

从“无体之体”到“与化为体”： 船山庄子学中的本体与主体

陈 贇

摘要：王船山在庄子之学中发现的是“无体之体”，它意味着那种没有终极的造物而物各自造的立场，“无体之体”的本体概念实际上是将事物的根据与意义交给了事物本身；“无体之体”与浑天之旨相互构成，它建构的是那种立足于气的基础上的大化流行的宇宙观，这种宇宙观要求的存在方式是“与化为体”，即通过自己的变化而参与天地万物的变化，甚至辅助改变天地之化。庄子之学因为自处于“无体之体”而贵为百家之冠，立足于子学而通达君子之道与圣人之学。

关键词：无体之体；与化为体；相天

体用问题是中国古典哲学中的重要主题，对于道器之辨、理气之辨、有无之辨、形而上与形而下之分等等而言，它具有奠基性的意义。作为中国古典哲学的集大成者与总结者，王夫之（1619 - 1692，字而农，号姜斋，世称船山先生）对体用问题进行了系统而复杂的处理。一般意义上，体指实体或本体，用指功用或现象。但流行的体用论往往强调本体相对于现象的优先性，现象作为本体的衍生物而被理解，由此而具有“贵体贱用”的特征。但船山却提出体与用“相与为体”而“无分于主辅”，“体用相涵”，“体以致用，用以备体”；^[1]而通常所谓的本体生现象中的“生”，被王船山理解为“功用之发现”，^[2]或“于上发生，如人面生耳、目、口、鼻，自然赅具；分而言之，谓之‘生’耳。”^[3]以这样的方式，船山实现了体用论的范式突破。船山六十岁作《庄子通》，对于庄子（约369BC - 286BC）产生了浓厚的兴趣，虽然不知道《庄子解》确切

的写作时间，但可以断定在《庄子通》之后，大体而言，《庄子解》写作与《周易内传》（成于67岁）、《张子正蒙注》（成于73岁）的写作，大体归属同一阶段。晚年的船山宗横渠（张载，1020 - 1078）为正学，以横渠之学上承周易而旁通庄子，引以归正，学问的规模与气象均有很大的扩展。而对庄子的阐释，构成船山晚年工作的重要方面，在其哲学的基础架构——体用论方面，亦有新的总结。这就是通过庄子而生发出来的体用观——“无体之体”与“无用之用”，由此体用范式，而开显出来的是“与化为体”的新主体观。“与化为体”的主体观固然来自对庄学的体会，但又可谓对《周易》经由庄子而抵达的回归。

一、“无体之体”与庄子在经学与子学的 “之间”位置

在对《庄子·天下篇》的疏解中，船山以“无

作者简介：陈 贇（1973 - ），男，安徽怀远人，哲学博士，华东师范大学哲学系教授、博士生导师，上海，200062。

体之体”概括庄子之学：

乃循其显者，或略其微；察于微者，又遗其显；捐体而徇用，则于用皆忘；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。故庄子自以为言微也，言体也，寓体于用而无体以为体，象微于显而通显之皆微。盖亦内圣外王之一端，而不昧其所从来，推崇先圣所修明之道以为大宗，斯以异于天籁之狂吹，是其所是，非其所非也。特以其散见者，既为前人之所已言，未尝统一于天均之环中，故小儒泥而不通，而畸人偏说承之以并饮而相摔；乃自处于无体之体，以该群言，而捐其是非之私，是以危言日出之论兴焉，所以救道于裂。^[4]

按照这一概括，庄子之学的立足点是“无体之体”，“无体之体”是寓体于用而不自立一体。庄子忧心的是，诸子学（百家学）的出现而导致群言之兴，各自执取某一特定立场——“是”（即观看天地万物与群言的此时此地）——而“是”其所“是”、“非”其所“非”，由此百家之学不得不陷落在基于“成心”的“方术”层面，最终使得“道术”将为天下裂。自处于“无体之体”犹如自处于“环中”，环中即圆环之中心，它并不是圆环上的任何一个具体位置，但由环中可以平等地通达、兼怀圆环上的任一位置，而不会执着、偏取、拘泥于圆环上的任一位置。同样，“无体之体”如同消解了任何一种具体立场的立场，由于自身不处于任何一种具体立场或观看位置，因而它化解了成心，并超然于方术之外，可以平等对待任何一种具体立场或特定观看方式，并由诸特定的立场而构成的方术调而上遂以通道术。正因如此，船山认为，庄子之学有“以该群言”、笼罩百家的意义。

其实，郭象（约225-312）在《庄子序》中称庄子为“知本”，另一方面谓其“不经而为百家之冠”。^[5]所谓“不经”即自处于“子”之位置，船山也认为“庄子自立一宗，而与老子有异焉”^[6]；所谓“百家之冠”则意味着其超然于诸子而不能仅仅理解为百家中的一家，百家之学在《天下篇》看来不过是基于成心、“往而不返”的“方术”，

庄子则是能见到兼怀、贯通百家之学而又自立一宗的“一家之学”。船山认为，庄子不去拟经，也不自比孔子，而是自处于一个相对谦逊的位置上“其（庄子）不自标异，而杂处于一家之言者，虽其自命有笼罩群言之意，而以为既落言诠，则不足以尽无穷之理，故亦曰‘古之道术有在于是者。’己之论亦同于物之论，无是则无彼，而凡为籟者皆齐也。”^[7]在《天下篇》中，庄子将自列于墨子、宋钲与尹文、彭蒙、田骈与慎到、关尹、老聃之后，这意味着将自己放置在百家学（子学）的系谱中；但另一方面，他又以诗、书、礼、乐、易、春秋六艺之学为内圣外王之道的大宗，尊六经而宗孔子，这就显示了庄子欲以子学的方式承接内在于六艺经学中的内圣外王之道。这里显示了庄子对自处之地的深刻思考：六经成立之后，任何拟经的方式都不再有效而正当，不能不以子承经，故而退处于“子”，实为尊“经”；而“以盖群言”，即在正视子学作为方术的局限的同时，亦不否定其所具有的正面意义，由之亦可以通经达道^[8]：“盖君子所希者圣，圣之熟者神，神固合于天均。则即显即微，即体即用，下至名、法、操、稽、农、桑、畜、牧之教，无不有天存焉。”^[9]庄子对自己在学术谱系中位置的理解，固与同时代的孟子列自家于尧舜汤武孔子之后以直承先王道术者、以及荀子列自家与尧舜周公孔子后甚至不甘逊于居孔子后者不可同日而语。^①故而船山云：“若其首引先圣《六经》之教，以为大备之统宗，则尤不昧本原，使人莫得而撻焉。乃自墨至老，褒贬各殊，而以己说缀于其后，则亦表其独见独闻之真，为群言之归墟。”^[10]所谓的不昧本原，即与以六经为大备之统宗的态度有关，即便其“非毁尧舜，抑扬仲尼者，亦后世浮屠诃佛骂祖之意。”^[11]庄学所以能成为群言之归墟，则在于其自处于“无体之体”，以“其独见独闻之真”，而连接百家之学与六艺之学、贯通天人之道。

这里的“无体之体”，即实庄子所谓“圣有所生，王有所成，皆原于一”中的“一”。在船山看来，一就是天均。“一者所谓天均也。原于一，则不可分而裂之。乃一以为原，而其流不能不

异,故治方术者,各以其悦者为是,而必裂矣。然要归其所自来,则无损益于其一也。一故备,能备者为群言之统宗,故下归之于内圣外王之道。”^[12]道术的分裂来源于基于成心的方术立场,一旦处于任何一个特定的立场,就会因其成心而丧其天均;反之,唯其自处于“无体之体”,才可以立于天均的鸟瞰方式发现群言之是与非、自得与自失,而超脱于群言之外,以为群言之归墟。^[13]曾昭旭(1943-)认为,船山的实际目的在于为庄子在圣学中置一席之地。此一席之地即“自处于无体之体,以该群言,而捐其是非之私”。但正是在这里,也体现了船山对庄子的批判。在曾昭旭看来,“缘圣学之全,乃是有体有用,立体以生用,用以还成其体者。至于其体,在人即是形色之实,乃主观之道德实践所由生发;在国家即是礼乐刑政,乃客观之道德事业所由推行。然诸子不能体其全,而或得其一察以自好,故庄子悲之也。然庄子虽悲之而亦无能复其体用之全,则亦只有‘寓体于用,而无体以为体’者,其意盖谓庄子但标天均环中之用,而不立发此神用之体也。圣人立之,故其用可还滋其体而建立真实道德事业;庄子不立,遂只能有消极的笼罩群言之用,而不能还以建立真实的道德事业也。然庄子如此之虚用,与前文所谓‘捐体而徇用’之一类又有何异?则以在‘捐体而徇用’中之用,只是一般意义下,依于一定之例而作用之用;而庄子天均之用,则是一笼罩万物之用也。前者之用,可孤行妄作而忘其体,如申韩之治术,固是一用,然当其用流荡,则亦可离却家国之体,以成其无明之惨核。后者之用,则必不可能持守一端以孤行者,即以其本质上即为笼罩万物而非一端之用故。此用由是而必为真而不妄,然则真用必有其体(妄用始可凭造作而生),此体即是儒家圣人之道德心与礼乐之最高存在形态也。庄子于此并无正面之肯定,故谓其无体。然庄子天均之用背后,却是必须有此体者,故庄子虽不言,而亦未尝否定此体也,于是此题即隐然而有矣,而此体之隐然而有,则是直由其用之不妄而反证者,故谓之‘寓其于用,而无体以为体’也。”^[14]换言之,庄子自

处“无体之体”之学具有二重性,一方面超出了子学而可通经学(圣学),另一方面又与圣学有一间之隔。“吾人乃可知庄子之学,实于圣学唯差一间矣。虽由此一间之差,使庄学不能有积极之参天地化育之功;然亦唯差一间,而使庄学至少为无妄之学,至少具有消极之和同众端,护道于不裂之功也。而庄学之可通于圣人之道者,亦由是睹矣。”^[15]船山归庄学于“无妄”,则见其不毁万物,即为其以消极的方式成己、成人、成物,引发万物之自成自就。

这种立足于“天均”之“无体之体”的庄学与老子哲学有所不同。

“庄子之学,初亦沿于老子,而‘朝彻’‘见独’以后,寂寞变化,皆通于一,而两行无碍,其妙可怀也,而不可与众论是非也;毕罗万物,而无不可逍遥;故又自立一宗,而与老子有异焉。老子知雄而守雌,知白而守黑。知者博大而守者卑弱,其意以空虚为物之所不能距,故宅于虚以待阴阳人事之挟实而来者,穷而自服;是以机而制天人者也。《阴符经》之说,盖出于此。以忘机为机,机尤险矣!若庄子之两行,则进不见有雄白,退不屈为雌黑;知止于其所不知,而以不持持者无所守。虽虚也,而非以致物;丧我而于物无撓者,与天下而休乎天均,非姑以示槁木死灰之心形,以待物之自服也。”^[16]

显然,老子之学虽然在虚静而无执的立场上与庄子可谓同调,但却内在地为机心预留了位置,由此可以发展为一种高明的操纵技术,以驾驭、掌控事物;故而当老子要人自处于虚静柔弱之地的时侯,其学的指向却可以是以机制人、制物。在这里,必须区分老、庄对虚静的不同理解:

虚则无不可实也,静则无不可动也。无不可实,无不可动,天人之合也。“运而无所积”,则谓之虚;古今逝矣,而不积其糟粕之谓也。“万物无足以饶心”,则谓之静;以形名从其喜怒之谓也。

虚静者,状其居德之名,非逃实以之虚,屏动以之静也。逃虚屏动,已愈逃,物愈积,“胶胶扰扰”,日饶其心。悻懣而欲逃之于死,死且为

累,遗其虚静之糟粕以累后世。故黄老之下,流为刑名,以累无穷。况有生之日,屏营终口,与喧相竞,而菟积其悒快乎?

虚静之中,天地推焉,万物通焉,乐莫大焉。善体斯者,必不翼翼然建虚静为鹄而饶心以赴之,明矣。^[17]

在这里,船山发现了黄、老之学流为刻薄而无道德的刑名法术的机窍,就在于其“逃实以之虚,屏动以之静”,甚至“翼翼然建虚静为鹄而饶心以赴之”。于是在庄子那里本来是“运而无所积”即为“虚”,本来是“万物无足以饶心”而谓之“静”,在黄、老这里却导致了“虚”与“静”的价值化,即以虚、静为目的,而虚、静分别陷落下行到对实与静的逃避与超脱,由此而塑造出某种基于知谋与他物相竞相争的“机心”。但庄子却彻底化解了机心,而与万物为春,无心于操纵事物,以两行之天均,与物和谐相处,彼此相忘于江湖。此中道理,正如曾昭旭所云“老子所理会之虚,只是一异于万物而与万物相持相距之形上概念,非真是透入万物之中之实存生几也。故老子恒退居岸上,静观万物之迁流,而未尝身处流中以与万物共命,遂不免以窥机为手段,以逆臆天人而制胜,此老氏所以为险,而其流必至于申韩孙吴之惨戮也。至于庄子则不然,其所理会之虚,乃是即超越即实存之真实生几,故念念当下即是,不与物为对,而无一定之型可守,此所以谓之‘浑天’也。故庄子之学,实以无宗为宗,故虽假立为宗,而实无内容可说,其意则曼衍连犴,生生无已,永说不尽,而永有待于后世解人,遇到其言外之旨。此即道家生命之学,而庄子能体之恰如其分者,故船山不得不许其高也。”^[18]

船山认为,老庄虽然有其相通之处,但毕竟归宿不同。老子之学虽然可“谓之博大者,以其为溪谷而受天下之归也。”但毕竟不能彻底地“空虚则自不毁物”,因为其“于天均之运有未逮也。故赞之曰真人,意其未至于天。”^[19]更进一步地说,庄子之学“高过于老氏,而不启天下险侧之机,故申、韩、孙、吴、皆不得窃,不至如老氏之流害于后世。”^②无独有偶,瑞士汉学家毕来德

(1939-)也特别指出:庄子的思想,从来也不曾在政治上,或是宗教上能够被任何人加以利用。^[20]这不能不说是庄子立足于“无体之体”思想的高明之处,它似乎内在地具有一种自我防御错用、抵制并化解滥用的机制。《天下篇》之所以将庄子自己作为百家学的殿军^③,且以自己高于老子^④,不列孔子于诸子之中,实内蕴对经学与子学之分判,其尊孔子之意,不言而喻,在《天下篇》所谓圣人处,船山引杖人言“如不称孔子,谁能当此称乎?”^[21]实在耐人寻味。事实上,船山对庄子自处于子学殿军的位置,而有如下的评论“于此殿诸家,而为物论之归墟,而犹自以为未尽,望解人于后世,遇其言外之旨焉。”^[22]

二、“无体之体”与船山庄子学中的本体概念

从本体论的意义看,何谓“无体之体”?无体之体即是以环中为体,以天均为体。船山云:“且道惟无体,故寓庸而不适于是非,则一落语言文字,而早已与道不相肖。故于此发明其终日言而未尝言之旨,使人不泥其迹,而一以天均遇之。”^[23]道之本体,实“无体之体”,以天均遇之,则如天之生物,实物之自生;造物无物,实物之自造。故而船山谓:

其云观天者,即《天运篇》六极五常而非有故之谓也。言道者,必有本根以为持守;而观浑天之体,浑沦一气,即天即物,即物即道,则物自为根而非有根,物自为道而非有道。非有根者,道之所自运;非有道者,根之所自立。无根则无可为,无道则无可知。故仁义礼徒为骈枝以侈于性,而道之自然者固不为之损益。故知其无可知,而知乃至;于以入天地万物而不穷,则物无非道,物无非根,因天因物,而已不为。^[24]

物之根据即在自身,故而事物是自本自根的。由此,人之以道待物,即船山所谓的“物至而即物以物”,而所谓“即物以物”也就是“以物之自物者而物之”。^[25]“物之自物者”的说法,表明事物的根据不在其外,而在其自身,“天地、日星、山川、神人,皆所寓之庸,自为本根,无

有更为其根者。若有真宰,而岂能得其朕乎?”^[26]因此由万物构成的自本自根的秩序就是天道,天道并不外在于万物的自本自根,而在万物的自本自根中呈现自身。因而,在这个意义上,可以说本体无体、本根无根“意者其有本根乎,而固无根也。孰运行是?孰主张是?孰纲维是?沈浮以游,日新而不用其故,何根之有哉?名之曰本根,而实无本无根,不得已而谓为本根耳。”“故唯知无本无根,而沈浮不故者,乃可许之观天。”^[27]观天与无本无根的深层对应,意味着只有明白“无本无根”的道理,才懂得庄子自处天均、深得浑天之旨的深意。^[28]船山云:“大本者,天均也。万物皆从大本生。”^[29]作为大本的天均似乎对万物具有创生的作用,然而对于某一事物而言,“得天者,得其自然也。”^[30]什么是自然?“自然者,有自而然之谓。而所自者,在精神未生之上,不可名言,而姑字之曰道。”^[31]回归大本,必然是回归自身的自然。在这里,可以看到对事物之上、之旁、之外的任何一种造物主的坚定拒绝。在这个意义上,“无体之体”的本体论也可以说是那种没有本体的本体论,犹如胡塞尔等所谓的“没有上帝的上帝”。

在船山的庄子学中,当“体”被界定为“无体之体”的时候,其对应的“用”则是“无用之用”。庄子一再声称“知无用而始可与言用矣”^[32],船山在此基础上说“知无体之体,则知无用之用。‘除日无岁,无内无外’,无体也。‘以每成功’,以天下用而已无用也。体无体者‘休乎天均’,用无用者‘寓于无竟’。”^[33]这一段话可以从三个层次加以理解:首先,从认识的层面来,唯有理解了无体之体,然而才能明白无用之用,即将通常所谓的无用作为另一类型的用而被理解;其次,容成氏所说的“除日无岁,无内无外”概括的正是“无体之体”的精神,“除日无岁,无内无外”是对浑天之宗旨的根本概括,^[34]而“以每成功”恰恰总结的是这一本体(无体之体)的大用,它指向每一个当下;最后,在实践的层面看,以无体为体则能休乎天均,将主体运送到人所能达到的与天道相应的存在层次,而以无用为用,则能“寓于无竟”,也即向着无穷无尽的变化过

程开放自身。

这里需要特别强调的是,“以每成功”何以构成无体之体的发用方式?船山云:

每犹庸也,随也。“以每成功”,寓庸而随成也。……随成之大用,以无体为体,而民行无不中矣。^[35]

“以每成功”与“随成”(随时而成就)联系在一起,随时成就即所谓随时而中的“时中”,它一方面意味着因地制宜、随时成就,向着事物的变化及其过程开放;另一方面意味着根据事物本身的特性而引导事物成就自身。事物的自己成就自身,不是来自它自身之外以任何形式的本体或上帝的名义发出的要求与召唤,所有这种主宰性或支配性的本体或上帝在“无体之体”的思想中都会彻底消融而显现其主观妄构的特征。“随成者,随物而成。道无定,故无实。无实者,无根也。无根者,即以无根为根,合宇宙而皆在。”^[36]但对人而言,“随成”并不是现成的,而是至人才能达到的境界,“惟至人见天于心而乘之以游,气静息深,众皆可受,而随成以宜。耳目口鼻与心交彻,于己无失,于人无逆,六合无处,万岁无本剽,通体皆天,而奚其塞!”^[37]《则阳篇》云“冉相氏得其环中以随成,与物无终无始,无几无时。日与物化者,一不化者也,阖尝舍之!”这里显现了环中、随成的奥秘,即在因应大化之流行,日与物化,而始终不离开环中的位置。^[38]船山的理解是“日新而随成者,不立一根以出入乎门,与天同运而自有其大常,则与物化者,一不化者也。不化者,天环之运而无本标者也。”^[39]

“无体之体”得于浑天之旨,而浑天之旨的核心就是气化流行、无始无终的宇宙观。在汉语中,宇宙本身被表述为“大化”、“造化”^⑤,万物被称为“万化”^⑥、百物被称为“百化”^[40],等等,这就意味着“世界”或“宇宙”被界定为变化着的总体,而这一现象在汉语以外的其他任何一种语言中是很难看到的。船山在解释庄子“藏天下于天下”一段云:

大化之推移,天运于上,地游于下。山之在泽,舟之在壑,俄顷已离其故处,而人不知;则有生之日,吾之死也多矣。今日之生,昨日之死

也。执其过去，亿其未来，皆自谓藏身之固，而瞬未及转，前者已销亡而无余。唯浑然于未始有极之中，生亦吾藏，死亦吾藏，随万化以无极，为一化之所待，无不存也，而奚遁也！^[41]

显然，万事万物的总体也就是“万化”的总体，船山以“万化”所表述的，正是那种“周流六虚，惟变所适”的易学世界观。大化的推移在天地之间，即便天、地也在不断的运化之中，山中之泽与壑中之舟，在每一个瞬间都在离开其故有的位置，这就是空间位置的密移，“今日之山，非昨日之山，大气推移，地游天运，人特不知耳。”^[42]而对于个体的在世而言，则成为今日之生与昨日之死的始终循环，这是生物体无时间歇的新陈代谢以及道德主体日新其德而生生不息的生命历程。^⑦“生死相贸，新故相迭，浑然一气，无根可归；则因时，因化，因物，不言而照之以天。”^[43]宇宙的变化没有过程上的终点，也没有意义上的究竟；由此，作为万物存在之根据的“无体之体”，既是万物自本自根的根据，同时也是意义的深渊，即一切现成性的意义的取消，换言之，任何一种在万物之外的意义的授予者都被剥夺了正当性，而剩下的只有万物自己为自己建立意义。自己为自己建立意义，确立根据，因而成为天道这一“无体之体”对事物的“要求”，这种要求也是一种没有要求的要求，在这种要求中，意义赋予与获取的权能交给了事物自身。

由于事物无时无刻不在变化的过程之中，因而有没有现成的事物可以执着，因而所谓将意义赋予的权能交给了事物，其实也就是交给了事物所置身的当下（“现在”、“今日”等等），随成的本体论指向每一个当下。

为根本之论以求知道者，必推而上之，至于未有天地之先，为有所以然者，为万有之本。此其昧也，惟滞于不神之形，而于物求之。然则未有子孙之日，索之当前，其为子孙者安在乎？子孙必有待而生，则未有待之日，无其必然之根本，明矣。故今日者无穷之大始，而今日非有以为无穷之始，则无始也明矣。^[44]

当下就是世界的开始，无体之体的本体不外于每一个当下。“未生之天地，今日是也；已

生之天地，今日是也。唯其日生，故前无不生，后无不生。”^[45]这样，船山将我们带入到当下之事中。当下之事就是参与“气化”的始点。张载在《正蒙·神化篇》写道“天之化也运诸气，人之化也顺夫时；非气非时，则气化之名何有，化之实何施！”船山对此的看法是“惟其有气，乃运之而成化；理足于己，则随时应物以利用，而物皆受化矣。非气则物自生自死，不资于天，何云天化；非时则己之气与物之气相忤，而施亦穷。乃所以为时者，喜怒、生杀、泰否、损益，皆阴阳之气一阖一辟之几也。以阴交阳，以阳济阴，以阴应阳，以阳应阴，以吾性之健顺应固有之阴阳，则出处语默、刑赏治教，道运于心，自感通于天下。圣人化成天下，而枢机之要，唯善用其气而已。”^[46]天以其气成化，故而离开了气；人的参与变化的过程是顺天时而化裁之，善用在天之气。

三、作为主体存在方式的“与化为体”

“无体之体”的本体论将世界构型为无时无刻不在进行着的“大化”。因应大化的主体则当“与化为体”，以“化”作为自己的存在方式。船山云“天均之环，运而不息，哀乐无留，则无系。夫乃谓之化。”^[47]“与化为体”要求的是这样一种存在方式，自居于运化之地，将化作为与物俱化而无系无执，在情感上则哀乐无留，在这个气化的世界中自生自化，并且以自化的方式化他。“与化为体”最初出自郭象《庄子注》。《庄子序》中业已出现^⑧，在郭象注《大宗师》“古之真人，不知说生，不知恶死”章时云“与化为体者也。”注《大宗师》“夫藏舟于壑，藏山于泽”章亦云“此玄同万物而与化为体，故其为天下之所宗也！”郭象在《逍遥游注》中所谓的“游于变化之途”，也正是对“与化为体”的另一种表述。而在《大宗师注》中，郭象说“无所藏而都任之，则与物无不冥，与化无不一。故无外无内，无死无生，体天地而合变化，索所遯而不得矣。”“夫圣人游于变化之涂，放于日新之流，万物万化，亦与之万化，化者无极，亦与之无极，谁得遯之

哉!”不难看到,对郭象而言,“与化为体”对生活在“大化”中的人而言,是其与“造化”、“万化”打交道的唯一正确方式。而这并不是郭象的独特发现。

《庄子》一书曾以孔子与蘧伯玉为例,阐明“化”何以可能成为生命人格的写照。

蘧伯玉行年六十而六十化,未尝不始于是之,而卒诎之以非也;未知今之所谓是之非五十九非也。(《则阳篇》)

孔子行年六十而六十化,始时所是,卒而非之;未知今之所谓是之非五十九非也。(《寓言篇》)

蘧伯玉与孔子“六十化”的故事可以视为同一寓意的寓言。“化”在二人六十岁的时候才得以到来,可见,化作为更高的存在方式,并不是一蹴而就的,而是长期修为的结果。进入化境的蘧伯玉与孔子,共同的特点在于对是非的超然,是非无论作为价值判断还是道德判断,都与特定的时空经验相联系,“是”所表述的正确或真与作为时空位置的“这里”(“是”字的本意)相联系,而进入化境的生命则在“是”中同时看到了“非”,并以兼怀是非的方式超越了是非。是非之间固定的边界皆融化了,不仅彼此进入,而且交互构成。《寓言篇》还记载“曾子再仕而心再化”的故事,特别是颜成子游的九年之化(“一年而野,二年而从,三年而通,四年而物,五年而来,六年而鬼入,七年而天成,八年而不知死不知生,九年而大妙。”)的过程,皆构成《庄子》所提供的“与化为体”的例证。所有这些无疑都构成了船山的思想背景。船山以孟子“大而化之之谓圣,圣而不可知之谓神”为背景,探讨了伯夷、伊尹与孔子的最大区别,前者虽然可大,但却不能化;孔子则能够大而化之,故而前者只是大人而未及于圣人或神人,而孔子则造于圣境。^⑨造于化境,也必消解其一切形式的现成性,这些现成性往往寄居在“成心”、“成见”与“成形”中,构成阻滞大化流行的糟粕。^⑩故而船山在探讨蘧伯玉六十而化的时候说“此言是非无定形,师成心以为是非,则其于化也远矣。”^[48]

《山木篇》曾记载孔子困于陈蔡之间时与颜

回的一段对话,这段对话以“化”为主题。^⑪船山对此的理解颇具深意:

其唯“体逝”乎!化日逝而道日新,各得其正,此乃天之所以化也。非但人事之变迁,人生之修短,在其转运之中;即大化之已迹,亦其用而非其体也。得丧穷通,吉凶生死,人间必有之事也;吾不能不袭其间,而恶能损我之真!正而待之,时而已往,有未来,有现在,随顺而正者恒正,则逝而不丧其体,即逝以为体,而与化为体矣。凶危死亡皆天体也。有以体之,则一息未亡,吾体不乱。歌声犁然当于人之心者,与天相禅,无终无始,生有涯而道不息,正平而更生者未尝不可乐也。故重言死,非也;轻言死,亦非也。纯纯常常,无始无卒,逝而不与之偕,人间无不可袭,天与人其能损益之乎?此段尤为近理,盖得浑天之用也。^[49]

《山木篇》以“饥渴、寒暑、穷桎不行,天地之行也,运化之泄也;言与之偕逝之谓也”^[50]表述天地之化,以“无始而非卒”表述天地之气化无一息暂停;而以“化其万物而不知其禅之者。焉知其所终?焉知其所始?正而待之而已耳”表述置身万化之中的人当采取的对待造化的方式,这就是所谓的“圣人晏然体逝而终”。船山以“与化为体”理解《山木篇》所谓的“体逝”,“以逝为体,而与化为体”,则“体逝”遂成为体化。人与天地之化、与无体之体相适应存在方式便是体天地之化于自身,以化为性。

“化”固然要求对社会层面的是非的超越,而进入气化流行的“未始有物”的存在层次,但其切实的入手处却是将身体的意识化掉。在意识中融化身体,这是达到“未始有物”之“天”的关键。《知北游》篇提出,我们的身体并非我们所有,而是“天地之委形”;生命并非我们所有,而是“天地之委和”;我们的性命也非我们所有,而是“天地之委顺”;我们的孙子也并非我们所有,而是“天地之委蜕”。这就在气之流行的大化层次看待人的身体与生命,不过是气化流行中天地偶然暂积之形,必然又要还给大化过程本身。船山云:

以为有道,而可知可为者,惟见有身也。见

有身而欲翹然于万物之上,则煦煦以为仁,岳岳以为义,冥冥以为礼,而柴立乎天地之间。夫唯知身非己有,则化身为天,而行乎其不得不行;恩万物而非仁,裁万物而非义,序万物而非礼,天之强阳所动胥与动,而不持以为故;斯以观天而合其和也。夫行之所往,处之所持,食之知味,皆强阳之气所沈浮,而我何与知!况进此而可有有道之本根者乎!^[51]

从大化鸟瞰身体,身体便在意识中逐渐消融,“自其精神之躁动而言,则为强梁之气;自其形体之蕴结而言,则为暗醴之物;自天地之长久而言,则须臾之化而已。”^[52]吾人的身体、生命、性命等变成了宇宙大化的环节,在此,人相对于万物的优越性与中心感自行拆解,化身为天之后,“其生也天行,其死也物化”。身体虽然融化,但吾人还保留着意识。只要意识还存在,那么一个意向性的世界就还会到来,任何意向都必然是指向某物的意向,因而我们就还不能抵达“未始有物”之境;而且,只要事物还处在意向性的对象的位置,那么,吾人就不能从根本上消解意识中物的存在,因为在意识过程中事物由意向活动所构建。故而《知北游》在讨论了身体的融化之后,进而面向意识的解构“斋戒淪而心,澡雪而精神,掎击而知”、“解其天弢,隳其天裘”。意向性的意识自我解构之后,我们的身体与意识本身进入了新的层次,意识成为无所意识的意识,也即不再指向某一对象,对象与主体的分判在这里得以拆解,而构成身体与生命的眼、耳、鼻、口、身、意等等所有的部分,都不再基于人为的意欲而各有所明、不能相通、甚至彼此冲突,相反进入了彼此贯通、本然的和谐(《知北游》所谓“天和”)的状态,在这一状态,知是向着界限与混沌开放而“无思无虑”的知,因其“视听之皆捐”而“视之无形,听之无声”。^[53]

身体与意识的自我解构并不是自我与世界的消亡与解体,相反,恰恰是世界、与自我经历“死亡”(解构)而抵达的再生与新生。或者说,被解构的世界是基于人的意欲与执着而由主体之人设置、建构的世界,是通过意识与经验而对流行着的大化中的若干环节或部分的执取、简

化与加工,这种执取与加工意味着大化过程人为的瞬间中断,是万物自己来到自身的自然的中断,人也因为这种加工与执取的活动而自我耗费,甚至被这种加工与执取的机制而结构化,从而使得人本身成为其机制的环节。而这种机制与大化本身的张力更是突显了人的意识与行为的紧张与耗费,从这种紧张与耗费中解放出来,则必须与化为体,即将大化还给大化本身,在将大化还给大化本身的过程中,人也将重新赢获作为“日新者”的人本身。人通过自信而更新其世界的过程,并不同于基于人的意志对世界的改造,所谓“更生而仍如其生”,这种通过自化而化物的方式,是对天地万物所能做的“无功之功”:“无所桎而与天同化,熟之又熟,则精之又精,化物者无所不适,于以相天,实有其无功之功矣。”^[54]这就是“相天”。

关于相天 船山云:

人之生也,天合之而成乎人之体,天未尝去乎形之中也。其散也,形返于气之实,精返于气之虚,与未生而肇造夫生者合同一致,仍可以听大造之合而更为始,此所谓幽明始终无二理也。惟于其生也,欲养其形而资外物以养之,劳形以求养形,形不可终养,而适以劳其形,则形既亏矣;遗弃其精于不恤,而疲役之以役于形而求养,则精之亏又久矣。若两者能无丧焉,则天地清醇之气,由我而抔合。迨其散而成始也,清醇妙合于虚,而上以益三光之明,下以滋百昌之荣,流风荡于两间,生理集善气以复合,形体虽移,清醇不改,必且为吉祥之所翕聚,而大益于天下之生;则其以赞天之化,而垂于万古,施于六寓,殒于万象,益莫大焉。^[55]

在气化的层次来理解人,人之生乃是气化过程中的气聚为形质,而死则为气之散,形返于气,精返于虚,从而为造化过程中的新的气聚成物过程作准备。在人的有生之年,所当做的是凝神守气以抔合天地清醇之气,而当既死之后,则天气以吾所抔合的清醇之气生成新的事物,我因此而参与了天地之化,甚至改变甚至辅助了天地之化。^⑩这就是以我的日新之德而成就天地大德之生机。船山以为“尽化其贤能善利之心,而休之于天

均,以不亏其形精而相天也。此巨才之化,天光之发,而庄子之学尽于此矣。”^[56]

【注释】

①《孟子·尽心下》篇末历序群圣之统,而终之以“由孔子而来至于今,百有岁矣,去圣人之世,若此其未远也;近圣人之居,若此其甚也,然而无有乎尔,则亦无有乎尔。”若与《孟子·公孙丑下》“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”对堪,显见孟子以继圣者自任。正如孙奭疏云“此孟子欲归道于己,故历言其世代也。”(赵岐注、孙奭疏《孟子注疏》卷十四下,《十三经注疏》整理本,第25册,北京大学出版社2000年版,第481页)《荀子》卷三十二《尧问》云“今之学者,得孙卿之遗言余教,足以为天下法式表仪。所存者神,所过者化,观其善行,孔子弗过。世不详察,云非圣人,奈何!天下不治,孙卿不遇时也。德若尧禹,世少知之;方术不用,为人所疑;其知至明,循道正行,足以为纪纲。呜呼!贤哉!宜为帝王。”

②《庄子解》卷三十三《天下》,《船山全书》第13册,第473页。《庄子解》卷三十二《列御寇》亦云“唯人心险于山川一段,往往杂见他书,盖申韩之流,苛察讖诡之说,既非夫子之言,抑与庄子照之以天之旨显相抵牾,编录者不审而附缀之耳。”《船山全书》第13册,第452页。

③《天下篇》惠施的部分一般被视为独立的篇章,而不是天下篇的内在有机组成部分。

④朱文雄“此篇历引诸家方术,于老子外而不及孔子,且以己之学,似高出乎老子。”“盖庄子自谓‘己乎己乎,吾且不得及彼乎,’是自知不及孔子者,今反自高于老子,则全书孔老相映之全取反影可知也。则此之不及孔子者,乃以为在天人、神人、至人、圣人之列,则全书之所言,皆以为孔子所言可知也。”《庄子新义》,华东师范大学出版社2011年版,第350页。

⑤《庄子·大宗师》:“伟哉造化!又将奚以汝为?将奚以汝适?以汝为鼠肝乎?以汝为虫臂乎?”“夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉?”

⑥《庄子·大宗师》:“若人之形者,万化而未始有极也。”船山云“生死皆在大化之中,藏于此则无所逃”、“万化皆在所藏之中”、“浑然万化不出其宗矣”、“夫乃合万化于一心”、“以为万化之宗”、“虚中而涵万化”、“四达皇皇,万化自营于不容已”、“万化未始有极,俱涵于心而不死。”《船山全书》13册,第164、175、182、

182、230、338、357页。

⑦船山谓“凡自未有而有者皆谓之始,而其成也,则皆谓之终。既生以后,则刻刻有所成,则刻刻有所终;刻刻有所生于未有,则刻刻有所始。故曰曾子易箒,亦始也,而非终也。”《读四书大全说》卷六《论语》,《船山全书》第六册,第754页。

⑧郭象《庄子序》开篇云“夫庄子者,可谓知本矣,故未始藏其狂言,言虽无会,而独应者也。夫应而非会,则虽当无用;言非物事,则虽高不行。与夫寂然不动,不得已而后起者,固有间矣,斯可谓无心者也。夫心无为,则随感而应,应随其时,言唯谨尔。故与化为体,流万代而冥物,岂曾设对独遘而游谈乎方外哉!此其所以不经而为百家之冠也。”见郭庆藩《庄子集释》,前附《庄子序》,第3页。

⑨船山云“天之神化惟不已,故万变不易其常。伯夷、伊尹不勉而大,而止于其道,有所止则不能极其变;唯若孔子与时偕行而神应无方,道在则诚,道变则化,化而一合于诚,不能以所止测之。”《张子正蒙注》卷二《神化篇》,《船山全书》第12册,第86页。

⑩《庄子解》卷十四《天运》:“唯无成心而一因乎自然,则万变而不渝其真,日月以此保其自然之明,山川以此养其自然之精,四时以此顺其自然之序,无机无絪;合而为一大之体,散而成万有之章。圣人亦因天、因人、因物而已。自本无圣,而恶自以为圣哉。”《船山全书》第13册,第258-259页。

⑪《庄子·山木篇》:孔子穷于陈蔡之间,七日不火食。左据槁木,右击槁枝,而歌焱氏之风,有其具而无其数,有其声而无宫角。木声与人声,犁然有当于人心。颜回端拱还目而窥之。仲尼恐其广己而造大也,爱己而造哀也,曰:“回,无受天损易,无受人益难。无始而非卒也,人与天一也。夫今之歌者其谁乎!”回曰:“敢问无受天损易。”仲尼曰:“饥渴寒暑,穷极不行,天地之行也,运物之泄也,言与之偕逝之谓也。为人臣者,不敢去之。执臣之道犹若是,而况乎所以待天乎?”“何谓无受人益难?”仲尼曰:“始用四达,爵禄并至而不穷。物之所利,乃非己也,吾命有在外者也。君子不为盗,贤人不为窃,吾若取之,何哉?故曰:鸟莫知于鸛鷖,目之所不宜处,不给视,虽落其实,弃之而走。其畏人也,而袭诸人间。社稷存焉尔。”“何谓无始而非卒?”仲尼曰:“化其万物而不知其禅之者,焉知其所终?焉知其所始?正而待之而已耳。”“何谓人与天一邪?”仲尼曰:“有人,天也;有天,亦天也。人之不能有天,性也。圣人晏然体逝而终矣!”

⑫船山又云“反乎无有,而生死出入不爽其恒,均

运焉耳。以此为藏，则以不际为际，而斯须各得，天且乐得以运乎均，是谓相天。”《庄子解》卷二十三《庚桑楚》，《船山全书》第13册，第361页。

【参考文献】

[1] 陈赞：《回归真实存在——王船山哲学的阐释》，上海：复旦大学出版社2007年版。另可参见周芳敏：《王船山“体用相涵”思想之义蕴及其开展》，台湾：国立政治大学博士论文，2004，指导教师：董今裕。

[2] 《周易内传》“周易内传发例”，《船山全书》第1册，岳麓书社2011年版（以下凡引《船山全书》，皆为此版本，不再注明），第659页。

[3] 《周易稗疏》卷三“系辞上传”，《船山全书》第1册，第789页。

[4] [6] [7] [9] [10] [11] [12] [16] [19] [21] [22] 《庄子解》卷三十三《天下》，《船山全书》第13册，第465-466、472、462、465、462、466、463、472、471、472、473页。

[5] 郭庆藩：《庄子集释》前附《庄子序》，中华书局2004年版，第3页。

[8] 觉浪道盛：“六经，正告也。庄子，奇兵也。惟统奇正者，乃能知之，乃善用之。或谓庄子别行于六经之外，余谓庄实辅六经而后行。使天下无六经，则庄子不作此书，作六经矣。”（《菜地炮庄·总论中》，方以智著、张永义注释《菜地炮庄·总论篇》，华夏出版社2013年版，第134页。

[13] 陈赞：《中庸的思想》，三联书店2007年版，第114-116页。

[14] [15] [18] 曾昭旭：《王船山哲学》，里仁书局2008年版，第242-243、243、241页。

[17] 《庄子通·天道》，《船山全书》第13册，第507-508页。

[20] 毕来德著、宋刚译：《庄子四讲》，中华书局2009年版，第124页。

[23] [29] [47] 《庄子解》卷二十七《寓言》，《船山全书》第13册，第417、421、421页。

[24] [27] [30] [31] [43] [44] [51] [52] [53] 《庄

子解》卷二十二《知北游》，《船山全书》第13册，第332、335、340、338、334、345、337、339、342页。

[25] 《庄子解》卷一《逍遥游》，《船山全书》第13册，第91页。

[26] 《庄子解》卷六《大宗师》，《船山全书》第13册，第166页。

[28] 关于船山对庄子学与浑天之旨的判断，参见陈赞：《“无体之体”与天道的本性——以王船山庄子学为中心》，即将刊于《现代哲学》。

[32] 《庄子·外物》。

[33] [35] [37] 《庄子解》卷二十六《外物》，《船山全书》第13册，第412、410、414页。

[34] 对之的具体分析见陈赞：《“无体之体”与天道的本性——以王船山庄子学为中心》。

[36] [39] [48] 《庄子解》卷二十五《则阳》，《船山全书》第13册，第402、394、400页。

[38] 《庄子解》卷二十五《则阳》注“一不化者也，阖尝舍之”云“盍尝离其环中？”《船山全书》13册，第394页。

[40] 《庄子·知北游》：“与彼百化”。

[41] [42] 《庄子解》卷六《大宗师》，《船山全书》第13册，第165、164页。

[45] 《周易外传》卷二《无妄》，《船山全书》第1册，第885页。

[46] 《张子正蒙注》卷二《神化篇》，《船山全书》第12册，第81页。

[49] 《庄子解》卷二十《山木》，《船山全书》第13册，第316-317页。

[50] 钟泰业已指出，《山木篇》原文的“运物之泄”当作“运化之泄”，《庄子发微》，上海古籍出版社2002年版，第456页。

[54] [55] 《庄子解》卷十九《达生》，《船山全书》第13册，第305、293页。

[56] 《庄子解》卷二十三《庚桑楚》，《船山全书》第13册，第363页。

（编校：章 敏）