

戴景賢

王·祐·山·學·術·思·考·總·綱
與·貝·道·器·論·之·發·展

上編

香港中文大學出版社

戴景賢 著

程學閣著作集之二

王船山學術思想總綱與其道器論之發展 上編

香港中文大學出版社

程學閣著作集之二

《王船山學術思想總綱與其道器論之發展(上編)》

戴景賢 著

© 香港中文大學 2013

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-962-996-509-9

出版：中文大學出版社

香港 新界 沙田 · 香港中文大學

傳真：+852 2603 7355

電郵：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

封面題字：北京大學考古系張辛教授

Book Two of the Chengxuege Collection

*The Fundamental Nature of Wang Fuzhi's Academic Thought
and His Theories of Dao and Qi (Part I)* (in Chinese)

By Tai Ching-hsien

© The Chinese University of Hong Kong 2013

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-509-9

Published by The Chinese University Press

The Chinese University of Hong Kong

Sha Tin, N.T., Hong Kong

Fax: +852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

目 錄

上編 王船山學術思想總綱

壹 論王船山性理思想之建構與其內部轉化.....	1
一 船山所關注之思想議題與其於《周易外傳》中所完成之 「繼善」、「成性」說.....	1
二 船山經由《尚書引義》之撰寫對於前說之增益與改易.....	10
三 船山《讀四書大全說》一書於思想結構方面之深化.....	18
四 船山《讀四書大全說》以「德」區分天、人之論及其於 認識論基礎上之進展.....	29
五 船山對於二氏之學之擇取與其《周易內傳》中所闡述之 「乾、坤竝建」之說.....	39
六 船山於《張子正蒙注》中所提出之「神、氣和合」論 及其說義.....	54
七 綜敘船山有關性理思想之最終所得與其所確認之 理論建構.....	65
貳 論王船山哲學之系統性及其基本預設.....	105
一 船山哲學建構之最初階段及其結構說明.....	105
二 船山所持「由用以觀體」之說與朱子、陽明之論 之基本差異.....	118
三 船山哲學建構之第二階段及其結構說明.....	126
四 船山哲學建構之第三階段及其結構說明.....	134
五 船山哲學建構之第四階段及其結構說明.....	142
六 有關船山第四階段系統之進一步形態分析.....	151

七	船山哲學建構之第五階段及其結構說明	159
八	船山最終所論與橫渠系統間之異同	171
參	論王船山之文明史觀及其歷史哲學	201
一	船山之形而上學架構如何展衍成為一種「文明哲學」	201
二	船山哲學中之「世界」觀點	205
三	船山之文明史觀	215
四	船山之歷史哲學	224
五	船山與實齋歷史哲學之比較及其所展現之思想趨向	228
六	如何總合船山之文明哲學	236
肆	論王船山思想之時代性與其內涵之近代特質	273
一	船山所處之歷史時刻及其思想所佔據之雙重位置	273
二	船山思想之時代性與其所展現之學術特徵	275
三	船山思想形態中所表現之「近代特質」及其所提供 於儒家之「哲學可能」	281
四	船山思想與中國近代學術議題或思想之連結及 其所蘊含之啟示性	301
伍	論王船山動態哲學中「目的性」思惟之削減及其所形塑之 倫理學與美學觀點	321
一	船山演化觀中「目的性」思惟之弱化及其思想效應	321
二	船山建構演化觀之起因中屬於「理學發展」之脈絡	331
三	「目的性」思惟之弱化對於船山心性論與認識論之影響	341
四	船山有關廣義之「倫理學知識」之兩種分析取徑與面相	357
五	「美學」位於船山哲學中之位置及其重要性	383
六	船山、藥地二人思想之對比及船山對於 「存有主體」與「價值」問題之最終見解	394

人名索引.....	431
書名篇名索引	437
觀念語詞語句索引	445

論王船山性理思想之建構 與其內部轉化*

一、船山所關注之思想議題與其於《周易外傳》 中所完成之「繼善」、「成性」說

就人類歷史言，不同文化之學術，可以有相近或相通之運作概念與思惟基礎，¹亦可有不同之傳承特質；而個人所表現之學術性格，則可發展出相異之風格，或建構互殊之體系。²至於因學術而名家，則一方面可宣示一種特殊之時代意義；另一方面，亦有時呈顯出一種可有之恆久性啟示。明末清初之王船山（夫之，字而農，號薑齋，1619-1692），卓然為明、清易代之際一鉅儒，雖以遺民之際遇，其影響未能及身廣布，³然其學術整體，若就思想史之進程，乃至與「一般史」之關連論，不唯具有可辨識之時代意義，抑且即於今日，亦仍有不容忽視之價值。此二點之闡發，各有其不同之論述脈絡，可逐一而辨。而於分敘之先，首應先予說明者，厥為其學術之來歷，與其思惟發展之議題導引。

欲講明船山之學，首當分辨其成家之路數。此一路數，即：注經而經學不專家，論史而史學不專家，精義理而義理亦不拘守一己有之成局；乃至擇取若干子籍而為之說義，亦多屬自為取擇。凡一切，皆所以成就其自身所期待於儒學之統整，並樹立其一家之思想宗旨與學術風格。然於此一切「不專家」之中，船山又有極純粹、極嚴格之義理立場，與其為維護此立場而建構之極為卓越而周密之哲學系統。且船山思想之最終歸宿，於其主觀之意向中，亦仍是欲將

其種種思辨之所得，回歸於儒學中所素尊之「經學」。此但觀其自書楹帖所云：「六經責我開生面」，⁴即是一清楚之表白。

船山此一鮮明之學術取徑，與其自覺之學術使命，顯示其為學，雖與彼所從出之「衡湘」一地之文化，乃至整體世變相關，⁵然其建構學術之最核心部分，仍是來自其自身之體悟，與得自稟賦之思想創造能力。船山論學風格中所呈顯之強烈之議題導向，必依於此義，乃有以得其要歸。⁶亦即因此，船山之博學而不遵一途，不唯不可輕謂之為「雜」，⁷其中年以後義理思惟之多經「理學脈絡」之激發或導引產生，亦不宜即以單純之「理學家數」之概念，予以理解。⁸

此處所以謂船山自中歲以還，其思惟發展，乃多經「理學之脈絡」導引產生，關鍵有二：一繫於其所關注之思想議題，一繫於其所體認之儒學危機。

關於船山所關注之思想議題，依余所見，約有三項：其第一項，在於基於理學立場，針對二氏之學所作之「虛」、「實」之辨。其第二項，在於經由朱（熹，字元晦，號晦庵，1130–1200）、陸（九淵，字子靜，號象山，1139–1193），或說朱子與陽明（王守仁，字伯安，1472–1529）之學之對峙，所引發之義理學爭議。其第三項，則是由前項爭議所引生之有關「存有學」（ontology）與「認識論」（epistemology）之探討。尤其後者，即有關「認識論」方面觀點之澄清，方是根本解決朱子與陽明雙方爭執之關鍵所在。唯對於船山而言，認識論立場之確立，本即牽涉整體「形而上學」（metaphysics）之建構，⁹故欲於此方面為一徹底之解決，必須檢視其哲學基礎之整體系統，而非止於依義理學之立場作抉擇。¹⁰

至於船山所體認之儒學危機，主要亦有三項：第一項在於學者對於如何維繫治體、治術，乃至「民族國家」之本位，缺乏認識。¹¹第二項在於學者對於與「儒學」密切相關之經、史之學，缺乏「哲學性質」之理解，以及「議題分析」之角度與眼光；因而易流於無用。第三項在於朝綱壞於閹黨，官箴壞於貪墨，而士人心術之受蠹，則學術之不正有以敗之；如何祛誣罔而扶正道，有不容不辨者。¹²

以上所解析於影響船山思想發展之關鍵因素，就前三項思想議題論，其產生之作用，在於促使船山思惟進程之內裡，始終具有一種屬於「批判性質」之哲學性需求；船山自身系統之建構，即是於此導引產生。就後三項其所體認於儒學之危機者言，則使其自始即有一屬於儒學價值觀念與風格之選擇；船山之所以自成一家，具有特殊之處理經、史之學之角度與視野，皆與此相關。至於此二方面之互涉，與交相影響，船山則發展出一足以支撐二者「相互關連」之統合方式。此項統合方式，會歸為兩項重要之哲學性論述：一為其「道」、「器」之論；而另一，則為其「繼善」、「成性」之說。而二者皆於其中年治《易》而草為《周易外傳》時，即已奠立初基。¹³

船山之建構道器論，依其核心觀點而言，主要在基於「虛」、「實」之辨，將《易傳》中以「形」之上、下，區辨「道」、「器」之說，關連之於一種牽涉於宇宙發展歷程之理論；並據「性」、「命」之說，建立不同層級之「有限實體」(finite substances)之概念，與隨之而有之關於「轉變」(*mutatio*)意義之討論，以釐清與「物」之「品彙性」、¹⁴「發展性」相關之辨義，從而將「正德」與「利用」所涉及之「知識建構」問題，一併納入分析。

依船山之所見，儒家之立論基礎，本在於《易》學。船山云：

道，體乎物之中以生天下之用者也。物生而有象，象成而有數，數資乎動以起用而有行，行而有得於道而有德。因數以推象，象¹⁵自然者也，道自然而弗藉於人。乘利用以觀德，德不容已者也，致其不容已而人可相道。道弗藉人，則物與人俱生以俟天之流行，而人廢道；人相道，則擇陰陽之粹以審天地之經，而《易》統天。故〈乾〉取象之德而不取道之象，聖人所以扶人而成其能也。蓋歷選於陰陽，審其起人之大用者，而通三才之用也。天者象也，乾者德也，是故不言天而言乾也。¹⁶

船山篇中取《論語》所記孔子「人能弘道，非道弘人」之義，以融入《易傳》所謂「《易》與天地準，故能彌綸天地之道」之說，其要點在於闡

明：人之相道，固出於行得，然此所謂「行而有得」，必如聖人之於物之生、成、起用之象中，得其所不容已，然後得以審乎道之所以通於三才之用者之經；從此而發揮，乃得以成人「相道」之能。

船山此一說法中，所謂「數資乎動以起用而有行」，「數」字之所指，不唯涉及「存有者」存在之「時」、「位」，亦涉及物之「性能」與「變化」。船山《外傳》之解〈同人〉云：

陰陽相敵，則各求其配而无爭。其數之不敌也，陰甘而陽苦，陰與而陽求，與者一而求者眾，望甘以為利之壑，則爭自此始矣。唯夫居尊以司與者，眾誦於勢而俟其施，則〈大有〉是已。過此者，不足以任之。故同者，異之門也；〈同人〉者，爭戰之府也。¹⁷

夫前文所謂「因數以推象」，乃以「數」中有理，故足以推之；而為之攻、取者，即是陰、陽二氣處其時、位之作用。故以〈大有〉、〈同人〉為例而言，陰皆居五陽之中，〈大有〉以得爻之尊位，故有「司與」之權，凡眾皆誦於勢而俟其施；而以〈同人〉而言，則陰孤以同五陽，雖為主而未尊，故群爭而為戰。船山此一依據「求」、「與」而為攻、取之勢之「數」論，由於係有特殊之氣化觀與之配合，因而具有特殊之「物理邏輯」與「事理邏輯」之意義；與曆家或一般論《易》之學者不同。

而所謂「數資乎動以起用」，則同時尚概括進人因生存需求而建構之社會性發展。此一進展，包括「利物」與「和義」。船山曰：

《文言》曰：「元者，善之長也。」就善而言，元固為之長矣。比敗以觀成，立失以知得，則事之先，而豈善之長乎！《象》曰：「大哉乾元，萬物資始。」元者，統大始之德，居物生之先者也。成必有造之者，得必有予之者，已臻於成與得矣，是人事之究竟，豈生生之大始乎！¹⁸

又曰：

有木而後有車，有土而後有器，車器生於木土，為所生者為之始。操之斷之，埏之埴之，車器乃成，而後人乃得之。既成既得，物之利用者也，故曰「利物和義」。成得之未敗失者，利物之義也。¹⁹

依船山此說，「生生之大始」非關「成」、「得」。「成」、「得」乃人事之究竟，須賴物之利用；而其不敗失，則須有「利物之義」。此「利物之義」，與「仁」相資，²⁰皆是人因乎所得於「天、人授受往來之際之成數」，以之起用，而後有之作為。其中所謂「仁」，則是人於「凝命」之後，日生於其心者。故又曰：

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。故推善之所自生，而贊其德曰「元」。成性以還，凝命在躬，元德紹而仁之名乃立。天理日流，初終無間，亦且日生於人之心。唯嗜慾薄而心牖開，則資始之元，亦日新而與心遇，非但在始生之俄頃。而程子「雞雛觀仁」之說，未為周徧。要其胥為所得所成之本原，而非從功名利賴之已然者，爭敗失之先，則一也。意者，立成敗得失之衡，以破釋氏之淫辭耶？則得之爾矣。²¹

論中謂資始之元，乃日新而與心遇，而非但於始生之俄頃；此一「天理日流，日生於人心」之論，顯示船山對於人性中實現「善」之能力，具有一種「動態」之設論。此一動態之潛在之能，不僅導引「人事」之作為，亦是奠立「價值」之基礎。而其所以「資動而起用」，則在於人能「行而有得於道而有德」，產生對於「自我存在」之自覺，並能於其自身，決然確立「成敗得失之衡」。此一建立人「精神主體性」(spiritual subjectivity)之起點，既是一「哲學起點」，亦是人類創造其文明之「歷史起點」。《易》之所以統天，依船山說，蓋即是以此一兼包「自然歷史」與「人文歷史」之眼光論之。船山以是而辨儒、釋之「虛」、「實」。船山曰：

釋氏之言，銷總、別、同、異、成、壞之六相，使之相參相

入，而曰「一念緣起無生」。蓋欲齊成敗得失於一致，以立真空之宗。而不知敗者敗其所成，失者失其所得，則失與敗因得與成而見，在事理之已然，有不容昧者。故獎成與得，以著天理流行之功效，使知敗與失者，皆人情弱喪之積，而非事理之所固有，則雙泯理事，捐棄倫物之邪說，不足以立。雖然，於以言資始之「元」，則未也。²²

論中謂「釋氏之言，銷總、別、同、異、成、壞之六相，使之相參相入，而曰『一念緣起無生』，實欲齊成敗得失於一致」，此一立基於儒學之評議，重點有二：一於宇宙構成論，一於存有學。在其觀點中，「欲齊成、敗、得、失於一致」，不唯乃釋氏立教之義理需求，亦是其建構哲學思惟之起點。而其所以能於宇宙構成論中，使「總」、「別」、「同」、「異」、「成」、「壞」之六相，相參相入，關鍵點在於彼於存有學中，主張「一念緣起無生」之說。此種以「存有學」為「形而上學」根基之建構哲學系統之方式，以船山之觀點視之，實是錯用方法。船山曰：

善言道者，由用以得體；不善言道者，妄立一體而消用以從之。²³

文中此一分辨「善言道」與「不善言道」之立場，亦可說，即是船山一生處理哲學議題之基本態度。而若以上述船山所標舉「因數以推象」、「乘利用以觀德」，作為其「由用以得體」之基本途轍，則可將其實際處理之議題，依此畫分為二類：凡前人論朱、陸異同所涉及之存有學與認識論之爭議，皆是與前者，所謂「因數以推象」，相關；而後者，所謂「乘利用以觀德」云云，則是發展成為船山自身之文明史觀與歷史哲學。總合船山解析《易傳》之以「形上」、「形下」，區辨道、器，而為之發明之有關道、器之論述，胥是依於此二者之所需，而為之一種哲學觀念之連結。²⁴此種哲學觀念之連結，另一表現形態，即是其所特發之「繼善」、「成性」之論。

所謂「繼善」、「成性」之論，就「宇宙構成論」之意義言，最要

者，在於將《易繫》之所謂「道」、「善」、「性」，區隔為不同之三階。船山云：

人物有性，天地非有性。陰陽之相繼也善，其未相繼也不可謂之善。故成之而後性存焉，繼之而後善著焉。言道者統而同之，不以其序，故知道者鮮矣。²⁵

此段引文中所謂「言道者統而同之，不以其序」云云，雖未明言，實乃指朱子「善」、「性」即「理」之說。朱子云：

「繼之者善」，方是天理流行之初，人物所資以始。「成之者性」，則此理各自有個安頓處，故為人為物，或昏或明，方是定。若是未有形質，則此性是天地之理，如何把做人物之性得！²⁶

又曰：

「繼之者善，成之者性」，性便是善。²⁷

即是其論。而船山之於此，則是取《易》中所有之「時」、「位」觀，以加入於其「化論」之中；將天之自體，說之為本身即是一「繼之而後善」之動態之體。此一「天之自體，本身即是一動態之體」之觀念，與前論其說中所主張「資始之元乃日新而與心遇」之新義，同係建立於一共通之基礎。特於此一「動態」之思惟中，船山並未全然解構作為氣化主體之「道體」概念；而係將「道」字與其所延伸而有之「德」字區分，由是而有「小」、「大」之說。至於所謂「性」，則必待成之為物，而後存焉。其言云：

小者專而致精，大者博而不親。然則以善說道，以性說善，恢恢乎其欲大之，而不知其未得其精也。恢恢乎大之，則曰「人之性猶牛之性，牛之性猶犬之性」亦可矣。當其繼善之時，有相猶者也，而不可概之已成乎人之性也，則曰「天地與我同根，萬物與我共命」亦可矣。當其為道之時，同也共也，而不可概之相繼

以相授而善焉者也。惟其有道，是以繼之而得善焉，道者善之所從出也。惟其有善，是以成之為性焉，善者性之所資也。方其為善，而後道有善矣。方其為性，而後善凝於性矣。²⁸

船山此一「道」、「善」、「性」之辨，於其論中，「善」必相繼以相授而後有，「性」則必因善而後成。「博而不親」者，與「專而致精」者，一大、一小，既是因體以衍變，亦是因變而成體；大德敦化與小德川流不同。²⁹此一說法，由於對於「道」、「善」、「性」之延伸性發展，所謂「相繼相授」，不僅將之畫分為具有階序之層級，且主張後階之所「致精」而衍生者，為前階所未備；因此，就立論形態而言，實應判屬為一種「演化」之論（evolutionism）。然此一「演化論」之範圍與基本性質為何？則仍須綜合其理論之整體結構，始能加以斷定。

船山之「繼善」、「成性」論，所以可確認其具有「演化」之義，最要之關鍵，在於彼所提出「善具其體而非能用之，抑具其用而无與為體」之說。船山曰：

道无時不有，无動无靜之不然，无可无否之不任受。善則天人相續之際，有其時矣。善具其體而非能用之，抑具其用而无與為體，萬彙各有其善，不相為知，而亦不相為一。性則斂於一物之中，有其量矣。有其時，非浩然无極之時；有其量，非融然流動之量。故曰「道大而善小，善大而性小」也。³⁰

論中船山乃以「道」為「所以然」，故謂「无時不有，无動无靜之不然，无可无否之不任受」。然此「所以然」，於其「繼之」之過程中，因相續而創生品彙；品彙之善，則不唯係後生，且因類而差異，既不相為知，亦不相為一。此所云「善乃通於類而見有」，依天、人相續之際言，即道之功用；此用因於化而實有，故曰「有體」。然此用亦繫於時而不能自用，故曰「非能用之」。而就其為「體」而言，亦必於相續之際，乃見其用，而非斂於一物；故雖用而無與為體，必斂於一物焉，然後為「有量」，斯則為「性」。

船山此所釋於「善」、「性」，一面顯示「善」、「性」乃「可有」，而

非「必有」；「道」之「遍在」義，非合「善」、「性」而言，故無「統眾理為一理」、「萬物與我共命」之說，亦不得即以「理體」、「性體」者，當所謂「道體」。此所謂「不可統而同之」。

另一面，則以涵性之體，唯器有之；離人、物而言天，天亦僅能生用，而非別有定體，一成永成。故就所謂「由用以得體」者觀「天」，天無定化，亦若「無體」；此即是「道」之「博大無親」義。與「善」、「性」之能「專於小而致精」不同。船山以此，去形而上學中主「道為恆體」之「靜態」義；從而為「演化」之論。故船山之辨「天」、「人」乃云：

性存而後仁、義、禮、知之實章焉，以仁、義、禮、知而言天，不可也。成乎其為體，斯成乎其為靈。靈聚於體之中，而體皆含靈。若夫天，則未有體矣。³¹

此處船山以所謂「成乎其為體，斯成乎其為靈」，辨「涵性之體」之所以為實然，而不謂此實然可因其所「終有」而上溯於「天」，謂之為「本有」；故以此義而指「天」為「未有體」。其說之剖判「道」之體、用，不唯阻絕陽明以人之「良知」上推於「造化之前」之論理；亦顯與朱子以「仁」字總攝「天地生物之心」之說不同。朱子云：

天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳之。

蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。其運行焉，則為春夏秋冬之序，而春生之氣無所不通。故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。其發用焉，則為愛恭宜別之情，而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元、坤元，則四德之體用不待悉數而足。論人心之妙者，則曰「仁，人心也」，則四德之體用亦不待遍舉而該。蓋仁之為道，乃天地生物之心，即物而在，情之未發而此體已具，情之既發而其用不窮，誠能體而存之，則眾善之源、百行之本，莫不在

是。此孔門之教所以必使學者汲汲於求仁也。其言有曰：「克己復禮為仁。」言能克去己私，復乎天理，則此心之體無不在，而此心之用無不行也。又曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」則亦所以存此心也。又曰：「事親孝，事兄弟，及物恕。」則亦所以行此心也。又曰：「求仁得仁。」則以讓國而逃、諫伐而餓為能不失乎此心也。又曰：「殺身成仁。」則以欲甚於生、惡甚於死為能不害乎此心也。此心何心也？在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心，包四德而貫四端者也。³²

朱子此論，以「人之德」與「天之德」相應，乃實說，非虛說，顯示其論義之內部，實蘊含有一種特殊之「目的性原理」(principle of finality)；與彼所謂「理者，天之體；命者，理之用」³³之說，有相互補足之處。而船山之說，則與之差異。船山之雖尊朱而非一例遵朱，即此處所析，實已肇見端倪。

以上所述，即船山以「道器論」與「繼善成性說」為基礎，而建構之連結「因數以推象」、「乘利用以觀德」兩面思惟之哲學性理論支撐。其間雖仍存在未能周密之疑點有待釐清，然由於其所選擇之義理立場極為明確，且於其內涵之義中，具有將「靜態思惟」導向「動態」之特性，故對於儒學之時代需求而言，有其「應變」之適切性。此點對於船山而言，具有確立其方向之作用。船山之學術與思想，始終不失有其自身之思想脈絡、特徵與風格，此為堅實之第一步。

二、船山經由《尚書引義》之撰寫 對於前說之增益與改易

上論船山之道器論，曾謂船山之核心觀點，主要在基於「虛」、「實」之辨，將《易傳》依「形」之上、下區辨道、器之說，關連之於一種牽涉宇宙發展歷程之論，並依「性」、「命」之說，建立不同層級之「實體」(substance)概念。此一觀點，就船山而言，有一顯著之意義，即是彼於姚江之教風行天下，王學內部既有所謂「四無」、「四

有」之爭執，而其流衍又頗有與「三教合一」之說通聲氣之世，³⁴重新於儒義內確認所謂「人、天相合」之義。對於船山而言，此一「德」之相符中，亦應包含有「人」與「天」相區隔之辨。

若就此點而言，船山實明顯受有東林之激厲。蓋姚江之以「良知之體」，上溯造化之本，從而有其「照心」、「妄心」之辨，³⁵當時論者，或不達其精旨，乃頗有以其學為「近禪」而攻之者。然反觀朱子之說，朱子之釋性、氣，亦有所謂「性如寶珠置於水中」之喻，³⁶並非絕無釋氏之影響。故自明以來，其「理先」之說，仍不免引致學者之疑。³⁷東林諸儒於斥王學之同時，所以亦於性氣、體用之說，不得不重加剖析，³⁸即以此故。船山於明季最推顧涇陽（憲成，字叔時，1550-1612），其言曰：

昭代理學，自薛文清（瑄，字德溫，號敬軒，1389-1464）而外，見道明，執德固，卓然特立，不浸淫於佛老者，惟顧涇陽先生。錫山書院所講說見院志者如日星，有目者無不可見也。東林會講，人但知為儲皇羽翼，不知其當新學邪說橫行之日，砥柱狂瀾，為斯道衛之尤烈也。先生前無所承，後亦無所授，同時同志若高景逸（攀龍，字存之，又字雲從，1562-1626）先生，已自有不同者。要之，有德之言，唯心得之，乃與往聖合符。³⁹

此論中，船山不唯於涇陽之志，深表其企慕之情，於其學亦大為嘆服。則船山之辨性、氣，或有沿東林發論之線索而得者。特其規模之宏大，與哲學思惟之縝密，則遠非東林可比。故此種「承沿」關係，亦但於其最初階段中申之即可，無須深論。

船山論性、氣，有一極特出之觀點，與前敘之「道器論」與「繼善成性說」頗有關連，且亦同於其較早之著作中，即已成形。此一說法，即是見於其《尚書引義》中之所謂「天日命、性日成」之論。

《尚書引義》之成書年代，原無可知，依現今學者所考，則應成於前引《周易外傳》之後，《讀四書大全說》稍前。⁴⁰若此一論斷屬實，則其書釋「性」、「理」之處雖未多，亦仍有可藉之以觀察船山思想發