

## 王船山人格美學探究

陳章錫

南華大學文學系副教授

### 摘要

本文意在探討王船山美學思想中的人格美學，船山的哲學取向自具特色，一是由本貫末，二是即氣言體，三是乾坤並建，故強調即器見道，以個體人格、禮文生活，及現實世間凡百器物，作為實踐對象。對於船山人格美學理論深入探討，將有助於吾人理解儒家思想，除可借古鑑今，有助主體人格修養之資，亦可提供當今文化社會之助。

在研究方法及行文架構上，著重考察船山之生平行誼、船山的經典評注，以及船山對人物之品評等三方面的文獻，以統整匯觀船山人格美學的思想特色。在論文中以本體論和方法論為綱，共區分為六節加以評述，即本體論、境界說、修養說、方法論、品鑑說、及其自身生命印證等六個層面，希望能為船山的人格美學研究，建構一套可資理解的系統。

關鍵字：王船山，人格美學，品鑑說

## 一、前言

人格美學的實際內涵及品鑑活動，在中國已有悠久歷史，是儒家美學傳統的重要一環，因為中國學術傳統是以人爲本，強調文如其人，文行合一。又強調人我交感，物我通流的和諧化境。因此，人文之美更是具體而微的呈現在一一偉大的聖賢人格當中，乃至真誠而有德慧的君子，亦能煥發人格的光彩。根據《論語》所記載，孔子的日常生活行誼，及其師弟間真誠的交流對話，已蘊涵人格美學的豐富材料及深刻意義，爲人格美學的品鑑活動，奠定紮實的根基。另外，在《左傳》、《禮記》當中也有相當多的孔子言行有關記載，可以做爲驗證。在《孟子》中有關人格美學的內涵意義更加深化提昇，其後如司馬遷的《史記》擴大紀傳體的取樣標準，呈現各行各業的人格風貌。漢末劉劭作《人物志》，從才性理論上對政治人才的各種型態闡述精詳。而《世說新語》更加入玄學流風影響下，文學、藝術方面的人物風姿。由此可見人格美學的實質內涵在中國自古以來即有豐盈的成果。

不過，「人格」一詞爲中國自古所無，而應係來自近代西方學術傳統，人格的內涵包括一個人的思想、智慧和道德。<sup>1</sup>基於人的自我意識，用來和非自我（別人）區分，而在主體作用中認定自己是如此這般的一個人，也難免會受社會上別人的描述或評語之影響，因此，人格是社會性的產物。至於人格心理學傳統，則強調「個人」表現獨特的方面，自弗洛伊德以降的心理學家，則各有各的人格觀點，因非本論文探討範圍，不再贅述。

如上所述，可以說人格，乃至美學，更是來自西方的學術用詞，不過，平情而論，人格美學的實質內涵卻是儒家學術之所擅場，歷來受到極大重視。例如宋明新儒家喜就孔顏樂處及孔門人物發表意見，藉以探索辨析儒家內聖學的精微義理。<sup>2</sup>再如當代大儒唐君毅先生就中國的人格世界探尋中國文化的精神價值。<sup>3</sup>又如曾昭旭先生從《論語》的人格世界，生動地引導出《論語》的義理與精神。<sup>4</sup>由上所述，可知人格美學是中國儒家傳統的重要內涵，頗有值得探討之處。因此，本論文所探討的內涵，原則上與西方現代學術並無交涉，而將純粹僅就王船山（1619-1692）學術著作，及利用近現代相關研究資料，作一人格美學的思想研究。

船山的哲學取向自具特色，對其人格美學之理論有著重大影響，若能就人格美學部分予以探討，對於吾人理解儒家思想，將可提供若干啓示，而得到更深入的體會，足可借古鑑今，除了有助於主體人格修養之資，亦可提供當今文化社會

<sup>1</sup> 本段所述人格的概念內涵，及其在西方學術傳統之意義。其詳請參看：賈馥茗，《人格教育學》，台北，五南圖書公司，1999年初版，頁218—226。

<sup>2</sup> 例如《宋史·道學列傳》記載程珦視周敦頤氣貌非常人，知其爲學知道，使二子顯、頤往受業，敦頤每令尋孔顏樂處所樂何事。引自勞思光，《中國哲學史（三上）》，台北，三民，2003，頁90。

<sup>3</sup> 參看唐君毅，《中國文化之精神價值》，台北，正中，1977。頁281—309。又參見唐君毅，《人文精神之重建》，台北，學生，1978。頁205—235。「孔子與人格世界」之部分。

<sup>4</sup> 參看曾昭旭，《論語的人格世界》，台北，尚友，1984。

之助。考察船山哲學思想特色，約有三端，說明如下：

其一是由本貫末，德業雙彰的人文化成論。船山義理的根本方向是「由本貫末」<sup>5</sup>，此適與其前宋明儒學「由末探本」對反，因從孟子以迄宋明，儒學主流方向在於逆覺體證此心性之本體，欲從變動無恆的現象中，體驗亦內在亦超越的本體，而此學問至陽明、蕺山已臻於大成。以是船山的學術重點乃在於從此道德主體發用以成就具體的道德事業。此即由本貫末，即體致用而全體在用，因此對於道德事業，乃至歷史文化的凝成，別具積極意義。例如就傳統文化《六經》而言，獨有《禮》從實事立言，須即事以見理，故即可因立足點之正確，良知大本在中，由本以貫末，則禮樂文化的價值乃能被正視，而得以深入掘發其意義，因此，人格美學即於禮樂制度及生活中，而得以明確地彰顯。

其二是即氣言體，體用合符的天道論。體是現象界一切存有，一切活動的最高根據，體為根本義、普遍義、全體義，宋明諸儒之言體因屬於逆覺體證的路數，其共同趨向乃是抽象地指點形而上之體（如太極、誠、神、道、中、理、心、性、敬），其工夫則指向於體證或護持此本體。船山則是採取直貫而非逆覺的方向，因體本不離用而立，形而上本即全體滲透在形而下之中，此即船山即氣言體之理由所在。本必須直貫於末，而將末全提挈起來而俱是本。故船山一方面肯定宋明儒逆覺體證之諸義，於言氣之背後有天、誠、神、道、中、理、性、心、仁、敬等義理為根本，以全盤儒學作根柢，另一方面，船山重言氣，並非只是氣，而是即氣以顯體，著重整體宇宙真實無妄的存在性，而此宇宙之全體即天，而天即以氣言。

其三是乾坤並建，合知能載之一心的人道論。船山力主由本貫末，以提挈天地形色，凡百器物，共與於道德事業之創作，而成美善之人間世，故云「君子之道，盡夫器而止矣。」<sup>6</sup>心體、理體並非孤懸，而直與形色器物合一，由是遂必然逼出一凝合心理形色為一的實存真體，而不只是存在於證悟中的虛渺無著之體，此即船山所言之氣。為宇宙之全體，包含心神理性，存有的無限密藏與無限生化之創造者。且此一實體必發用而暫顯為乾坤之兩體、陰陽之二用。「乾，陽」是就氣體之活動義或創造原則立名，「坤，陰」是就氣體之存有義或凝成原則立名，二者實皆是氣體之用。故其實乾坤只是概念上的純德，抽象地分解而言，並非真有此兩體，也非二元論。故船山曰：「乾坤並建，以統六子，以函五十六卦之大業，惟周易其至矣乎！」<sup>7</sup>乾坤並建即是創生原則與凝成原則並用，如此始能圓成真實存在之氣體流行，藉以矯正往昔佛、道及儒家心學一派只重創造心體的偏失。

綜合上述，則船山又強調即器見道，即以人自身及其禮文生活，作為人格美學的實踐對象，因此乃有人格美及生活美的實質呈現可言。至於本文在研究方法及架構上，基本上是根據船山之生平行誼、經典評注及人物品評等三方面的資

<sup>5</sup> 本段義理特色，參酌曾昭旭先生，《王船山哲學》，台北，遠景，1983。頁289—321。

<sup>6</sup> 王船山，《周易外傳》，《船山全書》第一冊，長沙，嶽麓書社，1996。頁1029。

<sup>7</sup> 王船山，《周易外傳》，《船山全書》第一冊，長沙，嶽麓書社，1996。頁990。

料，藉以統整匯觀船山人格美學的思想特色。在以往尚未有對船山人格美學作系統研究的情況下<sup>8</sup>，本論文嘗試區分為六節加以評述，即本體論、境界說、修養說、方法論、品鑑說、及其自身生命印證等六個層面，希望能為船山的人格美學研究，建構一套可資理解的系統。

上述船山的人格美學之本體論、境界說、修養說、方法論、品鑑說、及其自身生命印證等六個層面，可以用中庸的「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教；誠則明矣，明則誠矣」中的誠與明，作為提綱挈領的說明。其中誠之教，是在說明「如何可以成就人格美」，是屬於人格美學的本體論；而明之教，則是在說明「如何欣賞人格美」，是屬於人格美學的方法論。這本體和方法即構成了船山人格美學架構的兩大端。

首先，人格美學需有一形上本質的內涵，即說明「如何可以成就人格美」，在此稱為本體論，船山人格美學之本體是「以理養氣」，當養氣有成之時，因而可以呈顯樂與自然萬物相應的人格美，如仁者樂山智者樂水。

當人格美的本體是由理養氣而來時，它本身便標示著修養工夫和修養而致的境界。因此在「以理養氣」的形上本體論之中，就要提出「仁禮交養」的修養說，和「誠善為美、文質彬彬」的境界說。

這人格美的本體、修養、境界，可以說是以「誠」為本體之人格美學的兩端一致之形上理境開顯，以修養和境界為兩端，而呈顯出以理養氣的形上本體內涵，也可以說是「自誠明，謂之性」的誠教。

然而要成就人格之美學，除了要有「誠」之一端，也必要有「明」之一端，使歷史文化脈絡中的各種人格之美的實踐可以為吾人所得見。因此相對於「如何可以成就人格美」之本體、修養、和境界之一端，另又提出「如何可以欣賞人格美」的方法論，此在「即器見道」方法論之下，又有船山的品鑑說和他自己的生命印證這兩端，可以印證此「即器見道」之方法論的可體可用。其中品鑑說重在歷史文化和社會事業的脈絡中去品評人格之美，而船山本身的生命實踐和反省，也正可以印證即器見道的內涵。

以下由一圖來表述船山人格美學的掌握要領：

---

<sup>8</sup> 以往提到船山人格美的相關單篇論文有二，但並未替人格美建立美學系統。第一篇是蕭篔簹，〈王船山人格美淺探〉，文分五節，只有題號而無標題，內容大意分述：一、船山生平風骨嶙峋，二、船山哲學首重立人極，三、船山詩中夢境凝聚其理想追求和內蘊情結，四、船山之學以史為歸，五、船山人格美之塑造首重立志養志。第二篇是譚承耕，〈船山論美〉，分為五節：一、美在自然，二、美在精神，三、美在中和，四、美在德容，五、船山美論的學術淵源為（一）繼承孔子盡善盡美和文質並重，（二）從張載氣一元論的宇宙觀窺測到從自然美過渡到人文美的奧秘，（三）吸收老莊的抽象思辨方法及大音希聲的觀點。——以上二文均收錄于：羅小凡、王興國主編，〈船山學論〉，長沙，船山學刊社，1993。頁 5-8，395-408。



水濱以曠而氣舒，魚鳥風雲，清吹遠目，自與知者之氣相應。山中以奧而氣歛，日長人靜，響寂陰幽，自與仁者之氣相應。氣足以與萬物相應而無所阻，曰動。氣守乎中而不過乎則，曰靜。氣以無阻於物而得舒，則樂。氣以守中而不喪，則壽。

故知此章之旨，以言仁者，備其理以養其氣之後，而有生以降，所可盡性以至命者，唯於氣而見功，亦可見矣。<sup>9</sup>

文中首先提到「情發於性之所不容已」，「以理養氣，則氣受命於理，而調御習熟」，係因感性生命在存在面必定會有所表現，唯若無仁心禮義之導引，則易流於放濫無歸。而理想的人格有其不容已的道德實踐，以理性充養形色生命，以其情順萬物，並提契天地萬物共與於人文化成的創造。此時的生命境界及人格氣象，是打通人我限隔的整體和諧。其次，船山辨別漢儒董仲舒以來，只就山水形質所在說明理想人格的仁知之用，從山水外在形象比附，未能觸及心性本源，因為動靜喜樂之情應是根源於生命內部而後向外呈露。至於樂山樂水之生命理境並不可從外貌形象上探求。第三，理想人格之樂遊山顛水濱，乃其生命情境或舒曠或靜歛，適與天地之間的整體環境相得，而有悅樂之象，乃是天然真率之表現。故船山最後總結此理想境界曰，「仁者備其理以養氣」，盡性至命，上下與天地同流之理境，必須於形色之氣上見功。

船山因此贊揚天地間最尊貴的是人，其神妙的創造能力，為天地所致美者。例如《詩廣傳·論烈祖》曰：

天地之生，莫貴於人矣；人之生也，莫貴於神矣。神者何也？天之所致美者也。百物之精，文章之色，休嘉之氣，兩間之美也。函美以生，天地之美藏焉。天致美於百物而為精，致美於人而為神，一而已矣。求之者以其類，發之者以其物。是故精生神而神盛焉，神盛於躬而神明通焉，神明通而鬼神交焉。匪養弗盛也，匪盛弗交也。君子所以多取百物之精以充其氣，發其盛而不慙也。<sup>10</sup>

如同〈禮運〉所說，人為天地之心，二氣五行之德之所凝成。<sup>11</sup>船山則兼言物之精、人之神，二者皆為天所致美，故人之所以創建人文世界，即是因為人一方面有天地創造之心之貫注內在，而為萬物之良，並有其永恆之文化生命。而在另一方面助祭主祭之飾所用皆為百物之精，為天地之心所致美者，亦有助於人在祭祀時凝聚其精神，此即善用百物之精而提契之，以共與於人文化成。故在縱貫面上，則人能透過祭祀儀式，感發宗教意識，而與鬼神通郵，與祖先的志意交流，並因

<sup>9</sup> 王船山，《讀四書大全》，《船山全書》第六冊。長沙，嶽麓書社，1991。頁 689—690。

<sup>10</sup> 王船山，《詩廣傳》，《船山全書》第三冊，頁 513。

<sup>11</sup> 〈禮運〉曰：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」又曰：「故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。」引自王船山，《禮記章句》，《船山全書》第四冊，長沙，嶽麓書社，1991。頁 560,564。可說是綜合精神與形氣二端以論人。

此上達對越於無限的超越者。其間可以看出人之可貴，乃在於體氣之充養及神明之盛表於身，內外交養，心物通流。此即合乎《中庸》所言之盡己之性，盡人之性，盡物之性。綜上，可知船山係以參贊天地化育之和諧化境。由「氣」論人格美源於「以理養氣」的本質，因而可呈顯樂與自然萬物（「氣」）相應的人格美。以下即承此意說明人格美學的最高境界。

### 三、王船山人格美學的境界說

#### （一）美的標準：以「誠」「善」為美

本節所探討的誠、善二者，分別是文學家、政治家秉其真實生命所追尋的最高境界。例如孔子以「成於樂」象徵人格美的最高境界，又曾比較舜之韶樂與武王大武樂之高下，提到善之位階猶高於美之位階，其實象徵意味高於實質意味。船山以其「即氣言體」，「以理導氣」的哲學進路，在評判不同政權取得天下的方式，其間之道德境界高下時，自以禪讓之文德合於天化自然者為佳，其解《論語·八佾》：「子謂韶，『盡美矣，又盡善也。』謂武『盡美矣，未盡善也。』」曰：

樂以象德，非帝王之誇其德以鳴豫也，蓋其心之所存，事之所建，功之所成，坦然以薦之鬼神，傳之天下後世，不待著也，而自不可揜也。後之聖人即於此而見其升降之殊焉。虞有韶樂以象無為之治，周有大武以象燮伐之功，舜與武王所以昭示其心而格神人者也。夫子聞其音、觀其舞而論定之，謂韶之為樂，聲容備乎極盛，盡美矣，而條理之安，節宣之和，有其至善者焉，又無不盡也。天之所以和育萬物，人之所以協合風動，於此而見焉。其謂武之為樂，聲容全乎赫奕，盡美矣，而目遇之而心若有所不安，耳聞之而意若有所不靜，蓋有不稱其美者焉，未盡善也。嗚呼，夫子之論微矣哉！文德、武功之皆以定天下，而人心之和，武功之震疊不如文德之涵濡也。君臣、父子之各以立人極，而天理之順，處變而終於底豫自賢於撥亂而必於征誅也。聞樂而知德，聖人之微言。而帝王之有大美而不亂，有慙德而不諱，所以可對越上下、感動四方者，則一而已矣。<sup>12</sup>

文中揭示「人心之和」為最高境界，舜在父子之倫，武王在君臣之倫，二者各自「立人極」，但是順乎天理的天倫，仍優於撥亂的征誅，故此中之微言乃在象徵大同之理想。船山則論斷其所作為，雖可從道德立場及最高標準，比較其高下，其實二者皆用其真誠生命面對自己的時代使命，至於昭示其心及感格神人之間，則無二致。在此有人的謙虛在，武王並無戰勝者的驕氣在，征誅雖不得已，然「有慙德而不諱」。而孔子以評論者的立場，須藉此作為文化教材，昭示其境界高下，船山又贊揚孔子以其居聖哲生命能「聞樂而知德」，而表之為「聖人之微言」故

<sup>12</sup> 王船山，《四書訓義》，《船山全書》第七冊，頁353。

曰「目遇之而心若有所不安，耳聞之而意若有所不靜，蓋有不稱其美者焉，未盡善也。」總之，船山以其即氣言體，以理導氣的哲學進路，評斷之以合於天化自然者為佳，故說「天之所以和育萬物，人之所以協合風動，於此見焉。」

## （二）人格美的呈現：文質彬彬，「文質兼至而適宜」

有關人格美的境界，必須心與身，己與物，都能交互通流，達到整體和諧的地步。因此，不論是外在的文飾功效，或是內心情感的質樸表現，二者其實同等重要，船山解《論語·雍也》：「子曰：『質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。』」曰：

夫苟其欲為君子，則或失而野，或失而史；雖有其質，不足以成令儀；雖有其文，不能以質幽獨；而可乎哉？然則於二者之間，可不務兼至而適宜乎？必也，保其忠信之誠，而廣以學問之益，有此心則必有以善全此心，有此事則必有以不欺此理者。其質也，盡乎天德之美，而人情物理之胥宜；其文也，必推諸所性之安，而使太過不及之有節；然後其為君子果成乎其為君子也。出可以移風易俗，而處亦有盛德之光輝，不可揜也。欲為君子者，可不念彬彬之美，而思所以自善其節文，以求免於流俗之偏乎！<sup>13</sup>

首先說明文與質不可偏廢，徒有內在美質不能成就令儀，徒有文飾內成幽獨之質，故文、質二者之間必須「兼至而適宜」。至其衡量標準是內心保有忠信之誠，及廣博得到學問之益，其質是人情之美，其文是安於本性之節，如此文質彬彬之君子，自處可有盛德之光輝，出仕則可移風易俗，可以說船山所謂人格美學最高境界，即必須是立基於誠善，而無論是仕隱進退，最後都可達到人我通流的整體存在感之和諧。既知人格美的最高境界係以誠善為標準，下文即可探討經由何種修養工夫以達致，孔子言「興於詩，立於禮」，而船山歷經險阻的人生，常從憂患中勘入易理，獲得啓示及表之為著作。故下文即從「禮」與「易」二方面探討其工夫論。

## 四、王船山人格美學的修養說

### （一）君子秉禮以修己，仁與禮內外交養

人格美學的修養，其實即是孔子以來儒家傳統之道德修養。而六藝之中，禮尤為要，船山學說中沿承此意，亦頗強調君子秉禮以修己之方法，依《禮記·禮器》之第二章：「禮釋回增美質，措則正，施則行。」之文，船山注曰：

<sup>13</sup> 王船山，《四書訓義》，頁 459-460。



禮原天理之至正為喜怒哀樂之節，所以閑邪而增長其才之善者，以之立身而應物，無不得也。<sup>14</sup>

文中理論之指導原則仍是《中庸》首章「天命之謂性」及「致中和」之道：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。致中和，天地位焉，萬物育焉。」禮兼有消極的防閑以除去邪辟惡習的作用，也有積極的增長善性之才質的善端，內以修身正心，外以應物格物的作用。並不徒託諸空言，而是落實於日用尋常生活中，心、意、知、物交接之際。其中理論也肯定孟子情才之善。故禮又兼有「內外交養」之義。如〈禮器〉又曰：

其在人也，如竹箭之有筠也，如松柏之有心也。二者居天下之大端矣，故貫四時而不改柯易葉。

船山注曰：

天下之物莫不有自然之秩敘以成材而利用，天之禮也。天以是生人而命之為性，則禮在性中而生乎人之心矣。竹箭有筠，是以內固；松柏有心，是以外榮。內外交養之道，天之所以化育萬物，人之所以修德凝道，皆此而已矣。禮行乎表，而威儀即以定命；禮謹於內，而莊敬成乎節文。暢於四肢，發於事業，歷乎變而不失，則唯禮以為之幹也。<sup>15</sup>

因此禮之作用乃是人性本具，原於天理（自然的秩序），為正常人生應有之儀節及該守之軌範，從容中道，自然合節，並無絲毫勉強之處。此工夫及境界，唯孟子所言盡心知性知天一章之義理庶幾近之。

禮的作用兼能「內固」「外榮」作為人立身處世的骨幹，所謂「內固」即謂修養深造有得者，內在的莊敬之心自然發而為聲律合度的儀行。所謂「外榮」，則謂外在言行表現的威儀，正可衡定人的道德生命。此蓋孟子思想的印證，「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（《孟子·盡心上》）之意。禮兼有禮意、禮文之內外二義，故有禮之君子自然會煥發出人格光輝之美。

## （二）以憂患勘入易理，並藉易理自勉於君子之德

船山以易理勘入憂患，藉易以自處，了解人生在不同階段，不同處境下，應有之作為。進而著書立說，重新詮釋經典，以為歷史文化尋求活路，冀望未來，能得解人。（參看本文第七節，船山人格美學的生命印證）

如《周易大象解》一書作於清康熙十五年，公元 1676 年，船山五十七歲，

<sup>14</sup> 《禮記章句》，頁 580。

<sup>15</sup> 《禮記章句》，頁 580。

在船山有關易學諸書中，言簡意賅，通達曉暢。書中「最覺突出的一點是作者的深刻的故國之思和濃厚的經世之志。」<sup>16</sup>因為該書相傳為孔子之言，藉大象之意表明君子在人生所面臨各個不同境遇，所該抱持的自處處人之道。該書序云：

大象之與象、爻，自別為一義。取大象以釋象、爻，必齟齬不合，而強欲合之，此易學之所繇晦也。易以筮，而學存焉。唯大象則純乎學易之理，而不與於筮。．．．若夫學易者，盡人之事也。盡人而求合乎天德，則在天者即為理，天下無窮之變，陰陽雜用之幾，察乎至小、至險、至逆，而皆天道之所必察。苟精其義、窮其理，但為一陰一陽所繼而成象者，君子無不可用之以為靜存動察、修己治人、撥亂反正之道也。故否而可以「儉德辟難」，剝而可以「厚下安宅」，歸妹而可以「永終知敝」，姤而可以「施命誥四方」，略其德之凶危，而反諸誠之通復，則統天地雷風電木水火日月山澤已成之法象，而體其各得之常，故乾大矣而但法其行，坤至矣而但效其勢，分審於六十四象之性情以求其功效，乃以精義入神，而隨時處中，天無不可學，物無不可用，事無不可為，繇之以上達，則耳順從心之德也。

17

文中重點有四：一是「大象」所言與《周易》之原始目的為占筮之用，大相逕庭，而純粹是君子在生活中之道德實踐之事也。二是在現象界無窮變化之中，承天道以治人道，盡人事以合天德，無不有君子應幾用神，靜養動察，修己治人，撥亂反正之道。三是至誠盡性，則可超越凶危，以明誠通復。四是乾坤各有分職。茲再舉乾卦之大象以明其義，在解乾卦時，船山以為乾坤兩卦之德為六十二卦象之德的綱領。船山曰：

六十二象自乾坤而出，象有陽，皆乾之陽也，象有陰，皆坤之陰也。學易者所用之六十二德，皆修己治人之事也，道在身心，皆「自彊」之事也，道在民物，皆「載物」之事也。自彊不息非一德，厚德載物非一物。以自彊不息為修己之綱，厚德載物為治人之本。故曰乾坤者，其易之門戶，道從此而出，德從此而入也。．．．君子於道周徧省察，知其宜於修身之用，以之去私，期乎必淨，以之復禮，期乎必純，以之盡心，期乎必至，斯乃如天之自健其行，而不於事物見健焉。<sup>18</sup>

可知船山以乾德之自強不息為修己之綱，坤德之厚德載物為治人之本。乾坤二德合成知能之用，而持載之於一心，統六十二卦而為其主持分劑也，又言六十二卦象徵人生不同階段，但皆可用於修己治人之大事。以下試舉三例說明之：

<sup>16</sup> 王孝魚之語，引自《周易大象解·編者識》，《船山全書》第一冊，頁736。

<sup>17</sup> 王船山，《周易大象解》，《船山全書》第一冊，頁695—696。

<sup>18</sup> 《周易大象解》，《船山全書》第一冊，頁697-8。

1、不誠無物，以虛愛人：

船山以咸卦說明物我一體之和諧化境，船山注「山上有澤，咸，君子以虛愛人。」曰：

虛者，君子所以愛人也。君子于己皆實，受物則虛，善用虛實矣。若宅心皆虛，不盡其實，則是不誠無物，惡足以愛天下哉！老莊之詭于易也以此。

19

君子內具真誠，虛以應物，則可物我交流，感通無礙。如孔子所言應「嚴以律己，寬以待人。」以乾德之創造開發要求自己，以坤德的包容溫厚對待別人。

2、守貞篤志，歷險如夷：

船山注「澤滅木，大過，君子以獨立不懼，遁世無悶。」曰：

唯夫獨立不懼者，有可懼者也；遁世無悶，有可悶者也，履凶游濁，守貞篤志，正己而不與懼汨，斯大過焉可矣。以為非過，則且為懼悶所亂，而滅其貞矣。<sup>20</sup>

守貞篤志，即可對濁世之凶險，坦然面對，此可謂處大過時之君子內心之寫照，而正是船山歷患難時之態度。

3、保其忠厚，自致于困：

船山注「澤無水，困，君子以致命遂志。」曰：

君子之于危亂，非無君可事，無民可使，軀必不可保，妻子必不可全也，不受福澤，自致于困也。困其身，而後身不辱；困其心，而後志不降。匪名之堅，不求轉也；無道之愚，以棄智也，非困則志不可得而遂矣。……憔悴枯槁以行乎憂患而保其忠厚，知困而已，豈知亨哉。<sup>21</sup>

此言處亂世時，見危授命，乃己分內事，素患難行乎患難，困心衡慮以遂志，如屈原之憔悴枯槁，然而仍保其忠厚。

總之，在人格美學修養論上，為歷代儒者所注重，而船山所著《周易大象傳》特就君子之修養立言，在六十四卦中皆詳為闡述有關人格美學的修養論，以上雖僅舉三例，但也由此可見船山之解說應可提供人格美學豐盈的資料。

<sup>19</sup> 《周易大象解》，《船山全書》第一冊，頁716。

<sup>20</sup> 《周易大象解》，《船山全書》第一冊，頁714-5。

<sup>21</sup> 《周易大象解》，《船山全書》第一冊，頁724-5。

## 五、王船山人格美學的方法論

本節將由「即器見道」論述人格美需在文化歷史和社會事業的實踐脈絡中照見。如何成就人格美學，如何看出人格美，可以說是本節重點。王船山的人格美學之所以不同於其他儒者的標準。即因即氣言體，體用合符的天道論，因此乃有即器見道，即事顯理之義。他不僅從內心的道德動機論人格，也不僅從外在的事業結果論人格，而是通觀德、業二端的整體成就，乃至歷史文化社會人民的整體影響，以論人格所放射的光輝，如《孟子》所言「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（盡心下）因此在評斷歷史政治人物時，會比一般文人的觀點更為高明深刻。另外，在評論文學家時，還看他是否能發自性情，有真實的興會及深長的思致，而面對當前景物當幾觸發時，則應篤守作家本分，不必刻意載道及說教，讓胸中性情及興會感動，順其自然當幾流露出來，否則，就是摻雜私欲的私意做作。（說詳後節品鑑人物部分）

因此，理想人格的呈顯，不能離開日常生活，以及所處身的時代政治社會文化，就古人而言，亦可說是必須通過禮樂制度，禮樂生活中之具體實踐，而即以之表現人格之美。因此，所謂人格美學，將不可避免地涵蓋通連於背後的一整套生活美學。例如，船山評論《禮記·禮器》時，篇首有一前序曰：

形而上者道也，禮之本也；形而下者器也，道之撰也。禮所為即事物而著其典，則以各適其用也。．．．張子曰：「禮器者藏諸身，用無不利，修性而非小成者與！」其說是已。<sup>22</sup>

道須藉器表現於形下世間，器（即禮文所運用之事物）又須藉道作為形上根據，道與器彼此相須相成，一體呈顯。而從此段文字中，尤足以看出禮的特質，與其他《五經》相較，偏重就「事」立言，而不是就「理」言。禮不離社會文化生活中各層面，然而這些禮節儀文卻都不能只是限於日常行事之中，又須有其內在的德性良知為本，才不致於凝滯僵化。此係根據《易傳》「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」<sup>23</sup>之言，作為指導原則，禮文、禮物作為有形之器，乃是道在形下世間的具體表象，實際的展現，恪就尋常日用存在事物而呈顯道的法則、典要。例如船山於〈禮器·十八章〉「君子慎其所以與人者」注曰：

與，示也。制禮作樂，皆以示天下後世者也。禮器之有聲容，器也，而為道之所顯。故盡其道必備其器，器不備則道隱，而德亦因之不立矣。<sup>24</sup>

<sup>22</sup> 《禮記章句·禮器》，《船山全書》第四冊，頁 579。

<sup>23</sup> 《周易·繫辭上傳·第十二章》。

<sup>24</sup> 《禮記章句·禮器》，《船山全書》第四冊，頁 611。

文中的實踐主體似就帝王而言，強調禮器的示範、示現作用，若不藉由禮器承載、傳達，道將如何呈顯，當政者思欲神道設教，乃不得不正視禮器的表顯功能，否則其德意將無以引導凡民共同參與於政教文化的創造。〈禮運〉、〈禮器〉分別是《禮記》全書四十九篇中的第九、第十篇，二者互為體用。要之，〈禮器〉所言，是恪就大道流行於現實世間、日用尋常之際，條文儀節制度器物的具體表現，屬於形而下之器。另一方面，〈禮運〉所言則是歷史文化生命在實踐過程中，流貫其間永恆不變的「禮意」，並不會受到外在禮文因革損益之影響，此因禮意之內涵即是天理良知、仁義忠信，蘊藏在禮文背後之精神價值。以上所論與船山「道器合一」的理論有密切關係，船山解《繫辭上傳·第十二章》之「形而上者謂之道，形而下者謂之器」曰：

「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。然則上下无殊畛，而道器无異體，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。……形而上，非无形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。无形之上，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。故曰：「惟聖人然後可以踐形。」踐其下，非踐其上也。

故聰明者耳目也，睿知者心思也，仁者人也，義者事也，中和者禮樂也，大公至正者刑賞也，利用者水火金木也，厚生者穀蔬絲麻也，正德者君臣父子也。如其舍此而求諸未有器之先，亘古今，通萬物，窮天窮地，窮人窮物，而不能為之名，而況得有其實乎？<sup>25</sup>

文中澄清一般人對「形而上」的誤解，船山認為必須在形下之器作為前提之肯定下，才能進一步探討其背後所支持的形上原則、道理、精神。故曰踐形是「踐其下，非踐其上也。」如前所述，船山思想係以即氣言體為其特色，因此，在道德實踐及道德事業上，尤須落在眼前形色世間，即器見道。因為道、器是沒有畛域之分的，因此人格之美學並不能掛空而談，亦只能在耳目心思、禮樂刑賞、利用厚生、君臣父子、穀蔬絲麻等等，最日用尋常的生活之間，理解其背後的聰明睿智、仁義中和等。總之，在人格美學的方法論上，必須考察此一理想人格能否道器合一，在歷史文化及社會事業的整體中有所表現。以下試從船山對文學家及政治家的批評為例，作為方法論的印證。

## 六、王船山人格美學的品鑑說

### （一）文學家人格美之品鑑

王船山認為文學創作重視內在的興發，直覺的感悟，發自一己性情及思致，

<sup>25</sup> 《周易外傳》，《船山全書》第一冊，頁1027-8。

講究當前情感的自然流露，人心與物幾的來往通流。其次，認為文體各有其適用範圍，詩文的內涵來自於自然興發，不可介入經術歷史事功的要求，不然則是刻意做作，摻雜私欲。《夕堂永日緒論內編·二九》<sup>26</sup>曰：

一解弈者，以誨人弈為游資。後遇一高手，與對弈至十數子，輒揶揄之曰：「此教師碁耳！」詩文立門庭使人學己，人一學即似者，自詡為「大家」，為「才子」，亦藝苑教師而已。高廷禮、李獻吉、何大復、李于鱗、王元美、鍾伯敬、譚友夏，所尚異科，其歸一也。纔立一門庭，則但有其局格，更無性情，更無興會，更無思致；自縛縛人，誰為之解者？昭代風雅，自不屬此諸公。若劉伯溫之思理，高季迪之韻度，劉彥昂之高華，貝廷琚之俊逸，湯養仍之靈警，絕壁孤騫，無可攀躡，人固望洋而返；而後以其亭亭嶽嶽之風神，與古人相輝映。次則孫仲衍之暢適，周履道之蕭清，徐昌穀之密瞻，高子業之戍削，李賓之之流麗，徐文長之豪邁，各擅勝場，沈酣自得。正以不懸牌開肆，充風雅牙行，要使光燄熊熊，莫能揜抑，豈與碌碌餘子爭市易之場哉？李文饒有云：「好驢馬不逐隊行。」立門庭與依傍門庭者，皆逐隊者也。

文中先破後立，在破的方面，首先批判明代詩壇建立門庭之弊，在於不能訴諸主體藝術心靈之自主創作性，而只是人云亦云，劃地自限。如高棟著《唐詩品彙》，提示初學者作詩的方法之便，但經久則捱板而桎梏人心，在明初有很大影響力，船山則認為是斷喪性靈之舉。其次，批評李夢陽、何景明、李攀龍、王世貞、鍾惺、譚元春等六位詩人，分別是前、後七子擬古主義及竟陵派的領導者，建立門派，嚴守作詩的家法，皆屬格局有限，缺乏性情、興會、思致，而作繭自縛。因為所謂「性情」是要發自一己的真誠生命，「興會」是要即眼前情景當幾觸發，掌握當前物我交融的美感經驗，「思致」則是耐人尋味的圓融境界，作者用一致之思，讀者各以其情與之相遇，雙方皆可得到沈酣自得之趣。故其後文又稱揚劉伯溫等五位優秀詩人作品，具有思理、韻度、高華、俊逸、靈警等風格。其間共同點是這五個美學用語皆強調內在生命的深刻蘊涵及外發的飄逸超群。

另外，詩筆與史筆不同，船山尤其反對運用作史的方法作詩，因為性情充盈的詩人，創作詩歌時，重視物我交融為一體時的和諧意境，此時，美感經驗的掌握及表達，應以一己心意之當幾領受為主，並運思揀擇當下最鮮活的意象以涵蘊此美感經驗，以待讀者各以其情相遇合而自得之。因此忌諱死板的作詩方法，而重視心思的靈活應幾。此即所謂的「詩以道性之情」，故一方面須對道德理性之良知自我作一肯定，重視詩人之「自得」，以及當幾之情景相融。因此《詩經》之地位及其獨特性質，乃不可以被其它《五經》所取代。因此，船山曰：

詩以道性情，道性之情也。性中自有天德、王道、事功、節義、禮樂、

<sup>26</sup> 清，王夫之著，戴鴻森注，《薑齋詩話箋注》，台北，木鐸，民72。頁98-9。

文章，卻分派與《易》、《書》、《禮》、《春秋》去，彼不能代《詩》而言性情，《詩》亦不能代彼也。決破此疆界，自杜甫始。桎梏人情，以揜性之光輝；風雅罪魁，非杜其誰耶？<sup>27</sup>

文中還點出詩歌史上，自杜甫始桎梏人情，或是指其混同詩與史的分際。但另一方面也須對詩人所抒之情有深刻體會，須能以道達性之情，始是有本有源，合乎風雅之文學作品。因此仍可通於儒家中和之道及善美合一之旨。總之，即文學家應認清自己份位，不必越位去作史學家、道學家的工作，而應忠於自我感受，真誠自然而無私意做作地表達其體驗。

## （二）政治家人格美之品鑑

在帝王方面，船山推崇漢光武帝，以其治理天下所面臨的處境，難於漢高祖得天下之後。其次，又認為古今治世有三，文景、唐太宗、宋太祖，而以太祖最優。王船山《宋論》中有一段論宋太祖曰：

三代以下，稱治者三。文景之治，再傳而止。貞觀之治，及子而亂。宋自建隆息五季之凶危，登民於衽席。迨熙寧而後，法以斲，民以不康。由此觀之，宋其裕矣。．．．自漢光武以後，爰求令德，非宋太祖其誰能迺出者乎？民之恃上以休養者，慈也，儉也，簡也，三者於道貴矣。而刻意以為之者，其美不終。非其道力之不堅，而不足以終也。

宋祖則二者之患亡矣。起行間，陟大位。行賑貸，禁淫刑，增祿俸，尚儒素者，一監於毒民侮士之習，行其心之所不安，漸損漸除，而蘇其喘息。抑未嘗汲汲然求利以興，求病以去，貿愚氓之愉快於一朝，以不恤其久遠。無機也，無襲也，視力之可行者，從容利導，而不尸自堯自舜之名，以矜其美，而刻責於人。故察其言，無唐太宗之喋喋於仁義也；考其事，無文景忍人之所不能忍，容人之所不能容也。而天下絲紛之情，優游而就緒，瓦解之勢，漸次以就安。無他，其有善也，皆因心者也。惟心之緒，引之而愈長；惟心之忱，出之而不妄。是以垂及百年，而餘芳未歇。無他，心之所居者，本無紛歧，而行之自簡也。簡以行慈，則慈不為沽恩之惠。簡以行儉，則儉不為貪吝之謀。無所師，故小疵不損其大純；無所倣，故達情而不求詳於文具。子曰：「善人為邦百年，可以勝殘去殺。」或以文景當之者，非也。老氏之支流，非君子之所願見也。太祖其庶幾矣。<sup>28</sup>

一是因宋太祖出以不安不忍之心，以天下蒼生的福祉為念，有鑑於以往「毒民侮士之習，行其心之所不安」，從容優游，漸次安頓人民於仁政。不急功近利，也不突顯個人美名，故天下大治，歷時百年之久。（優於文景之治再傳而止，也優

<sup>27</sup> 《明詩評選》，《船山全書》第十四冊，頁1440。

<sup>28</sup> 王船山，《宋論》，《船山全書》第十一冊，頁47-8。

於貞觀之治的及子而亂。) 船山又分析其所以致此之由，為宋太祖其心之慈、簡互用，且又保其真純。其次又澄清太祖之慈簡不同於老子所言，(批評老子之慈、儉、簡三者於道雖貴，但「刻意以為之者，其美不終。」) 故仍優於文景的黃老之治。

## 七、王船山人格美學的生命印證

### (一) 王船山生平學行所呈現的人格美：艱貞自勵的人生

王夫之，字而農，別號薑齋，晚年隱居於湘西之石船山，學者稱船山先生，湖南衡陽人。明神宗萬曆四十七年（1619）生。清康熙三十一年（1692）卒。船山生平大約可以劃分為三個階段<sup>29</sup>：

#### 1、受教成材時期：

自初生至二十四歲，為船山少年浮躁之氣，受父兄教訓成材時期。其時明政已墮，上有宦豎弄權，忠直之士每遭摧折，士情激憤。下有流寇竄擾，外有滿清覬覦，國將傾覆。其間重要的生命發展階段有二：

其一是二十歲時，求學岳麓書院，與同邑精敏負氣之士，如夏汝弼、管嗣裘、文之勇等友人結成匡社，為文酒之會，並評議朝政。明亡後，於清世祖順治五年（1648），三十歲，夫之與匡社舊友管嗣裘等舉兵衡山，戰敗，軍潰，遂走耒陽，由桂陽度嶺赴肇慶謁桂王。

其二是於崇禎十五年（1642），二十四歲，赴武昌應鄉試，中舉人，受到學政高世泰器重。是年李自成陷開封，清兵連下山東州縣，國事日非，夫之乃與考官章曠、蔡道憲引為知己，以忠義相砥礪。冬，與長兄介之同赴北京參加會試，途中聞李自成陷湖北襄陽，張獻忠進逼蘄水，兄弟二人乃決計歸養。

值得注意的是船山先天跳脫浮動的氣質受疏導於父兄之教，遂與時代激憤之氣結合而成船山之忠義。然不致滅裂折損，在無可奈何之餘，專志於學術，不力爭天命，成其希聖希賢之初幾。

#### 2、為國事奔走時期

自二十四歲至三十五歲，乃船山遭逢國變，奮力奔走，亦其激越之性情，與外境衝突磨鍊之時期。其間之獨特事蹟舉四例以明之：

其一是於崇禎十六年（1643），二十五歲，張獻忠陷衡州，愛其才，執其父為人質，堅請加入寇黨，夫之引刀自刺肢體，昇往易父，賊見其重傷，並免之。

其二是於崇禎十七年（1644），二十六歲，三月，李自成攻入北京，思宗自

<sup>29</sup> 傳略及生平三階段，均參酌曾昭旭先生著《王船山哲學》第一編，〈船山之生平〉，台北：遠景，1983，頁 1-39。



縊於煤山。五月，吳三桂引清兵攻入北京。夫之涕泣不食數日，作悲憤詩一百韻。

其三是於順治七年（1650），三十二歲，至梧州就行人司行人職，嘗三上疏參王化澄結奸誤國，幾遭不測，幸忠貞營統帥高必正營救得免，聞母病乃歸。

其四是於順治九年（1652），三十四歲，徙居衡陽、祁陽、邵陽交界之耶薑山，屏跡幽居。桂林已潰，孫可望劫遷桂王於安隆所，其別將李定國兩次徵召夫之，夫之均絕意不往，蓋君見挾，相受害，難可託足。作〈章靈賦〉以見志，歷述先世之起兵勤王，己之含忠履潔，以報君國，而出處進退一如其義之情。

### 3、歸隱著述時期

自三十五歲至七十四歲，為船山歸隱著述時期。順治十一年（1654），三十六歲，秋，避兵零陵山區，冬徙常甯西南鄉西莊源，變姓名為獠人。生計頗蹙，然困阨之中不忘為學，為人說《易》與《春秋》，此為夫之講學之始；次年著《周易外傳》及《老子衍》，乃義理著作之始。

順治十七年（1660），四十二歲，徙居湘西金蘭鄉之高節里，卜築於茱萸塘，造小室名敗葉廬。教學、著述為業，其後十七年常居於此。

康熙十七年（1678），六十歲，吳三桂僭號稱帝於衡州，囑夫之為勸進表，夫之曰：「亡國遺臣，所欠一死耳。今安用此不祥之人哉！」遂逃入深山作〈被楔賦〉以見志，事平方出。

康熙三十一年（1692），卒於湘西草堂，年七十四歲，遺命禁用僧道，自題之墓石曰：「有明遺臣行人王夫之，字而農，葬於此。」自為銘曰：「抱劉越石之孤憤，而命無從致。希張橫渠之正學，而力不能企。幸全歸於茲丘，固銜恤以永世。」

綜觀船山一生行誼，即可說是自身人格美學思想之印證，數十年間，雖天下無道而自行其道，沈潛自養，故其激越之性情，逐漸曲折平伏，流入理性之成熟，乃能知明處當，素其位而行，成就人格的剛毅柔韌，及其學術之富厚篤實，光輝日新。值得一提的是，船山每經困窮，必於《易》義有得，二十八歲始注《周易稗疏》，乃當崇禎殉國後二年，哀痛稍定之時。三十七歲作《周易外傳》，係勤王失敗，決志歸隱之初。五十八歲作《大象解》，則迫於三桂而感時之變。其於《易》所深悟者，乃無處不可行君子之道的剛健精神，學問俱從實踐得來，並非徒託空言。

#### （二）〈船山記〉中以頑石自喻的癡獨心情

船山歷經憂患險阻而後潛心著述的內心世界，可藉〈船山記〉<sup>30</sup>中的頑石，了解其志士仁人，孤臣孽子的獨喻心情。而王夫之為何以「船山」之名號為後世所稱道，亦可從〈船山記〉一文得知，以其居船山十七載後，感念即將畢命於此，乃藉此文將亡國遺臣之心曲感慨加以表述。首段即言「船山，山之岑有石如船，頑石也，而以之名。」隱以船山之頑石自喻，次段則歷述其間地理之荒棘曠俗，

<sup>30</sup> 王船山，《薑齋文集》，《船山全書》第十五冊，頁128-9。

而仍不礙船山「棲神怡慮」之用，因曰：

此吾山也。古之所就，而不能槩之於今，人之所欲，而不能信之於獨。居今之日，抱獨之情，奚為而不可也？古之人，其游也有選，其居也有選。古之所就，夫亦人之所欲也。是故翔視乎方州，而尤佳者出；而踟天之傾，躋地之坼，扶寸之土不能信為吾有，則雖欲選之而不得。蠲其不歡，迎其不棘，江山之韶令，與愉恬之志相若則相得；而固為棘人，地不足以括其不歡之隱，則雖欲選之而不能。仰而無憾者則俯而無愁，是宜得林巒之美蔭以旌之；而一坏之土，不足以榮吾所生，五石之煉，不足以崇吾所事，梲以叢棘，履以繁霜，猶溢吾分也，則雖欲選之而不忍。賞心有侶，詠志有知，望道而有與謀，懷貞而有與輔，相遙感者，必其可以步影沿流，長歌互答者也；而瑩瑩者如斯矣，營營者如彼矣，春之晨，秋之夕，以戶牖為丸泥而自封也，則雖欲選之而又奚以為。夫如是，船山者，即吾山也，奚為而不可也！

從中表達船山身為孤臣孽子之獨特心情寫照，不同於古人之隱居求其志，其所居所游可以選擇風日佳美者；兩相比較之下，船山自認為並沒有資格享樂，緬懷故國，得此草堂以熒獨終老，猶屬越分，夫復何求。於是對於山水佳處，在情理上乃有不得選、不能選、不忍選、也不欲選的苦衷。其熒獨之心情，唯有與每日遙相對的「船山」這塊頑石，相看兩不厭，以與一己奇峻堅毅的人格特質，互相喻解而已。

### （三）肯定「儒者之統」的人生抉擇

1669 冬，自敗葉廬遷居新築草堂，船山自題觀生居堂聯曰：「六經責我開生面，七尺從天乞活埋。」<sup>31</sup>王船山不是為了享樂偷生而苟活，而是為了責任而活，重新抉發歷史文化的真正價值，為經典重新詮釋出源頭活水的真生命。因為，王船山肯定「儒者之統」的存在，故國雖已亡，然而歷史文化則不可亡，故須重新反省歷史文化之內含價值，肯定立人極，挺立人性尊嚴及價值，了解歷史文化之徵結，及其何以不能挽救國家於危亡，藉以引領後起者所應負起的責任。此意船山於《讀通鑑論》曰：

儒者之統，與帝王之統並行於天下，而互為興替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之統絕，儒者猶保其道以孤行而無所待，以人存道，而道可不亡。．．．是故儒者之統，孤行而無待者也；天下自無統，而儒者有統。道存乎人，而人不可以多得，有心者所重悲也。雖然，斯道互天垂地而不可亡者也，勿憂也。<sup>32</sup>

<sup>31</sup> 王船山，《船山詩文捨遺》，《船山全書·第十五冊》頁 921。

<sup>32</sup> 王船山，《讀通鑑論》，《船山全書·第十冊》，頁 568-9。

船山對於斯道之不亡，抱著深厚的信心，他以爲儒者之統既經建立於歷史文化之中，即可長保不亡，因爲天德良知既經揭露，及人性有所長養開發，人類不可能再走回頭路。船山所感慨者，是奉行儒者之統的人，反而不可多得。

## 八、結語

王船山人格美學的研究價值，在於其即氣言體的哲學系統，導致其重視情才的發揚，因此有人格美學的特殊內涵。而船山在特殊時空背景下艱貞自勵的人格風範，又恰好是船山本身哲學理論的親切體現，因此船山人格美學乃具有其獨特風貌，及思想深度，而頗富研究價值。

上文根據船山行誼、經典評注，及史論品鑑三方面的資料，並經由本體論、方法論、境界說、修養說、品鑑說及船山的生命印證等不同面相，嘗試爲王船山的人格美學建立一套系統理論，這個工作，可以說是前人尙未充分開發的領域，限於個人才學能力，研究成果是否切當，尙待觀察檢證。另一方面，本文也希望能夠爲船山哲學的研究工作，貢獻一點心力，從不同側面開發船山研究的理論特色及現代意義。

## 參考書目

- 王船山，《周易外傳》，《船山全書》第一冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《周易大象解》，《船山全書》第一冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《詩廣傳》，《船山全書》第三冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《禮記章句》，《船山全書》第四冊，長沙，嶽麓書社，1991。
- 王船山，《讀四書大全》，《船山全書》第六冊。長沙，嶽麓書社，1991。
- 王船山，《四書訓義（上）》，《船山全書》第七冊，長沙，嶽麓書社，1990。
- 王船山，《讀通鑑論》，《船山全書·第十冊》，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《宋論》，《船山全書》第十一冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《明詩評選》，《船山全書》第十四冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王船山，《薑齋文集》，《船山全書》第十五冊，長沙，嶽麓書社，1996。
- 王夫之著，戴鴻森注，《薑齋詩話箋注》，台北，木鐸，民72。
- 賈馥茗，《人格教育學》，台北，五南圖書公司，1999年初版。
- 勞思光，《中國哲學史（三上）》，台北，三民，2003。
- 唐君毅，《中國文化之精神價值》，台北，正中，1977。
- 唐君毅，《人文精神之重建》，台北，學生，1978。
- 牟宗三，《歷史哲學》，台北，學生，1978。
- 曾昭旭，《論語的人格世界》，台北，尚友，1984。
- 曾昭旭，《王船山哲學》，台北，遠景，1983。
- 曾昭旭，〈艱貞自勵的王船山〉，《道德與道德實踐》，台北，漢光，1983。頁264-268。
- 林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，台灣大學哲學所碩士論文，1986。
- 陳章錫，《王船山詩廣傳義理疏解》，台灣師大國文所碩士論文，1985。
- 陳章錫，《王船山禮學研究》，中國文化大學哲學所博士論文，2001。
- 蕭箏父，〈王船山人格美淺探〉，《船山學論》，長沙，船山學刊社，1993。
- 譚承耕，〈船山論美〉，《船山學論》，長沙，船山學刊社，1993。
- 羅光，〈王船山周易大象解的意義〉，《船山學論》，長沙，船山學刊社，1993。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北，鵝湖出版社，1990年。
- 楊伯峻，《論語譯注》，台北，華正，1990年。
- 楊伯峻，《孟子譯注》，台北，河洛，1980年。

# **A Study on Wang Fu Ji's Aesthetics of Character**

**Chen Chang-Hsi**

Associate Professor, Department of Literature  
Nan-hua University

## **Abstract**

This essay explored Wang Fu Ji's aesthetics of character. The author analyzed documents of Wang Fu Ji's biography, his writings on classics and his critiques on historical figures. Wang Fu Ji's aesthetics of character could be illustrated with two parts: the ontology and the methodology. Therefore, the essay included six sections: the ontology, the world field view, the praxis view, the methodology, the critiques, and Wang Fu Ji's moral praxis in his life.

Key Words: Wang Fu Ji (王船山), Aesthetics of Character (人格美學), critiques on historical figures (品鑑說)