

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

王船山《張子正蒙注》中對性的詮釋(II-1) 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 99-2410-H-029-013-
執行期間：99年08月01日至100年07月31日
執行單位：東海大學哲學系

計畫主持人：蔡家和

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：楊得煜

報告附件：赴大陸地區研究心得報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 100 年 10 月 22 日

王船山《張子正蒙注》對於性的詮釋(II-1)

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫
計畫編號：NSC 99- 2410- H - 029 - 013 -
執行期間：99 年 8 月 1 日至 100 年 7 月 31 日

執行機構及系所：東海大學哲學系

計畫主持人：蔡家和
共同主持人：無
計畫參與人員：楊得煜

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

- 赴國外出差或研習心得報告
 赴大陸地區出差或研習心得報告
 出席國際學術會議心得報告
 國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

中 華 民 國 100 年 10 月 22 日

I、摘要

本計劃之成果報告，主要論及船山《正蒙注》中的性義見解，而旁及《讀四書大全說》中的性義，蓋船山晚年思想歸宗於張載，故《正蒙注》是理解船山思想的重要關鍵，而中年的《讀四書大全說》對於孟子的性善見解，亦有詮釋，亦不可忽略，依於這些書的研究，以見船山對於「性」的見解如何。在義理上，他同於朱子義，亦有不同於朱子之處。在此船山的詮釋是否更能合於張載，值得探討。蓋船山論性，上承於宋明理學，如依於程朱，接受程朱的性為理之說，性為仁義禮智；然又不只於程朱，性又是理氣合，又有下開清儒之風氣，即不排斥氣質之性，故船山論性有其中間過渡的重要地位。

II、關鍵字：

性、理氣、氣質之性、才

III、精簡報告內容

本報告的計劃題目是，王船山《張子正蒙注》對於性的詮釋，而吾人此年與船山研究相關的工作行程，於開設課程中，計有船山老子學，船山莊子學，船山四書學，船山易學等等，故對於船山的思想而言，大量的閱讀了船山的原典，也包括了一些二手書籍，又於船山的研究中，主要發表了一些船山的文章，總計如下：

1. 蔡家和，2010年，7月，〈船山《正蒙注》中對性的詮釋〉發表於《東海大學文學院學報》51卷，頁85—112。
2. 蔡家和，2011年，7月，〈王船山論《大學》的格物致知——以《讀四書大全說》為中心〉發表於《中央大學人文學報》第四十七期，頁47—74。
3. 蔡家和，〈從船山《周易內傳·乾卦注》見其取材於《正蒙注》之精神〉《第六屆海峽兩岸周易學術研討會論文集》，頁523—536。ISBN 978-986-85825-0-7(台北:中華民國易經學會出版, 2009, 11月)
4. 蔡家和，2011年，1月，〈從《思問錄·內篇》思想見船山與程朱學之差異〉發表於中央大學「宋明理學學術會議 2011—朱子誕辰 880週年紀念」，頁1—17。
5. 蔡家和，2011年，5月，〈王船山《老子衍》中「兩端一致」的道論研究〉發表於文化大學哲學系「第二屆『道』與『德』研討會——中西倫理學的新視野」，頁1—15。
6. 蔡家和，2011年，6月，〈王船山《讀四書大全說·孟子序說》的心得——心性之分與合〉發表於東吳大學哲學系「德性與運氣：德性理論與中國哲學」國際學術研討會，頁1—13。
7. 蔡家和，2011年，8月，〈王船山對朱子《孟子·浩然章》詮釋之批評——以《讀孟子大全說》為據〉發表於中央大學「東亞儒學國際會議」，頁1—14。
8. 蔡家和，2010年，5月，〈船山《張子正蒙注》中對於生命的看法——以西銘與太和篇為核心〉發表於南華大學「比較哲學學術研討會——生命學問與生命教育」，頁1—13。
9. 蔡家和，2010年，8月，〈王船山論《中庸·首章》之性——以《讀四書大全說》為核心〉發表於廣州中山大學「嶺南文化、傳統儒學與社會發展學術研討會」，頁1—19。

10. 蔡家和，2011年，10月，〈王船山《周易外傳》中對於乾卦的詮釋〉發表於台北大學中文系舉辦第五屆「中國文哲之當代詮釋」國際學術研討會，頁1-13。

總計有與船山的相關論文，期刊有兩篇，專書論文一篇，及研討會論文七篇，這些都可視為研究成果的一部分。然而，與計劃較為相關者，乃第一、三、八篇，都是相關於船山的《張子正蒙注》的作品。第六篇，談的是船山釋孟子的心性之關係，故與計劃亦有相關；第九篇，談的是船山詮釋《中庸·首章》之性，也與計劃主題有關。又，吾人申請的研究計劃，船山《張子正蒙注》中對性的看法，共有二年，於第一年的研究成果，審查者建議，不要只談《張子正蒙注》的「性」，而要與其他船山的經典詮釋作品合而觀之，吾人亦接受此看法，故吾人的論「性」之研究，又擴展到船山的孟子學上，與中庸學上，乃因孟子論性善，故此書亦不可不觀；而《中庸》的天命之性，也是論性的重要作品。雖然吾人此精簡報告是第一年的研究成果，然而吾人於此報告中，主要談船山詮釋三書中，對於性的見解，包括《正蒙注》、《讀孟子大全說》、《讀中庸大全說》。

船山的作品，主要是以四書五經的詮釋為主，其以「乾坤並建」、「兩端一致之」說，作為其詮釋的背後義理，亦可說是以易學的架構來詮釋四書五經，類於張載。然，所謂的易學的架構，也是船山所體會的架構；其不滿於前人的詮釋，故依於己意，而重新詮釋。而其中這些經書中的「性」字一義，一直是中國哲學以來的詮釋爭議的大問題；有「性善性惡」之說，有「性三品」之說，有「性善惡混」之說，於《孟子》的〈公都子問性篇〉處，便有性善、性可以為善可以為不善、性無善無不善、有性善有性不善等的爭議，而告子有食色性也、生之謂性等主張，故論「性」這個議題，並未完全解決，於是有荀子的性惡說，有楊雄的性善惡混，韓愈的性三品說。然而懸而未解之爭議中，又有程子的「論性不論氣不備」的講法，試圖解決這一問題，然而又製造了更大的議題。¹而且性做為概念，其實是有發展的，亦是說「性」字於各個哲學家的定義，不見得相同²，徐復觀先生有如此的看法：「阮元對節性的解釋是『性中有味色聲臭安佚之欲，是以當節之』，並不算錯。他的錯處，在於根本不了解同一性字，隨時代及思想家的立場不同而演變。」³徐先生的意思是，性字一義，在於各個哲學家的看法不見得相同⁴，故徐先生的《中國人性論史》一書便是對於性論的發展史的說明（雖只寫到先秦部分），而唐先生也有《中國哲學原論·原性篇》一書⁵，此亦是對於性字的發展，在於歷史朝代中的各派學者中，其對於性義的看法。

¹ 「告子曰：『性無善無不善也。』此言之似之而非也。夫性無性也，況可以善惡言？然則性善之說，蓋為時人下藥云。夫性無性，前人言之略。自學術不明，戰國諸人始紛紛言性，立一說復矯一說，宜有當時三者之論。故孟子不得已而標一善字以明宗，後之人猶或不能無疑焉。於是又導而為荀、楊、韓，下至宋儒之說益支。」《劉宗周全集》（二）（台北：中研院文哲所，1996），頁328。這個意思是認為，性之定義，乃是因病施藥，然於為了矯正病痛，而又製造了另一個麻煩，於是有那麼多論性的爭議。

² 中國論性、論天都是如此，即「天」的概念於各哲學家的見解不見得相同。亦可參見唐君毅等人的見解，其言：「即在孔孟老莊思想中之天之意義，雖各有不同，然無論如何，我們不能否認他們所謂天之觀念之所指，初為超越現實的個人自我，與現實之人與人關係的。」〈為中國文化敬告世界人士宣言〉《中國文化與世界》（桃園：中央大學儒學研究中心出版，2009），頁594。

³ 徐復觀《中國人性論史》（上海：華東師範大學出版社，2005），頁21。

⁴ 朱子詮釋孔子「性相近」之說認為：「此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。」朱子又引程子之說：「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有？」朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1984），頁175-176。於此看出程朱有本然之性與氣質之性的區分。然程朱的詮釋不見得合於孔子的意思，例如徐復觀先生就不同意朱子的看法，徐先生言：「狂、侗、慳慳、愚、魯、辟、嘑、中行、狂、狷、生而知之、學而知之、困而知之、狂、矜、愚等等，都相當於宋儒所說的氣質之性；能得出氣質之性是相近的結論嗎？」徐復觀：《中國人性論史》，頁50。故在此吾人可以下結論認為，朱子詮釋的性與孔子的原意已有不同，故可見朱子的詮釋是一種創造性的詮釋，此亦是代表「性」字一義，於孔子處與朱子處有不同的意義。

⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。唐先生較徐先生完備，因為唐先生談到明代、清代論性的見解。

而就船山論性之處，吾人主要舉其三篇作品，以明瞭之。如四書中，《大學》不論性，《中庸》的天命之性很重要，又孟子道性善，與告子辯性，故孟子論性亦重要。而論語只兩處談性，一處是子貢之言，故孔子論性只剩「性相近」一處。若說子貢言「夫子之言性與天道不可得而聞也」，夫子少言性，而《中庸》乃子思為夫子補言性⁶，則《中庸》亦是重要的。故於四書中，吾人選《中庸》與《孟子》作為研究船山性論的原典。又，吾人計劃談的是《張子正蒙注》，在《正蒙注》中，於〈誠明篇〉談「性」之觀點亦很重要，故吾人選定在此三書（船山詮釋《中庸》，《孟子》，《張子正蒙注》三書），作為吾人精簡報告的內容。然而這三書於船山詮釋的時間點是不同的，《讀孟子大全說》，與《讀中庸大全說》的時間點是在船山的四十七歲，而《張子正蒙注》的時間點是在六十七歲，前後相差了二十年。對於船山的研究，學界一般認為，大方向是沒有太大改變，然而於其中的小方向是否有改變，吾人也將比較之。⁷故依於此，吾人此精簡報告將分為三個部分，首先談船山詮釋《孟子》性義。第二，談船山詮釋《中庸》性義。第三，談船山詮釋張子論性之意義，吾人先從孟子處著手。

第一，孟子論性，心性不喜分言，船山順朱子的架構，認為孟子言心雖不是性，但是當孟子談惻隱之心、仁義之心，心之所以能善，乃是因為性善。故當船山看到楊龜山以《孟子》一書之要為「正人心」時，其反對之，本來「正人心」一語也是孟子自己的本文，然而何以船山反對呢？因為若如此言之時，則人心是要被糾正的對象，船山認為孟子更多的篇幅所言的心，都是正的，而不是被正的對象，如「存心」、「求其放心」、「盡心」、「養心」、「是心足以王」等，其心都是正的，而之所以能正的原因，乃因為心中有性善做為根據，故其心為善。而之所以心有不正時，乃是其本心已失，此乃「名從主人」之義，即心乃跟隨著主人，主人若是為善之主人——性，則心亦善；主人若是為惡，則心亦惡。但心之本來，乃是順從固有之善性，此為善的主人，此為仁義禮智之性，我固有之。故可說船山的孟子學亦是一種從「心善證性善」，然其心善證性善不同於心學（因船山反對心學，認為其似於佛學的發一念心便成正覺，而於政治心術等則不講求）；也不同於朱子學，朱子學是從情之善，證性之善。⁸而船山之不同於心學，乃因心學的心等同於性，而船山視心不同於性，是從朱子的架構角度切入，而實質內涵卻不完同於朱子。

第二，船山於孟子的另一章，〈公都子問性章〉談性時，於此章中，船山論性的見解，其實不同於孟子，亦不同於朱子。孟子回答公都子時，公都子的疑惑是，若如孟子所言的性善，則其他的或曰「性無善無不善」、「性可以為善可以為不善」、「有性善有性不善」等講法都是錯的。孟子「乃若其情

⁶ 徐先生認為：「從思想上看來，中庸上篇之所以出現，主要是解決孔子的實踐性的倫常之教，和性與天道的關係。」徐復觀：《中國人性論史》，頁68。此意思是，中庸的「天命之性」，主要在解決子貢的性與天道不可得而聞的疑惑。

⁷ 例如船山於《讀孟子大全說》中認為才無惡，因為才者乃比配於陰陽，船山言：「一部周易，都是此理，六陽六陰，才也。」《船山全書》（六），頁1072。陰陽尚未流行，無善惡可言。船山言：「孟子曰：『若夫為不善，非才之罪也。』不善非才罪，罪將安歸耶？《集注》云「乃物欲陷溺而然」，而物之可欲者，亦天地之產也。不責之當人，而以咎天地自然之產，是猶舍盜罪而以罪主人之多藏矣。毛嫱、西施，魚見之而深藏，鳥見之而高飛，如何陷溺魚鳥不得？牛甘細草，豕嗜糟糠，細草、糟糠如何陷溺人不得？然則才不任罪，性尤不任罪，物欲亦不任罪。其能使為不善者，罪不在情而何在哉！」《船山全書》（六），頁1066。在此看到船山視情為有善惡，而惡者，非才之罪。然而船山於《正蒙注》處認為「性藉才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之惡，此古今言性者皆不知才性各有從來，而才為性爾。商臣之蠹目豺聲，才也，象之傲而見舜則忸怩，性也；舜能養象，楚顛不能養商臣爾。居移氣，養移體，氣體移則才化，若性則不待移者也。才之美者未必可以作聖，才之偏者不迷其性，雖不速合於聖，而固舜之徒矣。程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者為氣質之性，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為才，性之為性乃獨立而不為人為所亂，蓋命於天之謂性，成於人之謂才。」《船山全書》（十二），頁129—130。故可見船山的思想小有變化。雖然此二段談的是才，與題目論性不甚吻合，然而才與性必是相關連來談，因為船山認為程子誤認氣質之性為才；又《孟子·公都子問性篇》中，性善與非才之罪亦是相關連而不可分。才為陰陽，可謂無善無惡。然主人是情惡，則才惡，主人是性善，則才善。故可說船山的才無善惡，而為可為善惡之資具。

⁸ 朱子於惻隱等視為情，於情之發端於外，可推於其中有其性善為根據；又依此解孟子的「乃若其情」，情是情感，是形而下。而船山與朱子，甚至與孟子不同，孟子的情是實情；朱子的情是形而下，而船山視惻隱等能為善，是性的關係，而不是情，至於情只是喜怒哀樂，非必善，「情可以為善」，則亦可為惡，這是船山的推論，故可見其見解不同於孟子、朱子。

可以為善」的意思是：「若就實情而言，可以為善不為惡的自我能力，這稱之為性善。」若有為惡的行為出現，則是自我陷溺其心所為，非性善負責、非才之負責。而船山認為惻隱之心就是性善，與朱子不同，因為朱子視惻隱為情，從性發為情處，情感得其正，可以證所以然之理為善。船山解乃「若其情則可以為善」的解法是：「情可以為善，亦可以為惡，因為情是喜怒哀樂，不是惻隱等等。喜怒哀樂不見得必能中節，若喜怒等情感可以和，乃是因為節，而不是在於喜怒哀樂之自正，因為喜怒等可以為善，亦可以為不善。」故船山於《讀中庸大全說》中，想要把「喜怒哀樂」未發謂之中的講法，改為「仁義禮智」未發，因為情感（喜怒哀樂）之發未必能正，而仁義之發才能必正。知道了船山對「性」的定義，知其為惻隱之心，又知其必善。然船山對於告子的「性無善無不善」，或曰者的「性可以為善可以為不善」，又如何視之呢？船山認為，孟子言「乃若其情，可以為善」，可以為善亦可以為不善，故情可為善可為不善，正是「或曰者」的看法，故「或曰者」錯在其「認情為性」，故或曰者有誤，若真談性，孟子是對的，而或曰者是錯的。又，孟子原文言：「若夫為不善者，非才之罪」，船山認為不善非才造成，則善亦非才之功，故才也者，無善無不善，此比配到告子之言，告子認為性無善無不善。故可見告子是「認才為性」，孟子的性善是對的，而告子於論辯中，並無對焦，因為孟子談的是性，而告子談的是才，或曰者談的是情。以上乃是船山對於孟子論性的見解。此是四十七歲作品。

又，孟子論性，乃合於張子，張子認為「合虛與氣有性之名」，而船山不同於朱子的「性即理」之說，認為性是理氣合，其言：「性只是理，『合理與氣有性之名』，則不離於氣而為氣之理也。」⁹這意思是性不只是理，也有氣。然船山的太虛者天之名，太虛是氣之不倚於化而言，船山言：「然則其云，『由太虛，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。」¹⁰由此可見，合虛與氣有性之名，則虛是氣，氣是氣化，故性是二者相合，必不能離於氣，此乃船山論性之不同於程朱的性只是理的意思。

相同的，吾人進入第二部分，我們可以看同樣的四十七歲作品《讀中庸大全說》。《中庸》的「天命之謂性」，乃論性的重要典籍，而船山又如何視之呢？首先，船山認為《中庸》論性乃就人而言，性乃就「人性」言善¹¹，不是就「物性」而言善。船山言：

《章句》於性、道，俱兼人物說，《或問》則具為分疏：於命則兼言「賦於萬物」，於性則曰「吾之得乎是命以生」：於命則曰「庶物萬化繇是以出」，於性則曰「萬物萬事之理」。與事類言而曰理，則固以人所知而所處者言之也。其於道也，則雖旁及鳥獸草木、虎狼蜂蟻之類，而終之曰：「可以見天命之本然，而道亦未嘗不在是」，則顯以類通而證吾所應之事物，其理本一，而非概統人物而一之也。¹²

船山之所以欣賞《或問》，乃在於《或問》談性，主詞是吾，則重在人；又於性處言，萬物萬物之理，則此事者，人能面對事也，非物之事，故中庸重人性，而不是物性。此亦是說天命之性是責求於人，雖然物有物性，然船山認為《中庸》一書的重點重在人，能擇中庸、不中庸者，人也，無與於物，談物性乃是以人性為主，而推擴到萬物，重點還是在人性，而不是物性，故依於此，船山反對程朱的看

⁹ 《船山全書》(六)，頁1108。

¹⁰ 《船山全書》(六)，頁1109。

¹¹ 船山視《中庸》論性，只談人性，而不是物性，用以反對朱子，然而船山這種講法，於朱子的學生已有之，朱子的學生劉黻有相同的見解，此於韓儒田良齋記載：「又記得朱門人劉氏黻。不滿於《章句》「人物性同」之說。而著書以論之曰：『天命惟人受之。故謂之貴於物。人之性。豈物之所得而擬哉。中庸性道。是專言人。而或者（指朱子為或者。其無禮不恭之習。殊可憎也。）謂兼人物而言。則似也而差也。假如天命之性。兼人物而言。則犬之性猶牛之性。牛之性猶人之性。當如告子之言矣。』今此朱子章句。既明言人物性同。故彼毛，劉二人。駁之如此。」參見田愚：〈讀湖洛前人物性說〉收於《良齋先生文集前編卷之十四·雜著》，《良齋集》，《韓國文集叢刊》。

¹² 《船山全書》(六)，頁455。

法，因為程朱正是以「理一分殊」而視人物共有理一分殊之性。依於此，船山認為《中庸·首章》的重點在於「修道」，而不在「率性」，船山言：

至程子所云馬率馬性，牛率牛性者，其言性為已賤。彼物不可云非性，而已殊言之為馬之性、牛之性矣，可謂命於天者有同原，而可謂性於己者無異理乎？程子於是顯用告子「生之謂性」之說，而以知覺運動為性，以馬牛皆為有道。¹³

因為縱牛馬都可言率性，順任其自然之性，然而牛馬可以謂之修道嗎？故可見《中庸》的前三句，都是針對於人性而發言，責成人要修道，要依於教。¹⁴

又，船山認為「性也者，天人之際」是也，船山之學重天也重人，然而若把天人作一比較，船山要改「天之天」為「人之天」，看出船山還是較責成於人¹⁵，而不可歸罪於天。性剛好是從天命而下責於人，故船山於《中庸·首章》之分段云：

者一章書，顯分兩段，條理自著，以參之《中庸》全篇，無不合者，故不須以「道不可離」為關鎖。（十二章以下亦然。）¹⁶「天命之謂性」三句，是從大原頭處說到當人身上來。「喜怒哀樂之未發」二句，是從人心一靜一動上說到本原去。唯繇「天命」、「率性」、「修道」以有教，則君子之體夫中庸也，不得但循教之迹，而必於一動一靜之交，體道之藏，而盡性以至於命。¹⁷

此亦是說《中庸·首章》在船山看來，分為兩段，前者從天命之性開始，乃從天道下貫人道；後者從喜怒哀樂而言，乃從人上談天道，故天人之互相交發，天人之際正落在此人性上。而人性裡，除了天生性善外，也要後天的修養擴充，以達成教。以上這些，可謂船山對於《中庸》言「性」的看法，與船山釋孟子的性善之義相通。

最後我們可以看船山於《張子正蒙注》中，對於性的見解。船山於詮釋張子《正蒙》中的「性其總，合兩也」一段，詮釋云：「天以其陰陽五行之氣生人，理即寓焉而凝之為性，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，合兩者而互為體也。」¹⁸人生而有身體，氣質等，而且天命之性落於人，故人有陰陽五行氣質外，理即寓焉，性也者，理氣合也，亦是說人性中，除了人的感官欲求外，還有仁義之德於其中，故雖有聲色臭味之氣質之性，然而還是有仁義禮智以正其德，故船山所謂的「合兩」之說，正是所謂的合理氣而為性。

而船山於詮釋張子「善反之則天地之性存焉」處言：

天地之性，太和綱縕之神，健順合而無倚者也，即此氣質之性，如其受命之則而不過，勿放

¹³ 《船山全書》(六)，頁456。

¹⁴ 既然中庸談修道是就人而言，而物性亦是以人性為中心而成，朱子何以又以率人物之性而言之呢？乃因朱子的架構，以理氣論為義理，用以領導訓誥，故視天命之性，率性之性，就人性物性而言。到了韓國儒學，依於朱子學，故有湖洛之爭，其重點之一，則為人性物性之異與同，人物性同者，喜用《中庸》朱子注，而人物性異者，喜用孟子的人禽之辨。

¹⁵ 「道自然而弗藉於人。乘利用以觀德，德不容已者也，致其不容已而人可相道。道弗藉人，則物與人俱生以俟天之流行，而人廢道；人相道，則擇陰陽之粹以審天地之經，而《易》統天。故〈乾〉取象之德而不取道之象，聖人所以扶人而成其能也。蓋歷選於陰陽，審其起人之大用者，而通三才之用也。」《船山全書》(一)，頁821。由此看出船山認為人道之重要。

¹⁶ 此反對朱子之說，朱子於〈首章〉注重「道不可離」一句，於《中庸·十二章》處，又重申一次：「右十二章。子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也。」朱子《四書章句集註》，頁23。

¹⁷ 《船山全書》(六)，頁467。

¹⁸ 《船山全書》(十二)，頁121。

其心以徇小體之攻取，而仁義之良能自不可捨，蓋仁義禮智之喪於己者，類為聲色臭味之所奪，不則其安佚而惰於成能者也。制之有節，不以從道而奚從乎！天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害，屈伸之間，理欲分馳，君子察此而已。¹⁹

船山的意思是，即此氣質之性，受其天命而無過與不及，能節之，則為天地之性，即天地之性是小體之能中節，仁義之良能不失，而且天地之性就在氣質之性——耳目口鼻之性之能中節處看出。依理還是依欲，乃在於氣質之性能合於節度與否。能合於節度，則是天地之性之所存；不能節度，則為從小體。然而對於氣質之性，船山又如何定義之呢？船山認為是耳目口鼻之說。在此吾人先引評委之說，以辯明之，評委有言：

蓋船山所謂「才」的涵義豐富，義同「氣稟」或「氣稟之性」，實即「氣質之性」（才雖是性，亦是善，但才仍可說有不善；雖說才有不善，但卻無礙於人之性固善。此中問題複雜，難以一一詳論，可參考唐君毅先生之說）。個性緩急昏明……等等，固是「才」，而「才」的內容則更包括形色小體，以及耳目口鼻等官能之知覺運動取物之欲。《讀四書大全說》、《尚書引義》、《禮記章句》等書，有不少相關資料。今即不論此等諸書，單就《張子正蒙注》而言，同書同頁的地方，「耳目口鼻」是才？或是性？船山說法竟然不相一致。他說：「才者，成形於一時升降之氣，則耳目口體不能如一，而聰明幹力因之而有通塞精粗之別。……程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性者，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者為氣質之性，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為才，性之為性乃獨立而不為人亂。」（卷3，頁15）船山在此，以「耳目口鼻」既是成形之氣的通塞精粗，又是身體感官取資聲色臭味等外物之欲，是「才」，也是「氣質之性」，是船山之言自相矛盾所致？或其一時觀念不清而然？還是別有其他原因？無論如何，作者的解釋，強調船山是以「才」與「氣質之性」相異的說法，就文本來說，其取材並不周延，其論證亦不夠充分。《張子正蒙注》既是作者論文研究的首要對象，此書中論「性」之說又是作者論文的主題，而「才」與「氣質之性」究竟是一或是異？如何是一？如何是異？此等問題乃是解決此書論性之義的重要關鍵，作者竟無一字論及於此，誠然是一大缺失。

吾人認為評委的意見，有些好的見解誠能讓我有所改進，但有一些，我的看法亦不同於評審委員，首先，評委認為船山的「才」義同「氣稟」，如此吾人亦可同意之；然評委認為「才」義同於「氣質之性」，則吾人不認可，因為船山於《正蒙注》中認為：「張子以耳目口體之必資物而安者為氣質之性，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為才，性之為性乃獨立而不為人為所亂，蓋命於天之謂性，成於人之謂才，靜而無為之謂性，動而有為之謂才，性不易見而才則著，是以言性者但言其才而性隱，張子辨性之功大矣哉！」²⁰在此船山很清楚的區別氣質之性不同於才，「氣質之性」乃「耳目口鼻」等，而「剛柔緩急」等為「才」，船山區分的很清楚，故可見評委的看法不合於船山。

又評委認為「才雖是性，亦是善，但才仍可說有不善。」才仍有不善，吾人可以同意，然「才雖是性」，然吾人不同意，仍因為評委的見解，順上文而來，其認為才是氣質之性，然吾人上文已詳之了，才不是氣質之性。其實從船山詮釋孟子處亦可知之，船山言：

¹⁹ 《船山全書》（十二），頁128。

²⁰ 《船山全書》（十二），頁129—130。

孟子不曾將情、才與性一例²¹，竟直說個「善」字，本文自明。曰「[情]可以為善」，即或人「性可以為善」之說也；曰「若夫為不善，非才之罪」，即告子「性無不善」之說也。彼二說者只說得情、才，便將情、才作性，故孟子特地與他分明破出，言性以行於情、才之中，而非情、才之即性也。²²

在此清楚的看到船山區別「性」與「才」，而性是「理氣合」，則性為氣質之性中有天命之性存焉，故性也是氣質之性。然而，氣質之性與才，或說性與才不可一例，理由在於性一定是善，而孟子說「非才之罪」，而功亦不歸於「才」，故「才」非罪、亦非功，則「才」是無善、無不善，則為告子之說，因為告子視性無善、無不善，告子本要談性，然只談到才。故可見船山在此區別了才與性，而評委視「才是性」，在此與船山的語勢亦不合。

而評委要吾人多參看《讀四書大全說》、《尚書引義》、《禮記章句》，後兩本，吾人尚未研究，不敢多言，然吾人剛才所引的《讀孟子大全說》似與評委的講法不合。又，吾人的研究計劃放在《張子正蒙注》，而評委卻以他書質之，然船山思想前後相差不大，亦可以引之，吾人亦不反對。但評委又認為《張子正蒙注》中，船山自己前後不一致，評委的話是「船山在此，以「耳目口鼻」既是成形之氣的通塞精粗，又是身體感官取資聲色臭味等外物之欲，是「才」，也是「氣質之性」，是船山之言自相矛盾所致？或其一時觀念不清而然？還是別有其他原因？」評委的意思是，船山的「才」與「氣質之性」常相混而用，船山自己亦不清楚，可於他書中找山來，縱使不於他書見之，則船山於《正蒙注》中，亦自相混亂。故吾人把才與氣質之性相別，這種講法是錯的。船山於他書處，吾人所未研究處，吾人不敢言之；然，於《讀孟子大全說》、於《張子正蒙注》處，吾人覺得評委的見解不妥。又，吾人的計劃是《張子正蒙注》，故吾人亦只談此書便可。評委所引的船山《正蒙注》的原文如下：

1. 才者，成形於一時升降之氣，則耳目口體不能如一，而聰明幹力因之而有通塞精粗之別。……
2. 程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性者，才也，非性也。
3. 張子以耳目口體之必資物而安者為氣質之性，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為才，性之為性乃獨立而不為人亂。

評委的引言，吾人分為三段，一一討論之。第一段，評委因著「耳目口體不能如一」一句，便視才為耳目口體，而視才為氣質之性。然船山的意思是，才是聰明幹力等，而耳目口體是氣質之性，耳目口體的氣質之性是善，人人天生有之，人人都要飲食等，就此都要飲食的氣質之性，人人相同，都是性善；而至於飲食之人，有人吃多，有人吃少等，此乃一時升降之氣，受才之影響而表現的人人不同者，才也。故氣質之性與才還是不同，氣質之性之為必善，而才不皆善。

第二段中，乃談到程子的氣質之性說，乃因為程子視氣質之性有惡²³，然於船山的性必善，氣質之性也是善，故與程子的氣質之性有惡的講法不同，於是船山作出區別，原來程子的氣質之性有惡的講法，他說的是「才」有惡，故這是語意定義的問題，語意一分別開了，則船山與程子的見解就可合會了。因為程子的氣質之性有惡，其實是才有惡，至於才有惡，船山亦可同意，船山不同意的是氣質之

²¹ 船山論證情才與性不可一例的理由在於，性一定是善；而情者，可以為善，則亦可以為不善；而為惡非才之罪，亦非才之功，故才無善無不善。故告子談的是才，或曰者談的是情。而孟子談的是性，不可與告子、或曰者一例。

²² 《船山全書》(六)，頁1064。

²³ 船山言：「盡天下無非理者；只有氣處，便有理在。盡吾身無非性者；只有形處，性便充。孟子道個『形色，天性也』，忒然奇特。此卻與程子所論『氣稟之性有不善』者大別。但是人之氣稟，則無有不善也。」《船山全書》(六)，頁1131。船山以氣稟之性為善，而程子以氣稟之性有不善，此中年看法，晚年說程子是「認才為性」，故以氣稟之性有不善。

性有惡。故可見把才與氣質之性等同的人是程子，不是船山，船山於此二者必不能等同。

至於第三段，更清楚地，船山以耳目口鼻氣質之性別於剛柔之才，上文吾人已引過了，吾人的意思是，評委似有錯讀船山的意思。

至於最後，評委認為船山的氣質之性與才的關係很重要，其中的關係是一？是二？必需講清楚，於是認定吾人並無一字論及之此二者之關係，是為敗筆。然吾人依於上文的講法，吾人認為於《張子正蒙注》中，船山視氣質之性與才是不同的，是為二，因為氣質之性必善，而才可為惡。因為評委一直認為此二者關係重要，有時為一，有時為二，故其間的關係要提及。然吾人的結論是：「氣質之性與才的關係是二。」故評委一直等不到吾人論及其間關係是一的文字。因為吾人清楚的說其是二種不同的東西，故無文字以論及其間是一的關係。亦是說評委的文字很長，其實與吾人不同點，其實只有一，即評委認為氣質之性是才，然吾人認為氣質之性不是才。吾人亦引了《讀孟子大全說》，及《張子正蒙注》等，以證成之。

然而，評委對於吾人認為船山談太虛之處，前後有變化（其實並無變化），吾人承認是吾人的缺失，在此亦感謝評委的指出。

然，於結語處，吾人可問，船山於此三書（《正蒙注》，《讀孟大全說》，《讀中庸大全說》）中，船山的見解是否有改變呢？吾人認為前後相差並不大，亦可說大致相同。而吾人這一年中的一些作品，亦可自謂完成了自評的成果，然此成果是否為別人所認可，就還要等時間來檢證了。

IV、參考文獻

原典

- 〔宋〕周敦頤：《周敦頤集》，北京，中華書局，1990年。
- 〔宋〕——：《周張全書》，全三冊，台北：廣文書局，1979年。
- 〔宋〕——，周文英主編：《周敦頤集全書》，江西：江西教育出版社，1993年。
- 〔宋〕張載：《張載集》，台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕——：《張載集》，北京：中華書局，2008年。
- 〔宋〕張載撰，〔宋〕朱熹注：《張子全書》，台北：台灣商務印書館，1968。
- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，全二冊，台北：漢京文化有限公司，1983年。
- 〔宋〕朱熹：《朱子全書》，全貳拾柒冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句序》，台北：鵝湖出版社，1984。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，全八冊，台北：文津出版社，1986年。
- 〔明〕曹端：《曹端集》，北京，中華書局，2003年。
- 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》，全五冊，台北：中研院文哲所，1996。
- 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》，全六冊，杭州：浙江古籍出版社，2007年。
- 〔明〕黃宗羲著，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，全十二冊，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 〔清〕王夫之，王夫之，王夫之，《船山全書》，全十六冊，湖南，岳麓書院，1996年。
- 〔韓〕田愚：《艮齋集》，收入《韓國文集叢刊》，漢城：景仁文化，1997年。

專書

- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，台北：臺灣學生書局，1984年。
- ：《中國哲學原論·原教篇》，台北：臺灣學生書局，1984年。

- ：《中國哲學原論·原性篇》，台北：臺灣學生書局，1984年。
- ：《哲學論集》，台北：學生書局，1990年。
- 夏劍欽：《卓越的思想家王夫之》，上海：人民出版社，1987年。
- ：《王夫之研究文集》，河北：教育出版社，1995年。
- 汪學群：《王夫之易學——以清初學術為視角》，北京：社會科學文獻出版社，2002年。
- 李季平：《王夫之與讀通鑑論》，山東：山東教育出版社，1982年。
- 吳立民、徐蓀銘：《王船山佛道思想研究》，湖南：湖南出版社，1992年。
- 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，台北：東大圖書公司，1987年。
- 周兵：《天人之際的理學新詮釋——王夫之《讀四書大全說》思想研究》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 袁爾鉅：《王夫之》，吉林：吉林文史出版社，1997年。
- 侯外廬：《船山學案》，湖南長沙：嶽麓書社出版，1982年。
- 胡發貴：《王夫之與中國文化》，貴州貴陽：貴州人民出版社，2000年。
- 陳祺助：《王船山「陰陽理論」之詮釋》，高雄：復文圖書公司出版社，2003年。
- 陳贊：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》，上海：復旦大學出版社，2002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。
- 張立文：《船山哲學》，台北：七略出版社，2000年。
- ：《正學與開新——王船山哲學思想》，北京，人民出版社，2001年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，上海：華東師範大學出版社，2005年。

國科會補助專題研究計畫項下赴國外(或大陸地區)出差或研習心得報告

日期：100年10月20日

計畫編號	NSC 99- 2410- H - 029 - 013 -		
計畫名稱	王船山《張子正蒙注》對於性的詮釋(II-1)		
出國人員姓名	蔡家和	服務機構及職稱	東海大學哲學系副教授
出國時間	99年8月6日至 99年8月11日	出國地點	大陸廣州

一、國外(大陸)研究過程

1. 於硬體方面，大陸的建設，於硬體方面已超越台灣，然於於人心的修養方面，吾人認為台灣還是略勝一籌。
2. 大陸方面的物價，又因為廣州地區，物價偏高，屬大陸地區較貴的地方，現在兩岸交換學生，雙方物質，台灣與大陸沿海地區之物價相比，他們不下於台灣，也是大陸的經濟起飛的證明。
3. 又，大陸不斷的宣傳旅遊，常把旅遊與名勝、造訪古人住處等結合，以達到行萬裡路，勝讀萬卷書的功效。例如這一次我們去了陳白沙的故居，還有六祖惠能的故居等等。
4. 大陸方面的論文寫作之功力，其主要還是就大題目來發揮，其好處是見林，而不見得能見樹，亦是有其致廣大的一面；卻無盡精微的一面，然這是就平均水平而言，並非指大陸人的論文都大而化之。大也有大的好處，小也有好的質量。相對而言，台灣學者的精細度較夠。然而吾人擔憂的，台灣的哲學，若只是局限在幾位大師的身上，則有僵化的危險。
5. 大陸論文的寫作方式，有港台化的傾向，而台灣又是向歐美借鏡，大陸論文的水平，質與量都不斷的成長，其中大陸書，不斷的銷台，也因為較台灣便宜，故台灣的出版業有下降的趨勢。
6. 這次會議主題是嶺南文化，故常談到嶺南之人，如甘泉，陳白沙等人，甚至陳榮捷等人；又中央大學主要研究以宋明理學為主，而廣州中山大學主要以漢代學術為主，也因為中央大學常是楊祖漢老師的學生；而中山大學常是李宗桂老師的學生，故有此差異。而漢代的五經之學，於清代尊之，故有漢宋之爭的講法，故兩邊的學者，正可以對於漢宋之爭有一個討論與發揮，而最後亦有論文集的出版，可以有一個成果以說明之。
7. 又，大陸中山大學會議排得不會太緊湊，對於學者心情較為輕鬆，較台灣好一些，而吾人有次到山東開會，其會議太緊湊，以至於學者送醫等等，故吾人認為可以學習廣州中山大學的會議模式。
8. 至於吾人的論文，我也放在文中，做為赴大陸的心得報告之一。以上可以視為交流之心得；以下可以視為學術之心得。

二、研究成果

王船山論《中庸·首章》之性——以《讀四書大全說》為核心

蔡家和（台灣東海大學哲學系）

大綱：

本文對於船山論《中庸》之性做一解析，蓋《中庸》第一句話是「天命之謂性」，故性之一義在整個《中庸》裡占重要地位。吾人把題目鎖定在船山的《讀四書大全說》一書為主，而此涉及到朱子對於《中庸》的詮釋，而朱子之為理學，又言「性即理」，故論及《中庸》，無論是《中庸》原文，或是朱子的詮釋，「性」字都是重要概念。¹。船山在此脈絡下，談《中庸》的性義，有其自己的體會，一方面在架構上，接受了朱子的理氣二分、心統性情三分之架構；一方面又對於朱子的性義有不同的詮釋，此乃早年於《周易外傳》中，早有的體會。主要而言，有些義理是繼朱子學而來，而有些也不同於朱子，例如，船山論《中庸》之性，是專就人之性而言，而與朱子的理一分殊、人物同一性看法不同，因為萬物都分受此性理，故物有物之性，可見船山與朱子在此是不同的；且船山對於「率性」的看法，是要順人性之善，而不是順「生之謂性」，任性而為，為所欲為，此船山重人成之修德者而反對順任自然²；又船山論性，是為仁義禮智，此同於朱子，然船山建議以「仁義禮智之未發」來取代「喜怒哀樂之未發」，理由是，船山論性，性中有氣、有情，為能動義，與朱子的理乘氣機、性理是靜態是有不同。

關鍵字：

仁義禮智、喜怒哀樂、人性、中、率性、天人之際

一、前言：

吾人此文談船山的《中庸·首章》論性之義理，先對於資料之選取作一說明，先談參考的二手書，陳祺助教授曾有言：

而其本人〔船山〕論中和之說同樣曲折費解，罕見學者有專文論述。陳來教授大作〈王船山的《中庸》首章詮釋及其思想〉（上）（下）³兩篇是研究船山中和思想方面難得的專著。但在重要的關鍵地方，其說對船山中和思想的詮釋，並不貼切。⁴

¹ 吾人此意思是，《讀四書大全說》一書，是船山對於朱子學的反省，因為《中庸》一書，第一句談性；又朱子學也重性理，故性之一義，在此顯得非常重要。

² 當然程朱學也不是順任生之謂性，然程朱的一些舉例，常以順牛馬之性為例，故遭惹船山反感。

³ 此文本來刊於《鵝湖月刊》第343、344期。後出專書，在專書中合為一篇，見陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2004），頁76-105。陳來教授此文較早亦曾刊於《武漢大學學報》第55卷第六期，2002年11月，頁641-651。

⁴ 陳祺助：〈喜怒哀樂未或仁義禮智未發——關於陳來教授詮釋船山中和思想之商榷〉《鵝湖月刊》第377期（台北：鵝湖出版社，2006年11月），頁20。

吾人引此句話，主要談兩個意思，第一，陳祺助教授對於船山《中庸》論性之能動義，相較於陳來教授之文，陳祺助之文，較能合於船山義。⁵此吾人於第七節處說明。第二，陳祺助教授此段話，談到二手資料的問題，即船山論中和、論「性發為情」的論文不多。此第一與第二點，都顯示，即船山的天人之際——性⁶，不易理解。又第二點的意思認為，研究船山《中庸》中和問題的資料不多，吾人認為主要原因乃⁷，此船山四十七歲時的作品，思辨力甚強，思考很細，故不易讀；且讀此書《讀四書大全說》時，手邊常要有五、六本書一起比對資料，甚為費力，因為要懂《四書》本意，及朱子詮釋、朱子後學詮釋，及船山詮釋，有好幾重的義理要研究，故乏人問津。而吾人找到了少許這方面的作品⁸，可作為研究的二手參考書。⁹但還是誠如陳祺助教授所言，作品不算多。

於王船山的《中庸》學研究二手資料裡，較為深入仔細之文，吾人認為還是陳來教授與陳祺助教授之文。陳來教授一文，研究焦點放在《中庸》首章，而且主要是以《讀四書大全說》為主，而吾人此文，也鎖定在《中庸》首章，然吾人把文章再聚焦於首章裡對於「性」的看法，故就廣狹而言，還是有不同；而陳祺助教授一文，主要是針對陳來教授之文而來的反思，問題意識清楚，亦把焦點針對於「性發」還是「情發」的問題著手，與吾人的概念分析的方式不盡相同，然吾人還是非常肯認陳祺助教授之文之精闢分析。

吾人曾撰文談船山的《張子正蒙注》中的性義¹⁰，文中看出船山合天地之性與氣質之性，都稱之為性，都為人所共同的，而別於人人殊異之才。為此船山反對程朱的氣質與天地二分之性。然《張子正蒙注》是船山晚年作品，此時歸宗於張載，自然不同於程朱。但如今要討論者，其研究內容定在船山的《讀四書大全說》，此時船山四十七歲，¹¹此時船山接受朱子學的架構，用以反對心學，雖接受其架構，但並非完全接受朱子學。¹²故吾人在此有一想法，想看船山思想發展之演變過程，看其論性之義理

⁵ 其實在此爭勝負，其間的差距，亦是非常微小的，重點在於船山當時讀《四書大全》，架構是朱子學的架構，而就性理而言，受了朱子的影響有多大呢？陳來教授認為性只是應然之理，不活動，同於朱子；而陳祺助教授認為船山的性義，乃理氣合，故能活動，不同於朱子。此乃二人之區別。船山晚年的性義不同於朱子，這是顯而易見的，可參見蔡家和：〈船山《正蒙注》中對性的詮釋〉《台中：東海大學文學院學報，2010年，7月》52期，頁96—104。然此時（寫作《讀四書大全說》時）是船山中年時，是否與朱子論性不同呢？乃此文所要探討之處。

⁶ 船山言：「性者，天人授受之總名也。」《船山全書》（六）（湖南長沙：岳麓書社，1996），頁395。又言：「天人之際難言矣。」《船山全書》（十），頁1124。

⁷ 「然其著述，則大率為注疏體，往往隨文引義，因事顯理，既無系統嚴整、內容單純之代表性著作，足以據為貫穿全書之參考標準。」曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1983年），頁291。此乃曾教授對於船山學不易讀的理由之一。

⁸ 陳祺助認為談船山《中庸》的中和說的文章不多，誠然，但他當時是2006年，11月所言，如今有一些較新的作品，但嚴格言之，不算專文。

⁹ 例如周兵：《天人之際的理學新詮釋——王夫之《讀四書大全說》思想研究》（成都：巴蜀書社：2006年12月）。不過此書雖論及王夫之的《讀四書大全說》，但內容並未把中和問題析論之，而是綜合的談船山此書中對於心、性、理、氣的看法，即是把四書合著談，並非專論《中庸》。又有一篇文章，許寧：〈道心擴充與人性生成——簡論王夫之對《中庸》人性論的闡發〉《雲夢學刊》第25卷第6期，2004年11月，頁29—31。然此文過短，只有三頁，若扣掉中英文摘要後，更短。其中談《中庸》，亦未針對《中庸·首章》而發言，故稍泛了些，誠如標題，是為簡論。另有一篇，章啟輝：〈《中庸》辨正——王夫之的中庸觀〉《湖南大學學報》第14卷第2期，2000年6月，頁10—14。此文所討論的《中庸》，除了《讀四書大全說》外，還包括《四書訓義》。其中對於性發為情處，中和之處討論少，主要焦點放在未發之中與已發之中、時中，等等的中義，這些「中」均為體義之發揮。又中文界裡，論船山思想，最為完備一書，當屬曾昭旭教授的《王船山哲學》一書，其中亦討論到《中庸》，其重點放在「中庸大旨」與「人之天」上。對於性發為情處，論及較少。可參見曾昭旭：《王船山哲學》，頁174—182。陳祺助教授言，少見學者有專文論述，誠然，因為以上之文，嚴格而言，不算嚴格義的專文。

¹⁰ 可參見蔡家和：〈船山《正蒙注》中對性的詮釋〉《台中：東海大學文學院學報，2010年，7月》52期，頁85—112。

¹¹ 鄭富春：《王船山生死觀與其義理體系研究》（高雄：高雄師範大學中文系博論，96學年），頁198。

¹² 劉榮賢：「船山在六十七歲成《周易內傳》之前，其思想始終不離朱子的途徹，雖與朱子有一些差異，然船山早、中期著作及其思想皆針對朱子考索。」見劉榮賢：《王船山《張子正蒙注》研究》（台北：花木蘭出版社，2008），頁2。又周兵言：「我感到，說王夫之是堅決反對宋明理學的觀點失之於籠統。」周兵：《天人之際的理學新詮釋——王夫之《讀四書

(合天地與氣質之性)，是在晚年才形成呢？還是在四十七歲時，便已發展成形。依著吾人對於船山《中庸》首章看法的整理與歸納，吾人於結論處，試著回答此問題。

於第二節處，吾人先討論，船山《中庸》首章論性，特就「天命之謂性」與「率性」處，船山認為，此專就人性而言，無與於物性。

二、《中庸》言性，專就人而言

船山認為，《中庸》言「天命之謂性」，乃專就人性而言，在此船山雖然是就朱子的《四書》學作註解，但是船山有自己的看法，不同於朱子，因為朱子言「理一分殊」，天地之理，落於萬物上成就人性、也成就物性，如《易傳》所言「乾道變化，各正性命。」乾道所成就之性命，有人性、有物性，而且《中庸》除了言盡己性外，也言盡物性¹³。但船山卻不如此認為，其以自己的見解反對朱子的詮釋。船山言：

《章句》於性、道，俱兼人物說，《或問》則具為分疏：於命則兼言「賦於萬物」，於性則曰「吾之得乎是命以生」：於命則曰「庶物萬化繇是以出」，於性則曰「萬物萬事之理」。與事類言而曰理，則固以人所知而所處者言之也。其於道也，則雖旁及鳥獸草木、虎狼蜂蟻之類，而終之曰：「可以見天命之本然，而道亦未嘗不在是」，則顯以類通而證吾所應之事物，其理本一，而非概統人物而一之也。¹⁴

船山在此為了證成己義，用《四書或問》以反對朱子的《四書章句集註》，然其實都是朱子的作品，何以有些贊同、有些反對呢？因為船山認為《四書或問》的講法較接近他自己的看法。船山反對朱子於《中庸章句集註》的看法，因為其中言及性、道，都就人物兼談，但船山反對，因為他認為萬物雖能言有性，人有人性，物有物性，豈能言萬物都能率性而實踐此道呢？¹⁵故船山認為要依於《或問》，而不能依於《章句》，《或問》言命時可以就萬物談，因萬物都從天命而來，但言性時，只就人性言，其中言：「吾之得乎是命以生」¹⁶，主詞是「吾」，則表示是就人而言，而不兼物；又《或問》談性時言：「萬物萬事之理」，物與事連言，船山認為，事是就人如何對待物而言，故重點還是談人性。然《或問》裡，不只談人性，也談物性，例如《或問》裡談及草木、虎狼蜂蟻等，船山又如何解釋呢？船山認為，此乃用來證吾所應之事物¹⁷，故《或問》所言「可以見天命之本然，而道亦未嘗不在是」。此船山的解釋是，道即在於事物上，然此事物是就人面對事物時，如何處之，以依於道理而言，故物性等也都收攝在人身上而言，船山以此論證《中庸》論性，是就人性而言。

大全說》思想研究》，頁15。此意思吾人肯定之，即王船山對宋明理學（包括程朱學）有繼承之，有修正之。

¹³ 「能盡人性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育。」朱子《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1984），頁32。

¹⁴ 《船山全書》（六），頁455。

¹⁵ 船山言：「《章句》『人物各有當行之路』，語自有弊，不如《或問》言『事物』之當。蓋言『事物』，則人所應之事、所接之物也。以物與人並言，則人行人道，而物亦行物道矣。即可云物有物之性，終不可云物有物之道，故經傳無有言物道者。此是不可紊之人紀。」《船山全書》（六），頁460。此意思是認為《中庸》所言之物，還是就人面對事物如何處置的意思，而不是物有物之獨立當行之路，不與人相關。故《章句》所言有弊，而當依於《或問》。因為我們雖可言物性，但能言物道嗎？物自能修道嗎？物能贊天地之化育嗎？故船山認為《中庸》首章論性，重人性，而不是談物性。

¹⁶ 《四書或問》：「吾之得乎是命以生而莫非全體者，性也。」朱子：《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001），頁46。

¹⁷ 《或問》：「此先明性、道、教之所以名，以見其本皆出於天，而實不外於我也。」朱子：《四書或問》，頁46。此朱子之言深得船山之心。

船山重人性、人成的意思很明顯，於注〈西銘〉處，言：「則人皆天地之生而父母特其所禪之幾，則人可以不父其父而父天，不母其母而母地。」¹⁸船山深懼人只談天道，而不責於人成，則為釋氏之真如緣起。¹⁹然船山注〈西銘〉是晚年作品，而如今船山為中年，其晚年的重人成的意思，如今有之，船山言：

董仲舒對策有云「天令之謂命」，朱子語本於此。此實求之，董語尤精。令者，天自行其政令，如月令、軍令之謂，初不因命此人此物而設，然而人受之以為命矣。令只作去聲讀。若如北溪所云「分付命令他」，則讀「令」如「零」，便大差謬。人之所性，皆天使令之，人其如傀儡，而天其如提弮者乎？²⁰

船山在此以字義的詮釋，証成己意，船山認為此「令」字，乃天自行其政令，而領受者在人²¹，人受之以為命矣，故重點還是在於人成²²。若如《北溪字義》所言，令是使令的意思，則人作為傀儡，而天者，背後操控者，則人道的努力將是假，因為是命定論，人只是傀儡，人的自由意志為假，人只是按天的意旨而行事，所行所事，早在命定中，人義不成，所做所為都是天道決定。²³然宋明儒者，談天人合一，既有天道的意志決定，又有人道上的努力，此二者，到底以誰為首出呢？兩者互相衝突時，又以誰作主呢？此問題如同西方的上帝論一般，既然人為上帝所創，而人又能違反上帝，到底是人作主還是上帝作主呢？此天人之際難言矣，天人的問題，留待第三節談論之。在此船山所要強調的是，重人成的義理²⁴，故於《中庸》論性、論道時，船山亦視之為言人性，而非物性，縱有物性，亦是關連於人性而發言，船山言：

天命之人者為人之性，天命之物者為物之性。今即不可言物無性而非天所命，然盡物之性者，亦但盡吾性中皆備之物性，使私欲不以害之，私意不以悖之，故存養省察之功起焉。²⁵

此船山面對《中庸》所言「盡物之性」解決之道；從天命而言，乾道變化，各正性命，然一旦言性、言道，只有人能盡性，物不能。至於《中庸》所言的盡物之性，船山之重人性，又如何面對之？船山認為此物性亦是關涉於人用而言，如同孟子言「萬物皆備於我」，重點亦不是言萬物，而是從人的體會上，反身而誠，以處事於萬物，依此人涵養省察，以存心養性，讓物各付物；然物各付物，還是在人的觀點下而言，人不以私欲、私意害之，則人當處事物之道則能得正。

¹⁸ 《船山全書》(十二)，頁351。

¹⁹ 「而與釋氏真如緣起之說異而且同。」《船山全書》(十二)，頁351。此是指講法不同，而內容一樣，即只事其天地父母，如同只關心形上緣起，則與佛學相似，與儒家不相似。

²⁰ 《船山全書》(六)，頁454。

²¹ 船山言：「《章句》言『命猶令也』。小註朱子曰：『命如朝廷差除。』又曰：『命猶誥勅。』謂如朝廷固有此差除之典，遇其人則授之，而受職者領此誥勅去，便自居其位而領其事。以此喻之，則天無心而人有成能，審矣。」《船山全書》(六)，頁454。此處船山依著對命的定義，認為朝廷固有此命，而領命者在人，故《中庸》論性是重人成。

²² 此可參見林安梧：「天地乃是人之天地，是人所詮釋的天地，而且人參贊此天地宇宙之生化而創造了歷史文化。」見林安梧：《王船山人性史哲學之研究》(台北：東大圖書公司，1991)，頁19。又可參見施盈佑：「要言之，王船山《詩廣傳》的義理闡釋，確實給予人道不少關注。其二，『誠之者，人之道也』的申明，往往直接或間接地針對著那些依恃天者。」見施盈佑：〈王船山詩廣傳義理研究——以由用證體之情論人道的豁顯〉《興大人文學報》第四十二期(2009年3月)，頁18。《詩廣傳》乃船山54歲作品，於65歲重訂，可以算是晚年作品。

²³ 墨家談〈非命〉，亦有相同的看法，即墨子反對一切都是命所造成，而無人的自由意志決定。參見《墨子·非命》。

²⁴ 船山雖重人成，然於古籍之詮釋中，亦有不少天的看法，船山如何面對又有天，又有人呢？其實是天人合一，談天時亦不離於人，是人之天。船山以此消融天人各為主宰的矛盾。

²⁵ 《船山全書》(六)，頁455-456。

船山又舉例以證成己意，其言：

帝堯之時，洪水未治，所謂天下之一亂也。其時草木暢茂，禽獸繁殖，則為草木禽獸者，非不各遂其育也，而聖人則以其育為憂。是知不切於身之萬物，育之未必為利，不育未必為害。達而在上，用於天下者廣，則其所取於萬物者弘；窮而在下，用於天下者約，則取於萬物者少；要非吾身之所見功，則亦無事於彼焉，其道一也。²⁶

船山舉《孟子》的例子，²⁷用以說明聖賢之書所言之性，特就人性而言，若言物性，也是要切於吾人之身而言，否則，若只是養育了萬物，反而吞食了人，育養萬物而人的生存空間遭到侵食了，豈是聖人之意呢？以此言之，船山認為《中庸》論性，是就人性而言，此同於孟子論萬物，還是先親親、仁民而後愛物，雖然見牛不忍殺，但本末先後，還是以人為先。²⁸然這種講法是人類中心主義嗎？當然這不是以人類為主而傷害、宰制萬物，而是在人的不安不忍之心中，以推己及人的方式看待萬物，萬物亦收攝在人性之下而觀之。故「天命之性」就人性而言，「天地位萬物育」也就人而言，否則禽獸育養，正好率獸食人、傷人，這是孟子所反對的，船山也反對。

既然《中庸》論性，以人性為主，故格物窮理，所窮達之性理，亦是關連吾人之切身而言，若是無關於吾人切身者，亦不用窮格之，依此，船山用此以批佛學，甚至也改正朱子學。可進到下一節論之。

三、用儒家之性善批評異端

儒家論性，有所謂「釋氏本心，聖人本天」之言，此伊川之言，朱子奉行不已。聖人本天者，天理也，性即理，故性是實理，而不是佛教的空理；性是實性，也不是無自性、性空。故船山依此反對禪學的貓狗有佛性的講法，其言：

反之於命而一本，凝之為性而萬殊。在人言人，在君子言君子。則存養省察而即以盡吾性之中和，亦不待周普和同，求性道於貓兒狗子、黃花翠竹也。固當以《或問》為正，而無輕議藍田之專言人也。²⁹

船山認為《中庸》談的是人性，故《中庸》原文裡，常就人道、君子之道而發言，若無干於人性的話，此是否還要窮格之呢？船山認為不用，依此，反對禪宗的貓狗有道之講法，不用如此大廢周章的把人與物等同之，認為都有道，故都要研究之。此船山於《大學》談〈格致補傳〉處，亦曾批評之，其言：「若遇一物而必窮之，則或如張華、段成式之以成其記誦詞章之俗儒，或且就翠竹黃花、燈籠露柱索覓神通，為寂滅無實之異端矣。」³⁰此乃認為佛家無實的道理，不需窮索之，本亦是懷疑朱子的「天下之物莫不有理」而來。亦是說朱子在《中庸》所關心者，為人性與物性，故於《大學》處認為，窮理的方向也是人性、物性都要窮格之。然船山認為，異端無實之物不用窮格，而詞章之學無益於身心亦

²⁶ 《船山全書》(六)，頁475。

²⁷ 「當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汎濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖；五穀不登，禽獸偏人；獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火；益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。」《孟子·滕文公上》。

²⁸ 此如同孔子見馬房失火，先問人，不問馬。

²⁹ 《船山全書》(六)，頁457。

³⁰ 《船山全書》(六)，頁408。

不用窮格，故可見船山認為《中庸》重在人性，故窮格者，以人性為主，依此批異端。³¹異端錯在哪裡呢？第一，所窮之理為空理，第二，無干於人性³²。故船山總結認為要以《或問》為主，因為《或問》言物，是就事物而言，是指人如何面對事物處置之，故主詞總是就人而言。且《或問》裡，呂氏藍田（與叔），亦認為《中庸》論性就人而言³³，此為船山欣賞。船山所懼者，離人而言天，離人而格物，所謂事奉緣起之父母而不知事奉人道之父母，此於〈西銘〉注中，非常明顯。此乃船山重氣、重人成之思想，此同於船山注《大學》中，亦認為好樂、恐懼等情之不可無。³⁴

又船山於論「中」時認為，「中者，性也。」³⁵船山言「中」時，認為過與不及之人，皆有此中體，因為性善者，人人有之，依此批評異端之學，其言：

抑是中也，雖云庸人放其心而不知有則失之；乃自夫中節者之有以體夫此中，則下逮乎至愚不肖之人，以及夫賢知之過者，莫不有以大得乎其心，而知其立之有本；（唯異端以空為本，則竟失之，然使逃而歸儒，居然仍在。）……此延平性善之說所以深切著明，而為有德之言也。³⁶

此性善、未發之中，人人有之，人性固有之，是有所保證的。雖《孟子》言「放其心而不知求」，乃其不知求，但還是本有其性，甚至賢者過之、愚者不及者，其性還是善，如朱子所言：「道不可離，人自不察，是以有過不及之弊。」³⁷縱是不察，不可說它不存在。而唯異端失其性善，以其為性空也，無自性也，而不知其為民之秉彝。故性善人人有之，唯佛教空其性，無自性，而為緣起性空，無所謂性善，因為性是因緣所生，非為定性之善，此乃儒佛之辨。

然在此必須面對一個問題，即船山曾言：

程、朱二先生從《戴記》中抽出者一篇文字，以作宗盟，抑佛、老，故隨拈一句，即與他下一痛砭，學者亦須分別觀之始得。子思之時，莊、列未出，老氏之學不顯，佛則初未入中國。人之鮮能夫中庸者，自飲食而不知味；即苟遵夫教，亦杳不知有所謂性道，而非誤認性道之弊。子思於此，但以明中庸之道藏密而用顯，示君子內外一貫之學，亦無暇與異端爭是非也。³⁸

此一段船山認為程朱借題發揮，用以反對佛老之不依於「中」，不知人之有性善。但船山認為，《中庸》

³¹ 朱子言：「俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用；異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。」朱子《四書章句集注》（台北：鵝湖出版社，1984），頁2。朱子在〈大學章句序〉裡，亦左右批兩種異端，似與船山相同。吾人認為就反對異端而言，朱子與船山是一致的，但就儒學內部而言，船山進一步反省《中庸》言性是就人而言，與朱子還是有不同。亦是說格物若連無干於人的物也格之，船山反對，但格物若如船山自己的詮釋，則船山贊成，船山的格物是知，但知中有行，行中有知。（船山言：「致知格物亦有行，誠意以下至平天下亦無不有知。」《船山全書》（六），頁409。）如此的格物是不用反對的。因為窮格物理也是為了行而鋪路，面對事物有其當行之路，這是與人相關的。

³² 異端之無干於人性者，亦研究之，如貓狗有佛性之說。而朱子認為物性亦要窮格之，在船山也批評之，也可說是儒者之異端。因朱子的理一分殊，理氣論，即事言實理，而佛教，即事言空理，佛學於任何法都有空理，都可研究，而朱子於任何理都有實理，都要窮格之。此為船山反對，認為是關連於人性的物理才要研究之。

³³ 「呂氏為己、為人之說，如何？」見朱子：《四書或問》，頁45。「率性之謂道，則四端之在我者，人倫之在彼者，皆吾性命之理，受乎天地之中，所以立人之道，不可須臾離也。」石塾編，朱子刪定：《中庸輯略》，引自《文淵閣四庫全書》第198冊（台北：台灣商務印書館），頁565。此意思看出呂氏的意思，率性之性，乃就吾、就人而言。

³⁴ 「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，非若後人之逐句求義而不知通。」《船山全書》（六），頁419。船山重氣，重人倫，不廢情，以性正情便可。若排除了喜怒哀樂，則不是實學，而是異端。

³⁵ 「所謂性者，中之本體也。」《船山全書》（六），頁458。所謂性，即是中，即是本體也，此乃性發為情的講法，順朱子而來。

³⁶ 《船山全書》（六），頁472。

³⁷ 朱子《四書章句集注》，頁19。

³⁸ 《船山全書》（六），頁457。

寫作之時，子思時所處時代於孔孟之間，老氏之學不顯，莊子未出，因為《莊》、《孟》約為同一時代，列子亦未出，列子可能是魏晉時的偽書，佛學更是未傳入中國，故可見子思子所面對的問題是人鮮能中庸，愚夫愚婦日用而不知，賢者過之、愚者不及的問題，而不是用來與佛老之異端論辯，此相當明顯。故認為程朱乃就題發揮，非子思子原來作《中庸》的問題意識。然此面對一個問題，即吾人上文不斷的引船山《中庸》解，以證成船山認為中庸之性善，正足以反對異端，而如今，船山又認為《中庸》不是用來反對異端，此出現矛盾，有二種可能，或是船山自己的矛盾，或者吾人錯釋船山，以致自相矛盾。吾人面對此問題的回答是，船山的意思是，《中庸》原意是面對賢愚不肖，過與不及，愚夫愚婦的問題是沒錯，即子思子未曾思考面對佛老的問題；然《中庸》思想的發揮，時代上的意義，如朱子面對佛老，船山時亦面對佛老，則船山認為以中庸精神，原意不是抗衡佛老，但若懂得中庸，亦足以辯佛老之不知大本（中體），故達道亦失也。故吾人認為船山並未矛盾，而且這裡前後所抄之文，都是船山的話，不至於自相矛盾。

接下來，吾人談《中庸》裡的「率性」義。

四、《中庸》首章重點在「修道」不在「率性」

船山之釋《中庸》，重人性、人成，故於「天命之謂性」等三句，船山認為結穴於修道處，亦是重人倫教化³⁹，而重點不是放在「率性」上，甚至若言率性亦是就人性而言，而不當言物性，若此物性無干於人的話，非《中庸》所重視。而在《中庸輯略》裡，程子對於《中庸》前三句之文，有如此陳述：

告子云「生之謂性」則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中卻須分別牛之性，馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。「天命之謂性，率性之謂道」者，天降是於下，萬物流形，各正性命者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛之性，又不為馬底性。此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？「修道之謂教」，此則專在人事，以失其本性，故修而求復之，則入於學。若元不失，則何修之有？是由仁義行也。則是性已失，故修之。「成性存存，道義之門」，亦是萬物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生為道。⁴⁰

程子對於「生之謂性」並不直接反對，似與孟子不同，然其實程子是對於「生之謂性」做一個創造性的詮釋，此生者，「生生不已」的意思。吾人認為此段文字應該是明道的意思，因為明道有言：「『天地之大德曰生』，『天地絪縕，萬物化醇』，『生之謂性』，萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。」⁴¹明道以天地大德之生來詮釋生之謂性，認為告子在大原則而言，生生之性下是無誤，小細節上還是有誤，因為無法區分人性與馬性。然吾人引此文，重在此文對於《中庸》前三句的詮釋，因為明道認為此是就人物而言，而船山認為性是特就人而言，故有不同。於是明道解「率性」為循性，馬則順其馬性，牛則順其牛性，此與明道所建立的理學，所謂的服牛乘馬之說⁴²是一致的。然此意思與船山重人成、重人性的意思不同，故船山批評之，其言：

³⁹ 船山認為人性固有，也認為後天要修為，故先天、後天義都取，此可參見潘小慧〈從王船山的本體論看其人性論〉，《哲學與文化》第20卷，第19期，（1993年9月），頁932。

⁴⁰ 《二程集》（一）（台北：漢京文化事業，1983），頁29-30。亦可參見石塾編，朱子刪定：《中庸輯略》，引自《文淵閣四庫全書》第198冊（台北：台灣商務印書館），頁563。此二書皆未言程子是大程還是小程。船山抄出此段時亦未言之。

⁴¹ 《二程集》（一），頁120。此為卷十一，為明道所言。

⁴² 《二程集》（一），頁127。此為卷十一，為明道所言。

至程子所云馬率馬性，牛率牛性者，其言性為已賤。彼不可云非性，而已殊言之為馬之性、牛之性矣，可謂命於天者有同原，而可謂性於己者無異理乎？程子於是顯用告子「生之謂性」之說，而以知覺運動為性，以馬牛皆為有道。⁴³

船山認為程子用牛馬之循性來談《中庸》的率性之道，所言低下，而不是人禽之辨裡，高等的人性。動物之性也是性，牛有牛性，馬有馬性，此性都源自於天命之性，然卻不可混人性與牛性為一，此孟告之辨中，孟子對於告子的批評。而在此程子把率性視為人物混，船山認為此是告子的「生之謂性」的講法，而且程子自己原文裡，對於告子的生之謂性，亦維護之，讓人有一種感覺，即明道似同於告子，而不似於孟子。然吾人上文說明道是一種創造性的詮釋，而並非同於告子。但在此船山因為明道無分於人性與物性，而視明道是一種「生之謂性」的講法。「生之謂性」，在朱子而言，批之不遺餘力，即以氣為性，而談不及真正之理。朱子以此視心學、禪學、告子、上蔡等人都是以知覺為性，作用見性，所見之性，氣性也，不是性理也。此一段文，船山認為重點在於，「率性之謂道」中的率性，只有人能率性，因為人才能談正道，物無所謂道可言。其實某方面而言，可以說船山是較合於孟子，因為孟子講人禽之辨，故孟子講性善是就人性而言，故船山認為中庸談性，也是就人性而言。這些經典都是重人性義，而物性不是重點。但到了朱子的理一分殊的講法，萬物都有理，都要格物窮理，故物性亦有理，亦要窮格之，不可廢，於是從重人性之義，變成了人物混，與孟子不相似。在朱子而言，人性、物性之區別，是因著氣質的不同，而所顯之理之表現多寡不同所致，至於本然之性，則是一樣。但若依於船山之詮釋，縱是《易傳》的「乾道變化，各正性命」，還是要以人為標準；如同孟子的「萬物皆備於我」，物性亦是為人性鋪路，故重點、主詞都是人，而不是物。

船山反對生之謂性，反對籠侷混人物為一性，此與晚年的見解是一致的，晚年順著張子之說，反對告子，張子言：「以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。」而船山詮釋言：「知覺運動，生則盛，死則無能焉。性者，天理流行，……曰性善者，專言人也，故曰『人無有不善』，犬牛之性，天道廣大之變化也，人以為性，則無所不為矣。」⁴⁴從船山對於《正蒙》的詮釋看出，船山晚年時與中年著《讀四書大全說》時是一致的，晚年時認為告子的「生之謂性」，是以知覺運動為性，而真正「性」者，不只是氣質之性，而且是仁義禮智之性。晚年這時也認為孟子的性善是專就人而言，既然是專就人而言，就要區別人禽之辨，不可混人性物性而為一性。而中年注《中庸》時，亦是相同的看法，雖然《中庸》說性，不見得同於《孟子》，然船山的四書學是一致的，故孟子的性善是就人性而言，《中庸》的天命之性也是就人性而言，以此，其實與朱子的詮釋，稍有不同，朱子依於程子，論性是指人物之性，於《章句》處言：「人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」⁴⁵這句明顯是詮釋「率性之謂道」，故其就性而言，取程子之說，就人性、物性言。除此之外，朱子於註《孟子·生之謂性章》時言：「人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？」⁴⁶此意思是在程朱的理一分殊義理下做成的詮釋，因為理一分殊，故萬物都分受此理，性即理也，然人之氣稟佳，較能表現出此性理，而物之氣稟昏，只能表現出一點性理。朱子依著理一分殊這種看法，故言性時，常就人性、物性齊言，《大學》格物，也要格物性，《中庸》率性，也率人、物之性。船山這時的理論

⁴³ 《船山全書》(六)，頁456。

⁴⁴ 《船山全書》(十二)，頁126。若把船山論性，前後一致來看，則此段船山的意思是，循性不能只是循自然之性，如氣性的清濁厚薄，如愚人之不移，順其愚性而為所欲為，此非船山能接受；而是要循人性本善之性，此性乃理氣合，故有仁義於其中，而食色也不妨，然要以大體為主，若只是動物之性，而沒有人性、理性，則人淪為禽獸，則何所不為？

⁴⁵ 朱子《四書章句集註》，頁17。

⁴⁶ 朱子《四書章句集註》，頁326。

架構，雖然從朱子學而來，但還是與朱子學有些微不同，亦是說船山論性要談人禽之辨，人性、物性不同，而朱子學當然可以詮釋人禽之辨，然依於理一分殊，理就是仁義之性，人性、物性都從那裡來。船山此舉，反而下開清代乾嘉之說，而終於別於朱子學。

最後，可看船山之如何論辨「率性」是順任人道之當然以修道，而不是放任自然，其言：

故程子曰：「世教衰，民不興行」，亦明夫行道者之一循夫教爾。不然，各率其性之有而即為道，是道之流行於天下者不息，而何以云「不明」「不行」哉？不行、不明者，教也。教即是中庸，即是君子之道，聖人之道。⁴⁷

在此船山覺得程子的「世教衰，民不興行」用以形容《中庸》的義理，非常恰當。因為世教衰，所衰者，教也，教指的是後天的學習，前面我們說船山思想，認為天性本然為善，但也要後天的修為，此意思到了晚年注《正蒙》時，還是如此，張子言：「性未成則善惡混，故亶亶而繼善者，斯為善矣。」船山注：

蓋才雖或偏，而性之善者不能盡揜，有時而自見，惟不能分別善者以歸性，以偏者歸才，則善惡混之說所以疑性之雜而迷其真。繼善者，因性之不容揜者察識而擴充之，才從性而純善之體現矣，何善惡混之有乎！⁴⁸

此意思對於船山論性的先天性與後天性詮釋的很清楚，即性一定是善，而且是先天本有，但先天本有，卻要後天擴充之，否則性只是潛存，性總是未成。然這是晚年的看法，此看法於《讀四書大全說》中已有之，從上文引程子一段中，看出船山認為《中庸》重點在於修道之教，而不是率性，縱是率性，率性的詮釋也不是程朱的人順人性、馬順馬性的意思。船山認為若依於程朱的講法，則《中庸》之道很容易實現，因為人物各率其性亦不難，牛順牛性，人順人性，人性有清濁厚薄，愚人順其愚人之性而不移，此豈是先秦儒家論性的意思呢？而且《中庸》之書認為，「道之不行，已知之矣。」愚人順性，此道豈不行？反而應該說易知易行，但《中庸》說「中庸不可能也」。這意思是，若順著程朱的解釋，船山認為將與《中庸》原意不合，因為《中庸》認為道之難行難知，而程朱的率性是順任生之謂性的講法，是不難的，故可見，程朱的講法以詮釋《中庸》是有問題的。那麼該如何詮釋才合原意呢？船山認為，第一，率性是率人性善之性，不是率「生之謂性」。第二，除了率天生本有之性外，還要有後天之修為以成性，這與孟子的講法是一致的，因為孟子認為人之本性是善，但還要有後天之修為以擴充之。⁴⁹

故船山認為《中庸》所談的是中庸之道、君子之道、聖人之道，物無與焉，物不能成道，主詞是君子，是聖人，談的是人性，而且人性不只是重本有義，還重後天學習義、教導義。

五、天人之際

有學者認為，船山思想之重點，正是究天人之際，⁵⁰天人之際的研究的確是船山思想的重要課程。《中庸》談天命，又談落於人性之中，正是指天人之際。然船山晚年《張子正蒙注·序》正有這個意

⁴⁷ 《船山全書》(六)，頁458。

⁴⁸ 《船山全書》(十二)，頁110-111。

⁴⁹ 對於孟子論性認為要有先天本有與後天之完成義者，張子，船山，還有戴震，都如此認為之。

⁵⁰ 「筆者在本研究中將嘗試以司馬遷的『究天人之際，通古今之變。』一語來概括山學的精神。」參見賴文遠《論船山氣論思想在天人、歷史之學上的開展與特色》(中央大學哲學研究所博士論文：2008)，頁3。

思，船山言：

或疑之曰：古之大學，造之以《詩》《書》《禮》《樂》，迪之以三德六行，皆日用易知簡能之理。而《正蒙》推極夫窮神、知化、達天德之蘊，則疑與大學異。子夏曰：「有始有卒，其惟聖人乎！」今以是養蒙，恐未能猝喻而益其疑。則請釋之曰：……至于東周而邪慝作矣。故夫子贊易而闡形而上之道，以顯諸仁而藏諸用，而孟子推生物一本之理，以極惻隱、羞惡、辭讓、是非之所繇生。《大學》之道，明德以修己，新民以治人，人道備矣，而必申之曰「止於至善」。不知止於至善，則不定，不靜，不安，而慮非所慮，未有能得者也。故夫子曰：「吾十有五而志於學。」所志者，知命、耳順、不踰之矩也；……故可引而不發以需其自得。⁵¹

這意思認為，大學之道都是人倫日常、易知易從之學，若以此為標準，則《正蒙》所言，與先秦儒學有異了，因為《正蒙》一開始便談天道、談易道。而船山為張子解釋，其認為，其實《正蒙》談天人之際，而且在先秦就是如此原意了。因為《大學》雖從簡單人倫入手，但還是要止於至善，此至善於船山理解，便是天道性命之學；又孟子從情善推性善，此性善還是理一分殊中由天理而來，故孟子學也是談天理；孔子十五歲所志之學，便是知天命之學。故船山認為先秦之典籍便是談天人之際，只是引而不發，其中的精神要仔細體會，便可知孔孟精神亦是談天人之際。如今《中庸》亦是談天道性命相通之學，性發為情，中發為和，大本達道，體用關係，在船山而言，更是言天人之際。只是，船山學重氣，此天道是不離於人道，即氣言道，即氣言體⁵²，非離人而言天，此從上文，船山談《中庸》之性是重人成的意思可知，故船山也是言天人之際，與朱子的超絕之天的意思不甚相同。⁵³

依於上文之說明，吾人可以進到船山《中庸》處對於天人之際的看法。船山言：

者一章書，顯分兩段，條理自著，以參之《中庸》全篇，無不合者，故不須以「道不可離」為關鎖。(十二章以下亦然。)
「天命之謂性」三句，是從大原頭處說到當人身上來。「喜怒哀樂之未發」二句，是從人心一靜一動上說到本原去。唯繇「天命」、「率性」、「修道」以有教，則君子之體夫中庸也，不得但循教之迹，而必於一動一靜之交，體道之藏，而盡性以至於命。唯喜怒哀樂之未發者即中，發而中節者即和，而天下之大本達道即此而在，則君子之存養省察以致夫中和也，不外此而成「天地位、萬物育」之功。是兩段文字，自相唱和，各有原委，固然其不可紊矣。⁵⁴

這一段認為，《中庸》首章分二段，前者從天命講到人道，而後者從人的喜怒哀樂，講到大本達道。理由是前一段有三個「之謂」，後一段有兩個「謂之」⁵⁵，然船山如此言之，是認為朱子的講法有誤，因

⁵¹ 《船山全書》(十二)，頁9-10。

⁵² 此可參見曾昭旭教授的看法，其以「即氣言體」之意思，描述船山學，吾人甚為肯認。參見曾昭旭：《王船山哲學》，頁325-354。

⁵³ 朱子的天與人，理與氣，不離不雜，本不該說朱子言天理只有超越義，然朱子學之二分，甚於船山學，故朱子的超絕義較重。

⁵⁴ 《船山全書》(六)，頁467。

⁵⁵ 「章首三個『之謂』，第四節兩個『謂之』是明分支節處。」《船山全書》(六)，頁466。此所謂第四節，乃船山依朱子中庸章句集註，把首章分五節，第一節從天命之謂性起，第二節從道也者不可須臾離也起，第三節從莫見乎隱起，第四節從喜怒哀樂未發謂之中起。又船山的看法，可與戴震相比較，戴震認為：「古人言辭，之謂，謂之有異，凡曰之謂，以上所稱解下，如中庸天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教，此為性道教言之，若曰性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者，修道之謂也，易一陰一陽之謂道，則為天道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也，凡曰謂之者，以下所稱之名辨上之實，如中庸自誠明謂之性，自明誠謂之教，此非為性教言之，以性教區別自誠明，自明誠二者耳，易形而上者謂之道，

為朱子認為：「右第一章。子思述所傳之意以立言：首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極。」⁵⁶然而朱子的首章三分，其實也不是什麼大錯，只是船山認為自己把首章二分的讀法更好，因為前段由天講到人，後段由人講到天，正是所謂的天人之際，而船山晚年歸宗於張子，張子的名言，所謂的天人合一，此船山中年時已經著手注意之了。

船山認為《中庸》首章便是天人合一之學，故不須以「道不可離」為關鎖，此反對朱子之說，朱子於首章注重「道不可離」一句，於《中庸·十二章》處，又重申一次：「右十二章。子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也。」⁵⁷而船山認為「天命之謂性」是從大原頭說到人身上；喜怒哀樂一段是從人心一靜一動處說到本原，是為天人之學，故吾人修道以成教，如何修之呢？循天命之下貫之性處體會亦可，此從天講到人，但由人以合天亦可，故可於喜怒哀樂處以盡心知性知天。然此天人之際不容易體會，船山重氣之思想⁵⁸，認為「天下之大本達道即此而在」，即要體會天，即此中和而在，即此喜怒哀樂之發與未發處體會，非離此以體會之。故即人以言天，非離人而體天，故《中庸》言：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。」⁵⁹

船山天人之學，即人以言天，即氣以言道，這意思很重要也很明顯，於下一段，看得更明白，船山言：

乃前段推原天命，後段言性道而不及命，前段言教，而後段不及修道之功，則以溯言繇人合天之理，但當論在人之天（性），而不必索之人生以上⁶⁰，與前之論本天治人者不同。若夫教，則「致中和」者，固必繇乎修道之功，而靜存動察，前已詳言，不必贅也。（《章句》為補出之，甚當。）⁶¹

船山認為「天命之謂性」是前一段，從「喜怒哀樂」起是後一段。前段論及命、性、道、教等，而後段由人推原到天，談性發為情，談中和，中者性也，和者情也，故只及性道，不及命。又其認為前段言教，因為言戒慎恐懼、言慎獨，此為教；後段未言及修道之功，因為前段談過了，不再重覆。後段所言，人合天之理，故當論人之天，而不是只有天之天（離人之天），所謂人之天，即以人性善上努力，求合於天理。船山晚年合於張子的天人合一，其實也是以人合天，因為只有聖人能合於天，一般人只有努力以希聖希天，船山於晚年的《周易內傳》言：「故人之於道，唯有不足，無有有餘；唯有不及，無有太過。盡心乃能知性，止至善而後德以明、民以新，故曰『聖人，人倫之至。』」⁶²從這一段看出船山晚年的以人合天的意思，而在此船山之重人成、重人性，正是也要以人合天，不能依恃吾人之性本出於天而不努力；若無後天之努力，潛存之性將永為潛存，而人離天也。除此之外，這一段認為，不必索之於人生以上，亦是說船山的人之天，即是吾人努力盡心存性，即此人道之盡，即是天道的展

形而下者謂之器，本非為道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。」《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁288。船山開始重視「之謂」與「謂之」的不同，到了戴震，認為「之謂」以上解下，如以「天命」來解釋「性」；而「謂之」者，例如以中與和辨別發與未發。

⁵⁶ 朱子《四書章句集註》，頁18。

⁵⁷ 朱子《四書章句集註》，頁23。

⁵⁸ 船山重氣思想，與晚年亦如此，其解易學「用九，天德不可為首也。」言：「天無自體，盡出其用以行四時、生百物，無體不用，無用非其體。」《船山全書》（一），頁58。此不言超越之天，而即用言體，即氣言道。

⁵⁹ 《中庸·第十三章》。

⁶⁰ 「先儒之言性情者，大略性是體，情是用；性是靜，情是動；性是未發，情是已發。程子曰：『人生而靜以上不容說，纔說性時，他已不是性也』，則性是一件懸空之物。」黃宗義：《黃宗義全集》，第一冊，（杭州：浙江古籍出版社，2005年）頁136。在此黃宗義反對程朱的求性於人生而靜以上，同樣地，船山亦反對程朱。黃宗義與王船山，二人同有重氣思想，反對離人求天。

⁶¹ 《船山全書》（六），頁468。

⁶² 《船山全書》（一），頁68。

現，而不是離人以言天，亦不是只言天之天，而廢人倫。亦是說船山認為前段從天命講下來，故以天治人，天作為標準，而人道奉行之；後段談中和，談性情之德，談人之天，盡人道以成就天道，天人不可言二，此所謂人之天也，此所謂盡性之學也。即所謂的天不離人，此重氣思想也，也責人成。

而第二段之所以言不及教，乃因為前面談涵養省察，言戒懼恐懼，故不再重覆，雖不重覆，不是不用涵養省察，故其盛贊朱子補出此意，朱子於《中庸章句集註》言：「此學問之極功、聖人之能事，初非有待於外，而修道之教亦在其中矣。」⁶³朱子此段是詮釋「喜怒哀樂」後的一段，朱子認為修道之教亦在其中，亦是說，雖其未備言之，然這意思前面談過了，其中當然有修道之教的意思，因為這裡談性發為情，談人之天，當然是要修道，而不可恃其本有而不努力。故船山認為朱子此註，正合他意。

六、中者，性也

前面談到，首章分為二部分，前者談天命之謂性，後者由未發之中開始到章末，此二段之關連何在呢？船山認為：「所謂性者，中之本體也；道者，中和之大用也；教者，中庸之成能也。」⁶⁴在此船山先對於首章前三句做一定義，所謂性者，中之本體，性即是中，是中體。道者，未發以前之能成用也，所謂性情之德的表現；教者，即中體之發用，而引導人把性中之善成就出來。船山如此定義天命之性，此人性是善，即是未發之中，故前後二段便有相連，因為前段談天命之性，後段言未發之中，性就是中，故能關連起來。此意思是同於朱子，朱子早年亦是對於中和問題作一考究，故有中和舊說與新說，中和之說，談的是未發與已發，也是性發為情之說。朱子的中和新說裡認為：「然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體而寂然不動者也。」⁶⁵朱子在此的意思是，未發時為靜，稱為寂然不動，此所謂中，此中直指其體，所謂的一性渾然，道義全具。這與船山認定「中是性」是一樣的。

然儒家之經典談中、談性，而佛學明心見性，亦曰中道觀，卻為船山所否定，船山認為佛家不識性，亦不識中，佛家雖談中道觀，所謂不一不異，遮撥兩邊，但畢竟不是實體義，其言性也是空，不是實有之德的仁義禮智。故船山批評之，其言：

以在天而言，則中之為理，流行而無不在。以在人而言，則庸人之放其心於物交未引之先，異端措其心於一念不起之域，其失此中也亦久矣。故延平之自為學與其為教，皆於未發之前，體驗所謂中者，乃其所心得；而名言之，則亦不過曰性善而已。善者，中之實體，而性者則未發之藏也。⁶⁶

船山認為中是性，而性即理，故中而為天理流行而無不在，天理即是中，以人法天，人的未發之中即為性，性即為理。在人而言，聖人可以體現出此中，而庸人不能，故《中庸》言：「道之不行」、「道之不明也。」⁶⁷佛家亦不能，其中道觀是空，不是實理。於此船山引道南派之說，道南派由伊川傳龜山，傳羅從彥，到延平，朱子，其相傳之指訣，最重要者，「默坐澄心，體認天理。」⁶⁸體認天理者，即體驗喜怒哀未發前的氣象，即是中也。此未發之中，依道南派、依朱子而言，即是性善，而佛家的性，非善非惡之中道，而為無記，與儒家是有所不同的。

⁶³ 朱子《四書章句集註》，頁18。

⁶⁴ 《船山全書》(六)，頁458。

⁶⁵ 朱子：《朱熹集》(三)(成都：四川教育出版社，1996)，頁1404。

⁶⁶ 《船山全書》(六)，頁471。

⁶⁷ 《中庸·第四章》。

⁶⁸ 可參見牟宗三：《心體與性體》(三)(台北：正中書局，1990)，頁4。

以上是對於性與中之關連的說明，並依船山看法而言，此性、此中，是儒家義，佛氏無與之。就此進到下一節，談性之能動義。

七、性之能動義

陳來教授論船山《中庸·首章》一文，認為船山論性是一種應然的規範，其言：「應然的規範，即仁義禮智四德。」⁶⁹陳來教授又於其《朱熹哲學研究》一書云：「心如一部自動機床，其切削磨銑為情，其所以切削磨銑之原理為性。」⁷⁰亦是說其視朱子的性理，無造作，無計度，是個應然之理而無活動義，類於牟先生所謂的「存有不自活動」。朱子的性理如此視之，可以接受，然船山論性亦是如此，則可以商量，此意思，陳祺助教授已指出，吾人接受陳祺助的看法，其中的關鍵點在於，陳來教授視朱子與船山論性是一樣的，都是存有不自活動的應然之規範，然船山論性實與朱子不一樣，因為船山的性，常是理氣合，既然有氣，就有活動義，船山晚年於《正蒙注》處，都以「理氣」作為一個概念，即理不能離氣，氣亦不能離理，然此與朱子的不離不雜的意思不是一樣嗎？其實不同，朱子的截然二分，還是重「不雜」義，與船山的即氣言道是不同的⁷¹；其實船山晚年論性，合氣質之性與天地之性而為一，而朱子論性，別氣質之性與天地之性，故船山與朱子論性是不同。船山於《正蒙注》註張載「氣質之性，君子有弗性者焉。」言：「弗性，不據為己性而安之也。」之後又言：「此章與孟子之言相為發明，而深切顯著，乃張子探本窮歸之要旨，與程子之言自別，讀者審之。」⁷²此意思是，張子能承繼孟子，程朱不能繼承之，原因在於論性處，程朱之氣質之性不是性善，天地之性才是；而船山認氣質之性合於天地之性，都是性善。故可見船山言性，就天地之性與氣質之性合而言之，理氣合而言之，因為有氣，故有活動義，故船山論性與朱子不同，朱子沒有活動義，船山有之。故吾人認為陳祺助教授的看法較合於船山，在此，吾人亦舉船山的一些言論，以作為證據。船山言：

〈序〉引「人心惟危」四語，為《中庸》道統之所自傳，而曰「天命率性，則道心之謂也」，然則此所謂中者即道心矣。乃喜、怒、哀、樂，情也。延平曰：「情可以為善。」⁷³可以為善，則抑可以為不善，是所謂惟危之人心也。而本文不言仁、義、禮、知之未發，而云喜、怒、哀、樂，此固不能無疑。⁷⁴

這是說朱子的〈中庸章句序〉裡引了《尚書》的「人心惟危，道心惟微」等四語，用這些話來解《中庸》，此船山亦可接受。序中有言「其曰天命率性，則道心之謂也。」⁷⁵表面而言接近羅整菴的看法，即道心是性，然朱子的道心是心知覺於性，故道心是心，其實不是性，朱子的意思只能如此理解。在此吾人不討論整菴的意思，而專注於船山的想法，船山認為，道心是性，是中，則喜怒哀樂，是情，是人心。然情可以為善，亦可以為不善，善者依性之引導故為善，不善乃不依於性，故不善。此船山認為人心之所以為危，即可以為善，亦可以為不善，故人心不皆是惡，而有善、不善之可能。然船山在此認為主詞應是仁義禮智才是，不是喜怒哀樂，因為喜怒哀樂為情，情亦有未發之樣態，而情之未發不都是善情，此如何得以言中、言性善呢？應該是仁義禮智之未發才可能皆為善。其實《中庸》原

⁶⁹ 陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》，頁80。

⁷⁰ 陳來：《朱熹哲學研究》（台北：文津出版社，1990），頁205。

⁷¹ 船山言氣，即氣是道；而朱子的氣，只有形下義。

⁷² 以上三段，見《船山全書》（十二），頁128-129。

⁷³ 此文似不見於《延平答問》。不知船山所引自何處。

⁷⁴ 《船山全書》（六），頁472。

⁷⁵ 朱子《四書章句集註》，頁15。

文是「喜怒哀樂」之發與未發，而船山又要照顧到朱子的「性發為情」之說，而「性發為情」似是性做為一個能動的主詞，然朱子的義理不是如此，朱子認為發是情發，而性乘氣機之動，性乘情之動靜之機。但在船山就不是如此，因為船山論性是理氣合，性有活動義，自能發，故主詞是性，而不是情，因為船山認為何以未發能為大本、何以已發能為達道？此非性善不能，當然此性不離情，但若只有情，而言不及性時，則情有不善的可能，有可能盲爽發狂，無法到達中節，天地位，萬物育的境界。

在船山而言，未發中有性、有情，然性之發，性是理氣合，故必有情，也能合理；但是情之發，不見得如此，情有善、不善，故《中庸》所言，未發是中，已發能和，主詞非性不可，主詞若是情，則未發不見得能中，發不見得能中節。固船山認為當該是以性來發，而不是情在發，故當為仁義禮智之未發，而不是喜怒哀樂之未發，船山自有其體會，若遇到不合於自己的體會處，甚至不泥於經文，於詮釋《大學》處，亦曾修正經文。⁷⁶在此可以看船山對於情之體會，其言：

若夫情之下游，於非其所攸當者亦發焉，則固危殆不安，大段不得自在。亦緣他未發時，無喜、怒、哀、樂之理，所以隨物意移，或過或不及，而不能如其量。迨其後，有如耽樂酒色者，向後生出許多怒、哀之情來，故有樂極悲生之類者，唯無根故，則終始異致，而情亦非情也。⁷⁷

船山要照顧《中庸》原文，又要照顧朱子的詮釋，朱子〈中庸章句序〉談人心、道心，故船山以人心為情，道心為性。而二者都可以發，然能得正者是性善始可，情就不是如此，因為情有善情、不善情，若非其善情，亦發，則不得正，如此則危殆不安，此情之發危殆，因為無性理作為依據，故整個發與未發裡頭之關鍵，最重要者是性，而不是情，發與未發能得正是性的作用始可，故《中庸》裡，要達到中的境界、和的境界，重點在於性，而不是情，故在此船山言情之無根，即無性以做主。可見在船山而言，發與未發裡，最重要者是性，故船山要以仁義禮智之未發來代替喜怒哀樂之未發，因為喜怒者情也，人心也，危殆不安，不能擔任《中庸》大本達道的任務，惟有性可以。在此陳祺助教授亦找到《讀四書大全說》論孟子處，有性能動、能發的一段話，吾人抄出，船山言：「其在人也，性不能無動，動則必效於情才，情才而無必善之勢矣。」⁷⁸此意思是，第一，性能動，第二，性為善，情才不能必善。此是船山釋《孟子》的意思，然與詮釋《中庸》的意思是一致的，於釋《中庸》處言：「唯性生情，情以顯性，故人心原以資道心之用。道心之中有人心，非人心之中有道心也。則喜、怒、哀、樂固人心，而其未發者，則雖有四情之根而實為道心也。」⁷⁹此意思是，性情本不離，性中有情，情中有性，人心亦不可否定，可資道心之用⁸⁰，此船山兩端一致之學，陰中有陽，陽中有陰，性中有情，情中有性，不會偏孤，性情皆善；但情若偏孤，不依於性，或為惡習染，則情不可取，故船山認為道心之中有人心，即性中有情，性是理氣合，則為能動之根源；但卻不可說人心之中有道心，即情中不見得能依於性善，因為情是危殆，不能皆善。故喜怒哀樂之發與不發皆能恰當如理，其根源處乃道心，乃是性善。

從下一段，亦可清楚看出船山此意，船山言：「到下段卻云『皆得其當』⁸¹，『得』字極精切。言得，

⁷⁶ 船山言：「意居心身之介，此不可泥經文為次。」《船山全書》（六），頁416。經文順序是意心身，而船山認為是心意身。

⁷⁷ 《船山全書》（六），頁473。

⁷⁸ 《船山全書》（六），頁1053。

⁷⁹ 《船山全書》（六），頁473。

⁸⁰ 此意思與朱子相同，朱子認為，「然人莫不有是形，故雖上智不能無人心。」朱子《四書章句集註》，頁14。朱子在此所言上智，不只是指聰明人，直指聖人。即聖人亦不廢人心，與船山此意相同，人心不是要廢掉者，而是要以性正情，導正之即可。

⁸¹ 朱子：《四書或問》，頁54。

則有不得者。既即延平『其中節也則有不和』之意，而得者以得其攸當者也，顯下一『節』字在未發之中已固有之矣。」⁸²也就是說能中節，因能得其攸當，所謂攸當者，性善是也，仁義禮智是也，情發時能得性則善，不得性則不善。故可見一重點，即船山認為性發為情，能恰當，能如理，要點在於能得性，故主詞是性，不是情，是性在發，不是情在發，情亦可發，但不見得能中節。故船山云「不是喜怒哀樂之未發便喚作中，乃此性之未發為情者，其德中也。」⁸³情未發不是中，性未發才是中。

故依於上文所言，吾人證成了船山論性，性是活動義、能動義，此陳祺助教授已先言之，吾人順其文而引申之。

八、結語：

吾人此文談船山中年時對性的看法，以《讀四書大全說》的《中庸》處為主，吾人認為船山晚年論性的見解，於此大致是一致的。而船山此時，以程朱學為底本，心性理氣等架構亦依於程朱，然很多觀點都不見得贊同程朱。例如程朱論《中庸》之性是談人性、物性，而船山認為專談人性，不及物性。又程朱認為「率性」是率人物之性，而船山視此為「生之謂性」的告子之學，不取之。又天人之際，船山認為一氣而已矣，氣自有理，此重氣，而程朱的天人之際重理，亦不同。依於此，朱子的性只是理，性善是理，沒有氣，而船山的性卻是理氣合，合氣質之性與天地之性，不廢人倫，甚至耳目口鼻，只是要端正之耳，不是廢除之。此性有理有氣，故與朱子不同，故發與不發的行為主體，認定亦不同，朱子認為是氣發、情發，而理乘之，而船山認為真正發者是性理，是仁義禮智。以上都可以看出程朱子的二元分截的講法，不同於船山的二元而一致的講法；程朱「重理」之講法，亦不同於船山之「重氣」的意思。此亦是明末清初中的典範之改變。

⁸² 《船山全書》(六)，頁473。

⁸³ 《船山全書》(六)，頁474。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2011/10/21

國科會補助計畫	計畫名稱: 王船山《張子正蒙注》中對性的詮釋(II-1)
	計畫主持人: 蔡家和
	計畫編號: 99-2410-H-029-013- 學門領域: 中國哲學史
無研發成果推廣資料	

99 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：蔡家和		計畫編號：99-2410-H-029-013-				計畫名稱：王船山《張子正蒙注》中對性的詮釋(II-1)	
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	2	2	40%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	5	5	30%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (本國籍)	碩士生	1	1	5%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	2	2	25%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p style="text-align: center;">其他成果</p> <p>(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	無
---	---

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

已發表期刊有兩篇，專書論文一篇。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本計劃對於船山發揚張子的精神作一說明，並對於氣論的闡發，有著重要的影響；而船山學又是漢宋之間的過渡，有其繼承宋學之處，亦有往清代漢學思想的開啓，可謂承先啟後，有其重要性；又船山的性是理氣合的講法，可謂翻轉朱子的性即理的意思，對於性之於耳目口鼻的公欲較能正視，這也是船山學的精神，而不同於朱子學之處