

# 论王船山的天道观

刘梁剑

**摘要:** 生于天地间的人，最基本的哲学追问之一，便是何为天地。正是这一追问引发了中国传统哲学中的天道观。作为中国传统哲学的集大成者，王船山对天道的考察可谓别开生面，提出了不少富有启发性的洞见，值得我们关注。

**关键词:** 王船山；天道观

**中图分类号:**

**文献标识码:**

人生天地间，这也许是一个最基本的存在论事实。生于天地间的人，最基本的哲学追问之一，便是何为天地。正是这一追问引发了中国传统哲学中的天道观。作为中国传统哲学的集大成者，王船山对天道的考察可谓别开生面，提出了不少富有启发性的洞见，值得我们关注。

在船山看来，天人之际是最源始的经验现象。分析地说，天人之际包含了天、人、际三个环节。但是，天人之际实际上是一个不可分割的整体。因此，对任一环节及其环节间的相互关联的考察都要求我们把天人之际作为整体视域保持在眼前。然而，就天道而言，人们在对其进行思考的时候却往往遗忘了天人之际的整体视域，从而导致各种离人而言天的形上学。与此相反，船山的天道观恰恰守护了这种整体视域。

## 一、言幽明而不言有无

船山学宗横渠，于天道观以幽明之论批驳有无之论：

言幽明而不言有无，张子。至矣。谓有生于无，无生于有，皆戏论。不得谓幽生于明，明生于幽也。论至则戏论绝。幽明者，闾辟之影也。故曰是故知幽明之故。（《思问录内篇》以下简称《内篇》，12/410<sup>1</sup>）

在船山看来，释老言有无。释氏以无为世界所当归之本然状态，而以人见之世界乾坤为幻化不实者。船山说，“浮屠谓真空常寂之圆成实性，止一光明藏，而地水火风根尘等皆由妄现，知见妄立，执为实相。”（《张子正蒙注》以下简称《正蒙注》，12/25）佛家由圆成实性证得真如本体，即船山此处所谓“光明藏”，除此之外，无论是造作一切色法（物质世界）之地水火风“四大种”，还是眼耳鼻口身之五根或色声香味触之五尘，都是遍计所执之幻相。相形之下，老氏主张无生有：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》，四十章）另一方面，老氏也说“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》，四十二章）。可见在老氏那里，无相当于道的位置，兼有宇宙生成论上的时间在先性和存在论上的优先性。虽然释老有无之论彼此之间有不同的特点，但依船山之见，两者有相同的出发点。“老庄之徒，于所不能见

闻而决言之曰无，陋甚矣。”（《正蒙注》，12/272）佛家以天地万物为幻相，主要的理论依据是缘起说，在“三自性”中则为依他起性。船山破之曰：“释氏之邪妄者，据见闻之所穷而遂谓无也。”（《正蒙注》，12/155）“但见来无所从，去无所归，遂谓本性真空，天地皆缘幻立，事物伦理一从意见横生，不睹不闻之中别无理气。”（《正蒙注》，12/25）释老两家都是以人所得以见闻者为真有，而人所得以见闻者为真无。

有无之论是一种天道观。什么才是谈论天道的合理方式？船山说，“善言天者，语人之天也。”（《尚书引义》，2/350）“语人之天”不同于“语天之天”，后者以为可以把人撇在一边直接谈论所谓的本然世界，而前者却以天人之际作为最源始的经验，并以此作为谈论天道的出发点。这意味着，在天人之际的整体视域之下对天道的追问才是合理的追问。《中庸》十二章有“察乎天地”一说，船山问：为什么不谈“察乎上下”？因为“上下”的意思很广，天地固然有上下，道、君子都可以有上下。“上下者，无尽之词。”相形之下，“天地者，有所依之上下也。”因此，“不言察乎上下，而云‘察乎天地’，亦以人之所亲者为依耳。”（《读四书大全说》，6/493）横渠曾以老氏“有生于无”为“自然之论”。<sup>[11P8]</sup>所谓“自然之论”，正是老氏在初级反思的时候所得出的坏的哲学结论。释老所谈论的有无依据于人之见闻，本属“人之天”。但是，当他们在谈论人之天的时候，却误以为自己在谈论“天之天”。在此意义，有无之论是离人而言天、脱离了天人之际的形上学视域。

老氏无有之论初看起来颇接近于横渠、船山哲学中的太虚（或谓虚、虚空）与万物之辨。张载说，“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”<sup>[11P7]</sup>何谓太虚？“太虚无形，气之本体。”<sup>[11P7]</sup>即太虚是气的本然状态。因此，太虚仿佛具有宇宙发生论上的时间在先性。进一步，太虚似乎也具有存在论上的优先性。太虚从絪縕无形立言；如果从“和之至”的角度说，那么太虚可名之为太和。船山释“太和”：“阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。”（《正蒙注》，12/15）然太和又可谓之道，亦相当于周敦颐《太极图说》所谓的太极。张载说，“太和所谓道”，船山解释说，“道者，天地人物之通理，即所谓太极也。”（《正蒙注》，12/15）如此，太虚、太和与太极、道一样，具有存在论上的最高地位。由此，极容易导出横渠、船山所批评的老氏的结论：太虚生万有、无生有。但实际上，与老氏不同的是，横渠、船山最终将太虚、万物归于阴阳二气；阴阳二气聚则为万物，散则为太虚。通过气的关联，太虚、万物只是气的两种不同状态，两者既无宇宙发生论上的时间先后，亦无存在论上的高下。

进而言之，太虚、万物之为气的两种不同状态乃是相对于人而言的。气聚而有形，“有形则人得而见之，明也”；气不聚则无形，“无形则人不得而见之，幽也。”（《正蒙注》，12/28）但是人们依其自然倾向，很容易将幽明或隐显说成有无。“凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无。”（《正蒙注》，12/23）“明则谓有，幽则谓无，众人之陋尔；圣人不然。”（《正蒙注》，12/29）言有无，不免有离人言天之弊；言幽明则必然彰显了人的向度。明者，人所见者也；幽者，人所不得见者也。幽明是相对于人的两种不同状态。因此，相较于有无的形上学视域，幽明持守着天人之际的形而上学视域，不离人而言天。

幽明之视域不离人而言天，因为人固不可离也。船山如此这般甄定人在宇宙中的位置：“自然者天地，主持者人，人者天地之心。”（《周易外传》以下简称《外传》，1/885）从这个命题出发，船山赢获了一个形而上学的天道观。有无之辨所表征的形上学一上手就把人与世界、人与道的分离作为自明的出发点。而在船山看来，不得离人而言天，亦不得离人而言道；与人分离的道即使有也不值得探究。“不依乎人者，人不得而用之，则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知。”（《外传》，1/850）因此，船山总是在“人之道”的意义上谈论“道”。船山晚年之作《四书训义》也强调了这一点。《中庸》第十三章：“子曰：‘道不远人。人之为道而远人，不可以为道。’”船山解释说：“子曰，道者，人之所可知而可能者也，抑人之所必知而必行者也。乃欲知之，何所取法而知之？欲行之，何所依据而行之？则亦就人

而得之矣。人以载道，而道因人生，则道不远人矣。”（《四书训义》，7/135）道不远人；道者，人之道也。“人之道”在这里首先是强调一种天人相际的整体结构。人之道是人与天的统一。当然，天人相际并不否定天人分际的一面。在此意义上，船山说，“道自然而弗藉于人”。（《外传》，1/821）同时，天道既非必然亦非适然。“道非无定则以为物依，非有成心以为期于物。予物有则，象数非因其适然；授物无心，象数亦非有其必然矣。适然者尊鬼，必然者任运。则知有吉凶，而人不能与谋于得失。”（《外传》，1/998）道非适然，故道为“物之所由”而有可循之恒，即“物则”；道非必然，因为道有其不可测度的幽玄的一面，只在具体的时势中呈现某个特定的向度。另一方面，就人而言，人之道是人道。“须知天道者，在人之天道，要皆敏政之人道尔。”<sup>2</sup>（《读书说》，6/519）“人之道”的“之”不仅是个表示所属关系的介词，更是表示“通达”的动词。船山释“之”字云：“之，本训出也，草木出地之象。出实而入虚，出此而入彼，直行而无碍，故借为往也。转借为语助词，亦指在前所‘之’者而言，有草木出地指空之意焉。”（《说文广义》，9/69）“‘之’者，从地下生出地上，其为词也，本此而达彼。”（《说文广义》，9/70）“语助皆有所本，如‘之’为出生而往之义。”（《说文广义》，9/56）由此可见，在虚词——船山称之为语助词——“之”中仍然保留了本义“本此而达彼”的痕迹。人之道乃是“天人授受往来之际”。（《外传》，1/825）在人道中开启天道是人的天命。

幽明之说本自《易传》。《系辞》说，“仰以观於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。”横渠绎之云，“圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故。’”<sup>[1]P8]</sup> 船山解《易》，“以《乾》《坤》并建为宗。”（《周易内传发例》，1/683）然究其实，《乾》《坤》并建之说亦是推明有幽明而无有无之理。<sup>[2]P62-104]</sup> 船山以为，《易》之六十四卦，每一卦的爻位不是六而是十二，此十二位一半在正面明处，一半在背面暗处。十二位容纳了《乾》《坤》的六阳六阴。六阳六阴往来于十二位，于正面明处之六位发见而为可用之卦象。“唯其《乾》《坤》并建，六阳六阴各处于至足以储用，而十二位之半隐而半见，唯见者为形象之可用者也。”（《周易内传》以下简称《内传》，1/508-509）六阳六阴盈虚往来于向背十二位之中，“有变易而无生灭，有幽明而无有无。”（《内传》，1/567）船山曾举例说，《乾》《坤》之六阴六阳，于《屯》、《蒙》二卦显二阳四阴，然余四阳二阴并没有消亡而归于虚无，实际上，它们只是隐在《屯》、《蒙》之后而为《鼎》、《革》之象。《屯》、《蒙》，明也；《鼎》、《革》，幽也。同样的道理，《乾》《坤》之外的六十二卦都是六阴六阳屈伸往来，因时而见。另一方面，虽然见者为明而隐者为幽，但幽明是同时存在的。<sup>3</sup>

幽明的关系不同于有无。言有无，则容易说无生于有，或有生于无。言幽明，则“不得谓幽生于明，明生于幽也。”幽明之间，不是相生，而是互藏其宅。“幽者明之藏，明者幽之显也。”（《内篇》，12/405）这是说，幽和明两者在存在论上的地位是平等的。横渠曾批评老氏不识“有无混一之说”，对此船山解释说，“有无混一者，可见谓之有，不可见遂谓之无，其实动静有时而阴阳常在，有无无异也。”（《正蒙注》，12/24）有实际上是可见之明，无实际上是不可见之幽，它们只是相对于“人见”的两种不同的状态。由此船山强调了有无在存在论上的同等地位。老氏不知有无混一之说，在存在论上将无置于有之先，“絀有以崇无”、“奖无以治有”，（《外传》，1/1025）进而引出无中生有的宇宙生成论模式。“老、释以无在有外，夘然无对之孤光为性。”（《正蒙注》，12/362）这里的“性”即是本体。在有之外虚构一个无，并以无为最高原理，无在有外，道在气外。这就把无理解为独立于世界之外的超绝本体。<sup>[3]P90-95]</sup> 从体用关系来说，这是体在用外、“体用殊绝”。“佛、老之初，皆立体而废用。用既废，则体亦无实。”（《内篇》，12/417）以无为体，以有为用，奖无以治有，是为立体而废用；以无为超绝于有之外的本体，则难以摆脱其虚构性，是为用废而体亦无实。横渠曾以虚空与气的关系论及此：如果按照佛老无中生有的思维，“虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝。”<sup>[1]P8]</sup> 船山进一步发挥说，“老氏以天地如囊籥，动而生气，是虚能于无生有，

变幻无穷；而气不鼓则无，是有限矣。然则孰鼓其橐籥而令生气乎？”（《正蒙注》，12/24）诚然，任何比喻都是不完满的，但船山对橐籥生气之喻的诘难并非吹毛求疵，它的意义在于揭示了超绝存在论的一个理论困难：在本体与世界二重化的前提下，如何说明本体的产生与存在？在类似的意义上，船山批评道生天地说：“道者天地精粹之用，与天地并行而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？”（《外传》，1/823）

与有无不同，幽明在存在论上的平等地位可以避免超绝本体的虚构。幽明只是对于人的两种不同状态。进而言之，它们是诚有之体或曰实有对于人的不同开显状态。船山所谓“幽明者，阖辟之影也”即侧重于实有的向度，指出幽明是实有翕辟开合过程中的两种不同状态。幽明之论的前提之一便是肯认世界的真实存在，肯认天道实有。显明是有，幽隐亦非不存在。“凡言隐者，必实有之而特未发见耳。”“道之隐者，非无在也。”（《读书说》，6/490）幽明作为守持天人之际的形而上学视域，一方面固然彰显人的向度，从而区别于有无之论离人而言天，但另一方面，肯认天道实有亦是幽明题中应有之义。释家以山河大地为见病，其错误虽然始于离人而言天，最终却归于销天入人。以人销解天，这是以相际之一方压倒另一方，天人之分际亦因此而消泯。与此相似，离人而言天以天的过分彰显而将人的向度压制于无形，亦导致分际之消泯。

## 二、时之三际

船山以幽明之视域释《易》，以为《乾》《坤》并建，六阴六阳于正反六位中屈伸往来，因时而见，余六十二卦由此得以成就。卦象乃时之显现。反过来，观《易》，可以知幽明之为时。“于《易》之六阴六阳互见于六位，以乘时而成文理者，可以知幽明之一物，而但以时为显藏也。”（《内传》，1/520）幽明之视域，实际上就是时之视域。

何谓“时”？依照常识，“时”仿佛只是“时间”的简略说法。说到时间，现代人也许首先想到了一些数字。我瞥见电脑屏幕右下角显现的时间了：9:55——我看到手机显示屏更详细的时间了：2006.02.20 9:56——眨眼间，已经过去一分钟了，时间它何其匆匆！朱自清叹曰：去的尽管去了，来的尽管来着；去来的中间，又有怎样的匆匆呢？早上我起来的时候，小屋里射进两三方斜斜的太阳。太阳它有脚啊，轻轻悄悄地挪移了；我也茫茫然跟着旋转。于是——洗手的时候，日子从水盆里过去；吃饭的时候，日子从饭碗里过去；默默时，便从凝然的双眼前过去。我察觉它的匆匆了，伸出手遮挽时，它又从遮挽着的手边过去，天黑时，我躺在床上，它便伶伶俐俐地从我身边跨过，从我脚边飞去了。等我睁开眼和太阳再见，这算又溜走了一日。我掩着面叹息。但是新来的日子的影儿又开始在叹息里闪过了。——在时间就是金钱的当下，人们更是和时间赛跑呢。时间摆在我们面前；时间是数字的飞速更替。不同的数字前后相续，表征不同的时刻，彼此之间只有量上的区分，没有质上的差异。

然而，如此这般理解的“时间”就是“时”吗？“时”与“间”联用似乎是相当晚起的事儿。先秦文献并无“时间”一词。宋元人有“一时间”、“霎时间”等用法。这时，“间”几乎还仅是一个赘词。但宋元人也有用“岁时间”表示一年之间的用法。这里的“间”有较强的“间距”之意。近代以“时间”移译西方近代思想中的“time”和“temporality”，在哲上井次郎1881年初版的《哲学字汇》中就可以找到这种对译。在现代汉语中，“时间”几乎就是在译名所对应的意义上得以理解的。亚里士多德由物体的位移运动沉思物理时间。沿续这一思路，西方近代主流思想（包括近代科学）也把“time”视为等质时刻的延续。

然而，这是中国传统思想中的时间观吗？

法国汉学家葛兰言（Marcel Granet）敏锐地观察到，中国古代思想从来没有将时间栖居于抽象概念之上，从来没有把时间理解为“由同等质的时刻按照刻板的运动所构成的单调延续”。恰恰相反，不同的时间总是独特的，因为它们各自关联着特定的时机（occasion）

和具体的行动。<sup>[4]P35</sup>——然而，“由同等质的时刻按照刻板的运动所构成的单调延续”恰恰是我们对于时间的常识!“时间”这个译名已经将西方近代关于“time”的主流思想所根基的形上学变成中国现代精神传统之一，成为时人习焉不察的通常看法。

何谓“时”? 船山释曰:“时, 本四时也。……通为适得其会之辞, 生长收藏, 温凉寒暑, 当其时而不爽; 物之所会, 事之所就, 人之所为, 愜如其当然, 则如天时之适也。”(《说文广义》, 9/356) 四时, 只是春夏秋冬的更替吗? 推而广之, 时间只是关乎天的“天时”? 在船山看来, 时总是属于人的。他说,“昼夜者, 岂阴阳之或有或无哉! 日出而人能见物, 则谓之昼, 日入人不见物, 则谓之夜。”(《正蒙注》, 12/26)“天之以冬终, 以春始, 以亥终, 以子始, 人谓之然尔; 运行循环, 天不自知终始也。”(《正蒙注》, 12/306)“以朔旦、冬至为首者, 人所据以起算也。”(《内传》, 1/58)“谓之”意味着做出区分: 昼夜之间的区分, 四时之时的区分, 如此等等。正因为包含了区分, 昼夜不是本然意义上所言说的阴阳之或有或无, 四时也不可能是本然意义上的环运无端的天。然而, “谓之”之区分并非只是说说而已。说原本来自做的暗示; 既经说出, 说又反过来召唤着做。春天意味着耕种的时机, 春天以它的“生”以它的“温”召唤着人们的耕种活动, 人们以其耕种活动应和春天的天时。春耕夏耘, 秋收冬藏, 每一个季节, 都是对天人应和之不同态势的命名。《易传》叹美“随时之义”, 《国语·越语下》复引而申之曰:“圣人随时以行, 是谓守时。”所守之时, 不是人与人之间的约定, 而是天人之间的适得其会。由此, 时标识着天人交际的具体态势。时乃人与天相遭遇之时机。

正因为时标识着天人交际的具体态势, 所以只有从天人之际出发才能合理地谈论时间——这时, 我们便在时的意义上理解时间了。亦不妨说, 时之意义上的时间是时间的源始义。时间或者是同一时机的延续, 或者是不同时机的更替。船山说:

天地之终, 不可得而测也。以理求之, 天地始者今日也, 天地终者今日也。其始也, 人不见其始; 其终也, 人不见其终; 其不见也, 遂以为邃古之前, 有一物初生之始; 将来之日, 有万物皆尽之终; 亦愚矣哉!(《外传》, 1/979)

天地始终的问题追问时间的开端与终结。船山在这里用“今日”强调了人的在场, “天地始者今日也, 天地终者今日也”则是说, 对时间的追问不能撇开人, 不能脱离天人之际的视域。撇开人而虚构时间的始终, 这在船山看来是十分蠢愚的事。离人而言时间, 必然导致时间的抽象化。首先, 时间不再意味着特定的时机以及与此相应的人的活动。其次, 时机之为人与天的适得其会, 原本是独特而异质的。现在, 时机被救平为等质的时间点。再次, 由于人之维的缺席, 时间蜕变成了对象性的描述——最后, 时间自己也变成了一种对象。时间实体化了。<sup>5</sup>

《论语·子罕》记载, “子在川上曰: ‘逝者如斯夫! 不舍昼夜。’”程子解释说, “此道体也。天运而不已, 日往则月来, 寒往则暑来, 水流而不息, 物生而不穷, 皆与道为体, 运乎昼夜, 未尝已也。”<sup>[5]P113</sup> 在直接的层面上, 程子以川流不息为道体流行之隐喻, 并以为前者“与道为体”。但是, “日往而月来, 寒往而暑来”、“运乎昼夜”诸种说法中隐含了时间。程子以道体解释“逝者”, 然逝者所如之“斯”即川流亦未尝不是“逝者”, 而对“逝者”的理解离不开对时间的理解。事实上, 现代人通常径直以“逝者”为时间。杨伯峻就把“逝者如斯夫! 不舍昼夜”翻译为“消逝的时光像河水一样呀”。<sup>[6]P93</sup> 然而, 程子毕竟没有直言“时间”, 他只是以川流、道体隐含时间。这一点, 意味着前人的幼稚, 抑或隐藏着某种言说时间的智慧? 川流、道体与时间是何种关系? 前贤没有明说。

但船山考察了川流与道体的关系。他解读程子说,

“与道为体”——“与”字，有相与之义。凡言“体”，皆函一“用”字在。体可见，用不可见；川流可见，道不可见；则川流为道之体，而道以善川流之用。此一义也。必有体而后有用，唯有道而后有川流，非有川流而后有道，则道为川流之体，而川流以显道之用。此亦一义也。（《读书说》，6/734）

川流与道体交与为体——一束灵光！川流之不息、道体之流行，难道不也是与时间“交与为体”吗？时间只是流行，不是别有一物。我们只能说，流行即时间。然而，初级反思倾向于说，川在时间中流行，道在时间中流行。时间原本只是摹状川之行、道体之流行，但在初级反思的说法中却变成了独立于川流、道体之外的事物。时间与川流、道体的内在同一关系异化为外在的并列关系。与此同时，时间实体化。当朱自清叹息时间之匆匆，或者当杨伯峻说“消逝的时光像河水一样呀”，时间的实体化便不知不觉发生了。

从船山对川流与道体的论述猜测它们与时间的关系，心中未免惴惴不安，因为这一点看起来纯属凌空蹈虚、胡思乱想，缺乏逻辑的严密。然而，我们却在别处发现，船山的确是以“交与为体”的思路理解时间的。他说，“上天下地曰宇，往古来今曰宙，虽然，莫为之郭郭也。惟有郭郭者，则旁有质而中无实，谓之空洞可矣，宇宙其如是哉！宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大。”（《内篇》，12/420）宇宙，即时空不离二气之絪縕变化，时空并非如容器一般独立于二气之运行。<sup>7</sup> 相与为体的模式拒绝时间的实体化。

源自亚里士多德的西方近代的时间概念（以牛顿物理学为代表）便把时间抽象为独立于万物且万物在其中运行的实体。从物体变易与不易、运动与静止诸经验中把时间抽取出来并言说时间。主谓式的言说方式很自然地把时间弄成了对象；静止或运动、变易或不易，这些原本用于描述具体事物、并从时间得到理解的词反过来用来描述、思考时间本身，于是导出时间不在时间之中、时间既不运动又不静止之类的悖论。时间原本是描述具体事物的概念，现在却上升到超级概念的高空自由翱翔了。

时间之实体化乃是双重抽象的结果：先是离人而言时间，时间由源始意义上的时蜕变为对象运动意义上的时间，然后进一步被抽象为对象。与此相应，对时间实体化之克服可以借助于“相与为体”的思路，但最终有赖于时间之源始义的重新赢获。

在源始的意义上，时间标识着天人交际的具体态势。船山说，“天、地、人，三始者也。”（《外传》，1/903）在天人交际之时，世界才现实地开显出来。天人交际、时间、世界的现实开显，三者是一而三、三而一的关系。我们可以换个角度说：天人交际，世界现实地开显出来，这同时也是时间的真正来到。“始”不仅命名天（天地）、人，同时也命名时间——但时间并非天（天地）、人之外的某物，时间只是意识着天（天地）人交际的态势。在此意义上，船山说，“天地始者今日也。”“今日”在此首先意味着时间。

然而，“今日”却是“现在”的别名。现在与过去、未来一同构成了时间之三际。因此，“天地始者今日也”不仅言说了时间的源始性，而且还把此源始性专门托付给了时间三际中的现在。现在是最源始的时间现象。天人交际之时，人与世界现实地显现——人与世界显现而在——人与世界现-在！现-在，即人与世界的显现原本就是现在的题中应有之义。“现在”这一命名本身就含藏了最源始的时间现象和人与世界之显现的本质关联：最源始的时间现象就是人与世界之显现。

现在是最源始的时间现象。然而，何以有过去、将来？船山说，“天地始者，其今日乎！天地终者，其今日乎！”（《外传》，1/992）“往来古今，则今日也。”（《外传》，1/1005）天地终者是未来，天地始者是往古过去，今日是现在，过去与未来都涵摄于现在。天人交际之时，世界显现。这是最源始的经验。基于此，人们推知过去、未来的幽隐世界，所谓“明以达幽”是也。（《内传》，1/520）现在，明也；过去、未来，幽也。现在、过去与未来之三际即幽明之际。这一节开头曾经多少有点武断地说，幽明之视域实际上就是时之视域。至此，这个命

题获得了具体的内涵：言幽明、言时，都不离天人之际；时之三际乃幽明之运作。

过去、未来涵摄于现在，这意味着时间三际之际遇。然而，三际之际遇的具体机制何在？船山在《尚书引义》中把它归功于“念”，或者说“克念”。

《尚书·多方》：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。”孔安国传曰：“惟圣人无念于善，则为狂人。惟狂人能念于善，则为圣人。”克念作圣，罔念作狂。狂圣之别，只在一“念”之间。初看起来，似乎说得忒轻巧了。船山设辞曰：“蔽圣证曰克念，蔽狂证曰罔念。圣狂相去之殊绝，蔽于两言之决，何易易邪？”（《引义》，2/388）这里的“蔽”义同“一言以蔽之”的“蔽”。圣狂之别，系于一“念”。船山认为，这里的“念”相当于《易》之“缊”，《礼》之“诚”、《诗》之“志”，《春秋》之“权衡”，念之克并非易事。“大哉，念乎！天以为强之精，地以为厚之持；四海群生以为大之归，前古后今以为久之会；大至无穷以为载之函，细至无眇以为破之入。”（《引义》，2/388）

按照通常的理解，“克者，但能之之谓也；念者，意动而生心者也。所念者特未定矣。之于圣之域乎？之于狂之径乎？克念而奚即入于圣？故必目言其所念者伊何，而后圣狂之分以决。”（《引义》，2/388）所谓“念”无非是“念头”，一个想法。因此，“克念”初看起来只是说能够起个念头，并没有说到念头的具体内容，即“所念者”。在此意义上，圣人与狂者都能够起个念头，都能够“克念”；他们的差异不在于能否“克念”，而在于念头的内容，即“所念者”是好的坏。但船山说，“克念”的说法本身已经包含着“所念者”是好的这一层意思。“但言克念，而其为善而非利，决矣。”（《引义》，2/239）为什么这么说？“此体念之当人心而知其固然也。何也？念者，反求而系于心，寻绎而不忘其故者也。”（《引义》，2/289）这实际上是说，“克念”之“念”，不是通常意义上的飘忽不定的“念头”、“想法”，而是“系于心”、“不忘其故”的念念不忘。“念”根基于心而持久不断。因此，克念不是说能够有某种念头，而是说能够念念不忘于心。圣人所克念者，心也。

然心无本体，以善为体。故所克念者，善也。然善无常所，不是某个固定的对象。“若夫善也者，无常所而必协于一也，一致而百虑也；有施也必思其受，有益也必计其损；言可言，反顾其行，行可行，追忆其言；后之所为必续其前，今之所为必虑其后；万象之殊不遗于方寸，千载之远不諳于旦夕。故《易》曰：‘继之者善也。’……人以继而道不匮，安危利害，吉凶善败，阅万变而无殊心，惟其以勿忘为养也。目数移于色，耳数移于声，身数移于境，不可动者在心，不可离者在道。”（《引义》，2/389）“念”通过“思”、“计”、“反顾”、“追忆”、“续前”、“虑后”、“不遗”、“不諳”等心灵活动将“前后”——过去未来——保持在方寸之心，将万象之殊——世界的丰富多彩，以及千载之远——时间的悠远绵延持留在方寸之心，将宇一亩（上下四方之谓宇，古往今来之谓宙）、世一界（过去、现在、将来为三世，上下四方为界）持存在方寸之心。“继之者善也”，因为“继”意味着前后一贯地持存于心。所谓“善”实际上正是对“念”的这种持存性的命名与肯定。因此，“善”作为“所克念者”，与其说是刻画念头之具体内容，倒不如说是描述“念”的特点。这跟刚刚提到的船山对“念”的理解是相一致的。

克念的对立面是罔念。罔念的特点是利：

今夫利，无物不可有，无事不可图，无人不可徼，义苟不恤，则以无恒不信为从致之术。故小人之于此也，与波俱流，与汨俱没，旦此而夕彼，速取而旋舍，目淫而不问之心，心靡而不谋之志。其为术也，乘机而数变者也，故盗跖随所遇而掠之，无固情也；苟得而不忧其失，无反顾也；极至于舖肝脍肉之穷凶，一罔念而已矣。（《引义》，2/389）

罔念，一则“不问之心”、“不谋之志”，二则“无固情”、“与波俱流，与汨俱没”、“乘机而数变”。这两个特征，可以“利”名之。“利”正与“善”相对。

“善”之为念或克念的特点在于“持存于心”。“持存于心”不妨写作“持存-于心”，以凸显“持存”和“于心”同为“善”的两个必不可少的侧面；“持存于心”的写法容易将语义重点置于“持存”而将“于心”隐没。“持存”则终始一贯，“于心”则炯然在心；终始一贯则通，炯然在心则明；持存于心即为克念；克念作圣；因此，通明之谓圣。克念作圣，罔念作狂；狂与圣对，罔念与克念对；克念则持存-于心而通明，罔念则非持存-于心而变易。“惟意而为之谓易，今昔殊情之谓变。”合而言之，船山说道，“通明之谓圣，炯然在心之谓明，终始一贯之谓通，变易之谓狂，惟意而为之谓易，今昔殊情之谓变。”（《引义》，2/389）

上面提到，念之持存持存字-宙和世-界。船山尤为强调念对于过去未来之悠远绵延的持存。“有已往者焉，流之源也，而谓之曰过去，不知其未尝去也。有将来者焉，流之归也，而谓之曰未来，不知其必来也。其当前而谓之现在者，为之名曰刹那，谓如断一丝之顷。不知通已往将来之在念中者，皆其现在，而非仅刹那也。”（《引义》，2/389-390）按照通常的看法，时间之流由过去流向现在，又由现在流向将来；时间是线性的、一维的；过去、当前和将来构成线性一维时间三个不同的阶段。但在船山看来，“克念”意味着把过去和将来纳入当前，使得过去、现在与将来相续相通并使此种相续相通持存。“相续之谓念，能持之谓克。”（《引义》，2/390）念持存过去，可称为“留”；念持存将来，可称为“豫”。船山说，“前际不留，今何所起？后际不豫，今将何为？”（《引义》，2/390）就其持存而言，过去、将来与现在“皆其现在”。“皆其现在”之“现在”，不再是与过去或将来并列的一个时间阶段；它是“现-在”，即，出现、在场、来到、到时。过去、将来与现在皆其现-在：过去未尝过去，将来已经来到，现在并非刹那；过去、现在和将来构成了一起到时、共同在场的三个维度。

三际之际遇离不开人之念。在此意义上，只有人才有三际。动物只有当前而没有过去和将来，因为它们无“念”，不能够将过去和将来带入现-在。三际在念中际遇，这一点标识了人之为人、区别于其它存在者的本性。因此，船山将时间三际提到了人禽之辨的高度。“若夫天之聪明，动之于介然，前际不期，后际不系，俄顷用之而亦足以给，斯蜂蚁之义，鸡雏之仁焉耳，非人之所以为道也。人禽之别也几希，此而已矣。”（《诗广传》，3/309）三际一人，三际根植于人之性。人之性——三际，既然三际标识人之性，那么三际绝不是外在于人之性、可有可无的东西；人之性简直就在三际。

三际在念中际遇，这并不意味着抹杀三际之异。船山说，“过去，吾识也。未来，吾虑也。现在，吾思也。天地古今以此而成，天下之亹亹以此而生，其际不可紊，其备不可遗，呜呼难矣！故曰‘为之难’，曰‘先难’。泯三际者，难之须臾而易以终身，小人之徼幸也。”（《内篇》，12/404）“大匠之巧，莫有见其巧者也。无感之兴，莫有见其兴者也。‘明发不寐，有怀二人’，寻过去也。‘视于无形，听于无声’，豫未来也。舍其过去未来之心，则有亲而不能事，况天下之亹亹者乎！”（《内篇》，12/414）时间三际不可紊，亦不可泯。因此，船山批评了佛家消泯时间三际的主张。“若释氏之教，以现在为不可得，使与过去、未来同销归于幻妄，则至者未至，而终者杳不知其终矣。”（《外传》，1/831-832）

### 三、气、太极、道、理

有幽明而有时之三际，时之三际乃幽明之运作。在船山那里，幽明进一步落实为气化。

#### 1、太极生阴阳

气首先表征着天道实有。船山说，“不待变合而固然，气之诚然者也。”（《读书说》，6/1056）诚然、固然即是说，实有。此实有即天之实有。船山论天云：“天即以气言。”（《读书说》，

6/1109)“天者，固积气者也。”(《读书说》，6/1110)然以气所言之天并非某种实体。船山说，“先儒说天如水晶相似，透亮通明，结一盖壳子在上。以实思之，良同儿戏语。其或不然，以心德比天之主宰，则亦《老子》‘橐籥’之说。荡荡两间，何所置其橐，而又谁为鼓其籥哉？”(《读书说》，6/725)天不是在自然过程之外的某种实体，也没有一个主宰。船山又说，“先须识取一‘天’字。岂复绝在上，清虚旷杳，去人间辽阔之宇而别有一天哉？且如此以为大，则亦无与于人，而何以曰‘大哉尧之为君也’？尧之为君，则天之为天。天之为天，非仅有空旷之体。‘万物资始’，‘云行雨施，品物流行’，‘各正性命，保合太和’，此则天也。”(《读书说》，6/724)天就是自然过程本身，“万物资始”是自然的自发性(spontaneity)，“品物流行”、“各正性命”是独立的个体性及正义，而“保合太和”则是在实现万物个体性的同时所达成的和谐。“各正性命”与“保合太和”互为条件，同时并存。

船山以气说天，复以诚说天：“若夫天，则《中庸》固曰‘诚者，天之道也’。”(《读书说》，6/1111)因此，在船山那里，气与诚、天相贯通而成其天道实有之义。然船山“言幽明而不言有无”，他对实有的理解当非隔绝于人的“自然之论”。幽明之视域以天人之际为最源始的经验，然后由之推测天道实有。气所表征的天道实有，当是在这一层意义上说。实际上，在船山那里，气总是互不相离的阴阳二气。“阴阳二气絪縕于宇宙，融结于万汇，不相离，不相胜，无有阳而无阴、有阴而无阳，无有地而无天、有天而无地。故《周易》并建《乾》《坤》为诸卦之统宗，不孤立也。”(《内传》，1/74)《乾》《坤》并建，首先意味着幽明的视域。现在，船山指出，它也意味着阴阳二气不相离。这两层意味之间自有内在的关联。阴，幽也；阳，明也。细究“阴气”、“阳气”两词，“气”作为义素强调实有，而“阴”、“阳”作为的义素却是强调人的维度。“阴阳”偏重于说状态，“气”偏重于说实有。合起来说，阴阳二气是实有之天道——气——对人所开显的两种不同状态。

阴阳二气为天道之实有，所以船山说，“阴阳者，二物本然之名也。盈两间皆此二物。”(《内传发例》，1/659)说“阴”说“阳”，首先明其分际也。“阳有独运之神，阴有自立之体；天入地中，地函天化，而抑各效其功能。”(《内传》，1/74)《系辞》有“《易》有太极，是生两仪”之说。船山以为，“两仪”即阴阳二气：“‘两仪’，太极中所具足之阴阳也。‘仪’者，自有其恒度，自成其规范，秩然表见之谓。‘两’者，自各为一物，森然迥别而不紊。为气为质，为神为精，体异矣。为清为浊，为明为暗，为生为杀，用异矣。为盈为虚，为奇为偶，数异矣。”(《内传》，1/561-562)“仪”标识着二气各有其独立的自性，“两”则强调了二气因各有自性而呈现出来的差异与分际。船山从体、用、数诸方面做了详细的论证。

一方面是阴阳之分际，另一方面则是阴阳之和：“阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。”(《正蒙注》，12/15)和之至，即张载所说的“太和”。“太和”在《易》即为“太极”。船山释“《易》有太极”曰：

“太极”之名，始见于此，抑仅见于此，圣人之所难言也。“太”者极其大而尚无之辞。“极”，至也，语道至此而尽也；其实阴阳之浑合者而已，而不可名之为阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极。……阴阳之本体，絪縕相得，合同而化，充塞于两间，此所谓太极也，张子谓之“太和”。(《内传》，1/561)

阴阳相际，絪縕相得，此为阴阳之本然状态(本体)。太极即是对这一本然状态——而非某种实体——的命名。因此，船山又说，“太极非孤立于阴阳之上者也。”(《内传》，1/562)但另一方面，《系辞》说“《易》有太极，是生两仪”，而船山既以两仪为阴阳二气，便自然有“太极生阴阳”的结论。“太极生阴阳”与“太极非孤立于阴阳之上”之间矛盾吗？如何理解这里的“生”？

船山先遮拔一种通常的误解：太极生两仪，或者说太极生阴阳之“生”，“非太极为父、

两仪为子之谓也。阴阳，无始者也，太极非孤立于阴阳之上者也。”（《内传》，1/562）“‘《易》有太极’，固有之也，同有之也。太极生两仪，……固有之则生，同有之则俱生矣。故曰‘是生’。‘是生’者，立于此而生，非待推于彼而生之，则明魄同轮，而源流一本也。”（《外传》，1/1023-1024）阴阳固有，无生灭，无有无，所以阴阳无始。阴阳无始，则太极生两仪之生不可能是父生子一般的创生义。再者，太极按其本义只是意味着阴阳合同的状态，无阴阳而有太极，是为“皮之不存，毛将焉附”，故太极与阴阳“同有”、“俱生”。如果以父生子的模式理解太极生阴阳，那么，太极必然会被误解为一种实体。并且，这一实体在阴阳之先而生成阴阳，是一个绝对实体。

那么，“生”究竟在何种意义上说？阴阳固然无无有，但阴阳有隐显。以卦象说，“阴阳之或见或隐，往来发见乎卦而成乎用。……周子曰：‘动而生阳，静而生阴。’‘生’者，其功用发见之谓，动则阳之化行，静则阴之体定尔。非初无阴阳，因动静而始有也。”（《内传发例》，1/659-660）阴阳之生，乃是本有之阴阳由隐之显。

## 2、一阴一阳之谓道

气总是意味着气化。“化”原来就是“气”的题中应有之义，说“气化”只是把“气”原本就内含的“化”摊开来摆到明处而已。船山说，“阴阳之动，生息之吹，其字本作‘气’。”（《说文广义》，9/235）考诸《说文》，“气，云气也。象形。”<sup>[7][P20]</sup>“气”摹写云起的动貌。因此，对运动变化的摹写便沉淀在“气”之中。气在船山哲学中是一个极抽象的概念，但它仍然栖居在云气、生息之运动变化这一源始义之中。后者是前者的隐喻。莱柯夫（George Lakoff）和约翰森（Mark Johnson）认为，“抽象概念在很大程度上是隐喻的。”<sup>[8][P3]</sup>换言之，人们按其本性总是倾向于具体地思考抽象之物。因此，“哲学的自我理解离不开概念式的隐喻。”<sup>[8][P344]</sup>葛瑞汉（Graham）从隐喻的角度思考了中国哲学中的“气”：“气……在中国宇宙论中的位置相当于物质之于我们的宇宙论。潜存于‘物质’一词下面的基本隐喻，是木材这种物质（即拉丁语 *materia*），它无生气而被裁割，木匠用来配制成型。但是，气首先是呼吸，动静不拘，在空间扩展而又不是实体，尽管结霜时变得视而可见。……就其最大限度的纯洁度而言，我们能够把它思之为西方的纯能（*pure energy*）。”<sup>[9][P156]</sup>

近代以降，气常常被解读为亚里士多德的质料因。但至少在船山那里，这样的解读是不充分的。就气构成万物而论，气与质料因有相通之处。但是，由于各自根基于不同的隐喻，质料因无法恰当地传达出气之化。再者，阴阳二气虽从天道立说，但“阴阳”二字毕竟隐摄人的向度，如果将气理解为质料因，这一向度便荡然无存，船山在幽明视域下的论说随之蜕变为离人而言天的自然之论。

在船山看来，气化表现为“一阴一阳之谓道”的过程。

何谓“一阴一阳之谓道”？首先，“‘阴阳’者，太极所有之实也。”（《内传》，1/524）“一阴一阳”的说法既点出了阴阳之别，即彼此之分际，同时也强调阴阳不相离，即彼此之相际。因此，船山说，“‘一阴一阳之谓道’，不可云二也。自其合则一，自其分则多寡随乎时位，繁颐细密而不可破，亶亶而不穷，天下之数不足以纪之。参差衰益，莫知其畛，乃见一阴一阳之云，遂判然分而为二，随而倍之，瓜分缕析，谓皆有成数之不易，将无执与！”（《内篇》，12/427）但阴阳之相际不是静止地“摆在一起”，而是动态的交际。在此意义上，船山说，阴阳“随其隐见，一彼一此之互相往来”（《内传》，1/525）。阴阳相际、阴阳交际，这两者都是“一阴一阳”的题中应有之义。于连（Jullien）已有见于此。他说，“一阴一阳”之“一一”有两个意思：阴和阳（*yin et yang*），这意味着阴阳不可分（*le yin et le yang sont indissociables*）；或阴或阳（*tantôt yin tantôt yang*），这意味着实在或动或静，

无有中断 (le réel est porté soit au mouvement, soit au repos et que l' un succède sans cesse à l' autre)。因此，“一一”同时意味着阴阳之间相互依赖 (l' interdépendance) 及相互交替 (l' alternance) 的关系。<sup>[10][P247]</sup> 阴阳由相际而交际；反过来，阴阳在交际中成其相际。

阴阳之交际意味着阴阳二气的变化。道正是对气化过程的命名。<sup>8</sup>横渠说，“由气化，有道之名。”<sup>[1][P9]</sup> 船山也说，“道即以天之化言。”(《读书说》6/1109)

但另一方面，道另有深义。船山说：

“一一”云者，相合以成，主持而分剂之谓也。无有阴而无阳，无有阳而无阴，两相倚而不离也。随其隐见，一彼一此之互相往来，虽多寡之不齐，必交待以成也。一形之成，必起一事；一精之用，必载一气。浊以清而灵，清以浊而定。若经营之，若抟掬之，不见其为，而巧无以逾，此则分剂之之密，主持之之定，合同之之和也。此太极之所以出生万物，成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之“道”。(《内传》，1/525)

在气化过程中，阴阳交际，而阴阳在交际中既相辅相成，又保持分际；既有不测之神妙，同时又不是紊乱无序。因此，气化过程仿佛一直受着某种神秘力量的分剂调节和主持支配。这一神秘力量无以名之，且称之为道。然而，在此意义上的道不是气化过程之外的人格神之类的东西。于连说，在阴阳思维之下，世界的变化被理解为由阴阳二气的互相作用 (interaction) 所产生的内在过程 (un process immanent)，它无需求助于上帝 (Dieu) 或第一推动力 (premier moteur)。<sup>[9][P60]</sup> “若经营之，若抟掬之”，两个“若”字巧妙地传达了这样的意思：只能在比喻的意义上把“道”理解为主宰者——可别当真！船山更以“交与为体”说明道不在阴阳之外：“道以阴阳为体，阴阳以道为体，交与为体，终无有虚悬孤致之道。”(《外传》，1/903) 道不是人格神，道也不是阴阳之外的形上实体，道只是气化过程中的神妙之用。换个角度说，道命名气化过程所呈现的神妙不测的态势。

### 3、理

在船山那里，“道”与“理”有诸多相通相同之处。船山以气化之主持分剂说道，同时他也说，“由气化而后理之实著。”(《读书说》，6/1110) 理是气化之理；“理只在气上见，其一阴一阳、多少分合，主持调剂者即理也。”(《读书说》，6/727) 理是气化之主持分剂。道既指天道又指人道，同样，理也是物理与性理的统一：“凡言理者有二：一则天地万物已然之条理，一则健顺五常、天以命人而人受为性之至理。”(《读书说》，6/716) “盖吾之性，本天之理也，而天下之物理，亦同此理也。”(《读书说》，6/1105) 性理与物理同源同构，相贯相通。道与气交与为体，同样，理气相即不相离。一方面，理不离气：“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后。”(《读书说》，6/1052) “气外更虚托孤立之理。”(《读书说》，6/1052) 另一方面，气不能无理：“言气即离理不得。”(《读书说》，6/1114) 合起来说，理气相即：“理与气互相为体，而气外无理，理外亦不能成其气，善言理气者必不判然离析之。”(《读书说》，6/1115)

但相对说来，“理”之命名更侧重于从“条理”上说。“太极最初一〇，浑沦齐一，固不得名之为理。殆其继之者善，为二仪，为四象，为八卦，同异彰而条理现，而后理之名以起焉。”(《读书说》，6/1110) 这是说，在气化之中由同异所彰显的条理即是理。太极不可谓之理，因为太极之名所提供的向度乃是阴阳二气合和絪縕的本然状态。或许可以说，理命名气化成形过程所呈现的有序态势。

船山持理不先气不后之说，自然拒绝把理看成某种超绝的实体。他说，“理不是一物，与气为两。”（《读书说》，6/726）但从宋明理学史来看，理很容易被实体化。理的实体化，其中一个重要的思维环节是理的绝对性。这实际上忽略了气化的另一个侧面：无序性。理表征气化过程的有序性态势，但气化还有其不可测度的向度。船山曾有“气失其理”的提法。（《读书说》，6/716）他还说，“天，有可以知者也，而气数之不齐者，则但能信之以理而不可必。”（《四书训义》，7/352）这里的正面主张乃是说，天固然有不可知之气数，但仍然信要其理。但是，值得注意的是，船山毕竟区分了理与不齐之气数，后者正是对气化无序性的认识。

正如道之为天道与人道的统一体现了天人之际的视域一样，理之为物理与性理的统一也是如此。

朱熹《中庸章句》释“天命之谓性，率性之谓道”曰：“人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。……人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。”<sup>[5][P17]</sup> 这里涉及到的理、性、道最终都可归结到理上去，因为率性循理则为道，而理落实于具体的人、物之上则为人之性及物之性——反过来，落实于人之性的理为性理，落实于物之性的理为物理。船山对朱熹的诠释复作诠释，讨论人之性与物之性。对二者的讨论，实际上也就是对性理与物理的讨论。船山说：

《章句》于性、道，俱兼人物说，《或问》则具为分疏：于命则兼言“赋与万物”，于性则曰“吾之得乎是命以生”；于命则曰“庶物万化由是以出”，于性则曰“万物万事之理”。与事类言而曰理，则固以人所知而所处境者言之也。其于道也，则虽旁及鸟兽草木、虎狼蜂蚁之类，而终之曰“可以见天命之本然，而道亦未尝不在是”，则显以类通而证吾所应之事物，是理本一，而非概统人物而一之也。（《读书说》，6/455）

船山于此引《四书或问》细说朱熹“性、道兼人物说”。《或问》解释“天命之谓性”说：“盖天之所以赋与万物而不能自己者，命也；吾之得乎是命以生而莫非全体者，性也。故以命言之，则元、亨、利、贞，而四时五行，庶类万化，莫不由是而出；以性言之，则曰仁、义、礼、智，而四端五典，万物万事之理，无不统于其间。”<sup>[11][P46]</sup> “吾之得乎是命以生而莫非全体者”，以及仁、义、礼、智之性，这些都是从人之性上说。“四端五典，万物万事之理”说的则是物之性。《或问》又解释“率性之谓道”说：“盖所谓性者，无一理之不具，故所谓道者，不待外求则无所不备。所谓性者，无一物之不得，故所谓道者，不假人为而无所不周。虽鸟兽草木之生，仅得形气之偏，而不能有以通贯乎全体，然其知觉运动，荣悴开落，亦皆循其性而各有自然之理焉。至于虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺獭之报本，雉鸠之有别，则其形气之所偏，又反有以存其义理之所得，尤可以见天命之本然，初无间隔，而所谓道者，亦未尝不在是也。”<sup>[11][P47]</sup> 船山以为，朱熹在这里论及鸟兽草木、虎狼蜂蚁之道，虽然在直接的层面上的确只是谈论物之道，但究其实却是触类旁通，以物之道证人之道罢了。细考朱熹之说，所谓父子、君臣、报本、有别（爱情之忠贞）俱是从人立言。也就是说，都是从人的视域出发讨论物。物之道不离人之道，物之性不离人之性，物理亦不离性理。

物理不离性理原本是说，物理从性理出发得到认识，这一点突显了物理、性理之相际。但是，物理不离性理同时也就意味着：只有与性理相关的物理才是可以理解的，与性理无关的物理则是不可理解的。性理与物理的差异体现为人之天与物之天的区分，这一区分则相应地突显了性理与物理之分际，而人的有限性意识则意味着对此分际的自觉守护。物有其自理而人有其限度；诚然有在人之天之内的物，亦有人之天之外的物。万物天地有切于吾身者，亦有不切乎吾身者；吾身所有之万物天地，我固可作用于其上而有功，非吾身所有之万物天地，非我所能位育之。当然，人的心灵有超越性，于非吾身所有之万物天地，当然也可以拟

想之而有其效。然而，效毕竟不同于功。如果混功与效为一，则难免有类似于释家以心法起灭天地的谬误。

人不得以心法起灭天地。然而，与其并行不悖的是另一事实：人不得不从人的语言出发、从人的世界出发理解物之性。船山说，“尽物之性者，亦但尽吾性中皆备之物性”。（《读书说》，6/455-456）但这一点不应从消极意义看待——恰恰相反，它应被视为人之理解所以可能的基本前提，因为这里包含了人之性与物之性的源始统一：物之性不是与人相隔绝的外在之物。当船山说人与物“其理本一”之时，实际上已经有见于此。这里的“一”正是人与物的源始统一，完全不同于“概统人物而一之也”之“一”。后者的“一”乃是将物之性、人之性当作对象之物以“观之”，从而在主客两分的前提之下从客体中抽取出作为普遍的“共相”——这正是西方近代以降占主流的形上学及程朱理学所熟悉的本质主义的思维方式。船山对此批评说：“如必欲观物性而以尽之，则功与学为不相准。”（《读书说》，6/456）

人之性与物之性、性理与物理的源始统一根基于“人之所知而所处者”及与事物之“所应”。这是说，物理在理物过程中开启。在此意义上，船山刻意区分了“物之性”与“物之道”，认为“物之道”不是一个合法的说法

《章句》“人物各有当行之路”，语自有弊，不如《或问》言“事物”之当。盖言“事物”，则人所应之事、所接之物也。以物与人并言，则人行人道，而物亦行物道矣。即可云物有物之性，终不可云物有物之道，故经传无有言物道者。此是不可紊之人纪。今以一言蔽之曰：物直是无道。……

若牛之耕，马之乘，乃人所以用物之道。……则物之有道，固人应事接物之道而已。是故道者，专以人而言也。（《读书说》，6/460）

《中庸》曰“天命之谓性”，为人言而物在其中，则谓统人物而言之可也。又曰“率性之谓道”，则专乎人而不兼乎物矣。物不可谓无性，而不可谓有道，道者人物之辨，所谓人之所以异乎禽兽也。（《正蒙注》，12/112）

人与物的大区别在于，人既有其性又有其道，因为人有继天之成能，可以自己敞开人之性。相形之下，物只有其性而无其道，因为物之性，即物理只是通过人之道——人所以用物之道，即理物的过程——方得以敞开。

船山训“理”字曰：“理，本训治玉也。……理之则有理矣，故转为‘理义’字，事之当然而行之顺也。玉浑然在璞而未有理，治之而文理见。……玉之未治而理隐，已治而理著也。”（《说文广义》，9/352）“理”作为名词，指的是“条理”等；但它又可作为动词来使用，所谓“治理”、“调理”是也。古人有“理水”、“理玉”之说。船山曾有“理物”的说法。（《读书说》，6/449）理在这里首先是动词，如理水、理玉之理。因此，理物便是人治理万物。理物的过程也是化物之天为人之天的过程。这时，物之天与人之天的分野便体现为另一重意蕴：在人以行动作用于物的过程中，物表现出独立性和自在性。从词义上来说，“理物”之“理”作为动词，与名词之“理”不可分，后者是“条理”、“文理”之意。因此，理物便意味着遵循物之条理、文理以开启物之条理、文理。在此意义，理物与其说是人居高临下地治理、统治、驾驭万物，倒不如说是听从万物之理的召唤而归依于万物。“理”在这里是人与物之亲和。一方面，理是事物本有之条理；另一方面，理在理物过程中开显。合而言之，理是物之文理与人之理物的源始统一。

#### 参考文献：

- [1]张载.张载集[C],中华书局,1978年,7,8,9.
- [2]朱伯崑.易学哲学史[M],第四册,华夏出版社,1995年,62-104.
- [3]杨国荣.心学之思[M],三联书店,1997年,90-95.

- [4] Marcel Granet (葛兰言): *La Pensée Chinoise* (《中国思想》), la Renaissance du Livre, 1934, pp. 86, 88, 89.
- [5] 朱熹. 四书章句集注[M], 中华书局, 1983年, 17, 113.
- [6] 杨伯峻. 论语译注[M], 第二版, 中华书局, 1980年, 93.
- [7] 许慎著, 段玉裁注. 说文解字注[M], 20.
- [8] George Lakoff and Mark Johnson: *Philosophy in the Flesh*[M], p. 3, 344.
- [9] 艾兰著, 张海晏译. 水之道与德之端: 中国早期哲学思想的本喻[M], 95-96.
- [10] Jullien, *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi King*[M], le Classique du changement, (《内生之象: 〈易经〉哲学讲演录》) Grasset, 1993, p. 60.
- [11] 朱熹. 四书或问[M], 上海古籍出版社、安徽教育出版社, 2001年, 46, 47.

---

**注释:**

1. 论文凡引船山原文, 均直接在引文后加括号标注书名、《船山全书》(岳麓书社, 1988-1996年)册数及页码。比如, “12/410”指《全书》第十二册, 410页。
2. “要”, 《船山全书》原作“耍”。讹。
3. 这一思想颇近于怀特海。怀特海认为, 任何一次经验在经验到世界的同时也经验到世界的隐藏。“经验之内的世界和经验之外的世界是同一个世界。经验的时机在世界之中, 而世界也在(经验的)时机之中。”(Alfred North Whitehead: *Adventures of Ideas*, The Free Press, 1961, p. 228.)
4. Marcel Granet (葛兰言): *La Pensée Chinoise* (《中国思想》), la Renaissance du Livre, 1934, pp. 86, 88, 89. 亦可参见 François Jullien : *Du temps*, Bernard Grasset, 2001, p. 35.
5. 龙树《中论·观时品第十九》批评了人们对时间的实体化理解。吉藏《中观论疏》卷十九解释说: 外道有“时论者”以为“别有时体, 是无常法, 能为万有, 作生杀因, 故偈云: ‘时来众生就, 时去则摧促。’是故时为因。”时间是独立于万物之外且主宰万物成坏生死的实体。小乘部派的譬喻部也把时间当作实体: “别有时体, 非色非心, 体是常, 而法是无常; 但法于是时中行, 如人从房至房, 如物从器至器。”(参见吉藏: 《中观论疏·中论科判》, 台北, 佛陀教育基金会, 1992年, 323页)
6. 杨伯峻: 《论语译注》, 第二版, 中华书局, 1980年, 93页。
7. 葛兰言指出, 中国古代思想对时间的具体化把握, 很大程度上归功于阴阳观念。(参见 Marcel Granet: *La Pensée Chinoise*, pp. 83-84.) 但是, 葛兰言对阴阳的理解基本上是形上学的。在他看来, 阴阳是建构本然世界的两种元素。但在船山那里, 阴阳二气不离幽明之视域。
8. 冯友兰《新理学》说, “道体之本然, 即是大用之流行。”(冯友兰: 《贞元六书》, 华东师范大学出版社, 1996年, 71页)
9. 参见 Jullien, *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi King*, le Classique du changement, (《内生之象: 〈易经〉哲学讲演录》) Grasset, 1993, p. 60.

## On Wang Chucanshan's Heaven Idea

Liu Liangjian

(East China Normal University Department of philosophy)

**Abstract** :Born in the sky, one of the most basic philosophical question is what earth. It is this question triggered a traditional Chinese philosophy of Heaven. As a master of traditional Chinese philosophy, Wang Chuan Shan inspection of the devas is spectacular and made a lot of enlightening insights worthy

---

of our attention.

**Key words:** WangChucanshan; Heaven Idea

**收稿日期:** 2006-9-14

**作者简介:** 刘梁剑,男,华东师大哲学系讲师。