



王船山道德美學對異端思想之涵攝與開展*

陳章錫

南華大學文學系副教授兼系主任

摘要

王船山身處明清之際，面對家國之變，曾為救亡圖存，歷經生死之患難，最終使他決志潛隱著述，遍注群經，藉以寄託學術關懷，昭示來世以大道之理想。

因此，船山自具獨特哲學立場及圓融觀點，以孔孟儒學之精義，檢覈各家思想對於文化社會之影響，亦乃勢所必為。但船山在對於異端思想批判之餘，對於其中有助於社會人心、歷史文化，及有補於儒學者，仍不吝予以褒揚及採納。而船山對異端思想的批評，並非對其完全否定，而是仍有所斟酌去取，兼有涵攝對方旨趣，藉以深化自身思想內涵，而使其更得到開展之義。

本文旨趣，一者在於對王船山道德美學做一分疏，闡明其內涵特色及其所呈現出來之人格美、生活美及人文之美；二者在於說明船山如何批評異端思想之內容。其三，是論述船山道德美學對於老子、莊子、佛教、遊仙四種異端思想所加以抉發之價值，及其有俾於世教人心者。

* 本論文獲「103年南華大學校內專題研究計畫補助」，特此誌謝。



文學新鑰 第 26 期

關鍵字：王船山、道德美學、異端、老子、莊子、佛教。



The Infusion and Unfolding of Heretical thoughts in Fu-Ji Wang's Moral Aesthetics

Chang-Hsi Chen*

Abstract

Fu-Ji Wang was a great philosophical thinker in Confucius school during late Ming and early Ching Dynasty. However, he still absorbed thoughts from different heretical resources and infused them into Confucian thoughts to unfold a broader theory in Confucianism.

The content of the paper includes three dimensions. First, to analyze the essence of the moral aesthetics of Fu-Ji Wang, including its characteristics, and its ideals of the aesthetical personality, life and humanity in it. Second, to interpret how Fu-Ji Wang made his critiques to the heretical thoughts. Third, to propose how Fu-Ji Wang installed values in the so-called heretical thoughts as those from Lao Tzu, Chuang Tzu, Buddhism, and Shenxian thoughts in his moral aesthetics.

Keywords: Fu-Ji Wang, Moral Aesthetics, Heretical Thoughts, Lao Tzu, Chuang Tzu, Buddhism.

* Associate Professorr & Chairperson, Department of Literature, Nan-hua University.



一、前言

王船山為明末清初大儒，面對國族文化之危亡，在地解天崩之際，審視其人生處境及該有的具體作為，是「希張橫渠之正學」¹，建立儒學研究的正確方向，是由本貫末，而肯定張載學術方向之正²。以及「六經責我開生面，七尺從天乞活埋」³，重新疏理六經，使得儒家文化能夠與時俱新，面對時代社會政經文化變局之挑戰。冀能在異族統治的王朝下，讓生命活得更有意義，而不是苟且偷生。

易言之，船山思想是以近承張載，遠紹孔孟儒學為根本方向，而其使命則是對於儒家基本典籍《六經》予以別開生面的詮釋，讓中華文化避免淪於危亡，此即顧炎武所謂之亡國與亡天下之別⁴。總之，王船山身處明清之際，面對家國之變，曾為救亡圖存，歷經生死之患難，最終使他決志潛隱著述，遍注群經，藉以寄託學術關懷，昭示來世以大道之理想。

然而，中國傳統文化在歷史發展中有儒、釋、道三大主流思想，而即使儒

¹ 引自：〔明〕王夫之，〈自題墓石〉：「抱劉越石之孤憤而命無從致，希張橫渠之正學而力不能企，幸全歸于茲丘，固銜恤以永世。」收于《船山全書·第十五冊·薑齋文集補遺》，1996年，頁 228。

² 本文採取曾昭旭先生之觀點：「自孟子以後以迄宋明，儒學之主流實在逆覺體證此心性之本體，在求其放心，在由末以反本。此學至宋明而臻於大成。而船山則不然，在船山，此道德主體之肯定已若無疑問，而不復成為其學之重點，於是乃重在更從此道德主體向外發以成就具體的道德事業，故其學之趨向，乃不是由末反本而是由本貫徹於末的。」詳參：曾昭旭，《王船山哲學》，臺北，遠景文化事業公司，1983年，頁 192-3。

³ 〔明〕王船山，《船山詩文捨遺·自題觀生居堂聯》，《船山全書·第十五冊》，1996年，頁 921。

⁴ 〔清〕顧炎武，《日知錄·正始》，西安，陝西人民出版社，1998年，頁 71。顧氏認為「易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至于率獸食人，人將相食，謂之亡天下。」亦即文化斷絕，民族滅亡，是為亡天下。



學思想內部，也有不同的研究路數與修養工夫，各家各派都有其存在的作用與價值，雖其相互之間也時有抨擊對方之論，然而平心而論，吾人於今日均不容輕易對各家各派輕率予以否定。然則船山是如何考察儒學內部不同家派的思想？辨其是否有類同於佛禪之疑慮？以及船山又如何以儒家思想為本，在批判之餘，也進一步肯定老子、莊子、佛教、道家遊仙等思想之有補於儒學者？此頗值得加以探討。

因此，船山自具獨特哲學立場及圓融觀點，以孔孟儒學之精義，檢覈各家思想對於文化社會之影響，亦乃勢所必為。但在對於異端批判之餘，對於有助於社會人心、歷史文化，亦即有補於儒學者，仍不吝予以褒揚及採納。當然，其中若有違背天地之經、良知大本及六經之教者，自然會對其嚴加批評。

承上可見，所謂對異端的批評，並不是對其完全否定，而是兼有涵攝對方旨趣，藉以深化自身思想內涵，而更得開展之義，雖屬異端而在批評之列，但仍可有所斟酌去取，此即涵攝與開展之實義。

簡言之，本文旨趣，一者在於對王船山道德美學做一分疏，明其內涵特色；二者在於對船山有關異端思想的評斷加以探討，了解其涵攝異端思想之旨趣，及其對船山道德美學之開展有何助益。其三，是論述船山道德美學對於老子、莊子、佛教、遊仙四種異端思想所加以抉發之價值，及其有裨於世教人心者。

然而，何謂「道德美學」？本文係採曾昭旭先生之說統，曾先生在〈文學是開在道德土壤上的一朵鮮花〉文中說：

游於藝可以指文學藝術活動，也可以指道德生活或愛達到圓滿境界時人所體驗到的和諧活潑之美。而二者之中，尤其當以道德生活之美為本；



至於文學藝術的活動，無論是創作還是欣賞，都應該納入道德生活之中，成為整個道德生活的一環；或者是當美真實在生活中呈現的時候，以創作一件文學藝術作品來標誌這美；或者是藉此作品所呈現的美來啟發人去愛，去過道德的生活的熱情。而無論怎樣，文學藝術之美跟人生的善或愛密切相關。此之謂美善合一，而這樣的美學也就不妨稱為「道德美學」。⁵

由上可知，曾昭旭先生所謂之「道德美學」，奠基於對孔子「游於藝」的理解，須將文藝活動之美，納入道德生活之中，而且即在道德生活中呈現和諧活潑之美。換言之，文學藝術活動，係為了標誌這美，或啟發人去過道德生活的熱情。因此，文學藝術之美與人生的善或愛密切相關，此時道德美學的最高境界，也正是「美善合一的」的。又據朱熹注「游於藝」曰：

游者，玩物適情之謂。藝，則禮樂之文，射、御、書、數之法，皆至理所寓，而日用之不可闕者也。朝夕游焉，以博其義理之趣，則應務有餘，而心亦無所放矣。⁶

以上朱子之理解，認為藝的範圍，其一是禮樂之文，其二是射、御、書、數之法，二者都與道德生活密切相關，能讓人在生活中悠遊自在，陶養人格。因此，有關「道德美學」之意義，主要係指人的道德生活及情感狀態，在達致於至善之境界時，能體驗到和諧活潑之美。而此道德生活或愛，則是指自覺地過仁者的生活，如孔子所說「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」⁷（《論語·子罕》）孟子所謂：「夫君子所過者化，所存者神。上下與天地同流，豈曰小補

⁵ 曾昭旭，《讓孔子教我們愛》，臺北，臺灣商務印書館，2004年，頁250-1。

⁶ 〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁91。

⁷ 〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁110。



之哉。」⁸（《孟子·盡心上》）總之，由善所圓成的生活之美，此時心有餘裕，不致放失，故可視之為美善合一。

其次，文中用到「和諧」、「活潑」二詞來指稱生活之美，正是儒家思想所重視的「和」與「生生」之義；前者如有子所言：「禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。」⁹（《論語·學而》）朱子認為是天理之節文及人事之儀則，皆能從容不迫。《禮記·中庸》則曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節，謂之和。致中和，天地位焉，萬物育焉。」¹⁰情感之發而皆中節，極其和諧而萬物皆得到生長化育。後者則是出於《易傳》所言「富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易。」認為在大化流行之中，不斷創新變化，革故鼎新即是萬事萬物產生的動源。

綜上可知，曾昭旭先生認為儒家道德美學的要旨是「美善合一」、「美是善的一部分」，而且「美正是善的圓成」。王船山是明末清初的大儒，徧注群經，可說是當時儒學思想的集大成者，因此，筆者認為王船山道德美學，並不違離上述曾昭旭先生所探討之儒家道德美學的義理。

其次，再論何謂「異端」？孔子曰：「攻乎異端，斯害也已。」¹¹（《論語·為政》），朱熹注引范氏曰：「攻，專治也。……異端，非聖人之道，而別為一端，如楊、墨是也。其率天下至于無父無君，專治而欲精之，為害甚矣。」乃是取義於孟子闢楊、墨之例，係因其人違背聖人之道及倫常之教。據《孟子·滕文公下》：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。……

⁸ [宋]朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁330。

⁹ [宋]朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁53。

¹⁰ [宋]朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁20。

¹¹ [宋]朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁58。



楊、墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。」¹²而孟子上承孔子之道，除了批判楊朱、墨翟之外，還批評了告子、許行等人（說詳後）。

唐之韓愈及宋明儒者對異端之批判，主要表現於闢佛、老之層面，意即站在儒家立場，批判佛教、道家與道教，而其實若在思想史上追溯其源，「異端」所指，也並不排除儒家內部對不同學派之間的抨擊，例如早在《荀子·非十二子篇》，其批判之觸角延伸到子張氏之賤儒、子夏氏之賤儒、子游氏之賤儒¹³；又如漢之王充《論衡》，設有〈問孔〉、〈刺孟〉、〈九虛〉、〈儒增〉等專篇¹⁴。然而，荀子及王充竟然都是站在各自所堅持之儒家立場，批判不合自己理想標準的人，他們仍自認為是真儒。

除了採取批判之手段之外，對於異端，其實也有哲人站在包容對方的立場，例如魏晉新道家，以會通孔、老為務，此即表現在王弼注《老子》，認為老子之批評儒家聖智仁義，是為了「作用地保存」聖智仁義的真正意義，所謂「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」¹⁵。不過，王弼是從道家立場上去會通孔、老。仍在船山所批判的行列之中。

要之，中國傳統文人的學術涵養，對於儒、道、佛三家思想，通常採取兼容並蓄的態度，雖然基於內聖外王之實踐規模，總是歸宗於儒家，但是對於佛、道二家，乃至於其他諸子及百家眾技，並不完全排斥。例如與韓愈齊名的散文

¹² [宋]朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁253。

¹³ 北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北，里仁書局，1983年，頁253。

¹⁴ 例如《論衡》第二十八篇〈問孔〉、第三十篇〈刺孟〉、第十六篇〈書虛〉、第二十六篇〈儒增〉，參見：[漢]王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，臺北，世界書局，1990年，頁6目錄部分。

¹⁵ 見〈老子指略〉：「甚矣！何物之難悟也；既知不聖為不聖，未知聖之為不聖也；既知不仁為不仁，未知仁之為不仁也。故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」引自：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁199。



大家柳宗元，就是站在「文者以明道」的立場，而其所謂道，則不限於指儒家，而是兼容並蓄儒、道、佛等各家思想。

以上已闡明道德美學及異端之意，下文即意圖首先對王船山道德美學做一分疏，以明其內涵特色；其次，探討王船山如何批評異端思想，復次，則了解船山如何抉發異端思想的價值，及其對船山道德美學之開展有何助益。

二、王船山道德美學的內涵

由前節可知，孔子所說「游於藝」之實義，正是指仁者於道德生活中，達到至善時之境界，此時可呈現出「人格美」及「生活美」，從此中亦正可體會其和諧活潑之美。下文即以船山評述《論語》及《易經》之內容，作為立論根據。

（一）文質彬彬、依仁游藝的人格美及生活美

先言人格美，王船山為純儒，其道德美學淵源於孔子，故其哲學以道德人格的主體修養為核心，呈現文質彬彬、盡善盡美的人格之美及生活、人文之美。

另外，如在《禮記·中庸》中，孔子則暢論君子踐行中庸之道。無一不在印證以上諸義；王船山在解說《論語》「志於道，據於德，依於仁，游於藝」時曰：

四者工夫雖未嘗不有淺深，但志道是德仁之基，餘三者更無先後。游藝是格物，是情文，豈待依仁之後！且即志道，亦不是據德後便可放下。道既無窮，志亦須持，雖已依仁，仍不懈此志。四者只平平說個大成之



學，勿立次序，一立次序，便不是聖人教學者全備工夫。¹⁶

強調以「志道」作為根基之後，「據德、依仁、游藝」三者並無先後，持其志，以嚮往實踐道之無窮，以四者完成大成之學，成己成物，成為君子，成為成人，亦即成為仁者。

而有關君子，或說仁者之修養，必須內部的心與身，一己與外物，都能交互通流，達到整體存在感通和諧的地步。因此，作為君子，其外在的儀節行事，以及內心的真情實感，二者須適當交流，達致和諧的境地，孔子稱此為「文質彬彬。」據《論語·雍也》：「子曰：『質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。』」船山評述說：

夫苟其欲為君子，則或失而野，或失而史；雖有其質，不足以成令儀；雖有其文，不能以質幽獨；而可乎哉？然則於二者之間，可不務兼至而適宜乎？必也，保其忠信之誠，而廣以學問之益，有此心則必有以善全此心，有此事則必有以不欺此理者。其質也，盡乎天德之美，而人情物理之胥宜；其文也，必推諸所性之安，而使太過不及之有節；然後其為君子果成乎其為君子也。出可以移風易俗，而處亦有盛德之光輝，不可揜也。欲為君子者，可不念彬彬之美，而思所以自善其節文，以求免於流俗之偏乎！¹⁷

船山認為文與質二者不可偏廢，否則其缺失或是過度文飾，或是流於鄙野。而要成為一個文質兼至的君子，必須在內保有忠信之誠，並由外廣以學問之益。

分而言之，在質的方面，能真心自然流露，展現天德之美；對外能處事得

¹⁶ 王船山，《四書箋解》（收于《船山全書》第六冊），長沙，嶽麓書社，1991年，頁198。

¹⁷ 王船山，《四書訓義（上）》（收于《船山全書》第七冊），長沙，嶽麓書社，1991年，頁459-460。



宜，條理皆備。在文的方面，因安於本性之善，情感能發用中節，使得人情與物理皆得其宜。如此的君子人格，進則可以移風易俗，成就道德事業；退亦可以自善其身，發揮潛德之幽光。

因此，船山認為君子人格，文質彬彬的最高境界，必須是立基於誠善，博學於文，約之以禮。則其人之出處進退，最終都可達到人我通流，而感知宇宙整體存在之和諧。當然，此時即已進入生活美及人文美的範疇。

此外，在《論語》中，孔子論《詩經》之要旨為「思無邪」、「樂而不淫，哀而不傷。」¹⁸，根據風雅之正變，其分別能符合「性情之正」、「性情之真」；其次，孔子以韶樂與武樂作對比，以韶樂之盡美又盡善，印證美善合一之旨。復次，孔子以智、仁、勇三種人格特質，許以不惑、不憂、不懼的人格美學。其詳皆可參閱船山有關論述，因筆者已另文探討，於此不再贅敘。

（二）成性存存的取精用宏之道

船山對理想人格的確立，是以儒家道德心性的修養，實踐道義為目標。以人為本位，藉人之道德實踐，以安頓天地民物存在的意義。而此即何以船山道德美學可以即人格美、生活美及人文之美而得到確立。船山解《周易·繫辭上傳·第七章》所言「成性存存，道義之門。」曾贊嘆曰：

大哉！聖人之用易也。擇其精，用其中，合其妙，分以判之，會以通之，人存而天地存，性存而位存，析乎其有條也，融乎其相得也，斯則以為「存存」也。¹⁹

¹⁸ 二語分見《論語·為政》、《論語·八佾》，（宋）朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁55、66。

¹⁹ 王船山，《周易外傳·卷五》（收于《船山全書》第一冊），長沙，嶽麓書社，1988年，頁1013。



提到聖人能對萬物取精用宏，以「用中」、「合妙」、「分判」、「會通」之道，安立以人為本位的道德世界、人文世界。故曰「人存而天地存，性存而位存」，而能成就條理秩然、天人合德的理想境地。船山並進一步藉此批評佛、老之徒，假借《易經》的名號，文句相似而理解不同的說明，曲解易理，以包裝掩飾他們的思想。船山評曰：

玄者之竊易曰：「存存者，長生久視之樞也。」釋者之竊易曰：「存存者，不生不滅之真也。」夫百聖人存之而如一聖人，一聖人存之而正萬愚不肖，要以設人位而貞天地之生。彼之固命以自私，滅性以遠害者，其得竊文句之似，以文其邪也！²⁰

道教的修行在於追求修煉形軀，掌握長生久活之術；佛教的修行在於申明緣起性空，證立不生不滅的中道；船山批評前者是「固命以自私」，後者是「滅性以遠害」；二者都是以一己身家性命為考量，欲遠離禍害，而皆不能符合儒者己立立人、成已成物的道德理想。但是相較而言，船山對老、莊均有所肯定，其評價似超過對佛教之肯定。由成性存存，可知船山尤重視道德主體的主觀創造性，主張「王道盡於無逸，聖學審於研幾。」表達道德主體的敬慎之意，船山論震卦卦辭曰：

以筮者言之，則時方不寧，而得主以不亂，雖驚懼而必暢遂，當勿憂其可懼之形聲，而但自勉於振作。以學《易》者言之，震、巽者，天地大用之幾也，君子以之致用，艮、兌者，天地自然融結之定體也，君子以之立體。人莫悲於心死，則非其能動，萬善不生，而惡積於不自知。欲相暱，利相困，習氣相襲以安，皆重陰凝滯之氣，閉人之生理者也。物

²⁰ 王船山，《周易外傳·卷五》（收於《船山全書》第一冊），長沙，嶽麓書社，1988年，頁1013。



或以因而任之，恬而安之，謂之曰靜，以制其心之動，而不使出與物感，則拘守幽曖而喪其神明，偷安以自怡，始於笑言而卒於恐懼。甚哉，致虛守靜之說，以害人心至烈也！初幾之動，惻隱之心，介然發於未有思、未有為之中，則怠與欲劃然分裂，而漸散以退。……王道盡於無逸，聖學審於研幾，震之為用，賢知所以日進於高明，愚不肖所以救桎梏而違禽獸，非艮之徒勞而僅免於咎所可匹矣。²¹

上文以震、巽二卦與艮、兌二卦相較，二者作動、靜之對比。前者為天地大用之幾，君子本當效法之，主動知幾以致用；後者為天地融結之定體，象徵人之形軀，若以之立體，則良心不能出以感應外物，則人將困於利欲習氣一時之安定，而錮閉人之生理，習心幽曖以制其道心之動，則其將流於偷安自恬，無法主動應幾以應變，則會終以恐懼。船山故曰：「非其能動，萬善不生」。

船山藉此批評老子「致虛守靜」之說的流弊，之後船山則印證孟子之說，以此初幾之動，即是本心良知在存在面的善端，即惻隱之心。而這也同於《中庸》首段所言天命之性，喜怒哀樂四情未發時之中體，更是孔、孟以之教導人、禽之辨的起點。

船山於漸卦之彖「止而巽，動不窮也。」及大象傳「山上有木，漸，君子以居賢德善俗。」分別評述曰：

自異端有直指人心見性之說，而陸子靜、王伯安附之。陷而必窮，動之不善，宜也。

君子體德於身，居之安而善俗，敷教於俗，養以善而自化，皆由浸漸而

²¹ 王船山，《周易內傳·卷四》（收于《船山全書》第一冊），長沙，嶽麓書社，1988年，頁411。



深。漸者，學、誨之善術也。世豈有一言之悟而足為聖之徒、俄頃之化而令物皆善哉！異端之頓教所以惑世而誣民也。²²

上文船山首先批評象山、陽明之心學類同於禪，因為二者都是以單顯心體為主，然而吾人須知二者其實不同，前者是「即用即體」的體，是實能生道德創造以安頓心所及物的實體，而與佛之「消用入體」的虛體畢竟不同。²³不過，究極言之，若不兼重性體密藏的客觀尊嚴，則心體在存在面上畢竟無根據。即以漸卦而言，則重視自身德性之體現，敦本善俗，必須教者與學者二者相互間，不厭不倦地善化個人氣質，在時間的進程上磨礪人格，以成就繼世不絕的道德事業。

除了以上為對陸王心學之批判，船山於評《論語·憲問》「下學而上達」時，則對朱子「一旦忽然貫通」之言，亦致其批評：

只下學處有聖功在，到上達卻用力不得。……乃朱子抑有「忽然上達」之語，則愚所未安。若立個時節因緣，作迷悟關頭，則已入釋氏窠臼。朱子於《大學補傳》，亦云「一旦忽然貫通焉」，「一旦」二字亦下得驟，想朱子生平，或有此一日，要未可以為據也。

孟子曰：「是集義所生者」，一「生」字較精切不妄。循循者日生而已，豁然貫通，固不可為期也。曰「一旦」，則自知其期矣。自知為貫通之「一旦」，恐此「一旦」者，未即合轍。「下學而上達」，一「而」字說得順易從容。云「一旦」，云「忽然」，則有極難極速之意，且如懸之解，而不謂之達矣。

²² 王船山，《周易內傳·卷四》（收于《船山全書》第一冊），長沙，嶽麓書社，1988年，頁427。

²³ 詳參：曾昭旭，《王船山哲學》，臺北，遠景出版事業公司，1983年，頁299。



「忽然上達」，既與下學打作兩片，上達以後，便可一切無事，正釋氏「磚子敲門，門忽開而磚無用」之旨。釋氏以頓滅為悟，故其教有然者。聖人「反己自修」而「與天為一」，步步是實，盈科而進，豈其然哉！故曰天積眾陽以自剛，天之不已，聖人之純也。「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之至」，聖人之上達，不得一旦忽然也，明矣。²⁴

船山批評朱子將下學與上達打成兩片，類同於禪宗以頓滅為悟，誤以為上達之後，便可一切無事。此因朱子係藉由格物以求驗證，朱子言理，是偏於從形而上看，其體是超越靜存的，純而不雜的，此理與存在面的氣的關係是不離不雜的，性雖落於氣質之中而成氣質之性，然性之清淨純一如故，故人須不斷經由格物窮理，去其昏蔽而覺此性此理，而以格物為大學始教。

船山與朱子雖都肯定天、性為存有之密藏，但船山是由理貫至氣，通體是純一不雜，不須嚴分理氣。²⁵看此存有密藏，是從形上直貫至形下，是從已悟此體之後又自覺地、主動地發用及物而看者，其性體不只是理體，而是即活動即存有。

就船山而言，格物下學、反己自修之事，同時是證體之工夫，又同時是達用之事業，而具有積極之意義。此即道德美學中，人格美學得以證成之依據。道德創造性是唯人可有，性必剋就人而言，而萬物之理亦必繫於人性之創造然後有其意義，於是船山又反對程朱之「混人物於一性」。²⁶承上可知，船山對陸、王心學及程、朱理學，均有所批評，前者單顯心體，後者理氣分離，均有類同於佛禪之疑慮。

²⁴ 王船山，《讀四書大全說》（收于《船山全書》第六冊），長沙，嶽麓書社，1991年，頁811-2。

²⁵ 詳參：曾昭旭，《王船山哲學》，臺北，遠景出版事業公司，1983年，頁305-6。

²⁶ 曾昭旭，《王船山哲學》，臺北，遠景出版事業公司，1983年，頁305-6。



以上二論，其一，以「志道」為基，配合「據德、依仁、游藝」完成大成之學；又以文質彬彬、博文約禮，確立人我通流，整體存在的和諧。其二，從《易傳》「成性存存，道義之門」，重在設人位而貞天地之生，亦即以人之道德實踐上達天道，而安於乾坤並建的宇宙秩序，而即道德秩序。

三、王船山如何批評異端思想

前文論船山道德美學，已兼及船山對異端之批評，如論《易》之震卦時，批評老子「致虛守靜」之說；其次，論漸卦時，批評禪宗頓悟之說，兼及批判陸、王心學之類於禪悟。復次，船山評朱子格物「一旦豁然貫通」，將下學上達打作兩片。至於本節，則將專論船山對異端之態度。

（一）批判異端違背天地之經及聖賢之道

王船山將批判異端當成是學者之重責大任，並且解釋構成異端的根由，在於違背天地及聖賢之道，曲解道德心性，及破壞儒家經典中的微言、大義。船山於《讀通鑑論》曰：

闢異端者，學者之任，治道之本也。乃所謂異端，詭天地之經，判先王之憲，離析六經之微言，以誣心性而毀大義者也。²⁷

首先，船山言「闢異端」是治道根本，是學者無可旁貸的責任。其次，則是因為「異端」違背儒家《六經》的理想及及本心善性之原則，不符儒家的微言、大義。

至於微言及大義應有其區別，據徐復觀先生之說，微言是儒家理想性之所

²⁷ 王船山，《讀通鑑論》（收於《船山全書》第十冊），長沙，嶽麓書社，1988年，頁279。



寄託，而大義則是現實上的改良性主張，²⁸猶如大同與小康二者的不同，但是二者又是相輔相成，兼顧理想與現實二者的結合。亦即大同世界係人人良心彼此通流的終極政治理想，必須經由小康的禮治，循序漸進以趨近之，而終致人人能以仁心交流，始可謂是大同世界之真正實現。

另外，船山認為儒家內部也有不少學者陷於異端，其中或是陷於佛、老，或是兼受二者影響，船山將這些學者區分為三類，並具體指出其中代表人物：

陷於佛者，如李翱、張九成之流，而富鄭公、趙清獻雖賢而不免；若陸子靜及近世王伯安，則聖人之言以附會之，說愈淫矣。陷於老者，如王弼注易及何晏、夏侯湛輩皆其流也。若王安石、呂惠卿及近世王畿、李贄之流，則又合佛、老以溷聖道，尤其淫而無紀者也。²⁹

唐代李翱《復性書》受到佛教影響，以情為妄，將「情」理解為佛教所說的情識，主張性善情惡，如《復性書·中》曰：「情者，妄也，邪也，邪與妄則無所因矣。妄情滅息，本性清明，周流六虛，所以謂之能復其性也。」³⁰此義違背孟子所言性情均善之旨。

宋代張九成，字子韶，別號無垢，與大慧宗杲友善，原是楊時弟子，其思想參雜儒釋，例如其人言「君子戒慎恐懼，醞釀成中庸之道。」而被朱熹批評說：「愚謂中庸之道，天理自然，非如酒釀必醞釀而成也。」³¹又《宋史》也評

²⁸ 徐復觀說：「在現實環境所作的改良性主張，這是孔子的大義。不考慮現實環境，而直就道理的本身立說，這是孔子的微言。」詳參徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1978年，頁64。

²⁹ 王船山，《張子正蒙注》（收於《船山全書》第十二冊），長沙，嶽麓書社，1992年，頁26。

³⁰ 引自：《中國哲學史資料選輯——魏晉隋唐之部》，臺北，九思，未著出版年代，頁556。

³¹ 參見：《朱文公文集·卷七十二·雜學·張無垢中庸解》（收入《四部叢刊初編縮本·059》），上海，商務印書館，未著出版年代，頁1327。



論張九成說：「九成研思經學，多有訓解，然早與學佛者游，故其議論多偏。³²」無怪乎其被船山評為儒者之陷於佛者。

除了前一節已提及的陸象山與王陽明，為船山所批判之外，船山還提及富鄭公及趙清獻二人陷於佛，如，鐵面御史趙抃，與包拯齊名，卒後諡清獻，蘇軾曾為他作〈趙清獻公神道碑〉。清獻與慧來禪師遊，政事之餘多靜坐，冀求禪悟，「牧青州，日聞雷有省，即說偈曰，退食公堂自憑几，不動不搖心似水。霹靂一聲透頂門。驚起從前自家底。」³³又，宋代名臣富弼，封富鄭公，「鎮亳州時，迎華嚴顛公館於州治，咨以心法。」以上二人，其修行都不免與禪悟或佛教修行有關，而被船山所批評。

此外，船山所提及，陷於老的尚有王弼之注《易》，及同屬「貴無派」的何晏、夏侯湛，統合佛、老而混淆儒家聖道的有宋代王安石、呂惠卿，以及明代的王畿、李贄等。前者是有關陷於老之玄學家，其缺失是不能博文約禮以上達天德，例如船山於《易·繫辭上傳第七章》之「天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」另有評論王弼、何晏之一段文字：

夫人之所以「罔克繇聖」者無他，知見不出乎小之域，而不謹於理以自逸爾。聖人效天法地，唯健順而已矣。故《易》者聖人致知復禮之極功，夫子所謂卒學而無大過也。於此推極其實，而要歸之於知禮，以使學者循循於博文約禮而上達於天德，意至切矣。世儒不審，乃謂《易》為盈虛消息之道，聖人學之以審於進退而不致亢龍之極，及王弼、何晏師《老》《莊》之機械以避禍而瓦全之術，其與聖人知必極高明，禮必極精微之

³² 〔元〕脫脫，《宋史·卷三百七十四》，臺北，鼎文書局，1979年，頁11579。

³³ 本段富弼及趙抃二人，事蹟俱詳見：《羅湖野錄》，引自：中國哲學電子書，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=960264&searchu=%E8%B6%99%E6%B8%85%E7%8D%BB>



道，天地懸隔。乾坤純而德業盛，何嘗以處錚用冲為存性之功乎！³⁴

船山評王弼、何晏為世俗之儒，只從盈虛消息之道理解《易》，對於儒學義理之重視自覺，致知格物，克己復禮之實功，未能敬謹篤守而只求自逸，以致流於道家窺測萬物之機括，尋求避禍瓦全之術。據《莊子·齊物論》云：「其發若機括，其司是非之謂也。」³⁵機括原本汎指機械的發動部分，此處喻治事的權柄或事物的關鍵，亦指計謀、心思。

文中船山特別提及儒學之道德實踐，其要點在於博文約禮，及效法天地乾健坤順之德，故聖人知必極高明，而禮必極精微，終致完成盛德大業。總之，以上所論，均精確篤實，極具啟發性。

（二）批評異端之基本態度為必知其立說始末

船山認為欲評述異端，必須探知其立論之本源及末用，船山曰：

欲辨異端，亦必知其立說之始末而後可以攻之。許行之齊物，齊市物之賈也。莊子以齊物論名篇，則謂物論之是非，當任其自鳴於天地之間，而不足與較同異也。³⁶

以上論及對待異端的態度，必須深入異端的要害，從思想立場認清其立說之本末終始，才有利於理解其弊端，而不必強分異同，如農家的代表許行，除了提出君民並耕之外，也主張「市賈不二，國中無偽」³⁷（《孟子·滕文公上》）的觀點，被孟子指出其忽略了物品有大小及差異之實情，卻要統一售價的不當。

³⁴ 王船山，《周易內傳》（收于《船山全書》第一冊），長沙，嶽麓書社，1988年，頁535。

³⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，河洛圖書出版社，1974年，頁51。

³⁶ 王船山，《讀四書大全說》（收于《船山全書》第六冊），長沙，嶽麓書社，1991年，頁973。

³⁷ [宋]朱熹撰，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012年，頁244。



只著眼於物品之市價統一，其缺失經孟子簡單幾句話即予以點破。在此船山的態度是採取放任政策，如其認同莊子齊平物論之說，任異端自鳴即可；唯有任其不齊，而聽其自己，才能避免流於相刃相靡。船山評《莊子·齊物論》曰：

物論者，形開而接物以相構者也，弗能齊也。使以道齊之，則又入其中而與相刃。唯任其不齊，而聽其自己；知其所自興，知其所自息，皆假生人之氣相吹而巧為變，則見其不足與辨，而包含於未始有之中，以聽化聲之風濟而反於虛，則無不齊矣。故以天為照，以懷為藏，以兩行為幾，以成純為合，而去彼之所謂明，以用吾真知之明；因之而生者，因之而已，不與之同，不與之異，唯用是適；則無言可也，雖有言以曼衍窮年，無不可也。不立一我之量，以生相對之耦，而惡有不齊之物論？此莊生之所以凌轢百家而冒其外者也。³⁸

首先，船山認為物論無法齊平之，即使以道齊之，仍會陷入對立相刃之局，不若聽任其自生自息，如〈齊物論〉篇中所謂「照之以天」、「聖人懷之」、「兩行」、「參萬歲而成純」之道，即不突出自我以與物對立，則面對萬物及眾多物論，均表現為無限的包容，而糅合歷史長久的變異與沈浮，聖人之心能精粹不雜，不被紛亂及差異所亂。

至於船山看待孟子與告子之間的辯論，則謂為學必須本之於性，方知人之所以為人，而知性者要反之吾心，而確見其固有之實，然而告子卻以非性者為性，因此對待告子「屢辨屢窮而已足矣」，船山曰：

告子之學，大抵以守其無思無為之冥念，不為物所動者為宗。故謂無善

³⁸ 王船山，《莊子解·齊物論》（收于《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁93。



則亦無惡，無義則亦無不義，可以泊然與天下相遇而吾心自定。乃于嗜慾暫息之際得此虛寂之機，遂謂人之生也，如此而已矣；惟是能知能覺、可運可動者之靈，為天之所以與我，而仁義之道，皆儒者增加之於無是非得失之後，初非吾之所固有焉。此說足以惑天下之不盡心而妄言道者，其弊乃使人任其知覺運動之靈以無所不可。孟子與之遊而深惡之，固屢致辯焉。而彼亦強伸其辨，以與孟子爭。

告子則謂性中無義，而義自外來，不知義因事而見，而未見之前，吾心自有其必中之節，聖人特先知之而為天下顯之。……

夫告子既孤守其冥念而終不知，亦弗能警之使覺，故孟子但隨其說而折之，而未嘗指其本體以告之，則君子待異端之道，屢辨屢窮而已足矣。³⁹

告子未能肯定道德主體，只執守知覺運動之靈而已，於嗜慾暫息之際掌握虛寂之機，不能對道德仁義之理性本體予以正面肯定，認為義自外來，不知義因事而見，而未見之前，在吾心自有其必中之節，但若如告子所說性中無義，則義之制將從何而立？義之名將從何而起？故船山認為孟子對於內心封閉、強伸其辨的告子，屢辨屢窮之即已足夠。

尤可注意者，船山認為對待異端，更不能禁而激之，以免適得其反。例如：船山在評論唐武宗時期的毀佛活動，在會昌五年，詔毀寺及招提蘭若四萬餘區，強迫僧尼還俗二十六萬五百人，可說是令之必行，但之後的發展是：

然不數年而浮屠轉盛，於是所謂黃檗者出，而教外別傳之邪說充塞於天下，禁之乃以激之而使興，故曰難也。

³⁹ 王船山，《四書訓義（下）》（收于《船山全書》第八冊），長沙，嶽麓書社，1990年，頁675-6。



武宗聽道士趙歸真之說而闢佛，以邪止邪，非貞勝之道，固也。未幾而武帝崩，李德裕逐，宣宗忌武宗君相而悉反其政，浮屠因緣以復進，其勢為之也。雖然，假令武宗永世，德裕安位而行志，又豈可以舉千年之積害，一旦去之而消滅無餘哉？何也？以一日矯千年之弊，以一君一相敵羣天下狂惑泛濫之情，而欲剷除之無遺，是鯨之墮洪水以止其橫流，卒不能勝者也。⁴⁰

以上意謂著對待異端，應採取貞勝之道，即以正道勝，而不能以邪止邪，以強烈手段去禁制異端。否則，反而會激發其振興之勢，因為一個宗教既能行之千年以上，則在民眾精神寄託、安定社會心理、宗教文化上已具備相當功能，對於安定社會民心，仍有相當功效，不宜以一時激烈手段，強行鏟除之；而應是因勢利導，對症下藥，不應如鯨之防堵，而應如禹之疏導洪水，尋其原委，使其有所消歸之道。

（三）上承張載從氣學觀點批判佛、老而二者有別

船山何以批判佛、老？船山是主張「即氣言體」的，上繼張載「太虛即氣」的觀點，張載早已有反對佛、老之論，《正蒙·太和篇》曰：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者，往而不反；徇生執有

⁴⁰ 王船山，《讀通鑑論》（收於《船山全書》第十冊），長沙，嶽麓書社，1988年，頁1007-8。



者，物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。⁴¹

張載的天道論係針對佛、道的宇宙觀而起，佛教認為萬物緣起緣滅，故無自性，而說緣起性空，張載則認為氣化流行的聚散往來，都有道在其中作為主宰，才得以生生不已。道即藉氣化聚、散之兩相而顯其主宰性、創生性。太虛即於氣之聚散兩途而顯其用。

至於聖人盡性，即是將天道實現於己身，即於聚散、往來、生死等兩面，而皆表現出最高的道德價值。⁴²張載認為佛教以寂滅為所追求的理想，是往而不反，以氣之散為真，而不能肯定氣之聚。道教的追求長生，是物而不化，執著於氣之聚，而不能肯定氣之散。船山注「彼語寂滅者，往而不反」曰：「釋氏以滅盡無餘為大涅槃。」注「徇生執有者，物而不化」則曰：「物，滯於物也。魏伯陽、張平叔之流，謂可長生。」意均頗為恰當。

不過，船山仍不同於張載，張載兼此氣化之兩面相而主宰之，遍潤之；但虛與氣二者，並不是同質的存在，雖然二者是相即不離的。而船山卻是即氣言體，由理貫氣，由形上貫至形下，氣已上提至本體之地位。

船山於《正蒙·可狀篇》：「莊、老、浮屠為此說久矣，果暢真理乎？」注曰：

莊老虛無，言體之無也。浮屠言寂滅，言用之無也。而浮屠所云真空者，則亦銷用以歸於無體。⁴³

因老子以「無」作為天地之始，故說其言「體之無」，佛教空宗以緣起緣滅

⁴¹ 王船山，《張子正蒙注》（收于《船山全書》第十二冊），長沙，嶽麓書社，1992年，頁17-21。

⁴² 詳參：王邦雄等，《中國哲學史》，臺北，里仁書局，2005年，頁468-70。

⁴³ 王船山，《張子正蒙注》（收于《船山全書》第十二冊），長沙，嶽麓書社，1992年，頁362。



說萬物無自性，或說其自性空；有宗則以心法起滅天地，而說三界唯心，萬法唯識。此即為「用之無」，銷用而歸於無體。因此，佛、老對於世界之本體的有、無，其看法是似相異而實相通的，二者都否定世界統一於有。《正蒙·可狀篇》：「神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也。」船山注曰：

即象可以窮神，於形色而見天性，所以闢釋氏幻妄起滅、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。⁴⁴

船山遠承孟子「形色天性」之說，萬物皆備於我。係因船山言氣，即天道流行，除了包括世俗所說物質世界一面，其實也兼涵神與心的一面。人之性命是氣之主體性之呈顯，人之神與性即宇宙本體的內在，貞生安死以盡人道，確立人道尊嚴。

四、王船山如何從道德美學的立場涵攝異端思想加以開展

前論曾提及，道教修行長生久視之術，被船山批評為「固命以自私」；佛教認為緣起性空，而證立不生不滅的中道，被船山批評為「滅性以遠害」；二者都不符合儒者己立立人、己達達人、成己成物的道德理想。

相較而言，船山對老、莊均有所肯定，其程度遠超過對佛教之肯定。其實船山之批評佛、老，重點實側重在闢佛；其闢老，多側重在道教之追求長生不老之術，而非專門針對老子、莊子思想而言。

（一）船山對於《老子》以靜制動的思想，係有條件的加以肯定

船山認同司馬遷《史記》的觀察，漢初的政治文化，實則有得於老子無為

⁴⁴ 王船山，《張子正蒙注》（收於《船山全書》第十二冊），長沙，嶽麓書社，1992年，頁359。



自化、清淨自正的政治智慧，在此之前，船山表達了對以往諸家注解老子之不當。在《老子衍·自序》曰：

老子之言曰：「載營魄抱一無離」，「大道汎兮其可左右」，「沖氣以為和」，是既老子之自釋矣。莊子曰：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」，是莊子為老釋矣。舍其顯釋，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，而為蝨來茲，豈有既與！⁴⁵

船山對於以往諸家之注老子，例如王弼、何晏的釋以《易》理，及鳩摩羅什、梁武帝以佛家事理因果曲解之，乃至焦竑、李贄的以禪宗綴合之，均持批判態度，唯一認可的是老子自己所說的身心合一、大道周流及沖虛和諧之意，以及莊子論養生時，不涉名刑、順循沖虛之道的法則。另外，船山也提出自己理解老子，係採用深入敵論陣地之方法論。如《老子衍·自序》續曰：

夫之察其諄者久之，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。

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。⁴⁶

由於船山觀察到以往注家對於老子理解的荒謬，就全然拋棄它們，而讓老子自己的意思推衍出來，其方法是：深入其營壘，掌握其內容，暴露其立論依據，進而發現其瑕疵，然後使道得到回復。

⁴⁵ 王船山，《老子衍》（收于《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁15。

⁴⁶ 同前引註。



當然船山所要回復的道，指的是儒家的聖道，是禮樂人文之道，是立基於《中庸》道德形上學的中和之道。因此，相較之下，老子的缺失有三：一是故意與世俗對立而唱反調，二是偶有所得就緊抓不放，反而偏離正道；三是有點小聰明就到處賣弄而不切當。天下之論道者或有此不公、不經、不祥之缺失，老子卻三種兼而有之。《老子衍·自序》又曰：

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敝，取天下者力竭智盡而敝其民，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、孫公和異尚而遠危殆，用是物也。較之釋氏之荒遠苛酷，究於離披纏棘，輕物理於一擲，而僅取歡於光怪者，豈不賢乎？司馬遷曰：「老聃無為自化，清淨自正」，近之矣。⁴⁷

中國歷史上朝代的變換，常是治亂相循，而在變亂之際，野心家常會假借禮樂之名排除異己；即使治平時代，野心家同樣也會生事擾民。「守文而流偽竊，昧幾而為禍先。」政治上層經常是橫徵暴斂，生事擾民，而自陷於危險。以上諸弊端，船山認為，只有了解老子思想中禍福相倚、有無相生之道，也許可以救助渡過危機，例如漢初文、景二帝時行黃老之治，馴致平下太平；或者是張良及晉代孫登二人所以能遠離殺身之禍，都是拜老子「無為自化，清淨自正」思想之賜，司馬遷對老子的評斷，可說是相當合理。

（二）《莊子》的生命智慧，能移而相天

船山之注解《莊子》自成其一家之言，今本三十三篇中，以內七篇最為重要，學者大皆公認為莊子所自著，至於外篇、雜篇則為莊子後學加以引伸發揮，其中多有可與內篇互相發明，暢演奇趣者。船山特別欣賞〈達生〉篇，在篇首

⁴⁷ 王船山，《老子衍》（收于《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁16。



曰：

此篇於諸外篇中尤為深至，其於內篇〈養生主〉〈大宗師〉之說，獨得其要歸。

唯此篇揭其綱宗于「能移而相天」，然後見道之不可不知，而守之不可不一，則內篇所云者，至此而後反要而語極也。⁴⁸

船山對〈達生〉篇讚譽有加的關鍵是，其義旨可以會通儒道二家思想，此篇雖只得到〈養生主〉〈大宗師〉之要歸，其實因內七篇思想構成一嚴整體系，故通達此二篇，實即通於莊子整體思想。在評〈達生〉首段思想總綱時，船山提出其生命觀曰：

人之生也，天合之而成乎人之體，天未嘗去乎形之中也。其散也，形返于氣之實，精返于氣之虛，與未生而肇造夫生者合同一致，仍可以聽大造之合而更為始，此所謂幽明始終無二理也。

讀《莊子》者，略其曼衍，尋其歸趣，以證合《大易》「精氣為物，游魂為變」，與《論語》「知生」之旨，實有取焉。孔子許狂者以不忘其初，其在斯乎？⁴⁹

以上船山以《莊子》證合於《大易》與《論語》，主要在於「幽明始終無二理」。幽、明各是「氣之虛」與「氣之實」，也可分指形上之道與形下之氣，形氣及萬物可見，為明；而精神與理則不可見，為幽。其次，現世有形之生命為始為生，消歸無形之生命為歸為死。復次，不可見之生命狀態，或者無形卻有

⁴⁸ 王船山，《莊子解》（收于《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁291。

⁴⁹ 王船山，《莊子解》（收于《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁293-4。



作用之精神表現，《大易》也以鬼神形容其妙用。

《莊子·養生主》開首即言：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆矣。已而為知者，殆而已矣。」⁵⁰文末又言：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」畢竟人壽有盡，心知欲望之追逐亦有窮時，唯有遠離心知的紛馳，傳承精神文明的輝光才可長保無窮，故如何在有限生命中表現無限的價值，實為重要課題。《莊子·達生》云：

夫欲免為形者，莫如棄世，棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。世奚足棄而生奚足遺？棄世則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。⁵¹

棄世即揚棄對俗情世間的執著，不斷地減損情欲及知見，其功效有二，一者心不為外物所牽累，則不致非分妄求；二者形體不勞倦，不在口體之養及形色之欲作無窮追逐，精神上就能自由完足。因此，前者「精不虧」，後者「形不勞」，合之則是「心全精復」。

此須在生活中時時用功修為，如《老子·四十八章》所說：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為。」⁵²養生的工夫修養須在生活中不斷磨礪，以合於自然無為之旨，故曰「損之又損，以至於無為。」實同此處所言「精而又精，反以相天」之意。此種自然無為之生命整體觀，亦如《老子·第十章》所言：「載營魄抱一，能無離乎？」⁵³亦即意謂著身心一體，魂魄

⁵⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，河洛圖書出版社，1974年，頁115、129。

⁵¹ 王船山，《莊子解》（收於《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁292。

⁵² 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年年，頁127-8。

⁵³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年年，頁22。



合一，同於前文所謂「形全精復，與天為一。」而「與天為一」之意，詳言之，則如《莊子·齊物論》所言「天地與我並生，萬物與我為一。」⁵⁴除了身心一如之外，更有物我兩忘之意，是即蝴蝶與莊周混融為一體的「物化」觀。

王船山又有「渾然一氣」的思想，與莊子後學所著的外篇《莊子·知北遊》所言：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。……通天下一氣耳。」其義相通。船山注曰：

若無思慮，無處服，無從道者，為可以體道，則無思、慮、處、服、從、道者，固道矣，有思、有慮、有處、有服、有從、有道者，又豈道外之有此耶？……生死相貿，新故相迭，渾然一氣，無根可歸；則因時，因化，因物，不言而照之以天，又奚荅焉！則又奚問哉！⁵⁵

人之生死只是氣之聚散，新與故只是不斷更迭的過程，天地與我並生，萬物與我為一，渾然一氣，道只在於當下眼前的世界，只要脫離心知言語的執著，消除彼此對立，是非的執著，一切因其所是而是之，而照之以天。

《莊子·知北遊》借老聃回答孔子之問語：「女齊戒，疏淪而心，澡雪而精神，……精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」王船山之解說為：

精神生於道。道，無也；精神，有也。然則精神之所自生，無所以然之根，而一因乎自然之道。自然者，即謂之道，非果有道也。……自然者之所以然，久矣。自然者，有自而然之謂，而所自者，在精神未生之上，不可名言，而姑字之曰道。乃形物既成之後，此道亦未嘗暫舍，而非根

⁵⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，河洛圖書出版社，1974年，頁79。

⁵⁵ 王船山，《莊子解》（收於《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁333-4。



本枝葉各為一體。為君子者，乃求所以然而自外于大方，豈有當乎！⁵⁶

以上所言道、精神、形，萬物，看似有四種高下層次，其實「通天下一氣耳」，只是因言說之視角不同而有所差別。以王船山「渾然一氣」的思想來看，解莊亦有其妙義。一者，道不可言說，寂兮冥兮，乃天地萬物之始源，而字之曰道，如《老子·二十五章》所說。其次，吾人所能言說者只能是道的相狀，而形是就天地萬物之特定性質而言，萬物以此而有區分，然而同在道的一大氣化之中。第三，自然者，即自而言，道並不能自外於自然之外，在人無有心知執著之修為下，道是一整體和諧的狀態。第四，「疏淪而心，澡雪而精神」，此種無心之修為，莊子特稱之為精神，「精神」是《莊子》在外雜篇所創的詞語，神是心靈的沖虛妙用，精則是心靈之原質。因此，誠如曾昭旭先生言：「就主觀面而言，道就是指至虛至靜的心境，就客觀面而言，道就是指生命的和諧狀態。」⁵⁷可以說是對道家美學的諦解。

（三）佛教主張出世入世相即相融，呼應生活化的儒家

船山於佛教思想中，欣賞其出世、入世相即相融的觀點，呼應生活化的儒家，而有關唯識宗的現量觀，則運用於其詩歌理論中。其實船山在其生命史中，曾有一段長時間與佛徒交往，並建立深厚情誼。

明崇禎十六年，張獻忠陷衡陽，船山時二十五歲，走匿南嶽蓮花峰，次年明亡，營續夢菴於蓮花峰，至三十四歲時常隱居於此。⁵⁸九年期間廣結高僧，研究佛理，亦潛心著述。先是，船山為避免張獻忠逼其作偽臣之追索，又自斃

⁵⁶ 王船山，《莊子解》（收于《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年，頁337-8。

⁵⁷ 曾昭旭，《充實與虛靈——中國美學初論》，臺北，漢光文化事業公司，1993年，頁89-91。

⁵⁸ 詳見：曾昭旭，《王船山哲學》，臺北，遠景出版公司，1983年，頁12-18。



面刺腕，傅以毒藥，昇至郡城以見賊而救出父親，遂逃至蓮花峰，而得到僧人性翰收留。另外，船山又在三十歲時，與方廣寺住持性翰一同舉兵抗清，失敗後逃避清兵追捕過程中，仍與寺僧共患難相扶持，誠屬生死之交，友誼深厚。

其間，船山與南嶽名僧惟印有對弈之樂，曾與慈枝、元赤等僧人往羅漢台訪惟印不遇之事。並回憶彼此討論佛學之情形，其觀點記載於〈與惟印大師書〉：

世有出世，出世有世，出不出，世不世，即世即出，即出即世，堂堂昂昂，眉毛下只許鼻頭領過。公奉妙法蓮花塔，三千僧是，大乘菩薩是。蘇子瞻云：「我是小乘僧。」只此一語，頂戴不小。公以弈為遊戲，與余品皆最劣，然終日欣然對局不倦，王積薪必無此樂也。一行和尚冷眼觀破，止知著著求先，故不能出普寂圈續中。……丙辰初冬南嶽續夢庵柴人王夫之旅庵燈下。⁵⁹

文末提到著作年代是丙辰年，船山五十八歲，因避吳三桂之亂，曾至長沙，再度與惟印相晤。距二人相見於南嶽，已歷三十餘年。文中船山認為「即世即出，即出即世。」係依據《維摩詰經》「世間性空，即是出世間」之意⁶⁰，又據《六祖壇經》亦云：「法元在世間，於世出世間；勿離世間上，外求出世間。邪見在世間，正見出世間。邪正悉打却，菩提性宛然。」⁶¹主張出世與入世圓融不二，且不得離開人世而談出世，深得禪宗頓悟之旨。徐蓀銘於此認為「意指不于出世間求出世，而是即世間求出世間，于煩惱中求菩提，頓悟成佛。此但

⁵⁹ [明]王夫之，《船山全書·第十五冊·船山詩文拾遺》，長沙，嶽麓書社，1996年，頁996-8。

⁶⁰ 賴永海，高永旺：《維摩詰經·入不二法門品第九》，北京，中華書局，2010年，頁144-5。記載：「世間出世間為二，世間性空，即是出世間；於其中不入不出，不溢不散，是為入不二法門。」

⁶¹ 方廣錫，《敦煌壇經合校簡注》，太原，山西古籍出版社，1999年，頁52。



是頓教，亦名為大乘。迷來經累劫，悟即剎那間。」⁶²其意甚是，此即煩惱即菩提之意，慧能所說之前念迷即凡夫，後念悟即佛。原來菩提本清淨，起心即是妄；世人自有菩提智慧，此智慧是在家修行成佛的內在根據。文末曰「迷來經累劫，悟即剎那間。」故只須破除一切執著，自在修行即可。

（四）遠遊暫以遺情的丹道觀，博學多通而不遷其守

船山對於屈原〈遠遊〉的通釋，認為在文學表現之外，有關登仙超升的修為方面，頗多道家「鍊性保命」的描寫⁶³。此因屈原博學多能，融合古代文化中神話、英雄、氣功、陰陽及老莊哲學等。使得〈遠遊〉內容能為後世內丹學及養生方法，提供理論建構之基本方向，在思想史上，〈遠遊〉實有其深厚影響及崇高地位。

船山於《楚辭通釋·遠遊》的前言中，引述王逸說法，在繼承中另有批判，提出一己獨特之見。其文曰：

而王逸所云，與仙人遊戲者，固未解其說，而徒以其辭爾。若原達生知命，非不習於遠害尊生之道，而終以不易其懷貞之死。則軼彭聃而全其生理，而況汲汲貪生，以希非望者乎？志士仁人博學多通，而不遷其守，於此驗矣。⁶⁴

船山認同王逸之說，屈原在朝廷中處境艱難及孤忠無從訴說，然而對國家

⁶² 吳立民，徐蓀銘，《船山佛道思想研究》，長沙，湖南出版社，1992年，頁39。

⁶³ 王沐先生認為王船山獨具慧眼，以〈遠遊〉為內丹丹法著作，其所詳釋丹法步驟，語皆有本。詳參：王沐，〈析王船山《楚辭通釋·遠遊》〉，《內丹養生功法指要》，北京，中華書局，2008年，頁187-211。學者亦有從歷代文獻證成此一觀點者，另可參見：柳存仁，〈王船山著《楚辭·遠遊》〉，《古典新義》，臺北，臺灣學生書局，2001年，頁255-282。

⁶⁴ 王夫之，《楚辭通釋》，臺北，廣文書局，1979年，頁101。



仍具忠愛思慕之忱，不得已，只好修執恬漠，及創作詩篇，以寄託幽懷。

船山對於王逸所論述，惟一不滿的是王逸只從文辭著眼，故有「託配仙人，與俱遊戲」的意見，忽視了屈原孤忠離憂的心緒。船山曰：「若原達生知命，非不習於遠害尊生之道，而終以不易其懷貞之死。」屈原忠貞愛國，若救國無門，終會不惜以死明志。登仙的文辭，僅足以證明屈原博學多能，即使具備駕馭文字及融會遊仙思想的功力，僅適以舒其抑鬱之懷，並不減損其忠貞的夙志。

〈遠遊〉充滿神遊太虛，遺世獨立的遊仙幻想，對於後代文學影響深遠，也為胸懷遠大而處身困頓的人，提供一心靈休憩的處所，如船山於《楚辭通釋·序例》曰：

遠遊，極玄言之旨，非諾皋、洞冥之怪說也。後世不得志於時者，如鄭所南雪庵，類逃於浮屠；未有浮屠之先，逃於長生久視之說，其為寄焉一也。黃老修煉之術，當周末而盛，其魏伯陽、葛長庚、張平叔皆仿彼立言，非有創也。⁶⁵

將〈遠遊〉定位成養生玄言之寄託，尤其是在佛教尚未傳入中國時，《老子》思想中「長生久視」⁶⁶之道，成為志士仁人在遭逢生命困頓時，得以避世修心，保合太和的良方。如同宋代的鄭所南在亡國之際，暫逃於佛，其道理相似。而朱熹論〈遠遊〉：「雖曰寓言，然其所設王子之詞，苟能充之，實長生久視之要訣也。」⁶⁷船山則進一步演繹其內容是「其最近理者，為鍊性保命。」⁶⁸甚且認

⁶⁵ 王夫之，《楚辭通釋》，《船山全書》第十四冊，長沙，嶽麓書社，1996年，頁208。

⁶⁶ 語出《老子·五十九章》，引自：樓宇烈校釋，王弼注，《老子道德經注》，北京，中華書局，2011年，頁160。「長生久視」為長久維持存在之意；久視，即久立，長久存在之意。

⁶⁷ 朱熹，《楚辭集注》，上海，上海古籍出版社，2001年，頁103。

⁶⁸ 王夫之，《楚辭通釋》，《船山全書》第十四冊，長沙，嶽麓書社，1996年，頁352。



為是後世內丹學之理論依據，其所印證皆合。

五、結語

本文論王船山道德美學，係藉曾昭旭先生及朱子之評述《論語》「游於藝」發端，「將文藝活動之美，納入道德生活之中，而且即在道德生活中呈現和諧活潑之美。」其後又經由二方面論述，首先，藉由船山之評述「志道、據德、依仁、游藝」說明大成之學，又以「文質彬彬」，博文約禮，確立人我內外通流，整體存在的和諧感。其次，則從《易傳》「成性存存，道義之門」的取精用宏之道，設人位以貞定天地之生，而重視道德實踐的主觀創造性。其中，船山亦透過評《易》之震卦，論無逸及極深研幾的主體道德修為，以印證孟子四端之心。另外，船山又從評述漸卦，論述君子體德於身，居之安而敦本善俗，以成就繼世不絕的道德事業。綜上，可以得知，船山道德美學的內涵是培養人格之美，進而成就生活之美及人文之美。

船山將批判異端當成是學者之重責大任，並且解釋說構成異端的根由，在於違背天地之經及聖賢之道，曲解道德心性，及破壞儒家經典中的微言、大義。其次，面對異端要知其立說始末，不突出自我以與物對立，而是面對萬物及諸多物論，表現為無限的包容與接納。復次，船山則歸宗於張載從氣學觀點批判佛、老。

總之，統合以上所論，本文將有關船山道德美學對異端思想之涵攝與開展，歸結為四個重點結論。

其一，船山對於《老子》以靜制動的思想，係有條件地加以肯定，尤其是認同司馬遷所說的「老聃無為自化，清淨自正。」船山否定歷代老子注解，而



採取讓老子自己推衍其意的方式，他看出老子思想的重要旨意有三，即：「載營魄抱一無離」的身心合一觀，「大道汎兮其可左右」的大道周流觀，以及「沖氣以為和」的陰陽和諧觀。另外，他解析老子也提出了一項很重要的方法論：「入其壘，襲其緇，暴其恃，而見其瑕矣！見其瑕而後道可使復也。」具有重要的啟示，也適用於今日吾人面對其他諸家思想。當然，船山還要進一步將此道回復到儒家的聖道，禮樂人文之道及中和之道。

其二，船山認可《莊子》的生命智慧，是「能移而相天」，船山以「渾然一氣」的思想，接合《莊子·知北遊》「通天下一氣耳」的宇宙觀，接受《莊子·達生》「形全精復」的養生觀，又認同《莊子·齊物論》的一體觀，脫離心知言語的執著，消除彼此對立，是非的執著，一切因其所是而是之，而照之以天。最後，船山認為讀《莊子》者，要略去其曼衍之文字，而尋找其歸趣，以證合《大易》「精氣為物，游魂為變」，與《論語》「知生」的意旨，重視精神生命的修為。

其三，船山欣賞佛教所主張之出世入世相即相融的觀點，呼應生活化的儒家，以體現人格美及生活之美。船山認為「即世即出，即出即世。」菩提本清淨，而凡夫起心動念即是妄；惟煩惱即菩提，煩惱的勘破正是悟入菩提的契機，而世人均自有菩提智慧，此智慧是在家修行成佛的內在根據。故吾人只須當下自悟，破除一切執著，自在修行即可。

其四，船山認為屈原在《楚辭·遠遊》的遊仙思想中，表現出博學多通而不遷其守的志節。除了文學表現之外，在有關登仙超升的修為方面，也頗多道家「鍊性保命」的描寫，成為歷代志士仁人在遭逢生命困頓時，得以避世修心，保合太和的良方。〈遠遊〉充滿神遊太虛，遺世獨立的遊仙幻想，對於後代文學



影響深遠，也為胸懷遠大而處身困頓的人，暫時提供一心靈休憩的處所。最後，吾人可以說，船山的心緒、志節與遭遇，與屈原正有頗多相似之處，這些有關對屈原的評價，其實也是船山的自道！

六、參考文獻

- 〔漢〕王 充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，臺北，世界書局，1990 年。
- 〔宋〕朱 熹，《四書章句集注》，北京，中華書局，2012 年。
- 〔宋〕朱 熹，《朱文公文集》（《四部叢刊初編縮本 059》），上海，商務印書館，未著出版年代。
- 〔宋〕朱 熹，《楚辭集注》，上海，上海古籍出版社，2001 年。
- 〔元〕脫 脫，《宋史·卷三百七十四》，臺北，鼎文書局，1979 年。
- 〔明〕王夫之，《周易外傳》（《船山全書》第一冊），長沙，嶽麓書社，1988 年。
- 〔明〕王夫之，《讀四書大全說》（《船山全書》第六冊），長沙，嶽麓書社，1991 年。
- 〔明〕王夫之，《四書箋解》（《船山全書》第六冊），長沙，嶽麓書社，1991 年。
- 〔明〕王夫之，《四書訓義（上）》（《船山全書》第七冊），長沙，嶽麓書社，1991 年。
- 〔明〕王夫之，《四書訓義（下）》（《船山全書》第八冊），長沙，嶽麓書社，1990 年。



〔明〕王夫之，《讀通鑑論》（《船山全書》第十冊），長沙，嶽麓書社，1988年。

〔明〕王夫之，《張子正蒙注》（《船山全書》第十二冊），長沙，嶽麓書社，1992年。

〔明〕王夫之，《老子衍》（收於《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年。

〔明〕王夫之，《莊子解》（《船山全書》第十三冊），長沙，嶽麓書社，1993年。

〔明〕王夫之，《楚辭通釋》，《船山全書》第十四冊，長沙，嶽麓書社，1996年。

〔明〕王夫之，《薑齋文集補遺》（《船山全書》第十五冊），1996年。

〔明〕王夫之，《船山詩文捨遺》，《船山全書·第十五冊》，1996年。

〔明〕王夫之，《楚辭通釋》，臺北，廣文書局，1979年。

〔清〕顧炎武，《日知錄》，西安，陝西人民出版社，1998年。

〔清〕郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，河洛圖書出版社，1974年。

王邦雄等，《中國哲學史》，臺北，里仁書局，2005年。

王 沐，〈析王船山《楚辭通釋·遠遊》〉，《內丹養生功法指要》，北京，中華書局，2008年。

方廣錫，《敦煌壇經合校簡注》，太原，山西古籍出版社，1999年。

《中國哲學史資料選輯——魏晉隋唐之部》，臺北，九思，未著出版年代。



北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北，里仁書局，1983 年。

吳立民，徐蓀銘，《船山佛道思想研究》，長沙，湖南出版社，1992 年。

柳存仁，〈王船山著《楚辭·遠遊》〉，《古典新義》，臺北，臺灣學生書局，2001 年。

徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1978 年。

曾昭旭，《王船山哲學》，臺北，遠景文化事業公司，1983 年。

曾昭旭，《充實與虛靈——中國美學初論》，臺北，漢光文化事業公司，1993 年。

曾昭旭，《讓孔子教我們愛》，臺北，臺灣商務印書館，2004 年。

樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992 年。

賴永海，高永旺：《維摩詰經》，北京，中華書局，2010 年。

《羅湖野錄》，引自：中國哲學電子書，網址：
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=960264&searchu=%E8%B6%99%E6%B8%85%E7%8D%BB>

