

王船山的「以物為師」論

劉昌佳*

摘 要

王船山在遍注群經之中，提出「以物為師」的說法，其中的「物」是取其相對義，指事、物等具象的概念。以事與人而言，船山強調依事不依人；以物與理言之，則強調即物以顯理。這樣的說法，是由《易傳》發展出來的，船山打破形上與形下、道與器之二分，進而提出道在器中的天下唯器說。把道直接落在器上說，因此，船山強調道德實踐也是在事上，而不是在心或理上。

船山雖然也說器與道是相需、相涵的，但是，船山是由形上的道往形下的器發展，只是在發展的同時，器是不離道的，也就是在「往」的同時，隨時涵著「復」的意味，然而其所重仍然是在器的形下經驗價值。由是，本文認為船山哲學是由《周易》的「無往不復」說所發展出來的動態哲學觀。船山強調道在器中，由器而言道，在思想發展的軌跡上，正好和先前儒、道二家由道至器的思想形成一個上下往返的圓融。

關鍵詞：王船山、以物為師、天下唯器、道在器中、無往不復

* 國立彰化師範大學國文研究所博士生

壹、前言

從遠古到現代，各個時期、各個地區以及不同的學派和執政的集團，都有他們價值的歸趨以及效法的對象。就先秦而言，儒家從孔孟言必稱堯舜的法先王到荀子的法後王；法家則是法今王，李斯對於人民則提出「以吏為師」；而老子則說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」由是開啟了道家崇尚自然、法自然的基本主張。因為效法自然的運行規律，而自然運行的規律最顯著的莫過於四季的輪替，在更替之間，天道並非有意志的操作，因此崇尚無為。所以，道家基本上可以說是以天道、自然為師。

整個漢代，幾乎可以說是把整個價值標準和師法的對象放在「天」上，李澤厚說那是一個「天人宇宙論圖式」的年代，¹自古以來所謂的「天人合一」，都是以天為中心，都是以人去合天，「天」是人們效法和遵循的對象。

儒家基本上是主張法「人」——古聖先賢，因而說：「典型在夙昔」，也就是以古人中的賢聖者為師。到了宋明儒，則將價值根源於先驗的「理」或是自覺的「心」，基本上都是屬於形而上的範疇。《周易·繫辭傳》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」在清代以前的整個中國學術，其價值取向幾乎都是放在形而上，似乎一論及形而下，就落入枝微末節。當然，這可能是受到傳統以來對於「本末」的區別和價值的判定，以及王弼「崇本舉末」、「崇本息末」思想的影響。²

而王船山（1619-1692）在遍注群經之中，提出「以物為師」的說法，³將師法的標準與對象落在形下具體經驗的人事物上。這樣的說法涉及到船山的價值取向和學術傾向，而這樣的價值取向有什麼特別重要的意義？本文以下即就此議題進行闡述，並分析其所涵蘊的價值。

¹ 李澤厚，《中國古代思想史論》（台北：三民書局，1996年），頁152。

² 魏·王弼：「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有，而邪不生。」見樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1981年），頁95。王弼說的「崇本舉末」，是對其哲學中「體用一如」、「本末不二」的具體說明，但是王弼在《老子指略》中又說：「崇本息末」（同前書，頁198），由此而產生阮籍、嵇康等後來學者否定「末」的思想。關於「崇本舉末」和「崇本息末」的思想，請參見湯一介，《郭象與魏晉玄學》（北京：北京大學出版社，2000年），頁38-47。

³ 船山說：「師心不如師古，師古不如師天，師天不如師物。何也？今予所涉者，物而已矣，則何得不以物為師也耶？」《莊子通·人間世》，《船山全書》（湖南：嶽麓書社，1998年），冊13，頁499。另外又說：「天之風霆雨露亦物也，地之山陵原隰亦物也，故以知帝堯以上智之聰明，而日取百物之情理，如奉嚴師，如事天祖。」《尚書引義·堯典》，《船山全書》，冊2，卷1，頁241-242。

貳、「道在器中」的「天下唯器」觀

一、道在器中

船山的思想以《周易》為根本，而《易傳》的基本精神則是建立在其天道觀之上。向來解《易傳》的天道觀都是由形上的道蔓延流行而形成天下萬物，因此其價值都是落在形上的道。當然，形上的道是一純然的理，也是純粹中正的善，人間所有的一切都是源自於道。「繼之者，善也；成之者，性也。」⁴人的本性源自於道，而所承繼於道的也是純然的善。如果發生出不善，向來都解釋是屬於氣的駁雜。至於形下的器，則只是由體所發出來的用而已，只是道在流行過程中所凝結而成的具象物。物雖有其物之理，但那只是道的流行中的一種顯現而已。甚至說：「形而上者全是天理，形而下者只是那渣滓。至於形，又是渣滓至濁者也。」⁵因此向來的易學家或思想家，都是偏重在形上，其價值根源都是建立在形上的道之上，而鮮少論及形下的器，更遑論將價值落在器之上。就此而言，形上、形下是二分的，而且是以形上為本，以形下為末，如朱熹所說：「形是這形質，以上便為道，以下便為器，這個分別得最親切，故明道云：『惟此語截得上下最分明』」，⁶這裡的上、下，不只是用來區分道與器，而且具有鮮明的價值判斷。

船山解《易》，首先是打破形上與形下、道與器之二分，進而提出「道在器中」的「天下唯器」之說法。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異體，明矣。天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。⁷

船山認為《繫辭傳》所說的：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，形上和形下並不能截然的二分。因為，在道與器的兩端之間，「道——器」並沒有一定的分界點。我們如果把分界點往道這邊推移到極限，那麼這之中就全然是器，而道也就在器之中了；而我們不能把分界點往器這邊推移到底，這樣就會變成天地之間全然是道，因為沒有一個所謂的「道」可以把器置於其中，因此，我們不能做這樣的推移。又所謂：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，簡單圖示如右：

⁴ 《周易·繫辭傳》，《十三經注疏》（台北：藝文印書館，1982年），頁147。

⁵ 宋·朱熹，《朱子語類》（台北：台灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書，1986年），冊700，卷5，頁25。

⁶ 同前注，冊701，卷75，頁38。

⁷ 《周易外傳·繫辭傳上》，《船山全書》，冊1，卷5，頁1027。

「道一形一器」，船山認為道與器是依「形」而說的，這之中的道是隱而不可見，而且一說個「形而上」，就先須有一個「形」，才能說有「形而上」，⁸船山說：「纔說箇形而上，早已有一『形』字為可按之跡」⁹、「形而上者，非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上」，¹⁰因此，「道」應是就形器而說，也就是說，道只能落在形器上說，亦即：道必是在器之中，所以船山說：「天下唯器」。

由上可知：船山是先肯定外在客觀的具體事物，就如唐君毅先生所說：「船山之言道，乃即形器以明道，以形器之概念為首出，而以道為形器之道。由船山以形器之概念為首出，便可知其思想，乃先肯定現實一切存在之真實性，先肯定個體事物之真實性。」¹¹所以船山在《周易外傳》中就直接地說：「盈天地之間，皆器矣。」¹²

二、理在事物之中

相對於道與器，就理與事而言，船山說：「有即事以窮理，無立理以限事。故所惡於異端者，非惡其無能為理也，罔然僅有得於理，因立之以概天下也。」¹³這也是船山駁斥佛教和道教為謬誤的理論根據之一。船山認為只能就事事物物去尋繹其中之理，不能夠用一個先驗、不變的理作為標準，然後要求事事物物要去合於這個理。船山說他之所以駁斥佛、道二教，就是因為他們用一個抽象、設準的理去概括天底下所有的人事物。所以船山批駁佛、道二教所說的：「萬變而不出吾之宗」根本就是不成立的前提。¹⁴至於「理」，其形成方式可以分成二種：主觀性與客觀性。前者是設準，依人類的思維模式去制定出來的標準，如朱熹所說：「未有天地之先，畢竟也只是理。」¹⁵這樣的理本來應該是純然的善，但如果結合了傳統封建制度的長幼尊卑倫理等級，那麼這樣的理就會成為統治者或是上位者的專利，就會轉變成上位者壓迫下位者的工具。這樣的「理」具有因人而

⁸ 馮友蘭說：「王夫之認為『形上』和『形下』的分別必須從『形』開始，如果沒有『形』，就無所謂『形上』和『形下』。」《中國哲學史新編》第 59 章 後期道學的高峰——王夫之的哲學體系 第一節「論客觀世界的真實性」。收錄在《船山全書·記敘研究之屬》，冊 16，頁 1114。

⁹ 《讀四書大全說·中庸》，《船山全書》，冊 6，卷 2，頁 490。

¹⁰ 同注 7，卷 5，頁 1028。

¹¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇下》（台北：台灣學生書局，1979 年），頁 517。另外勞思光也說：「船山即『器』而言『道』，其最初之認定即落在特殊存在之『實在性』上，此其所以為『實在論』立場也。」《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980 年），第 3 卷下冊，頁 724。

¹² 同注 7，卷 5，頁 1026。

¹³ 《續春秋左氏傳博議》，《船山全書》，冊 5，卷下，頁 586。

¹⁴ 船山說：「異端之言曰：『萬變而不出吾之宗。』宗者，罔然之僅得者也，而抑曰『吾之宗』矣。吾其能為萬變乎？如其不能為萬變，則吾不出吾之宗，而非萬變之不出也。無他，學未及之，不足以言而迫欲言，則罔然亦報以彷彿之推測也。」同前注，卷下，頁 586。

¹⁵ 同注 5，冊 700，卷 1，頁 2。

異的主觀性；後者是就客觀的事物中抽繹出普遍的法則，也就是客觀的事理、物理等，這樣的「理」是緣事以求得的，有其客觀的準則。船山所說的道與器之間的關係，其中所說的道，就是這種客觀的法則。如船山所說：

無其道則無其器，人類能言之。無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐、虞無吊伐之道，漢、唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣、鐘磬管絃而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。¹⁶

船山說一般人在原理與事物之間，大致上都認為：如果沒有事物的原理，就不會有事物的出現，也就是說理先於器。然而船山卻認為：必須先有事物，才會有事物的原理。船山遍舉歷史上的禪讓、典章和禮樂等制度、弓矢車馬等各種器具以及父子兄弟等倫常之道，都是在人事物出現以後才會形成其中的理，所以身在今日，「無他年之道者多矣」，因為事物尚未出現，所以說：「道之可有而且無者多矣」。這裡船山要強調的是「物」的第一性，而道則是在器之中，所以顯然不是第一性。¹⁷

三、強調事上的道德踐履

因為船山強調「天下唯器」、「道在器中」，所以在道德踐履上，船山一樣強調是在事上，而不是在心或理上，而且是日日就所行之事，日日以成之。船山說：

義，日生者也。日生，則一事之義，止了一事之用；必須積集，而後所行之無非義。¹⁸

孟子說他善養其浩然至大至剛之氣，而此氣是集義所生。船山認為所謂義，是臨事而以心裁斷之，使之行事合於理；而所謂理，則是「因事物而著於心者」。¹⁹因為理、義是就事而裁度，而事物是與日俱生，因之，只能就一事而言一事之義，一事之義也僅止於一事之用。所以如果要養其至大至剛之氣，必須就日生之事，積集其日生之義，這也就是船山著名的「性者生也，日生則日成之也」的日生日

¹⁶同注 7，卷 5，頁 1028。

¹⁷參見胡發貴，《王夫之與中國文化》（貴州：貴州人民出版社，2000 年），頁 250。

¹⁸《讀四書大全說·孟子》，卷 8，頁 929。

¹⁹船山說：「事之至前，其道隱而不可見，乃以吾心之制，裁度以求道之中者，義也」、「自人而言之，則現成之理，因事物而著於心者。」同前注。

成義。²⁰因為事物是與日俱新，所以「成性之善」，也就在「飲食起居，見聞言動」等日常及其所因應之對象事物，²¹「亶亶日新，見善如不及，見不善如探湯」²²的功夫之上。

船山認為如果執守一事一物之理而衡諸天下之事，那麼就會有如匹夫匹婦一般，守其特定的小節，但是也必然不合於其他事物之理。²³因此，船山說：

聖人之所不知不能者，器也。夫婦之所與知與能者，道也。故盡器難矣。盡器，則道無不貫。盡道所以審器，知至於盡器，能至於踐行，德盛矣哉！²⁴

因為聖人是就事物上去求得日生之理，而世間事物之繁複，即使是聖人都難以窮盡；若能「盡器，則道無不貫」，文中說的是聖人的道德踐履是落實在具體世界的事事物物之上，而不是在至誠無息、創生的道或理之上。另外，船山又舉孟子的話說：「故曰：『惟聖人然後可以踐形。』踐其下，非踐其上也。」²⁵說明道德踐履應該是要落實在具體的形軀之上，而不在道或理之上，因為船山認為：「無形之上，亙古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。」²⁶根本就沒有一個虛懸的「理」存在。

四、由「器 道」和由「道 器」形成上下往返的圓融

船山持「天下唯器」說的理論根據是「道在器中」，船山說：「形而上之道即在形而下之器中。」²⁷又說：「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成。盡器則道在其中矣。」²⁸船山強調「道在器中」，由器而言道，在思想發展的軌跡上，正好和儒、道二家由道至器的思想形成一個上下往返的圓融。因為先前的儒、道二家，多是主張天下間的事物都是由道所派生、

²⁰ 船山說：「夫性者生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉！形日以養，氣日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之。故曰性者生也，日生則日成之也。」《尚書引義·太甲二》，《船山全書》，冊2，卷3，頁299-300。

²¹ 船山說：「然則飲食起居，見聞言動，所以斟酌飽滿於健順五常之正者，奚不日以成性之善。」同前注，頁302。

²² 同注18，卷8，頁933。

²³ 船山說：「若以義持志，則事易而義徙。守一曲之宜，將有為匹夫匹婦之諒者，而其所遺之義多矣。」同注18，卷8，頁929。

²⁴ 《思問錄·內篇》，《船山全書》，冊12，頁427。

²⁵ 同注7，卷5，頁1028。

²⁶ 同前注。

²⁷ 《禮記章句·學記》，《船山全書》，冊4，卷18，頁876。

²⁸ 同注24。

道之發用的說法，是由「道 器」的系統。如道家的《老子》所說的：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，或是《莊子·大宗師》所說的：「夫道，有情有信，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。」²⁹；而儒學到了宋明，其中思想主流屬程、朱一系，如朱熹也說：「蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。」³⁰又說：「天地之間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。」³¹、「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地，有理便有氣流行，發育萬物。」³²

船山在儒、道前賢由「道 器」的道之下化理論上，相對提出這些生天生地的道，萬物盡是道的流形的道，其實這個「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」，³³道就在形器之中，離開形器，就沒有所謂道。也就是說：船山把儒、道所說的至誠無息、創生的道，直接落在人間世的器上說，所以船山說：「君子之道，盡夫器而止矣。」³⁴

參、以物為師

一、「師心 師古 師天 師物」的理論系統

船山在《莊子通·人間世》中說：

耳目受物，而心治物。「循耳目內通，而外於心知」，能不「師心」者也。師心不如師古，師古不如師天，師天不如師物。何也？將欲涉於「人間世」，心者所以涉，非所涉也。古者前之所涉，非予涉也。天者唯天能以涉，非予所以涉也。今予所涉者，物而已矣，則何得不以物為師也耶？衛君之暴，楚齊之交，蒯聵之逆，皆師也，而天下何不可師者哉？³⁵

²⁹清·郭慶藩，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，1982年），頁246。

³⁰宋·朱熹，《四書集注·論語集注》（台北：漢京文化事業公司，1981年影印《四部刊要／經部·四書類·宋吳志忠刻本四書集注》），卷2，頁13下。

³¹宋·朱熹，答黃道夫一，《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000年），冊6，卷58，頁2798。

³²同注5，冊700，卷1，頁2。

³³借用《禮記·中庸》語，《十三經注疏》，頁881。

³⁴同注7，卷5，頁1029。

³⁵《莊子通·人間世》，《船山全書》，冊13，頁499。

文中船山提出「師心不如師古，師古不如師天，師天不如師物」，也就是由「師心 師古 師天 師物」這樣的理論層次。以下依序加以闡述。

（一）從師心到師古

船山把形上形下統歸之於形下的「器」，同時也將向來歸趨於「道」的價值取向落在「器」上說。既然其價值歸趨於「器」，自然也將師法的對象落在「器」上說。這裡的「器」，是相對於「道」而言；也就是在形上形下二者之間，船山是取法於形下。在抽象與具體、一般與特殊的相對概念之中，如：體與用、理與氣、理與勢、理與事、心與事、心與物等，船山都是取其具體與特殊的形下價值，並以此作為效法的對象。

因為船山認為應該要「即事以窮理」，而人事物是隨著時間之遞嬗而不斷地變化，所以說：「盡器難矣」。又，人是通過耳目等感官去認知外在的事物，然而認知仍然在於心，所以船山認為在耳目與心之間，要以心的認知為主體。船山說：「目所不見之有色，耳所不聞之有聲，言所不及之有義，小體之小也。至於心而無不得矣，思之所不至而有理未思焉耳。」³⁶但是船山又認為以心作為準則，其患有二：一則以私，一則容易流入佛家的世界虛幻之說。在一般人心中所充塞的是「生死已爾，禍福已爾，毀譽已爾，（二字字跡崩毀）已爾。此八實者，填心之積也，古今之奉為師而不敢違者也。」³⁷古今之人大多用生死、禍福、毀譽和這八者作為行事的準則，所以船山說：「所患於師心者，挾心而與天下遊也。」³⁸這是屬於一己之私。船山提出是非標準有其層次性：「有一人之正義，有一時之大義，有古今之通義；輕重之衡，公私之辨，三者不可不察。」³⁹因為囿於一己之限，所以即使其心中所挾非私於一己，然而如果以一時之義權衡之，那麼其「一人之義，私矣」，這是以私言之。船山又認為「以心為師」容易流為佛家的「唯心唯識」之論，船山說：「乃釋氏以有為幻，以無為實，『唯心唯識』之說，抑矛盾自攻而不足以立，於是詭其詞曰：『空我執而無能，空法執而無所。』」⁴⁰其後接著說：釋氏能所之說的本質是「消所以入能」，也就是把外在客觀的世界全部收攝在心之中，把客觀世界視為心識外化的假象。而船山認為客觀世界是具體實存的，而且心容易流於私，因此認為與其以心為價值的歸趨及師法的對象，不若以古為師。當然船山所謂的心不一定不合於天理，天理仍然須要在人心人欲中尋求，如果離開人心人欲而想要循得一個天理，那就會墮入佛家之言了。如船山所說：

³⁶同注 24，頁 401。

³⁷同注 35，頁 500。

³⁸同注 35。

³⁹《讀通鑑論·東晉安帝》，《船山全書》，冊 10，卷 14，頁 535。

是禮雖純為天理之節文，而必寓於人欲以見；故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。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，非釋氏之詖辭哉！五峰曰：「天理人欲，同行異情」，遑哉！能合顏、孟之學而一原者，其斯言也夫！⁴¹

文中船山盛讚胡五峰「天理人欲，同行異情」之說，甚至稱其言能承襲顏回、孟子之統緒，也就是說天理不外於人心人欲之中，在人心人欲之外即沒有所謂的天理，這樣的說法是船山的「道在器中」、「器外無道」說在天理與人欲上的衍伸闡釋。

（二）從師古到師天

既然船山認為不能以心作為師法的標準，進而說如果要「以心為師」，不如「以古為師」。但是船山又說：「堯舜以天下為事，湯武效之而兵爭起；湯武以天下為事，七國強秦效之而禍亂極。有井田則有耕戰，有學校則有儒墨，紛不可復理矣。」⁴²湯武效法堯舜，然而卻也引起征伐；七國強秦效法湯武而形成戰國的禍亂。因為有井田制度，而後才會有耕戰；因為有了教育，而後才會有儒墨的紛亂。「時異而勢異，勢異而理亦異」，⁴³如果一味地因襲、效法古代的制度，時勢已經改變，而卻不知變通，那麼必定會造成亂事。郡縣制度自然有郡縣制度之理，「勢之所趨，豈非理而能然哉？」⁴⁴但是「勢相激而理隨以易」，如果時勢已經改變，而仍堅持古代的制度，勢必不可行的。況且船山認為是非標準有三個層次性：「有一人之正義，有一時之大義，有古今之通義。」如果一味地以古時的制度為師法的對象，那麼，古時「以一時之義，視古今之通義，而一時之義，私矣！」況且古時的人事物是發生在古時，不是發生在現在，而道是在器中，所以船山說：「古者前之所涉，非予涉也」，自然不應以古代的種種典章制度作為現代師法的對象。因而船山說：「順必然之勢者，理也；理之自然者，天也。」⁴⁵古今有其必然發展的規律，這個規律就是理；而天地間所呈現出來最大的規律，就是天地的運行。因此，與其以古為師，不若以天為師。

⁴⁰ 《尚書引義·召詔無逸》，卷 5，頁 377。

⁴¹ 同注 18，卷 8，頁 911。

⁴² 《莊子解·應帝王》，《船山全書》，冊 13，卷 7，頁 182。

⁴³ 《宋論·恭宗、端宗、祥興帝》，《船山全書》，冊 11，卷 15，頁 335。

⁴⁴ 《讀通鑑論·秦始皇》，卷 1，頁 67。

⁴⁵ 《宋論·哲宗》，卷 7，頁 177。

(三) 從師天到師物

不能「以古為師」，那麼是否「以天為師」呢？就自然的天而言，船山說：「天者唯天能以涉，非予所以涉也」，蒼蒼高遠的青天，是那麼的深遠而不可測，我們人類根本無法了解其內涵，取為標準以作為師法的對象；如果以理言天，「天不可知，知之以理」，⁴⁶如船山所說：「程子言：『天，理也』，既以理言天，則是亦以天為理矣」，⁴⁷那麼，理也是在事中，並沒有一個空懸的理。所以說：「則何得不以物為師也耶？」以事與物為師，即使是「衛君之暴，楚齊之交，蒯聵之逆」，都可以作為我們在人間世借鑑、師法的對象。若是如此，那麼「天下何不可師者哉？」

這裡，船山提出「以物為師」的主張，其中的「物」是取其相對義，而非絕對義，也就是指事、物等具象的概念。以事與人而言，則船山強調依事不依人；以物與理而言，則是強調即物以顯理。

1. 依事不依人

船山曾說：「《春秋》，義海也」，⁴⁸眾義皆匯聚於《春秋》，猶如百川匯聚於大海一般。也就是說：「《春秋》為一切事之客觀標準之集合，而為後人治事所取法者。」⁴⁹船山又說：

《春秋》，天下之公史，王道之大綱也。以事而存人，不以人而存事。事繫於人，以事為刑賞，而使人因事；人繫於事，不以人為進退，而使事因人。人之臧否也微，事之治亂也大。故天下之公史，王道之大綱，不以人為進退。⁵⁰

這裡船山說：《春秋》對於一切事理的客觀標準都是落在具體的事上說，而不是依於人或是人心中說，所以說：「以事而存人，不以人而存事。」一人的良善與否，其影響社會民生甚為輕微；而一個國家的治亂與否，則關係人民甚為重大。所以，《春秋》褒貶某個人，是依其具體的行為作為標準；對於是否任用某個人，也是依於職務的性質而定。船山這裡明確提出「依事不依人」的判斷標準。

⁴⁶ 《讀通鑑論·隋文帝》，卷 19，頁 697。

⁴⁷ 同注 18，卷 10，頁 1109。

⁴⁸ 《春秋家說·成公》，《船山全書》，冊 5，卷中，頁 263。

⁴⁹ 曾昭旭，《王船山哲學》（台北：遠景出版社，1983 年），頁 144。

⁵⁰ 《春秋家說·襄公》，卷下，頁 293。

2. 即事以顯理

承前所論，船山強調理是在事物之中，沒有一個空懸虛設的理，必須先有事物，才会有事物之理。對於歷史事件之大義，治《春秋》的學者，有就事以言，有就微言而論。船山之於《春秋》的微言大義，則加以辨析如下：

《春秋》有大義，有微言。義也者，以治事也；言也者，以顯義也。非事無義，非義無顯，斯以文成數萬而無餘辭。若夫言可立義，而義非事有，則以意生言而附之以事。強天下以傳心，心亦終不可得而傳。蓋說《春秋》者之所附也。⁵¹

《公羊》學往往講微言大義，也就是寓大義於微言之中。然而船山卻分辨微言和大義，而說：「非事無義」，也就是說：義因事有，「一切客觀標準，必徵實事，而不可憑心虛構也。」⁵²如果在言詞之中已經能夠顯示義理，當然義理必定是依於實事，那麼就不應再去曖昧的微言之中，另外去推求義理。如果事件本身已經能夠充分顯示大義，後代學者卻捨棄此大義而另外去推求之於微言，船山認為就會「大義蝕，而黨人之邪說進」。⁵³這裡船山顯然強調義理應是依於客觀的具體事實，而不應單憑主觀的臆說或是形上的理。

二、心物相涵、理事相需

船山雖然強調必須依於客觀的事物，而不是依於主觀的心識或形上的理，其價值取向是落在客觀的事物，而不是在心或是理。但是事物本身並不會呈現其價值標準，仍然需要心的作用，即物以顯其中之理。就如曾昭旭所說：「故其重客觀，只以明客觀一面之本份，而主觀一面之尊嚴並未因此減殺也。蓋義之依據雖在外事，而其制定仍在內心。心之用，乃為即物以顯其理，無心則物之理遂沉於幽暗。」⁵⁴

張岱年曾說：「王船山區別了哲學思想的兩條路線：或者認為外在事物離開人的認識而獨立存在，或者認為事物都是依靠人的認識而存在的。他堅決地主張前者而反對後者。」⁵⁵張氏這裡用唯心與唯物截然的兩概觀去判定船山是屬於純然的唯物論思想。⁵⁶但是本文認為船山只是強調理必須存在於事物之中，沒有孤

⁵¹ 《春秋家說·隱公》，卷上，頁 109。

⁵² 同注 49。

⁵³ 《春秋家說·宣公》，卷中，頁 218。

⁵⁴ 同注 49，頁 145。

⁵⁵ 張岱年，《王船山的唯物論思想》。收錄在《船山全書·記敘研究之屬》，頁 1262。

⁵⁶ 所以張岱年著有《王船山的唯物論思想》，同前注。書中主張船山思想是屬於純然的唯物論，

懸存在的理，然而事物中之理，仍然需要人的認識，只是就人的認知心和客觀事物之理這二者，船山的價值標準是落在客觀實存的事物中之理。如船山所說：「義奚出？出於心之制；禮奚出？出於心之節也。」⁵⁷、「義之制在心，如利斧之析，可否破而無有縈迴其間者也。」⁵⁸所說的都是外在事物之理，仍然需要心的制斷。

因為沒有離開事物而存在的理，所以人也就不可斷絕與外在事物之間的關係，況且人的日常生活所需，無一而不是物，如果一定要斷棄所有外在的事物，那只能是死人才會有的現象，而不會是生人之理。⁵⁹如船山所說：

內絕待乎己，外絕待乎物。絕己絕物，而色相以捐。寂光之照，無有不「文」也；參證之悟，無所容「思」也；行住坐臥，如如不動，亦「恭」也；貨財妻子，喜舍不吝，亦「讓」也。乃以廢人倫，壞物理，握頑虛，蹈死趣，而曰吾以安於所安也。此無他，不明於物之不可絕也。況夫欲絕物者，固不能充其絕也。一眠一食，而皆與物俱；一動一言，而必依物起。不能充其絕而欲絕之，物且前卻而困己，己且齟齬而自困。⁶⁰

孟子曾說：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。」這裡孟子所要說的是：「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」⁶¹並沒有要棄絕外物的意思。到了後來的佛學和宋明理學，認為因為有外在事物的影響，致使純然的自性或是道德本體，駁然有不善矣。為了復其性之初，因而出現有「屏息絕緣」，斷絕外在事物的思想。船山認為「一眠一食，而皆與物俱；一動一言，而必依物起」，由是可以證明：「物之不可絕也」。如果一定要斷棄所有的外緣，那就會導致「廢人倫，壞物理，握頑虛，蹈死趣」，那就已經不是人間世的倫常之理了。

物不但不可斷絕，也不可能斷絕，而聖人也正是因循種種人事物的條理以治理天下百姓。如船山所說：

天之風霆雨露亦物也，地之山陵原隰亦物也；則其為陰陽、為剛柔者皆物也。物之飛潛動植亦物也，民之厚生利用亦物也；則其為得失、為善惡者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也，往聖之嘉言懿行亦物也；

並且認為船山抨擊主觀及客觀唯心論。張氏說：「為了堅持有效的民族鬥爭，不得不首先清算當時流行的主觀唯心論」，「王船山就在擊破了主觀唯心論之後，更進行了反對客觀唯心論的鬥爭」，同前書，頁 1262-1263。

⁵⁷ 《春秋家說·桓公》，卷上，頁 130。

⁵⁸ 同注 51，卷上，頁 114。

⁵⁹ 借用《莊子·天下》評論慎到的話：「豪傑相與笑之曰：『慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。』」同注 29，頁 1088。

⁶⁰ 《尚書引義·堯典》，卷 1，頁 239-240。

⁶¹ 《孟子·告子上》，《十三經注疏》，頁 204。

則其為仁義禮樂者皆物也。若是者，帝堯方日乾夕惕以祇承之，念茲在茲而不釋於心，然後所「欽」者條理無違，而大明終始，道以顯，德性以神。故以知帝堯以上智之聰明，而日取百物之情理，如奉嚴師，如事天祖。⁶²

文中船山列舉了風霆雨露、山陵原隰、陰陽、剛柔、飛潛動植、厚生利用、得失、善惡、父子兄弟、嘉言懿行、仁義禮樂等，不論是天象的變化、自然界的地形、事物的屬性、生物的分種類別、民生的日常所需、聖賢的言行甚至是各種德性的指稱，船山都概括稱之為「物」。並且說：帝堯日乾夕惕、念茲在茲的，無不是在這些。以帝堯之上智，其治理天下百姓，正是師法這些事物的情理，甚至「如奉嚴師，如事天祖」一般。

船山這樣強調依事不依人，即物以顯理，完全異於朱熹所說的「心則欲其常不泯，而不恃其不常泯也；法則欲其常不廢，而不恃其不常廢。」⁶³朱熹強調的是恆常不變的理，因此說漢唐雖然有些事功，但是卻是不合義理，只能是一時的權宜，而非恆常，因此朱熹並不給予肯定。然而船山的思想核心在於《易傳》，而《易傳》所強調的就是「變」，所以船山主張：「道以陰陽為體，陰陽以道為體，交與為體，終無虛懸孤致之道。是故以我為子而乃有父，以我為臣而乃有君，以我為己而乃有人，以我為人而乃有物，則亦以我為人而乃有天地。器道相須而大成焉。」⁶⁴沒有所謂「虛懸孤致之道」，之所以有父子、君臣、人我乃至於是天地之道，都是因為有了「我」這個具體的人，而這些道也就在「我」的各種關係之中。

三、「無往不復」的動態哲學觀

船山在形上與形下、道與器、體與用、理與氣、理與勢、理與事、心與事、心與物等抽象與具體、一般與特殊的相對概念之中，雖然是採取「執兩用中」的態度，或者是以「兩端一致」⁶⁵的說法去調和其間思想的對反進而統一，如蔡尚

⁶²同注 60，卷 1，頁 241-242。

⁶³宋·朱熹，答陳同甫八，《朱子文集》，冊 4，卷 36，頁 1461。

⁶⁴《周易外傳·咸》，卷 3，頁 903-905。

⁶⁵曾昭旭根據船山所說的：「兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也」（《思問錄·內篇》，頁 411）等而提出船山「兩端一致論」的哲學。參見氏著，王船山兩端一致論衍義，《鵝湖月刊》，1995 年 7 月。之後，陳章錫、林宣慧、莊凱雯等也相繼以「兩端一致論」作為船山的方法論對船山著作作出闡釋。參見陳章錫，王船山禮學研究——以兩端一致論為研究進路，私立中國文化大學哲學研究所博士論文，2001 年；從王船山「兩端一致論」考察「小戴禮記」教育觀，《揭諦學刊》，2003 年 6 月。林宣慧，論船山實踐進路的兩端一致論，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1994 年。莊凱雯，王船山《讀四書大全說》研究——由心性論到知人之學 第二節「研究方法」之二：「王船山的『兩端一致』相對對比與『歷史歷程

思所說：「他有辯證的方法論，認為陰陽相對，相反相成，一切相對都是『陰陽必有之幾』，但也不徹底，而說：『乃其究也，互以相成，無終相敵之理』，這就帶形而上學了。他認為：世界萬物不是孤立的，而是『物物相依』；不是一成不變的，而是『變化無窮』。」⁶⁶但是，本文認為，船山應是受到《周易·泰·九三》：「無往不復」思想的影響，也就是在朝著某一方面發展的同時，會有返回的現象，在相對的二者之間，存在著相互轉化的規律，但是其重心在「往」而不在「復」。船山思想是以《周易》為核心，船山是由《易傳》所說的形上的道往形下的器發展，但是在發展的同時，卻又時時返回於道，也就是不離於道。如心與物，船山由心說到物，雖然說：「以物為師」，但是此物卻也是心物合一之物，不能離開心而說物，也就是隨時存著「復」的意味。在前所列舉的相對概念與範疇中，船山都是由形上、形下、道、器、體、用、理、氣、理、勢、理、事、心、事、心、物，這些相對的二者，雖然是「兩端一致」，但「用」都是落在後者具體的人事物經驗之中，如果強調「兩端一致」，就無法凸顯船山重視形下經驗價值的思想。又，《易傳》說的是：「天行健，君子以自強不息」的動態觀，而「兩端一致」說則比較傾向於靜態說，所以本文認為船山對於形上形下等相對的二者之間，所持的觀點應該是由《周易》：「無往不復」所發展出來的動態哲學觀。

肆、結論

船山在遍注群經之中，提出「以物為師」的說法，其中的「物」是取其相對義，而非絕對義，指事、物等具象的概念。以事與人而言，船山強調依事不依人；以物與理言之，則強調即物以顯理。這樣的說法，是由《易傳》發展出來的，船山打破形上與形下、道與器之二分，進而提出道在器中的天下唯器說。把道直接落在器上說，因此，船山強調道德實踐也是在事上，而不是在心或理上。

《周易·繫辭傳》：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」⁶⁷文中說古時候的帝王包犧氏治理天下，其所取法的對象是天象的變化、大地的狀貌、鳥獸的紋理以及人自身和各種不同的物類，然後創作了八卦。文中所列舉的都是就具象的事物抽繹出其中之理，而不是玄虛、抽象的理。船山所說的：「帝堯以上智之聰明，而日取百物之情理，如奉嚴師，如事天祖」，應是源自於此；船山主張的：「達天地神化之理於事物也」，⁶⁸也應是以此為依據。

船山在清·順治 7 年（1650）32 歲以後，幾乎是隱遁在湖南的山中，從事

義』詮釋方法」，私立東海大學中文系碩士論文，2003 年。

⁶⁶蔡尚思，《王船山思想體系》（湖南：湖南人民出版社，1985 年）第二章「王船山思想體系提綱」，收錄在《船山全書·記敘研究之屬》，頁 1241。

⁶⁷同注 4，頁 165。

⁶⁸《周易內傳·繫辭傳下》，卷 6 上，頁 580。

著述，終其一生。歷來向有稱其為「孤儒」，「孤儒」之說涵有二義：學術上和環境上。學術上可以說其向上並無特定的師承，無所承襲；而對於往後的學術界亦無所開展。⁶⁹在環境上則是孤自隱遁，和當時的學術環境幾乎是隔絕的。他所提出的「以物為師」說，可以說是非常的「經驗價值取向」。而就在這時，遠在歐洲的英國，也正在發展「經驗主義」。約翰·洛克（John Locke，1632-1704）可以說是「英國古典經驗論的鼻祖，也是近代民主主義的代表性思想家」，⁷⁰林文彬曾經以明末的智旭、德清、方以智、王船山他們最重要的思想觀點提出：在同一個時期，「似乎有一共同的方法論在形成」。⁷¹而本文所論述的船山之形下價值觀，竟然和遠在歐洲英國的經驗主義有著近似之處，似乎更能證成林文彬先生的觀點。

當然本文不是站在民族主義的立場，不是要證明中國比西方更早提出經驗價值方面的論述，而是在明末清初之前，整個中國文化的價值取向幾乎都傾向於形上之學，當然這之中也出現一些重視現實存在、實際事物的學者，如東漢的王充著《論衡》，他的主旨就是要「疾虛妄」，但他重在「破」除迷信邪說，而不是重在建「立」一套系統的理論。至於科學上的發明，如東漢張衡的「渾天儀」和「候風地動儀」，則純粹是運用觀察、測量與計算所製造出來的儀器，純粹是「物」，張衡並沒有就此提出一套經驗價值的哲學。而船山則明確提出「以物為師」，並且建立起一套系統理論。雖然船山強調具象的事物，但是這事物並不能離開道而單獨成立，也就是說：器與道是相需、相涵的，這之中，器不離道，道不離器，因此，曾昭旭等學者提出船山是「兩端一致論」的哲學。當然所謂「一致」是指「道在器中、器在道中」的體用合一，這樣的觀點的確是船山哲學的方法論，但是卻無法凸顯船山哲學的核心價值。

張麗珠用「義理學的兩種類型」，說明儒學應具備道與器、形上與形下二大體系才具有整全性。⁷²這之中，形上之學並非全然不論形下的人事物等，如朱熹

⁶⁹曾昭旭：「船山學之所以難於明曉而易滋誤解，更由於船山之根本思路，即是適與其前之宋明儒對反，又與其後之清儒對反者。故順程朱陸王的方向以了解船山固為一誤導，而下齒船山於顏習齋戴東原，則尤屬誣枉。則就此表象而言，船山之地位，殆屬一『孤儒』。孤者，不與他為類之謂也。然船山實非孤儒也，其學實足承先啟後而為明清之際一大關鍵也。換言之，即直須以中國歷史文化之全體為背景，始能凸顯出船山學之意義。」同注 49，頁 291。

⁷⁰傅偉勳，《西洋哲學史》（台北：三民書局，2002年），頁 329。

⁷¹林文彬：「船山區別老、佛，援莊而入儒，這其實已牽涉到對三教的判攝。明末這種思潮很興盛，智旭、德清、方以智、王船山等都有相關的言論。而其中有一值得注意的現象是，似乎有一共同的方法論在形成。例如以智旭、方以智、王船山，他們最重要的思想觀點來說，王船山的『乾坤並建』，方以智《東西均·三徵》的『圓依三點』，智旭《周易禪解》中具天台學特色的『一念三千』，仔細觀察，這三者竟有著驚人的類似性。其思維模式正相雷同。」王船山援莊入儒論，《興大人文學報》，34期上冊，2004年6月，頁 244。

⁷²張麗珠：「從『道、器』圓滿的角度看，義理學在兩千多年來偏落『形上義理』一邊的發展之後，以及在宋明理學既饜儒學以道德形上學架構，完成了屬於形上開發的歷史階段以後，則形下經驗領域的『情性學』開發，本來就是呼之欲出而指日可待的。所以清儒之『經驗領域義理學』建構，在儒學已經走過了理學階段，則其被逼顯、被浮上檯面的歷史時機已經成熟。」

所說：「然器亦道，道亦器也。道未嘗離乎器，道亦只是器之理。」⁷³、「愚謂：道器之名雖異，然其實一物也。愚謂：道器一也，示人以器，則道在其中。」⁷⁴然而其價值取向畢竟是落在形而上，如其所說：「形而上者全是天理，形而下者只是那渣滓。至於形，又是渣滓至濁者也。」而本文所闡述船山的「以物為師」說，雖然器物仍然不離道，如船山所說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，統之乎一形，非以相致，而何容相舍乎？」⁷⁵道與器都具足在形之中，形上的道是一種「隱然有不可踰之天則」；形下則是就事物「形之已成乎物而可見可循者也」。但是其價值取向是落在於形下的器物，而不是在形上的道。

船山雖然也說器與道是相需、相涵的，但是，船山是由形上的道往形下的器發展，而在發展的同時，器是不離道的，也就是在「往」的同時，隨時涵著「復」的意味，然而其所重仍然是在器的形下經驗價值。由是，本文認為船山哲學是由《周易》的「無往不復」說所發展出來的動態哲學觀。船山強調道在器中，由器而言道，在思想發展的軌跡上，正好和先前儒、道二家由道至器的思想形成一個上下往返的圓融。

《清代新義理學——傳統與現代的交會》(台北：里仁書局，2003年)，頁11-12。

⁷³同注5，冊701，卷77，頁9。

⁷⁴宋·朱熹，辨蘇黃門老子解，《朱子文集》，冊7，卷72，頁3604。

⁷⁵同注7，卷5，頁1029。

參考文獻

專書

- 《周易》，《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1982年。
- 《禮記》，《十三經注疏》。
- 宋·朱熹，《四書集注》，台北：漢京文化事業公司，1981年。
- 宋·朱熹，《朱子文集》，台北：德富文教基金會，2000年。
- 宋·朱熹，《朱子語類》，《文淵閣四庫全書》，台北：台灣商務印書館，1986年。
- 清·王船山，《周易內傳》，《船山全書》，冊1，湖南：嶽麓書社，1998年。
- 清·王船山，《周易外傳》，《船山全書》，冊1。
- 清·王船山，《尚書引義》，《船山全書》，冊2。
- 清·王船山，《禮記章句》，《船山全書》，冊4。
- 清·王船山，《春秋家說》，《船山全書》，冊5。
- 清·王船山，《續春秋左氏傳博議》，《船山全書》，冊5。
- 清·王船山，《讀四書大全說》，《船山全書》，冊6。
- 清·王船山，《讀通鑑論》，《船山全書》，冊10。
- 清·王船山，《宋論》，《船山全書》，冊11。
- 清·王船山，《思問錄》，《船山全書》，冊12。
- 清·王船山，《莊子解》，《船山全書》，冊13。
- 清·王船山，《莊子通》，《船山全書》，冊13。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1982年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，台北：三民書局，1996年。
- 胡發貴，《王夫之與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2000年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇下》，台北：台灣學生書局，1979年。
- 張岱年，《王船山的唯物論思想》，《船山全書·記敘研究之屬》，冊16。
- 張麗珠，《清代新義理學——傳統與現代的交會》，台北：里仁書局，2003年。
- 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北：三民書局，2002年。
- 勞思光，《中國哲學史》，香港：友聯出版社，1980年。
- 曾昭旭，《王船山哲學》，台北：遠景出版社，1983年。
- 湯一介，《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，《船山全書·記敘研究之屬》，冊16。
- 樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1981年。
- 蔡尚思，《王船山思想體系》，《船山全書·記敘研究之屬》，冊16。

期刊論文

林文彬，王船山援莊入儒論，《興大人文學報》，34 期，2004 年 6 月。

陳章錫，從王船山「兩端一致論」考察「小戴禮記」教育觀，《揭諦學刊》，2003 年 6 月。

曾昭旭，王船山兩端一致論衍義，《鵝湖月刊》，1995 年 7 月。

博碩士論文

林宣慧，論船山實踐進路的兩端一致論，國立中央大學哲學研究所碩士論文，1994 年。

莊凱雯，王船山《讀四書大全說》研究——由心性論到知人之學，私立東海大學中文系碩士論文，2003 年。

陳章錫，王船山禮學研究——以兩端一致論為研究進路，私立中國文化大學哲學研究所博士論文，2001 年。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences
pp. 41-60, No.9, Dec. 2004
College of Humanities and Social Sciences
Feng Chia University

Wang, Chuan-Shan's Theory of "Taking the Object to Be a Teacher"

*Chang-Chia Liu**

Abstract

While extensively annotating the Chinese classics, Wang, Chuan-Shan advanced the argument of "Taking the object to be a teacher." "The object" took the relative meaning that meant the concrete concept of a matter or a thing. For matter and person, Chuan-Shan highlighted depending on the matter but not the person. For object and reason, he stressed using the object to manifest the reason. This kind of argument developed from "Yi-chuan." Chuan-Shan broke the dichotomy of metaphysics and concrete science, and Taoism and implements, and brought up the theory of "There are only implements in the world" that Taoism was within implements to fulfill Taoism directly on implements. Hence, Chuan-Shan emphasized that the practice of morality was on matter, but not in one's heart or on reason.

Although Chuan-Shan said implements and Taoism were mutual required and contained, Chuan-Shan's theory was developed from Taoism of metaphysics to implements of concrete science. But the development of implements did not diverge from the one of Taoism. That was, while being "to," it had the implication of "fro" at any time. However, what he attached importance to was the metaphysical experiment value of implements. Therefore, in this article, I think Chuan-Shan's philosophy was the dynamic philosophical outlook that developed from the argument of "All 'to' has the trend of 'fro' (Wu-wang-bu-fu)" of the Books of Changes (Jhou-yi). Chuan-Shan

* Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature, National Changhua University of Education.

stressed Taoism was within implements, and spoke of Taoism from implements. On the locus of development of thought, it formed an endless circle with the Confucian school and Taoist school's thinking from Taoism to implements.

Keywords: Wang, Chuan-Shan, taking the object to be a teacher, there are only implements in the world, Taoism was within implements, “All ‘to’ has the trend of ‘fro’ (Wu-wang-bu-fu).”