



论天道言说之正当方式 ——以王夫之庄子学为视域

陈 贇

摘 要:通过对庄子“浑天”思想的阐发,王夫之提出,正当的言说天道的原则包含三个层面:(1)不离地以言天;(2)天主理而地主气;(3)言天止于神化而止。对天道言说原则的如上理解,王夫之试图表明,天道本身是区域性的甚至是相对性的;天道不是绝对的超越者或形而上学的造物主,而是一种将秩序与混沌包裹在其中的气化论宇宙观;作为神化之来源的天道具有一种不为人的知能所穿透的浑沌性与未决性。

关键词:天道;理气;浑沌

“天”无疑是中国思想中最核心的观念,其在中华文明中的位置可与基督文明中创造性的上帝相比。然而基督文明经历了“上帝之死”,胡塞尔追寻的“没有上帝的上帝”成为西方思想的致思方向^①,在“没有上帝的基督教”的观念谱系下,我们更可列举一串名单,如朋霍费尔、布尔特曼、保罗·蒂利希等等。中国思想中“天”的机制内部似乎恰恰存在着与当代欧洲这一思想方向相互呼应的进路,它提供超越性与创造性,但却是那种没有绝对超越者与造物主的超越性。王夫之(船山)在对庄子的理解中一再为天道的这一品格辩护。在王夫之看来,庄子哲学根本上得益于对“浑天”的领悟:“尝探得其所自悟,盖得之于浑天;盖容成氏所言‘除日无岁,无内无外’者,乃其所师之天。”^②

浑天说与盖天说、宣夜说并称古代三种宇宙论,在战国时代就已出现,且在西汉未得到进一步发展^③。王夫之同意通常对浑天的如下描述:“浑天家言天地如鸡卵,地处天中犹卵黄。黄虽重浊,白虽轻清,而白能涵黄,使不坠于一隅尔”,但强调这并非谓地之果肖卵黄而圆如弹丸也^④。以鸡卵喻天地,以蛋白喻天,以蛋黄喻地,只是一种大致的状描与比喻,这一比喻正确描述了“地在天中,天包地外,浑然一球”^⑤的层面,即以空间上的内外关系来理解地与天,但同时也会导致一种错觉,即将天与地仅仅理解为由内外关系而结构出来的两个彼此独立“事物”,二者彼此只有空间上的包裹关系,地因此而被视为天体内部一个缺失了天自身的内核空间,这个空间由异于天的另一事物“地”来填充。这种理解拒绝了天与地相入相即的浑沌维度,因而脱离了“浑天”的根本内涵。王夫之主张,“知地之

①胡塞尔从数学转向哲学,源于阅读《新约全书》时产生的如下深刻体验,“借助一门严格的哲学科学以寻找到通向上帝和真正生活的道路”,而在晚年他再次表达了现象学的神学使命:“人的生命就是一条通往上帝的道路。我力图臻至这个目标而无需神学的证明、方法、支持;亦即,达到没有上帝的上帝。”见朱刚:《开端与未来——从现象学到解构》,商务印书馆 2012 年,第 80~81 页。

②《庄子解》卷三十三《天下》,载《船山全书》第 13 册(本文凡引用《船山全书》,均为岳麓书社 2011 年),第 473 页。“盖于浑天而得悟者也。”《船山全书》第 13 册:《庄子解》卷二十五《则阳》,第 395 页

③王夫之曾对浑天说与盖天说加以比较,参见《思问录·外篇》,载《船山全书》第 12 册,第 458 页。

④《思问录·外篇》,载《船山全书》第 12 册,第 458 页。

⑤《庄子解》卷十七《秋水》,载《船山全书》第 13 册,第 271 页。

在天中,而不知天之在地中,惑也”^①。容易理解的是,浑天义本身包含着“地在中”之意,但“地中之天”却需要解释,而这恰恰是浑天说不同于盖天说的地方。浑天说认为,浑天旋转轴的两端分别是南极和北极,北极是天的中央,在正北,出地上 36°,因而北极上规的径是 72°,这部分常见于地上而不隐没于地下;南极也是天中央,在正南,入地下 36°,南极下规的径是 72°,常伏于地下,永不见于地上^②。故而王夫之谓:“浑天之体:天半出地上,半入地下,地与万物在于其中,随天化之至而成。”^③这就是以天的回转轴为倾斜,以天回转于地的下面,由此天入地中而有地中之天。相比之下,盖天说一方面否认天之入地,一方面反对天之回转轴之倾斜,而不能认识到地中之天的存在,因而其所言之天,乃天之一半,而舍弃了另一半,其所言天不得不陷入在“画一之理”(即人的知行所能把握的秩序)的维度,而不能向着未知的浑沌开放。相反,浑天之义则自天之全体而言,将地中之天纳入视野。王夫之说:“山川金石,坚确浑沦,而其中之天常流行焉,故浊者不足以为清者病也。以浊者为病,则无往而不窒,无往而不疑,无往而不忧。”^④大地本身就是天体的组成部分,站在地球之外的视角来看地球,很容易明白这一点,《庄子·逍遥游》曾提出从九万里高空视地与从地球的某一地点视天的比较问题,二者所得到的都是人目所成的苍苍之天,但这并不是天的本来面貌,而是人的目力所成之色^⑤,是日月星之光之远近与地球上大气之清浊这两者之间的交织与人的视觉结构的结合而形成的“霄色”^⑥。庄子无疑看到了地球本身也是天空中的一个星体,因而天并不外在于地;王夫之要求人们进一步看到,在大地万物之中,天依然在其中流行。这样的理解最终将我们带到了天与地“无内无外”的浑沦视域。这并不是说在大地之外没有天的存在,而只是说大地之外的天并不是天的全部;在不同的星体上观测,天必然具有不同的面貌,在这个意义上,天本身是区域性的甚至是相对性的。对在地球上人类的生活而言,大地之外的天空,更不是理解天的更恰当视角。在这个意义上,浑天说的意义在于,它提供了一种切入天道、言说天道的恰当方式。

一、不离地而言天:天道本身是相对的

在上述地中之天的讨论中,王夫之已经使用了气的概念,所谓清浊正是指气的两种状态而言。正是由于气,宇宙才不是一无所有的空洞,相反,是阴阳二气氤氲鼓荡,不断演化与膨胀的过程^⑦。由于气之流行化育,万物在其中聚散、生成、转化、再生,人也得以在其中产生……气的氤氲弥漫使得宇宙不是空洞的容器,而是气化细密无间而又浑然一体的过程本身。但这个意义上的天,已经将我们带入到它与地的关联之中。因为,在终极的意义上,通常被归属于天的气,其实与大地有着不可分割的关联。王夫之指出:

雾之所至,土气至之。雷电之所至,金气至之。云雨之所至,木气至之。七曜之所至,水火之气至之。经星以上,苍苍而无穷极者,五行之气所不至也。因此,知凡气皆地气也,出乎地上则谓之天气,一升一降,皆天地之间以细缙者耳。《月令》曰,“天气下降,地气上腾。”从地气之升而若见天气之降,实非此晶晶苍苍之中有气下施以交于地也。经星以上之天既无所施降于下,则附地之天亦无自体之气以与五行之气互相含吐而推荡,明矣。^⑧

王夫之以气归地,则所谓“天气”或者所谓的“天地之气”,说到底都是大地上的阴阳五行之气。这种认识可对应于现代科学对大气层的理解:大气层中气距离地球愈近而愈深厚,愈远而愈稀薄;地球大气层包

①《思问录·内篇》,载《船山全书》第 12 册,第 410 页。

②陈尊炳:《中国天文学史》下册,上海人民出版社 2006 年,第 1311~1312 页。

③《庄子解》卷二十五《则阳》,载《船山全书》第 13 册,第 395 页。

④《思问录·内篇》,载《船山全书》第 12 册,第 410 页。

⑤王夫之解《庄子·逍遥游》云:“野马,天地间气也。尘埃,气郁似尘埃扬也。生物犹言造物。此下俱言天宇之高,故鹏可乘之以高远。言野马、尘埃、生息,在空升降,故人见天之苍苍;下之视上,上之视下同尔;乃目所成之色,非天有形体也。繇野马、尘埃、生物之息纷扰于空,故瞽天之正色,不可得察;亦恶知天之高远所届哉!天不可知,则不知鹏之所游与其所资以游者也。”《庄子解》卷一《逍遥游》,载《船山全书》第 13 册,第 82~83 页。

⑥《思问录·外篇》,载《船山全书》第 12 册,第 457 页。

⑦王夫之云:“上天下地曰宇,往古来今曰宙,虽然,莫为之郭郭者,惟有郭郭者,则旁有质而中无实,谓之空洞可矣,宇宙其如是哉?宇宙者,积而成乎久大者也。二气氤氲,知能不舍,故成乎久大。二气氤氲而健顺章,诚也。知能不舍而变合禅,诚之者也。谓之空洞而以虚室触物之影为良知,可乎!”见《思问录·内篇》,载《船山全书》第 12 册,第 420 页。

⑧《思问录·外篇》,载《船山全书》第 12 册,第 450 页。

含生物呼吸所需要的氧气与植物光合作用所需要的二氧化碳,并保护生物基因免受紫外线的伤害,地球大气层的存在虽然与宇宙整体不无关联,但与地球的引力极有相关,而且,大地上的生物并不是它的简单的享用者,而是在亿万年的进化中对之不断进行化学修复,因而也是它的参赞者;而所谓的“天气”,即风、雨、雪、霜等气象现象都集中发生在大气层距离地球最近的“对流层”内。由此,王夫之以气归地有其特定的视域。

对王夫之而言,“不于地气之外别有天气”^①,即便是邵雍所说的“先天”,“亦倚气以言天耳。气,有质者也,有质则有未有质者。《淮南子》云‘有夫未始有无者’,所谓先天者此也。乃天固不可以质求,而并未有气,则强欲先之,将谁先乎?张子云‘清虚一大’,立诚之辞也,无有先于清虚一大者也”^②。虽然,在地气所不至的宇宙空间,依然存在着另一种意义上的“天”,即那种不是从与地的关系上加以界定的天,但那显然已经不再构成人类生活的切实根据。

明乎此,就不难理解为什么在传统思想中,存在着一个以气言天的思想脉络。《庄子·知北游》谓:“通天下一气耳。”无穷弥漫、周流六虚、唯变所适的积气,就是天体(大地也可包含在广义的天体之中)的自身^③。《易传》所谓的“一阴一阳之谓(天)道”、“立天之道曰阴与阳”,意味着除了阴阳之气流行充满、氤氲摩荡之运化秩序之外,别无所谓天道。《列子·天瑞篇》更指出:“天,积气耳,亡处亡气。若屈伸呼吸,终日在天中行止”,“日月星宿,亦积气中之有光耀者”,“地积块耳,充塞四虚,亡处亡块。若躇步跚蹈,终日在地上行止,奈何忧其坏”,“虹蜺也,云雾也,风雨也,四时也,此积气之成乎天者也。山岳也,河海也,金石也,火木也,此积形之成乎地者也”。显然,气弥漫宇宙,积气而成天,积形而成地。气的构成作用不能理解为某种物质性的元素或基本粒子,它更像是流动着的能量本身。《郭店楚简·太一生水》亦云:“下,土也,而谓之地。上,气也,而谓之天。”以气言天包含深刻的含义,因为气说到底来自大地,故而以气言说,其所言之天乃不离地而言天。

王夫之指出:虽然就天自身而言,天只有一个,但对人而言,却存在着三种基本的言天方式,即天对人的显现方式:

知崇法天,天道必下济而光明。礼卑法地,或从王事,则知光大与天絜矣。天一而人之言之者三:有自其与地相缢缢化成而言者,有自清晶以施光明于地而言者,有以空洞无质与地殊绝而言者。与地殊绝而空洞无质,詎可以知法乎!法其与地缢缢成化者以为知,其不离乎礼固已。即其清晶以施光明于地者,亦必得地而光明始凝以显。不然,如置灯烛于迂廓之所,不特远无所丽,即咫尺之内亦以散而昏。彼无所丽而言良知者,吾见其咫尺之内散而昏也。^④

在上述三条言天方式中,第一条“自其与地相缢缢化成而言者”,也即从天地交通成和、化育万物的角度来言天,是宇宙生机的根本^⑤;这个意义上的天与地,分别是人崇高其德、广大其业的根据,故而王夫之强调这里的天地对人的(宅德之)知与(广业之)礼的意义,在这里,人所效法的是分别内在于天、地中的健(乾)、顺(坤)的品质^⑥。第二种方式是“自清晶以施光明于地而言者”,即那种居于大地之外的璀璨的星体与星系所构成的天空,作为“三光”而向大地显现其光明者,此种意义上的天仍然与居住在地球上的人类发生关联;在直观的视域内,它与人发生关联的方式主要不再以气,而是以光,即构成地球上天光(自然之光明)的来源。这种光明在地球上成为事物得以成为其自身或得以显现其自身的条件,如果光离开了大地及其万物这一受光聚光者构成的总体背景,则其自身不构成显现(明)的条件,有光而无明,

①《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第450~451页。

②《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第451页。

③张默生有谓:“(庄子的意思已隐示所谓天者,实是一无穷的太空,弥漫的积气而已。”张默生:《庄子新释》,齐鲁书社1996年,第73页。

④《思问录·内篇》,载《船山全书》第12册,第425页。

⑤《黄帝内经·素问》之《生气通天论》:“夫自古通天者生之本,本于阴阳,天地之间,六合之内,其气九疇九窍,五藏十二节,皆通乎天气。”《四气调神论》:“四时阴阳者,万物之终始也,死生之本也。”

⑥《周易·系辞上》:“夫易,圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑,崇效天,卑法地。天地设位,而易行乎其中矣。成性存存,道义之门。”船山的理解见《周易内传》卷五上《系辞上》第七章,以及《周易外传》卷五《系辞上传》第七章,载《船山全书》第1册,第534~535页、第1011~1013页。

此正如在寥廓广袤而空无一物之所放置一盏孤灯,因为无所附丽,光本身也不能聚集,反而由于散而昏会失去其明。上述两种方式都是从地或与地的关系的视域来言天,但第三种则完全不同,它是以空洞无质(即脱离气化)、与地殊绝(不相关联)的方式来讨论天,在这个视域内对天的探索,始终面临着其对大地上的存在者意义何在的质问,也非浑天之义所能范围。因而,对王夫之而言,恰当的言天方式只能交给前面两者,而以第一种更为基本,因为即便第二层次作日月星之光而出现的天,也经过与气的维度的浑沦交织而作用于大地。

然而,在第一种言天的视域内,却存在着如何贞定天与地的边界问题。既然以气言天说到底表述的是根植于大地的阴阳之气,那么在这种与地的气化浑沦整体中的天,究竟当如何理解呢?换言之,《逍遥游》在“天之正色”这一名目下追问的天之本性究竟是什么?

二、天主理地主气:天道是一种将秩序与浑沌包裹其中的气化论宇宙观

通常所谓的苍苍之天,当然并非天之正色,王夫之谓:“‘东苍天,西白天,南赤天,北玄天’,于晴夕月未出时观之则然,盖霄色尔。霄色者,因日月星光之远近,地气之清浊而异,非天之有殊色也。自霄以上,地气之所不至,三光之所不行,乃天之本色。天之本色,一无色也。无色,无质、无象、无数,是以谓之清也,虚也,一也,大也,为理之所自出而已矣。”^①尽管这一层次的天不能脱离气的概念加以理解,但仅仅从气的层面理解天,最终会陷落到形、质、象、色等把握感性实在的知性范畴中,而天的本性作为纯粹脱离感性界限之外的“清虚一大”者,必然无法彰显。而“清”、“虚”、“一”、“大”作为对气的否定,只是天相对于有形事物的“浊”、“实”、“多”、“小”(特定、限定)等规定性的否定,它将我们引向的是天乃理之所自出者的观念。由此,王夫之对天与地有了如下的贞定:

《素问》之言天曰运,言地曰气。运者,动之纪也,理也,则亦天主理、地主气之验也。故诸家之说,唯《素问》为见天地之化而不滞五运之序。甲己土,乙庚金,丙辛水,丁壬木,戊癸火,以理序也。天以其纪善五行之生,则五行所以成材者,天之纪也。土成而后金孕其中。【虽孕而非其生】。土金坚立,水不漫散而后流焉。水土相得,金气坚之而后木以昌植,木效其才而火丽之以明。故古有无火之世,两间有无木之山碛,无无金之川泽,而土水不穷。【砂石皆金属也】。自然而成者长,有待而成者稚,五行之生虽终始无端,而以理言之,则其序如此。故知五运者,以纪理也。地主气,则浑然一气之中,六用班焉而不相先后。同气相求,必以类应,故风木与阳火【君火】相得也,阴热【相火】与燥金相得也,湿土与寒水相得也。相得则相互,故或司天,或在泉,两相唱和,无适先也。以类互应,均有而不相制,奚生克之有哉!倘以生克之说求之,则水,土克也;金,火克也;胡为其相符以成岁邪!理据其已成而为之序,而不问其气之相嬗,故以土始,不以水始【异《洪范》】,亦不以木始【异《月令》】,非有相生之说也。……天主理,理者名实之辨,均之为火,名同而实未有异,故天著其象,凡火皆火一而已矣。地主气,气则分阴阳之殊矣。阴阳之各有其火,灼然著见于两间,不相斲合,不能以阴火之气为阳火也。阴火,自然之火也。阳火,翕聚之火也。阴火不丽木而明,不煊金以流,不炼土以坚,不遇水而息。而阳火反是,萤入火则焦,烛触电则灭,反相息矣。故知二火之说贤于木金土各占二卦之强为增配也。^②

显然,在这里,五行、天干、地支的相互配合,构成一种秩序,这种秩序主导着气之运化,影响着事物的发生、生长与死亡,这个秩序就是内在于气化过程中的在天之理,它意味着一种自然自发的秩序。而天主理、地主气,构成对浑沦天地的一种贞定。所谓理,是指气化过程的条理、纲纪与秩序,因而也是气化过程的主导者与组织者,天主理,意味着天对我们而言,是这种秩序的来源,但并不是说天就是这种秩序本身。当张载以“清虚一大”来表述主理之天时,王夫之以为其主要意思,就是表明此天与气有区别^③。

①《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第457页。

②《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第464~465页。

③王夫之云:“天主量,地主实,天主理,地主气,天主澄,地主和,故张子以清虚一大言天,亦明乎其非气也。”《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第450页。

天主理并不意味着天即理或天是理。王夫之并不同意二程(程颢,程颐)、朱熹以来“天者,理也”的思想。王夫之有谓:“程子言‘天,理也’,既以理言天,则是亦以天为理矣。以天为理,而天固非离乎气而得名者也,则理即气之理,而后天为理之义始成。浸其不然,而舍气言理,则不得以天为理矣。何也?天者,固积气者也。乃以理言天,亦推理之本而言之,故曰‘天者理之所自出’。凡理皆天,固信然矣。而曰‘天一理也’,则语犹有病。”^①天者理之所自出,并不等于天可以化约为理,因为以理界定天,无疑会脱离气化过程,而最终会导致上述第三种言天方式,而当这种天作用于人的知行活动时,则带来一种完全由人类理性及其秩序所规整的宇宙图景,从而天本来所具有的超越人的知能界限的向度被瓦解;而且,“以理言天,虽得用而遗体,而苟信天为理,亦已见天于己而得天之大用”^②。

是故王夫之坚决主张:“可云‘天者理之自出’,而不可云‘天,一理也’。”^③相比之下,王夫之认为,“清虚一大”这个表述反而更好地概括了“天”的本性,它既优于“天者气也”,也胜于“天者,理也”,是表达出天的那种将理与气结合在自身的特征^④。以主理者言天,即将气之运化,尤其是其秩序归诸天,因而保证了天在万物演化过程中的主导性,这样,万物与宇宙的演化秩序就不可能被主体主义的心的秩序所穿透,所谓“乃理自天出,在天者即为理,非可执人之理以强使天从之也”^⑤。王夫之强调:

是唯气之已化,为刚为柔,为中为正,为仁为义,则谓之理而别于非理。

若夫天之为天,虽未尝有俄顷之间、微尘之地、蝼子之物或息其化,而化之者天也,非天即化也。化者,天之也;而所化之实,则天也。天为化之所自出,唯化现理,而抑必有所以为化者,非虚挟一理以居也。

所以为化者,刚柔、健顺、中正、仁义,赅而存焉,静而未尝动焉。赅存,则万理统于一理,一理含夫万理,相统相含,而经纬错综之所以然者不显;静而未尝动,则性情功效未起,而必由此、不可由彼之当然者无迹。若是者,固不可以理名矣。^⑥

显然,“理”在已然的气化过程中显现为复数的条理与秩序,例如刚柔、健顺、中正、仁义等等,它是别于“非理”而后被“看作”(see as)秩序的秩序,这里的“非理”既可以是气化未展开时的浑沌,也可以指展开过程中作为与秩序对立的层面,作为“非理”对立面的“理”,并不构成气化的根据。这样的根据只能归诸天,而天本身并不能等同于气之化,但却以其内涵之理主持并调节气之化。作为气化的所以然根据,天既主导展开在气化过程的理,但也包含着“合内外,包五德,浑然阴阳之实撰”、“合同以启变化,而无条理之可循”^⑦的向度。

那么,从具体的事物来看“天主理”,意味着什么呢?王夫之说:“太极最初一〇,浑沦齐一,固不得名之为理。殆其继之者善,为二仪,为四象,为八卦,同异彰而条理现,而后理之名以起焉。气之化而人生焉,人生而性成焉。由气化而后理之实著,则道之名亦因以立。是理唯可以言性,而不可加诸天也,审矣。”^⑧显然,条理秩序尚未显现的浑沦的太极正是浑天的源头;而当通过气化人生而性成之际,则气化的理,在人为性,在天为道。在这个意义上,天主理意味着性与道最终根源于天。王夫之谓:“就气化之流行于天壤,各有其当然者,曰道。就气化之成于人身,实有其当然者,则曰性。道与性,本于天者合,合之以理也;其既有内外之别者分,分则各成其理也。故以气之理即于化而为化之理者,正之以性之名,而不即以气为性,此君子之所反求而自得者也。”^⑨一方面,正是在人性中,可以发现内在于人的主理之天,性正是天的根基在人身上的呈现,因而在唯变所适的大化过程中,安全与宁静的根基就内在于人性自身之中,而且,不假外求,人与“根基”一起生活的所有方式都必然是反身性的;另一方面,在天地气化的过

①《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上篇》,载《船山全书》第6册,第1111~1112页。

②《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上篇》,载《船山全书》第6册,第1113页。

③《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上篇》,载《船山全书》第6册,第1112页。

④“张子云‘清虚一大’,立诚之辞也,无有先于清虚一大者也。”《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第451页。

⑤《思问录·外篇》,载《船山全书》第12册,第438页。案:同页王夫之云:“若夫太难之不可以理求,而在天者即为理。”

⑥《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上篇》,载《船山全书》第6册,第1112页。

⑦《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上篇》,载《船山全书》第6册,第1113页。

⑧《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上篇》,载《船山全书》第6册,第1112页。

⑨《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上篇》,载《船山全书》第6册,第1113页。

程中,主理之天必然以万物在其中生成的天道的方式得以显现,人对天地的效法,并不是让人脱离自己的本性而去效法天地万物的存在方式,而是在天地万物中发现天地之道与天地之德。对人而言,人性当然是呈现天道与天德的适当场域,但天道与天德的呈现却不尽于人性,因而对天地的探索,本身也是深化人性的方式。

三、君子言天至于神化而止:天道具有一种不为人知的能穿透的混沌性与未决性

浑天虽主理而言,但亦不离气而言理,故而其所言者乃“在地之天”。“浑天”实包含气化之“浑然一体”,没有间隙,细密无间,不可分割;同时也意味着对人而言的浑沦或浑沌,即天总是超出了人的认识与把握的界限之外,甚至无法在根本上被以语言、命名、分类、编码等理性化方式加以秩序化。这个无法完全对人类语言与理性透明开放的天,正是其神化之踪迹,甚至对于这个将浑沌作为其内在向度的天而言,神化乃其必然;不仅如此,我们所应谈论的天之边界,只是这个神化过程所能抵达的地方。

王夫之说:“风雨露雷之所不至,天之化不行。日月星之所不至,小天之神不行。君子之言天,言其神化之所至者尔。倒景之上,非无天也,苍苍者远而无至极,恶庸知之哉!君子思不出其位,至于神化而止矣。”^①品类流行,百物化生,四时运行,皆是地球上呈现的神化之迹,意识的发生,觉的出现,都可以视为这种意义上的神化之迹。作为人,只能在这大地上的神化之迹上去发现并体验天道。至于在此之外的天,则需要以“知止”的方式加以悬置。王夫之强调:“神化之所不行,非无理也,所谓清虚一大也【张子】。神化之所行,非无虚也,清虚一大者未丧也。清受浊,虚受实,大受小,一受蹇。清虚一大者不为之碍,亦理存焉耳。函此以为量,澄此以为安,浊而不滞,实而不塞,小而不烦,蹇而不乱,动静各得其理而量不为诘,则与天地同体矣。若必舍其神化之迹而欲如倒景以上之天,奚能哉,抑亦非其类矣!神化者,天地之和也。天不引地之升气而与同神化,则否矣。”^②神化固然是地气之化,但天之所出之理,亦呈现在气化之中,与气化相依而行,是故“神化”乃是天地交通成和之体现,是故,我们在地球上发现的万物,并不能被理解为一个脱离大地、高高在上的超验性天道的成就,而必须理解为天地交和的成果,作为“天地之子”的万物,在天地交和中生、长、收、藏,此正是气化之神奇的本性。因而,在这里被关切的是万物之“天”,而天不是位于大地万物的外部,而是既环绕、包含又内在于大地万物之中。

当然,气与神毕竟有别,张载《正蒙·太和》云:“散殊而可象为气,清通而不可象为神”,王夫之认为:“太和之中,有气有神。神者非他,二气清通之理也。不可象者,即在象中。阴与阳和,气与神和,是谓太和。人生而物感交,气逐于物,役气而遗神,神为气使而迷其健顺之性,非其生之本然也。”^③“神”是形容气化之神妙不测,气化之秩、之理具有对人而言的未知向度。王夫之云:“神之有理,在天为道,凝于人为性。易,变易也。阴阳摩荡,八卦兴,六十四象成,各有时位错综,而阴阳、刚柔、仁义之体立,皆神之变易也。互相易而万物各成其形色,变易之妙,健顺五常之用为之,故圣人存神以尽性而合天。”王敌更解其父意,曰:“神无方,易即其方;易无体,神即其体。”^④神并非在秩序之外,相反,神所内涵的秩序在天为道、在人为性,然而神作为阴阳二气的清通之理,同时也具有不可测度的流动着的未决特征,因而它总是与超越任何凝固性与现成性的无方之体联系在一起,总是与不断进行的自我更新共同“呼吸”。几乎在所有的事物上,甚至一株窗前的野草,都可以发现内在于神的变化中的盎然生机。存神或凝神的修为,就是蓄养这种生机。

“存神”之所以意味着“尽性”,是因为,正如王夫之所说,“性,谓其(气)自然之良能,未聚则虚,虚而能有,故神。虚则入万象之中而不碍,神则生万变之质而不穷。”“自其变化不测谓之神;自其化之各成而有其条理,以定志趣而效功能者则谓之性。气既神矣,神成理而成乎性矣,则气之所至,神必行焉,性必凝焉,故物莫不含神而具性,人得其秀而最灵者尔。耳目官骸亦可状之象,凝滞之质,而良知良能之灵无

①《思问录·内篇》,载《船山全书》第12册,第406页。

②《思问录·内篇》,载《船山全书》第12册,第406页。

③《张子正蒙注》卷一《太和篇》,载《船山全书》第12册,第16页。

④《张子正蒙注》卷一《太和篇》,载《船山全书》第12册,第42页。

不贯彻，盖气在而神与性偕也。”^①由此，神与性不过是对气化过程中天所主之理的不同维度的表述，它是宇宙本有的能量(气)之纯粹至精者(良能)，它生成无穷的变化，却不会止息，也正是神，充满流动于形色声味之中，为天地万物带来灵动的生意，以至“天下富有之物，皆神之所流行，理之所融结，大而山泽，小而昆虫草木，灵而为人，顽而为物，形形色色，重浊凝滞之气质皆沦洽其中，与为屈伸。盖天包地外而入于地中，重泉确石，天无不彻之化，则即象可以穷神，于形色而见天性。”^②这里的“天包地外而入于地中”，即所谓的“浑天”，浑天的思想中由气化过程启动，而神则成为内在于它的重要环节，神在性与天、有形与无形之间加以连接，从而，存神尽性，直接就是人的事天方式。王夫之谓：“盖人之生也，形成而神因附之。形敝而不足以居神，则神舍之而去；舍之以去，而神者非神也。寓于形而谓之神，不寓于形，天而已矣。寓于形，不寓于形，岂有别哉？”^③神寄寓于形而谓之谓之神，不寓居于形则神即天，这里的天，自然是就主气化之理而说天的；故而神与天在本性上是一致的，这就意味着，天总是在不可测度的神妙性中呈现，因而，那种不能从人的比例与视界加以规整的浑沌本性，乃是天的不可解除、并应得到充分尊重的内在品质。换言之，万物自身及其相互关联的方式本身就内在地具有一种让人震撼的惊异性。

四、结 语

总而言之，通过对庄子等古典思想的阐发，王夫之总结出在浑天基础上言说天道的恰当方式，它包含三个层面的内容：不离地以言天，天主理而地主气，言天至于神化而止。这三条原则使得对天道的言说，具有一种特别的意味，即它避免了作为绝对超越性化身的超越者的形而上学的天道形象，而最终导致一种将秩序与浑沌包裹在其中的气化论宇宙观。

On the Appropriate Way in Talking about the Heaven Tao with Reference to Wang Fuchih's Research on *Chuangzi*

Chen Yun (Professor, East China Normal University)

Abstract: Wang Fuchih puts forward three principles as the appropriate way in talking about the Heaven in his interpretations of “Huntian” of *Chuangzi*, “don't talk about the Heaven without the Earth”, “the Heaven is about Li while the Earth Qi”, and “the talking about the Heaven could only go as far as Shenhua (the unfathomable change)”. From this Wang Fuchih makes an attempt to demonstrate that the Heaven itself is regional or even relative. It is not an absolute transcendence or metaphysical creator. By contrast, it, as the resource of Shenhua, has the characteristics of chaos and the unfinished which is hard to be grasped by human beings. Thus a cosmos of Qi, including both order and chaos is showed.

Key words: the Heaven; Li and Qi; Chaos

- 作者简介：陈 贇，华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授，哲学博士，博士生导师；上海 200241。Email: ecnuchenyun@163.com。
- 基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(11JJD720002)；上海市浦江人才计划(11PJC042)；上海市曙光学者计划(11SG29)
- 责任编辑：涂文迁



①《张子正蒙注》卷九《可状篇》，载《船山全书》第12册，第359页。

②《张子正蒙注》卷九《可状篇》，载《船山全书》第12册，第359页。

③《庄子解》卷三《养生主》，载《船山全书》第13册，第124~125页。