

王船山理氣之辨的哲學闡釋

陳 贇*

摘 要

理氣之辨是中國哲學天道觀中的一個重要討論，王夫之（船山）通過理氣之辨來論證真實存在具有自在自為的特性。氣本身具有隱顯合一（通乎可見與不可見）的特性，它意味著主體知能的界限，也是天命概念得以立身的基礎。因此，王船山把存在論範疇架構在氣的基礎上，把存在的真實性最終歸結為氣的真實性，這樣，存在的非人為構造性，也即其自在性就獲得了擔保。王船山區分了動詞性的理（治理）與名詞性的理（條理），認為後者只有奠基於前者才有意義，這樣，理就被規定為氣化過程中顯現出來的條理、秩序，是氣化運行有效性的標識。如果說氣的功能是始物、生物，它負責的是創造；那麼，理的實際作用是終物、成物，它負責的是利導、成就。因此，把存在論範疇奠定在氣的基礎上，能夠保證存在的創生性，存在的創生性是存在的自為性的積極表現。

關鍵詞：王夫之、宋明理學、理、氣、自在自為

一、前 言

理氣之辨是宋明儒學天道觀的一個重要論題，它在王夫之（船山，1619-1692）那裏得到了特殊的處理，它被用來論證真實存在所具有的自在自為的特點。王船山認為，「人者我之所能，天者我之所不能」¹，天道是作

* 作者係上海華東師範大學中國現代思想文化研究所講師。

1 王夫之，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996），第1冊《周易外傳》，頁831。

為人道的界線而出現的，只有通過對主體權能之界線的把握，我們才能獲得天道意義上的存在的概念，否則，就難以保證所談天道的真實性。天道意義上的存在超出了主體的知能界限，因此，它具有非人為構造的特點，一旦主體可以思辨來構造存在，那麼存在在何種意義上還是真實的就成為問題。真實存在的非人為構造性，就是它的自在自為性。非人為構造性，是從主體方面說的；自在自為性，是就真實存在本身而言的。但是，問題的關鍵在於，如何去講存在的自在自為性。從存在的自在自為去講它的非人為構造性，與從存在的非人為構造性去講它的自在自為，是兩種不同的思路。從自在自為去講非人為構造，那麼，自在自為就是一個在先在的承諾，因此，這是獨斷論的講法；從非人為構造去講自在自為，是批判哲學的講法。王船山哲學具有一個批判哲學的識度，他講存在的自在自為，「更不(直接)從天道說起。」²

二、氣的概念與真實存在的自在性

從天道意義上討論真實的存在(誠)，首先遇到的困難是，應當以怎樣的方式去談論真實的存在呢？這種困難首先在於，「誠者無對之詞也」，「而終不可以欺與偽與之相對也」，不能以「無欺」、「無偽」作為「誠」的反義詞。當我們用「無欺」來說誠時，那也就意味著所說的「誠」在其本然的意義上「有欺」，因為，我們不可能談論本無而有之的存在，「無欺」只能是對於「有欺」的「有」而「無」之。³王船山舉例說，太陽是真實存在(誠)的，它不是假的，也不能說，它不是假的，因為，從本然的層面上說，就不存在一個假的太陽。當說它不是假的時，已經默許了它在本然的意義上可以是假的。⁴構成「無偽」、「無欺」、「無妄」等等話語前提的，恰恰是有偽、有欺、有妄。「若非有妄，則不言無妄矣。」⁵上述話語適用的只是有偽、有欺、有妄的虛假的存在，用它們來談論真實的存在(誠)，至少已經「將此『誠』字降一格」。王船山認定：「說到一個『誠』字，是極頂字，更無一字

2 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁561。

3 關於王船山哲學中的有無與隱顯問題，詳見陳贊「回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋」（上海：華東師範大學博士論文，2001），第1章 從有無到隱顯——哲學視域的轉換。

4 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁995。

5 《船山全書》，第1冊《周易內傳》，頁235。

可以代釋，更無一語可以反形。」⁶「誠」不能被置換為「無偽」、「無欺」，簡言之，不能以「無X」來替代，這意味著那種「有無」的話語總是不能觸及真實的存在。

這樣，船山又一次強調了從「有無」到「隱顯」的視域轉換。只有從「隱顯」而不是「有無」出發，我們才能談論真實的存在。⁷隱顯作為一種視域，它意味著這樣一種限制，不能直接去談天道意義上的本體，而只能從主體知行活動的視域去談論存在。問題是，《中庸》為什麼直接說「誠者天之道」呢？至少，從字面上看，《中庸》所談的誠，是天道本體的真實性。這是不是一種直談本體的獨斷論呢？王船山認為，天道直接就是存在著的，它沒有真實與否的問題，真實與否的問題只有對於人而言才有意義。「在天之德無有不誠，則不可謂天為誠，誠原與不誠相對，在人始可名之為誠。」⁸因此，《中庸》所說的天道，應該具體地看待。王船山的觀點是，這裏的天道不是本然意義上的天道，而是「在人之天道」。

誠者節「天之道」，言天之所以立人之道而人性中固有之天道。若論本原，固是二儀五行流行於品物、各正性命、一真無妄之理。然在此處，則止就人之天道而言。蓋天之所以命人，即人之所以為天，而天之命即人之性，故曰天道。⁹

天地之道，可以在人之誠配，而天地則無不誠，而不可以誠言也。（自注：云「誠者天之道」，以在人之天言耳。）¹⁰

在人之天，與在天之天（本然之天）相對，它指的是人之性，也即人道意義上的存在。「仁義禮固然之實性，則在人之天道也」，「唯人為有仁義禮之必修，在人之天道也，則亦人道也」。¹¹這樣一來，「誠者天之道」所訴說的，就主要是人之存在的真理，而不是天道意義上的真實存在。

然而，恰恰是從性（在人之天道）的真實性，我們可以知道天道（天道之本然）的真實性。

然學者仍不可將在人之天道與天道之本然，判為二物。如兩間固有之火，與傳之於薪之火，原無異火。特麗之於器者，氣聚而加著耳。乃此云「誠者天之道」，未嘗不

6 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁995-996。

7 同註3。

8 《船山全書》，第6冊《四書箋解》，頁145-146；第6冊《讀四書大全說》，頁531。

9 《船山全書》，第6冊《四書箋解》，頁145。

10 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁560。

11 同註8。

原本于天道之本然，而以其聚而加著者言之，則在人之天道也。天道之本然是命，在人之天道是性。性者命也，命不僅性也。¹²

性（人道意義上的存在）的真實性意味著作為它的本原的命的真實性。從邏輯上看，命是一種「命令」的關係，通過「命」連接起來的應當是兩種存在：授命者和受命者，受命者是性，它是真實的；那麼，授命者也就肯定是真實的，授命的主體就是天道意義上的存在。天道授命，人聚而為性，但是，人並不能把天道所命的全部、而只是把其中的一部分凝結為性，因此，命大性小，才言性，就已經意味著一種天道與人道的交互作用。

這裏的關鍵是，從性說天道，而不是從天道說性。這種思路就是從人的存在去談論天道，它是來自隱顯視域的要求。王船山充分意識到，如果我們不是從性說天道，就必然陷入獨斷的思辨構造，那麼，我們探討的存在，就很難保證在什麼意義上還是真實的。根據這種理解，孔子說的「性與天道」不能隨便改為「天道與性」、孟子說的「盡心、知性、知天」在語序上也不能顛倒。

從性說天道，所說的天道是作為性的本原、本體而被談起的。王船山指出，人道意義上的存在是「有所有」，而天道層面上的存在則是「所有」。¹³「有所有」是性的「定體」，也即通常所說的「定在」，作為有限的存在，它已經是對於天道本體的一種限定；而「所有」則是性的「本體」，它是不可限定的。「定體」是可見的，但是「本體」則是不可見的。

孟子斬截說個「善」，是推究根源語。善且是繼之者，若論性，只喚作性便足也。性裏面自有仁、義、禮、智、信之五常，與天之元、亨、利、貞同體，不與惡作對。故說善，且不如說誠。惟其誠，是以善；（誠於天，是以善於人。）惟其善，斯以有其誠。（天善之，故人能誠之。）所有者誠也，有所有者善也。則孟子言善，且以可見者言之。可見者，可以盡性之定體，而未能即以顯性之本體。¹⁴

12 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁530。

13 「有所有」與「所有」是對於定體和本體的描述。在何晏《無名論》中，可以發現「無所有」、「有所有」的概念：「此比於無所有，故皆有所有矣。而於所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。夫道者，惟無所有者也。自天地以來皆有所有矣，然猶謂之道者，以其能復用無所有也。」參見《諸子集成》（北京：中華書局，1991），第3冊，張湛，《列子注》仲尼篇，頁41。可見，王船山實質上是把哲學史上的「無所有」與「有所有」改造為「所有」與「有所有」。

14 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1051。

這樣，從隱顯視域考察天道本體，也就是從人的存在，去通向那不可見的天道本體。

船山把天道意義上的真實存在（誠）的概念保持在全體性（「所有」而非「有所有」）和不可規定性（「本體」而非「定體」）之中，這意味著真實的存在具有一種自在的維度，它不能為主體現實的知能過程所能窮盡，但它作為主體知能活動在其中得以展開、但其本身又不可見的場域而確然存在，它不是主體製作、生產的作品，乃是主體由以出發的基本境域。所以，在肯定人道（性，在人之天道）真實性的情況下，就已經表明了天道也是真實（誠）的。當我們談及人道存在（性）時，就已經是在談論天道本體（命）了，因為，「性者命也，命不僅性也」。換言之，我們所談的人道已經是天道本體（「所有」）顯現出來的「有所有」狀態，是天道本體自身展開了的形態。

真實的存在總是具有「一物兩體」的性質，一方面，它的本然之體總是不能完全透明的，另一方面，它又總是有其可見的一面，通過可見者把自己體現出來。王船山指出，可見與不可見的統一構成了真實存在的突出特點。一方面，可見是真實存在的一個內在要素：「誠則形，形乃著明，有成形於中，規模條理未有而有，然後可著見而明示於天下。故雖視而不見，聽而不聞，而為物之體曆然矣 無形者，不誠者也。」¹⁵這裏的形、明，就是可見，它意味著存在總是有可見的一面：「有目所共見，有耳所共聞。」¹⁶但是，顯現出來的只是其「有所有」的一面，而不是它的「所有」，也即全部。從這個意義上，真實存在總是存在著一個隱性的不能當前呈現的自在維度。因此，王船山指出：「非有象可名之為誠。」¹⁷

王船山在陰陽之氣的概念中發現了可見與不可見的統一性。「誠者，天之道也，陰陽有實之謂誠。」¹⁸在船山看來，陰陽是說氣，一陰一陽是說氣化，¹⁹氣化過程也就是氣的聚散過程。在解釋張載「顯，其聚也；隱，其散也」時，他說，「聚則積之大而可見，散則極於微而不可見。」²⁰可見，氣

15 《船山全書》，第12冊《思問錄》內篇，頁422。

16 《船山全書》，第2冊《尚書引義》，頁306。

17 《船山全書》，第12冊《張子正蒙注》，頁74。

18 《船山全書》，第12冊《張子正蒙注》，頁25。

19 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1109。

20 《船山全書》，第12冊《張子正蒙注》，頁312。

化過程就是隱顯之間的交互作用。氣聚則顯，則可見；氣散則隱，則不可見。氣總是有其可見的一面，這一面又稱為「形」，「形」是動詞，是形著，是可以為視覺（「離明」）所經驗；不可見的一面又被稱為「不形」，也即不能為視覺（「離明」）所經驗。²¹ 王船山認為，所謂「不形」——儘管張載把它表達為「無形」——並非是從對象的意義上說氣真的沒有把自己形著的能力，而是從主體的意義上說，它不能為視覺所經驗，「不得而見之。」²² 這樣，事物對於人們的顯現就都具有了「形」與「不形」兩個「同時同撰」的面相，所有的事物的顯現都具有可見與不可見兩個層次，它們息息相通，成為一個整體，並且，可見與不可見處於交互的作用過程之中，這就是真實存在的本性。可見，正是通過陰陽之氣的概念，王船山賦予「一陰一陽之謂道」這一陳述以一種特殊的含義，它導致了對於真實存在的特性的一種嶄新理解。

也許正是這種緣故，在船山那裏，氣被視為這個世界的最終根源，是陰陽二氣的相互作用（也即可見與不可見的動態統一）使得這個世界成為可能。真實的存在也最終由氣來擔保。氣的本質特性就是真實性：「若論氣，本然之體，則未有幾時，固有誠也。」²³ 即使是氣在沒有作用（氣化沒有展開）的情況下它也是真實存在的。氣的真實性是王船山哲學的最終的王牌，它用來抵禦一切思辨的、人為構造的虛假存在。因為，氣的概念中包含了一種當下不可見的、從而也就超出了主體現實知能範圍的維度，氣的特性就在於它不是主體所能思辨構造起來、而只能加以運用、利用的東西，正是氣使人永遠也不能徹底脫離自然界，雖然人可以比自然界的萬物走得更遠，但是，作為氣化存在的人則不能不是自然界的一員，任何一種人為的努力都不可能改變這一點。所以，氣是天對於人的最終的限制，它屬於人應當順、休的天命之域。

在天者，命也；在人者，性也。命以氣而理即寓焉，天也；性為心而仁義存焉，人也。故心者，人之德也；氣者，天之事也。心已放而恃氣存之，則人無功而孤恃天矣。

言及於氣，而亦非人可用力之地。所以朱子斥謂氣有存亡而欲致養於氣者為誤。異端之病，正在於此：舍人事之當修，而向天地虛無之氣捉搦賣弄。一部《參同契》，

21 《船山全書》，第12冊《讀四書大全說》，頁23、28。

22 《船山全書》，第12冊《張子正蒙注》，頁28。

23 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1055。

只在氣上用力，乃不知天地自然之氣行於人物之中，其昌大清虛，過而不可留，生而不可遏者，盡他作弄，何曾奈得他絲毫動！則人之所可存可養者，心而已矣。故孟子之言「養氣」，於義有事，而於氣無功也。

靜則氣為政者，天事也；動則心為政者，人道也。君子以人承天 人所有事於天者，心而已矣。²⁴

氣的存在超出了主體權能的畛域之外，氣的存在使得人永遠都不可能完全只是人自身的作品，而是天人交互作用的產物，人在成為人自身時，永遠必須以被拋的天命事實為基礎。這個世界總是有那麼一個區域，超出了人的權能之外，在這個區域之內，人永遠不可能成為「主體」。這就是氣化流行之域，也即天命作用之域。

這樣，從人自身知能之標界的意義上，王船山接觸到了氣的概念，從而也就接觸到天命觀念以及真實存在的自在維度得以立身的那個基礎。天命正是通過授氣（與人物以氣）的活動得以展開自身的，這個過程並不能從邏輯上加以分析、測度。因此，任何一種把存在（天道）等同於人的存在（性）的觀念，把主體等同於天道本體的觀念，都意味著一種虛妄的幻象，它無視於存在具有一種自在的維度。因此，船山對於「性即道」、「心即理」的觀念進行了不遺餘力的抨擊。「道體自流行於天下，而與吾性相附麗，唯人有性，故天下之道得與己相親 性涵道，則道在性中，（乃性抑在道中，此不可煞說。）而非性即道、道即性也。」²⁵ 依照王船山之見，宋明人所說的「心，一理也」、「心外無理而理外無心」，也同樣是把主體等同於天道本體的幻象，這種幻象最終導致了存在的虛假化，所謂「認理皆幻，而後可以其認心為空者言心外無理也。」²⁶

按照王船山的理解，當二程把天等同於理時，他們就不可能接觸到真正意義上的天的概念，也就不能接觸到真實存在的概念。因為，把天等同於理而形成的「天理」觀念，並不能逃脫人為思辨構造的危險。

理雖無所不有，而當其為此理，則固為此理，有一定之形，不能推移而上下往來也。程子言「天，理也」，既以理言天，則是亦以天為理矣。以天為理，而天固非離氣而得者也，則理即氣之理，而後天為理之義始成。浸其不然，而舍氣言理，則不得以天為理矣。何也？天者，固積氣者也。乃以理言天，亦推理之本而言之，故

24 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1073-1074。

25 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁832。

26 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1112。

曰「天者理之所自出」。凡理皆天，固信然矣。而曰「天一理也」，則語猶有病。²⁷

按照船山的理解，天的概念不可能離開氣，離開氣的概念，就無法觸及天本身。因此，真實的存在只能由氣的概念才能獲得最終的保證，否則，就很難逃脫思辨的設定。氣的概念使得真實存在的自在性質獲得了最終的擔保。

但是，在程朱理學和陸王心學中，氣的概念並不是最終的概念，反而要由理來擔保，王船山認為，這正是他們不能接觸到真實存在的深刻根源。「乃理自天出，在天者即為理，非可以執人之理以強使天從之也」，「以心取理，執理論天，不如師成憲之為得也。」²⁸以理言天，所得到的往往是人類理性在某種情境下經過透視作用而得到的一些觀點，它們與透視角度的選擇有關，而且，「理惟可以言性，而不可加諸天也」，²⁹人們所能言說的理，只能是進入心中的、「心具眾理」意義上的心之理，這個意義上的理，所觸及的只是「性」，而性在其最為嚴格的意義上只是專言人的，只是人之性。³⁰因此，與「心」相對的「理」所觸及的只是人類理性本身，而不是本然意義上的天，它不能觸及存在的自在維度。所以，「以理言天，未有不窮者也」，³¹只要以理為天，天也就如同人類理性那樣，成為有限的。在人類理性的觀照下，這個世界是一個秩序井然的可以理解的世界。人類的理智力求把世界解釋為可以理解的、融貫的意義網路，因而，它往往排除了人類理智不能理解的方面。這樣，這個世界也就成為秩序井然、有條有理的世界，然而，它在一定意義上只是人類理智建立起來的。「天地間無有如此整齊者，唯人為作則有然耳。圓而可規，方而可矩，皆人為之巧，自然生物未有如此者也，《易》曰，『周流六虛，不可為典要。』可典可要，則形窮於視，聲窮於聽，即不能體物而不遺矣。」³²氣化的流行「唯變所適」，「不可為典要」，沒有現成的秩序，而秩序都是人建立起來的。「陰陽之氣，氤氳而化醇，雖有大成之序，而實無序」，「天化之神妙，在天即為理；人事之推移，唯人之所造也。」³³

27 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1109-1110。

28 《船山全書》，第12冊《思問錄》外篇，頁438-439。

29 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1110。

30 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁455。

31 《船山全書》，第12冊《思問錄》外篇，頁438。

32 《船山全書》，第12冊《思問錄》外篇，頁440。

33 《船山全書》，第1冊《周易內傳》，頁605。

理智建立秩序往往依賴於語言，而語言也「只是人撰之序，非天也。」³⁴

由此，存在的最終的真實，只有通過氣的概念才能給出，在氣的概念中，真實存在所具有的自在維度具體化了。如果存在論要想真正建立在天道的基礎上，就必須重新確定存在論範疇之間的關聯方式。對於船山而言，存在論的基本範疇都必須建立在氣的基礎上：「蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上說，若無氣處，則俱無也。」³⁵ 當然，根據以上的討論可以發現，存在的自在性質不是一種思辨的設定，它雖然超越了主體知能活動的範圍，但它仍然是在主體知能活動的視域中得以被思及的，它首先是作為主體知能界限而呈現在主體那裏的。

三、作為氣化運行有效性的理

真實存在具有一種自在的維度，它超出了主體知能活動所企及的範圍。但是，究竟是什麼保證了這種維度的真實性呢？王船山的回答是氣。王船山把氣放置在一個核心位置，以此保證真實存在不能人為加以形式化的根本特性。然而，問題是，在宋明時代的哲學意識中，氣的概念總是通過理的概念而得以界定的，理氣之辨構成了天道觀的核心問題，一旦確立了氣在存在論中的中心位置，理這個範疇又當如何安置呢？這是船山始終在考慮的課題，這一課題對於船山哲學具有結構性的意義。

對於「理」，船山作了辭源學的考證，通過這個考證，可以明瞭理在前宋明時代的儒學中所承擔的哲學論證功能。

理，本訓治玉也。通諸凡治者皆曰理，與亂對，故為理國、理財，而治刑之官曰大理。理之則有理矣，故轉為「理義」字，事之當然而行之順也。玉渾然在璞而未有理，治之而文理見。事不治則理不著，治而後見其必然而不易焉，故曰「理在氣中」。氣有象而理無形。氣之變動成乎理，猶玉之未治而理隱，已治而理著也。即玉即理，玉無不可為理也。自天而人，自物而事，無不含理，亦猶是也，在理之而已矣。通為「地理」云者，塊然大地，而刊山濬川，區域以分，道路以辨，亦以治而理出也。³⁶

34 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁958。

35 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1109。

36 《船山全書》，第9冊《說文廣義》，頁352。

王船山的旨趣在於指明：理是與存在自身的運行或主體的實踐（行動）密切相關的概念，³⁷因而，作為動詞的「理」（治理、使之有理）對於作為名詞的「理」（文理、條理）具有存在論上的優先地位，名詞性的「理」只有在「治理」的活動中才能得以顯現，當然這並非說名詞性的理脫離了動詞性的理就不存在，而是說它就不能顯現出來，進入主體的存在經驗中。對於動詞性的「理」的優先性的強調，不是著眼於有無的語境，而是立足於隱顯的視域。³⁸在這種行動的語境中，作為動詞性的「理」可以承擔與實踐密切相關的「當然」的含義，卻不承擔名詞性的「所以然之故」的含義。³⁹「事之當然而行之順」、「事不治則理不著」意味著，名詞性的理的呈現是動詞性的理的實踐的效果或其有效性的標示。理所負責的是運行或實踐的活動，而不是對象的可理解性。因此，這種動詞性的理不是與心結成對應的關係，「心具眾理」、「心與理一」這類命題在此沒有任何意義。⁴⁰所以，可以得出如下的結論：理

37 「運行」是針對「天」而言的，行動或實踐是對人而言的。運行的有效性也就是運行的有序性，實踐的有效性也就是實踐的效應性之良好與否等等。當然，運行或實踐的有效性也可以理解為廣義的遊戲的規則性。它們區別於知識（knowledge）上的可理解性。這裏所說的「理解」取其原始的含義，它與領會相對，是通過理智的分解的方式把握物件，「理」在這裏是「分」的意思，「解」也有分解的意思。理解某事與會做某事不一樣，一個人理解了騎自行車的理，理解騎車的意思是，他懂得了做這件事或者某個事物與做那件事、那個事物不同，但是未必會騎自行車；他會騎自行車，但是未必知道為什麼會騎自行車的理。所以理解總是把一物或一事與他物、他事區分開來的認識能力，而不是實踐能力。二者的區別大致相當於賴爾（G. Ryle）在《心的概念》中對於「知道如何」（knowing-how）與「知道什麼」（knowing-that）所做的區分。參見賴爾（G. Ryle）著，劉建國譯，《心的概念》（上海：上海譯文出版社，1988）。

38 把「理」從宋明人所理解的名詞性的含義中解放出來，而獲得它的原始的動詞性意義，這一點十分重要。這不僅僅是因為如此一來我們就可以避免「草木狗石亦有理」那一類具有形而上學色彩的本體論承諾，而且，更重要的是，正如懷特（Leslie A. White）所說，一個字從名詞用法轉變為動詞用法這樣細微的變化，也會使整個世界的面貌發生改觀。參見懷特著，沈原等譯，《文化的科學》（濟南：山東人民出版社，1988），頁52、53。

39 「所以然之故」是朱熹對於「理」的一個規定，在這種規定中，「理」與「故」成為同義詞，而且都是名詞性的，但這樣一來，理就首先不是一個實踐的範疇，而是一個認識的對象，它的含義相當於「理由」，「理由」雖然與「原因」不同，後者負責的純粹是認識論上的解釋，「理由」負責的是對於行動合法性、合理性的論證。這種合法性論證就其給出的方式而言，它首先從屬於理論理性，而不是實踐理性。因此，它所依據的就是知，而不是行。這就是理在朱熹那裏不離知覺的根源。

40 雖然，在王船山那裏，也可以看到「心具眾理」的說法，但是這裏的「心」已經不是在認知

的主要哲學論證功能在這裏是行動或運行的有效性（合理性），而不是對象在知識上的可理解性。標示運行或實踐有效性的理只能通過運行或實踐活動來顯現，而不能以知識的形式給出，因此，它不能成為認識論的適當話題。這就是「理」這個概念在前宋明時代所承擔的首要的哲學意義，也是在王船山存在論中所承擔的首要的哲學功能。這就是為什麼心與理關係的討論，如心即理以及心具眾理的觀念，在前宋明時代沒有成為哲學關注對象的內在根源。王船山說「氣之變動成乎理」，氣「成」理的過程也就是氣運行的過程，理意味著這種運行的有序性。從運行的活動來看，成為關注的不是「有」理或「無」理，而是理對於運行本身是隱蔽還是顯現；氣通過變化的運行而成乎理，也就是理由隱而顯的過程，而理顯現出來的過程就是氣運行有效性的表徵。換言之，作為運行有效性的理，並不是來自運行過程之外的東西，而是運行呈現出來的秩序，它從屬於運行過程本身。正是通過對於理的這種理解，真實存在所具有的理氣結構，在王船山那裏成了真實存在的自為性質的擔保。對於王船山而言，那種名詞性的理如果脫離了動詞性的理，脫離了運行或實踐的語境，就不再與隱顯相關，而是與有無相關，而且，這個時候，理的哲學論證功能就會發生根本性的變化。在二程、朱熹哲學中，我們看到了這種變化。

對於從二程、朱熹哲學出發的人們，動詞性的「理」對於名詞性的「理」的優先性是一個令人困惑的難題。因為，他們已經假定，理作為條理、文理，是事物自身所具有的客觀之理，不論是隱蔽，還是顯現，這一點都不能置疑，不管人們如何勞作，理本身都不會增減變異。這樣，就在一定程度上脫離了運行的語境，而且，關鍵的問題是，這裏的理究竟承擔著何種哲學論證功能？述說著這種理的主體是誰？與道的理化相應，二程和朱熹對於先秦

主體，而是在道德主體（實踐理性）的意義上加以理解的。王船山說：「聖賢言心，皆以其具眾理而應萬事者言之，豈疑於此肉團之心哉！孟子言此理，具中立而應萬事者，則仁以為之德，而非能知能覺之識即可具眾理，能運動之才即可應萬事。不然，則物之有其知覺運動者，何以於理昧而於事舛也。」相反，程朱卻把具眾理之心視為知覺靈明，以致於「卻指個不求自得、空洞虛玄的境界。」（《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1081-1082）在王船山看來，對於知識上可理解性負責的心「其實只喚作耳目之官。」（《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1090），而且，在運行或實踐中，心所具眾理是「德」，在天是元亨利貞，在人是仁義禮智，這兩者脫離了運行或實踐的語境都不能得到界定。

儒學行對於知的優先性來了一個顛倒，這一顛倒的結果是，知的優先性得到了強調。而理的名詞化，也即消解動詞性之理、突出名詞性之理，正是與對於知（廣義的知包含著理解）的強調聯繫在一起的。⁴¹ 所以，在他們那裏，理不是與運行或實踐相對應，而是與知覺靈明之心相對應。

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。

心與理一，不是理在前面為一物，理便在心之中 所知覺者是理。理不離知覺，知覺不離理。

心包眾理，萬理具于一心。不能有得於心，不能窮得理；不能窮得理，不能盡得心。虛心觀理。⁴²

心與理的對應在朱熹哲學中意味著一種索引（index）關係的建立，凡是物理都可以在心理中檢索到，心理與物理之間是一一對應的索引關係。這種觀念最早可以追溯到荀子「天官簿類」的學說中，人類經驗具有類型化的特點，心理與物理之間的對應構成了每一個類型化經驗的結構。在這裏成為關鍵的是，一旦理成了心的對應物，那麼，理所承擔的首要哲學論證功能就與運行或實踐的有效性無關，而是意味著存在在知識上的可理解性。這樣，就把主體導向一種脫離感性實踐的靜觀（虛心觀理），從而為存在（道）作為理而顯現提供了可能。對於存在的可理解性的承諾正是朱熹哲學的一個目標。⁴³ 於是，理化了的存在（道理）的顯現，在朱熹那裏，便不是在運行或實踐中給出，而是通過知覺呈露。「道理固本有，用知方發得出來，若無知，道理何從而見」。⁴⁴ 但是，這樣一來，存在（道）就成為可以為心之理所澄明、所把握的理化了的存在。事實上，由於脫離了運行或實踐的語境，導致了朱熹如下的信念：只要在某個一旦「吾心之全體大用無不明」，那麼，「眾物之表裏精粗」就「無不到」。⁴⁵ 換言之，當前可見的（「表」）與不可見的（「裏」）的持續統一性可以在某一時刻通過我的「明心」的精神活動而徹底完成。這實質上是對於這種統一性的人為打斷。這些都與在物之理與在心之理在朱熹那裏沒有被明確劃分開來有關。

41 同註3，第9章第1節 道的理化與知行之辨。

42 宋·黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1996），頁88、85、155。

43 陳贊，論朱熹關於中庸的語義辨證，《中州學刊》，119（2000.10），頁85-88。

44 同註42，頁382。

45 宋·朱熹《四書章句集注》（北京：中華書局，1996），頁7。

黃宗羲對於在物之理與在心之理作出了一個耐人尋味的區分。⁴⁶ 按照這一區分，知識上的可理解性最終根源於心，所以，窮理在嚴格意義上不是，也不能「窮天地萬物之萬殊」，而只是也只能「窮此心之萬殊」。⁴⁷ 但是知識上的可理解性並不能取代萬物自身運行的有效或有序性，黃宗羲指出：「曰理在心，不在天地萬物，非謂天地萬物竟無理。」⁴⁸ 正是在這種思想脈絡中，王船山進一步指明了作為運行有效性的理對於知識上可理解性意義上的理所具有的優先性。因此，在理氣之辨（以及理欲之辨）中，王船山堅持理的動詞性意義及其優先性。

依照船山之見，理的動詞性意義首先體現在，只有在氣運行的情況下，才能談論理，而脫離了運行的語境，理之名也就不能建立，⁴⁹ 至少不能加以談論。

凡言理者，必有非理者為之對待，而後理之名以立。猶言道者必有非道者為之對待，而後道之名以定。（道，路也。大地不盡皆路，其可行者則為路。）是動而固有其正之謂也，既有當然而抑有所以然之謂也。是唯氣之已化，為剛為柔，為中為正，為仁為義，則謂之理而別於非理。唯化現理，而抑必有所以為化者，非虛挾一理以居也。

所以為化者，剛柔、健順、中正、仁義，賅而存焉，靜而未嘗動焉。賅存，則萬理統於一理，一理含夫萬理，相統相含，而經緯錯綜之所以然者不顯；⁵⁰ 靜而未嘗動，則性情功效未起，而必繇此、而不可繇彼之當然者無迹。若是者，固不可以理名矣。無有不正，不於動而見正；為事物之所自立，而未著於當然；故可云「天者理之自出」，而不可云「天，一理也」。

太極最初一，渾淪齊一，固不得名之為理。殆其繼之者善，為二儀，為四象，為

46 陳贊，作為一種思問方式的心學，《孔孟月刊》，39：6（2001.12）。應當指出的是，黃宗羲的這一區分在其整個思想體系中似乎並沒有貫徹到底。

47 清·黃宗羲，《明儒學案》（北京：中華書局，1985），明儒學案序。

48 同註47，頁512-513。

49 理的概念（名）不能建立，這並不意味著理本身不存在，從引文「不顯」、「無迹」等詞語可以看出，這裏的陳述仍然是一個隱顯的視域，而不是有無的語境。

50 應當指出，古代漢語中的「所以」在嚴格的意義上，不是用來回答「為什麼」的問題，而是用來回答「何以」、「如何」、「用什麼」的問題，換言之，「所以」的本義是與實踐密切關聯的，它涉及的是依據問題，而不是原因與合法性問題。「所以然之理」如果沒有被化約為「所以然之故」的情況下，它指的是行動所根據的東西，「所以」也就是「以 為所」、「用 來展現主體之能」的意思，而解釋性的「所以然之故」這種表達在這種實踐的語境中無疑是十分陌生或生硬的。在王船山那裏，由於「所以然」首先與運行而不是與知覺發生了關係，在朱熹那裏作為解釋範疇的所以然之理就轉換為實踐範疇。

八卦，同異彰而條理現，而後理之名以起焉。氣之化而人生焉，人生而性成焉。繇氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。⁵¹

在這裏，王船山認為，只有在氣化過程中，氣之健順、剛柔、中正、仁義才能呈露，在這種氣化所導致的差異與條理中，理的概念才能得以建立。但是，在氣還僅僅是渾然一氣，沒有任何差別的時候，也即在太極狀態中，理這個概念是不能建立的。不但如此，甚至連名之為陰陽也不準確。「其實陰陽之渾合者而已，而不可名之為陰陽，則但贊其極至而無以加，曰太極。」⁵²因為，理作為氣運行的有序性（有效性），它只有在氣化過程中，氣才能獲得自身的「性情功效」，這種性情功效就是運行的有序性。在太極狀態中，氣沒有分化為陰陽，也沒有運行，也就談不上應當如何運行，因此，「理」這個概念也就不能成立。在這裏，只有一氣——陰陽的未分與渾淪，而沒有陰陽的運行，也即氣化。王船山說：「《周易》『陰』『陽』二字是說氣，著兩『一』字，方是說化。故朱子曰『一陰而又一陽，一陽而又一陰者，氣之化也。』」⁵³由氣之運行，才有道與理之名，道與理只是運行的方式和條理。

當然，對於太極與陰陽，上面只是分析地說，從其是其所是的意義上，太極與陰陽並不意味著宇宙論上的演化過程中的兩個時間段落，而是同時同撰性的，太極總是氣化中的太極。《易傳》說：「易有太極，是生兩儀」，按照船山的理解，這裏的「生」是「生起」，也即出現、顯現的意思，不是如同父子之間的那種生產關係，太極並不孤立於陰陽之上、之外或之旁，而總是顯現為陰陽氣化。⁵⁴王船山更為明確地指出：

「易有太極」，固有之也，同有之也。太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，固有之則生，同有之則俱生矣。故曰「是生」。「是生」者，立於此而生，非待推於彼而生之，則明魄同輪，而源流一水也。⁵⁵

按照這種觀點，太極生兩儀，並不是太極在先，陰陽在後，而是說太極總是在陰陽中顯現（生），陰陽的運行也總是太極這個本原的「生起」。但是，氣化的過程與變化的主體（氣、太極）也即變化的本原卻不容混淆，作為本原

51 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1110。

52 《船山全書》，第1冊《周易內傳》，頁561。

53 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1109。

54 《船山全書》，第1冊《周易內傳》，頁562。

55 《船山全書》，第1冊《周易外傳》，頁1023-1024。

的氣（當它渾淪不分時，即為太極）始終是氣化的主體，理氣關係討論的正是這種主體與其自身的組織功能之間的關係。

由於運行的優先性得到了強調，所以，在理氣之辨中，首先應該關注的是理的動詞性意義。「理者理乎氣而為氣之理也，是豈於氣之外以別有一理以遊行於氣之中者乎？」⁵⁶「理者原以理夫氣者也。（理治夫氣，為氣之條理。）則理以治氣，而固托乎氣以有其理。是故舍氣以言理，而不得理。」⁵⁷在這裏，名詞性的理正是通過動詞性的理而獲得自身的含義的。動詞性的「理」意味著治理、使之有序，名詞性的理則是這種治理過程中顯現出來的條理、順序。王船山把理的這種治理功能概括為「主持」與「調劑」（有時他又稱之為「分劑」）：「理只在氣上見，其一陰一陽，多少分合，主持調劑者即理也。」⁵⁸氣怎樣運行？它有賴於理的安排，理的功能就在於這種組織、安排、調節的活動。更為重要的是，這種安排作用不是氣之外的某個存在的功能，它就是氣本身的作用。因此，這種安排具有自向性、自然性，是氣的自我安排、自我管理、自我調整。換言之，運行過程中呈現出來的秩序（理）恰恰是處於運行過程中的真實存在的自為性的表現。由於理只是氣的自我調整作用，所以，理在氣先的觀念就被拒絕了：「理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後。」⁵⁹

理所呈現出來的順序、條理只是氣自身的順序、條理，而理則是氣之運行顯現出來的妙與效。

理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。健者，氣之健也；順者，氣之順也。天人之蘊，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虛托孤立之理也。⁶⁰

天下豈別有所謂理，氣得其理之謂理也。氣原是有理底，盡天地之間無不是氣，即無不是理也。變合或非以理，則在天者本廣大，而不可以人之情理測知。聖人配天，只是因而用之。⁶¹

所謂「妙」，與「神」一樣，是針對人的理智（也即知識上的可理解性）而言

56 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1076。

57 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁923。

58 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁727。

59 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1052。

60 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1052。

61 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1058-1059。

的。運行變化超出了人的理智所可測度的範圍，就是「神」和「妙」所要表達的根本含義。王船山用「妙」這個詞表達的乃是運行之有效性與人的理智作用之間的非同質性。人之情理之理與氣化運行之理必須區分開來，人之「配天」、「繼天」的實踐，是通過因、用氣之理而實現的，所以，氣之理是行動所以進行的根據之一。在主體的實踐中，主體所做的是遵循實踐的規則（理），但是主體並不一定理解、知道這種規則，更不能製造規則。

人參與存在的運行過程的實質在於，他並不能成為這種運行活動的主宰，他不能製造、設計運行的規則（理），相反，是存在的運行之理通過他的活動而得到表現。換言之，氣化運行作為真實存在的自身存在，它是自為的，並不因為人的參與，而消解這種自為性，人的參與只是使它的自為性得到進一步的表現。這就是為什麼是實踐智慧，而不是普遍知識，是參與運行的配套的條件。換言之，存在的自為性使得個體在參與運行之前不可能事先擁有運行的規則，而只能在參與中習得、領會，規則是以一種習慣的、默會的、自喻的、乃至下意識的方式被把握的。這種把握方式就是波蘭尼（Michael Polanyi）所謂的實踐的技藝（the practice of skill）或者個體的識知（personal knowing），就是希臘人所謂的「智慧」，它不能歸結為理智的功勞，不是觀察、歸納等傳統意義上所謂的「理性」因素所能達到的，也不是嚴格意義上的知識（knowledge）。作為運行有效性的理與這種智慧或實踐性技藝密切相關，而不是與知識相關。

智慧與知識的區分，在蘇格拉底那裏，已經初露端倪。蘇格拉底曾經考察了當時的哲學術語，他發現大量的辭彙都體現了萬物皆流的原則，都與運動息息相關，「智慧」（phronesis 和 sophia）就是如此；但是，後來有一些詞語卻從靜止中獲得含義，如「知識」（episteme）以及知識的「探究」（istoria）就表示事物的靜止狀態。而且，「智慧」是非常黑暗的，看起來不像是天賦的。⁶² 智慧之所以是黑暗的，是由於它是親知（knowledge by acquaintance），而不是可以通過語言而獲得理解的述知（knowledge by description），也即不能以確定的、可傳達的知識的形式給出；它之所以不是天賦的，是因為作為實踐的技藝，它只能在實踐中自得、自喻。用王船山的術語

62 汪子嵩等，《希臘哲學史》第2卷（北京：人民出版社，1993），頁417、547；俞宣孟，《本體論研究》（上海：上海人民出版社，1999），頁5。

來說，這就是「識所不逮，義自喻焉」，「知所不豫，行且通焉」。所謂「不識」是指「無迹之可循，不能為之名也」，也即不能觀察、歸納，不能言傳；所謂「不知」是指「不豫測其變也」，也即不能預測、計劃、設計。⁶³ 王船山深深地懂得，主體對於這種動詞性的理的經驗在很大程度上只能是這種智慧或實踐的技藝的相關物，所以這種意義上的理必須與「心具眾理」、「心即理」意義上的「理」區分開來，因為，一旦談論後者時，這種「具」和「即」總是不可避免地將存在論引向先驗的承諾：心總是在實踐展開之前就已經先天地「具有」理或與理先天地「相即」。這樣，對於理的探索就可以脫離實踐的或運行的語境，從而導致理的現成化、實體化（物化）。

作為運行有效性的理以秩序的形式顯現出來，但這種秩序只有在運行過程才能得以呈露，隨著運行的過程性，理的呈露也表現為一個時間性的過程。這就是王船山所說的「氣無間斷，則理亦無間斷」⁶⁴ 的含義。因此，對於運行的優先性的強調，也就是對於理的過程性的強調。只要理是過程性的，那麼，任何一種人為構造的作為實體之物的「理」，也即脫離了動詞性含義的名詞化了的理，都難以表明自身存在的合法性。

王船山的深刻之處在於，他清楚地看到，只要理的這種動詞性意義被瓦解，它就很難逃脫被人為構造的危險。「其序之也無先設之定理，而序之（自天）在天者即為理」。⁶⁵ 先設之定理，也即人為構造的實體之物，它的建立是由於那種「具體的誤置之謬誤」，也即把作為實踐範疇的理作為認識範疇來對待，本來不能以知識形式給出的運行的條理與有效性卻被視為在認識中給出的固定的、先於運行的規律、理則。因此，這種理則就只能人類理性人為注入的因素，是人為構想的觀念。只要這種理被建立起來，就可能發生「孤特一理，以彈壓夫才（氣）」的情形，從而造成理對於氣的暴政。⁶⁶ 這種情形在王船山那裏又稱之為「暴其氣」。「暴者，虐而害之之謂。」暴其氣又有兩種表現：其一，「陵壓其氣，教他一向屈而不伸」；其二，「執著一段假名理，便要使氣，求勝於人，到頭來卻討個沒趣，向後便摧殘不復振起。」⁶⁷

63 《船山全書》，第12冊《思問錄》內篇，頁422。

64 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1077。

65 《船山全書》，第12冊《張子正蒙注》，頁104。

66 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁717。

67 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁924-925。

無論是「先設之定理」，還是「假名理」，都是名詞化了的理，都是實體化之物，它們都內蘊著來自「觀念的災害」的威脅。依照船山之見，這種人為構造的實體總是與那種敵視過程性的心態聯繫在一起。王船山指出，不管自發，還是自覺，這種實體之理的設定總是包含著揠苗助長的心理主義偏見，其實質是一種企求終結的心態，也即期待在將來的某一個時間點上萬事大吉、一切完成的心理，所以，這種設定行為總是與懈怠、畏難聯繫在一起。「凡人做工夫而有期待之心，只是畏難而望其止息。其助長者，則如宋人之揠苗，不耐得耨鋤培壅，索性拼一番勞苦，便歇下也。」⁶⁸ 只有把理的概念首先確立在運行的有序性上，人為的定理構造以及隨之而來的對於過程性的敵視才沒有容身之處。

總之，真實存在的非人為構造型，體現在理氣之辨上，就是作為氣之運行秩序的理不能為參與運行的人所設計、製造，這就是王船山把理規定為氣化過程之有效性的根源。而真實存在的非人為構造型，無疑就是它的自在自為性的表現。

四、氣生理成與真實存在的能動性

從非人為構造型上講自在自為性，僅僅是從否定的、消極的方面講；如果從肯定的、積極的方面看真實存在的自在自為性，就必須看到它的能動性、活力性，換言之，它本身就是自身存在的主體，就是創生的力量。這才是真實存在的自在自為性的正面的、積極的表現。

王船山認為，真實存在的創生性仍然需要從氣說起。他主張，在理氣兩者之間，真正具有原初創造性（生）力量的不是理，而是氣：「以氣而有所生」，「天不能無生」。⁶⁹ 所以，在王船山那裏，天地生物之道是氣之道，也即是通過氣本身的運行來實現的。於是，氣就是作為創生主體的角色而出現的。「成必有造之者，得必有予之者，已臻於成與得矣，是人事之究竟，豈生生之大始乎！夫一陰一陽之始，方繼乎善，初成乎性，天人授受往來

68 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁924。

69 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1052、1053。

之際，止此生理為之初始。」⁷⁰真正對生生之大始負責的不是理，而是氣。

氣只是能生，氣只是不詘，氣只是能勝；過此以往，氣之有功者皆理也。德固理也，而德之能生、不詘而能勝者，亦氣也。才非不資乎氣。而其美者即理也。⁷¹

所以，王船山經常說「陰陽資始」、「陰陽始物」，氣的功能在於始物、生物，所以，氣就是一個與開始、創造、日新聯繫在一起的概念。而理的作用則在於成物、終物，這是與理的組織、裁成的功能有關的，所以理是一個與成就、完成、實現也即與終聯繫在一起的概念。在王船山那裏，始就是生，終就是成，始終過程就是生成過程，因此，理氣的關係就可以定位為「氣生理成」。萬物生成的過程，是「氣生理亦賦焉」的過程，此物因為生而獲得了自身之理。

當氣被理解為資生、資始的力量時，氣就成了「力」性範疇，或者「能」性範疇。⁷²漢語中有「能力」、「力氣」、「氣力」等詞，表明氣與能、力之間在意義上的一致性。像「創造(力)」、「才(力)」、「智(力)」、「鑒賞(力)」等等在漢語中都被表述為力性範疇。事實上，陰陽二氣在儒學中一直被視為兩種不同形態的力。⁷³在王船山那裏，氣是一個與「力」(或者「能»)聯繫在一起的概念，他常常如同張載那樣稱氣為「(良)能」。又贊同朱熹「用力，說氣較多」的說法。⁷⁴孟子曾說：「智，譬巧也；聖，譬力也。其

70 《船山全書》，第1冊《周易外傳》，頁825。

71 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁717。

72 以氣(陰陽)為力性範疇，現代學人屢有道及，例如羅光指出：五行、陰陽都是動力。見羅光，《中國哲學思想史》兩漢南北朝卷(臺北：先知出版社，1957)，頁177。唐君毅在排除了氣是質料、物質的觀念後，也指出：「中國思想中所謂氣，則皆為一能自動者，因而亦可說其本身即包含力者 其能表理之能，即是力。故吾人必須綜合『有形』與『超形』與『力』之概念」，才能觸及氣之根本。參見唐君毅，《唐君毅全集》(臺北：學生書局，1980)，卷18 張橫渠之心性論及其形上學之根據，頁217、218。

73 作為兩種不同的力量，陰陽二氣有著不同的存在方式，也即坤道和乾道。乾道也即陽的存在是以剛健、積極、進取、順向、個體化等為其方式。所謂乾道的個體化方式主要體現在「乾道變化，各正性命」的敘述中。坤道也即陰以柔順、保守、逆向、統一化等為方式。此外，按照《象傳》「大哉幹元，萬物資始」的說法，乾道意味著開始，因此也意味著生、創造；坤道則意味著終結，因此也意味著成、成就。從人類學意義上看，乾道、坤道作為陰陽之道，其實與性別有關，陽道是男性之道，以父親為原型，是白晝之道；陰道則是女性之道，以母親為原型，是黑夜之道。乾道與坤道的觀念與西方思想中的日神精神與酒神精神極為相似，它們揭示了人類生命存在中的兩極之道。幾乎每一個大思想家對於它們都有所領會。

74 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁631。

至，爾力也；其中，非爾力也。」按照船山的理解，「力者，義無不集而氣足以舉其任也。巧者，盡心知性而耳順乎天下之理，是非得失判然冰釋而無纖芥之疑也。」⁷⁵可見，力就是氣。事實上，章太炎曾經正確地指出：「諸儒所謂氣者，應改稱為力，義始相應。」⁷⁶作為力性範疇的氣是作為創造的力量而出現的，如果沒有氣的基礎，存在就是軟弱無力的，它雖不能為惡，但是也失去了為善的能力，⁷⁷同時，生命本身也就不能處於寬裕、舒展、發揚的狀態，也就沒有剛毅、勇猛、進取的豪傑魄力和氣概，也就不能作出那種驚動天地、感泣鬼神的事業。

按照尼采的說法，力（氣）與生命存在聯繫在一起，「生命」的定義應該這樣定下來，即它是力的確定過程的永久形式，在這個過程中，不同的、鬥爭著的力增長不勻。無論處於服從地位的反抗力有多大，它絕不放棄固有的權力。在命令中也同樣存在著承認對手的絕對力未被戰勝、未被同化、未被消解的問題。服從和命令乃是對抗遊戲的形式。而且，「世界的多義性乃是力的問題引起的，力認為力的增長遠景便是一切」。「統一性（一元論）是惰性的需要；多義性是力的信號。」在尼采看來，生命存在就是以本能、愛欲、激情等形式出現的力的遊戲。⁷⁸「氣」這個詞語在漢語中承擔的正是「生命（力）」的含義。徐復觀就曾指出：「古人之所謂氣，並非僅指呼吸之氣而言，而係指人身生理的綜合作用，或由綜合作用所發生的力量。換言之，氣即由生理所形成的生命力。」⁷⁹事實上，「生命」這個表達與「氣」有關，王船山告訴我們，「命」是天之命，它以氣化的方式進行，而「生」則是氣的作用，而不是理的功能。據此，「生命」也就意味著以氣的運行為中介的天命之不息的發生、創造，「生」是氣的不息的發生、創造、資始，因此也是「命」的不斷的發生、流行。這就是王船山所說的「命日生」的含義，但是命由於是氣的流行，氣所承擔的只是生、始，所以，無論如何也不能說

75 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁631。

76 章太炎，《章太炎學術史論集》論理氣名義之乖（北京：中國社會科學出版社，1997），頁297。

77 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1075。

78 尼采（Friedrich Nietzsche）著，張念東、凌素心譯，《權力意志》（北京：商務印書館，1996），頁158、200。

79 參見徐復觀，孟子知言養氣章試釋，《民主評論》，16：9（1956），頁228。

「命日成」，日成的是性，性就是理。所以，「生命」這個表達與「性命」這個詞語之間有著深刻的差別。漢語「生命」一詞取義於氣的創造而不是理的成就，因此，它包含著對於生命的時間性的這樣一種理解：生命意味著的不僅僅是成、成就、完成，更為重要的是生、開始、創造；而開始乃是在一個又一個的成就中的開始，因此，開始與創造總是與日新聯繫在一起的。王船山對於氣的強調，其實是對於存在的能動性、活力性的強調。存在的能動性和活力性表現為生命力的旺盛，也即氣的旺盛，漢語常常用「生氣勃勃」、「朝氣蓬勃」等以氣為中心的辭彙來形容生命力，而不用以理為中心的辭彙來表達生命力，原因就在這裏。對於王船山來說，理的意義與價值應該由生命力（氣）來衡量，脫離了生命力，理化的程度愈高，存在的被壓抑程度也就愈烈。正是在這個意義上，王船山指出：「氣盛則理達。天積其健盛之氣，故秩敘條理，精密變化而日新。天地之產，皆精微茂美之氣所成。人取精以養生，莫非天也。氣之所自盛，誠之所自凝，理之所自給，推其所自來，皆天地精微茂美之化，其醞釀變化，初不喪其至善之用。」⁸⁰ 真實存在的能動性、活力性表現為氣盛理達，但是氣盛更為根本，它直接就是真實存在的活動性的表現。

當把理氣從天道具體落實在人道上時，理氣之辨也就成為理性力量與生命力量關係的探討，⁸¹ 因為，理氣的討論與性（理）、情（主要是欲）才的討論是一致的，對理氣的述說也同時就是對性情、理欲、德才之辨的討論。⁸²

由於理氣在王船山那裏所承擔的哲學論證功能是氣生理成，因此，這在一定程度上支援了朱熹「氣強理弱」的觀念，這一觀念意味著：生命的力量是強大的，而理性的力量則是孱弱的。在現代哲學中，朱熹的這一發現不斷地得到了重申。舍勒（Max Scheler）指出，越是進入精神的更高層次，生命力便越是減退；高度發達的文明總是伴隨著生命活力的衰減。「從根本上

80 《船山全書》，第12冊《思問錄》內篇，頁419-420。

81 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁1052-1077。

82 理氣落實在人的存在上，具有多種面相：其一是理欲。其二，因為性即理，而性又是德性，與德聯繫在一起，所以，理就具體為德；而氣則成了才，漢語說「才氣」、「才能」，而不把德與氣或能聯繫在一起，決不是偶然的。先秦儒學中的德力之辨、德才之辨在宋明儒學中，都是以理氣之辨為其天道觀基礎的。其次，理氣還可以落實在性情上，性情之辨也是與理氣之辨相應的。

說，低級的是強大的，最高級的則是孱弱的。任何一個高級的存在形式與低級的存在形式相比，都相對地軟弱無力，而且它不是靠自己的力量，而是依靠低級形式的力量來實現自己。」⁸³ 也正是出於這種認識，朱熹主張，理只能通過氣來實現自己，但是，在朱熹那裏，氣（生命力量）卻被作了工具性的解釋，⁸⁴ 朱熹認為氣化也即氣的創造活動不是氣本身的「活動」，而是「道體之所為也」，氣在此僅僅是工具。⁸⁵ 由此，理性作為一種精神力量被理解為創造的力量而出現在朱熹那裏，正是這樣一種觀念導致了「理能生氣」的看法。尼采對於蘇格拉底的如下看法在一定意義上也適用於朱熹。尼采認為，自從蘇格拉底以來，力反而「被譯為一種全然陌生的語言了。」⁸⁶ 這個說法的真正含義是，在蘇格拉底那裏，本來是創造性的力（氣）反而只具有理本該具有的那些功能，也即勸誡、調節、批判的功能；而勸誡性、批判性的理反而被理解為具有創造性的力（氣），換言之，在蘇格拉底那裏，理性方面的能力被過分地發展了。⁸⁷ 在朱熹那裏，是理而不是氣被過分強調了，這體現在「理在氣先」、「存理滅欲」以及對於氣質之性的看法中。因為，氣（生命力量）雖是形而下者，卻更為強大，正因其強大，故需要理性來主宰，這就是理能宰氣之說的意圖。但是，這樣一來，精神的展開便可能不再是以生命力的張揚為方向的，相反，而有可能導致抑制生命。更主要的是，當本來是調節性的氣之理被構想為創造性的能生氣的理時，那麼，真實存在所具有的真正意義上的創生力量就被滅殺了。

從邏輯上看，當理從氣那裏獲得獨立、脫離了氣化的語境時，理對於氣的規範、主宰意義就得到了強化。理這個概念也就與存在論中的「律則」或「規範」觀念相一致。在這裏，道德是以自己給自己頒布的命令、理則的形式出現的，而且，這種律則具有不得不如此的必然性。雖然在一定程度上，自

83 舍勒（Max Scheler）著，李伯傑譯，《人在宇宙中的地位》（貴陽：貴州人民出版社，2000），頁52。

84 當然，朱熹哲學具有高度的複雜性，所以，這裏所說的並非一概之論，相反，應當注意到，朱熹有時認為道體兼括理氣，而道體之所為，在此種意義上，也可以理解為氣之所為，所以，朱熹有時也認為，理本身是「無造作」的。

85 宋·朱熹，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），頁1575。

86 同註78，頁189。

87 參見尼采（F. Nietzsche）著，周國平譯，《悲劇的誕生》（北京：商務印書館，1986），頁57。

律也可以獲得自我的決定，但是只要是與他律相對待，自律所允許的自我決定也就很難擺脫行為的他向性：自我的決定在某種意義上成了外在命令的轉換形態，也即外在命令取得了自我命令的形式。當道德以強制性和命令性的形式表現出來時，它的根源在於人與其自身相分離的存在狀況。如果人與他的自我與他的本性是結為一體的，就不存在命令的關係，但是，人從他的自我之中分裂出來以後，他所經驗到的存在價值就體現為法律，體現為自然的和規定的法律、準則。但是，如果把這種存在狀況解釋為存在本身，那麼，存在作為需要的那一個面相就很難被發現，這樣一來，道德實踐也就以「孤特一理，以陵壓乎氣」的內斂方式表現出來。這樣，對真實存在之能動性真正負責的氣就被忽視了，如此導致的存在概念必定是沒有活力的、不健康的，是其氣被理陵壓了的存在，是其自在自為性被消解了的存在，因此，它也就不是真正意義上的真實存在。而王船山哲學的意義就在於，他把理確定在氣化活動的基礎上，並且把創生性歸功於氣而不是理，這樣，存在的自為性就獲得了進一步的保證。

所以，我們看到，在王船山哲學中，理的主宰、規範功能被削弱了，而調節、變理、利導的含義則得到了強化。王船山關注的則是氣（生命力）的調暢、生長，只要這種生長不受抑制，這種力量的各個方面均能得到發育，這就是理（動詞性的「理」）。合理性在這裏不再意味著以壓制氣的方式去符合一個現成的法則，而是氣本身的可持續生長本身。因此，理的意義首先不在於規範，而在於呵護生機、生氣、生命力。正是通過這樣的方式，生命力的外揚、發越的那一面被突出了。當然，對於王船山而言，這並不是反過來把理視為氣的工具，而是說理是氣得以真正實現的另一種形式的力量，如果沒有理的調節與指引，氣就不可能最大限度地實現，所以，理的積極意義表現為這樣一種力量，它雖然不負責原初的創造，但是它可以把人的現有存在提高到原初發展的可能性大體上難以達到的水平，因此它可以提供生命釋放自身能量的方式，這是一種「利導」的功能，它是氣之「有功者」、使氣之「美者」。⁸⁸無視於這種力量，氣本身就很難最大限度地實現自身，存在的活力性就很難持久。正是在這個意義上，理的首要功能是成就、提升氣（生命力）。

88 《船山全書》，第6冊《讀四書大全說》，頁717。

五、結 論

通過以上探討，我們可以看到，當王船山把氣確定為存在論的核心範疇時，他所關注的是這樣一個真理，事物具有一種自身的存在，它獨立於我們的意志，超出了我們知能的畛域。換言之，存在是自在自為的。

An Interpretation on Wang Fuzhi's Differentiation between *Li* (Principle) and *Qi* (Material Force)

Yun Chen^{*}

Abstract

The differentiation between *li* 理 (principle) and *qi* 氣 (ether) is an important thesis by which Wang Fuzhi 王夫之 (i.e. Wang Chuanshan 王船山) argued that reality is the unity of being-in-itself and being-for-itself. According to Wang Fuzhi, *qi*, whose essence is the interaction between *xian* 顯 (the visible) and *yin* 隱 (the invisible), is invisible and beyond our knowledge and ability and makes reality in itself, meanwhile, it is the root of the Heavenly Way. That means the reality is independent of human beings and exists by itself, and we cannot construct it by speculation. Therefore, Wang Fuzhi based all his ontological categories on the concept *qi* and reduced the authenticity of being-and-existence to that of *qi*. Wang Fuzhi distinguished the verbal “*li*,” which means to make something orderly, from the nounal “*li*,” which means the order, and based the latter on the former. “*Li*” became the order which inheres in the process of the movement of *qi*. The function of *qi* is creating, while the function of *li* is fulfilling. Thus, when *li* becomes the foundation of ontological categories, it can guarantee the creativeness of the existence, which is the active manifestation of the being-for-itself of the existence.

* Yun Chen is a lecturer at the Research Institute for Modern Chinese Thought and Culture in East China Normal University, Shanghai.

Keywords: Wang Fuzhi 王夫之, Song and Ming Neo-Confucianism, *li* 理 (principle), *qi* 氣 (material force), *zizai ziwei* 自在自為 (in and for itself)