

道教推衍與道德構築：王夫之《老子衍》思想詮釋*

謝鎮鎮**

提 要：明末清初，顧炎武、黃宗羲、王夫之被官方與後世共同推為三大思想家。作為思想大家，王夫之對道教及道家展現出包容與再詮釋的學術特質，作為老莊學的明清代表學者，王夫之的莊學著作《莊子解》、《莊子通》與老學著作《老子衍》開出了以《老》解《莊》，以《莊》釋《老》，儒道兼採的時代交接之際的思想特色。王夫之《老子衍》的「樸」思想植根於其對老子尊道貴德思想的深化理解，以及對張載吸收道教思想的認可與存續，同時王夫之《老子衍》實學思想也證實出道教弟子是躬行實踐的發明家與道教具有實驗性、科學性的精神特性。《老子衍》思想詮釋亦展現出道教本土思想對西方科技思潮的時代回應，道家與儒家的雙向互動，以及王夫之推崇道教以德為本的人類價值關懷與其對道教思想的吸收，深刻影響了其氣學思想的整體性建構和動態變化思維詮釋模式的持續性發展。

關鍵字：《老子衍》；道教思想；道德本位；王夫之；動態特色

《清儒學案》在評價王夫之的學術成就與學術來由時說：「囊括百家，立言胥關於人心世道。在清初諸大儒中，與亭林、梨洲號為鼎足。至晚季，始得同祀廟廡，昭定論焉。」^①可見王夫之的學術思想體系宏大龐雜，兼收百家思想精華，這樣的思想大家亦深受道教思想的深遠影響。熊十力針對王夫之的莊學著作詮釋就說：「《莊子註》於治理，推究甚精。」^②同時說：「船山書，學者不可不深研。然於六經、四子、老、莊以及程朱、陸王、佛學，若無相當功力者，又未易深研也。」^③熊十力對王夫之的老莊之學研究是給予高度評價，把王夫之的學術思想中老莊學的優先順序拔高到僅次於當時官方之學的儒學。陳來就指出王夫之的儒道互補的真實性，他說：

船山處於天崩地裂的時代，以《春秋》大義為安身立命之首。而船山學術入手處，乃在《周易》及《老子》，亦與時代的變易、時勢的陡轉以及士人如何審時度勢的需要密切相關。其中歲以還，始留意《四書》及其他儒經傳釋，晚年歸本於張橫渠《正蒙》之學而深加發明。^④

道教思想深厚影響了船山學的形成與發展，在近現代學者的學術判斷中可見王夫之道教詮釋著作《老子衍》是切入其思想體系的關鍵點，以及可以清晰審視明清時期道教思想的衍生和發展，「如果說

* 本文系國家社科基金重點專案「關中朱子學研究」（23AZX011）。

** 作者簡介：謝鎮鎮，陝西榆林人，現為陝西師範大學哲學博士研究生，研究方向：宋明理學、船山學。

① 徐世昌等編纂、沈芝盈，梁運華點校：《清儒學案》（第一冊），卷八《船山學案》，北京：中華書局，2008年，第369頁。

② 熊十力：《讀經要義》，北京：中國人民大學出版社，2006年，第202頁。

③ 同上。

④ 陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2013年，第43頁。

明代中葉以前道教從總體上看是處於發展的上升期，那麼，明代中葉以後道教就逐漸進入了衰落期」。^①作為明末遺老的王夫之與道教在明末清初的處境有着高度的相似性，但正如近現代學者的研判，王夫之對道教思想進行了深入的吸收和推衍，可以說王夫之對道教思想的推崇與發展是明清之際道教思想發展的一個具體而鮮活的極具生命力的特例。

一、宗本橫渠，道德至上

王夫之的道教思想歸本溯源是張載對道教思想的吸收與融合，展現出宋明不同時代跨時空語境的學術對話與學術傳承，而張載與王夫之對道教以德為道之核心思想的推崇保持着一致性。

（一）張載與王夫之的儒道融合

《宋史》中明確提出張載本人是其吸收了道教思想而最終回歸於儒學的學術轉變過程：「載讀其書，猶以為未足，又訪諸釋、老，累年究極其說，知無所得，反而求之六經。」^②可見作為宋朝大學者的張載對道教思想是綜合性吸收與發展，而王夫之自撰的墓誌銘「希張橫渠之正學」也顯示出二人學術的傳承，民國學者就指出王夫之學術來源於張載：「宗師橫渠，修正程朱，反對陸王。」^③那麼王夫之對道教思想的存續與推衍實際上也得到現代學術界的認可，從宋至清的道教發展史來看：

宋元明清時期，道教思想依然主要通過注解《老子》、《莊子》等經典作品得到發揚，除了宋徽宗、明太祖、清世祖註過《老子》，還有王安石、王雱、陳景元、呂惠卿、司馬光、蘇軾、葉夢得、呂祖謙、林希逸、範應元、李道純、趙孟頫、吳澄、林至堅、何道全、薛蕙、釋德清、李贄、沈一貫、焦竑、林兆恩、歸有光、王夫之、傅山、紀昀、畢沅、姚鼐、孫詒讓、劉師培等人。不過，宋明時期，道家思想更為明顯地為儒家所吸收，為儒家轉向理學與心學提供了不可或缺的豐富資源。^④

王夫之在明清之際的道教思想史也有一定地位，而這也是研究王夫之《老子衍》對照明清之際時代變化的歷史理由與回應明末清初道教發展走向衰落的必要性。而王夫之實際上是極力推衍道教思想走向興盛，與當時整體大時代背景下的道教衰落形成鮮明對照，更印證了王夫之的《老子衍》是道教思想發展史上不可忽視的一部分。

張載把道教「太虛」的概念直接引入了其氣學思想的構建，「太虛」這一概念上升為了形而上本體的理論高度，張載說：「太虛無形，氣之本體。」^⑤現代學者林樂昌也直接表明：

張載借用道家『太虛』概念釋『天』，是為了糾正秦漢以來儒者『知人而不知天』的『大蔽』。重構儒家『天』觀。在他看來，秦漢以來儒者『鮮識天』，把原本超越之『天』

① 詹石窗主編：《中國道教思想史（第四卷）》，北京：人民出版社，2009年，第2頁。

② （元）脫脫等撰，《張載傳》，《宋史》第一百八十六卷，北京：中華書局，1977年，第12723頁。

③ 嵇文甫，《船山哲學》，上海：開明書店，1936年，第39頁。

④ 詹石窗、謝清果著，《中國道家之精神》，上海：復旦大學出版社，2009年，第56-57頁。

⑤ （宋）張載撰，林樂昌編校，《正蒙》，《張子全書》卷之一，西安：西北大學出版社，2021年，第1頁。

實然化和經驗化了，貶低為『蒼蒼之形』的存在。而道家的『太虛』則具有無限性、超驗性、非實然性等優點，可藉此改造被漢儒實然化和經驗化了的『蒼蒼天』，從而使『天』重返超越和神聖的本體地位。^①

張載借用道教的「太虛」概念的來構建了自身的思想體系，展現出儒道融合的學術發展傾向。根據《清史稿》所言王夫之的思想直接來源於張載的《正蒙》一文，「夫之乃究觀天人之故，推本陰陽法象之原，就正蒙精繹而暢衍之」^②。王夫之在解釋自己註解《老子》是因為：

昔之註老子者，代有殊宗，家傳異說，逮王輔嗣、何平叔合之於乾坤易簡，鳩摩羅什、梁武帝濫之於事理因果，則支補牽會，其誣久矣，迄陸希聲、蘇子繇、董思靖及近代焦竑、李贄之流，益引禪宗，互為綴合，取彼所謂教外別傳者以相糅雜，是猶閩人見霜而疑雪，雒人聞食蟹而剝蟛蜞也。^③

王夫之指出《老子》的註解在何晏、王弼時期是用《周易》內容來比附，而後來的鳩摩羅什、梁武帝又強行用佛教因果說來解釋，而到陸希聲、蘇轍、董思靖及明代焦竑、李贄等人，勉強引用禪宗思想互相雜糅，把佛家所謂「教外別傳」說法與《老子》強行混合。王夫之認為這種做法，好比南方閩人見霜以為是雪，北方洛人聽說蟹好吃就去剝，只是外在形狀相似，卻是不可食的蟛蜞一樣，誤入歧途了。可見王夫之對道教思想推崇是保持道教思想純正性和有尊重與還原道教《老子》原初本意的傾向。

對於從漢唐宋明時期道教思想詮釋中強行比附、先入為主、流向外教的現象，王夫之說：「夫之察其悖者久之，乃廢諸家，以衍其意；蓋入其壘，襲其輜，暴其恃，而見其瑕矣，見其瑕而後道可使復也。」^④王夫之認為自己對道教思想的推衍是因為審視那些隱晦之處與悖論已久，於是擱置諸家學說，來推衍其中的真意。王夫之引用《老子》內容展開說這好比攻入他人的營壘，繳獲其輜重，暴露其所依賴的憑藉，從而發現其瑕疵；發現瑕疵之後，道才可能復歸於正。可見王夫之對道教的詮釋是保證道教思想的純正性和追求道教本身學問純粹性的立場展開的。王夫之宗師張載之學，同時基本接受和承續了張載的道教思想，二人身份是儒生，但學術根由和理論來源是道家及道教學說，僅次於儒家學說，展現出張載與王夫之二人儒道並重的學術取向與學問旨趣。

（二）尊道貴德：以道德為根本的價值取向

在道教的思想中，人類的道德是人得以存在的根本，也是人區別於禽獸的關鍵，人類構建的道德倫理事實上是人類文明發展進步的象徵，張載和王夫之一方面承認道教的價值根源是道德，另一方面把道德上升為了形而上的本體層面的高度，使得人類社會發展有了理論保障和本體強有力的支撐，以至於抵抗道德虛無的社會現象與進一步發展了道教尊道貴德的精妙、玄遠內涵。

① 《張子全書》前言，第11頁。

② 趙爾巽等撰：《清史稿》第四十三冊卷四百八十，北京：中華書局，1977年，第13107頁。

③ （明）王夫之撰：《老子衍》，《船山全書》第十三冊，長沙：嶽麓書社，2018年，第15頁。

④ 同上。

張載認為：「神，天德；化，天道。德，其體；道，其用，其一氣而已。」^①張載指出「神」就是上天的道德代表，變化就是宇宙運作的道理和規定。德就是天道的本體，道就是天道的功用和效能，他們都是氣的流行變化。這裏可見張載把儒道融合發展的同時，把道德價值推崇到本體的高度，對於人而言，遵循和發揚好自身的德性就可以與天道契合，這裏的氣的變化流行實際上指的是「太虛」本體「神化」的媒介，無論是道教中的「神」還是宇宙自然的變化之道都是「太虛」之氣「神化」的精妙結果。天是儒家的最高概念，道是道家及道教的最高概念，張載《正蒙》顯然是深受道教「道」、「太虛」、「神」、「氣」、「德」等觀念和範疇的影響，以此基礎上構築出宋明道學裏獨樹一幟的氣學體系。

王夫之則認為對於人而言，發揚自身德行時要注意不能勉強行事，要順應自然而然的德性，他說：「以一己受天下之無涯，不給矣。憂其不給，將奔心馳氣，內爭而外渝。然且立德以為德，吐為外景，而不知中之未有明也。含而比於赤子者，德不立德；德不立德，而取捨無跡；無跡則『和』。不立德以為德，則陰陽歸一，陰陽歸一則『精』。」^②王夫之認為人類的道德本身不是虛偽的後天人為產物，而是要自然順應大道，不能勉強做違背自然本性的事。如果以個人一己之力去承擔天下無窮無盡的事務，是根本無法得到滿足的。如果人整天擔憂自身的需求在現實行不通，就會導致人的心神不寧、氣息浮躁，內心陷入糾結而導致外在行為偏離正軌。人如果刻意去樹立其所謂的道德規範，並將其表現為外在的標準，而內心卻缺乏真正的明澈。只有含藏內斂、如同嬰兒般純真的人，其德行不刻意去樹立；正因為德行不刻意標榜，一切的取捨與動作都不會留下痕跡；沒有痕跡，便能達到和諧。不刻意樹立德行而自然合於德，那麼陰陽二氣就能歸為一體；陰陽歸為一體，便是精純的境界。可見王夫之對道教的道法自然和人的德性的發揮與德行的開展做出了進一步的深化推衍。

「胎各有元，蓂各有蓄，遊其虛中，而究取資於自有。聖人不以身犯難，是後之也；不以身入中，是外之也。食萬物而不恩，食於萬物而萬物不怨。故無所施功，而功灌於苴鹵；無所期德，而德行於曾玄；而乃以配天地之長久。」^③王夫之認為宇宙事物的胚胎各有本原，根莖各有蓂蓄，在太虛本體中生長，終究是取用道自身已經有的資源。聖人不用自身去冒險，這是甘居人後；不將自身置於中心，這是置身事外。取用萬物卻不標榜恩德，被萬物取用時萬物也無怨無悔。因此無需勉強施與功德，功德卻浸潤連鹽鹵地；無需期待德行，德行卻流傳至曾孫、玄孫，這才能夠與天地的長久相匹配。這裏王夫之指出道的德行周流於宇宙萬事萬物之中，道的包容性、無限性、持續性與超越性均是圍繞道的德行展開的，因此可以推導出從道落實於人自身的道德具有真實性以及在此現實世界的道德價值的恆常性。張載與王夫之的師承關係直接體現在於二人對尊道貴德的推崇，以德為本不僅是對無上道本體的確立，更是對人類價值世界的守護，「就道教的立場而論，修道生活不僅必須處理好人與人之間的生命關係，而且還必須處理好人與物之間的生命關係。因為大道顯化，宇宙萬物既生成便有存在之理，所以修道者應該廣『仁德』於天下，尤其對動物的生命更應該加以保護」。

^④可見尊道貴德思想不僅在宋明張載與王夫之的思想家之間達成共識，還同時彰顯著道教道德價值對於

① 《神化篇》，《張子全書》第一卷，第7頁。

② 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第51頁。

③ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第21頁。

④ 詹石窗著：《道教文化十五講》，北京：北京大學出版社，第143頁。

當代人類共同道德價值的守正創新和與時俱進的持續轉化。

二、《老子衍》詮釋中動態變化的特性

「大道恢張，變化無方。」^①《靈寶無量度人上品妙經》中明確闡述了大道在宇宙中的普遍性以及宇宙自身的變化性。王夫之對明清之際道教思想推進與衍生在於其構建的學術思想突出動態與變化特色，同道教「變化無方」的思想高度契合。對於宇宙整體的變化性，王夫之在《老子衍》中有言：

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，慶忌不能攬空塵之隙，神禹不能斷天地之分。非至常者，何足以與於斯！^②

王夫之認為具體存在的事物，有輕，有重；有明亮，有晦暗；有動，有靜；是沒有固定的法度綱紀或者人為定義的標準。對於人而言，用「陰」這個概念來定義，用「陽」這個概念來定義，把本來融合貫通的「沖和之氣」就斷絕了。對於人而言，用「仁」這個概念來命名，用「義」這個概念來命名，那代表宇宙終極意義的和諧，「太和」也消亡了。真正的「道」，產生於陰陽未分化、對立的狀態，但被人為定義的「仁」、「義」概念侷限。王夫之舉例說，視力超羣的離朱也無法看清黑白之間明確的分界綫；聽力超凡的師曠也無法明辨宮、商兩音絕對的交界；敏捷如慶忌也無法把握住虛空中塵埃的間隙；神聖如大禹也無法絕對判定天、地的界限。王夫之認為如果不是感受到至高無上、恆常不變之「道」的人，是無法達到「道」的境界。梁啟超就曾指出王夫之學術思想重視最高原理：「亭林極端的排斥哲理談——最不喜講『性與天道』。船山不然，一面極力提倡實行，一面常要研求最高原理。」^③

對於宇宙事物變化發展的不同階段以及事物之間的相互作用，王夫之說：

強弱者，跡也。夫豈木之慾生，而故為柔脆哉？天液不至而糟粕存，於是而堅枯之形成矣。故堅強者，有之積也；柔弱，無之化也。無之化，而尚足以生，況其未有化者乎？不得已而用其化以為柔弱，以其去無之未遠也。夫無其強者，則柔者不凝，天下之所以厚樹其質也。而孰知凝之即為死之徒乎？質雖因其已有而不可無，而用天地之沖相升降，則豈唯處上者之柔弱也，即其處者而與枯槁遠矣。^④

① 《靈寶無量度人上品妙經》，《道藏》第一冊，上海：上海書店，1988年，第32頁。

② 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第25頁。

③ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：中國社會科學出版社，2008年，第82頁。

④ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第65頁。

王夫之指出強弱只是外在的表像。當自然的生機活力不再滋養，留下的只是枯朽的糟粕，這時堅硬枯槁的形態就形成了。所以，堅硬強壯，是「有」積聚的狀態；柔軟弱小，是「無」運化的狀態。

「無」的運化，尚且足以滋生生命，更何況那些尚未完全運化、處於「無」之狀態的呢？在不得已的情況下，運用這種「無」的運化來呈現柔弱，是因為它距離「無」的境界還不算太遠。如果沒有那些堅硬強大的部分作為基礎，那麼柔軟的部分也無法凝聚成形，這是天下萬物之所以要厚重地培植其形質的原因。但誰又知道，這種凝固成形恰恰是屬於走向死亡途徑的呢？形質雖然因為「有」已經存在而不能完全消除，但如果能運用天地間陰陽二氣的交互作用使之升降和諧，那麼又何止是處於上位的、表現為柔弱的部分充滿生機呢？即使是那處於下位、作為基礎的（堅實部分），也能夠遠離枯槁的命運了。王夫之說：

動天下之形，猶餘其氣；動天下之氣，動無餘矣。『烹小鮮』而撓之，未嘗傷小鮮也，而氣已傷矣。傷其氣，氣遂逆起而報之。夫天下有『鬼神』，操治亂於無形；吾身有『鬼神』，操生死於無形。殺機一動，龍蛇起陸，而生德戕焉。靜則無，動則有，神則『傷人』，可畏哉！『載營魄抱一而不離』，與相保於水之未波。豈有以治天下哉？『蒞』之而已。^①

王夫之認為擾動天下的形體，尚且會殘留它的氣息；若是擾動天下的根本元氣，那麼一旦動作就不會有任何剩餘了。（治理大國）如同「烹煮小魚」卻頻繁攪動它，雖然未必直接損傷小魚本身，但其內在的生機元氣已經受到損傷。元氣一旦受傷，就會逆亂興起並反噬。天下存在着無形的「鬼神」，在看不見的地方主宰着治亂；我們自身也有無形的「鬼神」，在不知不覺中掌控着生死。殺伐的念頭一旦萌動產生，即便是蟄伏的龍蛇也會驚起於平地，而生生之德便遭到殘害。靜守時，這些力量彷彿不存在；妄動時，它們便顯現作用；這神妙的力量若真的「傷人」，是需要高度重視和敬畏的。因此，要「精神與形體合一而不分離」，在波瀾興起之前就共同持守那份安寧。不需要勉強、刻意用什麼方法去治理天下，只需以道的境界來面對它、臨在它。譚嗣同在論證宇宙不斷動態變化時引用王夫之著述說：「王船山亦有言『以為德之已成，功之已成，皆其逝焉者也』。……天曰生生，性曰存存，繼繼承承，運以不停。」^②

道教作為本土宗教其在尊道貴德的基礎上還展現出動態變化的特色，詹石窗就指出：「道、氣是本土宗教的核心範疇，也是萬物同源思想的立論根據。但道或元氣是混沌同一、恍惚幽微的總體，而萬物的分化既有形質上的區別，也體現在陰陽、五行的特徵上，然而透過陰陽、五行的周流不息，卻可以把握到萬物的全息性。換言之，對於古代的具有明顯有機論、整體論特色的宇宙生態論而言，萬物的全息不是從形質的靜態、機械特徵，而是從氣化的動態、有機特徵上立論。」^③而王夫之的學術特色正如錢穆所言：「船山學風，本近橫渠。長精思，重力踐，儼然關學氣象。又旁治老、莊、

① 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第55頁。

② 譚嗣同撰：《譚嗣同集》整理組整理，《譚嗣同全集》下冊《仁學》，杭州：浙江古籍出版社，2018年，第336頁。

③ 詹石窗：《中國宗教思想通論》，北京：人民出版社，2011年，第45頁。

佛理，皆能得其深趣。故於諸家得失利病，凡所辨詰，動中窺要。」^①錢穆就指出王夫之的學術來源於張載，王夫之的學術思想強調實踐，對老莊之學兼收並蓄，錢穆指出王夫之學術思想中生動、靈活、變化的特色。

三、《老子衍》「樸」思想與現代基礎科學理論關係比較分析

道教思想裏蘊含豐富的宇宙變化思維，人類面對當下紛繁複雜、變化萬千的世界需要理性、平實的思維，王夫之在推廣動態變化的宇宙觀時，為保證人自身能不迷失於外部世界，提出了心性素樸與外在實踐並重的道之「樸」思想。西方自然科學的發展一定程度不是依賴所謂為創新而創新的理念，一旦為創新而創新就成了實際意義的標新立異、投機取巧。而是人需要與道的變化發展規律相契合，回歸道之「樸」，人不僅在倫理世界認同道德的樸素價值，還需要在自然界接受與順應天道自然無為的樸素真理。「如果說老子、莊子為代表的先秦道家主要是奠定了中國科學技術的思想基礎，那麼東漢以來的道教則在相當大的程度上將先秦老莊道家的科學思想付諸實踐。」^②王夫之：「天下有所不治，及其治之，非『正』不為功。以『正』正其不正，惡知正者之固將不正邪？」^③正治實際上是社會治理的結果，而在混亂社會裏的人民會自覺模仿正治社會的基本方法，這不需要人為教條強加於惡人，而是順應自然，回歸真性，正者自正，在個人層面也是正義之人不標榜正義標準，不人為設定正義門檻，而是做好正義之人本身應該做到的事，從而自然而然、潛移默化而感化於惡人，王夫之不僅重視人類構建的價值世界，還關照人類所處的現實世界。

王夫之指出：「王輔嗣曰，『道無形不繫，常不可名。』川谷能成江海，江海不能反川谷。道散而為天下，天下不能反而為道。」^④王夫之這裏認為道樸無形，沒有一個名詞可以解釋它，道不依託任何事物，它雖然在現實領域無形，但卻發生着各種作用。科研工作者需要生產和製造一件人造物，無論其先前其是否為自然物，均需要對其內在邏輯發展結構有比較清晰的認識，研究人員在經過計算和量化均需要基本的原理支撐。自然科學把人的懷疑與臆斷暫時擱置，而是通過理性思維進行理論上的純思辨與現實中的反復實驗研究，得到一個基本的理論模型。換言之道樸是通過一定邏輯推理與嚴謹實驗得到一個理論框架，這說明道樸是可以為人所用，但人也需要在一定限定內拋棄主觀臆想與猜測。道之樸在這裏顯示了極大的包容性，這就為科學理論與技術的發展提供了進步可能，在社會科學領域老子認為人應順應天道自然而為，而不是亂為，或者有個人私有目的的作為。王夫之指出道樸整全，萬物不過是樸散的結果，因此回歸樸，需要人自身也能拋出自我這一體式，把自身自覺融入道樸之中，也能取之於樸，用之於樸。老子認為人類社會的教化與發展應是在道自然規律之中，而不是人類自身侷限於過分自私、自我的情感缺陷來進行所謂的社會治理。前文王夫之認為人本性受之於天，而老子的五千言全篇均在述天道，這一觀點王夫之顯然一定程度上接受了老子社會治理需要把天道融入人事治理的觀點，即天道、天理實然存在而人不可亂自為之。古之聖

① 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997年，第118頁。

② 詹石窗：《道教科技與文化養生》，北京：科學出版社，2004年，第45頁。

③ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第53頁。

④ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第36頁。

人順天而治民，而非以人的標準去治理國家社會，老子的思想可以把自然科學與社會科學有機結合，也為了啓示人們回歸自然，回到樸素才是價值的根源。

王夫之認為順應天道自然變化的人能理解和把握可見的自然科學規律，而既順應自然規律，內在又堅守正道（個體道德修養深厚）的人還可以達到玄妙的道樸境界。王夫之就說：「化者歸微，正者歸妙。」^①老子在用一種尊重規律、尊重自然法則的原則來對有和無、名、玄進行闡釋。而道生一，也不單純的是數字一或者是道的基本概念，而是強調道是宇宙的一切事物的運行的規律，這種規律無形或有形的存在於世間萬物之中，人們可以有意識察覺或者無意識遵循。道以樸素方式基於這個世界，而無為思想恰恰是為了順應自然，「道法自然」，無為另一方面也符合了道的運行邏輯與規律。老子不否認名的一定必要性，認為名的前提應是實有，無名之樸恰恰是有名之物的前提。而且人類過度追求名會忽視樸之真實存在，樸是不需有名來證明，「正者」恰恰是代表無名之樸的確定性和真實性。在人的視野裏還拘泥於有名和無名之爭，但在本體樸而言，已經成為一，抱樸歸一，所謂二或者其他分解的方法來辨明是對樸的瓦解與曲解，樸本身就是道之真實存在，換言之樸本來就這樣，而不是人為理解的那樣。天道無法用一個確定的概念定義，無名實為有名。回歸於道之本體不是複雜多變而是樸實無華，而從這一點王夫之的妙有、實為，是從語言邏輯上的對「樸」的把握，也就是道之樸真實存在，在語言理解上「樸」代表原初、本來與本有，這與自然科學拋開後天人為因素，謀求客觀真實的基本方法不謀而合。在道之本體層面，道無所謂有或者繁、多、雜，而是樸之實。道是我們肉眼不能看到的，也就是道的樸素是本質性規定，任何人都不能統治道，因為道是萬物根源，樸素是道的價值所在。人們只有順應道，回歸樸，才能使規律得到遵循，人與宇宙和諧共處，達到理想的生存狀態。

「藏樸者，終古而有器之用；見樸者，用極於器而止矣。」^②王夫之指出道之「樸」一方面是直觀把握的真實樸素，也說明「樸」的特性常在，另一方面也說明道之「樸」從器物層面一直貫穿事物變化始終。樸素的理論，也就是基礎性的理論可以生成器，而在現實器物層面依舊保持着對基礎性理論支持與建構。因此我們不能忽視對基礎性理論的理解和應用，道之素樸特性也容易讓研究者忽視物理空間以及社會生活現象的各種「樸」之實有，用「樸」卻不知。「以為無用，而有用居然矣；以為有用，而無用居然矣。」^③王夫之這裏說明對人有實際作用的是無用卻無所不用，原因在於道在推動萬物時不像人一樣邀功，道不求名得利，道把一切都做了，但人僅僅從自身狹隘立場出發，為所謂對自身有用而忽視了真正起基礎性建構作用的無名之樸。王夫之：「呂吉甫曰：文而非質，不足而非全。」^④王夫之引用呂吉甫觀點認為，社會中名、利、知識等概念、思想、文化如果沒有實在的意義和內涵就會導致文質不統一，人們只追求虛名，而不重視現實基礎實在，忽視實質性的現實存在的具體內容，就會導致形式主義，走向道德價值、脫離現實的虛無境地。

王夫之說：「呂吉甫曰，『守之以為母，知之以為子。』用其未散。」^⑤王夫之認可呂吉甫「樸」

① 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第 39 頁。

② 同上。

③ 同上。

④ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第 28 頁。

⑤ 《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第 33 頁。

為天道自然本體，而萬物就是其子，認知萬物的過程就是認識本體的過程，而萬物發生作用時不失其體。老子思想中總結是反對薄、華（浮華），贊同厚、實（樸實），也就是說從人事角度看所有價值均回歸於自然，自然而然的不可言盡的境界，歸納起來就是回到樸素，追求素樸。四庫館臣就評價王夫之的易學實事求是，嚴謹可靠的特點：「大旨不信陳搏之學，亦不信京房之術，於先天諸圖、緯書、雜說皆排之甚力，而亦不空談玄妙，附合老莊之旨。故言必徵實，義必切理，於近時說《易》之家為最有根據。」^①

在自然界高氣壓會往低氣壓運動，顯現的水也是從相對高往相對低的地方運動，而這些隱性的原理就發生在萬物之中，因此只有唯一真實的樸素的理才能一直存在於事物發展的各個階段。科學中事物可以通過量化來進行理論模型的構建，數學就為建構物理世界提供了方法論，物理世界的各種現象，各種運動過程是通過數學、基礎物理公式客觀描述的。因此老子、王夫之、呂吉甫的對於道「樸」是從本體層面肯定的，道之樸作為真實存在，無論從理論層面還是物理空間層面都是自然存在的，正是有了本質上的「樸」，萬物才有了各種可能的變化和創造。「樸可琢，琢不可樸。」^②王夫之認為道之樸素特性，是實際意義上的可創造，在科學領域就是在原本的基礎理論與物理存在上推理與演繹才可能有進一步的理論發展與現實創新。換言之創新的實現正是道之樸，也證明瞭道之本體與道的認識層面都是可以不斷創造生化的，「樸」也是道創造性來由的特質。在道「樸」本體層面，道「樸」本身已無法再進行分割，這同一個人身體與一塊石頭呈現時已經是一個周全的實體一致，宇宙事物的個別性存在歸結於整體性的道之「樸」的創造性與動態變化發展特性。因此萬物及萬事的一個階段性的演變過程是依賴於道之樸整全性分化實現的。自然科學與社會科學的發展和創新，經過老子與王夫之「樸」思想的啟示，是以基礎理論為本，回歸樸素現實存在，返本而開新。

綜合前文，王夫之《老子衍》「樸」之思想是對老子道之「樸」的進一步補充與解釋，王夫之賦予了道「樸」之用，「樸」之實，即推崇實用、重視實在。「道家思想中屬於科學和『原始』科學的一面，在很大程度上被忽略了。」^③在明末清初之際西方國家的自然科學已經有了長足進步，特別是基礎科學數學、物理學有了基本建構，西方長期受益於自然科學的發展而社會生產力有了大發展。而王夫之對老子「樸」思想的進一步解釋與發明，從理論上把「樸」之可能帶入到了實用層面、現實領域。王夫之認為素樸的生活是超越人為設定價值的生活，這和同時期西方哲學家、科學家對基礎理論的理解不謀而合。現代科學與基礎理論發展日新月異，道教科技思想在人工智慧、國際資訊交流新型媒介等高新技術發展的今天更具人文性和包容性。在這個科學發展昌盛的時代，「道家思想是宗教的和詩意的，誠然不錯；但它至少也同樣強烈地是方術的、科學的、民主的。」^④科研工作者可從老子與王夫之道之「樸」的思想啟示中獲得對基礎理論深入理解，科學理論與科技創新離不開基礎性的理論創造成果。老子的道「樸」思想以其高明、超前的預見性揭示了這個世界發展需

①（清）紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，石家莊：河北人民出版社，2000年，第150頁。

②《老子衍》，《船山全書》第十三冊，第34頁。

③李約瑟：《中國科學技術史：第二卷·科學思想史》，北京：科學出版社；上海：上海古籍出版社，1990年，第36頁。

④《中國科學技術史：第二卷·科學思想史》，第37頁。

要重視基礎理論建設，尊重基礎性理論的科研工作者，在重返中國古代先哲老子、王夫之等人思想中我們也能為自然科學與哲學社會科學發展注入更多可能。