

國立政治大學中國文學系九十八學年度

碩士學位論文

指導老師：陳逢源教授

王船山《讀四書大全說》理氣觀研究



研究生：沈威廷 撰

中華民國九十九年六月

王船山《讀四書大全說》理氣觀研究

目次

第一章、緒論	1
第一節、研究動機與目的	1
第二節、前人研究成果回顧	9
一、關於王船山的理氣觀	9
二、關於《讀四書大全說》	19
第四節 研究範圍與方法	20
第二章 王船山《讀四書大全說》——《大學》、《中庸》 部分	23
第一節 《大學》部分	23
一、彰顯性體優先義	25
(一) 釋《大學》明德為性體	25
(二) 以內聖外王全面實現為至善	28
(三) 從解釋「親民」來看王船山的政治實踐	30
二、經驗知識在王船山思想的地位	32
三、道德修養工夫和經驗知識的關係	36
第二節 《中庸》部分	42
一、分判「中庸」之義	42
二、天人之際	46
(一) 性命天道	46
(二) 誠之者與人之天	49
(三) 禮樂制度	54

第三章 王船山《讀四書大全說》——《論語》、《孟子》	
部分	57
第一節 《論語》部分	57
一、聖人語境	57
二、求學的意義	61
三、對仁之體認	64
四、論禮之意義	66
五、本體確立	73
第二節 《孟子》部分	74
一、對「性」的見解	74
二、由形色而論的性善義	76
三、論不善的產生	82
四、道德本心的建立	87
第四章 王船山《讀四書大全說》思想型態與學術主張	91
第一節 理氣關係的開展	91
一、即氣言理	91
二、性理的超越義	97
第二節 對《四書大全》的檢討與批判	102
一、忽略本體	102
二、把誠體視為氣	104
三、注釋未究其義	107
四、注釋支離破碎	108
第五章 結論	113
附錄	117
參考文獻	185

第一章 緒論

第一節 研究動機和目的

王船山生於明朝萬曆四十七年（1619），卒於清朝康熙卅一年（西元一六九二年），名夫之，字而農，號薑齋，晚年居湘西之石船山，人稱船山先生¹。

理氣問題自宋明儒以降，是重要的討論議題，而王船山的理氣觀有他獨特的見解，以及其詮釋的方式。本論文想要討論王船山《讀四書大全說》中理氣的理氣觀。儒家討論氣很早就有，孟子就有許多關於氣的討論，如「知言養氣」²、「持其志，無暴其氣」³等等，而關於理這一形上先驗之討論，則見於宋儒⁴，不過，這並不代表之前的儒家沒有這個概念，而只是宋儒拈出其中精義。⁵至此，理氣問題成為儒學義理問題之一，而且是重要的討論議題，理氣問題影響範圍極廣，包括道器、形上形下、體用、內聖外王之間的關係，都和理氣問題有關。

在中國傳統討論思想的脈絡，對於理的看法眾說紛紜，各家說法不一，在不同的語義脈絡底下，理之意義自然不同⁶。按照牟宗三先生的說法，宋明儒性理

¹ 張西堂：《明王船山先生夫之年表》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1978年），頁5。

² 【宋】朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁231。

³ 同上註。

⁴ 關於理是誰最先提出，有不同的說法。唐君毅先生說：「宋明理學家中直接將性與理連著說，謂『性即理也』，乃始於程子，暢發於朱子。」案其中所謂「性即理也」應該是指程伊川。唐君毅先生這個看法請參氏著：《中國哲學原論導論篇》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2004年），頁70。牟宗三先生則有不同之看法，他說：「宋明儒學亦名曰『性理之學』。『性理』之得名，普通以為始自明道之言『理』或『天理』以及伊川之言『性即理』。實則『理』之一詞是就道體性體之實而帶上去的，理字並無獨立之實。又，帶上此『理』字或『天理』字亦不自明道始，橫渠之正蒙中即已隨處皆是。」牟宗三先生這段說法參氏著：《心體與性體（一）》，（臺北：正中書局股份有限公司，2006年），頁61。唐牟二人的看法雖不同，但是不衝突，只是二人觀點不同而已，唐君毅先生是就歷史事實來看，牟宗三先生則就哲學分析而言之。

⁵ 對此，牟宗三先生認為宋明儒之所以為新是在於宋明儒乃「順本有者引申而發展而為本有者之所函，此種函是調適上遂地函」。此引文見氏著《心體與性體（一）》，頁16。

⁶ 唐君毅先生說：「中國哲學史中所謂理，主要有六義。一是文理之理，此大體是先秦思想家所重之理。二是名理之理，此亦可指為魏晉玄學中所重之玄理。三是空理之理，此可指隋唐佛學家所重之理。四是性理之理，此為宋明理學家所重之理。五是事理之理，此是王船山以至清代一般儒者所重之理。六是物理之理，此為現代中國人受西方思想影響後特重之理。」唐君毅先生這個看法請參氏著：《中國哲學原論導論篇》，頁24。牟宗三先生把唐君毅先生的看法稍加整理為：「是以理之諸義，若以學門範域之，吾意當重列如下：一、名理、此屬於邏輯，廣之，亦可賅括數學。二、物理、此屬於經驗科學，自然的或社會的。三、玄理、此屬於道家。四、空理、此屬於佛家。五、性理、此屬於儒家。六、事理（亦攝情理）、此屬於政治哲學與歷史哲學。」牟宗三先生這段說法參氏著：《心體與性體（一）》，頁3-4。本論文採取牟宗三先生的看法。

的理字沒有獨立的意義，而是就道體性體而帶上去的，⁷而按照宋明儒的觀點，對於道體性體的體會只有兩種，一是即活動即存有，另一是只存有而不活動⁸。本論文因為要討論的議題，可視為宋明理學某種程度上的延續，或是某種程度的變形，因此將理視為普遍原則，是先驗、超越、形上的，而氣是特殊、限制原則，是經驗、形下的。因此，要討論王船山理氣問題，需先理解王船山的理是何種樣態。曾昭旭先生說：「依船山即氣即天之義，存在性即通於超越性，性體及通於天體。於是乃可說船山所體會之體，方真是即活動即存有者。」⁹王船山的道體性體既是即活動即存有者，那麼王船山的思想應該就和程明道、胡五峰、劉蕺山同一基本型態，然而王船山卻又有其特殊之處，乃在於王船山對於氣相當重視，故王船山在講形上的道體性體之時，都是帶著氣化而言之。王船山有言：

聖人說命，皆就在天之氣化無心而及物者言之。天無一日而息其命，人無一日而不承命於天，故曰「凝命」，曰「受命」。若在有生之初，則亦知識未開，人事未起，誰為凝之，而又何大德之必受哉？只此陰變陽合，推盪兩間，自然於易簡之中有許多險阻。化在天，受在人。……天命無心而不息，豈知此為人生之初，而盡施以一生之具；此為人生之後，遂已其事而聽之乎？又豈初生之頃，有可迓命之資；而有生之後，一同於死而不能受耶？¹⁰

這裏所說的命，是命令之命，而非命限之命。這段引文很明顯表現出，王船山言性命天道都是帶著氣化而言之，亦可以看出，王船山是以宇宙論為進路的思想家，又在心性論上特別重視工夫。因為論性不外乎兩種，一為義理之性，另一為氣質之性，然而不論是何種性，都是本來而然者，都說不上來是日生日成，對此，牟宗三先生說：「『性成命定』可以表現氣的方面，也可以表現理的方面，從兩

⁷ 牟宗三先生說：「『性理』之得名，普通以為始自明道之言『理』或『天理』以及伊川之言『性即理』。實則『理』之一詞是就道體性體之實而帶上去的，理字並無獨立之實。又，帶上此『理』字或『天理』字亦不自明道始，橫渠之正蒙中即已隨處皆是。」參氏著：《心體與性體（一）》，頁 61。

⁸ 牟宗三：「宋明儒之分系，對於道體性體之體會只有兩種：（一）、體會為即活動即存有。（二）、體會為只存有而不活動。」參氏著：《心體與性體（一）》，頁 61。

⁹ 曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：遠景出版事業公司，1996 年），頁 298。

¹⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》（北京：中華書局，1975 年），頁 285。

個層次上都可以說『性成命定』。」¹¹王船山既說是日生日成者，可以看出是工夫論的觀點，也就道體性體帶上氣化而言之，若是按照義理之性來說，人之受命是本來受於天而然者，若是言氣性，也只是自然生命，說不上「人無一日而不承命於天」，王船山進而論「命日降，性日成」之論，這些都是帶著氣化而言。

理氣關係大體而言可以分為三種型態。第一是體用圓融。程伊川：「體用一源，顯微無間。」¹²程明道：「器亦道，道亦器。」¹³此是上下一體圓融地講。第二是把理直接視為氣，都是形下義，也就是取消了理的形上義與超越性。第三是形上的道體性體帶著氣化而言，這可以王船山為代表。王船山既不是減殺了理之超越義，也不是圓融地講，而是帶著氣化一起說。關於這點，牟宗三先生說：

若通曉程朱陸王之所講，則知船山所言皆不悖於宋明儒之立場。有人把他往下拖，講成唯氣論，實大謬誤。他的思想路數，是繼承張橫渠的規模下來的。張橫渠的思想在某義上說，亦是綜合的，從乾坤大父母，氣化流行，講天道，講性命。這裡面也有理，也有氣，沒有像朱子那樣有分解的表現。船山繼承此路而發展。他的才氣浩瀚，思想豐富，義理弘通。心、性、理、氣、才、情，貫通在一起講，故初學極不易把握。¹⁴

在王船山的義理思想體系中，凡是超越義的概念，大多是帶著氣化一起說，諸如：性、命、天、道、誠，等等皆是。那麼本論文何以要單單說理氣？儘管王船山大多帶著氣化而說，甚至以氣化來說道體性體，故可以說理在船山哲學裡面已經有氣化的型態，而且王船山的理，意義相當複雜。

這方面，按照唐君毅先生的說法，王船山的理是事理，按照牟宗三先生看法是指歷史哲學或是政治哲學的部份。唐君毅先生說：「事理之為具體之理，又與性理之為具體之理不同。其不同在：性理為普遍者，形而上者；事理為特殊者，形而下者。」¹⁵這樣看來王船山的理就是形下義，單這樣看應該就是和氣等同來

¹¹ 牟宗三：《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997年），頁37。

¹² 【宋】程頤：〈易傳序〉，收入《二程集（下）》（北京：中華書局，2006年），頁689。

¹³ 【宋】程顥、程頤：《河南程氏遺書》卷1，收入《二程集（上）》，頁4。

¹⁴ 牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局股份有限公司，2007年），頁199。

¹⁵ 唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，頁79。

看，然而唐君毅先生後面接著說：「成新事之理，乃隨事之不斷發生，而亦不斷創出，此之謂事理之創生性。」¹⁶可見王船山之理不是形下的氣，如果只是氣的話，那就是氣本論，甚至可能會是唯物論，然而王船山不是這樣的思想型態，因為若是惟氣而已，則王船山的人文化成亦無法開出也。唐君毅先生又說：「『理不離事』如當作理來看，亦是可離事而說者。」¹⁷既然理可以離事而言之，表示其理在離事而言的情形下為一形上的意義，唐君毅先生說事理是形下，乃是指在即事言理的情形下，也就是帶上氣化而言之，理帶上氣化，有其分殊相，故可說是特殊義，不過離事而言理，自是一形上之理。再引唐君毅先生的話來說明之：「船山最喜論之無器則無道此類之言，亦只是在從歷史之觀點或事之觀點看理，而後能立。如純從物理之觀點看，則某物雖未有某事，亦可說物已有一能助成或破壞某事之理。」¹⁸不過王船山義理系統的理，有其意義之特殊性。雖說他的事理義理架構最為勝出，然而他的理不只是事理，他仍屬於宋明儒理學的傳統，所以他的理亦有道德性理之涵義，只是他常常就氣化而言之。牟宗三先生說：

王船山這位偉大的思想家，他是具體解悟能力特別強的人。……他的傳統是孔孟以及宋明儒者的傳統，所以他在基本原理與立場上，純是儒者德性之學的立場。可是他與程朱陸王亦為不同類型者。程朱講理，陸王講心，門庭施設，義理規模都條理整然，可為後學之矩矱。這也就是說都含有分解的意味。惟王船山講性命天道是一個綜合的講法。極難見出其系統的必然性，也許都可為程朱陸王所建立之原理之所含，所以其自己系統之特殊眉目極不易整理。¹⁹

因為其眉目不易整理，亦不是走分解的路數，是種綜合的講法，故牟宗三先生說他「不算是好的哲學，卻是好的歷史哲學家」²⁰。因此，對於王船山所說的心性天命道器理氣等等概念，皆不易弄清，不過當把王船山這套義理架構落在歷史上，就相當清楚，乃是相當清楚的歷史哲學架構。這裡借用牟宗三先生的話來說

¹⁶ 唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，頁 79。

¹⁷ 唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，頁 82。

¹⁸ 唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，頁 81。

¹⁹ 牟宗三：《生命的學問》，頁 198。

²⁰ 牟宗三：《生命的學問》，頁 198。

明：

那綜合的心量，貫通的智慧，心性理氣才情一起表現的思路，落在歷史上，正好用的著。因為人之踐履而為歷史，也是心，也是性，也是理，也是氣，也是才，也是情，一起俱在歷史發展中釐然呈現，而吾人亦正藉此鑑別出何為是，何為非，何為善，何為惡，何為正，何為邪，何為曲，何為直，何為上升，何為下降。故其豐富的思想，在純義理上不甚顯眉目，而一落在具體歷史上，則分際釐然劃清，條理整然不濫，立場卓然不移。²¹

在此，我們可以說，人類的文明，舉凡歷史、政治，等等都是理氣之呈現，都是理與氣合開物成務的結果。甚至可以說王船山對於性理之體會，帶上氣化而言，落在具體事物上即是事理之呈現。進一步說，內聖與外王是儒家的終極關懷，不只要內聖，亦要開出外王。內聖是指自我的道德修養工夫，而外王則是關於政治、社會的層面，也就是所謂事功的部份，然而，內聖一定是外王的基礎，也就是說外王要建築在內聖的基礎上方開的去，籠統說來，內聖可說是體，而外王是用，需要有其體方有其用，儒者雖喜言體用一源，然而體用之間關係上的分際，仍然是不容許混淆。

經制事功之開物成務，可說是一種結果，而非是原因，亦不是動源²²，也就是說事功之外王事業是已經成就出來者，至於其原因則是其何以成就事功者，亦是其動源，而其動源則在內聖之基礎上，故內聖的層次比外王高。牟宗三先生說：

堯、舜、三代之開物成務皆是有德有生命，自身挺立，合聚群力以創造之者。……吾人須是以生命頂上去，一如堯、舜、三代之作主而作主地觀之，內在於生命之流行而存在地觀之，以期創造生命之承續，重新開物成務，

²¹ 牟宗三：《生命的學問》，頁 198。

²² 牟宗三：「經制事功乃是本重造之合理正常之國體政體而來之各方面之綜和構造，各方面之既獨立而又相關之自本自根之生長與繁榮，此乃是結果，而不是動源。」參氏著：《心體與性體（一）》，頁 293。

重開文運與史運，重見綜合構造之來臨，如是，方是真言經制事功著。²³

子曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」²⁴這段話中，「己欲立」的部份是可以說是內聖，而「立人」的部份就是外王。《大學》中，格物致知誠意正心修身，這些是內聖，齊家治國平天下，這是外王。外王不必見得是王天下之格局，亦可是指事業、事功等等方面，而這些必須以內聖作為基礎，也就是曾昭旭先生認為王船山思想乃由本貫末者，曾昭旭先生有言：

自孟子以後以迄宋明，儒學之主流實在逆覺體證此心性之本體。在「求其放心」，在由末（變動無恆之現象）以求反本（亦超越亦內在之本體）。此學至宋明而臻大成。船山則不然，在船山，此道德主體之肯定已若無疑問，而不復成為其學之重點，於是乃重在更從此道德主體向外發以成就具體的道德事業，故其學之趨向，乃不是由末反本而是由本貫徹於末的。……由本貫末，則即體致用而全體在用，以重致用之故，其用乃化而猶存，其所存之神乃不只是神體之如如恆在，亦是神用之蓄積日富，則一切現象於變化日新之餘，更有道德事業，歷史文化之凝成而具積極之意義。此即船山之學與其前儒學之大分水嶺也。²⁵

這段話大致上可以展現王船山思想的基本型態。第一，王船山對道體性體的體會是即活動即存有者，因為若是只存有不活動的話，無法由本貫末，無從自道德主體開出道德事業，歷史文化之凝成亦無從說起。第二，承前而言，王船山之理是形上義帶著氣化而言之。第三，王船山重視人文化成，重視歷史文化，這些都是氣化事，這些開物成務皆是氣之運行，然而亦有理在其中主導調劑之，如此歷史文化亦方有凝成之必然性，若是僅是氣而言，則歷史文化之凝成無必然性而只是偶然。綜合以上三點，可以確定出王船山之事理是以性理作為基礎，也是內聖以外王作為基礎，道體性體之性理確立，落在外王上方可開出事功，落在歷史上可

²³ 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 293。

²⁴ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 92。

²⁵ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 293。

以言歷史哲學，落在政治上可以談政治哲學，落在文化上可以開出人文化成。

本論文想討論王船山《讀四書大全說》的理氣觀。筆者歸納歷來學者研究王船山之成果，皆相當明確地指出王船山「重氣」此一面向，並將討論重心放在王船山對氣的探討，以及與氣相關的其他概念，諸如歷史政治文化等等。然而筆者認為，前人研究成果較為忽略了王船山思想中更為核心形上道體性體的研究，故本論文想要探討王船山思想中的理，以及理氣之間的關係。本論文以《讀四書大全說》做為討論研究的對象，原因是對於道體性體之理的體會，尤其是道德實踐工夫義上的彰顯，以他四書的相關著作最為鮮明，勝義迭出，而他的四書著作當中，又以《讀四書大全說》最為豐富。《讀四書大全說》完成於清朝康熙四年（西元一六六五年），當時王船山四十七歲²⁶，此書為王船山讀《四書大全》之心得，非用注疏之體例，針對其中論點暢發義理。論理氣，王船山的著作相當多，但兼有道體性體以及道德工夫義理之闡揚，則以四書討論為大宗。

王船山關於四書的著作有《四書稗疏》一卷、《四書考異》一卷、《四書訓義》卅八卷、《讀四書大全說》十卷、《四書箋解》十一卷，另外其《禮記章句》中有〈大學章句衍〉、〈中庸章句衍〉各一卷。其中《四書稗疏》、《四書考異》此二書是關於考據訓詁之作，其餘則是義理闡揚之作。《四書訓義》共有三十八卷，是分量最為浩繁者，是書之體例為先錄朱子章句集注於前，然後在每一章或是數章之後為之訓義，所謂的訓義其實是就著朱熹的注釋而加以解釋，精義不少，然而稍嫌繁瑣。〈大學章句衍〉、〈中庸章句衍〉是《禮記章句》中的兩篇，因為王船山尊朱之故，所以這兩篇幾乎是全部直接用的朱熹的章句，而不自作注，只有在朱熹章句之末，加上數行，故稱為衍。本論文以《讀四書大全說》為主，並參考其他關於四書的著作為輔。《四書大全》為明代胡廣編纂，是明代科舉考試定本，全用朱熹注釋，再加以疏之，而疏的部份是用程朱這派儒者之說，多是朱熹的學生，亦多抄錄《朱子語類》、《北溪字義》等書。《讀四書大全說》是王船山就《四書大全》其中某一概念論點看法，加以分析論說，評其是非得失，故王船山的義理規模於此書表現的為明朗。曾昭旭先生說：「欲讀船山書者，當以此義為第一要義也。」²⁷《讀四書大全說》中對於理氣關係多所發揮，我期以條理而出，可以深入王船山理氣觀之所在。

²⁶ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 293。

²⁷ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 166。

關於《讀四書大全說》的理氣觀，目前就筆者的發現略述如下。王船山著《讀四書大全說》可以看出他對程朱理學的修正以及繼承，王船山本身的思想亦有不滿陸王學派者，所以《讀四書大全說》可以看出王船山對這二家義理的評論，我們亦可藉此得知王船山義理的精神還有特別之處。曾昭旭先生說：

船山於為學之序，固反佛老陽明甚烈，即於朱子，亦貌同而實未必盡許之者——此癥結分析之，可得三點，即：一、以格物為始教；二、然此所謂以格物為始者，卻是涵於一「本末相生，無往不著」之圓頓方式下而言者，非直線式的有始有終之始也；三、為滿足第二點之理論要求，即必須引致對「止於至善」之特殊解釋。²⁸

對於至善的解釋，王陽明認為良知全體大用方是至善，而朱熹認為是「事理當然之極」²⁹，引用曾昭旭先生的說法，王船山對於至善的看法是「內聖外王之德業之全體透達極成」，王船山有云：

知止是知道者，明德新民全體大用，必到此方休。定則至善中曲折相因之致，委悉了當。內不拘小身心意知而喪其用，外不侈大天下國家而喪其體，十分大全，一眼覷定，則定理現，定體立矣。³⁰

由此可以看出，王船山認為不只要良知發用，更要求外在事功之完成，方可稱為至善，這是對於形上道德實體與形下事功，皆有要求其完成。此可視為王船山理氣觀的重要一環，也就是對於道德良知以及由良知發用而成就的事功，王船山認為二者之完成方可稱為至善。道德事業是道德良知之實現，也不能離開現實社會而言之，對於兩者之重視是王船山思想的特色，亦是他理氣觀的顯豁。王船山曰：

²⁸ 曾昭旭：《王船山哲學》，168 頁。

²⁹ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 3。

³⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 7。

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。……蓋形色，氣也；性，理也。氣本有理之氣，故形色為天性；而有理乃以達其氣，則唯盡性而後能踐形。³¹

這句話亦可顯示出王船山理氣觀的特色，乃理帶著氣化說，重視形下的形色是道德實踐的載體。按此，曾昭旭先生有言：「蓋以理言，天下無非理，以氣言亦天下無非氣，無理外之氣亦無氣外之理，換言之即是理氣一體也。於性與形亦然，形色之外亦別無實存之性也。」³²氣外無理和理外無氣，此二者可以圓融地講即理氣一體，分解的來說，理與氣是二者不同層次之事，而王船山因為對形下的重視，以及他的道體性體亦都帶著氣化說，也是把形色與天性合起來一起而言之。

由以上的略述，可以看出《讀四書大全說》中理氣觀的呈現，王船山重視形下以及事功方面，也可以清楚呈現出。這邊可以充分展示出王船山思想的特色，他的道體性體是帶著氣化來說，所以他的性、天命也是如此，因此他的論述中是工夫論的語言，可見王船山相當重視工夫論，再者亦可以發現船山重氣之思維。

第二節 前人研究成果回顧

王船山的著作集目前有，同治三年（西元一八六四年），曾國筌出版金陵版《船山遺書》，民國廿二年出版太平洋版《船山遺書》，一九九六年中國大陸湖南長沙嶽麓書社出版《船山全書》共十六冊，是目前最齊全的版本。大致而言，自晚清以降，王船山的思想越來越受到重視，不管從王船山哲學思想本身，或是從明清之際的時代背景去探討，成果相當豐碩。在此因為本論文研究需要，前人研究回顧以《讀四書大全說》為主，並輔以其他四書相關著作，以取其理氣觀之觀點，至於文學、經學、佛老、歷史哲學等部分，皆從略。

一、關於王船山理氣觀

³¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 742。

³² 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 191。

（一）學術論文著作

譚嗣同已經看出王船山的思想是來自於周敦頤、張載一脈，他說：「黃梨州明夷待訪錄、王船山遺書，皆於君民之際，有隱恫焉。黃出於陸王，陸王將纘莊之彷彿；王出於周張，周張亦綴孔孟之墜遺。」³³梁啟超在《中國近三百年學術史》³⁴對於「兩畸儒」王船山與朱舜水特別加以表彰，他在《清代學術概論》中是這樣談王船山的：

尤能為深沉之思以擢繹名理，其《張子正蒙注》、《老子衍》、《莊子解》，皆覃精之作，蓋欲自創一派哲學而未成也。其言「天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現」，可謂發宋元之所未發。後戴震此說，實由茲衍出。³⁵

梁啟超此說尚有爭議，王船山之哲學條理一貫，應該可以算是自成一派。還有，戴震思想是否由王船山這裡開出，亦有討論空間，因為戴震與王船山畢竟有不同之處，戴震取消了形上學，把道體性體往下拉到氣上講，而王船山重視氣，但是不只談氣，其對於道體性體亦是抓的很緊。

熊十力深好船山之學，曾自己說過「余囊治船山學，頗好之」³⁶，不過他並無專門談論王船山的篇章，而是散在各篇文章以及書信裡面。略引三則如下：

忽讀王船山遺書，得悟道器一元，幽明一物。全道全器，原一誠而無幻；即幽即明，本一貫而何斷？天在人，不遺人以同天；道在我，有賴我以凝道。³⁷

³³ 譚嗣同：〈王船山的學術思想與仁學〉，《湖南文獻》第5卷第2期（1977年4月），頁5。

³⁴ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：中國社會科學院出版社，2008年。

³⁵ 梁啟超：《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁16。

³⁶ 熊十力：《新唯識論》（北京：中華書局，1999年），頁5。

³⁷ 熊十力：《新唯識論》，頁5。

王船山云：「大化周流，如藥丸然。隨拋一丸，味味具足。」此已有窺於圓滿之義。³⁸

王船山先生《讀四書大全說》云：「只思義理便是思，便是心之官。思實思色等，直非心之官，則亦不可謂之思也。孟子曰：『先立乎其大者。』元只在心上守定著用功，不許寄在小體上用，以耳目有不思而得之長技，一寄其思於彼，則未有不被其奪者。」此段話精細入微，才分明顯出思之所以為思了。須知思之發雖不能不藉耳目官能為用，但思確是一心內斂以主宰乎耳目官能，專一融攝義理，才叫做思。³⁹

熊十力論及王船山之言，已經發明其大要矣，後代學者對於王船山哲學的闡述，籠統說來，可以說是在熊十力的基礎上而再做進一步的論述。蔣維喬《中國近三百年哲學史》⁴⁰對王船山亦多述及，不過資料整理多，義理闡揚為少。張君勱《新儒家思想史》⁴¹中亦有論及王船山的部份，其言曰：「船山之說有點像杜威的工具主義。」⁴²此比附西方哲學是否正確，猶待討論，但所見為王船山契近現代思潮的特質，則頗有定義。

民國卅八年之後，大陸學界研究王船山的人頗多，相形之下，臺灣研究王船山的人就比較少，相關論述也少，這方面以羅光說的話可具參考：

研究王船山學術思想的學人，在大陸頗多，在臺灣很少。大陸學人以船山先生的學術思想，為唯物辯證論思想；又以船山先生為毛澤東的同省鄉親，大家都捧他，攀為唯物辯證論的大師。⁴³

³⁸ 熊十力：《新唯識論》，頁 75。

³⁹ 熊十力：《十力語要》（臺北：明文書局，1989 年），頁 15。

⁴⁰ 蔣維喬：《中國近三百年哲學史》，上海：中華書局，1932 年。

⁴¹ 張君勱：《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，2006 年。

⁴² 張君勱：《新儒家思想史》，頁 416。

⁴³ 羅光：《王船山形上學思想》（臺北：輔仁大學出版社，1993 年），頁 1。

大陸因為政治因素，多以唯物辯證去衡量傳統思想義理系統，對中國歷史上重氣的學者相當重視，所以王船山以重氣而受到大陸學界的重視。一般而言，老一輩的大陸學者，包括侯外廬⁴⁴、嵇文甫⁴⁵、任繼愈⁴⁶、蕭萐父⁴⁷、張岱年⁴⁸、張立文⁴⁹、張豈之⁵⁰、蒙培元⁵¹，等諸位先生，多以王船山為氣本論、唯物論者，或是素樸的唯物論者，其中差別僅在於其中「唯心雜質」、「地主階級意識」多寡而已。對於大陸學者以馬克思主義的框架來認識王船山，筆者對此抱持不同意的看法，因為王船山乃一儒者，而且王船山對於心、性、誠、道相當重視，詮釋的偏差恐有損於王船山思想的真貌。

不過，大陸學者最近不再動輒以唯物論來稱呼重視氣的思想家，這方面的著作有陳贇的博士論文《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》⁵²。楊國榮在此書的序中說到：

作者考察了王夫之在形上學問題上所實現的視域轉換；由此，進一步從天道、人道，以及兩者的統一等維度上，較為具體地探討了王夫之對中國哲學所做的理論推進。作者對以往研究中所忽視的問題，如隱顯、謂之與之謂之辨、理一分殊與萬法歸一所代表的不同趨向、王夫之哲學中的時間性問題，等等，做了較有新意且有一定深度的論述。⁵³

本書對王船山哲學做了一個相當獨到的詮釋，而且作者對於王船山理氣關係的闡釋相當精闢，從楊國榮的介紹可以發現，也對形上的道體性體多所發揮。然而本書認為在哲學上，王船山是站在宋明儒者的對立面，此點則有待商榷。主因是，王船山誠然對於宋明理學有所簡擇且批判，然而義理的表現上，毋寧說是一種延

⁴⁴ 侯外廬：《船山學案》，長沙：嶽麓書社，1982年。

⁴⁵ 嵇文甫：《王船山學術論叢》，臺北：谷風出版社，1984年。

⁴⁶ 任繼愈：《中國哲學史（四）》，北京：人民出版社，1979年。

⁴⁷ 蕭萐父：《船山哲學引論》，南昌：江西人民出版社，1993年。

⁴⁸ 張岱年：《中國唯物主義思想簡史》，北京中國青年出版社，1981年。

⁴⁹ 張立文：《船山哲學》，臺北：七略出版社，1000年。

⁵⁰ 張豈之：《中國儒學思想史》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1992年。

⁵¹ 蒙培元：《理學的演變：從朱熹到王夫之戴震》，臺北：文津出版社有限公司，1990年。

⁵² 陳贇：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》，上海：復旦大學出版社，2007年。

⁵³ 楊國榮：〈序〉，收入陳贇：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》，頁5。

續，或是另外一種型態，不必是完全反對宋明儒學者。還有，作者以時間的角度切入王船山哲學的義理架構，我覺得其中論證方面似有不足，而且用時間來論說王船山哲學，似有可再斟酌之處。劉梁劍是以天人之際的角度去切入⁵⁴，其論點與陳贊相差無幾。陶清關於王船山哲學的闡揚亦善，他的著作《明遺民九大家哲學思想研究》是把王船山放在明末有著國亡之痛的遺民思想脈絡中去談的，且認為王船山是繼承宋明儒學之思想⁵⁵。對於王船山的理氣關係則認為，王船山的氣具有本體論的位置，作者亦是由此來言理氣論，但是認為理氣論和心性論是不同內容，這觀念值得商榷，因為中國儒者對於理氣論還有心性論視為全一整體。張學智《明代哲學史》認為從思想史的角度看來，王船山應該放在明代⁵⁶，對此作者有所說明：

黃宗羲、方以智、王夫之這幾位思想家所處的時代，一般籠統稱明清之際，而再斷代哲學史著中有不同的分法，有的將他們放在清代敘述。本書認為，將黃宗羲、方以智、王夫之放在明代哲學史中更為合理。這是因為，從時間上說，李自成入北京，明朝滅亡這一年，這幾位思想家都已成學，而南明政權又延續了近二十年，這段時間是這幾位思想家哲學創作的鼎盛期。……他們存續中國文化的情結，他們的著作中表現出的問題意識，都是明代思想的延續。⁵⁷

本書指出王船山的哲學雖說對於宋明儒多有批評，然而大體而言還是明代思想的延續，學術精神與特色與清代亦多有不同。

港台學者討論王船山的學術著作成果亦豐。許冠三《王船山的致知論》對王船山的知識論有詳細的論述，認為王船山由「由用知體」是方法論的創新，擺脫宋明儒學的形上學，建立起自己的實證論，也重新發展中國傳統固有的實證論⁵⁸。

⁵⁴ 劉梁劍：《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》，上海：上海人民出版社，2007年。

⁵⁵ 陶清：《明移民九大家哲學思想研究》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1997年。

⁵⁶ 張學智：《明代思想史》，北京：北京大學出版社，2003年。

⁵⁷ 張學智：《明代思想史》，頁4。

⁵⁸ 許冠三：《王船山的致知論》，香港：香港中文大學出版社，1981年。

錢穆《中國近三百年學術史》對王船山義理思想多有闡揚⁵⁹，書中說到：「船山則理趣甚深，持論甚卓，不徒近三百年所未有，即列之宋明諸儒，其博大宏闊，幽微精警，蓋無多讓。」⁶⁰錢穆拈出王船山思想中，最為殊勝的地方在於論性之處，說到：「船山論性最精之詣，在以日生日新之化言，故不主其初生，而期其日成。」⁶¹錢穆此論尤為獨到精闢，據此可說王船山的性非氣性，所以王船山不是一唯氣論者，也可以看出王船山的性日生日成是工夫論的語言，也是錢穆所謂「不主其初生，而期其日成」。前面提到，筆者認為梁啟超對於王船山與戴震之間關係的論點有待商榷，錢穆亦云：「東原專察物理，而船山則溯源心性，精神之趨注有不同，則立說之規模自異耳。」⁶²因為明清之際是思想史上的關鍵時期，王船山因為重氣，所以常拿來與清代儒者如戴震相比較，然而此二人自是相異。此外，國內許多中國哲學史或是思想史的相關著作⁶³，對王船山有所論及，大都是強調王船山重氣和重器之一面，勞思光甚至認為王船山代表中國哲學發展的陷落⁶⁴。

唐君毅先生《中國哲學原論導論篇》、《中國哲學原論原性篇》、《中國哲學原論原教篇》這三大著作中，對於王船山義理之闡揚與發揮，相當精采，尤其以《中國哲學原論原教篇》論述最為詳盡，對於船山哲學分為天道論、天道性命關係論、人性論、人道論、人文化成論⁶⁵，以標明船山哲學的特色，對此唐君毅先生說：

以其哲學思想而論，取客觀現實的宇宙論之進路，初非心性論之進路，故特取橫渠之言氣，而去橫渠太虛之義。彼以氣為實，頗似漢儒。然船山言氣復重理，其理仍為氣之主，則近於宋儒，而異於漢儒。……其論性則謂天以氣授理于人，以為人性；人能受理而性獨善。故船山言性，特重人物

⁵⁹ 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1996年。

⁶⁰ 錢穆：《中國近三百年學術史（上）》，頁106。

⁶¹ 錢穆：《中國近三百年學術史（上）》，頁109。

⁶² 錢穆：《中國近三百年學術史（上）》，頁124。

⁶³ 韋政通：《中國思想史》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1991年。王邦雄等：《中國哲學史》，臺北：國立空中大學出版社，1995年。羅光：《中國哲學思想史》，臺北：臺灣學生書局，1978年。

⁶⁴ 勞思光：《新編中國哲學史（三下）》，（臺北：三民書局股份有限公司，2006年），頁673。

⁶⁵ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2004年），頁517。

之性之差別，而嚴辨人禽之異。⁶⁶

船山則統形上形下，而以氣化為形上、為體，即形器明道，即事見裡，即用見體。⁶⁷

船山之言道，乃即形器以明道，以形器之概念為首出，而以道為形器之道。由船山以形器之概念為首出，便可知其思想，乃先肯定現實一切存在的真實性，先肯定個體事物之真實性。必肯定個體事物之真實性，然後其「前乎所以成之者」乃著，「後乎所以用之者之功效」乃定。然個體事物所以成之良能本身，所以用之功效本身，則非形，而為形而上。⁶⁸

這些引文可以表現出，唐君毅先生彰顯王船山重視形下界，是「客觀宇宙論」的進路，故本書由船山的宇宙論開始論述，然後探討其心性論，以及人文化成論，對於王船山哲學中種種概念，亦有相當明白清楚之辨析，對於王船山的哲學，可有清楚的面貌呈現。曾昭旭先生《王船山哲學》相當全面地介紹了王船山的思想，不只是儒家哲學上的義理架構，對於王船山的經學、文學也做了相當仔細的介紹，以及王船山對於佛老的批判，也進行了詳細之分析。曾昭旭先生對於王船山論氣之解釋是：

船山之言氣，則背後實有一大串天、誠、神、道、中、理、性、心、仁、敬等等義理為其本，亦即有全盤之儒學乃至佛道之學為其根柢，以直貫於氣，並提拏此氣而言體者。非寡頭地言此氣之蠢然地存在，機括地運行也。故吾人看船山之重言氣，決不可誤解之為「只是氣」，而當正解之為「亦是氣」。⁶⁹

⁶⁶ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》，頁 516。

⁶⁷ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》，頁 517。

⁶⁸ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》，頁 518。

⁶⁹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 329。

曾昭旭先生在此彰顯了王船山重氣的特色，以及闡明重視氣不代表就是唯物論者，進而言王船山由本貫末以及體用圓融義的思想進路，然而曾昭旭先生認為王船山哲學層次由上而下是：氣、理、道、性⁷⁰，忽略到王船山形上誠體之彰顯，唯有誠體於穆不已，才可氣化流行的主張，故我認為王船山的理氣觀可以再做進一步論述。林安梧《王船山人性史哲學之研究》⁷¹以辯證來說明王船山的理氣關係，他說：

船山所謂的『氣』是同形而上、形而下的，作為本體之體的氣即辯證的具含著理，氣之流行即依理而分劑之，理既具主宰義又具條理義，氣則是本體之體亦復是個體之體，本體之體的氣與主宰義的理合而為一，個體之體的氣與條理義的理合而為一。……『誠』更顯示『理』、『氣』二者乃是『辯證的綜合』，此綜合又具辯證的開展能力，可開展為自然世界與人文世界。⁷²

但是，筆者認為辯證應該是要在同一層次上而相異者，理與氣似乎應有另一層面的分析，故筆者對此認為尚有討論的空間。林聰舜在他的博士論文《明清之際儒家思想的變遷與發展》⁷³以勞思光的「基源問題研究法」作為研究方法，認為王船山思想的基源問題是「如何經由文化上的疏導，把握本末一貫的義理方向」⁷⁴，進而歸納出明清之際的儒學，在義理型態上有大抵一致想方向，然而林聰舜論及道器問題時說：「綜上所述，知船山論道器的主張並不一致，有時持『器先於道』的立場，有時則持『道與器不相離』的立場。」⁷⁵不過儒家思想裡，宇宙論、本體論、存有論、心性論等等，是互相一致的，說到圓融處則根本上是一，所以應該不至於有論道器主張不一致的情形，可能是因為王船山論道與論器是在不同背

⁷⁰ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 338。

⁷¹ 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年。

⁷² 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，頁 105。

⁷³ 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：臺灣學生書局，1990 年。

⁷⁴ 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，頁 6。

⁷⁵ 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，頁 154。

景、不同脈絡底下而說，所以不能同一觀之。陳榮捷在《中國哲學文獻選編》⁷⁶中指出，雖說王船山對於宋明儒學多有批判，然而也有繼承的地方，在朱熹與王陽明之間，王船山更為接近朱熹，而王船山的哲學預告了清朝思想的變化趨勢。周芳敏《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》⁷⁷是用體用關係去談理氣，而戴景賢《王船山之道器論》⁷⁸則是用道器論去探討之，且認為王船山思想可分為前後期的差別，凡此皆可見討論之分歧。

（二）期刊單篇論文與論文集

民國八十二年，在台北故宮博物院，由輔仁大學、中國哲學會和船山學會合辦王船山學術研討會，會後有論文集⁷⁹，當中不少討論到王船山理氣觀的文章，計有潘小慧〈從王船山的本體論看其人性論〉⁸⁰、蔡仁厚〈從理、心、氣的義蘊看船山思想的特色〉⁸¹、曾昭旭先生〈王船山兩端一致論衍義〉⁸²、董金裕〈王船山與張橫渠思想之異同〉⁸³、林安梧〈重返王船山：以「理欲合一論」為核心的展開〉⁸⁴、杜保瑞〈從氣論進路說船山的人道論思想——有無善惡人道廣大的志仁工夫論〉⁸⁵、姜廣輝〈王船山的「繼善成性」論——探尋心性論新的會通點〉⁸⁶等等許多佳作。這些文章大抵都揭示出王船山重視氣之義理性格，亦可正視重氣之可以人文化成，不但可以開顯心性之理，亦可彰顯文化意識，恢弘儒家義理，然而對於王船山形上的道體性體誠體卻較少著墨。

陳祺助對於王船山的論述文章有〈論王船山氣論的義理特色——與傳統主要氣論之說比較〉⁸⁷、〈論王船山「陰陽」觀念的本體論意義〉⁸⁸、〈「喜怒哀樂」

⁷⁶ 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》，高雄：巨流圖書股份有限公司，2001年。

⁷⁷ 周芳敏：《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》，臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2005年。

⁷⁸ 戴景賢：《王船山之道器論》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1982年。

⁷⁹ 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，臺北：輔仁大學出版社，1993年。

⁸⁰ 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，頁79-91。

⁸¹ 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，頁101-108。

⁸² 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，頁109-114。

⁸³ 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，頁146-155。

⁸⁴ 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，頁156-166。

⁸⁵ 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，頁180-193。

⁸⁶ 王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，頁236-244。

⁸⁷ 陳祺助：〈論王船山氣論的義理特色——與傳統主要氣論之說比較〉，《鵝湖學誌》第35期（2005年12月），頁102-147。

⁸⁸ 陳祺助：〈論王船山「陰陽」觀念的本體論意義〉，《鵝湖學誌》第31期（2003年12月），頁149-173。

或「仁義理知未發」——關於陳來教授詮釋中和思想之商榷⁸⁹、〈王船山論本體「純然一氣」下的氣之「體」、「用」關係及其涵義⁹⁰、〈從「天」、「命」、「性」的意義及其關係論王船山「即氣言體」理論中「一本萬殊」之問題⁹¹、〈從「陰陽」觀念的用法論王船山哲學方法的理論涵義⁹²、〈論王船山陰陽觀念的宇宙論意義⁹³、〈論王船山陰陽觀念的本體論意義⁹⁴、〈王船山論惡的問題——以情才為中心的分析⁹⁵、〈王船山論陰陽與道體的關係⁹⁶，大體而言是與王船山之前各種對氣的討論相比較，以顯示出王船山氣的特色，進而區分出「氣之實」與「氣之名」二種，藉此來言明王船山氣論的義理特色，而且還指出王船山認為陰陽是動靜之主體，而非因動靜而生，藉此拉高氣之地位，而且論述船山非二元論者。

汪惠娟〈王船山「道器為一」形上思想之管見⁹⁷指出王船山道器為一的思想，混成是以一整體的生命型態，來表明形上與形下兩邊相通為一，與宋明儒相比較之下，王船山更為重視形下器物的世界，且認為王船山哲學具有實在論的特色。李浚植〈王船山之天理人欲觀⁹⁸本文針對天理與人欲之間的關係作為切入點，去探討王船山對於天理與人欲之間的看法，進而彰顯出王船山義理思想之特色，然而本文似乎只重視王船山對於人欲之肯定，卻對天理、誠體有所疏忽，王船山對於陸王末流之情識為肆玄虛而盪相當不滿，故對於人欲必不可採取放任為之的態度，必有所調節，筆者認為，肯定人欲之外如何繼善成性，方是王船山立

⁸⁹ 陳祺助：〈「喜怒哀樂」或「仁義理知未發」——關於陳來教授詮釋中和思想之商榷〉，《鵝湖月刊》第32卷第5期（2006年11月），頁20-31。

⁹⁰ 陳祺助：〈王船山論本體「純然一氣」下的氣之「體」、「用」關係及其涵義〉，《興大人文學報》第39期（2007年9月），頁45-77。

⁹¹ 陳祺助：〈從「天」、「命」、「性」的意義及其關係論王船山「即氣言體」理論中「一本萬殊」之問題〉，《鵝湖學誌》第39期（2007年12月），頁63-109。

⁹² 陳祺助：〈從「陰陽」觀念的用法論王船山哲學方法的理論涵義〉，《興大人文學報》第36期（2006年3月），頁133-157。

⁹³ 陳祺助：〈論王船山陰陽觀念的宇宙論意義〉，《哲學與文化》第31卷第7期（2004年7月），頁123-146。

⁹⁴ 陳祺助：〈論王船山陰陽觀念的本體論意義〉，《中國文化月刊》第281期（2004年5月），頁44-67。

⁹⁵ 陳祺助：〈王船山論惡的問題——以情才為中心的分析〉，《鵝湖月刊》第28卷第3期（2002年9月），頁25-33。

⁹⁶ 陳祺助：〈王船山論陰陽與道體的關係〉，《哲學與文化》第29卷11期（2002年11月），頁1032-1039。

⁹⁷ 汪惠娟：〈王船山「道器為一」形上思想之管見〉，《哲學與文化》第34卷第8期（2007年8月），頁69-83。

⁹⁸ 李浚植：〈王船山之天理人欲觀〉，《孔孟月刊》第45卷第11期（2007年8月），頁32-37。

說之大本。侯潔之〈由道器之辨論王船山證立形而上的進路〉⁹⁹內容指出，船山為了矯正王學末流，而相當重視形下在道德實踐上的意義，並且認為要體認道體性體，必須要由形下的實踐去提起形上之道體性體，也就是工夫論的證成，而且本文也指出了王船山哲學中，形上道體之重要性，而不是只強調其中論氣之部分。杜保瑞〈從氣論進路說船山的人道論思想〉¹⁰⁰先說明在王船山氣化的宇宙論中，惡沒有根本性的存在義，再論善之道德實踐是每人的內在要求，最後論述人之繼善成性之工夫，可以彰顯天道即存有即活動之生生不息。陳啟文兩篇文章分別為〈船山「道」「器」兩端之分說及其統一〉¹⁰¹、〈實踐的詮釋：王船山「化天之天為人之天」的理解〉¹⁰²，這兩篇文章內容認為考船山所遺留的文獻可發現，船山將宋明儒學中的核心命題，諸如「道、器」、「理、氣」、「體、用」、「知、行」、「心、性」、「性、命」、「天、人」、「形上、形下」等，通過「兩端而一致」的方法將等對比之兩端縮合起來，而由此展開與建構出船山學及其理論體系，並視此對比的概念是彼此互涵互攝，也就是兩端之概念是存在事物的分說，而此分說的兩端是統一於存在的事物之上，更進一步的說是對比辯證思維模式，一方面既開顯為兩端，另一方面則又綜合為一致，這主軸形成了上昇的動力，最後則綜合為「一致」。陳忠成關於王船山理氣問題的文章有〈王船山與程朱理氣說之異同〉¹⁰³、〈王船山論習與性〉¹⁰⁴這兩篇，此兩篇立論大致也是重視王船山氣的特殊地位。陳立驤〈王船山天道論性格之衡定〉¹⁰⁵旨在討論王船山天道論，亦即梳理出王船山是怎樣看待宇宙變化生成，且指出天道論與心性論的一致性。黃懿梅〈船山「道大善小，善大性小」說之評析〉¹⁰⁶本文有一大特色，就是認為王船山思想中，「道大善小」的命題可以成立，不過「善大性小」的命題卻是有些問題。

⁹⁹ 侯潔之：〈由道器之辨論王船山證立形而上的進路〉，《國文學報》第38期（2005年12月），頁31-57。

¹⁰⁰ 杜保瑞：〈從氣論進路說船山的人道論思想〉，《哲學與文化》第20卷第9期（1993年9月），頁934-949。

¹⁰¹ 陳啟文：〈船山「道」「器」兩端之分說及其統一〉，《鵝湖月刊》第31卷第9期（2006年3月），頁35-42。

¹⁰² 陳啟文：〈實踐的詮釋：王船山「化天之天為人之天」的理解〉，《國文學報》第39期（2006年6月），頁139-163。

¹⁰³ 陳忠成：〈王船山與程朱理氣說之異同〉，《中國書目季刊》第10卷第2期（1976年9月），頁49-60。

¹⁰⁴ 陳忠成：〈王船山論習與性〉，《孔孟月刊》第32期（1976年9月），頁191-204。

¹⁰⁵ 陳立驤：〈王船山天道論性格之衡定〉，《鵝湖月刊》第28卷第4期（2002年10月），頁29-38。

¹⁰⁶ 黃懿梅：〈船山「道大善小，善大性小」說之評析〉，《臺大哲學論評》第7期（1984年1月），頁225-233。

二、關於《讀四書大全說》

關於《讀四書大全說》的論著不多，目前大致上有：陳來《詮釋與重建——王船山的哲學精神》¹⁰⁷、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》¹⁰⁸。陳來這本書以經典與詮釋為研究進路，也就是分別以王船山個別相關著作來作為研究對象，研究船山對《四書》的哲學詮釋及其對宋明道學《四書》解釋傳統的批判繼承，突出其中的道德論、心性有論、工夫論、經學，試圖呈現其中的儒學思想，以及理學思想作為船山哲學之部分的意義，闡明其思想與宋明道學運動的關聯，然而對於其中理氣的論述，則不夠全面與深入。周兵這本著作是以王船山《讀四書大全說》為研究對象，通過對原著的全部材料進行認真細致地分析和研究，認為王船山在該書中所表達地思想主題可概括為中國傳統哲學的基本話題，也就是「天人之際」為切入點，並據此找出所涉及的基本範疇為考察點，深入闡述了王船山在一些義理問題上的理論創新，從而為全面把握王船山的思想提供了有益借鑒。林明宜〈王船山人性論之結構——以《讀四書大全說》為主要範圍〉¹⁰⁹本文把王船山哲學中，對於人性的論點一一列舉且加以說明，以及王船山對於惡之來源亦加以釐清，並以《讀四書大全說》為主要論證範圍。莊凱雯《王船山《讀四書大全說》研究——由心性論到知人之學》¹¹⁰則是著重在工夫論部分的論述。前人關注頗多，如何深入以及區隔朱注、大全說及船山學說之不同未足。

第三節 研究範圍與方法

本論文使用王船山著作的版本是一九七五年北京中華書局出版的《讀四書大全說》¹¹¹，內容收錄了王船山著作七十二種，共十六冊。主要原因是現在取得方便，蒐羅最多，內容錯誤缺點亦較其他版本為少，每一著作之後均附有點校後記，

¹⁰⁷ 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。

¹⁰⁸ 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。

¹⁰⁹ 林明宜：〈王船山人性論之結構——以《讀四書大全說》為主要範圍〉，《思與言：人文與社會科學雜誌》第33卷第4期（1995年12月），頁29-53。

¹¹⁰ 莊凱雯：《王船山《讀四書大全說》研究——由心性論到知人之學》，臺中：東海大學中國文學系碩士論文，2002年。

¹¹¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，北京：中華書局，1975年。

第十六冊尚有勘誤表，以及王船山的年譜，對於考據等細部工夫下的紮實，另外，後人對王船山的評論文章，也都收入，對於研究者使用，是相當方便。本論文是想要探討與釐清王船山《讀四書大全說》中的理氣關係，故使用文本自是以此書為主，其他王船山與四書相關的著作為輔，另外與思想義理有關之著作也會參照，並參考其他儒者之思想義理註解辭，王船山思想應為更是顯豁。

理氣關係長久以來，是一儒者討論的議題，之所以常加以討論，主要原因是理氣關係所涵蓋的層面極廣，從理氣關係延伸出去，可以包含了道與器、形上與形下、德行之知與見聞之知、體與用、太極與陰陽、內聖與外王等等，分別而言之，就可以涵蓋了宇宙論、本體論、存有論、工夫論，等等相關議題。中國哲學因為重視圓成實義，渾淪周遍，強調形上與形下貫通，重視「體用一源，顯微無間」，而王船山理氣關係涵蓋範圍就是如此之廣。

本文將先論述理氣哲學上的概念，以及其所涵蓋的範圍，還有此二者之間的關係，接著就《讀四書大全說》中，關於理氣觀的敘述加以說明，以明王船山的理氣觀。本論文寫作方法，欲參考徐復觀的研究方法，他說：

任何解釋，一定會比原文獻上的範圍說的較寬、較深，因而常把原文獻可能含有的，但不曾明白說出來的，也把它說了出來。不如此，便不能盡到解釋的責任。……對古人的，古典的思想，常是通過某一解釋者的時代經驗，某一解釋者的個性思想，而只能發現其全內涵中的某一面，某一部分；所以任何人的解釋，不能說完全，也不能說沒有錯誤。但所謂解釋，首先是從原文獻中抽象出來的。某解釋出來以後，依然要回到原文獻去接受考驗，即須對於一條一條的原文獻，在一共同概念之下，要做到與字句的文義相符。這中間，不僅是經過了研究者捨像抽象的細密工作，且須經過很細密地處理材料的反覆手續。¹¹²

中國思想家，很少是意識地以有組織的文章架構來表達他們的思想個結構，而常是把他們的中心論點，分散在許多文字單元中去，……這種結構，

¹¹² 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1993年），頁3。

在中國的思想家中，都是以潛伏的狀態而存在。因此，把中國思想家的這種潛伏著的結構，如實的顯現出來，這便是今日研究思想史的任務¹¹³

徐復觀在此說出這是治思想史的任務，也是詮釋方法，但是筆者認為，如果說思想史是歷代思想在時間上的呈現，那麼不只是治思想史，研究思想義理本身應也可使用這種方法。中國儒學思想中，性命與天道相貫徹，故宇宙論與倫理學是分不開的，儒者講天道的架構必等同於其論心性之架構，再者，中國思想家常以注釋的方式來展現自己的義理思想，也就是少以有組織的文章來展現。因此筆者認為徐復觀的方法雖是最基本，但也是最沒有問題的方法，甚至某種程度來說，亦是最有效簡別出王船山複雜義理思想的方法，故筆者採取此研究方法之進路，欲於《讀四書大全說》中釐清其中之理氣觀。



¹¹³ 徐復觀：《中國思想史論集》，頁2。

第二章 王船山《讀四書大全說》—— 《大學》、《中庸》部分

第一節 《大學》部分

王船山的思想特色是形而上的道體、誠體帶著氣化說，對於義理之學的名詞解釋，往往一字該兩義，而這是王船山哲學比較容易讓人混淆的地方，不過在論述過程中，可以看見王船山對於其中義理的掌握相當精準，對於宋明以降的理學，開闢出一番天地。《大學》、《中庸》對於形而上的義理是宋明理學重要的養分來源，而王船山對於《大學》、《中庸》的闡釋可以看出他哲學思想的特色，王船山兩層綜合存有論的論述方式與內容，在《大學》、《中庸》的部份中，可以得到有相當清晰的詮釋。因為王船山重視氣，故相當重視工夫論，而他關於的工夫語言是他的殊勝之處，在《大學》中關於至善、格物、致知等議題上，得以展現。

王船山在論形上道體誠體時，往往帶著氣一起說，不過不可視為層次混亂，相反的，王船山對於形上形下兩層的分判亦是相當清楚。朱熹在〈大學章句序〉中提到：「蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。」¹在這裡，《四書大全》引用胡炳文的話：

朱子四書釋仁曰心之德愛之理，義曰心之制事之宜，禮曰天理之節文人事之儀則，皆兼體用，獨智字未有明釋，嘗欲竊取朱子之意以補之曰，智則心之神明，所以妙眾理而宰萬物者也。²

這裡是胡炳文想要根據朱熹的思想來對智有個說明，而王船山對此有所批評：

凡「仁義禮智」兼說處，言性之四德。知字，大端在是非上說。人有人之

¹ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁1。

² 【明】胡廣：《四書大全（大學章句大全篇）》，收入《景印文淵閣四庫全書》冊205，（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁1a。

是非，事有事之是非，而人與事之是非，心裏直下分明，只此是智。胡炳文據朱子解「致知」知字：「心之神明，所以妙眾理、宰萬物」，釋此智字，大妄。知字帶用說，到才上方有；此智字則是性體。「妙眾理，宰萬物」，在性體卻是義、禮上發底。朱子釋義曰「心之制，事之宜」，豈非以「宰萬物」者乎？釋禮曰「天理之節文」，豈非以「妙眾理」者乎？³

這邊王船山認為胡炳文不當之處是在於，胡炳文把智當作氣來解，不過仁義禮智是指「性之四德」，是超越義。胡炳文解釋成「妙眾理宰萬物」，是朱熹對致知的解釋，致知必有個外在的對象，所以不能是超越的性體，故王船山對於胡炳文的解釋有所批評，在此可以顯現出王船山對於形上道體誠體的掌握清準。關於這段，陳來亦有解析：

船山認為，在朱子的詮釋中，「妙眾理而宰萬物」是用來描述心，用來解釋致知的「知」的，而知是用，不是性體，因此他不贊成用「妙眾理而宰萬物」解釋「智」。⁴

胡炳文指出朱熹對於仁義禮三者的解釋是皆兼體用，不過由陳來這段敘述可以表示出，胡炳文對於智字的解釋是落在知上面說，如此只有用而無體，也可以說只有氣而無形上的性體，有詮釋上的不足。

《四書大全》中沈貴瑤對智字的解釋是：「智者，涵天理動靜之機，具人事是非之鑑。」⁵王船山對於沈貴瑤的解釋則頗為稱許，他說：

沈氏之說，特為精當。云「涵」云「具」，分明是個性體。其云「天理動靜之機」，方靜則有是而無非，方動則是非現，則「動靜之機」，即「是非之鑑」也。惟其有是無非，故非者可現；若原有非，則是非無所折衷矣。

³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 1。

⁴ 陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》，頁 48。

⁵ 【明】胡廣：《四書大全（大學章句大全篇）》，頁 1b。

非不對是，非者非是也。如人本無病，故知其或病或愈。若人本當有病，則方病時亦其恆也，不名為病矣。⁶

王船山認為這段解釋精當之處在於，他認為沈貴瑤的解釋指出智分明是個性體，乃是非之超越根據。這段文字還可以看出，王船山對於形上道體誠體的肯認，他藉由病來說明：善不與惡相對，惡是善之缺乏。王船山在《讀四書大全說》開頭即顯示其哲學樣貌，以及他對於兩層綜合存有的把握。

一、彰顯性體優先義

(一) 釋《大學》明德為性體

《大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」⁷對於明德，朱熹的注釋是：

明德著，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。⁸

朱熹對於明德的解釋，到底是心還是性，對於這個議題，前人論述已詳，今引牟宗三先生的說法：

依朱子，光言性，性自身不涵其必顯現，而言明德，則一方固本有，一方亦必涵著「明之」之可能。此所以「明德」一詞必關聯著心說也。明德之客觀意義的重點固在性，而就必涵著「明之」之可能言，則亦必關聯著心，

⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁1。

⁷ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁3。

⁸ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁3。

此是主觀意義之明德。⁹

看朱熹對明德的注釋，看似心的解釋，不過注釋中亦說是「本體之明」，而牟宗三認為明德是指性，不過得關聯著心一起說。王船山亦云：「明是復性，須在心意知上做工夫。」¹⁰關於明德的解釋，《四書大全》引用《朱子語類》的話：

天之賦予人物謂之命，人與物受之者謂之性。主於一身者謂之心，有得於天而光明正大者謂之明德。¹¹

虛靈不昧是心之本體。¹²

這段話可以看出朱熹對於明德一詞是當作性來解釋，而光明正大就是對明德做一客觀的敘述，虛靈不昧就是指心而言。

王船山對明德的說法是：

緣「德」上著一「明」字，所以朱子直指為心。但此所謂心，包含極大，託體最先，與「正心」心字固別。性是二氣五行妙合凝結以生底物事，此則合得停勻，結得清爽，終留不失，使人別於物之蒙昧者也。德者有得之謂，人得之以為人也。繇有此明德，故知有其可致而致之，意有其不可欺而必誠焉，心有所取正以為正，而其所著，發於四肢，見於事業者，則身修以應家國天下矣。明德唯人有之，則已專屬之人。屬之人，則不可復名為性。性者，天人授受之總名也。¹³

⁹ 牟宗三：《心體與性體（三）》，頁 372。

¹⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 13。

¹¹ 【明】胡廣：《四書大全（大學章句大全篇）》，頁 2a。

¹² 【明】胡廣：《四書大全（大學章句大全篇）》，頁 2b。

¹³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 3。

這裡王船山指出明德有點值得注意：朱子直指為心，不過這和八條目正心的心不同，不同的原因在於，此所謂心，包含極大，託體最先。對此，陳來說：「明德所指的心，有善無惡，有明無昏，因此這個心只能是心體／本心／心之本體，船山所用托體最先，蓋即此意。」¹⁴人因為有明德才能成為人，而明德正是誠意、正心的超越根據，而其客觀化在外的表現就是修身、齊家、治國、平天下。其實，王船山認為明德是指超越的性體落在人的身上，受到形軀、氣稟等等拘限，故必須帶著氣來說。

在此可以得知王船山對於明德的解釋，不過對於朱熹這層的解釋就稍嫌不夠清楚。陳來有提到：「船山既以明德為人之性，又以明德為心統性情之心，雖然這種講法可以表現出他努力於朱子《章句》的解釋，但這兩方面的關係他並沒有給清楚的交代。」¹⁵我認為由此段王船山的文句可以看出，王船山為了朱注而多有繳繞詞語，不過王船山他自己的意思是很明白的，由這句話更可以明白的表示出他認為明德是性義：「明德只是體上明，到致知知字上，則漸由體達用，有光義矣。」¹⁶明德是體，當然是指超越的性體。

由「天人授受之總名」來解釋性已經可以知道王船山對性的解釋是形上的道體誠體帶著氣一起說，一方面很多學者都指出王船山重視氣，然而王船山對於道體誠體也是有相當的把握。如這段引文：

性自不可拘蔽。儘人拘蔽他，終奈他不何，有時還迸露出來。（自註：如乍見孺子入井等。）即不迸露，其理不失。既不可拘蔽，則亦不可加以明之之功。心便扣定在一人身上（自註：受拘之故），又會敷施翕受（自註：受蔽之故），所以氣稟得以拘之，物欲得以蔽之，而格、致、誠、正亦可施功以復其明矣。¹⁷

¹⁴ 陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》，頁 49。

¹⁵ 陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》，頁 50。

¹⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 3。

¹⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 3。

這邊王船山清楚地指出，性的超越義與形上義，所以性本身具足，無所虧欠，若有現實經驗上的不完滿，是受到拘蔽的原因，而這就是需要工夫論的地方。拘蔽是氣的原因，而明之是工夫論的義涵。這裡可以看出王船山對於性體之肯認，也因為有此肯認，《大學》裡面說的格、致、誠、正，才有必然的根據。

(二) 以內聖外王全面實現為至善

關於《大學》止於至善，朱熹的注釋是：

止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。¹⁸

朱熹以「事理當然之極」來規定至善，而必須至此不遷，才是止於至善。朱熹認為，明明德、新民，都必須止於至善，可以看出朱熹認為道德理性與道德實踐，皆必須只於至善，而且可以看出朱熹對至善意義的掌握是一客觀化的描述，本身完美具足，無所虧欠，且不得參雜絲毫人欲。由這段話，可以知道，朱熹對於至善的要求不容絲毫折扣，本身是無虧欠，若有虧欠，就是人欲的緣故。

王船山對於朱注的闡釋如下：

「必至於是」是未得求得，「不遷」是已得勿失。言必到至善地位，方是歸宿，而既到至善地位，不可退轉也。此中原無太過，只有不及。¹⁹

「知止」是知道者明德新民底全體大用，必要到此方休。「定」則於至善中曲折相因之致，委悉了當。內不拘小身心意知而喪其用，外不侈大天下國家而喪其體，十分大全，一眼覷定，則定理現，故曰有定。定體立矣。偏曲之學，功利之術，不足以搖之，從此下手做去，更無移易矣。此即從

¹⁸ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁3。

¹⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁4。

「知止」中得，故曰：「纔知止，自然相因而見。」後四者其相因之速亦然。就此下手做去時，心中更無恐懼疑惑，即此而「心不妄動」，是謂之靜。妄動者，只是無根而動。大要識不穩，故氣不充，非必有外物感之。如格一物，正當作如是解，卻無故若警若悟，而又以為不然，此唯定理不見，定志不堅也。若一定不易去做，自然不爾，而氣隨志靜，專於所事以致其密用矣。唯然，則身之所處，物之來交，無不順而無不安，靜以待之故也。如好善如好好色，則善雖有不利，善雖不易好，而無往不安心於好。此隨舉一條目，皆可類推得之。要唯靜者能之，心不內動，故物亦不能動之也。慮而云「處事精詳」者，所謂事，即求止至善之事也。所以謂之事者，以學者所處之事，無有出於明德新民之外也。纔一知當止於至善，即必求至焉；而求止至善，必條理施為，精詳曲至。唯內不妄動，而於外皆順，則條理粲然，無復踈脫矣。不亂於外，故能盡於其中也。於內有主，於外不疑，條理既得，唯在決行之而已矣。行斯得矣。²⁰

曾昭旭認為王船山至善義是相當特別的，他用「必要此由內聖透達到外王之道德事業全面實現，始為善之圓成」²¹來加以敘述王船山的至善意義。這裡可以看出王船山和朱熹對於至善，詮釋上的相異處。朱熹認為至善是「事理當然之極」，而知止之止，就是至善之所在。²²然而，對於王船山，至善不只是一內在本心之善或超越義理性之善。王船山認為，至善不只是內聖的工夫，更是外王的實踐，而外王的達成必以內聖作為根據，不過王船山不以內聖為滿足，他必要求外王之實現，至此方可謂之至善，而所謂的止於至善，即止於此善之不已²³。朱注：「敬止，言其無不敬而安所止也。引此而言聖人之止，無非至善。」²⁴朱熹的至善和內聖的根據可稱為理，是形上義也是超越義，而工夫實踐及外王事業則落於氣上來說。王船山對此注釋的詮釋是：

「敬」字有二義：有所施敬而敬之敬是工夫，若但言敬而無所施，乃是直

²⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁7。

²¹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁169。

²² 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁3。

²³ 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》，頁617。

²⁴ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁5。

指心德之體。故先儒言「主敬」，言「持敬」，工夫在「主」、「持」二字上。敬為德體，而非言畏言慎之比。……敬但在心體上說，止則在事上見。仁敬孝慈信，皆「安所止」之事也。²⁵

可以看出王船山的敬字有上下二義，工夫和道德本體，王船山的至善義是建築在理氣兩層綜合而論之，是理氣一起實踐思想架構而得出的樣貌。

（三）從解釋「親民」來看王船山的政治實踐

因為對性體的肯認，才可以討論親民。對於親民，朱注把親解作新，注釋內文是：

新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之汙也。²⁶

因為性體是超越且必然的根據，所以親民才得以可能。朱熹對於新解釋為去其舊染之汙，是屬於工夫論的意義，而且認為新民與明德的關係是「明德為本，新民為末」²⁷。朱熹的注釋更加可以說明，明德之為本是在於明德是以性來規定之，新民則是其客觀化之表現。

對於親民和舊染之汙的闡釋，王船山的論述是：

「舊染之汙」有二義，而暴君之風化、末世之習俗不與焉。大學之道，初不為承亂之君師言也。一則民自少至長，不承德教，只索性流入汙下去。一則人之為善，須是日遷，若偶行一善，自恃為善人，則不但其餘皆惡，即此一善，已挾之而成驕陵。故傳云「日新」，云「作新」，皆有更進、重

²⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 14。

²⁶ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 3。

²⁷ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 3。

新之意。²⁸

既曰親民，或云新民，表示這不只是個人修養德性之行為，更要推以及人，是有外在的關聯。王船山認為舊染之汙有兩種意義：第一，人民的生命只有自然生命，而無道德理性的作用。第二，自以為做了善行而驕陵。這兩種舊染之汙是必須去除，而且是每天都要做的工夫。

王船山說：

君德可言新，於民不可言明。「明明德於天下」，固如朱子所云「規模須如此」，亦自我之推致而言，非實以其明明德者施教於民也。新則曰「作新」，則實以日新之道鼓舞之矣。²⁹

這段引文可以表示，明明德是個人的自我道德修養，道德修養是自己的事情，不可拿去要求他人，故於民不可言明。至於君主，不能只是要求自己的德性完善，更要想辦法去讓自己的國家風俗醇美，這對君主而言也是自我道德理性之必然要求，所以君德不只言明，更要言新，君主對於新民有道德上必然的責任在。然而，使自己國家的人民風俗醇美，不能是以法令規章的行政方式去實施，而是以鼓舞之法。王船山有云：

若民，則勿論誠正，即格物亦斷非其所能。新只是脩身上，止除卻身上一段染汙，即日新矣。故章句釋盤銘，亦曰「舊染之汙」。但在湯所謂染汙者細，民之所染汙者麤。且此亦湯為銘自警之詞，固無妨非有染汙而以染汙為戒。³⁰

²⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 4。

²⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 13。

³⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 13。

王船山思想以氣而出，造成王船山重視工夫義，還有人文化成的思考方向。這裡可以知道，王船山對於新民的重視與把握。

二、經驗知識在王船山思想的地位

儒家的經驗知識論，可見於《大學》關於格物致知的討論。王船山格致思想具有特別的地方，而此正是殊勝之處。前面我們已經討論王船山認為至善不只是內聖的工夫，更得要求外王的完成，至此方可稱為至善。王船山對於格致的闡釋可由至善這裡找出相對應的關係，因為王船山要求內聖和外王，而他的思想特色是兩層綜合存有論的型態，造成他的格物和致知分屬兩種不同的脈絡，而用曾昭旭先生的話來說就是「格物與致知之兩行」。³¹曾昭旭先生對此的解釋如下：

船山其於格物，除保留朱子之義以外，更有由誠意正心更推廣於物，藉格物以廣益人道之義。由是，格物既非只是立本工夫入路或助緣，而自有其獨立之範疇矣。故大學之三綱八目，船山乃以為理雖一貫而顯立兩綱，格物致知，實為兩行而互濟者也。³²

王船山說：「朱子說『格物、致知只是一事，非今日格物，明日又致知』，此是就此兩條目發出大端道理，非竟混致知、格物為一也。」³³這裏表示出王船山認為格物致知不可混同來論之，而是分屬兩事。他接著說：

吾心之知，有不從格物而得者，而非即格物即致知審矣。且如知善知惡是知，而善惡有在物者，如大惡人不可與交，觀察他舉動詳細，則雖巧於藏奸，而無不洞見；如砒毒殺人，看本草，聽人言，便知其不可食：此固於物格之而知可至也。至如吾心一念之非幾，但有媿於屋漏，則即與蹠為徒；又如酒肉黍稻本以養生，只自家食量有大小，過則傷人：此若於物格之，

³¹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 470。

³² 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 470。

³³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 9。

終不能知，而唯求諸己之自喻，則固分明不昧者也。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。³⁴

這邊可以看出，致知的「知」，指的是知識的意義，也就是「見聞之知」，而非「德性之知」，格物的物亦是指外在的物、事而言，和王陽明所謂的致良知意義不同，看似與朱熹類似，然而也有差異。關於格物、致知的意義，朱熹解釋是：

致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。³⁵

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。³⁶

王船山認為，《大學》中說的致知在格物，意義是在於反顯出超越的道體與性體，也就是他說的「在經為宜」，因為有此，落在經驗的事物中，方可「在變為權」，經與權兩著皆可證得的意義在於反顯出超越道體性體之肯定，亦是最後的根據。這裡王船山用的話便是「格致相因」，王船山說：

³⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 10。

³⁵ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 4。

³⁶ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 7。

大學之格物，亦與權謀術數之所格者，初無異事。權謀術數之所知，亦未嘗與大學所致之知，是非得失背道而馳。楚書、秦誓可見。但在欲脩、欲正、欲誠之學者，則即此而見天德、王道之條理；其非欲脩、欲正、欲誠者，則徒以資其假仁義、致知。致富彊之術而已。以格物為始教者，為異端之虛無寂滅、高過於大學而無實者言也。彼未嘗不有求於心意，而以理不窮、知不致之故，則心之所存，益託於邪，意之所察，益析於妄。此則過在擇執之未精，物累心而知蕩意也。以知止為始者，為權謀術數、苟且以就功名者言也。彼未嘗不格物以充其用，致知以審夫幾，乃以不知明德、新民、至善之功，在存養以正、省察以誠之故，知益流於權謀之巧變，物但供其術數之億度。此則差在志學之未端，心役物而意詭知也。³⁷

因此，王船山的格物致知便不落於外在經驗知識的探求，而在於本身道體性體之挺立顯現。進一步說，因為有道體性體之故，格物致知就是一種必然的結果。

事親是道德理性之必然要求，然而實際要去事親時，只靠道德理性是無法事親，事親必有許多知識，本著道德理性在此引進了經驗事，這就是王船山對「格物在致知」的解釋。王船山以申生、匡章為例，指出兩人雖本的道德理性行事，然而卻違反的事親之道，在於格致工夫的偏差，如此反而造成不恰當的後果，如此便非至善。

王船山又云：

天下之物無涯，吾之格之也有涯。吾之所知者有量，而及其致之也不復拘於量。顏子聞一知十，格一而致十也。子貢聞一知二，格一而致二也。必待格盡天下之物而後盡知萬事之理，既必不可得之數。是以補傳云「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉」，初不云積其所格，而吾之知已無不至也。知至者，「吾心之全體大用無不明」也。則致知者，亦以求盡夫吾心之全體大用，而豈但於物求之哉？孟子曰：「梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。」規矩者物也，可格者也；巧者非物也，知也，不可格者也。巧固在規矩之中，故曰「致知在格物」；規矩之中無巧，則格物、致知亦自為

³⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 229。

二，而不可偏廢矣。大抵格物之功，心官與耳目均用，學問為主，而思辨輔之，所思所辨者皆其所學問之事。致知之功則唯在心官，思辨為主，而學問輔之，所學問者乃以決其思辨之疑。「致知在格物」，以耳目資心之用而使有所循也，非耳目全操心之權而心可廢也。朱門諸子，唯不知此，反貽鵝湖之笑。乃有數字句、彙同異以為學，如朱氏公遷者。嗚呼！以此為致知，恐古人小學之所不暇，而況大學乎？³⁸

此段引文指出格物致知的意義不在於量個多寡，非知識的累積，也就是說經驗知識的累積不是格物致知的意義與目的，格致只是方法，其目的是在於「吾心之全體大用無不明」，這裡的心是指道德本心。道德本心不因知識而有，相反地，道德本心是格物致知的保證，格物致知是道德本心的必然要求。在此王船山用子貢與顏子為例：子貢因為是在經驗層上下工夫，所以頂多僅能聞一知二；顏子因為是在道德本心上下工夫，所以可以聞一知十，且不復拘於量。由此二例說明朱熹認為格物致知「用力之久，而一旦豁然貫通焉」的根據。格物致知不在於外在經驗的追求，而是在於道德本心的全體大用。因為道德本心全體大用，方可在格物致知上有所成。格物致知之最後目的在於完成客觀的道德秩序與人文化成，而這點必須是道德本心全體大用方得以實現。

曾昭旭先生認為王船山的格物致知可以分為三步驟。第一格物，此步驟是單純對客觀外在事物的理解，亦即經驗知識的獲取。第二致知，對外在客觀的物化為道德本心所用，此時知識位居配合的地位。第三致知在格物，即心已能直貫此物，而能主動自由地運用之以成道德事業。³⁹曾昭旭這個意見可以王船山的文字作為證明：

格致有行者，如人學弈碁相似，但終日打譜，亦不能盡達殺活之機；必亦與人對弈，而後譜中譜外之理，皆有以悉喻其故。且方其逆著心力去打譜，已早屬力行矣。蓋天下之事，固因豫立，而亦無先知完了方纔去行之理。使爾，無論事到身上，繇你從容去致知不得；便儘有暇日，揣摩得十餘年，

³⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 11。

³⁹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 476。

及至用時，不相應者多矣。如為子而必誠於孝，觸目警心，自有許多痛癢相關處，隨在宜加細察，亦硬靠著平日知道的定省溫清樣子做不得。是故致知之功，非抹下行之之功於不試，而姑儲其知以為誠正之用。是知中亦有行也。⁴⁰

這裡更加可以清楚地說明王船山「格致相因」的意涵。面對道德理性，必然要求出格物致知的工夫，如事親必須在許多痛癢相關處，宜加細察。然而格物致知的完成又必須有道德理性的根據來得以保證，不然只靠著平日知道的樣子也做不來。王船山認為，格物致知反顯出道體性體，故曰「以為誠正之用」。

三、道德修養工夫和經驗知識的關係

格物致知之所以可能，有背後的超越根據，那就是道體性體，也就是人的道德理性部分，這就是屬於內聖的範圍，而內聖工夫就落在誠意正心上面來說。因為王船山思想的特色是兩層綜合存有論的架構，所以他的誠意正心的詮釋也有特殊處。曾昭旭認為王船山修身工夫要點有二：第一，其工夫是本末交修，而仍以本貫於末為主者。第二，其本心之存養，乃是實有一仁義之全體大用為標準，此標準亦超越亦內在亦下貫，故亦可因省察有得而愈加篤厚貞定。⁴¹

關於意，王船山的解釋和大多數的理學家類似，認為意是指意念而言，亦是心之所發者⁴²，不過關於意，王船山的解釋更為詳細：

今以一言斷之曰：意無恆體。無恆體者，不可執之為自，不受欺，而亦無可謙也。乃既破自非意，則必有所謂自者。此之不審，苟務深求，於是乎「本來面目」、「主人翁」、「無位真人」，一切邪說，得以乘閒惑人。聖賢之學，既不容如此，無已，曷亦求之經、傳乎？則愚請破從來之所未破，而直就經以釋之曰：所謂自者，心也，欲脩其身者所正之心也。蓋心之正

⁴⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 18。

⁴¹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 453。

⁴² 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 3。

者，志之持也，是以知其恆存乎中，善而非惡也。心之所存，善而非惡。意之已動，或有惡焉，以陵奪其素正之心，則自欺矣（自註：意欺心。）。唯誠其意者，充此心之善，以灌注乎所動之意而皆實，則吾所存之心周流滿愜而無有餒也，此之謂自謙也（自註：意謙心。）。⁴³

意是意念，所以說意無恆體，不是道德本心，也不是超越的道體性體，故不是人之所以為人的道德本體。王船山這裡指出什麼是本體，就是心，這裡的心是指道德本心，也是全體大用的道德本心，修身之要就是要修這個道德本心，所以誠意便是以正心，端正了道德本心，才可以談其他，由此我們也可以得知，這裡的心是道德本心，而明德是指性，所以王船山認為二者不同。

王船山指出，正心的工夫是持志，是善而非惡，故在此指的善具有普遍義，是放諸四海皆準的道德標準，而這個標準便是自己的道德本心。意念一產生時，如果有惡在其中，表示心已不正，這就是意欺心。如果意念產生時，便是道德本心的發用，就是自謙者也。

這裡產生一個問題，就是如何讓意的產生是善意，而非惡意，對此王船山有所論述：

要此誠意之功，則是將所知之理，遇著意發時撞將去，教他喫個滿懷；及將吾固正之心，喫緊通透到吾所將應底事物上，符合穿徹，教吾意便從者上面發將出來，似竹筍般始終是者個則樣。如此撲滿條達，一直誠將去，更不教他中間招致自欺，便謂之毋自欺也。⁴⁴

意是指意念，曾昭旭認為這是所謂「存在的決斷」⁴⁵，而誠意就是是剎那之間的工夫。意念之起，是捉摸不定的，然而道德工夫的修身，便是需要將瞬息萬變的意念歸之於善的，也就是都有道德意識貫穿其中，這就是需要誠意的工夫，而根

⁴³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 23。

⁴⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 18。

⁴⁵ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 461。

本就是道德本心的修養。這是不能強求的，得靠有道德修養的積累，王船山說：

但當未有意時，其將來之善幾惡幾，不可預為擬制，而務於從容涵養，不可急迫地逼教好意出來。及其意已發而可知之後，不可強為補飾，以涉於小人之揜著。故待己所及知，抑僅己所獨知之時而加之慎。實則以誠灌注乎意，徹表徹裏，徹始徹終，彊固精明，非但於獨知而防之也。⁴⁶

如果只是強求，那所謂的道德理性便落於外在的模仿，而非出自道德本心，道德本心所知之理，就是道德理性，當意念產生時，道德理性便發用，其根據就是「吾固正之心」。

若大學言「正心」，自是天淵。大學之所謂心，豈有邪說害之？其云正，亦豈矯不正以使正耶？大學夾身與意而言。心者，身之所自脩，而未介於動，尚無其意者也。唯學者向明德上做工夫，而後此心之體立，而此心之用現。⁴⁷

固正之心，就是道德本心，不能是經驗意義的心，如果是經驗意義的心，那麼王船山肯定的道體誠體就會掛空，而全體大用的本心就成虛說，而道德理性的根據便會一直往後而無下落。

正心的心就是道德本心，而本心如何正，王船山在此引用《孟子》的文句來解釋：

朱子於正心之心，但云「心者身之所主也」，小註亦未有委悉及之者，將使身與意中間一重本領，不得分明。非曰「心者身之所主也」其說不當，但止在過關上著語，而本等分位不顯，將使卑者以意為心，而高者以統性

⁴⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 19。

⁴⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 501。

情者言之，則正心之功，亦因以無實。夫曰正其心，則正其所不正也，有不正者而正始為功。統性情之心，虛靈不昧，何有不正，而初不受正。抑或視、以聽、以言、以動者為心，則業發此心而與物相為感通矣，是意也，誠之所有事，而非正之能為功者也。蓋以其生之於心者傳之於外，旋生旋見，不留俄頃，即欲正之，而施功亦不徼也。蓋曰「心統性情」者，自其所含之原而言之也。乃性之凝也，其形見則身也，其密藏則心也。是心雖統性，而其自為體也，則性之所生，與五官百骸並生而為之君主，常在入胸臆之中，而有為者則據之以為志。故欲知此所正之心，則孟子所謂志者近之矣。惟夫志，則有所感而意發，其志固在，無所感而意不發，其志亦未嘗不在，而隱然有一欲為可為之體，於不睹不聞之中。欲修其身者，則心亦欲修之。心不欲修其身者，非供情欲之用，則直無之矣。傳所謂「視不見，聽不聞，食不知味」者是已。夫唯有其心，則所為視、所為聽、所欲言、所自動者，胥此以為之主。惟然，則可使正，可使不正，可使浮寄於正不正之間而聽命於意焉。不於此早授之以正，則雖善其意，而亦如雷龍之火，無恆而易為起滅（自註：故必欲正其心者，乃能於意求誠。），乃於以修身，而及於家、國、天下，固無本矣。夫此心之原，固統乎性而為性之所凝，乃此心所取正之則；而此心既立，則一觸即知，效用無窮，百為千意而不迷其所持。故大學之道，必於此授之以正，既防閑之使不向於邪，又輔相之使必於正，而無或倚靡無託於無正無不正之交。當其發為意而恆為之主，則以其正者為誠之則。（自註：中庸所謂「無惡於志」。）當其意之未發，則不必有不誠之好惡用吾慎焉，亦不必有可好可惡之現前驗吾從焉；而恆存恆持，使好善惡惡之理，隱然立不可犯之壁壘，帥吾氣以待物之方來，則不睹不聞之中，而修齊治平之理皆具足矣。此則身意之交，心之本體也；此則脩誠之際，正之實功也。故曰「心者身之所主」，主乎視聽言動者也，則唯志而已矣。⁴⁸

朱熹在《章句》裡說「心者，身之所主也」⁴⁹，王船山並不反對這個說法，不過他認為從誠意到正心這個階段，朱熹的說法不夠清楚明確，須補充說明，而這個

⁴⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁8。

⁴⁹ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁3。

補充說明，就是王船山思想的意義。他認為，既曰「正心」，必有所不正，才可以說正心，正心必有一對象而言。他舉出「心統性情」的心，虛靈不昧的心，這些本身就是正，亦無所謂不正之處，故認為此處言正心，少了一段可以入手的工夫。倘若如果心是指視聽言動而言，那麼心就等同於意，而這是誠意的對象，而非正心工夫的意義。王船山認為，正心就是持志，而正心的心，就是持志的志。心統性情，王船山認為心和其他的身體皆是性之所生，就是「性之凝也」，在此超越的道體誠體落在氣上，也就是落在人的身上，此是性之凝，而心和其他身體五官都是性產生的，而心是五官之主宰，這種主宰義的作用，就稱為「志」。在此，我們可以分析出「志」亦有兩層義，首先志是道德良知，再來志亦是工夫，而且志必須落在人的行為上來說，也就是需要帶著氣來言之。由此可見，正心是王船山的道德工夫重視的一環，而志就是此理論的核心，由志意義的展現，可以確認王船山兩層綜合存有論的意義。志一方面肯定超越道體性體，另一方面也重視氣的運行，也唯有兩層皆肯定之，方有持志工夫的道德實踐。心之不正，志之不持，皆是工夫不及處，而不是表示正心、持志本身喪失道德本心的意義，正心、持志皆是自正己之心、自持己之志，都是道德理性自我肯定，此中工夫不能繞出去節外生枝，若是正心還得有外在的規範，便成道德理性的虛脫。唐君毅先生說：

欲使所存之意皆善，且有力去不善之意，則在吾人之能持其志。故誠意又可言本於正心。誠意與正心之不同，在於正心唯是持其善志，而誠意則是本其所存者之善，以實其所發之意，使之無不善。正心與誠意，以工夫言，二者固交相為用，而互為根據。持志則其樞紐，而貫乎正心誠意者也。⁵⁰

從道德工夫實踐來說，可以說誠意正心相互體用，而這方面的敘述，王船山也說過：

況心之與意，動之與靜，相為體用，而無分於主輔，故曰「動靜無端」。
故欲正其心者，必誠其意，而心苟不正，則其害亦必達於意，而無所施其

⁵⁰ 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》，頁 601。

不過就思想架構上來說，一定得先肯定道德理性，必須要以超越的道體誠體為根據，才能講工夫和道德實踐。在此，王船山接者講：

凡忿懷、恐懼、好樂、憂患，皆意也。不能正其心，意一發而即向於邪，以成乎身之不脩。此意既隨心不正，則不復問其欺不欺、慊不慊矣。若使快足，入邪愈深。故愚謂意居身心之交，八條目自天下至心，是步步向內說；自心而意而知而物，是步步向外說。而中庸末章，先動察而後靜存，與大學之序並行不悖。則以心之與意，互相為因，互相為用，互相為功，互相為效，可云繇誠而正而脩，不可云自意而心而身也。心之為功過於身者，必以意為之傳送。⁵²

因此，心意之間的體用不同於本體論中體用的關係。王船山心意之間的互為體用，只是一種粗略的說法，不是哲學上的意義，僅是說明有相互之意，而對於道體誠體和工夫、理氣問題，當中份際亦是相當嚴謹。

大概而言，王船山對於《大學》的關注點在於工夫論的意涵，這點和宋明儒者大體類似，朱熹重視格物，王守仁倡致良知教，劉宗周則是以誠意為入手，王船山則相當重視正心工夫的意義，並且用孟子持志來定義正心的意義。王船山在論述上不是很嚴格遵守《大學》本文的順序，不同以往諸儒的詮釋方向，他闡釋出自己一番見解與思想的架構，從而確立儒學道統本體的落實。

第二節 《中庸》部分

⁵¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 32。

⁵² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 33。

一、分判「中庸」之義

儒家論性命天道的典籍，以《周易》和《中庸》談得最多，而宋明理學家對於《中庸》的闡釋更是理學的核心問題，諸如存養、省察、中和，等等，都是理學家們長久以來關注的議題。

對於《中庸》一書的意義，朱熹在《章句》裡注釋：

中者，不偏不倚，無過不及之名。庸，平常也。⁵³

在朱熹注釋下的中庸二字，其實並無任何的超越義，《四書大全》裡分別引用了朱熹、陳淳、陳櫟的文句來解釋：

朱子曰：「名篇本是取時中之中，然所以能時中者，蓋有那未發之中在，所以先說未發之中，然後說君子之時中。」⁵⁴

北溪陳氏曰：「中和之中，是專主未發而言，中庸之中卻是含二義。有在心之中，有在事物之中，所以文公必合內外而言，謂不偏不倚，無過不及，可謂確而盡矣。」⁵⁵

新安陳氏曰：「不偏不倚，未發之中，以心論者也。中之體也，無過不及，時中之中，以事論者也，中之用也。」⁵⁶

這裡可以看出，此三人對於「中」的解釋，都是在經驗層面來立論。在心之中，

⁵³ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 17。

⁵⁴ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句序篇）》，頁 1a。

⁵⁵ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句序篇）》，頁 1a。

⁵⁶ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句序篇）》，頁 1a。

這是心理學的意義，而這個心不是道德本心。在事物之中，也是經驗層面的意義。因此，對於「庸」字的解釋，朱熹只下二字：平常。

關於中庸的意義，王船山的敘述是：

中庸之名，其所自立，則以聖人繼天理物，修之於上，治之於下，皇建有極，而錫民之極者言也。（自註：二「極」字是中，「建」字「錫」字是庸。）故曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」又曰：「中庸不可能也。」是明夫中庸者，古有此教，而唯待其人而行；而非虛就舉凡君子之道而贊之，謂其「不偏不倚，無過不及」之能中，「平常不易」之庸矣。天下之理統於一中：合仁、義、禮、知而一中也，析仁、義、禮、知而一中也。⁵⁷

這裡王船山雖然沒有明白指出，但是可以看見王船山認為中和庸二者是體和用之間的關係：中是體，庸是用。做為體的中，是道體性體，而體字的意義就是本體論的意涵而用，就是落在氣上來來說的地方，包括了工夫、客觀道德秩序、禮樂制度、人文化成的地方。因為王船山認為「中」有超越形上的意義，所以他不認為「不偏不倚，無過不及」便是中，而是認為「不偏不倚，無過不及」能中，中間多了能字，而當中的意義就和朱熹所言的不同。曾昭旭說：

蓋船山之所謂中，乃非純是形而上之空體（佛）、理體（朱）或心體（陽明），固亦非已凝為形色手足器官之端體，而實是貫本末，兼性情而居其間之存在密藏之體也。此存在密藏之體即謂之誠，謂之實有。⁵⁸

按照王船山的說法，如此的「中」方可成為天下之大本，天下之理方可統於一中，亦可由此反證出「中」本體論的超越意義。

針對中庸二字的體用關係，王船山繼續論述：

⁵⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 59。

⁵⁸ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 179。

但言體，其為必有用者可知；（自註：言未發則必有發。）而但言用，則不足以見體。（自註：「時中」之中，何者為體耶？）「時中」之中，非但用也。中，體也；時而措之，然後其為用也。喜怒哀樂之未發，體也；發而皆中節，亦不得謂之非體也。所以然者，喜自有喜之體，怒自有怒之體，哀樂自有哀樂之體。喜而賞，怒而刑，哀而喪，樂而樂（自註：音岳。），則用也。雖然，賞亦自有賞之體，刑亦自有刑之體，喪亦自有喪之體，樂亦自有樂之體，是亦終不離乎體也。書曰：「允執厥中。」中，體也；執中而後用也。子曰：「君子而時中。」又曰：「用其中於民。」中皆體也；時措之喜怒哀樂之間，而用之於民者，則用也。以此知夫凡言中者，皆體而非用矣。⁵⁹

王船山在此明確地指出「中庸」之體用義，他認為有體必有用，然而但言用不足以見體。這裡很明白地顯示出，王船山對於道體性體的體認與掌握，只說用是無法證明本體，所以一定得肯認有一本體的存在，而此本體的存在必然會保證用的產生。因此，中庸之中，可以是時中之中，亦可以是在事物之中，然而這些卻都只是言用而已，而本體論的中才是最重要，最需要保證的。中庸之中一肯認，則時中之中、未發之中、不偏不倚之中、在事物之中的中，才得以成立。

接下來，王船山說得更為明白：

中者體也，庸者用也。未發之中，不偏不倚以為體，而君子之存養，乃至聖人之敦化，胥用也。已發之中，無過不及以為體，而君子之省察，乃至聖人之川流，胥用也。未發未有用，而君子則自有其不顯篤恭之用。已發既成乎用，而天理則固有其察上察下之體。中為體，故曰「建中」，曰「執中」，曰「時中」，曰「用中」；渾然在中者，大而萬理萬化在焉，小而一事一物亦莫不在焉。庸為用，則中之流行於喜怒哀樂之中，為之節文，為

⁵⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 60。

之等殺，皆庸也。⁶⁰

王船山這裡可顯出中字本體論的意義，中便是道體性體，所以也可以名曰「中體」。在肯認超越的中體後，在這中體發用運作之下的喜怒哀樂，大小萬物，皆是用，而體用的用，就是庸的意涵。無論是未發還是已發，中都是本體，而君子存養省察，聖人敦化川流，皆是中體的全體大用，在此王船山反對朱熹將庸解釋為平常義：

若夫庸之為義，在《說文》則云「庸，用也」；《尚書》之言庸者，無不與用義同。自朱子以前，無有將此字作平常解者。《易·文言》所云「庸行」「庸言」者，亦但謂有用之行、有用之言也。蓋以庸為日用則可，而於日用之下加「尋常」二字，則贅矣。道之見於事物者，日用而不窮，在常而常，在變而變，總此吾性所得之中以為之體而見乎用，非但以平常無奇而言審矣。朱子既立庸常之義，乃謂湯、武放伐，亦止平常。夫放君伐主而謂之非過不及，則可矣，倘必謂之平常而無奇，則天下何者而可謂之奇也？若必以異端之教而後謂之奇，則楊、墨之無父無君，亦充義至盡而授之以罪名，猶未至如放君伐主之為可駭。故彼但可責其不以中為庸，而不可責之以奇怪而非平常。⁶¹

王船山認為，中庸二字就是體用關係，如此一來，此二者關係緊密，更具條理，而且王船山從訓詁的角度認為，庸字沒有當做平常解釋的先例，而中庸本來就是聖人之常道，說過無不及可以，如果說是不新奇來言平常，則是王船山認為有商榷的地方。

中庸，對王船山而言，就是體用之間的關係。王船山哲學架構是兩層存有論的模式，他談到道體性體往往是帶者氣來說，由此可開展出一番面貌。王船山對於《中庸》體用論的闡釋，決定了他對《中庸》基本的解釋，由體用延伸出的道

⁶⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 60。

⁶¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 62。

德工夫、天人之際，等等，都有精采的見解，都可用這種體用的框架去解釋。

二、天人之際

(一) 性命天道

王船山既解中庸為體用，對於《中庸》第一章亦以體用關係去解釋。他說：

故「性」、「道」，中也；「教」，庸也。「修道之謂教」，是庸皆用中而用乎體，用中為庸而即以體為用。故中庸一篇，無不緣本乎德而以成乎道，則以中之為德本天德，性道。而庸之為道成王道，天德、王道一以貫之。是以天命之性，不離乎一動一靜之間，而喜怒哀樂之本乎性、見乎情者，可以通天地萬物之理。如其不然，則君子之存養為無用，而省察為無體，判然二致，將何以合一而成位育之功哉？⁶²

《中庸》開頭是：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」⁶³王船山對此的解釋便是以體用關係來衡定，性、道是本體，而教是用，而用就是所謂的工夫論的意涵。有體必有用，有性命天道，則必有教，而教之存在是因為性命天道而有的，所以王船山說由此可見，「天命之性，不離乎一動一靜之間」，甚至人的喜怒哀樂之情，亦是由性命天道而出者。因為喜怒哀樂的本體便是中體，所以工夫論才得以落實，如果喜怒哀樂是和性命天道脫鉤的話，存養省察等等工夫，便無下手處，就都會掛空。

用《四書大全》和《四書章句集注》的解釋，更可對照出王船山《讀四書大全說》的相異，而對於性命天道的說法大多類似，特別處在於教的解釋。關於「修道之謂教」一句，朱熹注釋：

脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人

⁶² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 61。

⁶³ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 17。

物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。⁶⁴

朱熹認為教可以對治氣稟過或不及之差，是屬於外在規範的意義，是屬於外在客觀的道德秩序。《四書大全》裡引用的文句是：

新安陳氏曰：「禮樂正是中和之教，刑所以弼教，政亦教之寓。」⁶⁵

《四書大全》更是顯示出教的客觀義，直接指為禮樂制度就是教，這是重視在外政治禮樂制度的意涵。

王船山則認為教是指工夫，是本於道德理性，本於性命天道而發出來的行為，就是道德實踐工夫，當中體用關係甚為緊密，亦可以說道德實踐本身即彰顯了誠體道體，可見王船山很重視天人之際的分判。如果只言外在制度，就是王船山說的「但言用」，卻是不見體。這裡可以看出，在王船山兩層存有的理氣觀的架構之下，相當重視工夫論。道德實踐工夫是本於天命，而天命必下降為道德實踐，其中的天人之際，就是王船山重視的焦點，而天人之際的闡揚，就是形上的道體誠體帶著氣而言之，亦及王船山兩層存有論之展現，即對於道體性體誠體把握相當清楚，進而相當重視氣在其中的地位與影響。成聖成仁的道德工夫，必須在氣上才能說。曾昭旭說：

船山之所以要如此切分天人，而僅人即所有之事以行位天育物之功，而不奢言聖人德化之效著，即全以船山所重，唯是存在之性，故必正視存在的限制，而不輕期於鳶飛魚躍之境，而逕以翠竹黃花為道也。⁶⁶

⁶⁴ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 17。

⁶⁵ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句大全篇）》，頁 6b。

⁶⁶ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 182。

人是一現實的存在，而此存在有種種限制，然而誠體道體必須在這限制中顯發，這便是人道的價值與意義。

人必須在道德實踐工夫中體認天命，而天命必在人的道德工夫實踐中方得以展現，王船山說：

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。⁶⁷

由此可見，人之性是天命落在人身上而言之，天命落在物上就是物之性。不過，只有人能有意識地體察天命，進而道德工夫實踐，就是存養省察。這當中必是天命之自己實現自己，人任何的行為皆是道德實踐，而非私慾的滿足。

朱熹在《四書章句集注》說道：「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。」⁶⁸王船山在此補充說明到：

「天以陰陽五行化生萬物」，以者用也，即用此陰陽五行之體也。猶言人以目視，以耳聽，以手持，以足行，以心思也。若夫以規矩成方員，以六律正五音，體不費而用別成也。天運而不息，只此是體，只此是用。北溪言「天固是上天之天，要即是理」，乃似不知有天在。又云「藉陰陽五行之氣」，藉者借也，則天外有陰陽五行而借用之矣。人卻於仁、義、禮、智之外，別有人心；天則於元、亨、利、貞之外，別無天體。⁶⁹

當中陳淳的引文，在《四書大全》中是：

⁶⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 65。

⁶⁸ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 17。

⁶⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 69。

北溪陳氏曰：「天固是天上之天，要之即理是也，然天如何而命於人，蓋藉陰陽五行之氣流行變化以生萬物。理不外乎氣。氣以成形，理亦賦焉，便是上天命令之也。」⁷⁰

王船山認為天命與陰陽的關係，如人和五官的關係，分開說有五官有陰陽五行，一起說其實就只是一體，天運不息只是此體，言體用就是在這裡言體用，天人之際就是在這裡展現，然而亦可說是王船山的理氣觀，體用之分井然，然而亦只是一體而已。他認為陳淳的說法，過於支離，認為陳淳不知天的意義，把天命與陰陽五行割裂，如此由天命下貫到人而為工夫，則斷成兩截。

天命是外在客觀超越義，然而天命必然得實現，而身為人就必須去體認體現天命，展現出來就是道德實踐工夫，這是性命天道必然的結果。

（二）誠之者與人之天

王船山《讀四書大全說》中在《中庸》提到了天之天和人之天的分別，對應於《中庸》的文句，就是誠者和誠之者的關係，也就是本體與工夫的相關論述。曾昭旭說：「君子之道乃是即天地自然之秩序以成其道德秩序之謂。此經過人之文化衣被而成就之道德秩序，即謂之人之天也。」⁷¹關於誠，王船山認為：

說到一箇「誠」字，是極頂字，更無一字可以代釋，更無一語可以反形，盡天下之善而皆有之謂也，通吾身、心、意、知而無不一於善之謂也。若但無偽，正未可以言誠。故思誠者，擇善固執之功，以學、問、思、辨、篤行也。己百己千而弗措，要以肖天之行，盡人之才，流動充滿於萬殊，達於變化而不息，非但存真去偽、戒欺求慊之足以當之也。盡天地只是箇誠，盡聖賢學問只是箇思誠。⁷²

既曰「極頂字」，那就是一誠體道體性體中體的意義，是萬物的根源，人道德理

⁷⁰ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句大全篇）》，頁 3a。

⁷¹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 182。

⁷² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 605。

性也是誠體的展現，王船山亦指出這和《大學》誠意二者之間的不同：

「誠其意」只在意上說，此外有正心，有修身。修身治外而誠意治內，正心治靜而誠意治動。在意發處說誠，只是「思誠」一節工夫。若「反身而誠」，則通動靜、合外內之全德也。靜而戒懼於不睹不聞，使此理之森森然在吾心者，誠也。動而慎於隱微，使此理隨發處一直充滿，無欠缺於意之初終者，誠也。外而以好以惡，以言以行，乃至加於家國天下，使此理洋溢周遍，無不足用於身者，誠也。三者一之弗至，則反身而不誠也。⁷³

《大學》誠意的誠，只是工夫論上的意涵，而無本體論的超越義，《中庸》裡說的誠，就是道體性體，亦可曰「誠體」，由人性上說誠，就是道德理性的展現，無所欠缺。

王船山是重視氣的思想家，故他在肯定道體性體之餘，必對工夫論有相當份量的重視，所以，《中庸》的誠者王船山是加以肯定的，不過王船山重點卻是擺在誠之者，因為誠之者才是工夫論的精采處，而王船山往往以人之天來說明之，而誠者對應王船山來說，就是天之天。

蓋誠者性之撰也，性者誠之所麗也。性無不誠（自注：仁義禮知，皆載忠信。），非但言誠而即性。（自注：性有仁義禮知。）誠以行乎性之德，非性之無他可名而但以誠也。性實有其典禮，誠虛應以為會通。性備乎善，誠依乎性。誠者天之用也，性之通也。性者天用之體也，誠之所幹也。故曰「惟天下至誠，為能盡其性」。（自注：可以分誠與性為二，而相因言之。）天用之體，不閒於聖人之與夫婦。無誠以為之幹，則伎害雜仁，貪昧雜義，而甚者奪之。因我所固有之大用誠，以行乎天所命我之本體（自注：性。），充實無雜，則人欲不得以乘之（自注：伎害等無所假託則不雜。），而誠無不幹乎性，性無不通乎誠矣。⁷⁴

⁷³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 604。

⁷⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 151。

這裡指出，誠是客觀超越義，而性就是落在人的身上而言之。如果是無誠之性，那就是小人之屬。誠體因著天命落在人身上，就成為人之性，而性體保證了道德理性的展現，故曰「誠無不幹乎性，性無不通乎誠矣」。

關於天之天的意義，王船山說：

《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。大率聖賢言天，必不捨用。若未有用之體，則不可言「誠者天之道」矣。⁷⁵

此是對於道體的描述，並指出道體誠體必顯為用。

天道之以用言，只在「天」字上見，不在「道」字上始顯。道者天之天用所流行，其必繇之路也。周子言誠，以為靜無而動有，朱子謂為言人道。其實天道之誠，亦必動而始有。無動則亦無誠，而抑未可以道言矣。⁷⁶

天道是客觀的存在，落於道德工夫來說就是人道，此是誠體之必然，而這是人之天的意義。客觀的道體性體還必須由人之天去貞定之。王船山說：

「誠」為仁義禮之樞，「誠之」為知仁勇之樞，而後分言「誠者天之道」，「誠之者人之道」。須知天道者，在人之天道，要皆敏政之人道爾。⁷⁷

在此，王船山重視誠之者，而更顯出道德工夫的莊嚴義。光言道體誠體，只是掛

⁷⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 138。

⁷⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 139。

⁷⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 128。

空，一定得落下來為工夫。

仁義禮是善，善者一誠之顯道也，天之道也。唯人為有仁義禮之必脩，在人之天道也，則亦人道也。知仁勇，所以至於善而誠其身也。所以能行此知之所知、仁之所守、勇之所作於五倫九經者，忠信也，人之道也。人於知仁勇，有愚明、柔彊之分，而忠信無弗具焉，人道之率於天者也。⁷⁸

人之天亦可曰人道，人道的根據在道體誠體，而人道必須落實，如此方能貞定、確保道德理性的展現。

《中庸》：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」⁷⁹
朱熹在《四書章句集注》的解釋是：

自，由也。德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學。由教而入者也，人道也。誠則無不明矣，明則可以至於誠矣。⁸⁰

朱熹的解釋重點放在「明」上，而這是工夫論的語言，也就是所謂的人道，誠自然無不明，而透過明的工夫，則可至於誠。《四書大全》裡引用朱熹的話：

朱子曰：「此性字是性之也，此教字是學之也。與首章天命謂性脩道教二字義不同。」⁸¹

《四書大全》裡引用朱熹的話，表示出《四書大全》把這裡的性字當作是工夫義，

⁷⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 140。

⁷⁹ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 32。

⁸⁰ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 32。

⁸¹ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句大全篇）》，頁 25b。

而不是首章的形上義，二者不同，非指同一事。王船山則持不同意見：

《章句》云「所性而有」、「繇教而入」，則就性之所凝與教之所成者言（自注：是移下一層說。），因取聖賢而分實之以其人，語自可通。小註所載《朱子語錄》及《或問》所取藍田之說，則畢竟於「性」、「教」兩字不安。

82

王船山指出朱熹的看法是落在氣邊事而言，是僅有工夫論的意義，而缺少形上道體誠體的運行，語雖可通，然而王船山認為有不妥之處。對此，王船山有進一步的解釋：

天不容已於誠，而無心於明。誠者天之道也，明者人之天也。聖人有功於明，而不能必天下之誠明者，聖人立教之本也。誠者教中所有之德也。賢人志於誠，而豫其事於明，則「不明乎善，不誠乎身」，學、問、思、辨所以因聖而為功者也。此在天、在人，聖脩教、賢繇教之差等，固然其有別，而在天為誠者，在人則必有其明，明授於性，而非性之有誠而無明。故聖人有其誠而必有明，聖之所以盡性而合天者，固其自然之發見。聖之所明者，賢者得之而可以誠，明開於聖教，而非教之但可以明而無當於誠。故賢人明聖人之所明，而亦誠聖人之所誠。賢之所以學聖人而幾於天者，明尤其用功之資始。然則性必有明而後教立，學必繇明而後因教以入道，故曰「不明乎善，不誠乎身」。⁸³

「天之不容已」指出道體誠體的於穆不已，而「無心於明」是指作用上的無心，也就是指不刻意不矯揉造作的意思，而不是指存有上的無心。因為超越的道體性體本身自足，自身不須有所做為，所以能說無心。人需要有道德工夫實踐，所以人身上才可以用「明」字，而一說「明」就是落在人身上的道德工夫說，所以「明」

⁸² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 146。

⁸³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 148。

是人之天的意涵。在天來說是誠，而在人道方面就是明的工夫。人之所以有明的工夫，便是天命於人的人之性，因有此性體必有道德實踐。因此，王船山說：

誠明皆性，亦皆教也。得之自然者性，復其自然者亦性，而教亦無非自然之理。明之所生者性，明之所麗者亦性（自注：如仁義禮等。），而教亦本乎天明之所生。⁸⁴

這段引文可以深刻地指出，道德理性本身和道德實踐工夫是一體，而不能分開。誠是本體，自然是性，而明是工夫，也是性，本體與工夫，體與用二者皆是性，性必然有實踐工夫，而工夫可以貞定性體之存在。二者可以分開來說，不過說到底亦是一個本體。王船山有言：

理之分者未嘗不合，則首章已顯明其旨。性、教原自一貫：纔言性則固有其教，凡言教則無不率於性。事之合者固有其分：則「自誠明謂之性」，而因性自然者，為功於天；「自明誠謂之教」，則待教而成者，為功於人。前二句固已足達其理，不待後之複為申說也。愚欲於兩段相承之際為之語曰：聖人之盡性，誠也；賢人之奉教，明也。「誠則明矣」，教斯立矣。「明則誠矣」，性斯盡矣。如此，則轉合明而可以破此章之疑。⁸⁵

本體與工夫，理與氣，體與用，若說其中一邊必定包含另一邊，是二而一的。

（三）禮樂制度

天道性命是一人脩己成聖的超越根據，而存養察識則是道德實踐工夫，這些都是個人修身之事，然而道體性體還可化為客觀的禮樂制度，在某種意義上來說，禮樂制度是道德理性的外在客觀表現。《中庸》：

大哉聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極于天。優優大哉！禮儀三百，威

⁸⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 146。

⁸⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 147。

儀三千。待其人而後行。總結上兩節。故曰苟不至德，至道不凝焉。⁸⁶

這裡指出至道凝為禮儀威儀，而這是人道德理性的客觀化表現。王船山對此解釋為：

如脩祖廟、陳宗器、設裳衣、薦時食，以至旅酬、燕毛等，則「禮儀」、「威儀」之著為道者也。如郊社之禮、禘嘗之義，明之而治國如示諸掌者，則聖人之道所以「發育萬物，峻極于天」者，亦可見矣。關雎、麟趾之精意，發育、峻極者也，故下以「高明」、「廣大」言之。得此以為之統宗，而周官之法度以行，則「禮儀」、「威儀」之備其「精微」而合乎「中庸」也。自聖人以其無私無欲者盡其性而盡人物之性，則「發育萬物」之道建矣。盡人物之性，而贊化育、參天地，則「峻極于天」之道建矣。中庸一力見得聖人有功於天地萬物，故發端即說位育。⁸⁷

禮樂制度亦是道體性體落在氣上的面貌，是一外在客觀化的表現。對道體誠體來說，亦是不得不外在客觀化為禮樂制度，這也是道德理性之必然要求者。

因此，在客觀的禮樂制度中，有道德理性灌注其中，而禮樂制度既出自道德理性之要求，就不會流於偏差之地，便不會只是滿足私慾的工具。王船山認為禮樂制度是天道凝為人道的結果，這個凝字就是外在客觀化的呈現，他說：

君子之所凝者，「至道」也，聖人之大道也，發育峻極、禮儀威儀之道也。於以脩夫「至德」，而凝其育物極天之道，則靜而存之於不言、不動、不賞、不怒之中，於私於欲，能不行焉，而非所措諸躬行者也，固不可謂之行也。於以脩夫禮儀威儀之道，而凝之以待行焉，則行之有時矣，生今不能反古也；行之有位矣，賤不能自專也。唯其道之凝而品節之具在己也，

⁸⁶ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 35。

⁸⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 171。

居上而際乎有道，則以其所凝者行之；居下而際乎無道，則不能行而固凝焉。⁸⁸

禮樂威儀之道，就是天道，就是人道，而必由道德理性來完成之。王船山認為：

此之為德，凡百俱用得去。緣天理之流行敦化，共此一原，故精粗內外，無所不在。既以此為道，而道抑以此而行，君子脩己治人，至此而合。⁸⁹

杜維明先生認為：「禮可以被看成是仁在特殊社會條件下的外在表現。不管仁看起來是多麼地抽象，根據它的定義，它必定要求自身的具體表現。儒者自己從不就仁的形而上學的涵義來思考它們。」⁹⁰天道性命必然有後天的工夫來彰著，而且禮樂制度的開展，而這些都只是一道體誠體的運行，這些皆是落在氣上來呈現，而且這些皆可視為誠體道體所必然開出者。

王船山理氣思想觀即在於給氣一重要且積極的地位，然而氣卻不是本體，氣之所以重要是因為，本體必然在氣上顯現彰著，氣是誠體道體的載體，而道德理性必然實踐工夫，無論是知言養氣，還是變化氣質，都和氣息息息相關。不只個人道德修養部份，在人文化成和其他社會制度的產生，都是氣化流行，然而其背後一定要有誠體道體在支持，以保證其為善。王船山理氣思想大要如是。

⁸⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 173。

⁸⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 56。

⁹⁰ 杜維明：《人性與自我修養》（臺北：聯經出版事業公司，2001 年），頁 13。

第三章 王船山《讀四書大全說》—— 《論語》、《孟子》部分

第一節 《論語》部分

一、聖人語境

王船山認為《論語》是孔子言行紀錄，內容是聖人之言，而不是後人的分析解說。曾昭旭先生說：

船山於《論語》，蓋以聖人氣象論之。聖人氣象者，即當下是天德人道，下學上達之貫通圓融；而更不假立步驟，姑為分析也。按大學開宗明義，即立明德、親民、止於至善三綱；《中庸》開首，亦先分天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教三層；此皆學者之言也。《孟子》雖無如此顯明分析之事，然其論心論性論氣，亦已十字打開矣。唯《論語》純是即事以顯道，而從不抽象地論道，此所以有含淪通貫之氣象也。¹

王船山說道：

讀《論語》須是別一法在，與《學》、《庸》、《孟子》不同。論語是聖人徹上徹下語，須于此看得下學、上達同中之別，別中之同。²

王船山這裡說的就是認為《論語》的特殊之處，和《大學》、《中庸》、《孟子》不同，讀《論語》要先了解這點，而「徹上徹下」表示《論語》的意義是圓融周到，在任何情況、年代之下都相當受用。王船山說：

¹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 183。

² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 193。

除孔子是上下千萬年語，自孟子以下，則莫不因時以立言。³

這裡說的「上下千萬年語」，就是認為《論語》突破時間的限制。

《論語》一書，先儒每有藥病之說，愚盡謂不然。聖人之語，自如元氣流行，人得之以為人，物得之以為物，性命各正，而栽者自培，傾者自覆。如必區區畫其病而施之藥，有所攻，必有所損矣。釋氏唯欲為醫王，故藥人之貪，則欲令其割血肉以施；藥人之淫，則絕父子之倫。蓋凡藥必有毒，即以人蔘、甘艸之和平，而蔘能殺肺熱者，甘艸為中滿人所忌，況其他乎？且病之著者，如子張學干祿，子貢方人，夫子固急欲療之矣，乃曰「祿在其中」，曰「賜也賢乎哉」，亦終不謂祿之污人，而人之不可方也。言祿污人，則廢君臣之義；言人不可方，則是非之性拂矣。又如子路曰「何必讀書，然後為學」，病愈深矣。夫子亦但斥其佞，使自知病而已矣。如欲藥之，則必將曰必讀書而後為學，是限古今之聖學於記誦詞章之中，病者病而藥者愈病矣。是知夫子即遇涸寒烈熱之疾，終不以附子、大黃嘗試而著為局方；又況本未有病者，億其或病而妄投之藥哉？⁴

王船山不認為《論語》是藥病之說。若是藥病之說，那麼《論語》中的文句皆必有一針對的對象，亦可說是因為有病才開的藥，而藥醫病是一種氣的攻取之途。若是病癒，則無須服用藥物。王船山認為《論語》中是聖人之言，如「元氣流行」，這就是於穆不已的道體誠體生生不息，由此各正性命，如此便不是一種氣的攻取之途。王船山繼續以藥病為譬喻，藥皆有毒性，藥不只治病，亦對身體健康有所戕害。醫淫應當是端正道德理性，而非絕父子之倫，治人之貪亦是要在道德良知之下做工夫，當中無任何曲折。若是直接在心性上下工夫，這就不是藥病之說，因為這是無論身處何時何地都應該做的工夫，這個應該是道德理性上的應該，也

³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 260。

⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 214。

是必然，是理之所當然，在此立論之言，就是所謂的「元氣流行」之語。子貢、子張有某病，孔子不是開藥方，而是直接在心性上下指點語，故無論有病無病，皆有受益，故可各正性命，非藥病之說，也就是徹上徹下之境。

《論語》徹上徹下之語，可看王船山解釋〈八佾〉其中一章來說明。《論語》：

子語魯大師樂。曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」⁵

這裡是孔子講論音樂的道哩，對此王船山闡釋如下：

《孟子》七篇不言樂，自其不逮處，故大而未化。唯其無得於樂，是以為書亦爾：若上篇以好辯終，下篇以道統終，而一章之末，咸有尾煞。孔子作春秋，即不如此。雖絕筆獲麟，而但看上面兩三條，則全不知此書之將竟。王通竊倣為元經，到後面便有曉風殘月、酒闌人散之象。故曰「不學詩，無以言」。《詩》與相為表裏。如〈大明〉之卒章，纔說到「會朝清明」便休，〈綿〉之卒章，平平序「四有」，都似不曾完著，所以為雅；〈關雎〉之卒章，兩興兩序，更不收束，所以為南；皆即從即成，斯以不淫、不傷也。若〈谷風〉之詩，便須說「不念昔者，伊予來墜」，總束上「黽勉同心」之意；〈崧高〉、〈烝民〉，兩道作誦之意旨以終之；所以為淫、為變。雅與南之如彼者，非有意為之，其心順者言自達也。其心或變或淫，非照顧束裏，則自疑於離散。上推之樂而亦爾，下推之為文詞而亦爾，此理自非韓、蘇所知。⁶

王船山認為，如果音樂有頭有尾，有起承轉合的改變，皆不是音樂乃至於文學的最高境。王船山舉出孔子作的《春秋》，指出即使到了書末，依舊沒有結束的樣

⁵ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 67。

⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 232。

態，而王通到末尾便呈現曉風殘月的樣貌。

今之鼓琴者，鄭聲也，是以有泛；今之填詞，淫樂也，是以端有引而尾有煞。若夫古之雅樂，與天地四時同其氣序，則貞元渾合而非孤餘以終，亦非更端以終也。⁷

音樂若有吸引人的旋律與強力的節奏，容易盪搖心志，故稱為淫樂。王船山認為，意境最高的音樂是渾倫圓融，在此境之下，沒有旋律、節奏，只是一種律動，一種與天地一體的律動，一陰一陽之調道，而卻無法分出此道中之陰陽為何。魯樂即是如此，始作以成，就是一體，當中只是一種與天地四時同樣的律動，無有開始亦無尾煞。有端有煞的音樂可視為氣的運行，而此中無道德理性做為準則，故有淫樂。若古之雅樂，自是一種律動，可視為理之運行，是誠體道體落在氣上呈現的樣貌，雖已有限制，然而可透顯天地四時的元亨利貞。

《四書大全》在《論語》「君子不器」⁸下錄有這段：

問：「君子不器，君子是何等人？」曰：「此通上下而言，是成德全才之君子。」⁹

王船山對此解釋道：

其曰「通上下而言」，則所謂上者固聖人矣；所謂下者，則謂凡學為君子者，便須立志於高明廣大之域，以體此無方無體之道，則其為學之始，規模已自不同，而不區區向一事求精，一行求至也。下學者下也，上達者上也。

⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 231。

⁸ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 57。

⁹ 【明】胡廣：《四書大全（論語集注大全卷二）》，頁 26a。

下學敦其體，上達顯其用，效異而量同也。¹⁰

王船山認為君子不器，是指君子之道乃是無方無體之道，而下學是學此道，則是為學之始，一開始的規模就是不同，這不是為了成為某方面的專家。王船山在此亦指出聖人之言，是通上下而言。這裡順帶出一個面向，即《論語》中討論學問和求學的意涵。

二、求學的意義

子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」¹¹王船山為此解釋：

夫子只就其所得者，約略著此數語，而加之以詠歎，使學者一日用力於學，早已有逢原之妙，終身率循於學，而不能盡所得之深。此聖人之言，所為與天同覆，與地同載，上下一致，始終合轍。¹²

在此亦點出聖人之言的特性，藉此亦可得知《論語》中要學習的學問，不是專家之學，而是君子之道，是放諸四海皆準之道，是全體大用的學問。

本文一「學」字，是兼所學之事與為學之功言，包括原盡，徹乎「時習」而皆以云「學」。若《集註》所云「既學而又時時習之」一「學」字，則但以其初從事於學者而言耳。「既」字、「又」字，皆以貼本文「時」字，故集註為無病。小註所載朱子語，則似學自為一事，習自為一事，便成差錯。胡氏之說，自別得集註分明。集註云「必效先覺之所為，乃可以明善而復其初」，此豈暫一嘗試於學之謂乎？「時習」兼「溫故知新」在內，

¹⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 213。

¹¹ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 47。

¹² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 194。

非但溫理其舊聞而已。¹³

王船山指出《論語》這裡「學」的意義有兩層，一為所要學習的內容，另一為為學之功，而這兩者皆是學問的大綱領，並由此帶出溫故知新的意義。

子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」¹⁴朱熹注釋為：

言學能時習舊聞，而每有新得，則所學在我，而其應不窮，故可以為人師。若夫記問之學，則無得於心，而所知有限，故學記識其「不足以為人師」，正與此意互相發也。¹⁵

朱熹認為此中學問不是記問之學。記問之學可以理解為專家之學，僅是經驗知識的累積，對於道德本心無所得益，而且要記問知識，所知有限。王船山對此說：

《論語》說教學，未到大綱成就處，尚有所全未及知而須知者，其不可為師也，固然不待論；所以故之外無新，而「知新」者即知故中之新也。此學以言未至，而師言已至之別也。乃君子脩德凝道之事，直是廣大精微，則其日新者亦無窮。故無有盡天下之理皆已為故之一日，而已精已密，尚有其新。若此云「可以為師」，則亦專言講習討論之事。雖徹上言之，極乎聖人之教；乃徹下言之，則古人自二十博學不教之後，便有為人師之道。脩一業、通一藝者，皆可以教，則其為見聞，固可有程限，但於故中得新焉，即可以為師矣。為師非脩德凝道之了境，故說命曰「斆學半」。夫子進德，七十未已，而四十時弟子已日進矣。為師非了境，則守故得新，隨分可以誨人，特不容以記問之學當之而已。此朱子所以有與《中庸》不同之辨也。若朱公遷以《中庸》「故」字為「存乎己」，此為「聞於人」，則謬。存於己者，既非空空地有不立文字、不墮見聞之德性；聞於人者，非

¹³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 195。

¹⁴ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 57。

¹⁵ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 57。

用其德性不昧之明以存持之，是亦記問之學而已。故《集註》云「所學在我」，亦為溫故而言也。記問之學，只為他初頭便錯了。非得於己，不可名為故。不可名為故。則漠然無餘味，不欲溫之，而亦何用溫之耶？註云「無得於心」，業無得矣，而尚可謂之故哉？如人之有故舊，必其與我素相親暱無間者。因人相與，僅識姓名，其可謂之故舊否耶？¹⁶

對此，曾昭旭指出王船山認為《論語》論學是道德一種行為之自我完成，而非指外在目標的達成¹⁷，求學本身是無終點，可以為師一事，只在於講習的這件事情上，而講習為師和求學一樣，亦皆無終點可言，都沒有了境，每日都要精進不已，不可懈怠。這種道德的學問，雖然可以投過講習而來，然而真的工夫還是自己去作，方可增進自我德性，若僅止於講習聽聞而來，如此的學問也只成了記問之學。記問之學，便無溫故知新的道理可言，因為這種學問只成為一種外在的存在，而非內在於本心的體現。

聖賢學問，則只一箇「無不敬」、「安所止」，就此現前之人倫物理，此心之一操一縱，以凝天德。¹⁸

王船山點出學問的本質，而這便是聖賢學問，這個學問便是一個「無不敬」，對萬事萬物皆有敬意，而此敬意就是自己道德的體現，而此體現是天德之氣化展現。有此敬意產生時，便會要求自己的行為端正不亂。

約者，收斂身心不放縱之謂。不使放而之非禮，豈不使放而流乎博哉？學文愈博，則擇理益精而自守益嚴，正相成，非相矯也。博文約禮是一齊事，原不可分今昔。如當讀書時，正襟危坐，不散不亂，即此博文，即此便是約禮。而「孝弟謹信，汎愛親仁，行有餘力，則以學文」，緩急之序，尤

¹⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 212。

¹⁷ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 188。

¹⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 340。

自不誣，原不待前已博而今始約也。若云博學欲知要，則亦是學中工夫，與約禮無與。且古人之所謂知要者，唯在隨處體認天理，與今人揀扼要、省工夫的情漢不同。夫子正惡人如此鹵莽放恣，故特地立箇博文約禮，以訂此真虛枵、假高明之失。¹⁹

學文愈博的博，是指知識的增加，而文是指禮，故學文不能只停留在知識累積的層面上，必然導向於禮的自我端正，所以博文和約禮在王船山看來是一件事情，博文便是約禮，而約禮亦必然博文，當中的工夫不可斷成兩截。道德意識愈鮮明者，罪惡意識亦愈鮮明，故時時自我反省，端正自己的行為，使自己合於禮，此亦是道德學問的修養。

三、對仁之體認

儒家道德的學問，在《論語》就是仁之展現，而王船山對仁亦有所發揮，其發揮的義理有王船山思想的特色在其中。

程子言聖仁合一處，自是廣大精微之論，看到天德普遍周流處，聖之所不盡者，仁亦無所不至。且可云仁量大而聖功小，其可得云聖大而仁小乎？仁者聖之體，聖之體非仁者所歎也；聖者仁之用，仁之用卻又非聖所可盡。子貢說「博施濟眾」，忒煞輕易，夫子看透他此四字實不稱名。不知所謂博者、眾者，有量耶？無量耶？子貢大端以有量言博眾，亦非果如程子所謂不五十而帛，不七十而肉，九州四海之外皆兼濟之。但既云博云眾，則自是無有涯量。浸令能濟萬人，可謂眾矣。而萬人之外，豈便見得不如此萬人者之當濟？則子貢所謂博者非博，眾者非眾，徒侈其名而無實矣。故夫子正其名實，以實子貢之所虛，而極其量曰：「必也聖乎！堯、舜其猶病諸！」則所謂「博施濟眾」者，必聖人之或能，與堯、舜之猶病，而後足以當此。倘非堯、舜之所猶病，則亦不足以為「博施濟眾」矣。蓋「博施濟眾」，須於實事上一件件考覈出來；而抑必須以己所欲立欲達者施之

¹⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 340。

於人，而後可云施；以己之欲立欲達者立人達人，而後可云能濟。故唯仁者之功用已至其極而為聖，然後非沾沾之惠、一切之功。若其不然，則施非所施，濟不能濟，自見為仁，而不中於天理之則者多矣。²⁰

王船山將仁分為仁之體與仁之用。仁者是聖之體，是指聖的本體是仁，而仁之體是指仁自己為自己的本體所在，而聖是仁之用。仁之體是道德理性本體，而發用在外在事功上有高成就是聖。博施濟眾，當然是仁，而且還不只仁，堯舜都不見得可以做到，然而也可以說仁之表現不在博施濟眾，因為這跟個人能力有關，不能博施濟眾也可以達至仁境。如果說博施濟眾是仁的定義之一，那麼仁對於一般人而言太遙遠。仁乃全德，是己份內事，是由主觀面開出道德價值之源，孔子之言仁乃指點語而非定義語，因為是主觀面道德價值，所以非外在者。如果仁落於外在的標準來衡定的話，外在的標準會變得漫無邊際，因為博施濟眾是量的概念，以量的概念來衡量仁，仁的定義會變得不清楚，故王船山認為仁之用非聖所能盡。仁是道德事，是根源於自己的，籠統地說也可以說是內在的，所以只有當下切實工夫方可說是為仁之方，為仁之方就是求自己成德，終極目標就是仁之完成，也就是成為仁者。仁既然是內在道德意識，自然就不可以外在之事功來評斷，然而這不妨礙仁者有澄清天下之志。王船山說：

蓋仁之用有大小，仁之體無大小。體熟則用大，體未熟則用小，而體終不小。體小，直不謂之仁矣。於物立體，則體有小大。於己立體，則體無可小，而亦安得分之為或小而或大？若海水之大，瓶水之小，則用之小因乎體之小，而豈仁之比哉？將吝於施而鮮所濟者，亦可謂之仁與？亦失聖人之旨矣。子貢所云者，體不立而托體必小。夫子所言者用不必大，而體已極乎天地萬物，更何博與眾之云乎？知此則有位無位之說，曾何當耶？²¹

外在呈現出來的事功可以論大小，這大小是量的概念，仁之體無法用概念來衡量，故曰無大小。其實，仁是一己道德生命之全幅朗現，當下自己即是一個完全，

²⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 301。

²¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 303。

要說大是最大，然而其實是不可以大小言之。仁之道德本體確定，之後由仁呈現出來的事功皆可確保其善，可保證其不得偏差，而由仁之體發出的用必定是大用，若道德本體不確定，則由此發出的事功無法保證，其善惡大小皆是偶然的結果，僅是氣之滾蕩，無處收束。仁之體確定，內聖已達仁境，外王必是大事功。

事功有客觀價值，然而必須看仁之體是否立而定，若仁之體未立，而事功便無可論之價值，甚至可能是私慾的產物。王船山說：

天理、人欲，只爭公私誠偽。如兵農禮樂，亦可天理，亦可人欲。春風沂水，亦可天理，亦可人欲。纔落機處即偽。夫人何樂乎為偽，則亦為己私計而已矣。²²

蓋仁者，無私欲也，欲亂之則不能守。²³

道德仁體本身即是完全，沒有其他外在之目的，本身就是目的，而非方法，一切的工夫論皆是要求道德自身完善。

四、論禮之意義

論仁之本體必然帶到仁之實踐，就要討論如何去實踐仁，要透過何種工夫何種方法去達到仁。王船山對於「克己復禮」的工夫有所解釋：

「克」字有力，夫人而知之矣，乃不知「復」字之亦有力也。集註言「復，反也」，反猶「撥亂反正」之反；慶源謂「猶歸也」，非是。春秋穀梁傳云「歸者，順詞也，易詞也」，其言復歸，則難詞矣。於此不審，聖功無據。蓋將以「復禮」為順易之詞，則必但有克己之功，而復禮無事，一克己即

²² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 372。

²³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 441。

歸於禮矣。夫謂克己、復禮，工夫相為互成而無待改轍，則可；即謂己不克則禮不復，故復禮者必資克己，亦猶之可也；若云克己便能復禮，克己之外，無別復禮之功，則悖道甚矣。可云不克己則禮不可復，亦可云不復禮則己不可克。若漫不知復禮之功，只猛著一股氣力，求己克之，則何者為己，何者為非己，直是不得分明。²⁴

王船山認為克己如果只靠著一股氣力，沒有一標準在，而便無克己可言，之所以能稱為克己，必須有復禮做為依歸，而且克己不代表就能復禮。

博文、約禮，並致為功。方博而即方約，方文而即方禮；於文見禮，而以禮徵文。禮者，天理自然之則也。約而反身求之，以盡己之理，而推己之情，則天理自然之則著焉。故大學修身、正心、誠意、致知、格物，初不以前日為之之謂先，後日為之之謂後，而必以明德為本，知止為始，非姑從事於末而幾弋獲其本也。²⁵

這裡指出克己與復禮雖然都是工夫，不過在事情上來說是兩件事情，一為克己，另一為復禮，而這兩個工夫相為互成，然而不能當作克己即有復禮之效。

然則復禮之功，何如精嚴，何如廣大，而可云己之既克，便自然順易以歸於禮乎？精而言之，禮之未復，即為己私。實而求之，己之既克，未即為禮。必將天所授我耳目心思之則，復將轉來，一些也不虧欠在，斯有一現成具足之天理昭然不昧於吾心，以統眾理而應萬事。若其與此不合者，便是非禮，便可判斷作己，而無疑於克，故曰「非禮勿視」云云。使非然者，則孰為禮，孰為非禮，孰當視，孰不當視而勿視，直如以餅餌與千金授小兒，必棄千金而取餅餌矣。聖人扼要下四箇「非禮」字，卻不更言「己」，

²⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 373。

²⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 427。

即此可知。²⁶

復禮之標準即天體昭然不昧於吾心，時時反射自省。牟宗三先生說道：「人所首先最關心的是他自己的德性，自己的人品。」²⁷這是儒者共許之義，此乃儒者共法。人在世間每天面對萬事萬物，其中紛紛擾擾，然而人們最關心的是自己的德行，最深切的感受就是自己的道德感受，這點每個人都一樣，尤其對於自己不合乎道德的行為感受最為強烈，這便是復禮的根據。由此反省自己覺得自己做的不恰當，此乃德行上的事，這最容易為人所感受到。理性所反省的對象即是自己，也就是人以自己為對象翻上一層去思之，亦即反省之，這樣對象而無對象義，只是一能對，而非所對，案所對就是把自己推出去為一客觀化的對象，這非反省之義。反省該當是翻上一層以自己為對象去反求諸己，是道德理性之自己檢討自己，是自我必然的要求。在這當中，就是克己復禮的意義：

乃己私雖無所容於內而禮已充實，然猶浮動於外而以過禮之光輝，使不得發越，則禮終有缺陷之處。是又復禮之後，再加克己，而已無不克，乃以禮無不復。此所謂「人欲淨盡，天理流行」也。非禮而視，則禮不流行於視；非禮而聽言動，則禮不流行於聽言動。聖賢純全天德，豈云內之以禮制心者，其事繇己，外之因應交物者，其事不繇己乎？天地萬物且備於我，而況吾有耳目口體，胡容孤守一心，任其侵陵，而自貽之咎也！舜之戒禹於「惟精惟一，允執厥中」之後，又曰「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸，唯口出好興戎」，亦是此意。武王之銘曰「無曰胡傷，其禍將長；無曰無害，其禍將大」，亦是此意。終不如異端說個知有是事便休，大事了畢，只須保任，將耳目口體、天下國家作不相干涉之物而聽之，以為無如我何也。嗚呼！此「四勿」之訓，所以為天德，為乾道，而極於至善也與！²⁸

由此看來，這裡指的禮並非指外在的禮樂制度，而是指道德本心的發揚，此中只

²⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 374。

²⁷ 牟宗三，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2004 年），頁 21。

²⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 379。

有天理運行，而無私慾參與其中。不過禮樂制度王船山亦有討論。

釋此章之義，乃使人因禮樂而釋其所以然。禮之所以然者敬也，樂之所以然者和也。以序配和，乃就禮樂之已成而贊其德。禮行而序著，樂備而和昭。故曰「禮只是一個序，樂只是一個和」。行禮行樂時，大段道理如此。故凡天下之有序者，皆禮之屬也；凡天下之和者，皆樂之屬也。唯然，則序非禮之所以為禮，而配序之和亦非樂之所以為樂。朱子云「敬而將之」，「和而發之」。程子所云序與和，只說得將邊、發邊事。其所將、所發者，則固吾心之敬與和也。²⁹

王船山點出禮背後的意涵與根據，其實就是吾心的敬與和，而此即是道德理性的發揚，道德本心之大用，發而為外在客觀的制度。禮樂的根據即是仁，故不仁者不可言禮樂。云：

夫不仁之人所以不得與於禮樂者，唯其無敬、和之心也。若天道之自然有此必相總屬之序、必相聽順之和，則固流行而不息，人雖不仁，而亦不能違之。而凡人之將玉帛、鳴鐘鼓者，正恃此以為禮樂也。程子此段，是門人雜記來底，想為有人疑禮樂非人心之固有，故為反其言而折之如此，乃非以正釋此章之義。其說規模甚大，卻空闊，令人無入手處，以視聖人之言深切警省、動人於微者遠矣。且言序者，亦因敬而生其序也。若不敬，則亦無以為序。盜賊之相總屬，終叫作序不得。天下之序四：親疏也，尊卑也，長幼也，賢不肖也。乃盜賊之有總屬，於此四者，其何當也？凡其所奉為渠帥者，徒以拳勇狙詐相尚，而可謂天理自然之序乎？若夫禮之有序者，如事父事兄之殺，此是胸中至敬在父，次乃敬兄，自然之敬而因生其序，序者敬之所生也。倘以敬父者敬兄，則是夷父於兄，而以敬兄者敬父矣。敬兄之殺於敬父而為之序者，乃所以專致其敬於父也。禮所謂以仁率親、以義率祖、等上順下，皆為至敬言也。然則禮之所以云禮者，以敬

²⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 474。

言而不以序言，審矣。³⁰

不仁者無敬和之心，道德理性沒有發用，故無法發為禮樂，亦對禮樂沒有敬意，而此便喪失禮樂的意義。杜維明指出：「因為禮必須建立在仁的基礎上，所以禮才被視為要後於仁，假如沒有仁，禮的實踐就易於墮落成形式主義。」³¹禮樂根據是道德本心，而禮樂是有一定的儀式次序等等，然而在重點上還是以道德本心為首出，禮樂制度在在皆是道德本心的客觀化，所以不該泥於儀式制度，而當以道德本心的敬意為要。由此，王船山帶出本末體用的關係：

蓋以人事言之，以初終為本末；以天理言之，以體用為本末。而初因於性之所近，終因乎習之所成。則儉與戚有所不極而尚因於性之不容已，用皆載體而天下之大本亦立。此古道之不離於本也。奢則有意為奢，易則有意為易；儉則無意為儉而見禮之備於儉，戚則無意為戚而但戚以盡其哀。故儉不至於廢禮而戚之非以偷安於不易者，此自性生情，自情生文者也。³²

性生情到生文，是主體道德意識步步向外客觀化的過程，亦即以氣盡理之表現過程，人事氣之表現過程，故言初終，若言誠體道體，則以體用為本末。禮樂制度是由性步步向外發展的結果，由此顯示出禮樂之根本在於道德理性，亦是誠體道體之發用。

唯有繇體達用、因性生情、因情生文之德，則繇乎儉戚而禮自日充。不然，而棄禮以為儉戚，則又不足名為儉戚，而但名為無禮。業已有禮矣，繇儉流奢，繇戚生易，故儉戚可以云本。若徒奢與易，則既離乎本，而末亦非禮。故奢與吝對，易與苟且對，而不可與儉戚對。此范、楊所以可謂儉戚為本。然而終以繇奢名儉，繇易見戚，則必以禮所行乎儉戚者為本，而不

³⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 476。

³¹ 杜維明：《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（臺北：東大圖書股份有限公司，1997 年），頁 72。

³² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 223。

可徑云儉戚為本。則本自本，儉戚自儉戚。林放問本，而夫子姑取初為禮者使有所循以見本，而非直指之詞也。³³

禮樂之根本不是外在的儀式制度，這裡的本不是時間上的意義，而是哲學上發生的意義，而禮樂之所以產生在於人道德本心的敬意。因此，若說「克己復禮」，就是在這層意義上說，讓自己道德本心顯罄，而毫無私慾處與其中。禮在外的呈現方式可以多樣，不過內心之敬是一貫的道理。王船山舉《論語》中談論孝道的地方可作印證：

至於四子問孝，答教雖殊，而理自一貫。總以孝無可質言之事，而相動者唯此心耳。故於武伯則指此心之相通者以動所性之愛；若云「無違」，云「敬」，云「色難」，則一而已矣。生事、死葬、祭而以禮，則亦非但「能養」；而奉饌服勞，正今之「能養」者也。內敬則外必和，心乎敬則行必以禮。致其色養，則不待取非禮之外物以為孝；而無違於理者，唯無違其父子同氣、此心相與貫通之理。順乎生事之理，必敬於所養，而色自柔、聲自怡。順乎葬祭之理，必敬以慎終，敬以思成，而喪紀祭祀之容各效其正。明乎此，則同條共貫，殊塗同歸。³⁴

孝的意義不在於外顯的行為，而在於道德本心的發用，有此心之敬，自然而然便有孝的行為，自會葬之以禮、和顏悅色事親，王船山說的同條共貫，就是此意，這可以說是理一分殊的表現，不過往後追溯亦是天道的表現。云：

有天地之道，有君子之道，莫不有體。君子之道，如子臣弟友，其體也。人之為倫，固有父子，而非緣人心之孝慈乃始有父有子，則既非徒心有之而實無體矣；乃得至誠之經綸，而子臣弟友之倫始弘，固已。天地之道雖無為而不息，然聖人以裁成輔相之，則陰陽可使和，五行可使協，彝倫可

³³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 224。

³⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 216。

使斂，贊之以大其用，知之以顯其教，凡此皆人之能。³⁵

理一分殊，各個分殊之理，皆是同一道體誠體的展現，道體誠體必須落在氣上方得以顯現，而氣必有誠體道體方可保證。然而，沒有形下之氣，形上道體誠體亦無從顯現，人道便息。要有陰陽五行之氣，才可顯天道於穆不已，此便是人道的價值意義。體現誠體道體，是人道德理性之自我要求，而誠體道體也必然在人事行為上展現，人道內容就是行天道。云：

聖人只是聖人，天地只是天地。《中庸》說「配天」，如婦配夫，固不純用夫道。其云「浩浩其天」，則亦就知化之所涵喻者言爾。無端將聖人體用，一並與天地合符，此佛、老放蕩僭誣之詞，不知而妄作。聖人立千古之人極，以贊天地，固不為此虛誕，而反喪其本也。〈泰誓〉曰：「唯天地萬物父母，元后作民父母。」理一分殊，大義昭著。古人之修辭立誠，鮮不如此。若云「不綱」、「不射宿」便是天地生物之心，以大言之，天地固不為是區區者；以精言之，天地亦不能如是之允當也。天地不需養於物，人則不能。而天地之或殺，則無心而無擇；方秋禾槁，固不復揀穉者而更長養之；天札所及，不與人得避之地。成周之治，可以數百年而無兵；七國、五胡之際，不復更有完土。必欲規規然一與天地相肖，非愚而無成，必且流於異端之虛偽矣。天地之元、亨、利、貞，大而無迹；聖人仁至義盡，中而不偏。聖人之同乎天地者一本，聖人之異乎天地者分殊。³⁶

前二句即在分判天道與人道，然而當中卻非斷成兩截。天道必於人道而顯，而人道即是行天道，然而天道與人道二者還是有所區分，區分的標準就是在道德實踐工夫，天道本身完全，在此沒有工夫義，而人道要有道德實踐工夫。因為人是一有限制的氣質自然生命，有私慾，故必須有道德實踐工夫以行天道，而在實踐工夫當中就是人道的價值意義。

³⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 439。

³⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 317。

五、本體確立

道德本體確立，是王船山相當重視的地方，而氣是宇宙萬物運行之載體，故無氣則不成世界，然而世界上不能只有氣，而必須有本體的確定，宇宙運行方不失序而有常。王船山所言的本體，即於穆不已的誠體道體，是本體論的語言，亦含有工夫論的意義，王船山以《論語》「一以貫之」³⁷來證成本體之確立：

天下之事，無不依理而起；天下之物，無不如情而生。誠有其理，故誠有其事；誠有其情，故誠有其物。事物萬有者，乾道之變化；理情一致者，性命之各正。此「上天之載，無聲無臭」而「生物不測」，皆示人以易知者也，天道之忠恕也。故烏吾知其黑，鵠吾知其白，繭吾知其可絲，稼吾知其可粒，天道以恆而無不忠，以充滿發見於兩間，推之無吝、如之不妄而無不恕。聖人以此貫事物之情理，學焉而即知，識焉而不忘，非所學、非所識者，即以折衷之而不惑；祖述、憲章，以大本生達道，而敦化者自有其川流。以要言之，一誠而已矣。誠者天之道也，物之終始也，大明終始而無不知也。嗚呼！過此以往，則固不可以言傳矣。³⁸

王船山指出，「一」即是道德理性的顯揚，是道德生命的學問，而此中不是經驗知識累積的多寡，而在於自我觀照道德生命的發揮。道體誠體是萬物的根本，所以說天下之事依理而起，有其理而有其事，而事如理而行就是性命各正之意。人若體認天道，便可對世間事物進行是非判斷，而這不是經驗知識的範疇，而是指對天道的體認，而此種體認表現為對自己道德意識的發用，而就是道德實踐工夫，此便是「一以貫之」的意義。王船山的哲學架構，即在以形下之事情來彰顯形上之天道，而也充分展示《論語》聖人之言亙古恆今，徹上徹下的特性，而此也表示誠體道體的普遍性，和道德工夫的必要性。

³⁷ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 161。

³⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 424。

第二節 《孟子》部分

一、對「性」的見解

宋明理學之儒者，談及性命天道，多是道德形上之意義，和形下之氣有所區別，所謂「道即氣」者只是圓融地講，若要分解來說，也是形上形下有所區分的論說。船山之言性命天道者，大多帶著氣化而言，這不是代表說形上形下不分，也不是如實地說形上就是形下，二者實際上是一，帶著氣化說就是落在現實層面來立論。氣是特殊性原則，故性命天道若是落在現實層面而言，就是顯示出其特殊性，故船山認為這些性命天道不是永遠不變的。在整個船山思想上，因為性命天道皆帶著氣化講，所以多有重視工夫性之語言。曾昭旭先生對此表示：

船山之義理，大略在由本貫末一語，故其源自天之心與性，必下貫至具體之情才形色，而與之凝為一體，此即謂之端體，而此端體遂亦即通於無限之天而更共成一宇宙之本體，此即謂之氣體也。故於宇宙言，一切理道性心鍾於氣；於個人言，一切性心情欲亦鍾於形色。於是言形色而船山之義理可全體具在。³⁹

王船山言性必然帶著氣來說，故他的性包含誠體道體的天命之性，也包含了自然之性，也就是王船山「形色天性」之本意。云：

孟子直將人之生理、人之生氣、人之生形、人之生色，一切都歸之於天。只是天生人，便喚作人，便喚作人之性，其實則莫非天也，故曰「形色，天性也。」說得直恁斬截。程子將性分作兩截說，只為人之有惡，豈無所自來，故舉而歸之於氣稟。孟子說性，是天性。程子說性，是己性，故氣稟亦得謂之性。乃抑云「性出於天，才出於氣」，則又謂氣稟為才，而不謂之性矣。天唯其大，是以一陰一陽皆道，而無不善。氣稟唯小，是以有偏。天之命人，與形俱始。人之有氣稟，則是將此氣稟凝著者性在內。孟

³⁹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 190。

子所言，與形始者也。程子所言，氣稟之所凝也。⁴⁰

王船山認為，性與氣是不可分開說，是一起的，不過這一起是綜合地一起，不是體用一元的一起。

曾昭旭先生認為：「性與形是互相限定者，蓋以理言，天下無非理，以氣言亦天下無非氣，無理外之氣亦無氣外之理，換言之即是理氣一體也。於性於形亦然，形色之外亦別無實存之性也。」⁴¹曾昭旭先生這段話可以用來補充說明王船山的義理思想。誠體道體不是空蕩蕩地懸在天上，而是一於穆不已宇宙流行之本體。然而，道體誠體必然會在萬事萬物人世間以種種不同的面貌呈現，亦即萬事萬物皆是由氣組成的，而氣是特殊、限制原則，所以萬物分殊。不過，世間上萬事萬物不能只有氣的流行，而氣的流行皆有誠體道體的運行。人之軀殼即形色之義，故形色之性就是氣，而人亦有天命之性，故王船山認為，論性則二者皆備方可。云：

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。孟子道箇「形色，天性也」，忒煞奇特。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。蓋人之受命於天而有其性，天之命人以性而成之形，雖曰性具於心，乃所謂心者，又豈別有匡殼，空空洞洞立乎一處者哉！只者「不思而蔽於物」一層，便謂之「耳目之官」；其能思而有得者，即謂之「心官」，而為性之所藏。究竟此小體、大體之分，如言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，實一貫也。⁴²

人的氣質形軀是自然生命，然而亦是義理生命之載體，義理生命在此中顯現，故道德本心即道德理性之發揮，而五官則為心之所用，故在此分大體小體，道德本心為大體，五官等軀殼則為小體。云：

⁴⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 567。

⁴¹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 191。

⁴² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 470。

人之形色所以異於禽獸者，只為有天之元、亨、利、貞在裏面，思則得之，所以外面也自差異。故言「形色天性」者，謂人有人之性，斯以有人之形色，則即人之形色而天與人之性在是也。盡性斯以踐形，唯聖人能盡其性，斯以能踐其形。不然，則只是外面一段粗浮底靈明，化迹裏面卻空虛不曾踏著。故曰「踐」，曰「充」，與易言「蘊」、書言「衷」一理。蓋形色，氣也；性，理也。氣本有理之氣，故形色為天性；而有理乃以達其氣，則唯盡性而後能踐形。⁴³

形色天性，可以說是由形色來反顯天性，故可說踐形以盡性，而盡性亦是踐形，二者皆必然須肯定之，曾昭旭先生將之稱為「性之直貫至形色而為一體者」⁴⁴。王船山論性則必帶氣而言之，所以他也認為天命之性必然和氣質形軀一起講，而二者之中不能分割，而且是必然相合，即氣是必然地如其性理來運行，人之形色必然合於人之性，如果不合，即和禽獸無分別。禽獸只有自然生命，而自然生命只是氣之機括，而無超越的主體性，人在自然生命之外更有天命之性，而且天命之性必然使自然生命如理，當中有仁義禮智存焉，王船山並在此立下人禽之辨的分判依據。大體而言，形色天性是王船山論性的要旨與特色。

二、由形色而論的性善義

儒家論性有二入路，一是以氣來言性，在此氣性是同一層次的意義。另一是以誠體道體來言性，性是道德形上之層次，是道德主體。於此，不同層次所言的善惡意義自然是不同。宋明理學家們，對於性大體上是贊成性善，層次是屬於道德形上學之層次，在這邊說的性善是於穆不已的誠體之活動，是無限的，也是如水之就下沛然莫之能禦的，然而這活動是沒有活動相。這性善是純然至善，這活動是誠體之自己活動，是無限也是於穆不已，在此所言的善是道德的善，是絕對意義上的善。氣之活動是有限的，而且不是必然的，更不能保證是永不停止地一直氣化下去，氣不能是自己的保證，誠體道體方是氣化流行之必然保證。在氣上

⁴³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 742。

⁴⁴ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 193。

說的善，是相對意義，是自然的，不是道德義的。在此，性善與氣善二者之間的善意義是不同的。

性善與氣善，這兩種「善」的意義不同，層次也不同，然而在船山思想義理脈絡底下，因為船山性命天道等都是帶著氣化而言，所以他的「善」意義就是二者之綜合型態，就是說船山思想之「善」兼具性善與氣善之二種型態，進一步而言，船山對於「善」的要求是兩者兼具的。

理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後。理善則氣無不善；氣之不善，理之未善也。如牛犬類。人之性只是理之善，是以氣之善；天之道惟其氣之善，是以理之善。「易有太極，是生兩儀」，兩儀，氣也，唯其善，是以可儀也。所以乾之六陽，坤之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德。和氣為元，通氣為亨，化氣為利，成氣為貞，在天之氣無不善。天以二氣成五行，人以二殊成五性。溫氣為仁，肅氣為義，昌氣為禮，晶氣為智，人之氣亦無不善矣。理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。健者，氣之健也；順者，氣之順也。天人之蘊，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛託孤立之理也。乃既以氣而有所生，而專氣不能致功，固必因乎陰之變、陽之合矣。有變有合，而不能皆善。其善者則人也；其不善者則犬牛也，又推而有不能自為栝樅之柳，可使過潁、在山之水也。天行於不容已，故不能有擇必善而無禽獸之與草木、柳等。然非陰陽之過，而變合之差。是在天之氣，其本無不善明矣。天不能無生，生則必因於變合，變合而不善者或成。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。在天為陰陽者，在人為仁義，皆二氣之實也。在天之氣以變合生，在人之氣於情才用，皆二氣之動也。⁴⁵

性善是從良知上來說的，良知四端不已地起作用，是自己對自己的道德理性要求，故對人做一「道德判斷」時，吾人必須看此人是否依自己良知而行事，至於此行事之成效如何，則不在計算之內，因為此行事之方法、成效、影響云云，都

⁴⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 660。

是氣邊事，若是氣邊事，則有不可掌握之處，也就是所謂命限意義在內。若單就良知性善之要求來看，皆是必然者，而能不能如願則是命限的氣邊事。然而，船山在此則認為「善」必須兩者兼顧，不只要求人必須依良知行事，更要求此行事之結果，在此方可言善。並且，王船山在言性善部份往往包括了氣善的意義，亦即王船山的性善包含了誠體與氣化兩邊來說善。云：

孟子云「存其心」，又云「求其放心」，則亦「道性善」之旨。其既言性而又言心，或言心而不言性，則以性繼善而無為，天之德也；心含性而效動，人之德也。乃其云「存」，云「養」，云「求」，則以心之所有即性之善，而為仁義之心也。仁義，善者也，性之德也。心含性而效動，故曰仁義之心也。仁義者，心之實也，若天之有陰陽也。知覺運動，心之幾也，若陰陽之有變合也。若舍其實而但言其幾，則此知覺運動之惺惺者，放之而固為放辟邪侈，即求之而亦但盡乎好惡攻取之用；浸令存之，亦不過如釋氏之三喚主人而已。學者切須認得「心」字，勿被他伶俐精明的物事占據了，卻忘其所含之實。邪說之生於其心，與君心之非而待格謂之心者，乃「名從主人」之義。以彼本心既失，而但以變動無恆，見役於小體而效靈者為心也。若夫言「存」，言「養」，言「求」，言「盡」，則皆赫然有仁義在其中，故抑直顯之曰「仁，人心也」。而性為心之所統，心為性之所生，則心與性直不得分為二，故孟子言心與言性善無別。「盡其心者知其性」，唯一故也。⁴⁶

存、養、求、繼，等等皆是工夫論的語言，工夫的意義即在於使人自己的行為合於道德理性的要求，而這是一步一步趨向天道的過程。關於王船山心性問題，唐君毅先生說：

船山之言心，取橫渠心統性情之說，以氣載天理，而為心；氣所具理，為性；氣具理而知之，為思；顯此理於外，為情；思此理，行此理，以顯此

⁴⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 502。

理之能，為才。於此理具之，而能思之、顯之、行之者，亦即所謂載理之心也。⁴⁷

可見王船山思想在在與氣為要，然而當中亦透出誠體道體運作之功。大體而言，性是指誠體道體落在氣上來說的性，是客觀原則，而心便是道德行為的能動者，即是主觀原則，故心性不得分為二。

天道本身具足完全，所以性繼善是無為，因為這當中沒有工夫，是本已足的狀態。人因為在氣質生命裡，此中才有工夫義，而透顯出的就是人道的意義。云：

若吾心之虛靈不昧以有所發而善於所往者，志也，固性之所自含也。乃吾身之流動充滿以應物而貞勝者，氣也，亦何莫非天地之正氣而為吾性之變焉合焉者乎？性善，則不昧而宰事者善矣。其流動充滿以與物相接者，亦何不善也？虛靈之宰，具夫眾理，而理者原以理夫氣者也，理治夫氣，為氣之條理。則理以治氣，而固託乎氣以有其理。是故舍氣以言理，而不得理。則君子之有志，固以取向於理，而志之所往，欲成其始終條理之大用，則舍氣言志，志亦無所得而無所成矣。⁴⁸

杜維明先生說：「立志是既是一個單獨的行動，也是一個持續不斷的過程。」⁴⁹志於仁義禮智，不管是否可以或是有無成為仁者，必無為惡之事，志就是自己道德意識之事，表示內心一切以道德為依歸，而以道德為依歸實則就是自己道德意識之發揚，發揚志的意涵，即表示所作所為所言所思，皆是道德之行為，皆是以道德理性為所趨，自不會為惡，因為道德理性本體自是善，不可能是惡，為惡表示自我道德意識之消無、塌陷，志於仁義禮智斷無為惡之理，理論上不可能，實際上也不可能。人是一自然氣質之存在，有自然的生命，而立志的意義在於使氣運行如理，故王船山說以理治氣，氣才是對治的對象，而志是一工夫論的語言，而由此工夫亦可上達至本體論的道德意涵。如果不言志不言理，那人就只剩下氣

⁴⁷ 唐君毅先生：《中國哲學原論原教篇》，頁 564。

⁴⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 532。

⁴⁹ 杜維明：《人性與自我修養》，頁 125。

質生命，沒有義理之性做為依歸，而此自然生命便與禽獸草木無異。

程子云「故凡言善惡，皆先善而後惡」云云，須看一「故」字。乃謂天理之見於人心而發於言詞，其已然之迹不昧於固然者如此；非繇先言善、吉、是，後言惡、凶、非，而知性之善也。言之先後，只是人所撰之序，非天也，如何可以言而見性？特云善惡、吉凶、是非，須如此說方順口，則亦莫非天理之不可揜耳。程子且從此近而易見處說似不知性者，使知人心安處便是天理。其實性之善也，則非可從言語上比擬度量底。孟子之言性善，除孟子胸中自然了得如此，更不可尋影響推測。故曰「盡其心者知其性也」。知其性方解性善，此豈從言語證佐得者哉？言語只是習邊事，足以明道，不足以顯性；足以盡人道，不足以著天道。知此，則苟非知性者而輕言性，縱然撞合，畢竟不親。⁵⁰

先善後惡的意義是，善是絕對義，乃不與惡為對的至善義，惡是後起的，由某種角度而言，惡是善的缺乏。善雖然是絕對義，然而不代表沒有惡的存在，天地雖是理之運行，然而亦有氣參與其中，有氣便有清濁之分，而當人自然生命大於義理生命時，善無法得到保證，故有惡的產生，惡不是絕對，而是相對、偶然，因為惡是直接因氣而生，本身即沒有任何保證，也因為如此，惡才有對治消解的可能，而善之本體才有保障。

《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。若論其理，則固然如此，故朱子曰：「雖曰已生，然其本體，初不相離也。」乃易之為言，惟其繼之者善，於是人成之而為性。成，猶凝也。孟子卻於性言善，而即以善為性，則未免以繼之者為性矣。繼之者，恐且喚作性不得。⁵¹

⁵⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 566。

⁵¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 567。

關於「繼善成性」的部份，牟宗三先生解釋是：

性，本體論地言之，本是固有，本自現成而自存，何待吾人之「成之」？然自人之實踐而言之，則可以說此義。是以此「成」是工夫的成，彰著的成，不是存有的成，不是「本無今有」的成。但此「成性」須扣緊養氣或氣質之變化而反之性體呈用之本然而言。即，在化氣質之偏中逐步彰著地成其性。⁵²

《周易》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」此二「之」字皆是指道體誠體。牟宗三先生說：

言能繼此道而不斷絕者即叫做是善，能完成或成就此道者則是性體之能也。能充分盡此性體，則道即具體地重現於此矣。此仍是「率性之謂道」之意。「一陰一陽之謂道」是宇宙論地說，「率性之謂道」是個體道德實踐地說。性以成道亦是個體道德實踐地說。⁵³

性是指誠體道體已經落在形軀之中而言的性，而善是絕對義，故曰善在性先。這裡說的先是理論架構上的先，而不是時間意義上的先。性雖是道體誠體的限制性樣態，然而已有氣質在其中，所以必須有工夫方可純乎天道，王船山引《周易》的解釋來說，此工夫的意義即是繼善，繼善是善自身的圓滿，故此繼不是時間上繼續的意義，而是天命修道的工夫論意義。

易云「成之者性」，語極通貫包括，而其幾則甚微。孟子重看「成之者」一「之」字，將以屬天，然卻沒煞「繼之者善」一層，則未免偏言其所括，而幾有未析也。孟子英氣包舉，不肯如此細碎分割。程子重看一「成」字，

⁵² 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 513。

⁵³ 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 514。

謂到成處方是性，則於易言「成之者」即道成之，即善成之，其始終一貫處，未得融浹。氣稟之所凝者，在有其區量、有所忻合上生出不善來。有區量，有忻合，則小。小即或偏，偏即或惡。與形始之性，以未有區量而無所忻合，天只公共還他箇生人之理，無心而成化，唯此則固莫有大焉者矣。氣稟之所凝者，形而有者也。形而有之性，既有區量，有忻合，唯此則固小也。程子之言氣稟，雖有偏，而要非不善，則謂形而有者上通於無極，小者非不可使大也。此終費一轉折。程子以氣稟屬之人，若謂此氣稟者，一受之成例而莫能或易。孟子以氣稟歸之天，故曰「莫非命也」。終身而莫非命，終身而莫非性也。時時在在，其成皆性；時時在在，其繼皆善；蓋時時在在，一陰一陽之莫非道也。故孟子將此形形色色，都恁看得瓏在。⁵⁴

陰陽是氣，而一陰一陽是道，意思即是所以陰陽者是道，而氣之流行皆是道體運行。「成之者」的「之」字是指誠體道體，故曰屬天，此天指的是於穆不已的天道。「成之者」的「成」是彰著地成，不是本無今有的成，誠體道體是一超越客觀的存在，所以不能說成。「成」字是一工夫義，是彰著的工夫，而人的道德實踐就是成之的工夫，亦即將誠體道體落實下來，下貫到人，故舉手投足之間皆合乎天道。人既是一氣質的存在，所以是種限制，而因為氣之不同，故人的脾氣樣貌皆各異，而工夫即在變化氣質，即在形軀氣質上彰著這個性體道體誠體。性既是自成，而善應該是本體論的意義，然而又云繼善，則繼善是在變化氣質上說工夫，亦即以變化氣質之工夫說繼善。

三、論不善的產生

道德實踐工夫自有其道德意義與價值，然而之所以有工夫，是因為人無法時時刻刻皆從善行，亦有惡的產生，所以要有工夫。因此，接著需討論王船山論惡之起源，用王船山的話便是「習與性成」。

⁵⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 568。

後天之性，亦何得有不善？「習與性成」之謂也。先天之性天成之，後天之性習成之也。乃習之所以能成乎不善者，物也。夫物亦何不善之有哉？取物而後受其蔽，此程子之所以歸咎於氣稟也。雖然，氣稟亦何不善之有哉？然而不善之所從來，必有所自起，則在氣稟與物相授受之交也。氣稟能往，往非不善也；物能來，來非不善也。而一往一來之間，有其地焉，有其時焉。化之相與往來者，不能恆當其時與地，於是而有不當之物。物不當，而往來者發不及收，則不善生矣。⁵⁵

王船山在此分先天後天，是把超越客觀性體自身稱為先天之性，而後天之性即是指氣質。先天之性善是道德意義的善，而這裡說的善是至善，是絕對義，而不與惡相對。後天之性善，是自然意義的善，不是道德義，而且是相對而言，故嚴格來說，後天之性，並不可用善惡而言之。羊溫馴不可稱之為善，虎凶暴亦不可稱之為惡，因為這些都是氣之所當然，在此無善惡可言。善惡唯人所獨有。⁵⁶因此，後天之性善與先天之性善的意義與層次是不一樣的。王船山認為不善的產生是「習」，即是習氣，而與外物往來易產生習，故有不善的產生。唐君毅先生在此解釋：

言人之不善，不可歸於氣稟，亦不可歸之於緣性而自生自動之欲情，如好勇好色之類。而唯可歸之於緣物來觸、來取、而搖氣搖志之動，與由此而成之習。此即不善之情欲所自生也。然船山於此並非言物之本身可產生此不善，以物來觸、來取、而志氣不搖動，則何不善之有？故不善之源，不在內之氣稟與情欲本身，亦不在外物本身；唯在外物與氣稟與情欲互相感應一往一來之際，所構成之關係之不當之中。⁵⁷

曾昭旭先生說：「不善之來，實起於陰陽變合之間，幾之不相應以正也。」⁵⁸單就

⁵⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 570。

⁵⁶ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 484。

⁵⁷ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》，頁 577。

⁵⁸ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 485。

性體或是自然氣性，皆不可言不善，這兩者亦都不是不善之源，不善之源在於習，在氣稟與物來往之際，氣滯於此物之中，不善遂生焉。

凡不善者，皆非固不善也。其為不善者，則只是物交相引，不相值而不審於出耳。惟然，故好勇、好貨、好色，即是天德、王道之見端；而惻隱、羞惡、辭讓、是非，苟其但緣物動而不緣性動，則亦成其不善也。孟子此處，極看得徹。蓋從性動，則為仁、義、禮、智之見端；但緣物動，則惻隱、羞惡、辭讓、是非，且但成乎喜、怒、哀、樂，於是而不中節也亦不保矣。然天所成之人而為性者，則固但有元、亨、利、貞，以為仁、義、禮、智；而見端於人者，則唯有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心而已矣。自形而上以徹乎形而下，莫非性也，莫非命也，則亦莫非天也。但以其天者著之，則無不善；以物之交者興發其動，則不善也。故物之不能蔽，不能引，則氣稟雖偏，偏亦何莫非正哉？或全而該，或偏而至。該者善之廣大，至者善之精微。廣大之可以盡於精微，與精微之可以致夫廣大，則何殊耶？雖極世之所指以為惡者，如好貨、好色。發之正，則無不善；發之不正，則無有善。發之正者，果發其所存也，性之情也。發之不正，則非有存而發也，物之觸也。自內生者善；內生者，天也，天在己者也，君子所性也。唯君子自知其所有之性而以之為性。自外生者不善；外生者，物來取而我不知也，天所無也，非己之所欲所為也。故好貨、好色，不足以為不善；貨、色進前，目淫不審而欲獵之，斯不善也。物搖氣而氣乃搖志，則氣不守中而志不持氣。此非氣之過也，氣亦善也。其所以善者，氣亦天也。孟子性善之旨，盡於此矣。蓋孟子即於形而下處見形而上之理，則形色皆靈，全乎天道之誠，而不善者在形色之外。程子以形而下之器為載道之具，若杯之盛水，杯有方圓而水有異象。乃以實求之，則孟子之言，較合於前聖之旨。蓋使氣稟若杯，性若水，則判然兩物而不相知。唯器則一成不改，而性終託於虛而未有質也，易又何以云「成之者性」哉？唯物欲之交，或淺或深，不但聖、狂之迥異，即在眾人等夷之中，亦有不同者，則不得謂繇中發者之皆一致。然孔子固曰「習相遠也」。人之無感而思不善者，亦必非其所未習者也。如從未食河人，終不思食河。而習者，亦以外物為習也，習於外而生於中，故曰「習與性成」。此後天之性所以有不善，故言

氣稟不如言後天之得也。⁵⁹

王船山指出，不善的根源，在於心與物交時，相應不以正而有，亦即此時作主的是小體，而非大體，此時的心不是道德本心，道德本心在此時沒有發生作用而放失。王船山認為人之情欲不是惡的來源，因為七情六欲等等是人皆有的，這裡沒有道德善惡的判斷，即使一個人好色、好貨，皆僅是一人的氣質之殊，這裡不能用善惡言，善惡是道德問題，不是自然問題，故情欲方面不能是惡的來源。如果情欲是惡的來源，而且人人皆有七情六欲，豈不是人人皆惡？如此一來，惡變成與生俱來，善反而是後天之性，如此則成大謬。

王船在此舉孟子的說法，加以闡釋認為，從性體說是仁、義、禮、智，而緣於外在的事物而有惻隱、羞惡、辭讓、是非，等等情感產生，此中便是有性體之存在其中。因此，情是善還是惡，端看性體是否下貫到情中，如果性體有下貫，即使喜、怒、哀、樂，也是以正相應，若性體沒有下貫，則一切都不能保證是善的。

未發時之怵惕惻隱與愛親敬長之心，固性也；乍見孺子時怵惕惻隱之動於心也，亦莫非性也。朱子曰「少閒發出來，即是未發底物事；靜也只是這物事，動也只是這物事」，此語極直截。若情固繇性生，乃已生則一合而一離。如竹根生筍，筍之與竹終各為一物事，特其相通相成而已。又如父子，父實生子，而子之已長，則禁抑他舉動教一一肖吾不得。情之於性，亦若是也。則喜、怒、哀、樂之與性，一合一離者是也。故惻隱、羞惡、辭讓、是非，但可以心言而不可謂之情，以其與未發時之所存者，只是一箇物事也。性，道心也；情，人心也。惻隱、羞惡、辭讓、是非，道心也；喜、怒、哀、樂，人心也。⁶⁰

性體自身是元、亨、利、貞，亦即仁、義、禮、智，下貫到人即是惻隱、羞惡、

⁵⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 569。

⁶⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 572。

辭讓、是非，王船山由此指出，由性體下貫到人身上，都是誠體道體的大化運行，而道體誠體本身是絕對善，不善是在與物交而引之的結果。氣是自然義，本身不是道德問題，所以不能以善惡言，亦不可歸之於惡的來源，而氣是善是惡，在於是否正，而正不正即是道德意涵，此中即是性體是否下貫到情的問題所在。王船山舉例說明，一人好色、好貨是氣稟的結果，不過這不能稱為不善，但是色貨到眼前而淫心起，這裡便產生不善，這不是氣的問題。

王船山於形色天性建立性善論的思想架構，因為形色皆是大化流行的結果，故是善，而不善是在形色之外，亦在道體誠體之外。不善是在與物交而產生不正的反應而言，而這時滯於外物則是習之養成，而習是後天之性有不善的原因。

先天之動，亦有得位，有不得位者，化之無心而莫齊也。然得位，則秀以靈而為人矣；不得位，則禽獸草木、有性無性之類蕃矣。既為人焉，固無不得位而善者也。後天之動，有得位，有不得位，亦化之無心而莫齊也。得位，則物不害習而習不害性。不得位，則物以移習於惡而習以成性於不善矣。此非吾形、吾色之咎也，亦非物形、物色之咎也，咎在吾之形色與物之形色往來相遇之幾也。天地無不善之物，而物有不善之幾。物亦非必有不善之幾，吾之動幾有不善於物之幾。吾之動幾亦非有不善之幾，物之來幾與吾之往幾不相應以其正，而不善之幾以成。故唯聖人為能知幾。知幾則審位，審位則內有以盡吾形、吾色之才，而外有以正物形、物色之命，因天地自然之化，無不可以得吾心順受之正。如是而後知天命之性無不善，吾形色之性無不善，即吾取夫物而相習以成後天之性者亦無不善矣，故曰「性善」也。嗚呼，微矣！⁶¹

王船山認為不善是在於與物交而相應不以正的結果，然而，孰謂正？孰謂不正？正，乃誠體道體的全德，是宇宙萬物的根據，而人的道德本心與之相應則得其正，唯有人與物交時沒有發用道德理性，故相應不正，而不善就在這裡產生。王船山說的先天之動和後天之動的區分，即同先天之性與後天之性的分別。先天之性，

⁶¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 571。

本自具卒完善，即大化流行之本體論依據，而在先天之性來說，人是得位者，而禽獸草木是不得位者。因為先天之性對禽獸草木而言，只能超越地為其體，不能內在地復為其性，而人是更可內在為其性者。因此，本體論地圓具言之，人與禽獸草木同有；道德實踐地言之，則人有道德實踐工夫，而禽獸草木則無⁶²。

自後天之性來說，人亦有得位不得位，其實就是氣稟之差異，有人氣清，有人氣濁，有人生長環境好，有人則否。然而，儘管有後天之性的差異，人不可將後天不得位的結果歸罪於天，因為先天之性的關係，人有能力自主道德實踐，而這是人道德理性必然要求的內容，故人人皆道德地必須與物交相應以正，而人相應外物不正，正是王船山認為不善來源之處。

四、道德本心的建立

王船山重視道德本心的地位，故對於《大學》誠意正心多所著墨，對《中庸》誠之者的意涵詳加闡釋，因有誠體道體的運行不已，故道德實踐工夫亦成為道德理性上之必須，所以道德本心是一切根本，所以王船山常言全體大用，即是在本心上立論。道德本心函著道德創造的意義，且是一切善的保證，而善的保證亦只有誠體道體，主觀來說即是道德本心，其他物事皆不是善的保證。因此，若云不善之來由，一定是道德本心所需負責的。在此，不是說不善是直接由道德本心所產生，若是則不善便成為必然，而此不成世界。不善雖非直接由本心所生，然而本心須負一切最後道德責任。

王船山認為與物交而不正而有不善，然而與物交何以不正，即是道德本心在此時沒有發揮力量，故要得正還是要本心自己，如孟子所言「學問之道無他，求其放心而已矣」⁶³。

孟子言「情則可以為善，乃所謂善也」，專就盡性者言之。愚所云為不善者情之罪，專就不善者言之也。孟子道其常，愚盡其變也。若論情之本體，則如杞柳，如湍水，居於為功為罪之間，而無固善固惡，以待人之脩為而

⁶² 牟宗三：《心體與性體》，頁 98。

⁶³ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 333。

決導之，而其本則在於盡性。是以非靜而存養者，不能與於省察之事。大學之所以必正其心者乃可與言誠意也。⁶⁴

在此，王船山明確指出不善與本心的關係。因為道德本心須負責一切，故才可以談論工夫的意義，而工夫下手處正是道德本心，由本心出的工夫方是道德實踐。

今使知吾心之才本吾性之所生以應吾性之用，而思者其本業也，則竭盡無餘，以有者必備、為者必成焉，又何暇乎就人田而芸也乎？故孟子曰「盡其才」，曰「盡其心」。足以知天下之能為不善者，唯其不能為善而然，而非果有不善之才為心所有之咎，以成乎幾之即於惡也。特心之為幾，變動甚速，而又不能處於靜以待擇，故欲盡心者無能審其定職以致功。審者心也。以其職審，故不能自審。是故奉性以著其當盡之職，則非思而不與性相應；知覺皆與情相應，不與性應。以思御知覺，而後與性應。窮理以復性於所知，則又非思而不與理相應；但知覺則與欲相應，以思御知覺而後與理應。然後心之才一盡於思，而心之思自足以盡無窮之理。故曰：「盡其心者，知其性也。」然則不能盡其心者，亦唯知有情而誤以知覺受役焉，乍喜其靈明者之有效，乃以曠其職而不恤焉爾。故聖不觀無理之心，此一語扼要。斯以遠於小人而別於異端。⁶⁵

形色天性，皆可謂善，而單獨看自然情欲，亦不可說不善，而是在與物交時，情不正則不善。然而，情是否為善，是看在心能否盡性，即是否可以奉性來調理情欲。唐君毅先生說：「情才欲，皆人與禽獸之所同；而性為人之所屬，盡心盡性而人禽之辨乃嚴。」⁶⁶因此，可以看出，王船山指出不善的來源，然而要使之為善的工夫，還是回到道德理性自身的覺醒，即盡心盡性，使情之已發皆合於天道。云：

⁶⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 678。

⁶⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 716。

⁶⁶ 唐君毅：《中國哲學原論原教篇》，頁 580。

有道、無道，莫非氣也（自注：此氣運、風氣之氣。），則莫不成乎其勢也。氣之成乎治之理者為有道，成乎亂之理者為無道。均成其理，則均成乎勢矣。故曰：「斯二者，天也。」使謂泰有理而非氣，否但氣而無理，則否無卦德矣。是雙峰之分有道為理，無道為氣，其失明矣。若使氣之成乎亂者而遂無理，則應當無道之天下，直無一定之役，人自為政，一彼一此，不至相啖食垂盡而不止矣。其必如此以役也，即理也。如瘡之有信，豈非有必然之理哉！無理之氣，天地之間即或有之，要俄頃而起，俄頃而滅（自注：此大亂之極，如劉淵、石勒、敬瑭、知遠）。百年而不返，則天地其不立矣！⁶⁷

無論實然的世界是有道還是無道，皆是氣充塞其中，這裡表示出，有道無道的標準不在氣本身，是否合乎理才是有無道的表現，而道的表現可視為應然的概念，天地之立得藉由氣來表現，不過立的標準在於理。世界有道無道皆是氣的世界，不過要合乎理才可以說是有道的世界，有道即表示誠體道體於氣上彰著之意。

⁶⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 600。



第四章 王船山《讀四書大全說》思想 型態與學術主張

第一節 理氣關係的開展

一、即氣言理

以上各章節分別論述王船山《讀四書大全說》的重要義理架構，而可發現王船山思想特色就是兩層綜合存有論的型態，他的性命天道是誠體道體帶著氣而言之，這個可以說是王船山的理氣觀，即言誠體道體以統氣，言氣以顯道體誠體，往往一字賅兩義，一詞有兩指。

這些思想架構特色在之前篇章已有提過，如論述形色天性的篇章，便是王船山極具特色的思想，此處再舉例子以證之：

貴性賤氣之說，似將陰陽作理，變合作氣看，即此便不知氣。變合固是氣必然之用，其能謂陰陽之非氣乎！易曰：「立天之道曰陰與陽，立人之道曰仁與義。」仁義，一陰陽也。陰陽顯是氣，變合卻亦是理。純然一氣，無有不善，則理亦一也，且不得謂之善，而但可謂之誠。有變合則有善，善者即理。有變合則有不善，不善者謂之非理。謂之非理者，亦是理上反照出底，則亦何莫非理哉！大要此處著不得理字，亦說不得非理。所以周子下箇「誠」「幾」二字，甚為深切著明。氣之誠，則是陰陽，則是仁義；氣之幾，則是變合，則是情才。（自注：情者陽之變，才者陰之合。）若論氣本然之體，則未有幾時，固有誠也。故淒風苦雨，非陰之過，合之淫也；亢陽烈暑，非陽之過，變之甚也。且如呼者為陽，吸者為陰，不呼不吸，將又何屬？所呼所吸，抑為何物？老氏唯不知此，故以橐籥言之。且看者橐籥一推一拽，鼓動底是甚麼？若無實有，儘橐籥鼓動，那得者風氣來？（自注：如吹火者，無火則吹亦不然。）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。實則未嘗動時，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，保合太和」底物事。故孟子言「水無有不下」，水之下也，理也，而又豈非氣也？理一氣，氣一理，人之性也。¹

這裡可以顯示出王船山重視氣，故認為「貴性賤氣」論是不知氣。何謂不知氣？即不知氣在大化流行中所佔的地位甚為重要。陰陽是氣，所以陰陽者是道體誠體。單就陰陽來看即是氣，而由氣之變合聚散，可見道體。氣之變合而有萬物，可見道體誠體之於穆不已的創造作用，故說陰陽是氣，而其變合是理。道體誠體之運行必在氣中顯，所以大化流行是純然一氣，氣是誠體運行的載體，而非宇宙創造本體，創造本體是誠體道體。

天下豈別有所謂理，氣得其理之謂理也。氣原是有理底，盡天地之間無不是氣，即無不是理也。變合或非以理，則在天者本廣大，而不可以人之情理測知。²

由誠體道體來言氣是無不善，而在誠體言善是絕對義，所以王船山直接謂之誠而不謂之善。氣之變合，則有合理有不合理，也就是善和不善，依照王船山先天之性得位不得位之論，氣變化萬殊，有齊有不齊，然而自誠體觀之，不齊者亦齊，所以王船山認為不合理者亦是誠體運行。王船山在此清楚地表示，不善是相對義，是善的缺乏，所以說認為要肯定理之存在，故可返照出變合之不合理。

氣之誠是指由氣翻上一層立論，即氣體流行的宇宙本體，即是誠，於人則為仁義；而氣體自身的變合則為幾，於人則為情才。王船山認為大氣流行皆是誠體運行的結果，故氣之變合沒有善或不善的道德問題，風雨陽暑皆是氣的變合，而在變合之中在在透顯出誠體之於穆不已地創造運行。王船山肯定一誠體，故有元亨利貞。誠體必在氣中顯，是為理一氣；氣之變合可證道體誠體之於穆不已，是為氣一理。王船山認為，人一方面是自然生命的存在，亦是道德的存在，所以言性必得包含兩者。云：

¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 663。

² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 666。

慶源於理上帶一「氣」字說，其體認之深切，真足以補程、朱之不逮。孟子養氣之學，直從此出，較之言情、言體者，為精切不浮。情發於性之所不容已；體為固然之成形與成就之規模，有其量而非其實。樂水、樂山，動、靜，樂、壽，俱氣之用。以理養氣，則氣受命於理，而調御習熟，則氣之為動為靜，以樂以壽，於水而樂、於山而樂者成矣。先儒以知動似水、仁靜似山為言，其說本於春秋繁露；然大要只說山水形質，想來大不分曉。樂水者樂遊水濱，樂山者樂居山中耳。塊然之土石，與流於坎、汲於井之水，豈其所樂哉？山中自靜，山氣靜也。水濱自動，水氣動也。不然，則糞壤之積，亦頽然不動；洪波巨浪，覆舟蝕岸，尤為動極；而所樂豈在彼耶？水濱以曠而氣舒，魚鳥風雲，清吹遠目，自與知者之氣相應。山中以奧而氣斂，日長人靜，響寂陰幽，自與仁者之氣相應。氣足以與萬物相應而無所阻，曰動。氣守乎中而不過乎則，曰靜。氣以無阻於物而得舒，則樂。氣以守中而不喪，則壽。故知此章之旨，以言仁者、知者，備其理以養其氣之後，而有生以降，所可盡性以至於命者，唯於氣而見功，亦可見矣。慶源遇微言于千載，讀者勿忽也。³

王船山這段文字是在論述《論語》這段：

子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」⁴

朱熹注釋：

知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水；仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山。動靜以體言，樂壽以效言也。動而不括故樂，靜而有

³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 298。

⁴ 【朱熹】：《四書章句集注》，頁 90。

常故壽。○程子曰：「非體仁知之深者，不能如此形容之。」⁵

《四書大全》中輔廣的說法是：

慶源輔氏曰：「知者通達，故周流委曲，隨事而應，各當其理，未嘗或滯於一隅，其理與氣皆與水相似，故心所喜好者水。仁者安仁，故渾厚端重，外物不足以遷移之，其理與氣皆與山相似，故心所喜好者山，知者隨事處宜，無所凝滯，故其體段常動。仁者心安於理，無所歆羨，故其體段常靜。樂壽以效言，效謂功效，此所以言功效也。括，結礙也，動而無所結礙，故其效樂常悠久也。靜而悠久不變，故其效壽。」⁶

在王船山看來，氣在儒家思想中佔有一積極的位置，故對輔廣之說特為賞識⁷，甚至認為可以彌補程、朱的論述。輔廣不只論理，而且論理時還帶著氣一起說，而王船山認為這裡剛好可以接上孟子的「養氣說」，輔廣講得是否合乎《論語》或是朱熹之意，不是重點，重點是由此可看出王船山思想重視氣的理氣觀特色。

性之不容已，是性分之事，亦即性體自己對自己的必然要求。情發於性之不容已，則是指性體在情上顯作用之意，故由情所成就的規模是量而非實，實是性體而非情。在情感上來說，樂山、樂水、動、靜、樂、壽，皆是氣的作用，都是氣邊事，然而當中有性體在焉。云：

理與氣互相為體，而氣外無理，理外亦不能成其氣，善言理氣者必不判然離析之。⁸

⁵ 【朱熹】：《四書章句集注》，頁 90。

⁶ 【明】胡廣：《四書大全（論語集注大全卷六）》，頁 42a。

⁷ 陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》，頁 114。

⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 724。

王船山情必要有性來調節，亦即氣必理為依歸，因此不能放任氣隨處流行，需要養氣，而且是要用理來養氣，如此氣之變合方合理，方是善的表現。養氣使氣運行如天道，則與天地有感應，而此時的氣便是仁者之氣，即表示此時的氣有仁者的境界和體段。如此可以致中和，得樂壽。云：

一動一靜，皆氣任之。氣之妙者，斯即為理。氣以成形，而理即在焉。兩間無離氣之理，則安得別為一宗，而各有所出？氣凝為形，其所以成形而非有形者為理。夫才，非有形者也；氣之足以勝之，亦理之足以善之也。不勝則無才，不善抑不足以為才。是亦理氣均焉，審矣。寂然不動，性著而才藏；感而遂通，則性成才以效用。故才雖居性後，而實與性為體。性者，有是氣以凝是理者也。其可云「才出於氣」而非理乎？⁹

動靜皆是氣的種種不同的樣態，而萬事萬物亦皆是氣的組成，然而萬事萬物不只是氣的不同樣貌，而是當中有性理在。這個性理存在之理，亦是形而上的、超越的、本體論的推證的、異質層的所以然之理¹⁰，所以這個理不是指氣本身某種樣態，不是氣的謂詞，而是翻上一層來說的性體之理，而誠體道體落在人便是性理之義。其中「兩」是指陰陽，陰之理和陽之理，其實就是陰陽之理，只是一個超越之理，如果各有所出，會有二元論乾坤斷裂的危險。氣凝為形，而背後的所以然者就是理，也就是說，氣之所以成形，是理的關係，故理為氣之根本。

王船山思想重視氣，而他論述的方式是即氣以言理，就是說用氣來顯示道體誠體的存在與創造性。

所謂「氣質之性」者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍著者生理在內；形質之內，則氣充之。而盈天地間，人身以內人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理，行乎氣之中，而與氣為主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性

⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 325。

¹⁰ 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁 89。

也。若當其未函時，則且是天地之理氣，蓋未有人者是也。（自注：未有人，非混沌之謂。只如趙甲以甲子生，當癸亥歲未有趙甲，則趙甲一分理氣，便屬之天。）乃其既有質以居氣，而氣必有理，自人言之，則一人之生，一人之性；而其為天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有。是氣質中之性，依然一本然之性也。¹¹

王船山認為氣質之性，不是指氣本身，而是指超越的性體落在氣上來說，此之謂氣質之性。人的形質軀殼是氣，而超越的性體亦在其中成為人之性，故人有自然之性，也有義理之性。氣質軀殼不同，所以人有不同的自然生命樣態；而性體雖為一，然而落在不同氣質之中，所呈現的性也不完全相同，所以人之性亦是各殊。當沒有人的形質軀殼時，便是誠體道體運行不已，氣之流行，也就表示，誠體道體和氣都是本來存在者，是因有人才範圍形著出不同的氣與性。由氣來說人人不同，單就超越的性體而言，卻是一誠體道體的表現，故云：

以愚言之，則性之本一，而究以成乎相近而不盡一者，大端在質而不在氣。蓋質，一成者也；氣，日生者也。一成，則難乎變；日生，則乍息而乍消矣。夫氣之在天，或有失其和者，當人之始生而與為建立，（自注：所以有質者，亦氣為之。）於是而因氣之失，以成質之不正。乃既已為之質矣，則其不正者固在質也。在質，則不必追其所自建立，而歸咎夫氣矣。若已生以後，日受天氣以生，而氣必有理。即其氣理之失和以至於戾，然亦時消時息，而不居之以久其所也。¹²

性之本一即是指性體超越形上義，而王船山認為讓人人「性相近」¹³是質不是氣。王船山雖然認為質也是氣，但是這裡他先暫時分開說，他把質當作是指人之軀殼形骸，而這是不會變的，而氣是可以改變，所以才可以说養氣、說變化氣質。人的身體若有殘缺是質之不正，然而此種不正不妨礙人可以有道德功夫的實踐，也

¹¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 465。

¹² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 467。

¹³ 【朱熹】：《四書章句集注》，頁 175。

不妨礙人可以踐仁成聖。人以道德實踐工夫來道德修養，此就是養氣的工夫以繼善，進而展現體認體證純亦不已的性體自身。云：

質者，性之府也；性者，氣之紀也；氣者，質之充而習之所能御者也。然則氣效於習，以生化乎質，而與性為體，故可言氣質中之性；而非本然之性以外，別有一氣質之性也。性以紀氣，而與氣為體。（自注：可云氣與性為體，即可云性與氣為體。）質受生於氣，而氣以理生質。（自注：此句緊要。）唯一任夫氣之自化、質之自成者以觀之，則得理與其失理，亦因乎時數之偶然，而善不善者以別。若推其胥為太極之所生以效用於兩間，則就氣言之，其得理者理也，其失理者亦何莫非理也？就質言之，其得正者正也，其不正者亦何莫非正也？¹⁴

王船山很重視氣與性之間的關係而由他的論述方式可以說是以氣為首出，不過他思想架構客觀來說，還是以誠體道體為根本，而著力於探討氣如何體現道體誠體，以下略述性體之義。

二、性理的超越義

王船山的思想從根本上肯認道體性體的存在。誠體道體是一超越外在的存在，是即存有即活動者，而人之性體也就是道體誠體形著的表現，進而復為內在為人的道德理性，就是道德本心，因此人可以自主地做道德實踐工夫。禽獸草木的性只能外地成為一超越的性體，而禽獸草木的生命就只是氣的生命，其自身無自主性，自身之種種表現皆是誠體道體運行的結果，故禽獸草木無法有道德實踐工夫。因此，天道可為人道，而人道可彰著天道。人與禽獸草木不同之處，不只在於形質軀殼不同，性體也不同，因為人可以道德實踐，禽獸草木則無法，其根本原因亦在此，即是性體是否能下貫到生命本身發揮作用。云：

¹⁴ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 479。

人之性既異於犬牛之性，人之氣亦豈不異於犬牛之氣！人所以視聽言動之理，非犬牛之所能喻；人視聽言動之氣，亦豈遂與犬牛同耶！人之甘食悅色，非自陷於禽獸者，則必不下齊於禽獸。乃嘍蹠之食，乞人不屑，不屑則亦不甘矣，是即自陷於禽獸者，其氣之相取也亦異。況乎即無不屑，而所甘所悅亦自有精粗美惡之分。其所以迥然而為人之甘悅者固理也，然亦豈非氣之以類相召者為取舍哉！故曰：「形色，天性也。」氣而後成形，形而後成色，形色且即性，而況氣乎！氣固只是一箇氣，理別而後氣別。乃理別則氣別矣，唯氣之別而後見其理之別。氣無別，則亦安有理哉！¹⁵

人有此性體，有此形軀，皆可說是誠體道體造化之功，然而若無道德實踐工夫則枉為人，若是自甘下流，任情欲放肆，氣機滾盪而下，則禽獸不如。性體本身即和禽獸之性不同，在此彰顯性體是人禽之辨的根本。

天地之化，與君子之德，原無異理。天地有川流之德，有敦化之德，德一而大小殊，內外具別，則君子亦無不然。天地之化、天地之德，本無垠鄂，唯人顯之。人知寒，乃以謂天地有寒化；人知暑，乃以謂天地有暑化；人貴生，乃以謂「天地之大德曰生」；人性仁義，乃以曰「立天之道，陰與陽；立地之道，柔與剛」。易是天地之全化、天地之全德，豈但於物見天，而不於天見天，於感通見人事，而不於退藏見人道乎？集註專以進退存亡之道言易，則是獨以化蹟言，而於川流、敦化之德，忘其上下一致之理矣。如說個「天行健」，何嘗在進退存亡上論化蹟？¹⁶

有道德實踐工夫方有人道，而人道是天道的顯現形著，是天道範圍之而成人道，當中就是工夫論的意義。如果無人道，只是氣之流行，頂多言人事，而人道息。云：

¹⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 666。

¹⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 312。

在天謂之理，在天之授人物也謂之命，在人受之於氣質也謂之性。若非質，則直未有性，何論有寓無寓？若此理之日流行於兩間，雖無人亦不憂其無所寓也。若氣，則雖不待人物之生，原自充塞，何處得箇非氣來？即至於人之死也，而焄蒿悽愴、昭明於上者，亦氣也。且言「寓」，則性在氣質中，若人之寓於館舍。今可言氣質中之性，以別性於天，實不可言性在氣質中也。蓋性即理也，即此氣質之理。主持此氣，以有其健順；分劑此氣，以品節斯而利其流行；主持此質，以有其魂魄；分劑此質，以疏濬斯而發其光輝。即此為用，即此為體。不成一個性，一個氣，一個質，脫然是三件物事，氣質已立而性始入，氣質常在而性時往來耶？說到性上，一字那移，不但不成文義，其害道必多矣。¹⁷

首句即點出理的超越義與絕對義，授予人為命，而落在人上即為性，因為就人的自然生命而言是一有限的存在，所以說受之於氣質。理即在陰陽之氣上顯現彰著，而氣必是有理為主。性即理，因是落在人上說，故是氣質中之性，亦即氣中之理。王船山的理氣觀必是合理氣一起言之，沒有氣，則理無從顯現，此時人道便息；沒有理則氣只是情欲的滾盪，人道亦亡。王船山觀點至為明晰，云：

天之命人物也，以理以氣。然理不是一物，與氣為兩，而天之命人，一半用理以為健順五常，一半用氣以為窮通壽夭。理只在氣上見，其一陰一陽、多少分合，主持調劑者即理也。凡氣皆有理在，則亦凡命皆氣而凡命皆理矣。¹⁸

王船山理氣思想架構即是天道性命帶著氣化說，合理氣一起言之，是兩層綜合存有論的型態。這裡的命即有兩義，命令義與命限義。王船山接著說：

氣數之命，夭者不可使壽，而壽者可使夭；窮者不可使通，而通者可使窮。

¹⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 471。

¹⁸ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 335。

故有耽酒嗜色以戕其天年，賊仁賊義以喪其邦家。此猶夫愚而好學則近知，柔而知恥則近勇也。故曰：「富與貴，不以其道得之，不處也；貧與賤，不以其道得之，不去也。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」嗚呼！二者之胥為命，致上、致下之不同，而胥協於一也，此其所以為理之微與！¹⁹

天之命人物有二，以理以氣，這就有兩層的意涵。以理則命為命令，內容則是道德天命的倫理五常，是性分之不容已；以氣則命為命限，內容則是窮富夭壽賤貴等等人生際遇。王船山言命則兼含二義，故進一步認為，此二者皆是誠體道體的運行，也就是理的存在。王船山雖然常帶著氣而言，不過對於此中分際亦很清楚，故他也指出這個命字有上下不同的意義。云：

在天者，命也；在人者，性也。命以氣而理即寓焉，天也；性為心而仁義存焉，人也。故心者，人之德也；氣者，天之事也。²⁰

王船山理氣觀在這裡亦得以顯現，無論是天、命、性，等等，皆有氣的存在。道德本心的誠體道體的主觀原則，而不是性分之不容已則不在氣上立論。氣是限制原則也是特殊原則，而氣質不同不是人能決定的，而且氣質的差異不妨礙人進行的道德實踐工夫，故不能以氣質的因素做為藉口。相反地，人人雖有氣質之差異，不過人人都有道德本心，亦皆可做好道德實踐工夫，而且道德本心道德工夫就是性體上立論，是道德理性必然的要求。云：

德者，得也。有得於天者，性之得也；有得於人者，學之得也。學之得者，知道而力行之，則亦可得之為德矣。性之得者，非靜存動察以見天地之心者，不足與於斯也。故不知德者，未嘗無德，而其為德也，所謂弋獲也，從道而得者也。唯知德者，則灼見夫所性之中，知、仁、勇之本體，自足

¹⁹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 336。

²⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 681。

以行天下之達道；而非緣道在天下，其名其法在所必行，因行之而生其心也。²¹

得之於天即表示德的先天義，然而先天義只是存在之理，不足以為道德理性，而學即是工夫的意義，透過學的工夫，把超越的誠體道體下貫到自己生命裡，是自己的自然生命化為道德生命。不知德者，德僅是存在之哩，而必須道德實踐工夫方可謂之知德，而知德者即是自我道德理性生命的發揚。云：

天下之大本者，性之德也；發而中節者，天下之道也。於天下見道者，如子路固優為之；於吾心見德者，非達天德者不能。從道而生德，可云有得，不可云知德。其所已得則自喻，其所未行則不知。從德以凝道，則行焉而道無不行，未行焉而固有得於己。未行焉而固有得於己，則以其得於己者行之，乃以「汎應曲當而渾然一理」也。此其為功，靜存為主，動察為輔。動察者，以復見天地之心；靜存者，以反身而誠，萬物皆備；於是而天之所以與我，我之所得於天，以具眾理而應萬事者，經綸條理，粲然現前而無有妄矣。元亨利貞，天之德也。仁義禮知，人之德也。「君子行此四德者」，則以與天合德，而道行乎其間矣。此子路未入之室，抑顏子之「欲從末繇」者也，故曰「知德者鮮」。²²

此句承上說來，性體之德，則發而接中節，如此才是天下之大本。誠體道體必需從德行德，方可彰著成為性體。王船山在此引入兩種工夫：靜存和動察。動察是復卦之意，而靜存是反身而誠，此二者的工夫都是在性體做工夫，來應萬事。天德是元亨利貞，人德則是仁義禮智，這些都是性體意義的推論。

王船山理氣思想研究，前人多把重點放在氣的論述，然而氣本身不能有所保證，亦不能對不合理的事物負責，能有保證只有誠體道體，能負責者只有道德理性、道德本心，而氣占有有積極地位，故王船山思想重視工夫，及人文化成、歷

²¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 429。

²² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 429。

史哲學、政治哲學，等等開物成務的效用與結果，如此方是至善，方是全體大用。

第二節 對《四書大全》的檢討批判

明代時，朱熹理學為官學，永樂十三年（西元一四一五年）之後，科舉考試是以明代胡廣等人編寫的《四書大全》為指定本，故有明一代，士人多看《四書大全》。《四書大全》內容包含《四書》、《大學或問》、《中庸或問》與《四書章句集注》，在朱注底下以小字做疏的方式成書，然而小字大多抄錄自朱熹後學的著作和《朱子語類》、《朱子文集》等書，加上科舉八股取士，所以本書自問世以來飽受批評²³，而王船山的《讀四書大全說》即是以閱讀筆記的形式，對《四書大全》進行批判論述，當中可展現王船山義理之學的風貌，也可得知王船山對《四書大全》不滿之處。

《讀四書大全說》中可以說明王船山肯定道體的活動義，也重視氣的論點，而且也可以梳理出他和《四書大全》、《四書章句集注》之間的關係。大略而言，王船山讚賞朱熹《四書章句集注》注釋精當，卻認為《四書大全》中朱熹後學諸子，對於《四書》解釋往往割裂詞句，斷章取義，胡亂比附，無法有效地了解聖學之究竟。以下針對王船山批評《四書大全》的主張來進行論述。

一、忽略本體

由王船山對《四書大全》的批評，亦可討論出他思想架構的特殊處。在此舉數例以說明之。《孟子》：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足

²³ 林慶彰：《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁251。

以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」²⁴

這邊孟子是說人性本善，如果有不善的地方，是後天造成，就像是牛山本來是樹木茂密，後來牛山光禿禿不是牛山本來之貌，而是後來被砍伐的結果。朱熹注：

良心者，本然之善心，即所謂仁義之心也。平旦之氣，謂未與物接之時，清明之氣也。好惡與人相近，言得人心之所同然也。²⁵

在此，朱熹認為心是「氣之靈」，所以解釋孟子的夜氣是人心之所同然者，而《四書大全》中都選錄程朱學派的思想，所言亦與朱熹相去不遠：

新安陳氏曰：「前言好惡與人近，今遂去禽獸不遠，則與人遠矣。人見其如此，而以為未嘗有能為之才者，豈人性發而為情之本然者哉？此所謂才與情與前章乃若其情天之降才意同，皆同發於性者也。」²⁶

陳櫟在此對於性、情、才有一番分判的論述，然而王船山對此卻有不同的義理思想背景思考，差異所在在於氣化來看道體性體，《讀四書大全說》說到：

嘗謂命日受，性日生，竊疑先儒之有異。今以孟子所言「平旦之氣」思之，乃幸此理之合符也。……天之與人者，氣無間斷，則理亦無間斷，故命不息而性日生。學者正好於此放失良心不求亦復處，看出天命於穆不已之幾，出王、游衍，無非昊天成命，相為陟降之時；而君子所為「不遠復，

²⁴ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 331。

²⁵ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 331。

²⁶ 【明】胡廣：《四書大全（孟子集注大全）》，卷 11，頁 30b。

無祇悔」，以日見天心、日凝天命者，亦於此可察矣。²⁷

氣無間斷是時間義，理無間斷是超越義，而由氣之無間斷可見理之無間斷，所以王船山由此認為，孟子「養夜氣」之說，實是一工夫義。王船山之所以言日受日生，即表示他言性命天道皆是帶氣而言，且由氣看出天命不已。陳櫟只論氣，與王船山大相逕庭。

二、把誠體視為氣

《四書大全》中，有時把原本屬於誠體道體論述的部份，理解為對氣的理解。先列出《中庸》的句子：

故至誠無息；不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。²⁸

對此，朱熹的注釋如下：

既無虛假，自無間斷。久，常於中也。徵，驗於外也。此皆以其驗於外者言之。鄭氏所謂「至誠之德，著於四方」者是也。存諸中者既久，則驗於外者益悠遠而無窮矣。悠遠，故其積也廣博而深厚；博厚，故其發也高大而光明。²⁹

再錄《四書大全》對此的解釋：

²⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 684。

²⁸ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 34。

²⁹ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 34。

北溪陳氏曰：「此處似說得太高妙，然至誠之德在我能極其至，其功效氣象見著於天下。自然如此能盡道者，惟堯順為然。蓋堯舜在位日久，自有許多博厚高明悠久氣象也。」³⁰

這邊陳淳已經把無息、久等義落於形下實然的時間概念而言之。王船山對此便有一番評論：

所謂徵者，即二十二章盡人物之性之事，亦即二十七章發育峻極、禮儀威儀之事，亦即三十一章見而敬、言而信、行而說之事。悠遠、博厚、高明，即以狀彼之德被於人物者，無大小久暫而無不然也；則至誠之一言一動一行，皆其悠遠之徵。文王之時，周道未成，而德之純也，已與天同其不已。北溪「唯堯、舜為能然」之說，是以年壽論悠久也，其亦末矣。³¹

這裡王船山便對陳淳將「久」義落為實然時間而言的意義提出意見，可以看出王船山重視氣，但是對於超越的性體依然把握住，這樣便形成了他獨到的哲學架構，也就是兩層的綜何型態。

《大學》：「是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。」³²此處是《大學》傳十章，釋治國平天下，故這裡的「之」字是指天下。朱熹注釋：「君子，以位言之。道，謂居其位而修己治人之術。發己自盡為忠，循物無違謂信。驕者矜高，泰者侈肆。此因上所引〈文王〉、〈康誥〉之意而言。章內三言得失，而語益加切，蓋至此而天理存亡之幾決矣。」³³朱熹在此表示，這裡的君子是指有位者，因為是在位者，所以論治國平天下，而此處即是在說明在位者如何施仁政。

《四書大全》中引用饒魯之言：

³⁰ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句大全）》，頁 38a。

³¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 167。

³² 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 12。

³³ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 12。

雙峰饒氏曰：「此得失字又串前兩段得失字而言。由上文觀之，固知得眾得國而又知善則得之矣。然所以得此善者，亦曰忠信，則得善之道，驕泰則失善之道矣。忠信是誠意，驕泰乃忠信之反也。以此觀之，可見誠意不特為正心修身之要，而又為治國平天下之要。」³⁴

王船山對此評論為：

忠信之所得，驕泰之所失，章句以天理存亡言之，極不易曉。雙峰早已自惑亂在。其云「忠信則得善之道，驕泰則失善之道」，竟將二「之」字指道說。俗儒見得此說易於了帳，便一意從之。唯吳季子云：「忠信則能絜矩，而所行皆善，豈不得眾乎？驕泰則不能絜矩，而所行皆不善，豈不失眾乎？」一串穿下，卻是不差。章句云：「君子以位言之，道謂居其位而脩己治人之術。」是道與位相配，而凝道即以守位，一如「生財有大道」，非「生眾、食寡，為疾、用舒」，則失其道而財不能生也。雙峰認天理不盡，如何省得朱子意？³⁵

王船山認為忠信本身即是道，驕態不能為道，只是氣化的參差不齊。饒魯言得道失道，顯得理在外，才說得失。王船山的理氣觀則認為，這些本即是善與不善，故認為饒魯沒有識得天理，其說法隔了一層。王船山又說饒魯：

君子之大道，雖是儘有事在，然那一件不是忠信充滿發現底？故曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」只於此看得真，便知雙峰之非。雙峰則以道作傀儡，忠信作線索，拽動他一似生活，知道者必不作此言也。³⁶

³⁴ 【明】胡廣：《四書大全（大學章句大全）》，頁 67a。

³⁵ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 50。

³⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 51。

饒魯把天理之善視為一純粹客觀外在之存在，故王船山直斥其非，並認為饒魯乃是將道視為傀儡而已，而非一具體而客觀的存在。

三、注釋未究其義

大體而言，王船山同意朱熹的看法，認為要先存養後省察，不過他強調二者之間的相互關係，他在《大學》部分認為格物致知和誠意正心，其實是互為體用。這些都是工夫方法的不同，而非對道體性體的否定或是超越義的減殺，甚至王船山認為由工夫可以反顯出道體性體的絕對與超越。對於道體誠體王船山有段相當精采的描述：

上天之載，無聲無臭，而翕闢變化，有其實然，則為等為殺，粲然昭著於萬物之中，一鳶飛魚躍之可以仰觀俯察而無不顯。自誠而明者，惟其有之，是以著之也。於天為命，而於人為性也。然其所以不言命者，則命唯一誠，而性乃有此虛靈不昧之明也。³⁷

再者，《讀四書大全說》是對《四書大全》的反省與探討，然而王船山對於朱熹的說法往往抱持肯定的態度，對於《四書大全》就頗多不同意之辭，大體而言，王船山認為《四書大全》對《四書》的解釋往往過於支離破碎。《中庸》：「成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」³⁸朱熹注釋道：

誠雖所以成己，然既有以自成，則自然及物，而道亦行於彼矣。仁者體之存，知者用之發，是皆吾性之固有，而無內外之殊。既得於己，則見於事者，以時措之，而皆得其宜也。³⁹

³⁷ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 148。

³⁸ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 34。

³⁹ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 34。

王船山認為朱熹注解恰到好處，說「中庸每恁渾淪說，極令學者誤墮一邊。唯朱子為能雙取之，方足顯君子合聖，聖合天，事必稱理，道凝於德之妙。」⁴⁰不過他對於《四書大全》的解釋就相當不滿。

雲峰胡氏曰：「性之德是未發之中，時措之宜是發而合乎時中之中。」⁴¹

王船山認為這種解釋是「雲峰之以性之德為未發之中，則如卜人之射覆，恍惚億測，歸於妄而已」⁴²。如此是無法窺見義理面貌的。

四、注釋支離破碎

朱熹對於理氣之分相當嚴謹，進而對體用之分亦是相當清楚，然而在《四書大全》中，卻對本來的文句切割解釋，並動輒以體用分論之。舉例說明。《孟子》：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」⁴³朱熹注釋仁義二字為：「仁者，心之德愛之理。義者，心之制事之宜也。」⁴⁴朱熹的注解，是將仁義視為性理的涵義來解釋。《四書大全》引用胡炳文的注釋為：

雲峰胡氏曰：「心之德是體，愛之理是用。心之制是體，事之宜是用。孟子所言仁義，是包體用而言。論語所謂為仁，是以仁之用言。」⁴⁵

王船山對此評論道：

⁴⁰ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 166。

⁴¹ 【明】胡廣：《四書大全（中庸章句大全篇）》，頁 33a。

⁴² 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 167。

⁴³ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 201。

⁴⁴ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 201。

⁴⁵ 【明】胡廣：《四書大全（孟子集注大全）》，卷 1，頁 2a。

雲峰分「心之德」、「心之制」為體，「愛之理」、「事之宜」為用，如此讀先賢文字，只在他光影邊占度，何曾得見古人見地來！朱子為仁義下此四語，是劄心出血句，亦是籠罩乾坤句，互古今之所未喻，與彼說出，卻以體用發付去，鹵莽可恨！說性便是體，纔說心已是用。說道便是體，纔說德便已是用。說愛是用，說愛之理依舊是體。說制便是以心制事，（自注：觀朱子利斧劈將去之喻自見。利斧是體，劈將去便則是用。）如何不是用？說宜是用，說事之宜便是體。（自注：事是天下固有之事。）乃其大義，則總與他分析不得。若將體用分作兩截，即非性之德矣。天下唯無性之物，人所造作者，（自注：如弓劍筆硯等。）便方其有體，用故不成，待乎用之而後用著。仁義，性之德也。性之德者，天德也，其有可析言之體用乎？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「天地絪縕，萬物化生」，天地之絪縕，而萬物之化生即於此也。學者須如此窮理，乃可於性命道德上體認本色風光，一切俗情妄見，將作比擬不得。⁴⁶

王船山認為，體用不可分開來說，如心性亦不可分割，體必有用，而言用必有體。

前文已經指出，王船山認為《論語》特色是聖人之言徹上徹下，渾淪圓通，而以對雅樂的敘述可見梗概，不過《四書大全》卻把孔子論音樂的文字分割地七零八落。《論語》：

子語魯大師樂。曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」⁴⁷

朱熹《四書章句集注》引用謝良佐的說法為：

⁴⁶ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 503。

⁴⁷ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 66。

翕，合也。從，放也。純，和也。皦，明也。繹，相續不絕也。成，樂之一終也。○謝氏曰：「五音六律不具，不足以為樂。翕如，言其合也。五音合矣，清濁高下，如五味之相濟而後和，故曰純如。合而和矣，欲其無相奪倫，故曰皦如，然豈宮自宮而商自商乎？不相反而相連，如貫珠可也，故曰繹如也，以成。」⁴⁸

《四書大全》引用饒魯和蔡模之言：

雙峰饒氏曰：「此章有三節，始作是其初，從之以後是其中，以成是其終。翕合之餘，有純和。純和之中有明白，明白之中無間斷，方是作樂之妙。」⁴⁹

覺軒蔡氏曰：「始，作樂之始也。成，樂之終也。始作翕如，則八音合矣。皦如，則和而又有別也。繹如也，以成，則別而又不失於和也。數言之間，曲盡作樂，始終節奏之妙。大師而可與語此，其亦非常人也與？」⁵⁰

饒魯雖說無間斷，不過他卻是分為三節來解釋，而蔡模更是加以細分。王船山對此評論道：

雙峰分始、從、成為三節，東陽奉之以駁上蔡。看來，饒、許自是不審，上蔡未甚失也。「以成」二字，緊頂上三句，原不另分支節。而上蔡之小疵，在「故曰『繹如也，以成』」七字，似專以「繹如」屬成。蔡覺軒亦然。「從之，純如也、皦如也、繹如也，以成」；十三字本是一句。言既從之後，以此而成樂之一終也。止有兩節，不分為三。本文一「以」字是現

⁴⁸ 【宋】朱熹：《四書章句集注》，頁 66。

⁴⁹ 【明】胡廣：《四書大全（論語集注大全）》，卷 3，頁 41a。

⁵⁰ 【明】胡廣：《四書大全（論語集注大全）》，卷 3，頁 40b。

成語，而「繹如也」連上二句一滾趨下，斷不可以「純」「皦」屬「從」，「繹如」屬「成」。上蔡語病，正在強分三支，割裂全錦。東陽反以不分三支咎上蔡，其愈誤矣。⁵¹

王船山認為魯樂只有分為兩節，其中分界點在以成，並指出《四書大全》的解釋過於支離破碎。王船山認為魯樂是陰陽來復，是種天地之間的韻律，故無始終相，更藉此說明《論語》徹上徹下之境。

明代官學主角是《四書大全》，而歷來對於《四書大全》甚多批評，不過卻少有全面檢討著作，而王船山《讀四書大全說》是其中相當有系統且全面批判的論著，由此第一可建立起王船山理氣思想架構，其次可窺見明清之際四書學重點的轉移改變。關於明清之際學術思想的轉移，已有許多研究成果，大多認為是從理轉移到氣的過程，不過在此轉移的過程之間，有很複雜的社會環境和學術本身的問題是需要詳加討論的⁵²。

王船山在《讀四書大全說》中一來展現了自身的理氣哲學思想的架構，二來以《四書大全》為對象，對明代學術風氣反省，而其結果即是自身理氣思想架構的呈現。因為儒家傳統的思想，大致上是為聖人作注，而和西方哲學家的型態不同，所以王船山理氣觀的思想，和其他諸位宋明理學家的差異，大體而言，並不是南轅北轍，其所論理氣的部份，基本上諸儒皆是可以認可的。不過，王船山思想之所以可貴和特別之處，就是在於他對於理與氣皆給予相同的重視，肯認誠體道體，也重視氣的地位與積極作用，而此兩層恰好即構成吾人存在的世界。

⁵¹ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 231。

⁵² 鄭宗義：《明清儒學轉移探悉——從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2009 年），頁 33。



第五章 結論

王船山生在明清鼎革之際，對於國家傾覆滅亡，是悲慟交加，故對歷史、存在有實在且深刻的感受，而這些感受的都是存在的感受，而國家的滅亡是一存在的事實，而這些都是關於世界的問題。因此對宋明理學有所回應，對明代官學之《四書大全》有全面的反省，而由心入於理而理著於氣，故造成王船山思想對氣的重視。

現實世界雖然是氣，不過對現實反省的本身卻是道德意識的顯揚，而本身就不是氣的意義，而是誠體性體的意義。因為有國家滅亡之慟，王船山便對王陽明有所不滿與批評。王陽明彰顯的道德良知，是實能生道德創造以安頓心所及物之實體，其根本立場確乎是儒家¹，這是立大本，是一切存在的根據，不過僅是一超越的根據，而不是現實的根據，對於現實的存在無一可行的方法，乃至於對政治、文化、制度、歷史、軍事，等等皆無一針對問題積極解決的辦法，故王船山對王陽明思想有所不滿。再者，陽明末學許多學者皆落為空談心性的處境，對於道德體認皆只是空口說白話，雖然這是人病不是法病²，不過終究是病，而且是在現實上來講是個既成問題，既然如此，便須解決此一問題。這裡可以分開來解釋。見一問題欲解決之自身即是道德理性的性分之不容已，不過解決問題的方法和問題自身，都是形下現實世界的存在，在理氣關係來說即是氣的問題。

由此看來，王船山的理氣觀，即是本著誠體道體為超越的根據，而有道德理性之性分之不容已，因而著眼於氣，由氣見理，全然面對現實的態度，故必然對現實存在的問題有所側隱、不滿，亟須有一方法解決，這裡便是落到氣的層次上來討論。如果只是討論方法，就只是在氣上來討是非，不過是非標準不在氣裡，而是誠體道體的絕對義方有是非討論。不能只有工具理性，更需要有道德理性做為依歸。云：

天者，所以張主綱維是氣者也。理以治氣，氣所受成，斯謂之天。理與氣元不可分作兩截。若以此之言氣為就氣運之一泰一否、一清一濁者而言，

¹ 曾昭旭：《王船山哲學》，頁 299。

² 牟宗三：《從劉蕺山到陸象山》（臺北：臺灣學生書局，2000 年），頁 281。

則氣之清以泰者，其可孤謂之理而非氣乎？³

王船山理氣觀是，理必然於氣中顯，而氣亦必有理的主持，故造成王船山理氣觀中，論性命天道往往帶著氣一起說，其思想在《讀四書大全說》一書中發揮甚多，也是最明顯的義理主張。

在《大學》部分裡，因為王船山重視氣的關係，所以給格物致知一重要的地位，不過王船山也認為如果只討論格物致知只是工具理性，而按照王船山的說法，《大學》不該只是如此，其中更有內聖和外王的問題討論，故在討論《大學》時，雖給格物致知一重要的地位，卻更重視背後的根據，也就是誠意正心的道德意義。王船山藉由闡釋《大學》中至善的觀念，來發揮他重視氣的思想性格。至善如果是道德命題，一般而言，至善的定義不外乎二種，一為將之解釋為道德意識的自我實現，二為將之視為某種外在遵循的準則。王船山對「至善」的解釋包括以上二種，他認為兩者兼備方可稱為至善，而這也是他理氣思想的展現。他認為道德自我實現，必然會對社會或是現實世界有所助益，或是己身必然有所作為，而其結果也是要是善的結果，不能是不善的產生，兼此二者，方可謂之「至善」。道德意識是自我修身的意義，而對於儒家傳統觀念來說，內聖也要外王，《大學》的外王即在於齊家、治國、平天下上，也可以說是親民。王船山對《大學》裡，修身以下的事情極為重視，如此可見其重視氣的性格。氣在王船山理氣思想中有很重要的地位，不過王船山反對只論氣而不談理，誠體道體才是創造萬物的宇宙本體，也是所有事物的超越根據，故王船山對誠體道體的肯認，決定了他不是單純的氣論者。

在《中庸》部分中，〈名篇大旨〉以申述「中庸」二字的意義，和對性命天道本體的掌握與體認，除了肯認誠體道體外，不把「修道之謂教」的「教」字作教化解，而做工夫論。道德理性自身是理，而道德實踐工夫還得在氣上面下手，故王船山相當看重此一「教」字，表示王船山重視工夫。儒家工夫不只是工具理性的操作，而是道德理性自身必然所要求者，道德實踐工夫不是方法，其本身就是目的，所以說工夫不能只是寡頭談論工夫的方法，而必須以肯認道體理性為前提，才有討論工夫的空間。王船山重視工夫論，可作為他重視氣的表現，更可以

³ 【清】王夫之：《讀四書大全說》，頁 600。

展示出他對誠體道體的掌握。《中庸》誠者是指誠體或是誠體在某人上的徹底發揮，也就是聖人的意義；而誠之者表示工夫的意涵與重要性，是人要踐仁成聖的路徑。王船山對《中庸》誠者與誠之者二者之間的關係詳加論述，工夫必須和道德理性結而為一，藉此闡述了天之天與人之天的關係，亦即本體與工夫之間的關連性與必然性，亦可說是理與氣的關係。

在《論語》部分，王船山認為孔子之言可視為一普遍性原則，都得一整體看，按照王船山的看法，即是認為理與氣之間的關係不可分割，所以特別重視踐履功夫，並由此來體認孔子談論「仁」的意義。此外，王船山重視氣故重視禮，藉由討論禮的意義，來顯示出禮在儀式之後的意涵，亦即是透顯出的文化道德意識，而證成仁與禮之間的關係是不可分割，而此二者之間的關係恰好可以印證出理氣的關連性，而亦可與聖人語境相呼應。

在《孟子》部分，是《讀四書大全說》書中，最富義理色彩之處，由《孟子》產生的問題，如：養氣、性善，等等，王船山因有其特殊的理氣觀架構，故對《孟子》義理闡釋別開生面。王船山理氣觀在對《孟子》的解釋中，最可以顯出特色。王船山對「性」字的解釋是兩層綜合立論，同時包括性體與氣的部份，也就是他說「形色天性」的意義。既然對「性」字解釋有兩層，故對「性善」的解釋也是如此，同時指道德意義的善，也指自然意義的善，故王船山的性善論有別以往諸儒之論。王船山討論「命」的意義，也是同時包括命令與命限兩義，由此角度深入探究，可發現這些特殊的解釋，都是由王船山理氣思想拖帶而出的。這些解釋雖然不見得符合原義，不過因此可見得王船山思想理氣觀的特殊處。

《讀四書大全說》是對《四書大全》進行批判，而在文句中往往批評《四書大全》的見解，而肯認朱熹注釋的正確。大體而言，王船山《讀四書大全說》對《四書大全》的批判不外乎幾點。對《四書大全》注疏引用朱熹部份，認為是《四書大全》曲解朱熹本意，再者對於胡炳文、蔡模、陳淳、黃榦、饒魯、陳櫟，等人的注釋，相當不以為然，認為這些人不懂義理面貌，而對《四書》本身的句子常常切割來分開解釋，以及把《四書》之間互屬不同章節的文句比附在一起，甚至有轉變成文字訓詁的意義，而少了義理的闡揚。

《四書大全》是明代科舉考試指定本，而《讀四書大全說》是王船山針對裡面的義理加以討論與批判的結果。朱熹理學大體而言，較諸陽明學更為重視知識

在道德上的積極作用，如果說泰州學派是陽明學的人病而非法病的話，我們似乎可以大膽一點地推論說，《四書大全》中朱熹後學亦是朱熹理學的人病。如果是朱熹理學必然所開出者，則稱為法病。一個學說人病的產生，其中有很多因素參與其中，先暫時不論病的根由，其對王船山而言，《四書大全》即有許多問題與缺失，而這些問題就是王船山所批判的重點，而由這些批判也可看出王船山的理氣觀，思考的內容與進程，而清代義理學之開展，亦可由見其端倪。



附錄

王船山《讀四書大全》說是藉著評論《四書大全》來建立自己理論規模架構，書中對於《四書大全》評論不少，故列為表格，茲為對照，以顯其思想之特色。

讀四書大全說	四書大全	案語
胡雲峰據朱子解「致知」知字：「心之神明，所以妙眾理、宰萬物」，釋此智字，大妄。(頁 1。)	雲峰胡氏曰：「嘗欲竊取朱子之意以補之曰：智則心之神明所以妙眾理而宰萬物者也。」(大學章句大全，頁 1a。)	王船山認為，「妙眾理宰萬物」是心，非指智而言。
沈氏之說，特為精當。云「涵」云「具」，分明是個性體。(頁 1。)	番易沈氏云：「智者涵天理動靜之機，具人事是非之鑑。」(大學章句大全，頁 1a。)	智是性體，所以王船山肯定此說。
朱子「心屬火」之說，單舉一臟，與肝脾肺腎分治者，其亦泥矣。此處說心，則五臟五官，四肢百骸，一切「虛靈不昧」底都在裏面。(頁 3。)	心屬火，緣他是箇光明發動底物，所以具得許多道理。(大學章句大全，頁 2a。)	王船山認為用臟腑來配對五行是過於拘泥的解釋，對心只要說是虛靈不昧即可。
新安引書「舊染污俗，咸與惟新」以釋此，則是過泥出處而成滯累。如湯之自銘「日新」也，豈亦染桀之污俗乎？況書云「咸與惟新」，只是除前不究意，與此何干？(頁 4。)	新安陳氏曰：「書云：舊染污俗，咸與維新。章句本此以釋新民。」(大學章句大全，頁 4a。)	王船山認為新民是道德理性覺醒，不見得就是要有去除染汙之義。
至如或問小註所引語錄，有謂「父子本同一氣，只是一人之身分成兩個」為物理，於此格去，則知子之所以孝，父之所以慈。如此迂誕鄙陋之說，必非朱子之言而為門人所假託附會者無疑。(頁 10。)	朱子曰：「若天使之然，又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身分成兩箇。其恩愛相屬，自有不期然而然者。其他大倫皆然，皆天理使之如此，豈容強為哉？」(大學或問，頁 21a。)	王船山認為《四書大全》所引朱熹的這段話有瑕疵，過於荒謬。

<p>三山陳氏謂心為內，體為外，繇心廣故體胖。審爾，則但當正心，無問意矣。新安以心廣體胖為誠意者之形外，其說自正。（頁 25。）</p>	<p>三山陳氏曰：「心在內者也，以理之無歉，故能廣大。體在外者也，以心之既廣故能舒泰。」（大學章句大全，頁 37b。）</p>	
<p>「十目所視」一段，唯雲峰胡氏引中庸「莫見乎隱」一節以證此，極為吻合。（頁 26。）</p>	<p>雲峰胡氏曰：「中庸所謂莫見乎隱莫顯乎微，蓋本諸此上文。獨字便是隱微。此所謂十目十手即是莫見莫顯。」（大學章句大全，頁 36b。）</p>	
<p>不動者，心正也；執持其志者，正其心也。大全所輯此章諸說，唯「執持其志」四字分曉。朱子所稱「敬以直內」，尚未與此工夫相應。（頁 28。）</p>	<p>學者未到不動處，須是執持其志。（大學章句大全，頁 40a。）</p>	<p>王船山認為，「執持其志」的工夫比「敬以直內」更有力量。</p>
<p>朱子說「鑑空衡平之體，鬼神不得窺其際」，此語大有病在。凡人心無事，不思善，不思惡，則鬼神真無窺處。世有猜碁子戲術，握碁子者自不知數，則彼亦不知，亦是此理。此只是諺所云「陰陽怕懵懂」，將作何用，豈可謂之心正？心正者，直是質諸鬼神而無疑。若其光明洞達，匹夫匹婦亦可盡見其心，豈但窺其際也而已哉？（頁 33。）</p>	<p>故其未感之時，至虛至靜，所謂鑑空衡平之體，雖鬼神有不得窺其際者。（大學或問，頁 74b。）</p>	<p>王船山認為，道德本心自立，本身光明，說到鬼神則自亂陣腳。</p>

<p>章句恰緊在一「耳」字，而朱子又言「此且未說到推上」，直爾分明。玉溪無端添出明德，仁山以「心誠求之」為推，皆是胡亂忖度。「心誠求之」元是公共說的，保赤子亦如此，保民亦如此。且此但言教而不言學。一家之教，止教以孝於親、弟於長、慈於幼，何嘗教之以推？所謂推者，乃推教家以教國也，非君子推其慈於家者以使國之眾也。（頁 37。）</p>	<p>此且只說動化為本，未說到推上，後方全是說推。（大學章句大全，頁 47b。）</p> <p>玉溪盧氏曰：「引書即慈之道，以明孝弟之道也。立教之本，本者，明德是已在識其端。端者，明德之發見為孝弟慈是已。」（大學章句大全，頁 48a。）</p> <p>仁山金氏曰：「此段章句，本章首教字三者俱作教說，不作推說。立教之本，說孝弟慈不假強為說，未有學養子而后嫁，在識其端而推廣之說，心誠求之。」（大學章句大全，頁 48a。）</p>	<p>王船山認為《章句》的解釋較好，認為談到了立教之本，是在根本處上立論，至於《四書大全》則是抓不到重點。「心誠求之」王船山認為是共法，不是針對立教之本而言。</p>
<p>唯東陽許氏深達此理，故云：「天下之大，兆民之眾，須有規矩制度，使各守其分，是以己之心度人之心，品量位置以為之限。」則明乎君子以絜矩之道治民，而非自絜矩以施之民也。（頁 43。）</p>	<p>未見。</p>	<p>絜矩之道是客觀理性原則，尊重人與人之間的相異性，並由此建立起制度，不是直接硬性規定人民表面上的統一。</p>
<p>財聚者，必因有聚財者而後聚。財散者，財固自散，不聚之而自無不散也。東陽許氏云「取其當得者而不過」，其論自當。（頁 50。）</p>	<p>東陽許氏曰：「財聚民散，言不能絜矩取於民，無制之害。財散民聚，言能絜矩取於民，有制之利。散財不是要上之人把財與人，只是取其當得者而不過。蓋土地所生，只有許多數目，上取之多則在下少。」（大學章句大全，</p>	<p>此是王船山討論對財政的觀點，不認為政府不能向人民取財，而是取的量要適當。</p>

	頁 60b。)	
忠信之所得，驕泰之所失，章句以天理存亡言之，極不易曉。雙峰早已自惑亂在。其云「忠信則得善之道，驕泰則失善之道」，竟將二「之」字指道說。俗儒見得此說易於了帳，便一意從之。(頁 50。)	雙峰饒氏曰：「此得失字又串前兩段得失字而言。由上文觀之，固知得衆得國而又知善則得之矣。然所以得此善者，亦曰忠信則得善之道，驕泰則失善之道矣。忠信即是誠意，驕泰乃忠信之反也。以此觀之，可見誠意不特為正心脩身之要，而又為治國平天下之要。」(大學章句大全，頁 67a。)	王船山認為饒魯把之字解作道是不正確的，按照前後文和朱熹的註解，之字應該是指位，而君子在此亦以位言之，而不以德來說。
隨見別白曰知，觸心警悟曰覺。隨見別白，則當然者可以名言矣。觸心警悟，則所以然者微喻於己，即不能名言而已自了矣。知者，本末具鑒也。覺者，如痛癢之自省也。知或疎而覺則必親，覺者隱而知則能顯。趙格菴但據知覺之成效為言耳，於義未盡。(頁 59。)	格菴趙氏曰：「知是識其所當然，覺是悟其所以然。」(中庸章句大全，卷上，頁 2a。)	王船山認為趙順孫把知覺的意義解釋只在成效上立論，有所不足。
手足，體也；持行，用也。淺而言之，可云但言手足而未有持行之用；其可云方在持行，手足遂名為用而不名為體乎？夫唯中之為義，專就體而言，而中之為用，則不得不以「庸」字顯之，故新安陳氏所云「『中庸』之中為中之用」者，其謬自見。(頁 62。)	未見。	王船山認為，中庸的中字代表本體，不是指用而言。
若如北溪所云「分付命令他」，則讀「令」如「零」，	北溪陳氏曰：「命如分付命令他一般。」(中庸章	王船山認為，陳淳的解釋喪失了人做為道德理性

<p>便大差謬。人之所性，皆天使令之，人其如傀儡，而天其如提疆者乎？（頁 64。）</p>	<p>句大全，卷上，頁 2b。）</p>	<p>的主體性。</p>
<p>他本皆用元註，自不可易。唯祝氏本獨別。此或朱子因他有所論辨，引中庸以證之，非正釋此章語。輯章句者，喜其足以建立門庭，遂用祝本語，非善承先教、成全書者也。自當一從元本。</p>	<p>蓋人知己之有性而不知其出於天，知事之有道而不知其由於性，知聖人之有教而不知其因吾之所固有者裁之也，故子思於此首發明之而董子所謂道之大原出於天，亦此意也。（中庸章句大全，頁 6b。）</p>	<p>王船山說的元註是：「蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學知所用力而自不能已矣。故子思於此首發明之，讀者所宜深體而默識也。」</p>
<p>三句一直趕下，至「修道之為教」句，方顯出中庸來，此所謂到頭一穴也。李氏云「道為三言之綱領」，陳氏云「『道』字上包『性』字，下包『教』字」，皆為下「道也者」單舉「道」字所惑，而不知兩「道」字文同義異。呂氏於「率」字說工夫，亦於此差。「率性之謂道」一句是脈絡，不可於此急覓工夫。若認定第二句作綱，則「修道」句不幾成蛇足耶？（頁 68。）</p>	<p>番易李氏曰：「中庸一書，性、道、教三言為一篇之綱領，而道之一字為三言之綱領。」（中庸章句大全，卷上，頁 7b。）</p> <p>新安陳氏曰：「道字上包性字，下包教字，推其本原，必歸之天命。」（中庸章句大全，卷上，頁 7b。）</p>	<p>王船山指出率性之謂道的道，和下面道也者的道，二者意義不同。前者是指誠體道體本體，而後者只是指日常事物當行之理。</p>
<p>天運而不息，只此是體，只此是用。北溪言「天固是上天之天，要即是理」，乃似不知有天在。又云「藉陰陽五行之氣」，藉者借也，則天外有陰陽五行而借用之矣。人卻於仁、義、禮、智之外，別有人心；天則於元、亨、利、貞之外，</p>	<p>北溪陳氏曰：「天固是上天之天，要之即理是也。然天如何而命於人？蓋藉陰陽五行之氣，流行變化以生萬物。理不外乎氣，氣以成形，理亦賦焉，便是上天命令之也。」（中庸章句大全，卷上，頁 3b。）</p>	<p>王船山認為天就只是此天此理此氣爾，別無他物。</p>

<p>別無天體。(頁 68。)</p>		
<p>夫事物之交於吾者，或有睹而不聞者矣，或有聞而不睹者矣，且非必有一刻焉為睹聞兩不至之地，而又豈目之概無所睹，耳之概無所聞之謂哉？則知雲峰所云「特須臾之頃」者，其言甚謬。蓋有多歷年所而不睹不聞者矣。唯其如是，是以不可須臾離也。(頁 72。)</p>	<p>雲峰胡氏曰：「君子必戒慎所不睹，恐懼所不聞，不睹不聞四字正是釋須臾二字。人有目豈不睹？有耳豈不聞？不睹不聞，特須臾之頃爾。道也者，莫見乎隱莫顯乎微，所以君子必慎其獨。此一獨字，正是說隱微二字。隱微却是人之所不睹不聞，而我所獨睹獨聞之時之處也。」(中庸章句大全，卷上，頁 12b。)</p>	<p>不睹不聞不是時間上的概念。</p>
<p>然理既未彰，欲亦無跡，不得預擬一欲焉而為之隄防。斯所謂「塞其來路」者，亦非曲尋罅隙而窒之也。故此存養之功，幾疑無下手之處。而蛟峰所云「保守天理」，初非天理之各有名目。朱子答門人持敬之問，而曰「亦是」，亦未嘗如雙峰諸人之竟以敬當之。(頁 72。)</p>	<p>蛟峰方氏曰：「戒懼是保守天理，慎獨是檢防人欲。」(中庸章句大全，卷上，頁 12a。)</p>	<p>道德就是目的，本身就是敬，不是為了防人欲。</p>
<p>蓋閱盡天下之人，閱盡天下之學術，終無有得當於中庸，而其效亦可睹，所以云「中庸其至矣乎」。北溪所云「天下之理無以加」者，此之謂也。(頁 90。)</p>	<p>北溪陳氏曰：「至者，天下之理無以加之謂。」(中庸章句大全，卷上，頁 23a。)</p>	<p>以至釋理。</p>
<p>此章及下章三「道」字，明是「修道之謂教」一「教」字在事上說。章句所云「天理之當然」，乃以推本教之所自出，而贊</p>	<p>雲峰胡氏曰：「事物當然之理，即是天理之當然。性之德而具於心，亦中而已矣。特具於心者，是不偏不倚之中。</p>	

<p>其已成之妙。雲峰以不偏不倚、無過不及分釋，依稀亦似見得。(頁 92。)</p>	<p>此是無過不及之中。」(中庸章句大全，卷上，頁 24a。)</p>	
<p>第九章之義，章句、或問本無疵瑕，小註所載朱子語錄，則大段可疑。程、朱雖摘出中庸於戴記之中，不使等於諸禮，而實不可捨者，則於「修道之謂教」注中，已明中庸之非無定體矣。今乃云「中庸便是三者之間，非是別有一箇道理」，則竟抹殺聖賢帝王一段大學術、大治道，而使為浮游不定之名，寄於一切。則堯、舜、禹之所以授受，上因天理自然、不偏不倚之節文，下以盡人物之性者，果何所擇而何所執乎？(頁 95。)</p>	<p>朱子曰：「中庸便是三者之間，非是別有一箇道理。只於三者做得恰好處，便是中庸。」(中庸章句大全，卷上，頁 31a。)</p>	<p>不能以此三者直指為中庸本體。</p>
<p>或問云「蓋三者之事，亦知、仁、勇之屬」，一「屬」字安頓極活；較小註「三者亦就知、仁、勇說來，蓋賢者過之之事」等語，便自不同。三者之於中庸，堂室迥別，逵徑早殊。僅能三者，而無事於中庸，則且未嘗不及，而況於過？(頁 97。)</p>	<p>蓋三者之事，亦知、仁、勇之屬，而人之所難。然皆必取於行而無擇於義，且或出於氣質之偏，事勢之迫，未必從容而中節也。(中庸或問，卷上，頁 47b。)</p> <p>三者亦就知、仁、勇說來，蓋賢者過之之事，只是就其所長處著力做去，而不擇乎中庸耳。(中庸章句大全，頁 31a。)</p>	<p>智仁勇只是三種德行，不能概括完全。</p>
<p>小註謂「深求隱僻，如鄒衍推五德，後漢讖緯之說」，大屬未審。章句於「隱」下添一「僻」字，</p>	<p>深求隱僻，如戰國鄒衍推五德之事，後漢讖緯之書便是。(中庸章句大全，頁 35b。)</p>	

<p>亦贅入。隱對顯而言，只人所不易見者是，僻則邪僻而不正矣。五德之推，讖緯之說，僻而不正，不得謂隱。凡言隱者，必實有之而特未發見耳。鄒衍一流，直是無故作此妄想，白平撰出，又何所隱？（頁 99。）</p>		
<p>「道不遠人」，與上章所引早麓詩詞原無二義。雲峰謂上章言性體之廣大，此言率性者之篤實，大是妄分支節。率，循也，言循其性之所有而皆道也。豈率性者之別有階梯，而不必遽如性之廣大乎？（頁 106。）</p>	<p>雲峰胡氏曰：「上章言性無不在，其廣大也如此。此章言率性只在人倫日用之間，其篤實也又如此。」（中庸章句大全，卷上，頁 44b。）</p>	<p>王船山認為胡炳文這種分法，是亂分枝節。</p>
<p>己所不願，則推人之必不願而勿施之，是恕。推己所不願，而必然其勿施，則忠矣。忠恕在用心上是兩件工夫，到事上卻共此一事。章句云「忠恕之事」，一「事」字顯出在事上合一。後來諸儒俱欠了當在，乃以忠為體，恕為用，似代他人述夢，自家卻全未見影響。（頁 107。）</p>	<p>北溪陳氏曰：「忠是就心說，是盡己之心，無不真實者。恕是就待人接物處說，只是推己心之真實者，以及人物而已。」（中庸章句大全，卷上，頁 47a。）</p>	<p>忠恕本是一事，不可分為體用。</p>
<p>此章之義，章句盡之矣。其他則唯藍田之說為允。或問改藍田一段，不及元本「其治眾人也」、「其愛人也」、「其治己也」分三段為切當。若雙峰以下諸說，則一無足取。緣其所失，皆硬擒住</p>	<p>藍田呂氏曰：「君子推是心也，其治眾人也，以眾人之所及知責其所知，以眾人之所能行責其所行，改而後止，不厚望也。其愛人也，以忠恕而已忠者，誠有是心而不自欺恕者，推待</p>	

<p>「忠恕」二字作主。要以論語一貫之旨，橫據胸中，無識無膽，不能於聖賢言語，求一本萬殊之妙。朱子一片苦心，為分差等，正以防此混亂，何諸子之習而不察也！（頁 108。）</p>	<p>己之心以及人者也，忠恕不可謂之道，而道非忠恕不行，此所以言違道不遠者，其治己也，以求乎人者，反於吾身，事父事君事兄先施之朋友，皆衆人之所能盡人倫之至，則雖聖人亦自謂未能。此舜所以盡事親之道，必至瞽瞍底豫者也。」（中庸或問，卷下，頁 5b。）</p>	
	<p>呂氏改本太略不盡，經意舊本乃推張子之言而詳實有味，但柯猶在外，以下為未盡善。（中庸或問，卷下，頁 5b。）</p>	
	<p>雙峰饒氏曰：「道是天理，忠恕是人事。天理不遠於人事，故曰道不遠人。人事盡則可以至天理，故曰忠恕違道不遠。其理甚明。」（中庸章句大全，卷上，頁 48a。）</p>	
<p>「道不遠人」一「人」字，唯黃勉齋兼人己而言之說為近。緣忠恕一段，謂以愛己之心愛人，故可兼己而言。乃施諸己者他人也，於人之施者，得勿施於人之道，則雖云以愛己之心為準，而實取順逆之度於人矣。（頁 110。）</p>	<p>黃氏曰：「此即人之身而得治己之道。治己之道初不難見，觀其責人者而已。」（中庸章句大全，卷上，頁 48b。）</p>	
<p>雙峰乃以十三章為就身而言，十四章為就位而言，則前云子、臣、弟、友者，未嘗不居乎子、</p>	<p>雙峰饒氏曰：「上章道不遠人，是就身上說。此章素位而行，是就位上說。比身放開一步，然</p>	

<p>臣、弟、友之位；後云「反求諸其身」者，亦既歸之於身矣。彼殊未見此兩章大意，在只此是費之小者，就人、境兩端，顯道之莫能破。故新安謂「第十五章承上言道無在，而進道有序」，極為諦當。但新安所云承上者，似專承素位一章。如愚意，則必兩承，而後見道之無不在也。（頁 111。）</p>	<p>位是此身所居之地，猶未甚遠。下章言行遠登高卑近可以至於高遠，迤邐放開去。」（中庸章句大全，卷上，頁 52b。）</p> <p>新安陳氏曰：「承上章言道無不在，而進道則有序，以君子之道提起，言凡君子之道皆當如此也。」（中庸章句大全，卷上，頁 52b。）</p>	
<p>「徼」只是求意。小註云「取所不當得」，於義卻疎。求者，其心願得之；取，則以智力往取而獲之矣。若幸可取而得焉，則不復有命矣。富貴福澤，儘有不可知者。君子俟之，則曰「命」。小人徼之，則雖其得也，未嘗不有命在；而據其心之欣幸者偶遂其願，不可云「命」，而謂之「幸」矣。（頁 113。）</p>	<p>朱子曰：「言強生意智取所不當得。」（中庸章句大全，卷上，頁 52a。）</p>	
<p>章句一「然」字及「是其」二字，一串寫得生活。「弗見」、「弗聞」，微也；「體物不可遺」，顯也。義既兩分，故不得不用「然」字一轉。乃如朱氏仲竟為分別，則又成窒礙矣。弗見弗聞者，即以言夫體物者也。體物不遺者，乃此弗見弗聞者體之也。（頁 114。）</p>	<p>朱氏仲約：「視弗見，聽弗聞，德之微也。體物不可遺，德之顯也。」（中庸章句大全，卷上，頁 56b。）</p>	<p>德之顯微，不可亂生分別。</p>

<p>所云「無憂者其唯文王」，亦但以統論周家一代之事，前自太王、王季而開王業，後至武王、周公而成王道，以見積數世聖賢之功德以建治統，而文王適際夫俟命之時也。初非上下古今帝王，而但謂文王為無憂。則海陵、雲峰之說皆不足存。（頁 117。）</p>	<p>海陵胡氏曰：「舜、禹父則瞽、鯀；堯、舜子則朱、均，所以惟文王為無憂。」（中庸章句大全，卷上，頁 64a。）</p> <p>雲峰胡氏曰：「文王父作子，述人倫之常也。舜之父子，人倫之變也。舜惟順於父母可以解憂，此所以曰，無憂者其惟文王也。」（中庸章句大全，卷上，頁 64a。）</p>	<p>文王無憂，不能像胡炳文這樣解釋。</p>
<p>總以此章之旨，謂武王、周公盡其孝之道，而創制立法，推行上下，無不各俾盡其性之仁孝；於以見道用之廣，而夫婦所知能之理。極其至而察乎上下。故末復以郊禘之義明而治國無餘蘊者終之。若但以天子之自承其祭者言之，則極乎煩重，而但以畢其孝思；則本大末小，體廣用微，豈不與中庸之道相為刺謬？而異端「萬法歸一」之逆說，自此生矣。知此，則廣平之言表，固賢於藍田之言裏。是以朱子或問中雖兼採游、呂之說，而語錄獨稱廣平之周密。若譚氏致敬之論，則其泥而不通也久矣。（頁 121。）</p>	<p>朱子曰：「游氏說郊社之禮，所謂惟聖人為能饗帝。禘嘗之義，所謂惟孝子為能饗親，意思甚周密。」（中庸章句大全，卷上，頁 72b。）</p> <p>譚氏曰：「治道不在多端，在夫致敬之間而已。當其執圭幣以事上帝之時，其心為何。如當其奠簋以事祖宗之時，其心為何。如是心也，舉皆天理無一毫人偽介乎其間，鬼神之情狀，天地萬物之理，聚見於此。推此心以治天下，何所往而不當。」（中庸章句大全，卷上，頁 72b。）</p>	
<p>序事辨賢，唯龜山之說為當，藍田殊未分曉。人之當為宗、當為祝、當為有司，固先已各居其職矣。至有事於廟中，則太宰贊</p>	<p>龜山楊氏曰：「先王量德授位，因能授職，此序事所以辨賢也。」（中庸或問，卷下，頁 22a。）</p>	

<p>鬯，宗伯蒞裸，祝自為祝，有司自各司其事，非臨時差遣，隨命一人而授以事也，明甚。其云「所以辨賢」者，辨者昭著之義。以平日之量德授位，因能授職，至此而有事為榮，則以顯賢者之別於不賢者；而堂室異地，貴賤異器，又以彰大賢者之殊於小賢也。上言「辨貴賤」，亦是此意。不然，爵之貴賤，豈素無班序，而直待廟中始從而分別之哉？辨賢只是辨官，位事惟能，建官惟賢。賢也者，即位之謂也。（頁 121。）</p>		
<p>「脩道以仁」，只陳新安引「志道、據德、依仁」為據，及倪氏「自身上說歸心上」之說為了當。「脩身以道」，只說得脩身邊事；「脩道以仁」，則脩身之必先正心誠意者也。（頁 123。）</p>	<p>新安陳氏曰：「仁其身三字精妙，以三字包括修身以道，修道以仁八字。修道以仁，如志道據德而依於仁，修身工夫至於以仁，可謂能仁其身而身與仁為一矣。能仁其身則君身修是有君也。以身為取人之準則，則得其人是有臣也。有君有臣則人存而宜乎政舉，此所以繳結上文照應前，有是君有是臣則有是政之說。」（中庸章句大全，卷下，頁 2b。）</p>	<p>新安倪氏曰：「此仁字以上文觀之，曰修身以道修道以仁，是自身上說歸心上，兼心之德愛之</p>

	理而言。」(中庸章句大全，卷下，頁 2b。)	
不意朱門之莠稗，乃有如雙峰以鬼對人之說！史伯璿譏之，當矣。然雙峰豈解能奇，只是傍門求活見地。「仁者人也」，豈可云不仁者鬼乎？夫子謂「鬼神之為德」為「誠之不可揜」，鬼豈是不仁底？雙峰引論語「未能事人，焉能事鬼」作話柄，早已失據。在論語，本謂幽明無二理。既無二理，則非人仁而鬼不仁，審矣。(頁 124。)	雙峰饒氏曰：「人字之義難訓，但凡字須有對待，即其所對之字觀之其義可識。孔子曰未能事人焉能事鬼，此人字正與鬼字相對，生則為人，死則為鬼。仁是生底道理，所以以人訓仁，人若不仁便是自絕其生理。」(中庸章句大全，卷下，頁 3a。)	饒魯此說大謬。
事親亦須知以知之，仁以守之，勇以作之。知人亦然，知天亦然。又事親亦須好學以明其理，力行以盡其道，知恥以遠於非。足知雙峰「三達德便是事親之仁，知人之知」，牽	陳氏曰：「知人有賢否之別。賢者近之，不肖者遠之。有師友之賢則親，親之道益明。與不肖處則必辱其身，以及其親矣。」(中庸章句大全，卷下，頁 4b。)	

<p>合失理。又況如陳氏所云「有師友之賢，則親親之道益明」，其為庸陋更不待言者乎？況所云「與不肖處，則必辱身以及親」，乃閭巷小人朋凶忤逆之所為，曾何足為知天知人之君子道？而於人君有志行文、武之政者，其相去豈止萬里也！釋書之大忌，在那移聖賢言語，教庸俗人易討巴鼻。直將天德王道之微言，作村塾小兒所習明心寶鑑理會，其辱沒五經、四子書，不亦酷哉！（頁 128。）</p>	<p>未見饒魯之語。</p>	
<p>章句「未及乎達德」句有病，不如小註所載朱子「恐學者無所從入」一段文字為安。達德者，人之所得於天也，以本體言，以功用言，而不以成德言。如何可云及與未及？（頁 130。）</p>	<p>朱子曰：「上既言達德之名，恐學者無所從入，故又言其不遠者以示之。使由是而求之，則可以入德也。聖人之言，淺深遠近之序，不可差欠如此。」（中庸章句大全，卷下，頁 9a。）</p>	
<p>君子之道斯以為託體於隱，而豈雲峰逆推順推，庸蔓之說所得而知！（頁 132。）</p>	<p>雲峰胡氏曰：「此章自首至此，皆以修身為要。上文言修身而曰不可不知天者，即大學逆推修身之工夫至於格物致知者也。此言修身而曰治人治天下國家者，即大學順推修身之功效，至於家齊國治天下平者也。」（中庸章句大全，卷下，頁 10b。）</p>	

<p>「脩身則道立」，雲峰以為「道即天下之達道」。字義相肖，輒以類從，此說書之最陋者也。（頁135。）</p>	<p>雲峰胡氏曰：「道即前五者，天下之達道立是吾身於此五者各盡其道，而民皆於吾身取則也。章句以為即是皇建其有極。皇極建而九疇叙，君道立而九經行，其旨一也。尊賢尤與修身相關，修身則道成於己，尊賢則見道分明而無疑。章句曰此九經之效也，道立是修身之效，以下皆道立之效。」（中庸章句大全，卷下，頁13a。）</p>	
<p>雲峰既不知此，乃云「以下八者，皆道立之效」。其因蔽而陷，因陷而離，蓋不待辨而自明矣。（頁133。）</p>		
<p>北溪分「天道之本然」與「在人之天道」，極為精細。其以孩提之知愛、稍長之知敬為在人之天道，尤切。知此，則知「誠者天之道」，盡人而皆有之。故曰「造端乎夫婦」，以夫婦之亦具天道也。只此不思不勉，是夫婦與聖人合撰處，豈非天哉？（頁139。）</p>	<p>北溪陳氏曰：「日往月來，寒往暑來，萬古皆然，無一息之差繆，此皆理之真實處，乃天道之本然也。以人道相對，誠之乃人分上事，若就人論之，則天道流行賦予於人而人受之以為性，此天命之本然者，便是誠。故五峯謂誠者命之道。蓋人得天命之本然，無非實理，如孩提知愛及長知敬，皆不思而得，不學而能，即在人之天道也，其做工夫處則盡己之忠，以實之信，凡求以盡其誠實，乃人道也。又就聖賢論之，聖人生知安行純是天理徹內外本末，皆真實無一毫之妄，不待勉而自中，不待思而自得，如人行</p>	

	<p>路，須照管方行得路中否，則蹉向一邊去。聖人如不看路，自然路中，行所謂從容中道，此天道也。自大賢以下，氣稟不能純乎清明，道理未能渾然真實無妄，故知有不實須做擇善工夫。行有不實，須做固執工夫，擇善是辨析衆理而求其所謂善，致知之功也。固執是所守之堅，而不為物所移，力行之功也。須是二者並進，乃能至於真實無妄，此人道也。」（中庸章句大全，卷下，頁 19a。）</p>	
<p>唯章句「而為」二字，較為得之。以誠之者之功，乃以為功於知仁也。然如此說，亦僅無弊，而於大義固然無關。至於雙峰、雲峰之為說，割裂牽纏，於學問之道，釋經之義，兩無交涉。（頁 144。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「不勉而中，安行之仁也。不思而得，生知之知也。從容中道，自然之勇也。或疑從容非勇，曰今有百鈞於此，一人談笑而舉之力有餘也，一人竭蹶而不能舉，力不足也。然則聖人之於道也，衆皆勉強而已，獨從容非天下之大勇而何？擇善近知，固執近仁，而勇在其中。論誠者，則先仁而後知，以成德之序言也。論誠之者，則先知而後仁，以入德之序言也。」（中庸章句大全，卷下，頁 19a。）</p> <p>雲峰胡氏曰：「誠者天之</p>	

	<p>道，誠之者人之道也。不勉而中者，安行之仁，不思而得者，生知之知，從容中道者，自然之勇，此以上皆言知仁勇，學者入德之事。此以下兼言仁知勇聖人成德之事。論語曰知者不惑仁者不憂勇者不懼，學之序也。此以上見之又曰，仁者不憂知者不惑勇者不懼，德之序也。此以下見之下章，盡性仁也，前知知也，無息勇也，博厚仁也，高明知也，悠久勇也，如地之持載仁也，如天之覆幬知也，如日月之代明四時之錯行勇也，往往皆言仁知勇而於此始焉。至論學知利行之事，擇善為知，固執為仁，又依舊先知而後仁，其所以開示學者至矣。」（中庸章句大全，卷下，頁 19a。）</p>	
<p>章句云「所性而有」、「繇教而入」，則就性之所凝與教之所成者言，是移下一層說。因取聖賢而分實之以其人，語自可通。小註所載朱子語錄及或問所取藍田之說，則畢竟於「性」、「教」兩字不安。（頁 146。）</p>	<p>朱子曰：「此性字是性之也，此教字是學之也，與首章天命謂性修道謂教，二字義不同。」（中庸章句大全，卷下，頁 25a。）</p>	<p>性、教二字，要分清楚在中庸裡的意義，首章是指本體，而後面性之、教之則是指工夫。</p>
<p>要此一節文字，自分兩段。上二句以理言，下二句以事言。於理而見其</p>	<p>陳氏曰：「下二句結上意，可以至於誠，可以是做工夫處。」（中庸章</p>	

<p>分，則性原天而教自人。於事而著其合，則合天者亦同乎人，而盡人者亦同乎天。既顯分兩段，則陳氏「下二句結上意」之說，真成鹵莽。(頁 147。)</p>	<p>句大全，卷下，頁 25a。)</p>	
<p>說此「至誠」必是有德有位，陳氏之膚見也。本文云「盡人之性」、「盡物之性」，「盡」字自在性上說，不在人物上說。一人亦人也，千萬人亦人也；用物之宏亦物也，用物之寡亦物也。豈孔子之未得位而遂不能盡人物之性耶？(頁 153。)</p>	<p>陳氏曰：「此乃有德有位之聖人之事，惟堯舜足以當之。」(中庸章句大全，卷下，頁 27a。)</p>	<p>至誠是道德意義，與是否有位無關。</p>
<p>小註「既是四端，安得謂之曲」一問，問者先不曉了。朱子亦但就其問處答，故不可據為典要。若朱子「須於事上論，不當於人上論」之說，斯為近之。曲者，獨於一事上灌注得者誠親切。其實此誠，元是萬行共載的。則養繇基之於射，亦是誠之全體見於一曲，其事小則其所誠者亦小耳。程子引喻，亦未為過。但所云「用志不分」，則屬乎好學力行而非誠耳。(頁 154。)</p>	<p>問：「既是四端，安得謂之曲？」朱子曰：「四端先後互發，豈不是曲？若謂只有此一曲，則是夷惠之偏，如何得該徧聖人具全體一齊該了？而當用時，亦只是發一端，如用仁，則義禮智如何上來得？問雖發一端，其餘只平鋪，在要用即用，不似以下人有先後間斷之意，須待擴而後充曰然。」(中庸或問，卷下，頁 58a。)</p>	
<p>小註所載朱子語錄，是門人記成文字時下語不精通。其云「但人不能見」者，就理之形見而言，已撇開妖祥、著龜、四體等項上面說。彼亦皆是此理，而此理則非常人之所</p>	<p>朱子曰：「在我無一毫私偽，故常虛明，自能見得。如禎祥妖孽與著龜所告，四體所動，皆是此理已形見，但人不能見耳。聖人至誠無私偽，所以自能見得，且</p>	

<p>見，其所見必繇象數也。至其云「蓍龜所告之吉凶，非至誠人不能見」，此又就俗情中借一引證。所謂「至誠人」者，亦就其術中之篤信者言之耳，故加「人」字以別之。人者微詞也。雲峰不知此意，乃認定在象數上知吉凶，則甚矣其愚也。（頁 157。）</p>	<p>如蓍龜所告之吉凶甚明，但非至誠人，却不能見也。」（中庸章句大全，卷下，頁 30b。）</p>	
<p>「自成」「自」字，與「己」字不同。己，對物之詞，專乎吾身之事而言也。自，則攝物歸己之謂也。朱子恐人以「自成」為專成夫己，將有如雙峰之誤者，故於章句兼物為言。（頁 163。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「成己成物，己與物雖有內外之殊，而仁知之德則具於己，性分之內，乃合內外而為一底道理。」（中庸章句大全，卷下，頁 34b。）</p>	
<p>顧此「無物」字，則猶兼己而言，而不如下「成物」「物」字之與「己」為對設之詞。蓋「無物」之物，大要作「事」字解，或問言之極詳；特不可以「事」字易之，則如楊氏無君之非不忠，墨氏無父之非不孝也。言筮之易墮，有倚則偏，故北溪引季氏跛倚以祭，雖為切當，而未云「與不祭何異」，語終有疵，不如云「與無鬼神何異」或云「與無祭主何異」之為當也。（頁 165。）</p>	<p>北溪陳氏曰：「誠者，物之終始。此誠字以實理言。不誠無物，誠之為貴。此二誠字，以實心言。蓋有是理而後有是物，以造化言之，天地間萬物生成，自古及今無一物不實，皆是實理所為。大而觀之，自太始至無窮，莫不皆然，就一物觀之亦然。以一株花論，春氣流注到則生花，春氣盡則花亦盡，就一花藥論氣實行到此則花開氣實，消則花謝，凡物之終始皆是一箇實理如此。不誠無物，是就人心論。凡人做事，自首徹尾純是一</p>	

	<p>箇真實心，方有此事。若實心間斷雖做，此事如不做一般，如祭義云，其立之也，敬以誦，至己徹而退，敬齊之色不絕於面，此是祭之終始，皆一真實之心，則祭之為物，方成一箇物，而非虛設。若季氏祭終而跛倚以臨祭，則是不誠與不祭何異。」（中庸章句大全，卷下，頁 33b。）</p>	
<p>小註中「向於有」、「向於無」之云，乃偏自天之所以賦物者而言，而不該乎人之所受於天之誠。須知「誠者天之道」，大段以在人天之天為言，而在天之人，則人所無事，而特不可謂其非以誠為道耳。（頁 165。）</p>	<p>誠者，物之終始。凡有一物，則其成也，必有所始，其壞也，必有所終。而其所以始者，實理之至，而向於有也，其所以終者，實理之盡而向於無也。若無是理，則亦無是物矣。此誠所以為物之終始，而人心不誠，則雖有所為，皆如無有也。（中庸章句大全，卷下，頁 33a。）</p>	
<p>中庸每恁渾淪說，極令學者誤墮一邊。唯朱子為能雙取之，方足顯君子合聖，聖合天，事必稱理，道凝於德之妙。下此如譚、顧諸儒，則株守破裂，文且不達，而於理何當哉？至於史伯璿、許東陽之以自成為自然而成，饒雙峰之以合外內而仁知者為誠，雲峰之以性之德為未發之中，則如卜</p>	<p>譚氏曰：「誠之體為仁，誠之用為知，誠之實理可據曰德，誠之實理可由曰道。」（中庸章句大全，卷下，頁 35a。）</p> <p>顧氏曰：「外，成物也。內，成己也。分言之則曰，成己仁也，成物知也，合言之則曰性之德也，合內外之道也。合者，兼總之意。」（中庸章句大全，卷下，頁</p>	<p>誠體道體，本身具足，無須分內外說。</p>

<p>人之射覆，恍惚億測，歸於妄而已。(頁 167。)</p>	<p>35a。)</p> <p>雙峰饒氏曰：「成已成物已，與物雖有內外之殊，而仁知之德則具於己性分之內，乃合內外而為一底道理。」(中庸章句大全，卷下，頁 34b。)</p> <p>雲峰胡氏曰：「蓋知主知，仁主行。學與教皆以知言，故先知後仁。知為體，仁為用，成已成物皆以行言，故先仁後知。仁為體，知為用，二者互為體用，愈見其性中之所有，而無內外之殊者矣。時措之時字即時中之時，性之德是未發之中，時措之宜是發而合乎時中之中。」(中庸章句大全，卷下，頁 34b。)</p>	
<p>章句以其非大義所關而略之。饒胡智不足以知此，乃云「承上章而言」。上章末已云「故時措之宜也」，連用兩「故」字，豈成文理？朱子業已分章矣，猶如此葛藤，何也？(頁 167。)</p>	<p>雲峰胡氏曰：「首句上便有故字，承上章而言也。言誠自第十六章始，二十章至二十五章，言誠莫詳焉此章。特因上章言至誠之功用，於是以故字先之。」(中庸章句大全，卷下，頁 36a。)</p>	
<p>北溪「唯堯、舜為能然」之說，是以年壽論悠久</p>	<p>北溪陳氏曰：「能盡其道者，惟堯舜為然。蓋堯</p>	<p>中庸的悠久，不是時間上的概念。</p>

<p>也，其亦末矣。(頁 168。)</p>	<p>舜在位日久，自有許多博厚高明悠久氣象也。」(中庸章句大全，卷下，頁 38a。)</p>	
<p>無息也，不貳也，不已也，其義一也。章句云「誠故不息」，明以「不息」代「不貳」。蔡節齋為引伸之，尤極分曉。陳氏不察，乃混不貳與誠為一，而以一與不貳作對，則甚矣其惑也！(頁 169。)</p>	<p>節齋蔡氏曰：「不貳則無間斷，所以不息。」(中庸章句大全，卷下，頁 39b。)</p> <p>新安陳氏曰：「不貳者，一也，一即誠也。惟其為物誠一而不貳，所以不息，而其生物之多，所以不可得而測度也。」(中庸章句大全，卷下，頁 39b。)</p>	<p>一即不貳，二者不相對。</p>
<p>人以其無私無欲者盡其性而盡人物之性，則「發育萬物」之道建矣。盡人物之性，而贊化育、參天地，則「峻極于天」之道建矣。中庸一力見得聖人有功於天地萬物，故發端即說位育。如何可云「不成要使他發育」？故知小註朱子之所云，必其門人之誤記之也。(頁 171。)</p>	<p>朱子曰：「洋洋是流動充滿之意。聖道發育，即春生夏長秋收冬藏，便是聖人之道，不成須要聖人使他發育。峻極于天，只是充塞天地底意思。」(中庸章句大全，卷下，頁 42b。)</p>	
<p>北溪之言曰「鬼神天理之至」，語尤顛預。天理之至者，天地是也，建之而不悖者也，豈鬼神哉？(頁 177。)</p>	<p>北溪陳氏曰：「鬼神，天理之至也。聖人，人道之至也。惟知天理之至，所以無疑。惟知人道之至，所以不惑。」(中庸章句大全，卷下，頁 52b。)</p>	<p>天理之至，無須論及鬼神。</p>
<p>章句「此言聖人之德」一句，專就「譬如天地」四句說。雙峰乃云「此章言孔子之德」，大為不審。(頁 177。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「此章言孔子之德。」(中庸章句大全，卷下，頁 55a。)</p>	<p>是指聖人，非單論孔子。</p>

<p>小註所載朱子之說，顯與或問相悖。至所云「破作四片」，「破作八片」，蒙頭塞耳，全無端緒，必其門人之傳訛，非朱子之言也。（頁 180。）</p>	<p>朱子曰：「仁義禮知之知與聰明睿知，便是這一箇體。知是通上下而言，睿知是擴充得較大。睿只訓通對知而言，知是體睿是深通處。文理密察，此是聖人於至靈至悉處，無不詳審。且如一物，初破作兩箇又破作四片，若未恰好又破作八片，只管詳密。文是文章，如物之文縷，理是條理，每事詳密審察，故曰足以有別。」（中庸章句大全，卷下，頁 57b。）</p>	
<p>章句云「夫豈有所倚著於物」，一「物」字，定何所指，小註中自有兩說：其云「為仁繇己而繇人乎哉」，則是物者，與己對者也；其云「不靠心力去思勉」，則是物者，事也。（頁 181。）</p>	<p>朱子曰：「自家都是實理，無些欠缺經綸。自經綸立本，自立本知化育，自知化育不用倚靠別物事，然後能如此，如為仁由己而由人乎哉之意。日用間底，都是君臣父子夫婦人倫之</p>	
<p>勉齋「不思不勉」之說，亦止可為立本言，而不能通於經綸、知化，合朱子所言而後盡其旨。（頁 183。）</p>	<p>理，更不倚著。」黃直卿云：「便是不思不勉，意思謂更不靠心力去思勉他。這箇實理，自然經綸立本知化育，更不用心力。」（中庸章句大全，卷下，頁 60b。）</p>	
<p>既云「至誠之道非至聖不能知，至聖之德非至誠不能為」，又云「其淵其天，非特如之而已」，則似至誠之德非至聖所能比</p>	<p>潛室陳氏曰：「如天如淵，猶是二物。其天其淵，即聖人便是天淵。」（中庸章句大全，卷下，頁 61b。）</p>	<p>其實，這些所指的都是一誠體道體性體。</p>

<p>擬。潛室、雙峰苦執此語，強為分析，如夢中爭夢，析空立界，徒費口舌。(頁 183。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「肫肫其仁是說道，淵淵其淵是說性，浩浩其天是說命。」(中庸章句大全，卷下，頁 61b。)</p>	
<p>東陽迷謬執泥，乃謂「聖人見得聖人真是天、真是淵，眾人見其如天如淵」，似此戲論，尤為可惡。(頁 183。)</p>	<p>未見。</p>	
<p>新安所云「知堯、舜唯孔子」者，則適足以供一哂而已。(頁 187。)</p>	<p>新安陳氏曰：「此章述聖人至誠之功用，亦謂達而在上之聖人，而以唯聖人能知聖人結之。可以當此者，其唯以孔子而知堯舜乎？」(中庸章句大全，卷下，頁 62a。)</p>	
<p>知近、知自、知微，是慎獨入手工夫，內省無惡，從此而起。陳氏用「又能」二字轉下，則為己、慎獨，平分兩事，非知學者也。慎獨固為己之一大端也。(頁 188。)</p>	<p>陳氏曰：「君子立心只是為己，又能知道。理之見於遠者自近始。」(中庸章句大全，卷下，頁 65a。)</p>	
<p>雙峰分「奏假無言」二段，各承上一節，其條理自清。(頁 191。)</p>	<p>未見。</p>	
<p>集註兼采眾說，不倚一端，可謂備矣。然亦止於此而已矣。他如雙峰所云「說」之深而後能「樂」，「樂」之深而後能「不慍」，則「時習」之「說」，與「朋來」之「樂」，一似分所得之淺深；而外重於中，以「朋來」之「樂」遣「不知」之「慍」，尤</p>	<p>雙峰饒氏曰：「說與樂皆是在中底，今此樂字對上文說字而言，則是主發散在外言之。」(論語集註大全，卷 1，頁 6b。)</p>	

<p>為流俗之恆情，而非聖人之心德。(頁 194)</p>		
<p>馮厚齋專就講習討論上說，只作今經生家溫書解。(頁 195。)</p>	<p>厚齋馮氏曰：「習，鳥鷦欲離巢而學飛之稱學，謂學之於已習謂。習其所學，時時而習，恐其忘也。凡曰而者上下二義，學一義也，習一義也。」(論語集註大全，卷 1，頁 4a。)</p>	
<p>胡氏之說，自剔得集註分明。(頁 195)</p>	<p>胡氏曰：「學之不已者，學與習非二事也。」(論語集註大全，卷 1，頁 4a。)</p>	
<p>前後統言孝弟，而朱子以前所言孝弟為「資質好底人」，則又分上一層說得容易，下一層說得鄭重。是以金仁山有「前以質言，後以學言」之說。乃集註直云「上文所謂孝弟」，則又似乎無分。是以陳新安有「善事之中有無限難能」之說。(頁 196。)</p>	<p>新安陳氏曰：「深意在善字上，善事之中，有無限難能之事，未易言也。」(論語集註大全，卷 1，頁 9a。)</p> <p>朱子曰：「其為人也孝弟，此說資質好底人，其心和順柔遜，必不好犯上，仁便從此生。」(論語集註大全，卷 1，頁 11a。)</p>	<p>「資質好底人」，這是以氣而言。</p>
<p>集註言「為仁猶言行仁」，只在用上說，故小註有水流三坎之喻，言其推行有漸，而非學孝、學弟以為學仁民、學愛物之本。(頁 196。)</p>	<p>仁如水之源，孝弟是水流底第一坎，仁民是第二坎，愛物是第三坎也。(論語集註大全，卷 1，頁 10a。)</p>	<p>以水流三坎譬之，表示此乃氣邊事，故可以水言情狀。</p>
<p>潛室不與直截決去其疑，乃為「縱是有之」之說，則愈入棘叢。(頁 198。)</p>	<p>潛室陳氏曰：「孝弟之人，資質粹美，雖未嘗學問，自是無世俗一等，龕暴氣象縱是有之，終是罕見。到得龕惡大過，可保其決無言，孝弟之人占得好處</p>	

	多，不好處少。」(論語集註大全,卷1,頁13a。)	
集註「必其務學之至」六字，是朱子活看末二語處，極賦俗目。玩小註所引朱子之言，則似朱子初年亦將「未學」當真煞說。(頁198。)	朱子曰：「人固有資稟自好不待學而自能盡此數者，然使其為學則亦不過學此數者耳。故曰人雖以為未學，而吾必以為已學也。」(論語集註大全,卷1,頁24b。)	
雙峰云「有子論仁論禮，只說得下面一截」。東陽云「有子是說用禮」。只此二語，見得此章在集註自從本源上別起一番議論，非正釋也。(頁199。)	雙峰饒氏曰：「有子論仁論禮，皆只說得下面一截，上面一截須待程子朱子為發明之。」(論語集註大全,卷1,頁38a。)	下面一截是指禮本身的儀式、規矩，上面一截說的即是本體。
朱子此註，與前註早已不同。實則此為諦當，不必更說向深妙處去。雲峰乃為割裂而曲徇之，過矣。(頁204。)	雲峰胡氏曰：「集註前一節分體用，後一節獨說全體，何也？前章是因有子言用而推原其體，後總說禮之全體則包前。所謂體用者在其中矣。如天高地下合同而化，便是嚴而泰，如四時陰陽冲和，有節氣有中氣，此便是和而節。此固自然之理，而禮之全體如此也。然禮之全體，嚴者未嘗不泰，人則有嚴而失其中者矣。未免倚於嚴之一偏不可行矣。禮之全體，和者未嘗不節，人則有和而失其正者矣。未免倚於和之一偏亦不可行矣。一偏字與全體字相反，夫其體之全也，本如此而人之偏也，乃如此人之於理有毫釐之差則失	

	之故也。」(論語集註大全，卷1，頁38a。)	
陳氏云「譬為政以德之君」，其說自確，以不云「譬為政所以之德」也。(頁205。)	新安陳氏曰：「為政以德，本也。無為而天下歸之，效也。無為而天下歸之，本文未嘗明言，此意只是取象於北辰其中，含此意北辰為天之極，譬為政以德之君，為天下之極居其所，譬人君之無為衆星共之，譬天下歸之也。」(論語集註大全，卷2，頁3a。)	
東陽所謂「知行並進」者，則亦以此二位而言爾。若過此以往，固不可分知與行，且不可云「知行並進」。聖人之為功者，固非人所易知矣。(頁207。)	未見。	
然即就聽言說，又不可似陳氏取「聞滄浪之歌」以作證。陳氏語有兩種病。以深言之，隨觸即悟，則亦釋氏聽人唱「他若無情我也休」而悟道之旨。以淺言之，感物警心，則人之苟有學思之功者，亦即能然。如韓嬰說詩，往往觸類旁通。至於游、夏之徒，則固久矣優為之矣。(頁209。)	陳氏曰：「纔容少思而後得，則是內外有相扞格違逆，不得謂之順矣。如夫子聞滄浪之歌，即悟自取之義是耳，順之證也。」(論語集註大全，卷2，頁10a。)	王船山認為此說是佛老之言。
總此一段聖功，極難下思索，作的實解。憑虛言之，則只是釋家妙悟。徵事言之，又不過小小靈警的聰明。慶源「是非判然」	慶源輔氏曰：「所知至極而精熟，徹表徹裏，故聲纔入心便通，是非判然，其貫通神速之妙，更不待少致思而自得其	

<p>四字，差為有據。而判然者，亦不足以為順，且當其「不惑」而早已判然矣。(頁 209。)</p>	<p>理也。」(論語集註大全，卷 2，頁 10a。)</p>	
<p>朱子雙立苟且與僭二義，東陽發明「不及之意，亦在其中」，確為大全。若集註云「三家僭禮，以是警之」，是未免以私意窺聖人。(頁 211。)</p>	<p>東陽許氏曰：「夫子雖戒孟孫之僭，然當時於所當為者，豈皆盡善？則不及之意，亦在其中，故又曰語意渾然，又若不專為三家發者。謂推廣之無不包也。」(論語集註大全，卷 2，頁 15a。)</p>	
<p>夫子尋常只說君子，不言聖人，為他已到者地位，不容推高立名，只君子便是至極處。小註「夷清、惠和，亦只做得一件事」。觀伯夷待天下之清，柳下惠不易三公之介，豈無全副本領？特所以行其大用者有未妙耳。夷、惠且未能不器，則不器者豈非聖人哉？足知朱子所云「君子體不如聖人之大，用不如聖人之妙」，乃為他處以君子、聖人並論者言，而輯大全者誤繫於此。(頁 213。)</p>	<p>君子不器，是不拘於一，所謂體無不具人心，元有這許多道理充足，若慣熟時自然看如何無不周備，如夷清惠和，亦只做得一件事。(論語集註大全，卷 2，頁 26a。)</p> <p>朱子曰：「君子才德出眾。德，體也。才，用也。亦具聖人之體用，但其體不如聖人之大用，不如聖人之妙耳。」(論語集註大全，卷 2，頁 26a。)</p>	
<p>其曰「通上下而言」，則所謂上者固聖人矣；所謂下者，則謂凡學為君子者，便須立志於高明廣大之域，以體此無方無體之道，則其為學之始，規模已自不同，而不區區向一事求精，一行求至也。下學者下也，上達者上也。</p>	<p>問：「君子不器，君子是何等人？」曰：「此通上下而言，是成德全才之君子。」(論語集註大全，卷 2，頁 26a。)</p>	

<p>下學敦其體，上達顯其用，效異而量同也。(頁 213。)</p>		
<p>至於小註所載朱子語，有「子貢多言」之說，則其誣尤甚。子貢之多言，後之人亦何從而知之？將無以其居言語之科耶？夫子貢之以言語著者，以其善為辭命也。(頁 215。)</p>	<p>朱子曰：「只為子貢多言，故云然。」(論語集註大全，卷 2，頁 27a。)</p>	
<p>使然，則子張亦只是恁地學將去，記者乃懸揣其心而以深文中之，曰其學也以干祿也；夫子亦逆億而責之，曰汝外脩天爵而實要人爵也(自注：雲峰語)。此酷吏莫須有之機械，豈君子之以處師友之間乎？(頁 218。)</p>	<p>雲峰胡氏曰：「學干祿即脩天爵以要人爵者，富貴在天，無可求之理，言行在我，有反求之道。學者惟當求其在我者，則祿將不求而自至，故在其中三字，正為干字而發也。」(論語集註大全，卷 2，頁 35a。)</p>	
<p>集註云：「凡云『在其中』者，皆不求而自至之辭」，此語亦未圓在。如云「餒在其中」，豈可云不求餒？天下無求餒者，則固不得云不求餒也。新安泥註而不達，乃云「直在其中，仁在其中，其訓皆同」。(頁 219。)</p>	<p>新安陳氏：「祿在其中，餒在其中，仁在其中，直在其中，樂亦在其中，其訓皆同。」(論語集註大全，卷 2，頁 33b。)</p>	<p>王船山認為，在是包含的意思，不能直接等於來看。</p>
<p>黃勉齋分為二說以言本，極為別白。(頁 222。)</p>	<p>勉齋黃氏曰：「本之說有二，其一曰仁義禮智根於心，則性者禮之本也，故曰中者天下之大本。其一曰禮之本，禮之初也，凡物有本末，初為本終為末，所謂夫禮始諸飲食者是也。」(論語集註大全，卷 3，頁 6b。)</p>	

<p>慶源說攝祭之禮為虛，卻誤。攝祭，權也，非禮也。使可謂之禮，則亦何至「如不祭」耶？</p> <p>新安云「誠是實心」，語自無病。誠是實心，禮是實理；心為實，理為虛，相因互用。無此心，則亦無此理。攝祭雖權有此理，而心不充之，實者缺，則虛者亦廢。故聖人以為「如不祭」矣。知此，則知小註「非所當祭而祭，則為無是理矣；若有是誠心，還亦有神否」一問，極為羸率。非所當祭而祭，則無是理矣。無理，則更無誠。無實者尚可容虛者之有其郭郭，無虛者則實者必無所麗矣。儘他癡敬、癡畏、癡媚，也總是虛妄，不可謂之誠。或有時召得那鬼神來，亦所謂以妄召妄而已。(頁 226。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「禮為虛，非言凡禮皆虛，特指攝祭之禮而言耳。誠為實，則指如在之誠意言也。」(論語集註大全，卷 3，頁 23a。)</p> <p>新安陳氏曰：「范氏有其誠之誠，專指誠敬之實心言，非但指誠實之實理言。蓋古禮所祭未有不合實理之神，此章本旨主於如在之誠，必盡如在之實心，斯見所祭之為實有矣。」(論語集註大全，卷 3，頁 23a。)</p> <p>問：「非所當祭而祭，則為無是理矣。若有是誠心，還亦有神否？」(論語集註大全，卷 3，頁 23a。)</p>	
<p>集註謂管仲「不知聖賢大學之道，故局量褊淺，規模卑狹」，此為探本之論。乃繇此而東陽執一死印板為大學之序，以歸本於「格物致知工夫未到」。其在管仲，既非對證之藥，而其於大學本末始終之序，久矣其泥而未通也。(頁 228。)</p>	<p>東陽許氏曰：「大學之道，八事先以修身為本，而後及家國天下。蓋見理既明行事，自然件件中節，不敢踰禮犯分。今管仲如此只是格物致知工夫未到，見理不明，故為所不當為，踰禮犯分，凡事都要向上，不知反成小器。」(論語集註大全，卷 3，頁 36a。)</p>	<p>管仲小器，是修身問題，不是格物工夫未到。</p>

<p>雙峰分始、從、成為三節，東陽奉之以駁上蔡。看來，饒、許自是不審，上蔡未甚失也。「以成」二字，緊頂上三句，原不另分支節。而上蔡之小疵，在「故曰『繹如也，以成』」七字，似專以「繹如」屬成。蔡覺軒亦然。「從之，純如也、皦如也、繹如也，以成」；十三字本是一句。言既從之後，以此而成樂之一終也。止有兩節，不分為三。本文一「以」字是現成語，而「繹如也」連上二句一滾趨下，斷不可以「純」「皦」屬「從」，「繹如」屬「成」。上蔡語病，正在強分三支，割裂全錦。東陽反以不分三支咎上蔡，其愈誤矣。（頁 231。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「此章有三節。始作是其初，從之以後是其中，以成是其終。翕合之餘有純和，純和之中有明白，明白之中無間斷，方是作樂之妙。」（論語集註大全，卷 3，頁 41a。）</p> <p>覺軒蔡氏曰：「始作樂之始也，成樂之終也，始作翕如，則八音合矣。從之純如，則合而和也。皦如則和而又有別也，繹如也以成則別而又不失於和也。數言之間，曲盡作樂，始終節奏之妙，大師而可與語此，其亦非常人也歟。」（論語集註大全，卷 3，頁 40b。）</p>	<p>王船山認為古樂只有兩節，不能強分為三。</p>
<p>「君子去仁」兩句，只結上文，無生下意。雙峰所言未是。只「不處」、「不去」，便是存仁、去仁一大界限。到得「君子無終食之間違仁」，則他境界自別：赫然天理相為合一，視聽言動，出門使民，不但防人欲之見侵，雖人欲不侵，而亦唯恐天理之不現前矣。（頁 236。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「君子去仁惡乎成名，是結上生下。」（論語集註大全，卷 4，頁 7a。）</p>	
<p>集註將終食、造次、顛沛，作一氣三平說，玩本</p>	<p>西山真氏曰：「此章當作三節看。處富貴貧賤而</p>	<p>這裡不可分為三節來看。</p>

<p>文兩云「必於是」，語氣既緊，而「必」字亦有力在，足知集註之精。真西山分三段，卻錯。西山似將末兩句作效說，又將終食說得易，造次、顛沛說得難。不知此之難易，原以人資稟之所近而分，非有畫然一定之差等也。 (頁 238。)</p>	<p>不苟，此一節猶是羸底工夫，至終食不違又是一節，乃存養細密工夫，然猶是平居暇日事，可勉而至。至於造次急遽之時，患難傾覆之際，若非平時存養已熟至此，鮮不失其本心。若能至此，猶必於是，仁乃至細密工夫，其去安仁地位已不遠矣。然若無羸底根基，豈有遽能造於細密者？故必以審富貴安貧賤為本，然後能進於此，乃用功之序也。」(論語集註大全，卷 4，頁 8a。)</p>	
<p>「一日用力於仁」，較前所云「好仁、惡不仁者」，只揀下能好惡者一段入手工夫說，原不可在資稟上分利、勉。朱子云「用力，說氣較多，志亦在上面」，此語雖重說氣；又云「志之所至，氣必至焉；志立，自是奮發敢為」，則抑以氣聽於志，而志固為主也。「氣」字是代本文「力」字，「志」字乃補帖出「用力」「用」字底本領。其曰「志，氣之帥也」，則顯然氣為志用矣。(頁 240。)</p>	<p>朱子曰：「用力，說氣較多，志亦在上面了。志之所至，氣必至焉。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。人出來萎萎衰衰恹地柔弱，亦只是志不立。志立自是奮發，敢為這氣便生，志在這裏，氣便在這裏。志與氣自是相隨，若真箇要求仁，豈患力不足？」 (論語集註大全，卷 4，頁 10b。)</p>	<p>氣為志用，即是表示氣本身無法有所保證，志之立才是根源力量。</p>
<p>雙峰以下諸儒，將禮讓對爭奪說，朱子原不如此。只此是微言絕而大義隱。朱子之遺意，至宋末而蕩然，良可悼已！(頁</p>	<p>雙峰饒氏曰：「孟子告梁王謂上下交征利而國危，又謂後義先利，不奪不饜此正是不讓處。如何為國，夫子是以春</p>	

243。)	秋之時，禮文雖在，然陪臣僭大夫，大夫僭諸侯，諸侯僭天子。故有為而言。」(論語集註大全，卷4，頁19a。)	
勉齋說「忠近未發」，體程子「大本、達道」之說，甚精。(頁249。)	黃氏曰：「以聖人比學者。聖人之忠是天之天，聖人之恕是天之人。學者之忠是人之人，學者之恕是人之人。必竟忠是體近那未發，故雖學者亦有箇天，恕是用便是推出外去底，故雖聖人亦有箇人。」(論語集註大全，卷4，頁25b。)	
潛室看來不用朱子「忠是一、恕是貫」之說，解自分明。其言「生熟」亦好。熟非不待推，只所推者無別已耳。朱子拆下一「恕」字，分學者、聖人。曾子合言「忠恕」，則下學而上達矣。一事作兩件下工夫，唯其生也。合下做一件做，唯其熟也。下學上達，天人合一，熟而已矣。潛室倒述易語，錯謬之甚也。易云「同歸殊途，一致百慮」，是「一以貫之」。若云「殊途同歸，百慮一致」，則是貫之以一也。釋氏「萬法歸一」之說，正從此出。(頁250。)	潛室陳氏曰：「聖人一心渾然天理，事物各當其可，猶一元之運萬化，自隨初無著力處，至於學者須是認得人已一般意思，却安排教入塗轍，須是下工夫方可。要知忠恕是一貫意思，一貫是包忠恕而言，忠恕是箇生底，一貫一貫是箇熟底。忠恕又曰易，所謂何思何慮殊途而同歸百慮而一致者，正聖人一貫之說也。」(論語集註大全，卷4，頁27b。)	

<p>小註中有問「『幾諫』是見微而諫否」者，說甚有理。以字義言，「幾」雖訓「微」，而「微」字之義，有弱也、細也、緩也、隱也四意。「幾」之為「微」，則但取細微之一義，而無當於弱、緩與隱。微可謂之隱，幾固不可謂之隱也。檀弓所云「有隱無犯」，隱原不對犯而言。觀下云「事師無犯無隱」，倘以直詞為犯，微言為隱，則無隱何以復得無犯，無犯何以復得無隱？然則所謂隱者，但不昌言於眾之謂耳。（頁 252。）</p>	<p>問：「幾諫是見微而諫否？」曰：「人做事亦自有驀地做去來，那裏去討幾微處？」（論語集註大全，卷 4，頁 30b。）</p>	
<p>朱子之答問者曰：「人做事，亦自有驀地做出來，那裏去討幾微處？」此正不足以破見微之說。驀地做來底，自是處事接物之際，輕許輕信、輕受輕辭之類。此是合商量底事體，既有商量，不名為諫。所必諫者，必其聲色貨利之溺，與夫爭鬪仇訟之事也。此其眈之必有素，而釀之必有因。（頁 253。）</p>		
<p>西山推「幾諫」之義，而及於天子、諸侯之子，此未嘗審之於義也。天子、諸侯之子，卻無諫諍之禮。（頁 255。）</p>	<p>西山真氏曰：「起者竦然興起之意，孰者反復純熟之謂。不諫是陷親於不義，使得罪於州閭等，而上之諸侯不諫使親得罪於國人，天子不諫使親得罪於天下。是</p>	

	<p>以寧孰諫也，怒撻之流血猶不敢怨，况下於此乎？諫不入起敬起孝，諫而撻亦起敬起孝，孝敬之外，豈容有他念？亦豈容有一息忘乎？」</p> <p>（論語集註大全，卷4，頁31b。）</p>	
<p>雙峰云「聖人言常不言變」，看得聖人言語忒煞小了。流俗謂「儒者當寘之高閣，以待太平」，皆此等啟之也。（頁257。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「不遠遊是常法，不得已而遠出，又有處變之道。聖人言常不言變。」（論語集註大全，卷4，頁31b。）</p>	
<p>馮氏以「講說」釋「言」字，可補集註之疎。（頁257。）</p>	<p>厚齋馮氏曰：「古人言之必行，不能躬行而徒言之，是所恥也。後之學者，直講說而已，義理非不高遠而吾躬自在一所不知恥之何哉？」（論語集註大全，卷4，頁33b。）</p>	
<p>陳氏謂「工夫不到頭，止於見大意」，下語自實。（頁261。）</p>	<p>陳氏曰：「開於心體上未到昭晰融釋處，所以未敢出仕。其所見處已自高於世俗諸儒，但其下工夫不到頭，故止於見大意爾。」（論語集註大全，卷5，頁7b。）</p>	
<p>程子曰「浮海之歎，傷天下之無賢君也」，只此語最得。慶源不省程子之意，而云「憤世長往」，則既失之矣。（頁263。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「聖人欲浮海，豈有憤世長住之意？其憂時閔道之心。蓋有不得已者。」（論語集註大全，卷5，頁10a。）</p>	
<p>臧文仲不仁者三，不知者三，繇其不善之積成，著而不可揜，則但據此六者，而其人之陷溺於惡已極矣。此六者是文仲相魯</p>	<p>吳氏曰：「數其事而責之者，其所善者多也。臧文仲不仁者三，不知者三是也。」（論語集註大全，卷5，頁22b。）</p>	

<p>下很手、顯伎倆處，此外尚其惡之小者。故夫子他日直斥其竊位，而春秋於其告糴，特目言其罪。安得有如吳氏所云「善者多」哉？（頁 263。）</p>		
<p>南軒所云「類此」二字，較為精密；而又云「不妨」，則亦有弊。聖人正於此等去處見仁之全體大用，豈但不妨而已耶？（頁 266。）</p>	<p>張氏云：「程子之意大要以為此事只得謂之清、忠。然在二子為之曰忠曰清而止矣，仁則未知也。在聖人，事或有類此者，以其事言，亦只得謂之忠、清。然而所以然者，則亦不妨其為仁也。如伯夷之事雖以清目之，亦何害其為仁乎？」（論語集註大全，卷 5，頁 28a。）</p>	<p>仁，或是不仁，當中的分別是在道德本體上的區分，而不僅是事功上的差異。然而，王船山認為，聖人在道德本體建立，必得要求事功。</p>
<p>此段唯黃勉齋說得該括精允。所云「未怒之初，鑑空衡平；方過之萌，瑕類莫逃」，是通計其功之熟也。其云「既怒之後，冰消霧釋；既知之後，根株悉拔」，則亦於怒與過加功，而非坐收成效之謂矣。嗚呼！此勉齋之親證親知，以踐履印師言而不墮者，為不可及也。（頁 275。）</p>	<p>勉齋黃氏曰：「存養之深，省察之明，充治之力，持守之堅，故其未怒之初，鑑空衡平既，怒之後，冰消霧釋，方過之萌，瑕類莫逃。既知之後，根株悉拔。此所以為好學，而集註以為克己之功也。」（論語集註大全，卷 6，頁 6a。）</p>	
<p>「遇怒則克，遇過則克」，克不得，不成便休？又豈只痛自悔艾於無已乎？固知朱子之言四勿，正與慶源一下手處。然人亦有依樣去視、聽、言、動上循禮而行，卻於怒、過乘權時不得力；則</p>	<p>慶源輔氏曰：「顏子不遷不貳，乃終身學力之所就，固非一旦收其放心便能如此，亦非是學者克己之事，故集註以為克己之功必其平日。遇怒則克，不使之流蕩於外以過於物。遇過則</p>	

<p>正好因此遷、貳之非幾，以生警省而自求病根。故慶源之說，亦不可廢。(頁 279。)</p>	<p>克，不使之伏藏於內以為之根。怒不過於物，則久久自然。不遷過感其根，則久久自然不貳。」(論語集註大全，卷 6，頁 10b。)</p>	
<p>小註朱子答問中，有「聖人無怒」一語，多是門人因無過之說而附會成論，非朱子之言也。集註引舜誅四凶一段，明說聖人亦但不遷怒耳。喜、怒、哀、樂，發皆和也，豈怒獨無必中之節哉？(頁 279。)</p>	<p>曰：「不遷字在聖人分上說便小，在顏子分上說便大。蓋聖人無怒，何待於不遷。聖人無過，何待於不貳，所以不遷不貳者，猶有意存焉與。願無伐善無施勞之意，同猶今人所謂，願得不如此，是固嘗如此，而今且得其不如此也。此所謂守之非化之也。」(論語集註大全，卷 6，頁 9a。)</p>	<p>聖人喜怒哀樂發而皆中節，故不可說聖人無怒。</p>
<p>許衡云「顏子雖有心過，無身過」，甚矣，其敢以愚賊之心誣聖賢也！(頁 280。)</p>	<p>許氏曰：「心過常小，身過常大。顏子雖有心過，無身過。無身過易，無心過難。要當制之於心而已。」(論語集註大全，卷 6，頁 7a。)</p>	
<p>道之未有諸己，仁之未復於禮，一事也發付不下；休說箠瓢陋巷，便有天下，也是憔悴。天理爛熟，則千條萬歧，皆以不昧於當然；休說箠瓢陋巷，便白刃臨頭，正復優游自適。樂者，意得之謂。於天理上意無不得，豈但如黃勉齋所云「凡可憂可戚之事，舉不足以累其心」哉？直有以得之矣。(頁 287。)</p>	<p>勉齋黃氏曰：「凡可憂可戚之事，舉不足以累其心。此其所以無少私欲，天理渾然。蓋有不期樂而自樂者矣。」(論語集註大全，卷 6，頁 24b。)</p>	

<p>真西山所云「簞瓢陋巷不知其為貧，萬鍾九鼎不知其為富」，一莊生逍遙遊之旨爾。(頁 289。)</p>	<p>西山真氏曰：「從容游泳於天理之中，雖簞瓢陋巷，不知其為貧，萬鍾九鼎，不知其為富。此乃顏子之樂也。」(論語集註大全，卷 6，頁 25b。)</p>	<p>王船山此批評不當。真德秀此語主要是在表示，顏回之樂不在物質上，而是精神層面上，正是道德理性在自身的表現，與莊子逍遙遊不同。</p>
<p>上蔡云「人能操無欲上人之心，則人欲日消，天理日明」，此語未得周浹。在上蔡氣質剛明，一向多在矜伐上放去，故其自為學也，以去矜為氣質變化之候。然亦上蔡一人之益，一時之功，而不可據為典要。若人欲未消，無誠意之功；天理未明，無致知之力；但以孟之反一得之長為法，則必流入於老氏之教。(頁 289。)</p>	<p>謝氏曰：「人能操無欲上人之心，則人欲日消，天理日明。」(論語集註大全，卷 6，頁 30a。)</p>	<p>王船山認為必須在天理上面下工夫，若只在氣質人欲上，終究不是典要。</p>
<p>「人之生也」一「生」字，與「罔之生也」一「生」字，義無不同。小註有不同之說，蓋不審也。(頁 291。)</p>	<p>朱子曰：「罔之生也之生，與上面生字微有不同，此生字是生存之生。人之絕滅天理便是合死之人，今而不死，蓋幸免也。」(論語集註大全，卷 6，頁 33b。)</p>	
<p>南軒云「直著生之道」，蓋亦自有生以後，所以善其生之事而保其生理者言。(頁 292。)</p>	<p>南軒張氏曰：「天理本直，在人則順其性而不違，所謂直也。直者生之道，循理而行，雖命之所遭有不齊焉，而莫非生道也。罔則昧其性，冥行而已，是與遊魂為變者，相去幾何？其生特幸免耳。」(論語集註大全，卷 6，頁 34a。)</p>	
<p>龜山云「君子無所往而不用直」，語自有病。君子</p>	<p>龜山楊氏曰：「人之生也直，是以君子無所往而</p>	<p>王船山認為，仁是徹上徹下語，非直字所能蓋括。</p>

<p>之無往不用者，仁、義、忠、正也。豈悻然挾一直以孤行天下乎？（頁 293。）</p>	<p>不用直，直則心得其正矣。」（論語集註大全，卷 6，頁 33b。）</p>	
<p>「知之者」之所知，「好之者」之所好，「樂之者」之所樂，更不須下一語。小註有云「當求所知、所好、所樂為何物」，語自差謬。若只漫空想去，則落釋氏「本來面目」一種狂解。若必求依據，則雙峰之以格物、致知為知，誠意為好，意誠、心正、身修為樂，仔細思之，終是「捉着鄰人當里長，沒奈何也有些交涉」，實乃大誣。（頁 293。）</p>	<p>此章當求所知所好所樂為何物，又當玩知之好之樂之三節意味是如何，又須求所以知之好之樂之之道，方於己分上有得力處。（論語集註大全，卷 6，頁 35a。）雙峰饒氏曰：「論地位則知不如好，好不如樂。論工夫則樂原於好，好原於知。大學物格知至是知之者，誠意如好好色是好之者，意誠而心正身脩則心廣體胖而樂矣。」（論語集註大全，卷 6，頁 35b。）</p>	<p>王船山認為饒魯的解釋，隨意割裂文字，擅自比附。</p>
<p>尹氏說個「此道」，早已近誕；賴他一「此」字不泛、不着。且其統下一「此」字，則三「之」字共為一事，非有身、心、意、知之分。（頁 294。）</p>	<p>尹氏曰：「知之者知有此道也，好之者好而未得也，樂之者有所得而樂之也。」（論語集註大全，卷 6，頁 34b。）</p>	
<p>真西山以「道德性命為理之精，事親事長為事之粗」，分得鹵莽。事親事長豈在道德性命之外？上下是兩端語，實是一物。（頁 297。）</p>	<p>西山真氏曰：「道德性命者，理之精也。事親事長洒掃應對之屬，事之粗也。能盡其事親事長之道，則道德性命不外乎此矣。」（論語集註大全，卷 6，頁 36b。）</p>	<p>道德性命不只是天理而已，還必須實踐之。</p>
<p>慶源於理上帶一「氣」字說，其體認之深切，真足以補程、朱之不逮。（頁 298。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「知者通達，故周流委曲，隨事而應，各當其理，未嘗或滯於一隅，其理與氣皆與水相似，故心所喜</p>	<p>王船山思想的特色就是在言理時，往往連著氣一起說。</p>

	好者水。仁者安仁，故渾厚端重，外物不足以遷移之，其理與氣，皆與山相似，故心所喜好者山。」(論語集註大全，卷6，頁42a。)	
潛室不察於此，乃云：「教之六藝，小學之初事；游於藝，又成德之餘功。小學之初習其文，成德之游適於意。」此亦舍康莊而取逕於荊棘之蹊矣。蓋六藝之學，小學雖稍習其文，而其實為大經大法，與夫日用常行之所有事者，即道之所發見。故大學之始教，即在格物、致知，以續小學之所成，而歸之於道。(頁308。)	潛室陳氏曰：「此却有首尾本末與前章別。教之六藝，小學之初事，游於藝，又成德之餘功。小學之初習其文，成德之游適於意。生熟滋味迥別」(論語集註大全，卷7，頁12b。)	
此雙峰之語所以似是而非。如云：使在富貴，則君子之行乎富貴者，可以不言樂；而唯貧賤亦然，乃以見性情之和，天理之順，無往不在；而聖賢之樂，周徧給足，當境自現，亦可見矣。(頁311。)	雙峰饒氏曰：「樂是聖人之所固有，富貴貧賤是時之適然，人不處富貴則處貧賤。聖人之樂處富貴則在富貴中，處貧賤則在貧賤中。然樂在富貴中見得不分曉，在貧賤中方別出，故多於貧賤處說。」(論語集註大全，卷7，頁28b。)	樂是端賴個人主觀上的感受，而富貴貧賤等等是外在遭遇的問題。聖人之樂，不在富貴貧賤。
慶源云「履憂患之塗，不可以不學易」，尤將易看作不得志於時人下梢學問。如此說書，只似不曾見易來，恰將火珠林作經讀。(頁313。)	慶源輔氏曰：「人之處世，履於憂患之塗，又不可以不學易。」(論語集註大全，卷7，頁30b。)	王船山不認為易經只適合在憂患之時看。
「義理昭著」四字，較和靖說更密。慶源、雙峰只會得和靖說，不曾會得朱	慶源輔氏曰：「孔子以生知之聖每云好學者，諸家多以為勉人之辭。」	

<p>子說。(頁 314。)</p>	<p>(論語集註大全，卷 7，頁 35a。) 雙峰饒氏曰：「生知是合下知得此理，好古敏求是又於事物上參究此理。」(論語集註大全，卷 7，頁 35a。)</p>	
<p>夫子將善人、有恆作一類說。南軒云「善人、有恆，以質言」，此處極難看得合。(頁 316。)</p>	<p>張敬夫曰：「聖人君子以學言，善人有恆者以質言。」(論語集註大全，卷 7，頁 42a。)</p>	
<p>劈頭說個「聖人之心，天地生物之心」，安在此處，卻不恰好。聖人於此，卻是裁成輔相，順天理之當然，何曾兜攬天地生物之心以為心？(頁 317。)</p>	<p>南軒張氏曰：「聖人之心，天地生物之心也。其親親而仁民，仁民而愛物，皆是心之發也。」(論語集註大全，卷 7，頁 44a。)</p>	<p>天地之心，就是指超越的、無限的天理而言。聖人之心，終究是有限的。</p>
<p>慶源因有周公之才者，尚當以驕吝為戒，遂疑才為可善可惡之具，而曰「德出於理，才出於氣」。竊以知慶源說書，多出億度，而非能豁然見理者。(頁 324。) 慶源云「世固有優於德而短於才者」，此乃未成德者文飾迂疎之語，聖賢從不如此說。德到優時，橫天際地，左宜右有，更何短之有哉！(頁 326。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「德出於理，才出於氣。世固有優於德而短於才者，然德極其盛，則才亦無不足。若但有其才而無其德，則雖有智能技藝之美，必不能居廣居立正位。行大道為向上一著事。」(論語集註大全，卷 8，頁 24a。)</p>	<p>王船山思想特色是理帶著氣說，故言理必定言氣，言氣則必有理。輔廣將理、氣分為二者，故不被王船山所認可。</p>
<p>若新安云「欲學者於川流上察識道體之自然不息而法之」，則是道有道之不息，君子有君子之不息，分明打作兩片，而借為式樣。猶言見飛蓬而制車，蓬無車體，亦無車</p>	<p>新安陳氏曰：「此又發言外意。欲學者於川流上察識道體之自然不息而法之，以自強不息也。」(論語集註大全，卷 9，頁 25a。)</p>	<p>王船山認為，川流即是道體的展現，而認為陳櫟是將體用分為二者。</p>

<p>用，依稀形似此而已。以此知新安之昧昧。(頁 345。)</p>		
<p>慶源「細密近實」四字，道得聖人全體大用正著。(頁 350。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「聖人之道，無精粗無本末。大至於平天下治國家立經陳紀制禮作樂，小至於容貌辭氣一動一靜皆自此廣大心中流出，但愈細則愈密愈近則愈實。」(論語集註大全，卷 10，頁 1b。)</p>	
<p>朱子又云：「口腹之人，不時也食，不正也食，失飪也食，便都是人欲。」此其說愈疎。世自有一種忒煞高簡之士，將衣食作沒緊要關切看，便只胡亂去。如王介甫之蝨緣鬚而不知，蘇子瞻在嶺外，食湯餅不顧粗糲。將他說作人欲，甚則名之為口腹之人，固必不可，只是天理上欠缺耳。(頁 353。)</p>	<p>朱子曰：「口腹之人，不時也食，不正也食，失飪也食，便都是人欲，都是逆天理。」(論語集註大全，卷 10，頁 21a。)</p>	
<p>胡氏所述閔子蘆花事，猥云出自韓詩外傳。今韓詩外傳十卷固在，與漢藝文志卷帙不差，當無逸者，卷中並無此文，蓋齊東野人之語爾。宋末諸公，其鄙倍乃至於此。「母在一子寒，母去三子單」，其言猥弱，非先秦以上語，一望而即可知。「單」之為義：其正釋，大也；其借用，盡也；唐、宋以前，無有作單薄用者。況抑似五言惡詩，而又用沈約韻</p>	<p>胡氏曰：「按韓詩外傳，閔子早喪母，父再娶生二子。繼母獨以蘆花衣子騫，父覺之，欲逐其妻。子騫曰：母在一子寒，母去三子單。母得免逐。其母聞之，待之均平，遂成慈母。今誦其言，藹然惻怛之意溢於詞表，故內則有以孚其家，外則有以孚於人，自內及外無有異詞也。」(論語集註大全，卷 11，頁 5a。)</p>	

<p>耶？（頁 357。）</p>		
<p>夫子只許閔子之言為中。中者，當於理也，集註釋此自當。雙峰、新安添上「和悅雍容」一義，聖人既不如此說。（頁 362。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「觀此章可見閔子闇闇之氣象，始言仍舊貫如之何，辭氣雍容似有商量未決之意，此和悅意也。」新安陳氏曰：「惟有德者能有言也。專事言語者，其言未必雍容簡當如此。」（論語集註大全，卷 11，頁 15b。）</p>	
<p>慶源云「須是人欲淨盡，然後天理自然流行」，此語大有病在。以體言之，則苟天理不充實於中，何所為主以拒人欲之發？以用言之，則天理所不流行之處，人事不容不接，纔一相接，則必以人欲接之，如是而望人欲之淨盡，亦必不可得之數也。（頁 370。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「理欲不兩立。須是人欲淨盡，然後天理自然流行。」（論語集註大全，卷 11，頁 37b。）</p>	<p>天理是淨人欲的超越根據，必須先是天理流行，方可盡淨人欲。</p>
<p>「克」字有力，夫人而知之矣，乃不知「復」字之亦有力也。集註言「復，反也」，反猶「撥亂反正」之反；慶源謂「猶歸也」，非是。春秋穀梁傳云「歸者，順詞也，易詞也」，其言復歸，則難詞矣。於此不審，聖功無據。蓋將以「復禮」為順易之詞，則必但有克己之功，而復禮無事，一克己即歸於禮矣。（頁 373。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「反，猶歸也，如行者之反歸於家也。」（論語集註大全，卷 12，頁 1b。）</p>	<p>輔廣以「歸」字來釋「反」字，而王船山認為「歸」字顯示不出工夫義。</p>
<p>雙峰云：「平時固是敬謹，出門、使民時尤加敬謹。」出門、使民之外，</p>	<p>雙峰饒氏曰：「平時固是敬謹，出門使民時，尤加敬謹，此只就出門使</p>	<p>敬謹非只是與人交接時之事，更是平時道德修身工夫。</p>

<p>何者更為平日？聖人是揀極易忽者言之，以見心法之密。(頁 380。)</p>	<p>民說。起則只是動時事，蓋出門使民是與人交接之時，於此時有敬謹之心，則交接之間私意不存，而得以盡其推己及人之恕矣。」(論語集註大全，卷 12，頁 14a。)</p>	
<p>晁氏所云「非實有憂懼而強排遣之也」，亦虛設此疑，以證君子之不然耳。慶源云「不憂不懼者，疑若有之而強排遣之也」，則煞認有人排遣得「不憂不懼」矣。(頁 382。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「不憂不懼者，疑若有之而強排遣之也。何憂何懼，則是自無憂懼耳，蓋君子自然之德也。」(論語集註大全，卷 12，頁 18a。)</p>	
<p>雙峰謂「忠信是德，徙義是崇」，破碎文義，於理無當。崇者即以崇其德，德者即其所崇，豈有分乎？不能徙義，則直不可謂之德。德者，行道而有得於心之謂。有得於心者，必其有得於事理者也。若執一端之義，莽撞用去，不復問現前所值之境，事理所宜，則日用之間，不得於心而妄為者多矣。是知日新而益盛者，皆德也。(頁 386。)</p> <p>雙峰「愈遷愈高」之說，但有言句而無實義。崇德與修慝、辨惑並列，則崇固加功之詞。若云「愈遷愈高」，則功在遷而效在高，是謂德崇，而非崇德矣。況云徙義，亦初無愈遷愈高之理。緣事物之宜，不可執一，故須徙以</p>	<p>雙峰饒氏曰：「忠信是德，徙義是崇。徙義者，今日所為，未是明日見得。今日未是處便徙，不是處遷入是處，愈遷愈高。」(論語集註大全，卷 12，頁 29b。)</p>	

<p>曲成。豈始終一義，今日姑處其卑，而他日乃造其高乎？（頁 387。）</p>		
<p>集註云「君子小人，所存既有厚薄之殊，而其所好又有善惡之異」，上句指小人亦知美之當成，惡之不當成，而欲排陷人使人於罪者；下句謂小人之不知孰為美，孰為惡，而反以不成人之美、成人之惡為德者。故用「既」「又」二字，雙窮小人之情，而謂唯君子忠厚愛人，而不忍人之陷於非；亦深知美之當為，惡之不當為，故樂見美成，而惡聞惡就。兩句註，該括曲盡。胡氏「唯恐人之不厚，唯恐人之不薄」云云，殊未分曉。（頁 388。）</p>	<p>胡氏曰：「君子存心本於厚，故待人亦厚，而惟恐人之不厚。小人存心本於薄，故待人亦薄，而惟恐人之不薄也。」（論語集註大全，卷 12，頁 37a。）</p>	
<p>小註「或問聖人何故但以仁知之用告樊遲，卻不告以仁知之體？」此等問頭極劣。想來，此公全未見道，又不解思索，只管胡問。在朱子婆心，猶為解釋，以愚當此，直付之不答可也。仁知之體，如何可以言語說得！不但聖人不言，門人亦未嘗問也。（頁 395。）</p>	<p>問：「愛人知人是仁知之用，聖人何故但以仁知之用告樊遲，却不告以仁知之體？」朱子曰：「體與用雖是二字，本末未嘗相離，用即體之所以流行者也。」（論語集註大全，卷 12，頁 46a。）</p>	<p>體用一元，顯微無間。</p>
<p>胡氏立郢之論，雙峰辨其非是，甚當。孟子所言易位者，唯貴戚之卿可耳。（頁 396。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「集註引胡氏說，蓋以其辭嚴義正可為萬世綱常作主，使亂臣賊子知所警懼，故特著之。若真欲行此，須是孔子為衛世卿而有</p>	

	權力，當靈公初死輒未立之時為之則可。」(論語集註大全，卷 13，頁 8a。)	
雙峰云：「纔要速成，便只是見得目前小小利便處。」使然，則但言「欲速」，而「大事不成」因之矣，何須如此分項說下！見大者，亦或欲速；不欲速者，亦或終身於小利之中。(頁 401。)	雙峰饒氏曰：「見小與欲速相因，纔要速成，便只是見得目前小小利便處，所以急要收效。若是胸中有遠大規模，自然是急不得。」(論語集註大全，卷 13，頁 22a。)	王船山認為，利與速二者並無相關。
雙峰說狂、狷各有過、不及處，自是諦當。然看他下「過、不及」語，俱因「中」字反形而出，則是中行、狂、狷，如三叉路，狂、狷走兩邊，中行在中央相似。此種見解，但有影響，了無實義。蓋狂、狷兩分；中行中立，則是相敵之勢；聖道之別，復有兩道。其視中行，既已狹隘而不足以冒天下之道；其視狂、狷，直為異端背道而旁馳也。中行者，若不包裹著「進取」與「有所不為」在內，何以為中行？進取者，進取乎斯道也；有所不為者，道之所不可為而不為也。中行者，進取而極至之，有所不為而可以有為耳。如此看來，狂、狷總是不及，何所得過？聖道為皇極，為至善，為巍巍而則天，何從得過？(頁 402。)	雙峰饒氏曰：「或解集註激厲裁抑，以為激厲狷者，裁抑狂者，是不然。狂者志極高是過處，行不掩是不及處。狷者知未及是不及處，守有餘是過處，二者各有過不及，於過處裁抑之，使之俯而就中於不及處，激厲之使之跂而及中，如此則皆近道矣。」(論語集註大全，卷 13，頁 28b。)	王船山認為，中道和狂狷不是處於同一個層次，中道是天理之當然，在此之下，狂狷自然都是不及，然而這樣的過與不及，便不是《論語》文義。

<p>「不驕矣，而未能泰者有之」，南軒真做工夫人，方解為此語。若只在不驕上用功，則且流入巽悞拘惹去。不驕是遏欲之效，泰是存理之效。須先在存理邊致功，教篤實光輝，而於私欲起時加以克治，則不驕也而實能泰，泰矣而抑又不驕也。和同、周比俱然。亦有泰而或失之驕者。(頁 403。)</p>	<p>南軒張氏：「泰者心廣而體胖，驕者志盈而氣盛也。驕則何由泰？泰奚驕之？有然而能不驕矣而未之，泰者亦有之。蓋雖能制其私而涵養，未至未免乎拘迫者也。」(論語集註大全，卷 13，頁 33b。)</p>	
<p>「思不出其位」，只如集註自當。看聖賢言句，卻須還他本色，無事攀緣求妙。此處原是說思，與先儒所言「主一為存心之功」不同。黃勉齋早已鶻突，云「當食則思食，當寢則思寢」，直不成義理。使人終日之間言行居止，截分千百段，立之疆界，則無論氣脈閒斷，不成規模，且待事至而後思，則思之力亦不給矣。(頁 415。)</p>	<p>勉齋黃氏曰：「位，身所處之地也。為君則思君道，為臣則思臣道，此位也。當食則思食，當寢則思寢，此亦位也。越所處而思則為出其位矣。」(論語集註大全，卷 14，頁 39b。)</p>	
<p>知此，則唯南軒「時、地」之說為得之。然所謂地者，亦自有分地者而言也。所謂時者，亦自時有所任而言也。出位以思，則適以弛時、地中之當思者耳。若為君而不思臣道，則何以知人而任之？為臣而不思君道，則何以引君當道而格其非？(頁 415。)</p>	<p>南軒張氏曰：「位非獨職位，大而君臣父子，微而一事一物，當其時與其地，所思止而不越皆不出其位也，非有主於中其能然乎？」(論語集註大全，卷 14，頁 39b。)</p>	
<p>「過」字，唯朱子引易小</p>	<p>雙峰饒氏曰：「過其行與</p>	

<p>過象傳之言為當。雙峰、厚齋乃謂欲使行過其言，因而有「說七分而行十分」之鄙論。使然，則「善言德行」者之行為倍難，而期期艾艾之夫，苟欲自過其言，亦甚易矣。雙峰錯處，只煞將中庸、過、不及，作一塊疑團，遂爾周章遮避。(頁 416。)</p>	<p>恥其言對，謂行當過於其言，如云說七分而行十分相似。」 厚齋馮氏曰：「恥之者，恐其言之浮於行也。過之者，欲其行之浮於言也。」(論語集註大全，卷 14，頁 40a。)</p>	
<p>慶源云「因時卷舒，與道消息」，所謂「唯深也，故能通天下之志」；又云「濟世之用，其出無窮」，所謂「唯幾也，故能成天下之務」。只此是實見得聖人難處。雙峰但言知，新安但言心，俱未達聖意。知出處之不可偏，是見處自然見得大；心不能忘世而不隱，也是索性做去；聖人不以此二者為難也。(頁 422。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「若聖人之出處，因時卷舒，與道消息，而憂世之心，終不能已。」 雙峰饒氏曰：「聖人之道有出有處，便如天地有陰有陽。」 新安陳氏曰：「聖人之心不能一日忘天下，亦如天地之心不能一日忘萬物。」(論語集註大全，卷 14，頁 54a。)</p>	
<p>雙峰云「德與道不同」，一語甚是斬截。顧下文云云，又不足以發明其意。集註云「義理之得於己者」七字，包括周至。雙峰似於「得於己」上，添一既字，如云「義理之行焉而既有得者」。慶源亦坐此誤，故曰「不徒以知為尚，要在實有諸己」。使然，則當云「有德者鮮」，不當云「知」，以有則未有不知者也。(頁 428。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「夫子不曰知道而曰知德，何也？德與道不同。知在行先曰知道，知在行後則曰知德。知在行先，則道未為我有，猶未親切。知在行後，則此道實為我有而知之也。深既知得這裏面滋味，則外面世味，自不足以奪之。」 慶源輔氏曰：「聖門之學，不以徒知為尚，要在實有諸己。」 (論語集註大全，卷 15，頁 7a。)</p>	

<p>雙峰云「篤自篤，敬自敬」，得之。然以「凡事詳審不輕發」為篤，則又慎也，非篤也。慎亦敬之屬也。(頁 432。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「凡事詳審不輕發，是篤底意思。戒謹恐懼，惟恐失之，是敬底意思。篤自篤，敬自敬。」(論語集註大全，卷 15，頁 9a。)</p>	
<p>胡氏謂「有志之士，慷慨就死；成德之人，從容就死也」，此亦不可執。時當其不得從容，則仁人亦須索性著。若時合從容，志士亦豈必決裂哉？劉越石、顏清臣，皆志士也，到死時卻儘暇豫不迫。夫子直於此處看得志士、仁人合一，不當更為分別。(頁 435。)</p>	<p>胡氏曰：「當死而死於理，為是於心始安，故謂之成仁，然必曰志士仁人者，有志之士，慷慨就死，成德之人，從容就死也。」(論語集註大全，卷 15，頁 13b。)</p>	
<p>「君子創業垂統，為可繼也。」可繼者，必有待於繼之者。「若夫成功，則天也」，而何能為之慮哉？雙峰不審，而曰「慮不及千百年之遠，則患在旦夕之近矣」。一人一事而慮及千百年，則夫子當藏書於秦火不及之地矣。況凡人之慮，只為算計到底，故利謀深而私意惑。(頁 437。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「蘇氏只說得地之遠近，欠說時之遠近。若云慮不及千百年之遠，則患在旦夕之近矣，意方足。」(論語集註大全，卷 15，頁 23a。)</p>	
<p>新安陳氏謂此章本無「敬以直內」意，夫子因君子制事而贊之，故但云然。乃制事，因乎事者也。事無分於常變，無分於緩急，猝然當前以待君子之制，如何安頓得者四段精密貫通？唯其為君子也，而後能然，故曰「君</p>	<p>新安陳氏曰：「此章本無敬以直內意，程子又推本言之。」(論語集註大全，卷 15，頁 27a。)</p>	

<p>子哉」。然則開口說一「君子」，便有一「敬以直內」在裏許，特新安不察耳。 (頁 438。)</p>		
<p>朱子說「道體無為」，是統論道；張子言性，則似以在人者言之。所以雙峰云「此『道』字是就自家心上說，不是說道體」，與朱子之言相背。以實思之，道體亦何嘗不待人弘也！(頁 439。)</p> <p>雙峰煞認性作道，遂云「四端甚微，擴而充之，則不可勝用」。夫惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，皆心也。人之有是四端，則其所以能弘道者也。若以擴充為弘，則是心弘心而人弘人矣。如其不然，而以四端為道，則夫仁義禮智者，德也；即其在性，亦所性之德也。(頁 440)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「此道字是就自家心上說，若就道體上說，則道自際天蟠地，何待人弘？又曰四端甚微，擴而充之則不可勝用，此之謂人能弘道。」(論語集註大全，卷 15，頁 35b。)</p>	
<p>「未見蹈仁而死」，與「殺身成仁」義不雙立，問者自是好個問頭。看聖人文字，須如此較量，方見敦化、川流之妙。惜乎潛室之不給於答，而為之強詞也。(頁 444。)</p>	<p>問：「夫子言，吾未見蹈仁而死者也，後又言志士仁人，有殺身以成仁者。」潛室陳氏曰：「蹈仁有益無害，人何憚而不為？此勉人為善之語，若到殺身成仁處，是時不管利害，但求一箇是而已，學者患不蹈仁爾。蹈仁則心無計較之私，若義所當死而死，雖比干不害為正命。」(論語集註大全，卷 15，頁 41a。)</p>	

<p>乃夫子於此，分任其過於血氣者，以氣本可與為善，而隨血盛衰，不自持權，見累於血以為之役，氣亦不得而辭其過也。氣能聽志，而血不能聽志。心之不戒者，聽命於氣，而抑聽命於血。雙峰「心是魂、魄之合」一語，極有理會。唯其兩合於陽魂、陰魄，是以亦聽命於血。(頁 455。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「魂者氣之靈，魄者血之靈，心是魂魄之合。氣屬天，血屬地，心屬人。人者天地之心，心是血氣之主。能持其志，則血氣皆聽命於心，不能持其志，則心反聽命於血氣。」(論語集註大全，卷 16，頁 16a。)</p>	
<p>知命有知命之功，畏命有畏命之事。新安以格致、誠正分配之，精矣。既知天命以後，尚須有事於畏。(頁 456。)</p>	<p>新安陳氏曰：「欲知天命者，可不格物以致其知？欲畏天命者，可不誠意以正其心哉？」(論語集註大全，卷 16，頁 17b。)</p>	<p>天命不是一認知的對象，而是吾人道德生命的立基點。</p>
<p>新安云「性寓於氣質之中」，不得已而姑如此言之可也；及云「非氣質則性安所寓」，則舛甚矣。在天謂之理，在天之授人物也謂之命，在人受之於氣質也謂之性。若非質，則直未有性，何論有寓無寓？若此理之日流行於兩間，雖無人亦不憂其無所寓也。若氣，則雖不待人物之生，原自充塞，何處得箇非氣來？即至於人之死也，而焜蒿悽愴、昭明於上者，亦氣也。且言「寓」，則性在氣質中，若人之寓於館舍。今可言氣質中之性，以別性於天，實不可言性在氣質中也。(頁 471。)</p>	<p>新安陳氏曰：「人有此形則有此心，有此心則稟受此理。性者心中所稟受之理也，纔說性字，則已寓於氣質中矣，非氣質則性安所寓乎？」(論語集註大全，卷 17，頁 6a。)</p>	

<p>雙峰「剛體勇用」之說，殊不分曉。凡言體用，初非二致。(頁 473。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「剛屬質，體也。勇屬氣，用也。」(論語集註大全，卷 17，頁 17b。)</p>	
<p>馮厚齋求其說而不得，乃以諸侯大夫之僭為無序之實。此既與程子盜賊之說顯相矛盾。僭竊者，充類至義之盡，而始與盜賊等。豈盜賊之賢於僭竊者哉？(頁 475。)</p>	<p>厚齋馮氏曰：「是時禮樂廢壞，皆僭竊其文而不知其本。諸侯僭天子，大夫僭諸侯，則無序矣。」(論語集註大全，卷 17，頁 22b。)</p>	
<p>慶源於此作兩種解，要皆無實。一云：「學者體察之意常少，徒得其言而不得其所以言。」使然，則是夫子故為此憤激之詞矣。苟夫子為此憤激之詞，而子貢且云「小子何述」，是何其一堂之上，先生悻悻而弟子煩瀆耶？此說之最陋者也。一云：「天理流行之實，凡動靜語默皆是，初不待言而著。學者惟不察乎此，而但以言語觀聖人，是以徒得其言而不得其所以言。」夫繇言而知其所以言，與不繇言而知其所以言，是孰難而孰易？學者且不能於言而知其所以言，乃欲使於動靜語默得之，不愈增其茫昧乎(頁 477。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「此亦有兩意，一是天理流行之實，凡動靜語默，皆是初不待言而著，學者惟不察乎此，而但以言語觀聖人，是以徒得其言而不得其所以言，故夫子發此以警之。一是以言而教人，固聖人之本心因言以進道，亦學者之當務，但學者心羸，氣暴其於聖人之言領畧之意常多，體察之意常少，是以徒得其言而不得其所以言，故夫子發此以警之。」(論語集註大全，卷 17，頁 31a。)</p>	
<p>雙峰言「靜坐時須主敬」，大有功於聖學。當知靜坐無敬字，不如博弈。抑謂無事不可兜攬事做，讀書窮理不可煎迫而</p>	<p>雙峰饒氏曰：「靜坐時須主敬，即是心有所用。若不主敬，亦靜坐不得。心是活底物，若無所用，則放僻邪侈無不為</p>	<p>敬貫動靜。</p>

<p>失涵泳，故有靜坐時，則以主敬工夫當之。若謂主敬工夫，須靜坐方做得，但靜坐而他無所用心，以便主敬，則又僻矣。(頁 481。)</p>	<p>己。聖人說難矣哉。所該甚廣。」(論語集註大全，卷 17，頁 41b。)</p>	
<p>慶源云「既幸其或止，而又慮其殆」，則似謂孔子若從政，則有仕路風波之憂。如此下語，恐非接輿之意。接輿一流人，直是意致高遠，亦不甚把禍福做件事在心裏，特其憤世嫉邪，不耐與此曹為伍爾。(頁 482。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「觀接輿之言，既比之以鳳而又疑其衰，既幸其或止而又慮其殆，語意殷勤諄復，是誠知尊聖人者矣。」(論語集註大全，卷 18，頁 10a。)</p>	
<p>集註「則心不外馳而所存自熟」，是兩截語，勉齋、潛室俱作一句讀下，其誤不小。(頁 489。)</p>	<p>勉齋黃氏曰：「學問思辨之事而自有得，夫操存涵養之效，所以謂仁在其中矣。」 潛室陳氏曰：「心存則仁便存心，便喚做仁固不可，但離了心外，更何處求仁？」(論語集註大全，卷 19，頁 7b。)</p>	
<p>為不學者言，則不問其仕之優不優，固不可不學也。當云「學而優方仕」，不當云「仕而優則學」。為不仕無義者言，則亦當以分義責之，非徒以學優之故，須急售其所學也。或問「各有所指」，慶源分已仕、未仕說，自與集註「當事自盡」之說恰合，餘說俱不足取。(頁 496。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「仕而優則學，為已仕者言也，謂仕有餘力則不可以不學，不學則無知新之益以資其仕。學而優則仕，為未仕者言也，謂學有餘力則不可以不仕，不仕則無行道之功以驗其學，是終始事。」(論語集註大全，卷 19，頁 20a。)</p>	
<p>小註云「理之在事而無過不及之地也」，乃自己用</p>	<p>朱子曰：「時中云者，理之在事而無過不及之地</p>	

<p>中後見得恰好如此，非天下事理本有此三條路，一過、一中、一不及，卻撇下兩頭，拿住中間做之謂。中者，天之德也，天德那有不周徧處！無過者，消鎔著世之所謂過而皆無之也。無不及者，本皆至極，自無不及也。(頁 497。)</p>	<p>也。」(論語集註大全，卷 20，頁 1b。)</p>	
<p>雲峰分「心之德」、「心之制」為體，「愛之理」、「事之宜」為用，如此讀先賢文字，只在他光影邊占度，何曾得見古人見地來！朱子為仁義下此四語，是筈心出血句，亦是籠罩乾坤句，亙古今之所未喻，與彼說出，卻以體用發付去，鹵莽可恨！(頁 503。)</p>	<p>雲峰胡氏曰：「心之德是體，愛之理是用，心之制是體，事之宜是用。孟子所言仁義，是包體用而言，論語所謂為仁是以仁之用言。」(孟子集註大全，卷 1，頁 2b。)</p>	<p>王船山反對將體用分開說。</p>
<p>覺軒以「而已矣」與「何必」之辭為斬釘截鐵，大不解孟子語意。人君之當行仁義，自是體上天命我作君師之心，而盡君道以為民父母，是切身第一當脩之天職，如何說得「亦有」利，則世主嗜殺人而胥及溺之病根，生死關頭，切須痛戒，如何但云「何必」？(頁 504。)</p>	<p>覺軒蔡氏曰：「學者細玩而已矣與何必之辭，見孟子語意，嚴厲斬釘截鐵，斷斷然只說仁義更不向利上去，若董子正其誼不謀其利，明其道不計其功，意亦得其傳者歟？」(孟子集註大全，卷 1，頁 6a。)</p>	<p>義利之辨須當分得清楚，之間的界限不得混淆。</p>
<p>嗜殺人，自在人欲之外。蓋謂之曰「人欲」，則猶為人之所欲也，如口嗜芻豢，自異於鳥獸之嗜薦草。「愛之欲其生，惡之欲其死」，猶人欲也；若</p>	<p>新安陳氏曰：「孟子一書以遏人欲存天理為主，何必曰利，遏人欲也，亦有仁義存天理也，自此以後，鮮有不可以此六字該貫章旨者。」(孟</p>	

<p>興兵構怨之君，非所惡而亦欲殺之，直是虎狼之欲、蛇蝎之欲。此唯亂世多有之，好戰樂殺以快其凶性，乃天地不祥之氣，不可以人理論。此種人便聲色貨利上不深，也是獸心用事。推而極之，如包拯、海瑞之類，任他清直自銜，終為名教之罪人，以其所嗜者在毛擊也。陳新安以過人欲說此一章，牽合，大謬。(頁 507。)</p>	<p>子集註大全，卷 1，頁 7b。)</p>	
<p>「遠庖廚」即是仁術。古之君子制此法，以使後之君子得以全其不忍之心。集註說「預養是心」，說「廣為仁之術」，則已含胡生枝節，所以啟慶源「不必屑屑然以其所不見而易其所見」之妄論。(頁 511。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「古之君子知學問者，必遠其庖廚，乃所以預養是不忍之心，不使之見其生聞其聲，以推廣其為仁之術，不必屑屑然以其所不見而易其所見也。」(孟子集註大全，卷 1，頁 30a。)</p>	
<p>若西山竟以宣王為不善推，則顯與孟子本旨相背。(頁 514。)</p>	<p>西山真氏曰：「由親以及民，由民以及物，此古人之善推也。能及物而不能及民，此宣王之不善推也。」(孟子集註大全，卷 1，頁 35a。)</p>	<p>擴充良知即是良能，在此不能說善不善。</p>
<p>慶源說「小者自當事大，此坤之所以承乾」，說得太顛預著。(頁 517。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「天者理而已矣，即程子所謂夫天尊言之即道也，以道理言，則大者自當字小，此天之所以覆地也。小者自當事大，此坤之所以承乾也。」(孟子集註大全，卷 2，頁 9a。)</p>	
<p>於「好貨、好色，與百姓同之」上體認出「克己</p>	<p>慶源輔氏曰：「欲使學者因其言以反諸身至，誠</p>	

<p>復禮』之端」，朱子於此，指示學者入處，甚為深切著明。慶源乃云「體察於所謂毫髮之際，然後力求所以循天理」，則仍未得其端也。（頁 518。）</p>	<p>體察於所謂毫髮之際，然後力求所以循夫理而克其欲耳。」（孟子集註大全，卷 2，頁 23b。）</p>	
<p>有所用則必有所舍，而禍成於殺，至於妄殺而國乃亡。新安乃云「因用舍而及刑殺，亦是孟子敷演以明其意」，何其疎陋而不思也！（頁 522）</p>	<p>新安陳氏曰：「因用舍而及刑殺，亦是孟子敷演以明其意。不才者舍之，有罪而甚焉者殺之也。」（孟子集註大全，卷 2，頁 27b。）</p>	
<p>雙峰以「天之未喪斯文」與「不遇魯侯，天也」分聖賢優劣，乃向石田中求罅隙。孔子是臨生死關頭說底，孟子在遇合上說底，原有分別。魯侯之不來見，豈遂如匡人之不遲乎？（頁 525。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「孔子有兩說道之將行也與命也，道之將廢也與命也，與孟子此章一同，皆取必於天。天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何，這是取必於已言天。既欲喪斯文，必不使我得與於斯文，天既使我得與於斯文，則是天必不喪斯文。」（孟子集註大全，卷 2，頁 43b。）</p>	
<p>慶源云：「子路是範我馳驅而不遇王者，故不獲禽；管仲則詭遇以逢桓公之為，故得禽多耳。」說管仲處是，說子路處則非。子路若得君專而行政久，亦豈遂足以成伊、傅之業哉？（頁 526。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「集註之意蓋謂子路是範我馳驅而不遇王者，故不獲。管仲則詭遇以逢桓公之為，故得禽多耳。」（孟子集註大全，卷 3，頁 3a。）</p>	
<p>陵陽李氏因集註「道明德立」語生先後見，謂道明而後德立，必先知言而後養氣。此種語，說得似有</p>	<p>陵陽李氏曰：「明則不疑，立則不懼，然未有不明而能立者，故知言養氣雖二事並進，而其</p>	

<p>逕路，而於聖學之津涘，則杳未有見。(頁 527。)</p>	<p>序必以知言為先，孔子不惑則自不動矣。」(孟子集註大全，卷 3，頁 7b。)</p>	
<p>慶源云「曾子之自反，以縮不縮為勇怯」一語，大失本旨。自反雖是處世一樞機，然曾子之言大勇，與孟子之引此，則意在縮，而不在自反。縮者，集義也。唯其縮，乃能生浩然之氣而塞兩閒。若不縮，則固為欺人負理之事，雖自反而怯，亦何救哉！(頁 528。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「論舍之氣象，雖大略有似於曾子，然舍之所守不過是一身之血氣，固未嘗反之於心，以自顧其直與不直也。其視曾子之自反，以縮不縮為勇怯，則其所守之要，非舍之所能知所可比也。反身謂自反，循理謂直。」(孟子集註大全，卷 3，頁 12b。)</p>	
<p>潛室不察，倒著本文，將「暴其氣」作氣暴說。不知此所謂氣，乃以擔當霸王之業而無懼者，非但聲音笑貌之節，則亦何有發得暴之憂邪？一字之顛倒，滿盤皆錯。(頁 533。)</p>	<p>潛室陳氏曰：「集註調致養其氣即無暴，氣發得暴失養故也，必言致者見養氣之難，須以集義為本，又無正忘助長之弊，方為能致養也。」(孟子集註大全，卷 3，頁 15a。)</p>	
<p>集註「敬」字，與「主敬」「敬」字別。敬者，謹持之謂爾。使如雲峰所引易「敬以直內」以釋此，則當云守其志以敬，不當但云敬。守志只是道做骨子，不消添入敬來。且敬之為德，乃靜時存養，無把持中以此為依據。有志則有可持，故知其所持在道而不在敬。(頁 534。)</p>	<p>雲峰胡氏曰：「集註於持志調守其志，可也。必曰敬守其志，添入一敬字，最有意。蓋孟子養氣之功在集義，而所以集義者在敬。」(孟子集註大全，卷 3，頁 15a。)</p>	<p>敬之為工夫，乃是有天道做為超越的根據，不然敬便會淪為一空頭的工夫而無道德實義。</p>
<p>小註「父當慈、子當孝」云云，只是道，不是義；又云「道義是公共無形影</p>	<p>朱子曰：「道義別而言，則道是物我公共自然之理，義即吾心之能斷制</p>	

<p>的物事」，尤謬。義亦云公共，則義外矣。此門人記錄失實，必非朱子之語。朱子固曰「道是物我公共自然之理，義則吾心之能斷制者」，何等分明！（頁 538。）</p>	<p>者，所用以處此理者也。」 朱子曰：「父當慈，子當孝，君當仁，臣當敬，此義也，所以孝慈，所以仁敬，則道也，故後面只說集義。」 朱子曰：「道義是公共無形影底物事，氣是自家身上底，自家若無這氣，則道義自道義，氣自氣，如何助得他？」 （孟子集註大全，卷 3，頁 23b。）</p>	
<p>雙峰云「斯，猶即也」。若下得「即」字，便不當下「斯」字。「即」字雖疾速，然有彼此相躡之意。（頁 550。）</p>	<p>雙峰饒氏曰：「斯，猶即也。聖人之心，無物欲之蔽，纔有不忍人之心，即有不忍人之政，不待充廣而後能也。」 （孟子集註大全，卷 3，頁 48b。）</p>	
<p>雲峰云「稍涉安排商量，便非本心」，則尤陷溺異端而大違聖教矣。（頁 551。）</p>	<p>雲峰胡氏曰：「若既見之後，稍涉安排商略，便非本心矣。」（孟子集註大全，卷 3，頁 50b。）</p>	
<p>「矢人豈不仁於函人」一章，唯雙峰為得之。慶源、西山只在心上說，卻不顧下文「不仁不智」一段，亦且不顧矢函，巫匠兩喻。（頁 556。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「五性皆人心之德，而仁則周貫乎四者之中，故為本心全體之德。」 西山真氏曰：「仁智二者常相須焉，不仁斯不智矣。」 雙峰饒氏曰：「因恥辱而勉於仁，言不能行仁，則既無尊爵之可貴，又無安宅之可居。」 （孟子集註大全，卷 3，頁 59a。）</p>	

<p>聞召則赴，自是臣禮，豈遂為僕妾之敬，如南軒之所云？又豈但為敬之以貌，如慶源之所云者？唯當戰國時，上無適主，下無適臣，士之仕者，恆舍其父母之國而他游，故有此客卿之禮，與本國之臣不同，亦仕局之一變也。（頁 558。）</p>	<p>南軒張氏曰：「初不可召而後為卿於齊，何也？王始不能如湯之於伊尹猶望共感悟於終也，賢者伸縮變化，皆有深意存焉。」 慶源輔氏曰：「世衰道微，君不知下賢，惟知恃勢以驕賢者，下不知自重，惟知自屈以諂。」（孟子集註大全，卷 4，頁 8b。）</p>	
<p>集註云「又有難顯言者」，慶源云「顯言之則訐揚齊王之失」，此固然矣。（頁 563。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「孟子有難顯言者。顯言之則訐揚齊王之失，而有戾於我固所願之仁。」（孟子集註大全，卷 4，頁 23a。）</p>	
<p>粗疎就文字看，則有道之天似以理言，無道之天似以勢言，實則不然。既皆曰「役」，則皆勢矣。集註云「理勢之當然」，勢之當然者，又豈非理哉！所以慶源、雙峰從理勢上歸到理去，已極分明。（頁 599。） 雙峰以勢屬之氣，其說亦可通。然既云天，則更不可析氣而別言之。天者，所以張主綱維是氣者也。理以治氣，氣所受成，斯謂之天。理與氣元不可分作兩截。（頁 600。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「天下有道，則以德為大小，無道則以力為強弱，二者皆理勢之所當然也。順其理勢則存，逆其理勢則亡，必然之理也。」 雙峰饒氏曰：「蓋天下有理有氣，就事上說氣便是勢，纔到勢之當然處，便非人之所能為，即是天了。」（孟子集註大全，卷 7，頁 16a。）</p>	
<p>雙峰說：「曾皙不私其口腹之奉，常有及物之心，這便是好底意思，曾子便能承順他。」此言害道不小。子之事親，若在飲食</p>	<p>雙峰饒氏曰：「曾子養志是承順他好底意思，曾皙不私其口體之奉，常有及物之心，這便是好底意思，曾子便能承順</p>	

<p>居處之際較量著孰得孰失，得則順之，失則逆之，即此便是不孝之尤。（頁 608。）</p>	<p>他。」（孟子集註大全，卷 7，頁 39b。）</p>	
<p>新安云「一飲一食之間，尚承親志如此，況其立身行己之間乎」，只此極得曾子之心。（頁 609。）</p>	<p>新安陳氏曰：「一飲食間尚體承親志如此，則立身行己間。所謂身也者，親之枝也，行父母之遺體，敢不敬乎？其能謹守此身以承親志，不言可知矣。」（孟子集註大全，卷 7，頁 40a。）</p>	
<p>雲峰云「為泛然之眾人而言」，則又太屈抑之矣。（頁 611。）</p>	<p>雲峰胡氏曰：「通上章兩人字，為泛然之眾人而言也，與大學正心脩身兩章之人字不異。」（孟子集註大全，卷 7，頁 43b。）</p>	
<p>諸說唯西山說見大意。劈頭仁、義二條，即是教為仁義者一依據緊要事，故五「實」字一般元無差異。雲峰橫生異同，將前二「實」字作人本心說，便不得立言之旨。（頁 613。）</p>	<p>西山真氏曰：「仁義之道大矣，而其切實處只在事親從兄。」（孟子集註大全，卷 7，頁 47a。） 雲峰胡氏曰：「前兩實字是就人本心上說，下三實字是就工夫上說。」（孟子集註大全，卷 7，頁 50b。）</p>	
<p>孟子說「知斯二者弗去」，只是一套話，說教詳盡，何嘗分為兩扇，如賢二枚相似！慶源云「知既明，則自然弗去」，較之蔡說，自免於邪。（頁 613。）</p>	<p>蔡氏曰：「既曰知斯二者又曰弗去者，易曰貞固足以幹事。」（孟子集註大全，卷 7，頁 48b。） 慶源輔氏曰：「知既明，則自然弗去。」（孟子集註大全，卷 7，頁 49a。）</p>	
<p>新安「此心此理」之說，自象山來。象山於此見得疎淺，故其論入於佛。（頁 618。）</p>	<p>新安陳氏曰：「先後以時言，遠近以地言，道之同以此心此理言。」（孟子集註大全，卷 8，頁</p>	

	2b。)	
潛室套著說「天下無不是底君」，則於理一分殊之旨全不分明。其流弊則為庸臣逢君者之嚆矢；其根原差錯則與墨氏二本同矣。(頁 621。)	潛室陳氏曰：「孟子此語是說大都報應如此，若忠臣孝子不當以此自處，當知天下無不是底君父。」(孟子集註大全，卷 8，頁 6a。)	
孟子「道性善」，則固以善為赤子之心可知。「心統性情」，赤子便有性而未有情，只性之善者便是，若知啼知笑，則已移入情矣。雙峰之說，正告子「食色性也」之邪說。(頁 626)	雙峰饒氏曰：「赤子如飢要乳便是欲，但飢便啼喜便笑皆是真情，全無巧偽，大人只是守此純一無偽之心而充廣之，所謂蒙以養正聖功也。」(孟子集註大全，卷 8，頁 14a。)	
西山云：「人物均有一心，人能存，物不能存。」此語鹵莽，害道不小。自古聖賢，喫緊在此處分別。孟子明白決斷說一箇「異」字，西山卻將一「均」字換了。「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」，告子猶能知其不然，而西山卻滅裂此心，教同牛犬蛇蝎去，悲哉！(頁 630。)	西山真氏曰：「人與物相去亦遠矣，而孟子以為幾希者，蓋人物均有一心，然人能存而物不能存，所不同者惟此而已。人類之中有凡民者，亦有是心而不能存，無異於禽獸矣。惟君子能存之，所以異於物也。」(孟子集註大全，卷 8，頁 23a。)	
程子所云「此章專為智而發」一句，極難看。雲峰孟浪聽得，便與勉強穿合，云「本欲言智而先言性，智，五性之一也」。但作此見解，則上面「天下之言性也」一句作何安頓？(頁 637。)	雲峰胡氏曰：「孟子本欲言智，而必先言性者，智，五性之一也，言智而先言性，猶言水而先言水之原也。」(孟子集註大全，卷 8，頁 37b。)	
「已然之迹」，謂可見之徵也。潛室云「善惡皆已然之迹」一句，足折羣	潛室陳氏曰：「善惡皆已然之跡，但順者為本則善者其初也，惡者非其	

<p>疑。(頁 639。)</p>	<p>初也。水無有不下者，水之本也，若夫搏之使過顛，激之使在山，豈其本也哉？」(孟子集註大全，卷 8，頁 37a。)</p>	
<p>慶源喜怒應感之說，猶水上打毬，了無泊處，蓋亦不足為有無矣。(頁 641。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「中者天下之大本也，然不能不感於物，故隨感而應。有可喜之事感則喜心便應，有可怒之事感則怒心便應。如進則便須救民，退則便須修己，皆吾大本中自然之理。」(孟子集註大全，卷 8，頁 45a。)</p>	
<p>慶源「遠而去，近而不去」之釋，兩「而」字下得不分明。此是通論聖人處。未仕之前，就之為近，不就為遠；既仕之後，義不可留則去，道有可行則不去。倘作一串說，則不特孟子為敷衍駢贅之句，且既已遠矣，蓋未嘗來，而何得言去？方其近也，且自立於可去、可不去之勢，而亦何得遂定其不去邪？(頁 647。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「或遠而去，或近而不去，所遭之時不同，而在潔其身則同。」(孟子集註大全，卷 9，頁 27b。)</p>	
<p>新安錯看「得之不得曰有命」，將不得亦作命說。不知「命」字自與「理」「數」字不同，言命，則必天有以命之矣。(頁 648。)</p>	<p>新安陳氏曰：「命之得，非所計也。進退以禮義，而不得亦命也。」(孟子集註大全，卷 9，頁 30b。)</p>	
<p>東陽云「此章『聖』字與『大而化之』之聖不同」，非也。如伯夷求仁得仁而無怨，伊尹處畎</p>	<p>東陽許氏：「此章聖字言夷惠伊尹處是以地言，與大而化之之聖不同，只是清任和到極處，故</p>	

<p>樂堯、舜之道，幡然一改而伐夏救民，此豈更有未化者哉！「大而化」之化，與中庸之言「變則化」者，固有在己、在物之分。然於己未化，則必不能化物，而不能化物者，亦即己之未化也。如夷、惠之流風，興起百世之下，伊尹格正太甲，俾其處仁遷義，則既於物而見其化矣，是豈其居之為德者猶有所絀礙，而不能達於變通者乎？（頁 652。）</p>	<p>謂之聖。」（孟子集註大全，卷 10，頁 5a。）</p>	
<p>潛室以「權度」言「義內」，亦未嘗知義也。若專在權度上見義，則權度者因物之有長短輕重而立，豈非外乎！（頁 668。）</p>	<p>潛室陳氏曰：「此理之權度未嘗不在吾心。」（孟子集註大全，卷 11，頁 13b。）</p>	
<p>慶源說「喜怒哀樂未發，何嘗不善，發而中節，亦何往而不善」，語極有疵。喜怒哀樂未發，則更了無端倪，亦何善之有哉！中節而後善，則不中節者固不善矣，其善者則節也，而非喜怒哀樂也。學者須識得此心有箇節在，不因喜怒哀樂而始有，則性、情之分迥然矣。若昏然不察，直將惻隱、羞惡、恭敬、是非與喜怒哀樂作一箇看，此處不分明，更有甚性來！（頁 673。）</p>	<p>慶源輔氏曰：「喜怒哀樂未發何嘗不善，發而中節，亦何往而不善？」（孟子集註大全，卷 11，頁 15b。）</p>	
<p>孟子言「夜氣」，原為放失其心者說。雲峰言「聖人無放心，故無夜氣」，</p>	<p>雲峰胡氏曰：「聖人志氣常清明，無放心故無夜氣。」（孟子集註大全，</p>	

<p>非無夜氣也，氣之足以存其仁義之心者，通乎晝夜而若一也。聖人當體無非天者，昭事不違，一動一靜皆性命之所通。(頁 681。)</p>	<p>卷 11，頁 33b。)</p>	
<p>說此書者，其大病在抹下「仁義」二字，單說箇靈明底物事。集註已未免墮在，北溪更添上一段描畫，寫得怱怱惚惚，似水銀珠子樣，算來卻是甚行貨！大概釋氏之說恰是如此。看他七處徵心，「不在內，不在外」之語，正北溪所謂「忽在此，忽在彼」也。看他說「如我按指，海印發光，汝但起心，塵勞先起」，正北溪所謂「亡不是無，只是走作逐物去」也。(頁 689。)</p>	<p>北溪陳氏曰：「忽然出，忽然入，無有定時。忽在此，忽在彼，亦無定處。操之便存在此，捨之便亡失了。」(孟子集註大全，卷 11，頁 31b。)</p>	
<p>雙峰承二賢之後，而能直領孟子之意，以折羣疑，其以正人心、闢邪說於毫釐之差者，功亦烈矣。唯知此，則知所放所求之心，仁也；而求放心者，則以此靈明之心而求之也。仁為人心，故即與靈明之心為體；而既放以後，則仁去而靈明之心固存，則以此靈明之心而求吾所性之仁心。以本體言，雖不可竟析之為二心，以效用言，則亦不可概之為一心也。(頁 691。)</p>	<p>雙峰饒氏曰：「若把求放心做收攝精神，不令昏放，則只說從知覺上去，恐與仁人心也不相接了。」(孟子集註大全，卷 11，頁 45a。)</p>	
<p>仁之勝不仁，新安看得自好。朱子有正勝邪、天理</p>	<p>新安陳氏曰：「深味亦終必亡而已矣。」(孟子集</p>	

<p>勝人欲兩段解：其言正勝邪者，即新安之說；其言天理勝人欲者，推本正所以勝邪之理爾。(頁 706。)</p>	<p>註大全，卷 11，頁 55a。)</p>	
<p>雲峰從規矩上看得與「離婁」章義同，自合。觀兩個「必」字，有無所遷就苟簡之義。規矩與志毅一意：毅是用力極至處，規矩是用法極密處。(頁 707)</p>	<p>雲峰胡氏曰：「此章與離婁篇首章相似，彼謂治天下不可無法，此謂師之教弟子之學皆不可無法。」(孟子集註大全，卷 11，頁 56b。)</p>	
<p>「堯、舜之道，孝弟而已矣」，孟子此言固有嫌於徑疾者，是以朱子須與分割，以此為對不孝不弟者之言。陳氏以「率性」為脈絡，慶源加以「充量」之說，此義乃密。(頁 707。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「堯舜不過率是性而充其量，非有所增益於性分外也。」(孟子集註大全，卷 12，頁 5a。)</p>	
<p>新安云「交兵不過殺人，言利則必蠱害人心」，此語說得好看，而於理則大悖。(頁 710。)</p>	<p>新安陳氏曰：「交兵不過殺人身耳，言利則必蠱害人心。」(孟子集註大全，卷 12，頁 11b。)</p>	
<p>華陽以「當道」為工夫，調引之當道，則君志於仁。西山云：「心存於仁，則其行無不合道。」自君之自脩而言，則以志仁為本，不志於仁，便不能當道。(頁 711。)</p>	<p>華陽范氏曰：「君子之事上也引其君於正，小人之事上也引其君於邪。君子引其君於仁義，引其君於愛民，引其君於納諫，引其君於恭儉，引其君於學問，此君子之所以引其君，者志於仁而已矣。」(孟子集註大全，卷 12，頁 24a。)</p> <p>西山真氏曰：「心存於仁則其行無不合道矣。」(孟子集註大全，卷 12，頁 24b。)</p>	
<p>新安以「當道」分貼不爭</p>	<p>新安陳氏曰：「事合理必</p>	

<p>土地，「志仁」分貼不殃民，亦學究科場料耳。孟子曰「徒取諸彼以與此，然且仁者不為」，則固以不以私利故動於為惡為仁也。二句自一串說。(頁 712。)</p>	<p>不爭己所不當有之地，心存仁必不殺人以爭地二句，不特可斷此一事。實臣事君之法也殃民者，仁之反欲慎子導君以仁，不殃民而為不仁也。」(孟子集註大全，卷 12，頁 24b。)</p>	
<p>新安意，以心既是神明，則不當復能具夫眾理；唯其虛而為舍，故可具理。此與老子「當其無，有車、器之用」一種億測無實之說同。(頁 713)</p>	<p>新安陳氏曰：「心者神明之舍，具眾理心之體也，應萬事心之用也。」(孟子集註大全，卷 13，頁 1a。)</p>	
<p>潛室云「渾身是義理流行，何處不順裕」，差為得之。但其云「義理」，未足以盡誠之本體，若云「渾身是天理流行」，斯得之矣。(頁 730。)</p>	<p>潛室陳氏曰：「反諸身者，既是萬理皆實，即渾身是義理流行何，處不順裕？苟於實理無得，即觸處滯礙無往而非逆境，何樂之有？」(孟子集註大全，卷 13，頁 10b。)</p>	
<p>雲峰不歸其罪於機變，而一責之巧，乃以拙為至極。曾不知五經、四書從無一獎拙之語，佛、老之徒始以拙為藏身之妙術。(頁 731。)</p>	<p>雲峰胡氏曰：「為機變之巧此巧字便與恥字相反。恥則守正而有所不為，巧則行險而無所不為。雖其本心未嘗無恥，而彼方自矜其為之之巧，則無所用其恥矣。」(孟子集註大全，卷 13，頁 13a。)</p>	
<p>暴不誅，亂不禁，則民且不保其生；故有所征伐以誅暴禁亂，乃以保衛斯民而奠其生。故兵刃臨頭，而固諒其不得已之心，不怨上之毆之死地也。若霸者之兵，則或以逞欲，或</p>	<p>慶源輔氏曰：「除害去惡之類，雖不免於殺，然其本意則乃欲生之而已，故雖死而不怨殺者。」(孟子集註大全，卷 13，頁 18a。)</p>	

<p>以洩忿，或以取威，故以乘勢，不緣救民而起，安得不歸咎於兵端之自開以致其怨哉？慶源云「雖不免於殺，然其本意，則乃欲生之；不然，只是私意妄作」，得之。(頁 732。)</p>		
<p>顧人性之有仁義，非知性者不足以見其藏也。故新安曰「此蓋指良知、良能之先見而切近者以曉人也」。則繇其親親而知吾性之有仁也，繇其敬長而知吾心之有義也。(頁 735。)</p>	<p>新安陳氏曰：「孩提知愛親敬兄與能愛親敬兄，此蓋指良知良能之先見而切近者以曉人也。」(孟子集註大全，卷 13，頁 22b。)</p>	
<p>慶源「才小道大」之說甚為鹵莽，又云「才出於氣而有限」，則不但誣才，而且以誣氣矣。孟子之言「小有才」，才本不小，有之者小，即是不能盡其才，若才則何病之有！(頁 750。)</p>	<p>慶源輔氏曰：「才出於氣而有限，才本自小，道原於性而無方，道本自大。况曰小有才，則又才之小者也，不顧義理而唯才是逞，則行險僥倖，無所不至。」(孟子集註大全，卷 14，頁 31b。)</p>	



參考文獻

一、古籍

(一) 經部

- 孔安國傳，孔穎達正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1966年。
- 王弼注，孔穎達正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華出版社，2009年。
- 朱熹：《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 胡廣：《四書大全》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 王守仁：《大學古本旁註》（臺北：新文豐出版公司，1985年）
- 周汝登：《四書宗旨》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 許孚遠：《大學述與答問》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 焦竑：《焦氏四書講錄》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 葛寅亮：《四書湖南講》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 張岱：《四書遇》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。
- 王夫之：《讀四書大全說》，北京：中華書局，2009年。
- 焦循：《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。

朱彝尊：《經義考》，臺北：台灣中華書局，1979年。

（二）史部

司馬光：《資治通鑑》，臺北：西南書局，1982年。

李燾：《續資治通鑑長編》，臺北：世界書局，1974年。

馬端臨：《文獻通考》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。

張廷玉：《明史》，臺北：鼎文書局，1991年。

黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。

黃宗羲：《宋元學案》，北京：中華書局，1986年。

徐世昌：《清儒學案》，臺北：世界書局，1979年4。

趙翼：《陔餘叢考》，河北：河北人民出版社，2003年。

趙翼：《二十二史劄記》，臺北：世界書局，1996年。

孔繼芬：《闕里文獻考》，臺北：中國文獻出版社，1966年。

趙爾巽等：《清史稿》，北京：中華書局，1977年。

（三）子部

郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：中華書局，1973年。

王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1977年。

李滌生：《荀子集釋》，臺北：學生書局，1991年。

（四）集部

樓宇烈：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992.12 初版

程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2006年。

張載：《張載集》，北京：中華書局，1983年。

陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。

- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，臺北：學生書局，1998年。
- 許衡：《許衡集》，北京：東方出版社，2007年。
- 曹端：《曹端集》，北京：中華書局，2003年。
- 王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 黎靖德：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 陳淳：《北溪字義》，臺北：世界書局，1959年。
- 陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 楊時：《楊龜山先生全集》，臺北：臺灣學生書局，1974年。
- 楊簡：《慈湖遺書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 曹端：《曹端集》，北京：中華書局，2003年。
- 陳獻章：《陳獻章集》，北京：中華書局，1987年。
- 王畿：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 羅汝芳：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 羅欽順：《困知記》，北京：中華書局，1990年。
- 周汝登：《王門宗旨》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 顧炎武：《原抄本日知錄》，臺北：文史哲出版社，1979年。
- 全祖望：《鮚埼亭集》，臺北：華世出版社，1977年。
- 劉宗周：《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年。
- 王夫之：《船山全書》，湖南：嶽麓書社出版社，1996年。
- 陸世儀：《思辨錄輯要》，臺北：廣文書局，1977年。
- 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1997年。

陳澧：《東塾讀書記》，臺北：商務印書館，1997年。

(五) 其他

陳振孫：《直齋書錄解題》，北京：中華書局，1985年。

晁公武：《郡齋讀書志》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。

紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1989年。

二、研究相關著作

王之春：《船山公年譜》，北京：中華書局，1989年。

王孝魚：《船山學譜》，臺北：廣文書局，1975年。

王興國：《王船山學術思想討論集》，湖南：湖南人民出版社，1984年。

王邦雄：《中國哲學史》，臺北：空中大學，1998年。

方克：《王船山辯證法思想研究》，湖南：湖南人民出版社，1984年。

古清美：《明代理學論文集》，臺北：大安出版社，1990年。

朱建民：《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989年。

牟宗三：《生命的學問》，臺北：三民書局股份有限公司，2007年。

牟宗三：《歷史哲學》，臺北：台灣學生書局，1974年。

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局股份有限公司，2006年。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：台灣學生書局，1990年。

牟宗三：《圓善論》，臺北：台灣學生書局，1996年。

牟宗三：《四因說演講錄》，臺北：鵝湖出版社，1997年。

牟宗三：《現象與物自身》，臺北：台灣學生書局，1990年。

李志林：《氣論與傳統思維方式》，上海：學林出版社，1990年。

- 李紀祥：《明末清初儒學之發展》，臺北：文津出版社，1992。
- 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：臺灣學生書局，1990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。
- 季蒙：《主思的理學——王夫之的四書學思想》，廣東：廣東高等教育出版社，2005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。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局有限公司，1993年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 唐凱麟，張懷承著：《六經責我開生面——王船山倫理思想研究》，湖南：湖南出版社，1992年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，2006年。
- 夏劍欽：《卓越的思想家王夫之》，上海：人民出版社，1987年。
- 夏劍欽：《王夫之研究文集》，河北：教育出版社，1995年。
- 高懷民：《宋元明易學史》，桂林：廣西師範大學出版社，1994年。
- 韋政通編：《中國思想史方法論文集》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，2006年。
- 韋政通：《中國思想史》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，1991年。

- 容肇祖：《明代思想史》，臺北：開明書局，1962年。
- 章啟輝：《鄭世大儒——王夫之》，河北：人民出版社，2001年。
- 陸復初：《王船山沉思錄》，雲南：人民出版社，1991年。
- 張西堂：《王船山學譜》，臺北：臺灣商務印書館，1972年。
- 張立文：《船山哲學》，臺北：七略出版社，2000年。
- 張立文：《正學與開新——王船山哲學思想》，北京，人民出版社，2001年。
- 張君勱：《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 張學智：《明代思想史》，北京：北京大學出版社，2003年。
- 許冠三：《王船山致知論》，香港：中文大學出版社，1981年。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：中國社會科學院出版社，2008年。
- 梁啟超：《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 陶清：《明遺民九大家哲學》，臺北：洪葉文化公司，1997年。
- 陳玉森，陳憲猷：《周易外傳鏡銓》，北京：中華書局，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。
- 陳來：《宋明理學》，上海：華東師範大學，2004。
- 陳榮捷：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 陳遠寧：《中國古代政治觀的批判總結——王船山政治觀研究》，湖南：湖南出

版社，1992年。

陳遠寧：《中國古代易學發展第三個圓圈的終結：船山易學思想研究》，湖南：湖南大學出版社，2002年。

陳遠寧，王興國，黃洪基：《王船山認識論範疇研究》，湖南長沙：湖南人民出版社，1982年。

曾春海：《王船山易學闡微》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1978年。

曾春海：《儒家哲學論集》，臺北：文津出版社，1989年。

曾春海：《易經哲學的宇宙與人生》，臺北：文津出版社，1997年。

曾春海：《朱熹哲學論叢》，臺北：文津出版社有限公司，2001年。

曾昭旭：《王船山哲學》，臺北：遠景出版社，1996年。

馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1998年。

黃明同，呂錫琛：《王船山歷史觀與史論研究》，湖南：人民出版社，1986年。

黃懿梅：《王夫之》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1981年。

嵇文甫：《船山哲學》，上海：開明書店，1936年。

嵇文甫：《王船山史論選評》，北京：中華書局，1962年。

嵇文甫：《王船山學術論叢》，臺北：谷風出版社，1987年。

喬治忠：《中華歷史名人——王夫之》，天津：新蕾出版社，1993年。

楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。

熊十力：《新唯識論》，北京：中華書局，1999年。

熊十力：《原儒》，臺北：明文書局，1988年。

熊十力：《十力語要》，臺北：明文書局，1989年。

- 熊十力：《讀經示要》，臺北：明文書局，1984年。
- 蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，臺北：文津出版社，1990年。
- 鄭潭洲：《王船山傳論》，湖南：人民出版社，1982年。
- 劉志盛，劉萍：《王船山著作叢考》，湖南：人民出版社，1999年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1982年。
- 劉述先：《黃宗羲心學的定位》，臺北：允晨出版社，1986年。
- 劉春健：《王船山學行系年》，鄭州：中州古籍出版社，1984年。
- 劉梁劍：《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》，上海：上海人民出版社，2007年。
- 蔡尚思：《王船山思想體系》，湖南：湖南人民出版社，1985年。
- 鄧克銘：《宋代理概念之開展》，臺北：文津出版社，1993年。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
- 蕭箏父：《船山哲學引論》，江西：人民出版社，1993年。
- 蕭箏父、許蘇民：《王夫之評傳》，南京：南京大學出版社，2002年。
- 蕭箏父主編：《王夫之辯證法思想引論》，湖北：人民出版社，1984年。
- 蕭漢明：《船山易學研究》，北京：華夏出版社，1987年。
- 譚承耕：《船山詩論及創作研究》，湖南：湖南出版社，1992年。
- 羅小凡，王興國主編：《船山學論》，船山學刊社，1993年。
- 羅正鈞：《船山師友記》，湖南：嶽麓書社出版，1982年。
- 羅光：《王船山形而上學思想》，臺北：輔仁大學出版社，1993年。
- 羅光：《中國哲學思想史》，臺北：臺灣學生書局，1981年。
- 嚴壽澂導讀：《船山思問錄》，上海：上海古籍出版社，2000年。

王船山學術研討會：《王船山學術研討會論文集》，臺北：輔仁大學出版社，1993年。

湖南省湖北省哲學社會科學聯合會：《王船山學術討論集》，北京：中華書局，1965年。

三、學位論文

王季香：《王船山格物致知論》，高雄：高雄師範大學中國文學研究所碩士論文，1985年。

李美：《王船山人性論之研究》，桃園：中央大學中國文學系碩士論文，1997年。

李增財：《從讀通鑑論宋論淺窺王船山的思想》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1973年。

杜英賢：《王船山的歷史哲學》，臺北：文化大學哲學研究所碩士論文，1974年。

杜保瑞：《論王船山易學與氣論進路並重的形上學進路》，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，1992年。

周芳敏：《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》，臺北：政治大學中國文學系博士論文，2005年。

林文彬：《船山易學研究》，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1994年。

林海樹：《王船山與顧亭林之政治思想比較研究》，臺北：文化大學政治研究所碩士論文，1986年。

林宣慧：《論船山實踐進路的兩端一致論》，中壢：中央大學中文研究所碩士論文，1993年。

林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，

1985 年。

金納德：《論船山易學之乾坤並建說》，臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，2001 年。

胡森永：《從理本論到氣本論——明清儒學理氣觀念的轉變》，臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1990。

柯義龍：《王船山民族思想之研究》，臺北：臺灣大學政治研究所碩士論文，1984 年。

施輝煌：《王船山四書學之研究》：高雄：中山大學中國文學系研究所博士班論文，2007 年。

涂治瑛：《王船山宋論之研究》，高雄：高雄師範大學國文學系碩士，2001 年。

張靜婷：《王船山《尚書引義》，政治實踐問題之研究》，中壢：中央大學中國文學研究所碩士論文，1999 年。

許長謨：《王船山經世思想析論》，臺北：臺灣師範大學三民主義研究所碩士論文，1989 年。

陳忠成：《王船山研究》，臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1974 年。

陳益興：《王船山人道思想及其在教育上的研究意義》，臺北：臺灣師範大學教育研究所碩士論文，1982 年。

曾春海：《王船山易學闡微》，臺北：輔仁大學哲學研究所博士論文，1977 年。

黃超民：《王船山史學》，臺中：東海大學歷史研究所碩士論文，1974 年。

黃懿梅：《王船山的倫理學》，臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1974 年。

賈承恩：《存在的張力——王船山哲學辯證性之詮釋》，臺北：臺灣師範大學國文學系研究所博士論文，2009 年。

劉榮賢：《王船山張子正蒙註研究》，臺中：東海大學中文研究所碩士論文，1985 年。

劉健明：《王船山之天道論》，臺北：文化大學哲學研究所碩士論文，1980 年。

劉紀璐：《論王船山哲學中「歷史中之天理」的問題》，臺北：臺灣大學哲學研究所碩士論文，1983年。

蔡家和：《羅整菴哲學思想研究》，中壢：中央大學哲學研究所博士論文，2005年。

戴景賢：《王船山之道器論》，臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1982年。

四、期刊論文

王立新：〈胡文定與王船山的春秋學說〉，《鵝湖月刊》第29卷第10期（第346期），2004年4月，頁29-36。

王慧茹：〈王船山「正統論」的理解與思索——以〈船山對傳統史觀的批判〉及〈「正統論」的瓦解與重建〉二文為核心〉，《國文天地》第21卷第10期（第250期），2006年3月，頁27-32。

王樾：〈歷史發展中的天人關係——對王船山史論中理勢關係之省思〉，《淡江人文社會學刊》第13期，2002年12月，頁31-51。

甲凱：〈王船山的實有歷史哲學〉，《湖南文獻》第1卷第5期，1975年11月，頁41-44。

甲凱：〈王船山的實有歷史哲學〉，《湖南文獻》第4卷第2期，1976年4月，頁13-16。

朱喆：〈船山宗教哲學思想述評〉，《宗教哲學》第8卷第1期（第27期），2002年1月，頁1-21。

朱漢民：〈王夫之的實有之道〉，《哲學與文化》第28卷第7期（第326期），2001年7月，頁651-661+678-679。

安載皓：〈船山道器論淺析〉，《儒教文化研究》第4期，2004年2月，頁83-98。

李明輝：〈劉戡山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第19卷第2期，2001年12月，頁1-32。

- 李維武：〈船山易學研究〉，《中國文化月刊》第 119 期，1989 年，頁 29-40。
- 宋偉民：〈論王船山的治學方法〉，《中國化月刊》第 186 期，1995 年 4 月，頁 23-41。
- 杜保瑞：〈書評：汪學群《王夫之易學——以清初學術為視角》〉，《哲學與文化》第 31 卷第 10 期（第 365 期），2004 年 10 月，頁 175-177。
- 林安梧：〈明末清初關於「格物致知」的一些問題——以王船山人性史哲學為核心的宏觀理解〉，《中國文哲研究集刊》第 15 期，1999 年 9 月，頁 313-335。
- 林安梧：〈從「牟宗三」到「熊十力」再上溯「王船山」的哲學可能——後新儒學的思考向度〉，《鵝湖月刊》第 27 卷第 7 期（第 319 期），2002 年 1 月，頁 16-30。
- 林明宣：〈王船山人性論之結構——《讀四書大全說》為主要範圍〉，《思與言》第 33 卷第 4 期，1995 年 12 月，頁 29-53。
- 邱黃海：〈船山《易》學的原理與方法——《周易內傳發例》的解析〉，《鵝湖學誌》第 28 期，2002 年 6 月，頁 149-195。
- 侯潔之：〈由道器之辨論王船山證立形而上的進路〉，《國文學報》第 38 期，2005 年 12 月，頁 31-57。
- 侯潔之：〈王船山乾坤並建的義涵及倫理向度〉，《中國學術年刊》第 28 期，2006 年 9 月，頁 35-60。
- 姜義泰：〈王船山《老子衍》略論〉，《興大中文研究生論文集》第 7 期，2002 年 9 月，頁 102-119。
- 唐斌成：〈王船山主體性思想述評〉，《湖南文獻》第 21 卷第 3 期，1993 年 7 月，頁 10-14。
- 孫世民：〈王船山生命實學論〉，《國文學誌》第 9 期，2004 年 12 月，頁 167-199。
- 孫世民：〈王船山幽明觀研究〉，《孔孟學報》第 83 期，2005 年 9 月，頁 181-205。
- 陳允成：〈試論王船山先生之經世思想〉，《臺中商專學報》第 30 期，1998 年 6 月，頁 175-181。
- 陳立驤：〈王船山天道論性格之衡定〉，《鵝湖月刊》第 28 卷第 4 期（第 328 期），

2002年10月，頁29-38。

陳啟文：〈船山「道」「器」兩端之分說及其統一〉，《鵝湖月刊》第31卷第9期（第369期），2006年3月，頁35-42。

陳啟文：〈實踐的詮釋：王船山「化天之天為人之天」的理解〉，《國文學報》第39期，2006年6月，頁139-165。

陳幸永：〈王船山之人性觀點〉，《人與社會》第2期，2004年12月，頁97-117。

陳祺助：〈王船山論情、才的意義及其善惡問題之研究〉，《鵝湖月刊》第28卷第1期（第325期），2002年7月，頁7-15。

陳祺助：〈王船山論陰陽與太極的關係〉，《哲學與文化》第29卷第8期（第339期），2002年8月，頁696-708+773-774。

陳祺助：〈王船山論惡的問題——以情、才為中心的分析〉，《鵝湖月刊》第28卷第3期（第327期），2002年9月，頁25-33。

陳祺助：〈王船山論陰陽與道體的關係〉，《哲學與文化》第29卷第11期（第342期），2002年11月，頁1032-1039+1061。

陳祺助：〈王船山論《周易》占筮之「數」的觀念及其涵義之分析〉，《鵝湖月刊》第29卷第3期（第339期），2003年9月，頁47-56。

陳祺助：〈論王船山「陰陽」觀念的本體論意義〉，《鵝湖學誌》第31期，2003年12月，頁149-173。

陳祺助：〈論王船山陰陽觀念的宇宙論意義〉，《哲學與文化》第31卷第7期（第362期），2004年7月，頁123-146。

陳祺助：〈王船山「乾坤並建」理論的基本內容及其天道論涵義〉，《鵝湖月刊》第30卷第11期（第359期），2005年5月，頁22-31。

陳祺助：〈論王船山氣論的義理特色——與傳統主要氣論之說比較〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月，頁103-147。

陳祺助：〈從「陰陽」觀念的用法論王船山哲學方法的理論涵義〉，《興大人文學

報》第 36 期（上），2006 年 3 月，頁 133-157。

陳祺助：〈從「天」、「命」、「性」的意義及其關係論王船山「即氣言體」理論中「一本萬殊」之問題〉，《鵝湖學誌》第 39 期，2007 年 12 月，頁 63-109。

陳贇：〈形而上與形而下：以隱顯為中心的理解——王船山道器之辨的哲學闡釋〉，《清華學報》第 31 卷第 1 / 2 期，2001 年 3 月，頁 37-65。

陳祺助：〈通幽明之道：王船山哲學的精神及其基本問題〉，《世界中國哲學學報》第 4 期，2001 年 7 月，頁 183+185-217。

陳祺助：〈宋明儒學中理一分殊的觀念——以王船山為中心的闡釋〉，《孔孟學報》第 79 期，2001 年 9 月，頁 191-221。

陳祺助：〈理性與感性的整合與溝通——王船山理欲合一論的闡釋〉，《孔孟月刊》第 40 卷第 4 期（第 472 期），2001 年 12 月，頁 32-39。

陳祺助：〈王船山理氣之辨的哲學闡釋〉，《漢學研究》第 20 卷第 2 期（第 41 期），2002 年 12 月，頁 249-274。

陳祺助：〈從有無到隱顯：王船山與儒學範式的轉換——比較哲學視域中的探討〉，《孔孟學報》第 81 期，2003 年 9 月，頁 157-191。

許冠三：〈王船山的宇宙論〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第 10 卷第 1 期，1979 年，頁 161-194。

張立文：〈王船山的體認論〉（上）（下），《哲學與文化月刊》第 25 卷第 10、11 期（第 293、294 期），1998 年 10、11 月，頁 920-934+989-990，頁 1034-1048。

張新智：〈王船山占學一理說初探〉，《中華學苑》第 49 期，1997 年 1 月，頁 27-41。

張懷承：〈自然與道德——王船山的理欲之辨〉，《孔孟月刊》第 30 卷第 12 期，1992 年 8 月，頁 13-22。

張懷承：〈船山論理簡析〉，《哲學與文化》第 18 卷第 9 期，頁 816-824。

張懷承：〈王船山由「道」入「德」論簡義〉，《鵝湖月刊》第 19 卷第 10 期，1994 年 4 月，頁 21-27。

張懷承：〈王船山人道學說的倫理價值〉，《中國化月刊》第 161 期，1993 年 3 月，頁 25-39。

張懷承：〈王船山性體實有的思想論微〉，《中國化月刊》第 169 期，1993 年 11 月，頁 53-70。

梁啟超：〈王船山的學術思想評述——據南開大學暑期學校清初五大師講義〉，《湖南文獻季刊》第 5 卷第 2 期，1977 年 4 月，頁 6-7。

曾聖益：〈王船山《讀通鑑論》之君臣論〉，《人文學報》第 22 期，1998 年 7 月，頁 65-94。

曾春海：〈闡船山易學之宇宙論〉，《哲學論集》第 10 期，1977 年，頁 76-131。

馮玉輝：〈從宏觀探索王船山思想的發展〉，《中國化月刊》第 172 期，1994 年 2 月，頁 23-34。

黃繼持：〈王船山之論「理與氣」、「心與理」的探究〉，《大陸雜誌》第 35 卷第 12 期，1967 年 12 月。

黃漢青：〈王船山天道論研究〉，《臺中商專學報》第 20 期，1988 年，頁 197-207。

董金裕：〈王船山與張橫渠思想之異同〉，《哲學與文化月刊》第 232 期，1993 年 2 月，頁 883-893。

楊立華：〈詮釋中的道說——評陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》〉，《二十一世紀》第 90 期，2005 年 8 月，頁 152-155。

楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第 25 卷第 1 期，2007 年 6 月，頁 247-281。

鄧輝：〈王船山的宇宙本體觀〉，《鵝湖月刊》第 28 卷第 8 期（第 332 期），2003 年 2 月，頁 30-37。

劉昌佳：〈王船山的「以物為師」論〉，《逢甲人文社會學報》第 9 期，2004 年 12 月，頁 41-60。

劉浩洋：〈王船山的知行學說〉，《孔孟月刊》第 36 卷第 9 期，1996 年 6 月，頁

28-36。

蔡仁厚：〈從「理、心、氣」的義蘊看船山思想的特色〉，《中國化月刊》第 167 期，1993 年 9 月，頁 34-45。

潘小慧：〈從王船山的本體論看其人性論〉，《哲學與文化月刊》第 232 期，1993 年 2 月。

潘小慧：〈王船山的能所觀〉，《哲學與文化月刊》第 30 卷第 1 期（第 344 期），2003 年 1 月，頁 145-166。

鄭小江：〈論王船山的生死哲學〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 3 期（第 495 期），2003 年 11 月，頁 38-47。

鄭富春：〈物我一原，死生一致——船山《正蒙注》生死觀初探〉，《鵝湖月刊》第 29 卷第 7 期（第 343 期），2004 年 1 月，頁 55-64。

蕭國鋒：〈重新書寫中國古代哲學的傳統——評陳賡《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》〉，《二十一世紀》第 79 期，2003 年 10 月，頁 155-158。

羅光：〈王船山哲學思想的系統〉，《哲學與文化》第 20 卷第 9 期，1993 年 9 月，頁 832-839。

嚴壽澂：〈「思問錄」與船山思想〉，《百年》第 5 期，1999 年 9 月，頁 1-13。