

王船山莊學中「相天」說的倫理意義

林明照^{*}

摘 要

船山透過詮解《莊子》，提出了許多深刻的哲學問題及理論。其中對《莊子》「相天」說的詮解，尤其值得關注。原因大致有二：首先，船山認為內篇最能直接表現莊子的思想，而其精髓正可歸結於《莊子》中的相天之說；其次，船山在將《莊子》哲學的核心論點歸結為相天說時，又據之作為分判《莊子》與儒、釋、玄等其他哲學家派理論優劣的標準。本文在於對船山《莊子解》中「相天」說的倫理意義進行討論，全文的討論主要包括三個部分，首先將指出在船山的理解下，《莊子》的「相天」說在於回答一根本問題：我們有什麼理由認為生比死更有價值？以及由此引生的另一個問題：為什麼不是每一種人格品質或行為特質都具同等價值？其次，將從相天說所關涉的生死形上意義，來說明在船山的詮解中，《莊子》透過相天說對於前述問題的基本回答。接著，本文將對船山所詮解的相天說的倫理意義作出探討。

關鍵詞：莊子、王船山、倫理、氣、莊子解

^{*} 林明照，臺灣大學哲學系副教授。

投稿：104 年 1 月 29 日；修訂：104 年 3 月 5 日；接受刊登：104 年 3 月 5 日。



The Ethical Meaning of “Helping Heaven” in Wang Chuanshan’s Interpretation

Ming-Chao Lin *

Abstract

Chuanshan presents lots of philosophical questions and theories via his interpretation on *Zhuangzi*, and the one about the concept of “Helping Heaven” especially deserves our attention. There are at least two reasons for this. First, in Chuanshan’s mind, *the Inner Chapters* is the representative of Zhuangzi’s thought, and the core in it is the concept, “Helping Heaven”. Second, Chuanshan regards “Helping Heaven” not only as the core theory in *Zhuangzi* but also as the standard to evaluate different theories in ancient Chinese philosophy.

The discussion of this paper is divided into three parts. First, in Chuanshan’s interpretation, Zhuangzi’s “Helping Heaven” tells us why living is more valuable than death. From this viewpoint, we can ask further why not all personalities or behaviors have the same value. In the second part, we according to Chuanshan’s interpretation, figure out the answer to the question above from the metaphysical meaning of Zhuangzi’s “Helping Heaven”. In the end, the paper discusses the ethical meaning of “Helping Heaven” in Chuanshan’s interpretation.

Keywords: Zhuangzi, Wang Chuanshan, ethics, Chi, commentary on *Zhuangzi*

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.



王船山莊學中「相天」說的倫理意義

林明照

壹、前言

船山有關《莊子》哲學的論著，主要是《莊子通》及《莊子解》。前者寫作於清康熙 18 年（1679）因避吳三桂兵而隱於槿林山中；後者具體的寫作年代雖不明，但多數學者從船山於康熙 20 年（1681）所寫的〈南天窩授竹影題用徐天池香煙韻七律七首〉的第六首自注：「時為先開定相宗並與諸子論莊」判斷，《莊子解》大約也寫成於這幾年之間。¹船山透過詮解《莊子》，提出了許多深刻的哲學問題及理論。其中對《莊子》相天說的詮解，尤其值得關注，原因大致有二：首先，船山不否定內篇出於莊子之手，並且大抵直接體現莊子的哲學思想。而他認為，內篇思想的精髓正可歸結於《莊子》的相天之說，可見相天之說對船山而言，正是《莊子》哲學的精髓。他在〈達生解〉中說：「此篇揭其綱宗於『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」。說明在船山的理解中，相天說在《莊子》哲學中的重要理論地位。

¹ 參見徐聖心（2010：121）。



其次，船山在將《莊子》哲學的核心論點歸結為相天說時，又據之作為分判《莊子》與儒、釋、玄等其他哲學家派理論優劣的標準。他說：「世之為禪玄之教者，皆言生死矣。玄家專言於生，以妄覬久其生；而既死以後，則委之朽木敗草、遊燐野土而不恤。釋氏專言死，妄計其死之得果；而方生之日，急趨死趣，早已枯槁不靈，而虛負其生。唯此言能移，而且言『能移而相天』，則庶乎合幽明於一理，通死生於一貫，而所謂道者，果生之情，命之理，不可失而勿守」；²又言：「此其為說，較之先儒所云死則散而全無者，為得生化之理，而以勸勉斯人使依於道者為有實」。³船山認為，道教養生之論具有重生、養壽的傾向，對於死亡則卑視而厭棄；佛家集中談論死亡，思考如何安然面對亡，卻因此忽視生的價值；而有些儒者如程朱，則視死亡為一切歸無，則又不能理解生的意義。唯有《莊子》相天之說，既能夠說明生命的價值，又能夠貫通死生而無偏滯。可見，在船山的理解下，相天之說不但是《莊子》哲學義理的精髓，同時也是《莊子》哲學之所以「為羣言之歸墟」⁴（〈天下解〉）並且「凌轢百家而冒其外」⁵的原因。

上述兩個原因說明了船山不但視相天之說為《莊子》哲學的核心義理，同時也是《莊子》哲學的理論價值所以勝出之處，因此，欲了解船山對於《莊子》哲學的詮解以及他在其中所建構的哲學思想為何，探討船山如何理解《莊子》的相天說是有其重要性的。本文的討論將依循船山於《莊子解》中理解《莊子》的脈絡來進行，而重點則在於論證船山於其中所建構出的倫理思想為何。此中所謂的倫理，既指向主體動機與

² 《莊子解·達生》，《船山全書》第十三冊，頁291-292。以下引用《莊子解》的內容，皆據此版本，僅標明篇章及頁數。

³ 同前註，頁293-294。

⁴ 《莊子解·天下》，頁462。

⁵ 《莊子解·齊物論》，頁93。



行為的道德性質，也指向主體行為於人羣中的影響。本文的討論主要包括三個部分，首先將指出在船山的理解下，《莊子》相天說所欲回答的根本問題為何。其次，將從相天說所關涉的生死形上意義，來說明在船山的詮解中，《莊子》透過相天說對於前述問題的基本回答。接著，本文將對船山所詮解的相天說的倫理意義作出探討，並論證船山最終將《莊子》相天說的倫理意義朝共同創造性面向詮釋。

貳、《莊子》相天說的問題意識

在船山的詮解中，《莊子》論及「相天」之說，主要在試圖回答一個根本的問題：雖然我們都欲求生，但我們有什麼理由認為生比死更有價值？或者說，生具有死所不能取代的價值？船山在〈達生解〉闡論「相天」的意義前，先提及這樣的思考前提。他說：「生之情者，有其生而不容已者也。內篇則曰：『則謂之不死奚益』夫生必有所以為生，而後賢于死。特天下之務之者，皆生之無以為，則不如無為」。⁶船山認為，對《莊子》而言，我們欲求生，應該意謂生命有不得不延續的理由；換言之，應該有相關的理由說明活著比死亡更具有價值。⁷問題在於，人們通常在生存中所務於追求的，似乎大多不是那生存的真正理由。這因此讓人們生命的諸般活動與投入，可能徒勞而無意義。

由於問及生比死更有價值的理由為何時，會關涉到人們的追求與行為是否相應於這些理由，而這就同時涉及生命活動的品質問題。對於船

⁶ 《莊子解·達生》，頁 293。

⁷ 船山揭櫫《莊子》具有「生必有所以為生，而後賢于死」的問題意識，或者正來自其儒學的生命觀；但是《莊子》中的確也重視「終其天年」，同時於〈養生主〉也重視生命，包含身體與精神，如何於人世間游刃有餘，不受損傷。換言之，《莊子》亦當本有其肯定生命的一面。



山而言，《莊子》關於生比死更有價值的理由的回答，將關涉到《莊子》如何解釋：賢如伯夷，惡如盜跖雖同歸一死，但是他們生存的品質或價值是不同的；換言之，《莊子》不僅要就生與死作比較而回答「生之所以賢於死」的理由為何？他同時要就不同的生存狀態及品質作比較，說明為什麼伯夷與盜跖的生命活動不是「各自遂其逍遙」。後一個問題正涉及規範性問題，也就是《莊子》如何區別行為的善惡，以及《莊子》如何解釋為什麼我們需要經由特定的修養轉化而為特定的人格品質，而不是每一種人格品質都是同等價值的，尤其《莊子》正是提出了諸般身心修養及理想人格的理論。

船山認為，從提問生比死更有價值的理由為何，到進一步追問為什麼不是每一種人格品質或行為特質都是同等價值，《莊子》對於這兩個問題的回答，正關涉其對於人生核心價值的解釋。以船山的話來說，這涉及《莊子》對於「人道之極」層面的說明。《莊子》的解釋是否合理，即關涉到《莊子》哲學能否「立人道之極」。

叁、形上面向的生死解釋

前文指出了在船山的詮釋中，《莊子》「相天」說所欲回答的基本問題。接著，本文將論證出，在船山的詮釋中，《莊子》「相天」說對於前述問題的根本回答為：由於生時的人格品質及行為特質，在生時及死後都會影響這個世界，因此生在倫理意義上便較死更具價值；基於此，在生時及死後都能對世界發生正面影響者，乃是值得肯定的人格品質及行為特質。

首先，我們須先說明船山在詮釋《莊子》的「相天」時，對於生死變化的形上解釋，因為前述相天說的倫理意義，乃是以此為基礎。船山基本上依循了《莊子》生死氣化的思路來詮解。他說：



生死者，人之形生而形死也。天地即有覆墜，亦其形覆形墜也。渾然之一氣，無生則無死，無形則無覆墜。生死、覆墜，一指之屈伸爾。⁸

船山認為，在《莊子》的觀點中，生死變化可從兩個層面來看待：一是形的層面；另一是氣的形上面向。形的層面主要指身體，但也暗含心識活動。⁹這個層面的生死變化意謂著身心活動從存在到消亡，《莊子》認為生與死在這個層面可以據此作出區別。至於氣的面向則是就構成而論，身心活動的存與滅乃是氣的聚散使然。從這個面向來看，生、死實是氣的凝聚與分散；換言之，可以不作生與死的認知與區別，而就看作只是氣的不同活動狀態。¹⁰船山說：「生死者，知之生死，而非天之有生死也」¹¹即申說此義。

不過，船山對於《莊子》生死觀的詮解不止於此，這涉及到他在詮釋《莊子》生死觀時，始終考慮著其中可能產生的倫理後果。這一點可從船山在詮釋張載的《正蒙》中間接看出。他說：「使一死而消散無餘，則諺所謂：伯夷、盜跖同歸一丘者，又何恤而不逞志縱欲，不亡以待盡乎」。¹²船山針對程頤主張人死後消散於宇宙之氣終將滅盡無存，而宇宙間之氣乃是新生不已¹³作出批評，認為若是如此，則人死後由於同歸於

⁸ 《莊子解·德充符》，頁145。

⁹ 船山對於身體與心識也有加以區別之處，其言身體為「形」，言心識活動為「精」。

¹⁰ 就算是針對某一個體生命本身，船山亦從變化的角度來取消生、死的界線。他說：「大化之推移……俄頃已離其故處，而人不知，則有生之日，吾之死也多矣。今日之生，昨日之死也」（《大宗師解》，頁165）。換言之，從無時不變的角度來看，死亡早已發生在我們的生存中，或者說，死亡正是我們的生存狀態（《大宗師解》，頁165）。

¹¹ 《莊子解·齊物論》，頁114。

¹² 《正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁22。以下引用《正蒙注》的內容，皆據此版本，僅標明篇章及頁數。

¹³ 關於程頤主張氣的生生不窮之說，以及與張載論點的差異，可參看陳來（2004a：74-75）。



無，則善惡區別的依據也就不清楚。而船山在對於《莊子》「是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物為事」¹⁴之語感到不安時，也提出類似的思考：「蓋人之生也，所勤勤於有事者，立德也，立教也，立功也，立名也。治至於堯，教至於孔，而莊子猶以為塵垢秕糠而無益於生。使然，則夷跖同歸於銷隕，將縱欲賊物之凶人，與飽食佚居、醉生夢死之鄙夫，亦各自遂其逍遙，而又何事於知天見獨，達生之情，達命之情，持之以慎，守之于默，持不可持之靈臺，為爾勞勞哉？」¹⁵和前述《正蒙注》中的質疑一致，船山此處的思考是，如果對於死亡的形上理解止於氣的散歸本身，則這樣的理解將把死亡解釋為結束或消失，亦即在氣散歸的當下，個人的身心活動與人格品質也就全然結束，並全然消除——「消散無餘」、「同歸於銷隕」，則雖然每個人的行為特質及人格品質不同，但是從具有同樣的結果——將徹底消失來看，彼此間在價值上也似乎就毫無差異可言。船山認為，這將導致《莊子》成為一個極端的相對主義者（radical relativism）。亦即這會讓《莊子》的生死觀具有認為所有的行為特質、生活方式或人格品質都是等值的，都是「各自遂其逍遙」的相對主義後果。這樣一來，《莊子》就會自我矛盾：既然所有包括行為特質、生活方式或人格品質等內涵的價值信念都是等值的，則他實際上也就不能希望我們以價值的取向來閱讀他的文字，¹⁶但是他又不斷地提出一些諸如「知天見獨」、「達生之情」、「達命之情」等具有引導性及價值性的觀點。

當然，我們也可以對上述船山詮釋中的推論加以質疑：就算《莊子》主張隨著氣歸散無形，死後生時的一切都將蕩然無存，《莊子》的主張也

¹⁴ 語出〈逍遙遊〉，見《莊子集釋》，頁31。

¹⁵ 《莊子解·達生》，頁291。

¹⁶ 參見愛蓮心（2004：123-125）。



不必然成為將肯定任何一種生活內涵都是「各自遂其逍遙」的相對主義論點。《莊子》可以單就生存歷程中的身心品質來說明，為什麼有些生活方式或人格品質是理想的，而有些則不是。《莊子》可以說，因為這關涉到身心的狀態。我們本來就渴望某種特定的身心狀態，這正是必須由特定的生活方式或人格品質來獲得及維持。

不過，如果從船山詮釋的脈絡來看，他其實更關注的是負面的層面。亦即，為什麼有些生活方式及人格品質是不理想的，我們憑甚麼判斷盜跖、桀紂的生存內容是不理想的，如果當事者卻認為自身是逍遙的呢？我們憑什麼說他們是錯的？在這個層面下問題可以是：如果我們認為不理想的生命活動當事者卻認為是理想的，並且死亡讓生時的一切消失殆盡、蕩然無存，則我們如何證成他們是錯誤的呢？在這個問題意識下，《莊子》單單指出有一種理想的身心狀態，例如平靜、和樂是人人所渴望的，對船山來說是不夠的，因為《莊子》無法避免所謂理想的身心狀態在主觀上有各自理解的相對性，這也是「各自遂其逍遙」可能包含的問題，而《莊子》便因此還是無法避免相對主義的尾隨，他似乎需要比較客觀性的說明。

相對於前述的生死觀及其可能帶來的倫理相對主義疑慮，船山正是認為，《莊子》關於死亡的形上解釋，實際上並不止於氣的散歸本身，而是繼續延伸到氣的再度凝聚而形成新的生命體：

物之所自造者氣也，與彼更生者也，散而成始者也。物者，氣之凝滯者也，相貌聲色，氣之餘也。¹⁷

船山認為，對於《莊子》來說，生命的各種活動與樣態乃由氣的凝聚而構成，當氣歸散天地後，將再度凝聚而開始另一個生命體的活動。在這

¹⁷ 《莊子解·達生》，頁 295。



樣的形上解釋中，船山因此認為死亡不是某個生命的澈底結束或消除。他接著說：

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。¹⁸

船山在這裡指出，對於《莊子》而言，死亡之所以並非生命的澈底結束或消失，主要有兩點原因：一是，隨著氣的歸散，雖然生命活動不再，但是生前與各種行為及感官活動有關的「形」，以及與心識活動及人格品質相關的「精」已經影響了氣的質性。¹⁹換言之，某個生命的身體與心靈諸般內容，已對於氣造成了影響。²⁰二是，船山認為，歸返天地而帶有先前生命活動影響的氣，將與天地中尚未構成生命的氣重新凝聚，再度「更為始」地形成另一個生命體。而這也意謂著，個人的生命活動在氣中所形成的影響，在氣的歸散而復聚中，將存續到另一個新生命體中。從這種影響來看，船山嘗試證明《莊子》不是主張人死後一切歸於虛無。

對於身心活動在氣中留下的影響以及存續到新的生命體，船山在解釋〈養生主〉「薪盡火傳」時也說到：「夫薪可以屈指盡，而火不可窮。不可窮者，生之主也。……蓋人之生也，形成而神因附之，形敝而不足以居神，則神舍之而去。舍之以去，而神者非神也。寓於形而謂之神，不寓於形，天而已矣。養此至常不易，萬歲成純，相傳不熄之生主，則

¹⁸ 同前註，頁 293。

¹⁹ 身心活動對於氣的「影響」，後文會提到，主要是指影響了氣的清、濁情況。人雖可能稟受桀紂之氣，卻能夠透過修養而使此氣轉為清醇。船山說：「然桀紂之所暴者，氣也，養之可使醇，持之可使正，澄之可使清也。」頁 23。

²⁰ 船山於《正蒙注》中較為清楚地論及此：「神者，氣之靈，不離乎氣而相與為體……故堯舜之神，桀紂之氣，存於網緼之中，至今而不易」。見《正蒙注》，頁 23。所謂留存於天地氣化「網緼」中的堯舜之「神」與桀紂之「氣」，即是指在氣中所造成的「影響」。



來去適然，任薪之多寡，數盡而止。其不可知者，或游於虛，或寓於他，鼠肝蟲臂，無所不可」。²¹神即是前引文所說的「精」，指向心識活動。當形軀敗壞，氣歸散天地，個人生命歷程中的心識活動對於氣的影響將隨之而存於天地之間。²²隨著氣的復聚，此影響將延續到鼠肝蟲臂等各種可能的生命形態中。

在這樣的解釋下，船山等於把《莊子》的生死觀理解為在氣散而復聚的形上意義下，生命體之間具有無盡的關連與影響，並且關鍵都在每一個生命當下的身心活動。²³換言之，船山將《莊子》的生死觀理解為所謂澈底結束或消失的死亡，其意義並不能成立。因為每一個生命的死亡都將繼續影響著世界中的新生命；每一個新生命也都承受著已逝生命的影響。從這裡，我們看到船山將《莊子》的生死觀從「生死無別」朝「復始更生」面向詮解。前者是以氣的聚而復散為理論基礎，雖主「生死無別」，實際上側重在取消對於「生」的認知，也就是得到「無生」的結論；後者則是以氣的散而復聚為理論前提，傾向於擴大對於「生」的認知範圍，而獲得「更生不已」的歸結。對於船山來說，「無生」無法解釋「相天」所追問的為什麼生死更具價值的問題，因為其中具有否定生命的傾向；而「更生」則可以從形上層面作出解釋，因為根本地肯定了生命。

上述氣散而復聚，聚而復散，終始更生的形上觀點，船山在詮解《莊子》中另以「天均」或「大均」言之。他說：「其死生圓運於大鈞，而函萬有於一環者，不可見也，蔑不同也」。²⁴船山以圓運、環圓的意象，來展現氣的反復聚散所呈顯萬物的變化無窮，特別是生命世界的更生不已。

²¹ 《莊子解·養生主》，頁125。

²² 人死亡氣散歸天地，「神」展現為對於氣的影響，這與船山以氣的清通之理來闡釋「神」意義相通。他說：「神者非他，二氣清通之理也」。見《正蒙注》，頁16。

²³ 在船山的理解中，莊子此論乃得於古代渾天說的啟發，見《莊子解·天下》，頁473。

²⁴ 《莊子解·天地》，頁219。



船山自覺到如此解釋生死關係極有可能會被認為是近似於佛教的輪迴觀。在《正蒙注》中，船山即提及朱熹曾批評張載關於氣「既聚而散，散而復聚」的說法，近似佛家所說「大輪迴」之意。船山從氣的散而復聚來解釋生死關係本承張載的思維，這點後文會予以申論，因此朱熹對張載的批評實際上也等於是對船山的批評。船山在《正蒙注》中對於朱熹批評的回應也因此等於是對自身生死觀是否類似於輪迴觀批評的回應。船山的回應是：

貞生死以盡人道，乃張子之絕學，發前聖之蘊，以闢佛老而正人心者也。朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其為大輪迴，²⁵而愚以為朱子之說正近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異。孔子曰：「未知生，焉知死」則生之散而為死，死之可復聚為生，其理一轍，明矣。《易》曰：「精氣為物，遊魂為變」遊魂者，魂之散而游於虛也，為變，則還以生變化，明矣。又曰：「屈信相感而利生焉」伸之感而屈，生而死也；屈之感而伸，非既屈者因感而可復伸乎！又曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」形而上，即所謂清通而不可象者也。器有成毀，而不可象者寓於器以起用，未嘗成，亦不可毀，器敝而道未嘗息也。²⁶

船山於上述引文中的回應包含兩個面向：一是批評朱熹的論點，二是對於張載氣論與儒家哲學關係的解釋。關於前者，亦即朱熹與程頤一樣都主張人死之後當是消歸於無，並批評張載「既聚而散，散而復聚」的氣論與生死觀為近似佛教輪迴的觀點，船山對此的回應是，朱熹關於死而

²⁵ 朱熹的批評見於《朱子語類》，其具體的批評為：「如『太和』、『太虛』、『虛空』云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是箇大輪迴」。參見《朱子全書》第十七冊，頁3329。

²⁶ 《正蒙注·太和》，頁21。



消散歸無的主張反而才是接近佛教「寂滅」的論點。在這裡，船山回應的重點其實是：朱熹本欲批評張載的生死觀近佛，實際上朱熹的生死觀才是佛論。關於後者，船山認為張載散而復聚的氣論與生死觀，既合於孔子「未知生，焉知死」的意旨，也契合《易傳》「精氣為物，遊魂為變」等說法。這是在說明，無論是張載還是船山自己，其建立在氣散而復聚的生命觀點，就先秦儒家的生死觀而言，是論之有據的。這等於在前述反將朱熹的生死觀歸為佛論的同時，又進一步強化張載及船山自身生死觀的儒學本色。

船山的回應似乎攻守俱佳，但是實際上，船山迴避了朱熹批評的重點：張載及其自身的生死觀是不是近於佛教的輪迴觀？船山只是說明了張載的生死觀和孔子及大《易》的生死觀其理一貫，同時以朱熹的生死觀近於佛教的寂滅論來反擊朱子，卻沒有針對「輪迴」的批評就理論上解釋張載的生死觀與佛教輪迴觀的根本差異。船山沒有針對此加以回應的原因可能是：默認張載及其自身的生死觀與佛教輪迴歸意旨相近，但就算其生死觀近於佛教也不代表源自佛教，因為儒學本身即有此論。但是這會造成佛教與儒家在生死觀上難以區辨的後果，非船山闢佛之論所能接受。另一個可能原因是，船山根本就認為張載及其自身的生死觀與佛教輪迴觀的差異是明顯的，無須在此辨明，他只需證成歸屬為儒家即可。船山於此雖未明說，但從張載及船山自身對於佛教的批評²⁷大致可歸結出如下看法：輪迴歸是建立在幻妄的生命觀上，由於生命主體的無明我執，才使得生命輪迴不已。在這裡，無論生命主體還是輪迴不已的

²⁷ 船山於《正蒙注》中歸結出張載及其自身對於佛教的主要批評，他說：「但見來無所從，去無所歸，遂謂性本真空，天地皆緣幻立，事物倫理一從意見橫生，不睹不聞之中別無理氣」；又說：「浮屠謂真空常寂之圖成實性，止一光明滅，而地水火風根塵等皆緣妄現，知見妄立，執為實相。若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影象，則性本清空，稟於太極，形有消長，生於變化，性中增形，形外有性，人不資氣而生而於氣外求理，則形為妄而性為真，陷於其邪說矣」。參見《正蒙注》，頁25。



生命世界皆是幻妄無實的。張載及船山的生死觀則以氣為基礎，以此構成生命世界的真實不虛、生生無窮。²⁸

回到船山對於《莊子》生死觀的詮解，對於前述為什麼生比死更有價值，以及為什麼不是每一種人格品質或行為特質都是同等價值的問題上，船山關於《莊子》可能的回答給出了基本的脈絡：首先，在關於為什麼生比死更有價值的問題上，一方面，在船山對《莊子》的理解下，死亡並不具獨立的意義。如前文所論，如果氣的歸散而凝聚讓生命更始新生並產生影響，則每一個生命的結束在其影響的延續下，實際上並非全然歸於虛無。在這樣的形上意義下，無所謂澈底結束、消散意義的死亡，只有更生不已的終始反覆。²⁹另一方面，在生命之間接連不已的影響下，每一個生命當下的身心活動都關鍵地參與在人群整體生活的發展中，這可以說是一種共同創造性的倫理意義。在船山的詮解中，《莊子》從上述這兩點可以說明為什麼生比死更有價值。

其次，在關於為什麼不是每一種人格品質或行為特質都是同等價值一問題上，船山首先提示《莊子》在形式面向上的回答：在氣的散而復聚的形上解釋下，我們的生命意謂著同時影響與承受著其他生命活動的內容與結果，而我們對於生命應該如何與不應該如何的主張，應該與我們願不願意同時接受他人按此主張生活必然會帶給我們的影響—無論生前或死後一相一致。³⁰換言之，如果主張我們可以或應該以特定方式生

²⁸ 船山也從否定張載「既聚而散，散而復聚」的論點中具有人格同一性的特質，來區別此說與佛教輪迴觀的差異。例如其言：「死生流轉，無叢然之形以限之，安得即一人之神識還為一人？」見《正蒙注》，頁370。

²⁹ 船山亦言：「夫薪可以屈指盡，而火不可窮。不可窮者，生之主也。……養此至常不易，萬歲成純、相傳不熄之生主，則來去適然，任薪之多寡，數盡而止」。《莊子解·養生主》，頁124-125。

³⁰ 〈齊物論解〉言：「因乎彼此而通之，用無不適，而言可已矣」，頁105；〈庚桑楚解〉亦言：「若夫天均者，運而相為圓者也，則死生移而彼我移矣。於其未移，而此為我，彼為人，及其已移，而彼又為此，此又為彼」，頁349。因乎彼此而通之，即具有這種推論的意義。



活，則我們即應該要接受別人這樣生活在生前或死後會帶給我們的影響；相對地，如果有人主張人可以在一生中以某種方式生活，但是他卻不願意接受他人在這樣的生活方式中必然會帶給自己的影響，則這個人的主張即是不合理的。《莊子》在這樣的生死觀下便可以避免相對主義，特別是倫理相對主義的尾隨，因為《莊子》的生死觀可以說明有些主張是無法成立的。不過，這只是形式層面的回答，下一節將從倫理品質的部分來說明在船山的詮釋下，《莊子》可能的回答。

肆、倫理面向的意義

在指出了船山詮釋《莊子》相天說所涉及的生死解釋後，接著我們要以此為基礎，進一步分析船山所詮釋的相天說的基本意義及含蘊的倫理意涵。

船山對於「相天」的基本解釋為：「助天之化理，恆有清氣在兩間以成化」（〈達生解〉）。這個解釋包含了兩個基本意義：一是「助天之化理」的主動與積極意義；另一則是「在兩間以成化」的倫理意義，這兩個意義是相互關聯的，而其中的關鍵條件是「清氣」。前文已說明，船山對《莊子》生死觀的理解，是由氣的凝聚、散歸復而凝聚而來。由於氣的活動是自然而然的，也就是「天」，或「天均」、「渾天」大化，則在生命的面向上，將形式性地說明生命之間具有無盡的關連與影響。但是，生命之間無窮影響的內涵為何？雖然無窮的影響皆關鍵性地由任何一個生命的當下作為在起作用，但是除了前述在形式上，從「一旦我們主張應該從事某種行為，則我們即應接受他人如此行動必然帶給我們的影響」一標準，來對我們的行為進行規範之外，在內涵上，我們是否能同時從《莊子》的生死觀，得到行為規範或人格品質的價值



基礎？船山對於《莊子》相天說的詮釋，正是對於此問題在實質層面的倫理學解釋。

對於船山而言，人倫世界正是隸屬在天均大化中，其形上構成也正是氣的反覆聚散。人的心知、情感對於氣的影響，將透過氣的聚而復散，散而復聚關鍵地影響到人世的倫理品質。在這裡，船山一方面要表現《莊子》哲學中人在天均變化中的隸屬性，同時又要讓人主動、積極的實踐及創造性不致在變化的大力量中消失。船山「相天」說所含蘊的「助天」與「成化」意義便旨在結合此二者：人既隸屬在不停止的變化中，同時人又要在其中具有倫理實踐的積極價值及地位。其間的脈絡乃是：船山一方面以形上面向，也就是天均大化中自然而原初的清醇之氣來作為理想倫理品質的支持；另方面則強調人透過修養及實踐保持了一己稟自天地的清醇之氣，並在生前及死後有益於此世來安置人的主動性。結合此二者，船山「相天」說對於人在天均大化中的隸屬性與主動、積極性之間的一致關係便作出了說明：天均大化的純然特質以及在倫理世界的展現，必須由人的實踐來維持。

就上述「相天」的意義脈絡來看，一方面船山把人倫世界的發展，視為是天均大化的一部分；但是在人心知情感的作用下，人倫世界可能違反天均大化本身具有的理想倫理情境，因此，如何讓人倫世界符合天均大化的特質而發揮其良善性，便是「相天」說所關涉的實踐性問題。而這可以分兩點加以討論：其一是天均大化中氣與倫理的關係，也就是前述船山論及「相天」時所說的「恆有清氣在兩間以成化」；另一則是「相天」所關涉的修養方法及原則。以下我們即就此兩點分別加以討論。



一、倫理的形上基礎

關於天均大化中氣與倫理的關係，也就是船山所說的「恆有清氣在兩間以成化」的意義，首先關涉到在變化的脈絡下，人的心靈如何關鍵地影響倫理關係。

從天均而視之，參萬歲而合於一宙……則今之有我於此者，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。……有形者，斯須之形；無形者，恆也。無形則人已兩無可立之名；已無可立，而不挾所以然之理以出；人無可立，則渾然一體，而不開竅以受其入。宇則無可分畛之處矣，宙則前無本而後非剽矣。六合，一我之必遊者也；萬歲，一我之必至者也。反乎無有，而生死出入不爽其恆，均運焉耳。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。³¹

在天均變化中，個體生命的存在乃由轉瞬即逝的斯須當下相續而成。人的特定形貌，事物的特定狀態皆瞬間變化，無法恆存。據此，特定的形貌是短暫的；形貌的遷變不已甚而消失無存反而是長久的。既然在天均變化中，事物的存在狀態乃是斯須變遷，則自我特定形象與信念的認同以及與他人之間的區別甚而對立便不具基礎。如此，自我與他人，生存與死亡，古今與先後等區別意識，都在天均變化的領悟中取消。船山認為，在這領悟中，因為取消了對立與區別的認知方式，則個體生命不但因此更能體驗任一斯須當下的轉變，同時也因不再有特定的自我認同而與他人區別與對立，個體生命便更能在正視他人生命特質的前提下與他

³¹ 《莊子解·庚桑楚》，頁 361。



人互動，也就是「無求無撓，喜怒捐而抱德以煬和，內全其天而外全人之天」³²如此的倫理互動正符合天均大化。

對於人透過修養而契合天均大化並由之形成理想的倫理互動，船山另外說到：

持志凝神，以守純氣，精而又精之妙合乎自然也。天之造物何嘗以心稽哉！而規之窮于圓者圓之，矩之窮于方者方之，飛潛動植，官骸枝葉，靈妙而各適其體用，無他，神凝於虛，一而不桎，則無不盡其巧矣。……靈臺者，天之在人中者也。無所桎而與天同其化，熟而又熟，則精而又精，化物者無所不適，於以相天，實有其無功之功矣。³³

人透過專注心志與精神，不以特定的認知方式及評價態度來對待及預期他人，如此自身的心靈單純而專一，身心涵持清醇之氣也就是「靈臺」，而與天均大化中的清醇之氣一致，進而逐漸地讓他人亦精純而專一，而人我之間的倫理互動隨之逐漸良善，達致不需刻意促成的人倫功效而契合天均的純然變化。對此，船山以規矩、方圓、飛潛動植，官骸枝葉各種特質的事物，各類的生命活動自然適其特性的存在與發展，來類比契合天均大化中理想的倫理情境。船山如此詮釋「相天」，雖結合形上面向的天均大化來談，實際上是側重從人以單純的心靈互動來作為良善的倫理情境的基礎，只是船山側重將單純的心靈視為符合天均的特質，以及因此讓一己保有清醇之氣。例如其在〈庚桑楚解〉中以心意單純的嬰兒來比喻人在單純心靈下的相天意義。他說：「唯兒子者，為近於天均，唯兒子者，乘化之新而未遠乎其恆，唯兒子者，與物交樂天之樂，交食地

³² 《莊子解·徐無鬼》，頁 385。

³³ 《莊子解·達生》，頁 305。



之食…。純精而含，可以相天之道」。³⁴單純的嬰兒是接近「天均」的，是天均大化在人類世界最嶄新的生命表現。個體生命若能如同嬰兒的單純而符合天均的特質，涵持天均的清醇之氣，便是一種相天之道。可見，心靈的單純是倫理影響的關鍵。

但是正如前文所述，船山的確在心靈修養的基礎上，同時透過形上面向的氣，嘗試說明倫理影響的實在性基礎，並以此解釋規範性問題。對於船山如何透過氣與倫理之間的形上關連來進行倫理基礎的解釋。其言：

天清醇之氣，繇我搏合。迨其散而成始也，清醇妙合於虛，而上以益三光之明，下以滋百昌之榮，流風盪於兩間，生理集善氣以復合，形體雖移，清醇不改，必且為吉祥之所翕聚，而大益於天下之生；則其以贊天之化，而垂於萬古，施於六宇，殫於萬象，益莫大焉。³⁵

有能達命之情，不虧其形精以相天而守氣之純者，其以養和平而貴天下之生，清純之福，吉祥所止，垂及萬歲而不知所以然而然，無功之功，神人之相天而成化。浮屠自私以利其果報，固為非道；而先儒謂死則散而之無，人無能與於性命之終始，則孳孳於善，亦浮漚之起滅耳。³⁶

人因稟受天地清醇之氣而具有生命，進而終將死亡而氣歸散於天地；然而因歸散之氣結合天地之間的氣重新凝聚而開始另一生命體的活動，使得個人生命將影響著另一生命體。對此，船山具體論及，對於人稟受自

³⁴ 《莊子解·庚桑楚》，頁 357。

³⁵ 《莊子解·達生》，頁 293。

³⁶ 同前註，頁 302-303。



天地的清醇之氣，人的身心活動將會造成凝聚於自身的氣是否依舊清醇還是轉為「忿惱」、「頑鄙」、「窒塞」、「浮蕩」之氣；若人能透過修養而保有清醇之氣，則不但生前能促進此世的祥和；當一身之清醇氣反歸天地並與天地間清醇之氣相結合而復聚為其他的個體生命時，亦將透過該生命而於世間促進和順、吉祥的倫理效應。換言之，氣不僅構成生命動能，氣還與倫理品質有關。

船山認為，氣的原初狀態為清醇之氣，此氣體現在人的身心是「更生而不窮」的源源不絕生命活力，是「念念相續而常新」的當下而專注的心念，同時也與平和的心境有關。個體生命的清醇之氣，將藉由此身心狀態，在人群關係中展現正面的特質。船山所謂的「吉祥之所翕聚，而大益於天下之生」、「貴天下之生，清純之福，吉祥所止」大抵皆是此意。相對地，如果清醇之氣轉為「忿惱」、「頑鄙」、「窒塞」、「浮蕩」等之氣，則對於人間生命的影響首先將是人格品質的敗壞：「囂凌爭利，狂奔樂禍之氣質，以成乎乖忤之習」，既而將引起人間長久的禍亂：「無端而求，無端而忮，得而驕，失而競，而後攻占殺戮之禍，歟然以興而莫之能止；迨乎消亡隕滅，而希微之禍本猶延及於數百年之後，以相續復起」。³⁷也因此，個人的身心活動將會影響凝聚於自身氣的清濁品質，而氣的清濁品質也將於此世影響他人，同時隨著死後歸散之氣再度凝聚為生命而繼續影響人間的倫理特質。在上述第二則引文中，船山據此倫理觀不只批評了佛教因緣果報之念流為自私自利，也批評了主張人死後即消散歸無的先儒，雖然懷抱於此世行善修德的理想並勉為善，但是由於不能明白個人生命修養所發揮的影響，實際上是超越了此生而延續在宇宙生命的更生不盡中，因此，不能透徹「性命之終始」，誤將個體的生命視如泡沫而已。

³⁷ 同前註，頁 302。



據此而言，人之所以有著必須修養來保全一己清醇之氣，並最終使之歸諸天地的實踐要求，在於清醇之氣與良善倫理關係的關連。天均大化就人倫世界而言，就是生死變化中清醇之氣的終始聚散。而人在修養及實踐上保持此清醇之氣終始聚散的天均大化，既是「順從」此天均大化，也是透過天均大化的清醇之氣發揮長遠的良善倫理影響。前者是船山對於《莊子》「因化」、「安化」思想的呈現；後者則有著《中庸》參贊化育思想的援入，也就是前述第一則引文船山所言及的「以贊天之化」不過，相天的意義雖肯定倫理實現的積極意義，但是船山認為《莊子》在修養上，仍強調必須同時是道德動機的弱化以及不具特定的道德目的。關於此，於後文討論到修養原則及方法時再進行詳細說明。

上述船山對《莊子》相天說的倫理解釋，基本上和他在《正蒙注》中對於張載氣論的解釋意旨相通。他在《正蒙注》中說：「散而歸於太虛，復其絪縕之本體，非消滅也。聚而為庶物之生，自絪縕之常性，非幻成也。聚而不失其常，故有生之後，雖氣稟物欲相窒相牾，而克自修治，即可復健順之性，散而仍得無體，故有生之善惡治亂，至形亡之後，清濁猶依其類」；³⁸以及「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以守之，使與太和絪縕之本體相合無間，則生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之，斯聖人之至德矣」；³⁹「唯天生人，天為功於人而人從天治也。人能存神盡性以保合太和，而使二氣之得其理，人為功於天而氣因志治也」。⁴⁰其中以「全而生之，全而歸之」來解釋《正蒙》氣聚散反覆的生命觀，呼應了其對於《莊子》「相天」說的闡論。

³⁸ 《正蒙注》，頁 19-20。

³⁹ 同前註，頁 20。

⁴⁰ 同前註，頁 44。



進一步而言，在船山對於「相天」的詮釋中，他將氣的質性與人間的倫理狀態聯繫起來談，似乎將人間的倫理狀態透過一個神祕而難以理解的形上預設來解釋；不過，如果連繫到氣的質性是關鍵性地由每個人的身心活動及人格品質所促成，而氣的質性又關鍵地影響了人間倫理的狀態及發展來看，則船山解釋的重點就不在氣作為人間倫理的形上構成這一點上，而是在於，船山嘗試透過氣去論證，個人的行為與人格品質，由於關鍵性地能夠在人間生命的延續上產生正面的影響，讓生命的活力，人性的潛質，得以更始常新，也就是參助天均之化，則可以說，個體生命雖短暫而微小，但透過維持氣的清醇，在天均大化，散而復始的生命無窮正面影響下，個人斯須之生，實際上正參與在人類整體生命的共同創造性之中。⁴¹對此，船山在《正蒙注》中以助「天之不足」來說明此義。他說：「聖人憂勤以相天之不足，氣專於偏戾，而聖人之志在勝天，不容不動也。……人物之生，皆綱縕一氣之伸聚，雖聖人不能有所損益於太和，而二氣既分，吉凶、善不善以時位而不齊，聖人貞其大常，存神以御氣，則為功於變化屈伸之際，物無不感而天亦不能違之」。⁴²聖人透過道德修養，涵養自身的精神並存養其氣，進而以無形的方式感化他人，這是透過人倫的感化而參助天地的大化。

在當代有關儒學的討論中，安樂哲（Roger Ames）在討論儒家倫理學時即對於所謂共同創造性的倫理意義多所闡發。他說：

由於沒有一個作為意義的終極根源的多之後的一，因而也不存在一個單一秩序的世界，不具有假定一外在秩序的宇宙論。存

⁴¹ 船山的相天說兼容了《莊子》自然大化與儒家參贊化育，雖強調人透過虛靜、無心之修養而保全一身之醇氣並反歸天地，然而由於清醇之氣能無為、自然地引發倫理上善的效應，促成人類生活的良善，因此實際上有一種人與天地宇宙共同創造的意義，並不如陳來所說，僅是「人對於宇宙的原生生態的保持與淨化」之義。參見陳來（2004b：328）。

⁴² 《正蒙注》，頁44。



在的只有作為生命品質而不斷開展的和諧，這是由在持續性、共同創造性（co-creating）中的個體生命，共同為自身創造的世界。⁴³

在安樂哲的理解中，中國哲學，特別是儒家哲學的倫理特質，並不預設一超越的創造者來建構一超越而外在的秩序以作為生命發展的目的或方向。儒家哲學強調的是一種既自主又相互影響，相互協調而共同創造的生命倫理觀。基於此，安樂哲對於人與自然的關係，呼應了船山相天說中人參助自然大化的論點。他說：

自然與人之間是一種連續的共生互動，而不是世界中原初分離的二面向之間意圖保有一致性。個人的修養因此不是帶來人的經驗與自然之間的統一，而是深化與強化那結合非分離的經驗面向——自身以及自身的世界——的積極連續性。⁴⁴

若仔細分析，安樂哲這種人與自然，自身與自身的世界之間連繫而共同創造的觀點，⁴⁵其實是建立在他對於《易傳》哲學的領悟上。他說：

變化的世界與人類經驗之間的對等關係，是《周易》思想的主軸。《易》的目的根本來說是規範及規定性的。《易》標舉出生命的切要問題：要如何參與自然變化，才能夠最大程度地完善這世界

⁴³ Roger T. Ames (2011: 76)。

⁴⁴ 同前註，頁 53-54。

⁴⁵ 方東美（1991: 95、128）對於中國古代生命哲學中有關創造性意義的理解也與此相呼應。他如此解釋創造性的生命倫理意義，尤其是《易》學中所展現的內涵：「自然與人生雖是神化多方，但終能協然一致，因為「自然」乃是一個生生不已的創造歷程，而人則是這歷程中參贊化育的共同創造者」；又言：「整個宇宙是一個普遍生命的拓展系統，因此整個大化流行不但充塞蒼冥，而且創造無窮，在生命的流暢節拍中，前者未嘗終，後者已資始，前者正是後者創造更偉大生命的跳板，如此後先相續，波瀾壯闊」。



的可能性？在其中，自然與人事是不可分離、相互形塑的兩個面向。⁴⁶

安樂哲所謂《易》的切要問題：「人要如何參與自然變化，才能夠最大程度地完善這世界的可能性」幾乎就是船山理解《莊子》「相天」說所含蘊的基本問題。而安氏的觀點：「自然與人事是不可分離、相互形塑的兩個面向」又正是船山理解的相关說中，人的身心活動將關鍵而積極地影響生命的共同發展的論點。安氏對於《周易》的解釋，不但呼應了船山對於《莊子》相天說的解釋，同時也契合了船山理解《莊子》相天說的重要脈絡，也就是船山的詮解正有其易學的元素在。例如船山在詮解《莊子》相天說的意義時，即認為此說：「證乎《大易》『精氣為物，遊魂為變』」。⁴⁷

二、修養方法及原則

討論完氣與倫理的關係，我們接著討論修養的方法及原則問題。既然人的身心活動將會造成凝聚於自身的氣是否依舊清醇還是轉為「忿懣」、「頑鄙」、「窒塞」、「浮蕩」之氣，則人自身該如何修養以常保清醇之氣在我身，並於生命結束後繼續參助天地之間生命的延續呢？這樣的問題其實是一個道德實踐意義下的修養問題，但是在共同創造性的脈絡下，船山緊貼著《莊子》的修養論而避免其中出現主體優位的疑慮。主體優位的道德思維，通常強調道德理性在建構與實踐道德規範上的基礎地位，主要指向以理性來建立合法的道德信念。但是對於船山的理解而言，我們應該有的修養原則，反而首先是道德信念或動機的弱化。

⁴⁶ 同前註，頁 52。

⁴⁷ 《莊子解·達生》，頁 294。



對於船山來說，道德信念、動機背後是一個堅強的自我意識，而自我意識的強化與對於人我生命無窮關連的體認是相衝突的。船山說：「以為有道，而可知可為者，惟見有身也。見有身而欲翹然於萬物之上，則煦煦以為仁，嶽嶽以為義，賓賓以為禮，而柴立乎天地之間」。⁴⁸我們信守著道，亦即依據一個強的道德信念來行動，這也就意謂著有一個堅強的自我意識（「有身」）在。船山認為，由於自我意識的強化，關於何謂仁、義、禮的道德信念，將使自身逐漸形成一個封閉的領域，不但體認不到自身與他人生命之間的關連，在現實上也將可能與他人形成對立或衝突。對此，船山亦言：「凡夫以仁義臧人之心，取天地之資，官陰陽之殘，合六氣之精，以求遂群生者，皆自謂首出萬物，而冀天下之同己者也」。⁴⁹如果心中具有特定的道德認知或信念，例如「仁義」，則雖然內在動機出於利益群生，實際上仍是希望將他人同化在自我的信念之中。

船山雖然透過氣來說明堅強的道德信念及自我意識將會使自身清醇之氣轉為「忿懣」、「頑鄙」、「窒塞」、「浮蕩」而在生命的影響關連中產生負面影響，但是對於自我封閉的形成以致阻礙了生命共同創化的相天理想，方是其主要倫理考慮。若進一步言，船山認為在將他人同化於自我意識或道德信念中，正違背了生命在天均大化中所具有的「自然」性，此自然性即是超越於自我規劃、認同的差異性。船山將源於自我設定的普遍性或同一性稱為「必然」，以此相對於天均大化中，事物多樣而差異性的「自然」。他說：

自然者，無必然也。以其必然，強其不然，則違其自然者多矣。
或水或陸，或楂梨或橘柚，或顰或笑，或古或今，或周或魯，各

⁴⁸ 《莊子解·知北遊》，頁 336-337。

⁴⁹ 《莊子解·在宥》，頁 215。



因人，因天，因物，而皆其自然。取彼之所然，為此之所然，則舟其車，甘其酸，妍其媼，以冀同於有方，進不成乎治，而退且失其故。故自然者，無不可因也。⁵⁰

人也，天也，物也，皆自然之化也。得其自然之化而無不樂，……專於己而不通於人，則困於小而忤於物，……自然者，萬德之所并，而無一德之可役者也。⁵¹

「必然」首先意指普遍性或同一化，這普遍性源自自我的認知。換言之，自我的認知或信念總具有普遍化或同一化傾向。當自我認同某一信念時，同時會賦予該信念普遍性；而「自然」則是不可普遍化的，它相對於自我而言，是絕對的差異與外在，它既不能被自我所設定的普遍或同一性所涵蓋，也遠遠超過自我的理解框架，也就是「自然者，萬德之所并，而無一德之可役者也」。「萬德」即是多樣與差異，它無法以任何同一性，也就是「一德」來代表。船山以水、陸；楂梨、橘柚；顰、笑；古、今；周、魯等各具差別的組項，來呈現「自然」的差異性。對於船山來說，此處的「自然」亦即是天均大化的質性，他說：「均者，自然不息之運也。均如其恆而不桎，則物自成」。⁵²船山進一步說，如果自我以其「必然」的普遍化認知來對待「自然」，便是「取彼之所然，為此之所然」，是硬將自然的差異與外在性，同化入自我的認知框架下，如此便會「專於己」地困限、封閉在自我中。

從相對於「必然」，也就是以自我為中心的同一化傾向而言，船山所詮解的具有差異性、不可規約性或外在性意義的「自然」，與列維納斯（Emmanuel Levinas）所關注的「他者」（the other）的意義可相互呼

⁵⁰ 《莊子解·天運》，頁 254。

⁵¹ 同前註，頁 252。

⁵² 《莊子解·庚桑楚》，頁 358。



應。列維納斯所談的「他者」，對於「自我」而言，正是一種「絕對的外在」甚而是不可認知、把握的「神秘」。他說：

自我和他者的關係不是田園牧歌般及和諧的關係，或是透過我們為他人設身處地著想所產生的悲憫；他者是外在於我們。自我和他者的關係是一種和神秘（Mystery）的關係，他者的整體存在乃是由其外在性（exteriority）構成，甚而以其他異性（alterity）構成，因為外在性正是他者的空間特性，並且促使自我回顧自身。⁵³

列維納斯強調他者的外在性及神秘性，正是要將自我對於他者主動涉入，轉變為被動的（passive）、被命令的。他者因此不處在我的揭示（disclose）中，因為那意謂著是透過我的力量、觀看及感知，並將之同化於自我。自我必須等待他者自身轉向我，呈現他自身不屬於任何體系性的赤裸性（nudity）。⁵⁴船山強調不應該被「必然」化，也不具「必然」的「自然」，正是指向在天均大化中，遠在自我規劃之外的事物的非秩序化，即〈齊物論〉所言的「滑湑」。⁵⁵從反省「必然」與「自我」的主動涉入而言，船山所論的「自然」與列維納斯的「他者」，皆含蘊了倫理面向的意義。

至於如何弱化道德信念及自我意識，船山主要是從「持志凝神」來談。他說：「物眾而我之受物者不一其牖，各效其守而不相浹洽，則靜於目者動於耳，靜於耳目者動於支體，靜於耳目支體者動於心知，一方靜而一又搖，此累丸之勢也。唯以專持志，以志凝神，攝官骸於一靜，而

⁵³ Emmanuel Levinas, Richard A. Cohen (trans.) (1987: 75-76)

⁵⁴ Emmanuel Levinas, Alphonso Lingis (trans.) (1991: 75).

⁵⁵ 郭象注曰：「滑湑紛亂，莫之能正……莫若置之勿言，委之自爾。滑然，無波際之謂也」；成玄英疏言：「物情顛倒，妄執尊卑。今聖人欲祛此惑，為胸然合同之道者，莫若滑亂昏雜，隨而任之」。「滑湑」即是未被秩序化、同一化的紛雜、多樣而差異的狀態，亦與〈應帝王〉所說的「渾沌」之義相通。參見《莊子集釋》，頁101。



盡絀其機，以閉人之天」，⁵⁶「持志凝神，以守純氣，精而又精之妙合自然也。天之造物，何嘗以心稽哉」。⁵⁷在船山的理解中，「志」是「神之棲於氣以效動者也」。亦即指能直接影響氣之質性的精神特質。透過「齋以靜心」，我們的「志」即呈現專注內斂的狀態，這種狀態既是各種官能也是理性思維的弱化——「盡絀其機」、「何嘗以心稽」。在這樣的情況下，船山認為乃「盡化其賢能善利之心」，無論是道德信念還是動機，皆已相對地弱化。而此時的心靈，能夠保清醇之氣於身，因而能於氣的歸散復始中，有益於生命的延展。此處相天的修養義，船山亦以休乎天均加以詮解。他說：「聖人休於天均，而不隨氣機以鼓動，則聖人一天也」⁵⁸「一天」即透過修養而保存自身稟承自天地間的清醇之氣。在上述的脈絡中，身心修養的倫理意義被置於共同創造性的向天脈絡下詮解，至於「持志凝神」在當下人我互動中的倫理作用，船山則側重從權宜調適的待人、處事的能力來理解：「不得已而應之，喜怒未嘗不可用、全人應物之權」。⁵⁹

伍、結論

在船山的詮釋中，相天說作為《莊子》哲學的精髓，乃是在回答一個《莊子》哲學所關注的問題：雖然我們總欲求生，但在理論上，為什麼生比死亡更具價值？同時為什麼不是每一種人格品質或行為特質都是同等價值？船山透過氣，嘗試以相天的理論來說明，雖然個體生命有死生，但是從氣的形上基礎來看，生命之間實際上是具有無窮的影響面向，

⁵⁶ 《莊子解·達生》，頁 296。

⁵⁷ 同前註，頁 305。

⁵⁸ 《莊子解·齊物論》，頁 110。

⁵⁹ 《莊子解·庚桑楚》，頁 368。



也就是「更生復始」不盡。在這樣的理解下，生的範圍無窮地擴大，這是從形上面向來對為什麼生比死亡更具價值的回答。船山進一步透過氣，在相天說的詮釋中，嘗試論證出個體生命以其人格及作為，參與在生命無止盡的意義創造中。正是創造的積極性，說明了為什麼不是每一種人格品質或行為特質都是同等價值。也就是對於我們的作為以及應該擁有怎樣的人格、心靈提供了規範的基礎。

從詮釋的脈絡來看，船山對於《莊子》相天說的詮釋，既循著《莊子》生死氣化的基本思路，又主要結合張載的生死觀來詮解，已朝建構自身生死觀及倫理哲學的方向開展。但是更重要的是，船山展示了《莊子》哲學與儒學之間的對話，而這對話首先是由《莊子》發問的。《莊子》一方面從「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死」主張生死無別，但是也強調「生有其不容已」，亦即人有保全生命、維持生存的必要。船山因此認為，《莊子》應該要說明既然生死無別，同為氣化，我們為什麼要重視生命？又為什麼特定的生活內涵、心靈品質或人格特質等是值得追求的？而不是「各自遂其逍遙」？船山設想《莊子》需回答的問題，實際上正是《莊子》要船山回答的問題，特別是船山要依據儒學來回答的問題。因為，船山對於儒學的理解，正離不開氣化生死觀的基本觀點。因此，船山對於《莊子》的詮釋，正是一方面幫莊子提問，同時也為儒學作出回答，這當是其詮解《莊子》「相天」說的主要意義之一。



參考文獻

一、古籍

朱熹（宋）。《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002），第 17 冊。

王船山（清）。《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988），第 12 冊。

王船山（清）。《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988），第 13 冊。

郭慶藩（清）。《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004）。

二、現代資料

方東美（1991）。《中國人生哲學》。臺北：黎明文化。

徐聖心（2010）。《青天無處不同霞——明末清初三教會通管窺》。臺北：臺大出版中心。

陳來（2004a）。《宋明理學》。上海：華東師範大學出版社。

---（2004b）。《詮釋與重建：王船山的哲學精神》。北京：北京大學出版社。

愛蓮心（2004）。《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》。周熾成譯。江蘇：江蘇人民出版社。

Emmanuel Levinas (1987). *Time and the Other*. Richard A. Cohen (trans.). Duquesne University Press.

--- (1991). *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Alphoso Lingis (trans.). Dordrecht: Kluwer Academic Pub.

Roger T. Ames (2011). *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Hong Kong Chinese University Press.



臺灣大學學術
期刊資料庫