

## 王船山對於《孟子·盡其心者章》的詮釋

蔡 家 和\*

### 摘 要

本文對於船山詮釋《孟子》中「盡其心者」一章作一解說，此章孟子談到盡心、知性、知天，其中的心、性、天是全章的重要概念。然而朱子在詮釋此章的心、性、天時，用了二個學者的話來解說，一者程子，程子之言是「心、性、天，一理也。」另一人乃張載，朱子用張子「由太虛有天之名，由氣化有道之名」等語以詮釋心、性、天。而船山面對此二人的見解，想於其中比較出詮釋的高低，而歸旨於張載的氣化天道思想，而不取程子的心性天根源於一理的看法。在此看出船山的重氣的義理，亦可視為船山以氣學思想，用以取代程朱的理學思想。又，船山面對朱子以「格物」之說解「知性」，認為語甚奇特，卻不反對，理由在於船山所理解的格物，是不離倫物、不離於氣化的意思，他認為如此可以區別開佛老之離倫物。故在此可以看出船山如何以重氣思想，於程朱的理學之外，重新詮釋孟子。

**關鍵詞：** 氣化、太虛、格物、理、天、道

---

\* 東海大學哲學系副教授 (a8781@go.thu.edu.tw)

投稿日期：101.08.29；接受刊登日期：102.04.02；最後修訂日期：102.04.08

# **Wang Chuanshan's Interpretations of "Mencius. Jing Qi Xin Zhe Zhang"**

Chia-he Tsai\*

## *Abstract*

This study contains an explication of Chuanshan's interpretation of "Mencius. Jing Qi Xin Zhe Zhang" ("Chapter on Those True to the Heart"), a chapter in which Mencius dwells upon being true to the heart, knowing human nature, and knowing about "Tien" (the heavens). The concepts of heart, human nature and the heavens are vital to the chapter. However, in his interpretation, Chu Hsi quoted the explications of two scholars on heart, human nature and the heavens to convey his own interpretations, one of which was Chen Tse, who held that "heart, human nature, and the heavens are of one origin." The other explication came from Chang Tsai, whom Chu Hsi quoted saying "the original emptiness is the name of the heavens, spiritualization is the name of Tao" in order to interpret the heart, human nature and the heavens. In Wang's attempt to conjoin the interpretations of these two scholars, he placed heavier emphasis on one rather than the other, namely, he took after Chang Tsai's interpretation of the spiritualization of Tien and Tao, and discarded Chen Tse's opinion that the heart, human nature, and the heavens are of one origin. It was evident that Wang relied more heavily on the theory of Chi, and it may also be said that Wang employed the thought of Chi to

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

Received August 29, 2012; accepted April 2, 2013; last revised April 8, 2013

replace the theoretical thought advocated by Chen and Chu. Moreover, Wang considered Chu Hsi's interpretation of "knowing the ways of the world" as "knowing human nature" eccentric, but did not express dissent, because Wang's understanding of "knowing the ways of the world" is not to detach oneself from morals and material things, and not to detach oneself from spiritualization. It was his opinion that, in this way, Mencius' thought could be differentiated from the detachment theories that are considered as more appropriate to Buddhist thought and the thought of Laozi. The emphasis on thought of Chi was Wang's contribution to the interpretation of Mencius beyond the teachings of Chen and Chu.

**Keywords:** spiritualization, original emptiness, knowing the ways of the world, theory, Tien, Tao

## 壹、前言

本文吾人談船山（1619-1692）對於《孟子》中「盡其心者章」<sup>1</sup>的詮釋。〈盡心篇〉是船山《讀孟子大全說》中富有哲學色彩的篇章<sup>2</sup>，對於心、性、天道等重要概念，析論之並發揮之。吾人本文資料之選取亦是以船山此書為主。船山於本書中，一方面吸收朱子（1130-1200）的哲學義理，又不止於朱子的系統<sup>3</sup>，進而以重氣的方式詮釋孟子，最後歸宗於張載（1020-1077）。而其中的〈盡心篇〉中的「盡其心者章」，很具有代表性，理由是其原文中<sup>4</sup>，有幾個重要概念，如心、性、天、命等概念。這些概念，是孟子學中的重要概念，在宋明理學中，朱子有「心統性情」架構，其心、性、情等亦是重要概念，在船山也不例外，這正是儒家的心性之學，特別是宋明理學的內聖之學中，心、性、天、命等概念，是重要的研究範疇。<sup>5</sup>可謂從朱子到船山的概念詮釋之發展。

<sup>1</sup> 孟子此章之章名，吾人乃參考黃宗羲的《孟子師說》。見明·黃宗羲著，沈善洪主編，吳光執行主編，《黃宗羲全集》（一）（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁148。

<sup>2</sup> 曾昭旭教授言：「船山於《讀書說》中，藉盡心、告子、公孫丑諸篇以析論其對心性氣之見解，其論蓋甚詳切深微，於船山諸著中，實屬最具理論色彩之部分。」曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1983年），頁190。

<sup>3</sup> 船山對於程朱學的見解，大致可以「修正程朱」論之，所謂修正者，一方面接受其基本概念，一方面檢討其不足，亦是說有承繼處，也有修正處。如船山的《四書訓義》，乃是用以發揚程朱學，而《讀四書大全說》則常在修正程朱學，二書所作的目的不同。此可參考清·劉人熙，〈啖柘山房本四書訓義叙〉：「至於《訓義》，專以《集注》為宗，《稗疏》、《讀大全》諸說，半不屬入，蓋其慎也。」清·王夫之，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年），冊8，頁977。這意思是說，船山的《四書訓義》作品，主要精神是發揚朱子學，而與《讀四書大全說》的方向不同，因為《讀大全》常在檢討朱子及朱子後學。

<sup>4</sup> 原文：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」《孟子》〈盡心上〉。

<sup>5</sup> 「中國心性之學，乃至宋明而後大盛。宋明思想，亦實係先秦以後，中國思想第二最高階段之發展。」唐君毅等人，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《中國文化與世界》（中

由於船山的《讀孟子大全說》的詮釋，主要是起因於讀了《孟子大全》而起，而《孟子大全》<sup>6</sup>又是明代所編成，主要以朱子的四書集注為主，加進了朱子後學的詮釋，大致不偏離程朱系統，而為明代的科舉考試的主要用書。<sup>7</sup>而船山讀及此，其心中的見解是不能完全同意程朱學，故《讀孟子大全說》此著，正是要對於孟子學以重氣的方式來重新詮釋，而不能止於程朱理學的詮釋方式。故吾人研究船山此書、此章時，至少有三個層次。第一，是孟子原文。第二，是朱子的詮釋，包括朱子後學的詮釋。第三，是船山的詮釋。亦是說談及船山《讀孟子大全說》此書時，若不兼論及朱子學，則將走味，因為船山此書是因著不同意程朱學而作，故談船山孟子詮釋，也必涉及朱子的孟學詮釋。

朱子於詮釋《孟子》「盡其心者章」時，有二個重點。第一，其視「盡其心者，知其性也」，以朱子自家的《大學》架構詮釋之，《大學》之八條目，必先物格而後知至；同樣地，朱子面對孟子的「盡心知性」時，有其自己的獨到之處（用《大學》架構詮釋《孟子》，而且是朱子詮釋下的《大學》架構），而不同於別家，乃因其理氣論體系，及《大學》做框架的體系之加入，而有不一樣的詮釋。朱子言：「以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。」<sup>8</sup>在《大學》而言，必先物格而後知至，而朱子比配物格是知性，盡心是知至。亦是說先知性，而後盡

---

壚：中央大學儒學研究中心，2009年），頁595。亦可參見唐君毅全集編委會編著，〈中國文化之精神價值、中國文化與世界〉，《唐君毅全集》（臺北：學生書局，2001年），卷4之2。

<sup>6</sup> 明代編成《四書大全》，而《孟子大全》是其中之一。

<sup>7</sup> 「《四書大全》三十六卷，因元朝倪士毅《四書輯釋》稍加點竄而成，只是稍有增刪，其詳其簡，反而不如倪氏，甚而還有舛誤。倪氏之書本因科舉考試為經義而作。」吳雁南等人主編，《中國經學史》（臺北：五南出版社，2005年），頁349。

<sup>8</sup> 宋·朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁349。

心。<sup>9</sup>朱子認為這不只是《大學》的架構如此，孟子其他處也有證據顯示如此，朱子言：「此句文勢與『得其民者，得其心也』相似。」<sup>10</sup>能得其民者，乃因為得其心，故「得其民」是結果，「得其心」是原因；同樣的，知至是結果，物格是原因；盡心是結果，知性是原因。朱子學的獨到詮釋，乃因《大學》的體系加入而成，於是心之得以盡，乃是因為能格物窮理，窮究了性理後，才能稱為心之全體大用無不盡，才稱為知至。這是朱子的特殊詮釋，而船山亦看出了這一點，於後文中，將討論船山對此的見解。

朱子學於此章詮釋的第二個重點是，朱子於全文結束處，引了二位大家的見解，一位是程子（1033-1107）的見解，一位是張載的見解。所引此二人的話語，都在談心、性、天的詮釋，這些概念可謂「盡其心者章」的樞紐。程子言：「心也、性也、天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」<sup>11</sup>除此之外，朱子又引了張載的見解，張子言：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」<sup>12</sup>因為「盡其心者章」，主要概念便是心、性、天等，而朱子引此二位大家用以加強自己的詮釋，也因為朱子與呂祖謙（1137-1181）所編的《近思錄》中，錄及北宋諸家言論，而朱子似乎成了北宋諸家的接班人，然張子與程子（又可分為大程與小

---

<sup>9</sup> 「『盡其心者，知其性也。』『者』字不可不予細看。人能盡其心者，只為知其性，知性卻在先。」宋·黎靖德編，王星賢點校，〈盡其心者章〉，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷60，頁1422。

<sup>10</sup> 宋·黎靖德編，王星賢點校，〈盡其心者章〉，《朱子語類》，卷60，頁1422。

<sup>11</sup> 宋·程顥、程頤，《二程集》（一）（臺北：漢京文化事業，1983年），頁296-297。此為《河南程氏遺書》，卷22上，此是伊川語。

<sup>12</sup> 以上張子與程子之語，亦可參見宋·朱熹，《四書章句集註》，頁349。

程)之學是否可以合會，是否是一致的，贊成與反對者都有。<sup>13</sup>吾人自己的看法是，張子與伊川是不同的學派，伊川的系統是理氣論的體系，二元論，以理引領氣，氣雖不可不重視，然論及惡，必不在理，只能在氣。故雖名為理氣論，然畢竟重理，是為理學；而張子是氣學。<sup>14</sup>船山亦不認為程子學與張子學是可以合會的。船山的《張子正蒙注》一書，是他的晚年定見，船山於此書中，認為張、程是兩個不同的學派，船山言：

學之興於宋也，周子得二程子而道著。程子之道廣，而一時之英才輻輳於其門；張子數學於關中，其門人未有殆庶者。而當時鉅公耆儒如富、文、司馬諸公，張子皆以素位隱而末繇相為羽翼，是以其道之行，曾不得與邵康節之數學相與頡頏，而世之信從者寡，故道之誠然者不著。貞邪相競而互為畸勝，是以不百年而陸子靜之異說興，又二百年而王伯安之邪說熿，其以朱子格物、道問學之教爭貞勝者，猶水之勝火，一盈一虛而莫有定。<sup>15</sup>

宋學興起，而程子之道廣，而且走紅，當時的精英份子大都聚於其門下，而張子的門人，卻沒有什麼顯揚的地位，船山認為，甚至張子的學說，在當時都比不上邵康節(1011-1077)，所以信奉張子的人也少。也是因為

---

<sup>13</sup> 例如以廣義而言，牟宗三認為，明道與張載同為不分系，於義理型態相似，牟宗三言：「若分別言之（與陸、王區分），則五峰與蕺山是由濂溪、橫渠、而至明道所成之圓教模型之嫡系。」牟宗三，《心體與性體（一）》，收於《牟宗三先生全集5》（臺北：聯經出版社，2003年），頁52。但若細分，常看到明道批評張子，故是否二人義理相近，目前都未有定論。

<sup>14</sup> 視張子是氣學，也許有人不同意。吾人在此以唐君毅的詮釋為主。唐先生有言：「宋明理學中，我們通常分為程朱陸王二派，而實則張橫渠乃自成一派，程朱一派之中心概念是理。陸王一派之中心概念是心。張橫渠之中心概念是氣。……『理』之觀念在其系統中，乃第二義以下之概念。」唐君毅，《哲學論集》（臺北：學生書局，1990年），頁219。

<sup>15</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊12，頁11-12。

張子的學問不興起，因此造成了後來學術上的大亂，程子之學為朱子學繼承，而陸子與王陽明提倡心學，於是心學與理學不斷的互相批評，明代的哲學史，可謂心學與理學互相爭勝負的哲學史<sup>16</sup>。相對而言，船山更不喜歡心學，直以禪學視之，雖然對於程朱學並不如此的排斥，然相較於張子之學，還是覺得其有不足。船山認為就是因為當時的張子之學並未被發揚光大，於是造成了後來的心學與理學的爭勝負；而張子之學是為氣學，若張子的重氣之學早被發揚，亦將不至有心學的興起，甚至理學家的一些錯誤，都將能糾正。故在此可以看出，以船山的觀點而言，程朱學還是不同於張子之學。這也是為何當時程子常批評《正蒙》裡的「清虛一大」的觀點，認為其要談形上者，反成了形而下者；又批張子之學是「大輪迴」的學問，這都顯示了，程子之學與張子之學不契合，程子以自己的理氣論去檢視張子的氣論，而格格不入，所作出的批評。

朱子詮釋此章時，引了張子的見解，又引了程子的見解，而朱子視之為並不矛盾，因為朱子編了《近思錄》，錄了北宋諸家言論，自己加評語，他以北宋諸家之繼承人自居。然船山認為，朱子只能視為程子之傳，而不能繼承張子，故於此二家（程子、張子）的孟學詮釋，船山要贊揚張子，而反對程子，亦可說是對於孟學的詮釋，採取重氣的立場詮釋，而不取理學的詮釋。就此而言，以下分為二節，前一節談船山對於朱子的「先知性後盡心」的評論，後一節談船山如何贊揚張子的心、性、天的見解，又如何反對程子的心、性、天的見解。

---

<sup>16</sup> 一方面而言，《明儒學案》的編成，即是黃宗羲以心學、氣學的見解，反對「此亦一述朱，彼亦一述朱」（語見《明儒學案·姚江學案》）。



## 貳、船山對於「先知性，後盡心」的評論

上文已談過朱子對於「盡其心者，知其性」的詮釋，是配合《大學》的詮釋，故先知性，後盡心。這似乎是程朱學的特色，也是因為《大學》的加入，用以詮釋《孟子》所造成的後果，而船山對於朱子的詮釋，充分了解，亦有其評論，船山言：

朱子以「物格」言知性，語甚奇特。非實有得於中而洞然見性，不能作此語也。孟子曰「萬物皆備於我矣」，此孟子知性之驗也。若不從此做去，則性更無從知。其或舍此而別求知焉，則只是胡亂推測卜度得去、到水窮山盡時，更沒下落，則只得以此神明為性。故釋氏用盡九年面壁之功，也只守定此神明作主，反將天所與我之理看作虛妄。是所謂「放其心而不知求」，不亦哀乎！<sup>17</sup>

船山熟讀了朱子的詮釋，亦了解朱子以物格<sup>18</sup>言知性。以船山「兩端一致」<sup>19</sup>的架構，面對朱子的「物格而後知至」，就其不同於船山的「格致相因」而言，船山本是應該會批評之。因為，船山認為格致相因<sup>20</sup>，故非先物格而後知至，亦非先知性而後盡心，應該是知性與盡心互為因果。

---

<sup>17</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1105。

<sup>18</sup> 「物格」與「格物」不同，物格是完成式，是格物窮理後的結果，而格物是正在做此窮究的工夫。

<sup>19</sup> 此最早出現於船山三十七歲的作品《老子衍》，對於《道德經·第二章》的詮釋，「天下萬物生於兩端，兩端生於一致」。而後同樣三十七歲的另一作品《周易外傳》中，兩端一致便是指「乾坤並建」。

<sup>20</sup> 「是故孝者不學而知，不慮而能，慈者不學養子而後嫁，意不因知而知不因物，固矣。唯夫事親之道，有在經為宜，在變為權者，其或私意自用，則且如申生、匡章之陷於不孝，乃藉格物以推致其理，使無纖毫之疑似，而後可用其誠。此則格致相因，而致知在格物者，但謂此也。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁403。船山這意思是，有些知是因格而知，有些知不因格而知。然又如何格物因於致知呢？船山的看法是，〈格致補傳〉裡的「已知之理而益窮之」，已知者，因致知而後能物格。

然而於此，船山竟未對於朱子的詮釋予以批評<sup>21</sup>，反而予以贊揚。<sup>22</sup>船山覺得朱子的話語非常奇特，亦是說認定這是朱子的獨到見解、一家之言，卻不批評之。而且認為這是有所得於心，真實體悟者之言，若非真見性之人，作不出此語來。朱子能知性，而孟子是否知性呢？船山認為孟子道性善，又孟子言「萬物皆備於我」，此乃知性之驗，何以從「萬物皆備於我」一句，看出孟子知性？朱子以「物格」比配「知性」，與孟子的「萬物皆備於我」，船山認為此二人，從其語句中見出其知性，其中的理由，船山講得很隱微，吾人認為理由在於物格者，不離萬物而窮其理，今天格一物，明日格一物，累積到豁然貫通，而不離日常倫物；而孟子的「萬物皆備於我」<sup>23</sup>，亦是不離人事物的感應，而以心中的義內之性<sup>24</sup>以裁定之，若如此所知之性，才是真實之性，若離於倫常事物，所體會之性，可能是空性<sup>25</sup>，而不是仁義禮智感通之性。面對倫常事物，以吾義內之性以面對之，如此才能知性。故可知，船山之所以不批評朱子以

---

<sup>21</sup> 朱子談孟子的「知言養氣」，也是以《大學》體系套之，所以先知言，後養氣，亦為船山批評，船山的意思是要兩者並進。此船山以兩端一致系統反對朱子的系統。

<sup>22</sup> 吾人認為船山之所以不批評朱子，乃因為為了反對佛學，而拉攏朱子，故佛學是其主要的敵人，而朱子只是次要。

<sup>23</sup> 船山於《讀孟子大全說》中對於「萬物皆備於我章」的詮釋是：「夫孟子所云於我皆備之物，而號之曰萬，亦自其相接之不可預擬者大言之，而實非盡物之詞也。物為君子之所當知者，而後知之必明；待君子之所處者，而後處之必當。」清·王夫之，《船山全書》，冊 6，頁 1118-1119。亦是說其認為「萬物皆備於我者」，乃君子所處者，面對倫物之感應，而回應到義內之性，要知性，不能離物而知性，離物談性，不是儒家之性。此萬物指事而言，面對事如此處置，乃要回到義內之性。

<sup>24</sup> 在此所謂義內者，乃就孟子言性必是義內，又在此解萬物皆備於我，於我之內則有義，不在物上。

<sup>25</sup> 王船山：「使不於人欲之與天理同行者，即是以察夫天理，則雖若有理之可為依據，老之重玄，釋之見性。而總於吾視聽言動之感通而有其貞者，不相交涉。」清·王夫之，《船山全書》，冊 6，頁 911-912。佛教的明心見性，不是儒家的性，儒家的性是仁義禮智，是實事實理，不是空性。

「物格」釋「知性」，理由在於不離萬物而做窮理工夫，而處事時，以吾心之義處置之，故與氣化倫常<sup>26</sup>之感應不離，此儒家的重氣義理<sup>27</sup>，而別於異端之學。若憑空期待悟性，而不與物相交，則非船山所能接受。

船山認為儒家所知之性不是空性，不是禪宗的明心見性之性，而是仁義禮智之實性。故不得離人倫而思性，離人倫而思性，所得之性只是如同佛氏之三喚主人之性，是空性，或只是「以神明為性」。然而，船山批評「以神明為性」的意思是：「神明者，虛靈明覺也。」而，虛靈明覺是心，不是性，如今以心為性，故可謂不知實性，而以昭昭靈靈之心作性，是把心錯認為性，這也是船山依程子所謂的「釋氏本心，聖人本天」之說以判儒佛之不同。儒聖所本者，天理也，而性即理，此為實理，而佛氏的性，是緣起性空之性，無實性，故以心為性，以此神明虛靈之心以為性，而錯認此心為性。佛教便是犯了「放其心而不知求」之說，因為本有之心，固具有其仁義之性，而佛氏卻以之為夢幻泡影，以此為虛妄，故可謂「不知性」，也因為其求性，不從人倫實理上求，而於面壁上求<sup>28</sup>，故求不到此萬物皆備之性。真實儒家言性，即於萬物，而感通倫物之仁義之性。

而船山所言的萬物皆備之性理，本不該離於倫物上求，然而雖於物上格，卻不是外義之說，因為乃是格內外之理，除了外物有理外，本心亦有此性理，船山言：

物理雖未嘗不在物，而於吾心自實。吾心之神明雖己所固有，而本變動不居。若不窮理以知性，則變動不居者不能極其神明之用

---

<sup>26</sup> 此氣化倫常是指船山所言的萬物的意思。

<sup>27</sup> 指不同於佛氏的貶低氣，而儒家重氣，不離氣化倫常。

<sup>28</sup> 此乃吾人順船山而發言，至於船山批評佛學是否公允，尚可討論。佛教的派系甚多，亦難一言以蔽之。

也固矣。心原是不恆底，有恆性而後有恆心。有恆性以恆其心，而後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致矣。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。此聖賢之學所以盡人道之極，而非異端之所得與也。嗚呼，嚴矣！<sup>29</sup>

格物窮理是合內外之道<sup>30</sup>，故物理雖即於物中，要即物以窮其理，不得離倫物。然所格之理，乃天之理，而與天之所予我之性理，同一理，故心亦自有理，是為性，是為「反身而誠」之性理。然，人所獲於天者，除了性理外，還有心，但心卻是變動不居，心猿意馬，而不同於恆性。因為，性總是善的，心卻不如此，心可虛靈，心之官本依於大體而思，然若不依於大體，而從其小體，則變動不居者不能極其神明之用也固矣，故性才是重點，而心只是依從於性體。若不知性，則其心成了禪學的「釋氏本心」之說。故心的變動不居，要依於恆性以貞定之，這時便要格物窮理才能知性，故船山認為朱子的「先知性，後盡心」的順序是對的<sup>31</sup>，有恆性才有恆心，若先盡心，而不知性，則所盡之心，是虛靈神明之心，是昭昭靈之心，不必為善。心之能具眾理應萬事<sup>32</sup>，乃是心要依從於實性，而不是空性。故「物格」比配「知性」，而「盡心」是「知至」，這才是把本心本有之理窮盡以知之，盡其心且盡其才<sup>33</sup>，而把天之所予我的仁

<sup>29</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1105-1106。

<sup>30</sup> 「合內外之道」語出《中庸》，朱子把它引申到格物窮理義理之中，不只格外物之理，也與吾心之理互為比配，故為合內外之道。

<sup>31</sup> 「先知性後盡心」，與「格致相因」的說法並未矛盾，都是《讀四書大全說》中的義理，前者是性為心之本，是根源的意思，後者是，時間上的相為因果。

<sup>32</sup> 朱子於此盡其心者章中，對於心的定義是「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。」宋·朱熹，《四書章句集註》，頁349。此時的心，是因為物格後而盡心，是儒家的仁義之心。

<sup>33</sup> 才者，形而下的能力之謂，才依於性，而擴充其本有能力，而舉為事業，是為盡其才。

義之心發揮到極致。故不同於異端。異端可面壁以知性，離萬物以知性，與儒家不同，故可見船山對於儒家性理的闡揚，而且此性理必須即於氣化萬物上格，而不離物。

### 參、氣學家與理學家對於「心、性、天」的不同詮釋

「盡其心者章」的主要概念是心、性、天，而朱子於章末的註釋中，引了張子與程子的注解，一是程子的「心、性、天，一理也」；一是張子對於「天、道、性、心」的定義。<sup>34</sup>朱子並未有取捨，大致上認為以自己的體系，可以合會此二種立場，可使二說並行而不悖。而到了船山卻不同，船山認為此二種體系不同，不能並立，於是船山站在張子的立場，對於張子贊揚，而對於程子的講法予以批判。可謂一破一立。破者，批評程子之說，認定其有誤；立者，贊揚張子之學的大中至正。也可以說是船山對於心、性、天、道等義的氣化詮釋。

船山《讀孟子大全說》詮釋「盡其心者章」共分為五節<sup>35</sup>，其中的第五節，依嶽麓書社版的章節，可分為二十小節，份量屬多，可見船山對此章的重視。其第五節的重點便是贊揚張子的「太虛天之名」等語的氣化詮釋，而反對程子的「心、性、天，一理也」的理學詮釋。在此吾人分為兩個部分，前部分談其所破者與後部分談其所立者。在此我們可以先進到船山對於程子理學詮釋的批評。

---

<sup>34</sup> 宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 349

<sup>35</sup> 船山《讀孟子大全說》中，〈盡心篇〉，共有二十一節，而一到五節，談的是「盡其心者章」（此章約占全篇的四分之一，可見此章的重要），又第五節，共有二十小節，份量很多，主要贊揚張子氣學，批評程子理學。

## 一、破程子之說

朱子引程子之說，以釋此章中的心性天之概念，程子言：「心也、性也、天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」<sup>36</sup>「心、性、天，一理」的意思，乃就心與性與天，雖有其不同的名字，但就道理而言，都是相同的，即心性天有相同之理。此乃「一理」的詮釋；又一理的「一」字，乃有根源於一的意思<sup>37</sup>，即是心、性、天在外表名字上不同，但就其根源處而言，都是天理的不同面向之展現。故「心，一理也。」其中「一」的意思，有「推本之」、「不外乎」、「不離乎」、「皆是」的意思。指心不能離理而談，或是心推本而言，便是理。而心、性、天，一理也，可以區分為「心，一理也」、「性，一理也」、「天，一理也」，這大致是船山對於程子之語的理解，舉例「天，一理也」一句，即是指「天不外乎理」、「天推本而言者，理也。」船山大致是如此理解的。至於「性，一理也」，船山並未說明之，乃是覺此句沒有問題，因為船山接受程朱的「性即理」<sup>38</sup>思想，只稍修正為「性」是「理

---

<sup>36</sup> 宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 349。朱子所引程子之言，其根據之原文為：「伯溫又問：『孟子言心、性、天，只是一理否？』曰：『然。自理言之謂之天，自受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。』」宋·程顥、程頤，《二程集》（一），頁 296-297。此為《河南程氏遺書》卷 22 上，是伊川語。

<sup>37</sup> 朱子於注解〈太極圖說〉「五行一陰陽，陰陽一太極」時有言：「五行具則造化發育之具無不備矣。故又即此而推本之以明其渾然一體，莫非無極之妙。……蓋五行異質，四時異氣，而皆不能外乎陰陽。」宋·周敦頤撰，岡田武彥主編，《周張全書》（上）（臺北：廣文書局，1979 年），頁 46。在此五行一陰陽，其中的「一」的意思，有「推本之」的意思，還有「不外乎」、「不離乎」的意思。

<sup>38</sup> 「氣之化而人生焉，人生而性成焉。繇氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加諸天也，審矣。」清·王夫之，《船山全書》，冊 6，頁 1110。此船山肯定性即理之說。

氣合」。<sup>39</sup>在性是理氣合的觀點下，若只部分地談「性是理」，性是即於氣之理，船山亦不反對。依此，吾人對於船山破「心，一理也」，與「天，一理」的講法，予以說明。

### （一）破「天一理也」之說

船山認為張子的講法優於程子，而程子有言「天，一理也。」然船山認定「天，一理也」的講法是有問題，其理解程子的「天，一理也」的意思是：「天皆是以理為本的意思。」<sup>40</sup>船山認為程子的天以理為本是錯的，而且剛好相反，反而「理需以天為本」，根源義在天，而且此天是太虛之氣，就此而言，張子「由太虛有天之名」的講法優於程子的「天，一理也」的講法，船山言：

凡言理者，必有非理者為之對待，而後理之名以立。猶言道者必有非道者為之對待，而後道之名以定。道，路也。大地不盡皆路，其可行者則為路。是動而固有其正之謂也，既有當然而抑有所以然之謂也。是唯氣之已化，為剛為柔，為中為正，為仁為義，則謂之理而別於非理。<sup>41</sup>

船山在此爭論者，到底是「天以理為本」，還是「理以天為本」。若是前者，則為理學，如程子之所言者，根源義為理，萬化之根源都在理，山河大地陷了，理還是在；若是後者，則理不是最為根源義，而是以天

---

<sup>39</sup> 船山言：「性只是理。『合理與氣，有性之名』，則不離於氣而為氣之理也。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1108。

<sup>40</sup> 船山言：「存諸人者一存諸己者也。」清·王夫之，《船山全書》，冊13，頁126。此船山詮釋《莊子·人間世》，詮釋莊子「先存諸己而後存諸人」這一段話，故船山的意思是，存諸人者皆以存諸己為本。此「一」有「皆以之為本」的意思。吾人此方法學是以船山解船山，若讀過船山的《莊子解》，則會發現，船山於此書中的詮釋方法，以莊解莊。故吾人法效之。

<sup>41</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1110。

爲本<sup>42</sup>。而天又是氣化之天<sup>43</sup>。船山所取的爲後者，也是對於天的重氣之詮釋。船山爲了證明自己是對的，而反對程子的「以理爲本」的意思，於是對理作一解釋。其認爲：「凡言理者，必有非理與之相對待，天則不然。」如我們說依道理而行，或依邪理而行，故有理與非理作爲對待；此如同言道，有非道對待，一旦對待，則理不是全部，道也不是全部，理加上非理才是全部，道也是如此。但我們卻不說天與非天對待<sup>44</sup>，故天者，無論善、惡，理、非理，都是天，故天是根源，而不是以理作爲根源。而且只能說「理，一天也」，不能說「天，一理也」。「理，一天也」的意思是：「理以天爲根源，天比理更爲根源，且範圍廣大。」因爲，天無所不包，理與非理都包函於其中，故「理以天爲本」。

---

<sup>42</sup> 「乃以理言天，亦推理之本而言之，故曰『天者理之所自出』。凡理皆天，固信然矣。而曰『天一理也』，則語猶有病。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1110。船山認爲天一理也、天以理爲本，這講法是有誤的。反而相反，凡理皆天，凡理者，皆本於天，故天者，理之所自出，亦是說天才是根源義，有了天之後，才可能有理；非先有理而後生天。

<sup>43</sup> 「以天爲理，而天固非離乎氣而得名者也，則理即氣之理，而後天爲理之義始成。浸其不然，而舍氣言理，則不得以天爲理矣。何也？天者，固積氣者也。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1109-1110。船山認爲以天爲理（程子的天理之說）亦無不可，然此天理，不可離於氣。（朱子也說理氣不離，但朱子還有山河大地陷了理還在的講法，此理似可無氣。）然若言天時，不是以氣來理解天，則這時便不可說天同等於理，因爲天本於氣，這是船山的見解，也是船山如此理解張子的「由太虛有天之名」。

<sup>44</sup> 「『誠者天之道也』，天固然其無僞矣。然以實思之，天其可以無僞言乎？本無所謂僞，則不得言不僞；（如天有日，其可言此日非僞日乎？）乃不得言不僞，而可言其道曰『誠』；本無所謂僞，則亦無有不僞；（本無僞日，故此日更非不僞。）乃無有不僞，而必有其誠。則誠者非但無僞之謂，則固不可云『無僞者天之道』也，其可云『思無僞者人之道』乎？」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁995。船山在此以天釋誠，而天與誠，無對、絕待之辭，此誠不與僞對，此誠是全體大用的誠，而不是一節的誠意之誠。若是一節之誠，則誠意與自欺對；此誠是天，不與物對。不與物對，則爲根源，故天爲根源義。



依此，船山把「天之已化」者而約之為「理」，而「天之已化者」，在船山而言是「道」，「太虛者，天之名」，天與太虛就氣而言，此乃「未化之氣」；「由氣化有道之名」，稱之為道時，「道」大致與「理」相同，因為道與非道對，理與非理對，道之名是就氣之「已化」而言。此乃船山用張子的太虛等概念，以比配程子的見解，把程子之理的意思比配於道，<sup>45</sup>道的意思沒有天來得根源，是根源之天之已化後而為道，道是後起，故理亦後起，故氣化為中正，則為有道，則為有理，氣化而不中不正，則為非道、非理<sup>46</sup>，故理也者，於天之後而始有，不是最根源者。

理是後起，而不是根源，而至於天呢？船山心目中的天的意思是：

若夫天之為天，雖未嘗有俄頃之間、微塵之地、蝟子之物或息其化，而化之者天也，非天即化也。化者，天之化也；而所化之實，則天也。天為化之所自出，唯化現理，而抑必有所以為化者，非虛挾一理以居也。<sup>47</sup>

天既然是積氣以成<sup>48</sup>，若有氣，進退往來，則有變化，然而「天」與「化」還是有所不同，以船山的見解而言，「天」是太虛，是氣；而「化」是

---

<sup>45</sup> 道與理，在船山而言，屬張子的「由氣化有道之名」的層次，在天之下。然道與理，若細比較之，還是稍有差別，船山言：「道者，一定之理也。於理上加『一定』二字方是道。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁992。道與理不完全相同，但層次上相近。船山在此區分道與理，主要是就孟子的「天下有道」章發言，縱天下無道，是勢之所成，此勢亦有理，故區分開道與理。

<sup>46</sup> 如船山認為禽獸不得性善，不得正理。

<sup>47</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1110。

<sup>48</sup> 「大易六十四卦，百九十二陰，百九十二陽，實則六陰六陽之推移，乘乎三十有二之化而已矣。六陰六陽者，氣之實也。唯氣乃有象，有象則有數，於是乎生吉凶而定大業。使其非氣，則易所謂上進、下行、剛來、柔往者，果何物耶？」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1109。天，乃陰陽之氣也，故船山認為六陰六陽則為天之實，而六陰六陽之往來變化，則為化，則為道。天即是氣之實。

道，是氣化，是氣的「推移變化」。故船山曰：「化之者天也」，即變化的根源義在天，卻不是「天即化」，因為「天」在張子定義為「太虛」層次，而「化」定義在「道」的層次，層次有先後之不同。化之實，則是六陰六陽的氣，故化之所從出，其所以然者，則是天。化了後則為道，道則有其道理，與非理、非道者相對，故天為根源，理為衍生者。故所以為化者，天也，而不是理；若虛挾一理以為根源，理是孤立的，而不及於氣，這是程朱的「山河大地陷了，理還在」之說，非張子之義，亦不是船山之義，船山的氣化論，根源者為氣，理作為第二義，作為氣的條理、屬性，而不是以理為本；以理為本者，程朱理學也，這是船山所要批評之處。同時船山要把孟子言「盡心知性知天」的義理，往氣化的方向詮釋，而別於程朱理學的詮釋。

依於此，船山用張子的「氣化論」來詮釋孟子言「心、性、天」之概念，不只如此，船山還用之以比配《中庸》、《易傳》，船山言：

若夫天，則《中庸》固曰「誠者，天之道也」。誠者，合內外，包五德，渾然陰陽之實撰，固不自其一陰一陽、一之一之之化言矣。誠則能化，化理而誠天。天固為理之自出，不可正名之為理矣，故《中庸》之言誠也曰一，合同以啟變化，而無條理之可循矣。是程子之竟言「天一理也」，且令學者不審而成陵節之病，自不如張子之義精矣。<sup>49</sup>

船山以「誠」比配天，此乃「陰陽之實」，即是「氣」，此氣尚未表現為氣化。一旦成了氣化則是就《易傳》的「一陰一陽」而言，一之一之者，即陰陽的交替出現，這時已是化了，即於陰陽的交替變化。而《中庸》言：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。」<sup>50</sup>從

<sup>49</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1111。

<sup>50</sup> 宋·朱熹，《四書章句集註》，頁33。

誠則能推到化，雖然此時所言之化，不一定是張子的「由氣化有道之名」的「化」之義，然船山亦是順著朱子的《四書》通貫相詮的精神，相互比配，故船山認為必先有「誠者，天之道」，而後有化，故先有太虛之氣，而後能成其變化，而「氣化者，道也」。故船山依著《中庸》系統，而認為「誠是天」，而「化是道」，道者理也，故「誠天化理」，而天更為根源，船山認為，他已證成了「理要依於天」，而不是「天一理也」，其認為於天之處，合同以啓變化，是變化之根源，其根源是一，無所謂天與非天之對待，這時未為變化，亦無條理之可循矣，氣不是無理，而是還未生成萬物，故無個別條理。一旦有條理時，是就其為道、為化時而言。故船山反對程子的天一理的講法，而認為要以張子為依歸。

## （二）破「心一理也」之說

船山除了破「天，一理也」的講法外，又反對「心，一理也」。其認為若談「心，一理也」，有流於異端之弊<sup>51</sup>，而且甚至較「天，一理也」的問題還更大。因為他認為，這便是心學的講法，而船山對於心學的批評，相當嚴厲<sup>52</sup>，認為等同於佛老之學。船山言：

以本言之，則天以化生，而理以生心。以末言之，則人以承天，而心以具理。理以生心，故不可謂即心即理，諉人而獨任之天。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。<sup>53</sup>

<sup>51</sup> 「若夫謂『心一理也』，則其弊將有流入於異端而不覺者，則尤不可以不辨。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1111。

<sup>52</sup> 「姚江王氏陽儒陰釋誣聖之邪說；其究也，為刑戮之民、為閹賊之黨皆爭附焉，而以充其無善無惡、圓融理事之狂妄，流毒以相激而相成，則中道不立、矯枉過正有以啓之也。」見清·王夫之，〈序論〉，《張子正蒙注》，收於《船山全書》，冊12，頁10-11。

<sup>53</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1112。

根源上而言，天爲根源，從天以發用而生化萬物；就根源義而言，理亦較心爲根源，因爲心是知覺，而性則爲萬善之源，故曰「理以生心」，先有理再有心，此是就誰更爲根源而言，未必是天道的創生之時間先後；至於以末而言，則人以承天，天爲本，人爲末，人以法天，人用以順承天；而且心本具理，心以理爲尊而守之；心雖有理，但後天的梏亡則失理，心若能把本有之理實現，則如同人能把天之所賦者仁義禮智發揮。既然是先有天理而後才具於心，故不可說即心即理，即心即理在船山的理解是：「心無論如何表現都是具體的理之展現。」此船山所不許。本心可以具理，但失其本心者，或是以禪學之明心者，其本有之性理被蒙蔽，或不知實理而稱空理，此皆失其仁義禮智。例如，戰國之辯士「生於其心，害於其政」者，這些都不能說他們的心就是天理的具體展現，故船山反對心一理也，首先船山把「心，一理也」理解爲「即心即理」，心都是理的意思，認定如同心學的講法，而船山是心具理的系統，近於程朱的「心具理」，而不是「心即理」。因爲心若即是理，怎麼做都對，將同於陽明後學，流於狂禪。因爲人不馬上同於天德<sup>54</sup>，人要艱難苦修德才能近於天理、合於天理，不是一悟可成，這也是船山的重人成、重修德的義理、性日生日成的道理，天天要做工夫。船山認爲心本具有理，然流放而不知求，或爲蒙蔽而失其本心之理，或不當位而爲惡，或是因著後天流蕩而爲惡<sup>55</sup>，人不可止於天生本有之性理，還要有不斷的後天擴充，以讓性日生日成。故可言本心具理，但是心還是會昧於理，心失其本則不可言其皆依理而行。故船山言：「心苟非理，理亡而心尙寄以耳

---

<sup>54</sup> 船山：「天道自天也，人道自人也。人有其道，聖者盡之，則踐形盡性而至於命矣。聖賢之教，下以別人於物，而上不欲人之躡等於天。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1144。船山的意思人要如同聖人的不斷修道，才類於天；一般人自稱同於天，是躡等也。

<sup>55</sup> 「察此船山之唯在情才之流之交上，說惡之地位之說，固與程朱由氣質之性，言不善之源者異。」唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，1990年），頁511。

目以免死。」亦是說心有非理的可能，這時心失其理，心不依於大體之思，而依於小體、食色以思而無恥的苟活。故在船山而言，如果把心都合理視之，則人道廢，因為心的一舉一動都能合理，則不用於人道上努力，亦合理，將流為狂禪，而不做工夫。

於上文，船山以心具理、心用以配合理的講法，反對即心即理，這是他對於「心，一理」的判定，而反對陽明心學的如此見解<sup>56</sup>，陽明心學依此，故有心外無物，心外無理<sup>57</sup>的講法。船山便是把「心，一理」理解為「心都是理」，即心即理，故理外無心，心外無理<sup>58</sup>，而船山對此二者皆破之；在此我們先看船山對於心外無理的反駁，船山言：

以云「心外無理」，猶之可也，然而固與釋氏唯心之說同矣。父慈子孝，理也。假令有人焉，未嘗有子，則雖無以牾亡其慈之理，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有於心」，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。<sup>59</sup>

船山認為「理外無心」的問題較大，「心外無理」的問題較小，問題雖小，但還是有其問題。「猶之可」乃雖可卻未盡之辭。其問題在於儒家

---

<sup>56</sup> 陽明學雖說心即理，但不見得是船山的認定，認定人就是聖賢；陽明學還是可以說人會為惡的可能。

<sup>57</sup> 「虛靈不昧，眾理具而萬事出，心外無理，心外無事。……心即性，性即理，下一與字（反對心與理為二），恐未免為二，此在學者善觀之。……惡人之心，失其本體。」陳榮捷（1901-1994）編著，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1998年），第32-34條。此陽明的心即理之說，也是其心外無理之說，然陽明的心即理的意思，不像船山所認定的，即任何的心都是理，而是本心才是理。

<sup>58</sup> 「如其云『心一理』矣，則是心外無理而理外無心也。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1112。

<sup>59</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1112。

能說「心外無理」<sup>60</sup>，佛教也可以如此說，若如此，又何以區別之呢？佛氏所云的萬法唯心，萬法都不能離我們的心意識的造作變現，主體、客體與意識結合而有各種現象的表現。故一旦云心外無理，也許其所云者是空理，而不是儒家的理，儒家亦可云心外無理。<sup>61</sup>然船山心目中的心外無理，不全同於陽明的心即理之意，而是「心具眾理，應萬事」，是合宜之理，於心內見，此是孟子的義內之說。但若光說心外無理時，還要分別是儒家之說，還是佛教之說，船山認為若如同陽明的講法，將淪於佛學。

船山舉了一個反例，以反對「心外無理」之說，看出船山認為以心具理的意涵，談心外無理，雖可，然不夠周全，而且有淪於佛學之可能，故言理具於心中、性中則可。但是，言心外無理，還是容易有弊。船山認為，父慈子孝則要有慈孝之理，然其理存於父上及子身上，及自己的性中。若有人未有子，則對象沒了<sup>62</sup>，則慈之理不在對象上，然在於性中，卻不生於心中，因為無子，則無對象以感其心。船山舉這例子爲了反對心外無理之說，因為一旦沒有孩子，則對象沒了，無法於對象上窮理，

---

<sup>60</sup> 船山對心外無理，先肯定，但覺其有不足處；肯定的原因是，因為心具理，而且雖然理於物上，但是處物爲理，故還是要回到心的性理以面對萬物，故原則上先肯定心外無理之說。而覺其不足，乃儒家可以如此說，佛學亦可，若如此，則不足以分別儒佛。

<sup>61</sup> 船山於《孟子·王饒兼金章》處言：「朱、張二子之說，皆於心上見義，深得孟子義內之旨。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁951。此是孟子的義內之說，義者，宜也，此宜與否，不在物上見，而在心上見，故此義是仁義內在的義。義是性理，則心外無理。

<sup>62</sup> 「夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？」《傳習錄中·答顧東橋書》。王陽明即是用此以批評朱子的求理於外的意思，陽明認為求理若不於心上求，則爲義外，若求孝理於其親人身上，一旦親人歿了，將無孝理。陽明以此而批朱子的格理於外，而說朱子的析心與理爲二，故陽明主張心即理，又主張心外無理。然如今，船山卻以相似之例批評陽明的心外無理之說。

然此慈之理還是具於性中，但因無對象以感應，故不生於心中，這時豈可言心外無理呢？最多可以言「性外無理」。

故船山認為，談「心外無理者」，將淪為佛學的「唯心」、「唯識」之說，而儒家者，心中有性，性即是理，物上有理，格外在物以感應吾性中本有之理，可言性外無理，性即理，卻不該只說心外無理，因為容易為人錯認；船山此處的講法較接近程朱，可謂以程朱的義理<sup>63</sup>反對心學。

除此之外，船山亦反對「理外無心」的說法，其言：

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，將不肖者之放辟邪侈與夫異端之蔽、陷、離、窮者而莫非理乎？<sup>64</sup>

船山對於「理外無心」的理解是，所有的理都在心裡面，故心的表現都是一於理，不會不合理，船山認為心的作為若都合理，則人道廢，人倫的努力、艱難的工夫持守將變得不必要了。故船山以人心、道心之詮釋<sup>65</sup>，用以反對理外無心、理全具於心的講法。因為既然有人心之說，而人心的意思，依於朱子的詮釋是「心之虛靈知覺，一而已矣，而以爲有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以爲知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」<sup>66</sup>亦是說心若依於小體，

---

<sup>63</sup> 朱子的心具理的意思是：「心者，人之神明，具眾理而應萬事者也。」宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 349。

<sup>64</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊 6，頁 1112。

<sup>65</sup> 唐君毅先生對於船山的人心道心說有所闡釋，其言：「以人之心可奉理奉性以生情，而顯仁義禮智之性于其喜怒哀樂，以使心與性一、與理一，是爲道心。人之心亦可只是感物而以其喜怒哀樂，是爲人心。」唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：學生書局，1990年），頁 566-567。

<sup>66</sup> 宋·朱熹，《四書章句集註》，頁 14。

而不依於性理，則心不都是理，則將流於狂禪，王學末流的「情識而肆」，任何的作為，都自認是良知，則邪說異端起，放辟邪淫，將無所不為。

以上看出船山對於程子的反對，反對「天，一理也」，反對「心，一理也」；因著反對「心，一理也」之說，進而反對佛學與心學，然而伊川是屬理學，為何伊川的講法會淪為心學呢？船山言：「伊川重言盡心而輕言知性，則其說有如此。」<sup>67</sup>性才是大本，心是依從於性，本末不可錯認，故其認為，以張子為標準最好；而其次，若以朱子的先知性，後盡心的順序，亦無大過；至於伊川雖不是心學，但方向容易淪為往心學靠攏；若是心學、佛學的「心，一理也」的講法，問題甚大。將淪為不做工夫、不修心性的狂禪。其認為，伊川的「心，一理」之說，容易有此流蕩。<sup>68</sup>船山既已破了程子之說，而其所要歸宗者張子，在此吾人進到下一節，對張子的贊揚。

## 二、對於張子心、性、天見解之贊揚與詮釋

「盡其心者章」中，朱子詮釋孟子的心、性、天等概念，其中引了張子的「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」<sup>69</sup>船山既歸宗張子，而且認為張子的思想是氣化

---

<sup>67</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1112。

<sup>68</sup> 程子曰：「何必如此數，只是盡心便了，纔數著，便不盡。如數一百，少卻一便為不盡也。大抵稟於天曰性，而所主在心。纔盡心即是知性，知性即是知天矣。」宋·程顥、程頤，《二程集》（一），頁208。由此段可見，伊川此章的詮釋重在盡心，而不是知性，故朱子亦反對程子的講法，因為工夫順序相反，朱子言：「伊川云：『盡心然後知性』，此不然，盡字大，知字零星。性者吾心之實理，若不知得，卻盡個甚！」明·胡廣等撰，《四書大全》（臺北：臺灣商務印書館，1986年《景印文淵閣四庫全書》本），冊205，頁806。

<sup>69</sup> 原文見宋·張載，《正蒙·太和篇》，《張載集》（臺北：里仁書局，1981年），頁9。



思想<sup>70</sup>，與自己相合。船山依此而贊許張子，一方面也對於張子此四語作氣化的詮釋。船山云：

張子云：「繇氣化，有道之名。」而朱子釋之曰：「一陰一陽之謂道，氣之化也。」《周易》「陰」「陽」二字是說氣，著兩「一」字，方是說化。故朱子曰：「一陰而又一陽，一陽而又一陰者，氣之化也。」繇氣之化，則有道之名，然則其云「繇太虛，有天之名」者，即以氣之不倚於化者言也。氣不倚於化，元只氣，故天即以氣言，道即以天之化言，固不得謂離乎氣而有天也。<sup>71</sup>

船山認為朱子以「一陰一陽之謂道」來詮釋「由氣化有道之名」，這方向是對的，然其實朱子只是因著兩句皆有「道」字，而比配在一起，最多只能說朱子此句詮釋，不矛盾於船山與張子，然朱子的架構與船山的架構畢竟不同。船山認為陰陽是氣，是太虛之天的本原貌，這時的氣尚不是一之一之（陰了又陽，陽了又陰），也不是已成化。故船山以氣之不倚於化言天、言太虛。至於一旦分化而成其變化，則為一之一之了，這時是氣之化，是道、是理，然理依於氣，是氣之條理。故在此看出了船山的氣化詮釋，對於天與道，皆以氣與化詮釋之，太虛之天，氣之不倚於化；氣化之道，則已陰陽之推移而成其化。

至於「合虛與氣有性之名」的詮釋，船山認為：

就氣化之流行於天壤，各有其當然者，曰道。就氣化之成於人身，實有其當然者，則曰性。性與道，本於天者合，合之以理也；其

---

<sup>70</sup> 陳來教授言：「他[船山]又認為，比起二程，張載的哲學思考和理論深度更為突出，……可見，船山晚年一歸橫渠，在其中年業已指明其發展方向矣。」陳來，《詮釋與重建——王船山的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2004年），頁181。陳來教授已看到船山歸於張子，而不同於二程。

<sup>71</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1109。

既有內外之別者分，分則各成其理也。故以氣之理即於化而為化之理者，正之以性之名，而不即以氣為性，此君子之所反求而自得者也。所以張子云「合虛與氣，有性之名」，虛者理之所涵，氣者理之所凝也。<sup>72</sup>

性也者，天人授受之總名，天命之謂性，落於人曰人性，落於物曰物性。人性者，人的當然之理，當然之則，做人的道理，這為性，性是仁義禮智而不離氣化，性總是善。而性與道，其背後的所以然者，天也，以理而合性與道，人性即仁義禮智之理，而道者，天理也，氣化的道理，故性與道，由天所從出，而都有其理，人性有做人之道理，天之氣化，有其規律不變之理、之則。而可謂性與道，乃有內與外分別之，性也者，天命之於人，而於人之內；道也者，氣化之條理，而為外。此上都是對於性的理解，可謂船山對於孟子的「性善」，《中庸》的「天命之性」的詮釋。然而，要與張子的「合虛與氣有性之名」如何相合呢？船山認為氣化之理是為性，所謂乾道變化，各正性命，氣化有其條理，有其規律，於人身上有人性，於物身上有物性，此即性之名，而為化之理，乃氣化的萬物的各自條理，此條理不會混亂。「性」是「理氣合」，而不只是氣，故船山言：「合理與氣有性之名」<sup>73</sup>。在此可見，船山以虛釋理，故「合虛與氣」，等同於「合理與氣」，虛是理，此是即於氣之理。故「合虛與氣有性之名」，其中的「虛」與「氣」的概念為何呢？「虛者，理之所涵。」虛者即是理<sup>74</sup>，因其虛，故能涵理；又，「氣者，理之所凝。」理是氣的條理，其凝聚發用處，即為氣，有氣的凝聚，才有條理可循。

<sup>72</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1111。

<sup>73</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁1108。

<sup>74</sup> 船山晚年的《張子正蒙注》中言：「下言性心，則專言人矣，太虛者，陰陽之藏，健順之德存焉；氣化者，一陰一陽，動靜之幾。」清·王夫之，《船山全書》，冊12，頁33。此以太虛釋虛，以氣化釋氣，與此章的詮釋不太相同。可謂船山的前後稍有變化。

故合虛與氣爲性之名者，性即理即氣，乃有條理之氣。性不能只是氣，而且是「虛之氣」、「有理之氣」。故除了氣外，還要有虛之理。這也是張子對於性的定義，張子言：「性其總，合兩也。」<sup>75</sup>合虛與氣，而爲兩<sup>76</sup>，張子的意思，是指合可見與不可見之氣，而此可見、不可見都有其理則。而「合兩」，即是合於生死夭壽禍福等，都有德性存於其中，都要以性善面對之。

最後船山詮釋「合性與知覺有心之名」，其認爲：「張子曰：『合性與知覺，有心之名。』性者，道心也；知覺者，人心也。人心、道心合而爲心，其不得謂之『心一理也』又審矣。」<sup>77</sup>船山以人心與道心「合」來解釋心。「人心者，虛靈知覺者也」，儒佛都可以談心，然「釋氏本心，聖人本天」，儒家談心，不能只是虛靈知覺，而要包括虛靈之中的大體，是爲性，是爲道心，也是所謂的心具理之說，心本具理，心本是道心、性善；因著從於小體，陷溺其本心，則爲惡，心有其虛靈，然其虛靈只是中性義，無干於善惡，若不依於性善，則如同佛氏的三喚主人而已<sup>78</sup>，故「合」人心與道心而爲一心，人心若能依於道，則此心者，本然之心也。故船山最後認爲既然心是人心與道心之總合，故心不都是性

<sup>75</sup> 宋·張載，《正蒙·誠明篇》，《張載集》，頁 22。

<sup>76</sup> 船山對於張子的「合兩之性」，詮釋爲「仁義禮智之性」與「氣質之性」（耳目口鼻），而同於虛與氣。前者，仁義禮智之理比配爲虛；後者耳目口鼻比配於氣。「性其總，合兩也，（天以其陰陽五行之氣生人，理即焉而凝之爲性，故有聲色臭味以厚其生，有仁義禮智以正其德，莫非理之所宜，聲色臭味，順其道則與仁義禮智不相悖害，合兩者而互爲體也。」清·王夫之，《船山全書》，冊 12，頁 121。

<sup>77</sup> 清·王夫之，《船山全書》，冊 6，頁 1112。

<sup>78</sup> 「存其心即以養其性，而非以養性爲存，則心亦莫有適存焉。存心爲養性之資，養性則存心之實。……抑空守之，必入於異端之『三喚主人』，認空空洞地作『無位真人』也。」清·王夫之，《船山全書》，冊 6，頁 1108。養心要養其實、養其性，若光養其心，而不知性，則爲無位真人，如禪學一般。

善，也不都是合理。例如，偏孤之人其心不見得合理，若如此，則可知「心，一理也」之說之謬，亦是說不可謂「心都依於理」的意思。

船山認為此氣化的心、性、天之詮釋，則較程子之說為優，而認為張子的意思，當該往這方面來詮釋，也是以此來詮釋孟子，才不會淪為觀念之災害，其害者，認為心總能頓悟而皆合理。一方面不會淪為心學、禪學之害；一方面也不會有程子「以理為本」的謬誤。最後歸宗張子的氣化之正學，此乃重氣化而不離世間倫常的價值之學。

### 肆、結語與反思

以上吾人談船山面對朱子的先知性後盡心的贊許，因其能不離倫物，而別於佛老；又面對朱子採取的張子與程子之說，不是以合會的方式來論斷，而是站在張子以反程子。其認為程子視天要以理為本，本末倒置了。進而面對「心，一理也」、「理，一心也」的問題，其認為這是不好的思想，將導人於不做工夫，而求於頓悟，期於一念成聖，而怕畏煩難的工夫。此反對心學的方式，是同於朱子的，朱子面對象山之學，曾有「兩頭明，中間暗」<sup>79</sup>之譏，其所謂的「兩頭明」，指的是：「心與天為明，盡心就知天了，心即是理」；而「中間暗」，指的是：「一旦心就是天了，中間的工夫處幽微，而要自悟，甚至不做工夫。」而朱子認為中間要有格物窮理的工夫（非如象山不讀書），船山類於朱子，認為要有思

---

<sup>79</sup> 「『子靜舊年也不如此，後來弄得直恁地差異！如今都教壞了後生，箇箇不肯去讀書，一味顛蹶沒理會處，可惜！可惜！正如荀子不睹是，逞快胡罵亂罵，教得箇李斯出來，遂至焚書坑儒！若使荀卿不死，見斯所為如此，必須自悔。使子靜今猶在，見後生輩如此顛蹶，亦須自悔其前日之非。』又曰：『子靜說話，常是兩頭明，中間暗。』或問：『暗是如何？』曰：『是他那不說破處。他所以不說破，便是禪。所謂鴛鴦繡出從君看，莫把金針度與人，他禪家自愛如此。』」宋·黎靖德編，王星賢點校，〈自論為學工夫〉，《朱子語類》，卷 104，頁 1039。

誠工夫<sup>80</sup>，思誠是全體大用工夫。<sup>81</sup>若於兩頭之間，期一個頓悟而不做工夫，船山認為是躐等而不可取。

又於上文處，談了多家對於孟子此章的詮釋，包括心學、理學、氣學，然而誰人較能得孟子之意呢？吾人先談各家的見解之好壞，於陽明心學，對此章亦有詮釋<sup>82</sup>，其批評朱子倒看此意，故有「先知性而盡心」之錯，又以心學的方式，把盡心知性比配聖人，比配《中庸》的生知安行。以《中庸》系統解《孟子》，亦不見得能得孟子之意，因為孟子未言盡心知性是否談的是聖人。而理學詮釋中，朱子的比配是，《大學》的知性而後盡心，物格而後知至，此乃以《大學》系統「格義」方式以格孟子，若單獨談孟子，便不用有如此多餘的比配，船山都認為朱子語甚奇特。至於小程子，以盡心為重，雖為船山批評，然卻不見得有太大的閃失。而氣學家的張載，張子的《正蒙》，談了甚多的宇宙論，太虛即氣之處，孟子的重點亦不在宇宙論的興趣，張子亦未正解此章，把張子的太虛之語以解《孟子》此章是朱子做的，不是張子。而船山學亦可視為氣論之一支，其氣化詮釋太多，宇宙論處亦不少，而且常把朱子的方法論，即《四書》互訓的方法沿用，又有《易》學的「兩端一致」之說以解《孟》，未必是孟子的本意。

---

<sup>80</sup> 船山言：「格、致、誠、正、修、齊、治、平八大段事，只當得此『思誠』一『思』字，曰『命』、曰『性』、曰『道』、曰『教』，無不受統於此一『誠』字。于此不察，其引人入迷津者不小。」清·王夫之，《船山全書》，冊6，頁996。

<sup>81</sup> 可參見陳祺助，〈論王船山「實理心」的涵義及其心性論與工夫論的關係〉，《鵝湖學誌》期47（2011年12月），頁239-249。此文對於船山的思誠工夫有所發揮。

<sup>82</sup> 陽明曰：「『盡心知性知天』是『生知安行』事，『存心養性事天』是『學知利行』事，『夭壽不貳，修身以俟』是『困知勉行』事。朱子錯訓『格物』，只為倒看了此意，以『盡心知性』為『物格知至』，要初學便去做『生知安行』事，如何做得？」陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，第6條。

亦是說此章有三派角力互爭，而依於船山的詮釋，就有心學、理學、氣學對此章的爭論。而理學又有程子與朱子的不同，氣學又有張子與船山的分別，張子之氣論接近船山，但並不全相同。然吾人於上文問了一個問題，即「何者為原意？」吾人亦難下定論說誰是原意，因為原意不容易求得，而可以說程子並未有太多原意之外的創造，亦於此章的詮釋少有自己的背後義理以左右此章，可謂小程子的重在盡心之意接近之<sup>83</sup>。然吾人本文亦不是在求原意，吾人此文只是談船山對此章的見解，是一種氣化詮釋，也是重德、重工夫、重人成、不離倫常的詮釋，一方面結合了朱子架構、張子氣化論及自己的兩端一致之理論的詮釋結果。然船山的詮釋有何好處與貢獻，雖然吾人說其詮釋亦不見得能盡孟子之意。船山認為用張子的義理詮釋孟子此章最恰當。然正確說法還是船山詮釋下的張子（船山的義理與張子接近，都重氣化，然不能說船山等同於張子），因為船山把太虛之天視之為氣，氣化之道視之為氣之變化，若如此則天、道、心、性都不離於氣，是一種重氣的講法。也因著佛學把形下看得不高，五濁惡世是被貶低的，故氣化形下等欲求亦不被重視，而程朱學的《四書》詮釋似乎受到了佛老的影響，故此章中可謂是船山的一種重氣的詮釋，視物格為不離於物，則此時程朱之說不貶物，則可以接受程朱；然若依程朱，而有尊理貶氣<sup>84</sup>，天之為理乃不雜於氣時，氣被貶低時，則船山反對程朱。船山的尊氣的看法，自可以用以別於佛老，原始佛學視世間為染汙，故不該雜有佛老義理以詮釋儒家。船山此章的詮

---

<sup>83</sup> 吾人認為程子的重盡心的意思接近孟子原意，至於以「心、性、天，一理也」的講法則未必是孟子的意思。

<sup>84</sup> 「若貴性賤氣，以歸不善於氣，則亦樂用其虛而棄其實，其弊亦將與告子等。夫告子之不知性也，則亦不知氣而已矣。」清·王夫之，《船山全書》，冊 6，頁 1055。此段乃船山隱批朱子的貴性賤氣之說，故可見朱子之學可能有此弊。

釋之功便在此，雖不見得是孟子本意，但就點出心學、朱子學之雜有佛老之說，這是有功的。

## 徵引文獻

### (一) 古籍

- 宋·張載，《張載集》，臺北：里仁書局，1981年。
- 宋·程顥、程頤，《二程集》，臺北：漢京文化事業，1983年。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 宋·周敦頤撰，岡田武彥主編，《周張全書》(上)，臺北：廣文書局，1979年。
- 明·胡廣等撰，《四書大全》，臺北：臺灣商務印書館，1986年《景印文淵閣四庫全書》本。
- 明·黃宗羲著，沈善洪主編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 清·王夫之，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996年。

### (二) 近人編輯、論著

- 牟宗三，《心體與性體(一)》，收於《牟宗三先生全集5》，臺北：聯經出版社，2003年。
- 吳雁南等人主編，《中國經學史》，臺北：五南出版社，2005年。
- 唐君毅，《哲學論集》，臺北：學生書局，1990年。
- ，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：學生書局，1990年。
- 唐君毅等人，〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，《中國文化與世界》，中壢：中央大學儒學研究中心，2009年。
- 唐君毅全集編委會編著，《唐君毅全集》，臺北：學生書局，2001年。



陳來，《詮釋與重建——王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，  
2004年。

陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1998年。

陳祺助，〈論王船山「實理心」的涵義及其心性論與工夫論的關係〉，《鵝  
湖學誌》期47，2011年12月。

曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：遠景出版社，1983年。

## Selected Bibliography

- Ceng, Zhao-Xu. *Wang Chuanshan Zhexue (The Philosophy of Wang Chuanshan)*. Taipei: Vista Publishing CO., 1983.
- Chen, Chei-Ju. "Lun Wang Chuanshan Shilixin de Hanyi jiqi Xinxing Lun yu Gongfu Lun de Guanxi (On Wang Chuan-shan's Theory of the Human Heart Conforming to the Cosmic Principle (Li) and the Relationship between Inherent Nature of the Heart and Efforts to Cultivate Goodness)," *Ehu Xuezhì (Legein Semi-Annual Journal)*, 47, 2011.12, pp.203-249.
- Chen Lai. *Quanhi yu Chongjian: Wang Chuanshan de Zhexue Jingshen (Interpretation and Reconstruction — The Spiritual Philosophy of Wang Chuanshan)*. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2004.
- Tang, Jun-Yi. *Zhexue Lunji (The Philosophy of Philosophical Studies)*. Taipei: Student Book Co., 1990.
- . *Zhongguo Zhexue Yuanlun — Yuan Xing Pian (On the Origins of Chinese Philosophy — Origin of Xing)*. Taipei: Student Book Co., 1990.