

## 理學化詮釋——陳來之船山學<sup>1</sup>

林柏宏<sup>2</sup>

施超<sup>3</sup>

**摘要：**海峽兩岸之船山研究，長期以來有著不同之發展，早期是唯心、唯物之異，後來則有心學、理學之別。心學化船山以臺灣學者曾昭旭為代表，理學化船山則以中國大陸學者陳來為代表。

使用朱子哲學之觀點，詮釋船山評價船山，這樣的方式，有其意義，亦有其限制。其意義在於，理學化詮釋凸顯了船山與朱子之關聯，鉤勒出理學與氣學間之互動關係；其限制則在於，氣學終不是理學，船山終不是朱子。

船山是氣學，其哲學以易學為核心，而強調乾坤並建，兩端而一致之辯證思考。在易學立場上，船山明確否定了朱子易學。不同於朱子，船山並非罪情論，情是中性之謂，非惡之本源。船山論情，並非朱子截然分明地闡釋概念，而是彼此關聯地談。性情是彼此相需、相成、相函之存在，此中蘊含著始終之時間歷程意義，體用之本體作用意義，以及道德法則情感內容之倫理意義，而這關連性，可探求於一切人事物，而歸本於太極。

這種關聯性的表述，皆源於乾坤並建、兩端而一致之辯證思考，

---

<sup>1</sup> 收件日期：2021/10/31；修改日期：2022/03/01；接受日期：2022/03/30  
博士後面上資助一般專案，「當代船山學研究」。編號 2019M662393。

<sup>2</sup> 山東大學儒學高等研究院博士後研究員

<sup>3</sup> 上海杉達學院管理學院副教授

由此展開關乎歷史社會總體的道器合一論、理氣合一論、理欲合一論與理勢合一論。倘若不明此連結性意義，不明兩端而一致之辯證思考，那麼理解船山，便不得完全，評價船山，也難以準確。本文對嘗試對理學化詮釋進路進行反省，明其意義，顯其限制，鉤勒出理解船山哲學之門徑。

**關鍵詞：**理學、氣學、朱子、船山、陳來

## Interpretation of Neo-Confucianism: Chen Lai's Study of Chuan-shan<sup>4</sup>

Lin, Bo-hung<sup>5</sup>

Shi, Chao<sup>6</sup>

**Abstract:** The developments of the study of Chuan-shan in Taiwan and China have differed; in early times, one focused on idealism, while the other emphasized materialism. Afterwards, these differences defined the philosophy of the mind and Neo-Confucianism. The representative of Chuan-shan upon the philosophy of the mind is Chao-Hsu Tseng, a scholar of Taiwan, while that of Chuan-shan upon Neo-Confucianism is Chen Lai, a Chinese scholar.

From the perspective of the philosophy of Zhu Xi, the interpretation and evaluation of Chuan-shan show both significance and limitation. The significance is that interpretation upon Neo-Confucianism emphasizes the correlation between Chuan-shan and Zhu Xi, and reveals the interaction between Neo-Confucianism and the learning of Qi; the limitation is that learning of Qi is not Neo-Confucianism, and Chuan-shan does not refer to Zhu Xi.

Chuan-shan is the learning of Qi, and its philosophy is based on the

---

<sup>4</sup> Received: October 21, 2021; Sent out for revision: March 01, 2022;  
Accepted: March 30, 2022

<sup>5</sup> Ph.D. Programs Foundation of the Ministry of Education of China

<sup>6</sup> Associate Professor, College of Management, Sanda University

---

study of Changes, which emphasizes heaven and earth and the dialectical thoughts of consistency between these two ends. From the perspective of the study of Changes, Chuan-shan specifically negated the study of Changes of Zhu Xi. Different from Zhu Xi, Chuan-shan did not support the theory of the flaw of temperament; temperament means neutrality and is not the cause of wickedness. The discussion of Chuan-shan regarding sentiment focused on correlation, rather than on specific interpretations of concepts, as suggested by Zhu Xi. Temperament refers to mutual need and formation, implies the meaning of the process of time, and refers to the function and significance of the substance and the ethical meaning of moral rules. The correlation of such sentiments can explore all things and refer to Tai Chi.

The discussion of correlation is based on heaven and earth and the dialectical thoughts of consistency between the two ends, and is extended to Dao-Qi unification, Li-Qi unification, Li-Yu unification, and Li-Shih unification, as associated with historical sociology. Comprehension of Chuan-shan will be incomplete without understanding the significance of the correlation and the dialectical thoughts of consistency between the two ends.

Evaluations of Chuan-shan cannot be precise, thus, this study attempts to review the interpretation upon Neo-Confucianism, and recognize the significance and limitations to explore the measures required to comprehend the philosophy of Chuan-shan.

**Keywords:** Neo-Confucianism, learning of Qi, Zhu Xi, Chuan-shan,  
Chen Lai

## 一、前言

王船山與黃宗羲、顧炎武並稱明末三大儒，皆因見證明朝覆滅，國破家亡，而有深刻的思想體悟，這這些思想正體現在其論著當中。此中，以船山論著最豐，卻較晚為世人留意，所以船山生前之影響並不如顧炎武或黃宗羲。清中葉後，隨著船山著作的刻印，船山學才逐漸傳播開來，但是對於船山哲學體系之定位，至今仍是眾說紛紜，莫衷一是的問題。

海峽兩岸之船山研究，長期以來有著相當不同的發展向度，早期是唯心、唯物之異，後來則有心學、理學之別。心學化船山以臺灣學者曾昭旭為代表，理學化船山則以中國大陸學者陳來為代表。對此，筆者針對當代船山學研究，已陸續寫成《談林安梧先生之船山易學》、《唐君毅先生之船山學》與《心學式船山——曾昭旭之船山學》等文章。本文接著將探究陳來之觀點，體現理學化船山學之特色與限制。期待透過對當代船山研究權威之對話與反省，釐清船山學之定位，並給出一個把握船山哲學之門徑。

## 二、學脈歧異

陳來之《詮釋與重建——王船山哲學精神》，是近年中國大陸船山學之權威研究。就其理路，一方面已完全擺脫早期中國大陸唯物主義之論法；另一方面，則以理學之視角來詮釋船山學，屢屢試圖鉤勒出船山學與朱子學之間的淵源關係，是陳來船山研究之特色。其言云：

船山不僅是儒學思想家，也應被視作宋以來道學運動中人，只是他的思想型態是屬於道學中張橫渠的一派，並與朱子有

著廣泛複雜的繼承關係。……因此，本書的特點是：第一，以船山關於《四書》的義理詮釋為中心，作為研究船山與朱子學派關係的基本進路。<sup>7</sup>

就思想型態而言，船山雖已言明晰張橫渠之正學，陳來仍認為船山學於朱子理學有廣泛複雜的繼承關係；同是論船山，臺灣學者曾昭旭則認為船山未必近於朱子，而認為船山能合於陽明。<sup>8</sup> 面對相同文本，兩人竟得出南轅北轍之判斷，其實是值得留意的詮釋現象，因為這已不是早期唯心唯物之間意識形態的差異，而是兩岸學派觀點間的不同。

曾昭旭師承於牟宗三先生，是港臺新儒家一系。牟先生之宋明理學，是周敦頤、程顥、張載北宋三家不分家，其後則分五峰贛山系、伊川朱子系與象山陽明系三系，並做出判教，以象山陽明能逆覺體證，故心學為圓教，而程朱理學為別教。程朱理學並沒有「即存有即活動」理序上之圓頓，並無道德自覺之「保證」，其理論自身並不究竟圓滿，故為別子為宗。

程朱理學是否真如牟先生所說是別子為宗，其實仍有待商榷。對此，其門生林安梧便曾提出不同看法，認為朱子之哲學乃是知識與道德之辯證性結構，是雙軌並進之功夫，其理路亦能證道，所以

---

<sup>7</sup> 陳來：《詮釋與重建——王船山哲學精神》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年），頁20。為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（《書名》，頁數）之形式直接註明。

<sup>8</sup> 曾昭旭的論點，主要見於其專著《王船山哲學》，其心學化之船山詮釋，筆者有專篇論文作討論。其實陳來亦參考過曾昭旭之研究，不過，面對這南轅北轍之詮釋進路，陳來雖有引用，但並未做出討論。可參看曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：里仁書局，2008年）；以及林柏宏：〈心學式船山——曾昭旭之船山學〉，《船山學刊》，第5期（2019年9月），頁38-44。

也是正宗。<sup>9</sup>更重要的是，三系說之中，其實並沒有安排船山的位置，所以船山之定位該如何安妥，便是值得探討的問題。對此，便可理解曾昭旭為何以心學方式來詮釋船山。一方面，這是受牟先生崇尚心學影響之故，另一方面，也可以看出，曾昭旭試圖論證船山不悖於陽明心學，而能納入三系說之中的意圖。

與此有別，陳來源自不同學脈，而師承於馮友蘭先生。就馮先生宋明理學之分系觀點來說，是北宋道學不分，然後再區分理學與心學兩系。所以在馮先生的分系脈絡中，北宋道學與理學並不衝突，由此便能理解為何將船山定位為北宋道學一脈。儘管如此，陳來仍認為船山學於朱子理學間有著廣泛複雜的繼承關係。<sup>10</sup>不過，儘管陳來能明確地看出船山與陽明心學之距離，但就船山與朱子之間的異同關係來說，卻也有一些誤判。畢竟，北宋道學與理學仍有距離，即便是程顥與程頤是兄弟，其學問之間也有很大不同，不僅如此，張載與朱子亦有巨大區別。作為直承張載氣學的船山，其實既不同於陽明心學，也不同于朱子理學。

以下，將從文獻脈絡，概念分析等面向體現陳來理學化船山之觀點，並嘗試論證船山與朱子之不同。

---

<sup>9</sup> 林安梧對於牟宗三先生朱子學之論定，曾有專篇論文作駁正。可參看林安梧：〈知識與道德之辯證性結構——對朱子學的一些探討〉，《思與言》，22卷4期（1984年11月），頁1-13。

<sup>10</sup> 類似例子如陳來云：「如果我們從宋代道學的整體視野來觀察，則不僅程朱熹是道學的代表，張載乃至周敦頤也都是道學的創立者，這一來，我就可以看出，船山本人後期思想的發展和道學的關係，清楚地顯示出他的『參伍於濂洛關閩』而『歸本於橫渠濂溪』的特點。」、「清初（17世紀中到17世紀末）的思想文化，道學（或理學）仍然是這個時期儒學的主幹，所謂『清初道學』（亦可稱清初理學）指的便是此一時期」，可參看陳來：《詮釋與重建——王船山哲學精神》。

### 三、擱置易學

船山哲學之思維模式為兩端而一致之辯證思考，而此兩端而一致即源自於乾坤並建之易學觀點。透過兩端而一致才能準確把握船山哲學之系統，明其道器合一、理氣合一、理欲合一、理勢合一等哲學觀點。此外，如此也才能解釋當代船山學，為何會有唯心論之解釋，又能有唯物論之解釋，這都因為船山自身有著心物不二之思維，此亦源於兩端而一致之辯證思考。<sup>11</sup> 然而，船山易學是船山哲學之核心，但陳來研究船山時並不提及船山易學。

《詮釋與重建——王船山哲學精神》是陳來船山研究之代表性著作，不過其書納入船山《讀四書大全說》、《思問錄》與《張子正蒙注》等專著，試圖詳細申論，卻對船山易學擱置不論，筆者認為甚為可怪。易學是船山哲學核心所在，既是以「王船山哲學精神」為題，何能不納入易學作討論呢？對此，陳來解釋：

談談本書的方法和重點。本書並不是對船山哲學思想的全面研究，如對船山思想體系中的重要部份如歷史哲學、易學思想及許多哲學問題（如認識論、發展觀等）都未涉及。這不僅是因為近年已經有這方面的專門研究成果出現，更是因為，我從一開始就給自己規定了一個限制，把我的工作限定在船山學研究中的一個子題目，即《宋明道學與王船山》上。事實上，我也只是在這個主題上做了一部分工作而已。至於全面敘說船山在哲學思想上的創新，過往論著已多，本書亦未重複。所以，如果說本書是詳人所略，略人之所詳，那的

<sup>11</sup> 關於兩端而一致之辯證思考，最早留意到這思考模式的是港臺新儒家唐君毅，其後又由林安梧做進一步闡發。



確是作者自覺的選擇。（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁24）

陳來首先闡明，其預期探究的是船山與宋明道學之關係，故本書並不是對船山哲學思想之全面研究。其次，他主張「詳人所略，略人之所詳」，在這兩因素下，其研究不必全面，所以一再為學界所關注之船山易學，也就擱置不論了。

筆者認為，陳來「一開始就給自己規定了一個限制」，不僅使其議題範圍受限，在缺乏易學理解條件下，亦限制了他對船山哲理之理解。而其所謂船山與宋明道學之關係，其實嚴格說來是探究船山與理學之關係，更精確點即船山與朱子之關係。對此，筆者直接引用船山易學對於朱子之評語，來為陳來論著內容作一補充，並瞭解船山自身是如何看待朱子易學的。

在《周易外傳》裡，船山主張《繫辭》上傳下傳之章句依朱子《本義》，就此來說船山顯然信從朱子關於《繫辭傳》之訓釋。而在《周易內傳》裡，船山對朱子之易，則有贊同，亦有批評。這些意見共二十二條，贊同者多在訓釋，批評處則在易例原則。觀其批評內容，貶意頗深，以易例原則論，船山反對朱子引《左傳》變卦之例，反對朱子有占而無學，反對朱子未守正學雜入他家易說。船山於《周易內傳發例》有兩則，嘗朱子易學提出嚴厲批評。其言云：

朱子師孔子以表章六藝，徒于《易》顯背孔子之至教。故善崇朱子者，舍其注《易》可也。邵康節亂之于前，王介甫廢之于後，蔡西山以術破道，而星命葬術、為《王制》殺而勿赦者，復弄《易》以神其說，則朱子之于《易》，舍周、孔以從術士，有自來矣。故歸奇者，術士苟簡之術也，於此可

以知朱子之過矣。<sup>12</sup>

《易》之精蘊，非《繫傳》不闡。觀於《繫傳》，而王安石屏《易》於三經之外，朱子等《易》於《火珠林》之列，其異於孔子甚矣。衰困之餘，力疾草創，未能節繁以歸簡，飾辭以達意。汰之鏈之，以俟哲人。（《周易內傳·周易大象解·周易稗疏·周易外傳》，頁 683-684）

船山認為朱子尊孔子表章六藝，徒於易明顯背離孔子之教。「故善崇朱子者，舍其注《易》可矣。」用語如此，幾乎是全盤否定了朱子易學之價值。所以陳來之所以不提船山易學，不以易學與朱子易學相聯繫，未必僅僅是為了「詳人所略，略人之所詳」。倘若放入船山易學作討論，勢必形成其自身詮釋內容之衝突。

就文獻取捨來說，易學作為船山學之核心內容，陳來是不該擱置不論的。不能因為很多人曾研究過船山易學，就因此擱置船山易學。試問，研究孔子思想的人，會因為很多人都研究過《論語》，就因此擱置《論語》嗎？這設定顯然既不必要，也不通常理。筆者臆斷，陳來之所以擱置易學，恐怕未必是僅為了「詳人所略，略人之所詳」，而是為了巧妙回避氣學與理學間觀點之衝突與矛盾，畢竟船山易學是明白否定朱子易學的。然而，擱置船山易學，是否就真能避免船山學與朱子學間的衝突呢？這恐怕也沒法避免，畢竟體系完全不同。所以陳來論船山時，常出現兩種狀況。一種是用朱子哲學之觀點去闡述船山哲學之觀點；另一方面，則會用朱子哲學之模式，去評價船山體系之特性與限制。而以上種種情況，使其詮釋

---

<sup>12</sup> 王夫之：《周易內傳·周易大象解·周易稗疏·周易外傳》（長沙：嶽麓書社，2010年），頁 682。為行文簡潔之便，有關此書後續引文將以（《書名》，頁數）之形式直接註明。

內容出現一些理解上的誤判。

#### 四、理學化描述

就理氣觀來說，陳來瞭解船山強調理氣合一，而與朱子的理先氣後有別，凸顯出船山對氣的重視，以及理氣相即的關聯性，但是陳來言船山之氣仍有不足之處，以下將申述之。其言云：

氣體論一方面是船山哲學宇宙論的基礎，另一方面是其氣善論的論證。從氣善論的基本立場出發，船山把宇宙的演化分為兩個基本的階段，即變合以前的氣體階段與變合以後的氣化階段，氣體即氣之體，亦即氣之實體、氣之本體，指傳統宇宙論的太極、陰陽。氣之本體的特點是源始、渾淪、無動、無不善。源始是指它是氣化之前的宇宙根源，渾淪是指其尚未分化、沒有生成，無動是指沒有運動，無惡即無不善。

（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁 29）

陳來以船山之氣，有體、化之二分，並視氣之化的變合，有善與不善之可能。然而船山並未有氣之體、氣之化之嚴分，而是體用相涵，動靜相涵，故氣並無所謂「無動」之狀態。陳來之「分」，與「無動」之至靜，應屬朱子哲學體系下才可能出現的區分與觀念。與其說船山有此概念，毋寧說是陳來選擇用朱子之觀點來詮釋船山。如此便以「演化」、「生成」之概念，刊落了船山易學中一再強調的「隱顯」、「屈伸」之概念。應注意，朱子是以「有無」論生，船山則是以「隱顯」言其生，隱顯之生，是同有之謂生（《周易內傳·周易大象解·周易稗疏·周易外傳》，頁 621、頁 789、頁 1023），<sup>13</sup>

<sup>13</sup> 船山之言「生」，是同有之謂生。其於《周易外傳》〈繫辭上傳 11 章〉云：「易有太極，固有之也，同有之也。」；《周易內傳》曰：「『生』，謂

兩個「生」之意義有根本不同。

船山一再強調不能在天地之先另設想一個本體，而應即生活世界而見體。船山言太極生兩儀，非演化之生，而是太極由無分別相渾淪為一，顯為分別相之兩端造化，皆實存而有之體，亦氣之流行變化。此外，朱子有形上形下兩層嚴分，諸多二分由此推出，如理氣之二分、未發已發之二分，而船山實未有此二分之強調，而是一而二，二而一，兩端而一致之辯證思考，而兩端而一致之辯證思考，則源於船山易學所言之乾坤並建。兩端而一致之辯證思考正好是陳來船山學研究所缺乏的，乃至於陳來將乾坤並建視為二元平衡方法論。如其言云：

在船山的這一套論說中，主旨是以「氣善說」、「氣體說」來反對「性善氣不善」、「尊性以賤氣」。這種對「氣」的重視，一方面是出於船山對「乾坤並建」二元平衡方法論的貫徹，對於朱子學「尊理抑氣論」的反撥；另一方面則是由於，明代思想中氣的觀念越來越受重視，吾論理學、心學都是如此。（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁 30）

實際上船山之乾坤並建是由太極之渾淪為一，顯為分別相之兩端造化，此兩端有對抗之張力，亦有互濟之合作，時而相抗相爭，時而相輔相成。既為隱顯關係，便意謂乾坤亦是實體，是作為實體

---

發其義也。陰陽剛柔互言之，在體曰陰陽，在用曰剛柔，讀《易》之法隨在而求其指，大率如此。」；又於《周易稗疏》曰：「生者，非所生者為子，生之者為父之謂。使然，則有有太極無兩儀，有兩儀無四象，有四象無八卦之日矣。生者，於上發生也，如人面生耳、目、口、鼻，自然賅具，分而言之，謂之生耳。……要而言之，太極即兩儀，兩儀即四象，四象即八卦，猶人面即耳目口鼻；特於其上所生而固有者分言之，則為兩、為四、為八耳。」

的不同顯現狀態，此狀態既非一元論可定論，亦非二元論可定論，而是由一而二，由二而一，兩端而一致之辯證思考。

陳來之論法其實是基於朱子哲學體系下而有的分判，從而認為船山是將「理」從本體層拿掉，再用「氣」作為本體，然而這樣論法其實是不準確的。船山言氣，既是本，亦是流行，故能貫通形上形下，流動而感通，既是動態義，而無一至靜之存在，亦是感通義，上下相連，物我合一。因為流動而感通，故船山強調是一「關係」之思考，是一「連結」之思考，是一兩端而一致之思考。故不當直截以朱子理學之觀點來詮解之，而當視其脈絡，辨其「關係」，而作出價值意義之衡定。船山由此而言「理欲合一」、「理勢合一」、「理氣合一」，而與朱子「理先氣後」之形上形下嚴分，有著根本之不同。也因為陳來未能領略船山兩端而一致之思考，故其言船山理、氣、情、才之理解，亦有偏差。如其言云：

理、氣是形而上的，情、才是形而下的，理氣善則情才皆善。……但是，情才只是可以為善，而非必然為善。

船山認為不善的發生根源不在別的地方，而在於「情」。……

船山並在惡的根源問題上，歸罪於情，這種罪情論和他的尊氣論恰成對比，與朱子學把情歸為氣不同，「尊氣貶情」是船山思想的主要特點。（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁30）

在探索善之源後，陳來轉向對惡之源進行探索，認為朱子將惡歸結於氣，船山重氣則將惡歸罪於情。其實儘管陳來看出船山論「情」的方式與朱子不同，但他仍舊沿用朱子哲學體系之模式去詮釋船山之「情」。在歷經明朝覆滅，國破家亡之深刻經驗，船山並非不理解人之有限性，只是他選擇不同於朱子之方式來看待人之有

限性。

船山之「情」並非惡之根源，船山所謂的惡，是與道斷裂連結，失去本源失去本性下，所產生的異化狀態。船山之情，是中性之謂，無所謂善惡，若與「性」連結，則有所主，亦有所用，從而善焉。如其言：

是故性情相需者也，始終相成者也，體用相函者也。性以發情，情以充性。始以肇終，終以集始。體以致用，用以備體。陽動而喜，陰動而怒，故曰性以發情。喜以獎善，怒以止惡，故曰情以充性。三時有待，春開必先，故曰始以肇終。四序所登，春功乃備，故曰終以集始。無車何乘？無器何貯？故曰體以致用。不貯非器，不乘非車，故曰用以備體。六者異撰而同有，同有而無不至。至，則極，無不至，則太極矣。（《周易內傳·周易大象解·周易稗疏·周易外傳》，頁 1023）

這一段牽涉性、情、始、終、體、用，等六個概念，筆者製表，以清楚顯示其對應關係。見表 1。

表 1

性	性情相需	性以發情	陽動而喜， 陰動而怒	六者異撰而同有， 同有而無不至。至， 則極，無不至，則 太極矣。
情		情以充性	喜以獎善， 怒以止惡	
始	始終相成	始以肇終	三時有待， 春開必先	
終		終以集始	四序所登， 春功乃備	
體	體用相函	體以致用	無車何乘， 無器何貯	
用		用以備體	不貯非器， 不乘非車	

船山並非孤立地去解析性、情、始、終、體、用，等六個概念，而是彼此關聯著，分四層去立論。先將性情、始終、體用，兩兩關聯，再藉由這種關係體現其性質與作用，以及現實經驗之意義，最後談六者異撰而同有，本歸於太極。

相，相互的意思。性與情本身相連，是起點與終點之連結，也是本體與作用之連結，而這樣的連結，是相、相互的意思。性與情本身相連，是起點與終點之連結，也是本體與作用之連結，而這樣的連結，是彼此相需，相生相成，相互涵攝的關係。因為性，使情得以恰當顯發，因為情，使性得以擴充發展；因為始，才有開端與動能，邁向終的可能；因為終，才有交集與方向之確定，讓殊途終能同歸；因為體，才得以經世致用；因為用，才得以充備其體。性是情之根源，情是性之表現，無「性」則情失其根源失其調節，無

「情」則性不得表現不得作用。

性本乎天性，有其陰陽，情出乎人情，有其喜怒，而天性關聯著人情，陰陽牽動著喜怒。陽動而喜，喜所當喜，陰動而怒，怒所當怒，所以說人情因天性而恰當顯發；當喜則喜則獎善，怒所當怒則止惡，所以說天性因人情而得以擴充發展。夏秋冬有賴春季作開端，所以說始以肇終；而歷經了夏秋冬，春季之功效才能完備，所以說終以集始，這意謂性情之生長，需要開端需要動能，同時也需要歷程需要終成。沒有車馬，如何運輸，沒有器皿，如何貯藏，所以說有體之存在才有用之可能；不能貯存則非器，不能乘坐則非車，所以說沒有功效之驗證，怎能確立那就是體。性情兩端相連、始終兩端相連、體用兩端相連，彼此兩端而一致，而性情、始終、體用三者又彼此相連，是異撰之性質與表現，亦是同有之關聯之存在，而一切人事物都關乎此，有著性情、始終、體用之性質表現與關聯。始與終是時間歷程之意義，體與用是根源作用之意義，性與情則是道德法則與情感內容之意義，從這裡便能理解，船山為何會有道器合一論、理欲合一論，為何會有關乎歷史社會總體的人性史哲學。一切人事物皆有此時間歷程、根源作用、道德法則情感內容之關聯，而體會這無所不在，便是太極。

在船山看來，性與情、始與終、體與用之間，是彼此關聯密不可分之存在，而這樣的關聯，非主從之隸屬，而是兩端相需、相成、相函之關係，此即兩端而一致之辯證思考。性調節情之發用，情充實性之內容，兩者既互為表裡，亦是終始、體用之關聯，此關聯與作用，最終遍及萬有，而歸本於太極。以此為據，如何能同意陳來所言，以情為惡之端，認為船山「尊氣貶情」呢？合理解釋應當是，船山非但不貶情，還將情與性相系，而歸本太極。故船山亦言云：



故吉凶日流於物，大業日興於事，智禮日行於兩間，道義日存于人心。性善而情善，情善而才善，反身而誠，不遠而復，天下之道冒，而聖人之藏亦密矣。（《周易內傳·周易大象解·周易稗疏·周易外傳》，頁 1024）

於物日見吉凶，於事日興大業，於兩間日行禮智，於人心日存道義。故能性善而情善，情善而才善，反身而誠，便能不遠道而能復歸之，使天下之道顯。這些道理，聖人含藏不露，而能潛化萬物。是故，船山言情，多「性情」並言，而「性情」又常與「功效」並言。物皆有性情功效，而性情功效又皆關乎太極，關乎大道。守性、充性、盡性、凝性、成於性、順於性，則善。此性與天相連，而為天性，與命相連，而為性命。以性合才情，才情便能不偏而為其所用。非才情俱足，亦難顯性之造化。這樣的思考亦見於君子小人關係，以君子統小人，小人便能不偏而為其所用，倘若無故棄絕小人，則君子之道亦有偏。顯然，船山之性情論與君子小人之關係，都有獨特見解，而不同於朱子。

以上，是陳來以朱子哲學體系理解船山之方式，而出現理學化詮釋之限制。當然，就易學角度來說，船山與朱子有很大歧異，而在四書學方面，則有同有異。大抵來說，船山選用《四書大全》，可視為對朱子四書學的一種認可，在《四書訓義》方面，尤為貼近朱子訓釋，但是在《讀四書大全說》中，仍能看出船山與朱子之歧異而不容混淆。下節，將進入另一種視角，看待陳來如何評價船山哲學，而這評價之背後，其實仍能看出朱子哲學體系之色彩。

## 五、理學式評價

對於船山之心性論，陳來有一些批評。其言云：

船山既以明德為人之性，又以明德為心統性情之心，雖然這種講法可以表現出他努力於朱子《章句》的解釋，但這兩方面的關係他並沒有給以清楚交待。（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁 59）

很顯然，陳來認為船山關於心性論方面的解釋並不清楚，然而這所謂的不清楚，是因為船山之心性論未若朱子論法截然分明，但還是能搞清楚船山理路的。在船山哲學中，心是樞紐，由性所生，而能明德，為身之主，而能統百骸。所以言心統性情，其實是通統為一之統，是貫通義。心是可上可下，可正可不正的。所以船山言心，強調持志，透過理念之堅持，匡正這可上可下之心。有志，自能有定向，而與道相系，使性能顯，亦使情能暢。使造化根源能與心與身之間彼此連結而獲得安頓。

所以船山不是沒說清楚，而是體系之表達方式與朱子不同，這樣才能準確理解船山心性論，並理解船山為何會說朱子說法不夠完整。<sup>14</sup> 陳來認為船山只看四書大全，沒看《語錄》，沒看《或問》，這不是事實，因為這些文獻船山都有涉獵。主要是因為朱子是分截立論地看心、性、情等概念，只說明其性質，卻沒把彼此之互動關聯給體現出來，所以船山才另闢蹊徑自成體系。然而，這種關聯性、動態義之缺乏，這既是朱子哲學之罩門，同時也是陳來理學化詮釋之罩門。如其言云：

無論意的已發或未發時，志始終都「在」；這種「在」的狀

<sup>14</sup> 船山曰：「朱子於正心之心，但云『心者，身之所主也』，小注亦未有委悉及之者，將使身與意中閑一重本領，不得分明。非曰『心者，身之所主也』其說不當，但止在過關上著語，而本等分位不顯，將使卑者以意為心，而高者以統性情者言之，則正心之功，亦因以無實。」可參看王夫之：《讀四書大全說》（長沙：嶽麓書社，2011 年），頁 402。

態的體驗是，無論意之已發未發，人會自覺到胸中有一比意欲念慮更為根本的主導性東西。這就是志，也就是正心的心。為方便起見，我們姑且把船山所講的這個志叫做「志心」。當人意欲修身時，是因為此具有主導性的「志心」意欲修身；如果此志心不欲修身，不欲於視聽情欲，則修身也好，視聽言動也好，都無法真正實現，正如《大學》傳文講正心所說的「視而不見、聽而不聞」一樣。所以，此個志心，是視聽言動的主宰，但它並非永遠為「正」，它可以是正的，也可以是不正的，或在正與不正之間而全然跟著「意」走的。因此必須早下工夫，使此志心得以為正；否則，就是產生善的意欲，這個意欲也是無本的，不能持久的。（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁63）

並在「或在正與不正之間而全然跟著『意』走的。」處下註腳表示：案船山所說，未為精密，若志心聽命於意，則不可謂「胥以此為主」矣。又唐君毅釋船山之志云「志即規定心之思、常使定向乎道者」此以定向乎道釋志，但船山明言此志心可正可不正，非恒定向乎道者。

從船山的思路來看，他一方面著重把正心之心與「明德之心」區別開來，以顯示出正心之心的經驗性；一方面著重把正心之心與「意」區別開來，以顯示此正心之心的主宰性。在這個意義上，這個「志心」的概念近於「理性」的概念。（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁65）

陳來提出「志心」說，實則船山持志正心，非有一物名為志心。重要的是，船山非言有兩個心（明德之心、正心之心），心有可能性，亦有限制性，因持志而即此有限性，體現可能性。重點不在於

「區別」，而在於「連結」。持志是與道連結的關鍵，也是守住標準的底線。志恒存而恒正，此即理念之堅持，是定向，亦是定準，此即唐君毅先生所謂「志即規定心之思，使常定向乎道者」。心居於性情身意之樞紐，上源於性，下導於情，其正與不正，全關乎持志與否，有此即能與道相系。持志以正心，其定向常通大道，志於道，從而與性情身意相貫通。

由此，才能理解「意欲」亦非純然不善。以志正心，則能作為誠意之則。誠實面對「意」，亦即誠實面對光明面與黑暗面之念頭，坦然面對人性之自然。倘能持志，便能正心，不使其牽動下墮，而超拔提升。

所以有別於朱子的理氣觀、性情論，認為理先氣後、性善情惡，以形上為善之源，形下為不善之源。船山是形上形下貫通來看待，氣貫通於形上形下之間，因為道即統括形上形下一切。道需器以顯，故言道器合一，即用而顯體，以性正其情，以情顯其性，而貫通之樞紐則在心。而這般過程，非有個理懸掛於氣之上，而是理在其氣之感通貫通中矣，此即理氣合一。

在船山看來，人之限制，並非朱子所謂在於氣稟之故，而在於失去感通義、貫通義，斷開連結之故。氣並不限於形而下，而能通於形而上，是作為天人物我人已感通之關鍵，而非限制所在。人之所以有限制，正在於斷開天人物我人已之連結。失去定向，失去根源，而陷入異化淪為惡。非有一本質之惡藏於情，或藏於欲。如能有連結，獲得道之安頓，理之調節下，那情與欲皆能暢達，何惡之有？由於陳來常斷裂地解析船山哲學概念，所以有時會誤解船山而有批評。如其言云：

船山是把自欺和自慊，歸結為、詮釋為「意」與「心」的不

同關係，自欺就是意欺心，自謙就是意謙心。

不過，產生這種意欺心、意謙心的說法，雖然是在解釋「誠意」的脈絡產生的，並力圖說明意的重要性，但這種說法中，心容易變成被動的方面，與前節所說的正心的主導意義，不能融合。另外，船山的誠意說，與宋明理學的其他學者所主張的工夫相比，在實踐上不是很容易掌握。（《詮釋與重建——王船山哲學精神》，頁 65）

其實關鍵處在一氣之貫通，與道相系之連結。志於道，持志正心、以正為誠之則，誠有則，則能誠其意接通萬物而不擾。倘若斷開連結，不單意有擾動，心亦流於不正。之所以會有由下而上的擾動，主要在於失去由上而下根源之治療。所以並無陳來所謂心失去主動的問題，也無所謂正心與誠意不能融合的問題，之所以有問題，是陳來以朱子概念拆解船山概念之故，所以船山在陳來看來，概念既不清楚，工夫亦難把握。實則未明船山之深意，實清楚連貫而能落實。

因為理學化詮釋，所以陳來看到船山之心有被動之一面；因為心學化詮釋，所以曾昭旭看到船山心有主動能動之一面。面對同一個心，同一個船山，詮釋結果卻大相逕庭，這其實都是當代船山學研究應當理解、討論並關注的詮釋現象。

## 六、結論

陳來理學化之船山學之特色，在於時時對比船山與朱子間概念之異同，能看出朱子對船山之影響。其限制則在於忽略易學是作為船山核心思想，不容擱置不論。過於執取朱子哲學體系，以至於誤解船山概念，使船山哲學自身特色不顯，反招致許多無妄之批評。

其實船山既言心、亦言物，既關乎心學，也關乎理學，但大抵來說，是以易學為核心，以氣學為體，以道論為宗。一時代有一時代的生命課題，朱子時，為對治皇權，提出皇權之上，尚有天理，藉此省思人之有限性，讓皇帝對天地知所敬畏。等到朱子學成為官學，原初所謂的天理竟與皇權合而為一，皇權即是天理，所以朱子學的百官，格物反而成了格上位者之私意，所謂的天理失去了本有的對治功能。由此，陽明才崛起，認為道德不假外求，反求諸己而已，良知學由此而興，肯定人有道德自覺的可能。但隨著明朝覆亡，良知學也顯現出其限制性，而這不單是學問的限制，其實也是人性之限制。對此，船山才崛起，提出道大而善小，善大而性小之道論思想。在船山哲學裡，人有其能，亦有其限，關鍵不在於人是否有本質之善或是本質之惡，而在於是否能與道相系，性日生而日成。所謂的道，不是超然夔絕之本體，而是即歷史社會文化之總體，繼承道統而參贊化育，所以船山之修身，關注於理念之堅持，具體之作為，而非境界之冥索，對於人之情、欲、身、意皆能彼此關聯之、正視之而安頓之。關聯與安頓之關鍵，則在於一氣之貫通與連結，此不可不明。切勿將船山氣學，落入心學一脈，或落入理學一脈進行詮解，如此則船山哲學勢必不見完全。

不過，兩岸之船山研究，發展到曾昭旭之心學式船山以及陳來之理學化船山時，其實已意謂著從唯心、唯物之辨，進到一個新的發展階段。然而，這個發展仍得繼續向前邁進。一方面，對船山經典繼續深入，另一方面，亦當對當代權威研究進行理解與反省。如此才能給出一個把握船山學的治學門徑，完整地體現船山哲學體系。

## 引用書目

### 一、專書 / 專書論文

1. 王夫之：《讀四書大全說》，長沙：嶽麓書社，2011年。
2. 王夫之：《周易內傳·周易大象解·周易稗疏·周易外傳》，長沙：嶽麓書社，2010年。
3. 陳來：《詮釋與重建——王船山哲學精神》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年。
4. 曾昭旭：《王船山哲學》，臺北：里仁書局，2008。

### 二、期刊論文

1. 林安梧：〈知識與道德之辯證性結構——對朱子學的一些探討〉，《思與言》，22卷4期，1984年11月，頁1-13。
2. 林柏宏：〈心學式船山——曾昭旭之船山學〉，《船山學刊》，第5期，2019年9月，頁38-44。