

王船山動態哲學中「目的性」思惟之 限縮及其所形塑之倫理學與美學觀點

戴景賢*

〔摘要〕

哲學之「靜態理論」中，有關倫理學中之所謂「善」，與美學中之所謂「美」之討論，二者之所以可結合為一，牽涉「目的性」之概念。而「目的性」概念之所以於二者之討論重要，因對於倫理義之「善」而言，確認「形上存有」之「絕對必然性」，以之作爲道德義之「善」之基礎，可使整體「位格」之「存有意義」完美；並使「圓滿實踐」成爲可能。然於此種理論中，必須同時確認「理性」之「存有者」，具有選擇價值之「自由意志」。此項立基，使「善」之根源問題，涉入「存有學」領域。對於美學義之「美」而言，所謂「美」之形式與「美感」之所以產生，是否源自形而上學之共同基礎，關涉美學之討論，是否得以超越「審美」之心理學分析，而進入「哲學之美學」。因而「善」與「美」於根源義之同一，且以「目的性」之概念，將之縮合，對於形上學家而言，具有立論上之吸引力。唯對於「動態主義」形態之哲學家如王船山（夫之，1619-1692）而言，因彼於所嘗試建立之系統中，係於其發展之過程，持續削減「目的性」之思想成分，故勢必撼動儒學中原本於「靜態理論」中，所設置之有關「價值之形上學理論」之立論基礎，從而迫使船山不得不發展出一全新之觀點，與相應而有之分析架構；而此亦是二項議題之所以於船山可予同時並論之原因。本文之分析，即是延續作者之前論，以此作爲關切之核心，討論「善」與「美」二項議題，位處於船山哲學系統中之位置，及其與船山本人思想發展之關連。

關鍵詞：王夫之、清代學術、理學思想、中國哲學史、中國倫理學、中國美學

*國立中山大學中國文學系教授

一、船山演化觀中「目的性」思惟之弱化及其思想效應

余前論曾謂船山（王夫之，字而農，號薑齋，1619-1692）學術思想雖乃因應當時整體學術環境而設，有其本人對於儒學之關懷，及對於中國歷史之理解；然由於其學術之沈晦，及同時代其它思想潮流之推移，船山思想並無扭轉，或形塑，清代學術之勢能，亦事實並未發生彼所期待之作用。然船山遺書之於清末以迄今，逐步經整理而刊布，其受注意之程度，則與時俱增。其主要之原因，在於船山哲學作為「形態」之性質；與其內蘊之開創性。余之以五階段之分法，剖析其說之宏觀架構，與其內在思惟轉化之歷程，即在說明船山哲學作為「近代形態」之一種深刻之複雜性；與其發展歷程中，所顯現之特有之獨創性。¹唯於其中，尚有二項極為關鍵之議題，應單獨提出討論。此二項議題，即是倫理學中之「善」(good)，與美學中之「美」(beauty)。

此二項議題，雖來自哲學中不同領域之討論，唯對於船山而言，因彼於五階段所嘗試建立之系統，不僅同屬「動態主義」(dynamism) 形態，且皆於其發展之過程中，持續削減「目的性」(finality) 之思想成分，故勢必撼動儒學中原本於「靜態理論」中所設置之有關「價值之形上學理論」(the metaphysics of value) 之基礎；從而迫使船山不得不發展出一全新之觀點，與相應而有之分析架構。而此亦是此二項議題之所以於船山，可予同時並論之原因。

「目的性」概念之所以於倫理義之「善」與美學義之「美」之討論重要，因對於前者而言，確認「形上存有」之「絕對必然性」(absolute necessity)，以之作爲道德義之「善」之基礎，可使整體「位格」(person) 之「存有意義」完美；並使「圓滿實踐」成爲可能。然於此種理論中，必須同時確認「理性」之「存有著」(ens/ Seiendes) 具有選擇價值之「能力」，與「意志之自由」(the existence of free will)。此二項立基，使「善」之根源問題，涉入「存有學」(ontology) 領域。對於後者而言，所謂「美」之形式與「美感」之所以產生，是否源自形而上學之共同基礎，關涉美學之討論，是否得以超越「審美」之心理學分析，而進入「哲學

¹ 前此四論，由於論述之主脈接續為一，且各有詳略，相互補足；故應依序而讀。即順次為：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉、〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉及〈論王船山思想之時代性與其內涵之近代特質〉。

之美學」(philosophical aesthetics)。²因而「善」與「美」於根源義之同一，對於形而上學家而言，具有立論上之吸引力。

今若以形而上學中之「靜態理論」為分析，由於其所指稱之「完美」(perfection)，來自「無限實體」(infinite substance)，³故其所論述存有者於其「存在」(existence)中所內涵之「目的性」，亦同屬「靜態的」(static)；或說「結構的」(structural)。因而凡持此說者，對於價值系統中所謂「善」與「美」，皆可將之追溯於存有者「存在」之先，從而使「善」與「美」之根源，成為「超越特性」(transcendental)中之一項；且於若干理論中，「真」、「善」與「美」具有本原上之「同一性」。

唯對於宇宙構成論(cosmology)或形而上學中之「動態主義」而言，由於在其理論中，已去除「變化主體」為「恆常不變」之概念，⁴故是否於此種理論中，存有者之形質與生理，依然存在某種形態之「目的性」？其性質為何？或竟已完全將「目的性」之思想成分，排除於宇宙構成論之詮釋之外？此二種狀況，對於倫理學與美學之衝擊為何？皆是持論者所必須嚴肅面對之課題。

今若以余前所撰諸文之析論為基礎，以檢視船山於其「演化觀」之構築中，對於「目的性」思想成分之逐層削減，則可依其思想之進程，亦將之區畫為五階段，即：第一、二階段為其撰作《周易外傳》、《尚書引義》之時；相應於余前文所指為船山思想發展之第一期與第二期。第三階段為其撰作《讀四書大全說》之時；即余所指為船山思想發展之第三期者。而第四、五階段，則為其撰作《周易內傳》，與改訂《張子正蒙注》之時；⁵即余所指為船山思想發展之第四、五期。

² 此處所謂美學研究之「心理學取向」與「哲學取向」之分別，係依理論之路徑而為比較，與二者於歷史中發展之先後無關。

³ 此之云「無限實體」，由於不必然具有「神聖性」，故於論述中，並不皆等同於所謂“the divine substance”。

⁴ 懷海德(Alfred North Whitehead, 1861-1947)曾云：「對於有機哲學(the philosophy of organism)之形而上學而言，最要之事，應是完全去除將實際之存有物視為乃『不變之變化主體』此一概念。」參見 Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. 1978 corrected edition, edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York: Free Press. Part one, Ch. 2. p. 29; 中譯本，[英]阿爾弗雷德·諾思·懷特海德，李步樓譯：《過程與實在》(北京：商務印書館，2011年)，第二章。

⁵ 關於船山《張子正蒙注》之撰作及改訂年代，說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉(初稿原刊《文與哲》第17期〔2010年12月〕，頁297-382)一文。

就第一、二階段而論，船山於寫作《外傳》之時，雖已建立其自身之形上系統，有別於「程朱」、「陸王」；然於其論中，陰、陽之所以得以「兩相為酌」，皆因有「道」為之「主持而分劑之」。⁶此「道」雖無能為積極之主宰，如天帝，然陰、陽之所以於其或任、或廢之中，仍有以達至於「渾和」，皆因有此道體之「遍在」；⁷故「天」之為體，雖日遷而不守其舊，船山於其「動體」之觀念中，依然留存有若干賸餘之「靜體」思惟，並非主張「絕對之動」。此殘存之「靜體」思惟，亦為其當時之「天命」說，注入重要之成分。故可謂船山彼時雖於宏觀之論述中，解構「本質性」之「靜體」觀念，卻仍於其形而上學之深層建設中，保有相當程度之「目的性之自律基礎」(autonomous foundation of finality)之預設。迨至其撰作《尚書引義》，則進而言：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「消極」。⁸雖則如此，凡此所提示之有關「目的性之自律基礎」之存留，仍部分維持。

⁶ 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；……陽易遷而莫之使居，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。」見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》(1-15冊)(長沙：嶽麓書社，1996年，一版二刷)，第1冊，頁1004-1005。

⁷ 前註〈6〉所引船山論中所謂「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」，即以言「道」之為「主持」義。至於所謂「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」，則是以言此「能為主持」之「道」之「遍在」。

⁸ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

而就第三階段而論：由於船山於撰作《讀四書大全說》之時，乃主張凡二氣之動之所以各成其良能而不自爲悟，乃因「乾」、「坤」皆具元、亨、利、貞之四德，無悖亂之象；變、合而「不善」者或成，關鍵在於陰、陽之「互動」。故天地之氣不能皆善，乃因理於變、合，但有「分劑」之能，而無「斟酌調和」之功。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。於其說中，「氣化」中所謂「目的性」之思想成分，益形弱化。此種弱化，依船山此時之論而爲剖辨，係於整體之義，著重表顯天之「無心而有德」。亦即：一面於氣化中之一般性原理中，否定具有一種自然之「目的傾向」(tendency towards an end)；此種傾向，足以使一切「存有者」之形質與生理中，普遍存在屬於「本質」(essence)之「目的性」。卻於另一方面，承認「人」於其特有之稟賦基礎中，具有實踐「價值」之可能。因此若以人之「實有其理」而言，在己之性，其動必效於情、才，情、才雖無「必善」之勢；然以「理」具於心，「心」則可以調劑夫氣以效其陰、陽之正。此點凸顯「人幾」與「天幾」之不同。

船山此一階段之說法，由於將所謂「調劑夫氣以效其陰、陽之正」者，歸於人之主體實踐，謂人乃以此完成其所受於天之德命；並主張此亦即是人之所以「繼天之善」。故就「天」、「人」之相續言，天雖「無心」，仍有「可繼」。⁹

此外，船山亦於此時，提出「心」、「意」乃各有「體」、「用」之說。¹⁰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，則是將其所指爲「人之實有其理以調劑夫氣而效其陰、陽之正」者，說爲即人「心體」之發用流行；船山稱之爲「志」。此一特殊義之「志」，船山於其它著作中，藉批判「唯識」之學之說解，將之歸爲人之第七識。¹¹而另借第八識之「含藏」，以說明：由「性」之凝聚於生氣，所決定之「可能」與「分劑」，所謂「量」，即構成人一切心識作用存在之條件；故如以性之量，說解心之量，而以心實然之量，爲根本之

⁹ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉(初稿原刊《文與哲》第18期[2011年6月]，頁429-514)一文。

¹⁰ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

¹¹ 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。

識，則此能含藏、能作用之「識」，居然有位，即是「心體」。¹²依此而完成其本於自創之心理學而建構之認識論。¹³凡此皆確認所謂「目的性」之削減，於此階段，仍僅是一種弱化，而非屬「淨除」。

迨至船山撰作《周易內傳》之時，即第四階段，由於其說乃將「偶然」(chance)之思想因素，於「氣化」之理論中，作出更為充分之運用，故哲學中所指涉之「本質之目的性」(essential finality)，於此理論中，事實上乃進一步遭受限縮。而其建構之方式，則是表現於《內傳》中所完備之「摩盪」說。

彼時之「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，本身即存在「陽變陰合」，或「陰變陽合」之調節性；¹⁴然此一存在於陰、陽體性之「本質性原理」，仍須由「陰、陽互動」所造成之「變、合行動」誘發。其間存在不同程度之「變合機率」。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」之概念，於船山此時之理解中，僅具邏輯上之「先在性」；並不同外於陰、陽，另設立一高於陰陽體性之「第一因」(the first cause)，使其自身成爲一「絕對」之體。二、此所指言「變、合非受『定則』支配，而係有『偶然』因素之介入」之說，既不確然使船山哲學成爲「唯氣論」，或「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「生命哲學」(life philosophy)，或任何其它結合「精神主義」(spiritualism)與「自然主義」(naturalism)而形成之「二元論」(dualism)

¹² 船山之釋「性」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。性則斂於一物之中，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：《船山全書》，第1冊，頁1006)此說雖出《外傳》，乃其中年之說，然論中以「性」斂於一物之中，有其量、有其時，則其說至終未變。而此性體之「量」，結合於「氣」所決定之心識之「能」，即構成此處所謂人之「心體」存在之條件。故若以「量」字論「識」，而置之於「志」義之先，謂乃第八，如前註所引，應即以指言「心體」。此「心體」，船山後於《莊子解》中，稱之曰「真知藏密之體」。見王夫之：《莊子解》，卷六，〈大宗師〉，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。

¹³ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

¹⁴ 參同前註。

類型。¹⁵對於此時之船山而言，其所謂「乾」德之主「知」、「坤」德之主「能」，雖各具不可更替之特性；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，乃共屬「氣」之「神化」中之二種性能。此二種性能，並不單獨形成「意識」(consciousness)與「物質」(matter)；亦不分別表現為「精神性」及「物質性」。因而「演化」雖具有其歷然之階，且於最後階段，產生「人」之種類；「人」之為「可有」且「必有」，仍應繫於陰、陽變合中「最高可能」之終極顯現，而非自然趨向於一種「目的」(end)。「目的性」觀念之核心成分，已為「偶化」之概念所掩蓋，不復於理論中，佔據一「結構性」之地位。¹⁶

船山此一逐步削減「目的性」概念而有之思想趨勢，如此所敘第一階段以至第四階段之發展，若就「動態主義」本身之特質而言，雖係「可有」，卻並非一「必然」之趨勢。因就「動態主義」之成為「動態主義」論，其構成之要件，主要在於否定「不動之推動者」(the unmoved mover)。「動態主義哲學」依然可就其動態之「體」之自身，設置一自身之調節性，使其發展，具有一種「變化之邏輯」。故於其「動態」之概念中，並非不可保有若干「靜態」之成分。唯就吸納達爾文主義(Darwinism)影響之演化論(evolutionism)學者而言，其動態主義之趨向於削減「目的性」概念，則係必然；無論於柏格森(Henri-Louis Bergson, 1859-1841)、懷海德、德日進(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)、赫胥黎(Sir Julian Sorell Huxley, 1887-1975)、莫諾(Jacques Lucien Monod, 1910-1976)，皆然。其差異，僅在於程度。而其所以如是之原因，則在於達爾文主義之核心觀念中所強調之「突變」(mutation)觀念，其中即含有若干與傳統哲學中之「目的性」概念相衝突之思想成分。¹⁷此一衝突，如何確認其性質，於「後達爾文時代」(post-Darwin era)，成為「宇宙構成論」與「存有學」中一亟待解決之難題；且最終將影響「形而上學」之重構。因而船山能於其時代，以有限之學術資源，持續從事一種哲學之努

¹⁵ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

¹⁶ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

¹⁷ 於生物學中主張一種完全淨除「目的性」概念之「偶然論」(casualism)，以「新達爾文主義」(Neo-Darwinism)為最重要之嘗試。然即使此種說法，未來於「改變『目的性』概念之定義」之條件下，成為一種理論上之「可能」。由「生物學層級之偶然論」(biological casualism)，進而影響存有學中之相關討論，因而支撐一種存有學主張，仍存在複雜之理論建構問題。

力，企圖釐清「目的性」概念所佔有之理論位置，並於削減「目的性」概念之條件下，嘗試不同類型之理論建構，實是顯示船山具有一種敏銳、超凡之思辨能力；值得給予高度之評價。

然至第五階段，船山之說，則又有不同於前此各期之發展。此一階段之論述，雖於其基本之設論上，仍係確認陰、陽二氣存在於「體性」層次之根本殊異，並維持「化無定則」¹⁸之概念；然卻透過其理論建構中，「氣至而神至，神至而理存」¹⁹之論述，將原本擴張之「偶然」因素，重新約限於陰、陽之「變合」機制中。且憑藉「神存而誠立」²⁰之說之推衍，使所謂「心體」之概念，重新獲得「存有學」之支撐；而非僅於宇宙構成論中尋求位置，以使其內涵豐富。²¹船山蓋由此「存有學」之新論，進一步確認人之「心體」之完整性，於氣之演化中所佔據之地位。²²此一說法，雖非即是於論中重建「目的性」概念之全部；然其所強調於「神為氣之靈」²³之立論，使「性」、「命」之所自來，重新獲得「根源」義之支撐，則可免除宇宙構成論中因「目的性」觀念之弱化，所造成之思想衝擊。其說之要點，可約括之如下：

其一、就「形上」義言，「陰與陽和」之所本，即「氣與神和」；²⁴「神」

¹⁸ 船山云：「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。」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。

¹⁹ 船山云：「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。」（同前註，卷四，〈大心篇〉，頁153）

²⁰ 船山云：「神存而誠立，誠則理可肆應，感之而遂通。」（同前註，卷四，〈中正篇〉，頁170）

²¹ 說詳拙作〈論王船山思想之時代性與其內涵之近代特質〉一文。

²² 船山所確認之人之「心體」，固於其根源，並非直接等同於「性體」，或「道體」；然其所具有之完整性，使「心體」雖非具有「形上」義之「自立性」(subsistence)，仍是形成人獨立之「位格」之主因。船山強調「太極未有位」而人心有位，即是依據於此一觀點。參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

²³ 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！」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。

²⁴ 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。」（同前註，頁16）

即二氣清通之理。網緼太和，合於一氣，而陰、陽之體具於其中。²⁵

其二、「形而上者謂之道」之所謂「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。²⁶

其三、天命，太和網緼之氣，屈伸而成萬化，氣至而神至，神至而理存。²⁷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，可以強括天下之理也。²⁸

其四、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。²⁹

其五、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。³⁰

其六、心函網緼之全體而特徵爾，其虛靈本一。³¹物之有象，理即在焉。心有其理，取象而證之，無不通矣。³²

於此新構之論中，船山雖主「非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體」，然以有「體生神，神復立體」之說，故凡彼所謂「感後之體」者，其所生神，仍以成乎「性」、「命」之方式，「主持乎神化」。亦因此，若通於「動」、「靜」而言合一，仍有所謂「不息之神」。船山以是而云：

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

²⁵ 船山云：「網緼太和，合於一氣，而陰陽之體具於其中矣。」（同前註，卷一，〈參兩篇〉，頁46）

²⁶ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁21。

²⁷ 同前註，卷四，〈大心篇〉，頁153。已見前引，參註〈19〉。

²⁸ 同前註，卷四，〈中正篇〉，頁185。

²⁹ 參註〈33〉所揭引文。

³⁰ 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。

³¹ 同前註，頁43。

³² 同前註，卷四，〈大心篇〉，頁145。

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。³³

又曰：

動靜異而神之不息者無間。聖能存神，則動而不離乎靜之存，靜而皆備其動之理，敦誠不息，則化不可測。³⁴

文中所謂「敦誠不息，則化不可測」，由於有「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」之論以為配合，故與船山之於《周易外傳》、《尚書引義》，乃至《讀四書大全說》所立之說，皆有不同。亦即：陰陽變、合之所以於其「交感」之過程中，有所「分劑」，且能「調和」，事實存在兩種「致變」之因素：一為陰、陽既定之體性；一為陰、陽於「互動」當時，基於形勢所遵循之條理。因此所謂「化不可測」，於船山此刻之主張中，不僅以「神」之顯用，無可迹，故說為不可測；抑且乃是因「變、合」之所緣，乃由二氣之摩盪所生起，氣之為「化」，有條理而無方向，故「理」之所以可見有「主持」之功，須於「物、物之性命」中，始見其為然。而所謂「化」中所可見之「意義」，則須由「人」加以統合。此即上引船山說之所謂「聖能存神」。

總合而論，船山此說，主張天之無心而成化中，唯人由盡性以至於命，可以其「所聖」者，存此不測之「神」。³⁵若然，化雖無定則、無定向，「人」則可以其所性之誠然者，為生民立命；化於「無目的」之中，依然「若有目的」。船山蓋以此而發明橫渠（張載，字子厚，1020-1077）「大心」之義。

船山注《正蒙》「大其心，則能體天下之物，物有未體，則心為有外」句云：

³³ 同前註，卷九，〈可狀篇〉，頁 366。

³⁴ 同前註，卷三，〈誠明篇〉，頁 114。

³⁵ 船山注《正蒙》「天地同流、陰陽不測之謂神」云：「神者，聖之大用也。合陰陽於一致，進退生殺乘乎時，而無非天理之自然，人不得以動靜、剛柔、仁義之迹測之，聖之神也。六者，以正志為入德之門，以存心立誠為所學之實，以中道貫萬理為至善之止，聖與神則其熟而馴致者也。故學者以大心正志為本。」（同前註，卷四，〈中正篇〉，頁 160）

大其心，非故擴之使遊於荒遠也；天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，惟意欲蔽之則小爾。繇其法象，推其神化，達之於萬物之源之本，則所以知明處當者，條理無不見矣。天下之物皆用也，吾心之理其體也；盡心以循之而不違，則體立而用自無窮。³⁶

論中所謂「天下之物相感而可通者，吾心皆有其理」，粗見之，若乃同於以「心體」為「性體」，以「性體」等同「理體」、「道體」之說；實則僅是「循之而不違，則體立而用自無窮」。「吾心之理」之於此義能為「體」，關鍵在於「神」之顯用；而非有所謂「理體」。故凡「天下之物相感而可通者」，在達之者，亦不外「繇其法象，推其神化」，知明而處當。此即船山於同書中，所發明之「精義入神」之義；余前論已詳。而唯此所謂「大其心」，於船山此時之說，有其「虛心以成物」之旨，故其實境；既不同於朱子（熹，字元晦，號晦庵，1130-1200）所云之「豁然貫通」，³⁷亦非如沿道家之說者之以「曠達」為得道。故船山於「故君子之大也大於道，大於我者，容不免狂而已」一句，又注之云：

於道無不體，則充實光輝而大矣。狂者見我之尊而卑萬物，不屑徇物以為功名而自得，乃考其行而不揜，則亦耳目心思之曠達而已。³⁸

綜此數說可知，船山最終之論，以「聖能存神」之義，闡釋「人」之所以能「為天地立心」³⁹之故；就立場而言，雖是延續儒學自來之根本主張，然於立論之

³⁶ 同前註，卷四，〈大心篇〉，頁143。

³⁷ 朱子云：「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。」見朱熹：《四書章句集注·大學章句》，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人（1945-）等主編：《朱子全書》（修訂本）（上海：上海古籍出版社，2010年），第6冊，頁20。

³⁸ 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152。

³⁹ 橫渠云：「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平。」（見張載：《張子語錄》，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320）此四句《宋元學案》錄黃百家（字主一，1643-1709）案語，作「為天地

基礎上，已有全盤之改造。此一新說，若持與《內傳》之論相較而比並，則可區別為兩種形態。亦即：所謂「乾、坤竝建」，如其義僅止如《內傳》所言，乃由陰、陽之摩盪以成乾、坤之「知」、「能」，則凡彼時船山所舉言：

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，下至於牯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！⁴⁰

云云之論，其所指為變、合而然者，非皆屬氣化自身以「所能然」者，直接創化而然；「人」之受命而得所謂「合一陰一陽之美」之生理，實是透過「偶化」而成其循序之「必然」。因而天地之化，必待「人」之出現，始有所謂「價值」之存在。而此種可以通合萬化而使其成為「整體」之「理」，亦唯於人之「性」中，始可因其所彰顯而明。此即所謂「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」之說。此為形態之一。

立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」（〈橫渠學案上〉），見〔清〕黃宗羲〔字太沖，號梨洲，1610-1695〕原本，〔清〕黃百家纂輯，〔清〕全祖望〔字紹衣，號謝山，1705-1755〕修、補：《宋元學案》，卷十七，收入黃宗羲撰，沈善洪〔1931-〕主編：《黃宗羲全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005年〕，第3冊，頁798）。

⁴⁰ 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。

至於形態之二，則是於前一形態之基礎上，深化「存有學」之討論。將「創化之基礎」與「創化之原理」於「存有學」之討論中予以「概念」上之統合，即所謂「氣」與「神」之和合；卻於「宇宙構成論」之思惟中，依「感應以起用」之論法，區分「感前之體」與「感後之體」，確認氣化中本已區分之陰、陽之體性中，尚蘊涵一層「不可象」之「動態原理」，從而使其理論建構，發展成爲「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」之「二重體用」之說。⁴¹

而於第二種形態之新說中，所謂「氣」與「神」之和合，由於「神」乃一方面可說之爲「氣之靈」，另一方面，亦可將之釋爲乃二氣「清通之理」，故使船山所曾於《讀四書大全說》中提出之「理行乎氣之中，而與氣爲主持分劑」之主張，⁴²變改成爲「主持神化者，皆須是因陰、陽變合而成於物物之所謂性、命」之說。⁴³至於「人」之存有位階與內涵，船山則亦循此新義，確認其具有彼於論中所剖析之「神存而誠立」之條件。⁴⁴不唯如此，船山爲配合其整體理論系統之建構，亦提出一余前論所曾分析之極爲特殊之關於「精義入神」之詮解；此詮解，使凡屬人文之一切「知識」與「價值判斷」，其真理性，皆同時獲得立論上之確保。⁴⁵船山

⁴¹ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

⁴² 船山云：「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，而與氣爲主持分劑者也。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。（原註：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。」見王夫之：《讀四書大全說》，卷七，《論語·陽貨篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁857-858。

⁴³ 船山云：「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。」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。此義前文已加槩括，參註〈30〉所揭示。

⁴⁴ 說詳拙作〈論王船山思想之時代性與其內涵之近代特質〉一文。

⁴⁵ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

蓋即由此，而完成其最終之結論。

以上所述，即船山發展其「動態主義哲學」之歷程。於此歷程中，「演化」觀之建構，明顯處於關鍵地位。至於船山身處之學術環境中，並未出現「物種演化」之科學議題，何以亦若有某種思想糾結，或說傾向，導引船山走向屬於「宇宙構成論」意義之「演化論」；並於其一生思惟轉化之過程中，持續驅迫船山檢視「偶然」概念於「氣化」理論中之運用，從而使船山哲學系統之建構中所蘊涵之「目的性」思想成分，逐步產生變化？則另有其屬於「理學發展」之脈絡，可予說明。以下即專就此點續論之。

二、船山建構演化觀之起因中屬於「理學發展」之脈絡

此處所指言與「演化」議題相關之理學發展脈絡，追溯言之，主要起原於理學流衍之過程中，相較於「性」、「氣」觀念，「理」、「氣」二者因於其概念本身之特性，以及於哲學論述中之指涉，所造成釋義中之難協於一致。其明顯之一徵，即是「氣」有動、靜，而「理」則難以言動、靜。故如濂溪（周敦頤，字茂叔，1017-1073）、橫渠於「存有學」層次，舉「太極」或「太虛」、「太和」之名，以言「化之本體」，皆係合「性」、「氣」之整體言之，而非以「理」、「氣」。而此一「理」、「氣」二者之難協於一致，迫使持論者，降而以論氣化變合之萬殊時，於「理」、「氣」、「性」、「命」，究當如何分、合言之？不得不有所辨析。於是如明道（程顥，字伯淳，1032-1085）、伊川（程頤，字正叔，1033-1107）與橫渠，乃進而有所謂「氣質」之說；⁴⁶將「性」義區隔為「合氣而言」之性，與「純就理言」之性二者。⁴⁷

⁴⁶ 《語類》：「亞夫問：『氣質之說，起於何人？』曰：『此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，……』因舉橫渠：『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。』又舉明道云：『論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之則不是。』……」（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》〔修訂本〕，第14冊，頁199-200）又一條：「問：『孟子言性，與伊川如何？』曰：『不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言，要之不可離也，……』」（同上，頁196）

⁴⁷ 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，卷六

今若將周、張二人分論：濂溪之言「無極之真，二五之精，妙合而凝」，⁴⁸基本上乃將「真」字與「精」字之所指涉，區分層級。其所謂「無極之真」，係言「太極之體」，乃以「內在」(immanent)之方式遍在於一切「存有」(being)之中。然此「無所不極」之「真」，⁴⁹並非單獨成爲「形式」(form)與「目的」之根源；陰陽交感、五氣順布之際所形成之「後起原則」，見之於二、五精氣之變合者，亦屬參與「決定」之因素。故「無極之真」、「二五之精」之爲「妙合」，於其論述之結構中，乃屬一「動態性之和合」；而非可以單純化之「形上」與「形下」之義，區分二者。⁵⁰特彼之云「太極」，於「動」、「靜」之先，亦尚有「無極而太極」一義，故就「存有學」之建構言，實乃兼具「超越性」(transcendence)與「內在性」(immanence)。⁵¹以是於「氣化」之層次，而言「動態性之和合」，其體相對於「二五之變合」，仍可謂之爲乃「動中之靜」。特此一特定之「靜」義，與視「形上之

十二，第16冊，頁2016)即是其說。

⁴⁸ 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，五爲其根；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。

⁴⁹ 「無所不極」四字，用船山釋「太極」語。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。

⁵⁰ 朱子云：「『無極之真，二五之精，妙合而凝』，此數句甚妙，是氣與理合而成性也。」(見黎靖德輯：《朱子語類》，卷九十四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，頁3132)其說即是以「形上」與「形下」，區分二者；故與此所釋義不同。

⁵¹ 「超越性」與「內在性」本屬相互排斥之對立概念，因而於哲學史中，發展出不同類型之形而上學或認識論學說。唯據濂溪立說之統系而言：「無極而太極」之「太極」，未涉於「存在」義之動、靜，乃「恆常」義之「靜」；此點顯示「道體」之超絕。「太極動而生陽，靜而生陰」之「太極」，則不僅涉於「存在」義之動、靜，且其爲體，乃依所「動」、「靜」而續生衍化。此種「持續之變動性」，使「太極之體」於「遍在」義外，同時展現一種「內在性」；故變言曰「無極之真」。濂溪此一於存有論，釋「體」爲超絕、恆常，卻於「氣化」之層次，主張「無極之真」與「二五之精」之妙合；實際乃分「道體」爲「易」與「不易」之二層。就形態而論，其說既非屬於「靜態之形而上學」(static metaphysics)，如朱子；亦非徹底之「動態主義」，如船山。關於濂溪學說之整體性質，當另文別詳。

體」為「恆常之靜」者，仍有立義上之差異。⁵²倘以濂溪自身之設語言之，則毋寧謂此「動態性之和合」，即是「太極之體」之神化；乃「動而無動，靜而無靜」。⁵³

而在橫渠，則有不同。蓋由於橫渠之論氣化，以「形化」乃客，而「清通」則本；故「虛」字之指「本體」，與「客形」對，乃以「動、靜」配合「聚、散」言之，而非專以「動、靜」。以是而論氣化，自是易於凸顯「時」、「空」與「存者」間之「關係」問題。理學中有關「氣化」與「形化」之分論，即由橫渠此說所深化；橫渠因之而有所謂「形而後有氣質之性」之論。「性」之「體」、「用」由是分為兩截：一為「天地之性」，一為「氣質之性」。⁵⁴至於朱子之統會各家，則是欲以伊川於認識論、工夫論所創新之見，與周、張並說，故將濂溪所言之「太極」、橫渠所分「性」之體、用，合之於伊川有關「性」、「理」之論，從而有「太極即理」、「性即理」之說。其與周、張二家最大之差異，在於主張「理」具有獨立之「先在性」，而「性」則無。

故朱子以「理」字釋「太極」，與以「理」字釋「性」，於理論之結構上，並非屬於同一層次。蓋就前者「以『理』字釋『太極』」一端言，朱子以「理」字釋

⁵² 《語類》載或人問：「動靜，是太極動靜？是陰陽動靜？」朱子則曰：「是理動靜。」問：「如此，則太極有模樣？」曰：「無。」問：「南軒（張栻，字敬夫，1133-1180）云『太極之體至靜』，如何？」曰：「不是。」問：「又云『所謂至靜者，貫乎已發未發而言』，如何？」曰：「如此，則却成一不適當尖斜太極。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷九十四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第17冊，頁3127）論中朱子以動靜者乃理之動靜，本是以其所主「太極即理」之說義，配合濂溪「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」之言而云然；與朱子它處所允「太極只是理，理不可以動靜言」（同上，頁3121）之論旨不同。至於南軒之以太極之體乃「至靜」，又謂「所謂至靜者，貫乎已發未發而言」，則是忽略於「理乘氣之機以動靜」所延伸而有之「兼氣而言性」之義，故亦不為朱子所許。

⁵³ 濂溪云：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」見周敦頤：《通書·動靜第十六》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》，卷二，頁27。

⁵⁴ 張載云：「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。」（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）又曰：「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。」（見張載：《正蒙·誠明篇第六》，同上，頁23）

「性體」之遍在，⁵⁵性、氣不離，卻於另一義主張未有氣時，亦須先有理；⁵⁶此點顯示「理」之「超越性」與「遍在性」，於朱子之論中，係屬分別為論。依「理先」而言「太極即理」，⁵⁷乃就「存有學」之層級論；至於依「氣行而理亦行」，二者常相依而未嘗相離」而言「太極即理」，⁵⁸則係專就「宇宙構成論」而說。二者殊異。而就後者「以『理』字釋『性』」一端論，朱子由於乃將「理」、「氣」分判為二，且謂理既生氣，理卻管氣不得，⁵⁹故其建構「性」、「氣」之論，乃將橫渠說中於「形化」後始標出之「氣質之障礙」，推溯之於「形化」之先之「氣化」，從而有：

這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便撈許多渣滓。⁶⁰

之論。倘循此立義而加分析，則可謂：「氣」不僅依天地之性，具有一種主動之「潛能」(potency)；且此「主動潛能」(active potency)於運行之中，具有積久而生之「勢」。而由於「勢」之存在，因「動」而生，非「天地之性」本有，故使整體之氣於「化」之推行時，產生「動態之不確定性」；不全受「氣化常態功能」中所顯現之「條理」所約束。以是「氣」一旦形化，而有品彙之形質，其所形成之「氣

⁵⁵ 朱子嘗云：「性如寶珠，氣質如水。水有清有汙，故珠或全見，或半見，或不見。」(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》[修訂本]，第16冊，頁2525)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。」(同上，卷四，第14冊，頁203)可見朱子之以「理」字釋「性體」之遍在，理體、性體，二者於此義無分別。

⁵⁶ 《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。」(同前註，卷一，頁116)

⁵⁷ 朱子云：「若無太極，便不翻了天地。」又曰：「太極只是一個『理』字。」(同前註，頁114)

⁵⁸ 《語類》載或人問：「動靜者，所乘之機」。曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，兩者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙未嘗不在焉。此所謂『所乘之機』，無極、二五所以『妙合而凝』也。」(同前註，卷九十四，第17冊，頁3128-3129)

⁵⁹ 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，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。」(同前註，卷四，第14冊，頁200)

⁶⁰ 同前註，卷一，頁119。

質之性」，即與其所原出之「天地之性」有所分別。⁶¹雖則如此，「天地之性」依然當體具在。

若是言之，不僅「天地之性」有「流行」義之體、用，抑且尚有受形質拖累之「氣質之性」；「性」不得不分說為二層。對於朱子而言，此點顯示「性」、「氣」有時當分說，有時當合說。蓋就「化」之「體」而論，性體即是理體，此所謂「不雜於氣而言之性」；至於本「形化」而說「性」，則有依理體功能而言之所謂「天命之性」，與雜於氣而言之「氣質之性」。⁶²理體、性體於「性」之前二義中皆屬一貫。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。⁶³

其「理」、「氣」分論之架構，蓋即依此而完成。

宇宙構成論中之「理」、「氣」分論，對於朱子而言，不僅解答氣化生成理論中「『潛能』與『實現 (act) 中所展現之形式』係如何關連」之問題，且由於在此理論之上，尚有一層「太極即理」之說，因而使「理體」於其「遍在性」中，具有足以賦予一切存有者以「目的性」之特質。對於朱子而言，此一由「命化」之施行所展現之「目的傾向」(natural tendency towards an end)，雖僅屬「自然趨勢」，而非可於其作用中，控制「氣化」中之一切變化；卻於實際上，對於整體之氣於「化」之推行時，所具有之「動態之不確定性」，產生一定程度之約制。氣化之一切發展，最終皆可說明為「生生而條理」，即是因此之故。而「理」之可以成為「知」

⁶¹ 朱子曰：「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。」(同前註，卷四，頁196)又曰：「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。」見朱熹：〈答嚴時亨〔世文〕〉，《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》(修訂本)，第23冊，頁2960。

⁶² 《語類》載朱子語厚之：「昨晚說『造化為性』，不是。造化已是形而下，所以造化之理是形而上。」蜚卿問：「『純亦不已』，是理是氣？」曰：「是理。『天命之謂性』，亦是理。天命，如君之命令；性，如受職於君；氣，如有能守職者，有不能守職者。」某問：「『天命之謂性』，只是主理言。纔說命，則氣亦在其間矣。非氣，則何以為人物？理何所受？」曰：「極是，極是。子思且就總會處言，此處最好看。」(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》[修訂本]，第14冊，頁191)

⁶³ 同前註，卷五，頁215。

之對象，且於一切條理之中存在其共通性，亦皆是基於同一原由而然。⁶⁴

今若深進一層論，朱子「理氣論」中所存在之「理」、「氣」分歧，非唯顯示「理」無動靜、「氣」有動靜之差異；且由於其論中，亦強調氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。此種說法，一方面可導引學者理解「偶然性變化」發生之所以然，並經由此，認識及於：人類心理活動中「情識」之多樣，乃至「自由意志」(free will) 或說「自主」⁶⁵之存在，皆須本於此一「氣」之「可變異性」，以之作爲「存在條件」之一。另一方面，於其延伸之論中，亦可爲朱子所主「理無動靜，而性則因與氣合而有動靜」之立義，作出詮解。⁶⁶以是觀之，船山於其「氣化」之論中，增添「偶然」之思想成分，雖有其自身所理解於議題之脈絡；此一潛藏於朱子說中之立論因素，即有關氣之「動態之不確定性」之說明，依理而言，亦應是其獲得啓示之重要來源之一。此點不宜忽略。

唯朱子論「理」、「氣」，終因其主張不與「氣」雜言之「理」，乃一「潔淨空闊之物事」，⁶⁷「氣」則於其基本之性質中，存在若干程度之「非因果律所可確認之潛能性」，此點使朱子之理論，具有不易理解之複雜性。⁶⁸究論其所以如此，並非出於理論之混亂，而係來自「宇宙構成論」與「認識論」之建構，一旦深刻化後所必然引致之多層次難題。朱子理論之於其身後產生爭議，實際上，對於理學之進一步「哲學化」，反具有極大之推動力。

針對「認識論」問題而言，朱子理論之難處在於：人類心理活動中「情識」之多樣，乃至「自由意志」與「自主」之可能，皆須本於「氣」之「可變異性」，以之作爲「存在條件」之一；若然，則人之認知力，亦必同時受此「氣」之「偶

⁶⁴ 此一重要而複雜之理論，朱子有一具完整性之表述，即是其〈仁說〉。參註〈73〉所揭引文。

⁶⁵ 「自主」以理學家之用語言之，即「持志」，或「存主」。

⁶⁶ 參詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

⁶⁷ 《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》[修訂本]，第14冊，頁116)

⁶⁸ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

然性」所影響。則如何設定人具有「智體」之圓滿性，使人得以依據有限能力之培養與操作，而竟於其融會之結果，完成理論上之「圓滿之知」，即成爲一不易於其「氣質障礙說」中達成之困難點。象山之所以於其理論之建構中，另依「智體圓滿」之需求，唱爲「心即理」之說，即是一「欲以不同於朱子之觀點，看待此問題」之嘗試。陽明沿其說而深論之，遂將象山此一傾向，發展成爲一徹底之唯心哲學，且於其說中，蘊含一種「動態性」。「心」、「性」、「理」、「氣」四者之基本性質，乃至其彼此間之關係，至於陽明之學，已須以一套全新之定義，加以理解。⁶⁹

其它有關「宇宙構成論」方面，朱子理論之難處，在於：「理體」之施用，既有一種「目的」之傾向，使其雖非可控制氣化之一切變化，卻於實際上，對於「氣」之「動態之不確定性」，產生一定程度之約制。雖則如此，「理」若非能如濂溪所言之「太極」，或橫渠所言之「太虛」，實然爲變化之主體，而僅能於論理上，說明其「超越性」與「實有性」；則如是之「理」，何以亦能以「不涉及於氣」之方式，成爲造化根源之「第一因」(first mover)？此一難於理解之狀況，雖非即證朱子立論本身具有瑕疵，卻屬不易解答。

朱子說中所展現之難題，迫使「陸王」一脈之外，明以後沈潛於「性」、「理」論之學者，基於「爲氣化設定根源」之需求，遂思考於「創造論」(creationism)、「機械論」(mechanicism)與「演化論」三者之中，尋求一定位。其中傾向「創造論」者，一種路徑，係立基於陽明學中所謂「赤子之心」之義，將之通合之於天主教教義中之「聖人之心」，由此轉向宗教；如當時欲更求「上義」，以參透「生死大事」之徐子先(光啓，號玄扈，教名保祿，1562-1633)。⁷⁰而以「唯氣」爲基

⁶⁹ 關於象山、陽明二人立論之差異，及陽明說中所具有之「動態性」，參詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉(《文與哲》第16期〔2010年6月〕，頁283-366；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編〔香港：中文大學出版社，2012年〕，頁29-112)及〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉(輯入何佑森先生紀念論文集編輯委員會編：《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念文集》〔臺北：大安出版社，2009年〕，頁167-198；亦收入前書，頁113-155)。

⁷⁰ 艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)云：「大宗伯徐公玄扈，博學多才，欲參透生死大事，惜儒者未道其詳。諸凡玄學、禪學，無不拜求名師。然於生死大事，究無著落，心終不安。萬曆二十八年庚子到南都見利子而略道其旨，回家得一奇夢，如見圓堂，中間設有三臺，一有像，二無像。天主預為默啟三位一體，降生妙義焉。尚未解其意。三十一年癸卯，又至南都，入天主堂，訪論天學之道。至暮不忍去，乃求《實義》諸書於邸中讀

調之學者，則或援取橫渠「性」、「氣」合一之說，加以變造，以成爲類近於「機械論」式之「物質主義」(materialism)；其著者，如王浚川(廷相，字子衡，1474-1544)、吳蘇原(廷翰，字崧柏，1491-1559)等人之說。至於趨向於「演化論」，則爲船山。

船山之所以於傳統之「氣化」論中發展出「演化論」形態，關鍵在於船山欲以「生氣」與「生理」之說，緩解因朱子「理」、「氣」二分說所造成之糾結與疑慮；其問題同時涉及「認識論」與「宇宙構成論」。若就立論之主軸加以觀察，其「生氣」之說，乃得之於橫渠；而「生理」之說，則來自朱子。

船山之有取於橫渠「生氣」之說，要點在於橫渠論「道」之體、用時，所提出之有關「性」之論述。橫渠云：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始。⁷¹

說中所謂「太和所謂道」云云，合「氣」與「性」，乃於「氣化」之層次論「道」，故以「氣」爲主而指其「綱縕、相盪、勝負、屈伸」之所從出者爲「性」；其義即橫渠它處之所謂「良能」。⁷²而凡「綱縕、相盪、勝負、屈伸」之云，則是描繪陰陽二氣相爲攻取所產生之動態，橫渠謂之「變化之客形」；以與「氣之本體」相對。此種於以「性」爲「能」之說，成爲船山將〈乾〉、〈坤〉所表義之「知」、「能」，由陰、陽所彰顯之功能，上推於二者本有之體性之說之依據；由此確認「氣」之

之，達旦不寐，立志受教焉」(見艾儒略撰，陳垣〔字援庵，1880-1971〕校刊：《大西利先生行蹟》〔與《辯學遺牘》、《明浙西李之藻傳》合訂，鉛印本，1919年〕，頁5a)，即是點出當時此一路徑與儒學之關連。關於徐氏受洗前後，彼所執持之調和觀點，可見於徐氏所撰〈赤子之心與聖人之心若何解〉(收入〔明〕徐光啟撰，王重民〔字有三，號冷廬主人，1903-1975〕輯校：《徐光啟集》〔上海：上海古籍出版社，1984年〕，頁509)一文。至於當時儒學與基督教士間之一般關係，則可參考孫尚陽撰：《基督教與明末儒學》(北京：東方出版社，1994年)。

⁷¹ 見張載：《正蒙·和篇第一》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，頁7。

⁷² 橫渠云：「鬼神者，二氣之良能也。」(同前註，頁9)船山論中承用之，遂有「天地之成男女者，日行於人之中而以良能起變化」(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823)之說。至於二人觀點之差異，論詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

本質，係屬「生氣」。船山論中所謂「〈乾〉〈坤〉竝建」，由是被賦予一種「動態思惟」之特性。凡其所指為「數」、「勢」之論，胥由此衍生。

至於「生氣」之外，船山亦據「生氣」而說有「生理」；「生理」二字，則大體源自朱子之〈仁說〉。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。⁷³

朱子論中所謂「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」之說，基本上，即是主張：「理體」於其「遍在性」中，具有由其「富裕之純一性」(simplicity of abundance) 所延伸之趨向於「目的」之特質；而此一特質，與氣化結合，同時即表顯為一種「塊然生物」之潛勢。故以其終究成就人之善德而追溯言之，亦稱之曰「仁」。船山之取此，雖不主有所謂「理體」，對於氣化中

⁷³ 見《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》(修訂本)，第23冊，頁3279-3280。

「目的性」之是否確然存在，亦企圖加以重新檢視。然彼對於天德之為元、亨、利、貞，則仍是以「生生」之動能與傾向說之，故於「化」言「通理」，於「氣」之「生化」言「生理」；凡其所重新建構之「道」、「理」、「性」、「命」之論，皆不離於此一主軸。此為船山將其「氣論」發展成為「生化論」之第一步。

至於船山發展其「生化論」之第二步，則係將朱子「理氣論」中原本存在之屬於存有學之「靜體」觀念，逐步解構。船山之將其「生化論」發展成為一種「動態主義之演化論」，此為關鍵。

此處所以謂之為「逐步解構」，係因「理」字之於朱子理學觀念，所以可將之詮解為「靜態」，乃因其表義具有二項基本性質：一是其所指涉之「理」，就「體」而言，具有不涉及「實現」(act)之「純粹性」；而另一，則是其所指涉之「理」，就「流行」之義言，具有可藉之以維繫「因果律」(law of causality)之「恆常性」。故如欲將「生理」之概念，由「配合靜態主義」轉為「配合動態主義」，其所牽連，勢必引發整體理論結構之改造。

船山於此從事之第一階更義，即是重新切割「理」字所涉及之理論層級。船山於《周易外傳》中區分「道」、「善」、「性」為三階，即是一大幅改變朱子合「道體」於「理體」之論法。⁷⁴其說義，就性質而言，已是一清楚之「演化論」形態。特於其論中，由於「道」仍具有「主持分劑」之功能，⁷⁵故以檢視「目的性」是否存在於「存有者／存有物」之觀點而言，「道」之由「繼之」而有「善」，由「善」而凝之成「性」，於此「漸有」之過程中，「善」、「性」依舊當說為即是「潛能」之「實現」；特不同「存有層級」(levels of being)之「潛能」，皆各有其隨「理勢」而建構之機制。而此機制之所以隨「實現」而展現為「形式」，依然有其「受命於天」之成分。

迨至船山撰寫《尚書引義》之時，船山藉由「有生物」之由「胎孕」而「長養」，進而注意及於「物類」之差異；遂一改其前所特殊定義之「繼善成性」說，

⁷⁴ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

⁷⁵ 唯此言「主持」，與朱子論「天」有「主宰」之義，仍有明顯屬於「道體論」上之差異。《語類》載或人問：「人之生，稟乎天之理以為性，其氣清則為知覺。而心又不可以知覺言，當如何？」曰：「難說。以『天命之謂性』觀之，則命是性，天是心，心有主宰之義。然不可無分別，亦不可太說開成兩個，當熟玩而默識其主宰之意可也。」（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》〔修訂本〕，第14冊，頁224）論中朱子辨所謂「心有主宰之義」，即是一可資比較之說。

從而主張：「生氣」之為「生氣」，乃因「氣」本身即有「創化」之能，而「有生物」之所以日生、日成，則是證明「氣」之變、合，具有非「已成之性」所可完全限定之「變異性」。特就「性」之「延續性」而言，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。故所謂「性為生理，日生而日成」，生、成之中皆有所「不忘」，而所謂「命」者，亦不僅在成物之先，亦在生氣之中；此「理」之所以為「生理」。船山以是而為《尚書引義》第二階之更義。

船山此以「性」為「日生日成之生理」之說，相較於《外傳》之釋「命」，乃於「形」之前，說有「繼之」之「善」，「善」在性先，「善」即為性之所資云云，則是改而主張「善」須於日命、日成之中，因「習」以相成，方始能成其為善。所謂「繼之者善」，於此新義之解說中，乃所以成其真實之「善」，而非泛言品彙物種所始受之「命」；故須於「善」之「因」追溯，無善之因，即無繼之而成之善。若然，則唯人之所得以為「道心」所依者，方始為「可繼之善」，以其為「斟酌飽滿於健順五常之正」。⁷⁶而凡氣之為二殊、五實之駁者，依於其說，遂不得不謂乃氣之變、合有不善；其沿此而為生者，亦不得不謂乃日以成其性之惡。

船山此一理論之調整，由於乃由人道之善，逆推於天地之善，而不得不將氣之變、合說有不善，故於其說中，亦唯人之「始受」而「終成」者，可以見天地之心；「道」於氣化中之「主持」功能，如前所言，已由「積極」之義轉向「消極」。特所謂「目的性」概念之思想成分，仍因有「道心」之說，而獲部分保留。

然如「天地之性」命之於人者，有其「正」，而二殊、五實之變、合，不能無其「駁」，則性有不善，是否即證「理」亦有不善？不能不論。於是船山於其第三階《讀四書大全說》中，遂提出所謂「惡氣」、「惡理」之說。

依其說，天之以二氣成五行，人之以二殊成五性，皆無不善，以〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德；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。而「化」之所以於「二氣以成五行」之階段，無何不善，必至進一步於變、合之際，乃始不能無變、合之差，其因則在於：元、亨、利、貞乃所以敦化，乾主知而坤主能，故陽變陰合者，雖無「善」之目的，亦無「惡」

⁷⁶ 參註〈91〉。

之理由；其由陰變而陽合者，則陽受陰重畜所變而靡，以是其變合不能以皆善。⁷⁷故依「理」、「氣」、「性」三者而言，天氣出於本然，天之氣原無不善，故人得此「誠然」者之無不善，而為仁、義、禮、智之性，即以此善性，證天理之善；而人之氣，亦從而可定位為「善」。然氣之流行，陽或受陰累，不能以皆善，故其變、合之際之參差，使氣不齊；以是亦展現「理」之未能盡善。犬、牛以其氣之不善，而有不善之性。⁷⁸

船山此一論義，將傳統「陽變陰合」之統論，另分出「陰變陽合」之一局。其建構之法，乃將「形」、「氣」之出、入，區分為二種：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，有此殊異。

總合而論，於船山此說中，不僅「理」之「一致性」遭受拆解，即「氣」之「節調性」，亦已由「一體」之功能，分裂為二氣之「互動」。本此以推，則凡可見為物象者，莫非陰、陽變合之所成；至於如何以成，不唯無從以其所展現，逆推其理而說之為皆出於天地之性所預儲；亦非另有一整體之節調機制，決定其發

⁷⁷ 船山云：「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。（原註：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。……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，又推而有不能自為柷椽之杞柳，可使過顛、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，（原註：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。」（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1052-1053）又曰：「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。」（同上，頁1069）

⁷⁸ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

展方向。此理如以船山之言言之，即是：

陰陽有定用，化育無定體，故陰陽可見，化育不可見。⁷⁹

船山此一「陰陽有定用，化育無定體」之說，就宇宙構成論而言，已是將「目的性」之思想成分，進一步弱化。且就「體」、「用」之關係而論，既是化育無定體，則凡物化之展現，皆僅有「基本原理」上之可知，而不能由此「可知」，推論其所以「成能」之過程；或對「氣化」之進一步發展，作出預測。此所謂「化育不可見」，此所謂「神化不測」。此種方法學上之調整，一方面確認人於「宇宙構成論」方面，知識之有限；另一方面，則是重新肯定「依動態之宇宙構成論為基礎，以建構形而上學」之一種可能。⁸⁰

船山既言「陰陽有定用，化育無定體」，則陰、陽於「天」、「人」各自不同之層次中，「如何方始見有『定用』」？自是一須進一步解答之課題。故船山乃於其後撰寫《周易內傳》時，將「偶然」因素於「氣化」理論中所佔據之分量加重，且作出極為完整之表現，從而提出所謂「摩盪」之說。此為其更義之第四階。

⁷⁹ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷六，《論語·衛靈公篇》，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827。

⁸⁰ 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「形而上學」者(即“metaphysics as ontology”)，如古典時期之亞里士多德(Aristotle, 西元前384/3-前322)哲學。亦有以批判哲學(critical philosophy)為態度，以決定「思辨哲學」或「形而上學」之命運，而「形而上學」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「揭示各種形而上學立場與學說之終極假設之歷史性研究」作為其「形而上學」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「形而上學」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，則在其發展之各階段理論中，「宇宙構成論」始終為決定其「存有學」，乃至「形而上學」之基礎；其形態別屬一種，與上述各類皆異。亦因如此，「宇宙構成論」究竟能成功至何樣之程度？有限之宇宙構成論知識，是否足以建構「形而上學」？成為其理論建設成敗之關鍵。

於彼說中，船山不僅強調陰、陽乃各自擁有其獨立性，且陰、陽之對立、互動與持衡，本身即存在「由變而合」之調節性。唯此一存在於陰、陽體性之本質性原理，如前所言，仍必須由「陰、陽互動」所造成之「變、合行動」誘發；其間存在不同之「變合機率」，而此機率，則受「持續性發展所積累之形勢」所影響。「人」之可有且必有，乃繫於陰、陽變合中之「最高可能」；而非來自一種「目的傾向」之使然。故此種演化，乃由「偶化」而逐漸達成。余故謂：「目的性」概念之思想成分，至此於船山之論述中，已遭大幅削減，失去其原本位居於「理學」中之結構義涵。⁸¹

至於船山最終於改本《張子正蒙注》中，另提出「氣至而神至，神至而理存」⁸²之說，則是將「偶然」因素，重新侷限之於變、合之「不確定性」中；以此增強「摩盪」說之「原理性」。此為其更義之第五階。

此一說法，雖形成與《內傳》不同之理論系統，不得不分說為殊異之二期；然由於船山於論中，仍主張「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」，⁸³故依其建構之方式而言，「內因」與「外緣」實係分別為論，理學中原本之「目的性」概念，僅是局部恢復；其說於「形態」意義，仍保有「動態主義」之特徵，而「演化論」之立場，亦依舊維持。

由以上分析可知，中國之所以於明末清初，於哲學思惟之推進中，出現「演化論」之立論形態，且於其間逐步深化，如船山思想建構歷程所展示，基本上，乃是本於當時形而上學發展由「靜態」邁向「動態」之邏輯，⁸⁴牽動「氣化論」之整體結構而產生；故有此一徑。而此一深化之過程中，「目的性」觀念因素之逐步削減，與最終轉化，成為呈顯其理論重構之重要指標。

⁸¹ 關於此說所涉及，本文與前論〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉互有詳略，可參看。

⁸² 見王夫之：《張子正蒙注》，卷四，〈大心篇〉，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153。已見前引，參註〈19〉。

⁸³ 同前註，卷九，〈可狀篇〉，頁366。已見前引，參註〈33〉所揭引文。

⁸⁴ 就此點而言，船山雖是自始即力斥陽明與其後學，其立論之趨向「動態性」，亦非無王學流衍之影響在內。

三、「目的性」思惟之弱化對於船山心性論與認識論之影響

船山之「形而上學」建設，如此所言，不唯乃奠立於其「宇宙構成論」之構造與解析之上，且此一發展，為一持續進行之過程。而如審視其間之脈絡，船山建構其宇宙論動態主義之方法，由第一期之「體、用相函」觀，⁸⁵發展成為第二期「天無不善，物之受命亦無不善，而形、氣之變，則有不善」之說，第三期「陰陽有定用，化育無定體」之論，以至於第四期，提出「漸化」乃於「偶然」之中成其「必然」之新解，即所謂「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；「性也，命也，皆通極於道，為『一之一之』之神所漸化」云云⁸⁶之主張，所謂「目的性」之思想成分，事實上乃逐步遞減。此點對於船山倫理學之建構，必曾產生影響，不能不予深究。

溯源而論，倫理學建構之所以與「目的性」思想因素相關，依中國義理學分析，其焦點，主要集中於所謂「性」、「命」之說。蓋對於儒家倫理觀與價值觀之信仰者而言，無論其「道體」之主張，乃源自《易》學之體用觀，或「性、氣合一論」、「唯理論」，甚至「唯心」論，如能確保「義理之性」於論中有合理之依據，且於認識論方面，有相應之配合，皆可成說。至於同一立場內彼此間之爭議，所以亦牽動各人整體之主張，則多由「道德實踐論」與「認識論」二方面之差異所引致。《中庸》、《孟子》書中有關「性」、「命」之基本論點，所以於儒家倫理學之發展中，成為理學家出現後之思惟主脈，將之視為必有之義，其因亦是與此共同之義理需求相關。故對於船山而言，如「道體」非「理體」，「性體」非「理體」，「性」如何既是「生理」，同時又即是人之德性中「仁」、「義」、「禮」、「智」之根

⁸⁵ 船山云：「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。無車何乘？無器何貯？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，同有而無不至。至，則極，無不至，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。

⁸⁶ 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。已見前引，參註〈40〉所揭引文。

源，必有須重新解義之處。

今若以《周易外傳》爲論，船山之明乎「善」，第一步在於區別「性」之體、用。船山曰：

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。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。⁸⁷

船山此說謂「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」，其根本之立基點，在於「體」之「生用」有階序，而「用」之「成體」有依據。以「天」而言，乃漸凝而成象、數；所謂「繼善成性」。以「人」而言，乃資動以起用而有行；所謂「致德相天」。前者於道之有「繼」，乃以此而成乎天之「善」；後者於人之有所取「資」，乃以此而成乎德之「不容已」。此一說法，如就人之德之所本言，乍見之若無大別於程、朱之說，然此時船山主「道」、「善」、「性」乃有「大、小」「繼、未繼」之差，非可統而同之，則其中必有區分。故船山云：

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。

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。

⁸⁷ 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821。

相繼者善，善而後習知其善，以善而言道，不可也。道之用，不僭、不吝，以不偏而相調。故其用之所生，无僭、无吝以无偏，而調之有適然之妙。妙相衍而不窮，相安而各得，於事善也，於物善也。若夫道，則多少陰陽，无所不可矣。

故成之者人也，繼之者天人之際也，天則道而已矣。道大而善小，善大而性小。道生善，善生性。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。⁸⁸

所謂「言道者統而同之」，即是於「道」、「善」、「性」之三階，皆以同一「理體」貫通言之；乃於「用」說「別」，而於「體」說「一」。其說實出朱子。⁸⁹至於船山之論，若依哲學而言，則是表明「道」之以其「知」、「能」賦物，乃以漸，而非一成而永成。於「道」，蓋僅以見其德之廣大；必繼焉，而後有「善」之可見；必凝焉而為人、物，始有人、物可據以為「生理」之所謂「性」。

至於船山於其思想發展之第二期，撰作《尚書引義》時，其說則有不同。因《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。果依此說，則天之命之，亦緣「善」而別物，抑何有同屬人之性，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「命」所藏之「氣質」而言性，則都於氣質之性，其與形氣之日資日長而變化者，不能皆有以繼乎善，於是而有「人心」。故船山曰：

⁸⁸ 同前註，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，頁1006。部分已見前引，參註〈12〉。

⁸⁹ 朱子云：「『繼之者善，成之者性』，性便是善。」（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》〔修訂本〕，第16冊，頁2524）又曰：「『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！」（同上）

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。道心統情，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，（原註：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。⁹⁰

於此論中，船山雖沿所謂「心統性、情」之說，且分別「天命之性」與「氣質之性」，然其所謂「天命之性」與「氣質之性」，非一雜「氣質」而言，一則否，亦非以不雜者為「性體」，雜者為「受蔽之性」；而係將「性」區分為「主體潛能」（subjective potency）之兩種層次：「天命之性」屬於「不純粹潛能」（mixed potency）中「部分實現」之「本質形式」（essential form），乃「性之原」；即人所受之「命」。「氣質之性」則屬於「不純粹潛能」中「持續實現」之「附質潛能」（accidental potencies），乃「性之都」，即人所已成之「性」。因而無所謂「淨」、「染」之區隔。且由於此時之船山，已將「道」於氣化中之「主持」功能，由「積極」義轉向「消極」，從而主張「天無不善，物之受命亦無不善，而形、氣之變，則有不善」；若然則所謂「天命」之義，亦將有變。故有所謂「天日命，性日成」之說。於此辨義中，不僅「附質潛能」，可因其潛能之持續實現，而更易其實然之狀況；即所謂「本質形式」，亦將隨氣化之變動，而於「有限之存有」中產生變化。

船山此說之難理解處，在於：「本質形式」對於「原質」（prime matter）而言，乃「實現」，對於個別存有物之「存在」而言，則是「潛能」；如何能隨「實現」而亦產生變動？此點對於船山而言，其所以可能，係基於三項論述之基礎：一為氣化之體之「動態」本質；一為生物種類中，基於「生氣日化」而有之「可變異性」；而另一，則為人之特殊性。

有關第一項論述基礎之支撐，在於：氣化之體之為「動態」，由於乃屬「本質性的」；故其全體之存在，即是一持續之「過程」（process）。因此「靜態」之概念，

⁹⁰ 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261-262。

如有實指，皆屬「相對」義。

有關第二項論述基礎之支撐，在於：生物之為生氣，由胎孕而長養，有屬於該種類體內之「生理」；因此具有一定範圍內之「可變異性」。⁹¹

有關第三項論述基礎之支撐，則在於：天無不善，物之受命亦無不善，而形、氣之變，則有不善；而人於其間，「取精用物而性與成焉」，得氣最清，是以有「人之幾」。人之所以可「日受天之命」以成其德者，以此。故船山曰：

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！⁹²

其次應說明者，為人基於此種「可變異性」而有之「本質形式」之變化，其所以然之根源，何以無法以「預儲」之概念加以說明，而必須謂之乃「天之日命」？船山云：

道之大原惟天，萬物之大原惟天地，天下之大原惟君，人之大原惟父母。由一而向萬，本大而末小。本大而一者，理之一也；末小而萬者，分之殊也。理惟其一，道之所以統於同；分惟其殊，人之所以必珍其獨。故父母者，人道之大也。以大統小而同者疏，故天地父母萬物，而人不得以天為父，以地為母。道無為，天地有為。物生於有，不生於無；故道不任父母

⁹¹ 船山曰：「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，倏而疢疾生焉；氣之善也，俄而榮衛暢焉；非必初生之有成氣也。食澹水者癯，數飲酒者臃，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？」（同前註，卷三，〈太甲二〉，頁 301-302）

⁹² 同前註，頁 302。

萬物，而天地父母萬物。子法父母，故人法天地而道不可法。有行於無，無不行於有；故人弘道而天地不資道以弘。⁹³

文中以「本大合一者」，因「理之一」，「未小而萬者」，為「分之殊」；似宋儒「理一分殊」之旨，而實非。蓋因船山有「由一向萬」之「演化」觀，如上所言；故就船山本身之立論言，其剖析「統」、「獨」，不僅於此確立萬物之「品彙性」與人之「特殊性」，且於其「日命」、「日生」之說中，建構以「個體」為單位之人之「主體性」(subjectivity)，使「主體性」之概念中，增入「個體性」(individuality)之義涵。此一變化之展現，若就思想史之意義論之，其所謂「天之幾」、「人之幾」云云，實即是對於陽明學強調「良知為造化精靈」、「良知為道德主體」之說之回應。而此點，就論勢而言，亦將使船山對於認識論議題所抱持之相關見解，產生極大變化；並因而影響其倫理學之主張。

此處敘言船山於其「日命」、「日生」之更義中，逐步建構以「個體」為單位之人之主體性，使「主體性」之概念中，增入「個體性」之義涵；⁹⁴此一變化之發展，雖非導引船山思想產生「結構性」變化之根源，卻亦成為影響船山認識論觀點之思想因素。其明確可見之效益，有二：一為船山以「忠」、「恕」二字論「知」之說；而另一，則是船山進一步解析「心」之體、用，與「意」之體、用。而二者，皆見於船山撰作《讀四書大全說》之時；亦即船山思想發展之第三期。船山曰：

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

⁹³ 同前註，卷四，〈泰誓上〉，頁 323。

⁹⁴ 關於「主體性」與「個體性」於古典哲學中所可能有之關連，參見 Arbogast Schmitt (1943-), "Subjectivity as Presupposition of Individuality On the Conception of Subjectivity in Classical Greece", in *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit / Notions of the Self in Antiquity and Beyond*, Eds. Alexander Arweiler and Melanie Möller, Walter de Gruyter (2008), pp. 313-342. 至於此二詞於現代哲學語境中之分別，則可參考 Manfred Frank (1945-), *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986；中譯本，〔德〕曼弗雷德·弗蘭克撰，先剛譯：《個體的不可消逝性》(北京：華夏出版社，2001年)。

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。⁹⁵

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。⁹⁶

船山此處立基於「天道之忠、恕」，以區分「學者之忠、恕」與「聖人之忠、恕」。所謂「立基於天道之忠、恕」，即是表明上天之載，雖「無聲無臭」而「生物不測」，然其「依理」、「如情」，則有可知。此種「化不盡可測，而天下之事、天下之物，則有可知」之實況，即是人以有限之存有，而得以「有知」之故。人即應以此「所可知」者，為「知識」之對象；而不必勉求其「不可知」與「不必知」。⁹⁷此一說法，既不將「道體」等同於一靜態之「理體」，亦不說解人之「心體」為一圓滿之「智體」。如此則一面可主張「化有條理」；而於另一面，亦不致陷落於朱子「窮理貫通說」所產生之實踐困難。此其一。其次以論，人之受命，既有所近，而其所「能知」亦不離於「化之所可知」，則其「有所近」與「有所能」皆應相近，何以人尚有「認知潛力」與「認知實際」上之差異？船山則將之歸於二因：一出「不

⁹⁵ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷六，《論語·衛靈公篇》，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816-817。

⁹⁶ 同前註，頁817。

⁹⁷ 船山云：「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。」（同前註，頁816）又曰：「烏吾知其黑，鵠吾知其白，蘭吾知其可絲，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、如之不紊而無不恕。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。」（同上，頁817）

得法」，一出「心不盡」。

所謂「得法」與否，係就學術所可以講明者而論之。船山於此舉出「由知性以知情」、「盡己之情、理，以推知天下之情、理」之法，謂之「學者之忠恕」。於此一學術之法中，由於係將「事物萬有」之情、理，與「人心可知」之情、理，合說為一，故具有特殊之認識論義涵。其說義之精旨有三：

一、所謂「天下之事，無不依理而起；天下之物，無不如情而生」，「理」指「所由起」，「情」指「承性動」；二者層次不同。「所由起」，即陰、陽之有定用，凡事皆因此而見有條理；「承性動」，即陰、陽變合而為品彙之流行，萬物皆由是而得其所誠然。就此一論法之結構言，由於船山此時乃延續前論氣化有醇、駁之不齊之說，進而主張「〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德」；「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」，「非陰陽之過，而變合之差」⁹⁸云云，故其著眼，乃將氣化中「體」、「用」之關連，進一步予以廓清；且明謂「善氣」、「善理」之外，亦有所謂「惡氣」與「惡理」。是以於「依理」與「如情」二者，雖可說之為乃屬同一「盡心」之道，其於認識論中之位置則不同：「情」乃「所然」之可知，屬物象；「理」則為「所以然」之可推知，屬現象背後之原理。

二、所以「理在心，而心盡則理盡；己之理盡，則可以達天下之情」，乃因天下之事、天下之物，皆原於天，有「理、情之一致性」；故知多、知少，能盡、不能盡，無害其「有可知」、「有可盡」。但須得法。

三、情沿性，故「知情」之方在「知性」。而「知性」即是「知理」，故盡心以知性，即是盡心以知理。然人之心，皆有所殊，故由此而知之理，亦有所侷限。由所「親知」者，善推其類，然後可以以己之理盡，而達於天下之情；以己之情推，而遂以通天下之理。此「學」之所能事，為學者之忠恕。

至於另有一種「窮神知化」之知，則本於人「取精用物而性與成焉」之幾。此幾為人初生所無，少壯而日增，⁹⁹天命之繼善以此而日顯其不已；而唯聰明聖知達於天德者，始克知其所以為化。為聖人之忠恕。此一層之設定，使船山將其所定義之「德性之知」，與特殊個人方始可有之「窮神知化」之學，合同為一，列於「學者之知」之上；說之為「理盡而情即通，情不待推而理已喻」之忠、恕。而

⁹⁸ 同前註，卷十，《孟子·告子上篇》，頁1052-1053。已見前引，參註〈77〉。

⁹⁹ 參註〈92〉所揭引文。

此一境界之所以可能，由於事涉「心」之當「盡」，故須進一步理解船山有關「心」、「意」乃各有體、用之說。

船山之論述於「心體」與「道體」，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，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」，性、命仍應有其命義之分別。此即《引義》中所闡「道心」、「人心」之論。此「道心」、「人心」之論，船山《讀四書大全說》另有一分辨之法，即是「心、意乃各有體、用」之說。船山云：

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。人所不及知而己所獨知者，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，（原註：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。¹⁰⁰

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」，即是同書所謂：

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。¹⁰¹

¹⁰⁰ 見王夫之：《讀四書大全說》，卷一，《大學》傳第六章，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。

¹⁰¹ 同前註，卷十，《孟子·告子上篇》，頁1054。

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。而即因心、意乃各有體、用，故所謂聖人順受「性命之正」，其實即是去除變、合無恆所產生之「能為道心干擾」之「浮明」，以深汲乎人所固藏之深幾；¹⁰²以此「心體」之能，發揮其「理盡而情即通，情不待推而理已喻」之知。

船山此一區分「心」、「意」之說，相對於船山前論僅以「天命之性」與「氣質之性」為區分之說義，最大之差異，在於：「天命之性」與「氣質之性」如皆以「日命」、「日成」為說，則其為「道心」之所藏者，如何於日異其體之氣質之中，確認其位？為一必應深化處理之課題；無法僅以「性」、「命」為說，而不涉及「心體」。故船山此一分辨，對於其本人有效建構一「認識論之動態主義」，關繫頗大。然如人之心有「真知藏密」之體，此心體，依理而論，仍應屬於陰、陽之氣所成，則以二、五變合之無能必善，何以終能有如是之體？亦不能不予以解答。船山遂云：

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，又推而有不能自為樗櫟之杞柳，可使過穎、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，（原註：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。

¹⁰² 船山解莊子〈大宗師〉所謂「其耆欲深者，其天機淺」一段，有所謂「真知藏密之體」之說，參註〈199〉所揭引文。

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。
 （原註：此「動」字不對「靜」字言。動、靜皆動也。繇動之靜，亦動也。）

103

依此而言，道唯其氣之善，是以理之善；唯其氣善，是以可儀也。而凡〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德；其所原出者，本無悖亂之象，而變、合則不能無參差之異。獨人之所受，以二殊成五性，所謂「溫氣為仁，肅氣為義，昌氣為禮，晶氣為智」，則其氣亦無不善。其或有不善，則以性不能無動，動則必效於情、才，情、才亦無必善之勢，故然。特於人而言，其氣質雖殊，日生日成，凡所可效之情、才，雖無能必善，而莫不可終成其「可善」。此船山所謂「在人之氣於情才用」。而二氣之所動於人者，即人之幾；皆人人所有。此即《大全說》申言氣之「變、合」，而於其間論所謂「性善」之旨。

然如據此為說，道唯其氣之善，是以理之善，從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛託孤立之理；且專氣不能致功，以形化而言，固亦必因乎陰之變、陽之合，而變、合則不能皆善。若然，則全「氣之善」而為人之性，其變、合之能然，又何自乎而得以成此必有？亦將引生質疑。於是乃有船山於《周易內傳》所提出之有關「必然」與「偶然」之說；此為船山思想發展之第四期。至於其最終改訂之《張子正蒙注》，於「必然」與「偶然」之外，另強調「神」之「能然」，此則為船山思想發展之第五期。

船山《周易內傳》所提出有關「必然」與「偶然」之說，其最要之文字，即前文所引之論。其文云：

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

¹⁰³ 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1052-1053。部分已見前引，參註〈77〉、〈98〉所揭引文。

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，下至於牯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！¹⁰⁴

船山於此文中，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，於其本身，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「首出萬物而靈焉為人」者，其確然出現於物類，呈顯為「合一陰一陽之美」，亦屬「化」中可有而非一蹴即幾，仍須俟其積漸而然。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《易繫傳》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」。¹⁰⁵

船山於「偶化」之歷程，論「善」之於人之始命中「如何成為必然」，其設論之結果，不僅確認陰、陽之各具體性，二者間不存在整體性之節調，亦等同標示其「變合」中存在必有之「可變異性」與「不必然性」。且就「善」之根源言，船山亦係延續《大全說》所申「道唯其氣之善，是以理之善。唯其氣善，是以可儀也，而凡〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德」云云之義，否則無以成說。蓋使氣而無何「本質之善」，則以氣之變合而成偶化，人之「性善」亦將僅屬與犬、牛相較之「善」，而無「繼之」之義；若然，亦將無所謂「漸化」

¹⁰⁴ 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。已見前引，參註〈40〉所揭引文。

¹⁰⁵ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

之說，以成其必然。特就「天」、「人」之相續言，天氣之善、天氣之幾，與人之善、人之幾，雖相關連而非屬同一層次；故其為「善」之義，亦非一例。船山論中之所以強調「六陽、六陰，皆備元、亨、利、貞之四德」，即是欲以說明此一「由一向萬」而有之漸化，其所據以生成萬有之「動態之天德」。唯依其說，「化育」既不可見，則人之所謂「窮神知化」，亦仍須即人之性以求之，而非可他求之於象、數；故云「全《易》之理不離乎性中」。

至於「認識論」，船山此時有一不同於前之主張，即是：其撰作《大全說》時，曾分別「聖人之忠、恕」與「學者之忠、恕」，謂「窮神知化」之知，唯聰明聖知，達於天德者，方始能之；乃「不待推」而然。而此時則謂當「即性以推求之」。此一說法，顯示船山之於此「窮神知化」之知，亦嘗試以「學術」之方式闡明。此一學者所可能之「窮神知化」之學，即是「求《易》之蘊」之《易》學。

然迨其後，船山改訂《張子正蒙注》，則說又有變，而有所謂「神存而誠立，誠則理可肆應，感之而遂通」之說；¹⁰⁶如前所論。此一更義，就「善」之根源而論，與《內傳》說最大之差異，在於其所謂「神存而誠立」之體，雖亦是以「心體」義為本，然以論中有「體生神，神復立體」之說，故所謂「神存」之誠體，成為「心體」之內涵。「心體」於論義中，獲得一不同於前說之位置。相較而言，《內傳》之說雖亦設立「心體」之義，以為「在人之幾」之所從出，然於其時，船山所主「性小而載道之大以無遺」，乃專就人而言，故有「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」云云之說；其辨義之關鍵，在於「性」，而非「心」。故彼時船山又有：

《易》統象、占、辭、變而言。「无思无為」，謂於事幾未形、物理未著之先，未嘗取事物之理，思焉而求其義之精，為焉而營其用之變也；設其象變，繫以辭占而已。「寂然不動」，具其理以該四者之道，無適動而為一時一事兆也。「感」者，學《易》者以心遇之，筮者以謀求通焉。「通天下之故」，謂言、動、器、占皆於此而得也，此則至精至變，而括之於一理之渾然，以隨感必通，非智計之所能測，唯「天下之至神」乃能與也。

¹⁰⁶ 參註〈20〉。

天下之至神，誠之至也。健而誠乎健，順而誠乎順，絪縕而太和，裕於至足之原，精粗、本末、常變皆備於易簡之中，故相感者觸之，而即與以應得之象數，非待籌量調劑以曲赴乎事物，此則神之所以妙萬物而不測也。周子曰：「誠幾神。」謂誠則幾，誠之幾則神也。朱子曰：「人心之妙，其動靜亦如此。」人心者，性之具於虛靈者；靜而無不實，故動而無不靈，靈則神矣。¹⁰⁷

之論。於此說中，船山雖云「誠則幾，誠之幾則神」，然於其說中，「神之所以妙萬物而不測」，乃因「誠之至」而有，「神」字不說於「健」、「順」之上，或之前。所謂「相感者觸之，而即與以應得之象數」，乃因誠乎「健」、「順」而然；故謂「絪縕而太和，裕於至足之原，精粗、本末、常變皆備於易簡之中」。俟船山之改訂《正蒙注》，則謂「感後之體」，可以因「神」之所存而立「誠」；「神」之為「清通之理」，乃通於「感」與「未感」，而為氣之靈。以是而有「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」之說。其言云：

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。¹⁰⁸

船山此註，乃釋《正蒙》「其感遇聚散，為風雨，為雪霜，萬品之流行，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也」一段，其說以朱子之說，釋橫渠所謂「教」，而將「心」之「體」、「用」義深化。而其所以能於論中將「智用」與「性動」之所繫，合而為一，主張「心」與「理」應，皆是本於「神存而誠立」之立義。以是而擴大心體之效能。故云：

¹⁰⁷ 見王夫之：《周易內傳》，卷五下，〈繫辭上傳第十章〉，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555。

¹⁰⁸ 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28。

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。¹⁰⁹

船山蓋亦以此，遂將其前說原本專主於聖人所能為之「窮神知化」之學，亦說為「正蒙」者所宜備；此即余前文所釋《正蒙注》中所申言之「精義入神」之說。¹¹⁰

而當時有知之者，或疑古之大學，皆以《詩》、《書》、禮、樂、三德、六行，種種「日用簡易之理」教，而橫渠啓童蒙以《易》，謂將以導之於「正」，豈非於古不合？船山遂釋之云：

大學之教，先王所以廣教天下而納之軌物，使賢者即以之上達而中人以之寡過。先王不能望天下以皆聖，故堯、舜之僅有禹、皋陶，湯之僅有伊尹、萊朱，文王之僅有太公望、散宜生；其他則德其成人，造其小子，不強之以聖功而俟其自得，非有吝也。《正蒙》者，以獎大心者而使之希聖，所繇不得不異也。

抑古之為士者，秀而未離乎其樸，下之無記誦詞章以取爵祿之科，次之無權謀功利苟且以就功名之術。其尤正者，無狂思陋測，蕩天理，蔑彝倫而自矜獨悟，如老聃、浮屠之邪說，以誘聰明果毅之士而生其逸獲神聖之心，則但習於人倫物理之當然，而性命之正自不言而喻。至于東周而邪慝作矣。故夫子贊《易》而闡形而上之道，以顯諸仁而藏諸用，而孟子推生物一本之理，以極惻隱、羞惡、辭讓、是非之所繇生。《大學》之道，明德以修己，新民以治人，人道備矣，而必申之曰「止於至善」。不知止至善，則不定，不靜，不安，而慮非所慮，未有能得者也。故夫子曰：「吾十有五而志於學。」所志者，知命、耳順、不踰之矩也；知其然者，志不及之，則雖聖人未有得之於志外者也。故孟子曰：「大匠不為拙工改廢繩墨，羿不為拙射變其彀率。」宜若登天而不可使逸獲於企及也。特在孟子之世，楊、墨雖盈天下，而儒者猶不屑屈吾道以證其邪，故可引而不發以需其自得。而自漢、魏以降，儒者無所不淫，苟不挾其躍如之藏，則志之搖搖者，差之黍米而已背之霄壤矣，此《正蒙》之所繇不得不異也。

¹⁰⁹ 同前註，卷二，〈神化篇〉，頁90。

¹¹⁰ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

宋自周子出，而始發明聖道之所繇，一出於太極陰陽人道生化之終始，二程子引而伸之，而實之以靜一誠敬之功，然游、謝之徒，且岐出以趨於浮屠之蹊徑。故朱子以格物窮理為始教，而槩括學者於顯道之中；乃其一再傳而後，流為雙峯、勿軒諸儒，逐跡躡影，沈溺於訓詁。故白沙起而厭棄之，然而遂啟姚江王氏陽儒陰釋誣聖之邪說；其究也，為刑戮之民、為閹賊之黨皆爭附焉，而以充其無善無惡、圓融理事之狂妄，流害以相激而相成，則中道不立、矯枉過正有以啟之也。

人之生也，君子而極乎聖，小人而極乎禽獸，然而吉凶窮達之數，於此於彼，未有定焉。不知所以生，不知所以死，則為善為惡，皆非性分之所固有，職分之所當為，下焉者何弗蕩棄彝倫以遂其苟且私利之欲！其稍有恥之心而厭焉者，則見為寄生兩間，去來無準，惡為贅疣，善亦弁髦，生無所從，而名義皆屬漚瀑，兩滅無餘，以求異於逐而不返之頑鄙。乃其究也不可以終日，則又必佚出猖狂，為無縛無礙之邪說，終歸於無忌憚。自非究吾之所始與其所終，神之所化，鬼之所歸，效天地之正而不容不懼以終始，惡能釋其惑而使信於學！故《正蒙》特揭陰陽之固有，屈伸之必然，以立中道，而至當百順之大經皆率此以成，故曰「率性之謂道」。天之外無道，氣之外無神，神之外無化，死不足憂而生不可罔，一瞬一息，一宵一晝，一言一動，赫然在出王游衍之中，善吾伸者以善吾屈。然後知聖人之存神盡性，反經精義，皆性所必有之良能，而為職分之所當脩，非可以見聞所及而限為有，不見不聞而疑其無，偷用其蕞然之聰明，或窮大而失居，或卑近而自蔽之可以希覬聖功也。嗚呼！張子之學，上承孔、孟之志，下救來茲之失，如皎日麗天，無幽不燭，聖人復起，未有能易焉者也。¹¹¹

文中謂《正蒙》之所不得不樹異於古人之處，在於欲以此「獎大心者而使之希聖」。而此所謂「獎大心」云者，固不外前引船山之論所云「大其心，則能體天下之物，物有未體，則心為有外」之旨。若然，則依其說，「繇其法象，推其神化，達之於萬物一源之本，則所以知明處當」，¹¹²應即是以「明理」之功，變化誠體。「心體」

¹¹¹ 見王夫之：《張子正蒙注·序論》，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9-11。

¹¹² 參前註〈36〉所揭引文。

之說，可由是而獲得一新義之發揮；且此一說法，或亦能於程朱與陸王之教之外，別樹一格。

以上所述，大體即是船山演化觀中「目的性」思想成分削減、轉化之過程，以及此一發展，對於其心性論與認識論之影響。至於此一思想發展所形塑之倫理學之實際面相，則請敘之於次節。

四、船山有關廣義之「倫理學知識」之兩種分析取徑與面相

有關船山倫理學思惟之基本性質，可分從兩種取徑與面相論之：一為其所分析於「倫理學知識」之說之心理學性質，¹¹³一為其所分析於「倫理學知識」之說之歷史學性質。而此所謂「倫理學」，由於就船山而言，內容亦涉及「治法」與「教化」，具有儒學長久以來「涵括『個體作為所應然』於『人類集體道德義務』」之立場，與常義之倫理學之集中於討論倫理價值、規律、準則，乃至「善」與「義務」等純粹性議題者不同，故係本於中國學術史詮釋之特殊需求，而暫以此所謂「廣義」云云之名名之。

其所以於第一種，詮解其所為有關倫理學知識之分析，具有「心理學」之性質者，係因船山自撰作《周易外傳》以降，即不以「理體」釋「道體」，「理體」釋「性體」，或以「良知之體」釋「道體」，「良知之體」釋「心體」；亦不主「智體」之圓滿性。故以「心」而求「性」、「命」之理，其所謂「知」，無論「待推」、「不待推」，其於「悟」，皆屬「解悟之知」，而非「證悟」；因而亦無所謂「證境」。此亦船山所以於後論中，將本屬「道德實踐」意義之「忠」、「恕」，說解為具有「認識論」意義之「方法」之故。

然船山此種可藉「忠」、「恕」為概括之方法，其所建構之倫理學知識理論，何以可詮解為具有「心理學」之性質？亦當有所說明。船山於《外傳》云：

「貞」者，事之幹也，信也。於時為冬，於化為藏，於行為土，於德為實，皆信也。

¹¹³ 此處所謂「心理學」，係依拉丁語“*psychologia*”之原本意義而說，屬「議題取向」之語彙；非專指業已建構「科學」意義之心理學，或精神分析學。

然則四德何以不言智乎？〈象〉曰：「大明終始，六位時成」，則言智也。今夫水，火資之以能熟，木資之以能生，金資之以能瑩，土資之以能浹。是故夫智，仁資以知愛之真，禮資以知敬之節，義資以知制之宜，信資以知誠之實；故行乎四德之中，而徹乎六位之終始。終非智則不知終，始非智則不知始。故曰「智譬則巧也」，巧者聖之終也。曰「擇者仁之始也」。是智統四德而徧歷其位，故曰「時成」。各因其時而藉以成，智亦尊矣。雖然，尊者非用，用者非尊，其位則寄於四德而非有專位也。¹¹⁴

船山論中以元、亨、利、貞之四德，配四時、五行，而謂「貞」者，事之幹，於時為「冬」，於化為「藏」，於行則為「土」而非「水」。¹¹⁵此說與漢人或以冬屬水，土則歸於「四季」之說迥異。而究論其所以為如是之主張，則係因船山主「智」，謂「智，仁資以知愛之真，禮資以知敬之節，義資以知制之宜，信資以知誠之實」，從而以其德乃「行乎仁、義、禮、信之中」，而「徹乎六位之終始」。此一論點，與程朱所謂「明、誠兩進」之說，可謂差異極大。

蓋以船山之論言之，愛、敬、制、誠，皆人所可有之善，此乃道以其繼善者，凝命於人，而人紹其德而後見者；然而非人之所以「相天」。人之相天，必愛而真、敬而節、制而宜、誠而實，而後成其道。此則非「由智以知」不能。故「擇者，仁之始」，「巧者，聖之終」，修德者不能廢其功於「智」、「巧」。若以今日之語言為釋，即等同謂：道德之起始，固不能離於善端，然其最終之完成實踐，則不能無可依憑之「倫理學知識」以為配合；而倫理學之知識，則必出於人之智、巧。此所謂「智」，雖非僅以指立基於普遍經驗而有之「理解原理法則」之心理能力，而係須有從事於「形上思惟」之智慧；然此種智慧，亦並非以指斷離「能取」與「所取」之「無分別智」。至於所謂「巧」，則更牽涉「效益之權衡」，與「治術之創為」；不能泯事以見理。船山曰：

¹¹⁴ 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824。

¹¹⁵ 船山此一「五行相合」之說，乃特為其一時立論而設，故未久即不復堅持，而仍以元、亨、利、貞者配木、火、金、水；說見王夫之：《尚書引義》，卷四，〈洪範二〉，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350。

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。

是故合成敗、齊得失以為（末）〔宗〕，釋氏「緣起」之旨也。執成敗、據得失以為本，法家「名實」之論也。執其固然，忘其所以然，而天下之大本不足以立；以成為始，以得為德，而生生之仁不著。吾懼夫執此說者之始於義而終於利矣。

夫功於天下，利於民物，亦仁者之所有事。而以為資始之大用即此在焉，則「享其利者為有德」；亦且不知君子正誼明道之志，未嘗擯失與敗而以為非道之存，況天之育萬物而非以為功者哉！「元」者仁也，「善之長」也，君子之以長人者也。成敗得失，又奚足論之有！¹¹⁶

船山於此文中，以總、別、同、異、成、壞之六相為言，以著「事理之已然」。此一著眼之所據依，蓋即是前所明「性情相需」、「始終相成」、「體用相函」之理；¹¹⁷船山蓋以此而取智。而所謂「乘利用以觀德」，亦即是其合「成、敗」以與「仁、義」同論之所取徑。唯就此所謂「智」之存在而言，雖是偏歷仁、義、禮、信之四德，卻非實有其「專位」。因依船山之見，乃以為：凡偏用於純然智性之思惟，或「效益」之計算者，皆將不免有所混同，或「執」、「忘」，遂失其本，無能全心之用。

船山此一不依「智用」之形式以論其所成能，卻強調「智」乃「位寄於四德而非有專位」之論法，由於並不於「倫理」形成之整體事實，確認一種根源於「理性」之原則，或對於「道德實踐」之全過程，給予一種屬於「目的性」之綜合說明，因而若依其「非有專位」之方式為論斷，亦係具有一種「動態」之性質。在其論說之意旨中，一切經驗之多變，皆於其間蘊含提昇「智慧」之可能；對於「個

¹¹⁶ 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826-827。

¹¹⁷ 參註〈85〉。

人」之理解，對於「世界」之理解，與對於「存在」之理解，皆係引動智性提升之所憑藉。船山之所以於後論中，簡擇「忠」、「恕」二字，以之作爲概括「格物致知」，乃至「理盡而情即通，情不待推而理已喻」之方法，即是本之於此。

船山之主「智之位乃寄於四德而非有專位」，就立論之依據言，有二項必要之基礎：其中之一，即五性所共有之「可節調性」。此一「可節調性」，若溯其根源，而以《外傳》所主「道」乃具有「主持乎陰陽之分劑之能」之說釋之，則係因人於始受其命之先，道已於化中，因有所繼而生「善」，故凝之於人，能有此自然之合和。而另一項依據，則是「情」與「理」之相協。此點顯示人於〈乾〉〈坤〉知、能所成能之世界中之「尊貴性」。船山所以於其《內傳》所闡之氣之偶化觀中，仍不廢言「通理」，且必以人爲「合一陰一陽之美」者，以此。故以是而推衍，「智」之成爲學術方法所依憑，而可以《大全說》中所釋之「忠」、「恕」爲論，依其理，即證凡「理之有可知」，與「心之有所感、有所見，與有所決斷」，最終皆得於人之「價值意識」中合一；而人亦以是而成德。

以上所敘，爲船山有關廣義倫理學知識之分析中，所具有之「心理學」取向。屬前所舉言之第一種。其前後之所論，雖有改易，仍皆是沿於同一思惟之脈絡而發展。而船山此一針對人之「理性活動」所條理出之「動態」論法，不僅具有爲「倫理學之設論」重新奠基之功能；若配合其同時因觀察「文明歷史」從而獲致之「社會演化」觀點，而加以關連，如余前論諸文所分析，則論者亦可將其有關「倫理學」之思惟，延伸、拓展之於歷史研究之中，使「倫理學」之討論，另具有一種「歷史學」之角度。而此亦爲船山所實然從事。前所標示爲船山廣義倫理學之第二種面相，所謂具有「歷史學」性質者，即是其類。

船山之論「道」、「器」云：

无其器則无其道，……洪荒无揖讓之道，唐、虞无吊伐之道，漢、唐无今日之道，則今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有車馬而无御道，未有牢醴璧幣、鐘磬管絃而无禮樂之道。則未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。¹¹⁸

¹¹⁸ 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1028。

文中所以謂「无其器則无其道」，乃因就「形」之上、下言，形而後有上、下，故「上下无殊畛，而道器无異體」。¹¹⁹然凡氣之與時而成其盈、虛，未嘗無常、變，此所以雖「未有子而无父道，未有弟而无兄道」，而「道」不失有常。故船山又云：

時有常變，數有吉凶。因常而常，因變而變，宅憂患者每以因時為道，曰「此《易》之與時盈虛而行權」者也。夫因常而常，氣盈而放逸；因變而變，情虛而詭隨；則常必召變，而變无以復常。今夫月之有盈虛也，明之時為生死，而魄自貞其常度也。借明死而遂失其十有三度之節，則終古虛而不足以盈矣。而何云「因變而變」邪？故聖人於常治變，於變有常，夫乃與時偕行，以待憂患。而其大用，則莫若以禮。……

聖人之於禮，未嘗不因變矣。數盈則憂患不生，乃盈則必溢，而變在常之中；數虛則憂患斯起，乃虛可以受，而常亦在變之中。故天地必有紀，陰陽必有序。數雖至變，无有天下地上、夏寒冬暑之日也。聖人敦其至常而不憂，則忠信无往而不存，斯以厚其藏而物咸受治，亦因乎理之有定者焉尔。¹²⁰

船山此處申言「因常而常，因變而變」者，雖以「與時盈虛而行權」自是，實則「因常而常」，氣必盈而放逸；「因變而變」，情必虛而詭隨。以是「常必召變，而變无以復常」。凡此皆是不明於「紀」、「序」之理。然聖人之「於常治變，於變有常」，其所以「與時偕行，以待憂患」，亦必有方；乃能「扶人而成其能」。¹²¹而其關鍵，則在於「制禮」。聖人之於禮，於憂患所未生，而懼其數盈之必溢；於其憂患所既起，則思數虛之可受，而即以授之。故未嘗不因變，而常亦在變之中。船山此一「聖人制禮符於《易》理」之說，¹²²由於在其論理中，乃將社會群化之形

¹¹⁹ 同前註，頁 1027。

¹²⁰ 同前註，卷六，〈繫辭下傳第七章〉，頁 1056-1058。

¹²¹ 參註〈87〉所揭引文。

¹²² 船山云：「禮之興也於中古，《易》之興也亦於中古。《易》與禮相得以章，而因《易》以生禮。故周以禮立國，而道肇於《易》。」（見王夫之：《周易外傳》，卷六，〈繫辭下傳第七章〉，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 1056-1057）此說雖以中國之歷史言之，然於船山，「《易》與禮相得以章」，亦是文明之理。

勢，以「數」之盈、虛說之；故具有一種「審視歷史」之向度。而其於它處論歷史，則又時時以《易》理為論，將「形勢消長」之概念，縮合之於人事之情變；故亦同時具有一種「觀看倫理」之向度。

綜合上述，可知船山之所以對於倫理學知識之分析，兼具「心理學」與「歷史學」之性質，要點實在其自始即視人之「自然存在」與「社會存在」為一。此一哲學觀點，使其本於《易》理而建構之「性情相需」、「始終相成」、「體用相函」之思惟原則，滲入於其學術系統之整體；從而亦將《易》理與史學合而為一。而就倫理學之延伸發展言，由於此所謂「心理學」與「歷史學」兩種不同分析取徑之分向與交會，促使有關「個人」之存在意義之課題，皆係放置於社會歷史情境之「時」、「位」中，加以討論。

今若進一步言之，以《易》所明之「天」論，化無定體而陰陽有定用。以之言「人」，則歷史無定體，而亦有屬於「人」之定用；其「用」即在於「君子」與「小人」。故就大勢而言，人之由個體而合群，由群體之發展，產生倫理與政治，屬於個人之「主體性」發展，仍必藉由群體彼此間之互動，於其關係之網絡中，產生一種「適應性」之機制，乃能建構出「社會」之形式。而於此「適應」中，人人皆同屬社會之成員；無別於德之高、下。因此人文之道之所以成就歷史，必有其「陰陽不能偏用，而仁義相資以為亨利」¹²³之理。不唯君子、小人皆所不能相無；所謂「仁、義之相資」，成就社會之功能，即是因「相需」而起。故君子之明於《易》理而「相道」，必應具有觀察「社會」與「歷史」之視野。

特對於深於史識與《易》理者而言，歷史有既成之勢，亦有未定之局，皆有其變動之理。而於其間，屬於可為之「主動」因素，則常在「社會之風氣」與「意識之走向」；而二者皆與個體之主體性與能動性相關。船山之繼《周易外傳》之後，撰作《尚書引義》，藉由「有生物」之由「胎孕」而「長養」，進一步注意及於「物類」之差異，從而主張所謂「性為生理，日生而日成」之論；其說不僅於所謂「由一向萬」之「演化」觀中，確立萬物之「品彙性」與人之「特殊性」，且於其「日命」、「日生」之說中，亦建構以「個體」為單位之人之「主體性」，使「主體性」之概念中，增入「個體性」之義涵。而凡此，皆是一種將《易》理融入史學之發展。

¹²³ 見王夫之：《讀通鑑論》，卷一，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68。參註〈140〉所揭引文。

船山此一涉及人之「主體性論述」之深化，對於倫理學之建構而言，其影響可能出現於二種不同之層面：第一層，涉及個人道德經驗之根源及基礎；第二層，則是與所謂「治道」與「風教」問題相關。

關於第一層，船山於其「道心」、「人心」之辨中，有所謂「人心、道心，互藏其宅，而交發其用」之說。此說由於係能於「普遍心理」之共有條件上，建構「道德人格」基礎；故相較於原本存在於程朱理學中專以「性理論」為核心之道德哲學而言，具有一種「發展」上之意義。船山之論云：

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。

今夫情，則迥有人心道心之別也。喜、怒、哀、樂，（原註：兼未發。）人心也。惻隱、羞惡、恭敬、是非，（原註：兼擴充。）道心也。斯二者，互藏其宅而交發其用。雖然，則不可不謂之有別已。

於惻隱而有其喜，於惻隱而有其怒，於惻隱而有其哀，於惻隱而有其樂，羞惡、恭敬、是非之交有四情也。於喜而有其惻隱，於喜而有其羞惡，於喜而有其恭敬，於喜而有其是非，怒、哀、樂之交有四端也。故曰互藏其宅。以惻隱而行其喜，以喜而行其惻隱，羞惡、恭敬、是非，怒、哀、樂之交待以行也。故曰交發其用。

惟仁斯有惻隱，惻隱則仁之有也。惟義斯有羞惡，羞惡則義之有也。惟禮斯有恭敬，恭敬則禮之有也。惟智斯有是非，是非則智之有也。若夫不仁不智，無禮無義，非惻隱、羞惡、恭敬、是非之有也。故斯心也，則惟有善，而不更有不善；有其善而非若無，無其不善而非若有；求則得之，而但因其固有；舍則失之，而遂疑其無。道心之下統情者且然，而其上統夫性者從可知矣。

豈若夫喜、怒、哀、樂之心：仁而喜，不仁而喜，下而有避彈之笑；仁而怒，不仁而怒，下而有誅母之忿；仁而哀，不仁而哀，下而有分香之悲；仁而樂，不仁而樂，下而有牛飲之歡；當其動，發不及持，而有垂堂奔馬之勢；當其靜，如浮雲之散，無有質也。

於己取之，於獨省之，斯二者藏互宅而各有其宅，用交發而各派以發。灼然知我之所有：不但此動之了喜了怒、知哀知樂應感之心，靜之無喜無怒、

無哀無樂空洞之心；而仁、義、禮、智之始顯而繼藏者，立本於宥密，以合於天命之流行，而物與以无妄。則動之可東可西，靜之疑無疑有者，自成性以還，幾且交物而為心之下游，審矣。

夫於其目，則喜、怒、哀、樂之情，四也。於其綱，則了、知、作、用之靈，一也。動其用，則了、知、作、用之瞥然有矣。靜其體，則鏡花水月、龜毛兔角之渙然無矣。剝目而存綱，據體而蔑用，奚可哉？故為釋氏之言者，終其身於人心以自牾也。

夫道心者：於情則異彼也，故危微之勢分；於性則異彼也，故執中之體建。藏於彼之宅，而彼皆我之宅；則人心之動，初不能有東西之宅；人心之靜，初不能有無位離鈞之宅。發資彼之用，而彼因有其用；因有其用，而彼遂自用；則人心之目，溢於萬變，人心之綱，無有適（原註：丁歷切。）一；要以藏者無實，而顯者無恆也。是故著其微以統危而危者安，治其危以察微而微者終隱。告、釋之垂死而不知有道心者，職斯辨爾。¹²⁴

論中船山以喜、怒、哀、樂之兼「已發」、「未發」為人心，惻隱、羞惡、恭敬、是非之兼「擴充」、「未擴充」為道心，且謂「道心」、「人心」二者，藏互宅而各有其宅，用交發而各派以發。此說就理論言，「各有宅」，即是表明「道心」之情與「人心」之情，不唯具有作用上之「殊位」；且此殊位可推說至「體」義之有別。而「互藏其宅」，則是說解「喜、怒、哀、樂」與「惻隱、羞惡、恭敬、是非」於「情」之發用處之所以得交互引動之故；以此揭示「立本於宥密」之外，人人基於「陰、陽變合」所構成之「個體」，其於情性作用中所各有之特殊性與獨一性。此種特殊性與獨一性，由於具有因「用交發」而產生之「制命」之用，故可使所以為「危」者，轉而為動、靜之安宅；而不必「離鈞三寸」，另有寂、虛之趨、怙，從而以「無位」為宅。

船山此說，以孟子「大體」、「小體」之判分，解析人性所具五殊二實之異能，得出「道心」、「人心」乃「藏互宅」、「用交發」之詮義，不唯避去釋氏區別「種子」為淨、染之論；且據此「有實而非無位」之說，將「自為主」之成能，交付

¹²⁴ 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261-263。（部分已見前引，參註〈90〉所揭引文）船山另有「心者，函性、情、才而統言之也」之說，見同書〈康誥〉篇（同上，卷五，頁366）。

陰、陽變合之用中，道心所可有之「制」權。其論可謂別開生面。特就所謂「微」與「危」之異質言，因其論乃主張：著其「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之微，以統「喜、怒、哀、樂」之危，而危者安；治其「喜、怒、哀、樂」之危，以察「惻隱、羞惡、恭敬、是非」之微，而微者終不免於隱。故須建「執中之體」。而此體，即是船山所強調之「修德之位」。¹²⁵於此說中，「道心」不因觸機而動其性於不可掩，而遂無其同人之情；「人心」亦不因日用之每發於不及持，而遂失其誠然可善之性。此一「道心、人心同宅而異用，異用而相互資」之心理條件，可謂人人同有，古今無別；故道不遠人。船山論倫理知識之兼具「心理學」與「歷史學」性質，於此可獲得印證。

至於船山此一釋義之所以亦能展現一種「學說發展史」上之意義，則在於橫渠雖有「心統性、情」之說，湖南學者胡五峯（宏，字仁仲，1105-1161）雖有「天理人欲同行而異情」之論，¹²⁶同為朱子所據，然各家皆未依於陰、陽之變合，以論道心、人心乃「互藏其宅而交發其用」之理。尤以朱子，因說「人心」乃無所主宰，故謂「道心」雜出「人心」之間，微而難見，必「精之」、「一之」，而後「中」者可執；此點使「道心」之求，趨向精微，非操、存無以見。《語類》載余大雅（字正叔）所錄朱子之語云：

¹²⁵ 船山云：「釋氏立一無位之心以治心，固妄矣。朱子謂之一，勉齋黃氏謂非有兩者，亦非等威廉隅之不立也。夫苟等威廉隅之不立，則擇之也不精。如其可別立一心以治心，則其為心也，非但非道，而且非人矣。是故以鐙喻之，前燄非後燄，則前心非後心，而心以時遷。以芭蕉喻之，無中而非邊，則攢摭攢聚以為心，而心無定藏。乃不知燄速代而明有常，中雖虛而生氣所由升也。且夫鐙之喻，固人心不自保之危；蕉之喻，亦人心無適主之危。觀化無窮，而止得其危幾焉。曾是以為見心，不亦愚乎！夫不見鐙之明者其神禮，蕉之榮者其神仁邪？莊生天籟之說，楞伽和技之指，風已拍歌，而謂如土竄之頑然，傀儡之枵然，則惟死為然爾。敦化不息，而屈伸一誠。然則死者人心之息，而非道心之終與！人心乘動靜以為生死，道心貞陰陽以為儀象。乾坤毀而無易，陰陽五性泯而無道，抑且無人。動靜伏而偶無人，有此一日矣。陰陽匱而永無道，無此一日也。天下必無此一日，其以此為心，其以此為宗也哉？」（同前註，卷一，〈大禹謨一〉，頁266-267）

¹²⁶ 五峯同時另主「天理人欲，同體而異用」，則為朱子所不取（見朱熹：《胡子知言疑義》，《晦庵先生朱文公文集》，卷七十三，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第24冊，頁3555-3564）。論詳錢師賓四（穆，1894-1990）〈朱子評胡五峯〉（見錢穆：《朱子新學案》〔三〕，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13冊，頁227-261）。

「因鄭子上書來問人心、道心，先生曰：『此心之靈，其覺於理者，道心也；其覺於欲者，人心也。』可學竊尋〈中庸序〉，以人心出於形氣，道心本於性命，蓋覺於理謂性命，覺於欲謂形氣。（云云。）可學近觀〈中庸序〉所謂『道心常為一身之主，而人心每聽命焉』，又知前日之失。向來專以人可以有道心，而不可以有人心，今方知其不然。人心出於形氣，如何去得。然人於性命之理不明，而專為形氣所使，則流於人欲矣。如其達性命之理，則雖人心之用而無非道心，孟子所以指形色為天性者以此。若不明踐形之義，則與告子食、色之言又何以異？『操之則存，捨之則亡』，心安有存亡？此正人心、道心交界之辨，而孟子特指以示學者。可學以為必有道心，而後可以用人心，而於人心之中又當識道心。若專用人心而不知道心，則固流入於放僻邪侈之域。若只守道心，而欲屏去人心，則是判性命為二物。而所謂道心者，空虛無有，將流於釋、老之學，而非《虞書》之所指者。未知然否？」大雅云：「前輩多云道心是天性之心，人心是人欲之心，今如此交互取之，當否？」曰：「既是人心如此不好，則須絕滅此身，而後道心始明。且舜何不先說道心，後說人心。」大雅云：「如此，則人心生於血氣，道心生於天理。人心可以為善，可以為不善，而道心則全是天理矣。」曰：「人心是此身有知覺有嗜欲者，如所謂『我欲仁』、『從心所欲』、『性之欲也，感於物而動』，此豈能無？但為物誘而至於陷溺，則為害爾。故聖人以為此人心，有知覺嗜欲，然無所主宰，則流而忘反，不可據以為安，故曰危。道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。且以飲食言之，凡饑渴而欲得飲食以充其飽且足者，皆人心也。然必有義理存焉，有可以食，有不可以食。如子路食於孔悝之類，此不可食者。又如父之慈其子，子之孝其父，常人亦能之，此道心之正也。苟父一虐其子，則子必很然以悖其父，此人心之所以危也。惟舜則不然，雖其父欲殺之，而舜之孝則未嘗替，此道心也。故當使人心每聽道心之區處，方可。然此道心却雜出於人心之間，微而難見，故必須精之一之，而後中可執。然此又非有兩心也，只是義理與人欲之辨爾。陸子靜亦自說得是，云：『舜若以人心為全不好，則須說不好，使人去之。今止說危者，不可據以為安耳。言精者，欲其精察而不為所雜也。』此言亦自是。今鄭子上之言都是，但於道心下却一向說是個空虛無有之物，將流

為釋、老之學。然則彼釋迦是空虛之魁，饑能不欲食乎？寒能不假衣乎？能令無生人之所欲者乎？雖欲滅之，終不可得而滅也。」¹²⁷

此論中，朱子以「人心」為身之有知覺、有嗜欲者，且謂：「義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也」。其說蓋以凡義理之心之外者，胥是人心；而非僅「喜、怒、哀、樂」之謂。故以「覺於理」者為道心，「覺於欲」者為人心。此種「理」、「欲」之辨，追溯其源，乃是原於所謂「天地之性」與「氣質之性」之判分；二者間，有性體「受蔽」、「不受蔽」之差異。¹²⁸故就朱子而言，所謂「義理之性」，本有其粹然而不雜者；聖人之標準，即是人人之標準。理學以是而嚴。今船山既以「性」為「生理」，日受天之命而日成之，則其所謂「性不可聞，而情可驗」者，必將於道心、人心之「交發其用」者，辨其「危」、「微」之別，從而有所謂「於己取之，於獨省之」之地；以此「立本於宥密，以合於天命之流行，而物與以无妄」。此所謂「下統情而上統性」。而非以日化之功，一存、一去，以求復其始受之命。

正唯船山所謂「宥密」，乃人人「於己取之，於獨省之」之地，有其日受天之命而日以成其性之殊別，故其所釋「習與性成」，亦有不同於前人之說義。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。¹²⁹

又曰：

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

¹²⁷ 見黎靖德輯：《朱子語類》，卷六十二，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂本），第16冊，頁2013-2015。

¹²⁸ 前引朱子語，曾有「性如寶珠」之譬，即是緣此「受蔽」之說而有。參註〈55〉。

¹²⁹ 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。

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。¹³⁰

又曰：

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。於是有生以後，日生之性益善而無有惡焉。

若夫二氣之施不齊，五行之滯於器，不善用之則成乎疵者，人日與媮暱苟合，據之以為不釋之欲，則與之浸淫披靡，以與性相成，而性亦成乎不義矣。¹³¹

依此數論，生之初，人未有權，天之所授，皆其純粹以精者，故未有不善；凡人皆然。此所謂性善。然既生以後，人既有權，能自取而自用，則因乎習之所貫，為其情之所歆；於是純、疵莫擇，而性或成乎不義。

船山此謂人之所取與所用，皆不離於二殊五實，而日生之性，有「媮暱苟合據以為不釋之欲」之不善，與「擇、守養性」之益善，其說不僅不復於「性」、「氣」之間，區別「理」、「欲」，如朱子；¹³²且於「善」之完成上，主張「益善」，而非

¹³⁰ 同前註，頁 300。

¹³¹ 同前註，頁 300-301。

¹³² 朱子云：「人之有生，性與氣合而已。然即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。以其主理而無形，故公而無不善；以其主形而有質，故私而或不善。以其公而善也，故其發皆天理之所行；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。」見朱熹：〈答蔡季通〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷四十四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子

「復善」。此種論法，雖亦強調聖人之道爲人人所當慕求，然所謂「益善」，既由善養而得，成於己權，則人但爲日乾夕惕之君子，「聖道」自在其中；不應捨「於己取之，於獨省之」之地，而他求於所謂「無位離鉤之宅」。船山以此將人人「道德實踐」之根源及其基礎，安置於其個體生命之實然經驗之上。

道德實踐之根源及其基礎，既在人人個體生命之實然經驗之上，則就社會規範之形成而言，群體與個體間之關連，亦應有所申說。此則涉及所謂「治法」與「教化」問題；爲前舉說所標示之第二層。

船山曰：

治天下有道，正其本以修政教而已矣。治心有道，盡其性以主血氣而已矣。弋偶現之浮明，畫獨見之區宇，資形器之乍清，而不求諸道，乘變化以疑爲神，而不存以誠，以治則鬼，以氣則易衰，君子之所不尚，如之何以誠神輕許之也！¹³³

又曰：

陰陽之有成象，萬物之有成形，是非之有成理，吉凶之有成數，皆止而不遷者也，動之必靜者也，雖欲不安而不能。而紛擾膠葛，以利害動其心者，恆罔於其一定之軌則，而憧憧於往來。乘大正者，以御陰陽，以裁萬物，以斷是非，以貞吉凶，非自安而忘物也。本無不安，靜以應靜，而安如其安也。

然而天下則已幾矣，一靜之必一動者然也。陰陽之變無畛也：洩於極盛之中，而後著於已衰之後。萬物之用無常也：成其各正之性，而自有其相感之情。是非之際甚微也：君子有不可恃之仁，而小人亦有未亡之彝。吉凶之至不測也：成乎吉者，置其已得而迎其未來；貞於凶者，小信且窮，而微權當審。故方其靜見為靜，而動者固然矣。乃即其動，而靜者初未離也。無不可安者，惟其幾也。故曰：「知幾其神乎！」介於石也。

全書》(修訂本)，第22冊，頁1989。

¹³³ 見王夫之：《尚書引義》，卷三，〈說命上〉，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308。

然而陰陽之變，皆可承也；萬物之用，皆可任也；是非之數移，無往而不有是也；吉凶之遞進，無處而不可吉也；一動一靜，而天下之理畢也。則知幾者知之而已矣，善之而已矣。窮神知化，通志達情，而心恆持其衡，又豈有不康者乎？¹³⁴

又曰：

憲天者，不廢天之常而弛其所必憂，不窺天之變而防其所不可知；簡官慎爵，慮動□事，¹³⁵開寵革非，釐祀飾禮；進德賢，正綱紀，非僻遠，地天絕，互古今，訖四維，通幽隱，一彊弱；聖以是憲天，臣以是奉聖，民以是從臣，久安長治之道，盡其所可為，禦戎之道亦即此而在焉，又何甲冑之足庸，抑何甲冑之必銷也哉？¹³⁶

此三段議論，第一段釋「儒」之所以為「儒」，一則以致治，一則以盡性；而皆有其實。非「弋偶現之浮明，畫獨見之區宇，資形器之乍清」者之可比。第二段申明天地之間，一動則一靜，此靜非動之止息，而乃於動之中有所成象、成形，因亦有是、非之成理，與吉、凶之成數。然一靜亦必一動，於是有「可承」、「可任」。知道者必應於是非之數移、吉凶之遞進中，明乎君子所不可恃之仁、小人所未亡之彘，以迎未來之吉，以審凶之所可微權；然後得以知幾而善之。第三段則是闡述所謂「憲天」之則，而以聖智、賢能、安順三層，為社會建構之常懿。此三論，大致代表船山撰作《尚書引義》時，合「倫理」於「政治」之一種完整思惟。

此之云合「倫理」於「政治」，以儒學論，約有數種形態：或則依社會建構之原理論；或則依歷史文化之積蘊論；或則依人性之需求論。船山於此三段論述，可謂三種形態俱皆涉及。然如前文所析，船山於撰作《周易外傳》之時，其論聖人制禮之有符於《易》理，已展現其論「倫理」所具備之一種「歷史」向度，若然，則沿此而論「治法」與「教化」，於理亦應於三者之中，多依歷史文化之積蘊而加發揮。實則不然。凡此引所謂「憲天」云云之說，實際乃更近於依社會建構

¹³⁴ 同前註，卷一，〈益稷〉，頁 275。

¹³⁵ 同前註，卷三，〈說命中一〉，頁 311。校記云：「『慮動□事』：鈔本空格未填。守遺經書屋本至中華本俱作『慮動事事』，疑誤。」

¹³⁶ 同前註。

之原理而為論。由此可見，即在同一趨向之中，船山倫理學知識論中之心理學性質分析，仍是處於一「較先」之位置。由「社會建構原理之一般性歷史分析」，進而為更複雜之史論，實係先由「概論性」之觀念架構所推動，然後始因哲學思惟之進步，而深入於真正屬於歷史「動態層面」之觀察。

而細究其所以如此，實與船山此時之「氣化論」相關。蓋船山於《引義》論氣化之川流，可區分為兩類：一類得乎「均平專一而歆合」，為理之所成；¹³⁷而另一類，則是二氣之施不齊，五行之滯於器者，不免為形、氣之惡。前者為氣之醇，氣之和；而後者則為氣之駁，氣之害。¹³⁸此二類雖皆氣化所有，然以天之終成其蹟然之萬有而言，自應以「均平專一而歆合」者，為其變中之所可取憲。故船山雖一若其常，以史事取證，仍是以通於此所謂「動」、「靜」者，為盡「知幾」之所知。今審讀《引義》，其於〈洪範〉所謂「五行」、「九疇」皆深取其義，則可知其論之趨向。船山此一「於動中求靜」之取徑，若取例明之，則可見之於彼同時所論「封建易而郡縣壹」一事。船山曰：

秦、漢以降，封建易而郡縣壹，萬方統於一人，利病定於一言，臣民之上達難矣。編氓可弋大命，夷狄可竊神臬，天子之與立者孤矣。則即以文王之勤，若將病諸，而概責之錦衣玉食之沖人，散無友紀之六卿，以虛文而理亂絲，彼己不相知而功罪不相一，欲無日偷日竅，以聽封豕長蛇之吞噬也，其可得邪？況乎胄子之教不先，中涓之勢日固，師師相竊，率土成風，迨其末流，安所得五伯、七雄、三戶而使之崛起，且將無從得莽、操、懿、裕而畀之乘權矣。以此而號曰師《周官》也，是羸病者奮拳以效賁、育也，

¹³⁷ 船山云：「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？」（同前註，卷三，〈太甲二〉，頁300）

¹³⁸ 船山云：「夫和氣者，氣之伸也；害氣者，氣之屈也。」（同前註，卷二，〈甘誓〉，頁282；亦見下文）

速仆而已矣。故師文王者師其德，則允合於堯、舜之傳德矣；師其道則非堯、舜之道也。后有興者，其尚鑒之哉！¹³⁹

船山此論分別「道」、「德」，乃依於成象、成形，以說是、非之有成理，吉、凶之有成數。其旨本於《易》、《書》，明顯屬於「概論性」之觀念架構下之申義；與其本人日後深於史學後之議論，頗見差異。船山於後著之《讀通鑑論》中論同一事云：

兩端爭勝，而徒為無益之論者，辨封建者是也。郡縣之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉？天之使人必有君也，莫之為而為之。故其始也，各推其德之長人、功之及人者而奉之，因而尤有所推以為天子。人非不欲自貴，而必有奉以為尊，人之公也。安於其位者習於其道，因而有世及之理，雖愚且暴，猶賢於草野之罔據者。如是者數千年而安之矣。強弱相噬而盡失其故，至於戰國，僅存者無幾，豈能役九州而聽命於此數諸侯王哉？於是分國而為郡縣，擇人以尹之。郡縣之法，已在秦先。秦之所滅者六國耳，非盡滅三代之所封也。則分之為郡，分之為縣，俾才可長民者皆居民上以盡其才，而治民之紀，亦何為而非天下之公乎？

古者諸侯世國，而後大夫緣之以世官，勢所必濫也。士之子恒為士，農之子恒為農，而天之生才也無擇，則士有頑而農有秀；秀不能終屈於頑，而相乘以興，又勢所必激也。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！選舉之不慎而守令殘民，世德之不終而諸侯亂紀，兩俱有害，而民於守令之貪殘，有所藉於黜陟以蘇其困。故秦、漢以降，天子孤立無輔，祚不永於商、周；而若東遷以後，交兵毒民，異政殊俗，橫斂繁刑，艾削其民，迄之數百年而不息者亦革焉，則後世生民之禍亦輕矣。郡縣者，非天子之利也，國祚所以不長也；而為天下計，則害不如封建之滋也多矣。嗚呼！秦

¹³⁹ 同前註，卷五，〈立政周官〉，頁 401。

以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是夫！

世其位者習其道，法所便也；習其道者任其事，理所宜也。法備於三王，道著於孔子，人得而習之。賢而秀者，皆可以獎之以君子之位而長民。聖人之心，於今為烈。選舉不慎，而賊民之吏代作，天地不能任咎，而況聖人！未可為郡縣咎也。若夫國祚之不長，為一姓言也，非公義也。秦之所以獲罪於萬世者，私己而已矣。斥秦之私，而欲私其子孫以長存，又豈天下之大公哉！¹⁴⁰

二論相較，船山後說，以「理」論「勢」，於「勢」論「理」，謂「合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉」；遂於歷史之變衍中，說出一「封建所以成其為封建」，乃至「如何變封建而為郡縣」之理勢。其所持之觀點，一方面顯示：在其理解中，人類之群體發展，產生「政治」，並非於整體之文明趨勢中，蘊含一種具普遍性質之「目的傾向」，或自然節調，驅動人邁向此一實踐方向；而係人基於共同之生存需求，於互動中，產生一種「適應性」之發展，因而結構出「社會」之形式。而另一方面，則顯示：人文之道之所以「陰、陽不能偏用，而仁、義相資以為亨、利」，在於君子、小人之不能相無，故君子之「相道」，必應有「乘利用以觀德」之智慧，如前所釋；且應不斷以「學術思惟」之方式，將此種智慧提昇。而非僅以定制化民，即能安世道於永遠。此種較為複雜之有關「歷史形勢」與「社會變遷」之視野，明顯為船山撰作《引義》時，所尚未具體充實。¹⁴¹

究論船山撰作《引義》時，所以相較於後論，比較僅是展現為一種「治術」與「風教」相結合之觀點，除上述之原因外，另有一關鍵，即是前文所提及之「目的性」思想成分之「留存差異」。此一留存度之持續弱化，有助於哲學思惟之進一步趨向動態化。若依《引義》之後《大全說》之論，理之於氣，其所以「行乎氣之中，而與氣為主持分劑」¹⁴²者，就大處言，乃所以成其生生之德而無息；其所誠然者，在謹於敦化，而非密於川流。必待於人之實有其體，秉其五性，然後其

¹⁴⁰ 見王夫之：《讀通鑑論》，卷一，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。

¹⁴¹ 關於船山撰作《讀通鑑論》時所展現之史識及其哲學基礎，說詳拙作〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉一文。

¹⁴² 參註〈42〉。

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，則如流行之不能無偏失；人心之危也，必賴於利導之於正。¹⁴³

船山《大全說》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，大幅遭受限縮。此種說法，由於在其哲學之論述中，已擴大「偶然」因素之介入效應，對於倫理學與史學之理論建構而言，自將產生影響。其最重要之轉換點，在於促令船山依循於此，進而關注社會結構之「變動性」，與歷史之「可塑性」與「不可塑性」；從而亦於理論中，賦予「個體」以真正之「主動」地位。亦因此，故船山於詮解《四書》之義時，遂依《易》理而有所謂「天」與「理」之分。船山曰：

《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。（原註：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。

¹⁴³ 參註〈103〉所揭引文并釋義。

若夫天之為天，雖未嘗有俄頃之間、微塵之地、蠅子之物或息其化，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迹。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」。¹⁴⁴

船山論中謂「凡言理者，必有非理者為之對待」，此一說法，遽視之，若近於《引義》論「氣化川流」之區分為兩類：一類得乎均平專一而歆合，為理之所成；而另一類，則是二氣之施不齊，五行之滯於器者，不免為形、氣之惡。然二說間實有區別。蓋《引義》雖言「氣化有醇、駁之不齊」，彼時船山對於「二氣之施不齊，五行之滯於器」，仍是以「陰」、「陽」二者各別之單一概念言之；未於陰、陽之「體性」，與陰、陽之「變合」，作出細分。故於「性」之為「生理」，亦但有「形化」與「氣化」之分別；而未於「形化」中之理、氣，與「氣化」中之理、氣，加以細論。

而依《大全說》之論，〈乾〉之六陽，〈坤〉之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德；其有不善者，以專氣不能致功，必因乎陰之變、陽之合，¹⁴⁵故不能皆善。非陰、陽之過，而變合之差。而此中即有「陽變陰合」與「陰變陽合」之不同。「陽變陰合」為「氣化」，「陰變陽合」為「形化」。故以「性」為「生理」言，質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，則一人有一人之性。理蓋行乎氣之中，而與氣為主持分劑；而「性」即「氣」中所函之理。此一「理蓋行乎氣之中，而與氣為主持分劑」之論法，實際已解構「道」與「理」之整體概念中，所曾被賦予之單一性之「主持」義涵。

而正唯「化」之中見有「理」，為此理，則固為此理，有一定之侷，不能推移而上下往來，而「氣」則有變、合之不測，故於人之種類，而成「相因」之理勢，

¹⁴⁴ 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1109-1110。

¹⁴⁵ 參註〈98〉、〈103〉所揭引文。

必有「群生之化」以成人之萬端。船山以是而將整體之學術視野擴大，充分將史學中觀察「社會」之眼光，透入於哲學之中；如前析論其「倫理學知識之建構」時所提示。而其中重要之分判點，則在「天」與「理」之辨。船山曰：

甚矣，程氏復心之不思而叛道也！其曰「萬物之生同乎一本」，此固然矣。乃其為之一本者何也？天也。此則張子《西銘》之旨也。然同之於天者，自其未有萬物者言也；抑自夫萬物之各為一物，而理之一能為分之殊者言也。非同之於天，則一而不能殊也。夫天，未有命而固有天矣。理者天之所自出，命者天之所與。天有命，而非命即天矣。故萬物之同乎一本者，以天言也。天則「不貳」以為「不測」，可云同也。而程氏乃曰「其所以生此一物者，即其所以生萬物之理」，則甚矣其舛也！

天之所以生此一物者，則命是已，夫命也而同乎哉？此一物之所以生之理者，則性也，性也而同乎哉？異端之說曰「天地與我同根，萬物與我共命」，故狗子皆有佛性，而異類中可行也。使命而同矣，則天之命草木也，胡不命之為禽獸；其命禽獸也，胡不一命之為人哉？使性而同矣，則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性矣！

夫在天則同，而在命則異，故曰「理一而分殊」。「分」者，理之分也。迨其分殊，而理豈復一哉！夫不復一，則成乎殊矣。其同者知覺運動之生，而異以性；其同者網緼化醇之氣，而異以理。乃生成性，而性亦主生，則性不同而生亦異；理別氣，而氣必有理，則理既殊而氣亦不同。程氏乃曰「一物之中莫不有萬物之理」，則生同而性即同，氣同而理皆同矣。有者無不同，同而後皆能以相有。異端之說曰「若見相非相，是為見如來」；唯相非相，乃如兩鏡相參，同異互攝，而還相為有也。將此物之中有彼物，則附子有大黃之理，虎狼有蝦蚶之理乎？抑蠢物之中有靈物，則梟獍有麟鳳之理，犬牛有堯、舜之理乎？且靈物之中有蠢物，則龜鶴有菌耳之理，周、孔有豺虎之理乎？

孟子言「萬物皆備」，備於我也。程氏乃云「所謂萬物皆備者，（原註：遺本文「於我」字。）亦曰有其理而已矣」，則非我之備萬物，而萬物之備我也。二氣之精，五行之粹，得其秀而最靈者，唯人耳。唯君子知性以盡性，存其卓然異於禽獸者以相治而相統，乃廓然知禽獸草木之不能有我，而唯我能備物。即以行於人倫之內，君不能以禮使我而我自忠，則君

不備臣而我備君；父不欲以慈養我而我自孝，則父不備子而我備父。至誠之動，且不恤他人之能備我與否，而一盡於己，況就彼悠悠無知、駁雜駁戾之物，求其互相為備以減等殺而喪人極也哉！故程氏之說，徒務籠罩以浸淫於釋氏，而窒塞乖刺，則莫有甚焉者矣。

夫孟子所云於我皆備之物，而號之曰萬，亦自其相接之不可預擬者大言之，而實非盡物之詞也。物為君子之所當知者，而後知之必明；待君子之所處者，而後處之必當。故〈咸〉之九四「朋從爾思」，而夫子贊之曰「精義入神，窮神知化」，極乎備之辭也。極乎備，則為之坊曰「過此以往，未之或知也」。吾所必知而必處，若其性而達其情，則所接之物無不備矣。無人欲以為之闕，有天理以為之則，則險可易而阻可簡，易簡而天下之理得矣。若烏黑鵠白，鶴長鳧短，蟬之化復育，楓之生菌耳，其生其死，其然其否，一一而備之，是徒為荒幻而無實。為人臣而思備湯、武放伐之理，為人子而思備大舜號泣之理，則亦裂天理之則而積疑成乖矣。故《集註》之言物，必以君臣父子為之紀，而括其旨於事物之細微，終不侈言飛潛動植之繁蕪，如程氏之誇誕以淪於異端，其旨嚴矣。¹⁴⁶

又曰：

若令孔子處繼世以有天下之位而失其天下，桀、紂自匹夫起而得天下，則可謂此氣之倘然無定，而不可以理言也。今既不然，則孔子之為司寇，孟子之為客卿，亦常也，豈可以其道盛於躬，而責天命之非理哉！桀、紂自有當得天下之理，天亦何得不以元后父母之任授之！彼自不盡其理，則為亡而已矣。

一禪一繼，一治一亂，自是天之條理錯綜處。所以《易》有不當位之爻，而無失理之卦。〈未濟〉六位皆失，亦自有其未濟之理。陰陽變遷，原少此一卦不得。此其為道，與天之命人以性，有惻隱則又必有羞惡，有辭讓則又必有是非一理。凡人不可無貴者、富者、壽者，則亦不可無貧者、賤

¹⁴⁶ 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1117-1119。

者、天者。天之命德於人，無擇人，不此獨仁而無義，彼獨義而無仁。則其命福於人，又豈有所擇而必厚之，必薄之也！

聖賢於此，唯從本分上看得真，不越位而思，故無怨尤。若以人之私意，事求可、功求成之心度之，則橫謂此氣之推移者無理，離其素位而願乎其外，此小人之所以不知命也。嚴嵩，匪人也，其被罪籍沒日，皂帽布衣，長揖所司曰：「今日依舊還我箇窮秀才底本等。」豈君子之於窮約而咎天之非理，曾嵩之不若耶？¹⁴⁷

船山於此論中，申言所謂「理一分殊」，乃溯分殊之「理」之莫不出於「天」，以是為言；而非謂可於一物之中求見萬物之理，或可於同、異之互攝中，「還相為有」。故無論於宇宙之論，或歷史之論，皆當即其分殊以見條理，而所謂「萬物皆備於我」，則又必有「我」，乃有以「備之」；無所謂「見相非相」之論，亦無「萬物備我」之說。

船山此一「物之見」不離於我，而我之心非可通「一」於「萬」，或通「萬」於「一」之觀點，不唯為「知識」之主觀性與客觀性，建構分判之基礎；亦為「不同領域之知識，如何既將之畫分，同時卻於另一立場將之關連」之難題，尋求出一可以自成其說之論法。至於前文有言「船山之以哲學結合史學，不僅使其論『倫理』時，具有一種『歷史』之向度；亦使其論『歷史』時，同時發展出一種『倫理』之向度」者，實亦必至此，而後二者始於更高之層次，相合為一。此種原屬不同向度之取徑之結合，呈顯出一種與「辨識議題」相異之思惟方式。凡船山所關切之有關個人之「社會存在」問題，皆於此思惟方式中，獲得其特殊之觀察角度。

綜合而觀，船山晚年所撰作之史論，如《讀通鑑論》、《宋論》等，¹⁴⁸其所以能建構出符於其想望之觀看「事變」與「治化」之詮釋理論，兼及於「道」與「理」之各面向；《讀四書大全說》之能跨出此一步，關繫極為重大。而檢視其書，《讀

¹⁴⁷ 同前註，頁 1115-1116。

¹⁴⁸ 今本《船山全書》收錄《宋論》，其所據船山五世從孫嘉怡之鈔本，末頁有「辛未孟夏成」、「庚申嘉平月望六日錄畢」字樣，校者因斷其書成於康熙三十年（1691）四月（見楊堅：《〈宋論〉編校後記》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 11 冊，頁 345），而明年一月船山即卒。《宋論》依理當承《讀通鑑論》後撰，故二書皆應係船山晚歲之作。

通鑑論》卷末有「敘論」數篇，其中論及「時宜」與「得失」者，乃頗有可闡明其所標識之「就事論法，因其時而酌其宜」之評議原則者，故今亦錄之，以為佐論。船山云：

治道之極致，上稽《尚書》，折以孔子之言，而蔑以尚矣。其樞，則君心之敬肆也；其戒，則怠荒刻覈，不及者倦，過者欲速也；其大用，用賢而興教也；其施及於民，仁愛而錫以極也。以治唐、虞，以治三代，以治秦、漢而下，迄至於今，無不可以此理推而行也；以理銓選，以均賦役，以詰戎兵，以飭刑罰，以定典式，無不待此以得其宜也。至於設為規畫，措之科條，《尚書》不言，孔子不言，豈遺其實而弗求詳哉？以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之後日者，君子不以垂法。故封建、井田、朝會、征伐、建官、頒祿之制，《尚書》不言，孔子不言。豈德不如舜、禹、孔子者，而敢以記誦所得者斷萬世之大經乎！

《夏書》之有〈禹貢〉，實也，而系之以禹，則夏后一代之法，固不行於商、周；《周書》之有〈周官〉，實也，而系之以周，則成周一代之規，初不上因於商、夏。孔子曰：「足食，足兵，民信之矣。」何以足，何以信，豈靳言哉！言所以足，而即啟不足之階；言所以信，而且致不信之咎也。

孟子之言異是，何也？戰國者，古今一大變革之會也。侯王分土，各自為政，而皆以放恣漁獵之情，聽耕戰刑名殃民之說，與《尚書》、孔子之言，背道而馳。勿暇論其存主之敬怠仁暴，而所行者，一令出而生民即趨入於死亡。三王之遺澤，存十一於千百，而可以稍蘇，則抑不能預謀漢、唐已後之天下，勢異局遷，而通變以使民不倦者奚若。蓋救焚拯溺，一時之所迫，於是有「徒善不足為政」之說，而未成乎郡縣之天下，猶有可遵先王之理勢，所由與《尚書》、孔子之言異也。要非以參萬世而咸可率由也。編中所論，推本得失之原，勉自竭以求合於聖治之本；而就事論法，因其時而酌其宜，即一代而各有張弛，均一事而互有伸誦，寧為無定之言，不敢執一以賊道。有自相蹶齧者矣，無強天下以必從其獨見者也。若井田、封建、鄉舉、里選、寓兵於農、舍笞杖而行肉刑諸法，先儒有欲必行之者矣。襲《周官》之名迹，而適以成乎狄道者，宇文氏也；據〈禹貢〉以導

河，而適以益其潰決者，李仲昌也。盡破天下之成規，駭萬物而從其記誦之所得，浸使為之，吾惡知其所終哉！¹⁴⁹

此言治道之極致，有可取法而抑可以理推者；若然，則凡所可規畫，亦豈無「非孔子所嘗言」者？固不當遺其實而弗求。故以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之後日者，君子不以垂法。不可以其為「古」而即可遵，亦不可以其為「今之宜」而即以為足以傳法。以此而推，「經」之與「史」，其所以可以取鑑，皆當求之世異時移之理勢，二者並無異致。此一取論之態度，視《引義》之說，蓋明顯已有不同。符於余所析論。

至於較之《大全說》後著之《周易內傳》，如前所解義，船山則是將「偶然」因素之介入於其哲學，作出最完整之表現。於該書之論中，陰、陽雖屬同一「存有」，二者實乃各有體性，決然為二物；其對立、互動與持衡，本身即存在「由變而合」之調節性。特此一存在於陰、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。故所謂「太極」或「太和」，於船山此時之論述中，僅具有概念邏輯上之「先在性」；並不同於設立一高於陰、陽體性之所謂「第一因」。凡此俱詳前說。¹⁵⁰

依此而論，對於船山而言，所謂「乾」德之主「知」、「坤」德之主「能」，雖各自獨立，然此所謂「知」、「能」，前者以「純一無間雜」之「創動原則」，啓導氣之伸展，後者以「純一無間雜」之「順行原則」，結構氣之凝聚，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，乃繫於陰、陽變合中之「最高可能」，而非來自一種「目的傾向」之使然。

船山此一理論中所指言之「知、能相益」，若析論其性質，實際可稱之為乃共成一種「創造性之節調」。因此一「節調」，並不依循一既有之規律，而係於「陰」、「陽」之交互作用中發生；且此一「節調」，僅能展現「氣化」意義之和諧，可確

¹⁴⁹ 見王夫之：《讀通鑑論》，卷末，〈敘論四〉，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1179-1181。

¹⁵⁰ 說詳拙作〈論王船山性理想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉二文。

保宇宙於「無定化」之狀態下之「持恆」，卻無法於任一種變合之組建中，皆有以展現「價值」意義之和諧，或「審美」意義之和諧。¹⁵¹對於船山而言，「價值」意義之和諧，或「審美」意義之和諧，須來自「人之感應」之一種「自正」之能。此一分辨，可於船山《內傳》注〈咸〉卦「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣」一節之論中見出。船山云：

夫受物之感而應之，與感物而欲通者，必由其中，必順其則，必動以漸。而〈咸〉之無心，一動而即應，此淺人情偽相感之情，君子之所弗取也。然而天地有偶然之施生，聖人有泛應之功化，道大而無憂，則幾甫動而無擇於時位，故陰陽一相接而萬物怒生，無所待也。聖人觸物而應，仁義沛然，若決江河，深求之者固感之以深，淺求之者即感以淺，從其所欲，終不踰矩，天下乃以不疑聖人之難從，而和平旋效，則在天地聖人無心以感而自正。〈咸〉之為道，固神化之極致也。¹⁵²

船山此註分言「天地」與「聖人」，謂天地有「偶然之施生」，而聖人則有「泛應之功化」。此一判別，顯示就氣化之「施生」言，變、合之和諧，僅有互動之「節調」義；其均平在於持衡，並無何「價值」意義，或「審美」意義之展現。雖則如此，氣化和諧之中，卻存在一種「變合形態」之可能，使天地之化於其「無擇於時、位」之「偶化」中，可透過「漸化」之方式，創造「人」存在之可能；並可於「人」之稟賦與自覺中產生「價值」與「審美」之意識。此一意識，透過人之自我實踐，與文明之創造，可於人之實然感應中，建構具有「價值」意義之和諧，乃至「審美」意義之和諧；因而確立「善」與「美」。

至於後於《內傳》而改訂之《張子正蒙注》，由於已將「偶然」之變合因素，與「能然」之創化原則，於宇宙之構成論中區分，強調「否泰消長之機化有變而神不變」，因而將《內傳》「天地聖人無心以感而自正」之所謂「無心」，深化為「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」¹⁵³之說。並進而有彼所指言之「精義入神」之旨；如

¹⁵¹ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

¹⁵² 見王夫之：《周易內傳》，卷三上，〈咸〉，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277。

¹⁵³ 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：

前所釋。此點之合「智用」與「性動」，就「決斷」之層次言，雖仍必以各人之「德用」為主，與《內傳》所標示者相近；然如就「知之所容」論，則可產生一種具有「哲學意義」之效應，即是可為物性知識、倫理知識與歷史知識之整合，提供一建構「理論基礎」之發展方向，或說方式。此方向或方式，即是將其所完成之存有學與宇宙構成論，擴展成爲一種新形態之「形而上學系統」，以支撐其所個別發展之有關「知識」與「價值」之學術思惟。故船山注橫渠《正蒙》『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，乃云：

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〉之德在焉，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容也。¹⁵⁴

文中所謂「知達於此，理無不順」，即是以「形而上學」爲「認識論」之支撐；而所謂「用無不利」，則是以「效益」證明「知識」之有其實據。船山之論「善」與「美」，至此可謂與其論「真」，合爲一體。此點就任何「動態主義哲學」之主張者而言，皆屬一極不易達成之理論結果，故應予特殊之重視。

五、「美學」位於船山哲學中之位置及其重要性

前論曾謂：對於宇宙構成論或形而上學中之「動態主義」而言，由於已去除「變化主體」爲「恆常不變」之概念，因此就哲學思惟之系統性而言，「是否於此種結構中，將『目的性』之思想成分削減或排除」，對於由此延伸而有之倫理學與美學，皆產生必然之衝擊。而「美學」經此衝擊，究竟於「動態論」哲學中，位居如何樣之位置？其重要性爲何？亦是一值得探討之議題。

《船山全書》，第12冊，頁366。已見前引，參註〈33〉、〈83〉所揭引文。

¹⁵⁴ 同前註，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214。

以船山而論，「美學」所引生之哲學議題，由於乃與倫理學相似，故與「如何確認『善』之根源與基礎」相衡，僅係焦點之平行移動，其事較易。然此並未減低「美學」位於其哲學中之重要性。其因有二：

一因哲學延續至於「早期近代」(early modern period)，¹⁵⁵無論於西方或中國，由於認識論之啓導，美學議題之討論，逐漸具有影響「形上學建構」之可能；明代美學之發展，即因其與形上思惟間之互動，從而使美學議題之注入形而上學，雖非必有，已係可有。¹⁵⁶其中論此最深至者，即為船山與藥地（方以智，字密之，1611-1671）；且各自代表一種可以發展之方向。

其次則是：明代美學發展至李卓吾（贛，字宏甫，1527-1602）之後，不唯益有所進，且其進展，具有發展成爲「形上學方法中重要組成成分」之意義。其中最要之指標，亦爲藥地。藥地於美學之最大貢獻，在於彼不僅將美學之議題，提昇爲形而上學議題，如前項所述；且將美學性之思惟，融入於「智證」之方法中。此一發展，爲往後中國之形而上學發展，開闢另一種可能。相對於此，船山雖未將「美學」放置於同等重要之位置；然彼爲「美學」，建構屬於「形而上學」之支撐，將之發展成爲一種「美學之形而上學」，亦仍有其自身之重要性。且其思想之內涵與形態，可與藥地之說形成「對比」。¹⁵⁷

至於論及「美學議題」之於船山哲學中呈現，其焦點，則繫於二項：一在陰、陽之感，與陰、陽之交通。一在於所謂「神」、「理」之相取。

關於第一項，船山相關之思惟，見於《外傳》之注〈咸〉卦。船山云：

¹⁵⁵ 關於中國史之斷代問題，余前此曾有一說，主張中國之進入「早期近代」應始於明帝國之確立，說詳拙作〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉（《文與哲》第13期〔2008年12月〕，頁219-270。並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編〔香港：中文大學出版社，2012年〕，頁181-240）一文。

¹⁵⁶ 參見拙作〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形上學之關係〉（《中國文學研究》第14輯〔北京：中國文聯出版社，2010年4月〕，頁1-46；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁213-255）一文。

¹⁵⁷ 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〉（《文與哲》第12期〔2008年6月〕，頁455-528；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁257-352）一文。

天、地、人，三始者也，无有天而无地，无有天地而无人，无有道而无天地。道以陰陽為體，陰陽以道為體，交與為體，終无有虛懸孤致之道。故曰「无極而太極」，則亦太極而无極矣。

人之所自始者，其混沌而開闢也。而其現以為量、體以為性者，則唯陰陽之感。故溯乎父而天下之陽盡此，溯乎母而天下之陰盡此。父母之陰陽有定質，而性情俱不容已於感以生，則天下之大始盡此矣。由身以上，父、祖、高、曾，以及乎綿邈不可知之祖，而皆感之以為始；由身以下，子、孫、曾、玄，以及乎綿邈不可知之裔，而皆感之以為始。故感者，終始之无窮，而要居其最始者也。

无有男而无女，无有女而无男，无有男女而无（感）〔形氣〕。形氣充而情具，情具而感生，取諸懷來，陰陽固有，情定性凝，則莫不篤實而生其光輝矣。故今日卓然固有之身，立乎現前而形色不爽者，即〈咸〉之所以為〈咸〉，豈待別求之含藏種子之先，以為立命之區哉！

若其身之既有，則人之於天地，又其大成者也。〈乾〉一索而〈震〉，再索而〈坎〉，三索而〈艮〉，則〈乾〉道成矣。〈坤〉一索而〈巽〉，再索而〈離〉，三索而〈兌〉，則〈坤〉道成矣。故曰「〈乾〉道成男，〈坤〉道成女」。然則〈坎〉、〈離〉而上，亦陰陽之方經方綸而未即於成者與！故〈坤〉立而〈乾〉斯交，〈乾〉立而〈坤〉斯交。一交而成命，基乃立焉；再交而成性，藏乃固焉；三交而成形，道乃顯焉。性、命、形，三始同原而漸即於實。故〈乾〉、〈坤〉之道，抵乎〈艮〉、〈兌〉，而後為之性命者，凝聚堅固，保和充實於人之有身。

且夫〈泰〉者，天地之交也，然性情交而功效未起。由〈泰〉而〈恆〉，由〈恆〉而〈既濟〉，由〈既濟〉而〈咸〉，皆有致一之感，必抵〈咸〉而後臻其極。臻其極，而外護性情，欣暢凝定，以固其陰陽之郭廓者，道乃盛而不可加。陽不外護，則陰波流而不知所止，陰不外護，則陽燄起而不烺其和。自我有身，而後護情歸質，護性歸虛，而人道乃正。藉其不然，亦流盪往來於兩間，而无所效其知能矣。

是故以我為子而乃有父，以我為臣而乃有君，以我為己而乃有人，以我為人而乃有物，則亦以我為人而乃有天地。器道相須而大成焉。未生以前，既死以後，則其未成而已不成者也。故形色與道，互相為體，而未有離矣。

是何也？以其成也。故因其已成，觀其大備，斷然近取而見為吾身，豈有妄哉！

然則〈艮〉之亦取於身者，何也？〈艮〉者，〈乾〉道之成男也。陰无成而有終，故〈兌〉不足以象身；陽涵陰而知始，故〈艮〉足以象身。禽狄知母而不知父，細人養小而而養大，惟能盡人道以立極者，尊陽而賤陰。雖然，〈艮〉非无陰者也，不如〈兌〉之尚之也。〈咸〉兼所始，〈艮〉專所成，聖人實見天性於形色之中，擬之而後言，豈虛加之也哉！¹⁵⁸

船山於同篇之註，嘗謂「義莫重乎親始，道莫備乎觀成」，¹⁵⁹此「親始」、「觀成」二義之相成，顯示船山無論處理存有學、宇宙構成論、認識論，或有關「道德實踐」之議題，皆係由其整體之形而上學，為最終之解決；雖則就船山而言，宇宙構成論之發展，仍是其建構形而上學之最要基礎。¹⁶⁰而於其間，凡關涉於人「主體性」之建立者，如引文中所辨之所謂天、地、人之「三始」，皆為關鍵。船山思想所以綜合表現為一「動態主義」之形態，可與程朱之「靜態論」畫界，此亦一可以觀察之要點。至於「哲學美學」(philosophical aesthetics)之構築，由於涉及類如「是否存在所謂『形式之光輝』(splendor formae)」之議題，故以船山哲學而論，其所舉言之「三始」，亦必然成為條理其說之重要依據。

而依船山之說推衍，「現以為量」、「體以為性」者，既是根源於「陰、陽之感」，則人所親之「始」，與剛柔所本之「始」、動靜所原之「始」，分界究竟何在？必不能無辨。今若以人之生其光輝，莫不出於「形氣充而情具，情具而感生」而論，則陰、陽所固有之「能感」，必至於「情定性凝」而篤實焉，乃為「光輝」所本；「美」與「美感」之根源，皆可由此而立說。船山之建構其美學，循其整體之論，此為一可選擇之立基點。

¹⁵⁸ 見王夫之：《周易外傳》，卷三，〈咸〉，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903-905。

¹⁵⁹ 船山云：「卦以利用，則皆親乎人之事，而唯〈咸〉則近取諸身，何也？義莫重乎親始，道莫備乎觀成。以始為親，故寂光鏡影，量乍現而性无體者，不足以為本也；以成為觀，故渾淖纖靡，視則希而聽則夷者，不可得而用也。此聖人之本天道、觀物理、起人事以利用，而非異端之所得而亂也久矣。」（同前註，頁903）

¹⁶⁰ 關於船山形而上學建構之形態，說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

且對於船山而言，此一畫分「三始」之觀點，自其選擇「動態主義」之哲學立場之時，即已確立，不俟後來；而其後來承之之論，於此亦無變。故此觀點之凸出，並不以其出於《外傳》，為較早之說，即不具有「貫通之於最終」之重要性。以余之所見，船山美學發展中，其可能「致變」之關鍵，應另在於所謂「美之形式何所自」之議題。

今即以前引船山之說為論，船山既反對釋氏所謂「種子」之義，則以其觀念而為之推衍，自絕不主「哲學美學」所指言之「美」，為任何義之「超越特性」之一。然以《外傳》之論而言，船山如主「三始同原而漸即於實」，則所謂「形式美」，依舊可藉「理」之概念，為之概括，以之作為一種「條理」之展現；並加入「艮止」之義，以此符合其「器、道相須而大成」之旨。

唯如以同一卦，而檢視《內傳》之說，如前所引，有謂：

天地有偶然之施生，聖人有泛應之功化，道大而無憂，則幾甫動而無擇於時位，故陰陽一相接而萬物怒生，無所待也。聖人觸物而應，仁義沛然，若決江河。¹⁶¹

又曰：

天下乃以不疑聖人之難從，而和平旋效，則在天地聖人無心以感而自正。¹⁶²

二者相較，則見船山之說，自中年以迄晚歲，其間顯然於美學之主張「同中亦曾有變」。蓋《內傳》之論天地之施生，既主於「偶化」之中，乃始有所謂「必然」；則「化」之中雖有理、則，「理」、「則」之概念，並無法為「感應」而生之「價值義之『和諧』」，直接作出理論之支撐。故其論如歸結於「天地聖人無心以感而自正」一句，其所謂「自正」，乃眾人之自化，則此中必牽涉社會之建構、文明之教化，與藝術家之創造；甚至亦尚存在「讀者與作者之互動」。凡此皆非天所能預儲

¹⁶¹ 見王夫之：《周易內傳》，卷三上，〈咸〉，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277。已見前引，參註〈152〉所揭引文。

¹⁶² 同前註。已見前引，參註〈152〉所揭引文。

其理，或由「敦化」之德所自然形塑。而關於此一部分之理論發展，船山多於具體之「詩之藝術論」中討論；前文所謂「神、理相取」，即在其中。此為船山晚歲思想，於美學思惟上重要之進展；與《外傳》所謂「由〈既濟〉而〈咸〉」，皆有致一之感，必抵〈咸〉而後臻其極。臻其極，而外護性情，欣暢凝定，以固其陰陽之郭廓者，道乃盛而不可加」云云，乃本於「趨勢」而為說者，觀點存在差異。

且如進以《張子正蒙注》為依準，則由於彼時船山乃強調「否泰消長之機化有變而神不變」，有所謂「神存而誠立」之立義，因而依其論推說，作為「作者」之「主體性」建構部分，乃至所謂「感應之效」之所以發生，皆可能因而獲得論述上之增強。則所謂「天地聖人無心以感而自正」之義，或尚可有一重不同於《內傳》之發揮；從而樹立不同於《內傳》之理論形態。

依余之見，《正蒙注》一書中，無論屬於「主體性」之建構部分，或「感應之效之所以發生」，其可於美學議題中展現意義者，主要皆奠立於船山所闡論之有關「誠體」於踐形中乃「受命不息」之義。船山云：

至誠者，實有之至也。目誠能明，耳誠能聰，思誠能睿，子誠能孝，臣誠能忠，誠有是形則誠有是性，此氣之保合太和以為定體者也。¹⁶³

又曰：

天之命物，於無而使有，於有而使不窮，屈伸相禪而命之者不已。蓋無心而化成，無所倚而有所作止，方來不倦，成功不居；是以聰明可以日益，仁義可以日充。雖在人有學問之事，而所以能然者莫非天命也。惟天有不息之命，故人得成其至誠之體；而人能成其至誠之體，則可以受天不息之命。不然，二氣之妙合自流行於兩間，而時雨不能潤槁木，白日不能炤幽谷，命自不息而非其命，惟其有形不踐而失吾性也。¹⁶⁴

船山此說謂「天有不息之命，故人得成其至誠之體；而人能成其至誠之體，則可

¹⁶³ 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360。

¹⁶⁴ 同前註。

以受天不息之命」，而「成其至誠之體」必不離於踐形。然天既無心而成化，無所倚而有所作止，則以人而言，人雖不遺形質嗜欲之粗滯，¹⁶⁵必應有「瞬存息養」之功，乃能「隨喜怒哀樂而合於太和之定體」。故船山又云：

天命不息，而人能瞬存息養，晨乾夕惕，以順天行，則刻刻皆與天相陟降，而受天之命，無有所遺，於凡萬物變化，萬事險阻，皆有百順至當之理，隨喜怒哀樂而合於太和，所以感人心於和平而贊天地之化育者，自無間矣。¹⁶⁶

又曰：

於有而可不礙其未有，於未有而可以為有，非見見聞聞之所能逮。惟性則無無不有，無虛不實，有而不拘，實而不滯。故仁義禮智，求其形體，皆無也，虛也；而定為體，發為用，則皆有也，實也。耳之聰，目之明，心之睿，麗於事物者，皆有也，實也；而用之不測，則無也，虛也。至誠者，無而有，虛而實者也。此性之體撰為然也。¹⁶⁷

據此則知，凡前引《內傳》之云「天地聖人無心以感而自正」者，依於此時之論，其成立，應有兩項必須之條件。其一為：作者與讀者之相感，其所以得有共同之美感，其源應出於「機化有變而神不變」之理；否則「自正」之所準，必僅限於心理學與社會學所標定之義，而無「哲學美學」所企圖建構之價值。特就審美中所見之「形式」言，亦必「氣至神至，神至而後理存」；「理」無得先於感應而已預有「形式」。故就「審美」而言，一切乃以「誠體」為主；「美」之為「美」，既非純自主觀，亦非純由客觀。

而另一，則是：凡「美」之感應，必「作者」先有以「隨喜怒哀樂而合於太和」，然後乃能「感人心於和平而贊天地之化育」。亦即：一切皆必極盡乎氣之良能，而後「至誠」乃得以無息；而藝術之境界，亦由是而得以無盡。

¹⁶⁵ 船山曰：「有至誠之性在形中而盡之，則知神之妙萬物也。凡吾身之形，天下之物，形質嗜欲之粗滯，皆神之所不遺者。」（同前註）

¹⁶⁶ 同前註，頁 360-361。

¹⁶⁷ 同前註，頁 361。

唯就人之所能然者而言，踐形以盡性，如之何而可有所謂「隨喜怒哀樂而合於太和」，亦應有其實地。否則船山所明「大心」之義，亦僅為一「學識」之能容，而無「由心生而可感」之境界。船山因此乃又有「順感以成體而又生其感」之說。船山曰：

陰陽實體，乾坤其德也。體立於未形之中，而德各效焉，所性也。有陰則必順以感乎陽，有陽則必健以感乎陰，相感以動而生生不息，因使各得陰陽之撰以成體而又生其感。¹⁶⁸

又云：

人物各成其叢然之形，性藏不著而感以其畛，故見物為外，見己為內，色引其目而目蔽於色，聲引其耳而耳蔽於聲，因以所見聞者為有，不可見聞者為無，不能如天地之陰陽渾合，包萬物之屈伸而無所蔽也。¹⁶⁹

又云：

知其性之無不有而感以其動，感則明，不感則幽，未嘗無也，此不為耳目叢然之見聞所域者也。¹⁷⁰

又云：

內心合外物以啟，覺心乃生焉，而於未有者知其有也；故人於所未見未聞者不能生其心。¹⁷¹

由此諸說可見：所謂「誠體」之於人，雖繼起之「神」，由其生用，其實並無「能感」之外之心體；「感」與「未感」，但因「啟」之與否而判，「能覺」者不二。而

¹⁶⁸ 同前註，頁 363。

¹⁶⁹ 同前註。

¹⁷⁰ 同前註。

¹⁷¹ 同前註，頁 364。

此「能覺者」，不離於陰陽之撰以成體，而亦以此而生其感。特人之感「以其畛」，故「見物為外，見己為內」而有蔽。倘依此說而為之推衍，人亦唯順陰、陽之感以成體，而又生其感，則凡為人所視之為「美」、「善」與「真」者，俱於此消納為一；而相感以動者，可以生生而不息焉。

以上為有關「美之理論」(theory of beauty) 部分。至於船山有關「藝術之原理」(theory of art) 之具體論述，則多見於其詩論。其主要可提出者，有二：一為「捨法」論，一為「神理」說。

所謂「捨法」論，其言曰：

〈樂記〉云：「凡音之起，從人心生也。」固當以穆耳協心為音律之準。「一三五不論，二四六分明」之說，不可恃為典要。……如楊用修（慎，號升菴，1488-1559）警句云：「誰起東山謝安石，為君談笑淨烽煙。」若謂「安」字失粘，更云「誰起東山謝太傅」，拖沓便不成響。足見凡言法者，皆非法也。釋氏有言：「法尚應舍，何況非法？」藝文家知此，思過半矣。¹⁷²

此論以「法」為不可恃，論近於藥地；然非藥地「一切法法而無法」¹⁷³之意。蓋藥地之主「有法而無法」，乃言「法」存在之相對性，故云。而船山則以為，穆耳協心方為音律之準，「法」乃本質上「非法」；二家歧義。

船山此一「穆耳協心」之說，一方面否定「形式美」之先在；另一方面則是將人於經驗中所產生之審美判斷，作為決定「美」之最終標準。若然，則凡所謂取擇古人，皆應止是「事例」；作者之作文，最終仍須反求諸己。船山於古、今詩，亦如明人之習，既選之，又擬之；然於其意，則固非真以「法」為「法」也。此一屬於「藝術原理」之立場與意見，可以貫通其先、後不同之階段，而皆見其然。

其次論「神理」說。其言曰：

¹⁷² 見王夫之：《薑齋詩話·夕堂永日緒論內編》，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827。

¹⁷³ 藥地云：「法至于詩，真能收一切法，而不必一法。以詩法出于性情，而獨盡其變也。不以詞害，不以理解，其下語也，能令人死，能令人生。」見方以智：〈范汝受集引〉，〔清〕方以智撰：《浮山文集後編》（收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，2002年〕，第1398冊，據清康熙此藏軒刻本景印），卷一，頁27b，總頁372。

把定一題、一人、一事、一物，於其上求形模，求比似，求詞采，求故實，如鈍斧子劈櫟柞，皮屑紛霏，何嘗動得一絲紋理？以意為主，勢次之。勢者，意中之神理也。唯謝康樂（靈運，385-433）為能取勢，宛轉屈伸，以求盡其意；意已盡則止，殆無剩語：天矯連蜷，煙雲繚繞，乃真龍，非畫龍也。¹⁷⁴

論中所謂「意」，非以言「藏密之體」，而是以其所懷，與景相迎；於是心中、目中與「相」融洽，而一時語出，遂得珠圓玉潤。此種「相得」，行文之中，如行軍之有帥；凡煙雲泉石，花鳥苔林，金鋪錦帳，皆以其「寓」而得靈。¹⁷⁵蓋若庖丁之於牛，乃砉然騞然，奏刀以解。故又曰：

「池塘生春草」，「胡蝶飛南園」，「明月照積雪」，皆心中目中與相融浹，一出語時，即得珠圓玉潤，要亦各視其所懷來而與景相迎者也。「日暮天無雲，春風散微和」，想見陶令（潛，或曰名淵明，字元亮，?365-427）當時胸次，豈夾雜鉛汞人能作此語？程子謂見濂溪一月坐春風中。非程子不能知濂溪如此，非陶令不能自知如此也。¹⁷⁶

又曰：

以神理相取，在遠近之間。纔著手便煞，一放手又飄忽去，如「物在人亡無見期」，捉煞了也。如宋人咏河鮪云：「春洲生荻芽，春岸飛楊花。」饒他有理，終是於河鮪沒交涉。「青青河畔草」與「綿綿思遠道」，何以相因依，相含吐？神理湊合時，自然恰得。¹⁷⁷

¹⁷⁴ 見王夫之：《薑齋詩話·夕堂永日緒論內編》，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820。

¹⁷⁵ 船山云：「無論詩歌與長行文字，俱以意為主。意猶帥也。無帥之兵，謂之烏合。李、杜所以稱大家者，無意之詩十不得一二也。煙雲泉石，花鳥苔林，金鋪錦帳，寓意則靈。」（同前註，頁819）

¹⁷⁶ 同前註，頁820。

¹⁷⁷ 同前註，頁823。

凡此皆是人之心與意，自有之變化。而據其意，胸中浩渺，則包舉自宏；胸次局促者，則不免亂節狂興也。故又曰：

太白（李白，701-762）胸中浩渺之致，漢人皆有之，特以微言點出，包舉自宏。太白樂府歌行，則傾囊而出耳。如射者引弓極滿，或即發矢，或遲審久之：能忍不能忍，其力之大小可知已。要至於太白，止矣。一失而為白樂天（居易，772-846），本無浩渺之才，如決池水，旋踵而涸。再失而為蘇子瞻（軾，1037-1101），萎花敗葉，隨流而漾。胸次局促，亂節狂興所必然也。¹⁷⁸

然此處所應特為舉出者，船山論中有所謂「神理湊合時，自然恰得」之說，則見船山雖云「穆耳協心為音律之準」，此一審美之當下，仍有「神」、「理」之相合；美感之「覺」，乃因觸而生境，不全由人之主觀所決定。而所謂「湊合」，初步而言，蓋即是《外傳》所云「情定性凝」，自然篤實而生其光輝；由是而於「心」見「理」。至於「自然恰得」之殊勝，則可以晚歲《內傳》所謂「天地聖人無心以感而自正」詮之。亦正如此，故「胸次局促」者，亦必有「亂節狂興」之所必然。船山此一「神理湊合時，自然恰得」之說，顯示船山雖將人於經驗中所產生之審美判斷，作為決定「美」之標準，卻並非一純然之「主觀主義者」。而若以其最終於《張子正蒙注》中所標示之「神至而理存」之說為之辨，則「神」、「理」之相合，就「觸而生境」時論，固是偶得之妙，謂之「恰」；就「已合」者而言，則胥是自然之符應，既不必云「恰」，亦無所云「湊」。¹⁷⁹

至於依儒義而發揮《詩》教，船山則另有一關於「興、觀、群、怨」之新解，極為民國以來學者所重視。船山云：

「詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。」盡矣。辨漢、魏、唐、宋之雅俗得失以此，讀《三百篇》者必此也。「可以」云者，隨所「以」而皆「可」也。於所興而可觀，其興也深；於所觀而可興，其觀也審。以其群者而怨，

¹⁷⁸ 同前註，頁 824。

¹⁷⁹ 此引船山數說，皆出《薑齋詩話·夕堂永日緒論》。該書前有序，末記云：「庚午（1690）補天穿日，船山老夫敘」（同前註，頁 817）。庚午歲，船山年七十二，越二年，船山即卒。故知此亦晚年之說。

怨愈不忘；以其怨者而群，群乃益摯。出于四情之外，以生起四情；遊於四情之中，情無所窒。作者用一致之思，讀者各以其情而自得。故〈關雎〉，興也；康王晏朝，而即為冰鑑。「訐謨定命，遠猷辰告。」觀也。謝安欣賞，而增其遐心。人情之遊也無涯，而各以其情遇，斯所貴於有詩。是故延年（顏延之，384-456）不如康樂，而宋、唐之所繇升降也。謝疊山（枋得，字君直，1226-1289）、虞道園（集，字伯生，1272-1348）之說詩，井畫而根掘之，惡足知此！¹⁸⁰

船山此一合說「興、觀、群、怨」之論，旨在於說明：作者用其「一致之思」之處，讀者乃各以其情讀之而自得。此種合「作者」、「讀者」而並論之說，在其理路中，實有若干處涉及現今所謂「讀者反應理論」(reader-response criticism)之議題，船山且亦於此建構其自身之觀點。

大體而論，船山合「作者」、「讀者」而一之之說，非以質疑「正確閱讀」之可能性，而係提出閱讀時「讀者之參與」；且在「作者」與「讀者」之間，說出一依人性而有之「合審美與智性領悟為一」之美學感動。對於船山而言，所謂「審美性之閱讀」，其特質在於：善讀之者，乃「出于四情之外，以生起四情；遊於四情之中，情無所窒」；所「生起者」在讀者，不在作者。故「正確閱讀」之所以於理論上得以建構其正確性，在於作者之思有其「可以感人」，而讀之者「能以自得」。「感人者」能為人所感，此即是作者與讀者「人性之相通」；否則無由見其「思之一致」。而「自得者」，亦必能於性情之感通中，「生起而無窒」，然後有自然之「正」，而可說之為「自得」。船山於此所標義，蓋即是前釋其「感應論」時，所謂「天地聖人無心以感而自正」之說，於「詩之藝術論」中之發揮。於此論述之架構中，「作者」、「讀者」與「閱讀」，乃分屬不同之位置，而其間予以貫通而成其一事者，則在人所同有之「性」、「命」。

船山基於此，乃將其文中所釋《論語》所言之「四可」，區分為二組，謂：「於所興而可觀，其興也深；於所觀而可興，其觀也審。以其群者而怨，怨愈不忘；以其怨者而群，群乃益摯」。以下分釋之：

所以謂「於所興而可觀，其興也深；於所觀而可興，其觀也審」，乃是因：就

¹⁸⁰ 見王夫之：《薑齋詩話·詩譯》，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808。

讀詩言，詩之興，本在作者，非在讀者；讀者以「絜情」之觀入之，遂因感動而起「興」，則讀之之時「興」自深。且讀詩者，亦必至「於所觀者，皆能感動而起興」，然後證其觀之者審而真有得。此可謂乃「以一人而情絜眾人」。

至於「以其群者而怨，怨愈不忘；以其怨者而群，群乃益摯」，則是因詩人之情亦有時而怨，讀之者見其怨情之中，實未忘群，故其怨乃愈不忘。此即因讀其怨而得其群。一人之怨如此，眾人以其怨而得群，於是眾人之群乃益摯。此可謂乃「以眾人而不忘一人」。

船山此論之分合「作者」、「讀者」，重點在於讀者。蓋此「興、觀、群、怨」之言，本孔子所以論《詩》三百，故所謂「出於四情之外」，本有位置；此即是前論船山辨「心」之體、用時，所謂「得乎天機」之說。讀者於閱讀之際，苟能以此「天機」為本，出於四情之外，而以生起四情，遊於四情之中，而情無所窒；則一己之性，可與天下之情相通。此事亦同善聽者之於地籟、人籟之聽，而見其莫非天籟也。¹⁸¹ 特此感應之「合」，涉及不同個體，有其殊別之才性，與變動之經驗，故無論「作者」之應物而感，或「讀者」之因感而悟，皆係一「持續發展」之歷程，必積漸而後得其「相契」之所緣。《內傳》之云「受物之感而應之，與感物而欲通者，必由其中，必順其則，必動以漸」，其中所謂「必動以漸」，即是闡明此理。而依《正蒙注》之所主張，則凡人心之所以「感物而欲通」與「受物之感而應之」，二者之契一，其所本，皆出於「神化屈伸之通理」所能然；從而有此「和平」之效。故如最終之閱讀之功，竟達於所謂「自正」，則以「藝文」之成為一種「文化功能」而言，固亦是可展現船山所指為「化功」之一類，而可以贊天地之德。

以上所釋，為船山有關「美之原理」與「藝術之原理」之討論。至於船山此一呈現於二者之論，若將之擴展，是否亦具有發展成為「形上學方法中重要之組成成分」之意義，如藥地，則須進一步分析。

¹⁸¹ 以上關於船山「藝術論」之部分，參見拙作〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形上學之關係〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁213-255）一文。

六、船山、藥地二人思想之對比及船山對於「存有主體」與「價值」問題之最終見解

美學之或成爲「形上學方法」中重要之組成成分，其主要之契機有二：一方面來自「個體之獨立性」概念之逐步獲得重視；另一方面則是由於「動態主義」哲學之興起。以明代而言，此二項思想因素之成熟，皆由王學及其流衍所帶動。唯真正嘗試將美學注入於形上學方法中，則其事起於與船山同時之方藥地。

藥地之所以嘗試將「美學」發展成爲「形而上學」之一種輔助，其起因，與其企圖矯挽禪學、理學之弊有關。因就藥地之「三教合一論」而言，其形而上學有「究竟」與「不究竟」二層：其「究竟」之論，係以《華嚴》「一乘」之旨爲核心。藥地云：

理學怒詞章、訓故之汨沒，是也；慕禪宗之玄，務偏上以競高，遂峻誦讀爲玩物之律，流至竊取一概，守臆藐視，驅絃歌於門外，六經委草。禮樂精義，芒不能舉；天人象數，束手無聞。俊髦遠走，惟收樵販。由是觀之，理學之汨沒於語錄也，猶之詞章、訓故也。

禪宗笑理學，而禪宗之汨沒於機鋒也，猶之詞章、訓故也。所謂切者槁木耳，自謂脫者野獸耳。夫豈知一張一弛、外皆是內之真易簡，絕待貫待、以公統私之真無礙乎？夫豈知《華嚴》一乘，即別是圓，無一塵非寶光，無一毛非海印乎？此爲究竟當然本然之大道，餘皆權乘，或權之權也。¹⁸²

於此論中，藥地區分「究竟當然本然之大道」、「方便之權乘」，乃至「權乘之權」爲三。「究竟當然本然之大道」，得之之原，以「證」不以「知」；故若可說而不可說。然求之有其法，則在於「即費是隱，存、泯同時」。藥地云：

¹⁸² 見方以智：〈道藝〉，收入〔清〕方以智撰：《東西均》（北京：中華書局，1962年），頁83-84。

愚嘗願再現祖龍，盡焚東西古今之典籍，請悟道者於虛空一畫，得乎？能取火乎？範金乎？從黑縵縵中干支之、角亢之乎？必曰此功勳邊事也。夫功勳者，用也，天地間有無用之體乎？何以名無為而無不為乎？¹⁸³

又曰：

兩間有兩苦心法，而東、西合呼之為道。道亦物也，物亦道也。物物而不物於物，莫變易、不易於均矣。兩端中貫，舉一明三，所以為均者，不落有、無之公均也；何以均者，無攝有之隱均也；可以均者，有藏無之費均也。相奪互通，止有一實，即費是隱，存、泯同時。¹⁸⁴

此篇中舉「所以為均」、「何以均」與「可以均」三者，以明「有藏無」之所以為「可以均」，乃因有「無藏有」之「隱均」為之推轉；而以道而言，必合東、西而為之名。若「有」、「無」者，亦兩端，故「公均」者必不落於一邊。此為其心法。至於「不究竟」之論，則止取世界當前生成，不別真、妄。藥地云：

大抵天、地已分，體從用見，枯求其體者，亦為人執於用；善不勝惡，以偏善矯偏惡，而矯病相執是病，雙掃無著亦病。偏惡之病粗，偏善之病細，無善、惡之偏病至細至粗，惟爽然於善統惡之無善、惡，即能化已甚之偏。然入門何妨用已甚之偏，以勝其偏，而後亦何妨隨所勝之偏？大地平沉，一切皆偏、皆不偏，又何曾見有偏、不偏乎？惡消而善亦不立，不立而善仍可名。不落兩頭，並不落其不落矣。彼執已甚充類之方便，以為死法者，則矯死而後已，而終不悟耳。陰、陽既分，陰、陽之習氣即偏；陰陽生五行，五行之習氣更偏。惟天統地而不二者，能生一切偏習氣之物；又能用一切偏習氣之物，以化一切偏習氣之物，而習氣即從先天之至善以俱至，更無復有善、不善矣。¹⁸⁵

¹⁸³ 見方以智：〈象數〉，同前註，頁 102。

¹⁸⁴ 見方以智：〈東西均開章〉，同前註，頁 1。

¹⁸⁵ 見方以智：〈顛倒〉，同前註，頁 54。

又云：

棲棲三絕，習氣也，說藐之習氣更甚；黑嗇勝壯，習氣也，曳尾之習氣更僻；桑麥壁履，習氣也，金矢之習氣更螫。以惡攻惡，惡難盡化，而言殺生以得三反晝夜之平，知而任之，諱任省事，本是惡世，具此惡爐，煉此惡習氣，而受用此惡習氣。必歛甲馘，敵戈鋌，而戰鬥濺血者，將斷滅五行耶？是待古今毀壞而後可。雖毀壞而習氣之種原伏，及第二古今開闢時，此種復發，故八萬四千輓轡前汗栗馱曰：皆賊盜也。惟神武不殺以治之，知其先則超五行矣。雖然，超五行者不依然五行中乎？三教百家，有開必先，一切不相壞而大成集之，顛倒五行以法製五行，顛倒世界以法製世界，吾則有此藥籠耳。權哉，權哉！誰可與言？¹⁸⁶

又云：

慨世人執定字面，末師屈縛科條，故為一吐氣。學者若是死心一番，自能吐氣，不為一切所縛。設非利根，大悟大徹，則往任之，病更不小，故聖人只以好學為言。¹⁸⁷

藥地此處通古今毀壞而言習氣生成，且謂毀壞而「習氣之種」原伏，及第二古今開闢時，此「種」復發；其標旨，蓋以佛義為本，而特以「五行習氣」替換「染法熏習」之說，以溝合於理、氣之論。故知凡其以「理」、「氣」為言者，皆是針對天、地既分之條件下，從「用」見「體」而為之論。而亦正因此，凡世人之執「用」而枯求其「體」者，依其見，實皆難免於偏囿，因而不得不藉他者之見以相破。然即如此，凡以為互矯者，最終乃又相執成病，而所謂雙掃、無著者亦病；總必須矯死而後已。於是而有藥籠。此一神武不殺之藥，由顛倒而法製，依藥地之說，乃以「服毒得髓」之旨，對治一切妄心煩惱；故云三教百家，皆可一切不相壞而大成集之。藥地之所以不破世論，而有此第二層之論，即依此而立。¹⁸⁸

¹⁸⁶ 同前註，頁 54-55。

¹⁸⁷ 同前註，頁 55。

¹⁸⁸ 說詳拙作〈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》上編，頁 257-352)一文。

唯藥地於文末復云：「慨世人執定字面，末師屈縛科條，非利根，大悟大徹，則往任之，病更不小」，則又將此一艱鉅之任，期待之於利根而能大悟大徹之人。由此附語可知，其學之最終所憑，仍在「無上智體」之發用，而非屬常義之「思辨」；與一般之哲學不同。

亦正因此，藥地又有所謂「生」、「死」之說。藥地云：

一切法法而無一法，詩何嘗不如是？則請以詩知生死。知生死無他，死其心則知之矣。……詩不從死心得者，其詩必不能傷人之心，下人之泣者也。……世之情其性者，任情而為詩，不知中節，未嘗持志耳。詩也者，志也，持也。志發于不及持，持其不及持，以節宣于五至中，則心與法泯矣。法至于詩，真能收一切法，而不必一法。以詩法出于性情，而獨盡其變也。不以詞害，不以理解，其下語也，能令人死，能令人生。專門生死之家，衝口迸出，鏗然中乎天地之音，況能以不變變者，詩而不自知其詩，而出生死乎！由此觀之，詩固隨生死、超生死之深幾也。¹⁸⁹

藥地此論謂「志發于不及持，持其不及持，以節宣于五至中，則心與法泯」，其語前半「持其不及持」，即是「隨生死」；而後半「節宣於五至中」，則是「超生死」。凡其所說，皆是於世間法得「出世間」義。與之相較，禪家專門生死，¹⁹⁰其悟後之詩，衝口迸出，鏗然中乎天地之音，則是由「出世間」修為，得天地自然之韻。詩與禪，非屬一途，然不待合而自合；藥地於此即以「以詩知生死」者，立其「隨生死、超生死」之深幾。至於其所謂「深幾」，則亦有說。藥地禪語錄云：

深幾之中，忽有悟入，此其一長，當一切以方圓圖通之。其綱宗曰：秩敘變化同時，即《華嚴》之「行布不礙圓融，圓融不礙行布」，即費即隱，三教妙叶矣。汝復于象數有入處，正所以享其不墮諸數者也。公因、反因藏于此矣。天地人物皆器也，皆道也，有法則而無情識，故曰格物之則，即天之則，即心之則。故倚此秩序變化、寂歷同時之符，處處皆然。愆忿

¹⁸⁹ 見方以智：〈范汝受集引〉，方以智撰：《浮山文集後編》（收入《續修四庫全書》，第1398冊），卷一，頁27b，總頁372。

¹⁹⁰ 藥地云：「盡有專門。盡何專門？門不一門，能入為門，能出為門；不出不入，無門一門。」見方以智：〈盡心〉，收入方以智撰：《東西均》，頁35。

一平，發皆中節矣。《易》其可不學哉！所以破有、無之說曰：天無先後，中有條理，舍後窮先，所以引人入勝地而變化之也。¹⁹¹

藥地此論以天地人物皆器也，皆道也，有法則而無情識，實同船山所謂「無心」義。然彼所謂「格物之則，即天之則，即心之則」，則與船山「三始」之說差異。蓋依藥地說，所謂「悟入」之合天、人，於「天之則」言，乃「行布不礙圓融，圓融不礙行布」；於「心之則」言，則是「慾忿一平，發皆中節」。而其所以能盡心之變而得「平」，則莫善於詩。以其能「真收一切法，而不必一法」；符於藥地所謂「泯」、「隨」之同時。¹⁹²於此論述中，其必要之前提，一在其究竟之義中，須以「智體」為圓滿；故藥地有「讀書知見助阿賴識」，¹⁹³「提心宗而百家之理皆歸一」¹⁹⁴之說。而另一層之義，則是不以人之「情識」，為足以障礙「智」之顯用；於此說活所謂「深幾」。余論所謂「藥地嘗試將美學注入於形上學方法」，其切入之關鍵在此。¹⁹⁵

相對於藥地，船山雖亦注重「個體之獨立性」，且亦發展出特有之「動態主義」；然其存有學之建構，主要基礎實在於宇宙構成論。而此宇宙構成論與存有學之結合，即是彼所視為形而上學之究竟之論。故船山於其《張子正蒙注》修訂稿中所呈顯之「二重體用說」，亦僅展現此種和合；並無雙重之形而上學，如藥地。是以論者如以其所謂「三始」之論觀之，則見船山說中並未有類如「一提心宗而百家

¹⁹¹ 方以智：〈示侍子中通、興磬〉，見方以智示講，侍子興磬同門人興斧編：《青原愚者智禪師語錄》（收入《明版嘉興大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1987年〕，第34冊），卷三，頁5b-6a，總頁829。

¹⁹² 藥地又曰：「大一分為天地，奇生偶而兩中參，蓋一不住一而二即一者也。圓·之上，統左右而交輪之，旋四無四、中五無五矣。明天地而立一切法，貴使人隨；暗天地而泯一切法，貴使人深；合明暗之天地而統一切法，貴使人貫。以此三因，通三知、三唯、三謂之符，覆之曰交、曰輪、曰幾，所以徵也。交以虛實，輪續前後，而通虛實前後者曰貫——貫難狀而言其幾。暗隨明泯，暗偶明奇，究竟統在泯、隨中，泯在隨中。三即一，一即三，非三非一，恆三恆一。」見方以智：〈三徵〉，收入方以智撰：《東西均》，頁16。

¹⁹³ 見方以智：〈道藝〉，同前註，頁85。

¹⁹⁴ 見方以智：〈象數〉，同前註，頁99。

¹⁹⁵ 說詳拙作〈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》上編，頁257-352）一文。

之理皆歸於一」之主張；其立場與藥地「以詩、禪合一之法，以破『有』、『無』」之說，可謂絕不相合。

雖則如此，前引船山《內傳》之說，有謂「天地有偶然之施生，聖人有泛應之功化」，¹⁹⁶又曰：「道大而無憂，則幾甫動而無擇於時位，故陰陽一相接而萬物怒生，無所待也。聖人觸物而應，仁義沛然，若決江河，深求之者固感之以深，淺求之者即感以淺，從其所欲，終不踰矩，天下乃以不疑聖人之難從，而和平旋效，則在天地聖人無心以感而自正」，¹⁹⁷此所云云，如以「天無位」而「人有位」之觀點言之，則其說與藥地，亦非無可較義。蓋「天幾」之動，雖是無擇於時、位，陰、陽一相接，而萬物即以怒生，可謂之「無待」；若以「人之幾」而言，則因群而化，其關鍵，乃在於人人既生後之相感、相應。無感應則無以成化，感應而無以成其「自正」，則文明之功不顯；文明之功不顯，即無以達至「神化之極致」。¹⁹⁸且就《內傳》之說而言，「善」與「美」雖係各有其畛域，就人心之可感與可動言，其因於感應而漸至於和平，則皆屬「無心以感而自正」。故究論「善」、「美」之所以為用不同而終係合於一心，必將溯源於人之「深幾」。此點則與藥地亦有所近。特其間猶有一層應辨之精旨，未可以置而不論。船山解《莊子》「其耆（嗜）欲深者，其天機淺」一段云：

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，而見聞忘其已迹，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，其以無有為有，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，徹乎踵矣。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，如火燔油鑊，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

¹⁹⁶ 參註〈152〉、〈161〉所揭引文。

¹⁹⁷ 參註〈152〉、〈161〉、〈162〉所揭引文。

¹⁹⁸ 就此一點而論，人不唯具有建構價值之可能，亦有建構價值之使命。

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，徹體皆天矣。¹⁹⁹

船山此說以「知藏于內而為證入之牖，雖虛而固有體」，雖非即主「智體圓滿」，然船山嘗參取佛論「覺」與「不覺」之二分，以指心之「正用」與「變用」，以說明「執持成用」之理；²⁰⁰其於所謂「心體」之內涵，本有解義。其間最要之一點，即是採擇釋氏於「流轉」中區分「種子」之觀念與方法，將之援借為建構氣化論時之一種工具。而主要疏解之法，有二：其一，對於「心」之流轉，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」之體、用。前者不可轉，而後者可轉。其二，對於「天氣」之流轉，則以陰、陽自有之體性功能，為「道」所固然之體、用；以感應和合而生之變衍，為「流行」之體、用。²⁰¹

基於此二項疏解，所謂「虛而固有體」，「體」指心之有位，而「虛」則指其能去「浮明」、「躁氣」而證入於理。而正因船山此所謂「藏密之體」，乃一「知體」，故其為智乃遍在於心識：²⁰²其嗜欲填胸者，壅塞其靈府，則天機隨之以上浮；其無浮明、躁氣而見聞忘其已迹者，則隨息以退藏，真知內充，徹體皆天。前文云聖人有「泛應之功化」，²⁰³蓋即是至於此體，而後能然。

依於此說，相對於聖人之全其天，船山則以眾人之所以行盡如馳，乃源於「嗜欲填胸，浮明外逐」。故「中愈屈服，外愈狂爭」。此一論法，實際上乃將人之「主體建構」，區分為二層：一為情識浮動之境，乃常人之境；另一則為氣斂心虛而夢不起之境，乃聖人之境。此二層之境，在浮動者，情與理分；於退藏者，情與理合。²⁰⁴皆陰、陽有定用，而化育無常體所造就。故就世法言，若君子、若小人，

¹⁹⁹ 見王夫之：《莊子解》，卷六，〈大宗師〉，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。

²⁰⁰ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

²⁰¹ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

²⁰² 此一說法，與前釋船山於《周易外傳》所闡「『智』乃位寄於四德而非有專位」之論法，可互參。

²⁰³ 參註〈152〉、〈161〉所揭引文。

²⁰⁴ 船山《內傳》釋「繼之者善」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

若常人、若聖人，皆人之幾所顯能，是以《易》以道君子、小人，而道亦有「小人」之「既濟」與「未濟」。君子之觀象，不專於「不礙」處著眼，亦不視天地之綱縕以成化，其間即無剛柔殊異之交爭。故所謂「達化」，實不離於學術、事功、出處之學。對比於此，藥地所謂「倚此秩序變化、寂歷同時之符，處處皆然」云云，其得境必以「能泯」為核心之義，而所謂「深幾」之云，亦必以「隨生死、超生死」為功能，其說視船山，更顯為乃是一種「菁英」之論。

船山論「主體建構」之兼及「人之所能」，與「人之所常不能」，如此所析義，顯示船山之動態主義，不僅於「存有學」有之，「宇宙構成論」有之，「認識論」有之，亦表現於彼對於「人之社會存在」之理解；而其所以於文明論、歷史觀，乃至有關倫理與美學議題之諸多辨析，具有種種可辨識之特徵，皆是與此相關。且於其有關「社會之象」之論述中，有一極特殊之觀點，與其「錯綜」、「摩盪」之說相應，尤值特為提出討論；即是其所言「君子有不可恃之仁，而小人亦有未亡之彝」之論。說見於船山有關〈既濟〉、〈未濟〉之解義。其論〈既濟〉云：

「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，自綱縕以成化；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

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！」（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。已見前引，參註〈40〉、〈104〉所揭引文）此之云「其合也有倫，其分也有理」，見人於所受命，有「合」與「分」之二層。「幾」之顯用有深、淺，其所據在此。

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，火息水曠，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。²⁰⁵

又云：

〈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。²⁰⁶

又云：

²⁰⁵ 同前註，卷四下，〈既濟〉，頁490-491。

²⁰⁶ 同前註，頁492。

〈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，豈顧問哉！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。²⁰⁷

而其論〈未濟〉則曰：

嗚呼！〈既濟〉、〈未濟〉之世，難矣哉！非人事之有此也，氣數然也。天下豈有旦善而夕惡，左君子而右小人者哉！亦豈有刑與賞相參以成治，欲與理相錯以成德者哉！〈既濟〉之世，已成乎雜糅之局，而據為得；〈未濟〉之世，未成其各得之利，而猶有所憂疑，則〈未濟〉愈矣。小狐濡尾而无攸利，未始非陽之利也。《易》以二卦終，則以見陰陽之交感以成乎雜亂，其變之極，且至於如此；險阻之極至，非〈乾〉〈坤〉之易簡，莫能知其變而定之以大常也。²⁰⁸

船山諸論中所以謂〈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」，在於其顯象為「交爭」。依船山說，此乃物之所必有、占之所必遇。且此「交爭」，以「象」而言，亦有「求濟」而亂不能止，而終成「雜糅」之局；君子雖有所憂疑，亦無如之何。而其所以勢久而「火息水嘆」，則係因於陰、陽之中，自有「互相入而不相害」之精理存焉，故仍歸於太和。人唯見奇、偶之有定位，貞、悔各奠其中，遂以為陰、陽之幾可測，而以成法之「知」、「能」應之，思為已得。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

²⁰⁷ 同前註，頁 492-493。

²⁰⁸ 同前註，頁 499。

象也。²⁰⁹

以是論之，君子、小人之道，雖未因同出「太和」而即足以使其相角之勢，時時歸於平正，而不免有所謂「亂世」；然以「群」而言，「君子有不可恃之仁，而小人亦有未亡之彝」，²¹⁰其情識之浮明者，雖無恆久之得，然處群而有可共同之善、美，使其嗜欲暫息，則其所「未亡」者，一旦萌然而動，遂亦可以通於天下之所當感與當應。於是因情摯以通理，其昭然者，亦有不可掩。此人道之所以必無斷絕之日。而以「文明」言，積漸而有足為世式之典範者出，²¹¹因之以見有「君子」之德與道，則循化所致，天下終不疑遺型之難從，而和平旋效；於是遂以成「天地聖人無心以感而自正」之神化。此則「文明」之所以可貴。凡此皆本於二儀函五行以緜縵於兩間之精理，故以聖人之學言，乃雖有憂而不必憂。

船山於此論中，所展現之對於存在於社會之「結構」(structure)與「功能」(function)之理解，顯示《內傳》之「偶化」觀，於船山之「天」、「人」二論中，

²⁰⁹ 有關船山釋〈既濟〉、〈未濟〉二卦之義涵，亦詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

²¹⁰ 詳前註〈134〉所揭引文。

²¹¹ 德國哲學家雅斯培(Karl Jaspers, 1883-1969)於論述世界古代文明時，曾謂西元前八百年至前二百年間，中國、印度與伊朗、巴勒斯坦、希臘等地，皆同時產生於人類歷史有決定性影響之偉大之思想運動。此一時期之突破，肇生若干至今仍為人類思惟所遵循之基本型範。雅斯培將此一可稱之為「軸心時期」(the Axial Period)之重要突破，視為乃是一種「精神革命」(a great spiritual revolution)，或「人文之啟動」(an initiation of humanity)，參見 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949); Ttrans. Michael Bullock, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), pp. 1-21, 53-55，並舉出佛陀、耶穌、孔子與蘇格拉底(Socrates, 西元前 469-前 399)，將之標示為四大「典範性人物」(the paradigmatic individuals)，以說明人類之「價值信仰」與歷史上少數卓越個人間之關係(參見 Karl Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, München: R. Piper & Co., 1957; Trans. Ralph Manheim, Edited by Hannah Arendt[1906-1975], *The Great Philosophers: The Foundations*, San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985/c1962)。其說法，實際即等同所謂「聖人」概念之一種現代詮釋。而於此前，中國合論三教者，亦常以三教之聖人並稱。如藥地云：「東西聖人千百其法，不過欲人性其情而已。性其情者，不為情所累而已。情至生死而盡，故言生死。出生死者，不為生死所累而已；出世者，不為世所累而已；舍身者，不為身所累而已；心空者，不為心所累而已。累因此身，身為世累；世無非物，物因心生。」(方以智：〈盡心〉，見方以智撰：《東西均》，頁 29)，即是以儒、釋之聖人並舉。

乃係以不同之方式，發揮其導引思惟之作用。船山之所以於其美學理論之建構議題，具有一種「形而上學」之高度，此種視野之增擴，亦係一不應忽略之要點。

至於後於此之論，船山於改訂之《張子正蒙注》，則主：太和之中，有氣有神；神即二氣清通之理。而所謂「和」，則有二重之義：陰與陽和，氣與神和，是謂太和。²¹²又謂：健順，性也；動靜，感也。陰陽合於太和而相容，為物不貳。以天之生物、人之成能而論，陰陽雖已自成乎其體性，必待感而後能以起用；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。²¹³此為《張子正蒙注》之新義。特就此種種說義所延伸之論而言，是否亦具有將「美學」發展成為「形而上學方法中重要之組成成分」之意義？須有解析之方。以余之見，其可觀察之要點有二：一在「心」作為「感應主體」之「直觀」之能；一在「神」作為「通理」之「會通」之義。

就前者言，由於船山此時主張：「性」「命」者，乃氣健順有常之理，主持乎神化，而寓於神化之中；無迹可見。²¹⁴故理論上，人之「盡性」，雖於「化」中必可產生效應，此「效應」以其無迹而不可見，故人實無從以盡知；而亦有所不必知。以是船山有「順心理而直行」之說。船山云：

順心理而直行，和於人心而已心適矣；安而利，孰得而撓之！退讓為節，直清為守，合斯二者而後可以言禮。²¹⁵

所謂「順心理而直行」，即是於「知」之層面，有「理解」、有「直觀」；而於「行」之層面，有「決斷」，能「慎重」。而其所以於效應，一面有以「和於人心」，另一面，能於己心有所「適」，則是出於船山所云「神」之能為屈、伸。因此相較於船山之前說，所謂「聖人觸物而應，仁義沛然，若決江河，深求之者固感之以深，淺求之者即感以淺，從其所欲，終不踰矩，天下乃以不疑聖人之難從，而和平旋效，則在天地聖人無心以感而自正」云云，²¹⁶船山於眾人之「可求之於所感而有

²¹² 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。已見前引，參註〈24〉。

²¹³ 同前註，卷九，〈可狀篇〉，頁366。已見前引，參註〈33〉、〈83〉、〈153〉所揭引文。

²¹⁴ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁23。

²¹⁵ 同前註，卷五，〈至當篇〉，頁216。

²¹⁶ 已見前引，參註〈152〉、〈161〉、〈162〉、〈197〉所揭引文。

得」之外，增多說解其所以「和平旋效」之原因。並以「於人能和，於己有適」，作為「性」、「命」所以為「健順有常之理」之明證。

而就後者言，則由於船山有「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」²¹⁷之說，其所謂「通」義，就「理解」之層面言，必於「徙而不執，乃得其隨時處中之大常」²¹⁸之義中得之；而非「舍其屈伸相因之條理而別求之」。²¹⁹故船山云：

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〉之德在焉，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容也。²²⁰

文中船山以「否泰消長之機化」有變，而「神」不變，必「知進退、存亡而不失其正」，乃能順乎「理」而無不利。若是言之，所謂「入神」，猶不僅於上義中所指言之「順心理而直行，和於人心而已心適」而已；更須有「窮神知化」之功。此種超於「形迹之變」而建構之「知」，研幾而非於天下生其思慮，依性質而言，已具有形而上學之「悟入」義；屬「直觀」與「理解」之和合。特此由「理解」而提昇之「直觀」，雖出「神」之發用，仍須於「化」之「條理」處，得其通旨；故依然為「知之知」，而非「無知之知」。²²¹其為「直觀」之義，與實踐義中「順

²¹⁷ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷四，〈中正篇〉，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185。已見前引，參註〈28〉所揭引文。

²¹⁸ 同前註，頁172。

²¹⁹ 同前註。

²²⁰ 同前註，卷五，〈至當篇〉，頁214。已見前引，參註〈154〉所揭引文。

²²¹ 所謂「無知之知」，蓋借佛說為言；其義可見於僧肇（?384-414）之著論。僧肇撰〈般若無知論〉，慈山（釋德清，1546-1623）釋之云：「般若者，此云智慧，乃諸佛妙契法身之實智也。經云，諸佛智慧，甚深無量，即此名為根本智。法界幽玄，非此莫鑒，故稱本智。然三乘同秉此智為因，但心有大小不同，故唯佛為極。以前不遷、不真二論，以顯真俗不二之真諦，為所觀之境。今此般若為能觀之智，謂以無知之般若，照不二之中道，以此為因，將證不生不滅之涅槃為果。故次來也。然般若唯一，其用有三：一實相般若，以般若乃諸法之實相故。二觀照般若，即中道妙心之實智，照中道之妙理，理

心理而直行」所展現者，俱非宗教或唯心哲學所強調之「超悟」。故與藥地之說異軌。

由以上二點可知，船山於其《張子正蒙注》修訂稿中所呈顯之「二重體用說」，尚是一種「宇宙構成論」與「存有學」之結合，如前所敘；並未建構「雙重之形而上學」，如藥地。故以《正蒙注》中所主張者，推義於美學，亦僅是船山對於其前說之進一步支撐。而其最終所展示，則仍屬一種「美學之形而上學」；而非以「美學」之思想成分，加入於形而上學，使之發展成爲一種新形態之形而上學。

今總合船山之美學與其有關「詩」之藝術論，與藥地相較，則可謂船山所論，乃詩道之廣、世道之化；因而有其「興」、「觀」、「群」、「怨」之論，與「感人心於平和」之說。藥地所析，則是詩道之邃，欲藉之以泯「世」、「出世間」；因是而有其「死」、「生」之義。藥地乃嘗試以「詩」、「禪」合一之法，助人悟機，故其說具有「形上學方法」之啓示；而船山則是以「情」、「理」合一之說，說明世教，故其學具有「文明論」之意義。二家不同，而皆有其甚深之邃旨。值得學者之續爲探論。

智冥一，平等如一，故理事雙彰，權實並顯，是為因心果德。故名二智。三文字般若，以諸佛言教，乃般若所流，故一一文字能顯總持要即文字以明般若。此般若義也。無知者有二義：一離妄，謂本無惑取之知；二顯真，有三義：一本覺離念，靈知獨照，知即無知；二始覺無知，謂窮幽亡鑿，撫會無慮，故無對待之知；三文字性空，非知不知。然雖三義，蓋以真諦無相，亡知絕鑿，照體獨立。正無知義也。」（見〔後秦〕僧肇撰，〔明〕憨山德清注：《肇論略注》，收入《憨山大師全集》〔趙縣：河北禪學研究所，2005年〕，第16冊，卷三，頁73-74）釋中所指「般若為能觀之智，謂以無知之般若，照不二之中道，以此為因，將證不生不滅之涅槃為果」，即是一種能為超悟之智；故其為「照」，乃以「無知」知。

引用文獻

- 方以智：《東西均》，北京：中華書局，1962年。
- _____：《浮山文集後編》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第1398冊，據清康熙此藏軒刻本景印。
- 方以智示講，侍子興磬同門人興斧編：《青原愚者智禪師語錄》，收入《明版嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987年，第34冊。
- 王夫之：《薑齋詩話·夕堂永日緒論》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》（1-15冊），長沙：嶽麓書社，1996年，一版二刷，第15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》，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。
- _____：《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。
- _____：《薑齋詩話·詩譯》，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。
- _____：《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。
- 朱熹：《四書章句集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂本），上海：上海古籍出版社，2010年，第6冊。
- _____：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂

本)，第 22-24 冊。

艾儒略撰，陳垣校刊：《大西利先生行蹟》（與《辯學遺牘》、《明浙西李之藻傳》合訂），鉛印本，1919 年。

阿爾弗雷德·諾思·懷特海撰，李步樓譯：《過程與實在》，北京：商務印書館，2011 年。

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。

_____：《通書》，收入周敦頤撰，陳克明點校：《周敦頤集》。

孫尙陽：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1994 年。

徐光啓：〈赤子之心與聖人之心若何解〉，收入徐光啓撰，王重民輯校：《徐光啓集》，上海：上海古籍出版社，1984 年。

曼弗雷德·弗蘭克撰，先剛譯：《個體的不可消逝性》，北京：華夏出版社，2001 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。

_____：《張子語錄》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》。

黃宗羲原本，黃百家纂輯，全祖望修、補：《宋元學案》（一），收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005 年，第 3 冊。

楊堅：〈《宋論》編校後記〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 11 冊。

僧肇撰，憨山德清注：《肇論略注》，收入《憨山大師全集》，趙縣：河北禪學研究所，2005 年，第 16 冊。

黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂本），第 14、16-17 冊。

錢穆：《朱子新學案》（三），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 13 冊。

戴景賢：〈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》上編，香港：中文大學出版社，2012 年，頁 257-352。

_____：〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉，刊登《文與哲》第 13 期，2008 年 12 月，頁 219-270；收

入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁 181-240。

_____：〈論陽明與象山思想之關連及其差異〉，收入何佑森先生紀念論文集編輯委員會編：《中國學術思想論叢——何佑森先生紀念文集》，臺北：大安出版社，2009 年，頁 167-198；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁 113-155。

_____：〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形上學之關係〉，刊登《中國文學研究》第 14 輯，北京：中國文聯出版社，2010 年 4 月，頁 1-46；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁 213-255。

_____：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉，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》上編，頁 29-112。

_____：〈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。

_____：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，刊登《文與哲》第 18 期，2011 年 6 月，頁 429-514；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》。

_____：〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》。

_____：〈論王船山思想之時代性與其內涵之近代特質〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》。

Frank, Manfred. *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1986.

Jaspers, Karl. *Die Grossen Philosophen*, München: R. Piper & Co., 1957; Trans. Ralph Manheim, edited by Hannah Arendt, *The Great Philosophers: The Foundations*, San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985/c1962.

Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich: Artemis Verlag, 1949; Trans. Michael Bullock, *The Origin and Goal of History*, New Haven: Yale University Press, 1953.

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

Schmitt, Arbogast. “Subjectivity as Presupposition of Individuality On the Conception of Subjectivity in Classical Greece”, in *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit / Notions of the Self in Antiquity and Beyond*, Eds. Alexander Arweiler and Melanie Möller, Walter de Gruyter, 2008.

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

The Reduction of Finality in Wang Fuzhi's Dynamic Metaphysics and Its Impact on His Theories of Ethics and Aesthetics

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

Wang Fuzhi's Metaphysics has long been mistaken to be a version of materialism. The reason for this popular opinion was caused by a misreading of his evolutionary theory. In his previous articles, the author has developed a new interpretation which he thought could bring new lights on the study of Wang Fuzhi's philosophical construction. The author divides Wang's lifetime work into five phases, and tries to provide evidence to indicate that Wang's intention from the beginning to the end was to replace those theories of static metaphysics found in Neo-Confucianism by a dynamic one. The consequences of Wang's new approach, will inevitably affect his standpoints in other fields. Therefore, following the former studies the author situates this thesis as a further exploration dealing with those impacts which took place in the spheres of ethics and aesthetics, and considers the reduction of finality in Wang's dynamic theory as a key issue.

Keywords: Wang Fuzhi, Qing studies, Neo-Confucianism, Chinese philosophy, Ethics, Aesthetics

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