

論王船山哲學之系統性 及其基本預設

戴景賢*

〔摘要〕

作者於前作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文，曾依據船山之著作，將其性理思想之哲學性發展，大致區分為五期：即以撰作《周易外傳》之時為第一期，撰作《尚書引義》之時為第二期，撰作《讀四書大全說》之時為第三期，撰作《周易內傳》之時為第四期，撰作《張子正蒙注》之時為第五期。此五期之分法，乃由作者約三十年前所撰博士論文《王船山之道器論》中所提出之「四期」說發展而來。其所新增之一期，為船山撰作《尚書引義》之時之第二期；其餘略同。而其所以可如是區分，一因各期之思想，就其本身而言，自成段落，皆展現明確、完整之系統性；此點顯示船山之哲學建構能力。另一項原因，則是由於各期之思想間，不僅具有沿續性，且後一期之核心議題，皆由前一期之思想導引產生，因而形成具有「邏輯推演」意義之脈絡。本文即依此五期之區分，比較各期思想之結構，並予以一種「哲學性質」之說明。論述之重點，在於詳細辨析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。至於此一思想歷程如何導引船山，使船山於「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」，則非本篇題旨所及，作者另有它文，予以完整討論。

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、船山哲學建構之最初階段及其結構說明

船山一生之性理思想發展，若就較為廣泛之義理學目標分析，而非直接進入其哲學思惟之「議題脈絡」加以考慮，則其目標，主要在於持續維護儒家之價值信念，以及持續維護社會之穩定發展與安全。此二項目標，看似為歷來學者所共同關懷，然若以船山之時代背景為說明，則大致可有以下數點具體之內容：

就前者言，船山第一項考慮之重點為：如何自儒家之性理思想中，有效釐清道、釋二氏之影響成分，並自一種「結構性」之思惟邏輯中，將之排除？¹第二項考慮之重點為：如何看待陸、王之學及其流行？第三項考慮之重點為：如何理解參與歷史、社會變化之作用因素，並將之關連於人性之發展議題？第四項考慮之重點為：如何界定「民族」、「歷史」與「文明」之關係，並由此建構一種以儒家理念為核心之「文明論」？第五項考慮之重點則為：如何確認義理學之本原，並將之闡明？

就後者言，船山第一項考慮之重點為：如何由「對歷史與社會之一般性理解」，進入時代之現實問題？第二項考慮之重點為：如何由「結構」、「功能」與「動態性持衡」之觀點，理解社會之發展原則，並由此達致一種對於特定歷史時刻所應有之「作為策略」之判斷？

以上所說各點，本皆各自形成其思惟之關注焦點，或成爲一種觀察之角度。唯對於船山而言，無論其是否形成明確之單項思惟標的，或於更概括之意義上，影響其義理學思惟之觀念建構，此種高度複雜之思惟方式，皆形塑船山義理學中極鮮明而強烈之哲學性格，因而具有不可忽略之關連性。船山思想之所以可以「哲學」之方式，予以一種「系統性」之分析與詮釋，且此項分析與詮釋，具有說明船山思想結構之完整性，即是肇因於此。²

¹ 船山自言於國變之後，始有志讀《易》，戊子（1648）避戎蓮花峰益講求之，於是乃初得〈觀〉卦之義，深感其為精義安身之至道，非異端竊盈虛、消長之機，為翕張、雌黑之術所得預知。此後三十年間，所謂《易》之為道，旦夕皆在其心目。船山注《易》凡三種，不唯力闢京房（本姓李，字君明，77-37 B.C.）、陳搏（字圖南，872-989）之說，其作《內傳》，並朱子（熹，字元晦，1130-1200）之等《易》於「火珠林」，亦明謂其異於孔子者殆甚矣。其自述語見〈周易內傳發例〉（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年一版二刷〕，第1冊，頁683-684）。

² 就此點而言，說明船山思想之哲學性格，與其實際建構之哲學系統，較之分析其所展現

余於前作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文，曾依據船山之著作，將其性理思想之哲學性發展，大致區分為五期：即以撰作《周易外傳》之時為第一期，撰作《尚書引義》之時為第二期，撰作《讀四書大全說》之時為第三期，撰作《周易內傳》之時為第四期，撰作《張子正蒙注》之時為第五期。³而其所以可如是區分，一因各期之思想，就其本身而言，自成段落，皆展現明確、完整之系統性；此點顯示船山之哲學建構能力。另一項原因，則是由於各期之思想間，不僅具有沿續性，且後一期之核心議題，皆由前一期之思想導引產生，因而形成具有「邏輯推演」意義之脈絡。以下當依此五期之區分，比較各期思想之結構，並予以一種「哲學性質」之說明：

大致而言，船山之著成《周易外傳》，其所以可歸屬為船山思想發展之第一期，係因在其具體之內容中，船山已初步形成一「形上系統」(metaphysical system)之框架，並為之奠立一可以成說之基礎。其後各期，皆是於此基礎之上，逐步擴建與轉化。

船山於《外傳》完稿之時，其形上思想之具獨特性，最為凸出之一點，在於其詮解《易繫》「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」一章時，曾以一新形態之「動態主義」(dynamism)方式，說明「道體」；⁴且於同一基礎，發展出所謂「繼之而後善」、「成之而後性」之說。

船山此一說法，最大之意義，係表現於「宇宙構成論」(cosmology)中。因就宇宙構成論言，最要之核心問題，在於必須說明「有限實體」(finite substance)之來源與其構成。船山此一時期，於其論中，將《易繫》所謂「道」、「善」、「性」三者區隔為有序之三階，即是欲以處理「氣化」中之「演化」(evolution)問題。⁵

之儒學特徵，或義理學途徑，更為重要。

³ 此五期之分法，乃由余早年所撰博士論文《王船山之道器論》中所提出之「四期」說發展而來。其所新增之一期，為船山撰作《尚書引義》之時之第二期；其餘皆同。

⁴ 於哲學議題中重視「存在形式」(form of existence)之變化，或建構一種以「動態觀點」(dynamic point of view)檢視常識中所視為「靜態存在」(immobile existence)之角度，與成功建構一種「動態主義」之哲學理論系統，雖相關而非一事。前者於哲學之初起階段即已存在，無論中、西或印度；而後者，於西方哲學史中之發展，則屬所謂「近代」(modern)形態。

⁵ 船山時代中國之哲學發展，並未有所謂「物類起源」問題之驅迫，何以亦能產生此種具有科學意義之「演化」觀點？說詳余後論〈論王船山思想中之「善」與「美」〉一文。

余前一文曾引其言云：

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。⁶

於此論述中，「道」之為「道」，雖係恆在、遍在，然如云「未相繼也不可謂之善」，則「道」本身即應判歸為乃一具有「衍化」性質之「變化之體」。此一變化之體，既不先於其變化而存在，⁷亦不離於其變化而有「未變化」之狀態；⁸且亦不預存足以導引出具體之「實體形式」(*forma substantialis*)之根源。「形式」(form)乃由陰、陽氣化於其變、合之實踐中，依二者本有之能相互作用而肇生。⁹船山云：

或曰：「男不偏陽，女不偏陰，所以使然者天地。天不偏陽，地不偏陰，所以使然者誰也？」

曰：「道也。」

曰：「老氏之言曰：『有物混成，先天地生。』今日『道使天地然』，是先天地而有道矣；『不偏而成』，是混成矣。然則老子之言信乎？」

曰：「非也。道者天地精粹之用，與天地並行而未有先後者也。使先天地以生，則有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？而誰得字之曰道？天地之成男女者，日行於人之中而以良能起變化，非碧霄黃壚，取給而來貺之，奚況於道之與天地，且先立而旋造之乎？」

「若夫『混成』之云，見其合而不知其合之妙也。故曰「无極而太極」，无極而必太極矣。太極動而生陽，靜而生陰，動靜各有其時，一動一靜，各有其紀，如是者乃謂之道。今夫水穀之化為清濁之氣以育榮衛，其化也合同，其分也纖悉，不然則病。道有留滯於陰陽未判之先而混成者，則道病矣，而惡乎其生天地也！」

⁶ 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。

⁷ 不先天地而有道。

⁸ 亦無混成。

⁹ 本有之能即「良能」。

「夫道之生天地者，則即天地之體道者是已。故天體道以為行，則健而〈乾〉，地體道以為勢，則順而〈坤〉，无有先之者矣。體道之全，而行與勢各有其德，无始混而後分矣。語其分，則有太極而必有動靜之殊矣；語其合，則形器之餘，終无有偏焉者，而亦可謂之『混成』矣。夫老氏則惡足以語此哉！」

故聖人見道之有在於六陽者，而知其為〈乾〉之德。知為其德之乾，則擇而執之以利用，故曰「君子行此四德者，故曰乾元亨利貞」也。¹⁰

論中所謂「太極動而生陽，靜而生陰，動靜各有其時，一動一靜，各有其紀，如是者乃謂之道」，其說雖若近於周濂溪（敦頤，字茂叔，1017-1073）之說，然濂溪〈太極圖說〉之言「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰」，乃以「一動」、「一靜」者，互為其根，¹¹未嘗以「陰」、「陽」之分用，乃各有其紀，亦未嘗有所謂「行」與「勢」乃「各有其德」之說。而探究論船山之所以有此基於「陰、陽異用」，從而推溯其「德」之特殊論法，正是展現一種哲學「建構思惟」之轉換。

船山云：

器而後有形，形而後有上。¹²

又云：

形而上者，非无形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。无形之上，亘古

¹⁰ 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822-823。

¹¹ 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年二版三刷），卷一，頁3-5。

¹² 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第十二章〉，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1029。

今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也。故曰：「惟聖人然後可以踐形。」踐其下，非踐其上也。¹³

此所謂「形」而後有之「上」、「下」，乃相對為言之「上」、「下」，其區隔，屬於理論建構中之「層次差異」。船山之所以強調「形而後有形而上」，主旨在於表明：凡「道」之用，其所見於「既形」者，皆是與「形化」俱有；且無道之用，即不見道之體。此一「道者天地精粹之用，與天地並行而未有先後者」之觀念，一面言，乃是「用此以為體」；從另一面言，即是「體此以為用」。於此說明「道」乃是一日衍日化之「動體」。故船山於它論，亦有以「體」、「用」為對稱者，即是表明「道」所以為「天、人合用」之義。船山曰：

夫《易》，天人之合用也。天成乎天，地成乎地，人成乎人，不相易者也。天之所以天，地之所以地，人之所以人，不相離者也。易之則无體，離之則无用。用此以為體，體此以為用。所以然者，徹乎天地與人，惟此而已矣。故《易》顯其用焉。¹⁴

篇中所主張「天之所以天，地之所以地，人之所以人，不相離者也」，即是申言，「道」必成其全體之用而為體，且亦必以此為體乃能成其為用。此一依「用」而為「體」之說法，不僅顯示「道」具有形上學（metaphysics）¹⁵中所指稱之「內在性」（immanence）之基本特質；抑且於同一義中，否定「道」之「超越性」（transcendence）。¹⁶

船山此一觀點，依性質而言，蓋即是所謂「動態主義」中之一種。¹⁷唯對於彼

¹³ 同前註，頁 1028。

¹⁴ 同前註，〈繫辭上傳第一章〉，頁 983。

¹⁵ 凡論中非引《易繫》原文而使用之「形上」二字，或「形而上學」一詞，皆係此義。

¹⁶ 就特定系統而言，無限實體（the infinite substance）可以兼具「超越性」與「內在性」，而不產生衝突。如今本《老子》之說，其對於「絕對體」（the Absolute）所給予之定義，即涵括所謂「獨立不改」與「周行不殆」二義（見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第二十五章，收入〔魏〕王弼〔字輔嗣，226-249〕撰，樓宇烈〔1934-〕校釋：《王弼集校釋》〔北京：中華書局，2009年四刷〕，上冊，頁63）。

¹⁷ 此處僅言船山此時之說乃「動態主義」中之一種，非謂凡「動態主義」之立論必否定「道」

而言，「道體」之所以能搏造無心，並非因自身可「本質性底」產生「支配性」或「意向性」之運動，而係謂「道體」自始即以「乾」、「坤」二種不同之原則（principle）交互作用，從而使「氣化」中之質、能，¹⁸產生具有協調性之運動；所謂「動、靜」。並經由此種運動，展現多樣化之「存有現象」；即「化育」。¹⁹此一由具有若干「自由度」之節調運動，產生多樣化之存有現象之過程，稱之為「繼」。而由「繼之」之過程所達致之具有穩定性之「質、能結構狀態」，²⁰如同時展現存續之和諧性，²¹

之「超越性」。

¹⁸ 唯今日物理之學中所謂「質」、「能」，若依船山之說為之釋，皆仍止屬「氣化」與「形化」之過程中「階段所現」，而非真可詮解為彼所指謂之「陰」、「陽」；參註〈20〉。

¹⁹ 哲學詞彙中所謂“being”（「存有」，或譯為「實體」；今不取），係指「存有者」或「存有物」所賴以成為「存有者」或「存有物」之「完足」（perfection），故一切「存有者」皆因分享此一「存有」而存在。此一「存有」之概念，若以今本《老子》說之，即是「玄名化」後之所謂「有」字；凡其書中所謂「天下萬物生於有，有生於無」（見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第四十章，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁110）之「有」字，即其義。唯船山對於《老子》「有生於無」之「無」，如何成為絕對義之「無」，如何又為相對義之「無」，則未於其說中細加辨析。故其釋《老子》第二十五章「有物混成」云云，乃僅以「有間」、「無間」區別「有」、「無」之相對，遂云：「形象有間，道無間。道不擇有，亦不擇無，與之俱往。」（見王夫之：《老子衍》，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32）船山此書初稿成於順治乙未（1655），船山年三十七，同年始作《周易外傳》，故二書為一時之論。其論中所謂「道不擇有，亦不擇無」，即是其不以「道」之施用本身，具有推動萬物朝向「某種活動」或「目標」之傾向。此點雖未涉及《老子》論「道體」之究竟，然其以「不擇」發明「無為」，類似之意亦見於《外傳》，即所謂：「天地无心而成化，故其於陰陽也，泰然盡用之而无所擇。」（見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第七章〉，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1011）。由此見，船山之以《老子》猶賢於釋氏（詳王夫之：《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16），固非無取於其義。

²⁰ 船山所謂「陽躁以廉，往有餘而來不足；陰重以嗇，來恆疾而往恆遲」（詳註〈24〉所揭引文），「躁以廉」與「重以嗇」相對，一向外伸張，近於顯「能」；一向內凝聚，近於顯「質」。而兩力相角以合，故「陽往有餘而來不足；陰來恆疾而往恆遲」。然依船山說，此所謂「躁」、「嗇」，雖係陰、陽體性所現之功能，其所呈顯之「往」、「來」，則仍止屬「業」中變、合之局部，故非可即以「所述」者上求其「所以述」，而以「躁」、「嗇」者，當乾、坤所具之「德」。以是而論，論者實亦不宜以今日所言之「能」者逕以指「陽」，而以今日所言之「質」者逕以指「陰」；如嚴又陵（復，字幾道，1854-1921）所嘗設想。

則是所謂「善」。凡生物種類之「個體化」成爲具有行動能力之主體，²²即是由「善」之續化，而凝聚成爲殊別之存有者；具有其自身之存有條件。²³故船山曰：

《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。

嚴氏評點《莊子·達生》「合則成體，散則成始」句云：「合則成體，《易》所謂『精氣為物』者是也；散則成始，《易》所謂『游魂為變』者是也。生則自散移之於合而成體，死則自合移之於散而成始。」繼之又曰：「斯賓賽（Herbert Spencer, 1820-1903）謂天演翁以合質，闢以出力，即同此義。翁以合質者，合則成體也，精氣為物也；闢以出力者，散則成始也，游魂為變也。」（見嚴復：《侯官嚴氏評點莊子》〔臺北：藝文印書館，1970年〕，卷五，頁1b、2a）而此說義之大意，又先見於其所譯赫胥黎《天演論》（Thomas Henry Huxley〔1825-1895〕, *Evolution and ethics, and other essays*, 1893）上篇〈導言二〉案語（改定本，上海：商務印書館，1915年八版，卷上，頁6-7）。至於嚴氏之評〈知北游〉「聚則為生，散則為死」句，則云：「今世科學家所謂一氣常住，古所謂氣，今所謂力也。」（見嚴復：《侯官嚴氏評點莊子》，同上，卷五，頁23a）綜合各處所論，彼皆係援用西方物理學中之「質」、「能」（即文中所謂「力」）變化說，以論氣之聚、散，並以之詮解《莊》、《易》相關之語句；語雖約簡，後論者多承受其影響。而追溯其初，嚴氏固嘗讀船山書，見於其所撰《法意》案語（見〔法〕孟德斯鳩撰，嚴復譯：《孟德斯鳩法意》〔收入嚴復譯：《嚴譯名著叢刊》，北京：商務印書館，1981年〕，第五卷，第十四章，頁88），則其參合中、西雙方之說以辨義，或曾受船山啟發因而有此取徑，亦未可知。

²¹ 即調和分劑之宜。

²² 為男為女。

²³ 成之者性。

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。²⁴

文中所舉「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」云云，即是表明「陰」、「陽」之為「用」，單獨而言，皆有所偏，所謂「陽躁以廉，往有餘而來不足；陰重以蓄，來恆疾而往恆遲」；然合而言之，則由於二者之互動，展現整體性之「節調」。此種「由部分構成全體，卻於整體之統合中，依其所節、宜完成整體之功能」之結構原則，依形態言，即是類近於一「機體」(organism)之概念。然「道體」既非先在，則此一「『一之』、『一之』而與共焉，即行其中而即為之主」之義，究竟應如何表明其為一「體」？亦應進一步說明。故船山續云：

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。今夫天，知之所自開，而天不可以知名也。今夫地，能之所已著，而不見其所以能也。清虛者無思，一大者無慮，自有其理，非知他者也，而惡得以知名之！塊然者已實而不可變，委然者已靜而不可興，出於地上者功歸於天，無從而見其能為也。雖然，此則天成乎天，地成乎地。人既離之以有其生而成乎人，則不相為用者矣。此之謂「不易」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，於其始統其終，於其終如其始。非天下之至健者，其孰能彌亘以通理而不忘？故以知：知者惟其健，健者知之實也。能之所窮，不窮于其不專，而莫窮乎室中而執一。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，其孰能盡壘壘之施而不執乎一？故以知：能者惟其順，順者能之實也。²⁵

²⁴ 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。

²⁵ 同前註，〈繫辭上傳第一章〉，頁983-984。

船山於此論中，以「知」、「能」為天下之大用，而「德」、「業」之相因為體。此一分「成用」之良能為二，而以其德、業之「相因」為體之說法，在於強調道體「運作」時之二種本質性原理，雖非由更高之原則所決定，或導引，或變化，然萬變之理，相類相續而後成乎其章，亦必有「於其始統其終，於其終如其始」者，故依橫渠（張載，字子厚，1020-1077）之用語，說有所謂「清虛一大」。如此，方是其所謂「乾、坤竝建」之義。

對於哲學理論而言，船山此種於宇宙構成論中設置「竝建」原則，卻又於存有學（ontology）之位階，設置「清虛一大」之概念，顯示其說並非極端之「形上學之二元論」（metaphysical dualism）。此一於「用」以說「體」，而仍維持「道體」之「一致性」之必須，係因凡二項「原則」之交互作用，如於其實然之發揮中，得以「相因」而成善、性，就邏輯而言，實須有存有學中「共為一體」之預設。否則，「乾」、「坤」必成為兩種無法確認其發展之力量，而非二項和諧互動之原則。如是，則就理論而言，將無從於陰、陽之變合中，確認必能產生所謂「繼之」之「善」；而「成之者性」者，亦終將同時陷於「二元」。

然此所謂能為節調之「機體」，究竟乃以「組合」之方式共成一「化」？抑或其本身即已為一「動態之絕對體」？船山於此，則有一不同於此二項可能之說。船山曰：

天地之以德生人物也，必使之有養以益生，必使之有性以紀類。養資形氣，而運之者非形氣；性資善，而所成者麗於形氣。運形者從陰而濁，運氣者從陽而清。清濁互凝，以成既生以後之養性，濁為食色，清為仁義。其生也相運相資，其死也相離相返。離返於此，運資於彼。則既生以後，還以起夫方生。往來交動於太虛之中。太虛者，本動者也。動以入動，不息不滯。其來也，因而合之；其往也，因往而聽合。其往也，養與性仍弛乎人，以待命于理數；其來也，理數紹命，而使之不窮。其往也，渾淪而時合；其來也，因器而分施。其往也，无形无色，而流以不遷；其來也，有受有充，而因之皆備。搏造无心，勢不能各保其固然，亦无待其固然而後可以生也。²⁶

²⁶ 同前註，卷六，〈繫辭下傳第五章〉，頁 1044-1045。

篇中船山分說「德」、「業」，而於形、氣之化之前，又設立一「運乎形、氣者」。此一「運之」者，雖搏造無心，然於陰陽之往、來，皆有所因、聽，以使其於分、合之際，有以來而不窮，往而不遷。而究論此一「太虛」之體之所以能「以動而入動」，不息、不滯，實皆因其變、合之中自有「理數」，故可不因所固然者而生。

船山此一將氣化之性，判別為「陰」、「陽」之異用，而以所謂「理數」者，貫通於其間，如以哲學之語言分析，即是主張陰、陽之所以異用而能共成一體，乃在其未嘗變合之先，而已備象數之理。無彼則無此。特此「理」，必於「調和分劑」之中而始見，其本質僅為一「節、宜」之理，而非一「形式」(form)之理；更非一先在之「觀念」(idea)。因而亦可謂：就船山之說言，化中雖有「理數」，實則並無所謂「理體」。

船山此一「理」字之概念，若持與橫渠《正蒙》「太和所謂道，中涵有浮沈、升降、動靜相感之性，是生絪縕相盪、勝負屈伸之始」一段論述中所謂「性」字相較，則見橫渠之所謂「相感之性」，依性質而言，應屬「氣」所以為「動」之「主動潛能」(active potency)，而在船山，其所指為「變合之理」者，則僅屬一種「實現」(act)之真實之可能性；二者於義仍有所區隔。故凡橫渠所指為「浮沈、升降、動靜相感之性」者，於船山之論中，雖或可類比於「陰、陽之異用」，然船山之於此時論氣，陰、陽皆乃貫其始終而分別言之，未似橫渠之將二者於更高層次歸一。²⁷因而船山所謂「理數紹命」，就宇宙構成論而言，實必經歷陰陽之「相運相資」與「相離相返」，然後表顯為歷然可見之「數」；而非可本於所固然者，依其「成例」，²⁸決然命之。

至於「群有」之取徵為「天下之用」，表現「品彙」之多樣。在船山之論，則是以業經實現之「實體」(substance)為基礎，以辨其「潛能」。此類潛能，不僅非屬「不帶任何『實現』之純粹潛能」(pure potency)，亦於性質，不受任何超越之力量所影響。故應以「持循之道」為其「本質」(essence)之實現。²⁹船山以是

²⁷ 船山於其自身最後一期之立論，即表現於《張子正蒙注》者，雖別說有所謂「氣」、「神」和合之一層，具有重要之形上學意義，然就其所指為「通理」之內涵言，其真正實指，與合「性體」與「理體」為一之說，仍有理論形態上之差異。相關之論述，詳後。

²⁸ 「成例」二字參註〈105〉。

²⁹ 參見余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉(本文初稿刊登於《文與哲》第17期〔2010年12月〕，頁297-382)一文。

而論云：

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，體用胥有而相胥以實，故盈天下而皆持循之道。故曰：「誠者物之終始，不誠無物。」³⁰

論中所謂「吾從其用而知其體之有」，落實而言，即是船山細究於「陰、陽變合」以論「太虛」之體之取徑。余前一文曾謂船山「形上學」之形成，乃以其「宇宙構成論」為基礎，³¹即是據此而為言。

船山上論除於「體用論」之建構方式，有其創見外，另一極重要之對於「性」、「命」來歷之分析，即是其「萬變之理，相類相續而後成乎其章」之說。亦即：所謂「知」、「能」，一顯現為主動之原理，一顯現為被動之原理，必相因為用，無「能」無以顯「知」，無「知」無以成「能」。凡「知」、「能」之相續，不能不即其已顯已著之時、位而交互為使，必如是，乃能通理於不忘、不窒之中，成其大用。故天、地不知其所窮盡，而成物之亶亶，實皆由其間有「相類相續」者，而後成乎其善、性。若是以言，萬變之理，雖有其命義上必有之「約制性」，然此種若見為「必然」之條理，乃必於氣化「知」、「能」之相類相續中，始見其為有，不能離於物變「時」、「位」之勢而說；因而不具有積極之「主動性」。

船山於「續」中見所「不忘」之辨義，由於已限縮「理」字之義涵，故就一面言，乃是於形上學之「體」、「用」論說上，變改程朱理學論述中所原本主張之「顯、微無間，體、用一源」³²之說；就另一面言，則是將氣之「未形」與「已形」，依「實體」之義，畫分其「存有層級」(levels of being)。此一論法，有一必要之立論環節，即是氣為「聚」、為「散」之趨向性與穩定性；而非僅是申言氣之「動」與「靜」。理學家中論及於此者，僅有一家，亦即是橫渠。故船山論中，如上所舉，

³⁰ 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。《全書》於「體用胥有」一語下校云：「『胥』：守遺經書屋本、金陵本、前後中華本作『需』。」

³¹ 參見余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

³² 「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，2008年二版五刷)，下冊，頁689。

不僅有關「陰、陽之用」曾援引橫渠書中之說，且亦及於其所謂「清虛一大」之論。此義余前一文〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉未及詳析，今續論之。

橫渠《正蒙》所謂「清虛一大」，其「清」、「虛」二字，所以能與「一」、「大」之概念結合，最要之關鍵，在於其論氣，乃依「聚」「散」、「有」「無」而有「主」、「客」之分。橫渠云：

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。³³

又曰：

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。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。³⁴

此一「主」、「客」之分，就哲學言，既是於同一層次而論，則以相對之義而言，雖謂之為「客」者，有勝、負、屈、伸，而為「主」者則無，其所謂「吾體」、「吾常」之體，仍係在「氣」之層次；其與「聚、散」之用之差別，乃屬「存有層級」上之不同，而非以此「吾體」者，指涉程朱所謂「道體」。橫渠以是而有其有關「天」、「道」、「性」、「心」等名義之特殊辨義。橫渠云：

凡氣清則通，昏則壅，清極則神。故聚而有間則風行，〔風行則〕（而）聲聞具達，清之驗與！不行而至，通之極與！³⁵

又曰：

³³ 見張載：《正蒙·太和篇第一》，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。

³⁴ 同前註。

³⁵ 同前註，頁9。

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。³⁶

又曰：

鬼神者，二氣之良能也。³⁷

於此說中，橫渠所謂「太虛」或「虛」，皆係就宇宙構成論中「氣之本體」而言，而非專謂氣化中一切變化所依據之「形上之理」；更非以指存有學中「先在」義之「理體」。而「道」之以鬼、神之屈、伸顯能而指稱，亦是就「殊用」而言其「整體」；無「超絕」義。

至於「性」之於氣化之中見有，則必合「氣本有之體性」與「因聚合而生之殊別」兩種條件，乃成其為「形質中所見之性」。故氣質之中所見之「性」，即是「天地之性」於客形、客感中所彰顯之「條件下之可能」。船山之區別「道」義與「性」義，依其辨義，亦曾部分得其靈感於此「合虛與氣，有性之名」之論，由其啓導，故於論中援據橫渠之言以為辨。而前引船山文中所謂「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，而奚況其曠」，亦當是出於《正蒙》所云「凡氣，清則通，昏則壅，清極則神」之說。其承用之跡頗顯。³⁸

然如前所已言，橫渠於「性」，另有所謂「浮沈、升降、動靜相感之性」，與氣之「虛」體合一，而在「形化」之先；故細分之，「性」義本有二層。此二層如何於論述中，使其義有所貫合，橫渠自有其說法，與船山不同。橫渠云：

感者性之神，性者感之體。在天在人，其究一也。惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。³⁹

³⁶ 同前註。

³⁷ 同前註。

³⁸ 前引船山之言，有謂「天地之成男女者，日行於人之中而以良能起變化」（詳註〈10〉所揭引文），其說以「良能」二字作為證「化」之用；而在其前，橫渠此論已先用之。唯於橫渠，其以「鬼」、「神」為二氣之良能，乃言氣之屈、伸，而船山則以之論乾、坤之「知」、「能」；二人之論，亦有不同。

³⁹ 見張載：《正蒙·乾稱篇第十七》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁63-64。

又曰：

性通極於無，氣其一物爾；命稟同於性，遇乃適然焉。人一己百，人十己千，然有不至，猶難語性，可以言氣；行同報異，猶難語命，可以言遇。

40

橫渠此二段，以「感體」論「性」，而強調其「終、始能一」，於哲學上，即是主張陰、陽雖以屈、伸言，乃屬可分之用，卻不害其於「性」之「體」義，仍應歸一；此即所謂「性通極於無」。至於人之與己，雖「命」稟同於性，「遇」則有偶然之差；由是而有「氣質」與「際遇」之分殊。此一說法，雖與朱子「性即理」之說有所不同，然朱子嘗謂：

氣質是陰陽五行所為，性即太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也。⁴¹

又曰：

性者萬物之原，而氣稟則有清濁，是以有聖愚之異。命者萬物之所同受，而陰陽交運，參差不齊，是以五福、六極，值遇不一。⁴²

其所分於「性之全體」與「墮在氣質之中之性」，亦即是受橫渠之說影響而有；不得謂二人之說無關連。《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，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。⁴³

⁴⁰ 同前註，頁 64。

⁴¹ 朱熹：〈答嚴時亨〉，見《晦庵先生朱文公文集》，卷六十一，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 23 冊，頁 2960。

⁴² 見〔宋〕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 207。

⁴³ 同前註，頁 199。

即是謂此。至於船山何以至其晚年特尊橫渠，以之為「正學」，而未更加剖辨？則或乃因橫渠篇中另有類似於：

天包載萬物於內，所感所性，乾坤、陰陽二端而已。⁴⁴

云云之語，遂使船山將橫渠之說，作出符合己意之詮解，而不覺二家間存在差異。

船山之區分「道」、「善」、「性」，如依此處所分析，將變合之理，判屬為一種「『實現』之真實之可能性」，謂太虛之體必經乎「相類」、「相續」之過程，乃能因陰、陽變合之「繼之」而得「善」，然後始有凝之於物之所謂「性」。此一分階之論法，不唯否定「道體」與「理體」之同一，亦不主張陰、陽之「異用」，乃根源於「通極於無」之性體。

至於船山論中有所謂「續乃有以不忘」之說，此一論義之邏輯，若細究之，雖若形似西方近代哲學中黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）式之「辯證法」（dialectic），實則亦有不同。蓋「續」與「反而後合」者異。所謂「續」，乃神化之「知」、「能」隨勢以轉，「運氣者」以動入動，故以成其不息、不滯；所謂「往、來」、「生、死」，皆乃「交動」，而非「克勝」。故云「搏造無心，勢不能各保其固然」，亦「無待其固然而後可以生」。「運氣者」乃從陽而清，清、濁互凝以成。而究論其所以屈伸不窮而為「神」者，則在於化中有「清通之理」；⁴⁵因以相協而能不執其故。⁴⁶於此說中，「清通之理」乃因化而顯，並非即是內涵於所謂

⁴⁴ 見張載：《正蒙·乾稱篇第十七》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁63。

⁴⁵ 此時船山之論，由於尚未以「氣」與「神」之合和者，當「太和」之體，其所謂「神」，仍僅以指二氣屈伸變化之不測，故與其最終於《張子正蒙注》中所釋「『神』即『二氣清通之理』」之說，有論述結構上之差異。《正蒙注》之說，詳下。

⁴⁶ 船山言「理」之為「清通」，乃指其不窒，非謂先有一恆然之理體；此即前文所謂「萬變之理，相類相續而後成乎其章，於其始統其終，於其終如其始。非天下之至健者，其孰能彌亘以通理而不忘？」（參註〈25〉所揭引文）之說。故其所指謂「清通」，與宋人所謂「理一」之義，明顯差異。船山後論中因而有「萬彙各有其善，不相為知，而亦不相為一」之說。船山云：「道無時不有，無動無靜之不然，無可無否之不任受。善則天人相續之際，有其時矣。善具其體而非能用之，抑具其用而無與為體，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，非浩然無極之時；有其量，非融然流動之量。故曰『道大而善小，善大而性小』也。」（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

「運氣者」，由其所設置。相較而言，黑格爾之將辯證法原理，運用於觀念論（idealism），以之說明「變衍」（becoming）之規律，從而發展成爲一種形上學，由於在其論述中，不僅標舉「絕對觀念」（the absolute idea），以爲「觀念之觀念」（the idea of ideas），且亦確立所謂「經矛盾以達至統一」之原則，故就理論而言，形成特殊之「辯證過程」。於其說中，因「絕對之體」乃一切所從出，任何「變合分劑之合理」，皆應爲「絕對體」自身之變化；以是凡所謂「正」（thesis）、「反」（antithesis）與「合」（synthesis），雖有其產生之過程，於性質皆屬同一項持續之「運動」；⁴⁷並非「氣」處於「行」、「勢」之時、位中所發生之「功能性節調」。而於此刻船山之說法中，「調和分劑」正即是「萬變之理」之所以「相類相續而後成乎其章」者。此所謂「成章」，明顯屬於「後得」，而非即是「絕對體」發展之結果。二者有其立論上之差異。

船山之以「知」、「能」設論，不僅係以「宇宙構成論」之建構，作爲其解決認識論難題之切入點，且由於在其方法之運用上，乃是以「由用以觀體」爲依據，故相對於以前之理學各家，可建構一嶄新之觀點；此一觀點之特殊，可由其取徑與朱子、陽明（王守仁，字伯安，1472-1529）二家之差異中見之。

二、船山所持「由用以觀體」之說與朱子、陽明之論之基本差異

辨明船山與朱子、陽明之論之差異，首先當說解者，爲朱子之思想結構；其次則爲陽明。而欲闡釋朱子「理」、「氣」論之性質，則當結合其「心」、「性」之說，以爲之辨義；「心」、「性」之說不明，則其「理」、「氣」之論不備。

蓋朱子雖言「心」屬氣不屬理，心爲氣之靈明，由此而言「虛靈不昧」，然朱子論人之性，本依程、張而有「天地之性」與「氣質之性」之分，⁴⁸格物而至於豁然貫通，則心無不明、理無不盡。此一說法顯示：依其說，作爲「道體」之「理」，不僅具有邏輯上之「先在性」，且亦具有實然之遍在性，否則「格物」之極，將無

書》，第1冊，頁1006）說詳余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

⁴⁷ 此「運動」，依性質言，即所謂「辯證式之運動」（dialectical movement）。

⁴⁸ 朱子云：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性。氣有不存，而性却常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其遍體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有是理。」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196。

朱子所指稱之「事物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明」之一境。朱子於〈格物補傳〉中云：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。⁴⁹

即其說。它如朱子曾有「性如寶珠」、「理如明珠」之譬，亦是緣於此一「靜體式」之「本體」觀念而有。⁵⁰朱子曰：

性如寶珠，氣質如水。水有清有汙，故珠或全見，或半見，或不見。⁵¹

又曰：

理在氣中，如一個明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在濁底水裏面，外面更不見光明處。⁵²

皆是以一較易爲人所想像之方式言之；其理一致。

而正因朱子有一「性體恆常」之觀念，故以之合於程子所言之「理一分殊」，

⁴⁹ 見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁20。

⁵⁰ 朱子此一「靜體式」之本體觀念，使朱子之說，於性質上，成爲一種「靜態之形而上學」(static metaphysics)；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〉(本文初稿原發表於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所聯合舉辦之《中國典籍與文化國際學術研討會》[北京：北京大學，2010年3月8-9日]；後刊登於《文與哲》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：中文大學出版社，2011年)。

⁵¹ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷七十四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第16冊，頁2525。

⁵² 同前註，卷四，第14冊，頁203。

「性」之與「理」，於其說義中，遂亦合一。或問「理」與「氣」，朱子云：

伊川說得好，曰：「理一分殊。」合天地萬物而言，只是一個理；及在人，則又各自有一個理。⁵³

即是其論。然如循此爲之辨義，則「氣」之單一觀念之於朱子，是否將僅以指涉「存有」中「質料因」與「動力因」之和合，而於「氣」之觀念中，排除任何「形式因」與「目的因」之成分在內？此一論理，則當分爲兩說：

就其一端言，「氣」字既偏指「形下」，則就名言而論，「理」、「氣」不相雜，「氣」字之內容自不包括「形式因」與「目的因」。且就實然之「理」、「氣」關係而言，朱子尚有「理管氣不得」一義，則二者於宇宙之構成論中，亦不得說之爲一。《語類》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，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。⁵⁴

即是闡明此旨。此其一。

然如就「性」、「氣」之關係而論，離於「氣」而言之物類共同之稟賦，其義近於「命」；若就一一之物中所見之「性」、「氣」明之，「不雜」之義外，亦當申言其「不離」。故明道謂：

論性，不論氣，不備；論氣，不論性，不明。⁵⁵

此其二。

朱子有關「理」、「氣」之此種「複構」之論，若進一步爲之析義，則其哲學之義涵，尚可約說爲以下五項：

一、就宇宙之「存在」而言，雖無無理之氣，亦無無氣之理，推究而言，則

⁵³ 同前註，卷一，頁 114。

⁵⁴ 同前註，卷四，頁 200。

⁵⁵ 語見《河南程氏遺書》，卷六，收入〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，上冊，頁 81。原文後且有「一本此下云：『二之則不是。』」句。

一切之「在」，須先有「有」。而「有」之爲「有」，則亦須有「有之理」。此所以指謂「氣」乃「理之所生」。此一論理，如以《老子》說之，即是所謂「天下萬物生於有，有生於無」。⁵⁶特於朱子，不言「無」而言「理」；故謂「天即理」、「太極即理」。⁵⁷然如以此爲論，則「理」方是「存有」之「第一因」(first cause)。於此一層次之中，「天」與「太極」，皆屬形上義中之終極根源，故猶未可即以「存在」中之所謂「性體」者當「理體」；與落於「流行」義，而於「命」之義中言「理」者不同。故朱子云：

理者，天之體；命者，理之用。性是人之所受，情是性之用。⁵⁸

於此說中，如以「命」之義界分析，「命」固屬「用」，故云「命者，理之用」；然若依《中庸》「天命之謂性」之義爲言，則彼所謂「性」，猶未雜於氣，於此一層次，性體仍可與理體，說之爲一。而此一「理體」，則爲「宇宙構成論」中依「流行」義而說之「理體」。⁵⁹朱子之辨「理體」，實有此二層。

二、「理」既是一「淨潔空闊」之靜體，不會造作，⁶⁰則何以能爲前於「氣」

⁵⁶ 見老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，第四十章，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁110。

⁵⁷ 朱子云：「若無太極，便不翻了天地。」（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114）又曰：「太極只是一個『理』字。」（同上）又曰：「帝是理為主。」（同上，頁118）又曰：「天之所以爲天者，理而已。」（同上，卷二十五，頁900）

⁵⁸ 同前註，卷五，頁215。朱子又云：「天所賦爲命，物所受爲性。賦者命也，所賦者氣也；受者性也，所受者氣也。」（同上，頁216）

⁵⁹ 朱子云：「『天命之謂性』，是專言理，雖氣亦包在其中，然說理意較多。若云兼言氣，便說『率性之謂道』不去，如太極雖不離乎陰陽，而亦不離乎陰陽。」（同前註，第16冊，卷六十二，頁2016）

⁶⁰ 《語類》載或人問「先有理後有氣」之說。朱子曰：「不消如此說。而今知得他合下是先有理，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，理却無情意，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，無形迹，他却不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（同前註，第14冊，卷一，頁116）

之「第一因」？朱子辨「理」、「氣」之說之所以難明者，在此。故必要辨明朱子之說所以得以成立之「立論預設」。此一預設，一方面須承認「理體」之「純粹性」與「超越性」，且於另一層義旨，亦當承認其「超越性」為人之理性與經驗所無法觸及。另一方面，由於「理」無「動態」意義之造作，卻又設立「存有」，因此朱子之云「太極即理」，或「理先而氣後」，依論，應是表明彼所指為「太極」，或「理」者，即是「存有學」論述意義中之所謂「存有自身」(*ipsum esse*)；⁶¹萬物皆由此引生而「在」。《語類》載或人問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」朱子答云：

要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日却有是氣，也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏。⁶²

此所謂「萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏」，即是說明一旦「存有物」銷毀殆盡，「存有自身」仍舊當在。此一申義，可支撐上述之證論。

三、回顧前段引文，朱子不僅謂「氣是理之所生」，且亦謂「既生出，則理管他不得」，此二段引語，凸出「理」、「氣」對立而言時之不一致。此項「不一致」，顯示「理」若非於「存有學」層次論述，而係於「宇宙構成論」層次，與「氣」對立為言，則應將「理」、「氣」判分為「二元」。此所謂「二元」，即是：「理」以「客體潛能」(*objective potency*)之身分，獨立於「氣」之外，即「天地之性」；卻同時以「主體潛能」(*subjective potency*)之方式，表現於「氣化」所形成之「存有物」之中，與「氣質」結合，即「氣質之性」。

而朱子「氣強」之說，若為之解釋，則可為之說明如下，即：氣於「形化」與「氣化」之交疊運行中，可因其前一刻「形化」時之結構組織，與其運動，產

⁶¹ 「存有自身」，如依「有神論」而說，則係用以指「神」之本質性存有，亦即「自立存有」(*subsistent Being/ esse subsistens*)；如阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)所言。於此種論說中，神之為「存有自身」，乃絕對完美而無限，其本質不僅為純粹精神，且亦為「純粹形式」(*pure form*)；或說「形式之形式」(*the form of forms*)。相較而言，朱子之言「理」之先在，則僅具其部分之義。關於 *ipsum esse* 於阿奎那哲學中之討論，可參考 Rudi A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1995), Ch. 5, pp. 69-83.

⁶² 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。

生出對後一刻「氣化」時之窒礙，使其運行無法充分展現「天地之性」。此一觀點，如同承認落於「氣質」之「性」，具有一種因「運動」而產生之「潛能變化」；此種變化，受約制之部分，可由「因果律」(principles of causality) 確認，至於由「延伸性發展」所造成之動態變合，則不皆能預測。朱子曾云：

天地初間只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多查滓，裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者便為天，為日月，為星辰，只在外，常周環運轉。地便只在中央不動，不是在下。⁶³

即是一重要之論述。

四、論中所謂「一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多查滓」，即是表明氣之運行中，具有積久而生之「勢」；此「勢」之存在，顯示氣之主動潛能，具有「因動而生」之發展。此一延伸性發展，由於係「因動而生」，非「天地之性」本有，故具有「動態之不確定性」，亦不皆受「常態功能」中所顯現之「條理」所約束。

朱子此說，對於其理氣論之重要，一方面在於可導引學者理解「氣化」理論中「偶然性變化」發生之可能；人類心理活動中「情識」之多樣，乃至「自由之意志」(free will)⁶⁴與「自主」⁶⁵之可能，皆必須本於此一「氣」之「可變異性」，以之作爲「存在條件」之一項。⁶⁶另一方面，於其延伸之論中，則可爲朱子所主「理

⁶³ 同前註，頁 119。

⁶⁴ 「自由意志」之核心義有二：一為人作為其行動之「決定者」之心理素質；另一則是人對於「有限價值」(limited value)之選擇能力。而就其可以發生之條件而言，雖必須承認「物性底適然」(physically contingency)，然「有限存有者『存在』之形上學適然」(metaphysical contingency of the existence of the existent)，乃一普遍原理，與此處所言之「氣化理論中『偶然性變化』發生之可能」，乃涉及「偶然」(chance)者，並非一事。唯就朱子而言，由於朱子於其有關「氣化」之討論中，並未排斥「主動因」(efficient cause)與「目的因」(final cause)之理論成分，因而亦未將此一來自「第二因」(secondary causes)之「偶然」概念，發展成爲一種「偶然論」(casualism)。

⁶⁵ 此所謂「自主」，即指「持志」，或「存主」。就性質言，即人「道德自律」(autonomy)之心理過程。

⁶⁶ 《語類》載或人問：「心有善惡否？」朱子曰：「心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便是惡矣。離著善，便是惡。然心之本體未嘗不善，

無動靜，而性則因與氣合而有動靜」之分辨⁶⁷作出詮解。船山於其「氣化」之論⁶⁸中，增添「偶然」(chance)之因素，雖自有其議題脈絡，然此一潛藏於橫渠之論中而為朱子所承繼之觀念因素，實亦是船山獲得啓示之來源之一。⁶⁹

五、朱子論「氣」，主張在其基本之性質中，存在若干程度之「非因果律所可確認之潛能性」，此點使朱子對於「人」之生命現象，亦產生頗為特殊之看法。此一看法，即是：朱子既不主人有「不滅之神識」，亦不主所謂「性分」之中，有佛家所云「淨」、「染」分別之種子；而乃以「氣」之功能變化，闡釋人之精神作用與現象，從而主張一種以「能」、「質」為變化之「魂」、「魄」說。朱子云：

人生初間是先有氣。既成形，是魄在先。「形既生矣，神發知矣。」既有形後，方有精神知覺。子產曰：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」數句說得好。⁷⁰

《語類》載或人問：「性即是理，不可以聚散言。聚而生，散而死者，氣而已。所謂精神魂魄，有知有覺者，氣也。故聚則有，散則無。若理則亘古今常存，不復

又却不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來？古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。操存是後面事，不是善惡時事。」問：「明善、擇善如何？」朱子曰：「能擇，方能明。且如有五件好底物事，有五件不好底物事，將來揀擇，方解理會得好底。不擇，如何解明！」(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220)

⁶⁷ 或問：「心之動，性之動。」朱子曰：「動處是心，動底是性。」(同前註，頁223)又曰：「性是未動，情是已動，心包得已動未動。」(同上，頁229)

⁶⁸ 此所謂「船山之氣化論」，乃指船山有關「氣化」一議題之論述，非謂船山之論於性質乃屬「唯氣」。文中它處，義皆準此。

⁶⁹ 氣之變化，雖由氣自身之動能(power)，及與其它「主動因」之連結而產生，然氣之「存在」自身，並不具「目的性」(finality)。氣化於常態運行中，由其「被動潛能」(passive potency)之實現所展示之「秩序」(order)與「自然傾向」(natural tendency)，來自「理」之約制；而「理」則具有「目的性」。唯此「理」之「目的性」內涵，不直接支配氣之活動，故氣並不必然不存在一種「偶然性變化」之可能。朱子「氣強而理弱」之說，即是欲說明此種可能之來源。

⁷⁰ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷三，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第14冊，頁164。

有聚散消長也。」朱子答云：

只是這個天地陰陽之氣，人與萬物皆得之。氣聚則為人，散則為鬼。然其氣雖已散，這個天地陰陽之理生生而不窮。祖考之精神魂魄雖已散，而子孫之精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之禮盡其誠敬，便可以致得祖考之魂魄。這個自是難說。看既散後，一似都無了。能盡其誠敬，便有感格，亦緣是理常只在這裏也。⁷¹

又曰：

死而氣散，泯然無迹者，是其常。道理恁地。有托生者，是偶然聚得氣不散，又怎生去湊著那生氣，便再生，然非其常也。伊川云：「《左傳》伯有之為厲，又別是一理。」言非死生之常理也。⁷²

以上所引諸論中，朱子釋魂、魄，於氣之聚、散處，言所謂「常然」與「偶然」，證其「氣強」之說，確如余所闡釋，乃主張「化」中存在「因動而生」之潛能變化，此一變化不皆受常理約制。

綜上述五點可知，朱子之為「理」、「氣」之論，其於二者間之「不一致」，實有極為複雜之理論，並非執其立論之一端所可輕易理解。而其以「能」、「質」釋變化之「魂」、「魄」，此點亦使朱子之論，雖主「智體圓滿」，卻並未將「心體」之觀念超越化，說明為一「自立之本質形式」(a subsisting essential form)，以與「道體」之概念相結合。⁷³ 船山於此點，亦與朱子近。

⁷¹ 同前註，頁 169-170。

⁷² 同前註，頁 166。

⁷³ 《語類》載或人問：「心之為物，眾理具足。所發之善，固出於心。至所發不善，皆氣稟物欲之私，亦出於心否？」朱子曰：「固非心之本體，然亦是出於心也。」又問：「此所謂人心否？」曰：「是。」又一人問：「人心亦兼善惡否？」曰：「亦兼說。」(同前註，卷五，頁 219-220) 又曰：「心之全體湛然虛明，萬理具足，無一豪私欲之間；其流行該遍，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之，則性也；以其已發而妙用者言之，則情也。然『心統性情』，只就渾淪一物之中，指其已發、未發而為言爾；非是性是一個地頭，心是一個地頭，情又是一個地頭，如此懸隔也。」(同上，頁 230)

至於理學中將人之「精神性存在」之地位提高，且於根源處，強調「心」與「理」之合一者，則唯「陸王」一派；尤其為「陸王」中之陽明。

陽明《語錄》中記或人問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」陽明曰：

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。……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。

74

又一條則云：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。⁷⁵

又曰：

良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。⁷⁶

又云：

夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父；陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡

⁷⁴ 見王守仁：《傳習錄》下，收入〔明〕王守仁撰，吳光（1944-）等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），上冊，卷三，《語錄三》，頁107。

⁷⁵ 同前註，頁104。

⁷⁶ 同前註，頁106。

若此類皆可以不言而喻。⁷⁷

於此諸論中，陽明雖謂萬物乃同此一氣，然其說既以「氣爲良知之流行」，「良知是造化的精靈」，⁷⁸則已是將「精神性存在」與「物質性存在」說之爲一，而以「良知之體」爲一切之根源；一切心、氣之變化，皆由此出。至於此一「良知之體」，何以生天生地、成鬼成帝？如何生天生地、成鬼成帝？陽明則未進一步說明。⁷⁹

今如權衡以上所述，而爲之較論，則可謂：相對於朱子與陽明之說，船山既不主張「理先氣後」，亦不主張有一「良知之體」先天地而有。在其「道乃天地精粹之用」之說法中，二氣之「化體」，即包一切道、理、繼、善、性、命之所指涉；一切道、理、繼、善、性、命，皆不得離於二氣誠然之化而說有。「心」亦不例外。雖船山之說中，於此所謂「二氣之化」，若單言「氣」，亦曾舉「元氣」之名，然船山不言有一先於陰、陽而「未判」之實體，⁸⁰故其云「陰陽者即元氣之闔闢」，⁸¹「元氣」二字之所指，應僅是邏輯義之「元」，而非始生之氣。⁸²

⁷⁷ 同前註，卷二，《語錄二》，頁 62。

⁷⁸ 同前註，卷三，《語錄三》，頁 104。

⁷⁹ 關於陽明思想之整體結構，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》）。

⁸⁰ 船山云：「《乾鑿度》曰：『有太易，有太初，有太始，有太素』，危構四級於無形之先。哀哉！其日習於太極而不察也！故曰『闔戶』『闢戶』。有戶，則必有材以爲戶者，則必有地以置戶者。闔，則必有闔之者；闢，則必有闢之者。爲之置之，闔之闢之，彼遂以是爲太極也，且以爲太易、太初、太始、太素也。夫爲之置之，必有材矣，大匠不能搏空以造樞楨；闔之闢之，必有情矣，抱關不能无司以爲啟閉。材則其陰陽也，情則其往來也。使陰陽未有之先而有太極，是材不夙庀，而情无適主；使儀象既有之後遂非太極，是材窮于一用，而情盡于一往矣。又何以云『《乾》《坤》毀則无以見《易》』也乎？」（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 1024-1025）語中船山力斥「太易、太初、太始、太素」之說，以爲乃「危構四級於無形之先」；可見船山並不認爲確有「先在」之本原之氣。

⁸¹ 同前註，卷五，〈繫辭上傳第一章〉，頁 984。

⁸² 船山之不主天地有始，無分道先、氣先，或理先，其言曰：「《乾》《坤》並建於上，时无先後，權无主輔，……故无有天而无地，无有天地而无人，而曰『天開於子，地闢於丑，人生於寅』，其說誣矣。无有道而无天地，而曰『一生三，道生天地』，其說誣矣。无有天而无地，况可有地而无天，而何首乎《艮》《坤》？无有道而无天地，誰建《坤》

今若就哲學意義為之辨析，船山此一所謂「元氣」，乃通於陰、陽，而言其為一，實近於所謂「原質」(prime matter)。此一「原質」，於哲學義中，乃指「尚待限定」之「第一質料」(*materia prima*)，而非屬於「第二質料」(*materia secunda*)之「物質」(matter)。亦因此，船山之說，於氣化之顯用，並非即以「氣」字涵義中之最低階概念，作為詮解「『實在界』(reality)如何構成」之唯一基礎，從而發展出一徹底之「物質主義」(materialism)。⁸³凡論者依「唯物」觀點而為之有關船山之詮論，皆屬誤說。

〈艮〉以開之先？然則獨〈乾〉尚不足以始，而必並建以立其大宗，知、能同功而成德業。先知而後能，先能而後知，又何足以窺道闡乎？異端者於此爭先後焉，而儒者效之，亦未見其有得也。夫能有跡，知無跡，故知可詭，能不可詭。異端者於此，以知為首，尊知而賤能，則能廢。知無跡，能者知之跡也。廢其能，則知非其知，而知亦廢。於是異端者欲並廢之。故老氏曰：『善行無轍跡』，則能廢矣；曰：『滌除玄覽』，則知廢矣。釋氏曰：『應無所住而生其心』，則能廢矣；曰：『知見立知即無明本』，則知廢矣。知能廢，則〈乾〉〈坤〉毀。故曰：『〈乾〉〈坤〉毀則無以見《易》。』不見《易》者，必其毀〈乾〉〈坤〉者也。……抑邵子之圖《易》，謂自伏羲來者，亦有異焉。太極立而漸分，因漸變而成〈乾〉〈坤〉，則疑夫〈乾〉〈坤〉之先有太極矣。如實言之，則太極者〈乾〉〈坤〉之合撰，健則極健，順則極順，無不極而無專極者也。無極，則太極未有位矣。未有位，而孰者為〈乾〉〈坤〉之所資以生乎？且其為說也，有背馳而無合理。夫〈乾〉〈坤〉之大用，洵乎其必分，以為清寧之極，知能之量也。然方分而方合，方合而方分，背馳焉則不可得而合矣。其為說也，抑有漸生而無變化。夫人事之漸而後成，勢也，非理也。天理之足，無其漸也，理盛而勢亦莫之禦也。《易》參天人而盡其理，變化不測，而固有本矣。奚待于漸以為本末也？如其漸，則澤漸變為火，山漸變於水乎？……夫天，吾不知其何以終也？地，吾不知其何以始也？天地始者，其今日乎！天地終者，其今日乎！觀之法象，有〈乾〉〈坤〉焉，則其始矣；察之物理，有〈既濟〉〈未濟〉焉，則其終矣。故天可以生六子，而必不能生地；天地可以成六子，而六子必不能成天地。天地且不相待以交生，而況〈姤〉〈復〉乎？乃且謂〈剝〉之生〈坤〉，〈夬〉之生〈乾〉，則其說適足以嬉焉爾矣。」(同前註，頁989-990；992)

⁸³ 「物質主義」以哲學立場而言，其核心之義在於主張：一切實體之存在，無論其建構之過程是否為人所充分認知，皆可歸因於「物質」，以及從屬於物質條件之力量，或至少對於「超越物質」之存在可能，乃至「形式因」(formal cause)之特殊意義，皆須加以否定；雖則所謂「物質」一詞於近代哲學與科學中，已有與古典哲學不同之界定。故依此標準而言，凡理學家所常言之「盈天地皆氣也」，「天地間氣而已矣」，或類似之語，皆應細審其整體之論述，然後為之詮釋；並非可一例斷歸為「物質主義」。甚至「唯氣」與「唯物」二詞，於最嚴肅之語義使用時，亦應有所區隔。

而正因船山所指陰、陽之竝建，乃包「性」、「德」之義，而非僅以指「物質」層級之「質」、「能」，故亦於天地之顯用處，有其特殊解義之「純」與「不雜」。船山云：

夫天秉〈乾〉德，自然其純以健，知矣；地含〈坤〉理，自然其純以順，能矣。故時有所鼓，時有所潤，時互用而相為運，時分用而各有成。〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉之大用，而在六子之各益者，天地初未嘗有損，雜者自雜，不害其純，則終古而无不易也，无不簡也，皆自然也，吉凶其所不諱也。聖人所憂患者，人而已矣。故顯其用於《大易》，使知欲得夫天下之理者，合天地之用，必其分體天地之撰而不雜者也。⁸⁴

由此論可知，船山「乾、坤竝建」之說，其「純」義，在於「知」、「能」自身於「功能」中所見之獨立性。所謂「以健知，而見有德；以順能，而見有理」，皆是自然分用而見有。至於「不雜」，則是以言陰、陽攻取之際，雖乃鼓、潤以成繁蹟，皆無害陰陽性、德本身之純粹。此為天地之撰之本然。此說與朱子之論「理」、「氣」，謂二者乃「不離」、「不雜」，設言之語彙雖近，由於立論之基礎殊別，故僅是貌似而實不同。

三、船山哲學建構之第二階段及其結構說明

以上所解析，為船山思想發展之第一期。至於其撰作《尚書引義》之為第二期，與之相隔未久，然以所修訂之義極重要，具有改變其原有結構之作用，故亦獨立說之。

《尚書引義》中所見之最要說法，約有五項：一在排除「道」於氣化中「主持調和分劑」之功能，將陰、陽之化之翕合、分劑，皆歸於自然之理；一在提出天無不善，二殊五實之為形、氣，則有醇、駁之異致之說；一在重辨「天命之性」與「氣質之性」，以所謂「命」釋「天命之性」，而以「氣質之性」為論「性」之正義；一在提出「天日命、性日成」之說，以氣為「生氣」，性為此新義之「生理」；

⁸⁴ 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985。

一在提出正、變之際所必有之關鍵，謂即是「天之幾」與「人之幾」，由此建立「天」、「人」分德之區判點。

關於第一項，所謂「排除『道』於氣化中『主持調和分劑』之功能，將陰、陽之化之翕合、分劑，皆歸於自然之理」：

《外傳》之釋《易繫》「一陰一陽之謂道」，曾言其「一之」、「一之」云者，即以言夫「主持而分劑之」。⁸⁵此點說明《外傳》之主張「天下之大用二，知、能是也；而成乎體，則德業相因而一」，⁸⁶其論於「知」、「能」之所以得相互為用而不失和諧，乃係因有一「整體性」之自然節調機制，為之主持。此一機制，因屬自然而有，而非由更高層級之「原理」為之安排、或賦予，故不得說為「預先調和」(*harmonia praestabilita*)；如萊布尼茨(Gottfried W. Leibniz, 1646-1716)所指稱。然此種自然節調機制，仍使「道」具有一種「互動之整體性與連貫性」。此種「互動之整體性與連貫性」，就存有學而言，乃「體、用相函」；就宇宙構成論而言，乃「始、終相成」；就人性論而言，乃「性、情相需」。⁸⁷故雖具有動態中之創造性，仍受約制，其論中釋「太極」時，有謂「至則極，無不至，則太極」，⁸⁸依哲學而論，亦實非能為一無限延伸之開放之體。故合此「主持」義，與前所闡釋之「繼善」、「成性」說，船山彼時之意見，實仍可將之描繪為一種「動態」之「機體論哲學」(organicism)。

對於船山而言，此種「主持」，由於乃以「互動節調」之方式進行，以說明「存有現象」之成立，而非依於一「統一之整體」而為運動，故於其性質上，不僅不主張「道體」即「理體」，並不主張「理」之相協本身，即構成一具「完整性」與「靜態性」之「理體」，內在於氣化之中而為之規範。然萬變之理既是「相類相續

⁸⁵ 參註〈24〉所揭引文。

⁸⁶ 參註〈25〉所揭引文。

⁸⁷ 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。陽動而喜，陰動而怒，故曰性以發情。喜以獎善，怒以止惡，故曰情以充性。三時有待，春開必先，故曰始以肇終。四序所登，春功乃備，故曰終以集始。无車何乘？无器何貯？故曰體以致用。不貯非器，不乘非車，故曰用以備體。六者異撰而同有，同有而无不至。至，則極，无不至，則太極矣。」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。

⁸⁸ 參前註。

而後成乎其章」，則凡能有所存、續者，依理當皆有得於善。若然，則所謂「不足善」或「惡」，⁸⁹究竟自何而生？人心、道心之別，又將何所據而為之分判？皆不能不有一適切之說明。故船山立說未久，《引義》之論乃又有變。其關鍵在於：船山試圖將「氣化」之川流，區分為二類：一類得乎「均平專一而歆合」，⁹⁰為理之所成；而另一類，則是二氣之施不齊，五行之運滯於器⁹¹者，不免為形、氣之惡。前者為氣之醇，氣之和，說為「氣之伸」；後者為氣之駁，氣之害，則說之為「氣之屈」，⁹²乃「伸」之反轉。此為其《引義》要點之第二項。

今若為之剖析，船山之區「氣化之川流」為二，雖仍是循前項之定義，謂陰陽乃「自為分劑翕合」，然論中將「分劑」之義，僅說為「均平專一而歆合」，而不復如《外傳》之主張「萬變之理，相類相續而後成乎其章」，乃括一切「相類相續」者而言，無例外。故依其新說，天之以「二」、「五」而成其臺臺，雖本於氣之健、順，然健、順之中，有得乎分劑之宜者，亦有未達其善者，「理」僅是以象二儀之妙，而無使之「必善」之功能。而究論其所以致然之關鍵，在於陰、陽變合之新、故相推，氣化、形化之際，⁹³取用不齊，不能皆得其醇粹而善。⁹⁴易言之，

⁸⁹ 船山「氣論」中所指出之「不善」或「惡」，兼有二義：一指宇宙存有物之形構中，屬於「比較」意義上之「次級」，或「特殊意指之『善』之欠缺」(lack of certain specified goodness/perfection)。此義屬於「質料之惡」，或「物性義之不善」(physical evil)。另一義則是於人之存有中，指出所謂「『應有善』之缺乏」(privation in moral good)，或「『形式』義之惡」(evil in the formal sense)之來源。此義屬於「倫理義之不善」(moral evil)。

⁹⁰ 參註〈106〉所揭引文。

⁹¹ 參註〈94〉。

⁹² 船山云：「夫和氣者，氣之伸也；害氣者，氣之屈也。」見王夫之：《尚書引義》，卷二，〈甘誓〉，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282。說見下文。

⁹³ 船山云：「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。」(同前註，卷三，〈太甲二〉，頁300)

⁹⁴ 船山云：「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，倏而疢疾生焉；氣之善也，俄而榮衛暢焉；非必初生之有成氣也。食糶水者癯，數飲酒者臃，風犯藏者喁，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，

陰、陽分用之功能，其中僅有「運作均平」之則，而無「成效必善」之則。

船山此種「陰、陽分用之功能，其中僅有『運作均平』之則，而無『成效必善』之則」之說，實際已將前說所主「道乃內在於陰陽而爲之主持乎分劑，因而可於『繼之』之中得善」之論法中之「機體性」(organism)觀念抽離。依於此論，「氣」不唯不存在原始之「絕對素樸狀態」，其作爲「存有」之表現，無論氣化、形化，亦皆有其時、位之「紛雜性」。此一「時、位」之「紛雜性」之存在，本身即可產生「限制」之作用，由是而造成萬物之多樣性，與氣化中某種程度之「不可預測性」。⁹⁵

唯依船山之說，於此「多樣」與「不可預測」中，仍存有可達成「分劑之宜」與「個別系統之完美」之可能。此一「分劑之宜」與「個別系統之完美」，於氣化之流行中，不僅可成爲「對比」之標準，且由其分劑之有得於「宜」與「善」，亦可於既有之條件下，展現「形式」之積極意義；⁹⁶並可經由人之理智作用，形成建構「理解」與「價值」之觀念。故曰：

夫和氣者，氣之伸也；害氣者，氣之屈也。五行之英，在形之未成而有其撰，迨形之已成而含其理。三正之常，往過者退而息機，來續者進而興事。是屈伸之化理，所謂鬼神也。鬼神則體物不遺矣。威侮而怠棄之，是遺之矣。遺之而孤行其意欲，或圯事而不修，或疲民而妄作，曰自我尸之，以使民奉我而我以臨人，復奚忌哉！是則顯與天爭勝而不恤，一言一動，莫非鬼神所應違也。君與吏尚何有於民，臣與民復何有於君乎？故帝王之奉詞以討必誅不赦之罪者，在此而不在彼。世主具臣，何足以知此哉！⁹⁷

以得二殊五實之駁者，奚不日以成性之惡哉？」(同前註，頁301-302)

⁹⁵ 相對而言，「形化」乃由「氣化」之氣機所決定，故依「氣化」而言其延伸之「形化」，即屬「可知」。此所以下文所引船山說，有謂：「五行之英，在形之未成而有其撰，迨形之已成而含其理。三正之常，往過者退而息機，來續者進而興事。」(詳註〈97〉所揭引文)

⁹⁶ 此處所謂「『形式』之積極意義」，指建構世界之方式，就西方哲學中之赫拉頓利圖(Heraclitus of Ephesus, ?535-475 B.C.)而言，即是“logos”。然對於船山而言，此一「形式」，並不純由統一「實體」之「道」所預先決定；而係經由「易」、「簡」(「乾知大始，坤作成物」)之原則，於變合之「實際作為」中形成，既其有必然性，亦有其偶然性。

⁹⁷ 見王夫之：《尚書引義》，卷二，〈甘誓〉，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282-283。

論中船山所謂「三正之常，往過者退而息機，來續者進而興事」，不僅於「天」、「地」、「人」之互異層次，分別建立其各自之標準，且於其分別之層次中，皆強調一種「動態」之發展觀，⁹⁸由此建立一可以有效安置宇宙歷史、自然歷史與人文歷史之理論框架。

「人」因得乎陰、陽分劑之善，而首出於萬物，此一地位，即傳統觀念中所謂之「三才」。然此之謂「善」，乃形氣之善，論及人性實踐之善，則繫乎人之能「顯性之有」。船山：

夫人之有形，則氣為之「衰」矣。人之有氣，則性為之「衰」矣。是故痿蹙者，形具而無以用其形，則惟氣之不充；乃形未有毀，是表具而「衰」亡也。然則狂易者，氣具而無以善其氣，則惟性之不存；乃氣未有餒，是亦表具而「衰」亡矣。氣衰形，循形而知其有也。性衰氣，循氣而不易知其有也。「故君子之道鮮矣。」

今夫氣，則足以善、足以惡、足以塞、足以餒矣。足云者，有處於形之中而堪任其用者也。若夫恆而不遷，善而無惡，塞而不餒者，則氣固有待而足焉，而非氣之堪任也。故曰性衰氣也。氣非有形者也，非有形則不可破而入其中。然而莫能破矣，而網緼搏散者足以相容而相為載，則不待破而入，而性之有實者，固與之為無間。⁹⁹

文中所謂「氣足以為善」，實即孟子「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪」¹⁰⁰之義。¹⁰¹特於此說中，船山明謂「氣亦足以為惡」，則有

⁹⁸ 所謂以「三正」為常，就政治意義而論，一方面彰顯「天、地、人各有其道，而三者同是一天」之實然之理；另一面，則標識「人當敬法天、地而尊生，以自成其為人」之應然之道。

⁹⁹ 見王夫之：《尚書引義》，卷三，〈湯誥〉，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293。

¹⁰⁰ 見朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十一，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊，頁399。

¹⁰¹ 錢師賓四（穆，1894-1990）嘗謂船山之辨孟子性善義，乃越過程、朱，一依濂溪、橫渠之說，以會通之於《易傳》、《中庸》，其於闡發孟子當時之本義，宜為得其近是。而錢師之所以主張於是，則有一特殊之觀點，謂船山立論，基本上乃由「唯氣之一元論」，轉出「德性之一元論」，其所陳義，實本之《易》、《庸》。蓋就先秦思想言，唯氣一元，

其特殊之立論結構需求；須與上論「形、氣亦有駁雜」之義相應。形、氣之說如此，於是遂有《引義》說之第三項與第四項：一方面重辨「天命之性」與「氣質之性」，以所謂「命」釋「天命之性」，而以「氣質之性」為論「性」之正義。¹⁰²於此說中，「性」與「習」成，¹⁰³成性之善與成性之惡，皆屬可能。¹⁰⁴另一方面，則同時提出「天日命、性日成」之說，以氣為「生氣」，性為此新義之「生理」。¹⁰⁵

此所釋《引義》要點之第三項與第四項，其立論之基礎，除已見於前文者外，另有一重要之特殊點，即是此二項論述，於牽涉「氣」與「理」之關係時，皆曾於說明「氣化」與「形化」之際，辨及「生物」與「無生之物」之分野，並由「生物」之基礎，進一步論析「人」之本質。蓋於此之前之《周易外傳》，其論「繼善」、

乃《易》、《庸》與莊、老之所同；德性一元，乃《易》、《庸》所獨，為後起儒家採取莊、老道家之說，以自成其儒家之新宇宙論者。橫渠之主「唯氣一元」與「德性一元」，亦自先秦舊說來，而二程之提倡「唯理一元」，則於宋儒言義理中，獨為一種新說。唯主張「唯理一元」，終不免重於「天」而輕於「人」，陸、王之反對程、朱，主張以「心即理」代替「性即理」，亦不失為一種側重於人本位之要求。而矯枉者過其正。船山不滿於陸、王，乃追溯之於濂溪、橫渠，求以矯枉程、朱立言之所偏，故有此取徑。並謂凡船山所釋孟子性善義，大旨皆可概見於所著《讀四書大全說》與《張子正蒙注》中。論詳錢穆：〈王船山孟子性善義闡釋〉，見《中國學術思想史論叢》（八），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22冊，頁129-168。

¹⁰² 此二項所說之理據，俱詳余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

¹⁰³ 船山云：「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。」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。

¹⁰⁴ 船山云：「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？」（已見前引，參註〈94〉）

¹⁰⁵ 船山云：「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，一受其成劑而無可損益矣。」（同前註，頁299）按，「生之理謂性」乃朱子本有之論（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216），特朱子未說「日生則日成」，故雙方理論有結構性之差異。

「成性」，主要企圖解決之難題，皆尚在「道」之「體」、「用」之區隔。尤其論中所謂「萬變之理，相類相續而後成乎其章」之說，於彼時之系統中，具有極重要之份量。然於此建構下，道、理、性、命之分辨，究竟仍屬大範圍之區隔，對於「氣」之所以為「生氣」，於「生物」與「無生物」二界，究應如何分判？仍未嚴肅看待。必至於《引義》，乃始重新建構「性為生理」之說，將「繼之者善」與「成之者性」二句，改以釋「人」，從而有所謂「取精用宏」之說。而亦因有此說，船山之於「人」之層次，論「理」與「性」，乃能有重要之突破，解決論者對於朱子一面主張「性即理」，一面則強調「性能動、理不能動」之若似「不一致」之主張之質疑。

船山之論「取精用宏」云：

夫所取之精，所用之物者，何也？二氣之運，五行之實也。二氣之運，五行之實，足以為長養，猶其足以為胎孕者，何也？皆理之所成也。陰陽之化，運之也微，成之也著。小而滴水粒粟，乍聞忽見之天物，不能破而析之以畫陰陽之畛，斯皆有所翕合焉。陰為體而不害其有陽，陽為用而不悖其有陰；斯皆有所分劑焉。川流而不息，均平專一而歆合。二殊五實之妙，翕合分劑於一陰一陽者，舉凡口得之成味，目得之成色，耳得之成聲，心得之成理者皆是也。是人之自幼訖老，無一日而非此以生者也，而可不謂之性哉？¹⁰⁶

文中船山以川流而不息，均平專一而歆合者，胥出於二殊、五實翕合之分劑，而以其妙者，即是理之所成；且將口得之成味，目得之成色，耳得之成聲，心得之成理者，亦皆歸於陰、陽之翕合。此一說法，雖是就整體氣化、形化而言，然於其中有「心得之成理」一句。此一句句義，既包括人「官知」之取受、「認知」之詮解，「直覺」之審斷，亦包括「情感」之節調，而船山胥以「理」字說之。就哲學言，此說即是將官知之條理、心智之條理，與事物之條理，於其根源處，加以關連。

船山此論，若細加剖析，不唯於其說法中，不同層次之理，既有其關連性，

¹⁰⁶ 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300。

亦有其殊別性；且就「知識對象」所設定之「意義構成」之條件而言，亦皆不同。其中最為特殊者，莫過於所謂「自取、自用」之說。船山曰：

生之初，人未有權也，不能自取而自用也。惟天所授，則皆其純粹以精者矣。天用其化以與人，則固謂之命矣。生以後，人既有權也，能自取而自用也。自取自用，則因乎習之所貫，為其情之所歆，於是而純疵莫擇矣。乃其所取者與所用者，非他取別用，而於二殊五實之外亦無所取用，一稟受於天地之施生，則又可不謂之命哉？天命之謂性，命日受則性日生矣。目日生視，耳日生聽，心日生思，形受以為器，氣受以為充，理受以為德。取之多、用之宏而壯；取之純、用之粹而善；取之駁、用之雜而惡；不知其所自生而生。是以君子自彊不息，日乾夕惕，而擇之、守之，以養性也。於是生以後，日生之性益善而無有惡焉。¹⁰⁷

依於此說，人之「所可知」與人之「以知」繫於化，此一層屬於「命」。然實然自取、自用以知之，則其能一繫於氣之日生，一繫於人之自為主而運權者，「習」皆與之俱成，而「情」之所歆或蔽之。人之形受以為器，氣受以為充，理受以為德，取精則用宏，反之則駁、雜而惡。論其至，則「日生之性益善而無有惡焉」，即是「理受以為德」之極致。捨此亦將無可貴之擇、守。

船山此說之巧妙，在於一方面說明「知識」之所以可能，乃因建構「可知」與「以知」之條件，皆係出於陰、陽變合分劑之宜，故止須此種「合宜之理」事實存在，「人之知識」即事實可能，而不必涉及「智體是否圓滿」、「何以圓滿」等棘手之問題。且由於「陰、陽變合分劑之宜」本身皆屬「理」之所成，故「理之善」、「氣之善」與「命之善」、「性之善」，其為「善」之層級意義雖有殊異，根源則屬一致。亦因如此，依船山之見，以人之所可能之「知」，輔助實踐人性所可能之「善」，本身即可達至「無缺憾」之目的；不必質問任何超越「人」之形氣條件而設定之「絕對真理」問題。

至於《引義》要點之第五項，提出正、變之際必有之關鍵，謂即是「天之幾」與「人之幾」，由此建立天、人分德之區判點。船山曰：

¹⁰⁷ 同前註，頁 300-301。

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！¹⁰⁸

據此，人之自其始生而終於成性，無論初生、生後，其所以成，非人能曉，胥是天之所為；故「幾」在於天。至於取精用物而「性」與成焉，則其「幾」在於人。論中所謂「性與成焉」，即是闡明天、人相合之義；船山蓋於此確立其儒學立場。至於彼以「今日」即是「父母未生以前」，「目前」即是「太極未分以前」，則更是欲於此區別儒義與二氏之學。其說極精，頗值注意。¹⁰⁹

綜括上述船山哲學建構之第二階段，由於在「氣化」之形成理論中，增入「陰陽分用之功能，其中僅有『運作均平』之則，而無『成效必善』之則」之說，而實質將「道乃主持乎陰陽分劑」之義去除，改易為「二殊五實之妙乃陰、陽之自為，而氣化、形化不能皆醇而無駁」之論，其義與「機體論」之特質已有所不合。若就形態言，此一時期之論，應更近於為一種「以『複構』與『動態持衡』為核心之演化論」。

所以將船山撰作《尚書引義》時之理論結構，說明為「以『複構』與『動態持衡』為核心之演化論」，係因：

一、依船山說，二氣之運，五行之實，其所以可共為胎孕、長養，以其皆理之所成。而其間一切所成，雖「不能破而析之」者，亦莫非出於陰、陽翕合。此見「氣」之成其可運，其所翕合，不唯乃各成結構，其生養之物之由微而著，亦有由「胎孕」以漸至於「長養」之歷然層級。此一「氣化有醇、駁，而生命之體則日命日成」之實體建構方式，就理念而言，已可將之歸屬為乃是一種「複構」(complexity)之形態；與德日進(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)所提出之「進化」理論，不無相近之處。特德日進除「複構」外，另有「意識」(consciousness)之設定，形成一「複構與意識互有之定律」(law of complexity-consciousness)，申

¹⁰⁸ 同前註，頁 302。

¹⁰⁹ 關於文中「父母未生以前，今日是已；太極未分以前，目前是已」之義，參詳余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

言一切存有物，皆具有某種「心理之內在性」(psychic interiority)，物化中出現「生命」，生命出現「智力」(intelligence)，即為「意識」漸次達至其最高形式之過程。故精神之「完美」與物質之「綜合」，實為同一現象之兩面。¹¹⁰此一架構，則為船山所不主張。

二、陰、陽之「相互作用」(mutual action)，由於「翕、合」之中「有所分則」，¹¹¹所謂「陰為體而不害其有陽，陽為用而不悖其有陰」，故於「不能盡善」之中，猶足以成其「均平專一而歆合」，以是而使氣化得以「川流而不息」。此即所謂「動態之持衡」。

三、船山之以「和氣」為「伸」，「害氣」為「屈」，就氣之變、合言，其由「伸」而「屈」，即是基於「主動因」之有限作用，使「存有者」之質料，無法維持其原有之形式；而由「屈」而「伸」，則是基於陰、陽「翕合」機制之轉換或更替，使存有物發生「存在形式」(form of existence)之「轉變」(mutatio)，取得創新之形式。前引船山之言所謂「五行之英，在形之未成而有其撰，迨形之已成而含其理」，¹¹²即是說明其由「形之未成」達至「形之已成」之一種「條理化」過程。而其所續云之所謂「往過者退而息機，來續者進而興事」，即是展現「氣化」持續成為「演化」之義。

以上三項，構成船山此時立論架構之形態特質。

四、船山哲學建構之第三階段及其結構說明

迨船山撰作《讀四書大全說》，其說又有不同，於此詮釋為其思想進展之第三期。其主要之論述，大致有以下數點重要之進展：

其一、船山依其前言，以「性」為「生理」，進而主張「質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性」。將「性」釋為「氣中所函之理」，並謂「理，行乎氣之中，而與氣為主持分劑」，¹¹³由是而建立人之「主體性」。

¹¹⁰ 參見 Pierre Teilhard de Chardin, with an introduction by Julian Sorell Huxley (1887-1975), translated by Bernard Wall, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper & Row, c1959) .

¹¹¹ 此所謂「有所分則」，於義乃表示：陰、陽於實現「實體存有」時，乃是分別作用，而最終共同構成存有物之「秩序」(order)。

¹¹² 參註〈97〉所揭引文。

¹¹³ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷七，《論語·陽貨篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委

其二、沿續前論氣化有「醇、駁不齊」之說，進一步提出「天無不善，而形、氣之變合則有不善」之論。謂〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，本皆備元、亨、利、貞之四德，其有不善者，乃以專氣不能致功，故陽變、陰合之外，亦因乎陰之變、陽之合，¹¹⁴故不能以皆善。非陰、陽之過，而變、合之差。此乃氣之本質如此，天亦無如之何。將氣化之體、用進一步切割；且明謂「善氣」、「善理」之外，亦有所謂「惡氣」與「惡理」。

其三、主張天以二氣成五行，人以二殊成五性，皆無不善，然所謂「繼善」、「成性」皆當於「人」之「成能」中說之。

其四、相應於「氣化之體無不善，而其形、氣之變合則有不善」之論，提出「心」、「意」亦各有體、用之說。

其五、以「忠」「恕」為能由己之情達天下之情、由己之理通天下之理，且又分別「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。

其六、以「德」字作為「道體」流行之依據，由此分判天、人。謂道體之無位，其所顯現，即大德之敦化；而心體之有位，其所顯現，即小德之川流。

其七、船山不唯主張「陰、陽之變合不能以皆善」，抑且於「形化」、「氣化」之論之外，將「後天之動」之所積累，亦仿照佛家「熏習以成種子」之說，增入於其「正」、「變」之論，發展成為特殊之「習氣」之說。

關於《讀四書大全說》立論要點之第一項，所謂「將『性』釋為氣中所函之理」，並謂「理，行乎氣之中，而與氣為主持分劑」，由是而建立人之「主體性」。此一說法之特殊，在於其所辨於「氣之實體」之義。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

員會編校：《船山全書》，第6冊，頁857-858。

¹¹⁴ 「陽變、陰合」與「陰變、陽合」二者之分別，說詳下。

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，氣成義。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。¹¹⁵

文中所謂「實有其理以調劑夫氣而效其陰、陽之正」，最要之重點，在於其所謂「實有其理」，乃指涉人於實際身心之調度上所可建立之生命主體；此一主體，不僅為一「意識之主體」，亦是一「情感之主體」、「認知之主體」，乃至「意志之主體」。其作為「主體」之意義，不僅在於成為一實然之存有者，且係於宇宙之氣化中，成為一最高價值之生命載體。故於生命之歷程中，如何「調劑夫氣而效其陰、陽之正」，成為「人道立德」之核心。人之「氣質中之性」，具有「紀乎陰、陽本能之善」之功；而全身心共為一實體。

關於《讀四書大全說》立論要點之第二項，所謂「沿續前論氣化有醇、駁不齊之說，進一步提出『天無不善，而形、氣之變合則有不善』之論」，船山之說則

¹¹⁵ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷十，《孟子·告子上篇》，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。

云：

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，又推而有不能自為栢棗之杞柳，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。繇動之靜，亦動也。¹¹⁶

此論專氣不能致功，必因乎陰之變、陽之合，與《引義》前論謂「陰、陽異用皆有所分則，而川流之不息，就其初命言，皆足以均平專一而歆合，其駁者皆成於偶有之不齊」者，顯有不同。於此新論中，船山已不復以「川流而不息」者為正、「偶有而滯疵」者為變，而謂陰陽「變」、「合」之不能皆善，本是固然。就「變、合」之為「變、合」言，善氣固理，惡氣亦非不是理。故因於人之由二殊以成五性言，而謂之「理」，則「理」為善；此乃以「價值」為言。若就惡氣之非「無理」言，則亦非不可謂「理有未善」；此則純以「條理」之義說之。

¹¹⁶ 同前註，頁 1052-1053。

若是言之，則可謂同一陰、陽之用，而其變、合，則可有頗為差異之結果。其過程之難於預測，乃普遍如此，而非特例。船山因云：

陰陽有定用，化育無定體，故陰陽可見，化育不可見。¹¹⁷

至於理之「善」與「未善」，船山則亦有辨。船山曰：

「《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。

又曰：

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。繇動之靜，亦動也。¹¹⁸

據此，船山之見乃以為：凡二氣之動所以各成其「良能」，而不自為悟，以其皆具元、亨、利、貞之四德，無悖亂之象；變、合而「不善」者或成，關鍵在於「互動」。故天地之氣不能皆善，以「理」之於變、合，但有消極「分劑」之功，而無積極「規範」之能。故以「變、合」而言，無有生「變、合」而不成「氣化」者；氣不善，理亦不得謂「善」。

此種氣化中「整體之『目的性』(finality)」之缺乏，即是天之「無心」義。¹¹⁹

¹¹⁷ 同前註，卷六，《論語·衛靈公篇》，頁 827。

¹¹⁸ 已見前引，參註〈116〉。

¹¹⁹ 士林哲學 (scholasticism) 主張任一「動作者」(agent) 皆趨向一「目的」(end)，任一「自然傾向」(natural tendency)，皆不能「無意義」(meaningless)。此即「目的性原理」(principle of finality)。就此點而言，德日進之所以強調「複構」與「意識」之互有，即是欲以「宇宙構成論」之方式，確認人仍具有「肯定存有」及「獲取存有」之積極性。船山此處論述之目的，雖與之相似，所採取之哲學策略則有不同。

而若以人之「實有其理」言，則在己之性，其動亦必效於情才，情才亦無必善之勢。然「理」之在人之心，「心」則具主動調劑夫氣，以效其陰、陽之正之能，此即「人幾」與「天幾」之不同。於是而有其第三、第四項之主張。

所謂「調劑夫氣以效其陰、陽之正」，即是以人之主體實踐，完成人所受於天之「德命」，而此「德命」，亦即是人之所以繼天之「善」。此「善」非僅為「氣化」之善，而實為「天德」之善。¹²⁰此為人之成能。此第三項。

至於第四項，余前一論曾特為標出，即船山所創為之「心」、「意」亦各有體、用之說。此說一方面運用其「陰、陽變合」之論，以釋「意」之不能皆善；另一方面，則是將其所指為「人之實有其理以調劑夫氣而效其陰、陽之正」者，說為人「心體」之發用流行，船山稱之為「志」。此一特殊義之「志」，船山於它著中，藉批判性詮釋「唯識」之學之方式，將之歸為所謂「第七識」。而另借第八識之「含藏」，以說明與「心」相關連之「性體」，船山稱之為「量」。¹²¹如此而完成其本於自創之心理學而建構之認識論。

而於《讀四書大全說》中，船山於此特殊義之「志」字，亦有極深刻之發揮。船山曰：

朱子於正心之心，但云「心者身之所主也」，小註亦未有委悉及之者，將使身與意中間一重本領，不得分明。非曰「心者身之所主也」其說不當，但止在過關上著語，而本等分位不顯，將使卑者以意為心，而高者以統性情者言之，則正心之功，亦因以無實。

夫曰正其心，則正其所不正也，有不正者而正始為功。統性情之心，虛靈不昧，何有不正，而初不受正。抑或以以視、以聽、以言、以動者為心，則業發此心而與物相為感通矣，是意也，誠之所有事，而非正之能為功者也。蓋以其生之於心者傳之於外，旋生旋見，不留俄頃，即欲正之，而施功亦不徹也。

蓋曰「心統性情」者，自其所含之原而言之也。乃性之凝也，其形見則身

¹²⁰ 船山主「天無心」而成化，卻又謂有「天德」，此義可分兩層說之：第一層，展示「在天之氣無不善」，故和氣為元，通氣為亨，化氣為利，成氣為貞，有「天之四德」；第二層則由「天之四德」轉出「人之四德」，即：溫氣為仁，肅氣為義，昌氣為禮，晶氣為智，從而謂「人之氣亦無不善矣」。

¹²¹ 參見余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

也，其密藏則心也。是心雖統性，而其自為體也，則性之所生，與五官百骸並生而為之君主，常在人胸臆之中，而有為者則據之以為志。故欲知此所正之心，則孟子所謂志者近之矣。

惟夫志，則有所感而意發，其志固在，無所感而意不發，其志亦未嘗不在，而隱然有一欲為可為之體，於不睹不聞之中。欲修其身者，則心亦欲修之。心不欲修其身者，非供情欲之用，則直無之矣。《傳》所謂「視不見，聽不聞，食不知味」者是已。夫唯有其心，則所為視、所為聽、所欲言、所自動者，胥此以為之主。惟然，則可使正，可使不正，可使浮寄於正不正之間而聽命於意焉。不於此早授之以正，則雖善其意，而亦如雷龍之火，無恆而易為起滅，故必欲正其心者，乃能於意求誠。乃於以修身，而及於家、國、天下，固無本矣。

夫此心之原，固統乎性而為性之所凝，乃此心所取正之則；而此心既立，則一觸即知，效用無窮，百為千意而不迷其所持。故《大學》之道，必於此授之以正，既防閑之使不向於邪，又輔相之使必於正，而無或倚靡無託於無正無不正之交。當其發為意而恆為之主，則以其正者為誠之則。《中庸》所謂「無惡於志」。當其意之未發，則不必有不誠之好惡用吾慎焉，亦不必有可好可惡之現前驗吾從焉；而恆存恆持，使好善惡惡之理，隱然立不可犯之壁壘，帥吾氣以待物之方來，則不睹不聞之中，而修齊治平之理皆具足矣。此則身意之交，心之本體也；此則脩誠之際，正之實功也。故曰「心者身之所主」，主乎視聽言動者也，則唯志而已矣。¹²²

船山此論明白以「志」處身、意之交，為心之本體，乃主乎視、聽、言、動者，亦即是前釋其說所謂「實有其理以調劑夫氣而效其陰、陽之正」之實地。而其所以縷縷細辨朱子之說，則猶不僅止關繫一人之說之得失而已。蓋明自中期以來，王學辨「四有」、「四無」者，關鍵亦在於「意」之歸屬問題。船山此說之提出，橫刀直截，實極有剖辨之功。¹²³

¹²² 見王夫之：《讀四書大全說》，卷一，《大學》，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400-401。

¹²³ 船山此說不僅不同於朱子，其以「本等」、「分位」為論，亦顯示此時之船山，已藉釋氏名相體用之說，析解性理，且其說正以此所得，別異於朱子。此一辨義，對於船山之發展而言，雖非唯一致使其日後由「尊朱」轉向「推崇橫渠」之關鍵，亦有其重要性。

至於第五、六兩項，前者論「學者之忠恕」與「聖人之忠恕」，後者辨「道體之無位」與「心體之有位」，一涉及船山對於「知識方法」之意見，一涉及其整體「形上學」之搭配，皆余前一文所已詳，故不復贅敘。¹²⁴

除以上六項外，船山《讀四書大全說》不僅主張「陰陽有定用而化育無定體」，如前所論，於其論述「變、合不能皆善」之過程中，船山另有一重要之思想進展，即是彼所新詮之「習氣」之說。此為第七項。船山云：

六畫皆陽，不害為〈乾〉；六畫皆陰，不害為〈坤〉。乃至孤陽、畸陰，陵蹠雜亂而皆不害也。其凶咎悔吝者，位也。乘乎不得已之動，而所值之位不能合符而相與於正，於是來者成蔽，往者成逆，而不善之習成矣。業已成乎習，則熏染以成固有，雖莫之感而私意私欲且發矣。

夫陰陽之位有定，變合之幾無定，豈非天哉？惟其天而猝不與人之當位者相值，是以得位而中乎道者鮮。故聖人之乘天行地者，知所取舍以應乎位，其功大焉。

先天之動，亦有得位，有不得位者，化之無心而莫齊也。然得位，則秀以靈而為人矣；不得位，則禽獸草木、有性無性之類蕃矣。既為人焉，固無不得位而善者也。

後天之動，有得位，有不得位，亦化之無心而莫齊也。得位，則物不害習而習不害性。不得位，則物以移習於惡而習以成性於不善矣。此非吾形、吾色之咎也，亦非物形、物色之咎也，咎在吾之形色與物之形色往來相遇之幾也。

天地無不善之物，而物有不善之幾。非相值之位則不善。物亦非必有不善之幾，吾之動幾有不善於物之幾。吾之動幾亦非有不善之幾，物之來幾與吾之往幾不相應以其正，而不善之幾以成。

故唯聖人為能知幾。知幾則審位，審位則內有以盡吾形、吾色之才，而外有以正物形、物色之命，因天地自然之化，無不可得吾心順受之正。如是而後知天命之性無不善，吾形色之性無不善，即吾取夫物而相習以成後天之性者亦無不善矣，故曰「性善」也。嗚呼，微矣！¹²⁵

¹²⁴ 參見余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

¹²⁵ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷八，《孟子·滕文公上篇》，收入王夫之撰，船山全書編

船山此所辨義，區隔「先天之動」與「後天之動」，不僅發明「化之無心而莫齊」之義。其所謂「乘乎不得已之動，而所值之位不能合符而相與於正，於是來者成蔽，往者成逆，而不善之習成矣」云云，亦於其中，點出「形」、「氣」之變、合外，所謂「習氣」之根源問題；將佛家「染法熏習」之概念，經變改、約取後，融入其「得位」、「不得位」之論，從而有所謂「業已成乎習，則熏染以成固有」之說。¹²⁶此一受釋氏影響而增添之思想建構，事實上，不唯可以補充說明「氣不善，理亦不得謂善，然理依然為理」之依據；亦可於另一面，依「品物」之獨立性，將「物」說為無不善，從而將「幾」之所動，說為或善、或不善。並依此而將「習氣」之變衍，詮解為亦有因其所積累而變生之體、用；非獨前論所言「化育」之「無定體」而已。船山之所以能取受「唯識學」之影響，而將「心」、「意」分說為「各有體、用」，¹²⁷此為必要之理論連結。¹²⁸

綜上所釋船山《讀四書大全說》書中之說，由於其釋「氣化」有「變合論」、「習氣論」之介入，而論「心之實有」，又有「志」、「意」之辨，故若將之定位，其系統性質，自又與前不同。此種說解於「體」「用」，而又於分敘之中，強調二

輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁962-963。

¹²⁶ 船山此種變改、約取佛家之義以融入其「氣化論」之說法，同時之方藥地（以智，字密之，1611-1671），亦有部分可堪比論之說。藥地云：「虛高者以學為習氣，不知人生以後，一切皆有，而無在其中。性在習中，天地既分，天地亦有習氣，五行之習氣更重矣。一切皆病，一切皆藥，學正回習還天之藥。」（方以智：〈道藝〉，見方以智撰：《東西均》〔北京：中華書局，1962年〕，頁88）於此論中，藥地所謂「天地亦有習氣，五行之習氣更重」，則是以「習氣」為天氣「變合」之所因，不僅限於「後天之動」，故與船山專於「不得位」以論「習以成性」之說，理論結構不同。二人學說之比較，參見拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉（本文初稿原發表於中央研究院中國文哲研究所所舉辦之《方以智及其時代學術研討會》〔臺北：中央研究院，2007年9月13日〕；後刊登於《文與哲》第12期〔2008年6月〕，頁455-528，收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

¹²⁷ 船山云：「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！」（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）關於此所引義之解析，參見余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

¹²⁸ 本段所述，亦見余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

者乃「各有體、用」之說，由於並無可以類比之見，故姑訂之曰「涵合之氣化論」。其中「氣化」二字，乃言其立論之主體；而「涵合」，則是指其「正」、「變」之相依。

五、船山哲學建構之第四階段及其結構說明

船山思想發展之建構，可說之為第四階段之論，主要以《周易內傳》所展現者為主。此一階段，對於船山而言，已臻大成。至於後此而有《張子正蒙注》之修訂，則亦仍是基於同一基礎而為更義，¹²⁹故先應於此階段為較詳盡之說明。今為求完備，凡船山前此已著而仍承襲毋替之說，皆先為之歸約整理，而後綜合為論。其綜合後之要點如下：

其一、太極無有不極，無有一極，陰、陽絪縕相得，合同而化，即所謂「太極」。¹³⁰

其二、陰、陽判然各有其性情、才質、功效，不可強之使同。

其三、陰、陽雖有定體，而無定化。以《易》理而言，乃〈乾〉、〈坤〉竝建於《易》；其所以資始、成物，皆出於交相成之摩盪，而非因陰、陽之各有其體。

其四、「道」統天、地、人、物，「善」、「性」則專就人而言。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。而合一陰、一陽之美，首出萬物而靈焉者為人，故人與天、地參。

其五、凡「性」與「命」，雖皆通極於「道」，實為「一之」、「一之」之神所漸化，道大而性小，道隱而性彰。一陰一陽之妙，必以次而漸凝於人，故天日命，而性亦以日成。

其六、陰、陽之或見、或隱，往來發見乎卦而成乎用，則陽剛而陰柔，性情

¹²⁹ 詳後論。

¹³⁰ 船山云：「太極者，無有不極也，無有一極也。唯無有一極，則無所不極。故周子又從而贊之曰：『無極而太極。』陰陽之本體，絪縕相得，合同而化，充塞於兩間，此所謂太極也，張子謂之『太和』。中也，和也，誠也，則就人之德言之，其實一也。在《易》則〈乾〉〈坤〉竝建，六位交函，而六十四卦之爻象該而存焉。著運其間，而方聽乎圓，圓不失方，交相成以任其摩盪，靜以攝動，無不泐焉。故曰『《易》有太極』，言《易》之為書備有此理也。」見王夫之：《周易內傳》，卷五下，〈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。

各見，功效各成，於是而有才、情，盛德、大業由是而起，吉凶、悔吝亦因是而生。

其七、心、意皆自有體、用。心不待起，但受境而不取境。意不盡緣心而起，而以「感應」為因。

其八、智、仁出於命，皆因於「陰」、「陽」才、情之為象、為氣，為形、為精，而後足以發智、成能。性體之貫情、才而為用，亦猶太極之體不滯而不自為體，而以陰、陽之往來伸屈、相感相應者為體。

以上所列八項，若由前期之發展續論，則其變改之處，最要之一點，在於：船山企圖將其原本即已主張之「乾、坤竝建」說，由「陰、陽之異用」，發展成爲「陰、陽之異體」。船山於此蓋有其頗爲複雜之說法；今爲說明之便，姑分三段說之：

第一段，依據下列三節文字。第一節云：

易者，互相推移以摩盪之謂。《周易》之書，〈乾〉〈坤〉並建以為首，易之體也；六十二卦錯綜乎三〔才〕〔十〕四象而交列焉，易之用也。純〈乾〉純〈坤〉，未有易也，而相峙以並立，則《易》之道在，而立乎至足者為《易》之資。〈屯〉、〈蒙〉以下，或錯而幽明易其位，或綜而往復易其幾，互相易於六位之中，則天道之變化、人事之通塞盡焉。而人之所以酬酢萬事、進退行藏、質文刑賞之道，即於是而在。故同〔一〕道也，失則相易而得，得則相易而失，神化不測之妙，即在庸言庸行一剛一柔之中。大哉，《易》之為道！天地不能違之以成化，而況於人乎！¹³¹

第二節云：

乾，氣之舒也。陰氣之結，為形為魄，恆凝而有質。陽氣之行於形質之中外者，為氣為神，恆舒而畢通，推盪乎陰而善其變化，無大不屆，無小不入，其用和煦而靡不勝，故又曰「健」也。此卦六畫皆陽，性情功效皆舒暢而純乎健。其於筮也，過揲三十有六，四其九，而函三之全體，盡見諸發用，無所倦吝，故謂之〈乾〉。

¹³¹ 同前註，卷一上，〈上經乾坤〉，頁41-42；唯數處「易」字去書名號，以其非指書而言。

《周易》並建〈乾〉、〈坤〉為太始，以陰陽至足者統六十二卦之變通。古今之遙，兩間之大，一物之體性，一事之功能，無有陰而無陽，無有陽而無陰，無有地而無天，無有天而無地，不應立一純陽無陰之卦；而此以純陽為〈乾〉者，蓋就陰陽合運之中，舉其陽之盛大流行者言之也。六十二卦有時，而〈乾〉、〈坤〉無時。〈乾〉於大造為天之運，於人物為性之神，於萬事為知之徹，於學問為克治之誠，於吉凶治亂為經營之盛，故與〈坤〉並建，而〈乾〉自有其體用焉。¹³²

第三節云：

隤然委順之謂坤，陰柔之象也。此卦六爻皆陰，柔靜之至，故其德為〈坤〉。凡卦有取象於物理人事者，而〈乾〉〈坤〉獨以德立名；盡天下之事物，無有象此純陽純陰者也。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，地涵天化，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。¹³³

合此第一段之三節，說明之重點在於：文中以陰氣之結，為形、為魄，恆凝而有質；所謂「恆」，乃指陰之有自體，不與陽同。而陽之體，恆舒而畢通，可以推盪乎陰而善其變化，無大不屆，無小不入。此見所謂陰氣之結質，無不可入，凡有

¹³² 同前註，〈乾〉，頁 43。

¹³³ 同前註，〈坤〉，頁 74。

所凝結，皆屬「結構」，陽氣皆出入之。

而究論陰氣之所以得以善其變化，皆陽氣以其和煦之用推盪之，而後成功。然陰、陽不孤立，故不僅無純陽而無陰之物，亦無純陰而無陽之品彙。故所謂「陽有獨運之神，陰有自立之體」，乃以陰、陽相對為言，各著其性情、功效之顯用，非謂陽以「神」為其獨運之「知」，而陰以「體」為其自立之「能」。

至於第二段之說明，重點則在於說明：「陰」、「陽」乃各有動、靜，其本體與性情、功效，亦釐然可分。船山云：

〈象傳〉之言陰陽，皆曰剛柔，何也？陰陽者，二物本體之名也。盈兩間皆此二物，凡位皆其位，無入而不自得，不可云當位不當位，應不應，故於吉凶悔吝無取焉。陰陽之或見或隱，往來發見乎卦而成乎用，則陽剛而陰柔，性情各見，功效各成，於是而有才，於是而有情，則盛德大業之所自出，而吉凶悔吝之所自生也。剛之性喜動，柔之性喜靜，其情才因以然尔。而陽有動有靜，陰亦有靜有動，則陽雖喜動而必靜，陰雖喜靜而必動，故卦無動靜，而筮有動靜。故曰：「〈乾〉其靜也專，其動也直；〈坤〉其靜也翕，其動也闢。」陰非徒靜，靜亦未即為陰；陽非徒動，動亦未必為陽，明矣。《易》故代陰陽之辭曰剛柔，而不曰動靜。陰陽剛柔，不倚動靜，而動靜非有恆也。周子曰：「動而生陽，靜而生陰。」生者，其功用發見之謂，動則陽之化行，靜則陰之體定尔。非初無陰陽，因動靜而始有也。今有物於此，（而運）〔運而〕用之，則曰動；置而安處之，則曰靜。然必有物也，以效乎動靜。太極無陰陽之實體，則抑何所運而何所置邪？抑豈止此一物，動靜異而遂判然為兩耶？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，則渾淪於太極之中而為一；自其清濁、虛實、大小之殊異，則固為二；就其二而統言其性情功效，則曰剛，曰柔。陰陽必動必靜，而動靜者，陰陽之動靜也。體有用而用其體，豈待可用而始有體乎？若夫以人之噓而暖為陽，吸而寒為陰，謂天地止一氣，而噓吸分為二殊。乃以實求之：天其噓乎？地其吸乎？噓而成男乎？吸而成女乎？噓則剛乎？吸則柔乎？其不然審矣。人之噓而暖者，腹中之氣溫也，吸而寒者，空中之氣清也，亦非一氣也。況天地固有之陰陽，其質或剛或柔，其德或健或順，其體或清或濁、或輕或重、為男為女、為君子為小人、

為文為武，判然必不可使陰之為陽，陽之為陰，而豈動靜之頃，倏焉變易而大相反哉？《易》不言陰陽而言剛柔，自其質成而用著者言之也，若動靜則未之言也。信聖人之言而實體之，可以折群疑矣。¹³⁴

船山於此論析《易》義，參合濂溪〈太極圖說〉所備之論，而為之新解，謂：「太極動而生陽，靜而生陰」，¹³⁵太極乃實有陰、陽，陰、陽非因動、靜而有，所謂「而生」、「而生」云者，乃指功用之發見。亦即：陰、陽者，各有本體，¹³⁶亦皆各有動、靜，當其氣之沖微而未凝時，陰、陽皆不可見；¹³⁷必自其成象、成形，而後見各有成質而不相紊。特就性情而言，陽有剛之性，喜動，陰有柔之性，喜靜，故陰、陽相推移以摩盪，各有成效之不同。

若依此說，回視於第一段所論，則見於〈乾〉、〈坤〉之卦而言陰陽對峙、乾坤竝建，如所謂「陽有獨運之神，陰有自立之體」云云，仍只是就「現象」者，言其功效之顯用；尚非究極之論。必如第二段之論法，將本體與性情、功效區分

¹³⁴ 見王夫之：〈周易內傳發例〉，同前註，頁 659-660。

¹³⁵ 濂溪〈太極圖說〉全文參註〈11〉。

¹³⁶ 前此《外傳》固云：「天地其位也，陰陽其材也，乾坤其德也。材无定位而有德，德善乎材以奠位者也，故曰『天行健』。行則周乎地外，入乎地中，而皆行矣，豈有位哉！」（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 822）然語似而義不同。

¹³⁷ 所謂「當其氣之沖微而未凝時，陰、陽皆不可見」，即是船山《讀四書大全說》中所云「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」（見王夫之：《讀四書大全說》，卷十，〈孟子·盡心上篇〉，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 1110）之說，特於此時，船山僅強調「太極者，無有不極也，無有一極也。唯無有一極，則無所不極。故周子又從而贊之曰：『無極而太極』，陰陽之本體，細縷相得，合同而化，充塞於兩間，此所謂太極也，張子謂之『太和』」（已見前引，參註〈130〉）云云，而於「氣之沖微而未凝時」，不刻意說之為乃「太極最初一〇，渾淪齊一」。則其所謂「凝」與「未凝」，固可以「出」、「入」言之，所謂「出乎象，入乎形；出乎形，入乎象」（語見王夫之：《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 1003）；不必落於「有始」、「無始」之爭，語意較為圓融而無弊。有關《讀四書大全說》中之說義，詳余前論〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

論之，乃始能見出船山立說之分際。此種申言陰、陽各有體用，又函合為「一化之體、用」之解義，正是將其所受釋氏影響而發展之思惟系統擴大，建構一配合其前論所主「陰、陽有定用而化育無定體」、「心、意乃各有體用」之說而有之完整之形上學體系。且由於此一說法強調「陰、陽者，定體也，確然隕然為二物而不可易」，與前此《讀四書大全說》階段之說，截然不同，故牽涉所及，必有其它屬於「理論結構」上之差異，可予較論。

蓋既言陰、陽之不同，乃屬本質性之差異，而非僅功能，則依此而展演，《易繫》原文中本於「乾」、「坤」而言之「知」、「能」，勢必亦將有所更義。於是而有此所舉船山第三段之論。船山曰：

夫人知天之始而不知始之者，唯〈乾〉以知之；人知地之成物而不知成之者，唯〈坤〉以作之。故〈乾〉曰「大明終始」，〈坤〉曰「行地无疆」。然則苟有〈乾〉之知皆可以始，苟有〈坤〉之作皆可以成。而非至健，則明不出於一類，而無以豫萬變；非至順，則道隱於小成，而無以善永終。故以在人之知行言之：聞見之知不如心之所喻，心之所喻不如身之所親；行焉而與不齊之化遇，則其訢拒之情、順逆之勢、盈虛之數，皆熟嘗之而不驚其變，行之不息，知之已全也。故唯〈乾〉之健行而後其「知」為「大始」也。志之所作不如理之所放，理之所放唯其志之能順；氣動而隨，相因而效，則無凝滯之情，而順道之所宜以盡事物之應得，勉焉而無所強，為焉而不自用，順之至，作之無倦也。故唯〈坤〉之順承而後其「作成物」也。〈乾〉〈坤〉者，在天地為自然之德，而天之氣在人，氣暢而知通，氣餒而知亦無覺；地之理在人，耳目口體從心知，心知之所不至，耳目口體無以見功，皆此理也。六十四卦之象，其德有知者，皆〈乾〉之為也；有作者，皆〈坤〉之為也。其或知之非實、作之非道者，則陰陽之愆，而要亦未始非剛柔固有之幾所發，而但其時位之不齊耳。「知大始」，「作成物」，則全《易》皆在其中矣。¹³⁸

又云：

¹³⁸ 見王夫之：《周易內傳》，卷五上，〈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510-511。

此言〈乾〉〈坤〉者，指二卦之全體而言也。變「作」言「能」者，知作，其功；知能，其效也。在知曰「易」，理有難易；在能曰「簡」，事有繁簡；其為純一而無間雜之義則同也，謂純陽純陰，道唯一而無事於更端也。二卦竝建，以統變化，在〈乾〉唯健，在〈坤〉唯順，疑不足以盡萬變。乃天下之理，雖甚深而不易測，然唯有所怠廢者則有所疑惑。純乎健而自彊不息，則無所凝滯，而吉凶消長自可旁通其數；抑唯矯物立意，則勢窮而阻。純乎順而承天時行，則無所阻，而悔吝憂虞皆曲盡其材。在天地，則不勞而造物之功化無以禦。其在人，則知行皆一以貫而道無多歧。此〈乾〉〈坤〉二卦雖未備六十二卦之變，而已裕其理也。¹³⁹

據此，則所謂「乾」知大始，其為「靜也專，動也直」，有導化之「明」，乃清通之氣之本能，然非可以「先天之象數」為之規範。若於人而亦以所謂「至健」者言之，則此一為人所有之「明」，既非奠於「聞見」，亦非專於「心喻」，而須於「親遇不齊之化」之際，「熟嘗之而不驚其變」，而後可全其知於「行之不息」之中。故凡人之所以能以其所清明者，使「理之所放」與「志之能順」相因而效，胥是與「坤」之「至順」者相合，然後能之。

船山此說歸「知」於一類，論「行」於訢拒之情、順逆之勢、盈虛之數，而皆推本於天地陰、陽本有之「知」、「能」，不唯與前此理學家之論不同，就其自身之發展言，亦係有重要之進境。船山之論，經此大幅改作，其系統之性質，實已須另予闡釋。而其間最應說明者，為其理論中所強化之「偶然」因素。此一關鍵點如經釐清，則延伸而有之其它論點，皆可因之而明。

「偶然」因素之介入於船山之哲學思惟，實始自船山之作《外傳》，前引《外傳》曾謂：

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。¹⁴⁰

¹³⁹ 同前註，頁 511。

¹⁴⁰ 已見前引，參註〈6〉。

論中特為抉出「言道者不應將道、善、性三者統而同之，而不以其序」，即是認定：「道」之布化，乃繼之而後有「善」、「性」，非能預定。於此說中，船山以「時」、「位」之觀點，建構其宇宙構成論，即已考慮「偶然」因素之存在。其後船山撰寫《尚書引義》、《讀四書大全說》，指出氣化有醇、駁，變、合未能皆善，皆是此一思想因素於其思惟中之逐步擴張。

而究論此一角度之建構，其初實乃因於佛教理論之刺激與啓示而有，即朱子，甚至前所釋橫渠之論，亦是如此。特在船山，由於經歷自宋至明之複雜發展，故整體思惟之導引方式，與宋代之橫渠、朱子不同。從而使此一思想因素之介入，其產生之效應，亦有差異。如此方構成船山思想之特殊性。

「偶然」因素之介入於船山哲學，最完整之表現，當出現於其「氣化」理論發展之第四階段；即此所釋《內傳》之說。其後此之第五階段，亦是承之而為改訂。而《內傳》立論之運用此義，則主要奠立於其解義中所完備之「摩盪」說。此一「摩盪」說，具有二項特質：

一、陰、陽各自擁有其自身之獨立性。此點顯示，陰、陽雖立基於「氣化」之整體，屬於同一「存有」，且陰、陽之對立、互動與持衡，本身存在「由變而合」之調節性，然此一存在於陰、陽體性之本質性原理，仍必須由「陰、陽互動」所造成之「變、合行動」誘發；其間存在不同變合之機率，且此機率受「持續性發展所積累之形勢」所影響。因此所謂「太極」或「太和」，於船山此時之理解中，僅具概念上之「先在」，並不等同設立高於陰陽體性之所謂「第一因」，從而使「太極」或「太和」自身成為一超越之「靜體」。¹⁴¹

二、所謂「變、合乃立基於『偶然』」，既不確然使船山哲學成為激進之「物質主義」(radical materialism)，亦非於另一種可能，使船山之「乾、坤竝建」說，發展成爲一種近似於「柏格森主義」(Bergsonism)之「生命哲學」(life philosophy)；或任何其它欲克服「達爾文主義」(Darwinism)之思想衝擊而產生之兼具「精神主義」(spiritualism)與「自然主義」(naturalism)特質之「二元論」類型。

¹⁴¹ 船山釋「太極」云：「『大』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，而不可名之為陰陽，則但贊其極至而無以加，曰太極。太極者，無有不極也，無有一極也。唯無有一極，則無所不極。故周子又從而贊之曰：『無極而太極。』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》，卷五下，〈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。

因「物質主義」主張整體之「實在界」皆可還原至「物質」，乃至「完全從屬於物質條件之力量」，從而排斥任何「超越物質」之事物。船山之將「知」、「能」分屬乾、坤之德，顯然與之不同。

至於「柏格森主義」，或任何其它以「創化」為理論概念之演化論類型，雖與船山之說較為接近，然此類哲學強調「物質」之所以產生「生命」，並非純然由複雜之偶然組合，從而使組織、代謝與自我複製，成為可能；因而主張「物質」存在之同時，即具有一種足以產生「生命」及「意識」形式之創造力。此一因素，於某種程度限制「偶發性事件」之發生。於其概念之分野中，「物質作用」與「生命作用」，乃相抗衡又相調和之兩項；然於演化之過程中，後者實際居於更為核心之位置。此一立論趨向，與船山之並不直接以「陰」、「陽」詮釋「質」、「力」，¹⁴²亦不因「物質」與「精神」之殊性，從而於「存有之起源」一義，設立所謂「生命原則」(life principle)或「生之衝動」(élan vital)之類之概念，二者間仍存在屬於哲學形態之根本差異。

總合以論，對於船山而言，所謂「乾」德之主「知」、「坤」德之主「能」，雖屬「竝建」而非單一之體性，然此所謂「知」、「能」，前者以「純一無間雜」之「創動原則」，啓導氣之擴散，後者以「純一無間雜」之「順行原則」，結構氣之凝聚，¹⁴³皆屬「氣」之「神化」之二種性能。此二種性能，並不單獨形成「意識」與「物

¹⁴² 清末嚴又陵撰文，以凡「力」皆「乾」、凡質皆「坤」，而「乾」、「坤」之翕闢動靜即「質」、「力」之相推；且以《易》所涵「自彊不息」之說、「消息」之義，乃至「易不可見，乾坤或幾乎息」者之云，皆可與格致學中所謂「全力不增減」、「熱力平均，天地乃毀」之旨相契（見嚴復：〈譯《天演論》自序〉，收入嚴復撰，王栻〔1912-1983〕主編：《嚴復集》〔北京：中華書局，1986年〕，第五冊，頁1320），即是此類論法之一例。

¹⁴³ 前引船山釋「乾以易知，坤以簡能」云：「此言〈乾〉〈坤〉者，指二卦之全體而言也。變『作』言『能』者，知作，其功；知能，其效也。在知曰『易』，理有難易；在能曰『簡』，事有繁簡；其為純一而無間雜之義則同也，謂純陽純陰，道唯一而無事於更端也。二卦竝建，以統變化，在〈乾〉唯健，在〈坤〉唯順，疑不足以盡萬變。乃天下之理，雖甚深而不易測，然唯有所怠廢者則有所疑惑。純乎健而自彊不息，則無所凝滯，而吉凶消長自可旁通其數；抑唯矯物立意，則勢窮而阻。純乎順而承天時行，則無所阻，而悔吝憂虞皆曲盡其材。在天地，則不勞而造物之功化無以禦。其在人，則知行皆一以貫而道無多歧。此〈乾〉〈坤〉二卦雖未備六十二卦之變，而已裕其理也。」（已見前引，參註〈139〉）文中所謂「在知曰『易』，理有難易；在能曰『簡』，事有繁簡」，以「理」、「事」對舉，依船山之見，皆屬自有、本有而誠然不妄，故為「知」者，自彊不息而可

質」，亦不分別表現為「精神性」及「物質性」。因而演化雖有其歷然之階，且最終出現「人」之可能，「人」之可有且必有，仍繫於陰、陽變合中之「最高可能」，而非來自一種「目的性」之使然。

船山此一理論中所指言之「知」、「能」相益，若為之設辭，或可稱之為乃共成一種「創造性之節調」。而其所以可如此稱謂，主要在於：此一「節調」，並不依循一既有之規律，而僅於「陰」、「陽」之交互作用中發生。其特質可分說為以下數點：

- 一、此一「節調」雖立基於一「操作」性質之互動，卻具有產生「形式」之創造力。
- 二、此一「節調」不具有真正之「目的性」。
- 三、此一「節調」，僅能展現「氣化」意義之和諧，可確保宇宙於「無定化」狀態下之「持恆」，然卻無法於一切變、合之組建中，皆有以展現「價值」意義之和諧，或「審美」意義之和諧。
- 四、此一「節調」，雖無法展現所謂「價值」意義之和諧，或「審美」意義之和諧，卻存在一種「變、合形態」之可能，使其於實然之結構中，產生「人」之能力，與「人」之自覺；並於其能力與自覺之展現中，產生「價值」與「審美」之意識，乃至其「精神活動」之傾向。

船山此種將「價值」建立之形上學基礎，歸之於自然中因「陰」、「陽」互動而產生之「創造性節調」之說法，由於其中所涉及「漸化」之概念，較之前論，即有所承襲，亦已出現頗大之轉折；此項轉折，且亦牽動整體立論形態，乃至哲學預設之改變，頗為深細，故續論之。

六、有關船山第四階段系統之進一步形態分析

船山第四階段哲學系統之建構，其最難說明之一點，在於陰、陽二氣，一有「知」之作用，一則無。而此具有「知」之作用之陽，非「神」、非「靈」、非「心」、非「意識」、非「意志」，亦與任何屬於「觀念論」形態之「世界精神」之意義不同；其本質仍為氣，且其作用可出入於「質」。此種既帶有精神性、又帶有物質性

旁通萬物之數；為「能」者，承天不矯，而可使凡悔吝憂虞者皆有以曲盡其材。氣之神化不測，雖易簡而其中已涵富裕。

之體，¹⁴⁴對於深受笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）「心」、「物」二分法影響之近代學者而言，既具有魅力，復難於理解。而有一可資以詮解其說之參考之論，即是船山稍前，明末之「三教合一」論者覺浪禪師（釋道盛，1592-1659），彼所曾有之「尊火」之說。¹⁴⁵

覺浪禪師云：

佛祖教人明心見性之旨，即《大易》「寂然不動」之宗也。寂宗非徒以寂靜也，真性存焉。〈復〉卦先王至日閉關，后不省方，商旅不行。蓋以表神守中，則氣與形俱靜定而無紛擾也。養火、伏火、藏火、尊火，如爐鼎之養真丹，則妙於火候之有在耳。……所謂法界聖、凡同此心造，要當辯其邪火、真火為可傳也。能知性火真空，性空真火，則知莊生之薪盡火傳。吾佛以燈傳為命續，有秘旨哉！¹⁴⁶

又曰：

華嚴法界，以善財童子最初發心，獲文殊根本智。乃至徧參五十三善知識，得差別智，以行普賢願海，末復從彌勒彈指，歸毘盧樓閣，蓋始終不離此剎那際三昧也。童子者，少陽，火之精也。即最初一念無分別之心也。文殊者，太陽，火之純也。即全體根本無分別之智也。普賢者，即取〈坎〉填〈離〉之果行育德，而成其差別行，以範圍天地而不過也。夫以無分別之初心，悟無分別之本智，而入一切差別行海，收攝羣機而歸本性，所謂終日差別，而未嘗分別者，是處處得還此一畫之根源也。於此悟得，則知復初即善財不遠之初心。……以乾智生之，以坤行成之，而歸覺性毘盧，即合陰陽而歸太極本體也。善財末後從彌勒彈指之一畫而入樓閣者，正是始終一畫，初心乾慧不越一剎那際，以獲末後純乾之金剛慧，而一生圓成

¹⁴⁴ 此處所言之「精神性」，指具有產生「知」與「覺」之性能；而「物質性」，則指能於氣化與形化之變合中，產生間隔與障礙。

¹⁴⁵ 此處所言，乃哲學上之「尊火」，而非宗教義之「拜火」。

¹⁴⁶ 覺浪道盛：〈尊火為宗論〉，見〔明〕道盛禪師示講撰文，門人大然、大斧、大中、弘智校：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷十九，收入《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第34冊，頁2b-3a，總頁697。

佛果矣。¹⁴⁷

又曰：

如《法華》之眉間白毫相光，火之宗也。日月燈明佛，火之體也。妙光法師，火之用也。文殊入龍宮，拔龍女，出娑竭海，呈珠於佛，向南方無垢界成佛者，正是取〈坎〉填〈離〉，為轉女成男，以出陰還陽而成正覺也。聊且折攝，如火之可分可合耳。若悟分即是合，則世法出世法，不離一心之畫。所謂是法住法位，世間相常住者，理氣象數，原自不昧。心外更無別法，法外更無別心。¹⁴⁸

覺浪此論入藏，其書初刊時，參校之者，船山之友方藥地亦在列。藥地且有跋文，語中引三一老人（吳應賓，字尚之，號觀我，1564-1634）之言相證，並謂即其父中丞公（方孔炤，字潛夫，1590-1655）所撰作之《易編》亦可與之回互發明。

覺浪之論，今若粗分之，約可有三層：其一在以「火」為生生不息一畫之真陽，此火藏神於萬物，而又能生出萬物。其二在以「心神之火」為智，由少陽最初一念無分別之心，以至成就太陽全體根本無分別之智，最終合陰陽而歸覺性毘盧，獲純乾之金剛慧，皆不離此火之體、用。無論佛之智光、相光，乃至宗門傳燈之法嗣，胥是一火之分、合。其三，法界聖、凡同此心造，要當辨其真、邪。能知性火真空，性空真火，則知「火傳」之義。而守中之要，則須有火候，故養之、伏之、藏之、尊之之功不可廢。凡覺浪它文中所謂「燈熱」之旨，即應於此第三義求之。¹⁴⁹

與之相較，船山之主張「乾」知大始，其為「靜也專，動也直」，有導化之「明」，所謂「一類」，乃清通之氣之本能，而非可以先天之象數為之規範。若以人譬喻之，此一自有之「明」，既不類欲想之知，亦不類通曉之知，而係類於與身心相合之徹悟之知，故可遇不齊之化而不驚其變。而正因「乾」有此德，故天之氣在人，氣暢則知通，可有人之明覺。此說以「一類能明」之體，說解「能知大始」之實，

¹⁴⁷ 同前註，頁 5-6a，總頁 697。

¹⁴⁸ 同前註，頁 6a，總頁 697。

¹⁴⁹ 論詳拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》）。

意亦近於將「陽」之體性，釋為「藏神於萬物，而又能生出萬物」。

此種相近，顯示對於此時之義理家而言，如何於根源處合「心」於「氣」，亦是當時思想脈絡之一。特就覺浪禪師而言，其所論「性火真空」，乃於「妄」說「真」，就世界而言「聖、凡心造」之所由，故以其「能續者」之所依，標出「尊火」之義。而以「火」全「乾」之體、用。在其所謂「乾」之義中，乾之為智，乃本體實然，而於用中分別；故云：「童子者，少陽，火之精也。即最初一念無分別之心也。文殊者，太陽，火之純也。」以此而言「祛妄」，所謂「出陰還陽而成正覺」，亦必歸於乾智之「悟分即合」，其功端在於體證；即所謂「以乾智生之，以坤行成之，而歸覺性毘盧，即合陰陽而歸太極本體」¹⁵⁰者是。

而船山之說則不然。於船山之說中，其所謂「苟有〈乾〉之知皆可以始，苟有〈坤〉之作皆可以成。而非至健，則明不出於一類，而無豫萬變；非至順，則道隱於小成，而無以善永終」，¹⁵¹〈乾〉之「知」之由一類而大明，本賴〈坤〉之「作」由小成而永終，故一氣之別為陽、陰，非合和中所見之真、妄，乃神化之行，必依此而摩盪，以是成就無疆之知、能。故氣無陰、陽，無以成就形器，氣暢而知通者，乃天氣之在人；耳目口體之從心知而見功，則是地之理之在人；皆不外是理。¹⁵²故與覺浪禪師之言，判然畫界。

雖然，船山之說，謂〈乾〉之德以一類而大明，而在人者以氣得暢而生智，以此而與「〈坤〉作成物」之功用分別，此一說法，其關切之要點，與明末「數家」一改前人所曾有之「天一生水」以陰先陽之說，而有「取〈坎〉填〈離〉」之論，¹⁵³終亦有議題之近似。亦可謂「尊火」者，如覺浪禪師，別「無形之火」於「有形之火」，乃是以所謂「真陽」之純體，入於一切陰、陽之合和，故其論說之性質，其實乃係以一種「形上精神主義」(metaphysical spiritualism)之方式，為其最終之「唯心哲學」建立支撐。而船山此時之主「陰、陽各有體用，確然隕然為二物而不可易」說，則是於「宇宙構成論」之層次中，主張氣性之二種。此二種，非即可言即是「精神」與「物質」之二元，而「精神」與「物質」之表現為互異之化象，溯其源，則胥是其性情、功效所展現。

船山此種不同於「數家」之「氣機論」，可見意於其《周易內傳》論水、火之

¹⁵⁰ 已見前引，參註〈147〉。

¹⁵¹ 詳前註〈138〉所揭引文。

¹⁵² 參前註〈138〉所揭引文。

¹⁵³ 參前註〈147〉、〈148〉所揭引文。

「既濟」。船山曰：

「既」者，已然之迹（者）〔也〕。「濟」者，成也；如人涉水，已涉而事乃成也。《周易》〈乾〉〈坤〉並建，以（終）〔統〕全《易》；陰陽之至足，健順之至純，太極本然之體也，而用行乎其間矣。〈乾〉以易而知險，〈坤〉以簡而知阻，陰陽不雜，自網緼以成化；天下之物、天下之事、天下之情，得失吉凶，賅而存焉，而不憂物變事機之或軼乎其外。乃就一時一事而言之，大化無心，而聽其適然之遇。遇之適然者，在天皆可成象，在地皆可成形，在物皆有其理，在人皆有其情，多寡盈虛、進退衰王迭相乘而卦象以昭，物理以定。故自〈屯〉、〈蒙〉以降，錯之綜之，物之所必有也，占之所必遇也。君子觀象以達化，而學術、事功、出處，所得而學也。然而造化之妙，以不測為神；陰陽之用，以雜而不離乎純者為正。故象雖詭異，而道以不限於方所者為無窮之大用。其曰「一陰一陽之謂道」者，陰陽十二皆備，唯其所用之謂也，非一陰而即間以一陽，一陽而即雜以一陰，一受其成型，終古而不易之謂也。經之緯之，升之降之，合之離之，而陰陽之不以相間相雜，畫井分疆，為已然之成迹，則〈乾〉〈坤〉易簡之至德，固非人事排比位置之所能與矣。

以化象言之，〈乾〉〈坤〉六子之性情功效，所殊異而交爭者，莫水火若也。乃當二儀函五行以網緼於兩間，則固不可以迹求，不可以情辨，不可以用分，不可以名紀。迨其已成，而水與火遂判為兩物而不相得，然其中自有互相入而不相害之精理存焉。其終也，火息水暎，而仍歸於太和。若其一炎一寒、一潤一燥、一上一下者，皆形而下之器，滯於用而將消者也。繇此言之，則〈既濟〉、〈未濟〉為人事已謝之陳迹，而非〈乾〉元乘龍、〈坤〉元行地之變化，明矣。自不知道者言之，則曰爻有奇偶之定位，而剛柔各當其位，貞悔各奠其中，初與四，二與五，上與三，各應以正，〈乾〉〈坤〉之變化，至此而大定，而不知此有形之剛柔同異，不足與於不測之神也。

154

¹⁵⁴ 見王夫之：《周易內傳》，卷四下，〈既濟〉，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490-491。

又曰：

且夫一陰也而即授以一陽，一陽也而即授以一陰，志無定主，道無適從，執中而無權，賢姦各據其安，理欲交戰於內，生殺不適有常，以詭合於情事之苟安而謝其愆，以迹相倡和而情相乖忤，雜而不倫，主輔體用之不立，以斯為道，天可以人之智能限之，人可以己之成法處之，而惡能不終於亂哉！無已，則陰之懷土而自私者，與陽分權而利得其所，以行焉而自遂，則「亨」者，「小」之亨焉耳，若陽則固不利有此相參相伍之陰柔與之相應也。故雖當位以正應，而非陽剛保泰持盈之福。故〈既濟〉者，陰之濟也；〈未濟〉者，陰之未濟也。陽不以〈既濟〉居成功，不以〈未濟〉求必濟；〈象〉與〈爻〉皆主陰而言；二卦皆小人之道，衰世之象也。陰乘陽而上，以踞於至高之位，則為〈既濟〉。陰處陽下，陽利其行而不安，則為〈未濟〉。剛居剛，柔居柔，任其情之所安而據以不遷，陽暱陰而陰感陽，以為交應，則為〈既濟〉。剛柔相濟，易位以求通，則相應而固相合之道，則為〈未濟〉。故曰：「濟者成也。」成乎得者恆於斯，成乎失者恆於斯；其得也，失也；其未盡得也，猶未盡失也。故〈未濟〉之爻，賢於〈既濟〉也。¹⁵⁵

又曰：

〈既濟〉者，天無其化，人無其事，物無其理。天之化，人之事，物之理，雖雜而必有純也。至雜而不純，唯大亂之世，無恆之小人以售其意欲，故所亨者唯小也，陰無不乘剛而出其上也。夫六位之分剛分柔，豈非義之必合而為陰陽之正哉？故可謂之「利貞」；而要未聞剛以居剛，柔以居柔，情不相得，勢不相下者之可久居也。「初吉」者，如涉者之乍登於涯，自幸其濟，而不恤前途之險阻。貞邪互相持以不相下，其為大亂之道，豈願問哉！故曰：「亨小利貞，初吉終亂。」亂非待既濟之後；當其求濟，而亂已萌生矣。¹⁵⁶

¹⁵⁵ 同前註，頁 492。

¹⁵⁶ 同前註，頁 492-493。

船山文中所以謂〈既濟〉、〈未濟〉爲「人事已謝之陳迹」，而非「〈乾〉元乘龍、〈坤〉元行地之變化」，在於其顯象爲「交爭」。依船山說，此乃物之所必有、占之所必遇。而其所以得以「水息火嘆」，乃在於陰、陽之中自有互相入而不相害之精理存焉，故最終仍歸於太和。人唯見於奇、偶之有定位，貞、悔各奠其中，遂以爲陰、陽之幾可測，而乃以成法之「知」、「能」應之，思爲已得。而不知二者之相停，純者無以見，唯雜而已，乃「天無其化，人無其事，物無其理」之時，故二卦皆小人之道，乃陰之濟與未濟，衰世之象也。

船山此種「神化不測」之論，大變歷來言《易》者，偏主於「陽」之說。究其實，乃立基於其最終之「化體無心」之論。而其所強調者，在於「自然」之化中，有其偶然；凡所謂「適然」，必須經歷「遇之」之過程，而後成形、成象而有其理。以是而言「竝建」，「繼之」之「繼」，必不能以排比之位置，所謂「成俚」者求之。故即「天」而言，亦有「無其化」之時；人與物亦然。一切當俟其自反而息。

化中之氣機既如此，則如其說，所謂純體，陰、陽皆然。「太極本然之體」雖是通二氣而言其爲一，然二氣之自有體、性，仍是自始而然，亙古不變。所謂「陰、陽不雜，自綱縕以成化」，實亦無軼乎其外者。此所以爲「至足」。此種以二氣各有體性而爲同一「太極」之說法，顯示所謂「心」、「物」，僅是萬化「成能」後始有之區別，論其原始，則係由二種不同之氣之形式所交互作用而形成。特此處所當進一步剖析者，則在「乾」、「坤」二德中之所謂「知」。彼於其「可作用」之層次言，雖有定用，其所以爲「知」之「性」之內涵，與「知」、「能」之所以得以「交用」，則仍具有一種僅能由其顯用以測知其性，而非能爲人所充分理解之「奧秘性」(mystery)。此一局部存在之「奧秘性」，使船山所主張「氣暢而知通者，乃天氣之在人」之涉及於氣間「感應」之存在者，得以於理論之架構中，說明「心識」之來源，而不落入「機械論式之物質主義」(mechanical materialism)。且亦因此，使其說於呈顯爲所謂「二元」之論時，具有充分展示爲一「整體之動態主義」之特質。

綜合以論，船山此種以「乾、坤並建」爲主軸之特殊形態之二元論動態主義，雖具有詮解「演化」現象之功能，然由於船山已放棄其先前所主張之「機體論」，因而其所謂「在天者，即爲理，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。而合一陰一陽之美，首出萬物而靈焉者爲人，故人與天地參」云云，並不指陰、陽之「摩盪」自身，即具有一種「動力之方向性」，成爲宇宙「創

造性演化」(creative evolution)之來歷；類如柏格森(Henri Bergson, 1859-1941)所言。而係依照二種根源性之原理，說明一切「氣化」、「形化」之起源。於其論說中，「生命」現象之發生，實際乃半出於「偶然」，半出於「必然」。「漸化」者，即是由「偶化」之中，積漸而得其應有。而「漸化」之最終所至，即是「人」之出現。船山云：

「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，下至於牾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」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！¹⁵⁷

依此說，「偶化」之所以成為「漸化」，其因在於陰、陽有其妙合之理，故使「一之一之」、「一之一之」之妙，以次而漸凝於人。此理應以「性也命也，皆通極於道」一義求之，而非關其它變、合之象數；《易》蘊之為《易》蘊，必不能捨此而不論。

船山此一「偶化」之中有「漸化」之說，表明陰、陽之知、能，具有一種和合而有之「創造性節調」，如前所釋；而非僅是由二種氣之體、性相互攻取。

若然，則船山所謂「乾、坤竝建」，其所以得以歸於「易」、「簡」，而成「知」、「能」之德、業，依其此時之義，仍是有其更上一層之預設；凡此所詮之所謂「二元論之動態主義」，亦僅是於「宇宙構成論」中設說如此，為「宇宙構成論中之二元論」(cosmological dualism)，而非究竟之「二元論」。於「存有學」之意義層次中，船山之說，仍當歸屬為「動態之一元論」。¹⁵⁸

¹⁵⁷ 同前註，卷五上，〈繫辭上傳第五章〉，頁526。

¹⁵⁸ 熊十力(子貞，1885-1968)早年嘗力贊船山之說，謂其所舉言「吾人初生之頃資生於宇

以上概敘船山第四階段思想發展之系統性，及其所內涵之哲學預設。至於船山思想後此而有之發展，則尚可別出一期，說為第五階段；其思想則表現於余前文所解析之《張子正蒙注》。當於後文續論之。

七、船山哲學建構之第五階段及其結構說明

船山思想發展之最後期，即前所標識為第五階段者，基本乃修改其第四階段之說而成。蓋《全書》本《張子正蒙注》校記，依所校本書後有「乙丑孟春月下旬丁亥成，庚午季夏月重訂」字樣，以核之劉氏鈔本而同，乃草堂本以下各本所無，因以斷其成書年代。則《張子正蒙注》原本與《周易內傳》本是一時之作，而《正蒙注》或尚稍早之，皆成於船山六十七歲之時；二書之立論，宜無大差異。然《正蒙注》重訂於庚午季夏，則又後《內傳》五年，故已非舊觀。而余早歲撰作《王船山之道器論》，其時未見嶽麓書社刊本所附校記，即力辨二書之異，且主《正蒙注》傳本之後出。今即依此而論其說之同異。

宙之大生命力，既生以後，迄於未盡之期，猶息息資生於宇宙之大生命力，吾生與宇宙始終非二體。故吾之生也，息息與宇宙同其新新，而無故故之可守。命之不窮，化之不息也如是」云云之理，乃先發之於船山（見熊十力：《新唯識論》[文言文本]，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2卷，頁85）。然迨其後著論，辨船山說之非主「二元」，乃云：「王船山《周易內傳》卷五，〈繫辭上傳〉解『易有太極，是生兩儀』，其言曰：『兩儀，太極中所具足之陰陽也。儀者，自有其恆度，自成其規範，秩然表見之謂。兩者，各自為一物，森然迥別而不紊，為氣為質，為神為精，體異矣』云云。據此，則以陰為氣質，陽為精神，明明說兩者各為一物，森然迥別而不紊。明明說兩者體異，是豈以唯物之見而說《易》者乎？此不過偶舉一證。須知，船山哲學著作以《易內傳》、《外傳》及《讀四書大全說》最為重要，學者誠細究之，則船山真相自明矣。或有問言：『船山解兩儀而云兩者體異，似有兩元論之失。』答曰：船山《易》學主張『乾坤並建』，故謂陰陽異體。余議其失之粗者，即此可見。但船山亦承認太極是陰陽之本體，究非二元論，祇惜其解悟有未透，理論欠圓明耳，然其精思獨到處，甚不少，學者所宜詳究。」（見熊十力：《原儒》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第6卷，頁631）則其所辨義，一面乃舉船山「陰」、「陽」之論，以為其說之以「陰」指氣質，「陽」指「精神」，可證船山哲學之非主「唯物」；而於另一面，則又斥船山之釋「陰」、「陽」為「異體」，乃不免「失之粗」。凡此皆見彼於船山所謂「陰、陽乃異體」之說，實是未達其立說之精旨，故未能區判此二層之義之所以界隔。

《正蒙注》改本之異於《內傳》之論，最大差異，在於：船山將《內傳》中所申明於陰、陽「知」、「能」所具有一種和合而有之「創造性節調」，說為乃出於二氣自有之「清通之理」；即「神」。於此改訂之說中，陰、陽變合之「節調」，雖係後起，如前所論，然其「所以為節調」者，則係先在。特此「所以為節調者」，所謂「神」，不能自為「主持分劑」，而須經由陰、陽變合以起用。故有「陰與陽和，氣與神和」、「體生神，神復立體」之說。船山云：

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。¹⁵⁹

又云：

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。¹⁶⁰

依此而言，陰、陽雖各有體性，其所以相和，則因有共同之理、共同之神。故化雖無定體，神則一貫。《內傳》所謂「敦誠不息，則化不可測」，而以「不可測」為「神」者，今則以言「敦誠之不息」。於是同書所言：

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

¹⁵⁹ 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16。

¹⁶⁰ 同前註，卷九，〈可狀篇〉，頁366。

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，下至於牾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！¹⁶¹

云云之說，至此亦不得不有所更義。蓋《正蒙注》既云「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」，則凡感應而起者，胥是「神」之發用。特感應無定，斯所以化亦無定。凡《內傳》所區為「乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得」之形化，與「合一陰一陽之美以首出萬物而靈焉」之成人，其所以為「偶然」與「必然」，以變合之無常序言，雖仍可說之如此，然此僅是於「化」之所迹，明其「無定則」；忘迹以存神，則凡事之理，皆一源之變化屈、伸。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。¹⁶²

又曰：

天命，太和綱縕之氣，屈伸而成萬化，氣至而神至，神至而理存者也。¹⁶³

¹⁶¹ 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。部分已見前引。

¹⁶² 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。

¹⁶³ 同前註，卷四，〈大心篇〉，頁153。

又曰：

凡事之理，皆一源之變化屈伸也；存神忘迹，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。¹⁶⁴

此引說中所云「皆協於一」之「一」，可一言而盡，而非可以己之所知之一言以強括之，即如同謂：此所謂「一」，僅是因於「同源」而見其相協，故說之為一；實際上，並非實有一預涵一切變化定則之理體，與道為一，從而使「理」於「可知」之義涵中，亦貫通為一。其說仍與朱子之論別異。

然既是「體生神，神復立體」，則由「感前之體」生「感後之體」，雖存在變合之機率，亦非純由「偶然」。凡前所言由「偶化」而「漸化」云云，皆應由「體」、「神」相生之理勢，加以理解與說明。故通一切之化而言，化雖不云「有心」；就局部之化而言，凡物物之得性、命者，皆乃氣之健、順有常之理所使然，可以於「有限」之功能中，主持乎神化。

船山此說，若以哲學之形態而論，由於已有「神」之概念以通合於陰、陽，而將「迹」與「所以迹」分別，故自其一面而言，凡氣化之因變、合而為形化，形化之相續而成性、命，「演化」皆止是表象，而非一種「原理」(principle)。就性、命而言，健、順仍屬有常。特「化」之可知，亦僅在於其所顯現之形、勢，凡「所以迹」之性、命，其理若有可理解，皆係由「所述」者推知，而非能為人親見。至於「化體」自身，於此新說中，則固別有理論上可標之「奧秘性」；超越於人認知之可能。此種將「神化不測」一義，提昇至「存有學」層次之論法，與前論船山《內傳》之僅於宇宙構成論層次，將化之為「不測」之奧秘性，歸之於「知」、「能」之交用者，蓋已有所不同。而自其另一面而言，存神忘跡，天道物理之廣大皆協於一，理之有可知，乃因其同出於神之所屈、伸變化，人但以其所成乎性、命者，有能知、能斷之性，則精義可以入神，依理論而說，不必一陰一陽之妙，以次而漸凝於人，由人得乎其善之全，然後能之。且就「陰與陽和，氣與神和」、「體生神，神復立體」之論解義，論者既不得以恆常之「理體」釋「道體」，亦不必依於此義，遂將「性體」等同於所謂「理體」。

於此說中，凡人之所以憑有限之性分，而能得心思之「貞明貞觀」者，乃以

¹⁶⁴ 同前註，卷四，〈中正篇〉，頁185。

「神之動幾」寓於形質，即有以不受其限而能然。故綜此二方面之義言之，船山之說，已是以「二重體用」之方式，另為一種「動態」之論。特此種「陰」、「陽」分化而又「神」、「氣」一體之動態主義，究應如何定位？則仍是一難於詮釋之議題。

「神」、「氣」一體之難於詮義，在於其所判別之「形上」與「形下」之區宇。船山云：

聚而成形，散而歸於太虛，氣猶是氣也。神者，氣之靈，不離乎氣而相與為體，則神猶是神也。聚而可見，散而不可見爾，其體豈有不順而妄者乎！故堯舜之神，桀紂之氣，存於網緼之中，至今而不易。然桀紂之所暴者，氣也，養之可使醇，持之可使正，澄之可使清也；其始得於天者，健順之良能未嘗損也，存乎其人而已矣。¹⁶⁵

又曰：

「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」形而上，即所謂清通而不可象者也。器有成毀，而不可象者寓於器以起用，未嘗成，亦不可毀，器敝而道未嘗息也。¹⁶⁶

此說謂「神者，氣之靈，不離乎氣而相與為體」，又謂「形而上，即所謂清通而不可象者」，則見陰、陽之變、合而為清、濁，乃有成、毀而可象；神之合氣，乃內涵於陰、陽之定體中，不受陰、陽變合之阻礙，而能為變合之主，故為形而上，不為形而下。以感前之體言，氣恆為氣，即陰、陽之有定體而未生變合；神恆為神，即二氣清通之理而未有偏、正。以感後之體言，器有成、毀，即變、合之有出入、攻取；而神之屈、伸以為物之性、命，則未嘗成，亦不可毀，即道之寓器以起用。若合前引之言以論，則所謂「凡事之理，皆一源之變化屈伸」，此「源」即氣之靈，而「變化屈伸」者，即氣至神至，神至而理存者也；為神之所示教。故船山曰：

¹⁶⁵ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁 23。

¹⁶⁶ 同前註，頁 21。

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，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。¹⁶⁷

以此言之，理有本源，即作為「通理」之神；理亦有所示教，即「條理」之不迷。以認識論而言，窮理必於成、毀之屢遷中見其誠信不爽；故忘跡存神，則天道物理之廣大皆協於一，而一言可盡。以宇宙構成論之理解而言，則形象出於陰、陽之相感，有理勢、無定化，然體、神相生之中，神至則理存，物物皆有性、命以主持乎神化。至於以存有學而為之說明，則神、氣之相和，無成、無毀，「太和」即最終之絕對之體。氣不因理而有，亦不離於道而獨有。而道，則亦非即僅以指氣中所涵之性。

船山此說，就其變改於《內傳》之說之最大意義而言，在於船山乃於陰、陽分殊之體性之上，另建構一合「氣」、「神」於一之「形上」之「道體」，以說明「存有」之本質。

因就《內傳》而言，陰、陽即是「太極」所有之實，陰、陽充滿乎兩間，而盈天地之間唯陰、陽而已矣。故曰：

「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，相與網緼以待用之初，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

¹⁶⁷ 同前註，頁 28。

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，若搏掄之，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。¹⁶⁸

論中所謂「一陰一陽，《易》之全體大用也」，由於乃主「『一一』云者，相合以成，主持而分劑之謂也」，故依其說，陰、陽互動之為「主持分劑」義，即在二者「相合以成用」之中，並未曾於陰、陽之「體性」義之上，另說有「陰、陽相和」、「氣、神相和」之一層。故又曰：

「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」。¹⁶⁹

又曰：

「形而上」者：當其未形而隱然有不可踰之天則，天以之化，而人以為心之作用，形之所自生，隱而未見者也。及其形之既成而形可見，形之所可

¹⁶⁸ 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524-526。

¹⁶⁹ 同前註，卷五下，〈繫辭上傳第十一章〉，頁561。

用以效其當然之能者，如車之所以可載、器之所以可盛，乃至父子之有孝慈、君臣之有忠禮，皆隱於形之中而不顯。二者則所謂當然之道也，形而上者也。「形而下」，即形之已成乎物而可見可循者也。形而上之道隱矣，乃必有其形，而後前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定，故謂之「形而上」，而不離乎形。道與器不相離，故卦也、辭也、象也，皆書之所著也，器（變也）〔也；變〕通以成象辭者，道也。民用，器也；鼓舞以興事業者，道也，聖人之意所藏也。合道、器而盡上下之理，則聖人之意可見矣。¹⁷⁰

其說明顯仍是以「未形而隱然」者，即當所謂「形而上」；「形」之上、下，仍是依《周易外傳》以「形」之前、後為說。而《正蒙注》，如前所引，則主「不可象者，即在象中」，則是以「形而上而不可象」者，即在「形而下而可象」之中。故依於此說，「和」有二層之義：陰與陽和，乃就陰、陽之分而言其和；雖神化，仍屬所謂「氣之聚散不測之妙」，蓋有迹可見者。故依義，當為「形而下」。必於氣與神之和，顯為「性」、「命」之用，而有所謂「氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中」者，則為無迹而不可見；義始屬「形而上」。

今若持船山之《正蒙注》與《內傳》相較，則可謂《內傳》之以陰、陽之渾合即是「太極」，不更說明陰、陽存有之來源，等同主張彼於宇宙構成論之說明，即構成一種特殊形態之形上學；而無須於宇宙構成論之外，別有存有學之討論。而其《正蒙注》，則於宇宙構成論之外，另以終極概念之「氣」與「神」，說明「存有」之為「存有」。故於其重新定義之「太和」一詞中，太和乃陰、陽之所以為和，而非陰、陽之和，即是太和。然由於「太和」於「形上」義中，仍是「氣」、「神」之和，故此「太和」於其論中，僅說為「遍在」、「全體」，而不說為「超絕」。從而構成其依「存在」而論「存有」之說，亦與一般之形上學不同。故船山注《正蒙》「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常」一段乃云：

老氏以天地如橐籥，動而生風，是虛能於無生有，變幻無窮；而氣不鼓動則無，是有限矣。然則孰鼓其橐籥而令生氣乎？有無混一者，可見謂之有，

¹⁷⁰ 同前註，卷五下，〈繫辭上傳第十二章〉，頁 568。

不可見遂謂之無，其實動靜有時而陰陽常在，有無無異也。誤解〈太極圖說〉者，謂太極本未有陰陽，因動而始生陽，靜而始生陰。不知動靜所生之陰陽，乃固有之縕，為寒暑、潤燥、男女之情質，其網縕充滿在動靜之先。動靜者即此陰陽之動靜，動則陰變於陽，靜則陽凝於陰，一〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉之生於〈乾〉、〈坤〉也；非動而後有陽，靜而後有陰，本無二氣，繇動靜而生，如老氏之說也。¹⁷¹

而於注「若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說」一段則曰：

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，乃動靜所顯之影像，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，陷於其邪說矣。¹⁷²

船山此二說，一辨老子，一辨釋氏，不唯強調「氣」自始即有，陰、陽非後生，且認二氏之所以於「體」說「無」，於氣外求理，皆乃以「體」有獨立於「用」先之義。然若依此說，則朱子雖於「存在」義說「理」、「氣」不相無，卻於「存有」義說「體在用先」，主張須先有理方始有氣，氣亦有消散無餘之時。若然，其說則豈非亦有近於二氏之學之處乎？故船山注《正蒙》「彼語寂滅者，往而不反；徇生執有者，物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉」一段，乃云：

皆不知氣之未嘗有有無而神之通於太和也。¹⁷³

又曰：

此章乃一篇之大指。貞生死以盡人道，乃張子之絕學，發前聖之蘊，以闢

¹⁷¹ 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24。

¹⁷² 同前註，頁25。

¹⁷³ 同前註，頁21。

佛老而正人心者也。朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其為大輪迴，而愚以為朱子之說正近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異。孔子曰：「未知生，焉知死。」則生之散而為死，死之可復聚為生，其理一轍，明矣。《易》曰：「精氣為物，遊魂為變。」遊魂者，魂之散而游於虛也，為變，則還以生變化，明矣。又曰：「屈信相感而利生焉。」伸之感而屈，生而死也；屈之感而伸，非既屈者因感而可復伸乎！又曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」形而上，即所謂清通而不可象者也。器有成毀，而不可象者寓於器以起用，未嘗成，亦不可毀，器敝而道未嘗息也。以天運物象言之，春夏為生，為來，為伸，秋冬為殺，為往，為屈，而秋冬生氣潛藏於地中，枝葉槁而根本固榮，則非秋冬之一消滅而更無餘也。車薪之火，一烈已盡，而為焰，為煙，為燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見爾。一甑之炊，溼熱之氣，蓬蓬勃勃，必有所歸；若盒蓋嚴密，則鬱而不散。汞見火則飛，不知何往，而究歸於地。有形者且然，況其網緼不可象者乎！未嘗有辛勤歲月之積一旦悉化為烏有，明矣。故曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生滅。生滅者，釋氏之陋說也。儻如朱子散盡無餘之說，則此太極渾淪之內，何處為其翕受消歸之府乎？又云造化日新而不用其故，止此太虛之內，亦何從得此無盡之儲，以終古趨於滅而不匱邪？且以人事言之，君子修身俟命，所以事天；全而生之，全而歸之，所以事親。使一死而消散無餘，則諺所謂伯夷、盜跖同歸一丘者，又何恤而不逞志縱欲，不亡以待盡乎！惟存神以盡性，則與太虛通為一體，生不失其常，死可適得其體，而妖孽、災眚、姦回、濁亂之氣不留滯於兩間，斯堯舜周孔之所以萬年，而《詩》云「文王在上，於昭于天」，為聖人與天合德之極致。聖賢大公至正之道異於異端之邪說者以此，則謂張子之言非明睿所炤者，愚不敢知也。¹⁷⁴

其說以「有形」包乎希微而人不見者，雖五行之質猶然；然而有「網緼不可象者」，通陰、陽而為「氣、神相和」本然之體。此體因陰陽變合而有往來、屈伸、聚散、幽明，而不曰生滅。故體、神之相生，不唯於化迹中之可象，可以見其成毀之日新；其「不可象」之知能、健順，亦隨時主持而有天命之日流。此所以前論稱其

¹⁷⁴ 同前註，頁 21-22。

說乃依於「二重體用之論」為結構。相較而下，朱子雖謂「無氣則理無掛搭處」，然依存有學之論，「理」若為「存有」之所依而絕對，則「氣」於理論必屬「有限」，而為「可生、滅」。船山不欲離於「存在」以論「存有」之立場，可謂甚明。余故謂其說「太和」，實僅標「遍在」義、「全體」義，而不說「超絕」義。

船山最終所為之此種「二重體用」之動態論，論其形態性質，既絕不同於朱子，於西學亦無同例。然陽明學中，則有近似之論述架構。余曾有論析之。¹⁷⁵特陽明之「二重體用」之動態論，乃以「良知」為「形上」義之體，而此時船山之說，則以「氣、神相和」之「太和」當之。一偏心，一偏氣。二者不同。故比較而言，陽明之說，可描繪為乃一種「以『唯心論』為主軸之動態之二重體用論」，而船山，則可描繪為乃一種「以『乾坤竝建』為主軸之動態之二重體用論」；二者有其界分之區宇。至於船山依其所自詮，其立說乃本之於橫渠，可與橫渠之《正蒙》合論，此說是否屬實？則應另為之析論。以下當就此點，加以申述。

八、船山最終所論與橫渠系統間之同異

上論船山，謂其最終所論，見於《正蒙注》者，乃一種「二重體用」之動態論；此一判義，如若無差，則可視為乃較論其思想與橫渠是否相近之關鍵。

首先當闡明者，為橫渠之「參、兩」論。橫渠云：

地所以兩，分剛柔男女而效之，法也；天所以參，一太極兩儀而象之，性也。

一物兩體，氣也；一故神，兩在故不測。兩故化，推行於一。此天之所以參也。

176

此說以剛、柔之分乃地所效，是天之兼太極、兩儀而參，太極不當復兼兩儀，明矣。乃船山之注「一物兩體，氣也」一句，云：

¹⁷⁵ 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》）。

¹⁷⁶ 見張載：《正蒙·參兩篇第二》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁10。

網緼太和，合於一氣，而陰陽之體具於其中矣。¹⁷⁷

則是以其《內傳》「陰陽二氣網緼於宇宙，融結於萬彙，不相離，不相勝」之說實之。然實非橫渠所以言「網緼」之義。橫渠云：

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。¹⁷⁸

夫既云「是生網緼、相盪、勝負、屈伸之始」，則太和乃生網緼之始，而非即以「網緼」為始，明矣。故所謂「陰」、「陽」之為二體，亦應依一氣之動靜、升降而別。以是橫渠又云：

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。¹⁷⁹

此既云氣塊然太虛乃「虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始」，則陰、陽乃太虛之氣之顯用，而非其體，亦甚明。乃船山則云：

升降飛揚，乃二氣和合之動幾，雖陰陽未形，而已全具殊質矣。¹⁸⁰

¹⁷⁷ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷一，〈參兩篇〉，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46。

¹⁷⁸ 見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁7。

¹⁷⁹ 同前註，頁8。

¹⁸⁰ 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27。

又曰：

虛者，太虛之量；實者，氣之充周也。升降飛揚而無間隙，則有動者以流行，則有靜者以凝止。於是而靜者以陰為性，雖陽之靜亦陰也；動者以陽為性，雖陰之動亦陽也。陰陽分象而剛柔分形，剛者陽之質，而剛中非無陰；柔者陰之質，而柔中非無陽。就象而言之，分陰分陽；就形而言之，分柔分剛；就性而言之，分仁分義；分言之則辨其異，合體之則會其通，故張子統言陰陽剛柔以概之。機者，飛揚升降不容已之幾；始者，形象之所繇生也。¹⁸¹

夫橫渠所謂「虛實、動靜之機」，本指氣屈、伸之幾，乃所以成陰陽、剛柔者，並未言此「動靜之幾」雖未形，而已全具陰、陽之殊質。船山唯因主陰、陽乃所以生動、靜，而非由氣之動、靜生，故其解《正蒙》「虛實、動靜之幾，陰陽、剛柔之始」句，乃不得不以「象」言之，於是遂謂「靜者以陰為性，雖陽之靜亦陰也；動者以陽為性，雖陰之動亦陽」，於是所謂「陰陽、剛柔之始」一句，其「陰、陽」二字，乃轉以指「象中之陰、陽」，而與「體性之陰、陽」分別。

橫渠篇中未有「乾、坤竝建」之義，而船山以實之，其因乃在船山以橫渠《正蒙》為解《易》之書，故合二書而為一解；甚至謂濂溪之《圖說》亦此意。然橫渠如確有「陰、陽者，定體也，確然隕然為二物而不可易」之論，如船山晚歲所得，不同常解，則必有可明確指言者，而不應僅有前引「一物兩體」之說。且如依船山之解，另有一必須詮義之處，即是橫渠有關「氣質之性」之說。橫渠云：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。¹⁸²

又曰：

¹⁸¹ 同前註。

¹⁸² 見張載：《正蒙·誠明篇第六》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁23。

人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。¹⁸³

而船山注之則曰：

氣質者，氣成質而質還生氣也。氣成質，則氣凝滯而局於形，取資於物以滋其質；質生氣，則同異攻取各從其類。故耳目口鼻之氣與聲色臭味相取，亦自然而不可拂違，此有形而始然，非太和網緼之氣、健順之常所固有也。舊說以氣質之性為昏明強柔不齊之品，與程子之說合。今按張子以昏明強柔得氣之偏者，繫之才而不繫之性，故下章詳言之。而此言氣質之性，蓋孟子所謂口耳目鼻之於聲色臭味者爾。蓋性者，生之理也。均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異；故仁義禮智之理，下愚所不能滅，而聲色臭味之欲，上智所不能廢，俱可謂之為性。而或受於形而上，或受於形而下，在天以其至仁滋人之生，成人之善，初無二理。但形而上者為形之所自生，則動以清而事近乎天；形而後有者資形起用，則靜以濁而事近乎地。形而上者，亘生死、通晝夜而常伸，事近乎神；形而後有者，困於形而固將竭，事近乎鬼；則一屈一伸之際，理與欲皆自然而非繇人為。故告子謂食色為性，亦不可謂為非性，而特不知有天命之良能爾。若夫才之不齊，則均是人而差等萬殊，非合兩而為天下所大總之性；性則統乎人而無異之謂。¹⁸⁴

夫船山前於《尚書引義》，延伸《周易外傳》「生理」之說，力主所謂「天日命，性日成」之論，此意即《讀四書大全說》、《禮記章句》，亦大致未變。而至此，則謂「性者，生之理也。均是人也，則此與生俱有之理，未嘗或異」。此一「未嘗或異」之說法，依船山此時之論，非以言「性」於始命，即一受其成例而無變，而係言其有定；故仍無改於以「性」為「日生之理」之說。故曰：

有形則有量，盈其量，則氣至而不能受，以漸而散矣。方來之神，無頓受於初生之理，非畏、厭、溺，非疫厲，非獵殺、斬艾，則亦無頓滅之理。

¹⁸³ 同前註。

¹⁸⁴ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷三，〈誠明篇〉，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127-128。

日生者神，而性亦日生；反歸者鬼，而未死之前為鬼者亦多矣。¹⁸⁵

又云：

成，猶定也，謂一以性為體而達其用也。善端見而繼之不息，則始終一於善而性定矣。蓋才雖或偏，而性之善者不能盡揜，有時而自見，惟不能分別善者以歸性，而以偏者歸才，則善惡混之說所以疑性之雜而迷其真。繼善者，因性之不容揜者察識而擴充之，才從性而純善之體現矣，何善惡混之有乎！¹⁸⁶

論中所謂「一以性為體而達其用」，即言「性」、「命」乃有所定，故能主持乎神化。故就「神」之為「通理」言，雖隨氣之日生而日至，日生之神，固能自為體、用，而「才」則從性，純善之體因以現矣。

船山此以「昏明強柔得氣之偏者，繫之才而不繫之性」，且於受於「形而上」者之外，另說有受於「形而下」者之性。前者為「仁義禮知之理」；即孟子所謂「大體」。後者為「聲色臭味之欲」；即孟子所謂「小體」。因而主張才之不齊差等萬殊，而大總之性，則統乎人而無異。此一分「性」為「理」、「欲」之說，基本上乃係依於其《正蒙注》「氣」、「神」之論而有，故與其前論不同。

然「仁義之性」既出於清通之「神」，而非關氣質之變，則此所謂「性」，雖即是出於天地本有，「理」若非先在而有其體，則「性」亦不於「形上」之義，以「性體」同於「理體」；而當止以「良能」為說。故船山云：

天地之性，太和綱縵之神，健順合而無倚者也。即此氣質之性，如其受命之則而不過，勿放其心以徇小體之攻取，而仁義之良能自不可揜。蓋仁義禮智之喪於己者，類為聲色臭味之所奪，不則其安佚而惰於成能者也。制之有節，不以從道而奚從乎！天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害，屈伸之間，理欲分馳，君子察此而已。¹⁸⁷

¹⁸⁵ 同前註，卷三，〈動物篇〉，頁 102。

¹⁸⁶ 同前註，卷三，〈誠明篇〉，頁 130-131。

¹⁸⁷ 同前註，頁 128。

然如依船山說，「天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害，屈伸之間，理欲分馳」，則氣質本無礙於天理，則程、朱所謂「累性」之說，又當何自出乎？船山則以歸之於「才」。

船山注橫渠「人之剛柔、緩急，有才與不才，氣之偏也」一段云：

昏明、強柔、敏鈍、靜躁，因氣之剛柔、緩急而分，於是而智愚、賢不肖若自性成，故荀悅（字仲豫，148-209）、韓愈（字退之，768-824）有三品之說，其實才也，非性也。性者，氣順理而生人，自未有形而有形，成乎其人，則固無惡而一於善，陰陽健順之德本善也。才者，形成於一時升降之氣，則耳目口體不能如一，而聰明幹力因之而有通塞、精粗之別，乃動靜、闔闢偶然之幾所成也。性藉才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之惡，此古今言性者皆不知才性各有從來，而以才為性爾。商臣之讎目豸聲，才也，象之傲而見舜則忸怩，性也；舜能養象，楚顛不能養商臣爾。居移氣，養移體，氣體移則才化，若性則不待移者也。才之美者未必可以作聖，才之偏者不迷其性，雖不速合於聖，而固舜之徒矣。程子謂天命之性與氣質之性為二，其所謂氣質之性，才也，非性也。張子以耳目口體之必資物而安者為氣質之性，合於孟子，而別剛柔緩急之殊質者為才，性之為性乃獨立而不為人為所亂。蓋命於天之謂性，成於人之謂才，靜而無為之謂性，動而有為之謂才。性不易見而才則著，是以言性者但言其才而性隱。張子辨性之功大矣哉！¹⁸⁸

此論中所謂「性者，氣順理而生人，自未有形而有形，成乎其人，則固無惡而一於善，陰陽健順之德本善也」，乃依前而釋「性」之所以純善而無惡之故；後則辨「才」之非性。於其說中，明以耳目口體之不能如一，而聰明幹力因之而有通塞、精粗之別者，歸因於乃動靜、闔闢偶然之幾所成。依此論推說，則見船山《內傳》所謂「偶然」與「必然」，於此乃因「氣」、「神」相和之說，分為兩概：一就變、合言，一就性、命言。而「才」則屬前者。

船山繼此而注橫渠「性未成則善惡混，故晝晝而繼善者斯為善矣。惡盡去則

¹⁸⁸ 同前註，頁 129-130。

善因以(亡)〔成〕，故舍曰善而曰『成之者性』¹⁸⁹一段，則云：

成，猶定也，謂一以性為體而達其用也。善端見而繼之不息，則始終一於善而性定矣。蓋才雖或偏，而性之善者不能盡揜，有時而自見，惟不能分別善者以歸性，而以偏者歸才，則善惡混之說所以疑性之雜而迷其真。繼善者，因性之不容揜者察識而擴充之，才從性而純善之體現矣，何善惡混之有乎！¹⁹⁰

船山此論中所謂「一以性為體而達其用」，此性體乃以前論所謂「感後之體」為言；以其出於「神」也，故依之即謂之「定」，為純善之體，而為氣質之性所不得妨、才殊之偏所不得預。又曰：

惡盡去，謂知性之本無惡，而不以才之偏而未養者誣其性也。善惡相形而著，無惡以相形，則善之名不立，故《易》言「繼之者善，成之者性」，分言之而不曰性善，反才之偏而恰合於人，以其可欲而謂之善矣。善者，因事而見，非可以盡太和之妙也。抑攷孟子言天之降才不殊，而張子以才為有偏，似與孟子異矣。蓋陷溺深，則習氣重而竝屈其才，陷溺未深而不知存養，則才伸而屈其性。故孟子又言「為不善非才之罪」，則為善亦非才之功可見。是才者性之役，全者不足以為善，偏者不足以為害，故困勉之成功，均於生安。學者當專於盡性，勿恃才之有餘，勿諉才之不足也。

191

此說中以《易繫傳》之言「善」、「性」，乃專指「仁義之性」言，同於《內傳》，而其「才」、「性」分言之說，則已先見於《讀四書大全說》。¹⁹²特於《讀四書大全

¹⁸⁹ 見張載：《正蒙·誠明篇第六》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁23。

¹⁹⁰ 已見前引，參註〈186〉。

¹⁹¹ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷三，〈誠明篇〉，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131。

¹⁹² 船山云：「人之所以異於禽獸者，其本在性，而其灼然終始不相假借者，則才也。故惻隱、羞惡、恭敬、是非，唯人有之，而禽獸所無也；人之形色足以率其仁義禮智之性者，亦唯人則然，而禽獸不然也。若夫喜怒哀樂愛惡欲之情，雖細察之，人亦自殊於禽獸，

說》之時，船山僅有「大體」、「小體」之說，而未以「理」、「欲」分言「性」，故彼時論中，猶以「氣質之性」即「氣質中之性」，而於程子之說有迴護。前、後之說顯然不同。

以上船山所釋，自成理路而未有疵。特遂以釋橫渠《正蒙》，則二者實有差異；非一說。且就橫渠而言，如其論「性」，自始即是「理」、「欲」分言，則何以於「形而後有氣質之性」句下即言「善反之則天地之性存焉」，此「反之」二字，與「人之剛柔、緩急，有才與不才，氣之偏也」句後所謂「天本參和不偏。養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣」之「反之」，義相一貫，則又何說焉？船山為駁朱子以氣質之性為昏明強柔不齊之品，而與程子之說相合之論，因以昏明強柔得氣之偏者，繫之「才」而不繫之「性」，故分章言之。實則二處一理，皆是言氣質之偏者，足以障礙「性」之本然；朱子之說，若僅就此一義而言，亦不為誤。此所以其論中有謂：「天本參和不偏。養其氣，反之而不偏，則盡性而天矣。」而船山說此，則云：

天與性一也，天無體，即其資始而成人之性者為體。參和，太極、陰、陽，三而一也。氣本參和，雖因形而發，有偏而不善，而養之以反其本，則即此一曲之才，盡其性而與天合矣。養之，則性現而才為用；不養，則性隱而惟以才為性，性終不能復也。養之之道，沈潛柔友剛克，高明強弗友柔克。教者，所以裁成而矯其偏。若學者之自養，則惟盡其才於仁義中正，以求其熟而擴充之，非待有所矯而後可正。故教能止惡，而誠明不倚於教，人皆可以為堯舜，人皆可以合於天也。¹⁹³

故總合言，橫渠之以「太虛無形」為氣之本體，乃將「氣」由宇宙構成論之「形下」義，提昇至「形上」之本體義，因而「虛」與「氣」可分說，亦可合說，與

此可以為善者。而亦豈人獨有七情，而為禽獸之所必無，如四端也哉！一失其節，則喜禽所同喜、怒獸所同怒者多矣。此可以為不善。乃雖其違禽獸不遠，而性自有幾希之別，才自有靈蠢之分，到底除卻者情之妄動者，不同於禽獸。則性無不善而才非有罪者自見矣。故愚決以罪歸情，異於程子之罪才也。」見王夫之：《讀四書大全說》，卷十，《孟子·告子上篇》，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1072。

¹⁹³ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷三，〈誠明篇〉，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130。

朱子之以「理」、「氣」判爲二之說不同。船山以「氣」、「神」和合之說，發明其義，對於闡明張子之特義，誠是前所未有；較之明人之有以橫渠乃主所謂「元氣」之說者，識固不可同日語。然橫渠之「神化」觀，乃以「鬼、神者，二氣之良能」爲主軸，乃一氣之顯爲二用，其論中並未確然以陰、陽爲二物，亦並無船山依「二重體用」之論法所闡釋之「體」、「神」相生之說。故以形態而言，橫渠之「主」、「客」論，基本上仍應屬一種「靜態」之形而上學，爲宋人理學中不同於朱、陸之另一類型；與船山之自始即具有一種「動態主義」之傾向者不同。因此船山之學，雖最終推尊橫渠至無以復加，依學派言，仍不應將之歸於橫渠之後繼。

以上詳述王船山各期思想之系統性，並依哲學結構之需求，討論其最終依據之預設，凡所述義，與前作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文，互有詳略，讀者詳之。

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》，長沙：嶽麓書社，1996年一版二刷，第13冊。
- _____：《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。
- _____：《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·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。
- _____：《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。
- _____：《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》，上冊，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 朱熹：《答嚴時亨》，見朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第23冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- _____：《四書章句集注·大學章句》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊。
- _____：《四書章句集注·孟子集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第6冊。
- 老聃撰，王弼注：《老子道德經注》，收入王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，北京：中華書局，2009年四刷。
- 周敦頤：《太極圖說》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，北京：中華書局，2010年二版三刷。

- 孟德斯鳩撰，嚴復譯：《孟德斯鳩法意》，收入嚴復譯：《嚴譯名著叢刊》，北京：商務印書館，1981年。
- 張載：《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006年三刷。
- 程頤：《周易程氏傳》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，下冊，北京：中華書局，2008年二版五刷，下冊。
- 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，上冊。
- 熊十力：《原儒》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第6卷，武漢：湖北教育出版社，2001年。
- _____：《新唯識論》（文言文本），收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第2卷。
- 赫胥黎撰，嚴復譯：《天演論》（改定本），上海：商務印書館，1915年八版。
- 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，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 錢穆：〈王船山孟子性善義闡釋〉，見錢穆：《中國學術思想史論叢》（八），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22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論文，1982年。
- _____：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，刊登《文與哲》第12期，2008年6月，頁455-528；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》，香港：中文大學出版社，2011年。
- _____：〈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：《中國典籍與文化國際學術研討會》論文，北京：北京大學，2010年3月8-9日；刊登《文與哲》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》。
- _____：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，刊登《文與哲》第17期，2010年12月，頁297-382；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，香港：中文大學出版社，2011年。

_____：〈論王船山思想中之「善」與「美」〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》。

嚴復：《侯官嚴氏評點莊子》，臺北：藝文印書館，1970年。

_____：〈譯《天演論》自序〉，收入嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第5冊，北京：中華書局，1986年，第5冊。

釋道盛：〈尊火爲宗論〉，見釋道盛示講，大成、大然等校：《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《明版嘉興大藏經》，第34冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。

Chardin, Pierre Teilhard de. with an introduction by Julian Sorell Huxley. Translated by Bernard Wall. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper & Row, c1959.

Velde, Rudi A. Te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1995.

A Study on the Structure of Wang Fuzhi's Philosophical Systems and Their Basic Presuppositions

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

Following the author's previous study on Wang Fuzhi's philosophical system and its inner transition ("A Study on the Formation of Wang Fuzhi's Philosophical System and Its Inner Transition," *Wen yu zhe*, no.17, December 2010), he now carefully compares different stages of Wang's thought, as pointed out in his last article, and examines in detail the basic nature of these systems. In addition, he tries to disclose the basic presuppositions of each system. Since the author's study in this aspect is genuine and well founded, and his analysis highly philosophical, the results of his interpretations, as revealed in this essay, will arouse attention and create new topics not only in the study of Wang Fuzhi, but in the study of early Qing history as well.

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.

