

王船山的人性論 ——以先天善性與後天習性之關係為中心的討論

陳祺助*

摘 要

本論文以先天善性與後天習性的關係為主軸，來討論王船山人性論的問題。由於船山以「氣」為本體，但並不否定「理」為氣化之主宰的意義，因此，論文首先分析船山論人性乃「理氣一體」的涵義，以及性與心既一又異的關係，說明性善而心可能（然而不必然）有不善。其次，說明人性必是「氣質中之性」，而因人人氣質各異，形成人性不一致又「相近」的情形。其三，論人性是先天的道德性與後天的習性渾合一體，故人既日受善性於天，亦可能因習於不善而日成不善之性。最後，對船山以習性一成乃「不可移」的觀點與性善、性日生日成之說之間的可能矛盾，嘗試加以會通。

National Chung Hsing University

關鍵詞：性、氣、習、人性論、性日生日成

* 正修科技大學通識教育中心副教授

一、引言

孔子說「性相近」，似不必意味人性普遍一致，卻又說「我欲仁，斯仁至矣」，則是肯定人人皆有純粹至善的道德意志。孟子承孔子之說，言人皆固有仁義之心為性，故而道「性善」。人只要當下自覺道德本心，實現善性，則人人「皆可以為堯舜」。但現實的人則天生存在著各方面的差異，行為的善惡更是殊絕。漢儒由此說人性，而有氣性、才性的觀念。除非天生的聖賢君子，不然，常人之性不可能純粹至善，必須遵從聖人所制定的禮法，經由教養學習，才能為善。

宋明儒以「理」為形而上的創生實體，主宰形而下的氣之生化，當氣化生成人、物，理內在於人、物而為其體，是為「性」，故謂人同時有「義理之性」與「氣質之性」，前者是人之所以能創造純正的道德行為而成聖的超越根據，為人人普遍同一之善性；後者是導致性善之人所以會為不善的現實存在，為人人善惡不齊之氣性。自覺本心，盡心以實現善性，是道德實踐的本質工夫，後天良好的教養與知識的學習等，對成德而言，則只具有輔助價值而已！

明清的氣論儒者，多主天地一氣，理乃氣之理，而反對宋儒之說。但除了王廷相不同意孟子的性善論之外¹，其他學者都仍主「性善」，但大多不主張有道德本心，轉而強調學習的重要，戴東原可為其代表。東原根據古人「之謂」與「謂之」的用法，解釋「形而上」、「形而下」為陰陽之氣「未成形質」與「已成形質」的兩種狀態，²微

¹ 王廷相說，「天之氣有善有惡」。明·王廷相，《雅述·上篇》，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁840。並謂：「氣有清濁粹駁」。聖人形氣純粹，故其性無有不善；眾人形氣駁雜，故其性多不善。他認為一個做壞事的人，是在面對來自社會習俗的壓力下，才會對自己做的壞事感到「愧悔」，而社會習俗乃是來自於聖人的教法。他說：「凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之，天下古今之風以善為歸，以惡為禁，久矣！」但是，下愚的人就算有聖人教法，他在做壞事時，也不會「愧悔」，而且還會文飾，所以必定「不移」。明·王廷相，《王氏家藏集》，《王廷相集》，頁518-520。案：依其說，則人有羞惡之心，並不是來自於人的本性。

² 東原說：「凡曰『之謂』，以上所稱解下。……易『一陰一陽之謂道』，則為道言之，若曰道也者一陰一陽之謂也。凡曰『謂之』者，以下所稱之名辨上之實。……形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也。」清·戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1995年），頁176。陳贊解釋說，依其意，「之謂」、「謂之」的不同，根據的是，它所探討的對象。「Q之謂P」，Q指要被說明的主詞，P指用來說明主詞的賓詞。如果換成「謂之」，那「Q之謂P」就是「P謂之Q」。因此，「一陰一陽之謂道」成為一個顛倒了主詞與賓詞的主述式陳述；而形而上與形而下則是天道流行過程中未成形質與

底取消理之形上主宰的意義，以理為氣化生生之條理。³氣化不同條理分成的「氣類各殊」，人、物各成其性，其性各異，而「知覺運動」的生命能力也不同，⁴人有血氣情欲，也有知理的心知。心知自然能知生生之條理，以正情欲之表現，這是人之異於禽獸者，也是孟子說人「性善」之所在。⁵「理」是人的氣性中的心知所知，乃與「性」之義不同，孟子是「言理義之為性」，而非「言性之為理」。前者是指能知理義的心知是人之性，而後者是宋儒「性即理」之說，以一創生實體之「理」為「性」，是以一人而有二性。⁶人性雖善，但人人各成之性並不同，心知能力也懸殊，常人的心知多蔽隔而不通，自聖人以下，其等差不知凡幾，故宜說「性相近」。⁷心知知理要無蔽隔，則必須為學以增益不足。⁸

東原論「性善」之說，可能會有三個問題。其一，氣性本身是否絕對純善？人性有心知與情欲，情欲有流失為偏為私的可能，心知也會有蔽隔不通之時，如此氣性似很難為純善。⁹船山之氣則是固有主宰生化之理的純善之體，乃與東原之說不同。其二，

已成形質的兩種狀態，也即有形和無形之別。見陳贊，〈形而上與形而下：以隱顯為中心的理解〉，《清華學報》第31卷1、2期合刊（2001年3月），頁38-40。

³ 東原批評宋儒以理為氣之主宰之說，乃如老、釋「以神為氣之主宰」。是使理成為「如有物焉」，與氣為「二物渾淪」。清·戴震，《孟子字義疏證》，《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1995年），頁179、頁165、頁163。

⁴ 東原說：「如飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。人物分於陰陽五行以成性，舍氣類更無性之名。……自古及今，統人與百物以為言，氣類各殊也。」因氣化之不同條理而分化的成「氣類各殊」，其「見乎知覺運動亦殊」。同註3，頁190、頁182。

⁵ 東原說：「仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，……而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。」同註3，頁184。

⁶ 東原說：「（孟子）言理義之為性，非言性之為理。……理義者，人之心知，有思則通。……此之謂性善。……無非血氣心知之性。孟子言性，曷嘗自歧為二性。」同註3，頁183-185。

⁷ 同註3，頁183。

⁸ 東原說：「精爽有蔽隔而不能通之時。……其心之精爽，鉅細不同，如火光之照物。……不特遠近也，光之及又有明闇。……惟學可以增益其不足而近於智。」同註3，頁157。

⁹ 東原說：「性，譬則水也；欲，譬則水之流也；節而不過，則為理義。」同註3，頁162。情欲之可能淪為偏私當是情欲本身即是如此的一種自然性向。又說：「失理者，限於質之偏，所謂愚也。」，頁157。愚者之「質」使其不可移，這是愚者受於天命而成的氣性之自然限制。鄭宗義質疑東原說，他真能證成氣質不會有礙理義之獲得嗎？或惡非生於氣質之障礙而是另有根源？他若正視氣質為有礙於理義之獲得，就得承認他主張的氣化之性實為有善有惡或善惡皆出於氣化之性。如此又焉可附合於孟子的性善說。見鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2009年），頁331-332。

心知的能力如何實現？心知雖自然能知理，卻未盡能得理，人必須藉著學問，才能盡心知之明察，沒有後天教養的引導、誘發，處於蒙昧的良才便不能展現本具的性能。¹⁰此固誠然，但不資學問，心知知理的善性是否不能實現、發展？如果是，那麼大亂時代，絲毫沒有機會接受良好教育的人，如船山所說「未俗」惡習薰染的人（詳〈第五節〉），是不是就永遠沒有自覺為善的可能性？當東原說「自絕於學」的人，其心仍有覺醒而翻然悔悟的可能時，¹¹他很難否定在學問之外，人自己就有能自覺為善的本性，才是心知知理能力之能實現的最終根源。其三，學習所知的理義能否是判斷行為善惡的最後根據？心知所知之理得自於學，而學知的理義不能離乎聖賢古經記載的典章制度而得。¹²但怎麼斷定學者對經典的詮釋，真的合於聖賢所言的義理？就算能，聖賢言行恐也未必能作為判斷個人行為善惡最終的絕對判準，因其是否合義，最後仍要由人的心知才能判斷，如陽明論舜、武王之事乃非「考之何典，問諸何人」，而船山亦言合於大舜之孝、周公之忠的行為，並不必然合理。¹³以上三個問題，在東原之說中，

¹⁰ 東原說：「由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義。……就其自然，明之盡而無幾微之失焉。」又說：「德性始乎蒙昧，終乎聖智。……德性資於學問……（古賢聖）是以重學問，貴擴充。」清·戴震，《孟子字義疏證》，頁171、頁167。劉滄龍指出，東原不承認人有超越的本心，而主張人的善性唯有通過教養的歷程，方能表現出來，沒有後天教養的引導、誘發，處於蒙昧的良才便不能展現本具的性能。見劉滄龍，〈善來自於天性還是教養〉，《國科會哲學學門93-97 學年研究成果發表會會議手冊》（宜蘭：佛光大學哲學系，2009年），頁A-100、A-96、A-112。

¹¹ 若謂不學則心知的善性便得不到實現，而由於學須待人自己肯學；人要肯學，又必須他的心知善性先能實現，這不就會導致循環論證的結果嗎？要避免它，必須承認：人即使不肯學，其心知的善性自己也會實現、且要求為學以盡明。故東原說：「生而下愚，其人難與言理義，由自絕於學，是以不移。然苟畏威懷惠，一旦觸於所畏所懷之人，啟其心而憬然覺寤，往往有之。苟悔而從善，則非下愚矣；加之以學，則日近於智矣。」同註3，頁185。

¹² 東原說：「古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。聖人賢人之理義非他，存乎典章制度者是也。」清·戴震，〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震全書》第6冊，頁505。

¹³ 陽明說，舜、武王之前，並非已有「不告而娶者」、「不葬而興師者」的先例可「為之準則」，因而「得以考之何典，問諸何人，而為此邪」？他認為這是舜、武王「求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而為此」。明·王守仁，《傳習錄》，《王陽明全書》第1冊（臺北：正中書局，1979年），頁41。船山也說：「即心而盡其量，則天地萬物之理皆於吾心之良能而著。心所不及，則道亦不在矣。……吾有父而吾孝之非求合於大舜，吾有君而吾忠之非求合於周公。求合者，終不得合」清·王夫之，《張子正蒙注》，《船山遺書全集》17冊（臺北：自由出版社，1972年），卷4，頁21。

也許都可回答，但這必須對其理論做進一步的改造與善化。¹⁴

船山雖以太虛本體之天，其「實」乃氣也，但又旋說旋掃，而謂其未可「名」之為氣，¹⁵他並不否認宋儒理為氣之主宰義。「形而上」、「形而下」之分，在東原，乃是一種關於「對象性實體自身」的陳述，而在船山則是「主體出於一定的實踐目的對於不同的存在方式所做的一種分辨」。¹⁶船山說：

謂之者，從其謂而立之名也。上下者，初無定界，從乎所擬議而施之謂也。然則上下無殊畛，而道器無易體，明矣。¹⁷

氣之「實」乘動靜之感以變化而生萬物。必有一保證其永恆能動、能生的根據，否則天地將有不生之時；由於氣之「實」是本體，則此根據必不在其外。又因萬物之為如此如此之物，乃氣化有其常則而能然，而其所以能如此，應有當然的理由或主宰，這當然的理由也不能在其本體之外。所以然之根據、當然之理由，保證氣之「實」能生生不已與變不失常，是為生之主。主體根據本身體證所得，對此一「實」做超越的分解，乃就其生生之主宰的形而上一端，「謂之」理；自其生生之實然的形而下一端，「謂之」氣。「謂之」不是一種描述，而是一種解釋。¹⁸

理、氣兩端之「名」同指一「實」，是理氣一體，為生生而有常則的本體，純粹至善，故船山說：「純然一氣，無有不善，則理亦一也。」¹⁹理、氣是一，乃內容意義上

¹⁴ 陳弘學認為東原由氣性中知理的心知說性善，是以人僅具備一個「有限的理性」，如何可以推出「性善」的結論？見陳弘學，〈戴震「氣本論」內涵及其思想困境探析〉，《鵝湖學誌》第41期（2008年12月），頁154。鄭宗義說，東原思想中的諸般困難，他是可以回答的。見同註9，頁332、頁338。又，他曾以戴東原之說為主，試圖從生生之理、生之價值來安立道德，為氣性一路的思想說通一「性善」論，而不必承認道德本心。見鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁261-269。

¹⁵ 清·王夫之，《張子正蒙注》，《船山遺書全集》第17冊（臺北：自由出版社，1972年），卷1，頁10。

¹⁶ 參考陳贊之說，見陳贊，〈形而上與形而下：以隱顯為中心的理解〉，《清華學報》第31卷1、2期合刊（2001年3月），頁39-40。

¹⁷ 清·王夫之，《周易外傳》，《船山遺書全集》第2冊（臺北：自由出版社，1972年），卷5，頁25。

¹⁸ 陳贊認為，船山「從乎所擬議而施之謂也」，是一種把對象「看作……」（seeing as）的方法，類似韋根斯坦所說，「將某物『看作』什麼取決於怎樣理解他」之用法。同註16，頁39、頁41。

¹⁹ 清·王夫之，《讀四書大全說》，《船山遺書全集》第12、13冊；（臺北：自由出版社，1972年），卷10，頁3。

斷定的一，非彼此異質卻圓融相即之一，²⁰船山常合言之曰「理氣」²¹。當天之氣凝成人的形質，亦是有主生之理的氣，在人的個體之「理氣」，曰「性」體，故人性亦善。但有生以後，人必與外物不斷地往來交感，若當其應物而不善，乃有可能逐漸薰染成不善的習氣、習性，而「不可移」。故船山亦極重視後天見聞行習的活動，對人性之形成的重要影響。但人性若是善，為何又如何會出現不善？人人氣稟不齊，性體又是理氣一體，則人性能否普遍是善？不善習性一成就「不可移」，又怎能說性善？且船山說人性日生日成，是承認其有不斷發展變化的可能，如此，惡習豈一定不可移？本論文以下先分析人性乃「理氣一體」之義，藉此說明人普遍具有善性之義何在，進而討論先天善性與後天習性的關係，最後嘗試會通船山人性論中，習性「不可移」與性善、性日生日成之說之間的可能矛盾。

二、船山「理氣一體人性論」的涵義

太虛本體之「實」的形上之「理」一端之具體內容，是至健或健順之性。²²船山說，至健之性本動恆運，為肇始生化之本，其用乃「和煦而靡不勝」，「無大不屆，無小不入」²³，徹入無間，此健性照徹之用曰「知」。但健即涵順，其必同時亦有一收攝保聚之用，自能順承健氣之所徹至，而妙合以凝，化生萬物，這順性承載之用曰「能」。²⁴健動之性即健即順而發知能之用，即昭明照徹即順承持載，是天之施行主宰生化之

²⁰ 圓融相即之一，與內容意義上斷定的一，此兩者之不同，見牟宗三，《心體與性體》第二冊（臺北：正中書局，1981年），頁25。

²¹ 「理氣」合為一詞以指天地本體之「實」，在船山著作中，不勝枚舉。如他說：「凡言理氣者，謂理之氣也。」同註19，卷9，頁5。

²² 船山有言：「健順，性也。」「陰陽，實體也；乾坤，其德也。」「陰陽，質也；乾坤，性也。」分別見同註15，卷9，頁9、頁7。唐君毅先生解釋說：「船山將乾坤之道隸在陰陽二氣之流行中，以為其道其德，而更重在說此乾坤為不離此氣之理。此二氣之流行，固原依其有此乾坤之道之德之理……天地陰陽之氣曰陰陽，其理其道，曰乾坤。乾坤即天地陰陽之道之理之性。」見唐君毅，《中國哲學原論：原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁495。

²³ 清·王夫之，《周易內傳》，《船山遺書全集》第1冊（臺北：自由出版社，1972年），卷1，頁1。

²⁴ 船山說：「健順，性也；動靜，感也。……陰陽已自成乎其體性，待感而後合以起用。」又說：「陰陽，實體也；乾坤，其德也。體立於未形之中，而德各效焉，所性也。有陰則必順以感乎陽，有陽則必健以感乎陰，相感以動而生生不息。」同註15，卷9，頁9。天道本體在其自己乃是性、氣相與為一之體，故本動恆運之「性」乃先於動靜兩端而有，而且更是發生動靜之感

理，即為天之命。²⁵當流行於太虛之天的氣凝成人之「形」，成為「形氣」，乃謂之「質」，船山說：「質亦氣也。」²⁶人之形氣也是有性理主生之大用的實體，性、氣、質非相異之三物，固是一體，²⁷此即人之「性」體，故船山謂人性，必是「氣質中之性」²⁸。他又說：「形色，氣也；性，理也。氣本有理之氣，故形色為天性。」²⁹天生人而與之以如此的耳目口體，即是與人以天性良能本自如此的形色；反之亦然，天生人而與之如此之性，此性必即具有如此靈善的人之形色所固有的健順良能。³⁰故人之性體，渾是一「秉理以居」的「氣之實體」³¹，當下可自己發生知能大用，以擴充固有的健順之性，而生物、潤物，船山謂其是一「生氣」（生成之氣）或「仁氣」（仁義之氣）的實體。³²

凝成個體形質的氣，雖與太虛無形之氣，同是一「實」，但其狀態較為重濁，又有一定的結聚，健順之性流行於個人質體之「形而下」的氣，乃較為拘礙不通，而與其

的根源。這氣所涵之性，健動不息，故而氣乃得以為生生不已之活體。氣之健性固然恆運不息，但其性本身必然同時有一收攝保聚之性，以使氣能夠暫時凝止而結成形體，否則必無萬物之生成，陽動施必即陰靜受。故至健之性的內涵，析而言之，實涵健順，然健順自非二性，乾坤亦非二理，而性本純一。參考陳祺助，〈王船山氣論系統中「性體」觀念的涵義及其理論價值〉，《淡江中文學報》第20期（2009年6月），頁106-108。

²⁵ 船山說：「知能者，乾坤之所效也。……健者，知之實也。……順者，能之實也。」又說：「人之有生，天命之也。陰陽之良各以其知能為生之主，而太和之理建立而充襲之，則皆所謂命也。」同註17，卷5，頁1；卷3，頁17。

²⁶ 同註19，卷7，頁10。

²⁷ 船山說：「性即理也，即此氣質之理。不成一個性、一個氣、一個質，脫然是三件物事。」同註26。

²⁸ 同註26，頁9。

²⁹ 同註19，卷10，頁45。

³⁰ 同註19，卷10，頁44。船山又說：「貌言視聽思，恭從明聰睿之實也。」但舉人之形色，固然就是天性健順之實所在，此良能之有「實」，不待人力於後天努力學得而後有；此形色之成「質」，天然即是虛靈充美而調以均。故船山又說：「夫人之有是形也，其虛也靈，則既別乎草木矣；其成質也充美而調以均。」清·王夫之，《尚書引義》《船山遺書全集》第3冊（臺北：自由出版社，1972年），卷4，頁17、頁18。

³¹ 船山說：「若夫人之實有其理，以調劑夫氣而效其陰陽之正者，……此則氣之實體秉理以居。」同註19，卷10，頁2。

³² 生含成，即始生即終成，統言之，曰「生氣」；開而顯之，則合「生氣」、「成氣」兩端於一。船山說：「仁，生氣；義，成氣。」仁義統於仁之德，而仁義之性即仁義之氣。船山說：「在人之氣唯陰陽為仁義」，「氣之誠則是陰陽，則是仁義」，「仁義一陰陽也」。同註31，頁2、頁3。

妙運於太虛無形之「形而上」(此上下，以理氣之在個體「形質」之上、之內分)，為清通之神者有間。³³但天命不息，健順之性妙運流行於一人之「形」以上的理氣，有生以後，仍然日命、日授於人，故此性也為人所日受而妙運、善理於「形」以下。人乃同時渾涵著善理於「氣質中之性」，與妙運於形以上的天命流行之性。由前者，必當某一人已生而有一己之形、且因形而發生與物同異攻取(知覺運動)之用，方有人性之實，由此可說人性是「有形而始然」的「形而有之性」，亦即屬於人一己的「己性」。由後者，所謂「己性」，也是運於太虛的天命理氣日日自「形而上徹於形而下」³⁴，而「與形俱始」地授於人者，因此，船山說：「其實莫非天也。」³⁵則「己性」也是「天性」。³⁶若論其實，兩者同凝於一「形」而成一人之「性」，人性乃合太虛天命之性、形體氣質之性兩端於一之「合兩而為天下所大總」³⁷的實體，是曰「性者，天人授受之總名」³⁸。張子所謂「合虛與氣有性之名」也。

當性理能周流遍潤於形色，可說人的個體為一全形是性亦全性是形的實體，據此，船山也說：「故從其一本，則形色無非性，而必無性外之形色。」³⁹但人的形質並不能只順其性之自然，即能如此，根本原因是形質天生的限制。人在日用之間，不能不時時與外物交感相應，而個體氣質濁而礙的狀態，有可能使得性中生理暫時不能順遂地流行，而成為「險阻」，這時人就可能因不明人物相生相成的生生之理，以至於作出戕

³³ 船山說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。形而上即所謂清通而不可象者也。器有成毀，而不可象者寓於器以起用，未嘗成，亦不可毀，器敝而道未嘗息也。」。「道」乃是指「太和絪縕，有體性、無成形之氣」本體。以其「希微不可見故清，清則有形有象者皆可入於中，而抑可入於形象之中，不行而至」，故謂之神。船山又說：「氣之聚於太虛之中，則重而濁，物不能入，不能入物，拘礙於一而不相通，形之凝滯然也。」。同註 15，卷 1，頁 10。個體既生，形器之所在何嘗不是在天一氣之實。唯以在形器中之氣，與太虛之氣實蘊雖同，狀態則異，故功效亦殊。這不同，是狀態、作用之異，非本性不同。

³⁴ 同註 19，卷 8，頁 36。

³⁵ 同註 34。

³⁶ 同註 19，卷 3，頁 27、卷 8，頁 36-37。氣凝成個體形質，形質又還以發乎生氣。形質所發之生氣，就是「耳目口鼻之氣」，乃與聲色臭味相「攻取」。船山說：「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。……或受於形而上，或受於形而下。……初無二理。」同註 15，卷 3，頁 14。

³⁷ 同註 15，卷 3，頁 14。

³⁸ 同註 19，卷 1，頁 1。

³⁹ 同註 19，卷 10，頁 45。

物、害物的行爲。但氣質的「險阻」並不是惡，能善理其重濁、通徹其拘礙，生理自能順適流行。而人的形質之氣本身的仁義之性，一如在太虛的健順之氣，乃自能發生昭明照徹、順承持載之「知能」大用，以明照踐行物我感通之生理。人能盡用他個體形質全部的健順仁義之氣，以全效知能之用，形質的重濁當然不會阻滯性理的流行，而是載道盡性的實體。

人在當下的生命中，隨時能盡仁義之性而用知能，但健必極健，順必極順，健順一有未極其至，則「知」有間斷而不足以通徹萬變之終始，「能」有執窒而不足以盡悉物理之隱微，⁴⁰如此，形質之重濁乃成爲性理流行之滯礙。而要全效知能，人就必須將其個體「理氣」之量全體盡用，這樣，他的形氣力量全用而不能放鬆懈怠，精神耗損，因此，就會產生勞苦倦困的知覺反應。人不盡性而用知能，其性理流行於氣質而表現的生命活動，或也可能合順於物我相生之理，但這只是偶然恰合，乃不勞而得的「弋獲」，其善並無必然的保證；而其流於不善以害物之生理，則固常然。只有當人自知、自願全用形質之力以盡其性理，竭力以求，勞思以得，先難而後獲，知能乃因日用而日明，則其個體氣質的險阻乃不致造成性理流行的障礙，善性也因有本有原而得到必然實現的保證。

當生理之流行受到阻滯，性體就會因爲自己不得成全而不能自安。人必須充分地發生知行萬物生生之理的大用，徹底地盡其性，其性乃能成全而安於自己，要能這樣，人性就不能只是處在純任天命流行之生理繼善於人的狀態，而必須盡用理氣全效於知能，而不吝不留。人受天命繼善之理氣，其成之性也固善，但他自己性體的理氣卻畏難幸易，自甘桎於形體，拘於氣稟，蔽於私欲，而不願盡「用」，於是而爲不善。如此，人之不善，其過不在天道，也不在天命於人之性有不善，而在人自己不「用」其善性。又，人雖願盡「用」其性，但因氣稟天生一定的結聚構造，與物我交感的事幾之脈絡複雜等方面的限制，一時之間，人或尙未能極用其氣之健順，以完全照徹生物之理，而個體生命的活動已不能不發，這樣就可能因「用之不得其宜」而有不善。性體發生之「用」，雖或不善，但若不生盡用知能，則仁義之理也就不能充周遍潤，及物生物，

⁴⁰ 船山說：「知能者，乾坤之所效也。……知者惟其健；健者，知之實也。……能者惟其順；順者，能之實也。……始末相類，條貫相續，貞常而不屈，是可徹萬理於一致矣。……斯以為天下之至健者也。……天之所至，效法必至，……虛其中以受益，勉其所至以盡功，是可悉物理而因之，……斯以為天下之至順者也。」同註 17，卷 5，頁 1。

而性體也不能完全成就自己之生理。

在「用」上的人性，已暫時離其「本然之體」，而處於用其自己、知其自己的狀態。在「用」之性，亦名曰「心」，此即船山說「合知能而載之一心也」⁴¹之義。蓋心之義本指虛靈明覺之用，張子所謂「合性與知覺有心之名」也。唯依人性所發生的兩端不同效用而分析之，其主宰生化的形而上性理，謂之「心」（思官、大體）；其受成以待運的形而下形氣，乃謂之「身」（耳目之官、小體）。當然，人實存的生命，身、心自非截然異質之二物，而為渾然一體，⁴²「心體」即是身心渾一，全身是心亦全心是身的實體。⁴³

「心」特指於自體上發生知能之「用」的「性」，故心也是性，但心、性分立兩名，就邏輯的概念分析來說，也不可逕「以心為性」？船山說：「以心為性，則心、性之名不必互立。」⁴⁴心、性二名之概念意義，仍有不同，性體在其自己為「性」，性體之在用為「心」，故性是體，心是用。依此，船山說：

心、性固非有二，而性為體，心為用；心涵性，性麗心。⁴⁵
 性，誠也；心，幾也。幾者，誠之幾；而迨其為幾，誠固藏焉。⁴⁶
 純然一氣，無有不善，則理亦一也。……但可謂之誠。……若論氣本然之體，則未有幾時，固自誠也。……理一氣，氣一理，人之性也。⁴⁷

⁴¹ 同註 40。

⁴² 船山說：「究竟此小體、大體之分，如言形而上者謂之道，形而下者謂之器，實一貫也。合下粗浮用來便喚作耳目之官（船山自註：釋氏所謂見性、聞性），裏面密藏底，便喚作心。……故從其一本，則形色無非性，而必無性外之形色，以於小體之外，別有大體之區宇。……小大元一致也。」又說：「其形見則身也，其密藏則心也。」蓋人之一心，又豈是離於形色之外，而「別有匡殼，空空洞洞，立乎一處者哉」？一人一體，「大體固行乎小體之中」。以上同註 19，卷 10，頁 44、頁 45。

⁴³ 林安梧說，船山雖重視人，但人之為人並不是一道理性的理體般的存在，而是一「活生生的實存而有」，是一個有血有肉的，有情感、情緒，有思想，有意志的一個存在，這樣的存在其核心雖亦可名之為「心」，但這樣的「心」是與「身」關聯成一個整體的「心」，是與「生活世界」關聯成一個整體的「心」。：見林安梧，〈明末清初關於「格物致知」的一些問題——以王船山人性史哲學為核心的宏觀理解〉，《中國文哲研究所集刊》第 15 期（1999 年 9 月），頁 321。

⁴⁴ 同註 19，卷 5，頁 29。

⁴⁵ 同註 19，卷 3，頁 21。

⁴⁶ 同註 19，卷 10，頁 30。

⁴⁷ 同註 19，卷 10，頁 3。

天日命人以性本健順之氣，即是人日受仁義之氣於天，以日成仁義之性；人日受仁義之性於天，因能日發知能之用，即是性日生仁義之心。船山說：「在天命之為健順之氣，在人受之為仁義之心。」⁴⁸「心」就是含於知理行理之活動上的仁義之「性」，明照通徹人已物我感應之「幾」之生理的理氣之「誠」。體生用，心為性之所生，心則含性而效動，⁴⁹體用是一，心、性固非為二。

心、性雖不二，但心為性之「用」，性體在此須有一由在其自己以挺立而起，還以自明自照，自肯其有、自立以有之大用，這乃特顯人的自主有為之能。唯當人有「心」，人之性才不只是順任自然無為，而能盡用全體理氣以效知能，性體生理乃得以擴充而成全自己。因此，性是在人之天道，而心則是性之「發用有力底」，是人自覺地自做主宰以創生萬物之理的主體，純是人道持權。⁵⁰但又因為「心」乃身心一體，實存於人的身體形軀中，心所本含主宰生理的仁義之性，乃可能受到耳目形體與外物的影響，而產生勞困畏難的情識。船山說：

心便扣定在一人身上（船山自註：受拘之故），又會敷施翕受（船山自註：受蔽之故），所以氣稟得以拘之，物欲得以蔽之。⁵¹

心受到自己氣稟私欲的拘蔽，而不願持續不已地繼生知能大用，或用之不得其宜，這都會導致心有不善。故船山說：「心也者，不可加以有善無惡之名。張子曰：合性與知覺，則知惡覺惡亦統此矣！」⁵²唯這不善，終究只是在性體之「用」上才出現，人性則是「天人授受」的理氣之總，性之「體」固日授天命之善，心或不盡然可曰善，性則必是善。

心生於性，原是含性而效動，即所含之仁義以主宰流行於形色之氣，何以會拘蔽

⁴⁸ 同註 44，卷 10，頁 14。

⁴⁹ 船山說：「仁義，善者也，性之德也；心含性而效動，故曰仁義之心也。仁義者，心之實也，若天之有陰陽也；知覺運動者，心之幾也，若陰陽之有變合也。……而性為心之所統，心為性之所生。」同註 44，卷 8，頁 1。

⁵⁰ 船山說：「天理之自然為太和之氣所體物不遺者為性，凝之於人而函於形中，因形發用以起知能者為心。性者，天道；心者，人道。」同註 15，卷 1，頁 12。又說：「性本天而無為。……心位人而有權。」同註 19，卷 8，頁 29。

⁵¹ 同註 19，卷 1，頁 2。

⁵² 同註 19，卷 10，頁 30。

於自己的形質？這不是由於小體牽累心，其罪乃在心之「從」、之「以」小害大，⁵³此即心之「不思」。而心之官本「思」，其所以不思而自曠其職，則是人在後天之「習」的過程中逐漸形成。⁵⁴詳見下文。

三、人性一致或相近——關於人之普遍性與特殊性的問題

人性既是性理氣質渾一的實體，則每個人的氣質是否相同？如有不同，則人人之性，是否都普遍一致？依船山，每個人的形體氣質各不相同，嚴格講，人人之性並不盡然一致。

人的形質，乃一稟得定量之理氣個體，即「氣稟」。氣稟有定量，且生初即形成特定構造，具一定之偏的傾向，是「一受之成俚，而莫能或易」⁵⁵者。結果就造成了各人在發生與物攻取的生命之「欲」時，常會依一定的傾向去運行表現。各人「氣稟」的結構、作用，易於表現如何之傾向，是由健順之氣凝結成「質」體、且表現於其中的陰陽之「情」、「才」所決定。船山說：

造化無心而此生又廣，則凝合之際，質固不能以皆良。醫家所傳靈樞經中，言三陰三陽之人，形體之別，情才之殊，……而要為無理。……氣之在天，合離呼吸，剛柔清濁之不同，亦乘於時與地而無定。故偶值乎其所不善，則雖以

⁵³ 船山說：「大體固行乎小體之中，而小體不足以為大體之累。特從小體者失其大而成乎小。」又說：「乃小體不能為大體之害，則害大害貴者，其罪何在？孟子固曰：無以小害大，無以賤害貴（船山自註：能左右之曰以）。又曰從其小體為小人。只以字是病根。乃此以之而從者，豈小體之自以哉？既非小體之自以，則其過豈不在心？」同註 19，卷 10，頁 45、頁 19-20。

⁵⁴ 心之習於不善而不思的過程，船山有一頗為生動的描繪。他說：「乃心統性，而性未舍心，胡為乎其有惡之幾也。蓋心之官為思，而其變動之幾則以為耳目口體任知覺之用，故心守其本位，以盡其官，則唯以其思與性相應；若以其思為耳目口體任知覺之用為務，則自曠其位，而逐物以著其能，於是而惡以起矣。蓋唯無情無覺者，則效於不窮，而不以為勞，性是也（船山自註：誠無為）。心既靈明而有情覺矣，畏難幸易之情生矣。獨任則難，而倚物則易，耳目之官挾其不思亦得，自然逸獲之靈，心因樂往而與為功，以速獲其當前捷取之效，而不獨任其求則得，舍則失之勞，是以往與之逐彼匪傷而不恤也。迨其相暱深而相即之機熟，權已失而受制之勢成，則心愈舍其可求可得者以應乎彼。是故心之含性也，非不善也。……乃不以之思而以之視聽，舍其田以芸人之田，而已之田蕪矣。」同註 19，卷 10，頁 30-31。

⁵⁵ 同註 19，卷 8，頁 36-37。

良質，而不能有其善也。……氣麗於質，則性以之殊，故不得必於一致。……氣因於化，則性又以之差，亦不得必於一致。⁵⁶

本體之「實」的形而下陰陽之氣，為構成萬物形體的實然材質，曰「才」；陰陽之氣因健順妙運之，乃迭相上下往來而生的變合之幾，是「情」；陽健陰順為形而上之德，即「性」。⁵⁷陰、陽之氣各自的體性不同，如有剛柔、清濁、虛實……等等之異，即其情、才各殊。健順之性主持陰陽之分劑，使情、才不同之陰陽，又各以如何多寡之數的「才」，並各以如何往來之「情」，以相參相耦而和合，則氣在凝合為「形」之際，就會結聚成情、才各自如何的「質」體。不同個體之情才不同，即其氣之質各異，而流行於其中之性的表現方式也不一。⁵⁸

身心渾一的「心」體，能全用形質理氣以效知能，明照萬理，使情能中節，才效於性，欲無非理，故「心者，涵性情才而統言之也」⁵⁹。現實的、活生生的個人，日迎來接於我之倘然不定的氣化，日應來感於己之接踵沓至的外物，而日生取物之用。有時人猶未及生心而自覺地效知能之用，而外物、氣化已迫至，逼使他不得不往應之，在此情況下，身體氣稟乃易順著生初固然的偏至傾向，拘限著心而從其小體之偏去發用，結果，心就可能做出應之不當的判斷來，而人的情、才之動，乃不盡然是心所本有的性理之流行，而雖遇不當取之物，亦往取之。

由於主宰不測，造化無心，氣化凝合成人的氣稟之際，每個人所遇的氣化之為「或和或乖」、「得理與其失理」；所受虛實清濁之數，其是大是小、或多或寡等等，乃各有

⁵⁶ 同註 19，卷 7，頁 9-10。

⁵⁷ 以《周易》卦理為例，船山說：「一部周易都是此理：六陰六陽，才也（船山自註：言六者，括百九十二）；陽健陰順，性也；當位不當位之吉凶悔吝，其上下往來者，情也（船山自註：如泰否具三陰三陽，其才同也，以情異故德異）。」同註 19，卷 10，頁 12。

⁵⁸ 「參耦」即「參伍」。參，是指陰、陽異類，互相參雜；耦，指陰、陽同類，各自互相偶列：「參者，異而相入，陰入陽中，陽入陰中之謂也。伍者，同而相偶，陰陽自為行列之謂也」。清·王夫之，《周易內傳》，卷 5，頁 26。「才」乃卦體中的陰陽之數，陰陽之數不同，則卦體之象自異，如或極純（乾坤），或極雜（既濟、未濟）；或陽極勝陰（姤、夬），或陰極勝陽（復、剝）。即使「才」相同，而陰陽參偶的情形，亦即「情」並不同，則卦體之象依然相異。如泰、否皆具三陰三陽，其才同，但，泰乃相偶之三陰參雜於相偶之三陽上，而否乃相偶之三陽參雜於相偶之三陰上。情、才有異，健順之流行於卦體之陰陽者，其性情功效，亦即其「德」亦異。易學上，情才異而德亦異的不同卦體，在天道論上，即天地間「質」體一一不同的個體。

⁵⁹ 同註 30，卷 5，頁 2。

不同。天之氣化或有不正，不同個人的情才，不能一致皆為良質；即使得良質，偶遇不善之氣化，而可能成不善。天之命人，本是即健即順而知能「非有後先輕重於其間」⁶⁰地賦命之，今因乘於不定之氣化，人人各得情、才不一之氣以成「質」，故每個人之氣稟物欲拘蔽的強弱深淺程度也不同。在不同時地，各人所受知、能之命，乃出現有餘不足之數，各自不一的情形。⁶¹

人人的知能之數既不一，每個人之性都各自特殊，則船山是否不能承認人人都有天生的道德性，而不能主張人皆「性善」？這又不然。因剛柔清濁之氣，是天理主持氣化所暫時發生者，天之理氣無不善，如過於剛者，仍是氣之健；過於柔者，仍是氣之順。性本健順之氣凝成人之形質而不良者，是指都是「善質」的人類中，較為不善者而已！即同是「大正」之中，較為偏短不正的氣質。由於天之氣日命日生於人，人不可能在受命以生之初，一得到或清剛、或濁弱之氣以後，清濁之氣就「不能聚散」而囤積在其體內，永遠無法不變。人乃日受變化日新而不用其故之氣，能日生仁義之心，故亦能移易其質之偏小。盡性而養其氣，日成善習，即可因習而日移其氣，以「生化乎質」而善成之。⁶²

由上可證：人人皆天生固有道德性，心或受（而不必然受）拘蔽，性之流行於一身形氣以善其生理者，則未嘗間斷。船山說：

⁶⁰ 同註 17，卷 3，頁 17。

⁶¹ 船山說：「陽主知而固有能，陰主能而固有知。……以其知建人而充之，使其虛者得以有聰明而徵於實；以其能建人而充之，使其實者得以受利養而行於虛。……二氣之方錫，人之方受，以器為承，而器有大小；以時為遇，而時有盈虛。……則受命之有餘不足存焉矣！」同註 17，頁 17-18。有人稟得清多而濁少，則其心知照之用較著；有清少而濁多者，則其心能行之用較強。而同此一人，此時所受者虛多而實少，彼時則虛少而實多。其在心之知行的能力上，乃或生安，或學力、或困勉……等等不齊。

⁶² 船山說：「又或不然，而謂氣亦受於生初，以有一定之清剛濁弱，則是人有陳陳久居之氣，藏於身內，而氣豈有形而不能聚散之一物哉？……氣日生，故性亦日生。……亦善養其氣，至於久而質且為之改也。故曰：居移氣，養移體。……若其胥為太極之所生以效用於兩間，則就氣言之，其得理者，正也；其失理者，亦何莫非理也？就質言之，其得正者，正也；其不正者，亦何莫非正也？……已剛而亦乾之健，已柔而亦坤之順，已清而象亦成，已濁而形亦成。亦均夫祁寒以成其寒之能，盛暑而以成其暑之能也。」同註 19，卷 7，頁 10-11。

性自不可拘蔽，儘人拘蔽他，終奈他不何，有時還迸露出來（船山自註：如乍見孺子等）。即不迸露，其理不失。⁶³

心能盡性，固即性之生理之流行。即使心不盡性，而性合「天人之總」，天之理氣仍時時自形上徹入形下，性理自會迸露於人之身心整體中，命令著心體自己必須去盡性。在拘蔽中迸露的性，見端於人之生命全體受到的震動、不安之感。必呈現於仁義善端的人性，是能發生道德知能的實體，故人皆性善，此道德性就是人人同有的「普遍性」。自此而言，船山可說「人無異性，性無異理」⁶⁴。這是「具體的普遍」，而非「抽象的普遍」，唯對其涵義，似宜再作進一步的說明。

明道說：「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。」⁶⁵其融「截得分明」於圓融中，雖圓融而不失上下之分，這表達方式，太不尋常，牟宗三先生謂是「詭譎」之語。⁶⁶又，牟先生解天臺宗之「即」為「詭譎的即」，謂無明與法性是「同一事體」，兩者「同體」相即。⁶⁷此是指同一客觀的法的兩面不同意義之謂。⁶⁸依後者之說，道、器可作為同「一物」之兩「名」，分指其不同面相的意義，二名所指之「實」則一，這樣說的「詭譎」，是一種詮表的方法。船山以性、氣乃指氣之「實」一體的兩端之「名」，是「主體出於一定的實踐目的」對於同一實體之不同內涵的解釋而做的分辨，正是「詭譎的」的說法。⁶⁹

⁶³ 同註 19，卷 10，頁 1。

⁶⁴ 清·王夫之，《四書訓義》，《船山遺書全集》第 8、9、10、11 冊（臺北：自由出版社，1972 年），卷 29，頁 2。

⁶⁵ 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，《二程集》（臺北：里仁書局，1981 年），卷 11，頁 118。

⁶⁶ 牟宗三，《心體與性體》第 1 冊（臺北：正中書局，1981 年），頁 327、第 2 冊，頁 44。

⁶⁷ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985 年），頁 275。

⁶⁸ 楊祖漢發揮牟先生之意，說：「善惡可從客觀的法說，聖人與佛可以表現出與一般人一樣的行為，但其意義不同，雖意義不同，但在法的『相』上看，仍是一樣的。」見楊祖漢，《當代儒學思辨錄》（臺北：鵝湖出版社，1998 年），頁 281。

⁶⁹ 曾昭旭說：「所謂分解地說性，就是在具體存在的人性中，提煉出某一種通性而強調之、凸顯之的意思。……所謂詭譎地說性，就是將提煉出來的這兩種性重新還原給具體存在、妙運自然而不可說的生命，而即此存在的生命以說性的意思。……不可言說的。不可說而仍欲有所說，其說便仍只是權說或詭譎地說，也就是在不可分析中姑為分析。因此這種分——例如二分——當然就不是分析相對的二分，而是屬於一體之兩面相之分。……而實仍是不一不異，分無分相。」見曾昭旭，〈「性」之說統新探〉，《道德與道德實踐》（臺北：漢光文化公司，1983 年），頁 47、頁 63。

太虛本體之「實」的氣，是絕對普遍無限體，健順之性也是普遍純一。唯健動之性本動恆生，性之一乃必動於動靜兩端之感，氣之一乃必生乎陰陽兩體之合，不然，人「可疑太虛之本無有，而何者為一」⁷⁰？則絕對普遍之性，必是恆生動靜感應活動之具體的普遍，其「一」必為兼體無窮陰陽兩端和合之一，是船山所謂的「無所不一之謂一」⁷¹。性既是具體的普遍，又是絕對的無限，則性之生感，必是神變不測，具有絕對無限的創造可能，而陰陽兩端之感的變化原理，也有絕對無限的可能性，氣化生成的萬物乃無限多樣，而各自為「殊形別質」的個體。絕對普遍而無所不一之性，自仍內在於一一「特殊性」的個體形質，而成「特殊的普遍」；萬物的個體當然也就是「普遍化的特殊」，而為「具體的特殊」。⁷²天地間，絕無任何二物之「性」，完全一樣。但在「殊形別質」的萬物中，那些各得天命氣化的原理若大致略似，陰陽情才之理數若大體相同的個體，則其「形體」貌似，其「質」中之性所表現的性情、功效等作用，會比較接近，就屬於同「類」。同類個體之「性」，就會近於一致，如人之「質」，獨得天命的中正之道亦即「化理」（優美的形式）而成，能彰顯健順知能，而異於犬羊草木之「質」之會障蔽其性，故人為同類，人人之性近於一致，人性與物性自異。⁷³不過，在人之「質」之性，終究是「特殊的普遍」，因此，人人之性又不可能完全一致，此船山所謂「性則隨質以分凝矣，一本萬殊，而萬殊不可復歸於一」⁷⁴。

人人皆有道德創造性，人皆性善，但人性又是一種「具體而特殊」的普遍，則說人人之性「一致」，似不如說人之「性相近」。船山說：

⁷⁰ 同註 15，卷 1，頁 12。

⁷¹ 清·王夫之，《詩廣傳》，《船山遺書全集》第 4 冊（臺北：自由出版社，1972 年），卷 5，頁 1。

⁷² 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 38。

⁷³ 船山說：「由氣之化則有道之名，然則其云由太虛有天之名者，即以氣之不倚於化者言也。氣不倚於化，元只氣。故天即以氣言，道即以化言……凡言理者，必有非理者為之對待。……猶言道者必有非道者為之對待。……是唯氣之已化為剛為柔、為中為正、為仁為義，則謂之理，而別於非理。」同註 19，卷 10，頁 32-33。曾昭旭指出：船山由氣之化而成種種秩序，而有「一定之側」者所說之「理」，乃「第二義以下之理，不能是第一義統體之理」，那是第一義統體之「天」或氣，其合乎氣化所現的條理，即「化理」。統體之一氣之化，且化而得中正者，然後可名曰「道」。當此氣化之善者實凝於人，即善理（優美之形式）善道實落在人，則特名之曰性。見曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1983 年），頁 334-335。

⁷⁴ 同註 19，卷 7，頁 12。

氣麗於質，則性以之殊，故不得必於一致，而但可云相近。……而其情其才皆可以為善，則是繫乎善與不善之異致，而其固然者未嘗不相近也。氣因於化，則性又以之差，亦不得必於一致，而但可云相近。……而其情其才皆有所以為善者，則是繫乎善與不善之異致，而其能然者未嘗不相近也。⁷⁵

均是生也，均是氣也，均是人之生也，均是氣之理也。二氣之良能，五行之精秀，理行乎氣而為形，氣載夫理而為心，夫不相近乎哉？⁷⁶

心或為自家氣稟拘蔽，但心含性、情、才而統之，乃當下自能盡性，使情、才之動皆效於性，是情、才之「固然」、「能然」者，皆有可以為、且有所以為善者。⁷⁷唯因人人氣質體各異，氣稟物欲的限制程度，各自不同，故其盡心成德之有難易自殊，盡性能達之極致，也各不一。同樣固有非由外鑠的道德性而性善的人，人人道德能力的強弱大小異致，有「善」中最善的情才，亦有「善」中之較不善者。雖然人人之性各自殊異，他們的性卻也一致無別地固有道德良能；道德性雖是所有人的普遍性，卻是人人強度不一的「特殊化了的普遍」。「善」性包含人人各自「善不善之異致」的情、才，若單單道性善，在彰顯人性的實蘊上，似稍有些偏漏。若說「性相近」，則可表示出：人人之性在不完全一致之中，又具有近似的道德創造性；人人之性在類同相似之中，又各有差別殊異的地方，如此之意。因此，船山盛讚唯孔子「性相近」之言是「大公而至正」⁷⁸。

船山由「詭譎的」方式說人性，性落到人之具體存在的氣質上說，人人之性當然是有差別相的。⁷⁹但其亦能維持人天生具有的道德心性的「性善」之教，不悖儒家以人性皆有「超越性」一面之旨，與明代以來持氣論之說而反對人具有超越的道德性之學者，大相逕庭。戴東原由人的氣性有知理的心知說人「性善」，又由人人成性各殊，

⁷⁵ 同註 74。

⁷⁶ 同註 64，卷 21，頁 3。

⁷⁷ 形色才體是天性所充盈，固有踐其作聖之良能；喜怒哀樂是性體所效動，固所以流行充暢夫善端以盡性。船山說：「性效於情，情效於才。」同註 71，卷 1，頁 22。性體仁義之德的顯發，須藉情的力量乃得以推擴充周，如行仁須以喜心助成其善，「蓋道心惟微，須藉此以流行充暢也」。同註 19，卷 10，頁 10。而氣稟之才雖偏小，當變化氣質，其成盡性作聖之功者，依然是此人的形色。如象受舜所感化，象之為善，仍是其形體為之，並非舜「格其耳目，易其口體」以為之。同上，頁 12。

⁷⁸ 同註 19，卷 7，頁 11。

⁷⁹ 同註 69，頁 72。

心知能力差等不齊說「性相近」，其說的論證「形式」與船山類似，但因他不承認超越的道德心性之義，故其氣性的「內容」不同於船山。又，船山說人人之性「相近」而不完全一致，其與宋明儒「天地之性」乃人人普遍同一無異，是建立在性、氣「異質」又「圓融的相即」之說上，亦不盡相同。

學者曾批評船山善大性小之說有問題，指其說道、善時，是指普遍的道與善，而非某個特殊事物的道；而說性時，則是指特殊個體中所含的性。⁸⁰就「性」是指「特殊個體」來說，人性乃凝於形質而有一定含量的天之理氣個體，是「氣質中之性」。但人性之「實」是天地之「理氣」在人者，其性依然一「天地本然之性」，在人之個體，與在天道之「本體」，只是一性，此即曾昭旭所謂人之「定體」者，乃「凝爲人之形質而亦全具宇宙本體之性者」之意。⁸¹則船山說人性，雖指人的個體所含之性，卻與在天道處說的健順之性無異質，故性仍是普遍者。

四、人性天生或習成——關於人之先天善性與後天習性的問題

天以或和或乖之氣化，凝成或善或不善之人之質，人人各受天命爲其所決定的陰陽分劑之數以生，並無選擇的權力。有生之日，人也不能自己決定所遭遇的氣化爲何，但他卻可以決定要選擇取用什麼外物。船山說：「氣成質而質還生氣。……取資於物以滋其質」。⁸²當氣凝成人之質，性爲氣之生理，必同時因形而發生與物同異攻取之用，耳目口鼻之氣各從其類，各取聲色臭味之物，以資養質體之生。外物之氣滋生人之質，內化渾合爲人個體理氣之一分，構成人「性」的內容之一。

在個人生命歷程的不同階段中，他所發的取擇之用，有很大的差異。幼弱之時，人自己對事物的選擇，並沒有多大的決定權，而是隨著年歲漸長而日增，他對自己之性的形成也越能自主。⁸³另一方面，個體氣稟的特定結構與一定之偏的傾向，會使人

⁸⁰ 黃懿梅，〈船山「道大善小，善大性小」之評析〉，《台大哲學論評》第7期（1984年1月），頁231。

⁸¹ 曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1983年），頁346。

⁸² 同註15，卷3，頁14。

⁸³ 船山說：「生之初，人未有權也，不能自取而自用也。……已生以後，人既有權矣，能自取而自用也。自取自用，則因乎習之所貫，為其情之所歆，於是而純疵莫擇矣。……取精用物，而性與成焉，人之幾也。初生所無，少壯日增也。」同註30，卷3，頁6-7。

自然地從其所接觸的物類中，選擇（取）那些與自己的氣質較相近的同類者，而排斥（攻）異類。氣稟與外物感應而生選擇攻取之用，是為「幾」；人之整體生命中，因物我交感之幾而生之「情之所歆」，⁸⁴這內外物我交相影響的作用，是為「鑠」。⁸⁵隨生命的成長，人之性體上「鑠」成的所合同異之情，也日益變化複雜，日趨曲折細微，如船山說：「情之始有者則甘食悅色，到後來蕃變流轉，則有喜怒哀樂愛惡欲之種種者。」⁸⁶個人之情所歆的對象特別會吸引人以取之，而其氣稟趨向追求該等物類的強度，也日益強烈，人在決定所欲取之物時的自主意識，也日愈明顯、堅固，此即持權有為之「心」的作用越來越強。

在物我交感之幾相「鑠」而成的某些方面的歆合之情，被個人有心自覺地加以重複去表現，乃會使得凝於氣質以運之、生之的性理漸漸地形成特定的表現方式。人在有生之日，有意地一再重複表現某些物我相鑠而成之情，如此的生命活動全體，總稱為「習」。氣成人之質，而質還生氣，由於心知之用而被個人取擇之物之氣，返滋其質，又會使得充盈於個人質體之氣，因相鑠成習之過程而形成「習氣」；習氣的特定傾向，若到了自然而然的就會表現的地步，便成「習性」。

一個人的習性，在他稟生賦形之初，以及年幼稚弱之時，很大的程度上，就已經形成了。個人出生、成長於其中的族群之特殊材質或族類性，以及其世代相承的舊慣、文化、俗尚、法制、風俗……等等社會長期累積成的習俗，早已影響著其人氣質的形成。當個體初成胚胎時，族類的習俗氣性，就已通過父母而遺傳給個人，加上童蒙時期的自主意識微弱，個人從家庭社會等各方面所經常耳聞目見的一切人物事情等，已在其不知不覺之中，塑造了他的後天性，而使其個性趨於定型。此即船山所謂「性受於所生之氣，習成於幼弱之時」⁸⁷。

⁸⁴ 同註 83。

⁸⁵ 船山說：「情不純在外，不純在內；或往或來，一往一來，吾之動幾與天地之動幾相合而成者也。……唯其為然，則非吾之固有，而謂之鑠。金不自鑠，火亦不自鑠，金火相構而鑠生焉。」同註 19，卷 10，頁 9。

⁸⁶ 同註 85。

⁸⁷ 清·王夫之，《讀通鑑論》，《船山遺書全集》第 14、15 冊（臺北：自由出版社，1972 年），卷 2，頁 8。天地氣化自然生成了剛柔燥溼各別的地氣，居住生長在某種自然環境中的人群，為適應那裡的地質氣候，而發展出特有的生活方式，隨著族群的生息繁衍，當地的地氣乃逐漸凝成為其民族生命的特殊氣質，而形成材質特殊的族類性。《禮記·王制篇》：「中國戎狄，五方之民皆有性也，不可推移。」船山註：「性謂形氣之化質也。書曰：習與性成。」清·王夫之，《禮記章

稟生賦形以後逐漸形成的習氣，乃「形而後有」的後天之性。而人也同時日受源於天命而「與形俱始」以授於人的天地之性之氣，即先天之性的「性氣」。人性既固有健順知能的道德性，同時也具有個體自稟形成性以來的見聞行習之內容。由於性體生心，故心之活動，必是見聞習知、性德知能兩端一體不分地發用流行。心之知能如其健順純一之性所生的虛明照鑑之大用中，渾涵著人性舊有的見聞知識在內，此心之固有知能，是為「性之德」。心涵「性之德」，而在每一事幾上自發的明照、裁斷之用，涵攝著性體舊有的習知以俱發，其於存在面上所發生的活動之結果，同時又形成了新的見聞習知，反過來內凝於性體，心之性德反以增厚性體的質地、內容，是為「德之成性」。⁸⁸性生心，心還成性，此即船山所說之「乾坤有體則必生用，用還成其體」⁸⁹。因此，人性同時是人之生命活動的原因及其結果，人自有生以後，就一直在搏造自己的人性，故而人性日生日成。⁹⁰

性體舊有的見聞行習皆是天性靈明所發之一曲，是心在當幾發生明照、裁斷之用時，所資的知識經驗。⁹¹唯見聞乃因感而生，是心所偶發之意，若執之則成意見，又更「習之為恆」⁹²而成為習見，則心就成了「習心」，性乃不能持權。⁹³因此，習氣習性深深影響著心的活動與心的本性存有之間的關係。船山說：

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也（船山自註：後天，謂形生神發之後，感於

句》，《船山遺書全集》第5、6冊（臺北：自由出版社，1972年），卷5，頁18。某一族類適應環境而發展出的生活方式，世代相承的舊慣、文化、俗尚、法制、社會風氣……等等行為規範，即使在族群中的個人尚未自覺到何以必須遵守它時，也早已在無形中約束著每一份子。一個社會長期累積成的習俗，亦為其中所有成員共同形塑的習氣，一樣形成其族類的特殊性。〈王制〉又說：「司徒修六禮以節民性。」船山曰：「性以氣質習俗之所成者言之，與前章皆有性也之性同。」頁17。此皆指族類習俗、習氣之中形成之個人材質的特殊氣性。

⁸⁸ 船山說：「以性之德言之，人之有知有能也，皆人心固有之知能。……以德之成性者言之，則凡觸於事，興於物，開通於前言往行者，皆天理流行之實，以日生其性者也。」同註19，卷3，頁27。

⁸⁹ 同註15，卷1，頁1。

⁹⁰ 本段內容參考曾昭旭之說，同註81，頁526-528、頁531-533。

⁹¹ 船山說：「見聞不足以累其心，而適為獲心之助。」同註15，卷4，頁3。

⁹² 同註91，頁4。

⁹³ 船山說：「習為主而性不能持權。故習心之累，烈矣哉！」同註15，卷3，頁4。

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。⁹⁴

心發於情而動於氣稟，若是順其天性自發而「自內生」者，如此，人必會取精用宏，因以鑠成善質，習成善氣，而日成善性。但氣稟之動若純為「外物之觸」而「自外生」，則非其本性之真所固有的活動。當人之氣稟取物之用不是發自他天性本真之「己」或人的真性自我時，⁹⁵則其鑠成之情乃能為善，也可能為不善。⁹⁶性之生理因心之持權有為以擴充之，得以周流遍潤於天下；反之，心若拘於氣稟、蔽於私欲，則反足以限制其本性的顯發。人之善惡，都必須自己負責。

心是人之所以養成氣習，以為功罪於性而盡「人道」的主體。船山說：

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，資心以效能也。性則與天同其無為。⁹⁷

孟子言性，孔子言習。性者天道，習者人道。⁹⁸

心之取物，必須「自知其所有之性而以之為性」⁹⁹。問題是，因心成習，而習也更能生心。幼弱已成的習性，在人之心還來不及自覺本真之性的情況下，往往已拘蔽其人，令其心知順著不善的習氣而發，而日益習成不善之性。幼弱童蒙即已薰成的後天性，往往導致大多數人的行為並非由「己」或真我而出。船山又說：

⁹⁴ 同註 19，卷 8，頁 37。

⁹⁵ 船山說：「發之正者，果發其所存也，性之情也；發之不正，則非有存而發也，物之觸也。自內生者善，內生者，天也；天在己者也，君子所性也（船山自註：唯君子自知其所有之性而以之為性）。自外生者不善，外生者，物來取我而我不知也；天所無也，非己之所欲、所為也。……習者，亦以外物為習也。習於外而生於中，故曰習與性成。」同註 94。

⁹⁶ 船山說：「(情)鑠之善，則善矣！助性以成及物之幾，而可以為善者，其功矣！鑠之不善，則不善矣！率才以趨溺物之為，而為不善者，其罪矣！」同註 19，卷 10，頁 9。

⁹⁷ 同註 15，卷 1，頁 12。

⁹⁸ 清·王夫之，《俟解》，《船山遺書全集》第 17 冊（臺北：自由出版社，1972 年），頁 12。

⁹⁹ 同註 19，卷 8，頁 37。

己十九而非己也。……私意私欲……而迭為日新。故曰習與性成。苟能求其好惡之實，而不為物遷，雖不即復於禮，不遠矣。故曰為仁由己。¹⁰⁰

流俗習氣的薰染之中，個人氣稟的運行，早已形塑成一定的慣性，自具發動的機括，使得他的耳目之氣所取擇之聲色，情才之用所好惡之事物，往往會隨從習俗去追逐特定的對象，而所取者，十九是不善，性理的顯發乃日益受到拘蔽。

習之於人，影響巨大。個人出生成長過程中的外在環境，包含家庭、社會、教育、歷史、地理、氣候、民族文化、生活方式，乃至於遺傳因子……等等自然與人文方面的各種因素，在在限制著、拘蔽著人之天性真我的彰顯、發露。歷史中，某一時代的某些地區，其社會整體的習俗之殘暴邪惡的程度，嚴重到讓人幾乎無法相信那種社會中的人會有什麼善性。退一步來看，傳統社會中，能受教育的人數比例那麼地偏低，能不受後天習性限制，而自覺地為善的人，微乎其微，讓人很難不對性善的主張產生懷疑。於是，船山有言：君子、小人「所生異種，異種者，其質異也。質異而習異，習異而所知所行蔑不異矣」！又謂小人中之「拙者，農圃也」，乃「安拙而以自困」；其「商賈者，於小人之類為巧，而蔑人之性、賊人之生為已亟者也」。是皆「沉沒於利之中，終不可移而之於」君子之域。¹⁰¹如此言論，受到當代學者嚴厲批評，指責船山之說，違反社會平等的原則，是儒家「人皆可以為堯舜」的平等精神之倒退與沉淪。¹⁰²

不唯如此，船山批評「漢等力田於孝弟以取士」的制度，導致禮教浚弛，是「三代以下無盛治」的例證。¹⁰³故而有如此之言：「秀者必士，樸者必農，僇而悍者必兵。天與之才，習成其性，不可移也。」¹⁰⁴其論古人士、農之子恆為士、農之法，亦謂：「其必不可使為善者，習也。」¹⁰⁵當不善之習成為其人之性，他之不信其自己有善

¹⁰⁰ 清·王夫之，《思問錄·內篇》，《船山遺書全集》第19冊（臺北：自由出版社，1972年），頁12。

¹⁰¹ 清·王夫之，《讀通鑑論》，《船山遺書全集》第14、15冊（臺北：自由出版社，1972年），卷14，頁2。

¹⁰² 林聰舜，《明清之際儒家思想的變遷與發展》（臺北：學生書局，1989年），頁196、頁191。

¹⁰³ 同註101，卷14，頁2。

¹⁰⁴ 同註101，卷22，頁18。

¹⁰⁵ 同註101，卷10，頁2。

性，也就像不曾見日之人，不信有日一樣。¹⁰⁶習成惡性則「不可移」、「必不可使為善」，這豈不與船山說「性生日成」的理論互相衝突？其性善的主張，至此豈非理窮詞屈？唯此中問題，似不如此簡單。

船山何以會出現小人習性終不可移的言論？這固可說其言前後矛盾。唯仍可追問：此矛盾出現的原因何在？學者謂此是船山之士大夫意識在作祟。¹⁰⁷若然，這是船山個人的心理因素使然，乃屬於他主觀的人格狀態，與其人性論系統之內在理路的發展，是不是一定會推出不善習性乃不可移的結論來，兩者之間並不一定具有邏輯必然的關聯性。因一理論內在的邏輯性，是屬於人類理性本身客觀發展的問題，這與理論建立者本人主觀的心理狀態並無絕對關聯（頂多只具有外部的、發生學上的關係）。不過，學者仍可質疑：習性不移既是船山的主張之一，與其人性論中其他觀點衝突，則船山理論本身仍有可能自相矛盾，並不圓滿。

五、「習性不可移」與「性善」是否衝突的問題

就理論本身的圓滿性而言，船山人性論的矛盾能否化解？以下試論之。

第一，從船山學說的整個義理氛圍來說，肯定「性善」，愚可明，弱可彊，相信聖人是人人「可學而至」，這般言論在船山著作中，不勝枚舉。¹⁰⁸鄴侯有「君相所以造命」之言，船山既盛贊其言，但亦批評其言有病，因難道不是君相就不能造命？故船山主

¹⁰⁶ 船山說：「非絕農人之子於天性之外也，雖欲引之於善，而曠霾久蔽，不信上之有日，且必以白晝秉燭為取明之具，聖人亦無如此習焉何也。」同註 101，卷 10，頁 2。

¹⁰⁷ 林聰舜說，船山將小人視為罪惡淵藪，比之為夷狄。又以文化水準的高低判定君子小人，是巨大的士大夫意識作祟下之產物。同註 102，頁 190、頁 196。

¹⁰⁸ 在此僅舉一顯例作為代表。滕文公面臨隨時有亡國可能的情況，幾乎要放棄應盡的職責，乃以此求教於孟子，孟子竟對他「道性善」，常人不免視其言為迂闊。船山對此解釋說：「孟子之學以性善為宗，惟知夫人無異性，性無異理，則可以信聖人之學，可學而至。而推此理以治天下，則帝王之治，無人不可逮，無時無地而不可行。自異端興，謂性中無善，善非性之所能。於是苟且以赴功名之說起，而讓聖賢帝王以不可繼之絕業。學之不明，治之不古，皆誣性以挫有為之志害之也。若夫性善，則為善也易，愚者可明，弱者可彊。」同註 64，卷 29，頁 2。只要一個人真正明白「性善」的道理，便知「善」乃反求於其性，就無不可得者，如是，在其當下便能興起「有為之志」以「強」為善，故為善至易，人不可放棄他的道德責任，這正是孟子之所以會向世子「道性善」的根本原因。

張：「一介之士莫不有造焉。」¹⁰⁹其肯定人的能動性與自主自律，人人皆能自由創造一己之新命的平等精神，學者深贊之為「合乎民主精神的理論」。¹¹⁰大亂之世，若幾無一可為善之人，船山仍堅定的說「君子之視天下，人猶是人也，性猶是性也」，而相信「乘其天良之未喪」，皆「可與以同善」。¹¹¹理由在於他說：「人之皆可為善者，性也」¹¹²。故其歷史觀，不以古人一定純樸醇厚；越後世的人民就越澆薄詐偽。他認為後世文化越發展，人道越昌明，人的道德智慧日益開發，治理人民就越容易事半功倍。所以他質疑持歷史退化論的人說：「孰謂後世之天下難與言仁義哉」？後世人民之所以常有離叛陷溺的事情，乃是由於夙習未除之時，殘暴的帝王就「急之如寇」、「防之若讎」所導致，人民「乃不知有天性之安而趨於澆，非民之固然也」。¹¹³則三代以下，未必無盛治。

第二，從船山論習性終不可移的義理脈絡來說，都是從個人材質習氣的層面說人性。其支持士、農、兵之子恆為士、農、兵之古制，乃針對魏「中正九品」、唐代「府兵」等制度，論其得失而發。大要謂：受到來自於個體稟氣成形之初，以及幼弱生息長養的環境之諸多來源，如父母、師友、交遊、見聞、行習……等等，又是天生的、

¹⁰⁹ 同註 101，卷 24，頁 24-25。

¹¹⁰ 參考張永雋之說。見張永雋，〈析論王船山《君相可以造命論》之民主精神〉，《哲學與文化》第 20 卷，第 19 期（1993 年 9 月），頁 867。又，船山另有〈君相可以造命論〉一文，其中有言：「天之通之，非以通己也；天之塞之，非以塞己也。通有塞，塞有通，命圓而不滯，以聽人之自盡，皆順受也。」清·王夫之，《薑齋文集》，《船山遺書全集》第 19 冊（臺北：自由出版社，1972 年），卷 1，頁 4。張永雋說：「人之理性可以盡性知天，遵從理性而行為，依客觀的規律而造命，人格之尊有如此者。這也是合乎民主精神的。」焦理堂認為唯有在位的聖人（皇帝），可以造天下之命。不在位之聖人如孔子，連自己的生活都照顧不好，只能「知命」，不能「造命」。張教授批評其言「陋哉」！「較之船山，何啻千里」？〈析論王船山《君相可以造命論》之民主精神〉，頁 868、頁 869。可見，船山的人性論肯定人有自主自律的創造性，頗合現代民主自由平等的精神。

¹¹¹ 同註 101，卷 10，頁 17。

¹¹² 同註 111，頁 2。

¹¹³ 魏徵折封彝德，曰：「若謂古人純樸，漸至於澆諛，則至於今日，當悉化為鬼魅矣！」船山盛贊之，曰：「偉哉！其為通論已！」而說：「春秋之民無以異於三代之始，帝王經理之餘，孔子垂訓之後，民固不乏敗類，而視唐虞三代帝王初興，政教未孚之日，其愈也多已！」後世文明昌盛，人民「且願得一日之平康，以復其性情之便，固非唐虞以前，茹毛飲血，茫然於人道者比也」。所以船山頗稱讚貞觀之治，謂：「以太宗為君，魏徵為相，聊修仁義而天下已貼然受治。」同註 101，卷 20，頁 18-19。可知後世人民奸詐澆薄的情形，是「夙習未除」使然，非其天性固然。

又是人類社會的因素之交相影響，一個人的稟賦材性，早已自然形成。父祖世代皆習於兵，則子孫的遺傳因子與生後之習染所型塑成的材質稟賦，自然也較易訓練成兵。同理，士之門易出秀才，農之子生性樸拙，也是「天與之才，習與性成，不可移也」。每個人自然的天賦才能不同，帝王用人之道，自當順應各人不同的天生才氣以盡其才。他說：「因天也，因人也，王道之所以一用其自然也」。¹¹⁴華胄之子，清流之士的家門，其子弟的天生稟賦與後天教養的薰習，自易養成俊秀，雖然其中的每一個子弟不一定百分之百都是善才，但不善的比例畢竟會比較少。而生長於「市井錐刀之中」，「德色父而詬誶母」的商賈子弟，乃不易出現「令人」。¹¹⁵對船山此論，學者可批評說：士門之子有溢出秀才以外的不善子弟，其所以不善，泰半由於後天惡習使然。若農兵商賈，乃至於倡優卒隸的子弟，豈便一定不是「令人」？其間亦有天賦資質美善者，若加以後天得宜的教養，雖商賈之子終不遠於君子。則習氣又豈不可移？此說誠然。但假設船山為宰令，有父祖世代府兵之門，卻生了個天性懦弱的子弟，船山豈至於強令該子弟仍必須世襲為兵？商賈子弟若有秀而才者，又豈不令之登於學校以造士？故船山說：「農之或可為士，猶兵之可為農也。兵無節則農之，農有餘則士之，導其性也。」¹¹⁶個人的才性可加以引導，使之適性發展，則習氣未嘗不可移。但引導之，不是違逆之，若「農其士，則無士；兵其農，則無農」。個人自然的材質各有定性，各安其所，所以「定其性也」。¹¹⁷則習氣一成，亦不可移。雖然，習性之不善者，終可以移之使善。理由如下。

第三，從習氣終可移之以至於善的超越根據來說，人性不只是形質之習氣而已！更有天命之性氣日生於中，為合後天之性、先天之性一體者。船山說：

末俗有習氣、無性氣。其見為必然而必為，見為不可而不為，以倬倬然自任者，何一而果其自好自惡者哉？皆習聞習見而據之，氣遂為之使者也。……嗚呼！今之父教其子，兄教其弟，師友之互相教者，何一而非習氣乎？苟於事已情定

¹¹⁴ 同註 101，卷 22，頁 18。

¹¹⁵ 同註 111，頁 2。船山又謂商賈「生於利之鄉，長於利之塗，父兄之所薰，肌膚筋骸之所便，心旌所指，志動氣隨，魂交神往，沉沒於利之中」，故「不可移」之於君子之域。同上，14，頁 2。

¹¹⁶ 同註 71，卷 3，頁 18。

¹¹⁷ 同 116。

之際，思吾之此心此氣，何自而生？……則知害之所自矣！吾性在吾氣之中，氣原以效性之用，而舍己以為天下用，是亦可以悔矣。如其不能自覺，則日與古人可誦之詩、可讀之書相為浹洽，而潛移其氣，自有見其本心之日。¹¹⁸

（君子）知其惡之所自薰，知其善之所自隱。……喻其習氣之橫流，即乘其天良之未喪，何不可與以同善哉？¹¹⁹

氣質習於流俗之不善，則人之所為，乃無一是發自真性的自好自惡。當不善之習薰染以成固有之惡性，則不必與外物相接，不善的行為也會自發。船山說：「雖莫之感而私意、私欲亦發焉。」¹²⁰習氣一成，遂不可移。雖然人日習於惡，但他同時也日受先天仁義之氣於天，性氣自涵健順之理而日居於形質之中，能以「理」生化夫質。「吾性在吾氣之中，氣原以效性之用」，本心時時處處會併露、發見，不求亦得，不遠而復，人皆可在當下因本心之震動而自覺之。若其一時不能自覺之人，只要日習可誦讀之詩書而「浹洽」、「潛移」其氣，亦「以是為夜氣之雨露」¹²¹，而自有見其本心之日。大亂之極的時代、地區，其習氣之殘暴邪惡若千萬年而不能返者，在君子看來，那終究可由道德教化加以逐漸扭轉、淨化，天下之人無一不可「與以同善」。其根據，正是人人日受於天之「性氣」。農、商之子若不可移者，將會在歷史發展過程中，因人性的搏造，日習於善而純化，乃未嘗不可移。人類無窮之歷史，即是本動之人性的體用相生相成而不斷搏造、生成之過程，即所謂「人性史」。¹²²船山說：「無理之氣，閒亦有之。……亦俄頃而起，俄頃而滅。」¹²³因無理之氣若亙古常在，必有萬物滅盡，天地不立之一

¹¹⁸ 同註 98，頁 11。

¹¹⁹ 同註 111。

¹²⁰ 船山說：「氣稟能往，往非不善也；物能來，來非不善也。而一往一來之間有其地焉，有其時焉。化之相與往來者，不能恆當其時與地，於是而有不當之物。物不當而來者發不及收，則不善矣！……乘乎不得已之動，而所值之位不能合符以相與於正，於是來者成蔽，往者成逆，而不善之習成矣！業已成乎習，則薰染以成固有，雖莫之感而私意、私欲且發矣！」同註 19，卷 8，頁 37。

¹²¹ 王安石以經義取士，船山論之曰：「安石之經學不醇矣！然不能禁後世之醇，而能禁後世之非經。……以視放言綺語，市心惡習，睨竇徑，以傲詭過者，不猶癒乎？習其讀，粗知其義，雖甚小人，且以是為夜氣之雨露，教亦深矣！」同註 101，卷 3，頁 4-5。

¹²² 此觀念乃林安梧教首創。見林安梧，《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書公司，1987年），頁 18。

¹²³ 同註 19，卷 9，頁 4。

日。故人性是善，但「其必不可使為善，習也」一義，仍可成立。原因如下。

第四，從船山人性論中，「必不可使為善」之習性的定位來說，性氣固然日受日生，但當人之惡習已成固有之性，勢將使其人終成下愚之不移，而幾無有與於善之一日。因人之好惡，果欲其能完全出於真性本心，最本質的關鍵，唯有賴於本心的「自覺」；後天的教養學習，只有輔助的作用而已！而在一個習氣邪惡敗壞的社會中出生成長的人，其本心能自覺的可能性，卻極為微弱。船山說：

習之中於氣，如瘴之中人，中於所不及知。而其發也，血氣皆為之憑涌。故氣質之偏可致曲也，嗜欲之動可推以及人也，惟習氣移人為不可復施斤削。……。昧者、不知者曰：吾之性氣然也。人亦責之曰：其性氣偏也。嗚呼！吾安得性中之生氣而與之乎？¹²⁴

聞惡人之言，因而信之，則成乎惡而不可救。……臣豈敢殺其君？子豈敢殺其父？皆有以導之者也。導之者，皆言之有故，行之有利者也。國有鄙夫，家有敗類，以其利口強有力，成人之惡，習焉安焉，遂成乎下愚不移，終不移於善矣！¹²⁵

仁義之心自是日生於人之實存生命中，時時在震動之、警醒之，提撕其自己不流於惡。唯吾性既「在吾氣之中」以生心，吾心亦在吾身之中，而人之一身又在天下之中，則其心乃處在所與交感的事物之世界中。因此，心所處於其中之實存的身體結構、世界脈絡，乃與心之本性的流行，同體渾合地發生作用者。心通過氣稟在生初、幼弱就已有之「成俚」而發，而逐漸成習，習氣之慣性又在本心未及自覺的情形下，自行發用而還以生心。而未俗薰染中的人，惡習之中於其氣，如瘴中之。聞而且信惡人之言者，心生惡習、惡習還生心，習久而安之，遂薰成不善之習性，乃不待感而亦自生不善之心，故「習心之累」極烈。在重重習氣的拘限固蔽之中，本心雖仍日生，然震動之力日益微弱，人雖日日與之覲面，竟不識其乃本真自我。不惟不能自識，君子雖就本心震動處，告以此乃其「性中之生氣」，昧者恐亦將不信其有此性氣，本心乃旋復旋放，「遂成乎下愚不移」¹²⁶。

¹²⁴ 同註 118。

¹²⁵ 同註 124，頁 12。

¹²⁶ 同註 101，頁 2。

雖然「性為心而仁義存焉」，但當良心已放，徒恃天命之氣日凝於人，而授以健順之理，人乃得以存其善性，是人道不知持權以繼善成性，而唯賴天道繼之之善以成之，「則人無功而孤恃天矣」！¹²⁷流俗重重惡習錮蔽之下，人之本心的震動力量日微日弱，雖其善性不遠而復，然亦如夜氣之萌，乃氣之無力者。¹²⁸惡習要能化除，須賴本心之自覺；本心要能自覺，其震動之力要越盛大，才越有可能；震動之力要盛大，則不善習氣的薰染力量就要越小。如是，末俗習氣薰染中的個人，在他的現實生命中，本心要能自覺，乃陷入了實踐上的兩難。從成聖之超越根據來說，雖然仁義之心做為人之道德行為實現的可能性基礎，一直內在於個人生命之中；可是，從道德行為的實踐來說，個人氣稟習性之難以移化，也是實存的人性中，真實而不可忽視的一面。如此，習性不可移之說，與性善、性生日成之說並不衝突，而且也是船山人性論的客觀理論必有的觀點之一。

六、結論

孟子說心官思則得，不思則不得。仁義禮智既然固有，為什麼還要心官「思則得之」？心官「不思」，它還有什麼資格僭居「大體」的地位？對以上問題，袁保新說，孟子所說之「心」，實隱涵兩種用法。一是出現在由四端之心的「心善」來論證「性善」的脈絡裡。另一則在區分大人、小人的章節中，旨在強調心靈在「身一心」整體的生命結構裡，主導生活行為的機構，可以為正，也可以為不正。孟子在純粹至善的「道德心」這一意義外，也默許了一種在日常生活世界中載沈載浮的「實存心」這一涵義。兩者誠然各有強調的重點，但卻非儼然兩種不同的心，只是義旨各有所重而已！「實存心」做為人行為決意的主宰，固為一身之主，但因為它是「在形軀中」的，也「在世界中」，乃不免受到形軀生理的影響，而且它在世界中所遭遇的事物，也都可能或多或少的影響它。唯「道德心」不應被理解為「實存心」之外的另一種存在行動的主宰，毋寧應將它視為「實存心」在不受形軀及世界牽動情況下的本真狀態。袁保新借用海

¹²⁷ 船山說：「命以氣而理即寓焉，天也。性為心而仁義存焉，人也。故心者，人之德也；氣者，天之事也。心已放而恃氣存之，則人無功而孤恃天矣！」同註 19，卷 10，頁 14。

¹²⁸ 船山說：「夜氣者，氣之無力者也。以無力故，不能受惡之污染；則以無力故，不能受善之薰陶。」同註 127，頁 15。

德格之語，稱「仁義之心」為人的「本真存在」。而在面對日常生活世界中各種事物的誘發下，背棄仁義之心的召喚，逐物不返，所墜入的實存心，稱為「非本真存在」。¹²⁹

借用「道德心」、「實存心」的概念，有助釐清船山人性論的義理。船山說：

心統性情者也，但言心而皆統性情。……人心統性，氣質之性其都，而天命之性其原矣。原於天命，故危而不亡；都於氣質，故危而不安。道心統情，天命之性其顯，而氣質之性其藏矣。¹³⁰

人性乃形氣性理渾一的實體，是落到人的存在上說，自可謂是一「實存的」性體。形氣即身，性理即心，人性亦是身心渾一之心體，心的活動當然也是「在形軀中」、「在世界中」的「實存心」。不過，氣質中的實存之性，同時亦是形而上的主宰之理；在身形中的實存之心，當然也是固有健順知能之道德性的仁義之心。

人日受源自於天命，而都居於氣質之理氣以成性，乃日生仁義之心。人能存得此心，心能如其性之仁義以主宰流行於日用之中，便能當下明照、裁斷事幾的應然之理，而生物成物。心之知能固然是性體健順所效之用，乃同時也含有對於事幾所由之以發生的實存世界中，物、我交感的實際結構、脈絡，即事幾之「理」的內容之認識活動在內，此即船山所謂「性在而非遺其知覺運動之靈」¹³¹之意。既是仁義之心，當然是「道德心」或「道心」；又非遺其「知覺運動之靈」，而如所接事幾實存結構之「理」之曲折相而知之，故也是「實存心」或「人心」。不離自己本性的「本真存在」之心，是船山所謂「道心之中有人心」¹³²的「道心」。

由於天命之性必「都於氣質」，故而「扣定在一人身上」之心，有時或拘於氣稟，蔽於私欲，心之活動，乃可能捨棄本性之仁義，徒成靈明覺識的作用，浮寄於耳目小體以效能，而所應之事的是非善惡，乃皆未定（如湍水可東可西），¹³³為善而不可保，為不善則其常然，故「危而不安」。捨棄道德性或「本真存在」以效靈於耳目之心，是

¹²⁹ 袁保新，〈試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含〉，收入《當代新儒學論文集·內聖篇》（臺北：文津出版社，1991年），頁262-271。

¹³⁰ 清·王夫之，《尚書引義》，《船山遺書全集》第3冊，卷1，頁14。

¹³¹ 同註19，卷10，頁20。

¹³² 同註19，卷2，頁13。

¹³³ 同註19，卷10，頁15。

船山所謂「非人心之中有道心」¹³⁴的「人心」，可正可不正。唯性合天人之總，則不受拘蔽而日生道心，故道心雖「都於氣質」，然「危而不亡」，人的良心雖放，但仁義之心卻不求亦得。人性本體是道德存有之性理、存在之氣質、創造之本心凝一無分者；人心、道心，亦是依同一心體之兩端不同效用而暫時分立之名。船山說「以本體言，雖不可竟析之爲二心；以效用言，則亦不可槩之爲一心也」¹³⁵。二者乃「義旨各有所重」，然非是二體。

人之質體，既是仁義知能所妙主以流行，亦同時是內含稟氣成形以來的見聞習知在內之實存者。人性本體的仁義之性與明覺之性兩端一體無分地發用以生心，心在其本真存在之活動中，性德良知之道德性乃必涵攝著人性舊有的後天習知，以照明、實現事物之理。心實現理的活動於存在面所經歷的事幾曲曲折折之脈絡，具有實存的結構內容，同時又成爲心之知能在後天學習的經驗知識，反過來渾涵、內凝爲性體之一分，擴展了、增厚了人性之質地。人性同時是超越的道德性、後天的經驗性渾一之體。船山人性論，與戴東原等之說，乃有所不同。¹³⁶

每個人都固道德心性，人皆「性善」，但因各人的氣質各異，普遍的道德性落到存在面上，隨存在之特殊差別，而在一個具體的強度裡呈現，並且表現的程度乃變化不一，即是在動態的彈性狀態中呈現，所以是具體的普遍。¹³⁷人人之心的道德知能也不一致，故人性並不全然一致。爲表示出人人性善之外，又同時各有互相差異、特殊之性的意涵，似宜說「性相近」。當代學者根據當時的用語習慣推斷，孔子說「性相近」，與孟子「其好惡與人相近也者幾希」的「相近」，意思應該是一樣的，乃指「相同」之

¹³⁴ 同註 19，卷 2，頁 13。

¹³⁵ 同註 19，卷 10，頁 18。

¹³⁶ 船山雖重視後天人爲的努力，卻並未否定人有先天道德性。潘小慧說，船山雖然也同意先天或天生所受之命爲性，但更強調人獲取實際存在後，天命於穆不已，人性亦有不息之一面，人性的實存內涵仰賴個人的自由意志抉擇與實際力行去填充，這樣的義理在今日的道德教育上具有重大意義！見潘小慧，〈從王船山的本體論看其人性論〉，《哲學與文化》第 20 卷，第 19 期（1993 年 9 月），頁 932。黃書光認爲船山與黃梨洲、顏習齋等學，都掃除人性論上種種先驗預設，把人性的形成和發展理解成不離人的自然素質和後天環境教育影響的不斷完善的過程。是「變先驗人性論爲後天成性說」。見黃書光，〈論明末清初實學思想家對理學教育思想的批判與改造（下）〉，《鵝湖月刊》，第 230 期（1994 年 8 月），頁 50。案：此說對船山的論斷，恐不能完全窮盡其人性論的內涵。

¹³⁷ 同註 72，頁 36。

意，¹³⁸即都是承認人「性善」之義。在船山，性「相近」的語意，一方面，不是嚴格地表示，人人之性絕對不同，絲毫也沒有類似之處；另一方面，也不是寬鬆地表示，人人之性完全一致，絕對相同。其說同時包含著人皆固有道德心性的「性善」義，與人人各異的氣性、才性之義等二者在內，與當代學者之言，不謀而合。又，船山之說的論證「形式」與戴東原相似，但其肯定道德心性，則與東原之否定之，兩者的義理「內容」不同。

有為持權之心，是人之所以繼善成性之人道所在。唯因身心一體，有生以來，個人氣稟之成型與出生成長之習知，在心之自主意識猶未堅固之初，早已影響著人，而使其心之活動，漸漸形塑成一定的運行慣性，自具發動的機括。當心受習俗習氣的影響而成的機括、慣性，被人自覺地、有意地去重複表現，薰染成習性，則人心的活動，往往會隨從流俗去追逐特定的對象，而十九為不善。亂世末俗中的邪惡習氣深沉厚重，對個人的薰染力量強大，使得出生成長在該社會中的人，日習於不善，當習染既久，人竟不知自己有性氣，不信己之性善，遂成乎不移之下愚，雖聖人也對此習無可如何。在此脈絡下，船山遂有「必不可使為善者，習也」，習性一成「不可移」之說。但「仁義之心」做為人之道德生命實現的可能性基礎，因性日受而亦日生，乃一直內在於個人之中，雖在重重習氣的錮蔽之下，本心仍然時時震動之、喚醒之，人在當下便能自覺本心，盡人道（心）以繼天道（性）。故船山說：「惡在我昔日之所知、所行、所聞、所見，……（如治亂絲）拔刀斬之，斯為直截。」¹³⁹所謂「截斷眾流，壁立千仞」，則必信聖人之學，人人可學而至。人性固善，習性終不是不可移者，故船山謂「君子終不責性而責習」¹⁴⁰。

¹³⁸ 蔡仁厚指出，從辭語的含義看，「相近」和「相同」自有差別，但古人用辭未必這樣嚴格。《孟子·告子篇》「牛山之木章」有云：「其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。」朱注解此句云：「好惡與人相近，言得人心同然也。」意思是說，發於良心的好惡與人相同。朱子正是以「相同」解釋「相近」。然則，孔子所謂「性相近」的相近，和孟子所說的相近，意思應該是一樣的。如此，便不能說「性相近」之性是氣質之性。見蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁105。

¹³⁹ 同註98，頁12。

¹⁴⁰ 清·王夫之，《續左氏春秋傳駁議》，《船山遺書全集》第7冊（臺北：自由出版社，1972年），卷下，頁12。

參考書目

一、船山著作：

- 清·王夫之，《周易內傳》，《船山遺書全集》第1冊（臺北：自由出版社，1972年）。
- 清·王夫之，《周易內傳發例》，《船山遺書全集》第1冊（臺北：自由出版社，1972年）。
- 清·王夫之，《周易外傳》，《船山遺書全集》第2冊。
- 清·王夫之，《尚書引義》，《船山遺書全集》第3冊。
- 清·王夫之，《詩廣傳》，《船山遺書全集》第4冊。
- 清·王夫之，《禮記章句》，《船山遺書全集》第5、6冊。
- 清·王夫之，《續春秋左氏傳駁議》，《船山遺書全集》第7冊。
- 清·王夫之，《四書訓義》，《船山遺書全集》第8、9、10、11冊。
- 清·王夫之，《讀四書大全說》，《船山遺書全集》第12、13冊。
- 清·王夫之，《讀通鑑論》，《船山遺書全集》第14、15冊。
- 清·王夫之，《張子正蒙注》，《船山遺書全集》第17冊。
- 清·王夫之，《思問錄》，《船山遺書全集》第17冊。
- 清·王夫之，《俟解》，《船山遺書全集》第17冊。
- 清·王夫之，《薑齋文集》，《船山遺書全集》第19冊。

二、古代經籍：

- 宋·程顥、程頤，《二程集》（臺北，里仁書局，1981年）。
- 明·王守仁，《傳習錄》（臺北，正中書局，1979年）。
- 明·王廷相：《王廷相集》（北京，中華書局，1989年）。
- 清·戴震，《孟子字義疏證》《戴震全書》第6冊（合肥，黃山書社，1995年）。

三、現代學者研究專書：

- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北，臺灣學生書局，1979年）。
- 牟宗三，《心體與性體》第1冊（臺北，正中書局，1981年）。

- 牟宗三，《心體與性體》第2冊(臺北，正中書局，1981)。
- 曾昭旭，《道德與道德實踐》(臺北，漢光文化公司，1983年)。
- 曾昭旭，《王船山哲學》(臺北，遠景出版社，1983年)。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》(臺北，臺灣學生書局，1984年)。
- 牟宗三，《圓善論》(臺北，臺灣學生書局，1985年)。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》(臺北，臺灣學生書局，1986年)。
- 林安梧，《王船山人性史哲學之研究》(臺北，東大圖書公司，1987年)。
- 林聰舜，《明清之際儒家思想的變遷與發展》(臺北，臺灣學生書局，1989年)。
- 楊祖漢，《當代儒學思辨錄》(臺北，鵝湖出版社，1998年)。
- 鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原》(香港，中文大學出版社，2009年)。

四、期刊論文與單篇論文

- 黃懿梅，〈船山「道大善小，善大性小」說之評析〉，《台大哲學評論》第7期(1984年7月)。
- 袁保新，〈試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含〉，《當代新儒學論文集·內聖篇》(臺北，文津出版社，1991年)。
- 張永雋，〈析論王船山《君相可以造命論》之民主精神〉，《哲學與文化》第20卷19期(1993年9月)。
- 潘小慧，〈從王船山的本體論看其人性論〉，《哲學與文化》第20卷19期(1993年9月)。
- 黃書光，〈論明末清初實學思想家對理學教育思想的批判與改造(下)〉，《鵝湖月刊》第230期(1994年8月)。
- 林安梧，〈明末清初關於「格物致知」的一些問題——以王船山人性史哲學為核心的宏觀理解〉，《中國文哲研究所集刊》第15期(1999年9月)。
- 陳贇，〈形而上與形而下：以隱顯為中心的理解〉，《清華學報》第31卷1、2期合刊(2001年3月)。
- 陳弘學，〈戴震「氣本論」內涵及其思想困境探析〉，《鵝湖學誌》第41期(2008年12月)。
- 鄭宗義，〈論儒學中「氣性」一路之建立〉，《儒學的氣論與工夫論》(臺北：國立臺灣

大學出版中心，2005年)。

劉滄龍，〈善來自於天性還是教養〉，《國科會哲學學門 93-97 學年研究成果發表會會議手冊》(宜蘭：佛光大學哲學系，2009年9月)。

陳祺助，〈王船山氣論系統中「性體」觀念的涵義及其理論價值〉，《淡江中文學報》第20期(2009年6月)。



On Wang Chuan-shan's Theory of Human Nature Centered in the Connection between Inherent Goodness and Acquired Habits

Chi-ju Chen *

Abstract

This thesis discusses Wang Chuan-shan's theory of human nature, and focuses on the connection between inherent goodness and acquired habits. Wang Chuan-shan considered "disposition" as the noumenon, but he did not deny that "moral philosophy" determines the resultant disposition. Therefore, this study will first examine Wang Chuan-shan's concept of human nature: that "moral philosophy exists within disposition." Due to the fact that nature and "heart" are two sides of one coin, human nature is originally good but the heart can be (albeit not necessarily) bad. Second, human nature is a combination of "natural disposition and character", both of which vary from person to person. Consequently, while human nature varies among individuals, in many aspects, it is universally similar. Third, human nature is a combination of natural moral creativity and acquired habits. Even though people have an inherent natural goodness, they may acquire bad habits and develop a bad nature. Finally, contradictory arguments arose concerning Wang's theory that once established, habits were impervious to change; the philosophy that men were created 'good'; and the view that the nature of human beings could be changed. The thesis will also try to resolve these contradictions.

Keywords: natural disposition, habits, theory of human nature, universality

* Associate Professor, Center of General Education, Cheng-Shiu University