



王船山道器之辨的哲学阐释

2005年12月25日

来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

形而上与形而下: 以隐显为中心的理解: 王船山道器之辨的哲学阐释

本文发表于台湾《清华学报》2001年第31卷第1—2期（实际出版时间为2002年第4期）。本文共分6部分，其中第2—3部分经过修改在《复旦学报》2002年第4期发表，发表时题目为《形而上与形而下：后形而上学的解读》。

Metaphysical and Under-metaphysical : An Interpretation on Wang Fuzhi`s
Differentiation between Tao and Qi

关键词: 形而上, 形而下, 之谓与谓之, 隐显(幽明), 王船山

摘要: 自《易传》提出「形而上者谓之道, 形而下者谓之器」以后, 道器之辨或者说形而上与形而下之分, 就成为中国古典形上哲学中的一个根本性讨论。王船山对于道器问题作出了不同于宋明儒者的全新性理解, 他的解释立足于如下的两个出发点: 第一, 《易传》是言「幽明」(隐显)而不言「有无」的, 因此, 形而上与形而下的区分应该在隐显而不是有无的视域中进行; 第二, 《易传》所谓「谓之」与「之谓」这两个表达有着本质的区分, 「谓之」不能脱离主体的实践而加以理解。从这两点出发, 本文试图重构王船山的道器之辨。本文的结论是, 形而上与形而下之分, 首先主体自身的两种不同存在方式, 也就是主体显现存在的两种不同方式: 由显入隐的思与由隐入显的感性实践; 其次, 是主体这两种活动所把握的对象: 不可见的隐者和可见的显者。

作者: 陈赞, 南京大学哲学硕士, 华东师范大学哲学博士。现在任职于华东师范大学中国现代思想文化研究所。通讯地址: 上海中山北路3663号中国现代思想文化研究所。邮政编码: 200062。电话: 021-62851060。电子信箱: ecnuchy@sohu.com。

一、前言

形而上、形而下的区分, 在儒学历史中乃是一个基本的存在论区分, 早在《易传》中, 它就已经出现: 「形而上者谓之道, 形而下者谓之器。」但是, 同样是在《易传》中, 有着对于存在(道)的另一种表述: 「一阴一阳之谓道。」程颢意识到, 要解决什么是《易传》所谓的存在(道)之谜, 关键在于区分「之谓」与「谓之」: 「如『形而上者谓之道』, 不可移『谓』字在『之』字下, 此孔子文章。」的确, 之谓与谓之的分辨, 可以为形而上与形而下的区分, 提供一个重要的出发点。但是, 学术界对此似乎没有给予足够的重视。更为重要的是, 人们往往满足于戴震对于之谓与谓之的似是而非的解释, 而王船山对于之谓与谓之、形而上与形而下的区分, 似乎一直没有引起人们充分的重视。所以, 王船山的道器之辨所蕴含着的深刻内涵, 似乎尚有进一步探讨的必要。

二、谓之与之谓

这里所谓的「谓之」和「之谓」是存在论言述的两种句式，它们有时不是单独出现的，而是出现在一组结构相同的几个句子中。在探讨它们的区分时，人们通常注意到的是戴震的观点，的确，它为进一步的讨论提供了一个出发点，但是，根据我的了解，人们似乎并没有真正认识到戴震观点中隐含着的歧义和混乱。

古人言辞，「谓之」与「谓之」有异。凡曰「谓之」，以上所称解下。如《中庸》「天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教」，此为性、道、教言之，若曰性也者天命之谓也，道也者率性之谓也，教也者修道之谓也。《易》「一阴一阳之谓道」，则为天道言之，若曰道也者一阴一阳之谓也。凡曰「谓之」者以下所称之名辨上之实。如《中庸》「自诚明谓之性，自明诚谓之教」，此非为性、教言之，以性、教区别「自诚明」、「自明诚」二者耳。《易》「形而上者谓之道，形而下者谓之器」，本非为道器言之，以道器区别其形而上、形而下耳。形谓已成形质，形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。

按照戴震的理解，「谓之」与「之谓」的区分是形式上的，在「谓之」句和「之谓」句中，主词P（这里指要说明者）和宾词Q（这里指用来说明主词的）所处的位置不同。如果用一般的表达式来表示，那就是

Q之谓P P谓之Q

如果把P与Q这两个变项具体化，就可以进一步理解上述用法的意义。「天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教」的主词是性、道、教，也就是说，它所探讨的对象是性、道、教，而不是天命、率性、修道。在这里，「谓之」与「之谓」的区分其实被视为语法上的区分。从语法学的意义上来说，这一区分无疑是正确的。

但是，我们感兴趣的是，在区分二者时，戴震使用了「名」、「称」、「实」这些术语，对于具有中国思想史背景的人们来说，这些术语都具有特定的含义，它们与古代哲学中词与物关系的探讨（名称之辨、名实之辨）这样一些论题联系在一起。我们的问题是，戴震是否在这些论域之内使用这些术语。名实之辨探讨的是概念与实在之间的关系，这已为人们所熟知。需要说明的是名称之辨。名、称是两个不同的概念，对于二者的分别在《尹文子》中就已经出现。王弼把这种区别概括得更为明确：「名也者，定彼者也；称也者，从谓者也。名生乎彼，称出乎我。故涉之乎无物而不由，则称之曰道；求之乎无妙而不出，则谓之玄。」名作为概念，出乎对象的本性，而称则是主体对于对象的一种规定，甚至约定。王弼把「道」、「玄」这些名称看作对于真实的存在「称」，而非是其「名」。所以，「字之曰道，谓之曰玄，而不名也。」而且，在王弼看来，如「谓之」、「字之」、「曰」等等词汇意味着称呼等主体性分辨行为。而名则位于任何主体性分辨之前。按照这种理解，名必然地通过称来体现自己。而《荀子》所说的「名无固宜，约之以命，约定而俗成谓之宜」。其实是说名之称。《说文》把名的本义训为「自命」，王船山说：「虽曰自命，有命之者也」，它包含着出于天而不系于人的因素。至于「称」，王船山指出，「称，本训铨也，铨亦品量」、「以权衡审轻重曰称」，换言之，「称」更多包含着系于人而非出于天的因素，包含着主体自身的品量、价值与情感的认同等。

从这个视域看，当戴震说「凡曰『谓之』者，以上所称解下」时，他的意思可以理解为，「谓之」句式乃是主体建立的一种主观的解释，而非对客观实际的描述。例如，「天命之谓性」就是说，我们把天所命于的那些因素称之为「性」，而不管性在其「是其所是」的意义上是什么。由此，「谓之」这一表达意味着一种规定性的用法，是一种主观陈述。而「谓之」句则意味着一种名实之间的分辨关系，它表达的似乎就是客观陈述。但是，戴震又说「以……辨」，似乎「谓之」句也包含着主体方面的因素。然而，戴震所提供的例证表明，我们的这种解释是错误的，名实、名称等的分别并没有参与他对「谓之」与「之谓」的理解。换言之，「一字有一字之实义，可以意相通而不可以相代」，这种大哲学家的表述风格在戴震那里并没有体现出来，以至我们对之产生了理解上的混乱。不仅如此，戴震还断言，「谓之」与「之谓」所述说的真理，都是对象性实体自身的真理，它们与任何主体性的分辨都没有关系。这里所说的实体，是「实有其体」的意思，「有实体，故可分。」所以，「一阴一阳之谓道」在他那里就是一个颠倒了主词与宾词的主述式陈述；而形而上与形而下则是天道流行过程中未成形质与已成形质的两种状态，也即有形和无形之别，这样形上、形下之辨就变相地被视为有无之分。这种主述式陈述作为对天道实体「是其所是」的陈述，它与主体的知行过程以及主体自身的存在没有关系。这样，戴震对于「谓之」与「谓之」的区分，仅仅是一种语法学上的区分，它并不要求来自存在论上的支持。

但是，对于王船山来说，只要没有从实体与主体，也即天与人的相关性来考察「谓之」与「之谓」，我们就处在存在论的畛域之外。而这种相关性正是王船山的切入点：曰「性」、曰「道」、曰「教」，有质而成章者也。曰「天命」、曰「率性」、曰「修道」，则事致于虚而未有其实者也。溯其有质成章者于致虚之际，以知其所自来，故曰「之谓。」

曰「自诚明」，有其实理矣；曰「自明诚」，有其实事矣。「性」，为功于天者也；「教」，为功于人者也。因其实而知其所以为功，故曰「谓之」。

天命大而性小，（性属一人而言。）率性虚而道实，修道方为而教已然。命外无性，性外无道，道外无教，故曰「之谓」，彼固然而我授之名也。

诚明皆性，亦皆教也。得之自然者性，复其自然者亦性，而教亦无非自然之理。明之所生者性，明之所丽者亦性，（如仁义礼等。）而教亦本乎天明之所生。特其相因之际，有继、有存、（成性存存，道义之门。）有通、有复，则且于彼固然无分之地而可为之分，故曰「谓之」，我为之名而辨以着也。

王船山发现，「谓之」是在「于彼固然无分」的情况下「而可为之分」，但是，这种区分的实质是「我为之名而辨以着也」。也就是说，「谓之」句表达的不是对象性实体自身的「是其所是」，而是主体的一种规定。换言之，「谓之」不是一种描述，而是一种解释，是一种把对象「看作……」（seeing as）的方式。维特根斯坦曾经对动词「看」（to see）进行了分析，并阐明了「看作」的概念。我们不仅在「看」，而且「看作」；将某物「看作」什么取决于怎样理解它。因此，「看作」不是知觉的一部分，「思」参与了「看作」，并使看作成为可能。

以「自诚明谓之性，自明诚谓之教」为例，「性」与「教」两者不可加以分析，「自诚明」在其「是其所是」的意义上并非只是「性」而不是「教」，「自明诚」就其本身而言，也非只是「教」而不是「性」：

性教原自一贯：才言性则固有其教，凡言教无不率于性。事之合者固有其分，则「自诚明谓之性」，而因性自然者，为功于天；「自明诚谓之教」，则待教而成者，为功于人。

在是其所是的层面，人性总是在教化过程中生成的人性，所以，只要一旦道及人性，教化也就同时在里面了。同样，教化总是人性的教化，是人性固有之端的启蒙，而不是对于人性的制作、生产，因此，教化过程其实只是人性固有倾向的自我发展。所以，人性与教化总是不可避免地纠缠在一起，不可人为加以分割，任何分割都是一种形式的、脱离内容的规定。然而，从行动方式的角度来看，则自诚明和自明诚体现的乃是两种走向存在的不同方式：自诚明，不待于工夫、培养和教化，是直接出于自然本性的方式，因此，它是圣人（天才）的方式，而不是学者的方式；自明诚则与之相反，不是直接出于本性，而是经过教化、启蒙，而最终合乎本性的方式，是学者的方式，而不是圣人的方式。这里存在者一个天人之辨，「天不容己于诚，而无心于明。诚者天之道也，明者人之天也。」因此，「谓之」的真理作为主体性的分辨，它乃是一种行动的真理，是对于不同的行动方式的分划，它意在「因其实而知所以为功」，它既告诉我们行动的目的——「要功于诚」；同时也告诉行动的方式——「必以明为之阶牖也。」这里的关键在于，「谓之」句不是主述式陈述，不是「属」加「种差」的定义方式，而是主体出于一定的实践目的（对于不同的存在方式）所作的一种分辨。在王船山那里，他多次提到这种来自主体而不是对象本身的规定与分辨，例如「先后」、「始终」、「春秋」等都是人自身建立的，是自然界本身所没有的。

在「之谓」句中，我们发现了相反的情况，它表达的是对象实体的实际情况，是「彼固然而我授之名。」例如，在「天命之谓性」中，性自身就是天之所命，而不需经过主体的建立。性是「有质而成章」的实体，而天命则是对于这一实体的起源的回溯，通过这种回溯，我们可以理解这一实体的「其所从来。」所以，「之谓」所展示的是一种理论理性的言说，而不是实践理性的真理，是从知上理解存在的活动。

事实上，对于谓之和之谓的这种区分，并非王船山的个人发明，在哲学史中，它是一种普遍的看法。在王弼、朱熹和高拱那里，我们同样发现了这样一种区分：

而言谓之玄者，取于不可得而谓之然也。不可得而谓之然，则不可以定乎一玄而已。谓之，名之也；之谓，直为也。

「谓之」云者，原其所以名也；「谓之」云者，加之名者也。故不同。

然而，王船山的深刻之处在于，他对于这种区分进行了进一步的探讨。对于王船山而言，「谓之」与「之谓」的分辨与广义的知行之辨具有不可避免的关联。当《中庸》说「自诚明谓之性，自明诚谓之教」时，其目的并不在为我们提供对于「自明诚」和「自诚明」的

认识，而是提供可以施行的「所以为功」的方式，因此「谓之」句是实践理性的言述，而不是理论理性的命题。它关涉到的是「如何」、「怎样」这种实践的语境，只要脱离了行动方式这种「如何」的语境，我们就看不到它是主体自身建立起来的真理。「之谓」句与之相反，它是一种理论理性的言述，它提供的不是行动的方式，而是「以知其所自来」的认识。它所告诉我们的是实体性自身的真理，它关涉的不是「怎样」、「如何」，而是「什么」。「天命之谓性」告诉了我们人性来源于天，但怎样尽性，则是一种实践的智能，这里并没有提供给我们。

这样，我们已经从存在论的角度给出了谓之与谓之的区分。按照这个区分，我们已经可以明确：在「形而上者谓之道，形而下者谓之器」这一表达中，「形而上」与「形而下」之间的分辨不是道器固有的分辨，相反，在本然的意义上，道器本身总是不可分割的；作为主体性的分辨，形而上与形而下意味着主体存在的两种不同的方式，或者说，主体显现存在的两种不同方式。

对于王船山而言，张载发现的如下真理，构成了道器之辨另一个重要的出发点：这就是《易传》是言「幽明」而不言「有无」的。在王船山那里，「幽明」就是「隐显」，就是「不可见」与「可见」。这一事实，意味着形而上与形而下之别，必须从「隐显」而不是「有无」的视域，才能获得恰当的理解。

这样，我们可以明白，王船山对于道器之辨的理解，有两个不容忽视的出发点：首先是之谓与谓之之辨，其次是隐显与有无之辨。

三、形上、形下之分是隐、显之别

谓之与谓之的分辨，为探讨存在论的基本区分——「形而上者谓之道，形而下者谓之器」，提供了基础。船山再次强调，「谓之」一词意味着它所述说的「基本区分」乃是主体建立起来的：「谓之者，从其谓而立之名也。」戴震曾经提请我们注意，这一区分的实质不是界定道器，而是用道器来分辨形而上与形而下，因此，主体这里所建立起来的，其实是形而上与形而下的分别。当船山说「上下者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也」时，这一区分的主体性质就更为清楚了。

形而上和形而下，可以从主体和对象两个层面加以区分。从存在经验的对象来说，形而上、形而下就是隐、显，也即不可见和可见之别；从主体自身的存在方式，同时也是开显真实存在的方式来说，形而上和形而下分别是思与感性实践两种不同的沟通隐显（可见与不可见）的方式。先从对象的层面说起。

船山说：「形而上者隐也，形而下者显也。」形而上与形而下之分是隐与显之别，所谓隐、显，就是幽、明，就是不可见（闻）的与可见（可闻）。所以，在船山那里，「形而上者」与「形而下者」在某种意义上又是「弗见弗闻」与「可见可闻」的同义词。「形而下者，可见可闻者也。形而上者，弗见弗闻者也。如一株柳，其为枝为叶，可见矣，其生而非死，亦可见矣。所以体之而使枝为枝、叶为叶，如此而生，如彼而死者，夫岂可得而见闻者哉？」

把形上、形下之分规定为隐、显之别，或者可见、不可见之别，这意味着，在这里成为关注中心的，不是存在本身，而是存在向主体显现的方式。所以，不是存在自身可以分为形上、形下，而是存在的显现，同时也就是主体的存在经验，存在着两种方式：形而上的方式与形而下的方式。显然，在船山这里，「存在是什么」这样一种提问和表述不再构成关注的中心，这样一种提问和表述，在实际上，会导致把形上、形下之分看作是对这个现实世界的自身结构的描述，也就是说，形上、形下就会成为这个世界自身「存在区域」上的固有划分，而不是我们自身的存在方式（例如我们的存在经验或者行动方式）上的差异，不管这个差别向我们显现，还是隐藏起来，它都已然并且依然存在。在这种意义上，形上、形下就是描述性的范畴，而不是解释性的范畴；就是理论理性的范畴，而不是实践理性的范畴。如果是这样，那么，形而上者也就不必「谓之」为道，而直接就是道了；形而下者也就不必「谓之」为器、而其本身就是器了。也正是在没有认清「谓之」的真正意义的情况下，形上、形下之辨才会被视为与理气之辨重合，把形上等同于理、把形下等同于气的情况才会发生。

船山知道，如果从存在本身的区域划分而不是从存在的显现方式上考虑形上、形下之别，那么，我们在根本上就无法抵御那种建立在「有无」基础上的那种「实体主义存在论」，而那种存在论最终意味着对真实的存在本身的颠覆。所以，在这里，船山仍然严密地采用防御性的策略。他看得非常得透彻，他很清楚来自有无的思考方式，在这里，只能采取两种进攻方式：其一，把形上、形下之别解释为无、有之别；其二，把二者的差异解释为无形与有形之别。对于第一种解释，他指出，「道之隐者，非无在也。」当我们说道隐时，并不是说道不存在。所以，「隐」不是就对象本身而言的，它其实是一个与主体的知

能密切相关的概念。换言之，只有通过主体现实的知能活动，隐显才能得以界定。

且夫道何隐乎？隐于不能行不能知者耳。

隐对显而言，只人所不易见者是。

「隐」的意义就在于，它在主体某一具体知能活动中超越了主体所可经验的范围，但它并非「不存在」（「无」），而是以「不可见」（隐）的方式作用着知行活动。「显」的意义在于，它在主体感性的知能活动畛域之内，以「可见」的方式存在。因此，形而上、形而下并非「有无」之别，而是两种不同存在形式的存在：可见的有和不可见的存在。所以，王船山强调，隐不是「无」，隐只是现在不可见、不能行，而不是不存在。「吾目之所不见，不可谓之无色；吾耳之所不闻，不可谓之无声；吾心之所未思，不可谓之无理。以其不见不闻不思也而谓之隐，而天下之色有定形、声有定响、理有定则也，何尝以吾见闻思虑之不至，为之藏匿于无何有之乡哉！」显然，所谓隐者，并不能化约为「无」，化约为「非存在」。当我们把「隐」与「不可见的」等同时，应该警惕的是这样一种危险观念，根据这种观念，「无」既然不存在，因此也不可见，由于不可见即是隐，所以，「无」也是隐。这种知性的推理没有注意到人类语言的辩证本性。在船山看来，对于「无」，由于不能说它是可见的，因此，也不能说它是不可见的。因为，「可见的」与「不可见的」只能用来表达「有」，而不能用来表达「无」，否则，就是词语的误用。所以，只要我说「隐」的时候，作为言说之前提的就是存在，也即真实的「有」：「凡言隐者，必实有之而特未发见耳。」

有无的思维进入「存在论区分」的第二种策略，是把形上与形下之分归结为无形与有形之分，由于有无的多重含义，它又可以划分出两种情况：其一，认为形上在其本质上就是无形的，只要有形就是形而下者，这种观点曾经为朱熹、二程等坚持；这种观念没有注意到形上与形下的往来性。其二，如戴震所主张的那样，形而上是尚未有形，形而下是已成形质，而尚未有形者可以有形，有形者可以无形。对于这两种观点，王船山针锋相对地指出：「形而上者，亦有形之词，而非『无』形之谓。则『形』『形』皆有，即此弗见弗闻之不可遗矣。」形而上并不如宋明人所理解的那样，就等同于「无形」。形而上一旦被等同于「无形」，这个形而上就没有形着自己的能力，就没有了重新可见或者与可见沟通的可能性，这样就会预设一个超感性的实体化的绝对本源。

船山明白，只要把形上、形下归结为无形、有形，那么，形上与形下就已经被看作在主体之外发生的、宇宙自身的演化过程。只要这种观念占了上风，存在论就会退回到前批判哲学的水平。因为，在这里，形而上与形而下成了在主体知行活动过程之外人为构造的实体。而且，通过反思，可以清楚地看到，这样一个进行着形上、形下区分的主体，其实是一个认知着外部世界的纯粹理论意识，正如冯克（G. Funke）所说的那样，「意识只不过是可以用意识在后面提问，而它本身却总是立足于形式。」所以，作为形而上者的道（存在）在这里就不是这个意识自身的存在方式，而是转换为它要认识的对象——「理」。与此相应，这个自以为认知着存在的意识，要求把「存在」作为客体来描述。随着道的理化现象，这种情况成为现实。「存在」在先秦汉唐时代还是存在的方式（道路）——「道」，但是，到了宋明，它成为「理」，以至「本心」、「良知」。在王阳明那里，存在论的事业成了良知的事业，在孟子那里还与良能并列的良知，在王阳明那里，却成了主体的事业的全部，良能的概念变得多余。不管怎样，「良知」总是属于「知」的形式，所以，即使是王阳明，也只能说，良知是「天理」，而不能、也从来没有说，良知是「天道」。当王船山批评王阳明以无善无恶为良知的时候，他清楚地看到了，这样一种以意识为主要形式的良知概念正是有无之分的一个必然结果：「浅则据离明所得施为有，不得施为无，徇目而心不通；妄则诬为有无，庄、列、淮南之流以之；而近世以无善无恶为良知者，亦惟其浅而成乎妄也。」因此，以有形、无形解释形上、形下，导致了意识（知）对于存在的优先性。从哲学史上看，「有无」之说以其对于「无」的优先性的强调，它往往导致一种意识体验，例如在海德格尔那里，存在成了惟有通过「无」的体验才能显示的最难解的奥秘。王船山在论及「有无」时，一针见血地指出：「诸子论天人之道而归于无所行者，必不能与之相应，则又为遁辞以合于流俗，使人丧所守而波靡以浮沉于世。知德者，知其言之止于所不能见闻而非其实，故厌之。」船山的意思是，正是由于人们所讨论的「道理」不能付诸实行，正是由于人们坚持意识（认知）对于行为的优先性，所以，才会出现把形上看作「无」或「无形」的情形。所以，根据船山的看法，只要在「形而上」中去掉这一个「形」字，那么，存在观念的这种演化（道的理化，以及理的良知化）就是它的一个必然的结果。

不仅如此，把形上视为无或无形，不管有意还是无意，其实已经默许甚至助成了「索隐行怪」的哲学「疾病」。「索隐」一词，「此『隐』字不可以贬剥」，「其病在『索』上

「索者，强相搜求之义。」当我们说形而上时，已经有一「形」字为「可按之迹」，「可指求之主名，就这上面穷将去，虽深求而亦无不可。」但是，只要「形」被抹去，那么，索隐的情形就会不可避免地发生：「唯一概丢抹下者『形』，笼统向那边际处去搜索，如释氏之七处征心，全不依物理推测将去，方是索隐。」「索隐」必然导致「行怪」，因为其所索求的，并非隐而不显的真实的存在，所以，它不可以据以为德，得于心而见于行，甚至连在主体间确证它为真为假都不可能：「他便说有，我亦无从以证其无；及我谓不然，彼亦无执以证其必有。」道家说「有有者，有未始有者」时，还可以说得过去，但是说到「有未始有夫未始有者」时，已经脱离了气，索隐也就开始了。所以，「形」的意义在于，它为行动提供了可以遵循的方向，也为行动提供了自我确证的条件。离开了「形」，存在就会成为「孤另」的存在，它既无法确定自己的真实性，也没有体现自身本质的场所或空间。因此，真实的存在总是在「形」中体现自己，在形中确证自己的本质。在船山看来，陆王心学「多所秘藏」，正是一种索隐的表现。明代心学汲汲追求的精神生活的范式—神秘体认（如静中体验未发、追求洞见心体），在这里，都成为由于遗弃「形」而追求索隐的一个结果。

对于船山而言，最为关键的还有一点，这就是与「索隐行怪」相伴着的，其实是一种贵上（形而上）贱下（形而下）的意识。因为，只要还没有脱离形，那么，索隐的情况就不会发生，所以，索隐者在这里所索求的，正是他所看作是形而上的东西。因此，对于形而下的敌视，正是索隐行为的一个已经预设好了的、已经对于索隐行为发生著作作用的前提。在这里，由于脱离了存在的显现这样一种语境，形而下者被理解为一个容器，它的意义是由于能够盛装、盛载着形而上者而得以确定的。换言之，形而上自身直接就是作为价值而出现的，而形而下则是作为价值承载者而出现的。只要获得了「形上者」，或者只要有了可以不通过形下而进入「形上」的途径，形而下者就会被视为工具而置之不理。在船山看来，这种观念典型地体现在「蹄非兔也，筌非鱼也」、故「得兔可以舍蹄，得鱼可以舍筌，（得意可以忘言、得言可以忘象）」的陈述中。船山指出：「若夫言以说象，相得以彰，以拟筌蹄，有相似者。而象所由得，言故未可忘已。鱼自游于水，兔自窟于山，筌不设而鱼非其鱼，蹄不设而兔非其兔。非其鱼兔，则道在天下而不即人心，于己之为长物，而何以云『得象』『得意』哉？」显然，在船山看来，在「得筌忘鱼」的比喻中，人们忘记了，如果没有筌，那么兔就还不是我所得的兔。因此，把形下视为工具性的「筌」，那么，形上就还不是我的存在方式，就还是在某一时刻要达到的某一目标或结果，而不是建构生活的一种方式。

船山注意到，贵上贱下的存在论的一个根本特征是把形上视为形下的「所以然之故」，也即形下的「所从出者」，因此，它必然要确立形上对于形的优先性，不管是从逻辑上，还是从时间上。王船山的观点恰恰与之相反，不是形上对于形具有优先性，而是形对于形而上具有优先性：

形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天、穷地，穷人穷物，皆所未有者也。

器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理，而邪说者淫曼以衍之而不知惭，则君子之所深鉴其愚而恶其妄也。

要理解这一表达的意义，必须明确，形而上与形而下作为存在显现的两种方式，并非仅仅是作为一个客体的人所观察到的存在自身的自发显现，而是，作为人的存在方式，通过人自身的活动而建立起来的。形上、形下的分别只有在与人的行动联系起来时才能建立：「圣人者，善治器而已矣。自其治而言之，而上之名立焉。上之名立，而下之名亦立焉。上下皆名也，非有涯量之可别者也。」形上、形下首先意味着主体显现存在的两种方式，其次，才意味着这两种方式所把握的「对象」，但是，宋明以来，人们注意的只是后者，而不是前者，这样，形上、形下之辨就脱离了实践的或存在显现的语境。从存在的显现出发，人必须「资形」才能「起用」，这正象人的「耳目口鼻之气与声色臭味相取，亦自然而不可拂违，此有形而始然，非太和氤氲之气、健顺五常所固有也。」形而上作为显现存在的一种方式，它的发生作用是以形为基础的，如果没有形，那么形而上只是一个虚立之名，而无所作用，因此就不是真实的形而上者。正是在这个意义上，船山说，「形而上者为形之所自生。」「形而上」之「形」不是「形体」、「形状」，而是作为动词的「形」，它是显现（得以可见）的意思，「形而上」意味着由「形」（可见）而上，没有「形」，也就不能由「形」而上。这里成为关键的是，只要我们把自已规定为一个仅仅从事着静观的意识，那么，我们也就不能理解形对于形而上的优先性。也就是说，形对于形而上的优先性，不能在以知为中心的世界观中给出，而只有在以行为为中心的世界观中才能被发现。

可见，从对象的层面上，形而上、形而下之见的分别，是隐显，也即不可见与可见之别，但它们却不能被化约为有与无之别。但是，对象层面上的分别最终奠基于主体层面上的分别，从主体的层面上，形而上与形而下的差别又在什么地方呢？

四、形而上：以思会通隐显的方式

从主体自身来说，形而上、形而下是主体显现真实存在的两种方式，真实存在就是隐显（不可见和可见）的动态统一，因此，显现真实存在(being)，就是主体以自身的存在（existence）来沟通隐显(presence and absence)。所以，当把目光从存在转向存在的显现时，就必须注意，存在向谁显现的问题。显然，存在的显现不是向作为客体的人的显现，而是在一个自身存在的主体那里，存在连同他自身的存在一起被经验，这种经验不是建立在旁观、静观上，而是把主体自身的「在」投入到「存在」中去。所以，存在向谁显现的问题，同时也就是谁在存在着的问题。换言之，存在(being)是在主体自身的存在（existence）中得以显现的。可见，王船山在这里所强调的无非是先秦人已经发现的一个真理：存在只有在主体自身的存在中才能得以显现，从而也才是可以理解的。《庄子》〈齐物论〉所谓的「道行之而成，物谓之而然」，就是对于这一真理的最好表述。王船山也同样指出：「行而后知有道，道犹路也。」只有在主体自身的存在中，真实的存在才得以作为主体自身的道路（存在方式）而显现出来。

明确了如上的语境，我们才可以进一步思考形上、形下的分别：

「形而上」者：当其未形而隐然有不可逾之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，形之所可用以效其当然之能者，如车之所以可载、器之所以可盛，乃至父子之有孝慈、君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形而上者也。

船山把「形而上」理解为「当然之道」，而不是「当然之理」，这在后宋明时代尤其要加以注意。对于船山而言，理可以是物理，也可以是性理，因此，它是「随在分派位置得底，道则不然，现成之路，惟人率循而已。」换言之，物有理，但无道：「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。」在特定的情况下，我们也说物之有「道」，但是，其实是说人「应事接物之道而已」，所以，「道者专以人而言也。」据此，在这里，船山所说的「车之所以可载，器之所以可乘」均指人的用物之道；这里所说的「良能」乃是人之良能。因此，「形上」作为「当然之道」，也就是主体的存在方式，同时也是主体显现存在的方式。

船山把「形而上」区分为两种情况：（1）当其无形时，形上乃是存在由未形（不可见）通向可见所遵循的条件——「天则」；（2）当存在那原先未形的部分已形（可见）时，仍然存在某种未形（不可见）的部分，与此已形（可见）者相为表里作用，形而上就是其已形者用来效其当然之权能者。在第一种情况中，形而上是主体心之功能或作用，而心之大用在于思这样一种精神活动；在第二种情况中，形而上是隐藏在形（可见）之中并使可见得以发挥其功能、成为自身的不可见者，它是主体的思这样一种精神活动所把握的对象。这两者，都是隐而不显的，因此，也都是形而上的。但是，形而上的第二种含义只有通过第一种含义才得以显现，因此，形而上的前一种含义构成了首要的方面，它指向主体的「当然之道」，也即一种通过「思」而会通不可见的方式：

盖形而上之道，无可见，无可闻，则惟思为独效。形而下之有色有声者，本耳目之所司，心即阑入而终非其本职，思亦徒劳而不为功。故可见可闻者谓之物，而仁义不可谓之物，以其自微至着，乃至功效乃已成，而终无成形。若夫食、色等，则皆物也。是故唯思仁义者为思，而思食色等非思也。

在这里，可以清楚地看到，上面所谓的功效、良能，其实是指「思」，所谓「天则」，其实是指「仁义」。由此，「形而上」可以在两个方面加以理解：其一，是主体的思这样一种存在方式；其次，是指这种思之对象，不可见的存在，也就是「仁义」。

在这里，起决定作用的是，船山认识到，如果从当前可见的存在，通向不可见的存在，心理主义、经验主义的方法就不足以解决问题。王船山坚决主张，心与耳目之官在本质上是不同的，在《孟子》「心之官则思」、「耳目之官不思」的陈述中，船山找到了来自经典的支持。船山认为，孟子揭示了思与感官经验的分别：「不待思而得者，耳目之利也，不思而不得者，心之义也；（义谓有制而不妄悦人。）而蔽于物者，耳目之害也；思则得者，心之道也。故耳目者利害之府，心者道义之门。」感官所能得到的经验，来自生理的自然禀赋，不需要工夫，因此也不存在过程，如同光照一样。「声色之丽耳目，一见闻之而然，虽进求之而亦但然。为物所蔽而蔽尽于物。岂如心之愈思而愈得，物所已有者无不

表里之具悉，（耳目但得其表。）物所未有者可使之形着而明动哉？」在这里，思是一种从当前通向不可见，或者从显入隐的方式，这与耳目之官只能感知当前的可见者完全不同。正因为如此，这里的「思」与「思食思色等思」就具有不同的含义，船山对于二者作出了规定：「只思义理便是思，便是心之官；思食思色等，直非心之官，则亦不可谓之思也。」「思食思色等思」作为一种自然的经验态度，它指向的是以可见的方式存在着的具体存在物，而形上之思则超越了当前可见的事物：「君子之思以存夫仁者，岂如思食者之幻立一美味于前，思色者之幻立一美色于前，（此内视内听，亦属耳目之官，不属心。）而亦幻立一孺子入井之事，而作往救之观耶？（释氏用观，只用耳目。）」耳目之官总是在与外物交互引发中才能发挥其聪明的效用，因此，它建立在感官对于可见对象的被动接受的基础上，王船山比之为以「主受」、「待取而予」的「现量」。而思对于可见对象则不具有倚赖性，它「始于吾所受于天之明德而求尽其量，则当体无穷而不倚于物」，具有「物引不动，经纬自全」的特点。思也不同于人心的知觉灵明运动的作用，后者表面看来能够以幻想、想象的方式超越可见，但是，就其实际作用而论，它们仍然对于可见具有强烈的依赖性：「知为思乎，觉为思乎，运动为思乎？知而能知，觉而能觉，运动而能运动，待思而得乎，不待思而得乎？所知、所觉、所运动者，非两相交而相引者乎？所知所觉、以运以动之情理，有不蔽于物而能后物以存、先物而有者乎？（所知一物，则止一物。如知鸪为鸪，则蔽于鸪，而不能通以知鹰。觉、运动亦如之）」知觉运动所面对的是相互隔绝而不能贯通的具体的对象，由于它也是建立在感官接受作用的基础上，在那里，可见与不可见仍然是彼此隔绝的。因此，王船山指出，「其实这知觉运动之灵明，只唤作耳目之官。」这样，思在王船山那里就成了「心官之特用」。在这里，可以看到，王船山坚决地把感性的知觉与思分别开来，因为感性知觉总是依赖于得自视觉的图像，当前不可见的因素，总是不能进入它的视野之内；而思不同于感性知觉的特点就在于它是摆脱了图像的活动，它把当前不可见者作为它的把握对象。只要停留在当前可见的图像中，谁就没有在从事思，思的活动总是展开为可见于不可见之间的贯通。

王船山所说的「心官」不是生理学意义上的器官，而是特指思仁义的官能。仁义与思之间的关系是通过这种心（仁义之心）而实现的。王船山一方面说「形而上之道唯思为独效」，另一方面又说「乃心唯有其思，则仁义于此而得，而所得亦必仁义。」因此，「仁义」也就是形而上之「道」，它与「诚」是同义词，思仁义，也就是思诚。「『万物皆备于我』，唯思，故诚通焉。」在思中，可见与不可见是贯通的，所以，思就具有显现真实的存在意义。在他看来，孟子所说的「思诚者，人之道」，把《中庸》所说的「诚者天之道，诚之者人之道」落到了实处，它指出了走向真实存在的道路：「思为人道，即为道心，乃天之宝命而性之良能。人之所以异于禽兽者，唯斯而已。故曰『由仁义行，非行仁义』，言以思由之也。」

王船山对于思与仁义（诚、真实存在）的统一性的思考，也就是对于思与存在统一性的揭示，思的活动就是「仁义之心」也即人自身之存在的呈露过程，也只有在思中后者才得以呈露。但是，这并不意味着二者是完全等同的，「今竟说此『思』字是仁义之心，则固不能。然仁义自是性，天事也；思则是心官，人事也。」思作为精神活动，它却不同于一般性的活动，因为它把人与天、人与存在连接起来，把可见和不可见会通起来。思与存在的统一性可以从两个方面上加以理解：其一，从生初而言，「仁义（存在）为本而生乎思」，仁义作为不可见者通过思而显现出来。个体的生命一开始，仁义（存在）作为人性的本体就以不可见的方式而被赋予人，只要天与我仁义（存在），也就同时与我以思；其二，从成性而言，思所得的只是本来不可见的仁义（存在），以思为本所生的只是仁义，而不可能是其它，所以，只要天之以我以思，也就与我以仁义（存在）。换言之，思所贯通的是不可见和可见，而不是本来不存在的「无」与「有」。思并不制造存在，只是把存在从不可见状态中带出来。思与存在的统一性意味着，在思中，存在不是作为对象性的客体向主体显现，而是作为主体与存在的统一体（being and existence）而显现。因此，思也是主体把自身的存在投入存在、融入存在的方式。据此，思对于本体论具有本位性的意义，「今人但不能于形而上用思，所以不知思之本位，而必假乎耳目以成思，则愚先言尽天下不识得心，亦尽天下不会得思也。」由此，我们可以明白那种建立在「有无」基础的存在论，之所以是「徇目而已」，其实是不会用思罢了。换言之，那种图像化的视觉视野的出现其实只是主体自己把心官之思拱手让给「耳目口体」以「任知觉之用为务，则自旷其位，而逐物以着其能」的结果。

对于王船山而言，形上之思并不排斥「小体」的感性经验活动。因为，走向真实的存在的关键是沟通可见与不可见，而不是排除可见。王船山要求，思与感性经验之间应保持适度的张力：一方面，思对于感性知觉的适度远离，另一方面，「思不竭貌、言、视、听之

材而发生其仁智，则殆矣。」后者的意思是，思只有充分实现感性的潜能时，才不至于危殆。王船山强调「心官与耳目均用」，「以耳目资心之用而使有所循也」。在这种均用中，他主张思的主导地位，也即「以思御知觉。」

王船山对于心官之思与耳目知觉的如上处理，来自对于心官（大体）与耳目之官（小体）相互关联的体会。在他看来，耳目与心同是一「体」，不可分割：

从其合而言之，则异者小大也，同者体也。从其分而言之，则本大而末小，合大而分小之谓也。本摄乎末，分承乎合，故耳目之于心，非截然而有大小之殊。如其截然而小者有界，如其截然而大者有眄，是一人而有二体。当其合而从本，则名之为心官，于其分而趋末，则名之耳目之官。官有主辅，体有强畔。是故心者即目之内景，耳之内牖，貌之内镜，言之内钥也。合其所分，斯以谓之合。末之所会，斯以谓之本……盖貌、言、视、听，分以成官，而思为君，会通乎四事以行其典礼。非别有独露之灵光，迴脱根尘，泯形声、离言动，而为恍惚杳冥之精也。

显然，对于王船山而言，思与耳目之官的分别，并不是二者在主体存在中的分离，而仅仅是角色的分工而已。耳目之官所知觉到的对象具有「分」的特点，也即它们各自经验到的对象是相互外在、相互排斥的，因此，单依靠它们，不能会通可见与不可见。但是，思的功能却是「合」，而不是「分」，在思的主导下中，感官却恰恰是「合」的，也即获得了统一。这一点与黑格尔对于思与感性的理解极为相似。黑格尔把思看作一种解放，而这种解放不是逃避到抽象中去，而是指现实的事物通过必然性的力量与别的事物联结在一起，但又不把这别的事物当成异己的他物，而是把它当作自己固有的存在以及自己建立起来的东西。这种解放，就其是自在存在着的主体而言，是我；就其发展成一全体而言，就是精神。对于王船山而言，以思主导知觉的过程，其实就是合心与耳目之官的过程，「合之则大，分之则小」，通过合才能更好地实现可见与不可见的贯通，在这种贯通中，小体不小，「沛然效能者大。」在这里，思也成了感性经验方式及其对象（可见者）与本来不可见的存在相统一的方式。当然，在会通可见和不可见的问题上，存在着不同的进路，王船山在这里所提出的主要是一种存在论的进路，在这种进路中，思成为主导性的概念。当然，思主导感性，并不轻视感性。王船山认为，只有在思的主导下，感性才能得到最大限度的释放。可以发现，在王船山那里，思并非狭义认识论意义上的思维，这种思维是一种抽象，它与感性对立；相反，对于王船山而言，存在论意义上的思，并非仅指那种抽象的思维，相反，它是具体的，正是它把感性的丰富性带出来，由此可以推断，这种思并不排斥想象力。

问题的关键之处在于，王船山并不是对于生活经验中可见与不可见之间的贯通方式的描述，而是在发掘一种「当然之道」，这种贯通可见与不可见的方式同时就是主体走向自身存在的道路。虚构、幻想等固然在一定意义上能够把某个具体的不可见者带出来，但是，它是有限制的，它依赖于可见者，而思则摆脱了这种依赖。王船山极力地把思与感性知觉等区分开来，对他而言，思意味着从感性经验的混沌、朦胧、诱引中解放出来的纯洁和净化，它使人脱离了不善与恶的根源，思是「有善而无恶」的，不仅如此，在船山看来，「凡为恶者，只是不思。」这是因为，作为一种主体与存在联系起来的行动，思的过程伴随着存在在主体那里发生的效应，这就是一种庄重肃穆的道德威严和道德意识。儒家早就认识到了这一点，《礼记》所说的「毋不敬，俨若思」就是对此最早的概括。王船山更为直接地指出：「思则敬，不思则肆。敬肆之分，思不思而已。（既要敬，又不着思，即全是禅）。」由敬所带来的是身体的威仪。北宫文子对于威仪作出了如下的解释：「有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。」威是威严，它给人以敬畏，不容凌辱、侵犯、待慢、亵渎，它体现的是人格的尊严。仪则是仪则，可以师法，可以作为典范的意思。这种威仪就是「思」不放手「存在」而必然「形诸外」所达到的效验，《说文》以「容」训「思」，决不是偶然的，它正体现了这种观念。在船山看来，思其实是心体之德的发用，所以，以思生仁义的过程，也就是以思生敬的过程，反过来，「无不敬」也就是无不仁、无不义：「『无不敬』，犹言无不仁，无不义。」因此，以思的方式通向不可见，与以想象、虚构等感性的方式相比，有其深刻之处。

总之，从主体自身的角度来看，「形而上」就是「由形而上」，就是超越可见（显）、会通可见与不可见（隐）的一种方式，这种方式以具体性的思为核心。但是，会通可见与不可见，是双向的，不仅需要从可见（显）通往不可见（隐），还需要从不可见通向可见，后者在王船山那里就是「形而下」所承担的任务了。

五、形而下：以感性实践会通隐显的方式

人们一直把船山的形上、形下之辨视为既成事物及其现成规律的讨论，在这种语境中，形下之器成为具体时空中的存在物，形上之道则是这种事物的规律。这完全是对于现成世界

的静态的、理论性的描述，这种解释没有注意到，船山的道器之辨具有一种会通隐显的实践语境。船山说：

「形而下」，即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能着，后乎所以用之者之功效定，故谓之「形而上」，而不离乎形。

在船山这里，「形而下」的概念有两个方面的规定：其一，「形」已经成为「物」；其二，可见可循。首先，构成形下之规定的并不是有形，而是已经成为「物」。「形而下者只是物，体物则是形而上」，「物之体则是形」，但「物」不能因此而化约为「形体」意义上的「形」。「物」并非只是形体，而同时还意味着一种主体确定「形体」的方式和态度，因此，物这个概念所体现的无非是主体与世界的关系，以及这种关系所可能导出的行为。所以，《说文》对于「物」的解释，是从「人之大用」的层面进行的。自汉代的郑玄以来，儒学就有把「物」规定为「事」的传统。在王船山那里，这一点得到了进一步的强调：

物，谓事也；事不成之谓无物。

以我为人而乃有物。

物各自物，而非我所得用，非物矣。

王船山上上述的论断体现了这样一种观念：事物（物, thing）总是在事务（事, affair）中进入这个世界的。在日常经验中，可感知的事物（物）首先是作为某种「上手之物」，也即作为器具（器），作为有用物，而向我们显现出来的，它们总是指向人类的具体事务。这种观念不同于那种以静态的感知为定向的图像化思维，在后者看来，事物之所以为我们所经验，是由于我们的感官，这种认识没有考虑王船山常常提及的两种现象：既存在着视而不见、听而不闻的事实，也存在着不视而见、不听而闻的现象。从具体事务、行动出发，重要的便不是某种具有物质性的形体方面的规定，而是某种「可见可循者」。「不贮非器，不乘非车」，没有人的贮藏活动，也就没有器物；没有人的乘坐，也就没有车子。可见，王船山所说的「可见可循」完全是一个与主体的事务联系起来才能理解的概念，「可见」不仅仅意味着向「可见」（显）的开放，还意味着有其「成则」，正是在形下之物所表现出来的「成则」中，形上之道才得以「显现」，这就是「道显于有则，故恒而可由」的道理。「可由」、「可循」意味着形而下为事务提供了可遵循的、可指向的方面。

「可见可循」把我们引向了一个「唯器」的世界，「盈天地之间皆器也。」所谓唯器的世界，也就是人类通过事务与事物发生关系，由人、事、物聚集起来的「这个世界」。「器而后有形，形而后有上」。于是，形上、形下的分辨最终根植于人类的事务之中，通过人类的事务，本来属于自然界的事物才成为可用的器物（为我之物），才成为主体确证自身存在的形式。王船山通过筌蹄之喻来说明道器之间的这种相互预设的真理：「鱼自游于水，兔自窟于山，筌不设而鱼非其鱼，蹄不设而兔非其兔。非其鱼兔，则道在天下而不即人心，于己为长物。」正是由于筌蹄，鱼兔才是为我之物，正是在器物中，本来隐性的存在才得以开显。由此出发，船山拒绝在人类事务、实践之外的存在设定：「无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。」这种设定由于承诺了一个可以永远不需要与可见沟通的绝对本源，因此必将走向对隐、显（不可见与可见）之道的断裂。

根据王船山对于《易传》的理解，「道」（存在）是在圣人极深而研几的活动中得以为人们所熟悉的，而极深而研几的活动以「通天下之志」和「成天下之务」为中心指向。「天下之志」、以及极深而研几的存在经验，在本然的意义上，都是隐而未显的，也即不可见的。但是在人类共同的事务之中，它们通过事务凝聚在器物上，就成为共见共闻的，换言之，得以可见。当王船山说「道者器之道，器者不可谓之道之器也」时，他的意思是说，所谓道就是通过圣人「通志成务，而示天下以共由者也」的实践（事务）才得以显现的。在这里，形上之道通过人类的事务而显著起来（得以可见），为事务所共由。但是，对于王船山来说，它不是人们在讨论协商的过程中被经验到的，而是圣人在通天下之志、成天下之务中发现的。当然，王船山过多强调了圣人在这个过程中的作用，这是《易传》本文给王船山带来的一个限制。尽管如此，《易传》中圣人制作典礼的早期儒学观念在这里还是得到了某种限制。这表现在，船山强调了共同体之间「讲习讨论，以究理之得失」的活动，在这个过程中的作用。进一步地，他把《易传》的「制器尚象」放在一个更为宽广的社会生活背景下来理解：「制器尚象，非徒上古之圣作为然，凡天下后世所制之器，亦皆暗合于阴阳刚柔、虚实错综之象。」更为主要的是，他强调道体现的不是圣人一己之意，而是天下之志与天下之务，圣人并不能「增（天下之）志之所本无，而强（天下之）务以所不必。」也正是在这个意义上，圣人制器显道的过程也就不再是单个人的

内在经验活动，而是一个社会性的感性实践过程。所谓感性实践，是与内在的精神活动相对而言的，感性的实践总是带来一些共见共闻（可见）的效果，把本来不可见的东西凝聚在自然界和人类社会中，从而获得物化的表达，成为感性可以经验的「可见者」。例如，所谓观象制器就是这样的活动，在这种活动中，主体预先有了一定的目的、意图、计划、情感等等，但是这些都还是内在的，不可见的，通过制造器具，为人们所使用，那些内在的东西也就成为可见者了。关键的是，这种活动与具体的自然或社会中的事物发生了直接的联系，这一点对于另一种沟通可见与不可见的方式——形上之思无疑是不必需的。

正是从这种感性实践的语境出发，船山指出：

无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道多矣。

只要是在事务聚集起来的地方，事务与事物就会有其特有的运行方式（道），如果没有这些特殊的事务，也就不会出现这些事务运行的方式。在文明尚未开化的时代，没有揖让之事，也就没有揖让之道，正如汉唐时代没有今日之事，也就没有今日之道一样。正是在人类群体的事务中，圣人「节之文之，以善其为」的活动中，道才会以典礼的形式出现，并为人们所遵循，道也才因此而成为「物所众着而共由者」。这里的前提是，正是在人类的事务中，事物才成为这个世界的事物，才莫不由乎斯道。这里的关键是，船山认识到，在心性的内在体验中获得的存在，如果没有获得器物性的表达，它就不能把自己可见化。黑格尔下面的一段话更能表达王船山所要述说的东西：「（存在内化而成的）精神力量的大小，完全取决于它的表达的力量的大小；其深度完全取决于它在多大程度上敢于使自己扩散、消失于解释之中。」只有在这个意义上，我们才能理解船山如下陈述的内涵：「未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。」在这里，本来属于自然界的存在者只有在转化为人类「资形起用」的器物时，才具有「所」（场所）的意义，从而为存在（being and existence）的展现提供空间，使存在的显著成为可能。「道之可有且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。」器物以及与之相关的事务，直接影响着道自身的存在形式。

就此而言，古代的圣人其实只是「能治器而不能治道。制器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之着则谓之事业。」道不是来自圣人的制作，圣人的劳作其实只是制器，在制器的活动中，本来是看不见的事、物之道也就通过器物的存在而得以可见了。所谓制器的活动，也就是对自然的加工，通过人的劳作、社会实践而改变自然界的面貌，从而把自然界人化，把隐微的精神显著化，使真实存在在更为广阔的空间中来确证自己、展现自己。船山认为，只有在尽器的活动中，向着主体呈露出来的存在才是扑满充周的。「尽器则道无不贯，尽道所以审器，知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉。」这样一来，船山所谓的存在、德行、事业，都获得了更为广泛的含义。从逻辑上看，冯契先生如下的概括可以看作船山哲学的题中固有之义：这里的存在（道），从总的方面说，是天道、人道、认识过程之道；分开来说，是各个领域、各个过程各有其道，工业、农业、政治、道德、科学、技术等等部门都各有其道。在这里，成为关键的是，船山已经深切地体会到，所谓存在（道），并非只是个体内在体验而获得的东西，而是具体的、有着广泛社会内容的。而且，现成的没有时间的道在这里也失去了意义，只有在制器（改造自然）的实践活动中，存在才是向行动着的主体逐渐显露自身的。

应当指出，以感性实践的方式会通隐显，不同于耳目之官对于存在的揭示作用。因为，感性的实践是主体对于真实存在的投入，它不同于那种静观的理论性态度。在耳目之官的经验中，存在不是作为存在而存在，而是作为实体化的理念而存在，而且，在那里，不可见由于被表像为「无」，所以，可见与不可见之间是没有往来的。但是，形而下的感性实践，则是把不可见转化为可见的活动。感性实践从天道上说是「自道而器」的活动，从人道上说是「自性而形」的活动，也就是，把不可见的性体现在主体的形色中，把不可见的道展现在可见的器物中，二者是同一个过程的不同方面。

对于形而下的如上阐释，在王船山那里，有着鲜明的理论诉求，这就是把宋明以来局限在狭隘的内在心性领域中的实践解放出来，交付给这个生活世界。所以，走向真实存在的道路，便是回归这个世界、回归这个社会的过程。正是在这个意义上，王船山说：「惟圣人然后可以践形，践其下，非践其上也。」「践下」就是感性实践，就是「形而下」的真正含义，它是一种把不可见可见化的方式。当然，对于王船山来说，「践下」的感性实践包涵着同一过程的两个不同方面：（1）从主体自身而言，感性的实践是「践形」，就是充分实现主体的感性，充分实现人的身体形色，让它们充分地成为人之为人而异于动物的规定。当我的眼睛成为人的眼睛而不是动物的眼睛的时候，当我的耳朵成为人的耳朵而不是动物的耳朵的时候，我的可见之形就是我的不可见之性的显现状态。因此，「践形」是

「自性而形」的过程。(2)从对象上说,就是「践下」就是「尽器」、「治器」,改造自然世界,使它们成为人类所用的为我之物,成为主体本质的展现形式,它是「自道而器」的过程。

人之异于禽兽,则自性而形,自道而器,极乎广大,尽乎精微,莫非异者。

因此,在形而下的感性实践中,器已经不再仅仅是属于自然界的事物,而是成为本来不可见的存在的展开(显现)了的形态,「尽器则道在其中矣。」因此,在形而下中,包含着主体对于不可见的存在的沟通,同时也包含着对于自身存在的沟通。正如一个画家画风景,树木花草的存在经过他的感性的实践而得以成为可见的,同时,画家本人的那些不可见的层面也在画中得以成为可见的。

六、结论

通过以上探讨,可以发现,王船山对于道器之辨的解决,建立在两个基本原则:首先是言隐显而不言有无的视域,这一原则把存在的探讨引入到「通幽明之故」,也即沟通可见与不可见的方向上;其次是之谓与谓之的区分,这一区分告诫我们,形而上、形而下不是对于世界的描述,而是与主体的实践不可分割,不能脱离主体来理解它们。通过这两个原则,王船山避免了把形而上与形而下实体化的解释取向,不再把形而上与形而下视为世界固有区域的客观分化,而是纳入到主体的知行过程中、作为主体不同的存在方式来理解。把形而上与形而下视为世界固有区域的客观分化,是一种来自纯粹理论理性态度的抽象,只有在以知为中心的哲学图景中,这种抽象才得以可能。从主体知行活动的视域出发,王船山以极具思辩性的方式表明,形而上、形而下首先是主体自身不同的存在方式,它意味着两种不同的活动:形而上是思这样一种精神活动,心是这种活动的最终主体,心的特征是「合」,也即贯通,它把感性所能经验的可见者与其所不能经验的不可见者会通起来;形而下是「践下」的活动,它包含着同一过程的两个不同层面——以充分实现主体的感性为指向的「践形」活动和赋予自然界的存在者以属人的意义的「尽器」活动。其次,形而上、形而下才是主体这两种活动所把握的对象:不可见(隐)者和可见(显)者。

文章添加: [未已](#) 最后编辑:

点击数:893 本周点击数:1 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论 (只显示最新5条)

[未已](#) 于2005-12-25 14:08:57

作者:陈赅,南京大学哲学硕士,华东师范大学哲学博士。现在任职于华东师范大学中国现代思想文化研究所。通讯地址:上海中山北路3663号中国现代思想文化研究所。邮政编码:200062。电话:021-62851060。电子信箱:ecnuchy@sohu.com。

[正谊堂](#) 于2005-12-25 13:48:12

作者是谁啊?

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号