

王船山的致知論

許冠三著



中文大學出版社

The Chinese University Press

錢先生此次學術演講以「從中國歷史來看中國民族性及中國文化」爲題，共分六講：

(一) 引言

(二) 中國人的性格

(三) 中國人的思想總綱

(五) 中國人的文化結構

(六) 結論

錢先生因困於黃斑變性症眼疾，所以，這次演講事先無講稿，一字一句皆從胸臆間自然流出，然前後一貫，自成體系。而所述所論，可說是他數十年來對中國文化所持見解的精要。錢先生這次演講重貫通之義理、深入淺出，在平易處顯高明。這本紀錄演講的書也因之流暢無礙，朗朗上口，讀來倍感親切，恍如面聆錢先生的聲欸。故此書是錢先生衆多著作中極具特殊風格的。凡關心中國民族性、中國文化、景仰錢先生這位一代大儒的人，都應該一讀。

王船山的致知論

許冠三



中文大學出版社
香港

王船山的致知論

著者：許冠三

出版者：中文大學出版社
香港新界沙田

排字者：年豐排字所
香港灣仔洛克道四四七號十樓C

承印者：新雅印務有限公司
香港灣仔謝斐道三〇一號

一九八一年初版

國際統一書碼：962 - 201 - 234 - 5

版權所有 不准翻印

序

這本小書，原是我研究船山思想的第四號成果。

比之於他的天道觀、心性論與歷史學說，船山的致知論似乎份外迷人。其說宏富精深，非但集儒、道、陰陽諸家之大成，發前人之所未發，而且極富現代意義，可與近代西方哲學比美或會通者，比比皆是。例如，其「道不可盡」、「君子之知天，知人之天」說，似與康德之物自身不可知相通。其道大知小，理不盡道與善言天者必驗之於人說，似與實證主義同調。其已有可有，已然能然同爲實在，俱爲認知對象說，又與新實在論不謀而合。就道長言短、道圓言方，與嚴指稱，辨名實之論旨言，其說亦可與現代語言分析哲學溝通。從其辨析彼此、是非原無定分之意旨言，其說與現代知識相對論契合者，亦不在少數。就方法論言，其即物窮理、因象見道說，與以心循理、以理御說心，則與近代科學方法論吻合。

不過，最突出的，還是他那「兩端而一致」之辯證致知邏輯，其要義約有四端：一、於致知所趣之對象，主立兩以見一；二、於致知所假之名言，主齊兩以著一；三、於循理盡心之實踐言，主循兩以合一；於辯證思模之運作言，主存兩以貞一。當其通必存其變，當其變必存其通。凡昧於兩執於一者，均不足以言知天知道。細玩其言，便知此一承先啓後之致知論，實爲黑格爾邏輯學未出世前最具規模之辯證學說。其「兩端而一致」說，實質上已具有近代辯證學派所誇稱的宇宙觀、認識論和邏輯學三位一體之特性。

總而言之，其知識學說之大旨，不外是：道變易而無窮，知無已而有限。人之所已知與能知，只是「人之天」而非「天之天。」人所明之理與所能明之理，只是人之理，乃因客觀實在之變遷而演化不已者。質言之，人類之知識，只能是一開放而非封閉之有限系統。是以，船山一再強調，人決不可以人之理以限天，以已然限能然，以已知限未知。而不自限之道，則爲存兩而不執一；精進不已之道，則爲以方生之念迎方生之機。

可惜，近一百二十年來，治船山學者多愛宏揚其仁禮之教與民族大義，或只講求其政治理想、心性論與天道觀，以及歷史哲學，言及其知識學說與方法論者，實寥寥無幾。有之，亦多是淺嘗即止，或執一家之言以曲解其說。無論從客觀求知、經世致用或發揚優秀傳統任何一宗旨言，這都是令人深感遺憾，並且亟待匡正的。希望本篇之作，或能稍盡補偏矯枉之功。

像其他三篇述作*一樣，本文的主旨，仍爲重建並介紹，而非解說，以致知論爲中心的船山知識學說，故而只在必要時，始畧作闡明或引申。復原的方術，依然是以歷史語意分析法爲主，即是：依素材出現之先後，出現之脈絡及其層次之高低，於詞語之運用中，求概念之異同；於概念之異同中，求理路之會通；於理路之會通中，求思絡之聯貫；並於思絡之聯貫中，求其思想生命之成長歷程，演變軌跡。***大致說來，船山於致知論上之大突破，是在「三藩之亂」前後，約始於《正蒙注》之撰述，終於《莊子解》之完成，即五十五至六十五歲之間（一六七三一八三）。吳三桂稱帝，是那個天翻地覆之大時代給船山的最後一次衝擊，伴隨其世俗生命最後一次大轉折而來的，正是他心靈生命的最後一次大創新。（附錄《王船山學術思想生命大事年譜》，於三者之關係有詳實說明。）

惟船山述作，素以浩瀚迷離、蓄深機密稱著，其思想語言，尤爲晦澀含渾，且星散於八百餘萬言遺書之中，僅爬梳、蒐集、排比、編

次可用之素材，已非易事，更遑論分析、綜合其概念，融會貫通其思路，重建其理論系統？是以，此一短書之所述，恐亦難免失之於引據不周，條理欠妥或詳畧失當，敬祈海內外之方家通人，不吝賜正。

又本書之一、二、五各章初稿承蒙哲學系同仁勞思光、劉述先二先生過目並提出寶貴意見，謹此誌謝。

許 冠 三

一九八〇年六月十四日

於香港中文大學歷史系

* 《王船山的歷史學說》（香港活史學研究社，一九七八）；《原王船山之理》（《香港中文大學學報》五卷一期，一九七九）；《王船山的宇宙觀》（《香港中文大學中國文化研究所學報》，十卷上冊，一九七九）。

**請參看《原王船山之理》第一章。

目 錄

序	一
一、「道不可盡；」「聖人不盡。」	1
二、「君子之知天，知人之天也。」	15
三、「當其變必存其通；當其通必存其變。」	33
四、「是非之辯，豈有常哉！」	51
五、「兩不立，則一不可見。」	69
六、「心之用患其不一也；一之用又患其 執也。」	87
船山學術思想生命年譜（上）	95
船山學術思想生命年譜（下）	113

一 「道不可盡；」「聖人不盡。」

在船山汪洋浩瀚的哲學論說中，最爲宏富而又迷人的部分，無疑要數他的知識理論。就哲學言哲學，其創新獨多而貢獻又最爲卓越的，或許也是他的知識理論。二十年代初期，梁任公嘗指出，船山「治哲學的方法」「比前人健實，」他認真檢查了「知識本質與知識來源，」由是爲「宋明哲學開一新路。」¹其實，船山何嘗止爲「宋明哲學開一新路！」時至今日，經過五十年來海內外學人孜孜矻矻的發掘與鑽研，我們已有堅實之基礎可以確言，夫之的知識學說，尤其是他的致知論，可與近代西方哲學會通者比比皆是。例如，其「道不可盡」「聖人不盡」說，「君子之知天，知人之天」說，似乎可與康德(Immanuel Kant, 1724—1804)之物自身不可知說相通。其肯定已有可有、已然能然同爲實在，俱爲認知對象之說，似乎與新實在論契合。又如，其認定道大知小，理不盡道之說，善言天者必驗之於人以及能然未然之說，似乎又與實証主義同調。就其「道長而言短，道圓而言方，」以及嚴指稱辨名實之論旨言，其說每每可與現代語言分析哲學溝通。從其辨析大小、是非、貴賤、彼此之無常之意旨言，其說與現代知識相對論協合者亦不在少數。他如，在致知方法上，主「由用知體；」在致知門徑上，主卽物窮理、因象見道；主以心循理、以理御心；其說實與現代科學方法論之原理不謀而合。不過，總的說來，最不容忽視的，還是他的「兩端而一致」之辯証致知論。此乃船山宇宙觀與知識論之共同綱領，亦是他的方法論靈魂。或曰，船山哲學會於

¹ 梁啟超，南開大學暑期學校之《清初五大師講義》（一九二三）。轉引自王孝魚，《船山學譜》，《傳錄》，二五。

「若干環節上」以「樸素辯証法」與「唯物論」結合，²其說非僅失之於牽強附會，抑且低估了船山致知論之重要性。其實，如果有人宣稱，船山的「兩端而一致」論，是黑格爾(W. F. Hegel, 1770—1831)邏輯學未問世前最有系統之辯証學說，³當非誇誕溢美之辭。

以「立兩以見一」為起點之辯証致知邏輯，從其學術源流言，共有三大組成部分。其一，是據《周易》爻卦、卦辭義蘊而整理出的乾、坤並建，以為大始，以為永成，以著太極「陰陽固有之實，」以象天地陰陽全體之大用，以盡天道人事萬變之大化說。其二，是本《周易·系辭》「一陰一陽之謂道」一語而演繹出的陰陽和合以為一本，以生萬殊，以成萬變說。依船山之思言脈絡為準，此處之陰陽共有四義。從本體意義言，是指太極或太和之實體，如「合之則為太極，分之則謂之陰陽」一語中之陰陽。其所指純為一先驗之設定。從宇宙「既有形器之后」的範疇言，則指「絪縕於太虛」的「氣之二體，」如「陰陽者，氣之二體；動靜者，氣之二機」二語中之陰陽。以今語言之，此一陰陽是指形成物質世界之基元素材。從人所知見之客形存在言，陰陽一詞，是指因陰陽二氣，動靜二機，經由往來、屈伸、聚散、虛實而成之陰陽形象。最後，則專指作為陰陽實體、陰陽二氣與陰陽形象之總代表或象徵的符號，即《易》卦中之陰陽十二爻。（有關細節見本文第五章）其三，則是依《莊子·齊物論》而引伸出的是非，彼此相需相倚，大小、貴賤互含互變，既本於一又協于一復通于一之說。然船山固非莊生之徒，亦非相對論者，其所以昌言

² 關鋒《王夫之的老子衍》，《王夫之的莊子通》。見《老子衍·莊子通》合印本，北京中華書局，一九六二。

³ 黑格爾之《大邏輯》出版於一八一二～一八一六年，《小邏輯》初版於一八一七年，一八二七、一八三〇年續有增訂。王船山之辯証致知學說則成長於一六五五至一六八五之三十年中，早於黑格爾之辯証說約一百五、六十年。

皆然皆不然，皆可皆不可，無非是借此辨明，據已然之跡而立之知性之知，皆方隅之知，是與不是，乃可定而又不必定者，故非執兩不足以知一。（有關細節詳本文第六章）如就其意指言，以「兩端而一致」為核心之致知論之要義不外四大端。於致知所趨之對象言，其主旨在立兩以見一；於致知所假之名言說，其要旨在齊兩以著一；於以心循理之實踐言，其用在循兩以合一；於辯証思模之操作言，其道在存兩以貞一。

船山知識學說的另一光輝突破，在道無窮知有限、道不盡知無已的論斷。依其宇宙論之說，宇宙乃一環運不息之存在；終古一環也，六合一環也。於空間言，此環無內無外、無邊無際；於時間言，此環無斷無續，無始無終；於天地萬物之生生不已言，其榮落、盛衰，其生養、死滅，其新故相推，出沒相迭，寒暑相乘者，並皆二氣損益、盈虛、消長、往來、屈伸、聚散之反覆循環；極則反，終則始，周而復始，永無窮盡。⁴ 故曰：「道不可盡；」「知之所及，不能超乎道外。」⁵ 《內傳》嘗慨然而歎曰：「道之在天下也，豈有窮哉！以一人之身藐然孤處於天地萬物之中，雖聖人而不能知不能行者多矣。」於自然現象言，「天地之廣大，風雷之變動，日月之運行，山澤之流峙，固有人所不知而所不與謀者。」「雖曰聖人法天而德與天配而豈能盡有其神化哉！」⁶ 於人文界言之，其人倫物理，雖匹夫匹婦之愚亦必有可知者，然苟就此等人倫物理「精而審之推而詳之，」以至於極，雖聖人亦「有所不能知者焉。」「故前之聖人〔雖〕已開示無餘，而後之君子又有日新之義。」由此可見，「其可知者將焉有窮乎？」⁷

⁴ 有關細節請參看《王船山的宇宙觀》一文，《中文大學中國文化研究所學報》，十卷上冊。

⁵ 《尚書引義》（以下簡稱《引義》），一：一。《莊子解》，十七。

⁶ 《周易內傳》（以下簡稱《內傳》），二：七。《發例》，五。

⁷ 《四書訓義》（以下簡稱《訓義》），三：二。

聖人之所知所言非止有限，比之於道，「猶勺水之於洪流也。」⁸是以《尚書引義》於斷言「道不可盡」後，即繼之以「聖人不盡。」所謂「聖人不盡」，「非謂聖人之不能如天道，亦以天道之不盡於聖人也。」正如君子能凝聖人之道，而不可曰聖道盡於君子。⁹

「知之所及」所以「不能超乎道外，」而又了無止境，除「道不可盡」與「聖人不盡」二因素外，其他的決定性因素在「化日逝而道日新，」在「天之垂象也不一其理。」¹⁰再則，「既成之象」亦「變動不居」而「爲道屢遷。」¹¹「天之垂象」既「不一其理，」而「既成之象」又「變動不居」，那末，「聖人之則天，」自然也只好「不一其道」而「屢遷」了。¹²是以，常人之知亦不能不爲之屢遷而無有窮已。蓋以人之知天知道不能不因象求理，由用知體；而常人之知天知道又不能不假乎聖人之言教。

而更具決定性的因素，則爲「道大而言小，道長而言短，道圓而言方，道流行而言止於所言。」故「一落語言文字，而早已與道不肖。」蓋人之認知不能離言，而人之「所言者，皆道之已成者，已成則逝矣。」¹³依船山之見，凡言教皆有窮，凡言通常「但言其有形之器，」於「能然者言不能盡；」於「所以然者」則「不可以言顯。」¹⁴再則，「凡立言者，」皆不免「立宗以爲師，」「而所師者，」又難免非

⁸ 《莊子解》，一七六。

⁹ 《引義》，一：一。《讀四書大全說》（以下簡稱《大全》），一四一、一四三。

¹⁰ 《莊子解》，一七二。《內傳·發例》，五。

¹¹ 《內傳》，一：三。

¹² 《發例》，五。

¹³ 《莊子解》，一七五、二四六。

¹⁴ 《正蒙注》，五二。

「其成心，」或爲「一鄉一國之知，」或若「鯤鵬之知大，螭鬻之知小。」¹⁵非止無肖於道抑且有害於道。故夫之於莊子忘言之說，不無仰慕之情。

從最普遍的人之主觀限制言，夫之言之最詳者，首推耳目之知有蔽，聞見之知有窮。《莊子解》嘗云：「夫物之所自造，無一而非天。天則非人之見聞之可限矣。」又云：「見之量有涯，而窮於所不見，則至大不能及，至小不能察者多矣。」¹⁶《正蒙注》則指出，緣人之聽、視二覺所得之知，雖極至亦不能超越於形象器數以外，甚至連形象世界亦不能盡知。¹⁷至於形上之道，自然更非耳目之知所能及了。於有蔽一端言之，其小者，爲耳目不再「效靈於心」，以致雖「與薪過前，群言雜至，」亦必「見如不見，聞如不聞；」其大者，則耳目「判然與心而相背，」「視其所不當視，聽其所不當聽。」如是者，人自無以「通學識之知於德性之所喻。」¹⁸（說詳本文第三章有關各節）此外，便是莊生所說生也有涯的大限。於夫之筆下，則曰：「天下之物無涯，吾之格之也有涯。」¹⁹聖人本已不盡，況賢者以下之君子、常人乎？聖人既已「弗一」，況賢者以下之君子、常人乎？聖人何以「弗一？」「時不可一」也。²⁰

道之在天下者既然無窮，而又不盡於致知者所不可或缺的聖人之教、智者之言，那末人之所知不盡於道，自然是必有之邏輯結論了。換言之，在道之自身與聖智所知之道所立之言之間，永遠必有一無知之真空地帶。誠然，此空白地區之邊界，經常因「化日逝道日新」與

¹⁵ 《莊子解》，五六。

¹⁶ 前書，一六一、二。

¹⁷ 《正蒙注》，十三、一二三。

¹⁸ 《正蒙注》，一二四、九四。《大全》，七〇六。

¹⁹ 《大全》，十一。

²⁰ 《引義》，一：一。

夫「天之垂象不一」而更遷，因「聖人之則天不一其道」以及「後之君子又有日新之義」而移易，而其間之距離亦因之而有所伸縮而逐漸拉近，惟兩者之必有一無所知或不可知之空白處，當為無可置疑之鐵則。是以，跟着來的重大問題，便是致知者如何界定其可知之至極，並如何可進至於此一至極。或者說，如何推擴此可知之邊疆至於窮盡。船山著述中所言之窮理窮神、盡心盡性，都是針對此等主題而言。

《莊子解》有云：「知其無可知，而知乃至。」又曰：「知止於其所不知。」²¹ 這是夫之為知之極限所劃定的抽象疆界。落實說來，他不以為宇宙存在之根本是可知的。他甚至不認為這是一個有意義的哲學問題。是以，在天道觀上，他持道器合一、道物合一與體用合一之說。那就是說，他根本不討論宇宙之起源問題。如前所示，他認定宇宙之存在本為一環形運動。既為環運不息之圓，自無所謂起止，自不應於器物存在以外另有本根。《莊子·則陽》有云：「知之所止，極物而已。」船山是同意此說的。所謂「極物」，在他處或作「物物」，從正面說，只在物中求道。從反面說，即不於物外求道；不「以為物生於道」，不以為「道為物之所自起。」因而，亦不追究道之本根或本柢之所在。²² 換言之，就宇宙觀言，學者致知之最大極限在知象外無道，在知道器合一、道物合一與體用合一。在此以外，當屬於《莊子》所說的聖人不論不議的範圍。此一界定再次反映了船山高超的哲學知慧。

所謂「道器合一」，依夫之原有界說，從道之一端言，曰：「無其道則無其器；」從器之一端言，曰：「無其器則無其道。」合而言之，則曰：「道器不相離。」則曰：「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。」²³ 「道器合一」乃夫之壯年之說，

²¹ 《莊子解》，一八四、二四、二七。

²² 《莊子解》，二三四、二三五、二三六。

²³ 《外傳》，五：二五。《內傳》，五：三五。《內篇》，二九。

其晚年則多言「道物合一，」亦即廣義之「道器不相離」說。所謂「道物合一，」簡要地說，便是「即天即物，即物即道」之義。亦即「物自爲根而非〔另〕有根，物自爲道而非〔另〕有道」之義。《莊子解》《知北遊》篇有云：「無物非道，則抑無物爲道。茫然四顧，無一而非道，則不可指何者而爲道。」又云：「道無所不在。」「隨在而在，無在無不在。」《則陽》篇嘗曰：「莫非環也，莫非物也。莫不可名爲道，而莫可名爲道也。」²⁴ 都是道物合一說最佳的訓釋。再則，依《老子衍》之說，有時亦稱之爲太極或太和的道，乃「含萬而入萬物」者。²⁵ 道既「含萬物而又入萬物，」則「即物即道」之說自然是不言而喻了。惟須注意者，此「物」字非僅指有形有象，可見聞可量數之器物，實兼喻先驗後驗，形上形下之物，包括今人所言之事在內。（細節請參看《宇宙觀》之「道器無異體」一章，《中文大學中國文化研究所學報》十卷上冊。）道物合一的另一個說法，便是即用即體的體用合一說。所謂「體用合一，」最精簡的詮釋乃是：「天無體，用即其體，」意即「天無自體，」但「體乎萬物之中以生天下之用，」「大而萬化萬理在焉，小而一事一物亦莫不在焉。」故曰：「無體不用，無用〔而〕非其體。」²⁶ 用即其體的另一形上詮釋則曰：「天無特立之體，即其神化以爲體，」故「無體而非其體。」既「不據」一體「以爲體」，故「凡體皆其可立之體。」無體故亦無方。無方者，「無滯於一隅之方」也。故「無方而非其方，」「凡方皆其可行之方。」²⁷ 天雖無特立之體，但其被船山稱爲「大中」的「萬事萬理之大本。」（或被稱爲「大始」的「天地萬物」「一源之本」）是以，就

²⁴ 《莊子解》，一八四、一八五、一九〇、二三五、六。

²⁵ 《老子衍》，三五。

²⁶ 《正蒙注》，一三一。《外傳》，一：一。《大全》，二八、六一。《內傳》，一：十。

²⁷ 《正蒙注》，二二、五五、六一、八一、一七〇。《內傳》，五：十、十一。

本體論之範疇言，其知之極至，便是知「陰陽合德、屈伸合機」之大中、大本。他強調，「知之而必至於是以為止，知乃至其極也。」²⁸也就是知陰陽之兩端而一致，知體用合一之無窮循環之理，從未有形器之先，到既有形器之後；從先驗之陰陽之實，而陰陽之氣，而陰陽形象、功效三個不同層次上陰陽、動靜、消長、往來、屈伸、聚散之終始循環之理。於天地萬物之化跡言，其知之極也，依夫之之見，即在知常變合一，亦即知「至變與大常合，」知「萬變之不齊皆屈伸之常，」所謂「常一而變萬，變萬而未改其一也。」更生動的說法，是「常在變之中，」「變在常之中。」²⁹《外傳》早就指出，「天下亦變矣，變而非能改其常，」也，而「所以變者亦常矣。相生相息而皆其常，相延相代而無有非變。」³⁰《正蒙注》則曰：「天之神化惟不已，」然「萬變而不易其常，」「萬變而反於大經。」³¹定稿於古稀以後之《四書訓義》更屢言常變共存而不相悖之義，曰：「天下有一定之常理，抑有不測之變化。」「乃萬事之變遷皆不踰於當然之定理。」於理言之，亦常變合一者，「以理為有其常則又有其變矣，以理為至變則又有其常矣！」³²惟令人不無遺憾者，「萬變而反於大經」之理，則「非賢者以下所知。」在心性論的範疇中，夫之自定的知之大限，在合性理、通物我、一天人。更明確地說，人所能知並且應知的，是人性與物理同源於天地萬物所從出之大始之理；在人曰性，在物曰理；其實皆「一真無妄之理」所化生。³³則是之故，在物之理與在人之性，雖有內外之分，但無異類之隔；因為二者俱「從天理流行血脈貫通」

²⁸ 《正蒙注》，一三八、一二一、二。

²⁹ 《正蒙注》，一五九、二五七。《外傳》，七：十；六：十五。

³⁰ 《外傳》，四：二、三。

³¹ 《正蒙注》，六九、二〇五。

³² 《訓義》，二八：二九；八：九；四：五。

³³ 《訓義》，二：二、三。

而來。³⁴所謂「性函於心而理備焉，」³⁵亦即是說人心函道心，道心函天理。故人心或人性之合天、知天乃有二途可循：一是盡認知心以格物窮理，存神知化；一是盡道德心以因人知天、體天於人；即盡「性中固有之而自知之」的天德良能以合天。（說詳本書第二章有關各節，以及《原王船山之理》一文之五、六兩章。）

總而言之，人之所能為力者，不過是「盡人道」以「順俟天。」³⁶而致知者所必須遵守的大前提，乃是「以天之理為理。」從反面說，絕對不可以人之理測天、論天、限天³⁷；更不可「強天以從人」而「以其有定，定天之無定。」³⁸正如人只能因天以定曆數，而不能因曆數以定天，雖然人之有事於天，必須借助於曆數之類的人據。是以，致知者之語道也，必力求其廣大周備，務期近不畧、遠不遺、大不缺、小不忽，但從實踐上言，語「其大者亦〔僅〕就事理之可受者而統言之也。」蓋以智者深知，「天下之理，無有一理焉可以該括容受而謂此理之外無餘也，」雖「盡天下之心力以舉之莫能載矣。」而「其小者，亦〔僅〕就物之分為一曲者而節言之也。」蓋以智者深知，「天下之理，非於所分之後或有間斷止息而謂此理之有殊也，」雖「盡天下之聰明以辨之莫能破矣。」³⁹故學者雖或有知至於聖之境地，亦不以聖自居，但求虛受萬物以精義進德於無已。⁴⁰蓋道本無窮而人之知能有限，雖聖人之道屢遷，亦不足以預絕君子有日新之義。

³⁴ 《大全》，七一四、二二〇、五四。

³⁵ 《正蒙注》，一五七。

³⁶ 《思問錄·內篇》，三。

³⁷ 《外傳》，七：十二、二一。《思問錄·外篇》四十、四一。《續春秋左氏傳博議》，下，四。《正蒙注》二九、三六。《內傳》，六：二九。

³⁸ 《外傳》，六：十七。《外篇》，四十。《春秋家說》，一：十二。

³⁹ 《訓義》，三：二、三；九：五。

⁴⁰ 《內傳》，二：七。