

《國立政治大學哲學學報》第四十期 (2018 年 7 月) 頁 1-46

©國立政治大學哲學系

王船山之 「氣化的時間現象學」

鍾振宇

中央研究院中國文哲研究所

地址：11529 台北市南港區研究院路二段 128 號

E-mail: lenz711@gmail.com

摘要

本文闡釋王船山哲學中的時間觀，分別由天道時間、人道時間、歷史時間三層次說明之。其中最重要的是人道時間的提出，船山認為人道時間是天到時間的具體實現。除此之外，本文也由西方時間現象學的角度，說明船山的時間觀重視工夫與歷史，是一種轉化的時間現象學。並且船山比西方的轉化現象學更進一步，即是氣的強調，由此而成「氣化的時間現象學」。

關鍵詞：王船山、氣、現象學

投稿日期：2016.11.01；接受刊登日期：2017.09.30

責任校對：劉鎰銘、劉又仁

DOI: 10.30393/TNCUP.201807_(40).0001

王船山之 「氣化的時間現象學」

壹、引言

船山哲學追求的，是道與天在具體現實中的展現歷程。由這個要求出發，他特別重視器、形而下、事勢等具體狀態。因此，對於道的討論對他來說就不僅僅是抽象地探討道的本質，更要探究道在具體中的實現，也就是道與器、道在器中之「綜合」表現出來的樣態。¹這也就牽涉到他著名的「兩端而一致」的辯證思想。康德曾說：「思想而無內容是空的，直覺而無概念是盲的。」²這句話套用在船山道器關係上也可以適用，對船山來說：「道而無器是空的，器而無道是盲的。」船山重視器，因為器是道的具體實現之場所，沒有器的話，道是抽象空洞的。另一方面，器也不可以沒有道，沒有道的器是盲動的、墮落的、走向於物的、缺少理想的。船山哲學表現的是一種「具體的理想主義」。

在這種道器架構下，時間的確可以成為道與器的中介。在道的具體化過程中，時間扮演了重要的角色：「道之所行者，時也。」（《全

¹ 「綜合」是牟宗三引用黑格爾的說法來解說船山哲學的特點。（牟宗三 1989：177）當然可以進一步探討的是，黑格爾的「綜合」與王船山的「綜合」有何不同。就筆者初步所見，黑格爾的綜合指向一種歷史的目的論，而船山的綜合不指向目的論，而指向《易經》的歷史的永遠未濟性。

² Kant 1956: 98. *Kritik der reinen Vernunft* A51/B75.

書》冊 1，《周易外傳》卷七，1112）³ 道的運行、流行是透過時間。「時之所趣，皆道之所麗。」（《全書》冊 1，《周易內傳》卷五〈繫辭上十二章〉，567）時間所展現的，即是道的附麗（彰著）。「道因時而萬殊」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷七，1112）道的流行即是時間，道因為時間而展現為萬殊世界。也可以說時間是道的具體化的關鍵，沒有時間，也就沒有道的展現。類似於這種觀點，海德格的大作《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 強調了時間對於存有開展的優先地位。海德格不將時間稱為圖式（如康德所為），而取代之以「視域」(Horizon)：時間是存有的視域。「道與時」的關聯不僅在海德格與日本禪師道元處⁴、也在船山哲學中佔有核心的地位。船山的道可以說是一種「時道」，有時間才有道。

然而，船山哲學內容龐雜，要如何論述其時間觀也是一大困難。總體來說，船山哲學展現為人類克服大自然（物之天），建立人文歷史（人之天）之過程。其中重點在於「天」與「人」的新區分，有別於前賢的重視「天」與天道，船山更重視人的奮鬥與人道。這種意義下的「人道」並不與天道對立，天道即在人的奮鬥中之顯現，而展現為綜合的「天人之道」（人之天），船山也稱為「立人極」。人極是人類奮鬥的極致，而時間的最豐富意涵也就在於這種人極時間性。船山所追求的，也就是天道步步具體化於現實中的呈現，由大自然到人文，由人文到最具體的、探究事變的歷史。時間性也就展現為由天道時間，步步具體化而落實為人道時間、歷史時間之歷程。（歷史時間仍屬於廣義的人道時間，但比狹義的人道時間〔工夫時間〕更深化）

除了就船山的時間觀做內在分析之外，本文也隨文就西方哲學中

³ 本文之船山引文均出自：王夫之，2011，《船山全書》（16 冊），長沙：岳麓書社。

⁴ 道元的《正法眼藏》一書其中一章名為「有時」，探討存有與時間的關聯。

重要的時間觀對比於船山時間觀，藉以彰顯船山時間觀在西方時間哲學脈絡下所映襯出來的特點。

底下即依照具體化、內容豐富化的角度論述天道時間、人道時間（工夫時間）與歷史時間。最後依循 Rolf Elberfeld 的轉化的時間現象學之想法，以工夫與歷史作為時間現象學的基本架構，並提出船山更強調氣化面向而有一種氣化的時間現象學。

貳、天道時間：宇宙氣化的時間性

船山認為宇宙在空間與時間上都沒有邊界：「上天下地曰宇，往古來今日宙，雖然，莫為之郭郭也。惟有郭郭者，則旁有質而中無實，謂之空洞可矣。宇宙其如是哉？宇宙者，積而成乎久大者也。二氣綱醞，知能不舍，故成乎久大。二氣綱縕而健順章，誠也。知能不舍而變合禪，誠之者也。」（《全書》冊 12，《思問錄》〈內篇〉，420）船山反對宇宙有邊界，他認為如果宇宙有邊界，那中間會變成無實在的空洞。他認為宇宙沒有一邊界，並且宇宙是實在地積累而成的，不是先有一個框架。但如果宇宙是積累而成久大則會產生一個矛盾：如果宇宙是積累而成，那麼在最初未積累時，是否是無？也就是說，宇宙有一個開始（有始）。這與船山所說「宇宙沒有始終」（無始）之說法矛盾。⁵ 實則船山此處並不討論宇宙有沒有開始（「有始」或「無

⁵ 學者建議此處是否應以「積累說」比較合理，「無始說」偏向於對於宇宙的思辨。因為若以人道的實踐為準，積累與人道的當下實踐相關，因此比較合理，不可以思辨哲學的角度對於宇宙加以思辨。筆者同意，若要對船山哲學進行現象學式的重構，必須去除思辨哲學式地對於宇宙的理性思辨。此外學者建議「應該貫徹行動的、實踐的進路」於對天道時間的詮釋，筆者也十分同意此一方向。海德格前期以人的此在 (Dasein) 而論存有，但是後期海德格放棄其前期人類中心、太過於主體主義的進路，認為要就存有而論存有。而船山區分「誠者（誠體）」與「誠之者」，似

始」)的問題,宇宙有沒有開始,是一個理性思辨上的問題,康德認為會產生二律背反,沒有一個最終的答案。此段討論的是實踐存有論的議題,其中包含了天道宇宙(天之日)與人道宇宙(人之天)。「二氣綱縕」是「誠者」(誠體)之天道宇宙,「知能不舍」是「誠之者」的人道宇宙。(船山常引用《中庸》:「誠者,天之道;誠之者,人之道」之區分)船山認為天道宇宙是由氣所組成的,一氣是時空的根源,二氣則說明事物的變化。基本上,船山認為宇宙之氣是有定量的(只有幽明的差別,而無量上的增減),不會是由無生有。⁶(關於船山對於「有無說」的反對,見第五節)但另一方面,從動態、實踐的角度言氣,則「積累」是一種動態、實在的狀態,用以反駁宇宙空洞的說法。積累也指向人道的實踐,經由人道的實踐積累成真實的「誠之」的宇宙。船山此處是以「誠者」與「誠之者」的關係去貫穿天道

乎可以避免前期海德格以人為中心的問題。船山的天道作為誠體本身,也還是具有實踐的內涵、不僅是思辨的對象,只是未經過人的實踐工夫以具體化。「人之天」(誠之的工夫)比「天之日」(誠體)內容更具體豐富,但「天之日」也有獨立之意義,此即類似後期海德格「以存有論存有」之強調,不以人為存有意義開顯的中心。也就是說,天道與人道作為「誠體」與「誠之工夫」,其區分並非西方哲學的理論與實踐之區別。未經人類實踐的天道誠體,本身還是屬於實踐的存有論或實踐的現象學,並非僅只是思辨的對象。天道與人道都是處於實踐現象學、轉化現象學的脈絡。

⁶ 船山說:「言有無者,徇目而已。」(《全書》冊 12,《張子正蒙注》卷一,29)不能由「有無」的角度去談氣。學者提到宇宙積累說與宇宙氣的定量說矛盾,船山的確要面臨此一問題。定量說還是具有思辨哲學的意涵,不是現象學式的。積累說則牽涉到人的實踐,因此說與「知能」相關。積累說是「人之天」,定量說則是「天之日」(「天道之本然」)。船山毋寧更重視人道的實踐,也就是積累說。經由人的實踐,宇宙成為真正實現誠的意義的宇宙。對於宇宙天地的「始終」的思辨不是人道的首要問題,對於人道最重要的是當下(今日)的實踐。另一方面,現代科學主張宇宙膨脹說,似乎偏向積累說,但此種自然科學的觀點與船山已經不同。船山的哲學不完全是現象學式的,其中仍還有思辨的成分在其中,本文嘗試對船山哲學作一現象學式的重構,因此以與人道實踐相關的「積累說」詮釋宇宙,而排除思辨式的「有始說」、「無始說」、「定量說」等等。

與人道，誠體是天道的本體，以誠為內涵的宇宙渾淪二氣是一體無限的、無邊界的（此處船山不免有思辨的傾向），必須透過人的「誠之」（知能）的工夫，⁷ 本體才逐漸顯現，積累為有意義的誠的宇宙。人的實踐慢慢充滿宇宙，使宇宙表現出誠的意義。因此，就人道的實踐對於天道的實現而言，宇宙不是先有空洞空虛，或者有一邊界存在。此處船山使用的是本體宇宙論的說法，也就是將本體（誠體）投射到宇宙處。

宇宙是一種環形結構：「環中者，天也。六合，一環也；終古，一環也。一環圍合而兩環交運，容成氏言渾天得之矣。除日無歲，日復一日而謂之歲，歲復一歲而謂之終古。終古一環，偕行而不替，無內無外，通體一氣，本無有垠。東西非東西而謂之東西，南北非南北而謂之南北。」（《全書》冊 13，《莊子解》〈則陽〉，394）「兩環」是指空間之環與時間之環，也就是「渾天無內無外之環」與「渾天除日無歲之環」（《全書》冊 13，《莊子解》〈則陽〉，395）。⁸ 凡有固定對立的侷限、畛域都是後起的、人為的、知（識）的區分，例如空間上的東西、時間上的終始。⁹ 源初的狀態是渾天一環、渾沌一氣。這種環形時間是一種循環時間觀，在許多原始民族都有循環時間的思維，基本上與基督教的線性時間已經不同。此外，「環」強調一種當下性，在時間上為「今日」、「現在」。尼采提出的兩環是過去之環與未來之環，兩者匯集於瞬間（Augenblick），瞬間是通往永恆

⁷ 「知能」與人的實踐相關：「聖人之所不知不能者，器也。夫婦之所與知與能者，道也。故盡器難矣。盡器則道無不貫，盡道所以審器。知至於盡器，能至於踐形，德盛矣哉！」（《全書》冊 12，《思問錄》〈內篇〉，427）

⁸ 參考 Pöggeler 1999: 77。

⁹ 「無處之宇，無本剝之宙」（《全書》冊 13，《莊子解》〈庚桑楚〉，366）。「本剝」就是「始終」，時間（宙）是沒有始終的。

的大門。尼采是以環形的過去與未來破除古希臘認為過去是無盡的（直線）、未來是無盡的（直線）的時間觀，而強調當下的一切性。在環上某一起點往前行，最後卻又回到起點，因此，起點也就是終點，如同古希臘哲人赫拉克立特 (Heraklit) 說：「圓周上的始點與終點是共同者。」（《斷簡》B103）始終、前後、上下、東西、南北都是相對的，在渾沌一氣中，這些區分都不存在。只有人類文明出現，這些區分才漸漸顯出功用。環上的每一點既不是先、也不是後，就時間的角度來說，每一點乃「既不是過去（先）、也不是未來（後）」，而是絕對的現在、當下。船山透過環上各點的即始即終性解構一般人或流俗時間觀認為時間有先後、終始之分，也就是解構了時間順序 (Zeitreihe)（解構時間由過去到現在到未來之順序），而認為一切均是當下。

由這種天道的氣化時間而來，首先是對於「始終」的解構：「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，遂以為邃古之前，有一物初生之始；將來之日，有萬物皆盡之終；亦愚矣哉！」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷四，979）船山在這部份會受到康德之批判，他反對時空有一個開始與結束，而主張時空沒有開始，其實這也還是康德所批判的思辨理性的謬誤的一種。「天之體，渾然一環而已。春非始，冬非終，相禪相承者至密而無畛域。」（《全書》冊 13，《莊子解》〈則陽〉，395）船山認為不僅宇宙沒有開始與結束，一年中春天與冬天也不是開始與結束的關係。這些季節互相緊密無縫地承接著，無法區分出始終，這是一種時間循環說。渾天之環上的每一點都是始點、也是終點。船山接受莊子「除日無歲」的說法，認為年（歲）是由日積累而成，沒有日就沒有年。「往古來今，則今日也。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷五，1005）「未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。惟其日生，故前無不生，後無不生。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷二，885）「今日」也凸顯動的動態生生之意涵，也就是日新。之

所以要強調「今日」，是要凸顯天道日新的意涵。但此處並不一定要以「日」為單位，用「時」（兩小時）、「刻」也未嘗不可。每一天都是新的今日，在這個今日中「性日生日成」，這就由天道時間接上人道時間了。

除了終始之外，船山也反對時間上的先後之分：「無先後者，天也。先後者，人之識力所據也。在我為先者，在物為後。在今日為後者，在他日為先。不貳則無端委也，不息則無作至也，不測則無漸次之差。」¹⁰（《全書》冊 1，《周易外傳》卷七，1078）引文之前面的未引部分船山討論了「先天」、「後天」之區分不成立，由此也連結到時間上的先後、今昔、始（或「初」）終。先後的區分是人為的、認識（「識力」）上的區分，在天道論上不成立。¹¹

解構後的現在、當下也可以說是瞬間，通往了「常」、「貞」之內在的恆常。朱利安 (François Jullien) 提到西方哲學之「永恆」與中國哲學「(恆)常」的差異：永恆是在時間之外者；常 (Konstante) 則是在時間中不斷地變化、卻維持不變者。常對於中哲特別重要，例如《老子》第一章。道不是與萬物的運行脫離的，因此道不是超離於世界的永恆。(Jullien 2004: 27-29) 朱利安所說的永恆與常的對比不只在

¹⁰ 「端委」是開端與結尾，「作至」是始發與終至，「漸次」是次序，都是指先後的區分。

¹¹ 若與西方哲學對話之，西方哲學將時間區分為位置時間 (Lagezeit) 與模態時間 (Modalzeit)，位置時間指兩個物體的「同時」或「先後」的區別，模態時間則是過去、現在、未來的區分。在西方哲學中，模態時間最早在柏拉圖處已經出現。(Elberfeld 2004: 343) 現代物理學排除模態時間，認為過去、現在、未來的區分是幻象。(Schmitz 2004: 26) 船山在天道時間處排除了「始終先後」的位置時間，並在模態時間中突出「現在」這一維度，現在是工夫實踐的時間點，並且與過去、未來交織。（這在底下人道時間處會加以闡述）完成現在的過程很「艱難」，因為有終身範圍的現在，需要工夫貫徹此一歷程。

中哲有，西方哲學也有常的觀念，至少赫拉克利特的 *aion*（世界時間）就不是在時間之外者。Hans Poser 區分了幾種永恆：一、永恆是「永恆回歸」，循環的時間觀。二、永恆是無窮的持續 (*unbegrenzte Dauer*)，以亞里斯多德為代表。三、永恆作為持續的現在，現在即永恆。四、永恆是一切時間性的否定、是無時間的 (*Zeitlose*)，以柏拉圖為代表。(Poser 1996: 24.) 前三種永恆是與時間相關的，王船山也會肯定這類的恆常，但是他的恆常似乎與前三者均不完全相同。赫拉克利特的 *aion* 是生命力量、生命、生命時間，*aion* 也表現了這些領域的時間性。*Aion* 不是超時間、在時間之外的。¹²

參、人道時間：工夫的時間性

天道時間主要是宇宙氣化方面的時間，人道時間則關聯到人文世界內聖外王的時間性。

¹² 伯梅 (Gernot Böhme) 認為時間不是柏拉圖所認為的墮落，而是永恆的自我表達。見 Böhme 1974: 97。

若以船山天道時間對話於西方哲學，西方哲學中有永恆與時間的對立，永恆是無時間性的，如柏拉圖的理型與基督教的上帝。對於柏拉圖來說，時間是永恆之墮落 (Elberfeld 2004: 344)。永恆與時間的這種對立，朱利安也稱為形上學與物理學的對立。(Jullien 2004: 27) 形上學探討永恆不變的存有，物理學則探討時間變化中的運動。從亞里斯多德開始而有「時間的邊緣化」的傾向，哲學追求的目標如理型、概念、上帝等，都是無時間的。這就是所謂的形上學，也可以稱為超時間學 (Metachronik)。從康德開始進行的形上學批判使得時間問題有了新的方向，時間成為哲學的主要問題之一，並且在現象學中更成為核心課題。(Elberfeld 2004: 371-373) 對照之下，船山的「形而上學」則是重視時間的，必須由形而下之實踐來說明形而上者的具體顯現。因此嚴格來說，船山不是屬於西方形上學的類型。

船山認為天必須透過人而有進一步的深化表現，他區分「天之天」、「物之天」與「人之天」。「天之天」是天自身，「物之天」是天在物處的表現，「人之天」則是天在人處的表現。「人之天」比「物之天」更進一步之處，在於有仁義的內涵。人在宇宙中的地位是特殊的，他比其他萬物更能夠彰顯道的深度。海德格把人稱為「此在」（Dasein，在此處的存有），依此思路，船山應該會把人稱為「此道、此天」（Dadao，在此處的道、天），船山的另一種用語是「人道」，也就是道在人處的表現。

如果天道時間中「除日無歲之環」的基本時刻是「今日」，那麼在人道的實踐中則展現為對於「現在」的追求。¹³對應於思維「模態」來說（指可能、現實、必然三者），過去是必然性（就其「已經」發生來說之必然，而不是「發生即是必然」之宿命論），現在是現實性，未來是可能性。海德格尤其重視人對於未來可能性的規劃。船山則重視現在，但是他的現在模態不僅是現實性，而更是一種具有超越現實性之工夫義的「誠（性）」。並不是所有的現實都是合理合道的，而是只有誠的現實才適合於道的。這表現了船山的工夫時間觀對於西方思維模態之超越。

何謂「現在」？我們在日常生活中說：「現在是下午五點」、「現在是三月」、「現在是春天」、「現在是 2015 年」、「現在是科技時代」。「現在」到底有多長、多久是不確定的，它可以是一秒、一分、一年、幾百年。船山並未討論這點，但是無論如何，現在與過去、

¹³ 西方哲學、尤其是存在主義特別重視這種過去、現在、未來之模態時間的討論。然而其側重點各有不同，柏拉圖強調過去（回憶說），齊克果、尼采強調現在（瞬間，Augenblick），前期海德格強調未來。施密茨（Hermann Schmitz）認為海德格把模態時間的重點放錯地方，海德格強調未來，施密茨則強調「原始的現在」（primitive Gegenwart）。見 Schmitz 2004: 27。

未來之間有著相對的區別。船山強調的是三者（三際）的交織性，以及隨之而來的現在的延展性（現在不是一個剎那的點，而是有厚度的、立體的）。現在不是與過去、未來斷裂的，三者間有連續性。三際相續的說法呼應著人道時間的積累說，積累也蘊含著相續性。

海德格批評亞里斯多德的「現在序列」(Jetztfolge) 之時間性，認為這種時間是線性的、扁平的、輾平的 (Nivellierung) 時間，每一時間點都是同質的。相對於這種輾平無差異的時間，海德格提出一種「綻出」的時間性：「綻出的時間性始源地使『此』澄明。」¹⁴ 此在由於其被投擲性 (Geworfenheit)，對於他由何而來（過去）、往何而去（未來），都處於黑暗之中。而綻出的時間性使得過去與未來明亮起來。綻出是指過去、現在、未來等時間模態都不固持於自己，反而是與其他時間模態相關聯的「綻出項」(Ekstase)。

「綻出」在船山處表現為道的生生之動態，也可以說綻出的時間性使得道得以實現，「道與時」因而具有密切關聯。對海德格來說，決斷 (Entschlossenheit) 就是人的綻出。但對王船山來說，則是「誠」作為人的綻出：「誠之者，人之道也」（《中庸》）。透過誠之綻出的時間性，人極方立、道也才顯現。

「綻出」所代表的不是主體的時間經歷，而是人於時間中的開啟、透過時間而有的創造性。儒道的綻出是透過「體悟、體知」，而不是早期海德格詮釋現象學式的「理解」(Verstehen)。理解缺乏身體性，這在海德格現象學處表現出來，而施密茨在這點上反對海德格，

¹⁴ “Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich.” (Heidegger 1977: 464)

批判海德格之「身體底遺忘」¹⁵，進而提出身體現象學。然而，無論是海德格的決斷、還是施密茨的身體，某程度上還是缺乏東亞工夫論的體悟。也因此 Rolf Elberfeld 才會在東亞的脈絡下提出轉化現象學，企圖以東亞的工夫轉化超越西方現象學（胡塞爾的描述現象學與海德格的詮釋現象學）的既有路線。（關於轉化現象學見第五節）在船山處，這種體悟式的綻出與氣脫離不了關係，神氣、凝神被視為體悟內聖的途徑。氣的體悟也可以進一步開展出歷史文化與人文化成之功效，從而展開氣的外王面，這是唐君毅的船山詮釋所特別強調者。（唐君毅 1990：666）船山這種與工夫相關聯的綻出，可以稱為「工夫綻出」，不同于海德格意志式的「決斷的綻出」。牟宗三也在東亞工夫論的背景下批評海德格的決斷只是「英雄氣」，不是工夫體悟後的悟道境界。（牟宗三 1987：360）

船山「現在說」主要的批判對象是佛教的「剎那說」。船山與佛教都強調現在，但是其內容不一樣。佛教只有現在，不強調過去、未來，但是王船山強調現在、過去、未來的相關性。（Chan 2006, 123）然而，王船山對佛教的批判不是沒有問題的，至少華嚴宗也強調現在、過去、未來的交織性。船山與佛教時間觀的差異在於，船山認為時間總是實的，可以透過誠的工夫實踐而綻出意義；而佛教認為苦是與時間相關的，去除掉時間、虛化時間才得以離苦得樂。

船山是由「克念」去談現在：「彼之言曰：『念不可執也。』夫念誠不可執也。而惟克念者，斯不執也。有已往者焉，流之源也，而謂之過去，不知其未嘗去也。有將來者焉，而謂之未來，不知其必來

¹⁵ 關於梅洛龐蒂 (Merleau-Ponty) 與施密茨等學者對於海德格缺乏身體哲學之批判，見 Espinet 2012: 53。海德格在此文本段落中被批評為「身體的遺忘」(Leibvergessenheit)。

也。其當前而謂之現在者，為之名曰剎那，謂如斷一絲之頃，不知通已往將來之在念中者，皆其現在而非僅剎那也。莊周曰：『除日無歲』，一日而止一日，則一人之生亦旦生而暮死，今舜而昨跖乎？故相續之謂念，能持之謂克，遽忘之謂罔，此聖狂之大界也。」（《全書》冊 2，《尚書引義》卷五，389-390）船山反對佛教將過去、現在、未來切斷的作法，認為「念」可以貫穿這三者，而具有連續性。因此，人不會昨天是舜，而今天變成盜跖，因而具有人格同一性。這種相續性也表現在莊子所說的「一年是由一日組成」（除日無歲）的這種累積性中。佛教的剎那好像孤立的點，點與點之間彼此互不相通。但是船山認為現在過去未來之三際是互通的：「不知通已往將來之在念中者，皆其現在而非僅剎那也」，現在不是一個點，而是具有厚度的時間場，是與過去、未來交織相通的。¹⁶ 船山的現在可說是「三際交織、有厚度的現在」。

船山也由這種三際交織的時間性去談人禽之別：「是則人之有功於天，不待天而動者也。前之必豫，後之必留，以心繫道，而不宅虛以俟天之動。故曰：『誠之者，人之道也。』若夫天之聰明，動之於介然，前際不期，後際不繫，俄頃用之而亦足以給，斯蠱螳之義，雞雛之仁焉耳，非人之所以為道也。人禽之別也幾希，此而已矣。」（《全書》冊 3，《詩廣傳》卷一，309）人與動物的差別在於，動物沒有前際（過去）與後際（未來）的差別，而只有當下。相對的，人在實踐中透過克念的工夫，而會考慮到過去（留）與未來（豫）。這種關聯到過去與未來、具有相續性的「念」，只有人才有。

¹⁶ 程波稱之為「流通時間觀」，見程波 2013：43。西田幾多郎則認為在「現在」中具有與過去和未來的關聯，這是一種「絕對矛盾的自我同一」關係。（參見黃文宏 2015：69）龍樹則是從過去與現在的互相關連而談現在的無自性、無實在性。（康特 2008a：49）船山、西田幾多郎、龍樹展現了對於「現在」之不同思考方式。

然而，船山重視「念」與胡塞爾之重視「意識」並不相同。對於胡塞爾來說，超驗主體性的時間意識一直是他現象學探索的核心問題，唯有深入分析具有時間性的意識之本質結構，才可以說明存有意義建構的最後可能性基礎。（羅麗君 2011: 38）如果海德格認為他所探討的存有與時間密切相關（其大作即名為《存有與時間》〔*Sein und Zeit*〕，且重點是在「與」，這個「與」並非兩個分離項的關係，而是標誌著存有與時間的緊密「共屬」〔*Zusammengehören*〕〔此乃借用晚期海德格的術語，其本意是指向人與存有的關係〕），則胡塞爾所探討的絕對意識，也是與時間密切相關。然而，胡塞爾在主體性中所重視的還是意念、意識流的流動，而船山的主體更強調「克念」之工夫性：「克念作聖，罔念作狂」。現在是工夫的現在，真實的現在之呈現必須依賴於工夫的努力。「念」是工夫論的概念，而不是意識哲學、意識現象學的概念（意識、意念等等）。在 Elberfeld 強調工夫的轉化現象學中，首先就是要超越胡塞爾以意識作為現象學建構基礎的描述現象學。而船山的「克念」工夫，正是轉化現象學藉以超越胡塞爾的意識現象學的最佳範本。胡塞爾因為將時間與絕對意識關聯，而在處理歷史時間方面產生巨大困難（絕對主體與歷史的聯繫不易），其後才有海德格、高達美對於歷史時間的進一步開展；（羅麗君 2011: 55）而船山克念的人道工夫時間，可以與歷史時間產生緊密關聯，進一步開展為強調工夫與歷史的轉化現象學。

船山也以「備三際」（三際齊備）反對佛教的「泯三際」（消除三際之分）：「過去，吾識也；未來，吾慮也；現在，吾思也。天地古今，以此而成；天下之亶亶，以此而生；其際不可紊，其備不可疑；嗚呼難已！故曰：『為之難』，曰『先難』。泯三際者，難之須與而易以終身；小人之僥倖也。」作為自我的狀態之「識、思、慮」分別對應了「過去、現在、未來」，（陳贊 2002: 10）並展現為「留、系、期」的心理狀態，使三際停留而不消逝：「留則過去亦在，期則未來亦在，系則現前亦在。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷

一〈大學傳第七章〉，425)¹⁷ 三際因為「留、系、期」的作用而在當下的時間中保存了下來，進入了人實踐的考慮之中。也就是說，我們當下的實踐除了決斷於當下之外，也會考慮到過去的經驗，並且預期未來的可能發展與結果，以此方式三際就在當下之中統整起來。這種三際的統合在海德格的《存有與時間》中也重要的論題，但海德格將三際之間的優先性放在未來，而船山的重點則是當下的工夫實踐。船山認為佛教重視須臾（剎那）的工夫，因此實踐起來比較容易。而儒家重視終身實踐，因此比較困難。（這種論辯似乎不成立，佛教也要做努力不退轉的工夫，不是當下悟道即可）「思」不只是意識的作用而已：「唯思仁義為思，而思食色等非思也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷八〈孟子告子上〉，1095）思仁義之思是「形上之思」、（陳贊 2002：85）「本體之思」。「思仁義」即是「思誠」，「誠」就是仁義。此處的「思」也等於念。¹⁸

船山對於「念」的討論是其人道時間觀的核心。現在是綻出的時間，而不是輾平的現在序列，其實現方式是透過人的工夫實踐，也就是「克念」。這種克念的時間性，是內聖的時間性，也就是「克念作聖」與「克念作時」，是一種工夫時間。船山也以時間的長短區分內聖工夫之造境：「『參萬歲而成純』，所為貴一也。眾人知瞬，慧人知時，立志之人知日，自省之人知月，通人知歲，君子知終身，聖人知純。其知愈永，其小愈忘。」（《全書》冊 13，《莊子通》〈知北遊〉，513-514）常人只知道短暫的「瞬」（瞬間），其次有「時」、

¹⁷ 奧古斯丁也區分了 *memoria*（記憶）、*contuitus*（看見）、*expectatio*（預期）。見 Elberfeld 2004: 353。

¹⁸ 「孟子說此一『思』字，是千古未發之藏，與〈周書〉言『念』，《論語》言『識』，互明性體之大用。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷八〈孟子告子上〉，1093）

「日」、「月」、「歲」等不同時間長度，君子知道「終身」，聖人則是萬年。工夫愈深者，其實踐貫徹之時間性愈長。「純」由「天」去理解：「天者，合往古來今而成純者也。」（《全書》冊 10，《讀通鑿論》卷二十四，183）這種「天」完全是由人的實踐去談，也就是「成純」的「成」所具有的工夫向度。工夫至於聖人則是完全純粹（也就是體悟「不變之常」或「道」）（蕭漢明 2004：495），貫通時間性整體（以「萬歲」為象徵，接近於西方的「永恆」概念，但這是內在的永恆，不是基督教上帝之超離的永恆），超越個己有限的生命。

船山強調工夫的持續性，「踐時」在有限的生命中首先要展現為「克念」的持續性，船山批評泰州學派無法對於工夫「期月守」，也就是缺乏時間上的持續性：「後之學者，於心知無功，以無善無惡為心知，不加正致之功。始專恃慎獨為至要，過之而不勝過，危矣。即過之已密，但還其虛，虛又受邪之壑，前者撲而後者熹矣。泰州之徒，無能期月守者，不亦宜乎！」（《全書》冊 13，《思問錄》〈內篇〉，415）泰州學派的毛病在於工夫無法持續，無法「期月守」。

人道時間即是以人道的努力去完成天道而有的時間性。這是否是一種主觀的時間？否，這裡的對於主觀性的臆想是因為從人去講述，但不表示一談到人就只是主觀性，因為此處的人也關聯到天道的實踐，因此也具有客觀性、甚至是超主客性（也就是「人之天」，辯證統合了人與天）。關聯到人的工夫，反而是道的最具體、最有內容之實現。因此，克念作時不是類似胡塞爾的一種內在的時間性（內在的時間意識），而是具有宇宙向度的天時的具現。「人之天」不是在「天之天」之外的一個領域，並且「人之天」是具有實現了天之更深的具體內容的。克念作時的人道時間性與天之天的天道時間性，都隸屬於更深廣的「天時」、宇宙時間、世界時間 (Weltzeit)。在西方現象學如芬克之世界時間中，時間有「綻出」的特性，也就是人的時間理解

使時間突顯出來，進而開啟了世界 (Weltoffenheit)。¹⁹ 而在船山處，現象學的綻出可以進一步地深化為「工夫綻出」，也就是透過工夫使時間突顯出來，進而開啟世界。

內聖的工夫時間性也是一種轉化的時間性，也就是以克念的工夫讓現在綻出，進而轉化人自身的生命。船山十分重視這種工夫的意義，也使用其他動態的工夫用語，如「繼」、「竭」、「盡」、「踐」等等：船山說要「繼善」、「竭能」、「盡器」、「踐形」、「踐下」，²⁰ 成就一種奮鬥的人生，在時間方面也可以說是要「踐時」。而踐時的方式除了「克念」的純粹之外，還有一更重要的向度，也就是在個人實踐與歷史實踐上的「隨時」。(這在底下歷史時間處會詳細闡述)

相對於內聖的「踐時」，外王面則是要「治時」：「太上治時，其次先時，其次因時，最下亟違乎時。亟違於時，亡之疾矣。治時者，時然而弗然，消息已以匡時者也。先時者，時將然而導之，先時之所宗者也。因時者，時然而不得不然，從乎時已自免，而亦免矣。」(《全書》冊 5，《春秋世論》卷五，509)「治時」是指人以道自任，匡正時勢，在時機最隱微處即發現而有所反應，有時不一定順著時勢走，而要在時勢最隱微處設法把它引向其他方向：「一動而不可止者，勢也。太上以道處勢之先，而消其妄。」(《全書》冊 10，《讀通鑑論》卷十五，582) 在勢之先，也就是勢還未顯現之前，就將勢所蘊含的虛妄部分用道來消除掉，這是最高明的。「先時」是感覺到時勢的發動，順著時勢而引導之。「因時」是時勢已成，只能被動地順

¹⁹ 「世界時間」是芬克的用語，參見 Von Herrmann 1971: 3。

²⁰ 「盡器則道無不貫。盡道所以審器，知至於盡器，能至於踐形，德盛矣哉。」(《全書》冊 12，《思問錄》〈內篇〉，427)「惟聖人然後可以踐形，踐其下，非踐其上也。」(《全書》冊 1，《周易外傳》卷五，1028)

著時勢走。最糟糕的是「違時」，也就是違反時勢。（林安梧 1991：128）這似乎是模仿老子 17 章的句式：「太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。」

肆、歷史的時間性

前文已說過，船山重視道的具體化內容的深化，在人道實踐中，不管是內聖的時間性或外王的時間性，都可以在歷史的時間性中找到深化的型態。歷史的對象是「事」，或者說是「事變」。在事變中，重要的是觀察事變的勢與機。這也是船山哲學最精采處，也就是即勢窮理，這需要一種具體的解悟的能力。（牟宗三 1989：177）

道是動態的，道與時間具有一定的關係。（Chan Wing-Cheuk 2006: 115）「道之所行者時也，……時之所乘者變也，……道因時而萬殊也。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷七，1112）道的流行即是時機，道因為時機或時變而展現為各種不同的事件。²¹ 時若不同，則義的標準、是非可否、禮法制度，都會因此而不同。（許冠三 1978：16-17）時的不同也影響到勢與理的不同：「時異則勢異，勢異而理亦異。」（《全書》冊 11，《宋論》卷十五，335）有時候歷史上兩事件的處境看起來相同，但是因時之不同，可能產生一成一敗的結果。

歷史之運動規律是「治亂」、「離合」，這也可以說是船山「兩端而一致」思考模型在歷史方面的展現，也符合《易經》陰陽消長的天道循環規律。（許冠三 1978：1）「天命自有一治一亂之恆數，於

²¹ 在天道與人道時間處可以談道與時間的存有論關係，在歷史時間處時間進一步具體化為時機，則可談道與時機的關係。

君子則為變。」（《全書》冊 1，《周易內傳》卷二下，237）雖然有治亂的不同，但是最重要的是將兩者視之為變，而尋求應變之道，這就牽涉到「隨時」一態度。

歷史處境是不斷地變化之中的，最能夠彰顯微妙變化的概念是「機、勢」（時機時勢）。因此，面對歷史最重要的時間性就是對於時機時勢做出適切的回應，也就是「隨時」。這不僅對於個人處事是重要的，例如《易經·繫辭》說：「幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。」知機隨時屬於君子（或聖人）個人修養的重要部分。孔子被稱為「聖之時者」，中庸講「時中」，都強調個人行為的隨時性。除此之外，對於群體之面對歷史而言，隨時也是必要的，如《易經·隨卦》所說：「天下隨時，隨時之義大矣。」此處言及天下的隨時意涵。船山也說：「夫天下之萬變，時而已矣。君子之貞一，時而已矣。變以萬，與變俱萬而要之以時，故曰：『隨時之義大矣哉！』」（《全書》冊 3，《詩廣傳》卷三，405）此處區分天下與君子之隨時，天下指向外王面，君子則指向內聖面。對於「隨時」的概念，船山有時也用其他類似的用語，如「趨時」²²（張載語）、「因時」、「乘時」等等，都表示隨時的意思。相反的用語則有「違時」、「徼時」²³。

在歷史中的隨時顯然不是對於時間本質的抽象思辨，而是一種行動的時間性。行動的時機是刻刻不同、極度差異化的時間，不同於物理學的均質時間。不是可測量的物理時間，而是神妙不測的機勢。重點不是思考何謂時間，而是對於時間做出回應。這種隨時不是機會主

²² 「道莫盛於趨時。」（《全書》冊 12，《思問錄》〈內篇〉，416）

²³ 「時固不可徼也，器固不可擴也。徼時而時違，擴器而器敗。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷五，993）「徼」是指有固定的方向，無法因時變通。

義（抓住時機獲取利益），而是能夠潛心體會世界的微妙變化，做出相應於道的適切回應的神妙時間性：「聖人順天道以行大用」（《全書》冊 1，《周易內傳》卷二上，182）。船山譴責機會主義者：「舍其是非而從其禍福，舍其禍福之理而從其禍福之機，禽也，非人也。」（《全書》冊 10，《讀通鑑論》卷十四，541）如果只是去把握個人禍福的機遇，而不考慮理之是非，則與禽獸無異。因為「天下之不可易者，理也。因乎時而為一動一靜之勢者，幾也。」（《全書》冊 10，《讀通鑑論》卷十四，527）對於時勢與時機的回應方式必須要依從於理與道。用牟宗三先生的話來說即是「史不離道，道不離史」，歷史是道的展現的歷史，也就是「道統紀」。（牟宗三 1989：179-180）

此處牽涉到一種「回應的時間性」。朱利安已經點出儒道時間性的精華在於「時」或時機的強調，他認為這種「時（機）思想」(Denken des Moments) 與西方的「時間思想」(Denken der Zeit) 不同。(Jullien 2004: 135) 現代漢語的「時間」與「空間」兩詞為何都有「間」？《漢書》中有「時間」一詞，但只是指「現在」，而不是指時間一般。漢語目前用的時間概念是二十世紀初由日本傳來，用來翻譯英文 *time* 一詞。「間」（間隔）在亞里斯多德處是運動中的先與後、始與終兩時間點的分離。因而這個「時間」這個翻譯還蠻正確地表達了亞氏的時空觀。這種時間觀在強調連續時間的中國是少見的，中國的時間是過程 (Übergang)、不是間隔。(Jullien 2004: 59) 朱利安的《關於時間》(Über die Zeit) 一書十分強調亞氏的間隔時間與中國的過程時間的對比：西方是「時間」(Zeit, time)，中國則是「時」(Moment)。(Jullien 2004: 135) 但是這種對比太過於片面，中國與西方的傳統時間思想是多樣的，不是可以簡單地以某種模式化約的。對於 *time*，不同的西方哲學家也有許多不同的理解方式，不可單一而論。朱利安談中國哲學的過程觀，把道視為過程。這有一個問題，就是變成重勢，而對理的超越性有所忽略，也就是理想性、體不見了，或者用牟宗三對現代哲學的批評來說即是：「無理、無力、無體」。朱利安把「天、道」解為

「過程、歷程」，忽略了道的理想性、體性。對船山來說，過程不是最後的，過程必須由人的實踐來實現，這才是有理想、有理的過程。「體」具有批判現實的力量，如果將一切視為過程，就成為失去批判力量之順應主義、順勢主義（機會主義）。

朱利安將中哲的「體」或「超越」理解為「內在性的絕對化、總體化」，認為體與用之間沒有斷裂，而只有連續。他將形而上與形而下視為不可分割的兩面。（何乏筆 2014：107）他忽略了西田幾多郎所謂的「東方的邏輯」，也就是佛教的「即非邏輯」。²⁴ 當中哲談到道即器的時候，也蘊含了道非器。²⁵ 朱利安只注意到「即」的一面，忽略了斷裂的「非」的一面。相對來說，海德格後期闡述存有論差異的「合—離」(Unter-Schied) 概念，更能夠切合東方的即非邏輯：「合」是存有與存有者之「即」，「離」是存有與存有者的「非」、斷裂。（鍾振宇 2010：188）中國哲學中的「形而上、下」的「而」，充滿了船山的「兩端而一致」之矛盾統一與海德格的「合-離」之張力。中哲的「形而上學」在當代就是一種追求內在於世界的現象之超越性的「現象學」。現象學不是形上學，也不會是形下學，而是「形而上學」或「現象而上學」。

張祥龍稱這種中國特殊的時間觀為「天時」，也就是天道的時機化，是一種出神入化的時間。（張祥龍 1997：372）這種時間性不是

²⁴ 參考 Birgit Capelle 2011: 336。

²⁵ 楊儒賓將「道即器」的「即」理解為「等於與不等於的矛盾統一」（楊儒賓 2012：147），形式上可以與西田幾多郎的「絕對的矛盾統一」相通。西田的絕對矛盾的自我同一是探討「一多」、「變不變」的關係（見吳汝鈞 2012：3；黃文宏 2015：57），與楊儒賓所說的道器關係相通。此處並非認為楊儒賓與西田多郎所討論的問題範圍是相同的，楊儒賓所討論的是儒家的體用論（屬於京都學派所說的絕對有哲學），而西田幾多郎的背景是佛教的絕對無哲學，兩者有所差異。此處只是強調東方邏輯的都有一種既同一又差異的結構。

主動的時間建構，而是對於時境（時機處境）的回應，是一種偏向於被動的回應時間。筆者認為這種天時可說是「應時」，應時具有兩義性：一方面是對時機的「回應」，另一方面也是「應該」如何做的理想追求。後者是體，前者是無體之體。船山認為莊子只表現了無體之體，對於體比較欠缺，而這個欠缺乃由儒家的誠體或仁義之體而建立。

伍、氣化的時間現象學

以上已經分別由天道、人道、歷史等方面去談船山的時間哲學，其目的是進一步建構出船山之「氣化的時間現象學」。此處必須說明船山時間哲學為何是「時間現象學」（或一種「轉化現象學」）？以及為何是「氣化的」時間現象學。以下由五個次序證成船山之「氣化的時間現象學」：

- 一、現象學
- 二、轉化現象學
- 三、王船山與現象學
- 四、王船山與時間現象學（轉化現象學）
- 五、氣與時間現象學：王船山之「氣化的時間現象學」

一、現象學

首先需說明現象學的宗旨。何謂現象學？海德格在《存有與時間》中將「現象」規定為「自身顯現」(sich zeigen)。這種自身顯現與人的此在 (Dasein) 密切相關，透過人的此在，存有者才被「揭示」(entdekt)

出來。此在的這種能力，海德格稱之為「決斷」(Entschlossenheit)。(Heidegger 1977: 292) 而「現象學」就是探討這種存有者由隱到顯的揭示過程的學問。在海德格中期對真理的探討中，這種隱顯關係被表述為「隱蔽」(Verborgenheit) 與「解蔽」(Un-verborgenheit) 之關係，兩者處於一種動態的鬥爭 (Streit) 關係。(Heidegger 1992: 20) 在 1972 年海德格晚期的一篇訪問稿中，海德格強調存有首先不是解蔽，而是隱蔽。(Wiplinger 1987: 29) 此處的隱蔽不是不在場，而是護藏。「護藏的隱蔽」則是強調存有作為自身護藏、並且「自由給出」，而具有積極意義。(Wiplinger 1987: 33-34) 晚期海德格對於存有與隱蔽關係的思考，與船山對於道隱器顯的思考相通。

另一位現象學家芬克 (Eugen Fink) 談到「宇宙論的辯證」(Kosmologische Dialektik)，也就是大地與天空之間的辯證、世界與物之間的辯證。此外，芬克也注意到「宇宙論的悖論」(kosmologisches Paradox)：在場 (Anwesen) 與不在場 (Abwesen)、澄明 (Lichtung) 與隱蔽 (Verbergung)、遮蔽 (lethe) 與解蔽 (aletheia) 等等之辯證。(Fink 2004: 320) 在此宇宙論下的「物」是天空與大地之調解下的中間物 (Zwischen-Ding)。此時的物不再是形上學的存有者，而是存有的「象徵」(Symbol)，例如麵包與酒是神的顯現。另一方面，「物」還是這個東西，麵包還是這一塊麵包，並未失去其經驗性質。(Fink 2004: 309) 芬克對於「物」的構想與船山對於「形」、「器」的思考路向相通。(底下將會由「隱顯」與「形」的角度探討船山與現象學的關聯)

現象學由胡塞爾建立，主要的哲學目標是「回到實事本身」。但是不同的現象學家對於何謂實事，有不同的理解。胡塞爾認為實事是意識的超驗建構，主張意識現象學。海德格認為存有才是實事，開展了存有現象學。梅洛龐蒂則進一步建立了身體現象學。現象學的目標，是盡量消除理論上的預設，回到一種某意義下的純粹經驗。因此，類似康德的物自身的預設是首先需要避免的。其次，則是由何種角度

說明最後的實事本身：胡塞爾以意識，海德格以存有，梅洛龐蒂則是以肉身 (Fleisch)。但是以中國哲學的探討而言，意識、存有都不足以作為最後的實事。梅洛龐蒂的肉身近之，但是對比於莊子技藝者的身體仍顯得動態感不足。(鍾振宇 2014: 10) 此中原因，主要在於中國哲學的身體觀是以整個氣化宇宙作為其背景。對於中國哲學的氣論來說，氣才是最後的實事。這在道家莊子處顯現，在儒家則是由張載、王船山等表現出來。在莊子處，氣是貫穿世界(宇宙)與身體的核心概念，具有「氣化現象學」的意涵。(鍾振宇 2013: 138)

二、轉化現象學

上已說明現象學的特點，其次說明轉化現象學的意涵。莊子的氣化現象學也具有工夫的面向，但是歷史的、時間的面向就不明顯，要統合工夫、歷史，是轉化現象學的主要目標。Rolf Elberfeld 提出轉化現象學的構想，試圖超越胡塞爾的描述現象學與海德格的實存現象學，成為一種具有生命工夫色彩的現象學進路。在〈轉化現象學〉的短文中，Elberfeld 認為轉化現象學的成立是現象學與東亞的接觸所引生的。與胡塞爾的「描述現象學」與海德格、高達美的「詮釋現象學」不同，轉化現象學與工夫密不可分。(Elberfeld 2007: 26) 在他的《佛教的時間現象學》(*Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*) 一書中，他試圖提出「轉化的時間現象學」的構想。Elberfeld 認為亞里斯多德、康德、胡塞爾探討的是偏向客觀的時間，而奧古斯丁、海德格、梅洛龐蒂則探討與人的主體經驗相關的時間性，而後者這種路向與佛教的時間觀相似。時間的變化在佛教中則是特別重要，佛教的主題即是如何超越因為有時間性而來的苦、而得到轉化與解放。因此，佛教的時間現象學不是描述性的，而是轉化性的「轉化現象學」。在轉化現象學中，時間不是附加的議題，而是建構性的：轉化即是在時間中轉化。轉化的時間、工夫的時間，因而成為現象學的核心部分。(由此點超

越胡塞爾的描述現象學與海德格的詮釋現象學)因而,轉化現象學中的「現象」不是客體化的行動,而是牽涉於我的整體知覺與存在的改變,是我的生存方式的改變。進而,這種轉化也必須在歷史中進行,轉化現象學因此有了歷史的向度(在佛教處歷史向度不顯)。基本上,轉化現象學受到海德格「存有是有限的、因此必須是時間性的」觀點的影響,也強調《存有與時間》中所重視的歷史性。海德格中晚期有「存有歷史」(Seinsgeschichte)的觀念,更認為存有與歷史不可分離。(歷史與歷史學(Historie)不同)除此之外,工夫性也是核心的。我透過我的工夫、而實現時間的轉變。時間不是客觀的對象,而是與我的工夫一起轉變的。此外,由我的實踐也一起帶出世界的轉變,因此,工夫、世界、歷史是一起的。由這種方式,Elberfeld 連結佛教的工夫主題與海德格的歷史主題,成為轉化現象學的兩個重要構成因素。(Elberfeld 2004: 382)

Elberfeld 認為時間不能透過客觀地、理論地去思考,而只能透過與人的關聯而成為存有的開展條件。(這種終極真理與人的關聯性,船山稱之為人道)轉化不是客觀地思考存有,而是對於存有的動態實現(Realisierung)。轉化現象學在本書的探討中,最後成果是佛教的工夫與海德格的歷史性的結合,形成一種「工夫歷史」,達到哲思的時間化(Verzeitlichung des Philosophierens)。(Elberfeld 2004: 383)他試圖連結禪宗道元的工夫論與海德格的歷史論,認為這兩者是轉化現象學的重要架構。但是他也察覺到這種連結主要的困難在於道元的佛教觀點缺乏歷史性向度,(Elberfeld 2004: 37)而海德格並未特別重視實存的轉化(existenzielle Transformation)之工夫向度,(Elberfeld 2004: 379)²⁶兩者都有所失。²⁷筆者認為,由這個角度來看,船山哲學同時

²⁶ 關於海德格是否有轉化工夫是具有爭議的問題。前期海德格強調由非本真性轉化到本真性,後期海德格強調由計算思考轉化為「任為」(Gelassenheit),似乎有可以說

具有工夫與歷史面向，更可視為轉化的時間現象學的範本。

三、王船山與現象學

船山哲學在許多方面表現出與現象學思想的一致性。當然，也有許多部分與現象學思路矛盾，例如他認為宇宙是無限的，具有思辨傾向，「氣有定量」也是思辨傾向。本文的重點是對於船山時間哲學的現象學重構，必須排除非現象學的部分。以下分別由（一）器、（二）形、（三）隱顯、（四）人的核心地位等四方面論之。

（一）、器與現象學

王船山思想的現象學相關性表現在「兩端而一致」的思想中，他的思維會否定西方形上學 (metaphysics) 的本體與現象二分的兩重世界觀（以柏拉圖理型說為代表），轉而主張一種以「器」為討論核心的哲學：「盈天下之間皆器也。……器而後有形，形而後有上。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷五，1026-1029）「器」是首出，之後才有「形」、「形而上、形而下」等概念之區分。「器」某意義上也可

是轉化的工夫。但總體來說，海德格對於轉化工夫的討論仍然是十分缺少的，至少相對於東亞的傳統來說是如此。

²⁷ 當然，陳榮灼認為 Elberfeld 把道元的時間之「經歷」概念和海德格的「發生」(Ereignis) 概念相提並論是有問題的，後期海德格的發生概念之更基礎的面向是「隱而未生」(Enteignis)，比較接近天台宗的性具系統。道元的「花開世界起」的說法則接近華嚴宗的性起系統，反而與年輕海德格強調世界開啟、不談隱蔽 (Verbergung) 的說法接近。因此，陳榮灼認為把道元與後期海德格並論是有問題的。見 Chan Wing-Cheuk 2005: 80-82。相對來說，船山重視道與器之間的隱顯、幽明關係，比道元更適合與後期海德格對話。

以說是「現象」，但是這種現象不僅是經驗性的，而是包含超越的道在其中的（也可以說是「道器合一」之器）：「器不死，則凡器皆虛也；道不虛生，則凡道皆實也。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷五，1027）此處船山說明道與器的兩面性，一般認為道虛器實，但是船山認為器也有虛的一面，道也有實的一面，由此來說明道與器的相即性：「『上下』者，初無定界，從乎所擬議而施之謂也。然則上下無殊畛，而道器無異體，明矣。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷五，1027）道器的關係是兩者無異體，而就所言的內容不同而加以立名。

（二）、形與現象學

另一方面，船山的現象學思路也表現在他對於「形而上」的詮釋，他認為「形而上」並不是有一個道體超離於形之外，而是就著形去談「形而上」。他說：「隱對顯而言，只人所不易見者是。……凡言隱者，必實有之而特未發現爾。……形而上者隱也，形而下者顯也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷二〈中庸〉，492）形而上的道體通常是隱蔽不可見（幽）的狀態，必須顯現可見（明）於形而下之中。「隱」只是指一般人所不容易見到，並不是不存在（無），它還是實有。「聖人者，善治器而已矣。自其治而言之，而上之名立焉。上之名立，而下之名亦立焉。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷五，1028）船山是由聖人的實踐、治器去區分形之上與下。這是一種工夫實踐的現象學（轉化現象學，見下述），也就是由君子的「克念」的工夫所完成：「蓋形而上之道，無可見、無可聞，則唯思為獨效。形而下之有色有聲者，本耳目之所思，心即闖入而終非本職，思亦徒勞而不為攻。故可見可聞者謂之物，而仁義不可謂物，以期自微至著，乃至功效乃已成，而終無成形。若夫食、色等，則皆物也。是故唯思仁義為思，而思食色等非思也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》

卷八〈孟子告子上〉，1094-1095）思的工夫是實踐的核心，而此思乃思仁義、思誠之思，不是意識之知或思想的意思。

（三）、隱顯與現象學

船山以隱顯的方式表達存有論的道，試圖超越本體現象、體用二分的模式，因而接近於現象學的分析方式。（海德格也長於談存有的遮蔽與解蔽、隱蔽與開顯）船山也以「形」為中心去談形上與形下，此與西方形上學的二元世界觀也不同，而接近於對「現象」的探討。海德格認為，現象學就是「讓顯現、讓看見」(sehen lassen)。船山即探討隱蔽的道如何顯現出來、成為人道。此中，人對於道的實現扮演關鍵的角色。

船山認為隱顯與有無不同。陳寶由空間化的角度去闡釋王船山的「有無」（陳寶 2002：24），船山說：「言有無者，徇目而已。」（《全書》冊 12，《張子正蒙注》卷一，29）船山認為談「有無」是放在空間上存在與不存在的視角去理解世界，船山認為這不是世界的實貌。（當然，船山對於有無的解釋也是一偏，有無還可以有其他種解釋進路，如牟宗三的工夫論式的、海德格之存有論式的）世界應該是由隱顯幽明或時間性的角度去理解：「幽明之為一物，而但以時為顯藏也。」（《全書》冊 1，《周易內傳》卷五上，520）幽明不是完全不同的兩物，而是因時間而表現為顯藏（顯隱）的同一物的兩個面向：「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器。」（《全書》冊 12，《思問錄》〈內篇〉，427）道隱而器顯：「形而上者，隱也；形而下者，顯也。纔說箇形而上，早已有一『形』字為可按之跡、可指求之主名。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷二〈中庸十一章〉，492）道器之分是後起的，此最後一物可以總稱為「形」：「形而上者謂之道，形而下者謂之器，統之乎一形，非以相致，而何容相舍乎？」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷五〈繫辭上傳十二章〉，

1029)

船山不是靜態地探討道與器的關係，如許多宋明儒「道體器用」的形式性解說。他是在動態的、時間的角度說明道如何實現，在這種角度下，人對於道的實現與器對於道的具體實現都特別凸顯，此即是船山「有其器才有其道」的強調，道一定要在具體媒介（器）中顯現出來。而道由隱變顯的過程也自然帶有時間性在其中。

海德格把最後的終極實在「存有」與時間性相關聯，船山也是將終極實在「道」與時間性（時）相關聯。兩者在時間性中探討終極實在的顯現，由此角度稱船山具有一種時間現象學。（船山強調器對於表現終極實在的重要性，海德格也認為存有不能缺少存有者。）

（四）、人的核心地位與現象學

如同海德格強調人對於存有的實踐（人是存有的在此：「此在」(Dasein)），船山也強調人對於天道的實現：「然學者仍不可將在人之道與天道之本然，判為二物。如兩間固有之火，與傳之於薪之火，原無異火。特麗之於器者，氣聚而加著耳。乃此云『誠者天之道』，未嘗不原本于天道之本然，而以其聚而加著者言之，則在人之道也。天道之本然是命，在人之道是性。性者命也，命不僅性也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷三〈中庸二十章〉，532）「在人之道」也可以說是船山講的「人之天」或「人道」，「天道之本然」是「天之天」或「天道」，此處雖然是強調「命大性小」、「天道大人道小」，但在道之具體實現來說，船山最終還是強調人對於天道的實踐（由性說天道、亦即「人道」）才是天道最具體的顯現。也就是透過器與氣之聚、天道的實現更加顯著（「麗」、「加著」）。此處對於人之實踐天道的強調，類似於海德格所說、人對於存有開顯所具有的核心地位。現象學的「現象」必定是以人所開顯的現象為核

心。對於人在宇宙中的核心地位，船山說：「自然者天地，主持者人。人者，天地之心。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷二〈無妄〉，885）人的特殊地位在於他可以實現道（「繼道」）：「蓋道在未繼之前，渾淪而無得失，兩暘任其所施，禾莠不妨並茂，善之名未立，而不善之迹亦忘。既已善繼乎人，而成乎人之性矣。……同一道也，在未繼以前為天道，既成而後為人道。天道無擇，而人道有辨。聖人盡人道，而不知異端之欲妄同于天。」（《全書》冊 1，《周易內傳》卷五上〈繫辭上傳五章〉，528-529）人的作用在於「繼道」，也就是使道現實化：「繼者，天人相接續之際。」（《全書》冊 1，《周易內傳》卷五上〈繫辭上傳五章〉，526）（「繼道」類似於海德格的「此在」(Da-sein)，船山是由「繼」說明人對於道的開顯，一如海德格由「Da」說明存有的開顯。Da 不僅是「此處」，也有「開顯」之意。「繼」除了存有論的意涵外，更具有工夫的涵意。）

「道行於乾坤之全，而其用必以人為依。不依乎人者，人不得而用之，則耳目所窮，功效亦廢，其道可知而不必知。聖人之所以依人而建極也。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷一〈泰〉，851）道體之用只有依待人才能開顯，海德格也說存有「用」(Gebrauch) 人以顯其自身。

四、王船山之時間現象學（轉化現象學）

Elberfeld 所提出的轉化現象學或時間現象學，最重要的內涵即是工夫與歷史兩面向。底下由此二面向論述船山的時間現象學。

在工夫論方面，船山的克念工夫提供了三際交織的現在時間性。但是船山對於佛教時間觀的批評過於簡略，主要集中在剎那說，以及佛教不肯定三際。事實上佛教各個宗派對於時間的說法有很多種，說一切有部認為三世實有（三際、三世、三時是佛教對於模態時間的不

同說法），經量部和大眾部主張現在世實有、過去世未來世是假有，（康特 2008a: 49）華嚴宗更肯定三世之分別與交織，開展出十世的思想。（Elberfeld 2004: 210）佛教並不只是簡單地否定時間，也開展佛性的時間理論。龍樹否定緣生物有時間上的實體性、持續性（duration）（持續性指同一物在不同的時段中的持續存在），因此主張三世非實有，三世實有只是執迷、無明或常見。（康特 2008a: 52）龍樹這方面的說法比較接近船山所認為的佛教的剎那觀。但另一方面，康特認為龍樹雖然否定時間在實體上的持續性，但是卻主張時間在救度學上的相續性，也就是工夫上的相續性（大乘佛學強調工夫的時間性）。（康特 2008b: 173；2008a: 52）我想這一方面是船山的佛教詮釋所忽略的。如果佛教一樣強調在工夫上的相續性，那與船山的克念工夫其實形式上差異不大，都需要終身的工夫實踐。（當然內容上有所不同，一是空性，一是實的道德理性）龍樹為了破除三世時間的執著，主要以一種否定的方式破斥時間，而不積極建立佛教的非時間性與工夫的時間性之間的矛盾弔詭關聯。對於時間的弔詭性的積極建立，要到中國大乘佛學的天台宗與華嚴宗才彰顯。（康特 2008b: 175）也就是說，三世雖然屬於世俗諦意義的假立，但是也與聖義諦有所關連，畢竟工夫要在生死的假有世間進行。就此意義來看，佛教具有工夫論的時間向度，這方面與船山相通。但無疑的，佛教對歷史文化的時間比較難切入。

其次是歷史方面，前期海德格將歷史的可能性奠基於人的「演歷」（Geschehen）。演歷是指生與死之間的途程總體所構成的此在的生存論環節（Existenzial）。出生不是已經過去的現成事件（Vorhandene），死亡也不是還未到來的事件。人的此在總是以出生的方式而向死存在，另一方面也是帶著死而生存著。這個生與死的之間（Zwischen），海德格稱為「演歷」，演歷是存有論的歷史性之所以可能的根據。（Heidegger 1977: 495）前期海德格由於以人的此在為探討中心，其所討論的歷史性奠基於人的此在之演歷，因而具有人類中心、主體主義傾向。後期

海德格為了超越這種人類中心主義傾向，在歷史方面不再由此在的演歷談歷史，而是由存有去談「存有歷史」(Seinsgeschichte)。船山的立人極(人道)是否可以避免這種人類中心主義？立人極即是立天極。立人極是立「天人之極」，而不單單只是立人極。立天人之極的最深刻表現是「立史極」。唐君毅說：「船山之學，以史為歸。」若要為此說法尋找哲學的根據，其中一條路徑或者在此。人不是世界的中心，而是被邀請進入歷史。史道(歷史之道)就成為道的最深刻表現，人的踐形、踐下就是將生命綻出、聆聽逆覺道的歷史，成為世界歷史²⁸ 與道統紀的一部分。道由天道開始、經歷人道的實踐，最後向史道步步深化。道與時具有密切的關係，道最後必須具體化為歷史。天道與人道最後均深化為史道。道的這種動態發生可以從氣的綱醞變化的角度得到最恰當的解說，道的歷史性即是氣的歷史性(氣史)。在入道處初步被排除的大自然與動物，在歷史中重新被吸納：大自然是人類的使用物(如風景、礦區)，動物也是(牛耕馬騎)，因而屬於人文歷史。²⁹

²⁸ 海德格後期所說的「世界—歷史」(Welt-Geschichte)不是歷史學的概念，而是屬於存有的(歷史)發生(Ereignis)。(當然，前期的「世界—歷史」概念仍是隸屬於時間性之派生的概念，不如時間性般始源)依據 Elberfeld 的看法，「(歷史)發生」概念是海德格由早期演歷概念修正而來，但是演歷太侷限於此在的經驗，而具有人類中心的取向，因此後期才改用發生概念。見 Elberfeld 2004: 376。「聆聽」(Hören)是後期海德格的說法，是對於存有的回應。而「逆覺」是牟宗三對於中國哲學工夫論的解說。

²⁹ 筆者主要是以「大自然」與人文歷史相對，船山在入道處先區分人與大自然(人禽之辨)，也就是對於大自然有所排除。但是他認為人文歷史是最後的，人類活動就在於轉化大自然為人文，最終的目標是「誠與自然」。關於理學家的自然觀以及自然與誠體之類的道體之關聯請參閱楊儒賓 2014: 190。

五、氣與時間現象學：王船山之「氣化的時間現象學」

此外，船山的時間現象學不僅具有「工夫」與「歷史」之向度，更重要的也在於具有「氣」的向度。船山認為宇宙乃由氣所構成，在宋明理學的討論中常見的理氣關係之問題，船山也認為氣具有優先性：「理雖無所不有，而當其為理，則固為此理，有一定之形，不能推移而上下往來也。程子言：『天，理也』，既以理言天，則是亦以天為理矣。以天為理，而天固非離氣而得名者也，則理即氣之理，而後天為理之義始成。浸其不然，而捨氣言理，則不得以天為理矣。何也？天者，固積氣者也。乃以理言天，亦推理之本而言之，故曰『天者理之所自出』。凡理皆天，故信然矣。而曰『天一理也』，則語猶有病。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷十〈孟子盡心上〉，1111-1112）此處船山認為天的主要內涵是氣（「天者，固積氣也」），而不是理。

對於船山來說，氣居於本體的地位。「在天者，命也；在人者，性也。命以氣而理即寓焉，天也；性為心而仁義存焉，人也。故心者，人之德也；氣者，天之事也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷十〈孟子告子上〉，1075）氣基本上是屬於天道的範圍，也可以說，氣就是「天道之本然」。理比天、氣還後出、還小。「理者理乎氣而為氣之理也，是豈于氣之外以別有一理以游行于氣之中者乎？」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷十〈孟子告子上〉，1078）「理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。健者，氣之健也；順者，氣之順也。天人之蘊，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛托孤立之理也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷十〈孟子告子上〉，1054）對於前儒「理先氣後」的說法，船山明顯做了翻轉。理只是氣的條理，必須先有氣的存在。此外，船山以氣為宇宙的本體（「天人之蘊，一氣而已」）。（賴文遠 2008：10）「蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處，俱無也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》

卷十〈孟子盡心上〉，1111）此處甚至認為，「氣」比「天」還要基礎。

船山以氣作為本體也為當代哲學家所強調，例如唐君毅特別強調船山哲學相對於朱子哲學之重理、陽明哲學之重心、乃特別重氣的哲學。他對船山重氣的思想有如下說明：「以其哲學思想而論，取客觀現實的宇宙論之進路，初非心性論之進路，故特取橫渠之言氣，而去橫渠太虛之義。彼以氣為實，頗似漢儒。然船山言氣復重理，其理仍為氣之主，則近於宋儒，而異于漢儒。惟其所調理雖為氣之主，謂離氣無理，調理為氣之理，則同於明儒。明儒言氣，或溯之於未始有物之先之元氣，如王廷相；船山則即器似言氣，從不溯於未始有物之先，則大異於明儒。又其言氣，不言一氣之化，而言二氣之化；二氣之德為乾坤，故其講易，主乾坤並建，謂太極即陰陽二氣之化之渾合。此又異于先儒二氣源于一氣之說。」³⁰ 他認為船山這種重氣的理論，表現在人文化成的各方面，包括歷史文化意識、宗教意識、政治、民族意識等等。³¹ 當然，此處的氣不僅是物質的、也是精神的。用宋明理學的話語來說，根源的氣是理氣合一的本體，根源的氣已經包含理與氣。（林安梧 1991：100-101）這種統合精神與物質的氣論，在楊儒賓的分判中，應該屬於「先天型氣學」。（雖然楊儒賓沒有指明船山屬於先天型氣論，但如果船山所宗的張載屬於先天型，船山的氣論應該不致於落入後天型氣論）（楊儒賓 2012：141-149）先天型氣學是

³⁰ 唐君毅 1990：516。審查者提到此處唐君毅主張的「船山二氣說」與船山原本所主張的一氣說矛盾。一氣與兩氣的問題的確是船山哲學的麻煩問題。他非常重視兩氣的辯證鬥爭，「兩端而一致」、「乾坤並建」都是著名的說法。但另一方面，他也強調本體是一氣，尤其是在《張子正蒙註》中。筆者認為，一氣說是體上的根源義，在具體的器中發用時，船山強調的是二氣交感。

³¹ 唐君毅 1990：623-669。林安梧也認為船山是由「氣」談歷史文化宇宙，見林安梧 1991：18。

指有超越的體作為根據的氣論，主張人有無限的心。（楊儒賓 2012：141）曾昭旭認為船山是「即氣言體」：「船山之言氣，則背後實有此一大串天、誠、神、道、中、理、性、心、仁、敬等等義理為其根本，亦即有全盤之儒學乃至佛道之學為其根柢，以直貫於氣，並提挈此氣以言體者。非寡頭地言此氣之蠢然地存在，機括地運行也。此點不明，則船山淪為唯物論矣。」（曾昭旭 1983：329）曾昭旭把船山的氣解說為「存在」，認為船山由氣之客觀存在特點去談體，是為了避免佛教禪宗由主觀的「心」去談體而忽略了存在的弊病。（曾昭旭 1983：330-331）林安梧同樣把船山的氣視為本體，認為船山「以氣言道」。（林安梧 1991：52）他認為宋明理學重理一脈突顯了天理的超越性，重心一脈突顯了良知的內在性，重氣一脈則突顯了存在的歷史性。（他以存在的歷史性解釋唐君毅所謂的氣作為「存在的流行與流行的存在」）因為重心的內在性與重理的超越性都不重歷程義，而重氣的歷史性特重歷程義。（林安梧 1991：15-16）

氣作為本體，既是超越的、也是內在的，是一種內在的超越。然而，這種內在的超越，與牟宗三所說的「內在超越」有些微的不同，也就是更強調超越在具體內在中的表現，也就是形而上的、超越的道必須表現在內在的器、形而下之中，而且，在器中會不斷地有新道的出現，而不是有一永恆的、無時間性的道體，只是自身不斷地展現為現象界之用。宋明儒「體用不二」、「體即用、用即體」的圓融說法還不足以說明船山的體用觀。在船山的體用觀中，「用」具有優先性。也就是說，作為道的表現的實現原理「時間」具有創造性、也就是綻出性，在人不斷地工夫實踐中、在「性生日成」中，新的道不斷出現，世界不斷產生新的創造意義。道不是無時間性的，而是在「時間綻出、工夫綻出」中不斷地創造出來、顯現出來。每個展現道的個體、歷史事件，都具有宇宙中獨一無二的道底意義。船山體用論的特殊處，就是以「用、器、形而下」等氣化流行中的運動動態為具有優先性，以此動態去論說道的實現。氣化流行中的「形」也可以說是「流

形」。而動態的「器、用、形而下、氣、流形」等等，統言之即是「時間性」（包含歷史性）。因此，船山的道是一種「時道」，是一種時間現象（在時間中顯現的超越），道必須在時間中展現自身，有時間才有道。（道不是無時間的上帝與理型）³²

以下再由氣的角度深化其與時間（天道時間、人道時間、歷史時間）的關聯：

1、氣與天道時間：氣永遠表現為陰陽的互動變化的歷程，氣本是網蘊一氣，透過一陰一陽等二氣說明氣化，氣化是宇宙變動的根源與根據。此氣化運動因而與一種原初的時間性相關（動與時），這是氣的宇宙論面向。唐君毅即由宇宙與歷史文化兩客觀面向去解釋船山對於氣的強調。然而，氣首先主要是與天道、宇宙面向（天道時間）相關，其次才是與人道的歷史文化面向（歷史時間）相關。船山這種強調宇宙面的氣論，可以與芬克的世界現象學對話。

2、氣與人道時間：氣作為存有論的依據，與天道直接相關。由「天人之蘊，一氣而已」一語，可以將氣的探討由天道轉向人道，因為氣本是貫穿天與人。也就是說除了以氣言天，也可以進一步以氣言人。（賴文遠 2008：143）「蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處，俱無也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷十〈孟子盡心上〉，1111）談人道的心性（我想也包括念），必須由氣的角度來談。「就氣化之流行於天壤，各有其當然者，曰道。就氣化之成於人身，實有其當然者，則曰性。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷十〈孟子盡心上〉，1113）氣與人之直接關聯是「性」，性日生日成，與當下、現在的時間性相關。船山並沒有直接討論氣與人道

³² 關於船山體用論的特殊性，較全面的分析參考楊儒賓 2016。

之念（工夫時間）的關聯，筆者試著解釋此關聯。首先，若是離氣無人道、無心性，自然離氣也無念，氣必然也貫穿於念。天人之際的關聯是性，而真正實踐的動力是心，念則為心之實踐之大者。其次，「念」聯繫著現在、過去、未來，表現著氣的連續性。最後，人的克念工夫一方面完成了人的性（《易傳》：「繼之者善也，成之者性也。」），一方面也是舒通了天地的氣：「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。」（《全書》冊 1，《周易外傳》卷二〈臨〉，869）人活著的目的是舒展天地之氣，而為有透過繼道克念之工夫，才是真正繼善成性與舒通天地之氣的方式。「繼道（繼善）」與「克念」是工夫的兩種形式。如此一來，念的時間性呼應著氣的時間性。

3、氣與歷史時間：氣與勢有密切關聯：「有道、無道，莫非氣也（案：此氣運之氣），而莫不成乎其勢也。」（《全書》冊 6，《讀四書大全說》卷十〈孟子離婁上〉，991）重氣是強調道與體具體化之可能性（也因而強調器、用、時間性、形而下），更重要的是強調歷史文化（面對明亡的時代）。氣關聯著歷史文化等黑格爾所謂客觀精神面的事物。³³ 道與理必須展現為氣與器的型態，也就是強調道的落實面向，由道的落實去理解道。

為何船山的氣化哲學可以作為現象學、而不僅是氣的哲學或氣的形上學？只有氣作為超越、本體、形而上的氣論類型，才足以進一步進行現象學地重構，進而成為「氣化現象學」。楊儒賓區分兩種氣論：「後天型的氣學可以視為一種自然哲學，因為此學常用『氣』解釋一

³³ 林安梧提到氣與歷史文化之關聯：「惟有重氣（尤其是如船山這般的重氣）才能真正與於歷史文化來討論。因為天理的超越性及良知的內在性都不重歷程義，惟有重氣凸顯存在的歷史性才重歷程義，能重歷程義才能真正重視歷史文化。」（1991：16）

切存在的現象，而且常是以自然主義的方式解釋之，不需要有超越的因素以解釋之。相對之下，先天型的氣論則強調在現實的『氣』之層面外，另有更深層的超越性之『氣』，此『氣』通常也稱作『神』，它可以視為本體之作用性。」（2012：124）³⁴ 先天與後天的區分類似「超越」與「經驗」的區分。（楊儒賓 2012：127-128）若用楊儒賓的說法，即是先天型氣論（包含張載、劉宗周、王船山）才具有現象學潛力。現象學與現象論不同，現象學有存有、超越的向度，而現象論是經驗性格的。而楊儒賓所說的後天型氣論（如王廷相、吳廷翰、顏元、戴震等），因為經驗性格較濃，則無法做現象學重構。由此，後天型氣論可以稱為廣義的氣的哲學，而不是具有超越面向、形而上面向（船山義）之氣的現象學。此外，船山之先天型氣論還有一個特點，也就是他對於器、時間的強調。創造性不僅在超越處，更在於「超越之顯現於時間」處。超越必須在每日的「日生日成」中顯現，甚至必須在每一個當下顯現。這是船山與其他先天型氣論哲學家（張載、劉戡山）不同之處，也就是強調氣與時的理論關連性。筆者認為船山具有氣化、時間、現象學的一體性，可以稱為「氣化的時間現象學」。

狹義的氣首先指向天道，而廣義的氣則包含了天道、人道（工夫、歷史）的全體。如同筆者他文所說，氣化現象學在某程度上提供了比芬克的世界現象學與梅洛龐蒂的身體現象學更豐富的氣化世界與氣化身體的現象學內涵，此即氣的感通性與動態性。（鍾振宇 2013：137）氣化的時間性是一包含主體工夫的工夫時間。另一方面，它不僅是天道的宇宙時間、自然時間，更是同時包含人道之人文歷史的歷史時間。船山之氣化的時間現象學的突出之處，同在於時具有「氣」、

³⁴ 當然，關於氣論的分類是一極大的問題，筆者學力尚無法深入。

「工夫」、「歷史」等三個重要向度，這是莊子（氣與工夫）、海德格（歷史）、道元（工夫）等所未能包含的，這是船山之「氣化的時間現象學」的特殊之處。唐君毅的船山詮釋已經強調了氣論與歷史文化的關聯，他認為由於重視氣論，船山在談歷史時乃強調時勢與時機。（唐君毅 1990：657）時機是天時（天道時間性）的微妙消息。並由對於時勢與時機的回應工夫，而談一種神妙的人道時間性之「隨時」狀態。氣的感通日新與健動創造、歷史的神妙機勢之回應、參萬歲的克念工夫等，就成為船山時間現象學的基本環節。

參考文獻

中文：

- 王船山 WANG Chuanshan, 2011, 《船山全書》 *Chuanshan quanshu*, 長沙 [Changsha]: 岳麓書社 [Yuelu shushe]。
- 牟宗三 MOU Zongsan, 1989, 〈黑格爾與王船山〉 Hegel yu Wang Chuanshan, 載於《生命的學問》 *Shengming de xuewen*, 臺北 [Taipei]: 三民書局 [Sanmin]。
- , 1987, 《智的直覺與中國哲學》 *Zhi de zhijue yu zhongguo zhexue*, 臺北 [Taipei]: 商務印書館 [The Commercial Press]。
- 何乏筆 Heubel, Fabian, 2014, 〈混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構〉 Hunzaxiandaihua、quawenhuazhuanxiang yu hanyusixiang de pipanxing chonggo, 載於《思想與方法：全球化時代中西對話的可能》 *Sixiang yu fangfa : quanqiu hua shidai chongxi duihua de keneng*, 方維規編 Fang, Weigui Ed., 北京 [Beijing]: 北京大學出版社 [Peking University Press]。
- 吳汝鈞 WU Rujun, 2012, 《絕對無詮釋學：京都學派的批判性研究》 *Jueduiwu quanshixue : kyotoxuepai de pipanxing yanjiu*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student Book Co., Ltd.]。
- 林安梧 LIN Anwu, 1991, 《王船山人性史哲學之研究》 *Wang Chuanshan renxinshizhexue zhi yanjiu*, 臺北 [Taipei]: 東大圖書公司 [Grand East Enterprise Ltd.]。

- 唐君毅 TANG Junyi, 1990, 《中國哲學原論·原教篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun yuanjiaopian*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student Book Co., Ltd.]。
- 康特 Kantor, Hans-Rudolf, 2008, 〈中觀學的時間觀〉 *Zhongguanxue de shijianguan*, 《正觀》 *Zhengguan*, 46。
- , 2008, 〈虛假當念的時間觀—以天台宗與華嚴宗為主〉 *Xujiadangnian de shijianguan — yi tiantaizong yu huayanrong weizhu*, 《台大佛學研究》 *Taida foxue yanjiu*, 16。
- 張祥龍 ZHANG Xianglong, 1997, 《海德格爾思想與中國天道》 *Heidegger sixiang yu zhongguo tiandao*, 北京 [Beijing]: 三聯書店 [Sanlian Book]。
- 許冠三 XU Guansan, 1978, 《王船山的歷史學說》 *Wang Chuanshan de lishixueshuo*, 香港 [Hongkong]: 活史學研究社 [Huoshixue yanjiushe]。
- 曾昭旭 ZENG Zhaoxu, 1983, 《王船山哲學》 *Wang Chuanshan zhexue*, 臺北 [Taipei]: 遠景書局 [Vista Publishing]。
- 陳賡 CHEN Yun, 2002, 《回歸真實的存在—王船山哲學的闡釋》 *Huigui zhenshi de cunzai — Wang Chuanshan zhexue de chanshi*, 上海 [Shanghai]: 復旦大學出版社 [Fudan University Press]。
- 程波 CHENG Po, 2013, 〈王船山哲學之時間觀論述〉 *Wang Chuanshan zhexue zhi shijianguan lunshu*, 《船山學刊》 *Chuangshan xuekan*, 1。
- 黃文宏 HUANG Wenhong, 2015, 〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉 *On the Logical Structure of Nishida's "Absolute Contradictory Selfidentity"*, 《政大哲學學報》 *NCCU*

Philosophical Journal, 33。

楊儒賓 YANG Rurbin, 2007, 〈莊子的「卮言」論—有沒有「道的語言」〉 *Zhuangzi de zhiyanlun — youmeiyou dao de yuyan*, 《中國哲學與文化》*Zhongguozhexue yu wenhua*, 第二輯 No. 2。

——, 2012, 《異議的意義—近世東亞的反理學思潮》*Yiyi de yiyi — jinshidongya de fanlixuesichao*, 臺北 [Taipei]: 臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。

——, 2014, 〈理學家的自然〉*Lixuejia de ziran*, 載於《自然概念史論》*Ziran gainian shilun*, 楊儒賓編 Yang, Rurbin Ed., 臺北 [Taipei]: 臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。

——, 2016, 〈形的形上學：王夫之論「形而上」〉*Xing de xingshangxue Wang Fuzhi lun xingershang* (「社會自由與民主的理念：跨文化視野中的霍耐特 (Axel Honneth) 社會哲學」工作坊會議論文 *Social Freedom and the Idea of Democracy: The Social Philosophy of Axel Honneth in Transcultural Perspective*, 中研院文哲所 Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2016 年 4 月 1 日)

蕭漢明 XIAO Hanming, 2004, 〈莊生之說，皆可因以通君子之道——論王夫之的《莊子解》與《莊子通》〉*Zhuangshenzhishuo jiekeyinyitong junzizhidao — lun Wang Fuzhi de Zhuangzije yu Zhuangzitong*, 載於《蕭萇父教授八十壽辰紀念文集》*Xiao shafu jiaoshou bashishouchen jinianwenji*, 郭齊勇、吳根友編 GUO Qiyong & WU Genyou Eds., 武漢 [Wuhan]: 湖北教育出版社 [Hubei Jiaoyu Press]。

賴文遠 LAI Wenyuan, 2008, 《論船山「氣論」思想在天人、歷史之學上的開展與特色》*Lun Chuangshan “qilun” sixiang zai tianren*

lishizhixue shang de kaizhan yu tese，中央大學哲學研究所博士論文 PHD dissertation of NCU Graduate Institute of Philosophy。

鍾振宇 CHUNG Chenyu, 2010, 《道家與海德格》*Daojia yu Heidegger*，台北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin Publishing]。

——, 2013, 〈莊子的氣化現象學〉 *Zhuangzi de qihua xianxiangxue*，
《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*，42。

——, 2014, 〈莊子的身體存有論—兼論其與歐洲身體現象學的對話〉
Zhuangzi de shenticunyoulun — jianlun qi yu ouzhou shentixianxiangxue de duihua，
《漢學研究》*Chinese studies*，32
卷4期 Vol.32 No.4。

羅麗君 LUO Lijun, 2011, 〈時間意識與歷史性：胡塞爾現象學中的
歷史觀點〉 *Time-Consciousness and Historicity: The Idea of
History in Husserl's Transcendental Phenomenology*，
《政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal*，26。

西文：

Böhme, Gernot. 1974. *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Capelle, Birgit. 2011. *Time in American and East Asian Thinking: A Comparative Study of Temporality in American Transcendentalism, Pragmatism, and (Zen) Buddhist Thought*. Heidelberg: Universitätverlag.

CHAN Wing-Cheuk (陳榮灼). 2006. *Time in Wang Fuzhi's Philosophy*

- of History. In *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*. Ed. by Chun Chieh Huang and John B. Hederson. Hong Kong: The Chinese University Press.
- . 2005. Review: Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*. *China Review International*. 12/1. Spring.
- Elberfeld, Rolf. 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*. Stuttgart: Friedrich Frommann.
- . 2007. *Transformative Phänomenologie*. *Information Philosophie*. 5.
- Espinete, David. 2012. Martin Heidegger – Der leibliche Sinn von Sein. In *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Alloa, Bedorf, Grüny and Klass(Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fink, Eugen. 2004. *Sein und Mensch. Von Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg: Karl Alber.
- Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit*. GA2. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- . 1992. *Parmenides*. GA54. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Jullien, François. 2004. *Über die Zeit. Elemente einer Philosophie des Lebens*. Zürich-Berlin: diaphanes.
- Kant, Immanuel. 1956. *Werke in sechs Bänden*. Band II. Kritik der reinen Vernunft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pöggeler, Otto. 1999. *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink.
- Poser, Hans. 1996. Zeit und Ewigkeit. In *Das Rätsel der Zeit*. Hans Michael Baumgartner(Hg.). Freiburg: Karl Alber.
- Schmitz, Hermann. 2004. Zeit und Licht zwischen Heidegger und

Einstein. In *Licht und Zeit*. Gernot Böhme, Reinhard Olschanski(Hg.). München: Wilhelm Fink.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. 1971. *Bewußtsein, Zeit, Weltverständnis*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Wiplinger, Fridolin. 1987. *Von der Un-Verborgenheit: Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger*. Pfaffenweiler: Centaurus.

Wang Chuanshan's Qi's Phenomenology of Time

CHUNG, Chen-Yu

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Address: No. 128, Section 2, Academia Road, Nankang Dist.,
Taipei City 11529

E-mail: lenz711@gmail.com

Abstract

This essay explicates temporality in Wang Chuan-Shan's philosophy by three layers of time: time of Heavenly way, time of human way and time of history. Most prominent is the time of human way which Wang regards as realization of the time of Heavenly way. In addition, this essay explains how Wang's perception of time embodies a form of transformative phenomenology of time that emphasizes the relation of self-cultivation and history. Compared with transformative phenomenology of time in the West, Wang's philosophy advances by giving primacy to Qi which develops it into Qi's phenomenology of time.

Keywords: Wang Chuanshan, Qi, Phenomenology