

王船山「命日降、性日生」理论之商榷

张礼辉

广西百色学院

DOI:10.12238/jief.v2i12.3073

[摘要] 对于船山「命日降、性日生」的理论建构，船山所能表述的仅止于《中庸》：「天命之谓性」，在此的命是来自于「天」、「太极」、「乾坤健顺」与「阴阳气化」的作用流行，船山以天以其气授理于人为「命」，人受其理气而为「性」，然气无不善，何以人有不善之行？「命日降、性日生」的论述，已将人的道德能动性，皆归为由天之「命」所决定。那人主体意识的道德感在此便失去了其能动性的抉发意义。而对现实中种种之不善，船山只能以「不继者，不善而言之」。所以船山「命日降、性日生」之义并无法成立，理由是当「命日降、性日生」这个命题若成立，便决定在「性」的日生日成中，所有的授予皆来自天道所贯彻之发用流行，而船山把所有的动力因皆归之于天道时，则人只能处于被决定的状态，人并无直接参予性之日生日成的可能性空间

[关键词] 王船山；心性论；商榷

中图分类号：D092 **文献标识码：**A

船山依《中庸》：「天命之谓性」的说法，认为人性善恶的价值判断乃上天所赋予的，依此而言人性皆善。而人之不善乃物交物而引之，是物动而主体气志不定形成之积习。而船山既言「天命之谓性」，则当由天之理气进一步说明天理人性的关系。

船山对于「太极」动而生阳，静而生阴有一与前儒不同的说法，《思问录·内篇》：

太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉！一动一静，阖辟之谓也。繇阖而辟，繇辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。「至诚无息」，没天地呼！「维天之命，于穆不已」，何静之有！

「太极」为在船山哲学的意义为最后根据与本体意义之表征，然「太极」非指一静置之理，其内含阴阳浑沦之恒动状态。《正蒙注·太和》文：「两体者、虚实也、动静也、聚散也、清浊也，其究一而已。」船山注文曰：

「止而行之、动动也；行而止、静亦动也；一也。」

此乃言「太极」内的两体相对立状态中，时时皆成一运动型态而健行不已的天道观，而在「天命之谓性」中，天道健行不已的观念，落实于人道中的心性论时，顺理成章的便成为船山「人性论」中「命日降、性日生」的一个说法。

若夫命，则本之天也。天之所用为化者，气也；其化合乎道者，理也。天以其理授气于人，谓之命，人以其气受理于天谓之性。

人受天之理气而成「性」，人性原于天分其和善之气，以成人之善性，天之理气相凝而无前后，故气善而人性亦善。

船山《读四书大全》：

理即是气之理、气当得如此，便是理。理不先而气不后，理善则气无不善，气之不善，理之未尽也，人之性只是理之善；天之道唯其气之善，是以理之善。「易有太极，是生两仪」，两仪，气也。唯其善，是以可仪也。所以干之六阳、坤之六阴，皆备元亨利贞之四德。和气为元，通气为亨，化气为利，成气为贞。在天之气无不善。天以二气成五行，人以二殊成五性，温气为仁，肃气为义，昌气为礼，晶气为智，人之气亦无不善矣。理只是象二气之妙，气方是二气之实，健者、气之健也；

顺者，气之顺也。天人之蕴，一气而已。从乎气之善，而谓之理，气外更无虚托之理也。乃既以气而有所生，而专气不能致其用，必因于阴阳之变，阳之合矣。有变、有合，而不能皆善。其善者人也，其不善者犬牛也。又推而不能自为栢藜之柳，可使过颡，在山之水也。天行于不容己，故不能有择必善而无禽兽之与草木，然非阴阳之过，而变合之差。是在天之气，其本无不善明矣。

船山此谓之太极原为理气合一，人性则承理之善，天地之间以乾坤并建阴阳气化而皆得元、亨、利、贞四德，和、通、化、成之气。天以阴阳成五行之生，人则以健、顺而成五性之实，天人之间共同的内涵，皆由气理相凝而无不善，因于阴阳的变动不居，变合之差而有不善。所以天之所降，无有不善。

当天之所命、无有不善的时候，人率其善性而行，使天道之善在入道中不断实践。此同《正蒙注·太和》：

秉太虚和气健顺相涵之实，而合五行之秀成乎人之秉彝，此人之所以有性也。原于天而顺乎道，凝于形气，而五常百行之理无不可知，无不可能，于此言之，则谓之性。

换言之，人之性受之于天道气化，而天道气化流行，皆在太极之中乾坤并建的至诚无息，人之气与质也因此而与天道相感应，而天道日降其命于人，人性日受天命，时时自化自新以承天命之教。故船山于《思问录·内篇》曰：

命曰降，性曰受。性者生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之曰也。初生而受性之量，曰生而受性之真。为胎元之说者，其人如陶器乎。「成性存存」，存之又存，相仍不舍，故曰「维天之命，于穆不已」命不已，性不息矣。

人之性并非如胎元的说法，而是在天道气化之中，人不断的以率性、修道而返照于天命之日降，此中义理则以船山《尚书引义·太甲二》曰：夫性者生理也，日生则日成也。则夫天命者，岂但初生之顷命之，是持一物而予之于一日，俾牢持终身以不失。天且有心以牢牢于给与，而人之受之，一受其成例而无不损益矣。夫天之生物，其化不息。……何以知其有所命，不更有所命，则年逝而性亦日忘也。……故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也、日生而日成之也。

船山在此说明「性」之日自生而相续于天理气化的日以降命，故而「命日降，性日成也。」终而完成所谓的「命日降，性日生」的论证过程。

笔者在此却不得不对船山「命日降，性日生」有一些不同的看法，如前引船山文：「但初生之顷命之，是持一物而予之一日，……而人之受之，一受其成型而无可损益矣。」依此，在船山的论述之中，如果天之日以降命于人成性时，仅予以一日之命而成性，则此性便无损益的可能性。依船山之说，那人自身作为主体的自由意志在此的理论终将无以安立。因船山续言之：「何以知其有所命？无所命？」船山认为由仁、义、理、智的道德行为可资判断，而无所命时，人性会随着时间的流逝，而忘失了道德行为的价值判断。船山在此，依旧是由天道论来决定人道的价值与意义。

船山续其理论曰：「形日以养、气日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，岂非天哉？」由气之滋养形体而言，「理」日成乎性之中，在此滋养于我性理的生日受之中，所有的授予皆来自天之所命。当船山把所有能动性而归之于天时，则人「存有之义」亦由天所决定，人在天地之间已失去了自我主体的意义，孔子所谓的：「下学而上达」的立场可资说明「天道性命相贯通」之意，然船山架构下的天道观却无法回到传统儒家的「逆觉体证」。

船山续于《读四书大全》曰：

圣人说命，皆就在天之气化无心而及物者言之。天无一日而息其命，人无一日而不承命于天，故曰「凝命」、曰「受命」。若在有生之初，则亦知识未开，人事未起，谁为凝之，而又何大德之必受哉？……天命无心而不息，岂知此为人之初，而尽施以一生之具，此为人生之后，遂已其事而听之乎？又岂初生之顷，有可逐命之资，而有生之后，一同于死而不能受耶，一归之于初生，而术数之小道繇此兴矣。

船山在此以圣人说命为其理论之依据，天之气化无心而不息于命，人日承命于天以自成。由此推论天之不息，自非降命于初生，已毕一生所具。若是，人生便已在初生至死前便已被决定，而生命便成定数。这也是命算术数这一类的小道得以兴盛的原因。船山由生命是有改变的可能性说明天命之不息，而人则受命而性自成，在此充份的说明了人在超越自我中而日新其所受之命，而「性」日有所成，这样的说法是直接对传统的宿命论的挑战。但船山却又将能动性归之于天之所命，亦即他律的形态，如此则人性中的自律性将无以安立。这种说法恐不能为习于儒学者所接受。所以船山对于「命日降、性日受」的理论论述，势必由天道的绝对性，转入人道之偏的差异性，来说明人道的限制所从何来。

船山于《尚书引义·太甲二》曰：

天用其化以与人，则固谓之命矣。生以后，人既有权也，能自取而自用也。自取自用，则因乎习之所贯，为其情之所歆，于是而纯疵莫择矣。

船山在此说明，天日降命于人，而人分权于天之后，便能自我抉择取用与否，而这取用的抉择却被习气与情欲所牵引，因此纯善的性与偏至的习性便有混杂的可能。在此解读中，船山理论勉强之处在于「命日降」皆气化无心不息于命，则天无有不善，不善之因，将何由而出？不善者若由天出，则有违船山所言天道皆善。若如船山所言，人不继天而不善，非天之过。则船山应说明人为何不继天为善而择恶而为之？若人可择习与情而为不善，则船山所谓「命日降、性日成」，在此成为了一种

思辨范畴中的理论理性，而非现实中的实践理性。船山续上文曰：

乃其所取者与所用者，非他取别用，而于二殊五实之外亦无所取用，一禀受于天地之施生，则又可谓之命哉？天命之谓性，命日受性日生矣。……若夫二气之施不齐，五行之滞于器，不善用之则成乎疵者，人日语偷媮苟合，据之以为不释之欲，则与之浸淫披靡，以与性相成、而性亦成乎不义矣。

船山此说明人之性成来自干健坤顺，与五行变合之实，但若乾坤气化不齐，五行变合又停滞于「器」，而不能起「性」而自成时，则人不知其善，而与乾坤不齐，五行滞止而为苟合，错将不善当成生命中必然的欲望，如此不善的，欲望的「性」亦无正当性可言。

船山最后藉孟子「平旦之气」一段为之证曰：

愚尝谓命日受，性日生，窃疑先儒之有异。今以孟子所言平旦之气思之，乃幸此理之合符野。

船山下引朱子言雨露喻夜气说：「在天降之为雨露，在木受之为萌蘖；在天命之为健顺之气，在人受之为仁义之心。而今之雨露，非昨之雨露，则今日平旦之气，非昨者平旦之气，亦明矣。到旦昼牴牾后，便将夙昔所受之良心都丧失了。若但伏而不显，则不得谓之亡；且其复也，非有省察克念之功以寻绎其故，但因物欲稍间，而夜气之清明不知其所自生。若此者，岂非天之日命而人之日生其性乎？」

船山此说则与孟子原意相差甚远，孟子言「平旦之气」，指的是外在契机对于人的道德意识所造成的影响，当外在纷扰的时候，良知在纷扰之下常不显其作用，而干扰止息之时，道德自觉便自然而然的显示作用，所以人需要克己复礼的工夫论使良知随时皆在发生作用中，其中孟子便以平旦之气，人无与物相交引而为之夜气，其间所重视的是道德意识的自发自觉而非平旦之气的命日降于人，而性日以生。

对于船山「命日降、性日生」的理论建构，船山所能表述的仅止于《中庸》：「天命之谓性」，在此的命是来自「天」、「太极」、「乾坤健顺」与「阴阳气化」的作用流行，这也是朱子所说的：

天以阴阳五行、化生万物，气以成形，而理亦赋焉，于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。

所以船山「命日降、性日生」之义并无法成立，理由是当「命日降、性日生」这个命题若成立，便决定在「性」的生日成中，所有的授予皆来自天道所贯彻之发用流行，而船山把所有的动力因皆归之于天道时，则人只能处于被决定的状态，人并无直接参与性之生日成的可能性空间，一切都如船山所谓的「在天降之为雨露，在木受之为萌蘖」的辩证关系，而这个关系是单向的不可逆的，若只是由船山命日降，性日生」做为人性论的唯一判断时，则人便失去了自我主体能动的创造性，而「易道生生」之义，也无法藉由「人道」中所具「理」来完成儒学超越意义的实践。

[参考文献]

[1] 陈仁鹏. 论王船山民族主义思想的近代嬗变[J]. 原道, 2020(01):230-241.

[2] 李晓萍. 王船山以“意”论诗的三重蕴涵[J]. 船山学刊, 2020(06):45-51.

[3] 吴峰鑫. 王船山志论研究[D]. 湖南师范大学, 2019.