

羅文全書

冊十八之一

王船山形上學思想

臺灣學生書局印行

序

王船山先生生於明萬曆四十七年，公元一六一九年九月初一。卒於康熙三十一年，公元一六九二年正月初二。去年（民國八十一年）爲王船山逝世三百週年，中國哲學會擬召開「王船山哲學思想國際研討會」，大陸的船山學會也訂於去年十一月在船山的故鄉衡陽市召開同樣的學術會議，邀請台灣學者參加，爲避免海峽兩面唱對台戲，也在避免各方學者兩地跑，中國哲學會把船山學術會議改在今年六月初在故宮博物院舉行。

研究王船山學術思想的學人，在大陸頗多，在台灣很少。大陸學人以船山先生的學術思想，爲唯物辯證論思想，又以船山先生爲毛澤東的同省鄉親，大家都捧他，攀爲唯物辯證論的大師。

王船山的哲學思想，絕不是唯物辯證論。他一生排斥老莊和佛教，也批評墨子和法家，常以孔孟正統思想者自居。他的思想的深度和廣度，應該說是朱熹以後第一人。自居鄉村，不服清朝，他的著作不能外傳，終生名不傳於世。同省人曾國藩、曾國荃刊了他的全集，所收集的作品不全，作品的文章古奧不易讀，讀的人不多。民國以來，研究船山思想的人，

都專於他對《易經》和歷史的著作，對他的正蒙注，也有學者研究。我在中國哲學思想史的第八冊《清代篇》，頗詳細地述說他的哲學思想。

爲更詳細說明船山先生的哲學，我就他的基本思想形上學，根據他的著作，系統地予以研究，予以解說。對於他的倫理、修身、政治和邏輯各方面的思想，因趕在六月學術會議前出版，時間倉卒，又因年老，精力已衰，都捨而不論。

船山先生去世以前，曾自題墓石說：

「明遺民王夫之之墓。」自銘說：「抱劉越石之孤忠，而命無從致；希張橫渠之正學，而力不能企；幸全歸於茲丘，固銜恤以永世。」

船山先生的精神和學術，長留人間，供世人景仰。

中華民國八十二年四月十二日

衡陽羅光序於牧虛

王船山形上學思想

目 錄

序	I
傳略	一
船山全集總目	五
第一章 周易內傳	九
一、易經哲理概論	九
二、形上宇宙思想	一三

三、形上本體思想	二一
四、人事倫理思想	三〇
第二章 周易外傳	三九
一、道	四〇
二、生	四五
三、爻位關係	五二
四、易經與歷史	六〇
第三章 王船山周易大象解	六七
一、「象」在周易的意義	六七
二、大象的解釋法	七一
三、周易大象解的倫理思想	七八

第四章 周易內傳發例	九七
一、乾坤並建	九七
二、時位的變	一〇一
三、卦圖	一〇七
四、天地變化	一一二
附錄一、重卦圖	一一五
附錄二、河圖，大衍	一一七
第五章 周易稗疏	一二三
一、以普通人事環境作解釋	一二四
二、以卦象去解釋	一二五
三、卦位	一二八
四、卦數	一二九

第六章 張子正蒙注……………一三三

一、太和……………一三四

二、氣……………一三九

三、人……………一四六

四、人倫綱要……………一五一

第七章 春秋思想……………一六一

一、春秋家說……………一六一

二、春秋世論……………一七一

三、歷史哲理……………一七六

第八章 讀通鑑論……………一八三

一、歷史的時代意義……………一八三

二、歷史爲天理人道的歷史……………一八八

三、歷史以民爲本	一九七
第九章 宋論	二〇七
一、天命史觀	二〇七
二、氣運史觀	二一二
三、君子史觀	二一七
第十章 王船山形上學思想的系統	二二五
一、太虛	二二五
二、人	二二九
三、歷史	二四一

傳 略

王船山，名夫之，字而農，號薑齋，湖南衡陽人。晚年居湘西蒸水左側石船山，自號船山老人，船山老農，船山病叟，學者稱爲船山先生。生於明萬曆四十七年，公元一六一九年，卒於清康熙三十一年，公元一六九二年，享壽七十四歲。

王船山童年，從長兄和父親讀十三經，年二十四歲鄉試中舉人。那時李自成張獻忠興兵作亂，崇禎十六年，公元一六四三年張獻忠陷衡州，擒船山的父親作人質，索他和長兄，船山自己割面傷腕，托人抬往獻忠營，以傷不能行，乃和父兄都得回家。次年，李自成陷京師，崇禎帝自殺，清兵入關，定都北京。船山作悲憤詩百韻，數天不進食，矢志忠於明室。當福王和唐王遇害時，續寫悲憤詩各百韻。明永曆二年，公元一六四八年，船山年三十歲，在衡陽與管嗣裘舉兵衡山抗清，兵敗，奔往肇慶，以父喪不接受官職，永曆四年，在梧州就行人司行人介子職。後兩年，清兵逼桂林，船山走避永福，次年回衡陽，母喪，再不問政事。公元一六五二年，避李定國邀，從居耶薑山。一六五四年，年三十六歲，避兵禍，居零陵北釣竹源雲台山，冬徙居常寧西南鄉西莊源。一六五七年夏徙歸衡陽，居蓮花峰下續夢

菴。一六六〇年，徙居湘西金蘭鄉高節里，築室於榮萸塘，名敗葉廬。一六六三年，桂王被執，船山再續悲憤詩百韻。一六六九年，構草庵，名觀生居，作為居所。在這幾年，他研究《春秋》和《易經》，作《周易外傳》，《春秋家說》，《春秋世論》等書。一六七四年吳三桂反清，兵至衡州，招船山往投，船山往湘鄉、長沙、岳陽和江西萍鄉。次年九月回觀生居，於相去兩里許，築草堂，名湘西草堂，定居堂中。一六七八年，吳三桂在衡州稱帝，黨人以勸進表逼船山，船山逃入深山，次年，回湘西草堂，定居不出，教授門生，著書多種，有《六十自定稿》、《七十自定稿》、《周易內傳》、《讀通鑑論》、《宋論》等書，一六九二年，正月初二日病卒，年七十四歲。

王船山的民族正義感非常高，一生不接受清朝皇帝的徵召，潛居鄉間，有時窮得連稿紙都買不起，由親戚朋友送紙寫書。吳三桂反清，招他往投，他以三桂反明招清兵入關，乃國家罪人，再舉兵反清，又係叛亂，故逃往深山，絕不接受招呼。朋友方以智因聞他不仕，便勸他入佛學禪，他拒絕學佛，始終以老莊和佛學為邪說，誠心服膺孔子和孟子和顧亭林、黃梨洲，主張實學，反對王陽明心學，批評為空疏忘國之學，他一生讀書、寫書、教書。

王船山的著作很多，他在世時因反對清朝，沒有能夠刊印，等到曾國藩、曾國荃以同鄉之誼，才刻板印二百冊全書。民國十九年至廿二年，何鍵與譚延闓由太平洋書局出版全書精

裝本八十冊。現在湖南長沙嶽麓書社出版船山全書，共十六冊，在十五冊中收有著作四十九種，十六冊則收有傳記年譜雜錄。這次的全書編輯，在搜集遺書和校訂上，都比以前的全書更好，讀者可以看到船山著作的全貌。

船山全集總目

船山全集十六冊總目：

一 船山全書序例

周易內傳附發例

周易大象解

周易稗疏附考異

周易外傳

二 尚書稗疏

尚書引義

三 詩經稗疏附考異、叶韻辨

詩廣傳

四 禮記章句

五 春秋稗疏

- 春秋家說
春秋世論
續春秋左氏傳博議
六
四書稗疏
四書考異
四書箋解
讀四書大全說
七
四書訓義(上)
八
四書訓義(下)
九
說文廣義
一〇
讀通鑑論
一一
宋論
永曆實錄
籀史
蓮峰志

一二 張子正蒙註

思問錄

俟解

黃書

噩夢

識小錄

搔首問

龍源夜話

一三 老子衍

莊子通

莊子解

相宗絡索

愚鼓詞

船山經義

一四 楚辭通釋

古詩評選

一五

唐詩評選

明詩評選

薑齋文集

薑齋詩集

薑齋詞集

薑齋詩話

龍舟會雜劇

拾遺

一六

傳記

年譜

雜錄

船山全書編輯紀事

第一章 周易內傳

一、易經哲理概論

王船山的易學，是他學術思想的最重要部份，也是中國《易經》哲學的代表。歷代研究《易經》的學者，在漢朝專門註解，建立象數；在宋朝零碎講解，沒有系統；在清朝從事考據，講述圖解。王船山則排除漢朝的象數，從哲學思想解釋全部《易經》和《易傳》，成立他的《易經》哲學。

王船山講解《易經》的著作，有：《周易內傳》、《周易大象解》、《周易稗疏》、《周易外傳》。這四本書現在合成嶽麓書社出版船山全書的第一冊，內附《周易內傳發例》，《周易考異》。這就是普通所稱的船山《周易》六書。廣文書局出版的船山易學，就收集了這六本書。

《易經》原為占卜的書，古代春秋戰國時又盛行占卜，私人生活和國家大事常用占卜問吉凶，漢朝講《易經》的學者專門注重《易經》占卜之用，用戰國時代興起的陰陽五行和緯

書神怪，建立象數的易學，宋代又演爲火珠林。宋邵雍依據漢儒以六十四卦配一年的日數、月數和季節氣候，作《皇極經世》，推算宇宙變化的年代，又創先天卦圖。近代研究《易經》的人，則把《易經》變爲百科全書，講《易經》的算命術，《易經》的病理學，《易經》的天文、代數、物理、化學，所沒有講到的，就是《易經》的哲學。

《易經》的占卜，不是專問神問鬼，而是依據宇宙變化原理，推演人事的吉凶。《易經》的卦由三爻合成，代表天地人三才。單卦三爻重疊成複卦六爻，仍舊是三才的代表，爻的變，就是代表宇宙的變化。爻的變，在《易經》裡有變化之理。這種變化之理，乃是《易經》的哲學。孔子講《易經》時，把宇宙變化之理，作爲人的生活之道。現今所有「易傳」中，包括孔子所講的《易經》倫理。漢儒沒有講倫理，也不講《易經》的宇宙變化原理，卻有陰陽五行和緯書神怪，構成占卜的占法，宋代理學家講論人性天理，以《易經》爲基礎，乃擴棄了漢易，直接回到孔子的易學，再用《易經》的宇宙之理，構成了形上學。王船山道承理學家的易學，發揮張載的思想。

張載的理學思想，以「氣」爲主。氣的本體爲太虛之氣，未分陰陽，充滿活力，沒有一定形象。太虛之氣分爲陰陽，理在氣中。王船山接納了「氣」的思想，但不接納太虛，以陰陽同時存有，陰陽變化而化生萬物。

《周易內傳》，上經乾坤，開始解釋「易」，說：

「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。而人之所以酬酢萬事，進退行藏，質文刑賞之道，即於是而在。」

開章明義，在這句開端的話，提要地標出《易經》的哲學思想。《易經》的意義，在於講論宇宙的變化，變化的成因，在於氣的推移摩盪。易的變化之道，則在於乾坤並建，相峙並立。乾坤為陽陰，陽陰為「二物而不可易者也；而陽變陰合，交相感以成天下之亶亶者，存乎相易之大用。」（同上）

陰陽相感以成變化，變化以成「易之大用」陰陽便是宇宙變化的主因。「易傳」則說：「易有太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫辭上 第十一章）這是《易傳》的宇宙變化程序，程序的開端為太極。王船山解釋說：「太極之名，始見於此，抑僅見先於

此，聖人之所難言也。」但是歷代講《易經》的人，不能拋下「太極」不講。宋朝理學家周敦頤和張載都認真肯定「太極」的地位，周敦頤主張「無極而太極」，居在「太極圖」的頂點；張載主張太極爲太虛，爲氣的本體，還沒有分陰陽。王船山解釋太極說：「『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，而不名之爲陰陽，則但贊其極至而無以加，曰太極。」（周易內傳 卷五下 繫辭上 第十一章）王船山認定太極爲宇宙變化的開端，爲氣的本體，然不是不分陰陽，而是陰陽的渾合，陰陽不向外顯明。這是他講《易經》的特點；他依據八卦以陽一陰二兩爻而成，陽陰兩爻同時存有，有陽必有陰，有陰必有陽，所以他主張「乾坤並建」。

整本《易經》就是講乾坤變化的書，乾坤變化以卦作代表，卦爲《易經》的內涵。卦由伏羲所創，由文王所成。

「文王乃本伏羲之畫，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，而易作焉，易之道雖本於伏羲，而實文王之德與聖學之所自

著也」。〔周易內傳 卷一上 上經 乾坤〕

《易經》全書包含「三才之道」、「性命之原」、「物理人事之變」；三者構成《易經》的哲學，有形上的宇宙思想，有形上的本體思想，有人事的倫理思想。

二、形上宇宙思想

1. 天地

《易經》整體的思想，在於乾坤，乾坤即是陽陰，陽陰為萬物的成因，宇宙也由陽陰而成。代表宇宙的陽陰為天地。《易經》不提宇宙，而講天地，以天地代表宇宙。

《易經·繫辭上》第一章，開端一段說明宇宙的思想：

「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。」

宇宙由天地而構成，天在上，地在下，天尊地卑。天爲陽，地爲陰。陽動，陰靜；陽變，陰化；陽剛，陰柔。

「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。」（周易內傳卷

五上 繫辭上 第五章）

「乾坤並建」的原則雖以陰陽並立對峙，但不是互相排擠，互相衝突，而是互相完成，有陽必有陰，有陰必有陽，動中有靜，靜中有動。陰陽的特性相對而相成。

天地構成宇宙，還須有物，宇宙才爲完成的宇宙。萬物由天地交感而化生，即由陰陽的交感。王船山解釋泰卦「天地交而萬物通」說：

「天以清剛之氣，為生物之神，而妙其變化，下入地中，以鼓動地之形質上蒸，而品物流行，無不暢遂。若「否」（卦）則神氣不流行於形質，而質且槁。」

六十四卦的家人卦和歸妹卦，都以男女正位爲天地之大義，因爲「天地不交而萬物不興。」（歸妹）

萬物興，宇宙才成全三才之道，乃有天地人，萬物興，爲天地好生之德。

「天地之大德曰生，統陰陽柔剛而言之。萬物之生，天之陰陽具而噓吸以通之，地之柔剛具而融結以成，陰以斂之而使固，陽以發之而使靈，剛以幹之而使立，柔以濡之而使動。天地之爲德，即立天立地之本德，於其生見之矣。」（周易內傳 卷六上 繫辭下 第一章）

從天地之德，即從天地化生萬物之德，可見天地之心，朱熹曾說：「天地以生物爲心。」天地化生萬物，不是一次化生就停了，而是繼續不斷，〈易傳〉說明陰陽的變化繼續不斷，所以「復」卦，顯示天地之心。「復其見天地之心乎」！王船山解釋天地之心，說：

「天地之心不易見，於吾心之復幾見之爾。天地無心而成化，而資始資生於形氣方營之際，若有所必然而不容已者，擬之於人，則心也。乃異端執天地之體以爲心，見其竅然而空、塊然而靜，謂之自然，謂之虛靜，

謂之常寂光，謂之大圓鏡，則是執一嗒然交喪，頑而不靈之體以為天地之心，而欲效法之。夫天清地寧，恆靜處其域而不動，人所目視耳聽而謂其固然者也。若其忽然而感，忽然而合，神非形而使有形，形非神而使有神，其靈警應機，鼓之盪之於無聲無臭之中，人不得而見也。乃因其耳目之官有所窘塞，遂不信其妙用之所自生，異端之愚，莫甚於此。」（周易內

傳 卷二下 復卦）

王船山排擠道家佛教和儒家所講的天地虛靜和物質自然，天地之心乃是實，是動，是神，是靈，天地變化神秘莫測，不能祇是物質的變化，天地不是物質的天地，而是陰陽兩氣，兩氣不是物質，而是化生萬物的「力」。這種「力」，「鼓之盪之於無聲無臭之中」，不是唯物辯證的變。

《易經》卦辭中屢次說：「天地之情可見矣」，或「天地萬物之情可見矣。」例如咸卦、恆卦、大壯卦、萃卦的「象曰」，都有這種文句，咸卦說，「觀其所感」；恆卦說：「觀其所恆」；大壯卦說：「正大而天地之情可見」；萃卦說：「觀其所聚。」從這些卦辭可見「正大」是天地之情；「天地感而萬物化生」和「恆久而不已」和「萃，聚也」，為天地萬物之情。王船山解釋說：

「陽必聚於上，陰必聚於下，陰保陽以不散，陽正位而陰不離，理氣之必然，天地萬物莫能違也。」（周易內傳 卷三下 萃卦）

「天地之道所以恆久者，以其不已也。寒暑生殺，隨時合義，而各以其正，則利有攸往。」（周易內傳 卷三上 恆卦）

「感應以相與，謂隨感隨應，不必深相感而已應之。然而陽得位以止陰之濫，陰得位以飾陽而悅之，有此德，故其占能亨利貞，而為取女之吉」（同上 咸卦）

天地之情，在於陰陽得位；得位以變化，則變化正，萬物得以茂盛。

2. 生 生

天地變化的目的，為化生萬物，《易經》全書的精神，在一個「生」字。王船山說：

「立天地之本德，於其生見之矣。」從「生」字可以見天地所以存在的宗旨。因此《易經》以乾坤代表天地，六十四卦的變化，都是乾坤兩卦的變化。乾稱爲「萬物資始」，坤稱爲「萬物資生」。

王船山說：「唯純乾之爲元，以太和清剛之氣，……入乎地中，出乎地上，發起生化之理，肇乎形，成乎性，以興起有爲而見乎德。」（周易內傳 卷一 乾卦象曰）

「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。故周易並建乾坤爲諸卦之統宗，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。……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，爲變化生成自無而有之初幾，而通乎萬類，會嘉美以無害悖，其德均也。」（同上 坤卦）

「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。」（周易內傳 卷五上 繫辭上 第一章）

「陰陽之外無太極，得失順逆不越於陰陽之推盪，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，而象爻交動以趨時，莫不出於其中也。」（周易內傳 卷六上 繫辭下 第一章）

「乾坤之生，廣大如此，故周易並建以為首，而之十二卦之錯綜以備物化，而天道盡於此矣。」（周易內傳 卷五上 繫辭上 第六章）

王船山的宇宙論，以陰陽為本體，陰陽在太極內不顯於陰陽，出太極而成天地，天地交相感以化生萬物。

聖人畫卦作天地變化的圖象，圖象為卦。卦以乾坤為本，以進退為變，由爻象徵變，爻在卦中進位退位，乃成六十四卦，代表天地萬物。

陰陽為氣，陰陽的變即氣的變，氣變而化生萬物，生生不已，神妙莫測。

3. 卦位

《易經》講論宇宙變化，以陰陽兩氣的變化為主，如同八卦之陰陽兩爻為主，但是為講變化的過程，則以八卦而成六十四卦，八卦在《易經》便是基本卦，是宇宙變的成素。在宇宙變化中，八卦乃是天地山澤雷風水火，各有各的位置。《易傳》說卦說：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。」這八種成素分佈在宇宙內，是氣已成形的宇宙圖像。王船山解釋說：「此章序伏羲則河圖畫八卦之理，而言及相錯以成章也。」他認為《易經》的卦位來自河圖，「天高地下，水土左行而火右行，雷風動於外，山澤成於中，自然之體也。」（《周易內傳 卷六下 說卦 第三章》）

說卦又說：「雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以暄之，艮以止之，兌以說之。乾以君之，坤以藏之。」王船山解釋說：「此立天子之大用，所以摩盪陰陽，互相節宣，而歸其本於乾坤也。」（同上 第五章）

王船山對於卦位，不主張一成不變，雖有次序，不能限制宇宙生生之理。「動物之自少至老，植物之自榮至枯，皆有出震而成言乎艮之條理焉，則此所言亦序也，非一定不移之位也。其循環相生之序，不以卦畫之升降消長為次第，蓋以卦德之用言，而非因其體。天地網

繼之化，變動而不可爲典要，在天者卽爲理，不可以人爲之漸次測度之也。」（同上 第六章）

三、形上本體思想

1. 命、性、形

萬物各爲物體，由天地交感所生；生爲化生，因氣化而成。每一物體，有性有形，王船山說：「陽之始命而成性，陰之始性以成形」。性屬於陽，形屬於陰；然而陰陽相交不離，性和形同歸於陰陽。

〈易傳〉說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）王船山解釋說：「一陰一陽之謂道，推性之所自出而言之。……合之則爲太極，分之則謂之陰陽。……然陰陽充滿乎兩間，而盈天地之間唯陰陽而已矣。……夫一陰一陽，易之全體大用也。」

《中庸》的開端第一句話，說：「天命之謂性」，性和天命結成一串。宋朝理學家，以性爲理，性和理結成一起，王船山對於性，接納「命」和「理」的說法。他說：「陽之始命而成性」，陽由命而成性，陰由性而成形。解釋《繫辭上》第五章時，他說：

「道統天地人物，善性則專就人而言也。一陰一陽之謂道，天地之自爲體，人與萬物之所受命，莫不然也。而在天者即爲理，不必其分劑之宜；在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得；則合一陰一陽之美以首出萬物而靈焉者，人也。……然則性也，命也，皆通極於道，爲『一之一之』之神所漸化，而顯仁藏用者。道大而性小，性小而載道之大以無遺。道隱而性彰，性彰而所以能然者終隱。道外無性，而性乃道之所函。是一陰一陽之妙，以次而漸凝於人，而成乎人之性則全易之理不離乎性中。即性以推求之，易之蘊豈待他求象數哉。」（周易內傳 卷五上 繫辭上 第五章）

性爲人之理，理來自道，「道，謂天道也」，即「一陰一陽之謂道」。陰陽變化以成人性；陰陽的變化，按照天道而變；陰陽變化凝成一理，理即人性。理比道小，道爲天地之道，理爲這個人的性；理分享道，然而是有道的全體，「性小而載道之大以無遺。」陰陽變

化時，爲什麼凝成這個人的理性？那是因爲天命。王船山講「性日生而命日降」。命字和神字要連結一起。

「神者，道之妙萬物者也。易之所可見者象也，可數者數也；而立於吉凶之先，無心於分而爲兩之際，人謀之所不至，其動靜無端，莫之爲而爲者，神也。使陰陽有一成之則，升降消長，以漸而爲序，以均而爲適，則人可以私意測之，而無所謂神矣。」（同上）

陰陽變化，在將成物還有成物之際，乃有命，使「成之者性也。」命，是「人謀之所不至」，故神妙莫測，所以是「道之所以妙萬物者也。」道因有天命，「天命不常」，沒有定型，每個人的理性便不相同。人性的理固然相同，每個人的個性，則不相同，朱熹認爲因每個人所稟的氣在清濁上有差異，每個人的氣質性也有差異，但追根還是要歸到命。

2. 性爲仁

人性之理，在內容中是仁，發而爲義理智信四德。《易經》以乾坤代表陰陽，作爲宇宙變化的基礎，乾坤都稱爲元：

「在天謂之元，在人謂之仁。天無心，不可謂之仁；人繼天，不可謂之元；其實一也。故曰：元即仁也，天人之謂也。……嘗推論之：元在人爲仁，然而人心之動，善惡之幾，皆由乎初念，豈元之定爲仁哉！謂人之仁即元者，謂乾之元也。自然之動，不雜乎物欲，至剛也；足以興四端萬善而不傷於物者，至和也；此乃體乾以爲初心者也。」（周易內傳 卷一 上

乾象）

《易經》乾卦文言曰：「元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。」王船山解釋說：

「元、亨、利、貞，乾之德，天道也。君子則為仁義禮智信，人道也。理通而功用自殊，通其天則人道合天矣。善之長者，物生而後成性存焉，則萬物之精英皆其初始純備之氣，發於不容已也。嘉之會者，四時百物，互相濟以成其美，不害不悖，寒暑相為酬酢，靈蠢相為事使，無不通也。義之和者，生物各有其義而得其宜，物情各和順於適然之數，故利也。事，謂生物之事。事之幹者，成終成始，各正性命，如枝葉附幹之不遷也。此皆以天道言之。……仁義禮信，推行於萬物，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，則有乎自疆不息之乾，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。」（同上 乾卦文

言）

乾，純陽，在天為元，包括亨利貞，使萬物化生茂盛。仁，配乾，在人為元，包含義禮信，故君子體仁，「以清剛至和之氣，無私而不容已，人以此為生之理而不昧於心。」儒家從孔子以來，傳統地以仁為眾德的總綱。乾卦文言以「夫大人者，與天地合其德。」和天地

的德相合，就是仁。

3. 體用

王船山講《易經》，常講體用。《易經》在《易傳》裡屢次提到體和用，如「剛柔有體」，（繫辭下第六章）「精義入神，以致用也。」（繫辭下第五章）「顯諸仁，藏諸用。」（繫辭上第五章）「是興神物，以前民用。」（繫辭上第十一章）

王船山在《周易內傳》，開始解乾卦，就暗示了體用的思想。他以乾為「清剛之體，萬善之始也。」乾為體，為元，「以函育民物，而功亦莫侔其大矣。」天地交結化生萬物，都是乾元之用。「自其一元之用，充周洋溢，與地通徹無間，而於萬物無小不達者，則謂之亨。」（乾卦象曰周易內傳卷一上）「用」是動，是變化；「功」，則是動的果。普通說「功用」，即是有效果之動。「用者，動而見於行事之謂」（同上）王船山以動而表現在行事之上，稱為動。所謂行事，不僅指著人事，也指著天地萬物的事。

在《周易內傳》卷五上，王船山解釋《繫辭上傳》第五章「顯諸仁，藏諸用」時，明明指出體用：「此言一陰一陽之謂道，為易之全體，而於人性之中，為德業所自立，以見盡性

之不可離也。性函於心，心之體，處於至靜而惻然有動者，仁也。性之能，麗於事物而不窮於其所施，用也。……用麗於事物，本著也，而所以用者卒不可得而見。……逮其用之已行，則又成乎體而非其用，故人所外著者皆體也，而用則隱於中也。」

在上段解釋文裡，王船山以天道，即一陰一陽之道，為易之全體。王陽明曾以天體為心的本體。（傳習錄 卷二十八）然而船山素常反對王陽明為空疏，天理本為抽象觀念，以抽象為本體，就不免空疏。船山現在說天道為易之本體，必定不是以抽象的天理為易的本體，而是以一陰一陽為易的本體。對於人性，王船山以仁為本體，然而在人的生活中，所顯出來的常是仁道，「親親，仁民愛物」，都是仁。所以《易傳》說「顯諸仁」，王船山說「故人所外著者皆體也」。用不可見，是用之理不可見，用之理，則是「功」之理，王船山說「而得失之發不自知」，好比眼睛看物，「明昧之幾不可詰。」《易傳》乃說「藏諸用。」說到心之體，王船山又說出不贊成宋代理學家中心派所說「心的本體是靜」，以「喜怒哀樂之未發」為心的本體，王船山特別指出，「心之體，處於至靜而惻然有動者，仁也」。心本體雖靜，然而有動。

從卦方面講，王船山以卦為體，卦的性情功效為用。他解釋《繫辭下》第六章「陰陽合德而剛柔有體」說：「體，卦已成之體也。陰陽合而成六十二卦，各有性情功效，而體因定焉。陽卦體剛，陰卦體柔，體立而用因以著也。」

體用，若按西洋哲學來解釋，體是本體，用是附體；本體乃是自立的實體，絕不能和附體相混。但是中國哲學的體用，不是從「本體論」去解釋，而是由「用」方面去解釋，凡發生用的，便是用的本體；例如眼睛看，看是用，眼睛是本體，所以朱熹說：「見在底，便是體，後來生的便是用。」（朱子語類 卷六）但是中國哲學關於體用，也有「本體論」方面的問題，即是「體用合一」。儒家常以體由用而顯，體不可見，由用而見，見到用便見到體；然而在本體上是有分別的。佛教主張萬法爲空，所顯的都是用，用就是體，所以說「體用合一」。民國初年熊十力就主張「體用合一」；他的主張，以體爲絕對體即「真如」，絕對體生生不息，便是用。用就是體，體就是用。這是以佛教的思想解釋《易經》。王船山反對佛道的虛無觀，他主張體用有分別。

《易經》乾卦象曰：「用九，天德不可爲首也。」王船山解釋說：「天無自體，盡出其用以行四時，生百物，無體不用，無用非其體。六爻皆老陽，極乎九而用之，非天德其能如此哉。」陰陽之道爲宇宙之體，陰陽之道即天德。天無自體，天爲用，「盡出其用以行四時」。有體必有用，用必屬於體，「無體不用，無用非其體」然體用不同爲一。

「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，而品物之性命，各成其物則。……以居其性，凝其命，宣其氣，藏其精……」（

周易內傳 卷一 上 乾卦象曰）

「天無自體」，「以化言之謂之天」，天屬於用，為用之「本」，一切用都發自天。天發動一切的用，是「天氣行於太虛之中」，（同上）「易傳」說「雲行雨施，品物流行，乾道變化，各正性命」，人也由天氣流行而成，「居其性，凝其命」，理學家常以人性屬陽氣，命屬陰氣；所說的性命，即孟子所說性命，孟子在〈盡心章下〉說：「口之於味也，……性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，……命也，有性焉，君子不謂命也。」孟子分人從天生所有的，屬於理的，稱為性；屬於自然傾向，稱為命。這種命，王船山說：「凝其命」，由天之陰氣所凝聚，所以稱為命，完全由天命而決定，人不能改換；性雖也來自天命，也有自由，能夠不減於人性。天氣流行為乾，由天命而成人性，因氣中有理，「乾之以其性情，成其功效，統天始物，統一清剛，善動而不息，豈徒其氣為之哉？理為之也，合始終於一貫，理不息於氣之中也。」（同上）

乾之理以成人性，乾為「純一清剛」，所成人性，應該是善。

四、人事倫理思想

1. 人道效法天道

孔子講《易經》，作成《易傳·十翼》。王船山深信《十翼》是孔子的思想。孔子講《易經》，把《易經》的天道，應用到人事上，天道成爲人事的倫理規律。古人卜卦，爲預先知進行事的吉凶，吉凶爲人事的賞罰，賞罰操在上天，上天絕對持守正義，行善必賞，行惡必罰。因此，行事不必卜卦預先知知道吉凶，祇要自己行善避惡就可以知道吉凶。人爲行善，原則在法天，遵守天道。孔子在《十翼》裡，把天道應用到人事上，每一卦的「彖曰」，常說君子按照天道去做，例如乾卦彖曰「天行健，君子以自強不息」。因此，每一卦都包含人事的倫理。

乾，「元、亨、利、貞者，乾之德，天道也；君子則仁、義、禮、信，人道也。理通而功用自殊，通其理則人道合天矣。」（《周易內傳 卷一 上 乾卦 文言》）

坤，「六二居中得正，敬德也；順而不違於天則，義行也；故爲坤道之盛，而君子立德

之本也。」（同上 坤卦 文言）

蒙，「君子之行成於勇決，而德資於涵養。勇決則危行而不恤利害，涵養則成章而上達天德。」（周易內傳 卷一下 蒙卦 象象）

師，「君子用此道以撫眾民，以靜奮動，士藏於塾，農藏於畝，賈藏於市，智慧頑廉兼容並包，養之以不擾。」（同上 師卦 象象）

觀，「陽之僅存於位，而以俯臨乎陰；人君於民情紛起之際，君子於小人群起之日，中國當夷狄方張之時，皆唯自立矩範，不期感化，而自不敢異志。若其不然，競與相爭，變與相暱，自失其可觀之德威，未有不反爲其所凌者也，然豈徒位之足據哉！」（同上 卷二上

觀卦）

萃，「蓋太極之有兩儀也，在天則有陽而必有陰，在地則有剛而必有柔，在人則有君子而必有小人，有中國必有夷狄，唯凌雜而相干，斯爲大咎。乃陰以養陽，柔以保剛，小人以擁戴君子，夷狄以藩衛中國，陰能安於其類聚，而陽自聚而於所當居之正位，交應而不雜，則陰雖盛而不爲陽病。」（同上 卷三下 萃卦）

豐者，「盛物於器，滿而溢於上之謂。此卦一陽載一陰於上，二陽載二陰於上。」（

三三）陰，有形質者也，得中而加於陽上，盛滿而溢於所載，故謂之豐。……以卦畫言之，則陽受蔽於陰，爲重疊覆障之象。在陰則勢處其盛，在陽則載陰而大有事焉，已非易處之卦

也。……唯王者撫有天下而載萬民，富貴福澤，過量相益而不必辭。」（同上 卷四上 豐卦）

2. 由陰陽到人事以解釋卦辭

《周易內傳》對每一卦，王船山都有由天道而處人事的解釋，繼承了孔子講《易》的精神。尤其是他解釋卦爻時，不採漢易的解釋，而由陰陽的性情和人事倫理的解釋。例如：萃卦䷬（坤下兌上），「彖曰：萃，聚也。……觀其所聚，而天地萬物之情可見矣。」虞翻的解釋：「三四易位成離坎（䷲），坎月離日，日以見天，月以見地，故天地之情可見矣。」王船山解釋：「陽必聚於上，陰必聚於下，陰保陽以不散，陽正位而陰不離，理氣之必然，天地萬物莫能違也。非是，則雖聚而非情之所安。」

「象曰：澤上於地，萃，君子以除戎器，戒不虞。」虞翻解釋說：「君子謂五，除，脩戎兵也。……陽在三四爲脩，坤爲器，三四之正，離爲戎兵甲冑飛矣，坎爲弓弧，巽爲繩，艮爲石，……坎爲寇，坤爲亂，故戒不虞也。」

王船山解釋說：「君子不居無用之貨，唯戎器則除治之於安寧之日，以待不測之用，則

聚而不嫌於不散。」

漢虞翻專以卦象作解釋。卦象在《易傳》的說卦篇中有六十二，為解釋卦不夠用，漢朝易學者乃增訂八卦逸象，清惠棟的易漢學保留虞翻的八卦逸象共三百二十六，較比說卦的卦象多出五倍。王船山拋棄漢易的逸象，根據陰陽的性情去解釋，歸結到人事倫理上。

井 ䷯ (巽下坎上) 「九二，井谷射鮒，甕敝漏」。《周易集解纂疏》說：「巽坎，水半見于下，故為谷。震陽為龍，巽陰為魚。郭璞云：魚者，震之廢氣也，故為鮒，鮒，小魚也。王肅曰，小魚是也，鮒小近泥，二比于初，故有此象。二應五，互離，離為大腹，外實中虛，互兌為口，象甕，故為甕，甕，瓶類也；二失位，無應，又互兌為毀，折巽下盡斷，故甕毀缺。」

王船山解釋說：「水旁出口曰井谷。射，注也。鮒，鰕也，得少水則活。井底堅實，則水上涌而給於用，下空而漏入谷中，旁出涓涓，僅堪注潤鮒魚而已。此言小人下達，雖有小慧，不足用也。甕敝漏，亦水下洩也。汲之者非甚器，則不得水。此言用人者無引掖賢才之實，則有君子，亦不為其用也。」（周易內傳 卷三下 井卦）

3. 人事倫理爲主

六十四卦的解釋，都和上面的例子一樣，顯示王船山對《易經》的意義，以人事倫理爲主。他很肯定地說：

「若夫文王，周公所繫之辭，皆人事也，即皆天道也；皆物變也，即皆聖學也；皆禍福也，即皆善惡也。其辭費，其旨隱，藏之於用，顯之以仁，通吉凶得失於一貫，而帝王經世，君子窮理以盡性命之道，率於此而上達其原。夫子慮學易者遂於占象而昧其所以然之理，故為之傳以發明之，即占也，即學也，即以知命而不憂，即以立命而不貳，其以喻斯人於人道之所自立，而貞乎死生休咎之大常，意深切矣。而傳易者或謂但為筮設，其因象立辭，不過如火珠林之卦影，為學者所不必學，則夫子作傳，又何為而加以象外之理乎？此通儒之蔽，不可不辨者也。」（周易內傳 卷五上 繫

辭上 第一章）

王船山特別留心辨明《易經》的人事倫理意義。占卦，為預知行事的吉凶，本為規勸人行善避惡；但是後來人們占卦祇為逃避得禍，「如焦贛，關朗之書，其私智窺測象數而為之辭，以待占者，類有吉凶而無得失。下逮火珠林之小技。貪夫，淫女，訟魁，盜帥，皆得以猥鄙悖逆之謀，取決於易。」（同上）王船山痛惜這是完全違逆伏羲、文王、周公、孔子四聖作《周易》的理想，盡心將《易經》解為由天道到人事的指南。

結 語

王船山的《周易內傳》，包含他的全部易學思想。在解釋既濟卦時，簡賅地通盤托出，他說：

「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。乾以易而知險，坤以簡而知阻，陰陽不離，自網緼以成化。天下之物，天下之事，天下之情，得失吉凶，賅而存焉，而不憂物變事機之或軼乎其外。乃就一時一事而言之，大化無心，而聽其適

然之遇。……故自屯、蒙以降，錯之綜之，物之所以必有也，占之所以必遇也。君子觀象以達化，……然而造化之妙，以不測為神；陰陽之用，以雜而不離乎純者為正。……經之緯之，升之降之，合之離之，而陰陽之不以相間相雜，畫井分疆，為已然之成跡，則乾坤易簡之至德，固非人事排比位置之所能與矣。」（周易內傳 卷四下 既濟卦）

又在復卦的「復其見天地之心矣！」的解釋說：

「此推全體大用而言之，則作聖合天之功，於復而可見也。人之所以生者，非天地之心乎？見之而後可以知生。知生而復可以體天地之德，體德而後可以達化。知生者，知性者也。知性而後可以善用吾情；知用吾情，而後可以動物。故聖功雖謹於下學，而必以見天地之心為入德之門。天地之心不易見，於吾心之復幾見之爾。」（周易內傳 卷二下 復卦）

「造化之妙，以不測為神」，這種神妙可以由我自己的心去推見，我的心在「復」所可推見的，是生化之幾；生化之幾，為仁。《易經》的全部哲學思想，就是「在天為生，在人

爲仁。』

第二章 周易外傳

王船山的《易經》著作，以《周易外傳》作得最早。他在《周易內傳》發例的最後一節，述說他研究《易經》的經歷，他說「自隆武丙戌，始有志於讀易。」丙戌年為順治三年，他那時二十七歲。「戊子，避戎於蓮花峰，益講求之。」戊子年為順治五年，「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辭，為精義安身之道。」《周易外傳》應該是作於順治五年以後，《外傳》的主要思想應該是「安身之至道。」

《周易》內外兩傳的作法不相同，《內傳》是就六十四卦的結構和變化去解釋，就卦辭，象辭，爻辭，象曰，解釋明白，容易懂，因為他是給弟子們講《易經》，以分析的方法去講。《外傳》則是就每卦顯示出來的思想，由天地之道講到人事之道，對於卦爻的變化，他祇點出而沒有深加說明。在王船山的心理上，《內傳》是就《周易》的內涵去講，《外傳》是就《周易》的外貌去講。但是在實際上，《周易外傳》也常深入《周易》的內涵思想，祇是常從大體方面去看。

《周易外傳》全書所呈現出來的，是《周易》的人事思想，即是修身、齊家、治國、平天下之道。這種人事之道，源自天地之道；天地之道，在每一卦中顯示一部份，這一部份就可以應用到人事上相應的部份。既是講天地變化之道，而且從大體上講，所以就非常難懂，也不容易捉摸中間的變化和關係。

一、道

《周易外傳》的綱要為「道」，王船山在全書的開端就說：「道，體乎物之中以生天下之用者也。……道自然而弗藉於人，乘利用以觀德。」（周易外傳 乾一）

「非也，道者天地精粹之用，與天地並行而未有先後者也。使先天地以生，

則有道而無天地之日矣，彼何寓哉？」（同上）

王船山的哲學思想，以道器同在，道是用器之道，沒有器就沒有道。同樣，道是天地精粹之用，有天地才同時有道。老子的道絕對實體，獨立存在，王船山的道，是物的理由，在物以內。《易經》的道，是天地之道，在天地以內。道在物中為物體，由體而生用，體用不

分。

「夫道之生天地者，則即天地之體道者是已。故天體道以為行，則健而乾，地體道以為勢，則順而坤，無有先之者矣，體道之全，而行與勢各有其德，無始混而後分矣。……夫老氏則烏足以語此哉！」（同上）

《周易》之道，為陰陽相結，由陰陽有天地，有乾坤。天地為道所寓，乾坤為道之用。

「一陰一陽之謂道，無偏勝也。然當其一而建之，定中和之交，亦秩然順承其大紀，非屑屑焉逐位授才而一一之也。此天地之所以為大，雖交不密，敘不察，而而損於道，則泰是已。若屑屑焉一一建之，因一一和以交之，此人事之有造，終不及天地之無憂矣。故濟者人事也。」（周

易外傳 既濟卦）

天地之道，重在原則，原則出於自然；人事之道則多為細則，天地之道能大能久，人事之道則常變。

「大哉易乎！乾坤並建，以為大始，以為永成，以統六子，以函五十六卦之變，道大而功高，德盛而與眾，故未有盛於周易者也。……嗚呼！道盛而不可復加者，其惟周易乎！周道尚純，體天地之全以備於己。純者至矣。」（周易外傳 繫辭上 第一章三）

「陰陽與道為體，道建陰陽以居。相融相結而象生，相參相偶而數立。」（周易外傳 繫辭上 第二章）

「若夫道之於陰陽也，則心之於人也。」（周易外傳 繫辭上 第四章）

「天下無象外之道。何也？有外，則相與為兩，即甚親，而亦如父之於子也。無外，則相與為一，雖有異名，而亦若耳目之於聰明也。」（周易外傳 繫辭下 第三章）

「道之見於數者，奇偶而已矣。奇一偶二，奇偶合而三，故八卦之畫三，而

數之分合具矣。……推德以及天下，因其自然而復為之合。三亦奇也，偶其所奇而六，故六十四卦之畫六，而天地之德合。」（周易外傳 繫辭下 第六章）

「道一成而三才備，卦一成而六位備。六位備而卦成，三才備而道成。……且天地之際，間不容髮，人與萬物，皆天地所淪肌浹髓以相涵者也。道所必動，生生者資二氣以蕃變之。」（周易外傳 繫辭下 第十章）

上面所引王船山（周易外傳）關於「道」的文據，我們可以綜合起來說：道是天地萬物之體，由體而生用；所謂體，為體用之體；體用之體，為用的根本，即是理由，即是規範。道在萬物之中，萬物在（易經）由天地作代表，天地之用，為陰陽之用，陽為天，陰為地，所以說：「一陰一陽之謂道。」

道在天地之中，和天地同時存在，沒有先後。天地也同時存在，沒有無地之天，沒有無天之地；同樣也沒有無陽之陰，也沒有無陰之陽；王船山乃倡「乾坤並建」，即陰陽同時存在，而且在陰陽以先，沒有不分陰陽的太極。「是故乾純陽而非無陰，乾有太極也；坤純陰而非無陽，坤有太極也。剝不陽孤，夬不陰虛，垢不陰弱，復不陽寡，無所變而無太極

也。……故曰『易有太極』，不謂『太極有易』也。唯易有太極，故太極有易。」（周易外傳 繫辭上 第十一章）

道爲陰陽之體，陰陽相交結成象，即是卦的象，象是陰陽爻的變。陰陽的象有偶奇，陽爲奇，陰爲偶，故「相參相偶而數立」。卦的象和數，同是陰陽的變，也同是陰陽之道，故「天下無象外之道。」「道之見於數者，奇偶而已。」

陰陽之變爲陰陽之道，陰陽之道有自己的意義，剛柔，進退，就是陰陽之道的意義。剛柔進退的意義用之於人事，便是卦的人事意義。王船山解釋《周易》的卦，常從這種意義去解釋，以天道地道人道相合，「三才備而道成。」卦的意義應用到人事上，卦的意義才能成全。

例如《周易外傳》解釋乾卦說：

「天以不遠物爲化，聖人以不遠物爲德，故天仁愛而聖人忠恕。未有其德，不能無歎於物，有其德者，無所復歎於己。初之爲潛，龍德成矣。龍德成而有絕類於愚賤之憂，則大而化者二之功，邇而察者將無爲二之所不用也？雖然，彼龍者，豈離田以自伐其善哉！故曰見龍在田。」

王道始於耕桑，君子慎於桔槔。尸愚賤之勞，文王所以服康田也。修愚賤

之節，術武所以勤酒掃也。故天下蒙其德施。」

倫理方面的道德和罪惡，政治方面的得失，常由陰陽之變去融會，三才之道乃得貫通。

二、生

《易經》之道，乃生生之道；陰陽的變化，為化生萬物；《易傳》說：「生生之謂易。」（繫辭上第五章）王船山在《周易外傳》各卦的解釋，重覆地說「生」，在繫辭裡多有發揮。

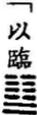
「夫一陰一陽之始，方繼乎善，初成乎性，天人授受往來之際，止此生理為之初始。」（周易外傳 乾卦三）

「且夫屯雖交而難生，然物生之始，則其固有而不得辭者矣。一陽動於下，地中之陽也。自是而出震入坎之交，物且留土而求達。乃離乎地中，出乎

地上者無幾也。」（周易外傳 屯卦二）

「當其為屯，不能自保其必生，故憂生方亟，求於陽者，草昧之造也；而有生以後，堅脆良桡，有不暇計者焉，逮其為蒙，能自保其生矣，則所憂者，成材致用之美惡，而求於陽者，養正之功也。」（周易外傳 蒙卦一）

屯卦 ，為一陽在下，王船山解為地中之陽，地中陽動，即是種子將發芽，「但不能其必生。」蒙卦  則一陽在第二爻，陽已出土，即是新芽已經出生。《周易》蒙卦「彖曰：蒙以養正，聖功也。」王船山乃說「而求於陽者，養正之功也。」

「以臨  為道，故可得而治也。」

夫生殺者萬物之命，剛柔者萬物之性。必欲治之，異端所以警聖人之強與於陰陽，而非然也。聖人者人之徒，人者生之徒。既已有是人矣，則不得不珍其生。生者，所以舒天地之氣而不病於盈也。生，於人為息，而於天地為消。消其所亢，息其所僅，三才胥受成於聖人，而理以流行。陰性柔而德殺，則既反乎其所以生，雖欲弗治，其將能乎？而何云「強與」邪！

……」（周易外傳 臨卦一）

臨卦四陰二陽，四陰都在上，「得數多而處位尊。」陰主殺、陽主生。既有二陽，則人已生，「則既有是人矣，則不得不珍其生」，珍惜或保存這種生命，則對陰予以治理，故曰：「臨，治也。咸，感也。治之用咸，感之用恩。咸以爲臨，道固有異建而同功者乎？臨剛浸長，來以消往，初、二乘陽質爲兌體，貞悔殊地，上下異位，性情相近，母女合功，以卑治尊，以義制恩，勢固有不得而競者也。」（周易外傳 臨卦）

王船山在《周易內傳》解釋臨卦說：「臨卦，二陽之上，一陰爲兌；（䷒）六三，兌之主也。臨以剛長治陰爲道，至於六三，變其所守，陰柔外比，以悅相靡，故爻言『甘臨無攸利』，方幸陽之升，而又以兌終，所爲凶也。」然所謂凶，不必有凶，六三爻曰：「既憂之無咎」。對於生，故能「珍其生。」王船山說：「生者，所以舒天地之氣而不病於盈也。」人由天地之氣以生，天地之氣盛盈乃能舒展於外而化生生命，人得生命，陽乃長，「於人爲息」；天地出陽，陰乃長，「於天地爲消。」

「今夫人之有生，天事惟父，地事惟母。……而陰陽無畔者謂之沖；……而
：而同功無忤者謂之和。沖合者，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。……

人自未生以有生，自有生以盡乎生，其得陽少而內，得陰多而外，翕專闢動以為生始，蓋相若也，復道也。」（周易外傳 復卦）

復卦 ䷗

，一陽在下，即在內；五陰在上，即在外，「其餘陽少而內，得陰多而外。」

王船山在同一節裡說：「乾任為父，父施者少；坤任為母，母養者多，以少化多，而人生焉。」一陽代表父，五陰代表母，在人的生命，父所施的少，母所養的多。

「人之初生，與天俱生，以天具人之理也，人之方生，因天而生，以人資天之氣也。凝其初生之理而為復禮，善其方生之氣而為養氣。理者，天之貞常也，氣者天地之均用也。故曰『天開于子』，而『入生於寅』。開子者復，生寅者泰，為主于復者，陽少陰多，養陽治陰以保太和。」（同上）

人之生，受天地之氣以生，然以陽之理為生理，因陽變而動，陰則凝而靜，足以養生，陽始動於復，到了泰，三陽三陰，「陰陽齊致以建大中」，人乃出生。

「受命者期肖其所生，報生者務推其所利。今夫天地以生為德者，水、火、木、金與人物而同生於天地。迨其已生，水、火、木、金不自養，天地養之；天地無以養人物，水、火、木、金相化以養之。生者所受也，養者所利也。水火木金相效以化，推養而施於人物，其以續天地之生，而效法其恩育，以為報稱者也。」（周易外傳 益卦）

受命者為天地，天地受上天之命以生人物，故人物以天地之心為心，以天地之德為德。報生者為五行，五行推廣報生之利，養育萬物。王船山後來在《周易內傳》，以及《內傳發例》和《大象解》，都反對漢易以五行造成氣數之易，批評「天一生水」，排除以五行配四方四季四卦，斥為緯書的偽說，在外傳的益卦，卻講五行養化萬物，這是根據《易傳》說卦的思想。說卦第七章說：「神也者，妙萬物而為言者也。動萬物者莫疾乎雷，撓萬物者莫疾乎風，燥萬物者莫燥乎火，說萬物者莫說乎澤，潤萬物者莫潤乎水，終萬物始萬物者莫盛乎艮，故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。」萬物由乾坤而生成，由其他六卦而養育。乾為天，坤為地，艮為山，兌為澤，震為雷，巽為風，離為火，坎為水，說卦第十一章又說巽為木、為風。王船山復主張水火木金相化以養人物。

另外一點，王船山在《周易內傳》和發例，極力攻擊漢易的八卦先天方位說，他採用說卦第六章所說的八卦方位說，說卦說：「萬物出乎震；震，東方也。齊乎巽；巽，東南也；齊也者，言萬物之潔齊也，離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也；……坤也者，地也，萬物皆致養焉，故曰致役于坤，兌，正秋也，萬物之所說也，故曰說言乎兌，戰乎乾；乾，西北之卦也，言陰陽相薄也。坎者水也，正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮。」

王船山在《周易外傳》益卦說：

「是故五行相養以養群有，受養為壯，施養為老。震位乎寅卯，近水而受滋，木之壯者也。巽位乎巳，近火而施蒸，木之老者也。由震而陽上行乎巽，木漸乎老，故無見於此者曰：『木王於卯，衰於辰，病於巳。』，其然，將怙養吝施，苟全其形質以居繁富，而沮喪於功用以避菁華之竭，其亦鄙矣。故象曰：『利涉大川，木道乃行。』」

說卦的思想，必不是孔子的思想，乃是戰國漢初的思想。朱熹的《易經本義》書首所附

的圖，稱說卦的圖爲文王卦位圖，實際上在考據上並不能證明這圖的來源。王船山後來在《周易內傳》注解說卦這一章，他說：

「前舉其目，而後釋之。或占者有此言，而夫子釋其義。乃『萬物出乎震』以下，文類公，穀及漢律志，則或前爲夫子所錄之本文，而後儒加之訓詁也。本義云：『所推卦位之說多未詳』者，良是！而邵子以爲文王之卦位，亦不知其所據。」

他不相信文王卦位爲文王所作，不願意接納，他在《周易外傳》的《說卦傳》，接受了說卦的卦位，但他加入了一個自創的思想，以「乾坤有神焉」，「則神且專有所主而爲之帝，帝則周流於八方，」他在《周易外傳》說卦傳第五節說：

「夫八卦有位焉，雖天地不能不與六子同乎有位也，昭著乎兩間者有然也。乾坤有神焉，則以六子效其神而不自以爲功者也，體兩間之撰則實然也。位者其體也，神者其用也。……

乃麗乎萬物而致功，則神且專有所主而爲之帝，帝則周流於八方，以有序

而為始終，故易不可以一理求者也。……妙萬物而麗乎物者也，或動或撓，或燥或說、或潤或止者也。故六子之神，周流乎八卦，而天地則在位而為午貫之經，在神則為統同之主。妙矣哉！渾淪經緯，無所擬而不與道宜。故『神無方』者不可為之方，『易無體』者不可為之體。同別合離，體用動靜罔不賅存於道，而易妙之。惟然，則豈滯於方所者之所與知哉！」

王船山當時雖接納說卦的方位，他卻深信《易經》的天地化生萬物的變化，神妙莫測；天地化生萬物的功能為神，神則周流八方，沒有方位可說，若拘守卦位以講《易經》，就不能知道天地變化之道。

三、爻位關係

《易傳·繫辭下》第九章，講一卦裡六爻位置的關係，標出解釋卦爻的原則。

「易之為書也，原始要終以為質也；六爻相雜，唯其時物也。其初（第一爻

（難知，其上（第六爻）易知，本末也。（本義說爲初上二爻）初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。……三與四同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也，柔之爲道不利遠者。……三與五，同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪。」

按照說卦傳的爻位關係，初爻和第六爻相應，第二爻和第四爻相應，第三爻和第五爻相應。王船山對於爻位，以彖爲卦之體，他在《周易外傳》解釋這一章說：「故爻倚彖以利用，抑資於彖以生而成體，吉凶悔吝之效，未有離彖以別有指歸者他。有如曰：『易者意也，乘人心之偶動而無定則者也。』無定則以求吉凶之故，抑將索之位與應而止。比之初亦坤之初也，履之五亦乾之五矣，位齊應均，而情殊道異，則位豈有定，而應豈有準哉。」但爲讀《易》，爲能解釋每卦的彖辭和爻辭，則不能採用爻變的位和德，王船山在解釋卦爻卦彖時，無論《周易外傳》和《內傳》，都這樣解釋。

例如屯卦 ䷂，王船山在《周易外傳》解釋說：

「當屯之世，欲達其屯，則陰之聽命乎陽必矣。而誰與命之，將以其位，

則五處天位，而初者（初爻）其所建之侯也。將以其才，則震之一陽，威
任起物，而五處險中，藏固而不足以有為也。……嗚呼！聖人之以『得
民』予初也，豈得已哉！五之剛健中正者，其位是也，其德是也，而時則
非也。處泥中而犯宵露，酌名義以為去留，二雖正而違時，四雖吉而近利
矣。……」

屯的第五爻為陽，乃為正位，為人君之位，然居群陰之中，故謂處泥中，處危中。初爻
為陽，上面則有三陰，不能起作用。第二爻為陰爻，為正位，然不得時，因三四都是柔陰。
第四爻近於第五陽爻，為吉，但近於陽爻以求利，為不德。若是從「生」去看，一陽象徵植
物初生，得第二爻的陰雨，可以暢達。然而上面第三爻第四爻皆陰，又象徵迅風疾雨驟寒的
摧殘，必藉第五爻的陽剛，才能生長。

《周易內傳》對屯卦的解釋和《周易外傳》的解釋相同，王船山說：

「屯者，艸茅穿土初出之名；陽氣動物，發生而未遂之象也。此卦初九一陽
，生於三陰之下，為震動之主。三陰亦坤體也，九五出於其上，有出地之
勢，上六一陰復冒其上，而不得遂，故為屯。冬春之交，氣動地中，而生

遠地上，於時復有風雨凝寒未盡之雪霜，過之而不得暢，天地始交，理數之自然者也。」

卦的意義，按爻的陰陽和位置去解釋，陽剛陰柔，陽光陰暗，為陰陽的特性，由特性的關係，解釋卦爻的結果。

王船山會說自己開始研究《易經》，因觀卦而得到深刻的感想，「夫之自隆武丙戊，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，」（周易內傳 發例二五）

在《周易外傳》王船山解釋觀卦，影射自己的處境。

「觀 。積治之世，富有者不易居也；積亂之幾，僅留者不易存也。觀承否  之後，固已亂積而不合揜矣。而位未去，而中未亡。位未去，聖人為正其名；中未亡，聖人為善其救。」

觀卦和否卦相比，否的上卦為三陽之乾，到了觀卦，上卦變成了二陽一陰，失掉了一陽爻，變成下面四陰，上面二陽。所以是積亂已經不可掩蔽；然而第五爻的陽居在中正之位，

第二爻的陰也在中正之位，所以是「位未去」，「中未亡」。象徵明末清初，明朝已失去了江山，僅存雲南；然而桂王仍舊是正式的皇帝，居於中正之位，賢人志士力圖「正其名」，「善其救」，船山自己曾力勸王室：

「正其名者何也？來者既主，往者既賓，主者挾朋類以收厚實，賓者擁天步而僅虛名。百姓改心，君臣質勢，然而其名存焉。名者天之經也，人之紀也，義夫志士所生死爭焉者也。」（同上）

「來者既主」，指著清朝；「往者既賓」指著明末桂王。主者清朝挾朋類以厚實自己的勢力，賓者明桂王擁天步僅有虛名。虛名是「正位天子」，名雖是虛，然而天綱人紀，義夫賢士故以生死爭保這種「正名天子」的名。

「夫陰逼陽遷而虛擁天位，救之也不容不夙，而尤懼其不善也。善其救者，因其時也。觀之為時，陰富而陽貧，生衰而殺王，上陵而下固，邪盈而正虛，人耗而鬼靈……」

聖人固不得已而用觀，然彼得已而不可已者，其後竟如之何也？可以鑒矣！

……然且有承極重難反之勢，棄用其明威而不戒其瞻聽，使潰敗起於一
旦而莫之救，徒令銜恤于後者，悲憤填膺而無所控洩，哀哉！」（同上）

王船山隱述了桂王的失敗，自己悲憤填膺，無所控洩，心中很為悲哀。他從觀卦「乃深有感於聖人畫象繫辭，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。」（周易內傳發例第二十五節）他從《易經》的宇宙變化之道，知道歷史消長之機，以評論史事的得失。

再舉例以解釋爻位的關係。

萃䷬「無咎者，有咎者也，……而爻動以其時，僅然而免，故六爻而皆起『無咎』之辭焉。

故二之應五，未必其孚也。……初之應四，孚且不終也，弗獲已而求合，有笑之者矣。三與上則既不我合，而抑不我應，弱植散處於淫威孔福之旁，漠然無所於交，……積悲歎而不敢言，『不虞』之戒，勿謂三與上之柔不足憂矣。」（周易外傳 萃卦）

「中孚䷛，是故三、四位散，二、五位正，中孚之莫陰陽於所麗者，既截然以分其貴賤之區，然兌、巽皆陰，二、五得中而非其世，則權終不

盛；三、四為兌、巽之主，宅散而不得正，則位非所安，而中孚之交，盡於情理者，二、五積陽於初、上，固得輔以自強；三、四連陰於異體，樂處內以益親。得輔以強，陽有留中而不替；處內益親，陰且外比而不憂。

揆之理，絮之情，存大正而授物以安，疑貳之消，不得合于介紹矣。」（

周易外傳 中孚卦）

萃卦，為有咎的卦，因為二、五相應不孚合；初、四相應不終久，三、六更不相合應。因為兩陽夾在四陰之中，不能上，不能下。但是陽在五，是在正位，因此「剛居五而四輔之，履天步之安，得心膂之寄，……雖然，而勢亦危矣。」（周易外傳 萃卦）但是在《周易內傳》萃卦的解釋，王船山以萃為吉卦，因為是聚陰而輔陽。

中孚卦為吉卦，四陽分在上下，兩陰居中央，二、五兩陽得中位而有初、上兩陽以為輔而自張，兩陰居於中央互相親以為樂，較之巽_{三三}，兌_{三三}兩卦都好，因為「二、五得中而非其世，則權終不盛；三、四為兌，巽之主，宅散而不得正，則位非所安。」（周易外傳

中孚卦）

解_{三三}「是故解四之以解為己任：而奮擊以解之也，二則其朋也，而不相應；五、上則其長也，而不相協；初、三則其敵也，而固不相謀。不諒於二，朋友以為疏已矣；不合於

五、上，君長以爲僞已矣；不格於初、三，異類以爲傷已矣。驚百里而破群幽，得免而喜，乍免而疑，將驅除之績未終，戈矛之釁內起，我將爲四危之矣。而四以得孚者，何也？……天位無苟覲之心，將伯無助予之望。是故三陰之『狐』，六五之『黃矢』，以歸『獲』於二；……而後遠二之處險而二不以爲疏，臨五、上之陰陽而五、上不以爲僞。無不自信則疑去矣，處不葦高則忌忘矣，功不期有則謗消矣。」（周易外傳 解卦一）

解卦的四爲陽爻，爲卦的主變，五、六、三爻都是陰；二爲陽，初爲陰爻。二陽爻居中，可爲卦的中心，是故三、五、上的三陰，都歸於二，四爻雖名主變，不覲覲天位，因此，避免疑忌誹謗，仍可與二爲朋，乃有「朋至」之「孚」。

王船山在《周易外傳》乾卦的第四節說：

「易之有位也，有同異而後有貴賤，有感應而後有從違，……惟既已成乎卦也，則亦有其序也。不名之爲貴賤，而名之曰先後。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。」

卦的爻，代表卦的變；爻的變，由爻的位而成；爻的位代表時。變化是在時以內，時的

意義在《易經》裡很重要。所謂感應，也是時的關係。但是位，也代表空間，代表貴賤次序。因此爻的位，也就代表地位，代表人物。王船山解釋卦爻時，在《周易外傳》裡常講到時機、地方和歷史人物，說明卦變的實際意義。

四、易經與歷史

王船山研究歷史，專心尋找歷史事件的消長理由。他接納孔子《春秋》的歷史倫理思想，以倫理原則評判史事；但對於史事的關係，則援用《易經》的宇宙變化原理。《易經》的宇宙變化以陰陽兩氣為根本；宇宙的氣變在人事歷史和倫理相結合，便顯出《易經》和歷史的關係。王船山在《周易外傳》解釋六十四卦，幾乎每卦都和歷史有關，多次還引述史事以佐證。

《周易外傳》的乾卦解釋，較比其他各卦的解釋都長，共有八節，說乾道和說人事倫理，辯駁佛教和老子的主張；第五節和第六節則論斷歷史史事。

「天以不遠物為化，聖人以不遠物為德，故天仁愛而聖人忠恕。……王道

始於耕桑，君子慎於桔槔。尸愚賤之勞，文王所以服康田也，修愚賤之節

，衛武所以勤酒掃也。……位正中而體居下，龍于其時，有此德矣。」

(第五節)

「九四之蹇，時勸之也；九五之飛，時叶之也；上九之亢，時窮之也。……時窮之，窮則災矣。然而先天而勿逮，則有以消其窮；後天而奉時者，則有以善其災。……朱、均之不肖，堯、舜之窮也；桀、紂之喪師，禹湯之窮也。堯、舜不待其窮，而先傳之賢以消其窮，災不得而犯焉。禹湯之持其窮也，建親賢，崇忠質。不能使天下無湯、武，而非湯武，則夏、商不亡，終不喪於夷狄、盜賊之手。景亳之命，宗周之步，猶禹湯晉諸廷而授之矣。」

三代以下，忌窮而悔，所以處『亢』者失其正也。而莫災於秦、宋之季。秦祚短而再傳，宋寶淪於非類。……嗚呼！龍德成矣，而不能不亢，亢而不能不災。君子於乾之終，知姤之始，亦勿俾嬴豕之蹢躅交於中國哉！

— (第六節)

堯、舜、湯、武都有聖賢的明智，秦始皇和宋末的皇帝則不知預防而災，尤其宋朝亡於夷。乾卦的上爻九六，亢龍有悔，龍德窮而衰。聖賢知道先加防備，後作警戒，可以免禍。

狄，王船山很爲痛心。

大壯 ䷗，「處非所據之位，能因勢之不留而去之，猶足以補過乎！」

「紀侯大去其國，傳曰：『與其不爭而去』，非也。紀侯之國，紀侯之據也，非大壯之五也。其猶稱紀侯，猶晉執虞公，著其位，閔其亡之易而甚其無悔之劣也。」（周易外傳

大壯二）

在《周易內傳》，解釋大壯六五爻，王船山說：「既壯以其貞，則雖未得天位而陰據之，亦可無悔也。」但他對於紀侯則以他據位而無德，又無悔，故祇能去國以補過。

明夷 ䷣「陽進而上三，陰退而下二。進而上者志在外，退而下者志在內，皆絕群之爻也。明夷之象，二順服事而三用逆取，五貞自靖而四出迎師，則君臣內外之勢，其亦變矣。……」

宋襄之愚也，卻子魚之謀，而荆蠻氣盛。固不如鄢陵之役，賁皇在側，而一矢壯中原之勢矣。……是故西周之滅也，犬羊蹂乎鎬京，幽王死於賊手。秦于是時，進不能匡王國以靖臣義，退不能翦豺狼以請天命，苟安竊取，偃臥西陲。數十世之後，乃始詐紿毒劉，爭帝於戈鋌之下。失正統者三十餘年，際殺運者四百餘歲，幾失事非，混一而名終不正，再傳而天下瓦解，豈徒在攻守異勢之末流乎！」（周易外傳 明夷卦）

明夷卦爲利艱貞，在彖辭中說「內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之，利艱貞，晦其明也，內難而能正其志，箕子以之。」這一卦原本又和歷史史事相應，王船山在《周易外傳》明夷卦的解釋，在上一段之後，接著說：

「雖然，極明夷之變，序『南狩』之績者，周公也。文王之當此，則曰『利艱貞』而已。……商容之閔雖式，維邑之頑民，公亦不得視飛廉之罰以翦除之。初九之義，公之所不得廢也。『南狩』之世，無『于飛』之君子，君臣之義熄矣，義者，制事以裁理也。王達處晉之世，而效明夷之飛，人之稱此以『不食』也，何義乎！」

王船山解釋卦的卦辭、彖辭、爻辭，都按陰陽本性在卦變的意義，應用到人事歷史，陰陽的變化爲氣的變化，由陰陽兩氣的本性和倫理善惡相配，以評論人事歷史。他在《周易外傳》的頤卦第一節，暢論陰陽的特性：

「夫聖人深察於陰陽，以辨養道之正，則有道矣。養萬物者陰陽也，養陰者陽也。陽在天而成象，陰在地而成形。天包地外而入于地中，無形而

成用；地處天中而受天之持，有形而結體。……陰靜善取，陽動善變。取盈不積，資所厚繼，陽動不停，推陳致新。……若其養萬物者，陽不專功，取材於陰，然而大化之行，啓不言之利，則亦終歸於陽也。……

聖人之『養萬民』，法陽之富；君子之『節飲食』，法陰之清，有養大而舍小，法陽貴而陰賤；有捐養而成仁，法陽剛而陰柔。如是則陰聽養于陽，道固宜爾。……嗚呼！鄙夫之動於欲者，不足道已。霸者以養道市民而挾刑心，異端以沖用養生而逆生理，皆陰教也，知陰之無成，陽之任養，於虛而得實，賤順欲而樂靜正，尙其庶乎！」（周易外傳 頤卦二）

王船山在頤卦的解釋裡，說明《易經》的哲理。《易經》以卦和辭，顯示天地變化之理，天地變化之理爲生理，即萬物化生之理。萬物由陰陽化生而養育，陽剛陰柔，陽動陰順，各按序位，人事歷史的變遷，也按天地變化之道而進行，順天地之道則興盛，逆天地之道則衰亡，故以信爲要。在五行中，信爲土，居中央，水居北，和土相近，水乃能長久而有恆。王船山在坎卦的解釋說：

「故木、火與金，皆有所憑藉以生。而水無所藉，無所藉者，藉於天之始化也。有藉而生者，有時而殺。故木時萎，火時滅，金時蝕，而水不時窮。」

升降相資，波流相續，所藉者真，所生者常，不藉彼以盛，不壇彼而減，則水居恆而不間矣。不亂不間，水之以信為體也。……

故信，土德也，而水與土相依而不暫舍，以土制水，水樂受其制以自存。制而信存，不制而信失。未審乎此，而欲不凝滯而與物推移，顧別求『甚真』之信於『窈冥』之中，其居德不亦險乎！故君子於德行則常之，於教事則習之，而終不法其不盈，斯以不惑於水之貌，而取其柔而無質者以為上善也。」（周易外傳 坎卦）

第三章 王船山周易大象解

一、「象」在周易的意義

孔子曾經研究《周易》，曾經給弟子們講授《周易》，大家對這一點歷史事實，都有共識，不加否認；至於孔子作《易傳十翼》，則學者意見不同，而且大部份學者予以否定。我不是從事考據的人，不能從考據方面去評判《十翼》作者問題；但是從《十翼》內容方面去研究，我認為《十翼》原本是孔子給弟子們講授《易經》時，弟子們所寫的筆記，後來流傳到漢代，內容裡夾雜了漢代的學術思想，在基本思想上，《十翼》的思想是孔子的思想，《易經》有《周易》的「象」，特別注意到「君子」，「君子」這個名詞，在孔子以前，用為代表政府首長，用為代表丈夫，孔子則用為人格的標準，代表有道德的人。《周易》的「象」，常說明「君子」的善德。這一點《周易》的「象」，和《論語》的君子思想很相合，到了《中庸》時代，已經有了「君子之道」。

《周易》的象，代表孔子的《易》學思想。《周易》原為占卜用的，為人事事件的吉凶，

由宇宙的變易之道，推算人事的順逆。孔子以宇宙變易之道，為自然法則，也是人類生活的天理，「聖人法天」，以天理為人生活之道。人生活的善惡，將得到上天的賞罰，賞為吉，罰為凶。人事的吉凶，不必從占卜去追求，從自己行為的善惡就可以知道。孔子作《十翼》，即是在《十翼》所講的，便在於以宇宙變易之道作人生活之道。這種思想，特別在《周易》的「象」中表現得很清楚。

王船山非常重視《周易》的「象」，作了一卷《周易大象解》，還寫了一篇序。序裡說：

「大象之與象，爻，自別為一義。……蓋筮者，知天之事也。知天者，以俟命而立命也。……若夫學易者，盡人之事也。盡人而求合乎天德，則在天者即為理，天下無窮之變，陰陽雜用之幾，察乎至小，至險，至逆，而皆天道之所必察。苟精其義，窮其理，但為一陰一陽所繼而成象者，君子無不可用之以為靜存動察，修己治人，撥亂反正之道。……大象，聖人之所以學易也。」（《周易 大象解序》）

《周易大象解》，作於康熙十五年（公元一六七六年），王船山時年五十七歲，在作《周易外傳》後的二十一年，在作《周易內傳》的前九年，《周易內傳》的大象解釋部份，都用這本書的基本解釋。

《周易》大象的意義，王船山認為是「盡人而求合乎天德」，從天道的陰陽變化所成的象，求得義理，「君子無不可用之以爲靜存動察，修己治人，撥亂反正之道。」《周易》大象，可以說是代表孔子的倫理觀。王船山在《周易內傳》開端，解釋乾卦，對於「象曰：天行健，君子以自強不息。」他說：

「此所謂大象也。孔子就伏羲所畫之卦，因其象以體其德，蓋爲學易者示擇善於陰陽，而斟酌以求肖，遠其所不足，而效法其所優也。數之積也，畫已成而見爲象，則內貞外悔，分爲二象，合爲一象，象於此立，德於此著焉。」

在解釋坤卦的「象曰」，他說：

「六十四卦之變動，皆人生所必有之事，抑人心所必有之幾；特用之不得

其宜，則為惡。故雖乾坤之大德，而以剛健治物，則物之性違；柔順處己，則己之道廢。唯以乾自彊，以坤治人，而內聖外王之道備矣。餘卦之德，皆以此為統宗，所謂『易簡而天下之理得』矣。」

大象的意義，在於由六十四卦的變動，得知人事之原則，按照原則去做，則順；否，則逆。人事的順逆，成爲人事的吉凶福禍。因此，研究《易經》的人，必須懂得這種義理。孔子所以作大象，指示人因象以明理，用理以修己治人。孔子說六十二卦的德，都以乾坤兩卦的德爲統宗，乾坤兩卦的德，代表內聖外王之道。王船山解釋大象，常立腳在內聖和外王兩點上；而且更注重外王治國之道。

孔子曾經說：「政者，正也，子帥以正，孰敢不正。」（論語 顏淵）儒家素來主張德治，執政的人修身積德，才可以治人，《大學》也說得很清楚，修身、齊家、治國、平天下，互相連貫。王船山便以內聖外王相連，在大象解裡，表現得非常明顯，學者也說王船山在《大象解》裡沒有忘懷自己對明朝的情感。「我們讀了此書之後，最覺突出的一點是作者的深刻的故國之思和濃厚經世之志。他作此書時，明亡已久，永曆帝被執而死亦已有十有五年，但他在書中仍然有觸即發，對過去的悲痛歷史，慨乎言之。」（王孝魚寓於周易大象解

後的編者識)

二、大象的解釋法

大象的解釋，和彖、爻不同，王船山說：「大象之與彖爻，自別爲一義。取大象以釋彖、爻，必齟齬不合，而強欲合之，此易學之所繇晦也。」（周易大象解序）

大象的解釋，以象去解釋，象是說卦所標的天地雷風水火山澤，也是六十四卦的「象曰」所標的象。王船山說：「君子觀於天地之間而非非學，所謂希天也。故異於彖，而專以天地雷風水火山澤之相襲者示義焉。」（周易內傳 卷一上 乾卦象曰）

《周易》說卦，還標出許多的卦象，例如：「乾爲天，爲圓，爲君，爲父，爲玉，爲金，爲寒，爲冰，爲大赤，爲良馬，爲老馬，爲瘠馬，爲駁馬，爲木果。坤爲地，爲母，爲布……」（說卦第十一章）漢易爲象數易，以象解釋彖和爻的變，《左傳》書裡多有這種象說的例。

「閔公元年，傳：初畢萬筮於官，遇屯 ䷂ 之比 ䷇。辛廖占之，曰：吉

，屯固比入，吉孰大焉？其必蕃昌。震為土，車從馬，足居之，兄長之，母覆之，眾歸之，六體不易，合而能固，安而能殺，公侯之卦也。公侯之子孫，必復其始。」

屯卦的下卦為震卦，上卦為坎卦；比卦的下卦為坤卦，上卦為坎卦。震的象，為土，為馬足，為長男；坎的象，為中男，為車輪；坤的象，為母，為眾。把所有的象合起來，乃有「震為土，車從馬，足居之，兄長之，母覆之，眾歸之。」

漢朝易學者，嫌說卦的象太少，不夠卜筮的用，就自己造了許多象，稱為「逸象」。清朝惠棟的《易漢學》書裡，記載了虞翻的八卦逸象，共三百二十六。

王船山反對這種以象解釋象和爻，為解釋象、爻，他用陰陽剛柔。例如屯卦，☳上☵，上卦為坎，下卦為震，王船山注說：

『難生』謂九五陷於二陰中，為上六所覆蔽，有相爭不寧之道焉。陽之交陰，本以和陰而普成其用。」（周易內傳卷一下）「象曰：比吉也，比輔也，下順從也。」王船山注說：

「比，☵上☷（坎下，坤下）陽實始而後陰成能化，德位永定，而無可違。九

五剛中，有可親比之道，本所當筮擇為主者，故無咎。」（同上）

象，祇爲解釋《周易》的「象曰」，所用的象，爲《周易》的根本象，即天地雷風水火

山澤，（水常象爲雲，爲泉）

「屯，雲雷屯，君子以經綸」（☶☳坎上，震下）

「雲上而凝，雷動而奮，躊躇滿志而果於爲之象也。經綸者，君子開物創治之大業也。不凝如雲，不足以行。不奮如雷，不足以斷。未爲之光，無綢繆深厚之心，方爲之際，無震迅發起之氣，無以取不秩不敘之天下分合而使之就理。」

王船山解釋「象曰」常用象，且用根本的象。解釋各爻的象也用根本的象，不用別的象，和漢朝易學家的解釋不同，例如屯卦的爻：

「象曰：六二之難，乘剛也，十年乃字，反常也。」

王船山注解說：「屯之所以爲『難生』者，二揜初，上揜五，使不得升也。陰陽交以成生物之功，常也。女子之貞，非以不字爲貞，乘剛不相，下陰志之變也。上應九五，乃反乎常，故雖晚而猶不失其正，『十年』數之極也，天道十年而一改。」（周易內傳卷一下）

漢朝虞翻注解說：

「屯遭，盤桓，謂初也；震爲馬作足，二乘初，故乘馬；班，躓也，馬不進，故班如矣。匪，非常也，寇謂五，坎爲寇盜，應在坎，故匪寇；陰陽得正，故婚媾；字，妊娠也。三失位變復，體離，離爲女子，爲大腹，故稱字，今失位爲坤，離象不見，故女子貞不字。坤數十，三動失正，離女大腹，故十字與常乃字，謂成濟也。」

「案：屯卦 ，內卦爲震，外卦爲坎，二至四體坤，三變則成既濟定也，而內卦爲離，蓋六二陰在初九陽剛之上，故有屯遭之象。震爲馬作足，故有乘馬班躓之象；應於九五，坎爲盜寇，然六二比於六三，六三變陽，陰陽德正，故婚媾；婚媾九五，故匪寇。復，返也，三失位而反於正則內卦爲離，離爲中女大腹，三不變則體坤，離象不見矣，故女子貞不字。坤爲

十，十乃變而為離，故十年返常乃字。」（易經集注 頁十四 龍泉出版社）

虞翻的注解，不僅用象注爻，而且用漢易的升降法，互體法。「三失位變復」，這是互體，屯☶☵，第五爻本是陽爻，變成陰爻，乃成☶☵復卦。「體離」，是第三爻本是陰爻，變為陽爻，乃成☶☵既濟卦，下卦為離，☲。「今失位為坤」，則是第二爻、第三爻、第四爻合成一卦，乃成☷坤卦。虞翻便合用這些卦的象解釋屯卦「六二」的「象曰」。

「象曰：六二之難，乘剛也。」王船山解釋為「二揜初，上揜五，使不得升也。」即是初六為陽，第二爻為陰，所以是陰掩陽；第五爻為陽，第六爻為陰，也是陰掩陽，他是以陰陽爻去解釋，非常簡單清楚。

虞翻的解釋，「震為馬作足，二乘初，故乘馬；班，躡也，馬不進，故班如矣。」這些話是爻辭，不是「象曰」，虞翻併在「象曰」以內。

「象曰：……十年乃字，反常也。」王船山解釋為「陰陽交以成生物之功，常也，女子之貞，非以不字為貞；乘不相下，陰志之變也。上應九五，乃反乎常，故雖晚而猶不失其正。十年，數之極也，天道十年而一變。」

虞翻的解釋：「今失位為坤，離象不見，故女子貞不守；坤數十，三動反正，離女大腹，故十年反常乃字，謂成既濟定也。」非常複雜，使用了互體法的象，解釋「六二」爻。

對於這種注解法，王船山聲明反對。

又如這個屯卦的第三爻，「六三」，爻辭說：「即鹿無虞，唯入于林中。君子幾，不如舍，往春。」

王船山解釋說：「君獵，虞人翼獸以待射；無虞，鹿不可必得也，林，車絀馬阻之地。吝，止也。六三當震體之成，而爲進爻，上六窮陰不相應，坎險在前，往無所獲，而有所礙，故有此象。三柔而無銳往之象，類知幾而能止者，故可勉以君子之道。然體震而躁進，不保其能舍，而有往吝之憂，窮於己之謂吝。」王船山絕對不用象去作解釋，祇就陰陽爻的進退之道去作解。

虞翻的解釋：「即，就也。虞謂虞人，掌禽獸者。艮爲山，山足稱鹿，鹿，林也。三變體坎，坎爲聚木，山下故稱林中。坤，爲兕虎；震爲麋鹿，又爲驚走，艮爲狐狼。三變禽走入于林中，故曰即鹿與虞，惟入于林中矣，君子謂陽已正位。幾，近，舍，置；吝，疵也。三應於上之應，歷險（坎）不可以往，動如失位，故不如舍之，往必吞窮矣。又：鹿謂五，三爻動而求五也。」虞翻使用坎卦，故卦爲這卦的上卦；又使用艮卦，二是用三三屯卦的互體法，由第三爻第四爻第五爻組成。還用了坤卦三，這是互體第二、三、四爻組成。從此可以看到漢朝易學者爲解釋卦爻，都使用卦象，而且使用的卦，還不是本卦，是使用升降法、

互體法、半象、反對法、旁通法，所成的卦。王船山不採納這些變易法，一概捨棄不用，使易卦的解釋簡單明瞭，這種解釋法，在《大象解》裡完全一致，在《周易內傳》各卦的「象曰」，也常是一樣。我們再看一個例證。

「比 ䷇ 坤下坎上，地上有水。比，先王以建萬國，親諸侯。」這是《易傳》比卦的「象曰」。

王船山的解釋：「比非交道之正也，唯開代之王者能用之。用之以建萬國，親諸侯，歸附而不流，大小相涵而不紊者也。德難光王，事非封建，而違道以徇人，樹援以固黨，其敢於用比乎？」

比卦的初爻，《易傳》說：「象曰：比之初六，有他吉也。」王船山解釋說：「四非能與初以吉者。孚於四而得比於上，非初自能得之，因他而至也。」

比的初六，《易傳》的爻辭：「初六，有孚，比之無咎。」王船山解釋說：「比有以相近而相親者，二之於初，三、四之於上是也。有以相應而相合者，初之於四，二之於五，三之於上是也。初六遠處於下，不相親於九五，宜有咎也；而六、四密近於五，初柔順之德，與四相合而相孚。」因此，在解釋初六的「象曰」乃說：四不能給初六以吉，「孚於四而得比於上」，四和五相親，四為陰爻，五為陽爻，四以柔順而親於五。初六為陰爻，和第四爻的陰爻，柔順相合，便因四和五相親而得吉。所得吉，「因他而至也。」

來知德釋爻辭和「象曰」，則常用象。「初六，有孚者誠信也。缶，瓦器也。坤土中虛，缶象。缶者，滿也，初變成屯。屯者盈也。水流盈缶之象。」（《易經集註 龍泉出版社》）所謂初變屯，乃是旁通，☱☱比，☱☱屯，比的初六，變爲屯的初陽，再用坎、坤、屯卦的象。因此，可以了解王船山在《周易大象解》的序文裡所說：「取大象以釋彖爻，必齟齬不合，而強欲合之，此易學之所繇悔也。」

三、周易大象解的倫理思想

王船山很重視《周易》的象，在「象曰」，他看到孔子的易學，由天地的變化之道，引出「修己治人，撥亂反正之道」，他集《大象解》爲一卷，結集孔子的倫理道德思想，指出儒家修身治國的善德，他所以說：「因象以成德」。「天地有此象，則有此道，君子以此道而應此理，各體其宜，而後同歸一致。」（《周易大象解 乾卦》）

他以六十二卦的象皆從乾坤兩卦的象而出，乾坤兩卦的象所表之德，則爲六十二卦象所表之德的綱領，他說：「自彊不息非一德，厚德載物非一功。以自彊不息爲修己之綱，以厚德載物爲治人之本。故曰：『乾坤者，其易之門戶，道從此而出，德從此而入也。』」（《同

上)這一點也肯定他的「乾坤並建」的主張。

1. 以自彊不息修己

「蒙，君子以果行育德。」

王船山解釋說：「君子體斯爲養蒙，爲發蒙，果育相資，行成而德不匱，則善用蒙者也。」這是有恆的意思。在恆卦：「君子以立不易方」，王船山注說：「恆者，不隨順於物而自守之道也。……君子之守以之，受物以成，自立以恆，道斯兩得矣。」咸卦：「君子以虛受人。」王船山注說：「虛者，君子所以受人也。君子於己皆實，受物則虛，善用虛實矣。若宅心皆虛，不盡其實，則是不誠無物，惡足以受天下哉！老莊之詭於易也以此。」

「訟，君子以作事謀始。」

王船山注說：「人與己違則訟人，道與欲違則自訟。君子之用訟也，不以訟人而以自

訟，善於訟矣。」

「大畜，君子以多識前言往行，以畜其德。」

王船山注說：「凡畜，惡其盛也，積而能散，安而能遷，君子無固畜焉，其唯前言往行乎……多畜而德弘，乃以無執一之害。」

「頤，君子以慎言語，節飲食。」

王船山注說：「蓋嘗論之，言語之慎、飲食之節，若細行也，而人欲之流止，天理之存亡莫甚焉，君子小人之大閑，此心之存去，皆於此決矣……物不能引我以非道，則大勇浩然之氣可養，我不輕隨物以妄流，則淵深不測之神可凝。」

「大過，君子以獨立不懼，遯世無悶。」

王船山注說：「唯夫獨立不懼者，有可懼者也；遜世無悶者，有可悶者也；履凶游濁，守貞篤志，正已而不與俱汨，斯大過焉可矣。」

「大壯，君子以非禮弗履。」

王船山注說：「君子進德，從容馴至而勿助長。唯克己之功，則可用壯。而壯在秉禮，不在戰勝，抑非若異端之亟絕倫物以爲猛也。」

「家人，君子以言有物而行有恆。」

王船山注說：「言不蘄盡古今之變，但適事物之宜；行不蘄備經緯之能，但保初終之素。」

「蹇，君子以反身修德。」

王船山注說：「事不求成，功不求立，名不求達，實不求遂，其言訥，其行樸，約如不敢，遲如不欲。……君子之自修，從容抑畏而無馳驅之心，乃以不疾。」

「損，君子以懲忿窒欲。」

王船山注說：「夫損者，損情而已矣。若道，則不可得而損也。樂而不以為淫，怒而不以為戾，和平欣暢之心，大勇浩然之氣，非欲非忿，而欲損之，釋氏所為戕性殘形以趨涅槃，老氏所為致柔守錫以保嬰兒，皆不知損而戕道以戕性也。」

「益，君子以見善則遷，有過則改。」

王船山注說：「損以治情，益以進道，知所損益，可與人德矣。用損者靜以止，悅以安，……用益者如風之烈，如雷之迅，其事不疑，……終日孳孳，無懷安之情，君子求益之功歟！」

「升，君子以順德，積小以高大。」

王船山注說：「君子之升，所爲異於進銳退速，貪大而忽小者也。小德之積，以善養心，德既在我，義類必充。馴至其極，下學而上達，蓋因心理漸開之自然也。若老氏以至柔馳騁天下之至剛，是謂逆理。」

「困，君子以致命遂志。」

王船山注說：「君子之於危亂，非無君可事，無民可使，軀必不可保，妻子必不可全也，不受福澤，自致於困也。困其身，而復身不辱；困其心，而後志不降。匪石之堅，不求轉也；無道之愚，以棄智也，非困則志不可得而遂矣。……惟悴枯槁以行乎憂患而保其忠厚，知困而已，豈知亨哉。」這一段，乃船山寫自己的心境。

「歸妹，君子以永終知敝。」

王船山注說：「知父母之疾不可起，而必藥必禱；知國之亡不可興，而必出必，以得所歸爲悅。」這也是他講明自己的境遇。

「兑，君子以朋友講習。」

王船山注說：「言迭出而不窮，道異趨而同歸，朋友講習，以此爲得。若夫以分交，以情交，以事交而用此道，不失之諂，則失之瀆，君子慎之。」

「小過，君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」

王船山注說：「君子或過於小，寧出於此，無溺於怠，無靡於欲也。動有止，高山之雷不迅，雖過，不憂其決矣。」

上面所引《周易大象解》的十七個卦的解釋，可見王船山關於修身，謹守「自彊不息」的原則。關於自彊，他不主張急迫追求速效，常要求順其自然，積小德以養心，「從容抑畏而無馳驅之心。」然而必定要「守貞篤志」，「以行乎憂患而保其忠厚」「終日孳孳，無懷

安之心。」攻擊佛教的絕慾爲戕性殘形，反擊老子的至柔的逆理。

2. 以厚德載物以治人

「屯，君子以經綸。」

王船山注說：「經綸者，君子開物創治之大業也，不凝如雲，不足以行。不奮如雷，不足以斷。未爲之先，無綢繆深厚之心，方爲之際，無震迅發起之氣，無以取不秩不敘之天下分合而使之就理。」他惋惜明末桂王不能有這種經綸之才。

「師，君子以容民畜眾。」

王船山注說：「君子有民，無見民也。君子觀於地之容水，以靜畜動，而得撫民之道焉，士安於塾，農安於畝，疆者弱者，因其固然，不爭不擾而使之自輯。」

「需，君子以飲食宴樂。」

王船山注說：「後天下以樂，而後鼓樂田獵，民皆欣欣以相告，是君子以之特異於小人。」

「小畜，君子以懿文德。」

王船山注說：「君子體此以修明於上，無所加於民，而移風易俗，不知其然而自化。」

「履，君子以辨上下，定民志。」

王船山注說：「君子之於民，達志通欲，不如是之間隔，唯正名定分，別嫌明微，則秩然畫一。」

「泰，天地交泰，后以裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」

王船山注說：「天道下濟，以成地之能；地道上升，以相天之德。體其道以施於民，君通民之志欲，而民喻君之教化，乃以左右匡提而成大治。其道至大，非君天下者，不足與於斯。」

「否，君子以儉德辟難，不可榮以祿。」

王船山注說：「功非已立，民非已援，德既可儉，奚有與祿？辭祿絕交，守其塞焉可矣。」

「同人，君子以類族辨物。」

王船山注說：「類族辨物，井然不昧於中，而明不外發，無邊揚之事，百族與處，賢不

肖各安其所，萬物並興，美惡各從其實。」

「大有，君子以遏惡揚善，順天休命。」

王船山注說：「明有所必發，……明有所必涵，……觀於同人，大有，而君子所以用易者，經緯張弛之妙，類可推矣。」同人，火在天中，所以不揭發善惡；大有，火在上，便遏惡揚善；兩者，乘乎時位，互相爲用。

「謙，君子以裒多益寡，稱物平施。」

王船山注說：「君子用此，唯用之於施。施者，君子所以惠小人也。君子而交君子，以貞以諒，無所用謙焉，凡施之道，益其寡者。」

「蠱，君子以振民育德。」

王船山注說：「動物無吝，振起頑懦，而養之成德，君子新民之道也。」

「臨，君子以教思無窮，容保民無疆。」

王船山注說：「君子之臨民，不尚威而尚德，有如此。然兌不以悅民而以教，亦必異於違道干譽之小惠歟！」

「觀，先王以省方觀民設教。」

王船山注說：「小畜以端本立極，觀以因時廣化。而設教者，必審民俗之剛柔樸巧而順導之，故非行地不爲功。」

「噬嗑，先王以明罰敕法。」

王船山注說：「求情以明，勤其審察，知周乎下情，然後從而斷之。」

「賁，君子以明庶政，無敢折獄。」

王船山注說：「君子立法創制，必詳必析，小物細事，無所忽忘，無有疑似，使愚賤利用，經久可行。」

「復，先王以至日閉關。」

王船山注說：「復之道大矣。……唯聖人在天子之位，以法天而調人物，故有所休息，以俟人物之定，於至日昭其義焉，然亦不廢其理而已矣。」

「無妄，先王以茂對時，育萬物。」

王船山注說：「先王應民物之氣機，誠動於中，而功即加於物，不必如後世月令之書，附會擬似。」

「坎，君子以常德行，習教事。」

王船山注說：「德行之常，必非一德，教事之習，非僅一教。有本而出，源源不舍，則德日以盛，教日以深，斯君子用坎之益也。」

「離，大人以繼明照于四方。」

王船山注說：「明之已甚，君子所懼也。雖居天位者，四方待照，則明患其不至，不憂其盛矣。有用晦者，有繼明者。用晦以養其體，繼明以大其用，不偏廢也。老氏一以悶悶孩天下，申韓一以察察矜私智，惡足以稱大人之事哉！」

「遯，君子以遠小人，不惡而嚴。」

王船山注說：「君子之遯，遯以己，不遯以物，居上而不流，嚴者其本也。不惡者，不

屑惡而自遠也。」

「晉，君子以自昭明德。」

王船山注說：「故君子之昭，自昭者也，庸人之昭，昭人者也。夫明德之藏，非揭竿建鼓以使天下知者。」

「明夷，君子以蒞眾，用晦而明。」

王船山注說：「用晦而明，雖傷其明，何傷乎！小人自謂能欺君子，而卒以成君子之大智。」

「睽，君子以同而異。」

王船山注說：「君子之用睽，用之於所同者，以各成其用也。同而異，則爲和；同而

同，則爲黨；異而異，則爲爭，各成其用，無所爭矣。」

「夫，君子以施祿及天下，居德則忌。」

王船山注說：「君子頒祿，無疑無吝。唯用此道，乃盡天下之才。」

「姤，后以施命誥四方。」

王船山注說：「君子議道自己，有不能喻之愚賤者，必暢達而廣諭，則用姤。」

「萃，君子以除戎器，戒不虞。」

王船山注說：「夫君子有國，財散無所事萃，其萃聚者唯戎器，則上非貨殖，而國無弱道斯可耳。」

「井，君子以勞民勸相。」

王船山注說：「養民則勞，自養則否，易地皆然。孔、禹之所以爲聖也。」

「革，君子以治曆明時。」

王船山注說：「革者，非常者也。……君子之慎用革，而但用之於此，合天變也。因此知守一定之法，以強天從己者，其於曆遠矣。」

「豐，君子以折獄致刑。」

王船山注說：「法簡民安，不傷於猛，用此道爲宜。」

「旅，君子以明慎用刑，而不留獄。」

王船山注說：「既明以慎，用刑之道盡矣。」

「巽，君子以申命行事。」

王船山注說：「用民力，成民務，先事戒之，當事申之，先後相隨無異風，終始相告無異命，民乃易從而事不廢。」

「節，君子以制數度，議德行。」

王船山注說：「節者，養有餘之道也，而鄙夫以吝當之，天地懸隔。」

「既濟，君子以思患而豫防之。」

王船山注說：「故君子不憂天下之患，而得其所以防之，……道豫立，則載而濟矣。」

「未濟，君子以慎辨物居方。」

王船山注說：「故天之所生，地之所長，物之所成，事之所起，無非未相爲濟者。慎辨其分，而後可合，慎奠其居，而後可移。」關於治人，上面引用了王船山《周易大象解》的三十四卦的注釋。原書所有的卦解，有關帝王的卦，沒有引用。從三十四卦的注釋，可以看到治人的基本原則，是坤卦所有的「以厚德載物。」即是孔子所主張的責己嚴，待人寬。對於人，要順人情，不用老莊和申韓的方法，就是用刑罰，也要明慎。

在這一大大段，我抄錄了《周易大象解》的原文，雖然每卦的注解，或祇節錄了最重要的一段，但是讀者還會嫌過長。不過，我所以這樣做，有兩層理由：第一，讓讀者見到原文，不僅看我的解釋；第二，讀者未必都有王船山的書，我多引原文，讀者可以稍窺王船山的真面目。

《周易大象解》，祇有一卷，每卦祇注解了卦辭，對於爻象都沒有加注；但在《周易內傳》裡則都有注解。王船山特別作了一卷《周易大象解》，表明他對《周易》的看法。他以爲《周易》的目的，不僅是爲卜筮吉凶，而最重要的目的，是在說明人事合於天道，人知道修身治人，也就是孔子以倫理的善惡，代替事件的吉凶。這種思想在「象曰」，特別顯明。至於把《周易》用到天人地理，醫學術數，算命看相各方面，王船山一概不接受。所以他在這卷書的序文裡說：「若夫學易者，盡人之事也，盡人而求合乎天德。」

第四章 周易內傳發例

一、乾坤並建

〈周易內傳發例〉，可以說是王船山講論〈易〉學的最後一本著作。他署名「丙寅仲秋月癸丑朔畢」；丙寅年爲康熙二十五年，公元一六八六，船山逝世於一六九二年，這本書是在他去世以前六年寫的。他在發例的最後一節，述說了他研究〈易經〉的經歷，也說明了他對〈周易〉一書的主張。

「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。」（周易內傳發例 第二五節）

丙戌年，爲清順治三年，公元一六四六年，戊子年，爲順治五年，公元一六四八年，王船山在順治三年，年二十七歲，開始讀〈易經〉，兩年以後，專心研究，從觀卦了解人生的

處境。

「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辭，為精義安身之至道。」（同上）

觀卦，下面四爻是陰爻，上面兩爻是陽爻，象徵國家由小人掌握，君主要正位居高，以德臨下，彖辭說「中正以觀天下」。對於私人生活，則是「君子之處亂世，陰邪方長，未嘗不欲相枝害，而靜正剛嚴，使且無從施其干犯而瞻仰之，……德威在己不在物，存仁存禮，而不憂橫逆之至，率其素履，非以避禍而邀福，而遠恥遠辱之道存焉矣。」（周易內傳 觀卦）

上面解釋觀卦的話，就是船山自己一生的生活原則，避居窮鄉，絕不接受清朝皇帝的徵召。

「乙未，於晉寧山寺，始為外傳，丙辰始為大象傳。……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。」（周

易內傳發例 第二五節

乙未歲，爲順治十二年，公元一六五五年，船山作《周易外傳》。丙辰年，爲康熙十五年，公元一六七六年，船山作《大象傳》。乙丑年，爲康熙二十四年，公元一六八五年，船山作《周易內傳》，次年作《內傳發例》。從順治三年，開始治《易》，到康熙二十五年，經過四十年。雖不能說他四十年都研究《周易》，但是他自己說「亡國孤臣，寄身於穢上，志無可酬，業無可廣，唯易之爲道則未嘗旦夕敢忘於心，而擬議之難，又未敢輕言也。」（同上）四十年來，他常心中記著《周易》，而《周易內傳》和《發例》，乃是他一生讀《易》之全部心得。

他對於《周易》的主張，

「大略以乾坤並建爲宗，錯綜合一爲象，象爻一致，四聖一揆爲釋，占學一理，得失吉凶一道爲義；占義不占利，勸戒君子，不瀆告小人爲用；畏文周孔子之正訓，闢京房陳搏日者黃冠之圖說爲防。……」

易之精蘊，非繁辭不闡。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。」（同上）

「伏羲氏始畫卦，而天人之理盡在其中矣。……文王起於數千年之後，以『不顯亦臨，無射亦保』之心得，即卦象而體之，乃繫之以象辭，以發明卦象得失吉凶之所繇。周公又即文王之象，達其變於爻，以研時位之幾而精其義。孔子又即文、周象爻之辭，贊其所以然之理，而為文言與象象之傳，又以其義例之貫通與其變動者，為繫辭、說卦、雜卦，使占者學者得其指歸以通其殊致。……四聖同揆，後聖以達先聖之意，而未嘗有損益也，明矣。」（周易內傳發例第一節）

在這兩節裡，王船山說明了他對《周易》的意見。第一，《周易》是伏羲、文王、周公、孔子的著作，伏羲畫卦，文王作彖辭，周公作爻辭，孔子作文言、彖傳、爻傳、繫辭、說卦、雜卦。後者解釋前者，四聖的思想相貫通，王船山認為《周易》有宗，有象，有釋，有義，有用，有防，他從這幾方面去講《周易》。

《周易》的宗，即根本思想，為乾坤並建，這是王船山本人的主張。乾坤即陽陰，在陽陰以上，沒有不分陰陽的本體之氣。太極不是張載所說的太虛，而是陰陽不顯的太極。《周易》的義，即《周易》的意義，《周易》的目標，在於由占得知吉凶，而明白人生之道。所以《周易》的用，在於勸告君子行善避惡。文王、周公和孔子，都是注重《周易》的倫理意

義。這種意義，由宇宙變化之道，以卦象表示出來。《周易》的關鍵在於變。

二、時位的變

「易」，就是變。《周易》的變，由卦象而顯；卦象的變，是爻的變；爻的變，是時位的變。周公作爻辭，「達其變於爻，以研時位之幾而精其義。」孔子作傳，也是「以其義例之貫通與其變動者，……使占者學者得其指歸以通其殊致」。

爻的解釋，以「彖曰」為根據，以「爻象」作解釋，爻為陽爻陰爻；爻的變，即陽陰的變；爻變在卦象所表現的，為時位的變換，位是空間，空間在變化上，為一種成份，變化的本身，則是在時間上。《易經》所以多次說，「時之義大矣哉。」

王船山說：

「卦變者，因象傳往來上下進行內外之旨，推而見其所自變也。夫子作象傳，於卦畫已定，卦象已備，卦德已見於彖辭之後，而得其理焉，明此卦之所以異於彼卦者，以其爻與位之有變易也。」（周易內傳發例 第十

節)

爻的變，在一變裡爲陽爻陰爻的上下位置。在兩卦變動時，後一卦的陽爻或陰爻由前一卦而變，便有陰陽來往的上下內外。

「象傳之以卦變言者十五；隨曰：剛來而下柔。蠱曰：剛上而柔下。噬嗑曰：柔得中而上行。賁曰：柔來而文剛，分剛上而文柔。咸曰：柔上而剛下。恆曰：剛上而柔下。損曰：其道上行。益曰：自上下下。漸曰：柔得位。渙曰：剛來而不窮。皆三陰三陽之卦，故古注以爲自否、泰而變，而先儒非之，謂乾坤合而爲否泰，豈有否泰復爲他卦之理。然此二說相競，以名之異，而非實之有異也。……從三畫而言則謂之乾坤，從六畫而言則爲否泰，其實一也。」（同上）

我們先看一看象傳所說的卦變：

「隨，剛來而下柔」。☱☲，震下兌上。王船山在《周易內傳》解釋說：「卦以下爲方

生之爻，故在下曰來。此卦自否變，上九之陽，來而居次，以處柔下。」

否，☷☰

隨，☰☷「自否變」，否卦的初爻爲陰爻，變到隨卦爲初爻陽爻，否卦的最上爻爲陽爻，變到隨的最上爻爲陰爻。但看變，看下卦的變，故說「剛來而下柔」，初爻陽爻來，處在兩陰爻之下，便是「剛來而下柔。」

「蠱，剛上而柔下」，王船山在《周易內傳》解釋說：「以卦變言，泰上之陰，來居於初。泰者上下交，爲治道之自開，而蠱則陰受陽爻，而承陽以自養，治之成也，」

泰，☰☷

蠱，☱☵，「泰上之陰，來居於初」，泰卦的初爻陽爻，變爲蠱的初爻陰爻，泰卦的最上爻陰爻，變爲蠱卦最上陽爻，所以是「剛上而柔下」。

「噬嗑，柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。」王船山在《周易內傳》解釋說：「不當位，謂六五也，變否塞之道，柔自初而上行以得中，炤其妄而治以刑，合於義矣。」又解釋卦說「一陽入於三陰之中，而失其位，不與陰相合也，三陰欲連類，而爲一陽所間，不能合也。」☱☵☷☷☷，二三五爻都爲陰爻，四爲陽爻，所以是「一陽入於三陰之中」。

卦的變，是「以其爻與位之有變易也」。同節中又說：「變者，象變也。象不成乎否，泰，即其變，非謂既泰既否而又變爲他卦也。」

在《周易本義》裡，有卦變圖，朱熹解釋說：「彖傳或以卦變爲說，今作圖以明之，蓋易中之一義，非畫卦作易之本指也。」朱熹不贊成彖傳的卦變，王船山在《周易內傳·發例》的這一節中（第十節）批評說：「乃朱子謂一卦而六十三卦皆可變，其說來自焦贛之爲術，博衍著策，九、六變動而爲四千九十六之占辭，繁冗重複。」「焦贛所演者，夏、商日者之《易》也。論文、周、孔子之易，而以日者之術亂之，奚可哉。」

《周易本義》之卦變圖說，凡一陰一陽之卦各六，皆從復姤而來。凡二陰三陽之卦各有五，皆自臨遯而來。凡三陰三陽之卦各二十，皆自泰否而來。凡四陰四陽之卦各有十有五，皆自大壯觀而來。凡五陰五陽之卦各六，皆自夬剝而來。合起來，共一百二十四卦，每項重覆，如一陰一陽和五陰五陽便是重覆。

王船山在《周易內傳》卷六繫辭下第一章作有重卦圖。他說：「若以伏羲畫卦及筮者積次上生而成六爻者言之，則非內三畫而遽成乎八卦，而別起外三畫以層累之。故傳言參三才而兩之，合二爻而爲一位。重者，一爻立而又重一爻也。故此於八卦言象，於重卦言爻，而屯、蒙以下之卦，皆性情功效之動幾，非象也，則非一象列，而又增三畫爲一象。今遵夫子參兩因重之義，爲重卦圖如右。」重卦圖以八卦的每一卦爲本，每一本有七重卦，共八卦，這樣八八成六十四卦。（卦圖見附錄）

「初、三、五，八卦之本位，二、四、上，其重也。所重之次，陽卦先陽，而陰自下變；陰卦先陰，而陽自下變，故交錯而成列。重卦次序，於義不必有取。坎重艮，難重兌，艮重坎，兌重離，皆陰陽偶合之條理，自然之變化，不可以意為推求。蓋象成而後義見，此方在經營成象之初，未嘗先立一義以命爻。易之所以以天治人，而非以人測天也。」（周

易內傳 卷六 繫辭下 第一章）

王船山不採納舊說，「舊說以三畫之上復加三畫為重」（同上），而以「合二（爻）而為一位，重者，一爻立而又重一爻也」，例如因乾☰而重，同人☶第二爻變了；小畜☵，第四爻變了；☵☰夬，第六爻變了；家人☱第二和第四爻變了；革☱第二和第六爻變了，需☵第三，第四第六爻變了；既濟☵☲第二第四第六爻都變了。其他七組重卦，都是這樣變。「初、三、五之本位，二、四、上，其重也。」

在一卦之中，有一爻為主，「則卦各有主，或專主一爻行乎眾爻之中，則卦象、卦名、卦德及爻之所占，皆依所主之爻而立義。或貞悔兩體相應，或因卦變而剛柔互相往來，則即以相應，相往來者為主。或卦象中，而中四象六升降異位，或初、上之為功異道，則即以升

降剛柔之用爻爲主。非在此一卦，而六爻皆有其一德也。一爻行乎眾爻之間，如履☱☱唯六三爲柔履剛，……復卦☱☳唯初九爲能復，大有☱☲唯六五爲有乎大。姤、同人、豫、小畜之類，其義皆然。二爻相往來者，而以所往來者爲主，如損☱☲之損四而益上，益☱☳之損四而益初，則唯所損所益之兩爻爲主。……以相應不相應爲主者，中四爻之合離有得失之異，如中孚☱☴之二五得中，相合而孚其類，以感三、四，故三、四，非能孚者，初、上則尤不與於孚者也。……舊說概云當某卦之世則皆有某卦之道，主輔不分，施受不別，遇履則皆履物，遇畜則皆畜彼，至於說不可伸，則旁立一義。……篇內疏其滯，會其通，非求異於先倫，庶弋獲於三聖耳。」（周易內傳發例 第十一節）

王船山解釋重卦的意義，不採納舊說以內外兩卦相重，而以《易傳》所說「兼三才而兩之」以「一爻立而又重一爻也。」這根爻，是卦的主，給卦一種意義和名稱。

三、卦 圖

「本義繪邵子諸圖於卷首，不為之而釋盡去之，何也？曰：周流六虛，不可為典要；易之道，易之所以神也，不行而至也，陰陽不測者也。邵子方圓二圖，典要也，非周流也。……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。……而挾古聖以抑三聖，曰伏羲之易，美其名以臨之，曰先天。伏羲何授？邵子何受？不能以告人也。先天者，黃冠祖炁之說也。」（周易內傳發例 第十三節）

「至宋之中葉，忽於杳不知歲年之後，無所授受，而有所謂先天之學者，或曰邵堯夫得之江休復之家，……或曰陳搏以授穆修，修以授李之才，之才以授堯夫。……嗚呼！使搏與堯夫有見於道，則何弗自立一說？即不盡合於天，猶可如揚雄之所為，莫必假伏羲之名於文字不傳之遠古哉？其經營砌列各方圓圖者，明與孔子『不可為典要』之語相背。」（周易內傳發例 第二節）

王船山很不贊成邵雍的先天圖說，易象仿天地的變化，天地的變化神妙不可測，邵雍的先天圖排列整齊，以爲「天地萬物生殺興廢，有一定之象數，莫能踰於大方至圓之理，充其說，則君可以不仁，臣可以不忠，父可以不盡教，子可以不盡養，端坐以俟禍福之至。嗚呼！」（同上）

清朝雍正初，鄒南魏荔彤撰《大易通論》，這部書收在《四庫全書》經部。魏荔彤在卷首《易經通論》裡說：「後之君子儒者，不於聖傳中求經，乃從宋賢諸說中求經，是驅策聖傳以俯就宋賢之說耳。願天下學者，以宋賢之說求經，豈若求經於傳爲確，不必以聖傳傳會宋賢之說也。蓋邵子之說，乃引傳以明其橫圖也，非以橫圖解天地定位一章聖傳也；朱子引橫圖以解此章，故邵子生卦之序與伏羲定卦之位必不能合。」

對於邵雍的先天易學，清朝考據家胡渭作《易圖明辨》加以駁斥，「按康節先天八卦，伊川不用，以爲聖人始畫八卦，每卦便是三畫，其復精通邵學者莫如漢上，而集傳釋兩儀四象八卦，亦不從康節，意可知矣。」（《易圖明辨》卷六）

「嗟乎！仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖，漢世崇尚黃老，至謂老子兩篇過於五經。子雲擬易，所以墮其元中也。魏晉諸人，皆以老易混稱，歷

唐宋而未艾，伊川始闢異端，專宗十翼，易道昌明，如日月之中天矣。

而希夷之徒，以象數自鳴，復從而亂之。蓋自孔子贊易之後二千年間，

其不以老氏之易為聖人之易者，無幾，迨宋末元初，啓蒙之說盛行以至

於今，則反謂周公孔子之易，非伏羲之易，而老列希夷康節之易，乃真

伏羲之易矣。晦盲否塞五百餘年，非屏絕先天諸圖，而專宗程氏，易不

得而明也」。(同上)又說：「李剛主學易，曰：先天圖杜撰乾一兌二

離三震四巽五坎六艮七坤八之數，毛河右闢之，是矣。」(同上)

上面所引清朝學者的話，他們都生在王船山以後，都沒有看到船山的著作，然都反對邵雍的先天圖，認為他是老子道家的《易學》，這一點從考據方面和《易經》思想方面都可以證明的。

《易·繫辭》說：「河出圖，洛出書，聖人則之。」(繫辭上 第十一章)王船山根據這一點，主張八卦的卦圖由河圖而來，「而河圖者，聖人作《易》畫卦之所取則，孔子明言之矣。則八卦之奇偶配合，必即河圖之象，聖人會其通，盡其變，以紀天地之化理也，明矣。乃說河圖者但以配五行，而不以配八卦，不知曠數千年而無有思及此者，何也？……其以五行配河圖者，蓋即劉牧易雜書為河圖之說所自出。易中並無五行之象與辭，五行特洪

範九疇中之一疇，且不足以盡雜書，而況於河圖」。(周易內傳發例 第六節)

王船山在《周易內傳》卷五第九章，解釋《繫辭上》第九章，詳細講述易卦則效河圖。

但對於這一點，問題卻不簡單，第一，伏羲畫卦，是不是根據一個圖象？

「伏羲畫卦是否本於河圖，朱子亦未有確論。繫辭傳聖人則之一語，亦孔聖

推論，未嘗專指畫卦。其玄，仰觀俯察，近取遠取，不盡指言河圖也。故

河圖與八畫方位，祇可謂理相通，即是則之之義矣。夫神物，聖人所興，

非義帝有聖德與神物，河圖雖出，亦不知其神也。」(魏荔彤大易通解

卷首 易經總論)

胡渭在《易圖明辨書》裡，也反對，萬斯同在這書的序文裡說：「予嘗謂河圖洛書先天後天，義文卦位，六十四卦方圖諸圖，乃邵子一家之言，以此為邵子之易，則可。直以為義文之易，則大不可。乃朱子恪遵之，反若義文作易，本此諸圖，不亦異乎。夫河圖見於顧命、繫辭、論語，古固有之，而後世亡之矣。今之自一至十之圖，本出陳希夷，古人未嘗語及，非真河圖也。載九履一之圖，今之所謂洛書者，見於漢張衡傳，乃緯書乾鑿度，乃太乙

下行九宮圖，非洛書也。……天地定位一節，不過言八卦之相錯耳，何曾有東西南北之說，而欲以是爲先天卦位乎！此不特先天二字可去，即後天二字，亦必不可存。蓋卦位止一而無二，不得妄爲穿鑿也。」

王船山雖說八卦以河圖爲本，所注意的在於數，「聖人始因河圖之象而數其數，乃因其數之合而相得，以成三爻之位者著其象，故八卦畫而易之體立焉。」（周易內傳 卷五下 繫辭上傳 第九章）

但在這第九章末後加注說：「此章繇河圖以著卦象，繇大衍以詳筮法，而終歎其神，以見卦與筮之深義，而不但倚於數。今所釋經意，有全置舊說不采者，非敢好異先儒，以矜獨得，實以術數所言，濫及五行、律歷、支干、星命之說，殊爲不經，聖門之所不道，不可徇俗而亂真。君子之道簡而文，天人性道，大正而無邪。故曰：『潔淨精微，易教也，』乃一亂於京房，再亂於邵子，而道士丹竈，醫人運氣，日者生克之邪說，充塞蔽蠹，故不容不力辯也。」（周易內傳 卷五下 繫辭上傳 第九章）於此可見王船山對於易圖絕不拘泥古說，胡渭在《易圖明辨》卷一，說明天地之數，不得爲河圖，又論五行生成、非河圖並非大衍。「然而天地之數，終不得爲河圖者，則以大傳無明文，而五十有五，但可以生著而不可以畫卦也。毛公唯知數不得爲圖，而不知大衍之數與天地之數，不可混而爲一；唯知衍不得爲畫，而不知鄭注乃劉氏洪範五行之數，非伏羲大衍四營之數也。長夜始旦，明尙未融，此余

之所以不能無辨也。」

王船山則以《繫辭傳》所說：「河出圖，洛出書，聖人則之」，為仿效河圖作卦，胡渭則以為「聖人則之」，並沒有明白說為畫卦，再者，所謂河圖，乃為偽作。這兩點，在《易》學者上，歷代學者各有意見，但就考據上說，今日之河圖洛書，大家認為偽造。

四、天地變化

易，為變；易的變，是天地的變化，天地的變化，《易傳》常稱為神秘莫測，易卦也不能代表天地的一切變化。王船山說：

「唯易不可為典要，故玩象、爻之辭者，亦不可執一以求之。有即爻之得失而象占在者，……有爻中之象占，有爻外之象占。……蓋讀書者一句而求一句之義，則句義必忒；沉於易之為學，以求知天人之全體不用，於一爻而求一爻之義，則爻義必不可知。……通其變而不倦於玩，君子之所以行乎壺壺也。」（周易內傳發例 第十四節）

又說：

「易之難知者，三陰三陽相雜之卦，此所謂險阻也。……蓋陰陽相半，以遞相乘，乃天化之流行於物理人事者，不能皆如泰、否之秩然成章；而聖人觀其變與象以窮萬物之理，自非可以論易簡之道論險阻也。」（

周易內傳發例 第十八節）

研究易學，便要「通其變而不倦於玩」。《易》有法有理；法，是筮占之法，理，是人
事倫常之理，兩者不得偏廢，王船山說：

「以易為學者問道之書而略筮占之法，自王弼始。嗣是言易者不一家，雖各有所偏倚，而隨事以見得失之幾，要未大遠於易理。唯是專於言理，廢筮占之法於不講，聽其授受於筮人，則以筮玩占之道，不能得先聖人謀鬼謀、百姓與能之要。至朱子作啓蒙，始詳焉。乃朱子之法，一本之沙隨程氏，……而沙隨程氏以臆見為占法，則固未足信也。」（周易

內傳發例 第二十一節）

王船山的占法，「唯本卦動爻之辭，且概取本卦一爻爲占，未必其筮皆一爻動而五爻不動，意古之占法，動爻雖不一，但因事令所取象、位之相當者，一爻以爲主而略其餘。」

（同上）

「易爲君子謀，不爲小人謀，君子之謀於易，非欲知吉凶而已，所以知憂，知懼，而知所以擇執也。……元亨利貞，分言之則四德，合言之則二理。復禮爲仁，禮者，仁之秩敘；信必近義，信者，義之始終。文王合四德而順言之，孔子分四德而合言之，義固兩存。不可謂孔子之言非文王之意也。」（周易內傳發例 第十六章）

占卦的人，想知道事情的吉凶；君子學《易》，在求倫理的得失，擇善以固執。文王周公的卦辭和爻辭，講吉凶，孔子的傳，則講君子應擇執的善，例如：「乾，元亨利貞」「文言曰：元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，君子行此四德者，故曰乾，元亨利貞。」（乾卦）王船山在《周易大象解》，詳細說明這種易理，「盡人而求合乎天德。」

(周易大象解 序)

漢朝易學者，專重占，創立許多象數說以擴充占術。王弼注《易》排除占術，祇重義理。宋朝理學家追隨王弼，朱熹則提出占術。王船山論易卦的變，有占以求知吉凶，有義理以明人事倫理；但以朱熹的占術不是古代筮法，他自己在《周易內傳》解釋《繫辭上》第九章時，說明占術，同時在大象解釋裡，詳細說明《周易》的人事倫理。《易經》的變，為天道的變，筮占由天道的變以知吉凶，君子由天道以知人事的道德。《易經》的變，「為一陰一陽所繼而成象者，君子無不可用之以為靜存動察，修己治人，撥亂反正之道。」（同上）這一點，為王船山《易》學的優點。

附錄一、重卦圖

周易內傳卷六 繫辭下第一章，重卦圖

因乾☰而重

☰☰乾 ☰☷同人 ☰☱小畜 ☰☶夬

☰☲家人 ☰☳革 ☰☵需 ☰☲既濟

因坤☷而重

☷坤

☷師

☷豫

☷剝

☵解

☵蒙

☵晉

☵未濟

因震☳而重

☳睽

☳噬嗑

☳損

☳歸妹

☳頤

☳震

☳臨

☳復

因巽☴而重

☴蹇

☴井

☴咸

☴漸

☲大過

☲巽

☲遯

☲姤

因坎☵而重

☵鼎

☵旅

☵蠱

☵恆

☲艮

☲小過

☲升

☲謙

因離☲而重

☲屯

☲節

☲隨

☲益

☱兌

☱中孚

☱妄

☱履

因艮☶而重

☶☶ 訟

☶☷ 否

☶☵ 渙

☶☱ 困

☶☷ 觀

☶☳ 萃

☶☵ 坎

☶☱ 比

因兌☱而重

☱☱ 明夷

☱☳ 泰

☱☵ 豐

☱☲ 賁

☱☳ 大壯

☱☵ 大畜

☱☲ 離

☱☳ 大有

附錄二、河圖，大衍

周易內傳卷五，繫辭上，第九章

繇河圖以成象，繇大衍以詳筮法

天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五。此所以成變化而行鬼神也。

「天一」至「地十」二十字，鄭氏本在第十章之首，本義定爲錯簡，序之於此。班固

《律歷志》及衛元嵩元包運著篇，皆在「天數五」之上。以文義求之，是也。此言八卦之畫鑿於河圖，而下言著策之法出於大衍，體相因而用有殊，天地之變化用其全，而人之合天者有裁成之節也。

五十有五，河圖垂象之數也。陽曰天，陰曰地。奇數，陽也；偶數，陰也。天無心而成化，非有所吝留、有所豐予，斟酌而量用之，乃屈伸時行而變化見，則成乎象而因以得數，有如此者。陰陽之綱緼，時有聚散，故其象不一，而數之可數者以殊焉。以陰陽之本體而言之，一、二而已矣。專而直者，可命爲一；翕而闢者，可命爲二。陽盈而陰虛，陽一函三，而陰得其二。虛者清而得境全，濁者凝而得境約，此法象之昭然可見者也。「成變化而行鬼神」者，其用也，用則散矣。陽即散，而必專直以行乎陰之中，故陰散而爲四、六、八、十而陽恆彌縫其中虛，以爲三、五、七、九。一非少也，十非多也，聚之甚則一、二，散之甚則九、十也。「成變化而行鬼神」者，以不測而神，人固不能測也。故其聚而一、二，散而九、十者，非人智力之所及知，而陰陽之聚散實有之。一、二數之，而所包者厚，漸散以至於九、十，而氣亦殺矣。「成變化而行鬼神」者，天、地、雷、風、水、火、山、澤之用也。其或一以至或十，以時爲聚散而可見；其數之多寡，有不可得而見者焉；莫測其何以一而九、何以二而十也。

天垂象於河圖，人乃見其數之有五十有五；陽二十五而陰三十，各以類聚而分五位。聖人乃以知陰陽聚散之用，雖無心於斟酌，而分合之妙，必定於五位之類聚，不溢不缺以不亂；遂於其相得而有合者，以類相從，以幾相應，而知其爲天、地、雷、風、水、火、山、澤之象，則八卦之畫興焉。因七、五、一而畫乾，因六、十、二而畫坤。天道下施，爲五、爲七以行於地中；地道上行，爲十、爲六以交於天位。乾止於一，不至於極北；坤止於二，不至於極南；上下之分，所謂「天地定位」也。陽氣散布於上，至下而聚，所謂「其動也直」也；陰氣聚於上，方與陽交於中而極其散，所謂「其動也闢」也。因左八、三、十而畫坎，因右九、四、五而畫離。離位乎東，不至乎西；坎位乎西，不至於東；五與十相函以止，而不相踰，所謂「水火不相射」也。因一、三、二而畫爲兌，因二、四、一而畫爲艮。一、二互用，參三、四而成艮，兌，所謂「山澤通氣」也。山澤者，於天地之中最爲聚而見少者也。少者，少也，甫散而非其氣之周布者也。少者在內，雷、風、水、火之所保也。因九、六、八而畫爲震，因八、七、九而畫爲巽。八、九互用，參六、七而成震、巽，所謂「雷風相薄」也，馳逐於外也。雷風者，陰陽之氣，動極而欲散者也，故因其散而見多也。多者，老也，氣之不復聚而且散以無餘者也。老者居外，以周營於天地之間也。八卦畫而六十四卦皆繇此以配合焉。其陰陽之互相用以成象者，變化也。其一屈一伸，爲聚爲散，或見盈而或見絀者，鬼神也。此天地之所以行其大用而妙於不測也。

聖人始因河圖之象而數其數，乃因其數之合而相得，以成三爻之位者著其象，故八卦畫而易之體立焉。陰陽自相類聚者爲合，陰與陽應、陽與陰感爲相得。聖人比其合，通其相得，分之爲八卦，而五位五十有五之各著其用於屈伸推盪之中，天道備而人事存乎其間。然則河圖者，八卦之所自出，燦然眉列；易有明文，圖有顯象。乃自漢以後，皆以五位五十有五爲五行生成之序者，舍八卦而別言五行，既與易相叛離；其云「天一生水而地六成，地二生火而地七成，天三生木而地八成，地四生金而地九成，天五生土而地十成」，不知其多少相配之何所徵，一生一成之何所驗？圖無其理，易無其象，六經之所不及，聖人之所不語，說不知其所出，而蔓延於二千餘年者，人莫敢以爲非。夫天生地成，自然之理，乾知始而坤成物，易著其一定之義。今以火、金爲地生而天成，亂乾坤之德，逆倡隨之分，而不知火與金之生獨不繇天也。何道使然，雖欲不謂之邪說也可乎！

且五行之目，始見於《洪範》。洪範者，大法也；人事也，非天道也，故謂之疇。行，用也，謂民生所必用之資，水、火、木、金、土缺一而民用不行也。故尙書或又加穀，而爲六府。若以天化言，則金者砂也，礦也，皆土也，人汰之煉之而始成金，亦泥之可陶而爲瓦、石之可煨而爲灰類耳，土生之，人成之，何能與木、水、火、土相匹也？四時之氣，春木、夏火、冬水彷彿似之矣，秋氣爲金，亦不知其何說。若以肅殺之氣言金，則金爲刃，而

殺者人也，與梃無別也，金氣何嘗殺而應秋乎？五行非天之行，於河圖奚取焉其「一六生水」云云，乃戰國技術之士私智穿鑿之所爲，而以加諸成變化、行鬼神之大用，其爲邪說，決矣。河圖著其象，聖人紀其數，八卦因其合，六十四卦窮其變，要以著一陰一陽之妙用，而天化物理人事之消長屈伸、順逆得失，皆有固然一定之則，所謂「卦之德方以知」也。而筮策之事，以人逆天之用，繇此而起矣。

大衍之數五十，其用四十有九。

自此以下，皆言筮策之數與其制數之理，蓋以人求合於天之道也。「衍」者，流行之謂。「大衍」者，盡天下之理事，皆其所流行而起用者也。天下之物與事莫非一陰一陽交錯所成，受乾坤六子之撰以爲形象，而以其德與位之宜不宜爲理事之得失。凡五十有五，成變化而行鬼神者，皆流行之大用也。然天地不與聖人同憂，故其用廣，而無踰量之疑。聖人能合天地以爲德，而不能全肖天地無擇之大用，是以其於筮也，於五位之中各虛其一，聽之不可測，而立五十以爲人用之全體。天道有餘，而人用不足，行法以俟命者，非可窮造化之藏也。

第五章 周易稗疏

《周易稗疏》為周易的一冊小詞典，分四卷，祇四十九頁，可以說是一種技術性的作品，不代表王船山的易學思想；然而讀者若稍加注意，就可以看到稗疏的解釋裡，含有許多王船山對《周易》的主張。這些主張，雖說在《周易內傳》和《周易內傳發例》，都提出來，但沒有這樣清楚。因此，我單獨寫一篇文章，說明王船山的主張中最重要的一二點。

王船山對《易經》注釋，反對漢朝鄭玄等的注釋，反對邵雍的解釋，也不讀朱熹和本義的注釋。他接納王弼的易注，但不接受王弼的思想。他自己的注釋常根據《易經》的基本思想，以乾坤並建，陰陽互變為原則，再以《周易》的象，而不用《漢易》的象去解釋。講到人事時，多用普通人事環境去注解，使人事一片自然。

一、以普通人事環境作解釋

在稗疏裡可以舉出：「西南得朋，東北喪朋」，不能以卦位去解釋，應該解釋為「此據文王演易之地而言。歧周之西南乃隴蜀，接西番之地，崇山疊嶂，地氣博厚，故曰得朋；東北為關東豫兗之野，平地而屬於海，地氣已薄，故曰喪朋，喪朋，則不怙其積厚之勢，而和衍以受天施，故曰：乃終有慶。」

「王用亨于西山。」王船山說：「本義又云文王郊祀于岐山，筮得此爻，尤為曲說。當殷命未訖之日而郊祀，曹操劉裕之所不敢為，而文王為之乎？……謂西山為岐山者，亦非也。文王治岐，岐山在其境內，不得云西。言西者，中國之山，唯西為高，王，有天下者之通稱，謂九五；西山居至高之地，謂上六也。卦以陽隨陰為義，上處天位之上，人無足以當之者，其唯鬼神乎？而上六體陰，山本地類，五以陽剛履中位，而曲意盡誠以隨上六，故其象如此。」

就上面兩例，王船山注釋卦爻辭，盡量避免牽強，以求合於人情，稗疏中類似的例還很多。但是他也很注意卦的本義，根據每卦的象，以陰陽變化去解釋。

二、以卦象去解釋

「盤桓，……一陽在下，堅立以載群陰，上承九五，故有磐石，桓木安員建立之象。」這是屯卦的「象曰，雖盤桓，志行正也。」屯卦爲☳☵，所以說一陽載群陰而上承九五，乃有這象。王船山又說：「舊說以爲躊躇不進之象，非也。」

「不速之客，……速客之速當作『宿』，見儀禮，需卦本坎延乾進之象，何云不速之客？」需卦爲☵☳坎上乾下，易經說「上六，入于六，有不速之客三人來，散之終吉。」王船山說「世俗以醮客之晨，再請曰『速』，乃似驅使迫切之辭，不恭莫甚焉，蓋讀易不審而誤耳。」

「帝乙歸妹，舊說謂帝乙爲紂父，而本義云帝乙歸妹之時亦筮得此爻，而後獲祉。」王船山駁棄舊說，以帝乙不是指紂王的父親。「其云歸妹者，乃陽下於陰之辭。二爲帝，五爲妹，陽反居中於內，陰反正位於外，男來就女之象。」歸妹卦爲☱☵，第二爻爲陽，第五爻爲陰，王船山解釋《易經》「六五，帝乙歸妹，」爲第五爻和第二爻的關係。

「殷薦之上帝以配祖考。殷，舊釋爲盛。乃連薦爲文，不之作盛樂，而云盛薦，於文義不安。……殷，中也。郊以日至，乃冬氣之中。祖考之察，亦在四仲之月，故曰

殷。……以配祖考，舊說以祖考配帝，亦非是。郊之配唯祖，而考不得與。且祖配帝，非帝配祖，當云配以祖考，薦之上帝，不應云『以配祖考』。蓋配之爲言合也，樂以象徵，所以象祖考之德，感其志氣而合漠，故曰『以配』。凡此類皆順文求之，斯得其解，不可屈文義以就已說，則無不可通矣。」

「順文求文」，爲一最適當又最科學的原則。

「七日來復。舊說自姤而來，歷遯，否，觀，剝，坤，至復爲七日。此以卦變徇卦氣而言之也。……復卦以自二以上，本純坤之體，唯初爻得陽。則來復者，自坤而言也。坤一變而即得復，故曰「不遠復」，不遠，則非歷七卦明矣。」復卦☱☷，上爲坤，下爲震，坤變用六，由上六到初九是七變，故曰七日來復。日，爲日夜，代表晝夜繼續，有復的意思。

「蹇利西南，不利東北。先儒以臆度而爲之釋曰：西南平易，東北險阻，以實考之，域中之名山大川，其險皆在西南，山則崑崙，蔥嶺，峨嵋，點蒼，水則弱水，流沙，三峽，盤江，皆西南也。東北青兗，平衍千里，何得云兩南平易，東北險阻哉！」蹇卦☵☶上卦爲坎，下卦爲艮。王船山認爲初六和六二，都是陰柔，濡滯不行，九三爲陽，爲險，象徵西南多山，這種濡滯可有利。若通過九三，上面爲陰，象徵平衍，若仍濡滯則不利。王船山說：「以卦義及事理推之，知舊說之非也。」井，改邑不改井，無喪無得。」井卦☱☵上爲

坎，下爲巽，「象曰：木上有水，君子以勞民勸相」，本義解釋卦辭，「井者，六出水之處，以巽木入乎坎水之下，而上出其水，故爲井。」王船山注說：「井之爲字，篆本作井，其外四畫相交而成九區，田之畛域也。其中一點，穴地以達泉也。」

解釋井，爲井田制，以居中之井永爲標準。

「東鄰殺牛不如西鄰之禴祭。本義謂此乃文王與紂之事。按文王在殷，盡服事之忱，受鉄鉞之賜，不得與殷相伍而稱鄰。周公豈以掩文王之至德而亢言之？……足知本義之疏矣。」王船山以既濟卦三三三，所謂鄰爲「九五之鄰，上六其東鄰，六四其西鄰。上六已濟而驕，六四求濟而慎，故五之福之，獨施於四。……禴祭爲四時之正祭，雖不如蒸嘗之備物，而抑必用太牢，則禴未嘗無牛。獨言殺牛者，特牛之祭郊也。上六躋于至高之位，僭行郊禮，故神不享而福不降，禴祭以慎受福，亦非以儉而勝豐也。以禮文考之，以文王之德思之，則本義之不當從，明矣。」

這類的解釋，在《周易內傳》裡很多，裨疏祇舉出幾項最明顯的例子。王船山爲解釋卦、彖、爻、象，常從通常的解釋法，不用漢朝易學者和朱熹的方法，這班人常執著緯書、五行、卦氣，象數的思想，把易卦的解釋弄得非常複雜，也非常勉強。

王船山的易學，還注意兩個問題：一個是卦的方位，一個是卦的數。他在《周易內傳》的繫辭和說卦裡，都詳細說明，在裨疏裡又簡要提出。

三、卦位

稗疏解釋繫辭上第九章，「天一地二，……：所以成變化而行鬼神也，」根據河圖的形和數，述說八卦的畫作歷程。

王船山說：合一、五、七，成乾卦，因為三數都是陽☰。合二、十、六，成坤卦，因為三數都是陰☷。合三、十、八，成坎卦，因第一數為陽在中，二和三為陰，在上在下，成☵。合四、五、九成離，因為四為陰在中，五和九為陽在上在下，成☲。合一、三、二，為兌，因為二為陰在上，一和三為陽在下，成☱。合二、四、一，為艮☶。合九、六、八，為震☳。合八、七、九，為巽☴。「因其合之象而定其位，通其氣，相薄不相射，以成變化，而天地所以吉凶生死乎萬物者行焉。此聖人所以因河圖而畫八卦」，說卦傳曰「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射」。

王船山反對用五行去解釋五行，五行的學說起於漢朝，在周易的時代，沒有五行的思想。他又反對用天干地支去配卦爻，這些都是漢朝易學的卦氣說，道教鍊丹便是使用這種思想，他說：「自京房始承緯書邪說，而以五行混入八卦之中。……乖謬無倫，尤為可哂。……凡此類皆同兒戲，徒亂聖經，京房背焦贛之師說以崇織緯，邵康節陰用陳搏之小

道而做丹經，……是釋經之大蠹，言道之荊棘也，不容不詳辯之」。

王船山所下的評語，非常嚴厲，可見他對漢易的卦氣方位，絕對排斥。他在《周易內傳》（繫辭上 第九章）詳細說明了說卦的定位、通氣、相薄、相射，最後他說：「河圖著其象，聖人紀其數，八卦因其合，六十四卦窮其變，要以著一陰一陽之妙用，而天化物理人事之消長屈伸，順逆得失，皆有固然一定之則，所謂卦之德方以知也。」

但是我在前面說過，據河圖畫卦，不能有歷史的記載，河圖的象也是在周易以後，當然五行和天干地支和周易原先根本沒有關係。王船山所批評的很對。所以他在稗疏說：「天生水，地六成之」云云者，不知其出何人，亦不知其何所取義。」

四、卦 數

（繫辭上 第九章）談大衍之數，「大衍之數五十，其用四十有九，……乾之策，二百一十有六，坤之策，百四十有四，凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。」

王船山在《周易內傳》（繫辭上 第九章），解釋說：「自此以下，皆言筮策之數與其

制數之理，蓋以人求合於天之道也。」在稗疏說：「策數以二老起算，實則二少亦同。本義云：『少陽未極於盈，少陰未極於虛。』非也，少陰之過揲三十二，六之爲一百九十二；少陽之過揲二十八，六之爲一百六十八，合之亦三百六十。二篇之策，萬一千五百二十，二老之數既然，少陰之積，得六千一百四十四，少陽之積，得五千三百七十六，亦萬一千五百二十。蓋起於九、六、七、八、九、六合爲十五；七、八亦合爲十五，則從此乘之積之，無不合也。本義疏矣。」

在《周易內傳·繫辭上·第九章》的解釋稍爲詳細，解釋中說：「此老陽老陰過揲之數也。易言九、六，不言七、八，故以二老紀數，過揲者所用也。……故六乘三十六、二十四，而數定焉。抑以二少積之，少陽過揲二十八，六乘之爲百六十有八；少陰過揲三十二，六乘之爲百九十有二，亦三百六十，『當期之日』，去其氣盛，補其朔虛，亦大略也。」

我在《中國哲學史》第一冊，講易經的數，以三和二作根基，三代表陽，二代表陰，每年十二月，陽的數爲三十六，陰的數爲二十四。三十六和二十四。六十四卦的爻代表一年的數目。六十四卦的陰陽各一半，各爲一百九十二。陽的一九二爻，以三十六乘，得六千九百一十二。陰的一九二爻以二十四乘，得四千六百零八。把六千九百一十二加四千六百四十八，合得一萬一千五百二十。少陽過揲爲二十八，少陰過揲爲三十二。把二十八乘一九二

爻，得五千三百七十六；把三十二乘一九二爻，得六千一百四十四，合計得一萬一千五百二十。老陽老陰和少陰少陽的策數，都彼此相等。易經本義的解釋，以奇偶爲類，相得相合，再以五行參加變化。王船山評爲「本義疏矣」。

〈繫辭上〉第十一章：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。本義解釋爲自然之理：「兩儀者，始爲一畫以分陰陽；四象者，以爲二畫以分太少；八卦者，以爲三畫而三才始備。此數言者，實聖人作易自然之次第，自不假絲毫智力而成者。」王船山解釋說：「四象者，通之象二，乾坤也；變之象二，陰陽六錯，震、坎、艮、一象也，巽、離兌一象也。故又曰『易有四象。』若以二畫之象爲四象，則易所本無，不得言有矣。」他又批評邵雍的解釋。「邵子執加一倍之小數，立二二畫之象，一純陽，純陰，一陽上陰下，一陰上陽下，謂之四象；更加一畫，而其數倍爲八卦；遂畫四畫之象十六，五畫之象三十二，無名無義，但以八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，教童稚知相乘之法則可，而於天人之理數毫無所取。」

對於兩儀、四象、八卦，傳統講法，是以陰陽相變的次序而成，陰陽兩爻爲兩儀，兩爻上下變爲四象，三爻上下爲八卦。不可作四爻、五爻，因爲卦象徵天地人三才。六爻的爻，是重卦，即兩單純卦相結合而成，六爻上下變爲六十四卦。王船山解釋四象爲通象和變象，通象即單純的陰陽兩象，變象「陰陽六錯，震坎艮一象也，巽離兌一象也。」這兩種變象，

震三坎三艮三三卦爲兩陰一陽。巽三離三兌三三卦爲兩陽一陰。王船山不承認有兩畫的四象，只承認有三畫的四象。他以聖人畫卦，祇有三畫代表天地人的卦，六畫的卦是三畫卦的重卦，這是順天地變化之理，不能以數學的變化去畫卦，數學的變化爲呆板的方式，天地的變化乃是神妙莫測。他的這種打破傳統的解釋，具有深刻的理由。他說：「要而言之，太極即兩儀，兩儀即四象，四象即八卦，猶人面即耳目口鼻，特於其所生而固有者分言之，則爲兩，爲四，爲八耳。邵子之術，繁冗而實淺，固其不足從，以經常考自見。故讓易者以不用先天圖說爲正，以其雜用京房、魏伯陽、呂巖、陳搏之說也。」

第六章 張子正蒙注

王船山的哲學思想，受張載的影響很大；又以張載的《正蒙》一書，對船山的基本哲學深有影響。他寫了《正蒙注》，在序裡說：「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。……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。」

王船山解釋《正蒙》，為「養蒙以聖功之正也，聖功久矣，大矣，而正之惟其始。蒙者，知之始也。孟子曰：『始條理者，智之事。』其始不正，未有能成章而達者也。」（同上）《正蒙》是教學的啓蒙書，好像四書的《大學》。但是後代以辭章取士，思想界又有老莊浮屠的邪說，故宋代為教學啓蒙，乃由《易經》開始，周敦頤作《太極圖說》，二程加以發揮，「朱子以格物窮理為始教，而繁括學者於顯道之中。」，後來學者流於訓詁，陳白沙流於疏放，「遂啓姚江王氏陽儒陰釋誣聖之邪說。」故張載立說以正，以效天地之正。船山以「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》聖之要歸也。」（同上）他自認雖不能學到張子的正道，

但是志向不可不有，「雖力之未逮，養之未熟，見爲登天之難不可企及，而志於是則可至焉，不至於是未有能至者也。」（同上）

一、太和

《正蒙》的第一篇爲《太和篇》，王船山注說：「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，而後不爲異端所惑，蓋即《太極圖說》之旨，而發其所函之蘊也。」

周敦頤的「太極圖」，表繪宇宙萬物生化的歷程，採納《易經》和《漢易》的主張，以太極爲最高根源，太極生陰陽，陰陽生五行，五行生男女，男女生萬物，周敦頤沒有解釋太極的意義，祇說「無極而太極」，朱熹說無極是太極的解釋，陸象山則以無極在太極以上，反對周子的圖說。

張載雖採納「太極圖」的生化歷程，但避免用太極的名辭，改用太和。以太和爲太虛，爲氣之本體。氣之本體爲未分陰陽之氣，「太虛無形，氣之本體，」本體之氣沒有一定的形象，具有內動的性，「中涵浮沈、升降、動相感之性」，且本體非常活動，「不如野馬網

縉，不足謂之太和。」

王船山對於氣之本體，沒有接受張載的主張，不以太和或太虛爲不分陰陽之氣，而主張太虛爲陰陽未顯之氣，太虛之氣已經爲陰陽之氣，但還沒有顯明，還是隱藏；所以他祇用隱顯名詞。在注釋《太和篇》，沒有明白說出太虛的陰陽之氣，但已經用隱和顯。張載也說氣有隱顯，隱無形，顯有氣，「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也。」王船山注釋這一段話說：「蓋陰陽者，氣之二體；動靜者，氣之二幾，體同而用異，則相感而動，動而成象則靜，動靜之幾，聚散、出入、形不形縱來也。」

太虛不能解爲無極，虛不是無，虛是氣，不能說虛生氣，否則爲老子所說有生於無，「不識所謂有無混一之常」，王船山注解這一段說：

「有無混一者，可見謂之有，不可見遂謂之無，其實動靜有時而陰陽常在，有無無異也。誤解太極圖說者，謂太極本未有陰陽，因動而始生陽，靜而始生陰，不知動靜所生之陰陽固有之縉，爲寒暑、潤燥、男女之情質，其綱縉充滿在動靜之先。動靜者，即此陰陽之動靜，動則陰變於陽，靜則陽凝於陰。……本無二氣，由動靜而生，如老氏之說也。」

王船山主張陰陽不由動靜而生，陰陽本來就隱在太和中，太和就是陰陽的氣，因著動靜而顯。動靜所成的，是陰陽的用，用成物的情質。

張載繼續說「若謂萬物為太虛中所見之物，則物與虛不相資……陷於浮屠以山河大地為見病之說。」王船山注釋說：

「若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影象，則性本清空，稟於太極，形有消長，生於變化，性中增形，形外有性。人不資氣而生而於氣外求理，則形為妄而性為真，陷於其（浮屠）邪說矣。」

王船山認為若太極本沒有陰陽，祇是氣之本體，陰陽則是動靜所生；動靜所生的陰陽，則是外形，祇是影象，因此，物性稟於太極，便是虛空，陰陽成物形，物形因陰陽變化常有消長，陰陽在物性以外，物性以外陰陽有之形，氣和理相分離，理是真，氣是妄，那不是佛教所說萬物皆是虛空，祇有萬物的真性，即是佛性為真嗎！王船山主張理在氣內，或理在器內，理氣不能相離。太極所以是陰陽之氣，陰陽進入物性以內，物性由陰陽而成，（易經）說「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫辭上 第五章）

太和本體是動，動而不顯，稱爲網縷，張載說：「升降飛揚未嘗止息，易所謂『網縷』，莊生所謂『生物以息相吹』，『野馬』者與，此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。」

王船山注說：

「虛者，太虛之量；實者，氣之充周也。升降飛揚而無閒隙，則有動者以流行，則有靜者以凝止。於是而靜者以陰為性，雖陽之靜亦陰也。動者以陽為性，雖陰之動亦陽也。陰陽分象而剛柔分形。……就象而言之，分陰分陽；就形而言之，分柔分剛；就性而言之，分仁分義；分言之則辨其異，合體之則會其通。」

張載明明說太極的網縷，是陰陽剛柔之始。陰陽剛柔是太極或太和的網縷而來，在這以前沒有陰陽，網縷常動而生陰陽。王船山則以張載所說陰陽是氣的象，剛柔是氣的形，象形乃外面的顯露，並不是本體的化生，祇是「形象之所由生也。」

〈太和篇〉說：「一陰一陽，陰陽不測。」王船山注說：

「繫傳云『一陰一陽之謂道。』一一者，參伍相雜合而有辨也。卦或五陽

一陰，或五陰一陽，乃至純乾純坤，而陰陽並建以為易之蘊，亦一陰一陽也。則陰陽不以屈伸而息則明矣。」

王船山明明標出乾坤並建，陰陽同時存在，沒有不分陰陽的本體氣。太和為氣，為有陰陽之氣。太和的綱縕就是陰陽的動能。

〈太和篇〉又說：「氣本之虛則湛，無形，感而生則聚而有象。」王船山注說：

「湛，激激而靜正也，感而生，游氣交感而人資以生也。言太和綱縕為太虛，以有禮無形為性，可以資廣生大生而無所倚，道之本體也。二氣之動，交感而生，凝聚而成物我之象，雖即太和不容已之大用，而與本體之虛湛異矣。」

王船山以太和本體為虛，無形，然而有體。以太和本體的性，有綱縕之能，因陰陽交感而動，動是必然之動，是本性之動，為太和不容已之大用。必然之動是自動，不倚賴別的力和因，「可以資廣生大生而無所倚。」

宇宙萬物的根源爲太和，太和爲氣的本體，氣的本體已是陰陽之氣，祇是陰陽的分別隱而不顯。氣的本體無形，虛爲太虛，然有常動，稱爲絪縕。絪縕以交感而顯陰陽之象，凝聚成形，廣生萬物。

二、氣

張載主張氣成萬物，理在氣內；朱熹則主張理和氣以成物，理和氣相分。王船山接受張載的主張。

在可狀篇下，張載說：「太虛者，氣之體。」

王船山注說：

「太虛之爲體，氣也。氣未成象，人見其虛，充周無間者皆氣也。」

無，而是實有，充滿一切，變化成物。氣的本體爲太虛，也就是太和。本體的氣，沒有成象，人不可見，稱爲虛，然而不是虛。

張載說：「氣有陰陽」。王船山注說：

「此動靜之先，陰陽之本體也。」

陰陽不由動靜而生，陰陽乃是氣的本體。動靜是陰陽的動靜，陰陽在動靜之先。由動靜而成象，有象，陰陽乃顯明。

張載在（神化篇）也說：「氣有陰陽」。

王船山注說：

「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，又此陰陽二氣之合而因時以效動，……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。」

王船山乾坤並建，陰陽並有，是一貫的思想。氣的本體是陰陽，在太虛中無形不顯。

虛而神。」

〔可狀篇下〕，張載說：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也，氣之性本

王船山注說：

「實有其體，故可狀。天地之間所有者，形質雖殊而各肖其所生，皆天之所垂象者也。使之各成其象者，皆氣所聚也，故有陰有陽，有柔有剛，而聲色、臭味、性情、功效之象著焉。」

性，謂其自然之良能，未聚則虛，虛而能有，故神。虛則入萬象之中而不礙，神則生萬變之質而不窮。」

張載繼續說：「則神與性乃氣所固有。」

王船山注說：

「自其變化不測則謂之神；自其化之各成而有其條理，以定志趣而效功能者則謂之性，氣既神矣，神成理而成乎性矣，則氣之所至，神必行焉，性必凝焉，故物莫不含神而具性，人得其秀而最靈者爾。」

大陸講王船山思想的學人，常以王船山爲唯物論者，以船山主張唯物之氣。在這裡王船山明明接納張載所說氣固有神和性，萬物因著氣而都是有神和性。神，不能由唯物去解釋。

張載對「神」字的意義，有下列各項：「天之不測謂神，神而有常謂天。」（天道篇），「神，天德；化，天道；德其體，道其用，一於氣而已。」（神化篇）「神無方，易

無體，大且一而已爾。」（同上）「氣有陰陽，推行有漸爲化，合一不測爲神。」（神化）

王船山注解上面張載的話，以神爲氣的神，氣綑縕化生萬物而不可測，故是神。他說：

「氣，其所有之實也。其綑縕而含健順之性，以升降屈伸，條理必信者，神

也。神之所爲聚而成象成形以生萬變者，化也。故神，氣之神；化，氣之

化也。」（神化篇註）

張載又說：

「氣、清則通，昏則壅，清極則神。」（太和）

「太虛為清，清則無礙，無礙故神，反清為濁，濁則礙，礙則形。」（太和）

「氣之性，本虛而神。」（乾稱篇下）

上面所引的幾條文據，明白顯出張載對氣的主張，他主張氣的本體為虛，無形，清而神，所以是形而上。朱熹反對這種主張，以氣常有形，為形而下，理則是形而上。王船山採納張載的主張，他注「氣之性，本虛而神」說：

「性，謂其自然之良能，未聚則虛，虛而能有，故神。虛則入萬象之中而不礙，神則生萬變之質而不窮。」氣之本性為虛，虛為無形，無形則不能為純物質。朱熹講氣，分清濁，清為神，濁為礙；然而清濁之分，不是單一的分法，而是程度的分，濁漸為清，或又好說清漸凝聚為濁。中國哲學對於精神和物質之分，就不是單一的分，而是程度之分。儒家常以心為清為虛為靈，心靈所以不是物質。

氣的本體是一，本性也是一，張載所以看重一，他說：

「一物兩體，氣也，一故神，兩故化，此天之所以參也。」（參兩）

「神，天德；化，天道；德其體，道其用，一於氣而已。」（神化）

「不能為一，非盡性也。」（乾稱篇下）

「二端，故有感；本一，故能合。」（同上）

「惟屈伸動靜終始之能一也。」（同上）

「陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也。」（同上）

氣的本性是一，氣的用則有陰陽，以體用合一，故說氣有兩體，「一物兩體，氣也。」
王船山注說：「網緼太和，合於一氣，而陰陽之體，具於中矣。」

氣有陰陽，乃有變化，起變化，乃生萬物。王船山注「兩故化」說：「自太和一氣而推之，陰陽之化自此而分，陰中有陽，陽中有陰，原本於太極之一。」張載說：「語其推行，故曰道；語其不測，故曰神；語其生生，故曰易；其實一物，指事異名爾。」（乾稱篇下）
一和通，是莊子思想中的重要概念，莊子以氣成萬物，氣為一氣，故萬物在本質上彼此

相通。儒家因《易經》講陰陽，少講「一」。王船山更講乾坤並建，陰陽並立；大陸學人便大肆宣揚王船山講矛盾對立。究其實，《易經》講陰陽，常講陰陽的調協，孔子乃講《中庸》。王船山講《易經》，也特別注意陰陽的調協。在注《正蒙》時，更明白採納張載論「一」的思想。陰陽不能對立，因為陰中常有陽，陽中常有陰。張載在《乾稱篇》下說：「以萬物本一，故一能合異，以其能合異，故謂之感；若非有異，則無合。」王船山在注釋裡說：

「天下之物，皆天命所流行，太和所屈伸之化，既有形而又各成其陰陽剛柔之體，故一而異。惟其本一，故能合，惟其異，故必須相成而有合。」

陰陽本為一氣，具有陰陽的兩種德能，陰陽德能因動而顯，所成的物乃不同。陰陽不是互相矛盾對立，而是「必須相成而有合。」陰陽要相合才能成物。因此，王船山和張載都主張陽中有陰，陰中有陽，天下沒有祇有陽之物，也沒有祇有陰之物。

氣有陰陽，氣又有清濁。朱熹特別講清濁，清濁的關係且較比陰陽還更重要；因為他講「理一而分殊。」理的殊，來自氣的清濁。張載也講清濁：「太虛為清，清則無礙，無礙故神。反清為濁，濁則礙，礙故形。」（太和）王船山注釋說：

「氣之未聚於太虛，希微而不可見，故清；清則有形有象者皆可入於中，而抑可入於形象之中。不行而至，神也。反者，屈伸聚散相對之謂氣，聚於太虛之中則重而濁，物不能入，不能入物，物礙於一而不相通，形之凝滯然也。」

氣不凝聚爲清，凝聚爲濁。氣清無形，通於萬物；濁則有形，不能相通。清氣便是精神性，濁氣乃是物質性。朱熹也是這種思想。

三、人

《易經》講宇宙，常講天地人，天代表天象，地代表地的特性，人則代表萬物；中國哲學以人具有萬物之理，萬物各得理的一部份，人則得理之全，即得全部的理。中國哲學便祇講人，不講萬物；有時也講，祇是附帶性地講。

王船山在上面所引的一段注釋《正蒙·太和篇》「太虛爲清」的話以後，繼續說：

「其在於人，太虛者，心涵神也；濁而礙者，耳目口體之各成其形也，礙而不能相通，故嗜欲止於其所便利，而人已不相為謀；官骸不相易，而目不取聲，耳不取色；物我不相知，則利其所利，私其所私；聰明不相及，則執其所見，疑其所罔。聖人知氣之聚散無恆而神通於一，故存神以盡性，復健順之本體，同於太虛，知週萬物而仁覆天下矣。」

從這一段話裡，可以知道王船山講人哲學的大綱。人由氣而成，清氣成人心，濁氣成人身體。身體為物質，礙而不通，身體的變化為嗜欲，嗜欲止於所向的便利，便利為一己的私利。心清為神，神則相通，心神通於萬物，則為仁覆天下。

張載在〈太和篇〉說：「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。」

王船山對這段話的注解頗長，但很重要。

「名者，言道者分析而名；言之各有所指，故一理而多為之名，其實一也。太虛即氣，綱經之本體，陰陽合於太和，雖其實氣也，而未可名之為

氣；其升降飛揚，莫之為而為萬物之資始者，於此言之則謂之天。氣化者，氣之化也，陰陽具於太虛網緼之中，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，……於此言之，則謂之道。此二句兼人物言之，下言性心，則專言人矣。……乘太虛和氣健順相涵之實，而合五行之秀以成乎人之秉彝，此人之所以有性也。原於天而順乎道，凝於形氣，而五常百行之理無不可知，無不可能，於此言之則謂之性。人之有性，函之於心而感物以通，象著而數陳，名立而義起，習其故而心喻之，形也，神也，物也，三相遇而知覺乃發。故由性生知，以知知性，交涵於聚而有閒之中統於一心，由此言之則謂之心。順而言之，則惟天有道，以道成性，性發知道；逆而推之，則以心盡性，以性合道，以道事天。……聖學所以天人合一，而非異端之所可溷也。」

天，代表自然之道使萬物能夠開始化生。氣化生萬物而有條不亂，稱為道。人具五行之秀，所秉賦的氣健順相涵的理，乃是人性。人性具有人心，人心感於物而通於知覺，含有性和知。關於這幾點：性、心、知、情、才，我再加以解釋。

關於性，張載在《誠明篇》說：「天所命者，通極於性。」「天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也。」王船山注釋說：

「未生，則此理氣在太虛爲天之體性，已生，則此理氣聚於形中爲人之性，死則此理氣仍返於太虛，形有凝釋，氣不損益，理亦不雜，此所謂通極於道也。」

王船山以人性之理是太虛的理，因爲他和張載都主張理在氣中，太虛之氣爲天之體性，即太虛自然的理，太虛之氣凝聚成人性，含有人之理。氣凝聚時含有五行，人性便含有五行。《中庸》說：「天命之謂性。」王船山就主張太虛的自然天理，凝聚成人性，太虛氣的凝聚便是天命。王船山在《四書訓義》卷二，解釋《中庸》的「天命之謂性」說：

「『命』，猶令也。『性』，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。」

王船山以太虛之氣凝聚而成形，成形是按理而成；太虛之氣凝聚成形，是自然運行，這種自然運行，可以稱爲天命，王船山又以氣的流行，常繼續不停，氣凝聚成物以後，在物體以內，氣仍運行；因此他在讀《四書大全說》卷一和卷十提出「命日降而性日生」的主張。

「愚於周易尚書傳義中，說生初有天命，而後日日皆有天命，天命之謂性，則亦日日成之爲性，其說似與先儒意見不合。今讀《朱子》『無時而不發現於日用之間』一語，幸先得吾心之所然。」（讀四書大全說 卷一 頁七）

「愚嘗謂命日受，性日生，竊疑先儒之有異。今以孟子所言「平旦之氣」思之，乃幸此理之合符也。」（讀四書大全說 卷十 孟子 告子上）

其實王船山的這種主張是獨創的，孟子和朱子都沒有這種思想；但是他有所根據，根據《易經》所說「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」又根據《中庸》第二十二章所說盡性；而且他的主張和中國傳統哲學所講「生命」相符合。

心，張載說「合性與知覺，有心之名」（太和篇）王船山註釋說：

「人之有性，函之於心而感物以通，象著而數陳，名立而義起，習其故而心喻之，形也，神也，物也，三相遇而知覺乃發。故由性生知，以知知性，交涵於聚，而有聞之中統於一心，由此言之則謂之心。」

心，常由知覺去看，性是心之理，心由理而知理。知覺之成，由心感於物，和心神相通，相通乃有知，張載在《太和篇》又說：「心所以萬殊者，感於外物爲不一也。」心爲神，爲靈，不是虛無，不是靜止，且涵有仁義之德。心動而有情，故又說：「心統性情。」

（尚書引義 大禹謨）

四、人倫綱要

張載《正蒙》共九卷，中間有七篇特別講論人倫道德，提出儒家倫理的綱要。所提的綱要，有「誠」、「中正」、「仁」爲最重要。王船山接受了張載的思想，非常看重這三種善德，而且在讀《四書大全說》和《四書訓義》裡，屢次講說。

誠，張載在《誠明篇》說：「天人異用，不足以言誠。」「誠有是物，則有終有始。」
王船山註釋說：

「理，天也；意欲，人也。理不行於意欲之中，意欲有時而踰乎理，天人異用也。」

「天道然也。生之必成之，四時序而百物成。」

誠，誠於天道。人在言行中，常按天理，即是誠。天道或天理在人性，率性便是誠。性無不誠，意欲則能蔽塞天理，故必須「誠之」。王船山在《讀四書大全說》卷三，《中庸》第六節說：

「『誠』，為仁義禮之樞，『誠之』為知仁勇之樞，而後分言『誠者天之道』、『誠之者人之道』，須知天之道，在人之天道，要皆敏政之人道爾。」

在《四書訓義》卷三，《中庸》二，注釋《中庸》第二十章說：

「此承上文誠身而言。『誠』者，賾實無妄之謂，天理之本然也。『誠』之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」

誠，即順乎天理；常人有意欲之蔽，必須擇善固執以「誠之」。人性具有健順之理和五常之用，人能誠於人性，必能正心以修身。誠於人性，則知人性，張載在《誠明篇》說：「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。……『自明誠』，由窮理而盡性也；『自誠明』，由盡性而窮理也。」王船山在《四書訓義》卷四，《中庸》三，《中庸》第三十一章的訓義說：

「夫自其所執者而言則曰誠，自其能擇者而言則曰明。德之所以知行，道之所以明行，雖相因，而亦各有其實矣。……夫性則何如也？惟天實有此健順五常之理以命之人，故人得有虛靈不昧者而知此理焉。實有之而實知之，此性之固然者也，天道也。」

性之理在心以內，心實知之，故聖人明知天理，自然而誠，稱爲「誠者」。君子人，不能明知天理，勉力求知，又擇善固執，稱爲「誠之者」。

王船山在《四書訓義》卷四，對於《中庸》第二十四章和第二十五章的訓義說：

「至誠與天通理，又可即其合德於神明者而見之。夫至誠，自明誠者也。其誠，天之誠也；其明，即天之明也。人事之吉凶自天命之，而其司化者爲神。唯神司吉凶之權，故人不及知，而神有其一定之理，乃至誠之知之，則神之不爽者，即至誠之不昧，至知蓋前知矣。」

「誠者有是實心則有是實理，有是理則是有物。故近吾身之形形色色，遠而萬物之生生化化，萬事之原原本本，皆誠以成之者也。唯其誠故能成，及其誠而無不成也。」

在西洋士林哲學的形上學講「有」，以「有」爲真美善；凡是「有」，必有自性的一切，因此本體是真；本性的一切，次序明顯，所以是美；本性的次序一切合理，所以是善，王船山以《中庸》所說的至誠是物本性的實全的理自己明顯，便含士林哲理的「有」的真美

善，似乎相合。

中正，〈正蒙〉有〈中正篇〉。王船山注說：「此篇博引論語、孟子之言以著作聖之功，而終以教者善誘之道。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，即以此爲知此之要而求得焉，不可疑存神精義爲不可企及而自小其志量也。」

中正的思想來自〈易經〉。〈易經〉的卦以第二爻和第五爻爲中，以第二爻爲陰第五爻爲陽乃正；這樣的卦爲中正卦。卦的中正，表示陰陽的運行符合時位。符合時位，不過不及爲中。中的思想來自〈書經〉，〈書經·洪範〉的皇極，就講中道。孔子的中正爲〈中庸〉，作爲修身的大原則，在〈中庸〉書裡說：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣。」王船山乃說中道，爲堯舜相傳之道，爲〈大學〉所講的至善。張載在〈中正篇〉說：「中正，然後貫天下之道」王船山注說：

「不倚之謂中，得其理而守之，不爲物遷之謂正。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。」

張載說：「蓋得正則得所止，得所止則可以弘而至於大。」

王船山注釋說：「所止者，至善也；事物所以然之實，成乎當然之則者也。以健順之大

常爲五常之大經，擴之則萬事萬物皆效法焉，而至於大矣。」

張載又說：「極其大而後中可求，止其中而後大可有。」

王船山注釋說：

「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，則萬化皆由之以弘，而用無不備矣。」

張載把中、大、止互相關連。中，是人修身的止點，到了止點，人的精神貫通萬物乃成大。王船山解釋了三者中的關係。

王船山在《四書訓義》卷二，《中庸》第一章的訓義說：

「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，乃以發為日用之所常為者，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。其内外合一之至德，名之曰中庸。」

「右第二章。此下十章，皆論中庸以釋首章之義。文雖不屬，而意實相承也。變『和』言『庸』者，游氏曰：『以性情言之，則曰中和，以德行之言，則曰中庸』是也。然中庸之『中』，實兼『中和』之義。」

至此王船山在《中庸》的訓義裡，非常重視《中庸》，稱爲至德，和他在《正蒙注釋》中所說中正爲《大學》的至善相同。因爲《中庸》「得夫大中至正之道」。他在《四書訓義》卷二，對《中庸》第九章，有訓義說：

「夫中庸之德，必智如舜，仁如顏子，而後能體中庸以盡君子之責，再無過不及之差。乃學者智未能如舜，仁未能如顏子，而欲自勉於知行，則必有奮發自強之力，以決擇於理欲公私之交而執行之，則在乎勇矣。……而苟成乎智仁勇之一德，遂足以體中庸乎？而尚未也。夫子嘗言之矣，曰，中庸之德，非智不知，非仁不守，非勇不能果於行。」

中庸和「仁」並重，中庸乃是「仁」的表現，也可以說是「仁」的規範。

仁，張載在講中正時，講到仁，在〈中正篇〉說：「中心安仁，無欲而好仁，無畏而惡不仁，天下一人而已，惟責己一身當然爾。」「徒好仁而不惡不仁，則習不察，行不著。」「以愛己之心愛人則善仁，所謂施諸己而不顧亦勿施於人者也。」這幾點沒有特別處，孔孟早已講過。但是張載講仁有他的特點，特點在於〈大心篇〉和〈乾稱篇上〉（西銘）兩篇裡。在這兩篇裡，張載發揚孟子的「親親，仁民，愛物」的思想，開啓了王陽明的一體之仁。宇宙生命爲一體，人的仁心也要和宇宙萬物相連。張載在〈大心篇〉說：「大其心，則能體天下之物；物有未體，則心爲有外，世人心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下，無一物非我，天大無外，故有外之心，不足以合天心。」在〈乾稱篇〉上（西銘）說：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」

王船山在〈乾稱篇上〉作卷頭語，語中說：

「竊嘗沈潛體玩而見其立義之精。其曰『乾稱父，坤稱母』，初不曰『天吾父，坤吾母』也；從其大者而言之，則乾坤為父母，人物之胥生，生於天地之德也固然矣；從其切者而言之，則別無所謂乾，父即生我之乾，別無所謂坤，母即成我之坤，惟生我者其德統天以流形，故稱曰父，惟成我者

其德順天而厚載，故稱之曰母。……盡敬以事父，則可以事天者是在是；盡愛以事母，則可以事地者是在是；守身以事親，則所以存心養性而事天者是在是；……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，而開佛、老之邪迷，挽人心之橫流，真孟子以後所未有也。」

王船山認爲張載的《西銘》，繼孟子的「親親，仁民，愛物」，發揮仁道，他說：「所以體地而仁民愛物者在是。」「由吾同胞之必友愛，交與之必信睦，則於民必仁，於物必愛之理，亦生心而不容已矣。」

王船山特別提出孝字，怕讀書的人以爲張子主張人爲天地所生「則人皆天地所生，而父母特其所禪之幾，則人可以不父其父而父天，不母其母而母地，與六經語孟之言相爲齟齬冊，而與釋氏真如緣起之說雖異而同。」人應該「推仁孝而有兄弟之恩，夫婦之義，君臣之道，朋友之交，則所以體天地而仁民愛物者在是。」

孝以行仁，乃儒家的傳統思想；以天地萬物爲一體，也是儒家的傳統。王船山在《乾稱篇上》注釋結尾說：「此章切言君子修身立命存心養性之功，皆吾生所不容己之事，而即心

以體之，則莫切於事親，故曰：『仁之實，事親是也。』事親之中，天德存焉，則精義以存誠，誠有不容自諉者。若其負父母之生我，即負天地之大德。學者誠服膺焉，非徒擴其量之弘，而曰乾夕惕之心，常有父母以臨之，惟恐或蔽於私，以悖德而賊仁，則成身之功，不待警而自篤矣。程朱二子發明其體之至大，而未極其用之至切，蓋欲使學者自求之，而非可以論說窮其蘊也。」

張載這種思想，曾有人疑和墨子泛愛相似，程頤和朱熹乃加以解釋，從天地人物的理一分殊去講。王船山接受程朱的思想說：「人之與天，理氣一也」。但是他強調天的理氣，由父母以成於我，「父母之生我，使我有形色以具天性者也。」因此他以事父母而事天，以孝行仁。

第七章 春秋思想

一、春秋家說

今天我們講中國歷史哲學，祇可以找到幾本書是講歷史哲學的：第一本是《春秋》，第二本是王船夫的《春秋之說》，《宋論》和《讀通鑑論》；其他如唐朝劉知幾的《史通》，清朝章學誠的《文史通義》，則是論歷史方法的書，但兩人的書中也含有歷史哲學的思想。

孔子作《春秋》，用紀述史事的方式，表達他的倫理歷史哲學的思想，將倫理原則應用在歷史事實上。在孔子以前，《書經》的歷史原則，為天命史觀；《易經》的人事原則，為氣運思想。孔子作《春秋》，接納了《書經》的天命史觀，但更加運用了《周禮》的倫理原則，建立了倫理史觀。王船山則承繼《春秋》的倫理史觀，加上了易經的氣運人事思想，建立倫理氣運的歷史哲學。

王船山為研究《易經》，費了許多工夫，寫了五本研究《易經》的書；為研究歷史，費的時間也不多，寫了《春秋三說》，《讀通鑑論》和《宋論》。

《春秋三說》：第一是《春秋家說》，第二是《春秋世論》，第三是《春秋稗疏》。《續春秋左氏傳博議》也可算在內。在這三本書裡，要以《春秋家說》和《世論》為表達歷史哲學的書，《稗疏》為考據性的著作，《博議》和《世論》性質相近，所論史事範圍不廣。

《春秋家說》有《敘》一篇，王船山敘述從父親王武夷學《春秋》大義，書中所講，認為自己家中的傳述，「府君永逝，迄今三十有二載，夫之行年五十，悼手口之澤空存，念菌蟪之生無幾，恐將佚墜，敬加詮次，稍有引伸，尙多疏忘。」《四庫全書·總目·經部·春秋類》存有一短文，評論《春秋家說》：「以私情害大義，其他亦多詞勝於意，全如論體，非經說之正軌。」

王船山寫《春秋家說》和《春秋世論》，本來就不是解釋《春秋》，而是用《春秋》的大義和思想，評論歷史的史事。他書中所論的史事不僅是春秋時代的史事，中國後代的史事，他也舉出，予以評論。

1. 紀年

王船山在《春秋家說》開端就說：

「春秋有大義，有微言。義也者，以治事也；言也者，以顯義也。非事無義，非義無顯。斯以文成數萬而無餘辭。若夫言可立義，而義非事有，而義非事有則，以意生言而附之以事，強天下以傳心，心亦終不可得而傳；蓋說春秋者之所附也。」

解說《春秋》的人，都以「大義」和「微言」，作為目標，好似一個相框，把事裝進框子裡去。又把「大義」「微言」，強加解釋，使相框成了一個塑膠框子，可伸可縮，隨事而定。王船山反對這種說經法。他說明「義以治事，……非事無義。」他也曾主張：道和器不相分離，有器而後有道。舟車之道，要有舟車，才有舟車之道。例如今天有了汽車和飛機，才有駕駛汽車和飛機之道。評論史事，就史事而評論，用原則到實事上，就事論事，不能自己先立了原則把史事往原則上去測量。結果，王船山說：「嗚呼，爲此說者，強言立

義，而強義附事，夫君子不如其已之也。」他立一例，「春秋書之元年，非有義也，事不足以載義，義亦不得而強附之。」《春秋》書元年，祇記事，這事沒有特別意義，說《春秋》的人，卻硬要加上一些微言大義。

桓公元年，王船山論及人君改元，宜建年號：

「然而天子為天下王，夷其編年無殊于諸侯，其猶未之備邪，夫年以紀時，時以紀事，事以立程，編年而建之號，豈徒文哉。黜陟之所課，出納之所要，要質之所劑，功罪之所積，刑名之所折，覆按之所稽，皆繫所矣。……故編年以資用，莫如建號之宜簡而文也。不知者以為文，知其得失者以為質也。號建而前之千歲，後之千歲，日月之所繫，事之所起止，源流之因革，若髮就櫛，一彼一此不紛矣，若珠就貫，一上一下相承矣。」

（春秋家說 卷一 桓公）

編年建號，為歷史的編年法，不在《春秋》微言大義以內，王船山提出自己的主張，以便於研究歷史者有條不紊。所以不能以數目去求人事之理，如漢易的氣數說，因著氣數說而有感應說。王船山說：

「理不紀數，數不足以該理；化以成象，象不足以知化。統其一原而聽其萬變，君子之道之所以異於異端也。數之不齊而有偶齊，象之無定而人可以私意定之。夫苟從其私意以徵於偶然，於是儒之疵者執為感應之說，以與釋氏之報應相亂，而君子之道隱。……說春秋者，惡桓宣之弑，曰：宜得夫水旱凶災之應。惡晉侯之殺世嬀，曰：宜得奚齊卓子駢首受刃之報。」（春秋家說 卷二 成公 末段）

王船山反對漢朝天人感應之說，又反對佛教的報應信仰。他認為吉凶為人事的遭遇，含有上天的賞罰。在《春秋家說》卷三，「昭公」裡說：

「故曰：天之示人，顯道惟彰，君子不謀吉而吉無不利，無己，抑凶而不咎，天祐之矣。」

2. 春秋的原意

《四庫全書總目》在《春秋家說》所寫的評語中，說「如此之類，皆以私情害大義；其他亦多詞勝於意，全如論體，非說經之正軌。」（春秋家說 卷一 首頁）評語中所舉的例：「如文姜之與於弑夫之謂不討，則不免於忘父，討之則不免於殺母。為莊公者惟有一死，而別立桓公之庶子，可以申文姜之誅。不知子固無殺母之理，即桓之庶子，亦豈有殺嫡母之理，視生母為母，而視嫡母為非理？此事俗至薄之見，可以引以斷經義乎！閔公之殺，夫之謂當歸獄於慶父，不當歸獄於哀姜。哀姜以母戕子，與文姜不同，不得以人爵壓天倫。此亦牽於俗情，以常人立論。」

王船山評論上面史事，在《春秋家說》卷一〈莊王〉一章內，詳為解說：在章的開端就說：

「處非常之變，行非常之事，不揆其本，欲正其末，與于與而已矣。藉令以唐中宗之為君，張柬之之為相，遽以廢武后而推之刃，尚得有人理哉！春秋書夫人孫于齊，聽其奔馬，聖人不得已之辭也。」

文姜殺君，奔走齊國，莊公爲子，不敢爲父討賊，賊乃是自己的母親。孔子在《春秋》裡也不加罪莊公，「不得已而聽其奔，章其去而若不返，春秋之爲莊公計者止此矣。」這是「聖人不得已之辭也。」假使要追究下去，「逸賊之罪，不子之誅，魯莊公以身蹈之而無可辭矣。」在這種情況下，魯莊公假使自求一死，魯人另立他的庶兄弟，庶兄弟以國法誅文姜，「春秋亦且不聽其奔矣。母弑其君，而已立其位，以成乎保姦逸賊之道，則弑拒者非姜父而實子同也。故莊公之義惟死焉耳。」這樣作法，王船山說是「不揆其本，欲正其來。」

王船山在《春秋家說》裡多以辯明《春秋》的原意，指出說《春秋》者的誤解。如：卷一〈僖公章〉：

「仁非博愛之謂也。微言絕大義隱，以博愛言仁，而儒亂于墨。墨氏之仁，婦姑之仁也。于是宋鉏惠施之徒，術之而爲止攻春秋之說，以狐媚愚氓而益其亂。說春秋者曰，凡書救者，未有不善之也，安得此墨之被辭而亟稱之哉。」

例如：卷二，〈文公章〉：

「求春秋之例，而以意例之，傳春秋者之失也。」

例如：卷二，〈文公章〉：

「善治春秋者，先大義，後微言。求諸大義而不得，於是求之微言，求之大義而得矣，抑舍而求之於微言，則大義蝕而黨人之邪說進，故大義已昭，信聖人焉足矣，黨人之言勿庸也。三傳者，皆習於黨人以蝕義者也。」

例如卷三，〈襄公章〉：

「春秋天下之公史，王道之大綱也，以事存人，而不以人存事。事繫於人，以事為刑賞，而使人因事。人繫於事，不以人為進退，而使事因人。人之臧否也微，事之治亂也大。故天下之公史，王道之大綱，不以人為進退。劉絢氏以不施殊詞于吳札，疑于貶札，非篤道矣。」

又例如同一章：

「故君子之治春秋，考同則知異，觀異則知同，同異之間，微顯以別，正天下之功罪，無出入之失，不苟求深以矜異而傷仁義，故子曰索隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。」

又例如卷三，〈詔公章〉：

「奚以知眨毫毛之惡，揚纖芥之善，非春秋之通旨邪。眨毫毛之惡，為無惡者言也，既可無惡而猶有毫毛之惡，君子之所惜，故眨。揚纖芥之善，為無善者言也，不望其善而猶有纖芥之美，君子之所矜，故揚。齊桓帥諸侯之師以侵陳，眨毫毛也。楚子殺陳夏徵舒，揚纖芥也。」

又例如在同一章的另三段內：

「春秋以名準實，以利準名實，刑準名實，而免不得逸，雖不徒陷。春秋所

以撥詩之亂而反之正也。聖人沒，大義隱，傳者矜明強斷，出賊而入良。

……

聖人作春秋，據名實定誅賞，曲曲以伸直，實有者不故出，實無者不故入。」

王船山遵循孔子寫《春秋》的精神，評論史事；歷代講論《春秋》大義和書法的人，常以私意曲解孔子的思想，王船山乃屢次加以辯正，標出《春秋》的原本思想，以凸顯孔子傳繼先王的倫理之道。他在《春秋家說》最末的一節說：

「獲者，不善之辭也。公羊氏云：西狩獲麟，孔子曰吾道窮矣。子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！非惟仲尼之已也，堯舜文王百王之道已也。……故夫聖人道窮之歎，難獨謂一聖人之道也，先之前古之法，後之萬年之人，而無有不窮也。道不窮，聖人不置，故前乎獲麟。而聖人猶憂天下，猶欲有為焉。故春秋修王道，立盡人以俟天。君子之學乎春秋，學是焉耳矣。」

王船山慨歎王道窮於戰國，幸而孔子作了《春秋》，傳承了先王之道，讀《春秋》的人，應從這方面去研究，以讀《春秋》而識先王之道。

二、春秋世論

春秋之世，有周朝天子，有七國諸侯，三代的傳統王道已經衰微，霸道逐漸興張。孔子稟承王道的傳統，書寫春秋的史事。王船山相信孔子對於春秋之世的紛亂原則可以應用於後世，他在《春秋世論》的序文裡說：

「王道之基，得其意者通之也；邪說之害，棄其利者遠之也；兵略之詭，從其正者常之也；地無異形，國無兩異，故曰不知春秋之義者，守經事而不知宜，遭事變而不知權，知其義，酌其理，綱之以天道，即之以人心，揣其所以失，達其所以異，正之以人禽之辨，防之以君臣之制，策之以補救之宜，世論者，非直一世之論也。……即今日以印合乎春秋之世而不疑。」

春秋之世，周王和諸侯的關係，由稱霸的諸侯所領導。

「春秋之始，王跡息，乘其乏而首亂者，鄭宋魯也。」（卷二 僖公）

「孟子曰：霸必有大國。故齊之霸，肇於襄；晉之霸，始於獻。齊得紀而始大，桓資以興；晉得虞虢而始大，文資以起；食乎近，以搖動乎遠，肘腋無憂而甲賦倍，霸勢成矣。」（卷二 僖公）

孟子的話，就現實政治上說，不讚美霸者的勢力，也不譏諂吞併小國。「故晉文之事，〈春秋〉有怨詞焉。擬諸湯文則德衰矣。」（同上）

沒有霸的資產而想逞強，則必亂亡，例如鄭宋魯衛，乘機逞強，結果「君殪於外，弑尋於內，爭奪瓦解，以鄰於亡。」（卷二 僖公）

國家求強，要憑自己的實力，若倚仗他國，或仗一時的時勢，終必敗亡。

「自疆者無倚，能不倚者，去自疆不遠矣。為君之末，謀國之不臧，未有甚於倚人者也。起葺君，振孱國，卒無以疆之。則先奪其倚，倚之既奪，存

則無恃，忘則必恤而後」(卷二 僖公)

魯僖公常倚恃齊國，齊國喪，仍舊不知振作，「齊桓沒宋襄弱，天將奪魯所倚以新之，而魯倚人之情，靡靡淫淫，左右望而求所附焉，則廉恥裂而魯之爲魯末矣。」(卷二 僖公)

「泰誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽，二代之季，東遷之前，民之視聽猶與天爲用，與天爲用者，用夫理而已。……嗚呼！逮春秋之季，而民之視聽熒矣！視聽熒，無適求，則欲莫而不得。……故詩曰：天之方難，無然憲憲。憲憲以數說民之莫也無日矣。無王而不得不戴霸，天之難也。戴霸而不適所戴，民之憲憲也。」(卷三 宣公) 在春秋群雄稱霸的時期，魯齊楚衛的民，都不知道究竟誰是正義的人君。「自是以降，熒於仕，則背公而各死甚黨，熒於學，則背道而各專其師，熒於性，而謂他人父謂他人母，奉盜賊以爲君矣。天之聰明僅留於一二君子之視聽，而民無與焉。爲君之者猶莫之保，則人道其喪矣夫。」(卷三 宣公) 春秋的時候，社會制度壞了，禮規毀了，天道人道都不存了。天道人道既廢，人自己鬥智。王船山說：

「道愈降，智愈出，始用以爲智者遂成乎道，於是而有非道之道，雖聖人起不能廢之矣。」(卷四 襄公)

用兵之術，春秋諸侯用險用詐，遂成一種兵法之道「兵不厭詐」，戰爭爭險據險。「自是而三代用兵之制，不能行於天下。亂人之智，孰爲開之，俾至此極也！意者，其亦天乎！《詩》曰：天實爲之，謂之何哉？言乎難道之道已成，而無能廢之也。」（同上）

「有道而恃有道者，安；不能有道而恃有道者，弱；無道而恃無道者，必於亡。無道而不恃無道者，僅以存。故恃人者不如恃己，恃己之韌雖無道而不亡，況有道乎。」（卷五 定公）

鄭國的存在，就是這種道理。先恃無道之楚以反晉，後來叛楚以鉗天下之口，鄭乃能自行所欲。歷百年而後滅於韓。

「當春秋之世，橫議遽興。橫議者，流俗之所執也。流俗之識，趨時所重以爲從違；唯其從違以爲毀譽，而人心盪，大亂作矣。舍流俗之毀譽，而後可以稽亂原，定戎首。」（卷二 文公）

晉國的亂，由趙盾開始，由陽父完成，「撥其初終，邪正定矣。乃趙氏之既興，晉人翕附以爲死黨，唯其好惡以爲定論。定論立於黨人，橫議淫於天下，雖游聖人之門以傳春秋者，且舍所學而從之。置盾於法外，委責於射姑，以任事獎處父，以漏言責襄公，成之爲得，退之爲失；將曹操賢而孔融姦，劉裕忠而長民賊，獎大逆以殄孤臣，不亦慘乎！」（同上）橫議爲害，顛倒是非，以成敗論是非。爲亂世的輿論，以非道變爲有道，賢者也不能免。

「春秋之末，齊魯司吳之合離，不可詰矣。三千乘之國相與合離，國以之安危，吏士以之生死，至於不可詰，是殆乎非人理之可求者也」。（卷五哀公）

「國與國交，不按通常之理，鬥智而不是智，用巧而不是巧，當時魯不南啓，吳無北志，魯不西介，晉惡東交，介晉吳之會，俾吳得以下晉而長諸侯，且將以新垣衍之事秦者事吳，而不忌天下之咎，惟吳欲也。」（同上）

春秋開始以霸業開始，霸業還有政治上的道理，尊周王，會諸侯，社會少安。春秋末

期，周王不存，列國相爭，造成戰國的局面，社會和政府都不守天道，也喪失人道，秦國乃以刑法統治天下。

三、歷史哲理

王船山解釋《春秋》，除《家說》和《世論》兩書以外，還有《春秋稗疏》，《續春秋左氏傳博議》。《春秋稗疏》注重考據，《左氏傳博議》則為短篇論說，評述一項史事。我不作單篇介紹，在論歷史哲學時，對有關理論，將詳引為資料。

王船山的歷史哲學思想，我講完他的史學重要著作後，將綜合研究，現在祇就從《春秋家說》，《春秋世論》，《續春秋左氏傳博議》三書中，所有歷史哲理原則，簡要加以述說。

王船山的歷史哲學，承繼《春秋》的思想，以天命史觀和倫理史觀為主。在三書中，對史事的評論常按這種標準，不以成敗論事，而以倫理原則作判。但是王船山深究《易經》，又接納張載的哲學思想，以氣成萬物，氣按《易經》的變化之道而變，人事的歷史也要循氣運的原則而進行，因此，他乃創氣運史觀。氣運史觀可以說在漢朝已經開端，漢朝的「五德

終始」和「天人感應」兩種思想就是氣運歷史觀。然而王船山反對這兩種學說，斥爲讖緯元流的邪說；他的氣運思想則以《易經》作根據。

甲、大勝不以力，大力不以爭，大爭不以遽，

故曰小不惡則亂大亂。

《易傳》說：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月；易簡之善配至德。」（繫辭上第六章）天地以陰陽而變易，化生萬物，化生萬物的功程，神妙莫測，《易經》稱爲「簡易」，配合至德。人世的大事，軍家的大勝，不是用力氣去爭，而是以精神的號召而起感化。感化不能一天就成，須漸漸以進。王船山舉例「齊桓公存三亡國皆不以遽，故《春秋》謹書其節目，樂其成也。……乃立僖而慶父必逸，遷刑衛而夷狄不敢再加之兵，則桓之力悍矣。如建千石之鐘于岑樓，而三尺之童莫能以筮扣也。故曰大力不爭，從容於落始之盟，繼遣輕車之使，徐候其衣服之贈，翱翔版築之間，視國賊之與狡夷如蚊蚋也。故曰大勝不以力。」（春秋家說 卷一 閔公）

乙、理有必順，勢有必均，偏有必傾，咎有必悔。

《易經》講天地之道，常以陰陽的特性，定時位的關係，重在順理，貴在中庸，故苟有偏，必有凶有失；苟有吝，必有悔。王船山根據這種原則，舉例說：「襄王不子，惟大位之是求，倚齊以制其君父，桓公歆于名之正，爭之成，而不恤理之逆，勢之歛也。故上激而惠王宰孔挾楚晉以壘鄭，下濫而襄王經以不孝開內釁，以幾傾其國，桓公蓋未幾而悔矣。……然而《春秋》原誅鄭以伸桓，而不正首其正之責，何也？不以文王之道責桓公，聖人之刑書也。」（春秋家說 卷一 僖公）

丙、天下之勢，極則變，已變則因。

《易經》的天地變易之道，極則變，乾卦的上九爻，為「亢龍有悔。」坤卦的上六爻，為「龍戰于野，其血玄黃」，《周易正義》注「上九」說：「陽極於上，動必有悔。」注「上六」說：「陰盛之極，至於陽爭，兩敗俱傷。」《易經》的復卦，為一個關鍵卦。卦辭說：「復亨，出入無疾，朋來無咎，反復其道，七日來復，利有攸往。」王船山《周易內傳》注「七日來復」說：「天之運行恆半隱半現，日過一度，周而復出於地，於此可想陰陽具足，屈伸於幽明，而非有無也。『七日』者，數極則反之大概。舊說謂自姤至復，於易

卦，天數俱不合，今不復之。」所說舊說爲《周易正義》。

王船山乃說：「天下之勢，極則變，已變則因，」（春秋世論 卷一 桓公）在卷四，他又說：「天下之勢，循則極，極則反，極而無憂，反而不破者，尠矣。」（卷四 襄公）王船山舉例：「春秋之始，齊宋魯鄭之用兵亟矣，齊桓反之，故北杏之後二十五年，而後爲陘之師，民懷其惠，諸侯倚其安矣。極而變之道也。齊之合諸侯也，十年兵爭之變爲信好，已定矣，晉文因之，故不假會盟即爲城濮之師，仍天下之后，奮用其氣已變則因之道也。」（春秋世論 卷一 桓公）但在春秋末期，晉國齊國則因勢極而反，「故晉不能不憂之亟，相循之久，極以敝而必憂。……先乎重邱之講而權，故後乎重邱之講而幸焉。爲邪說者，介其懼且幸之閒，與數世經營之局，跛以傾於不振。五霸之所以終，春秋之所以季，爭此一日焉耳。故曰天之所敗，不可支也。」（春秋世論 卷四 哀公）

丁、內賊亂國，夷狄必內侵

王船山說：「道在天子，四裔不爭；權在諸侯，爭之四裔；政在大夫，莫能與四裔爭矣。《易》曰：履霜堅冰至，霜，陰之微也；冰，陰之著也。履於此，至於彼，同聲相應，同氣相求，亦各從其類也。……曹操竊漢而匈奴鮮卑入居於河朔；林甫弄唐而奚胡起禍於幽并；敬瑭盜位而契丹南面於汴京；似道陷宋，而蒙古一統於九州。室多鼠者檐多蝠，陽精

耗者寒亟中之，一致之理也。」（春秋世論 卷四 哀公）王船山一定想說李自成滅明，漢清乃入關，但當時不能說。

戊、太上治時，其次先時，其次因時，最下亟違乎時，

亟違乎時，忘之疾矣。

王船山說：「治時者，時然而弗然消息乎，己以匡時者也。先時者，時時然而導之，先時之所宗者也。因時者，時然而不得不然，從乎時以自免而亦免矣。亟違時者，時未為得而我更加失焉，或託之美名以自文，適自捐也。」（春秋世論 卷五 昭公）

王船山舉魯國為例，說明晉昭公既不能治時，又不能先時，也不能因時。時為時勢，為氣運的趨向。治時者，使時勢按照理則運行，相反的勢力自然消息。先時者，以自己的理想為標準，使將變動的時勢趨向自己的理想。因時者，時勢已成，因著時勢而作計劃以求自保。違時者，反背已成的時勢，時勢的力量越來越大，反時勢的人必很快遭時勢所摧毀。

己、及時及位

「易之為道，周流六虛而不可為典要，無他，時與位而已矣。不及乎時不乎

位。雖及之，猶不及也。過乎時過乎位，雖寡過焉，猶過也。君子安其位以求其志，乘其位以修其道，而德乃不窮，過不及之失，鮮矣。」（

續春秋左氏傳博議 卷上 宋共姬待姆）

天地變易，不拘泥於一定形式，但求適合時和位。時間的時和空間的位，常不相同，追求適合時位，便是中庸。因此，古代所定禮規，在實踐上應和時位相宜；但有時或過或不及，祇要誠心守禮，過和不及都可以免過。王船山評論：「晏平仲執親之喪，而當時識其以大夫而行士之禮；宋共姬待姆不至逮於火而死，左氏譏其以婦而行女之道。……罔極之悲，捐脰割肝之下，天地且將避其誠，而何用此曲繁分析之禮文爲邪！」（同上）

7、善不可以性域

「一陰一陽之謂道，道不可以善名也。成之者性也，善不可以性域也。善者天人之際也。故曰：繼之者善也。然則道大而善小乎，善大而性小乎，非性有不善，而性不足以載善也。」（續春秋左氏傳博議 卷下 莒庚與以人試劍）莒庚與鑄劍，必拿人去試劍的銳利，這等的惡事究竟原因在那裡？主張性惡的人，說是莒庚與的惡來自性，不得不這樣做，但是莒庚與若想做善事，還可不可以？王船山說：「善有體焉，有用焉；繼之者善之體，營而生用也。成之者性，用凝而成體也。善之體有四：仁義禮智也，繼天之元亨利貞，而以開人之用

者也。善之用有三：智仁勇也，變合乎四德之幾而以生人之動也。」（同上）若用過於體，則情才不可約束而行惡。

以上七條，是王船山引用《易經》思想評論史事，顯示他的氣運歷史觀。這種思想，在《宋論》和《讀通鑑事》更有發展。

第八章 讀通鑑論

一、歷史的時代意義

王船山的著作，最爲世人所知道的，要算他的《讀通鑑論》，又在他的史論中最重要的著作。中國研究歷史的人，大概都讀了這部書和另一部《宋論》。從這兩部書裡，可以知道王船山的歷史哲學思想，也可以明瞭歷代史事在歷史中的意義。

《讀通鑑論》共三十一卷，九百一十二論，自秦始皇起，到五代末，以《資治通鑑》所載史事爲對象，加以評論。有時對司馬光的「臣光曰」和司馬光所引其他史家的論贊予以評析。全書是讀史的感言，不是一部系統的著作。

在全書的卷末，載有《敘論》四篇，表明他寫這部史論書的幾項原則，也是他對中國歷史的幾種觀念。

《敘論四》的第二論，釋《資治通鑑論》，王船山說明歷史的意義，歷史的意義本是「仰古以治今」，所以稱爲「資治」，但是歷史的事實有它的時代環境。

「夫治之所資，法之所著也。善於彼者；未必善於此也。……然則治之所資者，一心而已矣。以心取政，則凡政皆可以宜民，莫匪治之資；而善取資者，變通以成乎可久。……得可資，失亦可資也；同可資，異亦可資也。故資之所資，惟在一心，而史特其鑑也。

鑑者，能別人之妍媸，而整衣冠。尊瞻視者，可就正焉。……故論鑑者，於其得也，而必推其所以得；於其失也，而必推其所以失。其得也，必思易其跡而何以亦得；其失也，必思就其偏而何以救失；乃可為治之資。」

歷史史事可以為治之資，可以為治之鑑，都在於一心，不能僅按客觀的事件去抄襲。讀史的人，要用心去體驗史事在當時的情形，為何有得有失。以體驗所得，再參驗目前的情形，研究如何可得，如何不失。故曰「抑豈曰此所論者立一成之例，而終古不易也哉！」

因此，他反對鄒衍的五德終始說，「若鄒衍五德之說，尤妖妄而不經，君子闢之，斷斷如也。」（敘論一）五德終始在宇宙變化的原則裡，不合陰陽變化的流動不居的原則，又訂立一呆板的原則，千古一律，更不合人事的變遷。

他又反對邵雍的《皇極經世》所說的「元會運世」方式，以堯的時代為最盛的時代，以後則逐漸下降，下降到底，則將隨一元而再升。他說：

「邵子分古今為道、德、功、力之四會，帝王何促而霸統何長，霸之後又將莫若耶？泥古過高而非薄方今以蔑生人之性，其說行而刑名威力之術進矣。」（讀通鑑論 卷二十 魏徵淳澆之論）

他舉例說春秋時代的百姓，較比三代時候的百姓，並不在以下。南北朝時代，百姓固然不好，但經過唐朝「以太宗為君，魏徵為相，聊修仁義之文，而天下已帖然受治，施及四夷，解辯歸誠，不待堯舜湯武也，垂之十餘世而雖亂不亡，事半功倍，孰謂後世之天下難與言仁義哉。」（同上）

王船山主張歷史雖有循環，然而不是進化的，不能把古代的制度強而行於後代。

「董仲舒請使列侯郡守歲貢士二人，賢者賞，所貢不肖者有罰，以是為三代鄉舉里選之道法也，若無遺議焉，夫為政之患，聞古人之效而悅之，不察其精意，不揆其時會，姑欲試之，而不合，則為之法以制之，於是法亂弊滋，而古道終絕於世。」（讀通鑑論 卷三 漢武帝封建貢士）

三代封建貢士之法不可行於郡縣之世，董仲舒強制以行，徒增政亂。封建制度在三代可行，在漢已不可行，漢武帝以主父偃的計劃而削弱列侯。

「高帝之大封同姓，成周之餘波也。武帝之眾建王侯而小之，唐宋之先聲也

。一主父偃安能為哉！天假之，人習之，浸衰浸微以盡泯。治天下者，以天下之祿位公天下之賢者，何遽非先王之遺意乎？司馬氏懲曹魏之孤，欲反古而召五胡之亂，豈其智不如偃哉？不明於時故也。」（讀通鑑論 卷三

漢武帝 賈誼之策）

歷史有時代性，為政要明白自己的時代，隋開皇十四年，詔給公卿以下職田，王船山評斷為不可行，「意且謂三代之法，可行無弊者，而豈其然哉？」三代時代，幅員小，仕者不出於百里之外，卿大夫的子孫恆為士，有世祿，守世田，乃能耕田務農。隋朝的時代，官無定分，職無常守，調動很多，給他們以田，他們交給下面胥隸去耕種。胥隸不單不耕，且在鄉里橫行，「閱數十年而農非其農，田非其田，徒取沃田而分裂之，不足以養士，而徒重困乎民也。故職田者，三代以下必不可行之法也」。（讀通鑑論 卷十九 隋文帝 職田之法）

但是歷史的時代性本身具有連續性，社會制度和政治設施，不能一切都是新造的，和前一時代無關，而是在以往的制度和設施上，按時代的需要予以改進，所以不是一切古法都要廢。王船山論唐德宗時代，陸敬輿修辭立誠以安唐室，因為陸敬輿向德宗所上言，「合於往古之經，而於今允協，究極於中藏之密，而於事該徵，其於辭也，無閒然矣。……六經邈矣，卮言日進，欲以辭言誠，而匡主安民，撥亂反正，三代以下，一人而已矣。」（讀通繼論卷二十四 唐德宗陸敬輿修辭立誠）

對陸敬輿召募屯田戍卒，他曰：「就今日而必法堯舜也，即有娓娓長言爲委曲因時之論者，不可聽也，誠不容不易也。則三代之所仁，今日之所暴，三代之所利，今日之所害，必因時而取宜於國民，雖有抗古道以相難者，不足聽也。」（同上 召募屯田）

中國歷史以朝代爲綱紀，互相連貫，朝代的相連，代表歷史的相連。王船山對於「代」，以爲具有歷史相連的意義。他說：

「代者，相承而相易之謂，統相承，道相繼，創制顯庸相易，故湯武革命，統一天下，因其亂而損益之，謂之三代。」（讀通鑑論 卷二十八 五代不足稱代）

他反對五代稱「代」；「代」在中國歷史上有自己的意義，須能承繼道統和政治的一統。歷史的時間也稱爲「時代」，歷史的時間也該能夠「統相承，道相繼，創制顯庸相易。」後一時代對前一時代，「因其亂而損益之」，而不是死守舊日傳統，也不是驟造新制。歷史的興革，非常艱難。「故欲行商周之制，伸孝子之情，定天下之志，體先王之神而無有弊，非窮理盡性以適時措之宜者，未易言也。」（讀通鑑論 卷二 漢文帝）

二、歷史為天理人道的歷史

我們當代的歷史哲學，分成理論和事實兩大派：理論派多講歷史的哲理，事實派則專講史事知識的評論。但是大家都要承認歷史是人類獨有的歷史，人類是一個，同有一個人性，歷史的根據應該是人性。

中國傳統哲學，稱人性對人生的原則，爲「人道」；又以人和天地合成一個宇宙，人爲宇宙的一部份，「人道」和「天道」「地道」相連，〈易傳〉說：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者非他也，三才之道也。」（繫辭下 第十章）天地的道，就是宇宙的自然法則，人道效法天地之道，中國古人稱爲天

理，天理或簡稱理，便是人的生活之道，也就是歷史的原則。王船山的歷史哲學遵守這種原則。

「吉凶之消長在天，動靜之得失在人。天者，人之所可待，而人者天之所必應也。物長而窮則必消，人靜而審則必動。……若文帝者，可與知時矣。可與知時，殆知乎天矣。知天者，知天之幾也。夫天有貞一之理焉，有相乘之幾焉。知天之理者，善動以化物；知天之幾者，居靜以不傷物，而物亦不能傷之。以理司化者，君子之德也。」（讀通鑑論 卷二 漢文帝之籙七國）

這裡所說的天，為自然之天；天的表現則為天理，即宇宙之氣的運行規則，氣運的思想為王船山歷史哲學的基本點，因此他對於歷史很注意氣運的機和化。

「善言天者驗於人，未聞善言人者驗於天也。宜於事謂之理，順于物謂之化。理化，天也；事物，人也。無以知天，于事物知之爾。知事物者，心也；心者，性之靈，天之則也。」（讀通鑑論 卷七 漢和帝 有司因日

食)

王船山批評當時的朝廷儒者，妄推日食的原因，以為當時兄弟諸王留居京師的不祥兆應。「當和帝時，宗支削，外戚張，此正所謂陰逼天位，……而顧責之天子僅有之兄弟。讀和帝之詔，有人之心者，不禁其潸然泣下矣。」（同上）

天理應用到人事上，稱為義，義是宜，宜是適合人和時位。儒家的倫理常講仁義，仁為人心的一切表現，義為人生的規律；孟子曾經說：「仁，人心也；義，人路也。」王船山對於歷史的事實，常按義去評判，義就是實際上代表天理。

王船山評范增立楚王說：

「於是而知君臣之非獨以名為義也，天之所秩，性之所安，情之所順，非是則不能以終日。范增立楚之說，董公編素之謀，不足與於興亡久矣。」（

讀通鑑論 卷一 范增立楚王）

義不是人為的規律，而是要以天理人性為基礎，人為則在於「情之所順」，適宜於人和

時位。

「魯兩生責叔孫通興禮樂於死者未葬，傷者未起之時，非也。將以為休息生養而後興禮樂焉，則抑管子『衣食足而後禮義興』之邪說也。子曰：『自古民皆有死，民無信不立』。信者，禮之幹也；禮者，信之資也。有一日之生，立一日之國，唯此大禮之序，大樂之和，不容息而已。……故晏子曰：『唯禮可以已亂』。然則立國之始，所以順民之氣而勸之修養者，非禮樂何以哉？譬之樹然，生養休息者，枝葉之榮也；有序而和者，根本之潤也。」（讀通鑑論 卷二 漢高帝 魯兩生）

禮樂為義的成文，又是義的培育。有禮樂的教育，人才能明禮知義。

「經天下而歸於一正，必同條而共貫，雜則雖矩範先王而迷其真。惟同條而共貫，統天下而經之，則必乘時以精義，而大業以成。仲舒之對策曰：『不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道』，此非三代之法也，然而三代之精義存矣。」（讀通鑑論 卷三 漢武帝 董仲舒專以六藝之科）

義不完全在於形式，形式可以不合於義，內容則含有義的精神，則是義的精氣存在。王船山說：「習其讀，粗知其義，雖甚小人，且以爲是夜氣之兩露，教亦深矣。」（同上）專以六藝教人，也可以爲善政。

王船山專究《易經》，且以《易》的哲理講歷史；但對漢朝京房的象數，則非常反對。因此他也批評京房考課的法，不合義理：

「蓋房之爲術，以小智立一成之象數，天地之化，且受其割裂，聖人之教，且恣其削補。道無不圓也，而房無不方，大亂之道也，侮五行而極二儀者也，鄭弘、周堪從而善之，元帝欲試行之。蓋其補綴排設之淫詞有以變之爾。取天地人物，古今王霸，學術治功，斷其長，擢其短，令整齊瓜分如弈者之局，廚人之釘也，此愚所以聞邵子之言而疑也，而況房哉。」（讀

通鑑論 卷四 漢元帝京房考課）

漢朝易學以象數解釋宇宙的變化，是以人的小智限制天理，不能施用於政治。邵雍曾以六十四卦的三百六十爻，解釋歷史的輪迴，明似乎佛教的小劫大劫，王船山說「聞邵子之言

而疑也。」

「嗚呼！師道之難也，於蒙（卦）之象見之。人心之險，莫險於利祿之得失；惟以艮（卦）止之德，過欲以靜正，不獲其身，不見其人，而後夏楚收威，行於甯子。身教立，誠心喻，德威著，塞蒙心之貪戾，而相沐以仁讓。故曰『蒙以養正，聖功也』。身之不正，何以養人哉。榮與佚區區抱一經以自潤，欲以動太子之誠信，俾忘勢讓善而宜人，詎可得乎？」（讀通鑑論 卷六 後漢光武帝 張佚桓榮不是稱師儒之選）

王船山從《易經》蒙卦以求師道，〈蒙卦象〉曰：「蒙，君子以果行育德」，為師的人，理當自身有德，自身正才可以正人。如果沒有品德，就不可接受作人的教師。〈蒙卦象〉曰：『山下有險，險而止。』張佚桓榮都沒有作太子老師的品德，但他不單不止，反以受命為少傅自炫於人，王船山嚴予指責。

「傳曰：『為人君而不知春秋之義，前有讒而不見，後有賊而不知。』春秋之義何義也？適庶明，長幼序，尊卑別，刑賞定，重農抑末，進賢遠

姦，貴義賤利，端本清源，自治而物正之義也。如此，則讒賊不足以逞，而遠此者之為讒賊，不待摘發而如觀火。舍是，乃求之告訐以知之，告讒告賊，而不知告者之為讒賊也。宜其迷惑失守，延讒賊於肘腋，而以自危亡也。」（讀通鑑論 卷二十 唐太宗罪上封事者）

上封事告訐的人，就像現在寫匿名信的人，名為告訐，實則常乘機陷害好人，將以唐太宗說：「朕開直言之路，以利國也。上封事者，訐人細事，當以讒人罪之。」王船山認為得於理。

「天下之變多端矣，而無不止於其數。狐，吾知其赤；烏，吾知其黑；虎，吾知其搏；……：故程子之答邵堯夫曰：『吾知雷之從起處起也。』天地之變，可坐而定，沉區區讒賊之情態乎。獻密言以效小忠者，即非讒賊，亦讒賊之所乘也，沉乎不保其不為讒賊也，知此者，可以全恩，可以立義，可以得眾，可以已亂，夫是謂之大智。」（讀通鑑論 卷二十 唐德宗

鄭侯入抱暉軍中）

這則評論和前一則同理，待人誠，靜以觀事，不宜取巧道理。王船山認為在時局危險，事勢在反側不安的時際，要「明者持之以靜」，則可以使忠逆自然暴露。

王船山評論唐太宗命直書殺兄刃弟，不必掩飾，乃是以大惡以標示天下，導天下於不仁。

「史者，垂於來今以作則者也，導天下以不仁，而太宗之不仁，蔑以加矣！萬世之下，豈無君子哉？無厭然之心，惻隱羞惡，兩俱灰燼，功利殺奪橫行於人類，乃至求一掩惡飾偽之小人而不易得也，悲夫！」（讀通

鑑論 卷二十 唐太宗 太宗命直書）

唐太宗殺兄殺弟，不合於天理，不宜直書以表示於心無愧，王船山說：「無所畏，無所掩，而後惡流於天下，延及後世，而心喪以無餘！」（同上）

唐朝從太宗開始，不管制宦官，寵任后妃，造成武后竊據天下，宦官權勢滔天。王船山說這是老子所說的以柔制剛。

「老氏曰：『天下之至柔，馳聘天下之至剛。』此女子小人滔天之惡，所

挾以為藏身之固者也。」

唐之宦官，其勢十倍於漢宋。李輔國驅四十年御世之天下如逸豚而豈之。」（讀通鑑論）

卷二十六 唐武宗 仇士良等）

唐憲宗，敬宗，太子永，絳王悟，安王溶，陳王成美，都被宦官害死。唐文宗自知無法可救，自己鬱鬱飲酒，成疾而崩。王船山批評這些皇帝日間和朝臣謀去宦官，夜間則和宦官歡笑作樂，朝臣中誰不「緘口息機，聽其孤危而莫恤者也。」（同上）這是理所當然；「然而知之者鮮，能之者尤百不得一也，是以難也。」（同上）

五代時，徐溫大破錢鏐，知誥請乘勝東取蘇州。徐溫想戰爭使百姓受苦已久，應該息兵，使百姓暫得安息。王船山評論說：

「嗚呼！習氣之動也，得意則驕以益盈，失勢則激而妄逞。仰不見有天，俯不見有地，外不知有人，內不知有己。《易》曰『迷復，凶。』唯其迷，是以不復。有能復者，然後知其迷也。『十年不克』，『七日而反』，存乎一人一念而已哉。當乾坤流血之日，而溫有是言，以留東南千里之生命

於二十餘年，雖一隅也，其所施及者廣矣！獨立以導天下於惻隱羞惡之中，勿憂其孤也，將有繼起而成之者，故行密之後，必有徐溫。此天地之心也，不可息焉者也。」（讀通鑑論 卷二十八 五代上 據長江之揚行密）

天地之心以生物爲心，愛惜百姓的生命，楊行密和徐溫能息兵安民，乃符合天地之心，可以稱爲仁道，合於天理。

三、歷史以民爲本

天地之心，愛惜人民。人在宇宙中爲最貴，〈禮記〉書裡就說到。孔子因此講論政治，以政治爲正人心，教民爲善。孟子更明白指出國家以民爲本，所以「民爲貴，社稷次之，君爲輕」。王船山評論歷史常抱定這個原則，人君所爲，是求人民的福利。

「仁者，有生之類所必函也。生者，上天之仁所自榮也。故曰：『本立而

道生』。仁動於天，厚植於心，以保其天性之親，於是仁民愛物之德，流行於天下；人道之生也，於是而傳世永久之福，垂及於百世；天道之生也

，於吳越錢氏有足深取者。」（讀通鑑論 卷二十九 五代中 錢氏孝友傳 家）

吳越錢鏐從盜賊起身，爭奪逞志，然能以忠孝傳家，他死後，「位方未定，而元瓘與兄弟同幄行喪，無所猜忌，……其於元瓘也，相讓以誠，相對而泣，……故仁風扇而天性行。」因此「而延及宋世，受爵王廷，保世滋永，垂及於今，猶爲華族，子孫蕃衍，遍及江東，夫亦何道而致然哉？仁莫大於親親，非私之之謂也。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爲加厚哉？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。」（同上）

存著這種仁心，才可以治國；但是能存仁心的君主，則史不多見，尤其在五代和南北朝大亂的時代。

「唐亡以後，不知始於何日，禁民造麴，官造賣之以收息。既自號帝王，而

所行若此，陋無以加矣。又有甚者，禁民鑄鐵，官鑄農器，強市於民，則尤不仁之甚者也。雖然，尤未猶也。李嗣源天成三年，聽民造麴，而於秋收畝收五錢。又三年，聽民鑄農器，於夏秋稅二畝收農具三錢，自謂寬政，而不知其賦民之益甚也。」（讀通鑑論 卷二十九 五代中 聽民造麴）

耕田的農夫，不都知道造麴鑄鐵，卻要他們代造麴和鑄鐵的人輸稅，「哀此貧農，輟餐褊衣以博一器，而又爲治人代稅，二者橫征，而後農民之苦日積而月深矣。」（同上）

「天子以天下爲藏者也，知天下之皆其藏，則無待於盈餘而不憂其不足，……開創之主，既挾勝國之財爲其私囊，愚昧之子孫，規規然曰：此吾之所世守也。以天子而僅有此，則天下皆非其天下……漢唐之富，富以其無也；宋之貧，貧以其有也。國亡身戮，更留此以爲後起敗忘之媒，哀哉！」（同上 崇禎滅蜀）

孟子曾經向梁惠王說：不要貪利，貪利則上下交貪利，國家就危險了。若有仁義，則

「未有仁而遭其親者也，未有義而後其君者也。」

評論西漢恢復肉刑，王船山評爲不合時宜，不和於當時人民的教養。

「肉政之不可復，易知也。如必曰古先聖王之大法，以止天下之惡，未可泯也；則亦君果至仁，吏果至恕，井田復，封建定，學校興，禮三王而樂六代，然後復肉刑之辟未晏也。不然，徒取愚賤之小民，折割殘毀，以唯吾制是行，而曰古先聖王之大法也，則自欺以誣天下，慳孰甚焉。抑使教養道盡，禮樂復興，一如帝王之也，而肉刑猶未可復也。何也？民之仁也，期以百年必世，而猶必三代遺風未斬之日也。風未移，俗未易，犯者繁有，而毀支折體之人積焉，天之所不祐也。」（讀通鑑論 卷二 漢文帝 肉刑不可復）

王船山反對嚴刑竣法，民須加以教養，使不輕於犯法。不教而以嚴刑，犯法者必多，民受刑更苦，等於不教而殺。

「夫法之立也有限，而人之犯也無方，以有限之法，盡無方之惡，是誠有所不能該矣。……抑先王之將納民於軌物而弭其無方之姦頑者，尤自有教化以先之，愛養以成之而不專恃乎此。」（讀通鑑論 卷四 漢宣帝 緩刑不如定律）

律不能包括一切案件，於是律外有例，例外更有奏準之令，名目繁多。執行刑法的人，使人於彼此皆可坐法；雖漢宣帝下寬大的詔書，「卒無以勝一獄吏之姦，而脫無辜於阱。」

（同上）

「墾田之不足為守令功，不待再思而知也。……張墾田而民愈不敢墾，欺天罔人，毒流原野而田終以蕪，國終以貧，此孝宣之世，竊循吏之名者，禍之所延，而貪君利之，糾以罰而害其弭乎。」

若夫戶口之增，其為欺謾也尤甚。……讀延平之詔，知章和之世，守令之賊民以邀賞者多矣。張伯路之援棘矜而起，非一朝一夕之故也。」（讀

通鑑論 卷七 後漢安帝 糾多張墾田）

地方守吏，謀向皇帝報功，奏報墾田多少，戶口增加多少，王船山說：「郡縣之天下，生齒止於其數，人非茂草灌木，驟然而生」。戶口怎麼可以一朝一夕就增多了。戶口不增多，墾田的人工也不能驟增，又怎麼可以一朝一夕墾更多的田。延平的詔令乃糾正：「『郡縣欲獲豐穰之譽，多張墾田，競增戶口，不畏於天，不愧於人；自今以後，將糾其罪。』庶幾乎仁者之怒矣。」（同上）

「今之律，其大略皆隋裴政之所定也。政之澤遠矣。……政為隋定律，判死刑以二；曰絞曰斬，改鞭為杖，改杖為笞，非謀反不逆無族刑，垂至於今，所承用者，皆政之制也。」（讀通鑑論 卷十九 隋文帝 裴政定律）

刑罰為防惡，為懲惡；至於死刑，是不得已時才用。除惡用死刑，已經除了惡根，何必要用殘暴的死刑，炮烙、凌遲、磔、轢等等酷刑！「徒使罪人之子孫，或有能知仁孝者，無以自容於天地之間。一怒之伸，慘至於斯，無裨於風化，而祇令腥聞上徹於天，……隋一天下，錮索虜鮮卑之虐，以啓唐二百餘年承平之運，非苟而已也。」（同上）

「聖人之大寶曰位，非但承天以理民之謂，天下之民，非恃此而無以生，聖人之所甚貴者，民之生也，故曰大寶也。……民不可一日而無君，天佑下民，作之君，作之師，偽者愈於無，沉痾起於厭亂之餘以乂安四海者哉！」（讀通鑑論 卷十九 隋煬帝 大業之亂）

在漢朝王莽末年，赤眉，尤來，銅馬作亂，殘殺人民。隋末，盜賊蜂起，不敢稱王，徒淫掠屠割，大業十二年，林士弘始稱帝於江南，後來有竇建德和李密，人民乃稍苟延喘息，「唐乃起而收之，人始知得主之爲安，而天下以漸而定矣。」（同上）

「易曰：『湯武革命，應乎天而順乎人。』聖人知天而盡人之理，詩書所載，有不可得而詳者，千世而下，亦無從而知其深矣。乃自後世觀之，承天之佑，受人之歸，一六字而定數百年之基者，必有適當其可之幾，蓋亦可以知天，可以知人焉。得天之時則不逆，應人以其時則志定。時者，聖人之所不能違也。唐之取天下，遲回以起，若不足以爭天下之先，而天時人事適與之應以底於成，高祖意念之深，誠不可及也。」（讀

通鑑論 卷二十 唐高祖 高祖不遽取天下)

唐高祖爲隋煬帝的臣下，隋煬帝雖暴，他卻不願起兵得篡奪的罪名，乃鎮守關中，關中以外，隋朝的土地都被起兵滅隋所分佔，唐高祖仍舊不動，宇文化及殺煬帝，唐高祖乃「名正義順，蕩夷群雄，以拯百姓於凶危，而人得主以寧其婦子。……故解楊廣之虐政者，群盜也，而益之深熱；救群盜之殺掠者，唐也，而予以宴安。」（同上）能夠把人民從兵亂水火中救出，奠定三百年的基業。

「經國之遠圖，存乎通識。通識者，通乎事之所由始，弊之所生，害之所由去，利之所由成，可以廣恩，可以制宜，可以止姦，可以裕國，而成無不允。於是乎而有獨斷。有通識而成其獨斷，一旦毅然行之，大駭乎流俗，而庸主具臣規目則之損益者，則固莫測其所為，而見為重有損，如宋璟發太府粟及府縣粟十萬石糶之，飲民間惡錢送少府銷毀是已。」（讀通鑑論

卷二十二 唐玄宗 發糶太府)

政府藏有數十萬名穀不糶，就要腐壞；人民卻忍飢不能有得飽，「散數十萬之粟於待食之人，不費之惠也。……惡錢公行於天下，姦民與國爭利。」（同上）收集惡錢，加以銷毀。以惡錢換數十萬石穀，又銷毀惡錢，私鑄錢的人知道朝廷有決心予以取締，「惡錢不行則國幣重，國幣重則鼓鑄日興，姦民不足逞，而利權歸一，行之十年，其利百倍十萬粟之資，賠償之而贏餘無算，又豈非富國之永圖乎。」（同上）

王船山批論政策，常以人民利益為基本。他承接《書經》天命的思想，皇帝受上天的任命，以保民養民。朝廷的政策，以便民為目標。「故曰：『財散則民聚』。散者，非但百姓之各有之也，抑使都邑之各有之也。『財聚則民散』，聚者，既不使之在民，又不使之給用，積之於一帑，而以有用者為無用也。……以有用為無用，人怨之府，天之所怒也，況有天下者乎！」（讀通鑑論 卷二十七 唐懿宗 宣宗 攬天下）

《讀通鑑論》三十卷，九百一十二論，從哲理、政治、經濟、軍事、倫理、民族思想各方面評論從秦始皇到五代末的史事，表明他對歷史的見解。大陸已有專書研究《讀通鑑論》，如雲南人民出版社一九九一年出版宋小莊的《讀通鑑論》。我這篇文章，我祇就歷史哲學思想去研究，簡單地說明篇中的三個觀念：時代意義，天理人道，民為本。

第九章 宋 論

王船山的《宋論》共十五卷，每一卷評論宋朝一位皇帝，第十五卷則評論度宗、恭宗、端宗、祥興帝。每卷有論文數篇，每篇評論一項史事，援引經史，氣概弘偉，目光遠大，標示他的歷史哲學思想。

一、天命史觀

讀《書經》的人，必定飽受「天命」觀念的衝擊。《書經》的每一篇幾乎都提出天命觀念，人君的執位，乃受上天之命；人君的行政，須遵守上天的誠命；人君的廢棄，也是上天的旨意。《書經》的天命，流行在孔子的《春秋》裡。王船山接受了這種思想，在他的《春秋家說》、《春秋世論》和《讀通鑑論》，都常用這種思想作歷史的根據；在他的《宋論》裡，更明顯地標出作為宋代政權的基礎，在第一篇開端就加以說明：

「宋興統一天下，民用寧，政用乂，文教用興，於是而益知天命矣。天曰難謀，匪徒人之不可狃，天無可狃之故常也。命曰不易，匪徒人之不易承也，天之因化，推移斟酌而曲成以制命，人無可代其工而相佑者特勤也。帝王之受命，其上以德，商周是已。其次以功，漢唐是已。……乃若宋，非監觀於下，見可授而授之者也。何也，趙氏起身什伍，兩世為裨將，……以德無積也如彼，而功之僅成也如此，……乃乘如狂之亂，卒控扶以起，弋獲大寶以保世滋大，而天下胥蒙其安。嗚呼，天之所以曲佑下民，於無可付託之中，而行其權於受命之後，天自謀也，非人所得而豫謀也。而天之命之也亦勞矣。」（宋論卷一 太祖第一節）

商周的湯王、武王受天命為王，先已有德；漢唐的高祖受天命為王，先已有功。宋太祖受天命為王，先無德無功，是當時時勢已可以臨御天下，天授以命，啓發他的愛民之心。太祖也能心生畏懼，朝乾夕惕，乃能得天之祐。

「兵不血刃而三方夷，刑不始試而悍將服，無舊學之甘盤而文教興，染掠殺

之餘風而寬仁布，是豈所望於兵權乍攔守一長著之都點檢哉！啓之，牘之，鼓之，舞之，俾其耳目心思之牘，如披雲霧而見青霄者，孰為之邪，非殷勤佑啓於形聲之表者，日勤上帝之提撕而遽能然邪？佑之者天也，承其佑者人也。……夫宋祖受非常之命，而終以一統天下，底于大定，垂及百年，世稱盛治者，何也？惟其懼也。」（同上）

懼，常怕害民禍國，有違天意。這種心情，也是上天震動他的心；他能夠保留這種心，算是有德。「故承天之佑，戰戰慄慄持志於中而不自溢……；而天可行其鄭重仁民之德以眷命之，其直為天下之君也，抑必然矣。」（同上）

上天授命的根據，是為仁民，宋太祖戰戰慄慄，「民懼以生慎，慎以生儉，儉以生慈，慈以生和，和以生文，而自唐光啓以來，百年鸞陵噬搏之氣，淒衰淒微，以消釋于無形。」

（同上）

太祖又勒石「鎮置殿中，使嗣君即位，入而跪讀。其戒有三：一保全柴氏子孫；二不殺士大夫；三不加農田之賦。」（宋論卷一太祖第三節）王船山推崇宋太祖能求諸己以安天下，「未有求己之道三焉，軼漢唐而幾於商周，傳世百年，歷五帝而天下以安，太祖之心為之也。」（同上）自慶曆以後，皇帝漸失太祖的仁心，舍己求人，「而後太祖之德意漸以

泯。」(同上)

朝代的繼承，以立嫡子爲正，乃是中國傳統的皇位繼承法。這種傳承也是以天命爲基礎。王船山論仁宗首卷英宗於宮中，預備繼承帝位。王船山說：

「夫適長之不容變置，爲百王之成憲，而賢不肖非所謀耳。無子而授之同產之弟與從子之長，古未有法，道無可執，則天既授我以選賢而建立之權，如之何不自化裁可，諉諸後以任臣僚之叛立邪。……然則心苟無私，變通在我，居天位之尊，承皇天之命，仰先祖之靈，奉名義之正，無志不可行，無謀不可定，何畏乎命異，何憂乎事變哉。」(宋論 卷四 仁宗第

五節)

仁宗不是嫡子，爲後宮季父之子，在宮中撫養，由漢后劉氏立爲太子，十二歲即位，在位四十一年。仁宗無子，養堂弟允讓的兒子爲子，即位爲英宗。王船山說這種傳承雖然沒有古法，但皇帝有天所授選賢的權，因此，這種傳承也就是天命。

宋朝滅亡，亡於蒙古，王船山不認爲乃是天意，而是宋朝末葉君庸臣奸，加以唐朝安史

之亂，北方胡族已常作亂，宋朝沒有邊疆大吏以守土，祇知委屈求全。

「宋之亡，亡於屈而已。澶淵一屈矣，東京再屈矣，秦檜請和而三屈矣。至於此而屈至於無可屈，以哀嗚望瓦全，弗救於亡，而徒為萬世羞。」（宋論 卷十五 恭宗 第一節）

「漢唐之亡，皆自亡也。宋亡，則舉黃帝堯舜以來，道統相傳天下而亡之也。……嗚呼！天不可問誰為為之，而令至此極乎！……天地之氣，五百餘年而必復，周亡而天下一，宋興而割據絕，後有起者，監於斯以文圖，庶有待乎。平其情，公其志，立其義，以奠其維，斯則繼軒轅大禹而允為天地之肖子也夫！」（同上 第二節）

用這一段話，王船山結束了《宋論》；在這一段話裡，他涵蓄了許多要說的話，因為他那時是滿清的時代，和蒙古以外夷霸佔中國的情形一樣。他不承認外夷為中國道統的繼承者，蒙古和滿清的帝王，不是軒轅大禹的承繼人，不稱為天地的肖子，沒有能夠接獲上天的使命。但是蒙古和滿清已經穩定了中國，人民也相安，則上天也和宋朝開始時，認定已有的

局勢，而授皇帝以治國的使命。他們的皇帝下詔書時也說：「奉天承運。」

二、氣運史觀

在上一段所引王船山結束《宋論》的話裡，有「天地之氣，五百餘年而必復。」王船山的哲學思想，以《易經》為根據。《易經》雖不講氣運，然而講宇宙變易，循環不已。人事和宇宙相連，人事也有循環；歷史便有循環的原則，盛衰相繼續，分合相繼續。孟子曾明明說：「五百年必有王者興，其間必有名世者，由周而來，七百年有餘歲矣，以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也？如欲平治天下，當今之世，捨我其誰哉！吾何為不豫哉！」（公孫丑下）又在全書結尾說：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹萊朱，則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若大公望散宜生，則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也；然而無有乎爾！則亦無有乎爾！」（盡心下）

孟子的「五百年必有王者興」，必定不是他一個人的信念，也必定不是那時才出現的主

張，應該是從古代傳下來的信念，但是我們在別的經書裡，卻沒有見到同樣的思想。戰國時鄒衍倡「五德終始」說，以五行之氣或相生或相剋，作朝代變換的氣運。王船山不接納鄒衍的五德終始說，然對於氣運的變化，則運用到歷史上。

氣的變化，似乎一種運動，有本身的規律。運動將發時，有發生之「機」，好比竹筍將出生時，地面的土發生裂痕。氣運發生以後，由漸而盛，盛而成勢，勢大不可擋，盛而後則衰，以至於銷息。

王船山最看重「機」，大的政治家有見機的能力，知道防亂於未然。他在《春秋世論》裡說：「太上治時，其次先時，其次因時，最下亟違乎時；亟違乎時，亡之疾矣。」所謂時，即氣運的表現。「太上治時」，是能按照治國的理想，使氣運的變化按照理想或生或不生；次一層，是看到將動的機，主動導引變動，不顯露痕跡。再次一層，是時機已經發生變動了，而且已成爲勢，便順著時勢，力求避免亂動。最下一層，則是反抗時勢，必被時勢摧毀。

對於氣運的生滅，王船山在歷史上有他的看法，在《春秋世論》裡，他說：「天下之勢，極則變，已變則因。」在《宋論》第七卷說：

「極重之勢，其未必輕，輕則反之也易，此勢之必然者也。順必然之勢者

，理也。理之自然者，天也。君子順乎理而善因天，人固不可與天爭，久矣。」（宋論 卷七 哲宗 第一節）

王安石實行新政，勢力極大，「兩朝順命之老且引退而不能盡言，通國敢言之士，但一鳴而即逢貶竄，群小揣意指而進者，喧不可息也，此勢之極重者也。」（同上）但是安石變法沒有成功，新政都收了負面成果，於是極重之勢到了末梢，力量很輕，「則哲宗立：……三年之中，如秋葉之日向於凋，坐而待其隕矣。」（同上）但是當時呂申和司馬溫公等人不知順天，反而和安石的後流相對立。「天方授我，而我不知，力與天爭，而天且去之矣。……此之不察，乃曰天祚社稷，必無此慮。天非不祚宋也，謀國者失之於天，而欲強之於人，以居功樹德者爲之也。」（同上）

「勢極於不可止，必大反而後有所定。故易曰傾否，先否後喜。否之已極，消之不得也。傾之而後喜，惜其傾而善保其終，則否不傾而已自傾。」（

宋論 卷八 徽宗 第四節）

宋朝到了徽宗，已經是必亡的形勢，雖然「宇文虛中進罪己之言，吳敏孝綱定內禪之策，不可謂非消災之道也」（同上）然而都不足以救危亡，因「勢已傾者不傾，而否亦不傾也。」（同上）

「扶危定傾有道，於其危而扶之，不可得而安也；於其傾而定之，不可得而正也。傾危者，事勢之委也，所以致傾危者，本也。循其所以危，反之而可以安，矯其所以傾，持之而可以正；故扶危定傾者，其道必出於此。雖然本之與末，有發端而漸啓者，有切近而相因者，則正本之圖，有疏有親，有緩有急，必審其時而善持之。」（宋論 卷九 欽宗第一節）

靖康之亂，禍害的本，在於蔡京童貫，「則當日所用爲國除姦者，惟昌言京貫之爲禍本，以斥其黨類，則國本正，而可進群賢，以決扶危定傾之大計，唯此而可以爲知本矣。」但是當時謀國的人，沒有這種智慧，乃攻擊王安石變法爲亂之本，「所本者非本矣。」

「勢無所藉，幾無所乘，一念粹興，圖廣天下而期必爲天子者，自古迄今

，未之或有。帝王之興也，無心干祿，而天命自歸，先儒言之詳矣，非虛加之也。」（宋論 卷十 高宗 第十二節）

秦檜有心篡位，沒有憑藉之勢，也沒有可乘之機，祇在培養自己的勢力，然天命不歸，則仍取滅亡。

「以勢震人者，其傾必速，震之而不震者，其守必堅。其間必有非望之禍與之相乘，非望之福與之相就，非一幸而一不幸也，理之所必有，勢之所必

至也。」（宋論 卷十 高宗 第十三節）

王船山引「乾谿夫差之於黃池，苻堅之於淝水，完顏之於瓜步，傾之速也有合符焉。其恃威以震人者，均故其速傾，均也。」（同上）因為恃威以震人，常以大軍，軍多而士氣不堅，乃是浮動之氣。「氣者，一浮而無乎不動者也。合數十萬人而動其浮氣，則一夫蹶起，而九軍之情皆蕩，而況其不恤其內之已空而浮於外，授人以餘地，使無憚以生其心，有不可坐而待其斃者乎。」（同上）受震的人，軍少而志堅，氣靜而心專，以小制多，以一敵眾，

坐待來震者自傾，「妬之危也，始於羸豕，剝之孤也，終以得廬，守其大常以御其至變，貞勝者，勝之以貞而已。」（同上）

三、君子史觀

中國傳統的政治哲學，從《書經》開始，由孔子結成政綱標出「政者，正也」的原則；為政的人，先正自己然後可以正人。正身的人，孔子稱之為君子。君子在儒家的傳統裡，代表遵守倫理而修德的人。孔子說：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之，」（為政）王船山的《宋論》，便以君子為治國的標準人物，和君子相反的，為小人，小人則是亂國亡國的原因。宋朝先期的政府，多由君子柄政，國家安泰；王安石以小人心理從事變法，又引用小人，開宋朝紛亂的端，宋朝後期，小人握權，更以朋黨之名，打擊君子，國家乃至滅亡。

君子的人格，孔子肯定為「好義」：在行事和執政上，君子的人格，表現「誠」、「仁」、「寬」、「公」。王船山的《宋論》，幾乎每篇都提到君子，常以君子的人格和政行動，評論歷史的事實，又有幾篇專講君子之道，評論一事或一人。

「紀曰：禮從其朔，朔者，事之始也，從之者不敢以後之嗜欲狎鬼神也。又曰：禮，時為大。時者，情之順也。大之者，不忍於嗜欲之已開而為鬼神棄之也。」（宋論 卷一 第十節）

王船山評論宋太祖為祭祖，先撤古傳祭具，用當時的通常器皿，後又以為不好，再復用古器，宋太祖都不離禮儀的大道，因為都是出自誠心以求合於禮；誠敬乃禮儀的基本，「然其（太祖）易之之情，復之之心，則固誠有於中，儼然而容抑者存也。」（同上）

「將欲公而不私其子乎，則亦惟己之無私，而他非所謀也，將欲立長君託賢者，以保其國祚乎，則亦惟己之所知所授，而固不能為後之更授何人者謀也。」（宋論 卷一 宋太祖 第十四節）

君子祇求行為以「公」為標準，皇帝傳位可以不傳子而傳賢；宋太祖乃傳位於太宗，但不能先定第二傳和第三傳，以致他們後來自相戕而人倫滅。「以己意期人，雖公而私，觀之

不達，雖智而愚，乃以不保其子弟，不亦悲乎。」（同上）

「人之可信者，不貪不可居之名；言之可信者，不傳不可為之事。……

君子以敦實行傳信史，正人心，原風俗者，誠而已矣。」（宋論卷二

宋太宗 第五節）

陳競九世同居，太宗賜粟。但是史書傳說陳競一家，長幼七百日，沒有閒言爭吵，家中狗百隻，共食一牢，一隻狗不到，群狗不食。王船山評論這是作偽，「競敢居之為美，人且傳之為異，史且載之為真，率天下以偽，君子之所惡。夫亂德之言，非此言哉！」（同上）

「太宗謂秦王曰：人君當淡然無欲，勿使嗜好見於外，殆乎知道者之言也，

……耳目口體於天下之物，相待而各有合，欲之所自興，亦天也，匪

徒小人之所依，抑君子之所不能去也，然而相得者，期終得而止其合也

。（宋論卷二第七節）

《中庸》說，「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。」人是有感情的，感

情是欲，「抑君子之所不能去也。」君子爲人，在於欲動時能中節，知道有所止，「止其合」。

「咸平四年，詔賜九經於聚徒講誦之所與州縣學校等，此書院之始也。嗣是

而孫明復胡安定起，師道立，學者興，以咸乎周程張朱之盛」（宋論第

三卷 真宗 第一節）

書院的興起，廣播儒學的精神，培養君子人的氣節，韓侂胄卻以學在官府，京師有太學，郡邑有儒學，何用於茅草私人設學聚徒，「使支離之異學，雌黃之游士，筦天下之耳目，而蕩其心。」王船山責斥韓侂胄的政策，因禁止講學，就是小人怕君子。在廣大的國家裡，朝廷所設學校，不能盡收求學之人，官吏辦學，常有求名求位的惡習，「雖有修業之堂，釋菜之禮，而跡襲誠亡，名存實去，士且以先聖之宮牆，爲干祿之捷徑。」（同上）若能君子或方外之士，教授弟子，「爲君子者又何愧焉，教行化美，不居可紀之功，造士成材，初無邀榮之志，身先作範，……其行聖王淑世之大用，得失相差，不已遠乎！」（同上）

「功名之際難言之已！蔑論小人也，為君子者……而於此有不能忘者焉，非其寵祿之謂也。出而思有為於當世，……退處於無能有為之地，則悻悻之情一動而不可按抑，於是而於友不純乎信，於居不純乎忠；於氣不純乎和，於品而不純乎正，皆功名之念為之也。故君子貴道德而賤功名，然後坦然以交於上下，而永保其貞，嗚呼，難言之也。」（宋論卷四 仁宗 第十二節）

王船山評論宋朝兩大臣韓琦富弼兩人，對於兩人的晚年，不能信守友誼，評為功名所誤。「夫韓公不以功名之志期富，其待之也厚矣，惜乎富之未喻也。」（同上）

「集思廣益，而功不必自己立，大臣之道也。而抑有不盡然者，非光大宅心而忠忱不渝者，其孰能知之。」（宋論卷五 英宗 第一節）

王船山評論韓魏公在仁宗立皇嗣的事上，敢於見機立斷，「無樂取人善虛衷，不足以經庶務，無獨行其志之定識，不足以任大謀。」（同上）王船山認為就是「文富諸君子，且不

難推而置之局外」，韓琦乃能獨任職責，「其志之真，盟於夢昧；其道之正，積於平生；其情之定，忘乎生死；其力之大，發以精神，功何必不自己成，名何必不自己立。而初無居功立名之心，可揭日月以告之天下。易曰或從王事，知光大也，知光大者之獨行而無所恤，乃可以從王事，臣道之極也。」（同上）有這種不自私之心，乃能斷非常事。

「君子之道，有必不為無必為，小人之道，有必為無必不為，執之以察其所守，觀其所行，而君子小人之大辨，昭矣。」（宋論 卷六 神宗 第二節）

王船山評論王安石為小人，因安石在開始時，尙自勉自束，有所不為。但是後來變法，以為是必為，為能有成，乃「無必不為」，「於是大不韙之事，其夙昔之所不忍與其所不屑者，苟可以濟所為，而無不用，於是而其獲疚於天人者，昭著而莫能揜，故王安石之允為小人，無可辭也。」（同上）

「小人蠱君以害善類，所患無辭而為之名曰朋黨，以鉗網天下而有餘，漢唐以降，人亡邦瘁者，皆此之由也。而宋之季世，則尤有異焉，……而又

為之名曰偽學。」（宋論卷十三 寧宗第二節）

王船山評論宋末朋黨之興，源於蘇軾父子兄弟，因為蘇氏父子標名立異，使君臣朝野，互相排擠。「引秦觀李薦無行之少年，為之羽翼，雜浮屠黃冠近似之危言，為之談助，左妖童，右遊妓，猖狂於花月之下，而測大易之言，掠論語之膚，以性命之影跡，沿道之偏端，文其耽酒嗜色俟遊宴樂之私，軒然曰此君子之直道而行者也。」（同上）蘇氏所標行儒學，服儒服，皆是偽的。「偽之名自此而生矣。」船山自己刻己苦身，甘願困居家鄉，對於蘇軾遭貶後的生活，因此大加責難。

「文信國之言曰：父母病知其不可起，無不下藥之理，悲哉！身履其時為

其事，同其無成，而後知其言之切也。」（宋論卷十五 恭宗 端宗 祥

興帝 第一節）

父母病有希望可活時，不能也不敢亂下藥，到了病無法可治時，則凡可以有點希望的藥，即使有害，也盡力下藥，雖然自知生死有天命，但是兒子要自心以盡一切方法而得安。王船山說宋末遭蒙古兵侵奪，已到必定滅之的時候，做臣子的祇能以不可有效的方法救國，

或者守城與城共亡，或者奉君出走，不成，則死於荒原。宋末的朝臣卻不這樣做，卻向蒙古求降，「以堂堂十五葉中國之天子，匍伏丐尺土於他族，生不如死，存不如亡久矣，信國自處，以君子而以細人之道愛其君乎！且夫爲降附稱臣之說，其愚甚矣。……宋之亡，亡於屈而已，澶淵一屈矣，東京再屈矣，秦檜三屈矣，至於此而屈至無可屈，以哀鳴望瓦全，弗教於己，而徒爲萬世羞。」（同上）王船山寫這段文章時，一定想到他自己的所爲和處境，明朝被滿清入關而亡，明末臣子奉明朝皇子奔走，建朝稱張，明知不能有成，然決不向滿清稱臣。王船山在明朝桂王已被殺，明朝已完全滅亡以後，仍舊不向清朝臣服，竄流窮鄉，終身不受清朝徵召，實現君子忠君的大道。

王船山研究歷史的著作，在《宋論》以後，有《永曆實錄》，實際述說明末士大夫君子的盡忠報國，知其不可爲而爲，王船山作體式耜傳，桂林既被清兵所破，同人勸式耜逃避，式耜應曰：「殿下好去幸自愛，留守吾初命也，吾此心安者，死耳！逃死而以捲土爲之辭，他人同之，我固不能也。」

第十章 王船山形上學思想的系統

在所寫的中國哲學思想史清代篇，我系統地寫了王船山的哲學思想，共一八二頁，可以說是很詳細。原先我想複印下來，附在這本書後面，作為附錄；但是因為頁數太多，幾乎和這冊書的頁數一樣，作為附錄便不適當。因此祇好再寫一篇短的文章，根據這本書所研究的材料，介紹王船山的思想。

一、太 虛

王船山的哲學思想，以《易經》為根據，然後接納張載的思想，加以發揮，成為他的形上學。他在《張子正蒙注·序》說：

「周易者，天道之顯也，性之藏也，聖功之牖也，陰陽動靜，幽明屈伸，誠有之而神行焉，禮樂之精微存焉，鬼神之化裁出焉，仁義之大利與焉

，治亂吉凶生死之數準焉。故夫子曰：彌綸天下之道以崇德而廣業者也。張子之學，無非易也。……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，立法，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。」

《周易傳》的《繫辭》說：「易有太極，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」這是宇宙變化的歷程。但是《易傳》沒有解釋太極兩儀和四象。漢朝儒者，解釋太極為太一，兩儀為陽陰，以五行代替四象。宋周敦頤作太極圖說，以太極而無極，太極有動靜，動而生陽，靜而生陰。張載主張太極為太和，太和為氣的本體，不分陰陽。

王船山不接納太和的名詞，但以太和的氣，雖是氣的本體，已經分有陰陽，祇是陰而不顯，稱為太虛，虛不是無，而是實體，稱為太極。太極有動靜，動靜是陽陰的動靜，陽動陰靜，不是動而生陽，靜而生陰。王船山對於《易經》乃主張「乾坤並建」，《易經》的卦開始就有陽爻陰爻，六十四卦都由陽爻陰爻而構成。氣的本體就分陰陽，沒有不分陰陽的氣。氣的本體內有陰陽，所以沒有純陽不帶陰的氣，也沒有純陰不帶陽的氣，陽中有陰，陰中有

陽；動中有靜，靜中有動。

張載在《太和篇》說：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能散而為太虛，循是出入，是皆不得已而然也。」王船山注說：「氣之聚散，物之死生，出而來，入而往，皆理勢之自然，不得已止者也。」氣的聚散即《易經》的宇宙變化，循環不已，變化生物，物化回歸元氣。元氣為未成形之氣，稱為太虛，太虛也就是太和，整個宇宙為氣的運行，氣運行而化生萬物，繼續不停。成為宇宙的生命洪流。氣成物形，理在氣內。氣常運而化生萬物，所以性便日生。性的生由於天以陰陽五行而運行，好似天的命令，因此說命曰降。

宇宙運行，神妙莫測。王船山接納張載的「神與性乃氣所固有」思想，以神為天德，化為天道，德為體，道為用，皆是氣所具有。宇宙萬物由氣而成，氣中有理，理為健順五常之德。

陰陽五常運行而化生萬物，萬物的形成稱為化生，形成的萬物稱為生命。《易經》以生命貫通萬物，王船山在《周易內傳》說明「生者，所以舒天地之氣而不病於盈也。」（臨卦）氣的運行為聚散，聚散為循環，宇宙萬物不說為生滅，祇說往來屈伸。王船山說：

「以天運物象而言之，春夏為生為來為伸，秋冬為殺為往為屈，而秋冬生

氣潛藏于地中，枝葉槁而根本固榮，則非秋冬之一消滅而更無餘也。……

：未嘗有辛勤歲月之積，一旦悉化為烏有，明矣。故曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生滅。生滅者，釋氏之陋說也。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？又去造化日新，則此太極之內，亦何從得此無盡之儲，以終古趨乎滅而不匱耶？」（張子正

蒙注 卷一）

宇宙運行循環不息，萬物成壞由氣的聚散，聚散不已，萬物化生也不息。宇宙的循環不是機械式的循環，雖有原則，但是變化莫測，非常神妙；而且宇宙萬物呈現日新日進的現象。

「既往之于且來，有同焉者，有異焉者。其異者，非但人死之生死然也；今日之日月，非用昨日之明也，今歲之寒暑，非用昔歲之氣也。明用昨日，則如燈如鏡，而有息有昏；氣用昨歲，則如湯中之熱，講澮之水，而漸衰漸泯，而非然也。是以知其富有者惟其日新。」（周易外傳 卷六）

宇宙萬物的化生，由於氣的運行，運行不停，宇宙常有新物新事，而不是一個同樣的宇宙萬物旋轉不息，氣的運行，自有原則，即是氣運行之道。運行不停，不必說始終，因為人不能夠知道。

「天地之終，不可得而測也。以理求之，天地始者，今日也；天地終者，今日也。其始也，人不見其始；其終也，人不見其終。其不見也，遂以為遠古之前，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 卷四）

不見始終，並不是沒有始終，祇是人不能測知。按理說，理常是一，宇宙的始終之理，就是今日氣運行之理。

二、人

宇宙萬物以人為最秀，人和天地為三才；王船山說：「天地人，三始者也，無有天而無

地，無有天地而無人。……人之于天地，又其大成者也。」（周易外傳 卷三）

人有性有心有才，能知能行，可以窮理盡性而行天理，可以仁義而合天德。人性乃太虛陰陽五行健行之理：

「秉太虛和氣健順相涵之實，而合五行之秀以成乎人之秉彝，此人之所以有性也。原於天而順乎道，凝於形氣而五常百行之理無不可知，無不可能，於此言之則謂之性。人之有性，涵之於心而感物以通，象著而數陳，名立而義起，習其故而心喻之，形也，神也，物也，三相遇而知覺乃發。故由性生知，以知知性，交涵於聚，而有閒之中統於一心，由此言之則謂之心。」（正蒙注 卷一 太和篇）

「合性與知有心之名」。性爲理，涵在氣內，心由氣而成，涵有性。性爲理，理自顯明，故能知。心感於物，通於物，通於性理，乃有知覺。知覺由形，神，物三者相遇而成。知覺之知爲感覺之知，人還有德性之知，知道人性的天德，「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，則存順沒寧，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，而非異端之所可濶也。」（同上）

〔中庸〕指示人生之道，在率性，性由天命而定，藏在形內。

「夫天之生人，道以成形，而人之有生，形以藏性。」（尙書引義 卷一）

「言心性言天言理，俱必在氣上說，若無氣處，則俱無也。……氣之化而人生焉，人生而性成焉。……就氣化之成于人身，實有其得然者則曰性。……張子云：『和虛與氣，有性之名。』虛者理之所涵，氣者理之所凝也。」（讀四書大全說 卷十）

形爲理，理來自太虛，按理而氣凝聚成形，理藏於氣中，所以說：「道以成形」，「形以藏性。」人生以後，陰陽的氣在人以內繼續運行，王船山乃主張「命日降性日生」。

「夫性者，生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉？但初生之頃命之，是持一物而予之於一日，俾牢持終身以不失，天且有心于勞勞給予，而人之受之，一受其成形，而無可損益矣，夫天之生物，其化不息。初生之頃，非無所命也。何以知其有所命？無所命則仁義禮智無其

根也。幼而少，少而壯，壯而老，亦非無所命也。何以知其有所命？不更有所命，則年逝而性亦忘也。形化者，化醇也；氣化者，化生也。二氣之運，五行之實，始以為胎孕，後以為長養，取精用物，一受于天產地產之精英，無以異也。形日以養，氣日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之，受之者有所自授，豈非天哉！故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成也。」（尙書引義 卷三）

「天日臨之，天日命之；命之自天，受之為性。終身之永，終良之頃，何非受命之時？皆命也，皆性也。」（同上）

這種思想，是王船山獨一的主張。他是由生命出發，生命是動，動是氣的象徵。氣在內，聚散不停。一聚就是化生，化生就有性，化生不停，性的生也不停。一個人的性終生化生不停而不異，是因為天命常是同一的天命，同一的天命日降，同一的性日生。

人的生治之道，〈中庸〉說「率性之謂道」。率性乃是「誠」。王船山以誠為人生原則。

「誠與道異名而同實者也。修道以存誠，而誠固天人之道也。」（尙書引義

卷五）

「夫誠者，實有者也，前有所始，後有所終也。」（尙書引義 卷三）

「天，誠也。」（同上）

「性，誠也。」（讀四書大全說 卷十）

誠於人性，便得中正。中正爲《易經》的原則，卦爻的變應合於時位。人事的活動合於時位，便是中庸。

「惟存養而後可以省察，惟致中而後可以致和，用者用其體也。惟省察而後存養不失，惟致和而後中無不致，體者用之體也。」（尙書引義 卷

三）

誠於性，人便居中不偏不倚，性便是善。王船山以性情才都是善。

「形之所成斯有性，情之所顯惟其形，故曰形色天性也。」（周易外傳卷

一）

「人之體惟性，人之用惟才，性無有不善，為不善非才。故曰『人無有不善』。道則善矣，器則善矣。性者，道之體，才者道之用，形者，性之凝，色者，才之撰也。故曰：『湯武身之也。』謂即身而道在也。道惡乎察？察於天地；性惡乎著，著於形色。有形是以謂之身，形無有不善，身無有不善。」（尚書引義 卷四）

清朝儒者和對宋明理學，主張性善情也善，惡來自習氣；這一點和孔子的思想相近，王船山也有這樣的思想，然他以情為惡生的原因。他主張情為心之動，情動而向物，物引慾而向惡。

「然則才不任罪，性尤不任罪，物慾亦不任罪。其能使為不善者，罪不在情

，而何在哉？蓋吾心之動機與物相取，物欲之足相引者與取之動機交，而情以生。然則情者，不純在外，不純在內，或往或來，一來一往，吾之動機與天地之動機相合而成者也。」（讀四書大全說 卷十）

以心的動和外物相接，即「吾之動機和天地之動機相合」的時候，產生善惡，好比以火鑠金，火和金事先都沒有不好，火鑠時就看鑠得對不對，鑠得對就好，不對就不好。這就是《中庸》所說七情發時中節不中節，中節爲善，不中節爲不惡。但是中國傳統哲學所討論的性善性惡問題，是本體論的問題；爲什麼七情發時或中節或不中節呢？朱熹說是人所稟賦的氣有清濁的不同，王船山的思想則以爲來自習慣。

「後天之性亦何得有不善？習與性成之謂也。先天之性，天成之；後天之性，習成之也。乃習之所以能成乎不善者，物也。夫物亦何不善之有哉？取物而後受其蔽，此程子之所以歸咎于氣稟也。雖然，氣稟亦何不善之有哉？然而不善之所自來必有所自起，則在氣稟與物相授受之交也。氣稟能往，往非不善也；物能來，來非不善也。而一往一來之間，有其地焉，有其時焉。化之相與往來者，不能恆當其時與地，於是而有不當

之物，物不當而往來者，發不及收，則不善生矣。」（讀四書大全說卷

八）

善和惡，在於「氣稟與物相授受之交」，相交合於時間則善；不合，則惡。所以合不合的原因，來於習慣。然而習慣可善可惡，習慣不能解釋喜惡的來由。

道成人性，氣成人形，道藏於氣中，如同道在器中。情和才都出於性，才是性的用，情是心的動。心動而有欲，欲和外物相接。心動也有知，知有感覺之知，有德性之知；感覺之知，知外物，德性之知，知內心；內心有五常之德。

太極以陰陽健順五常之德化生人，陰陽之氣成人形，健順之理成人性，五行木火金水土成五常之德。五常之德爲仁義禮智信。《易經》以乾坤爲萬物資生的根源，乾具有「元亨利貞」的特性，坤具有「元亨利牝馬之貞」；因此人也具有「元亨利貞」的特性。《易經·乾卦》文言曰：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，君子行此四德者，故曰：乾，元亨利貞。」人的元亨利貞特性，便是仁義禮智四德。信，是誠實，爲四德的基礎，如同土，爲木火金水的基礎。孟子曾以人心生來具有仁義禮智的四種善端；漢以後的儒家都以

人性具有仁義禮智信五德，稱爲五常。王船山說：

「元亨利貞者，乾固有之德，而功即於此遂者也。……乾本有此四德，而功即於此效焉。以其資萬物之始，則物之性情皆受其條理，而無不可通。」（周易內傳 卷一）

人性具有仁義禮智信五常之德，而以仁爲總綱。王船山說：

「仁者，心之德，情之性也；愛之理，情之性也。」（讀四書大全說 卷四）

張載曾講大心，人要擴張自己的心，愛備萬物，以心外無物；又以「天稱父，地稱母，民吾同胞，物吾與也。」張載以仁如孟子所說：「親親，仁民，愛物。」孟子在實行上，常以仁義並行，他說：「仁，人心也，義，人路也。」王船山以人行仁義和天道相合：

「天地之大德者，生也。珍其德之生者，人也。胥爲生也，舉蚊行喙息高齋

深泳之生彙而統之于人；人者，天地之所以治萬物也。舉川涵石韞剪榮落實之生質而統之于人；人者，天地之所以用萬物也。」（周易外傳 卷六）

「在人曰性，在天地曰受命。……學易者於仁義體之而天地之道存焉。則盡性而至于命，占者以仁義之存去，審得失而吉凶在中矣。」（周易內傳

卷六下）

「陰陽之外無天，剛柔之外無地，仁義之外無人。」（周易內傳 卷下）

天人合一在於合德，人以仁義合於天德。但在實行上，王船山又以孝為仁的代表，這也是孟子的思想，孟子曾以仁之實在於孝親。仁和生相配，人由父母而生，故孝親就是仁。

「有子曰：君子之道大矣，而必以孝弟為萬行之原，蓋嘗曠觀於天下善惡之幾，與君子德業之自，而知果無以加於此矣。夫盡天下之大，古今之遠，人之所志與其所行；唯此一心而已矣。心之始發，而無所待於外，心之所切，而不容已於中，則此一心也，志之所自定也，氣之所自順也，而非孝

王船山說：

孝弟爲人心的天德，使人心之動，常能合於天。因此乃爲人心萬念之本，爲人之本。以孝弟正人心，王船山發揮《大學》修身之道。《大學》說修身在正心，正心在誠意。

弟何足以當之！……吾身爲天地民物之本，而此心又爲吾身之本，此心之因於性者，又爲萬念之本，務其本而本既立矣，果以無數於性者成乎德行矣，則所以推而行之者漸而廣焉，因類而達焉。凡爲人子之道皆自此而生矣，則孝弟是已。事兄長而盡其孝，事兄長而盡其弟，不失其孩提稍長之心，以極至乎盡誠盡道之實，於此而思之，其所以爲人之本與？」（四書訓義卷五論語一）

「心者，身之所主也。誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其必自慊而無自欺也。」（四書訓義卷一大學）

「敬以直之，正心之實功，持志勿忘之密用也。心常存，常正於正也。正者，仁義而已矣。常存者，不達於仁而集義也。」（禮記章句卷四十二）

「然正心之實功何若？孔子曰『復禮』，中庸曰『致中』，孟子曰『存心』，程子曰『執持其志』，張子曰『瞬有存，息有養』，朱子曰『敬以直之』，學者亦求之此而已矣。」（同上）

王船山批評陸象山和王陽明過於空疏，不求實功。王陽明的弟子更趨於疏狂，明叛孔孟之道；所以他很強調誠爲實，心發之意要有實，而正心要有實功。

「而誠之爲體，藏乎上天未命之先，誠之爲用，限極於不見不聞之內，……故人道必敏政，而誠之之學，固在擇執之顯功。」（四書訓義 卷三中

庸第二十章 訓義末節）

王船山主張實學，處處以人事爲目標，對《易經》《書經》《四書》注釋或訓義時，絕不止於高談天道性理，必歸到人事上面，以明人生之道。

三、歷史

王船山注重人事的精神，以天道應用於人事的方法，促成了他的歷史哲學思想。他不是歷史家，但卻是中國一位卓越的歷史哲學家。中國的歷史哲學發源於《書經》，宏揚於《易經》，成功於《春秋》，孔子作《春秋》，目標不在寫歷史，而是在以歷史史事應證他的人生哲學。孔子的人生哲學是「禮」，禮為人生活的規範；孔子便遵循禮的規範，批評歷史的事實。孔子的歷史哲學是倫理史觀。

《書經》為一本歷史書，所紀雖是君王大臣的言辭，君王大臣的言辭是歷史史事。在《書經》的言辭裡，顯示當時的政治思想，以天命為準則，君王由上天授命為王，按上天的天意治理天下。這種思想是天命歷史觀的思想。

《易經》講宇宙的變化，以陰陽兩元素互相結合，繼續不停，化生萬物。漢儒加增五行思想，以一氣化成陰陽五行，作為宇宙萬物和人間萬事的元素，這種氣運的思想，在漢朝造成了歷史上的五德終始和天人感應。

王船山議論歷史事實的意義，採集了《春秋》的倫理史觀和《書經》的天命史觀，以及《易經》的氣運史觀。他寫了《春秋家說》、《春秋世論》和《春秋裨疏》，研究《春秋》

的微言大義，肯定歷史有「大公至正」的精神。

「天下有大公至正之是非焉，匹夫匹婦之與知，聖人莫能違也。然而君子之是非終不與匹夫匹婦爭鳴，以口說為名教，故其是非一出，而天下莫敢不服。流俗之相沿也，習非為是，雖覆載不容之惡，而視之若常，非秉明赫之威以正之，則惡不知懲。善亦猶是也，流俗之所非，而大美存焉。跡之所聞，而天良在焉，非秉日月之明以顯之，則喜不加勸。故春秋之作，游夏不能贊一辭。而豈灌灌諄諄取匹夫匹婦已有定論之褒貶，曼衍長言以求快俗流之心目哉。莊生曰：春秋經世之書，聖人議而不辯。……故編中於大美好惡，昭然耳目則有定論者，皆略而不贊。推其所以然之由，辯其不盡然之實，均於善而醇疵分，均於惡而輕重別，因其時，度其勢，察其心，窮其效，所由與胡致堂諸子有以異也。」（論通鑑論 卷末 敘論二）

王船山遵循孔子作《春秋》的精神，依照禮規評論是非，不隨流俗的習氣，「秉明赫之威」「日月之明」以顯明是非善惡，力振士氣。對於天命歷史觀，在《讀通鑑論》和《宋論》中，多以明白說明；且在《宋論》第一篇《宋太祖》說：

重。

「帝王之受命，其上以德，商周是已。其次以功，漢唐是已。……乃若宋，非鑒觀於下，見可授而授之者也。……嗚呼！天之所以曲佑下民，於無可托之中而行其權，於授命之後天自謚也，非人之所能而豫謚也，而天之命之也亦勞矣。」（宋論卷一）

倫理史觀更是王船山評論史事的原則。政治設施以民生福利為目標，在國家內，民為最

「尊無與尚，道弗能踰，人不能逮者，惟天而已。曰：天視自我民視，天聽自我民聽，舉天而屬之民，其重民也至矣。雖然，言民而繫之天，其用民也尤慎矣。」（尙書引義 卷四）

亡。

以民為重，以德為本，治民治國，標準在乎倫理道德，朝廷一日沒有倫理道德，必將覆

「將以為休息生養而復興禮樂焉，則抑管子衣食足而后禮義興之邪說也。……」

……信者禮之幹也，禮者信之資也，有一日之生，立一日之國，唯此大禮之序，大樂之和，不容息而已。」（讀通鑑論 卷二 漢高帝 第十二節）

「夫晉之人，蕩檢逾閑，驕淫懦弱，而名教毀裂者，非一日之故也。魏政之綜核，苛求於事功，而略於節義，天下已不知有名義；晉承之以寬弛，而廉隅益以蕩然。孔融死而士氣灰，稽康死而清議絕，名教為天下所諱言，同流合污，而固不以為恥……而立國之大體，植身之大節，置之若遺；國之存亡，亦孰與深維而豫防之哉。」（讀通鑑論 卷十二 晉惠帝 第一節）

王船山在史論裡，對於歷史史事人物，都以倫理標準，予以評論，對於小人，更嚴加指責。他的倫理史觀，非常明顯。

他的倫理史觀中，有一點特別凸出，是他的夷夏之分，民族正義感特別強。古代夷夏之分，常在地域方面。王船山堅持夷夏地域之分，使不相混，以防華夏被侵。

「夷狄之與華夏，所生異地，其氣異矣，氣異而習異，習異而所知所行蔑不

異焉，乃于其中亦自有其貴賤焉，特地界分，天氣殊，而不可亂；亂則人極毀，華夏之生民，亦受其吞噬而憔悴。防之於早，所以定人極而保人之生，固乎天也。」（讀通鑑論 卷十二 晉哀帝 第三節）

夷夏之分，因地域以生，表現則在文化上，爲保全華夏的文化，必堅持夷夏之分。王船山論宋亡國不僅朝廷滅亡，而是舉堯舜以來的道統都淪亡了，深以爲恨。明朝亡國和宋朝一樣，王船山堅持不接受清朝的統制，寧願流亡荒山野村，也不願在清朝作官。他擇善固執的精神，終生一貫。而在私人生活，也嚴守義利之分，淡泊名利，置身社會以外；然又絲毫不取老莊和佛教的思想，連墨子和法家的學說亦不接納，純粹以孔孟之道爲人生之道，勉力「盡性存仁」，在言論和實行上，成爲一位有原則的學者，令人景仰。