政治科學論叢／第 70 期／民國 105 年 12 月／頁 1-44

王夫之治理思想三論：以《老子衍》與《張子正蒙注》爲核心*

林俊宏**

摘　要

王夫之作爲晚明實用之學的政治思想家，從實學的角度反思、批判了宋明的心性之學。在《老子衍》與《張子正蒙注》兩個文本中，王夫之藉由批判佛、老的虛無、生滅，重新與先秦儒學接軌。

王夫之從道（理）氣、理欲、與理勢三個面向，綰合了哲學與政治生活兩端。他強調窮神知化之學與日用易知之理是不相離異的，主張聖功之正與養蒙之始息息相關，他認爲人世之道並非只是無爲靜因之道，強調的是充滿律動與作爲的剛乾之道。從日生日成的思維邏輯中正視變動與發展，一體地思考道氣的統一到公共生活的良善得致的可能。

本文以這兩個文本爲核心討論王夫之的治理思想。分別討論了「道、理、氣」、「理、性、欲、習」、「政治角色、政治教化、理想政治」等三個面向，說明王夫之由現實生活的完善，向上證成「道」、「理」的實存，這種「由下而上」的詮釋方法，體現出一種「共構存有」的關懷，並歸納出「善性」、「善教」與「善治」合一的治理思想軸線。

關鍵詞：王夫之、實學、道、理、氣、命

臺灣大學學術期刊料庫

* DOI:10.6166/TJPS.70(1-44)。
** 臺灣大學政治學系教授，E-mail: demian@ntu.edu.tw。
收稿日期：105 年 7 月 26 日；通過日期：105 年 12 月 5 日

前言

王夫之（船山）是晚明至清初重要的思想家，其思想體系十分龐大，以「船山學」行於世。「實學」是他所處時代的思想特色，[1] 是一股對於陽明心學的修正，尤其是針對玄遠形上之學以及深陷主觀與逃禪的心性之學而發。王夫之處在這樣的時代、思想鉅變中，透過著述闡揚了從《中庸》到張載的「中和體用」之說，強調一種離開純粹學思的行動之學。[2]

在船山的諸多著作中，除了《宋論》、《讀通鑑論》、《周易內傳》與《周易外傳》之外，《老子衍》與《張子正蒙注》是體現船山思想的重要兩本著作，特別是關乎三教判教、反思宋明理學（不論是程朱一路或是陸王一路）、談論政治統治等諸多思維。

在《老子衍》的〈自序〉中，王夫之說：「昔之注《老子》者，代有殊宗，家傳異說，逮王輔嗣、何平叔合之于乾坤易簡，鳩摩羅什、梁武帝濫之於事理因果，則支補牽會，其誣久矣；迄陸希聲、蘇子由、董思靖及近代焦竑、李贄之流，益引禪宗，互爲綴合，取彼所謂教外別傳者以相糅雜，是猶閩人見霜而疑雪，雒人聞食蟹而剝蟛蜞也……舍其顯釋，而強儒以合道，則誣儒；強道以合釋，則誣道……夫之察其悖者久之，乃廢諸家，以衍其意；蓋入其壘・襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣，見其瑕而後道可使復也。」不難看出王夫之判教的企圖。固然他認爲老子看出「世移道喪，覆敗接武，守文而流僞竊，昧幾而爲禍先，治天下者生事擾民以自敝，取天

1　關於 17 世紀的政治思想，已有許多著作談論，特別是從較大的學術史與思想史面向入手。例如，王汎森（2013）、梁啓超（1995）、徐聖心（2010）、葛兆光（2001）、嵇文甫（2013）、容肇祖（1992）。這個時代的思想特色之核心，大抵就是「實學」，主要是源於對明末陽明心學的深刻反省與批判。

2　另一個關注 17 世紀實學取向之外的學術思維，大抵著落在明末清初的士大夫對於儒學世俗化的改造。這種觀察強調了善書（勸善思維與運動）在這個時間帶上的成就，在儒學的理性取向之外，分析了儒學宗教化與宋明以降士大夫重新營造公共文明的鍵結，例如吳震（2012）說明了成書於 12 世紀的《太上感應篇》，對於宋明乃至明清世俗文明的影響，回應了余英時的「第二文化」的說法，也討論了知識取向的明清儒學作做了一種社會取向的轉折。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

下者力竭智盡而敝其民」的爲政之失，然而「于聖道所謂文之以禮樂以建中和之極者，未足以與其深也」。再加上，他認爲老子立論諸多偏頗：「天下之言道者，激俗而故反之，則不公；偶見而樂持之，則不經；鑿慧而數揚之，則不祥。三者之失，老子兼之矣。」並不全然可取。因此，「衍」《老子》一書除了「因見其瑕而復其道」之外，抒發自己的政治主張，進而上接先秦儒學正宗的意圖當是十分明顯的。[3] 這個思維在《張子正蒙注》（以下行文稱簡《正蒙注》）中也有很好的印證。

王夫之在《正蒙注》的序中，陳述了窮神知化之學與日用易知之理的不相離異，重視顯諸仁藏諸用的儒學精神。他賡續張載「正蒙」的主張，強調聖功之正與養蒙之始息息相關：[4]

> 謂之《正蒙》者，養蒙以聖功之正也。聖功久矣，大矣，而正之惟其始。蒙者，知之始也。

再者，天道的陰陽變化與人道的興衰生化，殊無二致，王夫之認爲變化之理是應乎現象的。他以易理的「幽明」、「屈伸」對抗道釋的「無有」、「生滅」之說，強調「中道」、不偏一曲的實踐之學：

> 宋自周子出，而始發明聖道之所由，一出于太極陰陽人道生化之終始……故《正蒙》特揭陰陽之固有，屈伸之必然，以立中道，而至當百順之大經，皆率此以成……周易者，天道之顯也，性之藏也，聖功之牖也，陰陽、動靜、幽明、屈伸，誠有之而神行焉，禮樂之

---

3 胡楚生認爲，王夫之的「衍」固然看到老學的基本瑕疵，然而，若從老子「知兩用反」的言說策略來看，「不公、不經、不祥」卻也不無斟酌餘地，見胡楚生（1991）。此外，這是一種方法上的逆襲，走的路子是格義的吸納路子，而非面對強勢文化時，採取逆格義下的格義。很清楚的，王夫之採取的是溯儒學之本進而出入其間的轉釋與重建。關於「逆格義的格義」，請參林安梧（2003：7）。另外，侯外廬也認爲王夫之的「衍」老，多係虛心的研究，「超出宋明儒者攏統抱定太極圖旨而揉合老釋的舊套，而是在知識上豐富了自己」（1986：7）。

4 這種蒙學的思想啓發源自〈蒙卦．彖傳〉「蒙以養正」的思維，在宋明知識份子處形成一種帶有傳遞世俗儒家倫理（vulgar Confucianism）意圖的政治教化。相對的，在三代的原典與宋明儒者身上，公共生活、學思、生命是一體的，「正蒙」意謂著一種普遍價值的形成與傳遞，是公共集體價值的保證。

臺灣大學學術期刊論壇

> 精微存焉，鬼神之化裁出焉，仁義之大用興焉，治亂、吉凶、生死之數準焉也。

透過《老子衍》與《正蒙注》，我們可以掌握到王夫之在哲學思維上的高度成就，可以看到他關於宋學之批判的繼承，同時也呈現出他對於朝代遞嬗之際的政治思考和主張。較之船山廣博的學思，本文只是就其中幾個文本的內容進行分析，難免有掛一漏萬之失，要之僅舉一隅而已。本文所用《老子衍》與《正蒙注》之版本，爲中華書局之版本，在此一併交代。

壹、道氣之論

老子言道，接近《繫辭上》中所說「一陰一陽之謂道」。道除了是萬物化生的源頭，也是帶有規則義的「自然」，因此具備了宇宙生成、本體與律則三個面向的意含。反觀宋明理學創造出來的「理」，在本體與律則部分的概念與老子的「道」頗有相似之處，不過，「理」與心性高度相關，道則是透過生成一路，隱約地和「性」連繫（在老子那裡，心比較像是意志與價值判斷）。[5] 此外，「理」卻並不強調「生萬物」的系絡，而是由「氣」作爲中介來交代這個部分，有漢代氣化宇宙論的身影。王夫之也是在這樣的「氣」的理解脈絡中陳述了「道」與「理」的。

道與氣的關係是什麼？王夫之在《老子衍》的〈四十章〉與〈四十二章〉，有一些說明：

> 氣機物化，皆有往來，原於道之流蕩，推移吐納，妙於不靜……趙志堅曰：物雖未形，已有是氣。天地萬物從一氣而生，一氣從道而生。〈四十章〉（以下《老子衍》僅列篇名》

> 當其爲道也，函「三」以爲「一」，則生之盛者不可窺，而其極至少。當其爲生也，始之以「沖氣」，而終之以「陰陽」……「損」少致「和」，損「和」得「一」。夫得「一」者無「一」，致「和」者無致。〈四十二章〉

臺灣大學學術期刊典藏庫

5 老子說：「聖人無常心，以百姓心爲心」〈四十九章〉。

這裡有幾個重點，第一，王夫之將「天地萬物從一氣而生，一氣從道而生」放入文中，大概他也承認老子所說的道是氣的源頭。第二，這樣的「一氣」，若從無分別處言，當然就是「道」；若從分別處言，則「沖氣」（原始之和氣）、「陰陽之氣」以及「損少致和的和氣」（這是後天之和氣），都是其內容。第三，減損對於「有」的追求（包括損少致和、損和得一），就具備了致和得一的可能。原始的「和」與「一」都可以在日生日成的過程中得致。第四，究其實，「致和者無致，得一者無一」，這點與王夫之的「繼善成性」思路接通，日常生活的實踐至爲關鍵，也正是「繼善成性」的動態場域。

宋明儒者中，張載特別強調氣，認爲氣是宇宙的根源，貫通著本體界與現象界，也透過氣來說明「幽／明」、「屈／伸」的「道」。因此，「道」與「理」幾乎就是圍繞著氣而開展的討論。承繼張載的王夫之，大抵也持此種看法，並且將之發揮成「言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處，則俱無也」的基本理解。如此一來，將現實世界理解成「萬法唯識」與「生滅」的佛學，無疑就是異端；而主張「有生於無」的道家，當然也不相容於這樣的宇宙生成論中。唯有講究化裁之道，歸諸舉措事業的儒學，才是可以經使天下的正道。較之於明末士人的逃禪或是對於逃禪異端的圍剿，「入其壘」的王夫之要比「絕口不道二氏之言，絕筆不述二氏之書」的陳確、與「生爲東方聖人之徒，死從西方聖人之後」的唐甄，的確在優容與禁絕兩極、甚或膚淺的會通之間，提供了一個更有價值的路徑（趙園，1999：254-255）。[6]

物質面向的「氣」界定了「道」，也接上了「理」。面對變化萬端的現象世界，透過「氣」作爲中介的連繫，呈現了本體，展示了作用。在這樣

---

6 另一個有趣的看法則是，此際的儒學正採取一種更爲世俗化的務實做法，使得三教的對話更爲頻繁，較之於唐代以降，由佛教主導或是由道教主導的三教對話與教義上的融通，明末清初的儒學似乎更願意在宋代士人對於公共文明的理解下，對於非菁英面向的文化投入更多的關注，更願意將感應、報應、因緣、禍福等語彙納入同一個語言脈絡之中。正如吳震所說：「儒門善書也好，道教善書也好，甚至還有佛門善書等等，的確與道德學說的世俗化、宗教化之發展趨向有關」(2012：524)。這種轉變或多或少改變了儒學的純度與高度，不過，同時「在這種世俗化儒家倫理之中，倫理教誡與世俗智慧合而爲一，使得倫理世俗化，習俗倫理化」(陳來，2003：421)。關於明末清初儒學的宗教化與世俗化，也請參楊聯陞（2009）、包筠雅（1999）。

的基本理解架構下，王夫之透過張載的說法，將太和、道與太極等概念統合在一起：

> 太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。《正蒙注・太和篇》（下單稱篇名）

> 太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。〈太和篇〉

當我們將「沖氣以爲和」與「太和，和之至也」放在一起思考時，大抵可以看到存在於道與理之間的親近性，應該也是王夫之對於張載所說「太和所謂道」的詮解基礎。道是涵蘊陰陽、體顯屈伸的本體，就是張子說的太極。易言之，太和即是道，即是太極。

道因顯現的層次殊異，在天爲天道，在人則爲人道。天道以「虛靜」作爲徵象，人道卻不然，人道雖不違于天，但強要人道也虛無靜默，必不可得：

> 道一也，在天則爲天道，在人則有人道。人之所謂道，人道也。人道不違于天，然強求同于天之虛靜，則必不可得，而終歸于無道。〈乾稱篇下〉

在這裡，王夫之批判了道家以虛靜爲人道的終極制定。他認爲人世之道談的並非只是無爲靜因之道，反而強調的是充滿律動與作爲的剛乾之道。或者，即便天道關涉到虛靜，人道卻不該只是虛靜。王夫之從「虛空涵氣」、卻也聚散變化的角度，說明「虛而實」的生生過程，同時批判了虛無生實有的主張：

> 虛空者，氣之量；氣彌淪無涯而希微不形，則人見虛空而不見氣。凡虛空皆氣也……虛者，太虛之量；實者，氣之充周也。〈太和篇〉

> 太虛無形，氣之本體；于太虛之中具有而未成乎形，氣自足也，聚散變化，而其本體不爲之損益。……其聚其散，變化之客形爾。〈太和篇〉

臺灣大學學術期刊資訊

> 人之所見爲太虛者，氣也，非虛也。虛涵氣，氣充虛，無有所謂無者。〈太和篇〉

> 由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。……故一理而多爲之名，其實一也。〈太和篇〉

船山藉由對於張載「太虛者氣也」的詮釋，批判老子的學說、進一步釐清了氣與理的關係，也爲他自己關於心性與理的論述舖下了道路。首先，「虛空」是一個「場域」的概念，是一個充盈著氣的場域，只是由於氣的「希微不形」而「虛空」。其次，氣的運動和作用透過聚散、顯隱，產生了所謂的「有 / 無」概念。第三，氣的運動與作用，化生了萬物，更重要的是，「理」在其中被透顯出來，不同於程朱的「理在氣先」，他的主張更接近是「理在氣中」。第四，「理」不只是萬物化生的法則而已，又分別對應到天、道（器）、性（命）等各個層次的諸名，究其實，「理」還是一個總名。基本上，不像是在程朱那裡的理氣二元，王夫之雖然還是承認理在思想位階上高於氣，理氣二者卻是被安置在動態過程中不分殊了。[7]

關於「道」與「氣」，還有一些內容可以說明。首先，不論是就概念範疇或是宇宙生成的階段而言，道當然都是先於陰陽，方便地說，道是未陰未陽的：

> 物有間，人不知其間，故合之、背之，而物皆爲患。道無間，人強分其間，故執之、別之，而道僅爲名……一名爲陰，一名爲陽，而沖氣死。一名爲仁，一名爲義，而太和死。道也者，生於未陰未陽，而死于仁義者與！故離朱不能察黑白之交，師曠不能審宮商之會，

---

7 相較於程朱的理氣二元的看法，王夫之顯然重視理氣的一元。《正蒙．太和篇》中說：「太虛不能無氣，氣不能不聚爲萬物，萬物不能不散爲太虛，循是出入，是皆不得已而然也。」相對於程頤的看法：「天地造化又焉用此既散之氣？其造化者自是生氣」，張載與王夫之都認爲理氣一，程朱則認爲理氣爲二。王夫之對於理氣一、而又強調氣的看法，似乎更強調氣的優先性，也反映在欲望的肯定與社會的優先性上頭，強調了人類、社會自我管理的思想。與「理一分殊」的世界觀相較，「理」並不是一個高懸於萬物之上的概念範疇，而是著落在時刻形成的現象世界中，這點，與他對於「性」的日生日成主張若合符節。

> 慶忌不能攫空塵之隙，神禹不能析天地之分。非至常者，何足以與於斯《老子衍・十四章》（下單稱章名）

王夫之理解的「道」，在層次上正是前面所說的「理」或是「太和」，其實也貼近或是無異於老子所說的「道」。他從「道」執陷在「可道」的悖離活動，來強調「道」的高度：

> 苟知實之有虛，因而襲之，則祈距萬變，而我志無不得。夫炫其「堅」而修備，測其「間」而抵隙音多矣，道之所以終隱於「可道」也。〈四十三章〉

不過，我們切不可以爲，批判「可道」意味著走向玄遠之學，反而，王夫之在此想表達的是，需要「更貼近變動現象」的實學。

正因爲變動的現象是「氣」之聚散、顯隱的結果，道家的無有、與釋者的生滅，以及基於此形成的世界觀當然也是有問題的：

> 氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。散而歸于太虛，復其之本體，非消滅也。聚而爲庶物之生，自之常性，非幻成也。〈太和篇〉

> 聚則顯，顯則人謂之有，散則隱，隱則人謂之無。〈太和篇〉

> 造有者，求其有也。孰知夫求其有者，所以保其無也？經營以有，而但爲其無，豈樂無哉？無者，用之藏也。〈十一章〉

有無是氣之聚散與顯隱，萬物無一不是陰陽融聚的元氣所爲，由元氣而陰陽分生、變易，正是大化流行的結果。究其實，這個理解與老子對於有無的說法，並沒有那麼不同，而且都著落在「有」的層次（無只是「有」未出現的狀態而已，而且無是用之藏）。不過，王夫之把無與有說成隱與顯，更明確地自「實」說「有」（「太和之有一實，顯矣」）。進一步，王夫之反對將無有視爲始終的說法，從統一於太和的角度，思考了有無的關係：

> 自太和一氣而推之，陰陽之化自此而分，陰中有陽，陽中有陰，原本于太極之一，非陰陽判離，各自孳生其類……自其神而言之則一，自其化而言之則兩。〈參兩篇〉

臺灣大學學術期刊典藏

> 有無相禪相續，何有初終？名有則失無，名無則失有。〈十四章〉
>
> 言「始」者有三：君子之言始，言其主持也；釋氏之言始，言其涵合也；此之言始，言其生動也。〈五十二章〉
>
> 今既兩體各立，則溯其所從來，太和之有一實，顯矣。非有一則無兩也。〈太和篇〉

在這樣的看法中，他陳述了陰陽之分和、生化，以及從這個過程中呈現的「道」（或是理），除了強調以氣來說明道之外，也從生生變化中統一了道與氣、道與陰陽、道與器物。在這個基準上批判了老子將道與陰陽分離思考的問題，[8] 雖然，他肯定老子的「兩端」、「抱一」的虛中智慧，卻也批判了老子離實蹈虛的缺憾（林文彬，2006：70）。再回到「兩端迭用，遂成對立之象」到「一之體立，故兩之用行」來看，這種從體用一、本末一的角度入手，討論了有無、陰陽的關係，這點大抵有著《易傳》、老學、中觀、重玄學等的思維身影，王夫之在「入其壘」地批判老子的同時，其實仍不免有「順衍」的成份在內。

延續「有無相禪相續，何有初終」的看法，關於生滅的批判思想，成形於較早的《周易內傳》，他認爲「易言往來，不言生滅」，「生滅」是釋氏之陋說：

> 原，有本而生也；反，歸諸其故也。陰陽之見乎卦象者，其自下生而來也，非無本；極於上而且終其往也，非消散而滅……以此知人物之生，一原於二氣至足之化；其死也，反於氤氳之和，以待時而復……生非創有，而死非消滅。《周易內傳・卷五》

---

8 《周易外傳・卷五》中就這麼批評老學：「以爲分析而各一之者，謂陰陽不可稍有畸勝。陰歸於陰，陽歸於陽，而道在其中矣。則於陰於陽而皆非道，而道且游於其虛，於是老氏之說起矣！觀陰之徼，觀陽之妙，則陰陽瓦解，而道有餘地矣！」不過，若是回到《老子》的文本系絡，王夫之對於《老子》中的「一」的普涵與包覆陰陽的特性的理解，或者就未必一定是正確的。至少，老子那種大、逝、遠、返的思維，與相對應的「共構存有」之道物理解，或者才是老學的基本圖像（林俊宏，1999）。

臺灣人文社會學術期刊資料庫

> 故曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生滅。生滅者，釋氏之陋說也。〈太和篇〉

王夫之認爲氣的聚散，重點不在於個體生滅，而只是太和之氣的流轉，個體生命的存與亡，本就沒有重複的可能，更不存在佛家所說的「輪迴」問題。[9] 現象的持續是流動不居的，或許可以被理解成太和（氣）的表現形態而已。王夫之雖然從聚散的角度批判了有無、生滅，但是若從「何來初終」與「始卒若環」的老學相應，王夫之與道家的親近程度可能更勝於與佛家的距離。

氣與神的關係，是王夫之道氣思想另一個重要的面向。氣與神雖然是兩個概念，不過卻是「相與爲體」、同處太和之中：

> 太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可象者，即在象中。陰與陽和，氣與神和，是謂太和。〈太和篇〉

「神」與「氣」這兩個概念，從分析上言是各一的，不過在表現上卻得搏聚合一而視之。我們似乎可以從體、性理解王夫之所說的氣與神。簡單地說，氣是體，而神是性，體性事實是一物，就像身體與精神合稱爲「身」一樣，在王夫之的氣論中，神與氣正是這樣的關係：

> 氣，其所有之實也。其而含健順之性，以升降屈伸，條理必信者，神也。神之所爲聚而成象成形以生萬變者，化也。故神，氣之神；化，氣之化也。〈神化篇〉

> 聚而成形，散而歸于太虛，氣猶是氣也。神者，氣之靈，不離乎氣而相與爲體，則神猶是神也。〈太和篇〉

> 氣之未聚于太虛，希微而不可見，故清；清則有形有象者皆可入于中，而抑可入于形象之中，不行而至神也。反者，屈伸聚散相對之謂，氣聚于太虛之中則重而濁，物不能入，不能入物，拘礙于一而不相通，形之凝滯然也。〈太和篇〉

9 王夫之就說：「朱子譏張子爲大輪迴，而謂死則消滅無有，何其與夫子之言異也。」這是對程朱主張氣不斷自理出，又不斷消滅的看法之批判。從王夫之的角度看，太和之氣一直沒有更易，只是在萬物顯隱之間聚散而已。

臺灣大學學術期刊網

氣之凝滯者成形，氣之靈者爲神，萬物都是由這兩個部分組成，「形而下」都是氣的作用場域。我們似乎可以這樣說，「神－清－靈－無礙－變化自在－聖人」與「氣－濁－凝－礙－囿於物形、物性－凡夫」可能就是王夫之對於氣、神二者的基本規定，這點正是在心性論中的立論基礎，也是治理論中的分工前提：

> 象者未聚而清，形者已聚而濁，清者爲性爲神，濁者爲形爲法。〈參兩篇〉

> 其在于人，太虛者，心涵神也；濁而礙者，耳目口體之各成其形也。礙而不能相通，故嗜欲止于其所便利，而人己不相爲謀；官骸不相易，而目不取聲，耳不取色；物我不相知，則利其所利，私其所私；聰明不相及，則執其所見，疑其所罔。〈太和篇〉

公共生活出現需要解決的問題，都與陰陽分生、氣逐於物有關。王夫之並沒有因此採取禁制的主張，也沒有因此就認爲「性善」是錯誤的，他認爲這是「人生而物感交，氣逐于物，役氣而遺神，神爲使而迷其健順之性，非其生之本然也」的結果〈太和篇〉，只要能走向「神與理合而與天爲一」〈神化篇〉的「和」，公共的良善（道）就存於其間：[10]

> 故太極有兩儀，兩儀合而爲太極，而分陰分陽，生萬物之形，皆秉此以爲性……君子因有形之耳目官骸，即物而盡其當然之則，進退、舒卷各有定經，體無形有象之性，以達天而存其清虛一大之神，故存心養性，保合太和，則參兩相倚以起化，而道在其中矣。〈參兩篇〉

當然，王夫之對於道、氣的思考，絕對不是玄遠形上之學，而是著重實學的進路。讓我們再從「用」的層次，總結王夫之對於道、氣的思考。

---

[10] 這裡，王夫之借用了「因」的道家概念，同時在肯定變動中提到了另一種「和」，大抵可以認定他走的不是回歸的路徑，而是「因」現實而再造的「和」。他也著重道家結合儒家的進路，〈太和篇〉中說的「故堯、舜之神，桀、紂之氣，存于之中，至今而不易。然桀、紂之所暴者，氣也，養之可使醇，持之可使正，澄之可使清也。」正是道家修養工夫「由合致和」與儒家養氣工夫的結合。

臺灣人文學術期刊料庫

他認爲太和未分是本然、陰陽相蕩、動靜相依則是必然，再據此變動不居而日生日成地致和又是自然之數：

> 太和未分之本然；相蕩，其必然之理勢；勝負，因其分數之多寡；乘乎時位，一盈一虛也。勝則伸，負則屈；勝負屈伸，衰王死生之成象，其始則動之幾也。此言天地人物消長死生自然之數，皆太和必有之幾。〈太和篇〉

> 故一物去而一物生，一事已而一事興，一念息而一念起，以生生無窮，而盡天下之理，皆太虛之和氣必動之幾也。〈乾稱篇下〉

> 動靜之幾，聚散、出入、形不形之從來也。〈太和篇〉

對於王夫之而言，大化流行與生死消長，本來就是太和必有之幾，「動與用」也是無須迴避的問題，這是他談道、氣的伏筆，也是理序上的必然。不僅是對於宋明理學的反省，也不僅是對於三教的反省而已。更重要的，是回到「務爲治」的軸線上，從「用」談「實學」與「人事」，〈四十章〉的：「動者之生，天之事。用者之生，人之事」，也許是很好的說明。

總之，對王夫之而言，太和可以被理解爲理、道、太極。「氣」是理解上述概念的重要中介，在這意義上，不僅理氣一、道氣也是一。離開了氣而說理、道，則理與道成了抽象的空理與空道。就不是實理或是實道；反之，離開了理、道而說氣，則氣又成了一個沒有根源、規範的妄動之氣。失去了主宰的理或是道，氣的變化方向就會是盲目而無法得致和諧的。王夫之說「若其實，則理在氣中，氣無非理，氣在空中，空無非氣，通一而無二者也」〈太和篇〉，王夫之用這種理氣不二的一元論述，批判了老子「有生於無」的道論，同時，也以「實」、「幽明顯隱」與「散而歸於太虛，復其絪縕之本體，非消滅也」、「故曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生滅」〈太和篇〉，批判了佛家的「生滅」與「萬法唯識」，這點與朱熹所說的「蓋釋氏是個各自輪迴，橫渠是一發和了，依舊一大輪迴」《朱子語類・卷九十九》（朱熹，1983）相比，承繼張載的王夫之，在道氣的看法上，顯然與程朱有著不同的氣味。

臺灣大學哲學論叢 電子資料庫

貳、性、欲、習之論

面對日常行爲或是政治行動，「和」與「公」往往是希冀的「行爲後果」，基於此，規範的形態與實質內容就成了不可避免的課題。如何由下而上地貫穿經驗世界與道德、形上界域，進而證成道德與形上界域的眞實存在，正是王夫之政治思想的重要特色，同時也是與「理氣一」、「理勢一」鼎立的「理欲一」論述之延伸。[11] 道氣之論關乎理氣一的陳述，性習之論則是以理欲一爲核心的討論。

性是日生、日受、日成的，這是王夫之關於性論的基本理解。他在《讀四書大全說》中說：「生初有天命，向後日日皆有天命，天命之謂性，則亦日日成之爲性，其說似與先儒不符，今讀朱子『無時不發現於日用之閒』一語，幸得我心之所然」（《讀四書大全說》：13）（王夫之，2011a：13）（以下以《讀四書大全說》之頁數標之）。在這樣的理解中，說了幾件事情：首先，性是一個動態發展的概念，也是內容物不斷變動的概念，因此，性同時是已成與未成的；其次，「性之成」受到兩個因素的影響，一個是過往已成之「性」，另一個則是當下之境（包括環境與學習）；再者，對於王夫之而言，自然有一個終極之成的「性」，這個「性」是在日日相續、時時相成的遞嬗中成就的。這個性，不再純然是宋儒口中那個始初的、先驗的善性，而是在資之於初命的先天之性，加上繼善日生日成的後天之性的綰合。先天之性是從理氣的路子而來的，這是給定的也無庸置疑，王夫之要強調的卻是在後天外物不斷攻取之下，猶仍成就良善生活的善性。離開後天這個日生日成的性，不但使得「繼善」成爲無意義的指涉，也會因爲離開了經

[11] 此處借用林安梧的說法。他認爲王夫之將天道論、人性論與歷史哲學綰合爲一，呈現出一種詮釋的循環（Hermeneutical circle），借由「因而通之」與「調適而上遂之」，復下返於人事與經典的進路，使得人、歷史（經典）與道通貫一體，另一方面，又有「兩端而一致」的辯證思維，因此，不僅在存有學面向上的貫穿，也有語言與知識論上的消解。這樣的說法，充分掌握了王夫之思想的在道、性、政治思想上頭之貫通企圖，也從方法學上掌握了王夫之在道氣人的縱向軸線、與理、氣、勢、欲橫向上的融通。本文的書寫理解，大抵與之相當接近。關於上述，請參林安梧（2012：22-25）。

臺灣大學圖書館

驗的人世生活，讓「性」的內涵空洞化，所以，後天之性的發展恰恰是爲了證成始初之善性的存在，並進而完備整個性善的過程。

性是離不開欲的。對王夫之而言，人類生活的共善必須從欲求的妥適安排被落實，這種看法接近荀子所說的「相持而長」，是一種對稱性的和諧。基於合理適當分配所導致的「善」，是公共生活互動所產生的善，不單說明了人會經營公共生活，而且說明了人原具有找到（世俗秩序之）「善」的本質能力（virtue），這與太和之氣的純然之善是可以接通的。就論述的策略上來說，王夫之認爲，性的原善預設了世間共善的可能，而世間的共善成就證成了原善的眞實存在。比列儒學的系譜，這樣的理解方式其實很接近荀學關於「義」出於「禮」的基本主張，是將合宜適當的分配與所謂的「義」結合在一起的思考。這種書寫策略，可以從〈太和篇〉中看到：

> 順而言之，則惟天有道，以道成性，性發知道；逆而推之，則以心盡性，以性合道，以道事天。惟其理本一原，故人心即天；而盡心知性，則存順沒寧，死而全歸于太虛之本體。〈太和篇〉

就王夫之的說法來看，「惟天有道，以道成性，性發知道」是「天生之」的路子；「則以心盡性，以性合道，以道事天」則是「人成之」路子。最後再以「人心即天」、「歸於虛之本體」將此兩端統攝爲一。公共生活的良善，是王夫之政治論述的重點，職是，世俗生活中諸多行爲的核心動力－「欲」，當然就成了不可迴避的問題。在這個思考邏輯下，王夫之一如其他明末士人，不再把「欲」視爲洪水猛獸，反而還有「理欲非二」的主張。[12] 對於他而言，理與欲不是不能通貫爲一的，若能謹守之以天，則自誠而明也，理、欲也可以是體用與隱顯之別而已：

[12] 明代中期以後，關於欲的肯定，某個層次意味著由上而下的教化與壓制力之降低，反映著教條式的人性理解逐漸地妥協，出現一種「經典中的公共」朝向「世俗的公共」的位移。逃禪、三教思維的普遍融通、諸多善書思想與反省會社之出現等等，大抵不難視爲上述論述的共伴現象。相關的論述，可參溝口雄三（2014：226-229）、王汎森（2013，特別第 5 章、第 6 章）、吳震（2012，特別是第 6 章、第 7 章）等人之討論。

臺灣人文學術期刊料庫

> 理，天也；意欲，人也。理不行于意欲之中，意欲有時而逾乎理，天人異用也。因理而體其所以然，知以天也；事物至而以所聞所見者證之，知以人也。〈誠明篇〉

> 蓋性者，生之理也。均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異；故仁義禮知之理，下愚所不能滅，而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之爲性。而或受于形而上，或受于形而下，在天以其至仁滋人之生，成人之善，初無二理。〈誠明篇〉

> ……則一屈一伸之際，理與欲皆自然而非由人爲……天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害，屈伸之間，理欲分馳，君子察此而已。〈誠明篇〉

對這裡的氣質之性，其實還有一些內容可說。在《讀四書大全說》中，王夫之對於程頤所說的「氣質之性」有一些說明，他說：「所謂氣質之性，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，人身之外，無非氣者，故亦無非理者……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，一人有一人之性也。若當其未函時，則且是天地之理氣，亦未有人者是也……是氣質之中之性，依然一本然之性也……故可言氣質中之性，而非本然之性以外，別有一氣質之性也（《讀四書大全說》: 465-469）。」這一大段話，大抵說了幾個看法。第一，人或萬物由形質與氣構成，氣居形質之中；第二，氣普遍存在於賦諸流形之前、之際與之後，充斥於形質之內的氣與太和之氣是不同品級的，後者是前者之源；第三，任一人或是物都各有其形質與稟氣，因此各有其性也各遂其生（即所謂「天命之人者爲人之性，天命之物者爲物之性」）；第四，每一人或物的自性，在各自氣質中顯現，所以，沒有一個如程子所說獨立於本然之性外的氣質之性（這是「表現型」的問題，也就是「顯」的問題）。

除了這四個重點之外，王夫之認爲在將形質化之際，可能會由於入氣之和或是不和，而造成質之正與不正，這是說「質受生於氣……得理與失理，亦因乎時數之偶然，而善不善者以別」（《讀四書大全說：469）。除了形質之際的入氣之外，我們還受身外普遍存在的氣之影響，王夫之說：「在

臺灣大學學術期刊料庫

質，則不必追其所自建立，而歸咎乎夫氣矣。若已生以後，日受天氣以生」（《讀四書大全說》：469〉。日受的氣就成了可以移易原質的可能因素，這點舖陳出「居移氣養移體」的必要與可能，也爲王夫之對於「習」的主張，清理出了道路。簡單地說，我們似乎可以讀出，王夫之將質、氣的組合分成四個形態：「質好／氣好」、「質好／氣不好」、「質不好／氣好」、「質不好／氣不好」，這點頗符合上智、下愚與中人的分類，中間兩種形態，正是最有移易可能的對象。

但是王夫之並不認爲，得理爲善就是「理」，不得理而爲不善就不是「理」，因爲「就氣言之，其得理者理也，其失理者亦何莫非理也」（《讀四書大全說》：470）。相對的，他從更高層次、十分自然主義的視野來看待宇宙萬物，因爲在道（理）的層次上，根本沒有善惡、正不正的問題，要之，所有萬物都是道也是理。這個看法其實與老莊頗爲相似，侯外廬就認爲，王夫之很明顯地吸收了老莊的知識論，特別是關於莊子「萬物皆種也，以不同形相禪」的命題（侯外廬，1986：7）。只有從人世區辨，才有善惡、正不正的問題。在談體用、幽明、本末的同時，事實上他一直以更高的視角在消融這些價值的對立，〈三十七章〉的「其爲道也，測之於重玄而反淺，闔之於妙門而反深。以爲無用，而有用居然矣；以爲有用，而無用居然矣」正是正面的旨趣來「衍」《老子》的證據，也是一種調和儒道的詮釋嘗試。

再回到理與欲的問題來看，王夫之說：「偏於此而全於彼，長於此而短於彼。乃有其全與展之可因，而其偏與短者之未嘗不可擴，是故好色、好貨之不害於王道，[13] 而欲立、欲達之以立人、達人也」（《讀四書大全說》：470），只要將「好色」、「好貨」的欲，導向「欲立」、「欲達」那種形態的「欲」就不害王道，也不會悖離共善。「聖人」正是這種將低層次欲求消融於高層次欲求的人格。他從「人」的角度陳述了「人之異於禽獸」以及「聖人之所同於眾」的主張：

[13] 王夫在此下了一個小註腳「好色、好貨，質之偏也，過不在氣」，我們的解讀是，質既然來自於始生之入氣，因此，這個氣當然也是源頭處的那個氣，只是從人世間的正與不正視之而已。就源頭的處的氣而言，當然沒有問題。因此，他就承認，好色、好貨是一種質之所「欲」，也是性之一部分，這點與孔子說的「飲食男好，人之大欲」是一致的。

臺灣人文學術期刊料庫

> 聖人有欲，其欲即天理。天無欲，其理即人之欲。學者有理有欲，理盡則合人之欲，欲推即合天之理。於此可見，人欲之後得，即天理之大同，天理之大同，無人欲之或異。治民有道，此道也。獲上有道，此道也……誠身有道，此道也。(《讀四書大全說》: 249)

> 饑則食，寒則衣，天也。食各有所甘，衣亦各有所好，人也。(《讀四書大全說》: 249-250)

這是關於「存天理滅人欲」論述的否定。「人欲」從諸多悖異自然天理的情感、需求，轉而成爲與所有「欲望」等同的詞彙，在這個基礎上表示了對於「欲」的肯定與承認（溝口雄三，2014：154）。只是，人得在日生日成的生活中，避開過度欲望的習染，透過實踐良善適均的公共生活，讓始初的良善不斷地在日常生活中朗現，才有盡性知命而體現至高之理的可能，否則，就只有不斷受到疵氣的影響，無法成就善性（當然也就離受命始初的善性愈遠，也更難成就公共良善）：

> 太虛之氣，無同無異，妙合而爲一，人之所受即此氣也。故其爲體，湛定而合一，湛則物無可撓，一則無不可受。……因形而發，則有攻取，以其皆爲生氣自然之有，故皆謂之性。生以食爲重，故言飲食臭味以該聲色貨利。〈誠明篇〉

> 天以其陰陽五行之氣生人，理即寓焉而凝之爲性。故有聲色臭味以厚其生，有仁義禮智以正其德，莫非理之所宜。聲色臭味，順其道則與仁義禮智不相悖害，合兩者而互爲體也。〈誠明篇〉

在心與外物不斷交駁的活動中、在天命日受、性日生日成的過程中，船山期待的是在受命的基礎上，不被外物牽引的主動心體所成就的人間良善，唯有這樣的良善，才是自主與道德意含交融的良善。這個良善向上接軌於大道之理，也才是船山認爲具有孟子眞義的性善。

當然，人有可能出現「人欲不侵、天理不存」的「僞清明」狀態。他說：「人自有人欲不侵而天理不存之時……即在未學者，天理了不相依，而私智俗緣未起之時，亦有清清楚楚底時候」〈二十章〉，但絕大多數的時間，我們隨時都面臨著個人與群體之間的緊張。既然，有欲乃理之必然，如何

臺灣大學圖書館期刊料庫

將可能偏向私利之人欲導回天理，王夫之認爲盡己與推恕是儒學面對此一難題的的基本工夫與解決方法：

> 遏欲有兩層，都未在存理分上……「折服現行煩惱」也……「自性煩惱永斷無餘」也。（《讀四書大全說》：237）

> 動則欲見，聖人之所不能無也……若於喜怒哀樂之發，情欲見端處，卻尋上去，則欲外有理，理外有欲，必須盡己、推己並行合用矣。倘以盡己之理壓伏其欲，則於天下之理多有所不通。若只推其所欲，不盡乎理，則人己利害勢相扞格，而有不能推，一力推去，又做成一個墨子兼愛，及忘身徇物之仁矣。（《讀四書大全說》：249）

我們可以看出，墨子式的「兼愛之仁」或是佛家式的遏欲，並不是王夫之調和天理人欲的方式。這兩種不談己身之利而利天下的方式，都非面對理與欲的正確方式。推恕之道固然是重要的，然而盡己與推恕雙向的貫通又更爲優先。王夫之在肯定人世間「欲求」可以不害王道的同時，連帶的，也肯定了「有欲」也是「理」的一種自然表現。相較於人欲之可能「不善」，王夫之更強調人欲之「可善」，實踐這種人世間的善的能力，就在始初之性中。不僅性即是理，理與欲也可以是別無二致的，唯有性、欲、理無礙地接榫，才是王夫之對於性、理、欲的融貫思維。從這個角度說，盡性就不是空言，也得藉以實功，只談固有其性而不發，絕對不是儒者之基本考量。[14]

「欲」連繫著接物時的感官應對，善惡也自此區分（所以說「五性感而善惡分」）而且是「幾微之跡，人之所不知也」〈《思問錄・內篇》：9〉，因此，得隨時檢視理欲的綰合（因爲「理盡則合人之欲，欲推則合天之理」）。善惡的區剖與這樣的活動息息相關，不單是心性論的命題而已。陳來以爲，王夫之所謂的「盡廢古今虛妙之說」，兼指天道與人道而言，但主要是人道（陳來，2010：352），[15] 是非常精確的說法：

---

[14] 《讀四書大全說》頁 234 中說：「如所云克復、敬恕、先難後獲，都是安仁的本領。務民之義，便是利仁的本領」，清楚地從「利」清理出仁、義與利的對話平台，說明了政治儒學在他的思想中是十分重要的。

[15] 王夫之就說：「知、仁、勇，人得之厚而用之至也。然禽獸亦與有之矣。禽獸之與有之者，天之道也。好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇，人之獨而禽獸不得與，人之

臺灣人文學術期刊料庫

> 人生于天地之際，資地以成形而得天以爲性，性麗于形而仁、義、禮、智著焉，斯盡人道之所必察也。〈參兩篇〉

麗於形而著於公共生活的本性與積極地創造公利相應，這種不離利的安身立命上體現了人道的核心，替性善理論找到一個現實的出口：

> 用利身安，則心亦安于理而不亂，故吉凶生死百變而心恆泰。〈神化篇〉

> 先儒說一計功利，便是桓、文之事。想來，若要到不計功利，或唯堯舜則然……則欲即是志，人所必不可有者私欲爾。若志欲如此，則從此做去以底於成功，聖賢亦不廢也。(《讀四書大全說》:507-508)

此處，王夫之肯認了「用利身安」與「心安於理」的相關性。重點在於用利能否與行義相符，使得外利與內養合一地涵泳於理。因此，「閑邪存誠」地導私爲公是必要的：

> 外利內養，身心率循乎義，逮其熟也，物不能遷，形不能累，惟神與理合而與天爲一矣……是聖狂分于歧路，人禽判于幾希，閑邪存誠，與私意私欲不容有毫發之差也。〈神化篇〉

> 存者，不爲物欲所遷……使與太和和之。〈太和篇〉

透過用利身安與義的對話，王夫之將仁義與善的問題接軌，回到了先秦儒學的主要脈絡中。仁義的出現是自然之動（自立）的結果，是無須終日思索、本然之性的反應：

> 經，即所謂義也。事理之宜吾心，有自然之則，大經素正，則一念初起，其爲善惡吉凶，判然分爲兩途而無可疑，不待終日思索而可識矣。〈神化篇〉

對於王夫之而言，仁義當然不是純粹「體」的內容，更重要的是與「用」

道也……天道不遺于禽獸，而人道則爲人之獨，由仁義行，大舜存人道聖學也。」《思問錄・內篇》頁 4-7。

臺灣大學學術期刊料庫

相關，〈中正篇〉就說：「仁者，中道之所顯也。靜而能涵吾性之中，則天理來復，自然發起而生惻隱之心，以成天下之用，道自弘矣。」透過「體用一貫」的詮釋，王夫之認爲由天德（原始初頃之命）到「眾適」（日繼日成之命），是一條在理論上必然成就的道路：

> 仁義，天德也。性中固有之而自知之，無不善之謂良。〈誠明篇〉

> 夫天之生物，其化不息，初生之頃，非無所命也，何以知其有所命？無所命，則仁義禮智無其根。《尚書引義・太甲二》（王夫之，2011b：55）

不過，基於「聖狂分于歧路，人禽判于幾希」，這種固有之天德（即是無惡的純然一善），不是在每一個人身上都可以被彰顯出來。一者，私己之意、欲，往往會阻礙由先天之善到後天之義的可能。再者，「陷於過度主觀、求名的仁」（近於仁名）與「流於過度客觀、求公的義」（順勢地因物審處），也會阻礙由善而義的可能：

> 近仁名者，是有司生者而代之生也。代之生，代之殺，皆愚也。〈七十四章〉

> 仁存而必動，以加于物，則因物之宜而制之。然因物審處，則于本體之所存有相悖害者矣。〈至當篇〉

在王夫之看來，義是時、勢、行爲者知能的集合產物，因爲很難找到一個涵蓋所有利的「義」，我們當致力的是找到一個最大公約數的「中」應之[16]，而且該離開仁名而爲，這才是儒家的大仁大義之基本精神。相較於老子「以仁援天下而天下溺，以義濟天下而天陷」〈二十六章〉的看法，王夫之也承認從統治者角度出發的「小仁小義」是危險的，固然，「聖人擅利」〈八章〉是事實，但往往也是亂源。因物審處的「義」，有時難免對於仁之本體有所悖害。[17]

---

[16] 王夫之的意思應當是「中者，應物事之謂」，而不是去追求一個形上無關乎世事的「中」。

[17] 針對此，張載就說：「義，仁之動也；流于義者于仁或傷。仁，體之常也；過于仁者于義或害」。

臺灣大學學術期刊料庫

既然性無時無刻不受到外在環境之影響而生成，如何發皇初生之頃的受命，或是勘正因外物而污染的善性，就與王夫之從「居移氣、養移體」所衍發的「氣隨習易」主張相關，「習」正是此間的重心。唯有「習」能讓這個移易活動變得可能：

> 氣質者，氣成質而質還生氣也。氣成質，則氣凝滯而局于形，取資于物以滋其質；質生氣，則同異攻取各從其類。故耳目鼻口之氣與聲色臭味相取，亦自然而不可拂違，此有形而始然，非太和之氣、健順之常所固有也。舊說以氣質之性爲昏明強柔不齊之品，與程子之說合。今按張子以昏明強柔得氣之偏者，繫之才而不繫之性。〈誠明篇〉

> 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，而與性爲體。（《讀四書大全說》：469）

這裡的說法，可以理解成氣固然成質，卻又偏差動員（mobilization of bias）式地再生同質性的氣質，因此往往進入一種善者恆善，而惡者更惡的窘境，唯有從後天不斷進入影響的氣入手，才有移易成善之可能。所以他說：「乃其所以移之者，不可於質見功。質，凝滯而不應乎心者也，故唯移氣，所以移體……體移，則氣得其理……此人之能也，則習是也，故氣隨習易，而習且與性成也（《論四書大全》：469）。」「習」的重要在於影響了後天之性的「成」：[18]

> 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……先天之性天成之，後天之性習成之。（《讀四書大全》：570-571）

---

[18] 將王夫之所說的「性」分爲先天之性與後天之性應該是合宜。從王夫之的角度看來，先天之性並不意味全然的「善」，先天之性因其成物之際的入氣，而有和氣與不和之氣兩種（就是善與不善）。方便地說，聖人的組成大抵盡是「和氣」，一般的人則是不和之氣的比例大於和氣，因此，往往受到不和之氣導引，而出現某種程度與「和」之悖離。「習」之重要處正是一方面繼受「和」（這個部分的重要工夫應該就是盡己）的部分，一方面避免外在「習染」強化不和的部分。

除了先天稟氣純善的聖人之外，一般人大抵一直受到外在環境與物欲的干擾，與先天的稟氣不斷作用，不善的秩序當然隨之而生。[19] 命是涵括了生之於死的動態過程，在此其間，命日降而人日受，性也隨之日成。若能以教習之「習」，改易「習染」之性，讓日受的命往更好的方向移動，當然可以移易壞的秩序，而得致良善的秩序，也可以彰顯本然繼受之善性：

> 命日降，性日受。性者，生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之日也。初生而受性之量，日生而受性之眞也……命而已，性不息矣。（王夫之，2009：16）

> 形日以養，氣日以滋，理日以成，方成而受之，一日生而一日受之，受之者有所自授，豈非天哉？故天日命於人，而人日受命於天，故曰性者生也，日生而日成之也。（王夫之，2011b：55）

> 習與性成者，習成而性與成也……故言性者，各異其說。今言習與性成，可以得所折中矣。（王夫之，2011b：55）

這是對於傳統「性論」的一種折衷與新詮。此外，這裡又說到一個很重要的觀念，人的自主判斷，王夫之用「權」來說明這種自主判斷（前面說的「仁」其實也與此相關），他說：「已生之後，人自有權也，能自取而自用也，自取自用，則因乎習之所貫，爲其情之所歆，於是而純疵莫擇矣」（王夫之，2011b：56）。這是人之異於禽獸處（雖然，「人物有性」），這種自發、自覺、主動的反思能力，也是君子、小人之區判處。離開了這種主動反思的能力，就無從得以「繼之成善」。離開了對於善性的幽微處之自知與承繼，不但朗現不出先天性善，也不可能實踐出共善的政治秩序，這就是他說的「性則因乎成矣，成則因乎繼矣，不成未有性，不繼不能成，天人之相紹之際，存乎天者，莫妙於繼」《周易外傳・卷五》。唯有這種自主思辨的能力，能夠讓人在批判反思的活動中，繼紹存乎性的善，也才有開

[19] 《讀四書大全》就說：「然而不善之所從來必有所自起，則在氣稟與物之相授受之交也……而一往一來之閒有其地焉有其時焉，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，則不善生焉（570-571）。

臺灣人學學術期刊網庫

展公共良善的可能。從旁輔助這種能力（權）得以不偏離而誤用的，正是「習」。職是，「不扶而直」式的教化之「習」，在面對「與之俱黑」式的習染之「習」時，「起僞化性」的「教化」之重要性不言可喻。在此處，我們可以讀出王夫之調合孟荀二人的「性論」，在立論處，貼切地發皇了孔子的「性相近習相遠」。以習與性成相伴而言，透過習所形成的善性，並不是別有一性善，而是就天與之生的善性朗現而已，習是具有雙面功能的。透過習的導正，人得以時時稟氣之生而成理，也能夠稟氣之善而成性。

關於性之善與欲、習的關係，王夫之認爲世間的公共良善來自於初生之頃的善，初生之頃的善則是繼受了太和之善（超越義的善）。抑惡欲而揚善欲，需要反省、明辨與教化，或是避免先天之性與物授受之際的不當交涉。與其說他走的是性內法的路子，不如說，他更著重性外法的路子來補足始生之善的可能悖離。在他的看法中，公共生活的良善不過是先天性善的一種實踐型態，此中涉及諸多性與外物的交際，以及對於外物干擾的勘正，這就實質的治理活動有關了。簡單地歸納本節所說：

1. 性是日生、日受、日成的，同樣的，受命與立命的過程也是一樣。
2. 王夫之一如晚明的知識份子，肯定了「欲」的存在，肯定了「穿衣吃飯即是人倫物理，除卻穿衣吃飯，無倫物矣」的這種看法。
3. 性與理通，性與欲也可接通，天理與人欲並不是截然對立的兩極。
4. 基於性的日生日成，也基於欲與物的交相攻取，王夫之強調了「習」的影響，進而強調了修飭的重要，這與政治教化息息相關。

王夫之統整地看待理、性、欲、習這幾個概念，而且是動態發展地看待，又以「善」（形而上與公共生活兩個面向都有善）貫通這些概念。在理欲一、義利一的基本理解下觀看世俗生活的種種安排，以現世之善的出現，回證本然之善。而在日生、日成、日受的性命觀下，他主張透過儒家的教、習，來勘導面對外物旦暮攻取的日成之性，也就是以「教習」更易「習染」之敝。在這樣的思想中，善性、善治、與善教得以合一地開展。

臺灣大學學術期刊休閒

參、治理之論

相對於明代中期以降的逃禪學風，明代晚期的主要思想取向，轉向講求實用。除了針對陽明學的反省之外，更直接的原因，應該是外在環境的丕變使然。從劉宗周、黃宗羲、羅汝芳、管東溟、方以智、顏習齋等人的著作中，不難看出這種轉向。[20] 即便是方外的憨山德清或覺浪道盛，也都有十分入世的思想呈現。處在這樣的時代氛圍轉變中，王夫之對於治理的思考，也是以實用爲核心的，〈神化篇〉中說：「學聖之始功在于見幾……唯神能見之，不倚于聞見也。存神以知幾，德滋而熟，所用皆神，化物而不爲物化，此作聖希天之實學也」。只有從治理入手，才可檢證實學聖功。他認爲存在於學問與實踐之間的殊異，也僅是表面上的「理一分殊」而已，源本而論則「理未嘗不一」：

> 細而分之，則非但身之於國，不可以一律相求，即身之於家，家之於國，亦有厚薄之差……故曰理一而分殊。然原其分類，而理未嘗不一。（《讀四書大全說》：42）

以實用的思維爲基石，王夫之延伸了對於「道／氣」與「性善」的主張，討論了政治教化、政治角色與功能、以及治理的理想形態，以下分別述之。

公共生活中的紛爭解決與共善的出現，是對於不同需求的人性的因應過程，更涉及對於政治行爲者的不同層面安排，簡單地說，就是關乎治者與被治者的關係。首先，王夫之認爲「秩序」是「人所必由」，高下、尊卑、長幼的具體安排，是「理」的呈現：

---

20 從思想史的角度看，實學的出現並不是一個新的轉向，向漢學與三代靠近的思想特色，並不是明代特有的產物，宋學雖然「以六經注我」，基本上，仍不失爲帶有取法三代的風格。明末的實學轉向，比較重要的意義，或許是出現在對外的政策與對內的個人修持上，都帶有這樣的「務實」特性，尤其是對個人的修持，特別著重於從人倫、應對進退來審視個人與群體生活的關係。在本質上離開了糾纏在宋明心學的內向蹈陷，帶有一種著重現實倫理、以及對於先秦儒學的回歸。《人譜》、《功過格》等也許並非同質的作品，以及諸多形式的「改過會」正是這個轉向的重要代表產物。

臺灣大學圖書館版權所有

> 秩序，物皆有之而不能喻；人之良知良能，自知長長、尊尊、賢賢，因天而無所逆。其序之也亦無先設之定理，而序之在天者即爲理。尊尊、賢賢之等殺，皆天理自然，達之而禮無不中矣。秩序，人所必由。〈動物篇〉

「等殺」的格局存在，是天理自然無須質疑、且必然得遵從，也是人的良知良能所必曉。王夫之將「理」、「良知良能」與「秩序」三者合而述之，把形而上的世界與公共生活結合爲一，賦予了人世間諸多安排的正當性，其中，當然也包括「義 / 利」、「本 / 末」等問題：

> 適庶明，長幼序，尊卑別，刑賞定，重農抑末，進賢遠姦，貴義賤利，端本清源，自治而物正之義也。《讀通鑑論．卷二十．太宗》（王夫之，1962）

> 察帝則以用物，以本御末也，觀物象以推道，循末以測本也，此格物窮理之異于術數也。〈動物篇〉

> 故獨陰不成，孤陽不生，既生既成，而陰陽又各殊體。其在于人，剛柔相濟，義利相裁，道器相需，以成酬酢萬變之理，而皆協于一。〈太和篇〉

王夫之認爲勘定諸多關係與先後次序是治理的準則，王夫之利用「執本御末」以及「循末測本」的雙向進路來呈現這樣的思考。在理解上，「帝則」固然優先於「用物」，不過，王夫之更爲著重「觀物象以推道」的實學進路，這也是他對於「格物」一詞的發揮。[21]

公共生活中最爲基礎的本末關係，大抵著落在君臣民關係上，就此，王夫之有不少討論。首先，王夫之用「一體」的理解來比喻君臣關係，認爲治者與被治者之間的角色、行爲是「相因」的：

[21] 在朱熹思想中「格一物、得一理」式的致知，本來就隱然有「觀物象以推道」的歸納路徑。不過，與其說王夫之從程朱身上承繼，不如說他更明確地發揮張載的學說，尤其是重視透過帶有物質性的「太和之氣」來表述「道」、「理」的路徑。這條進路在王夫之「由象而理」的思維中，明顯帶有「思序」上的優位，而不是「理序」的優位。

臺灣人文學術期刊料庫

> 有根則有莖，有君則有臣。〈二十六章〉
>
> 夫食稅者上，而饑者民；有爲者上，而難治者民。彼此不相知而相因，誠有之矣。〈七十五章〉

王夫之肯定了各種角色皆有其存在的必然，也透過對於中唐政局的反省，認爲「人皆知有門戶，而不知有天子」《讀通鑑論・卷二十六・文宗》是一種失序，但是，這不意味著君主就處在一個不可撼動的尊位。[22] 角色之間的對待是有理則可循的：

> 臣之於君，可貴可賤，可生可殺，而不可辱……至於辱，則君自處於非禮，君不可以爲君。臣不知愧而順承之，臣不可以爲臣。《讀通鑑論・卷二・文帝》

以儒家的「忠」爲例，王夫之認爲「大臣之道，不可則止。非徒以保身爲哲也……惟澹泊可以明志，惟愛身乃以體國」《讀通鑑論・卷二十五・憲宗》，他反對離開適當對應的「愚忠」，鮮明地繼承了先秦儒學從「適當」與「公共」兩個條件詮釋倫理的基本理解：

> 忠亦在應事接物上見，無所應接時，不特忠之用不著，而忠之體亦隱……然則言忠是體，恕是用者，初不可截然分作兩段，以居於己者爲體，被於物者爲用矣。（《讀四書大全說》：245）
>
> 子之於父母，去一媚字不得，臣之於君，用一智字不得。（王夫之，2009：90）

對於先秦儒家而言，君臣之間是以公共生活的良善爲目的之依存關係。基於此，王夫之反省了洪武廢相所造成的影響，認爲充分而謹慎的授權、和諧的君臣關係是成就良善治理的要件：

---

22 《黃書・原極第一》中就說：「故聖人先號萬姓，而示之以獨貴，保其所貴，匡其終亂，施于子孫，須于後聖，可禪、可繼、可革，而不可使夷類間之（王夫之，2009：102）。」這固然意味著君主的高位，但是基於「可施于子孫、可須于後聖、可禪、可繼、可革」，君位卻非不可更易的。

臺灣大學學術期刊庫

> 權者，天子之大用也。而提權以爲天下重輕，則唯愼於論相而進退之。相得其人，則宰相之權，即天子之權，挈大綱以振天下，易矣。《讀通鑑論・卷二十六・宣宗》
>
> 因權臣之蠹國而廢宰相，棄爾輔矣。（王夫之，2009：159）

良善治理是不容存私而用天下，也不是憑一己之力可以得致的，所謂的「聖人官府之，公天下而私存，因天下用而用天下，故曰『天無私覆，地無私藏，王者無私以一人治天下』，此之謂也」（王夫之，2009：108），正是這樣的理解。在王夫之的看法中，權力不應該是獨享與專制的，這是對於君相分權思維傳統的一種回歸，是「命相之道」：[23]

> 天原道，君原天，相原君，百官原相，大哉。（王夫之，2009：123-124）
>
> 人各效其所能，物各取其所有，事各資於所備，聖人復起，不能易此理也。（王夫之，2009：153）

雖然強調了宰輔的重要性，王夫之還是主張得有「疑制不肖之道」（王夫之，2009：123）。在「官各有其守」、「政各任其人」的同時，建立一套「分理而兼聽」的官僚，無寧是必要的，而在分享治理的同時，我們並沒有看到他對於臣僚的完全信任。

針對分權與防堵奸邪，「任賢」與「納諫」是最具效益的方法[24]，但是由於人才的多元，往往也是治理的罩門所在，針對可能出現的弊端，王夫之認爲分工而治得有一套完整的考核伺其後：

> 國家之務，要不出周之六官，分其事而各專其職，所以求詳於名實也，因名責實，因實課功，無所諉而向效其當爲，此綜核之要術也。《讀通鑑論・卷二十・唐高祖》

臺灣大學學術期刊料庫

23 《讀通鑑論・卷二十五・憲宗》中就說：「天子命相，倚之以決大疑、定大事，亦必有道矣。」

24 王夫之就此曾說：「人君之待諫以正，猶人之待食以生，絕食則死，拒諫則亡」《讀通鑑論・卷二十五・憲宗》。

這種綜核要術在於防範「國家之大患，人臣之巨慝，莫甚於自相朋比」《讀通鑑論．卷二十六．文宗》，手段則是循名責實與因實而課功。正因爲君臣之間未必和衷共濟，疑詐的情事不斷，王夫之相信名實相符的考課是必要的：

> 君愈疑，臣愈詐，治象愈飾，姦蔽愈滋，小節愈嚴，大貪愈縱……民安得不饑寒而攘臂以起哉。《讀通鑑論．卷二十六．宣宗》

> 菲天秩則士薄功名，尊上意則人喪廉恥。是以王者慎名，名正則任重，任重則責隆，責隆則政理。（王夫之，2009：124）

這類的考課，事實上也頗與「權」相關。除了在個人層次的自主能力談到「權」之外，王夫之也在治理的討論中，進一步延伸「權」的觀念。關於治理，常規與靈動的爭議歷來不斷。王夫之在立場上認爲「時變」是可以接受的，在他的認知中，「權」是一種「順時」的流動與判斷，沒有落入相對主義的空間，也不允許「目的證成手段」式的從權，所謂的「反經合權」只是邪說，從存心上說，「權」絕對不能落入「權謀術數」：[25]

> 理一而有象……時變而行之有素，位殊而處之有常，輕重、大小、屈伸通一而皆齊，可與權也。〈中正篇〉

> 經正則萬物皆備，而天下之道貫于經之一，故其趨不同而皆仁也。權者，以銖兩而定無方之重輕，一以貫之之象，隨時移易而皆得其平也。明此，則權即經之所自定，而反經合權之邪說愈不足立矣。〈中正篇〉

在《讀通鑑論．卷末．敘論三》中，王夫之就認爲「論史者有弊焉：放於道而非道之中，依於法而非法之審」，其間涉及的知識態度或許可以視爲「權」的另一個註腳。在他的理解中，「權」從來就不應該是離開「常理」

[25] 這就是《讀四書大全說》頁 229 所說的：「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。但在欲脩、欲正、欲誠之學者，則即此此而見天德、王道之條理；其非欲脩、欲正、欲誠者，則徒以資其假仁義、致富強之術而已。」

臺灣人文學術期刊料庫

的主觀取捨，在「命」、「義」、「時」都不離「理」的基本設定中，「權」看起來就是一種「自然」的判斷，而且是一種伊始於初學的知與行。治理活動的正確端看是否符合「理」，即便「義者，一事有一事之宜，因乎時位者也」，但是，在「理者，合萬化于一源」〈中正篇〉的命題下，「權」就是「隨時循理」的「屈伸動靜」：

> 初學之始，正義而不謀利，明道而不計功；及其至也，義精仁熟，當爲而爲，與時偕行，而所過者化矣。聖功之始基，即天德之極致，下學上達，一于此也……義命合一存乎理，順理以屈伸動靜，智斯大矣。〈中正篇〉

> 時已過而猶執者，必非自然之理……因天之時，順地之理，時行則行，時止則止，四時之過化而日新也。〈至當篇〉

> 制天下有權，權者，輕重適如其分之準也，非詭重爲輕，詭輕爲重，以欺世而行其私者也……權之所審，物莫能越也。《讀通鑑論・卷二十・唐高祖》

進一步說，「權」固然不離「常」，但是將常規固著於一處，就成了繫縛，也就失去了靈動。在這個理解中，王夫之用「義」來框住「宜」，同時，又認爲離開任何一個「宜」就失去了「義」的完成。因此，變與常合一，義與宜不離：

> 時變而執其常，則不中而非禮，不宜而非義。〈大易篇〉

> 至變與大常合而不相悖，以神用而不以跡合，與時偕行，大經常正而協乎時中之道矣。〈中正篇〉

這是儒家的中道與易理，也與道家對於「常」的制定相關，若再加上「聖人無不知，故因時，因位，因物」〈中正篇〉、「變化者，因天下之動也」〈神化篇〉的「因」，又或是「居道之宮，非主非客，乘道之機，亦進亦退。而主能知客，客能知主，繇其相知，因以測非主非客之用。進無退地，退有進地，因以餘地，遂以襲亦進亦退之妙」〈六十九章〉的「非主非客」，儒道思想融通於治理，無寧是十分清楚的。

臺灣政治學術期刊網

再把王夫之對於「理／勢」的看法融入，「權」的重要性或許會更爲清楚。王夫之認爲「利害之所生」，或者以理、或者以勢，關乎的正是「判斷」問題：

> 利害之所生，先事而知者，或以理，或以勢。勢之可以利，勢之可以害，慧者知之，不待智也。智者察理，慧者覺勢……勝欲者，理也，非勢之所能也。理者固有也，勢者非適然也，以勢爲必然而然，有不必然者存焉……是故大智者，以理爲勢，以勢從理。（王夫之，2011c：《春秋家說・卷上・桓公三》）

基本上說，理勢相殊卻也合一。要言之，理與勢是既分際而又交際。[26] 進一步說，「勢」代表著時間縱軸上的客觀趨向。[27] 王夫之把「理」與「勢」並列，是將客觀趨向所表現的規律性以「理」的形態呈現出來。「勢之必然」與「理之當然」可以是不一不異的兩面，理與勢不但不該兩分，同時，還是相互涵成的兩個概念，也與事物之成否有關：

> 順逆者理也，理所制者道也，可否者事也，事所成者勢也。以其順，成其可，以其逆，成其否，理成勢者也。看其可則順，用其否則逆，勢成理者也。《詩廣傳・卷三・小雅》

順則可、逆則否，理當然而然則成勢；觀其可則順，用其否則逆，勢不得不然而歸乎理。理固然具有高位的特性，但是理勢之貫通，則是不斷流動的，這樣的「理勢一」正是一種關於「時／境」的判斷和掌握（其實是某個層次的「權」），（王夫之，2011c：《春秋世論・桓公四》）所說：「勢之所互持，理之順逆存焉也近此意。

---

26 「際」是王夫之哲學中另一個重要的概念，代表著「分際」、「相際」與「交際」三個層次的意義。王夫之在《周易外傳》中討論天地之際時，用「相親相比」、「密莫密於此際」來形容天地之間的覆載關係，認爲其間存在著一種既有分殊、又相毗鄰並且交通流動爲一的狀況。本文認爲這個理解路徑，其實與理勢一的討論是可以相互支援的。關於際的三重義理之討論，請參劉梁劍（2007：29-33）。

27 從理氣的角度上說，「勢」意味著一種由理而萬物的必然，這使得「勢」除了動態過程的意含、條件之外，其實還有始初的至高正當性，〈太和篇〉中就說「氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不能已止者也。」

因此，理勢相成的關係可作雙向理解。一方面，合理就必然成勢，這是「理當然而然，則成乎勢矣」，與「勢之順者，即理之當然者也」的意含，因此，置於歷史之中，就出現順向的「得理自然成勢」的規律。反之，「勢既然而不得不然，則即此爲理矣」與「時異而勢異，勢異而理亦異矣」則說明了趨勢自有其一定的合理性。這雙向的理解構成了他對於「理勢一」的基本圖像，同時也將「際」與「權」的觀念灌注其中。對於理（也可以說是勢）的「順與逆」，會在現實事件的「可與否」中展現出「後果」（outcomes）。在理與勢的交際、運動中體現了優位的「理」，這正是王夫之透過「用」、「現象」來證成「體」的知識取徑。

至於政治統治的實質內容，王夫之著墨在法、刑、教習等幾個方向。〈中正篇〉中說：「治天下……養先于教，禮先于刑，所爲易從而能化也」。「先養後教」與「先禮後刑」，是原始儒家的理念，王夫之更從「必因人情」的角度來闡述這樣的理念，他說：「是以天下之情，不可因，不可革」〈十七章〉，這看起來似乎不像是在談「必因人情」，然而，仔細地分析，應該可以發現王夫之的意思是「不可放任其情，亦不可憑己意而更改之」，權衡治理恰恰得是因人之自然情性。在這樣的理解基礎下，禮教政刑的討論就得以有序列地開展：

> 立國之始，法不得不詳……不詳則苛橫者議其後，而變易增加之無已。（王夫之，2009：145）

> 故或曰有治人而無治法者，非也……得百治人不如一治法，誰謂其無治法哉。《春秋世論・桓公九》

對於王夫之而言，國家綱紀最直接有效的保證，不是教而是法。法是立國之初的當務之急，教則是使之可長的方法，兩者之間，有著很清楚「因人情之故」的先後序列。就人情的因素而言，法當然往「詳」的方向移動，法的「詳」關涉到如何避免自利與權力加乘爲用的可能惡果產生。不過，「詳」不等於「苛暴」，法之用必得有其空間並照拂人情，這是前面所說的一種「權」，《讀通鑑論・卷二十六・宣宗》中就說：「法立於畫一，而張弛之機，操于君與大臣之心，君子之道，所爲迥異於申韓之刻薄者，不欲求快於一時之心也。」這樣一來，儒家的德惠之政，才有可以落實的基本條件，這

臺灣大學圖書館

是王夫之關於明代政治的心得：

> 立法之始，無取太寬，常留有餘之德意於法外以使有可寬……唯通國計之常變，而處於有餘之地……斯以樂生有道矣。（王夫之，2009：150）

相對於法爲立國之始政、是成就可長可久之治理的前行條件，王夫之認爲教習才是可長可久之政的核心要素，這點當然與「性、習日生日成」的理解有關。《噩夢》中就說：「牧民之道，教養合而成用」（王夫之，2009：159），簡言之，所有的「政」都離不開「教」，「教」是針對爲性情所役使的人而發的必然方法：

> 陰凝陽融以爲人，而沖氣俱其間，不倚於火，不倚于符者遇之。仁義剛柔以爲教，而大樸俱其間，不倚於性，不倚於情者遇之。勝負得失以爲變，而事會俱其間，不倚於治，不倚於亂者遇之。〈十一章〉

> 自其德之體用言之曰中庸，自聖人立此以齊天下者曰教，自備之於至德之人者曰聖人之道，自備於修德之人者曰君子之道，要其出於天而顯於日用者曰禮而已矣。（《讀四書大全說》：71）

這是由己而人、由家而國的爲政之道，是《大學》修齊治平之道的闡發。所以國家之治一如家之和諧，不待法而待教，教家爲教國之本：

> 齊家之教，要於老老、長長、恤孤，而可推此以教國矣……齊家恃教不恃法，故立教之本不假外求。治國推教而必有恆政，故既以孝弟慈爲教本，而尤必通其意於法制，以旁行於理財用人之中，而納民於清明公正之道。故教與養兼成，而政與教無殊。（《讀四書大全說》：43-44）

> 教家者，教國之本。孝弟慈者事君、事長、使眾之本也。（《讀四書大全說》：37）

家做爲政治教化的伊始，童蒙則做爲教化的伊始。透過易理之「啓蒙」，不但可以紹承天道之性，也可以移易日益薰雜的人性，啓蒙正是聖功之本。唯有勸進其善、移改其惡，才有喻於君子之義的可能，進而可以安身、利用：

臺灣大學學術期刊料庫

> 變無常而道自行乎其中，勸進其善之利而戒以惡之所自積，則民咸可喻於君子之義，而天下萬世共由以利用安身〈大易篇〉

> 孟子言性，孔子言習。性者天道，習者人道……養其習於童蒙，則作聖之基立於此。人不幸而失教，陷入於惡習……非洗髓伐毛，必不能勝。（王夫之，2009：97）

教習之爲政，如同洗髓伐毛一般，這是對於人性的細緻觀察，立論的面向，與其說是落在孟子性善一端，無寧更強調立基於孔荀的教習勘導。

此外，面對治理的思考，王夫之沒有迴避「無治」的可能。[28] 要之，禮樂刑政只是被動而生的，治理者的意志並不被王夫之認爲具有多高的正當性，因爲「道莫妙於受。受而動，是名受而實不受也。欲受而動，是實受而名不受也，天下相報以實，而相爭以名，陰陽於人固然，況人事乎……愈大而愈可受」〈六十一章〉。在他的理解中，「因爲受而動」乃是實受而非名受，才符合「非欲仁之仁」。「道莫妙於受」強調了治理活動的「處後」定位，理想的治理不是主觀的涉入，而是應勢與順勢的治理，不論是覺察「勢」的存在，或是依止於背後的「理」，都不強調主觀的心知介入治理活動。「無爲」大抵就是這種關於治理活動的一個理想型：

> 聖人與時偕行，至仁非柔，大智非察，兼體仁智而無仁智之名……靜動異而神之不息者無間。聖能存神，則動而不離乎靜之存，靜而皆備其動之理，敦誠不息，則化不可測。〈誠明篇〉

> 是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而爲之君長。（王夫之，2009：101）

> 烹小鮮而撓之，未嘗傷小鮮也，而氣已傷矣，傷其氣，氣遂逆起而報之……豈有以治天下哉？蒞之而已。〈六十章〉

臺灣人學學術期刊料庫

[28] 王夫之在〈五十七章〉與〈五十九章〉中就分別說明了去治或是鮮所治的必要性：「故無名無器，無器無利，無利無巧，無巧則法無所試。故欲弭兵者先去治」、「守之圜中，鮮所治，鮮所事」。

另外，王夫之還從體用的層次來談無爲。不過，並不是走「無爲」爲體、「有爲」爲用的路子，而是把「無爲」視爲一種因體而起的「用」。他在解釋「爲政以德」一語時，討論這種因體起用的「無爲」：

> 爲政以德，而云不動，云無爲，言其不恃賞勸刑威而民自正也……此則以無爲爲德，因正於天下而己無所正，豈以己之正正人之不正之謂乎。是故居其所者，非北辰之德也，北辰之勢也。（《讀四書大全說》：205）

> 無爲者，治象也，非德體也。動於微不動於顯，動於獨而不動於眾，北辰之與君德合者，愼動以不息而已。（《讀四書大全說》：206）

> 天下在我，吾何取？我在天下，吾何爲？天下如我，吾何欲？我如天下，吾何執？以我測天下，天下神，以天下遇我，天下不神。不神者使其神，而天下亂。神者使其不神，而我安。〈二十九章〉

王夫之認爲北辰是「勢」，而不是「德」的展現，居於那樣位子的治理者，不該倚賴賞罰刑政或是「以己之正正人」，[29] 而是應該以「無爲」爲德，進而起「無爲」之用。因爲，無爲自始就是道用的層次，循此道用而用於現世，才是無爲的眞義，當然就不是以無爲爲體、以有爲爲用的理解。也就是說，北辰式的君主（勢）與北辰式的治理（不動），正是王夫之對於理想治理的期待。治理者（我）的退場才是良善治理之所以可能的條件，作爲與萬物同德的君主（我），[30] 才是治理者的理想型。相較於人情的多樣，王夫之認爲治理是有限的，這是因爲「人之情無盡，取而治之，則不及情者多矣，天之數無極，往而事之，則無可極者遠矣」〈五十九章〉，一如莊子所說的「以有涯逐無涯殆矣」，王夫之大抵認爲不僅知識的路子如此，治理的路子也一樣，所以「天下之情，不可因，不可革；太上之治，無所通，無所塞」〈十七章〉。透過「一名爲陰，一名爲陽，而沖氣死。一名爲仁，

[29] 在〈十七章〉王夫之就反省了正與不正的問題：「天下有所不治，及其治之，非「正」不爲功。以「正」正其不正，惡知正者之固將不正邪？〈十七章〉

[30] 王夫之對於「我」與「無我」，有著很清楚的價值判斷，認爲私意消解的無我，才是廓然大公：「方體，以用言；我，以體言。凡方而皆其可行之方，凡體而皆其可立之體，則私意盡而廓然大公，與天同化矣。無方體者，神之妙；無我者，聖之純。〈至當篇〉

臺灣大學圖書館期刊料庫

一名爲義，而太和死。道也者，生於未陰未陽，而死於仁義者與」〈十四章〉的反省，王夫之主張一種因道而行的悶悶之政：

> 從事其易者，因道者也。因物者不常，因道者致一。〈六十四章〉

> 故聖人，於牛忘耜，於馬忘駕，於原忘田，於材忘器，悶悶於己而不見其府，悶悶於天下而無以爲官。〈七十一章〉

當然，這種悶悶之政，正是他在〈誠明篇〉中所說的「因時變通」與「因時合義」的治理：「一于天理之自然，則因時合義，無非帝則矣。異行者，裁成天地之道，輔相天地之宜，自成其能也……理者，天所昭著之秩序也。時以通乎變化，義以貞其大常，風雨露雷無一成之期，而寒暑生殺終于大信。君子之行藏刑賞，因時變通而協于大中，左宜右有皆理也，所以在帝左右也。」

簡單地說，王夫之把無爲視爲因體而起的「用」，這種落在外王端的無爲治世，就可以視爲德之用，相對而言，內聖端的修持或是治身，就是對於德之體的強調，若是就從體起用而言，以內爲楷式絕對無誤。至於「治己（身）」作爲治理的前行工夫，他比較了三教對於修己工夫的看法：

> 玄家有煉己之術，釋氏爲空諸所有之說，皆不如復禮而欲克己者。（王夫之，2009：79）

很顯然，他認爲克己復禮的儒者，在修己工夫上是遠勝於道與釋的，也就是說，在面對身國關係時，王夫之採取的是儒家集體主義式的方法論，不認爲釋道的個體主義式進路可用。儒家由個人而天下的觀點，是王夫之討論治理時的根本準則，這點與他在批評釋道關於體用的認知相當一致，治國是治己的實踐：

> 莊、老言虛無，言體之無也；浮屠言寂滅，言用之無也；而浮屠所云眞空者，則亦銷用以歸于無體。〈乾稱篇下〉

臺灣大學學術期刊料庫

> 佛老之初，皆立體而廢用。用既廢，則體亦無實。故其既也，體不立而一因乎用，莊子所謂「寓諸庸」，釋氏所謂「行起解滅」是也。君子不廢用以立體，則致曲有誠。誠立而用自行，逮其用也，左右逢源而皆其眞體。（王夫之，2009：20）

他清楚地標出「由用見體」，認爲「體必有用，顯諸仁也。用即用其體，藏諸用也。達以成而成其所達，則體用合矣。體無不成，用無不達，大人宰制萬物、役使群動之事備矣。〈至當篇〉，這與「道（理）由氣顯」的論述策略一致。我們似乎可以這麼說，現象讓本體可知、「用」讓「體」呈現、「治國」的活動體現了「治身」，這三種邏輯是一致的。順著這樣的思考而下，治理上的無爲，來自於治己層次的「保無」，進而將治己與治國的活動冥合，達到一種「和于中」的境界：

> 而能不勞者，托於無也。無「大」則若「細」，無「易」則若「難」保其無而無往不得。所難者，保無而已矣。〈六十三章〉

> 以己與天下國家立，則分立而爲朋。彼朋建則此朋拔，彼朋抱則此朋脫〈五十四章〉

> 故“弱其志”者無“易”志，“虛其心”者無“易”心，行乎其所不得已，而不知堅強之與否，則險夷無易慮，無他，寓心於汗漫而內不自構也。寓心於汗漫，無所畏矣。內不自構，和之至矣。和于中，無畏於外，天下其孰能禦之！〈七十八章〉

至此，「虛者歸心，實者歸腹，弱者歸志，強者歸骨，四數各有歸而得其樂土，則我不往而治矣」〈三章〉，君主要做的不過是找到「絜矩之道」以爲治國大經而已：

> 民之所好，民之所惡，矩之所自出也……君子只於天理人情上絜個均平方正之矩，使一國率而繇之。（《讀四書大全說》：45）

> 絜矩之道、忠信之德，外末內本，以財發身、見賢先舉、遠退不善，凡此皆治國大經，而可通之於天下者也。（《讀四書大全說》：42）

臺灣人學學術期刊料庫

職是，那種先驗意味濃重的「理」與「善」，都得在人世的「欲」與「最大公約數」中證成，這是王夫之實學的內涵。正是這樣的實學，讓王夫之在談政治思想上的無爲時，並不是偏倚在特定的路數之上，某種程度是立基於儒學，對於儒釋道三教思想的一種對話與融通，〈神化篇〉中所說的「聖不可知，則從心所欲，皆合陰陽健順之理氣，其存于中者無仁義之跡，見于外者無治教政刑之勞，非大人以降所可致知，斯其運化之妙與太虛之神一矣。自大人而上，熟之則聖，聖熟而神矣，非果有不可知者爲幻異也」、「放義而行，一如其初心，推之天下，無中止之機，則用無不利矣」，當是很好的註腳。

結 語

本文從兩個主要文本、三個思想的側面，討論了王夫之的思想。藉由道氣（理與氣）、理欲（理與性）、理勢（理想秩序與現實政治安排）的合一，陳述了王夫之強調從現實入手的政治主張。當然，本文無意對於王夫之著作中更爲實質性的政治作爲、政策主張進行討論，要之，重點在於這些實質政治作爲的前行思考。本文認爲，王夫之的實際政治作爲，與本文分析的「實學的思想脈絡」是相關的。

在討論之後，本文認爲王夫之有幾個書寫的策略和核心，於此提出以爲心得與對話之可能：

1. 以人性論／理氣論／治國一路爲核心。理先氣後的程朱路子在王夫之身上並不適用，王夫之與張載認爲，就出現的邏輯上是氣先而理後，但理氣非二元而是一元。從他對於《正蒙》的注解以及「衍」《老子》的書寫策略來看，明顯地採取了「由儒學內部廓清正統所在」，以及「入其壘式地理清儒學之外道干擾」雙重方法。這種兩面方法，向內勘正了陽明心學逃禪與程朱理學流於格物之失，向外則擺脫了釋道二教的論理糾纏，某個部分也宣示了一種屬於「文化中國」的正統（orthodoxy）。
2. 從理氣論的討論轉向過渡到「性日受日生日成」，呈現出一種動態的發展，離開由理制定的理象世界、也離開了由心構成的想像世界，

臺灣人文學術期刊網

講究一種由氣與被構成的世界。這個思維還有一種講求上下交際、前後相續與彼此相依的特色，除了說明在歷史中的流動與嬗變之外，也談在日常生活中的上一刻、此際、與下一刻的連繫，以及公共生活中帶有存有學意義的彼此依存。這對於王夫之的思想而言，絕對是很重要的特色。

3. 性的日生日受日成，是存天理去人欲觀的轉變，他肯定了欲望的天然性，認爲讓欲望以其不逾越的本質出現即是一種性的呈現，日常生活可以視爲對於性的不斷試煉。藉由欲望的合理與適度呈現，即能得到一種作爲「人」的自然與和諧秩序，也就是一種不離開「人」的秩序，是一種眞實的秩序，這就是再平常不過卻也符合原善的公共生活。在這種生活體現出的「性」就是眞正的、動態的發展、應命的「性」。原始的善證成於日常生活的善之成就。在王夫之的思想體系之中，善性不是演繹與規定的，善惡的肯認也離不開現實世界的實踐之檢證。
4. 習染當然可以往私的方向，也可以往公的方向發展，而欲私則惡，欲公則善。改過去私的工夫，不是透過主靜（敬）涵養或是靜坐格物之路，而是切實地改過將欲望導向公的方向，如此則遠惡向善，讓日生日受之性重拾原始繼受之善性（本源），進而在日常生活中成就公共生活的善。這樣的說法，讓善性不只在源頭處，也不居停於源頭處，而是在面對日生日受的動態發展中淬煉，讓公共的良善證成原始的良善。這樣的實踐避免了單純向善性回歸的主張之窘境，也讓公共生活更有意義，依賴的不只是精英的教化，而是平民百姓的日用實踐，這點改造了「百姓日用而不知」的易道，成爲一種日用體現的眞道。
5. 自律是時代的一種氛圍，反映出兩種思維：第一個是自律生活與自律社會的高位階；第二個則意味著由漢人文明所經營的公共生活的高位階，與外於國家控制的自主性。這點當然是宋明以降自律社會的產物，也是社會實踐的一種呈現。
6. 王夫之的學思明顯地與三代的學風接軌，這點和宋明儒學的基調是相近的。就宋明儒學與其他學術思想的對話而言，王夫之透過出入

臺灣哲學學術期刊試讀

佛老，[31] 捍衛了儒學，在融通佛老之餘也批判了佛老。就宋明儒學內部而言，王夫之固然批判了陽明學的玄遠逃禪，但也並沒有因此採納程朱心性學的道路，反而更向先秦儒學靠近，在這點上，政治儒學的成份要高於心性儒學。

整的而言，透過理氣、理欲、理勢的統整性思考，我們可以發現，王夫之努力地呈現出一種「由下而上」（bottom up）的思維模式與書寫策略，包括了由氣而道（理、太和）、由欲而性而理、以及由時勢條件而實質作爲（由勢而理）的思想方式，這與宋明理學絕大多數時間所展現的「由上而下」（top down）的思考習慣，是極爲不同的，因而出現一種異於「理一分殊」形態的思考。[32] 我們可以這麼說，這種強調現實之學的思想形態，一方面似乎反映出一種國家隱沒（fade off）的外在變動，另一方面則是展現出「社會」與「士紳」在承載公共責任的過程中，更爲鮮明地出現。

晚明的實學，在對象上，選擇跳過宋學而向上直接三代，其原因大概可能有兩個：其一，晚明的國事衰頹，大概與宋明理學在心、性、理上的糾纏難脫干係，也就是說，作爲程朱格物一路的宋代理學，活脫就是明代心學成長的資糧，就競逐話語權力的政治活動而言，二者其實是「相生相成」的（陸王與程朱正是如此）。其二，如果說，大社會與小國家是儒者對於政治生活之基本主張的話，宋明的確成就了更具有實力的地方與士大夫群聚，不過，這並不意味著宋明就是這種理想主張的原型（proto type），而只是一種紹述而已。對於儒家而言，國家對於再生產活動的的照拂，從來都離不開緩慢成形的「社會」，漢唐國家如此，唐宋變革之後的國家更是如此，晚明對於國家的理解與期待，不過是接續著這樣的歷史進程而已。[33] 如

---

31 熊十力也稱讚王夫之是宋學再變時期，反佛教文明重建中國之宇宙觀、人生觀之居功厥偉者〈讀經示要・卷一〉（熊十力，1960）。

32 我們必須承認，雖然王夫之在文本中提過不少次的「理一分殊」，但是，在思想的進路上，王夫之無寧更爲重視從現實日常生活來討論至高的理（也就是正當性的源頭）。這樣的思考，不在於強調一個籠罩性至高的「理」，而是從「日生日成」的滾動中來證成「理」，更重視每一個時間斷點上的變，以及這些變的接續。這種思考形態與程朱的「理一分殊」是不同的。

33 本文並不認爲這是歷史主義式的必然，也不是斷裂式地突然成形。因爲，對於廣土眾

果按照王夫之「日生日成」的思路，「社會承載著國家的公共職能」本來就是先秦儒學的理想，而這一點也在日後的公共生活中逐漸地成形並強化，這與先秦儒學強調「集體優先於個人」，同時「集體從來離不開集合的個人」的主張有關。這種基於「公共」而「日以成德」的良善，正好是「盡性知命」在務實面向之基點，似乎也是孔子稱讚維護公共文明的管仲「如其仁」的原因。因爲，在儒家的思想底蘊中，「文明」這個意蘊深厚的概念，自來就是正當性的同義詞，對於政治統治如此，對於族群文化也是如此。17 世紀的中國思想家，從劉宗周、萬斯同、黃宗羲，到顧炎武、王夫之、顏習齋、李恕谷，[34] 大抵都反映著這種實學與返古的趨勢。關於這點，嵇文甫的觀察極是：「十七世紀後的中國思想界－或者說清代思想界－有兩個顯著特徵：一是務實，一是好古（1990：87）。」〈正當篇〉說的也是如此：「形而上之道，有形而即麗于器，能體禮而安之，然後即此視聽言動之中，天理流行而無不通貫，乃以凝形而上之道于己，否則亦高談性命而無實矣。」這種由格物存敬的性命之學轉向必符實用的性命之學，已然是孟子性善之學的進階實用版。這正是王夫之「因而通之－調適而上遂之－展轉而繹之」經典詮釋的方法論，透過這樣的經典詮釋與歷史詮釋，不僅貫通了道體論，同時也融貫了存有學與現世關懷（林安梧，2012：22-24），〈大易篇〉所說的：「推陰陽、剛柔、動止以制器，其用必利。因其時義以定吉凶，君子之謀與神合，知屈伸自然之理而順之也……通天下之志，所以窮理也……變通而有極，故言而有物，行而有制，制器而適于用」，正是這種關懷的展現。

民的管轄，從來不是單單依賴國家就可以成事的。封建與郡縣的制度變動，不妨視爲一種與權力分配模式相伴而生的管理策略與效率追求的形態調整。宋明的社會，有一種逐漸成熟、且與國家互補地承載公共治理的職責。明太祖對於政權的集中，某個部分似乎也讓知識份子、士紳更爲專注地經營他們所在的「社會」，這個部分的說法請參林俊宏（2014）。

34 《恕谷後集・卷二・惲氏族譜序》中就說：「道學家教人存誠明理，而其流每不明不誠。蓋高坐空談，捕風捉影，諸實事概棄鄙爲粗跡，惟窮理是務，離事言理，又無質據，且執理自是，遂好武斷。」

臺灣人學學術期刊授權

參考書目

王夫之，1962，《讀通鑑論》，台北：世界。
王夫之，2009，《思問錄、俟解、黃書、噩夢》，北京：中華（王伯祥點校）。
王夫之，2011a，《讀四書大全說》，北京：中華（四刷）。
王夫之，2011b，《尚書引義》，北京：中華。
王夫之，2011c，《春秋稗疏・春秋家說・春秋世論・續春秋左氏傳博議》，長沙：岳麓。
王汎森，2013，《權力的毛細管作用》，台北：聯經。
包筠雅著，杜正貞、張林一譯，1999，《功過格：明清社會的道德秩序》，浙江：人民。譯自 *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*。
朱　熹，1983，《朱子語類》，台北：臺灣商務（宋・黎靖德編）。
吳　震，2012，《明末清初勸善運動思想研究》，台北：臺大出版中心。
胡楚生，1991，〈試析王船山所論老子思想的基本瑕疵〉，《書目季刊》，25(3): 25-32。
李　塨，2002，《恕谷後集》，上海：上海古籍。
林文彬，2006，〈王船山《老子衍》義理淺析〉，《興大中文學報》，18: 53-70。
林安梧，2003，〈對於船山哲學幾個問題之深層反思〉，《船山學刊》，2003(4): 5-8。
林安梧，2012，〈王船山「經典詮釋學」衍申的一些思考－兼論本體與方法的辨證（上）〉，《鵝湖月刊》，37(11): 22-28。
林俊宏，1999，〈老子政治思想的開展－從道與幾個概念談起〉，《政治科學論叢》，10: 171-194。
林俊宏，2014，〈明太祖的治理思想三論－以《大明太祖高皇帝御注道德眞經》爲核心〉，《政治學報》，57: 1-30。
侯外廬，1986，《近代中國思想學說史》，台北：影印本。
容肇祖，1992，《明代思想史》，上海：齊魯書社。
徐聖心，2010，《青天無處不同霞》，台北：臺大出版中心。
梁啓超，1995，《中國近三百年學術史（附清代學術概論）》，台北：里仁。
陳　來，2003，《中國近世思想史研究》，北京：商務。
陳　來，2010，《詮釋與重建－王船山的哲學精神》，北京：三聯。
嵇文甫，1990，《左派王學》，台北：國文天地雜誌社。
嵇文甫，2013，《晚明思想史論》，北京：東方。
葛兆光，2001，《中國思想史（卷二）》，上海：復旦大學。

臺灣大學學術期刊料庫

楊聯陞，2009，《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》，香港：中文大學。
溝口雄三，2014，《中國的思維世界》，北京：三聯。
劉梁劍，2007，〈際：王船山哲學的一個核心範疇〉，《華東師範大學學報》，39(3): 29-33。
熊十力，1960，《讀經示要》，台北：廣文。

臺灣大學學術期刊料庫

Three Theses of Wang Fu Chi's Philosophy on Ruling:

Principally on the Analysis of *Lao Tsu Yan* and *Commentary of Zhang Zai's Zheng Meng*[*]

Chun-hung Lin[**]

Abstract

This article deals with the internal context of Wang Fu Chi's political philosophy, principally based on the analysis of his books *Lao Tsu Yan* and *Commentary of Zhang Zai's Zheng Meng*. There are three parts in this dissertation. The discussion of *Dao* or *YingYang* (陰陽) constitutes the first part and the relationship among *Dao* (the great origin), *Li* (the great rule) and *Qi* (the vital energy) is also discussed. The second part unfolds the discussions among nature, desire and cultivation. The last part focuses on the discussions of political roles, political cultivation and the ideal of non-action that offers a kind of platform on which tri-religions may occur to dialogue.

Wang Fu Chi contained in inheriting and developing the thought of Zhang Zai, criticizing the ideas of "Buddhism's *Sheng-Mie*" (生滅) and "Daoism's *You-Wu*" (有無), and instead, he focused on promoting the thinking of *You-Ming* (幽明) and *Yin-Xian* (隱顯) in Zhang Zai's "*Zheng-Meng*", to clarify and interpret the real implication of *Dao* and *Li*. Therefore, he methodologically advocated a practical perspective to review the connection between metaphysics and daily life. Through the concepts of substance and functions, he explained how it is possible that the principle of "Oneness and Manifoldness' works and makes the sacred and the secular being one.

臺灣大學學術期刊庫

* DOI:10.6166/TJPS.70(1-44)

** Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.
E-mail: demian@ntu.edu.tw

Following the developmental viewpoint, he affirmed the legitimacy of change and clarified that the union of changes will lead to permanence. Under the framework of *Li* and *Qi*, the combination of good nature, good cultivation and good governance constitutes the core of Wang Fu Chi's philosophy on ruling.

Keywords: Wang Fu Chi, Pragmatic Knowledge, Dao, Li (the Great Rule), Qi (Vital Energy), Mandate

臺灣大學學術期刊料庫