

王船山《老子衍》論老子缺失之省察

黃麗頻*

摘 要

船山以「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」三點評判《老子》思想的缺失，本文試圖在前人的研究成果之上，檢驗船山對老子缺失的批判，是否公允、客觀。文末得出船山乃是以儒家思想為最高標準，以衡定、論斷老子思考的瑕疵，雖有所得，但失諸公允，並可見船山往往拘泥於文字，以致視老子為故弄玄虛、陰謀詭詐之輩，未能深究老子用心，領會其思想上發人深省之處。

關鍵字：王夫之、船山、老子衍、儒家思想、兩端一致

* 虎尾科技大學共同科兼任講師

王船山《老子衍》論老子缺失之省察

黃麗頻

壹、前言

王船山(1619—1692)於順治十二年(1655年)撰作《老子衍》¹，創作動機於其〈自序〉中已明確陳述，他認為「昔之註《老子》者，代有殊宗，家傳異說」²，歷朝各代以來，諸家詮釋路徑非《易》即釋——如王弼(226—249)、何晏(?—249)將《周易》與《老子》等同，鳩摩羅什(344—413)，梁武帝(464—579)，以佛教事理及因果論附會《老子》，或是後世的蘇轍(1039—1112)、焦竑(1541—1620)及李贄(1527—1602)等援引禪宗曲解《老子》等等，均是棄《老子》顯釋於不顧，是對《老子》思想的一種誣害。

基於導正清初學術風氣的使命感³，船山廢棄諸論，籲求推衍《老子》本意，便是以「入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣，見其瑕而後道可使復也。」⁴為其鵠的。他期望藉由老子真義的彰顯，暴顯老子缺失，破除世人的妄執，以求聖道儒學的復回，因此船山明確點出老子學說的「瑕底」：

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。⁵

¹ 王敵《老子衍自序補記》：「過了十八年，到壬子年(1672年)，父親在觀生居重新修訂了《老子衍》。」收錄於王夫之。1996年。《船山全書》第十三冊。長沙：嶽麓書社。

² 《老子衍·自序》，頁15。收錄於王夫之。1996年。《船山全書》第十三冊。長沙：嶽麓書社。

³ 船山認為老莊為古今三大害之一，與釋氏、申韓並列：「蓋嘗論之，古今之大害有三：老、莊也，浮屠也，申韓也。三者之致禍異，而相沿以生者，其歸必合於一。不相濟則禍猶淺，而相沿則禍必烈。」《讀通鑑論》卷十七，頁580。收錄於王夫之。1996年。《船山全書》第四冊。長沙：嶽麓書社。而此批判則是緣於對明末王學末流的不滿，他認為王學末流之所以走向儒學的歧路，淪為空疏虛玄的學派，正是由於王學末流襲染了佛、老的氣息，悖離了儒學聖道。

⁴ 《老子衍·自序》，頁15。

⁵ 《老子衍·自序》，頁15。

從「不公」、「不經」、「不祥」三個層面論述老子的缺漏；船山認為老子思想具有叛逆的特質，故意違拗世俗之見的傾向，使得周全性不足、偶有所得便執持為論，即偏離常道、憑恃些許聰敏就穿鑿附會且四處張揚，便是禍端的先兆。

老子思想中是否真潛有「不公」、「不經」、「不祥」的罅漏？關於此點，胡楚生於〈試析王船山所論老子思想的基本瑕疵〉（胡楚生，民 81，105—118）一文中，已就「不公」、「不經」、「不祥」三個部份，分析老子思想言論的特質，的確容易使人產生此等迷思，並可能對世人造成某些不良影響。但文章末尾他也提出解釋，認為這是老子為了力抗儒家思想的根深柢固，故發而為「正言若反」的語言模式，是一種「非過正無以矯枉」的心態，因此「不公」、「不經」之說或可成理，但「不祥」之論則未免失之公允，而有待斟酌商榷了。就此篇文章而言，作者逕自老子思想中，探索船山《老子衍·自序》所論三層面之缺失，內容簡要，卻未能討論船山《老子衍》內文中的細部指陳，因此略失於籠統。

除此之外，傅淑華《王船山《老子衍》之研究》（傅淑華，民 90）第三章〈《老子衍》中的《老子》——船山對老子的吸收與批判〉中第二節「船山對老子的批判」則能進一步探究船山對老子的批判，她在「兩端一致論」的思想總綱下，揀擇出了：「形上之道與形下之器的分離」、「主體能動性的失落」、「人倫物知的輕忽」、「心機權謀的流弊」四點，說明船山對老子學說的批駁。本文論述雖能補上文之不足，但又有「析而不論」之弊——只詮釋船山觀點，而未能同時審核老子本義部份給予個人評價，因此仍顯不足⁶。本文即是在前述兩文的基礎之上，針對王夫之《老子衍》對老子的批判加以省察，評價其對老子的批駁是否合理、公允。

貳、方法論——「激俗而故反之」與「正言若反」

船山評論老子思想的瑕疵，首要指出老子的思想過於偏激，為反對社會現實而發，故只能代表一隅之見，不足以成為普遍性的真理。這是從根源性來探究老子思路的特質，船山認為老子具有叛逆的思考傾向，是為社會亂象而倡的過激議

⁶ 此點作者於文中亦坦誠不諱，他在〈結論〉中說道：「至於進一步對船山詮釋《老子》之考察與檢討，從中論辯其得失正誤，這部分一來受限於筆者個人學識，力有未逮；二來它涵蓋層面甚廣，當另闢一專著探討方能盡之，故筆者未予進一步涉及。」，頁 125。

論，所以是異端，是儒學聖道的叛逆者。此種叛逆特質就顯現在老子對「道」的掌握方法上。以下即就「可道非道」及「無爲而無不爲」二點爲論，加以申說。

一、可道非道

《老子》第一章開宗明義點出「道」的特質：「道可道，非常道；名可名，非常名。」說明「道」不可指涉的絕對性。船山則楊黻老子思考的弊病：

「可」者不「常」，「常」者無「可」。然據「常」，則「常」一「可」也，是故不廢「常」，而無所「可」。不廢「常」，則人機通，無所「可」，則天和一。⁷

老子的「反世俗性」表現於他對名言的不信賴。儒家主張一切事物的首要之務在於「循名責實」，認爲只有名分確立了，才能遵循著層次井然的位階與禮法行事。老子則提出語言的相對性，並進一步強調世界的變動不居，世界萬物都是相對有待，從而推舉出一個「絕對」的「道」，作爲人們遵行的原則。因此《老子》首章便說明：具有相對意義的語言文字，無法周全而精確的框限、描摹出「道」的形象；能夠用日常語彙表達出來的，都將不是恆常的道理，而只能是萬化流轉下的一個暫時性的現象。

但這樣的說法，同時也遺留了縫隙予疑者疵議，正如船山所論：「是故不廢常，而無所可」，恆常之道既非名言所能指涉，則《老子》五千言便首當其衝，成爲逆反思想下第一個該被排除的言論——如果相對性的語言不足以摹寫絕對性的道，準此而論，則老子思想亦無由成爲永世不易的真理。。

因此船山以爲，老子所提出的這個「常」，並非一般邏輯認知下的常，而是有違常識的「常」，而且這種逆於常知的矩度，最終竟也將老子自身的言論給否定掉了，從而形成一種偏鋒，用以機謀通變，甚而滑頭混世。

二、無爲無欲

老子的反叛性還表現在對世俗標準的悖離。傳統社會中普遍標舉賢能，提出「尚賢」⁸、「舉賢」的主張，視賢能爲標的。由政治層面來論，賢德之士方能上

⁷ 《老子衍》一章，頁17。

⁸ 《周易·繫辭上傳》：《易》曰：「自天祐之，吉無不利。」子曰：「祐者，助也，天之所助者順也，

忠於君、下效於民；自教育層面觀之，透過賢才的舉任，可端正社會風氣，達致「見賢思齊，見不賢而內自省」風行草偃的效果。老子則反其道而行，高倡「尚賢」之禍，《老子》第三章：「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。」揚棄世俗社會中「賢」、「難得」、「可欲」等正面價值標準，認為這些使眾生崇尚亟求的名稱頭銜或物質存在，正是一切爭端紛擾的開始。對此，船山自有異論：

「爭」未必起於「賢」，「盜」未必因於「難得之貨」，「心」未必「亂」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。故陽火進，而既盡之位，虛以召陰；陰符退，而所退之物，游以犯陽，夫不有其反焉者乎？⁹

船山以為將社會的種種紛亂歸罪於可貴可尚之物，未免過於片面，失之偏頗。人之形軀與精神，需求、欲望乃與生俱來，對美好事物的追求，是萬有之天賦本能。「賢能」與「財貨」的存在，不是萬惡的肇端，真正貽禍的其實是人心，人心的不止失衡，才造就了罪惡。所以他認為老子的思想未免矯枉過正，畢竟凡俗社會中的紛然雜陳是必然的現象，我們無從否定也不可能略而不見，老子企圖從根本上反對這些價值觀念與物質實存是過於激進的想法，並不能真正達到解除紛爭的效果。

船山論斷老子為反對而反對，是有激而發，並非持平之論。所以《老子》第十一章提倡「有之以為利，無之以為用」，他即反駁道：「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，豈樂無哉？無者，用之藏也。」¹⁰老子以為事物器具(有)帶給人的便利，全恃事物的空虛處(無)起作用，由此強調「無」的作用。船山不以為然，他指出「無」只是蘊含作用之處，追根究底，人們的創造企求的仍是「有」的便利。可是老子偏愛唱反調，將空虛的無

人之所助者信也，履信思乎順，又以尚賢也。是以『自天祐之，吉無不利』也。」又《周易·大畜》：〈象〉曰：大畜，剛健篤實輝光，日新其德，剛上而尚賢。能止健，大正也。不家食吉，養賢也。利涉大川，應乎天也。〔象傳〕。墨家亦有「尚賢」的主張。11.《論語·子路》：「仲弓為季氏宰，問政。子曰：『先有司，赦小過，舉賢才。』」曰：『焉知賢才而舉之？』」曰：『舉爾所知。爾所不知，人其舍諸？』

⁹ 《老子衍》三章，頁18。

¹⁰ 《老子衍》十一章，頁23。

推舉到極高的地位，反而忽略、拋落了事物器皿的效用，汲汲於保全那個虛無的存有。

這種為反而反的論調，發展到最終，就是完全打亂一般事物的認知，故作矯情，令人匪夷所思，在《老子》第十二章「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」船山諷刺道：

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，是故濁不使有心，清不可使有迹。不以禮制欲，不以知辨智，待物自蔽，而天乃脫然。

老子認為感官對事物的反應與追求，引發人們無窮的欲望，也間接導致人心的失衡，造就了犯罪與動亂，因此應將感官盡其可能的隔離於聲光刺激之外，以杜絕物欲的橫溢，從而全性葆真。船山則抨擊這種論調才是對天性的最大戕害，各種官能各司其職，是人類自身與外在世界接觸謀合的媒介，老子卻要人拋棄官感，以腹取目，以爲如此就能根絕災禍，豈不可笑？況且如果說雙眼與事物的符應，勾動了人心底層的欲求，那麼肚腹看似無機，不也潛藏著無限機心。事實上，真正發揮作用的是處於眼眸與腹皮之中的「心」，老子不從人心的約束與修養著手，卻徒然要人們依遵著「腹」的指示行事，只能稱爲標新立異的空泛之論，對社會現狀又有何裨益？¹¹

由此延伸而論，老子與船山對「士」的修養，自然無法相契而各執己見，《老子》第十五章「古之善爲士者，微妙玄通，深不可識」之上，船山再次發難：

擇妙者眾，繇微而妙者尠。求通者多，以玄為通者希。夫章甫不可以適越，而我無入越之心，則妙不在冠不冠之中，而敢以冠嘗試其身乎？而敢以不冠嘗試其首乎？又惡知夫不敢嘗試者之越不為我適也？¹²

¹¹ 船山在《尚書引義》卷六中也提及：「老氏曰：五色令人目盲，五聲令人耳聾，五味令人口爽。是其不求諸己，而徒歸怨於物也，亦愚矣哉！……五色五聲五味者，性之顯也……道之撰也。夫其為性之所顯，則與仁義禮智互為體用；其為道之撰也，則與禮樂政刑互相為功效。劣者不知所擇而興怨焉，則噓而怨農人之耕，火而怨樵者之薪也。人之所供，移怨於人；物之所具，移怨於物，天之所產，移怨於天。」，頁 3。可見船山認為老子是不求諸己，徒知怨天尤人的愚人。收錄於王夫之。1996 年。《船山全書》第二冊。長沙：嶽麓書社。

¹² 《老子衍》十五章，頁 25—26。

老子以「微妙玄通，深不可識」作為士的理想境界，船山則譏刺此乃故弄玄虛、故作姿態。所謂的玄妙，求的並非眾人引領期盼的普遍通理，而是視玄奧難識為最高境界。以「章甫適越」¹³為例，重點不在越國人戴帽與否，而是如何譁眾取寵，並藉此獲取「微妙玄通，深不可識」的美名？所以船山反問道：「而敢以冠嘗試其身乎？」、「而敢以不冠嘗試其首乎？」以反其道而行的作法來自抬身價，自詡為高論，這是船山對老子反俗論點的嚴厲指控。

綜上所論，船山認為老子思考的出發點在於逆反現實，藉由排斥世俗存在的一切事物與標準，建立一個遠離常知、悖反現實的詮釋系統。以「反」來評斷老子的思考進路究竟適不適宜？事實上，老子的確強調「反」，他說：「反者道之動」（《老子》四十章），認為道的作用是以「反」為用的，所謂的「反動」，大約可解為二：（一）反向運動：亦即相對作用之意；（二）反覆運動：亦即循環作用之意。（王淮，1969，161—162）老子認為事物發展至極限時，便會往反向發展，所以他關注對立轉化的規律，提醒人們立於正面時，便能觀察到反面的作用，同時他也強調道的發展規律是循環反復的。又說「正言若反」（《老子》七十八章），主張真理與一般的常識常知有別，不能以世俗一般性的認知方式掌握，所以也才有所謂的「為學日益，為道日損」的工夫論述。

另一方面，從老子思想的出發點來看，也確實是有感於當時社會的混亂，意欲針砭時政，「由於社會劇變，舊有的禮制主義或德治主義，歷經數百年，積弊叢生。敏銳的老子，首先對舊有的或現行的制度進行有系統地批判。」（陳鼓應，1992，57—58）老子思想的確有所反——他反對舊有禮制下衍生的弊端，反對人們在既有觀念下，對世俗事物與價值標準的執持不返，因此他立身於禮制社會，嘗試從反面的觀點，提醒人們拋開成見與執著，由相反的角度看待事物，一切將截然不同而豁然開朗。

船山以「反」字詮解老子的思想，殆無疑義，但是他所謂的「反」，卻強調「激」的成份，認為老子偏激且故作姿態，因此「不公」——不足以涵蓋全面。誠然，老子思想自有其侷限性，老子強調「無為」、「守柔」，便忽略了「有為」及「剛健」的一面，但以悖反及叛逆性格來形容老子，則失之於情緒。

老子提出一個無法以名言指涉的「道」，提醒人們毋過度依賴名言感官，因為真理往往是超越於名言感官之上的，為免自己也落入言詮，老子苦心孤詣，洋洋

¹³ 《莊子·逍遙遊》：「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。」

五千言中少見確定而立場堅決的文字，而代之以「似」、「若」、「象」等較具彈性的說法，並多用譬喻，以相應首章不執於名言的議論。固然老子終究無法「不立文字」，而在邏輯上落人口實，但老子的用心卻是不容抹煞。

針對人們對世俗名利、財貨物欲的執著，老子教人拋落對名言感官的依賴之後，進一步要人們也放棄過度汲營的人生態度，重新調整步履，以追求心性的保全。俗世之人多「有為」、「有欲」，因此老子提示人們一個「無為」、「無欲」的人生觀——只圖外在形軀的基本需求，故「為腹」；摒卻對浮華世界聲色刺激的「馳騁」，故「不為目」，此為老子之殷切叮嚀，船山卻拘泥於文字，這是船山的偏頗之處。

在「士」的形象論述方面，老子刻畫出一個拘謹而淡漠的人物圖像，藉以突顯社會中過度紛爭、勉強作為所衍生的問題。在當世禮崩樂壞、兵馬倥傯之際，老子警示人們「和光同塵」、貴尚因循以保全性命的作法，船山卻滿語酸氣的譏諷老子的「深不可識」是故弄玄虛的「以玄為通」，顯示出船山對老子思想的成見，使他無法以平等而理智的態度評判老子的論點。

參、本體論—「偶見而樂持之」與「抱一無離」

船山以「偶見而樂持之，則不經」說明老子思想偏離正道，認為老子的思考只是靈光一閃的突發性創造，卻因而沾沾自得、執以為論；其主張無法通過時空下的重重檢驗，最終只能化為虛無，不足以成就永恆不易的真理。這種偶然所得便執持不放的特質，可就老子觀察宇宙本體規律所發展而成的天人關係中一窺管豹。

老子提出一個不具形象、體性虛無的道，作為萬有的本源。在《老子》第十四章「視之不見名曰希，聽之不聞名曰夷，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而無一。其上不曠，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無象之象，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，是謂道紀。」一章中敘述「道體」無法透過官能感知，它是一個混淪為一、不具形象的存在，但它的規律與作用卻是確實而鮮明的呈顯於物，提示萬有行事的軌則。船山則對這樣的「至常」提出非議：

物有間，人不知其間；故合之，背之，而物皆為患。道無間，人強分其間；故執之，別之，而道僅為名。以無間乘有間，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！¹⁴

船山以為老子所提出的這個常道，基本上只能是一個空名，而不具實存意義。他從兩個層面批駁老子此段論述在邏輯思理上的謬誤。第一，就物的不具形象，混淪為一觀之，老子說道體是「無間」的，用以對比萬物的「有間」。既是如此，老子卻又要人「執道御有」，「無間」之道如何執持？一旦執持了，道體不就「有間」，而遭人為損壞了嗎？則所執之道也只能是破裂、殘缺的道理，而不復道體的完滿如一了。所以無論老子如何花言巧設，其邏輯上的闕誤仍昭然若揭。第二，就道的完整性而言，老子建構了一個宇宙的發生過程：「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。」（四十二章）老子認為道是完整、初始的「一」，此「一」創生了陰陽二氣，再發展而為天下萬物，因此萬物都是稟受陰陽二氣而生。但是老子又說：「大道廢，有仁義。」（十八章）意指仁義的出現，標誌著大道的廢亡。船山結合二者而論：道既創生了陰陽，則「道」必然是一個未陰未陽的空體，當陰陽二氣出現，萬物生發，仁義禮智等價值被推舉之後，都代表了「道」的死亡。由此推之，道是純粹的虛空，不僅道體虛無，當宇宙萬有一創生，道即宣告喪亡，則道的存在意義為何？人們又將如何依循？

船山對老子的本體思想提出質疑的同時，也表明自己的觀點：「以無間乘有間，終日遊，而患與名去。患與名去，斯「無物」矣。」認為真正的「無物」（宇宙的初始狀態——「道」）應該「以無間乘有間」，亦即「道」與「物」應互為體用，道體「無間」，便須憑藉「有間」的萬物顯現作用，唯有如此，道才具有實質的存在意義，而萬物也才能在道用的規律下有所歸依，而不致肇生禍殃。

就船山的觀點來看，老子的本體論，割裂了道與物的聯繫，他認為老子只強調道體，卻否定世間萬物的存在及其運動¹⁵——「道」不僅是一個虛虛無無、渾

¹⁴ 《老子衍》十四章，頁 24—25。

¹⁵ 船山從老子否定仁義的價值來推論，認為老子否定了世界的存在及運作，否則也不會有所謂「大

渾淪淪的形象，而且這個虛空道體也沒有落實的一天，一旦下落了就是「道」的喪亡、消失。因此道是道，物是物，二者之間沒有聯繫，道是完整無缺的本質，而物則成爲損毀的底玷、禍端的先兆。

船山反對老子的「道」論，認爲老子對宇宙本體的構畫，開端即顯出謬誤，以致於只強調初始的根源，而忽略了萬物的生發過程：

當其為道也，涵三以為一，則生之盛不可窺，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。¹⁶

船山以爲老子關注「道」和「物」兩者之間的比例嚴重失衡，萬物雖繁榮蓬勃，卻不得參與道的運行，因爲一旦陰陽確立之後，「生之理亦竭矣」。萬物既是「負陰而抱陽」，可見萬物是陰陽二氣運動的結果，而道之運作與於陰陽之動又是判然兩分的不同層次——道只擔負生育之責，陰陽產生，道即悄然退位，所以萬物也就只能「自然」的存在，而不與「道」有所聯繫。船山由此推衍出老子的「道論」是一個虛空的架設，既不符一般常理的認知，亦不具現實存在的具體意義。在《老子》第五章「天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」一章之上，船山評論道：

風生於空，橐待於鼓，相須以成，而器原非用。故同聲不必其應，而同氣不必其求。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，仁者不足似之也。仁者，天之氣，地之滋，有窮之業也。¹⁷

老子主張道體空虛，體性雖然空虛卻有無窮的作用，故以「橐籥」的中空特質比喻道的體用關係。由這個理論來看，萬物不是天地生成的，而是藉由天地之中的空虛之處加以鼓動——正如老子所說「當其無，有器之用」，器物的存在是憑藉「虛無」的道體而生，所以老子才推崇這個道體。但王夫之提出質疑：究竟這個虛無

道廢，有仁義」的說法了。

¹⁶ 《老子衍》四十二章，頁 42。

¹⁷ 《老子衍》五章，頁 19—20。

的存有其實質意義為何？老子一再的標榜虛無，高舉道的玄之又玄，賦予它神奇的妙用，似乎只要有了道，各種物類之間也可以互相轉化，所以仁義的價值在對比之下也變得微不足道，甚至加以撻伐。

於此，船山進一步從邏輯上指出老子思考的缺漏：

老氏以天地為橐籥，動而生風，是虛能於無生有，變幻無窮；而氣不鼓動，則無是有限矣，然則孰鼓其橐籥令生氣乎？¹⁸

他說倘使道的運動有如風箱一般，必須藉由空虛的內在來產生實有的作用，但所謂的空虛，其實仍是有賴於氣的運動，如果少了氣，則此空虛的效用也就付之闕如而步入窮盡一途了。老子一味強調空虛，但只有虛空的部份，運作的動力由何而生？

由此，我們可以得知船山在對老子道論的評價中，已隱含其自身的本體觀念，他是藉由對老子的批評來呈現他對宇宙的思考。適如傅淑華於《王船山《老子衍》之研究》一文中，援引曾昭旭先生「兩端一致論」（曾昭旭，民 81）的詮解，作為船山形上思考之進路，以對比《老子》「載營魄抱一無離」的思想。船山承繼《易》的「乾坤並建」說，發展為以兩端（如虛實、動靜、聚散、清濁等等）相涵而動而為一之說，強調道與物皆為「實存」(being)。(曾昭旭，民 81，58)「兩端」為用，「一」為體，可見船山是在《易》的「一陰一陽之謂道」¹⁹的標準下檢驗老子「抱一無離」的道論，此點是殆無疑義的。

船山反對傳統理學家以道為體，陰陽為用的思考，強調道與陰陽之間的相互關係：「道以陰陽為體，陰陽以道為體，交與為體，終無有虛懸孤致之道。」²⁰道是陰陽二氣交互運動、流轉而成，而非虛空的靜止狀態，所以「道」是實際的存在：「道不虛生，則凡道皆實也。」²¹實存的道向物界落實，便是實有的性，性稟陰陽二氣而生，一方面具有道德理性，一方面也涵有生理需求，理、欲之間相互依存，「天以其陰陽五行之氣生人，理即寓焉而凝之為性，故有聲色臭味以厚其

¹⁸ 《張子正蒙注·太和》，頁 24。（收錄於王夫之，1996 年，**船山全書**第十二冊，長沙：嶽麓書社。

¹⁹ 船山在《周易外傳》卷五，繫辭上傳第五章中說道：「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』嗚呼！此微言之所絕也。以為分析而各一之者，謂陰陽不可稍有畸勝，陰歸陰，陽歸陽，而道在其中。則於陰於陽而皆非道，而道且遊於其虛，於是而老氏之說起矣。」（王夫之，1996 年，**船山全書**第一冊，長沙：嶽麓書社，1002—1003。

²⁰ 《周易外傳》卷三，〈咸〉，同上註，頁 903。

²¹ 《周易外傳》卷五，繫辭上傳第十二章，同上註，頁 1027。

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。」²² 有別於老子貴「無」的思考，船山重視的是「有」，道是實存的有，人性亦是，對船山來說，物界中一切均是不容抹煞的存在——人的生理欲求是人性中的必然，仁義道德的存在也是人性的一端，二者無法從根源上直接屏除，而端視我們如何將聲色臭味之情欲導之於正。

在上述實學觀念的思想基礎下，船山指出老子的道虛，無法含攝實體的萬有，老子將道置於陰陽、天地之上，忽視陰陽二氣的作用，僅僅依憑一沖和之氣，如何產生萬有？況且老子還有「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」及「不尚賢」、否定五色五音五味等等的論述，而老子的道恰恰又是一個純粹虛無的形象——不具形體、與物相離，因此也只能成爲一個純粹概念性的假設。這也是船山批判老子「偶見而樂持之，則不公」的理論依據，在他看來，老子提出的道體，無論形象或是實質終歸於虛無，它與物相對而立，缺乏聯繫，也因此使得人們無從檢驗，不得映證，只能將其劃歸爲靈光乍現的想像，而排除於亙久不易的公理之外。

但是船山的指控是否合理？是否真的一語道破老子邏輯上的缺失？此爲本文所欲求解之處。老子的道論真的主張「道器分離」嗎？

首先，就道體虛無面來說，老子雖然強調道體「夷希微」，不可「視之」、「聽之」、「搏之」，但從未承認道是完全的「空無」；道是實存的，只是我們無法以感官覺知，而道的存在如何證明？《老子》第一章即已說明：「故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微，此兩者同出而異名，同謂之玄。」虛無只是道的體性，但道的作用則是確實發用，由世間萬物的生長運動中即可見其端倪。因此道同時具有「有」「無」兩種質性：「無」代表著道超越形體感官之外的特殊形態，「有」則是道落實至物界所生發的規律及作用。所以老子才要強調「其中有象」、「其中有物」、「其中有精」、「其中有信」以證明「道」的實際存有。

老子說：「道生一，一生二，二生三」說明道創生萬物的過程，但此「道」並非如船山所言，單只創生而不內附於萬物，道生萬物之後，仍持續的施予關照：「長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之」，這個培育的過程，即是道內在於萬物的極佳例證。（陳鼓應，1992，7）「道之自然生化萬物，其作用始終一貫，且既普遍又深入」（王淮，1969，204）。

所以船山認爲老子提出的道與器物截然分離，並不確實，老子的「道」具有

²² 《張子正蒙注》卷三，同註 19。

豐富的意涵，道既是宇宙萬物的本源，亦是天地萬物賴以存在的依據，他同時是形上的存在，但也持續不斷的落實於物界，向下落實之後的「道」藉由附著的萬物，向人們展示一種生活上的準則與規律，供人效法與依循。因此道用是「獨立而不改，周行而不殆」的，超越時空的限制，展現無窮而蓬勃的生命力。

船山以為老子主張道與器不相聯繫，主要執於「道生陰陽二氣」及對「道失而後有仁義」二點為論。就前者觀之，船山以老子的「橐籥」之喻，反駁老子故意忽視氣在虛無空間的運作動力，強調陰陽二氣在天地之間的運動，才是一切萬化的根本，並指出老子的道體虛無不足以涵攝實體的萬有。天地本體究竟該是一個抽象的概念，或是實體的氣，並無絕對的答案，此為所執觀念的差異，自然也就見仁見智。而對老子抨擊仁義這點來看，老子雖然嚴厲指控「大道廢，有仁義」但事實上老子從未否定仁義的價值，老子指控的是那些假藉仁義之名所行的不仁不義之舉，亦即船山於《老子衍·自序》中所感歎的「守文而流偽竊」的情形。老子是在作用層面反對仁義被操作，而不曾反對仁義的實有價值，因此船山依據老子抨擊仁義這點，認為老子的道並不涵有仁義禮智等價值，而認定老子的道無從落實於物界，不足以成為人生的準則，是為老子的文法所遮蔽，不察於實情的評論。

肆、人生、政治論——「鑿慧而數揚之」與「致虛守靜」

船山以「鑿慧而數揚之，則不祥」論定老子思考的本質是穿鑿附會的小聰小慧，利用這些旁門左道的巧思立身於世，將會造成無可預料的禍殃，故於此表達批判之意，以免誤導士人步入歧途。

一、以「自然」之名行投機之實

相應於道體虛無的論點，老子在體察天道運作之玄妙後，提出「清靜無為」的處事原則，以面對人世的紛亂。《老子》第五十六章「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門；挫其銳，解其紛；和其光，同其塵；是謂玄同。不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤；故為天下貴。」要求有智之士無論在語言或是行為上都應遵循「清靜無為」之旨，損除個人的稜

角，與世遷流。船山則認為這是一種消極被動、投機取巧的心態：

夫將同其所同，則亦異其所異。同者我貴之，而或賤之；異者我賤之，而或貴之。何也？以我之貴，知或之賤；以我之賤，知或之貴也。唯不犯物者，物亦不犯我。非不犯也，物固莫能犯之也。因而靡之，坐而老之，使明如列炬，暗如卯土，銳如干將，紛如亂絲，一聽其是非之無極，終不同己以為貴，乃冒天下之上，以視天下短長之命。玄乎！玄乎！而何言之足建乎？

老子主張理想的人格形象應該「和光同塵」，掩藏光芒，不表露自我的意見，「昏昏悶悶」的處身於俗人之間。船山則以為這是一種冷漠而逃避的心態。作為一個讀書人，沒有立場，不問是非，只求自身不被傷害；而且毫無作為，唯一的作為就是「等待」，等待一切混亂抵定，情況明朗，才起而獲利。就儒家的觀點來看，此與媚世偽善的鄉愿²³、與「同而不和」²⁴的小人如何分別？

「清靜無為」的處世原則，發揮於政治領域上，就是「自然無為」的治國方略。《老子》第十七章說「太上，不知有之；其次，親之譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足，有不信，猶兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。」船山譏刺道：

夫使人忘我於自然者，豈其心有不自然哉？信天下之不能越是也，任其遷流，而不出於所自來，不爽於所自復，虛贅於天下之上，以待物之自成。是以天下之情，不可因，不可革；太上之治，無所通，無所塞。如老人之師，如盡人之力，而人乃廢然而稱之曰我自然。²⁵

船山質疑是否老子自身內心凝滯、不自在，所以才動輒言「自然」，似乎有欲蓋彌彰之嫌。就天道而言，道虛懸於天，毋需參與萬物的化遷，即可永保「造物者」的美名及功勞；就聖人而言，統治天下亦可不費吹灰，憑任人民自然而然的生存，上位者只需坐收人民勞力所得，至於百姓則筋疲力盡的稱道這個所謂的「自然」。

²³ 子曰：「鄉愿，德之賊也。」（《論語·陽貨》）

²⁴ 子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」（《論語·子路》）

²⁵ 《老子衍》十七章，頁 27。

所以船山認為老子所標舉的「至人」充其量就是一個不具擔當、置身事外的自私形象：

眾人納天下於身，至人外其身於天下。夫不見納天下者，有必至之憂患乎？寵至若驚，辱來若驚，則是納天下者，納驚以自滑也。大患在天下，納而貴之與身等。夫身且為患，而貴患以為重累之身，是納患以自桎也。唯無身者，以耳任耳，不以天下任聽；以目任目，不為天下任視；吾之耳目靜，而天下之視聽不縈；驚患去矣，而消於天下，是以為百姓履藉而不傾。²⁶

對於老子提倡的「天地自生」的觀念與「後其身而身先，外其身而身存」的主張，船山鄙斥其為卸責，規避問題的作法，其目的只為企求自身的便宜行事，落得清靜無勞。而眾人在缺乏聖人的帶領下，只得役使全力，共同擔負起天下的重責大任。他批評老子的「自然」，乃是自命清高：悄然退居帷簾之後、而不為天下之視聽縈繞其心，沒有煩惱、不見憂患，只為豁免招來寵辱，殘缺了自我的天性。所以聖人的存在想當然爾的也就令群眾「不知有之」，消失於天下塵網之中，而眾生百姓縱然充滿怨懟、居上位者則一貫的充耳不聞，一派清閒。

二、以「虛靜」之名行詭詐之實

老子的「清靜無為」之旨，在船山的解讀之下，成為投機取巧、坐收成功的權術。而老子強調以「虛靜」取代躁動的人生哲理，也無可避免的被詮解為機變詭詐的技倆。《老子》第三十六章：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固彊之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂微明。柔勝剛，弱勝彊。魚不可脫於淵，邦之利器不可以示人。」一章之上，船山便反對老子不可示人的「利器」之說，

函道可以自適，抱道可以自存，其如魚之自遂於淵乎！有倚有名，唯恐不示人，則道滯而天下測其窮。無門無毒，物望我於此而已。不以此應之，則天下其如我何矣。無如我何，而天下奚往？是故天下死於道，而道常生天下，用此器也。

²⁶ 《老子衍》第十三章，頁 24。

船山以爲老子的「道」既妙用無窮，爲「自適」、「自存」之二法門，爲何卻又不可示人？唯一的可能就是唯恐眾人識破了自己的想法，進而對自身造成傷害。爲了蒙蔽眾人的耳目，就必須選擇一種「微妙玄通，深不可識」的舉措，來混淆視聽，以達自身的生存與最終目的。這種遮掩內心，以忍爲謀的處事方針，正是「心與跡判」的「權詐」之術²⁷。

對於《老子》第二十八章中「知其雄，守其雌」之說，船山更是直接認定此乃老子應世的「權術謀略」：

或雄或雌，或白或黑，或榮或辱，各有對待，不能相通，則我道亦幾於窮，而我之有知有亦不一矣。知者歸清，守者歸濁，兩術剖分，各歸其肖，游環中者可知矣。然致意於知矣，而收功於守，則何也？賓清而主濁，以物極之必反，反者之可長主也。故嬰兒可壯，壯不可樨，無極可有，有不可無，樨可琢，琢不可樨。然聖人非於不可斤斤以辨之。環中以游，如霖雨之灌蟻蜂，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。

船山以爲價值標準的用意在於規範、約束人的作爲，是非對錯、善惡正謬的道理內存於心，發動之後便產生相應的外在行動。可是老子卻反其道而行，明知清高的道理，卻堅守污濁的情勢，可見老子的得道者就是一幅「心與跡判」的形象繪圖。因爲老子認爲「物極必反」是事物的發展規律，未免「物壯則老」，老子便堅決持守柔弱、勢如嬰兒，以等待事物發展至有利自己的一方，從而一舉網獲，收功於守。所以船山以爲老子以「不斤斤辨之」的混濁外表，包裝內心的種種計算，所謂的「守黑」、「守雌」、「守辱」，並非出自內心的安於黑暗、柔弱、恥辱，而是

²⁷ 船山於《尚書引義(卷六)·君陳》評論道：「天下之相競於名實也，情一動而不能止，物一觸而不能受，故邵子以爲名之生，實之喪，皆不足也。不足，則事不足以濟而實去之；德斬於小名，雖乍勝而終敗。細人亦知此矣，於是神其術以游於天下，欲張之，必固歛之；欲先之，必固後之。見利不爭，以爲豪傑，曰我有忍矣；以德報怨，以爲長者，曰我有容矣。不炫小利而大利歸之，不亟爭名而不能舍也。斯道也，用兵者以爲制人之機，欲富者以爲巧取之術，養生者以爲緣督之經。是則忍也，容也，異端之所寶，權謀之所尚也。……夫忍云者，癢而不搔，痛而不抑之謂也。利之不得，且保其固有，非痛癢之相切矣。容云者，非所得而懷之，無所擇而函之之謂也。名之不美，一聽之物論，非存諸懷而函之不去矣。能忍於利，而不能忍於害，利不獲，害亦不侵，是辭利以違害之謀也。名在彼，實固在此，是去名以取實之術也。老氏之教，終於權詐，心與跡判，誠不屬而操物之生死，止此而已矣。」頁 403—404

有所盤算，盤算著事物發展至對立面的一刻。由此心路軌跡判斷，船山衡定老子的動機不光明亦不單純，老子選擇的人生道路不是磊落積極的一面，而是與世混濁、不著痕跡的等待機會來臨，坐收漁翁之利。

概括而論，與對老子虛無道論的批駁相應，船山對於老子以「清靜無爲」「虛靜柔弱」作爲人生準則，甚至國家領導方針的主張是不服於心的，他認爲老子教人身似嬰兒、態度昏漠，首先，便犯了消極不爲的謬誤，尤其教導主政者不爲、後身，更是棄百姓於不顧，卸天下重責而轉嫁於人民，罔顧百姓辛勞，任由百姓面對災荒饑饉，執政者隱居深宮，只待百姓的貢奉。其次，老子時時耳提面命「物壯則老」、「物極必反」的物理規律，暗示人們等待是最好的狩獵方式，藉由混同塵世、不露聲色的等待，消弭對方的戒心，便不樹敵人，毋庸擔憂突如其來的侵略，只消等待眾人在爭奪的過程中負傷敗戰，自己便可挺身而出，不費絲毫心力。所以船山以「鑿慧」來形容這種不光明磊落的手段，並預告著陰謀權詐的盛行，將是社會災禍的根源。

視老子爲陰謀人物的論調，在歷史的長河中從來不曾缺席，船山並非第一人。因爲老子主張「清靜無爲」，「無爲」，往往使人誤解爲「無所作爲」，加以老子又補充說明「無爲而無不爲」，更加深人們對於「無爲」的懷疑與臆測，如果無所作爲的目的是無所不爲，則一切的詮解釋義都指向「權謀」的一面。但是我們不能忽略的是，老子學說的出發點是「反」，他的議論乃是出於對社會種種現狀的砭刺，因此解讀《老子》時便不能單單以老子之言爲訓，而應配合社會過度發展後的種種弊端，才能體會老子之用心獨具。

老子的「無爲」議論是針對社會情況的過度「有爲」而發，在禮制社會中，眾人俗情皆以「有爲」爲尙，「天行健，君子以自強不息」的準則發展到最後，就是許許多多的人陷於強作妄爲而不自知，不僅傷害了旁人，也戕害了自身的平靜心靈。因此老子提出「清靜無爲」的概念，作爲人們衝動莽撞的止煞器，提醒人們在俗世的汲營奔走之際，是否過度強求？是否已經遺忘了過往的初衷？，甚而迷失了自我的人生道路。尤其作爲一位當權的執政者，任意妄爲的結果，就是民眾痛苦的直接來源，所以更要以「無爲」警惕君王的手勿過度深入民間，役使黔首、箝制百姓，而應以眾人的休養生息爲指標，讓人民自由自在的爲生活努力。

老子從來不爲君王的責任開脫，他是有感而發的：「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文彩，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂道夸，非道也哉！」（《老子》五十三章）便是對君王的指責，統治者侵吞了百姓的勞力所得，自己過著奢糜福華的生

活，卻棄饑饉人民於不顧，此與強盜何異？老子要執政者體諒百姓的辛勞，減輕賦稅徭役，使民眾能自如的生活，而不牽繫著君王的羈絆，這才是對百姓的最佳政策。所以君王「無為」，社會運行無礙，經濟才能蓬勃，人民生活富足，「無不為」的效用便自然浮現。所以船山詮解老子的「無為」是投機取巧、逃避擔責的策略，並不公允，他刻意忽略了老子關懷民眾的面向，刻意截章取義，將老子列為鄉愿小人之流，進而口誅筆伐。

為了擔憂人們以為老子只是一味主張謙退、柔弱，消極而不作為，老子在提出「無為」之後，便強調這是「無不為」的最佳途徑；標舉「柔弱」之道，便呼籲其「攻堅強者莫之能勝」；教導人們「歛之弱之」，便提示「張之彊之」的莫大效應。這樣的說法的確容易得出「陰謀」的結論，卻非老子之本意初衷，老子只是展示一種原則，用以應對紛紛擾擾、沸沸騰騰的人世，所謂的「無不為」「攻堅強」、「張之彊之」則是作為一項誘因，藉以勸導人們加以效行。《老子》的文字措辭固然有發揮成陰謀詭詐的空間，但是衡諸全文、定其本旨之後，便能體會老子勸世之用心，而後人如何曲解、誤用則非老子所能預知。

其實船山並非完全否定老子思想，他也贊許了老子之道的妙用：

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、景踵而迄昇平，張子房、孫仲和，異尚而遠違殆，用是物也。²⁸

他也親見了歷史上用道家思想遠害保身及休養生息的效用，由此可見，船山雖然對老子思想頗有微言，但並非全盤否定，而是在肯定某些效用的基礎上，駁斥老子思想中有所缺陋，易淪為不肖之徒把持、濫用之處。

伍、結語

船山以「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」三點來論定老子思想的缺失，綜合以上的討論，可歸納出以下兩點結論：

²⁸ 《老子衍·自序》，頁16。

一、以儒學為標準檢驗老子，立場不同。

船山對老子的批判是建立在儒學的標準之上，正如他在《老子衍·自序》中所言：「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。」²⁹便說明了他是以儒學聖道做為最高標準檢討老子之得失，其一貫精神在於導老氏「入於儒家之正」（張學智，2004，72）關於此點，學者曾昭旭亦有所評論：

老子之道既有其道德事業上之地位，於是老氏之書亦可讀而當讀矣。唯所應留意者，乃是當置之於儒學之道德系統之下，以儒學之最高義理為標準以衡定之，戒其私言，浚其深意，而引之歸於正道，然後老氏之書為有用而無弊也。（曾昭旭，1983，235）

認為船山的基本態度是肯定老子的價值，但閱讀的同時，不忘置於儒學的道德系統之下驗證，以避免士人誤入歧途，回歸正道。曾昭旭先生並於其上註解道：

或疑此是「強道合儒」而未能客觀以視老子之學。則當知吾人於一切事，若不予論定如莊子之兩行則已，若要有任何論定，均必須先有論定之標準而後可。此處船山之大前提既是肯定老學在道德事業上之定位，當然即當以最善講求道德價值之儒家義理為標準以論之。此即船山「實可以載虛，虛不可以載實」之旨。（曾昭旭，1983，250—251）

誠然，所有的評論都避免不了先入為主的成見，一介大儒船山先生以儒學為最高道德標準檢驗老子思考也無可非議。但是本文意欲著力之處，即是盡其可能的就思想論思想，摒棄以儒學為主軸思考的成見，還原老子思想的面貌，盡其可能對船山的批評給予客觀的評價。

正如魏源於《老子本義》中對儒道分野的評論：

老子與儒合乎？曰否否。天地之道，一陽一陰，而聖人之道，恆以扶陽抑陰為事，其學無欲則剛。是以乾道純陽，剛健中正，而後足以綱維三才，主張皇極。老子主柔實剛，而取牝取雌取母，取水之善下，其體用皆出於

²⁹ 《老子衍·自序》，頁15。

陰，陰之道雖柔，而其機則殺，故學之而善者則清靜慈祥，不善者則深刻堅忍，而兵謀權術宗之，雖非其本真，而亦勢所必至也。(魏源，民 69，6—7)

「儒」「道」二者的關懷面向不同，屬性有別，若欲強以儒學規範道家思想，是不合情理的作法。而老子學說的屬性陰柔，故易為有心人士利用，成為兵謀權術的藉口，這是「勢所必至」，卻非老子本意，這是我們閱讀船山《老子衍》所該致意之處。

由學說的出發點而言，老子針對禮制社會的過度發展而提出「守柔」「謙退」的處世哲學，是對儒學社會的一種反動，所以學說主張便略剛健的一面，而取陰柔的一面、略「有為」而主「無為」，所以老子思想是儒學的反動者，而當時的儒家——孔子則是儒學的守護者，「道不同不相為謀」，彼此各有立場，並無絕對的交鋒與衝突。船山回過頭來，對老子陰柔思想提出批判，固然能指出老子思想發展過程中可能產生的弊病，但要以此作為老子著述的初衷，則顯出船山偏見之深，未能深究老子用心。

二、入其壘，襲其輜，但有刻意曲解之嫌。例：「無」——「虛空」，「反」——「反叛」，「虛靜」——「坐收成功」、「機謀取巧」。

船山在對老子的批評言論中，往往鑽營老子思考的罅隙與文字上的曖昧特質，對老子思想提出譏諷，表面上是指出老子邏輯上的缺失，但因評論中充滿船山個人的主觀立場，往往因此模糊了彼此之間的對話焦點。就船山的實學觀念與老子的虛無概念而言，二者皆有其存在價值，但船山以實代虛，否定老子的學說是對世間萬物的全然解消，則是對老子「有無相生」觀點的刻意忽略，而未能給予其公正的論斷。正如陳鼓應先生所言：

道只是概念上存在而已。……我們不能從存在的觀點(existential viewpoint)來處理它，只能從設定的觀點(hypothetical viewpoint)來討論它。……老子的「道」的論說之開展，乃是人的內在生命的一種真實感的抒發。他試圖為變動的事物尋求穩固的基礎，他更企圖突破個我的極限，將個我從現實世界的拘泥中超拔出來，將人的精神生命不斷地向上推展，向前延伸，以

與宇宙精神相契合。而後從宇宙的規模上，來把握人的存在，來提升人的存在。……因而，老子的形而上之「道」，固然有人說只是滿足人們概念遊戲的樂趣，但是正因此拉開了我們思維活動的範圍，並且將我們從為眼前事務所執迷的鎖閉的情境中提升了一級。（陳鼓應，1992年，37）

道雖然不是實體的姿態，但不失作為人們賴以遵循的人生準則之價值所在，船山雖然看出了老子思考的不周之處，但其批評則流於主觀，態度也過於苛刻。

自老子角度觀之，船山對老子思想的批評，並不客觀，但在其「衍論」老子的過程中，則可見船山思想之信仰與關懷。船山身處於明末清初的動亂之中，對於民族的頹毀、家國的敗亡深感於心，在抗清的期望落空後，他開始尋求文化根據，以解決內心對於家國滅喪的疑惑，因此他埋首故經，深入研覽歷朝各代的學術著作，博通各家，造就其汪洋閎肆的學術成果。「其學術思想的心路歷程，是以救世救心為主旨。」（張立文，2001，1）評衍《老子》的用心亦根源於此。他對老子的批評，主要就本體的虛無性著眼，本體的虛無往下延伸，便導致道器分離，甚而形成人世中消極不為的生活準則。而老子思想中的虛無性，正與佛家的真空相互輝映：

莊、老言虛無，言體之無也；浮屠言滅寂，言用之無也；而浮屠所云真空者，則亦銷用以歸於無體。蓋晉宋間人緣飾浮屠以莊、老之論，故教雖異而實同，其以飲食男女為妄，而廣徒眾以聚食，天理終不可滅。³⁰

船山以為道家的「體無」與佛教的「用無」，均是對現實世界存在的否定，但物界的擾攘卻未能因此確實解消，因此這種虛無的論調，最終非但無濟於事，相反的引導人們走向消極不為的人生路途，這也是他將老、莊與釋氏並列為古今三大害的原因，正是由於王學末流襲染了佛老的思想，方使儒學走向歧路，淪為空疏虛玄的學派，甚而影響社會風氣，造成國家民族的危機。

所以他推衍老子之意，一方面肯定老子的「休養生息」在治國上的效用，一方面則是藉由衍論老子之義，曝顯其缺失，以達致其「復道」的目的——而此「道」既是「文之以禮樂以建中和之極」的儒學聖道，也是船山「理氣一元」、「性體實有」的思想理論。他認為「天下之用，皆其有者也。……用有以為功效，體有以

³⁰ 《張子正蒙注》卷九，第362頁。

爲性情，體用胥有而相胥以實，故盈天下而皆持循之道。」³¹ 老子「以無爲用」的主張，與船山「以有爲用」的論點，在思考基點便決定了二者之間的扞格不入。雖然二者之間存在著思考的鴻溝，但是王夫之評衍老子的目的並非全盤否定其思想價值，而是揭示其思考上「不公」、「不經」、「不祥」的缺失，對老子思想刮垢磨光，使其入於儒學之正，爲家國社會提供思想的源泉，指引人們迷茫生命前進的路向，因此從另一個角度探察，這何嘗不是儒家與道家思想的一種合流與會通。相較於清初理學家將老子視爲異端³²，或以儒學爲學術宗師，視老子爲其支流的心態³³，船山從思想上直接論駁，評其優缺得失，或許是更爲客觀、理性的作法。

參考文獻

- (清)王船山。1996。周易外傳。船山全書第一冊。長沙：嶽麓書社。
- (清)王船山。1996。尚書引義。船山全書第二冊。長沙：嶽麓書社。
- (清)王船山。1996。讀通鑑論。船山全書第四冊。長沙：嶽麓書社。
- (清)王船山。1996。張子正蒙注·太和，船山全書第十二冊。長沙：嶽麓書社。
- (清)王船山。1996。老子衍。船山全書第十三冊。長沙：嶽麓書社。
- 王淮。1969。老子探義。臺北：臺灣商務印書館。
- 胡楚生。民 81。老莊研究。臺北：臺灣學生書局。
- 徐世昌。民 51。清儒學案。臺北：世界書局。
- (清)陸世儀。民 62。思辨錄輯要。臺北：臺灣商務印書館。
- (清)章學誠。民 58。文史通義。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應。1992。老莊新論。上海：上海古籍出版社。
- 曾昭旭。1983。船山之諸子學(2)船山之老子衍。王船山哲學。臺北：遠景出版有限公司。
- 曾昭旭，民 81，在說與不說之間—中國義理學之思維與實踐，臺北市：漢光文化事業股

³¹ 《周易外傳》卷二，同註 20。

³² 如陸世儀：「楊朱之學亦是老子出來，蓋其愛占便宜也。老子是悄然占便宜，楊朱是明白地占便宜，申韓之占便宜則更白惡很了。」《思辨錄輯要》，或熊賜履「高者入於釋老，卑者流於申韓，皆是不知循理之故。理者，大中至正，一定不易之天，則若能循理，焉有二者之病。」《聞道錄》，見徐世昌《清儒學案》，卷 38。

³³ 如章學誠：「諸子之爲書，其持之有故，而言之成理者，必得於道體之一端，而後乃能恣肆其說，以成一家之言也。所謂一端者，無非六藝之所該，故推之而皆得其所本。非謂諸子果能服六藝之教，而出辭必衷於是也。老子說本陰陽，莊列寓言假象，《易》教也。……。」《文史通義·內篇一》。

份有限公司。

傅淑華。民 90。王船山《老子衍》之研究。國立中央大學中國文學研究所碩士論文，未出版，中壢市。

張立文。2001。正學與開新——王船山哲學思想。北京：人民出版社。

張學智。2004，3 月。王夫之衍《老》的旨趣及主要方面。北京大學學報(社會科學版)。41 (3)，70—78。

魏源。民 69。論老子四。老子本義。漸西村舍叢刻本 1。臺北：漢京文化事業有限公司。

The Criticism of Wong Chuan-Shan Deems the Deficiency of Lao Tzu in "Lao Tzu Yan".

Lipyn Huang*

Abstract

Wang Fuzhi accordance with 'Disagreed on the opinion with others then deliberately act contrary, it's right away comprehensive' 'To be tenacious when apprehend occasionally, will deviate from right way' 'Make a parade of petty trick everywhere may become falsehood' To assert that the opinion flaw of Lao Tzu.

This paper is based on other's research, attempts to criticize are Wong Chuan-Shan deems the deficiency of Lao Tzu evenhanded and detached.

We found that Wang Fuzhi seen Confucianism as the highest standard to judge the deficiency of Lao Tzu, although he have conclusion but is not evenhanded.

And Wang Fuzhi as often as not to stick on literal meaning, regard Lao Tzu as a person who purposely make a mystery of simple things, conspiracy and crafty, So that he can not go to the bottom of Lao Tzu's attentively And how Lao Tzu stimulate our deep thought of thinking.

Key words: Wang Fuzhi 、 Chuan-Shan 、 Lao Tzu Yan 、 Confucianism 、 Liang-Duan-E-Jr theory

* Lecturer, Division of General Education, National Formosa University