

王船山《詩廣傳》論道德倫理

陳章錫

第一節 論「命日受、性日生」

與其相關觀念之澄清

既言道德實踐，首須明船山性日生日成之義。按天化無心以成物，人則繼天而有功，人物皆自天而來，然唯人有天道乾德之貫注內在，可承天命以立人性。物但以其初命安於表現，順任自然本能而俯仰於天地之間；人則率性修道而有日新之命，以裁成輔相天地萬物而有人文化成之功。此中若無人道之積極主動實踐，天地互古自然循環，即或有其日新之化，而實無道德文化意義可言，此則必待人點化自然秩序為道德秩序，明其意義價值，而後反證天實有此日新不易之德，茲先論「誠之者，人之道」。

甲、論誠之者人之道

船山論大雅蕩曰：

「天生烝民，其命匪諶」，人弗諶之乎？曰天固不可諶也，故曰：「天難諶斯。」天也，非徒人也。「誠之者人之道也」，猶言「誠者天之道也」，道則然而非可必也。然則言天之無不諶者，猶言人之無不可諶也。人無不可諶之，而既有不能終之，則天無不可諶，而固有其不可終矣。天不恃克終以為德，則是天固不可諶也。

故諶天命者，不畏天命者也。禽獸終其身以用天而自無功，人

則有人之道矣。禽獸終其身以用其初命，人則有日新之命矣。有人之道，不諶乎天；命之日新，不諶其初。俄頃之化不停也，祇受之牖不盈也。一食一飲，一作一止，一言一動，昨不為今功，而後人與天之相受如呼吸之相應而不息。息之也其唯死呼！然後君子無乎而不諶乎命也，始終富有而純乎一致也。仁義禮智參互以成德信，以其大同而協於克一，然後君子之於命，無乎不諶之有實矣，舉一統百而百皆不廢也。嗚呼！知不諶之以諶者，知終者與！終之以人而不怙天之初，人無不可諶之，而後知天之無不諶也。

此藉天命政權之轉移言性命之理，兼言人禽之別。尤其肯定人道德實踐之主動積極義。蓋天是渾全無限者，其終固是向圓滿而趨，然過程實有一時一地偶然之偏舛，人若執著於眼前事象之變動無常與駁雜繁富，而不知此乃天當幾呈顯之偶然現象，則不易見其背後實有不變之健動誠純、日新不已之天道乾德為之推動。人所應接面對者既永是暫現無常之事變，乃不可妄邀天幸，冀圖結果之必合乎人意。譬如民心之歸向、政權之轉移即是無可預期者，就此一面看，可謂「天難諶斯」，又可謂「天生烝民，其命匪諶。」（毛注：諶，誠也），而人所當效法致力者，乃毋寧是天德之健健不息，日新不已。由是道德實踐之重點乃不應向外徇求，而尤須收斂向內，由自己生命著眼，法天道乾健之德，自強不息，以致誠盡性。此之謂「誠之者人之道。」

又禽獸亦有生命，其所以會與人同中有別者，係因人與禽獸雖同為天之所命，然此同處僅指坤德地道，亦即天道乾德當行其道德創造時所需之

形體資具是人與禽獸所同有者。至于其相異之處，則在禽獸無天德下貫之心，只能用天所賦予之初命而終身安于天化之表現，即只能順本能而行動，不能自行其創造。而人却有天道乾德之貫注內在，乃不再止於初命，其乾陽創造性之心乃必主動持權，秉天賦予人之仁義禮智之理，貫於其形質生命，又即眼前之天地形色，凡百器物，而裁成輔相之，賦予其道德意義、文化內涵，于是人日受天之命，乃不限於初生時所受之一定之型，而是能不斷擴充開發其所受之命者。此即船山所謂「禽獸終其身以用天而自無功，人則有人之道矣。禽獸終其身以用其初命，人則有日新之命矣。」

然則知德之君子乃必知「天固不可諶」，而不畏天命之變動無常，又不畏事象之駁雜繁富，而知「人無不可諶（誠）之」，善繼天生生不已之一致不易之德，積極自主地裁成輔相天地萬物，善成其人文化成之功，以成其命之日新富有，此之謂「知不諶之以諶者，知終者與！」此之謂：始終富有而純乎一致也。「至若小人見不及此，恃用天命，不能主動致其誠，而妄邀天幸，終必惑眩陷溺而無成。譬如暴君不能修德而政權以奪者即是其例。」

此人道實踐之主動積極義，船山又嘗暢論之于大雅皇矣曰：

衆人欲而不給，賢人爲而有窮，聖人化而有待。人之不能必得於天者多矣，夫孰知天之有不能必得於人者哉？「監觀四方，求民之莫；維此二國，其政不獲」；天之有求於人而不能必得者也。先天而天或不應，後天而天或不終，吾於是而知天道。天欲靜，必人安之；天欲動，必人興之；吾於是而知人道。大哉人道乎！作對於天而有功矣。

夫莫大匪天，而奚以然邪？人者兩閒之精氣也，取精於天，翕陰陽而發其罔明。故天廣大而人之力精微，天神化而人之識專壹，天不與聖人同憂；而人得以其憂相天之不及。故曰：「誠之者人之道也。」天授精於人，而亦唯人之自至矣。維人有道，人自至焉。天惡得而弗求，求惡得而必獲哉？知天之道則可與安土，安土則盡人而不妄。知人之道則可與立命，立命則得天而作配。嗚呼！知人

之道，其參天矣夫！

人道之實踐不能必得於天，而有其客觀限制，此處人須「安命」，然反觀天之德雖日新不已，却同樣不能必得于人，而有待人之主動持權以印證之。例如暴政之待革其命，人間之必求其寧定，正是天理人心之自然必有之要求，然而非待人以成其功不可，此即見出天道無憂，而人道有憂，此時人不能僅安於順任現實，而須「立命」，主動持權，改造環境，而顯出人道實踐之自主尊嚴。

又天之道廣大神妙，而人力有限，人唯盡其專一精微之識力相天之不及，終其身無可間斷，此即取精用宏，使天之命不斷凝於人身而日新富有之道。此可參證前人而見出「人與天之相受如呼吸之相應而不息」之義蘊。以下復詳爲論列「命日受、性日生」之義。

乙、論「人之天、天之天」與「命日受、性日生」之義

船山於是即上文之義言天之天與人之天之異同，其論大雅板曰：

人所有者人之天也，晶然之清，豁然之虛，淪然之一，穹然之大，人不得而用之也。雖然，果且有異乎哉？昔之爲天之天者，今之爲人之天也。他日之爲人之天者，今尙爲天之天也。出王而及之，昊天之明；游衍而及之，昊天之旦。入乎人者出乎天，天謂之往者人謂之來。然則全而生之，全而歸之，日日而新之，念念而報之，氣不足以爲之揮，形不足以爲之域，惡在其弗有事於昊天乎？

不達乎此者曰：「氣以成形，理寓其中，而主以終世，其始無不足，其後無可增。」然則其與皇天果相捍於其域，兩弗相得而固不相逮矣；而又欲有事焉，是握拳以擊空，炙手而欲瘳父之足瘍也，不亦妄乎！

故君子之言事天也，寧小其心，勿張其志；不敢曰吾身之固有天也，知其日益，不懼其日遠；不敢曰吾事固有之天而已足也，知其理，迎其幾，觀其通，敬其介，則見天地之心者乎！

此文對舉出人之天與天之天之不同，以見人道之功，兼評不達此說者之缺陷。又言人事天必有其分寸，不可妄向虛空渺冥者強為探索。茲先論前者：人既須行道德實踐以日新其命，而人文化成又終不能離此眼前世界之天地形色，凡百器物而另有其對象及所用之資具。如此人文化成及道德心量所涵蓋所點化者之總和，方係屬諸人，為人所有而可謂之「人之天」，而此「人之天」當其本被人文化成涵攝前，固原屬諸「天之天」，而非人之所有。又因人必在不容已之道德實踐中不斷點化「天之天」為「人之天」，故「人之天」乃是不斷開發擴展者（註一）。如此，人與天之間似有相出入往來之關係，而有命之日新之過程可言。

船山乃藉此批評「不達乎此者」之弊，蓋因忽略了人之行道德創造，實不可離其資具形色而有。茲再引船山論大雅既醉之文以合釋此義：

昭明天體也；昭物而物昭之，明物而物明之，天用也。維天之體即以用，凡天之用皆其體，富有而不吝於施，日新而不用其故，容光而不窮於所受，命者命此焉耳，性者性此焉耳。

不達其說者曰：「天唯以其靈授之有生之初而不再者也」，是異端「迴脫根塵、靈光獨露」之說也，是抑異端「如影赴鏡，奪舍而栖」之說也。夫苟受之有生而不再矣，充之不廣，引之不長，澄之不清，增之不富，人之於天，終無與焉已矣，是豈善言性者哉？

古之善言性者，取之有生之後，閱歷萬變之知能，而豈其然哉？故詩之言天，善言命也，尤善言性也。「君子萬年，介爾昭明」，有萬年之生，則有萬年之昭明，有萬年之昭明，則必有續相介爾於萬年者也。此之謂命日新、性日生也。

船山認為就天道之生化言，天是富有日新而不用其故者。天化生萬物使物有昭明之表現，即可見天之用，而此昭明之用，究其實則無非是天之體之自用而已，因此天之體用是渾全無限者，其理氣實凝合為一體而不分，由是天化之往來施受之際乃是不吝不窮，不用其故而富有日新者。至於人，船山則就人之存在以說「性」，亦即天渾全之理氣降而暫凝於人之存在，此天之所「命」內在于人即謂之「性」。故「性」乃不能僅看成是

形體資具之氣質生命，亦不能看成純指天德良知之內在，而是指心與身凝合而成之具體存在之「性」，此性實自天之所命而來，而為一原始自然之凝合（註二），其理氣不分，形上形下兼有，故船山云「命者命此焉耳，性者性此焉耳」。

性既是心與身之原始自然之凝合，人乃可即據此性中乾陽創造之心能以日開發其形質生命，且進一步及物潤物。此不同於天化之廣大神妙，而是人用其精微之力，專一之誠，取天之精，用物之宏，以參贊化育，由是人乃不限於初生所受命于天之一定之型，而可言命之日受日新、性之日日生。吾人藉此可知船山批評「不達此說者」之缺陷，係因其人光著眼於人之有靈明之良知，以此為人受於天之初命，終身而用之，無容增減，其人蓋無見於道德創造不能離生命形質之資具，又不能外於眼前天地形色凡百器物而有其他對象，故其人雖即天德良知說性，卻不能正視耳目形骸為天理良知發蔽之事實。其流弊反易導致人與天全不相干，「人之天」既無以擴充增長，富有日新，則對歷史文化，客觀知識之外王德業亦全不能予以應有之重視矣。

丙、論知常立命與紹繼之義

雖說天人有出入往來之關係，人須致其誠充其性，然君子之事天，又須明辨人之份位及限制。因天地之奧秘，宇宙之全體，本非有限之人所可盡知其底蘊者，人須即天之所可知者知之，至於天之所不可知者，人固須嚴守其分際，無容越位而相求，故船山于前論大雅板之文曰：「人之所可知者人之天也，晶然之清，皓然之虛，淪然之一，穹然之大，人不得而用之也。」天之虛空渺冥，奧秘難測，乃是與人無直接相干者，故人亦不可妄臆探測。人但須秉其道德創造之心，「知其理，迎其幾，觀其通，敬其介」，日開發「天之天」，使「人之天」之內涵更充實富厚，船山於是又言君子事天當知常立命，其義見于論周南麟趾：

天之所不可知，人與知之，妄也。天之所可知，人與知之，非

妄也。天之所授，人知宜之，天之可事者也。天之所授，人不知所宜，天之無可事者也。事天於其可事，順而吉，應天也。事天於其無可事，凶而不咎，立命也。王者之民，足以知天；王者之道，足以立命；麟趾之詩備之矣。

「麟之趾，振振公子。」麟而宜有振振之子，可知者也。公子之有管鮑、蔡度，不可知者也。「麟之定，振振公姓。」（姓，孫也。）麟而宜有振振之公姓，可知者也。公姓而有射肩之鄭，請隧之晉，不可知者也。譽宜有者，歸德於麟，而非妄矣。虛不可知者、以俟之命，而亦非妄矣。身有儀，家有敬，侯有度，王有章，天下有以對，而後振振者異乎夫人之子姓，人之所與知，麟之所以爲麟也。……

吾人只當詳究天之常，須妄逐天之變。天之常爲人所能知者，係指天有圓滿、無限、永恒、清虛一大等性質，人但須知其終必爲合理，而可以人道繼之而有功，復次，天之常爲人所已有者，係指因人文化成而日新富有之歷史之知識，此則人可與知之。上述二者人皆可應天而事之。蓋天之常示現吾人以客觀之道德標準義，而人之事天則凸顯其主觀之道德實踐義。

至于天之當幾顯發於吾人而爲變動無常之象者，人但須當事變之生，即安於其事以立命，而不敢當其未生，而妄測其生，當其已生，則妄怨其生。譬如公子之有管叔、蔡叔、公姓之有射肩之鄭，請隧之晉，皆天之變，而屬天之奧秘，固人所不敢與知者。蓋天之所以生如此非常之事，必自有其道理，人雖以有限之眼暫見之爲妄，而實不妄也，此須吾人對天有一大信，而知不道者之必早已。總之，君子事天之分際限度，唯在知天之常，以應天而吉，安天之事變，以立命而不咎。而人之道德實踐唯應天之常，紹繼不已以見功，以成其命日受、性日生之義，此即船山於前論大雅既醉所云：「『君子萬年，介爾昭明』，有萬年之生，則有萬年之昭明，有萬年之昭明，則必有續相介爾於萬年者。」茲論此紹繼之義。船山論商頌長發曰：

故高者不遺卑也，大者不遺小也，至於虛不遺實也。「聖敬日躋，昭格遲遲，上帝是祗」，此之謂也。躋云者歷也，遲遲者歷之無遺也。故君子不舍事而親人，不忘人而珍身，不外身而觀天。躋之步之，泰華陟之；緡之縕之，層雲升之；銖之疊之，萬有周之。故曰：高以下爲基，鴻以纖爲積，君以民爲依，理事事爲麗。君子之言天，如其有據也。君子之事天，如其有漸也。漸以不遺，有據以登而不隕，斯上帝可得而祗矣。……故言躋者，勿憚其遲遲焉，幾乎道也不遠矣。

前段既論人當究天之常，此處復即「躋」之義，以言事天有其漸進之道，時間上須啓後承先，空間上尤須周備萬有。此即肯定命日受性日生之義，非可僅限於個體生命而言。君子事天須提挈天地形色凡百器物爲一體，即其高卑，大小、虛實而無所不包，徧歷上下內外彼我理事而無有所遺，如是方有所謂人文化成之可言。又因知事不成於一人，其功非搏合群力承先啓後而不得，故其過程乃須不疾不徐，而有其漸進之序，雖遲遲之久，却因有誠敬生中而終無懈怠，如此其功日益，而終不遠于道，故曰：「躋云者歷也，遲遲者歷之無遺也。」此紹繼之義固相應於天德之乾健不息而有其深刻內涵，船山於是論大雅抑曰：

大哉，紹乎！千里之可以跬步臻也，千祀之可以寸心藏也，白刃之可以清宴承也，床第之可以堂皇治也，無形之可以有形接也。天以之繼而生人，人以之繼而成性，故曰：「繼之者善也。」匪繼弗善，曷紹之可弗念哉？……

夫君子於洒掃無小也，於訏謨無大也，於夙夜無短也，於遠猶無長也，於戎作蠻方無危也，於庶民小子無安也，於屋漏無靜也，於不虞無動也，於神格無幽也，於手攜面命無明也，於先王無順也，於迷亂無逆也；一日之始，百年之終，既耄之知，小子之戒，險而易，阻而簡，獨而畏，遠而涵，豈有他哉？念厥紹而已矣。

天道生生不已，有其日新之化，以此繼而生人。人若善貫其乾陽創造之心於形質生命、天地形色，則亦有其日新之命、日成之性。紹繼之義實

至嚴肅而可貴。就個體之道德實踐言，人每易見其現前境遇之艱難險阻，其資具才智之勢單力薄，其當下成就之渺小無形，而不易見其實有豐厚深遠之可能性。究其實則歷史知識之積累，德業之富有，人文之美備，乃至通連天之顯隱幽明無形有形之全體言，莫非是由此最渺微之個體各行其道德實踐，繼踵相承與凝合累積而後可知可有。若此，其過程雖險阻，而究其實只是乾坤易簡之道之貫徹而已，茲再續論個體生命之如何參贊天地化育。

丁、論「聖人無我」之非，與大體小體、道心人心

、天理人欲之一貫

道德行爲既有其自主尊嚴義，使人繼天而有功，於是船山乃即此言我之「耳目心思」與我之「性情」實爲人文化成之始基，且須嚴辨「聖人無我」一說之謬誤無實。其論大雅皇矣曰：

或曰聖人無我，吾不知其奚以云無也？我者德之主，性情之所持也。必狹其有我之區，超然上之而用天，夷然忘之而用物，則是有道而無德，有功效而無性情矣。苟無德，不必聖人而道固不喪於天下也。苟無性情，循物以爲功效，而於物亦猶飄風凍雨之相加也。嗚呼！言聖人而亡實，則且以聖人爲天地之應迹，而人道廢矣。

自我言之：聖人者，唯其壹至之性情，用獨而不憂其孤者也；壹至孤行，而不待天物之助。道無倚也，故曰「無然畔援」。不以道爲畔援，而後學無可爲之畔援矣。非無功效而不欲多得之也，故曰「無然歆羨」。不以功效爲歆羨，而後學無可爲之歆羨矣。有天地而不敢效法，有鬼神而不求往來，有前王而不必與之合，有後聖而不必其相知，明夷而正其志，大有而積中以不敗。故聖人者，匹夫匹婦之誠相爲終始者也。宅仁而安，信而不渝，神化無眚而逢其原，耳目心思參天地而成位乎其中。孟子曰：「萬物皆備於我矣」

，此之謂也。

天地無心以成化，人則不能安於現狀而有其憂，亦以是必須力行道德實踐以求心之所安。而人之所以能行道德實踐，則係因「德」與「性情」皆爲人所獨有，而能據此以爲及物潤物之始基，蓋就船山言，天命之凝於人身者即可謂之「性」，性之必有所表現，即謂之「情」，耳目心思皆統屬於人之「性」，而爲我所持。「心思」有其創造本能，能秉仁義禮智信之「德」，即此「耳目」形軀之資具，發而爲道德行爲。故曰：「我者德之主，性情之所持也。」若心思不能貞定耳目，則耳目形軀之活動或不能如理，反之，若無耳目形軀，則心思徒有創造之能而不能落實。而我之存在實即耳目形軀與心思之凝合爲一者，吾人於此可見道德行爲之自主無待，實無庸向外援取資羨，而唯一一收歸於主體生命，用其耳目心思，用其壹至之性情，以及物潤物，以參贊天地化育，舍此別無他途，故曰：「耳目心思參天地而成位乎其中」。

藉此以考察「聖人無我」之說，乃知其謬誤在不能落實而言道德實踐，馴至有本無末而本亦失，且混人天爲一而反喪失人之分位。蓋天原有其運行之道，與化生萬物之功效，然天終是全體無限者，一時一地之偶化或有舛駁，而就天理全體而言，仍於理無妨，即飄風凍雨，萬物摧折，仍屬自然之化，人則不能安於如是之無常，而必思據我之常，以顯發道德秩序而貞定之，而此即人道自主之尊貴所在。設若無「我」，則將何所據以參贊化育乎？

至于耳目心思如何調諧以成道德行爲，船山論周頌載芟曰：

實充也，函、量也，充其量斯活矣，故曰：「實函斯活。」：昔者函於心，可以實而未實也。今茲猶是函於心，而胡以實也？學以聚之，思以通之，智以達之，體以榮之，集義以昌其氣，居敬以保其神，備物以通其理，天下皆仁、而吾心皆天下矣。夫然後實於其函，而活弗待於崇朝也。實者誠也，「誠之者人之道也。」擇而守，學焉而不曠，盡其實有而不歉者，誠之者也。然則天其可怙乎哉！

天能使函而不能使實也，乃其必函之者何也？曰：此貞之起元也。不貞則不幹，不函則無以爲我體。我體不立，則毅之仁猶空之仁，我之仁猶空之仁，蕩然不成乎我，而亦無以成乎仁矣。故曰：「形色天性也。」形色者我之函也，而或曰：「聖人無我」，不亦疑於鬼而齊於木石禽蟲之化哉！

故知：仁、有函者也，聖人、有我者也。有我以函，而後可實。欲其理乎！小體其大體乎！人心其道心乎！活其活而天下之活歸焉。知此者，乃可與言復體。

此文以「實」訓「誠」之義，又對舉「函」與「實」以爲說明，猶如「耳目、心思」或「身、心」之對列，人之感官形軀爲道德實踐所依據之資具，其中有無限可能之發展性，而謂之「函」，此須人以創造性之心能貫注之、貞定之，使其成爲天理良知之發竅處、落實處，此工夫即謂之「實」。「函」固爲天之所命，然天既命之後，創造之權即持於人之主體，故天不能使之「實」，而有待於人以後天之工夫涵養「實」之，而謂之「誠」之者人之道」。總此，「誠」或「實」即人善秉其創造之心能落實於耳目形軀資具之「函」，而使人性之無窮可能一一化爲真實之道德事業之謂也。復次，此所謂「函」，又不可拘於行文所顯之義，以爲此乃限於一己之身而有定量者，蓋人之道德實踐之實以整個天地形色爲資具，亦即有「一天之天」，或說「宇宙全體」之對象以備用，而皆可經由「實」之作用而備于我之「函」，此猶前所述人可不斷吸納天命以日生日成其性之義。「實」象徵乾之創造原則，「函」象徵坤之終成原則，二者得其調諧，乃能並進而有功，則道德行爲有其心能之創造爲源頭活水以定方向，復有其感官形軀爲落實之資具，乃能不偏狹，不虛歉，而有其光輝篤實之義，雖然本必貫于末，然末亦不小，不可忽視其滋養之功。故形上之理與形下之欲非相對待者，小體之耳目感官與大體之心官非相衝突者，而人心之喜怒哀樂皆中道而發，莫不可合乎道心之仁義禮智之理。然則所謂道德實踐其圓滿之義可概知矣。

第二節 通論君子立身處世之道

甲、論君子以貞一之道體隨時應變

船山言君子立身處世之原則，主眼唯在以道爲權衡，以隨時應變，作出主動自由之道德行爲。論小雅鶴鳴曰：

「魚潛在淵，或在於渚」，時也。「魚在於渚，或潛在淵」，亦時也。夫天下之萬變，時而已矣。君子之貞一，時而已矣。變以萬，與變俱萬而要之以時，故曰「隨時之義大矣哉」，大無不括，斯一也。

時之變，不可知也。欲知其不可知，意者其游情以測之乎？君子所惡於測道者，無有甚於游者也。老子曰：「反者道之動」，游也。於其在淵、而測其于渚，於其于渚、而測其在淵也。莊周曰：「緣督以爲經」，游也。不迎之淵，則不失之渚，不隨之渚，則不失之淵也。嗚呼！與道俱動，則豈有能及道者哉！逐道俱動，而恒躡其末塵，亦窮年而未窺道之際矣。

其意言君子當以貞一之道體以應萬變而皆得。蓋天所當幾呈顯於吾人者雖是變動無常之象，然天下之萬變並非真是無恒，而是可繫於「時」之義而以主動創造之心以貞定之者。此因君子之貞一並非死守教條，而是乘天道之常，其用則隨時以出，當幾相應於萬變之事物，亦化身爲萬，使道之全體內在於每一事相中，因無所不滲透、不內在，故曰「大無不括」。

如若不然，欲逐萬變以窺測之，全以順物爲標準，而中無標準，則一切均在猶疑中，而俱不得所貞定，蓋當人在窺測之時，其心思之重點必俱在下一刻，而當前現在遂成空洞。觀諸老、莊皆屬其類。老子言「反者道之動」（四十章）係方在正而預測其反，則此正即不被肯定而成幻，莊子

言「緣督以爲輕」（養生主），係取消一切期望以任其不敗，則是以不窺爲窺，仍同於老子之窺機以逞。以故船山謂之「游情」，即因其不能以性質於情，則情皆浮游無根，不能落實而成虛幻矣。船山又續論曰：

故君子之時，君子之一也。「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之」，括天下之變而一之以時，則時乎淵而我得之淵，時乎渚而我得之渚矣。惡乎游而不歸，惡乎動而不靜哉？是故君子之與道相及也：一者全而萬者不迷也，其次、專一而已矣。期之於淵，雖或於渚而不恤也；然而又已潛於淵，則得之也。期之於渚，雖或在淵而不慮也；然而又已在于渚，則得之也。

故伯夷以清爲淵，伊尹以任爲渚；曾子以忠爲渚，仲弓以敬爲淵，胥得也。善學孔子者，學四子而已。揚雄、王通游於淵渚之間，沒世而不得也，宜矣夫！嘗見求魚之子，且于淵，夕于渚，方于渚，旋于淵，惑於其所偶在而與之相逐，有不爲天下笑者哉？何居乎！聃、周、雄、通之不寤也！

故君子之時，即以貞一之價值標準連繫萬變之事相，當下得其貫徹與貞定，此中復有聖賢之別，然皆同有所得，聖人能具全德，標準具在，一無所逃，遂使一切皆得以貞定，而有價值。此如孔子爲「聖之時者」，故能「從心所欲而不踰矩」。其次，賢人雖未具一切德，卻能即其氣質之偏，就其易致效之德，專一以致之，而仍皆有所得（註三）。此如伯夷之清、伊尹之任、曾子之忠、仲弓之敬，皆其所專一之德，其過程唯須學問思辨以輔佐之，由仁義行，無論用「全」或用「專」，皆是能自安其份，而不憂不慮者，故曰：「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。」反觀揚雄、王通仍不免以游情測道，遂亦終沒世而不得矣。

復次，此隨時應變之義，又係源於崇道而非倚術者，船山論衛風淇奥曰：

「如金如錫」，剛柔際也。「如圭如璧」，方圓契也。明乎剛柔方圓之分合者，崇道而不倚於術者也。不知其分，恒用其半而各不成。不知其合，兩端分用而不相通。孫思邈曰：「胆欲大，心欲

小，智欲圓，行欲方」，心胆不相謀，而知行不相滄。以思邈爲知道者，殆乎崇術以妨道者與！

夫君子之胆，以從心也；君子之知，以審行也。故剛無所屈，柔無所忤，方無所枉，圓無所困，苟用必極，無用半而止之術也。乃君子之柔，所以剛也；君子之圓，所以方也；柔之而益剛，圓之而益方，變化屈伸以期行其志，胆不狂，心不怠，智不流，行不滯，隨時消息以保其貞，無分用而屢遷之術也。

故君子者，知剛而已矣，不知柔也；知方而已矣，不知圓也；時在柔而柔以爲剛，時在圓而圓以爲方，志定久矣。志定則貞勝，貞勝則貞觀，貞觀則大，大則久，久而不渝，雖以之處衰世，保令名，亦道而已矣，奚術之尚哉！此衛武之所以睿而不失其正也。

君子以道爲權衡，故能總持全體，靈活運用剛柔方圓之分合，又能隨機應變，變化屈伸以期行其志，此猶前文之以貞一之道體隨時應變之原則。此中又須明辨本末大小之序，如「胆」之勇敢決斷，本須聽從「心」之知幾裁奪，而「行」如未經「知」之審核權衡，或不免流於盲動。若以道爲權衡，固能二者並進而有功，若倚於術，則必分行而相妨矣。至此，吾人可以概知以道爲權衡，當可無入而不自得矣。

乙、論道德行爲之唯一性與君子仕隱進退之道

由君子隨時應變之義，吾人可知道德行爲之本質，實是主動自由者，船山復即此言君子出處進退之道，其論召南標有梅曰：

女有不擇禮，士有不擇仕。嗚呼！非精誠內專、而揀美無疑者，孰能與於斯乎？殷俗之未革也，凶年之殺禮也，標有梅之女所以求於士也。伯夷不立於飛廉惡來之廷，雖欲爲殷之遺臣而不可得，采薇之怨，其尚有求心而未慊者與！殆夫揀美已疏，增疑而未專者與！陶潛司空圖之早遜，吾未能信之以誠也。

女有不擇色，斯無擇禮；士有不擇死，斯無擇仕。有道則仕，

無道則隱；合則從，離則去。道隆而志隆，彼之所得於天者順也。舍巷而無主，舍管而無天，舍一旦而成千秋之憾，是其於夫婦之義、君臣之交、天且損之矣。天損之，無爲而更薄之。「知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪」。「有悔」焉，不可得而无悔，斯其所以爲龍與！

道德行爲當由內在良知發出，而非死守外在之教條，故若內在良知刻列呈露，則見揀皆美，無可猶疑。而此即何以船山仍贊美「標有梅」之女，其求士仍是當求而可求而無害其爲合義之舉，此因其時殷俗未善，禮已殺，男女不能備禮以相交，故當主動以示意，且男女本有可相悅之道，若因禮不備而不求，則反因小貞而傷大信矣。此猶如士之有道而見，無道而隱，須由良知自作主宰，以作出合宜之判斷，而居之無疑，故船山反批評伯夷之怨爲非議，即因其於不當求者，仍不免有求之心，其精誠未專，揀美不能無疑。而陶潛、司空圖之遜逃，則是當求而早棄其義以求，乃可知其心之未誠未敬也。

又「女有不擇色，斯無擇禮」所以爲道德之行，係因其無私意，故可直道而行，而無疑於心，無擇於禮，此無私意即可見其爲順天矣。而士之處進退何獨不當直道而行？後世許多所謂忠臣烈士，無視朝廷之昏暗，時勢之不可挽而仍輕妄犧牲，蓋不知退者也，其弊同于陶潛、司空圖之爲不知進者，而爲船山所不取。總此吾人乃可見道德行爲一方面為主動自由者，然一方面亦是良知當下唯一之抉擇，而有其即自由即命定之義。

船山又言若不能以良知自主，而有私心之夾雜，則無論進或退，皆必兩失其道，此由義利之辨以觀之，其理甚爲曉然。其論大雅抑曰：

魏無忌之飲酒近內也，阮嗣宗之驅車慟哭也，王孝伯之痛飲讀離騷也，桓子野之聞清歌喚奈何也，無可如何而姑遣之，履迷亂淪胥之世，抑將以是而免於咎矣。夫無可如何而姑遣之，則豈非智之窮也乎？智窮於窮塗，而旁出於歌哭醉吟以自遂，雖欲自謂其智之給也而不得。然則雖欲謂之不愚也，而抑不得矣。

夫智者進而用天下，如用其身焉耳；退而理其身，如理天下焉

矣；恢恢乎其有餘也，便便乎其不見難也。天下不見難，則智不窮於進；身有餘，則智不窮於退。夫數子者，皆思進而爲於天下矣，履迷亂淪胥之世，塗窮而不逞，一往之意折而困於反，唯其不知反也，是以窮也。夫反而有耳目官骸、氣體語默之無窮者，雷雨滿盈，容光必照，是豈非天地日月之藏乎？而一以憮然用之，「哲人之愚」，洵哉其愚矣。「亦職維疾」，其疾也誰與瘳之哉？

麟可獲，不可得而磨之齧之也。鳳可衰，不可使弗鳴、弗翹、弗翹也。天下悲其窮而麟鳳裕，裕者哲人之量也。故處迷亂淪胥之下，惟衛武公之獨爲君子，而令終報焉。雖然，衛武公之得爲君子，唯不期乎令終之福而已矣。彼數子者，全軀保妻子之心有以亂之也。

智者之行止出處，皆由良知抉擇，以安於進退之間，居之無疑。愚者因私情利慾，夾雜於心，乃不能安於其份。觀數子「履迷亂淪胥之世」，仍思全軀保妻子，可知其理。而其人雖無可奈何而姑遣之，却不掩其仍有非份妄求之心，一往不平之氣，故出諸歌哭醉吟之狂態，若置身窮塗末路，此皆昧於私心而不知反者。智者必不如此，因其無私意，進而用天下如用其身，乃能細密周到，退而理其身如理天下，乃不致滯礙拘執，故必有從容寬裕之象。此即因良知與耳目形骸之調諧無間，故有容光威儀，而進止有節。船山又論大雅抑曰：

得志於時而謀天下，則好管商；矢志於時而謀其身，則好莊列。志雖彼，智雖僻，操行雖矯，未有通而尚清狂，窮而尚名法者也。管商之察，莊列之放，自哲而天下且哲之矣。時以推之，勢以移之，智不逾於莊列管商之兩端，過此而往，而如瞶者之雷霆，瞽者之豪華，謂之不愚也而奚能！故曰：「哲人之愚」，愚人之哲也。

然則推而移嵇康阮籍於兵農之地，我知其必管商矣；推而移張湯劉晏於林泉之下，我知其必莊列矣。王介甫之一身而前後互移，故管商莊列，道歧而趨一也。一者何也？趨所便也，便斯利也。「小人喻於利」，此之謂也。

管、商、莊、列同不能以道義作長遠之權衡，而好以精察之智考量現實，可行則迫促急遽，無所不用其極，不可行則無奈而抽身，故示狂放清高，皆非使天下長治久安之道，根源皆同爲一趨便向利之心理，如此則其出處進退，實易地而皆然，觀王安石推移於進退之間，可知其理，總此，吾人可知船山所言善擇之義，關鍵實只在辨義利而已。

丙、論君子以常道處變與盡性立命之義

前既明道德行爲須知時善擇，而有其唯一性，則以常道處變，亦即君子之義，船山論小雅小宛曰：

欲寡其過，則唯恐日月之不遷也；欲集其善，則唯恐日月之不延也。爲小宛者，悼岸獄之不免，庶幾寡過而以令終乎！「我日斯邁，而月斯征」，胡爲乎若將挽衰亂而留之與？竹柏不怨凜冬而欲其徂，君子不戚賦貧而冀以死謝之，道存焉耳。人之迫我以險阻也，可以貞勝者也。天之俾我以日月也，不以險阻而賤者也。天自有其寶命，吾自有其恒化，無可爲而無不可爲，所愛非死，而不以死爲息肩之日；道無所不盈，耳目心思無乎其不可用。故曰「君子愛日」。岸獄之日，而不喪其可愛，況其他乎？如小宛者，而後君子作聖之功得矣，不僅以寡過而免於禍也。

人之常情，欲寡其過，總唯恐其過不能隨日月迅速消逝，欲集其善，卻又唯恐不能日起有功，收立竿見影之成效，殊不知其「唯恐」之心仍是私意。反觀小宛詩人，知岸獄之不免，希冀寡過，卻恐日月之逝，豈不與人性之常相反乎！即此可知君子若以道存心，則固可不憂境遇之困厄。蓋險阻在外，而我可貞勝在心，功業雖無可爲，自有命在，而我心之德仍有可爲，故無論境遇如何，我之耳目心思皆無不可行其道德實踐，以見道之無所不在。如此則每一日皆值得珍惜，而甚至連岸獄之日皆可有其意義而不失其可信，何況其他？總上所述，吾人可知君子行道德實踐之極致，固不止於寡過以免禍而已，亦即不止是樂天安命，而是更有盡性立命之積極

意義也。

於是船山復批評爲存身而枉道之君子，不免是出於私意，其論小雅兩無正曰：

不善有自積也，非必疾棄其君親而樂捐其廉恥也。難亦嘗有所不避，「孔棘且殆」，亦其果無所容也。私亦嘗有所不恤，「曰予未有室家」，前此所爲，固不爲室家營也。安其身而後動，定其交而後求，抑豈非敬身之道哉？然而君子甚疾夫有道之可託而遽託之也。託於道以爲名，避難恤私以爲實，避難恤私以爲名，而醉飽柔曼、寸絲粒米之保以爲實。遠乎此，則雖收爾田，宅爾宅，安爾行遊，不逢惡怒，而亦難挽其棄君親、捐廉恥之心。

然則「鼠思泣血」以往，擲揄姍笑以歸，亦未如之何也已矣。彼將曰吾以敬吾身也，敬吾身，不容不長也。嗚呼！「鼠思泣血」者，可擲揄姍笑以揜其口，天之鑒觀，其可揜乎？則可謂知畏者乎？蔑論敬矣。君非其君，親非其親，廉刳恥蕩，天不爲揜，而後不善之行以成。兩無正之詩人所爲釋小人、而疾夫自詡敬身之君子也。

人之不善，實有其長遠之因積漸而成，並非人性之始，即是傾向於棄君親，無廉恥者。試看本詩所針砭之士，其初之出任，即是非爲己謀者，故云「孔棘且殆」，即示其早知仕途中並無容身之善地。又云「曰予未有室家」，亦知其出仕之初，原非爲己經營者。然何以昔日之芳草直爲今日之蕭艾，則其來有自矣，蓋其人不知原初即當爲道以遜世存身，因其實安其身而後動，定其交而後求，亦是愛惜一身之道。不然，若以道爲藉口，不知珍重而輕託其身，則實爲避難恤私之目的而出仕，如此則係爲存身而枉道，其不善之因既與時積漸而增，則不保其後不棄君親而無廉恥矣。故其後雖自詡敬身而實遜逃君臣之義，而猶仍是保身而枉道，而深可罪責矣。

此以常道處變之義，船山又認爲當大亂之世，而使人廢其憂之時，當使此廢憂亦出於義，而非出於人心之麻木，論小雅無將大車曰：

天下治、使人樂，天下大治、使人忘其樂。天下亂、使人憂，天下大亂、使人廢其憂。廢其憂，則其君如已亡之君，其國如已亡之國，而無與救矣。

嗚呼！有大車之可將，未有不畏其塵者也。逮乎無大車之可將，求塵之難而不得也。夫豈人情之無恒哉？廢其憂者命也，求憂而不得者義也。安其命，不渝其義，道一而已矣。廢其憂於必亡之日，抑不已其悲於已亡之後。不已其悲於已亡之後者，固嘗廢其憂於將亡之日也。命也，如之何哉！

雖然，文信公有云：「父母病，知不可瘳，無不藥之理」，弗恤塵之難而必將之，其情有盡焉者乎！

有國可治之時，是必有事可憂者，及至大亂，無國可治之時，則雖欲無事可憂矣。因事不當前，本不當憂，否則反是私情之流蕩。故處亂而不憂，並非人情之無恒，其中所當分辨者唯是心不當麻木而已，蓋一人傷於亂離之憤見，乃為保命而麻木封閉其心，若君子則不可，而仍當以持其人道之憂，若此則其時之求憂而不得，方可謂之為義，而義命乃是道之兩面，不渝其為一。

申論至此，吾人當可知君子以常道處變之原則何在，茲再敘論在倫理構中之相處之道。

註：
一：有關「天之天」與「人之天」之詳細分辨，參見曾師昭旭著「王船山哲學」頁三五四至三六一，民國七十二年二月初版，遠景出版事業公司。

二：參會師「性之說統新探」一文，收于「道德與道德實踐」一書，頁四五至七六，民國七十二年四月初版，漢光文化事業公司。

三：中庸云：「唯天下至誠，為能盡其性。」（二十二章）又云：「其次致曲，曲能有誠。」（二十三章）可與本節船山所云：「一者全而萬者不迷也，其次、專一而已矣。」相參證。又本文之疏解嘗參考楊祖漢先生著「中庸義理疏解」頁一二九至一三〇，鶴湖月刊雜誌社，民國七十二年十月初版。

編者與讀者

牟先生「中西哲學會通」已刊出五講，第一至四講未標題目，第五講題目排版亦不鮮明，今特於第六講後附刊第一至第五講題目，請讀者覆察補標，以清眉目。

蔡仁厚先生聚多年搜集之功撰成「黃岡熊十力先生學行年表初稿」交本刊發表時，並親自校對，可謂慎重其事，可寶貴也。

鶴湖月刊社舉辦的「熊十力先生百年紀念座談會」，與會諸人論題集中，頗能把握熊先生思想要點，尤其牟先生綜論體用，簡切明白，可留意焉。

本刊原主編萬金川先生因事忙，自第一三〇期起，編務改由邱財貴先生擔任。特此敬告。

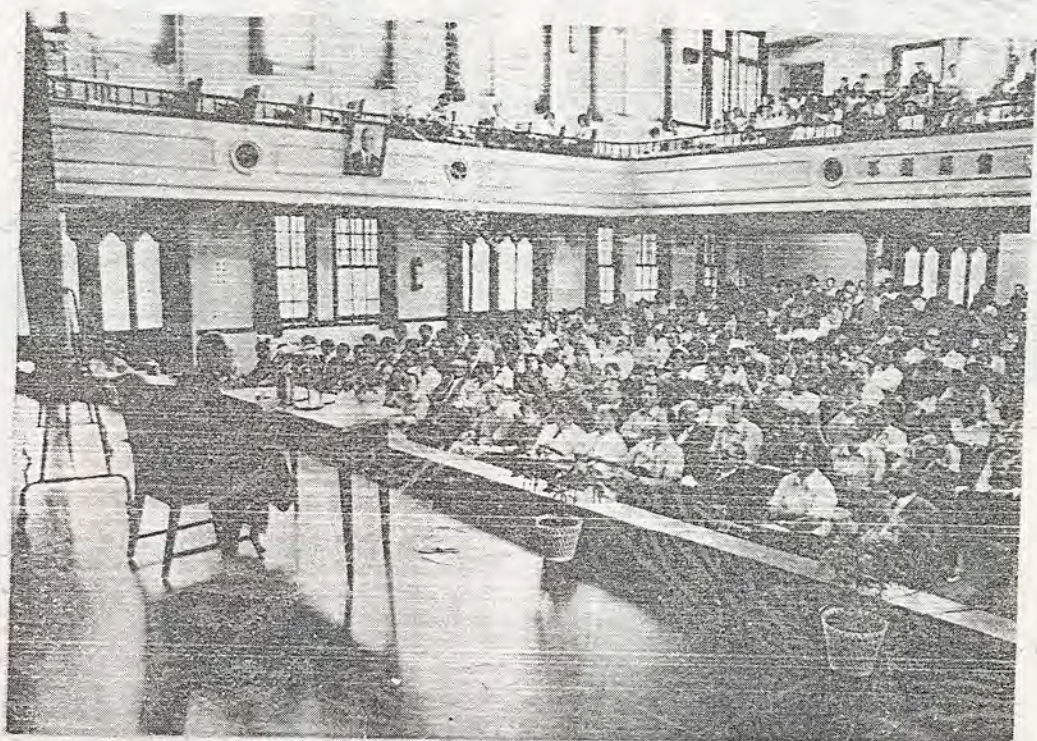
請訂閱本刊

零售每本四十元。

學生訂戶全年三百五十元，半年一百八十元。

一般訂戶全年四百元，半年二百元。

郵政劃撥〇一〇四六二一—七號 袁保新帳戶



上：為紀念熊十力先生百年誕辰，本刊特與師範大學及智仁出版社聯合邀請牟宗三教授師大禮堂主講「熊十力先生的智慧方向」講堂聽講之盛況。（圖：周博裕攝 七十四年十一月二十三日）

左：本刊主辦之「熊十力先生百年誕辰紀念座談會」特邀請牟宗三教授蒞臨指導。左為牟宗三教授，右為本刊社長王邦雄教授。（圖：周博裕攝，七十四年十二月二十九日）

