

TANGLIQUAN QUANJI

唐力权 著

唐力权全集

第二卷



中国社会科学出版社

唐力权全集

第二卷

唐力权 著



中国社会科学出版社

自序

此书卷首所题四句中所包含的意思，在我的脑海中已经盘旋了十多年了。经过了十多年的苦思与探索，我的思想总算是逐渐成熟了；也总算在不断的尝试下找到适合它的哲学语言了。我知道，对一部分，甚至大部分的读者来说，这本书实在有太多的创新词语，而全书的表达方式也过于迂回曲折。但作者这样做实在有不得已的苦衷。这本书的思想内容相当繁复，“迂回曲折”乃是作者的一种经济手段。至于用词的创新则显然与独特的思想进路有关。任何思想进路或思维方式，在其根源处都是一种“形上姿态”的表现。这是贯串全书的中心观念。对我们来说，离开了人的形上姿态，也就没有存有的开显可言。因为所谓“存有”正是相对于形上姿态的“场有”——《周易》传统中的“天地之道”。不过，“形上”与“形下”是牢不可分的。这种扣紧形上形下、道形器一体相连的思想正是泰古哲学的原意。在文明后世的哲学传统里，这种泰古人素朴的思维方式早就被湮没了、遗忘了。传统哲学语言又怎能适当地表达这泰古哲学的原意呢？

这本书题名为“周易与怀德海之间”，因为我们所谓的“泰古哲学原意”，正是通过对《周易》与怀德海哲学的反省而得来的。虽然它开始以“周易与怀德海的对比研究”为引子，但严格说来却不能算是一本比较哲学的著作，当然更不是关于《周易》或怀德海哲学的专著。如本书的副题所示，这本书乃是一本有关“场有哲学”的论著，或可说是一本以场有哲学的观点来写的哲学序论。

不过，这本书虽然不能严格地以比较哲学为名，它的内容却充满着比较哲学之实。此乃因场有哲学的思想，本来就是从比较哲学的路子走出来的；而事实上，为比较哲学本身建立理论的基础也正是作者用心的所在。

“形上姿态”就是比较哲学得以成立的基本观念。场有哲学理论体系中有意识心态和契印型态的分析，正是环绕着这个中心观念明显地为比较哲学、比较文化的要求而建构的。所以，把这本书视为一部比较哲学的著作，也并不是完全说不过去的。

在以解构主义、离中心主义为能事的所谓“后现代主义”思潮的世界里，这本书的思想进路——就其为“奠基主义”（foundationalism）一型态而言——无疑有开倒车之嫌。但合乎潮流的思想就一定代表真理吗？从场有哲学的观点来看，建构解构、向心离心均是哲学心灵、文化心灵不可分的两面。后现代主义的思想家所代表的决不是真理，只是一偏之见而已。人是不能离开他的根身而存在的；一切思想都是人类依身起念、依念作茧的产物。最后分析起来，人的根身才是一切建构主义、中心主义的根源——也同时是任何解构主义、离中心主义的思想转轴。作为奠基主义思想的一种型态而言，场有哲学所代表的，乃是思想本身根源性相的自觉——形上姿态的自觉。解构主义、离中心主义的思想家，何尝没有它们的形上姿态？他们的解构思想，其实是本于其形上姿态的一种建构活动，而他们所谓的“离中心主义”本身却正是一种中心主义：一种以其形上姿态为中心的——以有碍求无碍的——曼陀行径。明乎此，则这种新潮思想的本质，不仍是明显地落在传统的窠臼之中吗？

——这本书曾在《哲学与文化》上分期登载过。我很感谢《哲学与文化》的编辑先生给我这么多宝贵的篇幅。此外好友傅佩荣教授对拙作自始至终所给予的鼓励与关怀，实在是这本书得以早日完成的一重要因素。当然，我更感激内子玉后对此书所做的贡献。除了担当绝大部分的家务，让我可以有充分的时间从事写作外，她还单独负责全书近三十万字的打稿与校对。没有她的帮忙，这本书实在不知要拖到什么时候才能和读者见面了。

目 录

自 序	(1)
-----------	-------

周易与怀德海之间

第一章 周易与怀德海之间：场有哲学的心法	(3)
§ 1 周易与怀德海的对比研究：场有一观念的基本含义	(3)
§ 2 场内观与场外观：哲学家的形上姿态	(7)
§ 3 宜其宜：场有哲学的心观	(14)
§ 4 “太极”、“两仪”、“四象”与“八卦”的泰古原义	(16)
§ 5 仪体的分析：形、光、力三态的混仪与两仪之纵贯义 和横通义	(18)
§ 6 仪体的分析：宇宙论和心性论的内在关联	(21)
§ 7 天地纲缊与“太极图”：场有哲学的心法	(26)
第二章 异隔、同独与同融：意识心与曼陀罗智	(31)
§ 1 法与心（可分与不可分）：意识心的三大倾向	(31)
§ 2 道心与茧心：曼陀罗智的方圆作用	(35)
§ 3 外自由与内必然：生命权能与意义世界	(40)
§ 4 真理追求的正根：文化心灵、哲学传统与曼陀丹道	(43)
§ 5 丹道脉络与精神格局：人道的太极灵府	(51)
§ 6 哲学思想的直贯、旁贯与旁通：精神生命的落实与 乘虚	(54)
第三章 问题心与理性：仁材交涉与公道原理	(59)
§ 1 理想、理念与理智：问题心与理性道术	(59)

§ 2	镜子作用与理性统觉：问题心的自觉与公道原理的开显	(62)
§ 3	公道法轮与自克结构：仁性、材性的命构符	(65)
§ 4	本体之仁在人性里的落实：先天之仁与良心	(68)
第四章	仁性关怀与匠心匠识	(73)
§ 1	感识、知识和觉识：知性缘起与加工观念	(73)
§ 2	混沌与秩序：工艺创制的思想模式与希腊哲学	(76)
§ 3	工艺匠意识的理性架构：逻辑秩序与简别个体性	(80)
§ 4	生生之流与有有之邦：仁性关怀与匠心匠识	(86)
§ 5	有执与无执：着匠人相与着仁者监护人相	(90)
§ 6	上帝与撒旦：陀斯托夫斯基笔下的《大裁判司》——深渊型的意识心态	(96)
§ 7	阿波罗与戴安尼索斯：知性与非知性抗衡所决定的理性权力结构	(102)
第五章	根身与道身：行沟理论与超切现象学	(108)
§ 1	根身与道身：超切循环与太极内轨的两极异化	(108)
§ 2	理性、意识与语言：灵明之行的意境、义蕴与行沟	(112)
§ 3	缘感生识、识念相续：行沟理论在知识论和价值论中之一贯	(118)
§ 4	纯粹的感觉绵延：感知的时空与数理的时空	(121)
§ 5	原始混沌与原始综合：超切向朗主体的行沟历程——兼论盘古神话的哲学意义	(122)
§ 6	无间意识与有间意识：它即我与自别我	(129)
§ 7	道生一：原始混沌与核心现象——超切现象学借场有辩证法的建立	(131)
第六章	贞三前后：坐标身与核心语言	(143)
§ 1	道生一、一生二：潜明无外与潜明有断——根身的呈现与潜明意识的由未明而渐朗	(143)
§ 2	二生三、三生万物：根身的十字撑开和人类的核心语言	(147)
§ 3	同尘根身与深植根身：根身一体五相所蕴成的同尘相	

格与核心语言发展的经纬——兼论“道” / “道体” 一词的泰古原义	(153)
§ 4 心体性体、皇极大中：心法开合与贞主观念	(163)
第七章 始德、元德与姿态形上学	(172)
§ 1 始德之如与元德之姿：常道的超切二门	(172)
§ 2 绝对无为与相对无为：行有玄别与玄藏归结	(176)
§ 3 始德语言与元德语言：如机双入在宗教、哲学思想中 的着相开显——玄别四畴的义理结构	(180)
§ 4 曼陀超觉与心玄爱慧：生命的极限、境界与生命的 哲学	(190)
§ 5 大人之事与大人之学：奠基于曼陀之根的胜义境界形 上学	(199)
第八章 理性道术、契印型态与文明格局	(208)
§ 1 逻各斯与瑜伽：控制性智慧在西方和印度两大精神文 明所熔锻的理性道术	(208)
§ 2 正爱罗、反爱罗与超爱罗：印度精神文明在心识发展 上的辩证历程	(217)
§ 3 本体之仁、本能仁性、道德化仁：践仁的三层次与仁 性生命的内在矛盾	(226)
§ 4 本源仁性与道德化仁：仁学的架构与脉络	(239)
§ 5 和光同尘与诚承契印：文明格局与人道学的建立—— 场有哲学的归结	(248)
附录：英（希、拉）—汉名词、概念、人名对照表/索引	(263)

周易与怀德海之间

——场有哲学序论

唐力权 著

第一章 周易与怀德海之间： 场有哲学的心法

§1 周易与怀德海的对比研究：场有一观念的基本含义

今时今日来讲怀德海的哲学，已经是毫不稀奇的了；岂止毫不稀奇，对一个对哲学潮流有高度敏感的人来说，很可能还会有过时的感觉。当然，用“过时”这些字眼来形容一种哲学其实是不大恰当的，因为哲学乃是追求真理的学问，而真理本身是没有时间性的——是超越时空的。这种讲法最低限度在形上学的范围内是不会有错的：形上学所探讨的真理都是永恒不变的真理，而怀德海正是我们这个时代最伟大的形上学家。

不过话得说回来了，真理本身固然是不变的，没有时间性的，但追求真理的人——他的生命、思想和文化——却是变动不居的时间产物。人在对真理的追求下所做的一切活动——包括哲学家对真理本身所做的思维和诠释——乃是一个与时俱化的历程。这个变动不居、与时俱化的历程也就是《易传》里所谓的“易”和“道”。概括地说，“易”就是变动不易，“道”（道之一义）就是与时俱化；这两个观念是二而一、一而二，实在是很难分开的。而这个构成《易经》或《周易》哲学的中心思想的“易道”观念，基本上是一个形上学的观念。易道乃是天地万物之道，宇宙间一切事物莫不涵摄在易道之中、受易道的支配。易道是天道、地道，也是人道；《易传》的作者发挥《周易》的哲学的中心思想时，正是扣紧这三道之间的关系——即人道与天道、地道之间的关系——而立论的。那么这三道之间究竟有何关联呢？要解答这个问题，我们就会无可避免地回到时的观念来了。我们刚才不是以“与时俱化”一义来释“道”吗？站在《周易》哲学的立场来说，这个意义或观念实在很重要。没有时就没有

道；道是易之道，也就是时之道，因为时就是易（变动不居）之历程。《易经》哲学最重时；六十四卦里每一卦的卦义，可以说都是被此卦的“时义”所决定的。而时义的基本观念就是“时中”。“中”是无偏颇的意思，也有合适与合宜的意思。“时中”就是中于时或于时里求中或成中。说得直截一点，“时中”即是合时：人道与天道、地道合时就是时中——也就是人道与天道、地道在时中所取得的和谐。这个“时中的和谐”乃是联结天地人三道的关键——也同时是周易哲学最深邃、最精微的所在。

在《易经》的思想里，“时”和“位”乃是两个不可分的观念。有人很自然地把《易经》的“时位”等同于物理学上的时空，这是不对的。《易经》的时位观念可以包括物理学上的时空，但却是一个比后者更原始、更基本的观念。因为《周易》哲学里的时位乃是一个形而上学的名词，在存有论和宇宙论里有其极丰富的含义。我们可以这样说：时位乃是一事物的“相对性”的普遍形式。这里“相对”就是相对于其他事物的意思。从《易经》的观点来看，宇宙里是没有孤立的事物的。一事物之为此而非为彼正在此事物与宇宙间其他（彼）事物的互相关系上。换句话说，一事物的独特的存有性格，乃是由它的相对相关性而决定的——即是由它的时位而决定的。在《周易》的形上学里，终极存有或实在——《系辞传》称之为“太极”乃是一生生不已的生命洪流、一个变动不居随时位而转化的创进体。而这个“生体”或“易体”的创进历程的韵律、节奏和条理正是通过事物的时位和相对相关性而具体地表现出来的。

怀德海哲学的时代意义在哪里呢？周易哲学的时代意义在哪里呢？这是本文最后所关切的两个主要问题。用《周易》的术语来说，这明显地是一个时位问题——内在于人类历史文化而为其场性所决定的时位问题。什么叫作“场性”呢？这里“场”一字所代表的乃是一哲学的观念，而非一数学或物理学的观念。我们所谓的“场”乃是依事物的相对相关性而言的。简单地说，“场”就是事物的相对相关性的所在，也同时是此相对相关性之所以为可能的所在。事物的相对相关性可以有种种不同的性格和方式，因此场和场性（场的性格）也可以有种种不同的分类。譬如自然界的场性，乃是由自然现象间的相对相关性而决定的，而其中不同的自然现象，又可各具不同的场性（如重力场和电磁场在物理学上的区别）。人类

的历史文化是不能当作自然现象来解释的，因此也应该有其独特的场性。当然，无自然就不可能有历史文化，因为人类的历史文化，原是由人在自然的环境或场所里创造出来的；人类创造历史文化的精神力量乃是以他的自然生命为基础的。那么精神（历史文化）界的场性和自然宇宙的场性究竟有何关联呢？这是一个值得我们探究的问题，虽然它不是本文关注的所在。

在《易经》里我们是不会找到“场”这个名词的，但这并不等于说《易经》哲学里没有“场”的观念。相反的，我们以为《易经》哲学乃是一部彻首彻尾的“场论”——一部以“场”的理念来贯穿其整套宇宙观和人生观的“场有哲学”。“场有”就是依场而有的意思。一切存有都是场的存有。《易传》里所有的主要观念如“太极”、“易”、“生生”、“道”、“阴阳”、“天地”、“乾坤”等等无一不是由场有观发展出来的形上学观念。“太极”指的是什么呢？宇宙一场有：太极就是此场有之本体或“场体”——也即是构成一切事物的相对相关性的无限背景。而“易”和“道”则是此太极体之“场用”。太极之场用在哪里呢？它就在创造权能的生生不已与阴阳相交的历程里。《易传》以生生不已而言“易”（所谓“生生之谓易”）、以阴阳相交而言“道”（所谓“一阴一阳之谓道”）。其实“易”和“道”都是太极之用——场有场体之场用。如以用名体，则太极也可称为易体、生体或道体。体用之别乃是依场有之创造性而分的。“体”言此创造性所本之权能；“用”则言此创造权能之开显。体与用、权能与开显——两者实是二而一、一而二，只不过是场有之两面罢了。此场有之体用一如又从如何而见呢？权能之体与开显之用究竟在哪里呢？不在别的——它就在事物的相对相关性里、在场里宇宙的无限的相对相关性里。宇宙乃创造权能开显的场所——一个为事物的无限相对相关性所在的无限背景和环境：也就是《周易》哲学里所谓的“乾坤”或“天地”。为什么其称场有的无限背景为乾坤或天地呢？理由是这样的：在初民素朴的形上体验里，场的观念乃是从天地的相对相关而来的。天与地之相对相关——乃是最原始也同时是最具涵盖性的相对相关——天地的相对相关性乃是一切其他相对相关性的根源。这原始的相对相关性究竟有何内容呢？事物的种种相对相关性，是如何建立在天地或乾坤的相对相关性上呢？人在天地之间的存有究竟意义何在呢？《易经》的场有形上学，就是沿着这

些问题的思路而发展出来的。

在这里，读者当会不耐烦地问：我们一开始不是要讲怀德海的哲学么？为什么尽在谈《易经》呢？为什么要把周易和怀德海连一起呢？怀德海哲学和周易哲学究竟有什么关联呢？是的，现在该是我们有所交代的时候了。其实，我们的顾虑也许是多余的，因为对知心的读者来说，在一篇讲怀德海哲学的文字里讨论《易经》，或是在一篇讲《易经》哲学的文字里讨论怀德海，恐怕已是理所当然的了。不过，由于我们在本文的用心所在实在牵涉过广且不无独特之处，这些问题都不是我们可以立刻给予一个圆满的解答的。在这“开宗明义”的第一章里，且让我们先为读者作一扼要的交代吧。

为什么我们在讲怀德海哲学的时候要提出《易经》来讨论呢？理由很简单：我们解释怀德海哲学的观点乃是从《易经》那里启发出来的。这个观点是什么呢？就是我们上文所谓的“场有论”或“场有哲学”。我们认为，《周易》哲学固然是场有哲学，怀德海哲学也同样是场有哲学。场有的观念不只是二者共有的“存有信托”（ontological commitment），它也同时决定了它们的方法论——它们基本的思想形式。在场有论的基础上，《易传》的作者建立了一套广大精微的生命哲学，而怀德海也以它为底子，成就了他那套根本上乃是用生命的范畴来组成的宇宙论和历程哲学体系。如果我们这个看法是正确的话，那么以《周易》哲学来和怀德海哲学作对比研究那是最合适不过的。

岂止“合适不过”而已，这里面实在还可有非常重大的意义呢！是的，在大家的心目中，《周易》是一部难懂的书，而怀德海也是一个难以理解的哲学家。但以《周易》来和怀德海作比较研究，则不仅能帮助我们了解怀德海，也同时使我们对《易经》有更深刻的认识。这相得益彰的好处，我们是深信不疑的了。不过，这并不是我们要这样做的唯一理由。我们把怀德海哲学和《易经》哲学连在一起实在是别有深意的。因为我们认为以《周易》哲学来和怀德海哲学作对比研究，不只有纯理论上的意义，还可以有历史时代的意义；不只有纯学术的价值，还可以有更广泛的人文价值。这就是我们要预先向读者交代的地方。只是我们心中这份深意所牵涉的层面实在太多了，不可能一开始就全部表达清楚，我们必须用剥茧抽丝的办法，一层一层的来做，在这里让我们先给读者一个轮廓

的描述吧。

如上所述，《周易》哲学和怀德海哲学基本上都是场有哲学；场有思想乃是两者所共有的形上根据。场有思想的特征在哪里呢？我们在上面已经指出来了，它就在相对相关性这个要领里。相对的含义当然就是没有绝对的意思，在场有的思想里，没有绝对的一，也没有绝对的多；没有绝对的超越，也没有绝对的内在；没有绝对的创造者，也没有绝对的被创造者；没有绝对的主体，也没有绝对的客体；没有绝对的心，也没有绝对之物——总而言之，所有相对的两极都是互为依存而非可以独立的存在。所以一中有多；多中有一；凡超越者也必同时内在，凡内在者也必同时超越；创造者必也是被创造者，被创造者必也是创造者；主体本来从客体来，客体本来就是主体；没有无物之心，也没有无心之物。这不是很暧昧的思想吗？是的，场有哲学一定是“暧昧的哲学”（philosophy of ambiguity）。因为事物的场性、相对相关性本来就是暧昧的。在传统的西方哲学里，暧昧代表知性的弱点，或甚至是无可宽恕的“罪恶”。笛卡儿不是以“清晰明确的观念”（clear and distinct ideas）为考验真理的准则么？作为西方哲学支柱的传统逻辑，不正是所有界限分明的思想的基本模式么？所以用西方传统哲学的观点来看场有哲学——来看《周易》哲学和怀德海哲学，就不免会有疑问了。这一点其实是颇为明显的，在逻辑的背后，在界限分明的思想的背后，正是支配了西方哲学两千多年的“实体”（substance）观念。什么叫作“实体”呢？笼统地说，它就是一个孤立的存有——一个可以独立于其他存有之外的存有、一个可以从它存有的环境里抽出来探讨的存在。换句话说，实体的观念正是和场有相反的观念，因为实体正是无须依场而有的啊！

§ 2 场内观与场外观：哲学家的形上姿态

实体观念的极端化、绝对化——这就是笼罩着整个西方哲学传统的二元主义和绝对主义的来源了。而在这几乎以事物的极端化和绝对化为能事的哲学传统里，最特显的现象就是哲学家自己的绝对化和由此而生的人我或主客两极化和极端对立。传统西方哲学家在他从事哲学思考时，总是很自然地把自己放在一个“绝对旁观者”（absolute spectator）的地位——

个在西方传统里只有上帝才可能有的地位。西方哲学家总是要站在宇宙之外来看宇宙，好像他自己就是上帝似的；总爱把他自己从他所在的世界和自然环境抽离出来，好像他不属于这个世界或自然似的。从场有哲学的观点来看，这个绝对的、外在的观点根本就是站不住的。因为根本就没有“宇宙之外”可言。既然一切存有都是依场而有，而“宇宙”乃是无限场有的名称，则宇宙之外哪里还有存有可言呢？如此说来，外在于宇宙的上帝也是不可能的了。是的，在场有哲学里上帝或终极存有，也无例外地一样是场有的观念。譬如以怀德海的哲学而论，他并没有把神（上帝）绝对化了。相反的，怀德海形上学里的神，乃是与由时空中的实际存有所构成的现实世界互为依存的超越时空的存有。神所代表的乃是实有（宇宙）之场的终极场性。怀德海很郑重地、清楚地指出神与现实世界乃是互相创造的。这个神和万物的相对相关性在绝对化的西方传统形上学里，乃是不可想象的啊！

从场有哲学的立场来说，我们只能从“场内”的观点来看人生、看宇宙，而不能从“场外”的观点来看。因为一切存有都是场有，而场有是“无外”的。《周易》哲学和怀德海哲学里的一切观念，都是由“场内观”所导出的观念。假如我们把《易传》里的太极或怀德海的神看成一独立实体，看为一超越万物而非与万物互为依存的绝对存有的话，那可就大错特错了。

现在我们要问，既然（在场有哲学里）只有场内观才是探讨真理的正确途径，那么与此相反的“场外观”又是如何来的呢？我们应该怎样解释控制了整个西方哲学传统的那种绝对化，和二元对立的“形上姿态”（*metaphysical posture*）呢？这个问题很复杂，我们必须沿着一条很长的思路来处理它，希望最后能给它一个妥善的答案，现在就让我们以“形上姿态”这个观念作起点吧。是的，在每一种哲学思想的背后，都有作为其存有信托之本的形上姿态——一个哲学家在面对宇宙人生时所采取的基本看法或态度。其实，“形上姿态”不是只有哲学家才有的，每一个有思想的人，都有作为其思想和行为方式的最后根据的“形上姿态”。甚至每一个社会、民族或文化也都可以说有作为该社会、民族或文化的存有之本的“形上姿态”。这个集体的“形上姿态”所代表的乃是一部分人类所赖以安身立命的智慧之道或生命精神。如是西方传统哲学的形上姿态，也就是西方传统文化的

形上姿态，因为哲学思想乃是人类精神文明的核心的所在。

那么形上姿态究竟因何而生？如何形成的呢？对这个问题场有哲学可以提供明确的答案：它乃是由人生在场有之中感于场有的终极性相而生的。用《周易》哲学的术语来讲，我们可以说形上姿态乃是人与天地万物由“感应”而“感通”时所生发卓立的根本态度。这个姿态或态度，乃是在人与场有之终极关系处形成的。用怀德海的哲学语言来讲，这个由感应而感通的历程，乃是一个“主体性”的历程——一个创造权能或主体自我完成其具体生命的裁化历程。形上姿态乃是作为生命主体的人所采取的基本态度，相当于怀氏所谓的“主体性格”（subjective form）。当然我们这里所谓的形上姿态乃是从人的立场来立论的，而怀氏的“主体性格”则是一涵盖一切实有（实际存有）的观念。我们简直可以说在某一意义上，怀德海乃是以主体性格来等同“实有性”（actuality）的。不过这里“主体”不是一实体观念而是一场体（以场为体）观念。当我们把怀氏的场有主体观分析清楚后，我们会同意，他所谓的主体性格正可用“形上姿态”一词来表达。我们甚至可以说，怀氏的“主体性格”不过是一普遍化了的形上姿态罢了。

现在我们要解释的是“形上姿态”里“形上”两个字的含义了。“形上”当然就是形以上或形之上的意思。大家都知道这个哲学术语原先出现于《易·系辞传》，乃是从“形而上者谓之道”这句话来的。现在“形上”两字已被普遍地用来翻译西方哲学中的“metaphysics”或形上学。“Metaphysics”乃是一门探讨“终极”哲学问题的学问。我们在“姿态”上面加上“形上”两字为的正是这“终极”的含义，因为我们所要表达的乃是人与场有之间的终极关系。这个终极关系究竟有何意义呢？对这个问题《系辞传》早就一针见血地提供我们一个最扼要、最具体而微的指示。《系辞传》云：“形而上者谓之道，形而下者为之器。”这句话所要确立的乃是“道”、“形”、“器”三者之间的关系，这关系《系辞传》以“形上”和“形下”来表示之。“形”就是形身，也就是我们这具能够直着走路、有血有肉的形躯。“道”在《易经》里有多层含义；在这里指的乃是最高层次的“道”——即场有自身或《系辞传》所谓的太极。场有自身一观念包含了场有全体的终极性相，这终极性相之全体大用也就是场有自身即体即用的本体。这就是为什么后来在《易》学的传统里的道或太极也被

称作“道体”了。

道或道体乃是超越我们这具形躯的终极存有，所以说“形而上者谓之道。”“形而上”或“形上”就是超越形躯的意思。那么“器”又是什么呢？“器”也是形。在《周易》哲学里形和器的分别也就是主体和客体的分别。“形”指的是我（主体）之形，“器”指的则是他人或他物（客体）之形。我们存有里的一切经验、思想和行为都是由我形与他形之相交接而起的。“器”字原指人类日常生活里所用的工具、器皿或器具——乃是时时刻刻与我们密切交接的东西。《易传》因以此字泛指一切与我相交的人或物。“形而下”指的正是主体与客体以形相交接的关系。但为什么以“形而下”来描述这个关系呢？为什么器是在形之下呢？答案很简单。人是能够直立走路的，“直立”的姿态乃是人之所以异于禽兽者最原始，但也同时是最具决定性的分别因素。当我们直立起来而视与我们交接的器物，及在我们周遭的禽兽或花草树木时，我们就不期然地有一种居高临下的感觉。所以“大人”的“大”字指的本来就是人的直立高大的形躯。这种“自视为高”的感觉当然没有事实的根据，它只是一种由视觉造成的心理现象。当然我们直立的时候，我们的视野也同时相对地扩大了。周遭的一切尽在目中。而这“尽在目中”的感觉又不期然地转化为“所见在下”的感觉。这本来是很自然的心理现象，但它在人类意识心的发展过程里却具有决定性的影响。譬如人类学里所谓的“大人神话”，就是由这“尽在目中，所见在下”的感觉——或者“自视为高”的意识——发展而来的。神话的大部分都是人类原始经验的素描。人类的始祖在五十万年前所经验的原始震撼，一个小孩在刚学会直立起来的刹那还能体会得到，作为现代文明的成人已经是很难想象得到的了。

人类最原始、最朴素的哲学语言乃是纯粹依形躯而起念的哲学语言。《易经》去古未远（这当然是相对我们而言的），还保留了许多泰古哲学语言的痕迹。“形上”和“形下”的区分就是一个显著的例子。当人直立起来的时候，“上天下地”的观念也就随之而生。道体属天，形器属地。天高高在上，不与形躯相接——这代表场有自身（天或道体）之超越。人的形躯脚踏实地，与地密切相连——这表示场有者（万物）与场有自身之不可分离。所以，在《易经》哲学里，天与地的分别也就是道体和形器的分别，或是“场有自身”和场有者的分别。（这里“场有自身”与