

# 船山莊學之研究： 探析「凝神」之飽滿義涵

施 盈 佑 \* \*\*

## 大 綱

- 一、前言
- 二、論凝神之凝
- 三、論「凝神」與「應世」
- 四、結論

---

\*靜宜大學中國文學系碩士班研究生

\*\*感謝兩位匿名審查老師的提點建議，使本文疑誤之處，能夠獲致修正。另外，要特別致謝徐師聖心先生，此文撰寫實獲徐師眾多啟發。

## 摘 要

王敵為《莊子解》增註之時，曾申明「其神凝」是「一部南華大旨」，亦即揭示「凝神」在船山莊學中，具有舉足輕重的意義。誠然，筆者以為王敵所論，已契入船山莊學之精要。不過，美中不足之處，乃是王敵並無詳加闡釋，因此未能透顯「凝神」的飽滿義涵。何謂飽滿？要言之，「凝神」實是兼攝境界與活動二義，此即本文所欲釐清的問題。然而，如何論證？筆者分就兩個階段探究之：首先是「論凝神之凝」，吾人在契入「凝神」這個主題之前，必須先廓清「凝」的義涵，因為「凝」的解讀，直接左右「凝神」之義。何謂「凝」？筆者嘗試以「執」、「持」、「欲」及「存」，與「凝」對勘參照，進而豁顯「凝」只是體証或歸復「神」之本然狀態，亦即不使其有所蕩失而勿守之義。其次是「論凝神與應世」，闡釋焦點擺放在「凝神」為何與「應世」產生聯結？此聯結是否為必然的？倘若屬於必然聯結，則此聯結是先後承遞，抑或是共顯具發？此處則以「遊」及「體用結構」為闡釋主軸，詳加論證「凝神」與「應世」之不可割裂性。藉由對「凝」、「遊」及「體用」之探究剖析，即可大致體証船山莊學所示之「凝神」，其飽滿義涵應是落在境界與活動之不二。換言之，真正的「凝神」義涵，應是架構在「凝神」與「應世」的不可割裂。

關鍵字：王船山、莊子、神、遊、體用

## 一、前 言

王敵<sup>註1</sup>為《莊子解》增註之時，曾申明「其神凝」是「一部南華大旨」<sup>註2</sup>，亦即揭示「凝神」在船山莊學中，具有舉足輕重的意義。誠然，筆者以為王敵所論，已契入船山莊學之精要。不過，美中不足之處，乃是王敵並無詳加闡釋，因此未能透顯「凝神」的飽滿義涵。何謂飽滿？要言之，「凝神」實是兼攝境界與活動二義。換言之，真正的「凝神」義涵，應是架構在「凝神」與「應世」<sup>註3</sup>的不可割裂。正緣此故，本文以「凝神應世」為研究範疇，嘗試探析「凝神」與「應世」的不可割裂性，進而更加廓清「凝神」的飽滿義涵。

本文試將論証析分為兩個階段：首先是「論凝神之凝」，吾人在契入「凝神」這個主題之前，必須先廓清「凝」的義涵，因為「凝」的解讀，直接左右「凝神」之義。何謂「凝」？筆者嘗試以「執」、「持」、「欲」及「存」，與「凝」對勘參照，進而豁顯「凝」只是體証或歸復「神」之本然狀態，亦即不使其有

---

註 1 王敵乃王船山之子，其對《莊子解》一書有增註。王孝魚在點校說明該書曾言，「王敵對本書的增註，在他增註各書中，成績最優，用力也最勤。引用古今各家之說很多，對明代名著，亦偶有採錄，但絕不見當時最為風行的華華副墨及其作者陸長庚的名字。引用最多的是方以智，有十幾條。我們知道，方以智是船山的老友，而陸長庚則是以佛理解莊的。於此，可見王敵在他父親的教育下，在學術見解方面也是壁壘森嚴的。我還懷疑，這個增註，或者是根據當時聽講的筆記而整理擴充起來的。」引於《莊子解》〈點校說明〉（里仁書局，民國84年4月版），頁3。其下有關《莊子解》、《莊子通》或莊書原文，皆是引自同書，是故不再標示出版書局及版本，而只注其書名及頁碼。

註 2 《莊子解》，頁6。

註 3 本文所論的「應世」，並非指涉一般世俗所言的應世。此「應世」之謂，筆者界定為個體生命存在當下的所有活動。因此，「應世」不是專指現實效用，而是有多種層面之可能，諸如面對自我生命、面對天地萬有，抑或是處涉人間世。另外，「應世」之「世」，乃是剋就船山以為人即天，天人本是貫通無礙的，是故「世」指天地整體。

所蕩失而勿守之義。其次是「論凝神與應世」，闡釋焦點擺放在「凝神」為何與「應世」產生聯結？此聯結是否為必然的？倘若屬於必然聯結，則此聯結是先後承遞，抑或是共顯具發？復次，在船山莊學中，「凝神」難道不可單純指涉個體生命之完善，而與人間世無涉？此處則分就「遊」及「體用結構」兩大主軸，詳加論證「凝神」與「應世」之不可割裂性<sup>註 4</sup>。其下即次第開展而論。

## 二、論凝神之凝

船山解〈逍遙遊〉曾言，「神人之神，凝而已爾。凝則遊乎至小而大存焉，遊乎至大而小不遺焉」<sup>註 5</sup>，觀此文所示，船山指明神人與常人之異，乃在神之「凝」或「未凝」，「凝」則小大皆可遊。據此可知，船山莊學對於神凝，實有高度自覺的識察及體証，而且「凝神」之「凝」亦是舉足輕重。然而，此段引文乃是體証後之理所當然，若要確切釐清「凝」之義涵，則必須要有更詳細的論証。職是之故，本節嘗試汲取相關的文字論述，並援引船山莊學所判批之「欲」、「持」、「執」及「存」，與「凝」對勘參照，冀望從中描繪出「凝」之基本樣態。

剋就「神」之本然而言，其為承天氣之醇者，意即絕對之「醇」而已。不過，「凝神」之「凝」乃指其發用而言，發用即可能衍生出正、反兩個趨向。所謂正向發用是以「神」為主，凝其神以存天人貫通之本然，此為「凝神」真正義蘊之所在；其次，所謂的反向發用，則是非以「神」為主，亦即神不王，

註 4 筆者所言之「不可割裂性」，是指「凝神」必與「應世」相互聯結，倘若抽離孤立而觀，凝神即不可成立。再進一步說，「凝神」與「應世」本是「不分」，而非屬「合二為一」，亦即在「凝神」此詞彙中，「應世」自在其中，此義亦透顯出船山「體用不分」之圓熟明徹。

註 5 《莊子解》，頁 7。

或是自以為神王，姑且稱之「假」凝神。援引船山解〈養生主〉之文觀之：

唯恐其形之傷，而役其知以爭大輒，自以為養生而神王，身幸免于剗削，而違天以全人，惡知人之殘也多矣乎？（《莊子解》〈養生主〉，頁 32。）

船山指明樊雉之神王，顯然是「違天以全人」，其「神王」乃是「自以為神王」。此樊雉之神王，不僅於養生無益，更是反傷己生。據此可知，「神」固然是天人貫通之可能之保障，然而當吾人受到種種之影響，遂有產生偏移錯置之可能。此中問題值得吾人省思，試問樊雉既已「養生而神王」，船山卻又直接批判為「違天以全人」，何也？歸根究柢而言，即是誤解或扭曲「凝神」之「凝」。夫然，「凝」之脫軌演出，無疑直接扼殺「神」的正向發用。正緣此故，下文即針對易於混淆之「凝」，進行一番探究及釐清。

首先，闡釋辯證「凝」非是「欲」。船山解〈達生〉曾提及「欲凝神而神困，欲壹志而志勞」<sup>註 6</sup>，何謂「欲凝神」之「欲」？此處所論之「欲」，其義落在「求取」，亦即「神」本未凝，而欲凝其本然未凝之神。然復須知，在船山莊學之中，「神」顯然本是一個清明通徹之天人合一狀態，其所以未能凝，或人不順其情，或有己有物...等等，使其喪失本來之狀態。是故，凝神之「凝」應是凝其本來狀態而不失之意也，而「求取」之「欲」顯然與此義相悖。換言之，剋就「欲」之求取義而言，其隱含天人本屬不一之狀態，亦即「欲」是本然有分之自覺意識；然而，「神」是即人即天之本然無分，己若以為有分而「欲」合之，則「神」陷落於執障而不完已。此正如同「勞神明為一」之「勞」<sup>註 7</sup>，

註 6 《莊子解》，頁 160。船山在《莊子通》亦有相同之論述，其言「不欲自王其神」（《莊子通》頁 4），此義與「欲凝神而神困」可一併觀之。

註 7 船山解〈達生〉亦曾言「知而不足勞吾神」（《莊子解》頁 155），此義可佐證正文所述。

倘若吾人以為「神」非本存者，即會「欲」之或「勞」之。歸結所論，「凝神」之「凝」非是「求取」之「欲」，而是凝存本然狀態之「不失」，其義甚明。

承前所述，有關「凝」與「欲」，吾人尚須解決另一個疑難。船山直指凝神之「凝」非是「欲」，然而莊書〈庚桑楚〉卻有「欲靜而平氣，欲神則順心」<sup>註 8</sup>之文，此是否意味著船山所論凝神非「欲」，與莊書所論「欲神則順心」之「欲」相互衝突？誠如所示，兩人皆有言「欲神」，然而船山視為負面性質，莊文乍看之下卻是正面論述。不可諱言的，此種相類的詮釋現象，極可能造成解讀論証上的困窘。不過，吾人若是稍加推敲，即可洞察其中曲折。按莊書所言「欲神則順心」，吾人可分由兩個層面辨析：其一，在「欲神則順心」這個句子結構中，「神」與「心」是兩個必要組件，亦即「欲神則順心」屬於一個完整架構。倘若單純抽離「欲神」而孤立觀照，原義已然蕩失無存。是故，莊書非是有「欲神」之論，此不可不察。其二，端視「欲神則順心」之言，實是牽涉「心」與「神」之關係，亦是指明工夫實踐之處。誠如鍾泰所言「『欲神則順心』，以心言。心順則神也」<sup>註 9</sup>，「欲神」非是直接「神」作實踐活動，而是在「心」上作實踐工夫。換言之，所謂「欲神則順心」之「欲」，實不同於一般意義之欲，其主要在表述實踐發用之前，個體生命對於正向趨動的希望。綜觀所論，在「欲神而順心」之思路架構中，「欲神」不可孤立看待；其次，「欲」非屬實踐過程之事，而是對「神」之本然狀態之基本體認，亦可言

註 8 《莊子解》，頁 210。

註 9 鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，民國 91 年 4 月版），頁 548 至 549。郭象注莊亦言「理足順心則神功至」，其義亦同於鍾泰之言，皆是指明工夫實踐不在「神」。郭注引自郭慶藩所編之《莊子集釋》下冊（台北：萬卷樓圖書公司，民國 82 年 3 月版），頁 817。另外，陳鼓應將「欲神則順心」譯為「要全神就要順心」，亦可通同郭、鍾之說。陳氏之言，引自《莊子今註今譯》下冊（台北：臺灣商務印書館，民國 70 年 11 月版），頁 679。

不欲之「欲」註<sup>10</sup>。

論述至此，船山莊學所言凝神之「凝」，非是「欲」之義，已是昭然若揭。再言，神既不可「欲」，則「凝神」之「凝」所指為何？船山解〈達生〉曾言「一出于天，各使歸其位而神自定」註<sup>11</sup>，所謂各歸其位之「自定」，正可揭示「凝」之精要，亦能夠掘出「欲」之訛誤。何謂「自定」？援引船山闡釋「能移而相天」註<sup>12</sup>之文而申論之：

從天均而視之，參萬歲而合於一宙，周遍咸乎六寓而合於一字，則今之有我於此，斯須而已。斯須者，可循而不可持者也。循之，則屢移而自不失其恆；持之，則所不容者多，而陰陽皆賊矣。……以此為藏，則以不際為際，而斯須各得，天且樂得以運乎均，是謂相天。（《莊子解》〈庚桑楚〉，頁 205 至 206。）

按引文所示，船山申明「相天」乃「可循而不可持」。何謂「循」？即能移而不失其神；何謂「持」？即有所執持，與天地萬有相對而不能移，亦指「神」之失。由是而言，「神自定」即為「可循不可持」之「能移而相天」。另外，船山解〈達生〉曾言，「...神凝於虛，一而不桎，則無不盡其巧矣。故不待移而無不可移也，...」註<sup>13</sup>，審視「不待移而無不可移」之「移」，實是通同於「能移而相天」之「移」，亦是透顯凝神之發用。總之，吾人藉由對「能移而相天」

---

註 10 所謂不欲之「欲」，牽涉「凝神與應世之關係」，此問題下文會有詳加論述，此處僅是稍作解釋。「神」本是不可欲，然而莊書所言「欲神則順心」之「欲」，則是強調吾人處涉人間世，必然要面臨種種的客觀現實。當此個體生命與客觀現實相接，「神」則「不得已而應之」（王船山《莊子解》，頁 210。），故「欲神則順心」之「欲」，其義針對實踐之始而闡釋，非同於「欲凝神」之欲執，而是不欲之欲也。

註 11 《莊子解》，頁 160。

註 12 船山言「能移而相天」，乃是〈達生〉之綱宗。參見《莊子解》，頁 154。

註 13 《莊子解》，頁 164。

之探究，已然澈見「凝神」之「凝」非是「持」而是「循」<sup>註 14</sup>，「循」即是能移而不失其本然之「凝」。反觀，「持」則不能移，不能移則天人隔截，而「神」是天人貫通之本然，據此「持」豈可言為「凝神」之「凝」。

前段論述曾提及「不待移而無不可移」，其義涵在船山莊學中，或言為「不知其所以然而然」。是以，「神自定」之「凝」亦可與「不知其所以然而然」合觀，且看船山解〈達生〉之文：

此不知其所以然而然之妙，善用之則一技而疑於神，合於天矣。反要以語極，唯「用志不分」而已。……志者，神之棲於氣以效動者也。以志守氣，氣斯正焉。不然則氣動神隨，而神疲於所驚。故神無可持，氣抑不可迫操。齊以靜心，志乃為主，而神氣莫不聽命矣。夫人莫不有志，而分以驚者，其端百出，而要不過乎慶賞非譽，一絲微罣，萬變擾心。…而不知其然而然之妙自合。（《莊子解》〈達生〉，頁 163 至 164。）

端視此段引文，「不知其所以然而然」之可能，乃是依據於「用志不分」。何謂「志」？「志」是指守純氣之正<sup>註 15</sup>，亦即「神」之正向發用<sup>註 16</sup>。神之「凝」

註 14 船山解〈庚桑楚〉有是言，「治不期於堯舜，而亂不流于殺盜。斯須之生，亦不得不循而衛之。惟無衛之心，而衛乃至哉！」（《莊子解》頁 202）觀其「無衛之心，而衛乃至」之言，此足見「循」是無執著之為，亦即是不知所以然而然者。

註 15 何以言「以志守氣，氣斯正焉」？參見船山解〈達生〉，其言「蓋神者，氣之神也。而氣有動之性，猶水有波之性。水即無風，而波之性自在。中虛則外見者盛，故氣虛者其息必喘。無以定其能波之性，則止水溢而波亦為之興，未可急求其靜也。急求之，則又以心使氣，氣盛而神易變。守氣者，徐之徐之，以俟其內充，而自不外溢。內充則神安其宅，外不溢則氣定而終不變；舉天下可悅可惡可怪可懼者，自望而反走，純氣不待守而自守矣。」（《莊子解》〈達生〉頁 162。）氣有「動之性」，此「動之性」會造成「氣盛而神易變」之困厄，因此「志」即是對氣能內充不外溢而言，是以船山方言「以志守氣，氣斯正焉」。



或「不凝」之問題，是指發用而言，並無涉及「神」之本然實質。誠然，「志」是確立「神」發用之正面趨動，亦即堅定「神」之本然狀態。是故，「志者，神之棲於氣以效動者也」乃是表述「以志凝神」<sup>註 17</sup>之義。另外，船山在此段文字中，尚傳遞著其它重要訊息。且看「神無可持」之言，其義申明「神」非是可持者，持者是「志」非「神」，因此船山言「持志凝神，以守純氣」<sup>註 18</sup>，此正可印証前述凝神之「凝」，非「欲」亦非「持」之論。不過，所謂「持志」之「持」，亦非執持之「持」，此義必須有所廓清。船山莊學所言「持志」之「持」，乃是「不持之持」<sup>註 19</sup>，何也？船山針對「唯以專持志，以志凝神」有一段闡釋，其言：

專于一者，勿忘而已。忘其所忘，而不忘其所不忘，綿綿若存，而神氣自與志相守，疾徐之候自知之而自御之，有餘而精不竭，此則善于用志者也。（《莊子解》〈達生〉，頁 164。）

其旨乃在申明，持志只是「勿忘」其本然狀態而已<sup>註 20</sup>，非是別有作為也。所以，「持志」之「持」，亦是不持之持而已，而不持之持即「不知其所以然而然」

註 16 船山解〈大宗師〉「志者專一，知於所知也。忘生死則渾然一天，寓於形而有喜怒，寓於庸而有生殺，因物而起，隨物而止，無不宜而人不能測其極矣」（《莊子解》頁 59），觀此引文之所述，對「志者專一」之描繪，實是對於「神」之體証。

註 17 見於船山解〈達生〉「唯以專持志，以志凝神」，引於《莊子解》，頁 158。

註 18 《莊子解》，頁 164。

註 19 此不持之持，可以參照船山解〈庚桑楚〉，其言「靈臺愈持而愈不可持」及「靈臺能以不持持之」。靈臺本是不可持，然而吾人若用世間之名論之，不得已而言「持」，然此「持」非一般之執持，而是不持之持。相同之闡釋，亦可見於船山《莊子通》，其言「持於『不可持』，以不持持之而無所持」（《莊子通》頁 20）

註 20 船山解〈達生〉曾言「此致知之功，審于重輕之分，而後志可以定以凝神也」（《莊子解》頁 158），志是對本然狀態之審視，亦即主是主、實是實、役是役，無所重無所輕，各自歸其位。要言之，「志」正如前文所示「自定」之義，亦即志於各歸其位之狀態。

之義。

蓋如前所論，船山莊學雖言「持志凝神」，然則「持」非是「執持」。此不持之持，即是一切依乎天理之不定，使天下萬有各適其得之謂而已。此種思路運作，在船山批判「執持」或「執以為當」之「持」，其義更是彰顯無遺。其下臚列船山解〈田子方〉之文而觀<sup>註 21</sup>：

當則所不當者多矣。至當者，非可以稱道者也。……求其當，而物乃不能容，真乃不能葆也。

成心立乎中，執之若規矩之畫一，騁之若龍虎之不可禦，心死而氣溢，…何所執以為當，而諄諄以諫道人乎？

守其故處而不能移，以為允當，則其心死矣。

挾成心以求當，未當也，而貌似神離多矣。

而固無有一至當者挾之以與人也。

循斯須以待物之變，而勿挾其當，日新而不忘者存…。

無論是「當則所不當者多矣」、「執之若規矩之畫一」、「守其故處而不能移」，抑或「無有一至當者挾之以與人」。歸攝其義而言，人若有所執持，則自陷於與人、與物之緊張對立，亦因其有分有辨，神遂不可凝矣。此正如同船山解〈大宗師〉所言，「執之則能一其一，而不能一其不一」<sup>註 22</sup>。是故，凝神之「凝」非屬執持之義，顯然是不容置疑之論。

---

註 21 此處所引之文，見於《莊子解》，頁 176 至 183。

註 22 《莊子解》，頁 62。

最後，本文將欲釐清「凝神」與「存神」的差異，林文彬在闡釋「莊子解之政治論」之時，曾申明「存神」為「內聖之要」<sup>註 23</sup>。徵引其說以觀：

「內聖」之要，惟在「存神」，「存神」則能知化，知化則能舉措咸宜，無不可應，此帝王之始基也；而「外王」之道，一是「無為」，一是「在宥」。「無為」乃政治之本源，「在宥」則為治民、治術之運用。此三者，環環相因，層層有序，內外一貫，體用相連，故下分三節以述之。<sup>註 24</sup>

按林氏所述，「存神」是「體」，而「無為」及「在宥」則是「用」，然而三者卻又是內外貫通，或言彼此相連的。表面上，此種詮釋進路似乎可以成立，不過深究其義，確可發見三個潛藏的疑誤：其一是「存神」所透顯的體用結構，乃是合二為一，但船山莊學所呈現的結構型態，應是「體用不二」。有關「體用不二」的問題，下文會有詳論，此處不再贅言。其二，「存」所豁顯的義涵，與「凝」是有落差的，剋就林氏所言，「存神」是側重於「內聖」，「外王」則是「內聖之延長」<sup>註 25</sup>，亦即有先後次第開展之義。然而，本文所欲揭示的「凝神」，則是兼攝「凝神應世」，「凝神應世」固然有輕重之分，卻無先後次第之分。復次，在船山莊學的義理脈絡中，「神」本是「存」於人形，即使神疲役於形或心知，亦非「神」不復存在於「人」。其三，船山莊學多以「凝神」為詮釋用語，而「存神」並未多見，有關「存神」詞彙的大量出現，應是船山另一著作《正蒙注》<sup>註 26</sup>。是故，剋就船山莊學而言，林氏所論「存神」之「存」，

註 23 有關「存神」之論，見於林文彬《王船山莊子解研究》，頁 114 至 121。林氏以「存神」為「內聖」之要，此義雖無疑，然而在此「內聖外王」的架構中，「神」之應世義涵，卻得不到豁顯。船山在《莊子解》中所論之「神」，除了成就「內聖」，同時成就「應世」，如此方可不違「人道之極」，「神」的義理內蘊方可完全呈現。

註 24 林文彬：《王船山莊子解研究》，頁 115。

註 25 林文彬：《王船山莊子解研究》，頁 114。

註 26 有關「存神」詞彙的大量使用，可見於船山《正蒙注》中的〈神化篇〉：「唯其神

實不如王敵所提舉的「其神凝」之「凝」。

總括前文所論，吾人已然澈見凝神之「凝」，非是「欲」、「持」或「執」，而是「自定」或「循」。或者言，「凝」是指明「不可失而勿守」<sup>註 27</sup>之義；「勿守」是對「欲」、「持」及「執」之針砭，而「不可失」則是要「神無二用」<sup>註 28</sup>。所謂「神無二用」，意指「神」別無他用，只是凝存天人本然狀態之暢通大用。「神」若疲役於形名之小用，則個體生命自隔於天下萬有；反之，凝神而冥合大宗，不執形名而無可無不可，順隨自然天理而無處不遊。是故，凝神之「凝」實涵二義：其一是凝存「神」之本然狀態，其二則是澄清不屬於「神」的外來雜質，此二義皆是豁顯「神」之活動義。夫然，藉由辨析「凝神」之「凝」，吾人應可更加準確理解「凝神」之義理內蘊。據此，下文再探究「凝神」與「應世」之關係，方可不失偏頗。

### 三、論「凝神」與「應世」

在船山莊學的義理架構之中，「凝神」位居核心，確無可疑。不過，「應世」是否為義理之必配骨架，或者言是否具有存在價值，觀者似乎就紛紜紊亂，而莫衷一是。然而，不察「凝神應世」之不二，實是不能體証「神」之真實內

---

不存也」、「存神以御氣」、「仁熟而神無不存」、「存神以知幾」、「存之則神存矣」、「所以存神也」、「存神順化」、「則存神以順化」、「知道者凝心之靈以存神...存神之至也」及「誠以存神而隨時以應」。引於《船山全書》第十二冊，頁 76 至 99。不過必須釐清的是，筆者以為「存神」較之「凝神」不適合，實是針對船山莊學而論，並非批判《正蒙注》所用之「存神」，亦是不恰當。換言之，因應不同的義理解說，可能會選取較適當的形容文字，而在船山莊學中，「凝神」是最貼切的表述文字。

註 27 此「不可失而勿守」(《莊子解》頁 154) 見於船山解〈達生〉之序言，其所指涉的是「道」王船山，然筆者以為其義可適於「凝」，故取資為用。

註 28 《莊子解》，頁 47。

蘊。職是之故，本節根據船山莊學以「神」為義理核心，進而廓清「凝神」與「應世」之關聯性。

大體而言，吾人若能爬梳船山莊學之相關文脈，即可抉發「凝神」與「應世」的不可割裂性。試將船山解〈人間世〉、〈刻意〉、〈則陽〉及〈列禦寇〉四段文字合觀：

人間世無不可遊也，而入之也難。既生於其間，則雖亂世暴君，不能逃也」(《莊子解》〈人間世〉，頁 34。)

所存之神，照以天。(《莊子解》〈刻意〉，頁 132。)

與世違者，非違世也，違世之違其天者也。(《莊子解》〈則陽〉，頁 232。)

故至人以神合天。神合天，則明亦天之所發矣。(《莊子解》〈列禦寇〉，頁 276)

歸攝其義可知，凝神是「以神合天」，合天則不違世，因此船山莊學揭示人間世並非不可入，只是「神」要不失而勿守。換言之，「凝神」的當下，即是「應世」的顯發，兩者共存具顯的。不過，吾人必須釐清的是，船山莊學所謂的「應世」，非是純粹指涉一般現實效用之應世。此「應世」義涵，非是刻意而為之應世，僅是不知所以然而然之應世，何意？簡言之，即是在凝神的狀態之中，個體生命與天無隔，呈現出最純真本然的生命活動，此全然無涉於世俗所視之現實效用，用亦可而不用亦可。誠然，凡日常生活之種種皆屬「凝神應世」，而非必以建功立業或成聖成賢為然，據此省思前賢對莊書之評議，如勞思光曾言「莊子此種心靈，雖亦表現主體自由，然此種自由只在不受拘繫，無所追求

一面表現，而不能在建構方面表現」註<sup>29</sup>，抑或曾昭旭所言「莊子不立，遂只能有消極的虛籠群言之用，而不能還以建立真實之道德事業也」註<sup>30</sup>，無論是「建構」或「建立真實之道德事業」，皆屬「應世」的眾多層面之一，然而船山莊學所觀照到的「應世」，則是涵攝眾多層面的整全義涵，其中差異應要有所判明。

夫然，吾人要勾勒「凝神應世」之全貌，尚須較為縝密的論証剖析。筆者嘗試從兩個不同角度切入探究：其一「從遊論凝神應世」，吾人透過釐清「逍遙遊」之「遊」，進而揭示「凝神應世」具有不可割裂之整體性；其二「從體用不二論凝神應世」，船山莊學所豁顯的體用不二之義，正是「凝神應世」的義理根源。換言之，以「神」為核心的船山莊學，其精熟圓徹的體用架構，正是映顯貫徹於「凝神應世」。下文即分別開展而論。

### （一）從「遊」論「凝神應世」

眾所周知，古今注莊釋莊者，泰半皆標幟「逍遙遊」為莊書核心概念。誠然，船山莊學雖開顯「神」為樞要機紐，並且架構出獨特的義理系統，然而審視其本質內蘊，依舊可與「逍遙遊」相互演繹證解。正緣此故，有關「凝神應世」的相涵共顯，吾人透過剖析「逍遙遊」，亦可獲致重要的啟發，或是重塑本來關係的面貌。然而或許有人會質疑，既言「逍遙遊」為核心，為何筆者僅是提舉「遊」字？歸根究柢而論，此種以「遊」解讀「凝神應世」之法，實有二因。首先是船山莊學的辯証旨趣，徵引船山解〈逍遙遊〉之序文，其言：

逍者，嚮於消也，過而忘也。遙者，引而遠也，不局於心知之靈也。故物論可齊，生主可養，形可忘而德充，世可入而害遠，帝

註 29 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局，民國 86 年 10 月版），頁 287。

註 30 曾昭旭：《王船山哲學》（台北：遠景出版社，民國 85 年 5 月版），頁 243。

王可應而天下治，皆吻合于大宗以忘生死；無不可遊，無非遊也。

（《莊子解》〈逍遙遊〉，頁 1。）

按引文所示，船山試將「逍遙遊」拆解為三，然而又言「此遊於大者也；遙也，而未能逍也」、「此遊於小者也；逍也，而未能遙也」及「小者笑大，大者悲小，皆未適於逍遙者也」<sup>註 31</sup>。據此可知，船山指明「逍」與「遙」是不可獨立而相互補足的，是故「逍遙遊」的解讀方式，遂為「逍遙」之「遊」<sup>註 32</sup>。其次，此處所論之「遊」，乃是統攝「逍遙」義涵之「遊」；反之，倘若「逍」或「遙」缺一，則「遊」不可成立矣。何謂「遊」不可成立？意即人依然存在且活動天地之間，但是已非「逍遙」之「遊」，僅是執形溺名之遊、行屍走肉之遊。緣此，「遊」的真正義涵，實是建構在「逍」與「遙」兼具之中，逍遙則「遊」而「遊」可逍遙，是以船山方有「是乃無遊而不逍遙也」<sup>註 33</sup>之言。要言之，在船山莊學所揭舉之「遊」，實是「逍遙」之「遊」，意即「逍遙」必然寄託於「遊」。是故，本文所論之「遊」，其整全內蘊實是涵攝「逍遙遊」之義。

其次，剋就「遊」的義理內蘊而言，實是闡釋「凝神應世」的最佳視野。船山好友方以智曾言，「內篇凡七，而統於遊」<sup>註 34</sup>，方氏旨在說明「遊」於莊書之中，具有畫龍點睛的價值意義。試問，莊書內七篇「統於遊」之「遊」

註 31 《莊子解》，頁 2 至 3。

註 32 有關「逍遙遊」之解讀方式，並非僅只船山莊學之路數。如王邦雄曾言「逍遙遊」可以分開解析，並從「逍」之消解，次而「遙」之開擴世界，最終方是「遊」之面對人間世。王氏所論層層開拓，實有精闢之處。不過，其說或可解通莊文，然而船山莊學乃以「逍遙」與「遊」並舉，筆者本承船山莊學所闡釋立說。是故，以「遊」為一個獨立概念，非是層層開展方得者，遂不取王氏之義。王氏之論，見於《中國哲學論集》（台北：台灣學生書局，民國 93 年 3 月版），頁 202 至 204。

註 33 《莊子解》，頁 5。

註 34 方以智：《藥地炮莊》，見於嚴靈峰：《無求備齋莊子集成初編》卷 17（台北：藝文書局，民國 61 年版）。方以智，字密之，號曼公，安徽桐城人，生於明萬曆 39 年（1611），卒於清康熙 10 年（1671）。

所指為何？為何別具深義？唐君毅對莊子內七篇之大旨，曾有一段綜述，筆者以為切中「遊」之精要，故援引其文觀之：

總上所論卷七篇之大旨，吾人即可見莊子之思想，要在教人面對天地萬物，而為逍遙遊所謂無己、無功、無名之至人、神人、聖人。<sup>註 35</sup>

體察唐氏所述，莊子內篇大旨乃在於「教人面對天地萬物」而「逍遙遊」。此「教人面對天地萬物」之「面對」，正是「遊」的深刻見證；簡言之，即「遊」乃映顯在「面對天地萬物」的架構基礎上。此種闡釋邏輯，楊儒賓更有鮮明的抉發，其言：

莊子固然深信道是超言說、絕思慮的，但道是否僅止於此呢？……一個具體的人總是要活在具體的時空裡，而要活在具體的時空裡，學者不能將自己的心靈限定在寧淡自守之深處，而當通出去，讓生命與世界形成一種多元的、複雜的具體和諧。<sup>註 36</sup>

思忖「一個具體的人總是要活在具體的時空裡」之言，吾人可發見楊氏所體証的莊子智慧，直指個體生命的存在，必然要活動於此存在空間之中，是故個體生命與存在場域是不可割裂的。所謂「不可割裂」，不僅揭示「遊」的真實義涵，亦豁顯「凝神應世」之不二。然莊書所示之「遊」，實與藝術美學所論之

---

註 35 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇》卷一（台北：臺灣學生書局，民國 81 年 3 月版），頁 402。另外，該書它處亦曾提及，「然內篇並不重其為獨之意。大宗師言見獨，乃指修道者內心所見之絕對而言，非孤獨之意。故內篇人間世亦言處人間世之道，大宗師言當『與人為徒』之旨。」（頁 413）此處所論，亦可印證「遊」是必然面對天地萬物的。

註 36 楊儒賓：《莊周風貌》（台北：黎明文化公司，民國 80 年版），頁 46 至 47。



遊，各異其趣而不可混為一談。如徐復觀以「精神的自由解放」<sup>註 37</sup>詮釋「遊」，並指明「而只能是求之於自己的心」，此種詮釋在藝術美學中，或有其成立之詮釋邏輯。倘若據此全盤套用於莊書之「遊」，「遊」的飽滿義涵，即受遮蔽而隱晦不明。換言之，「遊」實是指明個體生命若不能「逍遙」而「遊」，亦不可能脫離此天地；是故，人既為人，又不得不存在於天地中，唯有逍遙而「遊」方能安置個體生命。由是言之，此「遊」應是針對此種不可割裂性而發之不得已，而非僅是表述「精神的自由解放」。總括其論，吾人可知莊書所示之「遊」，意指人超脫僵化滯礙之人世價值（無待），進而「遊」於最本然之天地間；此「遊」無人我之分，亦無天人之分，個體生命無所依亦無所不可依，將人之超

---

註 37 徐復觀所言，見之於《中國藝術精神》（台北：臺灣學生書局，民國 87 年 5 月版），頁 60 至 64。徐氏所論之「遊」，實只是精神超越之「遊心」義，而非是兼具超越及現實之「遊」義。除了徐氏之外，尚有不少研究者將「遊」或「逍遙遊」，解讀為「精神自由」且超脫現實的，如劉笑敢曾言「但是在『遊戲污濁之中』的比喻已經說明莊子之追求不在世俗世界目的的實現，不是一般人所追求的意志自由，如果聯繫莊子的逍遙遊來看，莊子所追求的精神自由和自我滿足顯然是超脫現實的，是純精神的。」（《漢學研究》第 23 卷第 1 期，頁 110。）據劉氏所論，大致可與徐復觀之「精神的自由解放」通同，然而此種說解，只顯發「遊」的部份義涵而非全部，是故筆者基本上，較為認同唐君毅的「面對天地萬物」，或是楊儒賓的「一個具體的人總是要活在具體的時空裡」。更令人錯愕的是，有些直接否定莊子與世接軌之實，如葉朗《中國美學史》提及：「莊子把這種「心齋」、「坐忘」的精神境界，看作是人生的自由的境界。這是錯誤的。以為在自己內心取消利害得失的考慮，就能達到人生的自由，這種觀照，必然走向宿命論。莊子也確實是一位宿命論者。...這種宿命論，完全否定了人生的主觀能動性，完全否定人的能動的創造，也就完全否定了人的自由。人在現實生活中，是命運的奴隸，對生活中發生的一切都無可奈何，完全沒有自由...。」（葉朗：《中國美學史》（台北：文津出版社，民國 88 年 7 月版），頁 75 至 76。）葉氏所論，無疑是不察「逍遙遊」之深義，只將心齋坐忘之凝神，視為精神自由，遂阻斷與「人間世」的關係。甚至，以莊子為「宿命論」者，進而衍生「完全否定了人生的主觀能動性」等等之謬論，皆是未能體証「遊」之故。

越義或自主能動性，安置於生命存在之場域<sup>註 38</sup>。

誠如前述之探究辨析，吾人已將關注焦點擺放於「遊」之因，進行概略性的釐清及說明。此外，吾人將要檢視「遊」在船山莊學中，如何透顯「凝神應世」的義理內蘊。事實上，船山莊學是直接以「遊」抉發「凝神」，此種詮釋型態顯然已傳遞彼此間的密切關係。援引船山解〈逍遙遊〉之文而論：

寓形於兩間，遊而已矣。（《莊子解》〈逍遙遊〉，頁 1。）

神人之神，凝而已爾。凝則遊乎至小而大存焉，遊乎至大而小不遺焉。物之小大，各如其分，則己固無事，而人我兩無所傷。（《莊子解》〈逍遙遊〉，頁 7。）

端視兩段引文所示，船山申明「寓形於兩間」只是「遊而已」，何謂「兩間」？兩間是指天、地，此即開示「遊」是天地兩間之遊。是以，船山莊學之「遊」，實是揭示個體生命如何存在的方式。若再進一步闡釋，人乃是「道與之貌，天與之形」<sup>註 39</sup>，因此「人」之存在型態，是不得已且自然而然的。人既為人則「無待而休於天均，一宅而寓於不得已」<sup>註 40</sup>，亦即不必刻意從存在場域抽離而孤立，而是「翛然往來，無訢無拒」<sup>註 41</sup>以逍遙遊。所謂「存在場域」即是指天地，而人間世亦包含其中。此外，船山詮釋神人之「凝神」，乃是可以「遊」

---

註 38 張默生曾言「莊子的哲學，纔是『出世哲學』。他雖不像隱士僧侶的棄絕人事，但卻與現實社會無甚交涉，以故他的態度，只是『無為』、『逍遙』而已。」（《莊子新釋》（台北：明文書局，民國 83 年 1 月版），頁 86。）觀張氏所論之「但卻與現實社會無甚交涉」，此句實有釐清之必要，何謂？正如筆者內文所述，莊子言「遊」而不離「人間世」，因此張氏「現實社會」非是本然純淨的萬有關係，而是僵化執欲的關係。如此解讀，方可不違其言莊子非屬「棄絕人事」之言。

註 39 《莊子解》，頁 57。

註 40 《莊子解》，頁 60。

註 41 《莊子解》，頁 61。

乎物之小大，顯然「遊」並非必然與物相離，而王先謙所謂「逍遙乎物外」<sup>註 42</sup>之遊，只是「遊」的型態之一。換言之，「遊」揭示了生命活動於存在場域的種種可能，而在與物相接之際，「遊」所成就的是，「人我兩無所傷」的和諧狀態，此亦為「應世」之義。

承前所述，船山莊學所論之「遊」，實為「神」的完全顯發，亦即「凝神應世」的複合具現。此種「遊」的詮釋進路，乃是扣緊「凝神」與「應世」不分之義，為使此義更加彰顯暢明，下文援引憨山德清註莊之文，試與船山莊學對勘參照。剋就憨山註解〈逍遙遊〉而言，筆者以為憨山僅解「逍遙」，並未花費太多心力關注「遊」之深義。按其文所述，「遊」乃是逍遙於「大道之鄉」<sup>註 43</sup>，此「大道之鄉」所指為何？且觀「超脫生死而遊大道之鄉」<sup>註 44</sup>及「言已超脫人世，乘雲御龍而遨遊於六合之間也」<sup>註 45</sup>，此「大道之鄉」顯然非是直指天地之存在場域，而是別有一處樂土。其次，「至人無用而任與道遊」<sup>註 46</sup>及「若至人無求於世。固雖無用，足以道自樂，得以終其天年」<sup>註 47</sup>，順讀文脈可知，憨山所理解的逍遙遊，純粹是自我生命之完善而已。再者，憨山解〈人間世〉之宗旨，主要是申明莊子以為「處世之難」，遂成「遯世著書」之志。由是言之，船山莊學的說法，相較於憨山所論，確實更加貼近於莊書之「遊」。要言之，憨山雖以「逍遙」揭示「成己」，但是忽略了「遊」的多層義涵<sup>註 48</sup>。

註 42 王先謙：《莊子集解》（台北：三民書局，民國 88 年 5 月版），頁 1。

註 43 憨山德清：《莊子內篇註》（台北：廣文書局，民國 80 年 4 月版），頁 2。

註 44 憨山德清：《莊子內篇註》，頁 21。

註 45 憨山德清：《莊子內篇註》，頁 26。

註 46 憨山德清：《莊子內篇註》，頁 35。

註 47 憨山德清：《莊子內篇註》，頁 36。

註 48 憨山德清解注〈逍遙遊〉，僅將闡釋焦點擺放在「逍遙」而非「遊」，即使論及「遊」亦非船山莊學所示之不離天地之間。筆者閱讀憨山之注解，推測應是以佛門子弟釋莊之故。何謂？簡要言之，憨山以佛家義理之「解脫」釋「逍遙」，意在彼岸而非此岸（人間世）。

復觀船山所述，其言：

唯喪天下者可有天下；任物各得，安往而不適其遊哉！（《莊子解》〈逍遙遊〉，頁 7。）

生亦吾藏，死亦吾藏，隨萬化以無極，為一化之所待，無不存也，而奚遯也！雖然，其知此矣，可遊也，不可執也。（《莊子解》〈大宗師〉，頁 62。）

「遊」非是單純喪天下，其藉由消解「相對性」之有己有天下，進而在此天地之間無不可遊，是故「遊」非是「遯」<sup>註 49</sup>之義甚明。據此可知，「遊」所呈現逍遙義涵，並非指涉個體生命跳脫存在場域 - 「人間世」，而是更加映顯「人」與「人間世」之聯結性<sup>註 50</sup>。總上所述，船山莊學所論之「遊」，實是「凝神應世」之義；然而憨山所解之「遊」，則是自我解脫而無涉於其它。因此，筆者認為憨山德清與船山解通莊書，顯然旨趣是互異的，即肇因於是。

按前述抉發之義，在以「神」為核心的義理架構之中，其豁顯天人貫通之本然，非是封閉於一己之個體生命，而是映照於所有存在。正緣此故，船山莊

---

註 49 有關「遊」非「遯」，亦可參見船山解〈大宗師〉的另一段文字，其言「知死生者，知形神之去留，唯大力之所負而趨，而不生不死者，終古而不遯。形之存亡，不足用為憂喜，則天下之物雜然相攪，而能攪其遯者，不能攪其不遯者，不遯者固常寧也。」（《莊子解》頁 64）抑或是船山解〈大間世〉所言，「人間世無不可遊也，而入之也難。既生於其間，則雖亂世暴君，不能逃也。」（《莊子解》頁 34）按兩段引文所示，「遯」者實是不忘生死，陷執於憂喜，是故與物相對而不能「攪寧」。然「遊」是不離人間世，亦即不能逃。要言之，「遯」非「遊」之義甚明。

註 50 船山此處所界定之「遊」，鍾泰亦有相類之揭示，其言「『游』者，出入自在而無所沾滯義」；又闡釋莊子之「言遊」，意略同於孟子之「言遊」，亦即「就已言則曰『自得無欲』，對物言則曰『不為私』。」（鍾泰：《莊子發微》，頁 3 至 4。）是故，鍾氏所論之游，不離物而言，亦即游在人間世而不離也。

學針對「逃」<sup>註 51</sup>之說法，可謂大加撻伐。船山解〈人間世〉，開宗明義提及：

人間世無不可遊也，而入之也難。既生於其間，則雖亂世暴君，不能逃也。（《莊子解》〈人間世〉，頁 34。）

由是言之，船山已然揭示「人」既入「人間世」，必須要坦然面對人間世，故言「不能逃」，此即「人之生也，日夜皆在天中，虛固未嘗離也」<sup>註 52</sup>之義。復次，「不能逃」或「未嘗離」實是指明「應世」之必然性，人之為人既「不能逃」、「未嘗離」，則當如何？此處標幟出「遊」字，且觀船山解〈大宗師〉之文，其言「三者忘，以遊于世，險阻皆順，災害不得而及之矣」<sup>註 53</sup>，「三者忘」是指「忘取舍」、「忘成虧」及「忘毀譽」，亦即「凝神」顯發之真知。其次，所謂「順」是指「遊」是入險阻之境，而不被險阻所害。換言之，「遊」不同於「避」，「避」是屬於不入險阻，自與天下隔絕。不過，吾人必須釐清一事，入險阻之「入」，是不得已而應之，非是有意之入。此正如船山解〈人間世〉所言，「夫遊亦豈有必遊之心哉？亦寓於不得已爾」<sup>註 54</sup>，或者解〈應帝

---

註 51 曾昭旭於《王船山哲學》一書，曾論及船山莊學對「逃」的解讀，其援用《莊子通》之〈齊物論〉言，「蓋一般說莊者及道家之流，皆至此境而止。然此境則仍是一以逃為基本態度之境也。人以是亦多謂道家為逃人避世，以隱為高之學矣。然於船山，則見出道家之學，為可以引申之以通於儒學者。故即於此逃而扭轉之為不逃，於是因逃而成立之懷機不發之純，亦可引申扭轉之為因不逃而成立之徹盡萬機之純矣...」（頁 246）

註 52 《莊子解》〈外物〉，頁 243。另外，船山在《莊子通》〈山木〉提及，「命大，性小。在人者性也，在天者皆命也。既已為人，則能性而不能命矣。在人者皆天也，在己者則人也。既已為己，則能人而不能天矣。」（《莊子通》頁 19）人生而為人，則能在「性」上作努力，不能在「天」上作努力，若將此觀點挪用於「遊」，不難察覺「遊」即是人之能性，而人不得不在「人間世」，則是「不能命」之義。

註 53 《莊子解》，頁 57。

註 54 《莊子解》，頁 42。

王)「應其所不得不應者」<sup>註 55</sup>之義。

復次，前述所論之「不離」，非是有待或執持之義。「遊」固然揭示「人」不離天地之間，然而所謂「不離」是申明本來狀態，並非是執著於形軀生死之不離，此義不可不察。夫然，船山曾言「命之情者，天命我而為人，則固體天以為命」<sup>註 56</sup>，或者「既已為人，不得而不入」<sup>註 57</sup>，其意乃在揭示人之為人，實是隨造化流轉而氣聚成形，亦即人是不得已生於天地間的。不可諱言的，此「不得已」之謂，易使人誤解為宿命論，進而論斷人是完全被動的。然而，船山莊學所呈現之「遊」，實是以「神」為核心所開展之「凝神應世」。換言之，人得天地一氣之醇者之「神」，遂可自主地冥合大宗；據此而論，「遊」非是墮溺於「宿命論」的「不得已」，而是體知生命具有客觀限制之「不得已」，進而透過凝神的自主能動性，歸復於天人貫通的本然狀態，為生命尋得自適其得的安置。最後，吾人重新檢視「遊」之義理架構，「遊」所豁顯的不離天地，乃是抉發本然狀態之不離，因此非是有待或執持之義<sup>註 58</sup>。顯而易見的，船山莊學所謂「凝神應世」之「遊」，並非建構於消解「人」的存在場域。

誠然，無論世道如何，人皆不可逃之，是故「遊」已然昭示「凝神應世」之不二。有關「不能逃」的觀點，可再援引船山通莊之言，資以輔証：

註 55 《莊子解》，頁 71。

註 56 《莊子解》，頁 155。

註 57 《莊子解》，頁 145。

註 58 牟宗三曾言「自然界的氣象都在因果關係裏面，你靠我我靠你，這正好是不自然不自在，而是有所依待。所以莊子講逍遙、無待。現實上那有無待呢？例如坐要依待椅子，肚子餓了要吃麵包，這都屬於西方人所說的自然現象。道家老莊所說的自然不是這個意思，它就是自己如此，就是無待。」觀牟氏所論，其文雖非針對「遊」之應世義涵而發，然吾人亦可從中得知，牟氏以為「逍遙」是不脫現實的，因此「無待」之界定是「自己如此」，而非以脫離現實方屬「無待」。牟氏之言，見於《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，民國 72 年 10 月版)，頁 90。

欲不因彼而不為彼所使，逃之空虛，而空虛亦彼，亦將安所逃之？甚矣其窮也！未徹於此者，游<sup>註 59</sup>於窮，而自以為無窮，而徹者笑之已。徹於此者，游於無窮，而無往不窮。（《莊子通》〈齊物論〉，頁 2 至 3。）

智窮道喪，而別求一藏身之固，曰「聖人懷之」，斯可不謂擇術之最工者乎？雖然，吾將有辯。懷之也，其將與物相逃乎！與物相逃，則猶然與物相競也。何也？惡屈乎物而逃之，惡隨乎物而逃之，惡與物角立而無以相長而逃之。苟有惡之心，則既競矣。逃之而無所屈，逃之而無所隨，逃之而不與角立，……（《莊子通》〈齊物論〉，頁 3。）

合觀兩段引文所示，船山申明「遊」非是「逃」，或者言聖人之「懷」，實不同與「逃」，意即游、懷與逃之間是有所差異的。「懷之」是指面對道窮之世，聖人應世之方，此「懷之」非是「與物相逃」。何義？自以為「逃」者，本是不欲與物相互對立，然而卻不知「逃」已衍生「有惡之心」，遂又落入「與物相競」之相對立，此正如船山所言「己愈逃，物愈積，『膠膠擾擾』，日鏡其心」

---

註 59 舊本逍遙遊多作「消搖游」，此處「游」字即「遊」。此說可參照鍾泰《莊子發微》，頁 4。另外，筆者以為舊本之「游」，可與《論語·述而》「游於藝」之「游」合觀。船山在《讀四書大全說》曾言，「志道、據德、依仁，有先後而無輕重；志道、據德、依仁之與游藝，有輕重而無先後。故前分四支，相承立義，而後以先後、輕重分兩法，此集註之精，得諸躬行自證而密疏之，非但從文字覓針線也。」（《船山全書》第六冊，頁 699。）又「而他圖游藝也哉？」、「所以集註雖有先後之說，而尤云『日用之間，無少間歇』，以見四者始終不離之實學」（頁 700），按引文所示，船山讚賞朱熹《四書集註》的見解，並以為志道、據德、依仁及游藝四者無先後區別，亦即申明「游」是與「志道」同時顯發具存的，雖然有輕重，但是非有所先後之異。此說正可印合本文所論之「遊」，亦即「凝神」與「應世」固有輕重，實無先後也。錢穆在《論語新解》所揭示的，即通同於船山所論。（《論語新解》（台北：東大圖書公司，民國 89 年 2 月版），頁 233。）

註<sup>60</sup>之義。因此，吾人從船山對「懷之」與「逃」之判明中，即可窺見個體生命不可「逃」於人間世，此即「安所逃之」之義。再言，船山所論「凝神」，不得與物相離，不與物相離即不避世、不逃世，方可「籠天下於大圖之中，任其所旋轉」註<sup>61</sup>而「游於無窮，而無往不窮」。倘若有「逃」之心，則與物相對而有分有辨，有分有辨則神已不凝，是故凝神必不屬避世之逃。要言之，船山所釋「遊」之宗旨無他，凝神應世之義而已矣。

最後，吾人必須再釐清一事，船山莊學既言「凝神應世」是「遊」非是「逃」，為何船山在《莊子通》之敘曾提及，「己未春，避兵廬林山中，...行乎不相涉之世，浮沉其側者五年弗獲己，...」註<sup>62</sup>。筆者以為可分由三方面來解說，其一船山莊學所解通者是莊書，抑或是船山本身，應當有更詳細之論証，若船山所解者直指莊書，則衝突矛盾似乎是預期可見的。再者，即使船山所解通實是自我生命註<sup>63</sup>，其言「凝神應世」是「遊」非「逃」，亦正是避兵讀莊之體証；其二是「避兵」是避兵戎之害，而非是避「人間世」，是故不可將避兵斷言為「逃」；其三，避兵深居山林之行為，吾人雖言非是「逃」，然世人多以此稱之為隱註<sup>64</sup>。不過，隱之名實為世人所加，深究行為之本質核心，即可澈見此「隱」

註 60 《莊子通》，頁 14。

註 61 《莊子解》，頁 197。

註 62 《莊子通》，頁 1。

註 63 王船山曾提及「故不問莊生之能及此與否，而可以成其一說」(《莊子通》敘，頁 1)，是故船山不僅是解通莊書，更是解通自我生命。

註 64 筆者以為，此處所論之「隱」，可與《論語》所呈現的孔子之「隱」合觀。下面以三則文獻觀之，〈泰伯〉「天下有道則見，無道則隱。」(錢穆《論語新解》，頁 228。)〈衛靈公〉「邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」(《論語新解》頁 554)〈述而〉「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾！」(《論語新解》頁 253)及〈微子〉「我則異於是，無可無不可。」(《論語新解》頁 661)總括而論，孔子在志道原則下，對於外在行為並無刻意規範，或是自我設限。然而，在部份外顯行為上，實與消極隱士之隱相似，因此世人亦稱之為隱。這種詮釋解讀，殊不知兩者之根源義涵，乃是截然不同。孔子重視道德主體之純真人格，此純真人格並非與人相隔阻斷的，



非屬一般仕隱相對之隱，而是超脫仕隱相對，並且直接從「隱」作絕對肯定之「隱」。要言之，仕、隱只是外顯行為之名，倘若「隱」不與人相對立，則此「隱」亦是「遊」的方式之一，「仕」亦同然。總而言之，解讀文字不可斷章取義，必然要觀照整體文脈之全貌，方可有明確的識察。

「遊」是個體生命凝其神，貫通天人而與萬物無分無辨，自然而然形成一種絕對和諧的關係狀態，此「遊」即是「遊」於天地整體。所謂個體生命凝其神，意味著個體生命因「凝神」而呈現開放型態，亦即與他人之個體生命，或是天地間之萬物，處於絕對和諧之中。所謂「絕對和諧」，是建構在個體生命凝其神，凝神則天人貫通而以虛應之，正如至人「用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」<sup>註 65</sup>，或如聖人「無喪無得，無傷於人，而不謀其離合以與人相販，遊焉而已矣」<sup>註 66</sup>。然復須知，即使凝神者所接觸的個體生命，以形、名為生之主，而處於封閉性質的狀態，但是亦因己之虛，人我無可衝突，和諧關係並不會遭受破壞<sup>註 67</sup>。體其深旨，「遊」是抉發天人、人我或物我之絕對和諧關係，此種和諧關係不僅揭示凝神之境界義，同時亦為活動義之顯發。要言之，「遊」實指個體生命坦然面對天地整體，無對立而無不可應的「凝

---

而是一種和諧的人我關係。是故，若言孔子有所謂「隱」，此「隱」非是磨滅人我關係，而是剋就「無道」之扭曲污穢之「隱」，使自我生命能夠確保純真人格。

註 65 《莊子解》，頁 75。另外，船山解〈人間世〉亦有是言，「不任耳而宅於一，亦虛而已矣。以此而遊於人間世，豈徒合大國之交為然哉？」（《莊子解》頁 42）探其所示，亦在以「虛」應世，而無處不可遊之義也。

註 66 《莊子解》，頁 54。

註 67 人若以「虛」接物，則不一者自為一；若以己之情欲為然，人非即天，則欲眾人合於己身之情欲，則刻意框其「一」之架構，實則不齊而物我兩傷。是故，本文所論之「和諧關係」，非是以私意框架而得齊一，而是個體生命以天之所然為然，天之所未有而不然，即「虛」己而齊於天，天地萬有自在天地之中之齊，正如船山解〈天道〉所言「與天和，自於人無不和」（《莊子解》頁 115）。另外，船山解〈山木〉亦言，「若無所設者，人欲挫之而無從，雖有斂取於人，亦虛舟之觸也」（《莊子解》頁 169），其義即「無所設」之「虛」，人我無所傷。

神應世」，人間世非不可入，亦非不可不入，而是要「不可失而勿守」之「慎」<sup>註 68</sup>，亦即船山解〈德充符〉「遊心于此，焉往而不和哉？」<sup>註 69</sup>。據此可知，「遊」所豁顯的「凝神應世」，凝神是「不可失而勿守」，應世則是在此「不可失而勿守」之際，個體生命自然而然的活動，亦即在「不知所以然而然」的當下，「凝神應世」本是不可割裂的<sup>註 70</sup>。

綜觀所述，船山莊學闡釋神人與常人之別，緣於神人可凝其神以「遊」，而且所謂「遊」非是在一己之完善，乃是直接將生命委於天地，復歸天地本然和諧之狀態。是故，吾人發見「遊」所豁顯之義，實是揭示「凝神應世」的不可割裂性。而且，無論言「遊」或「凝神應世」，其承載的和諧義涵，必然根植於「神」的自然發用。除了以「遊」論證「凝神應世」的不可割裂，吾人亦可藉由探究船山莊學中的「體用不二」，證解「凝神應世」的深層內蘊。其下即針對「體用不二」進行闡釋及廓清。

## (二) 從「體用不二」論「凝神應世」

事實上，在中國的哲學思想領域中，「體用」是一項頗富爭議的問題<sup>註 71</sup>。

註 68 《莊子解》，頁 241。此處所論「不可失而勿守之慎」，即是凝神的「逍遙」之「遊」，不可離逍遙而遊。若能「逍遙」而「遊」，則如船山解〈外物〉所言，「唯至人乃能遊於世而不僻」（《莊子解》頁 242），按此所解，「遊」是不僻世之義，亦可証前文所述。

註 69 《莊子解》，頁 48。

註 70 此處所論之「應世則是在此『不可失而勿守』之際，個體生命自然而然的活動」，其義是申明成己之當下，實是成人、成物、成天下，實是一體併發而完成的。是故，「應世」非是「凝神」之後，方再開展的活動，只是當下同時完成的。如是而論，「凝神應世」乃可真正抉發「神」的義涵，亦即天人本是不隔、和諧的。

註 71 周芳敏在《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》中，曾對歷來哲人的「體用」思想進行評述，此處援引一段觀之，其言「中國思想家的哲學見解常表達為相同的命題形式，我們不能因其語彙形式的相同遂也形式化地等同其義旨；在詮釋哲人的思想內容時，尤其不當以『即體即用』、『即用即體』、『體用不二』、『體

本文所欲探究的「凝神應世」，歸根究柢而言，實是涉及船山莊學中的「體用」概念。簡言之，「體」是「神」，「用」則是「凝神應世」。正緣此故，此處即要嘗試闡發船山莊學中的「體用」結構，進而映照出「凝神應世」的真實義涵。

剋就船山莊學而言，其體用架構實可一言以蔽之，即「不二」<sup>註 72</sup>。何謂「不二」？亦即申明「體用」是「非二非一」。然而，吾人若無詳加說解，驟然提挈「非二非一」之名，無疑是使人戴盆望天，不僅無法瞥見其真實義涵，更會導致不當揣測而徒生歧誤。有鑑於此，本文今將說明「體用不二」之「不二」。船山解〈天下〉有一段明確闡釋，援引其文觀之：

乃循其顯者，或略其微；察于微者，又遺其顯；捐體而徇用，則於用皆忘；立體以廢用，則其體不全；析體用而二之，則不知用者即用其體；概體用而一之，則不知體固有待而用始行。（《莊子解》〈天下〉，頁 280。）

循船山所示以觀，體用結構是不可析為二，亦不可概為一的，此意即揭露體用之「非二非一」。再推衍其義而論，只析體用為二者，必然確信「體」是某體

---

用一如』、『即用顯體』、『即體是用』、『即用是體』等未經精確說明、界義及註定的含糊語詞放諸四海而皆準地詮釋哲人的體用思想。」（周芳敏：《王船山「體用相涵」思想之義蘊及其開展》，台灣：國立政治大學中國文學研究所博士論文，頁 316）另外，周氏於內文亦對程伊川、朱熹及王陽明之體用概念，多有辯証說明。按此，吾人大致可知「體用」問題，在中國哲學上是一門大學問，應是確然不妥的。

註 72 有關船山所論之「體用」問題，可以參照熊十力《體用論》（台北：中華書局出版，大陸：新華書店北京發行所發行，民國 85 年 11 月版），其言「不二」，又言「體」兼有變易、不變易。「不二」與「合一」易使人混淆，筆者在此稍作說明。「不二」是本然狀態之不分別，雖然各自為一事一物，然而共存互依而顯。其次，「合一」則是本然狀態非是不分別，吾人將其收攝為一，當有此說之際，通常會以一絕對存在為收攝基準，如「道」、「天」等等。然而，船山莊學所闡釋之「神」，乃是「人即天」而非屬外在者，是故「合一」不適用於以「神」為核心的體用架構。

之體，而「用」則是別求一用之用，換言之，兩者是可以獨立而論。然而，殊不知「有體無用」則「體」不能顯，「有用無體」則「用」亦不可存。要言之，析體用為二者，無法覺察在實踐工夫上之非二。其次，單純合體用為一者，則顯然不明「用」是「體」之發用，「體」、「用」雖是不二，但是終究有主賓區別，「用」不可直接等同於「體」。試就「神」、「明」關係而論，「明」固然為「神」之發用，不過「明是賓」而「神是主」之義，則是確然不妄的。因此，以體用為一者，不知「體」是「主」，而「用」是「賓」<sup>註 73</sup>。要言之，倘若以「體用」為一而無所區別，則將瓦解「主其主」及「賓其賓」之本然狀態，此是船山莊學所揚棄批判的。

船山莊學對於體用結構之廓清，既非界定為單純的「一」，亦非斷然為「二」，則當如何闡釋？誠如前述，即所謂「非一非二」之「不二」。夫然，前文雖已論及「不二」之義涵，然而若要全體具現，則必須加諸更多的分析辨証。是故，吾人再援引船山解〈齊物論〉之文，資以輔証：

立言者，析至一而執一偏以為一，以為道體。夫緣用而體始不可廢，如不適於用而立其體，則駢母枝指而已。達者不立體而唯用之適。用愛於親，不待言無事於兼也，愛親而已。愛有可兼，不待言無私於親也，兼愛而已。用乎其不得不用，因而用之，其用也亦寓焉耳。適得而幾，奚有于自立之體哉？（《莊子解》〈齊物論〉，頁 19。）

順讀此段文脈，吾人不難察覺船山的言下之意，其否定「體」可離「用」而獨

---

註 73 體、用雖不二，然而卻不等同，吾人若將神、明等同視之，則體為用而用為體，主賓失去原有之位置，「神」即失去「生之主」之核心地位，船山莊學所論之「神」，亦無意義可言。

立，是故指明「夫緣用而體始不可廢」<sup>註 74</sup>。若再深究之，船山所言不可獨立而存之義，正可發明「體用不二」之義，何也？且觀船山「不立體」之言，「不立」揭示不作分辨區別之義<sup>註 75</sup>，若是立「體」則與「用」相對，已然落入「析體用而二之」。其次，「不立體」亦傳遞了「體」、「用」之非一，「體」是寓於「用」者，本是無形不可立者。換言之，在「不立」的思考運作中，「體」與「用」非是等同無別的，而「不立」只是觀照到「體」、「用」之不相對，此亦為「不二」之義涵。夫然，「體用不二」的真實義涵，乃是洞察「體用」的各適其位，而且架構出一種反覆循環之和諧運作。據此，「體用」的反覆循環關係，非是混淆體用的主賓關係，亦非磨滅體用的各自存在位置。總括前文所論，船山莊學的宗旨，乃是挾發體以致用且用以備體。

有關船山莊學的「體用」問題，林文彬在其碩士論文《王船山莊子解研究》中，曾有專節論述探究。根據該論文的第九章，林氏判明船山評鷺莊學有四<sup>註 76</sup>，其中更有標舉「有體無用」之言。然而，筆者審視林氏所論，發見其中存在著不少罅隙，是故「有體無用」的說法，應可再行商榷斟酌。首先，令人感到疑惑不解的是，林氏在「有體無用」一節中，其所選取的文獻材料，全數取材於《正蒙注》、《讀四書大全說》及《思問錄》<sup>註 77</sup>。倘若今日林氏非以《莊子解》為研究底本，而欲用《正蒙注》等書鋪陳船山如何評鷺莊學，本也是一種研究方式。不過，林氏既以船山《莊子解》為研究對象，為何不直取船山解

註 74 「夫緣用而體始不可廢」之義，熊十力亦曾有相同的闡發，其言「夫用者體之顯，用外無體，故即用而識體」及「實體變動而成功用，祇有就功用上領會實體的性質。」（熊十力：《體用論》，頁 14 及 44。）

註 75 此處所論之「不立」，實可與「聖人無己」之「無」合觀，皆是對自我執持之消弭。

註 76 此評鷺莊學的四點，即是林氏論文第九章的四個小節：一是「太虛神體」，二是「人道之極」，三是「幽明不二」，四是「有體無用」。見於林文彬：《王船山莊子解研究》，頁 167 至 185。

註 77 見於林文彬：《王船山莊子解研究》，頁 183 至 185。

莊之言？筆者假設可能原因有二：一是船山莊學並未提及「體用」問題，因此林氏轉向別書徵引相關文獻；二是在船山莊學中，船山並未直接或強而有力地批判莊子為「有體無用」，因此林氏根據船山他書揣測「有體無用」之意<sup>註 78</sup>，因此《莊子解》實非批判思維的基礎。事實上，吾人釐清箇中緣由，應屬後者較為可信，為何？前文論証船山莊學的「體用不二」，已然援引船山解〈齊物論〉，以及解〈天下〉兩段引文，是以船山莊學並非隻字未提「體用」問題。另外，林氏在闡釋「太虛神體」亦曾言：

莊子天人之學，蓋由太虛之神而發論。立此感應靈妙，無方無隅之神體，因理達權，隨成以寓其用，故能因物付物，即人即天，合人為於自然，此莊學體用之綱要也。<sup>註 79</sup>

---

註 78 然而筆者以為林文彬所揣測的「有體無用」，其「無用」義涵已然偏離船山所示，且觀船山《讀通鑑論》卷一之言，「孔鮒藏書，陳餘危之。鮒曰：『吾為無用之學，知吾者唯友。秦非吾友，吾何危哉？』嗚呼！能為無用之學，以廣其心而遊於亂世，非聖人之徒而能若是乎？……君子之道，儲天下之用，而不求用於天下。知者知之，不知者以為無用而已矣。…莊周懲亂世而欲為散木，言無用矣，而無以儲天下之大用。握粟憂深而逃羿穀，其有細人之情乎！知進退存亡而不失其正，易簡以消天下之險阻，非聖人之徒，其孰與歸？」（《船山全書》第 10 冊，頁 69。）按此段引文可知，船山對於莊子之「無用」，並非如同林文彬所詮釋，其「無用」實是「儲天下之用，而不求用於天下」，此為君子之道，亦為聖人之徒所行的。是故，本文所批判的「有體無用」，乃是剋就林文彬的詮釋進路，然而必須釐清的是，船山莊學亦言「有體無用」，只是「無用」的內蘊是不相同的指涉。

註 79 林文彬：《王船山莊子解研究》，頁 172。另外，熊十力於《體用論》一書中，其曾提及「道家之宇宙論，於體用確未徹了。莊子散見之精微語殊不少，而其持論之大體確未妥。莊子才大，於道猶不無少許隔在。」（熊十力：《體用論》，頁 43。）顯而易見的，熊氏自陳其所批判的是「道家之宇宙論」，然而筆者以為船山莊學所闡釋的「體用不二」，實是針對「人」而立論。因此，林、熊二氏所論，皆非船山莊學所揭露的「體用不二」。有關船山義理以「人」為主，可參見林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（台北：東大圖書公司，民國 80 年 2 月版），該書不斷申明「人」的重要性，如「船山學雖可分為三大面向，但一以人為根基…」（頁 21），

察其所論，林氏顯然察見船山莊學所論之「神」，架構出一種特殊的「體用」型態。按此，林氏所謂「有體無用」的貶抑指摘，實非導源於船山莊學，而是林氏汲取船山他書所發之論。顯而易見的，林氏未能真切體認船山莊學的「體用不二」，實是在「神」的義理開展下所築構而成。「神」是人得天地一氣之醇者，亦即為貫通天人之可能，是故「體」為「神」，「用」則是歸復天人貫通之本然狀態。換言之，「用」在「人」看似為「無用」之大用，在「天」則是天地造化無處不流轉之大用。茲此而論，林氏所謂「有體無用」之用，僅是一己之小用<sup>註 80</sup>，並未澈見此天人貫通之大用，其義甚明矣。

復次，吾人若將「有體無用」與「體用不二」進行對勘參照，即可開示歧異處非在於「體」，而是對「用」的認知有所不同。夫然，船山確實是醉心於內聖外王之道，對於莊書獨特的「體用」結構，或許稍有微詞，然而並非如同林氏所言，斷然駁斥為「有體無用」。且觀船山解〈天下〉之言：

故莊子自以為言微也，言體也，寓體于用而無體以為體，象微于顯而通顯之皆微。蓋亦內聖外王之一端，而不昧其所從來，推崇先聖所修明之道以為大宗，斯以異於天籟之狂吹，是其所是，非其所非也。特以其散見者，既為前人之所已言，未嘗統一于天均之環中，故小儒泥而不通，而畸人偏說承之，以井飲而相掙；乃自處于無體之體，以該群言，而捐其是非之私，是以卮言日出之論興焉，所以救道于裂。則其非毀堯舜，抑揚仲尼者，亦後世浮

---

抑或是「它根本上是環繞著人而開展的」(頁 45)

註 80 何謂「一己之小用」，即船山莊學所示「通於事」之用。若是以現實作為稱之「用」，則其義亦落入執於現實之用，有執則「體」亦喪失矣。所謂以「現實作為」為「用」，即是「通於事者」，船山解〈天地〉言「通於事者，通其可不可，然不然而已。於是而以其技鳴，為天下之所係，則有心而適以迷其心，有耳而適以惑於聽。…」(《莊子解》頁 106) 據此段引文所示，船山莊學批判通於事者，已然迷其心，亦即蕩失其「體」-「神」，遂成一己之小用。

屠訶佛罵祖之意。(《莊子解》〈天下〉，頁 280。)

細察船山之言，其雖抨擊莊子「寓體於用」只是「內聖外王之一端」，然而卻未否定莊子「寓體於用」的「救道于裂」之功。推衍其義，「寓體於用」是將「微之體」，在「顯之用」上作呈現，若從另一個視野切入，「寓體於用」正是體用的相互顯發，此「用」並非必然指涉世俗有目的之用，或者是一定有用之用。「用」可以視為「體」的當下活動義，當下活動義是個體生命存在於人間世，此存在是「即體即用」之不二。要言之，無論是「寓體於用」或是「即體即用」，皆非等同於「有體無用」。是故，「有體無用」之用，實際上是對「用」的誤解。

此處針對船山莊學所論之「用」，嘗試再進行一番辯証廓清，使吾人能夠更加體契「體用不二」之義。誠然，船山莊學對「無用」之「用」，實有深刻的體認。徵引船山解〈逍遙遊〉觀之：

五石之瓠，人見為大者；不龜手之藥，人見為小者；困於無所用，則皆不逍遙也；因其所可用，則皆逍遙也。其神凝者：不驚大，不鄙小，物至而即物以物物；天地為我乘，六氣為我御，何小大小殊，而使心困于蓬蒿間耶？(《莊子解》〈逍遙遊〉，頁 8。)

依循引文所示，船山莊學所抉發之「用」，非是世俗小大之用，亦即非有一定特定之用。小大之用，實為成心所侷限，遂無法跳脫此成心所見聞之用，是故窮索於特定之用，反「困於無所用」之窘境。復次，船山莊學所體契之「用」，為何？即「物物」而已。「物物」是指明「無用」之「用」，亦即不以己用物，而是以物用物。論及於此，吾人或有疑惑不解，為何要標舉此「無用之用」？「無用之用」是闡明僅有冥合大宗之大用，亦即此大用為觀照宇宙生命全體之用。換言之，體用關係中的發用問題，其發用非指時間有所先後，而是揭示發



用方有體可言；反之，若無發用，體亦無可存立。簡言之，船山莊學以「神」為義理核心，其所呈現的「體用不二」之「用」，必然凝塑為「無用之用」。且看船山莊學所言：

以無用用無用，無不可用，無不可遊矣。凡遊而用者，皆神不凝，而欲資用於物，窮於所不可用，則困。（《莊子解》〈逍遙遊〉，頁 8。）

船山莊學所論之「體」，即是所謂「神」。若凝神則無不可遊，然而執於有所用，或者「欲資用於物」，其遊則困、則非「逍遙」之「遊」。職是之故，「體用不二」之「用」，必然豁顯在「無用之用」，別無他解。另外，筆者所謂「無用之用」，實是申明「用」不可陷溺於特定之用，因此與引文「以無用用無用」之義通同，而非屬船山在《莊子通》中所言的「『無用之用』，亦用也，用斯危矣」<sup>註 81</sup>，此「無用之用」尚停滯於有所用。

然復須知，所謂「無用之用」，表面上猶如無用，倘若體其深旨，即可發見其含載之「大用」。「大用」有二：其一是個體生命可逍遙於人間世，此義前文論証「遊」之際，已經多有闡釋，此處僅作扼要說明。個體生命凝其神，而泯除私意己欲，遂與天地萬有歸復至最本然之和諧狀態，而無處不可遊。換言之，個體生命可以安頓於人間世，此「生命安頓」即是無用之「大用」。其二，個體生命因凝神而不執己以度人或物，在此無分無辨之當下，天地萬有只是各適其得，形成彼此互不賊害的絕對和諧。此正如船山解〈秋水〉所言，「萬物各自位其得，有者不足伎，無者不足憐；小不羨大，大不鄙小。唯知天知人者，能反其真而不相害。」<sup>註 82</sup>「大用」即是天地萬有之和諧，亦即物我兩不

---

註 81 《莊子通》，頁 5。

註 82 《莊子解》，頁 146。

傷之用，此正印合「遊」所揭示的「凝神應世」。

所謂「絕對和諧」，不僅是架構在還復物之本然，同時必須是「無用」個體生命的省思。此「無用於己」是指凝神之虛，援引船山解〈人間世〉及〈知北遊〉之言：

有以者，皆有用也。寓諸庸者，非無用，而不挾所以，以自伐其美以為用。...唯不挾其有用以用于人，則時而為社，亦不得已而寓諸庸，毀之不怒，譽之不喜，暴人日操斧以相菑，而與之相忘，唯其虛而已矣。天下皆用實，而無能用虛。人所不能用，人所不能菑。（《莊子解》〈人間世〉，頁46。）

至人知此，無所用其將迎，而待其相遭，則與之不違，亦將也；送之以往也，亦迎也。虛中而俟也，物與己兩無所益。無所益，復何傷乎？（《莊子解》〈知北遊〉，頁194。）

按船山所論，吾人若不挾其有用，以「虛」應天下，則此「無用」的個體生命，即可鑄就安頓生命之大用。所謂「安頓生命」之「大用」，正如至人以不將不迎處涉人間世，故而物我皆無所傷之絕對和諧。察其所言，「虛」是指明凝神，凝神則為「體」之顯發，亦即是「無用之用」<sup>註83</sup>。「無用之用」是生命安頓之大用，即是所謂的凝神應世；換言之，「應世」並非是指涉特定行為，而是揭示最本然的生命安頓之意。為何言「應世」無特定行為？剋就「體用」結構而言，「用」是依乎天理、隨順自然之變動<sup>註84</sup>，所謂「變動」，如同船山解

---

註 83 此處所示之體用結構，是「即體即用」，船山解〈天下〉曾提及，「蓋君子所希者聖，聖之熟者神，神固合於天均。則即顯即微，即體即用...」（《莊子解》頁279），簡言之，凝「神」則「即體即用」，此「用」是冥合大宗，休于天均之大用，即內文所論之「無用之用」。

註 84 筆者所闡釋的「用」，亦即「凝神應世」，其所謂無特定行為，即是基於「體用」

〈則陽〉所言「人與之名曰天，而天無定體。故師天者不得師天，天無一成之法則，而何師焉」<sup>註 85</sup>之「無一成之法則」。是故，體用不二之論，實指明兩者之共存關係，而非開示特定行為之義，此不可不察。

復觀「有體無用」之批判，實是未能洞察「無用之用」的真正義涵，此無用之大用，並非是建立在消解「用」。夫然，真正的大用是一種絕對存在，所謂「絕對」是超脫於「可用」與「不可用」的相對狀態，直接呈現出絕對肯定之大用。換言之，個體生命若凝神復歸於天人貫通之本然，則個體生命的存在活動，皆是此絕對之大用，亦即世俗之「可用」或「不可用」皆可為「大用」。正緣此故，「無用之用」之「無」實是通同於「無己」之「無」，「無己」之「無」是對治負面的生命內容，而「無用」之「無」則是剔除「用」的私心己意。「無」非是消解「用」，而是對執持特定之用的反動，亦即隨順凝神活動的本然狀態，可用是用，不可用亦是用。總之，筆者不斷反覆論証的「無用之用」，實是對「用」的不執持<sup>註 86</sup>，凝神則自有其「大用」運行，無待吾人刻意為之，此正是「凝神應世」。

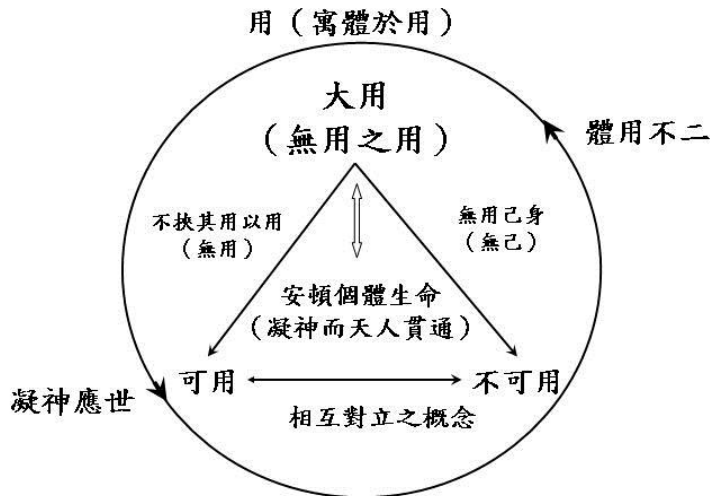
有關「體用不二」所揭示的「凝神應世」之義，本文茲以圖示說明作結，圖示如下：

---

不二，非是一種寂然之和諧，而是透過不斷的相互磨合或調整，方能架構出平衡狀態，此即「變動」之義。

註 85 《莊子解》，頁 229。

註 86 船山解〈徐無鬼〉曾言「無一可執，無一不可用」(《莊子解》頁 223)，無執而無不可用揭示「大用」之義涵，即可用是用，不可用亦是用，此方為大用。是故，無用之「無」，實是指惕除己欲私意之用，而是回歸真正之大用。此大用的標準，非是己欲私意所定，而是視萬有和諧與否之恰當性而論。



圖示：從「體用不二」論「凝神應世」

綜觀船山莊學所論，「體用不二」正是體契「神」的完全義涵，若是個體生命偏執於體或用之某一端，船山莊學所揭示之「神」，當下即無法顯豁明朗。復次，剋就「無用之用」而言，其宗旨是揭示個體生命不用己身，亦不用天地萬有。職是之故，個體生命與物兩無所傷，遂能復歸本然的和諧狀態，亦即能夠安頓生命。由是而言，以「神」為義理核心的「體用不二」，實際上已然抉發「凝神」與「應世」的不可割裂性。不過，吾人必須明白，此「凝神應世」之「應世」是指凝神當下的本然活動，而非是指涉世俗小用，或是固定僵化的行為模式。倘若以「有所用」為「應世」，則已非屬船山莊學所闡釋的「凝神應世」之義<sup>87</sup>。

註 87 「應世」是遍體全照之無可無不可之用。此「大用」是凝神之絕對性，已然超脫特定之用的相對性，若是言特定之用，則此可用而彼不可用，或此不可用而彼可用。莊學真實內涵，則是直指不執陷於特定之用，故能無不可用，當然非是執於必用。此「大用」正可豁顯「應世」之核心內涵，若能凝神而物我不傷，則當下

## 四、結 論

事實上，船山莊學之「凝神」，倘若較完整的詮釋，應是「凝神應世」，亦即兼攝境界義與活動義，而非是單純指涉境界義。要言之，本文不斷反覆論証的「凝神」義涵，主要朗現於「凝神」與「應世」的不可割裂性。不過，吾人必須釐清的是，所謂「凝神應世」之「應世」，非是一般義的內涵，而是個體生命存在於當下的必然活動。由是觀之，此種當下活動即有多種層面之開展可能，亦即隨順個體生命所面對的現實狀態，或真誠的面對自我生命，或與天地萬有和諧共處，或自然而然的衍生出現實效用。總括所論，本文藉由對「凝」、「遊」及「體用」之探究剖析，大致可以推敲出船山莊學所示之「凝神」，其飽滿義涵實是落在境界與活動之不二，此為吾人必須判明的。

---

必然是無可無不可之生命活動。

## Wang QuanShan's Study of Zhuang-zi: the Crucial Meaning of "ning-shen"

*Shih, Ying-Yo \**

### Abstract

When Wang-yu annotated Zhaung-zi's works in his book "Annotation of Zhaung-zi", he said "'qi shen ning implied lots of meanings inside it". It means "ning-shen" plays a very crucial role in Quanshan's study of Zhaung-zi. Wang-yu's argument hits the mark but it's a pity that he didn't elaborate on it. So we can't figure out the enrichment of ning-shen's meaning. What does "enrichment" mean? To make it simple, ning-shen involves "jing jie" and "huo dong" and that's what this paper tries to investigate. But how do we prove it? This paper explores it from two phases. One is about "ning" of "ning-shen". We should understand what "ning" means before we start to discuss the topic "ning-shen". Because the meaning of "ning" directly affects the meaning of "ning-shen". What is "ning"? This paper tries to compare "ning" with "zhi", "chi", "yu" and "cun" and reveals that "ning" is nothing but verifying and returning to the original status of "shen", i.e. not losing one's own self and not holding it at the same

---

\* The author is a graduate student of the department of Chinese literature in Providence University.

time. The other is when we discuss “ning-shen and ying-shi”, we have to focus on why “ning-shen” has connections with “ying-shi”. Are those connections inevitable? If those connections are inevitable, their connections are of priority or equality? We take “yo” and “structure of ti-yong” as the main axis and elaborate on the indivisibility of “ning-shen” and “ying-shi”. Then we can understand the enrichment of meaning of “ning-shen” in Quanshan’s study of Zhaung-zi. In other words, the real meaning of “ning-shen” should be based on the indivisibility of “ning-shen” and “ying-shi”.

**Key words** : Wang Quanshan(Wang Fuzhi)、Zhuang-Zi、shen、yo、  
ti-yong