

王船山《老子衍》義理淺析

林文彬*

摘 要

船山認為明代的覆亡與學術的興衰有關，而正學的沉淪，邪說的泛濫，正是導致社會人心陷溺的主要關鍵。因此，船山博通各家，遍注群籍，試圖恢復儒家的正學，並據此而批判異端，冀能導正學術風氣，而有補於世道。

《老子衍》與《周易外傳》是船山最早的兩部著作，前者代表船山對異端之學的態度，後者則奠定了儒家思想的基本體貌。本文認為：船山是用自成一家的易學思想來解釋並批判老子的。兩家思想的不同是，儒家體用皆實，而老子體用皆虛；而在「兩端」的認識上，儒家講「一致」，老子說「抱一」。在船山龐大的思想體系中，有關儒家的正學與異端邪說的判別，大體在此時已然確立，《老子衍》一書正具有這種指標性的地位。

關鍵詞：王夫之、船山、老子、周易外傳、老子衍、兩端、抱一

* 國立中興大學中文系副教授

An Analysis on the Significance of Lao Tzu Yan from Wang, Chuan-Shan

Lin Wen-Ping*

Abstract

Chuan-Shan considered the ebb and flow of learning was associated with the fall of Ming Dynasty and the decline of the pure and legitimate learning and prevalence of perverted views and fallacies were the exact causes of an immoral and deteriorating society. Therefore, Chuan-Shan mastered all schools of thought and devoted himself to reading voluminous books to try to restore the pure and legitimate learning of Confucianism and to criticize the heresies with a view to correcting the academic practice and rectifying the society.

Lao Zih Yan and Jhou Yi Wai Jhuan (an unauthorized biography) are the first two writings of Chuan-Shan. The former represents Wang's attitude towards heresies and the latter lays a foundation of the basic styles and views of Confucian thinking. In the author's opinion, Wang exercised his own understanding of The Book of Changes to explain and criticize the thoughts of Lao-tzu, a Chinese philosopher in the Spring and Autumn Period. The difference between these two schools is that the Confucian school is solid both in essence and application and the Lao Tzu school is void both in essence and application. For the knowledge of "both ends," Confucianism stresses consistency and Lao Tzu emphasizes unity. Differences between legitimate learning of Confucianism and heretical views are established mostly at this time. The book of Lao Tzu Yan is an indicative writing manifesting such differences.

Key words: Wang, Fu-Jih, Chuan-Shan, Lao Tzu, Jhou Yi Wai Jhuan, Lao Tzu Yan, both ends, unity.

* Associate Professor, Chinese Department of National Chung Hsing University

一、前言

王夫之（一六一九~一六九二年）是明末清初偉大的思想家，學者尊稱為船山先生。船山在三十七歲時（一六五五年）時寫成《老子衍》一書，書前的自序總結歷來的老子注，認為諸家之說或強儒以合道，或強道以合釋，不能令人滿意，「夫之察其諄者久之，乃廢諸家，以衍其意；蓋入其壘，襲其輻，暴其恃，而見其瑕矣，見其瑕而後道可使復也。」¹船山的《說文廣義》說「衍」字是「水行歸海也」²，有些學者因此認為船山的《老子衍》是回歸《老子》文獻自身「以老釋老」³，其實這種說法是很有問題的。表面的文字看起來船山是排除諸家之弊，試圖探索老子的原義，但問題是船山是怎麼來了解老子的？船山眼中的老子並不一定就是先秦那個老子的原貌，從整本《老子衍》的釋文來看，船山是用自己的一套思想來看待老子的，或隱或顯「見其瑕」的批評文字不少，這根本不是順著老子的原意講，而是自成一家之言了。

《老子衍》既然不是推衍老子的本義，那麼這本書背後的思想是什麼？也就是船山是如何來了解、批判老子的？這裏我們一定要注意《周易外傳》這部書，它也是寫於三十七歲那一年，但《外傳》的思想內涵可以說是奠定了爾後船山整個龐大的思想體系，其重要性無與倫比。由於兩書寫於同時，因此有學者認為船山思想是受到老子的影響⁴，但筆者則認為與其說船山受《老子》的影響不如說是淵源自《周易》。船山的思想是從易學建立的，並據此而來批判道家與佛家。如果我們仔細分析《老子衍》中船山的理路，幾乎完全可以在《周易外傳》中找到。以下我們就從道體理論與思維修為模式兩方面來探討《老子衍》的義旨，並主要參照《周易外傳》

¹ 王夫之，《老子衍》，《船山全書》第十三冊（長沙：嶽麓書社，1993年），頁15。下引本書簡稱為《衍》。又李申《老子衍全譯》（成都：巴蜀書社，1992年），對於原典的了解極有助益。下引本書簡稱《全譯》。

² 王夫之《說文廣義》，《船山全書》第九冊（長沙：嶽麓書社，1989年），頁189。

³ 如傅淑華：「以老莊的原典文獻自身來解釋老子，就是讓《老子》回歸《老子》，這也是船山將書名取為《老子衍》的原因。」「王船山《老子衍》之研究」（中壢，中央大學中文研究所碩士論文，2001年），頁13。

⁴ 姜義泰：「可以斷定船山是在接受老子思想影響後，進而確定宇宙間各種對立面的相互關係。」〈王船山《老子衍》略論〉，《興大中文研究生論文集》第七輯（2002年，9月），頁106。

之說，庶乎可以更明顯的看出儒老的不同。⁵

二、「沖氣以為和」的道體論

《老子·第四十二章》是說明道體很重要的一章，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之；強梁者不得其死，吾將以為教父。」本章的解法，歷來眾說紛紜，或以為是宇宙生成論，或以為是本體論，亦有解為境界論者，而船山則以其獨特的氣本論思想來解老子。

當其為道也，函「三」以為「一」，則生之盛者不可窺，而其極至少。當其為生也，始之以「沖氣」，而終之以「陰陽」。陰陽立矣，生之事繁，而生之理亦竭矣。又況就陰陽之情才，順其清以貪于得天，順其濁以堅於得地，旦吸夕餐，軀酌充悶以炫多，而非是則惡之以為少。方且陰死於濁，陽死於清，而詎得所謂「和」者而彷彿之乎？又況超於「和」以生「和」者乎？有鑑於此，而後知無已而後保其少，「損」少致「和」，損「和」得「一」。夫得「一」者無「一」，致「和」者無致。散其黨，游其宮，陰陽在我，而不叛其宗，則「益」之最盛，何以加哉！⁶

「道生一」的「一」是「沖氣以為和」，也就是一氣渾沌未分的狀態。它就是「道」，所謂「道也者生於未陰未陽」⁷。「一生二」的「二」則是指沖和之氣及一氣涵蘊陰陽的狀態。「二生三」的「三」則是指沖和與從「涵蘊陰陽」分化而出的一陰一陽共為三。由此陰陽變化，產生萬物。「萬物負陰抱陽」以下的意思大約是說：萬物的生成具有陰陽的負抱及靜存的沖和之「道」。陰陽交融之後，生理事繁，或為損或為益，都只著重在陰陽清濁本身的滿足調和上，卻不知「沖氣之和」（道）的「和」

⁵ 王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第一冊（長沙：嶽麓書社，1988年），下引本書簡稱《外傳》。

⁶ 《衍》，頁43。本文的解釋與李申《全譯》頁62-65不同。

⁷ 《衍》，頁25。

是在陰陽之外，所以最後要損少致和以得一，也就是要減損陰陽人事人為，才能返回這個「沖氣之和」的「道」，以「道」來駕馭一切事務。至於文末的「則『益』之最盛，何以加哉！」是有譏貶之意的。因為老子常講守柔、無為、不爭，但表面的這種「損」卻反而能獲取天下的大利「益」，無疑的船山是在譏諷老子流於陰謀權術。

從上面的敘述中，有關老子的「道」有兩點是我們要注意的，一是道乃一氣沖和靜存的狀態，二是道與陰陽各別孤立而為三，道是陰陽之外的存在。〈五十二章〉「天下有始，以為天下母。」船山藉由對「始」的探索，來分析儒、佛、老三教言「道」的不同。

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。⁸

這裏所講的「始」，其實就是《周易》「一陰一陽之謂道」的「道」。船山在《周易外傳》中說天下之言「道」的有三家：儒家的君子講「主持分劑」，這是強調實有健動之氣的調和作用，聖人因此法天道而立人倫之極。佛家「以為搏聚而合一之」，則是以陰陽為假合而別求所謂的「真如」；道家「以為分析而各一之者，謂陰陽不可稍有所畸勝，陰歸於陰，陽歸於陽，而道在其中。則於陰於陽而皆非道，而道且游於其虛，於是而老氏之說起矣。」⁹這是以陰陽為各別之體，道是陰陽之外的一虛無存在。〈二十五章〉所謂「有物混成，先天地生。」船山懷疑老子「有物混成，先天地生」的說法，他根本不相信在天地之先之外有一個什麼道的存在。「道者天地精粹之用，與天地並行而未有先後者也」，「夫道之生天地者，則即天地之體道者是已。」¹⁰道就是天地就是氣，這個「生」不是先後次第的生成，而是時無先後的同時並存。儒家講的「始」是從《周易》的「大始」講。

大哉《周易》乎，乾坤並建，以為大始……乾坤並建於上，時无先後，權无主輔，猶呼吸也，猶雷電也，猶兩目視、兩耳聽，見聞同覺也。故无有天而

⁸ 《衍》，頁 49。

⁹ 《外傳》，頁 1002-1004。

¹⁰ 《外傳》，頁 823。

无地，无有天地而无人。……无有道而无天地，而曰「一生三，道生天地」，其說詘矣。¹¹

《周易》以「乾坤並建」為「大始」，也就是〈繫辭傳·第五章〉的「一陰一陽之謂道」，「一之一之云者，蓋以言夫主持分劑之也。」¹²「主持分劑」是強調陰陽調和生化的作用，這就是從「乾坤並建」實有健動的氣的本體論延伸而出的。「兩間皆形象，則兩間皆陰陽，兩間皆道。夫誰留餘地以授之虛而使游？」¹³比較起來，老子言「始」的「生動」義是道靜而氣動，其所言之「生」其實是「大生肇於無生」¹⁴也就是「不生者能生生，是之謂玄牝」，¹⁵是由虛幻而生有，由靜而生動。儒家則以「乾坤並建」為「大始」，這是實有健動的一氣，道即陰陽、道即器，道不在物外，所謂的「生」就是指陰陽的「主持分劑」。二家之說，老虛而儒實，這是最根本的歧異。

老子的思想中「氣」不佔最優越的地位，道不即是氣，而是一種觀照宇宙萬物變化所形成的生命境界，一種「虛」的生活智慧。《老子衍》中闡發此境的例子很多，〈二十六章〉為何「聖人終日行不離輻重」，聖人不離的是什麼？船山說：「道不滯於所止，而因所止以觀，則道之游於虛，而常無間者見矣。」¹⁶游於虛就是不離於無間的常道（輻重），所以能夠終日行而不滯。而「無間」又是什麼呢？「形象有間，道無間。道不擇有，亦不擇無，與之俱往。往而不息於往，故為逝，為遠，與之俱往矣。往而不悖其來，與之俱來，則逝遠之即反也。道既已如斯矣，法道者亦乘乘然而與之往來。」¹⁷有形有象就會質實有間，而道無形無象是一虛無之境，所以稱為「無間」。〈二十五章〉中道之所以稱為「大」、「逝」、「遠」、「反」指的正是此無間之義。〈二十七章〉船山解聖人『善行無轍迹』的「要妙」之道說：「物投我而我不投物。眾實來給，一虛無間，故善惡之意消，而言行閉結之所攝者，要妙

¹¹ 《外傳》，頁 989。

¹² 《外傳》，頁 1004。

¹³ 《外傳》，頁 1003。

¹⁴ 《衍》，頁 61。

¹⁵ 《衍》，頁 20。

¹⁶ 《衍》，頁 32。

¹⁷ 《衍》，頁 32。

不可窺矣。」¹⁸聖人所以能周行天下而不殆，運用的正是此一虛無間的要妙之道。船山對老子這種虛擬而不切實際的智慧深為不滿，並且認為這種智慧也是竊自《周易》而來。

若夫異端之竊《易》也，亦知貴陽而賤陰也。而恆矯陰陽之性情以為小大，保陽于己，數盈而不勤於用；外陰于物，數歉而乘之以游。其精者以為貴生，曰「不凝滯於物，而與物推移」。其粗者以為養生，曰「進陽火而退陰符」。與物推移，則无貴於大矣。陰符必退，則有受其小者矣。憑險而棄易，以自得其易。易在己，則險在兩間。始於貴陽，而究與陰同功，是逆數以鬥陰陽之勝矣。嗚呼！陽之大也，惟其用之天下而大也；其險也，則憂悔之所由以致功也。己不足以死者，物不足以生。不斲生以死天下，是為大人而已矣。

19

老子重柔是尚陰之術。《周易·繫辭傳第三章》：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能」，陰陽的性情，是陽知陰能，乾坤並建，所以知能需同功才能成其德業，但異端之徒卻在這裏爭先後。「異端者於此，以知為首，尊知而賤能，則能廢。知无迹，能者知之迹也。廢其能，則知非其知而知亦廢。於是異端者欲並廢之。故老氏曰：『善行無轍迹』，則能廢矣；曰：『滌除玄覽』，則知廢矣。」²⁰知能皆廢則乾坤亦毀，老子之說所以會有這麼大的弊端，其原因乃在不知乾坤並建，陰陽必須合撰才能產生大用。老子誤認道在物外，而陰陽又分析而各一之²¹，這就是〈四十六章〉「道生一、一生二、二生三」的「三」，陰陽孤行，這根本是「幻忽而无體」²²，因為陰陽不可能孤立存在，這只是老子臆想出來的虛無之體罷了。「老氏瞽於此而曰道在虛，虛亦器之虛也。」²³用此空想立一虛擬之體，以此行之，則是道器全虛而體用全廢！

這種虛體虛用常是老子處理天下事物的準則，像〈二十八章〉「知其白，守其

¹⁸ 《衍》，頁 33。

¹⁹ 《外傳》，頁 997。

²⁰ 《外傳》，頁 989-990。

²¹ 《外傳》，頁 1002-1003。

²² 《外傳》，頁 1089。

²³ 《外傳》，頁 1029。

黑，為天下式」的「天下式」。這一章的「天下式」如按表面文意似是著重在知白守黑，知雄守雌，柔靜的一面，但船山在這裡的闡釋卻極具特色：

或雄或雌，或白或黑，或榮或辱，各有對待，不能相通，則我道蓋幾於窮，而我之有知有守亦不一矣。知者歸清，守者歸濁，兩術剖分，各歸其肖，游環中者可知已。……然聖人非於不可斤斤以辨之。環中以游，如霖雨之灌蟻封，如原燎之灼積莽，無首無尾，至實至虛，制定而清濁各歸其墟，赫然大制而已矣。雖然，不得已而求其用，則雌也、黑也、辱也，執其權以老天下之器也。²⁴

《莊子·齊物論》：「樞始得其環中，以應無窮」，船山用環中之空虛來比喻大道，大環之圓是沒有奇偶對立及起始終結的，環上的每一點是「有」是「器」是「用」，它和環中的空虛之「無」、「道」、「體」是同距平等的。文中所說的「無首無尾，至實至虛，制定而清濁各歸其墟」的「赫然大制」，就是由虛無之體而起有器物之用，由超越雌雄、黑白的對立而游環中、到執黑執白的權用。船山認為這樣的體是虛體，由虛體而起的用，其實是消解了器物之用，泯沒了器物存在的價值與意義。老子環中以游的「天下式」，它的體用、道器關係是和儒家相背反的，船山在《周易外傳·大有卦》中詳細的闡述《易》、《老》的不同：

天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉！用有以為功效，體有以為性情，體用胥有而相胥以實，故盈天下而皆持循之道。故曰：「誠者物之終始，不誠無物。」……據器而道存，離器而道毀，其他光怪影響，妖祥倏忽者，則既不與生為體矣。不與生為體者，无體者也。夫无體者，唯死為近之。……老子曰：「三十輻共一轂，當其无，有車之用。」夫所謂无者，未有積之謂也。未有積則車之无即器之无，器之无即車之无也，幾可使器載貨而車注漿？游移數遷，尸弱而棄強。游移數遷，則人入於鬼；尸弱而棄強，則世喪于身。息吾性之存存，斷天地之生生，則人極毀而天地不足以

²⁴ 《衍》，頁 34。本章李申是從老子物極必反方面來解釋，《全譯》頁 41-42。總體言之，本文的立場是把老子的思想層次看的比較高，所以有許多解釋與李申不同。

立矣。故善言道者，由用以得體；不善言道者，妄立一體而消用以從之。²⁵

「大有」是指擁有龐大的器物之用。大有卦〈大象傳〉曰：「大車以載，積中不敗。」天地像大車一樣，乘載群有之器，健動不息，善盡事物之用，所以宇宙人文能夠有盛德大業，生生而不殆。船山是從實有一氣來談體用、道器，所以體用、道器皆是實有。比較之下，《老子·十一章》「三十輻共一轂」則是以虛無為體，它只是一種靜觀的智慧，順事物自然的變化而不參與，就像搖動的水只是停止而讓它自己沉澱，這就是滅其生機的「消用」，所以說是「唯死為近之」。因為老子以虛無為體為道，所以《老子》書中凡涉及生化的部分，都是這種無生機的「生」。〈五章〉「天地不仁」，天地之不仁即道之「生」。

是以天不能生，地不能成，天地無以自擅，而況於萬物乎？況於聖人乎？設之於彼者，「虛而不屈」而已矣。道縫其中，則魚可使鳥，而鳥可使魚，仁者不足以似之也。仁者，天之氣，地之滋，有窮之業也。²⁶

天地不能生養萬物，生養萬物的是擬設在天地之外的一空虛之處，因為它只是一種虛幻的空想，所以它視所有的事物也只是虛幻的存在，是鳥是魚都只是偶然的幻化。老子更譏笑儒家仁者的德行事業是有窮盡、有限制的，只有大道才是不屈不窮的。其實船山在釋文中對老子是有貶意的，因為聖人是不與天地同其無憂的，「陰陽生人，而能任人之生；陰陽治人，而不能代人以治」，「聖人與人為徒，與天通理。與人為徒，仁不遺遐；與天通理，知不昧初，將延天以祐人於既生之餘，而《易》由此其興焉。」²⁷聖人所以能延天通理，是因為通達天道實有的生生之體，所以能在現存的世界裏即起盛德大業。老子則守命貴生以為己寶²⁸，認為儒家的仁德事業是有窮盡且傷生的，所以主張絕仁棄義。但船山卻認為人物的存在一定有其存在的意義。人物的生死雖然只是一氣的聚散，氣聚形成，氣散形毀，「其生也相運相資，

²⁵ 《外傳》，頁 861-862。

²⁶ 《衍》，頁 20。

²⁷ 《外傳》，頁 992-993。

²⁸ 《外傳》，頁 1047。

其死也相離相返。離返於此，運資於彼，則既生以後，還以起夫方生。」²⁹氣之清濁影響及未來，所以儒家是要盡一己之性而利益天下群生的，活著的時候，德存於我，「化而往者，德歸於天地。德歸於天地，而清者既於我而擴充，則有所裨益而無所吝留。他日之生，他人之生，或聚或散，常以扶清而抑濁，則公諸來世與群生」³⁰，「生踐形色而沒存政教，則德徧民物而道崇天地」³¹，這就是所謂的「聖人參贊天地之化育」。

三、「抱一」的修為功夫

老子的道是在器物之外，如果把天下萬物概括為對立的兩端，如陰陽、剛柔、高下、成敗等，則老子的道是深觀事物的變化，不處在兩端而在遠處或兩者間的空虛處旁觀，這就是所謂的「抱一」，它是老子的思維模式，修養方法以及處世原則。〈第二章〉「天下皆知美之為美」，船山說：

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。

³²

船山儒家「兩端一致」的思維模式是從「乾坤並建」的本體思想延伸而來。「故夫天下之賾，天下之動，事業之廣，物宜之繁，典禮之別，分為陰、分為陽，表裏相待而二，二異致而一存乎其人，存乎德行，德行者，所以一之也。」³³天下紛雜的事物，都可以分為陰陽、表裏兩端，相對待而為二，而道在哪裡呢？道就在陰陽，這是合二以為一，這是「一致」。老子則是把道與陰陽各別孤立為三，所以老子講

²⁹ 《外傳》，頁 1044。

³⁰ 《外傳》，頁 1046。

³¹ 《外傳》，頁 1047。

³² 《衍》，頁 18。

³³ 《外傳》，頁 1027。

的「抱一」和「一致」並不相同。依上引文老子「抱一」是不參與白黑、毀譽兩端，而冷眼旁觀以坐收其餘利，這個「一」是「徐處其中」的物外空虛之地。「抱一」的「一」也稱為「中」。〈二十一章〉：「孔德之容，唯道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之然哉？以此。」船山衍其義說：

兩者相耦而有「中」。「恍惚」無耦，無耦無「中」。而惡知介乎耦，則非左即右，而不得為「中」也？「中者」，入乎耦而含耦者也。雖有堅金，可鍛而液；雖有積土，可漂而夷；然則金土不能保其性矣。既有溫泉，亦有寒火；然則水火不能守其真矣。不銑而堅於金，不厚而敦於土，不暄而炎於火，不潤而寒於水者，誰耶？閱其變而不遷，知其然而不往；故真莫尚於無實，信莫大於不復，名莫永於彼此不易，而容莫美於萬一不殊。私天之機，棄道之似，夫乃可字之曰「孔德」。³⁴

船山在這一段文字中用了儒家的「中」義來批判老子「孔德」之「中」的偏頗。事物要兩相對偶才有所謂的「中」，「中者，入乎耦而含耦者也」，指的就是「兩端一致」。儒家這種說法一是強調實有義，道器實有，「合體用而皆信」³⁵；二是注重事物的整體聯繫，不片面孤立的來看待事物。就事物的發展而言，每個階段都不能單獨分割，它是一個連續性的存在，「疇昔之天地，死於今日；今日之天地，生於疇昔；源源而授之，生故無已。」³⁶事物的存在，與天地整體是緊密的生息相聯。老子的「道」則是無對的，這亦即是〈二十八章〉知白守黑為「天下式」的「環中」。環中則無對待，中虛而不受物。這個「中」在器物之外，是無實之虛。另外老子認為事物的發展變化會逐漸喪失事物的本真，所以老子在觀察到事物變動不止的現象後，要去追求一個能「閱其變而不遷，知其然而不往」，不會變動遷化的東西，它要「無實」、「不復」、「不易」、「不殊」，因此他從萬象中去凝鍊出一個不變的「一」，

³⁴ 《衍》，頁 29。本文解法是著重於老子「中」的孤立靜存義上，與李申《全譯》頁 30-32 不同。

³⁵ 《外傳》，頁 899。

³⁶ 《衍》，頁 20。

這就是「孔德」之「道」。其實老子只看到事物片段的存在，而忽略了整體的關聯，如此他看待的事物只能是靜止不變，因為一運動變化它就離開了自己的本真(本性)了。

船山曾批評說：「物具兩端，而我參之以為三，非倚於一偏而不致也，則並違其兩，但用其獨。」³⁷老子曲解了儒家「兩端一致」之說，以虛體觀物，因而器物之實用亦一併歸於消滅。所以說「聖人之於異端，均言一矣。彼曰『歸一』，此曰『一貫』；彼曰『抱一』，此曰『一致』。」³⁸儒家的「一貫」是天道性命的天人相貫，而「一致」則是道器、體用整體的相聯繫。其所謂「中」是「虛實相持，翕闢相容，則行乎中者是已。行乎中者，道也。」³⁹但老子私心用獨，其所歸所抱的「一」，既孤絕於事物，又流於虛幻不實，所謂「環中」虛中之體，如此則體用、道器皆廢，而人生存在之意義也一樣飄蕩無依。

不過我們也要知道儒、老所立的這個道體，都是從深入觀察「兩端」才提煉出來的智慧，只是儒家走健動生生而老重虛靜。由這種體而起的用，落在現實生活產生作用，例如取舍言為等，他的選擇、舉止，是進是退，也和一般人的進退有著品質上的不同。一般人的行為可能只是某種生理、情慾的動機，但思想家的行為卻來自於一個很深的自覺。老子的虛體虛用也要如是觀，不能因為表象行迹的類似，就等同於一般的流俗。船山把佛、老拿到儒家理論的高度來作比較，可見佛、老的思想絕非泛泛。

「抱一」是老子重要的思維方式，也可以說是觀物的深沉智慧。「抱一」的「一」是兩端間的空虛，而觀物的「觀」也就是觀物之虛，如此才能不為事物所沾染而凝滯。〈十章〉「載營魄抱一」的「玄德」，就是指這種虛中的智慧。

載，則與所載者二，而離矣。專之，致之，則不嬰兒矣。有所滌，有所除，早有疵矣。愛而治之，斯有為矣。闔伏開啟，將失雌之半矣。明白在中，而達在四隅，則有知矣。此不常之道，倚以為名，而兩俱無猜，妙德之至也。

40

³⁷ 《外傳》，頁 985。

³⁸ 《外傳》，頁 1041。

³⁹ 《外傳》，頁 1012。

⁴⁰ 《衍》，頁 22。

「兩俱無猜」是不著兩端，有為而能無為，有知而能無知，本來「治」就等於「有為」，「明白」就是「有知」，但你虛處兩者之中，就變成治不是有為，明白不等於有知，消弭了這兩端但卻又把這兩者虛括起來，這是所謂「為而不恃，長而不宰」的「玄德」。〈三十九章〉有「王侯得一以為天下貞」，船山說「『一』含萬，入萬而不與萬為對。『以』無事，有事而不與事為麗。」⁴¹「一」是虛中之體，「以」則是虛用，以虛體起虛用，所以能「功立而不相兼，名定而不相通」⁴²，雖有治理之事卻不顯通於功名。

這種虛中的思維也是一種觀物的方法。〈一章〉「道可道，非常道」，這「玄之又玄，眾妙之門」，要如何來「觀其妙」、「觀其微」呢？就「可、非常」來說，「可」就不是「常」（非常），但是也可以據「常」而把「非」移到「可」上來，那就變成「常」而無「可」（非可），所以「可」與「常」這兩端要「不廢『常』則人機通，無所『可』則天和一」，「『觀』之者，乘于其不得已也。」⁴³這就是觀兩間中虛之處，機用靈活，人事無傷。〈十六章〉「致虛極，守靜篤；萬物並作，吾以觀其復。」船山說：「最下擊實，其次邀虛。最下取動，其次執靜。兩實之中，虛故自然；眾動之極，靜原自復；不邀不執，乃極乃篤。」⁴⁴處於兩間之中的空虛，無所事而天下為己所用，「其道不用作而用觀。觀，目也。觀而不作，目亦腹矣。」「為腹不為目」出自〈十二章〉。船山認為「目以機為機，腹以無機為機。機與機為應，無機者，機之所取容也。處乎目與腹之中者，心也。方且退心而就腹，而後可以觀物。」⁴⁵心在目腹之間，虛處於機與無機之中，「不以禮制欲，不以知辨志，待物自敞，而天乃脫然。」⁴⁶因此炫五色而不必目盲，聆五音而不必耳聾，品五味而不必口爽，虛心而退處目腹兩端之間，機與無機自然解脫。

老子這種兩端虛中的觀物方式，是一種超乎物我、自他兩方，不斷往上躍升的玄智，〈五十四章〉「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下」，船山闡釋「善建者不拔」的「真德」說：

⁴¹ 《衍》，頁 41。

⁴² 《衍》，頁 41。

⁴³ 《衍》，頁 17。

⁴⁴ 《衍》，頁 26。

⁴⁵ 《衍》，頁 23。

⁴⁶ 《衍》，頁 23。

以己與天下國家立，則分而為朋矣。彼朋「建」，則此朋「拔」；彼朋「抱」，則此朋「脫」。然而有道者，豈能強齊而並施之哉？事各有形，情各有狀，因而觀之，可以無爭矣。……方且無「身」，而身何「觀」？方且無鄉、邦、天下，而我又何「觀」？方且無之，故方且有之。析於所自然，而搏於所不得已，則匪特「朋亡」，而已物相見之真，液化脈涵，固結以壽於無窮，是謂「死而不亡」。⁴⁷

老子觀物的思維，消解了己身與天下國家，彼此的對立。但這種觀物的智慧是螺旋式的向上超拔，它在破除兩端對立的執著，提出一虛中之「觀」後，更進一步破除此「觀」。所以衍文中說，以無身破有身，既然身已「無」，那麼這個身又在「觀」什麼？只有兩化之才能兩存之，而「己物相見之真」，也就是物我的實相才能得見。用這種觀物之「德」，修之於己，修之於天下，才能己物無傷，才能「子孫祭祀不輟」。「液化脈涵，固結以壽於無窮」，則是說這種智慧是從鍊氣養生而來，修鍊一己之氣，與天地之氣相函合，這就是所謂的「死而不亡」。⁴⁸

「抱一」也是老子重要的修養功夫，它著重在身心之氣的調養。〈十章〉「載營魄抱一，能無離乎？」「抱一」下有注：

三、五、一。⁴⁹

《周易參同契·太陽流珠章》有「三五與一，天下至精。」⁵⁰這是一種調和身

⁴⁷ 《衍》，頁 51。

⁴⁸ 李申《全譯》，頁 81，「你身體都要沒有了，還怎麼能從自身的立場觀察自身？如果大家都沒有身體，也不會有家、國、天下，還觀察什麼呢？」與本文解法不同。

⁴⁹ 王船山，《楚辭通釋·遠遊》：「審壹氣之和德」釋云：「所謂三五也。」又「敵案：三五，即《河圖》中宮之數。道書云：『東三南二還成五，北一西方四共之。』又云『三五以，萬事畢。』二與三為五，一與四為五，合中宮之五，所謂三五。」（長沙：嶽麓書社，1996 年），頁 353-354。

⁵⁰ 《新譯周易參同契·太陽流珠章第六十八》：「三五與一，天地至精。」「三五與一」注釋：「謂以金木與土合而為一成為丹藥。三，指火、金、木。或指五行中的土、木、火、金、水等三組；水的生數一，火的生數二，合則為三。五指土。或者『三五』指東三南二，合一五；北一西四合一五；中央戊己土合一五。與一，即為，指丹藥或氣。」（台北：三民書局，2000 年），頁 129-130。

心煉氣的修為功夫。〈六十六章〉「江海所以為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」這一章雖然是發揮謙下不爭的治國之理，但船山強調這種治術是要經過修煉才能達致的，「返息於踵，返踵於天，照之以自然，而推移其宿氣，乃入於『寥天一』。」⁵¹「寥天」語出《莊子·大宗師》義是指無生無死的境界，與寥天為一是之謂「大宗師」。返息於踵，氣入湧泉，再上達於天，這是很精細的煉氣功夫，形神不諧，不平心靜氣是無法做到的。

〈七十六章〉「人之生也柔弱」，船山說：「質雖因其已有而不可無，而用天地之沖相升降。」⁵²這也是從成形以後，人要善養本具的天地之氣來申說。其實柔弱、謙下可以說是吾人形體精神脫落塵垢的一種沉澱，讓我們得以恢復原來純樸的樣態。〈五十五章〉「含德之厚，此於赤子」，赤子是「精之至」、「和之至」，赤子所以能夠純潔如斯，是因為「陰陽歸一」，但一般人則常有「使氣」、「益生」等不當養生的過患⁵³。船山雖然注意到這種自古以來即已流傳的煉氣養生之術，但仍對這種養氣的心態，從根源上作批判。在同章「和之至也」下有注云：「繇斯以觀，則人無日不精，無所不和。以此立教，猶有執墮地一聲為本來面目者。」⁵⁴小注的意思是說人與天地生息相通，始終相連，毫無間斷，如此則無時無地，隨時隨地都當下即與天地相聯繫，那有什麼始可求？那有什麼終可歸？但佛老總認為要有一個萬物的起始或一個歸趨，因為他們認為人已離開了原來的純樸自然，生命往下墮落，與本來斷裂了，所以才要「反」才要「歸」，因此老子立一個物外之始，佛設一個本來面目，天人既隔而佛老的煉養之學也由此產生了。船山在《周易外傳》頤卦中曾對老子的養生之學有一些批評：

夫頤之成象，固陰陽之即位而為形體……是大造者即以生萬物之理氣為人成形質之撰，交用其實而資以不匱，則老子所謂「沖，而用之或不盈」，其亦誣矣。夫頤，中虛者也。中虛似沖，所受不盈，而有生之養資焉。則老子之言疑乎肖。而抑又不然。其將以頤之用，以虛邀實者為沖乎？則頤之或動或止，在輔車唇頰之各效者，用實也，非用虛也。……外實而靈，中虛而動，

⁵¹ 《衍》，頁 59。

⁵² 《衍》，頁 65。

⁵³ 《衍》，頁 51。

⁵⁴ 《衍》，頁 51。

屈伸翕闢之氣行焉，則頤中之虛自有其不虛者，而特不可以睹聞測也，明矣。彼其說，精專於養生，而不知養抑不知生也有如此，故曰誣也。⁵⁵

頤卦的卦象，中虛可以含物，就像嘴巴含著東西一樣。老子虛中的道和頤卦的外形有些類似，但船山指出它們的不同，頤卦的中虛是健動的，所咬的食物也是實的，這是體用皆實。但老子則是用虛體含著（不動）虛物，虛物不生（真實），含著不吃也不是養，所以老子的虛體虛用，是不知養也不知生，根本不知道什麼才是真正的養生之術。

〈二十五章〉「有物混成，先天地生」，這個在器物之外的虛無大道，也就是所抱之「一」，在運用上是一項重要的處世原則，可以「內以之治身，外以之治世。」⁵⁶〈二十二章〉「聖人抱一為天下式」就說明了這種處紛亂之事物的重要準則。因為「事物之數，有來有往」，「以心日察察於往來者，則非先時而即後時」，只有「大道在中」，以這種虛中靜觀的「抱一」去應物，「一曰沖，沖曰常。守常用沖，養曲為全，明於往來之大數也。」⁵⁷「抱一」的「一」就是沖虛的中道，以此虛中為常為處事的準則，才能明瞭事物的往來變化。船山說：

「『載營魄，抱一而不離』，用此物也，近取之身，為艮背而不為機目；遠取之天地，為大制而不為剝割；故可以為天下王。」⁵⁸

要知道這種「為艮背」的「天下王」是有限制的。艮卦的卦象是山，卦德是止，全卦含有處高位而知止之意，船山說此卦，「絕憂患，杜情好，不介通，不立功，而自成乎己者也，則艮是已。」⁵⁹履危世而知止，用此道當足以自存，但艮卦之義尚不限於此，《周禮·春官宗伯·大卜》有三代易，夏朝用《連山》。

《連山》首艮者，首其厚終以成始也。……夏道固詳於山矣。其建治教之宗，

⁵⁵ 《外傳》，頁 892-893。

⁵⁶ 《衍》，頁 19。

⁵⁷ 《衍》，頁 30。

⁵⁸ 《衍》，頁 32。

⁵⁹ 《外傳》，頁 950。

則存乎《洪範》。《洪範》之疇，建用皇極。極，在上者也；建者，則其止也。《洛書》之數，戴九履一。一為皇極，則艮之一陽是已。於以成終，故極建在上；於以成始，故一履於下。……天德之存存，以陽始，以陽終，不使陰得為之卒焉。⁶⁰

艮卦除了知止遠禍之外，其實還有肇始創業的涵意。但老子異端只是「濫於鬼」的「陰教」⁶¹，對於聖人《洪範》、《洛書》「建用皇極」的大旨全然漠視，因而船山感歎說：「敦艮之吉，非大禹其孰能當之！」⁶²因為老子是虛體虛用，不能依人建極，創業垂統，所以老氏理想中的至德之世是〈八十章〉所謂的「小國寡民」。

「抱一」者，抱其一而不徹其不一，乃以「玄同」於一，而無迎將之患。⁶³

小國寡民所以能夠有「民至老死，不相往來」的安謐，是因為讓耳目能安其居，進而讓心思也安住而不外馳。「抱一」正是讓身心盡歸於清虛，虛以應物所以能物我無傷。「徹」貫也。船山說異端講「歸一」、「抱一」，而儒家聖人講「一貫」、「一致」⁶⁴，老子虛以順物是消解了物用，而儒家是天道性命的相貫通，善盡形色器物之用，「君子之道，盡夫器而止矣。」⁶⁵老子是「道在虛，虛亦器之虛」⁶⁶，儒家則道器一致，儒老理想的治世固不相同。因此在〈六十章〉「治大國，若烹小鮮。以道莅天下。」，船山就批評老子的治術說：「『載營魄抱一而不離』，與相保於水之未波，豈有以治天下哉？『莅』之而已。」⁶⁷老子是不足以治理天下的，他只能以虛中的智慧，臨水而觀，只求水波的靜止不動罷了。其實「乾德任生，致用在水」⁶⁸，這是乾卦四德，「元、亨、利、貞」的精義⁶⁹。《象》曰：「大哉乾元，萬物資始」，由

⁶⁰ 《外傳》，頁 954。

⁶¹ 《外傳》，頁 894、1041。

⁶² 《外傳》，頁 955。

⁶³ 《衍》，頁 68。

⁶⁴ 《外傳》，頁 1041。

⁶⁵ 《外傳》，頁 1029。

⁶⁶ 《外傳》，頁 1029。

⁶⁷ 《衍》，頁 55。

⁶⁸ 《外傳》，頁 899。

⁶⁹ 《外傳》，頁 824。

生生的大始，繼而創業垂統起盛德大業，這正是儒家的能事，而老子不與焉。

四、結論

《老子衍》和《周易外傳》是並時之作，這兩部書的出現，意味著船山對儒佛道三家，正學與異端的界限，已經有了明確的了解與定位。船山融貫群籍，自成一家之言，他的思想體系在經典上主要是依託《周易》而建立，並據此來批判佛老，《老子衍》之作就是明顯的例子。

《老子衍》一書是帶有判教意味的⁷⁰。在《周易外傳》中船山闡述了儒家的正學，以及儒道佛三家的分判；而在《老子衍》中，船山則批判地衡定了老子的地位，這是船山解老的基本態度。例如以「兩端」來說，一般世俗是流連迷惑於兩端，但老子超越了兩端的執著，而從中提出了「抱一」的虛中智慧，這比起一般流俗確實是超拔了許多。不過如果再從《周易外傳》來看，則顯然會比較出老子離實蹈虛的缺憾。因此當船山用「兩端」、「抱一」去解析老子時，他的意思是說老子的思想只能達到這種高度，過此已往則非儒家莫屬。所以我們在閱讀《老子衍》時，不要誤會船山是在順衍、贊同老子之說，而竟忽略了背後這一層批判的深意。另外如只依據《老子衍》這本書而說船山受到老子影響，這也有問題，因為我們看到的反倒是船山把《周易外傳》那一套搬到老子中來了。

儒與佛老是體用虛實的差異，《老子衍》一書把老子「虛」的體用與思維，發揮得淋漓盡致，它可以說是船山批判地攻治異端之學的代表作。

⁷⁰ 判教，或稱教判，教相判釋。佛教用語。原是指把佛陀所說的法，依時序或內容深淺等標準，加以分類，並評定其價值、意義。本文則言其分判正學異端與高下之意。

參考文獻

專書：

1. 王夫之：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1988年12月。
2. 王夫之：《說文廣義》，《船山全書》第9冊，長沙：嶽麓書社，1989年7月。
3. 王夫之：《老子衍》、《莊子解》，《船山全書》第13冊，長沙：嶽麓書社，1993年8月。
4. 王夫之：《傳記、年譜、雜錄》（收馮友蘭、侯外廬、張岱年、任繼愈諸文），《船山全書》第16冊，長沙：嶽麓書社，1996年12月。
5. 李申：《老子衍全譯》，成都：巴蜀書社，1992年7月。
6. 方克：《王船山辯證法思想研究》，長沙：湖南人民出版社，1984年7月。
7. 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1983年10月。
8. 吳立民、徐蓀銘：《船山佛道思想研究》，長沙：湖南出版社，1992年10月。
9. 湖南、湖北省哲學社會科學會聯合會合編：《王船山學術討論集》上下，北京：中華書局，1965年8月。
10. 劉春建：《王夫之學行繫年》，鄭州：中州古籍出版社，1989年4月。

期刊論文

1. 林文彬：〈王船山援莊入儒論〉，《興大人文學報》34期上冊，2004年6月。
2. 姜義泰：〈王船山老子衍畧論〉，《興大中文研究生論文集》第七輯，2002年9月。

學位論文

1. 傅淑華：「王船山《老子衍》之研究」，中壢：中央大學中文研究所碩士論文，2001年1月。

