

從「性氣一體」的角度論 「橫渠言性」與「船山言性」之異同¹

林東毅²

摘要：自理學分出「氣學」一系之後，北宋張載和明末清初王夫之便自然而然地被歸屬於「氣學」一脈。但在楊儒賓將「氣學」分出「先天型氣學」與「後天型氣學」二種類型之後，便可將張載與王夫之歸向於具「復性」工夫之「先天型氣學」。不過，兩人雖皆以「復性」作為目標，但張載論「性」採「即氣言性」的對立性「兼體」觀點，王夫之則以圓融的「同體」觀點論如何「以氣明性」。二人於「性論」上之觀點雖有不一，可是在面對各自時代議題時，卻共同使用了「氣」去破除佛學之「空」與心學之「虛」，這種現象造成二人在思維理路上有著頗為相似之處。因此本文從「性氣一體」的角度去討論二人的「性氣」思想有何異同，再進一步釐清清代義理學重氣不重性之學風如何產生。

關鍵詞：張橫渠、王船山、理學、氣學

¹ 收件日期：2023/10/31；修改日期：2024/01/09；接受日期：2024/01/18

² 嶺東科技大學通識教育中心專任助理教授

Similarities and Differences between Zhang Zai's and Wang Fuzhi's Theories of Character and *Chi*: A Discussion of Character and *Chi* as a Whole³

Lin, Dong-yi⁴

Abstract: Since the *chi* philosophy became separated from neo-Confucianism, the theories of Zhang Zai from the Northern Song dynasty and Wang Fuzhi from the transitional period between the Ming and Qing dynasties have been categorized under the *chi* philosophy. Yang Rur-bin further divided this philosophy into pre-created and post-created *chi* theories, with Zhang's and Wang's theories being defined as pre-created *chi* theories that focus on recovering one's nature. Although Zhang's and Wang's theories share the goal of recovering one's nature, Zhang focused on one's character that is uninfluenced by *chi*, whereas Wang regarded *chi* as an essential element in the discussion of character. Nevertheless, they both dissected the concepts of "voidness" and "emptiness" in Buddhism from the perspective of *chi* when they addressed the issues of their respective eras, demonstrating similarities in their thinking. This study explored the similarities and differences between Zhang's and Wang's theories of character and *chi* by examining character and *chi* as a whole,

³ Received: October 31, 2023; Sent out for revision: January 09, 2024; Accepted: January 18, 2024.

⁴ Assistant professor, Center for General Education of Ling Tung University.

with the aim of clarifying the reasons behind the increasing focus on *chi* over character in the rationalism discourse of the Qing dynasty.

Keyword: Zhang Zai, Wang Fuzhi, neo-Confucianism, *chi* philosophy

一、前言

在中國哲學思維當中，論「性」通常不離「氣」而談，而在北宋與明清之際，論「性、氣」且開出一家之言者當屬張橫渠與王船山二人。然橫渠性論雖連氣而談，仍持性氣二分之說，強調性在氣先，人當復性以化氣質之雜，啟宋代以「復性」為重心之「先天型氣學」⁵一脈，其後明末學者王船山則吸收了橫渠「先天型氣學」重性之論，又進一步提升氣之價值，進而開啟清代義理學⁶「重氣」之「後天型

⁵ 「先天型氣學」與「後天型氣學」之別出於楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3卷2期（2006年12月），頁2。文中楊儒賓將儒學的「氣學」分為先天類型與後天類型，文中云：「先天類型的『氣』之概念等同於『體用論』中的『用』之概念如（羅欽順、張載），先天型氣論學者的工夫論主張逆覺以入『動靜一如』的流行之境，他們或從心學（心性論）的視野定位此先天型之氣（如劉宗周），或從道論（本體宇宙論）的角度定位此概念，其目的皆是要求得存在源頭之動能，返本以開個人與世界之新。後天型氣論的思想可定位為狹義的氣學，此氣學的氣是自然主義的用法，它反對超越性的內涵，所以其工夫主張乃落在氣的特殊性，用氣成性；也落在主張氣在此世的交感性，透過氣的共振建立意義交感的共同體；也透過心知的作用，納萬物之知為己性。先天型氣論的工夫仍是理學大傳統的『復性』模式，後天型氣學的主張則已走出理學的範圍，集中在經營氣質之性。」吾人以為有否「復性」的功夫，確實可作為儒學體系中「氣學」的兩種分類。

⁶ 吾人於此使用「清代義理學」之原因在於清代學者所談的仍是一種具思想性的學問，是時代議題造就的儒學研究趨向，因此吾人並不認同清代無理學之說。如胡楚生云：「義理之名，為思想、義趣、理念、意旨之總稱。」亦如余英時所說：「所謂『義理』即思想性。」而張麗珠認為義理學除了可以具主觀思辨的形上理路外，亦可發揚客觀精神，云：「義理學固然可以發揚主觀思辨之精神，一如理學之建構道德形上學；但當然也可以發揚客觀精神，以形下經驗領域為探索、關懷的重點。」胡楚生：《方東樹〈漢學商兌〉書後》，《清

氣學」思維。兩人雖處不同時代，何以卻同以「性氣」為論？正因他們所面對的時代議題雖異而實同。

橫渠於宋初面對佛學性空說之挑戰，不得不關佛以返儒學之實，船山則眼見王學末流狂禪亂儒，亦不得不以氣學之實破心學末流之虛，由此得見兩者在義理思維上共同採取了「以實破虛」之法，也因此哲學理路上達到了某種契合的境界。是以船山在六十七歲前雖宗朱子理氣二分之思想結構，但在六十七歲作《周易內傳》和《正蒙注》時則改宗奉橫渠，以橫渠之學為「正學」⁷，船山亦曾自言：

嗚呼，張子之學，上承孔、孟之志，下救來茲之失，如皎日麗天，無幽不燭，聖人復起，未有能易焉者也。（《正蒙注·序》11）

故船山晚年可說獨契橫渠，兩人之間呈現出一種跨時代的傳承關係。但兩者在思想理路上雖相合，但是否仍有其差異之處？而橫渠之《正蒙》與船山之《正蒙注》在論及「性、氣」兩者之間的關係與「天地之性、氣質之性」時，船山是完整接收橫渠「性氣一體」觀，抑或針對橫渠之說而發展其獨特之詮解？上述兩問正是本文所欲處理之問題。故全文先談橫渠與船山「性、氣與天道」之關係，再續論兩位哲學家面對「天地之性、氣質之性」各自有何特殊見解，最末歸納出橫渠與船山在「性氣一體」觀上的異同之處。

代學術史研究》（臺北：學生書局，1988年），頁255。余英時：《論戴震與章學誠》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000年），頁2。張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年），頁368。

⁷ 王船山〈自題墓石〉曰：「希張橫渠之正學而力不能企。」清·王船山著，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》第15冊《薑齋文集補遺》（長沙：嶽麓書社，1992年），頁228。本文所引之王船山原典皆轉自船山全書編輯委員會與湖南長沙嶽麓書社聯合印行之《船山全書》。

二、張橫渠言「性」

(一) 橫渠性論——性、氣與天道

橫渠性論首開有宋一代將「氣論」引入「性論」之始，其「性氣一體」觀對於宋明理學家朱熹、湛若水、劉宗周、王船山等人皆有重要影響。橫渠論性不離氣與天道，故以下分三項子題討論，首論「性與天道」，次云「性與氣」，末述「性、氣與天道」之關係。

1、性與天道

橫渠認為「性」與「天道」的關係是「合一」且長久不已的：

故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。(《誠明篇》21)
天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣。
知天知人，與窮理盡性以至於命同意。(《橫渠易說·說卦》
234)⁸

天道與性是相合為一的狀態，若欲知人與天道之間玄妙微奧的道理，就需經由理解天道來體貼出自身人性之理則，如此方能由「知天」進而「知人」。若已能「知天知人」便可「窮理盡性」使「性與天道」一之，進而歸返「長久不已」之天道，參悟出天道循環不息之理。那麼人究竟該如何確定己身之性能去感通天道呢？橫渠曰：

感者性之神，性者感之體。(自注：在天在人，其究一也。)

⁸ 本文所引之張橫渠原典皆轉自宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2010年）。

惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。（《乾稱篇》63-64）

天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。（《乾稱篇》63）

人之性中本存之「神」是能相感應之動能，性亦存於人身之中，乃是使人能與物相感的本體。所以，人只要能順此本體和動能互相感應而產生出的共同趨向，就能在氣化的屈伸之間以其自身之性體會出氣與氣流動的原理，透悟此理即可由己身之性妙應萬物法則進而上窺天道，讓自身與天道合一。故人能體萬物便在於與萬物具有同一可感之性，此融通天地之性，橫渠言其為「天性」：

天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，為物一也。（《誠明篇》22）

天地生萬物，所受雖不同，皆無須臾之不感，所謂性即天道也。（《乾稱篇》63）

海水凝則冰，浮則漚，然冰之才，漚之性，其存其亡，海不得而與焉。

（《動物篇》19）

「天性」之於人就如冰雖為冰，其本性仍為固態之水，冰與水本質上並無分別。橫渠於此說明人與物之間雖氣稟不同而形態萬千，但若就其本性來看，皆是本於天道而沒有絲毫相異之處，所以在橫渠的觀念中認為「性即天也」⁹，也就是性與天道不相違背，亦即「天道涵性，性涵天道」¹⁰。

⁹ 《張子語錄·上》，頁311。

¹⁰ 陳俊民：《張載哲學與關學學派》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁89。

2、性與氣

前段談到「性」與「天道」之關係，此節續論橫渠「性」與「氣」的關聯。在橫渠的思維理路中性是落在氣上說，論性之時不可離氣而談，性、氣是一體兩面之事物，也就是「即氣言性」：

凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有。（《乾稱篇》63）

天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。（《乾稱篇》63）

合虛與氣，有性之名。（《太和篇》9）

但凡有形狀之物即「有」，此「有」所呈現出的各種樣貌即「象」，萬物中的各式呈現皆由陰陽兩端相感變化而成即「氣」。

既然一切萬物皆由氣而現，那麼萬物中所蘊含之性當然為「氣所固有」。故橫渠又曰「動靜陰陽，性也」¹¹強調「性」與「動靜陰陽之氣」為一體，而兩者之所以能一體就在於「本體」¹²同一，所以橫渠論性便會「合虛與氣」來論之。

然橫渠曾云「性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾」¹³強調性不是在氣質之內運行。但此說只是「假有形而言」之，因為在橫渠的觀念中氣本身是不分內外的，橫渠於此是要點明氣雖與性相合，然「氣」之外似乎仍有一與氣相連而統氣之「性」的存在。

¹¹ 《橫渠易說·繫辭上》，頁177。

¹² 此本體即太虛。橫渠曰：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」《正蒙·太和篇》，頁7。

¹³ 《正蒙·誠明篇》，頁21。

3、性、氣與天道

從以上論述可知橫渠的「性、氣與天道」是相即不離，融為一體的共同存在：

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。（《太和篇》9）

首先，「由太虛，有天之名」說明若要從人的角度來認知太虛本體，就必須以天之名作為本體的稱呼，成其「天」之名，才能讓人瞭解何謂「太虛」。其次，「由氣化，有道之名」解釋在氣化和合的原理中能夠自然彰顯出萬物之理則，但此理則需以「道」之名稱之。再次，「合虛與氣，有性之名」則分析出本體「虛」與形質「氣」同存於人身，人能藉本體去相應相感於其他氣質，而此讓人相互感應者即「性」。最末，「合性與知覺，有心之名」更是要闡明人的知覺若欲悟此能感之「性」，就必須由「心」之感官動能去查探而知。橫渠此層次性的方法論述「性、氣與天道」，可以分辨出三者是一種從上到下，彼此相連的關係。

前段橫渠以上到下的層次談「性、氣與天道」。接下來將從「性、氣與天道」各自互涉之因果關係剖析之，橫渠曰：

陰陽者，天之氣也，亦可謂道。剛柔緩速，人之氣也，亦可謂性。生成覆幬，天之道也，亦可謂理。仁義禮智，人之道也，亦可謂性。損益盈虛，天之理也，亦可謂道。壽夭貴賤，人之理也，亦可謂命。天授於人則為命，亦可謂性。人受於天則為性，亦可謂命。（《張子語錄·中》324）

陰陽是「氣」，是從屬於天道之「氣」，陰陽二氣不斷運行所形成的原理即所謂「道」，是故氣因天道而存，而天道也因氣而能現其理則，

兩者互融，共為一體，此橫渠先論「性」與「氣」。接著橫渠續論「性、氣與天道」，此論脈絡可析之為三：其一，論人之氣可稱為性「剛柔緩速，人之氣也，亦可謂性」言明人稟氣而生，氣有剛柔緩速之別，使人在因氣成形後會呈現出一種有所相異之「性」。其二，論人之道亦稱為性「仁義禮智，人之道也，亦可謂性」，則論人成之後並非只存上述有別之性，而是還具存一種「仁義禮智」之「性」。其三，論人之道（性）本源天命（天道）「天授於人則為命，亦可謂性」乃橫渠本乎《中庸》「天命之謂性」所作之詮釋，秉持先秦天道下貫為人性之理路，將「性」、「氣」皆視為「天命（天道）」所授。統上所論，橫渠以為「氣」可謂「性」，「性」可謂「道」，「性」、「氣」同授於「道」，故三者間相輔相成、渾融同體。因此，吾人可知在橫渠的觀念中，「性、氣與天道」一體不分，他以為君子若能體貼此理，便可達視萬物為一體的胸襟，讓物與物之間毫無隔閡，無大小之殊亦無等差之別，進而達致「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也」¹⁴之境。

綜上所論，吾人可知橫渠對於「性、氣與天道」之間抱持著同體如一的概念。然而論述至此，不免生出疑問，若說橫渠「性、氣與天道」三者為一，是否代表橫渠認同「性即氣，氣即性」¹⁵的觀點，並將「性」拉到形下氣質去談呢？又其「性即天也」之性究竟是形而上之德性還是形而下之氣性？面對這些問題，橫渠當然有其解決之道。他為了避免在論述中將「性」落到氣質，使其成為善惡相混之性，便把「性」分化為「氣質之性」與「天地之性」，將「氣質之性」歸於

¹⁴ 《正蒙·乾稱篇》，頁 62。

¹⁵ 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁 10。

形而下，讓「天地之性」歸屬形而上¹⁶，不讓人以為放縱「氣質之性」就是回返「天地之性」，反倒要人能在「復性」之時有一「天地之性」將己身之「善」牢牢抓緊，不墮入氣質的善惡之中。

(二) 形而後有氣質之性

學者劉錦賢論及橫渠「氣質之性」時將此性視為「可善可惡之性」¹⁷，但吾人通觀橫渠文本後，發現橫渠的「氣質之性」並非僅「可善可惡」。吾人以為橫渠所提出的「氣質之性」實是有區別出無善無惡之「物性」與可善可惡之「氣性」等雙層意涵。

1、無善無惡之「物性」

「物性」是橫渠論「氣質之性」時另外強調的一種遍布於萬物之中的「無善無惡之性」，此「性」雖由「氣質」而成，但卻與「氣質之性」有所不同，較有道家「自然之性」的味道。橫渠以為此「性」為萬物同源之性¹⁸，可稱之為「物性」。橫渠的這種「物性」不是由人之個體所獨得之性，此「物性」加上「氣質」的「剛柔、緩速、清濁」

¹⁶ 何以能判斷「天地之性」為形上，「氣質之性」為形下？橫渠曰：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。《正蒙·誠明篇》，頁 23）」從上引文吾人可推萬物有形之後才有氣質之性，能返本則可讓天地之性存焉，因此，有形與無形之別便成為橫渠判斷形上形下之根據。橫渠又曰：「形而上者是無形體者也，故形而上者謂之道也；形而下者是有形體者，故形而下者謂之器。」（《橫渠易說·繫辭上》，頁 207）是故在橫渠思想中有形之後而有的「氣質之性」便為形下，有形之前的「天地之性」即為形上。

¹⁷ 劉錦賢：《張橫渠思想析述》（臺北：花木蘭文化出版社，2009 年），頁 38。

¹⁸ 《正蒙·誠明篇》：「性者萬物之一源，非有我之得私也。」，頁 21。

即可成「草木之性」與「人之性」等不同「性」：

氣質由人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也，質，才也。

氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。（《學大原上》281）

剛柔緩速，人之氣也，亦可謂性。（《張子語錄·中》324）

由此可知人與草木皆因「氣質」之積聚而有其生，亦有其性，故可推天地形物皆本一自然之性，後經「氣質」感化，而陸續成其獨特之「性」。此「物性」橫渠亦稱之為萬物固有之「特性」：

天下凡謂之性者，如言金性剛，火性熱，牛之性，馬之性也，莫非固有。凡物莫不有是性，由通閉開塞，所以有人物之別，由蔽有厚薄，故有智愚之別。（《性理拾遺》374）

這種「物性」乃依著「剛柔、緩速、清濁之氣」的不同，呈現在物質上便有了不一之性：如金性屬剛，火性屬熱，牛馬之性則飲食生養而已，這些性皆是物本身固有不移之性。相對於物，此「物性」在人身顯現便成所謂「飲食男女之性」或「攻取之性」，橫渠曰：

飲食男女皆性也，是烏可滅？（《乾稱篇》63）

飲食男女皆性也，但己不自察，由旦至暮，凡百舉動，莫非感而不知。（《橫渠易說·繫辭上》187）

口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。（《誠明篇》22）

對橫渠而言，此「物性」雖是無法磨滅且無善無惡之性，但終非純然至善且具良知良能的「天地之性」，只能說是萬物本有的動物性。雖然這種性也算是「性中發出實事」，但畢竟只是物與人皆有的「喜怒哀樂」¹⁹之情，雖出於「太虛」，但與先天善性並無關聯，只能算是自

¹⁹ 吾人以為橫渠於此所言之「喜怒哀樂」與善惡無關。誠如人與野獸若被侵犯到其自由，皆會因此而怒，這只是一種自然情感的表現，又如植物若被攻擊也會有其自保的一套模式一樣，這都只是一種物質的直覺，跟善惡判定無甚

然的「物欲」：

情則是實事，喜怒哀樂之謂也，欲喜者如此喜之，欲怒者如此怒之，欲哀欲樂者如此樂之哀之，莫非性中發出實事是也。（《橫渠易說·乾卦》78）

故愛惡之情同出於太虛，而卒歸於物欲。（《太和篇》10）

但必須注意的是，橫渠於此闡明之「物性」不可將其當作是「人性本善」的基本根據。橫渠面對此萬物皆備的「性」雖稱其為「性」，卻不以其為「性」：

以生為性，既不通晝夜之道，且人與物等，故告子之妄不可不詆。（《誠明篇》22）

橫渠在闡明其性論時雖拈出此「物性」，但在其認知中，此「物性」並非真正的性，誠因橫渠以為性只有「天地之性」，「物性」或「氣性」皆非可返本之「性」，縱使橫渠不得已提此「性」，也只是要闡述天地萬物之所以為物仍是各有其生養自然之「性」，畢竟除人需要有「飲食男女」之性外，其他草木野獸也同樣會有此需求。

若此「物性」無善無惡，那人之惡何來？橫渠以為人之所以為惡，在於讓其可善可惡之「氣性」受後天「習」影響而不間斷往惡前進，如此順惡而不學善，終將成其氣質之惡，這也是人之惡的來源。

2、可善可惡之「氣性」

橫渠「氣性」為人有惡之源，原因在於此性在「天地之性」未成

關係。所以橫渠曾曰：「情未必為惡，哀樂喜怒發而皆中節調之和，不中節則為惡。」（《張子語錄·中》，頁323-324。）因此只有縱情才是惡，情本身非惡。

之前為一「善惡混」之「性」。而人之初生，容易受學習事物的不同而產生不一的價值判斷，橫渠稱之為「習」，若「善惡混」的「氣性」加上有善惡分別的「習」，則人便有了可善可惡的可能。此「氣性」依橫渠觀點可析之為三：(1) 性未成則善惡混；(2) 性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之；(3) 學即能移，氣上成性。

(1) 性未成則善惡混

橫渠以為在「天地之性」未成之前，此「氣性」為善惡相混之性：

性未成則善惡混，故亶亶而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰「成之者性也」。(《橫渠易說·繫辭上》187-188)

「氣性」在「天地之性」未朗現之前都是屬於善惡²⁰相雜之性，必須要能在「氣」上學善，並繼此所學之善而「惡盡去」方能成歸於「天地之性」的「善因」。換句話說，若要讓「天地之性」朗現成聖，就必須在「氣性」上下工夫，因為耳目雖會被「氣性」善惡所障蔽，但如果能由學知善，則能以外之學善合內之本善，進而開啟邁向「天地之性」的大門，故橫渠曰「耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啓之之要也」²¹可惜的是，世人總將俗世知識視為絕對真理，使得追求「至善」的道路不免止於聞見之礙，橫渠曰：

世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其

²⁰ 此「善惡」非道德之善惡乃氣之清濁之善惡。清氣為善，濁氣為惡，故橫渠論氣之惡乃論其偏，非論其惡。橫渠曰：「陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行。領惡而全好者，其必由學乎！」《正蒙·誠明篇》，頁24。

²¹ 《正蒙·大心篇》，頁25。

視天下，無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。（《大心篇》24）

正因聖人能「不以見聞梏其心」，反倒以「萬物皆備於我」的胸懷廣納一切，才能抵達「盡性知天」的境界。因此人能否向善，雖因本身氣稟不同而有難易之分，但若能以見聞梏其心，順「氣性」中的善而學，來擴充己身之善，讓自我不依「氣性」中的惡而習，便可讓氣上的「善性」有成而進於「至善」。誠如橫渠所曰「上智下愚不移，充其德性則為上智，安於見聞則為下愚，不移者，安於所執而不移」²²。

（2）性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之

前段提到「氣性」為可善可惡，而此「氣性」之惡橫渠以為乃人身之大病：

性猶有氣之惡者為病，氣又有習²³以害之，此所以要鞭辟至於齊，強學以勝其氣習。（《張子語錄·下》329-330）

人之所以為惡，在於「氣性」本有之惡，此惡又有「習」以相害，這使得人之向惡變成一件很簡單的事。橫渠有鑑於此，便要人「強學以勝其氣習」，說明「氣性」本身因為含有善惡同存的特性，其中「氣性」之惡者為人身大病，如果人讓此「氣性」之惡在習的影響下不以善為學，反以惡為宗，就會造成「氣性」中的惡不斷被滋長，加上人的習總是惰性為勝，如果不警覺去以學制惡，將會使自己的性情非由

²² 《張子語錄·上》，頁307。

²³ 習何以能為害？橫渠曰：「庸有不待教習便謂之學，只習有善惡。」（《張子語錄·下》，頁330）未有教習而學稱之為「習」，自身善惡混之「氣性」若遇到惡習，便會成惡，故不學之「習」或學惡之「習」皆會使人產生為惡之可能。

學善而成，反倒「習以性成」²⁴的以習成性，致害己而不自知。橫渠又曰：

孔子曰「性相近也，習相遠也」，性則寬褊昏明名不得，是性莫不同也，至於習之異斯遠矣。雖則氣之稟之褊者，未至於成性時則暫或有暴發，然而所學則却是正，當其如此，則漸寬容，苟至於學則可以勝其氣習，此所以褊不害於明也。（《張子語錄·下》330）

他以為人的「氣性」雖有不同，對於「習」也是各有其能遠或不能遠的意志分別，但稟氣雖有不一，只要人能夠在未「成性」之前一心向「正學」而習，克己復禮，就能夠逐漸擺脫掉「氣性」與惡「習」所成之惡。所以橫渠要人「學」以「勝其氣習」，才不會讓「習俗」所成的「氣性」之偏傷害到己身本善的「浩然之氣」：

惟其能克己則為能變，化卻習俗之氣性，制得習俗之氣。所以養浩然之氣是集義所生者，集義由言積善也，義須是常集，勿使有息，故能生浩然道德之氣。（《學大原上》281）

「習俗之氣性」是「氣之病」也是會害己之「習」，人當「制得習俗之氣」來善養己身道德之「浩然之氣」，如此就能不停累積此「氣性」之善，讓人身能自然趨善，最終返於「天地之性」。而如何在此人身上存養「浩然道德之氣」便是下段所要提及的「氣上成性」之理。

（3）學即能移，氣上成性

「氣性」有可善可惡之分，而萬物之中僅有人能藉「學」在「氣性」之上成己之善，橫渠曰：

²⁴ 《經學理窟·學大原上》，頁282。

大凡寬褊者是所稟之氣也，氣者自萬物散殊時各有所得之氣，習者自胎胞中以至於嬰孩時皆是習也。即其長而有所立，自所學者方謂之學，……性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之，此所以要鞭辟至於齊，強學以勝其氣習。（《張子語錄·下》329-330）

苟至於學則可以勝其氣習，此所以褊不害於明也。（《張子語錄·下》330）

稟氣之人是在「氣性」與「習」之間交互成長，但人年幼之時容易受到「習」的影響而趨向於「習俗之氣」，所以等到人有自學之能時就應當要「強學」以勝其「氣習」，如此方可不讓偏狹之氣傷到己身「氣性」之善。所以氣質有惡者必須要「學」，能夠了解何者為惡，就不會被「氣性」之惡所使，能移己身之惡趨向於善，故橫渠曰「如氣質惡者學即能移，今人所以多為氣所使而不得為賢者，蓋為不知學」²⁵若能由「學」而體出「氣性」之善，則「氣性」之惡便無勝此「善」：

但學至於成性，則氣無由勝，孟子謂「氣壹而動志」，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於如天則能成性。（《經學理窟·氣質》266）

橫渠要人將自己的意志專一到能夠一心向善而不移，便可「學至於如天」而「成性」，也就是說人若要在此「氣性」之上「成善」就要「纖惡必除」²⁶，因為若沒有將惡除盡，就會「察惡未盡，雖善必粗矣」²⁷如此只會使得君子陷進「志於仁而未致其學，能無惡而已」²⁸的境

²⁵ 《經學理窟·氣質》，頁266。

²⁶ 《正蒙·誠明篇》，頁23。

²⁷ 《正蒙·誠明篇》，頁23。

²⁸ 《正蒙·中正篇》，頁29。

界，就是雖不為惡，但也無法向善邁進。但能達到此種境地也已經不錯了，亦可稱為「善人」，故橫渠曰「善人，欲仁而未致其學者也。欲仁，故雖不踐成法，亦不陷於惡，有諸己也」²⁹雖然無法向上一層求取「天地之性」，但能不陷於惡也算是無害於人。

橫渠以為這種「學以成性」乃是一種有所倚靠的「氣上成性」，還不能說是真正的「盡性知天」：

所謂倚者，如夷（伯夷）清惠（柳下惠）和，猶有倚也。夷惠亦未變其氣，然而不害成性者，於其氣上成性也。（《張子語錄·中》318）

橫渠認為伯、柳二人仍是倚靠「氣性」之善，因為他們只是在「氣」上修行，使自己的「氣性」能顯善，未到變其「氣性」而成「天地之性」的地步。雖說兩人的做法無礙其「天地之性」，但若因此而陷溺於此善，終究只能算是「氣上成性」。橫渠認為「氣上成性」是一種有意為之的作法：

有意為善，利之也，假之也；無意為善，性之也，由之也。
（《中正篇》28）

有心為之，雖善皆意也。（《中正篇》28）

「有意為善」仍執著於一個「意」字，必須要「無意為善」而能善之，才是真正「天地之性」的「至善」。所以縱使努力地學習許多如何為善的知識，橫渠認為這仍是不足的，因為這是「不至」，橫渠曰「人一己百，人十己千，然有不至，猶難語性，可以言氣」³⁰這些學習只是在「氣」上學，不是在「性」上悟，所以只能言氣，不能言性。因此，面對「氣質之性」橫渠說：

²⁹ 《正蒙·誠明篇》，頁29。

³⁰ 《正蒙·乾稱篇》，頁64。

故氣質之性，君子有弗性者焉。（《誠明篇》23）

此「氣上成性」之善非「天地之性」之至善，既非「至善」，便不可稱其為「性」，所以橫渠不認為「氣質之性」是「性」，此「氣質之性」是「即氣言性」的一種「氣性」。

統合論之，吾人可知橫渠「氣質之性」包含兩個層次：其一，為天地萬物所共同擁有的「物性」。此「物性」一方面經由氣稟之不同，呈現出萬事萬物的「特性」；另一方面則顯示出人與物之間因為要生存下去而產生的一種「攻取之性」，亦即告子所說的「生之謂性」。此「物性」是無善無惡之「性」，畢竟萬物本有之性和人、物要生存下的的本性是無需去劃分善惡的。其二，為人所獨有之「氣性」。此「氣性」在人身上為有善有惡之性，此「氣性」亦是人未歸返「天地之性」前存於人身之第二「性」³¹，橫渠認為要在此「氣性」上做修「性」的工夫，發揚其善，捨棄其惡，如此才能為回復「天地之性」做準備。至此，吾人可知橫渠「氣質之性」非是要揚棄之「性」，反是通向「天地之性」的必要保證，所以人應當變化此「氣質之性」進而歸返「天地之性」。

（三）善反之，則天地之性存焉

橫渠的「天地之性」是一種形而上的純然至善之性，「也是人類道德行為的超越標準」³²。此「性」有兩項特質，一為人間之「仁義禮智」由此「性」所含，一為此「性」與「天道」為同一內容，故其「久大」而無損。

³¹ 第一性為物性，但此「第一」乃氣化有形後之一，非本體之一。

³² 黃秀璣：《張載》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987年），頁90。

1、仁義人道，性之立也；天地之性，久大而已矣

此「天地之性」乃橫渠可稱「先天型氣學」的最佳保證。正因橫渠思想的最終目的便是要人復此「天地之性」而成聖人，而「復性」誠為「先天型氣學」學者之根本思維。

但吾人於此不免提出一項疑問，若在先前論證中橫渠之「性、氣」為一體，那麼此「天地之性」是否會受「氣」妨礙而無法朗現呢？其實並不然。誠因橫渠「天地之性」為「通極於道」且不為氣所障蔽之「性」，橫渠曰「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之」³³此「天地之性」乃直接通於「道體」，即所謂「太虛本體」³⁴之性，是在氣化之前就已存在的純粹本性，此本來之「性」是人與物之間最大的差距，此「性」乃「仁義禮智」的根源：

仁義禮智，人之道也，亦可謂性。（《張子語錄·中》324）

仁義人道，性之立也。（《大易篇》48）

人之所以不同於物，純因人具有此「仁義」之「人道」，才能在「物性」驅使和「氣性」善惡中讓本性不受染污，逐漸往「至善」前進。動物會因「物性」本有的趨向而執著，僅人能在「氣性」上修善而讓「天地之性」的「至善」逐漸顯現，所以橫渠說「天良能本吾良能，顧為有我所喪爾」³⁵以天之「良能」言人之本性，又說此本性「有我所喪」亦即闡明此「良能之性」為人內在所固有。因此橫渠認為人應體「天地之性」去「上達反天理」³⁶，若能返天理之「至善」就可稱

³³ 《正蒙·誠明篇》，頁21。

³⁴ 橫渠曰：「太虛無形，氣之本體。」《正蒙·太和篇》，頁7。

³⁵ 《正蒙·誠明篇》，頁22。

³⁶ 《正蒙·誠明篇》，頁22。

「仁」，人能「仁」就能以此感通體怨萬事，亦可像天道一般體諒萬物且無所遺漏³⁷。而此體「天地之性」之「體」，牟宗三釋之曰：「然自『天體物不遺』、『仁體事無不在』，就仁心之感通、關切、知痛癢、不麻木言，此『體』卻非認知意義的『體察』、『體認』、『體究』之意，而是道德意義的立體直貫之體諒、體怨之意。」³⁸因此，橫渠以為人該復此「善性」與天道同一，能與天道同一則此「善性」就可久大無礙，長久不已：

性與天道合一存乎誠。（《誠明篇》20）

天所以長久不已之道，乃所謂誠。（《誠明篇》21）

是故「天地之性，久大而已矣。」³⁹經由以上論述，可知「天地之性」乃「久大」且為人「仁義禮智」之源，那麼人們又當如何歸返此「天地之性」呢？橫渠以為在「善反不善反」的工夫實踐。

2、善反之，則天地之性存焉；繼繼不已者善也

從上論可知天道之「仁義禮智」含於此「天地之性」中，顯於人則無所不善。但人究竟該如何實踐此「天地之性」呢？橫渠以為「性於人無不善，繫其善反不善反而已」⁴⁰若人善返「天地之性」，就能讓「天地之性」存身而不散，是故君子不應以「氣質之性」為「性」，需以「天地之性」為「性」：

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。（《誠明篇》23）

³⁷ 橫渠曰：「天體物不遺，猶仁體事無不在。」《正蒙·天道篇》，頁13。

³⁸ 牟宗三：《心體與性體》第1冊，（臺北：正中書局，1999年），頁541。

³⁹ 《正蒙·誠明篇》，頁24。

⁴⁰ 《正蒙·誠明篇》，頁22。

橫渠認為繼此「天地之性」就能繼「天地之性」之「至善」，但若要繼此「至善」，仍須先由氣性之「善」去修：

一陰一陽是道也，能繼繼體此而不已者，善也。善，猶言能繼此者也；其成就之者，則必俟見性，是之謂聖。（《橫渠易說·繫辭上》187）

先在氣性之「善」上修，就能不間斷地體察此氣性之「善」，不停體察而毫不懈怠，就可入「天地之性」初階，進一步「體」真正的「天地之性」，這正是橫渠所謂「繼繼不已，乃善而能至於成性也」⁴¹或可稱之為「即氣見性」。橫渠以為能「繼繼不已」者可謂之「善成」：

言繼繼不已者善也，其成就者性也。仁知各以成性，猶仁禮以成性，勉勉而不息，可謂善成，而存在乎性。（《橫渠易說·繫辭上》187）

故人能盡氣性之「善」且「繼繼不已」就可逐步歸返「天地之性」以成就「天地之至善」，這就是「善成」其「性」。如人能「善成」此「天地之性」就可算是盡「人物之性」，能盡「人物之性」就能「性諸道，命諸天」而「體物」、「體我」，橫渠曰：

盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我，知其不遺也。（《誠明篇》22）

「我體物未嘗遺，物體我，知其不遺」是橫渠要表達人返「天地之性」後就能成就其「道德意義的立體直貫之體諒、體恕」，所以由「我」去體諒「萬物」就可以感通、關切萬物，萬物受我的感通、關切就能體貼到吾人之「至善」，所以人若返此「天地之性」就能體物體我皆

⁴¹ 《經學理窟·氣質》，頁266。

有所「不遺」。但若人只是在氣性之「善」上執著，就不能將有無虛實通為一物，亦不能盡此「天地之性」，誠如橫渠所說「有無虛實通為一物者，性也；不能為一，非盡性也」⁴²因為執著於氣性之「善」必受「氣」影響，受此影響將會造成氣性之「善」不自主地陷入褊狹之境，此「氣之善」非「至善之善」。

總合而論，橫渠認為真正具有價值意義的「性」乃「天地之性」，人若能「養其氣」之善而返於此「天地之性」，亦即「復性」，就能和天道同一，能合天道就可以「參合不偏」，不偏即能「盡性而天」的繼天地之至善而成聖人，橫渠曰「天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣」⁴³。

（四）張橫渠「即氣見性」之「性氣一體」觀

橫渠「即氣見性」之「性氣一體」觀可歸納為以下三點。其一，橫渠「即氣見性」是從「氣上見性」：

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名。（《太和篇》9）

橫渠以為「太虛本體」化而為名則稱「天」，由氣化和合所呈現的理則中則見「道」，至於「性」的覺察就必須合「太虛」與「氣」才能有其作用。於此可知在橫渠的思想中「性氣一體」必需有「太虛」（本體）與「氣」（形體）和合才能見「性」，要將本末兩體合而為一方顯出「性」的真實義。但橫渠此「性氣一體」觀雖將「氣」的地位提升到接近「太虛」，但「氣」非本體，且此說易落於將「氣質之性」

⁴² 《正蒙·誠明篇》，頁 63。

⁴³ 《正蒙·誠明篇》，頁 23。

視為真正的「性」，所以橫渠特別強調「故氣質之性，君子有弗性者焉」⁴⁴認為「氣質之性」不可謂「性」，因為真實的「性」是與「太虛」相合為一的「天地之性」，若假有形來說，則「性」在「氣」之外，橫渠曰：

性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。

（《誠明篇》21）

他認為天道下貫為人性後，「太虛」（本體）與「氣」（形體）就成為一兼體，如此則暫時不分內外。但若要以此說明「天地之性」在「氣」之內就不行，因為若「性在氣中」則「性即氣，氣即性」，如此「性、氣」不分將陷於「氣性」之可善可惡，無法歸於「天地之性」的「至善」，故橫渠云「性通乎氣之外」就是要強調人若言「性」，就只能稱呼由外制內的「天地之性」。簡而言之，橫渠「性論」雖是「即氣見性」，但其「性氣一體」卻是屬「性」在外，「氣」在內的兩層存有關係，如此思考模式也形成他重「性」不重「氣」，假「氣」以言「性」的「性氣一體」觀。

其二，橫渠的「性氣一體」觀為一物兩體的「兼體」而非同體：

兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。（《太和篇》9）

一物兩體者，氣也。……，兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。……，若一則有兩，有兩亦一在，無兩亦一在。然無兩則安用一？

（《橫渠易說·說卦》233-234）

首先，「一物兩體者，氣也」說明「太虛」與「氣」為分別不同的兩體，但此兩體卻共存於「氣」的形體之中。其次，「兩不立則一不可

⁴⁴ 《正蒙·誠明篇》，頁23。

見，一不可見則兩之用息」則解釋「太虛」與「氣」雖為兩體，若要體象可見，就必須合兩體為一，因為「氣」為「太虛」之客形，「太虛」為「氣」之本體，本客相合才是完整的一。所以若當此「一」不可見，則可知此「一」進入所謂「其散」⁴⁵而復歸於「太虛」的「息」之狀態。最末，「若一則有兩，有兩亦一在，無兩亦一在。然無兩則安用一」則分四層次說明：第一層次「若一則有兩」，有「本體」就會有本末相合之「形體」；第二層次「有兩亦一在」，「本體」雖與「形體」相合，但「本體」仍舊有其獨立性；第三層次「無兩亦一在」，縱使「氣」散，「本體」還是一樣不變的存有；第四層次「然無兩則安用一」，若沒有「本體」與「形體」相合，則無法讓「形體」有其用。

從上解釋可知橫渠「性氣一體」觀中存於「本體」的「天地之性」終究是可獨存於天地之間，縱無「形體」，「本體」仍舊不會消失或不存在。橫渠以為「本體」雖因「形體」而有其用，但是「本體」沒有「形體」仍自存於天地，這樣的本末相合只是「兼體」而非「同體」。至於何謂「同體」，就必需落實到「形體」上說才算，落在「形體」上論其「本體」，就不能獨有「本體」而無「形體」，這樣方算「同體」。經上述討論，吾人於此判別橫渠之「性氣一體」之「體」非是「同體」乃是「兼體」⁴⁶。

其三，從性中區分出「天地之性」與「氣質之性」，但兩種性在

⁴⁵ 橫渠曰：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」《正蒙·太和篇》，頁7。

⁴⁶ 「兼體」乃橫渠自用之語，橫渠曰：「然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。」又曰：「體不偏滯，乃可謂無方無體。偏滯於晝夜陰陽者物也，若道則兼體而無累也。」《正蒙》〈太和篇〉，頁7；〈乾稱篇〉，頁65-66。

顯現上卻是「天地之性」通乎「氣」之外，「氣質之性」行於「氣」之內，顯出一種形而上、形而下的區別。橫渠雖持「性氣一體」觀，但終究還是將「性、氣」區分開來，他說「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」⁴⁷，「氣」聚成「形」之後才有所謂「氣質之性」，需要反此「氣質之性」才能歸返真實的「天地之性」。在橫渠的想法裡，無形者為形而上，有形者為形而下，所以「天地之性」依於無形的「太虛本體」故為形而上；「氣質之性」附於有形的「氣質形體」故為形而下：

形而上者是无形體者也，故形而上者謂之道也；形而下者是有形體者，故形而下者謂之器。（《橫渠易說·繫辭上》207）

橫渠分「天地之性」為形而上與「氣質之性」為形而下終使上下支離而難成一體，使「氣」外有一「天地之性」，「氣」內有一「氣質之性」，故明道云「曷嘗支離多端而求之自外乎？」⁴⁸將橫渠的「性氣一體」觀視作一種「求之自外乎」的「支離」了。

不過，橫渠「性氣一體」雖「支離」卻有其開創之功。在橫渠之前，儒學一脈受佛學空性思維挑戰，無法在義理上與佛學爭一時長短，但在橫渠建構出一套以「復性」為主的「先天型氣學」後，使得儒學在程明道、朱熹、湛若水、劉宗周等後繼者手上發揚光大，提升儒學在面對「性、氣與天道」詮釋時能進行更深邃且廣泛的構築，成就了後世稱為「新儒學」的一代學風。

但是，橫渠這一套「先天型氣學」在王守仁以「良知學」開拓出有明一代「心學」盛世之後，逐漸被「心學」取而代之。而「心學」在境界方面可說是儒學的終極形態，王守仁本身也恪守儒學的基本

⁴⁷ 《正蒙·誠明篇》，頁23。

⁴⁸ 《二程集》，頁74。

工夫而不有所偏移。但陽明後學如泰州學派的讀書人，卻以「心即理」作為口號，束書不觀，漫談心性，特別強調自身的修養，高舉王守仁「無善無惡心之體」，以禪解儒，以儒證禪。所以明亡以後，明末清初的儒者們便反思王守仁「心學」末流之「虛」，欲以「氣學」實有之「氣」破其「心學」虛無之「空」，其中王船山便是清初之時重新高舉橫渠之學，盼能以「氣」破「空」，復歸儒學本有實在的「論氣」學說第一人。在王船山之後，有清一代便開始進入「後天型氣學」一脈，但在船山此處，仍屬具「復性」觀念的「先天型氣學」，故其雖重「氣」，卻也只是將「氣」與「性」合為「同體」，而非「以氣為本」。

三、船山言「性」

船山思想龐大駁雜，且難以全盤掌握，學者楊祖漢曾言：「船山的思想很不好掌握，往往在其不同的論著中表現了不太一致的講法。」⁴⁹會如此的原因在於船山早、中期思維皆是以程朱理氣二分之學為探索對象，多半不離程朱思維。但在中期撰寫《讀四書大全說》時卻開始對程朱理學展開一系列的反思⁵⁰，逐漸「發現其理氣二分的思想結構中所潛存的問題」⁵¹所以在晚年撰《正蒙注》時便毅然捨程

⁴⁹ 楊祖漢·序。蔡家和：《王船山〈讀孟子大全說〉研究》（臺北：臺灣學生書局，2013年），頁2。

⁵⁰ 此反思如陳來所曰：「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，對於朱子學的尊理抑氣論之反撥。」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），頁194。

⁵¹ 劉榮賢：《王船山〈張子正蒙注〉研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年），頁2。

朱之學而改宗橫渠之學⁵²。故船山前期思想仍持理氣二元對立的觀點，但到晚年卻視「理氣合一」⁵³為正學，前後期思想的分別正為船山學之所以難以把握的最大因素，未免陷入此困境之中，本文便以船山晚年著作《正蒙注》與其晚年另一代表作《周易內傳》為討論核心。

54

船山晚年論「性」不離「氣」而論，在他的觀念中「性、氣與天道」通一不二，但與橫渠不同之處在於船山之「性」非區分為形而上之「天地之性」與形而下之「氣質之性」，也不似橫渠要變化「氣質之性」而外求「天地之性」，船山視上述二性為一，又將二性合於「氣」中，以「氣」的實有健動突顯出「性」亦能「日生日成」於人身，讓人可以日日覺察「天地之性」之善，進而明白如何以「氣質之性」中的「繼善成性」工夫歸返「性」中本有之仁義理則並依此成聖。如此思維使人可從自體之「氣質之性」歸返於天道之「天地之性」，消解「性」與「氣」的對立性⁵⁵，以末顯本，體用一致，在「氣」的體用

⁵² 此轉移可參戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》下編，第四章〈船山論學由尊朱子而改宗橫渠之轉變〉（香港：中文大學出版社，2013年），頁147-198。

⁵³ 船山「理氣合一」論可參林安梧：《王船山人性史哲學研究》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987年），頁98-105。

⁵⁴ 然船山在詮解《正蒙注》、《周易內傳》時有些觀念仍與《讀四書大全說》、《周易外傳》、《尚書引義》中某些想法可互相參照，敘述上亦較為詳細，吾人將參照引用。而船山之子王啟曾曰：「又謂張子之學切實高明，《正蒙》一書，人莫能讀，因詳釋其義，與《思問錄》內外篇互相發明。」故全文也將輔以《思問錄》之文字用以通讀《正蒙注》。王啟：〈大行府君行述〉，《船山全書》第16冊，頁84。

⁵⁵ 因人為「氣」所積聚而成，若「兩性」本存於「氣」之中，則「性」與「氣」本為一體，一體則無礙，但若將「性」與「氣」分開而論，則性是性、氣是

之中見「天地之性」，完成真正的「性氣一體」觀。以下先說明船山「性、氣與天道」之關聯性，其次則分析船山的「天地之性」與「氣質之性」，最末則統論船山「以氣明性」之「性氣一體」觀。

(一) 船山性論——性、氣與天道

1、性與天道

船山視「性與天道」為一體，但此一體並非一寂然不動之形上「本體」，乃是需「成人之性」後再由人性去彰顯出的天道之體，故船山曰「天與性一也，天無體，即其資始而成人之性者為體」⁵⁶因此「性」與「天道」雖一，但需有人才能知其為一。那麼，何以要有人才能知天道與人為一呢？因為此合於人身的天道雖順氣之健動不息而恆存於天地，但此天道卻僅人能體悟，物則不能⁵⁷，所以在人未成形之前，天道的顯現便無法被察覺，須待人承此天道後，才能由人身之「性」去體貼出此「物感未交，至靜之中」的天道，進而明白「性與天道」為一的道理，也清楚「健順之性承於天者」⁵⁸所以在船山思維中，只有人能以「性」合「天道」，船山曰：

順而言之，則惟天有道，以道成性，性發知通；逆而推之，

氣，本與末互不相干，如此則有礙，有礙則有對，有對則難成真正的一體。

⁵⁶ 《正蒙注·誠明篇》，頁 130。

⁵⁷ 物無法體「天道」在於只有人能「善而後」而成道，物則不能。船山曰：「物不可謂無性，而不可謂有道，道者人物之辨，所謂人之所以異於禽獸也。故孟子曰『人無有不善』，專乎人而言之，善而後謂之道。」《正蒙注·誠明篇》，頁 112。

⁵⁸ 《正蒙注·太和篇》，頁 18。

則以心盡性，以性合道，以道事天。（《太和篇》33）

誠因萬物中僅人能「以心盡性」的體證工夫去「合道」，所以當人以此「逆推」的工夫去明白天道運行不已的理則時，就能依此理完善人之性，亦即「以性合道」。換句話說，人若從「知人道」而上推至「知天道」，就可轉化「氣質之性」（人道）而為「天地之性」（天性），能體「天地之性」就能知「天地之性」本於「天德」之「善」，如此即可通透「人性本善」之理：

知人，知人道也；知天，知天性也。知性之合於天德，乃知人性之善，明者可誠而昏皆可明；性盡，則無所遇而不可盡吾性之道。（《誠明篇》119）

人若明白此「天地之性」就能盡「吾性之道」。所以船山認知的「性與天道」關係之所以為一的關鍵點就在於「人」，由人去「知性知天」就可理解「性與天道通極於一」之理，船山曰「知性者，知天道之成乎性；知天者，即性而知天之神理。知性知天，則性與天道通極於一」。

59

2、性與氣

船山論「性」與「氣」只存一義，即「性具足於神氣之中」：

性故具足於神氣之中，天地之生人物，人之肖德於天地者，唯此而已矣。（《太和篇》17）

性在氣中，屈伸通於一。（《太和篇》26）

性，謂其（氣）自然之良能。未聚則散，虛而能有，故神。
（《乾稱篇》359）⁶⁰

⁵⁹ 《正蒙注·誠明篇》，頁120。

⁶⁰ 此船山注橫渠「氣之性本虛而神」語。

在船山的哲學中，人與物皆是「同受太和之氣以生」⁶¹也就是萬物皆依天道氣化流行之積聚而成形，是以有形之物皆不離氣。而性既存氣中，故可推知由氣所成之「形質」當中本就有性，是故船山曰「凡物皆太和絪縕之氣所成，有質則有性」⁶²就是要說明萬物因氣而有「形質」也因而有性。因此在船山的觀念中，「性與氣」本來就為一體，「性」乃「氣」化人、物之後而存於物物之中的「實有其當然者」。

63

3、性、氣與天道

綜上所云，吾人可知船山的「性、氣與天道」為一體共存，不相分離的狀態，這三者間的關係可從如下引文了解：

天以其陰陽五行之氣生人，理即寓焉而凝之為性。（《誠明篇》
121）

天所命人而為性者，即以其一陰一陽之道成之。即一非二曰通，此外無雜曰極。人生莫不有性，皆天道也。（《誠明篇》
118）

秉太虛和氣健順相涵之實，而合五行之秀以成乎人之秉夷，此人之所以有性也。原於天而順乎道，凝於形氣，而五常百行之理無不可知，無不可能，於此言之則謂之性。（《太和篇》
33）

船山此處言明「天道」乃「氣」的理則，當陰陽五行之氣要去生化人

⁶¹ 《正蒙注·作者篇》，頁 221。

⁶² 《正蒙注·至當篇》，頁 195。

⁶³ 船山曰：「就氣化之成於人身，實有其當然者，則曰性。」《讀四書大全說·盡心上篇》，頁 1111。

與萬物時，便依循此理去成人成物，而人、物又因此陰陽健順相涵之和氣之「理」而成其「性」，此「氣」所成之「性」即「萬物之性」⁶⁴，所以「性、氣與天道」是同時具現的狀態，沒有層次分別。換句話說，一陰一陽之「氣」的運行為「天道」(理)，人、物始生之時依此氣化運行之「天道」而成形，成形之後便融合「天道」之理則而成其「性」。

然船山所言之「性」並非始生之初就一次完成，他認為「氣」乃健動不已的運動於天地之間，故人之「性」也應受「天道」氣化循環不已的影響而「成性存存，存之又存」的不斷存養改變：

命日降，性日受。性者生之理，未死已前皆生也，皆降命受性之日也。……成性存存，存之又存，相仍不舍，故曰「維天之命，於穆不已」。命不已，性不息矣。(《思問錄·內篇》413)

夫性者生理也，日生而日成也。(《尚書引義·太甲二》299)

船山以為人在「降命受生」後雖已具「天地之性」的「生之理則」於此身之中，但是氣化運行乃無止境的流行不已，而人既存此流行之中，所以在未死之前必時時受此運行不已的氣中「日生」之「性」的影響，因而無間斷的去承繼此「日成」之「性」。不過此「日生日成」之「性」並不會去妨礙到本存於人身之「性」，反倒會涵養擴充之，如曾春海云「天所日降不息之人性，其本質恆不變，猶兩天綿密無間之雨水，其水之所為水之本質不變。」⁶⁵所以船山此「日生日成」之論是要說明人縱使因初生之時秉氣不純，容易受後天之「習」的影響，

⁶⁴ 船山曰：「我之性，萬物之性，皆不越陰陽健順之二端。」《正蒙注·可狀篇》，頁 365。

⁶⁵ 曾春海：《王船山易學闡微》(臺北：花木蘭文化出版社，2009年)，頁 90。

讓己身不由自主的趨向於「惡」，但只要人能「自強不息，日乾夕惕」的將本存於己身之「性」的善守穩，又能日日涵養所受之「性」中之善，就能夠讓己身之「性」日日擴充，進而成善，達至無惡的境界，故船山曰「是以君子自彊不息，日乾夕惕，而擇之、守之，以養性也。於是有生以後，日生之性益善而無有惡焉」⁶⁶而此原存之「性」即船山所謂「天地之性」。

(二) 天地之性原存而未去

船山「天地之性」乃人物循「天道」成形之後原存於「氣」中之「性」⁶⁷：

《中庸》曰：「天命之謂性」，為人言而物在其中，則謂統人物而言之可也。又曰「率性之謂道」，則專乎人而不兼乎物矣。物不可謂無性，而不可謂有道，道者人物之辨，所謂人之所以異於禽獸也。故孟子曰「人無有不善」，專乎人而言之，善而後謂之道；泛言性，則犬之性，牛之性，其不相類久矣。

（《誠明篇》112）

此「天命之性」即船山所謂「天地之性」，乃人、物同受之「性」。在此「天地之性」中蘊含了人之所以可行「仁義禮智」而「性善」之「健順五常之理」，物中雖亦有此「性」，卻被其「質」所蔽，故物無法體悟此順「氣」之流動變化所呈現之「天道」，因此，能否了悟此「天

⁶⁶ 《尚書引義·太甲二》，頁 301。

⁶⁷ 船山曰：「性以理言，有其象必有其理，惟其具太和之誠，故太極有兩儀，兩儀合而為太極，而分陰分陽，生萬物之形，皆秉此以為性。」《正蒙注·參兩篇》，頁 46；又曰：「我之性，萬物之性，皆不越陰陽健順之二端。」《正蒙注·可狀篇》，頁 365。

地之性」而「體道」即為人與禽獸間最顯明的區別。而船山此「天地之性」可析為二說：1.天地之性，太和絪縕之神；2.繼善成性。

1、天地之性·太和絪縕之神

船山之「天地之性」與橫渠所言可謂同中有異，同者在於兩人一起將此「性」視為形而上者，異者在於橫渠之「天地之性」存於物外，船山之「天地之性」則行乎氣中而不離於氣。船山注橫渠「善反之則天地之性存焉」曰：

天地之性，太和絪縕之神，健順合而無倚者也。即此氣質之性，如其受命之則而不過，勿放其心以徇小體⁶⁸之攻取，而仁義之良能自不可捨。

蓋仁義禮智之喪於己者，類為聲色臭味之所奪，不則其安佚而惰於成能者也。制之有節，不以從道而奚從乎！

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》128）

從上引文可將船山「天地之性」分三點論之：

首先，「天地之性，……而仁義之良能自不可捨」解釋所謂「天地之性」就是存於「氣」中的「太和絪縕之神」⁶⁹，此「天地之性」

⁶⁸ 何謂小體？船山曰：「若耳目之官，視盡於色，無色即無所視；聽盡於聲，無聲即無所聽；聰明盡於聞見之中，所聞所見之外便無聰明，與心之能徹乎形而上者不同，故曰『蔽於物』。既有所蔽，則雖凝目以視，傾耳以聽，更無絲毫之益，固不若心之愈思而愈得。則欲用此以察善惡之幾而通性命之微，則必不能，故曰『小體』。」《讀四書大全說·告子上篇》，頁1097。故「小體」即離「心」之外的「耳目之官」。

⁶⁹ 此「太和絪縕之神」即「太和絪縕之氣」，船山曰：「凡物皆太和絪縕之氣所

是依循著「氣」之健順和合而呈現之「理」⁷⁰，亦為原存而不倚⁷¹於「氣」之「性」，換句話說，「天地之性」與「氣」就像是水（氣）之「清（天地之性）」與水（氣）之別，而水（氣）與水（氣）流動的原理（天地之性）也能解釋「氣」與「天地之性」的關係，由此吾人可推船山認為的「天地之性」乃與「氣」不分且為「氣」唯一之本「性」。因此，若人能順此天地本有之「善（水之清）之理則（水流之理）」（命）而不過，且不讓心受耳目感官攻取影響，就能讓此「天地之性」中的良善之能自然顯現而不掩，讓人「性善而無惡」，如船山曰「天命之以生，即命之以性，性善而無惡」。⁷²

再者，「蓋仁義禮智之喪於己者，……不以從道而奚從乎」說明「天地之性」的「仁義禮智」之所以無法彰顯，在於人被「聲色臭味」等耳目之官所奪，無法將其「性」定下而「制之有節」，遂不能順從健順之「天道」。

最末，「天地之性原存而未去，……君子察此而已」強調無論「天地之性」或「氣質之性」都只是一「原存而未去」且「不相悖害」之「性」，是雖以「二性」之言，其義一也。因此船山認為若君子能在氣化中體悟出此「天地之性」的「仁義禮智」，就能明白「仁義禮智」乃我固有之而知之的道理，船山曰「仁義，天德也，性中固有之而自

成，有質則有性，有性則有德。」《正蒙注·至當篇》，頁 195。此「氣」乃純善無惡，故船山曰：「氣一向是純善無惡。」《讀四書大全說·告子上篇》，頁 1059。而此純善無惡之氣在船山的思維中屬「先天之氣」，與成「形質」之後的「後天之氣」有別，可參下節「氣質之性」。

⁷⁰ 船山曰：「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。」《讀四書大全說·陽貨篇》，頁 857-858。

⁷¹ 雖不倚，但仍需有「氣」才能讓人體悟出來。

⁷² 《正蒙注·可狀篇》，頁 368。

知之」。⁷³

但此「天地之性」雖同存人、物之中，但若要稱「善」，卻只有人能因此「性」而稱「善」，因為天地間僅人足以完全涵養「氣」中的健順五常之理而「無有不善」：

唯人則全具健順五常之理。善者，人之獨也。（《誠明篇》126）

曰性善者，專言人也，故曰「人無有不善」。（《誠明篇》126）

故孟子曰「人無有不善」，專乎人而言之，善而後謂之道；泛

言性，則犬之性，牛之性，其不相類久矣。（《誠明篇》112）

「天地之性」本善，惟有人能成其「善」，亦即「性善」只能就人而論。只有人能體「天地之性」中的「仁義禮智」，不可因人、物皆具「天地之性」就將此對「善性」的體悟一並推衍於物，因為此「善性」乃人能體察之「性」與犬牛之「性」不相類，船山曰「人之所以異於禽獸者，其本在性，……故惻隱、羞惡、恭敬、是非，唯人有之，而禽獸所無⁷⁴也；人之形色足以率其仁義禮智之性者，亦唯人則然，而禽獸不然也」。⁷⁵

船山認為若明白此存於人身之「天地之性」為善，人就應當「成性存存，存之又存」的涵養此「天地之性」，船山曰「養之，則性現而才為用」⁷⁶，那麼，人該如何存養此「天地之性」呢？船山於此便提出「繼善成性」的工夫，讓人要繼此善性而成聖。

2、繼善成性

⁷³ 《正蒙注·誠明篇》，頁113。

⁷⁴ 據前所論，此「無」非沒有之「無」，乃「無法」體會之「無」。

⁷⁵ 《讀四書大全說·告子上篇》，頁1072。

⁷⁶ 《正蒙注·誠明篇》，頁130。

「天地之性」本善，人能見此「善端」而「繼之不息」就能定其「性」：

善端見而繼之不息，則始終一於善而性定矣。（《誠明篇》130）
人之與天，理氣一也；而繼之以善，成之以性者。（《乾稱篇》352）

船山認為人與「天道理氣」本為一，而氣中之「天地之性」又本為善，故人只要能繼天地之善，就能成其「善性」而不移。那麼，船山之「繼善」該如何解釋呢？船山《周易內傳》解「繼之者，善也；成之者，性也」一章曰：

「繼」者，天人相接續之際，命之流行於人者也。其合也有倫，其分也有理。……孟子曰「人無有不善」，就其繼者而言也。「成之」，謂形已成，而凝於其中也。此則有生以後，終始相依，極至於聖而非外益，下至於梏亡之後猶有存焉者也。於是人各有性，而一陰一陽之道，妙合而凝焉。然則性也，命也，皆通極於道，……道大而性小⁷⁷，性小而載道之大以無遺。道隱而性彰，性彰而所以能然者終隱。道外無性，而性乃道之所函。是一陰一陽之妙，以次而漸凝於人，而成乎人之性。則全易之理不離乎性中，即性以推求之。（《周易內傳·

⁷⁷ 船山何以認為「道大而性小」呢？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，體天於人，則天在我而無小大之別矣。」《正蒙注·誠明篇》，頁113。這裡可以用「一為全，全為一」來解釋，船山以為天道為大，因其所包容之物為「全」，故其大；人性為小，究其所佔有之處為「一」，故其小，然雖「性小道大」但人若可以「以人知天，體天於人」則能知人（小）與天道（大）同一而無大小之別，亦即天道無我不成天道；我無天道亦不成我，必須是有「一」才有「全」，有「全」才有「一」。

繫辭上傳》526)

船山「繼」的觀念是說明人、物成形之後皆承繼「天道」之「本善」，因此人、物在初生之後，此「善性」便常存「形」內，不需由外探尋，因為「道外無性」，「人與物都是繼天之善」⁷⁸。但其中唯有人能「繼之以善，成之以性」，如船山所云「故成之而後性存焉，繼之而後善著焉」⁷⁹，是以人若可繼此「天道」下貫於人之「善性」，即可成「性」之「善」⁸⁰，令「天地之性」朗現。況且此「善性」乃隨氣之運行而日生日成，不可拘蔽，所以此「善性」若欲迸發而出，人力皆無法遮蔽，縱使尚未迸露而出，其「本善」仍舊存在，誠如孟子所云乍見孺子入井之「惻隱之心」，船山曰：

稟氣有昏明，則知能有偏全，而一曲之誠即天之誠，故「乍見孺子」之人，「無受爾汝」之義，必發於情，莫能終蔽也。
(《誠明篇》118)

性自不可拘蔽。儘人拘蔽他，終奈他不何，有時還迸露出來。
(自注：如乍見孺子入井等)即不迸露，其理不失。(《讀四書大全說·聖經》395)

所以「天地之性」乃氣順天道運行之理而顯現出的一種內涵「仁義禮智」的「善性」，既然「天地之性」隨氣而行，不離於氣，且「陰陽健順之德」亦存氣中，是以船山進一步直接表明氣中之性無「惡」，惟「善」而已矣，船山曰：

性者，氣順理而生人，自未有形而有形，成乎其人，則固無

⁷⁸ 林文彬：《船山易學研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1994年），頁305。

⁷⁹ 《周易外傳·繫辭上傳》，頁1006。

⁸⁰ 船山曰：「成性者，成乎所性之善。」《正蒙注·神化篇》，頁91。

惡而一於善，陰陽健順之德本善也。（《誠明篇》129）

船山認為聖人能自知「氣之聚散」之理，令自我去體悟此身中的「天地之性」，並以「逆推」的工夫歸返「健順之本體」，使人同於此本體即可「周萬物」而使儒家之「仁」擴充天下，亦即聖人用「以心盡性，以性合道」的工夫同於「健順之本體」，接著便可「周萬物而仁覆天下」：

聖人知氣之聚散無恒而神通於一，故存神以盡性，復健順之本體，同於太虛，知周萬物而仁覆天下矣。（《太和篇》31）

順而言之，則惟天有道，以道成性，性發知通；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，則存事沒寧，死而全歸於太虛之本體。

（《太和篇》33）

是以人繼此「天地之性」的「善」就能稱作是「有德」⁸¹，「有德」者即可歸返於「天道」循環不已的生生不息之中。因此船山思想裡的「天地之性」與橫渠的「天地之性」差別就在於一者在「氣」之外，另一者則在「氣」之中，但兩人都共同將此「天地之性」視為人之所以能「善」的根本依據，人只要能復此「天地之性」即能成「善」。是故於此可推船山仍持守宋儒「復性」之工夫，這是船山不同於清儒直接將「血氣心知」視之為「性」的最大分別⁸²，船山亦曾自言「明倫、

⁸¹ 船山曰：「繼善而得其性之所固有曰德。」《正蒙注·誠明篇》，頁132。

⁸² 蔡家和不認同船山之學屬宋明理學，乃屬氣學，且近於戴震之學，論曰：「一、船山與東原皆反對復其初，……。二、船山與東原皆反對人性、物性同，……。三、戴東原的以情絜情，船山已言之，……。四、船山與東原都視告子為道家。」又曰：「吾人視船山之學是介於程朱、戴震之間，而稍偏於戴震之學。」依前文所論，船山是有「復其初」的思想，且在天道觀點下視「人性、物性」在某層次完全相同，是以一、二點仍可斟酌。而三、四點以思想語彙之相同

察物、居仁、由義，四者禽獸之所不得與。壁立萬仞，止爭一線，可弗懼哉」⁸³人禽之辨就在此一線，是以錢穆也以此認為船山之學仍為宋明理學，他說「則一見而知其仍是宋明儒家矩矱也。……，『壁立萬仞，止爭一線』，此船山講學與東原之所以絕異」⁸⁴因此吾人以為船山仍屬理學體系中「先天型氣學」，和張載般仍強調「復性」工夫，與清儒戴震以「血氣心知」為「性」的「後天型氣學」相異。

(三) 氣質之性亦初不相悖害

前論談及船山之「性」只是一「天地之性」，那船山的「氣質之性」又該如何詮解？其實船山的「氣質之性」乃人與物有「形質」之後的自然「攻取之性」。

1、氣質之性

船山所言「氣質之性」為「攻取之性」，他注橫渠「形而後有氣

與視某人同為道家去推論船山、戴震為同一種「氣學」則太快。例如「氣質之性」這一語彙從宋初到明中葉皆有使用，但吾人卻無法因此論證宋初至明中葉皆為「氣學」。而第四點將船山、戴震皆視告子思想為道家之說便論二者有所關聯，倒不如說船山依橫渠之書做注，二者間的關聯性更大。是以吾人贊同蔡氏「氣學」之說，卻無法將船山列入稍偏於戴震之思維。吾人以為船山仍屬「理學」中「先天型氣學」一脈，與戴震「後天型氣學」理路不同，正因兩者間的差別在於有否「復性」之工夫。蔡家和：《王船山〈讀孟子大全說〉研究》，頁44。

⁸³ 《俟解》，頁478-479。

⁸⁴ 錢穆：《中國近三百年學術史》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁126-127。

質之性」一語曰：

氣質者，氣成質而質還生氣也。氣成質，則氣凝滯而局於形，取資於物以滋其質；質生氣，則同異攻取各從其類。故耳目口鼻之氣與聲色臭味相取，亦自然而不可拂違，此有形而始然，非太和絪縕之氣、健順之常所固有也。舊說以氣質之性為昏明強柔不齊之品，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》127）

上述引文可分三個層次討論：

(1)「氣質者，氣成質而質還生氣也。……則同異攻取各從其類」點明「氣」與「質」是前後相生的關係。此語可分兩點論述：其一，「氣成質而取資於物以滋其質」船山認為「氣」凝成「質」，有「質」則有「形」，人、物為生存就必需取物以滋養「形質」。其二，「質生氣，則同異攻取各從其類」船山以為，「質」雖生「氣」，但此「氣」乃依「形質」而生，為「成形以後形中之氣」⁸⁵，故此有為之氣有「純雜」之偏，有偏就會造成人、物有同有異，既有同異，其攻取便各從其類而有別⁸⁶。

(2)「故耳目口鼻之氣與聲色臭味相取，……健順之常所固有也」說明人、物有攻取之欲乃順應自身成「質」有「形」之後的自然趨向，但船山以為此攻取之欲（本能）非「氣」之「健順之常所固有」，誠因攻取之欲乃在於人、物有「形」之後為了滋養此「形」而產生之欲，

⁸⁵ 船山曰：「此所言氣，謂成形以後形中之氣，足以有為者也。」《正蒙注·可狀篇》，頁368。

⁸⁶ 船山曰：「鼓動於太虛之中，因氣之純雜，而理之昏明、強柔，性各別矣。故自風雷水火以至犬牛蛇虎，各成其性而自為理，變化數遷，無一成之法則也。」《正蒙注·參兩篇》，頁55。

非「太和絪縕之氣」所固有。於此船山剖析出「氣」的「先天義」與「後天義」，先天之氣者為「太和絪縕之氣」；後天之氣者為「凝質成形之氣」。

(3)「舊說以氣質之性為昏明強柔不齊之品，……繫之才而不繫之性」船山以為前賢所論「氣質之性」是造成人、物之所以有「昏明強柔不齊之品」的觀念是錯誤的。他認為人、物之所以有別是在凝氣之後有所偏的「才質」之別，與「氣」中本來至善的「天地之性」沒有關聯。

統合來說，船山所謂的「氣質之性」是人、物成「形」後所生成的「攻取之欲」，而此「攻取之欲」非健順之「氣」所固有，而是「質」後之「氣」為了滋養「形質」而生，因此人、物之別在於後天之偏，而非先天有別。是故船山認為若要論「氣質之性」就必須談成「形質」之後而有之「性」：

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，下愚所不能減，而聲色臭味之欲，上智所不能廢，具可謂之為性。而或受於形而上，或受於形而下，在天以其至仁滋人之生，成人之善，初無二理。（《誠明篇》128）

他以為橫渠所言之「氣質之性」非本有之「性」，乃是有「形質」之後自然而產生的「攻取之性」。船山在此重新詮釋「性」的內涵，先將「性」定義為「生之理」，也就是「與生俱有之理」，他認為無論是先天存於「氣」中的「仁義禮智之理」，或者是後天成「形質」之後的「聲色臭味之欲」俱為上智下愚不可減者，此不減之理可統稱為「性」。雖然前者為「天地之性」，後者為「攻取之性」，但若從人、

物的角度來看，無論「天地之性」或「攻取之性」皆存於此「氣化」而成之體，所以從廣義的角度來看，船山論萬物之「性」就可包含「天地之性」與「攻取之性」，是故船山曰「氣之與神合者，故湛一也，因形而發，則有攻取，以其皆為生氣自然之有，故皆謂之性」⁸⁷但若從狹義的角度單論成人之善之「性」，就只能論「天地之性」為「性」，是以船山論「善」之時便單純就人而論，船山曰：

凡物皆太和絪縕之氣所成，有質則有性，有性則有德，艸木鳥獸非無性無德，而質與人殊，則性亦殊，德亦殊爾。若均是人也，所得者皆一陰一陽繼善之理氣，才雖或偏而德必同，故曰「人無有不善」。(《至當篇》195)

人、物皆稟「氣」而成，有「質」之後其「性」便在其中，而此固有之「性」為「有德」之「天地之性」，縱使人與人之間有上智下愚之分，但因人皆存「善之理氣」，故仍是「無有不善」。而草木鳥獸雖亦有此「德性」，但礙於「才質」過偏，使其成「質」之後所呈現出來的「德」與「性」便相異於人。所以人與萬物雖皆有「性」，但因人「凝氣」之時的「善之理氣」多於他物，故能成「性」之「善」，犬牛則只能成其「性」之「不善」了。但若從大方向來看，人、物之「性」皆本於「氣」，故雖有「不善」卻仍不傷「天道之誠」：

人有其氣，斯有其性；犬牛既有其氣，亦有其性。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。氣充滿於天地之間，即仁義充滿於天地之間；充滿待用，而為變為合，因於造物之無心，故犬牛之性不善，無傷於天道之誠。(自注：在犬牛則不善，在造化之有犬牛則非不善)(《讀

⁸⁷ 《正蒙注·誠明篇》，頁123。

四書大全說·告子上篇》1054)

從上論可知船山的「氣質之性」(攻取之性)可析為兩點：其一，「氣」有分先天之氣與後天之氣，先天之氣無「質」而本有「性」，後天之氣有「質」而後成「性」；其二，先天之氣原存之「性」即「天地之性」，後天之氣形後之「性」為「氣質之性」。但此兩性皆原存於人物之中而不相悖害，因為兩性皆為本然之性：

天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害。(《誠明篇》
128)

兩性之間相互依存，因為人追求盡性以達天道與人須有飲食男女之事並不互相干擾。簡單來說「人有人性，物有物性，都來源於天的陰陽五行化生過程中所賦的理。」⁸⁸也就是「天地之性」與「氣質之性」都源自於「氣」，是以不會有彼此難以相容之處，因此，若就其始言，船山認為能讓人為善之「性」只有一「天地之性」，但因「天地之性」與「氣質之性」皆為生氣自然而本有，所以若要稱有「形質」之後的自然「攻取之性」為「性」亦無不可。但假若「性與氣」皆善，那人之「不善」何來？船山以為人之所以「不善」，其原因在於「才」之有偏與「習」以不善。

2、蓋才與習相狹，則性不可得而見

船山所論之「才」乃形成於氣積聚之後，而氣有「剛柔、緩急」，故人之「才」亦有分別，船山曰：

才者，形成於一時升降之氣，則耳目口體不能如一，而聰明

⁸⁸張立文：《正學與開新——王船山哲學思想》(北京：人民出版社，2001年)，頁141。

幹力因之而有通塞、精粗之別，乃動靜、闔闢偶然之幾所成也。（《誠明篇》129）

昏明、強柔、敏鈍、靜躁，因氣之剛柔、緩急而分，於是而智愚、賢不肖若自性成，故荀悅、韓愈有三品之說，其實才也，非性也。（《誠明篇》129）

成形之後人有「昏明、強柔、敏鈍、靜躁、通塞、精粗」之別曰「才」，那麼何以「才」會有偏？因為「才」乃成於「成形以後形中之氣」，此有為之氣本有偏，人依此有偏之氣而積聚遂有才（智、賢）與不才（愚、不肖）之別，此「才與不才」正因乎氣質之偏也：

氣之偏者，才與不才之分而已；無有人生而下愚，以終不知有君臣父子之倫、穿窬之可羞者。……，才不逮者染於習尤易，遂日遠於性而後不可變。（《誠明篇》135）

氣質之偏，則善隱而不易發、微而不克昌者有之矣。……氣質之偏，奚足以為性病哉！（《思問錄》426）

形則限於其材，故耳目雖靈，而目不能聽，耳不能視。且見聞之知，止於已見已聞，而窮於所以然之理。（《參兩篇》60）

船山說明人因著此氣質之偏，遂有才與不才之分。不才者容易因其不才而使天地之性的善無法發揮出來，如此「日遠於性」而無法「復性」就會造成船山所謂的「性病」。但才者並非稟於中正之氣，仍是依於氣之偏者，所以若以此「形質」之偏之才去學習，也會容易受到聞見⁸⁹影響而出現所謂「己見」，但此見只能達於所以然之理，也就是俗稱的世間知識，並無法達致「復性」。因此船山覺得人若只認為自己的學習才是正確的，就會受「習心」所累，讓己趨向於不善：

⁸⁹ 船山曰：「聞見，習也。」《正蒙注·大心篇》，頁144。

必則守耳目之知而困於形中，習為主而性不能持權。故習心之為累，烈矣哉。（《動物篇》109）

而習者，亦以外物為習也，習於外而生於中，故曰「習與性成」。此後天之性所以有不善，故言氣稟不如言後天之得（自注：後天謂形生、神發之後，感於天化而得者）。

後天之性，亦何得有不善？「習與性成」之謂也。先天之性天成之，後天之性習成之也。（《讀四書大全說·滕文公上篇》962）

此由「習」而得之「後天之性」既非「天地之性」也不是「氣質之性」，此「後天之性」乃是人學習於外部之學，將自身之外的事物視為學習目標，又將此目標用來檢視自身體道於否，如此不離知識去體道，陷自己於知識，將後天所得之「知識性」視為本然之性，便是所謂「後天之性習成之」，亦即將後天所學習到的知識誤以為性。若人因此趨於不善，船山便稱之為「習與性成」。船山認為「習與性成」是人悖離於「天地之性」而不知，因此人若不自覺將「才」與「習」相合，縱使人性本善，還是會讓自己被「習」障蔽而不見本性⁹⁰，船山曰：

蓋才與習相狹，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，限於一曲之知能，雖善而隘，不但人欲之侷促也。（《中正篇》163）

因為人若誤以「習性」為「性」，認為學習到的知識才能讓自己回歸於天道之本性，然後不停地探索，卻不知如此反會形成一種自我限制，雖可學習到知識之善，卻無法真正「成善」，所以船山要人「矯

⁹⁰ 船山曰：「性無不善，有纖芥之惡，則性即為蔽。」《正蒙注·誠明篇》，頁135。

習以復性」。這種因學習而陷入的侷促狀態，船山稱為「以才為性」，也就是以其不善之才累其天性之善：

性藉才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之惡，此古今言性者皆不知才性各有從來，而以才為性爾。（《誠明篇》129）

若不知自省者便會因此認為這是人性本惡的問題，所以人才會無法成善，船山覺得這就是將「才」視為「天地之性」所必然會犯下的誤解。是以船山認為人不該以「心知見聞」作為盡性見道之依據，因為見聞終究只是「心知」而非「真知」：

是知耳目心知之不足以盡性道，而徒累之使疑爾。心知者，緣見聞而生，其知非真知也。（《大心篇》147）

愚者限於見聞而不反諸心，據所窺測，恃為真知。（《大心篇》148）

耳目見聞等由感官而認知的事物終究有限，若要以此有限的知識去探求無限的天道，只會讓自身「徒累」而無所得。所以人要能善，就必須要不受聞見之知影響去窮理盡性：

形色莫非天性，故天性之知，繇形色而發。智者引聞見之知以窮理而要歸於盡性。（《大心篇》148）

船山說天性之知與聞見之知皆不離於形色，所以真正有智慧的人會用此聞見之知去窮萬物之理，窮理之後而不以此理為真，反而捨棄掉此知識之理，往內去求，進一步的盡自身本有的天性之善而窺天道。所以人應不受「習」的影響去「居移氣，養移體」的改變「才」之偏，讓本善之性朗現，船山曰：

性藉才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之惡，此古今言性者皆不知才性各有從來，而以才為性爾。居移氣，

養移體，氣體移則才化，若性則不待移者也。（《誠明篇》129）正由於性終究存於人身之「才」，若「才」有偏便會累其本然之性。船山以為前賢之所以「論性有惡」都是無法辨別「才」與「性」的不同而將「才」視為「性」，所以他要人移氣、移體的去化「才」，但何以化「才」便可歸「善」？因為性本為善，只要能盡去習之惡，本善之性就會朗現，如此便知「性本無惡」，若人皆能化才成性，就能夠「於所性之理安焉而成乎性，不為習遷也」⁹¹不受「習」的干擾而自然復歸於天性之善。船山於此說明人不該向前賢一樣以「才」之有偏誣「性」為惡，「惡盡去，謂知性之本無惡，而不以才之偏而未養者誣其性也」。⁹²

是以船山以為氣中之先天之性雖善，但受「習」影響還是會使性有陷於不善之機。但若人已受「習」而為惡，是否便無法可救呢？其實不然。首先，船山認為人固有之善不會被完全遮蔽；其次，船山思維中的「天地之性」會依氣的健動不已而時時「日生日成」於人身之中，所以只要人能向善，就能隨時繼此「天地之性」之善而不息，此即「繼善成性」，船山曰：

善端見而繼之不息，則始終一於善而性定矣。蓋才雖或偏，而性之善者不能盡揜，有時而自見。（《誠明篇》130）

「繼善成性」之後，人就能一於此善而使性能定，因此雖有才與不才之別，只要人願意向善，此性中之善就無法完全掩蔽，「或許會因氣質的偏短而減緩成聖的速度」⁹³，但只要自省己善，當下繼此天地之

⁹¹ 《正蒙注·神化篇》，頁96。

⁹² 《正蒙注·誠明篇》，頁131。

⁹³ 周芳敏：《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》（臺北：花木蘭文化出版社，2009年），頁124。

善，就能欲善能善，令人「無有惡焉」，船山曰：

天命之謂性，命日受則性日生矣。目日生視，耳日生聽，心日生思，形受以為器，氣受以為充，理受以為德。取之多、用之宏而壯；取之純、用之粹而善；取之駁、用之雜而惡；不知其所自生而生。是以君子自彊不息，日乾夕惕，而擇之、守之，以養性也。於是有生以後，日生之性益善而無有惡焉。
(《尚書引義·太甲二》301)

天所下貫於人者曰「性」，人日日受此「天地之性」而能成善，只要「取之純，用之粹而善」，不可「取之駁，用之雜而惡」，日日自強不息地涵養此「天地之性」，就能讓善性日日朗現而「無有惡焉」。是以船山認為人若能以「繼善」之工夫養氣，則桀紂之暴亦能使之為善，因為天性本善，且時時健動不已於人身，船山曰「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；其始得於天者，健順之良能未嘗損也，存乎其人而已矣」⁹⁴。

(四) 王船山「以氣明性」之「性氣一體」

綜論船山「以氣明性」之「性氣一體」觀，可歸納為以下兩點。其一，船山的「性氣一體」觀為「性在氣中」的同體共存：

陰陽二氣，充滿太虛，此外更無他物，亦無間隙，天之象，地之形，皆其所範圍也。……陰陽之運行，則通一無二哉。在天而天以為象，在地而地以為形，在人而人以為性，性在氣中，屈伸通於一，而裁成變化存焉，此不可踰之中道也。
(《太和篇》26)

⁹⁴ 《正蒙注·太和篇》，頁23。

船山以為健順和合之陰陽二氣充斥於此太虛之中，除此之外便無他物，故天地間唯「氣」而已。此「氣」有陰陽變化而成天成地亦成人，有人之後則將此「氣」運行的天地健順之理下貫於人身之中而成「性」，故人有「性」乃因「氣」，此「性」與「氣」乃通一無二之不變中道。所以船山曾說「蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處則俱無也」⁹⁵，因此船山跟橫渠在「性氣一體」觀上的差異就在於船山不認為「形外有性」（氣外有性），他認為「形外有性」是一種「邪說」：

若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影像，則性本清空，稟於太極，形有消長，生於變化，性中增形，形外有性，人不資氣而生而於氣外求理，則形為妄而性為真，陷於其邪說矣。

（《太和篇》25）

船山說如果要將世界除去陰陽二氣的健順和合之能，認為天地不過是一種虛像，將「性」當作本來清空而依於太極本源的不變之性，要人在天地之外以求此性，將「形」視為虛妄，將「性」當為唯一真實的觀念是不正確的。因為在他的思維理路中並無形而下之氣與形而上之性的區別，有的只是形而上和形而下打成一片的圓融，是一種「形而上者不離乎形（形而下）」的狀態：

形而上者，當其未形而隱然有不可踰之天則，天以之化，而人以為心之作用，形之所自生，隱而未見者也。……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。道與器不相離。（《周

⁹⁵ 《讀四書大全說·盡心上篇》，頁1109。

易內傳·繫辭上傳》568)

船山將形而上者解釋為「隱然有不可踰之天則」，亦即循環不已之天道，此天道乃存於萬物之形中而不可見，形而下者則釋為已成形而「可見可循」者。所以若人無法悟道，則道隱，然隱而未見並非消失，道之良能仍存，是以人只要能善用此良能，則必見功效，由此可知船山形而上者是不離形而下之形。船山亦用「一貫」來形容此形而上、形而下渾融一體的觀念，船山曰「如言『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，實一貫也」⁹⁶而若從虛實的角度來看，則稱「虛必成實，實中有虛」，船山曰：

虛必成實，實中有虛，一也。……一之體立，故兩之用行；如水惟一體，則寒可為冰，熱可為湯，於冰湯之異，足知水之常體。（《太和篇》36）

他認為虛者形而上，實者形而下，虛實本一，無所分別，人若能立此形上形下相合之一體，則即體即用，無先後之別。如水與水性為一體，寒可為冰，熱可為湯，「性」與「形」同時俱現，無先後次序之別，這也是船山所云「合兩端於一體」⁹⁷的「性氣一體」觀。

其二，船山「以氣明性」是藉「性氣一體」中的「氣」之善闡明「性」之善。船山以為有「氣」才有「性」，需有氣之體才能讓人明白性之義，而「氣」本為善，故氣聚之體之性亦善：

凡物皆太和網緼之氣所成，有質則有性，有性則有德，……，若均是人也，所得者皆一陰一陽繼善之理氣，才雖或偏而德必同，故曰「人無有不善」。（《至當篇》195）

性者，氣順理而生人，自未有形而有形，成乎其人，則固無

⁹⁶ 《讀四書大全說·盡心上篇》，頁1131。

⁹⁷ 《正蒙注·太和篇》，頁37。

惡而一於善，陰陽健順之德本善也。（《誠明篇》129）

是以君子自彊不息，日乾夕惕，而擇之、守之，以養性也。

於是有生以後，日生之性益善而無有惡焉。（《尚書引義·太甲二》301）

萬物皆「氣」所聚，天道循環不已，人自未有形而有形有質，此健動之氣仍日日生成於人，而至善之「天地之性」存於「氣」中，故「天地之性」亦隨「氣」日生日成於人，是以人若能明白天道健順之理，即可知仁義禮智之善本在「氣」中，能順此理而養其「天地之性」則能得善，故「氣」純善無惡⁹⁸，亦即「陰陽健順之德本善也」，而「天地之性」本「具足於神氣之中」⁹⁹是以「天地之性」亦為善。而船山上述所論之最終目的就是要人「知人知天知性」而盡「吾性之道」，船山曰：

知人，知人道也；知天，知天性也。知性之合於天德，乃知人性之善，明者可誠而昏皆可明；性盡，則無所遇而不可盡吾性之道。（《誠明篇》119）

能夠明人道、天道為一，即可知人中之性即「天地之性」，悟「天地之性」至善，故可推衍出人性本善，而人若可繼此性善即能成此性善，船山曰「人之與天，理氣一也；而繼之以善，成之以性者」¹⁰⁰。

綜上所論，船山將「天地之性」與「氣質之性」的形而上與形而下合為一體，使上下相貫而無所支離。他讓「氣」中含有「天地之性」，「氣」聚成質之後又設立一「氣質之性」，但無論「天地之性」或「氣質之性」，皆是因氣之積聚而成之體，是以兩性雖有名稱之異，究其

⁹⁸ 船山曰：「氣一向是純善無惡。」《讀四書大全說·告子上篇》，頁1059。

⁹⁹ 《正蒙注·太和篇》，頁17。

¹⁰⁰ 《正蒙注·乾稱篇》，頁352。

本源則實為一也，此即船山「虛必成實，實中有虛」的「性氣一體」觀。

四、結語：橫渠與船山「性氣一體」觀之同異

當前學者大多將宋明儒學分為「理學」、「心學」、「氣學」三系¹⁰¹，其中橫渠與船山在分系中多半被歸類於「氣學」一脈，從屬質性的「以氣為本」¹⁰²。然楊儒賓在其文〈兩種氣學，兩種儒學〉中卻提出「氣學」本身必須再做細分，一為「先天型氣學」，一為「後天型氣學」，兩者差異之處在於前者講求「復性」的工夫，後者則純粹「氣上論性」，一者仍有「先天的道德認知能力」，另一者則認為「沒有離氣之理，沒有離氣之性」¹⁰³，如此分判誠因「氣上論性」者多半會有「以氣為本」之傾向，不認為有一形上之性存在，認定形下之氣性即為性。然吾人考證橫渠與船山論性之說後認為二者皆有一形上之「天地之性」，雖他們皆礙於時代議題必須論性不離於氣，但二者共同擁有一「先天的道德認知能力」的「天地之性」是沒有問題的。因為在橫渠與船山的「性氣一體」觀中皆非「以氣為本」乃「即氣言性」與

¹⁰¹ 馮友蘭將宋明儒學區分為理學、心學以判別程朱和陸王，張岱年又判出氣學一系，共為三系。馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2001年），下冊，頁27-30。張岱年：《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化公司，1992年），頁151。另外，不少臺灣學者則採牟宗三所提之「伊川朱子」、「五峰戢山」、「象山陽明」等三系。牟宗三：《心體與性體》，頁42-60。吾人所採為理學、心學、氣學三系為論。

¹⁰² 蔡方鹿：《宋明理學心性論》（成都：巴蜀書社，2009年），頁59。

¹⁰³ 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，頁4-5、13-18、25。

「以氣明性」¹⁰⁴，仍將「復歸天地之性」視為儒者最重要的生命目標，重「性」之處多於重「氣」。所以當他們論及「天地之性」與「氣質之性」時皆以「天地之性」作為人必該歸返之「性」，而非以「氣質之性」的闡發為最終目的，這是兩者相同之處。因此吾人以為橫渠與船山並不屬於形而下之「以氣為本」一脈，應當歸於「氣學」理路中的「先天型氣學」一路。

然此二人雖皆重「天地之性」，但在詮釋「性」時卻各有其不同之處。在橫渠「性氣一體」觀下的性雖與天地相合，然而「天地之性」究屬形而上，「氣質之性」則屬形而下，形而上與形而下分別判然，但如此一來將會造成萬物身上的性是一種本末支離之性，無法在物物的體用之中悟得形上之性，陷入無所依靠的困境。所以在橫渠的體系中，人最多只能悟得此身與「天地之性」相連接，卻無法得知如何從「氣質之性」復歸於「天地之性」之進程，這種詮釋會呈現出一種對立性的分別，故橫渠此說雖讓人明瞭天道下貫於人性之理路，卻無從判斷人如何可以確實的歸返於天道之善。

船山的「性氣一體」觀則解決了這個問題。在他的觀念中，無論是形而上的「天地之性」或形而下的「氣質之性」都可由人身而顯，因為船山將形而上的「性」與形而下的「氣」統合於此一體之中，呈現出一種本末相聯的關係。換句話說，人由氣所積聚而成，而「天地之性」存於氣之中，氣在人成形之後日日健動於人，故人可時時刻刻接收「天地之性」的下貫，只要人不「以習成性」，無論其才偏或不偏，都可以隨時體悟「天地之性」而成聖人，依著這種關係使人可以在窮盡物理之後發覺本身的「天地之性」之善。如此詮解表現出一種

¹⁰⁴ 相關論述可參閱本文二、三節。

一貫性的理路，是以船山此說解決了人該如何復歸於天道的難題，使人可以確證自己時時可返於天道之至善，讓人可以從現實面之中「復性」，船山此論可說是一變宋明儒學的形上之學而為體用之學。

不過船山這種「於存有意義的觀點中有以氣說性的特色」¹⁰⁵到了清儒卻一變而為重氣之學。這樣的價值觀轉變就誠如張麗珠所說「已經由形上的『道』，落實為形下的『氣』」¹⁰⁶於是乎他重氣的部分被後繼者發揚光大，使得有清一代皆走「以氣為本」之「後天型氣學」路子，是以船山之學雖與清儒有異，但其學說卻實實在在的開出清代義理學以氣為宗之「後天型氣學」進路。

¹⁰⁵ 杜保瑞：《論王船山易學與氣論並重的形上學進路》（臺北：花木蘭文化出版社，2010年），頁106。

¹⁰⁶ 張麗珠：《清代義理學新貌》，頁72。

引用書目

一、 古籍

1. 宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2010年。
2. 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
3. 清·王船山，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1992年。

二、 專書 / 專書論文

1. 牟宗三：《心體與性體》第1冊，臺北：正中書局，1999年。
2. 余英時：《論戴震與章學誠》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000年。
3. 杜保瑞：《論王船山易學與氣論並重的形上學進路》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年。
4. 周芳敏：《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
5. 林安梧：《王船山人性史哲學研究》，臺北：東大圖書股份有限公司，1987年。
6. 胡楚生：《清代學術史研究》，臺北：學生書局，1988年。
7. 張立文：《正學與開新——王船山哲學思想》，北京：人民出版社，2001年。
8. 張岱年：《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化公司，1992年。

9. 張麗珠：《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999年。
10. 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。
11. 陳俊民：《張載哲學與關學學派》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
12. 曾春海：《王船山易學闡微》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
13. 馮友蘭：《中國哲學史新編》下冊，北京：人民出版社，2001年。
14. 黃秀璣：《張載》，臺北：東大圖書股份有限公司，1987年。
15. 劉榮賢：《王船山〈張子正蒙注〉研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2008年。
16. 劉錦賢：《張橫渠思想析述》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
17. 蔡方鹿：《宋明理學心性論》，成都：巴蜀書社，2009年。
18. 蔡家和：《王船山〈讀孟子大全說〉研究》，臺北：臺灣學生書局，2013年。
19. 錢穆：《中國近三百年學術史》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
20. 戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》下編，香港：中文大學出版社，2013年。

三、 學位論文

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

四、 期刊論文

1. 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3卷2期，2006年12月，頁1-39。