

東 海 大 學  
中國文學系博士班  
博士論文

王船山「時中」觀研究

指導教授：張端穗教授、徐聖心教授

研 究 生：施盈佑

中華民國 102 年 6 月

東海大學中國文學系

博士論文學位考試審定書

中國文學系博士班研究生 施盈佑 君所撰寫之論文

王船山「時中」觀研究

經本委員會審定通過，特此證明。

學位考試委員：

張詒和

徐程心

劉榮賢

曾守仁

蔡象和

楊自平

指導教授：

徐程心

張詒和

系主任：

劉榮賢

中華民國 102 年 6 月 20 日

## 致謝辭

第二本學位論文，終於完成了。從立志向學開始算起，一晃眼，已翻閱了十二本年曆。一路走來，大概就是波折顛簸可以形容，雖然如此，卻又幸運地得到許多幫忙。

首先要感謝的人，當然是徐聖心老師，十一年前相遇至今，對這個半路出家的學生，總是循循善誘的引導指正，並給予充分自主的研究空間，而且老師所教導的東西，不僅只是哲思分析，更有真實面對人生的態度。感謝另一位博論指導教授張端穗老師，初至東海中文所，因有老師的無私幫忙，學生方能專心學問，而在老師退休調養身體期間，還得耗費精神與學生討論，真的十分過意不去，衷心祝福老師平安快樂。感謝四位口試老師，劉榮賢老師、楊自平老師、蔡家和老師及曾守仁老師，老師們在問題思考上、在章節架構上、在文獻解讀上、在字句琢磨上，不僅費心細讀且指正疑誤，討論過程更開啟學生的不同視野，這些皆有助於論文的修正調整。感謝大學、碩士班及博士班的眾多師長們，此處容學生無法一一細述，但若無師長們的正面對待與鼓勵，為學道路必定苦悶無助，謝謝各位老師。也要感謝各時期的學友們，無論同校或不同校，無論學長姐、學弟妹或同學，無論學術交流或行政關係，學習道路有大家作伴，學術風景更加迷人。

最後，感謝家人。感謝遠在天堂的外公外婆，帶給我愉快且難忘的童年時光。感謝爸媽，讓我擁有衣食無憂的生活，即使我曾沉淪迷失，卻仍然對我不離不棄，希望爸媽健康而快樂的生活，不再為我擔憂。感謝大哥與二哥，兩位雖然性格不同，但對我照顧卻是一樣，謝謝你們情義相挺這個不愛讀書的弟弟。感謝大嫂、二嫂，加入且成為我們的親人，而且還帶來可愛的又菱、又瑜、又齊、又熙。感謝每個親友，偶而聚會的談笑，或是分享親手栽種的五穀蔬果，也都化為我持續往前的動力。感謝品媗，謝謝妳願意陪我走下半生，也感謝品媗肚子裡的女兒小柚子，妳是我引頸期盼的甜蜜負擔。

施盈佑 謹誌於

台中居

中華民國 102 年 7 月

# 王船山「時中」觀研究

## 摘要

本論文主要是研究船山「時中」觀。「時中」雖已見於《周易》、《中庸》及《正蒙》，但因船山特重即氣言理、即器言道，並強調道德必實踐於客觀現實，故與「時中」之義特有深會。探究船山「時中」，不僅能說明船山義理的獨特內涵，亦可更深入理解儒學的「時中」觀。

論證分五階段：其一，既是處理船山「時中」觀，首先必須指出船山對「時中」的關注程度，因此藉由《張子正蒙注》與劉璣《正蒙會稿》、李光地《注解正蒙》的比較，凸顯船山詮解《正蒙》時，確實有意且積極的關注「時中」。其二，在前階段的基礎工夫後，接下來則透過變常合而不悖、主一以統萬行、從理論轉移到生命、限制創造的相互依存等討論，揭示「時中」的並建思維，並呈現其整體、真實、意義及價值。其三，辨明船山所批判的偽「時中」，世俗、釋氏、陸王學者或莊子，雖亦能言「時中」，但皆非道德與客觀的並建，故非真「時中」。其四，則辨析中和、中庸及時中的同異，三者皆根源「中道」，彼此本有貫通重疊處，但卻又因不同的關注，遂有差異，「時中」則是客觀現實意味最為濃厚者，既能正面承擔「困境」，更可展開人文歷史，此即最貼近船山對人之為人的認知。其五，此階段藉由仕隱問題探析「際」之「時中」的複雜與實踐難度，同時亦對船山評議他者仕隱進行檢討與反思。

統觀此五階段，除第一階段為研究船山「時中」觀的入門工夫，後四階段則分由不同面向，申明「時中」實為重取客觀現實的道德論。而此不僅是船山義理的最終歸趨，亦是對儒學的實質貢獻，或言補宋明儒者之不足處。總之，船山的「時中」觀，即是揭示人之為人的觀照方式，人必須「盡道時中以俟命」，人必須在客觀現實完成道德實踐，道德與客觀是並建，缺一不可。

關鍵字：王夫之、中道、仕隱、並建、限制、客觀現實、時中、創造、際

# **Studies of Wang Quan Shans' perspective of "Shi Zhong"**

## **Abstract**

This dissertation mainly deals with Wang Quan Shan's perspective of "Shi Zhong". Although "Shi Zhong" has appeared in " Zhouyi", "The Doctrine of the Mean" and " Zheng Meng", but Quan Shan put great emphasis on "from Qi to personality" and "from objectivity to Dao". He also emphasized that morality must be practiced in objective reality. That means he truly understood the meaning of "Shi Zhong". Through studying Quan Shan's "Shi Zhong", we not only can explain the unique substance of Quan Shan's meaning and reason but also deeply understand the perspective of " Shi Zhong " in Confucianism.

My dissertation could be divided into five phases. First, I had to point out Quan Shan's degree of concern of "Shi Zhong" in the first place in order to deal with Quan Shan's perspective of "Shi Zhong". I compared among " Chang tzu cheng meng chu", " Zheng meng hui gao" of Liu Ji and "Zhu jie Zheng meng" of Lee Guang Di to reveal Quan Shan truly and actively paid attention to "Shi Zhong" when he annotated " Zheng meng". Secondly, I continued to reveal juxtaposing thoughts of "Shi Zhong" and present its totality, reality, meaning and value through discussing a harmony of constancy and change, totality leading human practice , from theory to life, and interdependence of restriction and creation. Thirdly, I tried to differentiate pseudo "Shi Zhong" criticized by Quan Shan. Because laymen, Buddhism, Lu-Wang School or Zhuangzi did not juxtapose morality and objectivity, they were not real "Shi Zhong" even they discussed "Shi Zhong". Fourthly, I discussed differences between "Shi Zhong", "the doctrine of the mean" and " Zhong He". Although they all originated from "Zhong Dao" and had overlapping parts, they also had differences because of their different concern. "Shi Zhong" was prone to be the most objective and real one. "Shi Zhong" not only can assume "difficult position" positively but also unfold human history.

This situation was closest to Quan Shan's recognition of the difference between humans and animals. Fifthly, I analyzed complexities and practical difficulties of "Shi Zhong" of "Ji" through the problem of being hermit or official. I also examined and reflected some statements of being hermit or official that Quan Shan had criticized.

To sum up these five phases, except the basic research of Quan Shan's perspective of "Shi Zhong" in the first phase, final four stages attempted to demonstrate that "Shi Zhong" was moral theories of regaining objectivity and reality from different perspectives. This was not only the destination of Quan Shan's meaning and reason but also substantive contributions to Confucianism, i.e. a complement to deficiencies in Neo-Confucianism. In conclusion, Quan Shan's perspective of "Shi Zhong" was a way of revealing differences between humans and animals. Humans must face their fate according to their condition in a adequate way and accomplish moral practices in objective reality. Morality and objectivity are both necessary and should be juxtaposed.

keywords : Wang Fu-chih 、 Zhong Dao 、 being hermit or official 、 juxtaposition 、 restriction 、 objective reality 、 Shi Zhong 、 creation 、 Ji

## 凡 例

- 一、本書提及王夫之處，一律使用其號「船山」。
- 二、本書所引船山著作版本，皆以嶽麓書社刊印的十六冊《船山全書》為準（長沙：嶽麓書社，1998年），而為避注腳繁雜，以清閱觀，除首次引用時標明出版地、出版社、出版年之外，其餘皆以「著作名稱，冊數-頁碼」或「冊數-頁碼」的方式附記於引文之後，如引文出自《船山全書》第十二冊《張子正蒙注》的第三十頁，即標為「（張子正蒙注，12-30）」。
- 三、本書引用《論語》、《孟子》、《周易》、《中庸》、《正蒙》等文獻資料時，亦依據嶽麓書社刊印的《船山全書》，出處標示的方式，同第二項。
- 四、《船山全書》的第十六冊，搜羅船山的相關傳記、年譜、研究文獻……等等，如本書引用資料見於此冊，引用方式亦同第二項。



# 目 錄

<b>第一章 緒論</b> .....	1
第一節 頑石儒者王船山.....	2
第二節 文獻回顧.....	3
一、專書.....	4
二、專章.....	6
三、期刊論文.....	8
第三節 問題意識.....	9
第四節 章次編排的思考.....	10
<b>第二章 王船山《張子正蒙注》的「時中」取向—— 與劉璣《正蒙會稿》、李光地《注解正蒙》之對勘</b> 13	
第一節 前言.....	13
第二節 《張子正蒙注》對「時中」的積極關注.....	16
一、《張子正蒙注》未直言「時中」之篇章.....	18
二、《正蒙會稿》與《注解正蒙》論「時中」.....	22
三、《張子正蒙注》對「時中」的積極詮解.....	25
第三節 《張子正蒙注·中正篇》論「時中」.....	28
一、揭示「中道」.....	28
二、從「中道」至「時中」.....	32
第四節 小結.....	42
<b>第三章 王船山「時中」觀的「並建」型態——論「時 中並建」的整體、真實、意義及價值</b> .....	44
第一節 前言.....	44

第二節 「時中並建」的整體與真實.....	45
一、從「至變與大常合而不相悖」言「整體性」.....	47
(一)「不執」之「常」.....	48
(二)「通一」之「變」.....	53
二、從「主一以統萬行」言「真實性」.....	59
(一)循乎天理：「主一」之整體性.....	60
(二)極其變而行之皆順：「主一以統萬行」之整體性.....	62
(三)充實於內：「主一以統萬行」之真實性.....	65
第三節 「時中並建」的意義及價值.....	67
一、論「時中」之「中」：從「理論」至「生命」的視域轉移.....	68
(一)動靜皆動.....	68
(二)重言良能.....	75
二、論「時中」之「時」：「限制」與「創造」的相互依存.....	83
(一)「生死」與「全而歸之」.....	84
(二)「俟命」與「盡道」.....	90
第四節 小結.....	96
<b>第四章 王船山評論偽「時中」.....</b>	<b>97</b>
第一節 前言.....	97
第二節 「時中」非「為功利」.....	99
第三節 「時中」非「為玄虛」.....	106
一、釋氏之「同銷歸于幻妄」.....	106
二、陸王學者之「未歷乎變而遽求止」.....	117
(一)無善無惡.....	120
(二)介然之悟.....	126
第四節 「時中」非莊子之「安時而處順」.....	134
一、得失來去.....	135
二、哀樂不能入.....	137
三、天均.....	141
第五節 小結.....	149

## 第五章 王船山「時中」的重取客觀面向——「時中」與「中庸」、「中和」的同異辨析..... 151

第一節 前言.....	151
第二節 時中與中庸、中和的貫通不二.....	152
一、體用不二之「中」.....	153
(一) 中無往而不為體.....	153
(二) 中無定在.....	158
二、存誠於中.....	164
第三節 時中與中庸、中和的關注不同.....	169
一、「時」非「中」之體用.....	170
二、時之變.....	177
三、「現實困境」與「人文歷史」.....	183
第四節 小結.....	188

## 第六章 解讀王船山「際」之「時中」——以仕隱問題為例..... 191

第一節 前言.....	191
第二節 「際」的複雜對應：船山的仕隱抉擇.....	192
一、船山生命歷程的仕隱.....	192
(一) 奮發為學尋功名時期.....	193
(二) 為國奔走欲抗清時期.....	196
(三) 歸隱山林疏百經時期.....	199
二、以〈章靈賦〉注文解讀「際」的複雜性.....	205
(一) 有相邀赴之者.....	206
(二) 託比匪人.....	206
(三) 船山卜筮.....	207
第三節 「時中」在「際」的實踐難度：船山評議前賢的仕隱抉擇.....	211

一、聖人的仕隱抉擇.....	212
二、政治家的仕隱抉擇.....	215
三、士人的仕隱抉擇.....	220
第四節 小結.....	224
<b>第七章 結論.....</b>	<b>225</b>
第一節 本書的成果.....	225
第二節 本書未詳與未來期許.....	226
一、重取客觀的道德論.....	226
二、歷史哲學.....	226
三、品評人物.....	227
四、儒學的「時中」觀.....	227
五、三教問題.....	227
第三節 補宋明儒者之不足的船山.....	228
<b>參考文獻.....</b>	<b>230</b>
<b>附錄：船山「時中」觀之檢索.....</b>	<b>243</b>

# 第一章 緒論

甲申年（西元 1644 年）五月，鎮守山海關的明將吳三桂（1612~1678），引清兵入關。此事件不僅開啟了改朝換代的契機，同時也將明政權下的君臣百姓，推入明清鼎革的時代巨變。而身處明末清初<sup>1</sup>的王船山（1619~1692）<sup>2</sup>，在己丑年（西元 1649 年）所寫〈雜詩四首〉之四，即對天崩地解後的客觀現實，發出無奈且無力的感嘆：

悲風動中夜，邊馬嘶且驚。壯士匣中刀，猶作風雨鳴。飛將不見期，蕭條阻北征。  
關河空杳靄，烟草轉縱橫。披衣視良夜，河漢已西傾。國憂今未釋，何用慰平生。  
（薑齋詩集，15-259）

當船山披衣佇立星夜之下，此時的明朝江山，大半已被清兵鐵騎踏平，國憂如何能釋？而南明政權的掙扎，其實難以撼動明清鼎革的時變。有明一朝，固然逐走蒙古所建立的異族政權，但最終卻又被女真（滿族）取而代之。當船山親臨明朝由衰而亡的歷史現場，異族入主中原的國破悲憤，似乎也不得不更加關注「時」。這正是儒者必須了解的重要

<sup>1</sup> 明末清初乃山徙海移天崩地解的時代，而「明末清初」一詞，又要如何界定？一是，謝國楨以「明萬曆三十年」至「清康熙四十年」，即西元 1602 至 1701 年，其說見於《明末清初的學風》（上海：上海書店，2004 年，頁 1），二是，張春樹、駱雪倫認為以「1630 年」至「17 世紀末」，前後約七十年，參見《明清時代之社會經濟巨變與新文化-李漁時代的社會與文化及其「現代性」》（上海：復旦大學出版社，2003 年，頁 1），三是，《劍橋中國明代史》以嘉靖（西元 1521-1566）為後期明王朝（上冊，北京：中國社會科學出版社，2006 年，頁 674），四是，徐師聖心擬定為「1530 年」至「1701 年」，共一百七十年（《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，臺北：臺大出版中心，2010 年，頁 12），且徐師於註 5 強調，「定出期間，非謂變化盡於此間，而是簡單規劃本書研究之範圍。此範圍既非任意之圈定，亦非嚴格之限制、抑或與政治經濟有一明確對應關係。」（頁 12，註 5），正如蕭蓬父所言「『明清之際』作為一個特定的歷史範疇，其歷史內涵和跨度，尚多歧解。」（蕭蓬父、許蘇民合著，《王夫之評傳》，南京：南京大學出版社，2002。頁 2）。本書既以船山為研究對象，勢必涉及明末清初的範疇界定，而前述四種界定皆因應自身研究所擬，其中又以「1530 年」至「1701 年」的界定，最符合本書討論的需求，原因在明末清初諸儒的思想，即是在王陽明（1472-1529）逝世之後，學風逐漸轉變，而 1701 年亦與船山逝世（1692 年），相去無遠，故用此說。當然，也必須再次強調，本書主要聚焦在「船山」，「明末清初」一詞的前、後期間，僅是籠統劃定，絕非唯一或必然。

<sup>2</sup> 王啟〈大行府君行述〉提及，「亡考船山府君，諱夫之，字而農，別號薑齋；中歲稱一瓠道人，更名壺；晚歲仍用舊名。居於湘西蒸左之石船山，自為之記。蒸湘人士莫傳其學；間有就而問字者，稱為船山先生。所評選有漢魏六朝詩一帙，四唐詩一帙，明詩一帙，古文一帙；緒論一帙，皆駁時尚而辨偽體，名曰夕堂永日。人士之贈答者，又稱夕堂先生焉。」（《船山全書》第 16 冊，長沙：嶽麓書社，1998 年，頁 70）。船山之先世，本揚州高郵人，明代永樂初，有前人王成任官衡州衛，遂為衡州之衡陽人。待明亡時，船山本有反清復明之志，然時局已變，勢不可逆矣，其後遂隱於湘西蒸左之石船山，世稱「船山先生」。

課題，尤其在時代巨變下的儒者，生命倘若被壓縮到無法行道於天下，人將如何進行道德實踐？顯然隨「時」處「中」，乃是最簡潔有力的解答，而船山於此有很深刻的體會，是故本書欲從「王船山『時中』觀」進行探究。其下再分從「頑石儒者王船山」、「文獻回顧」、「問題意識」及「章次編排的思考」，作為本書展開的緒言。

## 第一節 頑石儒者王船山<sup>3</sup>

據《船山記》所載：

船山，山之岑有石如船，頑石也，而以之名。其岡童，其溪渴，其斲有之木不給於榮，其草癯靡紛披而恒若凋，其田縱橫相錯而隴首不立，其沼凝濁以停而屢竭其瀕，其前交蔽以絃送遠之目，其右迤於平蕪而不足以幽，其良禽過而不棲，其內趾之獐者與人肩摩而不忌，其農習視其墜埒之坍塌而不修，其俗曠百世而不知琴書之號。然而予之歷溪山者十百，其足以棲神怡慮者往往不乏，顧於此閱寒暑者十有七，而將畢命焉，因曰，此吾山也。……船山者即吾山也，奚為而不可也！無可名之於四遠，無可名之於末世，偶然謂之，歛然忘之，老且死，而船山者仍還其頑石。嚴之瀨、司空之谷、林之湖山，天與之清美之風日，地與之豐潔之林泉，人與之流連之追慕，非吾可者，吾不得而似也。吾終於此而已矣。（薑齋文集，15-129）

船山對於自我生命的認定，既不是嚴瀨、空谷、湖山、風日，亦不是林泉，而是「頑石」。何謂「頑石」？非「有石如船」之謂，而是童岡溪渴、草木若凋不榮、良禽不棲等等所塑造出來的特別形象。在天地傾坼之際，此頑石猶能保持自我而獨立其中，坦然面對而無所畏懼，以情見景的船山，深喜此頑石氣節，亦正顯露出自我生命價值的趣向。然而，若再問頑石儒者船山，究竟又是如何「頑石」？試引〈絕筆詩〉與〈自題墓石〉觀之：

荒郊三徑絕，亡國一臣孤。霜雪留雙鬢，飄零憶五湖。差足酬清夜，人間一字無。  
（船山詩文拾遺，15-921）

<sup>3</sup> 梁啟超曾以「畸儒」言船山（中國近三百年學術史，16-737）。

有明遺臣行人王夫之字而農葬于此，其左則其繼配襄陽鄭氏之所祔也。自為銘曰：  
抱劉越石之孤憤而命無從致，希張橫渠之正學而力不能企。幸全歸于茲丘，固銜  
恤以永世。(薑齋文集，15-228)

在「亡國一臣孤」與「人間一字無」的詩句上，固然感受到孤臣無力回天的政治失落，以及遺民隱世的孤寂。但，詩句的另一種解讀，則顯示出兢兢子立的孤傲，加上超脫世俗評價的睥睨。若再輔以「全歸于茲丘，固銜恤以永世」，更見船山一生雖飄盪無依，卻謹守志道而「全生全歸」<sup>4</sup>，此不正如頑石。本書的研究對象，即是這位如頑石般的明末清初儒者——王船山。<sup>5</sup>

## 第二節 文獻回顧

船山研究的現況，無論量質，皆甚可觀。而此盛況與成果，首先必須歸功前人對船山著作的搜羅與整理。因為，船山晚年隱居山林，故名不聞於世。直至道光十九年（西元 1839 年），船山六世孫王世全與鄧顯鶴（1777~1851）搜羅散佚作品，並刻成《船山遺書》一百五十卷。其間又有曾國藩（1811~1872）重刻本、劉人熙（生卒年不詳）補刻本、譚延闓（1880~1930）等人重刻本、臺北船山學會重印《船山遺書全集》、中華書局校印本、嶽麓書社印行《船山全書》等，「王船山」這個名字方得彰顯。

在船山作品陸續刻印問世後，初期的研究文獻，泰半屬介紹性質，如梁啟超《清代學術概論》<sup>6</sup>，雖有「尤能為深沈之思以擲繹名理」<sup>7</sup>之美讚，卻未詳論，甚為可惜。然而，船山著作既已刊印，以其博大精深的義理內涵，引發前賢投入心力研究，亦是可期之事。綜觀船山研究的成果，概可分成三大類：

<sup>4</sup> 此句化用「全而生之，全而歸之」（張子正蒙注，12-20）一句。而前賢對此早有關注，如陳來（《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2004 年）與蔡家和（《船山〈正蒙注〉中對性的詮釋》，《東海大學文學學院學刊》第 51 卷，2010 年 7 月，頁 85 至 112）。

<sup>5</sup> 一般論文的首章緒論，皆會花費較長篇幅說明研究對象的生平紀事，但本書採取「頑石儒者王船山」的書寫方式，則專就船山一生如「頑石」般的生命特質，進行總結式的標示。如此書寫的原因是，「頑石」的儒者形象，既關聯船山一生的總結，又與船山「時中」觀彼此緊扣。「頑石」所以是「頑石」，除隨時而隱，更有志道堅持，故「頑石」實乃呼應全書所論。

<sup>6</sup> 梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2000 年），頁 16 至 20。

<sup>7</sup> 梁啟超，《清代學術概論》，頁 19。

## 一、專書

所謂專書，除了一般出版書籍之外，亦包括碩、博士論文，如李增財《從讀通鑑論、宋論淺窺王船山的思想》<sup>8</sup>、戴景賢《王船山之道器論》<sup>9</sup>、曾昭旭《王船山哲學》<sup>10</sup>、林安梧《王船山人性史哲學研究》<sup>11</sup>、張立文《船山哲學》<sup>12</sup>、劉榮賢《王船山張子正蒙注研究》<sup>13</sup>、林文彬《船山易學研究》<sup>14</sup>、陳來《詮釋與重建：王船山的哲學精神》、陳賚《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》<sup>15</sup>、周芳敏《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》<sup>16</sup>、吳龍川《太極-船山《易學》〈乾〉〈坤〉並建理論新探》<sup>17</sup>、劉梁劍《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》<sup>18</sup>、曾守仁《王夫之詩學理論重構：思文／幽明／天人之際的儒門詩教觀》<sup>19</sup>、周兵《天人之際的理學新詮釋：王夫之《讀四書大全說》思想研究》<sup>20</sup>……等等，或通論船山義理，或釐清概念義界，或運用西方哲學解說，或試圖重構船山某面向的樣貌，討論面向甚廣，而且也不乏精闢高見。

在前述眾多的船山研究專書裡，略舉幾本影響較廣者，如曾昭旭《王船山哲學》，是書的第一編，詳論船山生平，<sup>21</sup>並考訂部份著作之成書時間。第二編泛論船山的經學、尚書學、詩經學、禮學、春秋學、四書學……等等，幾乎涵蓋了所有船山著作。而第三編更豁顯「即氣言體」、「體用圓融」、「乾坤並建」及「歷史文化之日生日成」等。約而

<sup>8</sup> 李增財，《從《讀通鑑論》、《宋論》淺窺王船山的思想》，臺北：輔仁大學中研所，碩士論文，1972年。

<sup>9</sup> 戴景賢，《王船山之道器論》（臺灣大學中研所，博士論文，1982年）。

<sup>10</sup> 曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：遠景出版公司，1996年）。

<sup>11</sup> 林安梧，《王船山人性史哲學研究》（臺北：東大圖書公司，1991年）。

<sup>12</sup> 張立文，《船山哲學》（臺北：七略出版社，2000年）。

<sup>13</sup> 劉榮賢，《王船山張子正蒙注研究》，臺中：東海大學中研所，碩士論文，1985年。

<sup>14</sup> 林文彬，《船山易學研究》，臺北：臺灣師範大學國研所，博士論文，1993年。

<sup>15</sup> 陳賚，《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》（上海：復旦大學出版社，2002年）。該書主要是從「存在論」進行討論，全文引用為數不少的西方哲學，如懷特海、黑格爾、海德格爾、哈伯瑪斯……等人的論述說法。

<sup>16</sup> 周芳敏，《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》，臺北：政治大學中研所，博士論文，2005年。

<sup>17</sup> 吳龍川，《太極-船山《易學》〈乾〉〈坤〉並建理論新探》，《中國學術思想研究輯刊》第5編第6冊（臺北：花木蘭文化出版社，2009年）。

<sup>18</sup> 劉梁劍，《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》（上海：上海人民出版社，2007年）。

<sup>19</sup> 曾守仁，《王夫之詩學理論重構：思文／幽明／天人之際的儒門詩教觀》，臺北：臺灣大學中研所，博士論文，2008年。

<sup>20</sup> 周兵，《天人之際的理學新詮釋》（成都：巴蜀書社，2006年）。

<sup>21</sup> 有關船山的生平事蹟，可再參閱蕭蓬父與許蘇民合著的《王夫之評傳》，以及袁爾鉅《大儒列傳：王夫之》（吉林：文史出版社，1997年）、王立新《天地大儒王船山》（長沙：嶽麓書社，2011年）。

言之，曾先生討論嚴謹且引證有據，該書已是船山研究的重要書目之一。其次是林安梧《王船山人性史哲學之研究》，林先生主要以「人」作為討論核心，再鋪衍出「道-人-歷史文化」的緊密關係。最值得一提的，是第四章「人性史哲學的方法論」，申明船山是「兩端而一致」的思維模式，此論影響船山研究的後學者。<sup>22</sup>再者，張立文《船山哲學》與陳來《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，皆屬大陸船山研究的代表作品，前者是總覽船山著作，後者則環繞在船山儒學。較可貴的是，兩者已擺脫早期大陸船山研究的「唯物論」思維方式，<sup>23</sup>因此議論客觀，也較能提供精闢的見解，即胡發貴所謂「這一時期的王夫之研究，則表現出了更為純淨的學術探求」<sup>24</sup>。正因如此，大陸學界的船山研究，遂能展現出一番新氣象。

至於涉及船山「時中」或「時」觀的研究著作，首先是陳贊《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》，陳先生運用「存在與時間」來解析王船山「時中」，提出不少精闢的論點，如其將「性生日成」界定為「人道的時間性」<sup>25</sup>，或者揭示「走向真實存在」是要有「知幾」、「知時」的實踐智慧，<sup>26</sup>這些論點直指船山所認知的生命樣態，乃與「時」密不可分。其次，韓振華《王船山美學基礎》<sup>27</sup>一書，曾提及「船山似乎『執著』於每一個現在和當下，從而侷囿在『有限』之中。其實，『無限』就在『有限』之中，『有限』蘊藏著、也開顯著『無限』。」<sup>28</sup>進而申明「人的存在價值就在『日生日動』的過程中——它指向了在『時間』之上的『永恒』。這是船山『生命超越的美學』。」<sup>29</sup>此從「日生日動」揭示生命是既存在於時間又超越於時間的論點，將「時」視為真實生命的必要把

<sup>22</sup> 受到林安梧「兩端而一致」影響或啟發的最明顯者，如陳啟文《王船山「兩端而一致」之思維的辯證性及其開展》（臺北：臺灣師範大學國研所，博士論文，2005年），或如林宜慧《論船山實踐進路的兩端一致論》（中壢：中央大學哲研所，碩士論文，1993年）。理論提供系統化的閱讀，優點是透過某套理論，建立閱讀的立基點，實能更加快速理解船山義理，對於初進船山義理的研究者，不必耗費太多時間。缺點則是快速理解，不一定等同真正理解，倘若隨意套用，或有失之毫釐，差之千里的可能。而統攝性概念的研究方式，亦為本書討論船山「時中」觀，應當要謹慎以對處。

<sup>23</sup> 將船山視為「唯物論」者，如侯外廬（中國早期啟蒙思想史，16-1133至1139）、張岱年（〈王船山的唯物論思想〉，《光明日報》，1954年10月6日）、唐明邦（〈傑出的唯物主義思想家〉，《湖北日報》，1962年5月11日）、任繼愈（中國哲學史，16-1290）、蔡尚思（王船山思想體系提綱，16-1241）……等等。

<sup>24</sup> 胡發貴，《王夫之與中國文化》（貴州：貴州人民出版社，2001年），頁338。

<sup>25</sup> 陳贊，《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》，頁291

<sup>26</sup> 陳贊，《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》，頁531。

<sup>27</sup> 韓振華，《王船山美學基礎：以身體觀和詮釋學為進路的考察》（成都：巴蜀書社，2008年）。

<sup>28</sup> 韓振華，《王船山美學基礎：以身體觀和詮釋學為進路的考察》，頁173。

<sup>29</sup> 韓振華，《王船山美學基礎：以身體觀和詮釋學為進路的考察》，頁173。

握處。不過，此文主要聚焦在船山美學，論證篇幅過短，且論點多類同陳贊。更重要的是，前述二先生的討論，固然已有觸及「時中」或「時」，但卻非如本書專力處理「時中」。另外，議論未深者尚有鄧輝《王船山歷史哲學研究》<sup>30</sup>，其文旨在闡明「道是在時間中開展自己的，道與時間性是結合為一的」<sup>31</sup>，討論或有所見，但「時中」顯非用力處。再如劉梁劍《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》，該書第五章「天人之際」設有「知與時中」的討論，但細讀其文之後，詮釋主要緊扣著「知」，其言「時中構成了實踐知識的知性。換言之，實踐領域的知具有時中性。」<sup>32</sup>，或「時中構成了知的內在品格」<sup>33</sup>等等，是文申明「時中」與「知」的密不可分，確能切中船山「時中」觀的某些層面；然而，在其簡略的論述上，船山「時中」觀的豐富內涵，實未被完整的理解。最後，必須申明的是，此處所謂議論未深的評論，並非專指其未有能力深入研究，或有可能是研究主題的各有所重的關係。而且，前述諸作對本書討論，或多或少也都具有參考價值。

## 二、專章

專章專節的船山討論，最常見之於哲學史。基本上，哲學史乃貫通古今的論著，必須豐富地搜羅各家義理，因此較難全面揭示一人的哲學思想，如馮友蘭《中國哲學史》<sup>34</sup>、錢穆《中國近三百年學術史》<sup>35</sup>、王邦雄等人合編《中國哲學史》<sup>36</sup>……等等。不過，也有給予船山重量級討論者，如勞思光《中國哲學史》<sup>37</sup>與唐君毅《中國哲學原論》各冊。而本書深受唐君毅影響，其下即簡述唐先生對船山義理的討論。在《中國哲學原論·導論篇》<sup>38</sup>裡，強調在明末清初思想家之中，船山乃最能掘發「事理」者，並且透過氣化流行解釋「命日降」、「性日生」。在《中國哲學原論·原性篇》<sup>39</sup>裡，曾言「則蓋仍在

<sup>30</sup> 鄧輝，《王船山歷史哲學研究》（長沙：嶽麓書社，2004年）。

<sup>31</sup> 鄧輝，《王船山歷史哲學研究》，頁137。

<sup>32</sup> 劉梁劍，《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》，頁159。

<sup>33</sup> 劉梁劍，《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》，頁160。

<sup>34</sup> 馮友蘭，《中國哲學史》下冊（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁982至990。

<sup>35</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史》上冊（北京：商務印書館，2005年），頁105至133。

<sup>36</sup> 王邦雄等著，《中國哲學史》下冊（臺北：里仁書局，2005年），頁597至605。

<sup>37</sup> 勞思光，《中國哲學史》第三冊下（臺北：三民書局，1998年），頁681至766。

<sup>38</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁至。

<sup>39</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁502至516。

船山之言善惡，皆自性或理或道之客觀表現上說」<sup>40</sup>，以及「人之性命日生日成，其日新富有，相依而進，故船山又有死而不亡之義」<sup>41</sup>。在《中國哲學原論·原教篇》<sup>42</sup>裡，則指出船山重氣的人文化成論，這是特重「客觀之形色世界與他人之實存在之肯定」<sup>43</sup>。無論前述何項論點，皆是直揭船山義理的真知灼見，而船山對「客觀」的關注，更是本書解讀「時中」的關鍵視角，因此將之視為船山研究的重要參考。

除了哲學史的專章討論之外，非哲學史的撰著，當然也有設立專章討論船山者，如謝明陽《明遺民的莊子定位論題》<sup>44</sup>的第六章「自立一宗——以王夫之為主」，旨在說明船山從「自立一宗」觀照莊子，認為「把莊子還給莊子本身，這樣的定位，仍可算是較為切近莊子思想的一種說法」<sup>45</sup>；嚴壽澂《近世中國學術思想抉隱》<sup>46</sup>收納兩篇船山莊學的討論，或欲由船山的「相天」思維凸顯其宗教思想，或欲透過「師天之兩行」指出船山為學祈向與治道宗本；徐聖心《青天無處不同震：明末清初三教會通管窺》的第四章「渾天、天均與《易》《莊》會通——王夫之《莊子解》發微」<sup>47</sup>，強調船山是由「渾天」立「天均」，「正為《易》《莊》會通安設大道」，也因「啟悟於渾天，故與具體形界相即，不離船山之即器言道之立場，非一純形上學之空想而已」，而本書將船山「時中」觀視為「天均」的一種呈現方式，即受此啟發。其它類似的專章討論，尚有姜廣輝《走出理學：清代思想發展的內在理路》<sup>48</sup>、汪學群《明代遺民思想研究》<sup>49</sup>、蒙培元《理學的演變：從朱熹到王夫之戴震》<sup>50</sup>……等等。甚至部份書籍，既非船山討論之專書，亦無設立專章討論船山，但在論述過程，大量提及船山所言所思，如趙園《明清之際士大夫研究》<sup>51</sup>，正屬此類。

<sup>40</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 509。

<sup>41</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 513。

<sup>42</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004 年），頁 515 至 669。

<sup>43</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 625。

<sup>44</sup> 謝明陽，《明遺民的莊子定位論題》（臺北：臺大出版中心，2001 年）。

<sup>45</sup> 謝明陽，《明遺民的莊子定位論題》，頁 299。

<sup>46</sup> 嚴壽澂，《近世中國學術思想抉隱》（上海：上海人民出版社，2008 年），頁 66 至 117。

<sup>47</sup> 徐聖心，《青天無處不同震：明末清初三教會通管窺》，頁 113 至 158。

<sup>48</sup> 姜廣輝，《走出理學：清代思想發展的內在理路》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997 年），頁 163 至 204。

<sup>49</sup> 汪學群，《明代遺民思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2012 年），頁 311 至 361。

<sup>50</sup> 蒙培元，《理學的演變：從朱熹到王夫之戴震》（北京：方志出版社，2007 年），頁 296 至 339。

<sup>51</sup> 趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，2006 年）。趙園女士論及船山處甚多，其下略舉四條：其一，「至於王夫之所說士大夫的『詆訐』、『歌謠諷刺』，則仍屬政治鬥爭的手段，是廷上之爭的繼續。然而王夫之所開的藥方也未必恰對症候。『正人』不與爭鋒，使小人『自蔽』，代價若何？

### 三、期刊論文

有關期刊論文的船山討論，亦為百花齊放。船山易學研究如楊自平〈王船山《周易內傳》解經作法析論〉<sup>52</sup>、蔡家和〈王船山易學中「德」「成人」「氣化」思想的詮釋：以《周易外傳·乾卦》為例〉<sup>53</sup>、張學智〈王夫之對《坤》卦的闡發〉<sup>54</sup>……等等；船山四書學研究如陳來〈王船山《論語》詮釋中的理氣觀〉<sup>55</sup>、李哲承〈朱熹與王夫之的欲望觀分析：以《論語集注》與《讀論語大全說》為中心〉<sup>56</sup>……等等；船山莊學研究如林文彬〈王船山援莊入儒論〉<sup>57</sup>、唐亦男〈王夫之通解莊子「兩行」說及其現代意義〉<sup>58</sup>……等等；船山詩學研究如蔡振豐〈對王船山詩論中「以意為主」說的一點看法〉<sup>59</sup>、陳美朱〈尊杜與貶杜：論陸時雍與王夫之的杜詩選評〉<sup>60</sup>、朱孟庭〈王夫之論《詩》的文學闡釋〉<sup>61</sup>……等等；船山史學研究如胡楚生〈船山史論中之民族思想〉<sup>62</sup>、戴景賢〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉<sup>63</sup>……等等；船山楚辭學研究如鄭富春〈安死自

---

王夫的『非對抗』的原則，其實踐意義是大可懷疑的。」(頁8)；其二，「王夫之屢說處亂世宜『慎所依』，說『親之能托生死者不易得』，說『慎言』、『緘默』，均係經驗之談。可惜的是遭民故事受制于既有模式，往往為強調『人心不死』而多所省略，為教化意圖犧牲了『事實』的複雜性。」(頁273)；其三，「宗法社會以『繼志述事』作為為人子者的人生義務。王夫之就說過：『夫志者，執持而不遷之心也，生于此，死于此，身沒而子孫之精氣相承以不間。』『志』本有助于對時空限囿的超越，而指定了人選的『繼』，又勢所必至地將大歷史大時空縮小，從而預伏了悲劇之源。」(頁321)；其四，「至于王夫之窮居荒山而著述不輟，也正是基于深刻反省後的姿態選擇與意志表達。在王夫之這樣的儒者，無論選擇教化還是著述，都是對使命的再度確認與擔荷，因有特殊的意義賦予，而與平世學人的著述有境界的不同。」(頁341)。

- <sup>52</sup> 楊自平，〈王船山《周易內傳》解經作法析論〉，《鵝湖學誌》第39期(2007年12月)，頁111至166。
- <sup>53</sup> 蔡家和，〈王船山易學中「德」「成人」「氣化」思想的詮釋：以《周易外傳·乾卦》為例〉，《臺北大學中文學報》第12期(2012年9月)，頁21至39。
- <sup>54</sup> 張學智，〈王夫之對《坤》卦的闡發〉，《清華大學學報·哲學社會科學版》(2012年6月)，頁135至142、159。
- <sup>55</sup> 陳來，〈王船山《論語》詮釋中的理氣觀〉，《文史哲》總第277期(2003年)，頁62至67。
- <sup>56</sup> 李哲承，〈朱熹與王夫之的欲望觀分析：以《論語集注》與《讀論語大全說》為中心〉，《衡陽師範學院學報》第31卷第1期(2010年2月)，頁1至7。
- <sup>57</sup> 林文彬，〈王船山援莊入儒論〉，《興大人文學報》第34期(2004年6月)，頁223至246。
- <sup>58</sup> 唐亦男，〈王夫之通解莊子「兩行」說及其現代意義〉，《鵝湖月刊》總第357期(2005年3月)，頁22至27。
- <sup>59</sup> 蔡振豐，〈對王船山詩論中「以意為主」說的一點看法〉，《臺大中文學報》第4期(1991年6月)，頁383至397。
- <sup>60</sup> 陳美朱，〈尊杜與貶杜：論陸時雍與王夫之的杜詩選評〉，《成大中文學報》第37期(2012年6月)，頁81至105。
- <sup>61</sup> 朱孟庭，〈王夫之論《詩》的文學闡釋〉，《東吳中文學報》第11期(2005年5月)，頁191至220。
- <sup>62</sup> 胡楚生，〈船山史論中之民族思想〉，《孔孟學報》第53期(1987年4月)，頁241至246。
- <sup>63</sup> 戴景賢，〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉，《文與哲》第21期(2012年12月)，頁351至416。

靖，貞魂恆存：從《楚辭通釋》看王船山的生死觀》<sup>64</sup>、陳章錫〈王船山《楚辭通釋》之文學思想及人格美學〉<sup>65</sup>……等等。且未列前述尚有船山佛學、船山老子學、船山禮學、船山《春秋》學、船山《尚書》學……等等研究，亦有不少可供查閱的期刊論文。總之，前賢在期刊論文的討論，近來多半採取精巧的單點突破，此種以小見大的研究視野，皆能助益筆者理解船山。

綜觀前述船山研究的三大類，諸賢的研究心血，或能補足對船山義理的認知，或能釐清船山義理的某個環節，或能激發吾人重新解讀船山，或提供船山義理的延伸研究。要言之，船山研究無論何面向，皆已積累豐碩成果。

### 第三節 問題意識

那麼，本書在成果豐碩的船山研究上，能否提供具有意義的討論？這即涉及本書研究的問題意識，意即本書為何聚焦船山義理的「時中」觀？問題意識的開端是，筆者於碩士修業期間，已著手研究船山義理，碩士論文的完成，<sup>66</sup>雖未能開創新面，但卻提供自我與船山生命碰撞的閱讀經驗。也正是此時，開始隱約體會到船山義理的苦澀，所謂苦澀之感，除了學問淵博而用字艱深外，更是文字背後的生命氣象。在博班修業期間，筆者又陸續閱讀船山作品，此時則越發明白船山生命的苦澀，實是根源於生命的困境，或者應說儒者面對大時代變動的困境。<sup>67</sup>儒者對自我生命的認知，主要是透過積極地經世致用來完成，但經世致用則又與客觀現實緊密扣合，一旦兩者產生衝突牴牾，自然而然衍生出儒者的「困境」。因此，較之佛、道二家，「困境」在積極承擔的儒者身上，實易更加豁顯出來。所以，「困境」遂成為進一步理解船山義理的觸媒。而問題意識的成

<sup>64</sup> 鄭富春，〈安死自靖，貞魂恆存：從《楚辭通釋》看王船山的生死觀〉，《鵝湖月刊》總第 392 期（2008 年 2 月），頁 19 至 29。

<sup>65</sup> 陳章錫，〈王船山《楚辭通釋》之文學思想及人格美學〉，《文學新鑰》第 9 期（2009 年 6 月），頁 71 至 131

<sup>66</sup> 施盈佑，《王船山莊子學研究—論「神」的意義》（靜宜大學中研所，碩士論文，2006 年）。

<sup>67</sup> 美國學者狄百瑞（Wm. Theodore de Bary, 1919-）著有《儒家的困境》（The Trouble with Confucianism，黃水嬰譯，北京：北京大學出版社，2009 年，）一書，其言「從一開始，儒學的困境就來自於奠定了仁治理想的傳統神話，以及儒學後來取得過的短暫和表面的成功。這種世俗的成功恰恰顯示出帝國統治的失控。因此，儒學的困境變成了一個永久的挑戰，進退維谷的窘境讓儒學在歷史的長河中飽受煎熬。」（頁 1）姑且不論「仁治理想」是否可用「傳統神話」來定義，但將儒學的「困境」（古今皆然），赤裸地呈現出來，應是外國學者的客觀見解。

型，則是當筆者閱讀《張子正蒙注》，察見「時中」被船山關注且重覆申論，可是這種詮解卻非張橫渠（1020~1077）《正蒙》本有的刻意關注。這不禁令人有所思索，船山對「時中」的關注，是否即與「困境」有關？還是說「時中」是面臨生命困境的必然歸趨？若是嘗試推敲，船山作為身處明清鼎革之際的儒者，在生命歷經客觀現實的波折之後，已不得不更加正視「客觀現實」。生命對「客觀現實」的感受，尤以「困境」為甚，而頑石儒者王船山又將如何安立於天崩地解的時代？這同時涉及船山面對自我生命、面對古今儒者、面對天地萬有的想法，意即如何觀照人之為人的想法。而《張子正蒙注》所關注的「時中」，正是解開前述種種問題的回應。要言之，闡明船山「時中」觀，不僅說明船山如何正視儒者之困境，同時亦可理解船山對人之為人的定位。

另外，前述的問題意識，乃是剋就船山義理或筆者所思而論，但本書能夠撰寫立論的另一項原因，則是看似最無關緊要，卻又最關重要的一點，即綜觀船山研究的豐碩成果，對於船山「時中」的探析，顯然是較為薄弱的一環。可從三點來說：第一，未言船山的「時中」觀。此或受限研究主題，亦可能全然不察船山「時中」的獨特性。第二，雖有討論船山「時中」觀，卻也只是將「時中」單純視為船山承繼儒學本有之話語，所以「時中」的「客觀」意涵，不必歸屬於船山義理。但本書以為這種思維方式，顯然不夠精細，未能澈見船山如何透過「時中」去豁顯「客觀」。換言之，「時中」雖然本即具有重視客觀，但思想家如何關注、關注成份多少、是否作為義理的重要元素？這才是對船山「時中」的有意義討論。第三，已能論及船山「時中」的「客觀」，且也意圖藉此說明船山重視客觀的獨特性，然而可惜的是，此類論述多僅止於客觀的強調，未曾揭示「時中」乃道德與客觀的並建，未曾思考「時中」實為船山對人之為人的終極觀照，甚至據此回應儒學與其他學術。總之，前賢偶有述及，但卻無視為研究主題而詳加闡釋，且也未見「時中」之於船山生命的獨特性，或船山生命詮解「時中」的深刻性。

## 第四節 章次編排的思考

本書全文共分七章。首章是「緒論」，說明船山乃頑石儒者，並拈出本書研究的問題意識，以及章次編排的思考。末章是「結論」，總結全書研究的價值貢獻，並指出本

書的可能不足，以及相關研究的未來展望。本書扣除首章「緒論」與末章「結論」之外，主章計有五章。而章次編排的思考，乃環繞著如何凸顯船山「時中」觀為主，例如船山所言之「時中」，為何必須被拈出？為何有其獨特性？為何與其他思想家有所殊別？為何特重「時中」而非「中和」或「中庸」？「時」的現實複雜性又是如何？

首先，本書既是處理船山「時中」觀，顯然必須去說明「時中」在船山義理的重要性，因此第二章藉由其《張子正蒙注》與劉璣《正蒙會稿》、李光地《注解正蒙》進行對勘參照。《張子正蒙注》是船山晚年的成熟之作，且為「希橫渠正學」而成者，堪稱船山義理的代表。至於劉璣的《正蒙會稿》，乃現今所見最早的疏解本；李光地的《注解正蒙》，則是與船山同屬明遺民的疏解本。我們透過三者的對勘對照，實可獲得一些基本認知，意即船山所言之「時中」，不僅只是作為儒學義理所傳承下來的重要義理，在其詮解儒學經典的過程，也同時察見特別關注的痕跡。

不過，第二章的討論呈現方式，雖有所見，亦有所不見。有所見的是，面對相同經典的詮解過程，船山確實給予「時中」有較多的關注；有所不見的是，前者雖然提供了一些重新審視的契機，但終究只是敲門磚，討論重心仍舊停留於淺層問題，尚未穿透至問題的深層核心。換言之，倘若要闡明「時中」在船山義理的重要性，必然要再往深層核心去挖掘，否則船山「時中」觀並無法得到較完整且妥善的理解。那麼，何謂重要的核心問題？一是，「時中」本即儒學的共通話語，既非船山自創獨悟，縱使詮解《正蒙》論述頻率遠勝於劉、李二人的注本，也難以將「時中」確定為船山義理的核心。除非能夠清楚地闡明船山「時中」的內涵，並指出時中內涵確實位居思想體系的關鍵角色。二是，倘若釐清船山「時中」的內涵，緊接著將會衍生出另一個問題，「時中」之所以作為船山思想的重要一環，其義理的特殊性為何？又，「時中」對於船山義理或船山自身而言，究竟有何意義？對應此二問，本書第三章將討論「時中並建」的思維，此種思維呈現出「時中」的整體、真實、意義及價值。事實上，此章揭示「時中」的「並建」內涵，除了說明「時中」是道德與客觀的並建，更欲拈出「時中」的並建思維，乃指向極度重視客觀的道德論，正是船山義理的最終歸趨。

接下來，第四、五、六等三章，則又會分從不同視野去說明重視客觀的「時中」。

第四章主要討論「時中」的真偽，旨在釐清道德與客觀的並建，方屬真正的時中，至於釋氏、陸王學者或莊子，雖亦能言「時中」，但皆有所欠缺不足，而只要非屬百分之百的時中，即非船山所認可的「時中」；第五章論中和、中庸及時中三者，三者固然皆是根源於「中道」，但卻又從不同視角契入以說明「中道」，而「時中」是客觀現實意味最為濃厚者，既能正面承擔「困境」，更可展開人文歷史，此即最貼近船山對「人」的整體認知；第六章藉由仕隱問題討論「際」之「時中」的複雜性與實踐難度，並在闡明「時中」的實踐難度時，亦將對船山評議他者仕隱進行檢討與反思。然復須知，從第三章至第六章，固然分由不同面向討論船山「時中」觀，但統觀而論，皆欲申明「時中」是重視客觀的道德，此為船山義理的最終歸趨。



## 第二章 王船山《張子正蒙注》的「時中」取向 ——與劉璣《正蒙會稿》、李光地《注解正蒙》 之對勘

### 第一節 前言

船山義理以儒為宗，而在眾多儒學經典中，又深契於《四書》、《周易》與《正蒙》。事實上，前賢也在船山儒學義理的研究上，積累不少的成果，如唐君毅、曾昭旭、林安梧、張立文、陳來、陳賡……等等。不過，綜觀現今的研究概況，能直接且專力處理船山「時中」者，卻少之又少。多數情況是，或毫無討論，或偶述旁及，或議論未深。

面對如此現況，不禁令人疑惑，難道船山罕論「時中」，故無法匯整出完整討論？還是「時中」在船山義理，重要性不足？為泯除此疑惑，筆者仔細審閱《周易外傳》、《讀四書大全說》、《周易內傳》及《張子正蒙注》後，察覺「時中」在船山儒學義理，確實扮演要角。剋就前者，船山直接書寫者有：

隨時而得中。(張子正蒙注，12-77)

隨時處中。(張子正蒙注，12-93、172)

隨時得中。(張子正蒙注，12-150)

隨時而處中。(張子正蒙注，12-159、163)

隨時用中。(張子正蒙注，12-251)

時中。(張子正蒙注，12-159、164、165、184、217、221、246、291、292、-309)

時乎中。(張子正蒙注，12-290)

隨時而養以中道。(張子正蒙注，12-303)

因時擇中。(張子正蒙注，12-309)

隨時以處中。(張子正蒙注，12-330、335)

至於間接涉及「時中」者：

時過而失其中。(張子正蒙注，12-94)

誠以存神而隨時以應。(張子正蒙注，12-96)

隨所處而必居正。(張子正蒙注，12-200)

禮隨時為損益，義之所以精也，中道也，大經也。(張子正蒙注，12-236)

持理勿忘以因時順應。(張子正蒙注，12-252)

隨時而求當。(張子正蒙注，12-280)

變而不失其中。(張子正蒙注，12-295)

無論直接或間接，數量皆可觀。再論後者，船山承續且開展「聖之時者」(四書訓義，8-219)的說法，申明「聖人」與「時中」的緊密聯結，且觀「聖人存神，隨時而處中」(張子正蒙注，12-159)，以「時中」描繪「聖人」，顯見「時中」的重要性。故此處可先作一簡單推測，「時中」在船山義理上，雖承先儒所論，<sup>68</sup>但對其而言，亦應別具意義。

那麼，又要如何揭示前述之意？第一步驟應是窺其堂奧前的敲門，而不必急於直接探究「時中」的義理內蘊。故本章擬將研究範疇聚焦在《張子正蒙注》，並選取宋代劉璣(1115~1197)《正蒙會稿》<sup>69</sup>及清代李光地(1642~1718)《注解正蒙》<sup>70</sup>為對勘，藉此呈現「時中」在船山義理的特出。

在開始討論前，先簡單說明二事，一是為何聚焦在《張子正蒙注》？二是為何選取

<sup>68</sup> 船山的「時中」觀，並非自創施設，而是承繼傳統儒學的義理，除了內文曾言的《孟子》「聖之時者」，再如《易》「以亨行時中」、《中庸》「君子之中庸也，君子而時中」、《論語》「使民以時」……等等，又或者如郭店楚竹書的「窮達以時」，皆有提供養份給儒學「時中」。

<sup>69</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》，王雲五主編：《叢書集成初編》(臺北：臺灣商務印書館，1936年)。該書原無句讀，句讀為筆者自行標示。下文引用《正蒙會稿》之文，亦如此。

<sup>70</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》，《文淵閣四庫全書》第697冊(臺北：臺灣商務印書館，1986年)，頁1至412。該書原無句讀，句讀為筆者自行標示。下文引用《注解正蒙》之文，亦如此。

《正蒙會稿》與《注解正蒙》為對勘？首先，為何聚焦《張子正蒙注》？在宋明儒者中，朱熹（1130~1200）與張橫渠，可謂船山較為推崇者；若再以朱、張作相較，橫渠之正學更為船山希企，其《墓銘》自述：「抱劉越石之孤憤而命無從致；希張橫渠之正學而力不能企。」（薑齋文集，15-228）。而《正蒙》<sup>71</sup>一書可視作橫渠義理的精粹<sup>72</sup>，橫渠自言：「此書予歷年致思之所得，其言殆於前聖合與！」<sup>73</sup>；船山亦如此說：「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。」（張子正蒙注，12-11）是故，船山晚年針對橫渠《正蒙》所撰著的《張子正蒙注》<sup>74</sup>，是具有相當分量的代表作。<sup>75</sup>其次，為何選取《正蒙會稿》與《注解正蒙》為對勘？《正蒙》的相關注解，尚有明代高攀龍（1562~1626）集註、徐必達（生卒年未詳）發明《正蒙釋》<sup>76</sup>，以及清代王植（生卒年未詳）的《正蒙初義》<sup>77</sup>。但劉璣《正蒙會稿》是現有可見文獻中，最早的《正蒙》註本。<sup>78</sup>至於李光地除同為明朝遺民外，亦推崇朱子，

<sup>71</sup> 據《正蒙·蘇昞序》所述，「於是輒就其編，會歸義例，略效《論語》《孟子》篇次章句，以類相從，為十七篇」，即《正蒙》的篇次章句成於蘇昞之手。正因如此，歷來對於能否從篇目安排去探討橫渠義理，遂有兩種對反的立場；如程宜山《張載哲學的系統分析》（上海：學林出版社，1989年）是奠基於蘇昞所編排的篇目順序，而胡元玲《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》（臺北：臺灣學生書局，2004年）是採取跳脫篇次順序。

<sup>72</sup> 唐君毅《中國哲學原論·原教篇》「張橫渠之學，要見于正蒙一書，其語錄之言天道，大旨亦不出正蒙。」（頁72）；牟宗三《心體與性體》「橫渠《正蒙》沈雄弘偉，思參造化。」（上海：上海古籍出版社，2007年，頁357）；王邦雄等編著《中國哲學史》「張載...他的主要著作為《正蒙》」（臺北：國立空中大學出版，2001年，頁525）；朱建民《張載思想研究》「要研究張載的哲學思想，最重要的文獻即其本人的『正蒙』。」（臺北：文津出版社，1987年，頁6）；黃秀璣《張載》「《正蒙》是張載最重要並難懂的著作」（臺北：東大圖書公司，2007年）；胡元玲《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》「張載的代表著作《正蒙》，簡奧精深，為學者所推崇。」（頁1）。

<sup>73</sup> 【宋】呂大臨：〈呂大臨橫渠先生行狀〉，《張載集·附錄》（北京：中華書局，2006年），頁384。

<sup>74</sup> 王船山於67歲撰寫《張子正蒙注》，且於73歲對該書進行修訂。有關船山略傳或著作之成書時間，可再參考下列文獻：王啟《大行府君行述》（16-69至85）、張西堂《王船山學譜》（臺北：商務印書館，1972年）、劉毓崧《王船山先生年譜》（16-137至275）、王之春《船山公年譜》（16-276至385）、曾昭旭《王船山哲學》、袁爾鉅《大儒列傳王夫之》、劉志盛與劉萍合編《王船山著作叢考》（長沙：湖南人民出版社，1999年）及胡發貴《王夫之：王夫之與中國文化》等。

<sup>75</sup> 陳來《宋明儒學論》言，「船山思想的主題，以其晚年的《正蒙注》為代表。」（香港：三聯書店，2008年，頁142）。

<sup>76</sup> 【明】高攀龍集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第1冊（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年），頁670至773。

<sup>77</sup> 【清】王植，《正蒙初義》，《文淵閣四庫全書》第697冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁413至711。據載，王植康熙44年（1705），考中舉人；康熙60年（1721），考中進士。因此，王植的活動時間，約略是在康熙、雍正年間。另外，本文雖然選取《正蒙會稿》與《注解正蒙》為對勘，但《正蒙釋》與《正蒙初義》兩著作，部份討論亦會援引為輔證之資。

<sup>78</sup> 或謂朱子已有《正蒙》注解，應當是《正蒙》最早注解本，然本書認為朱子雖有《西銘解》，但並非專書詮解《正蒙》，大量詮解《正蒙》的文字，乃散見《朱子語類》、《朱子文集》與《四書或問》……等等著作，故將《正蒙會稿》視為最早的《正蒙》註本，應無疑議。

且《注解正蒙》只略晚《張子正蒙注》。因此，兩書除了皆是《正蒙》的相關注解，更重要的是，一者為《正蒙》的最早註本，一者為同屬明朝遺民對《正蒙》的詮解。是以此二書不僅能與《張子正蒙注》形成一種詮釋《正蒙》的綜觀視野，亦可在相互對勘的呈現中，探知「時中」是否為船山《張子正蒙注》的詮解特色之一，甚至是船山晚期義理的別具用心處。

本章論述分兩層面，一是「《張子正蒙注》對『時中』的積極關注」，二是「《張子正蒙注·中正篇》論『時中』」。在分析《張子正蒙注》的全書結構時，透過與《正蒙會稿》、《注解正蒙》的對勘，可清楚察見「時中」絕非詮解《正蒙》者的必然關注處，這即指出「時中」是受船山青睞並加以深入討論者。在《張子正蒙注·中正篇》的解讀，先說明〈中正篇〉主旨本是「中道」，然船山除強調「中道」外，更從「中道」聯繫至「時中」；而「中道」與「時中」固可彼此貫通，但畢竟關注重心稍有差異。統觀兩層論述，遂能得到一個初步推論，《張子正蒙注》確實著意於「時中」取向，此正顯示船山晚年極為重要的體認。

## 第二節 《張子正蒙注》對「時中」的積極關注

在張橫渠《正蒙》的原有文字裡，「時中」兩字總計出現過四次；倘若再將「時措得中」解讀成「時中」的變型，則可合算為五次。羅列如下：

神不可致思，存焉可也；化不可助長，順焉可也。存虛明，久至德，順變化，達時中，仁之至，義之盡也。知微知彰，不捨而繼其善，然後可以成人性矣。（正蒙，12-90 至 91）

成心忘，然後可與進於道。化則無成心矣。成心者，意之謂與！無成心者，時中而已矣。（張子正蒙注，12-149 至 150）

禮器不泥於小者，則無非禮之禮，非義之義。蓋大者器，則出入小者，莫非時中也。（正蒙，12-198）

〈蒙〉無遽亨之理，由九二循循行時中之亨也。（正蒙，12-303）

九疇次敘：民資以生，莫先天材，故首曰五行；君天下必先正己，故次五事；己正然後邦得而治，故次八政；政不時舉必昏，故次五紀；五紀明然後時措得中，故次建皇極；求大中不可不知權，故次三德；權必有疑，故次稽疑；可徵然後疑決，故次庶徵；福極徵，然後可不勞而治，故九以向勸終焉。（正蒙，12-329 至 330）

由此可知，透過《張子正蒙注》呈現的船山「時中」，其實也是前承橫渠《正蒙》；再追溯其源，已見儒學典籍，如「蒙，山下有險，險而止，蒙。『蒙亨』，以亨行時中也。」<sup>79</sup>（周易，1-100），或者「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中； 小人之中庸也，小人而無忌憚也。」（中庸，7-109 至 110）。要言之，船山《張子正蒙注》之所以重視「時中」，乃為聖賢一脈相傳的重要義理。故本文言船山重視「時中」的說法，無意推衍出如此論調——船山以外的儒者未能重視「時中」；而應是，對此一脈相傳的「時中」觀，船山透過其獨特的生命經驗，呈現出一種深刻的認知或體現。

接下來試將《正蒙會稿》、《張子正蒙注》與《注解正蒙》三書中曾提及「時中」處，製成表格以利對勘比較，並進而給予一些討論：

《正蒙》	劉璣《正蒙會稿》	王船山《張子正蒙注》	李光地《注解正蒙》
太和篇			
參兩篇			
天道篇			
神化篇 <sup>80</sup>	達時中 <sup>81</sup>	隨時而得中（12-77） 隨時處中（12-80、93） 隨時皆有必中之節（12-91）	達時中 <sup>82</sup>
動物篇			
誠明篇		因時變通而協於大中 （12-136）	
大心篇	隨時處中 <sup>83</sup>	隨時得中（12-150）	

<sup>79</sup> 此處的句讀，或有其它版本，如「蒙，山下有險，險而止。蒙，蒙亨，以亨行，時中也。」不過，本文以《船山全書》第1冊的《周易內傳》為據。

<sup>80</sup> 圖表的左方第一欄，篇章名稱若有反白者，即是《正蒙》原文有「時中」或「時措得中」。

<sup>81</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷一，頁35。

<sup>82</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷上，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁354。

<sup>83</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁60。

中正篇	君子而時中 <sup>84</sup>	隨時而處中（12-159） 時中（12-159） 隨時而處中（12-163） 時中（12-164、165、184） 隨時處中（12-172）	
至當篇	莫非時中也 <sup>85</sup>	合於時之中道（12-217）	
作者篇		皆合時中（12-221）	
三十篇		龍德而時中（12-246）	
有德篇		隨時用中（12-251） 進退屈伸因時而不累其心，皆得其中（12-263）	
有司篇			
大易篇	時之中 <sup>86</sup>	隨時而養以中道（12-303） 時中（12-291、292）	
樂器篇	謂欲時措得中 <sup>87</sup>	隨時以處中（12-330）	
王禘篇		隨時以處中（12-335）	
稱乾篇 <sup>88</sup>			
總計	六篇六次	十一篇二十三次	一篇三次

按製表所呈現的內容，其下分成「《張子正蒙注》未直言『時中』之篇章」、「《正蒙會稿》與《注解正蒙》論『時中』」及「《張子正蒙注》對『時中』的積極詮解」三個層面加以闡釋。

## 一、《張子正蒙注》未直言「時中」之篇章

船山對《正蒙》的〈太和篇〉、〈參兩篇〉、〈天道篇〉、〈動物篇〉、〈有司篇〉、〈乾稱篇〉及〈可狀篇〉等七篇，如同劉璣、李光地兩人，皆未提及「時中」，原因為何？首

<sup>84</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁 80。

<sup>85</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷三，頁 83。

<sup>86</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷四，頁 134。

<sup>87</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷四，頁 148。

<sup>88</sup> 按嶽麓書社出版的《船山全書》第 12 冊，船山將「乾稱父，坤稱母……存，吾順事；沒，吾寧也。」（張子正蒙注，12-352 至 357），作為《正蒙》的〈乾稱篇〉，即「張子書於西牖示學者，題曰〈訂頑〉；伊川程子以啟爭為疑，改曰〈西銘〉。」者（張子正蒙注，12-351）；而「凡可狀，皆有也……不知戒其出汝者，歸咎其不出汝者，長傲且遂非，不知孰甚焉！」（張子正蒙注，12-382），則稱〈可狀篇〉，此即《正蒙會稿》與《注解正蒙》的〈乾稱篇〉。除了名為「乾稱」與「可狀」，亦有學者名為「乾稱篇上」與「乾稱篇下」，如湯勤福曾言，「因此王夫之在《張子正蒙注》中分為《乾稱篇上》與《乾稱篇下》」（《張子正蒙導讀》，《張子正蒙》，上海：上海古籍出版社，2008 年 3 月，頁 12），此所言之「乾稱篇上」，即《船山全書》版的「乾稱篇」，而「乾稱篇下」，即《船山全書》版的「可狀篇」。

先，專就〈太和篇〉、〈參兩篇〉與〈天道篇〉來說，船山雖無直接提及「時中」，卻有不少針對「時」的辨析：

陰陽具於太虛絪縕之中，其一陰一陽，或動或靜，相與摩盪，乘其時位以著其功能，五行萬物之融結流止、飛潛動植，各自成其條理而不妄，則物有物之道，人有人之道，鬼神有鬼神之道，而知之必明，處之必當，皆循此以為當然之則，於此言之則謂之道。（張子正蒙注，12-32 至 33）

此則就分陰分陽各成其氣以主群動者言也。循環迭至，時有衰王，更相為主也。（張子正蒙注，12-54）

變者，陰陽順逆事物得失之數。盡知其必可之變而存之於心，則物化無恆，而皆豫知其情狀而裁之。存四時之溫涼生殺，則節宣之裁審矣；存百刻之風雨晦明，則作息之裁定矣。化雖異而不驚，裁因時而不逆，天道且惟其所裁，而況人事乎！（張子正蒙注，12-71）

無論是「乘其時位以著其功能」、「時有衰王」，抑或「裁因時而不逆」，主要是從「天道」作為契入視野，正如船山所言，「前二篇具明天道，此篇因天道以推聖德」（張子正蒙注，12-65），或如唐君毅《中國哲學原論·原教篇》所評析，「前三篇，則並重在言天道。」<sup>89</sup>當然，重言「天道」之謂，非是要消弭「人道」的存在，如〈太和篇〉的序文，既言「此篇首明道之所自出，物之所自生，性之所自受」（張子正蒙注，12-15），卻同時指出「而作聖之功，下學之事，必達於此，而後不為異端所惑」（張子正蒙注，12-15），即唐君毅強調的「雖言天道，實亦以能合天道之人道、聖道，為其背景。」<sup>90</sup>不過，必

<sup>89</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 80。另外，王植《正蒙初義》認為此三篇之旨，〈太和篇〉是「此篇凡二十二節。前十一節，發明太虛之妙，兼體用言之；後十一節，明一神兩化之義，皆太虛之用也。」（《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 423）；〈參兩篇〉是「此篇凡二十二節。首七節皆論天地之道，日質本陰；以下七節，皆言五行與水火之質，皆言陰陽之理；火日外光四節，言五行與水火之質性，篇中推論天道皆與渾天說合，惟地氣乘機之說與先儒所論稍異，天道難測，備姑一說可耳。」（頁 451）；〈天道篇〉是「此篇凡二十節。大意明天道聖人之合。」（頁 477）雖未直指「前三篇」重言「天道」，不過據「太虛」、「天地之道」或「天道聖人之合」，亦是相差無遠。

<sup>90</sup> 唐君毅《中國哲學原論·原教篇》言，「此船山言天人合一所隱涵之旨，其重人道即重天道。此與老釋之人同天之說，義理分齊，必須細辨。」（頁 585）；陳來《詮釋與重建：王船山的哲學精神》亦曾提及，「今人閱讀《正蒙》，尤其是第一篇《太和篇》，多視之為一種論天道的宇宙論，也就是主要從自然哲學來了解張載的思想。船山的理解則大不然，也因此，我們在看他的《正蒙注》的時候，會看到他明顯地注重其人道論的意義，這成為他的《正蒙注》思想的重要特點，很值得注意。」（頁 291），

須略作補充的是，船山之所以只在前三篇言「時」，卻未直接且真正揭示「時中」，意即前三篇旨在豁顯「天道」。因為，縱使指出「天道」含載「人道」，也只是專注於「因天道推出聖德」的大本之立（張子正蒙注，12-65），此即船山曾強調的，「聖人體天道之誠，合天，而要不可謂之天道。」（讀四書大全說，6-534），或「盡性者不能以天能為能」（張子正蒙注，12-112）。但，船山言「不可謂之天道」與「不以天能為能」，並非要將「天道」優越於「人道」，而是在天人貫通的義理上，賦予「天道」與「人道」皆有獨立意義，即「同歸殊塗，兩盡其義」（張子正蒙注，12-112），或「盡其道而已矣。天有天之命，天之道也。吾有吾之正，人之道也。天道歸之天，人不能與。人道任之人，天無所持權。」（船山經義，13-675），從「天有天之命」與「吾有吾之正」，析論「天之道」與「人之道」，足見人既可合天，卻又保有人道的獨特性，因此唐君毅言「天道大而人道尊」<sup>91</sup>。人之為人，畢竟是立人道，而「時中」乃從「人道」體現天人貫通的複雜關係，非從「天道」直言天人關係，人道若不立，而徒然求合天道，天道亦不可得，可謂天道與人道皆失（張子正蒙注，12-369）。另外，船山說「聖人，謂孔子。順性而自止於大中，因天道而自合其時中，不以道自任，故化不可測，伊尹之道疑於孔子，而大與聖分焉，故辨之。」（張子正蒙注，12-164），「時中」無疑與「天道」有密切聯結，然而如孔子之聖，也僅是「自合其時中」，而「不以道自任」。更明確的解讀，若單言「中」，易誤解成「內修之盡」（周易內傳，1-298）的人之自足；相反地，若只言「時」，可能陷溺在「莫能違者」（周易內傳，1-375）的天之命定。那麼，「時中」的並言，才可透顯「人道」體現「天道」的極至，或言「時中」是體天道而合天，可是卻不能直接等同「天道」。要言之，船山在申明天道人道是「同一道也」（周易內傳，1-529）的同時，其實更強調「聖人盡人道，而不如異端之欲妄同於天」（周易內傳，1-529），以及「自修道而言，則以人盡天，便為君子之事」（讀四書大全說，6-493）。故「時中」不強加在前三篇的「天道」論述，應是符合船山強調人道不可「妄同於天」的思維。

其次，在〈動物篇〉與〈有司篇〉兩篇中，亦未見船山用「時中」二字。而且，〈動

---

施盈佑於〈王船山莊學之「德凝」觀-評鷺莊學為何通君子之道而又未立人道之極〉一文則強調，「船山莊學並未否定『德凝』無有『人道』，只是擔慮從『天道』而『人道』的義理架構，『人道』可能無法真正彰顯出來。」（《彰化師大國文學誌》第19期，2009年12月，頁296）總觀所論，船山固然主張天道人道不二，但若再細論其說，「人道」絕不能被吾人所漠視。

<sup>91</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁585。

物篇〉不僅無「時中」，全篇更是隻字未提「時」。原因何在？船山言：

此篇論人物生化之理，神氣往來應感之幾，以明天人相繼之妙，形器相資之用，蓋所以發知化之旨，而存神亦寓其間，其言皆體驗而得之，非邵子執象數以觀物之可比也。（張子正蒙注，12-101）

船山認為《正蒙·動物篇》的宗旨，在「人物生化之理，神氣往來應感之幾，以明天人相繼之妙，形器相資之用」，而「人物生化之理」指出萬物皆從陰陽二氣生化而來，即說明「天地間之人物之道」<sup>92</sup>。又，「人物」顯非專就「人」立論，其中包含動物與植物。進一步分析，此篇除泛論天地萬物之道，雖有涉及人與動物、植物之分，但「氣」與「人」、「神」的關係，其實仍舊偏向天賦予人的視野。然復須知，船山在此篇實有詮解的延伸或轉化，當其面對「至之謂神，以其伸也；反之為鬼，以其歸也。」（正蒙，12-102），並不停滯在生死問題，而是開展成「伸者天之化，歸者人之能」（張子正蒙注，12-102），故船山詮解《正蒙》言「神」，並非從「天之化」去審視，反而從「人之能」去觀照。因此，本段文字的最終處，方會導出「君子盡人以合天，所以為功於神也」（張子正蒙注，12-102）。總之，船山有意將「神」詮解為「存神者與鬼神合其德」（張子正蒙注，12-106）之「存神」，此「存神」蘊含「人之能」的人道；不過，〈動物篇〉終究是專言天地萬物之道，並非針對「人道」而發，所以船山於此也不刻意強調「時中」。至於〈有司篇〉，船山有「使民以時」的敘述，不過僅是複寫《正蒙》或《論語》原文；其餘詮解，則未提及「時中」二字。但唐君毅不是曾言，「自中正篇以下至有司篇六篇，並言人道」<sup>93</sup>，那麼為何關注「人道」的〈有司篇〉，竟無「時中」的揭露？簡單推敲其可能性，船山從〈中正篇〉至〈有德篇〉等五篇，已有不少「時中」的發明；因此，相較前五篇完全緊扣人自身去討論「時中」，〈有司篇〉則重在「政之綱紀」（張子正蒙注，12-267）。按此，〈有司篇〉雖也涉及「時」的問題，然「時中」存在著「或去或止或久或速」的多種面向（四書訓義，7-952），絕非必然要置放在「政」的場域，是以船山〈有司篇〉未直接明言「時中」，亦當可被理解。

最後，船山在〈乾稱篇〉與〈可狀篇〉，亦未提及「時中」。在〈乾稱篇〉的序文，

<sup>92</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 80。

<sup>93</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 80。

船山申明「張子此篇不容不作」(張子正蒙注, 12-351), 蓋因:

張子此篇, 補周子天人相繼之理, 以孝道盡窮神知化之致, 使學者不舍閭庭之愛敬, 而盡致中和以位天地、育萬物之大用, 誠本理之至一者以立言, 而闢佛、老之邪迷, 挽人心之橫流, 真孟子以後所未有也。惜乎程、朱二子引而不發, 未能洞示來茲也! 此篇朱子摘出別行, 而張子門人原合於全書, 今仍附之篇中, 以明張子學之全體。(張子正蒙注, 12-353)

船山直截了當指出〈乾稱篇〉是「張子學之全體」, 而吾人又強調《正蒙注》對「時中」具有高度的關注, 那麼〈乾稱篇〉也應當標明「時中」。不過, 令人感到有趣的是, 此篇固然潛藏「時」或「時中」的義理內蘊, 但亦未明白昭示。此看似衝突的可能疑惑, 其實不僅不會削弱本文的立論, 反而導引出另一項重要訊息, 船山重視的「時中」觀, 既有汲取橫渠《正蒙》之「時中」, 更有船山自身的延伸詮釋。正因此故, 作為「張子學之全體」的〈乾稱篇〉, 旨在「補周子天人相繼之理」, 而「時中」成為隱而未彰者, 亦屬無可非議。至於〈可狀篇〉的詮解, 「時中」表面似乎未出現, 但細察「則感雖乘乎異而要協於一也」(張子正蒙注, 12-367)或「貞於一而通於萬」(張子正蒙注, 12-379)的說法, 皆間接印合「時中」要旨。

歸結前述, 船山詮解〈太和篇〉等七篇, 之所以未直接提舉「時中」二字, 或因篇章內容各有所重, 又或者, 實可爬梳出相類「時中」的間接解釋。此處既已說明《張子正蒙注》未言及「時中」的篇章, 下文遂可進一步討論「時中」。

## 二、《正蒙會稿》與《注解正蒙》論「時中」

劉璣《正蒙會稿》提及「時中」有「六篇六次」, 卻也不似船山《張子正蒙注》強烈關注「時中」。若先將《正蒙會稿》書寫「時中」處, 對照橫渠《正蒙》所載「時中」, 《正蒙會稿》「六篇六次」的書寫頻率, 最貼近《正蒙》的五篇五次, 兩者相差無遠。甚至, 劉璣除在〈中正篇〉援引《中庸》的「君子而時中」之外, 其餘〈神化篇〉、〈大心篇〉、〈至當篇〉、〈大易篇〉及〈樂器篇〉等五篇章, 實與《正蒙》彼此吻合。再分就兩方面說明: 其一, 《正蒙會稿·中正篇》雖言「君子而時中」, 更精確的說, 此文並非

直接針對《正蒙》，而是置於篇末的會講問答，且為徵引朱子語。<sup>94</sup>換言之，「君子而時中」擺放在《正蒙會稿》的詮解上，並非要闡發《正蒙·中正篇》，因此「時中」在《正蒙會稿》的思維裡，較難澈見重要性。其二，統觀《正蒙會稿·中正篇》之外的五次「時中」論述，劉璣似乎皆緊扣《正蒙》原文。如《正蒙會稿·神化篇》言「時中」：

神，即聖而不可知之神；不可致思者，謂不容思慮也，但在人存之以不失其固有耳。化，即大而化之之化；不可助長者，謂不可作為也，但在人順之以待其自熟耳。存虛明者，存此心固有之本體也；久至德，則非日月至焉者矣；順變化者，順吾身之言動也；達時中，則適時措之宜矣。此則仁之至，義之盡也。若又知微知彰，無隱顯而皆察焉，如此，不舍而繼其善，猶所謂日知其所未知，月無忘其所能，則天之所以與我者，可以成諸己而聖神矣。<sup>95</sup>

劉璣所言的「達時中，則適時措之宜矣」，即緊扣橫渠原文：

神不可致思，存焉可也；化不可助長，順焉可也。存虛明，久至德。順變化，達時中，仁之至，義之盡也。知微知彰，不舍而繼其善，然後可以成人性矣。（正蒙，12-90 至 91）

至於其它討論「時中」的部份，情況亦然。如面對「無成心者，時中而已矣。」（正蒙，12-150），《正蒙會稿》言「事有萬變，能隨時處中，所謂從心所欲不踰矩也，無成心者能之。」<sup>96</sup>；面對「禮器不泥於小者，則無非禮之禮，非義之義。蓋大者器，則出入小者，莫非時中也。」（正蒙，12-198），《正蒙會稿》詮解為「然禮器有大小焉，能不泥於小者，則無非禮之禮、非義之義矣。蓋禮之大者，既成德器之美，則出入小者，莫非時中也，又何小者之足泥哉？」<sup>97</sup>；面對「〈蒙〉無遽亨之理，由九二循循行時中之亨也。」（正蒙，12-303），《正蒙會稿》則說「由九二為卦之主，剛而得中，以可通之道，發人之蒙，而又得其時之中也。」<sup>98</sup>；面對「時措得中」（正蒙，12-330），《正蒙會稿》亦只

<sup>94</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁 80。

<sup>95</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷一，頁 35。

<sup>96</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁 60。

<sup>97</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷三，頁 83。

<sup>98</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷四，頁 134。

言「謂欲時措得中」<sup>99</sup>。有關劉瓛《正蒙會稿》的詮解態度，實即如其序文的「固不敢妄為之說」<sup>100</sup>，故而劉瓛泰半順隨《正蒙》之言而言，對「時中」並無過多的積極關注。<sup>101</sup>若再多說一些，劉瓛「固不敢妄為之說」的基本立場，對「時」的討論，也可察見端倪。如面對「不極高明，則擇乎中庸，失時措之宜矣。」（正蒙，12-165），《正蒙會稿》言「高明，亦謂心體本自高明，然或累於私欲，則雖擇乎中庸，而失時措之宜，謂於所處之事，未免有過不及也。」<sup>102</sup>相類例證頗多，無論「時中」或「時」，《正蒙會稿》絕多數是承續《正蒙》，並未有真正的深刻體認，或說未能對「時」給予更多的關注。

其次，李光地《注解正蒙》雖不乏對「時」的說明，如「時者，理而已矣」<sup>103</sup>，或「德與時位參會，堯、舜其人也，以時則有亢，聖人處之則無亢。自堯、舜、湯武，以至周公、孔子之所處，皆是也。」<sup>104</sup>等等；然而，其書出現「時中」僅為「一篇三次」，單純就頻率來說，則是三者最少提及「時中」者。再進一步分析，《注解正蒙·神化篇》記載的三次「時中」，皆在同段詮解，且明顯只援用「存虛明，久至德。順變化，達時中」（正蒙，12-91）的「達時中」：

存神則虛明，而能久於至德；順化則變化，而能達乎時中。久至德，仁之至也；達時中，義之盡也。存神則知微，順化則知彰。存神順化，勿忘勿助之為繼善；久至德達時中，仁至義盡之為成性。<sup>105</sup>

李光地的詮解，雖有「時中」二字，但審度其詮解方式即知，主要襲用《正蒙》原文而略作注解，並無刻意抉發「時中」的意圖。要言之，縱然不能據此判斷李光地對「時中」

<sup>99</sup> 【明】劉瓛，《正蒙會稿》卷四，頁148。

<sup>100</sup> 【明】劉瓛，《正蒙會稿》卷一，頁1。

<sup>101</sup> 相類似的情況，亦見之於高攀龍與徐必達的《正蒙釋》。高氏共三次提及「時中」，除了「時義者，隨時之義，時中之謂也。」（《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，頁704）之外，「仁之至而知微也，順理變化，隨時處中，所以順化。」（《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，頁694）與「九二行時中之亨，以發人之蒙，所謂循循善誘者也。」（《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，頁750），皆是對準《正蒙》原本已有言的「時中」。至於徐氏唯一提及的一次，「聖不可知，謂聖人隨時處中，成心盡化，非可以偏私測識也。」（《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，頁708），也是緊扣著《正蒙》「無成心者，時中而已矣」的闡發。另外，王植《正蒙初義》亦如是，如在〈大心篇〉言及「時中」（《文淵閣四庫全書》第697冊，頁538至539），僅是順承著《正蒙》「無成心者，時中而已矣」，王植於此並無明顯的個人想法。

<sup>102</sup> 【明】劉瓛，《正蒙會稿》卷二，頁67。

<sup>103</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷上，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁353。

<sup>104</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷下，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁394。

<sup>105</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷上，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁354。

視若無睹，但若要說明李光地對「時中」缺乏高度體現或濃厚興趣，應不會落入偏執的無的放矢。因此，無論劉璣《正蒙會稿》，抑或李光地《注解正蒙》，顯未著力在「時中」的揭示。

### 三、《張子正蒙注》對「時中」的積極詮解

相較李光地《注解正蒙》與劉璣《正蒙會稿》的「時中」論述，船山《張子正蒙注》給予「時中」的關注，明顯更具積極性。所謂積極詮解「時中」，分從三階段論證：其一，尅就最表面層次的出現頻率而言，「時中」在船山《張子正蒙注》，出現總計有十一篇二十三次，涵蓋篇章已近三分之二，論及次數也遠超出劉、李二人。此種針對「時中」的頻繁遍顯，既未弱化「時中」，亦非僅是復刻《正蒙》。其二，因為單純由出現頻率說解其積極性，雖已有所見，但仍舊未深刻回應積極性的內在意涵。故而必須進一步釐清，船山如何看待「時中」？或者，如何使用「時中」？船山與劉璣對「時中」的書寫，恰好是兩種型態的詮解方式。前述已曾論及，劉璣《正蒙會稿》的「時中」，主要複製《正蒙》的「時中」原文<sup>106</sup>；反觀船山對《正蒙》原文有「時中」處，有時卻不明言「時中」。如船山對「蓋大者器，則出入小者，莫非時中也。」（正蒙，12-198）的詮解，隻字未提「時中」；劉璣《正蒙會稿》則有「蓋禮之大者，既成德器之美，則出入小者，莫非時中也，而又何小者之足泥哉？」<sup>107</sup>的註解。另外一種情況是，船山奠基在「時中」義理，衍生出義同辭異的「時中」。如船山對「順變化，達時中」的詮解，即非直接襲用「達時中」，其言「隨時皆有必中之節」（張子正蒙注，12-91）；或如詮解「無成心者，時中而已矣。」，船山則說「中無定在，而隨時位之變，皆無過不及之差，私意不得而與焉。」（張子正蒙注，12-150）。其三，船山《張子正蒙注》的「時中」觀，除如前項陳述之外，更有《正蒙》原文並未言及，但船山卻積極豁顯「時中」。援引船山對「『動靜不失其時』，義之極也。義極則光明著見，唯其時，物前定而不疚。」（正蒙，12-216至217）的詮解：

<sup>106</sup> 此處針對「時中」言，但相同思維亦可在「時」進行解讀，如劉璣對「此君子所立多凶多懼之世，乾乾德業，不少懈於趨時也。」（正蒙，12-216）其解讀亦順隨「趨時」作論述，「君子立多凶多懼之地，而終日乾乾，進德修業，不少懈於趨時者，正趨此時也，多凶多懼，謂危地，如乾九三之位。」（《正蒙會稿》，頁92）。

<sup>107</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷三，頁83。

動靜，以事言，謂行止進退也。不失其時者，順天下之大經，合於時之中道，研幾速而徙義精，一於正也。曉然可以對於天下後世而無不白之隱。物，事也。前定者，義精而誠立，因時必發而皆當。(張子正蒙注，12-217)<sup>108</sup>

船山在《正蒙》的「動靜」或「時」的問題，推衍出「合於時之中道」或「因時必發而皆當」，即是關注「時中」。試問，言「動靜」言「時」者，必然就會推衍至「時中」？看似想當然爾的推衍，卻非一定呈現在每個詮釋《正蒙》者上。因為相對於此，劉璣《正蒙會稿》與李光地《注解正蒙》則因《正蒙》原文未提及「時中」，遂無「時中」的關注：

《正蒙會稿》「惟義極其德，斯光明著見，時動而動，時靜而靜，動靜惟其時，前定而不疚，蓋既光明，又何疚之有。」<sup>109</sup>

《注解正蒙》「時，物前定於義，則動靜不失，而不疚矣。」<sup>110</sup>

顯見劉璣與李光地兩人，依循橫渠《正蒙》的原意，並未進一步闡發。意即「時中」在劉、李的詮解思維，並不具特殊性。或說，劉、李二人僅止於「時」的思考，未能明確直接將「中」納入考量。試再徵引一例，在《正蒙·神化篇》「神無方，易無體，大且一而已爾」的討論中，劉璣詮解為「蓋張子以清虛一大名天道，則此一實以純一不已為言焉。」<sup>111</sup>意即緊扣《正蒙》原文的「大且一而已爾」；然而，船山卻非將詮解視野止於「大且一而已爾」：

無所遺之謂大，無不貫之謂一，故易簡而天下之理得。體斯道也，仁義中正擴充無外，而進退、存亡、刑賞、禮樂、清和、安勉，道皆隨時而得中；若夷之清，惠之和，有方有體，不足以合神而體易矣。寬以居之，仁以行之，學以聚之，問以辨之，則所繇至於大且一也。(張子正蒙注，12-77)

船山在「大且一而已爾」的思維基礎，進行延伸說明，從「大且一」延伸至體悟「大且

<sup>108</sup> 此段文字在《船山全書》版上，原是分成三小段，而筆者因閱讀之需求，將之合為一段以觀。

<sup>109</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷三，頁93。

<sup>110</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷下，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁380。

<sup>111</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷一，頁29。

一」之道，並將「隨時而得中」置放在討論脈絡。此可令人清楚察見，船山詮解《正蒙》，固然宗承橫渠，然而卻又不囿橫渠之言。縱使在《正蒙》未言「時中」處，船山也可能呈現出積極的揭示。

正由此故，船山對「時中」的關注，使之更具分量，遠勝劉璣《正蒙會稿》與李光地《注解正蒙》。相類例證尚多，如對「德盛者，窮神則知不足道，知化則義不足云」，船山亦延伸至「隨時處中而不立矩則」（張子正蒙注，12-80），而劉璣僅言「至於德盛之域，則於神化之妙，默契其本源，大明其終始，而義用又不足言矣。」<sup>112</sup>，至於李光地《注解正蒙》雖說「以下皆解釋化字之意，謂是變通不滯、與時偕行，如孟子之言孔子，而以為聖之時者云爾」<sup>113</sup>，但細加考察，乃是針對「德盛者」之後的「時若非象，指何為時？」（正蒙，12-82）一句，非專就「德盛者」這個段落，而且仍舊未能直接豁顯「時中」。

或許有人會質疑，若真如前文所論，那麼劉、李的詮解，反倒較符合《正蒙》，至於船山的詮解，則已超出《正蒙》的可能原意。可從兩方面回應質疑：一是，船山《張子正蒙注》對「時中」給予極重的詮解，看似已脫離橫渠《正蒙》，但此義實際也是《正蒙》能夠且可以推衍出來。二是，更何況船山此種創造性的詮解，方足說明《張子正蒙注》關注於「時中」的關鍵。而且，船山說明《正蒙》與儒家經典的微妙關係時，曾經兩度提及「不得不異<sup>114</sup>」（張子正蒙注，12-9、10）；是故，《張子正蒙注》與《正蒙》

<sup>112</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷一，頁31。

<sup>113</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷上，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁352。倘若再進一步去探究，這段引文之後，緊接著「時者，象之著迹；象者，氣之流形；氣，則理之發用。凡健順動止可得而名者，皆是也。」（《文淵閣四庫全書》第697冊，頁352）此處《正蒙》本未直言「理」，或因李光地推崇朱子，是以《注解正蒙》對「理」，具有較多的關注。

<sup>114</sup> 施盈佑於〈王船山經典詮釋的歷史性與創造性：析論《張子正蒙注·序論》中的「正之惟其始」與「不得不異」〉曾有論述，「『不得不異』的提出，乃是王船山認知到，一個撰著者必然有其時空背景，隨著所處的文化、政治、社會、經濟……等等不同，撰著內容也會產生區別。」（《鵝湖月刊》第428期，2011年2月，頁12至25）又，是文強調「所謂『就其異而察其同』之『異』，即『不得不異』之『異』；而『就其異而察其同』之『同』，即是『始之正』的『同』。總之，『不得不異』所呈現的創造性詮釋，固然有隨時變易的詮釋空間，但此創造性詮釋的立足點，必然是要位在『始』之『正』的條件中。」另外，陳政揚《張載思想的哲學詮釋》亦強調，「張載雖志在承繼孔孟聖賢之學，卻試圖另闢蹊徑，在孔、孟罕言的氣論基礎上，證成儒家『天道性命通貫為一』的義理架構。」（臺北：文史哲出版社，2007年，頁14至15）。而船山此創造性詮釋的想法，亦呈現在其它文字上，如「《章句》之旨，本自程子。雖緣此篇云『育物』，云『盡物之性』，不容閒棄其實，則程、朱於此一節文字，斷章取義，以發明性道之統宗，固不必盡合《中庸》之旨者有之矣。兩先生是統說道理，須教他十全，又胸中具得者一段經綸，隨地迸出，而借古人之言以證己之是。」（讀四書大全說，6-455），所謂「不必盡合」與

的差異，<sup>115</sup>也可視為一種「不得不異」的創造性詮釋之自覺。<sup>116</sup>

歸結本節所述，透過與《正蒙會稿》、《注解正蒙》的對勘，《張子正蒙注》呈現的「時中」，無論是書寫頻率，抑或有意識地置放在行文脈絡，甚至延伸且創造性的詮解《正蒙》，明顯皆是船山對「時中」的積極關注。

### 第三節 《張子正蒙注·中正篇》論「時中」

為求深入理解船山對「時中」的積極關注，接下來透過《張子正蒙注·中正篇》，詳細論證「時中」本非〈中正篇〉的義理主軸，而是船山詮解的延伸。下文即分由「《正蒙·中正篇》旨在揭示『中道』」及「《張子正蒙注·中正篇》從『中道』至『時中』的延伸詮解」討論，冀望廓清船山如何在延伸詮解上，將「時中」積極呈現於《張子正蒙注》。

#### 一、揭示「中道」

船山對《正蒙·中正篇》的理解：

此篇博引《論語》、《孟子》之言以著作聖之功，而終之以教者善誘之道。其云中道者，即堯舜以來相傳之極致，《大學》所謂至善也。學者下學立心之始，即以此為知止之要而求得焉，不可疑存神精義為不可企及而自小其志量也。（張子正蒙注，12-156）

〈中正篇〉是「博引《論語》、《孟子》」<sup>117</sup>，並且承繼「堯、舜以來相傳之極致」，為「中

---

「借古人之言以證己之是」，皆是明證。例證尤多，可自行查閱，此處不再贅論。

<sup>115</sup> 有關《張子正蒙注》與《正蒙》的承繼或差異，前賢已有不少討論，如唐君毅《中國哲學原論·原教篇》、曾昭旭《王船山哲學》、陳來《詮釋與重建：王船山的哲學精神》、陳祺助〈論王船山氣論的義理特色：與傳統主要氣論之說比較〉（《鵝湖學誌》第35期，2005年，頁131至144）及蔡家和〈船山《正蒙注》中對性的詮釋〉等等。

<sup>116</sup> 哲學詮釋學家加達默爾（Hans-Georg Gadamer 1900~2002）於《真理與方法》（Wahrheit und Methode）一書曾言，「本文的意義超越它的作者，這並不只是暫時的，而是永遠如此的。因此，理解就不只是一種複製的行為，而始終是一種創造性的行為。」（洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，2004年，頁383），筆者認同每一種理解或詮解，絕不僅是「複製」，而是有更多理解者或詮解者本身的「創造」。

<sup>117</sup> 必須有所補充的是，〈中正篇〉除了博引《論》、《孟》，還援用《易》、《中庸》或《學記》，如「陰陽不測之謂神」是《周易·繫辭上》，或如「事豫則立」是《中庸》；是故，所謂「博引」，旨在說明〈中

道」的明白揭示。因此船山詮解〈中正篇〉時，給予「中道」大量的關注：

中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者。(張子正蒙注，12-158)

無一實之中道，則心滅而不能貫萬化矣。(張子正蒙注，12-158)

極，中道也。(張子正蒙注，12-158)

顏子彌高彌堅之嘆，非侈心於高堅，所以求中道爾。(張子正蒙注，12-161)

得中道一實以體天德，然後可備萬物之理。(張子正蒙注，12-163)

得中道而不遷，則萬化皆繇之以弘，而用無不備矣。(張子正蒙注，12-163)

順義以直行，養其中道，無私妄以為之害矣。(張子正蒙注，12-169)

竭兩端之教，所以中道而立，無貶道以徇人之理。(張子正蒙注，12-171)

聖人無不知，故因時，因位，因物，無先立之成見，而動靜、剛柔皆統乎中道。  
(張子正蒙注，12-184)

「中道者，大中之矩」是註解《正蒙》的「學者中道而立」(12-157)，「無一實之中道」是說明《正蒙》的「無中道而弘」(12-158)，而「所以求中道爾」則對準《正蒙》的「中道不可識」(12-161)。但，亦有《正蒙》原文未言而言「中道」者，如「所以中道而立」一句，乃解讀「精義入神，然後立斯立，動斯和矣。」(張子正蒙注，12-171)；或是「動靜、剛柔皆統乎中道」，旨在闡明「無不知」的根據(張子正蒙注，12-184)。船山既已說明此篇之「中道」為「堯舜以來相傳之極致」，那麼以「中道」作為〈中正篇〉的貫通要旨，應當確切無疑。不過，此論必導衍出一種疑惑，《正蒙·中正篇》旨在揭示「中道」，究竟是船山詮釋後，方有的呈現？抑或，橫渠義理本具的意涵？

若從反面思考說，〈中正篇〉共計五十七段<sup>118</sup>，除「中正然後貫天下之道」至「高

---

正篇〉使用大量《論》、《孟》之文，非言全部皆引自《論》、《孟》。再者，〈中正篇〉博引《論》、《孟》，又兼及《易》與《中庸》，正可印合《宋史·張載傳》「以《易》為宗，以《中庸》為體，以孔孟為法」(《張載集·附錄》，頁386)。

<sup>118</sup> 此處言〈中正篇〉為五十七段文字，乃是《船山全書》版的《正蒙·中正篇》。必須略作說明的是，

明不可窮」這五段落，總計提及「中道」三次，具有明顯的直接表述外，其餘的段落文字，固然可從「中正」或「中道」進行聯結貫通，但議題已非完全關注在「中道」；反觀，「中道」在船山《張子正蒙注·中正篇》出現十三次之多，且非停滯於「中正然後貫天下之道」至「高明不可窮」這五段落，較有將「中道」作為前後貫通的意圖。其次，劉璣在《正蒙會稿·中正篇》的註解，言及「中道」有兩處：「『學者中道而立』，謂不可過與不及也，能無過不及，則有位以弘之，謂有可弘之地。」<sup>119</sup>及「『中道不可識』，謂高明博厚，皆中道之所在也。若此而不能究極，則中道又豈可識哉？此顏子所以喟然也。」<sup>120</sup>前者是全然複刻原文，後者亦僅隨文註解，未有深刻的闡發；又，扣除前述兩處文字，《正蒙會稿》並無再言「中道」。再如，李光地《注解正蒙》提及「中道」者，亦僅是兩處三見，「蓋得正則得所止，故可弘而至於大，是『中道而立』，而有位可弘者也。……中道而居之」<sup>121</sup>及「所謂高明不窮，博厚不極，則中道不識者，此也」<sup>122</sup>，顯與劉璣思考「中道」，並無太大差異。那麼，剋就劉璣《正蒙會稿》與李光地《注解正蒙》的內容所示，即使「中道」仍舊作為貫穿《正蒙·中正篇》的主軸，但刻意關注的程度，絕對不及船山。

若從正面去思考，在某種程度上，船山視「中道」為〈中正篇〉的篇旨，確實是可行的路徑。首先，畢竟張橫渠開宗明義已言，「中正然後貫天下之道，此君子之所以大居正也。」（正蒙，12-156），所謂「中正」之「中」，即是「中道」<sup>123</sup>；其後又申明「學者中道而立」（正蒙，12-157），或是「無中道而弘，則窮大而失其居」（正蒙，12-158）、「中道不可識」（正蒙，12-161）的省思。再者，亦可「中」、「大中至正」、「君子之道」、「大中」及「中庸」，視為與「中道」密切聯結的闡發。最後，乃至於善惡、仁不仁、學、儒釋……等議題，似乎也無法悖離「中道」的要求或把握，如唐君毅《中國哲學原

---

其中有些分段方式，與《張載集》所載錄的《正蒙·中正篇》稍有差異，如「『篤信好學』，篤信不好學，不越為善人信士而已。」（張子正蒙注，12-176），《船山全書》據船山「此節舊連下章，傳寫之訛，今別之。」（張子正蒙注，12-176）之語，遂於「好德如好色」以下一段文字分作兩段，而《張載集·正蒙》即是合併觀之（頁30）；另外，「知至學之難易」至「『蒙以養正』……其惟聖人乎！」（張子正蒙注，12-186至187），《船山全書》版視為同一段落，而《張載集·正蒙》則分屬兩段落（頁31）。

<sup>119</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁63。

<sup>120</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁65。

<sup>121</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷上，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁368。

<sup>122</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷上，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁369。

<sup>123</sup> 王植《正蒙初義》亦曾提及，「愚按：首句中道，以學者言，即首節中正之中。」（《文淵閣四庫全書》第697冊，頁544）。

論·原教篇》「至于其中正篇……而是說君子對之貫于天下萬事萬物之中，而其學則志在『中道而立』，以『體正』。」<sup>124</sup>亦將「君子之道」與「學」，置放在「中道而立」去審視。因此，〈中正篇〉全文皆可印合「中道」，實非妄下論斷。

「中道」若可視為〈中正篇〉之主旨，試問船山理解的「中道」，究竟何意涵？下文概分成三層遞進而論，首先從「屈伸」、「變化」申明「中道」：

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」。(張子正蒙注，12-11)

陰陽二氣充滿太虛，此外更無他物，亦無間隙，天之象，地之形，皆其所範圍也。……陰陽之運行，則通一無二也。在天而天以為象，在地而地以為形，在人而人以為性，性在氣中，屈伸通於一，而裁成變化存焉，此不可踰之中道也。(張子正蒙注，12-26)

中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者。(張子正蒙注，12-158)

因有「屈伸之必然」，是以當人在面對「屈伸」之萬象變化，必須具備「無偏倚」的「大經」、「大中之矩」，而「大經」即是「中道」。其次，「中道」之所以能夠無所偏倚，緣於其「可備萬物之理」：

仁者，中道之所顯也；靜而能涵吾性之中，則天理來復，自然發起而生惻隱之心，以成天下之用，道自弘矣。(張子正蒙注，12-158)

得中道之一實以體天德，然後可備萬物之理。(張子正蒙注，12-163)

船山除強調「中道」豁顯在「仁」，更重要的是，「中道」作為「天理來復」或「以體天德」的一種體現，實能「備萬物之理」且無不周遍（讀四書大全說，6-889），進而「成天下之用」。換言之，「中道」是貫通「萬物之理」之道，意即「推天道人性變化之極而歸之於正經」的「繇博反約之實學」（張子正蒙注，12-202），這也是船山對橫渠義理的

<sup>124</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁75。

讚許處。最後，所謂統攝萬理以面對變化的「中道」，乃是「得物情事理屈伸相感之義以教人」與「竭兩端之教」而立者（張子正蒙注，12-171）；從「教」言「中道」，則無異於「《大學》所謂至善也」（張子正蒙注，12-156），而「至善」又是「事物所以然之實，成乎當然之則者也。」（張子正蒙注，12-156）因此，「中道」亦可說成透過「事物所以然之實」完成「當然之則」，意即「中道」是人面對客觀現實的最合宜方式。

至此，本文遂可轉入下一個討論。若《張子正蒙注·中正篇》從「中道」觀照《正蒙·中正篇》，是一種極為貼近《正蒙》的詮解，那麼「時中」之所以被船山鋪衍出來，則明顯是將詮解視野作了延伸，意即「《張子正蒙注·中正篇》從『中道』至『時中』的延伸詮解」。

## 二、從「中道」至「時中」

有關船山《張子正蒙注》的「時中」觀，在其對〈中正篇〉的詮解脈絡上，可以發現從「中道」至「時中」的延伸痕迹；而此種延伸性的詮解，不僅不異於《正蒙會稿》、《注解正蒙》，亦正是識察《張子正蒙注》對「時中」別有用心之關鍵。接下來，即針對《張子正蒙注·中正篇》提及「時中」、「隨時而處中」及「隨時處中」的部份，逐一辨析。

其一，船山對「未至於此，其視聖人，恍惚前後，不可為之像，此顏子之歎乎！」（正蒙，12-159）的詮解：

神化之理，散為萬殊而為文，麗於事物而為禮，故聖人教人，使之熟習之而知其所繇生；乃所以成乎文與禮者，人心不自己之幾，神之所流行也。聖人存神，隨時而處中，其所用以感天下者，以大本行乎達道，故錯綜變化，人莫能測，顏子之歎以此。如《禮記》所載「拱而尚左」之類，亦文與禮之易知易從者，得其時中而人且不知，亦可以想聖人義精仁熟、熟而入化之妙矣。（張子正蒙注，12-159）

在《正蒙》原有的文字脈絡上，主要是討論聖人能夠「大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通」（正蒙，12-159），是以方有「顏子之歎」。倘若再往前追溯其源，橫渠

實藉助「顏淵喟然歎曰」（論語，7-572 至 573）以言「中道」或「大中至正」。而且，至少又延伸出兩種義理概念，即「神化」與「時中」。首先，有關「神化」的部份，橫渠言「未至於此」，乃是承續前文的「大中至正之極，文必能致其用，約必能感而通」（正蒙，12-159）；而船山在「文與禮」的議題，已強調「文與禮」是「神化所顯著之迹」（張子正蒙注，12-159）。那麼，「未至於此」既是承續前文，遂以「神化之理」作為此段的詮解之始，自有其道理；而且，橫渠在說明顏子喟歎聖人是「恍惚前後，不可為像」之後，接著更有「大能成性之謂聖，天地同流、陰陽不測之謂神」。總之，船山《張子正蒙注》透過「神化」闡釋「聖人」，於《正蒙》文脈是有跡可尋。復次，在「時中」的部份，船山除了說「聖人存神」，亦有聖人是「隨時而處中」的申明，或從「時中」描繪聖人的「義精仁熟、熟而入化之妙」；端視《正蒙·中正篇》的首出三段，《正蒙》主要藉由「大中至正」或「中道」去言「聖」或「聖人」，並未標舉「時中」為聖人之內涵。換言之，無論「時中」是否為「中道」的另一種表述，或是息息相關的義理，若船山覺得可置放在詮解上，即必然含載船山個人的認知，這也就是延伸詮解。畢竟，吾人無法確知「時中」，是否為《正蒙》此原文本應具備？或者，橫渠在言「中道」時，是否有兼涵「時中」的強烈意圖？因為，無論劉璣<sup>125</sup>、高攀龍<sup>126</sup>、徐必達<sup>127</sup>、李光地<sup>128</sup>，抑或王植<sup>129</sup>，這些詮解者對「未至於此，其視聖人，恍惚前後，不可為之像，此顏子之歎乎！」一段，皆未闡明「時中」。

其二，船山對「極其大而後中可求，止其中而後大可有。」<sup>130</sup>（正蒙，12-163）的詮解：

大者，中之撰也；中者，大之實也。盡體天地萬物之化理，而後得大本以隨時而處中，得中道而不遷，則萬化皆繇之以弘，而用無不備矣。（張子正蒙注，12-163）

<sup>125</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁 64。

<sup>126</sup> 【明】高攀明集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第 1 冊，頁 710。

<sup>127</sup> 【明】高攀明集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第 1 冊，頁 710。

<sup>128</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》，《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 368。

<sup>129</sup> 【清】王植，《正蒙初義》，《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 545。

<sup>130</sup> 《正蒙》此段文字將「大」與「中」合言並論，應受「大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。」（周易，1-69）的影響或啟發。

分兩部份討論。在第一部份，船山運用「中之撰」訓「大」，藉由「大之實」訓「中」，由此互訓的方式，豁顯「大」與「中」的緊密關係。此緊密關係，亦可被體現在「大中<sup>131</sup>」一詞，無論是「中道者，大中之矩」（張子正蒙注，12-158）、「大中者，無所不中」（張子正蒙注，12-159）、「皆得其大中之矩以貫萬理」（張子正蒙注，12-161），抑或是「大中者，陰陽合德，屈伸合機，萬事萬理之大本也。」（張子正蒙注，12-162）等等，顯然「大」與「中」既可分言，又是不二的兩者。「大」與「中」僅是各自表述「中道」的不同面向，「大中」則作為同時描繪「中道」而出現。在第二部份，船山詮解並未停留在「大」與「中」，而是進一步推衍，細分成三點來說明：第一，船山將「大」、「中」與「化」有所聯結，思維模式仍舊類同第一部份的「大」、「中」關係，即「大中」與「化」是彼此貫通，此也是《正蒙》的「大而未化，未能有其大，化而後能有其大」。第二，最後導引出「用無不備矣」，「用」雖非此文的根本問題，但可歸復《正蒙》前文已提及的「必欲用其極」之「用」。第三，令人感到有趣的是，船山從「化」與「用」以論「大中」，確是援用《正蒙·中正篇》顯見的義理；然而在「得大本以隨時而處中」的陳述，固然可能是「中道」的另一種表述，但「隨時而處中」卻非如同「化」與「用」，在同篇已有明示，更似船山自己的延伸詮解。假使進一步解讀，無論「大中至正」或「大而化之」，皆偏重在「中道」之於人的自我貞定；然而「隨時而處中」的義理呈現，固然亦從「中」說明人的自我貞定，乃至於自我的可能性，不過「時」卻赤裸指出人在現實場域的某種限制。此種從「中道」至「時中」的延伸詮解，顯示「中」必須落實在「時」，而從「時中」言「中道」，才是真正認知人之為人的整體。為凸顯船山的延伸詮解，再引劉璣注解此段作對照，<sup>132</sup>其言「聖人之道，中而已矣。極其大，則中之體以立，故曰可求。止其中，則大之實以存，故曰可有。」<sup>133</sup>此注解的思考，除了闡釋「大」與「中」的關係，似乎更有意將「大」歸攝於「中」，正所謂「聖人之道，中而已矣」；意即，按

<sup>131</sup> 橫渠已有「大中」合言，「大中至正之極」（正蒙，12-159）或「知德以大中為極」的「大中」。

<sup>132</sup> 至於李光地《注解正蒙》對此段的詮解，「未至於大，則不能有其大，而必止於中以弘之。然於何求中乎？非博文約禮擇乎中庸，則不能得中而居之也。所謂高明不窮，博厚不極，則中道不識者，此也。」（《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 369），從「未至於大，則不能有其大」的說法，可知李光地是關注「中」，而「求中乎」之問，則援引化用《正蒙》原文為解答；據此而言，實與劉璣《正蒙會稿》皆無延伸詮解。

<sup>133</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》，頁 66。高攀龍於《正蒙》此段文字，亦援用劉璣「聖人之道，中而已矣」之言（高攀龍集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第 1 冊，頁 712）。

劉璣的理解，《正蒙》此文的內涵，固然從「大」與「中」而言，但其實一言以蔽之，就是「中而已矣」。若說劉璣的詮解，是從「大」與「中」，匯整至「中」；相對於此，船山則從「大」與「中」，延伸至「化」、「用」及「隨時而處中」。

其三，船山對「若聖人，則性與天道無所勉焉。」（正蒙，12-164），以及「無所雜者清之極，無所異者和之極。勉而清，非聖人之清；勉而和，非聖人之和。所謂聖者，不勉不思而至焉者也。」（正蒙，12-164）的詮解：

聖人，謂孔子。順性而自止於大中，因天道而自合其時中，不以道自任，故化不可測。伊尹之道疑於孔子，而大與聖分焉，故辨之。（張子正蒙注，12-164）

伯夷、柳下惠體清和而熟之，故孟子謂之為聖，化於清和也。伊尹大矣，而有所勉，夷、惠忘乎思勉，而未極乎大。清和未極其大，故中不能止；任者未止於中，故大不能化。唯孔子存神而忘迹，有事於天，無事於人，聖功不已，故臻時中之妙，以大中貫萬理而皆安也。（張子正蒙注，12-164 至 165）

此二段文字，主要針對「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」（孟子，8-619）故船山對此二段的詮解，亦有相互的聯貫性，此處合併討論。首先，橫渠言「若聖人」之前，原有「大亦聖之任，雖非清和一體之偏，猶未忘於勉而大爾。」（正蒙，12-164）此處則從「性與天道無所勉焉」言「聖人」，有別「聖之任」、「聖之清」、「聖之和」的「聖人」。按第二段引文的「孟子謂之為聖」，船山必也知此與《孟子》的關係，於是劈頭便言，「聖人，謂孔子」，正印合孟子「孔子，聖之時者也」。又，「孔子」既是「聖之時者」，船山從「時中」解讀「則性與天道無所勉焉」，似乎只是揭露《正蒙·中正篇》隱而未彰的義理；<sup>134</sup>若如是，也就能說船山未悖離《正蒙》原意。接下來，再提供另一種思考面向，即船山《張子正蒙注》與橫渠《正蒙》之間，存在著觀照視野的歧異。何種歧異？橫渠從「猶未忘於勉而大爾」（正蒙，12-164）與「無所勉焉」，區分「聖之任」與「聖人」，再從「勉」與「不勉不思而至焉者」，判別「清」、「和」與「聖人」；無疑地，橫渠透過「勉」或「無所勉」處理此議題，

<sup>134</sup> 所謂「隱而未彰」，專言《正蒙·中正篇》的「時中」觀；倘若從《正蒙》全文而論，「時中」曾被提及，無論多寡，即不可說「隱而未彰」。此間差異，不可混淆。

而這正是橫渠所謂「聖人用中之極，不勉而中」（正蒙，12-289）的視野，亦可與「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」（中庸，7-169）聯結。劉璣《正蒙會稿》的分析，也依循《正蒙》的詮解視野，僅止於「猶有勉然之迹」與「無所勉」的解說，其言「清、和可以謂之聖，而不可謂之大。蓋大則聖之任，而非清和一體之偏者所可比也。然以其猶有勉然之迹，故與聖為有閒耳，若聖人則性與天道無所勉而大者也。」<sup>135</sup>復觀船山所述，固然言「伊尹大矣，而有所勉；夷、惠忘乎思勉，而未極其大」，但更從「未極乎大」、「未止於中」與「大中」，釐清「清」、「和」、「任」三者，皆非如「聖之時者」能真正「極乎大」且「止於中」。不僅如此，船山在「聖之時者」與「大中」的陳述，又自然而然地置放入「時中」<sup>136</sup>。當然，船山此種看似自然而然的延伸詮解，其實也不能被視為「必然」。因為，除了前述的劉璣，李光地於此亦未直接標明「時中」。再者，高攀龍集註、徐必達發明的《正蒙釋》，亦類同劉、李，不僅是針對《正蒙·中正篇》的「若聖人，則性與天道無所勉焉。」以及「無所雜者清之極，無所異者和之極。勉而清，非聖人之清；勉而和，非聖人之和。所謂聖者，不勉不思而至焉者也。」甚至面對整個〈中正篇〉，皆未將「中道」或「中」延伸至「時中」<sup>137</sup>。由是言之，船山透過「中」與「聖之時」的思考，進而延伸出「時中」，顯非其他《正蒙》詮解者所特別關注的。<sup>138</sup>換言之，從「中道」推衍至「時中」，表面似乎是想當然爾的「必然」，實際卻只是「可能」；意即，論者不必然會將「中道」推至「時中」。最後，或許也該問，橫渠豈會不知《孟子·萬章下篇》「聖之時者」？那麼，為何橫渠要聚焦「無所勉焉」，卻無意將視野轉移至「時中」？簡單說，這正是思想家的各有所重。總之，縱使有人認為「時中」是橫渠此處的隱而未彰者，但無論如何，船山有意凸顯這個隱而未彰的「時中」，遂成其延伸詮釋。

其四，船山對「將窮理而不順理，將精義而不徙義，欲資深且習察，吾不知其智也。」

<sup>135</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁66。

<sup>136</sup> 另外，此兩段文字，尚涉及一個重要議題，「大中」與「時中」的關係，船山從「順性」言「大中」，從「因天道」言「時中」，顯然兩者具有一定的差異性。然本文旨在說明，「時中」在船山《張子正蒙注》之中，乃刻意被凸顯出來的延伸詮解。因此，暫且不論這項重要議題。

<sup>137</sup> 【明】高攀龍集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，頁709至719。王植《正蒙初義·中正篇》也沒有從「中」或「中道」，延伸至「時中」（《文淵閣四庫全書》第697冊，頁542至564）。

<sup>138</sup> 王植《正蒙初義》於此兩段文字的詮解，亦皆未論及「時中」。查見王植《正蒙初義》，《文淵閣四庫全書》第697冊，頁547至548。

（正蒙，12-172）的詮解：

理者，合萬化於一源，即其固然而研窮以求其至極，則理明。乃舍其屈伸相因之條理而別求之，則恍惚幻妄之見立而理逆矣。義者，一事有一事之宜，因乎時位者也。徙而不執，乃得其隨時處中之大常；若執一義而求盡其微，則楊之為我，墨之兼愛，所以執一而賊道。資深自得，則本立而應無窮；若即耳目所習見習聞者察之，則蔽於所不及見聞，言僻而易窮，如釋氏生滅之說，足以惑愚民而已，奚其智！（張子正蒙注，12-172 至 173）

前文已不斷申明，船山《張子正蒙注》對「時中」的積極關注，乃在「延伸詮解」，此即與《正蒙會稿》、《注解正蒙》的最大不同處。然而，單純就此引文，或許易使人產生一種誤解，即船山的詮解方式，似與劉璣《正蒙會稿》無鮮明殊異。<sup>139</sup>若真是如此，如何能自圓其說，只有船山詮解具備詮解延伸？分由兩點釋疑：第一，先分析船山與劉璣的詮解方式，在針對相同的《正蒙》原文，劉璣《正蒙會稿·中正篇》言：

「理」者，天下事物之理；而「義」則日用之間，事合乎宜者也；「精」則條分縷析也。「窮理」固難，而「順理」尤難，今將「窮理」，而於所行順不循其自然，則是穿鑿自私矣；「精義」固難，而「徙義」尤難，今將「精義」，而於事之未善不能徙以從善，則是自治不勇矣。以此而望其「資深且習察」，吾不知其智也。「資深」者，日用之間，欲其於理取之無窮、用之不竭，己與理相資也。「習察」者，謂行之既久，而識其理之所以然也，此非順理徙義者不能也。<sup>140</sup>

乍見之下，劉璣採用「『某』者，某某某」或「『某某』者，某某某」的詮解方式，<sup>141</sup>與前引的船山詮解，表面上並非是截然對反的兩種詮解。如劉璣言「『理』者，天下事物

<sup>139</sup> 此處專論《正蒙會稿》，而不言《注解正蒙》，實因《注解正蒙》對《正蒙》此段文字，僅有「申上條『集義正然後可以貫天下之道』之意。」（《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 370）的簡短注解，是以對勘的討論性較為不足，遂未列入一併處理。

<sup>140</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁 70。

<sup>141</sup> 若再分析內文所述的詮解方式，劉璣運用此詮解方式的比例，遠高於船山《張子正蒙注》，如「『可與適道』者，因其志學而知所趨向也。『可與立』者，嘉其篤志固執，能強於禮，而不為事物之所搖奪也。『可與權』者，許其見道之明，事至物來，皆有以處之也。」（《正蒙會稿》卷二，頁 69），或如「『洪鐘』，大鐘也。『扣』，謂以物擊之。『聖人未嘗有知，由問乃有知』，所謂聖人胸中包藏許多道理，若無人扣擊，則無由發揮於外，一番說起，一番精神也。」（《正蒙會稿》卷二，頁 77）。而此注解方式，顯然集中闡釋原文的某句某義理，較少延伸詮解。

之理」，船山則道「理者，合萬化於一源；即其固然而研窮以求其至極，則理明。乃舍其屈伸相因之條理而別求之，則恍惚幻妄之見立而理逆矣。」兩者的詮解方式，皆徵引《正蒙》的首出關鍵字「理」，再給予一番說解。不過，值得注意的是，細察表面相類的詮解方式，其實不難發見，詮解方式雖類同，可是詮解內涵卻有區隔。劉璣的詮解，並未跳脫《正蒙》原文，或說沒有過多的個人詮釋，如「而『義』則日用之間，事合乎宜者也」，從「宜」言「義」，實為歷來慣用的詮解，因此船山亦言「義者，因事制宜」（張子正蒙注，12-80）。再觀船山詮解此段：「義者，一事有一事之宜，因乎時位者也。徙而不執，乃得其隨時處中之大常；若執一義而求盡其微，則楊之為我，墨之兼愛，所以執一而賊道。」詮解從「宜」言「義」，並延伸至「時位」、「隨時處中」及「大常」，甚至，舉「楊之為我，墨之兼愛」之例，評論「徙而不執」之「義」與「執一而賊道」之「義」。換言之，「隨時處中」是對《正蒙》原文的衍發，相較劉璣所言「時中」，更顯其義理詮解的開展，非執於《正蒙》所論而述。是故，船山此段的詮解，表面雖是「『某』者，某某某」或「『某某』者，某某某」的詮解方式，但延伸性仍舊是極易被覺察的詮解樣貌。第二，本文固然不斷申明船山是延伸詮解，而劉璣、李光地注解《正蒙》時，則較為缺乏此延伸詮解。但是，如此申明的用意，主要是說明船山詮解《正蒙》的過程，明顯將「時中」視為重要義理而豁顯。此積極呈現「時中」的延伸詮解，之於船山義理來說，應當必須被理解，甚至應當被注意。又，所謂延伸詮解，既是緊扣「時中」，也就是說，或許劉璣、李光地在其它義理的呈現上，亦可能有延伸詮解，如在《正蒙·神化篇》首段「神，天德；化，天道；德其體，道其用，一於氣而已。」（正蒙，12-76）的詮解上，劉璣不僅針對字句作說解，更有「老氏謂『有生於無』，則『體用殊絕』矣！豈知道者之言哉？」<sup>142</sup>的延伸詮解；或者在《正蒙·王禘篇》「『天子因生以賜姓』，難以命於下之人，亦尊統上之道也。」（正蒙，12-344）的詮解上，李光地徵引朱子語，

<sup>142</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷一，頁 29。此處必須再說明一事，劉璣從老子「有生於無」的「體用殊絕」，討論《正蒙·神化篇》首段，雖然可視為延伸詮解，但其言實是援用「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常。」（正蒙，12-24）。有關劉璣對《正蒙》的延伸詮解，例證尚有不少，試再引一處，「從心莫如夢者，夢成於心之所思也。夢見周公，謂孔子盛時，志欲行周公之道，故夢寐之間，如或見之。至其老而不夢者，所欲不踰矩也，蓋聖人時行時止，無所疑滯。若既衰矣，而猶夢之，則心泥於動，為踰矩矣，為願乎外矣，為不順矣，為不安死矣。」（《正蒙會稿》卷三，頁 101），此處稍有推衍《正蒙》之論，將孔子夢不夢周公一事，順導出「聖人時行時止」，亦可視為劉璣的延伸詮解。

泛論「姓」的源流問題，<sup>143</sup>反觀船山只緊扣《正蒙》作釋讀，即不如李光地的延伸詮解。本書僅在某一義理的呈現上，進行相互的對勘比較，無意且不可能將此論述，無限上綱到任何義理。由此故知，本文欲闡明的延伸詮解，意圖非在推論船山詮解《正蒙》優於劉璣、李光地；而應當如此說，船山等三人在詮解上的孰優孰劣，絕非此處的著力處，只不過在「時中」義理的呈現，船山《張子正蒙注》較具延伸詮解的特色，則是無庸致疑。

其五，船山詮解「能通其變，則圓神無滯」（正蒙，12-184）：

至變與大常合而不相悖，以神用而不以迹合，與時偕行，大經常正而協乎時中之道矣。此釋《中庸》之義，而歷序其日進之德，蓋張子自道其致曲之學所自得者，脈絡次序，唯實有其德者喻之，非可以意為想像也。（張子正蒙注，12-184）

按《正蒙》原文，旨在說明「德有定體」，若能「誠」而「徙義」，遂可「德自通變」，以達「圓神無滯」之境（正蒙，12-183 至 184）。而船山的詮解，首先指明至變大常是「合而不相悖」，正因「合而不相悖」，所以人在「歷序其日進之德」，方能「與時偕行」的通變，且可「大經常正」的挺立貞定。進一步再言，船山所謂「至變與大常」的「合而不相悖」，非是「不極高明，則擇乎中庸，失時措之宜矣」的「中庸」，非是「大而未化」的「大」（張子正蒙注，12-161），而是收攝在「得中道而不遷，則萬化皆繇之以弘，而用無不備矣」（張子正蒙注，12-163）的「時中」這個詞彙，這是真正的「大而能化」的「大中」（張子正蒙注，12-162）。若再與劉璣《正蒙會稿》「能通變，則圓神無滯而化矣」<sup>144</sup>，以及李光地《注解正蒙》「以變通變，以化為圓神，皆主進德」<sup>145</sup>的詮解相較，亦可察見「時中」實為船山詮解延伸的產物。至於，高攀龍與徐必達的《正蒙釋》，雖有「時措合宜」或「行則達仕、止、久、速之變」的說法，卻未延伸詮解至「時中」：

徙義則自能變通，言則適詳略淺深之宜，行則達仕、止、久、速之變也。能通變，

<sup>143</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷下，《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 405。事實上，李光地於《注解正蒙·王禘篇》的詮解（《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 402 至 406），明顯較花費心力，是以詮解內容之於《張子正蒙注·正禘篇》有過之而無不及。另外，高攀龍集註、徐必達發明的《正蒙釋·王禘篇》（四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第 1 冊，頁 759 至 766。），亦較船山《張子正蒙注·王禘篇》花費更多筆墨去討論。

<sup>144</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷二，頁 76。

<sup>145</sup> 【清】李光地，《注解正蒙》卷上，《文淵閣四庫全書》第 697 冊，頁 373。

則圓神無滯而化矣，所謂形著動變也。<sup>146</sup>

徒義則通變，謂時措合宜則化裁推行自妙也；通變則圓神，所謂聖不可知也。<sup>147</sup>

總而言之，船山強調的「時中」，雖根植於《正蒙·中正篇》的「中道」，但必須提醒的是，從「中道」至「時中」的詮解延伸，顯然是《張子正蒙注·中正篇》昭然若揭的詮解思維。

除前述的「時中」呈現外，在《張子正蒙注·中正篇》亦涉及不少「時」的問題，這也反應出從「中道」至「時中」的延伸；或者言，船山既然重視「時中」，那麼有關「時」的義理，遂不得被投入更多的想法或關注。如「進退生殺乘乎時」（張子正蒙注，12-160）此是「時」與「中道」的聯結；「則雖動必遵道而與時違」（張子正蒙注，12-165），「遵道」不必然即是「隨時」，亦可能在「不極乎形而上之道以燭天理之自然」的情況下，遂有「與時違」的結果；「乘乎時位」（張子正蒙注，12-166）；「及其至也，義精仁熟，當為而為，與時偕行，而所過者化矣。」（張子正蒙注，12-167）；「不得為，時所未可為，命也。」（張子正蒙注，12-168）；「時異而行之有素」（張子正蒙注，12-172）與「隨時移易而皆得其平也」（張子正蒙注，12-172），皆是「隨時處中」的另一種說法；「可者，當其時也；間者，可受之機也。」（張子正蒙注，12-187）。再援引劉璣《正蒙會稿》的「時」觀，其實也能識察到與船山觀照方式的有所區別。以劉璣與船山對「〈蒙〉無遽亨之理，由九二循循行時中之亨也。」（正蒙，12-303）的詮釋而言，兩人對「時」與「中」關係，明顯存在著認知上的差異：

劉璣《正蒙會稿》「蒙以坎遇艮山下有險內險外止，豈有遽通之理，而曰亨者，由九二為卦之主，剛而得中，以可通之道，發人之蒙，而又得其時之中也。」<sup>148</sup>

<sup>146</sup> 【明】高攀明集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，頁717。

<sup>147</sup> 【明】高攀明集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，頁717。

<sup>148</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷四，頁134。劉璣《正蒙會稿》對「時」討論最多者，即在《正蒙·大易篇》。而正如船山所言，「此篇廣釋《周易》之指」（張子正蒙注，12-272），橫渠此篇本是說解《易》；因此，劉璣於此篇詮解上，盛言「時」應其來有自。另外，可再補充說明的是，船山《張子正蒙注·大易篇》亦有不少「時」或「時中」的論述，如「隨時求當」（張子正蒙注，12-280）、「時中」（張子正蒙注，12-291）及「隨時而養以中道」（張子正蒙注，12-303）等等；不過，在重視「時位」的《易》上言「時」或「時中」，顯然不足為奇。

船山《張子正蒙注》「初生始蒙，其明未著，無能遽通乎萬事，惟九二得中，以陽居陰，循循漸啟其明，則隨時而養以中道，所以亨也。……故曰：『大學之教存乎時。』」（張子正蒙注，12-303）

在劉璣的詮解，「時」實是輔證「中」之用，並未有較獨立或深刻的內涵，「時」僅是「時之中」的「時」；但船山最終卻申明「大學之教存乎時」，顯見「時」具有相當重要的地位，甚至可說與「中」是相輔相成的並建關係。相類例證可再引一處，劉璣《正蒙會稿·三十篇》曾言，「不以無道必天下而棄之者，謂天下無不可為之時也。」<sup>149</sup>船山「時中」觀固然亦可解讀成「無不可為」之「時」，絕多數的時候，「時」非落在「無不可為」，船山對「孔光以無恥亡漢」有言，「恥心蕩然，而可清可濁，無不可為，以得寵而避辱。」（讀通鑑論，10-192至193），此種「時」的「無不可為」，乃是「無恥亡漢」之徒的「無不可為」之「時」。更確切地說，船山絕大部份談及「時中」之「時」，並不用「無不可」的形容：

而隨時處中，天無不可學，物無不可用，事無不可為，繇是以上達，則聖人耳順從心之德也。故子曰：「五十以學《易》，可以無大過矣。」《大象》，聖人之所以學《易》也。「無大過」者，謙辭也。聖人之集大成，以時中而參天地，無過之盡者也，聖學之無所擇而皆固執者也，非但為筮者言也。（周易內傳發例，1-675）

「無不可」在「學」、在「用」、在「為」，然而「時」則置放在「隨時」的觀照視野。是故船山曾從「非可輕用」言「隨時」：

〈乾〉德屈而下，撥亂反正、唯聖人順天道以行大用，然後可以隨時，故歎其時義之大，非可輕用，以枉道從人。近世無忌憚之小人以譙周、馮道隨時取容當之，則廉恥喪，而為世患深矣。（周易內傳，1-182至183）

要言之，「隨時」與「無不可」之間，必須謹慎思考；否則，可能陷溺在「無忌憚」的「無不可」，反倒以為是「隨時」。

歸結本節所論，藉由對《張子正蒙注·中正篇》的爬梳，首先認知到，船山理解的

<sup>149</sup> 【明】劉璣，《正蒙會稿》卷三，頁102。

《正蒙·中正篇》，主旨在豁顯「中道」；其次，在「中道」的確立基礎上，則將詮解進一步延伸至「時中」。意即，船山詮解《正蒙·中正篇》的過程，不僅闡發原文的「中道」，亦顯露出從「中道」至「時中」的痕跡。更重要的是，此詮解非偶然旁及「時中」，而正指明船山有意識且積極的關注「時中」，遂與劉璣、李光地《正蒙》詮解的「時中」，產生根本的歧異。另外，可再補充說明的是，前文主要透過船山與他者的比較，凸顯船山對「時中」的關注，而從船山自身的撰著歷程觀之，其實亦可察見其越來越關注「時中」。試以《周易外傳》、《讀四書大全說》<sup>150</sup>及《張子正蒙注》為例，船山三十七歲的《周易外傳》，僅有「盡道時中以俟命」（周易外傳，1-827）一處，直接且明確涉及「時中」；待四十七歲所修訂的《讀四書大全說》，除了〈中庸·名篇大旨〉（讀四書大全說，6-449至453）多次討論「時中」，在讀《論語·鄉黨》（讀四書大全說，6-748）、《孟子·公孫丑》（讀四書大全說，6-940）與《孟子·離婁》（讀四書大全說，6-1032），亦有文字記載；而七十二歲重訂的《張子正蒙注》<sup>151</sup>，則如前文所述，大量而積極詮解「時中」。且，此書的「時中」觀，亦對早年的「盡道時中以俟命」多有發揮。由此可言，船山從儒學傳統所汲取的「時中」，在生命成長的歷程上，不斷投入自我的省思，於是七十二歲的晚年，明顯較三十七歲時更加深刻與豐富。

#### 第四節 小結

本章論證主要在奠定研究船山「時中」的基礎，故首要考量即在，如何有效呈現船山關注「時中」。「時中」作為儒學一脈相承的義理，早已見於《易》及《中庸》，而歷代儒者亦多有討論；那麼，「時中」既非船山所創發的義理，為何吾人要特別標舉船山的「時中」觀？對此問題的回應，乃是透過《張子正蒙注》一書的詮解內容，並援引劉璣《正蒙會稿》與李光地《注解正蒙》，進行「時中」觀的相互對勘。而綜觀全文討論，首先是「從全書結構而言：《張子正蒙注》對「時中」的積極關注」，藉由「《張子正蒙注》未直言『時中』之篇章」、「《正蒙會稿》與《注解正蒙》的『時中』書寫」及「《張子正蒙注》對『時中』的積極詮解」的三層遞進，察見「時中」本非注解《正蒙》者必

<sup>150</sup> 船山言「時方重訂讀《書》說，良不暇及。……乙巳補天穿日茱萸塘記。」（和梅花詩百詠詩詩·序，15-609），《書》乃《讀四書大全說》，顯然重訂時間是乙巳年，即1665年，其時為四十七歲。

<sup>151</sup> 《張子正蒙注》的初稿，完成於六十七歲，而重訂於七十二歲。

然關注的義理，但在船山對《正蒙》的詮解，卻顯現出一種別具用心的積極關注。據此可知，「時中」在船山思想中的重要性。其次是「從單一篇章而言：《張子正蒙注·中正篇》對「時中」的延伸詮解」，依次說明「《正蒙·中正篇》旨在揭示『中道』」，「《張子正蒙注·中正篇》從『中道』至『時中』的延伸詮解」，船山固然申明《張子正蒙注·中正篇》的「中道」，然而其詮解視野，卻未停滯於「中道」，更將《正蒙·中正篇》隱而未顯的「時中」，透過延伸詮解的方式，轉變成顯而不隱的「時中」。最後，統觀這兩層面的討論，《張子正蒙注》既然作為船山義理圓熟的代表性著作，又在全書結構或單一篇章上，不斷顯露出對「時中」的關注；由此故知，「時中」在船山義理的梗概架構中，必然具有一定的重要性，而吾人絕不可輕意漠視。

最後，在本文的討論過程，運用不少「數字」進行佐證。此處必須釐清的是，出現多寡的數值，在某種層面而言，確實可以賦予關注與否的判準；但是，筆者非是數值統計的信仰者，對於船山「時中」觀的探究，最終仍舊要回歸義理抉發的層面。總而言之，本文所運用的對勘方式，僅是認知船山「時中」觀的敲門磚；接下來，則應再從此最基本的處理工夫，轉進深層探究而窺其堂奧。

# 第三章 王船山「時中」觀的「並建」型態—— 論「時中並建」的整體、真實、意義及價值

## 第一節 前言

船山「時中」觀的重要性，前章已藉由《張子正蒙注》與劉璣《正蒙會稿》、李光地《注解正蒙》的對勘，獲得初步的說明。「時中」不僅只是作為儒學傳承的重要義理，在船山詮解儒學經典的過程，更可察見其特別關注的痕跡。前章雖提供一些重新審視的契機，卻也僅是敲門磚。若要闡明「時中」在船山義理的重要與獨特，必然要進一步揭示「時中」的內涵。否則，船山「時中」觀，實是無法得到較完整且妥善的理解。正緣此故，本章討論的基礎有二：一是，「時中」本即儒學的共通話語，既非船山自創獨悟，縱使詮解《正蒙》論述頻率遠勝於劉、李二人的注本，也難以將「時中」確定為船山義理的核心。除非能清楚闡明船山「時中」的內涵，並指出「時中」內涵，確實位居思想體系的關鍵角色。二是，若釐清船山「時中」的內涵，緊接著將會衍生另一個問題，「時中」之所以作為船山思想的重要一環，其義理的獨特性為何？此獨特性的追問，旨在釐清「時中」對船山義理或船山自身而言，究竟有何意義？對應此二問，船山「時中」觀的「並建」思維，正是詮解的樞紐。

至於本章的節次編排：首先，從「並建」思維觀之，船山「時中」觀的內涵，主要呈現在「至變與大常的合而不相悖」與「主一以統萬行」，而前者是「整體」問題，後者則延伸至「真實」問題。是以，第二節即討論「『時中並建』的整體與真實」。其次，從「並建」思維觀之，船山「時中」觀的獨特性，至少有二大項，一是「從『理論』至『生命』的視域轉移」，二是「『限制』與『創造』的相互依存」，而統觀這兩項獨特性，實能理解船山「時中」觀的意義與價值。另外，尚須了解到的是，全章論述又必然扣回緒論所言的「困境」經驗，意即道德修養與客觀現實的關係。所謂整體且真實，蓋因「時中」的並建思維，兼涉人之所當為，以及人之所可為。宋明儒者言心、言理、言性，著重在處理人之所當為的層面，但船山卻極看重「客觀現實」與「人」之間的關係。則其

基本立場，遂必然同時關注人之所可為的問題，這便不再只是單純的道德修養。<sup>152</sup>換言之，「時中」固然是「中」的衍出，但「時中」的「並建」，方為船山最深刻的體會。這也是說明，在船山「時中並建」的思維上，所謂人的整體與真實，正是道德與客觀現實的合觀，此為「人」的終極認知。下文即分「『時中並建』的整體與真實」與「『時中並建』的意義與價值」層遞進行討論。

## 第二節 「時中並建」的整體與真實

無可諱言的，「時中」乃「中」的衍生，當言「中」，本即已涵蓋「時中」，否則此中非真「中」。但若從另一面向言，「時中」是「時」與「中」的複合詞，意即「時」、「中」是具有某種意義聯結關係的兩者，所以吾人固然要解讀「時」與「中」的各自內涵，卻更不能漠視兩者的組成關係為何，這也就成為本節處理時中內涵的首要課題。職是之故，本節討論旨在釐清：「時中」究竟呈現出何種「時」與「中」的關係？有關時、中兩者的關係，可借用船山義理的既有思維來說明，此思維指的是「並建」。船山的「並建」思維，尤以「乾坤並建」最為人所熟知：

《易》者，互相推移以摩盪之謂。《周易》之書，〈乾〉、〈坤〉並建以為首，《易》之體也。（周易內傳，1-41）

《周易》並建〈乾〉、〈坤〉為太始，以陰陽至足者統六十二卦之變通。（周易內傳，1-43）

太極一圖，所以開示〈乾〉〈坤〉並建之實，為人道之所自立，而知之者鮮矣！（周易內傳發例，1-659）

在引文提及，「乾坤並建」既是「統六十二卦之變通」，且賦予人道自立之實。<sup>153</sup>根據船山強調的「乾坤並建，為《周易》之綱宗」（周易內傳發例，1-657），足見「乾坤並建」

<sup>152</sup> 內文從人之所當為與所可為，區別宋明儒者與船山，此區別是關注比重的差異，非「有/無」的差異。  
<sup>153</sup> 此即曾昭旭《王船山哲學》所強調，「由此遂可知船山所以主乾坤並建為大宗之意，乃在為人道而明辨其理，非重在建構一客觀之宇宙論也。」（頁 67），此論甚為中肯，本文對於「時中」之「並建」，亦立基於「為人道而明辨其理」。不過，從「時中並建」重新審視的人道，卻另有重要內涵及意義，詳見下文的討論。

是船山《易》學義理的結穴。<sup>154</sup>而「乾坤並建」之「並建」，究竟說明「乾坤」何種關係？依船山自述，其旨在揭示「乾坤」是「相峙以並立」（周易內傳，1-41）的特殊關係，又「相峙以並立」的乾坤兩立，乃是「繇兩而見一」（張子正蒙注，12-37）或「兩立而一見」（張子正蒙注，12-39）。換言之，「並建」是窺見「一」的門戶，「一」是一種「整體」的觀照或體認。此「相峙以並立」的整體觀照，即可用於分析船山的「時中」觀。因為，「時中」是在道德與客觀現實的「兩」，呈現出「人」這個「一」。其次，必須申明的是，「並建」的援用意圖，分屬兩種層次：第一，單純借取文字的層次，意即提舉「乾坤並建」之「並建」以言「時中」，僅是借用說明的權宜之法，而「乾坤」與「時中」的「並建」義理內蘊，各自有其獨立的複雜關係，<sup>155</sup>並無接軌處。第二，既是借取「並建」二字，更汲取「並建」的義理思維，一種作為船山義理的主要思維，是以從「並建」呈現「時中」內涵的討論，實為隨順船山思維而得者，猶如「陰陽並建」（張子正蒙注，12-38）<sup>156</sup>或「道原並建」（讀通鑑論，10-263）的說法，甚至「同歸一致」（周易大象解，1-697）、「動靜互涵」（周易外傳，1-949）、「體用相涵」（周易外傳，1-1023）<sup>157</sup>、「體用一源」（張子正蒙注，12-113）或「通一不二」（張子正蒙注，12-34），亦可視為相類者。本文的援用方式，屬於後者，也就是說，「時中並建」之「並建」，不僅非是妄自揣想的自設新詞，同時也不是單純竊取「乾坤並建」外皮者；而應是，「並建」作為船山義理的重要思維，正可由此闡釋「時中」而無疑議。最後，按「乾坤並建」所提

<sup>154</sup> 有關船山義理的「乾坤並建」，已有不少學者進行討論，如曾昭旭《王船山哲學》、吳龍川《王船山乾坤並建理論研究》、徐聖心《青天無處不同震：明末清初三教會通管窺》……等等。

<sup>155</sup> 如徐聖心〈渾天、天均與《易》《莊》會通〉言，「船山言『乾坤並建』，盡人皆知。如上所引，此乃船山自言『易之綱宗』，然其所以為『易之綱宗』之故，則未必盡人皆知。『乾坤並建』有何奇特？似無甚奇特處，不過『易有太極』的另一種說法，不是嗎？且《周易》卦序『乾坤屯蒙需訟師……』，即首乾坤二卦，船山不過就此複述一無謂之套語而已。再進而言之，〈繫辭〉或言『乾以易知，坤以簡能』、『乾知大始，坤作成物』，此並言更顯，則『並建』說並不奇特。其實甚奇特。因為……，但正在將『統體一太極』之整體，以『乾坤並建』之方式另表，更見此說有其奇特處，即『宇宙整體』之另一種觀法。……然而『乾坤並建』不僅有其理論的意義而已，尚有其釋經學上的重要意義，兩者並觀，而後船山之意方可大明。即『乾坤並建』同時涉及兩個層面，宇宙意義的『整體』，和文本意義的『整體』。兩者之綜合，才是船山思路的特出處。」（《青天無處不同震：明末清初三教會通管窺》，頁130），看似人盡皆知的「乾坤並建」，實有觀照「宇宙整體」至涵蓋「文本意義的整體」的複雜思維。另外，牟宗三《四因說》亦曾提及「乾坤並建」（臺北：鵝湖出版社，1997年，頁40至41），可為參考。

<sup>156</sup> 除了「陰陽並建」的說法，另有「陰陽之並行」（讀四書大全說，6-516）。

<sup>157</sup> 與「並建」相類似的「整體」描繪，船山尚有「體用相涵」（周易外傳，1-1023）或「通一不二」（張子正蒙注，12-34）等等，而相關研究如周芳敏《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》、施盈佑《王船山莊子學研究：論「神」的意義》。

供的訊息，「並建」至少具有「相峙以並立」的「整體性」，以及「人道之實」的「真實性」兩層面的基本內涵。而下文對「時中」內涵的討論，即緊扣「並建」以解讀「時」與「中」的特殊關係，並進而說明「時中並建」的內涵。

## 一、從「至變與大常合而不相悖」言「整體性」

「時中」所呈現的「並建」內涵，首先可由「常一變」（常變合而不悖）與「常／變」（常變對立衝突）的討論，得到釐清。船山曾提及：

至變與大常合而不相悖，以神用而不以迹合，與時偕行，大經常正而協乎時中之道矣。此釋《中庸》之義，而歷序其日進之德，蓋張子自道其致曲之學所自得者，脈絡次序，唯實有其德者喻之，非可以意為想像也。（張子正蒙注，12-184）

所謂「時中之道」，析分而言是「與時偕行」與「大經常正」。「時中」此二面向，實提供人之為人的一種重要指引。蓋因或有志道者，固執於常而未能隨時，遂生時不我與的困惑；或有背道者，隨時妄動而未貞大常，徒然感嘆生命之無常。無論陷溺在何者，自我生命的完整性，總覺欠缺，進而導致生命活力的削弱。是以，「時中並建」呈現一種堅韌健動的生命，既能貞常，亦能歷變，此貞常歷變的「時中」，方是人對自我生命的整體觀照處。其次，「與時偕行」的「變」，與「大經常正」的「常」，並非衝突對反，而是一種特殊的「常一變」關係。此常變關係的特殊性，船山透過「至變與大常合而不相悖」進行說明。「變」非「常／變」對立的變，而是「至變」；「常」非「常／變」對立的常，而是「大常」。再回到對「時中」的疏解，「時」雖主「變」的層面，但此「變」不悖「常」，或言「變」中有「常」；「中」雖主「常」的層面，但此「常」不悖「變」，或言「常」中有「變」。有關船山言「時」，乃「變」中有「常」，援引一條明證：

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，而變無以復常。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。(周易外傳，1-1056)

「時」表面看似處理「變」的層面，但船山卻強調「時有常變」。易言之，從「常變」言「時中」，非僵化的套用成「時」為「變」而「中」為「常」，船山對「常變」的整體認知，既存在於「時」，亦存在於「中」。是以「時中」的「並建」內涵，一方面揭示「時中」的常變合而不悖，另一方面指出「時」與「中」各自有常變的合而不悖。因此，當船山在評議聖人的「與時偕行」，詮解為「於常治變，於變有常」，即指明人之隨「時」，並非專言「變」。相反於此者，則是「因常而常」或「因變而變」<sup>158</sup>，此種常變的對立關係，導致常變無法「合而不相悖」。要言之，時中的並建內涵，豁顯在「至變-大常」的「合而不相悖」。又，船山申明「至變-大常」的「合而不相悖」，其實指出人如何活動於天地間的方式，意即觀照人之為人的方式。若如世俗將「變／常」視為對立二者：言「常」而無「變」，單從「常」觀照人，人可能自陷在無法變通，甚至不斷衝突天地萬有；言「變」而無「常」，單從「變」觀照人，人則順隨所遇而無貞定，容易喪失自我。無論前述何者，船山皆不認為是「人」的最佳存在樣貌，只有從「至變-大常」觀照人之為人，才是人的整體。但是，從「合而不相悖」言「常變」，難道是在標幟「常」是「變」，或者「變」是「常」的邏輯謬論嗎？船山顯然未陷入此窘境，如其言「時有常變」，旨在判明「常」與「變」的並建關係，並非認為「常」與「變」屬混同關係。若再問，「常—變」如何是並建而非混同？蓋因「常」為「不執」之「常」，「變」為「通一」之「變」。

### (一)「不執」之「常」

先就「不執」之「常」討論，船山說：

君子之行於世也，因時順應而不執，唯其所以自立者持其志而不遷，故行一不義、

<sup>158</sup> 船山言「老子曰：『禮者忠信之薄而亂之首也。』因之以剖斗折衡，而駟儉亂於市；因之以甘食美居，而嗜欲亂於堂。詐偽方興，而愚天下以乘其變，而天下亦起而愚之矣。文王因之，則无以事播惡之主；周公因之，則无以革淫酗之俗；孔子因之，則无以懼亂賊之黨。故三聖人者，本《易》以制禮，本禮以作《春秋》，所謂以禮存心而不憂橫逆之至者也。且夫聖人之於禮，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。」(周易外傳，1-1058 至 1059)。船山認為老子正是「因變而變」者，非儒者兼涵常變，所謂「因變而變」，異於「變在常之中」而「常亦在變之中」，而船山言聖學時中與異端的差異，將在另文討論，此處不再贅論。

殺一不辜得天下而不為，物豈能移之哉！（周易內傳，1-285 至 286）

不言義用者，〈解〉以無用為用，而不執乎義也，待其時而自解焉。唯聖人為能因時。（周易內傳，1-333 至 334）

變化者，因天下之動也。其道則不私於形，不執一於道，不孤其德，神存而順化以協其至常，六龍皆可乘以御天，特在時位移易之間爾，可於此以徵神之所為。

（張子正蒙注，12-92）

義者，一事有一事之宜，因乎時位者也。徙而不執，乃得其隨時處中之大常。（張子正蒙注，12-172）

四段引文皆涉及「時」與「常變」，人存在於天地之間，固然要有貞定，如「志」是不可遷者，「義」是「隨時處中之大常」者。無論「志」或「義」，即為人的貞定處。但，人既入天地之間，行於天地之間，人之為人的問題，已非「個體」而已，尚有個體與天地萬有之間的相接問題。相接則要「因時順應」，而「因時順應」意味不可陷溺在「執」，「不執」是仁義發用在「時」言，所以「時有常變」之「常」，方被船山特別申明為「不執」之「常」。「常一變」的合而不悖，其意在，「常」既非「變」，亦非「不變」，而是「不執」。必須再說明的是，「不執」指人有仁義之常，但卻不執仁義為某一種行為。換言之，從「不執」言「常」，絕非要人摒棄仁義，亦非僅存活動形式，而無實質內容。船山固然有「不執」之「常」，但將仁義作為論「人」的基本原則，卻未曾改變。在根本處說，儒者言「不執」，乃「舉一而『不廢』百」的「執中『有』權」，也就是不將仁義中正執持為表面之形，更應把握仁義中正之實，故與道、釋的不執有區隔。正因「不執」之故，「常」遂能與「變」產生「合而不悖」的關係，「常一變」固然是「相峙以並立」的「兩」，卻又能成為「合而不相悖」的「一」。更確切地說，此「相峙以並立」的「常一變」，乃「合異於同」的「互觀而益顯」（周易內傳，1-74），所言「同」者或「顯」者，即指「常一變」在本來關係上是不相衝突的整體，<sup>159</sup>此方屬「並建」之「整體」。

<sup>159</sup> 船山有言，「太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其綱緼於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。」（張子正蒙注，12-15）陰陽兩者固然是「異撰」，但卻又能「合同而不相悖害」，此合異於同的可能，實因在太虛的本來樣態，即「渾淪無間」。從「太和」賦予陰陽能夠「和」，顯然是審視陰陽的本來關係，這也正是內文強調的「本來關係上是無有衝突的整體」。又提及，「太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。不可像者，即在象中。陰與陽

與此迥異的是，若在本來關係上，先誤解成斷裂衝突的「常／變」，而又要將「常」與「變」強之以為同者，遂只是未能澈見本來整體的「混同」。

當船山並言「常一變」時，「常」即重在揭示「不執」，若是「不執」，「常」即與「變」成為合而不悖的「常一變」之「整體」：

聖人不主故常，觀陰陽之變，而即變以取正。(周易內傳，1-363)

乃天則有其德，地則有其業，是之謂〈乾〉〈坤〉，知、能者，〈乾〉〈坤〉之所效也。夫知之所廢者多矣，而莫大乎其忘之。忘之者，中有間也。萬變之理，相類相續而後成乎其章，於其始統其終，於其終如其始。非天下之至健者，其孰能彌亘以通理而不忘？故以知：知者惟其健，健者知之實也。能之所窮，不窮于其不專，而莫窮乎室中而執一。執一而窒其中，一事之變而不能成，而奚況其蹟！至善之極，隨事隨物而分其用，虛其中，析其理，理之所至而咸至之。非天下之至順者，其孰能盡疊疊之施而不執乎一？故以知：能者惟其順，順者能之實也。(周易外傳，1-983 至 984)

聖人達於太和綱緼之化，不執己之是以臨人之非。(張子正蒙注，12-201)

學而行，無滯於行，則已行者化；習而察，則不執所習，而參伍以盡其變，故不執一德而裁成萬理；德進之盛，殆繇此與！（張子正蒙注，12-233）

第一段引文從「不主故常」至「觀陰陽之變」，即是於「常」見「變」的「整體」，因為聖人既盡時中之妙，必是歷變以貞常，但「常」雖已貞，卻又不可不歷「變」，否則「常一變」整體將盪失。若問，聖人為何能夠大中至正？顯然並非片面地固執在「常」，而是「不主故常」的「不執」，塑造出常變並建的樣態。第二段引文言「執」則喪失乾坤的並建整體，「不執」則德者能涵納「萬變之理」，也就是常變的整體。因此，言「中」

---

和，氣與神和，是謂太和。人生而物感交，氣逐於物，役氣而遺神，神為氣使而迷其健順之性，非其生之本然也。」(張子正蒙注，12-16)，「氣」與「神」在「太和之中」，本是合同渾淪的整體，之所以會形成氣神的不和，或世俗所認知的斷裂衝突，實因人與物相接之後。換言之，氣神在本來關係上，即是無衝突的整體。再如船山解讀「和」字，「五味均適，無先後倡隨之分，如《易》『和順於義理』，《莊子》『和之以天倪』，及釋怨講好、合眾同心之辭，皆宜作盃。」(說文廣義，9-294)從「無先後倡隨之分」言「和」，亦即本來關係上的「和」，非本來斷裂衝突而欲混同之合。

有「常」，雖然無錯，但「中」之「常」，必定不能是「執一」的「常」，<sup>160</sup>否則「中」無法同時涵載「變」。第三段引文從「不執己之是以臨人之非」，說明聖人所體現的「太和」，船山詮解張橫「太和所謂道」說：「道者，天地人物之通理，即所謂太極也。」（張子正蒙注，12-15），無論「太和」或「太極」，<sup>161</sup>皆指本來的合同渾淪之整體。第四段引文強調「學習」要「無滯」與「不執」，方可「化」、方可「變」，此「德」顯然也呈現「不執」之「常」。是以，執於一德的德，絕非船山認同的「德」，「德」乃人得之於天，並據此以應萬事者。<sup>162</sup>要言之，「德」兼涵貞定之「常」與應萬事之「變」，如同船山曾以「常變一致」言「仁」的推動擴充，<sup>163</sup>「仁」作為人之為人的依據，固然非隨意妄動之「變」，但也不能執持「仁」為某種道德規範或條律之「常」。所以，「仁」是「常變一致」，此亦揭示「常一變」的整體觀照，也就是「至變與大常合而不相悖」的「時中」。有關「常一變」的對應議題，實是當人面對存在場域，如何能夠貞定道德主體，同時道德行為又能合宜應變。據此可知，「常一變」緊扣人的種種活動而言，是故「不執」之「常」，非要否定「仁」作為人之價值根源。簡括而論，「常」之所以不能執，蓋因此「常」非可直接等同「仁」者，若是「常變一致」的「仁」，則必然要把握大中至正的德之全，而非僵化成一德之執持。

前文討論曾言「時有常變」，此處針對「常變」的整體呈現，再補述船山言「中」之「常變」。其曾提及，「若知將來之變不可測而守其中道，則無不利矣。」（張子正蒙

<sup>160</sup> 《孟子·盡心上》記載道，「子莫執中。執中為近之。執中無權，猶執一也。」（孟子，8-871），船山此處所論，正與孟子「執中無權，猶執一也」通同，「中」不能只有「常」，「中」必須有常有變，方是「執中『有』權」，方是不執一。

<sup>161</sup> 太極，即本來之體，已見周濂溪〈太極圖說〉，而船山亦承續此論，「《周易》〈乾〉〈坤〉並建，以統全《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。」（周易內傳，1-490）更重要的是，乾坤的「並建」，亦緊扣著「太極本然之體」，這即說明「並建」是一種本然關係的整體觀照。

<sup>162</sup> 參照船山所論，「德者，己所有也，天授之人而人用以從也。然人所得者，亦成其為條理，而各有其徑術，故達德而亦人道也」（讀四書大全說，6-519），「德者，得也。有得於天者，性之得也」（讀四書大全說，6-821），「於是而天之所以與我，我之所得於天，以具眾理而應萬事者，經綸條理，粲然現前而無有妄矣。元亨利貞，天之德也。仁義禮知，人之德也。「君子行此四德者」，則以與天合德，而道行乎其間矣。」（讀四書大全說，6-822）。

<sup>163</sup> 船山詮解《孟子》有言，「恩，心也；推之者政也。恩，仁也；推之者術也。善推者，盡其術而常變一致、難易一揆者也。推而不善，則有所窮而遂阻；推而善，則無所求而不得。推而善，則雖不廢鑿鐘而牛固可全，雖所殺在羊而不害其不忍。是雖求大欲以使天下之莫能禦，而民無不保，抑但保吾民而王業以成。若不善推，則必並羊不殺，並鐘不鑿，而後牛可不死。不然，則必將屈不忍之心，聽牛之死，而不忍之心中枯。是亦必不求所大欲而後民可保，苟求大欲則必興兵構怨以危士臣也。」（讀四書大全說，6-904 至 905）船山言「推」為「擴充也」（讀四書大全說，6-904）。

注，12-207)，「守其中道」是「常」，但在「守其中道」的同時，卻不可不知「將來之變不可測」，因此「中」亦為常變互觀益顯者。若僅是「守其中道」，而不知「將來之變不可測」，遂成執泥的「常」，非「不執」之「常」。另外，船山闡釋「中」，亦可透過「義」作說明，而「義」即是常變並建的「大常」，船山以「義」為「隨時處中之大常」（張子正蒙注，12-172），且又強調：

若無以為義之本，則待一事方思一事之義，即令得合，亦襲取爾。義在事，則謂之宜；方其未有事，則亦未有所宜。而天德之義存於吾心者，則敬是已。故曰「行吾敬」，敬行則宜矣。程子推本於敬，真知義之言也。新安陳氏謂此章本無「敬以直內」意，夫子因君子制事而贊之，故但云然。乃制事，因乎事者也。事無分於常變，無分於緩急，猝然當前以待君子之制，如何安頓得者四段精密貫通？唯其為君子也，而後能然，故曰「君子哉」。然則開口說一「君子」，便有一「敬以直內」在裏許，特新安不察耳。（讀四書大全說，6-831）

船山似乎表明「義」只是「常」，若在事事變化，則要謂之「宜」，此說是否將「義」界定在「常」，而不是常變並建？其實不然，船山有言「義者，居正有常而不易之謂」（張子正蒙注，12-38），卻非言「居正有常而不『變』之謂」。而若能以「義」為本，則可「四段精密貫通」，貫通是對「事」的「常變」或「緩急」。「義」作為「守其中道」的重要元素，世俗多認知在「常」；然而，「義」是隨時處中的「大常」，亦即貫通「常變」的「大常」，此方符合「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（論語，7-370）之「義」。船山討論《孟子》「配義與道」時，可證此意：

志是大綱趣向底主宰，雖亦以義為歸，乃孟子之言義也，曰「集」，則不但其心之專向者一於義，而所志之外，事物瞥爾當前，不論小大常變，一切都與他一箇義，以為之處分。乃使吾氣得以自反無不縮之故，恆充而不餒，則於其所志者，優有餘地，坦然行之而無懼也。若夫所志之義，以事物未當前，則但謂之道，而不名為義。義散見而日新，道居靜而體一也。故孔子言「志於道」，而孟子「以集義」為養氣之功。志主道而氣主義，明矣。其曰「配義與道」，是志氣合用底。氣配義以不餒其氣，即配道以不餒其志也。（讀四書大全說，6-925）

「志」與「義」，乃是「主道」與「主氣」的貞以大常者。然復須知，船山認為「義」是「不論小大常變」的「義」，所以判明「義」不能單純落入「待一事方思一事之義」，此易使「義」成為有「變」而無「常」。總之，船山無論言「中」或「義」，雖申明「大常」的貞定，但卻也同時蘊含「大常」未與「至變」斷裂衝突的整體觀。

## (二)「通一」之「變」

對於雙峰<sup>164</sup>（1193-1264）認定《論語》「父母在不遠遊」，乃是「聖人言常不言變」，船山卻不以為然。先觀雙峰所言，「不遠遊是常法，不得已而遠出，又有處變之道，聖人言常不言變。」<sup>165</sup>此話是答「不得已而遠遊如之何」之問，旨在說明「不遠遊」是「常」，而「遠遊」是「變」。更重要的是，雙峰強調聖人是「言常不言變」，意即子女的「不遠遊」，乃是對父母的真正孝敬。基本上，《論語》「父母在，不遠遊，遊必有方」，顯然亦偏重在「父母在不遠遊」之「常」，雙峰縱使添增「不言變」，亦未悖離《論語》。然而船山對「孝」的真實性，卻不單純從「不遠遊／遠遊」作區辨，故無法苟同雙峰。實際上，雙峰所思當是對應「不得已」之問，遂有聖人重「常」之答，然「不言變」是否即消解「變」，亦不必然，畢竟「遠出」有「處變之道」。難道船山執意「言常不言變」，即無「處變之道」？本書也不認為如此，船山所針砭者，乃雙峰「看得聖人言語忒煞小了」，船山認為聖人言「常」當下，即已涵「變」，而言「變」當下，亦有存「常」，是以「不遠遊-遠遊」皆具備「孝」的真實性，關鍵在心是否能安，心若能安，遠遊即是「常變一致」的「至變」，心若不能安，不遠遊亦只是虛假的常，所以不必如雙峰推行為「常／變」的兩端對立。正因為船山認知到，人在生命活動的當下，實為常變一致而不相悖逆，遂言「何變之可言而聖人不言哉？」，甚至申明「『父母在不遠遊』，一而定為子者之經，何有變之未盡？」（讀四書大全說，6-648）船山直言「父母在不遠遊」是

<sup>164</sup> 雙峰，乃宋代學者饒魯之號，據《宋元學案·卷八十三·雙峰學案》所載，「饒魯，字伯輿，一字仲元，餘干人。髫齡有志於學，稍長，從黃勉齋榦、李宏齋燾學。勉齋問：『《論語》首論時習，習是如何用功？』先生曰：『當兼二義，繹之以思慮，熟之以踐履。』勉齋大器之。嘗以《易》赴棘試，不遇，遂歸，專意聖賢之學，以致知力行為本。中書舍人趙汝騰、御史董槐、左司諫湯中、提刑蔡杭等皆相為引薦，召，不起。時理學大明，師儒攸屬，四方聘講無虛日，作朋來館以居學者。又作石洞書院，前有兩峰，因號雙峰。」（黃宗羲著、全祖望補修、陳金生與梁運華點校，《宋元學案》第4冊，臺北：中華書局，1982年，頁2812）

<sup>165</sup> 《四書大全》，《四庫全書》205冊，頁193上。

同時涵載「常一變」，非如雙峰「聖人言常不言變」，而雙峰說法易使人誤解聖人「不言變」，或者聖人所言是對立衝突的「常／變」。其次再論，「變」又如何能與「常」並存並觀？肇因「常一變」之「變」是「變無不通」（張子正蒙注，12-289），意即「通一」之「變」。以「當其通必存其變」來說明：

通者，化雖變而吉凶相倚，喜怒相因，得失相互，可會通於一也。推其情之所必至，勢之所必反，行於此者可通於彼而不滯於一隅之識，則夏之葛可通於冬之裘，晝之作可通於夜之息，要歸於得其和平，而變皆常矣。故或仕或止，或語或嘿，或刑或賞，皆協一而不相悖害。惟豫有以知其相通之理而存之，故行於此而不礙於彼；當其變必存其通，當其通必存其變，推行之大用，合於一心之所存，此之謂神。（張子正蒙注，12-72）

在討論之前，先釐清一事，引文固然言「天道」，但船山於篇序曾說，「前二篇具明天道，此篇因天道以推聖德，而見聖人之學，惟求合於所自來之天而無所損益……希聖者，亦希其希天者也。」（張子正蒙注，12-65），此論正屬人道之事，「變」是「人」之常變，亦為「時中」之常變。當然，這又涉及另一項重要問題，「時」究竟在天人之間，扮演何種角色？相關解讀將在第三節處理，此處暫且不論。回至引文的討論，「通」是「化而裁之存乎變，推而行之乎通」<sup>166</sup>之「通」，強調「通」的用意在，無論吉凶、喜怒、得失的變化如何，最終在相倚、相因、相互的並建上，皆可「會通於一」。換言之，對「變」的體認，必須為「會通於一」之「變」，此「變」方是「變皆常」之「至變」，而非斷裂衝突的「常／變」之變。要言之，「變」是為求「通一」，而「通一」則必能「變」。然「會通於一」的「一」，難道就是「常」？並非如此，從「會通於一」或「變必存其通」詮解「變」，關鍵在「會通」是復歸於「一」，而「一」不是單純的「常」或「變」，意即「一」是整體，是一種本來關係的整體。「變」是「常一變」的整體關係的一環，而唯一不變者，乃是作為「常一變」整體的「一」。其次，在「變」與「通」的辯證，「變」因能「通」於「一」，方不陷溺無「實」之變。從「通一」言「變」，使之有「實」，而「實」是「常一變」並建之實。不過要注意的是，船山認知的莊學，亦有「通一」之「變」，

<sup>166</sup> 此句原為《周易·繫辭》「化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」（周易，1-569）歷來解經者多有討論，如張橫渠《正蒙》、朱熹《朱子語類》等。

其言「莊子之學，初亦沿于老子，而『朝徹』『見獨』以後，寂寞變化，皆通於一，而兩行無礙。」(莊子解，13-472)<sup>167</sup>，所謂「寂寞變化，皆通於一」，似乎無異船山說法。然復須知，君子之學是「不鹵莽以師天，而近思人所自生純粹以精之理，立人道之極」(莊子解，13-395)，船山固然對莊子有不少正面評議，但莊子畢竟未盡「人道之極」<sup>168</sup>，這是二者的區別。更確切的說，船山認同的「通一」，乃儒者的「通一」，此「一」具備濃厚的人道意味，除必須緊扣仁義中正之道，更應開展為人文歷史。反觀莊子縱使亦有「通一」，且「通一」可涵蓋仁義中正之道，甚至也不否定人文歷史，但卻也僅止於「不否定」，非如儒者積極去擴充挺立人道。

承前論，「變」若能「通一」，「常—變」整體之「變」，即非否定「常」之變，甚至應說「變」是「貞常」的關鍵：「君子常其所常，變其所變，則位安矣。常以治變，變以貞常，則功起矣。象至常而无窮，數極變而有定。无窮，故變可治；有定，故常可貞。」(周易外傳，1-994)君子能夠「常其所常，變其所變」，乃是覺察「常—變」的整體，因此不偏執常或變的任何一端。在「常—變」的獨特認知中，「常」可「治變」，而「變」可「貞常」，消弭世俗「常／變」的對立緊張，直接澈見「常—變」整體的本來關係，並據以論證兩者是相互依存的不可或缺者。是故「變」方有「貞常」的效用，否則在「常／變」的對立緊張上，何能「變以貞常」或「常以治變」？再問，為何在「常—變」的整體觀照，能夠「變以『貞』常」？如船山自身歷經生命的種種變化，志道據仁依舊堅定不移，此方顯大常之盡。若脫離船山生命的整體，單就一個時間斷點言其志道據仁，在此種缺乏「變」之驗證的「常」，豈能視為志道據仁的真實？因此，船山言「在變，而變即其常。天時人事，皆已異志，不隨時以盡大常，而恃位為安，物不能容之矣。」(周易內傳，1-287)「貞常」乃是緊扣「隨時」，而「盡大常」必須在「隨時」上完成；那麼，若缺乏時之變，「常」遂沒有「盡」的可能。從根本處說，「常—變」既為整體之一，「常」的真正體認，實要將「變」納入一併觀照，反之亦然。另外，船山既從儒學視野的君子或聖人去談論「常—變」的合而不相悖，則此「通一」之「通」，便是「即天下而盡其意知以確然于一」的「通」，而非「強通其所不通」的通(張子正蒙注，12-412)。

<sup>167</sup> 另可參考「莊子之說，合上下、隱顯、貴賤、小大、而通於一。」(莊子解，13-236)。

<sup>168</sup> 有關船山義理與莊子義理的異同，本書第四章將有討論，此處即不再贅述。

船山《思問錄內篇》有明確闡述，即「一以貫之」與「以一貫之」的判明。船山言聖學是「一以貫之」<sup>169</sup>，而佛老則屬「以一貫之」，差異在聖學之「貫」，「非可以思慮材力強推而通之者」，而是「仁之熟則仁之全體現」之「一」（張子正蒙注，12-416），亦即「群龍無首」之「人不可據一端以為之首」（周易內傳，1-58）。至於船山認知的佛老之「貫」，卻是「有首焉，則首一矣，其餘不一也，然後以一貫之。」（思問錄內篇，12-416）。那麼「通一」既為聖學的貫通，除了說明「常一變」的整體關係外，更應具備人道之實，否則落入佛老「以一貫之」的無實之通。<sup>170</sup>復論「通一」之「變」，呈現出何種「時中」內涵：

所謂天下有道不與易也。處變則不怨尤，處常則不妄作，皆與時偕行之精義，非以己意思慮之。（張子正蒙注，12-217 至 218）

時變而執其常，則不中而非禮，不宜而非義。唯盡人物之性，善惡、吉凶達乎天之並育並行不相悖害者以貞其大常，而後成己成物無有不化，此〈乾〉道之所以必歷三、四之危疑，而始得時中，以造飛龍之天德也。（張子正蒙注，12-291）

首段引文「天下有道不與易」一句，轉化自「天下有道，丘不與易也」（論語，7-943），孔子對避世之士長沮、桀溺的嘲諷揶揄，道出心中的悵然失意。然而，船山卻申明「處變則不怨尤，處常則不妄作」，並指出這是「與時偕行」。「與時偕行」可視為「時中」的另一種表述，因此「變」若能「通一」，即使處於「不道之世」的客觀現實，亦無有怨尤，這正是孔子被讚譽為「聖之時者」的原因。再論次段引文所述，「時中」豁顯在「達乎天之並育並行不相悖害者以貞其大常」，大常貞定的關鍵，則是當人面對「時變」之際，卻能「執其常」<sup>171</sup>。換言之，「常」的貞定與否，並非僅是「常」的問題，而應是體認「常一變」關係後的貞定。依據「貞其大常」，「變」必為「常一變」的整體觀照，

<sup>169</sup> 船山有言，「一以貫之，而非執一以強貫乎萬。」（周易內傳，1-50）而朱熹也對「一以貫之」有諸多討論與說明，主要見於《朱子語類》第2冊，卷27（北京：中華書局，2004年）。

<sup>170</sup> 有關佛老是否無實的問題，本文討論是依據船山所論而發，至於船山評議佛老的恰當與否，則屬另一層面的討論，此處暫不涉及。其次，船山對聖學與異端的分判，此處僅為簡單提點，若要有更清晰的了解，必須另題處理。

<sup>171</sup> 有關「執其常」的「執」，是否與「不執」之「常」相互抵牾？基本上，隨著文章論述，文字義涵則會有所不同，表面看似矛盾的說法，卻各有所指。「執其常」之「執」，乃是把握或貞定大本；「不執常」之「執」，則言不僵化「常」，不執泥「常」而與「變」相互對立衝突。

此即「通一」呈現的內涵。與「通一」之「變」相反者，則是「愈變而愈迷」之變：

道在己而無憂，故悅；悅而憂惑不妄起，則所慮者正而自精。不然，在己無大常之理，物至情移，愈變而愈迷矣。（張子正蒙注，12-212）

船山固然強調「變」的重要，但此「變」必為「常一變」整體的「至變」，且本與「大常」合而不相悖，正如「道在己而無憂」或「變而不失其常」（張子正蒙注，12-277），而非「在己無大常之理」。細察「通一」之「變」的思維，實是契合「不執」之「常」，「變」能「盡乎萬殊之理而無所滯」（周易內傳，1-554），此「無所滯」顯與「不執」是異曲同工，兩者皆歸復本來關係之「一」，亦是在整體去重新審視「常」與「變」。而在此本來整體上，「變」即與「常」合而不相悖的「至變」，所以「變」既非對立「常」言，更非要否定「常」。<sup>172</sup>

最後，「常一變」的合而不相悖，既為「時中並建」的內涵，此合而不相悖的整體，在天是「一」，在人可言「一」，亦可言「誠」<sup>173</sup>：

唯研其幾，而知體用相因之際，同異互成，其微難見，而靜有其體，動必有其用，則庶務合而歸諸道，無不可成也。乃其所以極之研之者，无思无為於寂然不動之中，易簡而該剛柔摩盪之大用，則問之即應，用之即效，妙用而不測；其功之速成也，則一皆神之為也。非大明於全《易》渾然之體，以得其至變大常之誠，固未足以知此也。要諸其實，則與第一章易簡而理得，同為一理。唯純乎健順，以知大始而作成物，故無深非其深，無幾非其幾，以速於應而妙萬物。若何晏、夏侯湛之徒，以老莊之浮明，售其權謀機智，而自謂極深而入神，則足以殺其軀而已。無他，誠與妄之分也。（周易內傳，1-556）

<sup>172</sup> 船山言，「雖然，陰陽之外无物，則陰陽之外无道。堅輒、明暗、求與，賅而存焉，其情不可矯，其才不可易也。則萬殊仍乎時變，而必有其相為分背者矣。往者一時，來者一時，同往同來者一時，異往異來者一時。時亟變而道皆常，變而不失其常，而後大常貞終古以協於一。小變而輪於所委，大變而反於所衝，性麗時以行道，時因保道以成性，皆備其備，以各實其實，豈必其始之有殊心，終之无合理，而後成乎相反哉？故純者相峙，雜者相遷，聽道之運行不滯者，以各極其致，而不憂其終相背而不相通。是以君子樂觀其反也。雜統於純，而純非專一也。積雜共處而不憂，如水穀燥潤之交養其生，生固純矣。變不失常，而常非和會也。隨變屢遷而合德，如温暑凉寒之交成乎歲，歲有常矣。雜因純起，積雜以成純；變合常全，奉常以處變；則相反而固會其通，无不可見之天心，無不可合之道符也。」（周易外傳，1-1112）。

<sup>173</sup> 船山認為，「天地之道，可以在人之誠配，而天地則無不誠，而不可以誠言也。」（讀四書大全說，6-560）。

分三點闡釋：其一，所謂「體用相因」、「同異互成」及「庶務合而歸諸道」，皆指出「整體」的思維，此思維似乎為眾所同言者，但船山為何又要刻意揭示？原因在聖學與異端的整體，畢竟「壁立萬仞」<sup>174</sup>（讀四書大全說，6-857），若能在義理核心處給予明確的分判，方能真正了解聖學所為何事，方能不誤入異端。而聖學的整體思維，乃是實體實用實知實行，<sup>175</sup>即有「實」的「一」，非如異端的虛幻浮明。其二，船山曾言「誠者，吾性之所必盡，天命之大常也。」（張子正蒙注，12-141），但以「大常」言「誠」，僅是屬於「誠」的其中一個面向。更確切地說，「誠」應是「至變大常之誠」，人道之「誠」是復歸本來關係的整體，亦指「至變-大常」的整體。要言之，時中並建所呈現的整體之一，剋就人之為人而言，就在「誠」。<sup>176</sup>其三，論者對船山言常變二者，或許會認為「變」是天地萬物之變，而「常」是人之常。<sup>177</sup>這種從主體與客體言常變，或許亦能見之於船山義理，但絕非最精彩處。船山透過「誠」說明「常-變」的整體關係，分裂的主、客體，已不在其考量。其所考量者，「人」在體現「誠」的過程，「常-變」並存在人之為人的整體上，「變」不單純落在客體，「常」也不會單純落在主體。例如客觀現實從有道之世轉為無道之世，這是客體層面的「變」，而自我在志道據仁上，總有或強或弱的差異，此則為主體層面的「變」，所以「變」非專就客體言之。由此可知，「誠」並非純由主體言，亦非單從客體言，「誠」是兼涉主、客，如「仁」的「常變一致」。而「誠」或「仁」的「常-變」之整體思維，即在「時中」並建的「至變與大常合而不相悖」。

總而言之，透過「常-變」關係的呈現，或是「常-變」與「時中」的聯結，不難理解「時中」的並建意涵，乃是一種明而可徵的「整體」。有此認知後，下文遂可進一

<sup>174</sup> 有關船山「壁立萬仞」的說法：一是針對人禽之辨，如「明倫、察物、居仁、由義，四者禽獸之所不得與。壁立萬仞，止爭一線，可弗懼哉！」（俟解，12-478 至 479）。二是針對聖學異端之辨，如「則以聖賢之學，靜含動機，而動含靜德，終日幹幹而不墮於虛，極深研幾而不逐於跡。其不立一藤枯樹倒、拆肉析骨之時地，以用其虛空筋斗之功者，正不許異端闖入處。儒者于此，壁立萬仞，乃為聖人之徒。」（讀四書大全說，6-857）。

<sup>175</sup> 船山言，「誠者，神之實體，氣之實用，在天為道，命於人為性，知其合之謂明，體其合之謂誠。」（張子正蒙注，12-114）。

<sup>176</sup> 當船山評論橫渠較程子為「正學」，且與異端已是「壁立萬仞」，其因正為「一誠之理」。如其言，「程子規模直爾廣大，到魁柄處自不如橫渠之正。橫渠早年盡挾佛、老之藏，識破後，更無絲毫沾染，一誠之理，壁立萬仞，故其門人雖或失之近小，而終不失矩矱。程子自得後，卻落入空曠去，一傳而後，遂有淫於佛、老者，皆此等啟之也。此又善學古人者之所當知。」（讀四書大全說，6-1084）。

<sup>177</sup> 相關論述，可查閱前賢對船山的研究專論，如張立文《船山哲學》（頁 370），或者林安梧《王船山人性史哲學之研究》（頁 29）。

步討論「主一以統萬行」的真實。

## 二、從「主一以統萬行」言「真實性」

船山論「君子之道」，有「主一以統萬行」之說：

據以為道者曰「德」，奉之為行者曰「行」。卦之體用如是，而人之用之以成體者，亦如是也。奇謂之「一」，偶謂之「二」。「君」者，立以為主；「民」者，使從所主而行也。「一」者，九之全體，名不足而實有餘；「二」者，三分九而得其六，名有餘而實不足。君子之道，主一以統萬行，以循乎天理，極其變而行之皆順，充實於內也。小人之道，義利、理欲兩端交戰，挾兩可之心以幸曲全，而既不足於義，必失其利，所歎於中者多矣。……用陰陽者不在多寡，而在主輔之分，故君子以小體從大體，而聲色臭味皆受役於宰制之心，小人以大體從小體，而心隨所交之物變遷而無恆，所遵之道異也。（周易內傳，1-588 至 589）

引文主旨本是分判「君子之道」與「小人之道」，不過，此處則要藉由「君子之道」的「主一以統萬行」，推敲時中並建賦予人之為人的真實性。船山認為「君子之道」，必須是「主一以統萬行」，而「以循乎天理」的本來整體的體認，又鑄就君子能夠「極其變而行之皆順，充實於內」。專就此文可分兩面理解：首先，若統攝而論，「主一以統萬行」已可說明人之整體呈現在實用實行上，而這就是人之真實性。其次，若析分「君子之道……充實於內也」，「君子之道」的「主一以統萬行」，包含三個重要元素，（一）是「循乎天理」，（二）是「極其變而行之皆順」，（三）是「充實於內」。令人感到有趣的是，順隨「循乎天理」三者次序去解讀「主一以統萬行」，恰能逐步導引出「時中」賦予人的真實性。因此，討論即分成「循乎天理：『主一』之整體性」、「極其變而行之皆順：『主一以統萬行』之整體性」及「充實於內：『主一以統萬行』之真實性」。

至於，為何能夠透過「主一以統萬行」解讀「時中並建」？船山曾言：「先後者時也，故曰『六位時成』。君子之安其序也，必因其時。先時不爭，後時不失，盡道時中以俟命也。」（周易外傳，1-827），君子是安序因時者，是「盡道時中以俟命」者。而「主一以統萬行，以循乎天理，極其變而行之皆順，充實於內」，所言非他，即「盡道

時中」的另一種表述，<sup>178</sup>凡此皆闡明君子之道。簡單說，「主一以統萬行」正是完成「時中」，而「時中」本已涵載「主一以統萬行」。因此闡釋「主一以統萬行」，亦即說明時中並建的整體與真實。

### （一）循乎天理：「主一」之整體性

前文討論「常一變」的過程，已涉及「一」的整體。然而，從「一」轉至「主一」，尚有二事必須明察：其一，「主一」之整體性，乃是針對「人」之整體性。因為，船山說《易》是「互相推移以摩盪之謂」（周易內傳，1-41），而推移摩盪即是言時、言變。但，推移摩盪雖屬卦數所示的「天道變化」，卻又緊扣「人事之通塞」。而其曾申明，「人之所以酬酢萬事、進退行藏、質文刑賞之道，即於是而在。」（周易內傳，1-41），無論是《易》或「乾坤並建」，必然要「見天則以盡人能」（周易內傳，1-49），也就是回歸「人」的觀照，方有意義。若只見天則而未盡人能，人道將陷溺在無實虛幻，此為船山戒慎之最。要言之，「主一」之「一」，雖是道一，或是「循乎天理」之理一；不過「主一」之「主」，則揭示「一」是透過「人」所體認的整體，如同「循乎天理」的主體是「人」。此義可從另文得到印證，「自然者天地，主持者人，人者天地之心。不息之誠，生于一念之復，其所賴於賢人君子者大矣。」（周易外傳，1-885），人作為得氣之純者，故與萬物有所殊別，殊別乃因人能夠「主持」，遂使人成為「天地之心」的角色。所謂「主持」，正是從「人」而發的視野，也就是「道行於乾坤之全，而其用必以人為依。……聖人之所以依人而建極也。」（周易外傳，1-850）之「以人為依」或「依人而建極」。船山意圖再明白不過，其欲將「一」的整體性，紮紮實實地置放在「人」。<sup>179</sup>總之，從「主一」言「整體」，足見船山言整體，顯然要回歸到「人」，或其冀望澈見人之為人的整體。因此，「主一」作為「人」體認「天」之整體，便與「一」產生區隔。而區隔理由在，人不能如「天」之無憂，<sup>180</sup>人有人道作為。而「時中」的並建內涵，不僅架構在

<sup>178</sup> 船山有言，「君子以人事天，小人以鬼治人。以人事天者，統乎大始，理一而已。……故君子奉一以為本，原始以建中。」（周易外傳，1-1041）船山強調君子的「以人事天」，正在於「奉一」與「建中」，這也是「一」與「時中」的聯結。

<sup>179</sup> 船山論詩有言，「君子以人事而言天，有在天下之事，有在我之事。在我之事，天在我也。」（詩廣傳，3-329）。

<sup>180</sup> 船山言「君子有事於性，無事於命，而聖人盡性以至於命，則於命不能無事焉。天廣大而無憂，聖人盡人道，不可同其無憂，故頑嚚必格，知其不可而必為。是以受人之天下而不為泰，匹夫行天子之事

體認「一」的整體，更重要的是，「時中」仍舊緊扣人之為人，意即人對自我的整體觀照。相反地，人若不能整體觀照，即偏執一端。當偏執於無「時」之「中」，或成為無視客觀現實的狂悖妄動者；當偏執於無「中」之「時」，或成為缺乏仁義中正的隨波逐流者。無論何者，皆非船山認同的人之為人。

其二，「主一」之整體性，異端也有相類論述，故易使人混淆。深究其因，「主一」雖已呈現人之為人的整體，卻非最完整且充分的整體。試觀船山的省察：

若夫小人之道，則亦有一之說矣，而必先之以二。君二者，因中以歸終也。「載營魄」以始，「抱一」以終；「萬法」以始，「歸一」以終。從多致寡，從寡致无，以鬼統人，而返人於鬼。是故期於知死，而忽於知生。先後制從之間，逆計而挽其末流，則志懾而氣亦萎矣。故聖人之於異端，均言一矣。彼曰「歸一」，此曰「一貫」；彼曰「抱一」，此曰「一致」。抱以歸者所終也，處後而從治之績也；貫以致者所始也，處先而制法之主也。故君子君一，而小人民一。民一而未嘗不一，小人乃无忌憚而以一傲君子矣。（周易外傳，1-1041）

君子之道有「一」之說，小人之道亦有一之說，若無謹慎的審視，實難窺見兩者分界。是故船山提出「若夫小人之道，則亦有一之說矣，必先之以二」的告戒。接下來，船山從「抱以歸者所終也」與「貫以致者所始也」，將君子、小人之「一」，劃下聖學與異端的界線。「歸一」或「抱一」之一，一是落在「終」上；「一貫」或「一致」之「一」，「一」則是在「始」上。換言之，君子之道所呈現的「一」，屬於「本」、「始」之「一」，<sup>181</sup>非「必先之以二」而強之為一者。是以，君子的「一」，其整體是本來之整體，而時中並建的整體，亦屬本來之整體。至於「歸一」與「抱一」，分指佛、老所論：

故曰：「天地與我同根，萬物與我共命」，眾生之生於道，一真之法界也。區生而失大，乃有分段之生死。萬未歸一，如大汞之小而未合，川水之圍月影而非即月

---

而不恤罪我，相天之不足，以與萬物合其吉凶，又存乎盡性之極功，而合兩所以協一也。」（張子正蒙注，12-122 至 123）。

<sup>181</sup> 正因為是「本」、「始」之「一」，所以前文「合而不相悖」的「合」，非是從「分」至「合」，而是先從「一」至「分」，然後再從「分」至「合」。可援引船山對陰陽動靜的討論，作為輔證，「合者，陰陽之始本一也，而因動靜分而為兩，迨其成又合陰陽於一也。」（張子正蒙注，12-37）所謂「陰陽之始本一也」，即本文反覆強調的本來之整體。

也。於是立一無實之法，欲以合月影於天，聚已散之汞於一，而楞然自侈曰：「萬法歸一」，一更無歸而西江吸盡矣。甚矣其愚也！（尚書引義，2-326）

道一而已矣，一以盡道矣；道非大而非小，不得曰道生一。一該萬矣，萬為一矣；二亦萬之二，三亦萬之三，萬乃一之萬，不得曰一生二，二生三，三生萬。由此以積彼，豎彼以敵此，因以有常師，因以有常主，專師多蔽而專主不達，測之妄而執之吝，不能出於一之中，而固已悖也。生於其心，害於其政，嗚呼！可不慎與！（尚書引義，2-304 至 305）

首段引文質疑釋者「萬法歸一」，<sup>182</sup>乃是「立一無實之法」，且將陷溺於「一更無歸」。「萬法歸一」之所以衍變成「一更無歸」，關鍵在釋者之一，屬於「終」之一。次段引文針砭老子的「道生一」（老子，13-42），而老子「道生一，一生二，二生三，三生萬」的說法，也意味「抱一」僅為「終」之一，並非聖學從「始」言「一」。所謂「不得曰道生一」，蓋因「道」與「一」，乃「道一而已矣，一以盡道矣」的關係，而非「道生一」的關係。船山顯然認為「一」是本來的整體，「道生一」則瓦解「一」在「始」的整體。總之，在船山的認知視野，釋氏是「自萬而歸一」，老氏是「積一生萬」（尚書引義，2-342），二者與聖學君子之「一」，形同卻實異。至此，即可進一步討論「極其變而行之皆順：『主一以統萬行』之整體性」。

## （二）極其變而行之皆順：「主一以統萬行」之整體性

船山以「一」或「天理」樹立了整體的根源，再從「主一」或「循乎天理」賦予人有「一」的整體。然則聖學君子的「主一」，不是釋、老的「歸一」、「抱一」，「歸一」或「抱一」固然亦是言「一」，但彼「一」不僅是人依據根源的整體，更可直接作為客觀現實上的整體。復觀船山所論，聖學君子與之區別在於，「主一」是「始」之「一」，意即人在根源上，實有「一」之整體。不過，船山強調人雖有「始」之「一」，然而人

<sup>182</sup> 對「萬法歸一」的討論，可再參照下文，「總以此章之旨，謂武王、周公盡其孝之道，而創制立法，推行上下，無不各俾盡其性之仁孝；於以見道用之廣，而夫婦所知能之理，極其至而察乎上下。故末復以郊禘之義明而治國無餘蘊者終之。若但以天子之自承其祭者言之，則極乎煩重，而但以畢其孝思；則本大末小，體廣用微，豈不與中庸之道相為刺謬？而異端『萬法歸一』之逆說，自此生矣。」（讀四書大全說，6-511 至 512）。

既已為人，更要了解「主一」整體性的充分呈現，必然透過人對客觀現實的合宜回應，方能體會「一」的整體性，或言「主一」才能充分呈現，此即「主一以統萬行」，也就是「極其變而行之皆順」的人道活動，故非僅關注在「主一」：

承上文而言〈乾〉之為德，既大始而美利天下，而六爻之動，自潛而亢，有所利，有所悔，或僅得无咎，發揮不一者何也？自卦而言，一於大正；自爻而言，居其時，履其位，動非全體，而各有其情，故旁通之。要其隨變化而異用者，皆以陽剛純粹之德，歷常變之必有，而以時進其德業，則乘龍御天，初無定理，唯不失其為龍，而道皆得矣。聖人用之，則雲行雨施，而以「易知」知天下之至險，險者無不可使平。君子學之，則務成乎剛健之德，以下學，以上達，以出以處，以動以靜，以言以行，無日無事不可見之於行，則六爻旁通，雖歷咎悔而龍德不爽，唯自彊之道，萬行之統宗，而功能之所自集也。（周易內傳，1-70）

根據《易·象》「大哉乾元，萬物資始，乃統天」（周易，1-50）與「『乾元用九』，乃見天則」（周易，1-68）所載，「乾」是作為聖學君子所依循的天理，而「乾」之「陽剛純粹之德」，正為天理之「一」轉至人的「主一」。然而，船山既說「〈乾〉、〈坤〉無時」（周易內傳，1-43），為何又言「隨變化而異用……而以時進其德業」？這顯然非是單純關注「乾坤」，意即天地整體的「一」；應說，人之為人所體現的天地整體之「一」，即落在「主一」，正所謂「此卦即在人事，亦莫非天德」（周易內傳，1-44）。而「一」如何在人之為人上豁顯？聖學君子的「主一」，非要完全復刻「一」，這既是人所不能，亦是人所不為。不能，實因人固然不能悖離天，但人畢竟不是天；<sup>183</sup>不為，既然人不能直接等同天，那麼聖學君子所為在入道，而不在天道。蓋因如此，「道一」的整體，在天有天道之整體呈現，在人則有人道之整體呈現。而「主一以統萬行」就是入道所呈現的整體。換言之，「乾」作為天之則，是「一」，而人欲有「乾」的「剛健之德」，則需要「見之於行」。無論「極其變而行之皆順」或「見之於行」，就是人之為人的整體呈現。所謂「一」的整體，必須落實在「萬行」，此為呈現「一」之整體性的必要條件。假使缺乏「行」，「一」頓成思辨之「一」，那是概念之「一」，人之為人的整體不應架構在思辨概

<sup>183</sup> 船山強調，「道一也，在天則為天道，在人則有人道。人之所謂道，人道也。人道不違於天，然強求同於天之虛靜，則必不可得，而終歸於無道。」（張子正蒙注，12-369）。

念的層面。

時中的並建思維，既是人之為人的整體性，即不應單純從「中」而言，「時中」說明了「中」必然是「因時而萬殊」之「中」。「因時而萬殊」在「道」、「性」及「時」的關係討論上，船山曾提及：「道之所凝者性也；道之所行者時也；性之所承者善也；時之所乘者變也；性載善而一本，道因時而萬殊也。」（周易外傳，1-1112）「性」是「道之所凝者」，人透過「盡性」去體現「道」，此為「主一」。另一面，「時」是「道之所行者」，人的志道盡性，遂亦在「時」完成。又，「時」是變，人在時變之中，既有「性載善」的「一本」貞定，卻也要理解「道因時」而有「萬殊」。由於因時萬殊之故，人之為人就不可能只有「主一」，必然也有因時乘變的「萬行」，此即「主一以統萬行」。否則，將漠視因時萬殊的客觀現實，甚至磨滅消除。是以，「一」對人而言，乃根源意義的整體，至於「主一以統萬行」則是人之為人的整體，「一」與「萬」是缺一不可，無論欠缺何者，即非船山認同的人之「整體」。而「時中」並建正是如此，即必須從「時」去完成「中」的人之整體。

另外，必須再次強調的是，船山所言之「一」，屬於「始」之「一」。因此，「一」與「萬」的型態，是「同歸殊途」，非是「殊途同歸」：

此中分別，一線千里。「同歸殊塗，一致百慮」者，若將一粒粟種下，生出無數粟來，既天理之自然，亦聖人成能之事也。其云「殊塗同歸，百慮一致」，則是將太倉之粟，倒併作一粒，天地之間，既無此理亦無此事。而釋氏所以云爾者，他只要消滅得者世界到那一無所有底田地，但留此石火電光、依稀若有者，謂之曰一，已而並此一而欲除之，則又曰「一歸何處」，所以有蕉心之喻，芭蕉直是無心也。（讀四書大全說，6-642）

船山透過「一」與「萬」的密切聯結，加上「一」與「萬」的組成型態，<sup>184</sup>將人之為人

<sup>184</sup> 船山言，「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。」（尚書引義，2-323）船山義理受到朱熹影響甚深，即使最後歸宗橫渠且對朱熹提出不少質疑，但我們仍舊清晰看見兩者義理的承繼關係，而此處所論的「一」與「萬」，顯然就是「理一分殊」的承續。另外，林安梧《王船山人性史哲學之研究》亦「『萬』指的是『分殊』、『部分』、『個別』，而『一』則是『理一』、是『全體』。『一』並不是萬所聚合而成的，『一』大於『萬之總合』，因為一是萬的根原，一具有開展為萬的能力。船山所謂的『合萬而皆一』並不是聚合萬有而歸之於一，而是說『萬殊之物』皆有『道一之理』。」（頁 91），林先生對船山「一」與「萬」的討論，亦隨順此

的整體性，呈現在「主一以統萬行」。而且，人之為人所開展的萬行，正凸顯出聖學君子以生命投入天地之間的積極，故「始於同，從於殊；始於一，成於百」（讀四書大全說，6-622）的「從」與「成」，意味人在行有萬殊上完成人道。此對反「殊途同歸」，「殊途同歸」是消滅人在現實世界的種種實行實用。總而言之，「主一」必然呈現在「統萬行」，二者即非時間序位的前後關係，實是不相離的二者。換言之，抽離「統萬行」的「主一」，整體性無法得到真正彰顯，而「主一以統萬行」的整體，方是人的整體。這不僅是體用問題，更涉及「人之為人」與「存在場域」的問題，人對整體的體認，絕非孤懸在道德主體，而必須完全落實在「存在場域」。復觀引文所述，船山認為釋氏之一，不屬聖學君子之「一」，原因不僅是認知整體的始終倒逆，更可能有「消滅得者世界到那一無所有底田地」的真實瓦解。至此，討論可轉進第三層「充實於內：『主一以統萬行』之真實性」。

### （三）充實於內：「主一以統萬行」之真實性

船山曾說，「一也者，未有殊而未有實也。道也者，非有心而非有為也。無實之謂幻生，無殊之謂歸一。」（尚書引義，2-324）其認為人的整體，必須完成且呈現在「主一以統萬行」。但刻意申明「統萬行」，不僅在揭示「整體」，同時亦賦予了人之為人的「真實」。因為「一」若未通過「殊」，即「未有實」。所謂「未有實」，可說是「一」（整體）的真實性瓦解，更是人的真實性瓦解。所以「統萬行」之「殊」，具有君子之道的真實性，而若只有「歸一」之「一」，則是無實幻生的異端。要言之，從「主一以統萬行」言君子之道，既言整體，亦言真實。進一步與「充實於內」並論，「充實於內」必有「主一」為根據，但憑藉「主一」而無「萬行」之「殊」，「實」即不充於內，徒然落入「未有實」。那麼，若說君子之道是「充實於內」，此真實是建立在「以循乎天理，極其變而行之皆順」，即「主一以統萬行」。據此遂知，「主一以統萬行」不僅指出人的整體，同時也將呈現出人的真實。必須再問的是，「充實於內」究竟指人依據什麼？又，此依據為何能展開萬行之殊？簡單說，依據在「仁」，儒者對人的真實，幾乎皆可逆推至孔子所言之仁。仁，是人循乎天理的全體呈現，而人依據此根源整體的仁，在每個當

---

理一分殊之說而成。

下的應對，則又會產生各種最合宜的行為，如忠、恕、信、勇等等。換言之，船山認為仁是人之整體的根源，依據仁所表現的信或勇，則是當下應對的真實，當然也只有真正的志道依仁上，人的萬行才是真實，否則萬行之殊，僅是隨波逐流的妄動。再者，仁除了開展出當下應對的真實性之外，又涉及客觀現實之「用」的真實，若只是「抱一」或「歸一」，人之用易被消融在天之用，人或人之用的真實即不顯豁。總之，「時中」當然是「充實於內」者，然而「充實於內」的真實，顯然要透過人的活動，方有完善展現。而「時中」的並建內涵，正是要將人的整體與真實，一併透顯出來的說法。

其次，「一」是天地的整體與真實，人非能單純憑藉「一」而自認已有整體與真實，而是必須「以人盡天」：「『君子之道』而聖人有所不知不能者，自修道而言，則以人盡天，便為君子之事。……只此亦見君子之道非天地自然之道，而有其實事矣。」（讀四書大全說，6-493 至 494）船山申明「君子之道非天地自然之道」，正指出人必須「主一」，而非是「一」。又，「主一」是保有「萬行」之「殊」，非獨提天地自然的「一」。因為，「然使離乎是非，而均之於天之所籟，則一而已矣」（莊子解，13-107），此「一」是將人置放在「大均之天」（莊子解，13-106），人道的獨特價值遂無法得到彰顯，故聖人不能同天之無憂。再觀船山論君子的時中，「苟為君子之人，則察其隨時之中，而乾惕以慎守其至正之則，於是而《易》之道乃以行萬變而利用。」（周易內傳，1-607）君子之所以能夠時中，原因在「慎守其至正之則」且「行萬變而利用」，此說通合「主一以統萬行」。那麼，「時中」的並建內涵，旨在避免「中」落入籠統概念之中。簡單說，「中」是限定在某一種道德的眾理之德，「中」若是作為一種真實的生命活動，必然不能扼殺「行萬變」的真實性，每個生命活動的當下，皆是「中」，此即「隨時而處中」的「中」。要言之，若說「主一以統萬行」是「充實於內」，「中」就不能孤立而觀，「中」必是「時中」之「中」，或說「中」已具「時中」並建內涵。「時中」並建，方是人的真實，無論單獨提舉「中」或「時」，皆缺乏人之為人的真實性。

有關時中的並建意涵，或者「主一以統萬行」，除作為聖人與君子之道的說明，在王霸之辯的討論，亦能用之檢視「王者」：「此言王者之心，本於一原而散於萬有，體天地民物之理，全備而貫通之，故隨時而用中，一致而百慮，異於執見聞以為我，私偏尚而流於霸功也。」（張子正蒙注，12-251）此文呼應《孟子》的「王霸之辨」，且將「王

霸之辨」與「時中」進行聯結。其中論「王者之心」，必須是「本於一原而散於萬有」，並無異於「主一以統萬行」。所謂「本於一原而散於萬有」，正說明王者之所以為王者，乃是王者的真實性，非屬「執見聞以為我」的「私偏」，甚至將此執持作為宰治天下的一。其真實在王者能體認現實的差異，遂有「散於萬有」的「全備」，這也就是「隨時而用中」。至此，應已明白時中的並建內涵，除整體之外，亦有真實的指涉。

總結本節所論，在「至變與大常合而不相悖」與「主一以統萬行」的詮解，船山「時中」觀的並建內涵，顯然呈現出整體與真實。然而，此說明似乎偏重在「並建」的內涵，對「時中」內涵是否會陷入「沒有說明」？事實不然，從「並建」言「時中」，此法目的有二：一是，船山對「時中」的認知，本來即是「整體」。「並建」非是要先逐一說明每個構成元素，之後再將各元素組合成整體。二是，具備「時中並建」的整體認知之後，不僅說明「時中」的「並建」內涵，有關「時中」的基本內涵，亦有某種程度的認知。因此，藉由時中的並建內涵，已能了解船山關注在人的整體與真實，而其對「時中」的界定，可概略說是「人合宜地回應所存在之天地，就能呈現出人之為人的整體與真實」，而「中」即「人之為人的合宜行為」，至於「時」，則是「人當下處於天地之間的位置」。

### 第三節 「時中並建」的意義及價值

前節已大致釐清「時中」的「並建」內涵，乃在「整體性」與「真實性」兩層面，同時也明白「時中」是「人合宜地回應所存在之天地，就能呈現出人之為人的整體與真實」。本節則要進一步詮解「時中並建」的意義及價值。意即，為何「時中」必須是「並建」？在「並建」的整體或真實中，船山又將申明人是何種存在樣態？若能處理此層面，將對船山「時中」觀的輪廓，具有更清晰的認知，且可指出「時中」於船山義理的特出處。其次，這項處理工夫，正是在前論「時中並建」的基礎上，繼而分論「並建」賦予「中」與「時」的意義，且各自呈現出何種內涵。最後，再總結出「時中並建」的意義及價值。接下來，即由「論『時中』之『中』：從『理論』至『生命』的視域轉移」與「論『時中』之『時』：『限制』與『創造』的相互依存」進行探討。

## 一、論「時中」之「中」：從「理論」至「生命」的視域轉移<sup>185</sup>

「時中並建」的意義及價值，若針對「時中」之「中」而言，即是從「理論」至「生命」的視域轉移。最明顯的例證，在船山闡發的「時中」，主要是透過「隨時而處中」、「隨時用中」及「隨時以處中」等等，進一步追問，「隨時而處中」究竟有何特別？簡言之，無論「處中」或「用中」，皆直接置放在「時」，如「聖學極乎其至，然後知無不明，洞見萬物之理與天道變化之幾，則隨時以應，皆其所深知者而行之，而成乎時中之妙。」（四書箋解，6-335）聖學能夠「時中」，肇因聖學能「洞見萬物之理與天道變化之幾」，並據此「隨時以應」。所謂「應」，是與天地萬有「相應以起用」（張子正蒙注，12-82）之「應」，而從「時中」的「並建」言「中」，即要在「時」的當下真實，完成人的合宜行為（中）。換言之，在時中並建的視域，「時」賦予「中」更加深刻的動態意義，言「時」即關注人如何行於天地間，如何合宜回應當下所處之現實。正因如此，「時中」強烈指出「中」本是動態生命，而非是道德理論。甚至應該說，「中」絕非只是作為道德理論去認知，必然要成為當下的動態生命，方屬人的整體與真實。另外，從「理論」至「生命」的視域轉移，本即是「時中」義理的蘊藏內涵，若要說是船山「時中」觀的殊勝處，則必須有進一步的討論。試問，船山義理究竟如何關注在動態生命？在《船山全集》的文字記載中，至少可以汲取出兩項訊息，一是「動靜皆動」，二是「重言良能」。

### （一）動靜皆動

船山對「動靜」的討論，不僅涉及太極陰陽的議題，<sup>186</sup>同時也與「時中」有關：

<sup>185</sup> 蔡振豐先生於〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉一文（《臺灣東亞文明研究學刊》第7卷第1期，2010年6月，頁155至199），判定方以智對「三教道一論」的「體知」，至少回應了三個重要的理論問題，其中一項是「體知三教的語言，必須打翻、滾用三教的說法，不將語言視為靜態的意義展示，而在動態的現實活動中還原語言的指示性意義。」（頁156）本文從「理論」至「生命」的視域轉移，類同蔡先生解讀的方以智，「不將語言視為靜態的意義展示，而在動態的現實活動中還原語言的指示性意義」，船山對「中」的深刻認知在於，「時中」之「中」非只是道德理論的靜態之意義展示，而是直接落實在動態的生命上。不過，方以智關注在「三教道一論」，畢竟出入三教而歸源為一，所以尊儒與船山實有不同。

<sup>186</sup> 船山言「動靜者，陰陽交感之幾也。動者陰陽之動，靜者陰陽之靜也。其謂動屬陽、靜屬陰者，以其性之所利而用之所著者言之爾，非動之外無陽之實體，靜之外無陰之實體，因動靜而始有陰陽也。故曰『陰陽無始』，言其有在動靜之先也。陽輕清以健，而恆為動先，乃以動乎陰，而陰亦動。陰重濁

於此而知神之為用，純一不息，隨其屈伸消長皆成乎化。聖不可知，唯以至一貞天下之物，而隨時處中，在運動之間而已。(張子正蒙注，12-93)

動靜，以事言，謂行止進退也。不失其時者，順天下之大經，合於時之中道，研幾速而徙義精，一於正也。(張子正蒙注，12-217)

首段引文言「聖不可知」之「神」，而「神」是「聖之化」者(張子正蒙注，12-92)，所謂「化」，則為「隨其屈伸消長」之「化」。又，「屈伸」在「時」上顯現，是以聖人的「德盛仁熟」，即完成在「與時偕行」(張子正蒙注，12-88)。要言之，聖人的「聖不可知」或「神」，必然延展成「時中」。最後，船山以「運動之間」闡釋「時中」，則明白指出「時中」是動態的生命，意即「聖」或「神」，也必須是動態的生命。再與次段引文合觀，「時中」乃是人因天下之動，遂有相應的動靜，藉由「行止進退」的「動靜」，使「中」成為「合時之中」，正是「進退屈伸因時而不累其心，皆得其中。」(張子正蒙注，12-263)顯然在船山義理的視域，「中」絕不能框限在道德理論，不能純粹作為抽象概念的仁、義、禮、智。「時中」並建的「中」，應是直接觀照人之行止進退，應是直接落實在「運動之間」。無可諱言，前述從「動(動靜皆動之動)」言「中」，本是歷來解讀「中」的共義，而船山是否有其它意涵？簡單說，船山認為活潑生命的「中」，不僅是個體的道德活動，同時也是個體對人文歷史(群體)的繼往與開來，這是前儒較無觸及的部份。而對人文歷史的繼往開來，又與道德主體為天地一氣所聚有關，人得太虛一氣以為人，即已承具太和之健順(張子正蒙注，12-33)，故有健順之動的本質。其次，人生而有健順之氣，人死若能保全健順之氣以歸太虛一氣，天地始終會有清通之氣，後世君子便可承之以存神盡性。因此，船山在氣化流行的視野上，從「動」言「中」，除了說明「中」是生命而非理論，更揭示作為健順生命的「中」，實是人文歷史的推動關鍵，這也才是真正客觀的道德活動。有此認知後，「動、靜皆動」遂能得到合理的解讀：

---

以順，非感不動，恆處乎靜；陽既麗乎陰，則陽亦靜。靜而陰之體見焉，非無陽也；動而陽之用章焉，非無陰也。猶噓吸本有清溫之氣，因噓吸而出入也。故可謂之靜生陰，動生陽，而非本無而始生，尤非動之調陽、靜之調陰也。合之則為太極，分之則謂之陰陽。不可強同而不相悖害，謂之太和，皆以言乎陰陽靜存之體，而動發亦不失也。然陰陽充滿乎兩間，而盈天地之間唯陰陽而已矣。」(周易內傳，1-524 至 525)或強調「太極動而生陽，動之動也；靜而生陰，動之靜也。廢然無動而靜，陰惡從生哉！一動一靜，闔闢之謂也。絲闔而闢，絲闢而闔，皆動也。廢然之靜，則是息矣。「至誠無息」，況天地乎！「維天之命，於穆不已」，何靜之有？」(思問錄內篇，12-402)。

動而趨行者動，動而赴止者靜。(張子正蒙注，12-15)

時習而說，朋來而樂，動也。人不知而不愠，靜也，動之靜也。(思問錄內篇，12-403)

靜者靜動，非不動也。(思問錄內篇，12-411)

此「動」字不對「靜」字言。動、靜皆動也。繇動之靜，亦動也。(讀四書大全說，6-1053)

正因「中」不可單純視為靜態的概念或理論，是以船山解讀「動靜」時，往往特別強調「靜」也只是「動」的一種狀態。要言之，無論人處於「學習而說」、「朋來而樂」，抑或是「人不知而不愠」，皆只是「動」。表面的「靜」，乃「繇動之靜」或「動而赴止者靜」的「靜動」，即「動之靜」，非全然之靜。當然，「動、靜皆動也」亦非要泯除「靜」，如「動靜異而神之不息者無間。聖能存神，則動而不離乎靜之存，<sup>187</sup>靜而皆備其動之理，敦誠不息，則化不可測。」(張子正蒙注，12-114)與「方動即靜，方靜旋動，靜即含動，動不舍靜」(思問錄外篇，12-430)，皆申明「動靜相函」(周易內傳，1-420)，即昭示「動」與「靜」具有不二的內涵。總之，「動、靜皆動也」除架構在「動靜相函」上，亦可察見船山特別關注「動靜皆動」之「動」，此異於周敦頤的「主靜」。<sup>188</sup>而從「時中

<sup>187</sup> 船山有言，「繹朱子之意，本以存養之功無閑於動靜，而省察則尤於動加功；本緣道之流行無靜無動而或離，而隱微已覺則尤為顯見；故『道不可離』之云，或分或合，可以並行而不悖，則微言雖礙，而大義自通。然不可離者，相與存之義也。若一乘乎動，則必且有擴充發見之功，而不但不離矣。倘該動靜而一於不離，則將與佛氏所云『行住坐臥不離者個』者同，究以廢吾心之大用，而道之全體亦妄矣。此既于大義不能無損，故或問於後二節，不復更及『不可離』之說。而章句言『以明』言『之意』，亦彼此互證之詞，與『性情之德』直云『此言』者自別。朱子於此，言下自有活徑，特終不如或問之為直截耳。」(讀四書大全說，6-467) 船山於「不離」，體之甚深，動靜之「不離」，必然是既合且分，非單純從「一」而論，此即「不但不離」，否則將如佛氏「行住坐臥不離者個」，廢人道之大用，而「道」亦「妄」。

<sup>188</sup> 有關周敦頤對「主靜」的說法，可參考下引之文，「聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。」(《太極圖說》，《周敦頤全集》，北京：中華書局，2009年)。而朱熹《太極圖說解》解讀為，「此言聖人全動靜之德，而常本之於靜也……故聖人中正仁義，動靜周流，而其動也必主乎靜。」(《朱子全書》第13冊，上海：上海古籍出版社，2002年，頁75)。當然，我們也必須了解到，周子的「主靜」，並非要解消「動」，而是從「動靜相函」轉出一層言「主靜」。此正如唐君毅先生說明周敦頤的「神」，乃是從「故必濟以無欲主靜之工夫」至「皆彰著于其『感而遂通』之神用之中」，即「神知」是「妙運于動靜」(《中國哲學原論·原教篇》，頁67至71)。至於朱子，不僅言「主靜」，更重「主敬」，「敬」是貫通「動靜」者。相較於「主靜」而言，船山明顯是可以接受「主敬」，按楊儒賓先生於〈主敬與主靜〉一文所言，「從『靜坐—主敬』此條工夫路線回溯，認為此工夫論轉向最大的特色，乃是朱子放棄了頓教的直證心體的工夫論模式，而改以漸教的主敬窮理的方式出現。這種轉變顯示道德實踐場域中再也沒有直驅心之本體的途徑，異教他宗縱有某種證悟心體的方法可得，但從程朱理學的觀點來

並建」言「中」，旨在豁顯「中」是動態的生命樣貌，正也符合這種思維。

「動、靜皆動也」的說法，既是將心思擺放在「動」，遂明白映顯出「中」是一種合宜的道德行為。而合宜的道德行為，則屬動態生命，非道德理論，故船山言「德性」是「常存之於心，而靜不忘，動不迷」（張子正蒙注，12-72），「靜」也只是動態生命的一種樣貌。且觀船山論「中」與「天地之德」：

天地之德，日新富有，流動充盈，隨在而昭其義於有形有色、無方無體之中者，至足也。其流動也，洋洋日發而無不及。使不及焉，則此且虧胸而不紹乎彼。洋洋日發者，本無不直也。其充盈也，森然各立而不可過。使可過焉，則此且溢犯乎彼，而彼不足以容。森然各立者，本自有方也。道之在吾身以內與其在天地之間者，既如此矣。流動者與物酬酢，以順情理，而莫有適居。充盈者隨事有宜，以應時變，而莫能協一。必待行之而後可以適焉，必待凝之而後可以協焉。（尚書引義，2-290）

「中」作為承繼「天地之德」者，<sup>189</sup>其真正的「流動充盈」，乃是「與物酬酢，以順情理」之「適」，以及「隨事有宜，以應時變」之「協」。又，「中」的「適居」與「協一」，皆需透過「行」與「凝」。換言之，「中」不僅是「道之在吾身以內」，更重要的是，「中」必為「道之在吾身以內與其在天地之間者」。所謂「吾身」與「天地」之間，正指出「中」是「人之為人的合宜行為」，但在「時中並建」的視域，人合宜行為的整體與真實，又將落實在與天地相接的回應上。<sup>190</sup>再引船山言「中存之天德」作探究：

---

看，其所得畢竟是非道德的，與儒家的價值理念不合。」（《臺灣宗教研究》第9卷第1期，2010年6月，頁9至10）朱子「主敬」具有強烈的「道德實踐」意味，船山在認同中亦有不同想法，其言「朱子又曰『敬為體，和為用』，須是撇開有子另說方可。朱子自說學，有子自是說道。先王之道，賢者俯就，不肖企及，豈可以君子之為學律之？他言王道者，可與天德合轍，而此必不可。如朱子之意，蓋謂未發而主敬，必發而從容不迫，乃為可貴；未發能合，已發能分，乃散應事物而無不宜。以此言之，烏可不知和，烏可不『知和而和』哉？且《中庸章句》、《語錄》，括已發未發而一之於敬。愚謂未發功在敬，不顯之篤恭是也；發則功在誠，《大學》之慎獨以誠意，《中庸》之『行之者一』是也。」（讀四書大全說，6-594）朱子是將「已發未發」收攝在「敬」，船山卻言「敬」是「未發」時的工夫，而「已發」則要「誠」。另外，船山對於「靜坐」與「主敬」的關係，也有一些討論（讀四書大全說，6-872至873），本文主軸非在此處，故不贅述。

<sup>189</sup> 船山言，「繼善而得其性之所固有曰德」（張子正蒙注，12-132）。

<sup>190</sup> 相類例證尚有，「聖人成天下之盛德大業於感通之後，而以合綱緼一氣和合之體，修人事即以肖天德，知生即以知死，存神即以養氣，惟於二氣之實，兼體而以時用之爾。」（張子正蒙注，12-37）「天德」固然是人之為人的價值根本處，但人效法「天德」而有的道德行為，乃是「以時用之」，也就是人之德，無非是緊扣著「時用」的動態之道德行為。

存諸中者為靜，見諸行者為動。義精而入神，則所動而施行者皆中存之天德，非因事求義而專於動也；仁敦化，則寂然不動之中，萬化之理密運於心而無一念之息，非虛寂為仁而專於靜也。敦化者豈豫設一變化以紛吾思哉？存大體以精其義而敦之不息爾。動靜合一於仁，而義為之幹，以此，張子之學以義為本。（張子正蒙注，12-98）

「中」為「靜」，但此「中存之天德」之「仁」，看似「寂然不動」，卻是「無一念之息」。<sup>191</sup>其言「存諸中者靜」之「靜」，實為「靜者靜動，非不動也」之「靜」，即合動靜於一的「靜」，<sup>192</sup>此非「老、釋之靜」（張子正蒙注，12-99）。而「動靜合一於仁」的「動靜」，亦可解讀為「動靜皆動」。由此故知，船山對「時中」的體認，既存於「動靜皆動」，亦見證於「運動之間」、「應」及「用」等等。所以，人所承繼天德而有之「仁義」，船山認定是直接落實在人與天地的相接上。反之，則如老、釋「以神化為無有而思超越之」（張子正蒙注，12-97），已然超脫天地之間，人的真實亦將盪然無存，即無「實之可守」（張子正蒙注，12-93）。

承前再論，船山揭示的「動靜皆動」，意味人是健順不息的活潑生命。其曾言「健順之性」（張子正蒙注，12-16），性是承天而得者，天有健順之氣，人則有健順之德。從「健順」言「性」，應當受到朱子「以為健順五常之德，所謂性也」<sup>193</sup>的影響，而此詞更大量出現在《張子正蒙注》、《周易內傳》及《周易外傳》上。尤其以「健順之外無德業」（周易內傳發例，1-659）一句，明白豁顯船山為何要強調「動靜皆動」，蓋因人之為人的真實性，即是道德行為的不斷實踐，此正是「健順」的生命樣貌。尤可注意的是，「健順」乃是落在「性」上言，人在「性」處，方與天地有真實聯結，也就是「性」

<sup>191</sup> 「寂然不動」典出《易·系辭》「寂然不動，感而遂通天下之故」（周易，1-554），程伊川（1033~1107）認為「未發之中」，即為「寂然不動」者（〈與呂與叔論中書〉，《二程集》第2冊，北京，中華書局，2006年，頁605），伊川門人楊時（楊龜山，1053~1135）則言，「中也者，寂然不動之時也。」（《龜山集》），曾師事楊時的胡宏（胡五峰，1106~1161）另有一番見解，「竊謂未發只可言性，已發乃可言心，故伊川曰：『中者所以狀性之體段』，而不言狀心之體段也。……夫聖人盡性，故感物而靜，無有遠近幽深，遂知來物；眾生不能盡性，故感物而動，然後朋從爾思，而不得其正矣。若二先生以未發為寂然不動，是聖人感物亦動，與眾人何異？」（〈與僧吉甫書第二首〉，《胡宏集》，北京：中華書局，1987年，頁115）。心是已發，而非未發，「寂然不動」是「心」、是「已發」。

<sup>192</sup> 船山言「中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者，合陰陽、健順、動靜於一而皆和。」（周易內傳，1-158）

<sup>193</sup> 【宋】朱熹，《四書章句集注·中庸章句》，《朱子全書》第6冊，頁32。

之「健順」，同時涉及道德本心與客觀現實。但若從「心」言「健順」，人容易獨重道德本心之能動，而彼「健順」遂可能忽略客觀現實。正因船山從「健順」關注動態生命，是以「中」已兼重道德與客觀，必然是「時中」並建之「中」。總之，船山所言「時中」的「中」，恰好指出「中」從道德理論至道德行為的轉移，若執泥在道德理論且強行界定「中」為某種道德，不僅未能澈見「中」，甚至會扼殺作為活潑生命的「中」。至此可知，「時中並建」之「中」，非是建構道德論述，更應是直接面對「時」的活潑生命，而這才是體現人的整體與真實。船山詮解《正蒙·大易篇》時，有兩段論「德」可為說明：

蓋四德隨時而用，物亦隨所受而見為德，此見為義者彼見為仁，綱緼一氣之中，不倚一理以為先後，唯用之各得而已。故曰「天德不可為首」，有首有尾，則運窮於小成而有間斷矣。（張子正蒙注，12-286）

惟其會於一原，故時措之而無不宜。不然，則一德之用在一事，而能周乎天下哉！……君子之智以知德，仁而不愚，禮而不偽，義而不執，信而不諒，智可以周行乎四德而聽四德之用。智，知也，四德，行也。匪知之艱，惟行之艱，行焉而後可為德，《易》之言貞，立義精矣。張子之知德，迥出於諸子之上，於此信矣。（張子正蒙注，12-287）

統觀二段引文，所謂「四德隨時而用」，乃言「德」是「隨時處中」之「用」。《論語·雍也篇》有「中庸之為德也」的記載，故「中」可解為「德」，不過「中」若是「德」，則應細推為眾理之用的德。換言之，「中」作為統攝眾理之德，絕非倚於一理或一德者。

「中」必須因時，即人因時而回應最合宜的「中」。肇因於是，船山遂強調「行焉而後可為德」，「中」是每個當下之「行」所成就的「德」，人面對每一事，即有一事的回應，甚至是在相同一事的面對上，亦因「時」的不同，遂有不同的回應，這即是「中」。另外，船山對「張子之知德」的讚譽，緣自橫渠言「仁統天下之善，禮嘉天下之會，義公天下之利，信一天下之動」（張子正蒙注，12-287），仁、禮、義、信等四德，皆「隨時而用」者，非樹立四德而用在四事，所以「知德」即知「隨時而用」之「中」。

最後，將「動靜皆動」用以檢視「喜怒哀樂之未發謂之中」。宋明儒者對未發已發

的討論，<sup>194</sup>實是《中庸》的重要議題之一，本文既涉及船山言「中」，自亦不能置身事外。而船山對「未發」的想法，基本上是延續前儒：

「喜怒哀樂之未發謂之中」，是儒者第一難透底關。此不可以私智索，而亦不可執前人之言，遂謂其然，而偷以為安。今詳諸大儒之言，為同為異，蓋不一矣。其說之必不可從者，則謂但未喜、未怒、未哀、未樂而即謂之中也。夫喜、怒、哀、樂之發，必因乎可喜、可怒、可哀、可樂。乃夫人終日之間，其值夫無可喜樂、無可哀怒之境，而因以不喜、不怒、不哀、不樂者多矣，此其皆謂之中乎？（讀四書大全說，6-469）

儒者對「未發」的討論，其實眾說紛紜，但無論爭辯內容如何「為同為異」，船山認為有一種說法是不能成立，此說是「未喜、未怒、未哀、未樂而即謂之中也」。為何不認同？難道「不喜、不怒、不哀、不樂」可直接視為「中」？事實上，質疑反問的立場，正與「動靜皆動」有關。「中」之所以不能是「不喜不怒不哀不樂」，乃因「未發之中」，蘊含「喜怒哀樂」而「未發」。而且，「未發」若無「喜怒哀樂」，「已發」亦不當有「喜怒哀樂」，否則將導引無中生有說，此為船山不能苟同的。要言之，「未發」固然是「靜」，但此「靜」是「動之靜」，而「已發」即為「動」。無論是未發之靜，抑或已發之動，皆「動靜皆動」之「動」。而船山曾言，「後之所發者，皆全具於內而無缺，是故曰在中」（讀四書大全說，6-470），所以未發之靜既有含「動」，則「未發之中」已存「喜怒哀樂」。更進一步來說，從「動靜皆動」認知的「時中」，「皆動」亦可指出「中」無論「已發」或「未發」，皆有「用」。「中」若是「已發之中」，則「已發既成乎用」（讀四書大全說，6-451）；「中」若是「未發之中」，雖含載天受于人者之性，但必須要有「因以盡之」（讀四書大全說，6-1130）的人道努力，是故「未發未有用，而君子則自有其不顯篤恭之用」（讀四書大全說，6-451）。要言之，「時中」並建視域的「中」，正可彰顯此

<sup>194</sup> 程伊川與門人呂與叔、蘇季明有相關問答，參見《二程集》。二程門人楊龜山重在體驗未發，曾師事龜山的胡五峰，則言心是已發而性是未發，朱熹以「主敬涵養」言「未發」工夫，以從「格物致知」言「已發」工夫，此即「主敬以立其本，窮理以進其知」，除了將「心」分成已發、未發之外，朱子亦由「情性」言「已發未發」，如〈答何叔京〉「性、情一物，其所以分，只為未發已發之不同耳。」（《朱子全書》第22冊，頁1830），或者〈太極說〉「靜而無不該者，性之所以為中也，『寂然不動』者也；動而無不中者，情之發而得質正也，『感而遂通』者也。」（《朱子全書》第23冊，頁3274）。另外，宋明儒者對「喜怒哀樂之未發」的討論，可再參酌唐君毅《中國哲學原論·原性篇》（頁575至592）。

種「皆動」、「皆用」的「中」。假使「未發之中」純為一種「未有用」或「靜」的「中」，必然無法置放在船山義理上，因為船山認為「中」並無絕對的靜，「已發」是「用」，而「未發」也是「用」，生命永遠處於動態的存在樣態，「靜」也只是「動之靜」。據此，「中」透過「時中」並建的呈現，便與「動靜皆動」相互緊扣。又，「時中之中，形也，誠則形，而實有者隨所著以為體也」（讀四書大全說，6-470）「中」是「誠」，是「實有之而不妄」者（讀四書大全說，6-470），然而「誠」必然要發而為用，「誠則形」即落實在「時中」，這遂成為「真知實踐」的「中」（讀四書大全說，6-470）。

## （二）重言良能

接下來，再論船山承繼橫渠而「重言良能」（12-121），且在重視良能上，顯現何種生命樣態：

趨時，因時擇中，日乾夕惕也；盡利，精義而行，則物無不利也。能率吾性之良能以盡人事，則在天之命，順者俟之，逆者立之，而人極立，贊天地而參之矣。蓋一事之微，其行其止，推其所至，皆天理存亡之幾。精義以時中，則自寢食言笑以至生死禍福之交，皆與天道相為陟降。（張子正蒙注，12-309）

注中同時提及「時中」與「良能」，意義有三：其一，「趨時」是「因時擇中」，即「時中」。而以「日乾夕惕」言「趨時」，判明「時中」具備《易》所言之「天行健，君子以自彊不息」（周易內傳，1-54）。其二，人若能「趨時」，便能「盡利」，然「趨時盡利」非是要求「趨利避害」，僅是順天命而「與天道相為陟降」。其三，若是強調人要趨時、順天之命及隨天道升降，人是否會喪失其能動性？人之能動性在「時中」得到解決，在「時」、「天命」與「天道」之中，人是「能率吾性之良能以盡人事」，此即為「中」。所謂「吾性良能以盡人事」之「良能」，正可與前文「動靜皆動」之「動」，一同推衍出「中」是關注在動態生命。總結前述三項所言，為何必定從「良能」言人之動態生命？正因如此觀照人之為人，方是積極的立人道之極。

那麼，船山如何言「良能」？

其始得於天者，健順之良能未嘗損也，存乎其人而已矣。（張子正蒙注，12-23）

天德良能，太和之氣健順，動止時行而為理之所自出也，熟則自知之。大人以下，立心求之，則不知其從心不踰之矩爾，非有變幻不測，絕乎人而不可測，如致思助長者之詫神異也。(張子正蒙注，12-92)

首先，人之「良能」是有所本，此本在「天」。天有「太和之氣健順」，人既從天地一氣聚而為人，則亦有健順之良能。所以，船山認為「良能」既承於天，又成於人，正可作為道德主體的根據，且具備客觀現實的應對意義。此可與「健順之性」合觀，良能是站在「健順之性」的「性」，若陽明的良知說，則是立基在「心」。而重「性」的船山，<sup>195</sup>乃是當下兼重道德本心與客觀現實，言「心」的陽明，則在「心即理」的本心把握上，收攝客觀現實，或言依據道德本心的把握，遂能應對客觀現實。對船山而言，人的健順不息，就在良能上呈現，而良能也已涵載良知，故不必將「健順」推高歸於「良知」。其次，「良能」旨在說明人的「動止時行而為理之所自出」，但橫渠曾言「神化者，天之良能，非人能」(正蒙，12-85)，若將「良能」解讀成人之能動性，是否會衝突「非人能」？審慎推敲箇中緣由，就能發見並無衝突，原因有二：一是，船山言「神化」亦是人之良能，絕非人之不能，從「非有變幻不測，絕乎人而不可測」言，這是「必於人倫庶物，研幾、精義、力行以推致其極，馴致於窮神」(張子正蒙注，12-372)，而透過「良能」言人之能動性，必然落實在「人能」。二是，何謂「良能」？「良能，自然之動幾也。」(張子正蒙注，12-110)「神化」之所以是「天之良能」，非「人能」，關鍵正在人的能動性，乃承「天之良能」而有，「良能」必須置放在更大的觀照視域上，意即兼含天地與人的「自然之動幾」。「中」作為人的能動性，應要強調是人融合了天命、天理、天道的能動性，並非單純從「人」言能動性。而從「時中」並建言「中」，亦是揭發此層意蘊。因此，「良能」是人承天之能動性，而此「自然之動幾」具有「待動而應之必速」(張子正蒙注，12-110)或「自感於倫物而必動」(張子正蒙注，12-122)的特性。至此，船山重言「良能」，亦是從「動」關注人的生命樣貌，當然也呼應前文「動靜皆動」的討論。<sup>196</sup>

<sup>195</sup> 船山言「此聖人盡性參天、創制顯庸之大用，必時位相配，而後足以行。」(讀四書大全說，6-564)。

<sup>196</sup> 在船山義理的體系上，「動靜皆動」與「良能」，本即為息息相關的兩者。如「靜而萬理皆備，心無不正，動而本體不失，意無不誠，盡性者也。性盡，則生死屈伸一貞乎道，而不撓太虛之本體，動靜語默一貞乎仁，而不喪健順之良能，不以客形之來去易其心，不以客感之貞淫易其志，所謂『夭壽不貳，修身以俟之』，『不顯亦臨，無射亦保』也。蓋其生也異於禽獸之生，則其死也異於禽獸之死，全健順

進一步言，船山為何對「良能」如此重視？

體天之神化，存誠盡性，則可備萬物於我。有我者，以心從小體，而執功利聲色為己得，則迷而喪之爾。孟子言良知良能，而張子重言良能。蓋天地以神化運行為德，非但恃其空晶之體；聖人以盡倫成物為道，抑非但恃其虛靈之悟。故知雖良而能不逮，猶之乎弗知。近世王氏之學，舍能而孤言知，宜其疾入於異端也。  
(張子正蒙注，12-121)

此文區別了「孟子言良知良能」、「張子重言良能」及「王氏之學的舍能而孤言知」。孟子言「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」(孟子，8-846)，此將「良知」與「良能」併論，船山顯無異議；對張子重言「良能」，因船山認為「良能」已含載「良知」，遂亦未有不妥；但「王氏之學」的「舍能而孤言知」，船山則毫不留情的大肆抨擊。為何尖銳地批判「王氏之學」？孤言「良知」是未能「盡倫成物為道」<sup>197</sup>，反只是「但恃其虛靈之悟」。是故，「知」雖為「良知」，然而卻禁錮成缺乏「良能」的「良知」，此種「知」已非「人自有之天良」(四書訓義，8-847)。總之，「時中」並建特別關注「中」落在客觀現實，「中」絕非「但恃其虛靈之悟」者，而是「盡倫成物」的「中」。船山重視良能，正因「良能」賦予「中」成為具有濃厚客觀意義的「神化運行之德」，若單純從「良知」言「中」，人可能會弱化客觀現實。

根據前文，船山肯定從「良能」歸復至「良知良能」的思維，並強調孤言「良知」是漠視「良能」。此種「良知」與「良能」的關注差異，遂與「時中」義理有關，因為孤言「良知」易使人之生命僵化為概念，但在船山的認知，「良能」屬於一種「因以成能」(周易內傳，1-278)的生命運動，意即「良能」是「實踐」之「行」。「時中」之「中」，當然也是「知」，但若只是「知」，則無法彰顯「中」是人之能動，所以含載良知的「良能」，更具有活潑生命的呈現，難怪船山如此重言良能。又，船山為使「知」不成孤立者，往往會表述「知」與「實踐」、「行」的不二，如「知之盡，則實踐之而已。實踐之，

---

太和之理以還造化，存順而沒亦寧。」(張子正蒙注，12-18 至 19) 從修養工夫的「盡性」，達至道德圓善的「性盡」，人將展現出「貞乎道」與「貞乎仁」，而「貞乎仁」的層面上，船山則是「動靜相函」與「健順良能」並言。

<sup>197</sup> 船山亦曾評及，「蓋以天與性不離於靜中，而以此體天而合道也」與「蓋以天與性昭見於動時，而以此盡道以事天也」(四書訓義，7-106 至 107)，而內文「聖人以盡倫成物為道」之言，即是「天與性昭見於『動』時」，雖不廢「天與性不離於靜中」，但「動」之「盡道以事天」，方是「立人道之極」。

乃心所素知，行焉皆順，故樂莫大焉。」(張子正蒙注，12-199)「知」真正的完成，必須是在「實踐」上，而當下「實踐」的「行焉皆順」，則是立基在「心所素知」。藉由船山詮解「知」可明白一事，其不斷申明一種「實踐」型態的「知」，所以重「良能」非要漠視「知」，而是認為「知」即「實踐」，不僅是「靜態概念」的「知」。這也是一種「並建」的思維，「知者，天事也。能者，地事也。知能者，人事也。」(周易外傳，1-983)「知能」是「並建」，而「並建」正指出人是作為動態生命的存在。所以，「知乃通天之中」(張子正蒙注，12-303)之「知」，絕不是抽象概念的智慧，而是一種動態生命的智慧。

承前論，船山對「良能」的重視，可再延伸成「知行」的討論：

知行各全其本量，而人通於天；知行各臻其極至，而天即在我矣。(四書訓義，8-822)

蓋云知行者，致知、力行之謂也。唯其為致知、力行，故功可得而分。功可得而分，則可立先後之序。可立先後之序，而先後又互相為成，則繇知而知所行，繇行而行則知之，亦可云並進而有功。(讀四書大全說，6-597 至 598)

船山雖言知行可有「先後之序」，但實因「功可得而分」之故，再者，縱使有先後，此先後又是「互相為成」且「並進」，知行顯然蘊涵並建思維。而船山的知行並建，也存在著知行各自的內涵，「知行之分，有從大段分界限者，則如講求義理為知，應事接物為行是也。」(讀四書大全說，6-562)。不過，知行的分別，最終仍以「不相離」為論斷，「乃講求之中，力其講求之事，則亦有行矣；應接之際，不發審慮之功，則亦有知矣。是則知行終始不相離，存心亦有知行，致知亦有知行，而更不可分一事以為知而非行，行而非知。」(讀四書大全說，6-562)此種知行的認知，其實來自船山對人的整體與真實，因此單純從「知」說，或許可成就人的某種層面，如哲學思辯等，然船山卻直指人的整體與真實，必須是動態生命。所以，「知」絕不能是「離行以為知」之「知」，單純「離行以為知」的「知」，或許那些聰明才智者能夠有所「得」，但離經叛道的「失者」，卻會「流於恍惚」<sup>198</sup>。換言之，「離行以為知」的流弊，才是船山的顧忌：

<sup>198</sup> 船山言「離行以為知，其卑者，則訓詁之末流，無異於詞章之玩物而加陋焉；其高者，瞶目據梧，消

行可兼知，而知不可兼行。(尚書引義，2-314)

君子之學，未嘗離行以為知也必矣。(尚書引義，2-314)

是故知有不統行，而行必統知也。(讀四書大全說，6-815)

非力行焉者不能知也。(四書訓義，7-574)

故知者非真知也，力行而後知之真也。(四書訓義，7-575)

船山在知行的不相離的想法上，又特重「行」是「兼知」之「行」，且因「知有不統行」而排拒「知兼行」。這種關注「兼知」之「行」的思維，即是重視「良能」的輔證，更可察見從理論概念至動態生命的轉移痕跡。其次，船山的知行不二，與陽明的知行合一，顯非絕對衝突的兩個極端。那麼，看似相同的思維，究竟又何有差異？關鍵即在陽明是從良知立論，而船山則從良能立論。簡單說，良知說重視道德本心的確立或把握，道德主體若有此把握，當下知行即合一，這說明了道德主體與道德行為的全然無隔，也就是從道德本心收攝客觀現實，此處專言道德本心的可能；良能說則重視道德行為的不斷運動，道德主體真正能夠獲得把握，只有不斷的「行」，方能產生真實的知行不二，這關注在道德行為的健順不息，此處則用心於道德本心與客觀現實的複雜關係。基本上，船山不會亦不能否定道德本心的能動，不過卻更強調人之能動，必須第一時間將「客觀現實」一併考量。此深受《易》的啟發，意即如何觀照「人」，應當從健順或生生不息直接入手，是故良能較符合船山思維。

另外，船山曾言「思」為「良能」，而「思」又如何與「重言良能」的動態生命進行合轍？且觀船山論「思」：

思乃心官之特用，當其未睹未聞，不假立色立聲以致其思；而迨其發用，則思抑行乎所睹所聞而以盡耳目之用。唯本乎思以役耳目，則或有所交，自其所當交；即有所蔽，亦不害乎其通。故曰「道心為主，而人心皆聽命焉」。此又聖學之別於異端隳紬聰明，以為道累而終不可用也。故乍見孺子入井之心，雖非心之全體大用，而亦可資之以為擴充也。(讀四書大全說，6-1094)

---

心而絕物，得者或得，而失者遂叛道以流於恍惚之中。異學之賊道也，正在於此。」(尚書引義，2-314)。

乃益知孟子之言思，為古今未發之藏，而曰「思誠者人之道」，特以補明子思所言「誠之者」之實。思為人道，即為道心，乃天之寶命而性之良能。人之所以異於禽獸者，唯斯而已。故曰「繇仁義行，非行仁義」，言以思繇之也。（讀四書大全說，6-1095 至 1096）

船山極重視孟子言「思」<sup>199</sup>，甚至推崇是「古今未發之藏」，究其原由，蓋因將「思」解讀成「天之寶命而性之良能」。從「思」言「良能」，說明「中」所呈現的動態生命，此動態非僅指外在行為，「思」亦是一種生命動態，或說「思」是生命活動的發端。因此船山認為「心之官則思」之「思」，已有人承天而得之性體之大用。<sup>200</sup>「思」既為「大用」，「用」已是動態的生命活動，「而迨其發用，則思抑行乎所睹所聞而以盡耳目之用」<sup>201</sup>的「行乎所睹所聞」，正體知「思」為「良能」的動態意蘊。再問，「思」對「時中」有何重要？「時中」之「中」，作為天予人的天德良能，之所以能夠「繇仁義行」，正因有「思」。「思」雖不可等同「仁義之心」，但人透過「思」之「人事」，即可貫通天授予人的仁義，船山遂說「乃心唯有其思，則仁義於此而得，而所得亦必仁義。……是天之與我以思，即與我以仁義也。」。「中」是「天德良能」、「仁義」，「思」則是「蓋人心初動之幾，天性見端之良能」（周易內傳，1-413），意即開啟「天德良能」、「仁義」之鑰。有關「思」為「性之良能」，再援引一例說明：

以心求道者，見義在外，而以覺了能知之心為心也。性函於心而理備焉，即心而盡其量，則天地萬物之理，皆於吾心之良能而著；心所不及，則道亦不在矣。以己知人，飢飽寒暑得其彷彿爾。若彼自立彼，人各有所自喻，如飢而食，渴而飲，豈待思理之當然哉！吾有父而吾孝之，非求合於大舜；吾有君而吾忠之，非求合於周公；求合者終不得合，用力易而盡心難也。（張子正蒙注，12-182）

<sup>199</sup> 孟子言「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」（孟子，8-736）。

<sup>200</sup> 船山言「物本然也，義者心之制，思則得之。故曰『思，通用也』，通吾心之用也。」（思問錄內篇，12-409）。

<sup>201</sup> 船山對於「心」與「耳目」的辯證，主要仍緊扣《孟子》的「從其大體」之論，如「心思之得於天者，不待取而與；耳目之得於天者，則人取之而後天與之也。」（讀四書大全說，6-1089），或是「心之存，則耳目亦效靈於心，而不叛心以趨於外物。心恒得，而耳目無自得之實。乃耳目之用易，而心之用難。」（四書訓義，8-737）。

「思」為何？「思」非要我們「見義在外」，如對「孝」的「思」，即從當下孝吾父、忠吾君去觀照，這是直接從「己」言「良能」。換言之，「良能」絕非呈現在「思」大舜周公的孝忠，若只如此「思」，遂無人之為人的真實，亦無「良能」可言。那麼，人必須依據當下生命的「時」，方有真正的「中」，這即為時中並建的整體與真實。更重要的是，人心與道心的貫通，人能夠「盡心」而非「求合」的關鍵，乃是吾心特有之良能，即「思」。總而言之，「時中」之「中」是一種人與天地相接的動態生命之樣貌，而相接的開端，正在「性之良能」的「思」。

除了「良能」可含載「良知」，而避免墮入異端之外，船山重視「良能」，尚有一個不得不的理由：

天地之性，太和絪縕之神，健順合而無倚者也。即此氣質之性，如其受命之則而不過，勿放其心以徇小體之攻取，而仁義之良能自不可揜。蓋仁義禮智之喪於己者，類為聲色臭味之所奪，不則其安佚而惰於成能者也。制之有節，不以從道而奚從乎！天地之性原存而未去，氣質之性亦初不相悖害，屈伸之間，理欲分馳，君子察此而已。（張子正蒙注，12-128）

船山之所以重視「良能」，實因人本是「天地之性」與「氣質之性」不二，本是「理欲」不二，但是在屈伸之間，在與物相接之際，人遂有「理欲分馳」的窘境。無論「屈伸之間」或「與物相接」，皆發生在生命個體的真實活動上，所以重視「良能」之「動」，成為船山必然的義理發展。接下來，援引船山論「盡孝」義：

盡性者，極吾心虛靈不昧之良能，舉而與天地萬物所從出之理合，而知其大始，則天下之物與我同源，而待我以應而成。故盡孝而後父為吾父，盡忠而後君為吾君，無一物之不自我成也；非感於聞見，觸名思義，觸事求通之得謂之知能也。（張子正蒙注，12-144）

陽明言「心」是「良知」，船山則藉朱子「吾心虛靈不昧」說「良能」，這應當是要與陽明學說進行對照。至於從「待我以應而成」言「良能」，「應」即指出道德主體必須進入存在場域，而「成」則意味良能之所以能夠讓我們知道「吾心之虛靈不昧」或「盡性」，乃因在現實場域上有所展現與實踐。故船山將「良能」定義為，知「孝」而「盡孝」的

道德行為，能夠「盡孝」即證明「知孝」；相反地，「知孝」者，卻不必然會「盡孝」。事實上，陽明對知行合一的說法，「良知」乃是知「孝」必有「盡孝」，此「知」才是「良知」；但在船山的認知，陽明是「捨能孤言良知」（張子正蒙注，12-121），易流於追求本體，忽略「用」而顯「體」，所以始終抱持著警戒恐懼的態度。<sup>202</sup>要言之，「盡孝」才是完成「孝」，「孝」是理論的道德名詞，而「盡孝」的「孝」，則為真實的動態生命，船山體知的「知能」（良知良能），於此益彰。若再析論這兩種觀照方式，陽明的良知，乃是收攝良能的良知，而船山的良能，乃是收攝良知的良能。表面上，兩種觀照僅是契入視野差異，但「良知-良能」的知行不二，卻無殊別。不過，本書認為兩種觀照方式，其實涉及兩種觀照「人」的基本態度，先就陽明以「良知」為本而言，良知與良能之間是沒有距離隔閡，這是對人的本來面目，給予絕對的自信，故道德本心自能把握客觀現實；再就船山重言「良能」來說，良能雖與良知無距離隔閡，可是如何在現實上呈現此良能，則是最首要的課題，所以從客觀現實去把握道德本心。<sup>203</sup>船山雖認為良知與良能之間，本無距離橫斷，但因現實的複雜，人必須不斷以健順態度應對現實，這是直接在客觀現實言道德本心，故客觀意味較濃。

無論「則天地變而時中之道即因以成能」（周易內傳，1-278）或「聖學之所以大中至正而盡乎人性之良能也」（周易內傳，1-375），船山意在凸顯「因以成能」或「良能」，此說明「時中」關注在「良能」。「時中」乃是對準「天地變」的現實情況，人遂產生的「良能」，這是「時中」並建之「中」，呈現出的另一種動態生命。再按牟宗三先生《心體與性體》所言，<sup>204</sup>孔子重在「踐仁知天」，然未言仁與天是一。至宋明儒者，仁與天卻為一。船山「時中」之論，其實亦是仁與天為一，因為「中」的內容既為承繼天德，而「時」亦是將天地萬有納入考量的整體之一。至此可說，孔子「踐仁知天」是「中」，此「中」是含「時」之「中」。宋明儒者的心體與性體，亦是「中」，其「中」則屬與「天

---

<sup>202</sup> 船山言「於是知性者揣此以言曰：覺了能知者，不學不慮之本體；人之始，一禽之免於穀而已矣，可良可不良者也，無良無不良者也，學慮之知能徒汨其良，而唯無善無惡之為良知。王伯安之徒，舞孟子之文以惑天下而不可勝詰。悲夫！」（船山經義，13-677）船山強調陽明或陽明後學，以「無善無惡」為「良知」，這是妖惑天下的說法，至於船山如何批判「無善無惡」？又認同什麼？本書於第四章作討論，此處即不贅言。

<sup>203</sup> 此處思維受到荒木見悟《佛教與儒教》（臺北：聯經出版社，2008年）的啟發，該書以本來性與現實性作為討論視野，而本書所言道德本心與客觀現實，與此可通。

<sup>204</sup> 牟宗三，《心體與性體》上冊，頁14至15。

德」合一之「中」。船山所論之「中」，則明白且直接落在「時中」，非從「中」含「時」言。其與孔子之異，在於孔子不言而明，然船山卻不得不言，因為前儒有過於專注心性之學者，遂有忽略「時」之虞，這也正是唐君毅先生所謂「未能本之以觀天大，萬物之眾，以應歷史之變，人事之繁」<sup>205</sup>。因此，「中」作為一種「生命」，正要凸顯「時中」的並建，言「中」必是「時中」之「中」，否則無法呈現出動態生命。或言船山對人作為動態生命的內涵，更是緊扣人文歷史之變之「時」。總之，「動靜皆動」與「重言良能」明顯指出，船山認知的「時中」之「中」，永遠處於「君子自強不息」的動態生命，這是健順且活潑的生命。船山雖身處明清鼎革之際，遭逢國破親亡，乃至於有志難伸的困窘，但觀其對生命的熱情，豈不令人感佩儒者船山的「立人道之極」。

## 二、論「時中」之「時」：「限制」與「創造」的相互依存

船山曾解讀「時」為：

時，本四時也。古以天統紀曆，自至嚮分，自分嚮至，往返以黃道為次舍之限，故時从寺。通為適得其會之辭，生長收藏，溫涼寒暑，當其時而不爽；物之所會，事之所就，人之所為，愜如其當然，則如天時之適也。轉為「是」也者，適在其時也；是者，日之正，正此日也，義自相通。若俗以一日十二辰為十二時，於義乖舛。辰可謂之時，日可謂之歲乎？（說文廣義，9-356）

文中重要訊息有二：其一，船山將「時」分成三層面：一是，原初本義的「四時」之「時」；二是，依據「生長收藏，溫涼寒暑」而有的「人之所為」，此為「適得其會」，也就是「天時之適」；三是，「適在其時」之「是」<sup>206</sup>，即人在當下的合宜之「是」。從根本處言，無論那一層面的「時」，皆發軔於「人」的視野。若問「時中」並建之「時」，屬於上述

<sup>205</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 623。

<sup>206</sup> 以「是」訓「適在其時」之「時」字，在《詩經》的詮解上，乃是常見之事。如《詩經·周頌·清廟之什·我將》「畏天之命，于時保之。」屈萬里《詩經詮釋》言「時，是也。」（臺北：聯經出版公司，2006年，頁 562）；裴普賢《詩經評註讀本（下）》言「于時：於是。」（臺北：三民書局，1997年，頁 594）；呂珍玉《詩經詳析》言「時，是。」（臺北：五南圖書出版公司，2010年，頁 588）。其它如《詩經·國風·秦·駟驥》「奉時辰牡」之「時」，《詩經·小雅·節南山之什·十月之交》「抑此皇父，豈曰不時？」之「時」，《詩經·小雅·谷風之什》「永錫爾極。時萬時億」之「時」等等，亦有「是」之意。

何者？嚴格來說，「適在其時」應是最為貼近的闡釋，不過，「適在其時」既是「四時」與「適得其會」的轉衍者，亦可涵蓋其它兩層內涵。因此，「時中」之「時」，乃是義涵豐富的「適在其時」之「是」，如《易》言「時」，概括「人」所有條件的特殊時空觀。<sup>207</sup>其二，根據第一項訊息，「時」必須緊扣「人」，但為何？從「適在其時」之「是」言「時」，「是」涉及「人」與「天地」彼此相接的合宜性，而合宜性又是立基在「人」以回應「天地」的契入視野。是故，「時」雖為一種客觀性，然此客觀性的意義，乃因「人」而設。<sup>208</sup>有此認知之後，接著要問的是，「時」作為「人」回應「天地」的說明，「時中」並建之「時」對「人」而言，究竟會有何意義？意義在於，「限制」與「創造」的相互依存。為能釐清此論，下文分成「『生死』與『全而歸之』」及「『俟命』與『盡道』」進行探討。

### （一）「生死」與「全而歸之」

唐君毅先生於《中國哲學原論·原性篇》說：「唯船山為矯宋明儒者之偏於本向內反省之態度以立言者，乃重取客觀的觀點。」<sup>209</sup>此論一語道破船山義理之特出處，即「重取客觀」且「矯宋明儒者」。而船山的「時中」之「時」，呈現出人有「限制」與「創造」的相互依存，亦可謂「重取客觀」的重要註腳。簡單說，「時中」並建之「時」，旨在說明人之合宜行為，當下必須考量客觀現實。船山曾強調「隨時而剛健之德皆成也」（周

<sup>207</sup> 「時中」之「時」，既有客觀性，卻又依存在「人」。此種說法是中國傳統思維的特色，「時」非是現今刻度計量的時間，計量時間是抽象概念，然而「時中」的「時」，卻直指現實當下的時處位。而船山在《說文廣義·時》的說明，直指「時」是緊扣著「人」，否則即喪失「時」的意義。或許，在抽象概念的時空上，即使離開人而言，時間依然有其意義，但這即非船山的思維方式。有關中國傳統思維對「時」的說法，可參照林麗真在《義理易學鉤玄》所言，「中國人講時間與空間，一向很少作抽象的運思，而習慣於扣緊現實的人事界說話。凡涉及『時/空』問題的討論時，往往把人的主客觀條件一併納入考慮，並以尋索如何『應時處位』為其目標。故與『時間』有關的觀念，除指四時、節氣、時辰外，更指時機、時會、時用、時宜等；與『空間』有關的觀念，則多偏指『人之所立』的處所、場合、位置，或地位、位階、位分等，而未嘗涉及點、線、面、體的關係討論。此一思維走向，實與西方數學或物理學對『時/空』觀念的思考路數大異其趣。《周易》不言『時/空』，而言『時/位』，即最足以代表此一特質。」（臺北：大安出版社，2004年，頁1）。

<sup>208</sup> 船山有言，「事物有終始，心無終始。天之以冬終，以春始，以亥終，以子始，人謂之然爾；運行循環，天不自知終始也。」（張子正蒙注，12-306）陳澧先生於《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》解釋為，「天地的始終是自在的，它位於我們談論的範圍之外，而我們所談論的『天地的始終』總是出於人的『謂之』行為，所謂『謂之』行為，是人建立他的世界及其秩序的一種命名活動，是人自身在世活動的一個環節。」（頁279），如同陳先生所論，「時」固然指出一種客觀，但「時」畢竟是「人」的視野。

<sup>209</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁506。

易內傳，1-52)，「中」是承天而有的剛健不息之德，且「中」之「成」不在他處，正在「隨時」。「隨時」是將「人」置放在天地的平台上，透過人與天地的相接，消弭專重人之內在省思的偏執，使得「中」成為真實的「剛健之德」。要言之，從「時」所貞定的「中」，乃是重取客觀現實層面的「中」，猶如前文曾所闡明的，「中」不能只是道德理論，而是生命當下面對天地的道德行為。據此可知，船山直接從道德行為去體知「人」，較之道德理論更加彰顯生命的活潑。也因「中」是生命當下回應天地的合宜行為，所以在人與天地的相接過程，必然需要考量客觀的現實問題。「時中」並建之「時」，揭示人必須透過「時」面對自我生命，方是整體且真實，這是「中」的極客觀化，或言「中」本應如是。筆者雖不能武斷言，宋明儒者皆未重客觀現實層面，但船山重取客觀現實的強烈意圖，畢竟是其義理的殊勝處。

然而，若言「時中」之「時」，兼具「限制」與「創造」，那麼「時」之於人的「限制」，究竟為何？人從「生」而來，最終又將走向「死」，因此「生死」當屬人無可避免的限制。再問，人在「生死」的限制上，難道還有「創造」？且觀船山如何說解：

氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不能已止者也。不可據之以為常，不可揮之而使散，不可挽之而使留，是以君子安生安死，於氣之屈伸無所施其作為，俟命而已矣。（張子正蒙注，12-20）

天地萬物皆有「死生」問題，人當然也無法避免生死，這是「理勢之自然」。而君子面對生死問題的方式，乃是採取「安生安死」，或言「只能」採取「安生安死」，此為「無所施其作為」的「俟命」。船山認為「生死」屬「無所施其作為」層面，顯然覺察人之為人，並非無所不能，人之限制於此表露無遺。但，所謂「無所施其作為」，豈不讓人只有「限制」而箝制了「創造」？兩者是否牴牾？在世俗的認知視野上，確實可能陷入此種窘境，既言限制，如何還能創造？然而，在船山義理的視野，卻別有一番風景，二者是相互依存。其言，人雖在「氣之屈伸」的「生死」上，無法有其作為，但在「存神」上，卻有「全而生之，全而歸之」的人道創造：

氣無可容吾作為，聖人所存者神爾。兼體，謂存順沒寧也。神清通而不可象，而健順五常之理以順，天地之經以貫，萬事之治以達，萬物之志皆其所涵。存者，

不為物欲所遷，而學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以守之，使與太和絪縕之本體相合無間，則生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之，斯聖人之至德矣。(張子正蒙注，12-20)

前文曾論，人必須面對「生死」問題，而由生往死的過程，人最終是走入死亡，所以形軀生命是人之限制。然復須知，船山又強調人在由生往死之中，不只是被動的老病死，更應有「生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累」的「貞生死以盡人道」(張子正蒙注，12-21)。所謂「死以返太虛而無累」，實是察見人在「死」的限制上，創造出保全正氣以回歸天地一氣的積極意義，<sup>210</sup>是以人並非只能坐以待斃，更不必因生死限制，遂無視主體的能動，這即「全而生之，全而歸之」的創造。換句話說，「時中」並建之「時」，除了指出人是「氣聚之客形」而遂有「形有屈伸」的生死限制之外，亦豁顯人在此生死兩端之中，能夠積極保存人得之於天地的清通純氣。<sup>211</sup>甚至說，人在保存此清通純氣之神的當下，更有「死而不亡」(張子正蒙注，12-31)的創造，「死」只是形軀由聚而散，但「神無幽明」，故有「不亡之良能」<sup>212</sup>的創造。總之，人的合宜行為，必然是在客觀現實的限制上，開展出人的創造能動，這也就是「時中」的並建。

進一步再論，除了透過「全而歸之」審視「限制」與「創造」的相互依存，在「全而生之」與「全而歸之」的生死兩端之間，亦可藉由「日新」解釋生死限制上的創造：

夢幻無理，故人無有窮究夢幻者。以人世為夢幻，則富有日新之理皆可置之不思不議矣。君可非吾君矣，父可非吾父矣。天理者，性之撰，此之不恤，是無性矣。故其究竟，以無生為宗，而欲斷言語，絕心行，茫然一無所知，而妄謂無不知，

<sup>210</sup> 船山言「惟存神以盡性，則與太虛通為一體，生不失其常，死可適得其體，而妖孽、災眚、姦回、濁亂之氣不留滯於兩間。」(張子正蒙注，12-22)。另外，其認為「氣」是無有「生滅」，只有「往來屈伸聚散幽明」(張子正蒙注，12-22)，進而從此闡明人在生死上的限制，又能成就生死之外的創造，這與朱子「死則消散無有」之論，全然是不同的路徑。相關討論，可再參照「朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其為大輪迴。而愚以為朱子之說反近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異。」(張子正蒙注，12-21)或是「以此知人物之生，一原於二氣至足之化，其死也反於絪縕之和以待時而復，特變不測而不仍其故爾。生非創有而非消滅，陰陽自然之理也。朱子譏張子為大輪迴，而謂死則消散無有，何其與夫子此言異也？」(周易內傳，1-520)總之，船山認為朱子的「死則消散無有」，反有更近於佛教的滅盡之說，當然人之創造，也只能是針對生死兩端之間的生命存在。

<sup>211</sup> 船山解《莊子》有言「神者，天氣之醇者也。」(莊子解，13-207)。

<sup>212</sup> 此處說法乃是化用船山注《正蒙》之言，「日月、雷風、水火、山澤固神化之所為，而亦氣聚之客形，或久或暫，皆已用之餘也，而況人之耳目官骸乎！故形有屈伸，而神無幽明之異。語寂滅者不知不亡之良能，執有徇生者據糟粕為常，其迷均矣。」(張子正蒙注，12-34)。

流通以護其愚悍，無所不至矣。（張子正蒙注，12-155）

首先，船山申明人存在天地之間，絕非「夢幻」，而人世既非「夢幻」，人因「形有屈伸」的生死，當然也是非屬「夢幻」的「理勢之自然」。此破除「人世為夢幻」的基本論調，可視為船山重取客觀現實層面的要旨，而且也因此種觀照方式，才能真正體知「時中」之「時」，否則「以人世為夢幻」，任何意義下的「時」，皆失去意義，甚至也會瓦解人文歷史。有趣的是，人隨著每日的消逝，即是不斷趨向死亡，然船山在承認此限制的同時，亦強調「富有日新之理」。要言之，「時」之於「人」，正是「限制」與「創造」的相互依存，而且此種相互依存，正面思考「人」的整體與真實，正面思考「人」與「天地」相接的整體與真實，意即客觀認知人與天地，是故船山判明儒者非屬「夢幻人世」者。其次，何謂「日新」？「日新」是「時」的一種特別認知，船山固然有「過去-現在-未來」說，<sup>213</sup>但更有「往古來今，則今日也」（周易外傳，1-1005）的申明。「今日」是船山關注「現在」之當下，生命的整體與真實，即在當下的「今日」<sup>214</sup>。又，船山將「往古來今」收攝在「今日」，非要否定「過去」與「未來」，<sup>215</sup>而是專力彰顯每個「今日」皆是一個開始，意即「時」之於「人」雖有「生死」限制，但又蘊藏「日新」的創造可能。正因如此，「時」對「中」而言，既給予限制，卻又提供每個當下的全新開始之創造。不過，將「今日」解讀為「每個當下的全新開始」，並非指「今日」與「過去」、「未來」的斷裂，而應是道德主體必須健順地面對每個當下。所以，此「日新」之

<sup>213</sup> 船山言，「過去，吾識也。未來，吾慮也。現在，吾思也。天地古今以此而成。」（思問錄內篇，12-404），過去、未來與現在，乃是構成了「天地古今」的三際。但根據前文所論的「思」，船山顯然對生命動態的當下之思最為關注，且只有當下面對自我生命時，人才是活潑生命。

<sup>214</sup> 船山言，「未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。唯其日生，故前無不生，後無不生。」（周易外傳，1-885）。另外，陳贊先生亦言「王船山的時間觀正是一種以現在為中心的時間觀」（《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》，頁318），在「時中」並建的義理結構中，我們更應當說，「時」之所以指向「當下」或「現在」，乃因「中」的人之合宜行為，不在他處完成，而是落實在「時」。換言之，「時」是人能夠客觀地認知到面對當下的所有條件，據此而能回應出真正合宜行為之「中」。

<sup>215</sup> 船山對過去、現在及未來有段解讀：「彼之言曰：念不可執也。夫念，誠不可執也。而惟克念者，斯不執也。有已往者焉，流之源也，而謂之曰過去，不知其未嘗去也。有將來者焉，流之歸也，而謂之曰未來，不知其必來也。其當前而謂之現在者，為之名曰剎那；謂如斷一絲之頃。不知通已往將來之在念中者，皆其現在，而非僅剎那也。莊周曰：「除日無歲」，一日而止一日，則一人之生，亦旦生而暮死，今舜而昨躋乎！故相續之謂念，能持之謂克，遽忘之謂罔，此聖狂之大界也。」（尚書引義，2-389至390），其認為「現在」與「剎那」，是有區分，雖要重視「現在」或「今日」，但也必須清楚此「現在」，乃貫通「已往」與「將來」的「現在」，而非斷裂「過去」與「未來」的「剎那」。此正是「時中」之「時」，有「時」的認知，才不會捨棄縱向的時間觀，才知人存在天地之間，非「夢幻」，亦非「除日無歲」。

「新」，乃是當下時處位的不同之新，這也即是道德本心自強不息地應對每個當下的客觀現實。

這種每個當下皆全新開始的「時」，其實對「中」而言，具有很重要的意義。因為「中」是動態生命的合宜行為，所以動態生命的每個當下，當然皆要「中」：

一則人之為善，須是日遷，若偶行一善，自恃為善人，則不但其餘皆惡，即此一善，已挾之而成驕陵。故《傳》云「日新」，云「作新」，皆有更進、重新之意。

（讀四書大全說，6-396）

「善」必須是「日遷」，若只是「偶行一善」，並「自恃為善人」，無疑弱化動態生命的「中」。「中」作為人之合宜行為，每個當下都是全新應對，「日遷」之謂，意在說明「善」是動態的道德行為，非靜態的道德理論。過去之「善」，不是現在之「善」，若以過去之善，作為現在之善，當下現在豈不就缺乏道德行為，頓成空談理論。若再問，「止於至善」者何需「日新」？船山認為「止於至善」，雖已「至善」，但仍舊有「不可退轉」（讀四書大全說，6-396）的「日新」意涵。因為，「善」在此時空背景所發生的合宜行為，或許不能適用在其它的時空背景，而「至善」為何是「至善」，唯有「趨時應變」，方能「日新而不困」（張子正蒙注，12-276），亦方是「至善」。

另外，與「日新」、「今日」及「現在」有關的說法，船山尚言「一日」：

君子以莊敬續其氣，而五官百骸振起而不疲，方將一日而如終身，方將一日而如終古，則胡不終日之有乎！生氣，相續者也，故理能相續。而理，古今之理也，抑可以推諉於古今以為吾分任。……君子以莊敬續其理，而綱常名教交督於一念，方將無一日而非臨於淵，無一日而非集於木，則胡不終日之有乎？（船山經義，13-694 至 695）

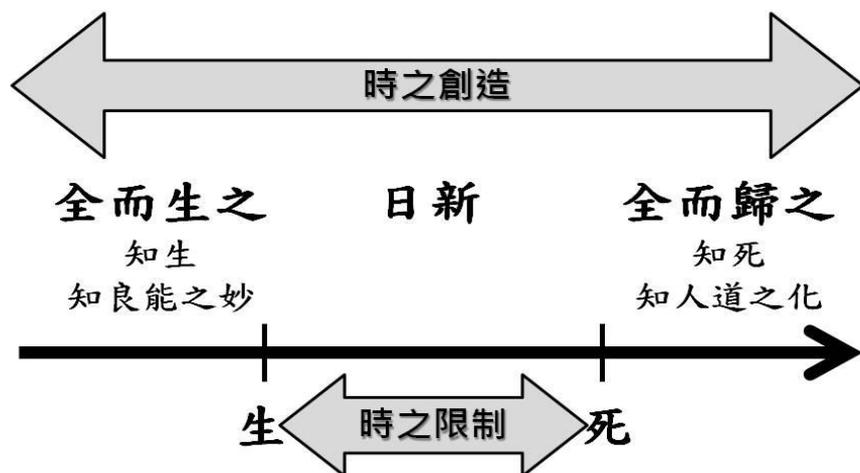
當下的「一日」，皆是有意義的「一日」。單言「一日」，當然是一種時間的斷裂之限制，一日就是一日的限制；然而，船山卻有不同看法，其言「終身之餘，上有前古，下有後今矣。非立心之迂也：一日者亦前古後今之一日，則合前古後今之益以治一日，而一日之益乃以不迫而不窮。」（船山經義，13-685），人的生命是有限制的，所以才有「前古」

與「後今」，然而在「終身」的限制思考上，船山又申明「一日」具有「繼往聖開絕學」的大效用，這是「時」的創造。而這種「一日」的觀照，即是「日新」的說法，亦符應「中」承天德良能之剛健不息。換言之，「時」若只是限制，剛健不息的「中」，易被扼殺，但因為「人」在「時」上，兼有限制與創造，「中」則為剛健不息。

人為何能夠在生死限制上，具有「全而歸之」或「日新」的創造？簡言之，人承繼天之德或天之剛健不息，並能轉化成人道的自強不息：

「君子以自彊不息」，是用天德，不是法水。水之「不舍晝夜」，是他得天德一分剛健處。逝者，天德之化迹也，於水亦有，於人亦有。到水上，只做得個「不舍晝夜」。於人，更覺光輝發越，一倍日新。天德活潑，充塞兩間，日行身內，不之察識而察識夫水，亦以末矣。（讀四書大全說，6-737）

此文抨擊「君子以自強不息」是「法水」說，船山認為君子之所以能夠自強不息，乃因人承天而有「天德良能」，並且用此「天德良能」而剛健不息，意即君子是「用天德」非「法水」，「水」亦只是得天德一分剛健。甚至應當說，君子所呈現的自強不息，更能顯豁出「天德活潑」的光輝。再從另一層面言，「時」賦予人的「創造」，既是承繼天之「天德良能」，那麼「日新」也絕非人自以為是的妄動，故言「日新，非數變其道之謂」或「勿逐物以為日新」（張子正蒙注，12-70）。最後，船山曾如此詮釋「知生知死」，「君子之知生者，知良能之妙也。知死，知人道之化也。」（思問錄內篇，12-415），本書將之與「『生死』與『全而歸之』」的討論，繪製成圖示「『時』之限制與創造」，並歸結前述：



## 圖示：「時」之限制與創造

船山言「君子」是「知生知死」，即知人有生死之限制。縱使人能夠保全純氣以歸復太虛，但此非死而轉世的說法，人之形軀或神識，可能不再「還為一人」<sup>216</sup>。另一方面，「知生」是「知良能之妙」，「良能」又是天賦予人者，故「全而生之」是承繼天地一氣之「生」；「知死」則「知人道之化」，「人道」能保全天予人之清通純氣，故「全而歸之」（思問錄內篇，12-424）遂為歸復天地一氣之「死」。又，君子體知人必須「全而生之」與「全而歸之」，故在生死兩端之間，運用「良能」之自強不息以立「人道」，此屬人在「時」的創造。總之，藉由討論「生死」與「全而歸之」，明顯察見船山「時中」之「時」，乃是限制與創造的相互依存。

### （二）「俟命」與「盡道」

接下來，在「俟命」與「盡道」的討論，本書不僅要說明「時」是限制與創造的相互依存，更要揭示「時」作為人之為人的觀照方式，其實澈見到人的最大限制與最大創造，這也是最為客觀的人之為人。

<sup>216</sup> 船山言「死生流轉，無叢然之形以限之，安得復即一人之神識還為一人！若屈伸乘時，則天德之固然，必不能免；假令能免，亦復何為？生而人，死而天，人盡人道而天還天德，其以合於陰陽之正者，一也。」（張子正蒙注，12-370）。

有關「俟命」與「盡道」，船山言「君子之安其序也，必因其時。先時不爭，後時不失，盡道時中以俟命也。」（周易外傳，1-827）此申明「君子」要「因時」，且推衍出「盡道時中」是「俟命」的前提。若再細察，尚能梳理出「盡道-時中-俟命」的結構，而此結構又涉及人的限制與創造。基本上，「盡道-時中-俟命」的宗旨，豁顯在船山對「人」的思考，不偏執「人」或「命」的任何一端，必須結合「人」與「命」，而「時中」之「時」即是統攝「人」與「命」，船山遂言「盡道時中以俟命」。從「盡道」言「創造」，絕非要將人視為無所不能的存在，從「俟命」言「限制」，亦非將人置放在命定論的平台上。<sup>217</sup>「盡道」與「俟命」的相互依存，乃申明人要「因其時義」（張子正蒙注，12-280），或者「知屈伸自然之理而順之也」（張子正蒙注，12-280），意即認知人在客觀現實上是有所限制，同時又明白人具備創造能動。要言之，「盡道時中以俟命」的思維邏輯，根植在船山洞察到人是限制與創造的並存，即限制即創造，即創造即限制，或言道德本心與客觀現實的並重。顯見在「時中」並建之「時」上，不僅有「無所施其作為」之「命」，並也保有「盡道」之「義」，所以方有「君子俟命而不以死為憂」（張子正蒙注，12-103）的「安生安死」。再如「天有生殺之時，有否泰之運，而人以人道受命，則窮通禍福，皆足以成仁取義，無不正也。」（張子正蒙注，12-127），船山認知的「命」，非專言「窮通禍福」，而是人雖有窮通禍福之命，但亦有「人道」之命，意即仁義的人道之立。所以，言「命」必是言「盡性而後可至於命」（張子正蒙注，12-127）之「命」，此方為知命。「窮通禍福」是人無法改變者，但在此無法改變的限制上，人卻可「成仁取義」而「無不正」，此為人的創造。換言之，在「俟命」之前，必有「盡道」或「盡性」的人道努力，<sup>218</sup>非全然「俟」而已。「俟命」是人在「盡道」而「時中」之當下，人與天命貫通不二，而對「人」的觀照，不必亦不能從「命」直接契入。<sup>219</sup>總之，「時中」兼涉

<sup>217</sup> 船山言「則立乎岩牆之下亦無不可，而其自云『知命』者，適以為誣命而已矣。」（讀四書大全說，6-1040）所謂「立乎岩牆之下亦無不可」者，即非「盡道時中以俟命」，而只是扭曲「知命」的命定論者。

<sup>218</sup> 有關「俟命」的討論，必須再注意一點的是，船山言「君子有事於性，無事於命，而聖人盡性以至於命，則於命不能無事焉。天廣大而無憂，聖人盡人道，不可同其無憂，故頑嚚必格，知其不可而必為。是以受人之天下而不為泰，匹夫行天子之事而不恤罪我，相天之不足，以與萬物合其吉凶，又存乎盡性之極功，而合兩所以協一也。」（張子正蒙注，12-122 至 123），此論是否與「無所施其作為」相互矛盾？其實兩者並非衝突，「知其不可而必為」之「為」，乃是從「義」上言，「無所施其作為」之「為」，則從「命」上言。故「知其不可而必為」的「知其不可」，已深刻認知「命」，但聖人畢竟有別「天廣大而無憂」，其對世人有積極的關懷，在人道上的努力，即是「必為」。

<sup>219</sup> 船山認為，「性盡而命以貞，君子不謂命也。」（周易外傳，1-868）。

「盡道」與「俟命」，「時」是「知其當然而後可進求所以然」（張子正蒙注，12-313），這是限制與創造的相互依存。

「盡道」與「俟命」的另一種說法，即是「義」與「命」，而船山曾說：「貞觀立而天地萬物之變不憂不逆；行法以俟命，隨時皆有必中之節，放義以行而不括。」（張子正蒙注，12-91）「隨時皆有必中之節」之「時中」，前承「行法以俟命」，後啟「放義以行而不括」，意即「時中」位居中介而兼有「命」與「義」。進一步言，「時中」是在「行法以俟命」完成「放義以行而不括」，因此從「時中」觀照「人」，蘊含人具有「限制」與「創造」的說明。如前文申明的，「時中」對「人」的觀照，非單純從限制之命，亦非單純從創造之義，而是統攝「命」之「限制」與「義」之「創造」。其次，「俟命」亦不是「造命」：

知終而終，雖上達不已，但自盡其德業，不妄冀達天造命之化，以反疏其人能，故曰「可與存義」，夕惕之志也。健行而一以惕若之心臨之，應幾速而守義定，聖功之密也如此，則心恆有主而不驕不憂矣。「上位」，下卦之上也。「下位」，上卦之下也。居上下之間，危地也。知幾存義，一因其時，而不舍其健行惕若之心，以此履危，无咎矣。（周易內傳，1-62）。

「隨時處中」呈現的「俟命」，之所以言「俟」，肇因人有盡道盡性之人能，<sup>220</sup>這即是「自盡其德業」或「不舍其健行惕若之心」，意指「俟命」中有「可與存義」者，而「義」自是人之創造能動。不過，「俟命」雖非要人囿限於「命」，但「俟命」亦非「達天造命」。人若能「達天造命」，意味「義」的創造能動，成為操控天地萬有的無所不能。但人若是無所不能，如孔、孟之聖賢，為何還有大道不行於天下之窮困？如船山之忠貞，為何無法扭轉明代的由衰而亡？換句話說，人若真能「達天造命」，「義」的創造能動，豈只是超越客觀限制，甚至是瓦解客觀現實的存在意義，這當然是重客觀現實的船山所不許。而船山是如何強調「義」又尊重「命」？「時」正是承擔此意涵者，「時」除認知義命分立外，也是人對「義命」的整體審視，即「義命合一」<sup>221</sup>。

<sup>220</sup> 船山言，「此君子之所以有事於性，無事於命。」（張子正蒙注，12-122）。

<sup>221</sup> 「義命合一」原是《正蒙》所述，橫渠言「義命合一存乎理」（正蒙，12-114），而船山對此注解，「義之所在即安之為命，唯貞其常理而已。」（張子正蒙注，12-114），而筆者以為，「義之所在即安之為命」正是「時中」。另外，船山亦有襲用「義命合一」，與「理」、「時」進行討論，參見其注解《正蒙·中

承前所論，「時中」作為人存在且回應天地的整體認知，「時」即是合宜行為之「中」的當下認知，而且所謂「時」之當下認知，又是對人自身之最大限制與最大創造的深刻體會。先論「時」是「人」之最大限制：

比干之死，孔孟之窮，非天命之使然，所遇之時然也。故君子言知命、立命而不言安命，所安者遇也。以遇為命者，不知命者也。（張子正蒙注，12-368）

面對「比干之死」與「孔、孟之窮」，船山不認為是「命」，而視為「時」。此論顯然區別「命」與「時」。其下又言，君子的知命、立命，<sup>222</sup>非屬「以遇為命」。總括來說，比干、孔子及孟子等人，在客觀現實上遭遇到「死」或「窮」，而無論是「死」是「窮」，皆不能直接歸之於「天命」，因為，「天有天之命，天之道也。吾有吾之正，人之道也。天道歸之天，人不能與。人道任之人，天無所持權。盡道者安於人之非天，安於天之非人。」（船山經義，13-675），在「人之道」上，最大限制不能推至「命」，「命」無法安頓「吾有吾之正」的人道努力。此說極為重要，因為比干、孔、孟的窮途困境，歷來不斷重覆在眾多儒者身上，包括船山亦是如此。倘若儒者專從「命」言人之限制，限制將過度擴張，最終就會吞噬人之創造，而人的價值與意義，便被「命」完全左右。是故船山透過「所遇之時然」之「時」，指出一種在限制上有創造的最大限制。而「時」正是人之最大限制處。

其次，「時」又是「人」之最大創造：

張子云：「富貴福澤，將厚吾之生；貧賤憂戚，庸玉女於成。」到此方看得天人合轍，理氣同體，渾大精深處。故孔、孟道終不行，而上天作師之命，自以順受；夷、齊餓，比干剖，而乃以得其所求。貧賤患難，不以其道得者，又何莫而不有其理也？人不察耳。（讀四書大全說，6-1115）

試問，為何從「上天作師之命」言孔、孟？實因孔、孟無法推行大道於天下，即前述的

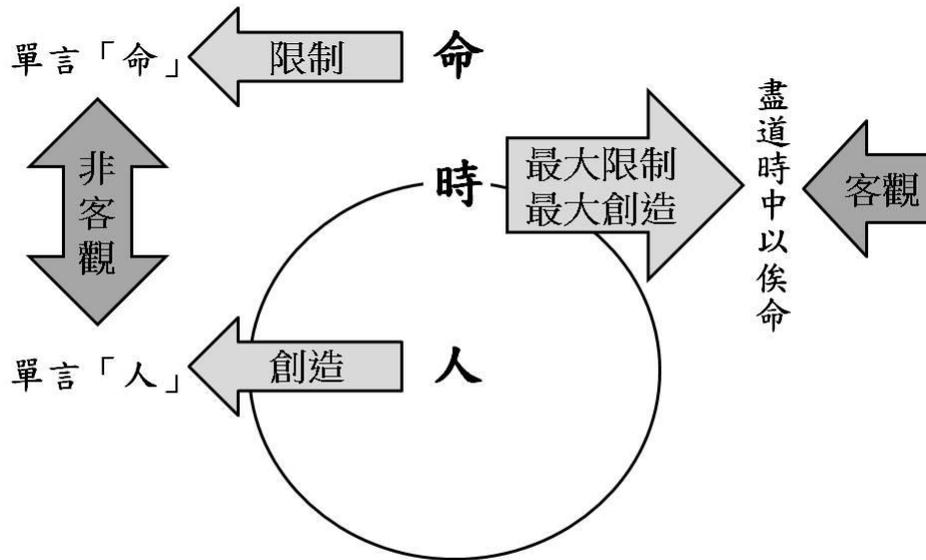
---

正篇》（張子正蒙注，12-168）。

<sup>222</sup> 「知命立命」是明白人必須「俟命」，即船山所言，「知天者，以俟命而立命也。」（周易內傳發例，1-674）。又有言，「聖賢之學，其必盡者性爾；於命，則知之而無所事也。非不事也，欲有事焉而不得也。其曰「天命之謂性」者，推性道之所自出，亦專以有事於性也。」（讀四書大全說，6-1140），知命、立命或俟命之論，即是「有事於性」而「無事於命」。

人之最大限制。「道終不行」是客觀現實的不可為，這是人必須面對的限制，如「應天之剛健，時可行則行，而行皆亨矣」（周易內傳，1-163），「中」作為人承天而有的剛健不息之德，在人與天地的相接過程，卻有「時可行」或「時不可行」的差異，行止進退正指人認知「時」之限制，「時」若是不可行、不可為，人若還要強行強為，不僅可能無法達到效用，甚至會戕害到自我生命。孔、孟認知到「時」的限制，遂將生命活動轉向傳道授業著書，也就是孔、孟貫穿古今的傳道之創造，乃是「時」之最大創造，一種在創造上有限制的最大創造。單言「限制」，或「限制」大於「創造」，易成命定的消極；單言「創造」，或「創造」大於「限制」，人則為生天地成鬼神的無所不能。而「時中」並建之「時」，既非只是命，亦非只是義，而是兼涉限制與創造。要言之，「時」是人對自身存在兼有限制與創造的體知，也是人能夠以合宜行為回應天地的契入視野。人能否「順受」天予人之命，不在人認知天命與否，而是人在認知天命之後，更能隨時而處中，這方是「順受」。在從「命」轉至「時」的層面，人即能正面順受限制性，此即孔、孟「作師」的最大創造。另外，船山有言「孔、孟之為師，自是後世事，當前卻許多缺陷。」（讀四書大全說，6-1116）在「孔、孟之為師」的創造上，又有「當前卻許多缺陷」的限制，所以限制與創造是相互依存。更重要的是，孔、孟的創造能動，又涉及「時」的另一種意涵，真正的「時」，非是單純思考一時之利，而是一種回應天地的整體考量。也就是人在「為師」的最大創造，雖是當下合宜的「中」，但此最合宜的回應天地，並不一定獲得當下的效用，甚至有利可圖，正所謂「自是後世事」。因此，人透過「時」的觀照，無論「聖人之窮」（張子正蒙注，12-289），抑或桀紂得天下，皆可順受而進行合宜回應。也就是天下有道或無道，皆不影響人實踐「時中」。

最後，再將「『俟命』與『盡道』」的討論，繪製成「人-時-命」的圖示，茲以說明「時中」之「時」的意義及價值：



圖示：「人-時-命」

船山在「時中」並建之「時」上，提供一種面對自我生命的最佳方式，「時」既不是單純從「命」的限制去觀照人，亦不是單純從「人」的創造去觀照人。若以「命」與「人」的觀照方式，人將無法真正整體且真實地認知「人之為人」，此遂成「非客觀」的觀照。唯「盡道時中以俟命」的「時」視野，才能體知人兼有創造與限制，而當其以合宜行為回應天地之際，亦在最大限制與最大創造上，完成真正的「中」。更值得注意的是，此種「時中」之「時」的內涵，在重取客觀現實的船山義理上，顯然獲得較好的呈現。

總括本節所論，在時中並建的義理架構上，進而探析「中」與「時」所各自呈現的意義。日籍學者荒木見悟先生曾言，「沒有離卻本來性單獨存在的現實，也沒有扼殺本來性的現實。」<sup>223</sup>船山無論言「中」或「時」，其旨更是如此。從「時中」言「中」，揭示「中」不再只是「理論」，更是一種動態的生命，所以「中」是不囿於一德的眾理之德，人隨應當下條件而回應天地的合宜行為。從「時中」言「時」，「時」說明人之限制與創造的相互依存，且此觀照「人」的方法，乃是客觀指出人之最大限制與最大創造。其次，本節雖分述「時」與「中」的意義及價值，但亦須緊扣前節「時中並建的整體與真實」，如此方能完整認知「時中」。

<sup>223</sup> 荒木見悟著、廖肇亨譯，《佛教與儒家》，頁5。

## 第四節 小結

本章一開始提出的問題是，「時中」為何能位居船山義理的要角？且「時中」之於船山義理，究竟有何意義？首先，以「並建」思維作為探討基點，透過詮解「至變與大常合而不相悖」與「主一以統萬行」，說明時中並建的整體與真實。其次，分別析論「時」與「中」，「中」是動態生命視域的眾理之德，「時」是澈見人之最大限制與最大創造，並指出船山對人之為人的整體與真實，乃是最客觀的觀照。簡言之，「時中」之「時」，是言「人」之最極至的客觀，此為人之能動與客觀現實的整體且真實之觀照；「時中」之「中」，是言「人」之最極至的能動，此亦為人之能動與客觀現實的整體且真實觀照。總之，「時中」並建的人之觀照，方是立人道之極。也就是說，立人道之極的整體意涵，必須是統攝道德心性與客觀現實兩大層面。另外，在客觀現實上，人或許將遭受諸多衝逆，此苦對儒者而言，也是生命承擔的必有之實，因為承擔不當只在樂，亦應承擔苦。

## 第四章 王船山評論偽「時中」

### 第一節 前言

前章透過「並建」思維，既合論又分論「時中」，此為正解船山「時中」觀。延伸再論，「時中」既是船山認知人之為人者，實又可與他者對照比較。在三教百家裡，縱使無「時中」之名，仍舊有人之為人的理解，而船山對偽「時中」的判明，即涉及認知人之為人的差異。不過，為何要特別說明偽「時中」？蓋因「時中」非船山獨創專有，何人皆能言，若以「人當下合宜地回應所存在之天地」言「時中」，釋氏可言，老子可言，莊子可言，陸王學者亦能言。而船山也意識到這層問題，因此本章將聚焦探討此議題。

全章分成三階段。第一是「『時中』非『為功利』」，第二是「『時中』非『為玄虛』」，第三是「『時中』非莊子之『安時而處順』」。首先，船山對「君子中庸／小人反中庸」（中庸，7-110）的申明：

第二章只言君子小人之別，劈開小人在一邊，是入門一大分別。如教人往燕，迎頭且教他向北去，若向南行，則是往粵。而既知北轅以後，其不可東北而之於齊，西北而之於晉，皆所未論。《中庸》只此一章辨小人，逕路既分，到後面不復與小人為辨，直至末章，從下學說起，乃更一及之（讀四書大全說，6-478）

《中庸·第二章》旨在分別君子與小人。君子之所以為君子，乃因「君子之能與中庸合也」而「體備夫中庸也」（四書訓義，7-111），遂與小人的反中庸之道<sup>224</sup>有「逕路既分」。再者，「大分別」的差異，<sup>225</sup>又直接涉及人在應事接物之際，究竟能否「斟酌理之所宜，因時之應然者以處之」（四書訓義，7-111）？能者是「時中」，不能者即「無忌憚」。故

<sup>224</sup> 朱熹曾提及，「王肅本作『小人之反中庸也』，程子亦以為然，今從之。君子之所以為中庸者，以其有君子之德，而以能隨時以處中也。」（禮記章句，4-1254）。

<sup>225</sup> 《中庸·第二章》從「時中」與「無忌憚」，申明君子小人之別，此緊扣「大分別」論。若再細分，船山則有君子中庸、小人反中庸、民鮮能中庸、賢知之過中庸、愚不肖之不及中庸，以及「索隱行怪」的「從天理上用力推測安排」，相關文獻見於船山讀《中庸》（讀四書大全說，6-478 至 480）。

知船山承繼《中庸》，標幟「時中」之真，異於「無忌憚」之偽。不僅如此，船山在評論與「時中」相互牴牾者，尚有更精細的說法：

聖人之動，必因其時。然終古之時，皆聖人之時也。時因其盈而盈用之，因其虛而虛用之。下此者，則有所怵矣。有所怵者，有所疑也。疑於道之非與時宜，則貶志以幾功名；疑於道之將與物忤，則遠物以保生死。故一為功利，一為玄虛，而道為天下裂。如是者，皆始於疑時，終於疑己。（周易外傳，1-932 至 933）

聖人是盡體時中之妙者，故動必因時，此為真「時中」。不過，聖人能臻至時中之妙，或者君子能「學聖人之學，未能至焉，而欲罷不能，竭才以從」（周易內傳發例，1-675），恐非眾人皆欲為，而欲為者之時中，又可能扭曲「時中」。船山對偽「時中」的見解是，從「有所怵」衍生出「有所疑」，所疑是疑道、疑時，疑時者又將墮入疑己。至此歸納，世人所扭曲的「時中」，大底分兩大類：一是「疑於道之非與時宜，則貶志以幾功名」的「為功利」，二是「疑於道之將與物忤，則遠物以保生死」的「為玄虛」。無論前述何類，不僅涉及「疑道」，亦難脫「疑時」，此正有別聖人的動必因時，即非真「時中」。又，船山申明聖人「時中」，絕非疑時疑己的「為功利」或「為玄虛」。何謂「為功利」？何謂「為玄虛」？「為功利」者，純是管窺「一時」之功利，彼「一時」與「道」已相互牴牾，乃負面性的短視近利。而「時中」雖亦有「一時」的應對，但此「一時」必根植於整體考量。「為玄虛」者，或許不執一時功利，卻使「道」與「物」斷裂，孤懸架空「道」，是以淪喪「道」之「實」。「道」既無「實」，「時中」的人道之實，亦無處安立。故本章二、三節，即討論「時中」非「為功利」、「為玄虛」。

其次，第三階段將處理「『時中』非莊子之『安時而處順』（第四節）」，此是較為棘手的問題。船山對莊子的態度，明顯不同釋氏及陸王學者，雖偶有微詞，但卻頗具好感。那麼，是否能將莊子歸類在偽「時中」？船山固然對莊子有諸多認同，但「時中」的真偽判明，真必是百分之百的真，並無百分之九十九的真，百分之九十九的時中，絕非船山認同的「時中」。要言之，縱使船山批判莊子力道未如批釋、批陸王學者，縱使莊子「安時而處順」根源於船山認同的「天均」，但「天均」所呈現的人道之極，必然是在「時中」，絕不是「安時而處順」。所以，莊子「安時而處順」應要劃歸偽「時中」。有

前述認知後，下文即分三階段進行討論。

## 第二節 「時中」非「為功利」

船山言「疑於道之非與時宜，則貶志以幾功名」，「道之非與時宜」即對「時中」的扭曲不解，然扭曲不解何事？大道周流天地間，「時中」既作為人志道合天的現實活動，<sup>226</sup>所有因時變動的決擇選取，當非從人的一時功利去論斷。不過，在「為功利」的世俗視野，本該志道合天的主體，往往自貶志道之心，並衍生出謬誤的時宜，此已非「時中」的「時宜」。基本上，「為功利」之「時宜」，亦有當下判斷之時宜，但深究之，「為功利」的「一時」，斷裂「已往」與「將來」，獨取妄求「一時」之利益。而此孤立的「一時」，「時」與「道」是斷裂為二，遂成為自以為是的「一時」。是故，船山所認同的「時中」，固然可從「一時」言，但當下現在的「一時」，必須如同貫通「已往」與「將來」的「現在」，非僅是當前現在的「剎那」。且引船山所論：

彼之言曰：念不可執也。夫念，誠不可執也。而惟克念者，斯不執也。有已往者焉，流之源也，而謂之曰過去，不知其未嘗去也。有將來者焉，流之歸也，而謂之曰未來，不知其必來也。其當前而謂之現在者，為之名曰剎那；不知通已往將來之在念中者，皆其現在，而非僅剎那也。莊周曰：「除日無歲」，一日而止一日，則一人之生，亦旦生而暮死，今舜而昨蹠乎！故相續之謂念，能持之謂克，遽忘之謂罔，此聖狂之大界也。（尚書引義，2-389 至 390）

引文涉及兩層面：其一，若言「一時」為「現在」，那麼船山申明「現在」是「過去-現在-未來」之「現在」，意即「現在」非斷裂「過去」、「未來」的「一時」，此迥異「不知通已往將來」的「剎那」。因此，「時中」之「時」，雖能以「一時」言，但此「一時」並未捨棄「過去」與「未來」。而船山在《周易·隨卦·彖》「天下隨時」的詮解，之所以會審慎區辨「聖之時」與「與時遷流」，正是對兩種「一時」的判明：

「天下隨時」者，天下已成乎陰上陽下之時，而因時以與之周旋，順乎時而不失其大正，此唯全體天德，而為聖人不磷不緇之堅白，而後無可無不可；事定、哀

<sup>226</sup> 船山言「順性而自止於大中，因天道而自合其時中。」（讀四書大全說，12-164）。

之主，從三桓之後，受命相從，而為聖之時，終无咎也。下者，與時遷流，咎可免乎？（周易內傳，1-182）

「天下隨時」之「隨時」，乃是「因時」或「順乎時」的「無可無不可」。「隨時」的當下，並無動搖主體的志道依仁，這方為「大亨貞無咎」（周易內傳，1-182）。否則，如同「與時遷流」的「枉道從人」（周易內傳，1-182），豈可無咎？不僅不能「無咎」，輕用「隨時」的後果，徒然為害世風。總之，「聖之時者」與「六位時成」的隨時，非世俗的合時（讀四書大全說，6-1046）。其二，「剎那」與「除日無歲」的說法，乍看似與「日新」無異，皆重視人所面對之當下。然船山卻強調，此間有「聖狂之大界」。聖狂區別在，「日新」呈現的「現在」，前有承「已往者」，後可開「將來者」。又，「現在」認知到生命是動態，此既尊重「已往者」作「流之源」，且不以「已往者」完全限制「現在」，甚至「現在」能突破「已往」，而開啟「將來者」的「日新」。相反的，「已往不留，將來不慮」（尚書引義，2-390）的「一時」，船山駁斥是「浮屠之無念」或「莊周之坐忘」（尚書引義，2-390），誤解「時宜」為斷裂「過去」、「未來」的「一時」。要言之，聖人君子的「時中」，雖可有「一時」，但「一時」是「通已往將來」者，如此方為富有日新之「一時」，而斷裂「已往將來」就只是無忌憚者的一時。據此再觀「一時」，遂能明澈無礙，如明嘉靖有「規一時之簡易」，此就是徒然成就一時之功，即偽「時中」：

截解似兩便於國民，而不知其適為兩害也。財用出納消息之權，必操之朝廷而後張弛隨宜，裕於用而民不困。為苟且之術者，規一時之簡易，而鹵莽滅裂之禍不可言。如嘉靖間因吉囊、俺答之患，陝西三邊用兵孔棘，遂將陝西一應錢糧盡行截作三邊之餉，不足則截四川鹽課補充。當時在民則免於解京之難而利解邊之近，在戶部則免接濟不及之咎，以委之總制之自為催督，而以速濟邊事、減省路費為辭。乃自此而後，戶部付西邊之有無於度外，至甘肅一鎮經數十年而無斗粟一鎰之給，寧夏、延綏亦僅有給者，收支無可稽考，託於未解以匿為中飽者多矣。兵數損而士心離，起而為盜，所必然也。催督之權一歸總制，任非其人，則胥吏威行於郡邑，令牌、令箭馳突官府，動以軍興相恐喝，民日死於催科桁楊之下，水旱流離，莫能告緩，故激而為流寇。流寇之獨盛於關陝者，非秦人之樂為寇也，截解之催督使然也。完欠支放，朝廷無從稽覈，百姓無可控告，以陝西委陝西而

求其不叛，庸可得乎！此夏、嚴之流任意而聽部司之委卸，為總制者又貪利權之歸己，以成乎患害。不知法有必迂曲而後可無弊者，概從簡徑，則無紀綱而必裂。夫民必輸國，而兵必待養於度支，此定理也。水旱可以寬恤，邊事之緩急可以損益，皆聽廟堂之張弛，惡有刻定民間若干之賦稅，為邊兵若干之軍需，而不憂額餉之有時不給，民力之有時不支者乎！窮鄉遠徼之民，皆知輸正供於京師而饑饉可以望恩，行伍之士，亦知待養於司農而節宣皆唯廟算，然後兵民之分義明，中外之血脈通，而無痿痺隔壅之病。謀國者苟且無術，而貽禍無窮，亦可為永鑒也已。（噩夢，12-583 至 584）

首先，據《明史·本紀十八·世宗》所記，在嘉靖年間，中國北方的蒙古後裔再度崛起，且為了讓明帝國朝貢貿易，吉囊（1490-1531）、俺答（1507-1582）不惜開啟戰端。甚至在嘉靖二十九年，俺答突破防線而兵臨明朝首都燕京，<sup>227</sup>此即船山「規一時之簡易」的歷史背景。其次，嘉靖朝廷為解燃眉之急，遂有「陝西一應錢糧盡行截作三邊之餉，不足則截四川鹽課補充」的變通，此變通當然是對應當下「吉囊、俺答之患，陝西三邊用兵孔棘」的現況。但必須注意的是，「規一時之簡易」是否符合人當下合宜回應天地？船山認為僅是表面的因時制宜，甚至評議為「苟且之術」。然船山所重視的「時中」之「時」，並非只是貪圖一時之功的時宜，而是貫通百世之「時」。正因如此，「財用出納消息之權」<sup>228</sup>歸於「總制」，固能處理「吉囊、俺答」的一時之患，卻未深慮可能衍生的後患無窮，如「收支無可稽考，托於未解以匿為中飽者多矣」、「兵數損而士心離，起而為盜」、「任非其人，則胥吏威行於郡邑」等等。其次，在「一時之簡易」的當下謀劃，應有整體考量，縱使「一時之簡易」是不得不的解急之法，其後亦當再因時變通，甚至

<sup>227</sup> 《明史·本紀十八·世宗二》「二十九年春三月壬午，賜唐汝楫等進士及第、出身有差。是月，瓊州黎賊平。夏六月丁巳，俺答犯大同，總兵官張達、副總兵林椿戰死。是夏，免陝西、河南、江北被災夏稅。秋八月丙寅，封方士陶仲文為恭誠伯。丁醜，俺答大舉入寇，攻古北口，薊鎮兵潰。戊寅，掠通州，駐白河，分掠畿甸州縣，京師戒嚴。召大同總兵官仇鸞及河南、山東兵入援。壬午，薄都城。仇鸞為平虜大將軍，節制諸路兵馬，巡撫保定都禦史楊守謙提督軍務，左諭德趙貞吉宣諭諸軍。癸未，始禦奉天殿，戒敕群臣。甲申，寇退。逮守通州都禦史王儀。丙戌，京師解嚴。」其後，嘉靖三十年，即開放馬匹貿易，《明史·本紀十八·世宗二》「三十年春三月壬辰，開馬市於宣府、大同」。有關《明史》的文獻資料，參閱「維基文庫」，網址是「<http://zh.wikisource.org/zh-hant/%E6%98%8E%E5%8F%B2>」。

<sup>228</sup> 船山言「故錢法行者，非一朝一夕驟獲之利，積始終、徹上下而自然以裕乎財用者也。」（噩夢，12-586）所謂「非一朝一夕驟獲之利」，亦可印證「隨時」、「適時」或「因時」之「時」，非是「一朝一夕」的見風轉舵。

謀劃長遠之計，而非將「一時之簡易」，直接視為陝西用兵之良策。是以，船山最後指出「謀國者苟且無術，而貽禍無窮」，「無術」的根本緣由，蓋因無法體知「時中」，所謂「規一時之簡易」的一時，僅是斷裂「已往」與「將來」的一時，非「時中」的因時制宜，此謀國之術，只會自招「鹵莽滅裂之禍」。

船山對「一時」的真偽，常見於歷史論述上，試再舉一例：

置郵之說，始見於《孟子》而傳聞于孔子，《周禮》無述焉。意亦衰周五伯之亂政，非三代之制也。《春秋傳》魯莊公傳乘而歸，楚子乘駟會師于臨品，皆軍中所置以待急迫，猶今之塘撥耳。孔子所謂傳命者，亦謂軍中之命令也。三代之制，大夫以上皆自畜馬，有所使命，自駕而行而不需于公家。士及庶人在官者之銜命，則公家予之以駕，而不敢給于賦役。故問國君之富，數馬以對，國馬蓄于公廩，無所資于民矣。吉行，日五十里，馬力不疲，適遠而不須更易，駕以往者即駕以返，無用駟也。諸侯之交，適遠者少。天子之使，或達于千里之外，則有輶軒之車，輿輕馬良，亦即所乘以遠屆而已。古之政令，立法有章，號令統一，事豫而期有恆，故日行五十里而不失期會。後世有天下者起于行陳，遂以軍中驛傳之法取快一時者為承平之經制，先事之不豫，徵求期會之無恆，馬力不足給其意欲，而立法以求急疾，至于魚蟹瓜果口腹之需，一惟其速而取辦於驛傳。天下增此一役，而民困益甚矣。誠假郡縣以畜牧之資，使自畜馬以供公役，自近侍以至冗散，皆豐其祿餼廉從，各得多其蕃畜，一切奏報徵召，皆自乘以行，而特給以芻秣，雖乘輿之圍，亦取之國馬而足，則賦可減，役可捐，而中國亦資以富強，將不待輦鑿籠茶以請命于番夷，上下交益之道也。開國之主，一為創制，捷于反掌，非如井田<sup>229</sup>、封建之不易復也。（思問錄外篇，12-452至453）

<sup>229</sup> 船山有言，「孟子言井田之略，皆謂取民之制，非授民也。天下受治於王者，故王者臣天下之人而效職焉。若土，則非王者之所得私也。天地之間，有土而人生其上，因資以養焉。有其力者治其地，故改姓受命而民自有其恆疇，不待王者之授之。唯人非王者不治，則宜以其力養君子。井田之一夫百畝，蓋言百畝而一夫也。夫既定而田從之，田有分而賦隨之。其始也以地制夫而夫定，其後則唯以夫計賦役而不更求之地，所以百姓不亂而民勸於耕。後世之法，始也以夫制地，其後求之地而不求之夫，民不耕則賦役不及，而人且以農為戒，不驅而折入於權勢奸詭之家而不已，此井田取民之制所以為盛王之良法，後世莫能及焉。夫則有制矣，田則無制也，上地不易，百畝而一夫，中地一易，二百畝而一夫；下地再易，三百畝而一夫。田之易不易，非為法禁民使曠而不耕也，亦言賦役之遞除耳。再易者，百畝三歲而一征也。一易者，間歲而一征也。上地百畝而一夫，中地二百畝而一夫，下地三百畝而一夫。」

「軍中驛傳之法」直接運用在承平之世，船山顯然認為是「取快一時」而已。究其原因，在於此法為「先事之不豫，徵求期會之無恆」，即「取快一時」是「不知通已往將來」者。要言之，「時中」作為一種整體且真實的應對，在為政者的身上，亦當同然，並非只是聖人君子之學。若從「時中」言為政之道，固然有當下因時制宜的調整性，如「古之所未至，可益也；以益之者改之，可改也。古之所已備者，不可略也；略之而使亡焉，則道因之而永廢矣。」（讀通鑑論，10-572）船山並未執著於古制，<sup>230</sup>而是申明「益之」或「改之」的調整性，但此調整，絕不可陷溺在「廢古而亡之，取便於流俗」（讀通鑑論，10-572）的取快一時。總之，「時中」的調整，非架構在「道」與「時」的衝突上，故「一時之簡易」或「取快一時」<sup>231</sup>的「疑道之非與時宜」，船山必不能苟同。另外，「一時」所呈現的真偽判辨，指出「時中」的「一時」之調整性，塑造出一種活潑的生命樣態，非是僵化的道德理論，此異於戴震（1724~1777）強力圍剿的「後儒以理殺人」<sup>232</sup>。

夫，三代率因夏禹之則壤為一定之夫家，而田之或熟、或萊、或有廣斥，皆不復問。其棄本逐末，一夫之賦自若，民乃謹守先疇而不敢廢。故《春秋》譏初稅畝，舍版籍之夫而據見在墾田之畝以稅也。譏作丘甲，用田賦者先王之制，五百七十六夫而出長轂一乘，至此則核實四丘之田為一甸。其後並以井邑丘甸為不實而據見在之田畝，合併畸零以起賦。舍人而從土，魯之所以日敝也。然則取民之制，必當因版籍以定戶口，則戶口以制稅糧，雖時有登降，而拋荒鹵莽，投賣強豪、逃匿隱漏之弊，民自不敢自貽以害。得井田之意而通之，不必問三代之成法而可以百世而無敝也。」（噩夢，12-551 至 552）分兩項言：其一，王船山言「井田」的好處，藉由「古今」的對照，顯示出「井田」方為「盛王之良法」。簡言之，井田，乃「以夫計賦役而不更求之地」，是以「民勸於耕」；然而，後世卻「以地制夫」，只「求之地而不求之夫」，因此「農」廢已。其二，此處應該亦可援引作為「隨時處中」之用。「得井田之意而通之」是蘊含著「隨時處中」，正因為有貫通的核心價值，故可「通之」，這即為「處中」。又，這種得其意而通之的「處中」，乃是可以「因時」、「隨時」來變動，並非只是執守在「三代之成法」，所以後文方言「不必問三代之成法而可以百世而無敝」。進一步來說，「隨時」或「因時」，其實是「百世」之大計，非是乘「一時之快」，必須有縱線的全盤考量。

<sup>230</sup> 船山認為「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，而非可必之后日者，君子不垂法。」（讀通鑑論，10-1180），亦可證明其未執於古制。

<sup>231</sup> 船山曾提及，「夫豈小人不仁無禮，徼一時之遭遇，快意以逞之為大亨乎？」（周易內傳，1-52）當下合宜回應言「時中」，必須考量現實種種，那麼小人的「不仁無禮」，能否視為因應當下現實情況而不得不的行為？這可思考「時」的兩層內涵，一是「時」的當下考量，固然針對當下現實，但變動調整，非如小人無忌憚的隨時變動，「時」仍要與「中」相互依存，意即「一時」的變動調整，亦不悖離「中」。二是，「時」若以「通已往將來」為變動調整之基準，其變動調整的起伏，將不會過大的落差。以《論語·學而》「三年無改於父之道」為例，「三年無改」申明「可改」卻「無改」，人在知道自己有能力變動調整之際，總是會本末倒置地為「變動」而「變動」。也就是說，「時」作為人道的一種變動性，既是可能，卻又不能失去對天地萬有的尊重，尤其當體知人能夠有所變動之時，往往只因想要變動而變動，這種求取當下一時快意之私意，不僅沒有達到變動的合宜，反倒扼殺了「時」在變動上的真實。是故，船山言「徼一時之遭遇，快意以呈之為大亨乎？」正直斥彼「一時」徒然為「快意」而已，從「快意」批判「一時」，表面是減消「時」的變動力道，但若細察，則知真偽之「時」的真實判斷，才是真正體知「時中」之「時」，且方能呈現出因應當下之合宜變動調整。

<sup>232</sup> 戴震於《與某書》曾言，「酷吏以法殺人，後儒以理殺人」（《戴震全書》第 6 冊，安徽：黃山書社，1995 年 10 月，頁 496），相似評論可再見於，《孟子字義疏證·理十五條》「尊者以理責卑，長者以理責幼……人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！」（《戴震全書》第 6 冊，頁 161）或《孟子字

前論是古今縱向的「時」，再論地域橫向的「時」：

天下之大，田賦之多，人民之眾，固不可以一切之法治之也。有王者起，酌腹裏邊方、山澤肥瘠、民人眾寡、風俗淳頑，因其故俗之便，使民自陳之，邑之賢士大夫酌之，良有司裁之，公卿決之，天子制之，可以行之數百年而不敝。而不可合南北、齊山澤、均剛柔、一利鈍，一概強天下以同而自謂均平。蓋一切之法者，大利於此，則大害於彼者也。如之何其可行也！（讀通鑑論，10-608）

「天下之大」、「田賦之多」及「人民之眾」等三個面向，顯非強調縱向古今之異，而是思索當下的橫向位處之異。相同之法，或適合治此地，卻不必然適合治彼地，故言「不可以一切法治之也」。為政者若能因應「南北」、「山澤」、「剛柔」與「利鈍」而調整變動，「法」才不會僵化成「一概強天下以同」的惡法。當然，此橫向位處的調整，正也提供「法」如何能「行之數百年而不敝」的整體考量。要言之，「時中」必是能變通對應，若只求取當下之大利，反而「大利於此，則大害於彼」的自食惡果。

接下來，「一時」之真，必須是「理所以應然」，船山申明「言動雖無大咎，而非理所以應然，任一時之適者，皆戲也。」（張子正蒙注，12-381）「一時」若以私意去妄動，而未與「理」貫通相應，則「一時」的合宜性，即是偽。援引船山對胡廣、譙周、馮道及李贄的批論：

所欲與聚，所惡勿施，然匹夫匹婦，欲速見小，習氣之所流，類于公好公惡而非其實，正于君子而裁成之。非王者起，必世而仁，習氣所扇，天下貿貿然胥欲而胥惡之，如暴潦之橫集，不待其歸壑而與俱氾濫，迷復之凶，其可長乎！是故有公理，無公欲，公欲者習氣之妄也。不擇于此，則胡廣、譙周、馮道亦順一時之人情，將有謂其因時順民如李贄者矣，酷矣哉！（思問錄內篇，12-428）

船山言「時」，固然指出「一時」的內涵，但「一時」不僅著重在「適當時間」，更應緊扣「義」，而非圖謀己私己利，若是後者的「一時」，那只是「順一時之人情」或「因時

---

義疏證·權五條》「寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理：此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。」（《戴震全書》第6冊，頁216）。戴震雖為清代音韻學、考據學大家，但在義理思想上，亦有可觀處，如「後儒以理殺人」，正是反省宋明理學所重之「理」，此論固未處理宋明言「理」的全部脈絡，然而卻非無所見。

順民」的李贄之流。換言之，胡廣等人的「順一時之人情」，示人以「習氣所扇」之「公欲」，此隨順世俗的「所欲」或「所惡」，受到世俗習氣的支配左右，主體缺乏「公理」而迷途。故船山之子王啟言，「行乎一時而理不順乎人心」（張子正蒙注，12-216），「行乎一時」必然要「理順乎人心」，否則「一時」只作負面言。復觀船山己身之作為：

臣以新進小臣，避虜餘魄，偷生輦轂，不當強與國計，自干誅譴。顧自德復發疏以來，傅樾、朱金領之先聲已銷，盡同朝之膽無敢復為皇上言者。故憤不畏禍，出位妄陳，席藁待罪，靜俟嚴處，伏乞皇上親賜裁鑒施行。（龍源夜話·陳言疏，12-659）

若以世俗「一時」論之，船山自不該「強與國計」，但為何「憤不畏禍，出位妄陳」？正在「理所以應然」，而此方為真「時中」。總之，「時中」的「一時」，與「理」相應，而偽時中的一時，僅私意所成，抑或隨順公欲罷了。

論至於此，應可察見「時中」的「一時」，其實具有整體的「一時」，絕非斷章取義式的「一時」：「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。故堯舜之伸必有孔子之屈，一時之屈所以善萬世之伸，天之所命無不可樂也。」（張子正蒙注，12-207）此「一時」正如前文所述，非己私的「一時」，而是在「萬世」上觀照「一時」。要言之，「一時」非完成一己之私，人若體知「屈伸往來之理」，並與之相應貫通，則可有「善萬世之伸」。因此，「隨時」並非貪圖己身在當下時位的「伸」，如孔子之「屈」亦為「隨時」，故《孟子》方有「聖之時者」的讚譽。當然也不能誤解為，人人在當下皆要「一時之屈」，據此而凝聚「善萬世之伸」的動能；事實上，「屈伸往來之理」的體知，在於當下之或屈或伸，僅為「一時之屈伸」，人固有「時中」的因時制宜，但視野卻非只是停滯在「為功利」的「一時」。總之，船山顯然意識到，「時中」是既考量當下的現在，又有思慮與現在密切相關的已往將來。

歸結此節所論，船山認為「時中」非「為功利」，因「為功利」屬負面的一時<sup>233</sup>。相對而言，船山所申明「時中」的「時」，必須是貫通「已往將來」的「現在」，人若只

<sup>233</sup> 此論可再與前章合觀，負面的「一時」，可析分為兩層面。其一，與「道」斷裂的「一時」，乃是壓縮人之創造性；其二，「求快一時」的「一時」，則又指人的無限制。無論何者，皆未洞見「限制-創造」並建的「時」。

是單純依據當下的現實，為功為名而產生的因時制宜，此一時是偽「時中」，非是真「時中」。不過，「時中」固然非為功為利的一時，但因「時中」而有的功利，卻未被否定或摒棄。甚至應當說，「時中」呈現的「一時」之變動調整，必定有「善萬世之伸」的整體識察，而且將獲致大功大利。就如同船山雖不顯於明末清初，但其思想義理或儒者人格，卻在現今獲得不少讚賞，這即非一時之利，而是「善萬世之伸」之大功大利。更重要的是，「善萬世之伸」揭示人或在生死兩端間無法突破某些客觀現實，<sup>234</sup>但因「時中」積極承擔當下之困境，遂能在人文歷史的意義上，開展出生命的價值。<sup>235</sup>

### 第三節 「時中」非「為玄虛」

前節主要針砭世俗常見的「為功利」，而「時中」呈現的「一時」，非「為功利」的一時。然船山除言「為功利」異於「聖人之動，必因其時」（時中）之外，亦將「為玄虛」納入「始於疑時，終於疑己」的範疇，意即「時中」非「為玄虛」。嚴格來說，「為玄虛」較之「為功利」，涉及更多哲理思辯，尤與釋氏、陸王等人所思所論大相逕庭。本節為疏解箇中殊異，下文析分成「釋氏之『同銷歸于幻妄』」及「陸王學者之『未歷乎變而遽求止』」。

#### 一、釋氏之「同銷歸于幻妄」

儒、佛的融會或嚴分，歷來爭議不斷，而船山則主嚴分。這種儒、佛嚴分的態度，在船山所敬重的朱子身上，即已明白易見。朱子認為佛老之學，雖有「非無長處」的正面評議，然而畢竟有「其知所不及處」。之所以會「知所不及」，正在缺乏「格物工夫」

<sup>234</sup> 曾守仁先生言，「而無（在實質上）有任何突破，那是此劇無可解的遺憾，也是船山人生的困境，因而只能訴諸詩意的『抒情』。」（《王夫之詩學理論重構：思文／幽明／天人之際的儒門詩教觀》，頁 300），誠如所論，船山並未「實質上」的突破困境，而是透過「抒情」去面對現實困境。不過，曾文最後亦強調，「船山終能在詩歌的體類裡，以情之純粹性顯現了自己的淒心熱魄，而超越了『跼天之傾、躋地之坼』的扭曲空間，突破明亡後即凝滯靜止的時間……遂得無窒礙的傳之後世，而終以『傳』克服了『遺』。」（頁 310），顯然也說明船山對困境的某種突破。本書雖與曾文討論視野不同，然而「善萬世之伸」的「困境突破」，仍舊可與之相互呼應。

<sup>235</sup> 陳寶先生亦曾提及，「孔子的生命又在朱熹、王船山等人那裡不斷被激活。生命一旦進入歷史中，就成為具有世代生成性的文化生命，在這一過程中，生命的內涵不斷『聚而加著』。」（《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》頁 499）。其文著重在人與歷史場域的關係，而本書則從「時中」說明人所能創造的人文歷史，或有相通處，但切入的詮解視野畢竟有異。

<sup>236</sup>。因此，重格物工夫的朱子，就會有「若曰彼此不相妨，儒、釋可以並進，則非淺陋所敢聞也」<sup>237</sup>之嚴分。試問，朱子既嚴分儒、佛，那麼船山作為尊朱的後學者，究竟只依樣畫葫蘆？或能提供有意義的討論？船山雖自言「希橫渠之正學」，但學說義理深受朱子影響，應無可議。但，船山終究非完全復刻朱子，意即船山對儒、佛的嚴分，自有一套思維方式。朱子言「聖人之學，則其作用處，與他全不同。聖人之學，則至虛而實實，至無而實有，有此物則有此理。佛氏則只見得如此便休了，所以不同。」<sup>238</sup>船山也認為聖學是「至虛而實實，至無而實有」，於此，船山與朱子是同。不過，船山的「虛實」，是否無異朱子的「虛實」？船山不是曾質疑，「朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其為大輪迴。而愚以為朱子之說反近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異。」（張子正蒙注，12-21）由此可知，船山至少在對人之生命的認知上，已與朱子有歧異。因為，船山言人之生死，乃是氣之聚散，並申明「貞生死以盡人」的「生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之」（張子正蒙注，12-20），即為聖人之學。至於朱子譏諷「氣」的「既聚而散，散而復聚」，乃為「大輪迴」之說，船山反倒駁斥朱子是「釋氏滅盡之言，而與聖人之言異」（張子正蒙注，12-21）。故船山的嚴分儒、佛，表面雖同朱子，但仍舊有其獨特性。

前述提及，船山在觀照人之生命上，以「氣」為根基，<sup>239</sup>因為氣之聚散，涉及人能否全生全歸而無歉無累。接下來所欲討論的「時中」與「同銷歸于幻妄」，其實也從此基礎延伸而來。船山的「時中」觀，即船山如何觀照人之為人的問題，從「時中」言，正是道德與客觀的並建，倘若進問「時中」為何不會落入釋氏的「同銷歸于幻妄」，則又因船山所觀照的人之為人，乃是將人置放在天地一氣（太虛一氣）上，是故人之生命，得以死而不亡，氣雖散而非消滅無餘。據此，船山抨擊釋氏為「同銷歸于幻妄」，蓋因人之為人的真實與整體，皆被瓦解無存。從「時中」言聖人君子之學，這是說明人與世界的真實，而釋氏的「同銷歸于幻妄」，則已將人與世界視為幻妄。

<sup>236</sup> 【宋】朱熹，《朱子語類》第1冊，卷15（北京：中華書局，2004年），頁302。

<sup>237</sup> 【宋】朱熹，《朱子全書》第22冊，頁1946。

<sup>238</sup> 【宋】朱熹，《朱子語類》第1冊，卷13，頁231。

<sup>239</sup> 儒學從宋明至明清的發展，主要從重「理」逐漸轉向重「氣」，而船山即重「氣」的代表人物之一。對此轉變的討論，前賢已論，如胡森永先生的博士論文《從理本論到氣本論：明清儒學理氣觀念的轉變》（臺北：臺灣大學中文所博士論文，1990年）、劉又銘先生的專書《理在氣中：羅欽順王廷相顧炎武戴震氣本論研究》（臺北：五南出版公司，2000年）等等。

在討論的一開始，必須了解儒學思維的「時中」，其「時」字，並不能單純解讀為射線式的時間概念。但，「時」所指涉的當下之時、處、位，卻又不可跳脫「過去-現在-未來」的時間概念。因此，船山所肯認的「時中」，必然緊扣「過去-現在-未來」的「時」之「三際」：

過去，吾識也。未來，吾慮也。現在，吾思也。天地古今以此而成，天下之亶亶以此而生，其際不可紊，其備不可遺，嗚呼難矣！故曰「為之難」，曰「先難」。泯三際者，難之須臾而易以終身，小人之徼幸也。（思問錄內篇，12-404）

船山特重「現在」之「吾思」<sup>240</sup>，所以「時中」之「時」，無疑是直指當下的「現在」。不過，這卻非要消弭射線性之時間結構，反而更加申明當下的「現在」，必須立基在「過去-現在-未來」的整體觀照。試想，人為何能有「現在」或「吾思」？蓋因「現在」或「吾思」，乃是人能夠體知「天地古今以此而成」的「現在」或「吾思」，此「現在」涵融著「過去」之「吾識」，以及「未來」之「吾慮」。而船山認為釋氏與此丕異：

若釋氏之教，以現在為不可得，使與過去、未來同銷歸于幻妄，則至者未至，而終者杳不知其終矣。君子服膺於《易》，執中以自健，舍九三其孰與歸！（周易外傳，1-831 至 832）

引文提供兩項訊息：一是，船山認為釋氏之教，乃將「現在」視為「不可得」，與此同時，亦將「過去」、「未來」併歸於「幻妄」。而「時」之三際，在釋氏「為玄虛」的視域，只能是人以心法起滅的虛妄。要言之，「以現在為不可得」的結果，便是將「過去-現在-未來」貶斥為「幻妄」，所以釋氏縱然非「為功利」，但幻妄現在的「為玄虛」，卻必為船山所不許。二是，君子之道不同釋氏之教，君子學《易》而重視「執中以自健」，

<sup>240</sup> 按徐聖心先生所論，船山不僅重視「思」，更有意圖以「思」抗衡佛學論「心」（《儒學對佛學無明問題的回應》，《青天無處不同霞》，頁 107）。另外，船山從「思」言人之存在，釋氏從「無明」言人之存在，實可察見兩種面對人之為人的觀照方式。簡單來說，「思」是正面擴充，而負面性來自正面擴充的缺乏或對反（不思）；「無明」是消極負面，正面性來自超越負面。徐聖心先生在〈儒學對佛學無明問題的回應〉一文中，討論「過」與「無明」的結論，正是指出此癥結，其言「所謂『過』，僅指人在心地與行動之『失當』，乃性體發用之傾側而已，而非指出一種對立於性體之善，別有存在結構根柢之負面質地。而『無明』之設詞，則不免將人因浮明浮氣之偶失，實體化為固著性存在的姿態。此鄰於實體化之傾向，雖未必有意，然於徹底空性之通徹觀法，仍不免微礙。」（頁 112）或許，船山對於釋氏義理的諸多批判，皆是未能切中其要，但就儒釋兩家的觀「人」的基本差異上，不難想見船山為何要言釋氏為「同銷歸于幻妄」。

並「盡道時中以俟命」(周易外傳, 1-827)。必須強調的是, 君子之所以能夠剛健不息, 蓋因未將人世視為幻妄, 無論是「過去-現在-未來」的「時」之三際, 乃至於人的活動場域(天地), 皆真實無妄。倘若不然, 「現在」僅如釋氏「不可得」說, 每個「因時」與「隨時」的當下, 便流於執著妄作而已, 那麼「執中以自健」的人道努力, 即無法作為人之為人的價值, 當然也就磨滅「時中」所重的日新富有,<sup>241</sup>而人道遂無以立。正因如此, 船山特別申明「時義」, 反觀釋氏則缺乏「時中」, 如其對「日中一食」<sup>242</sup>的評論:

此又推明〈頤〉之為道, 本無不正, 善觀之則時義甚大, 不必如異端之教, 日中一食, 矯廉之操, 死於嗟來, 而後為貞。但使精於其義, 合於其時, 則與天地養物之理通, 而聖人之尊賢、子百姓, 亦不能舍此以求治也。(周易內傳, 1-249 至 250)<sup>243</sup>

此處所言的「異端之教」, 即是釋氏所倡的「日中一食」。船山認為此乃不合時的作法, 既違「天地養物之理」, 也非聖人君子的「時中」。因為, 聖人君子雖不貪求口腹之欲, 但飲食之養小體, 並不與養大體相互牴牾, 若食之有道, 甚至可說「謀食即謀道」(周易內傳, 1-249), 所以時當食則食。<sup>244</sup>而「日中一食」已弱化人之為人的生命實然, 徒然成為矯揉的戒慎, 乃至將人推向玄虛幻妄。

至於「同銷歸于幻妄」的說法, 為何將「現在」視為「不可得」? 按船山見解, 釋氏對「陽陰之實有」非「無所疑」, 既有所疑則遂「驚其變」(周易外傳, 1-1090), 而「變」是「乘之為時者變也」之「變」。由此故知, 時變是釋氏所疑者, 作為「時」之三際的「現在」, 既已疑其非實有, 遂歸因心識所生之幻妄。最終, 釋氏欲以「三界唯心, 萬法唯識」消解「變」:

<sup>241</sup> 船山言「夢幻無理, 故人無有窮究夢幻者。以人世為夢幻, 則富有日新之理皆可置之不思不議矣。君可非吾君矣, 父可非吾父矣。」(張子正蒙注, 12-155)。

<sup>242</sup> 《中阿含經·卷五十一》「一時, 佛遊迦尸國, 與大比丘眾俱, 遊在一處, 告諸比丘:『我日一食, 日一食已, 無為無求, 無有病痛, 身體輕便, 氣力康強, 安隱快樂。汝等亦應日一食, 日一食已, 無為無求, 無有病痛, 身體輕便, 氣力康強, 安隱快樂。』」(參見《佛光山電子大藏經》)《佛光大辭典第三版名相釋文》「即持過午不食戒。佛律以自晨至中午間為可以進食之時間, 過中午以迄次日早晨以前, 皆不許進食, 此戒稱為『非時食戒』。凡持此戒者, 稱為持午。〔四分律卷十四〕p3815。」(<http://etext.fgs.org.tw/search.htm>)。

<sup>243</sup> 船山在讀解《孟子》時, 亦有「日中一食」的質疑(讀四書大全說, 6-1025), 可配合參閱。

<sup>244</sup> 可參照船山對養小體、飲食等問題的討論(周易內傳, 1-247 至 254), 。

嗚呼！象之受成於陰陽，豈但此哉：而略括其微，則有如此者。大為天地而无慚，小為蟹蚌葦蓀而无損；貴為君父而非僭，賤為盜妾而非抑；美為文高而不誇，惡為臭眚毀折而不貶；利為眾長而非有缺，害為寡髮耳痛而弗能瘳；皆陰陽之實有而无所疑也。實有无疑，而昧者不測其所自始，而驚其變。以為物始為善，則善不善之雜進，何以積也？必疑此不善之所從來矣。以為始一而後不容有萬，則且疑變於萬者之始必非一也；故荀悅「三品」之說以立。其不然者，以不善之无所從來，抑且疑善所從來之无實，故釋氏之言曰：「三界唯心，萬法唯識。」如東蘆之相交，如蕉心之无實，觸目皆非，游心无據，乃始別求心識消亡之地，億為淨境，而斥山林瓦礫之鄉以為濁土。（周易外傳，1-1089 至 1090）

釋氏將當前的天地萬有收攝在「心識」，而天地萬有就只是心識所變現，即「釋氏謂『心生種種法生，心滅種種法滅』」（張子正蒙注，12-153），天地萬有的認知，僅「心生」的執妄或無明。也因如此，人的價值，非在「山林瓦礫之鄉以為濁土」的「現在」，而是別求一塊「淨境」，一塊無有時變、無有人間的「淨境」。但船山顯然無法苟同，其言心法起滅乃「置之不見不聞，而即謂之無。天地本無起滅，而以私意起滅之，愚矣哉！」（張子正蒙注，12-153）聖人君子則知天命，知「陰陽之實有而無所疑」，處「變」而不「驚」，在「有常有變」的「聖人之教」（周易外傳，1-1091），天地萬有皆「實」，皆可「一資生之利用」（周易外傳，1-1091），不必另求天地之外的「淨境」。故船山言釋氏「華藏世界等說」，是「不知法界安立於何所，其愚蚩適足哂而已」（張子正蒙注，12-155）。總要而言，船山「時中」是承認人當下所面對的天地，以及人活動在天地間所成的「過去-現在-未來」，皆實存而非幻妄。若將「過去-現在-未來」視為幻妄，不僅人無所自立，更將瓦解人之歷史文化。而且，將現在作幻妄，亦可能使得人面對當下困境，無法積極承擔，喪失人的能動。換言之，人之為人的所有作為，亦因「過去-現在-未來」之實，方成真實。誠如船山強調，「若其本無，又何從可得而實之？」（張子正蒙注，12-153），若消除人之存在場域，人又如何存在？人又如何能「時中」？因此，船山「時中」必須肯認天地萬物是「實」，必須肯認「過去-現在-未來」是「實」。而釋氏既否定「過去-現在-未來」，縱使「遠物以保生死」<sup>245</sup>非「為功利」之「疑時」，但此「同銷歸于幻妄」

<sup>245</sup> 「時中」非怕死求生，船山言「『獲』，得其心也。五陽得位，而四隨之，必獲其心。乃當〈隨〉之時，

之「疑時」，卻已悖離聖人君子的「大而有實」（張子正蒙注，12-143），遂非「時中」。

從「時中」與「玄虛」的辨明，不難察見船山對「玄虛」的質疑批判，旨在保存人道之「實」。換言之，「時中」是對「過去-現在-未來」的真實體知，同時也是對人之為人（人道）的真實體知，此人倫事理是實非幻。故船山不認同「歸無」或「歸空」，因為人道無法真正獲得挺立：

萬化之屈伸，無屈不伸，無伸不屈。耳目心知之微明，驚其所自生以為漚合，疑其屈而歸於無，則謂凡有者畢竟歸空，而天地亦本無實有之理氣，但從見病而成眚。其云「同一雨而天仙見為寶，羅剎見為刀」，乃盜賊惡月明，行人惡雨濘之偷心爾。是蔽其用於耳目口體之私情，以己之利害為天地之得喪，因欲一空而銷隕之，遂謂「一真法界本無一物」，則溺其志以求合，而君父可滅，形體可毀，皆其所不恤已。（張子正蒙注，12-154）

船山認為釋氏義理旨在「空無」人間世，而且以「空無」言人的存在樣態，執泥世間為無明所幻化，實僅窺見管中一斑，卻難以總覽全豹。人若見死之歸於空無，衍生追求因果的種種行為，甚至只計較死後世界，這皆是「溺其志以求合」。儒者與此不同，人雖要全生全歸，存養純氣復歸於天地，但「全歸」非在計較死後世界，而是說明人必須積極面對每個當下，人道之「實」架構在人間世是「實」上。其次，船山在〈大心篇〉的詮解，亦曾質疑釋氏將人間世歸「無」歸「空」<sup>246</sup>，顯然釋氏言「心」，非儒之「大心」。儒家視域的「大心」，是「正心」，「正心」則肯認「過去-現在-未來」，也就是所謂「正心者，過去不忘，未來必豫，當前無絲毫放過。」（讀四書大全說，6-423）。此處可見船山未採「天／心」二分，<sup>247</sup>釋氏與聖學皆有言天、言心，所以應當進一步判斷釋氏是

---

方競隨陰，而四獨守貞以依主，萇弘之所以為晉殺，孔融之所以為操害也，雖貞而凶矣。然其所孚者，固道也，能明於倡和之義，上下之分，身雖死而志白於天下，又何咎乎！」（周易內傳，1-185）。船山以「歷史」說明，「隨時」非隨波逐流，以萇弘與孔融為例，若萇弘與孔融隨順晉、曹操而不被殺、不被害，此即「隨時」？此應是「隨『人』」，而非「隨『時』」。換言之，「隨時」之「時」，並非一時一地一人之喜好、利益等等，而是必須緊扣「道」的「時」。此段可用於解說「隨時而處中」的「隨時」，而且是說明「隨時」的正、負兩面之可能。

<sup>246</sup> 當然，更進一步說，船山雖不苟同將人間歸「無」歸「空」，但非不言「虛」，只是虛實二者，必須互依不二。

<sup>247</sup> 船山曾提及，「聖學言天，異端言心。程子或以答問者，砭其枯守此心強為思索之病，非通論也。《莊子》一書，止是一『天』字。老子《道德》自然，自然者，天也。浮屠一真法界，亦天也。不體天於心以認之，而以天道為真知，正是異端窠臼。」（搔首問，12-647 至 648）所謂「浮屠一真法界，亦天

否「大心」或「正心」。為何釋氏言「心」，非是儒之「大心」？船山曾言：

如其拒物而空之，則別立一心以治心，如釋氏「心王」「心所」之說，歸於莽蕩，固莫如叛君父，芟鬚髮，以自居於「意生身」之界，而詫於人曰：「吾嚴淨也，敬以為所也；吾精進也，無逸以為所也」；其禍人心，賊仁義，尤酷矣哉！（尚書引義，2-378 至 379）

船山顯然認為「心王」、「心所」說，<sup>248</sup>乃在「心」上別立一心，這只會使「心」陷溺在「拒物而空之」的狀態。然此歸「空」論，不僅無法澈見真正的「心」，反倒衍生「叛君父、芟鬚髮」的無忌憚，禍害人心而已。<sup>249</sup>船山對此有明確闡釋：

範圍天地者，神也，必存之以盡其誠，而不可舍二氣健順之實，以卻物而遁於物理之外。釋言「真空」，老言「守靜」，皆以神化為無有而思超越之。非神則化何從生，非化則神何所存！非精義以人神，則存非存，知非知，喪己而不能感物，此二氏之愚也。（張子正蒙注，12-97）

釋氏言「真空」，只是推測「神化為無有」，因此思考要如何「超越」。但此捨棄「二氣

---

也」，即是釋氏亦言「天」，所以若言「異端言心」，乃是針砭「枯守此心強為思索之病」，並非要以「天／心」作為「通論」。有關程伊川所論「聖人本天，釋氏本心」，見於〈附師說後〉（《二程集》，頁 274）。<sup>248</sup> 船山有言，「識之本體為心王。王猶主也，統領當位心所也。心王所發之作用為所。」（相宗絡索，13-552），此「心」是「心王」，乃是識之所藏，即「八識心王」（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶）。而按丁福保所編《佛學大辭典》所載，「心之主作用，對於心所之伴作用，而謂為心王。心王者，總了別所對之境，心所者，對之而起貪瞋等之情也。密教以之為金剛界之大日如來，心所即心數為其眷屬。此心王心數之差別，咩字義以大日為心王，餘尊為心數，十住心論等以五佛為心王，餘尊為心數，守護國經等以九尊為心王，餘尊為心數。但依主伴無盡因果不二之義，則無論何尊，總以中央配於法界體性智，故九會四重之聖者得各為心王也。涅槃經一曰：『頭為殿堂，心王居中。』大日經三曰：『安住心王，等同虛空。』成實論十六曰：『處處經中說心為王。』俱舍論六曰：『此中心王極少，猶與五十八法為俱有因。』四念處一曰：『心者心王，異乎木石。』」（資料參見《維基文庫》，網址 <http://zh.wikisource.org/wiki/>）另外，曾昭旭先生對船山義理的討論，亦言及儒之「正心」，與佛老有所區別，參見《王船山哲學》，「佛之心空而不期不留不滯，即心之無用，或只有虛用而無實也；而儒之正心，則是心有道德之實用也。」（頁 230）。

<sup>249</sup> 有關船山對釋氏悖離人道的評論，尚有「仁莫大於親親，非其私之之謂也。平夷其心，視天下之生，皆與同條共貫，亦奚必我父兄子弟之必為加厚哉？此固不可深求於物理，而但還驗其心之所存、與所必發者而已。均之為人，而必親其親者，誰使之然也？謂之天，而天未嘗詔之；謂之道，而道亦待聞於講習辯說之餘矣。若其倏然而興、恍然而覺、惻然而不能忘者，非他，所謂仁也。人之所自生，生於此念，而習焉不察耳。釋氏斥之為貪愛之根，乃以賊人而絕其類。」（讀通鑑論，10-1122 至 1123）何謂「賊人而絕其類」？即是悖離人道之意。另外，即使是船山所認為近釋氏之教的王陽明，亦對釋氏言「心」，有所批判，「釋氏卻要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了。」（王陽明著、李生龍注譯，《新譯傳習錄》，臺北：三民書局，2004 年，頁 473）。

健順之實」的「空」<sup>250</sup>，已悖離物理，喪己亦喪物。又，船山言「無明，即七識之有覆性也。行，七識之別境之慧，生起四惑及前六一切心所，成種種現行煩惱也。」（相宗絡索，13-531），人因「無明」，起現種種煩惱，最終更淪陷在生死不斷的循環，<sup>251</sup>無法解脫。是以釋氏關注在如何生死解脫，如何不再「無明」，即《大乘起信論》「當知無明能生一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。」那麼，可想而知的是，釋氏主要從心生幻妄說明人間世，<sup>252</sup>或言人之存在就是一種「無明」狀態：

不能究所從者，不知太和絪縕之實為聚散之府，則疑無所從生而惟心法起滅，故立十二因緣之說，以無明為生死之本。統而論之，流俗之徇欲者，以見聞域其所知也；釋氏之邪妄者，據見聞之所窮而遂謂無也。致知之道，惟在遠此二愚，大其心以體物體身而已。（張子正蒙注，12-155）

剋就船山所思：首先，釋氏是執立十二因緣，並「以無明為生死之本」，一言以蔽之，即不知「大其心以體物體身」，僅執守人間幻妄之藩籬。不知大心者，正指「不知太和絪縕之實為聚散之府」者，以天地太虛為「虛」為「空」，而船山則欲闡明太虛一氣之聚散，乃「理勢之自然」，聚散不可以視為「幻成」、「消滅」，<sup>253</sup>其「太虛」之「虛」<sup>254</sup>，必為「虛涵氣，氣充虛」（張子正蒙注，12-30）者，即「虛必成實，實中有虛，一也」（張子正蒙注，12-36），自與「釋氏以滅盡無餘為大涅槃」（張子正蒙注，12-20）殊途。其次，釋氏旨在消解心生虛妄分別，欲得一清淨無垢之心；聖人君子則擴大充實其心，並進而「體物體身」。所以，此消解非與擴充是同一立場，而儒學倡明的擴充，便

<sup>250</sup> 船山言「屈伸者，非理氣之生滅也；自明而之幽為屈，自幽而之明為伸；運於兩間者恆伸，而成乎形色者有屈。彼以無名為天地之始，滅盡為真空之藏。猶瞽者不見有物而遂謂無物，其愚不可瘳已。」（張子正蒙注，12-273）。

<sup>251</sup> 船山言「釋氏專于言死，妄計其死之得果；而方生之日，疾趨死趣，早已枯槁不靈，而虛負其生。」（莊子解，13-291）。

<sup>252</sup> 《大乘起信論》「是故三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起，妄念而生。一切分別，即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄；以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。」文獻轉引自慈航法師的《大乘起信論講話》（《慈航法師全集》，臺北：慈航社會福利基金會印行，1955年）。

<sup>253</sup> 船山言「散而歸於太虛，復其絪縕之本體，非消滅也。聚而為庶物之生，自絪縕之常性，非幻成也。」（張子正蒙注，12-19）。

<sup>254</sup> 船山不僅言「太虛」之「虛」，是虛實不二，對「仁義禮智」或「誠」的說明，亦如此：「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。……至誠者，無而有，虛而實者也。」（張子正蒙注，12-361）。

無立足處。假使如釋氏言，「一念緣起無生」(周易外傳，1-1025)，甚至「以立真空之教」(周易外傳，1-826)，船山看重的「時」之三際，亦只能是心生種種法之一，此妄念所生的「時」，頓成證覺真如的障蔽。<sup>255</sup>然船山言「時中」之「時」，必不能被漠視，因為「時」的瓦解，使得理事或人倫萬物，亦將無法立足。<sup>256</sup>是以船山不接受「三界唯心」說：

惟吾心之能起為天下之所起，惟吾心之能止為天下之所止，即以是凝之為區宇，而守之為依據，三界唯心而心即界，萬法唯識而識即法。嗚呼！孰謂儒者而有此哉！（尚書引義，2-378）

船山對「吾心」的統攝意義，是提出質疑的，在心法起滅天地的視域，「現實」是無法被整全的考量，任何現實皆涵攝在「吾心」。此說旨在「別求一可久之源」(讀四書大全說，6-856)，或者有意建立「一未發者以為之本」(讀四書大全說，6-857)，但皆有違君子之道的「該動靜，統存發，而更不得有無事之時矣。」(讀四書大全說，6-855)更精確地說，船山未否定「心」，而是申明以吾心起滅天地的說法，造成現實喪失意義，而人的所有作為，卻不能離開現實。總要而論，船山批判「同銷歸于幻妄」，不僅瓦解「過去-現在-未來」的「時」之三際，更將人倫物理的現實世界，一併銷隕滅盡。或言，縱使未將人文世界化為虛無，亦不似儒者正面且積極地承認其存在價值。

除前述討論外，在「七識」與「志」的議題上，亦可判別釋氏未有儒之「時中」。此議題的關鍵，即儒學所看重的「志」，釋氏卻視為「染識」：

<sup>255</sup> 船山言「釋氏以真空為如來藏，謂太虛之中本無一物，而氣從幻起以成諸惡，為障礙真如之根本，故斥七識乾健之性、六識坤順之性為流轉染污之害源。此在下愚，挾其郁蒸凝聚之濁氣以陷溺於惡者，聞其滅盡之說，則或可稍懲其狂悖；而仁義無質，忠信無本，於天以太和一氣含神起化之顯道，固非其所及知也。昧其所以生，則不知其所以死，妄欲銷隕世界以為大涅槃，彼亦烏能銷隕之哉，徒有妄想以惑世誣民而已。」(張子正蒙注，12-83) 釋氏言「真空為如來藏」，認為「太虛之中本無一物」，遂以「氣」為諸惡之源。不過，王船山認為釋氏說法，只能「稍懲其狂悖」，卻陷於仁義忠信的無質無本。更遑論有儒學的「於天以太和一氣含神起化之顯道」。總之，王船山直言釋氏不解現世的意義價值，徒以「銷損世界以為大涅槃」，乃妄想惑世誣民而已。另外，從船山對「一了百了」的非議，也能獲得輔證，此可參閱船山讀《論語·鄉黨》(讀四書大全說，6-742至743)。

<sup>256</sup> 船山有「毀人倫，滅天理」(張子正蒙注，12-362)的評議，又言「鬼神者，氣之往來屈伸者也，物以之終，以之始，孰能遺之。此言天下當有之物，皆神之所流行，理之所融結，大而山澤，小而昆蟲草木，靈而為人，頑而為物，形形色色，重濁凝滯之質氣皆淪浹其中，與為屈伸。蓋天包地外而入於地中，重泉確石，天無不徹之化，則即象可以窮神，於形色而見天性，所以闢釋氏幻妄起滅，老、莊有生於無之陋說，而示學者不得離皆備之實體以求見性也。」(張子正蒙注，12-359)。

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！（思問錄外篇，12-451）

無可諱言的，船山曾結緣佛家，且思想義理不乏佛理元素，甚至給予法相唯識正面說解。<sup>257</sup>然而，釋氏以「第七識」（末那識）為「染識」，則與船山孺慕的儒學，明顯不同道。因為人禽之辨的關鍵，正在「志」，若「不守其志」，人禽無辨而人道將盪然無存。要言之，釋氏欲消解「志」，儒則重「志」<sup>258</sup>。船山亦紹承儒學之重「志」，其下援引其論為證：

君子有德以通天下之志。（周易內傳，1-149）

以正童蒙之志於始。（張子正蒙注，12-12）

蓋存誠以燭理，則聞見廣而知日新，故學不廢博，而必以存神盡心為至善，其立志之規模不同，而後養聖之功以正，大學之道，以格物為先務，而必欲明明德於天下，知止至善以為本始，則見聞不叛而德日充。志不大則所成者小，學者所宜審也。（張子正蒙注，12-180）

志之篤，則氣從其志，以不倦而日新。蓋言學者德業之始終，一以其志為大小久暫之區量。（張子正蒙注，12-210）

「志」是「知日新」、「德日充」的關鍵，意即「學者德業之始終」處，故言「以正童蒙之志於始」。甚至，透過志道所成之德，可與天地萬有應和無礙。<sup>259</sup>進而再論，「時中」

<sup>257</sup> 船山與佛的關係，前賢已有論述，可參見吳信如《唯識秘法：船山佛學思想探微》（北京：中國藏學出版社，2008年，頁106至145），筆者對吳先生的文章，雖有不認同處，但其論確實呈現出船山與佛教的聯結。最顯見的聯結，當以船山63歲（1681年）時，應開先和尚之邀，撰著《相宗絡索》。若問船山為何在「遺命禁用僧道」的另一面，竟然願意花費心思研讀佛學義理，甚至應邀撰寫佛學作品？筆者認為，其因大概是「相宗顯標漸教」（相宗絡索，13-572），「漸教」即朱熹所謂「自是日進而不已焉，則不怨不尤，下學上達，雖至於聖人可也，此學之終也。」（《論語或問》，《朱子全書》第6冊，頁608）之「下學上達」。

<sup>258</sup> 以《論語》為例，如「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」（論語，7-482至483）、「吾十有五而志於學」（論語，7-277）、「蓋各言爾志」（論語，7-431）、「三軍可奪師也，匹夫不可奪志也。」（論語，7-590）……等等，不一而足。

<sup>259</sup> 船山言「〈否〉陽居外，則以不亂群而無取乎亨；君子失志，必不枉道從彼；而求同志以衛道，唯其

之「中」，乃是大中至正之道，人如何能「中」？即在人能否「志」於大中至正之道。由此言之，釋氏既將「志」視為「染識」，甚至欲予斷滅，則「中」已無立足處，「時中」遂亦沒有任何意義及價值。那麼，佛、儒的同歸殊途，就在有無「時中」上，得到驗證或說明。儒有「志」而有「中」，有「過去-現在-未來」而有「時」，佛則無「志」而無「中」，斷滅「過去-現在-未來」而無「時」。當然，釋氏之教，亦非全然無「實」，如「六度萬行」<sup>260</sup>、「十波羅密多」，雖為渡生死海至彼岸，卻有此岸之實。不過，釋氏的此岸之實，仍舊異於儒學，<sup>261</sup>因為釋氏最終理想的歸趨，非在當下之此岸，而是另一淨境之彼岸。如大慧宗杲認同面對親人死亡，乃是「要思量，但思量；要哭，但哭」<sup>262</sup>，顯未全然拋棄親情；然又言，「哭來哭去，思量來思量去，抖擻得藏識中許多恩愛習氣盡時，自然如冰歸水，還我箇本來無煩惱無思量，無憂無喜底去耳」<sup>263</sup>，此即荒木見悟先生所說，「大致上還算隨順人情。但是他的意圖並不是在通過哭泣、思量教導維持恩愛倫理的節度，而是滅盡恩愛習氣，超越喜怒哀樂，引導進入『無思量，無煩的未來界』的境界」<sup>264</sup>。若粗略地說，釋教為言彼岸而言此岸，儒教則全心專注於此岸。那麼，儒釋兩家雖各有積極，但在儒釋認知「人」作為何種樣態的存在，一開始則已有差異。<sup>265</sup>最後，必須強調船山在大力批判佛學的同時，其實心中亦明白，佛學是「他發端便不走者條路」或「異端則是發軔時便已南轅」（讀四書大全說，6-482），在發端發軔的取徑之異，遂

---

時而已。」（周易內傳，1-150）。

<sup>260</sup> 六度萬行，意指包括菩薩所修的一切行門，由於成佛的具體方法很多，無法逐一列舉，故以「萬行」形容實踐六度方法之多。而「六度」是六種法門，包括了布施、持戒、忍辱、精進、禪定及般若。十波羅蜜，則與六度萬行具有相同內容，即南傳上座部佛教的十種修行法門。另外，漢傳佛教法相宗或稱為「十勝行」、「十度」。

<sup>261</sup> 或許可如此言，佛家自有其「實」，但本文以儒者船山為論，則「釋氏以有為幻，以無為實，『唯心唯識』之說，抑矛盾自攻而不足以立。」（尚書引義，2-377）顯然船山認為佛學不如儒學有「實」，縱使無妄，但缺乏儒學之「誠」，其言「舍此化育流行之外，別問昏昏空空之太虛，雖未嘗有妄，而亦無所謂誠。佛老二家都向那畔去說，所以盡著鑽研，只是捏謊。」（讀四書大全說，6-529）。

<sup>262</sup> 【宋】大慧宗杲，〈答汪內翰〉，《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》第47冊，頁929下。文獻引自「中華電子佛典協會」網站，網址：<http://www.cbeta.org/result/T47/T47n1998a.htm>。

<sup>263</sup> 【宋】大慧宗杲，〈答汪內翰〉，《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》第47冊，頁929下。

<sup>264</sup> 荒木見悟，《佛教與儒教》，頁251。船山除了批釋氏的未來世界，亦批先天創造說，其言「以為濛古之前，有一物初生之始；將來之日，有萬物皆盡之終，亦愚矣哉！」（周易外傳，1-979），這也是奠基在天地一氣的思維，所以認為天地沒有之前與盡終。

<sup>265</sup> 荒木見悟《佛教與儒教》提及，「禪的證悟主義一方面蘊含了造就猖狂之徒的危險性，另一方面，並不具備，或者根本就不想具備一套可以保證、確立獨自倫理的規範，縱使誇口「本來性-現實性」同一的立場，但從現實來看，仍然是將現實性與本來性分作兩截，因為它無論如何需要另外一套特殊的標準與方法，也因此可以斷定這套學說（禪）針對日常性的考察方法、工夫用處、隨處用心的策略具有重大的缺失。」（頁250至251）。

與儒者「時中」分道揚鑣。<sup>266</sup>

## 二、陸王學者之「未歷乎變而遽求止」

三教百家的義理，不乏有相互融通之例，此本無不可。<sup>267</sup>然而，船山為何堅持將陸王學者劃歸「無忌憚」，不以「時中」許之？首先，陸王學者難道只「處中」而無「隨時」？陽明不是如此言，「中只是天理，只是易，隨時變易，如何執得？須是因時制宜，難預先定一個規矩在。如後世儒者要將道理一一說得無罅漏，立定個格式，此正是執一。」<sup>268</sup>顯然陽明言「中」，本即有「隨時變易」內涵。表面上，船山應不與陽明衝突，但船山雖言「中」是人存誠以通達天理處，可是「中」作為人道之極，畢竟是人道承天道，非能直接等同天理天道。因此，兩者思維仍舊存在殊異。再者，難道陸王之學對「心」或「良知」的標舉，必定要詆毀是「為玄虛」者而非屬「時中」之教？必定近於釋氏之教？陽明不也曾如此言道：

或問：「釋氏亦務養心，然要之不可以治天下，何也？」先生曰：「吾儒養心未嘗離卻事物，只順其天則自然就是功夫。釋氏卻要盡絕事物，把心看做幻相，漸入虛寂去了；與世間若無些子交涉，所以不可治天下。」<sup>269</sup>

對於儒釋的「養心」，陽明自覺有「未嘗離卻事物」與「盡絕事物」的區別，顯見其言

<sup>266</sup> 船山言「朱子生佛、老方熾之後，充類而以佛、老為無忌憚之小人，固無不可。乃佛、老之妄，亦唯不識吾性之中而充之以為用，故其教亦淺鄙動俗，而終不能奇；則亦無事立平常之名，以樹吾道之壘也。」（《讀四書大全說》，6-453）。

<sup>267</sup> 牟宗三先生在疏解王龍溪義理之時，其言「是故王龍溪云：『無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。』這層意思雖十分詭密，然亦十分明確，亦不難領悟。此是儒釋道三家之所共者，並非來自禪而又與禪不分也。儒釋之分不在此。」（《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》第8冊，臺北：聯經出版社，2003年，頁224）。當代的三教會通討論，亦有不少，如蔡振豐〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉、徐聖心《青天無處不同霞》等等。另外，船山父親王朝聘，實與陽明學關係密切，其曾師事鄒泗山（鄒德溥），德溥是陽明弟子鄒東廓（鄒守益，1491~1562）之孫，也就是說船山父親原是江右學派門人。不過，王朝聘晚年開始針對陽明學流弊進行反省，船山亦應受到其父影響。

<sup>268</sup> 【明】王守仁，《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，2006年），頁19。

<sup>269</sup> 【明】王守仁，《王陽明全集》上冊，頁106。陽明除言儒佛「養心」之別，對儒佛的「無善無惡」之說，亦有分判，其言「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管。不可以治天下。聖人無善無惡。只是「無有作好」，「無有作惡」。不動於氣。然遵王之道，會其有極。便自一循天理。便有箇裁成輔相。」（《王陽明全集》上冊，頁29）陸象山〈與王順伯〉一文中，亦知其從「義利」分判儒釋，參見《陸九淵集》（北京：中華書局，2012年，頁16至18）。

心，亦不墮幻相虛寂，豈可與釋氏等同視之。事實上，後世研究者亦多指出陽明的良知之學，歸宗儒學，非屬釋氏之教，如牟宗三、唐君毅兩位先生皆言：

良知不只是一個光板的鏡照之心，而且因其真誠惻怛而是有道德內容者，此即陽明之所以終屬儒家而不同於佛老者。<sup>270</sup>

此中如要說佛老之不是，此即陽明所以言二氏之學，其妙與聖人只有毫厘之間。此毫厘之別蓋在：人若識得心之上靈明覺，即天理之表現，則亦當知此天理之表現于一切世間人倫中應物感通之事，以成忠成孝，人亦未嘗失此心之虛靈明覺。……則佛家之保任其心之虛靈明覺，雖未嘗無天理之流行于其心之虛靈明覺之中；然若其必欲遺棄世間人倫，與應物感通之事，以此為此心之虛靈明覺之礙，則仍是一間未達之教也。故陽明嘗謂佛家之必逃倫理，似不著相而實著相，而儒者不求逃此倫理，方為真不著相。<sup>271</sup>

無論是牟先生從「道德內容」言，抑或唐先生從「倫理」言，陽明的良知之學，斷不能視為釋氏之教。那麼，船山為何執意批判陽明近釋氏之教？初步推測船山所批判者，非是陽明意在「盡絕事物」，而是陽明義理的立教之論，易使自身義理或後學者導向釋氏之教。再按船山說法，陸王學者終將成為近於釋氏之教的「無忌憚」，正在「未歷乎變而遽求止」：

凡止之道，能終於止者，必其當止而可終不行者也，然而難矣。無靜而不動，無退而不進，天之理數、人心自然之幾也。故必熟嘗乎變化之途，而審其或行或止之幾，以得夫必不可行之至理，而後其止也歷萬變而不遷。上九立乎四陰之上，物情事理，皆有以察其貞淫，而力遏非幾於毫釐之得失，則其確然而不移也，止於至善之定靜，而非強為遏制者也。於是而止，純乎正而無妄矣，以修己治人而莫不吉矣。故克己之學，唯顏子而後可告以「四勿」之剛決，而非初學之可與。

<sup>270</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》第8冊，頁179。另外，牟先生對陸象山、王陽明與釋氏之別，其實論之甚詳，如朱子批象山是禪之誤（頁154至175），或者陽明「知是心之本體」非承繼圭峰宗密（784~841）「知是心之本體」（頁182）等等，可自行參閱。

<sup>271</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁331。唐先生除了明言陽明與佛家之異，更認為陽明的「良知」，實高於佛老「虛無之旨」而可涵蓋之，「本心之良知，即天理之虛靈明覺，以通心知與天理為一，而良知乃即實而虛，即有而無；遂可以良知之義，範圍佛老之虛無之旨。」（頁350）。

止之急，則必不能敦。異端之所以無定守，而為陸王之學者終於無忌憚，皆未歷乎變而遽求止也。(周易內傳，1-424)

《易·象》本有「艮，止也，時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」(周易，1-419)，所以「止之道」非不可言，只是船山強調「止之道」旨在「能終於止者」，即「必其當止而可終不行者也」。何意？所謂「止」是「終不可行」的「止」，絕不能抽離「行」，這是真實體知的完成之「止」。正因如此，船山才會特別提醒，「止之道」雖非不可言，「然而難矣」，難在何處？誠如前述，「止之道」是一種真實體知，此體知必須突破兩道關卡。首先，「無靜而不動，無退而不進」易生世俗執障，人在動靜進退間，「止之道」並不需要存在，此難在人僅知「變」而不知「止」，隨世俗浮沉者即是。其次，第二道難關是知「止」者的執障，人既知「止」，遂以「止」為至理，並將「變」收攝在「止」之中，此難在知「止」而不知「變」。「止之道」既非逃避「變」的方法，亦非凌駕於「變」的收攝者，「止之道」是在「審其或行或止之幾」的認知判斷，此「止」與「變」是相互依存。而「或行或止」的整體認知，方是「合於時之中道」<sup>272</sup>，其言「止於至善之定靜」，「定靜」非不動之靜，如「聖賢靜而存養，乃存養此仁義之心於靜中，雖靜不息。」(讀四書大全說，6-937)，顯見「止之道」的「靜」，乃「雖靜不息」之「靜」<sup>273</sup>。既知「止」是「時中」的一個面向，此「止」則非單純的「不可行」，更不可能是「未歷乎變而遽求止」之「止」。故船山必然申明「止」是「歷乎萬變而不遷」之「止」，非是未「歷乎萬變」而便急忙「止」者。對船山而言，陸王學者之所以被定位為「無忌憚」，正因「未歷乎變而遽求止」。

進一步再問，陸王學者的「未歷乎變而遽求止」之「止」，「止」於何處？約而言之，「止」於「心」或「無善無惡之良知」。陽明對「良知」如此闡釋：

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

<sup>272</sup> 船山言「動靜，以事言，謂行止進退也。不失其時者，順天下之大經，合於時之中道。」(張子正蒙注，12-217)。

<sup>273</sup> 此「靜」是「至靜」，即「善動者至靜者也」(周易外傳，1-877)之「靜」。

良知只是個是非之心。是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。<sup>275</sup>

陽明所揭示的良知，對具有此道德本心（良知）的人，給予最高的定位。人若能致良知，即已「盡了萬事萬變」，人若透過良知的把握，遂有生天地、成鬼神之能。所以，天地萬有或萬事萬變，皆可止於「良知」的體知。然而，較令船山擔慮的是，驟提「無善無惡之良知」，「良知」瞬間拉提至「天」或「理」的高度，<sup>276</sup>這固能言「至善」的本來面目，<sup>277</sup>但人之為人的「良知之實」卻被弱化。甚至，當其言「良知」是「盡了萬事萬變」，容易衍生「介然之悟」說。接下來再藉由「無善無惡」、「介然之悟」，疏解「未歷乎變而遽求止」與「時中」的差異。

### （一）無善無惡

船山說：

<sup>274</sup> 【明】王守仁，《王陽明全集》上冊，頁 104。陽明言「良知」是「造化的精靈」，人有良知，即能生天地成鬼神，這是立其大者的「樂」。相較於此，船山固然有把握道德本心的樂，卻更凸顯儒學之「苦」，所謂「樂/苦」，非是相對衝突的二者，而是儒者從何視野去積極承擔人之價值，「樂」主要揭示人之所當為，「苦」則關注人之所可為。從「當為」言，道德本心既已呈現，當下圓滿具足，無所不樂；從「可為」言，則屬道德主體與客觀現實的盤根錯結，這可說是一種苦，因為儒者是積極涉入客觀現實，此時道德本心又必然受到戕賊。總之，前者指出人本當為，是以無其它雜染，本心純淨而自然有樂，後者則察見人應對天地之際，不得不考量客觀現實，且可能迫使自我無法行道於天下，此對應關係遂生苦澀。

<sup>275</sup> 【明】王守仁，《王陽明全集》上冊，頁 111。

<sup>276</sup> 陽明曾言「天即良知也」與「良知即天也」（《王陽明全集》上冊，頁 111）。而鄧克銘先生於《王陽明思想觀念研究》一書指出，「王陽明對於心體或心之本體的說明，與良知之堅信不移，實與天之根源的、共通的最高存在有密不可分之關係。天之觀念雖為儒家所固有，而為歷代儒家人物共通之信念，但在陽明心學中，此天與人的關係則是徹底相通相應。」（臺北：臺大出版中心，2010 年，頁 106）據此而論，船山與陽明的關注遂有不同，陽明所言「良知」，旨在揭示人與天的本來相通相應，這是內聖工夫的沛然無礙。但，船山則欲說明人在複染現實上，如何完成此人之為人，而不是聚焦在天人貫通不二處。當然，船山所思想者，其完成亦在天人不二之本來相通相應的基礎上。

<sup>277</sup> 牟宗三先生認為，「『無善無惡心之體』是就『至善者心之本體』而說。無善無惡是謂至善。然則無善無惡者是『無有作好，無有作惡』之意。善惡相對的調詞俱用不上，只是一自然之靈昭明覺亭亭當當地自挫自己，此即為心之自體實相。」（《牟宗三先生全集》第 8 冊，頁 195）而當船山解讀《論語·雍也》「知之者」時，曾如此提醒，「若只漫空想去，則落釋氏『本來面目』一種狂解。若必求依據，則雙峰之以格物、致知為知，誠意為好，意誠、心正、身修為樂，仔細思之，終是『捉著鄰人當里長，沒奈何也有些交涉』，實乃大誣。」（讀四書大全說，6-685）故「無善無惡」雖如牟先生所言，乃是揭示「心之自體實相」，但若要視為教法，則是一種「本來面目」的「狂解」。

前篇統人物而言，原天所降之命也；此篇專就人而發，性之蘊於人所受而切言之也。《中庸》曰「天命之謂性」，為人言而物在其中，則謂統人物而言之可也。又曰「率性之謂道」，則專乎人而不兼乎物矣。物不可謂無性，而不可謂有道，道者人物之辨，所謂人之所以異於禽獸也。故孟子曰「人無有不善」，專乎人而言之，善而後謂之道；汎言性，則犬之性，牛之性，其不相類久矣。盡物之性者，盡物之理而已。虎狼噬人以飼其子，而謂盡父子之道，亦率虎狼之性為得其道而可哉？禽獸，無道者也；草水，無性者也；唯命，則天無心無擇之良能，因材而篤，物得與人而共者也。張子推本神化，統動植於人而謂萬物之一源，切指人性，而謂盡性者不以天能為能，同歸殊途，兩盡其義，乃此篇之要旨。其視程子以率性之道為人物偕焉者，得失自曉然易見；而抉性之藏，該之以誠明，為良知之實，則近世竊釋氏之瀋，以無善無惡為良知者，其妄亦不待辨而自闕。學者欲知性以存養，所宜服膺也。（張子正蒙注，12-112）

船山固然重視「良能」，但對「良知」並未採取否定的態度，故而強調「良知之實」。至於「良知」是否為「實」，或言船山之所以不認同陽明的「良知」，蓋因「以無善無惡為良知」之故，「無善無惡」使「良知」喪其「實」。進而再問，喪何「實」？即「止於至善」（周易內傳，1-424）之「實」，或人之為人之「實」。船山認為《正蒙·誠明篇》要旨在「盡性者不以天能為能」，這是「專就人而發」，即人必須從「誠明」去認知人之為人。人若能「抉性之藏，該之以誠明」，則可體知「良知之實」。而船山批陸王學者之「良知」，即在此「實」上論斷，並非全盤否定「良知」。換言之，船山強調「良知」不能以「無善無惡」論，否則「盡性」只是「以天能為能」，而陽明將人之為人視為「無善無惡」，雖是從心之靈明言「人心與物同體」<sup>278</sup>，但人與物的區隔，則可能無法彰顯。要

<sup>278</sup> 《傳習錄》曾如此記載，「問：『人心與物同體。如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體。若於人便異體了。禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？』先生曰：『你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。』請問。先生曰：『你看這個天地中間，甚麼是天地的心？』對曰：『嘗聞人是天地的心。』曰：『人又甚麼教做心？』對曰：『只是一個靈明。』『可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得！』又問：『天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明，便俱無了？』曰：『今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地鬼神萬物尚在何處？』」（《王陽明全要》上冊，頁124）陽明將人之死，推至天地萬有何在的說法，其實也是專就人而言。若從船山義理觀之，死而歸於太虛一氣，生死是人，天地只是氣之聚散往來，這是人與天地的全體觀照。

言之，在船山的思維，闡明「至善」(性善)，方是觀照人之為人的首要。<sup>279</sup>有關陷溺人物無隔的疑慮，見陽明答朱本思之問：

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾：只為同此一氣，故能相通耳。<sup>280</sup>

陽明認為「良知」，是人與草木等萬物的良知，顯見從天地「同此一氣，故能相通」作觀照，意即從存在根源處言。若再細察，陽明言良知的視域，透過人之良知作為天地主宰，確立人之道德本心。然復須知，船山申明橫渠有「推本神化，統動植於人而謂萬物之一源」的說法，更遑論其自言「在天者渾淪一氣」(張子正蒙注，12-45)，故船山非反對人物在天地一氣上相通。而是「禽獸，無道者也；草木，無性者也。」(張子正蒙注，12-112)，人必與之「同歸殊塗」<sup>281</sup>，重視客觀的「殊塗」：

人物同受太和之氣以生，本一也；而資生於父母、根莖，則艸木鳥獸之與人，其生別矣。人之有君臣、父子、昆弟、夫婦、朋友，親疎上下各從其類者分矣。於其同而見萬物一體之仁，於其異而見親親、仁民、愛物之義，明察及此，則繇仁義行者皆天理之自然，不待思勉矣。(張子正蒙注，12-221)

「本一」，即人物之「同歸」；「生別」，則人物之「殊塗」。從「良知」所立之教法，縱

<sup>279</sup> 船山說，「切須知，言與語異。子曰「予欲無言」，若有人問時，惡得不「叩兩端而竭焉」！今一部論語具在，且說夫子所言者是那一段道理？若老子五千言中，徹首徹尾，只是一句子作宗風。即孟子亦所未免。聖人且就一時一事說去，自止至善。即此可想其天行之健、於穆不已氣象。若問而亦以無言答，則天龍一指、臨濟三拳而已。」(讀四書大全說，6-872)，又言，「孟子〈盡心〉一篇文章別是一體撰，往往不可以字句測索大意，順行中忽作一波，疑其門人所記，別是一手筆。善讀者須觀大旨，不當隨字句煞解。則「性善」二字括此一章之旨，而彼所云「無善無惡是良知」者，不待破而自明矣。」(讀四書大全說，6-1126)。

<sup>280</sup> 【明】王守仁，《王陽明全集》上冊，頁107。

<sup>281</sup> 相關輔證尚有，如「所以然者，我與人物莫不性諸道，命諸天，無異理也。」(張子正蒙注，12-125)此為人物的相通處。或者「得，謂得之於天也。凡物皆太和氤氳之氣所成，有質則有性，有性則有德，艸木鳥獸非無性無德，而質與人殊，則性亦殊，德亦殊爾。若均是人也，所得者皆一陰一陽繼善之理氣，才雖或偏而德必同，故曰『人無有不善』。」(張子正蒙注，12-195)既言人物之相通，亦揭示「人無有不善」的獨特性。

使高明，然「工夫亦非易用。由洒落至放肆，亦只差一間」<sup>282</sup>，而「無善無惡」抉發的「善惡之所自生不可得而見聞」，只是「躁言」（張子正蒙注，12-221），易使學者成無忌憚。船山甚至以「鑿<sup>283</sup>」形容「無善無惡」，其言「言性者舍固有之節文條理，鑿一無善無惡之區以為此心之歸，詎不謂之鑿乎！鑿者必不能成，迨其狂決曩發，舍善而趨惡如崩，自然之勢也。」（思問錄內篇，12-423）無善無惡不但無法彰顯「人性」，反而因為外在加工的「鑿」，使得人性「舍善而趨惡」。總之，「以無善無惡為良知」作為人的自我觀照，即已陷入一種人物無隔的困境，也就是「遽求止」的困境，更與「時中」之教有所歧出：

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，二程子引而申之，而實之以靜一誠敬之功，然游、謝之徒，且歧出以趨於浮屠之蹊徑。故朱子以格物窮理為始教，而縈括學者於顯道之中；乃其一再傳而後，流為雙峰、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。（張子正蒙注，12-10 至 11）

船山評議宋明儒學發展，對白沙、陽明等人的不滿，非是其矯「沉溺於訓詁」之弊，而是儒釋界限的混淆。陽明倡言的「無善無惡」<sup>284</sup>，實無異釋氏「圓融理事」，皆導致「中道不立」。所謂「矯枉過正」者，即已非「正」。宋明儒學的發展，即是一部「發明聖道」與「趨於浮屠」的反覆糾葛。而船山的認知，陽明之所以不立「中道」，乃緣於「無善無惡」是體現天地之化理，非直接落實在客觀的「貫萬理」上，當然也就缺乏「時中」的真實體知，故評為「陽儒陰釋」。易言之，「無善無惡」是言化理，<sup>285</sup>「至善」是言「萬

<sup>282</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 319。唐先生對陽明與朱子的優劣，既肯認陽明義理之高明，卻也不得不言「良知」教法，當「于其施教時，自戒懼之于先者」（頁 319）。

<sup>283</sup> 船山以「鑿」言之，乃源自於《孟子·離婁下》，「孟子曰：『天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。』」（焦循，《孟子正義》下冊，北京：中華書局，2007 年，頁 584 至 588）。

<sup>284</sup> 船山曾提及，「王龍溪、錢緒山天泉傳道一事，乃摹倣慧能、神秀而為之，其『無善無惡』四句，即『身是菩提樹』四句轉語。附耳相師，天下繁有其徒，學者當遠之。」（俟解，12-488）直將「無善無惡」，視為「身是菩提樹」四句詩文所轉出者。

<sup>285</sup> 船山強調孟子是止於「性善」，「孟子亦止道『性善』，卻不得以篤實、光輝、化、不可知全攝入初生

理」，但「時中」之「中道」，顯然由「貫萬理」契入。「中道」是人「盡體天地萬物之化理」，而後「隨時處中」（張子正蒙注，12-163），非是「窮大失居為神化」（張子正蒙注，12-162）。船山甚至以「為浮屠作率獸食人之俚乎」評論陸王之學：

學之興於宋也，周子得二程子而道著。程子之道廣，而一時之英才輻輳於其門；張子數學於關中，其門人未有殆庶者。而當時鉅公耆儒如富、文、司馬諸公，張子皆以素位隱居而末繇相為羽翼，是以其道之行，曾不得與邵康節之數學相與頡頏，而世之信從者寡，故道之誠然者不著。貞邪相競而互為畸勝，是以不百年而陸子靜之異說興，又二百年而王伯安之邪說熹，其以朱子格物、道問學之教爭貞勝者，猶水之勝火，一盈一虛而莫適有定。使張子之學曉然大明，以正童蒙之志於始，則浮屠生死之狂惑，不折而自摧，陸子靜、王伯安之叢然者，亦惡能傲君子以所獨知，而為浮屠作率獸食人之俚乎！（張子正蒙注，12-11 至 12）

船山認為陸子靜、王伯安，實與浮屠相類，皆「率獸食人」，皆未有「人禽之辨」。其次，依船山意，若橫渠之學能傳於世，不因隱居而不傳，後世儒者即不落入邪說異端。不過亦可反問，船山為何選擇橫渠《易》學作為形而上的闡明，並與佛老對抗，難道未見陽明的良知之學，實與佛老二氏有所歧異？有關船山批判「無善無惡」的妥當與否，<sup>286</sup>其實可以再深思，權且從兩種視野來說：其一，船山是無的放矢，其批判「無善無惡」，

---

之性中。中庸說『昭昭』之天，『無窮』之天，雖無間別，然亦須分作兩層說。此處漫無節奏，則釋氏『須彌入芥子』、『現成佛性』之邪見，皆繇此而生。愚每云『性日生，命日受』，正於此處分別。在天之天『不貳』，在人天之天『不測』也。」（讀四書大全說，6-1017 至 1018）在「性日生，命日受」的強調中，「性」是不斷成長的「性」，這是從「現實」去進行觀照，非是從本來面目上觀照。而言「止於至善」者，非止於天能為能，非是在「初生之性」上即等同「篤實、光輝、化、不可知」，這即是「無善無惡」與「至善」的不同視野，「無善無惡」是本來上的圓善，「至善」是在日生日受上自強不息的完成圓善。

<sup>286</sup> 船山曾言，「昭代理學，自薛文清而外，見道明，執德固，卓然特立，不浸淫於佛老者，惟顧涇陽先生。錫山書院所講說見院志者如日星，有目者無不可見也。東林會講，人但知為儲皇羽翼，不知其當新學邪說橫行之日，砥柱狂瀾，為斯道衛之尤烈也。……陽明天泉付法，止依北秀南能一轉語作葫蘆樣，不特充塞仁義，其不知廉恥亦甚矣。」（搔首問，12-625）顯然船山認為東林學派的顧憲成（1550~1612）等人，乃是力抗「新學邪說」，而其對陸王學者「無善無惡」的尖銳批評，也可能受到東林學派的影響，因為東林學派即以「無善無惡」為仇敵，如顧憲成有「語本體，只是性善二字」、「善字打破，本體只是個空」、「無聲無臭，吾儒之所謂空；無善無惡，二氏之所謂空也。名似而實遠矣。是故諱言空者，以似廢真，混言空者，以似亂真」等等說法（參見黃宗羲《明儒學案·東林學案》卷 58，引自維基文庫，<http://zh.wikisource.org/wiki/%E6%98%8E%E5%84%92%E5%AD%B8%E6%A1%88/%E6%9D%B1%E6%9E%97%E5%AD%B8%E6%A1%88%E4%B8%80>）。

並未激見義理罅隙，如溝口雄三先生言：

王龍溪的無善無惡與禪家的不思善不思惡相異；它並非只是一己性地顯現當下具足的本來面目，而是平行地在忘己之中，以人人的大同為志向。它把這個人人大同的形態視為萬物一體之仁的實現，或視為天則的自然狀態；如果說王龍溪的「無」之特徵可以歸納在這個「忘己」上，絕非過言。<sup>287</sup>

龍溪被視為陽明後學討論「四無」的代表性人物，而此論即較正面地評議龍溪言「無」，非如船山解讀成負面者。再引彭國翔的說法：

龍溪以「空」、「無」、「虛」、「寂」來描述良知，凸顯了良知在道德實踐過程中發生作用時的自然性、境遇性和形式性，而這些屬性均顯示了良知無執不滯的品格，或者說良知之「無」。<sup>288</sup>

彭國翔又言：

龍溪「無善無惡之心」，也就是陽明所謂「無善無惡心之體」。後世對「無善無惡心之體」產生異議者，基本上是不瞭解陽明「無善無惡」中至善與不執著於善惡之二重涵義所使然。……「無善無惡之心」以至善的道德法則、意志和情感為其內容規定，而作用形式上又是自然無滯，不顯善相。<sup>289</sup>

<sup>287</sup> 溝口雄三，《中國前近代思想的演變》，頁 49。若言王龍溪的「無」，最終指向「忘己」，船山所言之「無」，亦與之相差無多，如「聖人之德，一於無我，至虛而受天下之善。」（張子正蒙注，12-221），或者「蓋聖人之心，大公無我，唯至仁充足，隨所感通，即沛然若決江河而莫御，於天下且然，而況其弟乎！」（張子正蒙注，12-222）等等。甚至，其將「無我」與「時中」並論（張子正蒙注，12-246），但必須釐清一事，且觀船山所言，「誠者，成身也，非我則何有於道？而云無我者，我，謂私意私欲也。欲之害理，善人、信人幾於無矣；唯意徇聞見，倚於理而執之，不通天地之變，不盡萬物之理，同我者從之，異我者違之，則意即欲矣。無我者，德全於心，天下之務皆可成，天下之志皆可通，萬物備於我，安土而無不樂，斯乃以為大人。」（張子正蒙注，12-88）船山亦可認同「無我」的說法，不過，所謂「無我」之「我」，乃是「私意私欲」，而非將「我」這個實有消除去之。更重要的是，船山特別申明「無我」必須是「通天地之變」、「盡萬物之理」，這是「德全於心」，這是直指一種充實於內而又成務於外之至善，不能將此種「無」置放在「無善無惡」言之。另外，聖人之「無我」，亦與釋氏之教的「無我相」、「無人相」有別，船山有言，「聖人所謂『無我』者，豈其於人我而無之！於人我而無之，則是本有人我，而銷之於空，是所謂『空諸所有』也。抑謂人我本無，而我不實之以有，是所謂『慎勿實諸所無』也。夫聖人之無人我，豈其然哉！」（讀四書大全說，6-714）總之，船山欲人細辨差異，不可相互混淆。

<sup>288</sup> 彭國翔，《良知學的展開-王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁 41。

<sup>289</sup> 彭國翔，《良知學的展開-王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 190。

無論溝口雄三或彭國翔，二先生解讀「無善無惡」，皆揭示良知義理的高明處。而船山於此，或未見精闢。其二，但若為船山說解，其擔慮亦有緣由。因「無善無惡」雖鞏固道德本心是絕對至善，但某種程度來說，同時也稀釋正面擴充的力道，意即較近同本心即絕對圓善的佛道進路。如龍溪申明的「無善無惡」，最終是「便從無處立根基。意與知物，皆從無生，一了百當，即本體便是工夫」<sup>290</sup>，此將把握本體作為首要，不僅工夫有弱化之虞，甚至可能忽略客觀現實。但船山卻是即器言道、即氣言理與即時言中，客觀現實的關注比重，顯然有別龍溪。或許，無論從「無善無惡」觀照自我，抑或從「時中」觀照自我，皆欲使自我成為活潑生命。但二者思路有異，船山從客觀現實體證道德本心，而龍溪則由道德本心收攝客觀現實。船山言「道通於天之化，君子之所必為著明；而天之盛德大業，古今互成而不迫，生殺並行而不悖，聖人能因時裁成，而不能效其廣大。」（張子正蒙注，12-208）人之道德本心，固有承天之盛德大業，但兩者畢竟有別，因此船山縱使對「道德本心」有很強烈的信任，可卻不似陸王學者的吾心即宇宙，或良知能生天地鬼神，亦非直接從道德本心去收攝客觀現實。反觀陸王學者的想法，人對道德本心的把握，即已天人不二。船山亦言天人不二，但此從「理一」處言，若在現實上，則需認知「分殊」，即客觀現實的「天人」是二，故聖人只能「因時裁成」，不能直接等同天。所謂「因時裁成」，正從客觀現實認知根源的天人不二。而陸王學者無論從根源上，抑或從客觀現實的人之存在狀態，皆直指天人不二。要言之，船山對「現實」的「複雜」，關注較多。所以，即使言儒、道、釋思想，各有優劣且有會通處，<sup>291</sup>然亦不可廢船山言，三者客觀現實上是殊塗。有關陸王學者與船山的差異性，在「介然之悟」尤顯，故下文轉進再論。

## （二）介然之悟

對船山而言，「無善無惡」的「良知」，實已脫離「良知」之「實」，故謂「中道」

<sup>290</sup> 王畿著、吳震編校整理，《王畿集·天泉證道紀》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁2。

<sup>291</sup> 三教異同，前賢已多有討論，且不乏精闢深論之作，如荒木見悟言「關於儒佛優劣的論爭，不論是佛家或儒家優先的主張，似乎都並未能夠確實認識到真正的價值，只是簡單地看到儒佛之間表面上的差異，並未深入彼此學說的根本認真檢討兩者之異同，大大地減弱了中國思想豐富多姿的生命力。」（《佛教與儒教》，頁4）如何從兩學說「根本」去探究？其提出「從本來性與現實性兩間之間相對位置的省思此一角度出發」（頁7），此論即有趣且有意義的。

不立。至於「介然之悟」，則漠視人與天地的相應過程，實有複雜的現實問題，此乃未知「時」。而「介然之悟」又是重言「良知」的可能遺毒，意即以「良知」立教，實有止於「介然之悟」的危機：

既言「學必至於知化」，又云「舍氣無象，非象無意」，以見知化之學，非索之於虛空變幻之中，即此形形色色庶物人倫之理，無一義之不精，無一物之不體，則極盡乎氣之良能而化即在是，此至誠之所以無息。彼不誠無物者，以介然之悟，立幻妄之教，指休歇為究竟，事至物遷而不能繼，性之不盡而欲至於命，其狂愚甚矣。（張子正蒙注，12-361）

析論引文為三：一是，文中雖未直言「良知」，然據「極盡乎氣之良能而化即在是」與「介然之悟」的正反立論，應可察知船山重良能甚於良知。人的學習，最終會達到「知化」，而「知化」則在盡人之「良能」上完成，非是「恃其虛靈之悟」的「良知」（張子正蒙注，12-121）<sup>292</sup>。二是，從「介然之悟」<sup>293</sup>與「幻妄之教」的聯結，船山顯然反對將「介然之悟」視為立教之法。因為，人脫離天地萬有的一悟之得，造成「性」不得盡，縱能「知化」，但以此面對人自身或天地萬有，亦將歸入簡約，乃至忽略「形形色色庶物人倫之理」。由此故知，「介然之悟」之所以為「幻妄之教」，即在止於一己之悟，而且只是「未歷乎變而遽求止」的「悟」，此教法是無「實」之教，悖離聖人君子之教的大而有實。三是，從「介然之悟」至「幻妄之教」，正為船山評述良知之學近於釋氏之教的主因。釋氏的「三界唯心，萬法唯識」或「空」，使人倫物理成玄虛幻妄，而陸王學者的「介然之悟」，以吾心為天地之心，收攝天地萬有，宗旨雖不滅人倫物理，但船

<sup>292</sup> 船山注解《正蒙》時，認為「體天之神化，存誠盡性，則可備萬物於我。有我者，以心從小體，而執功利聲色為己得，則迷而喪之爾。孟子言良知良能，而張子重言良能。蓋天地以神化運行為德，非但恃其空晶之體；聖人以盡倫成物為道，抑非但恃其虛靈之悟。故知雖良而能不逮，猶之乎弗知。近世王氏之學，舍能而孤言知，宜其疾入於異端也。」（張子正蒙注，12-121）此處直言陽明學者的「良知」，未有「盡倫成物為道」，只是「但恃其虛靈之悟」，所以「知雖良而『能』不逮」，這種「良知」其實等於沒有了真正的「知」。另外，船山批判陽明的良知無有良能，縱可存疑或再討論，但由船山思路作解讀，實可理解其對良知的擔慮。

<sup>293</sup> 查閱《漢典》（<http://www.zdic.net/>，2012/8/15），「介然」有專一、高潔的正面內涵，前者如《荀子·修身》「善在身，介然必以自好也。」，後者如《漢書·傅喜傳》「高武儂喜姿性端慤，論議忠直...介然守節。」；亦有特異、間隔的中性之義，前者如《漢書·律歷志上》「銅為物之至精...介然有常，有似於士君子之行。」後者如《漢書·杜欽傳》「穰侯，昭王之舅也，權重於秦，威震鄰敵，有旦莫偃伏之愛，心不介然有間。」；更有心有不安的負面指涉，如《漢書·陳湯傳》「庸臣遇湯，卒從吏議，使百姓介然有秦民之恨。」。船山此處所言的「介然之悟」，若與前文「彼不誠無物者」合觀，當屬「間隔」之義，即脫離天地萬有的「悟」。

山論判在「未歷乎變而遽求止」，此心或良知僅只是「銷人倫、滅天理」(讀通鑑論，10-652)者，最終實近同釋氏。再援引一例為輔證：

孟子於此看得天理通透，內外一致，經權一揆，故重與心以有用之權，而非有所為則必有所廢，亦非有所欲而無以為，全在天理上顯他本色風光，以明萬物皆備之全體。諸儒不審，乃謂但不忍一觔觔之心，便足保民而王，而齊王自忘其心，須令自認。此釋氏之所謂「纔發菩提，即成正覺」，更不容生後念，而孤守其忽然一悟之得，保任終身者。乃不見鳶飛魚躍，察乎上下之誠理。一指之隔，邈若萬重山矣！（讀四書大全說，6-902）

船山無法理解釋氏「才發菩提，即成正覺」的可能，認為是漠視人倫物理的「孤守其忽然一悟之得，保任終身者」的作法。而在「一悟之得」保障「終身」的立教之法，亦非孟子之教，實乃「諸儒不審」。從陽明「良知」衍生出左派王學<sup>294</sup>的「現成良知」<sup>295</sup>，雖有把握道德本心的凸顯，但也潛藏人過份依賴「一悟之得」的危機。「悟」是「保任終身」的說法，旨在觀照道德本心，並未一開始即將人與天地萬有進行客觀的聯結，然船山認為依恃「一悟之得」的自我觀照方式，非面對自我的最真實方式，僅成「枯守此心強為思索」（搔首問，12-648），或「放其心而不能勉」（張子正蒙注，12-162）。要言之，船山強調的「時中」，與此有殊。正緣此故，象山所謂「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」<sup>296</sup>的「人之所以為人者，惟此心而已」<sup>297</sup>的觀照方式，即被其認定已入釋氏：

新安「此心此理」之說，自象山來。象山於此見得疎淺，故其論入於佛。其云「東海、西海」云云，但在光影上取間架，捉線索，只是「三界唯心」一籠統道理，

<sup>294</sup> 按嵇文甫《晚明思想史論》的說法（開封：河南大學出版社，2008年），左派王學以王龍溪與王心齋為代表人物，而右派王學則以聶雙江與羅念庵為代表人物。

<sup>295</sup> 彭國翔認為「現成良知」是中晚明思想界最具爭議性的議題之一，不過要真正理解王陽明與王龍溪的良知，則應從「見在良知」入手，所謂「現成良知」，實出自與龍溪辯論的羅念庵、聶雙江等人之口。因此，從「見在良知」到「現成良知」，乃是經過「各執一端」至「視域融合」的發展（彭國翔：〈中晚明的現成良知之辨〉，《國學研究》第11卷，2003年6月，頁15至46）。

<sup>296</sup> 【宋】陸九淵，〈雜說〉，《陸九淵集》，頁273。王陽明在〈答羅整庵少宰書〉亦言，「夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以為非也，而況其出於孔子者乎？」（《王陽明全集》上冊，頁75），就某種層面言，陽明瓦解聖人之言，瓦解儒學歷史的經典，此瓦解固有其背後意蘊，但船山如此重視人文歷史，怎麼可能會認同呢？

<sup>297</sup> 【宋】陸九淵，〈與傅全美〉，《陸九淵集》，頁76。

如算家之粗率。乃孟子之言「一揆」也，於東夷西夷，千歲前後，若論心理，則何有於時地！以時地言者，其必以事跡之因時而制地者審矣。（讀四書大全說，6-1009）

船山申明孟子的「一揆」說，其旨非要抹殺「時地」，而是就「心理」言，此有別象山偏入釋氏的「三界唯心」，「三界唯心」將天地納入「心」，遂無「時地」。若只是「求明之心」，船山認為是「早與性天之廓然大公、昭示無隱者相違」（張子正蒙注，12-255），不僅無法如願窺測「性」與「天道」，反而陷溺在秘藏無實的教法中。其次，「一揆」原是概說堯、舜、周公、孔子各因所處時地，遂有各種應對，今人觀前聖所為，則見「天理爛漫、形著明動上徵道之誠然」之通同。故「一揆」既有簡約，亦承載因時制宜之意。那麼，船山言象山未能澈見「此心此理」的意蘊，只約言「一籠統道理」，此僅「心理」之悟，未有「以事蹟之因時而制地者審矣」之「時」。

若言陸王學者的「介然之悟」非「止之道」，而僅是「未歷乎變而遽求止」，那麼「時中」之「止」，應當是如何？

「見」者，學《易》者明其理，占《易》者知其道，因而見天則以盡人能，則吉。六爻皆具象數之全，乘至剛之德，各乘時以自彊。……為潛，為見，為躍，為飛，為亢，因其時而乘之耳。規其大，尤慎其小；敦其止，尤敏其行；一以貫之，而非執一以強貫乎萬也。博學而詳說，乃以反約；無適無莫，而後比於義。能見此者，庶幾於自彊不息之天德，而吉應之矣。邪說誠行，皆有首而違天則者也。如近世陸、王之學，竊釋氏立宗之旨，單提一義，秘相授受，終流為無忌憚之小人，而凶隨之，其炯鑒已。（周易內傳，1-49 至 50）

首先，思付「見天則以盡人能」之意，當人能察見「天」有「天道」，就止於此處，非屬人道。人既「見天則」，則必須「盡人能」，人道方可豁顯。因此，船山重「良能」而非重「良知」。其次，後文所言「敦其止，尤敏其行」之「止」，顯然有別「未歷乎變而遽求止」之「止」，「敦」是「誠以存神而隨時以應」（周易內傳，12-96），而「敦其止」正奠基在「尤敏其行」<sup>298</sup>。為何強調「尤敏其行」？乃因船山重言「行」，以「行」兼

<sup>298</sup> 陽明疑有子為「支離」，但船山既重「行」，則不認為「切事理以立言」是「支離」，反而覺得陽明是

「知」，反對以「知」兼「行」（尚書引義，2-314），故「止」是「歷乎變」之「止」，而非「未歷乎變」者。是以船山特重「一以貫之」非「執一以強貫乎萬」，蓋因「執一以強貫乎萬」是「有首」，是止於「見天則」之悟，且「單提一義，秘相授受」<sup>299</sup>。反觀「一以貫之」，則是「無首」，「無首」即不執一，而「歷乎萬變」相應於「自彊不息之天德」。<sup>300</sup>總之，「有首」之「一」，乃是「以一為工夫」而「屈抑物理」；「無首」之「一」，則是「以一為自得之驗」。兩「一」看似相同，卻有「孤充實／孤另」、「包括／巧妙」、「一字大／一字小」的區別，「遽求止」者是「執一」，雖無「俗儒之徒博」，卻是「異端之徑約」，皆非聖學的「博學而詳說之，以反說約」（讀四書大全說，6-1020）。再問，為何陸王學者會有「介然之悟」的教法？此近似釋氏「頓悟」的教法，<sup>301</sup>從何而來？「介然之悟」乃從「無善無惡」轉出，牟宗三先生曾言：

---

「就上面一截起論，為頭上安頭」。船山認為，「大抵有子在制作上立言，故曰『用』，曰『繇』，曰『行』。是故雙峰以為在下面一截說，與前論仁而言行仁一例，而君子之靜存動察以立大本而行達道者，固未及也。王陽明疑有子之支離以此，而有子之切事理以立言，終異于姚江之淪於禪者，亦正在此。固不必更就上面一截起論，為頭上安頭之說矣。且使從本而言之，則禮固以敬為本，而非以和。若曰『敬之碎底是和』，則和者敬之分體也。此不成義。知敬之分而用之，其於禮必加詳，何為不以禮節而不可行哉？且抑與從容不迫之釋，自相背戾矣。要以中庸之所謂和，乃本然德體之天則，此之謂和，乃妙用推行之善道，固不可強合為一。況即《集註》所云從容不迫者，自非可有意以之為貴而用之。使功未至而機未熟，則有意貴和者，正墮『知和而和』之病。如其必自然得和而後可為貴，則於和之上，又加一自然，而豈不贅歟？矧自然從容不迫者，乃動容周旋中禮，盛德已至之聖符，非可與天下共率繇之，更不必言『為貴』、『為美』，而抑以不節為慮。有子本以言王道，而不以言天德。徒為深入之言，則所在皆成齟齬，此不能強徇《集註》而廢饒、許也。」（讀四書大全說，6-593）。

<sup>299</sup> 船山批判陸王學者有「執一以強貫乎萬」之嫌，應是延續朱、陸爭辨而來，且觀朱子所論，「老兄卻是先立一說，務要突過有若、子貢以上，更不數近世周、程諸公，故於其言不問是非，一例吹毛求疵，須要討不是處。正使說得十分無病，此意卻先不好了。況其言之粗率，又不能無病乎？夫子之聖，固非以多學而得之。然觀其好古敏求，實亦未嘗不多學。但其中自有一以貫之處耳。若如此空疏杜撰，則雖有一而無可貫矣，又何足以為孔子乎？」（《朱文公文集》第2冊，《朱子全書》第21冊，頁1576）在朱、陸的爭論中，朱子所質疑者，乃是以「一」貫之，但此「一」非是孔子「一以貫之」的「一」，因為徒然「先立一說」，全不過問現實如何，遂使「一」雖立，卻無有可貫者。而因陽明未直接摒棄人倫物理，故不似朱子評象山「雖有一而無可貫」，船山則言「執一以強貫乎萬」。

<sup>300</sup> 船山他處亦提及，「不執一以貫萬」，方能「行乎變化而龍德全」，「『乘六龍以御天』，位易而龍不易也，乘之者不易也。『博學而詳說之以反約』，則潛見躍飛，皆取諸源而給之，奚隨時而無適守乎！此之不審，于是無本之學托於乘時觀化以逃刑而邀利。其說中于人心，而未流不可問也。天德不可為首，無非首也，故『博學而詳說之，以反說約』。學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之，不執一以貫萬，乃可行乎變化而龍德全也。」（思問錄內篇，12-427）此由「博」反「約」，與內文《周易內傳》互證。

<sup>301</sup> 按唐君毅先生所論，「禪宗之機鋒應對之言，以及參公案話頭，皆意在使人會得言外之宗旨，與話外之無話處，故只參話頭，而更無話尾。話尾是能傳心之心，而非話。」（《中國哲學原論·導論篇》頁239）禪宗所以重視「頓悟」，在此可見端倪，「傳心」非在客觀現實上完成，而是直指本心上的感悟。而陽明從良知揭示的道德本心，與之相類，必須直指本心上的感悟。但是，船山對於止於一悟的教法，顯然十分排斥，認為非是聖人之教。

王龍溪說四無，於陽明學中並非無本。而同時四句教亦可以說是徹上徹下的教法，是實踐之常則，因縱使是上根人亦不能無對治，亦不能無世情嗜欲之雜，不過少而易化而已。因此，四無乃是實踐對治所至之化境，似不可作一客觀之教法。四句教既含有頓之根據，則頓時即化境，不頓即漸境。上根人亦可以一下子即頓，中下根人亦有頓之可能之根據。對上下根而言，似乎可說是兩種教法，然自法而言，則只是四句教一教法，四無並不能獨自成一教法。其為教法似乎只是對上根人之「性之」而說，所謂天縱之聖。然既是「性之」，又是天縱，如何可說是教法？但是，王龍溪只以先天後天對翻，好像教人捨後天趨先天，這便有病；把先天之學看得太容易，又把四句教只看為後天，而忽略了其致良知之先天義，這便成了蕩越。但是除這四無之說外，其他處他亦只就良知說。他常說，如信得良知過時，便如何如何。這樣，於致良知之四有中亦即可以通於無矣，這便可無病。

302

姑且不論龍溪的四無，最終是否與陽明良知之四有融通，藉由牟先生所論，至少可透徹一事，「四無」是「頓」教，難以作為客觀上的教法。於此便知船山為何批判「無善無惡」，龍溪「四無」之說的根源，即在陽明「無善無惡心之體」。人若僅悟此「無善無惡」，遂以天地萬有皆我所含，直以道德本心收攝天地萬有，漠視人與現實的複雜關係。基本上，從「無善無惡」言「良知」，從「悟」體知「良知」，皆在揭示道德本心，當其面對天地萬有，當下即相應無礙。這是立乎其大的高明教法。但對船山而言，人無有一刻可以脫離天地萬有，「時中」之教，較「良知」更用心於人與現實的複雜關係，因「時中」是歷萬變之教。

陸王學者所言之心或良知，乃是強調本心自覺有「理」，此義是船山不能亦不會否定的。船山當然認同道德本心，並以此面對世界，而無非是理，這是根源的保證，如「天之之物皆用也，吾心之理其體也；盡心以循之而不違，則體立而用自無窮。」（張子正蒙注，12-143）或者「有德之言，唯心得之，乃與往聖合符。」（搔首問，12-625）無論「體立而用自無窮」或「唯心得之」，豈異於陸王學者？事實上，此義不僅陸、王有言，

<sup>302</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》第8冊，頁231。

朱子「心具萬理而應萬事」的「心具萬理」，也申明道德本心的根源價值。<sup>303</sup>然而問題在，若言「心具萬理」、「心即理」，乃是體驗在「介然之悟」，並將此「悟」直接作為面對天地的保證，船山即會質疑是否過於跳躍？是以強調「大其心，非故擴之使遊於荒遠也」（張子正蒙注，12-143），意即體悟「心即理」，乃根源的問題，尚未真正落實在面對世界，因為當人面對天地，則人依理而行，理固然內存於人，但行的各種應對，又是另一層面的問題，此即「時」。換言之，「大其心」不能是「介然之悟」，不能是「未歷乎變而遽求止」，而應是「時中」。船山對「心」的謹慎小心，可再參閱：

心易出而外馳，持理勿忘以因時順應。此張子自得之實修，特著之以自考而示學者。其言嚴切，先儒或議其太迫。然苟息心以靜，而不加操持嚴密之功，則且放逸輕安，流入於釋、老之虛寂；逮其下流，則有如近世王畿之徒，汨沒誕縱，成乎無忌憚之小人。故有志聖功者，必當以此為法。（張子正蒙注，12-252）。

「心易出而外馳」說明船山對「心」的擔慮，心即理雖非糟粕，但必須「持理勿忘以因時順應」，「因時」正指船山強調的「時中」。又，「時中」與「未歷乎變而遽求止」的差異，王畿之徒是止於「心」，未歷乎「時」變，但船山的認知，止於「心」的道德修養，<sup>304</sup>不夠紮實或真實，儒家之道德修養，必須是「歷變而益進」（周易內傳，1-62），在與客觀現實的不斷接觸，道德本心方有真正呈現，這也即是「時中」。要言之，此處呈現出兩種不同觀人方式，陸王學者的道德本心之把握，乃是人的道德主體之確立，有此大本之立，人則無不可行、無不可應；而船山則是，人如何以道德本心與天地接軌相應，且在人與天地接軌相應的過程，才是道德本心真正的呈現。前者是重在道德本心的揭示，而客觀現實自在其中，後者是重在道德本心與客觀現實的複雜關係。陸王一系將「心」上提至最高，與「天」、「理」是無有高低，心之所在，即天命之所在，直揭「心」之創發義；而船山雖可從「氣」貫通心、性、天、理（讀四書大全說，6-1109），但人心的創發，卻是有限制的最大創造，<sup>305</sup>因為有客觀現實的問題，此即時中並建的內涵。

<sup>303</sup> 持此論者，如唐君毅先生，詳見《中國哲學原論·導論篇》（頁508）。

<sup>304</sup> 船山認為朱子言「心」，實有兩層面的說法，一是「天子人以誠而人得之以為心也」，另一則是「人以實心行道者」（讀四書大全說，6-552）。顯然地，所謂止於「心」的評批，此「心」非真實行道，僅為人承得天子之心，這是知本心之靈明，而不是本心之大用。

<sup>305</sup> 此限制性是正面的限制性，參見前章「時中並建」所論。

當然，必須再次申明，船山會批評陸王學者，實因觀照人之為人的取徑差異，如陽明義理亦關注「時」：

問：「聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？」先生曰：「如何講求得許多？聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。若後世所講，卻是如此，是以與聖人之學大背。周公制禮作樂以文天下，皆聖人所能為，堯、舜何不盡為之而待於周公？孔子刪述六經以詔萬世，亦聖人所能為，周公何不先為之而有待於孔子？是知聖人遇此時，方有此事。只怕鏡不明，不怕物來不能照。講求事變，亦是照時事，然學者卻須先有個明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。」曰：「然則所謂『沖漠無朕而萬象森然已具』者，其言何如？」曰，「是說本自好。只不善看，亦便有病痛。」<sup>306</sup>

據引文所示，陽明亦未將「萬變」收攝在「預先」，此意是指，人與天地的相接相應，實有各種現實上的不同對應，豈能劃規為一。是故堯、舜、周公及孔子等人，皆對應所處時位而為，此論難道悖離「時中」？表面上，船山似乎無法駁斥，但細解其文，陽明所重者，不在人與時的複雜性，而以「心」能否靈明作為應對「事變」的關鍵。因此，船山仍舊認為是「無忌憚」，「至姚江之學出，更橫拈聖言之近似者，摘一句一字以為要妙，竄入其禪宗，尤為無忌憚之至。」（俟解，12-489）足見「時中」亦未豁顯在陽明學者。站在重客觀的船山立場，其質疑是在，陽明以「良知」為道德本心，同時將「本心」視為宇宙本體（道或天），固「良知」已統攝「事」與「物」。此圓融的觀照視野，人心與道心顯是完美的結合，而船山重視客觀現實的複染，<sup>307</sup>於此無法被激見，或僅成次問題。由此故知，船山為何批判「王氏之學」是「皆惟怠於明倫察物而求逸獲，故君父可以不恤，名義可以不顧。」（張子正蒙注，12-371）。再如象山「千百世之上，有聖

<sup>306</sup> 【明】王守仁，《王陽明全集》上冊，頁12。

<sup>307</sup> 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》言，「陽明雖以致知為致良知，而異於朱子，然其以致知格物為一事，又同於朱子；於是其說格物，亦不得不與朱子異。陽明謂「格物」之物為事，朱子亦嘗訓物為事。然朱子之說格物，重在即物而窮其理，而陽明之訓物為事，則同時以事為意之所在。而凡意之所在皆為事，亦為物。……意之所在，知即隨之，「知」隨「意」之所在之事，而知其善惡，並真切的好善惡惡，以為善去惡；則知至而意念之不正者歸於正，而事亦得其正，此即格物而致知矣。」（頁312），據此，陽明言「致良知」，實是「致知格物」的同體發用，並非消解客觀現實。然本文不斷強調的是，船山之所以認為陸王學者，不可能有真正的「時中」，其因在重心或重良知的立法上，已是「未歷乎變而遽求止」。另外，唐先生曾言，陽明的致良知，實與〈大學〉之本義，有所歧異，如何說服「致良知」在〈大學〉本義有其分量，顯然是一個難題。（參見《中國哲學原論·導論篇》頁314）。

人出焉，此心此理同也；千百世之下，有聖人出焉，此心此理同也。」<sup>308</sup>這種「此心此理同也」的自證式道德本心，指出中道的大本之立，可謂深具意義，人的創造與價值，在此獲得保障。不過，從「介然之悟」去自證道德本心，則可能自信太過，乃至有自大狂妄之弊。若與「時中」呈現的驗證相較，「介然之悟」是斷點式的自證道德本心，而「時中」卻由無數斷點聯結成的自證道德本心。當然，陸王之心或良知，絕非落在斷點上的自證，只是船山因疑慮而批為近釋，更遑論陸王後學實有流弊，未能彰顯船山認知的儒學立教之法。

總結來說，「無善無惡」說明陸王學者已失「中道」，因為「中道」是止於至善，若以「無善無惡」言「良知」或「心之體」，皆使人物界限蕩然無存，亦弱化人道必止於至善的積極。而「介然之悟」則指出發明道德本心，便能統攝天地萬有的說法，可能造成人之自信太過，乃至漠視客觀現實。前述二者皆「未歷乎變而遽求止」，故船山認同的「時中」，未見於陸王學者，遂只能歸入「為玄虛」。

#### 第四節 「時中」非莊子之「安時而處順」

若將陸王學者與莊子，同時羅列在船山義理的檢視平台，可以察覺一件有趣的呈現，莊子較之陸王學者，更被船山所接納。<sup>309</sup>甚至，船山在通解莊書時，縱有批評莊子，亦支字未提「無忌憚」。假若如此，莊子書中兩次提及的「安時而處順」（〈養生主〉與〈大宗師〉），是否能通同船山「時中」？答案是否定的。理由在於，「時中」既是人之為人的自我觀照，又是儒家異於諸家的最高教法，船山雖言，「凡莊生之說，皆可因以通君子之道」（莊子通，13-493），但卻也申明，「但君子之學，不鹵莽以師天，而近思人所自生純粹以精之理，立人道之極；則彼知之所不察，而憚於力行者也。」（莊子解，13-395），顯然儒莊有融會處，更有歧異處，而莊子與儒學的歧異，即在「未立人道之極」<sup>310</sup>。本節即透過「安時而處順」與「時中」的對照較勘，嘗試釐清莊書的「安時而處順」，非

<sup>308</sup> 【宋】陸九淵，〈雜說〉，《陸九淵集》，頁 273。

<sup>309</sup> 此處所言有但書，因船山在解通莊子書時，其實有裁斷莊書何篇方是出於莊子之手，若如「《外篇》非莊子之書」（莊子解，13-261），即是「但得其迹」，此部份則有較多的批判與質疑。

<sup>310</sup> 船山對顏回的評價，乃是「未造聖人之極致」，猶如其評莊「未立人道之極」，「顏子……未極乎高明廣大至善之境，以貞萬物於一原，故未造聖人之極致」（張子正蒙注，12-157）。

船山「時中」。至於「安時而處順」與「時中」為何有異？為了有效契入主題，先行提出幾個問題，根據《莊子》原文所載：

適來，夫子之時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。（莊子，13-124）

且夫得者時也，失者順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。（莊子，13-169）

莊書「安時而處順」旨在說明「縣解」，當人面對「得失」或「來去」（生死），能夠安處之，遂無有哀樂擾其人心，是故「縣解」即人對生死哀樂的超脫。故「安時而處順」至少有兩項內涵：一是能夠安處「得失來去」，二是「哀樂不能入」。試問，「時中」有無此兩項內涵？若無，「時中」自異於「安時而處順」；若有，為何「安時而處順」非「時中」？另外，船山認為人之所以能夠「安時而處順」，又因「休於天均」之故：

忘生死而寓於庸，以安時處順，其狀如此，人見之如此耳。真人一知其所知，無待而休於天均，一宅而寓於不得已，未嘗期於如此也。（莊子解，13-161 至 162）

「天均」顯然是作為「真人」能夠「安時處順」的依據，而船山當然也強調「忘生死而寓於庸，以安時處順」的呈現，非刻意為之，只是「無待而休於天均」的自然流露。若「天均」是「安時而處順」的依據，<sup>311</sup>而本文又言「安時而處順」非「時中」，那麼「天均」與「時中」，是否必為水火不容的絕對衝突？還是有其它解讀的可能？藉由這些提問作為導引，下文即分就「得失來去」、「哀樂不能入」及「天均」進行探討。

## 一、得失來去

「得失來去」緊扣生死問題，「安時而處順」的「安處」，指安處於生死，也就是超脫生死之執著。至於人為何無法安處於生死，則又因「成心」，人師成心遂有生死，若能「照之以天」，既受之於天而為人，生則安之，死則順之，便不會悅生惡死。基本上，

---

<sup>311</sup> 船山認知「天均」不僅是「安時而處順」的根據，更是莊子義理的核心樞紐，如「小大一致，休于天均，則無不逍遙矣。」（莊子解，13-81），逍遙與否的關鍵，亦在於能否「休于天均」。

船山「時中」觀亦強調「安生安死」：

氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不能已止者也。不可據之以為常，不可揮之而使散，不可挽之而使留，是以君子安生安死，於氣之屈伸無所施其作為，俟命而已矣。（張子正蒙注，12-20）

船山認為生死不可執，因為人既秉受天地之氣而生，死亦歸復天地一氣。所謂生死，就只是氣之聚散來往，大可不必從死生言之。<sup>312</sup>是故君子對「無所施其作為」的「生死」，採取「俟命」之「安」，此「安生安死」其實也是超脫生死。不過，雖有共通思維，仍舊存在各自的特殊成份，徵引莊書描繪「真人」來說明：

古之真人：不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是之謂不以心損道，不以人助天，是之謂真人。（莊子，13-159）

其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。（莊子，13-162）

〈大宗師〉的「真人」，顯然是「安時而處順」者，因其能超脫「生死」之執。在這個部份，船山亦持肯定說法，其以「真知」解讀前引兩段內容（莊子解，13-159、162）。然而可再注意的是，船山討論「不以人助天」與「天與人不相勝」的重心為何？首先，在「不以人助天」的解讀，船山未否定「人」不能助「天」，而認為人若陷溺「狂馳之心」，就會賊害天道。此論重點在，「生死」如何能夠超脫，端看「心」是否「歧出」。試問，莊書對「人為」的質疑，經此翻轉後，豈不從「徹體皆天」（莊子解，13-159）、「忘生死則渾然一天」（莊子解，13-160），往「人為」拉近？其次，在「天與人不相勝」的解讀，船山強調「以天勝人而相與爭，抑不勝矣。夫天，天也，人亦天也。」（莊子解，13-163）這也是有趣的闡釋，船山關注在「以天勝人」的反思，難道莊書認同「以天勝人」？顯非如此，因莊書旨在申明「天人」是不相互對立，意即天人不二，「以天

<sup>312</sup> 船山認為人所言的生死，只是「客形」，「日月之發斂，四時之推遷，百物之生死，與風雨露雷乘時而興，乘時而息，一也，皆客形也。有去有來謂之客。」（張子正蒙注，12-18）來去生死既是客，不如盡性而保健順之良能，此才是人道所要用力處。

勝人」正與「不二」衝突。那麼，船山為何要在「天人不二」，刻意去說明「以天勝人」是「不勝」，且「人亦天也」？推敲其因，其有意傳遞一種警訊，世人若見「天與人不相勝」，則易「見天而不見人之一天」，不僅喪失「天與人不相勝」之實，無疑也是「人」的沉淪。若如橫渠言「天與人，有交勝之理」（張子正蒙注，12-44），「交勝」二字實更契合船山「天為功於人」與「人為功於天」（張子正蒙注，12-44）的天人不二之思維方式。綜觀兩段詮解，船山在天人不二的識察，指出知天不知人的疑慮，而莊書則因人不知天，故呈現天人不二之天。據此可知，「安時而處順」的生死超脫，較偏重人對天的順應，即「俟命」；至於「時中」的生死超脫，固然亦是人對天時的順應，<sup>313</sup>但卻更強調透過「立人道之極」完成「俟命」，此則為「盡道時中以俟命」。換言之，「時中」亦有「安時而處順」的超脫生死，蓋因「天人不二」的無差異；可是，儒者不直接從生死去看待「人」，「時中」關注生死間的人道努力，此人道挺立及擴充，方是儒者之肅穆，而異於莊學之灑脫。

## 二、哀樂不能入

「哀樂不能入」是人能夠安處生死的一種展現，而莊書的「灑脫」，亦可從此獲得驗證。但嚴格來說，「哀樂不能入」縱使缺乏儒者之肅穆，船山也無意去否定。其疏解莊書「顏回問仲尼曰：孟孫才，其母死，哭泣無涕……造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」曾言：

此哀樂不能入之徵也。夫豈塞默以杜哀樂之至乎？有杜塞其哀樂之心，而又烏足以知化？簡之不得者，撓也。不可簡而無庸心於簡，可簡則簡之，寧也。故形可駭，且可宅，而心固不損，死固不足以蕩其情，惟自忘其吾而已矣。吾者非吾也，與人相耦而謂之吾，則亦夢而已矣。故忘其所謂吾者，則哀樂無可施之地，一水之不能濡空宇，火之不能爇塊土也。不濡不爇，則不禁天下之有水火。且而宅之，暮而去之，且宅之可矣。心不損而形可駭，亦駭之可矣。天下皆吾笑資也，忘其

<sup>313</sup> 船山強調「人之天」，而內文所提及的「安時而處順」或「時中」，兩者對天的順應，皆是在「人之天」的意涵下成立。有關船山重視「人之天」，嵇文甫、曾昭旭等先生已有提醒，嵇論見於《船山全書》第16冊頁1007，曾論見於《王船山哲學》頁354。

笑而任其排，排亦安焉，然後死可而生亦可。寥天者，無生也，無死也；哀樂現其駭形，如浮雲麗空而無益損于空，夫乃無攪不寧，而生死一，是之謂大宗。（莊子解，13-172 至 173）

船山對「哀樂不能入」的看法，透過三點說明。其一，船山正面肯認「哀樂不能入」，究其原由，實為莊書所論，非屬謬誤。在「乃入於寥天一」的天人不二之中，<sup>314</sup>人能夠「養其主，賓其賓，役其役」（莊子解，13-125）<sup>315</sup>，遂使心不會受到擾亂。<sup>316</sup>如此一來，哀樂之於人，只是依因天理固然的自然變化，既未執於心，故可謂「哀樂不能入」。據此以觀，儒者何嘗不能言「哀樂不能入」，如船山《周易內傳》言，「『貞固』者，體天之正而持之固，心有主而事無不成，所謂信以成之也。此以君子之達天德者也。」（1-59）君子若能「體天之正而持之固」，即已「達天德」而天人不二。天人既是不二，人的哀樂發用，也非人心執泥的哀樂，此未異於莊，視為「哀樂不能入」亦無妨。其二，觀首句後的接續之論，「夫豈塞默以杜哀樂之至乎？有杜塞其哀樂之心，而又烏足以知化？」船山語鋒一轉，當認同「哀樂不能入」時，卻必須清楚「哀樂不能入」的附加條件，乃是絕非「杜塞」哀樂。<sup>317</sup>由此言，以「哀樂無留」言「哀樂不能入」，所謂「無留」，必解為「無繫」（莊子解，13-421），即無執於心，豈是將哀樂盡歸無有。又，船山有言，「哀至則哭，不勉于哀也。因其隆而隆之，因其殺而殺之，無所勉也。哀樂因其自然，則雖極哀樂而性不屈，命不摧，壽夭各盡其天年。」（莊子解，13-258）從「哀樂不能入」、「哀樂無可施之地」至「哀樂因其自然」<sup>318</sup>，雖可說是本有的思維路徑，然而不能

<sup>314</sup> 莊書有「乃入寥於天一」，船山亦有「蓋人身渾然一天道之合體，而天理流行於其中」（周易內傳，1-630），因此，顯見儒莊的區別，絕非在天人不二或天人一的層面，而是在此通同的天人不二之中，各自有其關注之處。必須說明的是，本書所言「通同」的天人不二，乃就船山認同莊書的「天均」說法，那麼「天均」即可言「通同」。若非如此，吾人皆知莊子與儒者所言之「天」，內涵雖有重疊，卻不是完全等同者。

<sup>315</sup> 「養其主」之「主」，指「神」，「神」是「至常不易、萬歲成純、相傳不熄之生主」（莊子解，13-125）。

<sup>316</sup> 若無法忘其心、忘其身，哀樂既現，「心」遂受到擾亂，「此「存諸己」者之素定也。不悅生而惡死，而後其虛也果虛，其一也果一矣。自事其心，事者無事也。事無事，則心無心矣，忘其心乃可忘其身。夫五官百骸豈知悅生而惡死哉！心悅之，心惡之耳。哀樂施于前，耳目受色聲之震撼，入感其心而搖其氣，則陰陽人事交起為患，心不可解，身無可逃。而氣之宅于虛者，無死無生，常自定焉，可無疑于行矣。」（莊子解，13-135）。

<sup>317</sup> 船山曾明確指出，「以生為妄，哀樂俱捨，又何怪其規避晝夜之常，以冀長生之陋說哉！」（周易外傳，1-886）「哀樂」是不可「捨」者，其意甚顯。

<sup>318</sup> 後文將要討論的「天均」，船山亦未否定「天均」與「樂」的聯結，「隨移而宇恆泰定，天均之休無有不樂，雖有萬惡之至，非其自召，何患之有哉！」（莊子解，13-360），此「無有不樂」與「哀樂因其自然」較為貼近。

否認的是，船山解莊過程，已將「雖極哀樂而性不屈」置入「哀樂因其自然」。要言之，「哀樂不能入」的另一種樣貌，乃是性盡的「極哀樂」，而「極哀樂」的人道意味更顯濃厚些。其三，「哀樂不能入」究竟是針對何種情況而言？簡言之，就是「寥天者」，或言「照之以天」（莊子解，13-103）、「徹體皆天」（莊子解，13-159）者。且問，這種「天人不二」的狀態，是否為完善？答案應當是肯定的。但彼觀人方式，船山認為較灑脫，其觀人重心非在此。若從「合天人生死而一之大宗」（莊子解，13-173）說明人之哀樂，當然就是「哀樂無所入，渾然萬化，不出其宗矣。」（莊子解，13-175）然船山關注在「天人不二」的如何完成，意即如何透過人的努力或作為，方能臻至完善，這也就是立人道之極的肅穆。

「哀樂不能入」呈現出「安時而處順」之「灑脫」，而「時中」之「肅穆」，則因其關注「哀樂」的「發而皆中節」：

「時中」之中，非但用也。中，體也；時而措之，然後其為用也。喜怒哀樂之未發，體也；發而皆中節，亦不得謂之非體也。……子曰：「君子而時中。」又曰：「用其中於民。」中皆體也；時措之喜怒哀樂之間，而用之於民者，則用也。以此知夫凡言中者，皆體而非用矣。（讀四書大全說，6-450）

中為體，故曰「建中」，曰「執中」，曰「時中」，曰「用中」；渾然在中者，大而萬理萬化在焉，小而一事一物亦莫不在焉。庸為用，則中之流行於喜怒哀樂之中，為之節文，為之等殺，皆庸也。（讀四書大全說，6-451）

是以天命之性，不離乎一動一靜之間，而喜怒哀樂之本乎性、見乎情者，可以通天地萬物之理。如其不然，則君子之存養為無用，而省察為無體，判然二致，將何以合一而成位育之功哉？（讀四書大全說，6-451）

首段引文旨在揭示「時中」之「中」，是「用」亦是「體」，而無論從體言，或從用言，「時中」不僅未言「哀樂不能入」，更與「哀樂」有密切聯結。二、三段引文又言「中之流行於喜怒哀樂之中」，何謂「流行於喜怒哀樂」？關鍵在人如何讓哀樂「發而皆中節」，這種將生命投入天地的真實呈現，乃是貞定每個當下的「時而措之」，此處沒有便宜可討，因為「中」固然是「通天地萬物之理」而無所不用，但人之哀樂能否「發而皆

中節」，卻只有紮實面對天地的種種變化，方顯人道工夫之肅穆。所以，船山強調「是以天命之性，不離乎一動一靜之間」，此才有君子存養省察的「位育之功」。當然，所謂「發而皆中節」的「哀樂」，也是天人不二，未與「哀樂不能入」牴牾：

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。（張子正蒙注，12-360 至 361）

蓋因「天命不息」，人受天命，則亦不息。而尤可注意的是，此段所提及的「隨喜怒哀樂而合於太和」，指出船山對「哀樂」的態度。「隨喜怒哀樂而合於太和」的觀法，乃是「發而皆中節」<sup>319</sup>的觀法，先不立一個必須對治的哀樂，直接從人必然有的哀樂發用，給予正面的鞏固，進而達至天人不二（太和）。反觀莊書所言的「哀樂不能入」，人必須先確立天人不二，藉之消弭哀樂的負面性，促使哀樂復歸至「天」，人私意私欲而成的哀樂即「不能入」。在對勘比較上，姑且不論義理的優劣，兩者皆可作為觀人方式，但畢竟各有旨趣。莊書的「安時而處順」，是透過「縣解」達至「哀樂不能入」，旨在說明天人不二下的人；而船山的「時中」，則從「隨喜怒哀樂」達至「太和」<sup>320</sup>，旨在人如何完成天人不二。據此復觀船山言莊子「瀟灑活泛」，即觀人方式不同所致：

莊子說許多汗漫道理，顯與禮悖，而擺脫陷溺之迹，以自居於聲色貨利不到之境。到底推他意思，不過要瀟灑活泛，到處討便宜。緣他人欲落在淡泊一邊，便向那邊欲去，而據之以為私。故古今不耐煩劇漢，都順著他走，圖個安佚活動。此情也，此意也，其可不謂一己之私欲乎！則凡以非禮為意者，其必因於欲，審矣。（讀四書大全說，6-769）

<sup>319</sup> 船山言，「君子節喜怒哀樂而得其和，以與萬物之情相得，而文以美備合禮，事皆中節，無過不及也。」（周易內傳，1-59）。

<sup>320</sup> 船山如此申明，「此篇首明道之所自出，物之所自生，性之所自受，而作聖之功，下學之事，必達於此，而後不為異端所惑。」（張子正蒙注，12-15）顯見「太和」作為「天地人物之通理」（張子正蒙注，12-15），人必以「合於太和」為本。然而，若再專就人道而言，則要從「作聖之功」與「下學之事」入手，是故內文所言哀樂的發而皆中節，正是下學作聖。另外，船山將「太和」與「天均」等同視之，其言「以聖人之德擬之，自誠而明著，察事物之所宜，一幾甫動，終始不爽，自釋迄老，隨時各當，變而不失其正，益萬物而物不知，與天之並育並行，成兩間之大用，而無非太和之天鈞所運者，同一利貞也。」（周易內傳，1-53）易言之，「哀樂不能入」與「發而節中節」，皆可同歸於天均大用中。

《讀四書大全說》是船山四十七歲的作品，此時對莊子的批判，若與六十三歲左右完成的《莊子解》相較，尚屬猛烈。如「此篇之說，以死為大樂，蓋異端褊劣之教多有然者，而莊子尚不屑此。此蓋學於老莊，掠其膚說，生狂躁之心者所假託也，文亦庸沓無生氣。」（莊子解，13-284），船山批之甚烈，但卻非針對莊子，而是粗學老莊而寫〈至樂〉者。然而，縱使船山晚年批判莊子趨於緩和，甚至意圖將莊子拉進儒學陣營，但既論斷莊子未立人道之極，顯見「時中」必是立人道之極。換言之，船山通解莊書時，除了給予高度的肯定，同時也保有一種審慎，審慎原因正在，莊書看重人如何休于天均，此中固有入道，卻未能重禮、重人文，<sup>321</sup>而此卻是儒者的立人道之極處。

### 三、天均

在「得失來去」與「哀樂不能入」的討論，應已明白「安時而處順」未被直接歸類「無忌憚」，實因船山無法斷然否定「安時而處順」。不但如此，若透過船山對「天均」的說解，更能發見「安時而處順」與「時中」的會通。船山以「天均」會通儒莊的討論，前賢已有述及，其中立論精闢，且可為本文資用者，即徐聖心先生的〈渾天、天均與《易》《莊》會通-王夫之《莊子解》發微〉<sup>322</sup>一文。是文申明「天均」是船山解《莊》的結穴，既是襲用《莊》書原文，卻亦在「以莊解莊」之外，經由詮解或批判的「大量使用」，更添加「寓其特殊理解」的深意；另外，「天均」不僅提供「與儒學同源」的平臺，同時也使莊子「自立一宗」（莊子解，13-472）而異於老子。本書據此進論，正因將「天均」視為儒、莊會通處，是以「安時而處順」與「時中」，皆為「天均」大用的呈現之「一」。不過，昭示「天均」為本源之「一」，是一回事，「安時而處順」與「時中」何者在天均大用裡，能作為立人道之極的儒學教法，則又是另一回事。「天均」固然是會通儒莊的本源根據，然「時中」是一教法，「安時而處順」又是另一教法，前者才是船

<sup>321</sup> 此處的「重禮、重人文」，非指莊書否定禮或人文，因為在休于天均的視野，禮或人文，皆可運於天均。而差別在，儒者言禮、言人文，乃是具體建立，非從本來整體去觀照這些分殊。另外，儒之重禮、重人文，船山亦用之說明儒釋分別，其言「所以釋氏自家，也把做石火、電光相擬，稍為俄延，依舊人人欲窺白。終不如吾儒步步有個禮在，充實光輝，壁立千仞，如虎有威，狐狸不敢犯；只恁依樣擇執，到底精嚴，則天理一味流行，人欲永無侵染。此邪正之分，誠偽之界，恒與無恒之所自別，未可為冥趨妄作者道也。」（讀四書大全說，6-770）。

<sup>322</sup> 徐聖心，《青天無處不同霞》，頁113至158。至於未援引為用者，如曾昭旭《王船山哲學》、鄭雪花《非常行旅：〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀》（臺南：成功大學中研所，博士論文，2005年）。

山心中所屬的儒學教法。下文試以「天均」為詮解樞紐，嘗試釐清二者差異。

「天均」是儒莊會通處，所以「安時而處順」是「休于天均」的表現，而「時中」亦能與「天均」相互貫通。「安時而處順」的部份，船山已闡明於《莊子解·大宗師篇》（13-161 至 162）；至於「時中」的部份，則必須給予一些說明，因為「時中」若重禮、重人文，那麼船山通解莊子所揭櫫的「天均」，能否承載這個重要內涵？其言「仁義禮樂之散見者，皆天均之所運也。」（莊子解，13-463）顯然是可以承載，因為「天均」是「仁義禮樂」的本源。<sup>323</sup>其次，船山闡釋《周易內傳》時，曾將「天均」與「太和」等同視之（周易內傳，1-53），而「太和」在儒學義理，本是涵載人文禮義之本源，<sup>324</sup>此亦間接肯定「天均」的本源意義。此層認識相當重要，因為有此認識，接下來對「安時而處順」與「時中」的討論，得以先架構出一個立足點。作為立足點的「天均」，既能涵載人文的根源，那麼「天均」就非「安時而處順」專有獨佔，意即「天均」不必然只能導出「安時而處順」，「時中」也是「休于天均」的選擇路徑之一。是故，便可再次申明「時中」與「安時而處順」的區別，非在「天均」，而是兩者呈現自我生命的殊途。從另一角度來說，「天均」雖是船山從莊書原有語辭而得，但此天均已非莊書所獨具（當然也非儒家所獨具），而是會通儒莊，甚至會通百家的本源。因此，下文若涉及船山批評「安時而處順」，皆非要詆毀本源之天均，而是質疑莊書既體天均，但卻未能立人道之極。

「時中」之所以立人道之極，豁顯在「君子所希者聖」：

莊子於儒者之道，亦既屢誚之矣。而所誚者，執先聖之一言一行，以為口中珠，而盜發之者也。夫羣言之興，多有與聖人之道相牴牾者。而泝其所自出，使在後世，猶為狃狃榛榛之天下，則又何道之可言，何言之可破？唯有堯舜而後糠粃堯舜之言興，有仲尼而後醞雞仲尼之言出。入其室，操其戈；其所自詫為卓絕者，

<sup>323</sup> 徐聖心先生在〈渾天、天均與《易》《莊》會通-王夫之《莊子解》發微〉一文中，有「天均與人文世界」的專論，並強調「卻獨用罕見的『天均』作為仁義禮樂之影響流布之根，更見天均除以上諸義外，即使周禮所開展深厚之人文世界，亦天均之動力所運化。」（《青天無處不同霞》頁 144）。

<sup>324</sup> 船山言「氣無可容吾作為，聖人所存者神爾。兼體，謂存順沒寧也。神清通而不可像，而健順五常之理以順，天地之經以貫，萬事之治以達，萬物之志皆其所涵。存者，不為物欲所遷，而學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以守之，使與太和綱縕之本體相合無間，則生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之，斯聖人之至德矣。」（張子正蒙注，1-20）。

皆承先聖之緒餘以旁流耳。且夫天均之一也，周徧咸而不出乎其宗，圓運而皆能至。能體而備之者，聖人盡之矣。故或邇言之，易言之，而所和于天倪者，則語不能顯，默不能藏，自周浹隱躍于其中，乃以盡天下之事物物，人心之變變化。志也，事也，行也，和也，陰陽也，名分也，時為帝而無乎不在；六通四闢，小大精粗，宗皆不離，不必言天均而自休乎天均矣。即如墨者持異說以相詰難，而未嘗不依聖道之仁與公，以為其偏端之守，其又能舍內聖外王之大宗，以佚出而別創哉？蓋君子所希者聖，聖之熟者神，神固合於天均。則即顯即微，即體即用，下至名、法、操、稽、農、桑、畜、牧之教，無不有天存焉。特以得迹而忘真，則為小儒之陋；驚名而市利，則為風波之民，而諸治方術者，競起而排之。故曰魯國之大，儒者一人而已，亦非誣也。乃循其顯者，或畧其微；察于微者，又遺其顯；捐體而徇用，則於用皆忘；立體以廢用，則其體不全；析體用而二之，則不知用者即用其體；槩體用而一之，則不知體固有待而用始行。故莊子自以為言微也，言體也，寓體于用而無體以為體，象微于顯而通顯之皆微。蓋亦內聖外王之一端，而不昧其所從來，推崇先聖所修明之道以為大宗，斯以異於天籟之狂吹，是其所是，非其所非也。特以其散見者，既為前人之所已言，未嘗統一于天均之環中，故小儒泥而不通，而畸人偏說承之以井飲而相掙；乃自處于無體之體，以該羣言，而捐其是非之私，是以卮言日出之論興焉，所以救道于裂。則其非毀堯舜，抑揚仲尼者，亦後世浮屠訶佛罵祖之意。（莊子解，13-465至466）

引文旨在說明莊子對「儒者之道」，以及堯、舜、孔子的詆毀嘲諷，實因俗儒執泥先聖言行，未如先聖能體備天均之一，此為「救道于裂」。船山不僅指出莊子言「天均」的價值定位，更推斷莊子淵源於內聖外王之道。在此主旨之外，必須再注意的是，「君子所希者聖」潛藏的義理思維，應是船山所欲彰顯的立人道之極。試分三層推衍：第一，船山肯定莊子譙讓儒者之道，究竟是何意涵？如前已述，船山給予肯定的部份，乃是莊子戲謔那些未體備天均的小儒。試問，莊子能否責斥體備天均的儒者？當然不會。疑者或問，莊書的孔子，難道未被揶揄數落嗎？當知被揶揄數落的，只是莊書中的孔子。倘若「君子所希者聖，聖之熟者神，神固合於天均」的孔子，必然未在莊子或船山的否定之列。更有趣的是，船山言：

一者所謂天均也。原於一，則不可分而裂之。乃一以為原，而其流不能不異，故治方術者，各以其悅者為是，而必裂矣。然要歸其所自來，則無損益於其一也。一故備，能備者為羣言之統宗，故下歸之於內聖外王之道。（莊子解，13-463）

將「天均」視為羣言之統宗，即本原之一，而在分流為天下百家之中，又以「內聖外王之道」能夠「備」羣言，也就是真正體知天均或一者。那麼，此內聖外王之道為何家？絕不是「內聖外王之一端」的莊子，而是船山所宗之儒學。第二，君子之道是「希聖」，而聖熟即「神」，「神」又必然「合於天均」。此論是儒之立教，未必是莊書原意，<sup>325</sup>莊書立教是從「天人」、「神人」、「至人」、「聖人」而「君子」，此處卻以「君子所希者聖」為基點，進而言神及天均。船山有意以儒者視野觀照「天均」，「天均」作為本源，自是不可不體備，但君子之道的契入處，應在「希聖」，而「神」、「天均」將一併呈現在「希聖」的人道努力上，也就是「不必言天均而自休于天均」<sup>326</sup>。是故，「君子所希者聖」完成的立人道之極，即為體備「天均」。第三，「時中」既是聖人君子之道，當然也就是「君子所希者聖」的展現，那麼在船山的儒者視域，體備「天均」的方式，已非莊書原有的「天均-安時而處順」，而是能夠樹立且開拓人道之極的「天均-時中」。至於為何「天均-時中」方是立人道之極，乃因「天均-安時而處順」是「順而言之」，而「天均-時中」則為「逆而推之」。且引船山對兩種觀法的說明：

順而言之，則惟天有道，以道成性，性發知通；逆而推之，則以心盡性，以性合道，以道事天。惟其理本一原，故人心即天，而盡心知性，則存事沒寧，死而全歸於太虛之本體，不以客感雜滯遺造化以疵類，聖學所以天人合一，而非異端之所可溷也。（張子正蒙注，12-33）

「理本一原」可從「順而言之」與「逆而推之」去說明，「順而言之」是「天-道-性-知

<sup>325</sup> 試觀船山所論，「故至人以神合天。神合天，則明亦天之所發矣。神與天均常運，合以成體，散以成始，參萬歲，周徧咸乎六字；而明乘一時之感豫以發，其量之大小，體之誠偽，明之不勝神也明甚。而愚者恆使明勝其神，故以有涯隨無涯，疲役而不休，而不知其非旦暮之得此以生也。故休乎天均者，休乎神之常運者也。神斯均，均斯平，平斯無往而不徵。緣守督以懷諸獨，而葆其光，出入乎險阻而不傷，凝神其至矣。故曰，此莊生之學所循入之徑也。」（莊子解，13-461）在船山的認知，無論「神」至「天均」，或從「天均」言「神」，莊書是關注「天均-神」，而非「君子所希者聖」。

<sup>326</sup> 船山言，「在天為命，在人為性。盡性，固盡人道也。《論語》言「性與天道」，性、天之分審矣。直至贊化育，參天地，而後聖人之體天道者見焉。要其體天道者，亦以其盡人道者體之爾。」（讀四書大全說，6-541）後二句即「不必言天均而自休于天均」。

(心)」，「逆而推之」是「心-性-道-天」。而此處可察見一些訊息，因為若按橫渠原述，「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」（正蒙，12-32）直截了當是「順而言之」，可是船山偏在詮解中，增加「逆而推之」。此意圖甚明，必定覺得「逆而推之」是不可不言者，所以與「順而言之」並列而說明。又，為何「逆而推之」會被船山如此重視？其曾提及：

莊生以此見道之大圖……曰「天均」……張子「清虛一大」之說，亦未嘗非環中之旨。但君子之學，不鹵莽以師天，而近思人所自生純粹以精之理，立人道之極；則彼知之所不察，而憚於力行者也。（莊子解，13-395）

依此段引文的評議，船山對莊子體備「天均」的不滿意，正在莊子未如君子的「不鹵莽以師天」，是以無法「立人道之極」。進一步推敲此評，不難發見船山既認同又有微詞之因，乃是莊子體備「天均」的方式，易使世人「鹵莽以師天」，這就成為扭曲的「順而言之」。再舉船山對莊書質疑為輔證，「與道俱動，則豈有能及道者哉！逐道俱動，而恆躡其末塵，亦窮年而未窺道之際矣。」（詩廣傳，3-405）這是針砭莊書「緣督以為經」或「游」<sup>327</sup>，其認為莊書是「與道俱動」的生命型態，但此型態卻是君子所不為的「測道」，君子之道透過「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之」（詩廣傳，3-405），方有真實的「及道」。「測道」或「與道俱動」，乃觀照天地運行而體備「天均」，此天地運行呈現的種種，當下已是「天均」，不必刻意投入人為之力，或言人只需安處其間，故雖可有卻也不必然要有人文歷史。「及道」則具鮮明的人道用功，在觀照天地運行的過程，人應該透過努力去體備「天均」，有時甚至會挑戰現實、改變現實，這才是儒者志道的承擔，而人文歷史則是必然的產物。而「與道俱動」與「及道」的區別，也就是「順而言之」與「逆而推之」的思維不同。又，船山言莊子的「以逍遙為天遊」，乃是「不莊」，故其「窮理盡性」，非是人之為人的窮理盡性，而是「賊道」（張子正蒙注，12-138）。從「測道」或「賊道」的批評，顯見「立人道之極」，並未豁顯在「順而言之」。不過，既是體備觀照「天均」的差異，為何船山定要分別？能否如同大慧宗杲所說，「愚謂三教聖人，立教唯異，而其道同歸一致，此萬古不易之義。」<sup>328</sup>，答案是否定的，船

<sup>327</sup> 船山曾言，莊子「以逍遙為天遊」，乃是「不莊」，故其「窮理盡性」，非是人之為人的窮理盡性，而是「賊道」（張子正蒙注，12-138）。

<sup>328</sup> 【宋】大慧宗杲，《大慧普覺禪師語錄》卷17，《大正藏》第47冊，頁906。

山認為道術分裂為百家，已是不爭的現實情況，倘若只停滯在諸家同歸於一，即是「若龐然自大，謂道無不容，三教百家，可合而為一治」的「無忌憚」(思問錄內篇，12-428)，此將漠視三教百家這個客觀現實。更重要的是，在「無不有天存」的百家中，何者能真正體備「天均」之一，這才是船山所關注的。如何能體備天均且「不鹵莽以師天」？即在「逆而推之」。

船山「逆而推之」的思維方式，再引一段文字為證：「聖人之存神，本合乎至一之太虛，而立教之本，必因陰陽已分、剛柔成象之體，蓋以繇兩而見一也。」(張子正蒙注，12-37) 首先，依據「而」字的轉折語氣判斷，船山認為聖人若能「存神」，當下即合太虛，因此「立教之本」非在此處著力。既然「立教之本」不在關注如何去體備「一」<sup>329</sup>，何處是「立教之本」？其言陰陽既分，剛柔既已成象，人必然要「繇兩而見一」。船山關注「繇兩而見一」之「繇兩」，「繇兩」是「修人事即以肖天德，知生即以知死」<sup>330</sup> (張子正蒙注，12-37)，正所謂「兩立而一見」(張子正蒙注，12-39)。此處再稍作提醒，無論是「修人事」、「知生」，抑或「繇兩」，其旨皆在「所以助天而保合太和」，兼具「從天之同」與「寵天之異」，既保其命，亦正其性(黃書，12-519)。<sup>331</sup>其次，將引文與「蓋君子所希者聖，聖之熟者神，神固合於天均。」並論，從「君子」而「聖」、「聖」則「神」、「神」即「天均」的思維，正是「逆而推之」。由此故知，「立教之本」不在「聖之熟者

<sup>329</sup> 徐聖心先生言「故船山凡言「一」之處，率暗含著「二分之渾全」，此二分非擘分，乃其性質作用之相異，與基於人的觀點上之二分。」(《青天無處不同震》頁129)「天均」是「一」，「時中」則是「二分之渾全」的「一」。而「二分之渾全」的「一」，乃是直接從「人」的視野展開，因此可言，「時中」是「二分之渾全」的體備「天均」，非是全然等同莊子所言之「天均」。如同「太極」與「乾坤」，「太極」是一，「乾坤」是兩而一，在人的觀法上，其實是「乾坤並建」的觀法(於客觀經驗體知超越經驗的整體)，非直接是「太極」的觀法，因為人畢竟是人。

<sup>330</sup> 《論語·先進篇》有言，「未知生，焉知死」，這是反問語氣，而船山「知生即知死」，則為正面肯定語。另外，按《論語》原載，季路初問「事鬼神」，再問「死」，是故孔子的反問，亦要季路直接關注在「修人事」。

<sup>331</sup> 此處的論述觀點，取至船山《黃書·慎選第四》，其言「萬族蒸蒸，各保其命，各正其性，所以為之者，豈非天哉！飲食而有血氣，陰陽而有生死，天之同人於物也。出塵舒光，漂輕存重，變不變以為信智，敢不敢以為仁勇，拔萬類而授之人，拔人族而授之聖賢之族，天之異人於物，異聖賢於人也。同者為賤，異者為貴，以有尤貴滋性而統君之。無同則害命，無異則淪性。故聖王齊物以為養，從天之同也；別物以為教，寵天之異也。從者差養，寵者辨教，澂汰滓魄，濯洗清明，分萬命，理萬性，揀其粹白以珍之萬族之上，所以助天而保合太和者，始於大公而終於至正也。」(黃書，12-519) 船山之所以批判《莊子解》，乃是通同君子之道，卻未立人道之極，可從引文所提「聖王」進行思考。船山認為「齊物」僅是「從天之同」，未有「別物」的「寵天之異」。而莊子只言「齊物」，不言「別物」；相反地，被儒者視為理想實現的「聖王」，固然有「齊物以為養」，更有「別物以為教」。此處的「齊物」與「別物」，乃是同時並存的，因為「無同則害命，無異則淪性」，要言之，儒者是既不害命，亦不淪性。

神，神固合於天均」，而應是「君子所希者聖」，顯見船山之所以關注「逆而推之」，乃是申明「繇兩」的君子希聖，而非從「見一」確立人道之極。更確切地說，莊書「天均-安時而處順」的思維，重心在「繇兩而見一」之「見一」，當然「休于天鈞」的「知生死」，並非否定「繇兩」而直接「見一」，因此尚有人道。然而，對船山而言，「安時而處順」的人道意味較為淡薄，即使是無不可行、無不可用，卻未如儒者建構且開展人文禮義，此方是船山認同的人道之極，亦才是真實生命的完全開展。箇中差異即在，船山重視「人為功於天而氣因志治也」<sup>332</sup>，莊書的「安時而處順」則近於「天為功於人而人從天治」（張子正蒙注，12-44），由此得知船山為何言，「聖而不已，合一於神。神者，聖之化也。莊生欲蔑聖功，以清虛無累之至為神人，妄矣。」（張子正蒙注，12-92）所謂「欲蔑聖功」，即是未能從「君子所希者聖」作為人道的契入處。據此，船山認為「天均-時中」才是學習人之為人的「立教之本」，而「天均-安時而處順」則非理想方式。

按船山的思維邏輯，<sup>333</sup>「天均」之所以言「均」，已從人事上言：

若夫健順、五常之理，則天所以生人者，率此道以生；而健順、五常非有質也，即此二氣之正、五行之均者是也。人得此無不正而不均者，既以自成其體，而不復聽予奪於天矣。則雖天之氣化不齊，人所遇者不能必承其正且均者於天，而業已自成其體，則於己取之而足。若更以天之氣化為有權而已聽焉，乃天自行其正命而非以命我，則天雖正而於己不必正，天雖均而於己不必均，我不能自著其功，而因仍其不正、不均，斯亦成其自暴自棄而已矣。（讀四書大全說，6-1138）

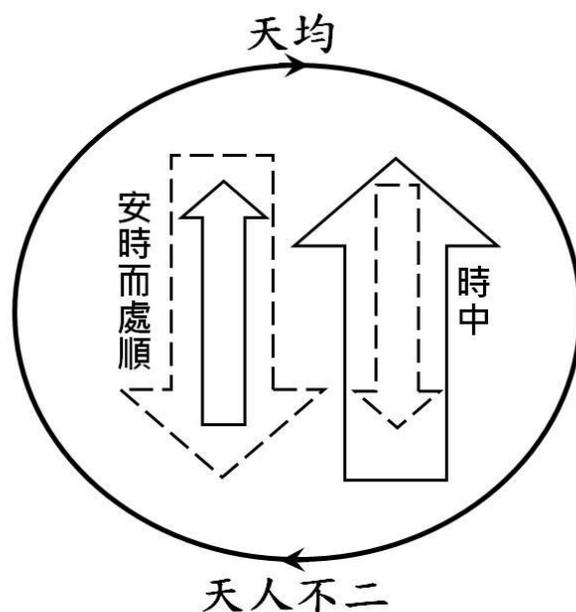
「天」之「均」，其實是不必刻意強調，因為「天」本無「不均」，故可不言均或不均。為何言「均」？受天之命的人，原是「無不正而無不均」，然而體既成，則「人所遇者不能必承其正且均者於天」。「天」之「均」是「天」，而「人」既非「天」，人能否「均」，必須「自著其功」。意即，「天均」應直接落在人道的努力，「天均」非言「天」，而是言人如何「天均」。職是之故，船山疏解莊書時，多有延伸轉折，並非「天均-安時而處順」未有體備「天均」的人道努力，只是「安時而處順」的「藏身于天而身無非天」（莊子

<sup>332</sup> 船山有言，「君子盡人以合天，所以為功於神也」（張子正蒙注，12-102）。

<sup>333</sup> 「太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其綱縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和，既有形器之後，其和不失，故曰太和。」（張子正蒙注，12-15）。

解，13-295)，較易淡化「人為功於天」的成份。總之，莊書視域的「天均-安時而處順」，乃是委順天均的人道型態，<sup>334</sup>船山視域的「天均-時中」，則為挺立人道的時中型態，兩者皆為天均所運，皆有人道，但對人之為人的觀照方式畢竟有別。

最後，有關「天均-安時而處順」與「天均-時中」的差異，筆者將之繪製成圖，茲以說明：



圖示：「天均-安時而處順」與「天均-時中」

首先，在「實線圓形」部份，無論是莊書的「安時而處順」，抑或船山的「時中」，皆架構在「天人不二」的基礎上，意即兩者本原是「天均」。在此層面言，乃是莊子通君子之道的省察。其次，在「虛線往下箭號」包覆「實線往上箭號」的部份，乃是莊書的「天均-安時而處順」，因其思維屬「順而言之」，且直接關注在人如何「休于天均」，所以人道雖存（實線往上箭號），然「天為功於人」的意味較濃（虛線往下箭號）。在「實線往

<sup>334</sup> 所謂「委順」，乃是將自我生命真實地交託給天，此處不作負面解釋。船山曾言，「而一知天之所知以休乎天均，則獨成其天，充滿于六合，如停水之不蕩，則物化所從受命而無不合符。」（莊子解，13-155）「因時而處順」即是「獨成其天」的「無不合符」，人既是天人一之人，故無不應符。再如「為善而近名，才也；為惡而近刑，不才也。既以皆不保其天年矣，然近名者榮於湯武之世，近刑者顯於桀紂之廷，則亦因乎時命而有委之於天。乃不知此所謂天者，化迹之偶然而非天也。天者，物物者也。物物者，無適而不和，無適而非中，所謂緣督之經也。」（莊子解，13-308）莊子的「委順」，非一般近名近刑者的「因乎時命而有委之於天」；或如「抑莊子之言，博大玄遠，與天同道，以齊天化，非區區以去知養神，守其玄默。而此篇但為浮明外侈者發藥，未盡天均之大用，故曰莊子之緒言也。」（莊子解，13-452），亦對莊子「與天同道」給予高度評價。

上箭號」包覆「虛線往下箭號」的部份，即是船山的「天均-時中」，因其思維屬「逆而推之」，透過「君子所希者聖」以立人道之極，此屬「人為功於天」（實線往上箭號），並能「不必言天均而自休于天均」（虛線往下箭號）。在此層面來說，船山認為「安時而處順」是灑脫委順的人道，而「時中」的挺立擴充的人道，後者方是儒者之所以立人道之極，而莊子未能之故。最後，本書將莊子劃歸為船山所認知的偽「時中」，理由有二：一是，在前述討論中，「安時而處順」與「時中」分屬兩種體備天均方式，兩者固可會通在「天均」，但又各自有其獨立意義，而「時中」方是儒者的立人道之極。是故，「安時而處順」絕不等同「時中」。二是，船山對莊子有「無實」、「虛無」的評議，<sup>335</sup>如「莊生之所謂性也，恍忽無實而徜徉自廢之浮氣也」（張子正蒙注，12-138）、「莊、言虛無，言體之無也」（張子正蒙注，12-362），此皆指出莊子是「為玄虛」，因此亦非「時中」。總要而言，從「得失來去」、「哀樂不能入」至「天均」的討論，已能識察莊書的「安時而處順」，亦非船山體知的「時中」。

## 第五節 小結

綜觀全章所論，船山所認為的「時中」，顯然與「為功利」、「為玄虛」有別。在「為功利」的討論，實可明白「時中」縱使有「一時」考量，但也必定有「善萬世之伸」的整體識察，絕非短視近利的一時考量。而在「為玄虛」的部份，船山認為釋氏是「同銷歸于幻妄」，即泯滅時之三際，而空無了事理人倫；陸王學者則是「未歷乎變而遽求止」，而「無善無惡」與「介然之悟」的體驗，僅是以一心意見盡攝事理人倫。最後，從「為玄虛」可再延伸討論莊子的「安時而處順」，「安時而處順」雖未否定事理人倫，亦非由一心統收事理人倫，但「天均-安時而處順」卻未能肅穆地建立事理人倫。因此對船山而言，「聖德之時中，與無忌憚之迹相似而實相違也。」（張子正蒙注，12-292）無論上述何者，皆只是偽「時中」。

總結之後，再申明兩點：第一，此章不僅有「時中」判明之用，更能透過「時中」

<sup>335</sup> 除內文二例外，在船山注《正蒙》處，尚有不少相關文獻，如「老、莊之徒，於所不能見聞而決言之曰無，陋甚矣。」（張子正蒙注，12-272）、「則則象可以窮神，於形色而見天性，所以闢釋氏幻妄起滅，老、莊有生於無之陋說，而示學者不得離皆備之實體以求見性也。」（張子正蒙注，12-359）。

與釋氏、陸王學者、莊子的討論，抉發出船山義理的關注重心。而關注重心在，人之為人究竟應該是何種樣貌的存在，既重主體之心性，又重客觀之現實的船山，唯有「時中」可傳遞其對人之為人的認知。因此，在這人之為人的認知上，遂與其他論述產生了歧異。第二，在辨析過程中，也可體會船山對問題的縝密思考，如其申明釋氏亦有言天，非只言心；或者莊子言「休于天均」，卻自有人道之存。而此種精細的思維方式，顯非一刀兩斷式的「天／人」、「天／心」所能及。



# 第五章 王船山「時中」的重取客觀面向——「時中」與「中庸」、「中和」的同異辨析

## 第一節 前言

二至四章的討論，已申明船山「時中」觀的深具意義，乃因特重客觀現實面向。然此說易被質疑，因為縱使不從船山義理言，「時中」本即具備濃厚的客觀現實意義，故不該言船山「時中」觀特重客觀現實，而是「時中」特重客觀現實。對此，本書的說明是：若言「時中」本即關注客觀現實，而船山「時中」觀僅為順承，甚至不存討論必要，此乃不嚴謹的質疑。因為，船山「時中」觀的特重客觀現實，確實是「時中」本有內涵，否則船山詮解已悖離「時中」。但船山言前人所曾言之「時中」，即表示船山言「時中」，縱使特重客觀現實，亦無任何學術討論的價值，本書則不認同。船山「時中」觀是否具有討論價值，或是有無重要意義，應直接針對船山能否完整呈現「時中」來界定。若能完整呈現，船山「時中」觀不僅有討論意義，更是認知儒學「時中」的重要路徑。更何況，最早提及「時中」者，其「時中」內涵固有關注客觀現實，但是否有船山思維的縝密？也可再細論比較。要言之，但據「時中」本具客觀現實，進而否定本書對船山「時中」觀的討論，顯然只見「理一」，未見客觀現實的「分殊」。

在前述基礎上，本章又將如何詮解船山「時中」觀的「重取客觀」？筆者以為透過「時中」與「中庸」、「中和」的同異辨析，應可得到進一步揭示。再問，為何是「時中」、「中庸」及「中和」三者並論？理由有二：一是，《讀四書大全說·中庸·名篇大旨》曾討論「時中」與「中庸」、「中和」三者，也正因為這段文獻的訊息，我們能夠清楚明白船山是有意識地辨析三者同異，這即為三者並論的起始點。二是，「時中」與「中庸」、「中和」三者，其實皆從「中」延伸而來，因此廣義言之，三者本為同實異名。但若細辨之，三者既屬異名，異名則必是各有所言，甚至是各有關注層面，否則異名意義無存。總之，「時中」與「中庸」、「中和」的同異辨析，實能幫助理解「時中」的關注層面為何。至於本章的探討路徑，主要分由兩層面：首先，透過「中無往而不為體」、「中無定

在」與「存誠於中」的討論，指出時中與中庸、中和三者，實有其相互貫通之處，而三者本無殊異，「時中」即包含「中庸」、「中和」，其餘二者亦然；其次，在貫通不二的基礎上，進一步藉由「『時』非『中』之體用」與「時之變」，試圖釐清「時中」三者的關注面向，實各有偏重，又不能簡單的等同視之。最後再統合兩層面，即可豁顯船山「時中」的重取客觀。

另外，本文雖僅就船山義理進行探討，然而在可能的延伸視野，實可意識三者（中和、中庸、時中）的盤根錯結，既同時歸屬儒學系統的「中」觀（或言「中道」<sup>336</sup>觀），卻又有各自開展的軌跡。「中」或「中道」作為儒學傳統的義理之重要意義，前賢已多有論及，如橫渠言，「中道」是「堯舜以來相傳之極致」（正蒙，12-156）；朱熹亦提及，「《中庸》何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」（中庸章句，7-99）；或如唐君毅的強調，「以推中國之文化學術之本原，即自始向在此『中道』。」<sup>337</sup>因此，若能釐清船山「時中」觀與「中庸」、「中和」的同異，也可據以理解儒學義理概念的特質。總之，本文雖以船山為研究對象，卻非自限或停滯於此，相關討論可作為觀照儒學整體的一種視角，進而在儒學歷史的縱切面及橫斷面上，獲得更具深度與廣度的體現。

## 第二節 時中與中庸、中和的貫通不二

「時中」與「中庸」、「中和」為何貫通不二？單純就詞彙的組成結構說，三者皆有「中」字，或可直言同脈血親；但若據此斷言三者的貫通不二，明顯說服力道過於薄弱。是以，必須有進一步的廓清，「時中」與「中庸」、「中和」之「中」，為何能夠作為三者貫通的樞紐？為解此疑，試將論證分成兩階段：一是「體用不二之『中』」，藉由討論「中無往而不為體」與「中無定在」，說明船山認知的「中」，必是體用不二之「中」，因此「時中」等三者，在「中」上遂可貫通不二；二是「存誠於中」，前階段既已處理「中」是三者的貫通平台，那麼「中」又是何內容？此階段即從「誠」或「存誠」認知「中」，

<sup>336</sup> 船山有是言，「其云中道者，即堯、舜以來相傳之極致」（張子正蒙注，12-156），顯見船山亦認為「中」或「中道」，乃是儒學義理的重要問題。

<sup>337</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1992年3月），頁69。

揭示「中」本即涵載「中和」、「中庸」及「時中」等豐富內涵。

## 一、體用不二之「中」

船山的體用不二思維，<sup>338</sup>其子王啟曾提及，「此言用涵於體，體著於用，小德大德，一誠而已。」（張子正蒙注，12-194）所謂「用涵於體，體著於用」，即體用不二。而牟宗三先生討論張橫渠「太虛即氣」時，更推斷「虛體即神體」是「體用不二，充實圓盈之教」，且此「體用不二」乃中國自古即有的智慧，甚至可說是「儒家所本有」。<sup>339</sup>顯然地，無論專就船山義理，抑或追溯至儒學傳統本有，體用不二實是相關研究的重要詮解方式之一。是以，此處先從船山「體用不二」之「中」，詮解「時中」與「中庸」、「中和」三者的貫通不二。而作為體用不二之「中」，船山最豁顯的說法，即「中無往而不為體」。

### （一）中無往而不為體<sup>340</sup>

《讀四書大全說·中庸·名篇大旨》曾同時提及「時中」三者，且指出「中無往而不為體」乃三者貫通的關鍵處。所以，此文雖篇幅略長，但因內容涉及相關討論，其下權且引為闡釋：

天下之理統於一中：合仁、義、禮、知而一中也，析仁、義、禮、知而一中也。合者不雜，猶兩儀五行、乾男坤女統於一太極而不亂也。離者不孤，猶五行男女之各為一○，而實與太極之○無有異也。審此，則「中和」之中，與「時中」之中，均一而無二矣。朱子既為分而兩存之，又為合而貫通之，是已。然其專以

<sup>338</sup> 前賢對船山體用不二的義理，已有不少探討，如曾昭旭《王船山哲學》、周芳敏《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》、嚴壽澂〈「兩行」與治道——讀王船山《莊子解》〉（《近世中國學術思想抉隱》，頁 98 至 117）等等，皆可作為參閱。

<sup>339</sup> 牟宗三，《心體與性體》上冊，頁 400。

<sup>340</sup> 陳來《詮釋與重建：王船山的哲學精神》對於船山「中無往而不為體」，僅視為「中皆為體」的等同語，沒有再討論的必要（頁 84）；並且，批評船山未能有效解決或證明「已發」與「未發」是「同一層次上的全體和部份間的關係」（頁 84）。基本上，陳氏對王船山的質疑，是有其論據，不過，筆者卻也認為，仍有另一種的解讀可能。「中無往而不為體」固然是「中皆為體」的另一種說法，然而王船山為何提出？若是王船山非是單純要釐清已發未發位在同一層次的問題，作為體用貫通不二的「中無往而不為體」，能否給予船山義理有其它方面的助益？每一位思想家，都必須面臨當代的問題，王船山亦未能自身於外。因此，除了批判式的詮解方式，筆者認為正面解讀是必要且重要的。

中和之中為體則可，而專以時中之中為用則所未安。

但言體，其為必有用者可知；而但言用，則不足以見體。「時中」之中，非但用也。中，體也；時而措之，然後其為用也。喜怒哀樂之未發，體也；發而皆中節，亦不得謂之非體也。所以然者，喜自有喜之體，怒自有怒之體，哀樂自有哀樂之體。喜而賞，怒而刑，哀而喪，樂而樂，則用也。雖然，賞亦自有賞之體，刑亦自有刑之體，喪亦自有喪之體，樂亦自有樂之體，是亦終不離乎體也。《書》曰：「允執厥中。」中，體也；執中而後用也。子曰：「君子而時中。」又曰：「用其中於民。」中皆體也；時措之喜怒哀樂之間，而用之於民者，則用也。以此知夫凡言中者，皆體而非用矣。

周子曰：「中也者，和也。」言發皆中節之和，即此中之所為體撰者以為節也。未發者未有用，而已發者固然其有體。則「中和」之和，統乎一中以有體，不但中為體而和非體也。「時中」之中，兼和為言。和固為體，「時中」之中不但為用也明矣。

中無往而不為體。未發而不偏不倚，全體之體，猶人四體而共名為一體也。發而無過不及，猶人四體而各名一體也。固不得以分而效之為用者之為非體也。若朱子以已發之中為用，而別之以無過不及焉，則將自其已措咸宜之後，見其無過焉而贊之以無過，見其無不及焉而贊之以無不及。是虛加之詞，而非有一至道焉實為中庸，胥古今天下之人，乃至中材以下，得一行焉無過無不及，而即可以此名歸之矣。夫子何以言「民鮮能久」，乃至「白刃可蹈」，而此不可能哉？

以實求之：中者體也，庸者用也。未發之中，不偏不倚以為體，而君子之存養，乃至聖人之敦化，胥用也。已發之中，無過不及以為體，而君子之省察，乃至聖人之川流，胥用也。未發未有用，而君子則自有其不顯篤恭之用。已發既成乎用，而天理則固有其察上察下之體。中為體，故曰「建中」，曰「執中」，曰「時中」，曰「用中」；渾然在中者，大而萬理萬化在焉，小而一事一物亦莫不在焉。庸為用，則中之流行於喜怒哀樂之中，為之節文，為之等殺，皆庸也。（讀四書大全說，6-450 至 451）

試將引文歸納成三項要點：其一是「天下之理統於一中」，「中」作為「天下之理」的根源所在，乃是「合者不雜」與「離者不孤」；據此，無論「合仁、義、禮、知」，抑或「析仁、義、禮、知」，皆存於「天下之理統於一中」的「中」。此論極為重要，這意味船山言「中」，實是涵納眾理且能實用實行者，既有承天理而存的眾理之理，亦有眾理之理對應著每個當下所呈現之理。也正因有此思維，船山方會贊同朱子所言，「中和」與「時中」的「中」，乃是「均一而無二」，猶如「仁、義、禮、知」的「合」與「析」，皆歸於「中」。換個層面來說，前述的可能性，即是將「中」視為「無往而不為體」<sup>341</sup>者。「中」既是「全體之體」，亦可為「人四體而各名一體」之「體」。再作些補充說明，「全體之體」至「各名一體」的說法，雖意圖將「無往」之「用」，視為「用其體」或「用即用其體」（張子正蒙注，12-197），然此說又非屬佛、老的「立體而廢用」（思問錄內篇，12-417）；誠如「凡言『體』，皆函一『用』字在。」（讀四書大全說，6-734），或「凡言體用，初非二致。有是體則必有是用，有是用必固有是體，是言體而用固在，言用而體固存矣。」（讀四書大全說，6-865），船山認知的體用關係，必是「體者所以用，用者即用其體。」（張子正蒙注，12-76）之「體用合」（張子正蒙注，12-197）或「不二」，否則將陷溺在「立體以廢用，則其體不全」（莊子解，13-465）。也就是真正的體用不二，既不能是立體廢用，亦不可是立用廢體，必然是體用實存之不二。要言之，「中無往而不為體」絕不是單純將「中」視為「體」，而應是說，當「中」作為「用」的呈現，其實也必須是「合體用曰中」（張子正蒙注，12-402）的「用」，即所謂「用者，皆其體也」（思問錄內篇，12-402）。此「合體用曰中」之義，不僅適用「中和」、「時中」，亦可觀照「中庸」之「中」。總之，「中」可從「合」之「體」去體驗，也可由「析」之「用」去覺察。

其二，船山正因緊扣第一項要點，「中」申明為「中皆體也」。無論「君子而時中」或「用其中於民」，固可如朱子視「已發之中」為「用」；但船山卻明白表示，「則『中和』之和，統乎一中以有體，不但中為體而和非體也」、「『時中』之中，非但用也」及「中者體也，庸者用也」，意即「中和」、「時中」及「中庸」三者之「中」，皆是「體」。

---

<sup>341</sup> 有關船山「中無往而不為體」，亦可通同於呂大臨「以此心應萬物之變，無往而非中矣」（《二程集》，頁607）。

並且進一步質疑朱子，「專以中和之中為體則可，而專以時中之中為用則所未安」，若將「時中」之「中」與「中和」、「中庸」之「中」，有意識地區分成「用」與「體」，或言「時中」之「中」，僅屬「中」的體用之用，<sup>342</sup>船山顯然是無法苟同。<sup>343</sup>畢竟，「時中」之「中」，雖可言為「用」，卻也不能定義成是「用」而非「體」。因為，若言「時中」之「中」為「用」，此「中」亦是由「體」發而為「用」，故船山方言「亦不得謂之非體也」。有關船山對朱子議論「時中」的看法，可再徵引另一段文字來探析：

朱子以此所言中與「時中」之中，各一其解，就人之見不見而為言也。時中而體現，則人得見其無過不及矣。未發之中，體在中而未現，則於己而喻其不偏不倚耳，天下固莫之見也。未發之中，誠也，實有之而不妄也。時中之中，形也，誠則形，而實有者隨所著以為體也。（讀四書大全說，6-470）

船山認為朱子言「中」與「時中」之「中」，之所以會闡釋成「體」與「用」的兩解，實由人的「見」與「不見」作判斷。「時中」之「中」，是「已發」之「用」，則人可得見；「中和」之「中」，則屬「未發」之「體」，而「體在中而未現」，遂人不可得見。換言之，人為何誤解「時中」之「中」，僅是「用」？因「時中之中」是「形」，是「已發」之「形」，人執泥於此，卻未察知「形」是「誠則形」，「形」是「實有者隨所著以為體」，此「誠則形」之「形」，是即用即體者，不可言是離體之用。所以，「時中」之「中」與作為「體」的未發之「中」，「實則所謂中者一爾」（讀四書大全說，6-470）。顯然地，無論「時中」或「中和」，船山皆認為「中」是「體」。復觀「但言體，其為必有用者可知；而但言用，則不足以見體」的說明，當言「體」時，想當然爾會有其「用」，但在言「用」時，卻往往忽略「用」是「用其體」，不正是與之相互呼應。「中」與「和」的體用問題，船山曾闡釋：「中為體，和為用，用者即用其體，故中、和一也。」（說文廣

<sup>342</sup> 胡廣等纂修《四書大全（一）·中庸章句大全》「雲峯胡氏曰：朱子於《語》、《孟》釋中字，但曰無過不及，蓋以用言。《中庸》有所謂，未發之中與時中，故添不偏不倚四字，兼體用言。」（濟南：山東友誼書社，1989年，頁325）。

<sup>343</sup> 朱子「專以中和之中為體」的說法，乃是前承程伊川，伊川在與呂大臨論「中」時曾言，「大本言其體，達道言其用，體用自殊，安得不為二乎？」（《二程集》，頁606）。另外，陳來於《詮釋與重建：王船山的哲學精神》一書中，對朱、王言「時中之中」有深刻探討，並且申明王船山對朱子的質疑，只是兩人在體用觀上的歧異，而「並不見得構成對朱子的真正批評。」（頁84）。筆者亦表認同，但本文仍舊將心力置放在「船山義理」上，至於船山批判或詮釋他者的正確是否、合理是否，則存而不論。

義，9-240)<sup>344</sup>，據此可知，船山解讀「和」的思維方式，實與「中」無有二異，「和」既是「用」，且是「用其體」，此正為「此『用』字不與『體』字對」(讀四書大全說，6-590)之意。另外，尚可注意的是，船山〈名篇大旨〉一文，明顯花費不少心力去處理「時中」、「中庸」及「中和」三者的關係，此亦有別朱子專注在「道心人心」(中庸章句序，7-99至101)<sup>345</sup>，或許也能間接印證，船山十分關注「時中」三者的彼此關係。

其三，「時中」三者之「中」，在「中無往而不為體」的平台上，雖無二異；不過，此文卻也隱約透露，「時中」與「中庸」、「中和」非屬全然等同。如「時中」之「中」，船山申明是「兼和而言」；又，「中庸」是「言中之用也」(讀四書大全說，6-453)，而「時中」之「中」是體用不二，因此「但言體，其為必有用者可知」，可謂「中」必兼「庸」。由此可知，「時中」之「中」，已然涵載「和」與「庸」，那麼「時中」之「時」，究竟又要傳遞什麼訊息？船山以為，「中，體也；時而措之，然後其為用也」，「時而措之」彰顯「時中」之「時」，在體用不二的義理結構中，扮演與「和」、「庸」稍有區別的角色。第三點涉及「時中與中庸、中和的關注不同」，此乃下文將欲闡發者，是故暫不贅論。

除《讀四書大全說·中庸·名篇大旨》之外，船山闡述其它著作時，說明「中」是「無往而不為體」或「合體用曰中」，亦時有所見：

中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者，合陰陽、健順、動靜於一而皆和，故周子曰「中也者和也」，《中庸》自其存中而後發之和言之，則中其體也，和其用也。自學者奉之為大本以立於四達之道言之，本乎太和而成無過不及之節，則和又其體而中其用也。(張子正蒙注，12-158)

「中」分從「自其存中而後發之和」與「奉之為大本以立於四達之道」兩方面而言，遂有「中其體」與「中其用」的呈現；然此「中其體」與「中其用」的並存並行，即印合「中無往而不為體」或「合體用曰中」。再如：

<sup>344</sup> 童第德言，「船山的《說文廣義》，是先列《說文》本義，再列從本義轉為某一義，或轉為若干義，以廣《說文》所未備，其命名之意蓋如此。從引申假借中來糾正當時人和古人的失誤。」(說文廣義·點校說明，9-403)。

<sup>345</sup> 船山《讀四書大全說·中庸》的最前處，有三行短文為「中庸序」，接著方是「名篇大旨」，而筆者以為，「名篇大旨」亦可視為「中庸序」的一部份。

仁、義、禮、信，推行於萬事萬物，無不大亨而利正，然皆德之散見者，《中庸》所謂「小德」也。所以行此四德，仁無不體，禮無不合，義無不和，信無不固，則存乎自彊不息之〈乾〉，以擴私去利，研精致密，統於清剛太和之心理，《中庸》所謂「大德」也。四德盡萬善，而所以行之者一也，〈乾〉也。故曰「〈乾〉元亨利貞」，唯〈乾〉而後大亨至正以无不利也。（周易內傳，1-59）

此說實與「天下之理統於一中」相通，只是將「統於一中」置換成「所以行之者一也」，從「中」轉變成「乾」。不過，「小德」與「大德」的區別，正是「中其用」與「中其體」的分殊，故也可視為「中無往而不為體」的間接輔證。

歸結而論，船山認知的「時中」三者，因為「中」是「無往而不為體」，所以三者之「中」顯無區別，正所謂「實則所謂中者一爾」（讀四書大全說，6-470）。甚至，「中」若被解讀成「體用不二」的「體」，「中庸」與「中和」是彼此貫通，而「時中」之「中」，也能兼「庸」與「和」，三者便全部貫通不二。不過，「中無往而不為體」，雖言「中」是「體」，但此申明旨在，「中」即使呈現為客觀現實之「用」，也必然有誠然無妄的實體作根據。換言之，「中無往而不為體」非僅強調「中」是「體」，更確切地說，船山揭示一種體用不二之「中」，「中」乃即用即體、即體即用者。總之，無論「時中」、「中庸」、「中和」三者，抑或「允執厥中」、「用中」、「建中」、「執中」，在「中無往而不為體」的理解，皆是人體現「中之體」並展開成「中之用」的各種樣貌。<sup>346</sup>

## （二）中無定在

前文從「中無往而不為體」之「體」，說明「中」是體用不二，接下來再從「中無定在」的「用」，說明「中」是體用不二。船山對「中」的界定或闡釋，散見在各著作：

<sup>346</sup> 陳寶《中庸的思想》強調「中庸之道在歷代聖賢那裡有著不同的表述，例如，『允執厥中』、『執中』、『中庸』、『時中』等等，但這不同的詞語，不過是同一個內涵的不同打開方式，而在這不同的打開中，『中』作為一個關鍵詞或中心詞的位置始終被保持著」（北京：三聯書店，2007年，頁27）。原則上，筆者是認同陳先生所論，但必須補充說明的是，所謂「不過是同一個內涵的不同打開方式」的論述方式，明顯偏重以「中」為核心；倘若據此來討論王船山的「時中」觀，或許即會消滅「時中」之「時」的意義，因此本文從「中」作為不同詞語的貫通不二，下文將進而延伸至「關注不同」，實即為了揭示王船山對「時中」之「時」的重視，申明「時」不僅是「同一個內涵的不同打開方式」，「時」反而應是與「中」並建並重者。

君子節喜怒哀樂而得其和，以與萬物之情相得，而文以美備合禮，事皆中節，無過不及也。(周易內傳，1-59)

「荒」猶荒服之荒，遠處於外而不受治之象，謂六五也。陰宜居下，而反居五，據位自遠於君子；九二以中道包容而應之，非勇於自任者不能，故為「馮河」。六五雖有遐心，弗遺棄也。「朋」謂初、三二陽。三陽方相與為類，以居內用事，二不堅於立黨，遠放六五之用，乃不偏倚而尚於中道矣。(周易內傳，1-144)

未發之中，體在中而未現，則於己而喻其不偏不倚耳，天下固莫之見也。(讀四書大全說，6-470)

天地之元、亨、利、貞，大而無跡；聖人仁至義盡，中而不偏。(讀四書大全說 6-710)

「中道而立」之中，亦不可將「無過不及」說。此處正好用「不偏不倚」釋之。纔有遷就，便偏向一邊，倚著一物也。……中斯不倚，不倚則無所廢。(讀四書大全說，6-1133)

古之聖人，本其性之至善者而盡養省察之功，為內治密藏之極致，乃以發為日用之所當為者，皆得夫大中至正之道，而無過不及。(四書訓義，7-104)

故自其成德而言之，渾然一善而不倚於一端以見善者，中也；眾善具美，而交相融會以咸宜者，和也。(四書訓義，7-107)

不倚之謂中，得其理而守之、不為物遷之謂正。中正，則奉天下之大本以臨事物，大經審而物不能外，天下之道貫於一矣。有成心者有所倚，徇見聞者必屢遷；唯其非存大中而守至正，故與道多違。(張子正蒙注，12-156)

中道者，大中之矩，陰陽合一，周流於屈伸之萬象而無偏倚者，合陰陽、健順、動靜於一而皆和，……自學者奉之為大本以立於四達之道言之，本乎太和而成無過不及之節，則和又其體而中其用也。(張子正蒙注，12-158)

太和之氣，健順不偏，大中之理，仁義不倚。(張子正蒙注，12-265)

統觀引文可知，船山論「中」或「中道」，基本不離「和」、「無過不及」、「不偏」、「不倚」與「不偏不倚」。此詮釋應是前有所承，<sup>347</sup>如伊川言「不偏之謂中」(7-102)，程門呂大臨(1044~1091)提出「中者，無過不及之謂也」<sup>348</sup>，而朱子則兼採程、呂兩人說法，認為「『中』者，不偏不倚，無過不及之名」(7-102)。船山雖對朱子論「時中」之「中」，頗有微詞，但所言之「中」，大體還是延續朱子的「不偏不倚，無過不及」。比較值得注意的是，船山詮解橫渠《正蒙·大心篇》「無成心者，時中而已矣」，另外標舉出「中無定在」：「中無定在，而隨時位之變，皆無過不及之差，意不得而與焉。」(張子正蒙注，12-150)「中無定在」一語，應蛻變自伊川「中無定體」<sup>349</sup>，但船山卻不以「無定體」言「中」，而以「無定在」言「中」。至於「中無定在」與「中無定體」，究竟有何殊異？下文會有討論，故先回到這段引文的討論。船山顯然認為「中」既是「無過不及」，亦當有「無定在」的內涵；此「無定在」又透顯「中」非「過」與「不及」的「拿住中間做之謂」(讀四書大全說，6-889)，而是一種「天之德」的「周遍」(讀四書大全說，6-889)，因此船山方言「盈天下只是個中，更無東西南北。盈目前只是個中，更無前後左右」(讀四書大全說，6-890)。當然，「中無定在」的立論基礎，實是置放在

<sup>347</sup> 「中」(中道)的源流或發展之種種問題，牽涉層面甚廣，本書為求討論之集中，「前有所承」僅就程、朱一系而言。至於，可供參考的文獻，如唐君毅《中國哲學原論·原道篇》，「此中庸之首節言中，以中指喜怒哀樂未發前之內在的心之性，與大戴禮小辯篇『知忠必知中』，中指內心之義同。莊子言養中，老子言守中，亦皆指此內心或內在的生命心靈以為中。然在論語中所謂中行，孟子所謂中道、執中，則皆就其通兩端而謂之中。此與大戴禮小辯篇、老莊書及中庸首章所謂中，明不同其義。」(頁81)；陳贊《中庸的思想》「《中庸》進入《禮記》似乎有一個過程。《漢書·藝文志》列有『《中庸說》二篇』，顏師古注曰：『今《禮記》有《中庸》一篇，亦非本禮經，蓋此之流。』《四庫全書總目提要·中庸輯略》云：『蓋子思之作是書，本以闡天人之奧，漢儒以無所附麗，編之《禮記》，實於五禮無所屬。故劉向謂之『通論』，師古以為『非本禮經也』。』即使《中庸》被編入《禮記》，在前宋明時代，依然存在著對《中庸》的單獨處理，例如梁武帝的《中庸講疏》、戴顓的《禮記中庸傳》等。」(頁25)；陳滿銘《中庸思想研究》「可知中庸中字的源頭，是可一直追溯到春秋以前的。在春秋以前，雖然中德的觀念還不十分普遍，但對中字的使用，卻已約略地有越過外在行為而延伸入內在性質的傾向，如書經所說的『設中于乃心』，就是個很好的例子。到了春秋以後，迄於秦漢之前，則由於中德已納入了孔門學說的範疇內，於是更趨發達而臻於成熟的地步。中字到了此時，不單單是被人提昇到天命或落實到人道上來使字，更進而取與庸字連用，以至於最後導引出中庸成己成物、合天人而一的那種既活潑而又圓融的中和思想，成為中華文化的核心，這可說『其來者漸』，絕非是偶然的。」(臺北：文津出版社，1989年，頁16)；陳科華《儒家中庸之道研究》「『中』的本義確實是『射箭中的』之意。同時，由於弓箭文化在早期社會政治生活中的重要地位，『中』又具有建旗立中之義，很自然衍生出『中央之中』之意。……也正是從這個意義上講，我以為，商代的重『中』只不過是殷商高度集中的漢隸制治正的一種表現罷了。它與中庸思想尚有一定的距離。如果說它對中庸思想的形成也有積極意義的話，那只是在『執中』中所表現出來的對標準確立(即『建中立極』)的追求上。但後者的產生恰恰可能是一種對前者的反動。」(桂林：廣西師範大學出版社，2000年，頁8至9)……等等。

<sup>348</sup> 【宋】程顥、程頤著，《二程集》，頁608。

<sup>349</sup> 【宋】程顥、程頤著，《二程集》，頁1182。是文言「中無定體，惟達權然後能執之」。

「時中」的「隨時位之變」上。無論如何，此處以「無定在」言「中」，正可與前文「中無往而不為體」合觀，藉以凸顯出「中」的「流行而無不在」（讀四書大全說，6-471）或「無所不中」（張子正蒙注，12-159）。何謂？概分兩層面解說：其一，船山曾言「『變動不居』，其變動無定在也」（周易內傳，1-605），「無定在」並非針對「全體之體」的「中」，或言非針對「中之體」。「無定在」是體現在「變動」的狀態中，是故應當落在「中之用」。要言之，「中無定在」的「無定在」，絕不能解讀成「體」（全體之體）的「無定」，而是「用」（猶人四體而各名一體）的「無定」。正因如此，「中無定在」方能成立，方能說「無所不中」。其二，「中無定在」跳脫「中」必屬某一種呈現的誤解，這也與「中無往而不為體」是一脈相承，兩者皆透顯「中之用」的多樣性；或者如「知其一源，則必知其分流」（張子正蒙注，12-117），「中」既為「源」，又有「分流」。當然，所謂多樣性，是針對「中之用」或「各名一體」之「體」。因此，「中無定在」賦予「中」一種很特殊的內容，<sup>350</sup>即對應客觀現實而無窮盡之用。「中無定在」正是執「中」有「權」（經權一揆），「無定在」是不執一而廢百的「權」。何謂執「中」有「權」？以孔子「與粟」為例（論語，7-443）<sup>351</sup>，當冉子為子華母請粟，孔子似乎是斤斤計較，然與粟原思時，卻又是大方慷慨。不明就裡者，或許會揶揄孔子頭腦糊塗，但若能善解兩則故事，即知孔子與粟子華母的計較，乃在子華是「乘肥馬，衣輕裘」，故「周急不繼富」，至於多與粟給原思，則要原思幫助鄰里鄉黨。所以，人在應對不同的客觀現實，遂有不同的應對之用，「中」在客觀現實的「用」，絕不能被僵化成固定格套之「定在」。總之，船山從「中無定在」說明「中」的「用」，乃是一種隨著客觀現實進行權變的「用」。

「中無定在」的「無定在」，又很容易被扭曲成「無定體」，船山有此提醒：

第九章之義，《章句》、《或問》本無疵瑕，小註所載《朱子語錄》，則大段可疑。程、朱雖摘出《中庸》於《戴記》之中，不使等於諸禮，而實不可捨者，則於「修

<sup>350</sup> 此「中無定在」可與第三章所討論的「至變與大常合而不相悖」相互印證，「中」是兼攝「常一變」，而「常」是「不執」之「常」，「變」是「通一」之「變」。

<sup>351</sup> 另外，《論語·子罕》曾直言「權」，「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」（論語，7-595）此「權」即「執中有權」。有關「權」的思維，可再參考，《公羊傳》「權者何？權者反於經，然後有善者也。」（何休解詁，《春秋公羊傳註疏》，臺北，臺灣古籍出版社，2001年），而近人對此討論則有，張端穗《西漢公羊學研究》的第三章「《春秋公羊傳》經權觀之內涵、緣起及意義」（臺北：文津出版社，2005年，頁91至158）。

道之謂教」注中，已明中庸之非無定體矣。今乃云「中庸便是三者之間，非是別有一箇道理」，則竟抹殺聖賢帝王一段大學術、大治道，而使為浮游不定之名，寄於一切。則堯、舜、禹之所以授受，上因天理自然、不偏不倚之節文，下以盡人物之性者，果何所擇而何所執乎？（讀四書大全說，6-485 至 486）

思忖「中庸之非無定體」一語，在「中無定在」之外，船山亦非將「中」視為「無定體」。表面看似與「中無往而不為體」有所牴牾，但略為揣想，即可察見其意。「中」為何既是「無定在」，又非是「無定『體』」？正如前文的「中無往而不為體」，「體」是實、是誠、是大，因此以「無定在」言「中」，並非指「中」是「無定體」。也就是說，「中無定在」與「中無往而不為體」必須合觀，且「中無往而不為體」是言「中無定在」的前提，否則即會使「中無定在」落在「中無定體」；倘若如此，「無定體」遂成船山抨擊者，「則竟抹殺聖賢帝王一段大學術、大治道，而使為浮游不定之名，寄於一切。」要言之，「定體」是「全體之體」，「無定在」是「猶人四體而各名一體」；或言，「定體」是「中之體」，「無定在」指「中之用」。由此故知，說法並無矛盾衝突。類似說法也出現在：

故曰：「喜怒哀樂之未發謂之中。」未發者，四情合一，將盈天下皆一，无非中矣；已發者，各形為理，將盈天下皆道，不見中矣。樸滿一實，終始內外，渾成一中，而无有主輔之別，當位皆實，中不可得而建焉。故《易》立於偶以顯无中之妙，以著一實之理，而踐其皆備者也。一中者不易，兩中者易。變而不失其常之謂常，變而失其常，非常矣。故曰：「執中無權，猶執一也。」<sup>352</sup>（周易外傳，1- 1065）

在「未發」時，是「無非中」；在「已發」時，是「不見中」。所謂「不見中」，正可與「中無定在」合觀，因為兩種說法，皆架構在「渾成一中」而「立於偶以顯无中之妙」。再者，船山歸結出「一中者不易，兩中者易」，「兩中者易」即是「中無定在」，即「中」在各種「用」上。換言之，「中無定在」旨在說明，「中」固然是「常」，然所謂「常」，乃「變而不失其常」之「常」，實含載「執中『有』權」的「變」。此觀照「中」的思維，遂將「無定在」轉出「無在非其定在」：

<sup>352</sup> 孟子言「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」（孟子，8-871 至 872）。

抑四端如人之有四體，手自手而足自足。誠如人之有心，無定在而無在非其定在也。故一事一念，原該全體，致之即充，而不待於取譬以旁通。則《或問》「悉有眾善」之說，亦從此而生，特未為之靠定「誠」字，不免有所窒礙，如四端之說者。蓋惻隱與羞惡殊心，故可目言之為四，並列之為端。誠則同歸而行乎殊塗，一致而被乎千慮，雖其一曲，亦無有可分派而並立也。唯察乎「曲」之為「曲」，則眾說紛紜，不辨而自定矣。（讀四書大全說，6-545）

從「無定在」轉出「無在非其定在也」，其之所以可能，船山藉由「人有四體」與「人之有心」的關係進行說明，「心」雖非如手足的具體呈現，但手足的所有舉動又必依據於「心」。換言之，「心」非專屬手足之一端，故謂「無定在」，而「心」又是手足運動的依據，遂為「無在非其定在」。此與「中無往而不為體」相互關聯，「中」為「無往而不為體」之「中」，賦予「無定在」能轉出另一層意涵「無在非其定在也」。在「一事一念」的「一曲」上，雖然看似「分派而並立」，但實為「原該全體」，或言「誠之全體見於一曲」（讀四書大全說，6-545），也就是「一曲」即「誠之全體」。因此，「無定在」是「行乎殊塗」的四體各有所用，<sup>353</sup>「無在非其定在也」是「同歸」的「全體之體」。總要而論，「無定在」指出「中」的不執泥，而「無在非其定在也」則說明「唯適其變」的每種變動中，皆有「中」為「體」的「定在」。

最後，為何船山《張子正蒙注》以「無定在」描繪「中」？此處試作推斷，「無定在」不僅蛻變至伊川「中無定體」，往上更可追溯至《周易·繫辭》「神无方而易無體」（周易，1-523）的啟發，<sup>354</sup>船山對此句的詮解是，「其所以然之故，則以天地之神无方而《易》之無體者，一準之也。『无方』者，無方而非其方，『无體』者，無體而非其體；不據以為方、體也。」（周易內傳，1-523）所謂「無方而非其方」或「無體而非其體」，正與前述「無定在而無在非其定在」相互契合。而其曾言，「於此見八卦方位，初無定在，隨所見而測之，皆可為方，故曰『神無方，易無體』，無方而非其方，無體而非其

<sup>353</sup> 此處「中無定在」是從個體的不同之用去解說，倘若從不同個體的不同之用或行，亦是同然。船山言，「於天理之自然，則因時合義，無非帝則矣。異行者，裁成天地之道，輔相天地之宜，自成其能也。」（張子正蒙注，12-135）雖然有「異行」的差別，但都是「一於天理之自然」。

<sup>354</sup> 程子所言的「中無定體」，或「中無定方，故不可執一。」（《二程集》，頁1178），亦與船山同然，皆可能受到《周易·繫辭》「神无方而易無體」的啟發。

體也。分文王、伏羲方位之異，術士之說爾。」(張子正蒙注，12-302)顯然將「無定在」與「無方無體」，進行相當程度的聯結。又，「方體，以用言；我，以體言。……無方體者，神之妙；無我者，聖之純。」(張子正蒙注，12-196)「無定在」與「無方無體」兩種說法，皆緊扣「大用」<sup>355</sup>，而從「中無定在」言「中」之大用，「大用」仍舊緊扣體用不二。

## 二、存誠於中

按前文的辨析論證，船山透過「無定在」釋「中」，旨在闡明「唯適其變」的多樣性，且「無定在」又必蘊含「無在非其定在」，揭示「中」的有其定體，即「中」是體用不二之「中」。然「中無定在」屬於「從反面作否定之表述」的遮詮，那麼船山如何「從正面作肯定之表述」的表詮？<sup>356</sup>船山對「中」的表詮，如「性者，中之本體也」(讀四書大全說，6-458)、「善者，中之實體」(讀四書大全說，6-471)、「仁者，中道之所顯」(張子正蒙注，12-158)，以及「中也，和也，誠也，則就人之德言之，其實一也。」(周易內傳，1-561)。統觀這些表詮方式，義理概念彼此之間或是貫通，或是緊密的相互聯結；而「誠」<sup>357</sup>又是體現「中」的最佳代表者，船山詮解《周易·乾·彖》曾論：

<sup>355</sup> 船山言，「《乾》、《坤》並建，陰陽六位各至，足以隨時而相為隱顯以成錯綜，則合六十四卦之德於乾、坤，而達乾坤之化於六十有二，道足而神行，其伸不齊，其屈不悔，故於天下之故，遺形器之滯累，而運以無方無體之大用，化之所以不可知也。」(張子正蒙注，12-282)或是，「《乾》，氣之健也。無體者，至健則不滯於一事，隨方即應，可以御萬理而不窮，故無所遲疑，洞達明示而易知。」(張子正蒙注，12-296至297)。另外，有關「無方無體」的大用，亦正是聖之時者能夠「隨時而得中」，與聖之清者、聖之和者的區別，船山有是言，「無所遺之謂大，無不貫之謂一，故易簡而天下之理得。體斯道也，仁義中正擴充無外，而進退、存亡、刑賞、禮樂、清和、安勉，道皆隨時而得中；若夷之清，惠之和，有方有體，不足以合神而體易矣。」(張子正蒙注，12-77)。

<sup>356</sup> 此處所言遮詮與表詮，乃是參考《佛光大辭典》所載之文字，「遮詮與表詮之並稱。(一)通用於佛教各宗派。於華嚴宗，特稱為遮情表德。通常指語言中之兩種表達方式，遮詮，即從反面作否定之表述，排除對象不具有之屬性，以詮釋事物之義者；表詮，乃從正面作肯定之表述，以顯示事物自身之屬性而論釋其義者。宗鏡錄卷三十四(大四八·六一六中)：「遮，謂遣其所非；表，謂顯其所是。又遮者，揀卻諸餘；表者，直示當體。如諸經所說真如妙性，每云『不生不滅，不垢不淨，無因無果，無相無為，非凡非聖，非性非相』等，皆是遮詮；遣非蕩跡，絕想祛情，若云『知見覺照，靈鑒光明，朗朗昭昭，堂堂寂寂』等，皆是表詮。」〔觀經玄義分記卷二、禪源諸詮集都序卷三、應理大乘傳通要錄卷上〕(佛光山宗務委員會發行)。

<sup>357</sup> 曾昭旭《王船山哲學》一書提及，「蓋船山之所謂中，乃非純是形而上之空體(佛)、理體(朱)或心體(陽明)，固亦非已凝為形色之手足器官之端體，而實是貫本末，兼性情而居其間之存在藏密之體也。此存在密藏之體即謂之誠，謂之實有。」(頁179)此論極為精確，「誠」或「誠體」在船山義理中，具有關鍵性的意義，如「誠者，神之實體，氣之實用，在天為道，命於人為性，知其合之謂明，體其合之謂誠。」(張子正蒙注，12-114)。

「正中」，謂正位乎中也。以貞、悔言之，二、五為上下卦之中；以三才之位言之，二出地上，五在天下，天地之間，大化之所流行，亦中也。〈乾〉無當位不當位；天化無所不行，凡位皆其位也，中斯正矣，故曰「正中」。「庸」也者，用也，日用之言行也。「在田」，卑邇之事，因人情，達物理，以制言行，出乎身，加乎民，必信必謹，以通志而成務也。剛健以「閑邪」，執中以「存誠」。邪閑則誠可存，抑存誠於中，而邪固不得干也。（周易內傳，1-61）

「執中以『存誠』」或「存誠於中」，將「中」緊扣「誠」或「存誠」。進一步追問，為何審視船山言「中無定在」的「中」，另一關鍵即在「誠」？因為，「誠」是船山判明儒學有「實」處，<sup>358</sup>而「實」與「無定在」的相輔相依，遂能架構出對「中」的整體認知。船山從「實」言「誠」，文獻上有諸多例證：<sup>359</sup>

誠者，天之道也，陰陽有實之謂誠。（張子正蒙注，12-25）

至誠體太虛至和之實理，與網緼未分之道通一不二，是得天之所以為天也。其所存之神，不行而至，與太虛妙應以生人物之良能一矣。如此，則生而不失吾常，死而適得吾體，迹有屈伸，而神無損益也。（張子正蒙注，12-34）

誠，以言其實有爾，非有一象可名之為誠也。（張子正蒙注，12-74）

誠者，天理之實然，無人為之偽也。（張子正蒙注，12-136）

誠定者，實有此善而定於心也。（張子正蒙注，12-183）

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，

<sup>358</sup> 船山言「誠」為「實」，此義在其著作上，乃是極為鮮明的說法。而前賢亦多有論及，如前述的曾昭旭《王船山哲學》，或如張立文《船山哲學》（頁 249）、陳來《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（頁 88）等等。另外，陳來先生尚強調，「氣的本體船山認為最好稱之為『誠』。船山以『氣之誠』與『氣之幾』相對：氣之體即是氣之誠，氣之用即是氣之幾。船山以『誠』指氣的本然之體，也就是未有『幾』時的狀態，是無不善的；幾就是所說的『變合』，故後又稱『變合之幾』。……『誠』與『體』、『實體』、『本然之體』是相通的概念，在船山的宇宙論中指氣的本然實體。」（頁 23），筆者認為是論之「誠」，乃從「誠」與「幾」的各表一面言之，然本書所言之「誠」，則是描繪人之時中，故為誠幾不二，即體用不二。

<sup>359</sup> 以「實」言「誠」，除內文例證外，尚有「夫誠者實有者也，前有所始、後有所終也。實有者，天下之公有也，有目所共見，有耳所共聞也。神者無為也，形之未形、體之未體者也。則五常百行賅乎誠，著龜四體通乎神，誠仁顯而神用藏。」（尚書引義，2-306），或者「實者，誠也，「誠之者，人之道也。」擇而守，學焉而不曠，盡其實有而不歉者，誠之者也。」（詩廣傳，3-501）等等。

誠有是形則誠有是性，此氣之保合太和以為定體者也。張子正蒙注，(12-360)

誠者，天之實理。(張子正蒙注，12-372)

分兩面言：其一，船山從「陰陽有實」、「體太虛至和之實理」、「以言其實有爾」、「天理之實然」、「實有此理」、「實有之至」及「天之實理」識察「誠」的意涵，而「誠」既是「實」，無論體用皆是實；<sup>360</sup>這些論述無疑已說明「誠」對「中」的重要性，非僅置放在「至虛能容」(張子正蒙注，12-214)，更賦予「君子之道」的「大而有實」(張子正蒙注，12-143)之「實」<sup>361</sup>。此正是「至誠者，無而有，虛而實者也。」(張子正蒙注，12-361)，即「誠」是「虛而實者」。其二，此「實」字甚為重要，船山認知的儒學、聖學或君子之道，所以有別異端，泰半緊扣「實」字，如其言「聖功以存神為至，而不捨形色以盡其誠，此所以異於異端之虛而無實」(張子正蒙注，12-232)。甚至，船山也時常以「實」作為判教基準，如「寂滅無實之異端」(讀四書大全說，6-408)、「為異端之虛無寂滅、高過於《大學》而無實者言也」(讀四書大全說，6-620)、「此正聖學、異端一大界限。聖賢學問，縱教聖不可知，亦只是一實」(讀四書大全說，6-712)、「其與異端所云『天地與我同根，萬物與我共命』一流荒誕無實之邪說又何以異」(讀四書大全說 6-1034)、「聖賢正大誠實之學不混於異端」(讀四書大全說，6-1083)……等等。若要再多說一些，船山認為「氣，其所有之實也」(張子正蒙注，12-76)、「二氣健順之實」(張子正蒙注，12-97)<sup>362</sup>、「二氣綱緼而健順章，誠也」(思問錄內篇，12-420)，是故

<sup>360</sup> 船山言「誠者，神之實體，氣之實用，在天為道，命於人為性，知其合之謂明，體其合之謂誠。」(張子正蒙注，12-114)。「誠」是「神之實體」、「氣之實用」，所以「執中以存誠」之「存誠」，即張載「性與天道合一存乎誠」(正蒙，12-114)。另外，「明」是「知」性與天道合一，「誠」是「體」性與天道合一，「明」與「誠」是分論闡釋，實又可歸於「誠」一字上。

<sup>361</sup> 在船山的認知理解，「大而有實」之「實」與「至虛能容」之「虛」，兩者是可以相涵相攝的。其言「其所以順者，靜而不廢動之誠，則動可忽生，而不昧其幾也。〈坤〉之為德，純乎虛靜。虛者私意不生，靜者私欲不亂；故虛而含實、靜而善動之理存焉。」(周易內傳，1-176)。

<sup>362</sup> 船山言，「範圍天地者，神也，必存之以盡其誠，而不可舍二氣健順之實，以卻物而遁於物理之外。釋言『真空』，老言『守靜』，皆以神化為無有而思超越之。非神則化何從生，非化則神何所存，非精義以人神，則存非存，知非知，喪己而不能感物，此二氏之愚也。」(張子正蒙注，12-97)，其將「存神」、「盡誠」、「二氣」及「健順之實」合論。另外，所謂「二氣健順之實」，亦即「陰陽之實」，「陰陽之實，情才各異，故其致用，功效亦殊。若其以動靜、屈伸、聚散分陰陽為言者，又此二氣之合而因時以效動，則陽之靜屈而散，亦謂之陰，陰之動伸而聚，亦謂之陽，假陰陽之象以名之爾，非氣本無陰陽，因動靜屈伸聚散而始有也。故直言氣有陰陽，以明太虛之中雖無形之可執，而溫肅、生殺、清濁之體性俱有於一氣之中，同為固有之實也。」(張子正蒙注，12-80)，其從「氣有陰陽」言「體性俱有於一氣之中」，並申明「同為固有之實」，而且也曾申明，「天之生斯人也，道以為用，一陰一陽以為體。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。」(周易外傳，

「誠」之所以「實」，即根植於二氣之實。總之，船山言「存誠於中」，不僅將「中」緊扣「誠」言，更揭示「中」具有「實」<sup>363</sup>。

但若透過「誠」理解「中」，至少面臨兩個窘境。其一，船山曾言：

乃此所云心，又與《或問》解第二節以實理、實心分者不同。《或問》所云實心者，人之以實心行道者也。《章句》所云心者，謂天予人以誠而人得之以為心也。此「心」字與「性」字大略相近。然不可言性，而但可言心，則以性為天所命之體，心為天所授之用。仁義禮知，性也，有成體而莫之流行者也。誠，心也，無定體而行其性者也。心統性，故誠貫四德，而四德分一，不足以盡誠。性與生俱，而心繇性發。故誠必托乎仁義禮知以著其用，而仁義禮知靜處以待誠而行。是以胡、史諸儒竟以誠為性者，不如《章句》之言心也。（讀四書大全說，6-552 至 553）

船山明顯以「無定體」言「誠」，但前文提及，「中」雖是「無定在」，卻非「無定體」。兩說是否衝突？表面上，兩者是相互牴牾，然細察所論，實不難理解「中」兼有「無定體」與「非無定體」兩面意涵。正因為「中無往而不為體」，「體」落在每個「無往」上，故可謂「無定體」；但，落在每個「無往」的「體」，乃析分之「體」，若回歸「全體之體」，則是「無非定體」。其次，「無定體」之所以可被理解，也可以從「無定體而行其性者也」的「而行其性者也」之「行」去解讀，由於緊扣「行」而言，因此「無定體」是「人之四體」的「用」。意即，「無定體」乃言「全體之體」落在「用」，遂不能直接將「全體之體」說是「定體」。由此則知，船山所謂「誠貫四德，而四德分一，不足以盡誠」，或「故誠必托乎仁義禮知以著其用，而仁義禮知靜處以待誠而行」，指明「誠」是「貫四德」者，若單獨以仁義禮知的任何一者來言「誠」，皆無法體現「誠」的整體；那麼，當「誠」呈現在四德上，遂可形容為「無定體」。更明確地說，以「無定體而行

---

1-1114)。總之，船山此類論述甚多。

<sup>363</sup> 船山認為，「得中道之一實以體天德，然後可備萬物之理。才既偏矣，不矯而欲弘，則窮大失居，弘非其弘矣。蓋才與習相狎，則性不可得而見，習之所以溺人者，皆乘其才之相近而遂相得。故矯習以復性者，必矯其才之所利；不然，陷於一曲之知能，雖善而隘，不但人欲之侷促也。」（張子正蒙注，12-163）船山認為的「實」、「中道」，必須是「可備萬物之理」。若是陷溺於一曲之知能，不只是「人欲之侷促」，更會造成「雖善而隘」的窘境。意即，若不能「得中道」，其實「雖善而隘」，只能「陷於一曲之知能」，此即非「實」、非「中道」。

其性者也」言「誠」，此「無定體」非指「誠」本身，而是抉發「誠」的「化無定體，萬有不窮，難指其所在」（張子正蒙注，12-79）<sup>364</sup>，說法類同「中無定在」。

其二，船山曾言「治亂吉凶，天地無常數，而至誠有常理，不為所變也。」（張子正蒙注，12-75），「誠」不僅是「常理」，更是「不為所變」者，這是否與前章「至變與大常合而不相悖」相互矛盾？簡單來說，船山從「常理」言「誠」，此「常理」之「常」，即「大常」之「常」，意即非與「變」衝突的常。若由「不為所變」觀之，則要強調歷變以貞常。<sup>365</sup>換言之，「不為所變」非是不隨時應對，而是人在隨時應對的過程，並未喪失當所堅持的志道依仁。或言，為何強調「誠」是「不為所變」，正因涉及「時」，所以方有貞定大常的說法。如船山言孔子之「誠」，「天之神化惟不已，故萬變而不易其常。伯夷、伊尹不勉而大，而止於其道，有所止則不能極其變；唯若孔子與時偕行而神應無方，道在則誠，道變則化，化而一合於誠，不能以所止測之。」（張子正蒙注，12-86）「誠」與「化」，對應「道在」與「道變」，但實際上「化」又是「誠」，故當言孔子為聖之時者，「時」的「與時偕行」，即呈現在孔子之「誠」。否則，假若無「時」之變，亦不必言「變」。據此，「誠」有「時」義，「中」亦本具「時」義，若無涵蓋「時」，此中即非儒學之「中」，乃「矯時以立德」（張子正蒙注，12-86）的偽「中」。

因此，接續要說明的是，船山言「誠」，實已涵蓋「中和」、「中庸」與「時中」。且觀船山所言：

至誠，實有天道之謂；大者，充實於內，化之本也。惟其健順之德，凝五常而無間，合二氣之闔闢，備之無遺，存之不失，故因天地之時，與之同流，有實體則有實用，化之所以咸通也。陰陽合為一德，不測之神也；存神以御氣，則誠至而聖德成矣。（張子正蒙注，12-81 至 82）

「誠」是人體天道之實，行健順之德，故「誠」是實體實用者。進一步再言，「中和」之「和」，乃「體」，而「中庸」之「庸」，乃「用」，從「實體實用」言「誠」，本已涵

<sup>364</sup> 此處所援引的文字，雖然本非直接論「誠」，但船山言，「唯若孔子與時偕行而神應無方，道在則誠，道變則化，化而一合於誠，不能以所止測之。」（張子正蒙注，12-86）所謂「化而一合於誠」，故「化無定體」可視為「誠」的某一種層面的描繪語（張子正蒙注，12-179）。

<sup>365</sup> 「誠」的「不為所變」，實可與「變無不通」合觀，「歷乎危疑而誠之至者，變無不通，故大化而聖。」（張子正蒙注，12-289）。

蓋「中和」與「中庸」。其次，此「實體實用」又呈現在「因天地之時」之「時」，顯然「誠」亦有隨時處中的內涵。若再由「而成乎德者亦不著其象，不得已而謂之曰誠」（張子正蒙注，12-74）去解讀，「誠」作為實體實用的道德活動，其實涵蓋所有道德活動，從承天之太和（中和），到行道之大用（中庸），以及認知客觀現實而隨時（時中）。總之，從「誠」言真實的道德活動，即涵蓋「和」、「用」與「時」，而「存誠於中」的「中」，亦已涵蓋「和」、「用」與「時」。甚至應說，無論「中和」、「中庸」與「時中」何者，單提其一，即涵另二。

歸結本節所述，無論從「中無往而不為體」之「體」言「中」，抑或從「中無定在」之「用」言「中」，船山強調的「中」，皆體用不二之「中」。也正因「中」是體用不二，遂可提供「時中」、「中庸」與「中和」三者，一個彼此貫通不二的核心樞紐。再者，藉由「存誠於中」的討論可知，「誠」的實體實行之內涵，不僅是對「中」的表詮，更可認知「中」的豐富內涵，「誠」即是與天地感通的「和」，也是形於外為實用之「用（庸）」，更必須是對應現實客觀的每個當下的「時」。至此遂能言，「中和」、「中庸」與「時中」的貫通不二。

### 第三節 時中與中庸、中和的關注不同

根據前節所論，船山對「時中」與「中庸」、「中和」的解讀，當然可在「中」進行貫通不二。但三者貫通不二，猶如「理一分殊」之「理一」，此節則欲探問「分殊」為何？倘若三者是完全等同，以「中」表示即可，歷來何必分論為三。而三者既是分論，縱使「中」已涵蓋三者，<sup>366</sup>或三者可彼此涵蓋，但三者終究是各有關注。基本上，從貫通不二處言，當然有其意義，可卻不能因此漠視「時中」的獨特性。簡單說，「時中」是即「時」言「中」的思維，與「中和」、「中庸」存在著區別性。不過，即「時」言「中」，

<sup>366</sup> 若言「中」本已具有「時」意，此乃說明「中」的最整全意涵，然諸儒皆重取「時」？試問，諸儒亦皆言「心」，世人為何獨標陸王為「心學」？程、朱亦皆言「氣」，又為何不將歸為重「氣」？顯非有無的問題，而是關注比重，或是如何立論的問題。而此種非一刀兩斷的細微分析，前賢已有提醒，如唐君毅對陸象山與朱子的異同討論（參見《中國哲學原論·原性篇》，頁 549 至 661），再如日本學者溝口雄三討論「氣」，「而這種氣的哲學，並非以有時遭到誤解的『氣的優位』或否定理的『氣的確立』為其志向，而是以氣的比重擴大，或氣的浸透而造成理的內在本質的變革為志向。」（《中國前近代思想之曲折與展開》，上海：上海人民出版社，1997 年，頁 37）。

非要將道德視為次要問題，倒逆成以客觀現實為首要。此如同即「器」言「道」，或即「氣」言「理」，重取「器」與「氣」，並非停滯在器與氣，而是認為「道」與「理」的真實體現，必在器與氣上。也就是說，船山所以重視「時中」，正因「時中」是即「時」言「中」，意即「中」必呈現在「時」。此思維方式，客觀現實方能得到真正關注，不再只是將道德修養當成人之為人的唯一，甚至狂妄自大的認為，把握道德本心之後，便能主宰客觀現實。那麼，本節將透過三者的各有關注，說明船山為何關注「時中」。其下分就「『時』非『中』之體用」與「時不可一」次第開展而論。

## 一、「時」非「中」之體用

「時中」與「中和」、「中庸」的關注不同，可先聚焦在「時」非「中」之體用。此「非」字，指「時」非道德本心可以直接掌控者，故不能視為「中」之體用。然而，無論如何詮解「中和」、「中庸」，至少有一事不變，「和」與「庸」必定直接屬於「中」之體用。而且，從「中」言「和」、「庸」，皆人可全然掌握處。要言之，從「時」言「中」，已非人可全然掌握，「時中」是創造與限制的並建，意即「時中」不僅只是關注「體用」之源，顯微無間」<sup>367</sup>，同時也關注當下的客觀現實。試引船山對「中」的解釋：

中，本訓云：和也。其次从口，而上下貫通，調和而無偏勝，適與相宜，故周子曰：「中也者，和也。」酌之以中，所以和順義理，而苟得其中，自無乖戾也。中為體，和為用，用者即用其體，故中、和一也。東西南北之無倚，上下之皆貫，則居事物之裏矣，故又為內也，與外相對。唯其在內，故不偏倚於一方，不偏不倚，必貫其內矣，其義一也。不偏而和，則與事物恰合，故又為當也，「發而皆中節」，當其節也。俗有「中用」之語，意正如此。（說文廣義，9-240）

船山以「和」訓「中」，並申明「中為體，和為用」，最後透過「用者即用其體」的轉化，將「中」與「和」歸併為一。所以，船山言「和固為體」（讀四書大全說，6-450），此「和」不僅是「用」，又可為「體」，也就是「統乎一中以有體」（讀四書大全說，6-450）。要言之，無論「和」是體、是用，皆緊扣「中」之體用。甚至如船山所強調，「得中而

<sup>367</sup> 【宋】程顥、程頤，《二程集》上冊，頁 582。

無不和……蓋中和一致，中本於和而中則和」(讀四書大全說，12-199)，「中」即「和」，「和」即「中」，「中」與「和」本是一致。至於「庸」字，船山雖於《說文廣義》並無說解，但據《讀四書大全說·中庸》所論，應是認同《說文解字》的「庸，用也」；<sup>368</sup>而且，以「用」言「庸」的思維，同時也反映在「中庸」之「庸」，正所謂「夫唯中之為義，專就體而言，而中之為用，則不得不以『庸』字顯之」(讀四書大全說，6-452)。因此「中庸」之「庸」，即專論「中之為用」。由此可知，「中和」之「和」與「中庸」之「庸」，兩者皆必歸「中」之體用。

試問，船山理解「庸」、「和」，既必歸「中」之體用，那麼「時中」之「時」，是否也如此認知？或者有其他詮解？徵引船山論「時」：<sup>369</sup>

時，本四時也。古以天統紀曆，自至嚮分，自分嚮至，往返以黃道為次舍之限，故時从寺。通為適得其會之辭，生長收藏，溫涼寒暑，當其時而不爽；物之所會，事之所就，人之所為，愜如其當然，則如天時之適也。轉為「是」也者，適在其時也；是者，日之正，正此日也，義自相通。若俗以一日十二辰為十二時，於義乖舛。辰可謂之時，日可謂之歲乎？(說文廣義，9-356)

此文有兩項訊息：第一，船山將「時」分成三層次，原初本義乃是「四時」之「時」，進而言「通義」為「適得其會」，也就是「天時之適」，最後轉化為「適在其時」之「是」。若推衍再論，「時」的三層轉出，其實意味「時中」之「時」，亦兼涵此三層義蘊，即含載「時」至「是」的複染內容；船山從「時」至「是」的認知，凸顯出「時中」之「時」，乃是從客觀世界至道德主體的思維，此異於「中和」、「中庸」從道德主體至客觀世界。<sup>370</sup>要言之，「中和」與「中庸」，較偏重由道德主體觀照客觀現實，「時中」則是從客觀

<sup>368</sup> 船山言，「若夫庸之為義，在《說文》則云『庸，用也』；《尚書》之言庸者，無不與用義同。自朱子以前，無有將此字作平常解者。《易·文言》所云『庸行』『庸言』者，亦但謂有用之行、有用之言也。蓋以庸為日用則可，而於日用之下加『尋常』二字，則贅矣。道之見於事物者，日用而不窮，在常而常，在變而變，總此吾性所得之中以為之體而見乎用，非但以平常無奇而言審矣。」(讀四書大全說，6-452)。

<sup>369</sup> 本書第三章處，曾援引此文字，不過，第三章援引意在，認知船山所言「時」的三層內涵，進而開展「時」的「限制-創造」之相互依存關係。此處第五章，則欲透過「時」的三層內涵，指出「時中」與「中和」、「中庸」的關注不同。

<sup>370</sup> 船山曾言，「夫欲定一王之大典，而為天下之共遵，則有三焉：德也，位也，時也。三者缺一焉，不足以乘權而建極矣。」(四書訓義，7-213)，顯然「德」與「時」，乃分論不同層面。

現實去認知道德主體。相形之下，船山偏好「時中」的思維，因其具有較強烈的道德與客觀現實之錯綜互滲。

第二，船山言「時」，並未明確涉及「中」，亦不曾詮解「時」是中之體或用；顯然「時」之於「中」的關係，與「庸」、「和」有區別，「時」絕非直接落在「中」之體用。又，船山將「和」與「庸」視為中之體用，甚至可說作為「中」之「用」，此仍舊緊扣道德主體而言。蓋因「中和」、「中庸」是緊扣道德主體，故而較關注道德主體的創造能動，試從「中庸」與「時中」的差異去討論，「中庸」關注人自身之用的最大可能，旨在揭示「中」之創造能動之絕對，而「時中」雖亦關注人自身之用的最大可能，但同時卻也申明人自身之用的最大限制，創造能動與客觀限制是並存而論。換言之，「時中」的並建思維，使得人不再是絕對的創造能動，而是有條件限制的創造能動，或言更重視當下條件與人之創造能動的關係。正如前論所述，「時」是指出道德主體或道德主體之用，如何處在客觀世界的問題，或言如何能夠在客觀世界去彰顯體之大用。船山言，「體皆原於性，用皆根於心，其有本而泉乎！惟其積於中者如是其盛，則在吾心見為至足者，在天下而無不足。時而容，則容以臨之；時而執，則執以臨之；時而敬，則敬以臨之；時而別，則別以臨之；而臨天下之大用顯矣。」（四書訓義，7-227）此處的「時」，無疑關注在「臨天下」之「臨」，缺乏「臨天下」的客觀現實，體之大用豈能彰顯？而大用不顯，體又何以立？試觀船山對孔子「從周」的思考（論語，7-336）：

《章句》「孔子不得位，則從周而已」，語有疵。在孔子之必從周者，以時也。孔子即大用於當時，亦不得擅改周制。必若周公居鼎革之際，方得成其制作之功。然無位而擅為斟酌損益，亦是自專。若能說夏禮，便純用夏禮，既學殷禮，便純用殷禮，方是反古。（讀四書大全說，6-566）。

朱子言「孔子不得位，則從周而已」，船山顯然無法完全認同，因為「孔子之必從周者」，實奠基在「以時也」。推衍而論，聖之時者的孔子，覺察「不得擅改周制」，即印證其能真正具備「臨天下」之「臨」，故不執泥夏禮或殷禮。要言之，「時」非僅是體用問題，孔子更深慮所面臨的「當時」<sup>371</sup>，即道德主體與客觀世界之間的種種條件。然復須知，

<sup>371</sup> 船山言，「乃吾深攷於周之所以立一代之禮者，而以審吾之從焉。前乎周而二代之禮尚存也。周有同於二者矣，抑有異於二者矣。乃其同者，非相襲也，監於其得而不得不因也；異者，非好創也，

「時」雖非直接落在「中」之體用，但「時」於「是」或「適在其時」的意涵裡，則又必然與「中」密不可分。尤可注意的是，船山未曾從「中」之體用言「時」，這充分顯示某種自覺，意即當人不斷深入探究「中」之體用，「時」理應被正視。

事實上，將「中」析分成「中之體」與「中之用」，進而窮索體用的貫通與否，可能會導致人對現實狀況的漠視，甚至割裂人與現實的真實聯結。簡單說，也就是「中和」可以單純落在人的存養省察上，這明顯從人自身的能動性去契入，容易將現實問題暫且擱下。但必須注意的是，此說可能被扭曲成：現實問題已被完善收攝在「中和」。倘若如此，「中」與現實之間的緊張衝突，無法直接呈現於吾人眼前。在「中和為德成之用，而非成德之功者」（讀四書大全說，6-489）的申明上，亦可能產生此種疑慮：「中和」乃說明聖人所成就的道德圓成之境界，意即已為完善具足的一種體用呈現。進一步而言，此完善具足的「中和」，意味從「中之體」到「中之用」的過程，彷彿純粹是道德工夫的修養，由體而用是直接且無涉及其它問題。可是，道德主體必然有存在場域，所以獨論由體而用的無礙路徑，容易讓人忽略現實狀況所影響而產生的變化異動，此即要說明「時」所扮演的關鍵角色。再援引船山言「中庸」，「子思於此，但以明中庸之道藏密而用顯，示君子內外一貫之學，亦無暇與異端爭是非也。」（讀四書大全說，6-457）「中庸」是展示一種「內外一貫」，「內外一貫」如同前述「中和」，亦為完善具足。然船山對「中」的關注，不僅是這種體用不二、內外一貫的完善具足，在「時中」的思考，更洞察「中」與現實的衝突矛盾。而當船山分析「中」、「中和」、「中庸」及「時中」，即隱約顯露出此擔慮，其言「子思之旨，本以言道之易修，而要非謂夫人之現前而已具足」（讀四書大全說，6-472），「中和」與「中庸」的抉發，旨在明白揭示「道之易修」，不過其卻提醒，人不可陷溺在「現前而已具足」的執障。正因如此，船山在中之體用的考量之外，更有不少對「時」的關注，也就是「時中」的關注。總之，船山省思的「時中」之「時」，並非在「體-用」的義理架構之外，而是落實在「體-時-用」上，如「中，體也；時而措之，然後其為用也」（讀四書大全說，6-450），抑或「用者，用其體，唯隨時而異動爾」（周易內傳，1-587），而「時」非「中」之體用問題，蓋因「時」是「中」

---

監於其失而不得不革也。」（四書訓義，7-337）所謂「不得不因」與「不得不革」，其實也反映出當下之「時」。

之體用「之間」的問題。

所謂「之間」，正指出「時」與「中」的相對位置，具有一種特殊性。特殊性的原因，則在「和」與「庸」是可被「中」所收攝，但「時」與「中」的關係，明顯不能僅是被收攝者。<sup>372</sup>換言之，「時」與「中」的相對位置，比較屬於平等的兩者，如船山曾言，「道之所凝者性也；道之所行者時也；性之所承者善也；時之所乘者變也，性載善而一本，道因時而萬殊也。」（周易外傳，1-1112）抑或「充天地之位，皆我性也；試天地之化，皆我時也。」（周易外傳，1-1114）對「道」的觀照，分從「所凝」與「所行」兩面向揭示，此兩面向又是「性」與「時」；而相似的詮解，亦豁顯在以性、時言天地之位、化。若將這兩段與「所謂性者，中之本體也」進行相互對照，「時」之於「中」的關係，確實不能僅是被「中」所收攝者，反而是彼此依存的平起平坐。另外，所謂「時」是「中」之體用「之間」的問題，其實又與船山重取客觀息息相關。「之間」的說法，在理解上看似抽象，而「體用」則因有明確概念，反而使人感到較為具體。但，「體用」較「時」不具體，「體用」易流於單提一義而忽略客觀現實。而「時」正是「體用」已針對每個當下的客觀現實，也就是說，看似抽象的「時」或「之間」，實為更具體些。舉例來說，甲學生因為勤奮於學業，所以考試即能獲得良好的成績，這從立志於學到學習成果的呈現，當然可直接從「體用」言。不過，當下考試之「時」，是否有其它元素影響甲學生，若能直接從「時」言「體用」，難道不是更具體的「體用」呈現？

「時中」與「中和」、「中庸」的關注不同，亦可由下文獲得輔證：

所謂性者，中之本體也，道者，中和之大用也；教者，中庸之成能也。然自此以後，凡言道皆是說教，聖人修道以立教，賢人繇教以入道也。生聖人之後，前聖已修之為教矣，乃不謂之教而謂之道，則以教立則道即在教，而聖人之修明之者，一肖夫道而非有加也。（讀四書大全說，6-458）

此文針對《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」進行議論，然船山在「命」、「性」、「道」及「教」的問題中，同時也說明「中之本體」、「中和之大用」及「中庸之

<sup>372</sup> 船山所敬重的橫渠，曾言「不極高明，則擇乎中庸，失時措之宜矣。」（正蒙，12-165）顯然地，「擇乎中庸」之「中庸」，並不能保證「時措之宜」的「時」，意即「中庸」是指「時中」之「中」。也就是說，「時中」不僅只是「中庸」的把握，更有「時」的關注問題。

成能」的聯結性。此詮解究竟有何意義？首先，「天命之謂性」三句，正可激見「中」的「本體」、「大用」與「成能」三種面向。又，船山認為三句最末的「修道之為教」，乃是彰顯「中庸」，且修道工夫於此尋得；至於「率性之謂道」，則是「三句一直趕下」的「脈絡」（讀四書大全說，6-458），不可視作工夫覓處。要言之，「天命之謂性」三句，最終歸於「修道之謂教」。其次，既言「天命之謂性-率性之謂道-修道之謂教」是上下貫通，那麼「中之本體-中和之大用-中庸之成能」自亦如是觀，即與「性-道-教」一樣是上下貫通的三者。換言之，作為本體的「中」，與「中和之大用」、「中庸之成能」的關係，實可直接貫通，即「中」與「庸」、「和」的直接貫通。然而，由「中」言「庸」或「和」，皆正面言「德之體用」（讀四書大全說，6-461），所論是立教言學的理想樣態。所以，縱使「時」未被摒棄且本已存在於此理想的「德之體用」上，但「中和」與「中庸」的義理結構，「和」與「庸」方是首要考量者，「德之體用」方為首要關注處。<sup>373</sup>甚至，「中和」與「中庸」既緊扣「德之體用」而發，遂如唐君毅先生所申明，「故言道德不必包含其道德之表現于客觀社會」<sup>374</sup>。故在「中和」與「中庸」的義理，「時」必位處次要位階，而「時中」之「時」，顯與「中和」、「中庸」有不同關注。

剋就外緣因素言，船山之所以正視「時中」之「時」，理由不難推敲。船山身處明清鼎革之際，面臨天崩地解的現實困境，豈不會對道德修養進行重新思考？約而言之，船山所找到的出路，非方以智的逃禪，亦非莊子的逍遙遊，<sup>375</sup>而是抉發闡明儒學本有的

<sup>373</sup> 唐君毅《中國哲學原論·原性篇》有言，「至於船山之不以氣質之偏剛偏柔為不善，亦原於其重取客觀的觀照，以觀人所具之性之表現之故。……船山所謂『以陽繼陽而剛不餒，以陰繼陰而柔不孤』是也。此船山之言，與昔之宋明儒者喜言中正中和，若只以中正中和之表現為善，亦可謂大有不同。」（頁 506）誠如唐先生所言，船山固然重視中正中和，但因對「客觀」的關注，因此必也與前儒「大有不同」。而此論亦可作為本文解讀船山關注「時中」之「時」的呼應。至於，與前儒「大有不同」之說，可援引朱子論「時中」為例，據《朱子語類》卷 67 所記載（頁 1522 至 1523），其關注「中重於正，正未必中」及「中須以正為先」，而林麗真《義理易學鉤玄》解讀為，「可知朱熹所謂『時中』，實以『正』為其先決條件與基本內涵；但『中』能斟酌、度量，『正』則未必。故『中』係指臨事時能對是非邪正有所權衡、剖決與定奪！」（頁 30）顯見朱子主要從「中正」檢視「時中」，非如船山多從「時」言「時中」。

<sup>374</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 625。

<sup>375</sup> 相較釋、老，船山對莊書有更多正面肯定，如「論至于此，而後逍遙者非苟求適也，養生者非徒養其易謝之生也，為天下之大宗師而道無以加也。此其為說，較之先儒所云死則散而全無者，為得生化之理，而以勸勉斯人使依於道者為有實。讀《莊子》者，略其曼衍，尋其歸趣，以證合乎《大易》「精氣為物，遊魂為變」與《論語》「知生」之旨，實有取焉。孔子許狂者以不忘其初，其在斯乎！」（莊子解，13-293 至 294）或者「故以『若喪其一』、以『隨成』為師天之大用，而『寓庸』以『逍遙』，得矣。其言較老氏橐籥之說，特為當理。周子《太極圖》，張子『清虛一大』之說，亦未嘗非環中之旨。」（莊子解，13-395）然而，縱使「莊生之說，皆可因以通君子之道」（莊子解，13-493），但

「時中」。「時中」之「時」，正是對客觀現實的終極認知，也賦予「中」成為具體且真實，而不成為孤懸架空的道德理論，此與逃禪、逍遙遊是「壁立萬仞，止爭一線」（俟解，12-478）。因為，「中」作為道德修養最根本、最核心者，必定要落實於當下活生生的存在場域，直接面對現實世界且合宜回應。在道德主體面對現實世界的種種可能情況，當然也包括最嚴厲的衝擊，此時，志道未堅者即動搖不定，而「時」申明以立中道的主體與現實之間，除了有「乘時」的可能，也必然會有「時之窮」（周易外傳，1-829）或「不得志於時」（讀四書大全說，6-811）的可能。不過，「時窮」僅是「中」的最嚴峻、最大的限制性，當然也無法扼殺「中」的主動性或能動性之可能，<sup>376</sup>這也是船山作為儒者的自覺。總而言之，「時中」之「時」，一方面是認知「現實」或「限制」<sup>377</sup>，但在另一方面，則體現出面對限制的勇氣、智慧與承擔。在此雙重意涵上，人之為人，方不會陷溺在無所不能的狂妄自大，也不會退縮在無所作為的安時處順。是故，「時中」與「中和」、「中庸」，關注上是有差異，「時中」是關注在道德主體與現實世界的每個交錯當下，意即道德主體的真正完成，必在大化流行的天地之間。

總之，在「『時』非『中』之體用」的討論，已可識察「時中」與「中和」、「中庸」的關注不同。不過，此處僅簡單說明「時」非「中」之體用，有關「時中」之「時」的關注處，尚未詳細探究。因此，下文要釐清的是，當「時」作為「中」之體用「之間」的問題，究竟關注什麼？討論即轉至「時之變」。

---

畢竟非船山最終歸處，其言「但君子之學，不鹵莽以師天，而近思人所自生純粹以精之理，立人道之極；則彼知之所不察，而憚於力行者也。」（莊子解，13-395）。有關船山義理所呈現的儒、莊會通或歧異，專著或論文已有不少討論，如徐聖心《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（頁 113 至 158）、謝明陽《明遺民莊子定位論題》（頁 251 至 299）、施盈佑〈王船山莊學之「德凝」觀——評鷺莊學為何通君子之道而又未立人道之極〉（頁 281 至 304）等等。

<sup>376</sup> 船山言，「舍大中至正之道，而但以變化推移言天人之際，甚矣其誣也！」（讀四書大全說，6-705），此說旨在申明，學《易》言《易》者，不必僅是「不得志於時」，甚至隨順「變化推移」之「時」，而忘卻人有「大中至正之道」的把握可能。再如「君子之行於世也，因時順應而不執，唯其所以自立者持其志而不遷，故行一不義、殺一不辜得天下而不為，物豈能移之哉！」（周易內傳，1-285 至 286）簡言之，人固要正視「時」，或「因時順應」，但也必須「持其志而不遷」的「處中」，此即「隨時處中」（張子正蒙注，12-80）或「時中並建」。

<sup>377</sup> 曾昭旭《王船山哲學》曾言，「而船山之所以要如此切分天人，而僅人即其所有之事以行位天育物之功，而不奢言聖人德化之效者，即全以船山所重，唯是存在之性，故必正視存在之限制，而不敢輕期於鳶飛魚躍之境，而逕以翠竹黃花為道也。」（頁 182）此已發見船山義理對「存在之限制」的重視，然而較為可惜是，未有進一步的探究，意即沒有專論「時中」之「時」。

## 二、時之變

船山曾提及：

「魚潛在淵，或在于渚」，時也；「魚在于渚，或潛在淵」，亦時也。夫天下之萬變，時而已矣；君子之貞一，時而已矣。變以萬，與變俱萬而要之以時，故曰：「隨時之義大矣哉！」大無不括，斯一也。時之變，不可知也。欲知其不可知，意者其游情以測之乎？君子所惡於測道者，無有甚於游者也。老子曰：「反者道之動」，游也。於其在淵，而測其于渚；於其于渚，而測其在淵也。莊周曰：「緣督以為經」，游也。不迎之淵，則不失之渚；不隨之渚，則不失之淵也。嗚呼！與道俱動，則豈有能及道者哉！逐道俱動，而恆躡其末塵，亦窮年而未窺道之際矣。故君子之時，君子之一也。「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之」，括天下之變而一之以時，則時乎淵而我得之淵，時乎渚而我得之渚矣，惡乎游而不歸，惡乎動而不靜哉！是故君子之與道相及也，一者全而萬者不迷也；其次，專一而已矣。期之於淵，雖或於渚而不恤也，然而又已潛於淵，則得之也；期之於渚，雖或在淵而不慮也，然而又已在于渚，則得之也。（詩廣傳，3-405）

概分三點探討：第一，為何要言「時」？為何要言「時中」之「時」？船山認為「時」，即是「天下之萬變」的現實狀況，故言「天下之萬變，時而已矣」或「變以萬，與變俱萬而要之以時」。此項甚為重要，因為人作為道德主體而應世，道德主體雖然是有貞定不移者，但卻不能無視現實狀況的「變」，必須要「隨時」，必須要「隨時」以「變」。倘若只是「據現在之境遇而執之也」（張子正蒙注，12-207），則不能「知將來之變不可測而守其中道」（張子正蒙注，12-207）。由此可見，孔子之所以為「聖之時者」（孟子，8-619），蓋因能保有「仕、行、久、速」，意即應對客觀現實之「變」，且觀船山所論：

凡孔子之去就，理之所當然，事之所不得不然，情之所固然，義之所必然，皆有其可者焉。可以速去，而無容濡滯也，因之而速矣；可以久居，而無事急迫也；因之而久矣；道未可行，而處不為忘世也，因之而處矣；世有可用，而仕不為屈道也，因之而仕矣。（四書訓義，8-623）

孔子因應「時之變」，遂有客觀現實的仕、行、久、速，而客觀現實的去就應對，必是合乎理、事、情、義。要言之，以「聖之時者」言「孔子」，「時」不僅指「隨時」，亦有「處中」，也就是「時」即「時中」。所以，當孔子自述「無可無不可」（論語，7-950），其實正說明客觀現實的應對之變，即「時之變」的另一種見證。據此可知，所謂「聖之時」，所謂可速、可久、可處、可仕之「時」，「時」皆是「時中並建」<sup>378</sup>，非僅孤立獨觀的時間變化。

第二，「時之變」固可是「魚潛在淵」或「魚在于渚」，但船山申明此面對「不可知」的隨時以變，絕不能等同老、莊之「游」，無論「反者道之動」或「緣督以為經」，皆屬「測道者」，並未體現「時」。是以，船山言孔子之聖，遂有「順性而自止於大中，因天道而自合其時中，不以道自任，故化不可測」（張子正蒙注，12-164），「時中」是「因天道」且「不以道自任」，「不以道自任」是與老、莊的「與道俱動」，產生根本上的歧異。至於「君子之時」，既有「時之變」或「天下之萬變」的覺察，亦會有所「專一」，此正為「一者全而萬者不迷也」。另外，船山詮解《論語·微子》時，更判明孔子「或去或止或久或速」的「以時進退」（四書訓義，7-952），實與虞仲等逸民「迹同而心異」（四書訓義，7-951）。所謂「心異」，是指「夫子之道，夫子之志，則始終不為逸」（四書訓義，7-951）的「專一」。由是言之，船山認知的聖人君子之「時」，乃從志道依仁強調「時之變」，即「時中並建」之「時」。

第三，統觀前文而再推衍其義。船山既言「時」是「天下之萬變」，而當君子面對此「天下之萬變」，又能「專一」，此強調隨時以變，又要貞定專一的說法，即「隨時處中」或「時中」。然而，透過「時之變」的思考，作為「中」之體用之間的「時」，具有何種特殊意涵？正如前文所論，船山亦言老、莊有處世之變，而老、莊的處世之變，表面也似「隨時」，但相較儒學的「時中」之「時」，彼隨時實是「未窺道之際」的隨時<sup>379</sup>。是故，此扭曲的隨時，體發而為用的用，並未豁顯在真正的大用上，反倒是衍生出妄動之用。換個角度說，「中之用」固然緊扣「中之體」，但「中之用」呈現出來的多種可能，

<sup>378</sup> 有關「時中並建」的討論，參見本書第三章。

<sup>379</sup> 船山言，「勉而役者，不過因已往之陳迹，踳跂齷齪以為仁義，執之愈固而德愈小，勞已以勞天下，執一而不應乎時變。老子所欲『絕聖棄知』者此也。」（莊子解，13-247）。顯見船山認知老子，乃「執一而不應乎時變」者，故非儒學「隨時處中」之「隨時」。

影響關鍵在「時之變」。船山言，「仕、止、久、速之可者，初無定可，而孔子之『則仕』、『則止』、『則久』、『則速』也，自其義精仁熟，繇誠達幾，繇幾入神之妙。倘無其聖功，而徒髣髴其化，則亦王莽之學周公矣。」（讀四書大全說，6-939）「仕、止、久、速之可者」為何是「初無定」？「無定」緣於「時之變」，即「仕、止、久、速」的「用」，端視「時之變」而決定，因此要「不立矩則」（張子正蒙注，12-80）。再引一例證，「文王於〈明夷〉而言『貞』，周公於〈明夷〉而言『拯』、言『狩』，各以其時，可以見《易》之為道，變動不居，然而文王之德至矣。」（周易內傳，1-306）相同的〈明夷〉，文王與周公卻有「言貞」、「言拯言狩」的歧異，正因「各以其時」。那麼，從「時」觀照「中」之體用，清楚察見由體而用的多樣性，此多樣性的產生，不在體用本身的聯結關係，而在當下的現實世界。

接下來說明「時之變」是「不可知」（詩廣傳，3-405），因為「不可知」亦能抉發「時中」與「中庸」、「中和」的關注差異。在進入討論前，先釐清「不可知」的意涵，船山如此陳述：

孟子之答浩生不害，於聖上又加神之一位，蓋以三子為聖，而孔子為神。曰「聖之時」，時則天，天一神矣。《易》曰「化不可知」，化自有可知者，有不可知者。如春之必溫，秋之必涼，木之必落，草之必榮，化之可知者也，三子所得與之化也；物之品物流形者而以各正性命，各正性命者而以保合太和，元亨利貞用於至微而體於至顯，春夏秋冬有其定位而無其專氣，化之不可知者也，孔子之所獨也。孔子之異於三子，不於其廣大高明之性，而於其中庸精微之德。（讀四書大全說，6-1044）

化則聖也，不可知則聖之時也。化則力之至也，不可知則巧之審中於無形者也。  
（讀四書大全說，6-1045）

船山闡明「聖之時」的「時」字，可與「天」、「神」及「化」相互貫通，進而指出有「可知者」和「不可知者」兩種層面。何為「不可知」？船山言「不可知則巧之審中於無形者也」，以及「『不可知』只是不易見，非見之而不可識也。人之所不易見者，唯至精至密者而已。」（讀四書大全說，6-1045）所以「不可知」並非專言「無形者」的不可見，

而是洞察「時」為「至精至密者」而「不易見」。船山雖強調「時之變」是「不可知」，絕非要將「時」視為「幻異」（張子正蒙注，12-88），畢竟「聖賢學問，縱教聖不可知，亦只是一實。」（讀四書大全說，6-712）。也就是儒者對「時之變」的關注，其旨還是在人道之實。

回到原論，從「不可知」審視「時」，「時」即非道德主體可以完全掌控左右者。是以，道德主體在「時中」的思維進路上，展現出來的能動性，稍異「中庸」與「中和」。簡言之，「中庸」與「中和」的思維，較關注道德主體的能動性，而「時中」思維則在不詆毀道德主體具有能動性的情況下，更偏向關注人的正面限制性。<sup>380</sup>首先，船山認為：

聖人仁不求功，智不求名，仁智非以有所期而成。然功名者，亦非聖人之所廢。非功非名，无與于萬物，而萬物亦无恃以立也。雖然，亦因其時而已矣。時之盛也，則聖人主時，仁成而功溥，智成而名彰，谷應川流，萬物繁然以顯其榮澤，功名捷得而不爽，聖人亦終不爽其无求功名之志。時之衰也，則時賓聖人，仁无託以成功，智无麗以成名，聖人為物憂患，將爽其志以利用夫功名，然且閤然揜其仁智之榮澤，故勳業寓於文章，文章存乎憂患。此則聖人之難也。（周易外傳，1-960）

此段旨在評論「時」與「聖人」，船山認為聖人亦要「因其時」，而「時」又有「時之盛」與「時之衰」兩種情況。試問，「聖人」不是「因天道而自合其時中」（張子正蒙注，12-164）？不是「臻時中之妙」（張子正蒙注，12-165）？那麼，「臻時中之妙」的「聖人」，既能「隨時處中」之「隨時」，為何會有「時之衰」？顯然「時」之「盛」或「衰」，並非聖人可決定。換言之，聖人當然是能執中以存誠，當然是能貞定中道而行，但卻不表示「隨時」或「因時」之「時」，必定是「時之盛」，亦可能是「時之衰」。由此而言，「時」之或盛或衰，直接造成「聖人主時」或「時賓聖人」的區別，進而有「仁成而功溥，智成而名彰」與「仁无託以成功，智无麗以成名」的差異，這即「時」對道德主體的某種限制。要言之，「時中」的「時」，並非單純指出人能處「中」，必可「功溥名彰」；在「時之衰」上，客觀現實將予人某些限制，造成功名或行道於天下的無法成就，故或有轉向

<sup>380</sup> 何謂「正面限制性」？意即「時中」之「時」，既有創造性，亦有限制性。且此限制非是負面扼殺人的能動，反而激發人對能動的深刻體知。相關討論可察見第三章。

著書立言者。那麼，「時」已不僅有「不可知」的層面，「時」之盛衰也包含人的某種不可為。

其次，「時」之於「人」，實有某些限制，而此限制即彰顯在「莫能違者」、「待時」或「時之未至」的論述：

夫君子於《易》也，取法各有其時。時者，莫能違者也。(周易內傳，1-375)

所待在時，而必先有動而不括之道，乃可以時至而必動。(周易內傳，1-594)

處盛功者不勞，極通變者无吝，故于上有待時之辭焉。然則四其時之未至乎！時未至，而援劍叱車，濯馮生之憂患，故終歎四德之盛，非聖人不足以當之。(周易外傳，1-923)

時至則聖人不違爾。(張子正蒙注，12-290)

當人面對「時」，或存在於「時」這個場域，就必受「時」的影響，甚至是約束。若「時未至」，即要「待時」或「時至而動」，是以聖如孔子，亦言「待時而動」(周易內傳，1-332)。若「時未至」而妄動，則「違時妄動」(周易內傳，1-241)，而「違時妄動」又將引禍上身，如其言「違時任意，則禍必及」(讀通鑑論，10-578)。再者，與「時未至」相對的「時至」，「時至」之動，亦非人執持私意的妄動，此動是「隨時」的「不違」。藉由前述討論，已能標明且逼顯「時」之於「人」的關係，保留一種不確定的緊張性。此不確定的緊張性，在道德主體的體用問題上，絕非主要關注處。或者說，若道德主體的體用，出現不確定的緊張性，實是「時」給予道德主體的影響。相對「時中」直接且明白呈現出人的正面限制性，「中和」與「中庸」的思維，顯非如此，試以「中庸」為例：

古之聖人，本其性之至善者而盡存養省察之功，為內治密藏之極致，乃以發為日用之所當為者，皆得夫大中至正之道，而無過不及。存之為誠，成之為知仁勇，發之為言行動，施之為禮樂刑政。於是功化之極，與天地合德，而民物受治焉。其內外合一之至德，名之曰中庸。吾夫子體之，子思述之以詔學者。謂夫今欲知中庸之學所自始，而為君子之所必體，則必原本於道之所自出，而後知其功之不

可略；而能知中庸之德所自有，而為天下之所必資，則可推極於道之所必備，而後知其業之為有所本。（四書訓義，7-104 至 105）

引文從「存之為誠」一路至「施之為禮樂刑政」，可謂是貫通無礙，似未明白指出人的「限制」。其實這也無錯，因「中庸」關注人對道德本心的把握，並由道德本心發而為用，體用本可貫通無礙。至於客觀現實的問題，雖未直接豁顯，但必已收攝涵蓋。而理解「中和」的客觀現實問題，亦類同「中庸」，船山言「要以中庸之所謂和，乃本然德體之天則，此之謂和。」（讀四書大全說，6-593），「和」是「本然德體之天則」，在此論中，自當有「不可強合為一」的現實問題，但「和」之宗旨，畢竟在申明人之道德主體，實承天則之和。換言之，這是主體的依據，思考重心亦非關注在「人」與「現實」。若要再說的完整些，「中和」既是「本然德體之天則」，人依此遂能「中庸」、「時中」。總之，在細緻的義理討論，「中和」能延伸說「時中」，這是一種層面；然「中和」的關注重心，旨在揭示「本然德體之天則」，而「時中」則又有其它關注重心，這又屬另一種層面。復觀「時中」卻是關注人在客觀實現上，如何把握道德本心，直接從兩者間的複雜關係進行觀照，這更加關注客觀現實之於「人」的各種可能。而此關注的差異，必然又要回扣「時」非「中之體用」。總之，「時」給予人的正面限制或緊張不確定，乃是指出「時」有「時至」與「時未至」，並非人能左右控制者，如同已提及的「待時」，「待」有限制意思，遂使「時」有別「和」、「庸」。「和」即「和」，「庸」即「庸」，若是「不和」或「不庸」，即是未能「中」。然而，「時」卻非如此，縱使已「處中」，但其所顯現的「隨時」，依舊是有「時至」與「時未至」的雙面性，此即非人能左右控制的不確定。

<sup>381</sup>故言「時窮於天，事貞於變，賢者固有不能及之理，聖人亦有不得盡之功。」（周易外傳，1-849），不能與不得，即豁顯「時」的特殊意涵。

<sup>381</sup> 船山曾言，「由夫子之言觀之，則道不離於人，而或過、或不及者，求合而卒離之。然則君子之體中庸也，明行合德，必有所待矣。」（四書訓義，7-114）。船山言「中庸」，重在「道不離於人」，亦即人與道彼此間的聯結。更重要的是，船山言「中庸」乃是「明行合德」，而且「必有所待」，若是「中庸」已完善至足，為何要言「必有所待」？要言之，「中庸」是道德主體的完善，而「必有所待」則涉及了「時」的問題。再引「是以君子樂觀其難以學《易》，廣矣，大矣，言乎天地之間則備矣。充天地之位，皆我性也；試天地之化，皆我時也。是故歷憂患而不窮，處死生而不亂，故人極立而道術正。《傳》曰「苟非其人，道不虛行。」聖人贊《易》以埃後之君子，豈有妄哉！豈有妄哉！」（周易外傳，1-1114）合觀，「和」與「庸」是「不窮」、「不亂」的層面，而「憂患」與「死生」則是屬於「時」的層面，所以「和」與「庸」旨在主體立於中道，是以中之體能夠貞定，中之用則可無不可用。至於「時」，卻指出人的存在場域，意即是人的限制性。

正因澈見「時中」之「時」，當人面對「時窮」之際，方能更加坦然以對：

萬類靈頑之不齊，氣運否泰之相乘，天之神化廣大，不能擇其善者而已其不善者，故君子或窮，小人或泰，各因其時而受之，然其所受之中，自有使人各得其正之理，則生理之良能自感於倫物而必動，性貫乎所受不齊之中而皆可盡，此君子之所以有事於性，無事於命也。（張子正蒙注，12-122）

「時之變」既是「不可知」，那麼「時」之於君子、小人，也就非君子必「泰」必「達」，亦非小人必「否」必「窮」。而且有可能是完全背反的情況，即「君子或窮」或「小人或泰」。不過，若有「時中」的體現，遂能明白「或窮或泰」是「各因其時而受之」，無須讓個人陷溺此泥淖。此義可見於其它詮解，如「時有否泰而身安，恆一於義，而心日廣，德日潤矣。」（張子正蒙注，12-88），或如「自有其樂，進退屈伸因時而不累其心，皆得其中，允為行藏之法。」（張子正蒙注，12-263），或是「塞乎天地，須窮時索與他窮，須困時索與他困，乃至須死時亦索與他死，方得培壅此羞惡之心，與氣配而成其浩然」（讀四書大全說，6-933）。換言之，「時窮」僅言及外在現實的窮，非落在道德主體本身。進一步說，此「時窮」亦非必是負面者，「時窮」可得轉化，如「時之窮，窮則災矣。然而先天而勿違，則有以消其窮；後天而奉時者，則有以善其災。」（周易外傳，1-829）在「先天而勿違」與「後天而奉時」的坦然面對，即能「消其窮」與「善其災」<sup>382</sup>，這方是儒者面對客觀現實的積極承擔。最後必須再次強調，「時中」之「時」固然對道德主體有限制，但此限制非禁錮「處中」、「盡性」或「存誠」等等可能，而是對道德主體存在的現實世界，秉持謹慎<sup>383</sup>的態度，在此謹慎中，道德主體方不會過度膨脹到恣意妄動。

### 三、「現實困境」與「人文歷史」

前已說明「時中」與「中和」、「中庸」的差異，乃「時」非「中」之體用，因此「時

<sup>382</sup> 此處雖言「時窮」可以得到轉化，但轉化之謂，乃是「勿違」與「奉時」，並非與時有違。若是違時，任何作為皆是「窮」，絕無「消其窮」的可能。有關違時而作用亦窮的說法，可參閱「非時則己之氣與物氣相忤，而施亦窮。」（張子正蒙注，12-81）。

<sup>383</sup> 周敦頤於《通書·蒙艮》有言，「『山下出泉』，靜而清也，汨則亂，亂不決也，慎哉！其惟『時中』乎。」（《周敦頤全集》，頁43）從「慎哉」與「時中」的聯結，亦可印證內文所論。

中」特別關注「時之變」。而「時之變」的關注，則又意味「時中」的重取客觀現實，相較「中和」、「中庸」二者，更用心於謹慎面對客觀現實。然復須知，豐富的客觀現實內涵，乃是船山關注「時中」的第一理由，若延伸再論，船山重視的「人文歷史」，或自身歷經的「現實困境」，實可從「時中」之「時」得到直接的豁顯，不必如「中和」、「中庸」的層層轉折，這則為船山關注「時中」的第二個理由。

先就「現實困境」言。「時中」對身處明清鼎革的船山來說，實較「中和」、「中庸」更具吸引力，原因即在，「時中」所關注的客觀現實，包括人不得不面對的「困境」。基本上，「中和」與「中庸」主要是道德本心的鞏固確立，在此理想的道德狀態上，所有客觀現實的問題，皆次要於道德本心的把握。是以，客觀現實的「困境」，自非主要關注處。然而，「時中」乃即「時」言「中」，道德與客觀現實是並存，客觀現實的順境或困境，皆在「時」上得到豁顯。更重要的是，當人特別關注客觀現實與道德本心的複雜錯綜，泰半不會是順境時，因為順境的客觀現實，往往是推波助瀾的加分，人很容易在「隨時」完成「處中」。反過來看，當人身處逆境或困境時，客觀現實的限制，就會深刻烙印在人，《易·蒙卦》不是曾言，「山下有險，險而止」(周易，1-100)，「山下有險」是客觀現實，人的遇「險而止」之「止」，既是道德活動的一種表現，同時也應視為對應客觀現實的困境。畢竟，若道德活動無有任何客觀現實的限制，人就不必言「止」，「止」顯然非僅是道德本心把握的問題而已。<sup>384</sup>要言之，重取客觀的「時中」，不僅正視客觀現實，更正視客觀現實給予人之困境。而船山身為明朝遺民的苦痛與無奈，必然於此體會甚深，因為「亡國一臣孤」(絕筆詩，15-921)的「亡國」，即是無法扭轉的客觀現實。

進而再言，當人面對困境時，除了排斥逃避之外，亦容易將道德本心進行無限擴大。因為，突破困境的最直接力道，首要即在道德本心的自覺與貞定，此自覺遂使「困境」無法動搖人之存在價值。無可諱言，人從道德本心的把握，確實可直接且充分地呈現人的自主能動，這當然是極具意義。然而，若從另一個角度說，將自我生命全然委任道德

---

<sup>384</sup> 王陽明在 1507 年時，曾被流放至貴州，而在前往貴州的路途上，朝廷敵對者試圖派人暗殺陽明，雖然他避開了這一次的殺身之禍，但卻又擔心其父受到波及，於是陽明占卜尋找解答。此處特別提及這段事蹟，當然無意將陽明視為妄目求神問卜者，而是要申明陽明的道德本心之把握，縱然能夠「生天生地，成鬼成帝」(《傳習錄》，《王陽明全集》上冊，頁 104)，但客觀現實的困境，其實也是不得不面對，且可能無法得到妥善解決。而這個「困境」的面向，其實是在陽明的良知說上，較少會被提及，甚至作為關注重心。

本心，究竟是積極承擔客觀現實的「困境」？還是積極瓦解客觀現實的「困境」？筆者認為在船山的思維上，承擔與瓦解兩者，存在著基本的差異。船山關注的「時中」，顯然是要積極承擔客觀現實的困境，若非關注「時中」，「困境」只是由道德本心發而為用之後，必可與客觀現實相應無礙的「困境」。船山或許不會否定如此觀照「困境」，但此種面對「困境」的方式，卻缺乏積極應對「困境」的人道展開。意即，人對道德本心的全然把握，固然可以應對「困境」，但此應對並非在第一時間去正視客觀現實的困境。例如，有人酒駕撞死了至親，在船山關注的「時中」視野，絕不只會以道德本心的把握來應對，而是道德本心與客觀現實的並建，才是整體且真實的當下應對。試問，人在此困境裡，若只是道德本心的把握，甚至將道德本心作為成天地鬼神者，難道就能突破「至親過世」的客觀現實？還是說，跳脫了「至親過世」的客觀現實？對船山而言，人的道德本心之把握，必然要直接對應客觀現實。所以，當有些客觀現實的困境，不可能被我們解決，人也不必強加解決。總之，「時中」揭示的對應方式，乃是隨著當下各種內容的差異，遂有不同。酒駕者犯後的態度？親人是否違規？事件發生日？事件發生後的第十年？……等等。當然，最有可能的是，親人過世已是無法解決的客觀現實之困境，因此對酒駕者的氣憤，也可能終生不忘，正如《論語·憲問篇》的「以直報怨」，此「直」字即在客觀現實完成道德本心之把握，當下即道德本心與客觀現實的並建，客觀現實絕非道德本心把握後的次要問題。

其次，再就「人文歷史」言。若只從道德本心去觀照人之為人，當然可以成就人之為人的存在價值，但卻容易忽略人在人文歷史的角色，或是人如何去助益人文歷史。當我們言「中和」、言「中庸」，仍舊是緊扣著道德，這是本心把握與由體貫用的問題，偏重在個人的道德修養。但「時中」的「時」，除了是道德的當下應對問題，更因船山從氣之往來伸屈認知「時」的關係，己所呈現的「時中」，不僅涉及自我的過往與未來，更聯結人文歷史的過往與未來，此具有濃厚的人文歷史意味。簡言之，道德的當下應對，又將匯整成人之一生的道德，此一生之道德，則會影響整個人文歷史。也正因為船山將人之為人，置放在人文歷史上，所以人之實踐工夫，雖包涵了當下即是志道依仁，不過卻更重視志道依仁，必須如何落實在每個當下之「時」。復觀「中和」與「中庸」二者，則是關注在當下的志道依仁，而此當下遂即有志道依仁的實踐工夫，這將心力全部

投入在每個當下。換言之，「時中」是謹慎地將當下即是工夫，與其它「時」的當下即是進行合觀，這或許對於偏重道德本心者，難免有畫蛇添足之譏，然船山則認為是必要認知，甚至是認知人之為人的整體。因此，未重取客觀現實者，將把握道德本心即視為澈見人之整體，而重取客觀現實的船山，強調應對每個客觀現實的道德本心，方是體現人之整體。總而言之，「時中」較之「中和」、「中庸」，其實更加貼近船山重視的人文歷史。

另外，船山對「困境」的有所正視，亦可說明人必須尊重人文歷史。因為，道德本心的威力，當下既是貞固人之存在價值，同時也可能瓦解人文歷史。何謂？道德本心原即要緊扣人文歷史，但人文歷史的保存與延續，往往又因各種客觀現實的影響，使之質變而徒然空有虛殼，這種虛偽造作的人文內容，又是把握道德本心者必然要唾棄，甚至是摧毀。在此種緊張關係上，人易將道德本心扭曲誤解成一己之道德本心，此或許尚能揭露了人文歷史的虛偽造作，卻也可能賊害了人文歷史的真實。以李卓吾為例，其所採取的方式，即是衝突儒學傳統。<sup>385</sup>而當卓吾斥罵儒學傳統，藉之省思儒學傳統延伸出來的種種虛偽，這種面對儒學困境的方式，固然亦有意義或必要性。但，船山不走卓吾之路，其認為揭剝俗儒之偽善造作，不在瓦解人文歷史，而應是進入人文歷史的困境，或言投入且承擔儒學困境之行列。試舉船山論「禮」：

《記》之與《禮》相倚以顯天下之仁，其於人之所以為人，中國之所以為中國，君子之所以為君子，蓋將舍是而無以立人之本，是《易》、《詩》、《書》、《春秋》之實蘊也。(禮記章句，4-9)

顯微同異之辭雖若不一，而於以體先聖復性以立人極之意，其不合者鮮矣。(禮記章句，4-11)

其為人所有而鳥獸之所必無者，禮而已矣。故禮者，人道也。(禮記章句，4-18)

君臣、父子、兄弟、夫婦、制度、井疆，皆待禮義以行於天下，謀作兵起，強者

---

<sup>385</sup> 李卓吾對儒學的種種質疑批評，參見《焚書》與《續焚書》(劉幼生整理，《李贄文集》，北京：社會科學文獻出版社，2000年)。不過，卓吾雖然衝突偽儒，但仍舊以「實儒」自居(《初潭集·初潭集序》，北京：中華書局，2009年，頁1)。

干犯之而弱者不能自盡，故聖人為修明之。(禮記章句，4-539)

簡單說，「禮」是「立人之本」、「復性以立人極」或「人道」，而君臣父子等人倫關係，更待之以行於天下。所以，船山顯然將「禮」視為人文化成的重要元素。<sup>386</sup>不過，「禮」卻又因為是儀文的呈現型態，使之易流於僵化，甚至會被單純竊取儀文之外皮，刻意忽略「禮」的天理與仁義內涵。這也不得不讓船山謹慎以對：「禮待人而行，猶酒之待藥而成也。君子敦仁以致順，則禮達於上下；小人飾文以竊理，徒為禮蠹而已矣。」(禮記章句，4-571 至 572) 若從「小人飾文以竊理」言，確實察見禮之儀文的某種不足，但如前文申明，船山仍舊從正面承擔去面對「禮」，而非採取否定的「以禮為薄」或「以禮為迂」(周易外傳，1-1058 至 1059)。雖然，「禮」有可能被小人奪胎換骨，卻不能因此而否定「禮」的存在意義，更不應該為此而瓦解「禮」。畢竟，這只是「涉其迹者疑其迂」(周易外傳，1-1058)之禮，有別君子所言所行之「禮」，即富有仁義且達上下的「禮」，或言「體其實者知其大」(周易外傳，1-1058)之「禮」。而在不毀壞人文歷史之「禮」的前提下，船山也意圖揭示「禮」的調整性，如其言「理勢之自然，各適其時而已」(禮記章句，4-548)，此中有「因、革、損、益」(禮記章句，4-548)的調整可能，<sup>387</sup>這即補強人文歷史的不足，而非拋棄人文歷史，此遂顯出船山是重取客觀面向者。

要言之，船山之路是一種儒者的承擔，雖身處困境，仍舊選擇承擔，而非排斥、逃避或瓦解。更重要的是，當人可正視人之為人的困境，遂可承擔人文歷史的負面內涵，並與人文歷史有真實聯結，而非是去解構人文歷史。有關人必須承擔人文歷史的不真實，可再從儒學理想與政治的關係去理解。美國漢學研究者狄百瑞 (Wm.Theodore de Bary,1919-) 曾強調，儒家困境是因為一開始即與政治有密切結合，<sup>388</sup>顯然儒者困境最容易產生在，當理想無法透過政治達成，此間涉及儒者是否能夠藉由科舉選才而出仕？出仕之後又是否能遇聖王明主？即使有聖王有意行道，但當下政治環境是否為有道之世？不過，有承擔且正視困境的儒者，縱使面臨無道之世，縱使最終由仕而隱，但卻不會以

<sup>386</sup> 唐君毅先生認為船山論「禮」，乃「發其致」，詳見《中國哲學原論·原教篇》(頁 637 至 646)。

<sup>387</sup> 船山雖然有言「《易》道大而无慙，禮數約而守正。故《易》極變而禮惟居常。」(周易外傳，1-1057)，但後文即又言「且夫聖人之於禮，而未嘗不因變矣。」(周易外傳，1-1058)，也就是說，「禮惟居常」的「惟」，非將「禮」劃歸為「常」而無有「變」。至於「《易》極變」之「極」，亦非將《易》劃歸為「變」而無有「常」。總之，船山認為「《易》與禮相得以章」(周易外傳，1-1056)，即常變一致。

<sup>388</sup> 相關說法參見狄百瑞《儒家的困境》(The Trouble with Confucianism)。

瓦解政治為跳脫困境的首要課題。換言之，儒者應當思考的是，理想與政治之間，如何有彈性的聯結，當政治無法作為置放理想的平台時，儒者又要如何去完成理想？如何在非「政治」舞台上完成「理想」？這非是要理想與政治斷裂，因為理想與政治斷裂為二，理想亦不必然保存或完成開展，而是重新去檢視與客觀現實的聯結，除了政治這條重要路徑之外，尚有何種可能性？此為重新正視「理想」與「政治」的多種可能性（本即存在著仕隱問題），所以「政治」仍舊是重要元素之一。概要而言，政治固然是實現理想的重要途徑，但非是唯一途徑。因此，若從「時中」說明「內聖外王」<sup>389</sup>，「外王」不再是聚焦或框限在政治，而是推衍至人文歷史上。至此，讀者即不難察見船山對「時中」的關注，乃是重視承擔困境與尊重人文歷史之故。

歸結本節討論，有關「時中」與「中庸」、「中和」的關注不同，試藉荒木見悟的「本來性」與「現實性」進行說明。首先，「中和」是直指道德主體的道德本心，即從「中」言「和」。這是關注在「中」之體用，意即從「本來性」言「中」。其次，「中庸」由體至用的本心運用，「用」是必然的，即從「中」言「用」。這亦是關注在「中」之體用，即從「本來性」收攝「現實性」言「中」。最後，「時中」之「中」本已是落在「用」上（體用不二之用），所以是即「時」言「中」，這是從「現實性」完成「本來性」言「中」。也就是說，三者之異，正在「中和」直指本來性，「中庸」是由本來性收攝現實性，「時中」則關注如何從現實性體現本來性。而且，因為「時中」是從客觀現實去體現道德本心，所以特別重視「時之變」，並更加正視客觀現實給予人之困境，以及無論人身處何種處境，人皆必須尊重人文歷史。

## 第四節 小結

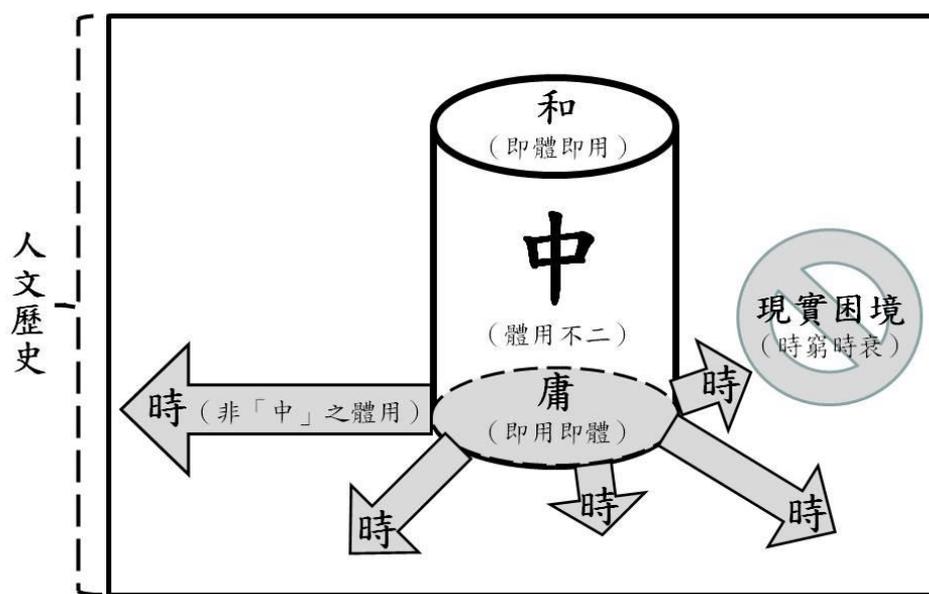
唐君毅先生於《中國哲學原論·原性篇》如此道：

---

<sup>389</sup> 儒學原本就講究「內聖外王」，而在內聖的部份，宋明儒學已經開展到極至，而且佛道的心性論述，或者人之內在的剖析，其實已無法讓儒學與佛、道二家，產生完全的區隔，乃至於無法提供人之為人的真實選擇。那麼，「時中」的客觀與道德並建，顯然在「道德」的論述上，多加注了一項強而有力的元素，即是客觀。這個武器是宋明儒學所缺乏的，縱使有談及這個部份，但終究是道德先行之後的次要問題。或許，有些宋明儒者會強調，道德必然是成就在客觀世界上，但這種強調畢竟是在，道德論述作為核心的第二位階問題，此處固然不是道德與客觀的斷裂，但客觀現實顯然不能在道德論述上，得到深刻的正視，而船山則從客觀現實去談論道德本心，意圖同時將二者並放。

唯船山為矯宋明儒者之偏於本向內反省之態度以立言者，乃重取客觀的觀點，以觀此性在天地間之地位，故有此道大善小，善大性小之論耳。固非其說既立而程朱陸王之義可廢之謂也。<sup>390</sup>

此論正可作為研究船山「時中」觀的用力處，「時」即是「重取客觀的觀點」，「中」則為「此性在天地間之地位」；而「時中」既貫通前儒所重之「性」，卻又關注「客觀」。船山曾評述(尚書引義，2-243)，顓頊佐少昊十年而代之，高辛佐顓頊二十五年而代之，堯佐帝摯五年而代之，因此，堯之所以七十載而未有相，亦只是「因法而從時」；無論是十年、二十五年、五年有人代之，或是七十載而無人代之，問題癥結不僅在人是否能「中和」或「中庸」，更明顯環繞在「時中」。要言之，「時中」對船山義理而言，固然不是悖離道德主體的修養問題，卻也不僅是道德主體的修養問題而已，此即重取客觀面向。最後，有關「時中」與「中庸」、「中和」的同異辨析，茲以圖示說明：



圖示：「時中」與「中庸」、「中和」之異同

首先，從三者同處言。船山所理解的「中」，乃是體用不二，也就是無論「中和」、「中庸」或「時中」，三者皆由體用不二之「中」所導出。因此，三者其實是可以貫通不二。而且，若透過「存誠於中」去分析，「誠」既為實體實用，遂涵「中和」、「中庸」與「時

<sup>390</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 506。

中」，意即三者「誠」處，亦可貫通。以「中和」為例，「中和」是即體即用，體必發為用，故有「中庸」之意，而用又必對應客觀現實，則延伸出「時中」。其餘二者，亦如是觀。其次，從三者異處言，三者畢竟是關注不同，再分三點來說：一是，「時」非「中」之體用。「時」是「中」之體用之間的問題，意即當此體用一貫而去面臨現實的問題。二是，在「時」是「天下之萬變」的認知中，導引出「時之變」的「不可知」；正因為「不可知」，所以會有「時達／時窮」、「時盛／時衰」的兩種可能，這是體用不二之「中」，與現實之間的衝突、矛盾或緊張關係。三是，前述訊息皆傳遞出「時」的關注處，乃是在道德主體與現實場域的接軌上，且「時」有別「庸」、「和」單純從正面去體現人之能動，「時」亦揭示人在負面否定的現實場域，如何保存本有的能動。要言之，「時中」不止於道德主體的體用一貫，更關注體用一貫的道德主體，與現實世界相接後的複染。正因如此，人才能更真實的面對「困境」，才會更加重視「人文歷史」。由此即知，船山為何特別關注重取客觀層面的「時中」。

# 第六章 解讀王船山「際」之「時中」——以仕隱問題為例

## 第一節 前言

前文曾不斷論及，「時中」實踐在人合宜應對客觀現實的當下，然此合宜應對的當下，實是瞬間事，即本章要處理的「際」。所謂「際」，本是「時中」呈現在生命歷程上的每個瞬間，故「際」非「時中」之外的另一個問題。更重要的是，若能說明釐清「際」之「時中」，「時中」的豐富樣貌與複雜內涵，將有另一面向的呈現。

至於如何推衍「際」之「時中」？船山曾說「君子之大事，在仕與隱」（宋論，11-317），是以本章擬從「仕隱」問題這個面向契入。君子固然有不立巖牆的知命，但「生死」之屈伸，畢竟是「人無得而與焉」的「天之化」（宋論，11-317），君子絕不會純以知命為貞定。而何處才是君子所當貞定之大事？什麼方為君子體知屈伸之理而所當用力之大事？即在「仕隱」。至於人如何抉擇仕隱，則又攸關人能否「隨時處中」，船山強調仕隱抉擇必須是「持之以大貞而存其義，酌之以時宜而知其幾」（宋論，11-317），所謂「持貞存義」與「酌時知幾」，正是「時中」。仕，是否合乎「時中」？隱，是否合乎「時中」？若不合乎「時中」，當下仕隱抉擇即非持貞存義與酌時知幾。換言之，或仕或隱的抉擇，皆發生在人當下應對客觀現實的「際」。由此故知，本章透過仕隱抉擇的分析，即能解讀「際」之「時中」。因為，仕隱雖是當下瞬間的一個抉擇或行為，但此當下瞬間卻已涉及人與客觀現實的複雜對應，而人又如何在此複雜對應裡去酌時知幾？

下文討論分兩階段，第一階段是「『際』的複雜對應：船山的仕隱抉擇」，第二階段是「『時中』在『際』的實踐難度：船山評議他者的仕隱」。在第一階段的討論，首先總覽船山生命歷程的仕隱問題，藉此揭示每個仕隱抉擇的「際」，皆是一次全新的人與客觀現實之複雜對應，而這也就是「際」之「時中」的一種面向；其次，再將焦點置放在船山拒仕孫可望，透過〈章靈賦〉注文解讀船山當下拒仕的「際」，表面固然只是「隱」

的抉擇，但此抉擇卻已涵蓋「面對-理解-判斷-省思」，而這又是「際」之「時中」的另一解讀面向。無論從船山生命歷程的或仕或隱，抑或專就單一的拒仕事件，皆傳遞「際」的複雜對應。在第二階段的討論焦點，將說明「時中」在「際」的實踐難度，分析船山如何評議他者的仕隱，若認同他者的抉擇，那在此歷史展演之「際」，出現何種「時中」內涵？反之，則又缺乏何種內涵？再者，當船山如此評議他者之仕隱，從中亦可察見評議的不足處，這既可用之批判船山，卻也再次證明「際」之「時中」的實踐難度。其下即次第開展而論。

## 第二節 「際」的複雜對應：船山的仕隱抉擇

際，既是人與客觀現實的對應瞬間，那麼這個瞬間的對應，隨著不同的時處位，必會展開不同的對應。而在此對應之「際」，選取最合宜的對應方式，正即是「時中」。其下先從船山生命的仕隱，簡單說明「際」之或仕或隱，皆是當下不同時處位的複雜對應。

### 一、船山生命歷程的仕隱

船山一生可概分三大時期，<sup>391</sup>第一期是「奮發為學尋功名」，從船山出生至崇禎在煤山上吊自殺，即西元 1619 年至 1644 年 3 月；第二期是「為國奔走欲抗清」，從崇禎政權滅亡至拒絕李定國（1621~1662）招請，即西元 1644 年 3 月至 1652 年；第三期是「歸隱山林疏百經」，從船山拒入永歷朝廷（1646~1662）至其與世長辭，即西元 1653 年至 1692 年。不過，此分期方式，主要是為下文討論能有清晰呈現，但這也只是討論的權宜之法，所謂船山自身的仕隱抉擇，絕非生命分期這般簡單，如第一期實有不仕的抉擇，而第二期則是或仕或隱，並產生仕隱的猶疑不定。總之，分期雖有討論的便利性，但船山生命的仕隱抉擇，又必須回歸每個當下去理解。有此認知後，接下來即針對船山

<sup>391</sup> 此分期法，主要是參考曾昭旭先生《王船山哲學》（頁 8 至 37），其分 24 歲以前、24 至 35 歲、35 歲以後等三期，而此三期分法，實可察見船山生命的三層轉折。然，因應本文討論之需要，筆者對曾先生三期說進行微調，並另標分期之名。又，內文討論所涉及的船山生平事蹟，參考前賢成果甚多，如劉毓崧《王船山先生年譜》（16-137 至 275），王之春《船山公年譜》（16-276 至 385），蕭蕙父、許蘇民《王夫之評傳》，王立新《天地大儒-王船山》。另外，有關船山生命的分期，《王夫之評傳》一書將之分作五期，筆者認為任何一個船山研究者，皆可替船山一生分期，且只要言之成理，即可，此無誰對誰錯的問題。因為，有時是為了討論某議題的權便，有時則針對船山生命轉折的說明。

生命的三個時期，說明其仕隱抉擇的當下（際），皆涉及道德主體與客觀現實的複雜對應，不能單純從表面的仕隱行為去說明。

### （一）奮發為學尋功名時期

船山從小即受家學儒風薰陶，其父王朝聘治《春秋》，叔父王廷聘長於詩，長兄王介之精於《春秋》。而且，儒者讀聖賢書，必又期待能經世致用，父親與叔父即多次參加科舉，欲將所學用之於世，不言可喻。在此成長環境下，不難想見青年才俊的船山，亦有「學而優則仕」的企圖，意即透過科舉考試去完成用世抱負。這正是「尋功名」，正是意在仕。但，誠如一開始所申明的，若斷然以「仕」套用此期的全部仕隱抉擇，則難以澈見仕隱抉擇背後人與世界的複雜對應關係。

船山第一次往赴武昌鄉試，當時十五歲（1633年），但名落孫山。接下來，在十八歲（1636年）及二十一歲（1639年），兩次應試，又兩次落榜。直至二十四歲（1642年）這一年，方得《春秋》第一中式第五名經魁。試想，這四次武昌鄉試，橫跨了十年之久，若再加上應試之前的受業家塾庭訓，以及入衡陽縣學，船山二十四歲之前的歲月，幾乎就是投入科舉考試。此現象當然不只見於船山，在科舉選才制度之下，<sup>392</sup>讀書人皆必然經歷如此過程，無論是自願或被強迫。然而，既言求仕屬於社會普遍現象，又如何從船山四赴武昌應鄉試的經歷，察見什麼特別的仕隱抉擇？筆者認為看似與人無異的船山求仕，只要將此期的「參與或組織社團」與「拒仕張獻忠」，拉進一併觀照船山之求仕，即可呈現船山仕隱抉擇之求仕，乃儒者之「仕」，迥異世俗之仕。

為何有異？首先，船山四赴武昌應鄉試，固然是積極求仕，但此積極求仕的企圖，乃儒者經世致用，而非貪求功名利祿的求仕。蓋因如此，當船山落榜時，其經世致用的積極，仍舊不斷彰顯。最明顯的例證，即是參與或組織社團，社團除以文會友外，同時也是議論國事的另一種平台。<sup>393</sup>在1636年，第二次鄉試落榜後，經世致用暫時無法實現在仕宦一途。於是，船山志道用世的滿腔熱血，必須有新的寄托對象，故在1638年，

<sup>392</sup> 有關晚明時期的科舉制度，可以參見《劍橋中國明代史》（頁677至682）。

<sup>393</sup> 郭紹虞主張明代文人結社分兩階段三時期，其中第三時期指天啟（1621~1627）、崇禎（1628~1644），而此期特色在「諷議朝政，裁量人物」（《照隅室古典文學論集》上冊，上海：上海古籍出版社，2009年），此即言船山當時的文人結社，多半蘊含政治性。

參與鄺鵬升等人組織的「行社」。而在 1639 年第三次鄉試落榜後，是年又與友人管嗣裘等合組「匡社」<sup>394</sup>。且引此期的兩首詩文：

我識古人心，相將在一林。以南偕雅籥，意北任飛吟。莫擬津難問，誰言枉可尋。

良宵霜月好，空碧發笙音。(匡社初集呈郭季林管冶仲文小勇，15-685)

得第總如君，吾將復論文。老生悲管輅，童年悔揚雲。〈碩鼠〉江南詠，〈清人〉

河上軍。天人如獻策，莫但頌臨汾。(劉子參<sup>395</sup>計偕北上便寄奚中雪，15-685)

第一首詩題已明確標示，詩作於「匡社」初次聚會，船山呈予郭季林、管冶仲及文小勇三位友人。從第四聯的「良宵霜月好，空碧發笙音」觀之，文人才子在良宵美景之前，天地「吹笙」<sup>396</sup>待為嘉賓，何必再為世俗凡事而自尋苦惱。但看似灑脫的背後，卻又隱藏不住船山等人結社會友的所思所論，正在無處施展而只能相互扶持的悲嘆，正在「津難問」的無奈。顯然詩文除酬唱應和之外，也間接明白此群文人渴望能經世致用。要言之，結社絕不可能只為飲酒賦詩的放縱娛樂，放縱娛樂亦應是要消解有志難伸的鬱悶，意即結社是無法出仕的抒發平台，而積極用世的企圖，仍舊蠢蠢欲動。無論在行社所結識的鄺鵬升，或者同組匡社的管冶仲，在之後的數十年間，積極用世即一一驗證在各自的生命經歷，<sup>397</sup>就猶如第二首詩文所言「天人如獻策」，出仕方能獻策而展開經世致用，非僅是詩文上關心國事。

其次，船山的四赴武昌鄉試，以及結社論政，似乎皆急於求仕。然當如此言，卻必

<sup>394</sup> 據章啟輝與王立新所論，匡社是復社的附屬團體，而復社旨在復興古學，既講學又論政，顯然希望承續東林書院的傳統。參見章啟輝《曠世大儒：王夫之》（河北：河北人民出版社，2004年，頁10至11），王立新《天地大儒：王船山》（頁15至17）。

<sup>395</sup> 王之春曾如此記載，「劉子參，名惟贊，祁陽人，崇禎己卯舉人。《縣志》：『獻賊陷湖南，聞其名，購之急。惟贊率鄉勇扼險自固，賊不敢犯。國變後，隱祁、邵之交，築白雲庵以居。』《永歷實錄嚴起恒傳》：永歷三年，楚師敗於湘潭，何騰蛟被害。楚兵四十餘萬，失主汹汹。惟贊徒步詣肇慶上疏，大旨言宜出起恒督兵，不果用。湖南復陷。」（船山公年譜，16-294）。

<sup>396</sup> 《詩經·小雅·鹿鳴》「我有嘉賓，鼓瑟吹笙」。

<sup>397</sup> 管嗣裘，字冶仲，崇禎壬午舉人。張獻忠陷衡州，匿安仁山中。賊執其兄嗣箕索之，佯以死報，獲免。尋從桂王於桂林，為中書舍人。桂林陷，走靈谿洞。冬夏一敗絮，壘土而食。與西安劉湘客、仁和金堡、廣平成昌時輩相唱和。另外，船山與匡社諸友的結交，其實理念相同的碰撞火花，如1654年甲午，船山有〈再哭季林兼追悼小勇匡社舊遊〉一詩（15-280），足見彼此交情的深刻，絕非只是娛樂性質的結社。當然，彼此聯結一氣的以文會友，並論國事的熱情，最終仍舊有不同的選擇，或言求仕的熱度長短不一，如郭季林就是較早隱居，船山言「余度嶺孤心，雖未能見諒；然季林自率其退靜之情，殷勤以規正，固自不忍忘之。」（南窗漫記，15-884）。

須謹慎，因船山熱衷求仕，並非為仕而求仕，更非為功名利祿而仕。且觀船山拒仕張獻忠之例，在西元 1642 年，船山終於考上武昌鄉試，同一年，本欲北上參加京城會試，然因李自成、張獻忠等人相繼舉兵起義，混亂時局導致船山難以順利進京參加會試。此情況對船山來說，無疑又是求仕用世的沉重打擊。而在西元 1643 年，張獻忠攻陷武昌而自稱大西王，船山曾被列入招攬對象。據其子王啟所述：

明年癸未，張獻忠陷武昌，遞陷衡州，紳士多反面納款；其不降者，賊投之湘水。府君匿南嶽雙髻峰，徵君為偽吏所得，挾質以召伯父與府君。徵君迫欲自裁，府君哀窘，匿伯父，自刺身作重創，傅以毒藥，昇至賊所。賊不能屈，得免於難，復匿嶽峰。（大行府君行述，16-79）

此事透露兩層意涵：第一層意涵是，船山顯然拒仕張獻忠，而且採取堅決剛烈的拒仕方式。船山豈會不知身體髮膚受之父母，是故「自刺身作重創，傅以毒藥」的自戕，乃指出當下的仕隱抉擇，唯「隱」而已。換言之，船山既要保全其父，又不想仕於張獻忠，最終只能殘害己身以求兩全。第二層意涵則是，船山的拒仕張獻忠，若再與前述的熱衷求仕合觀，即可明白船山絕非為仕而仕者。一個為仕而仕者，無論何人給予出仕機會，應當皆會前往任職。但在此拒仕事件上，船山卻放棄出仕。進一步問，船山為何拒仕張獻忠？難道是怪罪張獻忠使其無法北上京城會試？還是張獻忠以挾持其父的招請方式，故而觸怒船山？本書認為，在不否認可能有上述原因的前提下，船山此次仕隱抉擇的依據，主要是緊扣「時中」，或說船山仍舊試圖合乎「時中」。當下求仕若合乎「時中」，即求出仕；當下出仕若已悖離「時中」，即要「隱」。因此，在船山的認知，既視張獻忠是不知忠孝節義之徒，出仕不僅無法造福萬民，更只會令自己喪失大中至正之道的把握。那麼，在盡道既已不可，且亦無所謂俟命，此悖離「時中」的出仕，船山必然不為。要言之，在「奮發為學尋功名」的時期，船山固然想要考取功名，但考取功名乃是透過出仕以實現經世致用，意即看似將「仕」作為首要抉擇的船山，卻非枉顧一切的出仕，出仕與否必須依據人當下之時處位。是故船山此期的仕隱抉擇，已透顯出每個當下，皆是一個全新的仕隱抉擇，意即求仕與拒仕的抉擇區別，正是「際」之「時中」所致，每個「際」皆有當下的複雜對應問題。

## （二）為國奔走欲抗清時期

當崇禎十七年甲申（西元 1644 年），明莊烈帝朱由檢於煤山自縊，其後福王朱由崧即位於金陵，開啟風雨飄盪的南明政權。船山自認是明朝臣民，想當然爾地將有「為國奔走欲抗清」的舉動。所謂「為國」或「抗清」，除了代表船山對有明一朝的認同情感，更是轉為對南明政權的積極支持。而且，船山的「為國奔走欲抗清」，又同時反映在兩種不同身份上，一是純粹以無官職身份去投入抗清，二是出仕的為國效力。無論閱讀前述的那種情況，則又察見「際」之「時中」，也就是說或仕或隱，皆屬志道用世的外顯行為面向。其下分別說明。

其一，先就純粹以無官職身份的抗清而言。甲申，清兵入關，以雷霆之勢擊破李自成軍，其後更兵定京師。船山聽聞國變，「數日不食，作〈悲憤詩〉一百韻」（大行府君行述，16-71），為何船山身無官職，卻如此心繫國事？正如前文所言，船山的積極求仕，實是積極的經世致用。若船山一心只是求仕，明朝滅亡便不會是關心重點，因為清入明亡就是改朝換代，仍舊可以求仕。要言之，船山的「悲憤」，顯然涉及其它層面，不僅是表面的仕隱問題。在清兵入關的第二年，根據潘宗洛（1657~1716）所述：

乙酉，我師下南京。當是時，我朝既得兩京，天下大勢，雲集響應。而故明之藩封庶孽，奔竄於湖湘滇黔粵閩間者，往往始稱監國，繼假位號，以恢復為名。先生少遭喪亂，未見柄用，及明之亡也，顧念累朝養士之恩，痛憫宗社覆亡之禍，誠知時勢已去，獨慨然出而圖之，奮不顧身，其志可悲也已。（船山先生傳，16-87）

潘宗洛是康熙三十七年的進士，此段論述當然是站在清朝的立場，姑且不論撰寫動機為何，或者縱使有加油添醋，亦非無實之言。乙酉（西元 1645 年），清兵攻克南京，「明總兵田雄劫福王降。公聞變，續〈悲憤詩〉一百韻」（16-304），清兵只用一年時間，即先後平定北京、南京，顯見明代殘留的抗清政權，已是強弩之末。因此不禁要問，船山豈不知天下大勢？若真不知審時度勢，船山此人不足論；但既「知時勢已去」，船山為何要「獨慨然出而圖之，奮不顧身」？難道所求在「仕」？應非如此，因為此期的船山，泰半處於無官職的身份，但其仍舊義無反顧投入抗清。如其與管嗣裘等人衡山起義兵敗

(1648年)，這時並無桂王授予官職，舉兵抗清，只是義所當行，積極抗清是「時中」使然，未必與「仕」有關。若當下是不可仕，船山也不會刻意強求，甚至說，從「已仕」、「可以仕」轉為「隱」，如當南明桂王的永歷朝廷兵部尚書堵胤錫，有意推薦船山為翰林院庶吉士，然而想要積極經世致用的船山，卻拒仕。原因在於，船山察見永歷政權處於黨爭的混亂，且為籌餉而有賣官的荒唐情況，顯然仕於永歷政權，也無法有真正的經世致用，故知「仕」非必然的唯一選項。<sup>398</sup>故在己丑年（西元1649年），瞿式耜為船山請閣試，船山則疏請終喪，服喪的盡孝道，才是當下的「時中」，不仕亦理所當然。<sup>399</sup>要言之，出仕雖是儒者經世致用的重要管道，但卻不是唯一的管道，無官職的船山，也能積極「為國奔走欲抗清」。

其二，再就出仕效力而言。首先，船山此時所任之官職，其實並不能一展長才。是以，船山之仕，乃是力挽狂瀾的承擔，同時也有知其不可為的悲情。在庚寅這一年（西元1650年），清軍兵定韶州，南明桂王西走梧州，船山服完父喪後，又接到桂王「具見孝思，足徵恬品。著服闋另議。」（大行府君行述，16-71）之旨，於是前往梧州就「行人司行人」之職。所謂「行人司行人」，據《明史》所記，明代的行人，即「職專捧節奉使之事。凡頒行詔赦，冊封宗室，撫諭諸蕃，徵聘賢才，與夫賞賜、慰問、賑濟、軍旅、祭祀，咸敘差焉。」（卷74，職官三），而行人司行人乃司正、左右司副下的行人，簡單說，就是一個跑腿小官，難有政治抱負的實現，但就如前文曾說，孔子亦不以官小而不為，時至而為，不論官大官小，時不可為，亦不分官大官小。又，據王啟所言，船山接旨往赴梧州前，感嘆說「此非嚴光、魏野時也。違母遠出，以君為命，死生以爾！」（大行府君行述，16-71），此感嘆除說明船山是知死之仕，當下亦指出有不得不仕的承擔。時勢雖已不可為，但因桂王已下旨招用，船山遂不得不出仕。彼「際」是不出仕，此「際」卻是不得不出仕，看似抉擇無常，實則說明「際」的當下之各自複雜對應。再者，船山既為忠義而仕，其所關注的焦點，便不在官職大小，或任職長短。如擔任行人

<sup>398</sup> 余廷燦（1729~1798）有言，「乙酉，我師下金陵……時李自成死於九宮山，餘黨降者號為忠貞營，尚復蹂躪潛、漢間，汹汹有反側之勢。堵、何兩人本措置無術，又相持不相能。先生憂其必敗也，亟上書於司馬章曠，請調和南北兩軍，以防潰變。司馬不聽，先生默而退。卒之賊黨猖獗，司馬以憂憤死，堵、何二人遭閔凶，而勢不可支矣。」（王船山先生傳，16-91）從「憂其必敗」至「上書於司馬」，再從「司馬不聽」至「默而退」，印證船山這次獻策直言，實是悲情的承擔，儒者有用世之心，但若時已不可為，也不會再強求以「仕」來達成經世致用。

<sup>399</sup> 有關船山為服父喪而請終喪免閣試，參見《龍源夜話·請終喪免閣試疏》（12-655至656）。

司行人的同年四月，船山就越職疏諫皇上，「雷德復奏訐大學士嚴起恒。起恒稱疾，乞骸骨。行人董雲驤、王夫之疏諫，不聽。」（永歷實錄，11-364），至於船山如何疏諫：

臣以新進小臣，避虜餘魄，偷生輦轂，不當強與國計，自干誅譴。顧自德復發疏以來，傅樾、朱金領之先聲已銷，盡同朝之膽無敢復為皇上言者。故憤不畏禍，出位妄陳，席藁待罪，靜俟嚴處，伏乞皇上親賜裁鑒施行。（陳言疏，12-659）

船山自知非言官，故此次越職疏諫，就「越職」言，乃不合宜。而船山也願為此擔責，即「自干誅譴」或「靜俟嚴處」。但若撇除職位是否能疏諫，直接專就「疏諫」內容言，船山則自認理直氣壯，因輔臣嚴起恒被雷德復污衊，君王應當要答允嚴起恒的「乞休」（陳言疏，12-657）。換句話說，當下的越職疏諫，才是「時中」，出仕本非為安穩渡日，而是實現大中至正之道的承擔。身在宦場的船山，貫徹力行這個理念，不畏禍害，言所當言。顯然地，船山出仕南明永歷朝廷的這段期間，更是知死以仕，若不知死，人可能受到種種因素的影響，遂揚棄理應把握的志道依仁。船山曾自覺地說，「己丑夏，復繇間道赴闕，拜行人，雖陳力之無可致其靖共，而悲憤有懷，不能自匿，故有死諍之事。」（章靈賦注文，15-186）。事實上，這件越職疏諫，固然一度讓船山身陷危機，<sup>400</sup>但其並未改變態度，如同年五月，船山再疏劾王化澄，而王化澄羅織罪名欲構大獄，其又得高必正慕義營救，方能不死。總之，無論是為嚴起恒疏諫皇上，抑或疏劾王化澄，船山皆將生死置於事外。而如此出仕也意味，船山之仕乃超脫世俗的仕隱抉擇，或言，回歸人更應關注的志道原則。所謂志道原則，又直接豁顯在人能否合乎「時中」。當然，也不能忽略的是，這兩次的疏諫，固然是「時中」，不過是否其它疏諫亦必屬「時中」？則又不必然。甚至可如此質疑，船山的兩次疏諫，是否為當下面對客觀現實的最合宜對應？此就是「際」的複雜對應問題，這留待後文再詳論。

最後，從此時期轉向「歸隱山林疏百經」的關鍵事件，即在壬辰年（西元 1652 年）的孫可望別將李定國招請船山。<sup>401</sup>面對此次的招請，船山一度無法決定出仕與否，甚至要以卜筮為決。不過，在〈章靈賦〉的文字訊息裡，船山顯然是拒仕孫可望。也正因為這個事件的推波助瀾，船山遂無意出仕。試問，船山若不再求仕，志道生命如何呈現積

<sup>400</sup> 萬翱與魯可藻請逮治船山，幸得高必正力保。（船山公年譜，16-317）。

<sup>401</sup> 有關船山拒仕孫可望的討論，詳見下文，此處便不贅述。

極性？意即生命又將歸向何處？如何能「時中」？簡單說，就是「歸隱山林疏百經」的「疏百經」。

### （三）歸隱山林疏百經時期

回顧前期仕隱抉擇的猶疑，船山固不畏「死」，但似乎也慶幸沒有歸于一死，而是保留有用之身，完成「疏百經」之「俟曙而鳴」（章靈賦注文，15-195）。試問，此種既將生命投入「疏百經」之「隱」，是否會衝突其自言的「唯一死謝國」？依其自言：

然而無救於亡者，自萬曆間沈一貫、顧天峻、湯賓尹一流，結宮禁宦寺，呼黨招搖，士大夫貪昧者十九從之，內有張彝憲、曹化淳輩為之主持，諸君子纔一運肘，即為所掣，唯一死謝國而已。（搔首問，12-628）

船山不是認為，萬曆年間的有為君子們，受限時局而處處掣肘，因此「唯一死謝國而已」。那麼，船山又為何還苟延殘喘於南明？甚至，在辛丑年（西元 1661 年）十二月，桂王於緬甸被清兵所執，清朝全面掃清明朝勢力之後，船山卻沒有「唯一死謝國」。對此，下文分三點說明：一是，以「死／不死」質疑船山，正好落入前文曾言的過於簡化，亦未澈見「際」的複雜對應。如「仕／隱」問題一般，有時仕於南明朝廷，有時又不仕於南明朝廷，不問客觀現實之複雜，直接論斷為左右搖擺之小人，可否？顯然不可。原因乃是，船山在明白勢已不可為後，<sup>402</sup>實有幾種選擇，以死謝國當然是其中一種選項，<sup>403</sup>但卻非「唯一」選項。二是，船山所處時位，實與萬曆年間的君子有異。萬曆年間的「君子」，身處政局敗壞且小人掌權的環境，這些文人志士既已入朝為官，遂有不可不仕的取向，身受皇恩而仕，眼見國事每況愈下，如何能夠志道不辱身？此「際」唯有「一死謝國」。再觀船山所處，其在有明一代，雖考取功名，但未真正出仕。之後的南明政權，又是混亂無章，雖曾幾度出仕，卻也未受重用。那麼，明代國祚已盡，面對異族統治的客觀現實，如何找到合宜的回應方式？「死」似乎無法讓「明」起死回生，「死」亦不

<sup>402</sup> 在呂坤（1536~1618）之時，已是「國勢如潰瓜，手一動而流液遍地」（《去偽齋集·卷五，答孫月峰》，合肥：黃山書社，2009年）。

<sup>403</sup> 有關明清之際的士大夫，是否必定要殉國，方為大忠大義，其實在當代士人產生爭論。參見何冠彪《生與死：明季士大夫的抉擇》的第五章「明清之際士大夫對須否殉國的爭論」（頁 97 至 136），何先生羅列不少文獻並給予說明討論，如未出仕者與有父母在堂者，殉國是否合宜。或如，殉國不殉國的難易問題等等。

能撼動「清」的江山。仕已不可，死亦無有意義，所以「一死謝國」非此「際」的唯一選項，而「隱」則可被列入考量。三是，船山的積極志道，本欲完成在「仕」，後來方轉為「隱」。然而，這是面對客觀現實後的轉變，意即經由不斷努力之後，無法將志道化為行道於天下，並非從一開始即「隱」，此才是儒者的「時中」。若一開始即以不仕之隱，作為生命的存在方式，那必與船山之「隱」有所不同，兩者不能混同。換言之，船山的「隱」，非放縱自身，而是生命選擇另一種承擔的方式。若船山以「一死謝國」，或許也能被後世稱道，然「疏百經」的博學鴻文，即不見於世，豈不可惜。死若是重於泰山，死自可也；但若如「愧無半策匡時弊，臨危一死報君恩」<sup>404</sup>的輕於鴻毛之死，死自不可也。總之，船山歸隱山林的不死，之所以無有衝突萬曆士大夫的「唯一死謝國」，亦見每個當下之「際」的複雜對應。

正因船山不輕意求死，是故現今所見船山的幾部重要著作，如《周易外傳》、《周易內傳》、《讀四書大全說》、《張子正蒙注》、《讀通鑑論》、《宋論》、《老子衍》、《莊子通》、《莊子解》、《思問錄內外編》，皆是這個「歸隱山林疏百經」時期所完成或訂稿。船山將生命最終歸趨在「歸隱山林疏百經」，顯見對「出仕」已無心思，轉而將積極志道之心，全力投入在「疏百經」之「隱」。那麼，船山在「隱」上，究竟有何堅持？即「儒」的堅持。如〈極丸老人書所示劉安禮詩垂寄情見乎詞愚一往吃訥無以奉答聊次其韻述懷〉好友方以智屢勸逃禪，船山則不應（船山公年譜，16-342）。而方以智入禪門是否也能視為「儒」之「時中」？船山縱使不否定方以智逃禪，但也絕不容許自己逃禪，更不可能視逃禪為「時中」。船山言「方密之閣學逃禪潔己，授覺浪記荊，主青原，屢招余，將有所授。誦『人各有心』之語以答之，意乃愈迫，書示吉水劉安禮詩，以寓從與之至。余終不能從，而不忍忘其纏繞，因錄於此。」（南窗漫記，15-887），所謂「人各有心」，船山之心，即儒者之心，是故不能以此儒者之心，接受方以智屢勸逃禪。<sup>405</sup>當然，若方

<sup>404</sup> 明代崇禎，清議袁崇煥的道學先生，最終竟然是「愧無半策匡時艱，惟餘一死報君恩」（顏元：《習齋四存編·存學編·性理評》，上海：上海古籍出版社，2000年，頁101）。

<sup>405</sup> 方以智屢勸船山逃禪，有詩言「何不翻身行別路，瓠落出沒五湖煙？」（南窗漫記，15-887），船山則以「知恩不淺難忘此，別調相看更艱然。舊識五湖霜月好，寒梅春在野塘邊。」（薑齋詩集·極丸老人書所示劉安禮詩垂寄情見乎詞愚一往吃訥無以奉答聊次其韻述懷，15-356）來看待方以智的屢勸逃禪。另外，方以智雖易服為僧，但在三教歸《易》等說法上，仍舊被視為「儒」。然而如同緒論所言，船山是「頑石」儒者，「時中」雖有隨時變動的可能性，但志堅意決的頑石性格，無論如何隨時變動，亦不會接受成為「易服為僧」的儒者。

以智的逃禪，具備儒者之心，那也可能是船山認同的「際」之「時中」。<sup>406</sup>但可惜的是，船山於此似乎未從「際」認知方以智，而僅以「人各有心」回應逃禪。換言之，船山以「時中」選擇的人生道路，不必也不能是所有人的人生道路。再者，船山固然劃釋氏為異端，並多加批判，然客觀現實卻又與佛僧來往，並未否定來往的可能性。甚至，除與方以智來往，<sup>407</sup>更應「先開和尚」之邀，完成《相宗絡索》一書。不過，綜觀船山的「時中」，仍舊是儒者獨有的應世法，意即合乎「時中」之「隱」，此「隱」並未混淆儒與道釋的界限。無可諱言的，如此觀照「時中」，固然呈現「時中」乃儒者體現人之為人的特出處，卻也可能扼殺人之為人的豐富樣貌。<sup>408</sup>

再回至「歸隱山林疏百經」的討論，船山既已將志道之心的積極，調整成「疏百經」，因此對「仕」，也就不動心。如面對吳三桂的招請，據王啟言：

吳三桂之抗命也，一時偽將招延，亡考堅避不出，或泛舟淶、湘間，訪故人以避

<sup>406</sup> 學界對方以智與王船山這對好友的討論，既認定二者義理各有獨特性，同時亦彼此影響，甚至有密通處。如戴景賢先生〈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〉言，「以建構學術之方式言，藥地與船山，有一截然可辨之差異，在於船山之學術反省，乃自儒學之立場出發，亦最終回歸於儒學。一切學術議題之成為議題，皆有一深切之儒學發展考慮，介於其中。而藥地則不然。藥地於一切學術觀念之上，更有一獨立於學術之外之『運用學術』之觀念。在其觀念中，悟道之最終所得，在於個人；亦由個人之智慧實體，為之根基。……在此觀念下，藥地之說，可謂於義理有立場，而於學術無專守，與船山之於兩者皆有一貫之堅持者不同。」（《文與哲》第 12 期，2008 年 6 月，頁 458 至 459）。而徐聖心先生〈儒學論最高教法之型態-王夫之與方以智之「應病予藥」喻/辯〉則說「船山、密之兩人情誼甚深，行迹卻不完全相同。然而行迹雖異，但其深心卻又有密通之處。」（《青天無處不同霞》頁 159）。

<sup>407</sup> 當船山聽聞方以智過世時，曾寫下〈聞極丸老人凶問不禁狂哭痛定輒吟二章〉（薑齋詩集，15-357），以悼念好友。另外，我們透過一些詩文記載，亦可察見船山與佛僧的交往，如〈月中曉發僧俗送者十三人皆攀泣良久予亦淚別〉（嶽餘集，15-673）、〈與惟印大師書〉（船山詩文拾遺，15-996 至 998）、〈牧雲常住記〉（船山詩文拾遺，15-999 至 1002）、〈授別峰僧先開上人相宗絡索口占〉（船山詩文拾遺，15-1002）、〈寶寧萬峰大和尚語錄叙〉（船山詩文拾遺，15-1005 至 1006）及〈萬峰和尚三復吟題詞〉（船山詩文拾遺，15-1006 至 1007）等。

<sup>408</sup> 本書討論船山「時中」觀的視野，意圖在船山嚴判儒與他者之異，故「時中」自有儒者必須嚴格遵守的內涵，所以方以智逃禪在此視野，絕不能列入「時中」。但，誠如內文所言，此嚴判亦會將「人」嚴格界定為某一種樣貌，進而否定其它樣貌，此或許就如王汎森先生對明末清初理學的討論，「有一種是傾向于佚蕩而不可挽救，有一種是仍想在這種自然人性論的前提下，堅持道德標準，而且這種要求，在明清改朝換代之後，隨著知識份子深重的負疚感而更趨嚴格」（《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004 年，頁 91），一種「道德嚴格主義」的「奮鬥」（頁 106）。而趙園女士亦曾強調，船山之所以會強調「人道」，乃因「『人道不存』是較之亡國更為絕望的情境。有識者于此看到了比經濟殘破更可怕的人心的荒蕪。在此，王夫之一類大儒，以存人道為己任，就是順理成章的了。」（《明清之際士大夫研究》頁 16）而此論點，並非要讚美儒者的承擔，更多是在「儒家道德仍不可避免地極端化了」（《明清之際士大夫研究》，頁 10）的批判。總之，據兩位前賢所論，則可清楚察見明末清初儒者將道德「嚴格化」或「極端化」。

之。及三桂僭號衡州，偽僚有屬亡考作勸進表者。亡考直答曰：「我安能作此天不蓋、地不載語耶！」其人大愕。亡考徐曰：「某先朝遺臣，誓不出仕，素不畏死。今何用不祥之人，發不祥之語耶？」其人讐縮而退。僭號在戊午，春盡也。其日亡考長嘯山中，作《袂袂賦》……時與前諫議蒙公酬答頗多，而二作明言其情，要之白不受點，抗獻忠，遠必正，遁定國，避三桂，異事同情，初終一致也。

（大行府君行述，16-75）

戊午年（西元 1678 年），吳三桂稱帝反清，並邀請船山加入陣營，此看似反清復明的機會，船山卻未動心，原因何在？其一，蓋因「我安能作此天不蓋、地不祥之語」，面對吳三桂這等反覆無常者，船山可說是深惡痛絕，而仕隱抉擇所依據的「時中」，絕非見風轉舵。吳三桂先前開山海關引入清兵鐵騎，使得本已搖搖欲墜的大明帝國，加速邁向滅亡。縱使吳三桂有一怒為紅顏的苦衷，而大明帝國滅亡的真正因素，亦非片斷推責吳三桂引清入關這般簡單。但就船山而言，因私而反明，因私而反清，皆已悖離大中至正之道，豈可臣仕此人帳下。其二，船山經過前兩期的生命波折後，對時勢已是再明白不過，故其全心投入「疏百經」的「俟曙而鳴」。此事業非關注當下所處時代，而是以待後世君子。然復須知，船山此時期的「隱」，乃是對應著當下的時處位，意即「際」。甚至當說，拒仕吳三桂與前述拒仕孫可望，在「盡道時中以俟命」的大原則上，雖然相同，但這兩次拒仕，卻各有其「際」，各有其客觀現實上的對應問題。而且，若真有一日，其所處之時處位，「仕」合乎「時中」，船山亦不會執著「隱」。誠如王敵「初終一致」之言，或仕或隱是隨時而動，然此隨時而動則又有志道之貞定。

最後，史籍曾載「康熙間，吳逆在衡湘，夫之又逃入深山。吳逆平，巡撫鄭端嘉之，餽粟帛請見。夫之以病辭，受粟反帛。」（清史列傳，16-99 至 100），這是一段滿有趣的記載，船山之所以拒吳三桂之請，並非為求取出仕清朝的機會，因此巡撫鄭端的嘉許，對船山是無意義的。不過，為何船山以病推辭這場會面後，僅「反帛」而卻「受粟」，這難道沒有違背「亡國一臣孤」的遺民骨氣？或有論者以史料所載，恐屬不實。但本書認為「受粟反帛」，對時處貧困的船山來說，或可說是不合宜，亦可說是合宜。先就不合宜言，船山的貧困程度，真的非得受清官所予之粟？難道沒有其它解決方法？疏百經豈可作為任何行為的藉口？那麼船山受粟的合宜性，當然也質疑。再就合宜言，鄧顯鶴

曾描繪船山著書期間的窘迫情況，「先生家故貧，著書筆札，多取給於故友及門人家。書成，因以授之，不自收拾，藏於家者無幾焉。」(王夫之，16-104)，足見船山隱居著書期間，生活應是艱難困頓。<sup>409</sup>因此，船山既將生命投入「疏百經」的志業，如何保有生命而著書立言以傳承聖賢之道，方是此「時」的第一考量。要言之，「帛」是奢侈享受，「粟」則給予生命存續，受「粟」若是一時之屈，也是為萬世之伸，也是為道業傳於後世。在「時中」的屈伸思維，「受粟」不必污穢成盪失遺民氣節，故可言行為合宜。吾人從合宜與不合宜的並存檢視，亦可明白「際」之應對複雜，而此處暫且將船山受粟視為合宜應對。總之，從「歸隱山林疏百經」得知，船山在客觀現實的無法出仕後，尋得「隱」的出路，且此「隱」非悖離志道之隱，而是因應時處位選擇「疏百經」去完成志道的「隱」。此「際」必須透過著書立言，彰顯人之為人的承擔，這即是「幸全歸於茲丘，固銜恤以永世」(墓誌銘，15-228)的「全歸」，一生的或仕或隱，固然因應客觀現實的複雜，但無論何種抉擇，皆未悖離大中至正之道，遂可保存天地予人之清通之氣，形亡氣散而全歸天地。

歸納船山生命三期的仕隱，製成簡表如下：

船山生命三期的仕隱抉擇				
分期	西元年	重要事件	仕隱	時中
奮發為學尋功名	1632年	進入衡陽郡學。	求仕	「際」之「時中」
	1633年	赴武昌鄉試，未第。	求仕	
	1636年	赴武昌鄉試，未第。	求仕	
	1638年	參與鄺鵬升等人組織的「行社」		
	1639年	赴武昌鄉試，未第。 與友人管嗣裘等合組「匡社」。	求仕	
	1642年	九月，武昌鄉試，以《春秋》第一中式第五名經	求仕	

<sup>409</sup> 其實船山生活貧困，並非起於隱居山林，船山家境本即貧困，「時觀察全椒金公念吾兄弟甚貧，欲為治北裝。邑有劣而梟者，法當死，公屬意令餉吾兄弟千金活之。其人來懇，兄顧問夫之曰：『何如？』答曰：『此固不可。』兄喜形於色曰：『是吾心也。』或曰：『千金不死於市，豈能必彼不幸免乎？』兄又顧夫之微笑。夫之曰：『吾安能必其死，但不自我可耳。』遂峻拒之。」(石崖先生傳略，15-103)此「治北裝」，乃指船山北上京城參加會試，而全椒金見船山兄弟兩人「甚貧」，是故有意讓死刑犯出錢資助船山兄弟而免除死刑。但，船山兄弟皆不想接受這種幫助。而內文提及晚年的「受粟反帛」，雖也是貧困，但卻受粟。這種應對的差異性，即是隨時而處中。

		魁。 十一月，北上京城會試，折返。	
	1643年	正月，李自成陷承天，張獻忠陷蘄水。 十月，張獻忠挾王朝聘招請船山，拒仕。	不仕
	1644年	三月，明莊烈帝朱由檢於煤山自縊	
為國奔走欲抗清	1644年	五月，福王朱由崧即位於金陵。	
	1645年	六月，唐王朱聿鍵立於福州，稱隆武元年。	
	1648年	與管嗣裘等人衡山起義，兵敗。 永歷朝廷兵部尚書堵胤錫推薦翰林院庶吉士，拒仕。	不仕
	1649年	瞿式耜為船山請閣試，船山疏請終喪。	不仕
	1650年	出仕南明桂王「行人司行人」。 四月，越職疏諫桂王。 五月，船山再疏劾王化澄。	出仕
	1652年	八月，孫可望別將李定國招請船山，拒仕。	不仕
歸隱山林疏百經	1654年	竄身獐洞。	
	1661年	十二月，桂王於緬甸被清兵所執，明亡。	
	1671年	方以智屢勸逃禪，船山不應。	
	1678年	拒為吳三桂撰寫《勸進表》，逃入深山，作《袂襖賦》。	不仕
	1690年	拒見清朝衡陽郡守崔知州（受湖南督撫鄭端所託）。	

在「奮發為學尋功名」時期，船山主要是積極求仕，至於唯一的不仕，乃因招請者是缺乏忠義的張獻忠。在「為國奔走欲抗清」時期，船山曾出仕南明桂王朝廷，並不畏生死而仗義直言，然此段仕宦經歷，卻赤裸呈現時之不可為。在「歸隱山林疏百經」時期，船山將生命轉向至疏解經典文獻，雖仍舊關心國事，但已不「仕」。更重要的是，無論何期的何種仕隱抉擇，船山皆企圖能對應客觀現實進行最合宜的回應，也就是希望能「盡道時中以俟命」。由此可知，無論「仕」或「隱」，僅是被收攝在志道原則下的不同呈現，是故「時中」的「仕」與「隱」，遂非世俗「仕／隱」的對立矛盾，而是志道的「仕—隱」。在此志道視野下，「仕」必須符合「時中」，「隱」亦要符合「時中」。蓋因「仕」

是志道者隨時而動的行為，「隱」亦是志道者隨時而動的行為，<sup>410</sup>二者屬於志道原則的兩種面向。當船山抉擇於「仕」，乃積極承擔人之為人的責任；當船山抉擇於「隱」，依舊是積極承擔人之為人的責任。故船山的仕隱抉擇，實為積極意義的「仕-隱」，即以「時中」的合宜應對。<sup>411</sup>不過，人在積極志道的當下，又必定要對應當下的客觀現實，遂有仕隱行為之不同，此即呈現「際」是每個獨立且特殊的當下瞬間。

## 二、以〈章靈賦〉注文解讀「際」的複雜性

前述已針對船山生命的重要仕隱，給予概要性的觀照，並釐清每個仕隱抉擇的當下，必須有「際」之「時中」。人在不同「際」上，即可能有不同的「時中」樣貌。也就是說，「際」是道德主體與客觀現實的每一個交會瞬間，或言人與世界的每一個對應瞬間。由此言之，當總覽船山生命的仕隱問題，實已察見「際」的複雜對應問題。然而，在前文論述船山生命的仕隱問題上，本書偏向一種理想性的解釋，意即船山的或仕或隱，皆能實踐或貼近「時中」。不過，人如何能夠在每個具體事件完成「時中」，實踐卻是深具難度。正緣此故，接下來將專就船山拒仕孫可望的這次仕隱抉擇，進一步去探討「際」之複雜對應。

若粗略的說，船山拒仕孫可望這個行為，就是當下的一種仕隱抉擇，且是瞬間的抉擇。然此當下瞬間的「際」，必然又牽動諸多複雜層面，絕不只是外顯行為的或仕或隱而已。〈章靈賦〉題名下的注文提及：

章，顯也。靈，神也，善也。顯著神筮之善告也。壬辰元日，筮得〈睽〉之〈歸妹〉，明年癸巳，筮復如之。時孫可望挾主滇黔，有相邀赴之者。久陷異土，既以得主而死為歆。託比匪人，尤以遇巷非時為戒。仰承神告，善道斯章，因賦以見。（章靈賦，15-183）

<sup>410</sup> 船山言「終身潛焉可矣」，即因「潛」是志道之「潛」，若「度己量時」而要潛龍，豈可見龍？如「龍有潛也，有見也，有亢也。孔子知不可而為，聖人之亢也；伊呂之興，大人之見也；包之終隱，君子之潛也。潛者，非必他日之見也，道在潛，終身潛焉可矣。」（讀通鑑論，10-294）。

<sup>411</sup> 此處不斷申明，船山生命的仕隱，皆是「時中」。不過，這也只是從大事件去判斷分析。或許亦要客觀地說，「時中」在船山生命的仕隱問題上，雖有實踐的努力與意圖，然而是否事事皆符合「時中」，則要有更全面且詳細的處理。

船山拒絕孫可望別將李定國之招請，當下的不出仕，若符合「時中」，此「際」之「時中」，顯然非僅是當下一個斷裂前後的「際」。正因如此，「際」作為一個斷點式的抉擇當下，其實蘊藏複雜對應的內涵。而在前引文字裡，至少可萃取三項訊息：其一，「有相邀赴之者」是指？其二，「託比匪人」又指？其三，船山為何要卜筮？下文即次第討論。

### （一）有相邀赴之者

「有相邀赴之者」，乃指孫可望別將李定國的招請。這是船山當下的「面對」，意即「現前所值之境」（讀四書大全說，6-778），此現前面對是獨一無二，既非張獻忠的招攬，亦非南明桂王的任命官職。而且，此「際」的李定國招請，非另一「際」的李定國招請，唯有在這個當下瞬間的「面對」。再從另一角度來說，船山拒絕招請的「際」，正是緊扣著「有相邀赴之者」的「際」。當然，所謂緊扣是因果關係，非即時間上的前後相依。總之，此訊息說明「際」的「面對」問題，亦如前論船山生命的每個仕隱抉擇，皆是「面對」當下之「際」。「『此』際」非「『彼』際」的「面對」，可說是最簡單卻最基本的「時中」內涵，而從「際」討論人在具體事件上實踐「時中」的複雜，遂必然以之為首要。

### （二）託比匪人

「面對」雖是「際」之「時中」最先碰觸的問題，但若單純由「面對」言「際」，顯然無法澈見「際」的複雜內涵。試問，當船山在「際」的「面對」上，又將產生何種問題？即「理解」與「判斷」。引文的「託比匪人」，就是船山理解當下後的判斷。從「久陷異土，既以得主而死為歆」可知，船山在這一次的仕隱抉擇上，並非立即以不出仕為決斷。蓋因南明桂王尚在，船山仍舊有「盡道」的企圖，甚至為國一死，亦在所不惜。不過，既有前述的理解，船山為何不答應李定國招請？這就涉及船山的另一種理解，即孫可望的「挾主」之舉：

時上受孫可望之迎，實為所挾，既拂君臣之大義；首輔山陰嚴公，以正色立廷，不行可望之王封，為可望賊殺。君見挾，相受害，此豈可托足者哉！是以屏迹居

幽，遯于蒸水之原。而可望別部大帥李定國，出粵楚，屢有克捷，兵威震耳。當斯時也，欲留則不得乾淨之土以藏身，欲往則不忍就竊柄之魁以受命，進退縈回，誰為吾所當崇事者哉？既素秉清虛之志，以內決于心，固非悠悠紛紛者能知余之所好也。（章靈賦，15-188 至 189）

孫可望看似擁立南明桂王，但實際卻是挾劫桂王。而朝廷首輔嚴起恒，更因不向亂臣賊子低頭，最終命喪黃泉。船山對孫可望的所作所為，深感不滿，直指是無君臣大義者，甚至有「巴蛇之飽」與「虎為狐假」之譏（章靈賦，15-191）。因此，船山雖對李定國反清的戰功有所讚譽，甚至有意再度前往報效永歷朝廷，但卻又不想屈身「名為漢相，實漢賊矣」（章靈賦，15-195）的孫可望政權，在「欲留」與「欲往」的反覆爭扎上，可謂是進退兩難。然而，客觀現實皆已指向不可仕，那麼船山最終如何進行仕隱抉擇？即在秉持「清虛之志」，意即堅守志道。若志道者，所遇非人，豈能「妄投於一試」（章靈賦，15-189）？時既不可仕，遂「含貞韜明」：

今所遇非人，蒙晦無可別之跡，則出身磐桓，不獲如彼，命之不猶，唯含貞韜明而已。位既不夙，其可爭乎？俯而自思，返于正順，以遠膏火之焚。故事幾幽查，而生平素尚，甘于戢退，斯有垠岸之可遵者也。（章靈賦，15-190）

當船山面對客觀現實的種種現況，其積極志道已不必然置放在「仕」。仕既不可，則轉而「隱」。相反的，若自以為成就君臣大義的出仕，雖得一死，亦只會後悔此抉擇。要言之，「託比匪人」是船山面對客觀現實之「際」，理解此「際」之種種而有的判斷。

### （三）船山卜筮

事實上，船山最終固然拒絕李定國的招請，但在此拒仕孫可望之「際」之前，卻曾有猶疑不定，甚至必須透過卜筮來幫助抉擇。因此，拒仕之「際」，除前述的面對、理解、判斷之外，必須再添加另一元素，即「省思」。為何船山卜筮與省思有關？船山言「章靈」，乃「顯著神筮之善告也」，「善告」是針對「託比匪人，尤以遇巷非時為戒」，意即是否應諾李定國招請，是否出仕孫可望挾主之下的南明政權。而船山兩得「〈睽〉之〈歸妹〉」，「歸妹」是女子出嫁，意味生命將有重大轉折，或言開始新生活。再按船

山所言，「〈歸妹〉而可以『永終知敝』」（周易內傳發例，1-674），「敝」指何事？若不知「敝」，生命亦無法轉折或重啟，是以船山必然要省思過往之種種。

據船山的回憶自述：

固將死生以之，豈徒遯世無悶，而終隱之為得哉？故涉歷險阻，涓戒同志，枕戈待旦，以有事焉。而孤掌之拊，自鳴自和，至於敗績，雖云與讎戰者，則亦非辱，而志事不遂，亦何榮耶？（章靈賦，15-186）

己丑夏，復繇間道赴闕，拜行人，雖陳力之無可致其靖共，而悲憤有懷，不能自匿，故有死諍之事。（章靈賦，15-186）

時山陰虞山二相公，孤忠濟難，反蒙主疑。而朱天麟、王化澄、吳貞毓、郭之奇、萬翱流輩，猶恣奸佞得進用，結叛臣陳邦傳，下諫者金堡等於獄，幾杖殺之。……唯余一意事主，不隨眾狂，而孤立無援，如彼何也。群姦畏死貪賂，復陰戴孫可望，如舍日而媚虹。北辰固為天樞，非彼所思存，睽而去之，如遺屣矣。既三諫不聽，諫道窮矣。乃以病乞身，遂離行闕。而心念此去終天無見吾君之日，離魂不續，自此始也。（章靈賦，15-187 至 188）

雖僅引三條注文，但船山意圖已是昭然，即欲釐清過往的出仕經驗。〈章靈賦〉作於癸巳年（西元 1653 年），此距崇禎煤山自縊已十年。南明政權從弘光、隆武至永歷，雖說延續明朝的一線生機，但顯然時不我與，更遑論南明政權的內鬥及腐敗。而且，此十年期間的丁亥年（西元 1647 年），船山除身處風雨飄搖的政局，尚要面對二兄王參之、叔父王廷聘與父親王朝聘相繼過世的打擊。<sup>412</sup>因此，隔年的戊子年（西元 1648 年），船山避兵居住在蓮花峰時，即開始致力講《易》。<sup>413</sup>再將這些訊息，與引文「而志事不遂，亦何榮耶？」、「悲憤有懷」、「不隨眾狂，而孤立無援」合觀，且加上船山的出仕經驗，總是有志難伸，總是小人猖狂，總是君心不與吾心同。回顧這些舊經驗，船山對自我是否出仕，當然開始猶疑，出仕未能夠經世致用，亦無法扭轉明衰清盛的時勢，那麼出仕

<sup>412</sup> 參閱王之春《船山公年譜》（16-311 至 312）。

<sup>413</sup> 船山言，「夫之自隆武丙戌，始有志於讀《讀》。戊子，避戎於蓮花峰，益講求之。分得觀卦之義，服膺其理，以出入於險阻而自靖。」（周易內傳發例，1-683）。

意義何在？而且，當死未死的孤臣，留有「今日之生」（章靈賦，15-188），究竟還能有何作為。這些過往種種，皆在船山面對李定國招請，理解判斷之後，作出拒仕孫可望之「際」，已一併被納入，此即「省思」。

延伸再論，船山為何要猶疑？正如第三章所論，「時中」是道德與客觀現實的並建，所以並非單純考量其中之一。客觀現實固然已不可為，但船山仍舊想要從中找出「盡道」的可能，絕不可讓活潑生命只是「俟命」。正因卜筮得「歸妹」，船山遂覺悟到，其曾經出仕效力的永歷朝廷，以及清兵席捲天下之勢，實已無能為力。更何況孫可望此人，挾主且賊殺忠臣賢良。而若問「筮」的意義為何？船山曾如此強調，「事非常而過於常數，為之則悔，不為則吝，故卜筮以決之。若吉凶之數適如其理，則受人之天下而不辭，蹈白刃而不避，何卜筮之有！卜筮者，所以審在己之悔吝，而非為吉凶也。」（張子正蒙注，12-334）。因為面對的客觀現實與道德本心之間，過於複雜而導致自己左右為難，故君子方有卜筮。也就是說，「際」的複雜對應，可能會造成人在當下抉擇的困難。更重要的是，此「際」一旦有抉擇，則有「不可復改」的擔慮：

為不善如崩，易斯速也。為善如登，難斯勞也。其始也一幾之決，其終也相去邈絕矣。其幾微之介，習汶難知，而轉移歛倏。使以皓素之姿，聊且受染於淄黃，而中變其故，則終至暮年，不可復改。（章靈賦，15-189）

船山之所以無法立即決斷，甚至最終歸於卜筮，正指明知「幾」之難。有關知幾的問題，本章第三節將有討論，此處暫不贅論。總而言之，君子卜筮非是求吉凶，而是藉由卜筮以知懼無咎（張子正蒙注，12-284），即審視自我作為。相反地，若是常理可行之時，人即不必決之於卜筮。因此本書將船山的卜筮行為，延伸解讀為「省思」。

另外，「省思」既是審視自我作為，則又與未來的「所當行」有關：

既已覺其不可託，是以逗留而不往，則將使我終不得遂西歸之志者，斯幾先之覺也。使茫然未覺，則往而不叶，歸於一死而已，豈不愈于鄰虎而狎能哉，故曰悔也。既已覺之，則非死之恤，而失身之為憂，是以夢輕馳而終畏罔決。人之已窮，神或通之，故當左次憂獨之際，希冀神之見憫而啟以所當行焉。（章靈賦，15-192）

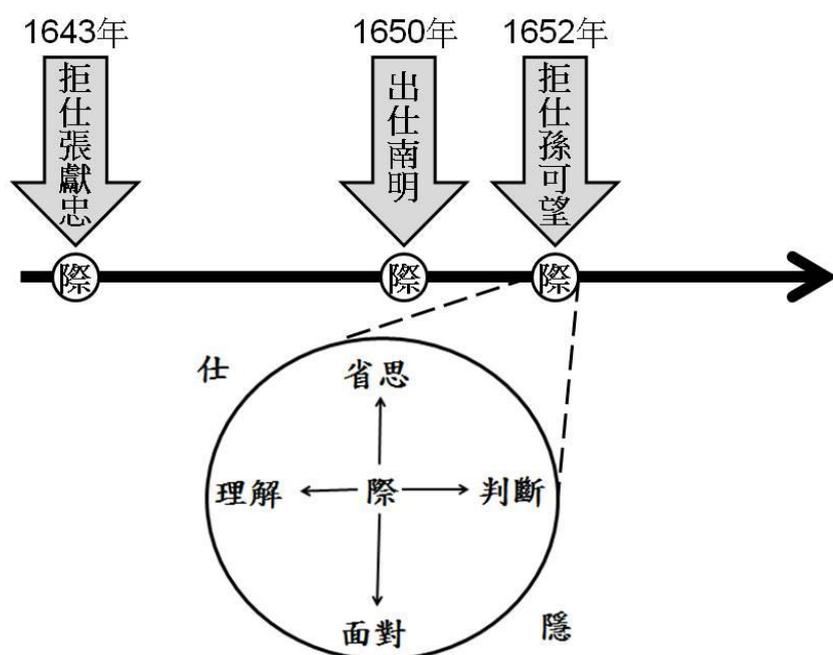
船山雖不畏死，但往仕孫可望，卻是「茫然未覺」的「歸於一死而已」。此「際」保有對南明桂王的忠義，可也因為「未覺」對象的不可託，必然有「悔」。所謂「悔」，非悔以死仕之，而是悔在「失身」，即未能全身以全道。顯然船山已現「幽棲之志」(章靈賦，15-194)，不過，在前往有其道理，不往亦有道理的情況下，船山認為人謀已盡，遂於卜筮決之。最終則有「退伏幽棲，俟曙而鳴」的抉擇：

眾人無知，為少女所惑，慕其膏澤，而忘其衷情之狠躁，則以可望為歸者固矣。若夫中女之含光以照四國者，則非專壹其心于忠貞者，不能求也。使誠得主而為之死，雖鬼車其勿恤，況今之張孤者，自有其說孤之時。命在天而志在己，唯觀其象，玩其占，保吾正大光明之氣，以體白日于丹心而已，奚復問律于少女之悅，狠羊之躁哉！於占既然，素志亦爾，神與心協，守其昭質，暗投之侶必謝，幽棲之志益堅矣。(章靈賦，15-194)

船山所面對、所理解、所判斷的當下之「際」，其實所當行已不在「仕」。所以，當然就拒絕李定國招請，亦即不仕孫可望。綜觀言之，船山在拒仕孫可望的「際」上，其不僅是「省思」過往的已行經驗，更「省思」未來的所當行。

藉由前述分析可知，倘若僅將視野停滯在船山拒仕孫可望，大概就只能見到仕隱抉擇的外顯行為而已。但若再仔細推敲為何要拒仕的「際」之內涵，至少還要注意「面對-理解-判斷-省思」。要言之，「時中」是對應每個當下之「際」，然「際」雖只是當下瞬間，卻又涉及種種對應的複雜。更值得深思的是，船山此「際」拒仕孫可望的抉擇，既有對過往仕隱經驗進行省思，當然也意味著過往的仕隱抉擇，未必然皆屬「際」之「時中」。或者言，過往某一「際」的仕隱抉擇，當下可能自以為是「際」之「時中」，但在此「際」的省思視野上，卻非如此。是以，船山固然關注「時中」，固然企圖實踐「時中」，但因「際」的複雜對應，使得「時中」實踐是深具難度。

最後，總結此節的討論，試以圖示說明「際」的複雜性：



圖示：船山仕隱之「際」的複雜性

首先，在射線上的每個「際」，皆代表船山必據當下之時處位，給予合宜的仕隱抉擇。更確切的說，射線上的每個「際」，都是獨一無二，意即「此際」非「彼際」。如圖示裡的拒仕孫可望，固然與拒仕張獻忠，皆是「拒仕」，但兩者當下所對應的內容，卻各自其「際」。因此，在船山生命的仕隱問題上，「時中」如何能豁顯在每個「際」上，這已非單純的道德本心的把握問題，亦要考量人與客觀現實的複雜對應，這即豁顯出「際」的複雜應對問題。其次，若只就單一「際」言，船山拒仕孫可望之「際」，當下呈現出的仕隱抉擇，僅是當下之「際」的外顯行為，而為何此「際」會有「拒仕」，則又涉及「面對-理解-判斷-省思」的多層面內涵。要言之，仕隱是否合乎「時中」，在「際」所展演的合宜對應，遠超過表面上的仕隱抉擇。而本節以船山仕隱作為「際」之「時中」的討論，其旨即在揭示「際」的複雜對應。

### 第三節 「時中」在「際」的實踐難度：船山評議前賢的仕隱抉擇

前節討論「際」之複雜對應時，已在仕隱抉擇的「際」上，並推衍出「面對-理解-

判斷-省思」的複雜內涵。本節則透過船山對他者仕隱的評議，進一步分析「時中」在「際」的實踐難度。究竟何種仕隱抉擇，可被視為考量周詳？那種仕隱抉擇，又只是妄動？另外，本節也將討論船山評議的合宜性，或許有些事例，船山評議為不合時中，但若其身處當下，能否也如此詳慮？畢竟〈章靈賦〉亦言，在拒仕孫可望之前，其實也曾猶疑不定。而且，「際」之「時中」主要是考量當下所面對的客觀現實，但儒者的根本立場，並不能摒棄道德本心之把握，因此某些論述又將陷入「時中」最大的難題，意即道德與客觀現實如何達到平衡。總之，無論從船山評議他者仕隱，抑或重新檢視船山評議的合宜性，皆盼望能傳遞一事，即「際」之「時中」，在實踐上是深具難度。而此實踐難度的展示，正能說明船山為何要如此關注「時中」，即道德乃實踐在客觀現實上。

接下來，就針對船山所曾評議的仕隱實例，進行解讀探討。

## 一、聖人的仕隱抉擇

對船山而言，孔子乃「時中」的具體實踐者，所以孔子在每個「際」上的仕隱抉擇，當然皆屬「際」之「時中」：

程子以孔子為乘田則為，為司寇則為，孟子必欲得賓師之位，定孔、孟差等。如此說道理，是將孔子竟作釋氏「一乘圓教」「四無礙」看。聖人精義入神，特人不易知爾，豈有於此亦可，於彼亦可，大小方圓，和光同塵之道哉！孟子曰「孔子聖之時」，與易「六位時成」之義同，豈如世俗之所謂合時者耶！春夏秋冬固無一定之寒暑溫涼，而方其春則更不帶些秋氣，方其夏則了了與冬懸隔，其不定者皆一定者也。聖賢有必同之心理，斯有可同之道法，其不同者時位而已。一部《周易》，許多變易處，只在時位上分別；到正中、正當以亨吉而無咎，則同也。  
(讀四書大全說，6-1046)

對程子將孔、孟的仕隱抉擇之區別，界定在孔子是「為乘田則為，為司寇則為」，而孟子卻是「必欲得賓師之位」，船山頗不以為然。因為，若言孔子無論是「乘田」，抑或是「司寇」，此仕似乎涵蓋有所不可的仕。但此觀照方式，船山認為未能澈見儒、釋區別，表面雖是此也可、彼也可，然而「可」仍舊有貞定處。何貞定？孔子為「乘田」，是彼

「際」之「時中」，而其為「司寇」，則屬此「際」之「時中」。也就是說，孔子並非只是世俗的合時，其「合時」必與「中道」相互依存，「時中」在不同的「際」上，實有不同應對的呈現。那麼，若僅執泥在任何職位都能接受的這一點上，只見孔子「合時」，未見孔子依於大中至正之道。進一步說，若孔子的「乘田」、「司寇」之仕，全然悖離中道，孔子是否還會此亦可、彼亦可的出仕？船山言，「數子者，以全身保家為智，以隨時委順為賢，以靜言處錚為道，役於亂臣而不作，視國之亡、君之死，漠然而不動於心，將孔子所謂賊德之鄉原，殆是乎！」（讀通鑑論，10-409）這種完全漠視國亡君死，而只求保全己身的隨時委順之仕，既非合乎中道，豈同孔子的為乘田、為司寇之仕。要言之，孔子之仕，必然是當下時處位的有可以仕；相反地，當下時處位之不可仕，即不必仕。而為何可仕？為何不必仕？即當下之「際」的合「時」合「中」。

針對孔子「乘田」、「司寇」皆可為一事，船山明顯不單純從「時」立論，而在揭示孔子能合「時中」。「乘田」的小官職，也是出仕者的「必循之階」（讀四書大全說，6-1046），這是客觀現實之「時」，而此小官職若又合乎「義之宜，道之正」，當然就可以出仕，正如「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之；如不可求，從吾所好。」（論語，7-490）所謂「執鞭之士」，時也；所謂「可求」，中也。是故，有關「乘田」與「司寇」的問題關鍵，不應該是職位大小，或言委屈與否，必須回歸「時中」，即船山所謂「乘田、委吏，為職雖小，而亦筮仕者初登仕版所必循之階，豈可以我有聖德而操一不屑之心乎！……孔子之為此，自在蚤歲，義之宜，道之正，而豈故為委屈耶！」（讀四書大全說，6-1046）另外，尚可說明一事，即孔子之所以為「聖之時」者，蓋因孔子不僅依乎中道，更未與「時」脫節，而每個當下的「際」之「可」，皆直接對準客觀現實的最合宜抉擇，所以應世的圓融，實為真實且整體地觀照到時位的不同，船山認為如此詮解或體悟，方是儒學與俗學、異端的差異，也不致於推高儒學而失了根本。

據前述再論，那麼孔子的「有可以仕」，是否與「去魯」、「去齊」相互矛盾？先言孔子「去魯」一事，且引「柳下惠」事例來質疑，按船山言：

柳下惠於魯為「父母之邦」，較孔子所云「父母之國」者又別。柳下惠，展氏之子。展之賜氏，自無駭之卒，而惠之生去無駭不遠，應只是無駭之子、夷伯之孫，

於魯公室在五世袒免之中，故義不得去而云然。春秋之法，公子不得去國，自是當時通義。士官亦不卑，但無駭為上卿，執國政，而其子為士師，則卑矣。胡泳引蚺鼃事為證，「士師在邑宰之下，官小可知」。戰國之時，天下分裂，一國乃無數邑，邑宰官固不小。如楚申公、沈尹皆為大臣，而平陸距心，爵亦大夫，與今日縣令不同，不得以邑宰之小證士師也。（讀四書大全說，6-874）

惠之可直而不可枉，不易之介也。而必重言「父母之邦」，則君子之仕，非但欲伸其道，而以義之不可逃者為性之所安，故三黜而不去，有合於聖人之道焉。（四書訓義，7-939）

柳下惠的「不去」，既合「聖人之道」，而孔子的「去魯」，是否即悖離聖人之道？此說似乎提出一針見血的懷疑，但深究之，實因未能察見聖人之道的「時中」內涵。時中，除有大常的貞定之外，更具調整變動的不執一端，故孔子之所以會有為司寇之仕與「去魯」反差，正因「際」之「時中」。若無「時中」作為聖人之道的內涵，為司寇與「去魯」遂生衝突矛盾。孔子難道不懂柳下惠「何必去父母之邦」？為何未如柳下惠之「不去」？理由正在柳下惠有柳下惠當下面對的問題，而孔子有孔子當下面對的問題，即「際」的問題，這也就是為何船山要有「父母之邦」與「父母之國」的細分。進一步說，柳下惠的不去，實乃身份為魯公室的五世之內，所以「不得去國」為義之所在。然而孔子的「去魯」，又因「齊人歸女樂。季桓子受之，三日不朝」（論語，7-940），船山言此「三日不朝」，已是「簡賢棄禮，明示夫子以不用之情見矣」（四書訓義，7-941），是故「魯」為「父母之國」，孔子雖不敢輕忘，但孔子亦需「因時」，時若不可留，強而留在魯國，也只是降志辱身罷了。其次，關於「去齊」，船山強調「夫子之不仕於齊也，非聖人之棄齊，齊自棄也。」（四書訓義 7-940），因為齊景公有言「吾老矣，不能用也。」（論語，7-939），出仕固然為行道於世而安邦安民的重要路徑，但出仕卻不應扼殺時中的其他抉擇可能。若在此「時」有可以仕，孔子即仕，然而彼時若不可仕，孔子當下遂有「去齊」的抉擇。假使孔子還執著「季、孟之間」的職位，豈可算是合乎「時中」之仕？若孔子全然不顧齊景公已無志道之心，豈非為仕而仕？要言之，「為乘田則為，為司寇則為」與「去齊去魯」的並存可能，蓋因孔子能將「時中」落實在每個「際」上，無論乘田、司寇、去齊或去魯，皆是「際」之「時中」。

最後，孔子為何能實踐「時中」在每個「際」？為何是聖之時者？簡言之，除持貞存義之外，同時也因酌時知幾：

而孔子之所以聲入心通，無疑於天下之理，而為萬事萬物之權衡，以時措而咸宜者，一其下學上達之條理蚤成也。……以盡吾心皆備之物，而天下之是非得失，無不待我以為權衡，此孔子所謂「可與權」者。乃以應夫仕、止、久、速之幾，如日月之明，容光必照，而廓然其無疑矣。若夷與尹，非其知之不真也，知其所至，而未極乎物之所至，則至其所知，而或未中乎幾之莫知。其不能從容於仕、止、久、速合一無滯之義也，亦極其所極，而未達乎無用不極之妙。（讀四書大全說，6-939）

船山強調孔子與伯夷、伊尹的區別，關鍵在後二者不能真正明白仕、止、久、速之「幾」，也就是「不足以盡其上達之妙」（讀四書大全說，6-939）。而唯有孔子是「窮神知化」（讀四書大全說，6-939）或「存神盡性」（張子正蒙注，12-227）的下學上達者，方可「盡道時中以俟命」。要言之，船山既言孔子是合乎「時中」的「聖之時者」，更指出孔子之所以能有「際」之「時中」的實踐，蓋因酌時知幾。那麼，「酌時知幾<sup>414</sup>」正道出「時中」在「際」的實踐難度，聖之清者、聖之和者與聖之任者，縱使皆得為聖，但顯然皆非「時中」。<sup>415</sup>

## 二、政治家的仕隱抉擇

前文討論孔子之所以合乎「時中」，關鍵在持貞存義且酌時知幾。此實踐難度在孔子上，其實並未完全豁顯出來，接下來試以政治家管仲為例，探究「持貞存義且酌時知幾」在「際」上的實踐之難。船山言：

<sup>414</sup> 陳寶先生解讀「幾」為「它意味著一種全新的現實性、一種全新的局面的來臨」（《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》頁536），而且強調船山「知幾」與「實踐智慧」的內在關係，此論極佳，一語道出「幾」與「際」的聯結性。「際」之「時中」的難度，正在於每個當下的「際」，皆是全新的對應情境，是以我們要在每個全新對應上，照鑑事物初起的變動之微。

<sup>415</sup> 船山多次提及孔子之聖，乃在「時中」，如「雖孔子之聖，得自天縱，而好古敏求，不厭不倦，乃至發憤忘食，其求智如此其至，故自言忠信如人，而人不如其好學。聖學極乎其至，然後知無不明，洞見萬物之理與天道變化之幾，則隨時以應，皆其所深知者而行之，而成乎時中之妙。」（讀四書大全說，6-335）或如「聖人，謂孔子。順性而自止於大中，因天道而自合其時中，不以道自任，故化不可測。」（張子正蒙注，12-164），皆可與內文相互印證。

人莫急於自全其初心，而不可任者一往之意氣。欲為君子，勢屈而不遂其志，抑還問吾所自居者何等也。情之所流，氣之所激，勢之所迫，倒行逆施，則陷於大惡而不知，而初心違矣。故迫難兩全之際，捐小以全大，乃與其初心小異而不傷於大同。故管仲事讎而夫子許之為仁，以其知小大公私之辨也。使懷子糾之怨，忿戾以去其故國，北走戎，南走楚，必與桓公為難，而雪其悃悃之忿，則抑匹夫匹婦之不若，禽獸而已矣。君子之稱管仲曰「徙義」，徙而不傷君子之素，則合異於同，而無媿於天下。詳曰「本效忠節」，大正而固不昧其初也。（讀通鑑論，10-589）

從「無媿於天下」一語，應可判斷船山對管仲之評議，當屬正面。而管仲輔佐齊桓公興霸一事，在歷代學者的評議上，可謂有褒有貶，孔子雖有「如其仁」（論語，7-786）的正面語，但孟子卻有「管仲，曾西之所不為也，而子為我願之乎？」（孟子，8-160）的記載。正因如此，儒者對管仲事桓公的評議，也可概略劃分成正、負兩大面向，這即涉及仕隱的抉擇問題。簡單說，管仲本是輔佐齊國公子糾，其友鮑叔牙則輔佐公子小白（糾之弟），在齊襄公（？~西元前 686）過世之後，公孫無知（？~西元前 685）篡位，公子糾逃奔魯國，公子小白逃奔莒國。同年春（西元前 685）齊臣雍廩弑公孫無知，而公子小白回國繼位為齊桓公，管仲所輔佐的公子糾，則在魯國被處決。試問，管仲既已臣事公子糾，為何又能臣事與公子糾爭位的齊桓公？為何船山採取正面看法評議管仲之仕隱抉擇？因為管仲是不得不仕。接下來回到船山所思上：首先，船山認定管仲出仕的合理性，蓋因「其知小大公私之辨也」。所謂「小大公私之辨」，指出管仲能夠有「為中國爭人禽之存去」（讀通鑑論，10-589）之大公，於是捐棄「懷子糾之怨」之小私。換言之，管仲臣事齊桓公一事，若在無有「為中國爭人禽之存去」的情況下，管仲便成為無忠無義之人。但在管仲所處的時空背景，實為「難兩全之際」，臣事齊桓公不僅非無忠無義，反而是「捐小以全大」的大公大義。由此故知，船山對管仲仕隱之評議，並未單純從管仲先後臣事二君來論斷，若只臣事公子糾，固然成就主體道德，然而卻悖離道德與客觀並重的大公。所以認同管仲輔佐齊桓公，原因即在管仲之仕，對應當下之「際」；相反地，管仲若執意不仕齊桓公，導致後代子孫被髮左衽，那即是陷溺在小私，即非存義酌時之應。

船山評議管仲，實遠紹孔子：

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」（論語，7-786）

子貢曰：「管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒，自經於溝瀆，而莫之知也。」（論語，7-787）

因為在政事與言語上，子路、子貢有不錯的表現，故可視為孔門的代表性人物。據此推斷，二人應能更貼近孔子的想法。不過，引文卻指出在「管仲」的評議上，二人似乎隱含負面認知，而此又與孔子產生歧異。試問，為何子路二人無法認同管仲？為何孔子會力挺管仲？問題癥結正在，孔門師生對管仲的仕隱抉擇，有其根本性的認知差異。子路二人的疑惑是其來自，因為孔子之教，在志道依仁的大常上，必有所貞定，因此事君往往會被誤解成不可變的原則。但孔子除大常的貞定之外，更未忽略大常與至變的合而不悖。簡言之，管仲所處之時變，縱使讓他有臣事二君的缺憾，然而在「九合諸侯，不以兵車」以免百姓「被髮左衽」上，管仲則已歷變以貞常，此對孔子而言，方能趨向真實的志道依仁。由此可知，管仲的仕隱抉擇，不僅世人會有質疑，即使孔子門生子路、子貢亦有微詞，可孔子不片面地從表面仕隱去評議，進而從道德與時宜的整體關係去全盤考量。在此考量下，船山必然認同管仲是不得不仕。

正因船山正面評議管仲出仕齊桓公，所以面對評議管仲的負面論述，自然會提出一些反駁：

《集註》謂管仲「不知聖賢《大學》之道，故局量褊淺，規模卑狹」，此為探本之論。乃繇此而東陽執一死印板為〈大學〉之序，以歸本於「格物致知工夫未到」。其在管仲，既非對證之藥，而其於《大學》本末始終之序，久矣其泥而未通也。……今以管氏言之，其遺書具在，其行事亦班然可考。既非如霍光、寇準之不學無術，又非如釋氏之不立文字，瞎著去參；而其所以察乎事物以應其用者，亦可謂格矣；其周知乎是非得失，以通志而成務者，亦可謂致矣。以視小儒之專己保殘，以精訓詁，不猶賢乎？然而終以成其為小器者，則不以欲修、欲正、欲誠之學為本，

而格非所格、致非所致也。譬之作器者，格物如庀梓漆，致知如精彫鏤。器之大者，亦此材也，亦此巧也；器之小者，亦此材也，亦此巧也；規模異而已矣。物不格則材未庀，知不致則巧未工。欲以作大器而大器不成，孔子之所謂「太簡」是已；即以作小器而小器亦不成，此則欲為管仲而不能，宋襄公、王介甫之流是已。管仲既已得成為器，則其材非不庀，而巧非不精。特其不知止至善以為始，而無「欲明明德於天下」之心，故規模以隘；不以欲誠、欲正之心從事焉，故局量益褊。（讀四書大全說，6-618 至 620）

船山雖認同《集註》以「不知聖賢《大學》之道，故局量褊淺，規模卑狹」言管仲，但也申明此評，乃是「探本之論」。所謂「探本」，此「本」指以修身、正心、誠意為本，意即人之為人的「本」。管仲在此層面，無能知所先後，故可言「局量褊淺，規模卑狹」。不過船山卻又強調，管仲既有「察乎事物以應其用」之「格」，亦有「通志而成務」之「致」，這與小儒相較，自有格物致知。正因如此，船山言管仲是「器之小者」，「小者」是相對「器之大者」，喻其未能成就大器之規模。換言之，縱使管仲不知以修身、正心、誠意為本，也僅是規模局量未宏。此評議方式是值得深思，船山若單純以道德修養為儒學根基，且將大學的格物致知之教，一併納入此範疇，管仲豈可獲得認同？然而，按此文所示，修身正心誠意固然仍舊是船山所重視者，但因管仲在客觀現實上的大用，船山也能給予肯定。原因正在，管仲之大用，較之孔門善於政事的冉求、子路<sup>416</sup>，仍略勝一疇。要言之，船山極重視客觀現實上的用，若此用已是「九合諸侯，不以兵車」之大用，豈可再以不學無術或小儒來責誣管仲。此種評議管仲的方式，「理」非陽明「始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」<sup>417</sup>之理，而是「有得於心者，必其有得於事理者也」（讀四書大全說，6-778）的「理」。陽明在「吾性自足」展現了人之本來性（收攝現實性），船山則從「必其有得於事理」揭示人之本來性與現實性的不可割裂。而船山對陽明的抨擊，絕大部份因素就在此歧異上。至於船山所謂「必其有得於事理者也」，難道即是將「理」視為事物之「理」？其實不然，船山所言的「事理」，乃是即器即道、

<sup>416</sup> 船山言，「管仲九合諸侯，一匡天下，一朝而獲十也。子路範我馳驅，而疎漏處不少，其失禽也亦多矣，豈但不遇王者之故哉？」（讀四書大全說，6-918），子路猶不如管仲之說，顯見船山對「中」真正呈現於「時」，且必有其「功」，提出一套說法。最重要的是，這種說法不再只是單純的道德問題，仕隱必須對考量「時」。

<sup>417</sup> 王陽明，《傳習錄》，《王陽明全集》下冊，頁 1228。

即氣即理的認知，在客觀現實上，「理」才是真正的呈現，否則只會陷溺於虛無。而此「理」又是否與陽明所言，必然是衝突矛盾的兩端？站在船山自身創說而言，或許衝突，但在儒學的整體內涵上，應是人的本來性與現實性之比重差異。因此，在閱讀船山評議其他思想家時，必須謹慎以對，知其所思，亦知其所限。<sup>418</sup>

論及至此，本書欲問一事，船山縱使對管仲出仕齊桓公有諸多正面評議，但為何不曾言管仲出仕乃合乎「時中」？雖言管仲有「不知止至善以為始」或「無欲明明德於天下之心」，然船山不也如此強調，管仲之功是「德為體，功為用」之「功」，非世俗所認知的純屬事功，非全然無涉乎德。甚至還說，孔子稱「管仲之力也」，此「力」是「仁之力」（讀四書大全說，6-805），據此論斷《管子》一書的詭雜，乃是後人偽作，異於《春秋傳》的管仲義理。姑且不論《管子》一書是否屬偽作，但據船山此論述立場可知，其對管仲的「功」，一是賦予「仁」的內涵，二是肯定有「德」之「功」。也因如此，船山於孟子「譏」管仲一事，進行了婉轉曲折的詮解。簡言之，孟子之「譏」，乃為「救時」，孟子所處之世，徒然好功利而不知仁義，這固非管仲之過，但孟子為扭轉此風，遂有譏諷。所謂「救時」，孟子之時，異於管仲之時，彼時可也，此時不必然可也。那麼，管仲既在客觀現實上有「九合諸侯，不以兵車」之大用，又有「仁之力」的「德」，此仕應當即是「時中」在「際」上的具體實踐？但船山並未言管仲出仕合乎「時中」，而本書認為這涉及一個重要問題，船山對「時中」的關注，旨在道德本心與客觀現實的並建，可是在具體實踐上，如何並建顯然是個大難題。從儒者視野去思考，船山雖要將道德往客觀現實拉近，但人之為人的存在價值與意義，若要完全得到豁顯，必然還是在道德本心的把握基礎上，離此就非儒者血脈。所以，「時中」在「際」上的具體實踐，持貞存義的盡性，成為不可缺少者。船山不以「時中」言管仲出仕齊桓公，問題即不在是否合宜對應客觀現實，而是德之不足，或言未能真正盡性。總之，船山對管仲之仕，雖有「捐小以全大」的正面評議，卻仍舊沒有視為「時中」，此又再次說明「時中」在

---

<sup>418</sup> 陽明非無視客觀現實，如陽明答門人徐愛言，「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體，只是『明明德』到『至精至一』處便是。然亦未嘗離卻事物，本註所謂『盡夫天理之極，而無人欲之私』者得之。」（《王陽明全集》上冊，頁2），因此，「吾性自足」非要「離卻事物」，而是強調良知是知行合一，良知是無有內外，即本體即工夫，「功夫不離本體，本體原無內外。只為後來做功夫的分了內外，失其本體了。如此正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。」（《傳習錄》，《陽明全集》上冊，頁92），陽明顯然無意割裂本來性與現實性。

「際」上的實踐難度。

### 三、士人的仕隱抉擇

前述政治家管仲的「捐小以全大」，雖有對應客現實的某些作為，但德不全。與此不同的，士人袁淑雖能死仕而成就大義，但又在應對客觀現實上，悖離了酌時知幾。因此，船山對袁淑的「從容就義以蹈白刃」，除解讀是為義而死之外，<sup>419</sup>更有「可惜」之嘆：

生人之大節，至於不憚死而可無餘憾矣。然士苟不憚死，則於以自靖也，何不可為，而猶使人有餘憾焉，是可惜也。袁淑死於元兇之難，從容就義以蹈白刃，其視王僧綽與廢立之謀變而受其吏部尚書，以迹露而被殺者遠矣。雖然，元兇劭之與君父有不兩立之勢也，自其怨江、徐而造巫蠱已然矣。淑為其左衛率，無能改其凶德，辭宮僚而去之，不可乎？可弗死也。及其日饗將士，親行酒以奉之，梟獍之謀決矣，發其不軌而聞之於帝，不可乎？言以召禍，於此而死焉，可也。伐國不問仁人，其嚴氣有以讐之也。風稜峻削嶽立，而為元凶所忌，或殞其身，可也。何至露刀行逆之時，元凶尚敢就謀成敗乎？且其官衛率也，將士之主也，元凶不逞，握符麾眾，禽之以獻，不濟而死焉，可也。何躊躇永夜，而被其脅使登車，而泯泯以受刀乎？傷哉！淑之能以死免於從逆，而荏苒以徒亡也。（讀通鑑論，10-576）

首先，袁淑既是「從容就義以蹈白刃」，船山為何又言「可惜」？難道認為出仕者要畏死？船山亦申明「不憚死」，然此非要人直接投身死亡，而是能夠謀行己志的不畏死。換言之，當死則死，不當死則弗死。至於袁淑「以蹈白刃」之前的種種行為，船山反覆使用「不可乎」與「可也」進行省思，如袁淑任職左衛率的期間，無法改變劉劭（424~453）與父親宋文帝劉義隆（407~453）之間的對立關係，即應當辭官而去，此即「可弗死」。再如，當劉劭宴饗將士，欲謀入宮弑父之際，袁淑可告發此事，最終若召禍而死，船山

<sup>419</sup> 船山對屈原的「決志一死」，亦有很高的評價，「決志一死，無所復待，遺此孤忠，長依君側。君雖莫我能知，而矢志於泉壤者固然，此屈子之所以為屈子也與！」（薑齋文集·九昭，15-163）。

認為是可以的。正因為船山不斷以死之「不可」或「可」進行詰問，使得彼「際」看似合理的「從容就義以蹈白刃」，並不再那麼合理，甚至可作為君子「決之於早」（讀通鑑論，10-577）的前鑑。總之，船山認為在「從容就義以蹈白刃」之前，其實存在著諸多可能性，而袁淑最後的死，固然未與「義」相互抵牾，但畢竟不能「決之於早」，即在此之前的每個應對之「際」，皆非酌時知幾，遂評議為「死有餘憾」的「可惜」。

其次，依據船山評議內容而言，袁淑顯然也未能具體實踐「時中」於「際」。不過，在此可有一些反思，船山之所以察見袁淑在每個「際」上的種種可能，甚至據此判斷那種取擇是合宜，乃因船山的觀照視野，站立在能夠整體閱讀歷史的旁觀者。試舉一例說明，船山評議袁淑時，曾言「辭宮僚而去之，不可乎」，這是仕隱的抉擇問題。無庸置疑，船山認為袁淑在此「際」上，應當是要「隱」，但此種評議合理嗎？袁淑只能「隱」嗎？且引船山所論：

君子之道，仕者其義也，隱者其常也，知仕則知隱矣。故君子之仕，其道非一，而要皆以可於心者為可於道，則一也。天下待以定，民待以安，君待以正，道誠在己，時不可違，此其不可不仕者也。魯兩生之德，不足以勝之，而高自驕語，無謂也。其次，則天下已治安矣，出而無以大異於出也，而君以誠求，賢以彙升，治以贊襄而益盛，則義在必仕而時順之，雖可以隱弗隱也。周黨、嚴光、魏野、林逋之欲自逸者，非也。其次，則治與亂介，而國是未定；賢與姦雜，而流品未清；君子急將伯之呼，小人深側目之妒，可弗仕也。而自牖之約可納，同聲之應不鮮，志誠貞而憂患誠不能以中輟，則出入於風波之中，而猶可不為之蕙退，固志士之自命者然也。其下，則君昏而不察、相姦而不容，懷悲憤以湮顛隳，忤權臣而爭邪正，於是斥之、罷之、竄之、逐之，乃至誣以罪罟，羅以朋黨，而伏尸於都市，此誠不可仕矣。而業已在位，無可避之鈇鉞，則逢、比之遺烈，未嘗不可追，而勿為挾全軀保妻子之謀，以引身佚處。仕與死相因，死不可畏，仕亦不可為之中沮矣。（宋論，11-317 至 318）

分三點討論：其一，船山認知的「君子之道」與「仕隱」，君子為何而仕？為何而隱？所謂君子之「仕」，乃因「義」，即「君子之仕也，行其義也」（論語，7-947）；所

謂君子之「隱」，則在保其「常」，「常」即「屈伸者必然之理勢」（周易內傳，1-279）之「常」。基本上，君子之「隱」，非要隱其志道之心，非要隱其大義，而是明白「隱」是「伸而必屈」的「方仕而隱」（宋論，11-317）。也就是說，「隱」表面看似是面對客觀現實的退縮或飄逸，然而在深層的內涵上，「隱」是無別於「仕」，皆為志道考量的抉擇，大道既已不行於世，遂轉而存道於己，這是一種承擔與責任，絕不能以退縮與飄逸視之。由此故知，船山從「君子之道」言「仕隱」，不是單純關注在「仕」與「隱」，而是仕隱抉擇之前的問題，人如何能夠「持之以大貞而存其義，酌之以時宜而知其幾」（宋論，11-317），意即「仕隱」只是「時中」實踐於「際」上的行為。可再注意的是，在船山「知仕則知隱」的說法上，其實反映出一種獨特的仕隱關係，「仕隱」雖是兩種抉擇，但「隱」非儒者的首要考量，「隱」更不能直接視為「仕」的另一種選擇。因為，「隱」畢竟是無法「仕」之後，方能出現的選項。若在一開始，即有仕隱的自由抉擇，儒學對人間世的積極承擔，豈非喪失殆盡。職是之故，船山特別關注「知仕」，「仕」必為積極承擔的首要選項，「隱」是世間無道而不可仕的第二選項。當然，如同前節討論船山的「歸隱山林疏百經」，「隱」也應是一種積極承擔，只是道窮之隱，終究是一種失落。

其二，從「天下待以定」至「仕亦不可為之中沮矣」，船山以四層分析「仕」與當下客觀現實的對應。（一）所謂「不可不仕」，乃天下君民皆需己力且「時不可違」，人就不可不仕。有趣的是，一般認為「時不可違」，應是用於理解「隱」，但船山在「不可不仕」上，亦言「時不可違」。這種認知，清楚傳遞「時」與「仕隱」的密切關係。（二）所謂「雖可以隱弗隱也」，天下君民已安治，仕則贊益天下安治，隱亦無損天下安治，然若聖王賢君誠求君子，君子雖可隱，卻「弗隱」，因為無論是義或時，君子皆當仕。顯然地，原本在「可以隱弗隱」上，仕隱是可以自由選擇，不過，船山認為「仕」，方為君子之道。因此，對周黨等人的隱逸，<sup>420</sup>直斥其非。（三）所謂「可弗仕」，在客

<sup>420</sup> 據《後漢書·逸民列傳》所載，「漢室中微，王莽篡位，士之蘊藉義憤甚矣。是時裂冠毀冕，相攜持而去之者，蓋不可勝數。楊雄曰：『鴻飛冥冥，弋者何篡焉。』言其違患之遠也。光武側席幽人，求之若不及，旌帛蒲車之所征賁，相望於岩中矣。若薛方、逢萌，聘而不肯至；嚴光、周黨、王霸，至而不能屈。群方咸遂，志士懷仁，斯固所謂『舉逸民天下歸心』者乎！」（卷83，逸民列傳第73，此段文獻資料引用自網路的「維基文庫」，其網址為<http://zh.wikisource.org/zh-hant/%E5%BE%8C%E6%BC%A2%E6%9B%B8/%E5%8D%B783>）。

觀現實上，處於治亂交替的不安定，而君子固然可仕，但卻未必能夠推行大道於世，此時或可「弗仕」。但船山又補充道，君子若處憂患而不思退，也是志道求仁的自我要求，此為「可弗仕」而仕。（四）所謂「此誠不可仕」，天下若是昏君姦臣當道，仕亦無用於天下，則是不可仕。「不可仕」較之「可弗仕」，語氣更重、更堅決，然船山卻又有但書，君子若本已「仕」，則亦不必畏死而隱，即使最終如逢、比，也是君子之道。要言之，無論是上述的何種情況，君子皆可以仕，而且仕雖有各種呈現，但君子之仕必有志道之心。

其三，統整前述兩點可知，船山在仕隱問題上，「仕」方是真正關注處。那麼不禁要問，「仕」既是首要選擇，為何船山又要評議袁淑「從容就義以蹈白刃」是可惜有憾？難道袁淑所處之「際」，猶如「理宗之世，史嵩之當國」的因仕而死者，既無法將大道昭示天下，死亦僅是立於巖牆的枉送生命，「隱」是袁淑的唯一出路？在第一點已言，船山所討論的仕隱，乃是重視仕隱之前的持貞存義酌時知幾，非是外顯行為的或仕或隱。所以，船山執著「淑為左衛率，無能改其凶德，辭宮僚而去之，不可乎」<sup>421</sup>，或可質疑是本末倒置，將考察袁淑是否持貞存義，置放在第二序位。若在配合前述的第二點，船山自言「此誠不可仕」裡，仍舊有不畏死的「仕」，袁淑又何必一定要「隱」。另外，船山之所以判斷「淑為左衛率」應當要「隱」，其實未必然較袁淑酌時知幾，因為船山已知曉此段歷史的前因後果，<sup>422</sup>但若其身處這個歷史現場，是否能夠如此通徹？是否有合宜對應？或許又是另一回事。甚至，在船山生命的仕隱上，不也是能夠用「決之於早」給予批評。由此故知，吾人固然可說袁淑的「從容就義以蹈白刃」，非屬「際」之「時中」，然船山認為的「辭宮僚而去之」，即必是「際」之「時中」？或者，「蹈白刃」

<sup>421</sup> 據何冠彪《生與死：明季士大夫的抉擇》所述，「明季士大夫所面臨的，是一連串的抉擇。他們最先必須選擇的，自然是生存或死亡；亦即殉國或不殉國。明季士大夫殉國，不始於明代覆亡以後，因為在明代末年，在『流寇』和滿清交侵之下，不少士大夫在城陷或被俘的時候，便要作出抉擇。殉國者死後固然一了百了，而不殉國者隨即面對反抗或不反抗的抉擇。不反抗者在新朝統治下，固須在出處之間，作出取舍；而反抗者在失敗之後，便再一次面臨生存（不殉國）或死亡（殉國）的抉擇。如果他們也願意在清朝統治下生活，他們就須在出處之間作出最後的抉擇。」（頁6），而在「不殉國/殉國」的抉擇之後，不殉國者當然會對「不殉國」進行一番說明，此可再參考該書的第五、第六章。而船山對於「可弗死」的闡釋，或者強調袁淑應當「辭宮僚而去之」，我們換個角度來說，也可視為船山「不殉國」的說明。

<sup>422</sup> 有關船山評議袁淑的視野，其實也就是詹京斯所曾提及的，「藉由後見之明，我們在某種意義上，較之生活在過去的人對過去知道得更多。」（《歷史的再思考》，臺北：麥田出版社，1999年，頁67），「後見之明」的酌時知幾，究竟能否完全等同船山自身在每個當下的酌時知幾？應當是要存疑。

與「去之」，皆「際」之「時中」？總之，本書認為「時中」如何真正實踐在「際」上，確實具有相當難度。

歸結此節所論，船山對「時中」在「際」的具體實踐，雖有持貞存義酌時知幾的大原則說明，以及評議他者仕隱時，分析當下抉擇的種種複雜內涵。然而，在「際」的具體情境裡，如何才是完成持貞存義酌時知幾，往往很難有完整的闡釋。甚至，在船山評議他者仕隱的文字上，亦非與自身論述全部吻合。對船山來說，「際」之「時中」的最佳例證，或許就只有聖人孔子而已，這也顯見「時中」在「際」上的實踐難度。

## 第四節 小結

本章分從「『際』的複雜對應：船山的仕隱抉擇」與「『時中』在『際』的實踐難度：船山評議前賢的仕隱抉擇」的兩大面向，討論「際」之「時中」。首先，在「『際』的複雜對應：船山的仕隱抉擇」面向上，針對船山生命的仕隱問題，透過總覽與單一精讀的方式，釐清「際」之「時中」的複雜對應，總覽式是說明「際」與「際」之間的各自複雜對應，單一精讀式則指出當下抉擇之「際」，背後蘊藏著「面對-理解-判斷-省思」的豐富內涵。其次，在「『時中』在『際』的實踐難度：船山評議前賢的仕隱抉擇」面向上，藉由船山對聖人孔子、政治家管仲及士人袁淑的評議，揭示「時中」在「際」上的實踐難度，而且實踐難度不僅呈現管仲、袁淑的未能「時中」，更反映船山評議的偶有不足。最後，本章從「仕隱」問題去理解「際」之「時中」，其實意圖指明「時中」既是道德與客觀現實的並建，然道德是人能自主掌握處，但客觀現實卻非人能主宰處，因此兩者如何在「際」上達到並建，這是重取客觀的船山，必須面對的更大難題。

## 第七章 結論

錢穆先生曾如此評議船山，「理趣甚深，持論甚卓」<sup>423</sup>且「切中流俗病痛」<sup>424</sup>，此論固非過譽，但如何適當理解淵博精深的船山義理，則非易事。而本書認為，船山所言之「時中」義理，實可擔此適當理解的重任。因為，緒論即言船山乃頑石儒者，當其面對明末清初的天崩地解，猶如頑石般的堅實，一步又一步踏著志道之路。對此生命，或對此生命所體現的義理，我們若要有提綱式的說明，「時中」顯然可以扮演關鍵性的角色，其既有深闳理趣，並在回應客觀現實的衝擊面向上，亦彰顯如何承續儒學的志道依仁，也就是有別流俗。最後，有關本書對「王船山『時中』觀」的討論，究竟有何研究成果，或者研究有何不足，甚至研究有何未來期許，其下將總結說明。

### 第一節 本書的成果

本書的研究成果有三：

第一，揭示船山對「時中」的關注（第二章），誠如緒論所言，前賢鮮少給予關注，縱使偶有旁及，亦多解析未精，是故未能真正理解船山「時中」觀。與此不同，本書專論船山「時中」義理，旨在詮解其獨特性，以及扮演關鍵性的樞紐位置。提供船山研究一個全新的契入視野。要言之，本書研究的首要成果，即在眾多船山研究的文獻上，開闢一塊處女地，可謂極具意義。

第二，對船山關注「時中」的揭示，若為研究成果之首，那麼詳細解析「時中」的「並建」關係（第三章），即是第二項研究成果。所謂「並建」，明確顯示出船山並重「道德」與「客觀」，因此又可推衍出兩個重要訊息。（一）船山的「時中」觀，雖是承繼儒學傳統，但又因船山本身義理的獨特視野，使得「時中」必須具有更凸顯的義理位置，而不再僅是依附「中道」，甚至可與「中和」、「中庸」進行有意義的區別（第五章）。（二）

<sup>423</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史》，《船山全書》第16冊，頁1088。

<sup>424</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史》，《船山全書》第16冊，頁1088。

船山既對「時中」有深刻認知，其「時中」觀也可提供一個檢視他者義理的平台，例如陸王學者、釋氏或莊子，皆能在此檢視平台上，給予人之為人的「真/偽」評斷(第四章)。

第三，本書固然是針對船山「時中」觀而立論，但也切莫忘記「時中」，乃船山如何認知「人」的方式。因此，探討船山「時中」觀，看似僅為一個義理概念的分析，實則可以激見船山義理的重要核心。而且，這個人之為人的思考，無論就儒者，抑或是古今中外的思想家，顯然都是至關緊要。要言之，本書的最後一項研究成果，即在揭示船山對人之為人的思考，藉之提供我們去觀照自我生命，甚至如何面對時代的極速變動。

## 第二節 本書未詳與未來期許

嚴格來說，本書對船山「時中」觀的解讀，僅是船山義理研究的基點。而「基點」二字，除了說明尚有未詳之處，更意味著延伸研究的未來期許。因此，其下簡單羅列五個研究面向，作為未來研究的期許。

### 一、重取客觀的道德論

本書主要揭示船山的「時中」，尤以道德與客觀並重為論，然而如何說明船山是重取客觀的道德論者，這又將涉及道德內涵與工夫等等的討論。筆者認為重取客觀的道德，應可有更完整的剖析，如本書雖已強調，「重取客觀」既非以道德本心收攝客觀現實的客觀，亦非全然關注客觀現實的客觀，但仍舊未實際去檢視船山義理的工夫論，甚至再與重疊較多的朱熹進行細辨，故未能盡顯其義。另外，本書討論固然提及船山的理氣，如從「時」認知人之最大限制與最大創造，便與人由氣聚而生有關，說明「中」或「中道」時，亦緊扣「理」而使人的合宜行為，成為有根源依據且真實客觀者。然因本書結構的考量，故只為散論，若能專就船山理氣論探析「時中」，亦當能凸顯船山是重取客觀的道德論者，而這層面是本書尚未詳論者，也是自許將來繼續完成的研究區塊。

### 二、歷史哲學

本書討論過程，不斷提及「時中」與「人文歷史」的關係，但此區塊的解讀，畢竟未能全面展開。事實上，船山對人文歷史的關注，或言船山的歷史哲學，前賢已有研究。然而，歷史哲學既是論「人」的歷史，船山如何去觀照人之為人，這應為疏解首要。所以，本書揭示的船山「時中」，正可用之重詮船山的歷史哲學，而且是一種有意義的新視野。

### 三、品評人物

船山無論在《讀通鑑論》、《宋論》，抑或《讀四書大全說》、《張子正蒙注》，皆有不少對人物品評的文字。而誠如本書所言，「時中」既是船山觀照人之為人的重要思維，那麼也必然影響船山對人物的品評。甚至也可反問，倘若如王汎森先生與趙園女士所論，晚明儒者實將道德嚴格極端化，那麼船山品評人物的合理性，以及品評人物的真正意涵，亦皆可再深入探究，而這也是一項有趣且值得研究的議題。

### 四、儒學的「時中」觀

首先是針對明清儒者的「時中」觀，與船山同為明朝遺民的儒者，或身處明朝尚未走入衰腐前的儒者，或身處清朝盛世的儒者，進行「時中」論述的全面考察與疏解。而研究的目的與意義在於，其他儒者是否也重視「時中」？若不重視，原因何在，船山又為何要重視；若重視，原因又為何，是否呈現明清儒者的某種思潮。其次，在明清儒者「時中」觀的研究之後，可再進一步全面檢視儒者的「時中」觀，從先秦儒者至清代儒者，此研究不僅只是觀念史的研究，更應是儒者如何處理「困境」的整體觀照。本書在討論過程，已強調「時中」實因應儒者「困境」而生，意即「時中」延伸出的儒學「困境」議題。這是對儒學「困境」的省察，這不是要貶低儒學的博大精深，而是強調儒者不能關起門來自灌迷湯，必須不斷去檢視不足處。

### 五、三教問題

眾所皆知，船山有不少出入佛道之作，如《相宗絡索》、《老子衍》、《莊子通》及《莊

子解》，甚至亦與不少僧人有過密切來往。但，船山之子王啟曾言，「遺命禁用僧道」（大行府君行述，16-82），此語已明白指出，船山自認為是「儒」，必然不是「釋」，亦非是「道」。所以，無論學問上如何能夠對話或互通，但在客觀現實上，儒自是儒，道自是道，釋自是釋，若無分隔，客觀現實就已喪失。然而，當船山面對明清的三教會通思潮，為何要堅持儒釋道的分殊？筆者認為「時中」，就是討論船山三教觀的契入處。例如本書曾論，船山「時中」觀，雖能上推至莊書的「天均」，但卻又不能等同莊子所言的「安時而處順」，意即「時中」乃儒者所獨具。但本書旨在釐清「時中」之真，並未深入處理船山的三教觀，甚至進而與明清的三教會通思潮產生對話，這亦是有待後續研究。

在前述五項裡，有部份是因本書研究主題之故，遂未被詳論。而有些部份的研究，則是非一時可成，或可作為未來研究之規劃。

### 第三節 補宋明儒者之不足的船山

抱劉越石之孤憤而命無從致；希張橫渠之正學而力不能企。（墓誌銘，15-228）

這是船山最為人熟知的兩句話，而這兩句話又傳遞出兩件重要的事情，其一，船山以晉代劉琨（271-318）為喻，所謂「孤憤」，所謂「命無從致」，指出船山親眼看著明代滅亡，而異族入主中原，但孤臣無力可回天，身在曹魏，心在漢。然而，這是「命」，天命時運既是如此，人雖孤憤，卻亦不必強求。其二，前者若是船山的現實生命，後句即為船山的內在生命，船山一生律己甚嚴，對孔孟聖道的追求，更是自強不息。而橫渠是宋明儒者之中，最為船山所喜愛者，原因正在太虛一氣的「氣」，賦予船山重新思考儒學的本質所在。但，我們更應當明白這句話的內涵意蘊，船山固然以「力不能企」來說明，其實可有兩種解讀，一是船山確實無法效法或追隨橫渠，二是船山知道君子學聖人之道，實是終身之事，這是一輩子的承擔，所以時時刻刻都要努力。試問，若從第二個解讀方式觀之，這麼有力道的船山生命，究竟為儒學貢獻了什麼？或者唐君毅先生所謂「以補宋明儒之所不足者」<sup>425</sup>的船山，究竟補何不足？若要一言以蔽之，本書認為即在「時中」的關注。

<sup>425</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁502。

不過，船山曾言，「讀書者最忌先立一意，隨處插入作案，舉一廢百，而聖人高明廣大之義蘊隱矣。」（讀四書大全說，6-876），從「時中」詮解船山義理，是否也會陷溺此窘境？此義可否在論說時「先立」？又或者，船山言「最忌先立一意」，本是要後世學者求慎解、知整體，但將此語僵化來看，無論何時、何地、何處，皆不能先立一意，是否即得船山原意？再言，倘若船山此意即非，研究船山義理的我們，是否也要視為真理？又或者如志道依仁的「欲」，此「欲」也是先立一「志」，豈可盡廢？換言之，本書認為船山「時中」觀，確實能夠作為閱讀船山義理的先備知識，但此種「先立一意」，絕不是船山痛斥的「舉一廢百」或「以一貫之」，隨順此「時中」理解船山，乃「一以貫之」的閱讀。總之，船山對儒學的貢獻，或者補宋明儒者之不足，本書認為即在船山「時中」觀，因為其「時中」揭示人之為人的觀照方式，必須是「盡道時中以俟命」，意即道德與客觀的並建，兩者缺一不可。宋明儒者固然在發明心性上，獲得極高的貢獻，然而人要如何面對「客觀」，卻沒有一個思想家能夠提供完整且精細的想法，船山「時中」觀即能補足此缺塊。

# 參考文獻

## 一、傳統文獻（依時代先後排序）

- 【漢】何休解詁，《春秋公羊傳註疏》，臺北，臺灣古籍出版社，2001年。
- 【宋】周敦頤，《周敦頤全集》，北京：中華書局，2009年。
- 【宋】張載，《張載集》，北京：中華書局，2006年。
- 【宋】程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2006年。
- 【宋】朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 【宋】朱熹，《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。
- 【宋】胡宏，《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。
- 【宋】陸象山，《陸九淵集》，北京：中華書局，2012年。
- 【明】王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 【明】李卓吾，劉幼生整理：《李贄文集》，北京：社會科學文獻出版社，2000年。
- 【明】李卓吾，《初潭集·初潭集序》，北京：中華書局，2009年。
- 【明】王畿，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 【明】呂坤，《去偽齋集》，合肥：黃山書社，2009年。
- 【明】胡廣等纂修：《四書大全（一）》，濟南：山東友誼書社，1989年7月。
- 【明】劉璣，《正蒙會稿》，王雲五主編：《叢書集成初編》，臺北：臺灣商務印書館，1936年。
- 【明】王船山，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1998年。
- 【明】方以智，《藥地炮莊》，嚴靈峰，《無求備齋莊子集成初編》卷17，臺北：藝文書局，1972年。
- 【明】憨山德清，《莊子內篇註》，臺北：廣文書局，1991年。
- 【明】高攀龍集註、徐必達發明，《正蒙釋》，四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部》第1冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。

【明】黃宗羲著、全祖望補修、陳金生與梁運華點校，《宋元學案》（共四冊），臺北：中華書局，1982年。

【清】顏元，《習齋四存編》，上海：上海古籍出版社，2000年。

【清】李光地，《注解正蒙》，《文淵閣四庫全書》第697冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁1至412。

【清】王植，《正蒙初義》，《文淵閣四庫全書》第697冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年，頁413至711。

【清】戴震，《戴震全書》，安徽：黃山書社，1995年。

【清】焦循，《孟子正義》，北京：中華書局，2007年。

## 二、近人論著（依姓氏筆劃排序）

### （一）船山研究專書

王孝魚，《船山學譜》，臺北：廣文書局，1975年。

王立新，《天地大儒王船山》，長沙：嶽麓書社，2011年。

吳海慶，《船山美學思想研究》，河南：人民出版社，2004年。

吳信如，《唯識秘法：船山佛學思想探微》，北京：中國藏學出版社，2008年。

吳龍川，《太極-船山《易學》〈乾〉〈坤〉並建理論新探》，《中國學術思想研究輯刊》第5編第6冊，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。

林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書公司，1991年。

周兵，《天人之際的理學新詮釋：王夫之《讀四書大全說》思想研究》，成都：巴蜀書社，2006年。

胡發貴，《王夫之與中國文化》，貴州：人民出版社，2001年。

袁爾鉅，《大儒列傳：王夫之》，吉林：文史出版社，1997年。

陳贇，《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》，上海：復旦大學出版社，2002年。

陳來，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2004年。

陳力祥，《王船山禮學思想研究》，成都：巴蜀書社，2008年。

張西堂，《王船山學譜》，臺北：臺灣商務印書館，1967年。

- 張立文，《船山哲學》，臺北：七略出版社，2000年。
- 張立文，《正學與開新一王船山哲學思想》，北京：人民出版社，2001年。
- 章啟輝，《曠世大儒：王夫之》，河北：人民出版社，2001年。
- 康和聲著、彭崇偉編，《王船山先生南岳詩文事略》，長沙：湖南人民出版社，2009年。
- 曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：遠景出版公司，1996年。
- 鄧 輝，《王船山歷史哲學研究》，長沙：嶽麓書社，2004年。
- 劉志盛、劉萍合編，《王船山著作叢考》，湖南：人民出版社，1999年。
- 劉梁劍，《天·人·際：對王船山的形而上學闡明》，上海：上海人民出版社，2007年。
- 蕭蓬父、許蘇民合著，《王夫之評傳》，南京：南京大學出版社，2002年。
- 韓振華，《王船山美學基礎：以身體觀和詮釋學為進路的考察》，成都：巴蜀書社，2008年。
- 羅 光，《王船山形上學思想》，《羅光全書》卷18，臺北：台灣學生書局，1996年。

## （二）中文專書

- 王邦雄，《儒道之間》，臺北：漢光文化有限公司，1989年。
- 王邦雄等人合撰，《中國哲學史》（共兩冊），臺北：里仁書局，2005年。
- 牟宗三，《中西哲學之會通十四講》，臺北：台灣學生書局，1980年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：台灣學生書局，1983年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：台灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《四因說》，臺北：鵝湖出版社，1997年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：台灣學生書局，1998年。
- 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，上海：華東師範大學出版社，2004年。
- 牟宗三，《生命的學問》，廣西：廣西師範大學出版社，2005年。
- 牟宗三，《心體與性體》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》第8冊，臺北：聯經出版社，2003年。
- 朱建民，《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1987年。
- 余英時等著，《中國哲學思想論集：清代篇》，臺北：牧童出版社，1976年。

- 李紀祥，《明末清初儒學之發展》，臺北：文津出版社，1992年。
- 李明輝主編，《儒家思想的現代詮釋》，臺北：中國文哲研究所籌備處，1997年。
- 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，臺北：里仁書局，2000年。
- 何冠彪，《生與死：明季士大夫的抉擇》，臺北：聯經出版社，2005年。
- 杜維明，《論儒學的宗教性》，《杜維明文集》卷3，武漢：武漢出版社，2002年。
- 呂珍玉，《詩經詳析》，臺北：五南圖書出版公司，2010年。
- 汪學群，《明代遺民思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 林聰舜，《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：台灣學生書局，1990年。
- 林麗真，《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004年。
- 屈萬里，《詩經詮釋》，臺北：聯經出版公司，2006年。
- 胡楚生，《清代學術史研究》，臺北：台灣學生書局，1993年。
- 祝平次，《朱子學與明初理學的發展》，臺北：學生書局，1994年。
- 姜廣輝，《走出理學：清代思想發展的內在理路》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997年。
- 苗潤田，《中國儒學史·明清卷》，廣東：教育出版社，1998年。
- 胡元玲，《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》，臺北：台灣學生書局，2004年。
- 唐君毅，《生命存在與心靈境界》（共兩冊），臺北：台灣學生書局，1986年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：台灣學生書局，1991年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北：台灣學生書局，1993年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：台灣學生書局，1993年。
- 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1997年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：台灣學生書局，2004年。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：台灣學生書局，1998年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：台灣商務印書館，1999年。
- 徐聖心，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年。
- 陳滿銘，《中庸思想研究》，臺北：文津出版社，1989年。

- 陳科華，《儒家中庸之道研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2000年。
- 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年。
- 陳 贇，《中庸的思想》，北京：三聯書店，2007年。
- 陳 來，《宋明儒學論》，香港：三聯書店，2008年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 郭紹虞，《照隅室古典文學論集》上冊，上海：上海古籍出版社，2009年。
- 梁啟超，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 張端穗，《西漢公羊學研究》，臺北：文津出版社，2005年。
- 張麗珠，《清代新義理學：傳統與現代的交會》，臺北：里仁書局，2003年。
- 張麗珠，《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999年。
- 張學智，《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2003年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 馮友蘭，《中國哲學史》（共兩冊），臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》（共四冊），臺北：三民書局，1996年。
- 勞思光，《大學中庸譯註新編》，香港：中文大學出版社，1999年。
- 曾昭旭，《存在感與歷史感：論儒學的實踐面相》，臺北：台灣商務印書館，2003年。
- 曾振宇，《中國氣論哲學研究》，山東：山東大學出版社，2003年。
- 彭國翔，《良知學的展開-王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 彭國翔，《儒家道德理性精神的重建：明中葉至清初的王學修正運動研究》，北京：中國社會科學出版社，2009年。
- 黃秀璣，《張載》，臺北：東大圖書公司，2007年。
- 慈航法師，《大乘起信論講話》，《慈航法師全集》，臺北：慈航社會福利基金會印行，1955年。
- 楊儒賓，《莊周風貌》，臺北：黎明文化有限公司，1991年。
- 楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：正中書局，1997年。
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院文哲所籌備處，1999年。
- 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

- 楊祖漢，《儒家與康德的道德哲學》，臺北：文津出版社，1987年。
- 楊自平，《世變與學術：明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。
- 裴普賢，《詩經評註讀本》（兩冊），臺北：三民書局，1997年。
- 葛兆光，《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 嵇文甫，《晚明思想史論》，開封：河南大學出版社，2008年。
- 趙園，《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 蒙培元，《理學的演變：從朱熹到王夫之戴震》，北京：方志出版社，2007年。
- 鄧克銘，《王陽明思想觀念研究》，臺北：臺大出版中心，2010年。
- 蔡仁厚，《儒學的常與變》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，臺北：正中書局，1994年。
- 劉又銘，《理在氣中：羅欽順王廷相顧炎武戴震氣本論研究》，臺北：五南出版公司，2000年。
- 錢穆，《學術思想遺稿》，臺北：蘭臺出版社，2000年。
- 錢穆，《論語新解》為政篇，臺北：東大圖書公司，2000年。
- 錢穆，《孔子與論語》，臺北：素書樓文教基金會，2000年。
- 錢穆，《中國思想史》，臺北：蘭臺出版社，2001年。
- 錢穆，《國學概論》，北京：商務印書館，2004年。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》（共兩冊），北京：商務印書館，2005年。
- 謝國楨，《明末清初的學風》，上海：上海書店，2004年。
- 謝明陽，《明遺民的莊子定位論題》，臺北：臺灣大學出版中心，2001年。
- 譚家哲，《論語與中國思想研究》，臺北：唐山出版社，2006年。
- 譚家哲，《孟子平解》，臺北：唐山出版社，2010年。
- 嚴壽澂，《近世中國學術通變論叢》，臺北：國立編譯館，2003年。

### （三）外文著作與譯作

- 小野澤精一、福永光司、山井涌編、李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007年。

- 土田健次郎著，朱剛譯，《道學之形成》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 中村元著、徐復觀譯，《中國人之思維方法》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 史華茲（Benjamin I. Schwartz）著、程鋼譯、劉東校，《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2005年。
- 池田知久著、黃華珍譯，《莊子：「道」的思想及其演變》，臺北：國立編譯館，2001年。
- 牟復禮與崔瑞德編、張書生等人譯校，《劍橋中國明代史》（共兩冊），北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 艾坡比（Joyce Appleby）等人著、薛絢譯，《歷史的真相》，臺北：正中書局，1996年。
- 阿部正雄著、王雷泉與張汝倫譯，《禪與西方思想》，臺北：桂冠圖書公司，1992年。
- 杜維明著、陳靜譯，《儒教》，臺北：麥田出版社，2002年。
- 伽達默（Hans-Georg Gadamer）著、洪漢鼎譯，《真理與方法》，上海：上海譯文出版社，2004年。
- 狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）著，黃水嬰譯，《儒家的困境》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 岡田武彥著、吳光等人譯，《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 亞當（Barbara Adam）著、金夢蘭譯，《時間與社會理論》，北京：北京師範大學出版社，2009年。
- 哈薩德（John Hassard）著、朱紅文與李捷譯，《時間社會學》，北京：北京師範大學出版社，2009年。
- 島田虔次著、甘萬萍譯，《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社，2005年。
- 荒木見悟著、廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版社，2006年。
- 荒木見悟著、廖肇亨譯，《佛教與儒教》，臺北：聯經出版社，2008年。
- 海德格（Martin Heidegger）著、王慶節與陳嘉映譯，《存在與時間》，臺北：桂冠圖書公司，2002年。

海德格 (Martin Heidegger) 著、歐東明譯，《時間概念史導論》，北京：商務印書館，2009年。

張春樹與駱雪倫著、王湘云譯，《明清時代之社會經濟巨變與新文化-李漁時代的社會與文化及其「現代性」》，上海：復旦大學出版社，2003年。

黑格爾著、楊祖陶譯，《精神哲學》，北京：人民出版社，2006年。

溝口雄三著、林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館，1994年。

詹京斯 (Keith Jenkins) 著、賈士蘅譯，《歷史的再思考》，臺北：麥田出版社，1999年。

葛瑞漢 (A.C.Graham) 著、張海晏譯，《論道者：中國古代哲學論辨》，北京：中國社會科學出版社，2003年。

葛艾儒 (Ira E.Kasoff) 著、羅立剛譯，《張載的思想 (1020~1077)》，上海：上海古籍出版社，2010年。

#### (四) 學位論文

白恆旭，《儒、道兩家「中道思維」的生命底蘊》，臺中：東海大學中研所，博士論文，2011年。

李增財，《從讀通鑑論宋論淺窺王船山的思想》，臺北：輔仁大學哲研所，碩士論文，1972年。

李美惠，《王船山人性論之研究》，新竹：中央大學中研所，碩士論文，1997年。

林文彬，《王船山莊子解研究》，臺北：臺灣師範大學國研所，碩士論文，1985年。

林文彬，《船山易學研究》，臺北：臺灣師範大學國研所，博士論文，1993年。

林宣慧，《論船山實踐進路的兩端一致論》，中壢：中央大學哲研所，碩士論文，1993年。

周芳敏，《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》，臺北：政治大學中研所，博士論文，2005年。

胡森永，《從理本論到氣本論——明清儒學理氣觀的轉變》，臺北：臺灣大學中研所，博士論文，1991年。

徐聖心，《莊子「三言」的創用及其後設意義》，臺北：臺灣大學中研所，博士論文，1997年。

陳章錫，《王船山禮學研究——以兩端一致論為研究進路》，臺北：中國文化大學哲研所，博士論文，2001年。

陳啟文，《王船山「兩端而一致」之思維的辯證性及其開展》，臺北：臺灣師範大學國研所，博士論文，2005年。

曾守仁，《王夫之詩學理論重構——思文／幽明／天人之際的儒門詩教觀》，臺北：臺灣大學中研所，博士論文，2008年。

鄭雪花，《非常行旅——〈逍遙遊〉在變世情境中的詮釋景觀》，臺南：成功大學中研所，博士論文，2005年。

劉榮賢，《王船山張子正蒙注研究》，臺中：東海大學中研所，碩士論文，1985年。

劉錦賢，《戴東原思想析論》，臺北：臺灣師範大學國研所，博士論文，1988年。

劉用端，《船山《論語》詮釋之研究》，臺北：臺灣師範大學國研所，博士論文，2002年。

戴景賢，《王船山之道器論》，臺北：臺灣大學中研所，博士論文，1982年。

張麗珠，《乾嘉時期的義理學趨向研究》，高雄：高雄師範大學中研所，博士論文，1995年。

黃繼立，《「身體」與「工夫」：明代儒學身體觀類型研究》，臺北：臺灣大學中研所，博士論文，2009年。

##### （五）期刊論文

王家儉，〈晚明的實學思潮〉，《漢學研究》第7卷第2期，1989年12月。

王大千，〈「中和」、「中道」與「中庸」辨〉，《孔孟月刊》第32卷第8期，1994年4月。

成中英，〈中道、中和與時中——論儒家的中庸哲學〉，《孔孟月刊》第252期，1983年8月。

朱孟庭，〈王夫之論《詩》的文學闡釋〉，《東吳中文學報》第11期，2005年5月。

杜保端，〈從氣論進路說到船山的人道論思想〉，《哲學與文化》第20卷第9期，1993年9月。

李哲承，〈朱熹與王夫之的欲望觀分析——以《論語集注》與《讀論語大全說》為中心〉，

- 《衡陽師範學院學報》第 31 卷第 1 期，2010 年 2 月。
- 林安梧，〈明末清初關於「格物致知」的一些問題——以王船山人性史哲學為核心的宏觀理解〉，《中國文哲研究集刊》第 15 期，1999 年 9 月。
- 林安梧，〈從「牟宗三」到「熊十力」再上溯「王船山」的哲學可能——後新儒學的思考向度〉，《鵝湖月刊》第 27 卷第 7 期，2002 年 01 月。
- 林文彬，〈王船山援莊入儒論〉，《興大人文學報》第 34 期，2004 年 6 月。
- 林啟屏，〈古代文獻中的「德」及其分化——以先秦儒學為討論中心〉，《清華學報》新 35 卷第 1 期，2005 年 6 月。
- 胡楚生，〈船山史論中之民族思想〉，《孔孟學報》第 53 期，1987 年 4 月。
- 侯潔之，〈王船山乾坤並建的義涵及倫理向度〉，《中國學術年刊》第 28 期，2006 年 9 月。
- 祝平次，〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第 1 期，2007 年 9 月。
- 施盈佑，〈戴震「理」觀的一個面向——從「後儒以理殺人」談至「分理」的人道貞定〉，《當代儒學研究》第 5 期，2009 年 1 月。
- 施盈佑，〈王船山《詩廣傳》義理研究——以「由用證體」之「情」論「人道」的豁顯〉，《興大人文學報》第 42 期，2009 年 3 月。
- 施盈佑，〈王船山莊學之「德凝」觀——評鷺莊學為何通君子之道而又未立人道之極〉，《彰化師大國文學誌》第 19 期，2009 年 12 月。
- 施盈佑，〈王船山經典詮釋的歷史性與創造性——析論《張子正蒙注·序論》中的「正之惟其始」與「不得不異」〉，《鵝湖月刊》第 428 期，2011 年 02 月。
- 徐聖心，〈真人不夢與莊周夢蝶——「莊子」、「夢」的義蘊初探〉，《中國文學研究》第 5 期，1991 年 5 月。
- 徐聖心，〈「莊子尊孔論」系譜綜述——莊學史上的另類理解與閱讀〉，《臺大中文學報》第 17 期，2002 年 12 月。
- 孫世民，〈王船山生命實學論〉，《國文學誌》，2004 年 12 月。
- 孫敏強，〈儒道互補歷史原因管窺〉，大陸：《中國哲學》，2004 年第 2 期。
- 陳 贇，〈宋明儒學中理一分殊的觀念-以王船山為中心的闡釋〉，《孔孟學報》第 79 期，

2001年9月。

- 陳來，〈王船山《論語》詮釋中的氣質人性論〉，《中國哲學》，2003年第10期。
- 陳來，〈王船山的氣善論與宋明儒學氣論的完成〉，《中國哲學》，2003年第11期。
- 陳來，〈王船山《論語》詮釋中的理氣觀〉，《文史哲》總第277期，2003年。
- 陳祺助，〈王船山論惡的問題-以情才為中心的分析〉，《鵝湖月刊》第28卷第3期，2002年9月。
- 陳祺助，〈論王船山氣論的義理特色：與傳統主要氣論之說比較〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年。
- 陳祺助，〈從「天」、「命」、「性」的意義及其關係論王船山「即氣言體」理論中「一本萬殊」之問題〉，《鵝湖學誌》第39期，2007年12月。
- 陳祺助，〈王船山論「道、善、性」之說的涵義與其理論價值〉，《中央大學人文學報》第43期，2010年7月。
- 陳章錫，〈王船山《楚辭通釋》之文學思想及人格美學〉，《文學新鑰》第9期，2009年6月。
- 陳立驥，〈王船山天道論性格之衡定〉，《鵝湖月刊》第28卷第4期，2002年10月。
- 陳建生，〈孔子與時〉，《孔孟月刊》第535/536期，2007年4月。
- 陳美朱，〈尊杜與貶杜——論陸時雍與王夫之的杜詩選評〉，《成大中文學報》第37期，2012年6月。
- 唐亦男，〈王夫之通解莊子「兩行」說及其現代意義〉，《鵝湖月刊》第30卷第9期（總第357期），2005年3月。
- 張懷承，〈自然與道德——王船山的理欲之辨〉，《孔孟月刊》第30卷12期，1992年8月。
- 張懷承，〈王船山天人之道學說的倫理價值〉，《中國文化月刊》第161號，1993年3月。
- 張懷承，〈王船山由「道」入「德」論簡議〉，《鵝湖月刊》第19卷10期，1994年4月。
- 張懷承，〈王船山道德價值論精華〉，《孔孟學報》第68期，1994年9月。
- 張學智，〈王夫之對《坤》卦的闡發〉，《清華大學學報·哲學社會科學版》，2012年6月。

- 曾昭旭，〈論王船山之即氣言體（上）〉，《鵝湖月刊》第1卷第10期，1976年4月。
- 曾昭旭，〈論王船山之即氣言體（下）〉，《鵝湖月刊》第1卷第11期，1976年5月。
- 曾昭旭，〈王船山兩端一致論衍義〉，《鵝湖月刊》第21卷第1期，1995年7月。
- 曾春海，〈易經哲學的時中理念〉，《哲學與文化》第166期，1988年3月。
- 賀興武，〈論王夫之的「物質不滅」思想〉，《船山學刊》，1995年第2期。
- 黃瑩暖，〈儒家的生死觀〉，《中國學術年刊》第22期，2001年5月。
- 黃瑩暖，〈朱子論《中庸》「未發」之義及其工夫〉，《興大中文學報》第21期，2007年6月。
- 彭國翔，〈中晚明的現成良知之辨〉，《國學研究》第11卷，2003年6月。
- 雷國梁，〈略論王夫之對矛盾同一性的理解〉，《江漢論壇》，1996年第6期。
- 楊亮功，〈時中〉，《孔孟學報》第19期，1960年4月。
- 楊儒賓，〈氣質之性的問題〉，《臺大中文學報》第8期，1996年4月。
- 楊儒賓，〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期，2007年6月。
- 楊儒賓，〈主敬與主靜〉，《臺灣宗教研究》第9卷第1期，2010年6月。
- 楊儒賓，〈從體用論到相偶論〉，《清華中文學報》第6期，2011年12月。
- 楊自平，〈黃梨洲對龍溪思想的詮釋與批判：重虛寂本體輕道德實踐的龍溪學〉，《哲學與文化》第257期，1995年10月。
- 楊自平，〈王船山《周易內傳》解經作法析論〉，《鵝湖學誌》第39期，2007年12月。
- 鄭吉雄、楊秀芬、朱歧祥、劉承慧，〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷-兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第35期，2009年9月。
- 鄭富春，〈物我一原，死生一致——船山《正蒙注》生死觀初探〉，《鵝湖月刊》第29卷第7期，2004年1月。
- 鄭富春，〈安死自靖，貞魂恆存——從《楚辭通釋》看王船山的生死觀〉，《鵝湖月刊》第33卷第8期，2008年2月。
- 鄭富春，〈廣心餘情，裕於死生之際——王船山《詩廣傳》中的生死觀〉，《鵝湖月刊》第34卷第6期，2008年12月。

- 劉錦賢，〈儒家之知幾保命觀〉，《興大人文學報》第 32 期，2002 年 6 月。
- 劉昌佳，〈王船山的「以物為師」論〉，《逢甲人文社會學報》第 9 期，2004 年 12 月。
- 劉鄂培，〈論孟子的認識論—反映論、可知論——兼論從孟子到王夫之中國古代識識論的唯物傳統〉，《船山學刊》，1996 年第 2 期。
- 蔡振豐，〈對王船山詩論中「以意為主」說的一點看法〉，《臺大中文學報》第 4 期，1991 年 6 月。
- 蔡振豐，〈「離形」與「去知」——「聽之以耳，聽之以心，聽之以氣」的詮釋〉，《臺大中文學報》第 8 期，1996 年 4 月。
- 蔡振豐，〈方以智三教道一論的特色及其體知意義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 7 卷第 1 期，2010 年 6 月。
- 蔡家和，〈船山《正蒙注》中對性的詮釋〉，《東海大學文學院學報》第 51 卷，2010 年 7 月。
- 蔡家和，〈王船山易學中「德」「成人」「氣化」思想的詮釋：以《周易外傳·乾卦》為例〉，《臺北大學中文學報》第 12 期，2012 年 9 月。
- 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〉，《文與哲》第 12 期，2008 年 6 月。
- 戴景賢，〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉，《文與哲》第 21 期，2012 年 12 月。
- 韓振華，〈「日生日動」與生存的時間性命題-王船山「時」觀解析〉，《中南大學學報：社會科學版》，第 15 卷第 2 期，2009 年 4 月。

### 三、網頁資料

中華電子佛典協會，<http://www.cbeta.org/result/T47/T47n1998a.htm>

佛光山電子大藏經，<http://etext.fgs.org.tw/search.htm>

維基文庫，<http://zh.wikisource.org/wiki/Wikisource:%E9%A6%96%E9%A1%B5>

漢典，<http://www.zdic.net/>

## 附錄：船山「時中」觀之檢索

### 一、《周易內傳》、《周易外傳》、《周易內傳發例》、《周易大象解》

#### (一) 時中

1-276、1-278、1-675、1-696、1-827

#### (二) 隨時處中

1-675、1-696

### 二、《讀四書大全說》

#### (一) 時中

6-450、6-451、6-470、6-748、6-940、6-1024、6-1032

### 三、《張子正蒙注》

#### (一) 時中

12-91、12-159、12-164、12-165、12-184、12-221、12-246、12-291、12-292、12-309

#### (二) 隨時處中、隨時而處中、隨時以處中

12-80、12-93、12-159、12-163、12-172、12-330

#### (三) 隨時而得中、隨時得中

12-77、12-150

#### (四) 其它

12-91 隨時皆有必中之節

12-216 合於時之中道

12-263 進退屈伸因時而不累其心，皆得其中

12-290 歷危疑而時乎中

12-303 則隨時而養以中道

12-309 因時擇中

### 四、《莊子解》、《老子衍》、《船山經義》、《思問錄》

皆無記載（時中、隨時處中、隨時得中、因時擇中……等等）。