

從理氣道器到日生日成：

論王船山哲學世界的邏輯展開層次

■ 陸緒芹

蘇州大學哲學系

王船山作為明清之際一位大儒學家，其思想圓融宏大。他繼承張橫渠氣論思想，挖掘存在本身的陰與陽、隱與顯、幽與明的一體兩面的特性，即器而言道，由人而達天，以實現天人合一的至誠境界。王船山言：「盡天地只是個誠，盡聖賢學問只是個思誠。」^①「求誠」即「求真」，但並不僅限於對知識真理和德性誠善的追求，更為主要的是對真實存在的探尋。這是船山哲學對於人存在於天地間的本質要求。本文按照理氣關係、道氣關係、人道與天道關係的順序逐步深入，試圖在太和之氣充盈天地的背景下，用陰陽幽明的哲學視域，立足於人的歷史性存在，展開王船山人以宏道、日生日成的哲學天地。

摘要：本文意在討論王船山從理氣道器到日生日成的哲學世界邏輯層次。首先，在漢儒氣化宇宙論發展到宋明儒學宇宙生成論的背景之下，王船山繼承和豐富了張橫渠一脈的氣論思想，形成了理主宰太和之氣的本體天道論。其次，氣化流行凝聚成器，幽蘊於器中的道在人們的踐行之中由隱而顯，形成了道器相須，統之於形的宇宙生成論。再次，人道源於天道，人受天命而獲得性，由內而外踐行在具體生活中，同時學習外在事物顯現的理，形成了人以載道，道因人生的天人合一論。然後，人立足於自身的主體性存在既探查著世界的開始與終結，也感受著自身德性生命的擴充與成長，繼承先天善性，踐行後天工夫，形成了繼善習性，日生日成的人性工夫論。最後，本文總述了船山哲學隱顯性、歷史性和綜合性三特點。

關鍵詞：王船山；理氣；道器；形而上與形而下；性日生日成

一、太和之氣，氣上見理的本體天道論

在漢初大一統時期，漢人們發展了一套完整的氣化宇宙論思想，認為天地萬物都是一氣所生。具體過程就是氣不斷變動，能伸展為陽，收縮為

陰，氣之伸展與收縮疊加是陰陽交互化生四象，四象演化為五行，天下萬物也由此而生。此時的氣化

宇宙論賦予了萬事萬物自在變化的特性，但並沒有指明人在其中所發揮的主體性作用。因為在氣化宇宙論中，即使天地間沒有人的存在，陰陽五行也能夠化生萬物，人並不是連接天道的必要性和特殊性的存在。但在歷史與現實之中，人的確區別於其他生命，突破了固有的動物性而創立了文明，體證天道而發現了內在於人性的道德，並一直在朝代更迭中尋找更好的開化成務之道。再者，在氣化宇宙論背景下，董仲舒的氣化人性論中，無論是性善情惡論還是人副天數說，都過於順天而變，重視天而輕視人，忽視了人生存於天地間與自身、與萬物、與

天地可以達到的真正的有為。因而我們可以發現當時的氣化宇宙論雖然客觀上回應了漢代大帝國建設的文化需求，但缺少了對於人之為人的主體性、獨特性和實踐性的彰顯。

及至宋明儒學時期，周濂溪在《太極圖說》中

提出了「由天而立人」的宇宙生成論，才重新看到了天道下人的內在力量，也由此開啟了宋明儒學的新天地。所謂「無極而太極」，周濂溪認為天地間存在一個無形無相、至大至要的極，也就是理，而人又可持靜立極，由人達天，努力實現天人合一的和諧境界。但周濂溪只是構建了儒家心性論的基本規模。

隨後儒學大家張橫渠在此基礎上結合本體宇宙論和心性實踐論繼續充實宋明儒學。他持氣本原論，認為整個宇宙是由氣聚散於太虛的生成演化過程，陰陽之氣中有作為核心主宰的太極之理，兩者成就了兼具無形無相之理與有形有相之形的太和之氣。另一方面，他從自身的生命體悟出發，更加重視從深層次意義上挖掘人的德性知行的主動性，從而凸顯人在天地間的特殊性。

後至明清之際，王船山繼承了張橫渠的氣論思想。船山言：「理只在氣上見，其一陰一陽，多少分合，主持調劑者即理也。」^[7]說明了在氣由原始狀態的虛聚合凝結為具體萬物的實，而由萬物之實毀滅復歸於虛時的氣化生成的過程之中，理非獨立於外，而是內在於主宰於其間。氣能生物，理能成物，氣與理作為不同的存在，而在天地間有著不同的作用。

我們要理清船山的理氣關係，就要先弄清理與氣本身的特點。船山認為氣分陰陽，乃「本然之體，則未有幾時，固有誠也」^[8]，氣的真實性存在超越人的知能維度，也超越了一切經過人為思考構造的存在，因此氣絕非人能夠以思辨把握而加以利用和改造的純粹對象之物。人永遠不能作為脫離於氣的認識主體而存在，並且其作為天人交感而成的產物，在成就自身之時，必須以氣化流行間的天命事實為基礎。而理是氣化運行有效性的保證，船山專門對理的含義作了辨析。「理，本訓治玉也，通諸凡治者皆曰理」^[9]，隨後又衍生為「理國、理財」，此時的理是具動詞屬性，而後「理之則有理矣」^[9]，轉變為「理義」的理，具名詞屬性。這並非是說動詞性的理先存在於名詞性的理，而是說「名詞性的『理』只有在『治理』的活動中才能顯現」^[6]，也就是說本身存在的名詞性的理需要依托於主體的思考和經驗才能顯現出來。所

以，對比於知識上的可理解性，理更偏重於維護和保證氣化流行的有效性，更看重人的經驗實踐在其中的作用。船山哲學中的理相比於知識論意義，更具有實踐性意義。

理是氣化流行中的主宰並不是說明理先氣後，實際上，船山主張「理即是氣之理，氣當得如此便是理，理不先而氣不後」^[7]，即理與氣本無先後之分。此外，也不能以有無之分的視域看待理氣。自魏晉以來，常有「以老解易」之風，以有無的範疇定性萬物的生成演化，所謂「有生於無」，「無」如同至上純粹的存在，與「有」相對而談，以至於在存在論哲學中，有無之辨漸趨主題化發展。但至明清，王船山受張橫渠《大易》中「不言有無」的影響，辨析「有無」與「幽明」。船山認為有無與幽明的使用存在著明顯的不同，我們可以說「有生於無、無生於有」，卻不能說「幽生於明、明生於幽」^[8]。前者是從無到有的創生，後者是本隱陰陽，動靜而生的顯現。所以有與無使存在具有一種創生性的特點，同時不可避免地使存在具有了先後的順序和高低的等級，具有了時間性的斷裂，存在的「無」也成為了萬物生化的終極原因。當我們探討有無之時，這種存在和世界萬有便容易墮入人為構造的概念之中，被抽象化和主題化，缺少自然自在性的客觀空間。船山從隱顯的視域出發探討存在。他認為某些存在以隱形的方式存在著，即以超越了人所經驗的維度而存在，又將在一定的條件下由隱為顯、由幽轉明。因此，人也不能以自己抽象的邏輯概念去固化它、去影響它，阻礙其扎根於時間境域中自然性的存在。所以船山哲學要求我們從隱與顯的視域出發，來論析理與氣的關係。陰陽之氣化流行的過程就是隱與顯交互作用的過程，氣聚則顯，氣散則隱。與之相對，理在陰陽之氣運行變化之中，從隱轉顯，由幽而明，其過程也正是氣生化萬物，運行有效的表徵，能夠為真實存在的自在自為性提供基礎性的保證。

「自天地一隱一見之文理，則謂之幽明；自萬物之受其隱見以聚散者，則謂之生死……天地之道，彌綸於兩者間，此而已矣。」^[9]而對於存在而言，生是陽或顯，如同死是陰與隱。陰陽之氣充盈天地，其間萬物化生，「生」即是一陰一陽的運行，

其中理的顯露往往需要一個時間性的過程。氣「生」物、「始」物，專於開始和創造；理「成」物、「終」在物，在於引導和成就。天地乾坤，無謂始終，氣沒有間斷，理自然也不會間斷，在永遠創生和變化的過程之中，展現著天道本體的真實存在。

二、道器相須，統之於形的宇宙生成論

《易傳·繫辭上》有言「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」但在《繫辭》中又存在著另外一種表述，即「一陰一陽之謂道」。將兩者進行對比，可以發現其中涉及了形而上與形而下、道與器、陰陽與道、形與道器等多對範疇。而要想準確辨析這諸多範疇間的關係，我們必須弄清其中的關鍵連接詞「之謂」和「謂之」的區別。

在船山哲學中，「之謂」是「彼固然而我授之名也」^[10]，是對對象性實體的實際描述，而非主體自身的規定。以《中庸》中「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」為例。「命外無性，性外無道，道外無教」^[11]，性就是天之所命，道就是順性而為，教就是修道養心，其描述了不需主體構造，而僅關乎理論理性的自在事實。與之相反，「謂之」是「我為之名而辨以著也」^[12]，是出於自身目的所作的規定，而不是對對象性實體的客觀描述。又以《中庸》中「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」為例。「誠者天之道也，明者人之天也」的啟蒙^[13]，單純從「性」與「教」而言，人性在教化過程之中生成發展，二者不可分割。但加上「自誠明」和「自明誠」後，便通向了兩條不同的道路，前者不待於後天教化，趨向於先天本性的開悟，源於天之道，後者是經過後天的培養教化使之合於自身的本性，源於人之天。總結而言，「之謂」告知我們存在對象本身的真理，「謂之」告知我們主體自身建立和行動的狀況，而兩者是否能夠統一，就取決於主體的描述和規定與存在對象的實際情況的貼合度。而就此分析「形而上者謂之道，形而下者謂之器」時，刨除對於存在論上總是密切相關、不可分割的道器關係的分辨外，對於形而上與形而下的範疇區分就顯得格外清晰。從對「謂之」的分析出發，形

而上與形而下代表著主體使得存在顯現的兩種不同方式。

前面通過對於「謂之」和「之謂」的定義分析，我們在存在論上對形而上與形而下有了基本區分。但就兩者的具體特徵而言，我們不能把形而上與形而下定論為有無之別或有形無形之分，而是應當從隱顯視域出發進行辨析。王船山言「形而上者隱也，形而下者顯也」^[14]，說明形而上與形而下是隱與顯之別、幽與明之分，前者位於是隱而未見的幽，後者是成形可循的明。「形而下者，可聞可見也。形而上者，弗聞弗見也」^[15]，雖然主體知能不到，但形而上卻並非無，並非不存在，而是隱於天地間。因此形而上與形而下不能作有無之分。另一方面，「形而上者，亦有形之詞，而非無形之謂。則形形皆有，即此弗見弗聞不可遺也」^[16]。形而上並非無形，其具有形著的潛能，具有以主體經驗為通路由隱轉顯的可能性。因此，形而上與形而下不能定性為有形與無形之分，且有形與無形之分還是落入了有無思維的窠臼。我們分兩種情況討論形而上。其一，「『形而上』者：當其未形而隱然有不可逾之天則」^[17]。當其未有形時，形上的存在是具體的存在由隱而顯所依循的條件。其二，「及其形之既成而形可見，形之所可用以效其當然之能者」^[18]。原來未形的部分轉變為已形，遵循形上的當然之能，並與仍然存在的未形部分互為表裡，這就是存在的當然之道。而對於形而下，王船山的定義是「形之已成乎物而可見可循者也」^[19]。也就是遵循一定的形上原則，能夠被感官感知的有形之物的存在本身和與之相關的環境體系。由此可見，物並非是單純的有形體的形。物是主體經驗而引顯出來的事物，在此過程中物表現了可循可見的法則，而正是這些法則使得形上之道得以由隱轉顯。

可見可循的物為我們指向了一個「天下唯器」的哲學世界。王船山重器，認為「器而後有形，形而後有上」^[20]，即形而上形而下都來源於形，形來源於器，有器的基礎性存在，才有形上形下的區分。天下唯器，正因為器不是單純外在於人的實在物體，而是立足於人生存和實踐中，與我們的知行、經驗息息相關的萬事萬物，所以能夠充盈天



地之間。道與器作為一對哲學範疇常常被人提及。張橫渠認為道與器不是有與無的關係，而是隱與顯的關係。船山言「道者器之道，器者不可謂道之器也」^[21]，道與器是整體存在的兩個方面，但並不是截然分開的兩體。「治器、踐行、事為都是作為人的生存的動態歷史過程，故而『道』也是一個動態變化的過程。」^[22]總結而言，就是隱幽於器中的形上之道顯現在人們拓展開化、開物成務的經驗過程之中。

陰陽之氣中氤氳隱幽著使其保持氣化條序和效能的當然之理，而氣聚散於太虛，在其生成演化萬物的過程之中，氣化流行為形而上的隱而幽的「道」，氣化流行凝聚成形而下的顯而明的器，道由隱轉顯。是謂理氣不雜，渾然一體，道器相須，統之於形，展現著生生不息宇宙的真實存在。

三、人以載道，道因人生的天人合一論

萬物雖是一氣之化生，但氣卻有清濁薄厚之不同，因而不同類的事物也有不同的本質規定。但相對於其他存在物而言，人是陰陽氣化最為靈秀的產物，人能夠格物盡器，探尋其他具體存在物中蘊含的道，也能體證自己內在的人道。在人類共同的心理機制和心理素質之上，源於天道而又出自於人的倫理關係使人內在具有仁義禮智等道德本性和情感，從而引發特定的道德行為，所以人不僅能夠自覺掌握和實踐道，其所體現的天道更具有不可置疑的特性。是以王船山言：「人以載道，而道因人生，則道不遠人矣。」^[23]

我們首先立足於「究天人之際」的存在論問題來探析人與天、人與道之間的關係。從詞源學而言，「際」的本意是兩堵牆相合時中間的縫隙，後引申為靠邊和交界的地方。這意味著「際」隱含著兩層含義：相近卻仍有界限和差異。如同王船山論天地之際時所言「不能無所承而懸土於空，無所隙而納空於地」，是謂「相親相比而不可以毫髮間者」^[24]。大地因為厚實的特質而承載塵土，天空因空靈的特質而容納空隙，二者相親卻仍有清明的界限，是以天地間能夠容納生死衰榮的萬物，而其間生死衰榮的萬物也是如此，在相互聯繫相互影

響中守著各自的天性條理自在自生。

「究天人之際」就是在哲學層面上探究天道與人道的聯繫和分化。「孟子言『皆備』即是天道；言『擴充』即是人道」^[25]，天道是指人人皆有踐仁成德的潛能，擁有天命之性，人道是指人後天要擴充自己的潛能，修養氣質之性。人道源於天道，在不斷擴充和解放中接近天道。人自出生而有天性，入世經驗學習後，無論是知識性學習還是道德性學習都需要溫故知新。而在這種反思和批判的過程之中，主體一方面得以超越自身的動物性以異於禽獸，另一方面又能不斷拓寬自身自在自為的自由空間。可以說，在人為之人的存在不斷顯現和加深的過程之中，德性也迎合著天性規律而得以不斷擴充。但性不等同於天道，妄圖把天道與性等同，只顯示了人的狂妄自負，既否定了自在之物的自然存在，也否定了人道贊化育、參天地的自為。

王船山言「天道之本然是命，在人之道是性。性者命也，命不僅性也」^[26]，就涉及到了天與命、命與性、性與天道的聯繫與區別。其中，性是在人之道，產生於主體承受天命、與天交互的過程之中；命是天道的本然存在，顯現於性生成的過程之中。所以，相對於僅僅內在於主體之中的性而言，命卻能夠流行和影響在主體知能不及的地方。但主體知能的範圍一直處於變化之中，尤其是對於人而言。人與其他生物不同之處在於人不是被決定者，因此從某種意義上而言，人能夠受天命，也能夠在自生的主體活動之中給予改變和創造以實現自身的目的，也就是說人能「造命」。當然，人在「造命」的過程之中也在遵循著某種氤氳於天地間的條理和規則，它淺顯地表示為人對於自身理性與感性的運用和控制或對於物的特性與事的規律的掌握與利用，卻又深隱為相與相成的人之理與天之理。因而能統一有為與無為，「循理」以「造命」，修身俟命而人定勝天。

「『天道』命也；『人道』性也。『天道』命之理；『人道』性之德也。知、仁、勇凝乎性矣；性之德者，好學、力行、知恥先乎心矣。」^[27]人道來源於天道，先天內在於人本性中知、仁、勇是天道給予人的成德修性的基礎，是命之理；後天外顯於人性的好學、力行、知恥等感性實踐是人道本身修德成務

的追求，是性之德。天與人道，人須修身以道；德為己有，人須用以行之。如同上天種於人心內的一顆種子，本為一體，種子擁有原始的胚胎，也具生長的潛能，人輔之以心血滋潤和行為培育，彼此都趨向於真正的完善的存在。可以說人道的一體之兩面實現了主客觀的辯證統一，給予了道之存在的客觀必然性，也給予了人足夠的發展和豐富自身的空間。

儒家天人合一的至高境界是「天人本無二」，而這種圓頓至上的狀態往往難以達到。因為「德性的培養既以個體的潛能為內在依據，又展開為一個包含多重內容的歷史過程。」^[28]若人只是動物性的生存，無意識的僅依賴於自然規律、優勝劣汰的生存，看似天人合一而無分別，實則是對天道和人道的雙重曲解。天人合一應當是自在的、自為的、自發的合一。人從動物狀態中解放出來，意識到自己是區別於其他存在的獨立主體的同時，能夠通過自身的存在體證天道，化內在的天性為德性，才是人能夠為之努力而真正趨向天人合一的通道。天道給予人內在的仁義禮智的性，自人出生以來，逐漸由內而外化為至善無惡的仁義禮智之德，但此時的德仍是內在於人心之中的，只有在具體的成長踐行之中，在遵守禮節、幫助他人、維護正義等具體行為之中才能使內在的德性得以顯現。但在人的生命成長之中，除了德性由內而外的顯現之外，人也在由外向內的汲取，汲取著由隱而顯的事物之理，了解規則，豐富經驗，從外而內的刺激內在德性的生長和擴充。所以人道與天道之間的通路絕不是一條狹窄的單行道，而是一條雙向大道。在這條雙向大道之中，普通人能夠安於守己，修養身心；君子能夠受命盡性，成身成性；聖人能夠體證天地大德，漸趨於天人合一的至極狀態。

在天人合一中，本源性的真正存在給予並引導著人自身的存在，人也在自身獨特的存在方式中趨向本源性的真正存在，在自身的生長踐行中使其得以由隱而顯，在這個雙向的過程中，和諧地顯現了天人合一的至誠境界。

四、繼善習性，日生日成的人性工夫論

人作為歷史性的存在離不開時空因素。王船山言：「天、地、人，三始者也，無有天而無地，無有天地而無人，無有道而無天地。」^[29]當我們立足於人的主體性來探查這個世界的開始與終結，世界的開始與終結才具有作為問題而存在的意義。天地有始終，萬物有衰榮，但當人沒有意識到自己是身處於其間的存在時，天地的始終和萬物的衰榮都是自在的，而當人意識到時，這些存在就進入了人的時間和空間意識之中，成為了人所要思考和經驗的對象。「過去，吾識也。未來，吾慮也。現在吾思也。天地古今以此而成，天下之亶亶以此而生。」^[30]人立足於過去、現在、未來的時間長河之中，以自身的知行接續了整個世界。過去是逝去的現在，未來是將到的現在，過去與未來從某種意義上來說都是現在。但與回憶中的過去和想像中的未來相比，正置於現實時空中的現在承擔著真正溝通隱顯的作用。主體對於現在的關注開創了人之存在與世界之存在的關係和意義探究。天之始，人之始，天地以及天地之始後有了與人的存在相關的意義。在始與終的延綿不絕中，歷史和未來通過人的活動而得以顯現，在接續天地間，人性日生日成。

王船山言「初生而受性之量，日生日成而受性之真。」^[31]意思是人最初所受天命而存在的性是有限的雛形，而後日生日成間才能逐漸生長為真正意義上的本性。日生日成分開而言，各有其意。陰陽之氣無間斷，氣中蘊藏的理亦無間斷，因此落在人身上的性命也是不間斷的，所謂「日生」。另一方面，人可以在變化發展的世界中，繼承先天善性、協調氣質，在新的事物中確定不移地表現出來，不斷接近自身氣命的完美發動，所謂日成。「形日以養，氣日以滋，理日以成……故天日命於人，而人日受命於天。故曰性者生也，日生而日成之也。」^[32]總而言之，天以氣理授予人為命，人受命成性是一個動態的過程，在此過程中，人生長發育，知慮踐行，受陰陽之氣滋養，受生生之理協調，自身不斷知新求成，所擁有的自然屬性和社會屬性都處於



有規律的流動變化之中，氣質之性也得以變化更新，即謂性日生日成。

性日生日成依賴於體現完美天人合一哲學概念的繼善習性。繼善習性是天賦予人的特性，使人能夠「繼」而有「成」的潛能，得以繼善成性，而天是在給予人基質的同時也對人的踐行作了要求，能夠習與性成。《易傳·繫辭》中有言「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，陰陽相生的天道成就了天道之善，人繼天命成就了人性之善，簡而言之便是道生善，善生性。性源於氣，是理與氣的結合。被理調劑主宰的陰陽之氣氣化流行間，化生成人時，理也隨之內藏於人的形色知行中。形色是與生俱來的天性，是人之為人所具備的基本生理和心理機制；知行是受後天影響的特性，是人之成人所具備的思想和行為方式。人有形色而得以生存，人能知行而得以生活。

人生存於兼具形而上與形而下的世界之中，其本身亦具有形而上與形而下的一體之兩面的特徵，人性中既包含形而上的精神層面，表現為仁義禮智等道德屬性，也包含形而下的肉體感官層面，表現為聲色臭味的感官欲望。「仁義禮智之禮，下愚所不能滅；而聲色臭味之欲，上智所不能廢」^[33]，人性中的感官欲望與仁義禮智不相違背，於人而言都有不可替代的作用，兩相結合而不可或缺。而個人氣質之性之所以有所不同，是因為先天稟氣清濁不同，加之後天影響，也隨之產生了善惡智愚之分。而王船山認為人生而具有仁義禮智的德性，又有理之協調，因而天然具備了向善的潛能得以繼善成性。然而這並不意味著王船山主張先驗的性善論，他認為天只是給予了人向善的潛能，而非使人性直接擁有善惡的性質。

在天授命、人繼善後，人必須做出選擇，在發揮自己的潛能，不斷擴充和豐富自己的本然之性和放棄甚至背離本性中做出取捨。王船山言「性者天道，習者人道。」^[34]在先天稟賦的基礎上主動擴充人性是為天道。然而人後天的行為多受環境影響，人在惡劣的環境下不知或不能繼善習性，形成不良的知行習慣，難以發揮向善的潛能並遮蔽了天然本性。人性處於一個動態的發展和變化的過程之中，而在如此複雜且變化莫測的後天環境

下，如何持續正確的選擇，踐行和擴充本性而習與性成則是上天給予人的考驗。

而人要習與性成，必然要治器顯道。當理氣道器的宇宙觀落實到現實人生上便具備了實然性。相比於偏向主體先天性承繼的繼善成形，習與性成更偏向於主體後天性修養踐行的工夫，這也是以人道明天道的要求。人從出生而來，便處於待人接物之中，人能從其他各種各樣具體存在的器物中感知其他器物的規律條理，所謂治器顯道。在其中，器起著十分重要的基礎性作用，從人的歷史性存在出發，以器作為媒介和通路，使得原本氣化流行氤氳幽隱的理顯現出來，由人的主體性感知和行動，成為顯而明的道。而在之後的生長發展之中，能夠結合物我，聯繫道器，達到更為完美的德性實踐。可以說，性命日生日成也給予了人一生的使命要求，以善性為指導，發而向外應世間萬物，積累經驗與規律，體證人道與天道，修德修心，養身養性，成就了人性的日生日成。

五、王船山哲學思想的三個特徵

通過以上四個部分的闡述，我們大致可以對王船山哲學的特點產生以下三點認識：

第一，船山哲學具有隱顯性的特徵。中國哲學從一開始就存有兩種視域：有無與隱顯。自張橫渠之前，中國哲學多以有無視域為主線，暗存有隱顯視域的輔線。如道家講有無，是主以有無視域出發。但同時老子又以「玄」的概念展現了世界神妙不可測的幽玄意識^[35]。如佛教言生滅，實則也是有無視域的另一種展現。但同時佛教又講依照人平生所作善惡，生死輪迴而分入六道，這便存有一種隱顯的轉換觀念了。

直到北宋，張橫渠孤明先發，發現了先秦哲學中本存的對於隱顯哲學視域的重視。但他並未對其有著充足的闡發。直到明末清初，王船山繼而發之。他言「可見謂之有，不可見遂謂之無，其實動靜有時而陰陽常在，有無無異也」^[36]，從而闡述了有無與隱顯之別。立足於有無視域而從對象出發來考察現象，一方面容易將對象的存在淺顯理解為主體感官知覺視野上的有無，另一方面又會過於超越主體感官，陷入對於生成論上先在根據的執著，

從而墮入人為構造的桎梏之中。而隱顯視域的突出，則辯證地聯結了主體知行視域和事物存在本身，體現了哲學本身的思辨性和批判性。由此，船山立足於隱顯視域，辨析理氣、道器、形而上與形而下，實現了其整個哲學體系在視域上的統一性和創新性。

第二，船山哲學具有歷史性的特徵。「歷史關聯於時間。在相當大的程度上，歷史哲學就是時間的哲學。」^[17]王船山把主體與對象的交互放置於隱顯的視域之中，明晰了時間的概念與人的主體性的聯繫，闡述了人性在時間終始接續中的日生日成，體現了其哲學歷史性的特點。

當人意識到自身的主體性存在的同時，也意識到了天地萬物的獨立性，確立了他者與自我之別的認知，並將其作為問題納入了自己的思考之中。而與此同時，容易被我們忽視和遺忘的一點在於，從主體性存在的角度出發，時空因素成為了承載我們進行自我認知的必要基礎。而當我們意識到這一點時，包括我們自身在內的一切存在時間上的開始與終結、生成與發展才具有了作為問題而存在的意義，成為了哲學理性中所要探究的內容。

所以王船山的人性工夫論立足於此，從人的歷史性存在出發，在主體與他者的交互中，立足於現在這個時間點，實現著主體自我理解和德性完善的統一，即所謂日生日成，展現了主體歷史性的生存實踐。

第三，船山哲學具有綜合性的特徵。船山哲學無論是在內容上還是體系上，都體現出綜合統一的特點。正如賀麟所說船山哲學為「一種諧和的調解對立、體用兼賅的全體論或合一論」^[18]。

就內容上言，在船山哲學中，宇宙間充盈陰陽之氣，理在其中主宰協調，給予了氣之運行有效性的保證，兩者開顯出形上形下的世界層次，氣化凝聚為器，器中幽隱有道，人作為治器顯道之間的通路，能夠先天性的繼善成性，也能夠後天性的習與性成，日生日成而達到對於本然存在的意義追求，即追求真實的世界，實現真實的自我。他將存在論置於時空之中，使人能夠立足於歷史性的視域中，使天下之器各得其所，突出了人之為人的主體性和自為性。他從理氣天道到人道心性，再到治化求

誠，由天立人，由人達天，構建了一個內聖開出外王而圓融一體的哲學世界。

就體系上言，太和之氣，氣上見理的本體天道論體現了船山哲學理氣合一的特點；道器相須，統之於形的宇宙生成論體現了船山哲學道器合一的特點；人以載道，道因人生的天人合一論體現了船山哲學天人合一的特點；繼善習性，日生日成的人性工夫論體現船山哲學統一人之內外超越性的特點。同時船山又立足於隱顯視域，從人的歷史性實踐出發，統一了形而上的理氣道器與形而下的人性工夫。

[1] 王船山：〈讀四書大全說〉，《船山全書》第6冊（長沙：岳麓書社，2011年），第998頁。

[2] 同上，第729頁。

[3] 同注[1]，第1057頁。

[4] 王船山：〈說文廣義〉，《船山全書》第9冊（長沙：岳麓書社，2011年），第352頁。

[5] 同上，第352頁。

[6] 陳贊：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》（桂林：廣西師範大學出版社，2015年），第104頁。

[7] 同注[1]，第1052頁。

[8] 王船山：〈思問錄內篇〉，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2011年），第410頁。

[9] 王船山：〈周易內傳〉，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2011年），第521頁。

[10] 同注[1]，第538頁。

[11] 同注[1]，第538頁。

[12] 同注[1]，第539頁。

[13] 同注[1]，第541頁。

[14] 同注[1]，第492頁。

[15] 同注[1]，第507頁。

[16] 同注[1]，第507頁。

[17] 同注[9]，第568頁。

[18] 同注[9]，第568頁。

[19] 同注[9]，第568頁。

[20] 王船山：〈周易外傳〉，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2011年），第1028頁。

[21] 同上，第1027頁。

[22] 陳屹：〈道器之辨中的三種範式及其轉換〉，載《周易研究》2010年第6期。

[23] 王船山：〈四書訓義〉，《船山全書》第7冊（長沙：岳麓書社，2010年），第135頁。



- [24] 同注[9]，第852頁。
- [25] 同注[1]，第998頁。
- [26] 同注[1]，第532頁。
- [27] 王船山：〈禮記章句〉，《船山全書》第4冊（長沙：岳麓書社，2010年），第1291-1292頁。
- [28] 肖劍平，劉衍永：〈天道與人道〉，載《南華大學學報》2006年第7期。
- [29] 同注[9]，第903頁。
- [30] 同注[8]，第404頁。
- [31] 同注[8]，第413頁。
- [32] 王船山：〈尚書引義〉，《船山全書》第2冊（長沙：岳麓書社，2011年），第300頁。
- [33] 王船山：〈張子正蒙注〉，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2011年），第121頁。
- [34] 王船山：〈俟解〉，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2011年），第494頁。
- [35] 同注[6]，第51頁。
- [36] 同注[12]，第24頁。
- [37] [俄]別爾嘉耶夫：《人的奴役與自由》（貴陽：貴州人民出版社，1994年），第231頁。
- [38] 賀麟：《文化與人生》（北京：商務印書館，2005年），第261頁。

From Li-qi and Dao-qi to Nature Produces Everyday and Becomes Everyday: Explore the Logical Level of the Development of Wang Chuanshan's Philosophical World

Lu Xuqin (Soochow University)

Abstract: This paper will be divided into four parts to discuss the logical level of Wang Chuanshan's philosophical world. The first part, in the context of moving from the cosmology-Qi theory of Han Dynasty Confucianism to the theory of cosmology in Song-Ming Period, Wang Chuanshan inherits and enriches the thought of Zhang Hengqu the theory of Chi, formed the theory of Tiandao-noumenal doctrine that Li is dominant in

Chi. The second part, the flowing Yin-yang can condense into concrete utensils (Qi), Tao hidden in concrete utensils can be revealed in people's practical activities, formed the theory of cosmology that Tao and Qi are not separated and unified in the Xing. The third part is Humanity comes from the way of heaven. Man obtains nature by destiny, the inner nature is transformed into the virtue in people's heart, which is manifested in the practical behavior of specific people from the inside out. At the same time, people can learn the principle of external things, promote the expansion of Humanity, and the theory of harmony between Man and Nature by carrying the Tao and the Tao by the life. The fourth part of based on his own subjective existence, man not only explores the beginning and end of the world, but also feels the expansion and growth of his own moral life. People inherit innate good nature, practice the day after tomorrow. This is the effort theory of human nature about Man Inheriting nature and nature produces everyday and becomes everyday in the activity of life. Finally, the implicit, historical and comprehensive characteristics of Chuanshan philosophy are generally described. In conclusion, this paper in based on the philosophical perspectives of implicit and explicit, starting from historical existence of people, from the grand theory of Tiandao-ontology to the concrete effort theory of human nature, Wang Chuanshan's integrated philosophical world is gradually revealed.

Key Words: Wang Chuanshan, Li-qi, Dao-qi, metaphysics and physics, nature produces everyday and becomes everyday