

王船山論「道、善、性」之說的涵義 與其理論價值

陳 祺 助*

摘 要

王船山詮釋《繫辭傳》「一陰一陽之謂道」一章中，道、善、性三概念的說法，極為奇特，當代學者對之早有論析，並批評其說不妥者。唐君毅先生對船山此一理論所牽涉的問題，有全面的討論與深刻的分析，且具同情的了解，作者曾為文專論唐先生之說的內涵。唯該文非專就船山理論本身做討論；又，因唐先生之論，在某些方面來說，於船山本旨尚有未盡；特別是因，宋明理學所建立之儒家道德的形上學，其理論內部存在著一些問題，而在「道、善、性」的理論中，這些問題是可避免的。本文之作，便是就船山此理論的涵義與價值，做進一步的詳探。

關鍵詞：氣、陰陽、道、善、性

* 正修科技大學通識教育中心副教授 (ian86.a317@msa.hinet.net)
投稿日期：99.6.25；接受刊登日期：99.7.12；最後修訂日期：99.7.14

Wang Chuan-shan on the Theoretical Implications and Values of “*Dao* (heaven), *Shan* (goodness), *Xing* (nature)”

Chi-ju Chen*

Abstract

Confucian scholars long held that there were only two graded beings: *Tian Ming* (heaven's order) and *Xing* (nature), between heaven and people, until Wang Chuan-shan, elaborating on what was said in *Yijing Xici chuan*, postulated the three graded beings of “*Dao* (heaven), *Shan* (goodness), and *Xing* (nature),” among which there was an ontological distinction. To talk about Wang's theory of “*Dao*, *Sang*, *Xing*,” the contemporary scholars criticized it has no validity and propriety. Tang Junyi had generally discussed and elaborated Wang's theory of “*Dao*, *Sang*, *Xing*.” In the interpretation of Tang, he could appropriately capture Wang's spirit. I had made a study of Tang's interpretation. Because of that there were some aspects in the theoretical implications of “*Dao*, *Sang*, *Xing*,” Tang's statement was not appropriate; especially owing to that there were many theoretical problems in the moral metaphysics established by the Confucian scholars at Song Dynasty, but they could be avoided in Wang's theory of “*Dao*, *Sang*, *Xing*,” so that the present writer analyzed the theoretical implications and explained the values of “*Dao* (heaven), *Shan* (goodness), *Xing* (nature).”

Keywords: Chi, *Yin-Yang*, *Dao* (heaven), *Shan* (goodness), *Xing* (nature)

* Associate Professor, Center of General Education, Cheng Shiu University
Received June 25, 2010; accepted July 12, 2010; last revised July 14, 2010.

壹、引言

王船山詮釋《繫辭傳》「一陰一陽之謂道」一章中之道、善、性三概念的說法，極為奇特，當代學者對之早有論析，並批評其說不妥者。其中，勞思光先生主要批評船山之說並無法有效說明人之不善的問題。¹黃懿梅教授則謂，船山說「道大善小」的命題尚可成立，而「善大性小」的命題，則問題非常地多。其主要論點在於，當船山說道、善時，是指普遍的道與善，而非某個特殊事物的道；而說性時，則是指特殊個體中所含的性。²林安梧教授談及船山此說時，大體皆順通其旨而無異辭，唯於「善大性小」上，稍稍認為「不很妥當」，其所持理由與黃教授相近。³此外，在一些船山學的著作中，間有言及與道、善、性相關之說者，然為零星散論，或雖為專文，而其重心則在心性論問題，並未論及道、善、性之意義與關係。⁴

¹ 勞先生說，船山先認定一天道，再以人能否繼此天道為人道以解釋善惡問題，則對於人之可以不繼天道之原因乃首要問題。而對於人之可以不繼天道之原因，船山全未加以省察。見勞思光 Lao Siguang, 《中國哲學史》*Zhongguo zhixueshi*, 卷 3 [vol. 3] (香港 [Hong Kong], 友聯出版社 [Youlian chubanshe], 1980 年), 下冊 [xia ce], 頁 746-747。

² 見黃懿梅 Huang Yimei, 〈船山「道大善小, 善大性小」之評析〉“*Chuanshan ‘daoda shanxiao, shanda xingxiao’ zhi pingxi*”, 《臺大哲學論評》 [*Taida zhexue pinglun*] 期 7 [no. 7] (1984 年 1 月), 頁 233。黃教授批評「善大性小」的問題非常多，主因在於其認為，在船山說明「道大善小」時，道、善是指普遍的道與善，而非某個特殊事物的道。但在說明「善大性小」時，性是指特殊個體中所含的性。黃懿梅 Huang Yimei, 〈船山「道大善小, 善大性小」之評析〉“*Chuanshan ‘daoda shanxiao, shanda xingxiao’ zhi pingxi*”, 頁 231。

³ 林教授說：「道、善則是普遍的說，善大而性小應從普遍之大於具體來說，雖不很妥當。」見林安梧 Lin Anwu, 《王船山人性史哲學之研究》*Wang Chuanshan renxingshi zhexue zhi yanjiu* (臺北 [Taipei]: 東大圖書公司 [Dongda tushu gongsi], 1987 年), 頁 59。

⁴ 曾昭旭 Ceng Zhaoxu 教授之《王船山哲學》*Wang Chuanshan zhexue* (臺北 [Taipei]: 遠景出版社 [Yuanjing chubanshe], 1983 年), 雖為研究船山學重要的參考專著，但全書並無專門討論道、善、性之說的章節，而只有一些片段言論，散見書中各處。姜廣輝 Jiang Guanghui 教授著有〈王船山的「繼善成性」論——探尋心性論新的會通點〉“*Wang Chuanshan de ‘jishanchengxing’ lun: tanxun xinxinglun xin de huitongdian*”, 收入《王船山學術研討會論文集》*Wang Chuanshan xueshu yantaohui lunwenji* (臺北 [Taipei]: 輔仁大

當代學者之中，對船山論道、善、性之說所牽涉的問題，有全面的討論與深刻的分析者，當推唐君毅先生。唐先生之說，對於船山立說之本衷，體察委曲細密；於其義理之微旨奧義，剖析透徹詳盡，真能做到同情的了解，足為船山解人。他的詮釋，具有四方面價值。其一，闡明船山以氣言天之義，理、氣乃「一物二面」，豁顯船山氣論如何能維持宋儒「理為氣之主」之義，又不落入理氣「判然兩物」的困境，而進於前賢之處。其二，彰顯船山人性論的特色，在其可維持物性亦是凝善之體，而貫徹「天道無不善」之旨；同時又能說明人性、物性之別，維持「人禽之辨」之教。其三，釐清「繼之者善」包含天道論與人道論之兩層涵義，在「道大善小，善大性小」之外，更提出「性大善小，善大道小」的創造性詮釋，極能化解學者認為船山只從「宇宙論」說「善」的誤解。其四，對任何反對「天道無不善」的意見，據船山之言，蔓衍其說，引伸廣通，層層遞進，逐一提出辯駁，而得出「此惡之無根於吾人之生命之原始」的結論，實深得船山之心。唐先生之「辯道論」，直可媲美西方「辯神論」。⁵

船山論道、善、性三概念之意義與關係，特別是其辯護天道與人性無不善之說，從唐先生的詮釋中，大體可得正解，當足以代船山有效地回應指其說無法有效說明人之不善問題的批評。至於唐先生論「道大善小，善大性小」，乃重在說人、物之性所以存在的根源，「善」為天道之「繼」，「性」本於「善」，兩者的外延包含於「道」，此屬於存有論。「性大善小，善大道小」，則強調人道繼善以成性之能，「善」被擴大、增加了人性自繼天之生生、以搏成己性之善的意義，「性」的內涵包含「道」，屬

學出版社[Furen daxue chubanshe]，1993年），頁236-244。該文根據船山論「性生日成」之說，從歷史文化發展與積澱的角度，探討船山「繼善成性」論與良知說之間，可能會通的心性論觀點。

⁵ 詳見陳祺助 Chen Chiju，〈船山「道」、「善」、「性」之概念關係的詮釋問題——對唐君毅先生之詮釋的述評〉“Chuanshan ‘dao,’ ‘shan,’ ‘xing’ zhi gainian guanxi de quanshi wenti: dui Tang Junyi xiansheng zhi quanshi de shuping”，《鵝湖月刊》[Legein Society]期405[no. 405]（2009年3月），頁7-20。

於實踐論。⁶「性」是就個體言，是在人之天道。在人之個體，與在天道之「本體」，根本只是一性，則船山說人性，雖指人的個體所含之性，卻與在天道處說的健順之性無異質，故性仍是普遍者。人性雖是普遍，但卻是在個體，而有定量，故乃小於「善」、更小於「道」。則「善大性小」的命題是否不能成立，應當還有商榷餘地。

唐先生詮釋船山「道、善、性」的理論之說，既為必要參考，然欲得其要旨，頗為不易。因此，作者曾先為文專論唐先生詮釋船山此一理論之說的內涵。⁷唯該文並非專就船山理論本身所做的討論；又因唐先生之論，在某些方面來說，於船山本旨尚有未盡；特別是因，宋明理學所建立的儒家之道德的形上學，其理論內部存在著一些問題，而這些問題在「道、善、性」的理論中，是可以避免的。由於船山此一理論本身的價值尚有未明，因此，仍有進一步詳探的必要。

貳、氣之體、用與道、善、性的意義

先秦儒道二家的宇宙觀，已形成一種以自然界有其律則，且自然律則內在於萬物之中的思想。這種思想可由人在日常中，直接經驗到自然物莫不有運行變化之現象與事實，而得到驗證。一物之運行變化是物所發之「用」，其表現有兩方面：一是兩相並在之物互相感通，二是某物自身變化而生起新的事象。宇宙萬物莫不是處在無間斷地發用，而與他物相感通，以自變自化而另生新事象的過程中者。物物各自變化的始終本末過程，即其所表現的秩序條理或律則，而萬物的律則乃根源於其皆有能運行變化之用。由物必有用、能用觀之，任一物必為生動的實體。生動者，乃是「氣」，故物乃是其實體為氣的存在者；能運行變化之用是「性」，因

⁶ 〈船山「道」、「善」、「性」之概念關係的詮釋問題〉“Chuanshan ‘dao,’ ‘shan,’ ‘xing’ zhi gainian guanxi de quanshi wenti”，頁 11-13。

⁷ 〈船山「道」、「善」、「性」之概念關係的詮釋問題〉“Chuanshan ‘dao,’ ‘shan,’ ‘xing’ zhi gainian guanxi de quanshi wenti”，頁 7-20。

此物乃是內在必有能生、能用之性的實體，無性即無物。萬物律則皆根源於「性」而能表現，則「性」即宇宙最普遍、根本的條理或律則，亦即「生生之理」。⁸

性雖是普遍於萬物之氣內在的生生之理，卻只能在物與物之間互相感通而生新物的條理中，才有表現。而在感通中，此物與他物乃是互相對待者，於是，物之性所生之用乃必然會出現不同的表現方式。如：並在交感之二物，此施則彼必受用；此物自化以生彼物，此生則彼必成等。宇宙間一切無窮的兩相對待之用，無不皆然。對待之二用中，凡動而顯主動施發之用的一面者，皆一物之陽氣；凡顯動而靜承受動之用的一面者，為陰氣。其氣之陽用不息不竭，是至健之性；陰用無休無疆，是至順之性。一切陰陽皆相對而似相反，但又可互相感應，以相和相成；而且相對相反之用，乃皆為同一物能生的作用與功效，故皆可由「一」物而統一。⁹因此，自萬物一一各別觀之，每個個體皆為一兼體陰陽之氣而含健順一如的、本性至純至一的實體，可謂之「陰陽之體」。

所有兩相對待生感之事，為陰陽之「幾」。在任一事幾上，此若用陽，彼必顯陰用，此乃陽顯而陰暫隱，彼乃陰顯而陽暫隱；於是，原本皆是「陰陽之體」的二物，遂暫時成為陰、陽「又各殊體」，且「互為陰陽之體」者。¹⁰一物只要不是死體，其性必不斷生用，而每一「陰陽之體」在不斷地與它體互為陰陽以暫時顯陰、或顯陽的過程中，它的個體之存在內容，

⁸ 本段內容多有參考唐君毅先生之說者。見唐君毅 Tang Junyi, 《中國文化之精神價值》*Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi* (臺北[Taipei]: 正中書局[Zhengzhong shuju], 1981年), 頁 84-85。

⁹ 參考唐君毅先生之說。見唐君毅 Tang Junyi, 《哲學概論》*Zhexue gailun* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1980年), 下冊[xia ce], 頁 794-795。

¹⁰ 「陰陽之體」、「陰陽又各殊體」、「互為陰陽之體」等之涵義，詳見陳祺助 Chen Chiju, 〈論王船山陰陽觀念的宇宙論意義〉“Lun Wang Chuanshan yinyang guannian de yuzhoulun yiyi”, 《哲學與文化月刊》*Zhexue yu wenhua yuekan*期 362[no. 362] (2004年7月), 頁 136-138。

乃必然會隨著其性所生之用的不同，而處於不停的變化狀態中。普萬物之氣之性，乃在一物的個體內外，發生生生不已的陽來陰往或陰來陽往、陰陽同類相耦或異類相參等等無數的陰陽之幾，而任一物便是由這無盡的陰陽交感之事幾中的氣所凝合結聚而生成者。凝結於個體的陰陽之往來參耦，是性所生之情才，乃一物中二氣之不同份量、成數——即陰陽分劑之「數」，此即萬物各為分殊之體所在。而陰陽之數相同與近似的個體，即萬彙中的同類之物。¹¹再者，在交感過程中，個體之存在內容不斷變化的「陰陽之體」，其體之變化或是於保持主體同一性的情況下，自我發展的過程，如一樹之枝芽花葉等之變；或是個體完全消失而變成另一物之過程，如水遇火成水蒸氣，蒸氣遇風而積成雲，雲遇日照蔚成彩霞等之化。前者是內成，或是通；後者是外生，或是變。¹²陰陽之交感表現為萬有之種類互殊與個體之終始生成的變化過程，即是萬物之條理律則之所在。

¹¹ 船山解釋易學性、情、才之義，說：「一部周易都是此理：六陰六陽，才也（船山自註：言六者，括百九十二）；陽健陰順，性也；……其上下往來者，情也（船山自註：如泰、否具三陰三陽，其才同也，以情異故德異）。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*, 卷 10[juan 10], 收入《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[vol. 13]（臺北[Taipei]: 自由出版社[Ziyou chubanshe], 1972 年），頁 12。以下引船山著作皆據此版本，不再另外標示。又，「參耦」或曰「參伍」：「參者，異而相入，陰入陽中，陽入陰中之謂也。伍者，同而相偶，陰陽自為行列之謂也」。清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*, 卷 5[juan 5], 《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 1[vol. 1], 頁 26。凝合於個體中之二氣，或一陰一陽，異類相參；或五（四）陰一（二）陽、五（四）陽一（二）陰……等等，同類相偶。不同個體中的陰、陽之數異，則卦象異，如陽極勝陰之姤、夬，陰極勝陽之復、剝。若陰、陽之數同，然而參伍各異，則卦象亦異，如泰與否、既濟與未濟各具三陰三陽，但，泰、否乃三陰、三陽各自相伍，唯三陽在三陰之上則泰，三陰在三陽之上則否；既濟、未濟乃陰、陽相參，雜錯至極，一三五之陽參二四六之陰則既濟，一三五之陰參二四六之陽則未濟。陰陽象數不同之卦，在天地間，即種類繁然萬有的存在物。

¹² 船山解釋「變通」之義，說：「生者，外生；成者，內成。外生，變而生彼；內成，變而自成。故冬以生溫於寒，夏以生涼於暑；夏以成溫於暑，冬以成涼於寒。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*, 卷 5[juan 5], 《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 2[vol. 2], 頁 15。內成即通，外生即變。參考曾春海教授之

物之存在既由陰陽之變通所生成，乃皆有待於他物之致生之；當物已生而又能繼生，也仍須依待於另外他物之氣以滋養其個體。同樣的，生、養此物之諸物，也是待生、依養於生之養之的另外之物，如此以至於無窮。「陰陽之體」互為陰陽以往來交感，其用無窮，則物與物相生相養之事亦無窮，如此，由眼前一物之氣能依性生用而實有其體，自可推知天地間一切凡可被依待之物，同樣都是實有者。可依有待之用，正是一物實有存在之明證；物物相依相待，即由一有至另一有，此乃性之生生大用必然的表現，為天地間永恆且至常之事。¹³唯此所謂由一有至另一有之為實有、恆常，並非無運行變化的靜存不動之有，而乃是「從有益有」¹⁴者。從有而有乃此有化而成彼有，彼此更代，新而又新，衍生而益多，至於無窮，故有增益變化，但這無窮之多仍統於「一」。何以知之？試說如下。

蓋自當前一物觀之，此物初由陰陽交感之事幾凝成時，個體內陰陽之數寡少，其氣虛而其生較弱，其性所能與他物發生感通之用的範圍較小。繼之，陰陽往來持續地流盪、灌注於此物之數日多，則其氣盈而生亦日盛，其性之感通範圍乃日趨於廣大。當陰陽予之，而此物已不能多受時，則其氣乃漸衰減而生亦日餒，最終，陰陽雖「予之而不茹，則推故而別致其新」，則此物即不存在而別生新物。¹⁵物之內成的變化，其個體之氣雖因陰陽出入往來之量的消長而有盈虛盛衰，故而使此物經歷著初、中、終之不同階

說，見曾春海 Ceng Chunhai，《王船山易學闡微》Wang Chuanshan yixue chanwei（臺北 [Taipei]：輔大哲學研究所博士論文[Fuda zhexue yanjiusuo boshi lunwen]，1978年），頁 107。

¹³ 船山說：「可依者，有也；至常者，生也。皆無妄而不可謂之妄也」。萬物之間皆「相待而有，無待而無」，故「物物相依，所依者之足依」，正是一物之為實有而非幻妄的證明。見清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》Zhou yi wai chuan，卷 2 [juan 2]，頁 14。

¹⁴ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》Zhou yi wai chuan，卷 5 [juan 5]，頁 18。

¹⁵ 一個個體由陰陽往來之幾以使之初生始有，以至消散終無的過程，船山以胚胎、流盪、灌注、衰減、散滅等五個階段來加以描述。清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》Zhou yi wai chuan，卷 2 [juan 2]，頁 15。

段，出現了始、壯、究的發展過程，但，這些變化乃此物之氣依其性以自用其體，而「於其上發生」者。因此，物由一形變而為另一形，前形固是有此性之此物之氣，但後形也不是另一個本性與此物完全不同之氣，否則，同一物豈不判然成為本性截然各異之二體？故前後之形雖有改變，而此物仍是此物，不同之形同是一個體，自為一氣。由此推之，在物之外生的變化方面，如由水而氣、而雲、而霞等等，原具此舊形之此物由有而無，而使其新形之彼物由無而有以生，舊物新物，自當也同是一氣。如是，發生於個體之內內外外的種種形象之改變，乃皆為一氣之依其性而不斷地超化一形象，另成他形象，以「無不有化於物之舊形，而有成於物之新形」¹⁶之過程，而為此一氣用其自體而「於其上發生」¹⁷者。

在物與物相替更代，「從有益有」之過程中，只見同一氣自己之自化舊形而成新形，成而又化、化而又成，變化相繼，以至無窮的情形。所有生生無窮的形象雜殊之物全體，亦仍是一氣，不過，此全體一氣卻是一形象處於不停地變化轉易狀態中的氣之實體，即為在生而化、化而生之用中的氣，是乃氣之化。由於氣化全體之氣，是氣依其性而自用其體以生起者，故為氣之用。蓋發用於氣化上的氣之實體，是氣之「用之體」。氣「用之體」，就是兩相對待的「陰陽之體」依性生用，暫時成為陰陽各殊，且又互為陰陽，以往來交感，而有天地間之形形遞嬗，「品物流形」新新不已之氣全體。是則氣化全體，實亦是一大「陰陽之體」之氣之性恆能生用，以於其上不斷地發生陰陽交感之事幾，而使其自體陰陽之氣相繼地生化流行，形形物物迭相衍生無窮的實體。而兩間之一一形物，乃是依此、待此氣化「用之體」全體，而從其體之上所凝合而泛現的「氣之用」個體；個

¹⁶ 以上內容部分參考唐君毅先生之說。見唐君毅 Tang Junyi, 《哲學概論》*Zhexue gailun*, 下冊[xia ce], 頁 722-723。

¹⁷ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi, 《周易稗疏》*Zhou yi bai shu*, 卷 3[juan 3], 《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 2[vol. 2], 頁 1。

體所以能存在，正因氣化全體為其所依所待，氣化全體是個體所資而生的本源。

天地之間，凡有個別形物發生陰陽交感之用，而有此物、彼物之氣互相往來出入之時、之地，即是陰陽之相繼流行之氣化所在。¹⁸——形物間，此與彼互相之陰陽出入往來而相依相待，相生相養，合以見一切時地之氣化全體為一氣。雖然如此，陰陽之出入往來，並不只發生在個體與個體之間而已！任一形物之存在，其氣之所致來者，可來自於其所依待取資的它物與形形密移之氣化全體，卻亦可是來自於形未成、化未著之無形無象的天之氣；同理，其氣之所歸往者，不但致生其所生養之它物，也可能渾合於網緼太虛的天之氣。在氣化全體以外者，亦仍是天，理當亦是一氣所充盈。陰陽之相繼流行，雖生生無窮，但卻只當發生之時之地才有，則是有時空方所的限制，而非絕對無限（其無窮至多是相對的無限）。凝成為形物之氣，其量有限；發生氣化之時地之氣，其量亦非絕對無窮。然而形物之氣、氣化之氣，其與絕對無限的太虛之天之氣，並非其性互殊而截然異質的不同之物，而必為同一性者，固為同一氣。否則，天體之氣以外將另有與之異質對待的他物，而彼此乃互相限制，則天亦不能是絕對無限者。在「陰陽之體」個體、在相繼流行生化全體之外，尚有無形無物的太虛之氣，以其氣尚未依性以起生化之用，是可曰氣「未有用之體」。氣之性必用而生物，如何可能有「未有用」者？此因天之氣雖必生，性雖必能用，然氣化生物之事已是發生於有限時空者，而天之氣必須是恆存遍在，超越時空者，故必須承認有未生、未用的「氣之體」。而一切陰陽相繼流行之事，正是此一真正絕對無限之氣「本然之體」自依其性，自用其體，以「於其上發生」者。¹⁹

¹⁸ 船山說：「若夫天之所以為天，雖未嘗有俄頃之間，微塵之地，蝸子之物，或息其化。而化之者，天也；非天即化也。」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，卷 10[juan 10]，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[vol. 13]，頁 32。

¹⁹ 關於氣之「體」、「用」，「未有用之體」、「用之體」，以及「本然之體」等概念的涵義，

儒者根據人皆有道德上自做主宰之性的體悟，由於性所決定的道德行為，皆必然發生而不容已，故而認定天地當也是因為有性之主宰，所以乃能創生萬物，生生不息。從本體論來說，在天尚未化、未有生，即氣之「本然之體」，天之氣當然仍有主宰之性，因氣即涵健順之性的實體，而性乃氣之性，否則，性不必然使氣能生，氣也不必然能依性以化，性與氣將成截然不同、互相限制的二體，兩者都不能是絕對普遍者。只是天之氣本然既未起氣化，性之有體乃在陰陽交感之先，故其主宰大用乃隱而不顯。然而性必用必生，乃必起陰陽之感，此生生之理是肇始萬物生化的本原，故亦曰「元」德。性既肇始生化，亦主宰氣之運行而通徹無間（通氣之德曰亨），以變化得宜（化氣之德曰利）而使萬物一一各正以終成（成氣之德曰貞）。²⁰在氣依性之主宰而自用其體，以發生陰陽相繼不已之事上，性乃如有巧無以踰之的法則，以主持陰陽、一之一之而調其分劑，而使陰、陽各以巧妙至極的適合之數，互相凝合成一一個體。因性主之之故，品物之所以生與萬彙之所以分殊，乃皆有其當然定然而不可易的理由；而天地間新新形形遞嬗相衍，「動而愈出」而皆得其「妙」的萬物，²¹乃若為天

詳細的分析，參考陳祺助 Chen Chiju，〈王船山論本體「純然一氣」下的氣之「體」、「用」關係及其涵義〉“Wang Chuanshan lun benti ‘chunranyiqi’ xia de qi zhi ‘ti,’ ‘yong’ guanxi ji qi hanyi”，《興大人文學報》[*Xingda renwen xuebao*]期 39[no. 39](2007 年 9 月)，頁 61-67。

²⁰ 元、亨、利、貞為生、通、化、成之氣，船山之說，見清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，卷 10[*juan 10*]，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[*vol. 13*]，頁 1。氣之性有元、亨、利、貞四德，其實乃一元德之統貫！從氣化流行的過程看，有始、通、化、終等四個階段，而顯四相、分四德；從本體來說，性只是一。牟宗三先生解釋「乾道變化，各正性命」之言，以乾道自身實無所謂「變化」，而說：「元亨利貞亦稱乾之四德，則隨著氣化伸展出去而說為四階段。……既是體之四德，則伸展出去成為四階段而顯一『變化』相。」參考牟宗三 Mou Zongsan，《心體與性體》*Xinti yu xingti*（臺北[Taipei]：正中書局[Zhengzhong shuju]，1981 年），冊 1[*vol. 1*]，頁 33。其說若用以詮釋船山之言，亦頗為恰當。

²¹ 氣之體本然，雖未動於生化之事，仍有生生之理主宰乎生；當氣依性之主而始肇生理，以推行於元亨利貞之氣化流行，乃皆能自然成理，各得巧妙之則。船山說：「唯本有此一實之體，自然成理，以元、以亨、以利、以貞，故一推一拽，動而愈出者皆妙。實

之命令所命，而必然地、不得不地從全體氣化世界中被化現生成。性當然不會隨著氣之分凝於個體中就消失，仍內在於形物之生理的運行上。因此，萬物之氣依然為元亨利貞之德所流行，而在人身上所表現的元亨利貞之德，是為仁義禮智之理。²²

據上述「氣之體」、「氣之用」的義理，可進而釐清船山說「道」、「善」、「性」三概念之意義。

有唯一無二的實體，在未生之上，「未有用」而固存，人不可得而名之，乃萬物資生資始的本體。此本體之「實」是氣或陰陽，而「道」則是人詮釋時，所用以指涉之的「字」，與「天」、「太極」等辭相當。²³當船山以詮

則氣未動時，理固在氣之中，停凝渾合得住那一重合理之氣，便是萬物資始，各正性命，保和太和底物事。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*, 卷 10[*juan 10*],《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[vol. 13], 頁 3。

²² 唐君毅先生說：「人之仁，表現於人之以其情與萬物感通，而成已成物之際。則在生化發育中之自然物，吾人明見其與他物相感通，而開啟新事物之生成，則吾人又何不可謂亦有仁德之表現？……物與物以其功能，互相感通，互相貫注涵攝，正為一切生生之事物所自始，即事物之元，事物之始也。物與物由此相感通，而相應相和以生生，即為物之亨，物之禮也。相對之物由此而各得其所求，即物之利物之義。生生之新物之各得成就，而顯物之生理，……為物之貞，即物之智也。……只謂人有此德而物無德，在經驗上無根據。」見唐君毅 Tang Junyi,《中國文化之精神價值》*Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi*, 頁 110。

²³ 氣或陰陽是本體之「實」，「天」、「太極」為主體依其實踐的體證以擬議、詮釋此一實體所立之辭。船山說：「太虛即氣，綱緼之本體，……雖其實，氣也，而未可名之為氣。其升降飛揚，莫之為而為萬物之資始者，則謂之天。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《張子正蒙注》*Zhangzi Zhengmeng zhu*, 卷 1[*juan 1*],《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 17[vol. 17], 頁 10。「太者，極其大而無尚之辭；極者，至也，語道至此而盡也。其實，陰陽之渾合者而已！而不可名之為陰陽。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*, 卷 5[*juan 5*], 頁 31。道之為「字」，與天、太極同義：「道生神，神生精，精乃生形，形乃相禪而生物。……自然者，有自而然之謂。而所自者，在精神未生之上，不可名言，而姑字之曰道。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《莊子解》*Zhuangzi jie*, 卷 22[*juan 22*],《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 18[vol. 18], 頁 4。王弼解釋老子「道」、「玄」，乃是主體對於真實的存在的「稱」，所謂「字之曰道，謂之

釋者的身分，以「道」指涉唯一無二的實體時，「道」就代表氣或陰陽「本然之體」，所謂「道」之「實」，「陰陽健順之本體也」。²⁴船山又曰：「天即道；為用，以生萬物。誠者，天之道也；陰陽有實之謂誠。」²⁵：「道謂天道也；陰陽，太極所有之實也。……此太極之所以出，生萬物，成萬理，而起萬事者也，資始資生之本體也，故謂之道。」²⁶「亙古今，統天人，攝人物，皆受成於此」²⁷，道體不聞不見，斡運變化，主宰恆定，以自體「為用」而於其體上發生萬化，形物「未有之先」者此，「已有之後」者亦是此，充滿周遍，絕對無限；天地萬有肇始於此，亦歸終於此，即始即終，超越時空。²⁸萬物「用之體」固仍屬於道體，然「道之縊」則是萬有所自生之終極根本，不只是「用之體」而已！故「道」指「未有用」的陰陽之氣「本然之體」。

曰玄，而不名也」，亦即「謂之」、「字」、「曰」等等辭彙，意味著主體對於對象的分辨行為。船山曾解釋「謂之」這種句型，乃「從乎所擬議而施之謂也」，清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 25，乃表示「一種解釋，是一種把對象『看作……』(seeing as)的方式」，是「韋根斯坦所說，將某物『看作』什麼取決於怎樣理解他」之用法。參考陳贇 Chen Yun，〈形而上與形而下：以隱顯為中心的理解〉“Xingershang yu xingerxia”，《清華學報》[*Qinghua xuebao*]卷 31 期 1、2[vol. 31, no. 1, 2]合刊(2001 年 3 月)，頁 39、41。在船山，道之為「字」，是實踐主體把真實的存在「看作」什麼時而取者，乃取其「自然」，即為「形相禪而生物」之「所自而然」的根源之義。

²⁴ 船山說：「道，立天立地立人之道。德，道之功能也。道德之實，陰陽健順之本體也。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*，卷 6[juan 6]，頁 25。

²⁵ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《張子正蒙注》*Zhangzi Zhengmeng zhu*，卷 1[juan 1]，頁 6。

²⁶ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*，卷 5[juan 5]，頁 11-12。

²⁷ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*，卷 5[juan 5]，頁 12。

²⁸ 以上內容是解釋船山對「道之縊」的描述，其說為：「未有之先此以生，已有之後此以成。往古來今則今日也，不聞不見則視聽也。斡運變化而不窮，充足清寧而不亂。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 12-13。

「道」為陰陽「本然之體」，如一淵深密藏的奧體，天地間發生陰陽交感而有的生化之事，則是陰陽本體自用其體以發生相繼不息之感，而如自此奧體中源源不絕地化現流出者。整個陰陽相繼氣化流行的天地，乃「道」體一之一之之用，盡用自體所發生的「用之體」全體，是為「善」。氣化全體得稱為「善」之故，主要是因「道之用不僭不吝，以不偏而相調」²⁹。陰陽交感之作用恆相對而若相反，然陰陽之氣之性的主宰大用，乃中正而不過為增益（僭）、不過為吝留（吝），能調和陰、陽，使之不偏而「和以不爭」、「和而無差」³⁰地交感作用。陰陽本體之為「道」體，既有如此之用，「故其用之所生，無僭無吝，以無偏而調之，有適然之妙，妙相行而不窮，相安而各得」³¹。道體自生主宰之用，主持陰陽之相繼以妙衍無窮，使二氣各得適然合宜之分劑而相和合，乃能凝成人物、且持續不已地流盪灌注於個體中，而使人物日生日成。道之主持，所以使陰陽之相繼不容已，故天地間有人物生化無窮之事；此亦即天之施行生化之命，乃所以使二氣必然妙合不息³²，以授生生之命於人物之根本，故天地萬物皆當然必然以生。天道主宰氣化之相繼是善：「於事，善也；於物，善也」³³。因為「此化育之事，對其所化育之人物為善也」³⁴，故「陰陽之相繼」全體即「善」。

「性」原指人性、物性等專說個體存有之義，宋明理學以性體為宇宙生化的創造實體，與天道、天命實體同義。船山以氣之有性在「未有用」

²⁹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[*juan* 5], 頁 13。

³⁰ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[*juan* 5], 頁 12、13。

³¹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[*juan* 5], 頁 13。

³² 船山說：「唯天有不息之命，……二氣之妙合自流行於兩間，……命自不息。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《張子正蒙注》 *Zhangzi Zhengmeng zhu*, 卷 9[*juan* 9], 頁 6。又說：「天用其化以與人，則固謂之命矣。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《尚書引義》 *Shang Shu yin yi*, 卷 3[*juan* 3], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 3[*vol.* 3], 頁 7。

³³ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[*juan* 5], 頁 13。

³⁴ 參考唐君毅先生之說，見唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原教篇（下）》 *Zhongguo zhexue yuanlun · yuanjiao pian (xia)* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1979 年), 頁 547。

之先，性「在動靜之先，本有其體」³⁵，乃所以肇始陰陽之感，主宰氣化流行，創生萬物又內在於個體中的普遍本體，故「性」亦可指氣或陰陽之「實」，而為「性體」。但，超越普遍的性體在人生而靜以上不容說，凡說「性」，皆自人物既生，性在個體中表現者說。船山解「成之者性」，說「成猶凝也」³⁶，謂性主宰陰陽相繼交感和合而凝成人物個體，亦內在於其中，是為人性、物性。故性必「因乎成矣，成則因乎繼矣。不成未有性，不繼不能成」³⁷，本體無形的氣依性以變合，而凝成形器，乃「各繫屬於個體」，那「得於天地之氣之一分，而成人物之氣」，³⁸就謂之「性」；人性「即是凝為人之氣質而亦全具宇宙本體之性者」³⁹，故「性」指陰陽之個體。

參、道、善、性的關係

由道、善、性三概念的意義，可推出三者之間具有如下之關係。

一、道、善、性三名乃指稱不同層級的陰陽之氣之「實」

唯一實體的陰陽之氣，因其本身恆起交感生化之用，而可分不同層次的實有：

「道」乃是「未有用之體」或陰陽「本然之體」，「善」指陰陽本體自用其體所生之氣化相繼流行之全體或陰陽「化體」，「性」是氣化凝成

³⁵ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《張子正蒙注》 *Zhangzi Zhengmeng zhu*, 卷 9[juan 9], 頁 9。

³⁶ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 8[juan 8], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 13[vol. 13], 頁 36。

³⁷ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[juan 5], 頁 13-14。

³⁸ 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原教篇(下)》 *Zhongguo zhexue yuanlun · yuanjiao pian (xia)*, 頁 487、551。

³⁹ 參考曾昭旭教授之說，見曾昭旭 Ceng Zhaoxu, 《王船山哲學》 *Wang Chuanshan zhexue*, 頁 346。曾教授又說：「此收斂凝成之定量即謂之性，亦謂之體，即前所謂『定體』也。」曾昭旭 Ceng Zhaoxu, 《王船山哲學》 *Wang Chuanshan zhexue*, 頁 365。

之人物形器或陰陽「個體」；三者之「實」都是陰陽之氣，然為不同層次實有的陰陽實體。

氣有性、且性必生用，氣必依性之主宰以生以化，天地間乃必有形相繼，器器迭成之事。性主宰氣化以使萬有形器各依從一定之方式，若各自遵循一一之道路以生以成，此性乃若為氣化之萬形所共由之路而謂之「道」，而「道」之主要意義亦在於「氣之主」，即主持調劑乎陰陽之相繼之方式，或天之大用流行所必由之路之「用」上。⁴⁰唯依船山，「道」雖為陰陽之氣的主持之「用」，同時必也是陰陽實體，不然，道為主持之「用」的意義，也必不能成立。船山說：

與道為體，一與字有相與之義；凡言體皆函一用字在。⁴¹

但言體，其為必有用者可知（船山自註：言未發，則必有已發）；
而但言用，則不足以見體（船山自註：時中之中，何者為體邪）。⁴²

人之性體在喜怒哀樂四情未發之時，純然一理，渾然之中固有天則，是為「中」。當性體緣感於物，則隨時發生夫情，性中天則乃自能裁度喜怒哀樂之發，以使之皆能如理合宜，情無非性，而萬理燦然，是為「和」或「時中」。未發之中是「體」，已發而中節之和，是中體之「用」，體必有用，因為有中，是以能和。但和雖是「用」，其實也是中「體」，故

⁴⁰ 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原教篇(下)》 *Zhongguo zhexue yuanlun · yuanjiao pian (xia)*, 頁 520-521、524。「一陰一陽之謂道」句中之兩「一」字，即指「道」為陰陽之氣本體的主宰之用：「一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也」。清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[juan 5], 頁 12。亦即「與天地並行，而未有先後」之「天地精萃之用」。清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 1[juan 1], 頁 1。

⁴¹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 5[juan 5], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 12[vol. 12], 頁 38。

⁴² 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 2[juan 2], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 12[vol. 12], 頁 1。

船山對朱子「專以時中之中為用」之說乃其所「未安」。⁴³因凡說「用」，必已預設有「用之」之主，亦即「體」的存在。如說「時中」或「和」時，即表示：已發而中節者雖是「情」，但這中節之情之「實」，其實仍是「性」；已發者雖是「用」，中之者之「節」，固即是「體」、是「中」。不能只將「時中」或「和」專屬於「用」，而否定其為「體」（否則，恐不免落於「義外」之論）⁴⁴，這是船山反對「但言用，則不足以見體」之說的義理脈絡。反之，「體」必「函用」、必是能用之主，「其為必有用者可知」，因無用無生，是「惟死為近之」的「無體」者。⁴⁵由以上之理推之，陰陽之氣是唯一實體，但一定是有主持大用之「道」的實體，否則，陰陽為何能生化不息，將無必然根據。又，不可離體而但言用，因此，亦必無虛懸孤致的主持大用或「道」，而「道」乃必是陰陽之氣之「體」的生生大用，否則，道乃無體之用，必非是道。陰陽之為體，乃必涵「道用」之氣，始得以為實有之體，故可謂之「道體」；而道亦因為是「必有用」的陰陽實體所有之用，始得有「道」之實。只有當「道」是實體，則主持之「用」一義乃能成立；「道」若不是「體」，則其為「用」之義，亦流於虛而不實，此曰「相與」，⁴⁶故「道」是「實體」。⁴⁷

⁴³ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*, 卷 2[*juan 2*], 《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 12[vol. 12], 頁 1。

⁴⁴ 中節之情也不能只是情（或只是心氣）而已！而不能同時也是性（或同時也是理、也是「節」），否則，將使「節」在人情之外，人情但能依「節」而中，而人不能自己裁度當然之「節」，如此，豈不成「義外」？

⁴⁵ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*, 卷 2[*juan 2*], 頁 2。

⁴⁶ 「道」為用，「陰陽」為體，然而「相與」為一體，故而「道」即陰陽實體。船山說：「其一之一之者，即與為體……一之一之而與共焉，即行其中而即為之主。道不行而陰陽廢，陰陽不具而道亦亡。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*, 卷 5[*juan 5*], 頁 12。又說：「道以陰陽為體，陰陽以道為體，交與為體，終無有虛懸孤致之道。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*, 卷 3[*juan 3*], 頁 1。凡此，皆非謂「道」、「陰陽」乃各是一體然而彼此不能相離之意。船山之意乃是以「道」、「陰陽」是同一實體的兩端之名，故是一物。

⁴⁷ 就船山論「道、善、性」的文本來看，如果只將「道」解為主持之「用」，則文義有滯

物物皆在相依相待的關係中，始能各得其生。物物之相依待，即無盡的「陰陽之體」相續不斷的互為陰陽以交感的過程，在其中任一交感事幾上發生依待關係之兩體皆為「陰陽」之體，則不但可有此陰彼陽、此陽彼陰之感，亦可有「以陽繼陽」、「以陰繼陰」之感，而天地萬物之生生不息，也就是「陰陽之相繼」不已。因陰陽有道之主持，乃有時陰繼陽或陽繼陰，有時陽繼陽或陰繼陰，而無不皆妙得適然之宜，故而陽之剛能不餒不暴，陰之柔能不孤不靡，是以曰「繼之者善」。⁴⁸「繼之者」之「善」，係有主持大用之道的陰陽本體以自體「為用」而發生相繼不已的陰陽之氣，亦即道之「用之體」；其乃同於天行氣化之「命」，係天體「即以此體為用」⁴⁹、為「主宰之流行」而化出二氣妙合不息之氣，⁵⁰亦為「天用之體」一般。船山說：

中庸一部書大綱在用上說，即有言體者，亦用之體也。乃至言天，亦言天之用；即言天體，亦天用之體。……若未有用之體，……雖未嘗有妄，而亦無所謂誠。……或問一元之氣，天下之物二段，

礙處。如：「道之用不僭不吝，以不偏而相調。故其用之所生，無僭無吝」，見清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 13 等句中，「其用之所生」的「其」字，指「道」，「其用」與「道之用」同義。「道」之意若是「用」，則以上兩者皆將成「用之用」，於義不順。

⁴⁸ 船山說：「以陽繼陽而剛不餒，以陰繼陰而柔不孤，以陽繼陰而柔不靡，以陰繼陽而剛不暴。……凡此者所以善也。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 14。

⁴⁹ 船山說：「當其有體，用已現；及其用之，無非體。蓋用者，用其體，而即以此體為用也。故曰：天地綱緼，萬物化生。天地之綱緼，而萬物之化生即於此也。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，卷 8[juan 8]，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[vol. 13]，頁 2。

⁵⁰ 「命」為天行二氣之妙合流行不息，如船山說：「天之命物，……而命之者不已。……唯天有不息之命。……二氣之妙合自流行於兩間。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《張子正蒙注》*Zhangzi Zhengmeng zhu*，卷 9[juan 9]，頁 6。

紮住氣化上立義，正是人鬼關頭分界語。所以中庸劈頭言天便言命，命者，令也；令猶政也。末言天必言載，載者，事也。⁵¹

「繼」乃持續不已之意，「命」乃出令不息之謂，本皆為動詞，然一如「用」之已預設有在用之主一樣，「繼」也必有「繼之」之主，即道體或陰陽「本然之體」；「命」也必有「命之」之主，即天體或氣「未有用之體」。「用」者，「即以此體為用」所生，而用乃「無非體」；⁵²故道體繼之之「善」、天體化之之「命」，也仍是陰陽之氣的實體。只是「陰陽之相繼」之氣，乃形化禪而化無適化、無定形，是在相續地自變自化之陰陽，為一雖有「萬」殊而仍不失為一氣之全體；而「陰陽本然」之道體，則指渾然無形而未分的絕對之「一」，兩者之狀態不一而已！由於「陰陽之繼之」的氣化全體，是道體生用以主持陰陽和而不爭，「各隨多寡損益以皆適」⁵³而妙相衍的流行體，故以「善」狀之；「善」的詞性轉為名詞，就指稱那在「繼之」的陰陽實體。

氣依性之主宰以流行，陰陽各以分劑之宜妙合而凝成人、物之「形」，是為氣之「質」，合曰「氣質」。在人、物之性「即此氣質之理」，所以「品節斯（氣）而利其流行」、「疏濬斯（質）而發其光輝」，而為「氣質中之性」。⁵⁴性內在於人、物之個體而凝於其氣質中，性、氣、質並非

⁵¹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*, 卷 3[*juan* 3],《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 12[*vol.* 12], 頁 8-9。

⁵² 船山說：「當其有體，用已現；及其用之，無非體。蓋用者，用其體，而即以此體為用也。故曰：天地綱緼，萬物化生。天地之綱緼，而萬物之化生即於此也。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*, 卷 8[*juan* 8],《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[*vol.* 13], 頁 2。

⁵³ 船山說：「繼之者善也，善則隨多寡損益以皆適矣！」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《思問錄·內篇》*Si wen lu · neipian*,《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 17[*vol.* 17], 頁 17。

⁵⁴ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*, 卷 7[*juan* 7],《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 12[*vol.* 12], 頁 9、12。

「脫然成三個物事」⁵⁵，乃「渾然一體」。⁵⁶「性」體即為在人、物之個體的陰陽實體，是天道主宰氣化以凝成人、物形質之「定體」或「天用之體」。⁵⁷

二、道生善，善生性

氣依性（理）之主宰以推拽變化，但，「若論氣本然之體」，雖「未動時，理固在氣之中，停凝渾合」著氣為合理之氣。⁵⁸天必行生化之命，但，「天未有命而固有天」⁵⁹。陰陽本體之實的道體，其繼之於善乃必不息不止，此之謂「天無所不繼」；但，即使在陰陽「不相繼」⁶⁰或道尚未生未用以上，亦仍固有道體。船山說：「氣不倚於化，元只氣。」⁶¹未動、未生之氣化以上，氣原自有「本然之體」。在道體不繼之於善之上，亦元只是陰陽之氣「本然之體」。道體常在，絕對普遍無限，以「其不相繼也，不可謂之善」，故「以善而言道不可也」。⁶²因此，在未有善之時，已自有道。當道之用主持著陰陽交感，而使無盡的「陰陽之體」相依相待、相

⁵⁵ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 7[juan 7], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 12[vol. 12], 頁 12。

⁵⁶ 船山說：「性則渾然一體而無形埒之分矣！」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《思問錄·內篇》 *Si wen lu · neipian*, 頁 17。

⁵⁷ 以人性來說，船山曰：「至誠者，實有之至也。……誠有是形，則誠有是性，此氣之保合太和以為定體者也。」清 · 王夫之, 《張子正蒙注》 *Zhangzi Zhengmeng zhu*, 卷 9[juan 9], 頁 2。又說：「誠者，天之用也；性者，天用之體也，誠之所幹也。誠以行乎天所命我之本體（性）。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 3[juan 3], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 12[vol. 12], 頁 15。人之性為「定體」，乃天體充實無雜之用（誠）所幹而成之體。

⁵⁸ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 10[juan 10], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 13[vol. 13], 頁 3。

⁵⁹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 10[juan 10], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 13[vol. 13], 頁 37。

⁶⁰ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[juan 5], 頁 13-14。

⁶¹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 10[juan 10], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 13[vol. 13], 頁 3。

⁶² 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[juan 5], 頁 13。

生相養，生生不絕時，道同時也內在於其中，「綿密相因，始終相洽」，其生生之理自是綿綿地紹繼。⁶³先有道，且由道之用紹繼不已而生「陰陽之相繼」，乃有所謂「善」的實體。船山說：「惟其有道，是以繼之而得善焉；道者，善之所從出也。」⁶⁴道為「善之所從出」，如「天為化之所從出」⁶⁵，故「道生善」⁶⁶。

任一個體之所以能生，以其所依待、所資養之它物；其所依者，又待養於它物；而養之者，又更另外依養於他物，如此之依待關係，無窮無盡。於是，每一物必皆依待一切「陰陽之體」全體，以為其所以能存在之條件。則在一人、一物有生而成「性」之先，為其所以生之條件的「陰陽之體」全體必早已存在；而這全體，是道體之用紹繼於「陰陽之相繼」之「善」。又縱然某一人或某一物並未化生，因而並無其人、其物之性，而道固自生用、且繼之於形形相衍流行之中，或化此而生彼、或化彼而生此，則天地間依然有善之實體。如此，則未有「性」之先，已有「善」，而「善」之有則不因某一個體之「性」之有無而異，是曰「善不於性而始有」⁶⁷。道體主生之理紹繼於陰陽，即天命元亨利貞之德之流行以為善，陰陽妙合、四德降命之善凝於一一之人、物形質而成個體之性，因此，天地間一一之人物的性體，皆具元亨利貞之德，為繼道之善所成的實體，是謂「萬彙各有其善」⁶⁸。但，由於道主持陰陽之和合，或得「其分劑之宜」，或「不

⁶³ 船山說：「繼之為功於天人乎！天以此顯其能，人以此紹其生理者也。……道之不息於繼生之後，生之不絕於大道之中，綿密相因，始終相洽，節宣相允，無他，如其繼而已矣！」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 14。

⁶⁴ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 13。

⁶⁵ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，卷 10[juan 10]，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[vol. 13]，頁 32。

⁶⁶ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 13。

⁶⁷ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 13-14。

⁶⁸ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 13。

能遇分劑之適得」，⁶⁹以致於生成的個體之性，或為能紹繼天道之生理，如人之性；或則不能，如萬物之性。於是，人、物之性雖同為道之用「綿密相因，始終相洽」以妙主而有四德之流行的個體，但物卻徒具天道之用，而無以使其性成為能繼天之善的實體，是曰「抑具其（善）用，而無與為體」。人之性雖皆能繼天之理，然有的能盡用性體之仁義禮智，如聖賢君子；有的則不知盡性，其性乃徒為善體，而無善用，如庸愚小人，是謂「善具其體，而非能用之」。⁷⁰萬彙之性雖不相一，然皆為繼道之善所成，故善者，「性之所資也」，即「善生性」。⁷¹唯在人之性能繼天道以行四德，四德在人乃不同於其在物，是為仁義禮智。故繼之者之「善」，是「仁義理智不可為之名，而實其所自生」⁷²的實體。

三、道大善小、善大性小

在天道繼善、降命以成性時，由於天之氣依性、依道以主持陰陽分劑之用，乃神妙不測，遂使人與萬物受命以成性的氣化原理各不相一，陰陽參耦而凝成的個體之情才亦各自相異。天命氣化之流行，其前後新舊等等不同形物之間形化禪衍的現象，皆為天之氣之性始肇生化之元，繼以亨通、利化，終乃貞成者。天化由始元、而亨、而利，以終於貞，從宇宙發生論的角度來看，若為照著時間意義的先後，依序而發生的歷程；但自本體宇宙論的角度來說，陰陽本體之天道乃萬物資始資生之元，天化乃「惟天道以始，惟天道以終」⁷³，萬物皆天道本體「於其上發生」變化之用所

⁶⁹ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*，卷 5[juan 5]，頁 12。

⁷⁰ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 13。

⁷¹ 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 13。

⁷² 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*，卷 5[juan 5]，頁 12。

⁷³ 陰陽之氣本體依道依性以命萬物之生，萬物即此為始，即此終之，只此為「元」，四德乃假氣化流行而暫分耳！不可以元、亨、利、貞的始終關係為時間先後的意義，否則將使四德「各有畛而不相貫」。船山曰：「元，仁也。……夫乾之資始，坤之資生，仁也。惟仁以始，惟仁以終……。浸令天之以元始，以亨利中，以貞終。則始無貞而終無元，俯仰以觀天地之化，曾是各有畛而不相貫乎？」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《春

成，即直下自本體創生之（即牟宗三先生所樂道之立體地、縱貫地創生），並非依時間歷程之先後次第而生者。如是，本體並未捨離其所生之個體，個體已為其所生，也不可能外於肇生之者，而仍函於本體中。人物之性是道用自體而生之陰陽相繼全體中的一分之氣所凝成者，當有某一個體由天道繼善而生時，生理流行於其形質外的天地之氣者，是善；即使流行於形質內之氣者，也依然是善。善在無某一人、某一物之性時，固有其體，而在此人此物之性因繼善而有時，善亦仍「凝於性」、其本體亦不離乎此個體之性，⁷⁴如「大料藥」上炁成之「一丸」，「大料」固不離乎「丸」，「丸」仍函於「大料」。⁷⁵由上所述，因善與性之「實」同為本性純一的陰陽之氣，然而善可「函」有個體之性，性則不能「函」善；善乃陰陽相繼之全體，性則特屬其中凝於某一形質之「基量」；某人、某物性體以及與之同類者之所受命以生的原理，僅為表現天道生理之一端，善之實體則表現無窮數之人、之物的生理，在這樣的意義下，可說「善大性小」。

天地之氣化不息，萬物生生不已，各受天之命以成性，即各由不相為一之氣化原理所化生，因此，在陰陽相繼之善所表現的生化之理，乃不只一端一類，而有無窮多端萬殊。但可否說天道生生之理全盡於其繼之之善

秋家說》*Chunqiu jia shuo*，卷 1[*juan 1*]，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 7[vol. 7]，頁 1。

⁷⁴ 善先於性而有，而當某一個體因繼善成性而生，善仍內在於性而不相離，此謂「善通性後」。船山說：「易曰：繼之者，善也；成之者，性也。善在性先。孟子言性善，則善通性後。……故朱子曰：雖曰已生，然其本體初不相離也。」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，卷 8[*juan 8*]，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[vol. 13]，頁 35。此一人或物之性仍是善之實體所凝，船山說：「方其為性，而後善凝於性矣！」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[*juan 5*]，頁 13。

⁷⁵ 「丸」與「大料」之喻，為船山之說：「一物之細，一事之微，……莫非一陰一陽和劑均平之構撰。……健順五常，合成一大料藥，隨炁一丸，味味具足。」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，卷 2[*juan 2*]，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 12[vol. 12]，頁 12。

中？此則不可。主因在於：若是如此，則天道不能是絕對普遍的無限者。因繼之者之善，是就氣依道、依性理以生以化，即只自天道之表現於氣化流行之上而說，則「未有表現，不足以言善」⁷⁶。天道雖無不繼，天地間善之流行雖不息不已，但在已創生之物上所實現之理以外，天道仍有其他生化之理；在天道已生用之陰陽相繼以上，天道仍有「未有用之體」。若謂天道之生理已然全盡於其用之所生的善之上，則一者，天道必有「不繼」，善乃不能不息於兩間，而「萬物早已滅絕淨盡。抑且根本無任何物之能存在」。⁷⁷再者，天道將「限」於其所生者而「有限」，不得為絕對無限者。善為天道所函，天道則不限於繼之者，唯其如此，「善」得以無不繼，氣化方能日新，生物乃能不息，由此可說「道大善小」。

總上所述，船山主張有唯一不二的實體——其「實」氣也、陰陽也，且以其固有生生之性，乃必於其上發生萬化，生生不息。從其已生、既有之後，人之擬議、分析之的觀點來說，對此一實體，可暫分三個不同層次：「本然之體」的道、變化之「用之體」的善、化成人物之「用之體」的性。因其同為一「實」，故三者並非有截然分析的此疆彼界，而不可視為互不相屬的敵對之體。本體、化體、個體三層既可互相區分，又相融相函、互不相外而渾淪為一體。

肆、船山「道、善、性」之說的理論價值

中國傳統宇宙觀的最大特色，在於視自然本身為含有美善之價值者。此特色同樣是其道德觀的主要精神，故中國先哲皆認為自然界並非不表現德性與價值。⁷⁸但在佛道思想中，尚有以外物與人的自身為足以引致大患、

⁷⁶ 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), 頁486。

⁷⁷ 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原教篇(下)》*Zhongguo zhexue yuanlun · yuanjiao pian (xia)*, 頁551。

⁷⁸ 唐君毅先生說：「中國之道德精神之本，在信人性之仁，即天道之仁。而天道之仁，即

煩惱的根源之說。宋明理學則根據先秦儒學以人之仁心、本心生物成物之性，必普萬物而無外之教，深信人性之仁，即天道之仁，乃建立一「天道性命相貫通」型態之道德的形上學，肯定天地間所有在生化發育中的人與自然物，都是天道之仁德或生理流行之所在。如：濂溪謂「純粹至善」的「乾道」繼善成性，是萬物「性命之源」。⁷⁹二程謂天只是以生為道，「有道則有用」，天道生生之用即「繼之者善也」，意指「繼此生理者即是善也」，故萬物皆有春意，所謂「元者善之長也」。⁸⁰但在宋明儒之主要觀點中，萬物或仍被視為會引人為惡的對象，物性更是不善；至於人的生命體之內容，如氣稟、耳目小體、喜怒哀樂之情、見聞之知等，也都在或多或少程度內，被視為不善。雖說此等不善並無礙於人之性、乃至於物之性之善，「性」即純粹至善的「天道」（天道乃人、物未生以前之名，性乃人、物已生之後之名），但繼之者善之生理或性，在已生之後，卻受到人、物個體實存的清濁昏明不齊之氣質所限制，而不能「接續綿綿不息」地繼之，⁸¹更有互相殺害、滅絕生理之事，則豈不將謂天地常有不善之氣？

表現於自然。蓋中國先哲之論人性之仁，其本質乃一絕對之無私。……真正絕對之無私，當為不私其仁，不私其德。故真正之仁者，必不僅肯定其自己有仁心，有仁德；亦必然肯定我以外之他人他物，可有仁心仁德。」見唐君毅 Tang Junyi，《中國文化之精神價值》*Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi*，頁 109。

⁷⁹ 清 Qing · 全祖望 Quan Zuwang，《宋元學案·濂溪學案》*Song Yuan xuean · Lianxi xuean*（臺北[Taipei]：廣文書局 [Guangwen shuju]，1971 年），下卷[xia juan]，頁 245。

⁸⁰ 明道說：「『一陰一陽之謂道』，自然之道也。『繼之者善也』，有道則有用，『元者善之長也』。」見宋 Song · 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi，《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷 12[juan 12]，收入《二程集》*Er Cheng ji*（臺北[Taipei]：里仁書局[Liren shuju]，1982 年），頁 135。又說：「『生生之謂易』，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者即是善也。元底意思。『元者善之長』，萬物皆有春意，便是『繼之者善也』。」宋 Song · 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi，《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷 2[juan 2]，頁 29。此條乃「二先生語」，牟宗三先生判為明道語。

⁸¹ 明道說：「凡人說性，只是說『繼之者善也』，孟子言人性善是也。夫所謂『繼之者善也』者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所污。……有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，方有所濁。」宋 Song · 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi，《河南程氏遺書》*Henan Chengshi yishu*，卷 1[juan 1]，頁 10。此條乃「二先生語」，牟宗三先生

如真常有不善之氣，則自然界本身如何能有價值？天道之善如何可能是圓滿周遍？

除自然界的價值之外，人主要關心的是人類世界的價值問題。就個人行為的道德價值來說，善惡若是根據行為所造成的結果好壞來決定，則在道德的動力（興發之力）之問題上，是把「存心於德」與「存心於壞」置放於同類，這必完全破壞了道德的自性。⁸²一行為之值得稱為善，只有因發動它的意志是根據純粹的道德法則或「義」而行，而絲毫不考慮法則以外的任何對象作為它的條件時，才可能。宋明儒者本孔孟仁義內在之旨，亦以純粹的道德法則是人性所固有，⁸³其於道德的自性，體會得極真切，

判為明道語。朱子說：「易大傳言『繼善』，是指未生以前；孟子言『性善』，是指已生之後。雖曰已生，然其本體初不相離。」又說：「流行造化處是善，凝成於我者即是性。繼是接續綿綿不息之意。」分別見宋 Song·黎德敬 Li Dejing 編，《朱子語類》*Zhuzi yu lei*（臺北[Taipei]：文津出版社 [Wenjin chubanshe]，1986 年），卷 74[juan 74]，頁 1897-1898。當「繼之者善」而天理流行，至「為人為物，或昏或明」以後，方是性命各正，小大各定。宋 Song·黎德敬 Li Dejing 編，《朱子語類》*Zhuzi yu lei*，卷 74[juan 74]，頁 1898。但，水之性本清，流而就下之後何以有的卻出現污濁？天理流行，何以到了人物已生之後，便有昏有明？此處似乎有待說明。

⁸² 康德說：「私人幸福底原則……因為它所供給於道德的動力（興發之力）毋寧反是暗中敗壞它，而且破壞了它的莊嚴性，因為它所供給的這些動力是把「存心於德」與「存心於壞」置放於同類，而只教導我們去做較好的計算，而德與不德（壞）之間的特殊差別則完全給掃滅了。」引自牟宗三 Mou Zongsan，《心體與性體》*Xinti yu xingtì*，冊 1[vol. 1]，頁 125。

⁸³ 就道德的自性來說，純淨的道德法則，純粹至善的道德行為之最後根源，必須是一自由自主自律的意志所供給者。牟宗三先生說：「道德法則要先驗而普遍有效地建立起來，自必須要肯定我們的意志是自由的，即他自主自律，不受任何牽制影響，而甘願純自義上為這法則所決定，這是他接受決定的自由，同時它所甘願純自義上以受其決定的法則並不是外來的，乃即是它自己所供給的，此即是它自己立法的自由。」牟宗三 Mou Zongsan，《心體與性體》*Xinti yu xingtì*，冊 1[vol. 1]，頁 148。陸王與程朱，在天理的最後根源之問題上，說法各異，陸王主心即理，心與理一，此乃人之為人之性、之德，故人性善。伊川、朱子無此本心義，其所謂心乃氣之靈，不即是理，而只能由主敬以收攝心氣而使之完全依心所窮、所致的潔淨空曠之理。但，諸儒

理解得極恰當，亦堅持得最嚴格，故主張：凡參雜其他條件，不能以人性本有之理存心、不能依心之性固有之理的要求而發的行為，縱然產生了好的結果，也不值得稱為善行。於是，宋明儒者普遍皆認為，只有「存心」於義，即「動機」合義的行為才有資格稱為「善」，這對於「善」的的界定，其範圍乃太過於狹隘。因很多事雖然是人們在動機不完全純正的情況所做的，但如不說其為善，似乎是很不合乎常理的。

再就人類社會歷史的活動之價值來說，如政治、經濟、文化、藝術、宗教……等等活動，亦不必如人之道德活動一般地出自明顯的道德意識。社會歷史中的人事，對於當代與天下後世，都會產生一定的影響，導致好壞程度不一的結果。一事之為出自存心純正之人，或存心邪惡之人，對於決定此事之善惡價值，無疑是必要的、也是最本質的，但其對人類歷史、客觀社會所造成的影響與結果之價值，也不可忽略，甚至也很重要。宋明儒論歷史，或偏在就人物應事之道的利害得失方面批評其價值，而違反道德的自性，如呂東萊、蘇氏父子之論史。而理學家之重道德價值者，則大抵只就人之存心、動機的邪正方面，論其道德上之是非，而忽略歷史事件的客觀價值，朱子與陳同甫之爭漢唐，即為顯例。朱子以漢唐之君，雖或不能無暗合天理之時，而其全體卻只在利欲上。此乃是以道德理性為為本體，對歷史作批判之鑒別，只能視歷史中的人物與事件為表現常經、通義之正反事例，而無法彰顯歷史本身的價值，即不能真實化歷史。⁸⁴歷史不能真實化，道德理性只能實現於主觀面之個人與絕對面之天地，而不能實現於客觀面的歷史社會，則宋明儒學之道德的形上學理論，乃不夠圓滿。

最後，就人的行為價值根源之人性本體來說，萬物中，唯人之性能彰顯、實現天道生生之理，因人有超越的本心。人的生命實存於日新變化的

皆同意，人乃是一固有純依義之所當為而為的能力、本性之存在，即人之性必是一純粹道德性的實體。

⁸⁴ 參考牟宗三先生之說，見牟宗三 Mou Zongsan, 《政道與治道》 *Zhengdao yu zhidao* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1980年), 頁 254-255。

世界，乃時時處在全新的感應事幾中，但人之本心自有虛明照鑑的神知，能當下照徹其所感之幾之當然事理，知明而處當。每一事之理，都是本心面對全新的處境而在當下一幾，自主自決、自由權度所定，故可說是由本心所創生。本心實現天理、創生天理，即人性固有、皆備萬物之理之實所在，而天道生化之理的意義也不外於此，故宋明理學中持心學之說者，皆無不直下肯定「只心便是天」。蓋就創生性、實現性，即天道主宰生化之「用」說，人之本心即性，與天道生生之理乃完全同一。則當人依本心之創生性而觀，將以人不只能「合」天，而是能「同」於天，因「此是乾坤萬古基」，宇宙在乎手，萬化在乎心，天地亦不大於人之此心。如此，乃或不免忽略了人的有限性，而於行善成德之事，看得太輕易。

以上宋明儒之道德的形上學理論中的問題，在船山論「道」、「善」、「性」的學說內，是可以避免的。

首先，因天地之氣化不息，是天道大用妙主陰陽和合以相繼的世界，乃「於事，善也；於物，善也」，故自然界的萬物無不皆善。蓋人性之善，不當只是「心」善，「身（形色）」也當是善。而人亦不過天之一物耳！人不當專擅有善，而以善為人之所私；更不可以人身與外物為大患、煩惱之源。故船山說：

色聲味自成其天產、地產，而以為德於人者也。己有良貴，而天下非其可賤；己有其至善，而天下非其皆惡。⁸⁵

故犬牛之性不善，無傷於天道之誠（船山自註：在犬牛則不善，在造化之有犬牛，則非不善）。⁸⁶

物性不善，只就物不能表現其氣之性、不能繼天之生理，而相對於人性之能「自繼以善無絕續」時，始可說者。若自物性亦是凝天道之一分之

⁸⁵ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《尚書引義》 *Shang Shu yin yi*, 卷 6[*juan 6*], 頁 4。

⁸⁶ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》 *Du Sishu daquan shuo*, 卷 10[*juan 10*], 《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 13[*vol. 13*], 頁 2。

氣所成，為「道之所函」而亦在天之中，乃造化之理所必有者而言，其當然仍為生理流行之實，自是天道之善所在。至於物不能繼善以與他物相殺相害而有不善之事，乃物與物之間發生的陰陽交感之「幾」時才有，並無礙於物仍是善，此之謂「天地無不善之物，而物有不善之幾（船山自註：非相值之位則不善）」⁸⁷。因不善之幾屬於物與物之間的橫向「關係」，縱向地自各別的個體皆繼天之理而生生來看，則只有「善」之流行，並無不善，故不善的本質乃是虛無。⁸⁸

其次，個人非全由純正動機而做的好事，是否為「善」？如要求只有人的存心絕對純正，其行為方足以為善，則道德標準顯然太過嚴苛；若更謂善不但要以理存心，且不得有絲毫人欲之萌，則賢如顏子之心亦只能三月不違仁，是萬古唯絕無僅有之聖人，乃稍足以稱善而已！船山曾論道：

夫人之於善，不必其皆生於心也；善之即生於心，不必其心之皆與善為無際者也。故取善者，必欲覈其善之生於心而後從之，則其得於善者，僅矣！抑欲得心之與善為無際者而後從之，則其得於善者，益僅矣！⁸⁹

真正的善行必須出自純粹至善的道德本心，而且也唯有人能時時自覺地依其本心固有之理以發之行事，乃能推擴、充周善行，其善乃可大可久。唯人縱無道德自覺，或雖覺而常為私欲所擾，但義理有時卻仍生於人之心，善行有時亦會顯露於其視聽言動之上，故孟子可據不忍之心證明性善。不忍之心之所以能證明性善，是由於仁義禮智等道德法則之所以生，

⁸⁷ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*, 卷 8[juan 8], 《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 13[vol. 13], 頁 38。

⁸⁸ 唐君毅先生詮釋船山「天道無不善」之論，義理淋漓詳盡，可媲美西方「辯神論」，詳見陳祺助 Chen Chiju, 〈船山「道」、「善」、「性」之概念關係的詮釋問題〉“*Chuanshan ‘dao,’ ‘shan,’ ‘xing’ zhi gainian guanxi de quanshi wenti*”, 頁 13-15。

⁸⁹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《續左氏春秋傳博議》*Xu Chunqiu Zuoshizhuan boyi*, 上卷[*shang juan*], 《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 7[vol. 7], 頁 4。

雖出於不自覺（齊王反求不得其心），實為本乎超自覺者。心不自覺，法則卻莫知其所以然而生於心，其生也，若自超越於自己之上、之外的根源而降，以入於人之心而授之。超越於人之外之全體，即天；非由人為，純自天受，自內而生，故曰性。仁義禮智乃天之所以與我，非由外鑠，故知性善。而性既由天生，則天德之流行於人，一者，天德必善；二者，性可謂是天德之善之體，如船山所論。據此，在儒家道德的形上學中，善的意義不當只限制於人在充分的道德自覺意識之下，僅僅是「善生於心」、「心與善為無際」的行為而已！個人一切行為，除存心為惡之外，但為天德之性體所流行顯露者，亦宜包括在善之內。而「道善性」的理論，乃包含這一義理。依船山此說，可謂個人行為上的善而不善、不善而善之事，乃是事相上的「跡」，若是行為深層的本質，則都無不是天道在人性的「天動」、「天顯」之「善」，是「善」之變遷日新與廣大富有，如是，「善」的範圍乃不至於太狹隘。⁹⁰

又其次，就個人行為在社會歷史中的道德價值來說。人做一事時之存心邪正，已決定此事的善惡本質。唯因人性之仁，必期於一一之人物，皆

⁹⁰ 不必自覺時時以理存心，善仍有時生於其心，如齊王見牛穀鯨之不忍，是「天顯之善」：「善不必生於心，而有時見於人之弋獲者，天顯之也」。其心縱能知理為善，然理有不明，事有不當，人乃殫精竭慮，窮究事理，以求盡善，而仍有未得。雖然如此，然在其盡心盡理、求得未得的過程中，未嘗不日有所增益新知新能，乃或於一旦竟得其理而得以知明處當，而理之來生於心者，亦不知其所從來，若神之明之，是「天動之善」：「善之生於人心，不必其心之與理無際而亦生者，天動之也」。不能自覺其性之善，而善常不能繼，然其終日所用如色貨勇者，固為「精醇者所決入」的「善之糟粕」，此乃百姓之「善有時而可以不善，弗妨其善也」。知盡性之善，乃於理有未窮而或不得善，此乃君子之繼善，雖「不善有時而可善，勿疑其不善也；方其善矣，則善也」。自事相即行為之「跡」看，乃善而不善、不善而善，但內在於事跡深層的本質言之，則只是一「善」之生而又生、繼之不已，因即使行為未盡善時，人性實體的內涵也有著那因心之活動而增益的新知新能之內容，即善之日生者。故善而不善、不善而善者，乃是「善」之廣大與變遷，君子於此見「善」之富有與日新。清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，〈續左氏春秋傳博議〉*Xu Chunqiu Zuoshizhuan boyi*，上卷[shang juan]，頁 4-5。

求有以成其生、遂其性，故為天下謀功求利，亦仁者所有事，如是，一事所產生的結果與影響，遂不能不有其一定的道德善惡之價值。船山論道：

先儒之言元曰：天下之物，原其所自，未有不善。成而後有敗，敗非先成者也。……據成敗得失以徵後先，則是刑名器數之說，非以言德矣！夫一陰一陽，方繼乎善，初成乎性，天人授受往來之際，止此生理為之初始。故推善之所自生，而贊其德曰元。成性以還，凝命在躬，元德紹而仁之名乃立。天理日流，初終無間，抑且日生於人之心。……資始之元，亦日新而與心遇，非但在始生之俄頃。……執成敗，據得失以為本，法家名實之論也。……夫功於天下，利於民物者，亦仁者之所有事。……不知君子正誼明道之志，未嘗擯失與敗而以為非道之存。⁹¹

仁人欲為功於天下，然常不免敗失。據成敗得失的結果，謂仁人所為全無價值，固屬法家功利之徒。至於儒者或謂成敗得失，乃為功之事以後所造成的結果，若人事之本源的仁心，則與天之「善之所自生」的元德同一，故敗失的結果，絕無損於仁心之善，此當亦非仁人之所安，因人性之仁非只居於人事發生的根源而已！在替天下為功謀利的一連串行為過程中，天之善仍繼之不已而「日生於人之心」，仁性生理亦日流行「而與心遇」。由此可知：個人行為所產生之成敗得失，皆人性天理流行必有之事。如同個人行為之善不善的事相，其本質皆是人性之善的廣大變遷；同理，在歷史社會中的成敗得失之事，亦為「事相」之跡，而其深層的「事理」即事件的意義，則無不是道、是理。事理之內涵，大略來說是如此：道德理性並非孤立於人事之先，而是就在善惡成敗的人事變化過程中，開展其自己、實現其自己。一事之成而得也，理性有以知其所以成、所自得之理，乃能常保善克永終。雖遇事之敗而失，則亦窮究其所致由之故，誠知一事所以敗失之理，則那敗失之事本身，就是人所據以得知事之所由成之道的所在，此船山所謂「其失也，正其

⁹¹ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 Zhou yi wai chuan, 卷 1[juan 1], 頁 2。

所以得也；其可疑也，正以無不可信也」⁹²。故「君子正誼明道之志，未嘗擯失與敗而以為非道之存」。道德理性乃內在於每一事件之中，又超越於其外，以繼起創生新的事件，歷史上一切善惡正反，都是人性實現自身之理的動態發展中之事，每一事都就在這過程中被理性「升舉轉化」，而「提煉其自己，價值化其自己」，是理性之向更高的實現而趨的必然價值所在，故事件的意義即是天理。志在明道固善，即使動機自私，若其事合乎天下之公理，也必因此有其客觀價值；乃至極天下所不能忍之大惡，也將因理性之明照作用而升轉自身的價值。此船山之言天假個人之私以實現天理之公，為學者樂道其善言歷史之證之所在。⁹³今固不敢謂船山「道善性」論乃其善論歷史事理的根據，但其說之言人性為天之善體，善日繼以成性，性之生理乃日生於心，故人之心雖不必生善，善仍有時而生於心，由其說再進一步，當可含有如下之義理。即謂：人縱然非志存正誼明道之心，然其所為之事，仍可以具有一定之善。故「道善性」之論與船山論歷史的義理精神正可相通，可免於宋明儒僅以歷史為常經之事例，所造成之道德的形上學理論的虛歉問題。

最後，就天人關係來說。心性天是一，僅就心之實現天理、創生萬物的知能大用，乃與天之創造性無異這一點上，才可說者。因人之所以為人，在於其有個體的形質，故而心之創生大用必受到形質實存結構的影響、限制，實不能完全同於天道之創造性。因此，人只能「合」天，當不能「同」於天。船山說：

⁹² 清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi,《讀通鑑論》*Du Tongjian lun*, 卷 24[*juan 24*],《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*]冊 15[*vol. 15*], 頁 2。

⁹³ 牟宗三先生說：「在升舉轉化中，一切英雄的活動，無論正面或反面，皆有其『理性之更高的實現』之轉化上的價值。漢高唐太有其原始的正面價值，即秦政共黨，當下與以道德的判斷，是壞的，純是反面的，可以說毫無價值，但若在升舉轉化而向高級而趨的發展過程以觀，則亦有其轉化過程上的精神上的價值。王船山即說天假秦政之私以實現天理之公。……類乎理性之詭譎。」牟宗三 Mou Zongsan,《政道與治道》*Zhengdao yu zhidao*, 頁 251-253。

性可存也，成可守也，善可用也，繼可學也，道可合而不可據也。
至於繼，而作聖之功，蔑以加矣！⁹⁴

人之為一實存的個體，不只有心、也有身，有理、也有氣。人性即此實存個體，乃是性理氣質渾凝為一者，故人之個體亦具天地萬物之理，此心可涵蓋古今六合。唯個體之所以為個體之氣，則被個體外的人類社會、天地氣運所包，更渾含於天道本體中，乃「不能妄同之也」。⁹⁵知此，則天地雖不大於此心，然人誠能不「妄同」於天，必同時也會懍然於「天大性小」。天之所以是大，性之所以是小，係因心的創造性之「德」之「性」——即「質」的方面雖同於天，但心在實現天理之「量」的方面，根本不能與天齊。蓋人雖能盡心以實現性中之理，以繼天之善，然一人繼善之量，小於天之善所繼於他人、他物全體之量；後者之善之量，更小於天道在其自己所固有之理。何況，人之心更有不思、不知盡性繼善之時。是以人乃必須為學，學繼善、用善，學存性、成性，「自繼以善無絕續」。就在人道繼善不絕的實踐過程中，天道之蘊也日漸為人所開發、日生日新地流行於兩間，然而終究無有全盡無遺的可能，而人之於道，乃只「可合而不可據也」。船山「道善性」之說，其在天道之用主宰陰陽繼善、生生不息的氣化全體之上，主張有「未有用」的天道「本然之體」，就其教人懍然於「天大性小」，而不敢妄作，亦無妄怨這一點來說，是有理論上的必要性與合理性。⁹⁶

⁹⁴ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》 *Zhou yi wai chuan*, 卷 5[*juan* 5], 頁 14。

⁹⁵ 參考唐君毅先生之說，見唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原教篇(下)》 *Zhongguo zhixue yuanlun · yuanjiao pian (xia)*, 頁 654。

⁹⁶ 除了天道繼之於善而生之人物中所實現之理以外，如何能知尚有其他之理，更如何確定有「未有用」的天道本體？泛說有唯一實體之「天」或「道」，其於天道內容實無所說，則何直以性理之主宰之用流行的天用全體就是天道本體，而取消「未有用」本然之體？就船山而言，不能取消之，其理由主要有三：一者，若取消之，則天道生化將為無本之論，因「但言用，不足以見體」。二者，逕以天用等於天體，將導致如異端「強尚天體」的結果。三者，等同天用與天體，由於人之性同能實現天之用，則甚者將悍然竟謂人不能「合」天，而是能「同」於天。船山之言，詳見陳祺助 Chen Chiju, 〈王

伍、結論

船山學的基調，在其以氣言天，氣有主宰自體變化生生之大用，主宰之用即氣之性、之道、之德、之理。陰陽之氣原是有性、有道的實體，性之主宰、道之主持原就是陰陽之氣所固有之用，⁹⁷道、陰陽或性、氣，乃同「一物」而「名義固各別」，⁹⁸故船山之天道觀，只承認有唯一不二的實體。「道」之為指稱此唯一實體之名，即道體，乃是絕對普遍無限者，非因其他，而是只通過其自身，以自為因便能存在者。天地萬有則是因道體以自體為用所發生之變化而化生者，故一者，此實體乃萬物所因以生的根本，所據以存在的條件，亦即道為「群有之大因」⁹⁹。二者，所有不同個體都不是能真正分別的實體，而唯是一體，亦即道雖在「形物既成之後，此道亦未嘗暫舍，而非根本枝葉各為一體」¹⁰⁰。

實體唯一，乃必用必生。自實體已生、既有萬物之後觀之，可暫分從三個層次分析之。此三層是：「本然之體」的道、變化之「用之體」的善、

船山論本體「純然一氣」下的氣之「體」、「用」關係及其涵義）“Wang Chuanshan lun benti ‘chunranyiqi’ xia de qi zhi ‘ti,’ ‘yong’ guanxi ji qi hanyi, 頁 65-66。不另具引。進一步來說，天道是一、是全、是絕對無限，雖於其理之內容無所說，但這泛稱之說，從人之法天行道以立論的需要來講，卻有理論上的必要性與合理性，因，此說可使人懍然於「天大性小」，而不敢妄作，亦無妄怨。參考曾昭旭教授之說，見曾昭旭 Ceng Zhaoxu, 《王船山哲學》Wang Chuanshan zhexue, 頁 360。

⁹⁷ 參考唐君毅先生之說。唐先生說：「船山將乾坤之道隸在陰陽二氣之流行中，以為其道其德，而更重在說此乾坤為不離此氣之理。此二氣之流行，固原依其有此乾坤之道之德之理。……天地陰陽之氣曰陰陽，其理其道，曰乾坤。」唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原性篇》Zhongguo zhexue yuanlun · yuanxing pian, 頁 494-495。

⁹⁸ 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原性篇》Zhongguo zhexue yuanlun · yuanxing pian, 頁 518。船山之說道、器「統此一物」，見清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《思問錄·內篇》Si wen lu · neipian, 頁 17。

⁹⁹ 船山說：「天地之間，皆因於道；一陰一陽者，群所大因也。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《周易外傳》Zhou yi wai chuan, 卷 7[juan 7], 頁 11。

¹⁰⁰ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《莊子解》Zhuangzi jie, 卷 22[juan 22], 頁 4。

化成人物之「用之體」的性。性為人物個體，乃自唯一實體之道「於其上發生」陰陽變化而凝成形質者而言，個體皆在天道之中，人物性體即天道之在形物。善之為生化化的陰陽之相繼，也是道「於其上發生」無窮數之形化禪、品物流行之氣化全體，雖有無窮數之生物，善卻有其時、有其地，乃只發生於廣大悠久的時空中者。至於道，無始無終，超越時空，恆存周遍，絕對無限，雖發生於陰陽相繼之善、凝成人物之性中，即善、即性而道在，卻又流行於個體之上，超越於善之外，函有善而更包有性，渾融一體。故唯一實體之道，其有必「先」於萬有。¹⁰¹

在形化禪衍，善之繼之不已的過程中所表現的萬殊之理，若一理接續一理次第繼起而生，但這是從人擬議天道本體發生之變化，乃「乘時而利用其出入」¹⁰²的觀點，始可說者。從天道自身的觀點來說，則一切生化之理皆在天道中存在，因天道在其自己，只有實現，不能有待生、待實現者，萬理之在天道，必皆為現實。¹⁰³故陰陽相繼之善流行於兩間者所表現之生理，不能窮盡天道全蘊，唯天道為能於絕對無限之理皆至足全備。

¹⁰¹ 道之為萬物之「先」，乃指其為萬有之根本、萬物之所以存在的大因，屬於存有論的意義。若從自邏輯推演的進程說，必先確立唯一實體存在，才可據之以推出生化之用；由生化之用，才可推出所生的個體，則「先」也具有邏輯程序的意義，此義亦為船山之說所含。至於以實體「先」於萬物為時間意義的先之說，則為船山所否定。如其曰：「天地不先，萬物不後。」又曰：「天地始者，今日也；天地終者，今日也。」清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*, 卷 7[*juan 7*], 頁 21; 卷 4[*juan 4*], 頁 20。因這等於主張宇宙在某時間點被創造之說，則邏輯上也就很難否認宇宙會在時間上有終結的時候，如此，就會導致以「邃古之前有一物初生之始，將來之日有萬物皆盡之終」的結論，而承認「有毀天地之一日」。清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*, 卷 4[*juan 4*], 頁 20。

¹⁰² 此借船山論太極「於上發生」儀、象、卦、爻之變化的說法為言，見清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi,《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*, 卷 5[*juan 5*], 頁 31。

¹⁰³ 船山有言：「周易之全體，六陰六陽而已矣！……無不備，無不純矣！……撰之全，斯體之純；體之純，斯用之可雜。幾不能不摩，時不能不盪。……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，

「性」原就個體所說之名，在宋明理學則用以指天道、天命實體，但性雖與天一，卻是專指在個體之天道。其說目的，是要強調萬物實有而非虛妄，個體乃是具有天道為其自性的存在。而依船山，人物雖是取資於善、善更因於道之生之，故個體似非以自為因即能存在者，乃若不得為實體。但人物性體乃與天道本體同「實」，亦有生生之理之性，也能「於其上發生」乎心，而有變化之用，亦即發生心之情才，故人物也具有自性，仍為實體。只是萬物之中，唯人之心能盡其所固有的天道生生之性，故人為有自性的實體之義，特為明顯而已！其實，萬物無不然。於是，人物性體亦為實體，不過，卻是意義特殊的實體，這是說，由於天道變化之「用」萬端，而萬物乃各受不同的生化原理以生成，故各成萬殊之實體。因道之「用」之異而有化理之各別，以至於萬物中，有不能繼善之物之性；而人雖有自繼以善之性，然或能盡性繼善而合於天，或則不盡不繼，是以人物之性乃有不善之情才。但人物個體同為天之氣所凝，自含天之氣之性，種類萬殊的個體之存在，並不能證明實體非一而為多之論；而實體雖唯一不二，卻無礙於萬物之間各自的差異性。

實體唯一，其「實」陰陽之氣。氣固有生生之性，當船山以「道」指絕對無限普遍的陰陽本然之體，則道自有生生之性，性乃普遍常在；而「善」則氣依其普遍之性以繼，「性」亦氣依性以化所凝。因此，不論在陰陽本然之道、陰陽相繼之善、陰陽凝成之性，其中所說的陰陽之氣之性，都是絕對普遍恆常，至純至一之理，無所謂大小。但這仍無礙於船山可說「善大性小」，因「性」僅就個體得於天地之氣之一分而凝為形質的含量上說，

父母之功能固著，而不倚於子。」清 Qing·王夫之 Wang Fuzhi，《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，卷 5[juan 5]，頁 3-4。天下萬殊的生化之理，因於本體生「用」而化現，故就一一之理說，當其未為本體所生、所用，則無此理；及本體生之、用之，乃始有之。故氣化流行的天地中所表現的生化原理，乃若一理一理之或有或無，相繼以生；但在本體自己，則萬理全備，一切皆現實，乃不可如此說者。如乾坤與六十二子等，皆於太極一〇之本體上，由本體當幾乘時以發生之。當其未發，太極一〇其體仍於天下之「性情咸具而但俟其生」。

尤其關鍵者，是其又具有天道變化之大用所決定的情才結構。含量侷限於形質，生理的流行又受到情才結構的影響，故個體之性主宰運行變化之用，乃不能完全同於天道流行於氣化之善之大，所以是「特殊的實體」，故人物之性可曰「小」。雖然如此，這特殊的實體之氣不殊於天之氣，其性也無異於天道本體，因此，是「普遍的特殊」。此即曾昭旭教授所謂，人性即人之「定體」者，乃「凝為人之形質而亦全具宇宙本體之性者」之意。¹⁰⁴人物「性體」之為普遍的特殊，其義涵是由天道變化的觀念而說者。則船山說人性，雖指人的個體所含之性，卻與在天道處說的健順之性無異質，故性仍是普遍者。人性雖是普遍，但卻是在個體，而有定量，故乃小於「善」、更小於「道」。黃懿梅教授誤解船山之言性僅是就「特殊」者而言，當是由於其未注意到人性乃「既有限又無限」的實體之義，故而如此。

人之性能生心，心之知能足以昭明照徹天道生物之理，故人之能盡心者，即有以知其心與性、天乃當體不二，天不大而人不小。唯人如溯其個人所自生之本，則不能不慄然於天之大、人性之小。船山曾說：

人之與天，理氣一也。而繼之以善，成之以性者，父母之生我，使我有形色以具天性者也。理在氣之中，而氣為父母之所自分，則即父母而溯之，其德通於天地也，無有間矣！……是故於父而知乾元之大也，於母而知坤元之至也。此其誠之必幾，禽獸且有覺焉，而況於人乎？故曰：一陰一陽之謂道。乾坤之謂也。又曰：繼之者善，成之者性。誰繼天而善吾生，誰成我而使有性？則父母之謂矣！繼之、成之，即一陰一陽之道。則父母之外，天地之高明博厚，非可躐等而與之親。¹⁰⁵

¹⁰⁴ 曾昭旭 Ceng Zhaoxu, 《王船山哲學》 Wang Chuanshan zhexue, 頁 346。

¹⁰⁵ 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi, 《張子正蒙注》 Zhangzi Zhengmeng zhu, 卷 9[juan 9], 頁 1-2。

人由父母生我，使我有形色以具天之性。當人由父母而上溯至於祖禰，以至於人類社會與人類以外的自然，則知我之個體之氣，乃渾含包合於極至無尚之天地之氣中，誠不能不有張子所言「予茲藐焉」之感，以對天道有一至高之虔敬。此對天道之虔敬乃表現在：人之能視天地氣化之繩繩相繼以至於父母而生我之一切，為一善之相繼流行之事。此生化之相繼至於父母而生我，即可謂父母是繼天道之性於我的善，或父母即天道繼之之善所在。故人之與天，雖是一理，然因天道乃流行於形化而繼善於父母以成我之性，則人之盡心繼善以成性，亦必由繼之於父母而上至於祖禰，以漸繼之於人類、萬物與天地自然，乃不可能驟然躡等而同於天，如是，人必知天所有之善乃大於人之心所能盡，而尊天敬天之心自油然而生。又，父母既是天道繼之以生我之善，則長養生化育父母之祖先、社會、民族，以及歷史文化、自然環境等等全體，皆父母所繼之善，如是，自然萬物與人類社會等客觀世界，也當體都是美善之所在，價值之流行。船山論道、善、性之說，乃頗能闡揚儒家以人心之仁無外，仁德本質為絕對無私之旨。

徵引文獻

(一) 古籍

- 宋 Song · 程顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi，《二程集》*Er Cheng ji*，臺北 [Taipei]：里仁書局[Liren shuju]，1982 年。
- 宋 Song · 黎德敬 Li Dejing 編，《朱子語類》*Zhuzi yu lei*，臺北 [Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1986 年。
- 清 Qing · 王夫之 Wang Fuzhi，《周易內傳》*Zhou yi nei chuan*，《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 1 [vol. 1]，臺北 [Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。
- ，《周易稗疏》*Zhou yi bai shu*、《周易外傳》*Zhou yi wai chuan*，《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 2 [vol. 2]，臺北 [Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。
- ，《尚書引義》*Shang Shu yin yi*，《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 3 [vol. 3]，臺北 [Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。
- ，《春秋家說》*Chunqiu jia shuo*、《續春秋左氏傳駁議》*Xu Chunqiu Zuoshizhuan boyi*，《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 7 [vol. 7]，臺北 [Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。
- ，《讀四書大全說》*Du Sishu daquan shuo*，《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 12、13 [vol. 12, 13]，臺北 [Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。
- ，《讀通鑑論》*Du Tongjian lun*，《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 15、16 [vol. 15, 16]，臺北 [Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。
- ，《張子正蒙注》*Zhangzi Zhengmeng zhu*、《思問錄》*Si wen lu*，《船山遺書全集》 [*Chuanshan yishu quanji*] 冊 17 [vol. 17]，臺北 [Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。

———，〈《莊子解》*Zhuangzi jie*〉，《船山遺書全集》[*Chuanshan yishu quanji*] 冊 18[vol. 18]，臺北[Taipei]：自由出版社[Ziyou chubanshe]，1972 年。
清 Qing·全祖望 Quan Zuwang，〈《宋元學案》*Song Yuan xuean*〉，臺北 [Taipei]：廣文書局[Guangwen shuju]，1971 年。

(二) 近人編輯、論著

- 牟宗三 Mou Zongsan，〈《政道與治道》*Zhengdao yu zhidao*〉，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，1980 年。
- ，〈《心體與性體》*Xinti yu xingti*〉，臺北[Taipei]：正中書局[Zhengzhong shuju]，1981 年。
- 林安梧 Lin Anwu，〈《王船山人性史哲學之研究》*Wang Chuanshan renxingshi zhexue zhi yanjiu*〉，臺北[Taipei]：東大圖書公司[Dongda tushu gongsi]，1987 年。
- 姜廣輝 Jiang Guanghui，〈王船山的「繼善成性」論——探尋心性論新的會通點〉“Wang Chuanshan de ‘jishanchengxing’ lun: tanxun xinxinglun xin de huitongdian”，《王船山學術研討會論文集》*Wang Chuanshan xueshu yantaohui lunwenji*，臺北[Taipei]：輔仁大學出版社[Furen daxue chubanshe]，1993 年，頁 236-244。
- 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(下)》*Zhongguo zhexue yuanlun · yuanjiao pian (xia)*〉，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，1979 年。
- ，〈《哲學概論》*Zhexue gailun*〉，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，1980 年。
- ，〈《中國文化之精神價值》*Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi*〉，臺北[Taipei]：正中書局[Zhengzhong shuju]，1981 年。

- 陳贇 Chen Yun, 〈形而上與形而下：以隱顯為中心的理解〉“Xingershang yu xingerxia”, 《清華學報》[*Qinghua xuebao*]卷 31 期 1、2[vol. 31, no. 1, 2]合刊, 2001 年, 頁 37-64。
- 陳祺助 Chen Chiju, 〈論王船山陰陽觀念的宇宙論意義〉“Lun Wang Chuanshan yinyang guannian de yuzhoulun yiyi”, 《哲學與文化月刊》[*Zhexue yu wenhua yuekan*]期 362[no. 362], 2004 年, 頁 123-146。
- , 〈王船山論本體「純然一氣」下的氣之「體」、「用」關係及其涵義〉“Wang Chuanshan lun benti ‘chunranyiqi’ xia de qi zhi ‘ti,’ ‘yong’ guanxi ji qi hanyi”, 《興大人文學報》[*Xingda renwen xuebao*]期 39[no. 39], 2007 年, 頁 45-78。
- , 〈船山「道」、「善」、「性」之概念關係的詮釋問題——對唐君毅先生之詮釋的述評〉“Chuanshan ‘dao,’ ‘shan,’ ‘xing’ zhi gainian guanxi de quanshi wenti: dui Tang Junyi xiansheng zhi quanshi de shuping”, 《鵝湖月刊》[*Legein Society*]期 405[no. 405], 2009 年, 頁 7-20。
- 曾春海 Ceng Chunhai, 《王船山易學闡微》*Wang Chuanshan yixue chanwei*, 臺北[Taipei]: 輔大哲學研究所博士論文[Fuda zhexue yanjiusuo boshi lunwen], 1978 年。
- 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。
- 勞思光 Lao Siguang, 《中國哲學史》*Zhongguo zhexueshi*, 香港[Hong Kong]: 友聯出版社[Youlian chubanshe], 1980 年。
- 黃懿梅 Huang Yimei, 〈船山「道大善小, 善大性小」之評析〉“Chuanshan ‘daoda shanxiao, shanda xingxiao’ zhi pingxi”, 《臺大哲學評論》[*Taida zhexue pinglun*]期 7[no. 7], 1984 年, 頁 225-234。

中央大學人文學報 第四十三期