

物我一原，死生一致

——船山《正蒙注》生死觀初探

輔英科技大學講師

鄭富春

論文提要：

佛教以「生死大事」作為修行的根源，以達到了生脫死的境地，衝擊挑戰宋明理學家對於生死的終極思維，本文擬從重氣一系——船山《張子正蒙注》作為探討儒家氣化一系的生死智慧與特色。

船山《正蒙注》立足於宇宙情懷而論人的價值根源，從而找到立命之道；不離日用倫常，修德以肖天的盡心存神工夫，足以達到生死一致、貞生安死之道。

從「物我一原」天人一氣的宇宙觀上，除了建立存有之源的思考外，很清楚的看到橫渠、船山氣化一系的生死態度，既非佛家式的輪迴觀，也非生死斷裂的虛無觀，除了顯發儒家道德實踐的莊嚴外，其中亦蘊涵儒家審美式的生死觀。

關鍵詞：

王船山、張載、正蒙注、生死觀

一、前言

當我們提到何謂「儒家生死學」時，透過《論語》中的語句脈絡，詮解孔子對生死鬼神喪祭禮的態度，建構儒家生死觀的核心觀念（註1）；或者以先秦儒家經典（如：《孟子》、《荀子》、《易經》、《中庸》等），衍繹綜括儒家的生死智慧（註2）；

推動生死學不遺餘力，並帶動生死學研究風潮的傅偉動先生，對於宋明理學家生死態度與探究，提出以下看法：

我們從上面（略去）引用的張載數語不難窺見，宋明理學家們已有跳過孔子談生不談死的偏差（註3），而並談生死的傾向，且更有逐漸建立一種新儒家生死學（the Neo-

Confucian learning of and death）的思維趨勢。（註4）

的確，理學家面對唐五代以來，「儒門淡薄，收拾不住」，缺乏一套完整的形上思想體系，與佛老思想相抗衡；先秦儒家典籍在經學家繁瑣的注疏範圍下，無法生發生命智慧。自唐中葉韓愈即發回歸儒家文化之先聲（註5），倡聖學闢佛老，雖未形成風氣，而萌芽已見，須等到北宋整個學術土壤成熟，重視文教，講學風氣形成，人才輩出，遂形成一股新的學術風氣，故《宋史》在「儒林傳」外，特立「道學傳」，以標示其不同於先秦儒家的精神風貌。而什麼是道學家（理學家）的共同主題呢？簡言之，面對當時佛老盛行的時代課題，豁醒儒家形上思想，並論天人性命相貫的心性天理，作為人生實踐的準則，以立人極，達到個體人格與政治社會的雙層圓善化（註6）。

佛教以「生死大事」作為修行的根源，以達到了生脫死的境地，此亦衝擊挑戰理學家對於生死的終極思維，在儒家基本義理的繼承與發展上，固然有共同的趨至與關懷，而在接引後學或論題上，由於側重角度不同，突顯之處亦有微別（註7）。本文擬從重氣一系（註8）——船山《張子正蒙注》（以下簡稱《正蒙注》）作為探討儒家氣化一系的生死智慧與特色。

橫渠與船山二人雖同屬是重氣一系，亦皆深造以《易》，此為思想相契之處，但一處在理學之發展初期（註9），一處在對於宋明理學總結之批判上（註10），由於面對不同的時代課題立論與發揚，亦有所不同，故船山思想與橫渠之異同，在學術研究上亦有專文討論（註11），由於本文旨在探討船山《正蒙注》一書所闡述之生死智慧，對於船山是順承橫渠《正蒙》之生死思維發揮之，或船山依其自家思路所體會之注解與詮釋，不詳加區別，必要時以註解說明之。

二、張載《正蒙》在宋明理學中的意義與價值

張載（一〇二〇—一一〇七七年）字子厚，陝西眉縣人。因講學於其家所在的橫渠鎮，故後人又稱橫渠先生。張載以博大氣象與勇毅的擔當精神從事理學的創造，融合《六經》、《論語》、《孟子》的基礎上，其思想恰恰處於理學思潮由道而儒的轉折上，脫掉邵雍、周敦頤的道家氣象，積極的斥佛排老，以儒家道德意識自覺的為儒學闡立天人學之學，故橫渠門人范育曾為《正蒙》一書作序：

自孔孟沒，學絕道喪千有餘年。處士橫議，異端間作，若浮屠老子之書，天下共傳，與《六經》並行。而其徒侈其說，以為大道精微之理，儒家之所不能談，必取吾書為正。世之儒者亦自許曰：「吾之《六經》未嘗語也，孔孟未嘗及也」，從而信其書，宗其道，天下靡然同風，無敢置疑於其間。況能奮一朝之辯，而與之較是非曲直乎哉！

（註12）

范氏表述橫渠之所以著《正蒙》，乃以孔孟正學自居。欲與二氏爭者，唯在「大道精微之理」，故宇宙本體論偏多。雖然橫渠渠著《正蒙》源於批判佛老而來，但就儒家天道性命相貫通的

內聖之學，其所奠立的宏模及價值，在理學發展史上，《正蒙》實有重要之地位（註13），牟宗三先生言：

橫渠《正蒙》沈雄弘偉，思參造化，他人思理零星散見，或出語輕鬆簡約。惟橫渠持論成篇，自鑄偉辭，誠關河之雄傑，儒家之法匠。然思深理微，表之為難，亦不能無滯辭。（註14）

從《正蒙》的「太虛無形，心氣之本體」、「兩不立則一不可見」（《正蒙·太和》）、「天地之性與氣質之性」、「天德良知與聞見小知」（《正蒙·誠明》）……這些橫渠所使用的理學用語都成為後來討論宇宙論、本體論、人性論或認識論的議題（註15），不免有「滯辭」之礙，但終不害其為「關河之雄傑，儒家之法匠」。

三、船山《正蒙注》在其思想中的意義與價值

王夫之（一六一九—一六九二年）明清之際最重要的思想家之一，衡陽人，字而農，別號薑齋，在一系列抗清活動失敗之後，晚年隱居湘西石船山，學者稱船山先生。船山面對國族存亡絕續，奔走國事，投身實踐；其一生行事堅貞，明亡後不剃髮，不易服，不為黃冠，不入空門，以漢族之冠終其身；避居時期，以全副生命貫注經典之中，以「乞活埋」之心，而求為六經「開生面」（註16）。其學問之博，興趣之廣，可說是朱子後一人。其大電著作中，環繞其思想重心者，蓋以透過經典詮釋展開對宋明理學間或對整個儒學作出理論上的反省與重建，為一生著述志業所在。

而博涉多方的船山之學，終以橫渠為歸宿。《張子正蒙注》成於六十七歲（註17），重訂於七十二歲時，晚年注《正蒙》（註18）的苦心孤詣，銘鑄自家易學思想（註19），引申

闡述《正蒙》精微的易學義理，遂發由衷之讚語：「張子言無非易也，立天，立地，立人，反經研經，精義存神，以綱維三才，貞生而安死，則往聖之傳，非張了其孰與歸！」（註20）。其自題墓石云：「希張橫渠之止學」可以見其莊重的抉擇態度，其於《正蒙注》篇首之序論言：

謂之《正蒙》者，養蒙以聖功之正也。聖功之久矣，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。（註21）

船山認為聖功之「正」，乃道德實踐方向之「正」，即是由天至人，由人及物，本末一貫直下之方向，而非由末反溯以求本之方向（註22），以此視《正蒙》一書之編輯，先由究天道生化之《太和篇》、《參兩篇》、《天道篇》、《神化篇》、《動物篇》論起，繼之以窮理盡性致知篤行之探討，如：《誠明篇》、《大心篇》、《中正篇》、《當篇》，後續以尊禮教化祭樂安民之方，如：《三十篇》、《有德篇》、《有司篇》、《有易篇》、《樂器篇》、《上篇篇》，雖有《大易篇》（《乾稱篇》）之綜語，然內聖外王之中蘊，寓理其中，故船山遂以「《正蒙》者，以獎大心者而使之希聖」（註23），以其立志於始條理之「正」。故闡明橫渠《正蒙》一書之價值言：

《正蒙》特揭陰陽之固有，屈伸之必然，以立中道，而至當百順之大經皆率此以成，故曰：「平性之謂道」。天之外無道，氣之外無神，神之外無化，死不足憂而生不可罔。一瞬一息，一宵一晝，一言一動，赫然在出王游衍之中，善吾伸者以善吾屈。然後知聖人之存神盡性，反經精義，皆性所必有之良能，而為職分之所當脩，非可以見聞所及而限為有，不見不聞而疑其無，偷用其最然之聰明，或窮大而失居，或卑近而自蔽之可以希觀聖功也。嗚呼！

觀富春 物我一原，死生一致

張子之學，上承孔、孟之志，下救來茲之失，如鏡日麗天，無幽不燭，聖人復起，未有能易焉者也。（註24）

因此，船山認為《正蒙》以其「推極窮神、知化、達天德之蘊」，由天道陰陽屈伸到性命相貫的道德實踐的闡發，「養蒙以聖功之正」，可以達到「以獎大心者而使之希聖」的標的。

《正蒙》以本體宇宙論方式解釋個體生死在宇宙現象中的變化與意義，其中涵蓋一完整的生死義理觀，以今日學術內涵觀之，《正蒙》的思想義蘊，人可以透過哲學思考方式及存神盡性的修養工夫，安立存有之源與價值之源。換言之，作為「宇宙情懷終極地位的人」、「社會倫理網絡中的人」、「自然生理中的個體的人」的存在，從「屈伸之必然，以立中道」的踐履中，最終可以實現人我、人物、人與一切天地鬼神萬物之間整體和諧的目的。

四、船山《正蒙注》生死觀

當我們以《正蒙注》為內容談船山生死觀，其立於橫渠《正蒙》的思路與基礎上，除了接受橫渠的有關生死思維之義外，對於儒家經典如《左傳》、《論語》、《中庸》、《易經》、《禮記》有關生死、鬼神、喪祭禮的論義，也表現在注解《正蒙》上，因此，當我們論及船山如何思考生死問題，以達到存事沒寧、貞生安死之道時，先秦儒家之義蘊亦涵泳其中，然這些生死觀放在船山即氣言體的思想背景下，其立論精義為何？則是本節所要討論的重點。

船山釋「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。」，其曰：

虛空者，氣之量；氣彌綸無涯而希微不形，則人見虛空而

不見氣。凡虛空皆氣也，聚則顯，顯則人謂之有；散則隱，隱則人謂之無。神化者，氣之聚散不測之妙，然而有跡可見；性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中，無跡可見。若其實，則理在氣中，氣無非理，氣在空中，空無非氣，通一而無二者也。其聚而出爲人物則形，散而入於太虛則不形，抑必有所從來。（註25）

船山先就宇宙存在之場域，以虛空說明氣之本體浩瀚無邊，若以耳目感官所及，人但見跡象之有無、隱顯、聚散之變化，著現象之別，或「執行」或「徇無」各執一端以概天地之常，以爲生死聚散即成斷裂空無，不僅無法了解聚而成形，散入太虛，皆在綱縕全體中，亦無法知明「氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中」之「氣理爲一」、「性命爲一」之本源。繼言：

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、形不形之從來也。《易》之爲道，乾、坤而已，乾六陽以成健，坤六陰以成順，而陰陽相摩，則生六子以生五十六卦，皆動之不容已者，或聚或散，或出或入，錯綜變化，要以動靜夫陰陽。而陰陽一太極之實體，唯其富有充滿於虛空，故變化日新，而六十四卦之吉凶大業生焉。陰陽之消長隱見不可測焉，天地人物屈伸往來之故盡於此。知此者，盡

《易》之蘊矣。（註26）

在船山心目中宇宙本存於一綱縕生化流動洋溢無始無終的動態之中，故唐君毅特釋「氣」爲「流行的存在，存在的流行」（註27）以顯「氣」之特質。陰陽二氣相摩，變化日新，妙用不測。就天地神化而言，其全體無法畢現目前；就人心體物而言，人亦無法一舉而盡見全體，而只能見其部分義，於是渾淪

之天體乃依於人而可分爲隱顯兩面。而所謂的顯隱，蓋就一時一地一物而言，然具體而微；因此，一切錯綜萬變之現象，亦是宇宙全體之當機呈顯，雖當前只有一幾發見，而實則宇宙之全體即於此一幾而具在（註28），故「天地人物屈伸往來之故盡於此。知此者，盡《易》之蘊矣。」

當我們以宇宙全體具於當前一幾之角度，省思人的存在意義與價值時，船山言：

太虛者，陰陽之藏，健順之德存焉；氣化者，一陰一陽，動靜之幾，品彙之節具焉。秉太虛和氣健順相涵之實，而合五行之秀以成乎人之秉夷，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。故繇性生知，以知知性，交涵於聚而有間之中，統於一心，繇此言之則謂之心。順而言之，則惟天有道，以道成性，性發知通；逆而推之，則以心盡性，以性合道，以道事天。惟其理本一原，故人心即天，盡心知性，則存事沒寧，死而全歸太虛本體，不以客體雜滯遺造化以疵類，聖學所以天人合一，而非異端之所可濶也。（註29）

此順著《中庸》「天命之謂性」、周濂溪的《太極圖說》「二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。」彰顯人之靈秀秉夷的可貴在於有「性」，而性函心，心具知覺感通潤物的知能，此乃「原於天」「順乎道」而來。從天有道以成性，見人之存在的價值根源；由人以心盡性，以性合道事天，見人心之健順與天德相應。故由「理本一原」而說「人心即天」。因此聖學以盡心知

性爲實踐工夫，蓋此「心之神居形之間，惟存養其清通而不爲物欲所塞，則物我死生，曠然達一，形不能礙，如風之有隔即入，筭管之音具達矣。」（註31），此心神存養工夫，既能「物我死生，曠然達一」，故能坦然面對生死，死亡就不是斷裂的虛無，在生生之息的氣化宇宙中遂能「存事沒寧，死而全歸太虛本體」，因此君子究死生之說，在於明白：

死生同於太虛之中，君子俟命而不以死爲憂，盡其才，養其性，以不失其常爾。（註31）

以合網縊一氣和合之體，修人事即以肖天德，知生即以知死，存神即以養氣，惟於二氣之實，兼體而以時用之爾。

（註32）

在這裡，我們看到一種洋溢著宇宙情懷的生命高度，個體生命在當下幾相遇之時、境、物，雖是有限的呈顯，但性命接受來往之際，俟命不憂，知生即以知死；因爲存有之源的潤澤，眼前之時境物不再是有限的存有，由此開啓了豐富的天人視域與心量。故船山由此流露深厚的宗教意識，其曰：

知性者，知天道之成乎性；知天者，即性而知天之神理。

知性知天，則性與天道通極於一，健順相資，屈伸相感，陰陽鬼神之情皆吾所有事，而爲吾職分之所當修者矣。

（註33）

面對性天而來的虔誠，行盡心之切己工夫，但此實踐工夫並非落在封閉的一己之修爲上。相反的，真正的盡心工夫，既以感通爲性，潤物爲用，是必涵蓋天地、人我、陰陽、鬼神之事，此正是橫渠《西銘》所謂的「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，吾同胞也；物，吾與也。」的精神境界。此即船山遂言「陰陽鬼神之情皆吾所有事，而爲吾職分之所當修者矣。」，至於什

麼是「鬼神」，面對此「陰陽鬼神之性情」其當修應盡之事其義涵爲何？此二義尚待述之。

何謂「鬼神」？船山言其義如下：

鬼神者，氣之往來屈伸者也，物以之終，以之始，孰能違之！（註34）

陰陽相感，聚而生人物者爲神；合於人物之身，用久則神隨形散，散而不足以存，復散而合於網縊者爲鬼。（註35）

鬼者，歸也，歸於太虛之網縊也。（註36）

從以上三則可知，船山以氣之屈伸、物之終始言鬼神，此乃自然之神化現象，所以明乎鬼神存在之論不在辨析陰陽分界形物之有無，或陰陽二氣聚散出入太虛之思索而已，重要的是船山秉持儒者之本懷，從這裡談「死生同條，而善吾生者即善吾死。」（註37）的實踐義涵，不滯有無——「滯於有者不知死，滯於無者不知生。」（註38）；不累於有無——「爲主於無聲無臭之中而不累於無，流行於人倫庶物之繁而不累於有」（註39），而論生死智慧，遂能：

屈伸因乎時，而盡性以存神，則天命立於在我，與鬼神合其吉凶矣。（註40）

上述曾言「陰陽鬼神之性情皆吾所有事，而爲吾職分之所當修者矣。」，所當修者，即「屈伸因乎時，盡性以存神」的立命之道，「不爲形礙，則有形者昭明寧靜以聽心之用而清極矣。神則合物我於一原，達死生於一致，網縊合德。死而不亡。」（註41），故能肖天德，以人合天，窮神知化，與鬼神合其吉凶（註42）。

五、結語——餘論

首先，必須強調船山生死觀，不是只表現在《正蒙注》

上，由於船山以「注疏體」形式，隨文衍義，別開生面的解經方式，在其他著作如：《禮記章句》、《讀四書大全說》、《周易內傳》等亦有豐富的探索。連注莊道家之作——《莊子解》都有精湛的發揮，船山以其肯定形色皆貴的衷懷，肯定莊子《達生篇》之「能移以相天」（註卅）的生死態度，批評貴身而求益生，或賤身以求死趨，二者皆非存在之道，所存者「忘己以忘物」（註卅一）、「合幽明於一理，通生死於一貫」（註卅二），不入悅惡生死哀樂之中。而《正蒙注》特顯船山天人性命一貫、生死幽明合一理的思想。以今日生死學的角度觀之，人欲擺脫死亡的痛苦與恐懼，提昇生命厚度與品質，船山《正蒙注》立足於宇宙情懷而論人的價值根源，從而找到立命之道；不離日用倫常，修德以肖天的盡心存神工夫，足以達到生死一致、貞生安死之道。前者由體言用，知極於高明；後者由用顯體，行不遺於卑下，所以極高明而道中庸（註卅三）。

當我們從「物我一原」天人一氣的宇宙觀上，除了建立存有之源的思考外，很清楚的看到橫渠、船山氣化一系的生死態度，既非佛家式的輪迴觀，也非生死斷裂的虛無觀，除了顯發儒家道德實踐的莊嚴外，其中亦蘊涵儒家審美式的生死觀，此義不在《正蒙注》的文字論述中，而是筆者在閱讀過程中所引發的聯想，是否太大膽的推論，仍須就教方家指正之。

最後，引一首觸發我有此感悟的詩，作為本文所謂儒家審美式的生死觀象徵之一。我想以「物我一原、生死一致」的生死態度，面對告別人世，於幽明之際，是可以呈現如下安詳的生命化境，以撫慰生者之慟：

不要在我的墳上哭泣

我不在那裡 也未沉睡

我是呼嘯的狂風

我是雪地上的晶鑽

我是麥田上的陽光

我是溫和的秋雨

你在晨曦的寂靜中醒來

我已化成無語的鳥兒振翅疾飛

我是溫柔的星群 在夜中閃爍著微光

不要在我的墳上哭泣

我不在那裡（註卅四）

註釋：

註一：例如：林安梧〈儒家的生死智慧——以《論語》為核心的展開〉（哲學、生死與宗教國際學術研討會，一九九八年十月十五日—十七日，南華管理學院生死研究所舉辦）；或傅佩榮〈解析孔子對生死與鬼神的看法〉（中國哲學會編輯，沈清松主編《末世與希望》第二章，台北：五南圖書出版公司，一九九九）

註二：例如：王邦雄〈談生死〉（見《世道——生命的學問十講》頁五六—八二，台北：立緒文化事業公司，一九九七），引用《論語》、《孟子》、《易經》作為儒家生死觀的義理闡述。

註三：筆者對此斷語，以「偏差」的價值用語，持保留態度。

或言中國人避諱談論生死，與孔子「未知生，焉知死？」的應答態度有關。面對孔子以遮撥方式回答子路的方式，我想引用雅士培論及孔子對極限體認的一段話，作為省思「偏差」的參考：「弟子問他關於死亡、人性與世界秩序時，他的答案總是讓問題本身保持開放；這並不是因為他故作神秘（他無事不可對弟子

言），而是因為這種事情本身只能這樣回答。人們往往出自錯誤的動機（像好奇，或者想要曲解當下需要或避開人生之途），而去探問終極問題。孔子並非不想滿足這一類的欲望，只是這些事情實在無法客觀討論，甚至無法作為客觀的對象。正因此故，孔子對於形上學問題從不提出任何直接的答案。雖然這種態度可能被人視為「不可知論」，但是它所顯示並非對於不可知者漠不關心，而是一種深刻的敬意——不願輕易將內在經驗轉化為偽知或流於口舌之爭。孔子在各種情況下對於無限者與不可知者，都很少顯露偉大形上學家的探究衝動；但是我們從他對禮儀虔誠奉守以及他在關鍵時刻所精闡表達的人生之道，可以清楚看出他對於人生終向的體認是眞切的。」（見《四大聖哲》頁一三二—一三四，傅佩榮譯，台北：業強出版社，一九九八）。

註4：見《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，頁一六三，台北：正中書局，一九九三。

註5：見陳寅恪先生《論韓愈》，見《金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，二〇〇一），他認為「退之者，唐代文化學術史上承先啓後轉舊爲新關捩點之人物也。」（頁三三二），其於唐代文化史上的特殊地位有六門：一曰：建立道統證明傳授之淵源；二曰：直指人倫，掃除章句之繁瑣；三曰：排斥佛老，匡救政俗之弊害；四曰：訶詆釋迦，申明夷夏之大防；五曰：改進文體，廣收宣傳之效用；六曰：獎掖後進，期望學說之流傳。由上述六點，簡言之，韓愈除了推動文體改革運動外，其在思想上重建儒學的正統地位，用心亦不遺餘力。

註6：雖然不同理學家心性體驗功夫容或不同、心性天或理氣

詮解系統各有倚重，內聖之學——成德之教實爲當時學術重心，但作爲儒家的終極關懷——內聖外王的理想則相同，此爲儒者與佛老最大的不同處。

註7：如：陽明側重心性體認，由《蕭惠問死生之道》可知一般。弟子問「死生之道」，答「知晝即知死生」，進一步問「知晝之道」時，陽明以「此心惺惺明明，天理無一息間斷，才是能知晝。這便是天德，便是通乎晝夜之道而知，更有甚麼死生？」。見陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》，頁一四九（台北：台灣學生書局，一九八三）。有關陽明生死觀特色，可參考姜允明《從王陽明在龍場「爲石槩」談明儒的生死觀》一文，見《哲學年刊》第十期，一九九四年六月。有關朱熹生死觀方面討論，可參考日人福田殖著、連清吉譯《朱熹的生死觀》一文，見鍾彩鈞主編《國際朱子學會論文集》（台北：中央研究院中國文哲所出版，一九九三）。

註8：本文用「重氣一系」，非分系之嚴謹義，只作爲相對性之強調用語。若以牟宗三《心體與性體》、書判宋明儒爲三系，並無所謂之「重氣一系」，而橫渠在牟宗三之系統中，其與濂溪、明道、五峰、蔽山同爲一系，與陸王俱爲縱貫系統，與伊川朱子橫攝系別有別，其義理內容詳見原書綜論部第一章第四節（第一冊，頁四二—六〇）。唐君毅以張載和船山重氣的哲學觀特顯宗教意識遂言：「船山哲學中，則不僅敬心敬理，而特重敬天，並屢斥人妄同天者爲僭天。其說乃原於張子。張子西銘以天地乾坤爲父母，欲人之移孝父母之精神以孝天地，乃論人可上合乎天，而不言同天。其『吾茲藐焉』之言，實表示一對天地之虔敬。橫渠與船山對天地之虔

敬，正為一種宗教意識，而為彼等之重氣之哲學必然結果。」（《中國哲學原論原教篇》，頁六二九、六三〇），台北：台灣學生書局，一九八四）筆者由此啓發，故用此語，作為詮釋起點。

註9：見本文第二節內容。

註10：見本文第三節內容。

註11：如劉榮賢《王船山張子正蒙注研究》（東海大學中文研究所碩士論文，一九八三年）第三章〈船山正蒙注與橫渠思想之異同〉，其言：「船山與橫渠首先最大之差異處即在於一主二氣，而一主一氣，以下二人心性論、知識論之差異，可說皆是從此基本上之不同推演而出，而船山分氣為二，認為陰陽不只是『性情』、『功效』之不同，更是『才質』上根本的差異，亦並非是早守即行的觀念，而是其晚年寫作周易內傳、正蒙注時才發展出來的主張。」（頁一、三）；董金裕〈王船山與張橫渠思想之異同〉見《哲學與文化》第二〇卷第九期，一九九三年九月，頁八八三—八八三，分別就「惡的來源」、「情欲的態度」、「對歷史演化的觀點」比較相異之處，偏向於道德倫理與文化觀方面之闡述；丁為祥《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京，人民出版社，二〇〇〇）第九章〈張載與王夫之——氣的本體化與現實關懷的高揚〉，作者以思想史脈絡發展的角度說明「理學自張載以來的虛氣相即、本體論與宇宙論的并建，經過朱熹理氣論——本體論與宇宙論分統的二元結構，直到王夫之的『天人一氣』，才始本體論與宇宙論徹底統一起來了。對於理學的本體論來說，這就將本體與實體統一起來了，從而擺脫了朱熹的『理』

雖為本體卻不能造作，而氣雖能造作卻又不是本體的難結局。從這個意義上說，以氣為本體，正是理學宇宙本體論最後確立的表現，也是張載虛氣相即、朱熹理氣二元結構最後歸一的表現」（頁二二二）。綜合言之，船山「太虛即氣」，其「氣」乃一切存有之最後實體（即丁氏所稱「根本論」）；而此實體即已涵陰陽二個面向（劉氏所謂「主二氣」），因此，船山「即氣而言道」，此網羅氣化的摩盪開展過程即是道的開展。

註12：見《張載集》（台北：漢京文化事業公司，一九八三）頁四一五。

註13：《西銘》為《正蒙》〈乾稱篇第十七〉之首節，其一文的精神境界，屢為明道、伊川等人所推尊；而《止蒙》之天道神化方面論述，則不甚能相契。詳細內容請參閱牟宗三《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，一九八五），頁四一七、四一六。

註14：同上註《心體與性體》第一冊，頁四一七。

註15：由於本文以船山《張子正蒙注》作為詮釋的重點，有關張載理學思想之研究部分，請參閱牟宗三《心體與性體》第一冊，第二章張橫渠對「天道性命相貫通」之展示；朱建民《張載思想研究》（台北：文津出版社，一九八九）；丁為祥《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》有關上述議題之討論。

註16：船山曾自顏其堂曰「吾經我開生面，七尺從天之話理」，見王啟《人行府君行述》，《船山全書》第十六冊，頁七二。

註17：《正蒙注》成於六十七歲，此資料未見劉毓崧、王之春《年譜》、《船山全書》第十六冊，見於嚴壽敦

《船山思問錄導讀》（《船山思問錄》，頁七，上海古籍出版社，二〇〇一）及蕭蓬父《船山哲學引論》（南昌：江西人民出版社，一九九三）中〈下夫之年表〉頁二四五，「下夫之六七歲，孟春寫成《張子正蒙注》九卷」又言「九月，病中勉為門人講解《周易》，而寫《周易內傳》十二卷」，如此，則《周易內傳》在前，《正蒙注》在後。與劉榮賢《王船山張子正蒙注研究》（東海大學中文研究所碩士論文，一九八三）第一章之推論不同，後者認為《正蒙注》必較《周易內傳》晚出，筆者同意劉氏看法。其經由《周易內傳》與《正蒙注》之比較，從「乾坤並建」、「太極」、「神」等互見於兩書之觀念，藉其敘述詳略之現象考索。並由一書對朱子、張子態度之轉變，及船山對張子易學之評論態度，以及太虛觀念未見於《內傳》等現象加以考察，以證明《正蒙注》必較《內傳》晚出，詳細考索請參閱其書。

註18：關於船山易學，請參看唐君毅《中國哲學原論》（原教篇），頁五二六—五二八。曾昭旭《王船山哲學》，頁三三九—三四八。

註19：船山最後一部易學著作《周易內傳》六十七歲完成。

註20：語見《船山全書》第十二冊，〈張子正蒙注序論〉，頁一一。

註21、22：同註20書，頁九。

註23：見曾昭旭《王船山哲學》（台北，遠景出版公司，一九八三），頁一九八。

註24：同註20書，頁一一。

註25：見《正蒙注》卷一，〈太和篇〉，《船山全書》第十二冊，頁二二三。

註26：同註25，頁二二三—二四。

註27：見氏著，前揭書，〈原教篇〉，頁六、七。

註28：此即船山研易心得而發明的「十二陰陽嚮背半隱半現」，請參見曾昭旭《王船山哲學》，頁六、七、八。

註29：同註26，頁二二三。

註30：同註26，頁二二三。

註31：見《正蒙注》卷三，〈動物篇〉，《船山全書》第十一冊，頁二二三。

註32：同註26，頁二三七。

註33：見《正蒙注》卷三，〈誠明篇〉，同註31，頁二二三。

註34：見《正蒙注》卷九，〈可狀篇〉，《船山全書》第十二冊，頁二五九。

註35：同註26，頁二二三—二四。

註36：同註34，頁二六八。

註37：同註31，頁二二三。

註38、39：同註34，頁二七五。

註40：同註26，頁三五。

註41：同註26，頁二九。

註42：其義當以船山《禮記章句》卷二十四〈祭義〉、卷二十五〈祭統〉並論之，更可見船山之精關立論。

註43、44：見《莊子解》卷十九，〈達生篇〉，《船山全書》第十三冊，頁二九一。

註44：見《莊子解》卷十八，〈至樂篇〉，同上註。

註46：用「極高明而道中庸」稱許船山《正蒙注》的生死觀，是就其實踐意義的豐富與飽滿而言。筆者在這裡想引余德慧〈生死唯心，自在善終〉（《張老師月刊》，二五九期，一九九九年七月，頁二二—二七）一文對時

下的心靈族的偏差反省，並從臨終病房之觀察而來的心得，提出他對臨終的看法，作為本段之呼應。他在文末語重心長的一段話，引人深思：

人生在世一個最根本的問題，就是「人怎麼活」。如果你願意相信「天地神人」這四個自我的面向（「四大」），對於世俗裡的人倫津津樂道，對宗教不會疏離輕視，對自己的方向也會很清楚，其實才會有意義的飽滿。你可以了解，何以生死學必須是這種唯心論，因為這些東西全都在你的心裡面。當你朝著飽滿的「四大」，在這條路上會發現你不是一個人，而是扶老攜幼身旁一大群人。如果你有神聖的領域，你會發現你很虔誠，你會有一種更寬廣的世界，以「全部態度」朝向死亡，意思就是說，你內在的自我不是自私的自我，而是那種「自當死亡」的基本氛圍。有些臨終的老婆婆會說：「我先走一步。」這句話很有意思，意味著：「我們都同一條路上，我先走一步，你們慢慢再來。」人都共命的，老婆婆也許沒有察覺自己的話裡，有這麼強烈的共命感，相對我們這些一天到晚在想生死問題的人來說，卻是震聾啟聵。

註釋：轉引自《恩寵與勇氣》肯恩·威爾伯著；胡因夢、劉清彥譯，頁四七八—九。（張老師出版社，一九九八年）。真正的作者不詳。我亦無法確知作者是否受其宗教信仰或哲學影響所感發，或者有人會以「泛靈論」的自然觀來看這首詩篇，但船山生意盎然的宇宙氣論思想，其言：「散而歸於太虛，復其綱縕之本體，非消滅也。聚而為庶物之生，自綱縕之常性，非幻成也。」應該也蘊涵此一審美的生死境界吧！ * RH0493

好書推薦

實證與唯心（上、下冊）

哲學的批判與歸復

吳昺著

目錄大要

上冊「實證唯心論」綜論部

- 第一章 實證唯心論與當代新儒學
- 第二章 「徹底的唯心論」與中西哲學會通
- 第三章 「語言轉向」之轉向
- 第四章 「兩極歸宗」與中國哲學精神
- 第五章 「兩極歸宗」與道德的理想主義

下冊「實證唯心論」分論部

- 第六章 歷史理念中的自由與道德
- 第七章 天道有情，歷史無欺
- 第八章 孔子與中國思想之實證傳統〈序論篇〉
- 第九章 禪與中國文化
- 第十章 超政治與政治
- 第十一章 赤手爭剝復，毋忘貫時中
- 附錄 孔子與現代中國命運
- 第十二章 反思判斷與道德判斷
- 第十三章 反目的論的美學悖論
- 第十四章 生態藝術與藝術生態
- 第十五章 如何認識唐君毅先生及其中國文化運動
- 第十六章 真狂與狷，在時代中奮進
- 第十七章 深情宗子，儒哲典範

全書分上、下二冊約三十五萬字，由香港經要出版有限公司出版，訂價港幣一八〇元，本社代售八折，含郵資一套六百元，請利用劃撥帳號一八四一七〇九四，戶名：鵝湖出版社訂購。