



上海市学术著作出版基金

天·人·际： 对王船山的形而上学阐明

刘梁剑 著



上海世纪出版集团



上海市学术著作出版基金

博士文库

天·人·际：
对王船山的形而上学阐明

刘梁剑 著

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

天·人·际:对王船山的形而上学阐明/刘梁剑著. —上海:上海人民出版社,2007

(博士文库)

ISBN 978-7-208-07168-1

I. 天... II. 刘... III. 王夫之(1619~1692)-语言哲学-思想评论 IV. H0 B249.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 097527 号

责任编辑 曹勇庆

天·人·际:对王船山的形而上学阐明

刘梁剑 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 18 插页 4 字数 220,000

2007 年 8 月第 1 版 2007 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-07168-1/B·605

定价 27.00 元

内容提要

“际”是王船山哲学的一个核心范畴。在船山那里，际首先包含了分际、相际与交际三重意蕴。际进一步展开为天人之际。从天人之际这一最原始的经验现象出发，船山哲学系统地探讨了何为天，何为人，何为际。船山的幽明之论、气化说、性命之学，以及船山关于时间、情、诗、语言的思考无不奠基於天人之际。

作者简介

刘梁剑，1975年出生于浙江永嘉县楠溪江畔。2006年获哲学博士学位，现为华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所讲师。主要研究方向有中国哲学、佛学、中西哲学比较。在国内外学术刊物发表论文十余篇。

序

杨国荣

作为明清之际的哲学家，王夫之的思想与文字无疑折射了那个时代的历史剧变。然而，作为中国古典哲学的集大成者，他的哲学沉思则越出了特定的历史时空，展示了并不逊色于其同时代的西方哲学家（如笛卡尔^[1]等）的深度和广度。尽管王夫之没有以“第一哲学”名其著作，但如何从形而上的层面理解与把握世界，同样内在构成了他关注的哲学问题。刘梁剑博士在研究生期间将王夫之的形而上学作为其博士论文的主题，显然有见于此。现在，论文的主要内容经过作者的修改，进一步以《天·人·际：对王船山的形而上学阐明》这一学术著作的形式面世，这无疑是很意义的。

以“际”为研究视域，《天·人·际：对王船山的形而上学阐明》一书对王夫之的形上哲学作了较为深入的分析。作者从传统形而上学的衍化以及王夫之对传统形而上学的批判入手，考察了王夫之在形上学问题上所实现的视域转换；由此，进一步从天道、人道（包括个体存在与历史过程），以及二者的统一等维度，较为具体地考察了王夫之在天人之际等方面的思与辨。全书以史料的爬梳、疏证为基础，但又不停留于就史论史的罗列，而是注重揭示其普遍的理论内涵，体现了历史考察和理论分析的统一。作者对性命与人的生存过程、天人之际中的言说与

“情”、“知”在沟通天人中的意义等等所作的论述，既有一定新意，又体现了某种理论深度。在努力入乎其中的同时，作者又注重出乎其外，从而既避免外在的批评，又避免无批判的简单认同。作者的研究以前人和时贤的工作为基础，但又详人所略，不囿陈说，表现了独立思考、敏于探索的品格。

就其哲学进路而言，相对于对存在的思辨构造，王夫之的注重之点更多地指向现实的世界。在王夫之看来，存在的沉思所应涉及的，并不是超验的对象，而是与人相关的世界：“以我为人而乃有物，则亦以我为人而乃有天地。”（《周易外传》卷三，《船山全书》第1册，岳麓书社1996年版，905页）“天地之生，以人为始。……人者，天地之心。”（《周易外传》卷二，《船山全书》第1册，882页）天地泛指万物或广义的存在，所谓有人尔后有天地或人为天地之始、人者天地之心，并不是表示万物之有、无依赖于人，而是肯定万物或存在的意义，总是对人敞开：只有当人面对万物或向存在发问时，万物或存在才呈现其意义。在王夫之的以下论述中，这一点得到了更清晰的阐释：“两间之有，孰知其所自昉乎？无已，则将自人而言之。”（《周易外传》卷七，《船山全书》第1册，1076页）王夫之的以上看法，注意到了存在的沉思无法离开人自身之“在”。

在谈到“天下”时，王夫之对此作了进一步的阐释：“天下，谓事物之与我相感，而我应之受之，以成乎吉凶得失者。”（《周易内传》卷六，《船山全书》第1册，589页）宽泛而言，天下涵盖万物，但它又并非超然于人，而是人生活于其间的世界；在天下与人之间，存在着相感而相应的关系，这种感应（相互作用）的过程既可以展示正面的意义（吉），也可表现出负面的意义（凶）。正是通过与人的相感相应，天下由“天之天”成为“人之天”（《诗广传·大雅》，《船山全书》，第3册，463页）。在这种存在形态中，人本身无法从存在关系中略去。对天下的如上理解无疑已注意到，对人而言，具有现实品格的存在，是以“人之天”的形态呈现

的存在。

《易传·系辞上》曾区分了形上与形下：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”。在对此作具体解释时，王夫之指出：“谓之者，从其谓而立之名也。上下者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。”（《周易外传》卷五，《船山全书》第1册，1027页）形上与形下之分，体现的是人的认识视域，是人根据自己对存在的把握方式，对存在所作的陈述和论断（所谓“拟议而施之谓也”）。如果说，“一阴一阳之谓道”主要指出了存在的本然形态，那么，形上与形下之分则体现了存在的敞开与人自身存在的关联。

具体而言，形上与形下之分究竟在什么意义上体现了存在的敞开与人自身存在之间的联系？关于这一点，王夫之作了如下论述：“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。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著，后乎所以用之者之功效定，故谓之形而上，而不离乎形。”（《周易内传》卷五，《船山全书》第1册，568页）在这里，王夫之将形上、形下与隐、显联系起来，而隐、显又相对于人而言：二者首先都与人的视觉相关，“隐”意谓不可见，亦即对象尚未向人敞开；“显”则指可见，亦即对象呈现、敞开于人之前。就其本然形态而言，存在并无形上、形下之分，只有当人面对存在时，这种区分才随之形成：形上即尚未呈现于人之前、从而不可见者，形下则是形著而可见者。王夫之以上看法的意义在于，肯定对存在的规定和把握，难以离开人与存在的认识关系。形上、形下及道、器之分，无疑涉及存在的理论或形而上学的问题，而这种区分与人的认识视域的相关性，则从一个方

面表明了对存在的理解无法与人自身的存在相分离。

与上述看法相联系,王夫之强调,形上与形下并不是二重存在:“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。”(《周易外传》卷五,《船山全书》第1册,1028页)“形而上者谓之道,形而下者谓之器,统之乎一形,非以相致,而何容相舍乎?”(同上书,1029页)这里的“形”,可以理解为实在的世界,“形而上”非离开此实在的世界而另为一物,相反,有此实在的世界,才有上、下之分;形上与形下、道与器等等,无非是同一实在的不同表现形式,二者都内在于这一个实在的世界。由此出发,王夫之既反对在形上与形下之间划一界限,也拒绝将道器视为异体:“然则上下无殊畛,而道器无异体,明矣。”(同上书,1027页)将形上与形下的分别理解为二者的界限(殊畛),无异于形上与形下的二重化;以“异体”视道器,则道器势便同时被等同于彼此分离的存在。“上下无殊畛,道器无异体”所强调的,则是这—个世界中形上与形下之间的统一。

在中国哲学中,有无之辨是形上领域的另一重要论题。“无”的涵义究竟是什么?它是否意味着不存在?王夫之对此作了深入的探讨。在解释圣人何以言幽明而不言有无时,王夫之指出:“尽心思以穷神知化,则方其可见而知其必有所归往,则明之中具幽之理;方其不可见而知其必且相感以聚,则幽之中具明之理。此圣人所以知幽明之故而不言有无也。言有无者,徇目而已;不斥言目而言离者,目其静之形,离其动之用也。盖天下恶有所谓无者哉!于物或未有,于事非无;于事或未有,于理非无;寻求而不得,怠惰而不求,则曰无而已矣。甚矣,言无之陋也!”(《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,29页)借助理性的思维,人可以由可见之明,推知不可见的幽然之理;也可以由尚未聚而成形的不可见形态,推论其中蕴含的有形之物的规定。这里所说的“言有

无者”，是指持“以无为本”立场者。在王夫之看来，他们的根本问题，在于将不可见（无形或幽）等同于无，而未能从认识论的角度，把不可见之“幽”视为尚未进入可见之域的存在（有）形态。在王夫之看来，有无之别，只具有相对的意义，这种相对性既是指“无”相对于特定的存在方式或形态而言：对象（物）层面所不存在的规定（“无”），并不意味着在人的活动之域（事）也不存在（“于物或未有，于事非无”）；也指“无”与人的知、见等相关：对“无”的断定，往往导源于求知过程的某种局限（“寻求而不得，怠惰而不求”）。

世界作为真实的存在，具有内在的秩序。王夫之在界说张载的“太和”概念时，对此作了具体论述：“太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。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。”（《张子正蒙注》卷一，《船山全书》第12册，15页）张载曾以“太和”来表示事物之间的秩序，而在王夫之看来，“太和”也就是最完美的存在秩序（“和之至”），这种秩序同时又以阴阳等对立面之间的“絪縕”、“合同”为前提。这一论点注意到了存在的秩序并不仅仅表现为静态的方式，而是在更内在的意义上展开为一个动态的过程。

秩序从一个方面体现了存在的统一性，按王夫之的看法，存在的统一形态不仅以多样性的统一、合乎道的秩序等形式存在，而且涉及本末等关系。在对“太和”作进一步的阐释时，王夫之指出：“天地之间大矣，其始终亦不息矣。盈然皆备而保其太和，则所谓同归而一致者矣。既非本大而末小，亦非本小而末大。故此往彼来，互相经纬而不碍。”（《周易外传》卷六，《船山全书》第1册，1049页）本末与体用、本质和现象等区分大致处于同一序列，同归而一致则是不同事物、对象在世界的演化过程中形成相互统一的关系。所谓“本大而末小”，是强调体对于用、本质对于现象的超越性，“本小而末大”，则是突出用对于体、现象对于本质的优先性；前者将超验的本体视为更本源、更真实的存在，从而表现

出基础主义或本质主义的趋向,后者则执著于多样的、外在的呈现,从而带有某种现象主义的特点。与以上两种存在图景相对,在“太和”的存在形态中,世界的同归一致不仅呈现为不同事物的共处,它的更本质的表现形式在于扬弃本末之间的分离、相斥(“既非本大而末小,亦非本小而未大”),达到体与用、本质与现象的内在统一。对体用关系的这些理解,既从另一个方面体现了沟通形上与形下的立场,同时也触及了存在统一性更深刻的内涵。

《天·人·际:对王船山的形而上学阐明》以天人之“际”为主脉,无疑把握了王夫之形上之学的如上特点。“际”在逻辑上既涉及界限,又意味着扬弃界限,这种相分而又相即,体现了天与人、形上与形下的具体统一,其中所内含的哲学视域,不同于抽象或思辨的形而上学。刘梁剑博士由此入手所作的考察,对于真实地把握王夫之哲学的内在精神,显然具有建设性的意义。当然,本书也存在某些可以进一步考虑的问题,如“际”的内在哲学涵义,尚存在深化的空间;若干方面似乎略显依仿海德格尔的痕迹,如此等等。不过,作为年轻学人的起步之作,《天·人·际:对王船山的形而上学阐明》一书无疑展示了作者相当的学术潜力。确实,刘梁剑博士勤学好思,其哲学悟性常给人以甚深印象;近年到华东师范大学访问的国外哲学同行,也每每对我提到这一点。作为导师,我既对他已作的思考和探索感到欣慰,也相信他将在学术之路上迈出更坚实的步伐。

2007年2月25日于斯坦福

注 释

[1] 笛卡尔虽生于1596年,但与王夫之一样,都属17世纪的哲学家。

内容摘要

本书从“际”出发阐明船山的形而上学。

“际”是船山哲学内含的一以贯之之道。船山哲学从“人生天地间”的基本经验出发,系统地涉及了何为天地,何为人,何为间(际)。本书所做的工作首先便是把这些探讨梳理出来,并汇聚到际之视域。

在天道观上,船山首先主张“言幽明而不言有无”。有无之论离人而言天,以为可以把人撇在一边直接谈论所谓的本然世界,从而很难避免超绝本体的虚构。相形之下,幽明之论把天人之际作为最源始、最本根的经验,并以此作为谈论天道的合理的出发点。

在船山那里,幽明之论进一步落实为气化。表征天道实有的气相对于人而有阴阳之别。相分际的阴阳二气处于絪縕相得的本然状态,太极即是对这一本然状态的命名。气化表现为“一阴一阳之谓道”的过程。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,同时又非紊乱无序。道命名气化过程所呈现的神妙不测态势,而理则命名气化成形过程所呈现的有序态势。

天人之际在人道观上首先落实为性命之学。天命之谓性,“命”标识天(地)与人之间相联相纽的状态。天固然“命”人,但人并非只是消极地承受天之所“命”;恰恰相反,“命”召唤人的能动性。这一点,归因于人有心:心为性之用,此神明之用用之于性则自觉其性。人性因自觉

而自为。由此,人性日生而日成,一个人终其一生,都对成就自性担有不可让渡的责任。

然而,人不是孤零零的个体。人总是与他人共在于世。共他人在世,自然有人际。人际有相际,亦有分际。人际的守护需要同时恰当地保持着相际与分际。在船山看来,这便体现为仁义之道。然而,相比较而言,守护相际的任务显得尤为迫切。不忍人之心见证我与他人之间痛痒感通的相际实情。不忍人之心,仁也。

人之性感物而动则生情,情是天人之“际”的一种重要形态。从现象上说,情较之性和物更为源始。情既不专属于己,也不专属于物,而是己与物交互作用、“感而遂通”的成果。物我由相感而得以共同进入相通的敞明之境,即,物我乃相胥而实有。物我在最源始经验处的敞开,先于物我、主客的分立。

诗言情,本真的诗把我们对情的理解引向深处。在诗的源始经验处,真情与实景同时发生在“击目经心、丝分缕合之际”。于此之际,情景相会的时机来到,人与世界相遭遇的时机来到,天人交际的时机来到——时机构成了源始意义上的时间。

在诗的源始经验处,景物呈显、情感涌现的同时,有诗句垂临而“言之不欺”。诗句的真实垂临和人与世界的真实呈现一体两面:真情与实景在诗句的层面成像;诗句因真实地呈现真情与实景而成其为本真的诗句。诗句道出了语言的本质:语言为天人之际。

语言之为天人之际,在船山那里主要体现在“谓之”与“之谓”之辨。“谓之”与“之谓”都是人之谓或人谓之,这一点并无实质性的区别。但比较而言,“谓之”把人的因素摆在明处,而“之谓”则把物之本然摆到明处。“谓之”突显了人以语言开显世界,“之谓”则突出了与之相伴的另一重事实:人以语言所开显的是事物的本然。因此,“之谓”与“谓之”分别强调了语言开显天地过程中的天(本然)之维与人(使然)之维。

天人之际的整体视域集中体现于“知”。由于天人之际的整体性，知一开始便建立在关系之上。际作为关系，同时涵括了分际（差异）、相际（同一）、交际（变易）。因为分际，作为关系的际具有外在性；因为相际与交际，作为关系的际又具有内在性。因此，知所涉及的关系是内在性与外在性的统一。

文本与解读者之间的关系是天人关系的一个侧面。知在于天人之际，对文本的知便在于文本与诠释者之际。船山在肯定“求其原意”的合理性的同时，强调了文本意义的生成性。

ABSTRACT

The thesis gives a metaphysical interpretation of Wang Chuanshan from *Ji* 际, the implicated foundation of his philosophy. Starting from the essential experience that human is in the middle of Heaven and earth, Chuanshan discussed systematically Heaven, earth, human and the Middle, *i. e.* , *Ji*. Based on the exploration of these discussions, the thesis develops a philosophy of *Ji*, in the light of which the Chinese traditional proposition of the *Ji* of Heaven and human shows its new significance in the contemporary philosophical discourse. In this philosophy, *Ji* firstly functions as a relationship characterized by identity or similarity (*xiangji* 相际), difference (*fenji* 分际) and interactivity (*jiaoji* 交际) at the same time. The philosophy then claims that *Ji* in essence means that the *Ji* of Heaven and human is the most original phenomenon for human being, which, however, is so easily ignored that a list of illusionary doctrines such as naïve materialism or idealism, various epistemological theories of reflection come into being. It is also the ignorance of the *Ji* of Heaven and human that induces people to believe that the role of a word in language is to refer an object in the real world, a proposition is true if and only if it is in accordance with the reality, and the ultimate target in interpreting a text is the discovery of its original meaning. Thanks to the finding of the most original phenomenon, the philosophy of *Ji* works out a coherent new understanding of Heaven, time, human nature, human relationship, emotion, language, truth and interpretation.

Chuanshan claimed that the proper way to talk about the universe is from the perspective of Visibility and Invisibility rather than that of Being and Non-being. Then the *Ji* of Heaven and human can be expressed in the proposition that human nature (*xing* 性) is the achievement of the ordering of Heaven. The two major forms of the *Ji* are emotion and language. At the same time, it is from the perspective of *Ji* that we get a new understanding of emotion and language: emotion is the interaction of human nature and the outside world, and it is in language that the world takes into form to human being. In the end, knowledge is the unity of external and internal relationship between human and the world, and consequently the significance of a text develops itself in the course of interpretation.

.....

马克思主义研究 哲学社会科学研究 第十九辑 (2007年8月)

.....

《国外马克思主义经济学新探》 朱钟棣 著

《责任论》 谢军 著

《禁止酷刑的理论与实践》 王光贤 著

《中国转轨经济中的信贷配给与货币政策的信用传导》 高洪民 著

《话语分析: 传播研究的新路径》 胡春阳 著

《知识产权因素与中美关系: 1989—1996》 凌金铸 著

.....

博士文库 第九辑 (2007年8月)

.....

《齐格蒙特·鲍曼思想中的个体与政治》 郭台辉 著

《天·人·际: 对王船山的形而上学阐明》 刘梁剑 著

《技术许可中价格契约理论研究》 岳贤平 著

《上海信托业研究 (1921—1949)》 何旭艳 著

《一个阶层的消失——晚清以降塾师研究》 蒋纯焦 著

《近代上海小报与市民文化研究 (1897—1937)》 洪煜 著

《中国古代小说服饰描写研究》 颜湘君 著