



王船山的心性论

<http://www.firstlight.cn> 2008-01-22

主题类号: B5中国哲学 【文献号】 1-7 【原文出处】 船山学刊 【原刊地名】 长沙 【原刊期号】 199902 【原刊页号】 1~5 【分类号】 B5 【分类名】 中国哲学 【复印期号】 200004 【标题】 王船山的心性论 【作者】 张立文 【作者简介】 张立文 作者为中国人民大学哲学系教授

【正文】性命范畴展开为力命和心性。力命是讲主体人的能动性、创造性与客体的自然必然性、法则性；人力、人为与天命、命运的关系。船山说：人珍惜人的生命存在，“胥为生矣，举①行喙息、高骞深泳之生汇而统之于人，人者天地之所以治万物也；举川涵石韞、敷荣落实之生质而统之于人，人者天地之所以用万物也”（注：《船山全书》第1册，岳麓书社版第1034页。）。人是天地所以治万物和用万物的根据。若无人，天地何以治？何以用？治万物和用万物是人的特有的能动性，所以人能“参天”、“赞化育”、“御万物”，强调人的能动性和有为性。（一）力与命的关系 船山认为，人的能动性和有为性，可以改变人自身，也可以在认知和把握天命的必然性、法则性的基础上，利用和改造自然和社会，这便称之为“造命”。“君相可以造命，邳侯之言大矣！进君相而与天争权，异乎古之言俟命者矣。乃唯能造命者，而后可以俟命，能受命者，而后可以造命，推致其极，又岂徒君相为然哉”（注：《船山全书》第10册，第934页。）。邳侯为唐著名政治家李泌，他主张发挥人的能动性，与天争权，而与以往主张“俟命”的观点大异。人“知命”，并不是为了“顺命”，而是为了“造命”。只有“造命”，才能“俟命”；只有“知命”、“造命”，才能真正顺应自然必然性。不仅君相可“与天争权”，“造命”，且老百姓亦可“造命”。船山说：“修身以俟命，慎动以永命，一介之士，莫不有造焉。祸福之大小，则视乎权籍之重轻而已矣。”（注：《船山全书》第10册，第935页。）他为普通人民争与君相平等的造命之权，凸显了主体自觉。无论是君相，还是普通老百姓，要使自身具有造命的能力，就需要修身养性，提高道德素质，才能“造命”。船山肯定人的能动性、有为性，便以天为无为、被动。他说：“天无为也，无为而缺，则终缺矣。故吉凶常变，万理悉备，而后自然之德全，以听人之择执。人有为也，有为而求盈，盈而与天争胜。”（注：《船山全书》第2册，第341页。）天是自然的存在，它并不有意识地主宰、支配万物；人亦不由天主宰、安排，也不听任天的赐予。人是入世的、有为的；人为了自身需要的满足，而要争胜，即人胜天，利用改造自然，以为人所用。换言之，天命自然的必然性并不具有明确的目的性，而是依照其固有的法则运动变化；人是有意识地、有目的地活动，他能够在自然天地所给予的环境和情况中，依据自身需要主动地进行选择。这种选择亦符合自然天地的需要，自然天地通过人的需要选择而表现其价值；同时，人的选择是“天之能”的完善。“人者，天之绪也。天之绪显垂于人，待人以行，故人之为，天之化也”（注：《船山全书》第3册，第13页。）。因天命无心，人之命有心，于是只能人以其有为而完善人之天，即人之自然。人因其有心，便能自觉地依据自己的需要，并依据需要而控制自己的活动，以改变自己的命运，这便是“有心而制命”，这个“心”并非自私之心，而是信之以为天的心；自然天地提供给人的并不完美，人为满足自身的需要，就要以自己的能动性，治理自然天地万物，使自然天地为人所需所用。人与天争胜，无疑是指人有主持天的功能。船山说：“自然者天地，主持者人，人者天地之心。”（注：《船山全书》第1册，岳麓书社版第1034页。）人非自然的奴仆，而是天的主人，说明人的觉醒。正因为人可与天“争权”、“争胜”，所以人对于天命，亦可以在发挥主观能动性的情况下，而加以改变，而有“造命”的主张。人可以“造命”，与天争权、争胜，都是从主体人的能动性、创造性说的。但客体自然天地、自然天地运动变化的必然性、法则性能否依主体人的意志而变？这两者关系又是微妙的。过分强调前者，便会忽视自然天地固有法则，违背自然法则，而产生破坏自然天地，造成人为的生态危机；反之过分强调后者，人只能服从、顺应自然天地，甘受自然天命的支配和做自然的奴婢。船山反对这两种偏颇，主张两者相互结合、相互协调，即命与力的统一。船山说：“奚而必言天邪？奚而勿庸言天邪？疑于天之不然，推求之不得，而终推之天，则言天也。固然为天而无疑，而人道以起，则勿言天也。君子之言，有天体，有天化，化而后命行焉。君子之言化，有天化，有人化，化疑于人而人道起矣。”（注：《船山全书》第3册，第329页。）言天而忽视人，不言天而忽视天，这两者均有其弊。天应从两方而来看，“天体”是自然之天，“天化”是天的自然运行和化生，有天化才有天命的活动。“人化”是“天化”向人的演化，即人对天化的认知、把握和利用。自然天地的固有法则和必然之命是在“天下之事”，利用其为人类服务是“在我之事”。“君子以人事而言天，有在天下之事，有在我之事。在我之事，天在我也。在天下之事，天在化也。在乎我之事而我犹不能知，然后推诸人之外而曰天”（注：《船山全书》第3册，第329页。）。从“天化”向“人化”的演化，是人的能动性的发挥，主体性的呈现，使自在的自然向为我的自然转化，这便是“天在我也”；天地万物现象万千，各按其法运行，构成人类生存的环境和资源，这是“天在化也”。在“天化”、“人化”的转化中，实现人力与天命、人为与命运的融突而和合。人的现实价值的实现，就在于“裁成辅相”天地。“天地之道虽无为而不息，然圣人以裁成辅相之，则阴阳可使和，五行可使协，彝伦可使叙，赞之以大其用，知之以显其数，凡此皆人

“能”（注：《船山全书》第6册，第832页。）。 “裁成辅相”就是促使阴阳和谐，五行协调，彝伦有序。人只有在此大用显教中实现其价值。 “相天造命”凸显主体人在宇宙间的地位和价值，肯定人能发挥自身特有的能动性、创造性，并能把握自己的命运，控制自然天地以符合于人的需要，认知、掌握自然天地的固有法则，服务于人类。人在人力与天命的关系中，肯定了人力和人为，亦实现了自己的价值。 （二）心的释义 天道与人道的互涵互体，而展开为命与性的冲突融合，由性命的融突而演化为力与命，心与性的冲突融合。 船山对性的内涵的规定，已如上述。何谓心？ 第一、心是寓于感官中的认知能力。心有赖五官，五官有待于心。船山说：“一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄于五脏，待感于五官。肝、脾、肺、肾，魂魄志思之藏也，一藏失理而心之灵已损矣。无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而心无能指使，一官失用而心之灵已废矣。”（注：《船山全书》第2册，第412页。）心不离感官和五脏，而又高于感官，寓于五脏之中。从有待于耳目手足而言，离开或没有耳目手足，心就不能知声、辨色和指使，换言之，心具有知声、辨色和支配手足活动的功能，这种功能只能有赖耳目手足感官而起作用。船山还认为，心之神明寄寓于肝、脾、肺、肾，魂魄志思体现于肝、脾、肺、肾等，一脏失便损害心之灵明。知声、辨色都是心通过感官而体现的认知能力，耳目感官无心，亦就无耳目的价值和功能，即眼不能视，耳不能听，耳目便无价值。船山说：“耳与声合，目与色合，皆心所翕辟之牖也。合，故相知，乃其所以合之故，则岂耳目声色之力哉！故舆薪过前，群言杂至，而非意所属，则见如不见，闻如不闻，其非耳目之受而即合，明矣。”（注：《船山全书》第12册，第146页。）主体人的感觉器官与外在对象世界之所以发生一定的关系，这种关系船山称为“合”，譬如耳目与声色之间，并没有必然的关系，自然现象中的许许多多声音和颜色，都没有与主体人的感官发生联系，这种声音和颜色也就没有什么意义；声音和颜色只有被人所感觉，才由“自在”的声色转变为“为人”的声色。这种转变的中介，便是“心”。心使耳目与声色相合，从而知道声音的高低、迟速、悲乐和颜色的红绿、白黑等，引起人的喜怒哀乐的情感，声色便具有了意义。否则，见如不见，闻如不闻。从而强调了心之“相知”的作用，即认知功能的作用。对于之所以出现见如不见，闻如不闻的现象，是因为非意所属，非心所注的关系。从形式上看，声色作用于耳目，在耳目中产生影像感觉，是耳目与声色的直接联系。其实是心起着指导的作用，是心对影像于眼中的对象物进行审查、选择，然后指使人的耳目去关注、听闻什么与不关注、听闻什么？发挥主体人的认知功能。 第二、心是主体人身的意志。主体意志具有主宰身的功能。船山说：“吾立身之始，有为身之主者心也。当物之未感，身之未应，而执持吾志，使一守其正而不随情感以迷，则所以修身之理，立之有素矣。乃心，素定者也，而心与物感之始，念忽以兴，则意是也。”（注：《船山全书》第7册，第48页。）“立身”包括身固有的生理感官、五脏，以及主体行为活动，心是身的主宰、主导。这种为“身之主”心，在外物与感官未发生感应的时候，心处于正心、即执持为一的状态，而不被情感所迷惑。当心与外物发生感应的时候，就产生主观见之于客观的行为活动。人的行为活动是主体有意志、有选择的；这种选择蕴含着价值观念的评价和善恶的评判，即心的主宰。心作为内在的意识、意志，自身隐而不见，它必须通过受其主宰的行为活动表现出来。船山说：“不发而之于视、听、言、动者，不可谓心也。何也？不发而之于视、听、言、动，吾亦非无心也，而无所施其制。”（注：《船山全书》第2册，第289页。）”心的发与不发，虽不能讲有心或无心，但应该说心只有发或见之于视、听、言、动的行为活动，才能确定心的存在，若心不发或不见于视、听、言、动，虽不能说无心，但亦不能确定它确然存在。换言之，心必须通过视、听、言、动来呈现自身，心无以呈现自身，何以知心之有心？心之发于视、听、言、动是心之往。“心之往则必往矣，事之来则必来矣。因其往而放之者，纵也。”（注：《船山全书》第2册，第290页。）心往于视、听、言、动，视、听、言、动的活动才得以有目的地实现。假如说心不构成对人的行为活动的制约作用，便不能成为主宰之心。主宰之心具有稳定性、一贯性，对反复无常之心，持批评态度。他说：“得而一心，失而一心；否而一心，泰而一心；难而一心，易而一心；言而一心，行而一心；敛而一心，舒而一心；推移十反，各伸其说以致其图度。”（注：《船山全书》第3册，第468-469页。）得失、否泰、难易、言行、敛舒的心，各自以为对待、冲突，而又相反相成，构成心的多元性表现形式，心的多元性又呈现为“百虑而一致”的一致性，这一致性便具有主宰、指导的性质。 第三、心统性情才。船山说：“心者，函性、情、才而统言之也”（注：《船山全书》第2册，第366页。）。心不是性、情、才三者简单的相加，而是三者有机的统合。这样心是一个综合性的概念，它包含着各方面的内涵。性是心之质，情为心之显，才是心之能。三者从不同的层面表现了心的属性和诠释了心的内涵。张载提出“心统性情”的观念，程朱均加以发挥，以心兼体用而言，性为心体，情为心用。性是从心的超越的形而上层面上说，情是从心的感性的形而下层面上说。陆九渊和王守仁主张心性心才，都只是一般事物，不从体用的视角分性情。船山不讲心体性体的合一，而讲分合统一。他说：“故圣人尽心，而君子尽情。心统性情，而性为情节。自非圣人，不求尽于性，且或忧其荡，而况其尽情乎？”（注：《船山全书》第3册，第308页。）“尽心”与“尽情”虽有圣人与君子之分，但“尽情”是“尽心”的内容。心统性情的意思，是说在性的节制下扩充自己的感情。心统性情，是在承认有差分的情境下的统合。“乃心统性而性未舍心，胡为乎其有恶之几也？盖心之官为思，而其变动之几，则以为耳目口体任知觉之用。故心守其本位以尽其官，则唯以其思与性相应；若以其思为耳目口体任知觉之用为务，则自旷其位，而逐物以著其能，于是而恶以起矣”（注：《船山全书》第6册，第1106页。）。性不能与心为二，心是性的载体。心是思维的器官，它与性相对应，以守自身的本位而心性融合。但心的发动，便表现为耳目口体的知觉的功用；耳目口体之用，就会与人的情欲相联系，情欲又接受性的制约。 第四、心是道德本心。道德本心即指仁义礼智之心。船山说：“心则只是心，仁者，心之德也。”（注：《船山全书》第6册，第1080页。）又说：“故心者，人之德也。”（注：《船山全书》第6册，第1073页。）“心之德”与“人之德”，都是指人的道德本心。仁义是心的道德属性。船山在解释“仁者，心之德”说：“‘德’字亦须分别看，不可以‘有得于心’释之。德自属天。天子人以仁而人得之为秉夷之心，天子人以义而人得之以为率由之路，其义一也。若于此不审，以心为郭郭而仁在其中，然则亦以路为辙迹而义在其中乎？若然，则仁内而义外乎？”（注：《船山全书》第6册，第1081页。）心与仁、路与义的关系，不是心为郭郭、路为辙迹，仁与义置于其中，这样仁为仁、心为心、义为义，路为路，两者没有融合。仁与义是天赋于人心的道德属性。心与心的属性是不能分离的，而不是郭郭、辙迹与仁义的关系。船山否定“义外”说，“孟子‘义路’之说，若看不分晓，极易犯手，就似仁内义外

此‘路’字是心中之路，非天下之路，非天下之路，纵横通达，而非吾所必由。惟吾欲往燕往越，以至越陌度阡，此中却分明有一路在，终不成只趁着大路便走！‘君子喻于义’，路自在吾心，不在天下也”（注：《船山全书》第6册，第1081页。）。路在吾心，或曰在我心中，而不在天下，换言之，即义在心中，义不在外。船山修改传统“仁内义外”之说，以仁义均在心内。船山说：“仁为人心，是其心也，是我所固存主者也。”（注：《船山全书》第8册，第727页。）人有仁义道德之心，是人之所以为人的依据。他说：“人之所以为人者，仁义而已矣。受之于性，而含之于心，其存其去，而善恶分矣，其失之也，则有放之事，而所放者即吾之此心，非其难存者也；其求之也，则有学之功，而所学者皆以尽吾之此心，非有外袭者也。”（注：《船山全书》第8册，第823页。）心含仁义，仁义受之于性。仁义作为人心的道德本性，不能放失，放失就失去了仁义之心。但人与外物接触，不免有所蔽，所以要经常“求放心”，通过为学功夫，以尽吾心，完善仁义之心。求放心，求则得之，得即德。道德即心对道的体认，或道在心中的凝聚，船山说：“德者，得于心也。得于心者有本，则其举天下也，任无不胜。”（注：《船山全书》第6册，第804页。）得于心的道德理性，便是人的仁义之心。儒家强调人的道德自觉，把道德与心说成不二的统一体，仁义道德非外在者，以便人具有道德责任感；同时又把道德作为是由某种外在力量赋予的，是先验的存在。船山企图把两者融合起来。“德者，得也。有得于天者，性之得也；有得于人者，学之得也。学之得者，知道而力行之，则亦可得之为德矣。性之得者，非静存动察以见天地之心者，不足与于斯也。”（注：《船山全书》第6册，第821页。）“得”（“德”）有两个层次：一是“性之得”，是指性德，即性中的仁义礼智在人心的凝聚，是对于自我本性中道德本质的体认，这种体认是心与道德的直接沟通；二是“学之得”，是对于外在道的认知，并依道而力行，在力行中使外在之道转化为内在的道德本性。由性德和学德，而达得天和得人的会通。船山说：“元亨利贞，天之德也。仁义礼知，人之德也。‘君子行此四德者’，则以与天合德，而道行乎其间矣。”（注：《船山全书》第6册，第822页。）天德和人德的元亨利贞与仁义礼智的相对相合，需要人做出自觉的选择和努力。假如人不做出对仁义礼智四德的体悟和践履，便不可能与天合德，其实性德和学得，从天人合德的层面上看，均可谓得之于心。心之四义，都是从与五官、五脏、视听言动，以及性、情、才，仁义道德等相关联中规定自身的。就此而言，心虽是内在的、隐藏的，但又是呈现的、当下的。由内在的、隐藏的转化为呈现的、当下的，其中介是力行。无往无以见心，无见于心便无行。（三）心与性的关系 明心之义，可讨论心与性之关系。船山认为，万物与人是阴阳五行之气的产物，气以成形理以化心。心与性是天道之理的凝聚，但两者之间既有冲突一面，又有融合一面。第一、性体心用。船山承吴廷翰对“心统性情”的批评，否定朱熹心有体用说。他说：“‘心统性情’，故性之于情上见者，亦得谓之心也。‘心统性情’，自其函受而言也。此于性之发见，乘情而出者言心，则谓性在心，而性为体，心为用也。（自注：仁义礼智体，四端用。）”（注：《船山全书》第6册，第946页。）之所以“性体心用”，是从函受层面上说的，即性本于天而无为，性得之或受之天、天道，作为人而言，人化生时即具此性。性通过心这个性情的“相介之几”，性便转化为情。性在心，心承载情的表现而表现心自身。犹仁义礼智四德为体，恻隐、羞恶、辞让、是非是用，四端是四德的表现，四德为体，四端为用。既然用是体的表现或现象，则心为性之心，譬如“盖性，诚也；心，几也。几者诚之几，而迨其为几，诚固藏焉，斯‘心统性’之说也”（注：《船山全书》第6册，第1106页。）。几者动之微，诚与几的关系犹如性与心。当其几，诚已藏几中；犹当其心，性已藏心中。诚静为体，几动为用，诚体几用。诚体无不善，几用便善恶歧出。性无不善，心不可说有善无恶了。“是故心之含性也，非不善也，其官非不可以独有所得而必待乎小体之相成也”（注：《船山全书》第6册，第1107页。）。这就是心作为几用，有善有恶。第二、心性相涵相丽。船山虽以性体心用，但“体用同源，显微无间”，体用并非为二。“心性固非有二，而性为体，心为用，心涵性，性丽心”（注：《船山全书》第6册，第555页。）。心性相互包涵，相互附丽，不可分离。“性为心之所统，心为性之所生，则心与性直不得分为二，故孟子言心与言性善无别。‘尽其心者知其性’，唯一故也”。（注：《船山全书》第6册，第893-894页。）心性不得为二，是船山对于扬时“歧心与性为二”的批评。这个批评表明了船山虽以体用论心性，但并不以体用为二。因为一源于天，“性为天所命之体，心为天所授之用。仁义礼知，性也，有成体而莫之流行者也。诚，心也，无定体而行其性者也。心统性，故诚贯四德，而四德分一，不足以尽诚。性与生俱，而心由性发。故诚必托乎仁义礼知以著其用，而仁义礼知静处以待诚而行”（注：《船山全书》第6册，第553页。）。性是天生所命、所受的体用。若四德为性，诚为心，则心统性，即心涵蕴性，心贯四德；然是先验，与生俱生，心由性的发动，所以心必借托于仁义礼智四德以显著其功用，心性相互渗透、依赖。性体心用不二，亦是指无时间上的先后之别。“说性便是体，才说心已是用。说道便是体，才说德便是用，说爱是用，说爱之理依旧是体。说制便是以心制事，如何不是用？说宜是用，说事之宜便是体。乃其大义，则总与分析不得？若将体用分作两截，即非性之德矣”（注：《船山全书》第6册，第894页。）。说性说心之体用，相互附丽，不可把体用、性心、道德、爱与爱理分作两截；分作两截，既非性之德，亦非心之德。心性相涵。第三、心性互为所凝所藏。心为虚体，但非虚无，而有实在的内涵，可称之为虚灵不昧。船山说：“统性情之心，虚灵不昧，何有不正，而初不受正。”（注：《船山全书》第6册，第400页。）虚灵不昧之心，是正心，通过视、听、言、动以正其心。船山认为，心统性情，从“自其所含之原而言之也。乃性之凝也，其形见则身也，其密藏则心也。是心虽统性，而其自为体也，则性之所生，与五官百骸相生而为之君主，常在人胸臆之中，而有为者则据之以为志”（注：《船山全书》第6册，第400-401页。）。从原始上看，心为性的凝聚。这便是说，心作为人的独有的道德本心，由性转化而来；从心统性说，心包涵着性。他又说：“夫此心之原，固统乎性而为性之所凝，乃此心所取正之则；而此心既立，则一触即知，效用无穷，百为千意而不迷其所持。”（注：《船山全书》第6册，第401页。）心若不包涵着性，由性凝为心，心之虚体便与佛教所说的心无异。由性所凝聚的心，可自为体，并作为人的形体器官的主宰者。这里所说的主宰者，实是道德意志，即以道德意志为道德原则的凝聚。虽然道德意志和道德原则都属观念范围，但道德意志作为道德行为内在的驱动因素，使道德行为遵循道德原则的指导，促进心性更完善地结合。心为性之所藏，即心为性的载体。换言之，人的道德本性包含在人的意识之中。船山说：“盖人之受命于天而有其性，天之命人以性而成之形，虽曰性具于心，乃所谓心者，又岂别有匡壳，空空洞洞立乎一处者哉！只者‘不思而蔽于物’一层，便谓之‘耳目之官’；其能思而有得者，即谓之‘心官’，而为性之

藏。”（注：《船山全书》第6册，第1131页。）性作为人受命于天而有的东西，它必须根植于人的心中，而成为人的道德意识，才能转换为现实的人性，所以说性具于心；性具于心之心，便不是盛东西的容器或器皿。船山认为，心一般包含两个方面的意思：一是“不思而蔽于物”的层面上说，称之为“耳目之官”，即感觉器官；二是“能思而有得”的层面上说，称为“心官”，即思维器官，它是性之所藏，“耳目之官”非性之所藏。这就是说，性是包涵于人的道德意识中，所以离开人的心，性就失去其存在，亦无所见。船山对所谓“蔽于物”有一解释，是由于耳目之害。因耳目在与外物的接触中，往往被外物所迷惑、所引诱，而不能自制自律；所谓“思则得”，是指“心之道”，所以说：“耳目者利害之府，心者道义之门也”（注：《船山全书》第6册，第1088页。）。道义之门，即性之门。第四、心性互相主复。性主导心，心恢复性、回复性。从践行层面上来讲心性，而不是从概念意义上讲，心性具有主复的关系。船山说：“性无可为功，而所以复此性者心也。特心之有神明也，感物而动，而或随物以流，则与我所生之理相背驰；故惟有存其心，明聪不骛，而专以致之为静。治心无可常据，而所以主此心者性也。特性之在未发也，其体甚微，而或无以培护，则因吾心之存亡为消长；故惟能养其性，天理日凝，而渐有以大其功能。”（注：《船山全书》第8册，第823页。）心不可避免地与外物相感应，或随物而流行，而产生与生理所违戾的物欲之心，修治此心的方法，是由性来制约、主导心，促使心得到修治，而与性相统一；然而性自身的修治功能很微小，若能得到心的培育，以及自身的养性，不仅能复其性，而且亦能日渐扩大其功能。心复性，性主心，缺一不可，相得益彰。治心养性，或尽心知性，必须发挥主体的能动性，使主体能实现尽心知性。船山从认知的层面上来考察心性：“人之有心，明聪睿察之德本无有涯量，无微不可入，无远不可届，作圣者必尽其能，而后于理无所蔽。乃能尽其心者，非竭智穷思，以引于无极者也。”（注：《船山全书》第8册，第823页。）这是从“尽心”来说，需要达到尽心之能，于理无蔽，至于无极境界。从“知性”来说，“知其性，则人之所以为人者，皆五行二气之良能，而天之所以为天者，即此健顺五常之至理，而天无可知矣”（注：《船山全书》第8册，第823页。）。知性的价值标准，就是知了人之所以为人的意义所在，确立人在万物中的地位；并认知人之所以为人的行为所应然，而使人的行为活动与心的仁义礼智道德本性相一致。字库未存字注释： @①原字虫右加支

[存档文本](#)