

人文化成的家國情懷

——王船山《俟解》中的「人禽之辨」

■ 鈕則圳

清華大學哲學系

一、引言

「人禽之辨」是儒家哲學中非常重要的議題。先秦時期，孔子言：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒而誰與？」（《論語·微子》）孔子以「鳥獸不可同群」來界說「人之徒」，從而從

子強調「四心」很容易「放失」，即人也很容易喪失人禽之別而走向墮落。孟子以此警醒人們要時刻保有自己的「本心」，將仁義內化為一種道德驅動力，對人自身的優越性予以充分維護與擴充。

人禽有別的角度提出人之為人的優越性；這種優越性不僅指生物層面的優越性，更暗含了一種道德層面的優越性。孟子繼承並發展了孔子這一思想，提出了明確的「人禽異類」觀念。孟子認為「犬馬之與我不同類」¹¹，「犬馬」意指禽獸，「我」意指人類。同時，孟子又認為人禽之別極小，他稱這種差別為「幾希」。孟子言：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非

行仁義也。

孟子「人之所以異於禽獸者幾希」的觀念蘊含著兩個前提：1.人與禽獸不同（異類）；2.人與禽獸差別極其小（幾希），人稍有不慎即會滑向禽獸。就前者而言，孟子

強調人與禽獸具有本質差別：人具有絕對優越性，即人獨有且先天本有「惻隱」「羞惡」「辭讓」「是非」等「四心」以及「仁義禮智」等四德。就後者而言，孟子強調「四心」很容易「放失」，即人也很容易喪失人禽之別而走向墮落。孟子以此警醒人們要時刻保有自己的「本心」，將仁義內化為一種道德驅動力，對人自身的優越性予以充分維護與擴充。孟

摘要：「人禽之辨」是儒家哲學的重要議題，關乎人主體性的確立以及個體生命的充分實現與完成。《俟解》集中體現了王船山後期關於「人禽之辨」問題的思考。王船山視庶民為「禽獸」，認為庶民普遍淪為禽獸的原因一方面在於沉溺於物慾生活不能自拔；另一方面在於人不善的「習氣」替代了本有的「性氣」，並且這一現象已擴散至整個社會。面對「庶民禽獸化」的社會問題，他主張通過禮樂教化等方式拯救庶民，即從人文化成角度化解「人禽」之間的張力，體現出強烈的家國情懷。王船山的「人禽之辨」意在凸顯君子之於庶民的道德優越性，能否時刻堅守「明倫、察物、居仁、由義」等道德規範是君子與庶民的根本區別所在。

關鍵詞：王船山；人禽之辨；庶民；豪傑；人文化成

子還區分了君子與庶民的差別：君子能夠時時刻刻守護人之為人的優越性，即君子可以存其「四心」並將其不斷擴充，而庶民卻往往受到外物的誘惑與影響將本心摒棄或放除，從而失卻人所以為人的本質特

徵。在君子、庶民之別的問題上，庶民往往為了滿足自身的感官慾望而捨棄本心，君子卻可以時刻將仁義禮智確認為人真正的本性，避免感官慾望侵害本心的主體地位，從而在道德選擇中達到個體生命的充分實現與完成^[2]。從這一角度講，「人禽之辨」也可以導向「義利之辨」，它要求人在道德生活與感官慾望生活之間做出取捨與抉擇。

孟子的「人禽之辨」既高揚了人「異於禽獸」的本質屬性，確立了人的主體地位；又從「異於禽獸者幾希」的層面對人墜向禽獸的可能性予以足夠警醒，並以此凸顯了人進行道德生活的必要性。孟子之後，「人禽之辨」問題被後世儒者不斷討論，涉及的問題也愈加複雜。明遺民王船山即對「人禽之辨」展開過深入思考，並且其思考方向在不同階段有所不同。正如陳來先生所言，《讀四書大全說》在船山前期作品中最具代表性，而《思問錄》《俟解》與《張子正蒙注》三部書是其晚年之作，足以代表船山的後期思想^[3]。在《讀四書大全說》等四書學著作中，船山主要站在反思宋明理學的立場上，在經典詮釋的架構內對朱子等道學家關於《孟子》中相關章節的詮釋與闡發予以反思與辯駁，這一階段船山對於「人禽之辨」的思考主要停留於理論探討層面；而經歷國破家亡、危殆困苦的人生厄運之後，船山後期對於「人禽之辨」的思考融入了更多對現實社會的反思，這些思考集中體現在《俟解》一書中。本文即以《俟解》為中心，對船山的「人禽之辨」思想予以論析。

二、「庶民」即「禽獸」

孟子強調人禽異類，在一定限度上承認人可能「近於禽獸」，其「人禽之辨」思想具有嚴厲的警醒意味。他對於人禽關係的論述重在提醒人通過道德實踐活動以保有自己的「本心」，從而徹底擺脫墜入禽獸境地的可能性。孟子往往通過「近於禽

獸」、「違禽獸不遠矣」等表述，鞭策人朝著與禽獸相反的成聖成德方向努力。因此，孟子的論述重點並不在於批評何種人是「禽獸」，在《孟子》中也沒有類似「人是禽獸」的表述^[4]。然而，從反面觀之，孟子這一思想也為論證「失去人之本心的『非人』是『禽獸』」的觀點留下了言說空間。後世儒者便更進一步，從人與禽獸具備相同的自然屬性出發，強調人在肉體、欲望等基本生存需求方面與禽獸無異，基於此，人可以被稱為「禽獸」。例如明儒陳獻章即作《禽獸說》一文：

人具七尺之軀，除了此心此理，便無可貴，渾是一包膿血裏一大塊骨頭。饑能食，渴能飲，能著衣服，能行淫欲。貧賤而思富貴，富貴而貪權勢，忿而爭，憂而悲，窮則濫，樂則淫。凡百所為，一信氣血，老死而後已，則命之曰「禽獸」可也^[5]。

陳獻章從個體的精神追求與物質追求二分的角度出發，將精神性的追求從個體中剝離出來，審視人在物質方面的追求。他發現，在追求物質慾望滿足的方面人與禽獸差別極微，甚至可以直接與禽獸等同，從而從反面證成人存有「此心此理」以別於禽獸的重要性。與陳獻章類似，王船山也從貪圖滿足物慾而喪失本心的「非人」出發進行思考。不過由於身處明清更迭的亂世，船山對「民性」的批判更為嚴厲。船山說：

人之所以異於禽獸者，君子存之，則小人去之矣。不言「小人」而言「庶民」，害不在小人而在庶民也。小人之為禽獸，人得而誅之。庶民之為禽獸，不但不可勝誅，且無能知其為惡者；不但不知其為惡，且樂得而稱之，相與崇尚而不敢踰越。學者但取十姓百家之言行而勘之，其異於禽獸者，百不得一也。營營終日，生與死俱者何事？一人倡之，千百人和之，若將不及者何心……乃其所以然者，求食、求匹偶、求安居，不則相鬥已耳；不則畏死而震攝已耳。庶民之終日營營，有不如此者乎？二氣五行，搏

孟子的「人禽之辨」既高揚了人「異於禽獸」的本質屬性，確立了人的主體地位；又從「異於禽獸者幾希」的層面對人墜向禽獸的可能性予以足夠警醒，並以此凸顯了人進行道德生活的必要性。

合靈妙，使我為人而異於彼，抑不絕吾有生之情而或同於彼，乃迷其所同而失其所以異，負天地之至仁以自負其生，此君子所以憂勤惕厲而不容已也。庶民者，流俗也。流俗者，禽獸也。明倫、察物、居仁、由義，四者禽獸之所不得與⁶¹。

可以看出，船山此段是立足《孟子》並進一步闡發。從道德角度而言，君子應與小人相對，但是孟子不言「小人去之」而言「庶民去之」，船山認為其中存有深意，即孟子是從現實角度看到庶民的危害遠遠大於小人。船山指出，如果將小人理解為禽獸，還可以在道義上譴責、懲罰他們；但是一旦庶民淪為禽獸，因其數量眾多，恐怕整個社會風俗會因此敗壞，進而導致社會價值觀念轉向崩塌。他從現實生活經驗出發，發現庶民終日蠅營狗苟，爭逐名利，追求的不過是美食、美色、安居等生理方面的需求，如果其需求無法得到滿足，則

會如禽獸一樣產生爭奪，因此可見庶民之中極少有異於禽獸者。船山又從其「氣化論」立場解釋人禽異同問題。船山言：「氣之化而人生焉，人生而性成焉」⁶²。天在氣化過程中產生了人，人生而有性，且人之性與犬馬之性不同，這是船山一貫的立場。然而在氣化過程中，天會因為陽變陰

合產生不善；人也會因為情動才變產生不善。前者產生的不善可能為禽獸，後者產生的不善可能為「喜怒哀樂愛惡欲」等感情慾望，而後者之不善在船山看來並不亞於禽獸之惡。因此，儘管人性本不同於禽獸之性，但由於情才在人身上所產生的不善也是人難以避免的；人一旦受到情才的影響，一樣會導致具有趨同於禽獸的可能性。由此可知，船山借助「變合」「情才」等觀念，在其「氣化論」理論模式下重新闡釋了孟子的「幾希說」。船山認為，如何保有人在宇宙氣化過程中所具有的優越性，避免流於禽獸，這是君子必須時刻警醒的問

題；而庶民由於過度陷溺於「喜怒哀樂愛惡欲」的情慾世界，丟失了人的本然屬性，雖然他們表面上與自然意義的飛禽走獸有所不同，但船山認為已經可以將這類群體斥責為淪為「流俗」的禽獸。

「庶民即禽獸」是船山後期對於「人禽之辨」問題最基本的態度。在船山早期著作中，雖然也偶有將庶民斥為「去其幾希」者，但是將「庶民」直截視為「禽獸」，這種態度是他之前未曾強調過的。此論雖然並非船山孤明先發，但卻蘊含了他對於庶民的深刻認識。船山還對庶民的特徵進行了更為細緻地刻畫：

以明倫言之，虎狼之父子，蟻蟻之君臣，庶民亦知之，亦能之，乃以樸實二字覆蓋之，欲愛則愛，欲敬則敬，不勉強於所不知不能，謂之為率真。以察物言之，庶物之理，非學不知，非博不辨，而俗儒怠而欲速，為惡師友所錮蔽，曰何用如彼，謂之所學不雜……以仁言之，且無言克復敬恕也。乃事其大夫之賢者，友其士之仁者，亦以驕情奪其志氣，謂之寡交。居處、執事、與人，皆以機巧喪其本心，謂之善於處世。以義言之，且無言精義入神也。以言餽，以不言餽，有能此者謂之伶俐。雞鳴而起，孳孳為利，謂之勤儉傳家。庶民之所以為庶民者此也，此之謂禽獸⁶³。

君子小人，但爭義利，不爭喻不喻。即於義有所未喻，已必不為小人，於利未喻，終不可納之於君子。所不能喻利者，特其欲喻而不能，故苛察於雞豚，疑枉於尋尺。使其小有才，惡浮於桀、紂必矣，此庶民之禍所以烈於小人也⁶⁴。

質言之，船山所指的「庶民」並非泛指一般意義上的百姓，而是指在世俗生活中喪失與禽獸「幾希」差別的人。就社會階層而言，「庶民」不僅可以指「農」「工」「商」，也應包括「士」階層中身居底層而又貪圖滿足物慾的群體。船山通過多方面觀察，發現庶民表面上看也會踐行一些「明倫、察物、居仁、由義」等行為規範，但就其實質而言，他們往往以「樸實」「率

「庶民即禽獸」是船山後期對於「人禽之辨」問題最基本的態度。在船山早期著作中，雖然也偶有將庶民斥為「去其幾希」者，但是將「庶民」直截視為「禽獸」，這種態度是他之前未曾強調過的。

真」「善於處世」以及「勤儉持家」等看似美好的托詞來掩蓋其物欲熏心、蠅營狗苟的生活狀態。由此可見，船山認為「庶民」之為「庶民」的重要原因即在於其行為方式與道德規範相比「名實不符」。另外，前文已述，「人禽之辨」可以導向「義利之辨」，船山即從義利角度來審視庶民。船山對「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》）予以發揮，他認為對於「義」具有深切理解並不是最重要的，重點在於是否有「義」的基本價值觀念與取向。如果具備這一取向，則人已經斷絕了成為小人的可能性，因為小人往往連對「利」有深切理解的能力都已經喪失。在船山看來，庶民不僅與小人相比「小有才」，而且還普遍陷溺在對於「利」盲目與狂熱的追求之中，導致在社會生活中產生禍亂。以上兩段說明，「名實不符」與「見利忘義」是船山眼中庶民的兩大特徵。因為見利忘義，此時的「庶民」已經不是傳統意義上的庶民，變得名不符實而淪為禽獸。

三、「習氣」與教化

王船山認為「庶民即禽獸」，此處的「庶民」並非一個個體概念，它象徵的是一類群體，這說明船山意識到「庶民禽獸化」已經成為非常嚴重的社會問題。需要注意的是，船山並非是要以批判立場「消滅」庶民，儒者的經世擔當精神促使他探析庶民群體乃至整個社會走向墮落的原因，並將庶民從禽獸狀態中解救出來。

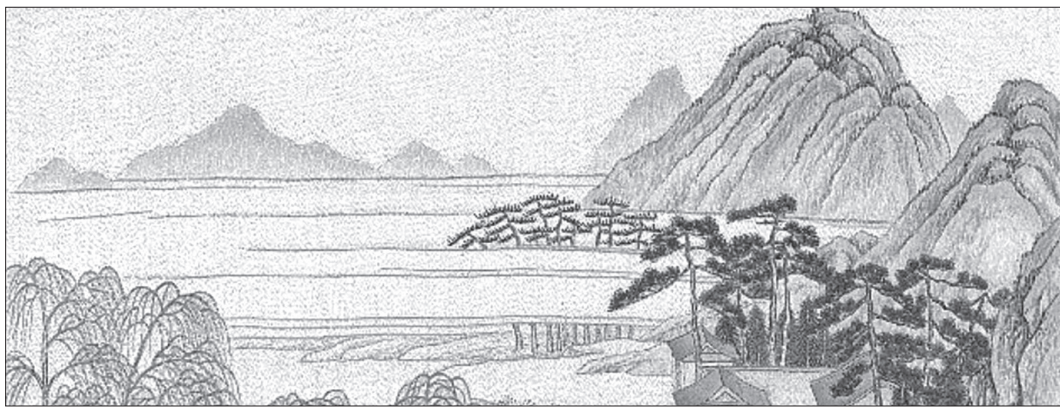
庶民何以變為禽獸？船山認為，這不僅由於庶民陷溺於物欲生活不能自拔，人性因素才是問題的關鍵所在。船山曾將人性分為先天之性與後天之性，先天之性是人生成時天所賦予之性，而後天之性是人在現實生活中不斷養成的，二者有天人之分。船山說：「後天之性，亦何得有不善？『習與性成』之謂也。先天之性天成之，後天之性習成之也。乃習之所以能成乎不善者，物也」^[10]。船山認為，導致後天之性有

不善的原因在於「習」。「習」是指後天的習染，船山將其進一步闡釋為人與外物打交道的過程與經驗。具體而言，人的氣稟因為與外物交感並為物所牽引而產生不善；更確切地說，是外物之來和人的慾望追求相遇相感的時間地點不合於先天的「時」與「地」的規定，因此產生不善^[11]。我們知道，船山非常重視人性之善在後天生活中的不斷完成（「性日生日成」^[12]）；但從以上論述可看出，船山也很警惕後天之性中惡的產生，並且將其歸咎於「習」。依照船山的人性論，性內含於氣，並且是氣的屬性與條理。但是，如果人在現實生活中過多地受困於習聞習見，「習」就會完全佔據與主導氣，使性失去原有的主導與調劑功能，船山將這一過程視為「習氣」代替了人本具的「性氣」。船山有言：

末俗有習氣，無性氣。其見為必然而必為，見為不可而不為，以倬倬然自任者，何一而果其自好自惡者哉！皆習聞習見而據之，氣遂為之使者也。習之中於氣，如瘴之中人，中於所不及知，而其發也，血氣皆為之懣湧。故氣質之偏，可致曲也，嗜慾之動，可推以及人也，惟習氣移人為不可復施斤削。嗚呼！今之父教其子，兄教其弟，師友之互相教者，何一而非習氣乎！^[13]

這裏的「末俗」應當為「禽獸」的另一種表述方式。船山指出，末俗就是因為習聞習見支配了自身的氣，久而久之導致其周身上下被習氣充滿，因而完全喪失其本有的性氣。在船山看來，習氣可以毒瘴之氣譬喻，習氣使人喪失本性所具的秩序與條理，產生氣質之偏狹，就好比毒瘴之氣發動時讓人血氣錯亂，無序湧溢一樣。而且，習氣的危害不僅在於使人在行動過程中喪失道德判斷能力，更在於它可以互相影響傳播。正如船山所言：「與君子處，則好君子之好，惡君子之惡。與小人處，則好小人之好，惡小人之惡。又下而與流俗頑

如 果人在現實生活中過多地受困於習聞習見，「習」就會完全佔據與主導氣，使性失去原有的主導與調劑功能，船山將這一過程視為「習氣」代替了人本具的「性氣」。



鄙者處，則亦隨之以好惡矣」^[14]。船山借此說明，當流俗頑鄙之人遍布於整個人倫社會時，其周身充斥的習氣也會四處瀰漫，進而導致整個社會充滿禽獸，淪為一個流俗化的社會。正如明季大儒劉宗周所言：「世人無日不在禽獸中生活，彼不自覺，不堪當道眼觀，並不堪當冷眼觀。今以市井人觀市井人，彼此不覺耳」^[15]。

針對這一現象，船山主張君子應通過禮樂教化等方式拯救整個社會。

船山開出的對治之方是在人處於未染習氣的童蒙時期即養其正習，奠定良好的人格基礎。船山認為，一個人如果未經歷教化而不幸陷溺於惡習之中，在成人之後非洗心革面、脫胎換骨，不能擺脫惡俗習氣的控制。

首先，船山強調士林精英應當承擔起重振禮樂文明的重任。船山言：「君民親友之分，文之以禮樂則安。所甚惡於天下者，循名責實之質樸，適情蕩性之高明也。人道之存亡，於此決也」^[16]。一方面，船山認為禮樂對於拯救綱紀倫常具有重要影響；另一方面，船山指出能否避免庶民「質樸」「高明」等名不符實的現象是人道存亡的關鍵所在，禮樂應該在其中發揮關鍵作用。船山還認為：「凡事但適如其節，則神化不測之妙即於此。禮者，節也，『道前定則不窮』，秉禮而已」^[17]。可見，船山從對於事物「有其節」的角度來理解禮，認為君子在現實生活中應以身作則，追求中正適度，避免「非禮」情況的發生，因此他在《俟解》中嚴厲批判了明儒陳獻章、羅洪先等有違於禮的行為。其次，船山認為君子應積極以禮樂來教化庶民。船山從對老子「樸」觀念的批判入手，說明人接受後天禮樂教化的重要性：

樸之為說，始於老氏，後世習以為美談。樸者，木之已伐而未裁者也。已伐則生理已絕，未裁則不成於用，終乎樸則終乎無用矣。如其用之，可棟可楹，可豆可俎，而抑可潤可牢，可柶可楛者也。人之生理在生氣之中，原自盎然充滿，條達榮茂。伐而絕之，使不得以暢茂，而又不施以琢磨之功，任其頑質，則天然之美既喪，而人事又廢，君子而野人，人而禽，胥此為之。若以樸言，則唯饑可得而食、寒可得而衣者為切實有用……養其生理自然之文，而修飾之以成乎用者，禮也^[18]。

船山所謂「樸」，表面上看是木頭已經被砍伐但是還沒有被剪裁的階段，實則喻指人未蒙教化的前文明狀態。船山在此處批判人們處於「樸」的狀態中而又忽略了後天教化，因而導致社會秩序與禮樂文明的崩壞。木頭被砍伐之後，其生理已絕；但與之不同的是，人在自然狀態下卻可以保有其「盎然充滿，條達榮茂」的天然之美，因此船山要求人要注重以養氣等方式「養其生理自然之文」。更為重要者，船山認為人之為人必須要在「饑不可得而食、寒不可得而衣」處求之，即從禮樂文明等方面改變其蒙昧狀態。簡言之，船山強調的是人還應當重視後天的琢磨工夫，以禮樂教化對人的自然生理加以文飾，從而促進人的發展與完善。

如何避免習氣在社會中瀰漫？船山說：

《易》言「蒙以養正，聖功也」。養其習於童蒙，則作聖之基立於此。人不幸而失教，陷入

於惡習，耳所聞者非人之言，目所見者非人之事，日漸月漬於里巷村落之中，而有志者欲挽回於成人之後，非洗髓伐毛，必不能勝^[19]。

船山開出的對治之方是在人處於未染習氣的童蒙時期即養其正習，奠定良好的人格基礎。船山認為，一個人如果未經歷教化而不幸陷溺於惡習之中，在成人之後非洗心革面、脫胎換骨，不能擺脫惡俗習氣的控制。對於這種受迫於習氣所污之人，船山特別重視聖人詩教的作用，以喚起其本心與志氣。

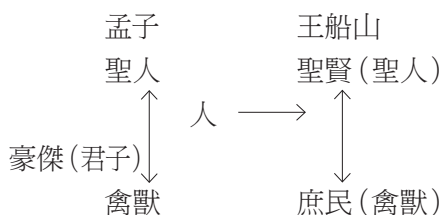
有豪傑而不聖賢者矣，未有聖賢而不豪傑者也。能興即謂之豪傑。興者，性之生乎氣者也。拖沓委順當世之然而然，不然而不然，終日勞而不能度越於祿位田宅妻子之中，數米計薪，日以挫其志氣，仰視天而不知其高，俯視地而不知其厚，雖覺如夢，雖視如盲，雖勤動其四體而心不靈，惟不興故也。聖人以詩教以蕩滌其濁心，震其暮氣，納之於豪傑而後期之以聖賢，此救人道於亂世之大權也^[20]。

船山將詩教視為拯救傾頹亂世的重要手段，並且他非常重視詩教中「興」的作用。他認為興根植於人性，對於整日處於習氣中的庶民而言，它可以起到喚起本心，長養浩然之氣的作用，庶民可以通過接受詩教從習氣中逐漸脫離出來，從而漸漸養成一種不同於流俗的豪傑人格，並進而朝著聖賢境界不斷邁進。

孟子曾說：「人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫」，可見孟子在提倡「存心養性」等修身工夫之外，並不否認教化的現實作用。由此可知，船山在這一方面與孟子具有相似性。面對習氣充斥的惡俗社會，船山試圖從人文化成的角度化解人禽之間的張力，他重視借助禮樂教化等外部力量拯救世道人心，從庶民流俗中超拔出豪傑乃至聖賢，進而達到拯救整個社會的目的。

四、「壁立萬仞，止爭一線」

對於「人」的定位是孟子思想體系的邏輯起點。孟子通過「人禽之辨」斷定人不同於禽獸，從而突出了人的絕對優越性；又通過「聖人，與我同類者」、「人皆可以為堯舜」的「聖我之辨」，說明每一個人皆與聖人同類，從而彰顯了人在追求成聖成德方面的普遍平等性。孟子的「主體定位觀」揭示了人存在於禽獸與聖人所構成的兩極性張力之中。與孟子不同，船山將已經淪為禽獸的庶民作為思考起點，其論述主體也由「人」細化為君子（船山稱之為豪傑）。他一方面通過「人禽之辨」警示君子避免淪為禽獸，另一方面又通過「納之於豪傑而後期之以聖賢」^[21]的「豪傑—聖賢」觀鼓勵君子朝著成聖成德的方向邁進。由此可知，船山的「主體定位觀」昭示的是君子在庶民與聖賢之間的層次性張力。簡言之，船山相較於孟子的思想變化可以下圖表示：



由圖可知，船山將孟子理論視域中的「人」中流於物欲生活的庶民抽離出來，直接降為禽獸一類，並且將其視為喪失本性以及有待於禮樂教化的物件。船山通過這種方式超拔出豪傑（君子）的主體性地位，並以此凸顯君子在現實生活中的道德示範意義。是否流於物欲生活、是否浸染於習氣固然是區分君子與庶民的重要方面，然而船山卻認為二者的根本區別不在於此。船山說：

明倫、察物、居仁、由義，四者禽獸之所得與。壁立萬仞，止爭一線，可弗懼哉！^[22]

「明倫、察物、居仁、由義」應當是由《孟子·離婁下》「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也」一句演化而來。船山此句意在說明，豪傑（君子）與庶民（禽

面 對習氣充斥的惡俗社會，船山試圖從人文化成的角度化解人禽之間的張力，他重視借助禮樂教化等外部力量拯救世道人心，從庶民流俗中超拔出豪傑乃至聖賢，進而達到拯救整個社會的目的。

獸)的根本差別就在於是否踐行「明倫、察物、居仁、由義」等道德規範。如果人的行為能夠時刻符合這些規範,則可以被納入君子境界而必然不會淪為禽獸;而庶民或棄置這些規範於不顧,或以這些道德實踐條目為遮掩作出一系列名實不符的行為,則必然不具備君子的道德優越性而流於禽獸。因此,君子與禽獸看似境地懸殊,但從其行為是否符合道德規範的角度看,其差別就在於「為」與「不為」,所以又好像只有一線之隔,一步之遙。可見船山不僅要求人追求一種「明倫、察物、居仁、由義」的道德實踐生活,更警醒人要在生活中將這些道德規範真正內化為自身的道德力量,從而與禽獸保持根本性差別。

孟子主張人應當「存心」,其重點在於將本心的道德力量外化為道德實踐。船山對於「明倫、察物、居仁、由義」等道德規範的追求,根本目的也是要訴諸於激發

船山認為情要以性為主導而為善的情,人也要展開對情的省察,從而將情調控與引導到正確的方向,避免情為外物牽引而發為不善的情。由此可見,船山的「人禽之辨」思想背後實則建基於一套完整的人性論體系。

君子內在的道德力量,這與孟子在精神上具有一定承接性。但是在孟子那裏,「存心」等工夫是為了在「人禽之辨」中高揚人的主體性精神;船山則意在現實社會生活中嚴格區分豪傑(君子)與庶民(禽獸)。船山主張從是否具備道德人格的角度分判君子與禽獸,從而要求君子追求一種具有強烈道德意識的自律生活,並由此處處與禽獸為異,自心而身,自內而外,無一不異。

從這一角度看,船山所提倡的禮樂教化等外部手段,其根本意義實則在於幫助人養成符合「明倫、察物、居仁、由義」等道德規範的行為方式,並以此激發出人的道德潛能。

船山所說的「壁立萬仞,止爭一線」提醒人們不僅要爭人禽差別之「一線」,更要嚴判豪傑與庶民之「一線」。在船山這裏,他不僅強調人應當追求對自身追求物質欲望的屬性進行超越,更強調人應當警惕惡產生的根源。正如陳來先生所說,追

尋和確定「善惡的根源」是船山哲學探討的根本性問題意識^[23]。簡言之,船山人性論思想中有「罪情」的傾向,即主張人性本無不善,「情」才是人不善的根源。因此,船山認為情要以性為主導而為善的情,人也要展開對情的省察,從而將情調控與引導到正確的方向,避免情為外物牽引而發為不善的情。由此可見,船山的「人禽之辨」思想背後實則建基於一套完整的人性論體系。錢穆先生曾對船山嚴分君子與庶民的思想予以褒揚:

是其對流俗之繩律,可謂極嚴厲之至;對君子之懸格,可謂高峻之至矣。「壁立萬仞,止爭一線」,此船山講學與東原之所以絕異……而東原則漫此一線,故皆與船山分路。船山所爭此一線者,並不如此東原所譏離人之情慾而求理……船山之意,苟有真知灼見於斯人性情之真者,自必嚴此一線之爭而勿敢懈耳。嗚呼,此船山之學所以由宏深博大而不可幾及歟!^[24]

船山雖然主張「罪情」而非「滅情」,但是他非常警惕「情」可能產生的惡,並主張以「性」對「情」予以積極引導。而對於「形色」等身體欲望,船山認為它們極易與外物相交而受其引誘變為不善,因此船山也很警惕人對於物慾的追求,並以「明倫、察物、居仁、由義」等道德規範對人的行為予以嚴格約束。總體上看,船山對情欲持否定與批判的態度,以避免人在現實生活中淪為禽獸。

與船山不同,清儒戴震站在對宋明道學進行反思的立場上,批評宋儒「性」「情」對舉、「天理」「人慾」對舉等思想不符合原始儒家要義。戴震首先承認「慾」存在的合理性,正所謂「『慾』根於血氣,故曰性也」^[25]、「人生而後有欲,有情,有知,三者,血氣心知之自然也」^[26],他認為慾天然地內化於人性,而非孤立的存在。接著他從較為正面的角度肯定情慾:「凡有血氣心知,於是乎有慾……既有慾矣,於是乎有情……既有慾有情矣,於是乎有

巧與智……生養之道，存乎慾者也；感通之道，存乎情者也；二者，自然之符，天下之事舉矣」^[27]。由此，戴震將人的自然情慾視為人性中固有的東西，並對其予以積極贊揚。既然戴震將人的情慾視為人之自然本性，那麼理也就存在於人的情慾之中。戴震說：「理也者，情之不喪失也；未有情不得而理得者也」^[28]。因此，戴震認為無需去別處求理，理即在飲食男女所發的自然情慾之中：

循理者非別有一事，曰「此之謂理」，與飲食男女之發乎情慾者分而為二也，即此飲食男女，其行之而是為循理，行之而非為悖理而已矣。此理生於心知之明，宋儒視之為一物，曰「不離乎氣質，而亦不離乎氣質」，於是不得不與心知血氣分而為二，尊理而以心為之舍^[29]。

戴震以對於人的自然情慾高度張揚為基礎，構建了其「慾存乎性」且「理慾統一」的「戴氏哲學」，並對宋儒「天命之性」與「氣質之性」二分的思想進行了顛覆性的批評。戴震的這些思想對於批判宋儒、開啟新的學術風尚固然具有重要價值，但是在戴震那裏，情慾主要偏向於人必要的生理欲求，這就會造成一種解釋困境，即當我們在其哲學架構下論及「性」與「善惡」等價值問題時，往往只能從這些自然生理欲求出發，導致難以超拔出人與動物的具體區別，即人之為人的特殊價值所在，進而無法深入探究人成德工夫之養成。與船山嚴格約束人對於物質慾望的追求，嚴守君子禽獸的「一線」之差，凸出君子的道德優越性相比，戴震確實如錢穆先生所言已經「漫此一線」，即在一定程度上弱化了人禽之間的差別。以上將戴震與船山略加對比分析，也是對船山「人禽之辨」思想總體特質的一個側寫。

五、結語

民國時期，胡適在給錢玄同的書信中，表達了他對於船山思想的理解：

王船山的《正蒙注》、《俟解》、《思問

錄》、《噩夢》，皆可看。他得《正蒙》之力甚多。他要人明白自己(人)在宇宙間的高等地位，努力做「超人」(豪傑)。他最恨「凡民」、「眾庶」，——只曉得吃飯，穿衣，睡覺，生兒女的人是也。所以我說他似尼采^[30]。

船山與尼采是否相似，此處姑且不論。單就「人禽之辨」問題而言，胡適確實可謂船山的知音。對於過著蠅營狗苟生活的凡民庶眾，船山將其直斥為「禽獸」並予以強烈批判。船山認為，應當通過禮樂教化的方式拯救庶民，並促使其追求成為「豪傑」乃至「聖賢」，這無疑體現出一種精英意識。然而，這種精英意識並非是以身份地位言，而是以道德水準言。他不僅從存在的角度審視人性，更是從社會倫常與道德實踐的角度反思人性。因此，船山的「人禽之辨」不僅寓有強烈的道德趨向，背後也包含著重視工夫論的深層意蘊。

它警醒君子要時刻保有人之為人的本質特徵，在任何環境下都要符合「明倫、察物、居仁、由義」的倫理規範，避免過流俗化、禽獸化的生活，其意義主要在於將君子從庶民之中超拔出來，挺立昂揚向上的君子人格，期待並呼喚君子承擔起拯救人道的時代使命。船山的這些思想不僅對於防止君子流俗化具有積極作用，對於明清之際的世道人心也有重要的規勸與教化意味。

本文系國家社科基金青年專案：「傳統家國情懷的價值內涵及其近代轉型研究」（17CKS052）的階段性成果。

[1] 本文此種序號注釋，以楊伯峻《孟子譯注》（北京：中華書局，二〇〇八年）為據。間隔號前的數字，代表《孟子》的篇（卷）數；間隔號後的數字，代表《孟子》的章數。

[2] 陳來：《孟子論性善與性命》，載《現代哲學》二〇一七年第六期。

[3] 陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》（北京大學出版社，二〇〇四

船山也很警惕人對於物慾的追求，並以「明倫、察物、居仁、由義」等道德規範對人的行為予以嚴格約束。總體上看，船山對情慾持否定與批判的態度，以避免人在現實生活中淪為禽獸。

船山認為，應當通過禮樂教化的方式拯救庶民，並促使其追求成為「豪傑」乃至「聖賢」，這無疑體現出一種精英意識。然而，這種精英意識並非是以身份地位言，而是以道德水準言。

年），頁六。

[4] 確切地說，孟子從未說過未保有「本心」、「放其良心」的人是「禽獸」。雖然孟子說過「嫂溺不援，是豺狼也」、批評楊墨「無父無君，是禽獸也」，但正如葉樹勛所言，這些語句在一定程度上是由批判性的辯論語氣所致，並不能代表孟子對「放其良心者」的態度。參氏著：《道德實踐的可能性與必要性——孟子哲學中「幾希」的雙重意蘊》，載《道德與文明》二〇一七年第四期。

[5] 陳獻章：《陳獻章集》（北京：中華書局，一九八七年），頁五一。

[6] 王夫之：《思問錄·俟解·黃書·噩夢》（北京：中華書局，二〇〇九年），頁八十。

[7] 王夫之：《讀四書大全說》（北京：中華書局，一九七五年），頁七二〇。

[8] 同注[6]，頁八一。

[9] 同注[6]，頁八二。

[10] 同注[7]，頁五七〇。

[11] 同注[3]，頁二二〇至二二一。

[12] 「性生日成」根據船山「夫性者生理也，日生則日成也」、「故曰性者生也，日生而日成之也」等思想概括而來。參見王夫之：《尚書引義》（北京中華書局，一九六二年）頁五五。錢穆先生也認為：「蓋船山以日生

日成言性，故不喜言損減，而喜言變動」。參氏著：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，一九九七年）頁一一二。

[13] 同注[6]，頁九五至九六。

[14] 同注[6]，頁九三。

[15] 黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，一九八五年），頁一五四二。

[16] 同注[6]，頁八六。

[17] 同注[16]。

[18] 同注[6]，頁八九。

[19] 同注[6]，頁九七。

[20] 同注[6]，頁八一至八二。

[21] 同注[20]。

[22] 同注[6]，頁八〇。

[23] 同注[3]，頁二三一。

[24] 錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，一九九七年），頁二三一。

[25] 戴震：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，一九六一），頁三七。

[26] 同注[25]，頁四〇。

[27] 同注[25]，頁六四。

[28] 同注[25]，頁一。

[29] 同注[25]，頁一二四。

[30] 胡適：《胡適全集（卷二三）》（合肥：安徽教育出版社，二〇〇三年）頁三五。

Wang Fuzhi on 'ren qin zhi bian' -a thesis on SiJie

NIU Zezhen(Tsinghua University, Beijing)

Abstract: "Ren qin zhi bian" is an important topic in Confucian philosophy, which is related to the establishment of human subjectivity and the full realization and completion of individual life. The book SiJie concentrates on the thinking of Wang Fuzhi's later stage on this issue. Wang Fuzhi regards the plebeian as 'beasts', one reason is that they can not extricate themselves from material desires, another reason is that the 'XiQi' has replaced the 'XingQi' of them, which has become a serious social problem. Faced with this problem, he advocated saving people through education, which embodies a strong realistic concern. Wang Fuzhi intends to highlight the moral superiority of a gentleman to the plebeian, for a person of exceptional ability can always stick to moral norms.

Keywords: Wang Fuzhi, ren qin zhi bian, plebeian, person of exceptional ability, civilize