臺大文史哲學報　第八十二期
2015年5月　　頁83~117
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.2015.82.03

「本然之性」外，是否別有「氣質之性」？——論船山《正蒙注》對張載人性論的承繼與新詮*

陳　政　揚**

摘　要

如果天地之性才是人的本然之性，義理之性才為人性的究竟真實，則人所獨有的氣質之性是否弔詭地不能代表人性之真？吾人依此而有的氣稟形軀，是否反而成為體道成德者所當對治的欲體、所需超克的對象？這是船山對張載以迄程頤、朱熹論性架構的反省。本文要旨有三：一、釐清船山對「本然之性－氣質之性」架構的批判。二、辨析船山與橫渠對「氣質之性」所言異同。三、設若船山根本否認人有「天地之性」，他如何順通《正蒙》相關文句，維繫注解詮釋的一致性？就哲學概念與問題間的必然連結而言，他又如何處理張載原藉「天地之性」所欲解決的哲學問題？在研究步驟上，則從三項環節展開：首先，儘管張載從未使用「本然之性」，本文指出《正蒙》中的「天地之性」，即是人根源於天地的本然之性。其次，從字義方法與儒學義理上，呈現船山辨析「天地之性」一語乖謬的方法進路。依此指出，船山實以「天命之性」詮解《正蒙》「天地之性」，並主張「氣質之性仍是一本然之性」。最後，本文依據船山之概念界定，逐一檢視《正蒙注》對張載人性論提出哪些新詮？是否能前後呼應？以及船山如何獲得「非本然之性外，別有一氣質之性」的論斷。

關鍵詞：天地之性　天人合一　變化氣質　王夫之

103.02.21 收稿，103.09.29 通過刊登。
* 本文為科技部補助專題研究計畫（「NSC 101-2410-H-017 -004 -MY2」）研究成果之一。作者感謝兩位匿名審查人對本文之肯定，以及提供許多寶貴建議。
** 國立高雄師範大學經學研究所副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言：問題澄清與研究進路

如果天地之性才是人的本然之性，義理之性才為人性的究竟真實，則人所獨有的氣質之性是否弔詭地不能代表人性之真？吾人依此而有的氣稟形軀，是否反而成為體道成德者所當對治的欲體、所需超克的對象？這是船山對張載以迄程頤、朱熹論性架構的反省。

從理學發展史上觀之，張載透過氣論闡發天道性命相貫通的義理間架，具有雙重意義：一方面，對於程朱理學而言，張載所提出的「天地之性／氣質之性」，「天德良知／聞見所知」，「德勝於氣／德不勝氣」，以及「天之化／人之化」等對舉概念，為「天道性命相貫通」的義理架構，提出奠基性的解析說明。甚至是他甚少關注的「心統性情」說，也通過朱子「存天理去人欲」之說，發展為逸出《正蒙》性情觀的理欲觀。另一方面，批判程朱理學者，不僅反對理學以「道德」取代「倫理」的基本進路，[1]亦徵引張載氣化一體論，直指程朱強分「理／氣」之非，批判朱子以「氣質之性」僅是「天地之性」墮入「氣質」限制中之說。宋代的陳亮（同甫，1143-1194），明代的吳廷翰（蘇原，1490-1559），王廷相（浚川，1474-1544），以及清儒顏元（習齋，1635-1704），阮元（芸台，1764-1849），戴震（東原，1723-1777）等，均吸納轉化橫渠之

1 設若「天道性命相貫通」是多數宋明理學家所接受的共法，在此義理架構中，真正的道德價值不再是由人倫互動而建立，而是坐落在形上道體能否通過吾人之生命全幅朗現。所謂「道德」，亦即指向天道之無邊義蘊，通過我之實踐工夫（例如，復性或變化氣質），為我（道德主體）所「得」(「德」)。在此脈絡中，「倫理」是體道證德者由人倫關係中，洞見合宜的常理與原則，並由此建立或批判人際互動的應然規範。「倫理」一詞的社會性與互動性，是依附在「道德」之超越性與必然性下。當理學家由道體之超越性與遍在性保障，雖能避免社會建構之「倫理」所可能陷入的或然性，卻也可能在上抬倫理之源於形上本體時，陷入以形上道體之唯一性扼殺形器世界之多元性的困境。例如，當朱子反覆申論「渾然天理便是仁，有一毫私欲便不是仁了」，替「仁」提出道德形上學式的說明。在〈論語論仁論〉中，阮元即順「仁者，人也」之故訓指出：「相人偶者，謂人之偶之也。凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指為聖門所謂之仁矣。」宋．朱熹，《朱子語類．論語十》，收入朱傑人等主編，《朱子全書》第 15 冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），卷 28，頁 1029。清．阮元，《揅經室一集》，《揅經室全集》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 8，頁 1-2。

臺灣大學學術期刊資料庫

學，在各自學說理論中批判程朱理學。由此可知，無論尊朱或反朱子者，多以張載為思想重要源頭，即便他們依照自己的需要，創造性地詮釋了張載哲學。[2]

王夫之為明清之際理學的關鍵人物，其《正蒙注》不僅為晚年的代表作，更清晰呈現他用以反思程朱理學的核心理論。當明清《正蒙》詮解者與當代研究者，多從天道觀或氣論探究張載哲學時，船山更是另闢蹊徑，從人道之尊與人性之真闡揚《正蒙》所洞見的哲學義理。[3]面對宋明儒者對「氣質之性」在成德議題中的定位之爭，船山直探程朱以「形而上／下」區分「本然之性／氣質之性」的理論困境，並推本溯源至張載人性論，企圖表明《正蒙》從未另立一種與本然之性本質互異的氣質之性。若說本然之性直指人性的究竟真實，則吾人所稟受的氣質之性，即是吾人根源於天地的人性本真。[4]

基於此，本文旨在探討如下三點：其一，釐清船山對「本然之性－氣質之性」架構的批判。其二，辨析船山與橫渠對「氣質之性」所言異同。其三，設若船山根本否認人有「天地之性」，就注解詮釋的一致性而言，他如何順通《正蒙》相關文句？就哲學概念與哲學問題的必然連結而言，他又如何處理張載原藉「天地之性」所欲解決的哲學議題？在研究步驟上，則從三項環節展開：首先，本文將指出儘管張載從未使用「本然之性」這項概念，但在《正蒙》中，

2 例如，葉適即據此批判張載天道性命之學。在〈正蒙序〉中，范育曰：「夫子之為此書也，有六經之所未載，聖人之所不言。」水心則批判曰：「范育序《正蒙》，謂：『此書以《六經》所未載，聖人所不言者』，與浮屠、老子辯，豈非以病為藥，而與寇盜設郛郭，助之捍禦乎。」清．黃宗羲，《宋元學案．水心學案上》，《黃宗羲全集》第五冊（杭州：浙江古籍出版社，2005），頁 118。

3 誠如陳來先生所指出，今人多從天道的宇宙論或自然哲學的進路閱讀《正蒙》，但船山則是以「貞生死以盡人道」貫穿《正蒙注》的詮解。林安梧先生亦主張：「船山學實是一套人性史的哲學」。陳來，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：三聯書店，2010），頁 291-293；林安梧，《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書公司，1991），頁 133。

4 當代船山學研究亦已關注船山此項洞見。例如，楊儒賓先生即指出：「程朱設定一種理氣不離不雜的世界，事實上，這種理論卻使得『理』昇華到超越界去了，它遂與人的具體生命有種斷層的隔閡」。陳贇亦表示，宋明理學家的「復性說」多是以「性現成論」呈現，依照這種觀點，人的存在本質是在人出生那刻即被天所授與，且一次性給定。船山以「性日生日成」批判「性現成論」反而使真正的人性隱匿了。楊儒賓，〈回歸《論語》《孟子》或回歸六經〉，收入《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 208；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，2002），頁 290-302。

臺灣大學學術期刊資料庫

「天地之性」即是人根源於天地的本然之性。其次，從字義方法與儒學義理上，呈現船山辨析「天地之性」一語乖謬的方法進路。[5]依此指出，船山實以「天命之性」詮解《正蒙》「天地之性」，並主張「氣質之性仍是一本然之性」。最後，本文則依據船山對「天地之性」與「氣質之性」的概念界定，重新置入《正蒙》相關文句，逐一檢視《正蒙注》對張載人性論提出哪些新詮？是否能前後呼應？以及船山如何獲得「非本然之性外，別有一氣質之性」的論斷。全文探討如下。

二、「本然之性」、「天地之性」與「天命之性」

何謂「本然之性」？「本然之性」與「天地之性」是「一」是「異」？在注解《正蒙》時，船山如何詮解張載所謂之「天地之性」？以及「人是否本具此『天地之性』？」是澄清船山與張載人性論是義理相承？或貌合神離的第一項關鍵。依此，本節將先澄清《正蒙》所謂「天地之性」是否即為「本然之性」；次論船山如何批判「天地之性」之用詞不當，以及本然之性與天地之性在概念意涵上的同異關係；最後，基於經典詮釋的一貫性，船山又當如何在批判「天地之性」之不精當後，為《正蒙》已然使用的「天地之性」概念，提出首尾一貫的新詮釋。

（一）《正蒙》之「天地之性」即「本然之性」

儘管《正蒙》並未使用「本然之性」一詞，但從以下三點可知，在張載思想中，「本然之性」即是「天地之性」。其一，由〈誠明〉所謂「性者萬物之一源」可知，萬物各殊的「氣質之性」，皆可推本溯源於同一「天地之性」。此「天地之性」，即是萬有的「本然之性」。在〈太和〉中，則是以「本體」與「客形」之存在結構，闡明「天地之性」如何「分化」為個體殊異的氣質之性。張載以「太虛」為萬有之存在根源，以「氣」之凝聚流散解釋萬物之生成變化。依此，他是以「本體⇆客形」，闡釋「太虛」與「氣化所成者」之關係。[6]在此所謂「客形」之「客」，即取其「暫存義」。[7]萬物既然皆是由氣凝所成

5 船山曾採用釐定字義的方式指出：「雙峰錯處，在看理作一物事。」同樣的，凡人之性即是指人之形所範圍的生之理，若將天地之性視為在吾人形氣中，卻與吾人之形質本質互異的他物，不僅誤將本非人性者歸諸人性，而且也陷入將「天地之性」視為一「物事」的謬誤。明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊（長沙：嶽麓書社，2011），頁 992。

6 〈太和〉：「太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。」宋．張載，《張載集》

臺灣大學學術期刊資料庫

者，其稟氣而有的形質體性（氣質之性），亦皆僅具暫存義或客形義。在《正蒙》以一切物象皆具「天地之性」與「氣質之性」的架構中，僅有「天地之性」是源自於太虛（本體）的「本然之性」。

其二，由「冰水之喻」可知，造化之天與萬物在本質上的同一性。依此，萬物實非有本質互異的二性。個體的氣質之性與天地之性，在本質上同一。「天地之性」即「天」的「本然之性」。《正蒙》三次提及「冰水之喻」，其喻旨皆在表示：在本質上，「人之性」（或泛指萬物之性）與「天之性」的關係，如同「冰」與「水」的關係。儘管以「冰」為名的結晶物，具有千萬種不同的體態形貌。但「冰」仍是「水」遇「冷」凝結所成，型態殊異的冰體結晶，在本質上仍與「水」之「性」同「一」。張載認為，人與萬物雖皆由「氣凝」而成形貌殊異的個體，但任一個體之性皆在本質上通同於「清通不可象之氣」（太虛）的「本然之性」。故可知，太虛所呈顯的天地之性，即是萬有的本然之性。

其三，由〈誠明〉所謂「性與天道不見乎小大之別也」可知，人之性與天道所呈顯的天地之性實通一無二，並未有大小、區量上之分別。順此論述脈絡，張載不僅再次強調天道所呈顯的天地之性，即是吾人所稟受於天的「本然之性」。更依此詮解孟子所謂「知其性，則知天矣」（〈盡心上〉），正是指人的本然之性並非某種靜態的、隸屬於物的生物屬性，而是人能知善、明善且創化善的道德創造性。孟子以「良知良能」名之，橫渠則以「天地之性」標示出：「人」本然地即是在參贊天地之化育中，呼應人之所以為人的存在意義。所以，無論是「自明誠」或「自誠明」的實踐工夫，皆是在「盡性」、「窮理」中，闡述「明天人之本無二」。

基於以上三點可知，在張載思想中，雖然氣凝所成者，皆應由「天地之性」與「氣質之性」兩面論說其「性」。但無論是就「本體／客形」之存有論架構，或由道德實踐的形上基礎而言，人的本然之性都應當推本於與太虛本體同一的天地之性。此所以他總結性地表示：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」

（北京：中華書局，1978），頁 7。

7 船山即注曰：「有去有來謂之『客』」。明・王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）船山論「天地之性」一語之乖謬

當《尚書引義》曰「夫性者生理也」，[8]船山已就「字義」揭露「性」概念所含蘊的意義範圍，以及使用此概念的有效界域。在《讀四書大全說》中，他更以「性」之字義指出，「天地之性」在概念用語上的不精當。由於「性」字本即指向萬物「生之所以然者」。依此，「性」指向氣凝而有生者，故「性」字的概念範圍並非包含「無限者／有限者」。嚴格意義上，「性」僅應用於稟形氣而有限者，不當用於無形體無方所的造化根源。故他以宋儒陳櫟（壽翁，A.D. 1252-1334）「有天地之性」的論點為例，批判「天地之性」在概念界定上的謬誤。船山曰：

> 新安又云有「天地之性」，一語乖謬。在天地直不可謂之性，故曰天道，曰天德。繇天地無未生與死，則亦無生。其化無形埒，無方體，如何得謂之性！「天命之謂性」，亦就人物上見得。天道雖不息，天德雖無間，而無人物處則無命也，況得有性！[9]

吾人可從三方面分析船山論據：其一，就「普遍恆存」與「有限存在」之別而言，不可言「天地之性」。「性」既得之於「有生」以後，凡稟生而有性的存在個體必有生前死後。但由於「天」、「地」皆為普遍恆存，既無所謂「有生之後」或「未生以前」，則以「性」指稱「天」、「地」，顯然是以不當指而指。

其二，就「非受形質所限」與「受形質所限」之別而言，不可言「天地之性」。「性」既屬氣凝所成者方有，且在概念限定已然涵蘊「生之理」，則凡可言「有性」者，嚴格上僅能指向「有生」者。例如，在〈誠明篇〉篇首釋該文總旨時，船山即曰：「草木，無性者也。」或稍微寬略的涵蓋具有特定具體形貌者；例如，指向牛、馬、羊之性。或更為寬泛的指向型態雖有流變卻仍受此物類之形質屬性所限制者；例如，水雖有固、液、氣三態，卻仍為水之形質屬性所規範。但是天與地既無定體，也非為受形質所限者。若以「性」指稱「天地」，則不僅是就不具形質者追問其形質屬性，而且是將本屬形而上之存在，硬是歸屬於形而下的存在者。在存有論上，陷入範疇誤用的謬誤。

其三，「天地之性」說與儒學經典相乖離。船山徵引《中庸》「天命之謂

8 明．王夫之，《尚書引義》，《船山全書》第二冊，頁 299。

9 明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 863-865。

臺灣大學學術期刊資料庫

性」為例，在天地化育萬物的生生歷程中，「性」之定義是針對人、物而言。「天」作為萬有存在的本源，雖不安於僅為空晶虛寂的本體，而必自化為生生不已的流行之用。但天道之發用流行，實無須以所創化的人、物，為存在的必要條件。依此，在存有之可能性上，並不排斥天道恆存且人物未生的存在狀態。當此之時，既然未有稟受天所授命而生的人與物，又何曾有「性」可言？設若《中庸》由「命」而言「性」的義理無誤，則凡言「天地之性」者，即可能陷入倒果為因的謬誤。亦即索問「未有天命之前的『性』究竟何物？」。

此外，船山又以「天」與「地」並非存有論之同層位階，從三方面批判「天地之性」在概念界定的不當：首先，如「以體言之」，「天」與「地」乃是創化萬物的始源與終成，二者皆非由「氣化」而「形化」之「物」，均不具形質體貌或不可由形質體貌所範限。故吾人實不可將「天」由「存有根源」降格為「存在之物」，以物、象所獨有的形質體貌概念，誤將「天地之性」視為天地所具之形質體性。其次，若「以化言之」，天地創化萬物的生生歷程中，「天」才是萬物之所以得以存在的最終根源。「地」雖為生物之終成原則，但「地」之所以存在與成物，仍是以「天」所展現的存在理序為依歸。故於「存在」之「所以然」與「實然」架構中，「地」為倚天得存的存在實然，「天」才是具第一序的絕對存在義，為無形無跡的存在之所以然。再就「體用關係」而言，「天」為存有之本體與本然。依此，天是以不安於僅為「空晶之體」而展開「生物之用」[10]，並非以生物不息作為自身存在的必要條件。「地」則是在此創化生物活動中才得以存在，故僅具第二序的存在義，而已屬「氣化之跡」。合此兩點，故船山認為，不得將天視為與地相對之存在。「天地之性」概念既然蘊涵「天」與「地」為相對性的存在，而違背此前提，其概念之不精當可說是不言可喻。最後，「若就人性而言之」，人據以存在的「性」（生存之理據）、「氣」（生長發育之動能）與「質」（身體實存之形質），前二者皆直接得自於「天」。至於人之形質雖得自於「地」。但這是天在氣化生人的活動中，將「地」視為凝氣成人之形的輔助原則。「天」才是人之生存發育的最終根源。若言人有「天地之性」，則混淆了天地並非對等存在之關係。正可與船山於《周易外傳・繫辭上傳》所言「人物有性，天地非有性」相互呼應。[11]

10 例如，〈誠明篇〉注曰：「蓋天地以神化運行為德，非但恃其空晶之體。」明・王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 120-121。

11 明・王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第一冊，頁 1006。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）船山以「天命之性」詮解「天地之性」

由前述（一）可知，「天地之性」是《正蒙》闡發天道性命之學的核心概念。但由（二）亦可知，在船山看來，「天地之性」在字義上即呈現自我矛盾，更遑論順此概念設定在推論上所可能形成的乖離。合此兩點，在注解《正蒙》時，船山所面對的詮釋難題即是：應當基於批判「天地之性」概念為非，質疑《正蒙》涉及此概念的所有論述？或是在不更動《正蒙》文字的前提下，重新賦予此概念新義，由此維繫張載氣論的正確性與概念用語的一致性？對此，他顯然選擇後一條詮釋進路。

在《正蒙注》中，「天地之性」共出現「四」次。[12]本文以為其概念意義可由兩方面掌握之：（01）由天或太虛本體對吾人所呈顯之「體性」，詮解「天地之性」。由於船山以「氣」為本體之「實」，故「天之體性」亦即本「虛」而「神」的「氣之性」。[13]（02）由「天地之性」串言「天命之性」。以「天地之性」為稟氣有性者的「性之淵源」，由此帶出「人之性」乃是「天命之性」。舉凡張載在「天地之性／氣質之性」的架構中，論及人性之道德本源，天人合一的形上根基，以及萬物一體的依據，船山皆以此「天命之性」詮解發揮之。下述即依此兩面展開討論：

1.「天地之性」與「天之性」

就形上本源而言，「天地之性」之「天地」，乃是泛指「造化之本體」。[14]又由於儒家慣以「天」統攝天地間一切造化活動。所以，「天地之性」的第一層義涵，可意指「天之性」或「太虛絪縕之本體的體性」。[15]例如，〈誠明篇〉

12 在注〈乾稱篇〉「予茲藐焉，乃混然中處」的「混然」一詞時，船山雖以「即合天地之性情於一心也」詮釋之。但此與「天地之性」做為專有名詞的概念意義理當區隔。明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 353。

13 船山注曰：「性，謂其自然之良能，未聚則虛，虛而能有，故神」。他以「良能」詮解「性」之蘊義，在此值得注意有二：其一，意味「性」是創化的動能，而非靜止的死理。其二，「氣」雖以聚散化生萬物而不息，卻並非中性的「產物機器」。由於氣化之「性」即氣化之「理」，依此氣化本有之性，不僅使萬物得以實存，更是使世間呈現多樣卻有序的「所以然之故」與「所當然之則」。故「氣化」之「生生」，本即是價值創造活動。又由於此氣化之活動實即以氣為本體，而非另有孤立高懸於氣之外的本體（形上之理）所主導，故以其源自於自生而言「自然之良能」。同上註，頁 359。

14 例如，〈太和篇〉曰：「天地生生之神化。」同上註，頁 38。

15 在《正蒙注》中，「天」與「太虛」仍可依照體用關係有所區別。船山以「太虛」為「氣之本體」，以「天」為「氣化」之「始動」（氣之用）後方可言之有者，故不當

臺灣大學學術期刊資料庫

之「天地之性，久大而已矣」，船山注曰：「性，體性也；太虛之體，絪縕太和，是以聚散無恒而不窮於運。」至於「天之性」或「太虛之體性」的實際內容，船山以張載「太虛即氣」當指「太虛即是氣」，故太虛之體性即是氣本初呈顯之性。[16]故在注〈可狀篇〉「氣之性本虛而神」時，他不僅以「虛」而「神」為氣性之本，[17]更表示：「虛則入萬象之中而不礙，神則生萬變之質而不窮。」由此說明太虛本體之氣化活動，何以自依本性則生生不息，且生物之德能遍潤萬物。順此，船山亦屢屢以「健順之性」或「健順之理」，動態地描述氣之性即是普遍恆常，且動而有序的生物之理。[18]但在注〈太和篇〉之「氣本之虛則

以「天」直接指稱太虛本體。例如，在〈太和〉之「由太虛而有天之名」中，船山即曰：「太虛即氣，絪縕之本體，陰陽合於太和，雖其實氣也，而未可名之為氣；其升降飛揚，莫之為而為萬物之資始者，於此言之則謂之天」，由引文可知有四：其一，「太虛」是清通不可象，又真實無妄的氣之本體。此氣初指渾淪無間、未曾分化的恆存之「有」，為一切萬有的存在根源，船山以為此即《太極圖說》之「太極」。其二，「太和」是指氣本蘊涵陰順陽健之德，但在氣化發用之始，此二氣雖各有對反相生之體，但仍僅以潛存的形式，處於至和的狀態。故「太和」乃是對二氣合和之存在樣態的描述。其三，「天」有二義：一者，順吾人感官經驗，由空間意向取意，指明世人誤以為無物的「天空」，實際並非虛無，而是清通之氣遍滿太虛所致。二者，由造化生物本無偏無私，故名之為「天」。此所以說：「莫之為而為萬物之資始者」。其四，船山又以「氣化」言「道」，氣化之發用流行即是「道之體」。一氣自為「體」「用」，故並無超越虛托於氣化之上，主宰氣化的形上道體。明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 32-33。

16 例如，在〈可狀篇〉注「太虛者，氣之體」一段時，表示：「太虛之為體，氣也。」同上註，頁 377。〈太和篇〉注：「知虛空即氣。」同上註，頁 23。即以空間意象為思維進路，將世人視為虛空無形的天空，擬象為清通不可象之「氣」遍滿於天地之間，而為天之實體（實際內涵）。由此駁斥釋氏以天地為虛空幻妄之言，闡明天與天道之化雖無方無體，卻是以氣為實質，且真實無妄之遍常恆存。他更從造化活動即造化本體，指出太虛本然之氣實以健順為其體性。由此順承「性」字所本含的生化義與理序義。

17 例如，〈神化篇〉曰：「陰陽實有之性，名不能施，象不能別，則所謂神也」，〈可狀篇〉更指出老釋以無為本、以世間為幻化，皆源於以「見聞之知」窺探天道之實，卻不明「天德良知」方能見道體之真。同上註，頁 80、358-359。

18 例如，〈神化篇〉注曰：「氣，其所有之實也。其絪縕而含健順之性。」明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 76。隨文脈不同，船山也會以不同名稱稱之，例如，〈誠明篇〉「健順五常之體」，同上註，頁 117、〈至當篇〉「健順之理氣」，同上註，頁 207、〈乾稱篇〉「健順之化」，同上註，頁 353，或〈可狀篇〉「陰陽健順

臺灣學學術期刊資料庫

湛（本）【一】無形」[19]時，船山表示：

> 言太和絪縕為太虛，以有體無形為性，可以資廣生大生而無所倚，道之本體也。二氣之動，交感而生，凝滯而成物我之萬象，雖即太和不容已之大用，而與本體之虛湛異矣。

引文有三點值得注意：首先，「太和」、「天」或「道」，皆是從氣自為地始生創化活動而得「名」。故此三名所指之實，雖皆與自本自根的存有本體「同實異名」。但若由「體用關係」解之，「用」必依「體」而有，且「氣」既初僅指向「存有」，本體之「體」與「用」，亦可視為「氣」（元初只是渾一）與「氣化」（一氣分化為陰陽二體之發用流行）的關係。依此，則此三名所指皆「始」於氣化之「用」，而與「存有本體」，自可（當）分別言之。此所以說：「太和不容已之大用，而與本體之虛湛異矣。」其次，承前可知，存有本體既不能為特定形象方所能拘限，理當「無方無體」。又基於「性即理也」，凡言「性」，必含攝條理義與分理義，則不可以「性」言渾一無分的本體。依此，船山雖已將「天地之性」滑轉為「天性」或「天之體性」（〈太和篇〉），但「天地之性」一詞若要能成立，則僅能從「氣化之用」而言。此所以船山不僅言「天無體，用即其體」，[20]更指出：「天以太虛為體，而太和之絪縕充滿焉，故無物不體之以為性命。」（〈天道篇〉）最後，船山以「天地之性」當於氣化之用始能言之，且以陰陽異撰為氣化之始。故所謂「天地之性」，吾人可依「氣」之「靜存與動用」的架構析解為二：一者，就「氣之靜存」而言，陰陽雖已然絪縕遍滿於太虛。但當此之時，太虛本體僅含蘊氣化之動，二氣尚未始動化生。[21]二氣對反相生之性僅潛存，此即〈太和篇〉所謂：「（太和）中涵浮沈、升降、動靜、相感之性。」二者，就「氣之動用」而言，船山以「氣

之二端」，同上註，頁 365。由此或可說，船山最常用以詮解「天地之性」的第一層義者，即是「健順」一詞。例如，在解〈天道篇〉「天不言而信」一段時，船山曰：「天惟健順之理，充足於太虛而氣無妄動。」同上註，頁 67-68。明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊。

19 在《張載集》與《張子正蒙注》中，皆加註指出「『本』字涉上文而誤，依《誠明篇》『湛一氣之本』句改『一』」，本文亦依此更動，並加註說明之。宋．張載，《張載集》，頁 10；明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 18。

20 明．王夫之，〈大心篇〉，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 154。

21 船山即以「太和未分之本然」注解「絪縕」。明．王夫之，〈太和篇〉，《張子正蒙注》，頁 15。

臺灣大學學術期刊資料庫

之幾」描述「氣之初」，並表示陰陽二氣初僅以「陽健」、「陰順」各為體性，並通過「一之一之」的「兩一」之理勢，對反相生出天地萬物萬象。所以當船山從「氣化」而言「道」，並指道之本體即「以有體無形為性」，正是由氣化之發用流行即為道體之本然。所謂「無形」，正是標示「有體」並非指「道」具有特定體貌。由氣之動用所呈顯的天之體性，即便清通無形，非人之感官視覺所能察視，但陰陽異撰之發用流行必真實無妄。[22]順此，則氣化所成之世間亦非釋氏所謂虛幻非真。

依上述可知，船山雖認為「天地之性」並非用詞精準的概念。但他仍順張載用語詮解《正蒙》文字，並在「『地』不得與『天』對」的前提下，將「天地之性」一轉而為「天之體性」。嚴格來說，「天」既為不為特定形象方所拘限的存有本源，理當「無方無體」，自無「性」可言。但人由天之所垂象，推本萬象所以然之理，又立基「凡可狀，皆有」及「性即理」兩項原則，以「人」之有「性」（性即生之理也），類比「天之情性」。[23]依此新詮，船山不僅在無須改字的情況下，重新賦予《正蒙》概念的一貫性，更據此批判誤解《太極圖說》者，正是不明太極未有動靜之前，渾淪無間之本體（絪縕太和之氣）已然涵蘊陽健陰順之性。[24]

2.「天地之性」與「天命之性」

若說船山詮解「天地之性」的第一層義，在於指明「天之性」即是「宇宙全體之性」。他在「天地之性」的第二層義中，則專指「人之性」本於「天」，且基於「性即理也」，「人」之為「人」的「所以然之故」與「所當然之則」，皆可推本於天人相繼之「理」。不難發現，在「天地之性－氣質之性」中，張載藉「天地之性」概念所欲處理的哲學問題，在船山則是就此第二層義探討之。故已有學者表示，船山實以「天命之性」解釋《正蒙》中的「天地之性」。[25]

22 例如，〈可狀篇〉曰：「象未著，形未成，人但見太虛之同於一色，而不知其有陰陽自有無窮之應。」明・王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 378。

23 例如，〈太和篇〉注：「動而趨行者動，動而赴止者靜，皆陰陽和合之氣所必有之幾，而成乎情之固然，猶人之有性也。」同上註，頁 15。

24 對〈太和篇〉之「若謂虛能生氣」段時，船山即注曰：「誤解《太極圖說》者，謂太極本未有陰陽，因動而始生陽，靜而始生陰。不知動靜所生之陰陽，……乃（太虛）固有之蘊，其絪縕充滿在動靜之先。」同上註，頁 24。

25 戴景賢先生所言：「而依余之所見，橫渠書中所指言之所謂『天地之性』，船山之註。實際乃以『天命之性』之概念解之」。戴景賢，《王船山學術思想總綱與其道器論之發展（上編）》（香港：香港中文大學出版社，2013），頁 188-189。

臺灣大學學術期刊資料庫

在注解〈誠明篇〉「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」，船山即率先通過重新界定「氣質」與「氣質之性」，從四方面重新釐定「天地之性」的意義：

（1）就「氣質者，氣成質而質還生氣也」言，船山承繼張子以氣化凝滯以成物形解釋「氣質」。但他有別於橫渠，並非將「氣聚成形（質）」視為有形跡者的個體化原則，寬泛地指向所有具體個物。他更將「氣質」所成之「形」與「類」概念串言，一方面從存有論上指出人與牛、馬、羊之異，首先源於氣凝所成之形，本有屬「類」的差異。另一方面，他更採以「性」的字義詮釋，指出屬「類」的差異決定了各「物類」間「生之理」的本然差異。例如，雖然人類與牛、羊、馬類之形皆是氣凝所成，但吾人實不可依此即謂人與牛羊馬之性相同。因為人有人類所獨屬的生理。所謂「氣質之性」，首先當視為「在此氣凝所成之形中的物類，所與生俱來種種生之理」。他不僅將「氣質之性」詮解為「氣質中之性」。[26]更依氣論所建立的物類之別，重新解讀「人禽之辨」，由此有別於孟子與張載的論點。[27]

（2）就「蓋性者，生之理也。均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異」言。船山不僅從不同物類的氣質之性，辨析人與禽獸之性本有不同，重新詮解孟子人性論之要旨。他更就此發揮《論語 • 陽貨》之「性相近」說，闡述人類之性的共性與差異。船山指出，既然凡「人」皆有「人之形」，且氣凝所成的人類之形大體相近，則稟此人類之形中的個體之人，顯然皆具通同的「生之理」（氣質之性）。例如，無論男女老少、賢智才愚，凡是人皆有眼耳鼻舌身之形，而理當皆具備色聽嗅聞觸之生理機能。但由於人之氣稟會隨後天環境發展變化，故人的形色之性（資形起用之性），會因人而異，此孔子所以說「性相近」。

（3）基於以上兩點，船山更從五項環節辨析「性／才」之異：其一，「性」全然是就天所授於人者而言，故「性」獨立於人為之事，屬不可變者。另方面，因為人性指的是人類普遍共通的生之理，因此人與他人間的個體差異性，顯然

26 在《讀四書大全說》中，船山對此有詳盡的探討。例如，〈陽貨〉曰：「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。」明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 857-858。

27 船山此說並非孤明獨發，明清反對「天地之性」說的儒家學者中，亦不少採取類似的辨析進路。例如，顏元即表示：「人之氣也，雖蠢，猶異於物也；故曰：『人為萬物之靈』，故曰：『人皆可以為堯、舜。』其靈而能為者，即氣質也。非氣質無以為性，非氣質無以見性也。」清．顏元，〈存性編〉，《顏元集（上）》（北京：中華書局，2009），卷 1，頁 15。

臺灣大學學術期刊資料庫

不會是源自於「氣質之性」。船山認為，每個人或有殊異的才能表現，是屬於「才」。「才」的決定項又可分解為二：首先，就天所與之而言，「才」是個體受生之初所獨受的形氣本有之差異。例如，雖就整體而言，凡人之有生皆是皆經氣凝成形而為人，但由世界的多樣複雜性可知，任一氣化成具體之人的活動，亦均有氣化屈伸升降的變化差異。依此，每個人在受氣成形的時機差異，形成個體形氣各有開通閉塞的本然差異，此即「才」源自「氣之偏」者。其次，就人所為之而言，「才」是人在生長過程中所接受的外物影響，例如，飲食、作息、居住環境，甚至是教育程度等，皆會影響人的才能發展。其二，「性」是天在氣凝成形的生物活動中，授與各物類的生之理。「人」之「性」，亦是人依此天所與我的「形色」，所獨有屬於人類的生之理。由於「天」是以健順之理（德）授人以性，故氣質之性應本善無惡。[28]順此，船山不僅一反將氣質僅視為人之成德的消極限定的論調，他更藉「厚生」與「傷生」之別，主張「氣質之性」既然為人類得以生存的生之理，自然屬於「厚生」理當視為「正德」。[29] 其三，相較於「性」非人力所為，「才」因包含「天所與之」及「人所為之」兩面，故「才」（而非「性」）才是人所「應當」且「能夠」施力改變者。所謂「變化氣質」，亦是就人之才有未盡善之處，而通過人為之努力，使「才」成為「繼善成性」的助力而非阻力。其四，由於性出於天而無本惡之可能，且「才」包含「人各有異」與「人可為之」的變因，故當「才」成為人之成性的阻力時，人之行為則有「不善」甚或為「惡」。但「才」雖是影響人為善的變項，卻非人之所以為「惡」的根源。此所以孟子對人之為不善，亦曰「非才之罪」（〈告子上〉）。其五，因氣質之性是屬「類」間的差異性，而非指向個體的差異性。故過往持論者屢屢以個人的氣質尚有昏明強弱之別，由此區分人

28 例如，〈誠明篇〉注：「人生莫不有性，皆天道也，故仁義禮智與元亨利貞無二道。」明．王夫之，《張子正蒙注》，頁 118。船山亦依氣論發揮「乾道變化，各正性命」原則：從本源處言，萬物乃是「各有所合于天，無非善也」；但就一物而言，唯人全具「健順五常之理」。故船山曰：「善者，人之獨也。」他甚至據此表示「善」獨屬於「人」，禽獸草木皆未全具此理，故僅有人類本然地具有承天道以開創人道的使命與性分。人與禽獸之辨則正由此為始。例如，〈告子上〉即曰：「人之凝氣也善，故其成性也善；犬牛之凝氣也不善，故其成性也不善。」明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 1054。

29 例如，在注〈誠明篇〉之「性其總，合爾也」一段時，船山即曰：「極總之要者，知聲色臭味之則與仁義禮智之體合一於當然之理。當然而然，則正德非以傷生，而厚生者期於正德。」明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 121-122。

臺灣大學學術期刊資料庫

之賢智才愚，甚至是將人之善與不善歸諸氣質之性者。船山批判此即犯了以「才」為「性」的謬誤。[30]例如，荀悅、韓愈的「性三品說」，所指之「性」皆是「才」而非「性」。承上五點，船山新詮〈誠明〉：「人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。」若依文脈，張載本欲闡明氣質之性既連屬於人之個別才能，自不當為人能否成聖成德的必要條件。但船山轉化此句之焦點與文義，直指張載在此是辨析人的「氣之偏」應視之為「才」而非「性」。由此言張載論性不僅比伊川更為精詳，且其說更貼近孟子。故曰：「張子辨性之功大矣哉！」

（4）新詮「形而後有氣質之性」，既批判將「天地之性」與「氣質之性」視為本質相異之二者，陷入「人有二性」說的謬誤。更據此點明過往「理欲之辨」的盲點之一，在於論者以「天地之性」屬「理」（「形而上」），以「氣質之性」屬「欲」（「形而下」）。在「形上／形下」分作兩層的存有論架構中，竟以壓抑甚至是消除「氣質之性」為道德。不知所謂「人之性」者，既然指向凡人類皆與生共具互通的生之理，則「性」僅當就人稟氣初生時方可立言。且凡人類所屬的道德性與生物性，皆是有人之形貌者，得自於「天」，領受自天命的天性。故他徵引「形色，天性」（〈盡心上〉），指出人性雖兼具「理／欲」兩面，但一人身上並非兼有「二性」，人性即是人在氣質中的性。自此不難發現，船山一轉張載的論性架構，將「天地之性」先詮解為「天」所命於「人」之「性」，次藉人之有性必通過氣凝成形，而此氣滯所成之形所涵蘊的生之理即是人性的全部內容，至此則將「天地之性」經「天命之性」消融入「人在氣質中之性」中。人之性不再是依「形而上／下」層所區分的「天地之性／氣質之性」。[31]人之「道德性」與「生物性」亦皆當同歸屬於「人之性」，亦

30 船山甚至認為以「推己及人」辨析「人禽之異」，也是陷入以「才」為「性」的謬誤。〈離婁下〉即批判朱子：「朱子說人能推，禽獸不能推，亦但就才上見得末流異處，而未及於性。禽獸之似仁似義者，當下已差了。虎狼之父子，只是姑息之愛；蜂蟻之君臣，則以威相制而利相從耳。推得來又成甚倫理？」明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 1025。

31 依此詮釋脈絡，若將人之道德性歸屬於天地之性，其困境有二：（1）「天地之性」為萬物所共有，且不受人之形軀所範限。若人依此為人性之根本內容，則不僅無法由此性區分人與其他物類之別，形成「人性」（人的生之理）之究竟真實竟與人之形氣無涉，現實所存的每一個人都僅是「客形」所成的次級存有。原欲保障人之真實性的天地之性，反成為使人「非人化（虛妄化）」的論基。（2）由於道德的根源是萬物皆有的天地之性，也導致人之倫理道德竟非人所獨有的怪論。先儒原欲以人之德性區別人禽之異，卻在此論調中，衍伸形成人向萬物行為裡尋倫理道德。譬如，船山即藉真德秀（西山，1178-1235）為例，在〈離婁下〉批判持此論調者曰：「鯉魚警夜，鵝鳴夜半，雞鳴將旦，布穀知春，鶺鴒知寒，蟋蟀吟秋，明駝測水，靈巖三喚

臺灣大學學術期刊資料庫

即是由人類形軀所範限的「生之理」。船山為「形而後有氣質之性」賦予新義，將《正蒙》人性論轉化為「形而始有者（形而上）→資形起用而后有者（形而下）」的連續性關係。依此架構，他將「形而上之性」理解為「人初獲生命而得自於天的人類共同生理」（「氣成質」），並將「形而後有之性」視為「個人」資形而起用之性。[32]所謂「資形起用」，亦即指人在生長過程中，個體形軀接受各類非己身本有的外物資養（「質還生氣」），故每一個體的生之理，亦隨生長條件與環境的差別而有異。例如，同為人類，世界各國的人都共有眼耳鼻舌之官能（生之理），但各國地理風貌條件的差異，使各國人民在身高體態上各有差別，而在飲食習慣、視覺色調上，亦都各形成偏好差異。此就個人與他人間亦然。此所以說：「質生氣，則同異攻取各從其類。」

至此，船山提出三項關鍵論斷：一者，由「天地之性，太和絪縕之神，健順合而無倚者也」可知，在《正蒙注》中，「天地之性」所指的是「天」或「造化」之體性，而非由人之形體所範限的人之性。二者，由「理與欲皆自然而非繇人為」可知，「理／欲」之辨不當立基於人有「二性」（「天地之性／氣質之性」）之論。人性的全部內容，既然即是人的生之理，則人之理欲兩面皆源自天所自然成化。人之欲有時雖會阻撓人之行德，但吾人實無理由否定，甚或主張滅除人的感官欲求。船山認為孟子「形色，天性」一語，正道破人之全部生命內容本包含「大體」（仁義禮智之良能）與「小體」（感官欲求）。因此告子以「食色為性」的謬誤，並非「食色欲求」不當歸屬於人的生之理，而在於誤將「食色欲求」即視為人性的全部內容。三者，由「天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害」可知，有志於修德者可藉反思人之初生為契機。因為在此天人相繼之初，人即獲得人類共通的生之理，但個體資形起用後之性則影響尚微。當此時際，由於人性中的理欲兩面還判然明晰（所謂「理欲分馳」）。因此，當人充盡仁義禮智之良能，則為成德的君子。相對者，若人僅安於具備人的生之理，卻未有善盡道德仁義之行，則此良能畢竟只是潛存，故船山以「不據為己性而安之也」詮釋「氣質之性，君子有弗性者焉」。一轉〈誠明〉原指君子當以「天地之性」為性的文義。

所謂「形而上之性」並非在氣質之外的他物，而是指人初生時所本具，並

主人翁，只是此物，此則與禽獸均有之心也。孟、朱兩夫子力爭人以異禽，西山死向釋氏腳跟討個存去，以求佛性於狗子。考亭沒而聖學充塞，西山且然，況其他乎！」。同上註，頁 1022。

32 例如，船山以「先天之性」與「後天之性」這組概念闡述其理，但或許是這組概念容易引起誤解，當代學者在解析船山此理時，多不採用此概念。同上註，頁 960-965。

臺灣大學學術期刊資料庫

尚未受到後天影響的人類共通生之理。因此，人之性雖因形質範限著理氣，而有別於不受任何形質所侷限且盈滿天地的天地之理氣。但由於此生之理（性）是天所授予，凡人皆本然所具備者。故氣質之性若就其尚未受到後天條件影響遮蔽時，亦當歸屬於得自於天的本然之性。此所以船山解「氣質之性」，而曰：「是氣質中之性，依然一本然之性也。」

三、「非本然之性以外，別有一氣質之性」

前述指出，船山從「在天者」與「天人相繼而在人者」兩面，賦予「天地之性」概念新義。本節將進一步指出，他不僅肯認「氣質之性仍是一本然之性」，而且更主張：「非本然之性以外，別有一氣質之性。」以下分三點論之：

（一）從「天命之性」論人與天的通一無二

「冰水之喻」和「性與天道不見小大之別」，是《正蒙》闡明天人之本無二的重要文獻。張載原以「天地之性」貫徹推論的解釋效力。但船山既以「天命之性」詮解「天地之性」，則他是否能依此詮解貫串張載原有的推論？經此新詮，他又試圖證明哪些新論點？下文分兩點檢視之。

1. 「冰水之喻」與「性公命私」

在冰水之喻中，張載所欲呈現的是儘管人有形貌氣質的差異，但基於「本體／客形」的架構，人皆是一氣凝聚所生，人人亦皆稟受同等的「天地之性」。所以，人人在本質上，都是與天同一的存在者。這就如同水雖有三態，但固態之冰、氣態之氣，在本質上仍同於水一般。人的氣質之性差異僅屬「客形」，而非人性的究竟真實。人之天地之性，才是人推本於天的本真。順此，由於人人皆與生具備同等超越氣質侷限的形上依據（天地之性），則「人人皆可為堯舜」必非虛言。

然而前述已提及，船山實以「天命之性」解消「天地之性」在《正蒙》中原有的概念意涵。依此所衍伸的關鍵議題則為：「船山是否仍接受人與天在本質上的同一關係？」在注解〈誠明篇〉「冰水之喻」段時，船山曰：

> 未生則此理氣[33]在太虛為天之體性，已生則此理氣聚於形中為人之

33 依據《船山全書》所收《張子正蒙注》，於此有注曰：「『理氣』：各本此二處均無『氣』字，按下文理氣並舉再三，則各本似誤。」參照船山〈太和篇〉與本篇前後注文推論脈絡，本文對船山此段注文之詮釋，以《全書》為依據。明．王夫之，《張子正蒙

臺灣人文學學術期刊資料庫

> 性，死則此理氣仍返於太虛，形有凝釋，氣不損益，理亦不雜，此所謂通極於道也。[34]

乍看之下，當天以氣凝而成人之形，人與天之間，似乎已因「氣質」（「形」）而有不可逆的隔閡。但由引文可知，船山在此仍援引張載「本體／客形」的架構，解釋人與天在本質上的連續性與同一性。太虛之「理氣」與人之「形宇氣質內的理氣」（人之性），並無本質上的差異。依此，在注解「性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾」時，他更進一步主張：

> 人各有形，形以內為吾氣之區宇，形以外吾之氣不至焉，故可立內外之名。性命乎神，天地萬物函之於虛靈而皆備，仁可以無不達，義可以無不行，氣域於形，吉凶禍福止乎其身爾。然則命者私也，性者公也，性本無蔽，而命之戕性，惟不知其通極於性也。[35]

在冰水之喻中，他以人與天間的「形」之區隔，如同「冰」與「水」間的「凝⇆釋」關係，「人之氣質」為「氣之客形」，「天」則為「氣之本體」，天與人本質上是一氣貫穿的同質關係。現在的問題是，當張載以「變化氣質」為成德工夫之入手處，其意含將人的氣質之性，視為人成德所當超克的消極限定。船山是否也一併接受此論點呢？承前可知，船山以「形」為立人禽之辨、明天人之分的核心概念，由此上銜孟子「形色天性」之說。顯然他不僅未將「人之形」視為人之成德的消極限定項，更認為人道之尊，當可由此天所命我的「在氣質中之性」而立。順此，他提出三項有別於《正蒙》的新詮：

其一，從人承天命而非天以命治人言「性命之辨」。相較於張載慣於從天道而言人道，更傾向於由人道之自立以承天道。依此，他雖以「天命之性」而言人的氣質之性。但對《中庸章句》以「命猶令也」，解釋「天命之謂性」之「命」，他並不滿意。船山先指出，朱子的注解原出於董仲舒之「天令之謂命」。然而，他認為「董語尤精」。這是由於天之生化萬物既然無私無偏，其本來便無為此人此物而設之「命」。天之化初只是「自行其政令」。依此所解之「命」字，並非「天」對某人諄諄然命之，「命」僅有形式義，故尚未落入下述第二

注》，《船山全書》第 12 冊，頁 120。

34 同上註，頁 120。

35 同上註，頁 119。

臺灣大學學術期刊資料庫

點「命私性公」之「命」。《中庸・第一章》所謂「天命之謂性」，乃是從人自願承此「令」而受之為「命」而言。[36]依此，他在會通《中庸》與孟子之性命觀時，主張：「蓋天命不息，而人性有恆。有恆者受之於不息，故曰『天命之謂性』。不息者用之繁而成之廣，非徒為一人，而非必為一理，故命不可謂性，性不可謂命也。」

其二，從「命私性公」駁斥「以命為性」說。當船山言人之「性」時，是以「類」概念泛指凡人類所共有的生之理，此所以說「性者公也」。但人之凝氣成形，受命於天，卻是每個人都各因其凝氣時位之不同，由此而有氣稟變合之個體差異性，此所以說「命者私也」。正由於人與他人間的個體差異性，容易由具體形貌所呈現，人往往據此以為人性之異如同形質之異。誠不知此正陷入以「命」（私）為「性」（公）的謬誤。船山此論意義有二：一者，正可呼應前述對學者「視才為性」的批判。例如，在解「率性之謂道」時，他先指出：「使氣稟之偏亦得為命，則命有非道者矣，而何以云：『率性之謂道』哉！」並進而言：「蓋才生於氣，性依於道。氣之塞乎兩閒者，即以配道而無不足；而才言性即是人之性，才言道即是人之道。氣外無性，亦無道也。」二者，他串言《西銘》「存順歿寧」與孟子「正命／非正命」之說，闡發「氣域於形，吉凶禍福止乎其身」的立身成德思想。船山首先界定「命」之字義，而在注〈盡心上〉曰：「謂之曰『命』，則須有予奪。若無所予而亦未嘗奪，則不得曰命。」[37]其次，依此而言吉凶禍福由於出於天之予奪，故可謂之「命」。最後，他話鋒一轉而指出：「緜富貴而貧賤，命也；其未嘗富貴而貧賤，非命也。」人之「貧賤」與否，原來非全由命所決定。因為天無法從人生來的「貧賤」中再奪走什麼，所以如果人始終「貧賤」，則非命所決定，而是人自安於貧賤。至此，人是否由貧賤逆境中立身超克之，其取決權全交回了人的手上。同樣的，船山亦先接受張載氣質說的基本預設，以吾人之「形」為理氣的範限。但他話鋒再轉，正由於人之形僅能範限形內之理氣，所以吾身之外的氣化流行之變合，僅能視之吾人所之遭逢偶遇，不能歸諸我有此命限。我的吉凶禍福，僅止於吾身。原本被視為限制項的人之「形」，在此反而成為人是否自覺立身修德，自我向上提升的起點。船山以為，此方為孟子所謂之「正命」。[38]人與天之通一無二，

36 明・王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 454。

37 同上註，頁 1113。

38 船山認為讀〈盡心上〉這段義理不可糾執於文字上見。他舉例指出，孟子說：「桎梏死者，非正命也」，但「盜跖之終其天年，直不得謂之曰命」，既不得曰：「命」，自然也就無「正命」與「非正命」之分。然而，正是在這一點上，船山再次藉「正命／非正命」之區分，將「命」由氣化之凝成義，上提至「正命」在價值論與人道論

臺灣大學學術期刊資料庫

不僅是由於「形」本非天人之間無可消解的隔閡；更重要的是，吾人之形即是吾人立人之道以提挈萬物，上承天道生物之德的必要條件。順此推論脈絡，吾人便不難理解船山為何會以「天人合轍，理氣同體」詮解《西銘》「貧賤憂戚，庸玉女於成」之言。[39]

其三，從「理一分殊」批判「物我共命」及「物我為一」之謬。[40]船山認為，張載雖推本神化而主張萬物一源，卻只是表示萬物在本源上的同一，並非意味萬物共有天地之性。[41]一者，天地之性屬天之體性，天既然不為形質所範限，則天之性在區量上亦屬無限。但萬物之性本為形質所範圍的理氣，而形成各自所屬的生之理，故萬物之性在區量範圍上，必小於不可為形所拘的天之體性。依此，吾人僅可說：若推本萬物之性之所從來，則萬物之性皆歸本於「天地之性」。[42]萬物各有天所命於此物類的「天命之性」，或「在氣質中之性」。

上的意義。他指出：「總以孟子之言正命，原為向上人說，不與小人較量，而況於盜跖！」明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 1113。所謂「正命」，乃是人自覺地依天理與公理而行，使我受天而有之命，向上契合天道之化理，向群則依人之道，創造人文化成之事業與公義。「命」之「正」與「不正」，取決於我之所行是否放諸四海皆準。故「正命」之意蘊，自不能以「命私」含括。此所以他不僅以孟子言「正命」，乃是就自覺超拔於一己之私的「向上人」而言，更徵引朱子之言，以為「在天言之，皆是正命」，同上註，頁 1114。依此可知，在船山哲學中，前論「天之化」自行政令之「命」，以及此處所言之「正命」，皆非「命私性公」之「命」。關於此點，本文十分感謝匿名審查人細心提供的寶貴建議，不敢掠美，特此加注說明。

39 王夫之注〈盡心上〉原句為：「張子云：『富貴福澤，將厚吾之生；貧賤憂戚，庸玉女於成。』到此方看得天人合轍，理氣同體，渾大精深處。」明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 1115。

40 誠如林月惠先生所指出，〈西銘〉雖未曾提及「理一分殊」，但由伊川與龜山的答問，開啟了以〈西銘〉為主要文本的儒家一體觀，這種觀點顯出一個重要問題：「儒家的一體觀必須安立個體的差異性（分殊），也要證成存有上的普遍性與實踐上的整體性（理一）。」林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》（臺北：中研院文哲所，2012），頁 9。

41 蔡家和先生亦以《讀中庸大全說》的義理，順通船山對孟子「萬物皆備」章的詮解。其文指出：「船山認為這裡所謂的物，指的是『事』，而不是動物、植物等等。」依此，則君子所關注的是接事應物，且只能「人備萬物，而萬物不能備我」。蔡家和，《王船山《讀孟子大全說》研究》（臺北：臺灣學生書局，2013），頁 348-350。

42 天以氣化為用而生萬物，天雖無體，但氣之發用流行所呈顯之理序與創化活動，即是天之理氣所呈顯之體性。

臺灣大學學術期刊資料庫

但不可說物類的「天命之性」（依形之範限而獨有）等同「天地之性」。或言之，在性之區量上，物類之性的有限本與天地之性的無限形成相互排斥概念。二者，正由於天命之性是每個物類所獨有的生之理，故人之性方能與牛、馬、羊類之性相互區別。設若儒家以「性」概念所欲處理的哲學問題，本即標示：人在天地間的獨有性分，以有別於禽獸僅以滿足生物性（生命本能與欲求）為存在目的。持論者藉推本萬物一源，而推導出人與萬物都有天地之性，往往僅見萬物之同，卻未見萬物之異。若此則不僅使人與禽獸無從區別，人在天地之間的性分也隨之混淆難明。[43]這顯然違逆「性」概念用以解決哲學問題的本來目的。順此推論脈絡，船山一轉張載藉「天地之性」發揮「物我一體」的論調，由此避免《正蒙》陷入「天地與我同根，萬物與我共命」的異端之說。[44]

2. 「性與天道不見乎小大之別」與「道大善小，善大性小」

由「天地之性」與「氣質之性」論述人性的架構，是《正蒙 • 誠明》影響儒學發展最為深遠的主張之一。但承前可知，船山不僅認為「性」實非精準稱說「天」之概念，而且藉「形色天性」之說，根本否定人有與天同等區量的「天地之性」。然而順此推論，船山又當如何詮解〈誠明〉之「所謂誠明者，性與天道不見乎小大之別也」？在〈誠明篇〉注文中，船山曰：

> 通事物之理、聞見之知與所性合符，達所性之德與天合德，則物無小大，一性中皆備之理。性雖在人而小，道雖在天而大，以人知天，休天於人，則天在我而無小大之別矣。

在《周易外傳》中，船山有「道大而善小，善大而性小」之論。[45]他以「道」純為無偏無私之生生創化，本不可以善惡言之。但人以天道有生我育我之恩，故稱頌道之無心創化為善，並從人之觀點，將天之化的無私無覆即視為天地生物之心。由此可知，「善」實為有限之人，嘗試稱說無限之天的妙運發用的描

43 〈誠明篇〉注曰「蓋自天命以來，秩敘分焉，知其一源，則必知其分流。故窮理盡性，交相為功，異於墨、釋之漫滅天理之節文而謂會萬物於一己也。」明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 116-117。

44 王夫之在〈公冶長〉曰：「張子《西銘》一篇，顯得理一分殊，才與天道聖性相為合符。終不可說會萬物為一己者，其唯聖人也。」明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 661。

45 王夫之在〈繫辭上傳〉曰：「道大而善小，善大而性小；道生善，善生性。」明．王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第一冊，頁 1006。

臺灣大學學術期刊資料庫

述語。故船山以「道大而善小」，表示道體之絕對與先存。再者，「性」概念僅應指向具有生命活動機能，而有生之理的「人」與「物」而言。依此，人與禽獸皆為具有生之理的能動者，故皆可言之為有「性」，而草木則雖能說是造化之產物而有「命」，不可說有「性」。同理，「天」本為無形體無方所的遍常恆存，依其既非有生之物，則無所謂「生之理」，故不可言之有「性」。然而，道之生化不僅包含人與動物類，也包含植物類。若以道之生生不息為至誠至善之大德，則「善」概念實包含人與動植物，故又大於僅能言及人與禽獸的性概念。此所以說「善大而性小」。上引所謂「性雖在人而小，道雖在天而大」，其推論脈絡與之相通。由於人之性雖可推本於道體，且依據前述討論可知，人初所稟受之理氣在質上亦通同於天，均本然為健順五常之理氣。但人以形宇氣質範限一身之內的理氣，究竟在區量上，屬於有限之存在者。易言之，人之個體性即是人之有限性。人即便欲通過道德實踐與天為一，有限個體與無限恆存間，所能創化之價值，畢竟相去甚遠。天人通一無二僅可視為期望，而無實現可能。又或可說，吾人就冰水之喻，指人與天之「通一」，是在質上同為一氣，而在道德創造之本心本性上，是與天地生物之心「無二」。但此又回歸張載原以人與天同有之「天地之性」，進而闡明「天人本無二」的進路。承前可知，船山有別於此論述進路。他更有進於橫渠者有二：

一者，在於上提人之形色的能動性，透顯人道之尊。在船山思想中，「人」不僅是天之化理的載具，人之良能即意含人更可依據天理之當然，而自創人間價值事業。此所以船山在詮釋「君子以自彊不息」時，特別強調「是『用天德』，不是法水」。這是由於君子實以天德之剛健，主動地以人道之創建呼應天道之化，但若僅言效法水德，則僅是被動如水之不舍晝夜，安於所處所受，而人創建價值之主動性難以透顯。[46]此不僅可見證於船山的「笛身之喻」，[47]更可見於他以「天地之仁」與「天地之義」辨析人禽之異中。[48]

二者，提醒有志於成聖成德之道者，不可妄自尊大，誤將聖人等同於天。船山從兩方面闡述此說：一方面，他反對持論者自將「聖人之心」等同「天地生物之心」，既容易忽略聖人參贊天地之化育，本是出於「裁成輔相，順天理之當然」，是順成之，而非同等之。故在注〈述而〉時，他引《中庸》「配天」

46 王夫之在〈子罕〉:「『君子以自強不息』，是用天德，不是法水。」明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 737。

47 同上註，頁 858-859。

48 王夫之在〈告子上〉曰：「天地以義異人，而人恃天地之仁以同於物，則高語知化，而實自陷於禽獸。此異端之病根，以滅性隳命而有餘惡也。」同上註，頁 1072-1073。

臺灣大學學術期刊資料庫

之說為證，表示：「聖人只是聖人，天地只是天地」，更可能由於武斷地同視為一，而陷入「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」。[49]在另方面，船山則指出，不可將聖人直接等同天道，其理「非謂聖人之不能如天道，亦以天道之不盡於聖人也」。他以聖賢本有境界工夫之異指出，聖人以人道之極致創化道德事業，其「不思不勉」的境界非賢人所能本有，聖人成聖之工夫，亦非君子全然照學即必達聖境。故聖人之工夫境界，僅為聖人獨得之。但是天無私，萬物皆由天道所成，天道對世人所昭顯之常理無異，非天道所獨得之。所以船山注《中庸 • 第20章》時曰：「故章句云『則亦天之道 』，語意自有分寸，不得竟以天道言聖人審矣」。[50]至此，《正蒙》原以「天地之性」解釋道德主動性的理論地位，船山藉「天命之性」概念轉承之。依此，他既無需更動《正蒙》字句，仍從人性論上指出人與天何以通一無二，更可明辨天人之分際，透顯人道之尊正立基於人之道德主動性與創造性中。[51]

（二）從「氣質之性」再論人何以為不善

在「天地之性與氣質之性」的架構中，張載不僅以「天地之性」闡明人之道德實踐的本有依據，也由氣質之有限性，解釋人何以流於惡。但船山不僅以天命之性轉化天地之性的意義，也反對將人之為惡歸咎於氣質。前述已提，船山依據「先天本有」與「後天養成」，主張「在氣質中之性」尚可區分為「初生始有之性」與「生長中而資形起用之性」。前者解釋人性為人人共通的生之理，後者則呼應孔子「性相近，習相遠」之說。在說明人之何以為不善時，船山對〈誠明〉「形而後有氣質之性」的新詮，則再顯關鍵意義。首先，以「氣質之性」為天所給予人類，人人共通的「生之理」，不可能為「惡之源」。其次，人受後天環境所影響，故個體發展亦隨後天養成有所不同。當人長時間接受不良的影響以成習慣，則人往往據此不良之習接事應物。一旦當人在不適宜的時機場合，順應不良之習而行為，則人與物事授受之際所產生的不當變合，則「不善生矣」。下文依此分點討論之。

1. 從「氣稟非惡」至「不善起於物我往來之幾不相應以正」

在船山思想中，凡存在世界之萬象萬物皆是天道之化跡，故本應無有不善。

49 同上註，頁 709。

50 同上註，頁 532-533。

51 正視船山學在闡明人道之尊上的努力，是當代學者的洞見與共識。例如，曾昭旭先生即指出，船山「天人之辨」實可歸結二語：「以量言，天大性小，故尊天；以德言，人有心而天德待人以顯，故尊人。於是天人異用而同功，天大人亦不小矣。」曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：里仁書局，2008），頁 381。

臺灣人學學術期刊資料庫

但就現實經驗可見，人之作為畢竟有善惡之別。船山既否定有獨立自存之「惡」，則對於人之何以有惡行？吾人可從三方面掌握：

其一，由「心之放失」論「性」必非「不善之源」。在注解〈誠明篇〉「心能盡性」段時，船山先將「人之性」即視為「天理之自然」，由此析離將「惡」歸咎於「性」的可能。其次藉天人之分，指出天道既然不可能為不善，則將人之為不善，理當由人之道探究之。順此，他藉「心統性情」之架構指出，若以具體實質者而言，「心」才是吾人形宇之內的血肉生命，「情」是心之動用，「性」則為節情之理。故「性」屬「天道」，而「心」才屬於人道。「心」為「思之官」，雖依「性」（生之理）故本有知善明善之能。但若人未能讓「心」之動用知覺充分發揮其應有之良能，則「心」如同失其官守，而放失於吾人形宇之外。當人以如斯存在樣態應物接事，自不能使行為皆出自於理。人之不善或為惡，亦由此而生。[52]

其二，由「情之離性」解釋不善之所自來。由於橫渠與伊川等人，多從氣質之性解釋個體差異性，容易將「惡」或「為不善」，導向屬於個人氣稟之事。船山既然以「性」為人類之共通的生之理，則若將為不善歸咎於「性」，則等同肯定人人皆有為惡之人性論依據。因此，他在論述人為不善之源時，便破題式的直指「大抵不善之所自來，於情始有而性則無」。他以「性」為「理」，情之發用若合於「性」，則合乎人之所以為人的通理通則，則情之動用自無不善。但若情離性而自發為情，則情之失序，喜怒哀樂之無節，則可流於不善。換言之，「性」本為節情之理，而非相異於「心」或「情」的另一存在物。亦如「理」本為「氣之理」，而非相對於「氣」之外，另有一物可稱之為「理」。但「理」無形無質，不易由感官知覺所察見，「情」卻能由人之行為中易見。故世人常誤以「情」為「性」，誤將情之失節誤以為性有不善，或可為不善。至此，船山似以排除法，已將人之為不善之源，從「天」、「性」、「才」層層剝離。在解孟子「非才之罪」時，他甚至反駁《孟子集注》以「物欲」為人之所以陷溺為「惡」的論點。他認為，「物之可欲者」亦屬於「天地自然之產也」。若將人之為惡歸咎於「物」會引發人之欲望，則同樣是將人為不善的罪責歸咎於創化此物，並給予人對此物有欲之「天」。這不僅陷入「猶舍盜罪而

52 〈誠明篇〉注曰：「性者天道，心者人道，天道隱而人道顯；顯，故充惻隱之心而仁盡，推羞惡之心而義盡。弘道者，資心以效其能也。性則與天同其無為，不知制其心也；故心放而不存，不可以咎性之不善。」明．王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 124。

臺灣大學學術期刊資料庫

以罪主人之多藏」的錯誤歸因謬誤，更容易使人找到遁辭逃避自身行為應有的承擔。因此當他注〈告子上〉時，先自問：「不善非才罪，罪將安歸耶？」隨即便表示：「然則才不任罪，性尤不任罪，物欲亦不任罪。其能使為不善者，罪不在情而何在哉！」[53]

其三，從氣稟與物相授受之交，人與物之互動不得其「正」，而言「不善」。橫渠「兩端一致，由兩立一」的分析方法，在船山思想中更發揚光大。誠如前輩學者已然留意，船山善長從兩端論事物發生之源。在此，船山則由人與物相交接應之變合處，而言人之為不善的起源。船山反對簡單歸因的推論方式，他不認為人之為惡可單純地歸咎於人或物，他甚至反對折衷式的將不善歸咎於人物雙方。或由於《周易》哲學的底蘊，他引入「時－位」這組概念，而主張「不善」起於人與物在「不適宜的時位」相往來、授受。[54]此所以船山曰：「天地無不善之物，而物有不善之幾。非相值之位則不善。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。」由此可知，人有口腹之欲非為不善，食物能引發口腹之欲亦非不善，甚至在應當用餐時，人以食物滿足口腹之欲，也屬順天理應物事而非不善。所謂不善之幾，依此例，則起於人在不當用餐時（例如上課中）吃食，以滿足口腹之欲。

綜合上述，船山層層釐清凡存在者皆非惡之起源，以呼應天道至誠無惡，所生之物亦無不善。他甚至認為，人與物交之幾，其變合之不得時位所產生的不善，亦屬於人未能依理而顯發「善」。故「不善」或可視為善之尚未實現，而非有獨立自存之惡則明。

2. 從「理欲之辨」至「矯習以復性」

在《正蒙》或伊川朱子的詮釋中，「氣質之性」本有解釋不善之緣起的理論意義。順此，則人之成德工夫不僅可落在「變化氣質」上，將氣質之性視為吾人成德所欲對治的對象。更基於氣稟所含蘊之人欲，正往往是影響吾人成德的關鍵之一。故在純化吾人道德生命的脈絡中，伊川朱子亦藉「存天理，滅人欲」的架構，詮釋〈誠明〉「故氣質之性，君子有弗性者焉」所代表的義理。[55]

53 明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 1070-1071。

54 唐君毅先生即指出：「故不善之源，不在內之氣稟與情欲本身，亦不在外務本失；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。」唐君毅，《中國哲學原論．原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 577。

55 程朱藉「義理之性／氣質之性」架構，旨在調和人性的理欲兩面，而非將理欲視為必然排斥的關係。例如，杜保瑞先生即指出：「一方面由氣存在而讓惡的現象有一存

臺灣人學學術期刊資料庫

但由前論已明，船山認為不善不可歸咎於氣稟。在詮釋《正蒙》時，船山不僅重新面對「理欲之辨」，也在肯定氣質之性的基礎上，闡明吾人成德之工夫入手處。在闡發《論語・雍也篇》「三月不違仁」時，他先指出「朱子所謂『仁為主，私欲為客』，亦擇張子之語有所未精」，更順此力陳：「孔顏之學，見於六經、四書者，大要在存天理。何曾只把這人欲做蛇蠍來治，必要與他一刀兩段，千死千休？」[56]由此闡明儒學一貫之義理旨在「存天理」，而非將「天理／人欲」視為彼此排斥的兩端。依此，在詮解〈誠明〉之「滅理窮欲，人為之招也」時，他先指出：「性命之理本無不正，順之，則當其伸而自天佑之，當其屈而不媿於天。若滅理窮欲以徼幸者，非其性之本然，命之當受，為利害之感所搖惑而致爾。」[57]再次表明，若人欲本於氣質之性，而氣質之性既為人所得自於天，並且為人人所共有的生之理，則「人欲」與「天理」本非相悖之理甚明。至於人若有「滅理窮欲以徼幸」的行為，皆不可歸咎於人性之本然。復次，船山更從《周易》義理闡明天理人欲在成德中的應有關係，在〈大易篇〉曰：「若《易》之全體，乾、坤合德，君子小人同歸於道，天理人欲，從心不踰，則為理之大宗，無所容其亢抑矣。」[58]

承前可知，船山認為，天理人欲並非本然排斥的關係，至於人有「滅理窮欲」的行為，他則以「習與性成」之說，串言「不善」起於「人與物接之幾的不得其正」。由此說明，人之不良習慣，則是影響人有此不得其正的關鍵之一。也即是吾人成德所欲對治者。順此，船山則從「矯習以復性」與「日習於理」兩面論述吾人成德之工夫進路：

其一，就矯習以復性而言。在釋〈中正篇〉「不正必矯」時，船山即曰：「得中道之一實以體天德，然後可備萬物之理。才既偏矣，不矯而欲弘，則窮大失居，弘非其弘矣。蓋才與習相狎，則性不可得而見，習之所以溺人者，皆乘其才之相近而遂相得。故矯習以復性者，必矯其才之所利；不然，陷於一曲之知能，雖善而隘，不但人欲之局促也」。[59]船山認為，人之性雖通同，但人之「才」卻有殊異。就理而論，人均能體天德、備物理，其行以合天地中正之

在上的可能性，另方面由理存在而保住人之必然可以為善的條件，這種做為德性生活的形上學依據的討論，才是朱熹建構理氣概念進路的存有論哲學的真正目的。」杜保瑞，《南宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2010），頁 273-274。

56 明・王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 672。

57 明・王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 141。

58 同上註，頁 278。

59 同上註，頁 163。

臺灣大學學術期刊資料庫

道。但當人之才本有所偏，並長時間受後天環境的不良薰習，則人往往陷入「才與習相狎」的窘境，而難以依據本性所含蘊的良知良能而行。順此，復性成德的工夫，首先需要清楚掌握人有所偏之才，以及影響其才的不良積習，並依此提出相應於其才的矯正方式。如此才能逐步矯正其不良積習，使人有能力自知自明人本有的生之理。

其二，就日習於理則欲自遏而言。在〈誠明篇〉中，船山藉反向詮解《中庸》「尊德性而道問學」一語，闡發張載所謂：「莫非天也，陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行」，並順此而曰：「好善惡惡，德性也；領者，順其理而挈之也。陽明之德，剛健而和樂，陰濁則荏苒而賊害以攻取於物，欲澄其濁而動以清剛，則不可以不學。學者用神而以忘形之累，日習於理而欲自遏，此道問學之所以尊德性也」。[60]船山指出，「學」乃以「德性」為本，為學成德並非僅從外在型塑吾人之行為，設若人無本受於天之德性，亦無從自發為創建價值的道德主體。但也正因為人以「德性」為「德行」之本，故無須刻意遏抑人欲，僅需使人本有之德性能於人倫日用中呈顯，則人欲之發用亦是順天理之所當然。此正可呼應前述之「天理人欲，從心不踰，則為理之大宗」的境界。

由上述兩點，船山闡明天命之性本無不善，「天理－人欲」不應視為相互排斥的關係。他並從「性成於習」指出，人之善與不善不應歸咎於天命之性。因為人受之於天的生之理雖人人皆同，但後天環境的影響，以及人自身的自覺與努力，更是人陷溺於離善悖德或立身成德的關鍵。至此，船山已澄清之論點，在於人之不善不可單方面歸咎於「天」、「性」、「情」、「才」、「欲」，或「習」等，而必當由人與物事相應之幾是否得正，方可言「善」與「不善」之所起。但若順此推論脈絡，且基於船山哲學對建立人道之尊的重視，則吾人或可說，人之為不善正在於人尚未自覺地實現人應然且定然為善的性分。

（三）從「繼善成性」論人何以當然且定然地為善

在張載論性架構中，是將人之道德性歸諸「天地之性」，而將個體差異性以及感官嗜欲歸於「氣質之性」。依此理路，凡「人」根源於天地的道德性不僅普遍一致，且人人本具。但當船山以「天命之性」取代「天地之性」，他又該如何說明道德的普遍性、恆常性與超越性？以及更重要的是：人何以應然且定然地為善呢？

60 同上註，頁 137-138。

臺灣大學學術期刊資料庫

1. 以「才從性而純善之體現且不息」言人「一於善而性定」

船山以人初生之性為人類共有的生之理，是本有而不可易者。但反對將「氣稟」視為「一受之成俐而莫能或易」者。因此他藉「形而始有之性」（常）與「資形起用之性」（變），既解釋人的身體氣稟實逐日發展變化，又可說明人何以隨時都能依據形而始有的人類共性，自覺地使行為成為凡人皆能認可的道德決斷。若說船山以人是萬物中唯一全具建順五常之理，推導出：人性本善，且也唯有人類是獨能創造善之道德主體（「善者，人之獨也」），萬物僅能依造其性所制約而純為生物性的存在。在此，他發揮「踐形」說，主張人當使德行無愧於人之形所應為，善用人之形所含蘊的生理良能，此即是從「形色天性」的人性論，一轉而為「踐形以踐性」的成性觀。故船山重詮〈誠明篇〉之「性未成則善惡混，故疊疊而繼善者，斯為善矣」，曰：

> 成，猶定也，謂一以性為體而達其用也。善端見而繼之不息，則終始一於善而性定矣。蓋才雖或偏，而性之善者不能盡揜，有時而自見；惟不能分別善者以歸性，而以偏者歸才，則善惡混之說所以疑性之雜而迷其真。繼善者，因性之不容揜者察識而擴充之，才從性而純善之體現矣，何善惡混之有乎？

承前可知，船山先立才性之辨，次批判凡以個人氣稟殊異而主張性善惡混論者，性三品說者，或將人行為之不善歸咎於氣稟的持論者，皆是誤以才為性。在此，他則發揮「繼善成性」之說，先從人性本有之善而言「繼天」，指出人初生即承繼於天的生之理與天理相通，故必為善且能為善（良知良能）。次則由人必當不僅承繼此人性潛存的本善，且須不斷實現此善而言「繼善」。故所謂「繼善成性」之「繼」，實有二義，而所謂「成性」必非「本無今有」的「成」。所謂「善惡混」者，僅是就人之行為面而非本性處言。當人尚未由具體創化善，自證自己無愧於人之形與生之理，則人之所以為人的所以然之故與所當然之理，皆尚未由自身已然存在的生命證成。順此，當人自覺地自定方向，在人生中使良知良能持續化為創造善的具體行動，則人之本善不再僅是潛存地善，人已然以道德主體的身分確立人之所以為人之性，此之為「繼善成性」。船山哲學由此可說明：人性之尊即在人道可成，人道之成則在人以繼善成性闡明人之本善且定然地為善。

2. 從「氣日生，性日成」論「變化氣質」之成性工夫

「變化氣質」是張載工夫論的總綱。在《經學理窟・義理》中，張載曰：

臺灣大學學術期刊資料庫

「為學大益，在自（能）〔求〕變化氣質」，[61]同時指出致學成聖的兩項關鍵：一者，先天氣質之未臻完善，可由後天之「學」變化彌補之；二者，儒者之實學是以氣質變化完善為入路。依此，氣質之限雖是吾人體道修德所需超克的對象，氣質之性卻是吾人成德成聖的必要條件。設若張載「氣質之性」說的貢獻，在於以氣質之異解釋個體差異性，並試圖將人之為不善視為氣質之所限，則伊川朱子即是藉「形而上／下」、「天理／人欲」等架構，指明吾人純化道德生命必當克服的人性困境。然而氣質之說在儒學史上的發展，卻並非僅建立辨性之功，也引發「理／欲」之間的緊張關係。經程朱轉化後的氣質之性說，不僅提點吾人：凡人皆有生物面與道德面，君子成德即在以純化道德生命，為人之所以為人的性分所在。更在「存天理，滅人欲」的論斷中，經後人斷章取義，一轉而為對形軀生命的否定。清儒以「禮教殺人」歸咎於理欲之辨未明，亦可說對氣質之性在道德議題中的定位之爭。船山介於程朱與戴震等清儒間，其論亦可見「存理遏欲」與「達情遂欲」間的關鍵過轉。船山肯定氣質之性在道德實踐中的積極義，甚至在〈中正篇〉主張：「天下之公欲，即理也」，[62]並徵引孔子以蠻貊之邦可行，孟子從貨色之欲中找到人人共有的受教之基，皆是正面肯定人之有欲在道德實踐中的必要性。但他同樣正視人在生物面的限制，不僅在〈樂器篇〉主張「遏欲以存理」，[63]甚至在〈乾稱篇〉表示：「惟遏欲可以養親，可以奉天」。[64]

至此所浮顯的關鍵問題是：船山對人性的分析可能更貼近吾人的日常經驗，但若氣質之性本無需變，他是否必須繞過張載工夫論，捨棄以「變化氣質」作為吾人修身成德的工夫綱領？若此，當詮釋《正蒙》道德工夫時，他又當如何首尾一貫的順通文句義理？若不然，則船山又當如何詮釋「變化氣質」以服膺其氣論與人性論呢？

當船山從氣化生成論解析人性時，他緊扣「氣」之連續性與能動性，指出：設若世界本是氣化流行不已，則氣凝所成之人豈是一受其形則僵固不變？設若人之形貌知能皆在時序流轉中，有生老病死之變，則人依形而有、資形起用的生之理，又豈能全然無涉形軀生命的成長發展，而在主持分劑時有相應的調整？依此，「氣」在時序中的流動變化實與人在道德實踐中的日盡其功相互貫穿，在注〈陽貨〉時，船山曰：

61 宋．張載，《經學理窟．義理》，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁 274。
62 同上註，頁 191。
63 同上註，頁 319。
64 同上註，頁 356。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 氣日生，故性亦日生。生者氣中之理。性本氣之理而即存乎氣，故言性必言氣而始得其所藏。[65]

承前可知，船山是以「先天之性／後天之性」的架構，重新詮釋張載所謂「形而後有氣質之性」。若吾人將「氣日生，故性亦日生」導入此詮釋脈絡，則可從三方面拓展其論述要點：

其一，就人之性為人類之通理而言，凡人類共有的生之理，皆在每一個體受生之初（氣凝成形），隨氣稟而確立不移。由此船山既可從氣化生物之功本於天理純善無私，捍衛天命之性本善無惡的論點，又可解釋人之個體殊異不可歸於氣質之性。更順此在〈中正篇〉導入「公是」思想，闡發張載「志公意私」說。[66]首先，他由「性」為人人生即本有之公理，指出人類本共有可衡斷是非的通同標準，亦即從人性論掘發道德的普遍性。其次，他以私欲私意能遮蔽人心之靈明，妨害人依此性之公理而行。[67]最後，他推論人若不為私意私欲所蔽，則在面對相同情境事件時，皆當可依此性理（心所具當然之則），判斷事理之當然，作出人人皆能「許之為是」（公是）的決斷。[68]此所謂「苟有志，自合天下之公是」。他甚至徵引〈大學〉「誠意」、「正心」之說，主張教育的重要功能之一，即是「養其虛公之心」，使人知「志意公私之別」[69]。

其二，就資形起用之性而言，性既然是人之形宇內的理氣，則當人日受新氣，其性亦當隨此新氣而涵蘊新生之義。尤其在船山思想中，「氣」之能動義必含蘊「理」的調節義。人以形宇所範限者，並非一團盲動失序的生氣，而是生機盎然卻受生之理所調節之氣。此所以船山有時以「理氣」概念，強調此「氣」之動而有序。正由於未有離理之氣，亦未有離氣獨存之理。「理」總是先行以「氣」為實存的必要條件而含蘊其中，並成為主持分劑氣化的調節機制。當人總隨形宇之外的理氣（天之生化不已）而成長作息，並以天地之氣所生養的萬

65 明・王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 860。

66 明・王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 189。

67 〈大心篇〉曰：「人欲者，為耳目口體所蔽而窒其天理者也」。同上註，頁 152。

68 清儒戴震所謂：「以情絜情而無爽失」，亦就人人共有之「情理」上，由肯定氣質之性建立道德的普遍性。清・戴震，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2008），卷上，頁 8。

69 明・王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 189。〈大心篇〉亦曰：「學者當知志意之分。」同上註，頁 150。

臺灣大學學術期刊資料庫

物滋養形宇之內的形軀生命。人資形起用之性，不僅亦隨個體後天所處的種種生存條件，同時亦由於獨屬於每一個體，成為貞定個人行為表現與生命方向的關鍵指引。

其三，由於隨氣日生之性，是人自覺超克或自限沉淪的關鍵，船山導入「凝命」觀再次闡明：人之盡性成德當是日進不已的動態歷程，日成其性同樣也是人日承天命。更重要的是，人於初生所受之命，是天對所有人類所降之命，設若每一個人皆當視為是能自創道德的主體，則獨屬於每個個人的日生之性，更是人立身成德的關鍵。更何況人在有生之初，還是襁褓中的新生命，既無權決定自己所受之命，也無力承擔此命而有作為。[70]他甚至批判，持論者糾結於性三品說、性無善惡說，正是陷入「已縣一性於初生之頃」，誤將人性等同於「一成不易之侀」的謬誤而不自知。[71]

基於上述三點，船山再次從形而後有之性，將人之行為從「天命之」轉為「人自為之」，並說明人當對所為之不善自承擔後果。他沿襲「變化氣質」一詞，但從兩面伸展其義：一，「在氣質中之性」為人類共通的生之理，以其本自於天，既無需變，也無從變，則「變化氣質」顯然並非以人初生稟受的「氣質之性」為對治的目標。二，船山另以「氣質之偏」，作為「學」以變化氣質的入手處[72]。值得注意的是，船山既以「氣質之性」為人性通理，則「氣質之偏」所指當是個體之「才」，亦即人之智愚等個體差異性。但變化氣質雖以「才」為入手，卻非意味吾人應將人之不善歸咎於「才」，或逕自將「才」即視為應對治的病根。船山發揮橫渠「由兩見一」的論事方法，先肯認源自於天者必非本惡；其次，則考察不善之所生，實包含：「才之偏」，（應是頓號）「不良之習」對才之影響，以及當人順此後天積習所產生的行為習慣（習與性成），

70 例如，船山曰：「生之初，人未有權也，不能自取而自用也。惟天所授，則皆其純粹以精者矣。天用其化以與人，則固謂之命矣」，人初生所受之性雖使人人本善，但此屬於天之德，人是「未有權」參與天之化（用）。但「已生以後，人既有權也，能自取而自用也」。明．王夫之，《尚書引義》，《船山全書》第二冊，頁 300-301。依此在注〈盡心下〉時，則主張人當明瞭：「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？」。明．王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第六冊，頁 677。

71 明．王夫之，《尚書引義》，《船山全書》第二冊，頁 302。

72 例如，〈禮運〉注曰：「人無不可用之材，而皆變化其氣質之偏。君之所以立於無過之地，以為天下寡過者也」。明．王夫之，《禮記章句》，《船山全書》第四冊（長沙：嶽麓書社，2011），頁 558。

臺灣大學學術期刊資料庫

並且在不合宜的時機應物接事等要件匯聚。最後，則依此推導出這項以「氣質之偏」為名，所總攝的因果序列，並將其視為變化氣質之入手處。在詮解〈中正篇〉之「子而孚化之」，船山即以「變化氣質」如同禽鳥孵卵，是從「導習以正，成性於習」的連續實踐活動中，使人復返受生之初，天所命我，人皆有之的固有之性。[73]基於此，吾人不難再次發現船山哲學在宋儒與清儒間的中際性。[74]在面對氣質之性的議題時，船山雖通同清儒戴震等人，否定以天地之性為人之性，但他卻採取了復性說的進路，上承張載「變化氣質」之說。然而，他又將「天地之性」一轉而為「天命之性」，由此所復之性，已然不同於張載、程朱等人在「天地之性／氣質之性」架構中的復性說。

四、結論

在「天地之性－氣質之性」的人性論架構中，對照天地之性的至善、無限與恆常，氣質之性所擔負的理論意義，在於解釋人的有限性、差異性與未完滿性。若順此而言成德工夫，無論是就「人何以有惡行？」、「成德入手關鍵處？」，或「人人如何皆可為堯舜？」等議題。氣質之性或被視為人之流於惡的不良影響，或為人未能實踐善的消極限制，皆是吾人成德所欲對治的首要對象。然而船山指出，若回歸《五經》、《論》、《孟》等儒學經典，吾人的身體髮膚源自於父母生育之恩，人之生命活動更是具體呼應天地生生之德。無論是從形而上的高度俯視人的有限性，或是將人的氣稟形質視為欲望的載體，或理當對治的客（病）體。這種出於負面觀察人類氣質生命的視角，從來都不是重言孝道，強調身體髮膚不可毀傷的儒學真傳。反而是在以真君、真宰或佛性為修證目標的道佛經典中，諸種以肉身為臭皮囊，強調離形忘形的工夫論，可以俯拾皆是。依此，當船山在《思問錄・內篇》表示：「『形色，天性也』，故身體髮膚不敢毀傷，毀則滅性，以戕天矣」，[75]不僅是從儒家以孝推本天親合一，直指佛

73 〈中正篇〉曰：「禽鳥卵也；孚，抱也。有其質而未成者，養之以和以變其氣質，猶鳥之伏子。」。明・王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 191。

74 當然不是所有宋明儒者都接受「復性說」，或採取「性現成論」的觀點。例如，葉適（水心，1150-1223）即批判理學家曰：「至後世之學，乃以充備盛德為聖人，廢其材，更其質，一施天下之智，愚賢不肖必至於道而後用之，是何其與枭陶異指耶？」，以「廢材更質」直言「變化氣質」工夫之不當，即是顯例。宋・葉適，〈六安縣新學記〉，《葉適集》（北京：中華書局，2010），頁 146-147。

75 明・王夫之，《思問錄》，《船山全書》第 12 冊（長沙：嶽麓書社，2011），頁 424-425。

臺灣大學學術期刊資料庫

老人性論之非，更是從儒學內部批判那些倡言「復性說」者，反而是誤入佛老歧途，遮蔽了人性之究竟真實。並由此深刻反思理學家「以『道德』取代『倫理』」的基本進路。基於此，本文從分三項環節展開討論：首先，本文指出，船山主張「人之本然之性，即是人在氣質中之性」。他反對人有二性說，批判伊川離析「天命之性」與「氣質之性」為「二」。對《正蒙》原「天地之性－氣質之性」架構，他表示「天地之性」勉強僅能指向天之體性，人並無天地之性可言。其次，本文則依船山新解，將《正蒙》論及人有「天地之性」處，皆以「天命之性」取代「天地之性」。探討《正蒙》與《正蒙注》在人性論上之轉折與同異。最後，本文指出，船山不僅以人之氣質本得自於天，故氣質之性亦屬本然之性。他更主張，所謂「天命之性」即是人之形宇氣質所範限的天之理氣，亦即是在人的氣質中之性（理氣）。由此順成：吾人無須另立天地之性為人的本然之性。氣質之性即本然之性，亦即天所命於人類的共通之性。更非本然之性外，別有一氣質之性。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋・張載，《張載集》，北京：中華書局，1978。

宋・朱熹，《朱子語類・論語十》，收入朱傑人等主編，《朱子全書》第15冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002。

宋・葉適，《葉適集》，北京：中華書局，2010。

明・王夫之，《周易外傳》，收入《船山全書》第一冊，長沙：嶽麓書社，2011。

明・———，《尚書引義》，收入《船山全書》第二冊，長沙：嶽麓書社，2011。

明・———，《禮記章句》，收入《船山全書》第四冊，長沙：嶽麓書社，2011。

明・———，《讀四書大全說》，收入《船山全書》第六冊，長沙：嶽麓書社，2011。

明・———，《張子正蒙注》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，2011。

明・———，《思問錄・內篇》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，2011。

清・阮元，《揅經室一集》，《揅經室全集》第八卷，臺北：臺灣商務印書館，1965。

清・顏元，〈存性編〉，《顏元集（上）》，北京：中華書局，2009年。

清・黃宗羲，《宋元學案》，收入《黃宗羲全集》第5冊，杭州：浙江古籍出版社，2005。

清・戴震，《孟子字義疏證》，北京：中華書局，2008。

二、近人論著

杜保瑞，《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館，2010。

林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008。

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。

唐君毅，《中國哲學原論・原教篇》，臺北：臺灣學生書局，2004。

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。

臺灣大學學術期刊資料庫

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，2002。

曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：里仁書局，2008。

楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012。

蔡家和，《王船山《讀孟子大全說》研究》，臺北：臺灣學生書局，2013。

戴景賢，《王船山學術思想總綱與其道器論之發展（上編）》，香港：香港中文大學，2013。

臺灣大學學術期刊資料庫

A Study of *The Commentary of the Zhengmeng*'s Interpretations on Zhang Zai's Understanding of Human Nature

Chen, Cheng-yang*

Abstract

This article include three parts: (1) to clarify Wang Chuan-shan's criticism on the framework of "the nature of the universe (benran) v.s. the nature of human (qizhi)," (2) to analyze the similarities and differences between Wang's and Zhang Zai's viewpoints of "the nature of human," and (3) to hypothesize that if Wang originally denied that human owns "the nature of the heaven and earth (tiandi)," how could he spontaneously understand the lines in *The Commentary of the Zhengmeng*, and be consistent in annotation? Moreover, how did he deal with the philosophical questions regarding "the nature of the heaven and earth" that Zhang mentioned in his book in connection with philosophical concepts? Based on Wang's understanding of these concepts and definitions, this article will examine *The Commentary of the Zhengmeng*'s new interpretations on Zhang's philosophy of the heaven and earth and the way how Wang received the main idea "The nature of human is separated from the nature of the universe."

Keywords: Nature of the heaven and earth, Unity of the heaven and man, Transforming one's physical nature, Wang Fuzhi

* Associate professor, Institute of Confucian Classics, National Kaohsiung Normal University.

臺灣大學學術期刊資料庫