

王船山的宇宙觀

許冠三

目次

- 一 上天下地曰宇；往古來今日宙。
- 二 道器無易體，用即其體。
- 三 有者非實；無者非虛。
- 四 陰陽者，二物未體之名也。
- 五 天地之心，動而不已。
- 六 圓者，天之道也。

一 上天下地曰宇；往古來今日宙。

在宇宙論的領域中，夫之自設的中心任務顯然是：破無立有，破虛立實，並從而建構其實有流動、生生不已、運行無窮之宇宙學說。其所言之有，在已有、現有之外，實兼含可有而尙未有之有；在可見之有外，並兼喻不可見之有。其所言之實，除『客形』之實外，尙有所謂『真體』或『本體』之實；除具體形像之實外，尙有含蘊萬物並入於萬物之中而與萬物同在的普遍存在之實。於長達四分之一世紀的型構過程中，夫之非但借重、引伸了孟子以來學者所言之『誠』；繼承、發展了濂溪之《太極圖說》與橫渠之『清虛一大』之旨；而且襲取了莊子的大環之說。然則，最能顯示其哲學天才的，莫過於將『上天下地』的『宇』界定為『神化之所至』處，凡『風雨露雷之所不至，天之化不行』之空，『日、月、星之所不至，天之神不行』之虛，由是皆排諸其指涉範圍之外。¹ 蓋必須依此界定，其實有諸說方能有一真實之落腳處。更重要的是，必須借此界定之助，夫之方能擺脫宇宙起源之難題，並免陷於入無窮後退論之邏輯困境。更不用說，理氣先後之爭論，自然亦因此而化之於無形。雖然夫之亦承認，『神化之所不行』處，『非無理也』。² 事實上，夫之非止承認『神化之所不行』處，『非無天也』，而且認為在那『蒼蒼』『遠而無至極』處之天，那『無色、無質、無象、無數』之天，那

¹ 《思問錄·內篇》，北京古籍出版社，一九五六，二二、六。以下簡稱《內篇》。

² 《內篇》，六。

『清也、虛也、一也、大也』之天，正是『理之所自出』處。³ 從正面說，正是由於此一界定之助，其理氣通一無二之說方有成立之可能。依《內、外篇》所言，所謂『天化』『神化』所至之處，亦即『風雨露雷』所至之處，亦即『五行之氣』所至之處。而『神化之所不行』處，只有理而無氣也。故必須在此範圍以內，理氣才有合二為一之可能。夫之確認，『凡氣皆地氣，』『出乎地上』方『謂之天氣，』其『一升一降，皆天地之間』之自然『綱緼』，人『從地氣之升而若見天氣之降，實非此晶晶蒼蒼之中有氣下施以交於地也。』此即夫之早歲之『天主理、地主氣』說，⁴ 亦即他日後所持之理氣並行同在說之前提。

然須注意者，此處所言之氣，乃自然界之氣，僅為經驗性概念。夫之早期述作，如《老子衍》、《周易外傳》等，所言之氣，多取此義。必待與《易傳》之『一陰一陽』說，濂溪《太極圖說》，尤其是橫渠太和說，結合以後，船山筆下之『氣』字，才化為一兼有先驗、後驗意義之哲學概念。

船山宇宙學說的另一重大特色在主『一』而非『二』。他所說的『一』，既是老子『道生一、一生二、二生三』的一，莊周『參萬歲而一成純』的一，也是《易·繫辭》之『一陰一陽之謂道』的一。所謂『道則一而已矣』是也。⁵ 他所非難的『二』，是道與天地，道與陰陽先後兩分之說，形上形下截然二分之論。在夫之看來，所謂『道生天地』，應解作天地體道。天地與道乃二而一者，無所謂所生與自生之別，因而自亦無所謂先後。而道與陰陽的關係亦復如此，即道在陰陽之中，非陰陽之外別有所謂道也。同理，道器亦為二而一者，所謂『上下無殊畛，道器無易體』。⁶ 是也。所謂『統此一物』，『無非一陰一陽之和而成』是也。是以，判然分陰陽為二之說，亦在夫之批駁之列，嘗曰：『「一陰一陽之謂道」，不可云二也。自其合則一，自其分則多寡隨乎時位，繁蹟細密而不可破，疊疊而不窮，天下之數不足以紀之。』其『參差衰益』，實『莫知其畛』，如何得『判然分而為二』？⁷ 在明以前古典哲學爭議不休的體、用範疇上，夫之亦力斥二分偏主之說，而持『體用胥有而相需以實』⁸ 之見。

《外傳》嘗斷言天下無『截然分析而必相對待之物』，無論是『求之於天〔地〕』，抑或『求之於萬物』、『人心』，均無其事。以天地言之，『天尊於上而天入地中，無深不察；地卑於下而地升天際，無高不徹；其界不可得而剖也。』以物之形質言之，『金煬則液，水凍則堅，一剛柔之無畛也。』以氣象之變化言之，『雲有時而不雨，虹

³ 《內篇》，六；《思問錄·外篇》，北京古籍出版社，一九五六，六一。以下簡稱《外篇》。

⁴ 《外篇》，五三、六〇。

⁵ 《周易外傳》，四：二〇。見《船山遺書》，台北華文書局影印本。以下簡稱《外傳》。

⁶ 《外傳》，五：二五。

⁷ 《內篇》，二九。

⁸ 《外傳》，二：一。

有時而不晴，一往來之無法也。』以人身之新陳代謝言之，『齒髮不知其暗衰，爪甲不知其漸長，一老少之無時也。』以人文社會之言行取舍言之，『天下有公是而執是非，天下有公非而凡非可是。善不可謂惡，盜蹠亦窃仁義；惡不可謂善，君子不廢食色；其別不可得而拘也。』總兩間之內萬事萬物之存亡言之，『存必於存，遂古之存不留於今日；亡必於亡，今者所亡不絕於將來；其局不可得而定也。』⁹ 此處之『一』，非但表示，宇宙間的萬物萬事乃『對待』而『合一』之存在；而且暗喻，此『合一』之兩『對待』面，乃是互相滲透而又可以互相變合的。而變合之發生，則因乎時位數量之易而易。

再則，在『對待』與『合一』之中，夫之所崇尚的是『合一』而非『對待』。此『合一』或稱之為『合同而化』，有時亦作『和同而化』，但在多數例子中均作『和』或『太和』。早在其第一部哲學述作《老子衍》中，夫之已強調『和』之重要性，曰『天地違其和，則能天，能地，而不能久。人違其和，則能得、能失，而不能同。』¹⁰ 就其宇宙觀之核心概念言，船山雖然亦會提及陰陽間之『必戰』，乃『理勢之自然』，¹¹ 因氣化而成之象，如『剛柔、寒溫、生殺』等，『必相反而相為仇』。但是，相反、相仇、相戰至於極，仍不免『互相以成』，而體現為新的對待而合一之客形存在；其後又不免『解散』而『返於太虛』，復其太和絪縕之本體。蓋陰陽、剛柔、寒溫、生殺之間，『無終相敵之理』也。以人與物之關係言，夫之認為，人『已成形則與物為對，而利於物者損於己，利於己者損於物，必相反而仇。然終不能不取物以自益，』走向『和而解』之結局。¹² 而客形世界中之相對、相反、相仇，最後總不免走上『和同』、『和合』的統一之局，在夫之看來，乃是先驗的，乃是宇宙自然固有的，因而，也是無處不在的。所謂『未有形器之先，本無不和；既有形器之后，其和不失』¹³ 是也。而此太和而非止絪縕於太虛之中，抑且生成於萬物之內。而此『和同而化，充塞於兩間』之『太和』，依船山之解說，與濂溪所言之『太極』實為一事。有時亦稱之為『道』。¹⁴

然則，在夫之著述中，『道』字的喻義頗為繁歧，單就宇宙論的範疇言已不在少數，它雖有時但並不必然可與『太和』『太極』二詞互詮。以今語譯之，夫之在本體論上所言之『道』，至少含有三個『一般』。就第一層意思言，夫之的『道』可稱為『先驗一般』，此即『以陰陽為體』而又與陰陽交互為體的『道』，¹⁵ 亦即所謂『二物未體之

⁹ 《外傳》，七：一。

¹⁰ 《老子衍》，北京中華書局，一九六二，二六。

¹¹ 《周易內傳》，一：二五。見《船山遺書》，台北華文書局影印本，以下簡稱《內傳》。

¹² 《正蒙注》，北京中華書局，一九七五，二五。

¹³ 《正蒙注》，一。

¹⁴ 《內傳》，五：三一。《正蒙注》，一。

¹⁵ 《外傳》，三：一，五：六。

名』¹⁶的『道』。此『道』實包含老氏之『道』，¹⁷濂溪之『太極』、和朱熹所言之『理』在內。第二層意思的『道』，大體相當於大陸某些學人，如蕭箴父，所說的『規律一般』，亦即夫之筆下的『天地人物之通理』，『當然之則』。¹⁸此『道』亦即『道自然者也』的『道』，『自然者即謂之道』的『道』。¹⁹此外，還有所謂『物質一般』的『道』。此『一般』又可分兩層說，一是『氣之體』的『一般』，或曰：『真體』『本體』；一是『氣之常』的『一般』，²⁰有時亦作氣之散或氣之聚。蓋以『聚者暫聚』，故一切聚而形成象者，如日月、雷風、水火、山澤等，皆稱之為『客形』。分別言之，在天者稱象，在地者則稱形，或合稱天地之法象。²¹《外傳》所云『所眾著而共由』之『道』，²²多半是就『客形』這一層次立說。文中之『陰陽』，亦多半是就『象』『形』而言。

然則，如就船山之思辨哲學系統之整體言，此三者之間並無明確之分際，或者說，亦不應作截然之區分。終夫之一生，自作《老子衍》始以迄於《宋論》完稿，他雖預設一先驗之『道』，一『天地萬物大始之理』，但自始至終均強調道與天地萬物同在，道寓於天地萬物以起用，道麗於器。著於物以彰顯。明乎此，則知方其言『道之隱者』，或『形而上者』時，必預設一『道之顯者』，或『形而下者』在；反之，方其言『形而下者』時，必預設一『形而上者』在。依夫之的界定，『道之隱者，非無在也，』『必

¹⁶ 《內傳·發例》，六。

¹⁷ 《老子衍》，一五、二一、二七；《莊子解》，北京中華書局，一九六四，一八七、一八八。

¹⁸ 《正蒙注》，一、一七、一二二、一四八。

¹⁹ 《外傳》，一：一；《莊子解》一八八。

²⁰ 《正蒙注》，五、十一。

²¹ 《正蒙注》，四、十一——十四、十九。

²² 《外傳》，五：十二。“規律一般”與“物質一般”之說原出於蕭文《王夫之哲學思想初探》，然蕭以“物所眾著”為“普遍存在的物質實體”，以“物所共由”為“普遍規律”實誤。依據《周易外傳》之原文：“道者物所眾著而共由者也。物之所著惟其有不見之實也，物之所由惟其有可循之恆也。既盈兩間而無不可見，盈兩間而無不可循，故盈兩間皆道也。可見者其象也，可循者其形也。出乎象、入乎形，出乎形、入乎象。兩間皆形象，則兩間皆陰陽也；兩間皆陰陽，兩間皆道”也，此處之道分明是就“可見”之有形有象，亦即“客形”之層次而言。“眾著”與“共由”乃對待詞語，而用以分指象（陽）與形（陰）者，其含義並無二致，更無蕭氏所言之分歧。如解作既有“物質一般”亦有“規律一般”，或勉強可說；將之截然一分為二，非止不符文句之原意，而且有違夫之在宇宙論、知識論上主“一”之基本原則。再則，夫之所言之“實體”，本有先驗與後驗兩層，於先驗範疇，單名“陰陽”；於後驗範疇，則分名“陰陽之氣”，與“陰陽之（形）象”。其言物言器，均在“象”的一層，亦即“客形”的一層上說。是以，不言“物質一般”則已，如欲言之，必須兼就“真體”與“客形”兩方面言之，只言“可見”之“客形”一般，最多也不過是說了一半，而且在船山看來，是次要的一半。他所真正看重的“實”，並非“可見”之“實”，而是“不可見”之“實”，所謂虛中所有之“實”。蕭說見《王船山學術討論集》，北京中華書局，一九六五，頁二七。有關細節請參看本文之“實有論”“本體說”二章。

實有之而特未發見耳。』²³ 也就是說，方其言『先驗一般』時，又含有『規律一般』與『物質一般』在內；反之，方其言後二者時，必含『先驗一般』在內。所謂『上下無殊畛、道器無異體，』²⁴ 就是這個意思。所謂『統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器〔道之顯者〕，無非一陰一陽之和而成，盡器則道在其中矣！』²⁵ 也是這個意思。是以，他連帶地主張，君子之求道，『皆求之於顯以知其隱』，而非『一概丟下』『形』字，『籠統向那沒邊際處去搜索』。²⁶ 這裏，夫之所主的『一』，是一『上、下』，一『道、器』，一『隱、顯』。

在『規律一般』與『物質一般』之間，亦有類似的互相含蘊的關係。在他的著述中，總是方說『理』字，便有『氣』在；反之亦然。夫之一生皆持理、氣合一之說。《外傳》早有『理、氣交充而互相持和』²⁷ 之言。於《思問錄》則曰：『太極雖虛而理、氣充凝』。²⁸ 惟直至撰《讀四書大全說》時期，船山始暢發理、氣合一之論，堅決反對剖理、氣為二，離氣言理或離理言氣。²⁹ 是以，就客形之本原論言，他既不能算是理本論者，亦不能視作氣本論者。任何以船山本原觀為氣本論或唯物論之說，最多也只是說對了一半。如依『理之未麗於實則為神』一義³⁰ 說，則理、氣合一亦含有神氣合一之意。故船山嘗曰：『天以神御氣』。『神，氣之神』也。『氣至而神至，神至而理存者也。』³¹ 此『存』應作『含』或『藏』解，即應有、可有而尚未有者，即『尚未麗於實』而未為人所共見共聞也。換句話說，『神』是『形而上』的『理』，而『理』則為『形而下』的『神』。

就氣言氣，船山仍然是主『一』論者。在他看來，宇宙間之一切變化，無非是一氣之往來，屈伸與聚散，所謂『散入無形而適得氣之體，聚為有形而不失氣之常』³² 是也。依其實有學說，此『體』此『常』俱為實有。而常人之以為虛以為無者，『氣之體』也；而常人所共見共聞而以為有者，『氣之常』也。氣之聚而所成之『客形』也。『日月、雷風、水火、山澤』，『客形』之靜者也；『日月之發斂，四時之推遷，百物之

²³ 《讀四書大全說》，北京中華書局，一九七五，一〇〇。以下簡稱《大全》。

²⁴ 《外傳》，五：二五。而《尚書引義》（《船山遺書》本，以下簡稱《引義》。）又以“眾著而共由”指喻“春溫夏暑，秋涼冬寒，晝作夜息，賞榮刑辱，父親君尊，”則“規律一般”之義反多於“物質一般”了。（一：十九）

²⁵ 《內篇》，二九。

²⁶ 《大全》，一〇〇、一〇一。

²⁷ 《外傳》，四：三。

²⁸ 《外篇》，三二。

²⁹ 請參看拙稿《原王船山之「理」》一文的理、氣章。《香港中文大學學報》五卷一期(1979)。

³⁰ 《外傳》，一：八。

³¹ 《正蒙注》，四五、六〇、一三〇。

³² 《正蒙注》，一九、四。

生死，』與夫『風、雨、露、雷』之『乘時而興，乘時而息，』則『客形』之動者也。

³³ 總而言之，一氣也。一氣之往來、屈伸、聚散之循環不窮也。

是以夫之宇宙論的另一中心環節即為大環之說，有時亦作大圓，或珠圓。³⁴ 在他看來，宇宙之存在，實為一循環無已之圓形運動。此圓球以『終古』之環為經，『六合』之環為緯，中含無數之小圓，彼此無間，先後綿延，運行不已。其中人物之生死，草木之榮枯，皆此大環中必有之『自然不息之運』，不因人之意志而轉移者。所謂『圓者，天之道也。』³⁵ 宇宙之存在既為一環形運動，自然就無終始可言了。故夫之嘗云：『所自始者，即所自終。』『天地始者其今日乎？天地終者其今日乎？』³⁶

二 道器無易體，用即其體。

依發生之次序言，夫之早期宇宙學說的最大關注之一，在駁斥老子道先天地而生之說。《外傳》一開頭即指出，『道體乎萬物之中以生天下之用者也。』『道者，天地精粹之用，與天地並行而未有先後者也。』夫之嘗詰之曰：『使〔道〕先天地以生，則有有道而無天地之日矣，彼何寓哉？』又有『誰得志之為道』？再則，『天地之成男女者』，且『日行於人之中，而以良能起變化，非碧霄黃壚取給而來賦之，』而『道之於天地』，又如何得『先立而旋造之乎』？是以，夫之認為，『有物渾成，先天地生』的『生』字，應作『體』字解。所謂『道之生天地』，實即『天地之體道』。『天體道以為行則健而乾，地體道以為勢則順而坤，無有先之者』也。³⁷ 其實，早在《老子衍》中，夫之已對道先天地而生之說有所修正。《老子》嘗云：『天下之物，生於有；有，生於無。』夫之乃衍之曰：『若夫道，含萬物而入萬物，方往方來，方來方往，蜿蟺希微，固不窮已。乃當其排之而來則有，當其引之而去，則託於無以生有，而可名為無。』³⁸ 此處之『有』『無』，顯然是取橫渠之說。而夫之此後破無之議論，亦悉取此義，俱是撇開宇宙起源說的。³⁹

此外，夫之更從釐正《易》與太極、太極或道與陰陽等概念之關係入手，以論證被朱熹視為『形而上之道』的太極，固不在『形而下之器』的『陰陽』⁴⁰ 之外，更不在『陰陽』之先。夫之指出，所謂『易有太極』『是生』兩儀、四象、八卦之說的『有』

³³ 《正蒙注》，十一、三、五。

³⁴ 《外傳》，一：十五，四：十九，五：十二，七：六；《外篇》，三二。

³⁵ 《莊子解》，二〇三；《正蒙注》，八〇。

³⁶ 《正蒙注》，三三六；《外傳》五：五。

³⁷ 《外傳》，一：一、二。

³⁸ 《老子衍》，三五。

³⁹ 參看《正蒙注》，九、十四、二四〇、三二一、三二四。

⁴⁰ 《太極圖說》，朱注。見《濂溪夫子志》，四：五。台北廣文書局，一九七五。

字，應解作『固有』，『同有』；『是生』應解作『立於此而生，非待推於彼而生。』這也就是說，太極是與『兩儀、四象、八卦』『同有』『俱生』者，『非別有一太極以為儀、象、卦、爻之父』也。更不用說，太極之上更有所謂太易、太初、太始和太素了。同理，在太極之先，另立『有有者，有無者，有未始有夫有無者』之說，在夫之看來，亦無非是『虛為之名而亡實』之言。⁴¹ 至於道與陰陽之關係，亦是同有俱在，無所謂先後的，此即所謂『道以陰陽為體，陰陽以道為體』是也，『兩間皆道，兩間皆陰陽』是也。夫之嘗釋之曰：『道者，物所眾著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也；物之所由，惟其有可循之恒也。既盈兩間而無不可見，⁴² 盈兩間無不可循，故盈兩間皆道也。而可見者其象也，可循者其形也；出乎象入乎形，出乎形入乎象，兩間皆形象，則兩間皆陰陽也。』而所謂『一陰一陽之謂道』，依夫之之解釋，即道與陰陽『挾與流行』，而『主持之』『而分劑之』之意。而所謂『主持』者，即『無在而不主之也』，『即行其中而即為之主』是也。是以『道不行而陰陽廢，陰陽不具而道亦亡。』其實，左說右說，夫之所欲強調的，無非是『道以陰陽為體，陰陽以道為體，』二者『交與為體』。⁴³ 故凡以道在陰陽之外、分道與陰陽為二之說，無論是老氏『於陰於陽而皆非道而道且游於其虛』之義，或釋氏『以陰以陽而皆非道而道統為攝』之論，在夫之看來，俱為妄說。⁴⁴ 其後，船山不斷重申『陰陽無始』之義，⁴⁵ 並於其晚年定論之著作中確認『太極之所以出生萬物、成萬理而起萬事者，』實有賴於一陰一陽之『分劑』、『主持』與『合同』而和。換言之，此陰陽之和合綱維即為『資始資生之本體。』亦即《易傳》所說之《道》。⁴⁶

就道與自然之關係言，船山則曰：『自然者即謂之道，非果〔另〕有道也。』⁴⁷ 以道與物之關係言，夫之則曰：『道者，化之實；物者，化之用。』又曰：『道者，本也。物者，體也，化也。道統天，體位天，化行天。』⁴⁸ 亦即是說，道與物無非是天的兩個方面，或者說，統是自然的兩個方面。故夫之有時亦說『物與道為體，而物即道也。』⁴⁹

⁴¹ 《外傳》，五：二三。

⁴² 此與日後“太虛非虛”，人以不可見者為無說衝突，細節請參看《有者非實，無者非虛》章。

⁴³ 《外傳》，五：十二、十三，三：一。《內傳》曰：“太極非孤立於陰陽之上者也。”（五：三一）

⁴⁴ 《外傳》，五：十一。

⁴⁵ 此陰陽是指夫之所言之“陰陽之實”或“陰陽之氣”中之“陰陽”，而非“陰陽之象”中之“陰陽”。請參《陰陽者，二物未體之名也》章。

⁴⁶ 《內傳》，五：十一、十二。

⁴⁷ 《莊子解》，一八八。

⁴⁸ 《大全》，一七〇。

⁴⁹ 《老子衍》，三六。

既可以說『無物非道』，亦可以說『無物為道』。所謂『物即道也』，也就是『即天即物，即物即道』之意。也就是『物自為根而非有根，物自為道而非有道』之意。⁵⁰ 舉例以言之，『天地、日星、山川、神人，皆〔大化〕所寓之用，自為本根，無有更為其根者。』⁵¹ 船山嘗仿《莊子·天運篇》之口吻自設其問答曰：『〔天地、四時〕其有根本乎？而固無根本也。孰運行是？孰主張是？孰綱維是？沈浮以游，日新而不用其故，何根之有哉？名之曰本根，而實無本無根，不得已而謂為本根耳！』⁵² 所謂『自然者即謂之道』，無非是說，萬物『之所自生』，並『無所以然之根，而一因乎自然之動』，『非果另有一道以生天地萬物。依船山之意，『四達皇皇，萬化』皆『自營於不容已』者。『天欲不高，地欲不厚，日月欲不行，萬物欲不昌，而皆不可得。』而道實寓於此萬化之中，『未嘗暫舍』，其與萬化形物之關係，並非如根本之於枝葉，『各為一體』也。⁵³ 說來說去，其實只是一句話，道本無根，『合宇宙而皆在』，⁵⁴ 亦即與天地同在並行而無所謂先後。

道器關係亦是夫之早期宇宙觀的中心關注之一。他既然自始至終皆主道與陰陽交與為體，又持『即天即物、即物即道』之說，那末，其在道、器範疇上唱『統此一物』之論，自然是應有之義了。然必須指出者，在船山之著述中，『道』之含義頗不統一，它有先驗之喻義，亦有後驗之指義。⁵⁵ 此處之『道』，就其撰寫年序，特別是它的上下文看，乃是就後驗層次說的，不然的話，則『上下無畛殊』，『道器無異體』之說固不可通，而『天下惟器而已矣』之語，則更難以理喻了。其實，《外傳》早已明言：『道者器之道，器者不可謂道之器也。』既然此『道』是指『器之道』，那末，無其器則無其道』一語自然有邏輯的立足點，因而，他就得以順理成章地說：『洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐之道；漢唐無今日之道，』『今日無他年之道。』同理，則『未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴、璧幣、鐘磬、管弦而無禮樂之道；』『未有子而無父道，未有弟而無兄道。』⁵⁶ 凡此均是據大化之已迹而言，故所言之『道』，均只能作入於萬物之中的『一定之理』解，即特定之道解。然結合『道之可有而且無者多矣』一語看來，則此處之『道』，尤其是『道之可有』一語中之『道』，實兼含『規律一般』之意，亦即夫之所言之『含萬物』之道，『含萬理』之『道』。⁵⁷ 而引文中之『有』、『無』，俱應解作見與未見，顯與未顯、著與未著或體與未體。所謂『無父道』、『無

⁵⁰ 《莊子解》，一八五、一八四。

⁵¹ 《莊子解》，六三。

⁵² 《莊子解》，一八六。

⁵³ 《莊子解》，一八八。

⁵⁴ 《莊子解》，二三四。

⁵⁵ 請參看註22。

⁵⁶ 《外傳》，五：二五。

⁵⁷ 《老子衍》，三五。

兄道，』皆喻父道、兄道之未見未著，並不意含父道、兄道之本無，或排除其將有、可有也。而所謂『無其道則無其器』的道，乃是就這一層意思說的。同理，『據器而道存，離器而道毀，』是就『一定之理』說的；而道『未嘗成，亦不可毀，器敝而道未嘗息也，』⁵⁸則顯然是就『規律一般』說的。而這二者又可統一於先驗範疇的『道』。此即『統此一物』之『物』字的同義詞。故《思問錄》有云：『統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成，盡器則道在其中矣。』⁵⁹此處之『一陰一陽』，亦即『太極』或『太和』之代名詞。乃就先驗層次而言之『道』。《正蒙注》所說的『溝通而不可象者』，則似乎兼有『先驗一般』與『規律一般』之意。此『溝通之理』，大致是指雖可有一定但不盡於一定之無定的道之全而言，已著、未著，已有、未有、可有均賅括其中。所謂『不可象者，即在象中；』所謂『器敝而道未息也』；⁶⁰皆須於此一大前提下去理解。是以，總括言之，在道器範疇上，船山亦持合二為一之論，所謂道器無易體，相須而大成是也。所謂『合道器而盡上下之理』是也。⁶¹

相應地，在道象範疇中，夫之亦早主『天下無象外之道』說。依夫之的看法，道之於象雖有異名，而其關係亦若耳目之於聰明。耳目為象，聰明為道。⁶²其實，當其言『兩間皆形象，則兩間皆陰陽，』『兩間皆陰陽，兩間皆道』時，⁶³已暗喻道在象中了。而『不可象者，即在象中，』則為更具哲學意義的表達。

與道器範疇有關連而又早為夫之所注目的另一難題，則是體與用的關係。如前所示，夫之既主『道體乎萬物之中以生天下之用』，又曰『道者，天地精粹之用，』那末，他自然不同意將『體』與『用』分作兩截來說了。⁶⁴終其一生，船山於體用範疇上堅持相函互成，兩不偏廢之說。所謂兩不偏廢，意即既非『立體而廢用』，亦非『體不立而一因乎用』。⁶⁵從正面說，夫之主張『從其用而知其體』，『適於用而立其體』。在他看來，如不緣用以知體、得體、立體，則體必無可知、無由得、無從立。也就是說，其體必廢。同理，如離用而另立一體，實無異於『立體而廢用』。故兩者皆不可取。⁶⁶所謂相函互成，依夫之早期之說，即是『體以致用、用以備體』之意。以車、器

⁵⁸ 《外傳》，二：二；《正蒙注》，七。

⁵⁹ 《內篇》，二九。

⁶⁰ 《正蒙注》，二、六、七、十五。

⁶¹ 《外傳》，三：二，五：二五；《正蒙注》，二〇二；《內傳》，五：三五；《讀通鑑論》，六，漢光武。中華書局《四部備要》本。

⁶² 《外傳》，六：五。

⁶³ 《外傳》，五：十二。

⁶⁴ 《大全》，二八。

⁶⁵ 《內篇》，十八。

⁶⁶ 《外傳》，二：一、二；《內篇》，十八；《莊子解》，十九。

爲例，乘與貯，用也；車與器，體也。苟無車則何來乘？苟無器則何有貯？此之謂『體以致用』。反過來說，則『不貯非器，不乘非車。』此之謂『用以備體』。⁶⁷

總宇宙之體而言，船山最精煉的概括共七字，曰：『天無體，用卽其體。』⁶⁸ 又曰：『天運而不息，只此是體，只此是用。』⁶⁹ 『天鈞之運，自然推移，』『合成體而散成用。』⁷⁰ 或曰：『天無自體，盡出其用以行四時生百物。』⁷¹ 凡此均爲夫之體用合一說之總綱。細讀其著述，隨處可見此類卽體卽用、卽用卽體之說。如《思問錄》有云：『用者，皆其體也。』⁷² 《中庸說》曰：『《中庸》一部書，大綱在用說。卽有言體者，亦用之體也。乃至言天，亦言天之用；卽言天體，亦天用之體。』⁷³ 《正蒙注》嘗云：『體者所以用』也，『用者卽用體也』。『有實體則有實用』。又曰：『天之用顯而天體可知矣！』⁷⁴ 《莊子解》則曰：『卽顯卽微，卽體卽用，下至名、法、操、稽、農、桑、畜、牧，無不有天存焉。』⁷⁵ 《內傳》則云：『無體不用，無用非其體。』又曰：『有體必有用』。『有此體乃有此用。用者用其體，惟隨時而異動爾。』⁷⁶ 《發例》亦嘗云：『體有用而用其體，豈待可用而始乃有體乎？』⁷⁷ 分而言之，在陰陽、五行上，則曰：『天以陰陽、五行化生萬物』，『卽用此陰陽、五行之體也』。『豈陰陽、五行之外，別有用陰陽、五行者乎？』⁷⁸ 以《易》之乾坤、陰陽言，則云：『乾坤有體則必生用，用而還成其體。』『乾以陰爲體而起用，坤以陽爲用而成體，知能並行而不離。』⁷⁹ 於動靜範疇，夫之嘗曰：『體靜而動用』。『動而不離其體，而用者皆其體；靜而不離其用，而卽體以起用。』⁸⁰ 以道與陰陽之在人者言，則『道以爲用，一陰一陽以爲體。其用不滯，其體不偏，嚮背之間，相錯者皆備也。往來之際，相綜者皆實也。』⁸¹ 以心物之關係言，則云：『天下之物皆用也，吾心之理其體也。盡心以循之，

⁶⁷ 《外傳》，二：一，五：二二、二三。

⁶⁸ 《正蒙注》，一三一。

⁶⁹ 《大全》，六九。

⁷⁰ 《莊子解》，一五三。

⁷¹ 《內傳》，一：一〇。

⁷² 《內篇》，二。

⁷³ 《大全》，一三八。

⁷⁴ 《正蒙注》，六〇、六五、一七一、一三一。

⁷⁵ 《莊子解》，二七九。

⁷⁶ 《內傳》，一：一〇，五：二，六：八。

⁷⁷ 《發例》，七。

⁷⁸ 《大全》，六八、六九。

⁷⁹ 《正蒙注》，二；《內傳》，五：十四。

⁸⁰ 《正蒙注》，二；《四書訓義》，四：二五。見《船山遺書》，台北華文書局影印本。

⁸¹ 《外傳》，七：二三。

則體立而用自無窮。』⁸²『以喜怒哀樂四情之起發言，其未發之時，體也；其發而皆中節，用也。』⁸³就禮之運與禮之器言，則運爲體，器爲用。⁸⁴准此，苟『用非所用而體亦失其體矣』！⁸⁵

對於無體不用、無用非體以外之說，夫之嘗有極精闢之批評云：『捐體而徇用』者，『則於用皆忘』；『立體以廢用』者，『則其體不全』；『析體用而二之』者，『則不知用者即用其體；』至於『概體用而一之』者，『則不知體固有待而用始行。』⁸⁶對於老氏之言虛無而廢體，浮屠之言寂滅而廢用，言真空之銷用以歸於無體，夫之則痛詆之而不遺餘力。⁸⁷於莊周『寓諸用』之義，夫之在早歲亦頗有微詞，然六十以後已有改變，並贊其『寓體於用而無體以爲體』之說，曰：『知無體之體，則知無用之用。』『體無體者，「休乎天均」，用無用者，「寓於無竟。」』又曰：莊子之『言微也，言體也；寓體於用而無體以爲體，象徵於顯而通顯之皆微，』『亦內聖外王之一端』。⁸⁸於此，船山似乎在以《易傳》『神無方而易無體』說與莊生無體無用義會通。所謂『無方者』，依夫之之詮釋，『無方而非其方也』。所謂『無體者』，意即『無體而非其體也』。⁸⁹而所謂『無用之用』，亦即《正蒙注》所說之『神用』，『大用』或『能然之用』也。⁹⁰

三 有者非實；無者非虛。

如所周知，實有論乃是船山宇宙觀的基元綱領。針對釋、老幻妄、虛無之說，夫之力證道生於有而非生於無，⁹¹太虛一實而非虛無。他自始至終都強調，天下所共見共觀之形象，暨著於兩間之事物客形固爲實有，而目力所不及之太虛暨寓於太虛之網緼眞體亦爲實有，兩者俱誠有實有而非虛非妄。依船山哲學語言之界定，所謂宇宙，乃是以太和二氣之交感、網緼、生化爲眞體，以兩間萬物之成毀、損益、增減爲客形之往來、屈伸、消長、聚散之循環交運過程，亦如晝夜之於日，四時之於歲，呼吸之於息。而常人所見所觀者乃大化之客形、大化之功用、大化之已迹，而非大化之本體，大化之誠

⁸² 《正蒙注》，一二一。

⁸³ 《大全》，六〇、六一。

⁸⁴ 《正蒙注》，一七一、一七二。

⁸⁵ 《正蒙注》，七九。

⁸⁶ 《莊子解》，二七九、二八〇。

⁸⁷ 《正蒙注》，三二四。

⁸⁸ 《莊子解》，二八〇、二四二。

⁸⁹ 《正蒙注》，二二、五二、六一、八一、一七〇。

⁹⁰ 《正蒙注》，八一、二四八、五二。

⁹¹ 參看本文第二章道器說以前各節。

有、大化之能然；客形顯而著，真體隱而微，故釋氏及流俗誤以其不見不聞者為幻妄、為虛無，而不知太虛非虛，虛空非空，『充滿兩間』者，本『一實之府』；非止太虛之理氣充滿盛動為實有，太和之網緼生動為實有，大化之運行不息為實有，而此體運行之原理、規律、方式、功效，無一而非實有。凡此種種不僞不妄之實有，夫之統名之曰『誠』。⁹²

自撰《周易外傳》起，夫之嘗就至少三個以上不同之層次論證客形、本體、天道之實有不妄。其最淺顯的論證，便是所謂『依有生常』說。夫之辯稱，所謂『妄』者，在釋氏喻其『不可依也』，在老氏喻其『不可常也』。然天地之間，『物之相依，所依者之足依，無毫髮疑似之或欺，』如何可稱之為妄？如人之依地而住，依粟以充飢，依漿以解渴；粟之依種而生，依土而長；漿之依水而成，依器而挹；悉『皆無妄而不可謂之妄也』。以生言之，古有生、今有生、未來亦有生，古往今來，『進退相禪，無不生之日月。』花木之生也，『非芽不蕊，非蕊不花，非花不實，非實不芽，』悉皆物情之常，何得謂之妄？又人之生也，『有為胚胎、有為流盪、有為灌注、有為衰減、有為散滅，』皆『生而有者』，如何可視之為妄？既常而可依，生而實有，自『非妄而必真』。⁹³更進一步，夫之則從用之功效論證體之誠有，其法猶如執子孫而推溯其祖考之必有。夫之嘗曰：『天下之用，皆其有也。吾從其用而知其體之有，豈有待疑哉！』⁹⁴蓋『天無體，用即其體。』⁹⁵而所謂『有者，信也；無者，疑也，』『昉我之生，泊我之亡，祖禰而上，子孫而下，觀變於天地，有何一可疑者哉！』而『桐非梓，梓非桐。狐非狸，狸非狐。』『冬不可使炎，夏不可使寒，菴不可使殺，砥不可使活。此春之芽絜彼春之茁，而不見其或質。』⁹⁶皆信而有常無一可疑者。既有其功效，性情，則必有其體用。

不過，在建構其實有論的過程中，夫之用力最勤的還數他的太虛非虛、虛中有實之

⁹² “誠”字一詞所指喻之“實有”，依由淺入深，由顯入隱之次序，共有下列各條：(1)人所共見共聞之客形、實體，所謂“實有者也，前有所始，後有所終也。”“天下之公有，有目所共見，有耳所共聞也。”(《尚書引義》，三：九、十)(2)物之屬性，生而固有者，如“水之固潤，火之潤炎”，皆“無有弗然，”“無所待而然”者。(《引義》，四：十七)(3)“天之實理”而著於萬事萬物者，毫“無人為之僞”，如四時之運行與生殺。(《正蒙注》，三三三，一一六。)(4)古、今共由，人已皆安，“遠爾逆順無不宜”，體天道之誠而合於天道之人道。(《引義》，五：四)(5)“實有天道之謂，”中含“神之實體(太和網緼)，氣之實用(交感、聚散、屈伸、往來)，在天為〔天〕道，命於人為性。”(《正蒙注》，六五，九五。)(6)“非有一象可名之實有”，即夫之所設定之“道”或“太極”未動之先之本體或真體。(《正蒙注》，五八，五七)

⁹³ 《外傳》，二：一五、一六。

⁹⁴ 《外傳》，二：一、二。

⁹⁵ 《正蒙注》，一三一。

⁹⁶ 《外傳》，二：三。

說。早在《周易外傳》中，夫之即對太虛為虛為靜之論有所責疑。⁹⁷ 自撰《思問錄》起，夫之乃一再強調，『太虛，一實者也。』『充滿兩間，皆一實之府也。』⁹⁸ 又曰：『太極雖虛而理氣充凝』。太虛者，理、『氣之都也』。『一實之理氣，洋溢充滿』其間，『成乎大用』，『吾未見其虛也』。⁹⁹ 或曰：『天地間只是理與氣』，『理在氣中，氣無非理。氣在空中，空無非氣，通一而無二者也。』¹⁰⁰ 有時，夫之單單言氣而不及於理，嘗曰：氣者，天『所有之實也』。『天以太虛為體』，而『太虛之為體，氣也。』天地間『充周無間者皆氣也』。又曰：『太虛即氣』，『遍太虛中皆氣也』。『陰陽二氣』，充滿『盛動』於其間，『此外更無他物，亦無間隙。天之象、地之形，皆其所範圍也。』而『人所見為太虛者，氣也，非虛也。虛涵氣，氣充虛，無有所謂無者。』¹⁰¹ 而人之所以但『見虛空不見氣』，乃因虛空之氣，『希微不形』，未聚而成象之故。此『彌淪無涯』之氣，『聚則顯，顯則人謂之有。散則隱，隱則人謂之無。』非真無也。人之『目力窮於微』，故而以兩間為空虛，為無有。¹⁰² 其實不然，此太虛之中本有一大實在，如能『存神以窮之』，則太虛之『富有而非無者自見』。¹⁰³

夫之所以說『富有』，蓋以太虛之中，非止充滿洋溢盛動之理、氣，而且還有『充塞無間』、『周流六虛』之神。所謂『太和之中，有氣有神』是也。此神乃『氣之靈』，乃理之『未麗於實』者。神『不離乎氣』而與氣『相與為體』。『氣之所至，神亦至焉。氣充塞而無間，神亦無間。』¹⁰⁴ 神之功效在『御六氣、用陰陽』，以確保氣之升降飛揚、屈伸往來、變合聚散之『條理必信』；而其消長、盈虛、分合、進退、錯綜之運動，『一因乎時』，『而隨時處中』，以至天地萬物之大化於『變易不測』之中仍『不失其常』。¹⁰⁵ 而『充足於太虛』之理，其功能於消極方面在使『氣無妄動』，於積極方面在使氣之『流行於天壤』或『成於人身』者，皆循一『當然之則』，而『各有其當然』、『實有其當然』。¹⁰⁶ 故太虛之中，非止充滿洋溢盛動之氣，而且充滿為神所御為理所秩之氣之運動。所謂『太虛之中，實有網緼太和之元氣』、『聚散』、『屈伸、往

⁹⁷ 《外傳》，二：十二、十四。

⁹⁸ 《內篇》，二；《正蒙注》，一三〇。

⁹⁹ 《外篇》，三二；《正蒙注》，一三一；《禮記章句》，四二：一二。見《船山遺書》，台北華文書局影印本，以下簡稱《章句》。

¹⁰⁰ 《大全》，一五八；《正蒙注》，九。

¹⁰¹ 《正蒙注》，五〇，六〇、三三八、十一、十二、十四。

¹⁰² 《正蒙注》三三八、十五、八、九、一三〇、一三二、九；《內傳》，五：七。

¹⁰³ 《正蒙注》，一三〇。

¹⁰⁴ 《正蒙注》，二、六一。另參看三二一頁。

¹⁰⁵ 《正蒙注》，五二、六〇、七六、六七；《內傳》，五：二五。

¹⁰⁶ 《正蒙注》，五二、一七；《大全》，七一九、七二〇。

來』是也。¹⁰⁷在船山之著述中，此無始無終、不休不止之循環不息之運動，或稱之為『氣化』、『神化』、『天化』，或作『大化』、『造化』，無論其為在顯在隱，在著在微，均為宇宙之本有、實有、誠有。其有形有象、有迹可見者，固為實有；其無形無象無迹可尋者，亦為實有。

換言之，船山宇宙論中所說之實有，實兼有二態，即流俗所云之虛無與實有。以夫之術語言之，前者乃『客形』實有之『本體』，後者乃『本體』實有之『客形』。¹⁰⁸對常人言，後者易見，故曰實曰有；前者難知，故曰虛曰無。殊不知，所謂虛無、實有，原為一體二態，而可以互相轉化者，如水之或為冰，冰之或為水。¹⁰⁹所謂『體一而用兩』是也。¹¹⁰以氣之聚散言之，『日月、雷風、水火、山澤』皆為『氣聚之客形』之靜者；而『日月之發斂，四時之推遷，百物之生死，與風、雨、露、雷』之『乘時而興，乘時而息』則為『客形』之動者。¹¹¹然氣之聚者必有散，所謂『聚者聚所散，散者散所聚』¹¹²是也。而『氣之聚散，物之死生』依夫之說，『皆理勢之自然，不能已止者也』，人既『不可揮之而使散』，亦『不可挽之而使留』。¹¹³蓋『聚者暫聚』也，雖有長短之異，其不得據之為常則一也。故曰『客形』。而客者，有來有往之謂也。故氣之聚者必因理勢之自然而散入太虛，『復其網緼之本體，非消滅也。』¹¹⁴『氣猶是氣』，乃『游於太虛以聽天之變化』。¹¹⁵所謂『聚為有形而不失氣之常』，『散入無形而適得氣之體』是也。¹¹⁶

以化言之，則有精、粗二態，有迹為粗，無迹為精。『五行已結之體，百物已成之實，皆造化之粗迹；其太和清明之元氣，推盪鼓舞』，『入乎萬有之中，運行不息』，則為造化之『無迹』。粗者，化之外用而見於物也，是謂著；精者，化之自裁而存乎己也，是謂微。¹¹⁷就常人言，前者可知，後者不可知。舉例以言之，『春之必溫，秋之必涼，木之必落，草之必榮，化之可知者也。』夫之辯稱，『化之粗者，便奇特亦自易知，日月之廣照，江海之汪洋是也；化之精者，即此易知處便不可知，水之瀾，日月之

¹⁰⁷ 《正蒙注》，一三〇、一三二。

¹⁰⁸ 《正蒙注》，四。

¹⁰⁹ 《正蒙注》，二〇。

¹¹⁰ 《正蒙注》，一九一、二〇。兩用，有時亦作兩體。

¹¹¹ 《正蒙注》，一九、四。

¹¹² 《正蒙注》，二〇、三四〇、二六。

¹¹³ 《正蒙注》，六。

¹¹⁴ 《正蒙注》，一三、一九、二四、十一、五。

¹¹⁵ 《正蒙注》，八、三三九。

¹¹⁶ 《正蒙注》，十一、三、五。

¹¹⁷ 《正蒙注》，九、六六、六七；《內傳》一：十六。

容光是也。』所謂『不可知只是不易見，非見之而不可識也。』『不可知者，藏之密也；』『不易見者』，『至精至密者』也。然則，『雖云不可知，卻是一定在，如巧者之於正鵠然。』正如『天之有四時，其化可見；其為化者不可見。』¹¹⁸

以人性言之，『則無無不有，無虛不實。』蓋『性者，天理流行，氣聚則凝於人，氣散則合於太虛，』如『晝夜異而天之運行不息，無所謂生滅也。』故『於有而不碍其未有，於未有而可以為有。』如『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。』又如『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。』他如『人倫庶物之中』自『有其理』，雖在『見聞之外』，亦非『愚不肖』之所能昧，所謂『感則明』是也。¹¹⁹

總而言之，宇宙之間但有『渾然一氣』之動靜、聚散、屈伸、往來，無所謂虛無、實有之畛域，蓋『虛必成實，實中有虛，一也。而來則實於此，虛於彼；往則虛於此，實於彼；』乃互相轉化，迭為隱見者。『實於此』者，氣之聚也；『虛於彼』者，氣之散也。『聚則顯』，『積之大而可見』；『散則微』，『極於微而不可見』矣！¹²⁰而『流俗異端』之所以陋，皆以只『知有之有而不知無之有』，只『知虛之虛而不知虛之實』，『不知虛者乃實之藏』；¹²¹只知『執物之陰陽晝夜以為有無』，而不知『日出而人能見物則謂之晝；日入而人不見物則謂之夜，』不知，『晝夜』、『陰陽之運行』乃『通一無二』者也。¹²²換言之，有無、虛實皆相對之辭，不可執着，甚至謂『有者非實，無者非虛』亦未嘗不可。蓋兩間之內，『其渾然一氣流動充滿，則自黍米之小，放乎七曜天以上，宗動天之無窮，上不測之高，下不測之深，皆一而已。上者非清，下者非濁，物化其中，自日月、星辰、風霆、雨露，與土石、山陵、原隰、江河、草木、人獸，』皆『隨運而成』，故曰：『有者非實，無者非虛。』¹²³

是以，夫之亦承橫渠之說，但言幽明，而不言有無、生滅。¹²⁴嘗曰：『有形則人得而見之』，是謂明。明者，『明有』也。『無形則人不得而見之』，是謂幽。『無形，非〔真〕無形也，人之目力窮於微，遂見為無也。』是以，幽者，『幽有』也，『非理氣之本無也。』釋氏及老、莊之徒，『以見聞覺知所不能及者為無』，陋之甚矣！¹²⁵夫之更指出，方化之『可見』也，『知其必有所歸往，則明之中具幽之理；』反之，方化之

¹¹⁸ 《大全》，六五三、六五四。

¹¹⁹ 《正蒙注》，一〇六、三二三、三二五。

¹²⁰ 《正蒙注》，二〇，二七五。

¹²¹ 《正蒙注》，三二三、三二四。

¹²² 《正蒙注》，三三六、十一、二三。

¹²³ 《莊子解》，二二九。

¹²⁴ 《正蒙注》，七、十四、二三九。

¹²⁵ 《正蒙注》，一三〇、一三二、二三九、十四。

『不可見』也，『知其必且相感以聚，則幽之中具明之理；』『此聖人之所以知幽明之故而不言有無也。』可見，夫之所言之實與有，乃兼理、氣而言，非僅曰氣之實、氣之有也。《正蒙注》曾一再表明，『無理不實』，『無理不能有實』。¹²⁶事實上，早在《太和篇》中夫之已斷言，『天下惡有所謂無者哉！於物或未有，於事非無；於事或未有，於理非無。』流俗或『尋求而不得』，或『怠惰而不求』，遂乃謂之無。¹²⁷此無非他，無知也。此猶如『瞽者不見有物而遂謂無物，其愚』誠『不可瘳矣』！¹²⁸

然則，夫之又如何得知無者非虛，虛者非無？虛中有實，實必成虛？除得力於《易傳》¹²⁹、橫渠之啓示外，其所賴以致知之法門，即為『執子孫而問其祖考』之邏輯思考，由氣之聚而推其散，由氣之實而推其虛，由氣之來而推其往，由氣之動而推其靜；又由氣之聚散、實虛、來往、動靜而推知所聚所散，所動所靜，為實為虛，為來為往，『皆取給於太和絪縕之實體』，此即所謂據兩端之迭用，兩象之對立，『溯其所從來』，而知一體之實有是也。¹³⁰其最粗淺之經驗依據，乃天之有晝夜，歲之有寒暑，人之有生，息之有嘯吸。¹³¹當然，在使用此一『從其用知其體』之推理程式時，已在不言而喻中肯定其『合二為一』之辯證思維模式之有效性，即假定此一模式與造化運行之規律符合。故夫之敢於斷言：天地之間無『實有而虛無，明有而幽無之理。』¹³²

四 陰陽者，二物未體之名也。

如前文所示，在船山之實有說中，『客形』與『本體』、『真體』或『實體』俱為誠有實有。然綜觀其有關述作，他之看重『本體』、『真體』或『實體』或許有過於『客形』。因為，依船山之說，『本體』非止是『客形』之本原，且無時無刻不寓於『客形』之中，並與『客形』共聚散同屈伸。是以，治船山思想之學人，莫不重視其本體之說。然則，最不幸者，迄今為止，其本體學說之廬山面貌仍半隱於人為語言迷霧之中。近人之作，多在一『氣』字上用工夫，有視之為『氣本論』者，亦有稱之為『氣化一元論』者，硬將明明是複合範疇的『理、氣』一分為二，橫立本末、先後之說，根本蔑視夫之所強調的原則：既不於氣外求理，亦不於理外言氣。須知，在船山的哲學語言

¹²⁶ 《正蒙注》，十四、三二八、二四一。

¹²⁷ 《正蒙注》，十四。

¹²⁸ 《正蒙注》，二四二。

¹²⁹ 《外傳》，一：十五、十七，六：二一，七：五、十二；《內傳》，一：二二、二三、二五，二：十二、三五、二十、三六，五：六、九、十一、十二，六：九、十、十一；《正蒙注》，九、二四一、二四三。

¹³⁰ 《正蒙注》，二〇、二一；《外傳》，二：二、一。

¹³¹ 《正蒙注》，十一、三三六、二三、十九。

¹³² 《正蒙注》，二四三。

系統中，理與氣始終是一而二、二而一的，無所謂先後，亦無所謂本末。即令是只寫一『氣』字，亦含有『理』在內；反之，凡說『理』，必是氣之理。是以，單以『氣』立說而言其本體，其實是闡割了船山哲學。退一步言，即令『氣本論』或『氣化一元論』言之成理，而這個『本體』也只是相對『客形』而言，相對於常人所見之山河、大地，日月、星辰而言。而這個『本體』最多亦不過是『太虛無形、氣之本體』的有待『本體』，而非船山宇宙哲學中的無待『本體』，亦即他所說的『太極之本體』，或『太和之本體』。其最長之稱謂曰：『陰陽自然必有之實。』有時寫作『陰陽之撰』，『陰陽之實』或『陰陽之體』。或者，簡稱『陰陽』。如《正蒙注》嘗曰：『太虛即氣，網緼之本體。』¹³³此『本體』就是相對於天地人物之『客形』而言。《正蒙注》多取此義。又如《周易內傳》嘗曰：『陰陽之至足，健順之至純，太極本然之體也。』『陰陽之本體，網緼相得，和同而化，充塞於兩間，此所謂太極也。張子謂之太和。』又曰：『陰陽無始者也。』¹³⁴此處之『本體』，即『無始』之『陰陽』，一看就知是『太極』或『太和』之『本體』，而非前說之『太虛』之『本體』。

從理論結構必須『自圓其說』的前提看，被稱為『陰陽』或『陰陽之實』的『本體』，遠比相對於『客形』而言之『氣之本體』重要。因為，如果沒有此一不證自明的先驗『本體』，夫之就不可能解釋何以『太虛本動』，而一氣之往來、聚散、屈伸又何以『始終不爽』，而天之大化何以在『不測之妙』中又有『不失其常』之條理，以致『五行萬物之融結流止、飛潛動植』生生不已又『各自成其條理』。再則，如無此一概念之運用，夫之亦不易調和、綜合《易傳》、《太極圖說》與《正蒙注》之間的矛盾與差異。就其宇宙學說之生長歷程看，大概在中期以前，甚至到撰述《正蒙注》時，夫之並未能清楚地分辨此二『本體』之畛殊。而且，在早期的著述中，夫之所注視的主要在道、器範疇，在道與天地萬物，道與象數之二而一的關係，或者『體』與『用』的關係，『體』的本質問題似乎從未進入他的關注焦點。例如，在《周易外傳》中，他雖多次提及道與『陰陽』，但都是就陰陽之形、象而言，或者就陰陽二氣而言。依夫之晚年之綜合本體論系統推測，此等『陰陽』應含有或具有『陰陽之實』在內。不過，《外傳》的原文似乎未曾有此暗示。《思問錄》雖曾說過：『統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成。盡器則道在其中矣！』¹³⁵衡諸上下文，其時他所着重的，乃是最後那八個字，而不是本質上相當於太和本體的『一陰一陽之和』。甚至直到他為《正蒙》一書作注時，還只看重氣之『本體』，雖然『太極之本體』與『陰陽之實』或『陰陽之體』等術語一再出現，且與氣之『本體』相提並道。而『陰陽之體』

¹³³ 《正蒙注》，十七。

¹³⁴ 《內傳》，四：四七，五：三一。

¹³⁵ 《內篇》，二九。

之終於反客為主，是在他撰寫《周易內傳》時才引人注目的。此中之曲折反覆，自非慎思明辨者莫能釐清。

當代學人之所以對船山之本體論有誤解或曲解，因緣甚多，而最基本的，除開其自身認識模糊外，自然要數他行文用語之有欠謹嚴，特別是『陰陽』一詞指喻的含渾了。他既經常以陰陽二氣為落墨之焦點，又不時以陰陽之撰、陰陽之實為立說之憑借，或乾脆以『陰陽』二字輕輕帶過。殊不知，船山筆下之陰陽實有廣狹二義之分。此一區別關係其本體說之主旨至巨，決不容忽視。就其狹義之界定言，『陰陽』即指陰陽二氣，在若干文句中，直可讀作『氣有陰陽』或『氣之陰陽』之省文。不過，『陰陽』有時亦專指先驗性的『太極之本體。』如《思問錄》之『統此一物』的『一陰一陽之和』中的『陰陽』，便是此義。《正蒙注》嘗云：『陰陽一太極之實體』；『太極之本體，中函陰陽自然必有之實。』都是直言陰陽為太極之『實體』或『本體。』與『天道』合言者，則曰：『誠者，天之道也，陰陽有實之謂誠。』與『太和』並提者，則有：『綱縕太和，合於一氣，而陰陽之體具於中矣！』此外，則以此『陰陽之實』，與『一氣之中』所『俱有』之『溫肅、生殺、清濁之體性』相提並論，同視為『固有之實』。¹³⁶而廣義之『陰陽』，於陰陽之實體，陰陽之氣外，復兼喻陰陽之形象、陰陽之變合及其性情、功效，甚至《易》之卦象，或此數義中之任何一義、二義。關於此一指喻，船山曾於《周易內傳》中有明白交待，曰：『陰陽者，二物未體之名也。盈兩間皆此二物。』『自其氣之冲微而未凝者，則陰陽皆不可見。自其成象成形者言之，則各有成質而不相紊。自其合同而化者，則渾淪於太極之中而一。自其清濁、虛實、大小之殊異則固為二。就其二而統言其性情、功效，則曰剛曰柔。』¹³⁷又曰：『陰陽者，太極所有之實也。凡兩間之所有，為形為象，為精為氣，為清為濁；自雷風、水火、山澤以至蝸子萌芽之小，自成形而上，以至未有成形，相與綱縕以待用之初，皆此二者之充塞無間而判然各為一物，其性情、才質、功效皆不可強之而同。』『合之則為太極，分之則謂之陰陽。』¹³⁸然亦有含糊其詞而莫能必其確指之『陰陽』，如《外傳》有云：『道以陰陽為體，陰陽以道為體，交與為體。』『陰陽與道為體，道建陰陽以居，相融相結而象生，相參相耦而數立。』又曰：『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。』『道不行而陰陽廢，陰陽不具而道亦亡。』¹³⁹

此廣義之『陰陽』，有時亦分兩層來說，一層是就太和元氣之含有健順之性或理而言，一層則就天地之成形象，有剛柔、有陰陽、有溫肅；以及人性之有仁義而言。夫之

¹³⁶ 《正蒙注》，九、二九、十、三十、六五。

¹³⁷ 《內傳·發例》，六、七。另參考《正蒙注》，二四〇、二四二、六三。

¹³⁸ 《內傳》，五：十一。

¹³⁹ 《外傳》，三：一，二：二，五：十三。

認為，無論此前一層之『陰陽』，或後一層之『陰陽』，俱為『太極本所並有，合同而化之實體。』不過，此後一層之『陰陽』，乃前一層之『陰陽』，即『有其至健，又有其至順』之『太和一氣』，『相感以互相成之實。』¹⁴⁰ 換言之，後一層『合同而化之實體』，實本於『太和之氣』之交感而成。就此一意思說，氣即是天地萬體客形之本體或真體。惟合宇宙總體而言，只有那『二物未體』、『待用之初』之『陰陽』，才是『太極之本體』，才是『自然必有之實』。在《正蒙注》中，夫之曾一再明言或暗示，太虛之氣所以能互感交動而成形象、生萬物，實以其有此『自然必有之實』。¹⁴¹ 或許正是基於此一理解與自覺，《正蒙注》就氣以言本體時，多連帶提及此陰陽之撰的太和、網縕。反之，如就陰陽實有說本體時，亦多明言或暗喻氣之太和、網縕，默然以氣為陰陽交感、網縕生化必有之媒介。換句話說，此『太極之本體』，非因『二氣之動』則不能生升降、飛揚、聚散、屈伸、往來之化，成其『資始資生』的『不容已之大用』，而『生萬物』，『起萬事』，『成萬理』。¹⁴² 近人之誤以夫之為氣本論者，顯然忽視了『陰陽』一詞的廣狹義之別。

夫之之以『陰陽二氣』為天地人物、日月山河諸客形之本體，始見於《思問錄》，所謂『太極雖虛而理氣充凝』是也。又說：『此理氣遇方則方，遇圓則圓，或大或小，網縕變化，初無定質。』所謂『網縕』即指『陰陽二氣網縕』¹⁴³ 隨後，《正蒙注》乃暢申『太虛即氣，網縕之本體』之旨。此氣或稱為『陰陽和合之氣』，或作『陰陽二氣』，『太虛和氣』，有時一名『網縕一氣和合之體』，或『太虛一實之氣』。不過，無論以何者為名，夫之必強調此氣之『合於太和』¹⁴⁴ 之體性。所謂『太和』實有二義，一喻『未有形器之先，本無不和；』一喻『既有形器之后，其和不失。』¹⁴⁵ 在此之外，作為太虛實體之陰陽尚有另一體態，此即經常與太和相提並論之網縕。所謂『網縕』，其喻義亦有兩層，一指『太和未分之本然，』乃二氣未動、交感未生之渾合或渾然之『和合之本』。是時也，雖陰陽之實『具足』於其中，但『陰陽之用固息也』。此不妨稱之為網縕之靜態，或靜態之網縕。與此相對者，則為動態之網縕。陰陽之用不能長息，於是乃有二氣之浮沉、升降，相摩相盪；或動或靜，『交相入而包孕以運動』。¹⁴⁶ 依船山之設想，此乃『陰陽和合之氣所必有之幾』所生。由於『太和網縕』乃太虛本

¹⁴⁰ 《正蒙注》，二四〇、二四二、六三、十一。

¹⁴¹ 《正蒙注》，二九。

¹⁴² 《正蒙注》，十七、二二、二四、二七、三四；《內傳》，五：十二。

¹⁴³ 《外篇》，三二；《內篇》，二二。

¹⁴⁴ 《正蒙注》，一、十七、十一、二一、二五。

¹⁴⁵ 《正蒙注》，一。另參看同書二、六、十七、二〇、二一、三〇、五〇。

¹⁴⁶ 《正蒙注》，二、十三、一九、二〇、二四、二七、二九、三〇、三七；《內傳》，六：十三。

體必有之態，故此一術語常與『本體』、『實體』或『真體』聯用。¹⁴⁷有時夫之亦以『網緼太和』與『太虛之體』並提，或以『太和網緼之氣』代『本體』。¹⁴⁸

『網緼』之所以有動靜二態，實原於陰陽之『體同而用異』，陰陽既『合於太和，而性情不能不異。』性情既異，則不能不交感動靜。所謂『太和之元氣』，有『必動之幾也』。『陽之體性』『健而動』，『陰之體性』『順而止』，故『有陰則必順以感乎陽，有陽必健以感乎陰。』『陰感於陽，而形乃成；陽感於陰，而象乃著。』『陰與陰遇，形乃滋；陽與陽遇，象乃明。感遇則聚，聚已必散。』『一物去而一物生，一事已而一事興，一念息而一念起。』如是者，『一屈一伸，交相為感，』『天地以之生人物而不息。』而『天地之寒暑、雨暘、風雷、霜露、生長、收藏，』亦莫非『陰陽相感』之『大用』。總之，天下『萬事萬物之富』，莫不原於『天道自然之化』；而天道自然之化幾實在於陰陽之動靜交感。¹⁴⁹故曰：『動靜者，氣之二幾，』『聚散、出入、形不形之從來也。』¹⁵⁰明乎此，則此動態之網緼亦可稱之為太和之內在動能。所謂『不容已，』『不能已止』，悉指此不能不然之能然。所謂『萬物之靜躁、剛柔、吉凶、順逆，皆太和網緼之所固有，』亦是就此能然而言。¹⁵¹

此『太和網緼之本體』非止洋溢於太虛，而且流行於包括人心在內的萬物萬事之中。夫之嘗曰：『萬物之生成，』『各含網緼太和之一氣。』又曰：『凡天下之物，一皆陰陽往來之神所變化。物物有陰陽，事亦如之。』『陰陽行乎萬物之中，乘時以各效，全具一網緼而特徵。』或曰：『萬象萬物雖不得太和之妙，而必兼有陰陽以相宰制。』而人之虛靈之心，像萬物一樣，亦含有『特徵』之『網緼之全體』。此『網緼之全體』，就其性能言，似與今日物理學家所說之『基本粒子』相類。萬物既『各得陰陽之撰以成體』，故不論其為屈為伸，趨往趨來，在聚在散，必能『不窮於感』而成乎動動不已，生生不息之大用。¹⁵²

夫之更強調，構成『太和網緼』之陰陽實體，無論是在太虛或在萬物，在真體或在客形，雖始終共有同生，然二者決非『判然二物，終不相雜。』他們彼此之間實有一先驗之互相函蘊、制衡與互相依賴、生成與變合之關係。此即陰陽交感、動靜屈伸之幾之所在。《內傳》之釋《乾》卦曰：『通古今之遙，兩間之大；一物之體性，一事之功能，無有陰而無陽，無有陽而無陰。』故《周易》『不應立一純陽無陰之卦』，而《易》之

¹⁴⁷ 《正蒙注》，六、二〇、五、一七。

¹⁴⁸ 《正蒙注》，三四、一一六。

¹⁴⁹ 《正蒙注》，九、十三、十七、二一、二四、六五、八九、三二四、三二六、三二七。

¹⁵⁰ 《正蒙注》，九。

¹⁵¹ 《正蒙注》，二四、五、三二八。另參看二七、四〇、三二七。

¹⁵² 《正蒙注》，二七、八八、二六、三八、二八、三〇、三二四。又參看三二七、三三八。

所以『純陽爲乾者，蓋就陰陽合運之中，舉其盛大流行者言之也。』此亦即『乾純陽而非無陰』、『坤純陰而非無陽』之意。¹⁵³其實，早在撰寫《外傳》之初，夫之已有『陰陽不偏廢而成』、『陰陽不孤行於天地之間』之說。蓋以『陰非陽無以始』，而又非『藉陰之材』無『以生萬物』，兩相配合，乃有所謂『方始』『方生』。再則，『陰資陽以榮，陽得陰而實，於相與並行之中，卽有相制之用。』¹⁵⁴

以上是最籠統的說法。分別言之，則『天不偏陽，地不偏陰。男不偏陽，女不偏陰。君子不偏陽，小人不偏陰。』『男，陽而非無陰也；女，陰也而非無陽。』乃至『草木魚鳥』，皆無孤陽或孤陰之物。¹⁵⁵以氣候節令言之，『夏至之純陽非無陰，冬至之純陰非無陽。』『董仲舒謂冬至前一日無陽，夏至前一日無陰，』乃『董仲舒之陋也。』夫之辯稱，苟『陰陽孤絕，天地且不能自立，日月且不能運行，人物且不能呼吸，』宇宙間又何能有此一日？¹⁵⁶

以氣言之，則天下『無有陰無陽、有陽無陰之氣，』亦如天、下『無有乾而無坤，有坤而無乾之道。』依船山之見，『太和之氣』所以能『不失其和而久安』，實由於『陽非孤陽，陰非孤陰，』彼此『相函而成質』之故。亦即『陽入陰中、陰入陽中，』陰陽二氣『互藏其宅』之意。及其化也，仍然是『陰中有陽，陽中有陰，』斷非『陰陽判離，各自孳生其類。』一般說來，『氣』之『聚而成形者謂之陰，動而有象者謂之陽。』然則『聚而成形者』並非無陽，『動而有象者』亦非無陰。究其實，聚『亦有陰陽』，散『亦有陰陽』，『非判然二物，終不相雜之謂。』以天象爲例，其『輕而上浮者陽也，而有象有形，聚者爲陰』矣。以風霆爲例，『出地而有實者陰也，而形無固形，究歸於散爲陽』矣！故爲陰爲陽『非判然兩分不可合』者也。¹⁵⁷正由於陰陽二氣之『相函以相運』，兩間乃見『日月寒暑相易之形象』。¹⁵⁸

再則陰陽二氣乃可互變者。依夫之之設定，『陰氣善感，感陽而變。』陰既『感陽而變』，乃『變而與陽同功』。以聚散之變言之，二氣之中，『陽之性散，陰之性聚。陰抱陽而聚，陽不能安於聚必散。其散也，陰亦與之均散而返於太虛。』¹⁵⁹以動靜之變言之，則曰：『靜而生陰』，『靜則陽凝於陰』；『動而生陽』，『動則陰變於陽。』故曰『陽有動有靜，陰亦有靜有動。』然則『靜而陰之體見』，『動而陽之用章』。換言之，『陰非徒靜，靜亦未卽爲陰。陽非徒動，動卽未必爲陽。』合動靜、聚散而言之，

¹⁵³ 《內傳》，一：二；《外傳》，五：二三。

¹⁵⁴ 《外傳》，一：六，七：九；《內傳》，一：十九，四：十二。

¹⁵⁵ 《外傳》一：一；《正蒙注》，二一、三九。

¹⁵⁶ 《外傳》，四：三；《正蒙注》，二七〇；《內傳》，二：三〇。

¹⁵⁷ 《內傳》，一：十八；《正蒙注》，二四三、三七、三〇、三一、四〇、四二。

¹⁵⁸ 《內傳》，五：三。

¹⁵⁹ 《正蒙注》，三九；《外傳》，二：十三。

『靜則陰氣聚而函陽，動則陽氣伸以盪陰。』然不論二氣於聚散、動靜中如何變合，兩者必相含相蘊相依而不相離，¹⁶⁰所謂『獨陰不成，孤陽不生』是也。¹⁶¹所不同者，乃陰陽二氣『更相為主』，『以主羣動』，『以成生化』。然二氣之『升降相求，陰必求陽，陽必求陰。』則為永不變更之大常。¹⁶²

由此可見，無論是以『一陰一陽』為本體，還是以『太和綱緼』為『真體』，船山所言者，除可稱為『原始物質』之氣外，實包括與氣同生共存互藏、並控御二氣動靜相感、生化不息之運動規律在內，此即經常與『氣』相提並論的『理』或『神』。故以道說本體時，嘗曰：『道，體乎物之中以生天下之用者也。』又曰：『太極動而生陽、靜而生陰；動靜各有其時，一動一靜各有其紀；於是者，乃謂之道。』『道者，物所眾著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也。物之所由，惟其有可循之恆也。』又曰：『道者，本也；物者，體也，化也。』『道者，天地人物之通理，即所謂太極也。』¹⁶³所謂『可見之實』，亦即《正蒙注》所說之『客形』。所謂『物所眾著』，即是化之已跡。所謂『體也』，『化也』，當指元氣之綱緼生化，即『真體』與『客形』間聚散往來之過程。而所謂『共由者也』，即指此生化之大始及其所循之通理。¹⁶⁴如再結合『道』或『太極』的其他用法推究，則『本體』兼合理、氣之義更為顯著。例如《老子衍》有云：『若夫道，含萬物而入萬物，方往方來，方來方往，蜿蠶希微，固不窮已。乃當其排之而來則有，當其引之而去，則託於無以生有，而可名為無。』¹⁶⁵他處又云：道者，『即所謂清通而不可象者也。器有成毀，而不可象者寓於器以起用，未嘗成，亦不可毀，器敝而道未嘗息也。』¹⁶⁶又曰：『質日代而形如一，無恆器而有恆道也。』¹⁶⁷凡此，均兼喻理、氣必然之聚散運動及其原理。在《思問錄》中，夫之且直接以『理氣充凝』，『無內外虛實之異』詮釋太虛本體。充者，流盪洋溢，升降飛揚之謂也；凝者，聚而形成凝而成象之謂也。又曰：『此理氣遇方則方，遇圓則圓，或大或小，綱緼變化，初無定質，』而《太極圖》所以『以圖寫之者，取其不滯』之意也。¹⁶⁸此處非止並言

¹⁶⁰ 《正蒙注》，三三六、十、二四二；《內傳》，五：十一、十二；《發例》，六。

¹⁶¹ 《正蒙注》，三〇、二三二。

¹⁶² 《正蒙注》，三七。

¹⁶³ 《外傳》，五：十一；《大全》，一七〇；《正蒙注》，一。

¹⁶⁴ 蕭籀父以“物所共由”為“普遍規律”，因而漏去了共同來原之含義；以“物所眾著”，為“普遍存在的物質實體”，因而忽略了夫之所再再強調的在隱在微無形無象的物質實體——氣及氣之交感動靜。船山原義頗接近現代高能物理之有關學說。蕭說見《王船山學說討論集》，頁二七。

¹⁶⁵ 《老子衍》，三五；《莊子解》有云：“道則天之含萬有而不主一形者也。”（一四四）。

¹⁶⁶ 《正蒙注》，七、十五、三〇。

¹⁶⁷ 《外篇》，五七。

¹⁶⁸ 《外篇》，三二。

理、氣，且及於理、氣變化不測之神矣！此亦與『溝通而不可象者』之說吻合。¹⁶⁹

五 天地之心，動而不已。

船山嘗曰：『天下本奔逸絕塵之天下。』『後之步，非前之步；今之趨，非後之趨。己之步塵，且過去而不仍故迹，況夫子之步趨乎？』¹⁷⁰又曰：『天下之物，無非移者。』『大化之推移，天運於上，地遊於下；山之在澤，舟之在壑，俄頃已離其故處。』以人言之，『有生之日，吾之死也多矣。今日之生，昨日之死也。』以天象言之，『今日之風雷，非昨日之風雷；』『今日之日月，非昨日之日月。』以草木魚蟲言之，『一芽之發，漸為千章之木，一卵之化，積為吞舟之魚，其日長而充周洋溢者，』無時不『與寒暑晦明默為一運動，消於此者長於彼，屈於往者伸於來。』¹⁷¹那就是說，在他看來，宇宙本為一變動不居，瞬息萬變，造化日新之存在。而流俗之誤以『天清地寧恆靜處其域而不動』者，『乃因其耳目之官有所窘塞』，以致『不得而見』，『遂不信其妙用之所自生』。不知『於無聲無臭之中』，實有一『化自行』，一『氣自動』，鼓之、激之、盪之，以成萬化而生生不息。¹⁷²

夫之強調，『天地之德』雖『不易』，『天地之化』卻是日新又新。凡常人視為恆久不變如日月、江河者，究其實際，無一不變，亦無時無刻不變。故《外傳》有云：『一日月也，一寒暑也，今明非昨明，今歲非昔歲。』『今日之日月，非用昨日之明也，今歲之寒暑，非用昔歲之氣也。』¹⁷³《思問錄》則云：『江河之水，今猶古也，而非今水即古之水也。燈燭之光，昨猶今也，而非昨火之即今火也。』¹⁷⁴『蓋以明用昨日則如燈如鏡而有息有昏；氣用昨歲則如湯中之熱、陰溝之水而漸衰漸泯。』而日月之所以貞明，寒暑之所以恆盛，皆『以不用其故，方盡而生』也。¹⁷⁵由此類推，今日之爪髮非昨日之爪髮，今日之肌肉非昨日之肌肉，今日之官骸亦非昨日之官骸，人但見形之不變而不知質之已遷耳！¹⁷⁶換言之，亦如宇宙間已有、將有或可有之客形一樣，人之一生，由未生而生、而繼其生，由少而壯而衰老，實為一新陳相代日新不已之過程。而此

¹⁶⁹ 《正蒙注·太和篇》有云：“氣之未聚於太虛，希微而不可見故清；清則有形有象皆可入於中，”故通。又云：“象者未聚而清”，“清者”“為神。”頁十五、三〇。就“理之未麗於實則為神”一語解之，“神”即化之未有可有之理。

¹⁷⁰ 《莊子解》，一七八，夫子係指孔丘。

¹⁷¹ 《莊子解》，二〇九、六二；《外篇》，三六；《內傳》，三：三六。

¹⁷² 《內傳》，二：三六；《莊子解》，十五；《正蒙注》，二七四；《大全》，一〇五。

¹⁷³ 《外傳》，六：九、七。

¹⁷⁴ 《外篇》，五七。另參看《詩經叶韻辨》。見《船山遺書》，台北華文書局影印本。

¹⁷⁵ 《外傳》，六：七。

¹⁷⁶ 《外篇》，三六、五七；《外傳》，七：一。

運動過程之長短，則取決於夫之所言之一氣之屈伸、消長。如屈伸相抵，則此運動可持續不息；如長不繼消，則人物必夭而死；如新不代陳，則人物必移而死。¹⁷⁷若就人之從未生到有生、從既生到死亡之過程言，在夫之看來，亦如『風雨、雪霜、山川』及其他有生命無生命之事物，實為一氣之伸屈、聚散之運動。其客形之存在不論久暫，最後必散而復其網緼之本體，再由此本體聚而為客形。¹⁷⁸是以，統全宇宙而言之，則無時無刻不有『榮枯相代而彌見其新』之運動。¹⁷⁹亦即所謂『天地之間，流行不息，皆有其生』之意。所謂『生』，非單指人物之由『未生而生』之運，實兼喻由『已生而繼其生』之動，即『日受命於天地』以成其新陳代謝之動。¹⁸⁰

人物之生死，夫之或稱之為來往，曰：『自虛而實，來也；自實而虛，往也。來可見，往不可見；來實為今，往虛為古。來者生也，往者死也。』『男女構精而生，所以生者，誠有自來。形氣叛離而死，所以死者，誠有自往。』『乃欲知其所自來，請驗之於所自往。氣往而合於杳冥，猶炊熱之上為溼也；形往而合於土壤，猶薪炭之委為塵也。』『杳冥有則，土壤有實，則往固可以復來。然則歸其往者，所以給其來也。』苟來往不相稱，勢『將一往而難來，』猶如人之『一噓一吸，自然之勢也。』換言之，人物之生死，亦即形氣之離合、散聚、往來。有離散於此者，亦有合聚於彼者；而離散於此者，正所以運資於彼是以，天地之間，無時無刻無有形氣之離散聚合，無有此離散聚合之往來交動於其中。¹⁸¹此往來有時亦稱之為屈伸。夫之嘗曰：『往來者，屈伸而已。』『往者屈也，來者伸也。』『往者所以來也，屈者所以伸也。』¹⁸²『屈者屈其所伸，伸者伸其所屈。』故『無屈不伸，無伸不屈。』『屈則必伸，伸則必屈。』『或屈於暗而伸於明，』『或屈於一時而伸於萬世。』¹⁸³而『屈伸、往來之理，莫著於晝夜。晝必夜，夜必晝。晝以成夜，夜以息晝。』晝夜之外，則有寒暑。橫渠以晝夜為天之一息，又以寒暑為天之晝夜，夫之皆視之為一『氣之屈伸往來』。¹⁸⁴『屈伸』亦偶而作『曲伸』，曰：『既曲可伸，伸亦可曲。』或作『屈信』曰：『屈信相感者』也，『於屈存信，於信存屈』，『同此一體，時用異爾。』故『屈必信、信必屈。』蓋『往者非果往也，屈而已矣。來者非終來也，信而已矣。』¹⁸⁵而流俗所云之鬼神，在船山看來，亦無非陰陽二氣之屈

¹⁷⁷ 《內傳》，二：七，六：三六；《外篇》，三六、三七。

¹⁷⁸ 《正蒙注》，二八、一三。

¹⁷⁹ 《正蒙注》，二七四，一七〇；《內傳》，六：三六。

¹⁸⁰ 《正蒙注》，二五二；《外傳》，六：七。

¹⁸¹ 《外傳》，六：七、八；《正蒙注》，十九。

¹⁸² 《正蒙注》，六二；《外傳》，六：十四；《內傳》三：十。

¹⁸³ 《正蒙注》，十九，一三一、一一九；《內傳》，三：十。

¹⁸⁴ 《正蒙注》，一八〇、一九、二三、六二。

¹⁸⁵ 《正蒙注》，四三；《內傳》，六：九、十、十一。

伸。神者，伸也；鬼者，歸也。神伸而生，生則向於鬼；神屈而死，死則返於神。¹⁸⁶總之，無論其稱之為往來、為屈伸，為屈信，而其為『自然之理』則一也。而羣動之所以不窮，萬化之所以不測，天地之所以不息，皆以此一氣之屈伸、往來，循環不已也。¹⁸⁷

擴而大之，自然界之一切存在，無非一氣之往來、屈伸，而無所謂『散盡無餘』。『以天運物象言之，春夏為生、為來、為伸，秋冬為殺、為往、為屈；而秋冬生氣潛藏於地，枝葉移而根本固榮，則非秋冬之一消滅而更無餘也。』以『車薪之火』言之，『一烈已盡，而為焰、為煙、為燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見爾。』又以『一甑之炊』言之，『濕熱之氣，蓬蓬勃勃，必有所歸，若奩蓋嚴密，則鬱而不散。』又如『汞見火則飛，不知何往，而究歸於地。』¹⁸⁸夫之深信，天地萬物之『消謝生育』本『相值而償，其登耗者，適相均也。』故兩間之中，既『無物而不備，亦無物而或盈』。其登耗之相均，『亦與夏晝冬夜長短之暗移無有殊焉』。夫之亦深信，凡來皆來自其所往，往皆往其所自來。必『往不窮來，往乃不窮；』反之，必『來不窮往，來乃不窮。』苟往非其所自來，則天下豈非『別有一壑受萬類之填委充積而消之』耶？而來者豈非終有一日無以為繼而窮乎？¹⁸⁹夫之所以斥『生滅』為『釋氏之陋說』，其論據即在此原質不滅論。嘗反詰之曰，如『散盡無餘之說』可立，『則此太極渾淪之內，何處為其翕受消歸之府乎？』而『此太虛之內，亦何從得無盡之儲，以終古趨於滅而不匱邪？』故終其一生，船山緊隨橫渠之言，但『曰往來，曰屈伸，曰聚散、曰幽明，而不曰生滅。』¹⁹⁰往來、屈伸、聚散，皆就化之自身言，而幽明則就化之隱現，見與不見言。

此往來、聚散說更迥別於釋氏輪迴之義。朱熹譏橫渠言『既聚而散、散而復聚』為大輪迴，誤矣！蓋人物之來往生化，莫不『各乘其機而從其類，天地非有心而能分別之，』『判然』使一人之生『互古為一人』，一物之命『互古為一物』。『故堯之既崩不再生而為堯，桀之既亡不再生而為桀，』正如『氣升為炊，濕一山之雲不必還雨一山；形降如炭，塵一薪之糞不必還滋一木。』此所謂『搏造無心，勢不能各保其故』也。再則，當其『方往方來之際，或聚或散，』本無前定，又如何得『使此一人焉，必死於此而生於彼』耶？¹⁹¹

然而此屈伸、往來之交動又何所自而生？又何以永恒而不窮？夫之的答案分二層。

¹⁸⁶ 《正蒙注》，十八、七七、三三〇、六七、十九、一一九。

¹⁸⁷ 《正蒙注》，二二七、一九、二三、三四、一一九；《外傳》，六：七；《內傳》七：十一。

¹⁸⁸ 《正蒙注》，七；《外傳》，曰：『火以燻水，所燻之水何往？水以滅火，所滅之火何歸？』（四：二一）

¹⁸⁹ 《外傳》，四：十八，六：十，七：五。

¹⁹⁰ 《正蒙注》，七。

¹⁹¹ 《正蒙注》，七；《外傳》，六：八。

其一是就氣而言，嘗曰：『化自行也，氣自動也。』『氣則動者也』。更確切地說，『貫乎羣動』而為『其始之者』，實為『清剛不息』之陽健之氣。而『行乎萬變而通者』，亦為此陽健之氣。《內傳》有云：『太和清剛之氣動而不息，無大不居，無小不察，入乎地中，出乎地上；』舉凡『木火水金，川融山結，靈蠢動植，皆天至健之氣以為資而肇始。』¹⁹²然『生動者』『非徒氣也』；非徒『氣為之哉，理〔亦〕為之也。』夫之或稱此陽剛之氣為『天地之心』，曰：『萬物未生處，一陽初動時，乃天地之心也。』『天地之所以行四時，生百物，亙古今而不息者，皆此一動之機，相續不舍，』雖在『萬物已生而一陽之初起』後，『猶相繼而微動也』。又曰：『天地之心，無一息而不動，無一息而非復。不怙其已然，不聽其自然。』¹⁹³此所以屈伸、往來得亙古今而不窮也。此外，夫之亦曾以文學語言比喻此『只是動而不已』的『天地之心』，曰：『所謂，一陽來復，數點梅花』者是已。¹⁹⁴

另一層答案，則就名之為道、為太極、為太和或太虛之本體言。其最粗淺之說曰：『太虛者，本動者也。』既生方生之動既『往來交動於太虛之中』，於是乃生『不息不滯』、動動不已之永動。或曰：『動者道之樞，德之牖也。』『天地之大德曰生，離乎死不動之謂也。』¹⁹⁵較細致的說法，則將二氣之『一噓一吸，一舒一斂，升降離合，』悉解之為『陰陽和合之氣所必有之幾。』所謂『健順合而太和，其幾必動』是也。或曰：『能活動動底，只是變合之幾。』『變已則化，合已則離。』¹⁹⁶更精密的解釋，則由氣而上溯動靜之理，再深入一層而及陰陽之實，太極之體。依船山之設定，此體本動者，而宇宙間之羣動眾動，悉元於此本體之動並有此動流行於其中。夫之嘗曰：『氣，陰陽之動也。』『天地之氣恒生於動而不生於靜。』其『伸必有屈，屈所以伸，動靜之理然也。』而『幾者，動靜必然之介』也。¹⁹⁷然須留心者，此處之『動靜』，非常識或科學領域之動靜，乃哲學思辨體系中之『動靜』。此『動靜』乃『陰陽交感之幾』之『動靜』，陰陽實體所生之『動靜』，或簡稱為『陰陽之動靜』。分而言之，『動者』乃『陰陽之動』；『靜者』，乃『陰陽之靜』。決非『動之謂陽，靜之謂陰』之義。¹⁹⁸故船山著述中之陰陽，除特別註明者，均有陰陽動靜互相含蘊之意在。所謂『陰陽』者，是分開說；合而言之，則為太極。故所謂『陰陽之動靜』，亦即『太極之動靜』。就其本體說言之，此處之動固為動，而靜亦為動，所謂『動而趨行者動，動而赴止者靜』是

¹⁹² 《莊子解》，十五；《正蒙注》，三三；《老子衍》，四一；《內傳》，一：六、七、八、十五。

¹⁹³ 《內傳》，二：三七。

¹⁹⁴ 《大全》，五五三。

¹⁹⁵ 《外傳》，六：八、二。

¹⁹⁶ 《正蒙注》，十九、一、二、八九；《大全》，六六二。

¹⁹⁷ 《內篇》，八；《大全》，六八〇；《正蒙注》，一八五。

¹⁹⁸ 《正蒙注》，九、十、二四二、三三八；《內傳》，五：十一；《發例》，七。

也。《思問錄》有云：『太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也。』『靜者靜動，非不動也。』亦是此義。又曰：『一動一靜，闔闢之謂也。由闔而闢、由闢而闔』俱『是動也』。又曰：『太極動而生陽，靜而生陰。陽有條理，陰有秩序。』此『靜』既然能『生秩序』，可知其『非幽謐閑寂之為靜』也。¹⁹⁹ 夫之嘗辨『動之靜』與『廢然無動』之靜為判然二物，曰：『人不知而不愠，靜也，動之靜也。嗒然若喪其耦，靜也，廢然之靜也。』『廢然之靜，則是息矣。』語云：『至誠無息，況天地乎？』²⁰⁰

船山有時亦以《易傳》之乾元概念釋羣動之原，以統攝諸說，指出『行乎萬變』、『貫乎羣動』、並為之始者之『清剛不息之動幾』，實即『純乾之德』，亦即所謂『元』。而『天之所以為天，以運五行，以行四時，以育萬物者，莫非乾以為之元也。』此『純乾之德』『一幾甫動，終始不爽。』『益萬物而物不知，與天之並行並育而成兩間之大用。』『在天謂之元』，而『在人』則『謂之仁』，『其實一也。』²⁰¹

此外，夫之還從其他不同論點表示其尚動之立場。其一為『靜不先動不後』說，此乃針對主靜論而發。《外傳》有云：『太極之在兩間，無初無終而不可間，無彼無此而不可破也。亦靜不先而動不後矣！』『從有益有』固然『無有先後』，即使『從無至有』，亦不能說是『先靜後動』。何以故？夫之的答辯是：既云『先靜後動』，則『靜非其靜』明矣！²⁰² 其二為『體靜動用』說。《詩廣傳》曰：『與其專言靜也，無寧言動。何也？動靜無端者也。故專言靜未有能靜者也。性之體靜而效動，苟不足以效動則靜無性矣！既無性又奚所靜邪？』而《正蒙注》則曰：『體靜而用動。故曰：靜極而動，動極而靜，動靜無端』者也。²⁰³ 上兩段引文均提及『動靜無端』，故亦可名之為『動靜無端』說。然前此二說實含有一更具普遍意義之論旨，此即動靜相含相需，互藏互有之義。《內傳》嘗曰：『動靜相含如晝夜異時，而天運不息，晝必可夜，夜必可晝。』『靜以養動之才，則動不失靜之體。』又曰：『靜含動之理，其動皆靜中之所豫。』『方靜而忽動，非蹶然而興也。』『虛而含實，靜而善動之理存焉。』又曰：『動而無靜之體，非善動也；靜而無動之理，非善靜也。』²⁰⁴ 這就是依應然而不是依實然來說了。在此以前，夫之亦多次作過類似之陳述，如《思問錄》有云：『方動即靜，方靜旋動；靜即含動，動不舍靜。』亦是動靜相含互藏之意。《詩廣傳》則從反面立論云：『天下之不能動者，未有能靜者也。天下之能靜者，未有不自動得者也。』²⁰⁵ 這亦無非是說，動

¹⁹⁹ 《正蒙注》，一、二七二；《思問錄·內篇》，二、三、五、十二。

²⁰⁰ 《內篇》，二、三。

²⁰¹ 《內傳》，一：十五、六、七。

²⁰² 《外傳》，五：十八。

²⁰³ 《詩廣傳》，一：二二；《船山遺書》本。《正蒙注》，二。

²⁰⁴ 《內傳》，五：六，四：十三、十五，二：十、十一，十二。

²⁰⁵ 《外篇》，三三；《詩廣傳》，一：二二。

靜乃互為必需條件者。

然兩相比較，依船山之見，畢竟是動要於靜。何以故？蓋以兩間之變化，皆『因天下之動也。』就本體之動幾言之，『萬物生大造之中，生其死、死其生、化其化者，皆非天地之有心，一以其幾之不容己者耳。幾之動，隨所發而可，則萬變而不可知。』以外感而生之動言之，則『天下』亦『易動而難靜』矣！緣『天地萬物之情，感於外則必動於內，故不感即已，一感則無有能靜者。』²⁰⁶而最重要的，是『動者生而靜者殺也。』²⁰⁷語云：『天地之大德曰生』，就此義言之，亦無非是天地『慎用其動而已矣』！²⁰⁸而聖賢之所謂『體天知化，居德行仁，』亦『只在一『動』字上』體會。而所謂『合天德』，『盡人道』者，亦無非『健以存生之理』，『動以順生之幾』。故夫之嘗曰：『天下曰動而君子曰生；天下曰生而君子曰動。』²⁰⁹其『命曰受、性曰生』之人性論亦即以此義為立足點。總之，船山所強調的，頗近於今人所說的『內在能動性』(Inner Dynamism)。

六 圓者，天之道也。

船山既以客形客象之隱見，如四時之運行，晝夜之更迭，日月之錯行，山川之密移，雷霆風雨之來去、出沒，人物之生死榮枯，無非一氣之往來、屈伸、聚散之循環，那末，他之所以附和莊周大環之說，以宇宙之存在為兩環交運，就自然不難理解了。《莊子解》嘗曰：『六合，一環也；終古，一環也。一環圓合，而兩環交運。』『除日無歲，日復一日而謂之歲；歲復一歲，而謂之終古。終古一環，偕行而不替。無內無外，通體一氣；本無有垠，東西非東西而謂之東西，南北非南北而謂之南北。六合一環，行備而不洩。』而『環中者，天也。』『運行於環中，無不為也而無為，無不作也而無作，人與之名曰天。』『天無定體』，『渾然一環而已』。²¹⁰所謂『渾然』者，其喻有三。

其一曰『無體』，或作『無定體』，『初無定體』。這主要是就空間之概念而言。所謂『無體』或『無定體』者，依夫之所作詮釋，實即『無體而非其體』之意。換言之，環中之天，本『無特定之體』，乃『乘時因變』，『即其神化以為體』者，故曰『凡體皆可立之體。』即一切因大化已迹而見者，皆其『可立之體』。然『可立之體』實不為已迹所限。這也就是說，天之體乃無限者。²¹¹於天體之無定無限，夫之尚有更形象

²⁰⁶ 《正蒙注》，七五；《莊子解》，一五三；《內傳》，三：二七、三。

²⁰⁷ 《大全》，五五二。

²⁰⁸ 《外傳》，一：十六。

²⁰⁹ 《大全》，五五三；《外傳》，二：十七，六：二。

²¹⁰ 《莊子解》，二二九。

²¹¹ 《正蒙注》，二二、二三、三四、五五、六一、一七〇；《內傳》，五：十；《莊子解》，一七二。

化之描述：『上天下地曰宇，往古來今日宙，雖然，莫爲之郭郭也。惟有郭郭者，則旁有質而中無實，謂之空洞可矣，宇宙其如是哉！』又曰：『繪《太極圖》，無已而繪一圓圈爾，非有匡郭也。如繪珠之與繪環無以異，實則珠、環懸殊矣。珠無中邊之別，太極雖虛而理氣充凝，亦無內外虛實之異。從來說者竟作一圓圈，圍二殊五行於中，悖矣。此理氣遇方則方，遇圓則圓，或大或小，網緼變化，初無定質，無已而以圓寫之者，取其不滯而已。王充謂從遠觀火，但見其圓，亦此理也。』²¹²所謂『莫之爲郭郭』，『非有匡郭也』，皆喻天體之無限也。所謂『遇方則方，遇圓則圓，或大或小』，皆喻天體之無定也。而圓者，象此體之網緼變化，循環不息也。

其二曰『一氣流動充滿』，亦即『理氣充凝』，『無內外虛實』之意。蓋就其本體言之，『自黍米之小，放乎七曜天以上，宗動天之無窮，上不測之高，下不測之深，皆一而已。上者非清，下者非濁，自日月、星辰、風霆、雨露，與土石、山陵、原隰、江河、草木、人獸』，皆『隨運而成，有者非實，無者非虛。』此即所謂『太和之網緼本無間也。』『太極之在兩間無初無終而不可間也。無彼無此而不可破也。自大至細而象皆其象，自一至萬而數皆其數。』²¹³即令『天地之際』亦求之而不可得也。蓋『有罅可入皆天也，有塵可積皆地也。其依附之朕，相親相比，』實『不可以毫髮間』也。而『人與萬物皆天地之所淪肌浹髓以相涵者也』。以今昔言之，亦『可期而不可期』也。何以故？『昔之今』者，『後之昔』也。以上下言之，『皆名也，非有涯量之可別者也。』²¹⁴故統名之曰『充塞』，曰『綿存』。²¹⁵

其三曰：『日新』『隨成』，『無往而非正。』所謂『日新』者，『日復一日』，積日成月，積月成寒暑，積四時而成歲；歲復有歲，循環往復不已之謂也。『隨成』者，『隨天化之至而成』也，『隨物而成也。』如『春夏自生』，『秋冬自死』；『生者自育，死者自化』；皆『天自平也，物自變也。』『天未嘗有意知，而莫非天』而成之也。故曰：『大圓普運無往而非正』。『黃道密移而皆正，昏旦日改而皆其中。』故曰：『天無上無下，無晨中、昏中之定；東出非出，西沒非沒。』故曰『隨順而正者恒正』，『與天同運而自有其大常』。²¹⁶

而所謂『一環』者，如《思問錄》所言，取其圓而不滯，循環而不息之意也。如前所示，一氣之往來、屈伸、聚散，萬物之盛衰、榮枯、生死；集體言之，無一而非彼此更迭之循環，所謂此來彼往，此屈彼伸，此聚彼散是也。在船山看來，整個宇宙實充滿

²¹² 《內篇》，二二；《外篇》，三二。

²¹³ 《莊子解》，二二九、二三〇；《正蒙注》，四；《外傳》，五：十八。

²¹⁴ 《外傳》，一：十五，五：十六、二五，六：十八。

²¹⁵ 《莊子解》，二二四。

²¹⁶ 《莊子解》，一七二，二二二、二二三、二二九、二三三、二三四；《外傳》七：六、七。

此盛彼衰，此榮彼枯，此生彼死之圓形運動。所謂『陰陽各六，圓轉出入；』所謂『圓者，天之道也；』所謂『道，一環也；』俱是此義。²¹⁷《大全說》嘗曰：『《易》云：「一陰一陽之謂道」，是大概須如此說。實則可云三陰三陽之謂道，亦可云六陰六陽之謂道，亦可云百九十二陰，百九十二陽，乃至五千七百六十陰、五千七百六十陽之謂道。』²¹⁸本此類推，亦可曰無窮數之陰，無窮數之陽之謂道。換句話來說，在以『終古』為經、『六合』為緯此兩大環組成之圓形運動之中之內，實包含無數運程各有長短、來往必然均衡、始終綿續無間的大大小小的圓形運動，大圓之中有小圓，小圓之中又有小圓，自大至細而極於無窮，先後綿延不絕，彼此互藏無際，運行不息，生動不已。四時之往來，日月之出沒，晝夜之隱顯；人物之生死，草木之枯榮；皆其至顯至著而為人所共見共聞者。他如七曜之推移，三光之代遷，五官之消替，則至高至遠至隱至微，而非常人之所察。凡此，皆『運而相為圓轉者也』，皆『自然不息之運也』。以人之視為至大至要之『生死彼我』言之，實亦無窮數圓運之環中之一環耳！²¹⁹由此可見，所謂『一環圓合』，『兩環交運』之說，亦如『一陰一陽之謂道』一樣，亦只是簡便的形象化表達而已。其實，綜合船山有關各說統而言之，他心目中的宇宙形象乃是一『理氣充凝』之珠，而非寂然空洞之環。不然，他也就無須細辨珠、環兩者實質上之異同了。

宇宙既然為充塞無間、綿綿不息之圓形運動過程，那末，天地之間自然就無有所謂終始、先後之別了。故夫之嘗曰：『天地始者，今日也；天地終者，今日也。』又曰：『有無相禪相續，何有初終？』又曰：『夫環也，而有所起有所止乎？』『窮則反，終則始，皆其所自起也。』『天均之不息，無不可為倪也。』『不然而可然，不可而可，則合於一倫，而不倚於一倫。不同者皆其禪也，合於一貫而隨時以生倪。』²²⁰其在《內傳》則曰：『天無首』。曰：『天之德』『肇造萬有，皆有神化，未嘗以一時一物為首而餘為從。』曰：『生殺互用而無端；晦明相循而無間；普物無心而運動不息，何首之有？』²²¹《莊子解》有云：『除日無歲，終始之環也。』²²²即日日可以為首，亦即日日不可以為首之意。『天之以冬終、以春始，以亥終、以子始，』『以朔、旦、冬至為首者，』『人謂之然爾；運行循環，天不知自終始也。』蓋『四時密相禪而生殺各有其時』，其『循環往來』本『無有顯著之轍迹，非春果為首，冬果為尾』也。其間『相禪相承者』，實『至密而無畛域』。而人之『以春為首者』，乃『就草木之始見端而言也』。

²¹⁷ 《外傳》，一：十五；《正蒙注》，八〇；《莊子解》，二三七。

²¹⁸ 《大全》，一〇六。

²¹⁹ 《莊子解》，一〇二、一九七、二〇三、二四九。

²²⁰ 《外傳》，四：二〇，五：五；《老子衍》，二一；《莊子解》，二三六、二四八。

²²¹ 《內傳》，一：十。

²²² 《莊子解》，二三四。

而所謂『春夏爲陽、秋冬爲陰，』亦『非必有截然分界之期而不相爲通』也。蓋『陰晴寒暑於至盛之中，早有互動之機，密運相移，以損此之有餘益彼之不足。』他如『一日之旦暮，一刻之推移，』亦均『有損益存乎其間』，而難以『截然分界』也。²²³

夫之更就聚散本一之義，以申論其即始即終，即終即始之說，嘗曰：『始終，非有無之謂也。始者聚之始，日增而生以盛；終者聚之終，數盈而日退而息於幽，』蓋『非有則無以始，終而無則亦不謂之終矣。』故曰：『所自始者即所自終』，而『天地之間』，『其始終亦不息矣』！²²⁴在早期，夫之亦曾以『舊穀之登、新穀之母』爲例，闡明『萬物方以此終，即以此始』之論旨。²²⁵

右列的分析，無非是要說明天地並無終始可言。事實上，早在其作《周易外傳》時，夫之已在強調，『終古也，一歲也，一日也，一息也，』皆『道之流動而周給者』。與此同時，他更進一步指出，『日繞大圓之虛而出入因地以漸移』，『是終日可寅，終日可申。終日終而終日始』也。以生殺言之，『百穀落而函活藏於甲核，昆蟲熊燕螫而生理息於臙宮，則亦貌殺非殺，而特就於替也。』『非殺不能成乎永終』，於是夫之乃有『天地無永終之日』之結論。依其思維模式，所謂始終乃相對之詞，既無永終自然亦不應有所謂初始，故曰：『天吾不知其何以終也，地吾不知其何以始也。』又準之以天道之『循環無盡』，則亦未嘗不可以說：『天地始者其今日乎？天地終者其今日乎？』惜常人不見耳。『其始也，人不見其始；其終也，人不見其終；』於是乃『以謂邃古之前有一物初生之始，將來之日有萬物皆盡之終。』²²⁶

總之，依船山之見，其所指喻之宇宙，乃自然而循環無盡者，以四時之運行，寒暑、晝夜之更迭言固屬如此，以萬物種類之生殺、更替言亦復如此。而就一氣之聚散，本體與客形之綜錯往來言更是如此。夫之此說，大體乃以老氏『周行而不殆』與莊生環中之說爲本，並綜合周子《太極圖說》、張子『清虛一大』之義而成。故《莊子解》有云：『莊生以此見道之大圓，流通以成化，』而『周子《太極圖》、張子『清虛一大』之說，亦未嘗非環中之旨。』²²⁷《外傳》嘗曰：『兩間皆陰陽，兩間皆道，夫誰留餘地以授之虛而使游？誰復爲大圓者以函之而轉之乎？』²²⁸由此觀之，船山之初以宇宙爲大

²²³ 《內傳》，一：十，三：三三；《正蒙注》，二七〇、二五一；《外傳》，五：十五；《莊子解》，二三〇。

²²⁴ 《正蒙注》，三三六；《外傳》，六：十。

²²⁵ 《外傳》，四：六。

²²⁶ 《外傳》，四：十八、十九、二〇，五：五。

²²⁷ 《莊子解》，二三〇，前此嘗曰：『虛清者通體皆天，以天御人，人自不能出其圓中。』（一七六）《老子衍》有云：『道不擇有，亦不擇無，與之俱往。往而不息於往，故爲逝，爲遠矣。往而不悖其來，與之俱來，則逝遠之即反也。』（二七）

²²⁸ 《外傳》，五：十二。

圓當在四十歲以前。又就《外傳》之一再提及大圓，大環而言之，則夫之之接受莊生道本大環之說，亦可能在不惑之前，而非耳順以後。²²⁹

然循環不同於輪迴，亦非如常人之原地原圈繞行。船山所言之循環，誠如近人所指出者，既無量變質變之進化內含，亦無螺旋式層層升進之喻義。然細玩其旨，當可肯定其說確含有日新日生之意。就至大之環言之，固屬日生日新，所謂『天地之德不易，而天地之化日新』是也。²³⁰就極細之環言之，其在人者，所謂『爪髮』與『肌肉』『之日生』是也。『目日生視，耳日生聽，心日生思』是也。²³¹在船山而言，無論是日月之隱顯，寒暑之往來，晝夜之出沒，人物之生死，草木之榮枯，每有一次循環，即有一次質之新生。生固為生，死亦為生。來固為生，往亦為生。故《正蒙注》嘗云：『榮枯相代而彌見其新。』²³²細辨之，人物、草木之由『未生而生』，由『已生而繼其生』，無不日受新命於天地。²³³終人之一生，無論就生理、心理而言，無時無刻不在『新故密移』之新陳代謝過程之中，每有一次『新故密移』，即有一次新生。故《外篇》有云：『自吾有生以至今日，其為鬼於天壤也多矣！』²³⁴《大全說》亦云：『可說死只是一死，而必不可云生只是一次生。』蓋人『未死之前統謂之生』，『而細求其生，則無刻不有肇造之朕』，亦即『刻刻有所生』，『刻刻有所始』。²³⁵

夫之所以說『人則有日新之命』，²³⁶是因為在他看來，天地日月無不在日新之中。與人物之生息息相關之日月，水火，亦日新而不用其故者，其『形』雖不變而其質實日有遷代，所謂今水非昨水，今火非昨火，今茲之日月非遠古之日月是也。²³⁷所謂『今日之雨露，非昨日之雨露；』『今日平旦之氣，非昨日平旦之氣』是也。²³⁸所謂『今日之風雷；非昨日之風雷』是也。²³⁹『今明非昨明，今歲非昔歲；』『今歲之寒暑，非用昔歲之氣也。』²⁴⁰天之化萬物也以氣，天之命人物也亦以氣，氣既日新，命自亦日新矣！

此外，必須指出者，夫之的生生不已、循環無盡學說雖未明言質之改進或提高，但

²²⁹ 船山年譜、學譜之撰述者，自王孝漁（《船山學譜》，台北廣文書局影印本，一九七五）、張西堂（《王船山學譜》，台北商務影印本，一九六五）、直至周調陽，皆以《莊子通》作於六十一歲，《莊子解》成於六十三歲。周說見《討論集》，四九八頁。

²³⁰ 《外篇》，三六。

²³¹ 《外篇》，五六；《引義》，三：七。

²³² 《正蒙注》，二七五。

²³³ 《正蒙注》，二五一；《外傳》，七：三；《大全》，三六〇、四五九。

²³⁴ 《大全》，三五八；《外篇》，三七。

²³⁵ 《大全》，三五九。

²³⁶ 《詩廣傳》，四：十四。

²³⁷ 《外篇》，五六。

²³⁸ 《大全》，六八四。

²³⁹ 《外篇》，三六。

²⁴⁰ 《外傳》，六：九、七。

至少已肯定，萬物之品滙確已因大化之日新而富有，以致『前此之未有』者，如今『已繁然皆備』。²⁴¹就其歷史著述之論秦漢以前古史言，則其進化之意味更濃。

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

²⁴¹ 《外傳》，六：十。



Cosmology of Wang Ch'uan-shan (Fu-chi)

(A Summary)

Hsu Kwan-san

In terms of ontology, Ch'uan-shan can be considered neither a materialist nor an idealist. While claiming that the ultimate being of the cosmos is the two-in-one unity of *Yin-Yang* (陰陽), he frequently suggests in his philosophical works that ever since the cosmos came into existence, this a priori substance always works with *Ch'i* (氣) of *Yin-Yang*, the micro-elementary material essence of the cosmos, and thus makes itself evident to the mind. The other outstanding feature of Ch'uan-shan's cosmology is his vehement refutation of theories of cosmic genesis propounded by Taoists and Buddhists and his persistent refusal to discuss them by arguing that *Tao* (道) has no roots and has only but its substance, its dynamics and motions. He also asserts that all beings known to us are derived from, dependent upon and in line with the dynamic oneness of *Yin-Yang*, which is, sometimes, called *Tao*, *T'ai-chi* (太極) or *T'ai-ho* (太和). While "implying, comprising, penetrating and inherent in everything," *Tao* is not "in opposition to anything."

Driven by its own a priori dynamism, *Tao* constantly and continuously moves, creates, produces and changes all kind of things from invisible to visible, and vice versa, in accordance with relevant principles and rules of various levels derived from the *Li* (理) of Absolute Truth. Therefore, *Tao* is endless and boundless. However, Ch'uan-shan emphasizes that all changes and creations are made through and in line with movements of *Ch'i*, and that without *Ch'i* and its movements *Li* can do nothing. As a matter of fact, all his relevant arguments assume that *Li* and *Ch'i* are inseparable and never apart. To him, *Li* exists in *Ch'i* and *Ch'i* carries *Li*. It is his stress on this crucial point that marks Ch'uan-shan from Chu Hsi's Neo-Confucianism and sometimes causes him to be identified mistakenly as a materialist philosopher in the modern sense.

Ch'uan-shan, on many occasions, speaks of *Tien* (天) instead of *Tao*. By his operational definitions, *Tien* has these senses: 1) the *Tien* of *Tien*, (天之天) i.e., the nature or *Tao* itself; 2) the *Tien* of *Wu* (物之天), i.e., the *Tien* seen and experienced by all things except man; 3) the *Tien* of *Jen* (人之天), i.e., the *Tien* known to and interpreted by human beings who are necessarily ethical beings. Accordingly, he points out over and over again that man should not confuse the *Tien* known to him with the *Tien* itself; and that man must not consider *Jen-chü* (人據), the intellectual schemes created for a better understanding of nature and history, as eternal truth, and must not take *Jen-li* (人理), the patterns, regularities and general laws so far discovered by man in nature and history, as *Tien-li* (天理), or the Absolute Truth. The worst thing man can do is to be so conceited with his *Jen-chü* and *Jen-li* as to use them to limit the unlimited scope of *Tien-li*, and thus preventing himself from further intellectual progress.