

身體與政治——論王夫之《莊子解》 中的貴身思想

吳億修*

摘要

本文以王夫之《莊子解》為核心文本，探討其哲學中所蘊含的身體觀與政治構想。王夫之「體而備之」的觀點指出：身體並非既定的形軀，而是承載氣之流變與感應的生成場域。首先，本文主張，王夫之的「渾天說」與「相天說」，實為處理「道術將為天下裂」的哲學策略，前者顯示氣化之天無可定位而能圓運，後者則強調身體如何在無定中調度自身。事實上，應化於變動的「循斯須」，既是養生，也是政治活動。其次，本文認為，王夫之對「遊人之樊」的構想，亦構成了一種獨特的倫理觀，因為以虛（氣）來帶動實的流動，並非單純的功效考量，而是一種因虛實對應所達成的開放性、流動性調整。「虛」並非空無，而是開放的內在結構，使心不執於被區別之形，不固於所據之實。當心因虛而能應，氣就能導引僵固之實，通暢阻塞之和。這樣的倫理意涵，不訴諸一己之誠命或德行，而是以身體在氣感中的調節與共感為根基，構成一種基於相應而非制約的關係秩序。

關鍵詞：王夫之、貴身、渾天說、相天說

114.02.25 收稿，114.09.17 通過刊登。

* 中華民國海軍官校通識教育中心兼任助理教授。

Body and Politics — On the Concept of “Valuing the Body” in Wang Fuzhi’s Commentary on Zhuangzi

Wu, I-Hsiu*

Abstract

This paper examines *Zhuangzi Jie* by Wang Fuzhi, focusing on his conception of the body and its political implications. Wang’s notion of “the body as that which is equipped” (體而備之) suggests that the body is not a fixed form, but a dynamic site where qi (氣) flows and transforms through responsive encounters. I argue that Wang’s theories of “Heavenly Movement” (渾天說) and “Correlative Heaven” (相天說) form a philosophical response to the crisis of the Dao being fragmented in All-Under-Heaven. The former emphasizes the ungraspable, circulating nature of Heaven, while the latter highlights the body’s role in adapting to change through self-adjustment and cultivated responsiveness.

Wang’s reflections on the “constraints of the wandering person” further reveal a distinct ethical vision. Rather than imposing moral discipline, Wang’s model emphasizes the mutual attunement of the virtual and the actual. Xu (emptiness) is not nothingness, but an open structure within the heart-mind that resists fixation. When responsive to xu, the body allows qi to circulate and unblock stagnation. This ethical order is grounded

* Adjunct Assistant Professor, General Education Center, Republic of China (Taiwan) Naval Academy.

not in rules or virtue, but in bodily resonance and relational responsiveness
— a politics based on transformation, not control.

**Keywords: Wang Fuzhi, valuing the body, Heavenly
Movement, Correlative Heaven**

一、前言

莊子天下篇，是中國思想史上，評述諸子百家最重要的作品，各家源流及其思想性格的研究，都以天下篇的論述與評價為其定論。其中最首出的觀念，就是道術的提出，即使何炳棣認為「道術」一詞源於《墨子·尚賢》，¹但他也不得不同意，在郭象初注迄今一千七百年間，所有歷代天下篇的注釋者，皆認為道術必是源自《老》、《莊》的最高學問或治術，而道術的重要是由於它的本體論或形上屬性。²

什麼樣的形上屬性，方能「澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无所不在」呢？就劉笑敢的整理，他認為當代學者對《莊子》之道的詮釋，大概可以分為兩類：一種是具有實體意義的世界的本源，例如〈大宗師〉「生天生地」之道；另一種是最高的認識境界，是必須刻意追求與保持的真理，例如〈齊物論〉中超越是非的「休乎天均」，就是這種道的認識。前者是無條件的絕對實在，後者是有條件的精神境界。但是，絕對實在沒有本數與末度之分，作為萬物存在的第一因，也不需要「澤及」、或「運」於百姓；認識境界「因人而異」³，是被莊子所虛構的「一種意識」⁴，只強調休乎天均的認知主體，是否會成為〈人間世〉所批評的未達人心、未達人心，甚至被人惡其美而稱之以菑人，遭受到反菑之的命運，則不無可疑。

¹ 何炳棣以「道術」源於墨子，又雜引了《鶡冠子》、《淮南子》等文本佐證道術的內涵可能僅是解決基本民生，維持社會安定的一套方略。然而，在《莊子·大宗師》中，已有「魚相忘乎江湖，人相忘乎『道術』」的使用，這裡的道術，指的是孔子自詡能在方內與方外之間悠遊的依據，可能與何氏主張，屬於日用人倫範疇的富、眾、治或君人南面之術無關。何炳棣：《思想制度史論》（新北：聯經出版，2020），頁 289-290。

² 同前註，頁 311。

³ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變（修訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2012），頁 121。

⁴ 同前註，118。

受限於篇幅，本文無法詳述歷代註釋家對道術的詮釋，然而，王邦雄在〈論莊子天下篇評析各家思想的理論根據〉中，卻認為王夫之的即體即用之說，最得天下篇道術觀之真相，⁵換言之，道術必須是有道有術，有體有用，即體起用，合上下（神與明）內外（聖與王）統體之「一」，以下先看王注「道術將為天下裂」是怎麼說的：

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。」又云：「蓋君子所希者聖，聖之熟為神，神固合於天均，即顯即微，即體即用，下至名法操稽農桑畜牧之教，無不有天存焉！」⁶

即體即用不是「析體用而二之」，但也不是「概體用而一之」，而是充分把握了敵對（體與用）相即，藉由超越體用二分（非體非用），導向「語不能顯，默不能藏」⁷的天均一，也因此王夫之才有：「一者，所謂天均也。原於一，則不可分而裂也」⁸、「且夫天均之一也，周徧咸而不出乎其宗，圓運而皆能至。能體而備之者，聖人盡之矣」⁹之語。「不可分而裂」不但指道術裂為方術，或許也可以理解成天均被裂成了二分之體與用，因為體與用是由「析」而得，而天均卻是「體」而備之。「析」無疑是指概念思維，然而，非體用二分的「體」而備之，卻不容易理解。

⁵ 王邦雄：〈論莊子天下篇評析各家思想的理論根據〉，《鵝湖月刊》第 112 期（1984 年 10 月），頁 13。

⁶ （清）王夫之著，王笑魚點校：《老子衍莊子通莊子解》（北京：中華書局，2011），頁 353。

⁷ 同前註。

⁸ 同前註，頁 352。

⁹ 同前註，頁 353。

先於體用，先於價值判準前完備之「體」，可能不同於王邦雄以為的，源於六經，作為儒家第一序的實體；也不會是劉笑敢說的，具有客觀實體意義的世界本源。那麼，它到底是什麼呢？筆者認為，楊儒賓與賴錫三的研究值得重視：

人的軀體不只和宇宙的氣息相通，而且根本上說來，它就帶有濃厚的宇宙性。在道家的思想中，所謂的個體，是個很受懷疑的概念。老莊不是說個體不存在，而是認為所謂的個體都是暫時的、表層的，究竟之論，個體都是由表層的限定「物」與底層的無限「氣」結合而成。……但反過來講，既然人的生命底層乃是流通之氣，因此，回歸到暢通無礙的前個體狀態，遂成為學者必然會出現的要求。¹⁰

中國古代的世界觀是一種天人合一的意義世界觀，它並不是將人當成封閉的孤立主體，然後以對象化的思維將世界表象成站立的對象客體。……人徹頭徹尾就活在天地宇宙中而與之不斷地進行著意義豐盈的理解作用；……換言之，世界和人的關係是主客未絕對區分之前的感應、興發關係。¹¹

若將王夫之體而備之之「體」理解為楊、賴皆強調的，暢通無礙的前個體狀態——或以有別於軀體、個體之身體稱之，那麼，身體作為世界的本源則有兩個意思：第一、這個身體不是單純的形軀，不是一種既定的器官的總和（官能主體），身體不再被侷限於特定物種，而是生命群體藉由流通之氣在方內外的穿梭，根植於人身的一整體生態

¹⁰ 楊儒賓：〈導論〉，收錄自《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，2009），頁21。

¹¹ 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2012），頁27。

系統，身體自始（未始）是複數的；第二、對本源的貞定正如賴錫三說的，它不是一種在表象思考中靜態的本質，¹²而是余英時強調的，天地、萬物和人並存而顯現出的某種秩序，即體現為道的某種價值系統。¹³這種經由工夫修養，在身體上表現出來的人天並存，它先於自我與他者的對峙，換言之，它先於所有對象化思維中的客觀實體。¹⁴

另外，楊儒賓認為，天下篇中那些與一同源，與一相合的神人、至人與聖人，他們在彰顯了一種超越現實秩序的深層秩序的價值時，又打散這種逆覺歸一的抽象體系，進入精神（氣）四達並流的具體階段。而這種具體階段指的是：只有從泛神論的表達方式出發，從前於自然與文化二分的氣身出發，以一種體現於交感性身體的主體在當下的綜合創造能力為基礎，道術的施用範圍才能擴充到作為文化價值體系的詩書禮樂——本數；擴充到百官「以此相齒」的制度，以及百姓日用的民生事件——末度。同理，對氣化主體的朗現程度則是評論各家思想的理論根據：從落於最底層，墨翟外於主體的道德論述開始；其次是對主體意識已經有所反省的宋鉞、尹文；接著是有工夫修養，卻對精神本性了解不透徹的彭蒙、田駢、慎到；到能從感官世界（感官與現實世界）游離出來，遁入另一種存在次元，卻留下本精一物粗之世界圖像的關尹、老聃；以及，最後能真正承擔起內聖外王稱號的

¹² 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008），頁6。

¹³ 余英時：《論天人之際——中國古代思起源試探》（臺北市：聯經出版，2015），頁187。

¹⁴ 另外，戴景賢雖不直接以身體來理解「體」，然而，他在以「目的性」概念對王夫之思想發展進行分類的一篇精彩長文中，在最後一階段引述了《張子正蒙注》的「天之生物，人之成能，非有陰陽之體，感無從生，非乘乎感之動靜，則體中槁而不能起無窮之體。」其中，體雖然是指陰、陽之體性，然而，正如戴氏所言，陰、陽互動基於形勢所遵循的條理，也就是「化」中可見的意義，必須要由「人」來加以統合。因此，筆者認為，能乘乎感而不會枯槁之體，或也能以身體來理解之。戴景賢：〈王船山動態哲學中「目的性」思維之限縮及其所形塑之倫理學與美學觀點〉，《文與哲》第20期（2012年6月），頁275-276。

莊周。¹⁵筆者認為，楊儒賓對天下篇的哲學詮釋真正發揮了王夫之即體用於「身」的深刻思想。¹⁶

然而，在物間世裡以形軀為運動軸，以心氣為動力因，具有場所性質的形氣神主體，或者，這種前於個體狀態的身體，在異化、充滿爭鬥的人間世裡要如何而遊，一直是遊之主體未竟之處。楊儒賓體會到莊子於〈人間世〉「知其不可奈何而安之若命」、「託不得已以養中」之悲嘆，¹⁷因為，會帶動氣之心，在未有工夫修養的狀況下，其實是以產生負面狀態居多的。王夫之在〈人間世解〉也認為：「心各有知，不知者不肯諛于不知，則氣以憤興，既已忤人之心，復以犯人之氣。」¹⁸這種「非人心之有」¹⁹之氣，遠不同於莊子在非人環境中的感受。然而，對於主體概念所面臨的孤立問題，或如何承認他者等問題，王夫之直接從養生著手，因為養生即為政治，政治不是客觀制度或國家政體的優劣評議，而是在身體間際中，氣之調度問題。當然，氣與氣之觸暴、身體與身體之裂解，或許暗指了道術裂為方術的原因，但是，共感共存的起源經驗，或者天均一，卻僅是貴身思想的前提，身體如何回應具體的人、如何回應差異而共同生成，方是貴身——養生之真正要義。

¹⁵ 楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北市：聯經出版社，2016），頁 32-39。

¹⁶ 從《莊子解·知北遊》這一段文字，更可見楊儒賓與王夫之思想的親近性，船山是這樣說的：「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。夫唯知身非己有，則化身為天，而行乎其不得不可行；恩萬物而非仁，裁萬物而非義，序萬物而非禮，天之彊陽所動胥與動，而不持以為故；斯以觀天而合其和也。」如果賦予了道某種客觀性，例如仁、義與禮等屬性，這就跟將身體視為可見之形軀一樣，在人與萬物對立的前提下，只是一種徒為駢枝的努力；相對地，在經過「觀」之工夫修養，能對即天即物、即天於己的身體有所體悟，才能進一步談人與萬物間合其和之相待關係。（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 261。

¹⁷ 楊儒賓：《儒門內的莊子》，頁 223。

¹⁸ （清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 109。

¹⁹ 同前註，頁 111。

交感的哲學潛能在於：它非源於主體的意識作用，而是依賴宇宙內在之氣（渾天）自動運行所構成之張力結構。如果氣在虛與實、引與抗、聚與散之間，展現出一種牽引與感應的動態平衡，那麼，主體與客體、彼與是（此）就不是兩個對立的端點，而是在氣化流動中，互為條件、互為生成的暫時性節點。這種張力性的感通場域，既是《莊子解》貴身之深義，更為莊周思想中外王的可能提供了新的思路——在身體間際中，以交感的必然性重構倫理與政治的基礎。

二、身體在《莊子解》中的含義

（一）成心與成形

身體在《莊子解》有兩層意義，第一種與「形」相關，形源於目視之「見」，在《莊子通·天地》中，王夫之說：「無形者，非無形也，特己不見也。知無形之有形，無狀之有狀，則『大小、長短、修遠』，已不能定，而況於萬物乎？無形之且有形矣，無狀之且有狀矣。」²⁰包含身體在內之萬物，都有可見卻不被見的其他，皆有不被見卻非無形的另一面。若將身體理解為「有」或是「實」，許冠三的說法就值得重視，他指出：「王夫之所言之有，是指在已有、現有之外，實兼含可有而尚未有之有，換言之，在可見之有外，兼喻了不可見之有；所言之實，除客形之實外，尚有真體或本體之實，亦即，除具體形象之實外，尚還有含蘊萬物，入於萬物之中而與萬物同在的普遍存在之實。」²¹

事實上，王夫之正是以「形寂而魂合，形動而魂馳」²²中「形」的成立與檢討，作為整部《莊子解》身體—政治思想發揮的起點。如果世界的混亂與眾人各執一詞的爭論有關，那也是因為大小、彼此、是

²⁰ 同前註，頁 57。

²¹ 許冠三：〈王船山的宇宙觀〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第 18 期第 10 卷上冊（1979），頁 161。

²² （清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 87。

非之對立，皆源於眾人無法理解無形之有形、無狀之有狀，僅以己見的、萬物局部之形替代豐盈而不被見之其他。形會成象，象又引入整個分析系統，知、名、義等儒墨之辯對王夫之而言，都與形之建立相關。

可見卻不被見、有形與非無形的關係與將身體、萬物把握為具體形象的成心有關，王夫之是如何理解成心的呢？以下援引兩段〈齊物論解〉的說法：

乍作乍已，而終芒於所自萌，一言不足以立而炎炎詹詹，且無窮焉，其所挾以為己信之情者，成心而已。成心者，閑閑間間之知所成，於理故有未成也。無可成而姑逞其詞，以是其所是，非其所非；一氣之所激，笙簧聒耳，辨之不勝辨也，無容奈何者也。²³

此以徧求其所萌而不得也，使其知己也，則一已而無不已，可勿更求其萌矣。……以為有萌而終不得其萌。以為無萌，而機之發也必自我，留而守者必有據，厭而緘也必有藏。……抑其因形之開而始發，疑其依形以為萌也；乃骸也，竅也，藏也，皆以效於知者。²⁴

形是成心所建構的，引文說，成心是一種閑閑間間之知，這句話不容易理解，但不論是大言小言、大知小知，王夫之都認為不足以之立，為什麼呢？在〈齊物論〉中，成心指的是「奚必知代而心自取者有之」，王夫之的理解是：「不但知世事而取一端以為是者，有成心也，愚者亦有成心焉。」²⁵成心的機制就是對有、對實取一端以為是，但是，什麼

²³ 同前註，頁 90。

²⁴ 同前註，頁 89。

²⁵ 同前註，頁 90。

是「取一端」呢？在早期的著作《老子衍》中，他提出了著名的「兩端生於一致」：

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，則黑白競而毀譽雜。²⁶

天下世事雖然變化萬千，卻可以簡單歸納為對立的兩端，這裡的兩端，尚未涉及王夫之氣論中的陰陽、虛實、動靜、清濁與聚散，它比較接近《尚書引義》中的「兩端者，究其委之辭也；一者，泝其源之辭也。」²⁷看似對立的美與惡、善與不善，其實是從概念與語言（辭）中所產生的。²⁸既然形僅是真實的可見部分，與概念與語言使用有關的知、名與義又源於可見之形的成立，成心就是「據一以概乎彼之不一」這種自萌之機制，心會在事物可見的這一部分上造言立論，並以對立之辭概括與排斥己所不能見之真實。在〈徐無鬼解〉中，王夫之有一段很精彩的說法：「知意橫行者，目視之而心隨目以別妍媸，耳聽之而心隨耳以分逆順，則靈臺本靈，而耳目變其故，故性命之情與耳目交相為病。」²⁹心會跟隨感官對可見、可聽之執取，視妍以別媸、聽順以分逆，成心區分、區別的作用效果就是將完整的世界一分為二，並執其一以為是。因此，回到徵引的兩段引文，對於各種變化之徵兆（萌），我們「徧求其所萌而不得」的原因在於：不已之知（成心）會以「形之開」作為

²⁶ 同前註，頁 5-6。

²⁷ （清）王夫之：《尚書引義》，收錄於《船山全書》第 2 冊（長沙：岳麓書社，2010 年），頁 358。

²⁸ 曾昭旭對《老子衍》「兩端生於一致」的說明是：「一與兩端的本末關係（源與委），以示吾人不能拘牽於語言的分析，而當在使用語言時，反溯其本以知道。」曾昭旭：《在說與不說之間——中國義理學的思維與實踐》（臺北：漢光文化事業，1992），頁 58。

²⁹ （清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 296。

事物發生的開端，知會執取事物可見的這一面，以語言製造閑閑或間間的概念，並將事物不被見的另一面樹立為對反的間間或閑閑，也因此，王夫之方言「成心者，閑閑間間之知所成。」「閑閑間間」源於〈齊物論〉「大知閑閑，小知閒閒」，在郭象的注本中，它們只是一種「知之不同」，成玄英甚至認為有寬裕意思的閑閑，是一種智惠寬大的指稱。³⁰然而，王夫之卻強調，會有閑閑與間間之二分，在於心傾向跟隨感官將外在片段化，並以語言及概念對世界進行各種概括與區分。

同理，身體在成心的作用下，也成為某種可以被指認、被矯治的印記，形不僅是可見事物的輪廓，它還會化約與身體有關的德性為具體可見之形式。〈馬蹄解〉指出，聖人之過在於「屈折禮樂以匡天下之形」，正是因為聖人以規矩勾繩曲折「性命之情」為某種可見而特定的姿勢，人民才發現，原來「吾形之可奮迅曲折以為其所難為」³¹。事實上，樸彫只會造成德離，只會如〈齊物論解〉說的，「見彼之與我異，而若仇敵之在前」、「見於形者，(心)如春木之欲茁發。」因此，壺子的「杜德機」其實就是「杜德之形」³²，物論不齊的原因在於「造形相撓」³³，不再呈現任何已被賦予可見形式之德性，任其不齊方能復歸於齊。

雖然從被形聲片段化的世界無法尋得事物之開端，然而，引文中的「以為有萌而終不得其萌；以為無萌，而機之發也必自我，留而守者必有據，厭而緘也必有藏」又指出了在有形之外，事物的徵兆仍然有機會被把握，這就涉及了王夫之要如何理解不被形所匡囿的身體。

(二) 變化中的身體

³⁰ (清)郭慶藩撰：《莊子集釋》(北京：中華書局，2012)，頁 57。

³¹ (清)王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 158。

³² 同前註，頁 85。

³³ 〈徐無鬼解〉，同前註，頁 298。

身體在《莊子解》的第二種意義，則與變化相關。而變化，又必須從船山如何理解天地這個面向上談，因為，在王夫之哲學中，前於形的身體與天地萬物是一種連續性的流動關係，持續性的交感使得它們之間的界線是模糊的，沒有我與我以外這種二元區別，以下引述兩段精彩的文字：

大化之推移，天運於上，地遊於下。山之在澤，舟之在壑，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。執其過去，億其未來，皆自謂藏身之固，而瞬未及轉，前者已銷亡而無餘。³⁴

後之步，非前之步；今之趨，非後之趨。……守其故處而不能移，以為允當，則其心死矣。夫道無不待而先成者，故生死皆非己也。而欲規乎其前，則且刻一日以自為死期乎？況能刻一日以為吾之生耶？故言也，行也，言道也，見為當者若可規乎前而為之，而時已逝矣，事已變矣，化已徂矣，無可規矣。³⁵

首先，當下（或曰當者）對王夫之而言，具有一種雙重面向，被成心所建構的這一面，知不但以形（形之開）作為執其過去、億其未來的整體籌劃，亦即，以形之可見與消亡作為對時間的感知，更有甚者，連生命都必須被可見之形把握。引文「刻一日以自為死期乎？況能刻一日以為吾之生耶」指出了可見之形不單是事物的認識根據，成心還利用可見之形對生死進行一種範圍上的認定，生命必須被「見為當者」，規乎為某種時間上的註記，才得以讓身有所藏，亦即，成為概念分析的對象。相對地，涉及王夫之整個思想體系，當下的另一個面向其實

³⁴ 〈大宗師解〉，同前註，頁 136。

³⁵ 〈田子方解〉，同前註，頁 252。

是「運」³⁶與「遊」的，每一瞬、每一俄頃，每一個時間上的極小單位相對於其他單位，都是已轉而不能固的，後之步雖是前之步的重複，後之趨雖是前之趨的重複，但前之步已「逝」而後之步已「變」，對於僅能以成心認識世界的世人而言，前之步與後之步之間的流變，亦即，形與形之間的「離」，是難以感知（不知）的。事實上，前後之間並無可規乎其前，並無可執之過去與可億測之未來，因為「前者已銷亡」，前者「無餘」留給後者，過去連結現在與未來的線性規劃是難以成立的。

對生命的認識亦如是，生與死並不能以當者之「見」，換言之，以形作為判斷的依據，今日不是昨日的延續，今日是新「生」的，逝去之昨日已「死」，更激進的說，由於每一個時間上的極小單位都差異於其他，因此，作為一種被形所規的有生之日——吾之死也多矣，生命每一轉瞬都進行著死亡與新生。引文最關鍵的文句是「夫道無不待而先成者，故生死皆非己也。」「先成」³⁷指出了線性時間與大化推移間的不對稱，對於瞬間已逝、已變、已徂的事物與生命，我們並不能以見為當者的方式對其作為，因為與變化相關之道早已先成。「非己」指的是：事物或生命的劃定，不能以形己與形己以外這種對立狀態為根據，在當下的另一面向上，身體只能以無止盡的流變來定義。

那麼，要怎麼理解這種流變呢？身體——轉、變的根據是什麼？在〈齊物論解〉與〈德充符解〉中，王夫之都留下了很精彩的文獻：

³⁶ 又如在〈天道解〉中，船山曰：「隨時而動，曰運。」同前註，頁 252。

³⁷ 鍾振宇認為，道家有一種作為物理時空起源，作為始源的「恆先之域」。《老子》25 章揭示了始源性空間：域，而上海博物館藏戰國楚簡「恆先」一文，則指出了始源性時間：恆常地先。「恆先」就是道的名稱，道恆常地先於萬物，類似《老子》25 章的「有物混成，『先』天地生」。道在時間上的優先性常常被解釋為物理時間上的優先性，這是一種誤解，道在時間上的優先性是一種「始源地時間的優先性」，在這種恆先之域中，事物失去其固定之外形，是道底原型「渾沌」與真人居住之地。鍾振宇：《道家與海德格》（臺北：文津出版社，2010），頁 132-133。

天之化氣，鼓之、激之，以使有知而有言，豈人之所得自主乎？天自定也，化自行也，氣自動也，知與不知無益損焉；而於其中求是非之所司，則愚甚矣！³⁸

德之充也，無所不充，至於超天地之成壞，極萬物之變化，而不出其宗，而達者之用心在是也。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。屈伸改而指自若，此則命物之化而為之宗者也。寓形于死生，皆假也，假則必遷。而渾然流動于兩間，宅於至虛而不遷。不能遷則不能遺，不能變。用心於無形，以養其無形之真，則死生聽諸形之成毀，而況一足乎？³⁹

氣自動之「動」，指的是天對氣的「鼓之」與「激之」，但這種動力並非源於某個客觀實存的外在（天），而是從這渾然之一氣內部，分解出差異之「兩間」，進而打開一種使氣流動的張力。在〈莊子通〉、〈莊子解〉中，王夫之並未細究兩間之義，兩間或與前文所引《老子衍》「兩端生於一致」中的兩端類似，但美惡、善不善既與成心及語言概念有關，它就不是源於天的「化自行」，反而是甚愚的「於其（知）中求是非之所司」。兩間可能與一氣中的兩個對立面向相關，在《張子正蒙注》中，他有比較明確的說法：

綱縵太和，合於一氣，而陰陽之體具於中矣。⁴⁰

³⁸（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 89。

³⁹ 同前註，頁 122。

⁴⁰（清）王夫之：《張子正蒙注》，收錄於《船山全書》第 12 冊，頁 42。

一氣之中，二端既肇，摩之盪之而變化無窮。⁴¹

惟兩端迭用，遂成對立之象，於是可知所動所靜，所聚所散，為虛為實，為清為濁，皆取給於太和絪縕之實體。一之體立，故兩之用行。⁴²

陰陽之始本一也，而因動靜分而為兩，迨其成又合陰陽於一也。如男陽也而非無陰，女陰也而亦非無陽，故按：如氣血魂魄之屬，男女畢具，是陽必具陰，陰必具陽也以至於草木魚鳥，無孤陽之物，亦無孤陰之物，唯深於格物者知之。⁴³

首先，從引文可知，「兩」、「兩端」指的都是陰陽，然而，許冠三認為，王夫之對陰陽一詞的指喻非常含混，他經常以陰陽二氣為落墨之焦點，又不時以陰陽之實為立說之憑據，甚至簡單的以陰陽二字帶過。⁴⁴若根據他的區分，引文「一氣之中，二端既肇」、「惟兩端迭用，遂成對立之象」的兩端，以及「因動靜分而為兩，迨其成又合陰陽於一」之兩與陰陽，指的都是陰陽二氣，氣方能藉由摩之、盪之等交感作用，呈現出動靜、聚散、虛實與清濁等無窮變化之對立之象。相對地，「一之體立，故兩之用行」的兩，指的則是具於絪縕太和的「陰陽之體」、「實體」，許冠三稱之為「先驗性的太極之本體」⁴⁵，當然，這並不是將本體區分為陰體與陽體，再將運作著的二體當作渾然一氣外的某種本源，本體事實上是一種寓於氣中的互動力量，若將「合於一氣」的氤氳太和作為本體，本體正是二端之間難以指認的運動本身。

⁴¹ 同前註。

⁴² 同前註，頁 36。

⁴³ 同前註，頁 37。

⁴⁴ 許冠三：〈王船山的宇宙觀〉，頁 178。

⁴⁵ 許冠三認為，本體這種與氣同生共存互藏、並控制二氣動靜相感、生化不息的運動規律，就是經常與氣並論的「理」或「神」，同前引，頁 178、182。

劉滄龍認為，兩端之互動力量源於「內在自我構成中的差異關係」⁴⁶，而且，這種差異是持續在變化的，變化並不被單一之理所支配，而是作為內在差異的陰陽二體（二氣）相互滲透，同時作用的結果。⁴⁷林安梧則以辯證思維積極對王夫之兩端而一致的流動本體進行詮釋，引述如下：

我們可以扣緊船山詮釋的起點來理解這個思維模式，事實上，他深入所欲理解詮釋的對象之中，而建立了兩個詮釋的端點，這兩端點並不是截然劃分的，它們可以通過一種不休止的歷程將之關連起來，而之所以能通過歷程將之關連起來，則是因為任何一個端點都隱含了趨向於另一個端點的發展能力；單就此兩端點獨立的來看是個自獨立的，它們形成一種「對比的張力」（Contrast tension），而深入此兩端點的任一端，吾人發現彼此都具有互含的動力，由此互含的動力，而達到一種「辯證的綜合」（Dialectical synthesis），也就是「一致」。把「對比的張力」和「辯證的綜合」掛搭在一起的說，我們便說這是一種「兩端而一致」的對比辯證思維模式。⁴⁸

綜合林安梧與劉滄龍的說法，對象之中兩個詮釋觀點的成立首先在於內在構成的先天差異，因為差異才能有對比的張力，才能有動力——流動的產生。然而，雖曰「因動靜而分為兩」，但是引文強調了「陽必具陰」、「陰必具陽」、「無孤陽之物」、「無孤陰之物」，雖區分出兩端，卻絕對沒有純粹位於一端的狀況；若以〈齊物論〉的語言說，雖區分

⁴⁶ 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南出版社，2016），頁 57。

⁴⁷ 同前註，頁 75。

⁴⁸ 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書，1987），頁 94。

出彼與此，卻從未有一個真正的彼或真正的此，彼與此永遠在內部蘊含著對方，並且無止地流向對方。事實上，這也是為什麼王夫之在《周易內傳》中，直言：「盡天下之事物，『無』有象此純陽純陰者也，陰陽二氣綱縕於宙合，融結於萬彙，不相離不相勝」，又以「周易『並』建乾坤為諸卦之統宗，不孤立也」⁴⁹取代偏重乾元、乾道的傳統。作為兩端的陰、陽、乾、坤既如劉滄龍說的，只是只是用來「象」（象狀）此實體健順妙化的調語、理念，⁵⁰也如賴志銘所分析的，乾、坤是依天道所抽出的兩項純理，和《易》中象徵物理人事的其他卦不同，有其特殊地位。乾坤固然立義分明（不相離），地位齊平（不相勝），然而，道係由陰陽二氣交合而開顯，二者綱縕融結方為道。⁵¹

在分析了兩間後，我們要注意到，在《莊子解》中，與成心和語言概念有關的兩端，和與「先驗性的太極之本體」有關的兩間（陰陽動靜）會交錯著出現。在前文所引〈德充符解〉中，除了已討論的，無時無刻莫不寓於草木魚鳥，與萬物共同屈伸聚散的一氣、一指（兩間）外，在這段引文中，也有與成心、語言概念使用有關的兩端。首先，「天地即有覆墜，亦其形覆形墜也」中的天地，指的就是被成心所執取，以形建構出來，二分的天與地，這種天地與渾然自旋、無始無終的渾天、或單稱之「天」⁵²，是完全不一樣的，前者指的是世人以見為憑，將難以被成心覺察之推移大化，分為兩端，上者曰天（覆），下者曰地（墜）；後者則以一種持續運轉的圓之運動，消解成心對特定一

⁴⁹（清）王夫之：《周易內傳》，收錄於《船山全書》第1冊，頁74。

⁵⁰ 劉滄龍認為，氣是唯一的實與體，「理」只是用來「象」（象狀）此實體健順妙化的調語。理只是用來說明氣以合乎「善」（必然）的方式來表現的理念。劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》，頁43-44。

⁵¹ 賴志銘：《「予物逍遙」——船山〈莊子解〉展現的外王之道》（桃園：國立中央大學博士論文，2004），頁61。

⁵² 例如〈則陽解〉有「環中者，天也」，（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁303；〈天地解〉有「無所謂道，天而已矣」，頁176；〈在宥解〉有「天唯無為」、「天唯無不在、無不宥」，頁164。

端的執取。從〈秋水解〉「地在天中，天包地外，渾然一球」⁵³可知，在每一個極小的時間單位內，天與地都持續朝向對方屈伸變化，天與地皆在自身內部蘊含著對方，流向對方。因為「寓形皆假，假則必遷」，世人並不知道在俄頃間，「半出地上」之天已「半入地下」⁵⁴，天與地在視見中雖保持著覆與墜的位相，然其真實內涵卻持續變異，而這也就是前文強調的，道之先成、道之恆先。王夫之兩間、兩端而一致的思維架構指出了：被形聲凝固的兩端會在兩間不休止的動態歷程中消解。

另外，流動的身體則與生死的問題有關，引文曰：「生死者，人之形生而形死也。……渾然之一氣，無生則無死，……寓形于死生，皆假也。」我們很難理解為什麼生命活動所仰賴的形是假的？但是，林明照認為，就王夫之的觀點，這是因為生死變化可以從兩個層面來看待，一是形的層面，這個層面的身死變化指身體、身心活動從存有到消亡；一是氣的層面，氣的面相是構成論，身心活動的存與滅乃是氣的聚散使然。若從後者來看，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，而將其看作是氣的不同活動狀態。⁵⁵對王夫之來說，形體的存在與消亡只是成心所建立的二端，而二端之假定會被寓為一氣之聚散（二間）活動所消解，因此，就像前文已引，〈大宗師解〉中說的：「有生之日，吾之死也多矣。今日之生，昨日之死也」，就大化推移之面向而言，今日不是昨日的延續，今日是新生的，逝去之昨日已死而無可規也；更由於每一個時間上的極小單位都差異於其他，因此，作為一種被形所規的「有生之日」，「吾之死也多矣」，生命時時刻刻都保持著死亡與新生。但是，在每一個時間上的極小單位中

⁵³ 同前註，頁 214。

⁵⁴ 〈則陽解〉，同前註，頁 303。

⁵⁵ 林明照：〈王船山莊學中「相天」說的倫理意義〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 49 期（2015 年 3 月），頁 83。

要如何兼有生與死呢？林明照的說法是，從無時不變的角度來看，死亡早已發生在我們的生存中，死亡正是我們的生存狀態。⁵⁶或者，如劉滄龍說的，這意味著生死的二分性被貫通，但並非取消生死的界別，而是知其分而不分，不分而分。⁵⁷生存的每個片刻均通達死亡，雖未死但將死而含著死亡的可能性，雖生，卻是向死而生；反之，不可見的無形之死，卻也蘊含著不熄的生之燼火。

三、即體之身：渾天說

貫通天人二分，在兩間運動之間，持續流變不已的身體，正如王夫之在〈天下解〉中說的，具備了整個周徧咸而不出乎其宗，圓運而皆能至的天均一，亦即，具備了尚未裂解為方術之道術。那麼，本文所要談的政治問題就是：如何以道術處理黑白競而毀譽雜之方術？或者，參與著兩間運動的身體如何處理源於成心（形），據一以概乎彼之不一之兩端？

事實上，兩間與兩端並非並置的兩組結構，而是一種動態轉化中的存有圖式。同前述，「兩間」指的是含攝整個身體，氣之運動所賴以之差異關係，它不是邏輯對立或語義對照，而是聚散、動靜、陰陽、清濁在氣中相互滲透的流變結構；與此同時，成心所「形」塑的兩端，諸如是非、美醜、善惡，甚至是體用，則是語言與概念操作將這些流變捕捉為靜態對立的結果。王夫之對「道術將為天下裂」的回應，正是建立在這兩種差異方式的區辨上：若兩端是裂解之兆，兩間運動則是生成之機。

渾天說的提出，可理解為王夫之嘗試回應體用問題的第一層方案，面對體用裂解問題，王夫之並非試圖重建某種二元間的整合，而是回

⁵⁶ 同前註，頁 83 註腳 10。

⁵⁷ 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》，頁 74-75。

返於尚未概念化的氣感存在場域。即體之體，是一種生成論姿態中之體，是在流變中保持未定與未成的生成結構，是宇宙之氣的潛動整體、非形非象的氣機潛勢，而非已成之存在。

相天說的提出，則是藉由氣機變化的必然性，回應充滿異質性的人間世，這是王夫之解答體用問題的第二層方案。然而，不論是即體還是即用，渾天或相天皆以「體而備之」的感受場域作為其實現條件，亦即，業已完備於我們的身體之中。「備」並非邏輯同一，亦非存在合一，而是指在身體歷時經驗中，尚未命名、尚未分裂為兩端的氣感潛勢。身體匯聚了所有的感應與變化，唯有在此未定中思體，方能理解備所指涉者，乃是一種通感而未分、有待而非已成的開放結構。

以下先討論渾天說，這也是一個我們要如何界定當下的問題，在〈則陽解〉中，王夫之有非常詳細的說明：

環中者，天也。六合，一環也；終古，一環也。一環圍合，而兩環交運，容成氏之言渾天，得之矣。除日無歲，日復一日而謂之歲，歲復一歲而謂之終古；終古一環，偕行而不替。無內無外，通體一氣，本無有垠，東西非東西而謂之東西，南北非南北而謂之南北。六合一環，行備而不泄，運行於環中，無不為也而無為，無不作也而無作。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？……故無人也，人即天也；無物也，物即天也。得之乎環之中，則天皆可師，人皆可傳。……以人知人，以物知物，以知人知物知天，以知天知人知物，無不可隨之以成，無不可求贏於兩見，己不化物，物自與我偕化，故仁義無跡，政教無實，而悉其囿之！關於此，而莊子之道所從出，盡見矣。⁵⁸

⁵⁸ （清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 303。

又曰「實而無乎處者宇也」，皆渾天無內無外之環也。其曰「寓於無境」，曰「參萬歲而成純」，曰「薪盡而火傳」，曰「長而無本剝者宙也」，皆渾天除日無歲之環也。……其言較老氏囊橐之說，特為當理。⁵⁹

這段關鍵的文字談到了我們的身體正在經驗些什麼。首先，被稱為「天」之氣化運作，是一無始無終的圓環，不立內外，也無法定位，而是一恆常運行，不息交感之勢；同理，「環」也絕非同質不變的重複或循環，而是由（氣）內部差異所帶動的氣勢運行。王夫之強調，方位如東西、南北，並非來自客觀世界的空間座標，而是氣在升降推移中浮現出來的差異效果；空間（六合）與時間（終古）都是由內部不斷變化之張力組成的開放系統，「一環圓合，兩環交運」實際上是一種張力分布不均、差異內含其中的氣場結構，而不是靜態的均質運動。

在這樣的結構中，「天無定體」一語格外關鍵，這不僅表示天道無可名狀、無法定形，更指出：它總是在事物即將發生之處推動變化。無定體，並非消極的不確定，而是始終立於生成之初、化育之端的那種生成性的必然。它不提供穩固的形式讓萬物依循，而是自身就是萬物變化的開端，是一切生成之所以能發生的必然性根據。

如果說「天」指的是生成的必然，那麼身體之所以能「體而備之」，也不是因為身體模擬天、仿效氣，而是因為它自身也具有同樣的無定性——它總是在生成之中，總是在變化中承受、因應與開放。氣不能作為對象來掌握與駕馭，而是身體在氣的生成場上自然感應、自然調節，與萬物同時處於變化的交界上。這正是引文所說的：「無不為也而無為，無不作也而無作」，不是因為身體不行動，而是指身體的行動與氣的運行互相共鳴，從不刻意，卻能應變。

⁵⁹ 同前註，頁 304。

更進一步而言，身體能完備此天，正是因為身體也是無定的，身體不是一個已成之物，而是始終處於將成狀態的生機（薪盡而火傳）之所在。如果無定體之天能生成萬物，那麼，無定體之身，方能承氣而動、「與物偕化」。備指的是潛在地與一切生成之勢接通、共鳴、推進。它非以可見之形來認識差異，而是以無聲的、前語言的，作動中的感應，與整個環中的氣之運動共同作用，而這就是引文所說的：「知天知人知物，無不可隨之以成。」

王夫之認為，莊子之道較老氏囊橐之說，特為當理，於前文討論〈天下〉時，楊儒賓也說關尹、老聃從現實世界游離出來，遁入另一個次元，留下本精物粗之世界圖像。這部分正是以道術來回應方術的分析，作為渾天的整體生成潛勢，無法被時間與空間定位，它「實而無乎處」、「長而無本剽」，它既「無境」也「無歲」；相對地，《老子》之虛，似乎可以被把握為某種特定位置。⁶⁰任博克的分析很有意思，他指出，在《老子·28章》中，「天下式」之「式」指的是式盤，也就是古代算命模型中，將圓天懸吊起來的那個位於圓天中心的洞，而天會繞著這個中間的樞紐保持旋轉。「天下谿」之「谿」是水流注進去的小河，「天下谷」之「谷」是水會注進去的虛溝。它們都是處於中心位置或下方位置的虛處，卻使得在上、在實處之四方事物自願投入、自然往之、歸之，繞著它轉，或者，自願臣服。⁶¹換言之，有一個可經由修養後被把握的，中心下方的虛位，它不僅涉及了價值判準，還關聯到最根本的存有論。以任氏的語言說，被形名劃出去的無名，既是可見而不被見的廢物、垃圾，同時卻也是原先未分的樸與源頭。⁶²因此，和

⁶⁰ 在〈天下解〉中，王夫之認為老子「知雄而守雌，知白而守黑。知者博大而守者卑弱，其意以空虛為物之所不能距，故宅於虛以待陰陽人事之挾實而來者，窮而自服；是以機而制天人者也。」宅之虛之「宅」，暗示了「虛」是可以被操作或實行的技術。同前註，頁 358-359。

⁶¹ 任博克：〈「終極無為宇宙觀」的重要性：無造物主義初探〉，《中國文哲研究通訊》第 30 卷第 3 期（2020 年 9 月），頁 61。

⁶² 同前註，頁 62。

莊子以差異運動（兩間）打通雄雌、白黑與榮辱（兩端）不同，王夫之認為老子仍執此虛實二分，這是以機而制天人的方術，在《老子衍》中，他是這麼說的：

知者歸清，守者歸濁，兩術剖分，各歸其肖，游環中者可知已。然致意於知矣，而收功於首，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，壯不可穉；無極可有，有不可無；樸可琢，琢不可樸。然聖人非於可不可斤斤以辨之。環中以游……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。⁶³

遊環中者（莊周）並非不知道陰陽、清濁之間必然的流動與轉換，但他不會隱於變化的另一端，等待功效之自成（收功於首）。他直接參與流變本身，體驗到事物必然內涵其差異之構成，至實必然內涵至虛，尾必然內涵於首。因此，虛並未落於中心或下方等特定位置，虛是在交感生成中體驗到的條件性他者。相對地，王夫之懷疑老子剖分二術，知主賓不分卻仍對主賓、清濁「斤斤辨之」的理由在於：老子利用了對世人而言，從概念與語言生出之兩端，彼與此不能相通的現實達成其特定目的。在主賓二元中，嬰兒可以成長為成人，然而，世人卻無法理解，成人為何能逆反回稚兒（穉）；沒有價值之樸石，能夠經由精雕細琢成為極高價值之成品，但是，已被賦予形式之成品又如何逆反為無形式之物？事實上，在一段確定的時延間，世人並不知道被成心桎梏之兩端會因內在構成（兩間）之差異而持續朝向對方生成，被定義為成人之人其實內藏了不一之赤子情懷，不但可被喚起，且會持續擴大；每一個被指定的標準隨時都會被源於自身的另一套標準所取代。

⁶³（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 17。

因此，若恪守兩端對立之主賓架構，聖人只要凡事主「濁」，賓「清」就會自然而然地向自身湧現；宅於「虛」，「實」必然會被動態的兩間挾帶而來，而這就王夫之所擔憂的，老子掌握且利用了「物極必反」之動向，本來無法被指定位置、無法被據以為根源的虛，在主賓架構下取得了一個現實面向的實位，一個有別於雄、有別於白、有別於榮卻可「長主」之雌位、黑位與辱位，環中或道樞被捕獲為式盤的洞、低下的谿與凹入的谷。

在〈天下解〉說，王夫之說：「嘗探得其所自悟，蓋得之於渾天；蓋容成氏所言除日無歲，無內無外者，乃其所師之天；是以不離於宗之天人自命，而謂內聖外王之道，皆自此出；而先聖之道百家之說言其散見之用，而我言其全體，其實一也。」我們看得出來，就他的觀察，莊子與老子皆致力於描繪一種世界的整體運作觀，諸如陰陽、虛實、清濁等必然性流變，二者對此有著相同的理解。然而，關鍵差異在於：莊子並不採取隱於卑下、功效自成的立場，而是強調匯聚流變潛能的身體，如何參與事物的生成與過度。此一視角，亦使〈莊子解〉的哲學觸及倫理與實踐的問題，從而打開一條身體與政治交織的理解路徑。

四、即用之身：相天說

如果渾天說指明了身體如何直面天道之無為，並體現出生成中無定之體，那麼，相天說則呈現了身體如何在無定中尋得暫時之定位，並據以行事。換言之，自即體而來的渾天說，強調了變化的無首無尾；而自「即用」而來的相天說，則展現出一種處於運動中，仍得以臨機應變的實踐策略。

（一）論獨體：知有獨

見為當者的身體，一方面是視見能掌握，卻被王夫之定之為假的形身，另一方面卻是向死而生，無時而不進行著流變的氣身，我們要如何把握這種雙重性呢？或者，身體的雙重性要如何影響已被成心形化的事物呢？

首先，要強調的是，形身雖是假，但政治的起點卻是此涵蘊著二間運動之假身，在〈秋水解〉中，王指出：「貴賤無恆，小大無定，則天下皆惝恍昏瞶之宇，且如盲者之失杖，無可措足；而人之在世，必有辭、有受、有趣、有舍，將無所適從矣，此必然不容已之疑也。」⁶⁴如果不以世人皆可見之形作為公共生活之判準，以形作為同一性的依歸，每個人都會喪失掉認知自己、認知世界的基礎，而這就是王夫之說的挫足之杖。因此，他又認為：「既已為人，不得而不人」，人「不可不約於其分」⁶⁵，有「分」，人才有所適從。不過，他也強調，分的關鍵在於：必須要「天懷於內」，然後才能「人寓於外」⁶⁶。換言之，既然在每一個瞬間，兩間相互含攝的狀態都不一樣，這就意味著在維持著人可見、可聞與不可見、不可聞的二分狀態下，懷天之人體悟到每一次的可見與可聞，它都只是聚散運動的一個切面，雖維持著二端之別，然而，在兩間（聚散）不休止的動態歷程中，這條界別事實上是保持移動的。

我們要避免將這種這種寓於身體之天，或者，關於我們身體的所有潛能，⁶⁷全部泯化為氣的同一性思維，因為氣之交感、或兩間運動，天與人有著「一」的連續性，在修養論上有著與他者相互感通的理論基礎，然而，這種連續性也未忽略個體之間的張力及其界線，在〈田子方解〉和〈在宥解〉中，王夫之以獨、獨體強調了個體間的差異，

⁶⁴ 同前註，頁 218。

⁶⁵ 同前註，頁 219。

⁶⁶ 同前註。

⁶⁷ 船山謂：「天地之化、天地之德，本無垠鄂，唯人顯之。」（清）王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第 6 冊，頁 706。

而差異，正是王夫之保留的經驗空間，也是一切修養工夫不可忽略的基礎：

物之初，固遺物也。言之先遺言也，行之先遺行也，有所萌者無可規者也，有所歸者非故吾也。而其為獨體，萬物合一而莫非獨。⁶⁸

小而治一國，大而出入六合，游乎九州，無他道焉，知有獨而已矣。惟知有獨而不物於物，則獨往獨來，有其獨而獨無不有。不得已而臨莅天下，亦莅之以獨而已。一人之身，其能盡萬類之知能、得失、生死之數乎？而既全有于己，則遺一物而不可。……唯貴愛其身者，靜而與地同其寧，喜怒不試；虛而與天同其清，生殺無心；則身獨為吾之所有，而不為物有。神動天隨，人皆自貴愛以胥化，若形影聲響之相應，不召而自合矣。……獨有者，有其無物者也。有其無，而有者無窮，其於大物也，蔑不勝矣。⁶⁹

「獨」字的使用非常關鍵，它與兩間運動，或兩端生於一致有關，獨體作為王夫之身體觀的指稱，它有兩個面向，其一是「萬物合一」這個面向，身體本是某種特定的差異張力，又在每個轉瞬，與其他（差異）相磨相盪、相鼓相激，因此，身體事實上就是無界限（行）、無概念（言）、無法被指認（遺物）的物之初，亦是蘊含著萬類知能、得失、生死之全有。然而，獨體作為身體的另一個面向，在於「知有獨」，這裡的知是體知，是體驗到自身因差異所彰顯的特定力量，並能運用它。這種差異不能被交感的氣化理論所泯除，它是身體如何去回應其他身體的根基。身體作為一種力量，它既參與著天地萬物，亦能體驗到交

⁶⁸（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 253。

⁶⁹ 同前註，頁 173。

感之興息，交感中的複數身體是物物，物物卻能「獨來獨往」，卻能「不物於物」、「不為物有」的關鍵在於：身體能調整力量，主動去「相應」由形聲構建的二端，當兩端「自合」，兩間運動順利運作，王夫之認為，這或能止息〈齊物論〉無解的彼與此之爭。

這裡的討論涉及了如何以「知有獨」來處理兩端，涉及了身體的政治面向，也可以說，王夫之的身體觀，也只能從政治的面向上來談。在人際之間，形與形相接必然會激起氣，這種氣相對於獨體（身體）能靜而與地同寧，虛而與天同清，是完全不同的暴人之氣，在〈人間世解〉中，王夫之說得非常清楚：

心一而已，而使之雜以擾者，是非也。是非交錯於天下，皆生於知。知以生是，是以形非，……。心各有知，不知者不肯誦於不知，則氣以憤興，既以忤人之心，復以犯人之氣。暴人之氣尤為猛烈，則惡其美也深，見為蓄己，而報以蓄也被酷。……欲伸其氣則心必雜，心雜而目、口、色、容交失其則；乃至彼此交蓄，身死國亡，猶曰吾直言之氣，自伸于千古。心知之蕩德，一至此乎！⁷⁰

首先，人之所以無法與他者相通，道術之所以裂為方術，皆源於一種依形而起，執於是非的傾相；人不能會通在成心（形）的區分下，互不相通的種屬區分，不能遺一物而不可，亦未知自己是天地之化與天地之德的發現者與習成者。⁷¹其次，王夫之更指出：心的活動還會帶動

⁷⁰ 同前註，頁 110。

⁷¹ 陳寶認為，對船山而言，正是人的參與，不同的事物才得以會而通之，成為同一世界的不同的存在者。而人不僅是與其他物種一樣的物種，以自發性的方式「安於」被自然給定的種類區分中，相反，人超越了被給定的種類區分，在其存在中連接並會通了互不相知、各不相通的芸芸萬物，從而將自己界定為天地之化與天地之德的發現者與習成者。陳寶：〈自然與天道：船山哲學中的「終極無為宇宙

氣，成心（形）不只是一個認識論上的問題，它甚至會逐漸改變氣之整體性，心知不但以形為判準而有是有非，更因為「不知者不肯詘於不知」，以己其所非而非彼所是，彼此相忤相犯而產生「憤興之氣」，這些犯人之氣、暴人之氣使目、口、色、容交失其則，從身體之雜擾開始，引發整個國家天下之亂。

相對於成心（形）引發的汨濫不止之氣，王夫之似乎設定了另一種身體與天地萬物相諧之純氣，這種氣與修養論有關，在〈人間世解〉與心齋相關的段落中，他是這麼說的：

心齋之要無他，虛而已矣。氣者生氣也，即皞天之和氣也。參之以心知而氣為心使，心入氣以礙其和，于是乎不虛。……心含氣以善吾生，而不與天下相構，則長葆其天光，而至虛者至一也。心之有是非而爭人以名，知所成也。而知所自生，視聽導之耳。……耳之有聽，則全乎召外以人者也。故一聽而藏之于本虛之心以為實，心虛而樂據之以為實……以耳所聽為心而師之，役氣而從之，則逼塞其和，而一觸暴人年壯行獨之戾氣，遂與爭名而蓄所不恤矣，遊人之樊而寓於不得已者，澄其氣以待物爾。⁷²

王夫之區分了兩種氣，第一種是心使之氣，第二種是由氣生氣的皞天之和氣。前者就是前文說的，由視與聽的對形的作用（召），將所有「外以人者」藏之於本虛之心（氣心），當心據形、據是非以為「實」而成為實之府，實與實為了爭名而役氣，相觸相暴的過程更延伸為整個歷

觀」》，《哲學與文化》第 48 卷第 9 期（2021 年 9 月），頁 139-140。另可參考陳寶：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》（上海：復旦大學出版社，2007），頁 217-225。

⁷²（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 112-113。

史的發展。後者雖是獨體中能與地同寧、與天同清之虛氣，但王夫之更強調了心因為虛，故能對實進行的某種推動（澄），當兩間運動中陰與陽、虛與實相應相通（自合）而體驗到彼此之觀點其實也蘊含著對方之觀點，就能進行流變為對方之運動。

當然，王夫之的「澄其氣」是一種獨特的倫理觀，因為虛氣帶動實氣的運轉，並非單向的規訓或教化，而是一種因虛實對應所達成的開放性、流動性調整。「本虛之心」並非空無，而是開放的內在結構，使心不執於被區別之形，不固於所據之實。當心因虛而能應，氣就能導引僵固之實，通暢阻塞之和。這樣的倫理意涵，不訴諸一己之誠命或德行，而是以身體在氣感中的調節與共感為根基，構成一種基於相應而非制約的關係秩序。⁷³

正如莊子說要見獨，王夫之強調我們要「知有獨」⁷⁴，也就是體認這個擁有力量的身體，一方面，獨凸顯了一種非常理想的氣之狀態：構成吾身的「吾之神」⁷⁵，因此，我們要貴愛吾身，我們的身體有著一種待體驗的「清微纖妙之氣」⁷⁶，它能化解他者的戾氣，是養生之鑰。另一方面，雖曰獨，但獨體是從物之初表現出來的，它擁有尚未劃分為物前的所有潛能，身體如果只是對象物，只是成心（形）下的軀體，

⁷³ 林明照對這種關係秩序有非常精闢的解釋，他指出：「我們的生命同時影響著與承受著其他生命活動的內容與結果，而我們對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我們的影響（不論生前或死後）相一致。……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帶給自己的影響，則這個人的主張即是不合理的。」〈王船山莊學中「相天」說的倫理意義〉，頁 90-91。

⁷⁴ 賴志銘認為，《莊子解·應帝王》說的「獨全其天」，就是一種「知有獨」。不論治者、受治者都要明白人心中太虛清氣之所由與所歸，不被喜怒無常、倏忽變化的人氣與天氣所干擾，追求一種在牟宗三、徐復觀、陳鼓應都強調的「精神境界」，就是「獨」。筆者認同「獨」與太虛清氣（天）的關聯性，但太虛清氣與心氣的相交相雜，會使整個存有結構持續改變，因此，這不只是關於主體境界的議題。賴志銘：《「予物逍遙」——船山〈莊子解〉展現的外王之道》，頁 103-104。

⁷⁵ 〈在有解〉，（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 167。

⁷⁶ 船山云：「緣督者，以清微纖妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。」〈養生主解〉，同前註，頁 105。

當然與萬類的生死無涉，然而，獨體是一種力量，不論這種力量是許冠三說的「本體是寓於氣中的互動力量」、或劉滄龍說的「自我構成中的差異關係」，或林安梧強調的「對比的張力」，獨體無限的潛能源於物之初無限的自我差異，這種在當下不斷運作的兩間運動，不能從物的層面上預想與控制，只能經由修養在人際之間逐漸把握之。

（二）「更為始」的創造性

然而，為什麼筆者不將獨體直接定義為虛氣、清氣，卻要強調與修養有關的「知有獨」呢？事實上，就王夫之的哲學構想，心使之氣與皞天之和氣並不是本源與現象、理型與表象之關係，因為，心使之氣會逐漸污染皞天之和氣，物如何被認識會逐漸改變其存在意義，身體擁有的是溝通健順之能，它是以化解攻戰殺戮等負面經驗的方式，參與玄天之創化，〈達生解〉的文字非常精彩：

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。象貌聲色，氣之餘也。人之先合於天，為命之情者，純而已矣；無所凝滯，更生而不窮，不形於色而常清。唯人之不達乎此，淫于物而化於物，則物之委形塊結于中以相雜，憂患水火交相窒慄而純氣蕩；則且化天之純氣，為頑鄙、窒塞、浮蕩以死之氣，而賊天甚矣。……夫人之雜氣一動，開人之「知巧果敢」，以閉天之純，則其散者而更生者，害延不已，于是攻戰殺戮之氣動于兩間，而天受其累。⁷⁷

〈達生解〉涉及了王夫之的相天說，亦即，身體如何參與玄天創造之可能，相天說立論根本在於王夫之對於〈逍遙遊〉中「是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯、舜者也，孰肯以物為事」之語感到不安，如果堯之治、

⁷⁷ 同前註，頁 231。

孔之教，與夷拓在死後同歸於銷隕；如果勤勤於立德、立教、立功、立名者與飽食佚居、醉生夢死之鄙夫終究是滅盡無存，那麼，為什麼我們需要持續修養來知天見獨，達生與達命？一個善守其神氣者，其與滿足自身感官逸樂之鄙夫，在逍遙的意義上有什麼區分呢？⁷⁸

雖然王夫之認為人本先合於天，純而無所凝滯，不形於色而常青，然而，誠如林明照指出的，王更關注的是負面的影響，因為對《莊子》而言，死亡並非全然消殞，雖然生命活動不再，但是生前由各種行為及感官活動產生的「形」，以及與心識活動及人格品質相關的「精」，都影響了氣的質性；更重要的是，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。亦即，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。⁷⁹

因此，王夫之的獨體、身體觀，必須放在一整個時間的綿延中談，而且，這種綿延還是集體性的。我們沒有一種始源的、無染的身體，只有一個不斷從眾人的經驗群中誕生的新身體、新事物。引文的「更生」可以有兩種意思，第一是將「形散」理解為一個生命的結束，對王夫之而言，一個人的死亡會影響另一個新生命的誕生；⁸⁰第二是擴大形的定義，將人與人之間，「造形相攬」的後果也納入更生之運動中。在王夫之的分析中，造形的後果有二，其一是引文所說的：「物之所自造者氣也，與彼更生者也，散而成始者也。」這是指心氣活動（此）

⁷⁸ 同前註，頁 228。

⁷⁹ 林明照：〈王船山莊學中「相天」說的倫理意義〉，頁 86。

⁸⁰ 更生之「生」若是指一個生命的消散會影響另一個新的生命誕生，這是船山回應程頤主張人死後氣將滅近無存的說法，林明照引述的《正蒙注》明言指出：「堯舜之神，桀紂之氣，存於氤氳之中，至今而不易」，〈王船山莊學中「相天」說的倫理意義〉，頁 86 註腳 20。另外，在〈達生解〉中，王夫之亦云：「此其為說（相天），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。」（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 230。

所造出之形，會留存而對整個環境發生影響，例如，〈在宥解〉說：「陰陽之可官者，皆其緒餘萎於形中者，故曰殘。」⁸¹殘即可理解為這種負面影響。其二同樣源於〈在宥解〉：「撻人心者，非待取人之心撻之而後撻也，以所說者自撻其心，而人心無不撻矣。」⁸²因此，與其說造形是對他人採取某種特定的作為，毋寧將其理解為對自身感覺的某種閹割。更甚者，造形因為更為始的緣故，它的影響層面不僅在個人的情緒與行為，更擴及與群氣所感之身體經驗相關的物之初，擴及我們在渾天說強調的，身體那些通感而不分，有待而非已成的開放性。當某一僵化為「物」⁸³的身體受到集體記憶的影響，逐漸擴及其他複數身體的感受性；當感覺被弭平，身體不再有差異感受的資源，兩實之間不再有虛的調度，⁸⁴氣之聚散就會失去「自然者，無必然也」⁸⁵之潛能性，代以可以被預測的可能性。

差異感受是什麼呢？為什麼差異感受對王夫之而言這麼重要？合併相即關係之渾天說與相天說，王夫之要述明的是：對綿延不止，原初經驗的把握必須從當下可視性經驗的否定開始，一方面，渾天說強調了每一個當下轉瞬即逝每一個當下，物都朝向自身內部差異變形，這種變形不具可視性，它依賴身體對非有形之物的差異感受。二方面，相天說的重要性在於確保這些脆弱而難以言說的差異經驗，亦即獨體，不被同一。氣之所以能通，虛之所以能帶動實，正是因為差異感受不只是知覺層面的深化，更是避免人在形名所構成的歷史過程中被收編為同一，成為氣機停滯、變化受阻的狀態。唯有當每一物都保有其變異的潛能，每一身體都在氣機中相摩相盪，倫理才得以生成，而非規範。

⁸¹ 同前註，頁 169。

⁸² 同前註，頁 168。

⁸³ 這裡的物指的是〈齊物論解〉中的「有封者，物自物，我自我。」同前註，頁 94。

⁸⁴ 「兩實之中，虛故自然」語出《老子衍》，同前註，頁 11。

⁸⁵ 〈天運解〉，同前註，頁 201。

既然我們的身體與整個世界，甚至與整個歷史有關，那麼修養論自然不是獨善其身之事，修養、工夫其實是一種對天下的責任，那麼，我們要如何相天呢？我們「知有獨」，但二氣交感與交化並不能作為某種功效的保證，當氣凝滯，當物不再物化而委形塊結，當彼與此成為由氣同構卻無法交流的兩端時，王夫之認為，聖人只能以虛氣「搖動」、「搖盪」，嘗試讓人民「反其獨志」，以下補充一段文字：

人知自愛其身，則不善之心自消沮矣。獨志者，自愛自貴也。賊心者，竊人之名言，而忘其身之愛貴者也。……聖人藏其利器，而民反其獨志，秉天德以搖蕩之於獨見獨聞之中，使之自動，意欲得，性亦順；夫然後可以與民同德而入乎天。⁸⁶

首先，搖盪、搖動的使用，可能都與〈天運〉中，北門成聽聞咸池之樂後感受到的懼、怠與惑有關，聖人奏之以虛，以虛帶動實，引導人民「自動」、「反其獨志」，體認到自身之力量是如此的獨特與潛力無窮。其次，人民不再僵固在對立無解的局面，並不是在實的層面追求某種同一性，聖人以搖動、搖盪來刺激實，是要人民能對自身有所愛、有所貴，當人民體認到，由身體開展出來的世界（獨見獨聞），在萬物合一，亦即在「天德」的前提下，其實早已內蘊了相反之觀點，犯人之氣終將自己。〈則陽解〉有云：「率其自然，使天下相保於自然」⁸⁷，筆者認為，「自然」能夠搖盪、搖動僵局的可能，正是因為此與彼分別是此與彼的「內在他者」⁸⁸，而聖人所扮演的虛，僅是刺激雙方的相互生成而已。

⁸⁶ 〈天地解〉，同前註，頁 181-182。

⁸⁷ 同前註，頁 302。

⁸⁸ 以類似「內在他者」的概念解讀《莊子》走得很早，例如，劉人鵬延續錢新祖的遊牧閱讀，認為道家的「無」不是相對於「有」的外在他者，「無」與「有」根本

搖動、搖盪的說法可能還太抽象，在〈庚桑楚解〉中，王夫之更具體地思考知有獨之人，如何以差異經驗回應人際之間彼此對立的問題，以下再引述二段文本：

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：己無可立，而不泯所以然之理以出；人無可立，則渾然一體，而不開竅以受其入。……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。⁸⁹

彼此對立以為偶，而不知其移焉而彼又此。則以此為己，以彼為人，分之備之，各死於異鄉。……無我非彼，移焉即易，而無可為質。……撤之解之，去之達之，相反者皆見其相順，則放道以行，而仁義禮智無不至也。⁹⁰

首先，「斯須」一詞出於〈田子方〉，這是仲尼對文王欲授臧丈人以政，恐臣民不安，於是「託於夢，徵於鬼」，為的就是要「動一時之人情」

是一體兩面。並不是由「有」走到「無」，而是在「有」中看到或實踐「無」，並且因為「無」的揭露，使得原本對於「有」的認識必須完全改觀。劉人鵬：〈游牧主體：《莊子》的用言方式與道〉，《臺灣社會研究季刊》（1998年3月），頁115。然而，劉滄龍以一種系統性的書寫方式，更細膩地藉由這個概念創造出深刻的跨文化思維。在2016年的《氣的跨文化思考：王船山氣學》中，「內在他者」或如異質的陰陽二氣（兩儀圖），必須在自己內部看到他者，在他人身上看到自己，二氣交感才能清通健順，生成萬物。在2022年的《內在他者——莊子·尼采》中，劉滄龍更進一步的提出一種視角轉換的修養：將他者理解為內在自我關係中的必要環節，將不得已的人間世（義與命）收歸入親身的自我。只有倒轉自我與他者的關係成為內在的他者與外在的自我，亦即，只有接納社會關係與「自然」生命的內在限制，我們才有「自由」實現的可能性。劉滄龍：《內在他者——莊子·尼采》（新北市：聯經出版，2022），頁37-39。

⁸⁹（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁279-280。

⁹⁰ 同前註，頁282-283。

⁹¹的一種正面評述。「循斯須」就是一種天之創造，但它並不是單純地慾望實現，而是在因於物情的前提下，對初乍「方生之機」之物，「以方生之念動之」⁹²的一種使「動之」的創造。前文有論，應實以虛才有相感相交的動態張力，因此，循斯須就是一種關於虛的創造。虛是實內部所蘊涵之固有差異，它依循實而沒有固定內容，故曰「屢移」、「可循而不可持」，一旦有所持，即使是某種低下的態度，虛就轉為實而陰陽皆賊。以文王欲授臧丈人以政為例，臣民的「拒玩之情」是實，如果文王對臣民諄諄告之，諫之若子、道之若父，那麼實與實相觸，必遭臣民所拒，故文王循臣民抗拒臧丈人之實，創造無形的「先君王」來消解它（動之）。無形的、不可見的夢與鬼，是現實中有形者差異生成的方向，有形者永遠朝著無形者變化（翕然從之）⁹³，王夫之認為，這正是「天均」永恆不息的運動。

其次，第二段引文中「相反者皆見其相順」則對應了〈齊物論〉的「彼出於是，是亦因彼」，當然，「見」已經是一種修養工夫的訴求了。林明照指出，我們可以真確地感受或體受他人的情感與欲求，是因為氣具有動能的意義，尤其是生命自然原初的動能，因此，我們能夠透過反思自我的認知、態度、信念甚而情感，讓自己不再固著於封閉的脈絡中，轉換視角，感受他人情感，進入他人脈絡。⁹⁴聖人、明王有著與百姓不同於感官欲求的深層感應，這是治理的前提，但是，王夫之從外在他者轉為內在他者的哲學思路則更進一步的為交感之可能提供立論基礎。如果從「有形者，斯須之形」可以推導出對立（成形），也是一種「斯須」的話，那麼，「相反者皆見其相順」這句話就

⁹¹ 〈田子方解〉，同前註，頁 255。

⁹² 同前註，原句為「斯須者，物方生之機，而吾以方生之念動之，足以成其事而已足矣。」

⁹³ 同前註。

⁹⁴ 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》第 49 卷（2018 年 2 月），頁 75。

會是〈齊物論〉「因是因非」、「因非因是」的補充：對立之所以成立，正是因為「無我非彼」，彼與此皆含攝著否定自身、亦即承認（順）對方的內在他者，所以，衝突其實是彼與此互相含攝著對方而有交流（感）可能之保證。在不考慮現實時間的狀況下，衝突的彼此終將變成對方，「不知其移焉而彼又此」、「移焉即易，而無可為質」。甚至，回到本文開頭的《莊子·天下》，我們也能以通與裂的弔詭相即——為通而裂，裂又求通來理解〈天下〉古之道術經由在方術間之通，不斷更新自身（相天）之「一」。

五、結語

本文從王夫之對《莊子·天下》之反省，研究在其後期著作《莊子解》中，身體與政治之意涵。首先，在《莊子解》中，氣之動及氣的保存性質是以身體作為發生場域的，氣之外並無另一根源，而是以氣自我構成中的差異關係，作為現實有形與無形面向相互生成的動力。動雖然不可見，身體卻能經驗這些不可見的變化。其次，針對保存而立論的「相天」說明了無論是生命的交替還是日常行為，甚至是倏忽即逝的象貌聲色，形都會影響氣的質性而不會完全的消散，因為沒有本源的設置，所以循著督脈運行的纖妙之氣（神氣）可能只是王夫之對氣的一種理想。相天說強調的是：一、修養工夫的重要性，經由對持續感受差異的身體的重視（貴身），我們得以承擔起物之如其所是，並以那些不可見的變化為前提。二、身體與其綿延經驗是既集體又差異的，王夫之又以獨體稱之。獨體是一種從萬物合一、無際的差異化運動中脫穎而出的力量，它需要被我們體證與運用。反之，如果身體被成心認識為形我，就像地籟中那些在兩相激的狀態下才被指認出來的竅穴，這種形與形的對立是對自身感覺的削弱，它的影響不只是個

人性的，在天會「更為始」的狀態下，僵化為形的身體也會逐漸影響其他身體。

對自身感覺的削弱是指：在彼與此的對立中，我們無法從身體所感受到的差異經驗中體悟到相反者皆有其相順，無法在衝突中發現互相含攝著對方的觀點。然而，筆者認為，這只是在理論上說明我們永遠都有和解的可能，不能和解也是王夫之的選擇之一。我們雖然可以針對實，創造與其相反的虛來使動之，不過，在《莊子解》中，對於某些燭亂天下的局面，我們還是可以選擇等待，在動之必變，時之必移的渾天圓運中，「俟其化」⁹⁵與「俟其衰」⁹⁶。

⁹⁵ 「則于桀紂之世，不冀堯舜之得，而一聽之以化，徐以俟之，將自化焉，故弦歌而匡圍解。」〈秋水解〉，（清）王夫之：《老子衍莊子通莊子解》，頁 220。

⁹⁶ 「持天下於靈府，以俟其衰而自已。」〈肱篋解〉，同前註，頁 162。

引用書目

一、專書

(一) 傳統文獻（依時代先後排序）

（清）王夫之：《尚書引義》，收錄於《船山全書》第2冊，長沙：岳麓書社，2010年。

（清）王夫之：《讀四書大全說》，收錄於《船山全書》第6冊，長沙：岳麓書社，2010年。

（清）王夫之：《張子正蒙注》，收錄於《船山全書》第12冊，長沙：岳麓書社，2010年。

（清）王夫之著，王笑魚點校：《老子衍莊子通莊子解》，北京：中華書局，2011年。

（清）郭慶藩撰：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年。

(二) 近人論著（依作者姓氏筆畫排序）

余英時：《論天人之際——中國古代思起源試探》，臺北市：聯經出版，2015年。

何炳棣：《思想制度史論》，新北市：聯經出版，2020年。

林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書，1987年。

陳贊：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》，上海：復旦大學出版社，2007年。

曾昭旭：《在說與不說之間——中國義理學的思維與實踐》，臺北：漢光文化事業，1992年。

楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書，2009年。

楊儒賓：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版，2016年。

劉笑敢：《莊子哲學及其演變（修訂版）》，北京：中國人民大學出版社，2012年。

- 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》，臺北：五南出版社，2016年。
- 劉滄龍：《內在他者——莊子·尼采》，新北市：聯經出版，2022年。
- 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社，2008年。
- 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》，臺北市：臺大出版中心，2012年。
- 鍾振宇：《道家與海德格》，臺北市：文津出版社，2010年。

二、引用論文

（一）期刊論文

- 王邦雄：〈論莊子天下篇評析各家思想的理論根據〉，《鵝湖月刊》第112期，1984年10月，頁10-17。
- 任博克：〈「終極無為宇宙觀」的重要性：無造物主義初探〉，《中國文哲研究通訊》第30卷第3期，2020年9月，頁57-67。
- 林明照：〈王船山莊學中「相天」說的倫理意義〉，《國立臺灣大學哲學論評》第49期，2015年3月，頁77-106。
- 林明照：〈《莊子》他者倫理中的情感性〉，《哲學論集》第49卷，2018年2月，頁61-79。
- 許冠三：〈王船山的宇宙觀〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第18期第10卷上冊，1979年，頁161-194。
- 陳贊：〈自然與天道：船山哲學中的「終極無為宇宙觀」〉，《哲學與文化》第48卷第9期，2021年9月，頁131-147。
- 劉人鵬：〈遊牧主體：《莊子》的用言方式與道〉，《臺灣社會研究季刊》，1998年3月，頁101-130。

戴景賢：〈王船山動態哲學中「目的性」思維之限縮及其所形塑之倫理學與美學觀點〉，《文與哲》第 20 期，2012 年 6 月，頁 267-366。

（二）學位論文

賴志銘：《「予物逍遙」——船山〈莊子解〉展現的外王之道》，桃園：國立中央大學博士論文，2004 年。