

## 乾坤並建，《周易》綱宗——王船山「即氣言易」探究

李瑋皓<sup>1</sup>

### 摘要

本文旨在探究王船山 (A.D.1619-1692)「即氣言易」之義蘊，明清鼎革之際，諸多儒者們反思家國之憂患，對於當時之思潮提出批判。而王船山即欲重新詮釋與重建《周易》之義蘊，成就吾人道德實踐之事。然吾人在此要進一步追問的是，為什麼船山欲重建與詮釋《周易》呢？就船山之立場而言，並非為儒家「易學」之道德實踐之原義。船山強調吾人做學問之目的，即在開展人文化成之功業，而其以為一切人文化成之核心義蘊，即在於「乾坤」二德之上。是以本文之開展，底下筆者即分兩小節闡述船山如何以其義理，重新詮釋與重建「《周易》中『乾坤』二卦」之義蘊；接著說明「船山義理之乾坤並建之義蘊」。以下即依上述之架構，逐步展開討論。

**關鍵詞：**王船山、氣、易學、乾坤並建

---

<sup>1</sup> 輔仁大學全人教育課程中心兼任講師  
通訊作者：李瑋皓，E-mail: cloudlee1026@gmail.com

## 壹、前言

明清鼎革之際，諸多儒者們反思家國之憂患，對於當時之思潮提出批判。<sup>1</sup>而王船山（A.D.1619-1692）即欲重新詮釋與重建<sup>2</sup>《周易》之義蘊，成就吾人生命中道德實踐之事。然吾人在此要進一步追問的是，為什麼船山欲重建與詮釋《周易》呢？見其言：

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，顯相抵牾而不恤。<sup>3</sup>

引文中船山即說道，其以為朱熹（A.D.1130-1200）對於《周易》之詮釋，並非是以義理為核心，而是以卜筮為核心。<sup>4</sup>此就船山之立場而言，並非為「儒家易學」之道德實踐之原義。唐君毅先生（A.D.1909—1978）即補充道：「乾坤稱為易之蘊。……由天地之互著，乾坤之必交，即知天地皆各蘊乾坤合撰之太極。」又言：「惟船山……承數百年理學中之問題，入乎其中，出乎其外，……知實現此理此心于行事，以成人文之大盛者，必重此浩然之氣塞乎兩間，而兩間之氣，亦即皆所以實現此理者。……由是而宗教、禮、樂、政治、經濟之人文化成之歷史，並為其所重。」<sup>5</sup>船山強調吾人做學問之目的，即在開展人文化成之功業，

- 1 見船山言：「近世小人之竅儒者，不淫於鬼而淫於釋，釋者，鬼之精者也。以良知為門庭，以無忌憚為蹊徑，以墮廉恥、捐君親為大公無我。故上鮮失德，下無權姦，而萍散波靡，不數月而奉宗社以貽人，較漢之亡為尤亟焉。小人無憚之儒，害風俗以陸沈天下，禍烈於蛇龍猛獸，而幸逸其誅。」參見清·王夫之著，舒士彥點校：《讀通鑑論》上冊（北京：中華書局，2015年），頁123。亦可見顧炎武言：「昔之清談談老、莊，今之清談談孔、孟，未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學、論政之大端一切不問，而曰「一貫」，曰『無言』，以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗社丘墟。」參見明·顧炎武，清·黃汝成：《日知錄集釋》（臺北：國泰文化事業公司，1980年），頁154。
- 2 關於「詮釋與重建」，陳來先生即補充道：「明清之際的時代巨變是他這一代思想家思考的根本動力。另一方面，他和他同時代人所經歷的危難和困苦是前代思想家所沒有經歷過的，這使他由以從事著述的心境，也就與宋代以來的程朱陸王都大不相同。」又言：「清初這個時代的主導方向是指向於對明代理學衍變（陸王派和程朱派）的反思和超越，轉向篤實的道德實踐，以重建儒學的正統；而船山學術思想的這種反思活動，以『文化的反省』和『正統的重建』為主要特徵，可以視為這一反思和轉向時代的開端的代表。」參見陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年），頁1、21。
- 3 參見清·王夫之撰，李一忻點校：《周易外傳》（北京：九州出版社，2010年），頁235。
- 4 見朱熹在《筮儀》中言道：「命之曰：『假爾泰筮有常，假爾泰筮有常。某官姓名，今以某事云云，未知可否，爰質所疑于神于靈。吉凶得失，悔吝憂慮，惟爾有神，尚明告之。』」又言：「凡十有八變而成卦，乃考其卦之變，而占其事之吉凶。」參見南宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，2014年），頁8、10。
- 5 參見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁528、667-668。

而其以為一切人文化成之核心義蘊，即在於「乾坤」二德之上。<sup>6</sup>是以船山言：「道行於乾坤之全，而其用必以人為依，不依乎人者，人不得而用之，則耳目所窮，功效所廢，其道可知而不必知，聖人所以依人而建極也。」<sup>7</sup>吾人可據亙古雋永之儒家義理，進而挺立自我與天道之連結，真實體現自我生命之意義價值。

是以本文之開展，底下筆者即分兩小節闡述船山如何以其「氣學」，重新詮釋與重建「《周易》中『乾坤』二卦」之義蘊；接著說明「船山義理之乾坤並建之義蘊」。以下即依上述之架構，逐步展開討論。

## 貳、船山「氣學」對於「乾」「坤」二卦之詮釋

船山詮釋《周易》之依據，根本上是以「氣」為本體而進行詮釋。<sup>8</sup>首先即見其言：

張子云：「絳氣化，有道之名。」而朱子釋之曰：「一陰一陽之謂道，氣之化也。」《周易》「陰」「陽」二字是說氣，著兩「一」字，方是說化。故朱子曰：「一陰而又一陽，一陽而又一陰者，氣之化也。」絳氣之化，則有道之名，然則其云「絳太虛，有天之名」者，即以氣之不倚於化者言也。氣不倚於化，元只氣，故天即以氣言，道即以天之化言，固不得謂離乎氣而有天也。<sup>9</sup>

引文中船山即讚揚宋儒張載（A.D.1020-1077）與朱熹之詮釋見地，以為兩位儒者之詮解乃是儒家之真義。不過值得一提的是，朱熹在此是在理氣二分之觀點下

6 見船山言：「《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。無有陰有陽、有陽無陰之氣，無有剛無柔、有柔無剛之質，故無有仁無義，有義無仁之性」參見清·王夫之：《張子正蒙注》（北京：中華書局，2011年），頁243。本文引用《張子正蒙注》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼。

7 參見清·王夫之撰，李一忻點校：《周易外傳》（北京：九州出版社，2010年），頁30。本文引用《周易外傳》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。曾昭旭先生即補充道：「船山之易學，則實無意建構一客觀之宇宙論而只是說人事，亦非泛泛地說人事之吉凶而只是就君子之存心以說人道之得失。」參見曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：里仁書局，2008年），頁53。

8 見船山言：「夫一陰一陽，《易》之全體大用也。」又有言：「一陰一陽之道，為《易》之全體。」參見清·王夫之撰，李一忻點校：《周易內傳》（北京：九州出版社，2010年），頁284、285。唐君毅先生即補充道：「船山則真知氣之重者也。此氣，吾嘗以流行的存在，存在的流行釋之。非只物質生命之氣是氣，精神上之氣亦是氣。唯精神之氣能兼運用物質與生命之氣，故言氣必以精神上之氣為主，……船山言心理與生命物質之氣，而復重此精神上之氣，即船山之善論文化歷史之關鍵也。蓋一重氣則吾人於歷史文化固亦可視為吾心之理之例證。……然亦可不只視為吾心之理之例證，而視之為客觀存在，超乎吾人，包乎吾人之實事，當恭敬以承之，悉心殫志以考究之者矣。」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，頁628-629。

9 參見清·王夫之：《讀四書大全說》（北京：中華書局，2011年），頁718。本文引用《讀四書大全說》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼。

所言之，與船山不同。<sup>10</sup>船山以為「陰」與「陽」即是實存之「渾然一氣」，乃為「天」之原始面貌。而氣體流行分化後，才有為道、為理之名也，是以在其義理中，道與理乃為運行之形式與條理。<sup>11</sup>是以船山言：「蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處則俱無也。」（《讀四書大全說》頁 718）船山即氣言體，有體有用<sup>12</sup>，氣實有常在，乃為周流貫通之動態歷程，據以此開展出動而無息、真實無妄且至善之天道觀。

底下筆者即分兩小節，分別論述船山以其氣學詮釋「乾」「坤」二卦。

## 一、船山氣學對於「乾卦」之詮釋

船山進一步以陰陽二氣之變化流行，詮釋「乾」「坤」二卦，見其言：

乾者陽氣之舒，天之所以運行。坤者陰氣之凝，地之所以翕受。天地，一誠無妄之至德，生化之主宰也。……唯其健，故渾淪無際，涵地於中而統之，雖至清至虛，而有形有質者皆其所役使，是以尊而無尚；唯其順，故雖堅凝有實體之可憑，而靜聽無形搏攏，不自擅而為其所變化，是以卑而不違；則於尊卑之職分，而健順之德著矣。（《周易內傳》頁 274）

引文中船山即說道乾陽之氣暢通流行於具體之天地萬物中，萬物皆得此陽剛至健之氣而具存在之意義。故「乾」其性剛健；坤陰之氣凝結保聚而成堅固之形體，然其流行變化乃為順從陽氣之主宰，故「坤」其性柔順。是以陰陽二氣為天道之實有<sup>13</sup>，而乾坤即同為生化天地萬物之主宰<sup>14</sup>，天地萬物之生成，實為一至健之

10 見朱熹言：「有是理而後生是氣，自『一陰一陽之謂道』推來。」參見南宋·朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2007 年），頁 2。

11 見船山言：「太極最初一○，渾淪齊一，固不得名之為理。殆其繼之者善，為二儀，為四象，為八卦，同異彰而條理現，而後理之名以起焉。氣之化而人生焉，人生而性成焉。繇氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加諸天也，審矣。就氣化之流行於天壤，各有其當然者，曰道。就氣化之成於人身，實有其當然者，則曰性。性與道，本於天者合，合之以理也；其既有內外之別者分，分則各成其理也。故以氣之理即於化而為化之理者，正之以性之名，而不即以氣為性，此君子之所反求而自得者也。」參見氏著：《讀四書大全說》，頁 720。船山以為當氣只是渾然一氣、無任何分別，即「太極」之狀態之時，「理」是無法建立也。換言之，即陰陽之未分與渾淪。太極在船山而言，是陰陽之相加而為太極，故太極亦是氣。然氣與氣化不同，陰陽太極為氣，一陰一陽則為氣化。在氣化流行後，而有所謂「道」（氣之流行之方式）與「理」（氣之流行之條理）、內與外之別。換言之，即道或太極即在氣化之流行中。此「道」落實吾人身上，即為吾人之天生所具之「性」。是以船山即以「氣」為其根源義，「理」作為其「第二義」，並由此肯定吾人之性乃必為善性。

12 見船山言：「當其有體，用已現；及其用之，無非體。蓋用者用其體，而即以此體為用也。故曰：『天地絪縕，萬物化生』，天地之絪縕，而萬物之化生即於此也。」同上注，頁 503。

13 見船山言：「『道』謂天道也。『陰陽』者太極所有之實也。凡兩間之所有，為形為象，為精為氣，為清為濁，……皆此二者之充塞無間，而判然各為一物，其性情才質功效，皆不可強之而同。」參見氏撰，李一忻點校：《周易內傳》，頁 284。又言：「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。」參見氏著：《張子正蒙注》，頁 11。朱伯崑先生即補充道：「凡是有形有象的東西，從大至小，從未成形至已成形皆是陰陽二氣之產物。由於二氣各有其性能，所以天地萬物的性情和功效又各有差異。總之，宇宙中充滿陰

氣之周行流遍而變化得宜，進而進立真誠<sup>15</sup>無妄之人文世界。

船山在詮釋〈乾·卦辭〉「乾。元亨利貞。」時，亦據「乾氣舒暢而剛健」之儒家氣學義理，進而言之：

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，推當乎陰而善其變化，無大不屈，無小不入，其用和煦而靡不勝，故又曰「健」也。……性情功效皆舒暢而純乎健。……盡見諸發用，無所倦吝，故謂之乾。  
(《周易內傳》頁9)

引文中船山即說道陽氣永恆之舒暢貫通而為「乾」，此乃為天地萬物之生化之源，其剛健之氣不僅為天地萬物之始，更為天地萬物存在之根據。而乾在於人，即為溫和、惻悱、清剛、萬善之「仁」也。是以船山言：「以化言之謂之天，以德言之謂之乾。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。」(《周易內傳》頁14) 陰氣收攝聚合以凝聚為萬物之形體，萬物之形體若無陽氣之流行變化，則不具有意義價值。乾氣之健動發用，徹入無間，隨其所至，使萬物之形體內外舒通，乾之健順之氣運行之所達，即順健

陽二氣，別無其他。參見朱伯崑：《易學哲學史》第四卷（北京：華夏出版社，1995年），頁133。

- 14 見船山言：「乾坤合德、健以率順、順以承健，綱縕無間之妙用，並行於萬物之中者也。」同上注，頁343。唐君毅先生即補充道：「船山……，將乾坤之道隸在陰陽二氣之流行中，以為其道其德，而更重在說此乾坤為不離此氣之理。此二氣之流行，固原依其有此乾坤之道之德之理；然此德此道此理，亦順此氣而流行。故氣即流行，則其理亦非其如故，萬物萬氣，即各有創新，非同舊有，……天地陰陽之氣曰陰陽，其理其道，曰乾坤。乾坤即天地陰陽之道之理之性，其見於氣曰情，簡言之，乾坤即天地之性情。」參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁512-513。

- 15 關於「誠」，見船山言：「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。」又言：「誠也者實也，實有之固有之也。無有弗然，而非他有耀也。猶夫水之固潤固下，火之固炎固上也。無所待而然，無不然者以相雜，盡其所可致，而莫之能禦也。」參見清·王夫之著，王孝魚點校：《尚書引義》（北京：中華書局，2011年），頁60、100。本文引用《尚書引義》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼。又言：「誠者，無對之詞也。……誠不誠之分者，一實有之，一實無之；一實全之，一實欠之。了然此有無、全欠之在天下，固不容有欺而當戒者矣。……乃無有不偽，而必有其誠。則誠者非但無偽之謂。……說到一箇『誠』字，是極頂字，更無一字可以代釋，更無一語可以反形，盡天下之善而皆有之謂也，通吾身、心、意、知而無不一於善之謂也。若但無偽，正未可以言誠。」又言：「若夫天，則《中庸》固曰『誠者，天之道也』。誠者，合內外，包五德，渾然陰陽之實撰，固不自其一陰一陽、一之一之之化言矣。誠則能化，化理而誠天。天固為理之自出，不可正名之為理矣，故《中庸》之言誠也曰一，合同以啟變化，而無條理之可循矣。」船山在此以水與火之客觀性質為例，論述水之「潤下」與火之「炎上」之性質，在船山看來，客觀存在者即是實有、即是「誠」。即為陰陽之實，船山所言之「氣」乃是具備「理」於其中，理氣合一，要先有氣，始有流行變化（氣化），是故船山以為「理」不是由「天」出，此本體在尚未氣化流行時只可曰「天」或「太極」；具體流行於吾人之生活世界中，則可曰「氣」或「誠」。而天理亦必經由氣之流行，而後起理之名，氣之化而有吾人，有吾人而有善性。是以船山言：「天下豈別有所謂理，氣得其理之調理也。氣原是有理底，盡天地之間無不是氣，即無不是理也。」船山將「氣」作為其根源義，而「理」則為第二義。由此可見船山以為「天」、「氣」、「誠」三名實為一。參見氏著：《讀四書大全說》，頁604-605、720、666。

順之氣變化之所至而化育萬物，無所偏私、無所止息。<sup>16</sup>

## 二、船山氣學對於「坤卦」之詮釋

船山在詮釋〈坤•卦辭〉「坤，元亨，利牝馬之貞。」即有言道：

坤之德「元亨」，同於乾者，陽之始命以成性，陰之始性以成形，時無先後，為變化生成自無而有之初幾，而通乎萬類，會嘉美以無害悴，其德均也。陰，所以滋物而利之者也。（《周易內傳》頁26）

引文中船山即說道「乾陽之氣」之流行創生天地萬物，使其具有天道之性<sup>17</sup>；「坤陰之氣」之流行則使天地萬物具有形軀。唐君毅先生即補充道：「依船山說，則一切有形器之物，無不承他物之用，而更自用其體以生他物，而存于此一用之流行中。亦即皆依陰陽二氣，以成其形器之物。有此而更說天地間惟有此陰陽二氣之自順其動靜之理，而自靜自動，以有此天地間形形相繼，器器迭成。則通此宇宙，只此由二氣自順其動靜之理，而有之化育流行。萬形萬器，即在此二氣之化育流行中，成成化化。故惟此陰陽二氣，與萬形萬器為體。萬形萬器，皆可說為此二氣之所凝，而萬形萬器，即更可說為此二氣之自用其體所成者。」是以船山言：「故純乾純坤，無時有也。有純乾之時，則形何以復凝？有純坤之時，則象何以復昭？」（《周易外傳》頁107）乾坤二氣一同具體落實於吾人之生活世界中，一切有形體之物，皆因此陰陽二氣之流行，而具備「性」與「形」，此時天地萬物即為實有而開顯其意義。<sup>18</sup>

復次，見船山在詮釋〈坤•彖傳〉「至哉坤元，萬物滋生，乃順承天」時有言：

陰非陽無以始，而陽藉陰之才以生萬物，形質成而性即麗焉。相配而合，方始而即方生，坤之「元」所以與乾同也。（《周易內傳》頁27）

引文中船山即說道乾陽之氣雖以其剛健之德以化育天地萬物之性，然天地萬物之

16 見船山言：「『元』，天下之有，其始未有也，而從無肇有，興起舒暢之氣……成性以後，於人而為仁；溫和之化，惻怛之幾，清剛之體，萬善之始也，以函育民物，而功亦侔其大矣。『亨』，乾以純陽至和至剛之德，徹群陰而訢合之，無往不遂，陰不能為之礙也。『利』，乾純用其舒氣，遍萬物而無所吝者，無所不宜，物皆於此取益焉。『貞』，純陽之德，變化萬有而無所偏私，因物以成物，因事以成事，無詭隨，亦無屈撓，正而固矣。」又言：「物皆有本，事皆有始，所謂『元』也。《易》之言元者多矣。唯純乾之為元，以太和清剛之氣，動而不息，無大不屆，無小不察，入乎地中，出乎地上，發起生化之理，肇乎形，成乎性，以興起有為而見乎德。則凡物之本，事之始，皆以此倡先而起用，故其大莫與倫也。木火金土，川融山結，靈蠢動植，皆天至健之氣，以為資而肇始。」參見氏撰，李一忻點校：《周易內傳》，頁9、13。

17 關於「性」，蔡家和先生即補充道：「性是理氣合，仁義禮智與聲色臭味乃所謂的天地之性與氣質之性……在船山而言，性之善，無論是氣質之性與本然之性都是善。」參見蔡家和：《王船山〈讀孟子大全說〉研究》（臺北：臺灣學生書局，2013年），頁393。

18 參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，頁521。

具體形驅，仍必須由坤陰之氣收攝聚合之效用。是以船山言：「陰陽實體，乾坤其德也。體立於未形之中，而德各效焉，所性也。」<sup>19</sup>乾坤二元乃是陰陽二氣生化萬物之兩端，不可偏廢，故皆稱「乾坤」為「元」。

船山在詮釋〈坤•卦辭〉「牝馬地類，行地無疆，柔順利貞。」時即續論「坤陰」之德：

馬之行健，本乾之象。牝乘陰柔之性，則與地為類。地順承天，則天氣施於地之中，如牝馬雖陰，而健行周乎四方，此地之利貞，以守一從陽為貞也。（《周易內傳》頁 27）

引文中船山即說道牝馬與地皆有柔順溫和順應之德，屬於坤陰，呼應且順從天之乾德之流行發用<sup>20</sup>。潘朝陽先生即補充道：「船山其實給予了乾坤之『上下』和『主從』層次的位置，在本體宇宙論的意義上，乾道在上為主，其作用是『引領』，而坤道在下為從，其作用是『順應』，如此，萬物方能生生不息，在結構上，萬物的本性從乾道而生，是『在內』，而其形態從坤道而有，是『在外』。」<sup>21</sup>是以陰陽二氣之氣化流行，即不僅僅是卦爻象之變化，同時亦為天地萬物之本體。吾人所處之生活世界中一切實有之存在與變化，皆只是此陰陽二氣之相互調劑進而創造保聚而已矣。<sup>22</sup>

### 參、船山易學中「乾坤並建」之義蘊

船山「即氣言易」中最為獨特之義理，即為「乾坤並建而捷立」。然吾人要進一步追問的是，「乾坤並建」之義蘊為何呢？見船山言：

19 參見氏著：《張子正蒙注》，頁 324。

20 見船山言：「柔者，無銳往之氣，委順而聽陽之施也。乃其為體，有形有質，則其與陽俱動也，……陰體凝定，非陽感不動，靜也；而唯其至靜，高下柔剛各有一定之宜而不遷，故隨陽所施，各尚其成形，……是其德之方也。柔靜者，牝道也。」參見氏撰，李一忻點校：《周易內傳》，頁 31。

21 參見潘朝陽：《家園深情與空間離散：儒家的身心體證》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2013 年），頁 83。

22 見船山言：「天地之際，間不容髮，而陰陽無畔者謂之冲，其清濁異用，多少分劑之不齊，而同功無忤者謂之和。冲和者行乎天地而天地俱有之，相會以廣所生，非離天地而別為一物也。故保合則為冲和，奠位則為乾坤。」參見氏著，李一忻點校：《周易外傳》，頁 53。又言：「若使但依種性而成，則區別而各相肖；唯聚而成，散而毀，既毀而復聚，一唯陰陽之變合，故物無定情，無定狀，相同而必有異。足知陰陽行乎萬物之中，乘時以各效，全具一綱緼之體而特徵爾。」參見氏著：《張子正蒙注》，頁 26。牟宗三先生即補充道：「有創造真幾處即是元，有真實生命處即是元。……創造即是天，保聚即是地。……乾元為綱領，坤元為隸屬。」參見牟宗三：《心體與性體》第一冊（新北：正中書局，2010 年），頁 326。船山以為陰陽二氣各以其功能以成性成形化育萬物，萬物之個體雖有區別，然又有其相似之處，是以萬物各有其獨特之性情功效，然又具有陰陽二氣流行之共通性。

凡卦有取像於物理人事者，而乾坤獨以德立名，盡天下之事物，無有像此純陽純陰者也。陰陽二氣氤氲於宙合，融結於萬匯，不相離，不相勝，無有陽而無陰，有陰而無陽，無有地而無天，有天而無地。故周易並建乾坤為諸卦之統宗，不孤立也。然陽有獨運之神，陰有自立之體，天入地中，地函天化，而抑各效其功能。故伏羲氏於二儀交合以成能之中，摘出其陽之成像者，以為六畫之乾，而文王因係之辭，謂道之元亨利貞者，皆此純陽之撰也；摘出其陰之成形者，以為六畫之坤，而文王因係之辭，謂道有元亨利牝馬之貞者，惟此純陰之撰也；為各著其性情功效焉。然陰陽非有偏至之時，剛柔非有偏成之物。故周易之序，錯綜相比，合二卦以著幽明屈伸之一致。乾坤並立。（《周易內傳》頁 26）

引文中船山即說道《易》中本有六十四卦，其意原象徵著六十四類之人事情狀。然唯獨「乾坤」二卦，與其他六十二卦在本質上有所不同。乾陽與坤陰之卦，在船山看來乃為伏羲氏所淬鍊而出之兩項純理，而其餘之六十二卦，則是由文王以乾陽坤陰二氣之交感神化<sup>23</sup>，所分別制定之語言涵義。<sup>24</sup>是以船山言：「《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，……無陽多陰少、陰多陽少。」（《張子正蒙注》頁 243）當純陽與純陰之理所綑縕之二卦，其關係為平等而相即，並非為孤立相待。乾陽與坤陰同時生成，並體而立，陽不孤陽，陰必與其同時並立；陰亦不孤陰，陽必與之同時並立。<sup>25</sup>天地萬物即藉由乾之創造性與坤之保聚性合其兩端而一致<sup>26</sup>，以各著

23 見船山言：「感者，交相感；陰感於陽而形乃成，陽感於陰而象乃著。」參見氏著：《張子正蒙注》，頁 13。劉滄龍先生即補充道：「陰陽二氣是易的兩體，兩者雖然異質而相對，但能交相感應以生成萬物。在氣的交通思維中，個體雖然都獨特相異，但是並不封限在自己生命的內部，而是願意讓自己與他者構成內在交通相通的共在關係，這不是互相限定的決定性關係，而是在開放的感通中一方面有所限制，另一方面則在互為內在在他者的關係中成為自己。」參見劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2016 年），頁 8。

24 見船山言：「《周易》並建乾、坤為太始，以陰陽至足者統六十二卦之變通。古今之遙，兩間之大，一物之體性，一事之功能，無有陰而無陽，無有陽而無陰，無有地而無天，無有天而無地。」參見氏撰，李一忻點校：《周易內傳》，頁 9。

25 見船山言：「『《周易》首乾坤，而非首乾也。』」參見氏撰，李一忻點校：《周易外傳》，頁 216。而周敦頤言：「『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。純粹至善者也。……元亨，誠之通；利貞，誠之復。大哉《易》也，性命之源乎！」參見董金裕：《周濂溪集今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2011 年），頁 7。船山雖如宋儒周敦頤以氣詮釋《周易》，然其並未以乾道之流行為詮釋，而是主張「乾坤並建」。

26 見船山言：「天下之變萬，而要歸於兩端。兩端生於一致，故方有『美』而方有『惡』。方有『善』而方有『不善』。據一以概乎彼之不一，則白黑競而毀譽雜。聖人之『抱一』也，方其一與一為二，而我徐處於中；故彼一與此一為壘，乃知其本無壘也，遂坐而收之。壘立者『居』，而坐收者『不去』，是之謂善爭。」參見清·王夫之撰，王孝魚點校：《老子衍 莊子通 莊子解》（北京：中華書局，2014 年），頁 5-6。船山指出吾人處之生活世界中，有著許多對立之價值觀，而這些對立之價值觀，實然源自於「道」。是以其主張吾人必須抱一以超越兩端。曾昭旭先生即補充道：「其精神則無非是說明兩端之性雖分析地對立，卻是辯證地全具於每一真實存有之中。……推而廣之，更可以有種種不同的概念設計，而要之是每一成對的概念，



其性情功效，乾陽與坤陰兩端之性為天道之合撰，此兩者氣化交感而後，即可呈現真實無妄之道。<sup>27</sup>

然吾人要進一步追問的是，既然「乾坤二卦」兩端之性為完全相融為一，為何其他六十二卦所見之陰陽皆非全具之六陰六陽呢？見船山言：

《易》之乾坤並建，則以顯六畫卦之理。乃能顯者，爻之六陰六陽而為十二，所終不能顯者，一卦之中，嚮者背者，六幽六明，而位亦十二也。十二者，象天十二次之位，為大圓之體。太極一渾天之全體，見者半，隱者半，陰陽寓於其位，故輟轉而恆見其六。乾明則坤處於幽，坤明則乾處於幽。《周易》並列之，示不相離，實則一卦之嚮背而乾坤皆在焉。非徒乾坤為然也，明為屯、蒙，則幽為鼎、革，無不然也。<sup>28</sup>

又言：

陰陽之撰各六，其位亦十有二，半隱半見，見者為明，而非忽有，隱者為幽，而非竟無。天道人事，無不皆然，體之充實，所謂誠也。十二位之陰陽，隱見各半，其發用者，皆其見而明者也。時有偶值，情所偶動，事所偶起，天運之循環，是物之往來，人心之感應，當其際而發見。故聖人設筮，以察其事會情理之相赴，而用其固有之理，行其固然之素位，所謂幾也。幾者誠之幾，非無其誠，而可有其幾也。是則爻見於位者，皆反其故居，而非無端之忽至矣。（《周易內傳》頁112）

引文中船山即說道凡卦均有六陰六陽之十二爻。顯於畫卦者有六，未顯於畫卦者亦為六，吾人僅見位於顯處之六爻，無法見背面幽隱之六爻，是以〈乾卦〉之六畫陽爻乃居於顯位、六畫陰爻居於隱處而為坤。各個卦之顯隱、幽明、嚮背雖有不同，然彼此卻是兩端相互而合一完整之卦體。至於〈屯〉〈蒙〉為二陽四陰之卦，二陽四陰為外顯者，另有四陽二陰隱於幽處，即〈鼎〉〈革〉二卦；〈需〉〈訟〉與〈晉〉〈夷〉也互為顯隱嚮背之關係，觀其餘各卦無不兼具此種「十二位陰陽嚮背、半隱半現」之性質，故而有所分別。其即據以此全具合顯隱二者之六陽爻

---

都是其一指涉形而上的道，其一指涉形而下的器，如性情、理氣、新物、義理之性與氣質之性、道心與人心、道與物、言與意、空與色相等。而理論的推展，則目的在於在價值上釐訂二者的本末關係（形上之道為本、形下之器為末），二在於存在上說明二者之相融相即為一體。」參見曾昭旭：《良心教與人文教：論儒學的宗教面相》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁97。林安梧先生亦補充道：「天下的變化雖然極為雜多，但當我們說變化時實已寓含了一經常不變之道以為對比，否則亦不能顯示出變化，於是我們可以將天下的萬變推而為『常』『變』兩端，而常變是相依待而成的，常中有變，變中有常，兩端歸為一致，一致即含兩端。」參見林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書，1987年），頁89。換言之，船山以為世間之價值就表面言之看似對立，然就根源而言並無絕對性之衝突。而聖人抱持著道，即如《中庸》言之：「執兩用中」，是故能超越世間之種種衝突，而使天道獲得開顯。

27 見船山言：「太極者乾坤之合撰，健則極健，順則極順，無不極而無專極者也。」參見氏著，李一忻點校：《周易外傳》，頁140。

28 參見氏撰，李一忻點校：《周易內傳》，頁239。

六陰爻共十二爻，以詮釋天道之全體。<sup>29</sup>是以天道即是以乾之創造性與坤之保聚性所構成也，此即為充實之體，亦即真實無妄之誠體。<sup>30</sup>乾坤以其純而不雜之健順之德以開展其餘之六十二卦，天地萬物皆以此充實之體而開展，而由於天地萬物在陰陽二氣之構成上有所當位不當位之不同，是以天地萬物有了形質之差異<sup>31</sup>。而「幾」語出《周易·繫辭傳下》。<sup>32</sup>船山以為吾人唯有透過「反身立誠」<sup>33</sup>後

29 曾昭旭先生即補充道：「船山以太極為真實具體存在的宇宙生命體，此生命體若以『卦』之形式來姑且表示或象徵，那便是由六陽六陰的十二爻所構成的完整卦體。此卦體涵具二德，便是由直貫地發用創生來說『乾』（創生原則、始條理），以及由架構地累積成體說『坤』（凝成原則、終條理）。而乾坤實為一體（體用不二，只是說的方向不同），所以乾卦的六陽背後隱有六陰，坤卦的六陰背後也隱有六陽，乾坤兩卦實為一完整卦體的互為隱顯的兩面，乃用來象生命之純德者。其他六十二卦才是象本體發用開展的諸般現象。」參見曾昭旭：《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁4。

30 見船山言：「以天道言，則唯有一誠，而明非其本原。以人道言，則必明善而後誠身，而明以為基，誠之者擇善而固執之。」參見氏著：《讀四書大全說》，頁136。又言：「『誠』者天之道，而聖人不思不勉而中道，則亦曰誠，是聖人與天而通理也。『誠之』者人之道，而擇善固執則誠乎其身，是賢人與聖而同德也。故分之則有異名，而合之則為一致」參見參見清·王夫之撰：《四書訓義》。收入於《船山全書》第七冊（長沙：岳麓書社，2011年），頁187。船山以為「誠」乃吾人之仁義禮之性，乃透過「明」而發用之。就天道言，誠為體；就人道言，明為「誠」之用，是以兩者各有效用而又相互依存。然若明離開誠則成為浮明。浮明即為虛妄，而非真實。

31 見船山言：「情之不能不任罪者，可以為罪之謂也。一部《周易》，都是此理。六陽六陰，才也。（言六者，括百九十二。）陽健、陰順，性也。當位、不當位之吉、凶、悔、吝，其上下來往者情也。（如泰、否俱三陰三陽，其才同也；以情異，故德異。）然在人則為功為罪，而不可疑天地之化何以有此，以滋悔吝之萌。天地直是廣大，險不害易，阻不害簡，到二五變合而為人，則吃緊有功在此。故曰『天地不與聖人同憂』。慕天地之大而以變合之無害也，視天地之化，同萬物以情者，天地之仁也；異人之性與才於物者，天地之義也。天地以義異人，而人恃天地之仁以同於物，則高語知化，而實自陷於禽獸。此異端之病根，以滅性殲命而有餘惡也。」參見氏著：《讀四書大全說》，頁680-681。唐君毅先生即補充道：「情才原於性理之表現於氣，氣固或未能自開通而不表現理。然此『不表現』，只就其本身言，亦不是惡。唯此氣既表現理以成情才，情才之流行，有其方式，而此方式或特定化、機械化，以使氣成為習氣，而後來之情才之表現，更夾雜此已往之積習以俱流；氣乃不免於錮蔽而自塞，遂與天地間其他人物之氣之表現流行——即其他人物之情才之表現互相阻滯，乃有惡。」參見氏著：《中國哲學原論·原性篇》，頁509-510。船山憂吾人若任憑情欲橫流，則吾人與禽獸無異，進而喪失了天所賜予吾人之使命與意義。

32 「幾者動之微，吉之先見者也。」參見氏撰，李一忻點校：《周易內傳》，頁323。關於「幾」，船山即說道：「蓋性，誠也；心，幾也。幾者誠之幾，而迨其為幾，誠固藏焉，……然在誠則無不善，在幾則善惡歧出，故周子曰『幾善惡』。」參見氏著：《讀四書大全說》，頁715。船山即言所謂先天之性、氣稟、外物皆無不善，惡之根源乃為「物之來幾與吾之往幾之不相應」。唐君毅先生即指出：「惡乃為存在於一人之情才之表現，與其他人物之情才之表現之相交接，而或相於阻滯之『關係』上，亦即其所謂人之陰陽之氣之變合之差。」參見氏著：《中國哲學原論·原性篇》，頁508。又有言：「言人之不善，不可歸於氣稟、……而唯可歸之于緣物來觸、來取、而搖氣搖志之動，與由此而成之習。……故不善之緣，不在內之氣稟與情欲本身，亦不在外物本身；唯在外物與氣稟與情欲互相感應一往一來之際，所構成之關係之不當之中。」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，頁577。惡之產生，即是吾人之氣稟與外物之幾相感應後所產生之情不當其時、不當其地，此情即是不善之幾，即產生惡。

33 見船山言：「若『反身而誠』，合外內之全德也。靜而戒懼於不睹不聞，使此理之森森然在吾心者，誠也。動而甚於隱微，使此理隨發處一直充滿，無欠缺於意之初終者，誠也。外面以好以惡，以言以行，乃至加於家國天下，使此理洋溢周徧，無不足用於身者，誠也。三者一之弗至，則反身而不成也。」參見氏著：《讀四書大全說》，頁603-604。船山以為之反身而

之「誠之幾」，方為真實無妄之存在，而吾人與天地萬物之意義價值即在每一個當下臻於圓滿。

是以船山之「乾坤並建」之義蘊，實則為創造與保聚之原則並重，為吾人立於天下之大用二也。<sup>34</sup>最後見其詳細地說道：

乾坤並建而捷立，《周易》以始，蓋陰陽之往來無淹待而向背無吝留矣。故道生於有，備於大，繁有皆實而速行不息。太極之函乎五行二殊，固然如斯也。……是故六陰六陽，十二皆備，統天行地，極盛而不缺。至純而奠位以為之始，則萬物之生，萬物之化，質必達情，情必成理，相與參差，相與夾輔，相與補過，相與進善，其情其才其器其道，於乾坤而皆備。仰無不生，無不有，而後可以為乾坤。……陰陽各六，具足於乾坤，而往來以盡變。……《周易》者，順太極之渾淪，而擬其動靜之條理者也，故乾坤並建而捷立，以為太始，以為成物。資於天者皆其所統，資於地者皆其所行。……故陽節以六，陰節以六，十二為陰陽之大節，而數皆備；見者半，不見者半，十二位隱見具存，而用其見之六位。彼六位之隱者亦猶是也，故乾坤有嚮背，六十二卦有錯綜眾變而不捨乾坤之大宗，闔於此闔，闔於此闔。……雖然，博觀之化機，通參之變合，則亦非無條理之可紀者也。故六十四卦之相次，其條理也。非其序也。夫一闔一闢而情動，則皆道之不容己，故其動也極而正，不極而亦正。因材以起萬變，則無不正者矣。乾坤極而正者也。六十二卦不極而亦正者也。何也？皆以其全用而無留無待者並建而捷立者也。（《周易外傳》頁 213-214）

引文中船山即從實有全具之天道，進而言一切落於吾人生活世界中，充塞天地之間之事物之錯綜萬變之現象，並非只是虛妄之呈現<sup>35</sup>，渾淪全具之天道，整部《周

誠者，乃吾人存主於內之仁義禮能使古今中外一切事理具創生性，篤實會通於心，發之於外則能使內具之仁義禮流行於天下以建立人道，是以內外相合、存真去偽、動靜一貫皆真實而無妄，變化而不息也。船山所言之「思誠」即是擇善固執地貞定天地萬物之存在意義，而使天地萬物皆成為真實之存在。

34 見船山言：「夫天下之大用二，知、能是也；而成乎體，則德業相而一。知者天事也，能者地事也，知能者人事也。今夫天，知之所自開，而天不可以知名也。今夫地，能之所已著，而不見其所以能也。……此則天成乎天，地成乎地，人既離之以有其生而成乎人，則不相為用者矣。……而夫人者，合知、能而載之一心也。故曰『天人之合用』，人合天地之用也。」參見氏著，李一忻點校：《周易外傳》，頁 135-136。船山將「乾陽之氣」詮釋為「知」，即通理之意；「坤陰之氣」詮釋為「能」，即行具體之理以成物。天地萬物皆因此二氣之良能而成乎萬化，而吾人亦秉持此二理為用，以立人道之極。曾昭旭先生即補充道：「人之所以能成其德業，乃在分體乾坤二純理而用之不雜；……船山所以主乾坤並建為大宗之意，乃在為人道而明辨理。」參見氏著：《王船山哲學》，頁 67。

35 見船山言：「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之。……無其器則無道，人鮮能言之，而固其誠然者也。」同上注，頁 169。又言：「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成。盡器，則道在其中矣。」參見明·黃宗羲，清·王夫之撰：《黃梨洲王船山書》（臺北：世界書局，2015 年），頁 29。本文引用《思問錄》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼。船山以為「道」與「器」皆為一陰一陽之氣所構成，是以船山言：「道以陰陽為體，陰陽以道為體，交互為體，終無有虛懸孤致之道。」參見氏著，李一忻點校，頁 69。戴景賢先生

易》之義蘊，即在乾坤二氣並建而捷立之一動一靜、一闔一闢、主持分劑之調和與下，無所滯留之展現。<sup>36</sup>是以船山言：「天地以道而流形，……道有居靜而不遷者，貞萬古而恒奠其所有；有居動不滯者，無瞬息之暫有所停。」<sup>37</sup>天地萬物之生成變化與人事之灑掃應對進退，即在此至純之乾坤二氣之大化流行下，情才器道，皆能變化日新，互相包容、互相參透、互相統一。<sup>38</sup>亦由此乾坤二氣之至健至順之氣化流行，以通於天下無窮無盡之理，使理之意義能得以彰顯。是故無論吾人所處之生活世界中之現象為顯為隱（六十二卦之陰陽錯綜），無論現象如何之變化，仍不會因為其變化流行之諸多雜象而成妄，進而虧其全體，一切現象之變化皆據於此真實之天道而不妄。曾昭旭先生（A.D.1943－）即補充道：「無論何時何地，雖當前只有一幾發見，而實則宇宙之全體即於此一己而具在。此即船山『乾坤並建』說之最深義蘊。」<sup>39</sup>是以船山言：「自人而言則見為妄，自天而言，……則為理之所不妄。」（《周易內傳》頁118）天地之間所有事物現象，即因乾坤並建之無留無待之全體大用，在每一個時刻地點皆成為完整而真實之存

即補充道：「所謂『道』、『器』之稱，本緣於人之議論而生，其實皆是所以指稱此實然存在之『體』；……故『道』、『器』之稱，雖隨人擬議之異而所指不同，於體則並無可分。」參見戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》下編（香港：中文大學出版社，2013年），頁2。吾人所處之生活世界中，充滿著諸多具體之事物，而道即蘊含在其中，道器合一。

36 見船山言：「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。由闔而闢，由闢而闔，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！」參見氏撰：《思問錄》，頁2-3。又言：「動而不離乎靜之存，靜而皆備其動之理，敦誠不息，則化不可測。」參見氏著：《張子正蒙注》，頁95。又言：「『一』『一』云者，相合以成，主持而分劑之謂也。無有陰而無陽，無有陽而無陰，兩相倚而不離也。隨其隱見，一彼一此之互相往來，雖多寡之不齊，必交待以成也。一形之成，必起一事；一精之用，必載一氣。……此則分劑之之密，主持之之定，合同之之和也。此太極之所以出生萬物，成萬理而起萬事者也，資始資生之本體也，故謂之『道』」參見氏撰，李一忻點校：《周易內傳》，頁284。唐君毅先生即補充道：「惟以天地萬物皆以乾坤為期運而成易，易不息而乾坤不裂，故整個宇宙為真正之動而無息者，可名之為一絕對之流行，一絕對之動。而相對之動靜，則涵于此絕對之動中，以成就此絕對之動者。絕對之動者，一動一靜、一闔一闢之更迭而無窮之一動也。」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，頁530。船山之義理強調「動」之絕對性，然其亦無只注重「動」，而偏廢「靜」。實則為「動靜相涵」，動與靜互相依存而相待。而唯有動靜相涵，才能真實體現動乃不息之意。

37 參見清·王夫之撰：《船山全書》第七冊（長沙：岳麓書社，2011年），頁583。

38 見船山言：「易者，互相推移以摩盪之謂。《周易》之書，乾坤並建以為首，《易》之體也；六十二卦錯綜乎三十四象而交列焉，《易》之用也。純乾純坤，未有易也；而相峙以並立，則易之道在，而立乎至足者為《易》之資。屯、蒙以下，或錯而幽明易其位，或綜而往復易其幾，互相易於六位之中，則天道之變化、人事之通塞盡焉。」參見氏著，李一忻點校：《周易內傳》，頁7。曾昭旭先生即補充道：「這些語句固然可以視作一宇宙論來理解，其實也可以純視之為一種道德經驗的表達方式，而後者無寧更能相應於中國哲學的實踐性格。」參見曾昭旭，《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》（臺北：漢光文化，1992年），頁60。

39 參見氏著，《王船山哲學》，頁63。

在。而吾人亦可盡自我之性之同時，真實體現「天人合一」之感<sup>40</sup>，進而臻於「天德流行境」<sup>41</sup>。

## 肆、結論

經由上文筆者之梳理，吾人可知船山義理中之易學著重「乾坤並建說」，其所言之「氣」是由本貫末，即氣即理，即道即器之兩端而一致之真實存在。而全具之真實無妄之天道，即在創造性之乾陽之氣與保聚性之坤陰之氣之二氣化育流行不息至健至順之往來、屈伸、聚散、幽明之無窮之義，落實於吾人之生活世界中而立義矣。<sup>42</sup>若乾坤毀，則《周易》之義蘊無所開展<sup>43</sup>，吾人人文化成之功業，亦無建立之可能。是以船山言：「乾坤並建，為《周易》之綱宗。」（《周易內傳》頁239）「乾坤並建」，乃為《周易》之核心義蘊。此亦為筆者所下之篇名之旨趣。

最後，見船山言：

盈天地之間皆器矣。器有其表者，有其裏者，成表裏之各用，以合用而底於成，天德之乾、地德之坤，非其縕焉者乎？是故調之而流動以不滯，充之而凝實而不餒，而後器不死而道不虛生。器不死，則凡器皆虛也；道不虛生，則凡道皆實也。……故合二以一者，既分一為二之所固有矣。是故乾坤與《易》相為保合而不可破。（《周易外傳》頁168-169）

引文中船山即說道吾人與若欲與天道同流行之，只能在具體之器之中見道。器雖然有表有裏，然乾坤二氣都蘊涵於具體之器之中，亦即乾德之創造至健，不會虛

40 見船山言：「蓋以天有全象，事有全理，而人之用之者但得其半。天道備而人用精，是以六爻之中，陰陽多寡即就此往復焉，則已足備一剛一柔之用，善一進一退之幾，成一仁一義之德矣。……知其異乃可以統其同，用其半即可以會其全。」參見氏著，李一忻點校，《周易內傳》，頁350。船山以為吾人能透過乾坤並建、兩端一致之義理，進而使自我之生命獲得完整，以恢復吾人與天道真實無妄、不息不已之貫通感，並盡性立命，安頓自我之身心。

41 關於「天德流行境」，唐君毅先生曾說道：「天德流行境，又名盡性立命境，于其中觀性命界。此要在論儒教之盡主觀之性，以立客觀之天命，而通主客，以成此性命之用之流行之大序，而使此性德之流行為天德之流行，而通主客、天人、物我，以超主客之分者。」參見唐君毅：《生命存在與心靈境界》上冊（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁51。又言：「此儒家之思想，要在對於人當下之生命存在，與其當前所在之世界之原始的正面之價值意義，有一真實肯定，即順此真實肯定，以立教成德，而化除人之生命存在中之限制與封閉，而銷除一切執障與罪惡所自起之根，亦銷化人之種種煩惱苦痛之原。」參見氏著：《生命存在與心靈境界》下冊，頁158。

42 見船山言：「曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，……倘如散盡無餘之說，則此太極渾淪之內，何處為其翕受消歸之府乎？又云造化日新而不用其故，則此太虛之內，亦何從得此無盡之儲，以終古趨於滅而不墮邪？」參見氏著：《張子正蒙注》，頁7。

43 見船山言：「『乾坤毀則無以見《易》。』不見《易》者，必其毀乾坤者也。……故乾坤並建，以統六子，以涵五十六卦之大業，唯《周易》其至矣乎！」參見氏著，李一忻點校：《周易外傳》，頁140。

散成妄；坤德之保聚日新，不會滯於其形，而吾人與天地萬物皆在此動態之二氣流行中兩端相即於一，見天德之流行，日新而豐富之實義也。<sup>44</sup>筆者蒙前賢之脈絡乃能有所見如此，有所說如此。今即暫以此文標示筆者目前之所見，並以為日後努力之起點，自勉之餘尚祈各位學者賜正。

### 謝誌

感謝兩位審查委員之寶貴意見，讓筆者受益良多，亦使本文能更為澤潤而充實，敬此鳴謝！

---

44 唐君毅先生即補充道：「今真欲說明此日新而富有之義，便宜歸在此乾坤並建，乾繼坤，坤亦自寄於乾之說。乾繼坤，而坤德亦日以新；坤更寄於乾，而乾德亦日以富。……來者之往繼，即往者之開來，而迎來者以使之生；往者之寄於來者，亦即來者之既送往，而亦迎往以相與成。……與此陰陽乾坤之德，乃時在日新中，一切生人之命之性之德之道，亦時在日新之中，以益歸於富有之實意者也。」參見氏著：《中國哲學原論·原性篇》，頁 516。

## 參考文獻

### 一、古籍

南宋・朱熹著，黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2007年。

南宋・朱熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，2014年。

明・顧炎武，清・黃汝成：《日知錄集釋》，臺北：國泰文化事業公司，1980年。

明・黃宗羲，清・王夫之：《黃梨州王船山書》，臺北：世界書局，2015年。

清・王夫之撰，李一忻點校：《周易外傳》，北京：九州出版社，2010年。

清・王夫之撰，李一忻點校：《周易內傳》，北京：九州出版社，2010年。

清・王夫之撰：《船山全書》第七冊，長沙：岳麓書社，2011年。

清・王夫之著：《張子正蒙注》，北京：中華書局，2011年。

清・王夫之著：王孝魚點校，《尚書引義》，北京：中華書局，2011年。

清・王夫之著：《讀四書大全說》，北京：中華書局，2011年。

清・王夫之著，王孝魚點校：《老子衍 莊子通 莊子解》，北京：中華書局，2014年。

清・王夫之著，舒士彥點校：《讀通鑑論》，北京：中華書局，2015年。

### 二、近人編輯、論著

牟宗三：《心體與性體》，新北：正中書局，2010年。

朱伯崑：《易學哲學史》，北京：華夏出版社，1995年。

林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書，1987年。

唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

唐君毅：《生命存在與心靈境界》，臺北：臺灣學生書局，2006年。

唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，臺北：臺灣學生書局，2006年。

曾昭旭：《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，臺北：漢光文化，1992年。

曾昭旭：《良心教與人文教：論儒學的宗教面相》，臺北：臺灣商務印書館，2003年。

曾昭旭：《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，臺北：臺灣商務印書館，2003年。

曾昭旭：《王船山哲學》，臺北：里仁書局，2008年。

陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2010年。

劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2016年。

潘朝陽：《家園深情與空間離散：儒家的身心體證》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2013 年。

蔡家和：《王船山《讀孟子大全說》研究》，臺北：臺灣學生書局，2013 年。

董金裕：《周濂溪集今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2011 年。

戴景賢：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，香港：中文大學出版社，2013 年。

投稿日期：2017/06/17 接受日期：2017/09/19



## Wang Chuanshan's "Chi theory of Yi-Jing" Inquisition

Wei-Hao Lee<sup>1</sup>

### Abstract

This article aims to inquire into Wang Chuan-shan (A.D.1619-1692) “Chi theory of Yi-Jing” the implication . When the Ming and Qing Dynasties tripod with two handles leather , many Confucian scholars instead are homesick misery of the country, proposed the critique regarding at that time the ideological trend. But Wang Chuan-shan namely wants the annotation with to reconstruct "the Book of Change" again the implication, the achievement we matter of the moral practice.However we must further closely examine in this, why does the ship mountain want to reconstruct and the annotation "Yi-Jing "? Standpoint of speaking of the ship mountain, is by no means the Confucianist “Yi-Jing” primary meaning of the moral practice.The ship mountain emphasized we engage in scholarship the goal, namely turns into the meritorious achievements in the development humanities, but it thought all humanities turn into the core implication, namely lies in “the universe” above two Germany.Is development by this article, how under is the author the weight section elaboration ship mountain by it “Pneumatics”, again annotation and reconstruction “in Yi-Jing'universe' two ancient divination symbols” implication; Then explained “universe of theChuan-shan Thought and constructs the implication”.The following namely according to the above construction, launches the discussion gradually.

**Keywords: Wang Chuan-shan, Chi, Theory of Yi-Jing, Joint establishment of heaven & earth**

---

<sup>1</sup> Adjunct Instructor, Holistic Education Center, Fu Jen Catholic University

Corresponding Author: Wei-Hao Lee, E-mail: E-mail: cloudlee1026@gmail.com