

船山易學與現量說

林文彬*

摘 要

王夫之（船山）一生以宏揚儒家正學，批判佛老異端為己任。船山之學淵源於實有健動的陰陽本體，並由此而建構一個天道性命相貫通，生息與共的世界。船山在六十三歲時曾為朋友先開上人編訂《相宗絡索》，於唯識之學涉略頗深。又船山在詩論詩評中也時常引用唯識宗的「現量」一詞，並做為詩歌創作時一個極高的評賞標準。究竟這一「現量」的詞義與船山對儒佛的態度有何關聯？這是值得探討的。根據本文初步的討論，可以知道，船山對唯識宗本義的了解是多有違誤的，而船山詩論詩評中所使用的「現量」一詞，則只是借用佛教術語，其內涵意義則全奠基在船山本身易學的思想，其實船山認為儒佛存在著動有、靜無的根本差異，因此船山改造了唯識宗幻現、靜存的本質，一變而成為儒家實有、健動的天人宇宙觀，這是把佛教的「現量」說給儒家化了。

*中興大學中文系副教授

第六屆通俗文學與雅正文學研討會論文集

關鍵詞：王夫之、船山、易學、唯識、現量

船山易學與現象說

林文彬

一、船山的易學思想

王船山於五經中最重視《周易》，而於宋明諸子之中最仰慕張橫渠。船山一生的義理之學，即是以張子清虛一大的實有健動之氣，以為太極陰陽之本體。而天道生生不息之誠，內涵於人而為性，天化日生而人性日成。天地無心自然的化育，即是人性崇德廣業不容已的創造。船山藉由《周易》，縮會群籍，架構了一個流通不盡生息與共的天人系統。《繫辭傳》云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」這段文字可概括船山天道性命相貫通的天人之學，以下即分「一陰一陽的宇宙論」及「繼善成性的人性論」兩部分來論述陰陽和心性，天人相與的關聯。

（一）一陰一陽的宇宙論

1.陰陽實有

〈繫辭傳〉云：「易有太極」。船山說「太極」原是形容極致到無以復加的稱

贊之詞¹，但它並不是一個空殼子，它是《周易》最高的實體，是陰陽的渾合。

太極無陰陽之實體，則抑何所運而所置邪？抑豈此一物動靜異而遂然判為兩邪？夫陰陽之實有二物明矣。自其氣之沖微而未凝者，則陰陽皆不可見；自其成象成形者言之，則各有成質而不相紊。自其合同而化者言之，則渾淪于太極之中而為一；自其清濁、虛實、大小之殊異，則固為二。²

「陰陽者，太極所有之實也。」³合之稱為太極，分之則稱為陰陽，不管一氣的綑縲或交撰，有形或未形，它都是實有的存在。而異端之學，如「老氏以天地如橐籥，動而生風，是虛能于無生有」⁴，莊子「有有者，有無者，有未始有夫有無者」，佛家「一念緣起無生」⁵，這都是以虛無空幻為體，和儒家太極陰陽的實有之體截然不同。

2. 乾坤並建

陰陽充盈乎兩間，但陰陽不能單獨的孤立存在。「無有陰而無陽，無有陽而無陰，兩相倚而不離。」⁶孤陰不生，獨陽不長，陰陽必須相倚不離。「誤解《太極圖》者，謂太極本未有陰陽，因動而始生陽，靜而始生陰……本无二氣，由動靜而生，如老氏之說也。」⁷其實陰陽不是因動靜而後有，也不是本無而後始生，而是相倚無待而固有，這就是所謂的「乾坤並建」。

¹ 《周易內傳》，頁 561。本文所引用之船山著作皆依據《船山全書》本，湖南，嶽麓書社出版。下引只標書名及頁碼。有關船山易學的詳細內容，可參考拙著「船山易學研究」，台北，台灣師範大學國文研究所博士論文，1994。本文礙於篇幅，只能簡括其要。

² 《周易內傳發例》，頁 660。

³ 《周易內傳》，頁 524。

⁴ 《張子正蒙注》，頁 24。

⁵ 《周易外傳》，頁 1025。

⁶ 《周易內傳》，頁 525。

⁷ 《張子正蒙注》，頁 24。

《周易》並建乾坤為諸卦之統宗，不孤立也，然陽有獨運之神，陰有自立之體，天入地中，地函天化，而抑各效其功能。……陰無陽無以始，而陽藉陰之材以生萬物。形質成而性即麗焉，相配而合，方始而即方生，坤之元所以與乾同也。⁸

「乾者陽氣之舒，天之所以運行，坤者陰氣之凝，地之所以翕受。天地，一誠無妄之至德，生化之主宰也。」⁹乾坤異能，相倚而起用，所以能成就生物不息的盛德大業。以《周易》而言，「凡卦之陰爻皆坤順之體，陽爻皆乾健之體，散見於六十二卦者，雖乾坤之象不全，而體固具也。」¹⁰這是說全體卦爻莫不具備陰陽，因此「三百八十四爻，無一非太極之全體」¹¹。太極陰陽之實體，交撰運動而化生天地萬物，一切事物亦莫不具有陰陽之體用性能，所謂事事物物亦皆有一太極。

3.主持分劑

陰陽健動無已，正是宇宙蓬勃不息的生機，而這種生息的動機，則來自於陰陽本身自發性的運動，也就是《繫辭傳》所謂的「一陰一陽之謂道」。船山說：「一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也。」¹²「主持分劑」是陰陽自然的運作，「主持」是指調節性能參差不同的陰陽，能隨器物而皆備；「分劑」則是指順著陰陽的性能，純雜多寡的與予斟酌。

乃其必有為之分劑者：陽躁以廉，往有餘而來不足；陰重以嗇，來恆疾而恆遲；則任數之固然而各有竭……故道也者，有時而任其性，有時而弼其情，有時而盡其才，有時而節其氣，有所宜陽而登陽，有所宜陰而進陰……

⁸ 《周易內傳》，頁 74、76。

⁹ 《周易外傳》，頁 120。

¹⁰ 《周易內傳》，頁 560。

¹¹ 《周易內傳》，頁 562。

¹² 《周易外傳》，頁 1005。

孰為為之而莫不為，則道相陰陽；孰令聽之而莫不聽，則陰陽亦固有夫道矣。……惟然，非有自外函之以合其離也，非有自虛游之以離其合也。其一之一之者，即與為體，挾與流行，而持之以不過者也。無與主持，而何以情異數畸之陰陽，和以不爭而隨器皆備乎？¹³

「一之一之」的主持分劑功能，是陰陽本具的內在調節規律，將兩個相反對待的性能，統一和順起來，相反而相成，轉化生成為一豐富大有的森然世界。《周易》中卦爻的純雜、孚應、往來、消長等，都是陰陽主持分劑的顯現。「錯之綜之，兩卦而一成，渾淪摩盪於太極之全；合而見其純焉，分而見其雜焉，純有雜而雜不失純，孰有知其終始者乎？」¹⁴陰陽無始終，別無造物者以為之肇始，也沒有消滅歸結之處，天化不息，純粹是陰陽自身「主持分劑」的功能與作用，當然太極具此而生化，而所造之器物也「隨器皆備」，亦具此「主持分劑」之能用。

4. 兩端一致

陰陽自身對立轉化，調和統一的情形，也就是所謂「一」、「兩」，「兩端一致」的關係。

兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一也。實不窒虛，知虛之皆實。靜者靜動，非不動也……而後知其一也，非合兩以一為之紐也。¹⁵

「非合兩以一為之紐」是說並非以此一為主紐而制彼一，這意思也是承「乾坤並建」之旨而來。船山解釋「大衍數」說：「大衍五十而一不用。一者，天之始數也，亦地之始數也。一一而二，二固始於一也，由是而十，由是而五十，皆以一為始」¹⁶，而太極是「合五十而為一」。太極之一即在五十之全而不在其外。一為太極，

¹³ 《周易外傳》，頁 1005。

¹⁴ 《周易外傳》，頁 210。

¹⁵ 《周易外傳》，頁 210。

¹⁶ 《周易外傳》，頁 1018。

四十九即以一（太極）為始而演卦成爻，而卦爻器用皆從一來，是亦皆具太極陰陽之體。所以「知其一」的「一」，就是「乾坤並建」、「主持分劑」，「道則一而已矣，一者，保合和同而秩然相節者也。」¹⁷「兩端一致」或從事物內部言，或從事物與事物外部的關係說，它所強調的是當下動態的整體關聯。陰陽無始，所以不重時間次第的先後；乾坤並建，所以不能片面的偏執一端。「大衍數」中太極之一即五十之全，也是同樣的道理。船山解釋「兩儀生四象」的「生」說：

生者，非所生者為子，生之者為父之謂。使然，則有有太極無兩儀，有兩儀無四象，有四象無八卦之日矣。生者，於上發生也，如人面生耳、目、口、鼻，自然賅具，分而言之，謂之生耳。¹⁸

「生」不是指生物父母以生子的生，而是「發生」，意思大約是自然呈現。生與所生，沒有先後因果次第，所以「兩儀生四象」，「要而言之，太極即兩儀，兩儀即四象，四象即八卦」¹⁹。「即」字強調的是一種同時性的並在，同時的一體呈現。又這「生」也不是時間上的孤立斷裂，而是流動的與大化流行。陰陽既是無所始生，也無所消亡，而事物也是「始無待以漸生，中無序以徐給，則終無耗以嚮消」²⁰。易言之，事物存在的每一片刻都是「生」，是大化的日新，也是生命的日成。船山說：「修其實有，取之現存，以盡循環無窮之理」²¹，這不啻是說，活在當下即是宇宙全體的展現。基於這種動態的宇宙宏觀，船山由此而下開繼天立極，莊嚴的人性理論。

¹⁷ 《周易外傳》，頁 980。

¹⁸ 《周易稗疏》，頁 789。

¹⁹ 《周易外傳》，頁 790。

²⁰ 《周易外傳》，頁 976。

²¹ 《周易外傳》，頁 978。

(二) 繼善成性的人性論

1. 性

陰陽交撰而萬物化生，「陰以為質，陽以為神，質立而神發焉。陽氣先動，以交乎固有之陰，物乃以生。」²²萬物之生是既成其形又具有其性。「陽藉陰之材以生萬物，形質成而性即麗焉」²³，「肇乎形，成乎性」²⁴。陰以凝定質而成形，陽則舒以神而成性。天化無心但人與物卻有秉「性」之異。

人有其氣，斯有其性；犬牛既有其氣，亦有其性。人之凝氣也善，故其成性也善；犬牛之凝氣也不善，故其成性也不善。²⁵

「二氣之精，五行之粹，得其秀而最靈者，唯人耳。」²⁶人獨得陰陽二氣調和分劑之美，而凝乾坤健順之德以成其性，這就是《繫辭上傳》：「繼之者，善也；成之者，性也。」

道統天地人物，善、性，則專就人而言也。一陰一陽之道，天地之自為體，人與萬物之所受命，莫不然也。……合一陰一陽之美，以首出萬物而靈焉者，人也。繼者，天人相接續之際，命之流行于人者也。其合也有倫，其分也有理。……孟子曰人無有不善，就其繼者而言也。成之謂形，性已成而凝于其中也。此則有生以後，終始相依，極至于聖，而非外益，下至於梏亡之後，猶有存焉者也。于是人各有性，而一陰一陽之道，妙合而凝焉。然則性也命也，皆通極于道，為「一之一之」之神所漸化，而顯仁藏用者。……道外無性，而性乃道之所函，是一陰一陽之妙，以次而漸凝于人，而成乎

²² 《周易內傳》，頁 92。

²³ 《周易內傳》，頁 76。

²⁴ 《周易內傳》，頁 50。

²⁵ 《讀四書大全說》，頁 1054。

²⁶ 《讀四書大全說》，頁 1118。

人之性，則全易之理，不離乎性中。²⁷

天無心以而成化，本無善不善的問題，「繼善」是從人性善的天道根源來說的。「成」是指成為有形體的人，「成性」是說人具有了形體，而天理就顯現在人性中。船山有時也用「命」、「性」來說明。「自天之與人者言之則曰命；自人之受于天者言之則曰性」，所以「繼善成性」也就是天人性命的承繼。但這裏要注意的是這種性命的授受，不是一次性的完成，而是動態的相續。船山稱之為「命日降，性日生」。

天日臨之，天日命之，人日受之。命之自天，受之為性。終身之永，終食之頃，何非受命之時？皆命也，則皆性也。天命之謂性，豈但初生之獨受乎？²⁸

陰陽生息不已，氣化日新，人所稟受之性不是受生之始即已一次定型，天人性命的授受是不斷的在進行者，所以說天命是日降而人性也日生日成。

2. 心

天之理具在於人之性中，而「成性」之實踐關鍵則在於心。船山將心分為「道心」與「人心」，「合性與知覺有心之名，性者道心也；知覺者人心也。人心、道心合而為心。」²⁹人心未即是理是指喜、怒、哀、樂，知覺，人所具有之「情」，「夫情，則喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲是已」³⁰，所以才有不善。

大抵不善之所自來，於情始有，而性則無。孟子言情可以為善者，言情之中者可善，其過不及者亦未嘗不可善，以性固行於情之中也。情以性為幹，則亦無不善，離性而自為情，則可以為不善矣。惻隱羞惡辭讓是非之心，

²⁷ 《周易內傳》，頁 526。

²⁸ 《尚書引義》，頁 301。

²⁹ 《讀四書大全說》，頁 1112。

³⁰ 《讀四書大全說》，頁 1065。

固未嘗不入於喜怒哀樂之中而相為用，而要非一也。³¹

「心統性情」³²「性，道心也；情，人心也。」³³人心的不善並不是因為情本身有不善，而是在心發動之際，不能自作主宰為情所陷。

夫陰陽之往復，物理誠有之，而人之於性情也亦然。性處情中，而情盛乘權，則挾性以浮游於无實之地，逐物遷流，喪其起元之貞，性亦无如之何矣。迨乎吝而失，失而悔，退憂戕敗，進處危機，則情發于中而生怨艾之音，亦中人以上之必然者。³⁴

情是人天生所具有，是無法拋棄的，所以船山主張「性情相需」，相需則不必絕情，而是說當人心發動之時，要「性以發情、情以充性」³⁵，亦即是要以性來引導情。但如果情盛乘權，主客易位，則性理泯沒不彰反為情欲所約制。

3. 思

心統性情之偏正，而且心有「思」的作用，「一念之幾微發於俄頃，於人情物理之沓至而知物之與我相貫通者，不容不辨其理。」³⁶這種反省思辨的功能正是人禽之辨，而為人心與道心的轉關。

蓋心之官為思，而其變動之幾，則以為耳目口體任知覺之用。故心守本位以盡其官，則唯以其思與性相應；若以其思為耳目口體任知覺之用為務，則自曠其位，而逐物以著其能。於是而惡以起矣。蓋唯無情無覺者，則效于不窮而不以為勞，性是也。心既靈明而有情覺矣，畏難幸易之情生矣。

³¹ 《讀四書大全說》，頁 965。

³² 《讀四書大全說》，頁 945。

³³ 《讀四書大全說》，頁 964。

³⁴ 《周易外傳》，頁 972。

³⁵ 《周易外傳》，頁 1023。

³⁶ 《周易內傳》，頁 229。

獨任則難，而倚物則易。耳目之官挾其不思亦得，自然逸獲之靈，心因樂往而與為功，以速獲當前捷取之效，而不獨任其「求則得、舍則失」之勞，是以往與之逐，「比匪傷」而不恤也。迨其相暱深而相即之機熟，權已失而受制之勢成；則心愈舍其可求可得者，以應乎彼。是故心之含性也，非不善也，其官非不可以獨有所得，而必待乎小體之相成也；乃不以之思而以之視聽，舍其田以芸人之田，而己之田蕪矣。³⁷

心具備天地健順的性理，也擁有情欲知覺（含認識的功能），這是所謂大體與小體之分，「大體者，天地之靈也；小體者，物欲之交也。」³⁸孟子要「以小體養大體」，意即是人心要為道心所制約，而其所以能有如此的大用，船山認為即在於思。心官的首務主要在思，當外物來感，如果放縱耳目口體，任知覺以為用，「所謂形氣之私，聞見之小者，即孟子所謂小體也。」³⁹那就流於以情欲為主的人心；但如能守其靈明，發揮思慮反省的功用，即能自作主宰以順性理，那就是大體的道心。由此可見情欲之所以流於不善，全在於心官的自曠其職，而失去中和調劑之美，遂使情欲有所偏縱，所謂「盡其心者知其性」，所指亦在於此。「奉性以著其當盡之職，則非思而不與性相應；窮理以復性於所知，則又非思而不與理相應。」⁴⁰然則不能盡其心者，亦唯知有情，而誤以知覺受役焉。」⁴⁰天理與人欲，人心與道心轉化的要樞全繫於心的思與不思。

心官之思的功夫在「思誠」，船山說：「盡天地只是個誠，盡聖賢學問只是思誠。」⁴¹船山解釋《中庸》：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」

³⁷ 《讀四書大全說》，頁 1106~7。

³⁸ 《周易內傳》，頁 296。

³⁹ 《讀四書大全說》，頁 1106。

⁴⁰ 《讀四書大全說》，頁 1107。

⁴¹ 《讀四書大全說》，頁 996。

誠所以充乎萬理，周乎萬事，通乎萬物者……惟天以誠為道，故人得實有其道之體。乃誠為天之道，則道之用非天之所為功而存乎人。于是有誠之者焉。有是心以載是德，故誠可存也。⁴²

天道具萬事萬物的性理，這是「誠」。人的心為天所賦予，所以可以「存誠」、「思誠」。易言之，即是把心所具有的道德、情欲、認知能力等內涵發揮到與天一樣的週遍極致，「蓋吾之性，本天之理也，天下之物理，亦同此理也。天下之理無不窮，則吾心之理無不現矣。」⁴³所以說「思之一字，是繼善、成性、存存三者一條貫通梢底大用，括仁義而統性情，致知格物，誠意正心都在者上面用工夫。」⁴⁴可見心官之思，「思誠」能調合道德性命和人情欲望，能綜合德行與聞見之知，是天理和人欲、道德與知識的合一，所以君子自誠明，可以上通天地之德而下達萬物之情。

二、船山的現量說

船山的學術系統是以易學為綱宗，含該子、史，兼善詩、文，並旁涉佛、老。但船山對佛老的異端之學，是採取批判態度的，他對佛老典籍的注解詮釋往往不符原義，而是在發揮一家之言。船山在《薑齋詩話》和數部《詩評》中時常援引佛學中的「現量」這一術語來表達他的詩學觀念，就是一個最明顯的例子。以下分兩部分來討論，一是船山如何了解唯識的「現量」說，二是船山在詩論詩評中所使用的「現量」義，真正內涵是什麼？

⁴² 《四書訓義》，頁 32。

⁴³ 《讀四書大全說》，頁 1105。

⁴⁴ 《讀四書大全說》，頁 1092。

(一) 《相宗絡索》的現量說

「現量」本為大乘佛教法相宗（或稱相宗、唯識宗、瑜伽宗）教義中的一個專門術語。船山晚年曾受先開上人之請編撰《相宗絡索》一書⁴⁵，該書是為解釋玄奘大師《八識規矩頌》而作，船山解釋「三量」說：

「現量」，現者，有現在義，有現成義，有顯現真實義。現在，不緣過去作影。現成，一觸即覺，不假思量計較。顯現真實，乃彼之體性本自如此，顯現無疑，不參虛妄。前五於塵境與根合時，即時如實覺知是現在本等色法，不待忖度，更無疑妄，純是此量。第六唯於定中獨頭意識細細研究，極畧極迴色法，乃真實理，一分是現量。又同時意識與前五和合覺了實法，亦是一分現量。第七所執非理，無此量。第八則但末那妄執為量。第八本即如來藏，現量不立，何況比非。故《頌》但言性，不言境量。「比量」，比者，以種種事，比度種種理。以相似比同，如以牛比兔，同是獸類；或以不相似比異，如以牛有角，比兔無角，遂得確信。此量于理無謬，而本等實相原不待比。此純以意計分別而生，故唯六識有此。……「非量」，情有理無之妄想，執為我所，堅自印持，遂覺有此一量，若可憑可證。第七純是此量……。⁴⁶

「量」指知識或知識的方式，佛教的因明學有「三量」（現量、比量、非量），是

⁴⁵ 依該書編校後記，船山六十三歲（康熙二十年）訂此書，六十五歲始成。頁 603。

⁴⁶ 《相宗絡索》，頁 536~7。王恩洋《校》：「『第六唯於定中獨頭意識細細研究，極畧極迴色法，乃真實理，一分是現量』，誤。細細研究，即比而非現。極畧極迴皆假色非真。既云色法，即事，非理。『第八本即如來藏，現量不立，何況比非』，誤。《成唯識論》：『八識于執受處了。』執受及處即所緣境，了即能緣行相。八識是由現量了境的。又云：『故《頌》但言性，不言境量』，亦非。《規矩頌》但略不及量，『受薰持種根身器』，種及身器便是它的境，但有境即有量，無量便不成為境了。」按定中的第六意識屬現量，但船山的說明不確，又第八意識的緣諸境也是現量，這點船山完全誤解。

指三種知識方式。依船山說，「現量」含三種內涵：有「現在」、「現成」、「顯現真實」三義，意思是說當下直接的如實認識對象的體性，這是直接的感性認知所成的知識；「比量」是間接的由推理和判斷所成的知識；「非量」是指妄想、錯誤的認知活動⁴⁷。不過「現量」也不能只限定在前五識的作用上，而忽略了第六識的重要性。其實第六識有兩種狀況也屬於「現量」，一是「『明了意識』即『同時意識』，五識一起，此即奔赴與之和合，於彼根塵色法生取，分別愛取，既依前五現量實境，故得明了。初念屬前五，後念即歸第六。其如實明了者屬性境、現量；增起分別違順而當理者屬比量。」這是第六識和前五識同時作用，而真實的認識對象；二是「『定中獨頭意識』，謂入定時緣至教量，及心地自發光明……定中所現靈異實境顯現在前。」⁴⁸這是依佛典「至教量」（聖言量）宗教的修行，在定中所顯現的真實境相。總之，在《相宗絡索》中大約有見聞（聞）、見聞覺知（聞思）與修證（聞思修）所現的三種「現量」。前兩種可稱為「世俗現量」，後者可稱為「勝義現量」⁴⁹。世俗現量是能正確的認識事物的世俗知識、常識；而勝義現量則是能親證事物緣起的現象及其性空的本質。前者只是認識一切法的「相」（如物的「現象」），後者則實證諸法「實相」（如「物自身」），其功夫、境界的高下相差極遠。在唯識學中「三量」是與「三自性」（圓成實、依他起、徧計執性）有關的，「圓成實性，即真如本體」，「乃真如之現量」⁵⁰。唯識宗認為世界的一切唯識所變現，所謂的「唯識無境」，所以其宗旨即在於轉識成智，「證圓成實」⁵¹。由圓成實性所對之境、對象即「性境」，而其所量度認識的範圍即是「現量」，這種解脫無礙的境界才是唯識宗真正追求的目的。

⁴⁷ 參考倪梁康，《新譯八識規矩頌》，台北，三民書局，2005，頁4~6，25~8。

⁴⁸ 《相宗絡索》，頁56。

⁴⁹ 見太虛大師，《真現實論》，北京，中國人民大學出版社，2004，頁388。

⁵⁰ 《相宗絡索》，頁542。

⁵¹ 《相宗絡索》，頁542。

船山是反對佛教的，儒、佛存在著正學與異端相對立的懸隔，而兩者最大的差別便在於以實有或空虛立教的不同。

浮屠謂真空常寂之圓成實性，止一光明藏，而地水火風根塵等皆繇妄現，知見妄立，執為實相。若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影象，則性本清空，稟於太極，形有消長，生於變化，性中增形，形外有性，人不資氣而生而於氣外求理，則形為妄而性為真。

但見來無所從，去無所歸，遂謂性本真空，天地皆緣幻立，事物倫理一從意見橫生，不覩不聞之中別無理氣。⁵²

佛教以世界為虛幻，一切事物不過是一念無明的妄現，這就從根本上否定了萬物的本源—「太極」實有之本體的存在，由此而理氣、形性，天人的聯繫也一併取消。「吾性之理即天地萬物之理，論其所自受，因天因物而仁義禮知渾然大公，不容以我私之也。性之德者，吾既得之于天而人道立，斯以統天而首出萬物，論其所既受，既在我矣，惟當體之知能為不妄，而知仁勇之性情功效效乎志以為撰，必實有我以受天地萬物之歸，無我則無所凝矣。言無我者，酌于此而後不徇辭以賊道。」⁵³無私的天理，乾坤的知能下貫而為吾人的性情，這是「萬物皆備于我」，天道流行，日生日成，於此凝命貞定，一顯而一切顯。佛教則認為無明的流轉，第七識的我執是根本禍源，《相宗絡索》的「流轉門」說：「從七識違背真如，轉變其圓實之性，染八識無覆為有覆，變六識別境令生不定，而具根本六惑，乘前五之發即與和合，變成三惑重障，謂之轉。且流且轉，轉而復流。」⁵⁴無我則取消了實有我的執著，也斬斷了與世界一切事物的糾纏關係。《相宗絡索》的「還滅門」說：「滅者，於七識命根一刀斬斷，絕滅無餘，六識枝蔓隨之摧折。七識滅則六識

⁵² 《張子正蒙注》，頁 25。

⁵³ 《思問錄內編》，頁 478。

⁵⁴ 《相宗絡索》，頁 570。

滅，六識滅則七識後念滅，前五同時意識、八識見相二分皆滅。」⁵⁵ 船山說：「從相宗悟入，只有徑滅七識，餘七一齊俱轉。」⁵⁶ 第七識在佛教實在是生命流轉與還滅的關鍵，但在船山而言，則更是正學與異端的一大分野處。船山曾對唯識宗的「八識」有一個概括性的批評：

釋氏之所謂六識者，慮也；七識者，志也；八識者，量也；前五識者，小體之官也。嗚呼！小體，人禽共者也。慮者，猶禽之所得分者也。人之所以異于禽者，唯志而已矣。不守其志，不充其量，則人何以異乎禽哉！而誣之以名曰「染識」，率獸食人，罪矣辭乎！⁵⁷

如就船山自身的思想體系「心統性情」而言，第六識的「慮」，相當於船山所謂的「情」、「人心」；而第七識的「志」則相當於「性」、「道心」。第六識是個「無理之心」⁵⁸，「唯知有情而誤以知覺受役焉。」⁵⁹「情者不純在外，不純在內，或往或來，一來一往，無之動幾與天地之動幾相合而成者也。釋氏之所謂心者。」⁶⁰其實它只是一個「知覺運動之心」，「性在則謂之道心，性離則謂之人心。性在而非遺其知覺運動之靈，故養大則必不失小；性離則唯知覺運動之特權，故養小而失大。」⁶¹第七識的「志，初終一揆者也。」⁶²這並不是唯識宗末那識的我執，而是指吾人心中天理所具有的性一種自發的傾向，「若吾心之虛靈不昧以有所發而善於所往者，志也，固性之所自含也。乃吾身之流動充滿以應物而貞勝者，氣也，亦何莫

⁵⁵ 《相宗絡索》，頁 571。

⁵⁶ 《相宗絡索》，頁 572。

⁵⁷ 《思問錄外編》，頁 451。

⁵⁸ 《讀四書大全說》，頁 1107。

⁵⁹ 《讀四書大全說》，頁 1107。

⁶⁰ 《讀四書大全說》，頁 1067。

⁶¹ 《讀四書大全說》，頁 1086。

⁶² 《讀四書大全說》，頁 929。

非天地之正氣而為吾性之變焉合焉者乎？性善，則不昧而宰事者善矣。其流動充滿以與物相接者，亦何不善也？」⁶³天地的理、氣存於吾人之性中，所謂「繼善成性」，依天道而立人之極，也就在盡吾人之性而即盡萬物之性。比較唯識宗末那識「我執」的說法，則不啻是把儒家人性的天道依據斬斷，人性是外加的，非本有的，究其實只是自我一念的妄執。所以說第七識純是「非量」，「此千差萬錯，畫地成牢之本也。」⁶⁴

由於心識的活動越強其障礙也越大，因此，佛家反而喜言前五識的作用，這就是所謂的「樂獎現量」⁶⁵。

耳目以不思為所司之職，是猶君以無為為職也，耳目當為君矣！此釋氏以前五識為性境現量之說，反以賤第六、七識而貴前五識也。……不思而亦得，故釋氏謂之現量。心之官不思則不得，故釋氏謂之非量。耳目不思而亦得，則其得色得聲也，逸而不勞，此小人之所以樂從。……釋氏樂獎現量，而取耳為圓通，正小人懷土懷惠，唯逸乃諺之情，與徵聲逐色者，未雖異而本固同，以成乎無忌憚之小人也。⁶⁶

船山批評佛家的獎勵「現量」，是逐情縱樂，好逸惡勞，使心官失位，不能發揮「思」的主導功能，「故耳目之小，小以其官而不小以其事。耳以聰而作謀，目以明而作哲者，惟思與為體，孟子固未之小也。」⁶⁷只放任耳目感官之用，就是「孟子所謂『小體』，釋氏之『性境現量』也。」如果能以心官為主宰，耳目效其職，則是「孟子之所謂『大體』，釋氏之『帶質比量』也。」⁶⁸其實按船山之說，佛家是排斥「大

⁶³ 《讀四書大全說》，頁 923。

⁶⁴ 《相宗絡索》，頁 537~8。

⁶⁵ 《讀四書大全說》，頁 1088。

⁶⁶ 《尚書引義》，頁 356。

⁶⁷ 《尚書引義》，頁 356。

⁶⁸ 《尚書引義》，頁 314。

體」的，唯識宗的第六識只是「心統性情」中屬於「情」那一面的「人心」，這「知覺運動之靈明，只喚作耳目之官。」⁶⁹不是統性情的「心官」。佛家也不了解「性」，他們所講的「性」只是耳目感官的性能作用，「釋氏謂之見性、聞性，又喚他做『性』。雖說來分裂，則似五官有五性，其實此靈明之隨體發用者，未嘗不一。」⁷⁰因此佛家所常言的「明心見性」，其實就是運動覺知之心在耳目感官的發用。

浮屠之言曰：「即心即佛」；又曰：「非心非佛」；又曰：「一切眾生皆有佛性」；又曰：「三界惟心」；亦人心之謂已。何以明其然也？彼所謂心，則覺了能知之心；彼所謂性，則作用之性也。以了以知，以作以用，昭昭靈靈於行住坐臥之間，覺了不誣者，作用以起。自非然者，亦不得謂之心。惟其然而可謂之心，惟其然故亦僅謂之人心矣。以了以知，以作以用，善者恆於斯，彼之所謂識也。……總持而無有自性……其曰：「父母未生前」者，此也……而探其大宗，則一言蔽之曰：「無」。⁷¹

明心見性的功夫，是「只任一念一直做去，更無回顧」，「只許直用，不許商量安排，則只消此心已足」⁷²，所謂佛法無些子，其直捷如此，森然萬象倏然消歸無餘，這就是「現量」。而它所達到的量度區宇，不過是「耳目之浮明，心思之淺慧」，「其高者，瞑目據梧，消心而絕物，得者或得，而失者遂叛道以流於恍惚之中。」⁷³ 船山譏為「小體」。「聰明盡於聞見之中，所聞所見之外便無聰明」，蔽於耳目之不睹不聞，不能窮究物理，這是「絕物」；「欲用此以察善惡之幾而通性命之微，則必不能」⁷⁴，這是不能上繼天命，使道德性命之事業全然無根，是所謂的「消心」。

⁶⁹ 《讀四書大全說》，頁 1090。

⁷⁰ 《讀四書大全說》，頁 1090。

⁷¹ 《尚書引義》，頁 295~6。

⁷² 《讀四書大全說》，頁 943。

⁷³ 《尚書引義》，頁 314。

⁷⁴ 《讀四書大全說》，頁 1097。

「孤孤另另作一條白練去」⁷⁵，必終至於絕民彝而毀棄人倫。

在船山看來，唯識宗的「現量」一詞是可以概括整個佛教的修行功夫與境界的。船山在詮釋儒家相關的典籍時，時常連帶的批評到佛教，而船山對佛教的了解與批判，是以自己一套已成型的思想體系做後盾，而予以比較、判教的。我們檢視船山的思想和他自己對唯識宗「現量」的看法，會訝異的發現它們兩者之間驚人的類似性。船山對「現量」的定義含有「現在」、「現成」、「顯現真實」三義，而船山的易學綱領「乾坤並建」也涵蓋此三義，「並建」就是「現在」、「現成」，所謂「陰陽無始」，自生自成，而陰陽是實有之體，這是「真實」。但這裏更重要的是它也包含了儒、佛兩家的歧異。佛家的「現在」是銷三際於一時的當下，「現成」是切斷事物的聯繫而收歸於自身，「現實」，是空性之下緣起的事物。但儒家的「現在」義是當下與過去未來的流動，「現成」是事物與宇宙的整體相連，而「現實」則是實有之體。儒家是實有、健動，佛家則是幻現、靜存。船山即以此來了解、批判佛家。

(二) 詩論詩評中的現量說

船山在有關義理方面的著作中，對佛教的批判是極為嚴厲而不假辭色的，但奇怪的是在船山的詩評中卻屢屢用到唯識宗的「現量」一詞，並做為一個極高的審美標準。

「僧敲月下門」，祇是妄想揣摩，如說他人夢，縱令形容酷似，何嘗毫髮關心？知然者，以其沉吟「推」、「敲」二字，就他作想也。若即景會心，則或推或敲，必居其一，因景因情，自然靈妙，何勞擬議哉？「長河落日圓」，初無定景；「隔水問樵夫」，初非想得，則禪家所謂現量也。⁷⁶

⁷⁵ 《讀四書大全說》，頁 943。

⁷⁶ 《薑齋詩話》，頁 820~1。

清婉則唐人多能之；一結弘深，唐人之間津者寡矣。「蟬噪林逾靜，鳥鳴山更幽」，論者以為獨絕，非也；自與「海色晴看雨，江聲月聽潮」同一反跌法，順口轉成，亦復何關至極！「逾」、「更」二字，斧鑿露盡，未免拙工之巧；擬之于禪，非、比二量語，所攝非現量也。⁷⁷

弔古詩必如此乃有我位，乃有當時現量情景。不爾，預擬一詩，入廟粘上，饒伊識論英卓，只是措大燈牕下鑽故紙物事，正恐英鬼笑人，學一段話來眼前賣弄也。⁷⁸

船山強調在詩歌創作時的一種直接的美感，不需擬議，不管巧拙，一涉推敲，便成造作，船山說這就是「禪家所謂現量」。其實在唯識宗裏圓成實性所對的性境現量，或禪宗的現量悟境，都和船山所說的不同。在佛教勝義現量的境界裏並沒有物我、情景的對立，它只是一種經由修證所得的境界，它沒有對象性，用中國藝術傳統的概念「物我合一」來說，它是沒有「物」，萬物是消融在此境界中，物的存在是在此境界的朗照下「如如」呈現。佛家是不重視事物的實體性與歷史性的，可以說他們是輕視空間性與時間性的。船山常批評佛家的「無位真人」、「一條白鍊去」，正代表了這種特色。宛如是人而實無其位（不佔空間），這是佛家緣起性空的真理；而生命的活動，凡走過的必留下痕跡，這是時間的歷史性，但佛家泯三際於一瞬，無來亦無去（沒有時間），生命的過程只是幻迹，倏然閃滅。可見佛教真正的現量說是與船山思想相對立的。船山說「弔古詩必如此乃有我位，乃有當時現量情景」，這裏有著有我無我、彼時此時、情與景的相對，更何況虛擬懸想古人古事的情境，早已是比量推測了，且不說不合佛教唯識本義，竟然也不符船山在《相宗絡索》中的「現量」定義。由此，我們可以知道船山在詩論詩評中所使用的「現量」一詞，只是借用佛教唯識宗的專有名詞，根本與佛理無涉，而這

⁷⁷ 《古詩評選》，頁 840。

⁷⁸ 《明詩評選》，頁 1321。

個「現量」義的內涵則完全立基在船山由易學所建立的思想體系上。可以說船山是借用並改造了唯識的「現量」義，而形成獨創一格的儒家「現量」說了。⁷⁹

船山反對唯識「現量」說，「現在」、「現存」兩義的孤立靜存，它們割裂了與整體的聯繫，於是船山轉用《周易》「健動」的思想，一改而為強調當下流動的時空與整體之關聯。

不以當時片心一語入詩，而千古以還，非陵、武離別之際，誰足以當此淒心樂魄者。⁸⁰

以追光躡景之筆，寫通天盡人之懷，是詩家正法眼藏。⁸¹

「日暮天無雲，春風扇微和」，摘出作景語，自是佳勝，然此又非景語。雅人胸中勝概，天地山川，無不自我而成其榮觀，故知詩非行墨埋頭人所辦也。⁸²

就當境一直寫出，而遠近正旁情無不屈。⁸³

心接千古，所以李陵、蘇武離別之淒，可以歷歷在目；情漫六合，因此天地山川之姿，由我乃成其榮觀，所謂成己成物，時空中的一切事物，因當下我的存在而

⁷⁹ 近人有關船山現量詩論或美學的討論，往往忽略了唯識宗現量說與船山思想的根本差異，以及世俗現量（感性直覺）和勝義現量（智的直覺）的區別。如吳海慶：「船山認為佛家現量的光輝之處，就在它緣物而起又不為物所滯碍，廣大無量而又非虛空，能極好地表述審美活動中的心理特徵。」（《船山美學思想研究》，鄭州，河南人民出版社，2004，頁78。）這應是船山自己的思想而不是指唯識的現量說，因為船山認為現量的「浮明」是緣物而有限的。（《尚書引義》，頁240。）又如祁志祥《佛教美學》（上海，上海人民出版社，1977，頁162~168。）即逕以「直觀審美」言「現量」的三涵義。

⁸⁰ 《古詩評選》，頁655。

⁸¹ 《古詩評選》，頁681。

⁸² 《古詩評選》，頁721。

⁸³ 《唐詩評選》，頁1023。

存在，一切的事物因之而有其存在的價值與意義。船山或講「心目」，或言「情景」，都是著重當下一己與天地萬物整體的相感通。

言情則於往來動止、縹渺有無之中，得靈靈而執之有象；取景則於擊目經心、絲分縷合之際，貌固有而言之不欺。而且情不虛情，情皆可景；景非滯景，景總含情；神理流於兩間，天地供其一目，大無外而細無垠。落筆之先，匠意之始，有不可知者存焉。⁸⁴

景語之合，以詞相合者下，以意相次者較勝；即目即事，本自為類，正不必蟬連，而吟咏之下，自之一時一事有於此者，斯天然之妙也。……「明燈曜閨中，清風淒已寒」，上下兩景幾於不續，而自然一時之中，寓目同感。在天合氣，在地合理，在人合情，不用意而物無不親。⁸⁵

情景相值，並不是收歸於現前一念的空無，而是置處於天地生化不息的情境當中。「天地之際，新故之跡，榮落之觀，流止之機，欣厭之色，形於吾身之外者，化也；生於吾身以內者，心也；相值而相取……俯仰之間，幾必通也，天化人心之所為紹也。」⁸⁶天人交接在《周易》就是「繼善成性」，在詩歌則是心目、情景的「通幾」，這也是天道性命相貫通的一種展現。

在唯識「現量」說的「顯現真實」義上，船山不滿這種立基於虛幻緣起的「真實」，而改用《周易》「實有」的思想，強調實物、實理、實情的真實意義。

「良苗亦懷新」乃生入語，杜陵得此遂以無私之德橫被花鳥，不競之心武斷流水，不知兩間景物關至極者如其涯量亦何限，而以己所偏得非分相推。

⁸⁴ 《古詩評選》，頁 736。

⁸⁵ 《古詩評選》，頁 671。

⁸⁶ 《詩廣傳》，頁 383-4。

良苗有知，不笑人之曲談哉？⁸⁷

兩間景物本是森然無涯，不能以一己聞見之私而作非分的推測，像「路無三舍，即云萬里千山；事在目前，動指五雲八表」⁸⁸，這是事物現前卻睹面不知，反而做「龜毛兔角」，誇張不實的形容。應該是「心目所及，文情赴之，貌其本榮，如所存而顯之，即以華奕照耀，動人無際矣。」⁸⁹如兩間固有之物，顯現其真實，就能光輝自現，華采動人。兩間之事物實有，天情物理亦皆實有。

蘇子瞻謂「桑之未落，其葉沃若」，體物之工，非「沃若」不足以言桑，非桑不足以當「沃若」，固也。然得物態，未得物理。「桃之夭夭，其葉蓁蓁」，「灼灼其華」、「有蕡有實」，乃窮物理。夭夭者，桃之穉者也。桃至拱把以上，則液流蠹結，花不榮，葉不盛，實不蕃。小樹弱枝，婀娜妍茂為有加耳。⁹⁰

船山說：「情景雖有在心在物之分，而景生情，情生景，哀樂之觸，榮悴之迎，互藏其宅。天理物理，可哀而可樂，用之無窮，流而不滯。」⁹¹心物互藏而情景相生，顯現真實不只是說景物的不虛，也指明了物態物理的真實。

詩雖一枝，然必須大有原本。如周公作詩云：「於昭于天」，正是他胸中尋常茶飯耳，何曾尋一道理如此說。譚友夏擬〈子夜〉、〈讀曲〉，往往神肖，只為他浪子心情，一向慣熟。又如陳昂、宋登春，一開口便作悲田院語。渠八識田中，止有妄想他人銀錢酒食種子，借令擺脫，翻不得似。詩之不

⁸⁷ 《古詩評選》，頁 1397。

⁸⁸ 《明詩評選》，頁 1397。

⁸⁹ 《古詩評選》，頁 752。

⁹⁰ 《薑齋詩話》，頁 810~1。

⁹¹ 《薑齋詩話》，頁 814。

可偽也，有如此夫！⁹²

按唯識說第八識緣諸境而起，其實也是一種現量⁹³，但船山在這裏所讚賞的「顯現真實」卻是一種「真情」、「真人格」。「鍾、譚亦未嘗不以關情自賞，乃以措大攢眉、市井附耳之情爲情，則插入酸俗中爲甚。情有非可關之情者，關焉而無當于關，又奚足貴哉！敬美云：『然非讀書窮理者不能』，此之謂也。」⁹⁴情不能是流於粗鄙不堪的俗情，它也需要知識與道德的涵養和提昇。這樣船山在講情之「真實」時，也回到了「性以發情」的人性學說了。

三、結論

船山的易學思想與佛教唯識宗的「現量」三義：「現在」義、「現成」義、「顯現真實」義，有著表面的相似性，但依照船山的看法，儒佛在本質上卻存在著健動、實有與幻現、靜存的根本差異。船山在詩論詩評中所使用的「現量」一詞，其實只是借用唯識宗的術語，骨子裏卻仍是立基於船山自成一家的易學體系。

船山依自家的思想以及對佛教的理解，他是發揮了《周易》實有健動的思想特色，以「健動」義改造了唯識「現量」說的「現在」義與「現成」義，把孤立靜存的存在，轉變成爲一個生息與共，大化流行一體呈現的宇宙。另外，船山又用《周易》的「實有」義，取代了唯識「現量」說，由空無幻現的「顯現真實義」，轉而追求物之實有、理之實存、情之真實。將唯識的「現量」改變成爲儒家的「現量」，這裏也體現出船山對儒佛兩家的判教意義。

⁹² 《明詩評選》，頁 1170。

⁹³ 見註 46。

⁹⁴ 《明詩評選》，頁 1510~1。

Chuan-Shan's Study of The Book of Change and the Sian-liang (Pratyrsa) Theory

Lin Wen-Ping *

Abstract

Wang, Fu-Chih (Chuan-Shan) took promoting and developing the orthodox study of Confucianism, and criticizing the heresy of Buddhism and Taoism to be his own responsibility all his life. The study of Chuan-Shan originated from the actual and constant moving noumena of Yin and Yang, and from this, he constructed a world that the natural law and the life were linked, and grew together. When Chuan-Shan was 63 years old, he had ever edited "Sian-gong-luo-suo" for his friend Master Hsien-Kai, and researched deeply for the consciousness-only study. Moreover, in Chuan-Shan's poetry theory and criticisms, he often quoted the term of "Sian-liang (pratyrsa)" of the consciousness-only school to be a pretty high appreciation standard for the creation of poems and songs. After all, what is the connection between the meaning of "Sian-liang (pratyrsa)" and Chuan-Shan's attitude for Confucianism and Buddhism? This is worthwhile to discuss. According to the initial discussion in this dissertation, we can know that Chuan-Shan misunderstood a lot in the comprehension for the original idea of the consciousness-only school. The term "Sian-liang (pratyrsa)" Chuan-Shan used in his poetry theory and criticisms was just borrowing from the Buddhist terminology; the connotation and the meaning were entirely based on Chuan-Shan's thought in his study of The Book of Change. In fact, Chuan-Shan thought that Confucianism and Buddhism had the basic differences of active existing and static nil. Therefore, Chuan-Shan reformed the nature of illusion and static existing of the consciousness-only school to be the Confucian actual and constant moving world view of the connection between the heaven and mankind. This was Confucianizing the "Sian-liang (pratyrsa)" theory of Buddhism.

Keywords: Wang, Fu-Chih, Chuan-Shan, the study of The Book of Change, consciousness-only, Sian-liang (pratyrsa).

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University