

东方青年学人文库

王船山 哲学研究

刘梁剑◎著

上海人民出版社

东方青年学人文库

王船山哲学研究

刘梁剑◎著

图书在版编目(CIP)数据

王船山哲学研究/刘梁剑著. —上海:上海人民出版社, 2016

(东方青年学人文库)

ISBN 978-7-208-13784-4

I. ①王… II. ①刘… III. ①王夫之(1619~1692)-
哲学思想-研究 IV. ①B249.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 094726 号

责任编辑 刘 硕

封面设计 零创意文化

王船山哲学研究

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.co)

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 720×1000 1/16 印张 21.5 插页 2 字数 319,000

2016 年 7 月第 1 版 2016 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13784-4/B·1182

定价 58.00 元

出版前言

这是一个需要理论而且一定能够产生理论的时代，这是一个需要思想而且一定能够产生思想的时代。我们不能辜负了这个时代。

时代伟大，我辈何为？天下兴亡，匹夫有责。正如梁启超先生所言，“制出将来之少年中国者，则中国少年之责任也”，“少年智则国智，少年富则国富，少年强则国强”。面对中华民族伟大复兴的时代，青年学人理当以学报之，留一本书给时代，此乃编辑出版“东方青年学人文库”之初衷。

坚持以人民为中心的研究导向，聆听时代声音、回应时代呼唤、解决时代问题，揭示我国社会发展、人类社会发展的的大逻辑大趋势，立足中国、借鉴国外、挖掘历史、把握当代、关怀人类、面向未来，体现继承性、民族性、原创性、时代性、系统性、专业性，推动中国哲学社会科学学术体系、话语体系、学科体系创新，为构建中国特色哲学社会科学添砖加瓦，此乃编辑出版“东方青年学人文库”之使命。

太史公曰：“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”张载有言：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”高山仰止，景行行止。一本书可能成为理解历史的一个标注，不求著作等身，但求一本铭世，此乃编辑出版“东方青年学人文库”之追求。

让我们努力之、实践之。

上海人民出版社

2016年6月

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,这无疑是很有意义的。

以“际”为研究视域,《天·人·际:对王船山的形而上学阐明》一书对王夫之的形而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。

* 这是杨国荣师为本书的底本《天·人·际:对王船山的形而上学阐明》(上海人民出版社,2007年)所作的序。——作者

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。

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,又避免无批判地简单认同。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,第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,第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,第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,第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,第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,第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,第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、敞开于日之前。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:形上即尚未呈现于日之前、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,第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,第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,第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,则是这一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,第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,第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。盈然皆备而咸保其太和,

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,第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,后者则执着于多样的、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,亦非本小而末大”),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

|| 目录 ||

序 杨国荣 // 001

内篇

第一章 际之初描 // 002

第一节 际之三义 // 002

第二节 际作为视域的意义 // 009

第三节 方法论的说明 // 014

第二章 天 // 017

第一节 言幽明而不言有无 // 017

第二节 时之三际 // 024

第三节 气、太极、道、理 // 033

一、太极生阴阳 // 033

二、一阴一阳之谓道 // 036

三、理 // 039

第三章 人 // 048

第一节 天命之谓性 // 048

第二节 始终与成性 // 056

第三节 心 // 068

一、心统性 // 068

二、道心与人心之际 // 070

三、心不是实体 // 076

第四章 际之展开 // 080

第一节 情 // 080

一、感于物而动,性之情也 // 080

二、仁:共通感与人际 // 086

三、通天尽人:从诗的源始经验而来 // 095

第二节 语言 // 105

第三节 知 // 123

一、形神物三相遇而知觉乃发 // 123

二、知藉格物 // 129

三、知与时中 // 137

四、诠释与对文本的知 // 141

余论 // 149

征引文献举要 // 152

外篇

船山生命学谱——基于诗文序跋的考察 // 160

“无善无恶心之体”:船山与阳明关于心学的智性对话 // 202

Contemporary Chinese Studies of WANG Fuzhi in Mainland China(当代中国大陆船山学平议) // 213

Mencius and Wang Fuzhi(孟子与王夫之) // 251

A Tentative New Theory of Justice through Philosophical Grammatical Investigation into the “Deviation” of “Zhengyi” from “Justice”(正义新论:对“正义”偏离“Justice”的哲学语法考察) // 280

Ji as a Speculative Word: Thinking from Hegel and through Wang Fuzhi and Heidegger(思辨的“际”:王夫之、黑格尔与海德格尔之对话) // 306

后记 // 326

新版后记 // 329

内 篇

第一章 际之初描

第一节 际之三义

读船山书，如王子敬从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。天人之际，尤难为怀。

船山于《周易外传》言天地之际曰：

今欲求天地之际，岂不微哉！有罅可入皆天也，有尘可积皆地也。其依附之朕，相亲相比而不可以毫发间者，密莫密于此际矣。然不能无所承而悬土于空，无其隙而纳空于地。其分别之限，必清必宁而不可以毫发杂者，辨莫辨于此际矣。

夫凡有际者，其将分也必渐。治之绍乱，寒之承暑，今昔可期而不可期也。大辨体其至密，昔之今为后之昔；无往而不复者，亦无复而不往；平有陂，陂亦有平也。则终古此天地，终古此天地之际矣。^①

然圣人岂以此悠悠者为固然而莫为之主哉？大辨体其至密，而至密成其

① 以上引文在《船山全书》（以下简称《全书》）中原不分段，今按文义析之为二。下面从《全书》引船山原文，凡分段或标点改动之处，不再注明。

大辨。终不可使其际离焉，抑终不可使其际合焉。故晴雨淫则虹霓见，列星陨则顽石成。孰使比邻而无瓜李之嫌？孰使晏寝而无樛橈之乱？危乎！危乎！辨不易昭而密难相洽也。则终古此天地之际，亦终古此“艰贞”矣。（《周易外传》以下简称《外传》，1/852^①）

船山思及作为自然现象的天空和大地，对天地之际的精微感叹不已。天空覆盖着大地，大地承载着天空，天空和大地在此覆盖与承载中相亲相比而相际。“比”意味着亲密。“比，本训密也。”（《说文广义》，9/313）比、亲、密，三者异名而同实。相际是亲密无间地共在。因此，船山说，“相亲相比而不可以毫发间者，密莫密于此际矣。”然而，亲密无间的相际并不意味着差异的泯灭与界线的取消。天空因其空而无能承载尘土，所以它不能成为坚实的大地；大地因其坚实而无能容纳空隙，所以它也不能成为虚灵的天空。天空与大地的分界如此这般清宁分明，我们不得不说，“辨莫辨于此际矣”。天地之间的分际和天地之间的相际同样真实。分际与相际的共在，非天地之际所独有。举凡治乱之际、寒暑之际、今昔之际、往复之际、平陂之际，等等，无不如此。

分际与相际、差异与同一、分别与相通，两种相反的要素同为“际”的题中应有之义。以字源观之，《说文》：“际，壁会也。”段注：“两墙相会之缝也。引申之凡两合皆曰际。际取壁之两合，犹‘閒’取门之两合也。”^②《说文》：“閒，隙也。”段注：“隙者，壁际也。引申之凡有两边有中者皆谓之隙。隙谓之间，閒者，门开则中为际，凡罅缝皆曰閒，其为有两有中一也。”^③以“壁会”训“际”，强调了相际、同一、相通的向度；而“际”与“閒（间）”通，以“罅缝”训“閒”，则揭示了“际”之分际、差异、分别的向度。在此意义上，不妨说“际”是一个思辨的字眼。^④

① 本书凡引船山原文，均直接在引文后加括号标注书名、《全书》册数及页码。比如，“1/852”指《全书》第一册，852页。

② 许慎著，段玉裁注：《说文解字注》，736页。

③ 许慎著，段玉裁注：《说文解字注》，589页。

④ 陈赞认为：“分际与会通意义相反，但却同被包含在‘天人之际’之‘际’中。因此，‘际’乃是一个‘思辨的字眼’……黑格尔断言汉语并没有这类思辨的字眼，因此也无思辨的精神。但是这是极其武断的。汉语中的‘反训’就是思辨性字眼的体现。例如‘理’在汉语中同时包含着治理与乱的相反之意。又如《易经》的‘离’卦既包含着分离，又包含着附丽。”（参见陈赞：《回归真实的存在》，210页，脚注②）

进而言之,分际与相际亦是相与为际。分际不损其相际,相际亦不害其分际。“其际至密无间,而清浊殊绝,不相淆杂。”“天地之相融浹,而不损其清宁。”(《周易内传》以下简称《内传》,1/145)不唯如此,相际与分际之间还是相互促成的关系。“知其至密,而后见运化之精;知其大辨,而后见功用之极。”(《外传》,1/853)细言之,一方面,“大辨体其至密”,至密因大辨而成,相际终不离分际,分际的消泯必然危及相际。船山广举物理人事以明之:晴天本来和雨天相分别,如果两者相混,太阳雨底下必生霓虹之异象;天地分位,如果天上的星星离开它的位置而落在地上,那么它就会毁坏自身,成为一颗顽石;邻居之间可谓亲密,但却不可过于亲密,以免瓜田李下之嫌;夫妻之间可谓亲密,《礼记·内则》却说,“男女不同橐枷,不敢县于夫之橐枷”,妻子不敢把衣服挂在丈夫专用的衣架上——原来夫妻之间连衣架也要分个彼此的,不然就是乱礼了。没有必要的分际,就必然没有融洽的相际。“辨不易昭而密难相洽也。”固然“大辨体其至密”,但另一方面亦是“至密成其大辨”,显著的区分以无间的亲密为本,故分际不离相际。于是,对际的守护便体现为“终不可使其际离焉,抑终不可使其际合焉”。

天地之际,天与地分居于际之两端。然而,此终不可离、亦终不可合之际并不是由天和地静居两端所构成的僵硬界划。《泰》卦象传云:“天地交,泰。后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”船山解释说:“‘裁成’地者,天也。‘辅相’天者,地也。天道下济,以用地之实,而成之以道。地气上升,以效用于天,而辅其所宜。”(《内传》,1/143)天裁成地、地辅相天,天地由交而泰。泰道源自天地之间的相互作用与交通。天地之间的交通,亦往来之“际”也。在船山看来,“天地万物消长通塞之机,在往来之际”。(《内传》,1/142)天地交而有往来之际,泰;天地不交而无往来之际,否。否,则天地之际危矣。天与地只在相互往来中成其际。由天地之相互往来,天地之际成一变易而非僵硬不变的界划,而际之两端的天与地亦在变易之中。由此,船山点出了“际”的第三层意蕴:交通、交际与变易。相际与分际、差异与同一,只在交际、变易中得以守持。船山曾说,“两端者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一也。(张子)实不窒虚,知虚之皆实。静者静动,非不动也。聚于此者散于彼,散于此者聚于彼,浊入清而体清,清入浊而妙浊,而后知其一也,非合两而

以一为之纽也。”(《思问录内篇》以下简称《内篇》,12/411)船山在这里论述了虚实之际、动静之际、聚散之际和清浊之际。兹以清浊之际为例。正如天与地构成天地之际的两端,清与浊亦构成清浊之际的两端。言两端,即是言其分际。就其相际或同来说,则可说“其究一也”。言一,即是言其相际。相际与分际的关系在此便体现为一与两端的辩证:两端者,其究一也。因此,在两端,也就是分际不言而喻的情形下,要看到一,也就是相际。只见两端而不见一,是一种偏执。与此同时,船山遮拨另一种偏执:“合两而以一为之纽。”这种偏执或者企图于两端之外另立超越的第三者作为统摄两端之“一”,或者企图径直冥合两端求其“一”,总之都是通过泯灭、压制分际来实现相际。然而,没有分际也就没有相际。离此两种偏执,一与两端、相际与分际的实现唯有一途:“浊入清而体清,清入浊而妙浊。”浊入清,清入浊,清浊相交际而同时保有分际与相际。

分际、相际、交际,三者共同构成了际之意蕴。

际之意蕴与海德格尔对德文词 *innig*、*Innigkeit* 的沉思有相通之处。荷尔德林有诗句云: *Alles ist innig*, 万物亲密地存在。海德格尔解释说:

一端内在于另一端而成其自身,但它自己也因此保持在自身之中,甚至(只是因为此)才进入自身。诸神与人类之间是如此,大地与天空之间亦是如此。亲密并不意味着差异的冥合与泯灭。亲密指的是异质的共属一体、异质化的运作和对畏惧的召唤。^①

^① Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S.196.原文如下:“Eines ist in das Andere verneigt, aber so, dass es dabei selber in seinem Eigenen bleibt, sogar erst in dieses gelangt: Götter und Menschen, Erde und Himmel. Die Innigkeit meint kein Verschmelzen und Verlöschen der Unterscheidungen. Innigkeit nennt das Zusammengehören des Fremden, das Walten der Befremdung, den Anspruch der Scheu.”可参见孙周兴先生的中译:“一方归本于另一方,但这样归本时,它同时自身保持在其本己之中,甚至首先进入其本己之中——诸神与人类,大地与天空,即处于这种情形中。亲密性的意思决不是一种对各种区别的融合和熄灭。亲密性指的是异己之物的共属一体、奇异化之运作、畏惧之要求。”(海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,246页)

“一端内在于另一端而成其自身”，因为两端相际，任何一端的存在离不开另一端，任何一端都不得不将另一端涵摄于自身之中。但被涵摄的一端并不因此而丧失自性。一端不得不涵摄另一端以成其自身，而另一端的成其自身又以涵摄这一端为前提。因此，两端唯有相互涵摄。被涵摄与涵摄同样源始。正如任何一端唯有涵摄对方才能成其自身，任何一端也唯有被对方所涵摄才能成其自身。两端在相互涵摄中成其自身。“亲密”(innig, Innigkeit)首先就是对相际的标识：两端相亲相比，“密莫密乎此际也”。但亲密离不开差异，相际并不抹煞分际。因此，海德格尔说，“亲密并不意味着差异的冥合与泯灭”。相际之两端的相互涵摄正是以分际与差异的存在为前提。而且，相互涵摄是一种动态过程，意味着分际的两端之间的交际——“异质化的运作”。当海德格尔在“艺术作品的起源”一文中描画世界(die Welt)与大地(die Erde)之亲密的时候，则径直把两者之间的交际称为“争执”(der Streit)。①分际之两端在交际中成其相际，所谓“异质的共属一体”正标识了这一点。相际、分际、交际，三者相互包含，举其一端，而其他两端已暗含其中。因此，“Innigkeit”虽然在直接层面上命名相际，但分际与交际亦是其题中应有之义。相形之下，海德格尔曾留意论述的“das Zwischen”(之间)更像是分际的直接命名，但相际与交际之义亦已隐含其中。②

因相际而际终不可离，因分际而际终不可合，故终古此际，亦终古此“艰贞”也——际的守护召唤畏惧(der Scheu)的情绪。在此，我们仿佛听到了两位先哲之间超越时空、穿越文化差异的相互牵引的对话。《易》曰：“出其言善，则千里之外应之。”不亦宜乎！

万物亲密地存在。海德格尔给出了两个例证：诸神与人类、大地与天空。且注意这里的“与”(und)。海德格尔在阐释阿那克西曼德箴言时曾特别注意到其中的一个连词 *καί*，指出它不是一个空洞的、仅有文法上的连接作用的词，而是意

① Heidegger, *Holzwege*, S.35(参见海德格尔：《林中路》，35页)。

② Heidegger, *Holzwege*, S.355(参见海德格尔：《林中路》，375页)；Heidegger: *Identität und Differenz*, SS.54—57(参见海德格尔：《海德格尔选集》，834—836页)。