止的特性。¹⁰³已

¹⁰¹ 情必由物我內外、一往一來，相合而生，故不純是善。船山曾借用孟子「鑠」的觀念說明其涵義：「然則情不純在外，不純在內；或往或來，一往一來，吾之動幾與天地之動幾相合而成者也。……唯其為然，則非吾之固有，而謂之鑠。金不自鑠，火亦不自鑠，金火相構而鑠生焉。鑠之善，則善矣！……鑠之不善，則不善矣！」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 10，頁 9。

¹⁰² 「性無不通，情無不順」，人性當下觸物必發為情，「白情」是指人當下所宜發之情必須使之坦誠真摯地表現出來。若不能「白情」，則當下本宜通順之情，就會因受到遏止壓抑，而鬱結於心中，然其勢不可能長久遏抑不發，必定會旁流而變質，乃導致「遷心移性」的結果。船山說：「匿其哀，哀隱而結；匿其樂，樂幽而耽。耽樂結哀，勢不能久，而必於旁流，旁流之哀，慄慄慘澹，以終乎怨。怨之不恤，以旁流於樂，遷心移性，而不自知。」清·王夫之，《詩廣傳》，卷 1，頁 1。例如：過度的哀傷滯留於心，又不得適當的抒發管道，而鬱結在中，到了情緒不堪負荷的地步，便往往會旁流於樂，有如臨喪而歌者。「白情」指情的表現必須坦誠真摯，不相隱瞞，故必須能順暢通達到對方，是與「達情」之意相通。船山論「達情」之說，清·王夫之，《詩廣傳》，卷 1，頁 2；卷 1，頁 13。

¹⁰³ 情之順流放縱，過度汨濫，是謂之「淫」。縱情者，情必有留滯而不真誠，是不能「自戢」。船山說：「淫者，非謂其志於燕蝶之私也；情極於一往，汨蕩而不能自戢也。自戢云者，……流意以自養，有所私而不自溺，託事之可有以開其莞結之情也。能然，則情摯而不滯，氣舒而非有所忘，蕭然行於憂哀之塗而自得，自得而不失，奚淫之有？」

發之情要順達於所當之位之物，而接於己之物、迎於物之己，皆日新而非故，則每一往來之幾上，所表現的物、我當位各稱之情的方式，必不可套用、襲取它幾上所表現的情，此乃情之不相襲的獨特性。¹⁰⁴當位之情的表現，皆能協和物、我同情通感的合宜方式，此乃情之繫當兩端的特性。¹⁰⁵唯情雖必白、必達，其表現方式易於直接而淺陋，是「捷於相取」，「奔注於一情」，而窮於情。¹⁰⁶其觸感必發而幾息必止，則恐情之動乃易於一任天化，而與事物俱流，「欻然情動而意隨」，而「化於物」，乃不能涵養而有餘情。¹⁰⁷情乃「稱其所觸」，幾轉亦轉，則恐其發生常是浮

清·王夫之，《詩廣傳》，卷3，頁22-23。人性當下本宜通順之情坦白表現，當喜則喜，當哀則哀，坦然自得而不失，則情不留滯，即是坦白真摯，是為「自戢」。又，船山論「情有止」之說，清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁1。

¹⁰⁴ 船山說：「道不相謀，情亦不相襲矣！……稱其情而奚損哉？果有情者，未有襲焉者矣！地不襲矣！時不襲矣！所接之人、所持之己，不襲矣！……果有情者，亦稱其所觸而已矣！觸而有其不可遣焉，惡能貨色笑而違心以為度？觸而有其可遣，孰奪吾之色笑而禁之乎？」清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁19。婦人不幸而遇不見禮之夫與子，雖其未見無禮於我而固已觸我之憂，而當其表現無禮的態度，則固觸我之怒。處憂、怒而情有其可排遣之道，則婦人依然色笑自若，但這不是為了討好夫與子而出賣自己，強顏歡笑。若真是無可排遣之道，則婦人亦自懷憂色、見怒容，無所隱匿，不因將會「逢彼之怒」而委屈自己。如是，婦人之情皆因「稱其所觸」，乃能坦然自安。清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁19。

¹⁰⁵ 君子之心乃與天地、禽魚草木、女子小人等「同情」。清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁6。船山又說：「故外有其物，內可有其情；內有其情，外必其物。袵衣之被不必大布之疏，琴瑟之御不必抱膝之吟，嬪御之侍不必縞綦之樂也。繫天下之物與吾情相當者，不乏矣！」清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁12。

¹⁰⁶ 船山說：「當吾之悲，有迎吾以悲者焉；當吾之愉，有迎吾以愉者焉。淺人以其漏衷而捷於相取也。當吾之悲，有未嘗不可愉者焉；當吾之愉，有未嘗不可悲者焉。……故吾有以知不窮於情者之言矣！其悲也，不失物之可愉者焉，雖然，不失悲也。其愉也，不失物之可悲者焉，雖然，不失愉也。導天下以廣心而不奔注於一情之發。」清·王夫之，《詩廣傳》，卷3，頁3。

¹⁰⁷ 船山說：「過墟墓而生哀，入宗廟而生敬，臨介冑而致武，方宴享而起和，欻然情動而意隨，孰使之然邪？天也，天者，君子所弗怙，以其非人之職也。物至而事起，事至

動不定，任意自發，而成為利欲，乃不能貞之於恆而安其心志。¹⁰⁸物、我之情必通感而理得，唯合於與我通感之理的外物，乃日新月異，「擇理易，擇情難」，恐人情所欲取者未必合理，即其合理者亦不必合情，乃未必能慎擇其與我絜當之物。¹⁰⁹

人性觸感則情必發於不容已，在物、我往來之幾上，人或尚未能審知當位兩端之情實，亦未能絜度彼此相當之理，然而其情乃已發而不及

而心起，心至而道起，雖其善者，亦物至知知而與之化也。化於善，莫之有適，未見其歆喜之情異於狎不善也。夙夜之僅僅，未有見也，未有聞也。見之肅肅，聞之惻惻所自來也。還歸之祁祁，既莫之見矣，既莫之聞矣，餘於見肅肅者猶在也，餘於聞惻惻者猶在也。是則人之有功於天，不待天而動者也。前之必豫，後之必留，以心繫道而不宅虛以俟天之動，故曰：誠之者，人之道也。……俟感通而聊與之鷹，非異端之聖人，孰能如此哉？」清·王夫之，《詩廣傳》，卷 1，頁 5。情生於性，已生之情又與所觸之物渾合一體，返以凝於性。因此，人可涵養情之本源於事先，且省察、分析其道德意義於事後，以廣增、厚實人性表現之道德情感的經驗。其說詳見下文。

¹⁰⁸ 情生於性，但可能旁流而變質，亦可能留滯而成自具其藏之機括，若不能貞之以恆性，則必浮動無定，流蕩不止，是為利欲。船山說：「方憂而思樂，方樂而思憂，無定情而已！……定其志而無浮情，不虞其憂之已蹙，樂之已悞也。……於樂之時而思憂，且必舍樂而後得免於憂，自非大利以奪其情，抑將何挾以制其欲哉？我固知蟋蟀之言樂，非樂也，欲而已矣，其言良士，非良士也，利人而已矣！」清·王夫之，《詩廣傳》，卷 2，頁 5。

¹⁰⁹ 船山論「擇理易，擇情難」之說，清·王夫之，《詩廣傳》，卷 1，頁 14。人情之常，大凡遇到可以取得、且其欲得之物，得則慰，失則悲，這「不必有高世絕俗之志者而能之，凡有心者之所同觸而生其悲愉也」。而一般人所取擇的事物，有的似乎無關乎「得失利害之數」，可是實際上卻會對社會風氣造成重大的影響，故不可不慎所擇。船山曾以「衣服族姓」為例，評論說：「天下有若無繫於得失利害之數，……得之無所增，失之無所損，故不必利，新不必害，宜乎其為無恆之民之所忽也。則衣服族姓是已！何取乎衣服？暄清而已矣！何取乎族姓？充位有人，婚姻有偶而已矣！裘奚必其黃黃？……色足愉，富貴足居，奚必尹吉也。夫誰知人道之絕續在此已乎？……但無擇焉，去禽魚幾何哉？……淫人賤族可以為姻親，禽畜獸態可以為風俗。」不知慎擇相宜之物，就不能絜當物、我之情合宜之理。船山又說：「絜天下之物與吾情相當者，不乏矣！……均是物也，均是情也，君子得甘焉，細人得苦焉；君子得涉焉，細人得濡焉，無他，擇與不擇而已矣！」清·王夫之，《詩廣傳》，卷 3，頁 21；卷 1，頁 12。

收，如此則可能不中節。這物我往來相鑱而成的不善之情，更可能留滯心中而薰染成情習，乃「自具其藏」、自運行發用之機括，雖未觸感而亦發。¹¹⁰不善之情習既成，反日以遷心移性，而日成其性於不善。情而不順，則性亦未定，故必循情，乃可以定性。¹¹¹而循情以節之，其根據則在人性之理。心統性情，而性為情節。¹¹²心生於性，乃含性而效動，能主宰情之發而中節，¹¹³則性無不通，而情亦無不順。

心含性以節情，已順之情返成乎性，性亦日定而日生心，心之自做主宰的力量日盛，乃更易以節情之發。心或離性而動，則鑱成不善之情習，返以遷心移性，日成習心，心之主宰力量日微，而情乃更不得中節。人雖能時時存心至善，意念純正，然觸機必發之情，雖不當位而亦必發，其既發而不及收，而人乃無以貫通性、情之理。欲貫通性、情之理，當然是以體認本心，自做主宰為根本之道。而由於性、情相生之故，人固然須定性以節情，但亦須循情以定性，兩者並致以相成。問題是，情之未發，人既無從預先節之；已發之情又隨幾以逝而不留，雖欲節之而已不可及。如此，節情之功豈非無可下手之處？此不然。人性之理，乃固有情之必發而中節的根源，是謂之「中」。人如能存養心性之理，而強化本心自做主宰的力量，則不論情之未發或已發，便能時時無不致其中和。其工夫下手之處，乃在於擴充、增廣心性發用各種合理之情的表現方式或「節」度。未發雖莫見莫聞，而情之必發而充塞兩間無不中節之用，固已充實飽滿在中；已發之和，而情之所自中的「品節」固即此未發之

¹¹⁰ 船山論情「自具其藏」之說，清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁14。另參考曾昭旭，《王船山哲學》，頁107。

¹¹¹ 清·王夫之，《詩廣傳》，卷2，頁1。

¹¹² 清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁5。

¹¹³ 船山說心主乎情，而性主乎心之言，見清·王夫之，《讀四書大全說》，卷8，頁36。

中以為庸。¹¹⁴不論已發或未發，人皆可默識、體認其性體發用各種情之恰當方式的「節」度，來強化個人心性之道德能力的力量，以主宰、律導其當位所發之情的節度，而達到節情的效果。此等擴大體驗各種情發之節度的工夫，是為「廣心」之道。

一切情之恰當的表現方式或「節」，統稱為「文」或「禮」，廣心以體認各種情之節度的工夫，可謂之「學文」。人越能廣心而有餘情，便越能「學文」以體認各種情之節理；反之亦然，其對各種道德情感之理的認識越豐富者，便越能廣心而有餘情。是貫通性、情之理之道，便在於廣心、學文二者之交相成。

在某一物、我往來之幾上，情之中節，此「節」之內涵，必凝合當位的物之情、我之情於一體。而人之心性固有之理在每一幾上，都能當下決斷其取物用物的節理、法則，契度其情之恰當的表現方式。人性當幾觸感必發為情，在此同時，其心性便能湧現架構喜怒哀樂表現之「節」的文理，此即「儀文的形式」，即「禮」或「文」。在物、我往來之際，¹¹⁵人如因未能知幾審幾而鑠成不善之情，心之知照大用亦當下能從非理反照出一理，是依然可以裁制出適當得宜之「節文」。¹¹⁶

¹¹⁴ 船山說：「是則已發之節即此未發之中，特以未發，故不可名之為節耳。蓋吾性之固有此必喜、必怒、必哀、必樂之理，以效健順五常之能而為情之所由生，則渾然在中者，充塞兩閒而不僅供一節之用也，斯以調之中。……在中則謂之中，見於外則謂之和；在中則謂之善，見於外則謂之節。乃此中者，於其未發而早已具徹乎中節之候，而喜怒哀樂無不得之以為庸。非此，則已發者亦無從得節而中之。……其發而中節者，必有所自中，非但用力於發以增益其所本無，而品節皆自外來。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷2，頁12-13。

¹¹⁵ 船山說：「節，喜怒哀樂自然之準也。萬物之理切乎人用者，人心皆固有其則，以飭吾喜怒哀樂之用。……節之所著，則禮是已。……反求諸心，因其本然之節，以率乎平禮，乃使物之情理必著而唯吾之用。」清·王夫之，《禮記章句》，卷10，頁12。

¹¹⁶ 船山說：「欲調情也。知知，謂靈明之覺，因而知之也。……特其無所感觸，則性用不形而靜。乃性必發而為情，因物至，所知覺之體分別遂彰。」又說：「喜怒哀樂之本，

每一往來之幾所生之情，雖是獨一無二而不相襲，但其中的物、我同情通感之合宜的表現方式則源於心性之理。因此，人可從個人生命中曾表現過的各種合宜之情，體認到心性固有的豐富多樣的道德情感之理；亦可從人類歷史中，體驗曾經被表現過的合理之情，從而增厚其心知的道德心理經驗之內容與質地。此等廣心學文之事，正是存理之要道，自可強化心性自做主宰的能力。船山說：

情，愛敬也。知愛敬之所自生，殊異而合同，則因時制宜而不悖，聖人之德也。識其文以修明之，因文以得情，而達愛敬之實，明者之業也。¹¹⁷

存者，存其理也，存學問思志所得之理也。……若能於此四者用功，不即與事物俱流，而實以與萬事萬物成極深研幾之體，則心之所存，皆仁之所在，必不使一念之馳於仁外矣！……所存者即存仁也，存仁之顯諸事理者也，存夫所學、所志、所問、所思之擇乎仁而有得者也。蓋心原以應事，而事必有其理；其事其理則皆散見於文而可學也。……以求體驗之有得，則以理應心，而理之得皆心之得矣！¹¹⁸

人性固有情之必發而中節之根源，情之充實飽滿在中者，未發無所增，已發無所缺，寬裕有餘，是以人平日既可涵泳培養情之本源於事先，亦可反省體認已發之情的意義於事後，「先事而豫之，事已而留之」¹¹⁹，學問思辨，以「識其節文」，而體驗各種道德心理、情感表現得宜的節文，

涵於未發之先，逮其已發，而天理之節固存而不昧，則因知發見，要以效其所性之正，非知之誘人迷性，而為人欲之倡也。」清·王夫之，《禮記章句》，卷19，頁5、6。

¹¹⁷ 清·王夫之，《禮記章句》，卷19，頁19。

¹¹⁸ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷7，頁12-13。

¹¹⁹ 清·王夫之，《詩廣傳》，卷1，頁5。

此即「隨處體認天理」，便是「存理」、「存仁」。¹²⁰涵養省察「仁之顯諸事理」的「文」與「禮」，體認個人生命與歷史文化中各種曾經表現過的情感之節度，廣增心性本體中的道德心理之經驗，這些「節情」的知識會通過心之念、識的作用而恆存於心，乃返以凝藏於性體而成「故知」；¹²¹心含性體日益增厚、擴充的道德心理之經驗與情感之知識等「故知」，而以全體貫注於人當幾所發之情上，自更能主宰其情之發必能中節。

操存本心，便是「存理」。時時處處學問，體認各種情之表現的節文，則能加強、擴大心之「存理」工夫的功效。唐君毅先生曾論說，人有必要擴大體驗各種道德心理，正所以保持人之自由。其說對於了解船山之言廣心以學文，學文更返以廣其心的工夫之義理，頗有幫助。茲藉唐先生之言以闡明船山之旨：

一切道德心理之本質，都是超越現實的自己，那麼你便要知道，我們直截了當的說當下不陷溺於本能……等，固然所以保持我們當下的自由，而加強各種道德心理，亦即所以保持我們當下之自由。所以我們不從保持我們當下之道德自由著眼，而從道德心理本身之加強著眼，亦所以繼續保持我們之自由。……你在當下要發心去體驗各種道德心理，即所以保持你當下之道德自由到將來，同時亦使你從「當下所認為應具備或努力具備之道德心理，」逐漸擴張到「未來你所能具備之道德心理」之過程。……你要體

¹²⁰ 船山說：「乃昏而放失其仁，固也；然一不昏而即可謂之仁乎？既不昏，亦須有所存，先儒謂隨處體認天理，故亦必學問以為之津涘。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷10，頁17。

¹²¹ 曾昭旭教授曾說：「所謂存養者，即是將一一省察之正，發意之誠，皆通過心之『念』、『藏』作用而永持在心之意也。夫然後此心方有眾義集積而是仁義之心，非空洞虛明之心。……由是此常存之仁義之心始足隨時應幾誠其意焉，而此仁義之心常持常存即所謂靜中工夫，故靜存工夫必無間斷而與身終始也。」曾昭旭，《王船山哲學》，頁456。

驗各種道德心理，你必須使你自己處於各種可以發生道德心理之情境，並欣賞他人之道德生活，了解他人之道德行為。¹²²

常懷一恆必有所生之性以存於心，「必不使一念之馳於仁外」，不陷溺於私欲，固然是操存本心，自做主宰，但心原以應事的，若不從事物物上體認本心仁義之理，則所存者不免是一空空洞洞之心，未必能「存理」，如是而泛言主宰，恐不免近於禽獸之「任運自由」。人類社會中，各種具有道德人格的人物所表現的道德行為，其事必有理，人之心皆能近思而體驗之有得，則「理之得皆心之得」，然後心為主宰，方是「義以為制」，「遠不禦而靜自正」，而非「任運自由」，此才是真正的自由之心。探討各種道德心理發生的具體情境，究知人們的行為是怎樣表現道德法則，體認顯諸於其事理中的道德心性，是在擴大個人所能具備的道德心理，正所以繼續保持、並且強化本心自做主宰的力量。唐先生說人必須使自己「處於各種可以發生道德心理之情境」，去擴大「體驗各種道德心理」，以「保持我們當下之自由」，與船山之說事理「散見於文而可學」，「以求體驗之有得，則以理應心」的存理以存心之工夫，二說之義理實乃相通。本心所發的主宰大用，渾含著人性中道德心理經驗之「故知」全體，貫注於當前一幾，以裁制事理之是非；而本心在這當前之幾發生之情的心理經驗，又成為「故知」，返以成性而含藏於純一之性體中，而渾淪一體地貫注、發用於另一新的事幾中；新知又成故知，而返以成性，更全體灌注於更新之幾；……如此相繼無窮。在存養本心以貫通性、情的工夫過程中，是不可能沒有道德心理經驗知識之內容的增益在內的。

¹²² 唐君毅，《道德自我之建立》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁52-53。

伍、結論

在船山，人性乃一純然生生之理的實體或「仁（仁義）」之體，性體自能發生知照、昭著自己生物之理的知能大用，在用之性曰心。仁義之性自生知能的活動即是心，知能之心昭著、實現的理即是性。仁義乃人之心固有之德，道德法則是人性生心所必發而不容已者，即由心所自發、自立，是乃本心之自律。本心含性而效動，一依其性之生理主宰、決定吾人生命的行為方向，其所決定者，只是一義之當然的形式。但當本心於存在面自律、自定一理時，此理雖出於本心如其性之當然而發，屬於「形式原則」，但本心感於物而必發的同異攻取之情、之意，則有特定之內容，故而本心當幾所發之亦有具體的內容或「材質」。船山說：

程子謂忿懣、恐懼、好樂、憂患，非是要無此數者，只是不以此動其心。乃探本立論以顯實學。……執持其志者，正其心也。……（說者）見傳云有所忿懣，則不得其正。必疑為無所忿懣而後得其正。如此戲論，朱子亦既破之矣。……若其正者則樂多得良友，未得其人，而輾轉願見；憂宗國之淪亡，覆敗無形而耿耿不寐，亦何妨於正哉？¹²³

心因物感而生的忿懣、好樂等之意，即喜、怒、哀、樂等之情，皆有所感之內容為「物（即事）」，如樂得良友之意有「訪求而願見良友之事」，悠哉悠哉之哀有「輾轉反側而思求淑女之事」等，即情或意之「物」。心有所忿懣、恐懼、好樂、憂患等，則不得其正，而成私意，但正其心者，又豈可能無忿懣等之意？感宗國之淪亡，則本心自生憂患之意，自憂患之意乃具體情境中所必生的道德法則而言，它具有特定的內容、材質；而自憂患之意乃本心之性感物（宗國淪亡之事）必發而不容已者，只是

¹²³ 清·王夫之，《讀四書大全說》，卷1，頁14。

一應然當然之理而言，它是「形式原則」的道德法則。以為一有好樂、憂患等，即是有內容，即屬於「材質原則」的道德法則，將謂本心之制只是一當然的形式，必無所忿懣、恐懼、好樂、憂患，方能正其心，如此，心將不具有實現道德法則的力量，這只是「形式主義」的第二義。船山之說不然，當人心接感於物，即必油然而自發道德情意，當下具足實現道德法則的動力；否定道德情意在實現道德法則的價值，而求「無意」，徒守一空空洞洞之心，人也將喪失行善的道德動力，至多只能無惡，卻不可能有善。¹²⁴

道德實踐的本質工夫，在於存養本心。存心不是只存個能知、能識、以了、以別的知覺靈明之心，再據此莫不有知的人心之靈，去即物而逐漸窮知物的存在之理，以長養生物成物之性，期能一旦至於豁然貫通而盡性的地步，如朱子之所為。存是存其性本仁義之心，人果一向能盡心之生理、養心之仁性，便必然時時處處在擴大體驗各種道德情感、心理的適當表現方式，即不斷在廣心學文，而作用於學文過程中之知覺活動，必即是仁義之心盡用其全體所發，是為「存理」。

¹²⁴ 即使一念之發為不善之情意，但值此私意之發，本心之理不但當下即知其不善，更同時即此不善之情意反照出一理，而「反正有力」，油然而自發一合理中節之情意來。故船山說：「未能復禮者，意之所起，或過或不及，而不中於禮，雖幾幾乎不免於人欲，而其發念之本，將於此心之不安、理之不得者，以求其安且得，則亦困知勉行者中間生熟未調，離合參半之幾，雖不當於理，而憤悱將通，正為可以復禮之幾。是一己之意見，非即天下之公理，而裁成有機，反正有力，不得以私意故，貶其為為仁之害也。若並此而欲克去之，則必一念不起，如枯木寒峯而後可矣。……乃一念不起，枯木寒峯者，則已不屬人欲，而終無當於天理。」清·王夫之，《讀四書大全說》，卷 6，頁 11-12。情意之發而善，固即本心之理之流行。即使其發而不善，卻是本心之理發而未能即發，乃必其發；將通而未能即通，乃必其通，是本心即不善之理反照出理之一幾。此道德情意，是憤悱不安之心，即是反反而正之理。有此道德情意之心，才具足實現道德法則的動力；如果並此道德情意都要去除掉，而徒守一空空洞洞之心，人也將喪失行善的道德動力，至多只能無惡，卻不可能有善。

存心乃是「存理」，是「求仁」，求能盡其本心之理。本心觸物應感，即當幾生乎一意、發乎一情，此意、此情必關涉到此所感之物為其內容。情意之發必能繫當於物、我同情共感之合宜的表達方式，乃能中節，此「節」的內容便必合此幾中的物、我之情實於一體。而本心乃於任何當下之幾，皆能如其性之義所當然，以裁制情意表現的適當方式之內容，此即心性本體自己便能當幾湧現的節「文」或「禮」。個人生命史中曾發生過的各種情意表現之恰當方式，成為其心性含藏的道德心理經驗，而構成心之「故知」。平時涵養未發、省察已發，以體驗個人與人類歷史中的各種道德情感表現之「節文」，乃可增厚心性所凝含的道德經驗「故知」之內容與質地。當觸感而情發之際，本心即含其性之故知全體以貫注、發用於當下之幾，乃更能自做主宰，以裁制、律導情之發，而使之中節。此當幾發用之情的道德經驗又返以成性，凝為心之故知的內容之一，更以貫注於另一新的往來之幾上，參與本心主宰情之發生的大用；此新幾所發之情的經驗更成故知，而參與主宰更新之幾所發之情；……如此相繼無窮。是則船山建立在體認本心之基礎上的涵養省察之說，含有情感活動中的知識意義在內，可通於當代心理學以認知作用調節情緒的「情緒學習」之說。¹²⁵船山存養本心之理的工夫，在證體以立本方面，可說同於陽明者，但其廣心學文，體認各種道德心理之知識學習，同時即是證體活動之開展，此立本以貫末的方向，則異於陽明。

¹²⁵ 詳見陳祺助，〈王船山論惡的問題——以情才為中心的分析〉，《鵝湖月刊》期 327（2002年9月），頁 31-32。

徵引文獻

(一) 古籍

唐 Tang · 孔穎達 Kong Yingda, 《禮記正義》 *Liji zhengyi*, 臺北[Taipei]: 新文豐文化公司[Xinnwenfeng wenhua gongsi], 清嘉慶 20 年, 阮元刊行《十三經注疏》版本重印。

明 Ming · 王守仁 Wang Shouren, 《傳習錄》 *Chuan Xilu*, 收入《王陽明全書·第 1 冊》 [*Wan Yangming quanshu · di yi ce*], 臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzong shuju], 1979 年。

清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易內傳》 *Zhouyi neichuan*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 1[ce yi], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。

清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhouyi waichuan*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 2[ce 2], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。

清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《尚書引義》 *Shangshu yinyi*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 3[ce 3], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。

清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《詩廣傳》 *Shiguang chuan*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 4[ce 4], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。

- 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《禮記章句》 *Liji zhangju*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 5、6[ce 5, 6], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。
- 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《四書訓義》 *Sishu xunyi*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 8、9、10、11[ce 8, 9, 10, 11], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。
- 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du sishu daquan shuo*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 12、13[ce 12, 13], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。
- 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀通鑑論》 *Du tongjian lun*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 14、15[ce 14, 15], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。
- 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《張子正蒙注》 *Zhangzi zhengmeng zhu*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 17[ce 17], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。
- 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《思問錄》 *Siwen lu*, 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*], 冊 17[ce 17], 臺北[Taipei]: 中國船山學會[Zhongguo chuanshan xuehui]、自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年。

(二) 近人編輯、論著

- 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》 *Xinti yu xingti*, 臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzhong shuju], 1981 年。
- 李明輝 Li Minghui, 《儒家與康德》 *Rujia yu Kant*, 臺北[Taipei]: 聯經出版社[Lianjing chubanshe], 1997 年。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原性篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun · yuanxing pian*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1979 年。
- , 《中國哲學原論·原教篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun · yuan jiao pian*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1979 年。
- , 《道德自我之建立》 *Daode ziwo zhi jianli*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1980 年。
- , 《中國文化之精神價值》 *Zhongguo wenhuan zhi jingshen jiazhi*, 臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzhong shuju], 1981 年。
- 康德 Immanuel Kant 著, 牟宗三 Mou Zongsan 譯, 《道德底形上學之基本原則》 *Daode di xingshangxue zhi jiben yuanze*, 收入《康德的道德哲學》 [*Kant de daode zhexue*], 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1982 年。
- 陳祺助 Chi-Chu Chen, 〈王船山論惡的問題——以情才為中心的分析〉 “Wang Chuanshan lune de wenti yi qingcai wei zhongxin de fenxi”, 《鵝湖月刊》 [*ehu yuekan*] 期 327[no. 327], 2002 年 9 月。
- 曾昭旭 Ceng Zhaoxu, 《王船山哲學》 *Wang Chuanshan zhexue*, 臺北[Taipei]: 遠景出版社[Yuanjing chubanshe], 1983 年。

劉述先 Liu Shuxian,《朱子哲學思想的發展與完成》*Zhuzi zhexue sixiang de fazhan yu wancheng*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1982 年。