

論王船山《易》學的「氣-時-人」思維

施盈佑*

【提要】

船山釋《易》專著或相關文字，在《船山全書》裡佔有極重份量，如《周易內傳》、《周易外傳》、《張子正蒙注》及《思問錄》等等。也正因如此，唐君毅、曾昭旭、楊自平、蔡家和、吳龍川……等前賢們，皆對船山《易》學有所斟酌，且呈現豐碩的成果。若再檢視現今的研究成果，不難察見二項要點：一是說明船山《易》學歸宗張橫渠，讀船山者，必知其「希橫渠之正學」，而橫渠為何是正學？理由即在橫渠學無非《易》。順此脈絡，船山意圖承繼橫渠正學，實可言旨在歸宗《易》。二則強調船山為重「氣」之《易》學，既異於象數《易》，亦有別王弼、宋儒的義理《易》，但同時又兼涉象數與義理。

綜觀前賢所論，大致可拼構船山《易》學之梗概，而本文據此為研究基礎，欲進一步探究船山《易》學的「時」觀，實為一種重取客觀面向的「時」觀。至於如何證成？首先是「立本：從『氣』言『時』」，旨在釐清「時—氣」關係，重「氣」而重「時」，「時」的客觀立基在「氣」。另外，「時—氣」亦可指出船山為何與《易》能有深層聯結，更可抉發船山《易》學的勝義。其次是「趣時：從『時』言『人』」，旨在解讀「時—人」，「時」立基在「氣」，遂獲客觀面向的根源所在，然「時」對「人」的意義為何？人在「時」中，又將呈現出何種樣貌，這涉及船山這個位處明清鼎革的儒者，如何看待「人」，也就是說「時」呈現的「人道」，且「時」為「人」對應

* 經兩位匿名審查老師惠賜良見，方便本文能夠補足與修正，特此一併致謝。

* 國立勤益大學基礎通識教育中心專案助理教授

客觀面的合宜關係。統此二者，便能察見「氣-時-人」的思維，並藉此更明確理解到，「時」為船山《易》學的極重要面向。

關鍵詞：人道 王船山 周易 時 氣 盡性 六位時成 變 實

一、前言

讀船山（1619~1692）者，必知船山自許「希橫渠之正學」^①，而橫渠（1020~1077）之學為何？船山以為無非《易》：

張子之學，無非《易》也，即無非《詩》之志，《書》之事，《禮》之節，《樂》之和，《春秋》之大法也，《論》、《孟》之要歸也。自朱子慮學者之驚遠而忘邇，測微而遺顯；其教門人也，以《易》為占筮之書而不使之學，蓋亦矯枉之過，幾令伏羲、文王、周公、孔子繼天立極、扶正人心之大法，下同京房、管輅、郭璞、賈耽壬遁奇禽之小技。而張子言無非《易》，立天，立地，立人，反經研幾，精義存神，以綱維三才，貞生而安死，則往聖之傳，非張子其孰與歸！^②

橫渠學術以《易》為本，更可融通《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》及《論》《孟》，船山視為「往聖之傳」。而之所以能承繼聖賢，又因其詮解《易》的方式，有別於他解，主張「易為君子謀，不為小人謀」^③。是以船山方盛讚橫渠為正學，且強調「張子之學，無非《易》也」。順此脈絡，希橫渠正學的船山，亦可說是欲歸宗《易》。此意圖最終轉化成現實產物，遂有《周易內傳》、《周易外傳》、《張子正蒙注》及《思問錄》等等釋《易》專著或討論文字，從青、壯至暮年，《易》學皆屬船山義理不可或缺的重要成份。而後世對船山《易》學的闡述探究，亦是成果豐碩，如唐君毅、曾昭旭、楊自平、蔡家和、吳龍川、汪學群……等先生，或列為中國哲學史的重要思想家，或視為博士論文的專門研討對象，或精深剖析某面向。若再檢視前述成果，不難察見二項要點：一是說明船山《易》學歸宗橫渠，二則強調船山主張重「氣」之《易》學。有關第二項的重「氣」之《易》學，乃本文研究的基礎，因船山重「氣」，遂對客觀面向較為關注，是以重「時」。簡言之，船山《易》學的「時」觀，實為一種重取客觀面向的「時」觀。但，「時」本具客觀意義，船山《易》學之「時」，究

① 王船山，《董齋文集》，《船山全書》第15冊（長沙：嶽麓書社，1998年11月），頁228。以下所引《船山全書》，出版地及出版年月，皆與此相同，故不再標列。

② 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁12。

③ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁46。

竟有何勝義？又當如何證成？首先是「立本：從『氣』言『時』」，旨在釐清「時—氣」關係，船山重「氣」而重「時」，「時」立基在「氣」，其客觀意義方有「本」。另外，從「氣」言「時」亦可指出船山為何與《易》能有深層聯結，更可抉發船山《易》學的勝義。其次是「趣時：從『時』言『人』」，旨在解讀「時—人」，「時」立基在「氣」，遂獲客觀面向的根源所在，然「時」對「人」的意義為何？人在「時」中，又將呈現出何種樣貌，這涉及船山這個位處明清鼎革的儒者，如何看待「人」，也就是說「時」如何呈現「人道」。統此二者，便能察見「氣-時-人」的思維，更可明確理解到，「時」在船山《易》學裡，具有極重要且獨特的意義。

二、立本：從「氣」言「時」

「時」在《易》或前賢釋解《易》中，本即具客觀面向的意義，單以船山《易》學重「時」，不足闡明其殊義與勝義。因此，本節先論船山《易》學之「時」，乃是「立本」之「時」，即從「氣」言「時」。對船山而言，若非以「氣」為本，「時」或「時」的客觀意義，亦僅虛妄之談，無本無實。

船山是重「氣」者，此思維亦豁顯在其《易》學中，茲舉其解釋乾坤為例：

乾，氣之舒也。陰氣之結，為形為魄，恆凝而有質。陽氣之行於形質之中外者，為氣為神，恆舒而畢通，推盪乎陰而善其變化，無大不屆，無小不入，其用和煦而靡不勝，故又曰「健」也。^④

隤然委順之謂坤，陰柔之象也。此卦六爻皆陰，柔靜之至，故其德為〈坤〉。凡卦有取象於物理人事者，而〈乾〉〈坤〉獨以德立名；盡天下之事物，無有象此純陽純陰者也。陰陽二氣網緼於宇宙，融結於萬彙，不相離，不相勝，無有陽而無陰、有陰而無陽，無有地而無天、有天而無地。故《周易》並建〈乾〉〈坤〉為諸卦之統宗。^⑤

《周易》〈乾〉〈坤〉並建，以統全《易》；陰陽之至足，健順之至純，太

^④ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁43。

^⑤ 同前註，頁74。

極本然之體也，而用行乎其間矣。^⑥

人之與天，理氣一也；而繼之以善，成之以性者，父母之生我，使我有形色以具天性者也。理在氣之中，而氣為父母之所自分，則即父母而溯之，其德通於天地也，無有間矣。……故曰「一陰一陽之謂道」，乾、坤之謂也；又曰「繼之者善，成之者性」，誰繼天而善吾生？誰成我而使有性？則父母之謂矣。^⑦

船山強調《易》是「乾坤並建」，且乾坤不可單以陰陽言之^⑧，而應是陰陽合運之際，陽或陰的「盛大流行」。再者，「陰陽者氣之二體」^⑨，陰陽乃網緼在太虛一氣裡^⑩，或言「陰陽二氣充滿太虛，此外更無他物」^⑪，亦即「乾坤並建」建立在「陰陽二氣」。以「氣」解乾坤，意味船山《易》學是以「氣」為本。不過，程頤、朱熹解《易》，亦曾言「氣」，船山與之又有何區別？第一，在論述方式上，如程頤言「乾，天也……乾，健也，健而无息之謂乾」^⑫，而朱熹言「乾者，健也，陽之性」^⑬，船山也認為「乾」是健，是陽，但乾卦首句直接緊扣「氣」，而程、朱言「乾」雖涵「氣」義，然「氣」在船山《易》學裡的論述方式，明顯更具份量。第二是思維的差異，此較前項更能說明船山重「氣」。首先，「氣」是船山義理的第一序位，異於程、朱重「理」，陸、王重「心」，試舉船山對朱子「氣」論的批判，「朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其為大輪迴，而愚以為朱子之說正近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異」^⑭。據此以觀，船山所言之「氣」，思維與朱子有別，船山乃宗橫渠的氣有隱顯，而朱子旨在闡發理一分殊，認為心有生死，氣亦有生死，唯有共同之理是無生死，故二者視域未可等同而論。復次，正因船山重「氣」之故，當面對歷來的《易》學發展，表現出一種獨特的《易》學思維，他左批京房、王弼，

⑥ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁490。

⑦ 同前註，頁352。

⑧ 同前註，頁43。

⑨ 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁23。

⑩ 同前註，頁15。

⑪ 同前註，頁26。

⑫ 程頤，《周易程氏傳》，《二程集》下冊（北京：中華書局，2006年），頁695。

⑬ 朱熹，《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁27。

⑭ 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁21。有關船山「氣」論，與程、朱、陸、王的不同處，參閱施盈佑〈王船山重「氣」道德論對重「理」道德論的反思〉（《興大中文學報》第33期，2013年6月，頁155-182），本文便不再贅述。

右疑程頤、朱熹：

孔子之前，文、周有作，而夏、商《連山》、《歸藏》二家雜占之說，猶相淆雜。如《春秋傳》之繇辭，多因事附會，而不足以垂大義，而使人懼以終始。孔子刪而定之，以明吉凶之一因於得失，事物之一本於性命，則就揲策占象之中，而冒天下之道。乃秦既夷之於卜筮之家，儒者不敢講習，技術之士又各以其意擬議，而詭於情之利害。漢人所傳者非純乎三聖之教。而秦以來，雜占之術紛紛而相亂，故襄楷、郎顛、京房、鄭玄、虞翻之流，一以象旁之搜曲引，而不要諸理。王弼氏知其陋也，盡棄其說，一以道為斷，蓋庶幾於三聖之意。而弼學本老莊虛無之旨，既詭於道，且其言曰：「得意忘言，得言忘象」，則不知象中之言，言中之意，為天人之蘊所昭示天下者，而何可忘耶？然自是以後，《易》乃免於鬻技者畏陋之誣，而為學者身心事理之要典。唐、宋之言《易》者，雖與弼異，而所尚略同。蘇軾氏出入於佛、老，敝與弼均，而間引之以言治理，則有合焉。程子之《傳》，純乎理事，固《易》大用之所以行，然有通志成務之理，而無不疾而速、不行而至之神。張子略言之，象言不忘，而神化不遺，其體潔靜精微之妙，以益廣周子《通書》之蘊，允至矣，惜乎其言約，而未嘗貫全《易》於一揆也。朱子學宗程氏，獨於《易》焉盡廢王弼以來引伸之理，而專言象占，謂孔子之言天，言人，言性，言德，言研幾，言精義，言崇德廣業者，皆非義、文之本旨，僅以為卜筮之用，而謂非學者之所宜講習。其激而為論，乃至擬之於《火珠林》卦影之陋術，則又與漢人之說同，而與孔子《繫傳》窮理盡性之言，顯相牴牾而不恤。由王弼以至程子，矯枉而過正者也，朱子則矯正而不嫌於枉矣。若夫《易》之為道，即象以見理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示學，切民用，合天性，統四聖人於一貫，會以言、以動、以占、以制器於一原，則不揣愚昧，竊所有事者也。¹⁵

總括來說，船山批判前人《易》學有三：一是「雜占之術紛紛而相亂」，二是「本老莊虛無之旨，既詭於道」，三是「僅以為卜筮之用」。而真正的《易》學，船山認為應當是「即象以見理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示學，切民用，合天性」。

¹⁵ 王船山，《周易內傳發例》，《船山全書》第1冊，頁652-653。

無論何種批判，船山之所以無法苟同，皆因是否重「氣」。例如朱熹將《易》視作「卜筮之用」¹⁶，未明《易》為「文本乃本伏羲之畫，體三才之道，推性命之原，極物理人事之變，以明得吉失凶之故」¹⁷，《易》之「象」，大化流行之氣所成，實能「即象以見理」。唯獨張橫渠能體《易》的「潔靜精微之妙」，船山贊同橫渠的關鍵在於橫渠重「氣」。以「氣」為本，尙可見船山對「無極而太極」的討論，「無極」究竟何指？「太極」又是何指？陰陽二氣的太極之前，是否還存在著「無極」？若如此，太極或太虛一氣，便非「本」，「無極」方是「本」。船山強調「實」，而此「實」乃從陰陽二氣或乾坤並建去立言，是以「太極」非是在陰陽二氣之外，¹⁸別有一物，其實只是「陰陽之渾合者而已」：

太極之名，始見於此，抑僅見於此，聖人之所難言也。「太」者，極其大而無尚之辭。「極」，至也，語道至此而盡也。其實陰陽之渾合者而已，而不可名之為陰陽。則但贊其極至而無以加，曰太極。太極者，無有不極也，無有一極也，惟無有一極，則無所不極。故周子又從而贊之曰「無極而太極」。

19

船山認為周濂溪（1017~1073）言「無極而太極」，只是「贊辭」，贊「陰陽之渾合者」之「極其大而無尚」。進一步再論「太極」與「陰陽二氣」，船山雖受橫渠「太虛即氣」的影響，但其特別強調陰陽二氣是自始已分，而「太極」是「陰陽之渾合者而已」，並非在陰陽二氣之前，有一名之為「太極」的根源本體。²⁰顯然陰陽二氣的

16 船山於《讀四書大全說》一書中，對朱子後學多有質疑，鮮少直接強力批判朱子，但在朱熹將《易》視作「卜筮之用」一事，批判態度甚堅，「後儒談《易》之敝，大抵論《爻》則不恤《象》，論《象》、《爻》則不恤《繫傳》，不知三聖之精蘊非《繫辭》二篇不足以章著……朱子師孔子以表章六藝，徒於《易》顯背孔子之至教。故善宗朱子者，舍其注《易》可也……則朱子之於《易》舍周、孔以從術士，有自來矣。故歸奇者，術士苟簡之術也，於此可以知朱子之過矣。」（《周易內傳發例》，《船山全書》第1冊，頁682）。不過，船山對朱子的批判，亦有不察處，因為朱子所言「卜筮」，乃針對《易》本義，並非也將《易傳》視為卜筮。換言之，朱子未反對《易》具有道德性命之說。

17 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁14。

18 船山曾申明，《易》是「在乾坤既建之後，動以相易」（《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁42），因此不能言《易》前有太初、太始、太易，此顯然是重「氣」的必然推論，若陰陽之前，尙有一物，「氣」即非天地最根本者。要言之，船山從「氣」言「時」，天地一氣的客觀或實，便成為「時」的客觀或實的基礎。

19 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁561。

20 船山對「太極」的說法，應亦受朱熹影響，如「太極非是別為一物，即陰陽而生陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已。因其極至，故名曰太極。」（《朱子語類》第6冊，卷94，北京：中華書局，2004年，頁2371），不過，朱熹解太極的關注，乃在「總天地萬物之理」（《朱子語類》第6冊，卷94，頁2375），非是在「氣」，二者仍舊有異。

「氣」，方為「本」，而「太極」或「無極」之名，皆依據太虛一氣。

最後，補充說明一點，船山義理的「氣」，不僅與程、朱有重視程度之區別，即使與橫渠之「氣」，亦不能等同。唐君毅已明辨：

其哲學思想而論，取客觀現實的宇宙論之進路，初非心性論之進路，故特取橫渠之言氣，而去橫渠太虛之義。彼以氣為實，頗似漢儒。然船山言氣復重理，其理仍為氣之主，則近于宋儒，而異于漢儒。惟其所謂理雖為氣之主，謂離氣無理，謂理為氣之理，則同于明儒。明儒言氣，或溯之于未始有物之先之元氣，如王廷相；船山則即器似言氣，從不溯氣于未始有物之先，則大異于明儒。又其言氣，不言一氣之化，而言二氣之化；二氣之德為乾坤，故其講易，主乾坤並建，謂太極即陰陽二氣之化之渾合。此又異于先儒二氣原于一氣之說。²¹

引文雖簡要，說明卻精切，船山義理的「氣」，從不同面向觀照，皆與前儒同中有異。要言之，或有儒者言氣而未重氣，然船山義理特重「氣」。或有儒者重氣，然船山「氣」論又有獨特性，如「以氣為實」、「言氣復重理，其理仍為氣之主」、「從不溯氣于未始有物之先」及「不言一氣之化，而言二氣之化」等。是故，本文強調船山重「氣」，實涵蓋前述兩面向。接下來，船山《易》學對「時」的關注，蓋與重「氣」思維有密切關聯，且因重「氣」，此「時」方為有本之「時」，下文再分由「變」與「實」作討論。

（一）變²²

船山認為《易》之六十四卦，除乾坤外，餘者皆具「時」義，即「六十二卦有時，而〈乾〉、〈坤〉無時」²³。乾坤作為統攝六十二卦變通之體，不必亦不能落在「時」，而六十二卦則為變化之用，遂有「時」義。但試問，船山《易》學既主乾坤並建，為何又有重「時」傾向？乾坤並建的可能，架構在天地一氣上，而船山之所以要重「氣」，實因要更客觀的觀照人之為人，從乾

²¹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁516。

²² 船山所言之「變」，必屬常變合而不相悖之「變」（《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁1844），不可割離常而單取變。相關論證可參閱施盈佑《王船山「時中」觀研究》（臺中：東海大學中研所，博士論文，2013年，頁47至58）。

²³ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁43。

坤或氣直接觀照人之爲人，固然有「本」，卻未盡「客觀」。若從有本之「時」觀照人，不僅不會悖離人對天地的肅穆尊敬，更可依據時處位的殊異，客觀實踐人之爲人。換言之，船山重「氣」而重「時」，關鍵在重視客觀面向的「人」。有關「時」與「人」，下文將有討論，此處暫且停筆。

進一步再問，船山重「時」，又是關注何事？「夫天下之萬變，時而已矣」²⁴，顯見「時」緊扣「變」，重「時」者，乃關注客觀現實的變動不居。「六經責我開生面」²⁵的六經之中，何經最關切於「時」？自是專言「六位時成」之《易》。而船山重「時」，重「時之變」²⁶，其旨歸宗《易》之「與時偕行」。人承天地一氣之醇者，生而爲人，必然要應對客觀現實之種種，每個時處位，皆有當下的合宜應對，是以要「與時偕行」。也就是說，人必須隨時應變，不斷調整行爲，縱使聖如孔子，亦要正視時變。正如孟子言孔子「聖之時者」，顯然揭示孔子能合宜應對時變。尤可注意的是，透過時之「變」，乃能察見「時」與「氣」的聯結關係，即「時」是「有本之『時』」。《周易內傳》曾提及，「屈伸時行而變化見」²⁷，時變是從「屈伸」言，「屈伸」在船山義理中，又不離「氣」之屈伸往來。那麼，時變呈現出氣化流行的一種狀態，不知屈伸往來者，即不知氣化流行：

大化之神，不疾而速，不行而至者也。故曰：「闔戶謂之〈坤〉，闢戶謂之〈乾〉，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」闔有關，闢有闔，故往不窮來，來不窮往。往不窮來，往乃不窮，川流之所以可屢遷而不停也；來不窮往，來乃不窮，百昌之所以可日榮而不匱也。故闔闢者疑相敵也，往來者疑相反也。然而以闔故闢，无闔則何闢？以闢故闔，无闢而何闔？則謂闔闢以異情而相敵，往來以異勢而相反，其不足以與大化之神，久矣。²⁸

船山對氣化流行的認知，既有「變」，亦有「通」。屈伸往來是「變」，亦是「通」。換言之，「變」即非單指隨波逐流之變，實有更深刻的意涵。

另外，在「不可爲典要」或「無有典要」上，船山對於時之「變」，也有

²⁴ 王船山，《詩廣傳》，《船山全書》第3冊，頁405。

²⁵ 王船山，〈觀生居堂聯〉，《船山全書》第15冊，頁921。

²⁶ 王船山，《詩廣傳》，《船山全書》第3冊，頁405。

²⁷ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁544。

²⁸ 王船山，《周易外傳》，《船山全書》第1冊，頁1081-1082。

清晰呈現：

此以下皆所謂《小象》，釋周公之《爻辭》也。取一爻之畫，剛柔升降、應違得失之象，與爻下之辭相擬，見辭皆因象而立也。其例有陰有陽，有中不中，有當位有不當位，有應有不應，有承有乘，有進有退；畫與位合，而乘乎其時，取義不一。所謂「周流六虛，不可為典要」，《易》道之所以盡變化也。²⁹

一陰一陽，變化之妙，無有典要，而隨時以致其美善也。³⁰

先言第一段引文，船山依據各卦，雖提出一些見解，但也只是當下的說法。因此，他更強調的是，反對僵化的套用，而是重「時」、重「變化」。是故，《易》道在「盡變化」，隨時取義的變化，此正為重視時之「變」。第二段引文亦為相同邏輯，船山因何強調「無有典要」？人必處在「時」，「時」有「變」，此時非彼時，彼時非此時，人只可「隨時以致其美善」。要言之，「不可為典要」或「無有典要」，皆指向人要合宜應對時變，此即重「時」或時變。至於「不可為典要」的說法，本見於《易》³¹，船山只是深喜且大加發揮：

不可為典要也類如是。讀《易》者所當唯變所適，以善體其屢遷之道也。³²

於以肖《易》之變動不居，而不可為典要，道相若焉。³³

變通無恒，不可為典要，以周流六虛，則三十六象、六十四卦之大用具焉。

³⁴

「不可為典要」顯言《易》的「唯變所適」、「變動不居」或「變通無恒」，即「時之變」，亦與前述《易》「與時偕行」合轍。其次，讀《易》者既要知「時」，亦應知「時」所揭示的「不可為典要」。要言之，「不可為典要」實因「時」之「變」，船山認為「不可為典要者，又存乎其時，讀者當善通之」³⁵。又因申明「不可為典要」，船山遂

²⁹ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁56。

³⁰ 同前註，頁529。

³¹ 同前註，頁605。

³² 同前註，頁606。

³³ 同前註，頁646。

³⁴ 同前註，頁658。

³⁵ 同前註，頁610。

批判另一種時變論：

《本義》繪邵子諸圖於卷首，不為之釋而盡去之，何也？曰：周流六虛，不可為典要；《易》之道，《易》之所以神也，不疾行而至也，陰陽不測者也。邵子方圓二圖，典要也，非周流也，行而至者也，測陰陽而意其然者也。《易》自下生，而邵子之圖自上變。自下生者，立本以趣時者也；自上變者，趣時而忘本者也。³⁶

在船山的認知裡，《易》道本是「變動而不可為典要」³⁷，但邵康節妄立「方圓二圖」，妄測陰陽，以為典要，與《易》道不合。³⁸而立有「典要」者，僅屬「趣時而忘本者」，唯「不可為典要」方是「立本以趣時者」。更重要的是，「立本以趣時者」的「本」，即因從「氣」言「時」之故。

(二) 實

從「氣」言「時」，除了使時變依據在氣之屈伸往來上，同時亦說明「時」為「實」。也就是說，船山《易》學所重之「變」，絕不是離「實」之變，而是「即其變以觀其實」³⁹。船山以「時」為「實」，彰顯在「過去未來現在之三際」的想法上：

過去，吾識也。未來，吾慮也。現在，吾思也。天地古今以此而成，天下之塵壘以此而生，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，小人之微幸也。⁴⁰

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

³⁶ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁668。

³⁷ 同前註，頁627。

³⁸ 船山對邵雍《易》學多有批判，如「《周易》並建《乾》、《坤》於首，無有先後，天地一成之象也。無有地而無天、有天而無地之時，則無有有乾而無坤、有坤而無乾之道，無有陰無陽、有陽無陰之氣，無有剛無柔、有柔無剛之質，無有仁無義、有義無仁之性，無陽多陰少、陰多陽少、實有而虛無、明有而幽無之理，則屯、蒙明而鼎、革幽，鼎、革明而屯、蒙幽，六十四卦，六陰六陽具足，屈伸幽明各以其時而已。故小人有性，君子有情，趨時應變者惟其富有，是以可日新而不困。《大易》之蘊，唯張子所見，深切著明，盡三才之撰以體太極之誠，聖人復起，不能易也。邵子謂天開於子而無地，地闢於丑而無人，則無本而生，有待而滅，正與老、釋之妄同，非《周易》之道也。」（《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁271-272）船山將「邵雍」視為言「無本而生」、言「無」者，無異老、釋。而《周易》從「乾坤並建」觀照天地，故非「無本而生」。

³⁹ 王船山，《周易內傳發例》，《船山全書》第1冊，頁659。

⁴⁰ 王船山，《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，頁404。

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。⁴¹

第一段引文提及，人不可泯除「過去現在未來」三際，歸究其因，天地一氣之周流，過去現在未來皆實，三者無一是虛妄。第二段引文則強調，「現在」非「剎那」，因為「現在」是通「已往」與「將來」，言「現在」為「實」，亦是過去現在未來為「實」。統觀言之，過去現在未來一方面呈現時之變，另一方面則必須明白三者為「實」。言變者，易扭曲時變為虛妄，進而為求己身跳脫時變，故僅執著割裂過去、將來的現在，甚至將現在視為虛妄而不可執者。從「氣」言「時」的船山，⁴²固然亦言不執，但絕非從「時」之「虛妄」言「不執」，而是申明人在時變裡，每個看似單獨斷點，皆是構成或發展為當下道德主體的元素。

延伸再論，因「時」為「實」，故「天行健君子自強不息」方說得通。若「時」為虛妄，豈非要消滅或弱化人的積極能動。⁴³試觀船山對「貞」的解讀：

「貞」，正也，常也；剛柔之定體，健順之至德，所以立本，變而不易其常者也。吉凶之勝，天地之觀，日月之明，人事之動，皆趣時以效其變，而必以其至正而大常者為之本也。「勝」者，道足以任之謂。吉而不靡，凶而不憂，足以勝吉凶而德業不替者，此貞也。天之七政有隱見、四時有推移，地之榮枯殊候、融結殊質，而一唯其健順之至足，以具大觀於迭運者，此貞也。日月有發斂、有盈縮，而陽明外施，陰虛內涵，一剛柔至足之德者，此貞也。

⁴¹ 王船山，《尚書引義》，《船山全書》第2冊，頁389-390。

⁴² 疑者或謂，「時」是被人思考而設立之名詞，本無「時」，更不可言為「實」。然而，船山的思考方式，則因天地無非氣，氣雖無形，卻不可謂之「虛無」。氣為實，「時」亦如此。有關船山討論「氣」為「實」，參閱下引之文，「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》，《船山全書》第12冊，頁80）。

⁴³ 有關船山從「時」言人之積極能動的說法，可察見於《周易內傳·繫辭下傳第一章》，「幾之初動者曰「內」，事應之生起者曰「外」。立本以趣時，則隨爻象之所動，而吉凶之理著。因其變而以行乎吉凶之塗，得其貞勝，則無往而不可成功業。聖人之《繫辭》，無非以此鼓舞天下，使因時務本，以善其動，合於貞一之道而已。」（《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁579）。

天下之動，雖極乎萬變之至蹟，而非善則無惡，非得則無失；仁義之流，至於充塞仁義，而唯趣時之變所至，若其所自來，則皆二氣絪縕，迭相摩盪，則皆太極渾淪之固有，至不一而無不一者，此貞也。是以〈乾〉〈坤〉立本，而象爻交動以趣時，莫不出於中也。⁴⁴

面對時之變，為何能「貞」？為何能「變而不易其常」？究其因，時變成於「二氣絪縕，迭相摩盪」，此本為天地一氣的屈伸變化。若非從「氣」言「時」，「時」遂為無本之時，亦不能言「貞」，亦不必重視「健順之至德」。要言之，船山關注的時變，實可成就「孳孳於善而無所息」⁴⁵的時變，此與小人之變迥異：

故小人之於此也，與波俱流，與汨俱沒，旦此而夕彼，速取而旋舍，目淫而不問之心，心靡而不謀之志。其為術也，乘機而數變者也，故盜跡隨所遇而掠之，無固情也；苟得而不憂其失，無反顧也；極至於鋪肝膾肉之窮凶，一周念而已矣。⁴⁶

顯然小人未深刻體知「時」為「實」，縱使知時變，亦僅「與波俱流」之變。君子與其不同，君子既知時變，亦知「時」為「實」，時為瞬息萬變，但「瞬有養，息有存」，且「其幾在過去未來現在之三際」⁴⁷。總之，船山重時之變，亦重時為實，是以強調三際的關係，即「後之所為必續其前，今之所為必慮其後」⁴⁸。

總結本小節所論，船山「立本以趣時」的「立本」，原以乾坤為本，餘六十二卦為時，然本文藉之說明「立本」為從「氣」言「時」，船山重「氣」，天地就是一氣，氣為本。從「氣」言「時」，「時」遂有「本」，故而既言時之「變」，亦言時為「實」。

三、趣時：從「時」言「人」

經「立本：從『氣』言『時』」的討論，已察見「氣」乃船山「時」觀之本，而無論「時」之「變」，抑或「時」為「實」，皆依據「氣」。不過，從

⁴⁴ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁577-578。

⁴⁵ 王船山，《尚書引義》，《船山全書》第2冊，頁390。

⁴⁶ 同前註，頁389。

⁴⁷ 同前註，頁392。

⁴⁸ 同前註，頁389。

「氣」言「時」，「時」易被誤解為天予人之客觀條件，若如此，「時」的客觀意義，僅得一端之偏。試問，何者「趣時」？或言，如何能夠完整豁顯「時」的客觀意義？簡言之，「時」必須緊扣「人」，也就是人面對天之客觀意義，因此本節要進一步探析從「時」言「人」。

至於本節如何論證？首先，船山「時」觀的重取客觀面向，終極關懷在「人」，若只從「氣」言「時」，而不從「時」言「人」，所謂「客觀」，也僅凸顯人之限制，未能揭示人之創造。⁴⁹「時」的重取客觀，正因「時」兼攝人之限制與創造，缺一不可。剋就船山之認知，君子之學即「立人道之極」者，當其分判儒莊，曾有是言，「不鹵莽以師天，而近思人所自生純粹以精之理，立人道之極」⁵⁰，莊書義理雖涉人道，但仍棋差一著，缺乏人道之極。要言之，「時」的重取客觀面向，即要立人道之極。而人道之極在何處完成？一言以蔽之，曰盡性。其次，性之所以盡，除了個體修養外，同時也在盡性者能合宜地對應天地。人合宜對應天地，就是「時」。換言之，「時」非言時間，而是專注在「關係」。前文提及的「變」或「實」，皆與「關係」相互呼應。將「關係」轉換成船山《易》學的認知，便是「六位時成」，而每個當下合宜對應的關係，即為客觀性的重要內涵。是故，下文分論「盡性：存順沒寧的立人道之極」與「六位時成：人對應天地的合宜關係」。

（一）盡性：存順沒寧的立人道之極

身為儒者的船山，重「時」乃因重取「人」之客觀面向，此層意涵可由道德修養之「盡性」為說解：

「大人不失其赤子之心」，而非孤守其惻隱、羞惡、恭敬、自然之覺，必擴而充之以盡其致，一如天之陰陽有實，而必於闔辟動止神運以成化，則道弘而性之量盡矣，蓋盡心為盡性之實功也。⁵¹

船山認為孟子所謂「大人不失其赤子之心」，非指孤守四端之心，必須要「擴而充之」，「盡心」而「盡性」。若只孤守四端之心，看似客觀觀照「人」，卻缺乏人在天地間的活動，更無人之為人的獨特之創造性。無論是「擴而充之」，抑或人在天地間的活

⁴⁹ 參閱施盈佑《王船山「時中」觀研究》。

⁵⁰ 王船山，《莊子解》，《船山全書》第13冊，頁395。

⁵¹ 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁117。

動，皆涉及「時」。從本具性善至盡其性善之可能，「時」扮演關鍵角色，所以「時」不再只是「客觀限制」者，而是正面提供「擴而充之」的可能。再進一步追問，「生死」的時間限制，同樣會扼殺「擴而充之」，「死」即不可能再「擴而充之」。面對如此困境，船山又是如何處理？船山認為「生死」對「人」而言，固然是一種無可逃避的最大客觀限制，不過，「擴而充之」的最終期待，並非只停留在人之「生」，而是申明「生」有更重大意義，即「全而歸之」：

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，使與太和綱緼之本體相合無間，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。⁵²

簡言之，「人」對人道的不斷擴而充之的目的，不僅是人之為人的個體成就，更是延續人道的大功。人之生，乃氣之聚，人之死，則氣之所散。人之生死，乃氣之聚散，非氣之生滅，人若盡性，即是「全而歸之」。「全而歸之」是將健順清通之氣，回歸太虛一氣，使太虛一氣永存健順清通。但有一事必須釐清，全歸是從生之人道努力去觀照人之死，不是要計較死後世界，⁵³ 反倒提醒人要積極面對生之每個當下。意即，生之人道努力，最終全歸此無「客感雜滯」之純氣於太虛本體，人道便可不間斷：

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。⁵⁴

正緣此故，船山〈自題墓石〉方有「全歸」之言，「幸全歸于茲丘，固銜恤以永世」

⁵² 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁20。

⁵³ 船山曾強調，「率教、循述，以全生理；安死，以順生氣，老不安死，欲寧神靜氣以幾幸不死。原壤蓋老氏之徒，修久視之術者。屈伸，自然之理，天地生化之道也。欲於天化以偷生，不屈則不伸，故曰賊生。」（《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁259），「安死」才能「以順生氣」，「老不安死」就是計較死後世界，更是「賊生」。

⁵⁴ 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁33。

55。而盡性的全生全歸，其生死也就異於禽獸之生死：

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，全健順太和之理以還造化，存順而沒亦寧。其靜也異於下愚之靜，則其動也異於下愚之動，充五常百順之實以宰百為，志繼而事亦述矣。無他，人之生死、動靜有間，而太和之綱縕本無間也。⁵⁶

盡性，既從個體生命的道德修養說，同時也是從天地保全「健順太和之理」說。正因人能盡性，對太虛一氣有正面保存的積極意義，是以「存」則「順」，「沒」則「寧」。從「存順」言「盡性」，說明「生」時之人道努力，從「沒寧」言「盡性」，則有「死」後之人道存續。如此一來，人不執生死，視野拉高至天地一氣的永存，「時」不再只是對「人」有限制，「時」對「人」亦提供挺立人道的可能。由前論所示，船山解讀「盡性」，涵概存順與沒寧，兼攝限制與創造，而人在「盡性」或「時」的觀照方式裡，才具真正的客觀性。

總而言之，當船山強調人應存順沒寧，或人可貞生死，實因盡性之人，歸復己之純氣於天地一氣，此正為「立人道之極」。當然，盡性又必與「時」合觀，盡性若單純置放在己之道德修養，則非「隨時處中」⁵⁷的盡性。盡性者，仍舊有「屈伸因乎時」⁵⁸的客觀現實問題，道德修養絕不能無限放大而忽略客觀現實之「時」⁵⁹。至此可知，從「時」言「人」，兼論人之創造與限制，而這也就是船山「時」觀的重取客觀面向。

⁵⁵ 王船山，《董齋文集》，《船山全書》第15冊，頁228。

⁵⁶ 王船山，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁18-19。

⁵⁷ 同前註，頁93。

⁵⁸ 同前註，頁35。

⁵⁹ 以孔子為例，「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》，《船山全書》第12冊，頁164）船山認為孔子是「因天道而自合其時中」，意即聖如孔子，亦要「隨時」，下文亦可為證，「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》，《船山全書》第8冊，頁623）為何有「去就」？為何有「仕、行、久、速」？簡言之，客觀現實之「時」。

(二) 六位時成：人對應天地的合宜關係

林麗真《義理易學鉤玄》曾論及：

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。⁶⁰

「時」顯然絕不能視同西方的「時間」，時間是一種思考上的抽象概念，時間是刻度計量的一時一分一秒。但中國傳統的「時」，「習慣於扣緊現實的人事界說話」，而船山《易》學的「時」，正是緊扣客觀現實而言，若再精確言之，「時」更是指出人對應客觀現實的合宜關係。換言之，「時間」與「時」建構在完全不同的基礎上，「時間」是將抽象的時間流動，轉成具體文字，然時間仍舊可被獨立認知，並無「人」與客觀現實的對應問題。反觀船山「時」觀，「時」已是「人」在每個當下具體應對客觀現實的合宜行為，「時」表述一種實實在在的人之生命活動。因此，「時間」的客觀意義，只屬知識的客觀意義；「時」的客觀意義，則是人與天地相接的過程，「人」的意味濃厚，具人生智慧的意義。據此，船山《易》學的「時」，旨在從「時」言「人」，如同《周易》的「時／位」，亦即「六位時成」之「時」，「時」絕非「時間」。

在前述認知後，接下來便能論證「時」的重取客觀面向，正在揭示人與天地相接過程裡的每一個當下應對之「關係」。換言之，「時」指「關係」問題，非是西方的「時間」問題。而在船山思維裡，「時」呈現的「關係」問題，才是客觀言「人」。意即，船山《易》學的重「時」，正因由「時」客觀的認知「人」。最明顯的例證是船山釋解〈乾〉卦，首先，其本言「六十二卦有時，而〈乾〉、〈坤〉無時」⁶¹，「無時」乃因「乾坤」為「《易》之體也」

⁶⁰ 林麗真，《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004年），頁1。

⁶¹ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁43。

62，故天道變化或人事通塞，皆有其體，遂不能用「時」來規範「乾坤」。換言之，「乾坤」落在「時」的任何一點，而非只是一點或一個區段。職是之故，船山雖言「〈乾〉、〈坤〉無時」，卻又申明「此卦即在人事，亦莫非天德」63。要言之，無論〈乾〉、〈坤〉二卦，抑或六十二卦，「時」皆緊扣人事。其次，船山既將「時」緊扣「人」，故而特別強調人對應天地的合宜關係：

「勿」者，戒止之辭。「勿用」，為占者言也。龍之為道，潛則固不用矣，無待止也。占者因其時，循其道，當體潛為德而勿用焉。才德具足於體而效諸事之謂用。既已為龍，才盛德成，無不可用，而用必待時以養其德。其於學也，則博學不教，內而不出；其於教也，則中道而立，引而不發；其於治也，則恭默思道，反身修德；其於出處也，則處畎畝之中，樂堯舜之道；其於事功也，則遵養時晦，行法俟命；其於志行也，則崇樸尚質，寧儉勿奢。《易》冒天下之道，唯占者因事而利用之，則即占即學。卦有小大，若此類卦之大者，皆可推而通之。唯夫富貴利達，私意私欲之所為，初非潛龍，其干求聞達，不可謂之用，非《易》所屑告者。張子曰：「易為君子謀，不為小人謀。」64

引文有二項要點：第一點，船山《易》學雖言「即占即學」的占學不二，然占與學仍舊可分述，究其因，占有人對應天地的關係，學有人對應天地的關係，道理貫通，但各有人事的客觀現實，應對關係因而異殊。第二點，「勿用」是「為占者言也」，也就是「潛龍勿用」之「勿用」，乃占者所處時位，應如潛龍而勿用。不過，船山後文立即又言，所謂「勿用」非「止」，而是「用必待時以養其德」。從「勿用」至「用必待時以養其德」，此推衍更顯人對應天地的合宜關係，怎麼說？船山認為〈乾〉之初九，為何以「潛」言「龍」，實因當下時處位。而「潛」之「時」，亦即應對客觀現實之「潛」，「潛」就是從「時」言「人」的對應「關係」。而初九的「潛龍勿用」，

62 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁41。

63 同前註，頁44。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〉對此有闡發，「船山認定《易經》『言乾不言天』。因為『乾』是指『人的德性』，『天』則只是『天道的運行』，只是自然界的開花花落，生老病死而言，無德性可言。故船山認為，當《易經》言乾不言天時，乃是認為《易經》重德。」（《臺北大學中文學報》第12期，2012年9月，頁24）。

64 同前註，頁45-46。

卻又不僅當下對應的關係，更牽動著其它五爻，故言「雖在一爻，全體已具」⁶⁵。如何彰顯「全體已具」？「勿用」雖具當下的對應關係，然「用必待時以養其德」則強烈表達「雖在一爻，全體已具」的當下之對應關係，因為「用必待時」已蘊涵「見龍在田」、「君子終日乾乾」、「或躍在淵」、「飛龍在天」及「亢龍有悔」。要言之，「時」呈現的「關係」，看似初九此爻的「一時」，實為乾卦六爻的「時」，「關係」顯示人對「時」的整體認知。

至於〈乾〉卦的其餘解讀，大概也都能如是觀，再援引二段文字為證：

「見」者，道行而昭示天下之謂。「田」，地上也，人之所養也。以重畫言之，出乎地上；以內貞外悔言之，得內卦之中，德著於行，有為之象也。六畫之卦，因三畫而重之；分三才之位，自畫者筮者相積之數而言也。已成乎卦，則又有二卦相承之象焉。故〈大象〉以「雲雷」言〈屯〉之類，就其既成之象而言也。變動不居，為道屢遷，而非術士之以一例測者比也。龍之德，聖人也；其位，天子也。初之「潛」，學聖之功，養晦之時。三、四之「惕」、「躍」，不履中位，為聖修之序、升聞受命之基，君子有所事，故正告以其爻之道。二、五居中，皆為君位之定，聖道之成，非占者所敢當，則告以龍之「見」，而占者所利見也。伊尹受湯之幣聘，顏子承夫子之善誘，其此象與！而時有大人，愚賤皆利戴以承其德施，亦通焉。若以利祿干進取者，見小人而邀其榮寵，瀆占得此，為災而已矣。⁶⁶

「亢」，自高而抑物之謂。行之未有大失，而終不歉於心之謂「悔」。卦之六爻，初、三、五，三才之正位也；二、四、上，重爻非正位，而上為天之遠於人者。三爻皆陰，非陽所利，特二居地位，利於上升，故為多譽之爻，且於貞、悔二象為得中。四、上不然；上尤不切於人用。龍德，履天位而極矣，上則無餘地矣。積策至於二百一十六，無餘數矣。天地陰陽之撰，位與數皆無餘焉，更健行不行，將何往乎？德極其剛，行極其健，非無一時極盛之觀，而後且有悔。然不損其龍德者，自彊不息，盡其大正，則悔所不恤，聖人固不以知罪易其心也。此爻於理勢皆君子之所戒，唯學問之道不然，憤樂而不知老之將至，任重道遠，死而後已，不以亢悔為憂。故〈文言〉專言

⁶⁵ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁45。

⁶⁶ 同前註，頁46-47。

天道人事，而不及聖學。⁶⁷

第一段引文是傳解「九二，見龍在田，利見大人」，就六畫卦而言，「九二」既是三才之位的地卦，又是內卦之中。然而，這皆是「就其既成之象而言也」，故從「時」言「人」，必知「變動不居，為道屢遷」，使人與客觀現實的對應關係，可有動態的不斷調整。而「若以利祿干進取者」之云，船山承橫渠「易為君子謀，不為小人謀」的思維，若以利祿為占，乃小人之占，此即褻瀆占卜。縱使占得表象之吉，亦是「為災」。船山以此反面作對比，旨在說明「時」呈現的動態關係，實是人與天地的雙向關係，且必須是真實無妄的對應關係。第二段引文是傳解「上九，亢龍有悔」，船山本強調「上為天之遠於人者」或「上尤不切於人用」，意即時變至「上九」，龍德已極，無可作為。但，下文卻接續說，君子處上九之理勢，雖要戒慎，然學問之道卻不以亢悔為憂，必「任重道遠，死而後已」。換言之，人在「亢龍有悔」的上九之「時」，仍可保有積極能動。總之，從「時」言「人」，關注「人」對應天地的合宜關係，而言「應對關係」絕不會靜態理解「人」，必然是動態理解「人」。

復觀船山論「六位時成」，也即關注在「時」是人合宜對應的客觀現實，或言看重人所處當下與客觀現實的關係：

「六位」，六爻之位。「時成」，隨時而剛健之德皆成也。「六龍」，六爻之陽。「乘」之者，純〈乾〉之德，合六為一，如乘六馬共駕一車也。「御」，驅策而行之於軌道也。以化言之謂之天，以德言之謂〈乾〉。〈乾〉以純健不息之德，御氣化而行乎四時百物，各循其軌道，則雖變化無方，皆以〈乾〉道為大正，而品物之性命，各成其物則，不相悖害，而強弱相保，求與相合，以協於太和，是乃貞之所以利，利之無非貞也。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，自稱迄老，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。⁶⁸

如前文討論「盡性」，船山認為「時成」，即「隨時而剛健之德皆成」。換言之，人如何成就剛健之德，必在「隨時」。因此，「時」對「人」而言，遂具成德之用，且只

⁶⁷ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁49。

⁶⁸ 同前註，頁52-53。

有當人合宜應對客觀現實，德方能成。引文後段更明言「隨時各當，變而不失其正」，「時」雖重視「變」，但「變」是「變而不失其正」之「變」。人在對應客觀現實之變，依然貞定大常至正，固可有合宜對應之關係。

有關從「時」言「人」的重取客觀面向，不僅見於船山《易》學，亦可在其它著作獲得驗證：

子路曰「衛君待子而為政」，夫子不拒，而但言「正名」，則固許委贄于衛，輒之廷矣。子貢「夫子不為」之說，在輒初立之時；子路此問，在十二年之後。聖人因時措宜，視天下無不可為之事，豈介介焉必立郢而後可哉？⁶⁹

孔子「無不可為」的說法，必據「因時措宜」，若單純以「無不可為／為」對言作理解，易陷於一刀兩斷。從「時」言「人」之對應關係，則歷變以貞常，隨時調整己去合宜對應客觀現實。有此思維的實例，非僅一處，尚有不少，如「吳季子以發鉅橋之粟為『財散』」⁷⁰，或者「如原思辭粟，自是『非義之義』」⁷¹……等等。無論是何例，船山意圖以歷史事件驗證「時」的重要性，而且此時非彼時，彼時非此時，只要客觀現實有某一環節有變化，對應關係即要重新考量。總之，船山重「時」，重從「時」言「人」之客觀面向，重人在每個時變裡與應對人事物的關係。

總觀此節所論，第一部份是「盡性」，既是人之創造能動，則不能自外屈伸之「時」，即人之限制，故從「時」言「人」，兼涵創造與能動，此方為立人道之極。第二部份是「六位時成」，各爻所示的合宜應對，同時又與餘五爻有關，是以「時」為整體觀照人如何合宜對應客觀現實，且此對應是不斷變化的動態關係。

四、結語

船山曾如此自述：

夫之自隆武丙戌，始有志於讀《易》。戊子，避戎於蓮花峰，益講求之。初得〈觀〉卦之義，服膺其理，以出入於險阻而自靖；乃深有感於聖人畫象繫

⁶⁹ 王船山，《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁789。

⁷⁰ 同前註，頁441。

⁷¹ 同前註，頁1015。

辭，為精義安身之至道，告於易簡以知險阻，非異端竊盈虛消長之機，為翕張雌黑之術，所得與於學《易》之旨者也。乙未，於晉寧山寺，始為《外傳》，丙辰始為《大象傳》。亡國孤臣，寄身於穢上，志無可酬，業無可廣，唯《易》之為道則未嘗旦夕敢忘於心，而擬議之難，又未敢輕言也。歲在乙丑，從游諸生求為解說。形枯氣索，暢論為難，於是乃於病中勉為作《傳》，大略以〈乾〉〈坤〉並建為宗；錯綜合一為象；《象》《爻》一致、四聖一揆為釋；占學一理、得失吉凶一道為義；占義不占利，勸戒君子、不瀆告小人為用；畏文、周、孔子之正訓，闢京房、陳搏日者黃冠之圖說為防。誠知得罪於先儒，而畏聖人之言，不敢以小道學異端相亂；則亦患其研之未精，執之未固，辨之未嚴，敢辭罪乎！《易》之精蘊，非《繫傳》不闡。觀於《繫傳》，而王安石屏《易》於三經之外，朱子等《易》於《火珠林》之列，其異於孔子甚矣。衰困之餘，力疾草創，未能節繁以歸簡，飾辭以達意。汰之鍊之，以俟哲人。來者悠悠，誰且為吾定之者？若此篇之說，間有與《外傳》不同者；《外傳》以推廣於象數之變通，極酬酢之大用，而此篇守《象》、《爻》立誠之辭，以體天人之理，固不容有毫釐之踰越。至於《大象傳》，則有引伸而無判合，正可以互通之。《傳》曰：「默而成之，不言而信，存乎德行」，豈徒以其言哉！躬行不逮，道不足以明，則夫之所疚媿於終身者也。⁷²

此段可作結論的前引，丙戌年，船山二十八歲，「始有志於讀《易》」，乙丑年，船山六十七歲，病中撰寫《周易內傳》，並提出「乾坤並建」為《易》之宗旨。綜觀船山一生，泰半流離漂泊，而《易》的「特於其相易者各有趨時之道」⁷³，再透過橫渠「氣」論作媒介，自能相互合轍，遂言「唯《易》之為道則未嘗旦夕敢忘於心」⁷⁴。更重要的是，本文以「時」解讀船山《易》學，除了說明船山重「氣」而重「時」之外，尚察見船山如何「得罪於先儒」，甚至如何回應歷來各家《易》學。人應當是何種樣貌的存在？船山《易》學的「時」，既依據「氣」（立本），又緊扣「人」（趣時），兼涵人之限制與創造兩面向。在從「氣」言「時」處，以「氣」為本的「時」，具有客觀面向的根源，故證論「時」既重「變」，「時」更是「實」。在從「時」言「人」

⁷² 王船山，《周易內傳發例》，《船山全書》第1冊，頁683-684。

⁷³ 王船山，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁42。

⁷⁴ 王船山，《周易內傳發例》，《船山全書》第1冊，頁683。

處，既重成德，亦重現實，此關注在「人」對應天地的合宜關係上，遂使人能夠最客觀的認知「人」。統此二者，便能察見「時」為船山《易》學的一個面向，且是極為重要的面向。要言之，船山義理歸宗於《易》的原因，實乃《易》是重「時」的著作，而船山義理的重取客觀面向，在此能有最佳展現。⁷⁵

引用書目

一、傳統文獻

1. 明·王船山，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1998年。
2. 宋·朱熹，《朱子語錄》第6冊，北京：中華書局，2004年。
3. 周兵，《天人之際的理學新詮釋》，成都：巴蜀書社，2006年。
4. 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。
5. 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，2007年。
6. 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》卷1，臺北：台灣學生書局，1992年。
7. 唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》，臺北：台灣學生書局，2004年。
8. 張立文，《船山哲學》，臺北：七略出版社，2000年。
9. 曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：遠景出版公司，1996年。
10. 鄧輝，《王船山歷史哲學研究》，長沙：嶽麓書社，2005年。
11. 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。

二、學位論文

1. 陳啓文，《王船山兩端而一致之思維的辯證性及其開展》，臺北：臺灣師範大學國文所，博士論文，2006年。

⁷⁵ 此處闡釋船山《易》學，意在揭示其特殊性。若位處《易》學研究的客觀立場，或許也應有一些認知，如高懷民曾提醒的，「他的易學思想中有相當多的見解，非常人客觀的『正』見，乃特殊生活遭遇的『異』見。作者讀船山書，尊敬他的大膽創發與敏銳感悟，然而也不敢稍疏忽於學術性的客觀公正，我覺得這是要了解船山易學的人所應該知道的。」（《宋元明易學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年，頁265至266）。

2. 施盈佑，《王船山「時中」觀研究》，臺中：東海大學中研所，博士論文，2013年6月。

三、期刊論文

1. 張麗珠，〈船山哲學的氣本論進路〉，《國文學報》第44期，2008年12月，頁61至91。
2. 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》，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月，頁103至147。
3. _____，〈從天、命、性的意思及其關係論王船山即氣言體理論中的一本萬殊之問題〉，《鵝湖學誌》第39期，2007年12月，頁63至109。
4. 施盈佑，〈王船山重「氣」道德論對重「理」道德論的反思〉，《興大中文學報》第33期，2013年6月，頁155至182。
5. 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，頁85至112。
6. _____，〈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40。

The Thoughts of “qi-shi-ren” in Wang Chuanshan's Scholarship on *I Ching*

Shih, Ying-Yo *

【Abstract】

The study of *I Ching* weighs heavily in Wang Chuanshan's complete anthology, *Chuanshan quanshu*. Works dealing with *I Ching* in the anthology include *Zhou-Yi Nei-Zhuan*, *Zhou-Yi Wai-Zhuan*, *Zhang-Zi Zheng Meng Zhu* and *Si Wen Lu*. Scholars such as Tang Junyi, Zeng Zhaoxu, Yang Tzuping, Tsai Chiahe and Wu Longchuan all worked on Chuanshan's *I Ching* scholarship and achieved significant results. Researches on the subject in the present days find two emphases. One highlights Chuanshan mainly as a follower of Zhang Zai in his interpretation of *I Ching*. Since Zhang Zai bears his thinking on *I Ching*, as this line of research argues, Chuanshan must be doing the same. The other puts Chuan-shan's emphasis on "qi" in his reading of *I Ching*, which makes him differ from both the symbol-and-mathematic school and the philosophical school à la Wang Bi and the Song Confucians, although he also partially deals with both.

Based on previous Chuanshan scholarship, this article studies the concept of "shi" (time) in his interpretation of *I Ching*. First, Chuanshan elaborates "shi" in its objective aspect, relating "qi" (force) with "shi," the former being the objective foundation of the latter. This linkage of "qi" with "shi" underpins Chuanshan's thought and makes his *I Ching* study outstanding. Second, Chuanshan discusses "ren" (human) in terms of "shi." "Ren" thereby obtains an objective foundation from the "qi/shi" linkage. What does time mean to man? How does man stand in time? To answer these questions, we need to see Chuanshan as a Confucian scholar

* Assistant Professor, Fundamental General Education Center, National Chin-Yi University of Technology.

in his time, a time of dynastic change from the Ming to the Qing. That is to say, we need to find out how Chuanshan understands humanity, particularly humanity in time, which would then leads to the question of an objective and proper relationship between man and his time. Following the two directions of inquiries mentioned above, we may better understand Chuanshan's thought of "qi-shi-ren" and see "shi" as a key concept in his whole scholarship on *I Ching*.

Key words: humanity, Wang Chuanshan, *I Ching*, shi (time), qi