

# 王船山重「氣」道德論對重「理」道德論的反思

施盈佑\*

## 摘 要

本文擬說明船山乃重「氣」道德論者，其雖有承繼宋明理學的「理」，但卻非全然複刻。在重「氣」的基本思維上，「理」必然是「理氣不二」之「理」，此種觀照「理」的方式，更加強調現實存在樣態的「理」。所以，無論是「氣外無理」，抑或「理善則氣無不善」，船山對「氣」的關注比例，明顯提升許多，因而導致船山論「理」已稍異於前儒。其次，船山認為「氣質之性」是本然之性，這是從原始存在去肯定「氣質之性」，未將「氣質之性」視為對反於「天地之性」。並且，船山從「理欲皆性」與「遏欲存理」等說法，消弭理欲必然對立的緊張關係，使得「人欲」在客觀現實層面上，具有正面理解的可能，不再僅是「滅人欲」而已。由此可知，重「氣」的船山思維，實已有異重「理」道德論者，而這也即是一種反思。

**關鍵詞：**王船山、氣、氣質之性、理、理氣不二

國立中興大學 

National Chung Hsing University

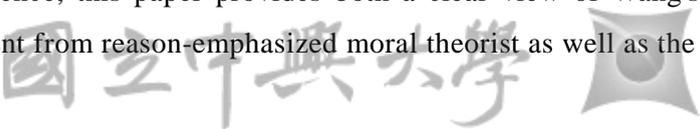
\* 東海大學中國文學系兼任講師。

# Reflection of Wang Quan Shan's Qi-emphasized moral theories on reason-emphasized moral theories

Shih Ying-Yo \*

## Abstract

This paper attempts to demonstrate that Wang Quan Shan is a qi-emphasized moral theorist. Although succeeded the Song-Ming Neo-Confucianism thoughts of "reason," Wang did not fully embrace the related theories. On his "qi-emphasized" basis, "reason" is seen as the "reason" of "un-separateness of reason and qi," and thus "reason" has been placed more emphasis upon "reason of real existence condition." Whether focusing on that "reason will not exist without qi" or on that "goodness of reason is equal to goodness of qi", Wang apparently paid more attentions to "qi". Wang's emphasis led his discussion of "reason" to a slightly different direction from the previous theorists. Moreover, Wang regards "natural disposition" as one's inherent nature, because he sees "natural disposition" derives from original existence instead of seeing it oppositional to "philosophical connotations". Furthermore, Wang did not reject human desire for he attempted to ease the tensional relationship of absolute opposition from his statements such as that "reason and human desire are both natural" or that of "controlling desire and cultivating reason". Wang's thoughts also brought possible the direct understanding of "human desire" in an objective and realistic perspective. Hence, this paper provides both a clear view of Wang's qi-emphasized thought different from reason-emphasized moral theorist as well as the reflections.



National Chung Hsing University

---

\* Adjunct Instructor, Department of Chinese, Tunghai University.

**Key words:** Wang Quan Shan, Qi, postnate nature, reason, un-separateness of reason and Qi



# 王船山重「氣」道德論對重「理」道德論的反思

施盈佑

## 一、前言

眾所周知，宋明理學在對抗佛學的反動過程，不斷開展且深化太極之理或天道。廣義而言，無論程頤（1033~1107）、朱熹（1130~1200）的「性即理」<sup>1</sup>，抑或陸九淵（1139~1193）、王守仁（1472~1529）的「心即理」<sup>2</sup>，皆屬重「理」道德論。因為，「性即理」與「心即理」雖有「格物窮理」與「只在此心」之異，但「理」皆置放於義理的第一序位。然而，身處明清之際的王船山（1619~1692），固然延續宋明儒者對佛學義理的質疑，<sup>3</sup>卻也因為異族統治的時代困境，遂對儒學義理本身進行省思，意即在承繼宋明理學的某些重「理」思維的同時，也對重「理」道德論有所反省，<sup>4</sup>而此反省正奠基在船山對「氣」的看法。基本上，船山重視氣

<sup>1</sup> 有關「性即理」，可查閱《二程集》（北京：中華書局，2006年，頁292）與《朱子語錄》（第一冊，北京：中華書局，2004年，頁82）。

<sup>2</sup> 有關「心即理」，可查閱《陸九淵集》（北京：中華書局，2012年，頁149）與《王陽明全集》（上冊，上海：上海古籍出版社，2006年，頁26）。

<sup>3</sup> 如「釋氏說生死有分段，其語固陋」（〔明〕王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，長沙：嶽麓書社，1998年，頁752）、「釋氏以天理為幻妄，則不誠」（〔明〕王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1998年，頁138）、「離欲而別為理，其唯釋氏為然」（〔明〕王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁911）……等等。

<sup>4</sup> 王船山對宋明理學的態度，主要有三派說法：其一，如唐君毅先生所言，「當明清之際，能上承宋明儒學之問題，反對王學之流，亦不以朱子之論為已足，而上承張橫渠之即氣言心性之思路，又對心性之廣大精微有所見，而能自樹新義，以補宋明儒之所不足者，則王船山是也。」（《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁503）其二，如蕭萐父、許蘇民兩位先生於《王夫之評傳》所言，「凸顯了王夫之哲學思想的反理學性質，凸顯了王夫之哲學的啟蒙意向」（南京：南京大學出版社，2002年，頁106），旨在申明夫之是「反理學」。其三，如陳來先生在討論「存理遏欲」之時，曾言「這個說法使得理欲的聯系具有了本體論的意義。船山的這個說法，實際上和朱子有關道心能為統率則人心化為道心的說法一致。在船山看來，佛道教都是主張對欲望

化流行的思想，已是學術界普遍認同的說法，而本文所欲討論的反思，亦是緊扣船山的氣論思想。但須再問，船山氣論對重「理」之道德論究竟有何反思？吾人試從「理氣不二」與「肯定氣質之性」兩個層面給予探討：首先，船山的「理氣不二」之說，其言「理與氣互相為體，而氣外無理」<sup>5</sup>，理氣本即是一，顯然不同於朱熹的「未有天地之先，畢竟是先有此理」<sup>6</sup>、「有是理後生是氣」<sup>7</sup>或「所謂理與氣，此決是二物」<sup>8</sup>，將孤懸於超驗形上的「理」，與經驗形下的「氣」，先視為二，再合觀並論。<sup>9</sup>其次，船山「肯定氣質之性」進而「肯定人欲」，無論是「是氣質中之性，依然一本然之性也」<sup>10</sup>，抑或「故仁義禮智之理，下愚所不能滅；而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之為性。」<sup>11</sup>，皆與「天理存，則人欲亡」<sup>12</sup>、「聖賢千言萬語，只教人明天理、滅人欲」<sup>13</sup>或「未有形氣，渾然天理」<sup>14</sup>，

的徹底否定和對社會功利的完全疏離，這是背離聖學的。儒家必須堅持自己與佛道不同的人生社會理想」（《詮釋與重建-王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2004年，頁154至155），顯然地，陳先生主張王船山並未悖離宋明理學，而且將「存理遏欲」視為對抗佛學的另一種方式，實與朱子無有二異。綜觀來說，本文所謂「重新思考」，實近唐君毅先生所論，因為筆者主要是揭示船山對於儒學的反思，既非執泥於傳統而不變，又非全盤否定傳統。

<sup>5</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1115。

<sup>6</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1（北京：中華書局，2004年），頁1。

<sup>7</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁2。

<sup>8</sup> [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷46，《朱子全書》第22冊（上海：上海古籍出版社，2002年），頁2146。

<sup>9</sup> 此處必須申明的是，船山所認知的「氣」，乃是兼統形上、形下者，內文之所言「形下之氣」，乃是作為相對於形上之理而言。另外，儒學從宋明至明清的發展，筆者認為是從「理本論」轉向「氣本論」，而前賢對此早有討論，如胡森永先生的博士論文《從理本論到氣本論：明清儒學理氣觀念的轉變》（臺北：臺灣大學中文所博士論文，1990年）、劉又銘先生的專書《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南出版公司，2000年），不過，誠如溝口雄三所提醒的，「而這種氣的哲學，並非以有時遭到誤解的『氣的優位』或否定理的『氣的確立』為其志向，而是以氣的比重擴大，或氣的浸透而造成理的內在本質的變革為志向。」（《中國前近代思想之曲折與展開》，上海：上海人民出版社，1997年，頁37），也就是說「氣本論」與「理本論」的區別，絕不能簡單以為是「氣/理」的對立，而是儒學內部義理的自我調整或修正，即朱子重「理」與陸、王重「心」，亦如是觀。

<sup>10</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁857至858。

<sup>11</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁127至128。

<sup>12</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷13，頁224。

<sup>13</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷12，頁207。

<sup>14</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷95，頁2430。

有其不同的觀照視野。而且，在「遏欲存理」<sup>15</sup>的思路中，不僅保有「理」的主導性，更豁顯出船山所重的「人道之極」<sup>16</sup>。職是之故，下文企圖分就「理氣不二」及「肯定氣質之性」，嘗試釐清船山的重氣思維，如何反思重「理」道德論。

## 二、「理氣不二」對重「理」之道德論的重新思考

基本上，重「理」之道德論，旨在標舉「理」作為人之道德依據，將「理」作為價值序位中的首要，如「蓋上下、本末、內外，都是一理也，方是道」<sup>17</sup>。然而，船山以張載（1020~1078）思想為正學，<sup>18</sup>更加強調「陰陽二氣充滿太虛，此外更無他物」<sup>19</sup>，意即大幅提升「氣」的重要性；更精確地說，船山論「氣」，實是兼攝形下、形上之「氣」，此「氣」也具有本體形上的義理地位，「理」正在此層所涵。有關船山對「氣」的重視，可參照曾昭旭先生《王船山哲學》的闡釋：

在橫渠，固未嘗將「氣」提升之成為體之名也。而在船山則不然，船山乃是直以氣名體者。此不同之意義，即在橫渠，尚只是見到形上之神與形下之氣當兼體為一；而在船山，則形上形下本來是一，故直就形下之氣說形

<sup>15</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁903。

<sup>16</sup> [明]王夫之：《莊子解》，《船山全書》第13冊，頁395。

<sup>17</sup> [宋]程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2006年），頁3。除了程顥（1032~1085）、程頤（1033~1107）之外，即使朱熹與王陽明（1472~1528）在「理」的認識上有所不同，但是將「理」視為第一性或價值序位之首要，顯然並無二異。

<sup>18</sup> 船山以橫渠為「正學」，在其著作中是不斷提及的，如「程子規模直爾廣大，到魁柄處自不如橫渠之正」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1084）或「張子顯以明善為豫，正開示學者入德之要」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁527至528）等等。另外，有關船山受張載影響而重視氣化流行，前人已多有論述：如唐君毅所論，「（船山）……而有其『希張橫渠之正學』，重氣化之流行之論，以教人即氣見道，即器見理，而大此心之量之論也。船山之言氣化之流行，不只從自然宇宙之變言」（《中國哲學原論：導論篇》，臺北：台灣學生書局，1993年，頁623）；或如張立文曾言「船山升格被程朱認為是形下層面的氣……船山以氣的實有性來統攝理、太極、道。……從而建構了細密的氣本論哲學邏輯結構」（《船山哲學》，臺北：七略出版社，2000年，頁462至463）；蔡仁厚亦有是言，「王船山之時代，由明而入於清，他順就數百年理學之問題，入乎中而出乎外，其學承張橫渠而重氣」（《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年，頁194）；而曾昭旭、林文彬、陳來……等研究者，亦有相關討論，此處不一而足。

<sup>19</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁26。

上之體，而形下亦直是體也。<sup>20</sup>

剋就「氣」是否為「體」而言，曾先生認為船山較之於橫渠，答案更為肯定而直接，這個論述確實澈見船山重氣思維的精髓。簡言之，船山所揭示的「氣」，已然有別於重「理」道德論的「理氣二分」，而是凝塑成「理氣不二」<sup>21</sup>。接下來，我們分別以「氣外無理」、「理善則氣無不善」及「理無妄而氣有妄」三個面向，進行討論「理氣不二」對重「理」之道德論的重新思考。

### (一) 氣外無理

所謂「理氣不二」，即是「理與氣不相離」<sup>22</sup>，或是「理與氣元不可分作兩截」<sup>23</sup>。然而，船山為何言理、氣是「不相離」或「不可分作兩截」？這涉及理、氣的存在狀態，可從「氣外無理」得到證解。有關「氣外無理」的說法，船山在《讀四書大全說》一書中，曾經多次提及：

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。<sup>24</sup>

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。<sup>25</sup>

夫性即理也，理者理乎氣而為氣之理也，是豈於氣之外別有一理以游行於

<sup>20</sup> 曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1996年），頁206至207。林安悟先生於《王船山人性史哲學之研究》一書中亦提及，「顯然的（庚）所說的『氣』已提升到本體的地位，而且就本體論而言，祇要有『氣』即足夠了，因『氣』已含有理」（臺北：東大圖書公司，1991年，頁100）。按該書所引，（庚）乃是《讀四書大全說》「若論氣本然之體，則未有幾時，固有誠也。……惟本有此一實之體，自然成理」（河洛圖書出版社，1974年，頁633）。

<sup>21</sup> 有關船山的重「氣」思維，學者或以「氣本」言之，而明清氣本論的相關研究，已獲得不少學者的青睞，如劉又銘《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》、江俊彥《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技公司，2005年）……等等。然，本文不用「氣本」，而言「重『氣』」，實因「氣本」的「以氣為本」，易使人扭曲誤解與「理本」對反。

<sup>22</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁992。

<sup>23</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁991。

<sup>24</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1052。

<sup>25</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1058。

氣中者乎？<sup>26</sup>

蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處則俱無也。<sup>27</sup>

以天為理，而天固非離乎氣而得名者也，則理即氣之理，而後天為理之義始成。浸其不然，而舍氣言理，則不得以天為理矣。<sup>28</sup>

按引文所示，無論是「天下豈別有所謂理」、「氣外更無虛託孤立之理也」、「無氣處則俱無」，抑或是「理即氣之理」，皆傳遞出「理，行乎氣之中」<sup>29</sup>，糾正「天一理也」的語病，<sup>30</sup>此即「氣外無理」或「理氣不二」。不過，王陽明曾言「理者氣之條理，氣者理之運用」<sup>31</sup>，此亦是理氣一之說法，那麼船山的「理氣不二」，又與之何異？筆者認為，船山將「氣」提升至「理」的價值序位，乃是即「氣」言「理」，故重在申明「氣外無理」，而未如王陽明更言「心外無理」<sup>32</sup>。換言之，船山乃是從天地一氣言理氣關係，因此必言「氣外無理」，而「氣」才得到真正的關注。但王陽明則由「作聖之功」的「精一」與「精神」言之，<sup>33</sup>理氣合一是專就「人」而論，且必從「心」使二者歸一，遂非如船山重言客觀現實上的「氣外

<sup>26</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1076。

<sup>27</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1109。

<sup>28</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1109。

<sup>29</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁857。

<sup>30</sup> 王船山曾提及，「凡理皆天，固信然矣。而曰『天一理也』，則語猶有病」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1110）。

<sup>31</sup> [明]王陽明：《傳習錄》，《王陽明全集》上冊，上海：上海古籍出版社，2006年，頁62。另外，此處必須說明一事，有關王陽明的理氣論述，文獻資料不多，是以除內引之文外，其「理氣」關係仍舊要緊扣「心即理」與「良知」的基本核心思維去理解。

<sup>32</sup> [明]王陽明：《傳習錄》，《王陽明全集》上冊，頁239。有關船山對「心外無理」的想法，可見於《讀四書大全說·孟子·盡心上篇》「以本言之，則天以化生，而理以生心。以末言之，則人以承天，而心以具理。理以生心，故不可謂即心即理，謾人而獨任之天。心以具理，尤不可謂即心而即理，心苟非理，理亡而心尚寄於耳目口體之官以幸免於死也。如其云『心一理』矣，則是心外無理而理外無心也。以云『心外無理』，猶之可也，然而固與釋氏唯心之說同矣。父慈子孝，理也。假令有人焉，未嘗有子，則雖無以悖亡其慈之理，而慈之理終不生於心，其可據此心之未嘗有慈，而遂謂天下無慈理乎？夫謂未嘗有子而慈之理固存於性，則得矣；如其言未嘗有子而慈之理具有於心，則豈可哉！故唯釋氏之認理皆幻，而後可以其認心為空者言心外無理也。」（《船山全書》第6冊，頁1112）船山擔慮陸王學者將「理」歸之於「心」，反近於釋氏唯心之論，而應當將「理」歸之於「性」，而「心僅為大體以司其用」（《船山全書》第6冊，頁1113），這才是「心、性、天、道之實」（《船山全書》第6冊，頁1113）。

<sup>33</sup> [明]王陽明：《傳習錄》，《王陽明全集》上冊，頁62。

無理」。要言之，縱使表面上皆呈現出「理氣不二」，然船山所言之理氣，屬於重「氣」道德論，至於陽明所言之理氣，則建構在「心即理」的重「理」道德論。再從另一面來說，「氣外無理」的理氣不二觀，即是在揭示一種理、氣無有先後的存在狀態。而理、氣無有先後的存在狀態，顯然又迥異於朱熹「未有天地之先，畢竟是先有此理」<sup>34</sup>或「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後」<sup>35</sup>。因此，船山對於強分理氣為二，是有所批判的，其言「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」<sup>36</sup>，或是「蓋將理、氣分作二事，則是氣外有理矣。夫氣固在人之中，而此外別有理，豈非『義外』之說乎？」<sup>37</sup>。要言之，船山言理氣不二，實因「舍氣以言理，而不得理」<sup>38</sup>，故申明「理不先而氣不後」<sup>39</sup>的本來不二之一。若問理氣為何分言，此則涉及人在客觀現實上的認知分殊所致。

不過，必須釐清的是，船山所言「理不先而氣不後」，僅是作為一種消解「理先氣後」的說法，不可落入「氣先理後」的執障之中。換言之，船山的「氣外無理」，若要有個精確的闡釋，即如同前文所提及的「理氣無有先後」，因此船山方

<sup>34</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁1。楊儒賓先生在〈檢視氣學-理學史脈絡下的觀點〉提及，「『理先氣後』與『理氣不可分先後』表面上看來有參差，語義相互矛盾。實際上，兩個『先後』的意義不一樣，一指本體論地位上的優先次序，一指時間上的存在狀態。就時間上的存在狀態來說，理氣自無先後可言。凡存在，無無氣之理，亦無無理之氣。但就本體論的意義而言，理是規範因，也是動力因的依據，它的優先性是不容質疑的。」（《漢學研究》第25卷第1期，2007年6月，頁253）按楊先生所論，朱熹的「理先氣後」乃是針對「本體論」去申明理之「優先性」。然而，本文旨在討論「船山」所認知的朱熹理氣論，所以楊先生所論朱熹的理氣問題，則是另一個討論層面，此處暫不討論。

<sup>35</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁3。

<sup>36</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1115。約略與陽明同時期的羅欽順（1465-1547），其固然曾為朱子而論戰陽明，但在理氣議題上，也已質疑過朱子。（參見於《困知記》）。

<sup>37</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1057。

<sup>38</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁923。

<sup>39</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1052。事實上，船山強調「理氣不二」，也是緊扣著「性生日成」的思路，其言「故離理於氣而二之，則以生歸氣而性歸理，因以謂生初有命，既生而命息，初生受性，既生則但受氣而不復受性，其亦膠固而不達於天人之際矣」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1077），可見唯有確立「理氣不二」，方能衍生出「氣無間斷，則理亦無間斷，故命不息而性日生」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1077）。

言「又豈理外有氣」<sup>40</sup>，或是「撇下理說氣，而云死便散盡，又云須繇造化生生，則與聖人之言相背。氣不載理，只隨壽命聚散，倘然而生，溘然而死，真不消得知生，亦將於吾之生所為而不可矣」<sup>41</sup>。由此故知，船山重「氣」乃是針砭「理」的單獨觀照，並非要否定「理」。

此外，當吾人申明王船山具有「理不先而氣不後」的思路，顯然不得不面臨到另一種質疑，意即朱熹所謂「此本無先後之可言」<sup>42</sup>，似乎與船山說法無有二異。筆者認為可分從兩方面來討論：其一，朱熹的「本無先後」的理氣觀，乃就現實存在層面而言，船山的「理不先而氣不後」，亦屬現實存在狀態的理解說明，此處兩者實未衝突牴牾。其二，但朱熹於下文是如此提醒，「然必欲推其所從來，則須說先有是理」<sup>43</sup>，這是邏輯上的先後問題，也正是錢穆先生為何言「理與氣既非兩體對立，則自無先後可言。但若有人堅要問個先後，則朱子必言理先而氣後」<sup>44</sup>。據此可知，倘若要打破沙鍋問到底，朱熹依然有「理先而氣後」的堅持，意即「理」於本體上仍具絕對優先性。<sup>45</sup>復觀船山所思，卻與之略有差異，而差異的關鍵在船山重氣。簡單來說，船山固然認同「理」在邏輯上或本體論上的優

<sup>40</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁924。

<sup>41</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁752。

<sup>42</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁3。

<sup>43</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁3。相關說法亦可見於《朱子語類·鬼神》，其言「天道流行，發育萬物，有理而後有氣，雖是一時都有，畢竟以理為主，人得之以有生」（卷3，頁37）。

<sup>44</sup> 錢穆：《朱子學提綱》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁33。在《朱子學提綱》曾提及，「理是一，氣是多。理是常。氣是變。沒有多與變，便看不見一與常。但在理論上，究不能說只有多與變，沒有一與常。縱使離開了多與變，此一與常者究竟還存在。但朱子又不許人真箇離了多與變來認此一與常。似乎又不認多與變外還另有一與常。」（頁36）按錢先生所論，朱子極力要消解理、氣的對立先後問題，然而筆者還是要再次強調，朱子終究是申明「理先而氣後」，此則為王船山所不言的。另外，陳來先生在《宋明理學》一書中亦申明，「理與氣實際上無所謂先後，但在邏輯上有一種先後的關係，也就是說，理在氣的『先』是指邏輯上的在先，而不是時間上在先。這種邏輯在先的思想，實際上仍然是認為理是本、是體、是第一性，氣則是第二性。」（上海：華東師範大學出版社，2005年，頁129）誠如陳先生所言，無論朱子如何去圓融理、氣的時間先後問題，但是在「理是本」或「第一性」的價值序位上，王船山氣本論顯然與其有所殊異，此即本文不斷強調「理」在王船山氣本論的思路中，不再是絕對優先。有關陳來先生對朱熹「理氣先後」問題，亦可參見《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年，頁89-99）。

<sup>45</sup> 在小野澤精一等人所編的《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》一書中，曾言「朱熹的哲學一般被稱為理氣二元論，即使是二元論，但理和氣的比重決不是平等的，明顯地理作為根源之物比氣更為優越」（上海：上海人民出版社，2007年，頁414）。

先性，但卻不會刻意強調「理先而氣後」，甚至意圖將關注聚焦在現實存在層面上的「理不先氣不後」，是以其方會認為「朱子斥謂氣有存亡而欲致養於氣者為誤」<sup>46</sup>。總之，船山所言之「理」，非是別有一超然於氣之外之理，是以重新思考了「理」的絕對超驗，而直接在「氣外無理」之「氣」上，賦予兼攝形上、形下的義理概念。不過，還是必須再次澄清，船山重「氣」道德論對重「理」道德論的反思，乃是專就現實存在狀態的「理」。換言之，無論船山如何申明「氣當得如此，便是理」<sup>47</sup>，但是對於「理」的主導位階，並未不同於前儒：

天地間只是理與氣，氣載理而理以秩序乎氣。<sup>48</sup>

理者，天所昭著之秩序也。<sup>49</sup>

理、氣是相互依存的，而且具有載、運的主賓關係。若就相互依存而言，即是前文所論的存在狀態；倘若判明發用之情況，則涉及主賓的問題。船山同於重「理」的朱熹，皆是肯定「理」的主導權；<sup>50</sup>不過，此處尚有一些細微差異，朱熹在肯定「理」之主導權的同時，卻將「氣」的價值位階置放在「理」之下。然而，船山強調「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。」<sup>51</sup>所謂「二儀之妙」，即指明「理」是氣化流行的秩序，「理」就是「氣」的本然健順之描繪，此「理」並非外存於「氣」，故言「理」是「氣」之「理」，「理」不必優越於「氣」。要言之，船山義理所呈現的理、氣，分言是二，但本即為一，並無理、氣孰輕孰重的問題。更確切地說，船山之所以重「氣」，意圖非要標幟「氣」

<sup>46</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1074。

<sup>47</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1052。

<sup>48</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁549。有關「氣載理」的觀點，王船山在《讀四書大全說》一書中，亦有相關說法，其言「氣者，理之依也」。所謂「理之依」，可釋為「理」的依存，意即通同「氣載理」之說。

<sup>49</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁136。

<sup>50</sup> 溝口雄三於《中國前近代思想的演變》曾申明，「或是『人欲之大公，即天理之至正』」（王船山）而論，其中任何一項立論，都沒有放逐『存天理』至負面立場、而肯定『去天理』或『滅天理』的意圖。換言之，天理的地位，依然穩若泰山；人欲雖然得以轉位（至正面座標），但是它並未因此而獲得自立的基盤。」（臺北：國立編譯館，1994年，頁3）溝口雄三所論之意，也是說明船山並未抹殺「理」之主導性，而是將原本負面看待之「人欲」，翻轉成正面。

<sup>51</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1052。

優位於「理」，而是提升「氣」的關注比重，修正重「理」道德論的可能錯誤。<sup>52</sup>何種可能錯誤？正如船山《周易內傳》所提及，「『形而下』，即形之已成乎物而可見可循者也。形而上之道隱矣，乃必有其形，而後前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定，故謂之『形而上』，而不離乎形」<sup>53</sup>，重言「氣」的船山，實是重視形下經驗且指明形上、形下不二，「理」必然在客觀意味濃厚的「氣」上，方有真正的彰顯。因為，「理本非一成可執之物，不得而見；氣之條緒節文，乃理之可見者也」<sup>54</sup>，若不於「氣」見「理」，「理」乃形而上的抽象義理，而「氣上見理」之「理」，才是緊扣著客觀現實。總之，船山的「氣外無理」說，實有對重「理」道德論的調整或修正，意即重「氣」道德論既不否定「理」的主導性，同時又強調「理」必須實現在客觀上。

## (二) 「理善則氣無不善」及「理無妄而氣有妄」

前文既已釐清「氣外無理」的「理氣不二」觀，接下來我們進一步去討論「理善則氣無不善」及「理無妄而氣有妄」的問題。有關「理善則氣無不善」的提出，正是針砭重「理」道德論的理善氣惡，<sup>55</sup>船山則認為「理氣一源而各有所合於天，無非善也」<sup>56</sup>，理是善，氣亦是善。「理善則氣無不善」見於《讀四書大全說·孟

<sup>52</sup> 溝口雄三《中國前近代思想的演變》有言，「這個氣的哲學，並非以時常遭到誤解的、相對於理的『氣之優位』（即，氣之優聲地位-譯注）或否定理的『氣之確立』為志個，而是以氣的比重擴大或氣的浸透所造成的、理在內涵上的變革為志個，在此得以一併證實。」（頁 32）此論甚是，本文固然不斷強調船山是「重氣」道德論，有別於「重理」道德論，但在儒學整體的發展而言，重氣與重理，非是斷裂的完全對立，實是關注比重的問題，或是契入角度的差異。

<sup>53</sup> [明]王夫之：《周易內傳》，《船山全書》第 1 冊，頁 568。

<sup>54</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 992。

<sup>55</sup> 有關重「理」之道德論主張理善氣惡，可以參見張麗珠《清代義理學新貌》所言，「宋儒將原是理、氣不能二分的氣化，貶落為眾惡之根源，並且認為人欲，正是進德修養中首先要對治的課題……理學家認為聖人之立教，就在於去此氣秉上有昏濁、有不善的人欲，使之一歸於精純至善的天理……因此以劃分理氣為形上、形下，以「理」為形上之至善、靜態的存有不動；以「氣」為形下、有善有惡的不善之源，就是在此一學術典範中居於核心地位的指導思想、立論根據」（《清代義理學新貌》頁 146）。另外，對於「理善氣善」的反思，實是明清思想的一股浪潮，除船山之外，如顏元亦有「若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，焉得謂理純一善，而氣質偏有惡哉！」（《存性編·駁氣質之性》，《四存編》卷 1，臺北：廣文書局，1975 年，頁 1。）

<sup>56</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 126。

子·告子上》：

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。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。<sup>57</sup>

首先，我們必須有所認知的是，船山「理善則氣無不善」是由「氣外無理」或「理氣不二」所導出的。船山所言之「理」，是擺放在「氣」上而言，「氣」若非本然之善，「理」也就不可能是善。是故所謂「氣之不善，理之未善」，「不善」是指存在上的先天不善，而「未善」是順著「不善」而言，即言氣之先天不善，氣之理顯然是無法有善的可能。其次，「氣」究竟是善或不善？其言「人之性」是「理善而氣善」，言「天之道」是「氣善而理善」，無論就天就人，皆肯定「氣」是「善」。這顯然異於王陽明的「只在汝心循理便是善，動氣便是惡。」<sup>58</sup>，或者「無善無惡者理之靜。有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡。是謂至善。」<sup>59</sup>，對王陽明而言，「理」才是純然至善，而氣之動即成有善有惡之動，此可謂理善氣惡。但是，船山並不認為善惡乃氣之動所產生，因此申明「抑以歸之於氣，則誣一陰一陽之道以為不善之具，是將賤二殊，厭五實，其不流於釋氏『海漚』、『陽燄』之說者幾何哉」<sup>60</sup>或「若貴性賤氣，以歸不善於氣，則亦樂用其虛而棄其實，其弊亦將與告子等」<sup>61</sup>，若將「不善」加之於「氣」，只會使得「性」孤立於「氣」

<sup>57</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1052。

<sup>58</sup> [明]王陽明：《傳習錄》，《王陽明全集》上冊，頁29。

<sup>59</sup> [明]王陽明：《傳習錄》，《王陽明全集》上冊，頁29。

<sup>60</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1068。

<sup>61</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1055。王船山對「貴性賤氣」多有批判，此處再徵引一段為證，「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！……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

之外，而「性」所承天之理，必定陷溺於無實之虛。要言之，船山「理善而氣無不善」的說法，旨在泯除「氣不善」的錯誤認知，而從「氣善」言「理善」的思維方式，則又涉及船山不喜「樂用其虛而棄其實」。

在理氣不二的思想脈絡中，既然將理、氣定位為善，那麼如何會有惡？船山認為理氣若有善不善之差別，則是在無妄有妄之殊異，其言「理便無妄，氣則有妄。生人之妄，緣氣而生」<sup>62</sup>。然而，又為何氣會有妄而生不善？

蓋氣陽而血陰，氣清而血濁，氣動而血靜，氣無形而血有形。有形而靜，則滯累而不能受命於志；濁，則樂與外物相為攻取，且能拘繫夫氣但隨己以趨其所欲。故好色、好鬪、好得者，血役氣也。……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。……則心，君也；氣，將也；血，卒也。潰卒脅將以干君，而明君必任將以制卒，其理一也。<sup>63</sup>

按船山所論，氣之不善是歸究於「血役氣」的錯置，「氣」雖然是無形而不受累，但「血」是「陰」是「濁」，遂有「滯累而不能受命於志」的可能。換言之，若能以「氣」役「血」，「血」即不會反客為主，因此「則能制其不為惡」<sup>64</sup>，使「氣」無不善。另外，船山亦將氣之不善，歸究於「質」，其言：

質能為氣之累，故氣雖得其理，而不能使之善。……故知過在質而不在氣也。……質，一成者也，故過不復為功。氣，日生者也，則不為質分過，而能為功於質。<sup>65</sup>

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。……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

照出底，則亦何莫非理哉」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1055）。

<sup>62</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁617。

<sup>63</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁847至848。

<sup>64</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁847。

<sup>65</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁860。

於戾，然亦時消時息，而不居之以久其所也。<sup>66</sup>

無論船山將「不善」歸因於「血」或「質」，皆豁顯出理氣不二的思想脈絡之中，不再將「不善」或「惡」直接歸究於「氣」。反觀，朱熹雖言「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」或「有是理便有是氣」<sup>67</sup>，不過這是從「理」言「理氣」是「一」，「氣」並未與「理」平起平坐，並未徹底翻轉理善氣惡的認定，因此有別於船山重「氣」所推衍的「理氣不二」之「一」，即本來不二之一。

歸結本節所論，船山重「氣」論所架構出來的「理氣不二」，調整了重「理」之道德論對理氣或形上形下的緊張關係，造成理、氣具有不同以往的內涵義蘊。正因如此，這種理氣不二的理路，實能代表王船山對於重「理」之道德論的重新思考。復次，「理氣不二」所呈現的形上形下不二，亦可避免對「理」的執泥或扭曲，因而落入「天理為幻妄」<sup>68</sup>的泥淖之中。

### 三、「肯定氣質之性」對重「理」之道德論的重新思考

船山氣論雖是承繼張載的重氣思想，但在氣論中的「氣質」問題，卻有不同的論述。<sup>69</sup>張載於《正蒙·誠明篇》曾提及，「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」<sup>70</sup>，按此可知，張載的氣質論是區分「天地之性」與「氣質之性」，並且賦予善、惡。然而，船山卻是肯定氣質之性，其解《張子正蒙注·誠明篇》曾言，「天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖

<sup>66</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁859。

<sup>67</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁2。

<sup>68</sup> 王船山曾言「釋氏以天理為幻妄，則不誠」（《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁138）。

<sup>69</sup> 唐君毅先生曾言，「船山固亦承橫渠之教，以言變化氣質也。若更細察船山之意，其異於先儒言氣質之性為不善之源之說者，則蓋仍在船山之言善惡，皆自性或理或道之客觀表現上說。」（《中國哲學原論·原性篇》，頁509）顯然地，唐先生亦強調王船山與張橫渠或前儒之異。

<sup>70</sup> [宋]張載：《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁23。張載區分「天地之性」與「氣質之性」的說法，遂衍生出宋明理學家對氣質之性的負面觀照，如《朱子語類》「天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，卻有偏處，氣有昏明厚薄之不同」（卷4頁64至65）、「論先天之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性，氣有不存而性卻常在」（卷4頁67）。

害，屈伸之間，理欲分馳，君子察此而已」<sup>71</sup>。審視其言可知，王船山對於氣質之性，有其原始存在的肯定，顯然並未如同張載以善惡論斷天地之性與氣質之性。另外，在《讀四書大全說·論語·陽貨》有一段相關文字，更能視為船山正面認知「氣質之性」的證明：

程子創說個氣質之性，殊覺峻嶒。先儒於此，不僅力說與人知，或亦待人之自喻。乃緣此而初學不悟，遂疑人有兩性在，今不得已而為顯之。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，一人有一人之性也。若當其未函時，則且是天地之理氣，蓋未有人者是也。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。<sup>72</sup>

此處分兩層面來說：其一，船山認為程伊川「創說個氣質之性」，顯然是個特出的說法。然而，正因為特出，所以也容易造成「初學不悟，遂疑人有兩性在」的扭曲及誤解。而船山在《張子正蒙注·誠明篇》再提及，「程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性，才也，非性也」<sup>73</sup>，伊川此處所謂的「氣質之性」，其實指的是「才」。換言之，船山的疏解方式，乃是將「氣質之性」進行不同意義的闡釋。若與「天命之性」分言，「氣質之性」即是指「才」；但是若是單獨言之，則是真正的「性」，而非是「才」。其二，承前所論，作為一種完整表述的「氣質之性」，船山認為真正解釋應為「氣質中之性」，所謂「氣質中之性」，是「質以函氣，而氣以函理」，也就是說氣質中本有「理」之流行。再者，「氣質中之性」既非與「天地之性」對立衝突者，亦非在「本然之性以外，別有一氣質之性也」<sup>74</sup>，

<sup>71</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁128。

<sup>72</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁857-858。

<sup>73</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁129。

<sup>74</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁959。此論在《讀四書大全說·論語陽貨》，亦有相同的論述，其言「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

而只是「本然之性」。正因如此，船山遂將「氣質之性」與「性即理」等同，其言「蓋性即理也，即此氣質之理」<sup>75</sup>。不過，「氣質中之性」旨在說明「氣質」為「性」的一部份，也就是「性」包含著「氣質」。是故，吾人不可誤解成「氣質」包含「性」，或是「性」在「氣質」之中，如此方可不違船山「實不可言性在氣質中也」之意。<sup>76</sup>另外，船山認為「氣質之性」，其實與孔子所言「性相近」異曲同工，<sup>77</sup>，人既為人，必是「既成乎質」者，所以言「性」，乃是言「質中之命謂之性」<sup>78</sup>。換言之，此為「於質見異而於理見同」，正所謂「氣質中之性」。是故，船山的「氣質」論，明顯多了幾層轉折，也就是面對「氣質」，其有更多的想法與思考，當然這都是奠基在重氣的根本思路上。統觀而論，船山所言「氣質之性」，實與宋明儒者之間有了不同詮釋的微妙變化，這當然也就是對重「理」之道德形上學的重新思考。接下來，我們針對「理欲皆性」與「遏欲存理」來進行討論。

### (一) 理欲皆性

宋明儒者或有主張「有箇天理，便有箇人欲」<sup>79</sup>，但終究強調「存天理滅人欲」的道德實踐工夫，如朱熹言「聖賢千言萬語，只教人明天理、滅人欲」<sup>80</sup>、「天理存，則人欲亡」<sup>81</sup>……等等，或者陽明言「只在此心去人欲、存天理上用功便是」<sup>82</sup>、「只要去人欲、存天理，方是工夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念去人欲、存天理」<sup>83</sup>……等等。至於船山卻言，「異端所尚，只掙到人欲淨處」<sup>84</sup>，

之性；而非本然之性以外，別有一氣質之性也。」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁861）。

<sup>75</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁863。

<sup>76</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁863。

<sup>77</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁862。

<sup>78</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁862。

<sup>79</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁223。朱熹固然嘗言「人欲中自有天理」（《朱子語類》卷13頁224），然而似乎更加強調「未有天理人欲夾雜者」（《朱子語類》卷13頁224），抑或不斷申明「無不各有箇天理人欲」（《朱子語類》卷15頁287），顯然對於天理、人欲的認知，還是擺放在相對性或衝突性上。

<sup>80</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁207。

<sup>81</sup> [宋]朱熹：《朱子語類》卷1，頁224。

<sup>82</sup> [明]王陽明：《傳習錄》，《王陽明全集》，頁2。

<sup>83</sup> [明]王陽明：《傳習錄》，《王陽明全集》，頁13。錢穆先生於《朱子學提綱》曾提及，「或說陽明致良知之學，亦重在存天理，去人欲」（頁108）。此外，王國良先生於《明清時期儒學核心價值的轉換》亦言，「王陽明心學與朱熹理學有重大分歧，甚至對朱熹理學展開激烈批判，但在『存天理，滅人欲』問題上，卻與程朱理學一致，甚至比朱

意即儒者不必專注在人欲盡淨處，如此說法乃緣於肯定氣質之性的思路中，將理、欲皆歸於性：

而此言氣質之性，蓋孟子所謂口耳目鼻之於聲色臭味者爾。蓋性者，生之理也。均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異；故仁義禮智之理，下愚所不能滅；而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之為性。<sup>85</sup>

按引文所示，船山申明「性」的內容，實是兼涵「仁義禮智之理」與「聲色臭味之欲」。換言之，理、欲皆是人存在上所本有者，是自然而然的，此即船山所謂「理與欲皆自然而非繇人為」<sup>86</sup>，或是「耳目口體之攻取，仁義禮智之存發，皆自然之理，天以厚人之生而立人之道者也」<sup>87</sup>。正因為這種理欲皆性的看法，導引出船山對人欲的肯定，我們援引《讀四書大全說》中的一些說法，即可得到印證：

天理充周，原不與人欲相為對壘。理至處，則欲無非理；欲盡處，理尚不得流行。<sup>88</sup>

故存養與省察交修，而存養為主，行天理於人欲之內，而欲皆從理，然後仁德歸焉。<sup>89</sup>

熹更徹底」(合肥：安徽大學出版社，2005年，頁217)。

<sup>84</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁674。

<sup>85</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁127至128。此外，船山認為「形色皆性」(《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁532)、「形色即天性，天性真而形色亦不妄」(《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁975)及「孟子道箇「形色，天性也」，忒然奇特。此卻與程子所論「氣稟之性有不善」者大別。但是人之氣稟，則無有不善也。」(《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1131)，顯然其將氣質、形色、人欲皆視作「性」的一部份。林安梧先生於《王船山人性史哲學之研究》一書中亦有申明，其言「『性』不祇是『道德性』或『道德之理』，而且是『生之性』或『生之理』」(頁107)。但是必須注意的是，船山所認同的「形色，天性也」，並非將人之性等同於禽獸之性，其言「人之甘食悅色，非自陷于禽獸者，則必不下齊於禽獸」(《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1058)，因此吾人不可混淆。

<sup>86</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁128。船山將理、欲皆視作自然，反觀朱熹只將「理」納入自然，其言「是皆天理之自然，非人欲之私忿也」(《晦庵先生朱文公文集》卷13，《朱子全書》第20冊，頁634)。

<sup>87</sup> 同前註，頁137。

<sup>88</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁799。

<sup>89</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁799。

不於天理之節文言孝弟，則必以人欲而行乎天理。……天理、人欲之充塞無間，亦非如姚江之躐等而淪於佛也。<sup>90</sup>

孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理。<sup>91</sup>

唯然，故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。<sup>92</sup>

按引文所示，我們實可分就兩層面來說明：其一，天理與人欲是並存不悖的，並未「相為對壘」，是以「終不離欲而別有理也」，是以船山強調「君子之學……然理既未彰，欲亦無跡，不得預擬一欲焉而為之提防」<sup>93</sup>。其二，天理流行是在人欲中，意即「行天理於人欲之內」。要言之，無論就存在本然或實踐應然，「人欲」皆未被王船山所否定。正緣此故，船山方會駁斥「人欲日消，天理日明」或「分得天理、人欲分明」的說法：

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。……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。<sup>94</sup>

朱子天理人欲之說，但於已然上見聖德，而未於當然處見聖功。……若但於可食、不可食上，分得天理、人欲分明，則以禮制事之謂，飲食亦在外而非內矣。正與聖學相反。<sup>95</sup>

<sup>90</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1099。

<sup>91</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁912。

<sup>92</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁911。

<sup>93</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁463。

<sup>94</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁680。

<sup>95</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁744至745。朱熹於〈胡子知言疑義〉一文中曾提及，「試更子細玩索，當見本體實然只一天理，更無人欲。故聖人只說克己復禮，教人實下功夫，去卻人欲，便是天理，未嘗教人求識天理於人欲汨沒之中也。若不能實下功夫去卻人欲，則雖就此識得，未嘗離之，天理亦安所用乎！」（《晦庵先生朱文公文集》卷73，《朱子全書》第24冊，頁3555）或是「『人欲非性』之語，此亦正合理會。熹竊謂天理固無對，然既有人欲，即天理便不得不與人欲為消長。」（〈答胡廣仲〉，《晦庵先生朱文公文集》卷42，《朱子全書》第22冊，頁1898）按引文所示可知，朱熹認為「天理」的呈現，必須是人欲去卻，這即是王船山所謂「分得天理、人欲分明」。當然，朱熹有些論述，卻又隱約認同「欲」的存在，如「若發而

嚴格來說，天理人欲二分，僅在聖人之境，意即「但於已然上見聖德」。船山於《讀四書大全說·論語季氏篇》亦曾言，「至於存理之全功，在『三戒』以上一層，且非此處所及」<sup>96</sup>，顯然「存理」已是「全功」狀態，不屬於君子「三戒」的層次。然而，眾人畢竟非如聖人「存理」之境，因此未能直接契合「聖德」，遂要由「聖功」入手，是以船山闡明「孟子喫緊教人求仁，程、朱卻指箇不求自得、空洞虛玄底境界」<sup>97</sup>之別，並且強調「此孟子之所以為功於人極，而為聖學之正宗也」<sup>98</sup>。換言之，倘若「分得天理、人欲分明」，實已扼殺了聖學、聖功的動能。而且，船山認為「唯其欲恃此以消欲而明理，則消者非其所消，明者非其所明」<sup>99</sup>，意即消解人欲不僅未能消解，冀望之天理亦未明。此外，王船山認為理欲二分所申明「人欲淨盡」，也有墮入釋氏「空虛寂滅」的危險：

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，則苟天理不充實于中，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，才一相接，則必以人欲接之，如是而望人欲之淨盡，亦必不可得之數也。故大學誠意之功，以格物致知為先，而存養與省察，先後互用。則以天理未復，但淨人欲，則且有空虛寂滅之一境，以為其息肩之栖托矣。<sup>100</sup>

船山從理欲關係去分判儒、釋兩家，其言「人欲淨盡」非但「天理未復」，反而成就「空虛寂滅之一境」，因此「離欲而別為理，其唯釋氏為然」<sup>101</sup>。更進一步來說，「離欲而別為理」實已悖離聖學之正，意即船山所言「只到此便休去、歇去，一

中節，欲其可欲，則豈嘗離失性哉！」（〈答胡廣仲〉，《晦庵先生朱文公文集》卷 42，《朱子全書》第 22 冊，頁 1896。）不過，整體而言，朱熹對於「人欲」的觀照，乃是較為負面性。

<sup>96</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 846。船山認為「聖人配天，只是因而用之，則已無不善矣」（《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 1058 至 1059），所謂「已無不善矣」，即是臻至「存理」之「全功」，則非君子「三戒」的志道進德之層次。

<sup>97</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 1082。

<sup>98</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 1059。

<sup>99</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 681。

<sup>100</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 762-763。

<sup>101</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 911。

條白練去，古廟香鑪去，則亦安得有聖學哉」<sup>102</sup>。對於船山而言，胡五峰所言「天理人欲，同行異情」<sup>103</sup>，才是揭櫫理欲關係的真知灼見，也才能符合「顏、孟之學而一原者」<sup>104</sup>。總之，船山對於「人欲淨盡」是採取批判的態度，<sup>105</sup>而其主張的是「遏欲存理」，也就是下文即將討論的。

## (二) 遏欲存理

船山《讀四書大全說·論語》曾如此道，「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蝎來治，必要與他一刀兩段，千死千休？」<sup>106</sup>顯然地，船山提醒吾人不該將「人欲做蛇蝎來治」，那麼又當如何看待？即「遏欲存理」<sup>107</sup>。不過，吾人必須再問，此種「遏欲存理」的說法，究竟與重「理」之道德論所倡言的「存理滅欲」有何不同？誠如前文所曾論述的，「人欲淨盡」只在聖人之境，船山固然不否定有聖人存在，如「三子之得為聖，是他人欲淨盡，天理

<sup>102</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁673。

<sup>103</sup> 王船山對於胡五峰「天理人欲，同行異情」之說，也曾在《讀四書大全說》的論述中提及，其言「天理、人欲，雖異情而亦同行」（《船山全書》第6冊，頁1108），或是「天理與人欲同行，故君子之悅，同乎彼僧；人欲與天理異情，故彼僧之悅，異乎君子。既已同，則俱為悅。既已異，則有不同。」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁687）。此外，有關船山「天理人欲」的相關討論，也涉及到文學觀或詩學觀，此可參見陶水平《船山詩學研究》（北京：中國社會科學出版社，2001年），如「理學家們鼓吹『存天理，滅人欲』，取消文學獨立存在的價值，強調『文以載道』、『文從道出』甚至『作文害道』，認為詩人吟咏情性是『玩物喪志』，出現了以『道』淹沒『文』、以『性』抑『欲』，以『性』代『情』等詩學傾向，其實質是以道德情感抑或取代自然情感」（頁25），或是「正是在這樣的詩歌發展歷史和詩學理論傳統的背景下，王船山重申了『詩道性情』的詩學本體論，繼承、綜合和發展了古典詩學理論中的『言志』與『緣情』的優秀傳統，並力圖以對『情』的肯定來糾宋詩之偏頗，以對『情』的規範來正李贄、公安末流以及竟陵派的鄙陋……即所謂『實則天理、人情，元無二致』」（頁26至27）。

<sup>104</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁911。

<sup>105</sup> 若要討論明代言欲、言私的重要思想家，李卓吾必列其中，而當吾人解讀船山理欲不二之時，亦當明白船山對人欲的肯定，不可直接等同李卓吾所論。因為，船山畢竟視卓吾為異端，如《張子正蒙注》提及，「若王安石、呂惠卿及近世王畿、李贄之屬，則又合佛、老以濶聖道，尤其淫而無紀者也。」（《船山全書》第12冊，頁26）另外，有關船山與卓吾之異，前賢已有討論，如溝口雄三所撰著的《中國前近代思想的演變》（頁21、頁31），既言二者之異，同時也申明有前後繼承的痕迹。

<sup>106</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁673。

<sup>107</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁903。除了「遏欲存理」的說法之外，王船山在《春秋家說》曾提及「奉理以治欲」（《船山全書》第5冊，頁120），無論是「治」或「遏」，皆不如「滅」來得強烈否定，而是較屬導引治理。

流行，故造其極而無所雜」<sup>108</sup>。不過，除此聖人之境之外，皆屬「行天理於人欲之內」<sup>109</sup>，是故船山才會申明「遏欲存理」而非「存理滅欲」。此義在《讀四書大全說·中庸》有些線索：

知、仁以存天理，勇以遏人欲。欲重者，則先勝人欲而後能存理，如以干戈致太平而後文教可修。若聖者，所性之德已足，於人欲未嘗深染，雖有少須克勝處，亦不以之為先務；止存養得知、仁底天德完全充滿，而欲自屏除。<sup>110</sup>

與「存理滅欲」對勘相照，「存理滅欲」是「理」先存以淨除人欲；然而，船山所謂「遏欲存理」必不能言「存理遏欲」，「存理遏欲」是類同於「存理滅欲」而理先存，理已存是「聖者」。但是，吾人是「學繇教入」的君子，非是「德與天合」的聖人，此即「聖人無欲，不待『盡心』以揀乎理欲之界。賢人遏欲以存理者也，而遏欲必始於晰欲，故務『盡心』」<sup>111</sup>。要言之，吾人皆屬「欲重者」，是要「遏欲」或「先勝人欲而後能存理」。因此，船山申明「欲不遏而欲存理，則其於理也，雖得復失。非存理而以遏欲，或強禁之」<sup>112</sup>。由此觀之，陳來先生於《詮釋與重建-王船山的哲學精神》所言「存理遏欲」<sup>113</sup>，必須稍作調整成「遏欲存理」，如此方能揭櫫王船山理欲觀與「存理滅欲」的差異性，方能切中船山理欲觀的真實義蘊。

再進一步追問，「遏欲存理」所指為何？船山曾言「遏欲之功在辨，存理之功

<sup>108</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1042。

<sup>109</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁799。

<sup>110</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁492。

<sup>111</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁542。有關王船山言聖人之境，是純然無私無雜的論述尚多，如「自聖人以其無私無欲者盡其性而盡人物之性」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁561）、「聖人得理之全，無所偏則無所用其私，刑賞皆如其理而隨應之……天之誠，聖人之無私，一也」（《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁68）、「聖人通天載而達物性，不立一私意而無一物之滯者，惟其萬物之理皆得而知四達也。」（《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁73）……等等。

<sup>112</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1108。

<sup>113</sup> 陳先生所論詳見《詮釋與重建-王船山的哲學精神》頁148-155。

在思」<sup>114</sup>，足見「遏欲」是在「辨」，而「存理」則在「思」。「遏欲」究竟所「辨」何事？這涉及到「欲」有公、私的問題：

天下之公欲，即理也；人人之獨得，即公也。道本可達，大人體道，故所不可達之於天下。<sup>115</sup>

飲食男女之欲，人之大共也。<sup>116</sup>

學者有理有欲，理盡則合人之欲，欲推即合天之理。於此可見；人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，無人欲之或異。<sup>117</sup>

徇耳目之利害以與天相忤，理所不在……己私不可徇，民之私亦不可徇也。<sup>118</sup>

於此聲色臭味，廓然見萬物之公欲，而即為萬物之公理。<sup>119</sup>

船山強調「天下之公欲」就是「理」，乃是「人人之獨得」、「人之大共」或「人欲之各得」，也就是落在人欲的普遍性上之公，如「固不可以欲生惡死即為人欲之私」<sup>120</sup>。相反地，若是未能「人欲中擇天理，天理中辨人欲」<sup>121</sup>，即是一己之「私欲」，也正是「公欲公惡與或一人之偏好偏惡者」<sup>122</sup>之別。其次，此處牽涉到理欲主賓

<sup>114</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁853。

<sup>115</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁191。事實上，王船山肯定欲之公，應當受到孟子及張載的影響，例如《張載集·正蒙中正篇》所提及的，「大人所存，蓋必以天下為度，故孟子教人，雖貨色之欲，親長之私，達諸天下而後已。」（頁32）若能「未諸天下」，則「貨色之欲，親長之私」皆屬公欲，而非私欲已。

<sup>116</sup> [明]王夫之：《詩廣傳卷二·陳風》，《船山全書》第3冊，頁375。

<sup>117</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁639。

<sup>118</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁71。

<sup>119</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁911。

<sup>120</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1080。

<sup>121</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁1025。此處所謂「擇」，即是《中庸》「誠之者，擇善而固執之者也」之「擇」，即是君子之道或人道。王船山於《詩廣傳》曾如此道，「遽而成，君子弗為，矧夫遽之未足有成也！所惡於遽者，惡其弗能待也，尤惡其弗能擇也，至於弗擇，而人道之不廢歟矣。……天下有遽食遽色而野人禽，天下有遽仁遽義而君子禽，遽道愈工，人道愈廢。孟子曰：『率獸食人，人將相食』，憂狂夫之無擇也。」（《船山全書》第3冊，頁354）推而論之，「擇」涉及了「人道」的豁顯。

<sup>122</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁782。同為明末儒者的黃宗羲，其於《明夷待訪錄·原君篇》有言，「有生之初，人各自私也，人各自利也；……後之為人君者不然……使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大

的問題，船山於《張子正蒙注·誠明篇》曾言，「反天理，則與天同其神化；徇人欲，則其違禽獸不遠矣」<sup>123</sup>，「反天理」之「反」是「返」，解為歸復於天理之返，意即以天理為主而人欲為客。而「徇人欲」是以「人欲」為主，遂使得「理不行於意欲之中，意欲有時而踰於理」<sup>124</sup>，或言「徇欲者以欲為性」<sup>125</sup>，因此有喪失人禽之別之可能，陷溺於私欲私意之中。顯然地，「遏欲存理」抉發理主欲實是公欲，欲主理實則為私欲，是故船山指出「己私不可徇」，並且要吾人「辨」人欲之公、私<sup>126</sup>。由此觀之，船山直接從人欲析分公、私，實已不同於朱熹以「公」言「天理」，以「私」言「人欲」的說法<sup>127</sup>。

正因為言「遏欲存理」而不言「存理滅欲」，所以船山認為孔子、顏子也有「欲」，只是能辨明人欲之公、私：

現前天下所當為之事，不得夷然不屑，且只圖自家方寸教清淨無求便休也。孔子曰「吾其為東周乎」，抑豈不有大欲存焉？為天下須他作君師，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。<sup>128</sup>

故顏子雖未入化，而作聖之功，莫有過焉。蓋己私已淨，但不墮教空去，

---

公。……然則為天下之大害者，君而已矣！向使無君，人各得自私也。」（李廣柏注譯：《新譯明夷待訪錄》，臺北：三民書局，2001年，頁1-3）君王「以我之大私為天下之大公」，即是一己之私欲，非真正的公欲或人欲。

<sup>123</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁121。

<sup>124</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁113。此義亦可參見《讀四書大全說·中庸》，其言「而人欲滋長，以卒勝夫天理……故於此尤致其慎焉」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁464）。

<sup>125</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁148。

<sup>126</sup> 王船山於《讀四書大全說·論語先進》提及，「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。」（《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁763）。

<sup>127</sup> 朱熹曾言「臣聞人主所以制天下之事者，本乎一心，而心之所主，又有天理、人欲之異。二者一分，而公私邪正之塗判矣。蓋天理者，此心之本然，循之則其心公而且正。人欲者，此心之疾，循之則其心私而且邪。」（《晦庵先生朱文公文集》卷13，《朱子全書》第20冊，頁639）按此段引文可知，朱熹所認為的天理與人欲，實有「公私」之別，意即人欲是私。不過，本文所重覆論證的是，船山所謂「遏欲存理」並未直接將「人欲」視為否定者，僅是要我們去明辨「人欲」之公、私。

<sup>128</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁899。

則天理之發見，自不容已。<sup>129</sup>

按引文所示，船山申明孔子之欲，乃是「為天下須他作君師」之「大欲」，非屬一己利害之「私欲」；而顏子的「作聖之功」，落實在「己私已淨」，並非「人欲」盡除。此外，船山在帝王的功過評斷上，亦不直接歸過於「欲」，如「過處在為，不在欲」<sup>130</sup>、「而實非求大欲之難於保民，唯以若所為之背道而馳也」<sup>131</sup>及「齊宣喫緊誤謬，在唯恃興兵，而不知本務，固非有大欲而即不可王」<sup>132</sup>，甚至認為「欲求大欲，則不得不興兵構怨，欲不興兵構怨，則大欲似不可得。……則不廢求大欲之事」<sup>133</sup>。只不過王船山所謂「欲」是有附帶條件的，在肯定「人欲」的當下，是必須有明辨取擇的。最後，還須再釐清一事，張載曾於《正蒙·中正篇》提及，「大人所存，蓋必以天下為度，故孟子教人，雖貨色之欲，親長之私，達諸天下而後已」<sup>134</sup>，船山所強調人欲公私之明辨，表面上通同「達諸天下而後已」的觀點；然而，誠如前文所言，船山之所以提出「遏欲存理」，實是導源於「氣質之性」的肯定。因此，在氣質論的原始論述上，兩者已有明顯歧出，吾人遂不能混淆論之。

綜觀本節所論，「存理滅欲」可從兩方面來討論，其一是「存理」即已聖人之境，實無滅不滅欲的問題。其二是君子之功，在於以理為主，非是針對「欲」去作工夫。事實上，在「存理滅欲」的思路中，「欲」是負面性的私欲。然而在船山所豁顯的「遏欲存理」，「欲」是一種本然的人性，並非直接視作負面性的私欲，因此不需要或不必然去「滅」，而是「遏」或「治」的導引，使其不要轉為一己之私意。更進一步闡釋，「遏欲」既是認同人欲不必然屬於負面，更是對人能體悟天理的自信，意即君子不必然直接等同天理，而在活潑的真實生命之中，卻能自強不息地體備天理。與此相對的，「滅」字過於厚重，似乎將人的存在樣貌，要求成為「理」的完全狀態，但此種觀照方式，不僅忽略人必有欲的客觀現實，也將陷溺在對人的不自信。總要而論，「存理滅欲」是一種聖人之境，是一種臻至完善的

<sup>129</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁715。

<sup>130</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁900。

<sup>131</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁903。

<sup>132</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁900。

<sup>133</sup> [明]王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁900-901。

<sup>134</sup> [宋]張載：《張載集》，頁32。

狀態，實已無工夫可論；然而「遏欲存理」則是豁顯出君子的工夫進路，從「人道」去著力奮發，如此方能貞定人道之極。<sup>135</sup>

#### 四、結論

自從《船山全書》編訂完成之後，學界掀起一股船山研究的風潮，其中又以船山儒學最為人熱衷。然而，船山在明清鼎革的大時代變動中，受到時代困境的刺激，對於宋明理學除了承繼之外，亦有重新思考的自覺。因此，本文即探討船山的重「氣」思維，究竟對重「理」道德論有何反思，意即在儒學內部給予何種反思。首先，船山的重「氣」思維，揭示「氣外無理」、「理善則氣無不善」等概念，這些觀點迥異於理氣二分，對於以形上超驗之理所架構的道德論，顯然有著不同的契入方式。其次，在船山對「氣質」的討論，察見「理欲皆性」或「遏欲存理」，對於理欲必然對立的緊張關係，嘗試運用不同視野而得到緩衝。綜觀這兩個層面來說，筆者認為船山並非單純調整「理」、「氣」的價值序位，更重要的是，其所欲傳遞出來的「人道」或「人道之極」，意即申明「理」不是孤懸於人道之外之理。換言之，在重「理」之道德論不斷深化「理」這一層面之後，船山企圖將關注拉回至人的實際生活，或者是將道德與客觀現實進行更緊密的聯結。然而，無可諱言的，船山畢竟是一位深具儒學性格者，其自詡能夠遠紹孔孟之道，近則宗橫渠之正學。因此，本文不斷強調的，船山義理只是對重「理」之道德論的重新思考，並非是全盤瓦解「理」在儒學義理上的價值。甚至應該如此說，船山重「氣」道德論的思維方式，實能更加豐富儒學道德論之內涵。

#### 參考文獻

##### 一、古籍

〔宋〕朱熹；黎靖德編；王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。

〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》第20、22、24冊，上海：上

<sup>135</sup> 王船山曾在《莊子解》一書中提及，「但君子之學，不鹵莽以師天，而近思人所自生，純粹以精之理，立人道之極；則彼知之所不察，而憚於力行者也」（《莊子解》，《船山全書》第13冊，頁395），按引文所示，船山認為「君子之學」乃是「立人道之極」或「力行」，此即本文不斷反覆申明船山為何言「遏欲存理」的緣由。

海古籍出版社，2002年。

〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，2012年。

〔宋〕張載：《張載集》，北京：中華書局，2006年。

〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2006年。

〔明〕王守仁：《王陽明全集》上冊，上海：上海古籍出版社，2006年。

〔明〕王夫之：《船山全書》（共16冊），長沙：嶽麓書社，1998年。

〔明〕黃宗羲著、李廣柏注譯：《新譯明夷待訪錄》，臺北：三民書局，2001年。

〔明〕顏元：《四存編》，臺北：廣文書局，1975年。

〔明〕羅欽順：《困學記》，臺北：學社印書館，1975年。

## 二、中文論著

王國良：《明清時期儒學核心價值的轉換》，合肥：安徽大學出版社，2005年。

江俊彥：《王廷相與明代氣學》，臺北：秀威資訊科技公司，2005年。

林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書公司，1991年。

姜廣輝：《走出理學－清代思想發展的內在理路》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997年。

唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：台灣學生書局，1993年

徐聖心：《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，臺北：臺大出版中心，2010年。

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1998年。

陳來：《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000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：華東師範大學出版社，2005年。

陶水平：《船山詩學研究》，北京：中國社會科學出版社，2001年。

張立文：《船山哲學》，臺北：七略出版社，2000年。

張麗珠：《清代新義理學：傳統與現代的交會》，臺北：里仁書局，2005年。

張麗珠：《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，2006年。

張麗珠：《清代的義理學轉型》，臺北：里仁書局，2006年。

曾昭旭：《王船山哲學》，臺北：遠景出版公司，1996年。

錢穆：《朱子學提綱》，臺北：蘭臺出版社，2001年。

蒙培元：《理學的演變-從朱熹到王夫之戴震》，福建：福建人民出版社，1998年。

劉又銘：《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，臺北：五南圖書公司，2000年。

蔡仁厚：《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年。

蕭萇父、許蘇民合著：《王夫之評傳》，南京：南京大學出版社，2002年。

### 三、外文譯著

小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007年。

狄百瑞著，黃水嬰譯：《儒家的困境》，北京：北京大學出版社，2009年。

島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社，2005年。

葛艾儒著，羅立剛譯：《張載的思想（1020~1077）》，上海：上海古籍出版社，2010年。

溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994年。

### 四、學位論文

胡森永：《從理本論到氣本論：明清儒學理氣觀念的轉變》，臺北：臺灣大學中文所博士論文，1990年。

### 五、期刊論文

王開府：〈由「中庸」探討儒家倫理的基本信念〉，《鵝湖學誌》第5期，1990年12月，頁17-42。

施盈佑：〈王船山莊學之「德凝」觀—評鷺莊學為何通君子之道而又未立人道之極〉，《彰化師大國文學誌》第19期，2009年12月，頁281-304。

楊儒賓：〈檢視氣學-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。