

船山道器论浅析

安 载 皓*

I、引言

船山王夫之是一位明末清初的大儒。他生活在国家民族败亡之际，身为一个儒者当然要有所作为，而他所为的具体社会政治实践却都失败，只好躲在深林中消忿。但是，他并不是因而茫然灰心，而是转换方向，专心探究儒家的文化学术而终于完成了他自己的一套哲学体系。

船山的哲学体系，其最终关怀乃是要发扬民族文化以恢复民族自尊心。因此，其民族的历史文化就是他治理的关注对象。他的最后著作《宋论》、《读通鉴论》等就可以当为其例证。通过这些著作，他把中国历代的政治、文化、学术通通整理下来，该赞扬的就赞扬，该批判的就批判了。

如此，他的关怀在于正确地理解、判断、评价中国的历史文化，但其准则却在於他的形而上体系中。船山对以往哲学形上学一向持有批判扬弃而总结的态度。我们在此文就讨论这样的船山形上学。不过，船山的体系非常复杂，而篇幅又有限，所以我们只能以有关“道器”的言论为主，来探讨船山的形上学体系。

II、道器“互相为体”

1、阴阳与道“交与为体”

所谓器是指具体的器物，是由阴阳二气凝成的，所以在探讨道器的

* 忠北大学 人文大学 专任研究员

关系问题之前，我们先要认清阴阳与道的关系。船山认为，道既是气体盛行於整个宇宙的伟大作用，又是天地万物之成为天地万物的法则。因此，道成为万物之所以显现与所从出者。¹ 道之为万物之所以显现，是由於其为气体之作用，而又“主持而分剂”阴阳；其为万物之所从出，是因为其有可以遵循的度数。天地之间都是“可见”的实体，又有其“可循”的度数，所以天地之间都是道。换个角度来说，可以见到的是“其象”，可以遵循的是“其形”。天地之间，不是“象”就是“形”，不是“形”则是“象”，而形和象都是阴阳之所成，所以天地之间都是阴阳。但是，所谓阴阳不可能直接显现万物，万物不可能直接遵循阴阳。所以由道来“主持而分剂”阴阳，以成万物，而万物以道为其必循的规则。² 换句话说，阴阳二气如同质料(基体)可成形象，但只有质料亦不能产生形象，必须有个形式(规则)才可能，而这个形式就是道。因此，道虽然不是气体之外的另一实体，但确实“主持而分剂”阴阳，所以其又具有相对於阴阳的独立性，也因此阴阳与道是互补相成的。船山云：

其一之一之者，即与为体，挟与流行，而持之以不过者也。无与主持，而何以情异数畸之阴阳和以不争而随器皆备乎？……持之者固无在而不主之也。一之一之而与共焉，即行其中而即为之主。道不行而阴阳废，阴阳不具而道亦亡。³

无论在任何‘方所’，都是道主持阴阳的，由於道无所不主持阴阳，所以“情异数畸”的阴阳互相调和而皆具备於每件事物之中。换言之，道是与阴阳共挟流行而为之主持者，因而又是“即与为体”，即与阴阳共同构成一整体、统一体。因为没有道的形式，那麼阴阳的质料也就没有用处；没

¹ 道为万物之所以显现，因而又可以认知，船山所谓“无道则无可知”（《庄子解》[《船山全书》13册]，332页），即是此义。但是，对道的认知是自形器中得到的：“道之隐者，非无在也。……就者(形)上面穷将去，虽深求而亦无不可。”（《读四书大全说》，490页）“尽其道必备其器，器不备则道隐。”（《礼记章句》，611页）“君子观象以达化，而学术、事功、出处，所可得而学也。”（《周易内传》，491页）

² 《周易外传》，1003-4页：“尝论之曰：道者，物所众著而共繇者也。物之所著，惟其有可见之实也；物之所繇，惟其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出於象，入於形；出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。……虽然，此阴阳者，恶乎其著而繇之以皆备而各得耶？易固曰：‘一阴一阳之谓道。’一之一之云者，盖以言夫主持而分剂之也。”

³ 《周易外传》，1005页。

有质料，则形式也就不见了。

由此，船山说：“道以阴阳为体，阴阳以道为体，交与为体。”⁴ 此处二种‘体’的指谓有所不同，我们可以区分如下：第一种体是‘实体’之义，即是说，道是阴阳之道，道的实体是阴阳；第二种体指的是‘依据’、‘准则’，道是阴阳所遵循者，所以阴阳把道作为其流行的依据或准则。如此，阴阳与道互为其实体和依据，船山所谓道虽然是气体之道，但又具有相对于阴阳的独立性，因而“阴阳与道为体”，⁵ 阴阳与道是互补相成的。⁶

2、器之道

现在，我们可以转到道器问题来探讨其相互关系。首先，船山说：

天下无象外之道。何也？有外，则相与为两，即甚亲，而亦如父之於子也；无外，则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之於聪明也。父生子而各自有形，父死而子继；不曰道生象，而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉？⁷

如果说道在器物(象)之外，那么道器成为二体，虽然像是父子一样非常亲密，还是各自为一体，道逝去而器物尚在；而说道不在器物之外，那么道器成为一体，即使有不同的名称，也只是像耳目与聪明的关系一样，是实体与作用的关系。因此，我们要详尽道的内涵，也不可以废弃具体的器物。船山又说：

天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。⁸

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，……则未有子而无父道，未有弟而无兄

⁴ 《同上》，903页。

⁵ 《同上》，992页。

⁶ 由此船山批判佛老说，老子把‘一阴一阳之谓道’“分析而各一之”，而“阴阳瓦解，而道有馀地”；佛家则“抟聚而合一之”，而“阴阳之外有道”。参见，《同上》，1002-3页。

⁷ 《同上》，1038页。

⁸ 《同上》，1027页。

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。⁹

据器而道存，离器而道毁。¹⁰

我们可以把道的作用分别为从本体层面看的和从天地万物层面看的，在此讲的分明是从天地万物的层面来说的道，即是事物之所以为其事物的规律、法则。因此，未有某个事物，就不可能存在其事物的规律，这是不可改变的，也是显而易见的事实，只是人们没有察见而已。但是，这个说法并不是否定所谓普遍或者某一种类的共同规律，而是说站在个别或者某一特定事物的立场上而言，那个特定的个别事物之规律必须属于其存在，即是说，规律是存在的规律，而存在则不可能为规律的存在。譬如笔者有所以为笔者的规律，但是如果笔者不存在，那末笔者的规律也不可能存在。总之，事物在存在着，那么其规律也就存在；事物不存在了，那末其规律也无法存在，所以“天下惟器而已矣”。这种观点，如同动静之为阴阳的动静·‘神’‘道’之为气体的神道一样，是从存有的角度上讲的。对于存有和其作用的关系问题，船山一贯地主张存有的先在性。

此外，由于道是形而上者，器是形而下者，所以船山又从形上和形下的形式来说明上述的道理。他说：

形而下者只是物，体物则是形而上。……物之体则是形。所以体夫物者，则分明是形以上那一层事，故曰‘形而上’。然形而上者，亦有形之词，而非无形之谓。¹¹

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。¹²

器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理。¹³

船山认为，形而上和形而下的名称只是人类造制的概念而已，实际上其两者并未有绝对的界限。形而下者只是器物，而形而上者则是体现其器物的，亦即是某一事物之成为其事物的规律、法则。形而上者虽然是某

⁹ 《同上》，1028页。

¹⁰ 《同上》，861页。

¹¹ 《读四书大全说》，505页。

¹² 《周易外传》，1028页。

¹³ 《同上》，1029页。

个特定事物之为此事物的所以然，但是既说‘形’而上，那麼其必然有其‘形’，并不是‘无形’的上，在任何时间和空间中，在任何事物之中，都未有‘无形’的上，必有个‘形’才有其上，这是非常明显且容易察见的事实。然而，这里所谓“而後”不是指时间的先後，而是指前者乃後者存在的条件。由此可知，船山否认的是形而上的世界，而不是形以上的规律；也可知，在此所谓形而上，正如上面所说的道一般，是从天地万物的层面讲的，而不是自本体层面说的形而上。总之，从具体事物的角度来看的形而上是‘形’以上者，而不是离开‘形’的另一实体：“形而上，而不离乎形。”¹⁴

3、器虚道实

然而，如果从本体的层面看形而上者，则有所不同。由於“天即道为用，以生万物”，¹⁵即太和絪縕之气由道的作用来生成万物，所以船山说：

物与我皆气之所聚、理之所行，受命於一阴一阳之道，而道为其体；不但夫妇、鸞鱼为道之所昭著，而我之心思耳目，何莫非道之所凝承，而为道效其用者乎？¹⁶

天地万物都是气聚理行，也就是由一阴一阳之道来生成的。道是气体之作用，因而天地万物都以气体之作用为其显现的依据，不只是具体的事物方为如此，人类的感官和其思维作用也都是承受道的作用的，都是以道为准则而效法其作用的。因此，

形而上，即所谓清通而不可象者也。器有成毁，而不可象者寓於器以起用，未尝成，亦不可毁，器敝而道未尝息也。¹⁷

横渠尝云：‘清通而不可象为神’，船山解释说：“神者非他，二气清通之理也。”¹⁸由此可知，上文所谓形而上，并不是指事物本身的规律，而是指气体必能屈伸的性能(神)和其准则(道)，这样的形而上像似寓住在器

¹⁴ 《周易内传》，568页。

¹⁵ 《张子正蒙注》，25页。

¹⁶ 《同上》，151页。

¹⁷ 《同上》，21页。

¹⁸ 《同上》，16页。

物内部而引起其器物的作用。每个个别事物虽然都有其生成和毁灭，但是形而上者从未具体地生成过，则当然也不可能有其毁灭。即是说，器物有其破烂的地步，而气体流行的作用则不容已，绝无停留，因而暂离个别事物，从宇宙全体的立场看，是“无恒器而有恒道”¹⁹的。又由此可说，“器虚”而“道实”。船山云：

是故调之而流动以不滞，充之而凝实而不馁，而後器不死而道不虚生。器不死，则凡器皆虚也；道不虚生，则凡道皆实也。²⁰

道的伟大作用可以把阴性调动而不凝滞，把阳性充实而不馁缩，如此就可以不断地生成器物，这种情况可说为生成的流行。这个流行的全部过程即是道的作用，因而道可以说是实在的；而在这个过程当中，器物则一个接一个地流转，所以每个器物都可说是短暂的。这里所谓“虚”并不是虚妄之谓，而只是说器物为流转的意思。根据以上的论点可知：形而上者虽不离乎形而下者，但是形上和形下“却不是一个死印板刷定底。盖可以形而上之理位形而下之数，必不可以形而下之数执形而上之理”。²¹形上和形下不完全是相同的，我们可以由规律、法则来贞定事物的度数（作用），而不可以由事物的度数来固执限制其规律、法则。

综而言之，从天地万物的角度来看，形而下的器乃是具体的实在，形而上的道则为其规律法则，是隶属于器物的；而从本体、全体的层面来看，则由於道作为本体不断流行的作用，每个具体的器物在这流行过程中生成又毁灭，因而道为实在的作用，而器物则为流转者。

4、“大用流行”而道器并重

船山总括地说：

‘形而上’者：当其未形而隐然有不可踰之天则，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，皆隐於形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形

¹⁹ 《思问录》，454页。

²⁰ 《周易外传》，1027页。

²¹ 《读四书大全说》，1005页。

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，而後前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定，故谓之‘形而上’，而不离乎形。道与器不相离。²²

依船山所言，形而上者主要有两个性能：第一是“形之所自生”，第二是“当然之道”。这两个性能，我们业已屡次说明过：前者即是从本体层面看的形而上(道)，後者则是从具体器物的角度看的形而上。当然，这两种性能只是同一个道的两个侧面，并不是有两种道。但是，如上所说，器物的规律的确是隶属于器物本身之内的，而作为本体作用的道也是必须有个器物才能显现其作用，亦即是说，必有个形器才能“前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定”。虽然如此，但是器物‘不成’或‘不用’则不得称为器物，所以又可说未有形而上就不可能生成器物，通过器物所以生成的“良能”、所以作用的“功效”来看器物，则器物也在形而上之中。我们可以用简单的图式来表示这个意思：

——>前之器物——>今之器物——>後之器物——>
呈现良能 承受功能 呈现 承受

由此可说，器物的不断生灭即是全体大用(道)流行之所为，各个器物都在大用流行中生灭。只是“言者，但言其有形之器而已”，²³器之真实为我们日常生活中先能肯定者，所以船山把器“首出”而肯定其为真实，器既然是真实者，则其规律(道)也是真实的；气体之大用(道)是真实的，因而其所形成的器物又是真实的。总之，器与道相互保证其为真实，所以是“交与为体”的。在宇宙全体之“大用所流行”当中，道器是并重而辩证统一的。

由於道器互相保证对方的真实性，所以道器是“相须”的，是“互相为体”的：“器道相须而大成焉”，“互相为体，而未有离矣。”²⁴所谓形上和形下亦“统之乎一形”，²⁵而且“皆名也，非有涯量之可别者也”，²⁶所以“上下无殊畛，而道器无异体”，²⁷我们不可以特别重视道或器任一方。

²² 《周易内传》，568页。

²³ 《张子正蒙注》，69页。

²⁴ 《周易外传》，905页。

²⁵ 《同上》，1029页。

²⁶ 《同上》，1028页。

²⁷ 《同上》，1027页。

船山举例说明：

若夫悬道於器外以用器，是緼与表里异体；设器而以道鼓动於中，是表里真而緼者妄矣。²⁸

如果将道放置在器物外部而引起其作用，则阴阳二气和器物变为两个实体；如果设置一个器物而将道只作为其隶属作用，则惟器物方是真实而阴阳二气则为虚妄者。因此，道器两者必定是“互相为体，而未有离”。

总之，船山所谓道器并不是单纯的合一关系，而是道器并重而辩证统一的关系。²⁹ 道器各自当为一必要的部分，道为依据与准则，器为实体，而互相保证对方的真实性，所以道器二者是不可分离的，是“无异体”而“互相为体”的。³⁰ 然而，道与器之这般辩证统一的关系，船山又由体用的相互关系来说明，所以我们也要探讨其具体内容。

²⁸ 《同上》

²⁹ 船山所谓理气的关系也是并重而辩证统一的关系。只是因为本文是探讨整个形上学体系的，而且道为通理：“道者，天地人物之通理”（《张子正蒙注》，15页），道与理的主要差别是，道是就气之化而言，而理则就气自体而言，所以本文没有直接讨论理气的关系问题。兹下略引船山关于理气关系之言论，以资验证其并重而辩证统一的关系。“理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。……乃既以气而有所生，而专气不能致功，固必因乎阴之变、阳之合矣。”（《读四书大全说》，1052页）“阴阳显是气，变合却亦是理。”（《同上》，1055页）“一动一静，皆气任之。气之妙者，斯即为理。”（《同上》，716页）“理只在气上见，其一阴一阳、多少分合，主持调剂者即理也。”（《同上》，727页）“气固只是一个气，理别而後气别。乃理别则气别矣，唯气之别而後见其理之别。气无别，则亦安有理哉！”（《同上》，1058页）

³⁰ 船山道器之辨，在哲学史上有重大的意义：程朱提出‘体用一源，显微无间’说，批评了玄学派对象、器的忽视，以象器为道、理的表现形式，从而否定了玄学派贵无贱有的本体论。但程朱论体用一源，是以理为体，以象为用，或以道为本，以器为末，并以形而上的理世界为有形世界的本源。心学派从程颢开始，都不赞成区分形上和形下，主道器合一，但不以形为本，而是以心为本。船山则以形下为形上的基石。船山并不反对建立形上学的体系，但在他看来，形上学的探讨必须建立在对物理世界和人类现实生活的观察和分析的基础上，否则，其形上学的命题只能是空中楼阁。以上，参阅：朱伯崑，《周易哲学史》4卷，142-3页。

III、“体用相涵”

1、道器与体用

首先，我们要讨论船山所谓体用的具体指谓。他说：

夫手足，体也；持行，用也。³¹
利斧是体，劈将去便则是用。³²

船山明确指出具体的器物如“手足”“利斧”等方为‘体’，其所做出的作用如“持行”“劈将去”则是‘用’。即是说，器是体，由而船山把具体的器物称为“定体”。³³所谓定体虽然与本体有所不同（参看下面的说明），但是确实同为‘体’。以上是道器之体用关系的第一义，这是与宋代以前的思想家一致的说法。

然而，如前面已说，“阴阳以道为体”而“道实”“器虚”，所以船山又说：

实以为体，虚以为用。³⁴
变者岁也，不变者一也。变者用也，不变者体也。³⁵

一阴一阳之道为气体的实在作用，是天地万物必须依据而遵循的准则，因而道又成为‘体’；每个具体事物虽为定体，但是其在道的全部流行过程当中则为不断流转者，所以又成为‘用’。举例言之，岁月者（器）为不断流变而成为‘用’，而此流转过程则是“一”而成为‘体’，即是说，在其流变之中有一不变的规律、准则（道）为其‘体’。总之，道是体，器是用。以上，乃是道器之体用关系的第二义，而此亦与宋代思想家的看法一致。

³¹ 《读四书大全说》，452页。

³² 《同上》，894页。

³³ 船山尝云：“可见者，可以尽性之定体，而未能即以显性之本体。”（《读四书大全说》，1051页）这里所谓定体是指特定的个人，而所谓本体则指人类一般，因此可以把定体与本体比拟为特殊与普遍，这也是本体与定体所以区别的一个特点。

³⁴ 《周易外传》，897页。

³⁵ 《俟解》，486页。

2、体用相涵

综合第一义和第二义而言，“器与道相为体用之实”，³⁶ 因而道器亦“即体即用”，³⁷ 亦即是说，道与器互相为体用，又各自为体用。由此，船山说：

捐体而徇用，则於用皆忘；立体以废用，则其体不全。析体用而二之，则不知用者即用其体；概体用而一之，则不知体固有待而用始行。³⁸

体用相涵者也。……体以致用，用以备体。……无车何乘？无器何贮？故曰体以致用；不贮非器，不乘非车，故曰用以备体。³⁹

运之者体也，而用行焉；成乎器者用也，而要以用其体。⁴⁰

依船山所言，如果抛弃体而只从用，那麽会泥固在用而忘却体的存在；如果只奠立体而废弃用，那末其体就不能成为完全的体。⁴¹ 又倘若把体用分为二，那就意谓不知道作用是本体的作用这个事实；倘若把体用合并为一，那就意谓不知道体用有着存有逻辑上的次序。因此，体用是一而二，又是二而一，即所谓“即体即用”。从定体的角度来讲，因有体而至其用，因有用而体现其体，所以体用是相涵的。例如未有车輿怎能载乘？未有器皿怎能贮盛？所以说有体才能至其用；不能贮盛就不是器皿，不能载乘就不是车輿，所以说有用才能体现其体。又从本体的层面来说，在宇宙间不容已地运行的实质内容即是气体，而气体由道(用)的形式以运行；器物即定体是由道来生成的，而道运用的即是阴阳(气体)。由此可知，无论是定体或是本体，都不可以把体用“分作两截”，⁴² 也不可以偏重任一方。总之，体用是相涵的，因而道器为“即体即用”者。船山再说明：

³⁶ 《张子正蒙注》，232页。

³⁷ 《庄子解》，465页。

³⁸ 《同上》，465-466页。

³⁹ 《周易外传》，1023页。

⁴⁰ 《礼记章句》，579页。

⁴¹ 由此之故，船山批判道佛的体用观。他说：道佛始初“立体而废用”而最终则“体不立而一因乎用”（《思问录》，417页）。老子与初期佛家偏重道与空而忽略现实世界，庄子与禅宗则“寓体于用而无体以为体”（《庄子解》，466页）。道佛虽不尽然如此，但亦有使人容易那样误解的地方，因此船山之批评是可以成立的。

⁴² 《读四书大全说》，894页。

维天之体即以用，凡天之用皆其体。⁴³

盖凡天下之为体者，可见、可喻而不可以名言。如言目，则但言其司见；言耳，则但言其司听；皆用也。假令有人问耳目之体为何如，则必不能答，而亦不足答，审矣。⁴⁴

由太和絪縕之气的层次言之，体就是发用的：“体者所以用”、⁴⁵“体者用之体也”，而用都是发用其体的：“用者用其体也”。⁴⁶由定体的角度言之，‘体’是可以看见、喻知的，但不能只以体本身的名称来对其加以说明。譬如眼睛，只能以主持视见来说明其为何者，耳朵也只能以主持听闻来说明，别无说明法，而这都是所谓‘用’。总之，由於“有是体则必有是用，有是用必固有是体；是言体而用固在，言用而体固存”，⁴⁷“当其有体，用已现；及其用之，无非体”，⁴⁸“用此以为体，体此以为用”，⁴⁹所以“无体不用，无用非其体”，⁵⁰体用是相涵的，而道器皆为“即体即用”者。

3、由用得体的、用即体之用

惟无论是道或是器，我们只能“从其用而知体之有”，⁵¹船山云：

若未有用之体，则不可言‘诚者天之道’矣。舍此化育流行之外，别问窅窅空空之太虚，虽未尝有妄，而亦无所谓诚。⁵²

无定体则亦无定用，然不可谓无定用，盖用虽至赜而其趋一也。⁵³
善言道者，由用以得体；不善言道者，妄立一体而消用以从之。⁵⁴

⁴³ 《诗广传》，453页。

⁴⁴ 《读四书大全说》，788页。

⁴⁵ 《张子正蒙注》，76页。

⁴⁶ 《礼记章句》，1252页。

⁴⁷ 《读四书大全说》，865页。

⁴⁸ 《同上》，884页。

⁴⁹ 《周易外传》，983页。

⁵⁰ 《周易内传》，58页。

⁵¹ 《周易外传》，861页。

⁵² 《读四书大全说》，529页。

⁵³ 《礼记章句》，1254页。

⁵⁴ 《周易外传》，862页。

作为本体的太和絪縕之气即是‘诚者’，亦即是固有、实有者，而其为固有、实有者是由於其不容己的“化育流行”。我们可以把这“化育流行”的作用去掉而抽象地讲出所谓气体，这虽然不是虚妄的，但是如此的气体就不可以作为固有、实有者。定体有其定用，因而未有某个定体则不能有其定用，但是这并不意谓根本未有其定用。道(用)虽极为深奥，但是总有其定向，因而只要有个定体就有其定用，也因此我们可以“自用而察识其体”，⁵⁵“因用而成体”，⁵⁶而不可擅自直立一个‘体’以使其‘用’从之。

然而，“由用以得”是认知论的命题，若从存有论的角度来讲，则“用即体之用，要不可分”。⁵⁷体用虽不可分开，但从存有的角度上讲有体才有其用，并不是有用才有体。船山说：

体有用而用其体，岂待可用而始有体乎？⁵⁸

体用是相涵的，所以有体就有其用，有用则有其体。但是，体的存在并不依靠其用，而用则必依赖于其体：“用皆因体而得”，⁵⁹所以“有定体而用无不宣”，⁶⁰即由体可以贞定其用。

综以上两节而言之，船山并重道器并且将二者辩证地统一起来，由而道器各自为‘体’、“互相为体”，又因而为“即体即用”者。然而所谓体用即为互相包涵者，只是在认知上“由用以得”，而在存有上“用皆因体而得”。船山的这种观点乃是将历代对于道器与体用关系的看法加以辩证统一的高见。船山乃是他之前道器体用观的总结者。简言之，宋以前哲学家论体用，多从实体与作用的意谓上讲：体即器，用即道。譬如崔憬则云：“体者即形质也，用者即形质上之妙用也。”⁶¹而宋儒论体用，所谓体指永恒的、根本的、深微的东西，是以体即理、道；所谓用指流动的、从属的、外发的东西，是以用即事物、形器。⁶²虽然程朱主‘体

⁵⁵ 《读四书大全说》，558页。

⁵⁶ 《礼记章句》，570页。

⁵⁷ 《读四书大全说》，611页。

⁵⁸ 《周易内传发例》，660页。

⁵⁹ 《思问录》，428页。

⁶⁰ 《礼记章句》，596页。

⁶¹ 引自：李鼎祚《周易集解》。

⁶² 参阅：程宜山，《王夫之“道器交与为体”说初探》（北京：《哲学研究》，1990年增刊），63页。

用一源’，阳明主‘体用一如’，但是他们都坚持如上观点，因而就无法圆满地把道器与体用并重而辩证统一，也无法看到个别事物的重要性，不可能知道各种历史事件的特殊意义。

IV、本末一贯

1、道本器末·气体器用

自魏晋以来，本末和体用这两对范畴就常常是并用的，⁶³因而我们又可以从本末的角度来分析道器和体用的关系问题。我们已知，自本体的层面讲，道为宇宙的“全体大用”，即是对阴阳二气运动变化的整体概括，而器则指气聚成形的特殊形态。换言之，由宇宙全体而言，道意味着气化的生生不已，而器只是气的暂聚状态，是气化的环节和小过程。⁶⁴由此可说，道为器的本质，而器则为道所显现、开展者，亦即是现象。本质即是所谓‘本’，现象则是所谓‘末’，而此本末是一贯的。船山云：

道为器之本，器为道之末，此本末一贯之说也。物之有本末，本者必末之本，末者必本之末。以此言本末，於义为叶。⁶⁵

作为本质的道一定是现象的本质，而作为现象的器一定是本质表现出来的现象。然而，所谓本末即是一整体、总体的本末，譬如树木有其本根和枝叶一般，道本器末也是宇宙全体的本末，因而又在此全体中为“一贯”者。必须要这样说本末，其意义方为和洽⁶⁶而“语仍双带而无偏遗”。⁶⁷

⁶³ 参见：方克立，王船山辩证法思想研究，91页。

⁶⁴ 参见：侯外庐等编，《宋明理学史》，919-20页。

⁶⁵ 《读四书大全说》，886页。

⁶⁶ 本文所引用的船山语，本来是讲述道德修养问题，我们可以把其内容解释如下：日常生活之事，也有其所以然之理，但乃理之小者，不应执着于小事小理，应贯之以大道，此即“洒扫有道”。以此道统率洒扫应对之理，则不致陷入日常生活小事中，又不会流为禅宗所说的‘担水斫柴，莫非妙道’，从而实现君子参天地、育万物的任务。就此而言，道为本，器为末。但二者如根枝一样不可分裂，此即“本末一贯之说”。此处所说的道，同洒扫应对之器不属于同一层次，此道

道器在宇宙全体中作为本末，宇宙全体即是太和絪縕之气，而太和絪縕之气即是本体，器即天地万物则是定体，所以我们又可以由此推论本体和定体的关系规定。船山说：

涵，如水中涵影之象；中涵者其体，是生者其用也。⁶⁸

所谓中涵者是指太和絪縕之气即本体，所谓是生者则指天地人物即定体。依船山言之，本体即泳涵、体现在具体事物之中，而物我万象的定体都是气体所产生的，或者说是气体表现出来的各种具体形态。因此，本体和定体之间也有了体用的关系：本体即是定体之体，而定体则是本体之用。

2、本末通贯

然而，体用的关系并不是父母生子女的关系，而可说是总体与部分的关系：“天地人物消长死生自然之数，皆太和必有之几。”⁶⁹ 船山更具体说明：

‘易有太极’，固有之也，同有之也。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，固有之则生，同有之则俱生矣，故曰‘是生’。‘是生’者，立於此而生，非待推於彼而生之，则明魄同轮，而源流一水也。⁷⁰

‘生’者，非所生者为子、生之者为父之谓。使然，则有有太极无两仪、有两仪无四象、有四象无八卦之日矣。生者，於上发生也，如人面生耳目口鼻，自然赅具，分而言之，谓之生耳。……要而言之；太极即两仪，两仪即四象，四象即八卦，犹人面即耳目口鼻；特於其所生而固有者分言之，则为两、为四、为八耳。⁷¹

所谓‘易’即代表宇宙全体，所谓‘太极’则是太和絪縕之气即本体。

高于洒扫应对之事即其所以然之理，故说“道为器之本”。但就其论君子的品格而言，贵道而贱器，这是儒家特别是道学家的共同信念。以上，参见：朱伯昆，前揭书，145页。

⁶⁷ 《同上》，734页。

⁶⁸ 《张子正蒙注》，15页。

⁶⁹ 《同上》，16页。

⁷⁰ 《周易外传》，1023-1024页。

⁷¹ 《周易稗疏》，789-790页。

船山认为，全体“固有”而“同有”本体，即是说，全体等同於本体，因而太极生阴阳、四象、八卦，并不像父生出子的关系，而是好像在人的面孔上生长耳目口鼻一样，是在全体即本体自身中发生的，“立於此而生”。换言之，阴阳等就是太极自身的展开，因而太极即是整体，而两仪、四象、八卦为其部分，把整体“分而言之”这就是所谓“生”，而不是通常所说的产生的意思。总之，太极即是整体，阴阳等则为部分，而整体与部分是一致的：“源流一水也”。船山又说：

天地之綱縕，而万物之化生即於此也。⁷²

綱縕之中，阴阳具足，而变易以出，万物不相肖而各成形色，并育於其中，随感而出，无能越此二端。⁷³

夫阴阳之实有二物，明矣。自其气之冲微而未凝者，则阴阳皆不可见；自其成象成形者言之，则各有成质而不相紊。自其合同而化者言之，则浑沦於太极之中而为一；自其清浊、虚实、大小之殊异，则固为二；就其二而统言其性情功效，则曰刚，曰柔。⁷⁴

所谓“天地之綱縕”也是指的太和綱縕之气，天地万物都是在这全体之中化生的，而譬如“水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，於冰汤之异，足知水之常体”，⁷⁵ 本体表现为各异的定体而可在定体中发现其本性。换个角度说，凡有形有象之物，皆为太和綱縕之气所凝聚的产物：“皆取给於太和綱縕之实体”，⁷⁶ 因而天地万物一方面有其共同的性情，即皆具有本体的同性；另一方面，对其成为有形象的个体来说，则又各自有其清浊、大小等的差异。其所以有差异，是因为所禀有的阴阳之分剂不一；而就其共同性情而言，可以说天地万物各具太和綱縕之气。⁷⁷ 因此，从天地万物的角度讲，“万象体乾坤而各自为体”，⁷⁸ 所有具体事物都亲近地承继、效法气体而自身成为一定体。然则，所谓定体亦有“静存”而“动

⁷² 《读四书大全说》，894页。

⁷³ 《张子正蒙注》，43页。

⁷⁴ 《周易内传发例》，660页。

⁷⁵ 《张子正蒙注》，36页。

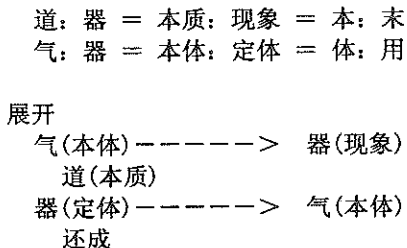
⁷⁶ 《同上》

⁷⁷ 自本体和天地万物的这种关系，我们可以说明世界的统一性与差异性：由天地万物各具本体以说明世界的统一性，由其分剂不一以说明世界的差异性；也可以由本体自身展开为天地万物来说明统一性即涵差异性，由天地万物各具本体来说明在差异性中亦有统一性。

⁷⁸ 《周易内传》，560页。

发”的性能。⁷⁹ 船山所谓“乾有太极也”，“坤有太极也”，“无所变而无太极也。卦成於八，往来於六十四，动於三百八十四，之於四千九十六，而皆有太极”，⁸⁰ 即为其证。由此可说，天地万物虽有其差异，但并不是本体所作用的对象，而是本体自身开展的一端而可直通於宇宙全体：“万汇之生，何主辅焉？百灵之动，何枢机焉？”“子曰：‘四时行焉，百物生焉’，时物皆天也，凡天者皆其所以为天也”，⁸¹ 而且“乾坤有体则必生用，用而还成其体”，⁸² 所以船山说其为“定体”。当然，无论是从本体到定体，或是从定体到本体，都是由‘道’而展开或通及对方，本体与定体是透过的作用而通贯为一的，此方为真正的“本末一贯之说”。

以上内容，我们可以用简单的图式来总括：



⁷⁹ 惟是如此，作为一定体的人才能具有道德创造性与存有藏密性，也才可以实行叁天地育万物的大事业。

⁸⁰ 《周易外传》，1024页。

⁸¹ 《诗广传》，482页。

⁸² 《张子正蒙注》，16页。