

“四端”与“思诚”

——王船山对孟子性善说与为学工夫的重释

陈 明

[摘要] 明清之际的学者王船山，为回应晚明尚情思潮，建基于他对性情所作之分辨，针对朱子以四端为情的观点，提出四端为性而非情。船山认为对于儒家性善说之理解，不应局限于直觉中的良知善念，并指出只有将为善的初衷与动机，在实践中落实为恰当其可的善行，方能彰显儒家性善之义。由此，船山认为孟子四端之说，乃专为良心牿亡之人所施之教诲，仅一时之权辞，不足以言性善；而“思诚”之论，才体现出孟子个人为学的工夫要旨。船山以“思”来界定道心之功能，指出人只有运用“思”方能明善以行；他还结合《大学》《中庸》，对孟子“思诚”工夫作出了新的诠释。

[关键词] 王船山 孟子 性善说 工夫 思诚 **[中图分类号]** B249.2

“四端”之说，是孟子对其性善主张所提出的重要依据。明清之际的学者王船山，在诠释孟子“四端”时，建基于他对性情所作之分辨，认为“四端为性而非情”，同时又提出四端“乃孟子之权辞，不足以征性善”的观点。其论说之所以呈现如此复杂的面貌，乃是针对朱子学与阳明学流行中所见之流弊，试图从性情之辨切入，重释孟子“性善”与“四端”之说。此外，船山在检讨以往理学工夫论的基础上，借由诠释孟子“思诚”之论，也提出了新的主张。本文即针对以上问题，尝试进行分析与阐发。

—

船山对孟子“四端”性质的界定，主要针对朱子以情诠释四端的观点，而提出四端为性的主张，但其背后的思想关切，则是为回应晚明的尚情思潮，试图对性情关系加以重构。

朱子《孟子集注》诠释“四端”曰：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情者也。端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”朱子认为，孟子所谓四端乃仁义礼智之端绪因动而发见于外。相对于仁义礼智之性，朱子以四端为情，认为孟子指说四端之心，乃欲使人因情以见性。朱子又以性为天之所命，从而为人之道德原则确立宇宙论的基础。然而，虽由四端之发，可逆推以知性有四德；但情不仅限于四端，尚有《礼记》所谓之七情，七情之发有中节与不中节之分，故不能确保其皆善。若同样采取以情知性的逆推之法，则人们不免对性善之说产生质疑。与此相应，朱子在解答恶之根源的问题时所面对之困难点，也在于既然“体无不善”，何以用时反生出不善，用上既有不善之生，终必溯源于体，此在理论上似有难以弥合之处。此外，朱子以四端来诠释孟子“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也”中“情”之意涵，但如何对四端与七情

加以分别，依旧有待澄清。有关四端与七情的同异关系，在朱子的论述中并未详细展开，因而在其学说流衍中，曾引发很大争论。^①

船山正是由性情之辨的角度，对四端与七情的各自内涵与彼此关系作出新的论述。船山曰：

孟子言“恻隐之心，仁也”云云，明是说性，不是说情。……性感于物而动，则缘于情而为四端；虽缘于情，其实止是性。

故以知恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，性也，而非情也。夫情，则喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲是已。（《读四书大全说》，以下简称《大全说》）

船山认为四端乃性之四德（仁义礼智）在外物所感而生之情的引动下，于心上所见之端。在船山看来，“性本于天而无为，心位于人而有权，是以谓之心而不谓之性”，因此《孟子·公孙丑上》称恻隐等四者为心，又以性之端来指明其根源；至于《孟子·告子上》直接以仁义礼智指称四端之心，则是为说明四端为善的本质，正与性之四德相同。在船山看来，性与四端之心，虽有未发与已发的时节之分，但实际上未发所存之性与已发之四端，“只是一个物事”。船山认为孟子所谓之情，即《礼记》所言之七情，而四端虽“介乎情而发（自注：恻隐近哀，辞让近喜，羞恶、是非近怒）”，但“其体已异”，究其本质乃属于性，“不可竟谓之情”。由此，船山批评朱子以情诠释四端，认为“孟子言情，只是说喜怒哀乐，不是说四端”，朱子“以怵惕恻隐之心为情者，自《集注》未审之说”。（《大全说》）

针对朱子“性发为情，情根于性”的观点，船山指出，“性自行于情之中，而非性之生情，亦非性之感物而动则化为情”，认为情相对于性而言，有其独立的运作机制，四端与七情异体而别用，各有根源。关于情的起源，船山曰：

情之始有者，则甘食悦色；到后来蕃变流转，则有喜怒哀乐爱恶欲之种种者。

盖吾心之动几，与物相取，物欲之足相引者，与吾之动几交，而情以生。然则情者，不纯在外，不纯在内，或往或来，一来一往，吾之动几与天地之动几相合而成者也。（《大全说》）

船山认为“情”最初源于人类基于生命存在与繁衍而有的“甘食悦色”等欲望需求，在人与外物或人与人之间彼此应接的复杂状况中，历经蕃变流转，又呈现出喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲等不同的情感样态。对于具体情感的发生，船山有一特殊之论，即认为情乃“吾之动几与天地之动几相合而成”。船山指出，情产生的原因，不纯在内，不纯在外，而在内外往来之相交，即人之感官知觉（“吾之动几”）与外物或外境于具体的时空条件下（“天地之动几”），相交相感而产生。船山所谓之“动几”，意在对情感所由产生的具体时空条件加以强调，而情之善与不善，在船山看来，正与此密切相关。

船山认为性、情相较最大的差别，在“有质无质，有恒无恒，有节无节之异”，由此四端与七情终判然可分。在船山看来，人之为善，正因为性有仁义礼智之德以为质，其体恒在，不随心之动静而有无。孟子既以仁义礼智指说四端，则“即此而善矣”，“若恻隐之心，人皆有之，固全乎善而无有不善”。相较于性与四端，船山认为情则“发而始有，未发则无”，因内外相感而生，亦随感之有无而起灭无恒，故无自质亦无恒体，可以为善，亦可以为不善。船山进而指出，“恻隐、羞恶、辞让、是非之心，固未尝不入于喜、怒、哀、乐之中而相为用”，体现在四端则可为“情之贞而作喜、怒、哀、乐之节”^②。若情能中

^① 有关四端与七情之辨，在韩国儒者中间引发了持续讨论，参见陈来《李退溪与奇高峰的四七理气之辨》，载《近世东亚儒学研究》，北京大学出版社，2018；李存山《中韩儒学的“性情之辨”与“人物性同异之辨”》，《道德与文明》2017年第5期，第5—14页。

^② 上文曾论及船山所持情非源自性生的观点，但船山也曾指出“情自四端之心而生，可为情之贞”，推究其论旨，则是针对七情可在四端导引下产生而与性相合的情况而言。船山又言，即使如此类情况，若四端不能恒为七情主宰，则七情在后续发展过程中，仍有背离于性而流于淫滥无节之可能，由此仍可见出船山所持性、情各有其相对独立之运作机制的主张。

节，“或与之为终始，或与之为扩充”，则无有不善；但“有中节者，则有不中节者”，“或背而他出以淫滥无节”，则情必流于不善。在船山看来，此亦为“孟子所以于恻隐、羞恶、辞让、是非之见端于心者言性，而不于喜、怒、哀、乐之中节者征性”的原因所在。

船山对恶之根源的问题，与程、朱最大不同之处，在反对将人之不善的原因归咎于气质，主张气质之才本无固有之不善，情则位于功罪之间，而恶之产生正在于情。程、朱认为“才禀于气”，人因所禀之气的清浊不同，其才各有昏明强弱之差异，此正为人之善恶不齐的原因所在。船山则以耳、目、口、体所具视、听、言、动之能为才，并指出，孟子“以形色为天性”，乃从人禽之辨的角度立说，强调才虽有“灵蠢之分”，但既生之为人，其耳、目、口、体皆足以“率仁义礼智之性”以为善。同时，孟子又“以耳目之官为小体”，说明虽为恶非才之罪，但为善亦非才之功，以性尽才，性、才合用方能以成其绩。由于耳、目、口、体易为外物所诱，若不能持志于心，必为不正之情所陷溺，由此以见其体为小。船山又指出，“不善虽情之罪，而为善则非情不为功”，“人苟无情，则不能为恶，亦且不能为善”。在船山看来，四端之心“体微而力亦弱”，必乘情而出，方能“鼓舞其才以成大用”。但情之发动，“其几甚速亦甚盛”，必有待于性来加以节制与引导，方能御才以为善。若情发于正，可使人之耳、目、口、体尽复于礼；若情发于不正，亦能驱使其才以为恶。船山反对程、朱将人之不善归罪于气质之才，而将“功罪一归之情”（《大全说》），正是意在强调人之善与不善，并不可归因于先天才质差异的不同。个人后天能否以为学修德之功，导情于正，方为关键。

船山从根源与运作机制的不同，对四端与七情加以分辨，其背后的思想动因则是针对受阳明学影响兴起的晚明尚情思潮而加以回应。阳明曾言，“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知不假外求”（《传习录》上），认为孝悌与四端便是良知所发。船山却指出，“姚江之言孝弟，则但以煦煦之爱为良知、良能……而其所从发之源，固与甘食悦色之心同为七情所著”。（《大全说》）在船山看来，“性、情之分，理、欲之别，其际严矣”，孟子以孝亲从兄为仁义之实，必“外尽其节文而内极其和乐”方为尽性之德；与之相较，阳明所言孝悌，却源自七情之爱，因此自然不能依循事理与礼度以尽孝悌之实，不免“以人欲而行乎天理”。船山又言，“近日有一种邪说，谓‘钟情正在我辈，即此是忠臣孝子本领’，说得来也有些相似，只此害人心极大”（《大全说》），其批评所指正为伴随阳明学而兴起的晚明尚情之论及其对社会道德伦理之影响。

船山认为，人在道德伦理实践中，如果不能于处事之理与行事之方上善加用心，只是任情而为，则即使善意的初衷亦未必能够达致善好的结果。因此，船山从道德实践的角度，提出应当对“善”作更加全面的理解。船山认为，对于善的理解，不应只着眼于日常生活中人们因外物所感而萌动的直觉善念，或应接人事时内心所抱持的善意初衷。在船山看来，在道德实践中仅有良善的动机是不够的，只有将善好的动机最终落实为恰当的善行，才可以称之为善。而在攸关共同体生死存亡与社会大群利益得失的政治实践中，相较于行事者的存心动机，基于政治后果所作出的评价与判断更为重要。

二

船山基于道德实践的角度，对“善之内涵”与“善之养成”作出自己的理解，提出孟子四端之说不足以认为性善之征的观点，并对四端于为学工夫上之意义加以大幅约限。船山曰：

“学而时习之，不亦说乎！有朋自远方来，不亦乐乎！人不知而不愠，不亦君子乎！”人性之善征矣。故以言征性善者（原注：知性乃知善，不易以言征也），必及乎此而后得之。诚及乎此，则若火之始然，泉之始达，道义之门启而常存。若乍见孺子入井而怵惕恻隐，乃牿亡之余仅见于情耳，其存不常，其门不启，或用不逮乎体，或体随用而流，乃孟子之权辞，非所

以征性善也。(《思问录内篇》)

孟子以人在偶然事件中内心直觉呈露的善念，来证明善乃根源于人性之所固有而非由外铄。“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”，也成为孟子阐说性善的经典例证。船山却指出，孟子四端之说其实只是特别针对良心牿亡^①之人所施之教诲^②。因此，船山特别称赞蔡元定以四端为尾的论说：“蔡西山竟将‘端’字作‘尾’字看，固是十分胆识。但就众人全体隐晦、仅有此心言之，则为尾”，“此是满腔仁义礼智之性，在者里见其锥末”。(《大全说》)朱子认为蔡元定以四端为尾，是从性体情用的角度设论，“有体而后有用，故端亦可谓之尾”(《朱子语类》)。船山却基于他对“性之全体大用”与“性体不明，因情感发而见微末之用”所作之区分，以前者为人之从学所达致的最高境界，将后者视为人所皆有，即使不知为学、良心牿亡之人，亦能具有的道德经验。

仔细分析船山之所以认为孟子所谓恻隐等心用“尾”字加以形容较之“端”字更为恰切，主要基于孟子所谓“四端”作为一种道德经验，具有起源上的被动性、偶然性以及实践功能上的有限性三项特征。船山认为，“四端”的呈露依赖于外境的感发而非主体的自觉，因此不免随外境有无而起灭无定，具有偶然性。因而，无法以此来恒存为善之心，亦不能借此修德以充实固有之善，此即船山所谓“其存不常，其门不启”之意。此外，在船山看来，内心无所存主，则不能通过为学工夫以长养其固有之善，即使偶有四端之发，亦不能确保在实践中最终达成善之目的，甚或随情欲所起而流荡无归，此即船山所谓“或用不逮乎体，或体随用而流”之意。

因此，船山对“四端”在道德实践与修德工夫上的功用与意义，只作出最低限度的肯定。船山认为四端仅是“良心已放、一端偶露者”(《大全说》)，“皆以触物而动之一念言”，“其能推行此四者尚未可知”，因此“不可说得太好”(《四书笺解》)。笔者再从船山论述中举出三点，对此加以详细说明。

其一，船山曾以“内生”与“外生”两种引发行动的不同机制，对“四端”与“七情”于实践中相互感发所致的善与不善之后果，加以阐说。船山指出，“自内生者善：内生者，天也，天在己者也，君子所性也”，“盖从性动，则为仁、义、礼、智之见端”。(《大全说》)船山认为，所谓“内生”是指君子若能自知其所有之性，并依性理而导引行动，那么即使好货、好色之情，亦能服务于百姓生养之道，而无有不善。与之相反，“自外生者不善：外生者，物来取而我不知也，天所无也，非己之所欲所为也”，“但缘物动，则恻隐、羞恶、辞让、是非，且但成乎喜、怒、哀、乐，于是而不中节也亦不保矣”。(《大全说》)船山认为，所谓“外生”即在内心无所自觉与存主的情况下，因外物所动，随七情所感而生起四端，由于内心无所操持，最终不免为不中节之七情所左右，而流于不善。在此，船山对于善的判断标准，正是兼取存心动机与实践效果而论，而非仅偏于前者。可见，孟子所言四端，其实正属船山所谓“缘物动”而起的“外生”模式。因此，依船山之见，若无为学之功，仅凭四端之心的运用，是难以最终达成行动之善的。

其二，船山曾对“不忍人之心”与“不忍人之政”的关系作出分析。船山认为，《孟子·公孙丑上》“人皆有不忍人之心”一章的主旨是“通章皆言人君行政”，其中论人皆有四端之心，亦只为说明“有四端即可行不忍人之政”。(《四书笺解》)船山认为，“孟子之学，大旨把内外、精粗看作一致”，“心之发端，则是恻隐、羞恶、辞让、是非。到全体上，却一部全礼乐刑政在内”。因此，孟子所谓四

^① 船山认为，孟子所谓“牿亡”之“牿”，当“从牛从告”训为“牛马牢也”，意为“牢牛马者禁其动逸，如人之遏其仁义之心不使流动”，并指出朱子“训牿为械”作桎梏解，乃“以牿为牿之失也”。(《四书稗疏》)

^② 这一观点在船山著作中曾反复称说，如“孟子所言乍见孺子入井之心，亦是为人欲蔽锢、不足以保妻子之人下一冷点”，“若孟子言‘今人乍见’而生其心者，则为不能存养者言尔”。(《大全说》)

端，只是就常人皆具的道德经验而言，于此之外孟子另有“万物皆备于我”之说，乃“万事皆备于心”之意（《大全说》），这是就人性之终极可能而论。船山认为礼乐刑政之制作，才是圣人为学成德的最高展现，此非凭借四端自然之发即可达致。船山曾对孟子“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”中“斯”字的意涵特别作出辨析。船山批评南宋学者饶鲁“斯，犹即也”的训释，指出“‘即’字虽疾速，然有彼此相蹑之意”，此处应释为“斯，即此也”方得恰当。船山所作辨析，意在指出三代圣人若商汤、周武王，当百姓陷于暴政之中，有不忍割弃之心，同时自有不忍人之政，施之以救民于水火。此有赖于先王平时依学问思辨之事与存养省察之功，以求尽其心全体之大用，故临事之际，自有仁政以尽其仁心之用。相较于此，若依饶鲁之释，“即”字仍可见出前后相因的间隔与次第，在船山看来，平日若无素学之功，待物感心发之际，方讲求其事，必无能以为大用。

其三，船山对于孟子“扩充”四端之说，亦作出不同前人的理解。孟子曾言，“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”。朱子认为孟子所言四端，意在指出人可借由恻隐等四端的自然萌现，察识以知其乃源于本性之仁，由此可使人坚定性善的道德信念。至于孟子所谓扩充之义，则是要将四端所代表的道德之心，由一件事上的偶然发见，推至人所应接的事事之中；由于本心之量可以包括天地、兼利万物，故若能将四端之用推扩至家、国、天下，即能充满其本心之量，而达到仁者的境界。阳明则认为，“若良知之发，更无私意障碍，即所谓‘充其恻隐之心，而仁不可胜用矣’”（《传习录》上），以处事接物之际，顺从良知、克除私意，作为扩充四端之功。由此可见，朱子、阳明对于扩充的理解，都偏重如何在道德实践中，对道德初心与动机善加护持，并将道德施用对象的范围予以扩大。但船山认为，所谓扩充之义，乃指“扩此心以广远，而充实之以事，即政也”（《四书笺解》），不仅要将道德之心推及广远，更需落实在具体的道德事为之中。对于为政者而言，只有将“不忍人之心”落实在“不忍人之政”的制度举措之中，方能以尽孟子扩充之义。因此，船山指出圣贤“经纶大经，立大本”，非只“从端绪上寻求”，君子追慕圣贤修己以安天下，必另有为学工夫，方能以尽其心的全体大用。船山指出，“扩充四端，以几乎四海之保，已是忒煞费力，所谓‘再回头是百年人’也”，相较朱子与阳明，船山对于“四端”在为学工夫上的意义，已大幅限缩，只是“不获已为已放其心者言耳”。（《大全说》）

基于以上分析可见，船山认为孟子言四端，只是劝诫良心牿亡者的权辞，不足以征人性之善。在船山看来，人类可以凭借自身具备的认知与实践能力，通过为学力行的修德工夫，不断地将人性之善加以充实、发展与扩充，并展现于道德实践之中，如此方为人性较之其他物类独见优异之处。船山认为个人必经为学修德的工夫与实践，才能够做到“知性”，并切己体察到人性之善，因此性善并“不易以言征也”。而船山于圣贤之言中，标举《论语》首章，直言“以言征性善者，必及乎此而后得之”，正源于本章具体展现了孔子为学进德的内心体验与生命境界不断提升的精神历程。在船山看来，学者必效法孔子，才能在为学过程中不断开掘与发展自我的人性之善，达到“若火之始然，泉之始达，道义之门启而常存”的境界。总之，船山认为人性并非初生完具，乃日生日成，故后天为学修德的努力和不断发展人性之善，才是通达道义之门的正确路径。若仅依靠孟子所谓“四端”以修德，则不免“其存不常，其门不启”。

三

船山标举《论语》首章，以发明儒家性善之义，乃基于其“人性日生日成”之说，强调为学工夫对于人后天成性之善所具有的重要意义。对于为学修德的方法，船山建基于对朱子、阳明为学工夫的反省，以如何达成实践之善为目标，提出了个人主张。他将为学工夫的讨论，深入到有关朱子、阳明心说

之分析与检讨中，并以人心与道心之辨为切入点，试图经由相关认识论问题之澄清，为其工夫主张奠立基础。相对四端之说，船山认为孟子学宗孔子，而其所致力的为学工夫，正见于其“思诚”之论中。

有关人心与道心的异同分合，船山曾从多角度加以界定与说明，由以下四则材料可见：

(1) 性，道心也；情，人心也。恻隐、羞恶、辞让、是非，道心也；喜、怒、哀、乐，人心也。

(2) 性者，道心也；知觉者，人心也。人心、道心合而为心。

(3) 人心，专是知觉运动之心，固为性所居，而离性亦有其体，性在则谓之道心，性离则谓之人心。……思为人道，即为道心，乃天之宝命而性之良能。

(4) 知觉皆与情相应，不与性应。以思御知觉，而后与性应。……知觉则与欲相应，以思御知觉而后与理应。(《大全说》)

在本文第一节，笔者曾从性情之辨的角度，考察了船山对于四端与七情的分合关系所持的观点。船山认为四端与七情各有其相对独立的起源与运作机制，四端虽可行于七情之中，但四端仍属性而非情。但在材料(1)中，船山则直接以道心、人心，来诠释性、情的分别。在材料(2)(3)中，船山又从人所具有的不同心智能力与功能，指点道心与人心的分别。船山认为道心所具有的心智能力，在于思；人心所具有的心智能力，则在于知觉运动。在船山看来，“仁义自是性，天事也；思则是心官，人事也”，天赋予人以仁义之性，即予人以思之智能，人通过后天为学力行的工夫，不断发挥运用先天所禀赋的心官思能，可使其仁义之心不断得到充实与长养。因此，船山视心官之思为“天之宝命与性之良能”，强调必须致思为学，方能尽人道之实，并直言“人之所以异于禽兽者，唯斯而已”。相对于此，船山以知觉运动为“人心”之能，即身之耳、目、口、体所具有之功能^①。依船山之见，若无道心以为主宰，则耳目与外物相感而生之情与在情之驱动下见诸的言语与行动，亦属人心之范围。在材料(3)(4)中，船山又从人心与道心分合关系的角度，对其功能在实际运作中所见不同之状况，加以详细分析。船山指出，人心既可与性相合，亦可离性而自为用。在船山看来，前者即是以心官之思御耳目之见闻，人心此时为道心效知觉之用，由此可体察事物之理而与性相应，此时人心亦化于道心之中。后者则是离于心官之思而单以耳目知觉为用，船山认为此时人心与性相离而不与理相应，只随见闻而起情欲之用，不免流于不善。在船山看来，孟子所谓四端，乃指“心失其官以从役于耳目”之人由耳目交物所偶见的仁义之端，虽属天良之动，却“非思所得，以不思故终不得”，故“非有根也”，“到大有为时，却用此为本领不得”。(《大全说》)

笔者下面将比较船山与朱子、阳明心说之分歧，以考察他对两家为学工夫之反省与检讨。朱子基于其理、气之分的观点，认为性属理，心属气，由于心为气之虚灵，故有知觉之用。在朱子看来，知觉乃心之功能，因知觉的对象与内容不同，而有人心与道心之分。朱子认为觉于理为道心，乃原于性命之正，微妙而难见；觉于欲为人心，生于形气之私，故危殆而不安。两者杂于方寸之间，故当以精一之功，使“道心常为一身之主，而人心每听命焉”(《中庸章句》)。此处所谓精一，主要涉及格致与省察之功，乃属心所已发之事。据朱子中和新悟之所得，心尚有未发之时，此时心体湛然虚明，万理具足，当主敬以为存养之功。由此可见，在朱子的为学工夫体系中，格物致知与存养省察乃相互为用，前者意在探究事物之理，后者意在对治因气质偏私而陷溺于情、欲的危险。但船山认为，朱子将存养省察与格物致知工夫分作两路，不免有象山、阳明所指支离之弊。在船山看来，朱子以虚灵不昧为心之本体，其所谓思虑、情感未发时的虚明状态，仅为情、欲之用暂时不起所呈显的人心之体，尚未及于道心之体

^① 船山此处以知觉运动为人心之功能，即他在对性、情、才分论时所指之才。

用。朱子以知觉之心格物，依船山之见，仍不过为人心之用而已，所得亦仅为耳目见闻之知，难以会通事物之理，而其所谓“豁然贯通于一旦”，亦难以真正达致。后学依此教法，不免随物穷格，好博无归，以致流于记诵辞章之俗儒。

至于阳明，则针对朱子为学工夫可能流于支离的偏弊而提出致良知之说，重新诠释格物之义。阳明认为人固有分辨是非善恶的良知之心，故于念虑所起之际，依其良知自能分辨善恶，进而去其不正以归于正，由此可将格物致知与存养省察工夫合于一贯。船山认为阳明所谓良知，乃随外物所感而起的介然之觉，其所谓致良知，实为“并戒惧于慎独以蔑存养之说”（《礼记章句》），不仅不能精察事物之理，且易流于情欲之用。而其后学所传四句教法之“无善无恶心之体”，亦不过将人心尚未与外物相接时的虚明之境，误认为心之本体，而与道心无涉。

由以上分析可见，船山对于阳明以良知诠释心体及其致良知工夫，可谓全不相契；而他强调为学穷理工夫对于道德实践之重要，则与朱子立场有相近之处。船山的为学工夫论，其实正基于其所见朱子后学之偏弊，而试图对朱子经由《大学》《中庸》之诠释所建立的为学工夫体系加以改造与重释。船山此项工作之重心，其一在强调道心之思在为学工夫与道德实践中的重要作用；其二则依认知与实践的不同层次与过程阶段，试图将朱子所谓格物致知与存养省察工夫加以融贯，以免于两歧之弊。此皆可从船山对于孟子“思诚”的诠释中见出。

船山对于孟子以思来界定心之官能，予以极高的评价。上一节中笔者曾论及，船山认为孟子所谓“四端”，乃针对良心牿亡者所施之教诲，不足以为性善之征。与之相较，《论语》首章所言之学，方能以尽性善之实。在船山看来，由孟子所谓“反身而诚，乐莫大焉”，可见其为学所至之境界，实与孔颜之乐无异，而其个人为学之精髓，正可以“思诚”加以概括，而与四端无涉。船山认为孟子言“思诚者，人之道”，正一语道尽《中庸》所谓“诚之者，人之道”未曾具体阐述的工夫内涵，可谓揭明“古今未发之藏”。

船山曾会通《大学》《中庸》，以对思诚工夫的内涵加以阐发：

格、致、诚、正、修、齐、治、平八大段事，只当得此“思诚”一“思”字，曰“命”、
曰“性”、曰“道”、曰“教”，无不统于此一“诚”字。

尽天地只是个诚，尽圣贤学问只是个思诚。（《大全说》）

船山以“诚”统摄《中庸》所谓命、性、道、教之内涵，由此指明君子为学的宗旨与方向。船山认为君子为学，正在运用天命所赋予人的认知与实践能力，探究处事应物之道，并以礼乐制度的创作与推行来教化百姓，此乃合天人内外于一贯，故可以《中庸》之“诚”字加以涵括。在船山看来，《大学》八条目所具体指涉的为学工夫，正以此“诚”所指涉而为用功致力之对象，其关键则在道心思辨之能的运用。

船山并不同意朱子“格物、致知只是一事”之说，认为格物、致知各有工夫，不可偏废。“格物之功，心官与耳目均用”，但“学问为主而思辨辅之，所思所辨者皆其所学问之事”；致知之功，则唯在心官之用，“思辨为主而学问辅之，所学问者乃以决其思辨之疑”。（《大全说》）在船山看来，格物之功并非随物穷格，而是应将格物的对象，界定在同社会伦理、政治生活相关的事物范围之内。人们由对事物之理的具体探求，经由切问、近思的深入体察，从而获得一种对实践之知的领悟，这方是从格物到致知的工夫进境。

以船山之见，《中庸》所谓存养、省察，即《大学》所谓正心、诚意，此两项工夫对于达成实践之善更为关键。对此，船山提出与朱子差异较大之主张。朱子以思虑之有无作为心之未发、已发的分界，并以程子之持敬为未发存养之功，以“湛然虚明，万理具足”为存养所至之境界。船山则认为只有

“人心”会随七情之起灭而有未发、已发的分别，道心之思则无间于未发、已发，而贯穿于存养省察工夫之始终。船山对于存养工夫的理解，颇为复杂，大致包括持志正心、存理不忘、会通古今、致思形上等多重内涵。船山认为正心之功非如朱子所谓持敬以守虚明，而在“正其心于仁义，而持之恒在”（《大全说》），强调为善之志的确立与持守。在船山看来，君子为学当以立志为始基，但欲达成实践之善，还需将格致工夫所得之知常存在心，并以“极思之深”与“致思之广”相互为用，从而对古今人情事理达到一种深广的会通与理解，此即所谓“存理不忘、会通古今”之内涵。此外，船山认为儒者为回应其他哲学立场之挑战，必须“于形而上用思”，以为儒家的价值理念与政治伦理生活作出一种哲学建构与论证，此亦属存养工夫所应有之义。

至于省察工夫，朱子与阳明都着眼于在感物之际对情、欲之私的检省与对治。船山则从实践的角度来界定省察工夫的内涵。船山认为，虽然格致与存养工夫，可为人之实践提供一个贯通古今人情事理的深广视野，但事理日新万变，难以穷尽；而且相较主观利己之私欲，更难以发觉与对治的是在利他为公的善意之下潜藏的私意与偏见，这也是善意的动机可能在实践中导致不善后果的根源所在。故实践者在行动之当下，必因应具体之对象与境况^①，即所谓“内外相感之几”，审慎致思，以作出一种恰当的判断与抉择。船山认为省察之功决非如阳明所谓慎独，只在念虑萌动之际审察初几，而是贯穿于实践过程之始终。尤其对于政治事务而言，如礼乐刑政之创制与推行，更要基于现实诸多复杂人事因素与实际运作中所持续产生之问题，随时因顺势势人情，不断作出调试与更革，因此缜密详审的思虑更加不可或缺。

综上所述，船山基于对朱子、阳明为学工夫的反省，以如何达成实践之善为目标，试图重构儒家的为学工夫体系。船山认为人在日常生活中，因外物偶然感发所萌动的直觉善念，如所谓四端，只不过是孟子为教诲良心牿亡之人的权宜之说。孟子对道心思辨之能的强调及对“思诚”之功的阐发，才是其性善说与为学工夫的核心要义。船山结合《大学》《中庸》而对孟子“思诚”作出的具体阐说，体现了其工夫论的鲜明特色。综观船山著述，无论对于心性义理问题之探究，还是其经说史论中对于具体人事之分析，无不体现出一种深刻细致的思辨特质。由此可见，船山有关为学工夫的阐说，实为其个人致思力学的甘苦所得，而绝非空言。

（作者单位：中国社会科学院哲学研究所）

责任编辑 王 正

^① 船山在《大学》诠释中，指出君子之道德实践，如修身、齐家、治国、平天下，虽理有相通，但处之道则各有分别。船山曾以理一分殊之说，对此作出具体说明。参见陈明《“修己”与“治人”——王船山对《大学》义理的重构与阐发》，载《儒家典籍与思想研究》第2辑，北京大学出版社，2010。