



王夫之的哲学是唯物论吗？

——以“气”与“器”为中心的考察

刘 荣

摘要:辩证唯物主义的研究范式主导了 20 世纪 20 年代以后内地王夫之哲学研究。一些学者通过解读船山哲学的两个概念“气”和“器”认为,王夫之哲学属于唯物论。这一观点对海内外王夫之哲学研究产生了深刻影响。但实际上,按照唯物论的一般意义和“气”与“器”的真实内涵,“气”与“器”都不完全等同于唯物论的“物质”范畴,那种视王夫之哲学为唯物论的见解实际上是对王夫之哲学的误解。

关键词:唯物主义;气;器;王夫之哲学

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2024.0202

收稿日期:2023-03-13

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“20 世纪英美汉学界王船山哲学文献整理与研究”(20YJC720011)的阶段性研究成果。

作者简介:刘荣,女,山东临沂人,哲学博士,合肥工业大学马克思主义学院讲师,E-mail: lonelylrr@126.com。

自 20 世纪 20 年代以来,中国内地学界有关王夫之哲学^①的研究从无到有、日渐增多。与此同时,随着马克思主义学说开始在中国传播,“尝试着运用马克思主义的观点和方法去发掘船山遗留的思想宝库”^②便成为中华人民共和国成立后较长一段时期内内地船山学界的主流研究范式。在该范式的指导下,一些学者通过解读船山哲学的两个重要概念“气”和“器”达成共识,认为王夫之的哲学属于唯物论,王夫之是中国哲学史上一位伟大的唯物主义思想家。这一观点对海内外船山哲学研究产生了深刻影响。学界目前尚未有专文对此进行系统梳理与考辨,本文拟先列举前贤论证王夫之哲学之为唯物论属性的大要,再以重申“唯物主义”术语的一般意义为前提,通过还原王夫之思想中“气”与“器”概念各自的真实内涵,发现视王夫之哲学为唯物论乃是一种不准确的界定,“气”与“器”两个概念都不完全等同于唯物论的“物质”范畴。

一 王夫之哲学之为唯物论的论证举要

经由对王夫之哲学的“气”和“器”两个概念的考察,一些学者得出了王夫之哲学属于唯物主义的结论。以下是他们论证的举要。

其一,“气”近乎或等同于马克思主义哲学的“物质”范畴。作为中国马克思主义史学的开拓者,侯外庐在思想史研究中率先自觉运用马克思主义的立场、观点和方法探究王夫之的哲学思想,认为王夫之是中国历史上杰出的唯物主义哲学家。在王夫之那里,气“颇近哲学上的‘物质’范畴”,“物质是多种多样的实在”,即“所有之实”^③。“气”生化不息,侯外庐以缙绅生化论概括王夫之的自然史哲学,并判断它乃是一种唯物论。进而在理气关系上,王夫之“肯定气为第一次的,理为第二次的”,“理依气生”^④。在侯外庐看来,王夫之的“气”哲学本质上就是唯物论。

^①王夫之(1619—1692),湖南衡阳人,字而农,号董斋,晚年隐居石船山,故后人称之为“船山先生”,其哲学思想也被称为船山哲学、船山之学。

^②侯外庐《船山学案》,岳麓书社 1982 年版,《新版序》,第 1 页。

^③侯外庐《船山学案》,第 23—25 页。

^④侯外庐《船山学案》,第 47—49 页。

萧蓬父、许苏民继承并发挥了侯氏的观点。他们认为,王夫之“力图从更为纯粹的哲学意义上对物质形态作更高的概括。因此,他提出了‘实有’这一范畴,……认为‘絜缊不可象’的‘气’的最本质的属性,就是其客观实在性”^①。于是,所谓“气”就不再是具体物质,王夫之“将其上升到了表述物质一般的客观实在性的高度”^②。概言之,王夫之“深刻地论述了世界的物质统一性的实质即在于其客观实在性的原理”^③,提出“气=实有”或“诚=实有”^④的本体论思想,这也是他对中国传统哲学的“气”范畴作出的新的规定。显然,萧、许二人在侯氏观点的基础上进一步论证了王夫之的“气”一元论,即唯物主义一元论^⑤。

其二,“器”标志着客观存在的事物,世界因此在本质上是物质的。陈荣捷把“天下惟器而已”视为船山哲学的论纲,借着分析“器”概念的涵义对船山哲学给予唯物主义解读。他指出,“船山所追求的,不仅是物质性,而且是物质的具体性”^⑥。天地间并无普遍而超越的“理”,理只是事物之条理节文,须在“气”上说。“气”“意指事物所由构成的一般质料,而器是具体事物,意指殊别的可捉摸的客观对象或系统”,所以“器”“还具有秩序,并表现其内在的理。……有器必有其理,未有独立于器外之理也”^⑦。总之,“盈天地间皆器矣”,世界上一切存在都是具体的、客观的事物,世界在本质上就是物质性的。唐明邦也认为,王夫之在《周易外传》中阐述了“天下惟器”、“道器一贯”的唯物主义思想体系。“器”是客观存在的具体事物,“道”则是具体事物中的一般原理或规则,王夫之认定“无其器则无其道”,反对“离器而言道”。唐明邦据此判断,王夫之的这种“道”“器”学说乃是彻底的唯物主义一元论哲学^⑧。

那么,以上学者对“气”与“器”的理解是否存在误读?^⑨ 船山哲学完全是唯物论吗?^⑩ 下面我们先厘清“唯物主义”这个术语的一般意义,再从王夫之的著作文本出发对“气”和“器”两个概念进行详细剖辨。

二 “唯物论”这个术语的一般意义

“唯物论”是哲学中的两个基本派别之一,哲学界对于这一概念及其发展阶段已经有充分且成熟的理解。本部分旨在厘清学界关于唯物论概念之一般意义的理解,以之作为探讨王夫之哲学是否完全属于唯物论的先决条件。

哲学上的唯物论是唯心论的直接对立面,直到恩格斯才确立起区分二者的标准。恩格斯精辟地论述了哲学基本问题,他指出:“全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题,是思维和存在的关系问题。”^⑪思维和存在的关系问题包括两个方面的内容,而第一个方面就是,思维与存在、精神与物质何者是世界的本原,这是划分唯心论和

① 萧蓬父、许苏民《王夫之评传》,南京大学出版社 2002 年版,第 91 页。

② 萧蓬父、许苏民《王夫之评传》,第 92 页。

③ 萧蓬父、许苏民《王夫之评传》,第 89 页。

④ 萧蓬父、许苏民《王夫之评传》,第 91 页。

⑤ 按:除了侯、萧一系外,冯友兰和任继愈也是赞成王夫之哲学的唯物论性质的代表性学者。他们都分别从“气”出发构建了船山的唯物主义哲学体系。参见:冯友兰《中国哲学史新编》下册,人民出版社 1999 年版,第 306—312 页;任继愈主编《中国哲学史》第四册,人民出版社 1979 年版,第 36 页。

⑥ 陈荣捷编著《中国哲学文献选编》,杨儒宾等译,北京联合出版公司 2018 年版,第 452 页。

⑦ 陈荣捷编著《中国哲学文献选编》,杨儒宾等译,第 453 页。

⑧ 唐明邦《〈周易外传〉的若干辩证法思想》,湖南省哲学社会科学学会联合会、湖北省哲学社会科学学会联合会合编《王船山学术讨论集》上册,中华书局 1965 年版,第 92 页。

⑨ 已有部分船山学者不约而同地认为,“气”其实兼摄物质的一面与精神的一面,所以坚决反对和批评以唯物论定义王夫之哲学,但他们普遍存在论证不够充分和深入的缺陷。参见:唐君毅《中国哲学原论·原教篇》,中国社会科学出版社 2006 年版,第 440 页;曾昭旭《王船山哲学》,远景事业出版公司 1996 年版,第 212 页;严寿澉《近世中国学术思想抉隐》,上海人民出版社 2008 年版,第 69—70 页;Alison Harley Black, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih* (Seattle and London: University of Washington Press, 1989), 47-48; JeeLoo Liu, “Wang Fuzhi’s Philosophy of Principle (Li) Inherent in Qi,” in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, ed. J. Makeham (Dordrecht: Springer, 2010); Nicholas S. Brasovan, *Neo-Confucian Ecological Humanism: An Interpretative Engagement with Wang Fuzhi (1619-1692)* (New York: State University of New York Press, 2017), 80-89.

⑩ 熊十力早在 20 世纪 40 年代与侯外庐的数封书信讨论中就不同意说王船山是唯物论者,可惜他的这些论学书札早已不复存在。参见:侯外庐《船山学案》,《新版序》,第 1 页。台湾学者林安梧踵步熊氏,也不同意侯外庐视王船山为唯物论者的观点,认为“因彼是从马克思主义的框框来认识船山”,但林氏只有此断语并未及阐释。参见:林安梧《王船山人性史哲学之研究》,东大图书公司 1987 年版,第 12 页。英国学者 Ian McMorran 则对用马克思主义评价和附会船山思想的学风表达了不解和不满。参见: Ian McMorran, *The Passionate Realist: An Introduction to the Life and Political Thought of Wang Fuzhi (1619-1692)* (Hong Kong: Sunshine Book Company, 1992), X V。

⑪ 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯文集》第 4 卷,人民出版社 2009 年版,第 277 页。

唯物论的标准。凡是断定物质是世界的本原,以物质作为世界的统一的本原的,被称为哲学上的唯物主义派别,反之则是哲学上的唯心主义派别。

物质范畴是一切唯物论哲学的理论基石。马克思主义哲学在继承和汲取以往唯物论理解物质概念的合理内容的基础上,对物质范畴作了全面、科学的规定:“物质是标志客观实在的哲学范畴,这种客观实在是人通过感觉感知的,它不依赖于我们的感觉而存在,为我们的感觉所复写、摄影、反映。”^①这一定义抽象和概括了客观存在着的物质世界中万事万物的共同特性和本质,即客观实在性,从而同唯心论划清了界限。

世界在本质上是物质的,世界的真正统一性在于它的物质性,这意味着唯物论观点应当被彻头彻尾地坚持和运用。对此,恩格斯强调说:“在这里第一次对唯物主义世界观采取了真正严肃的态度,把这个世界观彻底地(至少在主要方面)运用到所研究的一切知识领域里去了。”^②也就是说,不仅要在自然观上坚持唯物论,而且在社会历史观上也要坚持唯物论。总之,物质范畴理论体现出马克思主义哲学是彻底的唯物论一元论,实现了唯物论自然观和历史观的统一。

三 “气”不等于物质一般

船山之学以张载思想为宗,故重“气”。历来学者论船山哲学思想,亦罕离气而言之,但他们对气的规定并不一致,这直接引发了有关船山哲学性质问题的讨论并使该问题一度成为船山学研究领域的一桩“公案”。

那么,船山思想中的气究竟是否等同于马克思主义哲学中的物质范畴?让我们回归船山哲学的文本进行深入的解读。

第一,气的本性是真实性。

(1)虚空者,气之量;……凡虚空皆气也。^③

(2)阴阳二气充满太虚,此外更无他物,亦无间隙,天之象,地之形,皆其所范围也。^④

(3)太虚即气。^⑤

(4)天人之蕴,气而已。^⑥

(5)太虚,一实者也。故曰:“诚者天之道也。”^⑦

(6)诚也者实也;实有之,固有之也。^⑧

(7)夫诚者实有者也。前有所始、后有所终也。实有者,天下之公有也,有目所共见,有耳所共闻也。^⑨

这些材料都是持唯物立场者所乐道的,我们重新解析一下。前四条^⑩引文的核心观点可归纳为:世界统一于“气”,“气”是万事万物的本原。虚空非无,太虚非空,它们只是“气”的“一种存在形式”^⑪,阴阳二气满布太虚,“人之所见为太虚者,气也,非虚也。虚涵气,气充虚,无有所谓无者”^⑫,没有不存在“气”的空间。万事万物皆为气化之结果,“以此知人物之生,一原于二气至足之化;其死也,反于缢缊之和,以待时而复,特变不测而不仍其故尔。生非创有,而死非消灭,阴阳自然之理也”^⑬。“缢缊”在此指“本源的浑沦之气”^⑭。人与万物都是气化流行的产物,气聚而成形,形以载气,形毁则气散,散而入于太虚,复为气以待聚,如此循环不已,“气犹是气也”^⑮。故船山概

①中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《列宁选集》第2卷,人民出版社2012年第3版,第89页。

②中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译《马克思恩格斯文集》第4卷,第297页。

③王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,岳麓书社2011年第2版,第23页。

④王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第26页。

⑤王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第32页。

⑥王夫之《读四书大全说》卷十,《船山全书》第6册,第1054页。

⑦王夫之《思问录内篇》,《船山全书》第12册,第402页。

⑧王夫之《尚书引义》卷四,《船山全书》第2册,第353页。

⑨王夫之《尚书引义》卷三,《船山全书》第2册,第306页。

⑩自上而下顺序列数是本文对所有引文采用的默认方式。

⑪萧萐父、许苏民《王夫之评传》,第90页。

⑫王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第30页。

⑬王夫之《周易内传》卷五上,《船山全书》第1册,第520页。

⑭陈来《诠释与重建:王船山的哲学精神》,北京大学出版社2013年版,第354页。

⑮王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第23页。

括点出,“天人之蕴,一气而已”,天地万有均为阴阳之气化所成,“阴阳充满乎两间,而盈天地之间唯阴阳而已矣”^①。于此可知,气类似西方哲学的本原。

作为本原的“气”的本质又是什么呢?结合上述后三条引文得知,“气”的本性是实,实即“实有”。太虚一实者,而“太虚即气”,则“气”亦属“实有”。何谓“实有”?王夫之的解释有二:一是“固有”,故“无有弗然,而非他有耀也”^②,意即“气”是本来就有的,并非外来的或外在因素推动形成的,它能够独立存在;二是“天下之公有”,故“有目所共见,有耳所共闻”,意即“气”作为实有者为万物共同具有,“气”生万物,万物涵“气”,故目见耳闻万物犹如目见耳闻“气”;“气”就是万物的本质。合而观之,本来就存在且为一切事物所共有,这便是“实有”的含义。再从训诂学角度看,《广雅》释“实”为“诚也”,“诚”有诚实、真实之义,而《黄帝素问》则曰“有者为实”^③,那么“实有”(“气”)可被理解为真实的存有,与“虚无”恰相对。综而论之,“实有”之“气”是能够独立存在的、作为万有之本质的真实的东西。真实性才是“实有”(“气”)概念的本质特征^④。船山子王敬述亡考治学之旨时说“明人道以为实学,欲尽废古今虚妙之说而返之实”^⑤,由此可知,船山思想的价值取向在于“征实之学”^⑥。而“庄、老言虚无……浮屠言寂灭”^⑦,于是摒弃佛老异端虚无寂灭之教,“言必征实,义必切理”^⑧的治学原则便贯穿于船山一生的著书立说中并且成为船山学术的鲜明特征。那么,利用“实有”概念说明“气”的真实存有,进而逻辑地揭示客观世界在本质上的真实性,就不仅是船山排斥佛老的本体论依据,而且为船山学说的价值追求和价值目标提供了形而上学基础,更是极大地推进了儒家对世界真实性的认识^⑨。

综上,船山哲学的“气”可视为西方传统哲学的“实体”^⑩,它的本性在于真实性,船山以之从本原上论证和肯定了世界的(真)实(存)有而非虚无,而且“气之真实,为器之所以为真实之根据”^⑪;这才是船山承继并改造张载“气”概念的根本目的。物质性只是真实存在的“气”的一种属性,但不是唯一属性,那种认为“气”(“实有”)的本性是客观实在性的见解是不准确的。

第二,只要我们承认船山气论思想绝不囿于以上所引材料,我们就能够通过举例并辨析他另外的一些相关论述,发现“气”还具有非物质性,它与物质范畴相去甚远。

首先以“神”为例^⑫:

- (1) 神在气之中。^⑬
- (2) 盖气之未分而能变合者即神,自其合一不测而谓之神尔,非气之外有神也。^⑭
- (3) 神者非他,二气清通之理也。不可象者,即在象中。^⑮
- (4) 神者,气之灵,不离乎气而相与为体,则神犹是神也。^⑯
- (5) 自其变化不测则谓之神。^⑰

①王夫之《周易内传》卷五上,《船山全书》第1册,第525页。

②王夫之《尚书引义》卷四,《船山全书》第2册,第353页。

③高士宗《黄帝素问直解(第二版)》,于天星按,科学技术文献出版社1982年版,第429页。

④陈赞也洞察到了这点,他直言“气的本质特性就是真实性”。参见:陈赞《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》,广西师范大学出版社2015年版,第100页。

⑤王敬《大行府君行述》,《船山全书》第16册,第73页。

⑥纪昀、陆锡熊、孙士毅等《钦定四库全书总目》上册,中华书局1997年版,第55页。

⑦王夫之《张子正蒙注》卷九,《船山全书》第12册,第362页。

⑧纪昀、陆锡熊、孙士毅等《钦定四库全书总目》上册,第55页。

⑨参见:胡发贵《王夫之与中国文化》,贵州人民出版社2000年版,第230—231页。

⑩参见:冯契主编《外国哲学大辞典》,上海辞书出版社2008年版,第25页。其对“实体”的定义为:能够独立存在的、作为一切属性的基础和万物本原的东西。

⑪唐君毅《中国哲学原论·原教篇》,第338页。

⑫虽然陈来对王夫之《张子正蒙注》一书中“神”的概念作了比较全面的梳理和讨论,但本文的视角和解读均与他有所不同。参见:陈来《诠释与重建:王船山的哲学精神》,第307、368—374页。

⑬王夫之《周易内传》卷五上,《船山全书》第1册,第597页。

⑭王夫之《张子正蒙注》卷二,《船山全书》第12册,第82页。

⑮王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第16页。

⑯王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第23页。

⑰王夫之《张子正蒙注》卷九,《船山全书》第12册,第359页。

(6) 阴阳相感,聚而生人物者为神。^①

(7) 天之气伸于人物而行其化者曰神。^②

(8) 气之所生,神皆至焉。气充塞而无间,神亦无间。^③

“神”是船山哲学的一个重要概念,在船山气论或宇宙论中占有不可或缺的地位。以上所引文本的主题集中于两点:一是“神”与“气”的关系,二是“神”的意涵。引文(1)、(2)从形式上清楚地回答了第一点,“神”与“气”不分,“神”在“气”中,“神”乃“气”之神,非“气”之外有神。不难判断,船山哲学中“神”与“气”的关系同“理”与“气”的关系是一致的,这点后面还会涉及。

那又该如何正确理解“神”这个概念呢?引文(3)认为,“神”是阴阳二气清通之理,“神清通而不可象”^④,意为“神”作为二气清通之理是不可象的,“形而上,即所谓清通而不可象者也”^⑤,不可象的、形而上的“神”就在可象的、形而下的“气”之中。换句话说,“神”无形无状、难以把握,是非物质性的。引文(5)中的“变化不测”透露出“神”还具有神秘色彩。综而论之,“神”具有非物质性(神秘性)。“神”与“气”又不相离,二者“相与为体”,所以非物质性(神秘性)便是“气”的题中应有之义了。

“神”不但是“气”的固有属性,而且还是“气”的一项重要功能。引文(4)指出,“神者,气之灵”。“灵”可释为灵妙,即谓灵巧神妙;这句话是说,“气”的灵妙功用叫作“神”。“神”在“气”中究竟发挥了怎样的妙用功能呢?一言以蔽之,“变则神之用也”^⑥。引文(5)明言,阴阳二气之“变化不测”亦谓神,“变化不测”指变化无方、神妙莫测,“气”之所以奇妙莫测并最终生成宇宙万物,实乃“神”之效用。用张岱年的话讲,“神”“即气之内在的能变之动力”,“乃所以解释变化的奇妙莫测”^⑦。“其(引者注:指气)聚而出为物则形,散而入于太虚则无形”^⑧,二气之聚散屈伸致使人物有生死成毁,这个过程就是自然气化的过程。气化自有一套机制,“气”的“含神起化”^⑨是该机制的一个重要步骤。“神”发动并主宰了气化过程,“气化者,气之化也”^⑩。船山明确指出,“变者,化之体;化之体,神也”^⑪。“变”、“化”的主体都是“气”,“体”是根据义,船山之意,“气”之变化的根源或动力就在于“神”,唯“神”有变化之妙用。“气”有阴阳,阴阳二气无论往来、屈伸、聚散、幽明,还是相感、交动、缠绵、摩荡,所有这些不可测度的变化皆为“神”之功,“气有阴阳二殊,故以异而相感,其感者即其神也”^⑫。阴阳交感,摩荡变化,乃化生万物,“阴阳交动而生成万物也”^⑬。无疑,天地万物之生成化易,实皆神之所成,此为引文(6)、(7)所揭示;阴阳相感无穷,“神”之为变亦无穷,宇宙万物故而生生不息。反过来,万物亦只是“神”主宰的阴阳二气变化产生的不同存在形式。

总之,“气”外无“神”,“神”在“气”内,“神”“气”一体,非物质性的、神秘色彩的“神”具有发起和主宰不测之“气”的变化并进而化生天地万物的无穷妙用,是“阴阳二气化育万物的性能”^⑭,它虽“无迹可见,运于无形”^⑮,然“气之所生,神皆至焉。气充塞而无间,神亦无间”。从实质内容上看待“气”与“神”的关系的话,严寿激的概括是比较可取的:“气指宇宙的构成质料,神指其能动性”,“气以神为主”^⑯。这就不仅确认了“神”的非物质性,而且突

①王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第33页。

②王夫之《张子正蒙注》卷二,《船山全书》第12册,第79页。

③王夫之《张子正蒙注》卷二,《船山全书》第12册,第78页。

④王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第20页。

⑤王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第21页。

⑥王夫之《张子正蒙注》卷二,《船山全书》第12册,第84页。

⑦张岱年《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版,第135、131页。

⑧王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第23页。

⑨王夫之《张子正蒙注》卷二,《船山全书》第12册,第83页。

⑩王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第32页。

⑪王夫之《张子正蒙注》卷二,《船山全书》第12册,第84页。

⑫王夫之《张子正蒙注》卷九,《船山全书》第12册,第377页。

⑬王夫之《周易内传》卷五下,《船山全书》第1册,第564页。

⑭陈远宁《中国古代易学发展第三个圆圈的终结——船山易学思想研究》,湖南大学出版社2002年版,第481页。

⑮张岱年《中国哲学大纲》,第132页。

⑯严寿激《近世中国学术通变论丛》,国立编译馆2003年版,第29、27页。

出了“神”的非物质性在“气”中的主导地位。换言之,“气”本身兼具物质性和非物质性,与物质范畴并不等同^①。

其次以“理”为例:

- (1)理与气元不可分作两截。^②
- (2)气外更无虚托孤立之理。^③
- (3)气者,理之依也。^④
- (4)理即是气之理;气当得如此便是理。^⑤

“理”在船山气论哲学中亦占有非常重要的地位,对它的理解通常是在理气论架构下进行的。船山以上论述围绕着理气关系展开。船山主张,“理”不是“气”外的独立自足的存在,相反它内在于“气”中,只能依凭于“气”,“理”即“气”之“理”,理气不分。简言之,“理”寓于“气”,理气合一。至此我们仍未涉及“理”的内涵,但以下引文会告诉我们答案:

- (1)气凝为形,其所以成形而非有形者为理。^⑥
- (2)理,本非一成可执之物,不可得而见。气之条绪节文,乃理之可见者也。故其始之有理,即于气上见理。^⑦
- (3)而理者原以理夫气者也,(理治夫气,为气之条理。)则理以治气,而固托乎气以有其理。是故舍气以言理,而不得理。^⑧
- (4)理,行乎气之内,则气充之。……理,行乎气之中,而与气为主持分剂者也。^⑨

首先,引文(1)、(2)均含有对“理”之性质所作的说明:“理”“非有形者”,“非一成可执之物”,故“不可得而见”。船山之意,“理”不是一次成型并可以把握的具体事物,它无形无状,人不得而见闻之。据此可知,“理”跟“神”一样都是非物质性的。“理”寓“气”中,那么本体之“气”当然内蕴着“理”的非物质性。其次,形而上之“理”托于“气”中所欲何为?综合上述四则材料可得出一个明显认识,“理”是“气”的一个重要功能,在“气”中发挥着不可替代的作用。如引文(3)所言,“理”原作动词用,“理夫气者也”,后化为名词,“理治夫气”,但词性的转换并未改变“理”的内核。动词意义上的“理”指整理,使有条理、有秩序之意,“理夫气”与“治夫气”同义,意谓使“气”的变化有条理。名词化后的“理”则是条理的意思,“气之理”即“气之条理”或引文(2)所说的“气之条绪节文”,意指“气化的条理化”^⑩。清楚了这些,我们再把上述四条引文综合起来解读。如前所述,“气”之所以奇妙莫测并最终生成宇宙万物,归根于“神”之性能。不过,就“气”生万殊的逻辑进程来说,“神”启动“气”之化易只迈出了第一步,理“秩乎气而使之有条有序”^⑪则是关键步骤。“理”自身虽然无形可见,但“行乎气之内”,意思是它运行和作用于“气”中,这种作用就是“与气为主持分剂”或“治气”或“主持调剂”^⑫,也就是对“气”进行调节、整理,使之秩序井然、有条不紊,阴阳二气才得以凝聚而为人物之形质,“五行万物之融结流止、飞潜动植,各自成其条理而不妄”^⑬;“理”亦因此功用而体现为“可见者”。总而言之,“气”除了变动不居之外,其变化还具有条理性、秩序性和规则性;“气”之变化的使动者是“神”,而“阴阳二气化生万物有条有纪,不错无乱”^⑭的根据则在“理”。“理”是气化的条理、秩序和规则。

①除严寿激外,国外其他船山学者也大都旗帜鲜明地持此观点。参见:Alison Harley Black, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih*, 51-52; JeeLoo Liu, "Wang Fuzhi's Philosophy of Principle (Li) Inherent in Qi," Nicholas S. Brasovan, *Neo-Confucian Ecological Humanism: An Interpretative Engagement with Wang Fuzhi (1619-1692)*。

②王夫之《读四书大全说》卷九,《船山全书》第6册,第993页。

③王夫之《读四书大全说》卷十,《船山全书》第6册,第1054页。

④王夫之《思问录内篇》,《船山全书》第12册,第419页。

⑤王夫之《读四书大全说》卷十,《船山全书》第6册,第1054页。

⑥王夫之《读四书大全说》卷五,《船山全书》第6册,第718页。

⑦王夫之《读四书大全说》卷九,《船山全书》第6册,第994页。

⑧王夫之《读四书大全说》卷八,《船山全书》第6册,第925页。

⑨王夫之《读四书大全说》卷七,《船山全书》第6册,第859页。

⑩陈来《诠释与重建:王船山的哲学精神》,第185页。

⑪曾春海《王船山易学阐微》,嘉新水泥公司文化基金会1978年版,第93页。

⑫王夫之《读四书大全说》卷五,《船山全书》第6册,第729页。

⑬王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第32页。

⑭曾春海《王船山易学阐微》,第93页。

概之,船山认为,“理”无形无状、不可把握,是“气”的一种重要功能,气化因其秩然有序,生生不已。所以,“理”“气”从不分离,“理”只于“气”上见,舍“气”则不得“理”,“理外亦不能成其气”^①。一言以蔽之,“气载理而理以秩叙乎气”^②。这无疑表明,形而上的“理”其实是“气”固有的,它们通一无二。因此早有学者批评指出,“在船山哲学里,‘气’和‘理’没有第一性、第二性的问题”^③,即对船山哲学的“气”为第一性、“理”为第二性的唯物主义解读是错误的。

再次,船山言心言性,亦“俱必在气上说,若无气处则俱无也”^④。这是说,人之心、性皆须系于“气”而言,离“气”则无以言心与性。拿“性”来说,“天以其阴阳五行之气生人,理即寓焉而凝之为性”^⑤,“就气化之成于人身,实有其当然者,则曰性”^⑥,气化而人生,人之所以为人之理寓于“气”而凝为性,“性”指人之为人的当然之理,用现代学术语言讲就是人的内在本质,船山认为仁、义、礼、智即人之性。反过来说,“性本气之理而即存乎气,故言性必言气而始得其所藏”^⑦,船山有时直认“性即理也”、“性只是理”^⑧,那么,“性”首先是精神性的,其次还是“气”本自具有的,“气之所至……性必凝焉”^⑨,“性”与“气”浑然一体,精神性就是“气”的一个重要属性。

由以上三点阐释可知,船山之“气”包含了神、理、性、心,四者皆内在于“气”且须系于“气”而论,用曾昭旭的话来说,“气乃为首出之概念”,甚至“一切从气之本体生出”^⑩。非物质性与物质性在“气”中始终并存不悖。

复次,“气”有善、恶、治、乱之分。船山对“气”之化因条理并然而庶物繁兴并各成品汇有如下评论:“乃其品汇之成各有条理,故露雷霜雪各以其时,动植飞潜各以其族,必无长夏霜雪、严冬露雷、人禽草木互相淆杂之理。故善气恒于善,恶气恒于恶,治气恒于治,乱气恒于乱,屈伸往来,顺其故而不妄。”^⑪“今夫气,则足以善、足以恶……气非有形者也,非有形则不可破而入其中。”^⑫虽然万事万物都由“气”这一本源生出,但是“气”自身亦有殊殊,譬如善气、恶气、治气和乱气,它们一经形成就恒久不变,善气永是善气,恶气永是恶气,治气永是治气,乱气永是乱气。显然,“气”概念在此不但被船山运用到了社会历史领域,而且还被赋予了多种精神性的内涵。

以上所有对船山“气”论思想的阐释都证明了一点,船山哲学中的“气”不同于马克思主义理论中普遍的物质实体。论据归结有三:第一,作为万物之本原,“气”的本质特性是真实性而非客观实在性,物质性只是“气”的一种属性;第二,形而上和精神性的神、理、性等无一不于“气”上见,本与“气”沦为一体,而非“气”外的与“气”对立的独立实体,换言之,“气”原本就具有非物质的属性;第三,本原之“气”用于解释人类社会时被赋予了精神的意义。这三个论据中的任一证据都能够证实“气”与“物质一般”不能画等号,气哲学迥异于唯物主义思想。船山哲学可视为“气”一元论,但“气一元论不等于唯物主义一元论”^⑬。

四 “器”指气化的具体事物

对“器”概念的理解成为有些学者判定王夫之哲学的唯物主义色彩的另一个根据。作为古老的概念,“器”源于《易传》“形而上者谓之道,形而下者谓之器”^⑭这一命题,王夫之在不同著作中都对该命题作出过自己的发挥,其中自然也包括了你对“器”概念的新解。不过,船山所论之“器”是标志客观实在的哲学范畴吗?

船山在《周易外传》里专门探讨过“器”:

①王夫之《读四书大全说》卷十,《船山全书》第6册,第1117页。

②王夫之《读四书大全说》卷三,《船山全书》第6册,第551页。

③参见:湖南社联《王船山学术讨论会讨论的几个问题》,湖南省哲学社会科学学会联合会、湖北省哲学社会科学学会联合会合编《王船山学术讨论集》下册,第557页。

④王夫之《读四书大全说》卷十,《船山全书》第6册,第1111页。

⑤王夫之《张子正蒙注》卷三,《船山全书》第12册,第121页。

⑥王夫之《读四书大全说》卷十,《船山全书》第6册,第1113页。

⑦王夫之《读四书大全说》卷七,《船山全书》第6册,第862页。

⑧王夫之《读四书大全说》卷十,《船山全书》第6册,第1078、1110页。

⑨王夫之《张子正蒙注》卷九,《船山全书》第12册,第359页。

⑩曾昭旭《王船山哲学》,第207、332页。

⑪王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第19页。

⑫王夫之《尚书引义》卷三,《船山全书》第2册,第293页。

⑬JeeLoo Liu, “Wang Fuzhi’s Philosophy of Principle (Li) Inherent in Qi,” in *Dao Companions to Chinese Philosophy*, ed. J. Makeham (Dordrecht: Springer, 2010), 357.

⑭王弼、韩康伯注,孔颖达正义《周易正义》,阮元校刻《十三经注疏》上册,中华书局1980年版,第71页。

(1)盈天地之间皆器矣。^①

(2)天下惟器而已矣。道者器之道,器者不可谓之道之器也。

无其道则无其器,人类能言之。虽然,苟有其器矣,岂患无道哉!

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,则今日无他年之道者多矣。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。则未有子而无父道,未有弟而无兄道,道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道,诚然之言也,而人特未之察耳。^②

表面看来,“盈天地之间皆器矣”,“天下惟器而已矣”与“天人之蕴,一气而已”这些命题的论述形式是一致的,虽然反映了对世界统一性问题的不同回答,但都坚持了一元论。通观以上两条引文,船山立论鲜明,充满于天地间的一切都只是“器”而已,“器”即世界之所有。特别是引文(2)对“器”与“道”关系的阐述为此提供了有力论证。鉴于道器关系已有烂熟之论,且非此处论题之重点,故不再详述。我们把关注的焦点放在道器之辨中“器”的内涵上。

先来看引文(2)里船山所举的“器”的例证:“洪荒”,“唐、虞”,“汉、唐”,“今日”,它们指向了不同历史时代;“弓矢”,“车马”,“牢醴璧币、钟磬管弦”,这些是具体的社会存在物;“子”和“弟”属于人伦角色。此外,船山所说的“一株柳”^③等形而下之物,亦被归入“器”一类。总体来说,“器”包括历史现象、社会事物和自然存在物,说到底指客观存在的各种各样的具体事物。船山进而分析认为,当事物产生后,便内在地包涵了与之相适合的“道”,譬如今日只有今日之道而无他年之道,道在此处近似法则;当事物未形成时,则其内蕴之道亦未及产生,所以未有弓矢则无有射道,道在此处指称效能。故曰,“道与器不相离”^④,道乃“器”之道,充盈于天地之间的尽是作为具体事物的“器”。

船山对于“形而下者”亦有阐发:

(1)形而上者隐也,形而下者显也。^⑤

(2)形而下者,可见可闻者也。形而上者,弗见弗闻者也。^⑥

(3)“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闻者也。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。^⑦

(4)然形而上之道,即在形而下之器中。^⑧

在“形而下者谓之器”这个命题中,形而下者与“器”异名同谓,形而下还是对“器”之特点的概指^⑨。以上引文告诉我们,形而下是“显”和“可见可闻”的。“显”有显露、公开之意,与“可见可闻”意思相近。应当说,凡可见可闻可感者皆为形而下者,“形而下者只是物”^⑩,“物”就是能为人的感觉器官直接感知到的具体事物(“器”),具体事物有形可象,所以形而下之“器”往往又被称为形器、器物,它是具体的、个别的和特殊的存在。

引文(3)则阐明了形而上者(“道”)是如何寓于形而下者(“器”)的。与形而下者相反,形而上者是隐而不彰、弗见弗闻和“不可象”^⑪的,又据前述和引文(4),形而上之道实隐蔽并融合于形而下之“器”中。船山用“当然之道”

①王夫之《周易外传》卷五,《船山全书》第1册,第1026页。

②王夫之《周易外传》卷五,《船山全书》第1册,第1027—1028页。

③王夫之《读四书大全说》卷二,《船山全书》第6册,第507页。

④王夫之《周易内传》卷五,《船山全书》第1册,第568页。

⑤王夫之《读四书大全说》卷二,《船山全书》第6册,第492页。

⑥王夫之《读四书大全说》卷二,《船山全书》第6册,第507页。

⑦王夫之《周易内传》卷五,《船山全书》第1册,第568页。

⑧王夫之《礼记章句》卷十八,《船山全书》第4册,第876页。

⑨同理,在“形而上者谓之道”这句命题中,形而上者与道异名同谓,形而上是对道之特点的概指。

⑩王夫之《读四书大全说》卷二,《船山全书》第6册,第506—507页。

⑪王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第21页。

定义了形而上者,又包括两方面内容。一方面,形器之所自生之天则。当形器尚未形乎物时,其中已有隐然未见之天则,天则指自然的法则,天与人心以之共同作用,形器终成此形器而非彼形器且可见可闻。另一方面,形器之所可用之功能。当形器既成而为实有,则其必具有一定的价值或曰功效,使器得以发挥作用和体现效能,如车之可“载”、子之有“孝”。不论“天则”抑或“功能”,都为形而上之道,即当然之则。依船山意,“天则”就是形而下者所以成之良能,“功能”就是形而下者所以用之功效;一语以概之,形而上内隐于形而下,形而上之道是形而下之“器”产生和起用的内在根据。另外,“器有成毁”^①,而道“未尝成,亦不可毁”^②。具体事物的“器”的存在是有限的,处于永不停息的生成—毁灭的存在模式中;当然之则的道是无限的,永远为“器”所固有;即使个别事物消亡了,其内隐之道仍然长存于无穷无尽的此类其他具体事物中,即“器敝而道未尝息也”^③。综而论之,形而上之道作为形而下之“器”的当然之法则,是抽象的、一般的和普遍的存在。

至此,船山哲学语境下形而上之道与形而下之器各自的意义已基本明晰。再就后者而言,船山还强调,“统此一物,形而上则谓之道,形而下则谓之器,无非一阴一阳之和而成”^④,联系前述“气”论思想能够断定,“器”其实就是气化的产物。阴阳二气交感而化生天地万物,天地万物就是形形色色的具体事物,即“器”;而道在“器”中,故形而上之道究其实亦为气化所成。唐君毅对此有精辟总结:“任一形器之物,皆依此天地间之阴阳之二气,为其成形器之物之根据……万形万器,皆可说为此二气之所凝。”^⑤由此看来,“天人之蕴,一气而已”从本源论角度道出了“气”为万事万物(“器”)的存在根据,而“盈天地之间皆器矣”意在指出大千世界是由阴阳二气所化生的“器”(万事万物)组成的。归根结底,“器”指称气化的具体事物,而不是对千差万别的具体事物的共同特性的抽象;它既然并非标志客观实在的哲学范畴,“天下惟器”就不能成为论证船山哲学具有唯物论性质的根据。

五 结论

基于对“唯物论”术语之一般意义的重申和“气”与“器”概念之真实内涵的还原,笔者认为,王夫之哲学的“气”与“器”都不等同于“唯物论”中的“物质”范畴,那种以“气”或“器”作为王夫之哲学的唯物论性质之根据的观点实际上是对王夫之哲学的不准确理解。

稽文甫《船山哲学》^⑥发表后的半个多世纪里,大陆学界船山学研究成果大体上呈现出对唯物论立场亦步亦趋的学术特点。“人们不再追问‘他(引者注:王夫之)能带给我们什么’而是‘我们应当如何评价他’,评价则必然要以马克思主义为视域”^⑦,唯物论便是焦点视域。尽管人们对“唯物主义”的意义存在认知上的偏差,望文生义、不求甚解,对船山哲学中“气”与“器”内涵的复杂性和准确性缺乏充分认识(此两类误区往往还交织叠加在一起),唯物学说仍然被生硬、机械地用于解释和评价船山哲学,这就不可避免地造成郢书燕说、扞格不通的恶果。唯物论是二元论思想体系的产物,从心与物二元对立的实体出发,探讨究竟谁是世界的本原,即物质和精神何者是第一性、何者是第二性,成为划分唯物论和唯心论的标准。唯物论者承认物质实体第一位,精神实体第二位。“气”在船山哲学中固然是具有某种物质属性的万物本源,但它同时还具有多种非物质性特质,物质性与非物质性融合于一“气”中,这恰与心—物二元论相悖;所以,“气”(“器”)不等同于唯物论中作为本原的物质概念,从船山作品中也找不到任何一个能够与本原意义上的物质范畴对等的哲学概念。而且,“王夫之的主要兴趣并不在物质与精神谁是第一位上。实际上他从未想过这会是一个问题,因为在他眼中,物质与精神总是同时共存和相互依赖的”^⑧。

[责任编辑:何毅]

①王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第21页。

②王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第21页。

③王夫之《张子正蒙注》卷一,《船山全书》第12册,第21页。

④王夫之《思问录内篇》,《船山全书》第12册,第427页。

⑤唐君毅《中国哲学原论·原教篇》,第338页。

⑥这本小册子写于1935年,坚持了船山哲学本位的研究立场,后被稽文甫收入《王船山学术论丛》一书出版。参见:稽文甫编《王船山学术论丛》,生活·读书·新知三联书店1962年版。

⑦Ian McMorran, *The Passionate Realist: An Introduction to the Life and Political Thought of Wang Fuzhi (1619-1692)*, X V.

⑧Shoucheng Yan, “Coherence and Contradiction in the Worldview of Wang Fuzhi (1619-1692)” (PhD. diss., Indiana University, 1994), 136-137.