

論王船山性理思想之建構 與其內部轉化

戴景賢*

〔摘要〕

船山處明末清初之際，卓然為一代鉅儒，其學術雖博涉多方，最要者，仍在所謂「性理思想」。而其中年以後義理思惟，乃多經「理學脈絡」之激發或導引產生。特其思惟發展，自有其所關注之思想議題，與所體認之儒學危機，故不宜單以「理學家數」之概念，予以理解。

關於船山所關注之思想議題，依本文所見，約有三項：其第一項，在於基於理學立場，針對二氏之學所作之「虛」、「實」之辨。其第二項，在於經由朱、陸，或說朱子與陽明之學之對峙，所引發之義理學爭議。其第三項，則是由前項爭議所引生之有關「存有學」與「認識論」之探討。尤其後者，即有關「認識論」方面觀點之澄清，方是根本解決朱子與陽明雙方爭執之關鍵所在。唯對於船山而言，認識論立場之確立，本即牽涉整體形上學之建構，故欲於此方面而為一徹底之解決，必須檢視其哲學基礎之整體系統，而非止於義理學之立場作選擇。本文所述，即據以上所說要點之屬於「思想議題」之部分，仔細分析影響船山系統思惟發展之諸多觀念因素，並依其思想之歷程，區分階段，以闡明先後發展之軌跡；具特殊之觀點。

關鍵詞：中國哲學史、宋明理學、清代學術思想史、王夫之

* 國立中山大學中國文學系教授

一、船山所關注之思想性議題與其所體認之儒學危機

就人類歷史言，不同文化之學術，可以有相近或相通之運作概念與思惟基礎¹，亦可有不同之傳承特質；而個人所表現之學術性格，則可發展出相異之風格，或建構互殊之體系²。至於因學術而名家，則一方面可宣示一種特殊之時代意義；另一方面，亦有時呈顯出一種可有之恆久性啓示。明末清初之王船山（夫之，字而農，一號薑齋，1619-1692），卓然為明、清易代之際一鉅儒，雖以遺民之際遇，其影響未能及身廣布³，然其學術整體，若就思想史之進程，乃至與歷史之關連論，不唯具有可辨識之時代意義，抑且即於今日，亦仍有不容忽視之價值。此二點之闡發，各有其不同之論述脈絡，可逐一而辨。而於分敘之前，首應先予說明者，厥為其學術之來歷，與其思惟發展之議題導引。

欲講明船山之學，首當分辨其成家之路數。此一路數，即：注經而經學不專家，論史而史學不專家，精義理而義理亦不拘守一已有之成局，乃至擇取若干子籍而為之說義，亦多屬自為取擇；凡一切，皆所以成就其自身所期待於儒學之統整，並樹立其一家之思想宗旨與學術風格。然於此一切「不專家」之中，船山又有極純粹、極嚴格之義理立場，與其為維護此立場而建構之極為卓越而周密之哲學系統。且船山思想之最終歸宿，於其主觀之意向中，亦仍是欲將其種種思辨之所得，回歸於儒學中所素尊之「經學」。此但觀其自書楹帖所云：「六經責我開生

¹ 此項不必然有，而或可有之近似，主要來自人性之共同基礎；世界文明之思想史發展，所以可有一建立於共同理解之普遍性詮釋，此為一不可少之條件。唯此處所言，並非指「觀念」與「智慧」之全部內容，而係針對作為思惟工具之「運作概念」，與經由方法提示，而實際得以持續操作之「理性能力」而說。

² 於此意義上，表達思想之創作，既是一項「知識」工作，亦是一「技藝」工作。

³ 王壬秋（閻運，號湘綺，1833-1916）云：「船山祖籍維揚，本勳華世胄，遭明社鼎沸，避世隱居，鄉人無聞知者。至道光時，始得鄧南村表彰之，求其遺書及其族人，則正有居湘潭以商富者，好文學，出重貲聘通人校刻薑齋說經史各種，而船山始顯。江南人士好博通，見而信好之，以匹顧亭林。曾文正夙喜顧學，以薑齋多新說，甚為稱揚。其弟國荃，亦喜誦之，猶以未盡刻為憾。會兵興，湘潭刻板散失，而國荃克江南，文正總督兩江，國荃出二萬金開局金陵，盡搜船山遺書，除有避忌者悉刻之，於是王學大行。」見王閻運：〈邗江王氏五修族譜〉，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年），第16冊，頁663。

面」⁴，即是一清楚之表白。

船山此一鮮明之學術取徑，與其自覺之學術使命，顯示其為學，雖與彼所從出之「衡湘」一地之文化，乃至整個世變相關⁵，然其建構學術之最核心部分，仍是來自其自身之體悟，與得自秉賦之思想創造能力。船山論學風格中所呈顯之強烈之議題導向，必依於此義，乃有以得其要歸⁶。亦即因此，船山之博學而不遵一途，不唯不可輕謂之為「雜」⁷，其中年以後義理思惟之多經「理學脈絡」之激發或導引產生，亦不宜即以單純之「理學家數」之概念，予以理解⁸。

此處所以謂船山自中歲以還，其思惟發展，乃多經「理學之脈絡」導引產生，關鍵有二：一繫於其所關注之思想議題，一繫於其所體認之儒學危機。

關於船山所關注之思想議題，依余所見，約有三項：其第一項，在於基於理學立場，針對二氏之學所作之「虛」、「實」之辨。其第二項，在於經由朱、陸，

⁴ 船山〈鷓鴣天〉詞云：「把鏡相看認不來，問人云此是薑齋。龜於朽後隨人卜，夢未圓時莫浪猜。誰筆仗，此形骸，閒愁輸汝兩眉開。鉛華未落君還在，我自從天乞活埋。」自注云：「觀生居舊題壁云：『六經責我開生面，七尺從天乞活埋。』」見王夫之：《薑齋詞集·鼓棹初集》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第15冊，頁717。

⁵ 王壬秋云：「船山學在毛西河伯仲之間，尚不及閻百詩、顧亭林也，於湖南為得風氣之先耳。明學至陋，故至兵起、八股廢，而後學人稍出。至康、乾時，經學大勝，人人通博，而其所得者或未能沈至也。」（見王闈運：《湘綺樓記·同治八年二月初五日》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第16冊，頁666）按，壬秋於船山之學之所造，未深識，以人多稱揚之，故評語中不免有故為抑揚之態。唯此言「明學至陋，故至兵起、八股廢，而後學人稍出，船山於湖南為得風氣之先」，其說雖不盡然，亦有若干近實之處。

⁶ 亦即船山對於議題之「根本性質」之理解，無論其過程中所曾受之影響為何，其最終之判定，皆係來自其特有之識見，且形成一種自身之系統，故具開創性。

⁷ 王壬秋曾於所主纂之同治十三年（1874）《衡陽縣志》中評船山云：「如船山之好奇兼愛，志欲包古今之述作矣，總其成書，亦雜家之流，故分別門目而載之」（《衡陽縣志·藝文篇》〔節錄〕，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第16冊，頁1415），即是誤以所謂「雜家」者視其學。

⁸ 此處所言，乃就後人之角度，見之為如此。其在當日，時人固多即以「理學」視船山。如李如桂為其家宗譜乞序於船山，其撰文即以「衡郡理學王夫之先生」稱之（見〔清〕李如桂：〈宗譜序〉〔節錄〕，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第16冊，頁538）。

或說朱子與陽明之學之對峙，所引發之義理學爭議。其第三項，則是由前項爭議所引生之有關「存有學」(ontology)與「認識論」(epistemology)之探討。尤其後者，即有關「認識論」方面觀點之澄清，方是根本解決朱子與陽明雙方爭執之關鍵所在。唯對於船山而言，認識論立場之確立，本即牽涉整體形上學之建構⁹，故欲於此方面而為一徹底之解決，必須檢視其哲學基礎之整體系統，而非止於義理學之立場作選擇¹⁰。

⁹ 西方哲學中「一般性形而上學」(general metaphysics)之形態，有以「存有學」為主體，存有學與相應之「自然神學」(natural theology)即構成其「形上學」者(即“metaphysics as ontology”)，如古典時期之亞里士多德(Aristotle, 384/3-322 B.C.)哲學。亦有以批判哲學(critical philosophy)為態度，以決定「思辨哲學」或「形上學」之命運，而「形上學」最終即所以表明其認識論之基礎者(即“metaphysics as epistemology”)，如近代之康德(Immanuel Kant, 1724-1804)哲學。亦有以「揭示各種形上學立場與學說之終極假設之歷史性研究」作為其「形上學」之內涵者，如二十世紀之牛津學者柯靈烏(Robin George Collingwood, 1889-1943)(即“metaphysics as history”)。此外，範疇架構理論之展示、經營與改進，亦可視為「形上學」之一種方式(即“metaphysics as the exhibition, modification and speculative proposal of categorical frameworks”)。以上四類之說明，參詳 Stephan Körner (1913-2000), *Fundamental Questions of Philosophy*, Sussex: Harvester Press & New Jersey: Humanities Press, 1979, pp. 180-195. 對於船山而言，雖在其日後發展之四種理論結構中，「宇宙構成論」(cosmology)始終為決定其「形上學」形態之關鍵(於此一點上，船山不僅與朱子、陽明之皆以「存有學」為基礎，以構成其「形上學」者有異，亦形成「形上學」發展中另一種形態，與上述各類皆有所異。西方二十世紀哲學中，近此取徑者，則有懷海德[Alfred North Whitehead, 1861-1947]之「有機哲學」[the philosophy of organism]之說。參見 Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. 1978 corrected edition, edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, Free Press), 然追溯其思惟發展之線索，最初仍是以朱子、陽明不同學脈相對峙所觸動之「認識論難題」為導引之核心。

¹⁰ 船山晚年宗橫渠為正學，且為其《正蒙》作註，其書序云：「學之興於宋也，周子得二程子而道著。程子之道廣，而一時之英才輻輳於其門。張子敦學於關中，其門人未有殆庶者。而當時鉅公耆儒，如富、文、司馬諸公，張子皆以素位隱居而未繇相為羽翼。是以其道之行，曾不得與邵康節之數學相與頡頏，而世之信從者寡。故道之誠然者不著，貞邪相競而互為畸勝，是以不百年而陸子靜之異說興，又二百年而王伯安之邪說熾。其以朱子格物、道問學之教爭貞勝者，猶水之勝火，一盈一虛而莫適有定。使張子之學曉然大明，以正童蒙之志於始，則浮屠生死之狂惑，不折而自摧，陸子靜、王伯安之叢然者，亦惡能傲君子以所獨知，而為浮屠作率獸食人之俛乎！」(見王夫之：《張子正蒙注·序

至於船山所體認於儒學之危機，主要亦有三項：第一項在於學者對於如何維繫治體、治術，乃至「民族國家」之本位，缺乏認識¹¹。第二項在於學者對於與「儒學」密切相關之經、史之學，缺乏「哲學性質」之理解，以及「議題分析」之角度與眼光，因而易流於無用。第三項在於朝綱壞於閹黨，官箴壞於貪墨，而士人心術之受蠹，則學術之不正有以敗之；如何祛誣罔而扶正道，有不容不辨者¹²。

論》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁11-12）文中明謂陸、王之與朱子之教爭貞勝者，猶水之勝火，一盈一虛而莫定，須得張子之學曉然大明，乃有以使浮屠生死之狂惑，不折而自摧，陸子靜、王伯安之叢然者，不能傲君子以所獨知。由此見，本文所標舉之三項議題，確實處於其「性理學思惟」之核心。

¹¹ 船山曾有一特殊之「國族主義」(nationalism)觀念，其說云：「夫觀初始於天地者，豈不大哉！洋洋乎金以銑之，木以幹之，土以敦之，火烜風撓水裊以烝化之，彼滋此孕以繁之，脈脈門門、泮渙搏翕以離合之，故盛德行於無疆而不知其屆也。然而清其族，絕其畛，建其位各歸其屏者，則函輿之功，所以為慮至防以切。是故山禽趾疏，澤禽趾纂，乘禽力橫，耕禽力縱，水耕宜南，霜耕宜北，是非忍於其泮散而使析其大宗也，亦勢之不能相救而絕其禍也。是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而為之君長。區其靈冥，湔其疑似，乘其蠹壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相救，故曰『聖人與天地合德』者，豈虛獲哉！」（見王夫之：《黃書》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁501）篇中所謂「清其族，絕其畛，建其位各歸其屏者，則函輿之功，所以為慮至防以切」，實際即是船山有鑑於歷來外族之患而建立之一種依地域生態之所產與所宜為核心之「族類觀」。船山且依此而將所謂華、夷之辨，作出「聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而為之君長。區其靈冥，湔其疑似，乘其蠹壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相救」之新詮。於其觀念中，種類之靈、冥，實有不同之天命，必須區隔，乃始得以相救而無害。船山此種基於族類、生態與文化歷史而發展出之「民族本位」說，作於甲申之難後未久，自是有所激而云然。然其說中強調仁義之施為，應先強幹自輔，凝黃中之綱縕，且謂凡統建維君，莫不「仁以自愛其類，義以自制其倫」，此一可行之論數，雖依其所自言，非乖《春秋》之度，然其所表顯之「民族區隔論」色彩，則與歷來儒者講論《春秋》時之主張，明顯差異。故船山亦於其書〈後序〉（同上，頁538-539）中，自設疑詞而為之釋。至於與船山同時，則有方藥地（以智，字密之，1611-1671），其論族類，亦有「中國之人較它地為聰慧」之說，見於其所作《東西均》（上海：中華書局，1962年，頁140）；然方氏並未主張一種國族主義，亦未有類似「區其靈冥，湔其疑似」之論，故與船山之說不同。

¹² 船山著《搔首問》，於明季之政情、吏治、士風析之甚切，且文多譏彈，論者比之於屈子之作《天問》（詳劉人熙：〈搔首問序〉，見王夫之：《搔首問》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁649）。其書中云：「自古小人淹沒寵利，不

以上所解析於影響船山思想發展之關鍵因素，就前三項思想性議題論，其產生之作用，在於促使船山思惟進程之內裡，始終具有一種屬於「批判性質」之哲學性需求；船山自身系統之建構，即是於此導引產生。就後三項其所體認於儒學之危機者言，則使其自始即有一屬於儒學價值觀念與風格之選擇；船山之所以自成一派，具有特殊之處理經、史之學之角度與視野，皆與此相關。至於此二方面之互涉，與交相影響，船山則發展出一足以支撐兩者「相互關連」之統合方式。此項統合方式，會歸為兩項重要之哲學性論述：一為其「道器」論，而另一，則為其「繼善」、「成性」之論。而二者皆於其中年治《易》而草為《周易外傳》時，即已奠立初基¹³。

恤君親者，即無所不至，未敢以其所為公然標榜與天理民彝相亢，其良心固尚不盡亡也。自龍溪竊釋中峰之說，以貪瞋癡治戒定慧，惑世誣民；李贄益其邪（陷）〔焰〕，獎譙周、馮道而詆毀方正之士。時局中邪佞之尤者，依為安身之計」（同上，頁 648），則於龍溪、卓吾之學，斥之尤烈。船山書中它處復云：「贄受法於龍溪。龍溪之告唐應德（順之，號荊川，1507-1560）曰：『他人以戒定慧治貪瞋癡，公當以貪瞋癡治戒定慧』，宜其心印之若此」（同上，頁 625），亦是同於此意。唯龍溪此語，本就「轉幾當圓」而設法，其立基於陽明「妄心亦照」之說（關於陽明「照」、「妄」之分判，參詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉〔《文與哲》期刊第 16 期，2010 年 6 月，頁 283-366；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》，香港：香港中文大學出版社，2011 年〕），並非如龍溪評羅近溪（汝芳，字惟德，1515-1588）之所謂「卻將動處亦把作真性籠罩過去，認做煩惱即菩提」（龍溪語，見王畿：〈留都會紀〉，收入〔明〕王畿撰，吳震（1957-）編校整理：《王畿集》〔南京：鳳凰出版社，2007 年〕，卷四，頁 90）。則船山於龍溪說，實亦未嘗深究。

¹³ 船山於崇禎壬午（1642）登湖廣鄉試春秋科第一，是歲船山年二十四；越二年，即為甲申（1644）之變。於此前，船山所習不外時藝、詞章，嘗閱古今人所作詩及經義，或十萬、或數萬首（見王夫之：《夕堂永日緒論·序》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 15 冊，頁 817），而其中唯《春秋》有家說。然武夷公所授言，著眼於胡《傳》，其初仍是緣於功令，後乃自闢蹊徑而為學。故船山謂其父曾自疑帖經之術已疏而守《傳》之迹未廣，乃研心曠目，歷年而有得（見王夫之：《春秋家說·敘》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 5 冊，頁 105）。迨二人之經變亂，乙、丙之年船山避居續夢菴讀書，始感聖人畫象繫辭，為精義安身之至道。又十年，乃成《周易外傳》。此時船山年三十八（此前數載，船山曾與殷浴日〔銘〕等同為訓誥師以自給；其為人講說，多為時藝。而自學則以《春秋》與《易》為主。見〔清〕王之春〔1842-1906〕：《船山公年譜》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 16 冊，頁 322-323，〔順治十一年甲午〕條下）。嗣後由三十八，以至年五十八

船山之「道器」論，依其核心觀點言，主要在：基於「虛」、「實」之辨，將《易傳》中以「形」之上、下，區辨「道」、「器」之說，關連之於一種牽涉於宇宙建構歷程之理論，並據「性」、「命」之說，建立不同層級之「有限實體」(finite substances)之概念，與隨之而有之有關「轉變」(mutatio)意義之討論；以釐清與「物」之「品彙性」¹⁴、「發展性」相關之辨義，從而將「正德」與「利用」所涉及之「知識建構」問題，一併納入分析。

依船山之所見，儒家之立論基礎，本在於《易》學，船山云：

道，體乎物之中以生天下之用者也。物生而有象，象成而有數，數資乎動以起用而有行，行而有得於道而有德。因數以推象，象¹⁵自然者也，道自然而弗藉於人。乘利用以觀德。德，不容已者也，致其不容已而人可相道。

撰《周易大象解》，六十七撰《周易內傳》，逐步由推廣象數之變通，極酬酢之大用者，進而據象、爻立誠之辭，以體天人之理。依其自言，凡此皆以亡國孤臣，寄身穢土，業無可廣，而於《易》之道未敢忘，然後為之解（見王夫之：《周易內傳·發例》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁683）。若是言之，國家之不幸，不僅如趙甌北（翼，字耘松，1727-1814）之云，乃「詩家幸」（甌北詩云：「身閱興亡浩劫空，兩朝文獻一衰翁。無官未害餐周粟，有史深愁失楚弓。行殿幽蘭悲夜火，故都喬木泣秋風。國家不幸詩家幸，賦到滄桑句便工。」見〔清〕趙翼：〈題元遺山集〉，收入《甌北集》〔上海：上海古籍出版社，1997年〕，上冊，卷三十三，頁772）；國家之不幸，亦常是激厲學者增益其思之一緣，可於船山見之。

¹⁴ 船山《外傳》之解〈大有〉云：「天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉！用有以為功效，體有以為性情，體用胥有而相胥（《全書》校云：「『胥』，守遺經書屋本、金陵本、前後中華本作『需』。」）以實，故盈天下而皆持循之道。故曰：『誠者物之終始，不誠無物。』」（見王夫之：《周易外傳》，卷二，〈大有〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁861）船山此釋「物」之「有」，以「功效」與「性情」相對，而謂二者相胥以實（即「實則俱有，虛則俱無」；作「相需」亦通）。於理論，即是表明：「有限實體」之「自立性」(subsistence)之假設，係由其「主體潛能」(subjective potency)與「實現」(act)間之關係而獲得確認。故「群有」之取徵為「天下之用」，表現「品彙」之多樣。至於所謂「盈天下而皆持循之道」，則是說明存有物一經存在，即是以業經實現之實體為基礎，其潛能不僅非屬不帶任何實現之「純粹潛能」(pure/act-less potency)，亦於性質，不受任何超越之力量所影響。

¹⁵ 《全書》校云：「『象』，守遺經書屋本、金陵本、太平洋本、前後中華本均作『道』。」按，參下文「乘利用以觀德。德，不容已者也」句意，作「象」字是。

道弗藉人，則物與人俱生以俟天之流行，而人廢道；人相道，則擇陰、陽之粹以審天地之經，而《易》統天。故〈乾〉取象之德而不取道之象，聖人所以扶人而成其能也。蓋歷選於陰陽，審其起人之大用者，而通三才之用也。天者象也，乾者德也，是故不言天而言乾也。¹⁶

船山篇中取《論語》所記孔子「人能弘道，非道弘人」之義，以配進《易傳》所謂「《易》與天地準，故能彌綸天地之道」之說，其要點在於闡明：人之相道，固出於行得，然此所謂「行而有得」，必如聖人之於物之生、成、起用之象中，得其所不容已，然後得以審乎道之所以通於三才之用者之經。從此而發揮，乃得以成人「相道」之能。

船山此一說法中，所謂「數資乎動以起用而有行」，「數」字之所指，不唯涉及「存有者」存在之「時」、「位」，亦涉及物之「性能」與「變化」。船山《外傳》之解〈同人〉云：

陰陽相敵，則各求其配而無爭。其數之不敵也，陰甘而陽苦，陰與而陽求，與者一而求者眾，望甘以為利之壑，則爭自此始矣。唯夫居尊以司與者，眾誦於勢而俟其施，則〈大有〉是已。過此者，不足以任之。故同者，異之門也；〈同人〉者，爭戰之府也。¹⁷

夫前文所謂「因數以推象」，乃以「數」中有理，故足以推之。而為之攻、取者，即是陰、陽體性處其時、位之作用。故以〈大有〉、〈同人〉為例而言，陰皆居五陽之中，〈大有〉以得爻之尊位，故有「司與」之權，凡眾皆誦於勢而俟其施；而以〈同人〉而言，則陰孤以同五陽，雖為主而未尊，故群爭而為戰。船山此一依據「求」、「與」而為攻、取之勢之「數論」，由於係有特殊之氣化觀與之配合，因而具有特殊之「物理邏輯」與「事理邏輯」之意義；與曆家或一般論《易》之學者不同。

而所謂「數資乎動以起用」，則同時尚概括進人因生存需求而建構之社會性發

¹⁶ 王夫之：《周易外傳》，卷一，〈乾〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁821。

¹⁷ 同前註，卷二，〈同人〉，頁859。

展。此一進展，包括「利物」與「和義」。船山曰：

《文言》曰：「元者，善之長也。」就善而言，元固為之長矣。比敗以觀成，立失以知得，則事之先，而豈善之長乎？《象》曰：「大哉乾元，萬物資始。」元者，統大始之德，居物生之先者也。成必有造之者，得必有予之者。已臻於成與得矣，是人事之究竟，豈生生之大始乎？¹⁸

又曰：

有木而後有車，有土而後有器，車器生於木土，為所生者為之始。操之斷之，埏之埴之，車器乃成，而後人乃得之。既成既得，物之利用者也，故曰「利物和義」。成得之未敗失者，利物之義也。¹⁹

依船山此說，「生生之大始」非關「成」、「得」，「成」、「得」乃人事之究竟，須賴物之利用；而其不敗失，則須有「利物之義」。此「利物之義」，與「仁」相資²⁰，皆是以人因乎所得於「天、人授受往來之際之成數」，以之起用，而後有之作為。其中所謂「仁」，則是人於「凝命」之後，日生於其心者。故又曰：

¹⁸ 同前註，卷一，〈乾〉，頁 825-827。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 船山此言「成得之未敗失者，利物之義」，其論「義」，乃以公眾之集體生活，乃至社會之歷史發展為著眼，其本人有一可資參照之說，見於其晚著之史論，即其論「封建」之變為「郡縣」。船山曰：「封建毀而選舉行，守令席諸侯之權，刺史牧督司方伯之任，雖有元德顯功，而無所庇其不令之子孫。勢相激而理隨以易，意者其天乎！陰陽不能偏用，而仁義相資以為亨利，雖聖人其能違哉！」（見王夫之：《讀通鑑論》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 10 冊，頁 67-68）篇中特為標出「陰、陽不能偏用，而仁義相資以為亨利」之義，見「仁」雖善之所自生，乃人人於其成性以還即凝命在躬者；然此生理之善，猶須賴群倫於變行時移之中，隨勢而易，以成「利物之義」，然後乃得以與之相資而共遂其亨、利。船山此一論述，於制度之演化中，揭示其中「歷史因素」與「人性因素」所分別承擔之作用，實已遠較傳統理學家討論「義、利之辨」時所採取之倫理學取徑；值得注意。

夫一陰一陽之始，方繼乎善，初成乎性。天人授受往來之際，止此生理為之初始，故推善之所自生，而贊其德曰「元」。成性以還，凝命在躬，元德紹而仁之名乃立。天理日流，初終無間，亦且日生於人之心。惟嗜欲薄而心牖開，則資始之元亦日新而與心遇，非但在始生之俄頃。而程子「雞雛觀仁」之說，未為周徧。要其胥為所得所成之本原，而非從功名利賴之已然者，爭敗失之先，則一也。意者，立成敗得失之衡，以破釋氏之淫辭邪？則得之爾矣。²¹

論中謂資始之元，乃「日新」而與心遇，而非但於始生之俄頃，此一「天理日流，日生於人心」之論，顯示船山對於人之「潛能」中實現「善」之能力，具有一種「動態」之設論。此一動態之潛能，不僅導引「人事」之作爲，亦是奠立「價值」之基礎。而其所以「資動而起用」，則在於人能「行而有得於道而有德」，產生對於「自我存在」之自覺，並能於其自身，決然確立「成敗得失之衡」。此一建立自身「主體」之起點，既是一「哲學起點」，亦是人類創造其文明之歷史起點。《易》之所以統天，依船山說，蓋即是以此一兼包「自然歷史」與「人文歷史」之眼光論之。船山以是而辨儒、釋之「虛」、「實」。船山曰：

釋氏之言，銷總、別、同、異、成、壞之六相，使之相參相入，而曰「一念緣起無生」。蓋欲齊成敗得失於一致，以立真空之宗。而不知敗者敗其所成，失者失其所得，則失與敗因得與成而見，在事理之已然，有不容昧者。故獎成與得，以著天理流行之功效，使知敗與失者，皆人情弱喪之積，而非事理之所固有，則雙泯理事、捐棄倫物之邪說，不足以立。雖然，於以言資始之「元」，則未也。²²

論中謂「釋氏之言，銷總、別、同、異、成、壞之六相，使之相參相入，而曰『一念緣起無生』，實欲齊成敗得失於一致」，此一立基於儒學之評議，重點有二：一於宇宙構成論（cosmology），一於存有學。在其觀點中，「欲齊成、敗、得、失於

²¹ 見王夫之：《周易外傳》，卷一，〈乾〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁825-826。部分已見前引。

²² 同前註，頁826。

一致」，不唯乃釋氏立教之義理需求，亦是其建構哲學思惟之起點。而其所以能於宇宙構成論中，使「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」之六相，相參相入，關鍵點在於其於存有學中，主張「一念緣起無生」之說。此種「以存有學為形上學根基」之建構哲學系統之方式，以船山之觀點視之，實是錯用方法。船山曰：

善言道者，由用以得體；不善言道者，妄立一體而消用以從之。²³

文中此一分辨之立場，亦可說，即是船山一生處理哲學議題之基本態度。而若以上述船山所標舉「因數以推象」、「乘利用以觀德」，作為其「由用以得體」之基本途轍，則可將其實際處理之議題，依此畫分為二類：凡前人論朱、陸異同所涉及之存有學與認識論之爭議，皆是與前者，所謂「因數以推象」，相關。而後者，所謂「乘利用以觀德」，則是發展成為船山自身之文明史觀與歷史哲學。總合船山解析《易傳》之以「形上」、「形下」，區辨道、器，而為之發明之有關道、器之論述，胥是依於此二者之所需，而為之一種哲學觀念之連結²⁴。此種哲學觀念之連結，另一表現形態，即是其所特發之「繼善」、「成性」之論。

所謂「繼善」、「成性」之論，就「宇宙構成論」之意義言，最要者，在於將《易繫》之所謂「道」、「善」、「性」，區隔為不同之三階。船山云：

人物有性，天地非有性。陰、陽之相繼也善，其未相繼也不可謂之善。故成之而後性存焉，繼之而後善著焉。言道者統而同之，不以其序，故知道者鮮矣。²⁵

此段引語中所謂「言道者統而同之，不以其序」云云，雖未明言，實乃指朱子「善」、「性」即「理」之說。朱子云：

²³ 同前註，卷二，〈大有〉，頁 862。

²⁴ 余早年撰寫學位論文，選擇《王船山之道器論》（國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1982年6月通過口試）為題，即欲以「道器論」之發展，貫串船山一生思想。今編為本書之下篇。

²⁵ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁 1006。

「繼之者善」，方是天理流行之初，人物所資以始。「成之者性」，則此理各自有個安頓處，故為人為物，或昏或明，方是定。若是未有形質，則此性是天地之理，如何把做人物之性得！²⁶

又曰：

「繼之者善，成之者性」，性便是善。²⁷

而船山於此，則取《易》中所有之「時」、「位」觀，以加入於其「化論」之中；將天之自體，說之為本身即是一「繼之而後善」之動態之體。此一「天之自體，本身即是一動態之體」之觀念，與前論其說中所謂「資始之元乃日新而與心遇」之說，係建立於共同基礎。唯於此一「動態」之義中，船山並未全然解構作為氣化主體之「道體」之概念。而係將「道」字與其延伸而有之「德」字區分，由是而有「小」、「大」之說。至於所謂「性」，則必待成之為物，而後存焉。其言云：

小者專而致精，大者博而不親。然則以善說道，以性說善，恢恢乎其欲大之，而不知其未得其精也。恢恢乎大之，則曰「人之性猶牛之性，牛之性猶犬之性」亦可矣。當其繼善之時，有相猶者也，而不可概之已成乎人之性也，則曰「天地與我同根，萬物與我共命」亦可矣。當其為道之時，同也共也，而不可概之相繼以相授而善焉者也。惟其有道，是以繼之而得善焉，道者善之所從出也。惟其有善，是以成之為性焉，善者性之所資也。方其為善，而後道有善矣。方其為性，而後善凝於性矣。²⁸

船山此一「道」、「善」、「性」之辨，於其論中，「善」必相繼以相授而後有，「性」則必因善而後成。「博而不親」者，與「專而致精」者，一大、一小，既是因體以

²⁶ 見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》，卷七十四，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人（1945-）等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第16冊，頁2524。

²⁷ 同前註。

²⁸ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1006-1007。

衍變，亦是因變而成體；大德敦化與小德川流不同²⁹。此一說法，由於對於「道」、「善」、「性」之延伸性發展，所謂「相繼相授」，不僅將之畫分為具有階序之層級，且主張後階之所「致精」而衍生者，為前階所未備；因此，就立論形態而言，應判屬為一種「演化」之論。然此一「演化論」(evolutionism)之範圍與基本性質為何？則仍須綜合其理論之整體結構，始能加以斷定。

船山之「繼善」、「成性」之論，所以可確認具「演化」之義，最要之關鍵，在於其「善具其體而非能用之，抑具其用而无與為體」之說。船山曰：

道无時不有，无動无靜之不然，无可无否之不任受。善則天人相續之際，有其時矣。善具其體而非能用之，抑具其用而无與為體，萬彙各有其善，不相為知，而亦不相為一。性則歛於一物之中，有其量矣。有其時，非浩然无極之時；有其量，非融然流動之量。故曰「道大而善小，善大而性小」也。³⁰

論中船山乃以「道」為「所以然」，故謂「無時不有，無動無靜之不然，無可無否之不任受」；然此「所以然」，於其「繼之」之過程中，因相續而有品彙；品彙之善，則為後生，且因類而差異，既不相為知，亦不相為一。此所謂「善」，乃通於類而見有，依天、人相續之際言，即道之功用；此用因於化而實有，故曰「有體」。然此用亦繫於時而不能自用，故曰「非能用之」。且就其為「體」而言，亦係於相續之際，乃見其用，而非歛於一物，故雖用而无與為體。必歛於一物焉，然後為有量，斯則為「性」。

船山此所釋於「善」、「性」，一面顯示「善」、「性」乃「可有」，而非「必有」；「道」之「遍在」義，非合「善」、「性」而言，故無統「眾理」為「一理」，合天地所共命為「一性」之說；亦不得即以「理體」、「性體」者，當所謂「道體」。此所謂不可「統而言之」。另一面則以涵性之體，唯器有之；離人、物而言天，天亦

²⁹ 船山此舉「小」、「大」，乃以「德」字之義為言，有一可證之說，見於後論；即其於《讀四書大全說》中所云：「天地之化，與君子之德，原無異理。天地有川流之德，有敦化之德，德一而大小殊，內外具別，則君子亦無不然」（見王夫之：《讀四書大全說》，卷五，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁704）之說，可參看。

³⁰ 同前註。

僅能生用，而非即有定體，故就所謂「由用以得體」觀「天」，天無定化，亦若「無體」；此即是「道」之「博大無親」義。與「善」、「性」之能「專於小而致精」不同。船山以此去形上學中主「道」為「恆體」之「靜態」義，從而為「演化」之論。故船山之辨「天」、「人」乃云：

性存而後仁、義、禮、知之實章焉，以仁、義、禮、知而言天，不可也。成乎其為體，斯成乎其為靈。靈聚於體之中，而體皆含靈。若夫天，則未有體矣。³¹

此處船山以所謂「成乎其為體，斯成乎其為靈」，辨「涵性之體」之所以為實然，而不謂此實然可因其所「終有」而上溯於「天」，謂之為「本有」；故以此義而指「天」為「未有體」。其說之剖判「道」之體、用，不唯隔絕陽明以人之「良知」上推於「造化之前」之論理；亦顯與朱子以「人物之生，乃各得夫天地之心以為心」之說不同。朱子云：

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在，情之未發而此體已具，情之既發而其用不窮，誠能體而存之，則眾善之源、百行之本，莫不在是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：「克己復禮為仁。」言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」則亦所以存此心也。又曰：事親孝，事兄弟，及物恕。則亦所以行此心也。又曰：「求仁得仁。」則以讓國而逃、諫伐而餓為能

³¹ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1006。

不失乎此心也。又曰：「殺身成仁。」則以欲甚於生、惡甚於死為能不害乎此心也。此心何心也？在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。³²

朱子此說以「人之德」與「天之德」相應，乃實說，非虛說；此見其說內部所蘊含之特殊之「目的性原理」(principle of finality) 特質，與其「理者，天之體；命者，理之用」³³之說，有相互補足其義之處，而船山與之差異。船山之尊朱而非朱，即此處所析，實已肇見端倪。

以上所述，即船山以「道器論」與「繼善成性說」為基礎，而建構之連結「因數以推象」、「乘利用以觀德」兩面思惟之哲學性理論支撐。其間雖仍存在未能周密之疑點，有待釐清。然由於其所選擇之義理立場極為明確，且於其內涵之義中，具有將「靜態思惟」導向「動態」之特性，故對於儒學之時代需求而言，有其應變之適切性。此點對於船山而言，具有確立其方向之作用。船山之學術與思想，始終不失有其自身之思想脈絡、特徵與風格，此為堅實之第一步。

二、船山經由道器論與繼善成性說所完成之哲學系統之初步建構

上論船山之道器論，曾謂船山之核心觀點，主要在基於「虛」、「實」之辨，將《易傳》依「形」之上、下區辨道、器之說，關連之於一種牽涉宇宙建構歷程之論，並依「性」、「命」之說，建立不同層級之「實體」概念。此一觀點，就船山而言，有一顯著之意義，即是彼於姚江之教風行天下，王學內部既有所謂「四無」、「四有」之爭執，而其流行又頗有與「三教合一」之說通聲氣之世³⁴，重新於

³² 見朱熹：〈仁說〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷六十七，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁3279-3280。

³³ 朱子云：「理者，天之體；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷五，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁215）又曰：「天所賦為命，物所受為性。賦者命也，所賦者，氣也；受者性也，所受者氣也。」（同上，頁216）。

³⁴ 關於王學內部「四無」、「四有」之爭，及其流行與三教合一說之關係，參見拙作〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉（《臺大中文學報》第22期〔2005年6月〕，頁359-412；

儒義內確認所謂「人、天相合」之義。對於船山而言，此一「德」之相符中，亦應包含有「人」與「天」相區隔之辨。

若就此點而言，船山實明顯受有東林之激厲。蓋姚江之以「良知之體」，上溯造化之本，從而有其「照心」、「妄心」之辨，當時論者，或不達其精旨，乃頗有以其學為「近禪」而攻之者。然反觀朱子之說，朱子之釋性、氣，亦有所謂「性體如寶珠置於水中」之說，亦非絕無釋氏之影響。故自明以來，其「理先」之說，仍不免啓學者之疑³⁵。東林諸儒於斥王學之同時，所以亦於性氣、體用之說，不得不重加剖析³⁶，即以此故。船山於明季最推顧涇陽（憲成，字叔時，1550-1612），其言曰：

昭代理學，自薛文清而外，見道明，執德固，卓然特立，不浸淫於佛老者，惟顧涇陽先生。錫山書院所講說見院志者如日星，有目者無不可見也。東林會講，人但知為儲皇羽翼，不知其當新學邪說橫行之日，砥柱狂瀾，為斯道衛之尤烈也。先生前無所承，後亦無所授，同時同志若高景逸先生，已自有不同者。要之，有德之言，唯心得之，乃與往聖合符。³⁷

收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）、〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

³⁵ 如曹月川（端，1376-1434）即曾撰文，指斥朱子「理之乘氣，猶人之乘馬」之喻，謂使朱子之說然，馬之一出一入，而人亦與之一出一入，如是，則人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬化之原（見曹端：〈辯戾〉，見〔明〕曹端撰，王秉倫點校：《曹端集》〔北京：中華書局，2003年〕，卷一，頁23-24）。其後戴東原，亦摘出宋人「理」、「氣」二分之論，以為乃屬「二本」之論（見戴震：《緒言》卷下，收入〔清〕戴震撰，張岱年〔字季同，1909-2004〕主編：《戴震全書》〔合肥：黃山書社，1995年〕，第6冊，頁134-135）。阮芸臺（元，1764-1849）承其意，遂逕以朱子「寶珠」之喻，乃同於釋教，故謂之為「塔性」（阮元：〈塔性說〉，見〔清〕阮元撰：《學經室續三集》，卷三，收入《學經室集》〔北京：中華書局，1993年〕，頁1059-1061）。凡此皆是致疑於朱子所謂「理先氣後」之說。

³⁶ 錢師賓四（穆，1894-1990）曾條理東林論學之傾向，謂可於三大辨旨中見之：一辨無善無惡心之體，二辨功夫與本體，三辨氣質之性與義理之性。說詳錢穆：《中國近三百年學術史》，第一章〈引論〉，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會輯：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第16冊，頁11-17。

³⁷ 見王夫之：《搔首問》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁625。由此見船山之慕涇陽，氣節之外，亦在涇陽之不浸淫於佛老與王學。

此論中，船山不唯於涇陽之志，深致其企慕之情，於其學亦大為嘆服。則船山之辨性、氣，或有沿東林發論之線索而得者。特其規模之宏大，與哲學思惟之細密，則非東林之比。故此種「承沿」關係，亦但於其最初階段申之而即可。無須深論。

船山論性、氣，有一極特出之觀點，與前敘之「道器論」與「繼善成性說」頗有關連，且亦同於其較早之著作中，即已成形。此一說法，即是見於其《尚書引義》中之所謂「天日命、性日成」之說。

《尚書引義》之成書年代，原無可知，依現今學者所考，則應成於前引《周易外傳》之後，《讀四書大全說》稍前³⁸。若此一論斷屬實，則其書釋「性」、「理」之處雖未多，亦仍有可藉之以觀察船山思想發展之重要性。

船山於《引義》中說「性」、「命」之義云：

夫性者，生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉！但初生之頃命之，是持一物而予之於一日，俾牢持終身以不失。天且有心以勞勞於給與，而人之受之，一受其成例而無可損益矣。³⁹

又曰：

夫天之生物，其化不息，初生之頃，非無所命也。何以知其有所命？無所命，則仁、義、禮、智無其根也。幼而少，少而壯，壯而老，亦非無所命也。何以知其有所命？不更有所命，則年逝而性亦日忘也。形化者化醇也，氣化者化生也。二氣之運，五行之實，始以為胎孕，後以為長養，取精用

³⁸ 王孝魚（永祥，1900-1981）據船山《讀四書大全說》內有「其義詳《尚書引義》」之語，判定本書部分內容應作於《讀四書大全說》之前，且進而推論本書之初成，或在《周易外傳》之後（詳〈中華本王孝魚點校說明〉），收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁441）。唯在其前，周調陽（1883-1964）據船山五世從孫嘉愷抄本，末後有「癸卯九月九日成，己巳四月下旬重定」小字一行，本即判定此書初稿應成於康熙二年（1663），並於康熙二十八年（1689）重定（見〈尚書引義編後校記〉），收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁443），其說可據，王校似未留意。

³⁹ 見王夫之：《尚書引義》，卷三，〈太甲二〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁299。

物，一受於天產地產之精英，無以異也。形日以養，氣日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，豈非天哉？故天日命於人，而人日受命於天。故曰性者生也，日生而日成之也。⁴⁰

船山此說中所謂「生理」，已見《外傳》，所謂：

成性以還，凝命在躬，元德紹而仁之名乃立。天理日流，初終無間，亦且日生於人之心。⁴¹

而其新增之所謂「天日命、性日成」之說，就哲學之意涵言，其核心之義，則有二：一在於以「性」為「生理」；一在於主張「命」與「性」同具有「雙重之變動性」。

關於第一層，以性為「生理」。此所謂「生理」之生，自「生氣」而有。蓋「化」依生氣而不息，此儒、道二家皆有之義，而船山於此，則依前人「氣」、「質」分說之例，別「化」為「氣化」與「形化」。強調「形化」者，乃既形以後之化，而「氣化」，則兼概「未形之前」而說。此一區判，於船山有其特殊之辨義功能。因既形而為物，即凝然有此物之殊別之「性」；此古人所謂「品彙」。然此性若即是氣化之偶成，則其性即是形質之性，捨此應更別無所受於天之命。此必不為船山所主張。故《外傳》之釋「命」，乃於「形」之前，說有「繼之」之「善」。若然，則「善」在性先，「善」即為性之所資。特當其「繼善」之時，則有「相猶」者也，而不可概之已成之性；性必於成物之際，乃始凝焉⁴²。故所謂一物一物之「命」，必於「凝焉」之際言之；此所謂「天、人之際」。

⁴⁰ 同前註，頁 299-300。

⁴¹ 見王夫之：《周易外傳》，卷一，〈乾〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 1 冊，頁 825-826。說詳下文。

⁴² 船山云：「當其繼善之時，有相猶者也，而不可概之已成乎人之性也，則曰『天地與我同根，萬物與我共命』亦可矣。當其為道之時，同也共也，而不可概之相繼以相授而善焉者也。惟其有道，是以繼之而得善焉，道者善之所從出也。惟其有善，是以成之為性焉，善者性之所資也。方其為善，而後道有善矣。方其為性，而後善凝於性矣。」見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 1 冊，頁 1006-1007；已見前引，參前註〈28〉。

然如依此說，「善」在性先，則天之命之，亦緣善而別物，抑何有同一「人之性」，而可為善、為不善乎？故船山乃於《引義》，進一層依心之發為道心、人心者，區別其所顯用之異。其意蓋以為：依「命」而言性，性無所謂惡，而繼於此者，亦即為善。此繼於善之心，即是道心。然如依凡所日成於「氣質」者而言其所日受、日藏，則都於氣質之性，其與形氣之日資日長而變化，不能皆有以繼善，於是而有人心。故船山曰：

心，統性情者也。但言心而皆統性情，則人心亦統性，道心亦統情矣。人心統性，氣質之性其都，而天命之性其原矣。原於天命，故危而不亡；都於氣質，故危而不安。道心統性，天命之性其顯，而氣質之性其藏矣。顯於天命，繼之者善也，惟聰明聖知達天德者知之。藏於氣質，成之者性也，舍則失之者，弗思耳矣。無思而失，達天德而始知，介然僅覺之小人，告子、釋氏。去其幾希之庶民，所不得而見也。故曰微也。人心括於情，而情未有非其性者，故曰人心統性。道心藏於性，性抑必有其情也，故曰道心統情。性不可聞，而情可驗也。⁴³

船山此一區隔「天命之性」與「氣質之性」之說法，於其辨義中，其實即是「命」與「性」二義之區別；與宋儒所命義不同。亦即如無始受之命，即無既生之性。既生而日生，氣質之性隨之以日成，然始受之命，仍為其原而未嘗忘⁴⁴，故道心雖微而天命之性其顯。故所謂「性為生理，日生而日成」，生、成之中皆有所「繼」；「繼」不僅在成物之先，亦在生氣之中。此「理」之所以為「生理」。

至於所謂「日成」，則「繼之」之外，亦尚有「習」。船山曰：

習與性成者，習成而性與成也。使性而無弗義，則不受不義；不受不義，則習成而性終不成也。使性而有不義，則善與不善，性皆實有之；有善與

⁴³ 見王夫之：《尚書引義》，卷一，〈大禹謨一〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁262。

⁴⁴ 所謂「未嘗忘」，乃以「相繼」而言其持續之用。以其須有「所依之條件」，故不說為「恆理」。

不善而皆性，氣稟之有，不可謂天命之無。氣者天，氣稟者稟於天也。故言性者，戶異其說。今言習與性成，可以得所折中矣。⁴⁵

此說所言「習與性成」，亦承「性」、「命」分說之理。所謂「與習相成」，有善與不善者，即是氣質之性，而天之始命亦未嘗忘；此孟子所以終以「人之性」為善也。然若依此言，則等於謂天無不善之命，而人因於其氣稟而習焉，則有善、有不善。故船山又曰：

形之惡也，倏而贅疣生焉；形之善也，俄而肌膚榮焉；非必初生之有成形也。氣之惡也，倏而痰疾生焉；氣之善也，俄而榮衛暢焉；非必初生之有成氣也。食谿水者癯，數飲酒者醜，風犯藏者喘，瘴入裏者厲。治瘍者肉已潰之創，理瘵者豐已羸之肌。形氣者，亦受於天者也，非人之能自有也；而新故相推，日生不滯如斯矣。然則飲食起居，見聞言動，所以斟酌飽滿於健順五常之正者，奚不日以成性之善；而其鹵莽滅裂，以得二殊五實之駁者，奚不日以成性之惡哉！⁴⁶

然若依此為論，天無不善，物之受命亦無不善，而形、氣之變，則有不善，則此正、變之際，必有關鍵。船山說之為「幾」。其言曰：

有在人之幾，有在天之幾。成之者性，天之幾也。初生之造，生後之積，俱有之也。取精用物而性與成焉，人之幾也。初生所無，少壯日增也。苟明乎此，則父母未生以前，今日是已；太極未分以前，目前是已。懸一性於初生之頃，為一成不易之例，揣之曰：「無善無不善」也，「有善有不善」也，「可以為善，可以為不善」也，嗚呼！豈不妄與！⁴⁷

⁴⁵ 見王夫之：《尚書引義》，卷三，〈太甲二〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁299。

⁴⁶ 同前註，頁301-302。

⁴⁷ 同前註，頁302。「天之幾」三字亦先見於《周易外傳》，船山云：「天人相紹之際，存乎天者莫妙於繼。然則人以達天之幾，存乎人者，亦孰有要於繼乎！」（見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1006-1008）。

蓋船山雖區分「初生之性」與「日生之性」，然「性」無分於「初生之造」、「生後之積」，皆有所不忘，故為「致精」所繫；有非人所得與者。此為「天之幾」。至於「人之幾」，其所以為動，則來自人之靈明⁴⁸。其為道心者，出於陰陽健、順之質；而為人心者，則出於陰陽攻取之幾⁴⁹。凡「用物」之際，一念之善、惡，皆人為之主，故有「初生所無」，而「少壯日增」者，天、人由是而判⁵⁰，而「性」乃與「習」俱成。故以前言「成乎其為體，斯成乎其為靈」⁵¹之論法言，「父母未生

⁴⁸ 船山云：「陰、陽之生，一太極之動、靜也。動者靈以生明，以晰天下而不塞；靜者保而處重，以凝天下而不浮。」（見《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1004）依此，則見船山主「心之明」原出於「氣之靈」，乃由陽道成之。

⁴⁹ 參註〈50〉所揭引文。

⁵⁰ 船山云：「人之有人心者，何也？成之者性，成於一動一靜者也。老以為橐籥，釋以為漚合。一動一靜，則必有同、異、攻、取之機。動同動而異靜，靜同靜而異動，同斯取，異斯攻。同、異、攻、取，而喜、怒、哀、樂生矣。同則喜，異則怒，攻則哀，取則樂。一動一靜者，交相感者也，故喜、怒、哀、樂者，當夫感而有；亦交相息者也，當喜則怒息，當哀則樂息矣。交相息，則可以寂矣，故喜、怒、哀、樂者，當夫寂而無。小人惑於感，故懼其危；異端樂其寂，故怙其虛。待一動一靜以生，而其息也則無有焉。斯其寂也，無有『自性』；而其感也，一念『緣起無生』。以此為心而將見之，剖析纖塵，破相以觀性，至於『緣起無生』，則自謂已精矣。孰知夫其感也，所以為仁義禮智之宅，而無可久安之宅；其寂也，無自成之性，而仁義禮智自孤存焉。則斯心也，固非性之德，心之定體，明矣。故用則有，而不用則無也。」又曰：「若夫人之有道心也，則『繼之者善』，繼於一陰一陽者也。動靜猶用，陰陽猶財。一陰一陽，則實有柔、剛、健、順之質。二實，實此者。五殊，殊受其實以成質。木柔、金剛、火健、水順。柔、剛、健、順，斯以為仁、義、禮、智者也。惻隱柔之端，羞惡剛之端，恭敬健之端，是非順之端。當其感，用以行而體隱；當其寂，體固立而用隱。用者用其體，故用之行，體隱而實有體。體者體可用，故體之立，用隱而實有用。顯諸仁，顯者著而仁微；藏諸用，用者著而藏微。微雖微，而終古如斯，非瞽然乘機之有，一念緣起之無。故曰始顯繼藏，天命流行，物與无妄也。」（見王夫之：《尚書引義》，卷一，〈大禹謨一〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁264）於此說中，船山以人心出於陰陽「動靜同、異、攻、取之機」，而道心則出於陰陽「柔、剛、健、順之質」，而二處皆引釋氏之說以辯駁之，可見其由「天之未有體」，進而論「道心之有所繼」，由「未有」而「有」，正是欲以對抗彼所標識、詮解之所謂「破相以觀性」之說。而此一著眼，亦正即是前論所舉船山議題中有關「虛」、「實」之一項。

⁵¹ 參註〈31〉所揭引文。

以前」之與「今日」，「太極未分」之與「目前」，皆應合義於此。此所以「性」、「天」俱不可以「不易之例」言，而「生生」為「動態」之義。

船山「天日命、性日成」之說之第二層意義，所謂「命」與「性」之雙重變動性，關鍵則在物變中「理」與「氣」之關連。蓋性雖為「生理」，並非「生氣」。以人之長養與積習而言，雖陰、陽之遷運往來，隨氣之攻、取而日化，然其所為化，仍有化成之理，其幾在天，故前謂「成之者性，天之幾也」。特此成性之「天幾」，必依人身、心之變而命之，然後所長養與積習者，隨所變而成化。故命之者雖由天，成之者亦在於人，「氣」依然為生氣，「理」依然為生理。

以上所述《引義》「天日命、性日成」之說，其最要之進展，在於將《外傳》所建構之「道器論」與「繼善成性說」中所涉及之「理」、「氣」概念，重作疏理，並將之安置於其整體之思惟架構中。此一理論之調整，精細之處，在於將「道」於氣化中之「主持」功能，由「積極」義轉向「消極」。此點既不同於朱子「理」、「氣」二分而以「氣」為強、「理」為弱之說⁵²，亦與明以來如王浚川（廷相，1474-1544）等人所主張於「元氣化物」⁵³者不同。

蓋就《外傳》而言，其論「道」，雖區別「道」、「善」、「性」之三階，非「統而言之」，然彼時船山論「道」於氣化之有所約束，仍有一「積極」義之「主持分劑」之說。其言曰：

《易》固曰：「一陰一陽之謂道。」一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也。陰、陽之生，一太極之動、靜也。動者靈以生明，以晰天下而不塞；靜者保而處重，以凝天下而不浮；則其為實，既可為道之體矣。……乃其必有為之分劑者：陽躁以廉，往有餘而來不足；陰重以嗇，來恆疾而往恆

⁵² 朱子云：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣。只是氣強理弱。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁200。

⁵³ 浚川之論「造化」云：「元氣之中，萬有具備，以其氣本言之，有蒸有濕。蒸者能運動，為陽為火；濕者常潤靜，為陰為水。無濕則蒸靡附，無蒸則濕不化。始則清微，鬱則妙合而凝，神乃生焉。故曰『陰陽不測之謂神』。是氣者形之種，而形者氣之化，一虛一實，皆氣也。神者，形氣之妙用，性之不得已者也。三者，一貫之道也。」見王廷相：〈答何柏齋論造化十四首〉，《內臺集》，卷四，收入王廷相撰，王孝魚點校：《王廷相集》（北京：中華書局，2009年二刷），第3冊，頁963。

遲。……陽易遷而奠之使居，陰喜滯而運之使化，遷於其地而抑弗能良。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，有所宜陽則登陽，有所宜陰則進陰。故……全有所任，而非剛柔之過也；全有所廢，而非剛柔之害也；兩相為酌，而非无主以渾其和也。如是，則皆有分劑之者。……動因道以動，靜因道以靜。……其一之一之者，即與為體，挾與流行，而持之以不過者也。……是故於陰而道在，於陽而道在，於陰、陽之乘時而道在，於陰、陽之定位而道在，天方命人和而无差以為善而道在，人已承天隨器不虧以為性而道在，持之者固无在而不主之也。一之一之而與共焉，即行其中而即為之主。道不行而陰、陽廢，陰、陽不具而道亦亡。言道者亦要於是而已。⁵⁴

船山此言「道」以陰、陽為體，無陰、陽外之「太極」。然陽躁以廉，往有餘而來不足；陰重以蓄，來恆疾而往恆遲。故必有為之分劑者，有時而任其性，有時而弼其情，有時而盡其才，有時而節其氣，有所宜陽則登陽，有所宜陰則進陰；此為「道」中所見之調節。然此種全有任、廢而非剛、柔之過害，實然為陰、陽之主持者，雖謂出於「道」，此所指言之「道」，並非為一恆然之「理體」。易言之，「道」之能調和分劑，挾與流行，而持之以不過，乃因陰陽之動靜而為之調和，而非先有一「命化」之原則，以為之管束。其為「積極」之意涵，與朱子釋「理」為「太極」⁵⁵之義不同。而其所以能為此調和，則是因「太極」之體即是「太和」，故能於陰陽之「任、廢」中，兩相為酌，以達至於渾和。此即「道」之所以為「化原」之義。今《引義》進而言天無不善，物之受命亦無不善，而形、氣之變，則有不善。若然，則「道」之於氣化，不僅無「管束」之能，並其所以為「主持」之功能，亦將由「積極」義，轉向此所言之「消極」。

《外傳》所建構之「道器說」與「繼善成性論」，經《引義》此一增添與改造，

⁵⁴ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1004-1005。

⁵⁵ 《語類》載或人問：「太極不是未有天地之先有個渾成之物，是天地萬物之理總名否？」曰：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁113。

不唯已大致觸及理學最核心之哲學建構難題，且其所作出之調整，亦足以自成一說。於此說中，「理」、「氣」之觀念，係加入於「道」、「器」之論中。就其一面而言，「理」、「氣」於邏輯層次，雖維繫為「不離」、「不雜」，然理不先於氣；而自另一面而言，「理」、「氣」於實然之層次，雖仍見為「氣」乃受「理」之約制；然此「約制」，係於限定之義中說之，非「命化」義之管束。故亦不必如朱子，既謂：

帝是理為主。⁵⁶

又以為：

氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣。只是氣強理弱。⁵⁷

凡明以來學者所疑於朱子「理、氣二分」之說者，船山可謂皆有所回應。

然如「天」不以「理」言，「太極」亦不以「理」言，「氣質之性」又已歸為論「性」之正義，則此一種改造之系統，當係以「道」、「器」之論為主，而不應復稱之為「理氣論」。亦正是因此，船山之說，實已於宋明以來所謂「程朱」、「陸王」之外，另成其格局；而《引義》之所論，即可說之為乃船山繼撰寫《外傳》後，發展其自身哲學之第二步。

三、船山之《讀四書大全說》及其思想結構之深化

船山於寫作《外傳》、《引義》之時，雖已建構其自身之哲學，有別於「程朱」、「陸王」，然於其論中，「道」之所以主持乎陰、陽之分劑，其間仍應有「理」。此「理」雖無能為積極之主宰，然陰、陽之所以於其或過、或廢之中，仍可相互為酌，以達至於渾和，實皆因之。若然，則「天」之為體，雖日遷而不守其故，船山於其「動體」之觀念中，實仍留存有殘餘之「靜體」概念，並非絕對之「動」。此殘存之「靜體」概念，亦為其「天命」之說，注入重要成分。若以哲學之語言

⁵⁶ 同前註，頁 118。

⁵⁷ 同前註，卷四，頁 200。

分析，則可謂船山此時雖於其大體之論述中，解構「本質性」之「靜體」觀念，卻仍於其形上學之架構中，保有若干最低程度之「目的性」(finality)理論義涵之預設。依哲學之形態而論，其說實仍有若干處接近於朱子之系統。故船山此時辯駁之對象，乃以姚江與二氏為主，而非刻意針對朱子。

然未久船山續作《讀四書大全說》，論則有變。船山乃欲將其道器論中前此所有之「道主持乎陰、陽之分劑」之說，作一調整，將「主持分劑」之論，由「道」之層次，移以論「理」。其說云：

程子創說個氣質之性，殊覺峻嶒。先儒於此，不僅力說與人知，或亦待人之自喻。乃緣此而初學不悟，遂疑人有兩性在，今不得已而為顯之。所謂「氣質之性」者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍著者生理在內；形質之內，則氣充之。而盈天地間，人身以內人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理，行乎氣之中，而與氣為主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性也。若當其未函時，則且是天地之理氣，蓋未有人者是也。未有人，非混沌之謂。只如趙甲以甲子生，當癸亥歲未有趙甲，則趙甲一分理氣，便屬之天。乃其既有質以居氣，而氣必有理，自人言之，則一人之生，一人之性；而其為天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有。是氣質中之性，依然一本然之性也。⁵⁸

船山此所謂「氣質之性者，猶言氣質中之性也」，依其前言，亦即以「性」為「生理」之說，故云「質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性」。至於所謂「理行乎氣之中，而與氣為主持分劑」，則是接「人身以內人身以外，無非氣者，故亦無非理」為論，不專就「既形」以後說；仍在「氣以函理」一義之內，與論「道」之整體而言乎「主持分劑」者不同。

然如依此論，理之為主持分劑，乃與氣同行，非離氣而言，則理即氣之理，陰、陽兩相為酌者，亦並無一於陰陽之上，統合為一而為氣變之主者，以渾其和。若然，則所謂「氣質之性」中所見之善與不善，又何自出乎？於是船山乃繼《引義》之言「飲食起居，見聞言動，所以斟酌飽滿於健順五常之正者，奚不日以成

⁵⁸ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷七，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁857-858。

性之善；而其鹵莽滅裂，以得二殊五實之駁者，奚不日以成性之惡哉」之說後，更進而有「惡氣」、「惡理」之論。其言曰：

理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後。理善則氣無不善；氣之不善，理之未善也。如牛犬類。人之性只是理之善，是以氣之善；天之道惟其氣之善，是以理之善。「易有太極，是生兩儀」，兩儀，氣也，唯其善，是以可儀也。所以〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德。和氣為元，通氣為亨，化氣為利，成氣為貞，在天之氣無不善。天以二氣成五行，人以二殊成五性。溫氣為仁，肅氣為義，昌氣為禮，晶氣為智，人之氣亦無不善矣。理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。健者，氣之健也；順者，氣之順也。天人之蘊，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛託孤立之理也。乃既以氣而有所生，而專氣不能致功，固必因乎陰之變、陽之合矣。有變有合，而不能皆善。其善者則人也；其不善者則犬牛也，又推而有不能自為栝栢之杞柳，可使過潁在山之水也。天行於不容已，故不能有擇必善而無禽獸之與草木，杞柳等。然非陰、陽之過，而變合之差。是在天之氣，其本無不善明矣。天不能無生，生則必因於變合，變合而不善者或成。其在人也，性不能無動，動則必效於情才，情才而無必善之勢矣。在天為陰、陽者，在人為仁義，皆二氣之實也。在天之氣以變合生，在人之氣於情才用，皆二氣之動也。此「動」字不對「靜」字言。動、靜皆動也。由動之靜，亦動也。⁵⁹

依此說，天以二氣成五行，人以二殊成五性，皆無不善，以〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德，故有此善；其有不善者，如牛犬，則以專氣不能致功，必因乎陰、陽之變合而後有生，故不能皆善。所謂「不善」，非陰、陽之過，而變合之差。此乃氣之體、性如此，天亦無如之何。

船山此處立說，一面求能將「道體」層次之「主持」義取消，而於另一面，則期待其辨義，能顧全「氣化」整體之終極和諧，故其所選擇之論述策略，在於突出「德」字之觀念。此一思惟之建構，為其日後思想，鋪陳發展之脈絡。亦即：「化」之所以於「二氣以成五行」之階段，無何不善，必至於變合之際，乃始不

⁵⁹ 同前註，卷十，頁 1052-1053。

能無變合之差，其因在於元、亨、利、貞乃所以敦化，「乾」主知而「坤」主能，故陽變陰合者，雖無「必善」之目的，亦無「惡」之理由；其由陰變而合陽，則陽受陰重畜所變而靡，其變合不能以皆善⁶⁰。故船山云：

以在天之氣思之：春氣溫和，只是仁；夏氣昌明，只是禮；秋氣嚴肅，只是義；冬氣清冽，只是智。木德生生，只是仁；火德光輝，只是禮；金德勁利，只是義；水德淵渟，只是智。及其有變合也，冬變而春，則乍响然而喜；凡此四情，皆可以其時風日雲物思之。春合于夏，則相因泰然而樂；夏合於秋，則疾激烈而怒；秋變而冬，則益淒切而哀。如云「秋冬之際，尤難為懷」，哀氣之動也。水合於木，則津潤而喜；新雨後見之。木合於火，則自遂而樂；火薪相得欲燃時見之。火變金，則相激而怒；金在冶不受變，火必變之，如此。金變水，則相離而哀。此差難見。金水不相就，雖合而離。

以在人之氣言之：陽本剛也，健德也；與陰合而靡，為陰所變，則相隨而以喜以樂，男之感女、義之合利時如此。非剛質矣。陰本柔也，順德也；受陽之變，必有吝情，雖與陽合，而相迎之頃必怒，已易其故必哀，女制於男，小人屈於君子，必然。非柔體矣。惟於其喜樂以仁禮為則，則雖喜樂而不淫；於其怒哀以義智相裁，則雖怒哀而不傷。故知陰陽之撰，唯仁義禮智之德而為性；變合之幾，成喜怒哀樂之發而為情。性一於善，而情可以為善，可以為不善也。⁶¹

又曰：

先儒言有氣稟之性。性凝於人，可以氣稟言；命行於天，不可以氣稟言也。如稻之在畝，忽然被風所射，便不成實，豈禾之氣稟有以致之乎？氣有相召之機，氣實召實，氣虛召虛；稟有相受之量，稟大受大，稟小受小。此如稻之或早、或遲，得粟或多、或少，與疾原不相為類。風不時而粟虛於

⁶⁰ 船山云：「質能為氣之累，故氣雖得其理，而不能使之善。氣不能為質之害，故氣雖不得其理，而不能使之不善。又或不然，而謂氣亦受於生初，以有一定之清剛、濁弱，則是人有陳陳久積之氣藏於身內，而氣豈有形而不能聚散之一物哉！故知過在質而不在氣也。」（同前註，卷七，頁860）「靡」字見下揭引文；「重」、「畜」二字參註〈54〉。

⁶¹ 同前註，卷十，頁1068-1069。

穗，氣不淑而病中於身，此天之所被，人莫之致而自至，故謂之命，其於氣稟何與哉！謂有生之初，便裁定伯牛必有此疾，必有此不可起之疾，唯相命之說為然，要歸於妄而已矣。

聖人說命，皆就在天之氣化無心而及物者言之。天無一日而息其命，人無一日而不承命於天，故曰「凝命」，曰「受命」。若在有生之初，則亦知識未開，人事未起，誰為凝之，而又何大德之必受哉？⁶²

夫後段引文中所謂「氣有相召之機」，即是陰、陽所以得於其所變、合引生「他者」之「續動」之因；陰、陽之為動、靜，蓋有此「互為主動」之形勢，非僅一端。「險阻」以是而生。故依「理」、「氣」、「性」三者而論，天氣出於本然，天之氣原無不善，人固得此「誠然」者之無不善，而為仁、義、禮、智之性；且可即以此善性，證天理之善，從而定位「人之氣」為「善」⁶³。然氣之流衍，陽受陰累，不能以皆善，故變合之際之參差，使氣不齊；而此同時，則是展現「理」之未能盡善。犬牛以其氣之不善，而有不善之性。

船山此一論義，極要之一點，在於將理學家傳統「陽變陰合」之統論，如周濂溪（敦頤，字茂叔，1017-1073）之所云⁶⁴，另分別出有「陰變陽合」之一局。其

⁶² 同前註，卷五，頁 676-677。

⁶³ 船山云：「凡言理者，必有非理者為之對待，而後理之名以立。猶言道者，必有非道者為之對待，而後道之名以定。道，路也。大地不盡皆路，其可行者則為路。是動而固有其正之謂也，既有當然而抑有所以然之謂也。是唯氣之已化，為剛為柔，為中為正，為仁為義，則謂之理而別於非理。」（同前註，卷十，頁 1110）文中所謂「動而固有其正」，即是謂人得此「誠然」者之正，而為仁、義、禮、智之善，既有當然而抑有所以然。船山又云：「純然一氣，無有不善，則理亦一也，且不得謂之善，而但可謂之誠。有變合則有善，善者即理。有變合則有不善，不善者謂之非理。謂之非理者，亦是理上反照出底，則亦何莫非理哉！」（同上，頁 1055）則見所謂「不善」，僅是「善之欠缺，或不足」，而非有本質之惡；而此不善，若溯其原，則出於氣化之不齊。

⁶⁴ 濂溪云：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。『乾道成男，坤道成女』，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。」見周敦頤：〈太極圖說〉，收入〔宋〕周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，2010年三刷），卷一，頁 3-5。

建構之法，乃將「形」、「氣」之出入，區為兩種：一種「由未形而變」，主於「氣化」，此時以「陽動」為召，其「合」者為陰；而另一種，「由已形而變」，則主於「形化」，此時則是依「陰動」為召，其「合」者為陽。而陰、陽之所以有此互動之「易位」，則是因〈乾〉、〈坤〉之六陽、六陰，皆備元、亨、利、貞之四德，故其交相為用，有此替局。

依此而說，則所謂變合之有善、不善，關鍵應在於氣化「繼之」之過程。亦即是：氣化與形化，乃陰、陽隨時、位之移異，互以其元、亨、利、貞之四德交相為用所引致。其變合之善與不善，皆有其「在天之幾」，為轉圜之樞紐；必「繼之」之久，然後氣之健、順，乃區為各種「相續為變」之形態，而有「善之氣」與「不善之氣」之分別。

船山此一「專氣不能致功」之說法，若持與前說相較，其寫作《外傳》雖亦主〈乾〉、〈坤〉之「並建」，然於當時之論中，「道」之由「繼之」而「成之」，仍是於「氣化」過程之中，有整體自然之調節，故「德」之由「大」而及「小」，所成之「性」，可以因「專」而「致精」。而此時之論，則明顯已將《外傳》中概括性之「整體節調」說推倒，從而有「專氣不能致功」之論。此為其異。

船山此一改變，直接牽動之立論依據，即是其對於宇宙氣化起源之觀點。蓋依其前說，《外傳》雖將氣化之顯用，區分「道」、「善」、「性」之三階，然「道體」之自身，仍具有「主持分劑」之能；如前所述。此一獨立自有之能，若落實於「德」之由「大」而及「小」，即是「小者」之所以能「專而致精」之故。今若欲將「道主持乎陰陽之分劑」之說，作一調整，將「主持分劑」之功能，由論「道」，移以論「理」，且謂「理」之為主持分劑，乃與「氣」同行，則「道體」之整體性與自立性，於其內涵，亦須作出相應之更易。船山以是而提出「未化之氣」之說，以與「已化」相對。船山云：

程子統心、性、天於一理，於以破異端妄以在人之幾為心性而以「未始有」為天者，則正矣。若其精思而實得之，極深研幾而顯示之，則橫渠之說尤為著明。蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處則俱無也。

張子云：「繇氣化，有道之名。」而朱子釋之曰：「一陰一陽之謂道，氣之化也。」《周易》「陰」「陽」二字是說氣，著兩「一」字，方是說化。故朱子曰：「一陰而又一陽，一陽而又一陰者，氣之化也。」繇氣之化，則有道之名，然則其云「繇太虛，有天之名」者，即以氣之不倚於化者言

也。氣不倚於化，元只氣，故天即以氣言，道即以天之化言，固不得謂離乎氣而有天也。

大《易》六十四卦，百九十二陰，百九十二陽，實則六陰六陽之推移，乘乎三十有二之化而已矣。六陰六陽者，氣之實也。唯氣乃有象，有象則有數，於是乎生吉凶而定大業。使其非氣，則《易》所謂上進、下行、剛來、柔往者，果何物耶？

理雖無所不有，而當其為此理，則固為此理，有一定之例，不能推移而上下往來也。程子言「天，理也」，既以理言天，則是亦以天為理矣。以天為理，而天固非離乎氣而得名者也，則理即氣之理，而後天為理之義始成。浸其不然，而舍氣言理，則不得以天為理矣。何也？天者，固積氣者也。乃以理言天，亦推理之本而言之，故曰「天者理之所自出」。凡理皆天，固信然矣。而曰「天一理也」，則語猶有病。

凡言理者，必有非理者為之對待，而後理之名以立。猶言道者必有非道者為之對待，而後道之名以定。道，路也。大地不盡皆路，其可行者則為路。是動而固有其正之謂也，既有當然而抑有所以然之謂也。是唯氣之已化，為剛為柔，為中為正，為仁為義，則謂之理而別於非理。若夫天之為天，雖未嘗有俄頃之間、微塵之地、蝸子之物或息其化，而化之者天也，非天即化也。化者，天之化也；而所化之實，則天也。天為化之所自出，唯化現理，而抑必有所以為化者，非虛挾一理以居也。

所以為化者，剛柔、健順、中正、仁義，賅而存焉，靜而未嘗動焉。賅存，則萬理統於一理，一理含夫萬理，相統相含，而經緯錯綜之所以然者不顯；靜而未嘗動，則性情功效未起，而必繇此、不可繇彼之當然者無跡。

若是者，固不可以理名矣。無有不正，不於動而見正，為事物之所自立，而未著於當然；故可云「天者理之自出」，而不可云「天一理也」。

太極最初一○，渾淪齊一，固不得名之為理。殆其繼之者善，為二儀，為四象，為八卦，同異彰而條理現，而後理之名以起焉。氣之化而人生焉，人生而性成焉。繇氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加諸天也，審矣。

就氣化之流行於天壤，各有其當然者，曰道。就氣化之成於人身，實有其當然者，則曰性。性與道，本於天者合，合之以理也；其既有內外之別者分，分則各成其理也。故以氣之理即於化而為化之理者，正之以性之名，

而不即以氣為性，此君子之所反求而自得者也。所以張子云「合虛與氣，有性之名」，虛者理之所涵，氣者理之所凝也。

若夫天，則〈中庸〉固曰「誠者，天之道也」。誠者，合內外，包五德，渾然陰陽之實撰，固不自其一陰一陽、一之一之之化言矣。誠則能化，化理而誠天。天固為理之自出，不可正名之為理矣，故〈中庸〉之言誠也曰一，合同以啟變化，而無條理之可循矣。是程子之竟言「天一理也」，且令學者不審而成陵節之病，自不如張子之義精矣。⁶⁵

船山此段論述，謂「太極最初一〇，渾淪齊一，固不得名之為理。殆其繼之者善，為二儀，為四象，為八卦，同異彰而條理現，而後理之名以起焉。氣之化而人生焉，人生而性成焉。繇氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加諸天也，審矣」，主張氣有「網緼未化」之時，明顯與《外傳》所述：

太極之在兩間，无初无終而不可間也，无彼无此而不可破也，自大至細而象皆其象，自一至萬而數皆其數；故空不流而實不窒，靈不私而頑不遺，亦靜不先而動不後矣。夫惟从无至有者，先靜後動而靜非其靜；從有益有，則无有先後而動要以先。若夫以數測者，人繇既有以後測之而見者也。象可以測數，數亦可以測象。象視其已然，靜之屬；數乘其自有，動之屬；故數亦可以測象焉。要此太極者，混淪皆備，不可析也，不可聚也。以其成天下之聚，不可析也；以其入天下之析，不可聚也。雖然，人之所以為功於道者，則斷因其已然，而益測之以盡其无窮；而神而明之，分而劑之，衰而益之，則惟聖人為能顯而神之。⁶⁶

云云之說，有所差異。蓋依《外傳》所言「无初无終而不可間」，「无有先後而動要以先」之說，以衡之當時所表「乾、坤並建」之義，則雖云「並建」，其所以為陰、陽之德，實非兩停，「乾元之知」，仍為「生化」之主。此所以《外傳》之論，

⁶⁵ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷十，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁1109-1111。

⁶⁶ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第九章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1016-1017。

仍主「道體」自身，具有「主持分劑」之能。而《大全說》此處所云，則不然。其論乃轉據橫渠《正蒙》所言：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。⁶⁷

之說，主張「氣不倚於化，元只氣，故天即以氣言，道即以天之化言」，以氣之未化、未形者，即是「太極最初一〇」；並進而謂：「合虛與氣，有性之名」，虛者理之所涵，氣者理之所凝」。

此處當亟辨者，於在其所謂「網緼」之義。蓋橫渠之論此云：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生網緼、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、網緼，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學《易》者見此，謂之見易。不如是，雖周公才美，其智不足稱也已。⁶⁸

又云：

氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，《易》所謂「網緼」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者與！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感(遇)[通]聚(散)[結]，為風雨，為雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。⁶⁹

又云：

氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。

⁶⁷ 見張載：《正蒙·太和》，收入〔宋〕張載撰，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2006年三刷），頁7。

⁶⁸ 同前註。

⁶⁹ 同前註，頁8。點校者云：「『通』字『結』字依《周易繫辭精義》……引《易說》改。」

太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。⁷⁰

又云：

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於《易》者也。⁷¹

橫渠此說，就大體而言，實近於《莊》書「聚則成體，散則成始」⁷²之說。特於老、莊，所謂「始」，乃去「有」而言「無」；橫渠則實之以能為「聚散、出入、形不形」之體，以之為虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始；故為不同。若然，則以「本體」與「客形」分，客形出入而此所謂「本體」常在，雖無始而有始，雖有始而無始；此朱子所以謂橫渠之說乃一「大輪迴」。⁷³

今船山取橫渠之說而稍易之，將橫渠所云「太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始」一句中「是生」二字所以作為區隔之義去除，直接以「絪縕之未化」，即是「太極最初一〇」。若然，則此所謂「渾淪齊一」之為「化」之所本，依其所釋，必應是所謂「乾、坤並建」之渾淪，而非僅以「性」、「氣」合和為說。故船山之以氣本然之「知」、「能」，摩盪而生化，在其說中，不唯絕不認有一涵合陰、陽之殊性而共為之「理體」，以為之

⁷⁰ 同前註，頁 7。

⁷¹ 同前註，頁 8。

⁷² 《莊子》外篇〈達生〉云：「天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。」見〔晉〕郭象（字子玄）注：《南華真經注》，收入嚴靈峯（1903-1999）輯：《無求備齋莊子集成初編》〔臺北：藝文印書館，1972年〕，第 1 冊，景北宋、南宋合璧本，卷七，頁 1b，總頁 356。

⁷³ 《語類》載或人問《正蒙》說「道體」處。朱子曰：「如『太和』、『太虛』、『虛空』云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是個大輪迴。蓋其思慮考索所至，非性分自然之知。若語道理，惟是周子說『無極而太極』最好。如『由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名』，亦說得有理。『由氣化有道之名』，如所謂『率性之謂道』是也。然使明道形容此理，必不如此說。伊川所謂『橫渠之言誠有過者，乃在《正蒙》』；『以清虛一大為萬物之原，有未安』等語，概可見矣。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷九十九，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 17 冊，頁 3329。

主持分劑；依其所述義，此所謂「渾淪齊一」之太極，亦非離於陰、陽，或先於陰、陽而論之一境。凡其論中所以必強調「理行乎氣之中，而與氣爲主持分劑」，即是因此。凡以下所謂「質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性也」，皆是由此推衍而得。

今倘沿此而續論，氣之初始，既乃「渾淪齊一」，而無必善之條理，凡「理」之現，皆係與氣爲主持分劑，則人以二殊而成五性，其溫氣爲仁，肅氣爲義，昌氣爲禮，晶氣爲智⁷⁴，其氣則本無不善，然因有變合，故亦有所不善。船山曰：

若夫人之實有其理以調劑夫氣而效其陰、陽之正者，則固有仁義禮智之德存於中，而為惻隱、羞惡、恭敬、是非之心所從出，此則氣之實體，秉理以居，以流行於情而利導之於正者也。若夫天之以有則者位置夫有物，使氣之變不失正，合不失序，如耳聽目視，一時合用而自不紊。以顯陰、陽固有之撰者，此則氣之良能，以範圍其才於不過者也。理以紀乎善者也，氣則有其善者也，氣是善體情以應夫善者也，才則成乎善者也。故合形而上、形而下而無不善。乃應夫善，則固無適音「的」應也；成乎善，則有待於成也。無適應，則不必於善；湍水之喻。有待於成，則非固然其成；杞柳之喻是故不可竟予情才以無有不善之名。若夫有其善，固無其不善，所有者善，則即此為善，氣所以與兩間相彌綸，人道相終始，唯此為誠，唯此為不貳，而何杞柳、湍水之能喻哉！故曰「誠者天之道」，「立天之道，曰陰與陽」而已；二氣。「誠之者人之道」「立人之道，曰仁與義」而已。仁生氣，義成氣。又安得尊性以為善，而謂氣之有不善哉！

又曰：

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。氣充滿於天地之間，即仁義充滿於天地之間；充滿待用，而為變為合，因於造物之無心，故犬牛之

⁷⁴ 船山於前引之說中舉出溫氣、肅氣、昌氣、晶氣，謂乃人之仁、義、禮、智之性之來源，其所云溫、肅、昌、晶，皆屬氣之作用形態，而非即是所謂「天德」；顯與朱子〈仁說〉所主張「天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也」之論旨不同。

性不善，無傷於天道之誠。在犬牛則不善，在造化之有犬牛則非不善。氣充滿於有生之後，則健順充滿於形色之中，而變合無恆，以流乎情而效乎才者亦無恆也，故情之可以為不善，才之有善有不善，無傷於人道之善。⁷⁵

依是而言，理之於天氣，其為主持者，即所以成其「生生之德」而無息，乃謹於「敦化」，而非密於「川流」，故雖紀於氣而為善，然應乎善者「無適音『的』應」；必待於人之實有其體，稟其五性，然後其氣質中之性，乃得以調劑夫氣而效其陰、陽之正，於是道心從之而出。至於變合而為情之萬端，則如氣化流行之不能以俱善而無偏失，人心之危也；亦必賴「誠之者」利導之於正。

船山此一區別「理之在天」與「理之在人」之界分，雖皆合於「氣」而言，然在天之德，「氣」為之主，德乃氣之德，有乾、坤，無主宰，理之為「有則」，但為「妙」不為「實」；在人之德，則「心」為之主，德乃心之德，志至焉氣次焉，確然有「立之」之道，乃合「性」而觀。一就「大德之敦化」言，一就「小德之川流」言，二者不同。「理」字於理論中之「一致性」地位，與其立論功能，進一步遭受限縮。

亦即依據於此，船山透過分析《四書》中所涉及於「性」、「命」、「情」、「才」之語意使用，以及《讀四書大全說》之寫作，開始展現其逐步脫離宋明理學形態之思惟特質；此為其建構自身哲學之第三階段。

自此而後，導引船山思想進展之議題，依邏輯而言，勢將分就兩條脈絡而為延續：一則對於「〈乾〉、〈坤〉之六陽、六陰，既皆備元、亨、利、貞之四德，何以其變合之際未能皆以成善，而無變合之差？」之問題，必須有更具說服力之解答；另一則是「性」依於氣質，為氣質中之性，則人之於氣質變合已有不善之情者，其氣質中之性，是否亦與「習」相成而有不盡然為善者？否則人之氣無不善而情有不善，不善者之於性，不過如雲之翳日，須臾即散，又何俟於德之養成乎？此一事關「心」、「性」、「情」三者分、合之問題，亦應解決。

⁷⁵ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷十，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁1053-1054。

四、船山《讀四書大全說》以「德」字區分天、人之論及其於認識論方面之進展

船山寫作《讀四書大全說》期間，除沿續其自撰作《周易外傳》與《尚書引義》以來即已思考之問題外，另有一引起其關注之焦點，即是於「認識論」之設論基礎上，進一步檢視程朱、陸王爭議之所在。

程朱、陸王於「認識論」方面之立論爭議，本為陽明學盛行後，學者所無可迴避；且因其涉及《大學》一篇之疏解，故更有擴及於經學之效應。特就船山而言，由於彼對於此一對峙所引發之認識論議題，有其自持之理解，與所選擇之辨析要點，與當時無論主張王學，或反對王學之人，皆有差異，故對於此一議題性質之哲學認知，亦與時人有所不同⁷⁶。

今姑置船山之說勿論，先就朱子學與陽明學爭議之異同關鍵，為背景之說明：

若就朱子一方論之，凡朱子所辨於「物」之見解，其選擇之立場，與初步之基礎，大體皆係依循儒家早期依據「物論」而設立之所謂「性」、「命」觀立說，亦即：天有誠然之命，而物則有稟賦而得之實然之性。物得誠然之命而為性，依理而言，氣之相感而動，其條理所依憑之「則」，皆應有所預涵。特就「氣」之持續而為衍化言，則有因動而生之勢，為理所不能制，氣以是而亦見有「生化」之能；一切動能，皆在氣而非理，「理」僅可說為「淨潔空闊」之靜體⁷⁷。因之，就概念之設立而言，「氣」與「理」乃不得分。至於心之所以得格物而窮理，則係由於人聚氣化之所鍾秀，而有昭靈不昧之知。此「能知」之體，因自身心習之滌淨而逐漸開發，最終則能展現極致之智慧。故所謂「心」與「理」，依理論而言，

⁷⁶ 有關王學流行中因於「四有」、「四無」之爭所引發之分裂，以及其所關涉於認識論之思想史脈絡，參詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

⁷⁷ 《語類》載或人問「先有理後有氣」之說。朱子曰：「不消如此說。而今知他合下是先有理，後有氣邪？後有理先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣，則能凝結造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也，莫不有種，定不會無種了，白地生出一個物事，這個都是氣。若理，則只是個淨潔空闊底世界，無形跡，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」見黎靖德輯：《朱子語類》，卷一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁116。

仍可有「貫通爲一」之境。此爲朱子之說。

朱子此一立場，若持與先秦儒家中之荀子相較，則見以「物」爲「所知」，「心」爲「以知」，其意相近。唯荀子之謂「知」，但求能即一物而得其一知，凡兩物之知，皆僅能「兼」，而無所謂「通」⁷⁸。至於其所謂「制割大理」，則係出於一種「效益」思惟之識斷；其性質屬於以「人」爲本位之「價值判斷」之智慧運用，與所謂「知識之知」或「貫通之知」，皆有所區隔⁷⁹。因之荀子所指爲「以知」之「知」體，亦僅能爲人有限之理性；荀子之云「化性」，亦並未改變人因氣質之未醇所造成之先天限制。此其所以終因主張「起偽」，而不免將「性」亦說爲「不善」之故⁸⁰。

對比於此，朱子因於老子所主張「道體」之遍在性，與釋氏所主張「智體」之無限性，遂亦認爲人心之靈明，雖既生而後有，受限於氣質，亦具有某種內在之圓滿性，可以爲人達成「終極之知」之條件。朱子之有取於程、張「氣質」之說，將「性」區判爲本然之性與氣質之性⁸¹，以本然之性之實踐，足以完成《中庸》

⁷⁸ 荀子云：「人何以知道？心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。」見荀況：〈解蔽〉，荀況撰，王先謙（字益吾，號葵園，1842-1917）集解，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1996年三刷），卷十五，頁395-396。

⁷⁹ 荀子云：「虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣。」（同前註，頁397）又曰：「精於道者也，〔非〕精於物者也（按，俞曲園〔樾，字蔭甫，1821-1907〕云：「精於道」上，疑當有「非」字；是）。精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道而以贊稽物。壹於道則正，以贊稽物則察，以正志行察論，則萬物官矣。」（同上，頁399-400）。

⁸⁰ 荀子云：「人之性惡，其善者偽也。」（荀況：〈性惡〉，同前註，卷十七，頁434）又曰：「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。」（同上，頁438）此其「性惡」之論。而其所謂「偽」，則有定義，荀子曰：「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂，謂之情。情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉、能習焉而後成謂之偽」（荀卿：〈正名〉，同上，卷十六，頁412），即是其說。

⁸¹ 《語類》載亞夫問：「氣質之說，起於何人？」朱子云：「此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁199）而朱子釋明道語，則云：「『人生而靜』，是未發時，『以

合天、人於「誠」之需求，即是一與荀子明顯差異之所在。

其次，論及朱子與玄學時期王輔嗣（弼，226-249）說之相異。此一分辨，要點則在於：輔嗣取老子「道法自然」之言，以合之於儒家「性」、「命」之說，故於「玄覽」之義，乃以「得性」為其最終之目標；所謂「法方得方，法圓得圓」⁸²。而於「道」之成功，輔嗣之主張，則不出其所謂「不禁其性，則物自濟」之原則⁸³。於其說法中，滌除邪飾，至於極覽，關鍵僅在於「不以物介其明、疵其神」⁸⁴。而其所謂「極覽」，由於乃是觀「物」之終始而得其玄同⁸⁵，依性質言，乃依「智」而解悟，並非以「不知」知⁸⁶，故其所以致能，仍未出於人「有限之性」之所有。

上』，即是人物未生之時，不可謂性。才謂之性，便是人生以後此理墮在形氣之中，不全是性之本體矣。然其本體又未嘗外此，要人即此而見得其不雜於此者耳。」（朱熹：〈答嚴時亨〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷六十一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，頁2961）又曰：「靜者固其性，然只有『生』字便帶卻氣質了。但『生』字以上又不容說，蓋此道理未有形見處，故今才說性，便須帶著氣質，無能懸空說得性者。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷九十五，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第17冊，頁3197）又曰：「程先生說性有本然之性，有氣質之性。人具此形體，便是氣質之性。『才說性』，此『性』字是雜氣質與本來性說。『便已不是性』，這『性』字卻是本然性。」（同上）并是其說。

⁸² 輔嗣注《老子》第二十五章「道法自然」句云：「道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」見王弼：《老子道德經注》，收入〔魏〕王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），〈上篇〉，頁65。

⁸³ 輔嗣注《老子》第十章「生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」句，於「生之」云：「不塞其原也。」於「畜之」云：「不禁其性也」。於「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」則云：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出於幽冥。」（同前註，頁23-24）。

⁸⁴ 輔嗣注《老子》第十章「滌除玄覽，能無疵乎」句云：「玄，物之極也。言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎？則終與玄同也。」（同前註，頁23）。

⁸⁵ 輔嗣注今本《老子》第一章「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微」二句云：「萬物始於微而後成，始於無而後生。故常無欲空虛，可以觀其始物之妙」，又曰：「凡有之為利，必以無為用；欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之微也。」（同前註，頁1-2）。

⁸⁶ 以「不知」知，其所本，若依釋氏之論，即是所謂「般若之無」（〔後秦〕僧肇：〈般若無知論〉，見〔明〕憨山德清（1546-1623）注：《肇論略註》〔高雄淨宗學會，1997年〕，卷三，頁20a）。其為智，乃絕乎有、無，泯諸生、滅。

凡非所謂「自統而尋之」、「由本以觀之」⁸⁷者，則但歸之「有德而不知其主，出乎幽冥」而已⁸⁸；捨此無所謂「知」。至於人之所以終得以「自濟」，則是出於「道」之整體性所使然，屬於「道」之自然；而非因人「智體」之無限所效。凡它「物」之所以得庇蔭⁸⁹，亦然。故總歸而言，人雖首出於萬物，而為其靈，仍是處於「有限存有者」之位置，並未超絕於一般之物。

輔嗣之說，以哲學之建構論，其說雖主「物無妄然，必由其理」，以「理」為物化之「宗」、「元」⁹⁰，然其於「認知於理」之歷程，則並未宣言凡人所可運作之認知理性，或直覺，必得以於一特定之境中，「豁然而貫通」，並由此確然達知一切事物之表、裡、精、粗，無所不到；如朱子所言。其辨義之於「形上」義，設立所謂「至道」，亦唯「推知」而已矣⁹¹。此點亦排除「心體」之圓滿性。故輔嗣之論，雖乃提昇「理」字之地位，以其所涵蓋之整體，作為最高層級之「存有原理」(principles of being)；其確切之內容，則仍與朱子之說有所不同。

雖則如此，輔嗣將《易傳》「窮理盡性以至於命」之內蘊，加入於《老子》之說，而以「理」字作為物化之「宗」、「元」，終已是朱子以「理」字詮釋「太極」之權輿⁹²。「理學」之與「玄學」相關連，因於輔嗣之影響，而有此一重要之聯

⁸⁷ 輔嗣云：「物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。是故雜物撰德，辯是與非，則非其中爻，莫之備矣！故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。故舉卦之名，義有主矣；觀其《象辭》，則思過半矣！夫古今雖殊，軍國異容，中之為用，故未可遠也。品制萬變，宗主存焉；《象》之所尚，斯為盛矣。」見王弼：《周易略例·明象》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 591。

⁸⁸ 前註〈83〉引輔嗣註有「物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」之語。

⁸⁹ 輔嗣注《老子》第五十一章「故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之，養之、覆之」句云：「〔亭謂品其形，毒〕謂成其〔實〕〔質〕，各得其庇蔭，不傷其體矣。」見王弼：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，〈下篇〉，頁 137。

⁹⁰ 「宗」、「元」二字，參註〈87〉。

⁹¹ 參註〈87〉。

⁹² 關於玄學思想中輔嗣、子玄（郭象）用「理」字之條例，及其與宋代理學觀念之比較，錢師賓四曾有說，論詳所撰〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉（見錢穆：《莊老通辨》，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會輯：《錢賓四先生全集》，第 7 冊，頁 457-499）。

繫。近人論中國哲學發展，務要打破儒、道各持門戶之限隔，而注意其間交涉之脈絡，此為重要之一環。

而就陽明一方論之：綜觀其所以與朱子判然別宗，一項重要之關鍵，即在有關「心體」之認知。蓋就陽明言，我心之知之所以因感應而見有物，物、我皆不為妄⁹³，不僅物、我同出於天，為「本原」義上之一體，且必於成就「物」、「我」之意識基礎上，有足以憑信之相通⁹⁴，乃得以深究其體。故「以知」、「可知」僅限於辨「物」、「我」之時分，若推究物、我之所以成就物、我，則能、所為一。此一能生物、我，而不為物、我所轉之體，陽明乃即以「良知之體」說之。陽明語錄中所謂：

良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。⁹⁵

即是闡明此意。於其說中，由於「知」與「氣」乃共為一體，人之心為其發竅之靈明。所謂「良知」之「知」，於人心而言，已係指心之本體⁹⁶，而非僅為心之顯

⁹³ 此所謂「不為妄」，乃「可以不為妄」。蓋陽明說中有「照」、「妄」之分，得其「照心」即真。《語錄》載陽明起征思、田、緒山（錢德洪，字宏甫，1496-1574）與龍溪追送嚴灘，龍溪舉佛家實相、幻相之說。陽明曰：「有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。」龍溪曰：「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。」陽明然其言（見王守仁：《傳習錄》下，收入〔明〕王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》〔上海：上海古籍出版社，1992年〕，上冊，卷三，頁124）此一說中，「有心俱是實，無心俱是幻」，二處之心，皆指「照心」；後二句「無心俱是實，有心俱是幻」，二處之心，則指「妄心」。關於此事之記本，及龍溪、陽明對話之義涵，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）論「嚴灘請益」一節。

⁹⁴ 陽明嘗云：「問：『人有虛靈，方有良知；若草木瓦石之類，亦有良知否？』曰：『人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體。故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。』」同前註，頁107。

⁹⁵ 同前註，頁106。

⁹⁶ 陽明云：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知」見王守仁：《傳習錄》上，同前註，卷一，頁6。

用，故「心」與「理」本來為一，不必俟於「知見」上乃有以見其合一；無所謂湊泊。由此而推演，其為「格物」作解，亦自必與朱子殊別，而非刻意為敵。

至於陽明後之王學發展，由於各家對於「意動之所以或有不善，本來自人心之受蔽，則以心識心，如何方始能超絕習氣而有真知」一問題，體悟不同，故不能不有「證功」之辨。於是而有龍溪與緒山之異說。由此衍生，即為有關「四句教言」之爭。此為王學分裂所引發之認識論議題⁹⁷。與船山同時之梨州，其創為《明儒學案》，雖有其宏觀之目的，不皆在「定一事之是非」，然其分判姚江學術流播之宗旨異同，最要之著眼，關鍵實即在於此。

以上所釋朱子、陽明，以及王學傳衍中之異派，大體而言，皆屬各有所據而云然，亦能建構各自之系統，故非可單執其一枝一節之論，以為優劣；其爭議必須由立論建構之真實基礎深入討論，始能有所釐清。而船山雖有其自身價值之選擇，有喜好、亦有排斥，然於其思惟中，亦正是循此一爭議所涉及之問題本身，以謀求其解決；非關乎門戶。

究詰而論，船山之由陽明與朱子於認識論對峙所觸動之論機，實具有兩項可析論之要點：第一項關繫如何建立「能知」之基礎，第二項關繫如何分辨「知識」之性質。

以第一項之所涉言，象山、白沙，乃至陽明，其所以不得不樹異於朱子，本即是基於其所理解於「能知」之基礎，而覺與朱子所論不同；因而有關「心體」之辨析，牽動整體「存有學」之建構，發展成各自殊異之形態。固就立論之條件言，朱子之與象山、陽明，乃各有其哲學上足以成說之理由，可以各自樹立，不必調和，亦無從於整體之哲學系統上真正歸一⁹⁸；朱子之說並不即因陽明之學之流行，而受撼動⁹⁹。然朱子之「格物」說，對於人心「能知」之基礎究竟為何？人心

⁹⁷ 參詳拙作〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

⁹⁸ 唯就「義理」思想之層面而言，則二人之說，並非絕無可以接合之處，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）、〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉（《文與哲》期刊第14期〔2009年6月〕，頁265-342；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

⁹⁹ 雖則如此，二人之說之「形態區分」，則可以有哲學史「斷代」上之不同意義，參詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

之體若仍處於所謂「受蔽」之時，其「知」之為精、粗、小、大，究竟屬於暫立？抑或乃各有所依憑？其判別之準則為何？終是未有充分之說明；從而使所謂「物格而後知至」一語之解義，中間伏藏極多未曾釐清之疑點。此類問題因陽明「直截」之說之對比，更顯突出，亟待於解決。

至於有關第二項之所涉及，則是明末以來，學者針對於「良知之學」盛行後所衍生之「空疏」局面，所產生之反省；因而觸發學者對於「知識」問題之重新思考。其中與西學曾有直接接觸，或間接聽聞其學之學者，對於「知識」問題之理解，更有不同於傳統儒學之界定。

關於以上二項，船山所表現之關注方式，其實主要為「哲學的」，而非「義理的」。就此點言，船山與理學家中，承行程朱或陸王學脈之學者，常以心性工夫之難題，作為其抉擇思惟取向之考量基礎，可謂頗有不同。故船山之由《周易外傳》、《尚書引義》，發展以至《讀四書大全說》，掌握「德」字之觀念，運用「大德敦化」與「小德川流」之「天」、「人」畫分，將「理」字於理論中之「一致性」地位與功能，藉由其它觀念予以進一步解構並取代，實為一出自哲學「系統思惟」所產生之結果；且亦係一成功之策略。於此過程中，船山之分辨「道」、「理」、「性」、「命」、「情」、「才」等觀念，雖多由《四書》之議題所引導，然於船山之思惟與論述之方式中，以《易》作為框架之思惟系統，始終存在；所謂「以『德』字觀念為運用」之效益，亦必由此，始得理解。

船山之以「德」字區分「天」、「人」，以之作為解決理學爭議之策略，可見意於下論。船山曰：

夫聖人之所知者，豈果有如俗儒所傳「萍實」「商羊」，在情理之表者哉？亦物之理無不明、物之情無不得之謂也，得理以達情而即情以通理之謂也。如是而古今之遠，四海之大，倫常禮法之蹟，人官物曲之繁，無不皆備於我矣。¹⁰⁰

又曰：

¹⁰⁰ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷六，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁816。

所以「皆備」者何也？理在心，而心盡則理盡也；情沿性，而知性則知情也；理之不爽，情之不遠，於己取之而皆備矣。己之理盡，則可以達天下之情；己之情推，則遂以通天下之理。故盡之以其理，推之以其情，學者之所以格物致知也，學者之忠恕也。理盡而情即通，情不待推而理已喻，聖人之所以窮神知化也，聖人之忠恕也。¹⁰¹

又曰：

天下之事，無不依理而起；天下之物，無不如情而生。誠有其理，故誠有其事；誠有其情，故誠有其物。事物萬有者，乾道之變化；理情一致者，性命之各正。此「上天之載，無聲無臭」而「生物不測」，皆示人以易知者也，天道之忠恕也。¹⁰²

又曰：

故烏吾知其黑，鵠吾知其白，繭吾知其可絲，稼吾知其可粒，天道以恆而無不忠，以充滿發見於兩間，推之無吝、如之不妄而無不恕。聖人以此貫事物之情理，學焉而即知，識焉而不忘，非所學、非所識者，即以折衷之而不惑；祖述、憲章，以大本生達道，而敦化者自有其川流。以要言之，一誠而已矣。誠者天之道也，物之終始也，大明終始而無不知也。嗚呼！過此以往，則固不可以言傳矣。¹⁰³

於此數論中，船山以「忠」、「恕」為能由己之情以達天下之情、由己之理以通天下之理，而又分別「學者之忠恕」與「聖人之忠恕」，以為前者「待推」而後者「不待推」。「待推」者，即「格物致知」，乃學者之事；而「不待推」者，則是「窮神知化」，唯聖人為能。由此建構其論「物理」時一種特殊之見解。

細析船山此說，可分兩層予以析論，其中第一層，可區別為二義：一在確認

¹⁰¹ 同前註，頁 816-817。

¹⁰² 同前註，頁 817。

¹⁰³ 同前註。

所謂「萬物皆備於我」一語之意涵。蓋「萬物」一詞之於此，其所指，不唯遍及古今之遠、四海之大，亦兼涉倫常禮法之蹟與人官物曲之繁。其前半，最終指向「歷史知識」與「自然知識」；而其後半，最終則指向「倫理、社會知識」與「政治知識」。然無論前者、後者，皆是以指在我之所能知、須知。若非凡人之所能知、須知，則不必知，亦無能知。故云：「聖人之所知者，豈果有如俗儒所傳『萍實』『商羊』，在情理之表者哉？」

而另一義，則在於確認人所以能知之條件，謂乃依據人所稟賦於己之情、理，與此情、理之適當運用。「情」、「理」有可依據，此即「忠」之所以可由其原本之「情感」義，轉變成為「獲得親知」之手段。至於「情」、「理」應如何予以適當運用，而有所謂「推之」之功，則須於「恕」見之。此即「恕」之所以可由其原本之「寬容」、「體貼」義，轉變成為「獲得推知」之手段。而二者之所得，皆在船山所指為「情、理一致」之範圍內，而不在其外。

至於第二層建構，亦有二義：其第一義，在於將船山所指與「情」、「理」相關之知識，區分為經由「盡己之理以達天下之情，推己之情以通天下之理」而即可有得之「天下範圍內之情、理知識」，與必須達至聖人之境，以「己之忠恕」合「天道之忠恕」，然後能有所貫通之「大明終始而無不知」之「形上學知識」。前者依據經驗，可據平常之理智推之；而後者，則必須超越經驗，藉由更上層之智慧得之。而其第二義，則是說明「自明而誠」與「自誠而明」之所以雖異而合，乃因「人道之忠恕」與「天道之忠恕」，乃同一本而生，故敦化者自有其川流。

以上所述船山此一時期以「德」字之觀念，綜合「天」、「人」之認識論觀點，若為之設名，則學者之以「己之忠恕」格「天下之情理」，可稱之為一「忠恕格物說」¹⁰⁴；而其所指稱為「聖人之學焉而即知，識焉而不忘，非所學、非所識者，即以折衷之而不惑」者，則可稱之為乃一「自然貫通說」¹⁰⁵。

¹⁰⁴ 近人舉清乾隆時期戴東原之「絜情」說，謂與船山有近似之處，即指此一層言之。唯戴氏之「絜情」說，自有其立論依據，與船山之立場有近、有不近，仍應判別。關於戴東原認識論主張之哲學分析，參見拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉（《文與哲》第10期〔2007年6月〕，頁375-446；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。至於與船山之比較，則詳拙作後文〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉。

¹⁰⁵ 船山此說，由於有「非所學、非所識者，即以折衷之而不惑」之一層，故與朱子〈格物補傳〉之假設與結論，皆所不同。船山於此等處，極有斟酌。

船山此種依據「對象」與「認知基礎」以作為切割「知識」之方式，與其哲學系統結構思惟中將「理」字之「一致性」地位與功能解構，而轉由其它觀念予以取代之策略，趨向一致。而其概稱凡事之所可知、宜知者為「情理」，更顯示船山對於表現於「人」身上之理性，有一特殊之認識論觀點，即：人之所以能知，雖有其得自「自然之化」之認知基礎，因而具有「可驗證性」；然此一「可驗證性」，實際亦受「人」作為「有限存有者」之地位所約限。故就人而言「窮理」，人僅能由「事態之已然」而為人所感知者，加以理解與推論。在此論說之基礎中，實際亦確認：「物之理」與「物之情」須有可通，「知識」方得以建立；而所謂「知識」之意義，蓋亦由此而定義。

船山論述中此一關連之發展，由於就其核心之觀念言，不僅欲將中國哲學自輔嗣以來「理」字所處於「建構性哲學」(constructive philosophy)中之核心地位轉移，亦且連帶亦將宋以來，有關「知」之理論改變，故具有極大之「替換哲學形態」之發展意義。在此點上，船山之性理學，亦應歸屬於中國哲學自「中古形態」轉換至「近代形態」之趨勢中一種可能之嘗試¹⁰⁶；而非僅是於理學之傳統內，另行條理出一隱藏之脈絡。¹⁰⁷

¹⁰⁶ 關於中國哲學自「中古形態」轉換至「近代形態」之趨勢及其關鍵，余曾有一特殊之論法，說詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉(收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》)。

¹⁰⁷ 學者或因船山之推尊橫渠，而嚴肅思考是否理學內部除程朱、陸王之外，橫渠、船山亦為一「潛伏之脈絡」。唯此事牽涉頗廣，其間須釐清之環節極多。其關鍵要點，約有三項：一、橫渠與濂溪之差異，橫渠與朱子之差異，是否足以帶動理學之發展，使理學之「義理走向」，能於程朱、陸王之外，另開生面，而非僅是展現一不同於濂溪、明道、伊川，或朱子之「哲學結構形態」？二、明代言「氣化」之學者，其所以注意及於橫渠之說，是否與橫渠之「哲學傾向」或「義理傾向」真實相關？三、船山於「主觀」之思惟中推尊橫渠，究竟原因何在？二人之學說，是否真具有一種「同質性」，因而可以推演出一種理學思想發展之脈絡？本文作者之意見，基本上，乃是主張：橫渠之哲學結構，確有不同於濂溪、明道、伊川，或朱子之處，且此項差異，具有重要之哲學意義；然橫渠之學，並不足以帶動理學之發展，使理學之「義理走向」，能於程朱、陸王之外，另闢新徑。明代言「氣化」之學者，其所以注意及於橫渠之說，皆有其自身所面對之哲學議題，其發展，亦並不與橫渠之哲學傾向或義理傾向，直接相關。船山雖於「主觀」之思惟中，推尊橫渠，二人之學說，並非真具有一種「同質性」，故亦無從由此條理出一條「以二人思想為主軸」之理學思想發展脈絡。

綜括而論，船山性理學之具有「開創形態」之意義，涉及多種觀點之建構，其中與認識論相關者，可分二點說明：第一點在於「真理」觀念之改變。因無論程朱或陸王，皆於其各自之「格物」說之基礎，與最終之證成上，主張某種方式之「知」、「理」合一，或「心」、「理」合一。而於船山之說法中，「知」與「理」之合一，或「心」與「理」之合一，皆屬有限意義之陳述，而非終極意義之陳述。亦即：就「心」與「理」之合一言，其義僅在於指涉以人之「生理」（即「性」）為基礎，所延伸而有之「情理之知」。就「知」與「理」之合一言，其義中所設定之「同一性」，雖亦有船山所設立之「客觀真實性」之認定，然此種認定，乃出於形上學之說明，而非將之期待於一種「直覺性之證成」¹⁰⁸，故與傳統理學中之義理取徑，亦有所不同。

至於第二點，則是有關「智性之內容與其根源」之認知上之改變。針對於此，船山因不主張「理」於根源具有「先在」之義，亦不主張「性」於氣質之性外，別有未受氣質拖累之體，故亦不主張心之於「本體」義，乃一「圓滿之智體」¹⁰⁹。故凡其所指為人所可操作之智力，其所以能於學者之忠恕，或聖人之忠恕中運用，並為人所視為有效，皆係立基於人類共同經驗於「自覺」層次中所認可之「推論」或「直覺」。「詮釋者」之地位，與「被詮釋之現象」，於此設論中，皆被接受為具有若干程度之真實性。對於特殊經驗、特殊信念，或特殊覺證，所提供之對於現實「真實性」之質問，反皆抱持懷疑或存疑之態度¹¹⁰。船山之以「忠」、「恕」二字，

¹⁰⁸ 理學所懸為極致之證地，陽明學不論，即朱子所謂「格物」，其最終階段，亦標舉「心」與「理」之通合為一，故說中有所謂「豁然」之一境。

¹⁰⁹ 船山對於「格物」之「物」加以範圍之限制，又將「格物」之法，藉「忠」、「恕」之概念予以說明，即是不主張「智體」具有圓滿性。

¹¹⁰ 船山對於道、釋二家，乃至王學中主張「直證本體」者所宣稱、或描述之覺境，例皆以「浮明」稱之，而不欲深究其理，即是此一態度之表顯。如其《尚書引義》云：「聖人之所以『文、思、恭、讓』而『安安』者，惟其『明』也。『明』則知有，知有則不亂，不亂則日生，日生則應無窮。故曰：『日新之謂盛德，富有之謂大業』，此之謂也。『盛德』立，『大業』起，『被四表』，『格上下』，豈非是哉！雖然，由『文、思、恭、讓』而言之，『明』者其所自生也。若夫『明』而或非其『明』，非其『明』而不足以生，尤不可不辨也。『明』、『誠』，相資者也，而或至於相離。非『誠』之離『明』，而『明』之離『誠』也。『誠』者，心之獨用也。『明』者，心依耳目之靈而生者也。夫抑奚必廢聞見而孤恃其心乎？而要必慎於所從。立心以為體，而耳目從心，則聞見之知皆誠，理之著矣。心不為之君，而下從乎耳目，則天下苟有其象，古今苟有其言，理不相當，道不自信，而

運用為「知識方法」之表述，此為基本前提。

船山此種表現於認識論之觀念轉變，所以應說為具有某種「近代形態」之意義，就中國哲學而言，其主要之原因，在於顯示儒家發展之一種可能，即是：於認識論之立論形態上，將「認知基礎」奠立於遵循一種依據特有之「氣化」理論而建構之「有限義」之性論，並從而確立其「有效」之一種人文主義（humanism）立場。對於「超越」（transcendence）義之「存有自身」（*ipsum esse*）議題，則抱持不予深論之態度。唯對於船山而言，由於其「氣化」之論，並非一種確然之「物質主義」（materialism），其「有限義之性論」，亦非結合於形上學中所謂「不可知論」（agnosticism），故基於此義而有之認識論，仍須有屬於「宇宙構成論」方面之理論配合。故如欲將前論中所指船山之視「天之自體」，本身即是一「動態之體」之觀念，說明為乃屬於一種「動態主義」（dynamism）之性質，即須於此一立論之架構中求之。

船山此一特殊之理論架構，如欲加以澄清，有一可行之法，即是觀察其有關「心體」與「道體」之設論。而就余之所見，船山於「心體」與「道體」之論述，其最要之關鍵點，在於提出「心體有位」，而「道體無位」之說。

所謂道體之「無位」，其所顯現，實即所謂「大德之敦化」；而心體之「有位」，其所顯現，則屬「小德之川流」。蓋「有位」則有「存主」；此一「存主」，己所不睹、不聞而恆存，與道體之「化而屢遷」者不同。

而正因心體有位，故於人而言性，亦不能不於其所居之「位」言之。若然，則「性」隨氣轉，性恆在氣質之中，與之俱遷，所謂「天日命，性日成」之說，其「日命」與「日成」，雖共成一位，「命」之與「性」，二者仍應有其說義上之殊別；此所以前論於「依『命』以言性」與「依凡所日成『氣質』者而言其所日受、日藏之性」，二者有所區隔，從而有「道心」、「人心」之說。此「道心」、「人心」之說，船山另有一分辨之法，即是彼於《讀四書大全說》中所提出之「心、意乃各有體用」之論。船山云：

亦捷給以知見之利。故人之欲『誠』者不能即『誠』，而欲『明』者則輒報之以『明』也。報以其實而『實明』生，報之以浮而『浮明』生。浮以求『明』而報以實者，未之有也。」（見王夫之：《尚書引義》，卷一，〈堯典一〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁240）文中所謂「『明』者，心依耳目之靈而生者也」，即可舉為其立說乃不離於「人類共同經驗於自覺層次所認可之推論或直覺」之一證。

蓋中外原無定名，固不可執一而論。自一事之發而言，則心未發，意將發，心靜為內，意動為外。又以意之肖其心者而言，則因心發意，心先意後，先者為體於中，後者發用於外，固也。然意不盡緣心而起，則意固自為體，而以感通為因。故心自有心之用，意自有意之體。人所不及知而已所獨知者，意也。心則己所不睹不聞而恆存矣。乃己之睹聞，雖所不及而心亦在。乃既有其心，如好惡等，皆素志也。則天下皆得而見之，是與夫意之為人所不及知者較顯也。故以此言之，則意隱而心著，故可云外。¹¹¹

於此說中，船山主張：心、意相對而言，則心先意後，先者為體於中，後者發用於外。若心、意分別為言，則意不盡緣心而起，而以感應為因。此所謂「不盡緣心而起」，即是前所釋「有生之後，則健、順充滿於形色之中，而變合無恆，以流乎情而效乎才者亦無恆」之說；乃效乎才而為變合者。故相較而言，意起念於感應，取境於變合，而心則固有焉而不待起，能受境而非取境；二者可合論，亦可分論。

船山此種「心」、「意」乃各有體、用之說，因係排除「理先」，或「唯心」之論，因而就其道器論之哲學建構言，與其前之理學各家皆不同。其重要性，不僅因「心性論」中為「人之心」設位，本有其必要；對於船山自身之哲學系統而言，亦係引進一種特殊之「論述結構」。此一結構，即是將「本體」之變化與「作用」之變化，區隔為二層¹¹²，而不將「本體」與「作用」之同位，直接視為一體。此種論點，與宋儒所謂「顯、微無間，體、用一源」¹¹³之說，若深入細究，實已有重大差異。船山日後且將此一分判之方法，延伸運用，因而產生其晚年於整體「形上

¹¹¹ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷一，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁417-418。

¹¹² 陽明曾就「性無定體」之義，判別「流行」中所見之「性」，有「性之性」，與「性之質」、「性之情」、「性之蔽」之分，就結構論，亦係於良知道體之顯用中，分別出二重「體、用」之義；論詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。然以其論道體之流行，非依「氣化」而說，故與船山不同。

¹¹³ 「顯、微無間，體、用一源」本伊川語，出〈易傳序〉；見程頤撰：《周易程氏傳》，收入〔宋〕程顥（字伯淳，1032-1085）、程頤（字正叔，1033-1107）撰，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年），下冊，頁689。

學」上之鉅大變革。請續論之於以次各節。

五、船山對於二氏之學之擇取與其《周易內傳》中所闡述之「乾、坤並建」之說

船山論心、意之將「本體」之變化與「作用」之變化，說解為兩重，此一建構方式，如以船山之嘗治「相宗之學」為判斷¹¹⁴，則其思惟之取徑，或曾受「唯識論述」之影響。此種影響之可能，由於涉及船山取用「唯識」之說之方式，故如欲加以辨明，首當釐清者，為二者間之差異。船山於《思問錄》云：

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，則人何以異于禽哉！而誣之以名曰『染識』，率獸食人，罪奚辭乎！¹¹⁵

船山此說以第六識為「慮」，乃取荀子說；至於以第七識為「志」，第八識為「量」，則是船山以其所理解於儒家者，而為一種「關佛」之說。然相宗之將第七識說為末那識，第八識說為阿賴耶識，以區別於六識，於識、智之所從來，剖辨極為深細，若取其說而更易之，以切己用，亦正是可以為「道心」之所從來，提供一辨析之方式。故船山乃將人作為「意志主體」之「存主」，即所謂「志」者，歸為第七。此點略近於稍前劉蕺山所提出「慎獨」之「獨」，而與其說有不同¹¹⁶。蓋二人之論，皆屬欲以儒學之觀點，設立「心體」而有之說。至於「志」之所從出，依船山之論，則是因於性動而有，其變、合之分際，必效於情、才，故必以「盡得

¹¹⁴ 船山之涉佛書，究始何時？無可知。其為先開上人訂《相宗絡索》，則事在康熙辛酉（1681），船山年六十三。同年船山亦為及門諸子說《莊子》（說詳王之春：《船山公年譜》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第16冊，頁359），下距其作《周易內傳》尚五年。

¹¹⁵ 見王夫之：《思問錄·外篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁451。

¹¹⁶ 關於二人立論之異同，參見拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

其所能者」，然後為善。此船山說之所以為特有。船山於是遂將唯識論述中所說為「藏識」者，解為氣質中含藏一切「現量」、「比量」之能者。亦即天命之性。此其所謂「量」。

船山此說，去釋氏論中「淨」、「染」分立之義。於其意中，實欲以「正用」為「心」之體、用，以「變用」為「意」之體、用，以輔佐說明其「心本無惡，意則不能皆善」之說。此為其立論之主旨。倘明於此，二者之異同既晰，則可以通曉於船山以儒義區判「迷」、「悟」之義。船山於《相宗絡索》一書中，釋所謂「迷、悟二門」云：

二門皆盡唯識宗旨。《規矩頌》前八句頌流轉門，後四句頌還滅門。「流轉門」門者，如共一室，內開二門，一門為吉祥之路，一門為凶禍之塗，唯人所趨。所趨一異，則安危懸隔。蓋生人趣中，同此阿賴耶識，悟者繇之增涅槃菩提，迷者繇之墮五趣生死，惟自所向往之門，（決）〔決〕於發足時耳。流轉者，五趣生死之門也。從八識順其習氣瀑流之機，起五徧行，不復回顧真如，一注七六二識，一注前五識，生諸心所，成隨煩惱，謂之流。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，現行種子互相生而不已，因果相仍而不捨，永無出離。十二因緣之業海，皆由此門而出也。《成唯識論》以流轉顯生死因，故順其緣生之勢立三變門，從真如變賴耶為一變，從賴耶變末那為二變，從末那變前六為三變，順序也。¹¹⁷

又曰：

「還滅門」還滅者，滅妄還真。非滅妄不能還真，還真則妄自滅，此所謂十方薄伽梵，一路涅槃也。還者，逆八識順流之波，窮前五之妄，歸同時之意識，即還六識妙觀，不轉前五成妄。窮六識之妄歸七識，即還七識本無之體，不染六識具諸惑障。窮八識之染因于七識，而本自無覆，即還本

¹¹⁷ 見王夫之：《相宗絡索·二四》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁569-570。

體，不受其染，漸漸捨彼異熟，即還真如。滅者，於七識命根一刀斬斷，絕滅無餘，六識枝蔓隨之摧折。七識滅則六識滅，六識滅則七識後念滅，前五同時意識、八識見相二分皆滅。此門唯博地凡夫早悟唯識宗旨，不為二乘根門所惑，及阿羅漢加行成熟，不自僥疑，發大乘心，精進不已；繇四資糧至初地入見道位，於六識滅現行二障，於七識滅分別二執；至二地（八）〔入〕修道位，漸次成熟；入第七遠行地，不假觀門，六識滅盡；至第八不動地，七識我執永滅，唯餘間起之法執；八識因之將還白淨，唯異熟識在；至等覺位一剎那頃，微細俱生法執斷盡無餘，第八異熟即此頓空，入佛果位；六七二識得復，無妨再用，為利他權法，照大千界，應十地機；而第八轉成無垢，即證大圓鏡智；前五因其現量，成無漏功德，分三類身，總還圓成實性真如本體矣。六七二識還滅最在前，自初地初心而始，以見修二位皆於此二識施功用故，故謂『六七因中轉』，還滅之功，在此二識也。前五及八識還滅在後，前五尤在最後，八識至八地賴耶始滅，至等覺異熟乃空，還歸無垢。前五直至佛果，乃得圓明，初發無漏分身，應眾生之用。蓋其還滅之功在六七二識，在八識尚有一分無功之功，在前五并此而無，故謂『五八果上轉』。若欲于前五施還滅之功，則是二乘折伏根門愚法；若欲滅盡八識，即墮外道斷見。七識純用滅，六識半滅半還，自類種子不因七識染者，亦八識之分注，可用為觀門，還其本智；因七識染者，七識滅則自滅。前五第八唯還無滅。《規矩》說還滅法立四頌，從粗入微，以前五始，以第八終，逆序也。¹¹⁸

船山於此謂「從八識順其習氣瀑流之機，起五徧行，不復回顧真如，一注七六二識，一注前五識，生諸心所，成隨煩惱，謂之流；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」，凡所言之流、轉，即是釋明所謂「人心」；而人心之所以可說為「危」者，義即在內。於其論中，「真如」即指真體，而「流、轉」則指「習氣」。唯就釋氏義言，人心之動，起於淨、染和合之發用，而淨體不受染污，一旦妄染之習滅斷，則本體自然流行。於其說中，不僅妄染無根，僅能現「象」而無位；即本體之變化，亦是如如而不一有。而船山依前引之說為論，

¹¹⁸ 同前註，頁 571-572。

則是將人心之心、意，分說為受境與取境，「受」與「取」乃共成一位。此一位，即是「命」之誠然處；以今日之詮解說之，亦當是現世價值，或說俗世價值（secular value）之建立處。於此，與宗教之視人生為「虛妄」之立場畫界。

而正因如此，船山於「真如」與「耶識」之關係，乃竟誤將「覆障」之執持，說為乃由「體」以成「用」之變化，從而有「真如變賴耶為一變，從賴耶變末那為二變，從末那變前六為三變」之說；明與相宗本義違異¹¹⁹。此處一失，則於下說「滅妄還真」，順衍「八識轉成四智」之理，雖並依書句演說，於其間關鍵，俱皆無從得實。其最明顯者，船山於「六識三品轉」下釋之云：

此識但有現行，七識乃其種子，故但於現行轉，不能轉種子；即能轉分別種子，不能轉俱生種子。¹²⁰

即是脫出本宗之解義¹²¹。

雖則如此，船山藉佛義之「淨」、「染」，轉指「正」、「變」，以說明「執持成用」之理，對於建構一種蘊含「演化」義之動態哲學而言，仍是極具立論上之創新價值。其間最要之一點，即是取用釋氏於「流轉」中區分「種子」之觀念與方法，將之借為建構「氣化論」時之一種工具。蓋因「唯識論述」之所以得以依於「淨」、「染」，以區判「諸識」構成要件之不同，乃立基於佛教有關「真」、「妄」之說解；今船山既不認受「妄染」之說，則勢必將佛家所提之「真」、「妄」問題，另以「氣化」之理論說之。

對於此，船山主要疏解之法有二：其中之一，即是：對於「心」之流轉言，以受命於天而不可轉者，為「心」之體、用；以受意動而變合熏習者，為「意」

¹¹⁹ 今人別此語以為不合相宗之義（說詳王恩洋：〈相宗絡索內容提要〉，見《相宗絡索·附錄》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁598-599），固是，然船山之說何以如此？則必如是解，乃得其所以故。

¹²⁰ 見王夫之：《相宗絡索·二五》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁573。

¹²¹ 《全書》校記於「八地以上觀察智不行」句下云：「『八地以上觀察智不行』：王校：『說誤。〈規矩頌〉說：遠行地後純無漏，觀察圓明照大千。即說八九十地和佛地都有，而且愈加圓明。又上云：此識但有現行，七識乃其種子。亦誤，相宗無此義。』吳記：『王說是。』」（同前註）。

之體、用。前者不可轉，而後者可轉。其次，則是：對於「天氣」之流轉言，以陰、陽自有之體性功能，為「道」所固然之體、用；而以感應和合而生之變衍流轉，為「流行」之體、用。

關於二者之前項，船山除見說於《讀四書大全說》外，彼亦以此意，疏解道家《莊》書之內七篇，且以之歸義於《易傳》「以此洗心退藏於密」之論。關於二者之後項，船山則延伸其前論「專氣不能致功」之見解，將彼原本於《周易外傳》中即已提出之「乾、坤並建」之說，作出另義之發揮，最終完成其《周易內傳》與《張子正蒙注》二書之寫作。

本文於此，比論各說，所以將船山所持以治《莊》書之論點，結合之於「真」、「妄」問題，主要在於船山之闢二氏，「虛、實之辨」本是核心。此辨，就船山之見解而言，可區為二層：一在學之用；一在學之體。而船山之不離於「器」以言「道」，依其論旨，蓋即是欲并此二層所有之義中之所謂「誣罔」者，而盡破之。唯對於船山而言，二氏之學，經其涉獵，亦覺有可取之處，則在其論「氣之變、合」與「心之變、合」。故如何借用其論述「去習」、「破妄」時之辨析方式，而有以存船山之所謂「真」，乃成為船山於發展其系統時，有所擇取之原則。上論其釋「六識三品轉」云：「此識但有現行，七識乃其種子，故但於現行轉，不能轉種子；即能轉分別種子，不能轉俱生種子」，即是其主張「第七識含『具生種子』，不得以『染識』污名之」之一種儒家見解之表顯。至於其說老、莊，則亦頗有可見出其用心之所在者；以下續言之：

船山之釋道家義，首在辨其「非儒」與「非釋」，船山曰：

昔之註《老子》者，代有殊宗，家傳異說；逮王輔嗣、何平叔合之於乾坤易簡，鳩摩羅什、梁武帝濫之於事理因果，則支補牽會，其誣久矣；迄陸希聲、蘇子繇、董思靖及近代焦竑、李贄之流，益引禪宗，互為綴合，取彼所謂教外別傳者以相糅雜，是猶閩人見霜而疑雪，雒人聞食蟹而剝鬚蟊也。老子之言曰：「載營魄抱一無離」，「大道汎兮其可左右」，「沖氣以為和」，是既老之自釋矣。莊子曰：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」，是又莊之為老釋矣。舍其顯釋，而強儒以合道，則誣儒；強道

以合釋，則誣道；彼將驅世教以殉其背塵合識之旨，而為蠱來茲，豈有既與？¹²²

於此論中，船山雖於二氏同斥，然在其思惟之理解中，三教本有似近而實遠，似遠而亦有可通之處，故歷來之詮釋家，乃有「強儒以合道」、「強道以合釋」之事；其失乃在「將驅世教以殉所謂『背塵合識』之旨」。凡此，皆說三教者，所以不得不精於其各自之說之故。

其次則是辨老、莊之異宗。船山於其《莊子解》中云：

莊子之學，初亦沿于老子，而「朝徹見獨」以後，寂寞變化，皆通於一，而兩行無礙。其妙可懷也，而不可與眾論論是非也；畢羅萬物，而無不可逍遙，故又自立一宗，而與老子有異焉。老子知雄而守雌，知白而守黑，知者博大而守者卑弱。其意以『空虛』為物之所不能距，故宅於虛以待陰、陽人事之挾實而來者，窮而自服；是以機而制天人者也。《陰符經》之說，蓋出於此。以「忘機」為機，機尤險矣！若莊子之「兩行」，則進不見有雄、白，退不屈為雌、黑，知止於其所不知，而以不持持者無所守。雖虛也，而非以致物；喪我，而於物無撓者；與天下而休乎天均，非姑以示槁木死灰之心、形，以待物之自服也。嘗探得其所自悟，蓋得之於渾天：蓋容成氏所言「除日無歲無內無外」者，乃其所師之天，是以「不離於宗」之天人自命，而謂內聖、外王之道皆自此出；而先聖之道、百家之說，散見之用，而我言其全體，其實一也。則關尹之「形物自著」，老子之「以深為根、以物為紀」，皆其所不事；故曼衍連犴無擇于溟海、枋榆，而皆無待以遊，以成內七篇之瑋詞。博也而不僅博，大也而不可名為大，真也而審乎假以無假，其高過於老氏，而不啟天下險惻之機。故申、韓、孫、吳皆不得竊，不至如老氏之流害於後世，於此殿諸家而為物論之歸墟，而猶自以為未盡，望解人於後世，遇其言外之旨焉。¹²³

¹²² 見王夫之：《老子衍·自序》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁15。

¹²³ 見王夫之：《莊子解》，卷三十三，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁472-473。

此說以老子之「知雄守雌」、「知白守黑」，乃所以明「知者博大而守者卑弱」之理，其意蓋欲宅虛以待陰、陽人事之挾實而來者窮而自服，故乃以「機」而制天、人者。而莊子之「兩行」，則是進不見有雄、白，退不屈為雌、黑，知止於其所不知，而以不持持者無所守。故雖虛也，而非以致物；喪我，而於物無撻者。固非姑以示槁木死灰之心、形，以待物之自服。其終而為道，乃以「不離於宗」之「天人」自命，而謂內聖、外王之道皆自此出。

船山此一分判，以「喪我」之虛與「宅虛」之虛相對，而謂莊說「不離於宗」之義近於聖道。在其說義中，力主「喪我之虛」可破「宅虛之妄」，其實即是其《相宗絡索》所謂「逆八識順流之波，窮前五之妄，歸同時之意識，即還六識妙觀，不轉前五成妄。窮六識之妄歸七識，即還七識本無之體，不染六識具諸惑障」¹²⁴之論。然對於船山自身之立場言，七識以「志」言，八識以「量」言，故倘至於六識具諸惑障滅盡，七識之染因即不復有，並無如「唯識家」¹²⁵所言，當更窮八識之染因於七識，必欲於七識命根一刀斬斷，而後登境之說¹²⁶。船山依此，乃以《易傳》「退藏於密」之說，申釋莊子〈大宗師〉所謂「古之真人：其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆（嗜）欲深者，其天機淺」一段之義。船山於句下解之云：

此真知藏密之體也。知藏于內而為證入之牖，雖虛而固有體，藏之深淺，知之真假分矣。夢者，神交于魂，而忽現為影，耳目聞見徜徉不定之境，未忘其形象而幻成之。返其真知者，天光內照而見聞忘其已跡，則氣斂心虛而夢不起。生死禍福皆無益損于吾之真，而早計以規未然之憂，其以無為有，亦猶夢也，皆浮明之外馳者也。浮明之生，依氣以動。氣之動也因乎息，而天機之出入乘焉。斂浮明而返其真知，則氣亦沈靜以內嚮，微

¹²⁴ 見王夫之：《相宗絡索·二四》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁571。

¹²⁵ 歐陽竟無（漸，1871-1943）曾區判「法相」與「唯識」為二宗，然此不過歐陽氏一家後起之見，船山於此，則固無分別。

¹²⁶ 船山云：「窮八識之染因于七識，而本自無覆，即還本體，不受其染，漸漸捨彼異熟，即還真如。滅者，於七識命根一刀斬斷，絕滅無餘，六識枝蔓隨之摧折。七識滅則六識滅，六識滅則七識後念滅，前五同時意識、八識見相二分皆滅。」見王夫之：《相宗絡索·二四》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁571。

乎踵矣。天機乘息以升降，息深則天機深矣。耆欲者，浮明之依耳目以逐聲色者也。壅塞其靈府，而天機隨之以上浮，即有乍見之清光，亦淺矣。耆欲填胸，浮明外逐，喜怒妄發，如火煆油鑊，投以滴水，而烈焰狂興。中愈屈服，外愈狂爭，覺以之憂，寢以之夢，姚佚啟態，無有之有，莫知所萌，眾人之所以行盡如馳而可為大哀也。真人之與眾人，一間而已。無浮明斯無躁氣，隨息以退藏而真知內充，微體皆天矣。¹²⁷

船山於此註語中，將莊子之所謂「天機」，與《繫辭傳》「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與于此……聖人以此洗心，退藏於密」之說義相結合，標出「真知藏密之體」以為「真知」之源，而為「知」之真、假作剖判；顯見彼確實有意於此關鍵之處，縮合儒、莊。前引其稱揚《莊》書之內七篇，有謂「博也而不僅博，大也而不可名為大，真也而審乎假以無假，其高過於老氏，而不啓天下險側之機」，即是奠說於此。特莊子篇中之深、淺，本就「嗜欲」與「天機」之消、長而言，一深則一淺，而非以「知體」所藏之深、淺，為「知」之真、假之分之所原出。則船山此種依「識力」層次不同而區分之真、假，與莊子之辨「知」之小、大，乃否定一切「詮釋者」之詮釋立場，而將冥合於「道」者，稱之為「真人」，仍有屬於儒、道「認識論立基點」之差異，為論者所宜知。

至於船山疏解佛家所提「真」、「妄」問題之第二項策略，即對於「天氣」之流轉，設立所謂「陰、陽乃各有之體性」之說，其意則見於《周易內傳》與《張子正蒙注》二書。

推溯而言，船山之提出「乾、坤並建」，其事實始於其作《周易外傳》。其最初之說，關鍵之點即在將《易》理中所辨之「知」、「能」，重新定義。船山云：

天下之大用二，知、能是也；而成乎體，則德業相因而一。知者天事也，能者地事也，知能者人事也。……乃天則有其德，地則有其業，是之謂〈乾〉〈坤〉。知、能者，〈乾〉〈坤〉之所效也。夫知之所廢者多矣，而莫大乎其忘之。忘之者，中有間也。萬變之理，相類相續而後成乎其章；於其

¹²⁷ 見王夫之：《莊子解》，卷六，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊，頁158-159。

始，統其終，於其終，如其始。非天下之至健者，其孰能彌互以通理而不忘？故以知：知者惟其健，健者知之實也。能之所窮，不窮于其不專，而莫窮乎窒中而執一。執一而窒其中，一事之變而不能成，而奚況其蹟！至善之極，隨事隨物而分其用。虛其中，析其理，理之所至而咸至之。非天下之至順者，其孰能盡疊疊之施而不執乎一？故以知：能者惟其順，順者能之實也。¹²⁸

於此說中，船山於「知」之「主持」義¹²⁹，有一不同於歷來說《易》者之論，即是彼於所謂「續之」之過程中，不言有「命化之恆理」，而強調所謂「不忘」。所謂「不忘」，依論而言，即是「有所續而非持恆」。此點就哲學而言，即是將「道體」之動態性點明，以與「理」字之靜態性區隔。故就「道」與「理」之關係言，「理」字已退減為變化中相續之條理，而非可說為即是「道體」內涵之全部。此種發展，顯示船山對於朱子「理先」說之靜態特質，與《周易》藉卦爻系統而建構之「動態思惟」之差異，已有初步之認識。

特船山彼時，因主「性情相需」、「始終相成」、「體用相函」¹³⁰，故雖其思惟主脈，乃由宋人之說返求之於《易》，企圖增入「時」、「位」觀念，以釋道體之發用，論其大旨，固仍是偏主於解決明人針對朱子以「淨潔空闊底世界」釋「理」產生之疑義；尚未將「道」、「理」之分辨，透過系統，連接於「智體為何」之議題。因此船山彼時之論，雖已提出所謂「未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道」¹³¹之說，依其所成就之意義而言，亦仍止是一種「哲學形態」之移動，對於「氣化」因何而為「演化」？如何於「演化」之氣化中，仔細區辨「天德」與「人德」性質殊異之所由來？猶未完善出一種船山所特有而絕不同於前人之說之系統。

逮船山之歷經思想之數變，而重作《周易內傳》，其所修正而組建之「乾、坤

¹²⁸ 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁983-984。

¹²⁹ 朱子注「乾知大始」句云：「知猶主也。」見朱熹：《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，頁124。

¹³⁰ 船山云：「是故性情相需者也，始終相成者也，體用相函者也。性以發情，情以充性。始以肇終，終以集始。體以致用，用以備體。」見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第十一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1023。

¹³¹ 同前註，頁1028。

並建」說，則與前論大不相同。於其後說中，船山不唯依《尚書引義》，分辨「道」與「善」、「性」，主張「道」統天地人物，「善」、「性」則專就人而言，一改「道」乃主持乎陰陽分劑之宜之說，且進而謂「分劑之宜」，亦非如《引義》所言，乃出於陰、陽之化中自然之理。在其新構之論中，船山有一重要之立基點，即是將「理」之功能，與陰、陽分劑之宜之「事實之結果」切割。船山曰：

道統天地人物，〔善〕、性則專就人而言也。一陰一陽之謂道，天地之自為體，人與萬物之所受命，莫不然也。而在天者即為理，不必其分劑之宜；在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得；則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，命之流行於人者也。其合也有倫，其分也有理，仁、智不可為之名，而實其所自生。在陽而為象為氣者，足以通天下之志而無不知，在陰而為形為精者，足以成天下之務而無不能，斯其純善而無惡者。孟子曰：「人無有不善」，就其繼者而言也。「成之」，謂形已成，而凝於其中也。此則有生以後，終始相依，極至於聖而非外益，下至於牝亡之後猶有存焉者也。於是人各有性，而一陰一陽之道，妙合而凝焉。然則性也，命也，皆通極於道，為「一之一之一」之神所漸化，而顯仁藏用者。道大而性小，性小而載道之大以無遺。道隱而性彰，性彰而所以能然者終隱。道外無性，而性乃道之所函。是一陰一陽之妙，以次而漸凝於人，而成乎人之性。則全《易》之理不離乎性中，即性以推求之，《易》之蘊豈待他求象數哉！¹³²

又曰：

「一陰一陽之謂道」，推性之所自出而言之。「道」謂天道也。「陰陽」者太極所有之實也。凡兩間之所有，為形為象，為精為氣，為清為濁，自雷風水火山澤以至蝸子萌（牙）〔芽〕之小，自成形而上以至未有成形，相與綢繆以待用之初，皆此二者之充塞無間，而判然各為一物，其性情才質功效，皆不可強之而同。動靜者，陰陽交感之幾也。動者陰陽之動，靜

¹³² 見王夫之：《周易內傳》，卷五上，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁526。

者陰陽之靜也。其謂動屬陽、靜屬陰者，以其性之所利而用之所著者言之爾，非動之外無陽之實體，靜之外無陰之實體，因動靜而始有陰陽也。故曰「陰陽無始」，言其有在動靜之先也。陽輕清以健，而恆為動先，乃以動乎陰，而陰亦動。陰重濁以順，非感不動，恆處乎靜；陽既麗乎陰，則陽亦靜。靜而陰之體見焉，非無陽也；動而陽之用章焉，非無陰也。猶噓吸本有清溫之氣，因噓吸而出入也。故可謂之靜生陰，動生陽，而非本無而始生，尤非動之謂陽、靜之謂陰也。合之則為太極，分之則謂之陰陽。不可強同而不相悖害，謂之太和，皆以言乎陰陽靜存之體，而動發亦不失也。然陰陽充滿乎兩間，而盈天地之間唯陰陽而已矣。「一一」云者，相合以成，主持而分劑之謂也。無有陰而無陽，無有陽而無陰，兩相倚而不離也。隨其隱見，一彼一此之互相往來，雖多寡之不齊，必交待以成也。一形之成，必起一事；一精之用，必載一氣。濁以清而靈，清以濁而定。若經營之，若搏挽之，不見其為，而巧無以踰，此則分劑之之密，主持之之定，合同之之和也。此太極之所以出生萬物，成萬理而起萬事者也，資始資生之本體也，故謂之「道」，亘古今，統天人，攝人物，皆受成於此。其在人也，則自此而善，自此而性矣。夫一陰一陽，《易》之全體大用也。乃泝善與性之所從出，統宗於（於）道者，固即此理。是則人物之有道，《易》之有象數，同原而不容歧視，明矣。¹³³

船山於此二文中，不僅明謂「在天者，即為理，不必其分劑之宜」，且亦云「在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得」，則見所謂陰、陽之互動，在其本身，不僅未預存一「調和」之因素，使在物者，皆有以遇分劑之適得；即所謂「首出萬物而靈焉」之人，其確然呈顯為「合一陰一陽之美」，亦屬可有而非一蹴即有，仍須俟「化」之積漸而然。其間有基於「偶化」而成之歷程。凡人性之「能有而終極必有」，必經此「妙然而凝」之過程而始有。而《易繫辭》所謂「繼」者，亦必於天、人「相接續」之際，乃始有「命」之流行於人者。此所謂「命」，僅應說明為「構成之原理」，而非「發生之原理」；「命」義中所存在之屬於「目的性」之觀念成分，已因「偶然」(chance) 概念之介入¹³⁴，而產生立論形態之變化。

¹³³ 同前註，頁 524-526。

¹³⁴ 船山之論「偶化」，其立基點在於陰、陽不僅各具不同之體、性，二者間不存在「整體

蓋如所謂「命」，僅應說明為「構成之原理」，而非「發生之原理」，則以「主持分劑」之實然言，凡陰、陽變合中「分劑之之密」、「主持之之定」與「合同之之和」，亦皆須「交待以成」、「相合以成」。以此而論，氣化中「形成」之事、「致精」之用，若經營之，若搏拏之，實皆將不見有以所「預涵」者，諄諄然經營之、搏拏之，以確然為之主者。

倘然，則所謂「合一陰一陽之美」者，又何所據而知其為「美」？何所據而知其性為「道之所函」乎？此則必於陽與陰之體、性求之，然後知所謂「在陽而為象、為氣者，足以通天下之志而無不知；在陰而為形、為精者，足以成天下之務而無能」究屬何義。船山曰：

陰、陽者，定體也，確然隕然為二物而不可易者也；而陽變陰合¹³⁵交相感以成天下之亶亶者，存乎相易之大用。以著求之，而七、八、九、六無心之動，終合揆於兩儀之象數，唯萬物之始，皆陰、陽之撰。夫人之情，皆健、順之幾，天下無不可合之數，無不可用之物，無不可居之位，特於其相易者各有趨時之道，而順之則吉，逆之則凶。聖人所以顯陰、陽之仁，

性之節調」，且陰、陽之互動，於「能有之條理」外，亦存在「偶然變合之機會性」。因此就「化」之流行言，「可有而不必有」中，尚存在一種「不可預測」之變異機率。就多數物類之出現言，「在物者乘大化之偶然，而不能過分劑之適得」，屬於「偶然」；至於此一「偶然之化」中，亦有能遇「一陰一陽之美」，從而體現陰、陽和諧之極致者，則須於極大數之機率中實現，屬於船山所謂「適得」。二者不同。唯因陰、陽之變、合，其中亦尚有依勢而生之節調，故於陽變陰合，或陰變陽合之實然中，亦存在因氣化與形化之「沿續性」而產生之制約，遂使「較佳變合」之出現機率，隨氣化之沿續，而逐漸提昇。因而就「人」之能「首出萬物而成其靈」言，此種「天、人之際之相續」，亦是終能藉「層次性之演化程序」而得以實現。此所謂「性也命也，皆通極於道，為『一之』『一之』之神所漸化」之說。此一於「偶化」中產生「必然」之論法，使船山之主張，雖於「宇宙構成論」中引入「偶然」之概念，然卻並不落入極端之「偶然主義」(accidentalism)中。

¹³⁵ 《全書》校云：「『陽變陰合』，守遺經書屋本、金陵本均作『陰變陽合』。」(王夫之：《周易內傳》，卷一上，〈上經乾坤〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁42)按，船山立論雖亦有「陰變陽合」之說，與常論之「陽變陰合」之說不同(參見前文註〈59〉所引《讀四書大全說》，並余之釋義)，然此文因下有「交相感以成天下之亶亶者，存乎相易之大用」之語，則其所重，仍是前註〈132〉所揭引「在陽而為象、為氣者，足以通天下之志而無不知；在陰而為形、為精者，足以成天下之務而無不能」之義，故仍應依校作「陽變陰合」為宜。

而詔民於憂患者，存乎《易》而已矣。故曰：「憂悔吝者存乎介。」介者，錯綜相易之幾也。此《易》之所以名，而義繫焉矣。¹³⁶

據此，則凡所以得成天下之亹亹者，實皆在於陰、陽之各據其殊異之情性，以相感而變合。且因其自始即為定體，為定體故見有定用，是以宜說之為「二物」。此說不僅為歷來言《易》者所未曾有，亦與船山前此之論不同。蓋直至船山撰寫《讀四書大全說》之時，亦僅言：

陰、陽有定用，化育無定體，故陰、陽可見，化育不可見。¹³⁷

於彼說中，陰、陽仍是止依「一氣之二用」而分，並無「確然隕然為二物」之說。故如依此後說，推萬物之所始，而將一切歸之所謂「陰、陽之撰」，則整一「太虛」之氣，何以能自成其和？其所以為「和」之邏輯上之原因，必應在二者間存在一種「並存性」、「互動性」與「自然之協調性」；而非預存有任何「調和」之因素，在二者之先。

此種並存性、互動性與自然之協調性，若取與船山為《外傳》之時之論義相較，則其間頗有可論者。蓋由於當時船山仍主「道」有「主持分劑」之功能，故以哲學之性質分析，其立論形態，近於所謂「機體論哲學」(organicism)之概念；其間不發生論述於此之困難。然一旦定義所謂「陰、陽之撰」，將其間之「整一性」去除，則陰、陽間所存在之「節調」，將僅能於其「變合」之過程中產生，既無所「預存」，亦非「無時而不然」。因而船山所謂「生理」，於「陽變陰合」與「陰變陽合」之兩階，實際已存在差異。前者之互動，陽躁勝於陰畜，其間已不存在「機體論」所強調於一切變化運行時，持續必有之「統一性」¹³⁸。必須於後者，陽為陰累，乃始表現為一種「機體」之運作。故船山之撰作《內傳》，其說於性質固已非

¹³⁶ 見王夫之：《周易內傳》，卷一上，〈上經乾坤〉，同前註，頁42。

¹³⁷ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷六，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁827。

¹³⁸ 關於「機體論」中所謂「有機辯證法」(organitic dialectic)之說明，參見 Archie J. Bahm, *Organicism: origin and development* (Albuquerque: World Books, 1996), Part I: Metaphysics, B. Systematic development, pp. 212-215.

所謂「機體論哲學」，可以說明。¹³⁹

船山《內傳》此一「陰、陽之異用，乃出於陰、陽之異體」之觀念，不僅將朱子對於濂溪〈太極圖說〉中「太極」概念之詮釋，徹底解構，亦將「理」字之概念，與「性」字之概念，作出重要之區隔。依於其新說，宇宙所以成爲包融性之一體，要點在於陰、陽體性之對立、互動與平衡。此一基於對立、互動與平衡所形成之「氣化」意義之「和諧」，可確保宇宙於「無定化」之狀態下之「持恆」。由是而有其「象」、「數」¹⁴⁰。船山曰：

神者，道之妙萬物者也。《易》之所可見者，象也；可數者，數也。而立於吉凶之先、無心於分而爲兩之際，人謀之所不至，其動、靜無端，莫之爲而爲者，神也。使陰、陽有一成之則，升降消長，以漸而爲序，以均而爲適，則人可以私意測之，而無所謂神矣。夫性一也，皆繼道以生之善也，然而聖人有憂，仁、知有其偏見，百姓用而不知，惟至健、至順之極變化以周於險阻者，無擇無端，而時至幾生於不容已，莫能測也。《易》惟以此體其無方，爲其無體，周流六虛，無有典要。因時順變，不主故常，則性載神以盡用，神帥性以達權之道至矣。一陰一陽者，原不測也。以此益知「一之」「一之」云者，非一彼而即一此，如組織之相間，而拂乎神之无方，乖乎道之各得，明矣。然則列次序、列方位，方而矩之，圓而規之，整齊排比，舉一隅則三隅盡見，截然四塊八段以爲《易》，豈非可觀之小道，而鬻術之小人亦可以其小慧成法，坐而測之乎？¹⁴¹

¹³⁹ 「機體論」哲學形態之成立，關鍵在於氣化中是否存在一種「機體性」(organism)，而此點船山於撰作《尚書引義》，即已將之去除，從而承認氣化中所實有之「紛雜性」；故船山哲學之脫離此一形態，亦非遲至《周易內傳》成書而始然。參見後文〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉。

¹⁴⁰ 宇宙於「無定化」之狀態下，如無必有之「持恆」於其間，則凡所可見、可數者，將皆止是可見、可數，而非「可儀之象」、「可序之數」。「道」之所以妙萬物而爲「神」者，在此。

¹⁴¹ 見王夫之：《周易內傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁531。

文中之云「使陰、陽有一成之則，升降消長，以漸而為序，以均而為適，則人可以私意測之，而無所謂神矣」，此一說法，顯示「象」、「數」之成為可見、可數，雖皆有其條件和合時所必然，然此「必然」，乃因果關係中之「必然」，而非「原因」與「受因者」間關係之「必然」。此時之船山，蓋已僅視「象」、「數」為「存有結構形式」之呈顯，而非「存有原理」之呈顯。故凡「象」、「數」所彰顯之表象上之「序」或「適」，論其實質，既非指向「靜態之秩序」，亦非以另一種方式，指向「動態之秩序」。此點亦使其理論，於邏輯中否定「存有層級」(levels of being)所內涵之秩序性；「神」之所以無「方」、「體」可求而不測，即是為此。

至於人之所以獨能以其「繼道以生之善」，取則於「至健、至順之極變化以周於險阻，而終有以成天下之亶亶」，則必有其所立基。船山於此，亦有一極為特殊之見解，即是欲於智慧開發之方法中，區辨「仁、知之偏用」，與「時至『幾』生於不容已」之不同。此一說法，義雖若承前而有，然論中強調至健、至順之極變化以周於變化之中，乃是「無擇無端」，必待其「時」至，乃能「幾」生於不容已而不測，則屬未有之新義。

船山此論，由強調「神」之所以無「方」、「體」可求，進一步主張「神化乃周流六虛而無典要」，就其理論之建構言，雖符於其自來反對「統『善』、『性』於『理』」之說，然以「神化」為無典要，勢將使《外傳》所謂「非天下之至健者，其孰能彌互以通理而不忘？」之為「通理」義，僅限於「乾健」之「知」之所效，而無更上一層之義，若然，則連帶所及，亦將使象、數中所現之「理」，皆僅侷限於事物之條理，乃「勢」之所成，與人之性乃載道之大，從而即之以推求，可以窮神而知化者，分屬不同之層次。《內傳》所謂「全《易》之理不離乎性中，《易》之蘊豈待他求象數哉！」，即是此義。

六、船山最終於《張子正蒙注》中所建構之「神、氣和合」論及其說義

船山歷經思想之數變，重作《周易內傳》，由於已於其論中將「演化」中所存在之「必然」與「偶然」因素，深刻加以釐清，建構一特有之宇宙構成論，並因而將其存有學之義涵，推向一徹底之「動態」之論，達至理學發展中所未曾觸及之論域，故可謂至此已卓然成家；有其系統之獨特性與嚴密性。然船山於造作其

論後之五年，修訂《正蒙注》，乃於此又有更義¹⁴²；且此更義與《內傳》之說，既具沿續性，亦有不能不加分辨之差異。其脈絡在於：依船山原本「體用論」之主張，一切「存有學」之建構，皆應建立於「宇宙論」之基礎之上，故以其《內傳》之所得，其說義本身即具有「存有學」之義涵，不必另立「存有學」之系統。而重訂《正蒙注》時，船山之態度於此則有明顯改變。船山於其說中云：

健順，性也；動靜，感也。陰陽合於太和而相容，為物不貳，然而陰陽已自成乎其體性，待感而後合以起用。天之生物，人之成能，非有陰陽之體，感無從生，非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體。體生神，神復立體；繇神之復立體，說者遂謂初無陰陽，靜乃生陰，動乃生陽，是徒知感後之體，而不知性在動靜之先本有其體也。¹⁴³

此段引文中，前半所申之義，如「健順，性也；動靜，感也。陰陽合於太和而相容，為物不貳，然而陰陽已自成乎其體性，待感而後合以起用。天之生物，人之成能，非有陰陽之體，感無從生，非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體」云云，論其精旨，皆係《內傳》之所有，二者無大分別。然此下云「體生神，神復立體」，則有新義。

蓋前此言陰、陽之變合，有「陽變陰合」、「陰變陽合」之說，皆僅以陰、陽相感之幾而言，其為感後之體，實即「形化」之所成質；船山並未於此氣化與形

¹⁴² 船山之《周易內傳》與其《張子正蒙注》，議論相近而有異同，余早歲撰作《王船山之道器論》時，曾有詳論，且力證傳本《正蒙注》之後出（詳本書下編，第六章）。今審《全書》本《張子正蒙注》書後有「乙丑孟春月下旬丁亥成，庚午季夏月重訂」字樣，校記云：「本行文字，劉氏鈔本同，自草堂本以下各本無之。」（見王夫之：《張子正蒙注》，卷九，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁382）查乙丑為康熙二十四年，船山六十七歲，同年船山病中乃勉為從遊諸子作《周易內傳》（見本序，又集中有〈秋雨延旦曉起〉詩，談及其病，詳王之春：《船山公年譜》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第16冊，頁366），則二書本是一時之作，而《正蒙注》或稍早。然今本《正蒙注》重訂於庚午季夏月，則又後《周易內傳》之成書五年，船山年七十二；越二年船山即卒。故《正蒙注》仍應說為船山思想著作之最後成者。

¹⁴³ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷九，〈可狀篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁366。

化之遞衍中，合「神」以言「體」。「神」字於彼時之說，僅以言化之「不測」。而船山此處於陰、陽之性情、功效之中，辨言其變、合，乃時時皆是由「神」以立「體」，復由「體」生「神」，則係與《大全說》中所提之「心、意乃各有體用」之論有若干相近之處；當亦是延伸其理而有。特彼處船山之所以依於「心」、「意」而為「二重體、用」之說，乃因性體之有方、所，故可為「性載神以盡用，神帥性以達權之道」之論；而此則通「神化」之周流而言，非專就「有位」論，故二者仍存在差異。

綜合以論，船山此以「感」之前、後分「體」，而以「神」之概念貫串其間，就其立說之邃旨而言，約有二項立論之效益：一在為「在天之幾」與「在人之幾」二者之區分奠基；一在為「理」之所以得以相通立論。

船山之申明此二義，說見於其釋《正蒙》「太和所謂道，中涵有浮沈、升降、動靜相感之性，是生綱縊相盪、勝負屈伸之始」一段。船山云：

涵，如水中涵影之象；中涵者其體，是生者其用也。輕者浮，重者沈，親上者升，親下者降，動而趨行者動，動而赴止者靜，皆陰陽和合之氣所必有之幾，而成乎情之固然，猶人之有性也。綱縊，太和未分之本然；相盪，其必然之理勢。勝負，因其分數之多寡，乘乎時位，一盈一虛也。勝則伸，負則屈；勝負屈伸，衰王死生之成象，其始則動之幾也。此言天地人物消長死生自然之數，皆太和必有之幾。¹⁴⁴

船山此論所謂「陰陽和合之氣所必有之幾，而成乎情之固然，猶人之有性也」云云，抽繹其理，實即可為本文上論所主張「船山之說『體』、『用』有展轉相生之義，乃由『心、意乃各有體用』之論所延伸」一說立證。而論中船山分別「未分之本然」與「相盪必然之理勢」，則是為其「非有陰陽之體，感無從生，非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體」之說義立基。於其論中，船山提出所謂「必然之理勢」一概念。所謂「理勢」，若依「體」、「神」相生之說解析，可見出「神」之於「化」，雖如前釋，非有典要；然此「無典要」，僅以言其非有一恆常不變之性，並非指「神化」之中無理亦無勢。故船山曰：

¹⁴⁴ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁15-16。

太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可象者，即在象中。陰與陽和，氣與神和，是謂「太和」。¹⁴⁵

此所謂「神者非他，二氣清通之理」，乃言「神」必於陰、陽「相和」之中見，相和之中有理，即是相和之中有神。而「體」、「神」之相生，「神」之發用，其幾終不離於清通，但可區為「有時、位」與「無時、位」之分別耳。故「陰陽和合之氣所必有之幾」與「太和必有之幾」，雖分二層，仍屬同一「神」之顯用。「理」之所以得以相通，亦即以此故。

依於船山此說，可見化體之為用，由「未分之本然」而有所起用，應有「始動」與「續動」之分；動之幾乘乎其時、位，而為陰、陽之盈、虛，遂有勝、負、屈、伸，於是乃成其衰、王、死、生之象。凡此由綆縊而相盪，皆出於必然之理勢。「神」之所以為「不測」，非無所本，此所本即是所謂「通理」；然因變合之「相盪」中，雜有「偶然」之因素，故須此「神」乃依於感應而起用。

船山此一新有之論，若持與朱子之說相較，可謂朱子之所以一方面以理、氣為不可分，一方面又以理須在氣先者，正為乃於「感後」觀體，故謂體有「成化」之功，「用」無體則無以立。而船山則將「體」區分為「感前」與「感後」，體由「感前」而「感後」，必經一「感應」之階段；無感應，則「體中槁而不能起用」。而「感應」止是參伍錯綜之氣之相互摩盪。體之神止能使已生之感應循其理，而不能離於陰陽以使未感應之氣相感應。易言之，體止能「神」化，而非能「命」化。

然自另一義言，化雖無「一成之則」以為化主，凡感應之聚、散，偶化之中自有同出於「神」之清通，可使條理之為理，有誠信之可憑。此種自然之理勢之中，因「遇」而現為「不迷」與「不爽」之條理者，船山稱之為「教」。船山曰：

「感」者，交相感；陰感於陽而形乃成，陽感於陰而象乃著。「遇」者，類相遇。陰與陰遇，形乃滋，陽與陽遇，象乃明。感遇則聚，聚已必散，皆升降飛揚自然之理勢。風雨、雪霜、山川、人物，象之顯藏、形之成毀，

¹⁴⁵ 同前註，頁 16。

屢遷而已結者，雖遲久而必歸其原，條理不迷，誠信不爽，理在其中矣。教者，朱子所謂「示人以理」是也。¹⁴⁶

若然，則朱子以「理」為「靜體」之見解，依船山之所主張，雖已明白棄置不用，朱子所主「條理」之義，仍有其不可廢。

船山此一於「虛」論「理」，而於「動幾」論「性」之說¹⁴⁷，不唯承接其前論，乃於說義中，剝離「理體」之概念；船山且亦於其系統中，進一步解構所謂「性體」。「體」字之於「理」或「性」，於其論中，蓋皆已為彼所申「自然之數」之思惟所吸納。故船山乃於《正蒙注》中，藉「通理」二字以重新發揮「道無適主而有秩敘」之觀念。

船山曰：

周子之言「無極」者，言道無適主，化無定則，不可名之為「極」；而實有太極。¹⁴⁸

又曰：

化無定體，萬有不窮。¹⁴⁹

然船山同時又云：

大和，和之至也；道者，天地人物之通理，即所謂「太極」也。陰陽異撰，而其絀絀於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和，既有形器之後，其和不失，故曰太和。¹⁵⁰

¹⁴⁶ 同前註，頁 28。

¹⁴⁷ 此所謂「於『虛』論『理』，於『動幾』論『性』」，就前一義言，即指前引船山所言「神化之所不行，非無理」之說；就後一義言，則是於陰陽和合之氣中，指出因陰、陽之相互作用而現起之「化幾」，即其變合之動之所繫。陰、陽分用之體、性，蓋由此而呈顯其施用之方式。

¹⁴⁸ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷七，〈大易篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 12 冊，頁 272。

¹⁴⁹ 同前註，卷二，〈神化篇〉，頁 79。

又曰：

理者，天所昭著之秩序也。時以通乎變化，義以貞其大常，風雨露雷無一成之期，而寒暑生殺終於大信。君子之行藏刑賞，因時變通而協於大中，左宜右有，皆理也，所以「在帝左右」也。¹⁵¹

又曰：

萬事萬物皆天理之所秩敘。¹⁵²

依船山此所引數說，則見天之生物，非有陰、陽之體，感無從生，非乘乎感以動、靜，則體中槁而不能起無窮之體。然陰與陽和，氣與神和，其本質仍應屬一氣之二分；特此所謂「一氣」，乃於存有學之「形上」義中說之，與宇宙構成論中所謂「氣」，層次不同。正因於此說中，存有學中所辨之「神」與「氣」，非就「造化」義中之陰、陽而言，故實然之「化」，雖無定而不可測，並無害「化」之整體中，仍可說有存有學中所設定之「清通之理」；以之說之為「道」與「太極」。而此存有學中所設定之「清通之理」，亦即是時、位之變化中所見有之「條理」之來源。

唯依於船山之論，凡「可象」之秩序，既乃由感應而起，則所謂「條理不迷，誠信不爽」云者，皆應僅屬由「有」而見之「無」，而非可以臆測於所謂「不可象」之「無」，則前所謂依「性」而知「全《易》之理」者，又將何說乎？

船山曰：

神化者，氣之聚散不測之妙，然而有迹可見；性命者，氣之健順有常之理，主持神化，而寓於神化之中，無迹可見。¹⁵³

又曰：

¹⁵⁰ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁 15。

¹⁵¹ 同前註，卷三，〈誠明篇〉，頁 136。

¹⁵² 同前註，卷七，〈大易篇〉，頁 285。

¹⁵³ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁 23。

天命，太和絪縕之氣，屈伸而成萬化，氣至而神至，神至而理存者也。¹⁵⁴

又曰：

凡事之理，皆一源之變化屈伸也；存神忘跡，則天道物理之廣大皆協於一，而一言可盡。非以己所知之一言，強括天下之理也。¹⁵⁵

又曰：

理者，合萬化於一源，即其固然而研窮以求其至極，則理明。乃舍其屈伸相因之條理而別求之，則恍惚幻妄之見立，而理逆矣。義者，一事有一事之宜，因乎時位者也，徙而不執，乃得其隨時處中之大常；若執一義而求盡其微，則楊之為我、墨之兼愛，所以執一而賊道。資深自得，則本立而應無窮；若即耳目所習見習聞者察之，則蔽於所不及見聞，言僻而易窮。如釋氏生滅之說，足以惑愚民而已，奚其智！¹⁵⁶

又曰：

窮高明者，達太虛至和之妙，而理之所從出無不知也；極博厚者，盡人物之逆順險阻，皆能載之而無所拒也。窮高明，則文皆致用；極博厚，則禮能感通，而後天下之富有，皆得其大中之矩以貫萬理。顏子彌高「彌堅之歎，非侈心於高堅，所以求中道爾！不窮高明，不極博厚，而欲識中道，非偏則妄矣！¹⁵⁷

¹⁵⁴ 同前註，卷四，〈大心篇〉，頁 153。

¹⁵⁵ 同前註，卷四，〈中正篇〉，頁 185。

¹⁵⁶ 同前註，頁 172。

¹⁵⁷ 同前註，頁 161。

上引船山之論，以道無適主，化無定則，而此則以「性」、「命」者，為氣之健、順有常之理，乃主持神化，而寓於神化之中；見化雖無定體，一但於感後起用，而為一物之性命¹⁵⁸，則皆有定，而足以主持乎神化。

船山此一「氣」、「神」之說，若將之持與《內傳》所主「在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得；則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，命之流行於人者也」之說相較，雖非明顯「相違」，然此引諸說之中，有謂「天命，太和綏縈之氣，屈伸而成萬化，氣至而神至，神至而理存者也」，則即物之乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得者，亦皆「神」之屈、伸所至；故既云「所存為理」，實已將所謂「乘大化之偶然」者，不僅說之為「在天即為理」，如《內傳》所云，亦乃同時釋之為乃「神」之所效。此點顯示船山乃有意合「神」與「理」，以豐富「道」字之內涵。

船山不僅主「陰、陽相和」、「氣、神相和」，且謂聚散不測之妙，乃有迹可見，而性命之為健順有常，則無迹不可見。若然，則等同謂「德」有常而「業」無定，無定者可見，有常者不可見。而所謂「德」之有常，必於「健」、「順」之相協中見之；此所謂「風雨、雪霜、山川、人物，象之顯藏、形之成毀，屢遷而已結者，雖遲久而必歸其原」。若是言之，則凡《內傳》所強調於「全《易》之理不離乎性中，即性以推求之，《易》之蘊豈待他求象數哉」者，勢必亦將有所更易。船山以是乃又有牽涉所謂「精義入神」¹⁵⁹之釋義。船山注橫渠「『精義入神』，交伸於不爭之地，順莫甚焉，利莫大焉。『天下何思何慮』，明屈伸之變，斯盡之矣」一句云：

精義，則伸有伸之義，屈有屈之義，知進退、存亡而不失其正。入神者，否泰消長之機化有變而神不變。故六十四象而〈乾〉、〈坤〉之德焉，陰陽之多少，位之得失，因乎屈伸爾。知達於此，理無不順，用無不利矣。彼與物爭者，唯於天下生其思慮，而不自悅其心，研其慮，故憧憧爾思而不寧，唯己小而天下大，異於大人之無不知而無不相容也。¹⁶⁰

¹⁵⁸ 此處船山由於乃釋《正蒙》「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二」，而非以釋《中庸》，故「性」、「命」二字非專就「人」而言。

¹⁵⁹ 「精義入神」四字出《周易·繫辭下》，見〔魏〕王弼（字輔嗣，226-249）、韓康伯注，〔唐〕孔穎達（字仲達，574-648）等正義：《周易正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，據清嘉慶南昌府學本景印，1976年六刷），卷八，頁10a。

¹⁶⁰ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷五，〈至當篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：

又曰：

萬物皆備於我而會屈伸於一致，乃能與時消息；若大經未正，而急於乘時，則性命不順。聖德之時中與無忌憚之跡相似而實相違也。誠行之者，無非心理之實然。¹⁶¹

船山此二處一面確認「否泰消長之機化有變而神不變」，一面則區分「正大經」與「精時義」¹⁶²之不同。所謂「精時義」，實即《內傳》所申「因時順變，不主故常，則性載神以盡用，神帥性以達權之道至矣」之旨。特在《內傳》，因主「動、靜無端，莫之爲而爲者」爲「神」，故唯專注於「時至幾生於不容已」，而以仁、知皆有其偏得，必聖人之有憂，乃能於百姓所日用而不知者，因幾生於不容已者而得「時中」。而此則因主「性命者，乃寓於神化之中，而主持乎神化」，故於仁、知之偏得中，擇「仁」以爲「大經」。船山曰：

仁者，生理之函於心者也；感於物而發，而不待發而始有，性之藏也。人能心依於仁，則不為物欲所遷以致養於性，靜存不失。¹⁶³

又曰：

體仁，則統萬善。¹⁶⁴

又曰：

《船山全書》，第12冊，頁214。

¹⁶¹ 同前註，卷七，〈大易篇〉，頁292。

¹⁶² 「精時義」即所以「乘時」，義詳下。

¹⁶³ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷五，〈至當篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁203。

¹⁶⁴ 同前註，卷七，〈大易篇〉，頁285。

仁者，生物之理，以此生，則各凝之為性，而終身率繇，條理暢遂，無不弘焉；是性命之正，不倚見聞之私，不為物欲所遷者也。知欲仁，則志於仁矣。¹⁶⁵

又曰：

得中道之一實，以體天德，然後可備萬物之理。¹⁶⁶

又曰：

正志者，正大經也。¹⁶⁷

而此所謂「仁」，船山亦以之通於《內傳》所指言之「復幾」；船山稱之曰「初心」、「初幾」。其言曰：

事物既至，則不但引我以欲者多端，且可託於義者不一。初心之發，善惡兩端而已，於此分析不苟，則義明而不為非義所冒。¹⁶⁸

又曰：

學聖之始功，在於見幾。蓋幾者，形未著，物欲未雜，思慮未分，乃天德之良所發見，唯神能見之，不倚於聞見也。¹⁶⁹

又曰：

¹⁶⁵ 同前註，卷四，〈中正篇〉，頁 157。

¹⁶⁶ 同前註，頁 163。

¹⁶⁷ 同前註，卷六，〈三十篇〉，頁 235。

¹⁶⁸ 同前註，卷二，〈神化篇〉，頁 88-89。

¹⁶⁹ 同前註，頁 89。

存神以知幾，德滋而熟，所用皆神，化物而不為物化，此作聖希天之實學也。幾者，動之微；微者必著，故聞見之習俗一入於中以成乎私意，則欲利用安身而不可得，況望其德之滋乎！¹⁷⁰

又曰：

心思之貞明貞觀，即神之動幾也，存之則神存矣。舍此而索之於虛無不測之中，役其神以從，妄矣。¹⁷¹

又曰：

知者，洞見事物之所以然，未效於跡而不昧其實，神之所自發也。義者，因事制宜，剛柔有序，化之所自行也。以知知義，以義行知，存於心而推行於物，神化之事也。¹⁷²

依於此引數說，「復幾」乃「天德之良」，故「初幾」決於「後幾」；止此一念之「知」，即心思之貞明貞觀，可以洞見事物之所以然。而人之所以見「幾」者，亦唯「神」而已矣。心有「神」，即所以見幾，故「存神」可以「見幾」。故船山又曰：

心之神居形之間，惟存養其清通而不為物欲所塞，則物我死生，曠然達一，形不能礙，如風之有牖即入，笙管之音具達矣。¹⁷³

又曰：

澄心攝氣，莊敬以養之，則意欲不生，虛而自啟其明；以涵泳義理而熟之，不使間斷，心得恆存而久矣。此二者所以存神也。¹⁷⁴

¹⁷⁰ 同前註。

¹⁷¹ 同前註，頁 90。

¹⁷² 同前註，頁 80。

¹⁷³ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁 32。

¹⁷⁴ 同前註，卷二，〈神化篇〉，頁 91。

夫「存神」所以「知幾」，而「存神」之功，則有二：一為「澄心攝氣」，一為「涵泳義理」。「澄心攝氣」所以息欲，欲息則「幾」自生，「幾」生則涵泳之而勿失，可以至德；亦如開牖納風，風入而笙管之音具達。

「幾」知而「神」存矣，即所謂「大經正」，大經正，然後可以「乘時」。船山曰：

聖功唯在精義，義精則入神。¹⁷⁵

又曰：

神存而誠立，誠則理可肆應，感之而遂通。¹⁷⁶

又曰：

萬事萬物之不齊，善惡得失二端而已。大經正，大義精，則可否應違，截然分辨，皆素也。計度而知，設未有之形以料其然，是非之理不察者多矣！¹⁷⁷

又曰：

經，即所謂義也。事理之宜，吾心有自然之則，大經素正，則一念初起，其為善惡吉凶，判然分為兩途而無可疑，不待終日思索而可識矣。張子之言神化盡矣，要歸於一，而奉義為大正之經，以貫乎事物則又至嚴而至簡。蓋義之所自立，即健順動止陰陽必然之則，敬按，此所謂「立天地之大義」。正其義則協乎神之理，凝神專氣以守吾心之義，動存靜養一於此，則存神以順化，皆有實之可守，而知幾合神，化無不順。此《正蒙》要歸之旨，所以與往聖合轍，而非賢知之過也。¹⁷⁸

¹⁷⁵ 同前註，卷七，〈大易篇〉，頁 292。

¹⁷⁶ 同前註，卷四，〈中正篇〉，頁 170。

¹⁷⁷ 同前註。

¹⁷⁸ 同前註，卷二，〈神化篇〉，頁 93。

循此爲論，「大經」即「大義」，大經正即大義精，大經大義素正，則事理之來「可否應違」，截然分辨，不待思索而可識。事理之宜，即吾心自然之則，但凝神專氣以守吾心之大經大義，存養以恆，則自可協於化之神理，而義無不精矣。

船山此說，一面乃合「仁」、「義」於一，故謂「一念初起，其爲善惡吉凶，判然分爲兩途而無可疑，不待終日思索而可識」、「義之所自立，即健順動止陰陽必然之則」；一面則是合「仁」、「知」於一，故謂「心思之貞明貞觀，可以洞見事物之所以然」¹⁷⁹。而其關鍵，則是依於「萬物皆備於我而會屈伸於一致」之說而論，故其辨「幾」乃得有所謂「存神」之義，如彼所云。

船山此種「會屈、伸於一致」之高度成熟之「動態」之說，其所以樹異於前論，在於《內傳》但有陰、陽互動之相協，而不說有變前之「神」¹⁸⁰，故所謂「全《易》之理不離乎性中」，皆須於人之已然之「性動」中推求之，《易》之蘊無從他求之於象數；其所謂「性、命通極於道」，與此所言「神存而誠立，誠則理可肆應，感之而遂通」，實際必有涵括性上之差異。

所謂「涵括性上之差異」，若具體分析論之，可別爲二層：第一層，若依「以知」之條件而言，即是藉由「氣至而神至，神至而理存」之論法，深化說明人之所以「能知」之來源，並由此確認「知識」所以成爲「可信賴之知識」之原因。

¹⁷⁹ 船山此處所闡，若不論其哲學之建構，而僅言其義理之途轍，則其前者，可以合陽明「良知」之旨，而後者可以括朱子「格物」之義。

¹⁸⁰ 船山《內傳》謂「太者，極其大而無尚之辭。極，至也，語道至此而盡也。其實陰陽之渾合者而已……陰陽之本體，網緼相得，合同而化，充塞於兩間，此所謂太極也。張子謂之太和」（見王夫之：《周易內傳》，卷五，〈繫辭上傳第十一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁561），見其所指爲「神化」者，既無「先於二氣外」之化體，亦無「先於二氣外」之神體。此種論「化」不自「太極」之根本性質辨說，而重視於直接以宇宙氣化已然之跡，推溯於其「所以成能」之「神化」觀點，與其當時主張形上學不當離於宇宙構成論之觀點，極有關繫。至於船山於《正蒙·太和篇》「散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神」一段，注之云：「太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可象者，即在象中。陰與陽和，氣與神和，是謂太和。人生而物感交，氣逐於物，役氣而遺神，神爲氣使而迷其健順之性，非其生之本然也」（見王夫之：《張子正蒙注》，卷一，收入《船山全書》，第12冊，頁16），則論已有不同。文中舉言「太和之中，有氣有神」，則明已是另以「形上」義之「氣」字與「神」字論所謂「太和」；非《內傳》所持之義。余於它處於此有辨，論詳拙作後文〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉。

第二層，如就「所知」之對象而言，則是擴大論述人所得以「感通而知」之範圍，而不必過分強調「全《易》之理不離乎性中」之說。

船山之修訂《張子正蒙注》在康熙庚午（1690），船山年七十二，後《正蒙注》初稿與《內傳》五年，未逾二年船山即卒。故今所見《正蒙注》，實即船山最終所著，可代表其晚年之定論。唯就《正蒙注》與《內傳》而言，此二書內容仍有極多部分，義屬相通，故評其最終結論之思想結構，仍須並論，而後加以解析，無法單取。故上論即據此以為說明。至於船山所釋，是否即符《周易》與《張子正蒙》之原旨，彼此之間之差異何在？其事則別屬另外之課題，不全然可依其所自述者為論，亦非其它傳記資料所可確實講明。凡此皆當於另文中別詳¹⁸¹。

七、綜論船山有關性理之哲學建構其所確認之最終結論

依上述各節所論，可見船山一生於性理方面所作之義理思考，雖受理學之導引，或亦自覺仍屬於此一傳統之內，實則從其初始，其對於議題之理解，或義理之學所需之哲學支撐，其判斷皆來自自身特有之識見。此點顯示船山不僅具有「哲學家」之風格，亦具有「哲學家」之稟賦，其學並不能皆依學術之傳統，或時代之風氣，乃至時代之需求，而為全盤之解釋；雖則船山對於上列各項，亦有其自為之考量與回應。

今回顧前說，船山思想之形成，有一明確之起始點，即是彼針對「存有」之為「存有」，所抱持之一「動態主義」之觀點。此一觀點，使其「陰、陽有定用，化育無定體，故陰、陽可見，化育不可見」之哲學構想，於其一生之思惟中，充分擴展。而此一擴展，表顯於船山性理思想者，即是其以「宇宙構成論」為根基之「形上學建設」；至於其它關涉於社會思想、歷史思想者，則是其所形塑之「世界觀」、「文明史觀」，與「歷史哲學」。本文所嘗試加以說明者，即屬前者。

而若綜合船山性理思想之最終所得，即前所析論於《周易內傳》與《張子正蒙注》者，為一概括之說明，則可謂其據「健」、「順」之合德以闡明氣化，除說明其具有「動態性」外，亦認為在其形成、化育之過程中，呈現出一種近於「機體」，而又非「機體」之功能性。

¹⁸¹ 有關橫渠辨「性」、「氣」與船山說之比較，論詳後文〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉。

此種認為「氣化」之功能，既具有「創造性」，亦於其實然之變化中，因於後起結構之繁賾，從而引致複雜之「時位性」與「變異性」之說法，船山於其最終階段，發展出兩種可以各自成說之理論結構。

第一種結構，見於《周易內傳》，強調「易」之無方、無體，乃「周流六虛，無有典要」，因以成功「神化」之不測¹⁸²。於其論中，構成一切「有限實體」之基礎，雖皆係出於陰、陽之變合，然陰、陽於化育之先，乃各有體、性。因而有「陰陽實隕然為二物」之說。此所謂「隕然為二物」之二氣，既不可偏向以「純粹之物質性」說之，亦不可偏向以「純粹之精神性」說之；甚至船山亦不主張「物質」與「精神」乃「相互滲透、不可分割，卻又於運行之方式上，遵守兩項相關而不同之原理」，如近現代部分西方哲學家所設想。

此因船山所強調之「知」、「能」二種原理，雖使「無定化」之太虛，持續「持恆」¹⁸³而為太和，亦使人之處天下，無不可合之數、無不可用之物、無不可居之位¹⁸⁴。然其所以互動而可易其「變」、「合」之位¹⁸⁵，皆因所謂「太虛」之體之「化幾」。此一「化幾」之可辨識，顯示任何屬於氣化之「局部性功能」，凡不可納入「單一概念」，或「單一性能之轉用」以為說者，皆應將之區判為「自成體性」之異元；而就陰、陽之實例言，此二種「自成體性」之異元，由於既非「相生」，亦不能「相無」，故亦無從於單一之「時、位結構」中，獨立成為可產生「行動」之實體。此

¹⁸² 此處所謂「不測」之神秘性，不僅指「化育之不可見」，亦指「易之無方、無體」。前註〈135〉所揭引船山之語，所謂「《易》惟以此體其無方，為其無體，周流六虛，無有典要」，即是指此。

¹⁸³ 所謂「持恆」，包括陰、陽之定用，及其變合調節之總量。船山《思問錄·內篇》曾有「神化之所不行，非無理也，所謂清虛一大也。（張子）神化之所行，非無虛也，清虛一大者未喪也。清受濁，虛受實，大受小，一受賾。清虛一大者，不為之礙，亦理存焉耳。函此以為量，澄此以為安，濁而不滯，實而不塞，小而不煩，賾而不亂，動靜各得其理而量不為訕，則與天地同體矣。若必舍其神化之跡，而欲如倒景以上之天，奚能哉！」（收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁406）之說，其中「動靜各得其理而量不為訕」一語，即是釋明此理。關於「持恆」與象、數之關連，參註〈140〉。

¹⁸⁴ 在此義之設定下，「人」之存在，即屬「形器之化」之一部，人不外於「形器」而別有所謂「精神之獨立體」。

¹⁸⁵ 此所謂「互動而可易其『變』、『合』之位」，指氣化、形化中之「陽變陰合」與「陰變陽合」；說詳前。

一基本性質，使陰、陽之變合，並非屬於一種「辯證式之運動」(dialectical movement)。船山於此階段之論述中，重新定義其自早年即已提出之「〈乾〉、〈坤〉並建」說，而有所創發，此一理論性之建構，為所必要。

依於此說，陰、陽之各成其「知」、「能」，皆須因「幾」而起用，隨「幾」而變、合，此點不唯顯示「陰」、「陽」無法以另一更為高階之觀念，將之整合，亦說明：所謂「以『並建』為『一體』」，「並建」之論與「一體」之論，並非屬於同一理論層次。以「太虛」、「太和」為討論者，屬於「存有學」範圍；而論及「二儀交合以成能」，則屬「宇宙構成論」。此一「綜論中見有不同層次」之論法，船山書中說之者非一端，而以下述之言，闡之尤明。船山曰：

陰陽二氣，網緼於宇宙，融結於萬彙，不相離，不相勝，無有陽而無陰、有陰而無陽，無有地而無天、有天而無地。故《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。故伏羲氏於二儀交合以成能之中，摘出其陽之成象者，以為六畫之〈乾〉，而文王因繫之辭，謂道之「元亨利貞」者，皆此純陽之撰也；摘出其陰之成形者，以為六畫之〈坤〉，而文王因繫之辭，謂道有「元亨利牝馬之貞」者，唯此純陰之撰也；為各著其性情功效焉。然陰陽非有偏至之時，剛柔非有偏成之物。故《周易》之序，錯綜相比，合二卦以著幽明屈伸之一致。〈乾〉〈坤〉竝立，〈屯〉〈蒙〉交運，合異於同，而經緯備；大小險易得失之幾，互觀而益顯。〈乾〉〈坤〉者，錯以相應也。〈屯〉〈蒙〉者，綜以相報也。此《周易》之大綱，以盡陰陽之用者也。餘卦放此。〈坤〉之德，「元亨」同於〈乾〉者，陽之始命以成性，陰之始性以成形，時無先後，為變化生成自無而有之初幾，而通乎萬類，會嘉美以無害悖，其德均也。陰，所以滋物而利之者也。然因此而滯於形質，則攻取相役，而或成乎慘害，於是而有不正者焉。故其所利者「牝馬之貞」，不如〈乾〉之以神用而不息，无不利而利者皆貞也。凡言「利」者，皆益物而和義之謂，非小人以利為利之謂，後倣此。馬之健行，秉〈乾〉之氣而行乎地，陽之麗乎陰者也。「牝馬之貞」，與〈乾〉合德以為正也。「君子有攸往」以下，為占者告也。〈乾〉之龍德，聖人之德；〈坤〉之利貞，君子希聖之行也。剛以自彊；順以應物。〈坤〉者，攸行之道也。君子之有所往，以陰柔為先，則欲勝理、物喪志而迷；以陰

柔為後，得陽剛為主而從之，則合義而利。此因〈坤〉之利而申言之，謂君子之所利於〈坤〉者，「得主」而後利也。¹⁸⁶

船山此處聲言「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」，論中以「神」、「體」二字對言，即是說明陽、陰之分用為「知」、「能」，其於氣化中施為之方式。其中所謂「神」，乃指「動而趨行」時「虛」體之不窒；而所謂「體」，則指「動而赴止」之時，已趨「靜」者之為凝濁。於此說義中，「神」、「體」二字，並非一指「精神性存有」，一指「物質性存有」，從而謂「精神」與「物質」乃交互滲透而為化。

至於其列言〈乾〉、〈坤〉之四德，謂〈坤〉之德，其「元」、「亨」同於〈乾〉，以陽之始命以成性，陰之始性以成形，時無先後，為變化生成自「無」而「有」之初幾，而通乎萬類，會嘉美以無害悖，「其德均」也。而〈坤〉德之為「利」、「貞」，則與〈乾〉殊異。則以此時之陰，滯於形質，故攻取相役，或成乎慘害，於是而有不正者之變合。此一立論之基調，大體而言，乃是沿前撰《讀四書大全說》時所謂「陰變陽合，則陽受陰累，其變合不能以皆善」之說而為之論。然以「天之幾」言，「虛」之為「虛」，既是不窒，而陽有獨運之神，何以陽受陰累，而其變、合不能以皆善？船山則將其因，歸之於「陰乃所以滋物而利之」，故不免滯於形質，而攻取相役，或成乎慘害。

船山所指為「德」之「均」與「不均」，由於乃是各致其效，故於「幾」而言，可以不生窒礙，而使「化幾」常轉；至於就陰、陽之「合德」而言，則是構成前言「在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得」之常態。於是而有「在天者，即為理，不必其分劑之宜」之說。船山前此論中所謂「理有不善」之說，至此已有變改。

而正因攻取相役之或成乎慘害，乃僅於陰之「利」、「貞」中見，陰、陽之各有其四德之流布，乃交錯相麗而非以相礙，故「陽」之為「知」，可以於氣化種種「不必然」之中，將其所可能因「幾」之轉而「偏用」者，逐一而顯，而最終則達至於所謂「合陰陽之美」之「適得」。船山論「人」之謂「其性其命皆通極於道，為『一之』『一之』之神所漸化」者，即是依此而立義。

¹⁸⁶ 見王夫之：《周易內傳》，卷一上，〈坤〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁74-75。

船山此一論說，除將天、地、人、物消長死生自然之數，衰、王、死、生之成象，一切皆歸於太和必有之「幾」之所能外，亦將人之為吉、為凶者，一切歸於「得主而後利」。而所謂「得主」，關鍵則在於以「存主」為「志」之義。蓋所謂「陽有獨運之神，陰有自立之體」，就既形之後之人而言，人之自立之體，即是人之形氣，而「獨運之神」之顯功，則在人心之「幾」所誠然未可掩者。至於人之所以「繼善」，則必於此生氣之日生、日成中，剛以自彊，順以應物，從其天幾之發，因其受命而成用；如是則可合義而利。船山此一「以陰柔為後，得陽剛為主而從之，則合義而利」之說，由於區分「仁」、「義」展現條件之不同，故於論義上，實已帶入「人如何由『自然存在』，進而為一『社會存在』？」之議題。此點於其史論中，成為船山發展其特有之「文明論」之重要基石¹⁸⁷。

《易》理之生生不息，就其變化生成之「自無而有」之初幾言，雖似為〈乾〉德之顯用，實則有陽必有陰，亦如有陰必有陽，此一幾之不息中，亦必有〈坤〉德之「元」、「亨」以配之，而非孤陽所能成能。故船山哲學之闡明氣化，除說明其具有動態性、創造性外，健、順之並建，仍是其核心之義。前引其說中所謂「人各有性，而一陰一陽之道，妙合而凝焉。然則性也命也，皆通極於道，為一之一之一之神所漸化」，實際亦須自一般物變之「偶化」條件中，逐步實現。以是而言，所謂氣之化幾，固乃因陰、陽之摩盪，從而具有變異之偶發性；並非自其初始，即於其內部具有明確之「方向性」或「目的性」，使「化」之發展，循同一目標無限向前。船山之說，與近現代哲學發展中，部分學者以「精神主義」(spiritualism)與「自然主義」(naturalism)相結合而為之「創化」論¹⁸⁸，仍有屬於立論性質，或說立論形態上之差異。

¹⁸⁷ 論詳拙作後文〈論王船山之文明史觀與歷史哲學〉。

¹⁸⁸ 其中一例，即是法國哲學家 Henri-Louis Bergson (1859-1841) 所提出之「創造進化論」(Creative Evolution)。參見 Henri Bergson, *Creative Evolution (L'Evolution créatrice 1907)*, translated by Arthur Mitchell, New York: Henry Holt and Company, 1911; [法] 亨利·柏格森撰，姜志輝譯：《創造進化論》，北京：商務印書館，2004年。民國以來學者，或有即以其說與船山之論相比附者，如熊十力(子貞，1885-1968)，見所撰〈與張素武〉(熊十力：《心書》，收入熊十力撰，蕭蓬父〔1924-2008〕主編：《熊十力全集》〔武漢：湖北教育出版社，2001年〕，第1冊，頁26-27)。關於熊十力此種論述角度之所從來，余前曾有論，說詳拙作《錢穆》(收入王壽南〔1935-〕主編：《中國歷代思想家》〔更新版，臺北：臺灣商務印書館，1999年〕，第24冊，頁229-354)。

然船山此一以「乾、坤並建」為觀點之動態論，於其重訂《張子正蒙注》之時，則又有重要之更義。船山於此後一階段之論中，雖仍持守「陰、陽者氣之二體，動、靜者氣之二幾」，以及所謂「道無適主，化無定則」之說¹⁸⁹，然卻於「陰、陽定體」之上，重新定義「太和」，以所謂「和」，乃「陰與陽和，氣與神和」。此一「和」之概念，雖非超於陰陽、健順之上，然無此「和」，即無乾、坤之並建，「和」乃陰陽、健順之體；此體因陰、陽之感應以起用。而即因所謂「道」、所謂「神」，皆有此「通理」之義，故化雖無定體，「不測」乃迹，神之所至，理即存焉。而凡萬物之性、命，皆得「主持」之義。

船山最終於《正蒙注》中之所訂正，不僅於存有學之義涵中，有意合「神」與「理」，以豐富「道」之內涵；依前所分析，其說亦同時展現一種義理學上之更義，從而有「精義入神」之論。此一最終義之調整，顯示船山一生之哲學建構，雖是欲以一種新形態之宇宙構成論，完善其形上學之組織，使其所體認之存在於理學內部之認識論危機，得以緩解；其自身對於心性論之考量，亦仍是時時影響其宇宙論發展之方向。就此點言，船山之儒學特質，仍是極為鮮明。

綜上所述，為船山一生於性理思想方面之發展，論中所涉及，為其思想體系之建構，與其思惟轉化之歷程。至於此一逐步發展之歷程，其所展現之「形態」意義，與其所賴以奠基之「哲學預設」為何，以及此一歷程如何導引船山，使彼於前所提示之「乘利用以觀德」之一面，成功將「史學」與「經學」結合，以形成其特有之史論、史觀，甚至發展完成為一系統化之「文明論」與「歷史哲學」，凡此種種脈絡，則非本篇題旨所及，當另文別詳。

¹⁸⁹ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷一，〈太和篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁23。

引用文獻

- 方以智撰，李學勤點校：《東西均》，北京：中華書局，1962年。
- 王之春：《船山公年譜》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第16冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 王夫之：〈春秋家說敘〉，《春秋家說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第5冊。
- _____：《夕堂永日緒論·序》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第15冊。
- _____：《老子衍·自序》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊。
- _____：《周易內傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊。
- _____：《周易外傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊。
- _____：《尚書引義》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊。
- _____：《思問錄內篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《思問錄外篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《相宗絡索》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊。
- _____：《張子正蒙注》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《莊子解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊。
- _____：《黃書》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《搔首問》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。

- _____：《鼓棹初集·鷓鴣天自注》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 15 冊。
- _____：《讀四書大全說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 6 冊。
- 王守仁：《傳習錄》，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。
- 王孝魚：〈《尚書引義》中華本王孝魚點校說明〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 2 冊。
- 王廷相：〈答何柏齋論造化十四首〉，收入王廷相撰，王孝魚點校：《王廷相集》，第 3 冊，北京：中華書局，1989 年。
- 王恩洋：〈相宗絡索內容提要〉，收入王夫之撰：《相宗絡索·附錄》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 13 冊。
- 王弼：《周易略例·明彖》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980 年。
- 王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 王闈運：〈邗江王氏五修族譜〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 16 冊。
- _____：《湘綺樓日記·同治八年二月初五日》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 16 冊。
- _____：《衡陽縣志·藝文篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 16 冊。
- 朱熹：《周易本義》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 1 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 李如桂：〈李氏宗譜序〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 16 冊。
- 阮元：〈塔性說〉，收入阮元撰，鄧經元點校：《擘經室集》，北京：中華書局，1993 年。
- 曹端：〈辯戾〉，收入曹端撰，王秉倫點校：《曹端集》，北京：中華書局，2003 年。
- 郭象注：《南華真經注》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第 1 冊，臺北：藝文印書館景北宋南宋合璧本，1972 年。
- 楊堅：〈《尚書引義》編後校記〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船

山全書》，第2冊。

趙翼：〈題元遺山集〉，收入趙翼撰，李學穎等點校：《甌北集》，上海：上海古籍出版社，1997年。

劉人熙：〈搔首問序〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。

黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14-16冊。

錢穆：《中國近三百年學術史》，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會輯：《錢賓四先生全集》，第16冊，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

戴景賢：《王船山之道器論》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士學位論文，1982年。

_____：〈論姚江學脈中之龍溪、心齋與其影響〉，刊登《臺大中文學報》第22期，2005年6月，頁359-412。

_____：〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉，上海師範大學人文學院中國近代社會研究中心：《「比較視野下的地域社會研究——徽州與江南的文化認同與地方發展」國際學術研討會》論文，上海：2007年11月；刊登《文與哲》第10期，2007年6月，頁375-446。

_____：〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉，刊登《文與哲》第14期，2009年6月，頁265-342。

_____：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉，北京大學中國語言文學系、美國耶魯大學東亞語言文學系、北京大學中國古文獻研究中心聯合舉辦：《中國典籍與文化國際學術研討會》論文，北京：2010年3月8-9日。後刊登於《文與哲》第16期，2010年6月，頁283-366；郭齊勇主編：《儒家文化研究》第4輯，2010年。

Bahm, Archie J. *Organicism: Origin and Development- life and publications of the author*. Albuquerque: World Books, 1996.

Bergson, Henri. *Creative Evolution*. Trans. Arthur Mitchell. New York: Henry Holt and Company, 1911.

Körner, Stephan. *Fundamental Questions of Philosophy*. Sussex: Harvester Press & New Jersey: Humanities Press, 1979.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. London and New York: The Free Press, 1978.

A Study on the Formation of Wang Fuzhi's Philosophical System and Its Inner Transition

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

Wang Fuzhi was said to be the greatest philosopher during the second half of the seventeenth century China. Yet the fundamental nature of his metaphysical system remains to this day unclear to the world. There were numerous interpretations about the structure of his system, and these interpretations aroused controversial debates which leads to no conclusion. Part of this situation was caused by the immense volume of Wang Fuzhi's philosophical writings and their complication in arguments. This paper aims to reconstruct the development process of Wang Fuzhi's philosophical thinking through careful examination of his lifetime works, and to create a new interpretation. According to the author's analysis, the formation of Wang Fuzhi's philosophical system can be divided into five stages. Each stage differs from one another but shares certain common ideas and tendencies. In this article, the inner transition of Wang's thoughts were highlighted and explained in detail.

Keywords: China studies, history of Chinese philosophy, Chinese Ethics, Qing studies, Song-Ming neo-Confucianism, Wang Fuzhi

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

