

## 王船山對於《孟子·明堂章》的詮釋 ——以《讀四書大全說》為據

蔡家和\*

### 摘 要

本文對於船山《孟子·明堂章》的詮釋做一說明，蓋船山的思想以兩端一致、乾坤並建為本，於孟子學的詮釋時亦是此精神，而其中的乾坤並建，在此變形為理欲並建，故與朱子學的「存天理去人欲」之說，有所不同。然朱子於此章的詮釋，以「天理人欲，同行異情」詮釋之，亦非反對欲求；因為朱子反對的人欲是劣義的人欲，故與船山的意思亦不甚違背；又朱子於此章，以「克己復禮」的意思詮釋之，而船山沿用，亦可看出船山學與朱子學有其相似之處，又有其不同之處。然船山此章的詮釋特色，可以說是「理欲合一」，與孟子的語勢，「好色好貨，於王何有」，似能得其精神。本文對於此精神，做一解說。

**關鍵詞：** 天理、人欲、克己復禮、乾坤、陰陽

---

\* 東海大學哲學系副教授。



# Interpretation of Wang Chuanshan on *Meng Zi-Ming Tang Zhang* ——Based on *Du Si Shu Da Quan Shuo*

Tsai Chia-He<sup>\*</sup>

## Abstract

This study suggests the interpretation of Wang Chuanshan on *Meng Zi-Ming Tang Zhang*. The thought of Wang is based on the consistency of two sides and heaven and earth. It is also the reference of the interpretation on learning of Mencius. Heaven and earth is transformed into justice and desire. Thus, it is different from “keeping justice of nature and avoiding human desire” in theory of Zhuzi. However, Zhu Xi interpreted the chapter by “justice of nature and human desire; the same quality and different percentages”, and was not against the desire. Since human desire opposed by Zhu Xi is the human desire in negative sense, it is not against the thought of Wang; Zhu Xi interpreted the chapter by “denying self and observing the proprieties” and Wang followed the thought. It shows the similarity and difference between theory of Wang and theory of Zhu Xi. However, interpretation of Wang is “unity of justice and desire” and it is similar to “fond of beauty and wealth; what difficulty will there be in your attaining the royal sway” suggested by Mencius. This study explains the statement.

**Key words:** justice of nature, human desire, denying self and observing the proprieties, heaven and earth, yin and yang

---

<sup>\*</sup> Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University.

# 王船山對於《孟子·明堂章》的詮釋 ——以《讀四書大全說》為據

蔡家和

## 一、前言

船山「兩端一致」、「乾坤並建」的用法非常廣泛，早在三十七歲寫《老子衍》就如此詮釋之了。<sup>1</sup>而後《周易外傳》正式提及之，此亦是早年三十七歲的見解，之後船山學的發展，大多以此為藍圖，以「乾坤並建」為藍圖，作為義理的詮釋架構，不只於《易經》如此詮釋之，甚至《四書》也是如此。例如其詮釋《大學》的「格致相因」<sup>2</sup>，用以比配乾坤，故不可言先知後行，而是「知行並進」，此雖與陽明相似，但不是從陽明學而來，因為船山一直反對心學<sup>3</sup>。除此之外，船山詮釋孟子的「知言養氣」的講法，亦是如此，朱子認定先知言，後養氣<sup>4</sup>，船山則否

<sup>1</sup> 「船山學被研究學者公認是以《老子衍》所述及『兩端而一致』的思惟型態去詮釋並批判補充過去儒家學者理論的不足。」見賈承恩：《存在的張力——王船山哲學辯證性之詮釋》（台北：國立臺灣師範大學國文系博士論文，2010年），頁8。

<sup>2</sup> 「是故孝者不學而知，不慮而能，慈者不學養子而後嫁，意不因知而知不因物，固矣。唯夫事親之道，有在經為宜，在變為權者，其或私意自用，則且如申生、匡章之陷於不孝，乃藉格物以推致其理，使無纖毫之疑似，而後可用其誠。此則格致相因，而致知在格物者，但謂此也。」王夫之：《讀四書大全說》，收於《船山全書》（長沙：岳麓書社，1996年），冊六，頁403。船山認為有些知從格物而來，有些先知後格，故格致相因。船山於此大學八條目中，常用「相因」以形容之，故不只是格致相因，甚至八條目都相因。相因者，互為因果性的意思。此還是船山的乾坤並建、陰中有陽、陽中有陰之精神的發揮。

<sup>3</sup> 「但陽明心學在面對歷史文化之部分畢竟終有所不足，此船山之所以終亦不滿於陸王。了解了船山自己的言論後，接著我們便針對船山之反對陸王的兩個理由：（1）雜於佛老；（2）不足以貞定安立歷史文化。作進一步的分析和討論。」賴文遠：《論船山氣論思想在天人、歷史之學上的開展與特色》（中壢：中央大學哲學研究所博士論文，2008年），頁47。

<sup>4</sup> 「孟子說養氣，先說知言。先知得許多說話，是非邪正都無疑後，方能養此氣也。」朱熹：〈問夫子加齊之卿章〉，《朱子語類》第52卷，收於朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊15，頁1708。

定之。<sup>5</sup>故可見船山以「乾坤並建」之說<sup>6</sup>的形式，作為一個架構，而用來詮釋各個經書。本文亦不例外，談船山的孟子學；船山的「乾坤並建」<sup>7</sup>的講法，其詮釋孟子，與朱子的詮釋不同，因為朱子認為「性是理」<sup>8</sup>，而船山視「性」是「理氣合」<sup>9</sup>、「理欲合」<sup>10</sup>，故可謂「理欲並建」，故其詮釋的方式與朱子言「存天理，去人欲」的講法不太相同。然船山既能肯定欲，則其欲的意思，就不是劣義，與朱子的定義則不同<sup>11</sup>。

《孟子·明堂章》<sup>12</sup>，其內文中有云：「寡人有疾，寡人好色。」孟子對曰：

- <sup>5</sup> 「若人將集義事且置下不料理，且一味求為知言之學，有不流而為小人儒者哉？知言是孟子極頂處，唯灼然見義於內而精義入神，方得知言。苟不集義，如何見得義在內？既不灼然精義之在吾心，而以求知天下是非得失之論，非屑屑然但從事於記誦詞章，則逆詐、億不信，為揣摩鉤距之術而已矣。」王夫之：《船山全書》，冊六，頁 919。此船山認為不是先知言後養氣，而是「知養並重」。
- <sup>6</sup> 「大哉《周易》乎！乾坤並建，以為大始，以為永成。」王夫之：〈繫辭上傳〉，《周易外傳》，收於《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年），冊一，頁 989。又，「《周易》并建乾坤以為首，立天地陰陽之全體也。」王夫之：〈屯卦〉，《周易內傳》，收於《船山全書》，冊一，頁 92。
- <sup>7</sup> 船山於《孟子·明堂章》的詮釋，除了有其「乾坤並建」的義理外，「性日生日成」，也不可或缺。因為性日生日成之說，是理欲並存而為一連續性之存在，即於克己、即於復禮，而欲能正。
- <sup>8</sup> 「熹按：程子曰：『仁，性也；愛，情也。豈可便以愛為仁？』此正謂不可認情為性耳，非謂仁之性不發於愛之情，而愛之情不本於仁之性也。熹前說以『愛之發』對『愛之理』而言，正分別性、情之異處，其意最為精密。」朱熹：〈答張欽夫論仁說〉十二，《朱子文集》，冊三，（台北：財團法人德富文教基金會，2000年），頁 1262。
- <sup>9</sup> 「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，俱可謂之性。」王夫之：《張子正蒙注》，收於《船山全書》，冊十二，頁 128。又，船山言：「性只是理。『合理與氣，有性之名』，則不離於氣而為氣之理也。為氣之理，動者氣也，非理也。」王夫之：《船山全書》，冊六，頁 1108。船山此義是，性是理，是即於氣的理，非離氣而獨為但理。又，可參見林安梧：「此世界乃是氣所充周的世界，不過依船山看來，此氣之世界即是理之世界，氣與理是不分的，氣與理是合一的。」林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（台北：東大圖書股份有限公司，1991年），頁 98。
- <sup>10</sup> 陳寶教授以理欲合一形容船山學，其言：「因為在人道的意義上，真實的存在是感性存在與理性存在的統一，感性與理性同樣構成了人之為人的本體論的規定。」見陳寶：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》（上海：復旦大學出版社，2007年），頁 350。
- <sup>11</sup> 「嗜殺人，自在人欲之外。蓋謂之曰『人欲』，則猶為人之所欲也，如口嗜芻豢，自異於鳥獸之嗜薦草。『愛之欲其生，惡之欲其死』，猶人欲也；若興兵構怨之君，非所惡而亦欲殺之，直是虎狼之欲、蛇蠍之欲。此唯亂世多有之，好戰樂殺以快其凶性，乃天地不祥之氣，不可以人理論。」王夫之：《船山全書》，冊六，頁 898。船山的虎狼之欲為貶義，而人欲還算中性；而朱子所去的人欲，則是貶義的人欲。
- <sup>12</sup> 孟子此章之章名，吾人乃參考黃宗義的《孟子師說》。見黃宗義著，沈善洪主編：《黃

「王如好色，與百姓同之，於王何有？」對於此章，至少可有三種的詮釋方式。第一個，如程朱理學，存天理去人欲之說，朱子與其弟子常以二元分解來發揮天理與人欲之說，如以董仲舒的「正其誼，不謀其利」的講法，詮釋孟子。第二種，戴震的詮釋，戴震視人性為人的特殊血氣心知，人性中有仁義禮智，故有絜矩之道，可有同理心，以情絜情。戴震云：「孟子告齊梁之君，曰『與民同樂』，曰『省刑罰，薄稅斂』，曰『必使仰足以事父母，俯足以畜妻子』，曰『居者有積倉，行者有裹糧』，曰：『內無怨女，外無曠夫』，仁政如是，王道如是而已矣。」<sup>13</sup>此戴震即於貨、色而言王道，故不是絕貨、色。第三種，即是船山的詮釋，船山正是從朱子學過渡到戴震的一個重要轉捩點。<sup>14</sup>船山的詮釋也是重貨、色，重氣，不離貨、色而言天理、言王道。然船山的義理是在於「乾坤並建」、「理欲並建」。船山於〈明堂章〉的詮釋，便是一種「重氣」的詮釋，不同於天理人欲之兩分的詮釋。在此必須一談的是朱子於《孟子章句集註》中，對於此章的詮釋亦相當謹慎，四平八穩，似有存天理，去人欲之說，亦有不廢貨、色的意思。可說與船山亦有相似之處。

然而吾人可以問，何以說船山的「理欲合一」之說，是一種「兩端一致」的意思、是「乾坤並建」的意思呢？吾人先舉一些例子以證之。船山於《周易外傳》裡言：「夫〈坤〉之為美，利導之而已矣。利導之而不糴雜乎陽以自飾，至於履位已正，而遂成乎章也，則蚊者、蝻者、芽者、莠者，五味具，五色鮮，五音發，殊文辨采，陸離編爛，以成萬物之美。」<sup>15</sup>在此船山以五味，五色等欲求，用以

宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），冊一，頁53-54。

<sup>13</sup> 戴震：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁275。

<sup>14</sup> 蒙培元言：「戴震是宋明理學演變中的最後一位影響巨大的哲學家。他的思想，是王夫之思想的繼承和發展。他並沒有全面結束理學，但是他完成了王夫之所未能完成的任務。」蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》（臺北：文津出版社，1990年），頁494。這意思是，王夫之影響了戴震，故謂王夫之為乾嘉學風之開拓者亦可，而且王夫之還保有宋明理學的義理，可謂介於漢宋之間的學者。

<sup>15</sup> 王夫之：《船山全書》，冊一，頁835。又於同書言「夫陽主性，陰主形。理自性生，欲以形開。其或冀夫欲盡而理乃孤行、亦似矣。然而天理人欲同行異情。異情者異以變化之幾，同行者同（行）於形色之實，則非彼所能知也。在天為理，而理之未麗于實則為神，理之已返于虛則為鬼。陽無時而不在，陰有時而消。居陽以致陰，則鬼神而已矣，既已為人而得乎哉？故〈屯〉者人道也，二氏之說鬼道也。以〈屯〉紹〈乾〉〈坤〉之生，《易》之以立人道也。」參見同書，頁837。可見船山以〈乾〉比配理，以〈坤〉比配欲，而不廢人欲，廢人欲者，佛老是也，老子要人無欲，莊子認為嗜欲深，天機淺，佛教要人出家，而無男女之欲。

詮釋六個陰爻、詮釋〈坤〉卦，而面對老子「無欲」之言：「五音令人耳聾，五味令人口爽」等，視為是佛老之說，因為離欲以求理；而船山認為儒家並不排斥欲求，而是要以理導之，並非絕之。船山這種講法，於明末清初流行之，早在羅整菴、羅近溪、陳乾初到顏元等人都有類似的看法。除了以上證明船山比配理欲為乾坤外，下文亦會再討論。

船山以理欲比配乾坤，朱子義理並不如此，因為朱子的理欲是形上、形下之別，故朱子言陰陽都是形下，可見朱子的系統與船山不都一樣。船山於《讀孟子大全說·孟子序說》處，亦是用仁義比配陰陽。其言：「仁義者，心之實也，若天之有陰陽也。知覺運動，心之幾也，若陰陽之有變合也。」<sup>16</sup>仁義何以比配陰陽呢？因為「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」<sup>17</sup>然若依於朱子，仁義是性理，形而上者，陰陽是氣，形而下者，不該比配在一起。其實船山在此與朱子學不完全一樣，因為船山的陰陽不只有氣，氣中有理，同樣的性不只是形上，亦含形下。

吾人此文，主要資料以《讀孟子大全說》<sup>18</sup>為主，特別就船山對於〈明堂章〉的詮釋，而既然是《讀孟子大全說》，故必關連到《孟子大全》。故吾人主要處理的文獻，有《孟子》原文，有朱子的《孟子章句集註》，《四書大全》中的《孟子》詮釋，船山的孟學詮釋外，有時補充船山的易學思想，因為船山的《四書》詮釋，根源還是來自於「兩端一致」，而兩端一致又是船山的易學之基本思想，可謂船山以易學的思想，詮釋《四書》。以下吾人舉《讀孟子大全說》中的〈明堂章〉，作一解析，其原文只有短短兩三頁，主要義理，乃面對孟子學，予以重新詮釋。到底是要以「理欲合一」以詮釋《孟子》呢？還是以「存天理，去人欲」之說詮釋《孟子》？若以去欲之說以詮釋《孟子》，是否有淪於佛老的無欲、莊子的「嗜欲深，天機淺」之說、或淪於佛學的出家絕男女之欲的講法？吾人下文舉原文以詮釋之。

<sup>16</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 893。

<sup>17</sup> 《易傳·說卦第二章》。

<sup>18</sup> 船山的《讀四書大全說》，乃針對《四書大全》而發言，然《四書大全》中，抄了朱子的《四書集注》，故船山的《讀四書大全說》，一方面針對《四書大全》而修正，也針對朱子的《四書集注》而修正。

## 二、朱子對於〈明堂章〉的詮釋

吾人談船山的詮釋，主要依於岳麓書社出版的《船山全書》之句逗，此章中，其開為八段以詮釋之；也因為船山於此詮釋中，用到朱子對於《孟子》此章的詮釋，朱子對《孟子》此章詮釋中，談到「克己復禮」之說。在此看到朱子以《論語》來詮釋《孟子》<sup>19</sup>，這也是朱子的《四書》的閱讀順序，《論語》在前，而《孟子》在後。然《論語》的「克己復禮」之說，是否朱子的詮釋就一定對呢？亦不盡然，因為朱子的說法，「克己者，克去己私也」，勝過自己私欲<sup>20</sup>，然《論語》此章又云「為仁由己」，此「己」字就不能以「己私」視之，故朱子詮釋的小缺點在於，「己」的解釋，前後不同。羅近溪<sup>21</sup>及清儒漢學家等<sup>22</sup>便不同意朱子的詮釋。

然而，吾人可以先檢視朱子於《論語章句集註》中，對於此段的詮釋，朱子的詮釋是：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心

<sup>19</sup> 用《論語》以詮釋《孟子》，此是朱子的策略，也許義理相差不大。但朱子以《大學》詮釋《論》、《孟》，此策略就有待商榷了。

<sup>20</sup> 《爾雅》裡，「克」與「勝」互訓。故可見朱子的解法有傳統的脈絡可尋。見程樹德：《論語集釋》（三）（北京：中華書局，1970年），頁820。

<sup>21</sup> 「師〔指近溪〕嘗曰：人能體仁，則欲自制。傳曰：太陽一照，魍魎潛消是矣。若云克去己私，是原憲宗旨，不是孔顏宗旨。蓋孔氏求仁，其直指名仁，惟曰：『仁者人也』，夫己非所謂仁耶？劉獅泉說顏子博約，重二我字，夫我獨非己耶？今有將克己『己』字必欲守定舊解，殊不知認己字一錯，則遍地荊榛，令人何處安身而立命也？」羅近溪：《盱壇直誼》（台北：廣文書局，1996年），頁187。此亦可參見蔡家和：〈從羅近溪分別「體仁」與「制欲」之工夫進路見心學與理學之不同〉，《華梵人文學報》創刊號（2003年7月），頁69-106。羅近溪反對把己釋為私欲。

<sup>22</sup> 漢儒裡，馬融認為，「克己」是「約身」，即修身的意思，且是統傳的主要看法，與朱子認為的克己是「勝過己私」之說法不同。把「己」釋為「己私」只有程朱之學，或是宗朱之學者，這是受了朱子的影響。故朱子之註克己之意思不同於傳統馬融的看法，亦引起所謂的漢、宋之爭，而清儒大多回到漢儒，而不守朱子之說。可參見程樹德：《論語集釋》（三）（北京：中華書局，1970年），頁818-820、948。吾人認為朱子之缺失在於一個「己」字之同一段文前後之訓解不同，而漢儒之缺失在於「克己之」克字，與「克伐怨欲不行」的克前後解釋不同。馬融「克己」的克解為「約」，「克伐怨欲」的克字解為「好勝人」。不過，劉寶楠認為克本訓為「勝」，引申而為「約」。參見劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1998年），頁484。故，漢儒之訓較少缺失。

之德復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。程子曰：「非禮處便是私意。既是私意，如何得仁？須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁。」又曰：「克己復禮，則事事皆仁，故曰天下歸仁。」

23

朱子以其一貫的「性即理」、「心統性情」、「理氣論」之義理，對於《論語》此章做一詮釋。仁者，心之德，愛之理，也是心之所以然之理，是為性理，性中只有仁、義、禮、智<sup>24</sup>，界為四破，統而言之者，仁也。克者，勝也，此是在朱子的「存天理，去人欲」下的詮釋方式，即戰勝私欲，<sup>25</sup>朱子反對者，「私欲」也，不是反對「欲」。復者，反也，即是回復到本有之禮的意思，朱子的「學以復其初」<sup>26</sup>的意思很明顯，即回到禮的狀態。然，此禮的狀態是本有，不是後天的學習，因為天性中，仁、義、禮、智都是本有的。禮即是天理之一，天理之節文者<sup>27</sup>。為仁者，即是把本心之全德實踐出來。然為何有人實踐不出來，而反為惡呢？理由在於人欲之污壞<sup>28</sup>。故吾人要克去此私欲，以回復本有之德性。然朱子的這種「存天理，去人欲」的講法是從伊川而來，伊川認為有私欲之蔽，則蔽其仁，故要克盡己私，故可見程子亦是訓克為勝、為克去的意思。

依於對朱子〈克己復禮章〉詮釋之了解後，吾人再進到朱子對於〈明堂章〉的詮釋，《孟子章句集註》言：

<sup>23</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1984年），頁131-132。

<sup>24</sup> 「蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。」朱子：《四書章句集註》，頁48。此朱子依於程子的見解。

<sup>25</sup> 故朱子是嚴格主義，不是禁欲主義。因為朱子言：「好勇、好貨、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。」朱子：《四書章句集註》，頁219。

<sup>26</sup> 朱子於《大學》三綱領中的詮釋是：「故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」朱子：《四書章句集註》，頁3。

<sup>27</sup> 「節文」語出《孟子》，孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也。」見《孟子·離婁上》。之後朱子總以「天理之節文」詮釋「禮」；而船山對於「節」與「文」的詮釋是，節者，刪除一些，文者，增補一些，以合於文質彬彬。

<sup>28</sup> 朱子言：「人之為不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。」朱熹：《四書章句集註》，頁328。

蓋鐘鼓、苑囿、遊觀之樂，與夫好勇、好貨、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。二者之間，不能以髮，而其是非得失之歸，相去遠矣。故孟子因時君之問，而剖析於幾微之際，皆所以遏人欲而存天理。其法似疏而實密，其事似易而實難。學者以身體之，則有以識其非曲學阿世之言，而知所以克己復禮之端矣。<sup>29</sup>

朱子對於此章的詮釋，四平八穩，看不出朱子有否定欲望的意思，蓋因為朱子所否定者，人之私欲也，而不是一般之欲。故朱子認為，好勇、好貨之心等，都是天理之所有，意即理上所當該肯認的，而不可去掉；若去之，則為佛老之學。故可見朱子還是有心於別於佛老之學。既然是天理所有，則不當隨意去之，所當該去之者，是去其好貨而自私，不能推己及人之心。故朱子言「天理人欲，同行異情。」此是朱子順著五峰之言，而做出的結語。然五峰原文「天理人欲，同體異用，同行異情」<sup>30</sup>，在朱子而言，「同體異用」不能言之，故朱子只言「同行異情」。<sup>31</sup>由此可見朱子乃是認為即於好色、好貨之心，可為天理，亦可為人欲，好色之心能達到「內無怨女，外無曠夫」，與民同樂，則為天理；若好色之心淪為自私自利，則為人欲。故可見朱子是去私欲，不是去欲；然而，去欲、無欲者，佛老是也。（嚴格言之，佛老亦不都去欲。）故「天理人欲，同行異情」的解釋，乃是天理與人欲雖為冰炭之不同，但都表現在色、貨之中，一念心依於公理，與民同樂，則為天理；一念心自私，則淪為人欲。然既是天理人欲，實情相差甚多，因為一個是為公義，一個是自私自利。而兩者之間，不能以髮，相當細微，端看心是否能依於性理來行。故朱子又聲明了一次，用以遏人欲而存天理，故可見朱子的「存

<sup>29</sup> 朱熹：《四書章句集註》，頁 219。

<sup>30</sup> 《知言》：「天理人欲同體異用，同行異情。進修君子宜深別焉。」胡宏：《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），頁 329。

<sup>31</sup> 「熹再詳此論，胡子之言，蓋欲人於天理中揀別得人欲，又於人欲中便見得天理。其意甚切，然不免有病者，蓋既謂之同體，則上面便著『人欲』兩字不得，此是義理本原極精微處，不可少差。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』，教人實下工夫，去卻人欲，便是天理，未嘗教人求識天理，於人欲汨沒之中也，若不能實下工夫，去卻人欲，則雖就此識得，未嘗離之天理，亦安所用乎。」胡宏：《胡宏集》，頁 330。以上是朱子的〈知言疑義〉，對於胡宏的天理人欲，同體異用的質疑。

天理，去人欲」的意思還在，其認為我們當該去者，去私欲，但不是去飲食、色貨之合理欲求。知存天理，去人欲之說，則知「克己復禮」之端矣，乃是朱子對於克己復禮之說，認定為勝過己私，克去己私，但不是滅絕吃喝。可見朱子是「嚴格主義」的性格，而不是「禁欲主義」的性格。

### 三、船山此章的詮釋

船山讀完了朱子及朱子後學的詮釋後，於《讀孟子大全說》中對此章亦有一些想法，吾人一一詮釋之：

於「好貨、好色，與百姓同之」上體認出「『克己復禮』之端」，朱子於此，指示學者入處，甚為深切著明。慶源乃云「體察於所謂毫髮之際，然後力求所以循天理」，則仍未得其端也。夫云「『克己復禮』之端」，則克己之端在是，復禮之端亦在是矣。緣學者求克己之端則易，求復禮之端則難，故朱子於此顯夫禮之所麗，令人有所致力。奈何慶源之當前不省而猶外索之？

32

「好色、好貨與百姓同之」，此乃朱子詮釋〈明堂章〉的話語，可見朱子不反對合理的好色、好貨，故船山肯定朱子此見解，因為船山的詮釋是以理欲合一之說，然船山的欲不是負面的，故船山雖知朱子談「存天理，去人欲」之說，並不否定朱子，因為朱子所要去者，私欲，而船山所要存者，公欲。<sup>33</sup>故船山認為不去貨、色，而於貨、色上體會出克己復禮之端——即「存天理，去私欲」，而不是去貨、色。船山雖不批評朱子，然對於朱子後學則有批評，船山批評慶源的講法，因為

<sup>32</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 910。

<sup>33</sup> 船山云：「嗜殺人，自在人欲之外。蓋謂之曰『人欲』，則猶為人之所欲也，如口嗜芻豢，自異於鳥獸之嗜薦草。『愛之欲其生，惡之欲其死』，猶人欲也；若興兵構怨之君，非所惡而亦欲殺之，直是虎狼之欲、蛇蠍之欲。此唯亂世多有之，好戰樂殺以快其凶性，乃天地不祥之氣，不可以人理論。此種人便聲色貨利上不深，也是獸心用事。」王夫之：《船山全書》，冊六，頁 898。從這一段可見船山對於人欲的定義不同於朱子，朱子的人欲是不好的，貶義的；而船山的人欲者，人之所欲，與獸欲不同，獸欲才是貶義。故，船山對於朱子的「去人欲」之說，並未批評，因為他知道朱子所要去者，去掉不好的欲望。

慶源云：「體察於所謂毫髮之際，然後力求所以循天理而克其欲耳。」<sup>34</sup>船山所引慶源之言並未全引，少了最後「而克其欲耳」五個字，但相差不大。船山反對者，乃是依慶源的詮釋，則先是克己，然後復禮。是指人欲去盡而後天理存，在做工夫的同時，天理未顯，工夫完成後，人欲盡去了，天理才顯。此乃船山所反對者。船山認為在克去己私之同時，則天理已顯，不是去盡了私欲後，天理才顯，因為去盡人欲才有天理，這是慶源之說，這時的「天理人欲」，形同冰炭之相反，勢不兩立。船山的「理欲並存」之說，與其詮釋《孟子》的「知言養氣」是一致的，朱子認為先知言後養氣，而船山則認為知言之時，已同時集義，故同時養氣。<sup>35</sup>故船山在此引朱子之權威為證，用以證明慶源是錯的，而船山自己是對的。然從朱子的兩篇注文，〈克己復禮章〉及〈明堂章〉的注文，不見得能得到船山的意思，故可見船山的意思還是自說自話，也是一套自己的「乾坤並建」的詮釋，朱子並不見得有這意思。船山認為慶源錯在哪裡呢？理欲不並存，滅欲而後才理顯，則此理從外而來，非本有之，此是船山的批評之意思。

船山又言：

孔子曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，此從乎天理已得現前者而言也。天理現前，而後其為非禮者，不待擇而有自然之則以為之對照，但致力於勿視聽之，勿言動焉，而已無不克，禮無不復矣。若夫天理之節文未能實有諸心，則將待視聽言動之發，且擇而且禁焉。天下之聲色相引者沓至，而吾之為言動也，亦發不及待之幾。以不給之心力，接無窮之因應，非謬入於非禮之禮，則抑將盡絀吾耳目口體之用，為槁木死灰以免於咎矣。此必能審夫復禮之端而後己可克。而慶源「然後力求所以循天理」之說，其妄明矣。<sup>36</sup>

<sup>34</sup> 見胡廣編：《四書大全》，收於文淵閣四庫全書（台北：台灣商務印書館，1986年），第205冊，頁566。

<sup>35</sup> 朱子視「格物」為「知言」，「誠意」為「養氣」，故先知言後養氣。朱子的知言養氣之說，可參見蔡家和：〈朱子的孟子學——以「知言養氣」章為例〉，《東海大學文學院學報》第46卷（2005年7月），頁259-292。而船山的「乾坤並建」，以乾坤用比配知言、養氣，故知言養氣並進。

<sup>36</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁910。

此段船山試圖回到孔子的原文，以辯慶源之失。然而吾人認為，船山與慶源的說法都是詮釋的一支，若以孔子為標準，將流於各說各話，理由在於，孔子講禮，是否已提升到了天理的境界，這是很可疑的；而把它提升到天理者，是程朱之學，而慶源也是朱子學，船山此時也依著朱子學的架構。然，船山除了有朱子學的架構外，還有一套自己的詮釋，即「乾坤並建」，而乾坤於此，比配於理氣，氣者，欲也，故「理欲並建」，而不是去欲後而理顯。若去欲而理顯，則理欲勢不兩立，乾坤勢不兩立，而不能並建矣。

船山的論辯認為，若做克己工夫之同時，而沒有禮之呈現以做為標準，將有流弊產生，因為沒有一個標準，則視、聽、言、動將有禁忌，而不敢發，則流為禁欲主義，朱子都不是禁欲主義者；而船山「理欲合一」之說，更不取禁欲主義。船山認為，若無禮做為標準，則天下之事萬應而來，面對此無窮之因應，只有兩個可能，一者，回應錯誤，以非禮應之，而誤以為自己依於禮；二者，就是怕出錯，而禁欲，流為槁木死灰以免錯。當然以上這些都是船山的論辯，然而是在自己的系統上而發言，故難以說是誰對誰錯，最多只能問誰較合於朱子。而船山有自己一套系統，故與朱子亦不全合。船山亦不取朱子以為準則。

接下來，船山又言：

乃復禮之端，將於何而體認之？夫克復之道，〈復〉道也。〈復〉之「見天地之心」，〈復〉之動而見天地之心也。〈震〉下一陽動，則見天地之心，則天理之節文隨動而現也。人性之有禮也，二殊五常之實也。二殊之為五常，則陰變、陽合而生者也。故陽一也，合於陰之變而有仁禮；仁少陽，禮老陽。陰一也，變以之陽合而有義知；義少陰，知老陰。仁所以為少陽，義所以為少陰者，仁本陰而變陽，義本陽而合陰。陽合於陰而有仁禮，則禮雖為純陽而寓於陰。夏至則一陰生。是禮雖純為天理之節文，而必寓於人欲以見。飲食，貨；男女，色。雖居靜而為感通之則，然因乎變合以章其用。飲食變之用，男女合之用。唯然，故終不離人而別有天，禮，天道也，故《中庸》曰「不可以不知天」。終不離欲而別有理也。<sup>37</sup>

<sup>37</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 910-911。

船山於是把孔子的「復禮」之說，比配於《易經》的「復道」。這種比配，其實宋明儒者，常常如此比配之，從程朱開始，就把《四書》相互訓解，然而若要依此而說孔子的精神便是如此，則是過份詮釋，屬創造性詮釋。甚至船山所做者，比朱子還多，因為朱子把《四書》互訓，而船山除了《四書》互訓外，還引《周易》以解《論語》。然而若以《論語》原意做為標準，則《論語》與《周易》不當互訓；若以哲學家的創造性詮釋為標準，則船山自有其創造性，慶源與朱子亦可有其創造性，既然都是創造性，就難分高下了。船山學的精神來自於《易經》，特別是《周易外傳》，其中的靈感者，為「兩端一致」、「乾坤並建」，船山以此做為主軸，《四書》的詮釋，也是依此主軸。

船山以《論語》的「復禮」之說，比配《易》學的〈復〉卦。〈復〉卦《象》曰：「復其見天地之心」。一般解為靜見天地之心，因為《大象》曰：「先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。」<sup>38</sup>這時是冬至至寒之時，萬物靜寂。然而伊川認為是動而見天地之心，因為一陽來復<sup>39</sup>，陽主動，而陰主靜。而船山在此亦順著伊川的意思而發揮。〈復〉卦是動見天地之心，則復禮亦是於動上顯現，禮也者，天理之節文者也，此乃朱子的定義；朱子於其理一分殊之脈絡處，認為禮是性理、是天理。人性之中有仁義禮智，如同陰陽五行之實；在船山而言，禮是性理，然性理是理氣合，故禮與陰陽一滾而出。船山在此以仁義禮智，比配元亨利貞，比配春夏秋冬，春夏秋冬又可比配少陽、老陽、少陰、老陰。且陰中有陽，陽中有陰，這是船山的「乾坤並建」之說，故仁是少陽，禮是老陽，仁是春，禮是夏；同樣地，義與知，則為少陰與老陰，雖說為陰，然陰中有陽，陽中有陰。<sup>40</sup>

船山認為仁為少陽，乃是因為仁是春，是陰極而成，故為「本陰而變陽」；義剛好相反。故禮雖為老陽，非無陰，只是陰隱了，而且物極必反，必反於陰。故船山認為禮為純陽而寓於陰。又以夏至之一陰生比配之，說穿了，船山的意思是禮雖為陽，而寓於陰，其實不只是禮如此，仁義禮智皆如此，此乃船山認為性是理氣合，而不同於朱子的性只是理。故禮雖為性理、天理，禮雖為純陽，但必在陰中見，雖為性理，必在人欲中見，船山的人欲不是貶義，只能說是中性義。故

<sup>38</sup> 朱熹：《易本義》（台北：世界書局，1972年），頁24。

<sup>39</sup> 〈復〉卦，震下坤上，故震下有一陽爻。又，震者，動也。

<sup>40</sup> 「陰陽各六，具足於〈乾〉〈坤〉，而往來以盡變。」王夫之：〈序卦傳〉，《周易外傳》，收於《船山全書》，冊一，頁1093。亦是說船山認為乾不都為陽剛，而是有陰處其中，然此時陰為隱，陽為顯。

可見船山在此以「乾坤」比配「理氣」，人欲者，坤也，陰也，陰不即是惡。<sup>41</sup>

船山本只想談孟子的〈明堂章〉之詮釋，其認為朱子的詮釋還不錯，而朱子以克己復禮詮釋之，禮是天理，這是朱子的詮釋，然天理中是否有人欲呢？船山認為有，故強以「陰中有陽，陽中有陰」的意思解之，故禮雖為天理，亦在欲中顯，若如此，雖言復禮，亦在人欲中復禮，如此則理不離氣，理不離欲，這種詮釋可別於佛老斥欲的詮釋，亦不完全同於朱子的詮釋，而船山如此詮釋《孟子·明堂章》，亦有合於孟子之處，因為孟子亦是就貨、色而勸齊宣王為王道，而不是離貨、色要宣王為政。故船山認為飲食是貨，男女是色，亦是說不離飲食男女而為王道，與張子的講法皆合，張子認為「飲食男女皆性也，是烏可滅！」<sup>42</sup>以此反對佛老，而船山亦反對儒家雜有佛老的詮釋。故非離人而為天，天道就在人道中顯<sup>43</sup>，理就在欲中顯。

船山續言：

離欲而別為理，其唯釋氏為然。蓋厭棄物則，而廢人之大倫矣。今云「然後力求所以循天理」，則是離欲而別有所循之理也，非釋氏之諛辭哉！五峰曰「天理人欲，同行異情」，韙哉！能合顏、孟之學而一原者，其斯言也夫！

44

船山認為離欲而為理，乃是佛學的詮釋才如此，如今先儒者（朱子後學），似有援

<sup>41</sup> 船山言：「涸陰沍寒，刑殺萬物，而在地中者，水泉不改其流，艸木之根不替其生，蟄蟲不傷其性，亦可以驗地之不成乎殺矣。天心仁愛，陽德施生，則將必於此有重拂其性情者。乃遜於空霄之上，潛於重淵之下，舉其所以潤洽百昌者聽命於陰，而惟其所制，為霜為冰，以戕品彙，則陽反代陰而尸刑害之怨。使非假之冰以益其威，則開闢之艸木，雖至今存可也。治亂相尋，雖曰氣數之自然，亦孰非有以致之哉！故陰非有罪而陽則以愆，聖人所以專其責於陽也。」王夫之：《船山全書》，冊一，頁 834。船山這意思只是坤不為惡負責，同樣地，人欲比配於〈坤〉卦，故人欲亦不為惡。如果能以大體引導小體，則人欲不為惡。

<sup>42</sup> 張載：《張載集》（台北：里仁書局，1981年），頁 63。

<sup>43</sup> 船山認為道不在陰陽之外，其言：「道者天地精粹之用，與天地並行而未有先後者也。使先天地以生，則有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？而誰得字之曰道？天地之成男女者，日行於人之中而以良能起變化，非碧霄黃墟，取給而來貺之，奚況於道之與天地，且先立而旋造之乎？」又曰：「陰陽與道為體，道建陰陽以居。相融相結而象生，相參相耦而數立。」王夫之：《船山全書》，冊一，頁 823、992。

<sup>44</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 911。

佛入儒的傾向；船山寫《讀四書大全說》時，四十七歲，已有歸宗於張子氣論的傾向，到晚年寫《張子正蒙注》，正式歸宗於張子，張子以易學反對佛學，同樣地，船山亦以「乾坤並建」、「理欲同功」，用以別於佛學。若厭棄欲求，則為棄物則，然天生秉彝，此物則豈可廢，船山的重氣思想，廢世間則形同棄人倫，五倫的實踐也是在世間中實踐，而不是離群索居，離棄倫物；故欲求亦不可廢，因為是天性本有，有物有則，有欲亦有其理。而慶源認為「然後力求所以循天理」，則為棄欲才有理，否定世間，才有天理，天理與欲相為排斥，則學道求理之人，滅絕人倫，絕夫婦色貨之欲，而始有天理可見。船山認為如此之理，是佛教的境地，而不是儒家的人倫實事之理。故船山欣賞朱子所言「天理人欲，同行異情」之說，而且知道其本之於五峰。<sup>45</sup>最後，船山認為，能把顏、孟之學合一者，就是五峰的這句話，亦可說是五峰是真能得儒家真傳，即不廢欲而行天理，與佛家的義理不同，亦與陽儒陰釋之儒者（如慶源）不同。顏氏之學，所謂的克復之道；克者，克去私欲，但是夫婦色貨等，不都是私欲，有其公欲之處，這是天理之所當然處，以理導欲，以大體導小體，則欲為公欲，不用去絕。而孟子的思想，在船山眼中，便是指〈明堂章〉談好色好貨處，不用絕貨、色而為天理。其實船山詮釋孟子之處，都是理欲合一的詮釋，而不只於〈明堂章〉。<sup>46</sup>此乃船山苦口婆心，而扭轉一些對於儒家詮釋中，雜之以佛老之絕欲者，這是船山所要批評之處。

又船山言：

即此好貨、好色之心，而天之以陰騭萬物，人之以載天地之大德者，皆其以是為所藏之用；故《易》曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以

<sup>45</sup> 五峰言：「夫婦之道，人醜之者，以淫慾為事也；聖人安之者，以保合為義也。接而知有禮焉，交而知有道焉，惟敬者為能守而勿失也，《語》曰：『樂而不淫』，則得性命之正矣。謂之淫慾者，非陋庸人而何。」胡宏：《胡宏集》，頁7。此五峰的天理人欲，同體異用之說，較能合於船山思想，即於人倫欲望之中，而實踐天理，而不是滅人欲以行天理。故相對而言，船山思想較合於五峰，而不合於朱子弟子慶源。

<sup>46</sup> 船山面對義利之辨，不是絕利，而是「以義導利」，可見船山言：「覺軒以『而已矣』與『何必』之辭為斬釘截鐵，大不解孟子語意。人君之當行仁義，自是體上天命我作君師之心，而盡君道以為民父母，是切身第一當修之天職，如何說得『亦有』？（當云『唯有』。）利，則世主嗜殺人而胥及溺之病根，生死關頭，切須痛戒，如何但云『何必』？（當云『不可』。）」王夫之：《船山全書》，冊六，頁895—896。船山認為孟子的語勢，不是絕利，若絕利，應云「不可曰利」而不是「何必曰利」；若絕利，應云「唯有仁義」，而不是「亦有仁義」。

守位曰仁，何以聚人曰財。」於此聲色臭味，廓然見萬物之公欲，而即為萬物之公理；大公廓然，物來順應，則視之聽之，以言以動，率循斯而無待外求。非如老子所云「五色令人目盲，五聲令人耳聾」，與釋氏之賤以為塵、惡以為賊也。<sup>47</sup>

船山認為不管是就「天地生物之心」或是就「人能弘道」等而言，都是不離色貨之心，人一定有欲求，好色好貨之心，人人有之，節制之可也，不是滅絕之。於是船山引《易傳》作為權威，證成色貨之心是不可滅絕的，因為「聖人之大寶曰位」，聖人高居國君之位，而如何能常保不失呢？要實踐仁德，才能聚眾擁護。又，如何能踐德以聚眾呢？所謂的合理的分配財也，《大學》言「財聚則民散，財散則民聚」，即於財色等的合理分配，能保民富民者為王道，故王道不離財；就義利之辨而言，船山也不是去利，而只為義。而是要以義導利，故同樣面對貨、色亦不是棄絕之，而是能有同理心，推己及人，與民同樂。船山除了以《易傳》證成己意之外，還引了明道之言，明道回答張子之問的〈定性書〉中認為「夫天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」<sup>48</sup>張子的困惑在於「性累於外物」，而明道的回答是「物來順應」，故明道言：「苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。」<sup>49</sup>故可見明道認為面對外物之誘，不是滅絕外物，而是順任萬物，而不執著於萬物，依理導欲便可。於此，船山亦是相同的看法，其認為明道的見解，的確能承繼於儒學之正統；而宋明儒者所要批評者，佛老之學。老氏認為「五色令人目盲」，似乎要人絕五色、五音等，然我們也許可以對於《道德經》有個較為公正的詮釋，其可能認為過份縱欲於五色、五音等，是對人不利的。王陽明亦有類似的見解，<sup>50</sup>然陽明晚年的論學教法較高，能不廢色貨而證良知。但無論如何，船山認為，老子要人無欲，又要絕去色、貨、味等，這種詮釋，不該成為儒學的詮釋，孟子最多

<sup>47</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 911。

<sup>48</sup> 程顥、程頤等撰：《二程集》（台北：漢京文化事業，1983 年），冊一，頁 460。

<sup>49</sup> 程顥、程頤等撰：《二程集》，冊一，頁 460。

<sup>50</sup> 「惠曰：『正是為此，目便要色，耳便要聲，口便要味，四肢便要逸樂，所以不能克。』先生曰：『美色令人目盲，美聲令人耳聾，美味令人口爽，馳騁田獵令人發狂，這都是害汝耳目口鼻四肢的，豈得是為汝耳目口鼻四肢。』」陳榮捷編著：《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1998 年），第 122 條，頁 146。

也只談清心寡欲，而不是絕欲。佛老才言絕欲，如出家，則無男女之欲。此乃佛老之詮釋，非正統儒家之詮釋。

接下來，船山言：

因是而節文章焉，則其有淫泆而太過、鄙儻而不及者，固已如衾中蚤蝨，克去之而後寢得安焉。當幾但加警察，則已淨盡而無餘。是故「克己」「復禮」，互待為功，不得云克己先而復禮後，業已克己然後力求復禮也。<sup>51</sup>

船山於是以朱子對於「禮」的定義來做解說，「禮也者，天理之節文也」，此朱子的詮釋，這是朱子的「超越內在」之系統所做的詮釋，先秦談禮，未必視之為天理，但說是「節文」則為接近，「節文」語出《孟子》<sup>52</sup>，節者，節制也，淫泆太過，則要節制；禮之不足，則要補充，要文飾，故禮者，因時制宜，因時損益。若能復禮，則能發而中節，故此時的天理已現，而能以此為標準，克去私欲，如同克去了蚤蝨一般。靜時已涵養夠了，再能加以動時省察，則為完備矣。故克、復者，互待為功，這種說法同於船山所認為的「格致相因」，八條目相因是一致的，簡而言之，便是「乾坤並建」、「乾坤相因」的變形。若如此則「克」與「復」不得云先後。然而，船山與慶源之講法，誰是誰非呢？吾人認為，難以判斷，因為在《論語》中，並未有這個問題，且《論語》的詮釋也未必以朱子學的詮釋為正。而船山也是以一套自己的《易經》之「乾坤並建」的講法在解《論語》。故可云，兩者都是創造性的詮釋，標準不容易建立出來，誰是誰非也難斷定，在此吾人只能做一描述性的解析。但若說朱子的孟學詮釋，雜有佛老，則的確有此成份在。<sup>53</sup>

接下來船山言：

使無禮以為則，則己亦何以克？使不於人欲之與天理同行者，即是以察夫天理，則雖若有理之可為依據，老之重玄，釋之見性。而總於吾視聽言動之感通而有其貞者，不相交涉。乃斷棄生人之大用，芟蕪無餘，日中一食而

<sup>51</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 911。

<sup>52</sup> 「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。」見《孟子·離婁上》。

<sup>53</sup> 正確的講法是，朱子此章的詮釋，並無雜有佛老，但於其他章的詮釋，則甚多，船山於讀四書大全說中，一一指出。

後不與貨為緣，樹下一宿而後不與色相取，絕天地之大德，蔑聖人之大寶，毀裂典禮，虧替節文，己私熾然，而人道以滅，正如雷龍之火，愈克而愈無已也。<sup>54</sup>

船山認為要克己，則要有天理為則，故此以禮為則，而不是人欲去盡後，才有天理。而且天理就在人倫中體現，離卻人欲亦無天理可見，離人欲之理，是佛老詮釋才如此。老子之理，為玄理，老子雖有「合光同塵」之說，然亦有絕欲之嫌疑，道家的捨棄人倫<sup>55</sup>，以無欲為本，嗜欲深天機淺<sup>56</sup>，在船山看來都有滅人倫之危險。除此之外，船山認為佛學之見性亦是如此，然此見性之說，若用以批惠能禪宗也許不恰，因惠能也是即事而言悟<sup>57</sup>；但若用以批原始佛學，則有一些相應，雖佛學即物言空理，但原始佛教認為五濁惡世，離世而求涅槃，故其有離人倫、人欲而為理。故船山批評這種出家、出離的講法，絕天地之大德之生；不有好色之心，則無以傳宗接代；離欲而言理，理高欲低，將是一種禁欲主義的講法。如此人道將有滅絕之危險，而船山苦口婆心就是不要這種詮釋，這種把佛老精神加入儒學而為陽儒陰釋者，而船山在此批評慶源之說，正有此意。在此船山並不直批朱子，因為朱子對於此章詮釋，四平八穩，也說「天理人欲，同行異情」，尚未偏差，到慶源始偏差。<sup>58</sup>因為愈是禁欲，將產生愈大的反彈。<sup>59</sup>

<sup>54</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 911-912。

<sup>55</sup> 孔子面對荷蓀丈人，類似道家的隱士，以子路之口吻，告知父子、君臣等人倫之不可廢。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」見《論語·微子》。

<sup>56</sup> 莊子雖有「與人為徒」之說，然莊子〈逍遙遊〉之尊許由，尊藐姑射山之神人，都有離人群、人倫之可能。莊子又有方外之人的見解。然船山視道家為離人倫、絕欲之說是否正確，尚可討論，有些人認為道家不離人群，道家面對欲是自然之欲而無人偽，不一定是絕欲。

<sup>57</sup> 此可參見六祖惠能之說：「惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長？」見《六祖壇經·機緣品》，收於《大正藏》，第四十八冊。又，可參見牟宗三：「惠能那些粗略的漫畫式的語句，除以天台圓教規範之，那不可能對之有恰當相應的了解。」牟宗三：《佛性與般若》（台北：學生書局，1997年），頁 1061。若如此可知惠能不離法而証菩提。

<sup>58</sup> 吾人的看法是，船山只於此明堂章不批評朱子，但在《讀孟子大全說》的其他章節，常批評朱子，這是顯而易見的。

<sup>59</sup> 「飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。豈惟口腹有飢渴之害？人心亦皆有害。人能無以飢渴之害為心害，則不及人不為憂矣。」見《孟子·盡心上》。孟子認為飢食、渴者之禁欲，而得到大反彈，由此推斷，孟子不像禁欲之主張。

最後船山作個小結，云：

孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理。學者循此以求之，所謂「不遠之復」者，又豈遠哉？不然，則非以純陰之靜為無極之妙，則以〈夬〉之「厲」、〈大壯〉之「往」為見心之功，仁義充塞，而無父無君之言盈天下，悲夫！<sup>60</sup>

船山認為，孟子言「願學孔子」，此乃於〈知言養氣章〉的話，然孔子之學是什麼呢？船山認為孟子所要學孔子之處，正是此章的重點，即於人欲而見天理，孔子於克、復之處，也是這個意思（船山如此認為），而孟子的貨、色之說亦是這個意思，以此方向來思考，才不會淪為佛學的絕欲之詮釋。此即是復禮的精神，而此所復之天理，與〈復〉卦的「復見天地之心」的精神是一致的，都是於人欲中，顯天理，顯仁義禮智。人欲與天理不是排斥的關係。又，〈復〉卦裡談到「不遠復」，而船山以此來發揮，其詮釋「不遠」的意思，則是指即於氣化之當下處，即於欲求之色、貨處，而不是離色、貨而復。若不是如船山上文的「即人欲見天理」的說法，將淪為二種弊病：第一，或以純陰之靜為無極之妙，乃是說無極者，離群索居，絕欲者為無極，則最高之天理法則，乃在色貨之外；然，船山前面所詮釋的復見天地之心，是動見天地之心，天理之節文隨動而現也，此動則為一舉一動而表現在事為上，於事為上便有欲求，但即於欲求而合理，而不是躲避欲求，面壁思過處而為合理，此船山的詮釋更能圓融的肯定世間的合理欲求，非禁欲主義者<sup>61</sup>。第二弊病是，以〈夬〉之「厲」、〈大壯〉之「往」，來證心、證天理，〈夬〉卦的卦辭言：「孚號有厲。」《象》曰：「柔乘五剛，孚號有厲，其乃光也。」朱子的詮釋是：「以五陽決去一陰，決之而已。」<sup>62</sup>此意思船山取之為：「以理去欲，以陽去陰。」然，「陰也者，人欲也」，人欲不可廢。即於去人欲以求天理，此淪為禁欲主義；而〈大壯〉之「往」者，〈大壯〉之往是於九四的《小象》之言，《小

<sup>60</sup> 王夫之：《船山全書》，冊六，頁 912。

<sup>61</sup> 「他〔朱子〕在倫理學上採取嚴格主義的觀點並非意謂他否定自然欲望之合理性，因而不等於禁欲主義的觀點。」李明輝：〈朱子對道心、人心的詮釋〉（下），《鵝湖月刊》第 388 期（2007 年 10 月），頁 11-16。

<sup>62</sup> 朱熹：《易本義》，頁 38。

象》言：「藩決不羸，尚往也。」朱子的詮釋是：「四前二陰，則藩決矣。」<sup>63</sup>故可見此「決」，亦是「往而決去」也，若以下四陽以決去上二陰，《易經》常以此為君子決去小人之說。然，乾坤之並建，乾坤比配的不只是君子小人，而且有理欲之比配，欲之不可去，如同面對小人，除病不除法，面對欲，除去私欲之心，而保有公私，故不是棄絕欲，此船山的精神。船山認為若以絕欲為說，則是邪說，在孟子面對的是楊、墨的邪說，而船山的時代是面對佛老興盛，陽儒陰釋之邪說。決去欲求，也將與世隔絕，氣化人倫將不保，有滅絕之危險。

#### 四、結語

朱子學的天理人欲二分，而有絕欲之傾向，雖然朱子於詮釋時，不至於成為禁欲主義者，但到了朱子後學，則視天理與人欲，勢不兩立，有天理就無人欲，有人欲就無天理。如此的詮釋儒家的經典，以船山的見解衡定之，船山有憂，擔憂儒家的經典成了陽儒陰釋。羅近溪年輕時也是以「制欲」與「體仁」的方式，而體會到朱子學這種缺失，於是「克己復禮」之說，不再取程朱的「克去己私」的見解。而在此船山與近溪似有相同的體會。

然而，吾人談《孟子·明堂章》，關於〈明堂章〉的詮釋，誰人為正呢？朱子於〈明堂章〉中的詮釋，以色、貨是天理之本有，不可去之，可以說詮釋得準確；然朱子於詮釋中，採克己復禮之說，而「克己」又是指「克去己私」，這就有背後的義理以指導之了，在宋學家也許能同意，然到了漢學家，則不一定能接受。但，在船山的詮釋中，既不批評朱子的色、貨說的詮釋，也不批評朱子的克己復禮說的詮釋，原因在於雖然船山定義的人欲之說，人欲是為中性，但船山深知朱子定義的人欲是貶義，故船山接受朱子的詮釋。然而，到了朱子的學生，則有天理人欲，不共戴天的講法，如同義與利是為冰炭的相反，為天理則要絕人欲，為義則不要利，這種滅絕人性的講法，不是真實的存在者所能體會的，存在者是一個活生生，有情感、有血肉的存在，其亦不能離飲食而存在，若依於理而貶欲，依於義以絕利，則淪為以理殺人的學說，也將不是先秦儒者所樂見。

而船山以易學的「兩端一致」的見解，用以詮釋《孟子》，而反對一刀兩斷的詮釋方式，是否一定是孟子本意呢？吾人認為也未必是孟子原意，其中的理由在

<sup>63</sup> 朱熹：《易本義》，頁 31-32。

於：船山把易學的意思帶進《孟子》，就有創造性的詮釋之意味了。然船山的《孟子》詮釋雖說未必一定是原意，然而其檢視朱子後學的詮釋方式雜了佛老的講法，於此點上而言，船山學亦是有功，對於陽儒陰釋的詮釋能達到針砭的效果。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 王夫之，《船山全書》，長沙：岳麓書社，1996年。
- 朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年。
- ，《易本義》，台北：世界書局，1972年。
- 朱熹著、陳俊明校編，《朱子文集》，台北：財團法人德富文教基金會，2000年。
- 胡宏，《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。
- 胡廣編，《四書大全》，收於文淵閣四庫全書，第205冊，台北：台灣商務印書館，1986年。
- 黃宗羲著，沈善洪主編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 張載，《張載集》，台北：里仁書局，1981年。
- 程顥、程頤等撰，《二程集》，台北：漢京文化事業，1983年。
- 劉寶楠，《論語正義》，北京：中華書局，1998年。
- 惠能，《六祖壇經·機緣品》，收於《大正藏》，第四十八冊。
- 羅近溪，《盱壇直詮》，台北：廣文書局，1996年。
- 戴震，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980年。

### 二、專書

- 牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，1997年。
- 林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，台北：東大圖書股份有限公司，1991年。
- 陳贊，《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》，上海：復旦大學出版社，2007年。
- 陳榮捷編著，《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：學生書局，1998年。
- 程樹德，《論語集釋》，北京：中華書局，1970年。
- 蒙培元，《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，臺北：文津出版社，1990年。

### 三、期刊論文

李明輝：〈朱子對道心、人心的詮釋〉（下），《鵝湖月刊》第 388 期（2007 年 10 月），

賈承恩，《存在的張力——王船山哲學辯證性之詮釋》，台北：國立臺灣師範大學國文系博士論文，2010 年。

賴文遠，《論船山氣論思想在天人、歷史之學上的開展與特色》，中壢：中央大學哲學研究所博士論文，2008 年。

蔡家和，〈從羅近溪分別「體仁」與「制欲」之工夫進路見心學與理學之不同〉，《華梵人文學報》創刊號（2003 年 7 月）。

——，〈朱子的孟子學——以「知言養氣」章為例〉，《東海大學文學院學報》第 46 卷（2005 年 7 月）。