

同歸而殊塗—王船山義理學對於佛道之詞斥與會通¹

李瑋皓

輔仁大學中國文學系博士候選人

提要

身處明代鼎革之際的王船山，真切體悟到當時明末之士大夫流於「狂禪」，使得士人們只重本體之超越性，而忽略儒家義理所重之修身工夫。而待明亡之後，船山痛定思痛，決定重新詮釋儒家之經典，並期望能將佛老之異說加以排斥，建立純粹之儒家正學。但船山不僅僅專精於詮釋儒家義理之經典，其亦有關於道家義理、佛家義理之著作。為什麼船山一面排斥佛老，又會為二氏著書呢？

原來船山詮釋各家經典之目的，在於其欲透過詮釋之過程，由兩端而通貫於一，並立足於經典之上，進一步開創出嶄新之意義以復歸於「普遍的人性常道」而落實於吾人所處之生活世界中，以體現其意義價值。是故本文之開展，即以船山如何對佛道二氏進行詞斥，接著論述船山如何以其「兩端一致」論引援二氏入儒，豐富儒家義理之人性常道，並於結論闡述船山在詮釋各家經典時，並非是憑空臆斷，而是其以儒家義理之「人性常道」作為其理解、詮釋、批判、重建經典之依據。希冀人性之常道能於吾人所處之生活世界中，得以開顯。

關鍵詞：王船山、兩端一致、佛家、道家、三教

投稿時間：2016.4.14；接受刊登：2016.7.11；責任編輯：陳藝勻

¹ 在此感謝兩位審查人之寶貴意見，讓筆者受益良多，亦使本文能更為潤澤而充實，敬此鳴謝。關於篇名之所以使用「義理學」一詞，而不使用「哲學」之緣由，曾昭旭即指出：「『中國哲學』這概念，在一般使用是從西方文化中的『哲學』(philosophy)一概念引申而來。亦即：是以西方哲學為標準，來查考中國歷史中的種種文化現象或文化陳述，將符合這標準的事實，抽取之而加以論述，即成為所謂中國哲學，但這樣一來，中國哲學即失去他自己的精神面貌，而成為西方哲學的附庸或例證了。」（曾昭旭，1992：2）筆者以為以「義理學」為名最為熨貼船山學說所蘊含之意義價值。是以筆者即以中國本即有之「義理」一詞，作為本篇文章之篇名。

壹、前言

身處明代鼎革之際的王船山（A.D. 1619-1692），真切體悟到當時明末之士大夫流於「狂禪」²，使得士人們只重本體之超越性，而忽略儒家義理所重之修身工夫。而待明亡之後，船山痛定思痛，決定重新詮釋儒家之經典，並期望能將佛老之異說加以排斥，建立純粹之儒家正學。³但船山不僅僅專精於詮釋儒家義理之經典，其亦有關於道家義理、佛家義理之著作。然吾人要問的是，為什麼船山一方面排斥佛老，另一方面又為二氏著書呢？船山於《尚書引義》中曾言：

善讀書者，繹其言而展轉反側以繹之，道乃盡，古人之辭乃以無疵。⁴

引文中可見原來船山詮釋各家經典之目的，在於其欲透過詮釋之過程，由兩端而通貫於一，並立足於各家經典之上，進一步開創出嶄新之意義，以使佛道之義理能復歸於「普遍的人性常道」⁵，落實於吾人所處之生活世界中⁶，以開顯

² 關於「狂禪」，毛文芳曾指出，「『狂禪』，原是一種偏差的修行風格，在明代後期的出現，不僅是一個禪學範疇的名詞，更是思想界、文化界特殊風氣的指涉。」（毛文芳，2001：172）

³ 「闢釋氏幻妄起滅、老莊有生於無之陋說，而示學者不得離皆備之實體以求見性也。」（清·王夫之，2011a 版本：321）。本文引用《張子正蒙注》之原典，皆根據此書，以下凡引該書，只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。

⁴ 本文引用《尚書引義》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解，參見清·王夫之、王孝魚點校（2011 版本：79）。

⁵ 關於「普遍的人性常道」，曾昭旭即指出：「中國文化根本不是諸家文化中之一家，儒家亦向來不是諸子百家中的一子或一家，而是如《莊子·天下篇》所謂『內聖外王之道』的本身。所以儒家或中國文化的最高理想乃是人人如其性而實現，於是人人都是人（此之謂『成人』），而天下乃是一家。原來儒家所重是天下（此是一文化概念）而非國家（此是一政治概念）。故曰：『有亡國，無亡天下』。意即政治是暫時的可以改變，文化或道則是永恆的而不能絕滅，否則即是人道斷絕而不成其為人間了。」（2003c：37）

⁶ 關於「生活世界」，林安梧曾指出：「一般講『生活世界』，就是我們現在所處的生活場域。我們在這裡是有所『生』、有所『活』，共著這個場域而說。所謂『場域』，是人參與其中才構成了『場域』，才構成了『生活世界』。但是它不是這一層，這一層我們說是俗世的生活世界。當我們說『生活世界』的時候，其實也隱含了一個根源性的意義，便是『源泉滾滾，沛然莫之能禦』的根源性創造狀態。也就是說，這個生活世界有兩層意義：一個是世俗義的，一個是根源義的。」（2006：67）

其意義價值。曾昭旭（A.D. 1943—）即指出：「若一人獨得知義不能返求六經而熨貼無間，就表示你的詮釋乃至生命體驗是有問題而欠圓熟的。必須能以之通貫天人、古今，才真算是一家之言。所以古來真儒，都必有『濫觴百家，歸宗六經』或『出入佛老，折中孔子』的心路歷程，而必以『集大成』的圓融境界自許。」（2003b：8）船山即如曾昭旭所言，透過對各家經典之理解、詮釋、批判、重建之過程，而成一集大成者。即以船山如何對佛道二氏進行詞斥，接著論述船山如何以其「兩端一致」論引援二氏入儒，豐富儒家義理之人性常道⁷，並於結論闡述船山在詮釋各家經典時，並非是憑空臆斷，而是其以儒家義理之「人性常道」作為其理解、詮釋、批判、重建經典之依據。希冀人性之常道能於吾人所處之生活世界中，得以獲得開顯。

貳、王船山對佛家義理之批判

船山在六十三歲（A.D. 1682）時應先開和尚（生卒年不詳）之請託，著《相宗絡索》一卷。對法相宗之名詞與術語作了簡要之論述。由此可見船山並非只是隨心所欲、毫無章法之詮釋；而是真切地體悟了佛家義理之後，以一儒者之身份反省佛家義理之不足，進而自成一家。是以，本段之開展，將分為三小節，論述船山立於儒家立場，詞斥佛家之義理。

一、以儒家之「實有」闢佛家之「空妄」

船山對於佛家義理之態度，乃立於儒家義理為「實有」之立場，以詞斥佛家義理之「空妄」，見《張子正蒙注》曰：

浮屠謂真空常寂之圓成實性，止一光明藏，而地水火風根塵等皆由

⁷ 關於船山之「兩端一致」，曾昭旭即指出：「在體驗實踐語言說詮釋兩端，又仍是兩相呼應，彼此發明而相融為一體的。言說所以啟導實踐，實踐所以豐富義蘊，而發為言詞，又足詮釋其所行。最終，整個生命的存在與流行，即涵有一切自然與人文的成素於其中，而人道之實踐乃成為吾人生身於斯世所不可逃之責任。這是船山學中最磅礴的精神，最精微的義蘊。」（2003b：11）。由此可見船山所言之「兩端一致」，乃是就吾人生命自我省察之真妄兩端所談，對於船山而言，儒家義理為其生命之「真」，而其他義理則是「妄」，是故如何使其和諧感通，和諧共融，這亦為船山義理學中一關懷之論題。

妄現，知見妄立，執為實相。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，陷於其邪說矣。（清·王夫之，2011a 版本：10）

引文中依船山之理解，可看出其不滿於佛家以本體為空無、以現象為虛妄之本體觀。佛家義理之真實者惟性，性中無氣，故性空。「止一光明藏」，即為一抽象之理存在，現象中之整體存在，乃為知見妄立之為真者，誤認我執而以為實。而船山主張即氣言體，其所重的是一切天理心性必直貫於吾人之生活中，此時才豁顯意義。而佛家則是以形式立言名之為「空」，是以真空之本體中多增的形，是性中增形，形外有性，性為圓成實性，為本體，吾人只此性空之本體，故不資氣而生，吾人是在於氣之外之理的，故而吾人之形為妄，吾人之理才真，船山以此為邪說，是因為其主張存在是理氣共構的理氣皆實之存在，而其之世界觀，是理氣為一的氣性皆實之實有世界觀，是故船山言：「凡有者，畢竟歸空，而天地亦本無實有之理氣。」（清·王夫之，2011a 版本：131）曾昭旭亦指出：「此靜態的渾然一氣之概念，即實指宇宙之全體，宇宙之全體是天，故曰『天即以氣言』，由是『天』此一形式字即有了一重可理解之內容，此即是實存，儒家之基本立場是重實存，而船山之義理亦即一切從實存生出，即一切從氣之本體生出，此船山之所以即氣言體也。」（2008：332）復次，《尚書引義》中曰：

立一界以為「所」，前未之聞，自釋氏昉也。境之俟用者曰「所」，用之加乎境而有功者曰「能」，「能」「所」之分，夫固有之，釋氏為分授之名，亦非誣也。乃以俟用者為「所」，則必實有其體；以用乎俟用而可有功者為「能」，則實有其用；體俟用，則「所」以發「能」用；用乎體，則「能」必副其「所」；體用一依其實，不背其故，而名實各相稱矣。

乃釋氏以有為幻，以無為實，「惟心惟識」之說，抑矛盾自攻而不足以立。於是詭其詞曰：「空我執而無能，空法執而無所。」然而以心合道，其有「能」有「所」也，則又固然而不容昧。是故其說又不足以立，則抑「能」其「所」，「所」其「能」，消「所」以入「能」，而謂「能」為「所」以立其說，說斯立矣；故釋氏凡三變而以「能」為

「所」之說成。(清·王夫之、王孝魚點校，2011 版本：121)

引文中船山主要是為詞斥唯識學之觀點。唯識學主張能所相應，所謂「相應」即是一種因緣法則，所謂之「能」，即為能知之心；所謂之「所」，即為所知之境。而船山即分「能」為吾人實有之官能感覺，「所」即為吾人實有之認知對象，以所為體，以能為用，是以船山於下文曰：「其所謂能者即用也，所謂所者即體也。」(清·王夫之、王孝魚點校，2011 版本：122) 船山以為佛家義理就其根源而言，只承認心為一切法，而忽略外在客觀真實之世界，如此之「能」「所」是無法安立也。是以船山嚴厲地批判唯識學所謂「消『所』以入『能』」，乃為「其背道也，且毀彝倫而有餘矣。」(清·王夫之、王孝魚點校，2011 版本：122)

二、以儒家之「去私欲」闢佛家之「遏人欲」

佛家義理之終極關懷在於追求「解脫生死輪迴」⁸，其義理主張萬法皆空，諸相無常，而萬相皆為虛幻不真，是以吾人不可著相。然「人倫親情」亦包含在諸相中，是以佛家認為必須加以遏止；而儒家義理之終極關懷在於「如何安身立命」，是以吾人必順此自然之性以盡仁盡義、以進一步窮天理、明人倫。

而天理人欲⁹之辨，乃為儒家所關注之問題，然一般之儒者常將其視為對

⁸ 關於「解脫生死輪迴」，霍韜晦曾指出：「佛教深切認識到人生的苦的根源在無明；由有無明，對人生和世界便不能如實了解（如實觀），虛構出自我觀念和種種迷執，並在這樣的心理背景下活動（作業），結果墮入輪迴（受報）。佛教說無我和緣起，目的就是使眾生認識這一因果關係，以對治無明，由無明滅則行滅、行滅則識滅，以至不受後有，脫出輪迴。」（韋政通主編，1997：333-334）

⁹ 關於「天理與人欲」，曾昭旭曾指出：「心中念念不忘一最高的道德理想（如老安、友信、少懷、這純是理，不是事），而即以此最高理想為標準，來指導現前所作的種種事，使眼前的事，不論是左是右，是黑是白，是成是敗，都曲曲折折，復指向理想，這樣的存心態度便是合理的，亦即稱為天理。反之，心中無至高的道德理想為標準，乃只能將志願定在一件事上，強求其必實現，並因而排斥其他事的理想性與可能性。乃不知世界原是活的，此事彼事原是通的，一事滅則一事生，而俱足以承載真理，時勢即逝，無須眷戀，機緣未置，亦不必強求，此執著求切之心，便是虛妄的，亦即為人欲。所以所謂『人欲』，乃不是指食、色等機體的需求，或名、利、權、位等文化生活上的需求（因此種種需求都是人生活上必須具有的實事），而是指人心中憑虛預立的，且即將自我封閉於其中的一事之願，此一事之願之所以為非，即在它反客為主，使其事如不實現，人即常抱一腔快欲羨，失去了主體的獨立與自由，也傷害了世上諸事的相容與彈性。」（1988：215）

立之兩件事物，不可否認的是，物欲確實會造成吾人在追求安身立命之過程中，造成阻礙。是以吾人必須去實踐人欲、存天理，然此去人欲並非如佛家之「遏人欲」，陳郁夫（A.D. 1941—）即指出：「儒家雖『窒欲』，卻不是離絕欲，反要在人欲中表現天理。人有飲食之欲，所以有鄉飲酒等禮，人有男女之欲，所以有問名、納聘等禮，這是儒家的人本精神，也是儒家的中道。」（1987：274）船山即指出儒家義理必須是不離人欲而進能體現天理，肯定「欲」本身為善，見其曰：

仁者，生物之理。以此，生則各凝之為性，而終身率由，條理暢遂，無不弘焉；是性命之正，不倚見聞之私，不為物欲所遷者也。知欲仁，則志於仁矣。（清·王夫之，2011a 版本：134）

船山主張去人欲與存天理並不衝突，然為存天理之工夫，不被物欲所遷，則必須先強調有其優先性之大體之仁義理智之理。復次，船山曰：

有形斯以謂之身，行無有不善，身無有不善。（清·王夫之、王孝魚點校，2011 版本：100）

故賤行必賤情，賤情必賤生，賤生必賤仁義，賤仁義必離生，離生必謂無真而謂生為妄，而二氏之邪說昌矣。¹⁰

船山以為吾人之言行舉止，即是「性」之體現。「身」乃有形之物之名，形善身亦善，是故聖人之身即為天道之體現。船山由行與身之無有不善，推致形色、理、道、性、才、欲，乃至於萬物，皆屬於善，是故不可輕賤之。曾昭旭亦補充道：「其實日常習欲未必是妄情之結習薰染，也可以是存在生命之條理表現。所以順本能習性，也是未必下委墮落的。」（1989：135）陳來（A.D. 1952—）亦對此說道：「船山認為，儒家聖學『大要在存天理』，而佛老之學可謂『大要在淨盡人欲』。這包括兩點，一是儒家在存理遏欲之間主張存理為主，二是儒家的『遏私欲』與佛老的『淨人欲』有所不同。」（2010：185）戴景賢（A.D. 1951—）亦指出：「依船山此說，『理』與『欲』非為可以分，且亦可以合。利而不乘乎僥德，欲而不動於偶觸，不損乎義、不違乎仁，以理而貞、常乎欲，

¹⁰ 本文引用《周易外傳》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。（清·王夫之撰、李一忻點校，2010：58）

則欲亦理。反言之，怵惕而移於利，介然而遷於欲，嚙嚙虞虞之恩，忽爾即忘，赫赫炎炎之分，旋踵相戕，以欲而賊、害乎理，則理亦滅。」（2013：233）吾人之欲望具有積極向善之意義，是以欲為善，不可將之視為惡。是以船山曰：「故有聲色臭味以厚其生，有仁義禮智以正其德，莫非理之所宜。聲色臭味，順其道則與仁義禮智不相悖害，合兩者而互為體也。」（清·王夫之，2011a 版本：102）船山即於此批判佛家所謂「遏人欲」非為聖賢之學之旨趣。

三、以儒家之「道心」闢佛家之「人心」

船山曾於《讀四書大全說》中云：

專是人心，專是知覺運動之心，固為性所居，而離性亦有其體，性在則謂之「道心」，性離則謂之「人心」。性在而非遺其知覺運動之靈，故養大則必不失小；性離則略知覺運動之持權，故養小而失大。知覺運動之心，與耳目相關生，而樂寄之耳目以得所藉。其主此心而為道心者，則即耳目而不喪其體，離耳目而亦固有其體也。故言心者，不可不知所擇也。¹¹

引文中船山言吾人之「情」，將「人心」與「道心」做分辨，主張「情便是人心，性便是道心。」（清·王夫之，2011d 版本：674）情為可善可不善，而船山即視不善之「情」作為吾人「惡」之來源。陳來即指出：「其實善的情和不善的情都不是情的本體，情的本體如同流水和木材，無善無惡，可以為善可以為不善，關鍵在於人如何修養自己而引導情。」（2010：286）是故吾人必須透過修身以正其心，其緣由在此。是故船山曰：「情元是變合之幾，性只是一陰一陽之實。情之始有者，則甘食悅色，到後來翻變流轉，則有喜怒哀樂愛惡欲之種種者。性自行於情之中，而非性之生情，亦非性之感物而動則化而為情也。」（清·王夫之，2011d 版本：674）「情」就體而言，只是「知覺作用之體」；就用而言，只是喜怒哀樂之發。而「道心」則是「天命率性」之體¹²，用則為惻隱、辭讓、羞惡、恭敬、是非之發。船山進一步說明「道心」與「人心」是互

¹¹ 本文引用《讀四書大全說》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。（清·王夫之，2011d：695）

¹² 「序引『人心惟危』四語，為《中庸》道統之所自傳，而曰：『天命率性，則道心之謂也。』」（清·王夫之，2011d：82）

藏交發，兩端一致：

今夫情，則迥有人心道心之別也。喜、怒、哀、樂，人心也。惻隱、羞惡、恭敬、是非，道心也。斯二者，互藏其宅而交發其用。雖然，則不可不謂之有別已。於惻隱而有其喜，於惻隱而有其怒，於惻隱而有其哀，於惻隱而有其樂，羞惡、恭敬、是非之交有四情也。於喜而有其惻隱，於喜而有其羞惡，於喜而有其恭敬，於喜而有其是非，怒、哀、樂之交有四端也。故曰互藏其宅。以惻隱而行其喜，以喜而行其惻隱，羞惡、恭敬、是非，怒、哀、樂之交待以行也。故曰交發其用。（清·王夫之、王孝魚點校：2011版本：22-23）

「惻隱、羞惡、恭敬、是非」為孟子（B.D. 372—289）所言之四端¹³，船山以為「四端」即為「道心」，亦即為「性」；「喜、怒、哀、樂」即為四情，就性情而言，性實而情虛；然就吾人之現實存在而言，情可見而性不可見，性必在情中而見也，性情一體而不可分。是以吾人一方面可從惻隱處見其喜怒哀樂之現象，另一方面亦可從喜處見惻隱、羞惡、恭敬、是非之理也。曾昭旭即補充道：「至此貫通之所以成立，則畢竟仍須以道心為主，以明其本貫於末之義也。由此而言，則唯可說性有其情，而不可說情有其性，以唯性唯道心可說其有自主性也。」（2008：431）船山即據以此，評斷佛家義理為：「終其身於人心以自牴也。」（清·王夫之、王孝魚點校，2011版本：23）

船山在《尚書引義》中即批評佛家義理道：

浮屠之言曰：「即心即佛」，又曰：「非心非佛」，又曰：「一切眾生皆有佛性」，又曰：「三界惟心」，亦人心之謂已。何以明其然也？彼所謂心，則覺了能知之心；彼所謂性，則作用之性也。以了以知，以作以用，昭昭靈靈於行住坐臥之間，覺了不誣者，作用以起。自非然者，亦不得謂之心。惟其然而可謂之心，惟其然故亦僅謂之人心

¹³ 「孟子曰：『惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。』」（南宋·朱熹，1984：328）。本文引用《四書章句集註》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。

矣。(清·王夫之、王孝魚點校，2011 版本：20)

船山以為佛家義理之心實與人心無別，只是具有覺知之作用而已。吾人之心若無道心之宰制，不去做善惡之判斷，以萬法為虛假之幻象，如此是無法安立自我之生命也。是以船山以為佛家義理是：「金仁山謂釋氏指人心為性，而不知道心為性，此千年暗室一燈也。於此決破，則釋氏儘他說得玄妙，總屬淺鄙。」(清·王夫之，2011d：664) 吾人必須以道心為本，人心為末，直貫而互相貞定，以達盡心知性，若只追求窮究人心，實為大誤也。

參、王船山對道家義理之批判

筆者於上節論述了船山以一儒者正學之身份，對佛家義理展開批判。而船山曾著有《老子衍》一卷，《莊子通》一卷與《莊子解》三十三卷。《老子衍》成書於船山三十七歲(A.D. 1655)；《莊子通》成書於船山六十一歲(A.D. 1680)；《莊子解》成書之確切年月無可考，而曾昭旭推測其成書於船山晚年¹⁴。船山作此三本道家義理之書，其目的並非是為還原先秦時期道家義理之原貌，而是以其儒者之立場，重新詮釋道家義理，以自成一言之言。是以，本節將分為兩小節，闡述船山如何展開對老莊義理之詞斥。

一、船山對老子義理之詞斥

《老子衍》為船山所完成的第一本學術著作，船山在《老子衍》中之自序即言，其作此書之用意，是為「別儒於老，別老於佛，還其原貌」：

昔之注《老子》者，代有殊宗，家傳異說：逮王輔嗣、何平叔合之於乾坤易簡，鳩摩羅什、梁武帝濫之於事理因果，則支補牽會，其誣久矣；迄陸希聲、蘇子由、董思靖及近代焦竑、李贄之流，益引禪宗，互為綴合，取彼所謂教外別傳者以相糅雜，是猶閩人見霜而疑雪，雒人聞食蟹而剝蟛蜞也。……舍其顯釋，而強儒以合道，則誣儒；強道以合釋，則誣道；彼將驅世教以殉其背塵合識之旨，而為蠹來茲，豈

¹⁴ 曾昭旭曾指出：「蓋船山於避吳三桂亂之後，復返衡山，數年之間，始與及門諸子論莊子，有『色借明緣還似幻』詩一首即調寄玉連環述蒙莊大旨慢詞一首。以船山晚年著作，常以講學相須例之，則此書應作於是時也。」(2008：217)

有既與！夫之察其詩者久之，乃廢諸家，以衍其意；蓋入其壘，襲其緇，暴其恃，而見其瑕矣，見其瑕而後道可使復也。¹⁵（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：3）

引文中船山以為先人們並非真切地體悟了老子之義理，而先人們為《老子》作注解很多是牽強附會、支離繁碎，使得後人誤解《老子》之真實面貌。是以船山以為必須要依據原典（廢諸家），真切地體悟其意（入其壘，襲其緇），最後提出批判（暴其恃），以讓後人浚其源，並復歸於正學之道（見其瑕而後道可使復也），此亦為船山將此書命名為《老子衍》之旨趣。¹⁶船山接著說：

夫其所謂瑕者何也？天下之言道者，激俗而故反之則不公；偶見而樂持之，則不經；鑿慧而數揚之，則不祥。三者之失，老子兼之矣。故於聖道所謂文之以禮樂以建中和之極者，未足以與其深也。（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：3）

引文中船山指出，老子犯有三種過：不公、不經、不祥。所謂「不公」，即是船山以為老子之義理是有欲消解吾人社會中之衝突，然其消解之工夫是以「正言若反」之方式¹⁷，是以此消解之工夫所對治之對象，並無充分之證據力¹⁸，是以為「激俗而故反之」；所謂「不經」，即船山認為老子之義理雖是有助於吾人復歸於人性常道，然只是「偶見」，只是靈光一閃之奸巧，然吾人又執著於此「偶見」，是故無法成為經常之道，是以為「偶見而樂持之」；所謂「不祥」，船山肯定老子之義理在朗現「道」上亦有其意義價值，然只是穿鑿附會，並非全面地彰顯道之存在，是以為「鑿慧而數揚之」。依船山看來，儒家之道（文之以禮樂以建中和之極）才是常道、人性常道，而老子之道與儒學人性常道相

¹⁵ 本文引用《老子衍·莊子通·莊子解》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。

¹⁶ 「衍」字，船山將其詮釋為「水行歸海也。」（清·王夫之，2011c：189）

¹⁷ 關於「反說」，陳鼓應即指出：「老子認為事物是在對立關係中造成的，因此觀察事物不僅要觀看它的正面，也應該注視它的反面（對立面），兩方面都能兼顧到，才能算是對於一項事物作了全盤的了解。」（2014：10）

¹⁸ 陳鼓應指出：「我們很容易發現老子常使用類比法（Analogy）去支持他的論點。例如，他從柔弱的水可以衝激任何堅強的東西，因而推論出柔弱勝剛強的結論來。這種類比法的使用，雖然有相當的說服性和提示性，但是並沒有充分的證據力。因為你可以用同樣的形式例舉不同的前提而推出相反的結論來。」（2014：50）

比，則「未足以與其深也」。

首先，船山即詞斥老子義理以看不見、聽不見、亦不可用言語形容，體用虛無之「道」，作為本體，然其本體卻不是固定不變，而是持續有規律的在運動著，以生成天地萬物。¹⁹見船山衍其義曰：

物有閒，人不知有其閒；故合之，背之，而物皆為患。道無閒，人強分其閒；故執之，別之，而道僅為名。以無閒乘有閒，終日遊，而患與名去。患與名去，斯「無物」矣。夫有物者，或輕，或重；或光，或塵；或作，或止，是謂無紀。一名為陰，一名為陽，而沖氣死。一名為仁，一名為義，而太和死。道也者，生於未陰未陽，而死於仁義者與！故離朱不能察黑白之交，師曠不能審宮商之會，慶忌不能攫空塵之際，神禹不能晰天地之分。非至常者，何足以與於斯！（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：10-11）

引文中船山以為老子所言之「道」，過於強調其本體即是一虛無之存在，而割裂「道」與「器」之關係。其首先詞斥老子言道是「無閒」，以萬物之「有閒」為類比。然「無閒」之本體要如何實踐呢？倘若真的實踐之，則「無閒」之本體亦並非原本圓滿之本體；船山接著詞斥，未陰未陽之「道」，創生陰陽二氣，並使萬物生成，而仁義禮智種種意義價值之體現，卻使「道」衰亡，那吾人又該如何追尋「道」呢？曾昭旭指出：「老子所理會之虛，只是一異於萬物而與萬物相持相距之形上概念，非真是透入萬物之中之實存生幾也。故老子恒退居岸上，靜觀萬物之遷流，而未嘗身處流中以與萬物共命，遂不免以窺機為手段，以逆臆天人而制勝，此老氏所以為險，而其流必至於申韓孫吳之慘覈也。」（2008：241）是以船山言：「以無閒乘有閒，終日遊，而患與名去。患與名去，斯『無物』矣。」其主張「道」與「器」應互為體用，「無閒」之道，直貫於吾人身處之世界中，而體現其「有閒」，如此「道」才具有意義與規律。

復次，船山要詞斥老子義理「毀人倫棄物理」，見船山衍其義曰：

「爭」未必起於「賢」，「盜」未必因於「難得之貨」，「心」未必「亂」

¹⁹ 「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」（清·王夫之、王孝魚點校，2014 版本：10）

於「見」可欲。萬物塊處而夢妄作，我之神與形、無以自平，則木與木相鑽而熱生，水與水相激而漚生；而又為以治之，則其生不息。

（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：6）

引文為船山詮釋《老子·第三章》中所言：「不尚賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不為盜，不見可欲，使心不亂。」筆者於上節即有論述，船山主張天理與人欲並非一體兩面，而是要在欲望中體現天理。是故船山詞斥老子以現象之觀察而論世間衝突之緣由。而忘卻衝突之緣由，始於人心之造作。是以船山曰：「異端則揮斥萬物，滅裂造化。偶有一隙之靜光，侈為涵蓋乾坤之妙悟。而為人倫物理之繁難為塵垢糠粃，人法未空之障礙，天地之大用且毀，而人且同於禽獸。」（清·王夫之、李一忻點校，2010a 版本：278）

雖然船山在《老子衍》中非常大力地批判老子，然其並非全盤否定其義理，而是將其吸收、轉化以通之於儒學。²⁰是故，筆者將於第四章論述船山如何會通儒道之學。

二、船山對莊子義理之詞斥

一般而言，船山在《莊子通》與《莊子解》這兩部著作中，特別讚許莊子之義理，其緣由可能是船山當時所處之時代環境，與莊子有契合之處，是以能有所體悟。²¹然在此二書之外的其他著作中，仍有著許多船山直接對於莊子言

²⁰ 「雖然，世移道喪，覆敗接武，守文而流偽竊，昧幾而為禍先。治天下者生事擾民以自蔽。取天下者力竭智盡而蔽其民。使測老子之幾，以俟其自復，則有瘥也。文、景踵起而迄昇平，張子房、孫仲和異尚而遠危殆，用是物也。較之釋氏之荒遠苛酷，究于離披纏棘，輕物理于一擲，而僅取歡于光怪者，豈不賢乎？司馬遷曰：『老聃無為自化，清淨自正。』近之矣。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：3-4）由此可見船山肯定老子義理對於萬物之變化有其「生生」之理。由此可見船山肯定老子義理對於萬物之變化有著與儒家同之「生生」之理。關於「生生之理」，唐君毅即指出：「生生之道，遠本於易傳言生生之易，與中庸言天之生物之道，而亦遙契孟子之言『生則惡可已』，與孔子『四時行百物生』之旨。……在中國思想，則尤重此宇宙萬物之創造、生化，或流行之歷程之未濟而未已，天德之流行與聖賢之德澤之流行而未已處。此不已，乃悠久無疆而永純一不已，由此乃特重此道之永遠在前為導之義。而在萬物之創生言，則萬物未生之際，只能說寂，其由未生而生，此中之先有者，亦只能是一由未生至生之一道一理，在前在導，而物則依此生之道生之理以生。此即見天德天理天道之流行，於萬物之相繼而生生不以之歷程中。此則中國傳統思想共有之大義。」（2004：459-460）

²¹ 見《莊子通》敘曰：「己未春，避兵廬林山中，麋麇之室也，眾籟不喧，枯坐得以

論之詞斥。吾人若將這些言論與此二書聯繫而綜觀之，則可發現船山對於莊子義理是有著諸多不認同之處。是以，筆者以為若要真切地體悟船山對莊子之詮釋之原貌。必須全而觀之，亦即從船山所著之其他著作中，細觀船山對於莊子義理之態度，此才為全面地理解船山對於莊子義理之體悟。

首先，船山即詞斥莊子「蔽於天而不知人」：

其始也天化之，天之道也；其後也人化之，人之道也。天之道，亭之毒之，用其偶然，故嫩（無錯字）惡偏全、參差而不齊；人之道，熏之陶之，用其能然，則惡可使嫩（無錯字），偏可使全，變化而反淳。……老、莊者，驕天下而有餘者也，絕學以無憂，與天而為徒，而後形之不善，一受其成型，而廢人道之能然，故禍至而不知其所自召也。（清·王夫之，2015 版本：296-297）

釋氏以天理為幻妄，則不誠，莊生以逍遙為天遊，則不莊；皆自謂窮理盡性，所以賊道。（清·王夫之，2011a：117）

引文中船山順著先秦時期荀子（B.D. 313-238）在其〈解蔽〉篇中所言「莊子蔽於天而不知人」（李滌生著，2014：478），以為莊子太過順乎自然之境界²²，而忽視人文世界之創造，莊子將吾人身處之世界所追求的一切事物，皆視為大患。胡適（A.D. 1891-1962）即指出：「若依莊子的話把一切是非同義的區別都看破了，說太山不算大，秋毫之末不算小；堯未必是，桀未必非：這種思想、見地固是『高超』，其實可使社會國家世界的制度習慣思想永遠沒有進步、永遠沒有革新改良的希望，莊子是知道進化的道理，但他不幸把進化看作天道

自念：念予以不能言之心，行乎不相涉之世，浮沉其側者五年弗獲已，所以應之者，薄似莊生之術，得無大疚愧？然而予固非莊生之徒也，有所不可、『兩行』，不容不出乎此，因而通之，可以與心理不背；顏淵、蘧伯玉、葉公之行，叔山無趾、哀駘它之貌，凡以通吾心也。心苟為求仁之心，又奚不可？或曰，莊生處七雄之世，是以云然。雖然，為莊生者，猶可不爾，以予通之，尤合轍焉。予之為大癭、無脈，予之居『才不才之間』，『知我者謂我心憂，不知我者謂我何求』，孰為知我者哉！謂予以莊生之術，祈免於『羿之彀中』，予亦無容自解，而無能見壺子於『天壤』之示也久矣。凡莊生之說，皆可因以通君子之道，類如此。故不問莊生之能及此與否，而可以成其一說。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：45）

²² 關於自然境界，王邦雄即指出：「道家的自然，不是自然世界，而是自然境界，不是山水田園的自然現象，而是山水畫、田園詩的自然理境。」（王邦雄、岑溢成、楊祖漢與高柏園，2013：146）

的自然，以為人力全無助進的效能，因此他雖說天道進化，卻實在是守舊黨的祖師，他的學說實在是社會進步與學術進步的大阻力。」（2008：301）莊子義理以船山站在儒學之立場而言，誠然是過於消極的。是以，船山即針對莊子之「逍遙遊」，展開詞斥：

莊子開口便說「逍遙遊」，弁髦軒冕，亦是他本分事，到來只是不近刑名，以至於嗒然喪耦而極矣。陳氏所謂「萬里明澈，私慾淨盡，胸中灑然，無纖毫窒礙」者此也。萬里明澈則樂，有片雲點染便覺悶頓，所以他怕一點相干，遂成窒礙，而視天下為畏塗；則所謂終日遊羿彀之中者，亦相因必至之憂。（清·王夫之，2011d 版本：309-310）

莊生之沉溺於逍遙也，乃至以天下為羿之彀中，而無一名義之可恃，以逃乎鋒鏑。（清·王夫之、舒士彥點校，2015a：201）

引文中船山以為莊子之逍遙無待是刻意逃避人倫物理之態度，以儒家為宗的船山，對於人倫物理極為重視，自然是無法接受莊子如此之說法。且若逃，捨棄了人倫物理，最終也只是墮入虛無縹緲之境，而毫無意義價值可言。鄧聯合（A.D.1969—）即指出：「船山實際上是藉闢莊把批評矛頭指向歷史現實中存在的『莊子現象』或『莊子效應』，這其中既包括莊子之學在社會政治、倫理道德和精神文化領域所產生的深遠的負面影響，更包括士大夫等精英階層所表現出的某種莊子化或莊子式的精神品性，尤其是那種惟思一己之自安自適而棄絕其應有的責任擔當的人格特徵。」（2014：73）而船山即詞斥莊子這種逃離世間的心態是：「莊周曰：『無所逃於天地之間。』君子猶非之。君臣之義，上下之禮，性也，非但不可逃也，亢而悔，則蔑禮失義而不盡其性，過豈小哉？」（清·王夫之，舒士彥點校，2015b：434）²³

復次，見船山詞斥莊子之義理之消極面最終會使吾人走向「縱慾而放誕」：

老之虛，釋之空，莊生之逍遙，皆自欲弘者；無一實之中道，則心滅而不能貫萬化矣。苟欲弘而失其居，則視天下皆非吾所安之土，故其極至於恤私而蔑君親，縱慾而習放誕，以為不繫不留，理事皆

²³ 本文引用《讀通鑑論》之原典，皆根據此書，以下凡引該書只隨文標註書名與頁碼，不另作其他相關註解。

無礙，而是非不立，與不肖者之偷污等矣。（清·王夫之，2011a 版本：135）

如莊子說許多汗漫道理，顯與禮悖，而擺脫陷溺之跡，以自居於聲色貨利不到之境。到底推他意思，不過要瀟灑活泛，到處討便宜。緣他人欲落在淡泊一邊，便向那邊欲去，而據之以為私。故古今不耐煩劇漢，都順著他走，圖個安佚活動。此情也，此意也，其可不謂一己之私欲乎！（清·王夫之，2011d 版本：377）

第一段引文中船山即批評佛道氏之學皆是為自我之私欲而進行修養之工夫，若將自我之私欲推至極致，則人倫物理、仁愛禮智等使人向善之意義價值，皆將無法存在。而吾人只能墮落於縱欲荒誕之世界中，成為「不肖者」。第二段引文中，船山繼續批評莊子的「逃」，其指出莊子之避世，不願意承擔世間之責任，只重視自我之「灑脫活泛」，以儒家之立場觀之，是「私欲」。船山用流氓、無賴（劇漢）一詞詞斥莊子，則可知船山對於莊子某部份之義理，是多麼的不認同。然船山在其《莊子通》、《莊子解》中，有著許多儒道會通之言論，至於船山如何通之，筆者即於下章論述之。

肆、王船山義理學之通於佛老莊

筆者於上文闡述了船山對於佛道兩家之詞斥，然誠如筆者於先前所言，船山並未完全否定佛道之義理，只是以為佛道之義理有其缺陷，是故船山必須以儒學為本，加以疏通、以顯道之正。是以，本節筆者將分為三小節，分別論述船山如何以儒家學者之立場，援佛道入儒，而又不陷於佛道，以顯儒學之人性常道。

一、船山義理之通於佛家義理

船山援佛家義理之「量論」²⁴，作為其會通儒佛之依據。見船山言：

²⁴ 關於「量論」，霍韜晦曾指出：「最初用法，是關乎立敵間的辯論，研究如何覓取理由以支持主張（宗），後來由於運用的目標擴大，涉及知識的真假問題，於是成為『量論』（Pramāṇa-vāda）。」（韋政通主編，1997：288）而船山自己則是如此解釋：「『現量』現者，有現在義，有現成義，有顯現真實義。現在，不緣過去作影，

「耳目之官不思」，疑與「心之官則思」相為對照，……此釋氏以前五識為性境現量之說，反以賤第六、七識而貴前五識也。是以知言「耳目之官」，則固有其司者存，豈非以言目司視而耳司聽乎？乃耳目則有所司矣，非猶夫血肉爪髮之無所司矣。今但以其不能思者言之，則且與血肉爪髮等，而雖在小人，亦惡乎從之？足知言「不思」者，謂不思而亦得也。不思而亦得，故釋氏謂之現量。心之官不思則不得，故釋氏謂之非量。……釋氏樂獎現量，而取耳為圓通。（清·王夫之，2011d 版本：696-697）

「耳目之官不思」與「心之官則思」語出《孟子·告子上》²⁵，引文中船山所謂「心之思」乃具有自主性，是以天理流行於其中，而非如耳目般具有一定之形體。而「現量」之概念，於此處皆指第五識，且多與「心之思」為相對言之。船山強調若能擴充吾人之心之官，則可進而達到「與天地萬物同體」之體悟。此即是「得」。故吾人實踐此心之官，亦即真實地體悟對當下之天地萬物之認知。復次，船山又言：

釋氏唯以現量為大且貴，則始於現量者，終必緣物。故釋氏雖不緣物而緣空，空亦物也。唯始於吾所受於天之明德而求盡其量，則當體無窮而不倚於物。故聖學雖盡物之性，而要無所倚：則以現量之光，的然著明，而已著則亡；心思之用，闇然未能即章，而思則日章；先難而後獲，先得而後喪，大小貴賤之分，繇此以別。（清·王夫之，2011d 版本：698）

引文中船山以為只要吾人能於生活世界中「求盡其量」，則吾人進而可以與天地萬物為一體。曾昭旭即補充道：「必貫於物中，善盡其性，勉盡其量，以提攜之共與於一位育並流之道德秩序中，一無所棄，全體成就，然後為真實的絕待也。」（2008：440）此即是儒家義理中，吾人可據於此為安身立命之根源，藉由「盡其量」可推廣儒家之「道」。由此亦可看出船山所言之「現量」，乃為

現成，一觸即覺，不假思量計較。顯現真實，乃彼之體性本自如此，顯現無疑，不參虛妄。前五於塵境與根合時，即時如實覺知是現在本等色法，不待忖度，更是疑妄，純是此量。」（清·王夫之，2011b 版本：536）

²⁵ 「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（南宋·朱熹，1984 版本：335）

一切道德實踐之本，乃為儒家之「現量」，已非佛家義理之「現量」。

復次，吾人可見船山由唯識宗中所言之「八識」²⁶，融通轉化而用以詮釋儒家之義理，作為人禽之分野：

釋氏之所謂六識者，慮也；七識者，志也；八識者，量也；前五識者，小體之官也。嗚呼！小體，人禽共者也。慮者，猶禽之所得分者也。人之所以異于禽者，唯志而已矣。不守其志，不充其量，則人何以異乎禽哉！而誣之以名曰「染識」，率獸食人，罪奚辭乎！
（明·黃宗義、清·王夫之，2015 版本：55）

引文中可見船山以「慮」詮釋「第六識」；以「志」詮釋「第七識」；以「量」詮釋「第八識」，以「小體之官」詮釋「前五識」。其中，船山特別點出儒家所重之「志」²⁷以詮釋末那識²⁸，船山如此之詮釋，已將唯識宗末那識之「我執」，轉化為儒家道德創造、人文化成之依據。是以船山言：「蓋言學者德業之始終，一以志為大小久暫之區量。」（清·王夫之，2011a 版本：182）而船山進一步以此為本，將人格修養分為四個層次：

庸人有意而無志，中人志立而意亂之，君子持其志以慎其意，聖人純乎志以成德而無意。蓋志一而已，意則無定而不可紀。（清·王夫之，2011a 版本：225）

引文中船山特別說明「志」之重要性，吾人欲追求聖人之道，必須把持貞固之志向，澄明吾人之意念，以作為道德實踐之工夫，而能進一步開顯人性常道，及物潤物。

綜上所述，船山透過吸收、轉化佛家義理，並通於儒家義理。使儒家義理

²⁶ 關於「八識」，霍韜晦曾指出：「八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。」（韋政通主編，1997：547）

²⁷ 關於「志」，韋政通曾指出：「志不祇是意志的堅定，要使志成為實現自我的起點，還需要執著於趨向目標或理想的內容，這個內容抽象地表示就是道，所謂『志於道』或『士志於道』。」（韋政通主編，1997：322）

²⁸ 關於「末那識」，霍韜晦曾指出：「第七末那識（manas-vijñāna），梵文名字與第六意識同。玄奘特別從音方面譯為『末那』，以免與意識混淆。又說『末那識』的解法是持業釋，『意識』的解法是依主釋，目的就是把兩者分開。不過，在心意識的分類中，末那識仍特名為意，因為此識的作用偏於向內思量自我而加執取。」（韋政通主編，1997：210）

內涵更為豐富。最後，吾人可從船山所作之詩中，見其援佛入儒，作為結束：

色香之外有誰能，妙影輕姿記得曾？幾點煙橫吹雁字，一江風起亂
漁燈。雲根無托依貧士，軟觸難忘惱定僧。世出世中俱不受，六銖
衣界自飛騰。（清·王夫之，2012：41）

引文中之「世出世中俱不受」，世與出世乃是非一非異，同時圓滿具足之。船山秉持著儒者之立場，主張吾人不能離開所處之生活世界而談解脫，由此即可見得船山「貫古通今，經世致用」之儒家學者特質。

二、船山義理之通於老子義理

筆者於第三章第一節中論述船山對於老子之詞斥，然其並非完全否定老子之義理，而是透過經典之詮釋，將其轉化，梳理以使老子「復歸於道」。船山首先就老子所言之以「無」為本體，提出駁意，進一步主張吾人所身處之生活世界中所蘊含之種種對立面，是彼此影響而滲透之，並藉此論述生活世界之變動性。船山在詮釋《老子·第二章》²⁹時，闡明其「兩端一致」論：

天下之變萬，而要歸於兩端。兩端生於一致，故方有「美」而方有「惡」。方有「善」而方有「不善」。據一以概乎彼之不一，則白黑競而毀譽雜。聖人之「抱一」也，方其一與一為二，而我徐處於中；故彼一與此一為壘，乃知其本無壘也，遂坐而收之。壘立者「居」，而坐收者「不去」，是之謂善爭。（清·王夫之，王孝魚點校，2014版本：5-6）

引文中船山指出吾人處之生活世界中，有著許多對立之價值觀，而這些對立之價值觀，實然源自於「道」。是以其主張吾人必須抱一以超越兩端。曾昭旭補充道：「其精神則無非是說明兩端之性雖分析地對立，卻是辯證地全具於每一真實存有之中。……推而廣之，更可以有種種不同的概念設計，而要之是每一成對的概念，都是其一指涉形而上的道，其一指涉形而下的器，如性情、理氣、

²⁹ 《老子·第二章》：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」

心物、義理之性與氣質之性、道心與人心、道與物、言與意、空與色相等等。而理論的推展，則目的在於在價值上釐訂二者的本末關係（形上之道為本、形下之器為末），二在於存在上說明二者之相融相即為一體。」（2003a：97）林安梧亦補充道：「天下的變化雖然極為雜多，但當我們說變化時實已寓含了一經常不變之道以為對比，否則亦不能顯示出變化，於是我們可以將天下的萬變推而為『常』『變』兩端，而常變是相依待而成的，常中有變，變中有常，兩端歸為一致，一致即含兩端。」（1987：89）換言之，船山以為世間之價值就表面言之看似對立，然就根源而言並無絕對性之衝突。而聖人抱持著道，即如《中庸》言之「執兩用中」³⁰，是故能超越世間之種種衝突，而使道獲得開顯。船山透過詮釋，使老子之「抱一」有了更為豐富之意涵，而此即是船山以「兩端一致」之一會通老子之「一」。船山接著補充道：

兩端者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也；其究一也。實不窒虛，知虛之皆實。靜者靜動，非不動也。聚於此者散於彼，散於此者聚於彼，濁入清而體清，清入濁而妙濁，而後知其一也，非合兩而以一為之紐也。（明·黃宗義、清·王夫之，2015 版本：12）

引文中船山即以「虛實」、「動靜」、「聚散」、「清濁」兩端看似對立之事物，實即不可割裂為兩截，而進一步論述其會互相影響、互動相融而相即為一體，是以船山言：「兩端者，就其委之辭也；一者，溯其源之辭也。」（《尚書引義》：105）兩端有著復歸平衡一致之能力，而復歸後之境界，船山即稱此為「和」。而船山在詮釋《老子·第二十三章》：「希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。信不足，焉有不信焉。」即言：

天地違其和，則能天，能地，而不能久。人違其和，則能得，能失，而不能同。鬯於陽，鬱於陰；鬱於陰，鬱於陽。言過則跲，樂極則悲；一心數變，寢寐自驚。不知廣大一同，多所不信，坐失常道，何

³⁰ 《中庸》言：「子曰：『舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。其斯以為舜乎！』」（南宋·朱熹，1984 版本：20）

望自然哉？凡道皆道，凡德皆德，凡失皆失。道德樂遊於同，久亦奚渝？喜怒不至，何風雨之愆乎？（清·王夫之，王孝魚點校，2014版本：15）

引文中船山即以「和」作為萬物之根源，亦即為「生生」³¹，曾昭旭即指出：「違其和即喪其性而不能久矣。不違其和即能與一切得失而皆信其為生命之一幾而同之矣。故於此信者，信生幾之遍在也；同者，同於生幾之無窮也。」（2008：237）是故若不違其和，則「道德樂遊於同」，而此即為船山對於老子義理「無為自化，清淨自正」之最為肯定、讚揚之處。

復次，見《老子衍》中云：

造有者，求其有也，孰知夫求其有者，所以保其無也？經營以有，而但為其無，其樂無哉？無者，用之藏也。物立乎我前，固非我之所得執矣。象數立於道前，而道不居之以自礙矣。陰凝陽融以為人，而沖氣俱其間；不倚於火，不倚於符者遇之。仁義剛柔以為教，而大樸俱其間；不倚於性，不倚於情者遇之。勝負得失以為變，而事會俱其間，不倚於治，不倚於亂者遇之。故避其堅，攻其瑕，去其名，就其實，俟之俄頃，而萬機合於一。（清·王夫之，王孝魚點校，2014版本：9）

引文為船山詮釋《老子》第十一章中所言：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014版本：9）老子之言即是以「虛無」為體，要吾人重視之。而船山以為，若只執於無，為弊也。船山主張「有無」必須並重之，曾昭旭即補充道：「一方面肯定無為用之藏，一方面亦肯定有為無之所以保任之體，然後由體發用，其用使不為虛用也……夫然後老氏之原意毫釐不失，而其位則得以貞定而弊不生矣。此即船山之所以以儒學通於老子也。」（2008：238）「有無」為一體，則「陰凝陽融，而沖氣俱其間；仁義剛柔以為教，而大樸俱其間；勝負得失以為變，而事會俱其間」。而此即為船山心目中之兩端一致之「道」之體現與落實。

³¹ 關於「生生」，二程子曾言：「『生生之謂易』，是天之所以為道也，天指是以生為道。」（北宋·程顥、程頤撰，1983版本：29）據此可知「生生」與「人性之常道」同。

綜上所述，即為船山透過其「兩端一致」之詮釋方式，會通儒老，林安梧即指出：「船山清楚的斷定老子事實上也是在彰顯『道』(Tao)(或者說彰顯『存有』[Being])，不過由於種種認識的條件或狀況的限制而導致其偏弊即害處。只要我們能通即於『道』便能對老子有所批判的理解，並經由批判而達到一種創造性的詮釋。」(1987：77) 船山自出機杼地詮釋《老子》，並以「道」為所有經典之依歸，使吾人與經典之間，無隔閡，並進一步能貫通一致，使老子之道歸於儒學之人性常道。

三、船山義理之通於莊子義理

船山在其《莊子解》中，曾明確點出其認為莊子義理之源流，不是與老子同，而是「自立一宗」：

莊子之學，初亦延于老子。而「朝徹」「見獨」以後，寂寞變化，皆通於一，而兩行無礙：其妙可懷也，而不可與眾論論是非也；畢羅萬物，而無不可逍遙；故又自立一宗，而與老子有異焉。老子知雄而守雌，知白而守黑。知者博大而守者卑弱，其意以空虛為物之所不能距，故宅於虛以待陰陽人事之挾實而來者，窮而自服；是以機而致天人者也。陰符經之說，蓋出於此。以忘機為機，機尤險矣！若莊子之兩行，則進不見有雄白，退不屈為雌黑；知止於其所不知，而以不持持者無所守。雖虛也，而非以致物；喪我而於物撓者，與天下而休乎天均，非姑以示槁木死灰之心形，以待悟之自服也。嘗探其所自悟，蓋得之于渾天。(清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：358)

引文中之「朝徹」「見獨」，據船山之子王啟(A.D. 1656—1731)即詮釋「朝徹」為「如初日之光，通明清爽」；「見獨」則是「見無耦之天鈞」。(清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：137)「兩行」語出〈齊物論〉³²，而王啟將其詮釋為：「兩端皆可行也。適得而已。」(清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：93)「天均」一詞，則見《莊子集解》：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」(葉玉麟，1980：179)換言之，「天均」即是「道」。

³² 「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也……亦因是也。是以聖人而之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」(清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：92-93)

船山將其詮釋為「一」。³³「渾天」一詞，曾昭旭即詮釋道：「其所理會之虛，乃是即超越即實存之真實生幾，故念念當下即是，不與物為對，而無一定之型可守，此所謂之『渾天』也。」（2008：56）船山以為老子之義理是「以機而制天人」，有權謀狡詐之弊也；而莊子之義理則不然，其初雖近於老子，然莊子體悟萬物之變換乃是無始無終之循環流轉，是故其言「兩行無礙，畢羅萬物」，而可獨立於道家之外，而自別為一宗，進一步與儒家義理有相通之可能。

復次，見船山以其「兩端一致」論之詮釋方式，肯定莊子義理：

多寡、長短、輕重、大小，皆非耦也。兼乎寡則多，兼乎短則長，兼乎輕則重，兼乎小則大，故非耦也。……然則「乘天地之正」者，不驚於天地之勢也；「御六氣之辨」者，不驚於六氣之勢也，必然矣。無大則「無己」，無大則「無功」，無大則「無名」；而又惡乎小！雖然，其孰能之哉？知兼乎寡，而後多不諱寡也。知兼乎短，而後長不辭短也。知兼乎輕，而後重不畧輕也。知兼乎小，而後大不忘小也。不忘小，乃可以忘小；忘小忘大，而「有不忘者存」，陶鑄焉，斯為堯舜矣。（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：47-48）

引文中船山以莊子之原意進而引申，船山以其「兩端一致」論，論述莊子義理亦有儒家義理所謂「參贊天地之化育」³⁴之用。是以船山言：「凡莊生之說，皆可因以通君子之道，類如此。故不問莊生之能及此與否，而可以成其一說。」又言：「道合大小、長短、天人、物我而通于一，不能分析而為言者也。有真知者，並其通為一者而無朕，是未始有夫未始有始，未始有夫未始有無者。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：96）林文彬亦補充道：「莊子是忽視了事物客觀實有的存在，這是不能任主觀意識而取消的。兼乎小大的知是破除一己限制，超乎小大而從更高的層次來涵蓋小大，它深層的意義在於，從不為小大所囿的『逍遙』、『兼知』之中，去肯定小大對立的存在，去肯認各別事物存在的價值，去盡物之用。」（2004：240）船山以為吾人所處之生活世界中所有相對之事物，無寡無多、無短無長、無輕無重、無小無大，由兩端兼攝為一

³³ 「一者所謂天均也。原於一，則不可分而裂之。乃一以為原，而其流不能不異，故治方術者，各以其悅者為是，而必裂矣……一故備，能備者為羣言之統宗。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：352）

³⁴ 「自誠明，謂之性……能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（南宋·朱熹，1984 版本：32）

體，消解偏見與紛爭，並進一步由體發用，同體流行，而兼之兩端，本末貫通以體現儒家之道。

復次，船山肯定莊子義理中所言之「其神凝」，為莊子之歸結。³⁵並認為其與儒家義理所言之「參贊天地之化育」之旨有其會通之處：

神使明者，天光也；明役其神者，小夫之知也。故至人以神合天。神合天，則明亦天之所發矣。神與天均常運，合以成體，散以成始，參萬歲，周遍咸乎六字，而明乘一時之感豫以發。其量之大小，體之誠偽，明之不勝神也明甚。而愚者恆使明勝其神，故以有涯隨無涯，疲役而不休，而不知其非旦暮之得此以生也。故休乎天均者，休乎神之常運者也。神斯均，均斯平，平斯無往而不徵。（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：350）

引文中之「以明役其神」，即為感官之覺所發之知見，乃為一曲之明³⁶，而無「天光」可言。是故吾人若據此「小夫之知」則即如以管窺天一般，無法體悟真實之「道」；「神使明」則是指吾人體悟了道，進而有了超越世俗小見之大智慧。而這即是凡人與聖人之別。是以船山言：「緣守督以懷諸獨，而葆其光，出入乎險阻而不傷，凝神其至矣。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：350）唐君毅（A.D. 1909-1978）亦補充道：「人之此心知，一往求見其非所見，聞其非所聞，不求見其所見，聞其所聞；而其心乃行盡如馳，是謂不能自適其適，自得其得，人乃失其性命之情矣。則所謂自聞自見，亦非謂一無所聞一無所見；而只是：自求聞其所方聞，自見其所方見之謂；即只是：有所聞，則自聞此所聞，有所見，自見其所見；而使此心知不外馳，乃循耳目之所及以內通，以神直與所見所聞相遇之謂也。」（2006：62）船山要吾人能「存其神以使明」，將吾人受異化之生命，能與道同一，進一步能「用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：149）

³⁵ 王敵即詮釋「其神凝」為：「三字一部南華大旨。」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：80）

³⁶ 「明與知相似，故昧者以知為明。明猶日也，知猶燈也。日無所不照，而無待於燭。燈則燭之，或熄之，照止一室，而燭遠則昏，然而亦未嘗不自謂明也。故儒墨皆曰吾以明也。持一曲之明，以是其所已知，而非其所未知，道惡乎而不隱耶？」（清·王夫之，王孝魚點校，2014 版本：91）

伍、結論

綜上所述，吾人可以發現船山在詞斥佛道義理之時，並非只是憑空臆測，而是以儒家義理之「人性常道」為其義理根據，進而對二氏展開詞斥與會通。船山曾於《周易外傳》中言之：

是故始於一，中於萬，終於一。始於一，故曰：「一本而萬殊」；終於一而以始，故曰：「同歸而殊塗」。（清·王夫之、李一忻點校，2010b：133）

引文中所謂之「一」與「萬」，林安梧詮釋「一」為「理一」、「全體」；「萬」為「分殊」、「部份」、「個別」。（1987：91）而船山在這裡，欲闡述的是唯一之「道」落實於生活世界時，會產生不同之萬殊之理，然萬殊之理則又會歸為一，如此循環。船山在詮釋各家經典時，並非是憑空臆斷，而是其以儒家義理之「人性常道」作為其理解、詮釋、批判、重建經典之依據。船山試圖透過儒家義理之長處，補全二氏之不足，使得人性之常道能得以獲得開顯。是以其言：「同歸而殊塗」，而此亦是筆者於篇目所下之旨趣。

復次，船山於《宋論》中亦有言：

知言者，因古人之言，見古人之心；尚論古人之世，分析古人精意之歸；詳說羣言之異同，而會其統宗；深造微言之委曲，而審其旨趣；然後知言與古合者，不必其不離矣；言與古離者，不必其不合矣。非大明終始以立本而趣時，不足以與於斯矣。（清·王夫之、舒士彥點校，2015a 版本：121）

引文中為船山以《孟子·萬章下》中所言：「孟子謂萬章曰：一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。」（南宋·朱熹，1984 版本：324）引申而闡述吾人要以古人之「言」去體悟古人之「心」，進一步由往上考論古人之行事（世），去追求古人之「精意」，接著比較「群言」（儒與佛道）之異同，進一步會通其「統宗」，最後由「微言」去深察其「旨趣」。此即為船山為二氏著書之理據。船山接著補充道：

設身於古之時勢，為己之所躬逢；研慮於古之謀為，為己之所身任。取古人宗社之安危，代為之憂患，而己之去危以即安者在矣；取古昔民情之利病，代為之斟酌，而今之興利以除害者在矣。得可資，失亦可資也；同可資，異亦可資也。故治之所資，惟在一心，而史特其鑑。（清·王夫之、舒士彥點校，2015b 版本：977）

引文中船山即指出即使古人與今人有時空上之隔閡，然人性之常道是亙古不變之正道，只要吾人實踐儒家之人性常道並落實於生活世界中，那麼人性之常道即可體現於吾人身上，而使吾人具有創生萬物之能力。

最後即以船山言三教之分際作為本節之結束：

言「始」者有三：君子之言始，言其主持也；釋氏之言始，言其涵合也；此之言「始」，言其生動也。（清·王夫之、王孝魚點校，2014 版本：28）

《易》曰：「一陰一陽之謂道。」或曰，搏聚而合一之也；或曰，分析而各一之也。（清·王夫之、李一忻點校，2010b：149）

引文中船山以為儒家所言之「始」（道），是能參育天地化育，並具有創生萬物之能力，進而能主持分劑³⁷，立人倫之極也；釋氏所言之「始」，則是視世界萬物為無自性，而吾人秉持「空」觀吾人所處之生活世界一切生滅，而後知萬物皆無永恆之意而不執著也，是以船山言：「搏聚而合一之也。」道家所言之「始」，則是於陰、陽之外，有一虛無之道，此道具有「生生」之義，吾人若掌握此義，則可應機以御其變。曾昭旭即補充道：「此三者各具一義為首出，但須各明其分際，則故可不相扞格而且相茲以成者，此即船山之所以能通三家而不妄也。」（2008：236）船山以其堅定之儒家立場，出入佛老而又能不溺於佛老，透過理解、詮釋、批判、重建佛道二氏之經典，陶鑄佛道之義理，使其由兩端（儒與二氏）而貫通為一（人性常道），最後希冀能「參萬歲而一成純者。」（清·王夫之、王孝魚點校，2014 版本：100），足可見船山之義理之博大精深，實為中國義理史上難得一見之真儒者也。

³⁷ 「《易》故曰：『一陰一陽之謂道。』一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也。」（清·王夫之撰、李一忻點校，2010b：150）

參考文獻

古籍文獻（按年代排序）

- 王夫之〔清〕，王孝魚點校。《老子衍·莊子通·莊子解》（北京：中華書局，2014）。
- 《尚書引義》（北京：中華書局，2011）。
- 王夫之〔清〕，舒士彥點校。《宋論》（北京：中華書局，2015a）。
- 《讀通鑑論》（北京：中華書局，2015b）。
- 王夫之〔清〕。《王船山詩文集》（北京：中華書局，2012）。
- 《張子正蒙注》（北京：中華書局，2011a）。
- 《船山全書》（第十二冊）（長沙：嶽麓書局，2011b）。
- 《說文廣義》（長沙：嶽麓書社，2011c）。
- 《讀四書大全說》（北京：中華書局，2011d）。
- 王夫之〔清〕，李一忻點校。《周易內傳》（北京：九州出版社，2010a）。
- 《周易外傳》（北京：九州出版社，2010b）。
- 朱熹〔南宋〕。《四書章句集註》（台北：鵝湖月刊社，1984）。
- 程顥、程頤撰〔北宋〕。《二程集》（台北：漢京文化，1983）。
- 黃宗羲〔明〕，王夫之〔清〕。《黃梨州王船山書》（台北：世界書局，2015）。

專著

- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園著（2013）。《中國哲學史》，台北：里仁書局。
- 李滌生著（2014）。《荀子集釋》，台北：台灣學生書局。
- 林安梧（1987）。《王船山人性史哲學之研究》，台北：東大圖書。
- （2006）。《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，台北：台灣學生書局。
- 胡適（2008）。《中國哲學史大綱》，台北：台灣商務印書館。
- 韋政通主編（1997）。《中國哲學辭典大全》，台北：水牛出版社。
- 唐君毅（2004）。《中國哲學原論：導論篇》，台北：台灣學生書局。
- （2006）。《中國哲學原論：原性篇》，台北：台灣學生書局。
- 陳來（2010）。《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

- 陳鼓應（2014）。《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館。
- 曾昭旭（1988）。《性情與文化》，台北：時報文化。
- （1992）。《道德與道德實踐》，台北：漢光文化。
- （2003a）。《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，台北：台灣商務印書館。
- （2003b）。《良心教與人文教：論儒學的宗教面相》，台北：台灣商務印書館。
- （2003c）。《儒家傳統與現代生活：論儒學的文化面相》，台北：台灣商務印書館。
- （2008）。《王船山哲學》，台北：里仁書局。
- （1992）。《在說與不說之間——中國義理學之思維與實踐》，台北：漢光文化。
- 葉玉麟（1980）。《莊子集解》，台北：德興書局。
- 戴景賢（2013）。《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》，香港：中文大學出版社。

期刊論文

- 毛文芳（2001.12）。〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》第 19 卷，第 2 期：頁 171-200。
- 林文彬（2004.6）。〈王船山援莊入儒論〉，《興大人文學報》第 34 期：頁 223-246。
- 陳郁夫（1987.6）。〈王船山對禪佛的闢評〉，《師大學報》第 32 期：頁 263-297。
- 鄧聯合（2014.4）。〈莊生非知道者——王船山莊子思想的另一面相〉，《文史哲》（濟南）第四期：頁 65-73。。。

One Way and Many Ways: How Wang Chuanshan's Moral Philosophy both refuted and integrated Buddhism and Daoism

LEE Wei-Hao

PhD candidate, Institute of Chinese Literature, Fu Jen Catholic University

Abstract

Wang Fuzhi (literary name: Chuanshan) lived at the end of the Ming dynasty and was acutely aware that scholar-officials of his time were crazy on Zen Buddhism and sought a transcendence beyond ontology, neglecting the personal cultivation proper to Confucian morality. After the collapse of the Ming, Wang set himself to writing commentaries on the Confucian classics. He hoped thereby to refute the errors of Buddhism and Daoism and reestablish orthodox Confucianism in all its pristine purity. However, he did not only focus on Confucian texts, he also looked for the meaning in Buddhist and Daoist texts. Why is it that he could both refute the two schools on the one hand and study them on the other?

The purpose of Wang's exegesis was to reconcile two ends into one thread so as to discover a new meta-text theory that would express the universal norms for human nature which could be implemented in daily life and reveal true moral values. Hence, this paper begins by looking at how Wang Fuzhi refuted Buddhism and Daoism and how he was able to combine their thought in the one thread of Confucianism, thus enriching the Confucian way. The study will show how Wang's exegesis was not an idle eisegesis, since he took the Confucian norm of human nature as the standard for his hermeneutic and criticism, and reinforced it with textual support. He hoped that these norms for living could be put into practice in the world.

Keyword: Buddhism, Confucianism, Daoism, Integration of two extremes, Wang Chuanshan (Wang Fuzhi)