

体用一源论

——中国哲学元理

张立文

摘要 自然、社会、人生是由什么支撑的，千变万化的万象是如何归一的，天地万物的终极根源、根据是什么，人如何把握天地万物的资始资生，这就需要进入道体的体用一源的求索。体用思维在中国哲学概念、范畴逻辑结构中已度越一家一派的范围，而敞开胸怀，成为儒释道及诸子用来诠释自己哲学的概念、范畴。程颐提出“体用一源”命题，后人都加以发挥，并进入天人关系的探求，体现为天度越人，又寓于人；交感联通，尽心知天；相分制用，参赞化育；交而相胜，还而相用；天道人性，天人合一。中国哲学的和合生生道体是追寻天地万物存在本原的终极根与底，是对思想的思想终极解释的反思，是追求世界终极价值的形而上者。于是便展开对形而上与形而下的探讨，体现为无形有待，不生有名；有本无体，本末体用；相分不离，和合道体。形而上之道与形而下之器的思维形式，是天地然与所以然、迹与所以迹、共相与殊相、道体与现象、本源与属性、精义入神与礼仪实践的关系。在近代中西文化哲学会通的人文语境下，有中本西末、中体西用、中内西外等主张。

关键词 体用 天人 道器 道体

作者张立文，中国人民大学哲学系荣誉一级教授（北京 100872）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)04-0005-18

“八垓可接于咫尺，万象无逃于寸眸。”敞开思维的时空，反思眼耳鼻舌身所接收到的世界万象，天地赋予万物之灵去追求智慧，探索究天人之际、研源头活水的职责，激起人“思如渴骥勇奔泉”的哲学爱智的奇异热情。自然、社会、人生是由什么支撑的，千变万化的万象是如何统一的，天地万物的终极根源、根据是什么，人如何把握天地万物的资始资生，天地万物在时空中发展变化的依据是什么？这就必须进入道体的体用一源元理的求索。

一、体用一源释

体用一源是中国哲学探求道体的重要元理，中国哲学以善思的觉解、卓越的智慧、智能的创造，发现了体用一源。“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”^①微妙的理为体，显著的象为用，两者没有间隔，而出自同一源头。

体，无见于甲骨，见于金文《中山王壶》。《说文》：“体，总十二属也。”段玉裁注曰：“首之属

^① 程颐：《易传序》，《周易程氏传》卷1，《二程集》，北京：中华书局，1981年，第689页。

有三：曰顶、曰面、曰颐；身之属三：曰肩、曰脊、曰臀。手之属三：曰左、曰臂、曰手。足之属三：曰股、曰胫、曰足。”引申为表现、体现。《周易·系辞下》载：“阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰。”孔颖达疏：“天地之内，万物之象，非刚非柔，或以刚柔，体象天地之数也。”^①以刚柔体现天地的象数。虽万物有刚柔性质的区别，但阴阳合德，有其一体的本性、本质。《古今韵会举要》：“体，质也。”《吕氏春秋》载：“人与天地也同，万物之形虽异，其情一体也。”高诱注：“体，性也。情皆好生，故曰一体。”^②体为性质，本性，本质。万物的形体千差万别，但其性质、本质、本性为一。“一体”的准则、标准是一体的。《管子》载：“君明、相信、五官肃、士廉、农愚、工商愿、则上下体，而外内别也。”尹知章注：“上下各得其体也。”^③君明、相信、五官肃为上为内，士廉、农愚、工商愿为下为外，其衡量、评价的准则是一体的。必须效法，《淮南鸿烈》载：“帝者太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。”高诱注曰：“体，法也。太一，天之刑神也。”^④帝要效法太一神。对此，需要予以体贴、体谅，《篇海类编·身体类·骨部》：“体，体贴。”《中庸》认为凡为天下国家有九经，其中要“敬大臣也，体群臣也”，朱熹注：“体，谓设以身处其地而察其心也。”^⑤要设身处地体察、体恤、体贴其心情。体为人的身体、形体，从有形相而抽象的无形相的体现、本性、本质、本体、主体、准则、标准、效法、体贴、容纳、连接等义。“体用同源”的“体”是无形相的概念、范畴，是抽象的哲学理论思维命题，已超越了有形体的身体的体。

用，见于甲骨文^⑥。《说文》：“用，可施行也。从卜，从中。”《周易·乾卦·初九爻辞》：“潜龙勿用。”勿可施用。《左传》载：晋侯、秦伯包围郑国，佚之狐对郑伯说，如果派遣烛之武去进见秦君，秦军一定会退走，郑伯去找烛之武。烛之武说，臣下老了，无能为力了。郑伯说：“吾不能早用子，今急而求子，是寡人之过也。然郑亡，子亦有不利焉。”^⑦“用子”为任用烛之武之意。经烛之武的陈说，秦军退兵，郑国免于灭亡。郑伯采纳、采用佚之狐的意见，用有采纳、采用之义。《左传》载：晋国人担心秦国任用士会，士会辞谢秦伯，绕朝赠之以策书，说：“子无谓秦无人，吾谋适不用也。”^⑧您别说秦国没有人，我的计谋正好不被采纳罢了。采纳的意见，计谋能否施行、运用、使用。《孙子》载：“故善用兵者，避其锐气，击其惰归，此治气者也。”张预注：“凡人之气，初来新至则勇锐，陈久人倦则衰。故善用兵者，当其锐盛，则坚守以避之，待其惰归，则出兵以击之。此所谓善治己之气，以夺人之气者也。”^⑨这是军事用兵的智慧。对具体事件的处理、处置，虽与用兵异，但所用价值有相似之处。司马迁在《报任安书》中说：“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛，用之所趋异也。”人死要死得有价值意义，而不是要死得轻于鸿毛，这是人对生死的不同处理。这里所说的是施行、使用、任用、运用、采用、处理、功用等都属于某一事物、人材的使用层面，是人物运用的实在方面。在中国哲学中，用又度越实在，而成为抽象的哲学思维的概念、范畴，形成为体、质相对待的虚性概念、范畴。范缜在《神灭论》的答问中说：“形者神之质，神者形之用，是则形称其质，神言其用，形与神，不得相异也。”^⑩形体是精神的实体、本质，神是形体的作用、功用。形体与精神、本质与作用、生与死没有分别相异，人死形体亡精神灭，不存在人亡神不灭的状态。犹皮之不存，毛将焉附。批判了神不灭论和因果报应论。

①《系辞下》，《周易正义》卷8，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第89页。

②《情欲》，《吕氏春秋校释》卷2，上海：学林出版社，1984年，第85、91页。

③《君臣上》，《管子校注》卷10，北京：中华书局，2004年，第550页。

④《本经训》，《淮南鸿烈集解》卷8，北京：中华书局，1989年，第258页。

⑤《中庸章句》，《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第46页。

⑥《殷墟书契前编》4·6·4，5·35·1。金文《戊寅鼎》《商尊》《中山王壶》《江小仲鼎》。

⑦《僖公三十年》，《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第479—480页。

⑧《文公十三年》，《春秋左传注》，第596页。

⑨《军争篇》，《十一家注孙子》卷中，北京：中华书局，1962年，第121—122页。

⑩《神灭论》，《中国哲学史教学资料汇编》，北京：中华书局，1964年，第480页。

体用一源的“一”，见于甲骨文金文^①。《说文》：“一，惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。”段玉裁注：“一之形于六书为指事。”徐灏笺：“造字之初，先有数而后有文。一、二、三、三，画如其数，是为指事，亦为象事也。”一为数的开始。一，相同，一样，如一视同仁。《玉篇·一部》：“一，同也。”《诗经》载：“其仪一兮，心如结兮。”毛亨传：“言执义一则用心固。”孔颖达疏：“其于子也，平均如一，盖相传为然。”^②专一，《尚书》载：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”孔颖达疏曰：“将欲明道，必须精心。将欲安民，必须一意。”^③专心一意，非三心二意。专一，纯一，纯正而不污无杂。《周易》载：“日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”孔颖达疏：“日月照临若不以贞正，有二之心，则照不普及，不为明也……天地日月之外，天下万事之动，皆正乎纯一也。”^④管子说：“水一则人心正，水清则民心易，一则欲不污，民心易则行无邪。”尹知章注：“一，谓不杂，人心既一，故欲不污秽。易直则无邪也。”^⑤人心纯正而不杂不邪，圣人教化人世间，是民心变化，向善而行为没有邪恶发生。人心统一，“平四海，分九州，同好恶，一风俗”^⑥。不同的风俗习惯使其划一，均齐；划一、均齐而能协同。《尚书》载：“尔尚一乃心力，其克有勋。”孔颖达疏：“汝等庶几同心尽力，以从我命，其必能有大功勋，不可懈惰。”^⑦从哲学思维意义上看，一既是数之始，亦是万物之始的本源。老子讲：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^⑧一是什么？韩非说：“道无双，故曰一。”^⑨道没有两个，所以叫它为“一”，以道为一。庄子说：“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。”成玄英疏：“一者道也，有一之名而无万物之状。”^⑩开天辟地的太初，没有存在，也没有名称，有了一，但未形象，是无形相，然后物得以产生。换言之，一是万物的根源，为源头活水。

体用一源的源。源不见于甲骨文金文。《广韵·元韵》：“源，水原曰源。”为水流起头的地方。《国语》载：“伐木不自本，必复生；塞水不自源，必复流；灭祸不自基，必复乱。”基，韦昭注：“基，始也。”^⑪伐木必断其根源，塞水必堵其源头，灭祸必从开始时就预防。若不如此，木复生，水复流，祸复乱。于是有发源、根源、来源的意思。荀子说：“百姓时和，事业得叙者，货币之源也；等赋府库者，货之流也。”杨倞曰：“时和，得天之和气，谓岁丰也。事业得叙，耕稼得其次序，上不夺农时也。等赋，以差等制赋。货、财皆钱谷通名。别而言之，则粟米布帛曰财，钱布龟贝曰货也。”^⑫天时和顺，耕作适时，这是财货的来源、源头，按照等级征收赋税，这是财货的流。韩非说：“道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。”梁启雄解：“道指万事万物的总体，所以它是万物的根本，又是‘是’和‘非’的综理或纲纪。《老子》注：‘始者，道本也。’《礼记》注：‘始犹根也。’又注：‘纪，总要也。’《周语》注：‘纪，综理也。’”^⑬万物的源始、源头、根源等。亦有探求之义。《南史》载：“一人之鉴易限，天下之才难源，以易限之鉴，镜难源之才，使国罔遗贤，野无滞器，其可得乎？”^⑭一人的鉴别、识别是有限制的，天下的人才是难于探求的，如果以有限的识别去探求

①《殷墟书契前编》4·47·6，《殷墟佚存》434。金文《孟鼎》《毛公鼎》《侯马盟书》。

②《曹风·鸛鸣》，《毛诗正义》卷7-3，《十三经注疏》，第385页。

③《大禹谟》，《尚书正义》卷4，《十三经注疏》，第136页。

④《系辞下》，《周易正义》卷8，《十三经注疏》，第86页。

⑤《水地篇》，《管子校注》卷14，第832页。

⑥《明诫》，《新语校注》卷下，北京：中华书局，1986年，第157页。

⑦《大禹谟》，《尚书正义》卷4，《十三经注疏》，第137页。

⑧《老子》四十二章，《老子新译》，上海：上海古籍出版社，1985年，第152页。

⑨《扬权》，《韩非浅解》，北京：中华书局，1960年，第52页。

⑩《天地》，《庄子集释》卷5上，北京：中华书局，1961年，第424-425页。

⑪《晋语一》，《国语集解》卷7，北京：中华书局，2002年，第256页。

⑫《富国》，《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第133页。

⑬《主道》，《韩非浅解》，第28页。

⑭《谢庄传》，《谢弘微传附》，《南史》卷20，北京：中华书局，1975年，第555页。

人才，国家的贤人没有不被遗忘的。源从有形相的水源，到无形相的根源、根本、根源等，是源概念的抽象化、普世化。

“心穷万物之源，情通古今之变。”体用同源作为哲学思维原理的“名字”结构，其清晰的涵义不是一般词语、语言所能表述明白的，但又不能不由语句、语言来表述。除此之外很难想象其他表述方式。其“名字”结构有：

其一，身体是生命的活动体，是生命的载体。我们常言：身体是革命的本钱，当然也是人生的本钱。身体患病，不仅不能工作，而且需要别人照顾，浪费别人的精力和耽误别人的工作，以及浪费国家的金钱；精神患病，魂不守舍，疑神疑鬼，必定早亡。古人讲：“精盈则气盛，气盛则神全，神全则身健，身健则病少。”精是人的身体和维持生命活动、思维活动的基本质料，气是身体里流动着的气血或营养精微的质料，神是人的精神状态。所以说：“人有三宝，精、气、神。”人的身体若如此施行，才是维持、周全生命的根本、根源。

其二，本质的体现。本质是事物的根本性质，是构成事物普遍的、必然的和相对稳定的内在联系。就事物根本性质自身而言，是它的特殊本质；就其他事物而言，是彼此区别的根本标志。本质是事物内部所包含的一系列必然性、规则性的融合，是自然规律的概括，亦是社会伦理道德规范的升华，更是生命价值的度越。如道体器用、理体气用。道体、理体是本质，器用、气用是道体、理体的体现，体现表现为现象的一种状态。它是道体、理体本质的外在联系和表面特征及表现。这种外在联系和表面特征的表现，一般而言是个别、片面的殊相，本质是共相，是事物内部隐藏的不显露的，本质的体现是多样的、易逝的，本质是相对稳定的、寂静的。本质是在不易的情况下，其体现的形式是多元的，其形相是被人的眼耳鼻舌身所能感受的、感知的。本质是视而不见，听而不闻的。本质通过其体现的一定形态表明自己的存在，其体现的一定形态以表示本质的存在。

其三，本性的体贴。本性是人物根本的性状，性本字为生，后演变为性。阮元《性命古训》说：“性字从心从生，先有生字，商周古人选此字，已谐声，声亦意也。”《说文》：“性，从心、生声。”本性既指人的自然本性，亦指“性相近”之外的“习相远”的受社会环境习染的政治、经济、文化、道德、教育等陶冶而形成的仁义礼智道德理性，这是人之为人的本性，是人的“食、色性也”的生理、自然本性的度越。体贴本性有善有恶，这是对人的行为活动施行道德判断、道德评价的结果。简言之，善是指个人、群体、民族、国家的行为活动，符合一定社会的伦理道德，它体贴为对他者（他人、社会、国家、民族、宗教）有益，是正能量价值的行为活动，如“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”的恕道。恶的行为活动则与此相反相背，是己立使人不立，己达使人不达，限制、制裁他人、他国、他民族、他宗教的立与达，甚至搞霸凌主义，唯我独立独达。

其四，性质的体察。性质是一种事物区别他种事物所具有的根本属性，它是含有某种成分、元素、基因而产生不同的性质。先天性质具有遗传性、自然性，与事物的基因相关；后天的性质与社会的政治、经济、文化、宗教、风俗、习惯等相关。从而产生不同性灵，即人的精神、性格、情感的差分。《人物志》载：“故观人察质，必先察其平淡，而后求其聪明。聪明者，阴阳之精。阴阳清和，则中睿外明。”^①体察人的性质，先看他是否平淡，然后看他是否聪明，聪明是阴阳之气的精华，阴阳之气的清明和谐，便内具睿智，外能明达，其人就具有平淡与聪明和合之美的性质，诸葛亮讲：“夫知人之性，莫难察焉。美恶既殊，情貌不一，有温良而为诈者，有外恭而内欺者，有外勇而内怯者，有尽力而不忠者。”^②体察人的性质是很难的，因为善恶、情貌的差分，内外的不一致，有外温良、谦恭、勇敢、尽力的而内为诈、欺骗、懦弱、不忠等，并提出知人的七种方法。

其五，根源的探求。事物是最重要的来源，如水之来源，树的根，若无源之水、无根之木，便水干木

①《九征》，《人物志》卷上，北京：红旗出版社，1996年，第13页。

②《知人性》，《诸葛亮集》卷4，北京：中华书局，1960年，第78页。

枯。这是事物存在的前提条件和基础，是事物之所以存在的根据。有根有源是事物的生命所在，亦是事物之所以生生不息的发源。对事物的根源的探求，是度越事物一切现象之后的形而上的追究。西方对形上学有各种不同的意见，或以形上学为本体，从古希腊到康德本体概念逐渐流行，意指不可思议、不可进入、永恒不变的存在，犹如“上帝”，他是天地万物千变万化的根源，是创世的主宰，其本身是非创造的、自在的、最高的存在，即本体。中国哲学尽管亦用“本体”这个词，但与西方所使用的“本体”异趣，如张载讲的“气之本体”，是指气的本来状态。《周易》讲“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。所以在《中国哲学元论》中，不称“本体”而称谓为“道体”，或曰形上学道体。张岱年先生认为：“宇宙中之最究竟者，古代哲学中之谓为本根。董仲舒又以元为宇宙最究竟之名称。”^①以“道体”为根源，即天地万物的纷纭繁陈，万象联通所自出的源头、源始，是统众而至于贞元纯一、专一的道体。它兼涵万有的至极的究竟者，宋明理学家的理体学者以“理也者，形而上之道也”指称的至极的究竟者。

此五层面为体用一源的价值意义。当时代呼唤一种新哲学理论思维体系诞生时，其灵感的源泉，是回到源头的出发点上，在海阔天空的更高深、更广大的层次上“极高明而道中庸”地反思现实，考究未来，开拓出中国哲学的新生面。

二、至微与至著

体用概念、范畴能够生生地演化，源源地相续。它在古今之变中，不仅显现出强大的生命力，而且具有动态的开放系统。在“五经”和孔老的著作中均为单体概念。^②在中国哲学概念范畴系统结构中，较早提出体用对待概念的是荀子。他说：“万物同宇而异体，无宜而有用，为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。”^③此体为形体之体，用为功用、作用。人要体认万物异体而有用的同求、同欲的道理。“知道，察、知道，行、体道者也。”梁启雄解释说：“知道者何？其明察足以知道，其力行足以体道之谓也。”^④体有体会、体察、体悟等意思。“体道”的体非形体之体，而是度越具体现象、事物的，具有特定涵义的概念。

体用概念、范畴逻辑发展的过程是逐渐贴近体用的哲学思维理论。凡体用对举，《黄帝内经·素问》载：东南中央西北五方，由于其生风、热、湿、燥、寒。岐伯在回答黄帝问时说：东方在体为筋，其用为动；南方在体为脉，其用为躁；中央在体为肉，其用为化；西方在体为皮毛，其用为固；北方在体为骨，其用为藏。^⑤节气不同，其体用亦异，不过都以体为身体、形体，用为功用、作用，身体随天气四季变化。如东方具体表现为在天应在风，在地应在木，在人体应在筋，在气应在柔和，在脏应在肝。其性为温暖，其德为平和，其功用为动等。它以阴阳五行学说解释人体内外变化，及对人体及万物生化的作用。凡本用对举，司马谈认为：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知，其术以虚无为本，以因循为用。”《正义》曰：“无为者，清净也；无不为者，生育万物也；各守其分，故易行也；幽深微妙，故难知也；任自然也。”^⑥凡体内用外对举，魏伯阳在《周易参同契》中说：“春夏据内体，从子到辰巳；秋冬当外用，自午迄戌亥。”在体用概念联通中，形式多样，并渐次规范化。

体用确定成为中国哲学理论思维范畴体系，应推魏晋玄学。王弼在论证其以无为本哲学理论思维时，以体用范畴的规定性去规定无与有，并作为无有与本末、一多、动静、常变、意言等范畴的中介，把无有与诸范畴联通起来，构成以无为本的哲学理论思维体系。王弼借注《老子》而发挥体用。他说：“万物虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。舍无以为体，则失其大矣。”^⑦万物虽珍贵，但以无为本体，不能离

①《本根论》，《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第6页。

② 参见张立文：《体用论》，《中国哲学范畴发展史》（天道篇），北京：中国人民大学出版社，1988年，第625—626页。

③《富国》，《荀子简释》，第118页。断句依王先谦《荀子集解》本。

④《解蔽》，《荀子简释》，第295页。

⑤《五运行大论篇》，《黄帝内经·素问》，郑州：中州古籍出版社，2000年，第262—263页。

⑥《太史公自序》，《史记》卷130，上海：商务印书馆，1932年，第20册，第59页。

⑦《老子道德经·第三十八章》，《王弼集校释》，第94页。

开无以为用,各种各样的万物,是无的作用的表现。在《老子》书中,本无体用范畴来说明无与有,王弼用体用范畴来论证无与有的关系,既用体用的规定来规定无与有关系的性质、地位,又论证有无不离不杂,以无为用,必是因以无为体,离体的用,用无源头与根据;有之所以有用,是无的所以然。“故冲而用之又复不盈,其为无穷亦已极矣。形虽大,不能累其体;事虽殷,不能充其量。”^①“冲而用之”,即以无为用,形虽大,不能系累或束缚无体,天地万物形虽广大,只是无体的作用和表现,无以自身为存在的根据又内在于万物,无兼体用,体用不二。无的体用,即是道的体用,韩康伯说:“道者何?无之称也,无不通也,无不由也。况之曰道,寂然无体,不可为象,必有之用极,而无之功显,故至乎神无方而易无体,而道可见矣。”^②道即无,它可通可由而无象,但以无为体,而有用极,道体(无体)通过用,而显示其功能、功用。体用不离,无体无用,无用亦无体。体用不二,即意蕴体用一源的思想。

隋唐时,儒释道三教兼容并蓄,相互论体用。孔颖达说:道器即无有,“故以无言之,存乎道体;以有言之,存乎器用”^③。形而上之道是无,是体,形而下之器是功用,是表现,以体用的规定性来规定道器、有无、形而上下范畴,是对体用概念、范畴的丰富与发展。李鼎祚撰《周易集解》注引崔憬《周易探玄》中的话:“凡天地万物,皆有形质。就形质之中,有体有用。体者,即形质也;用者,即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体,则是道也;其体比用,若器之于物,则是体为形之下,谓之为器也。”^④有形质的天地万物中有体有用,体为形质,用为形质之上的妙用。用以扶体,体以比用。譬如动物以形躯为体为器,以灵识为用为道;植物以枝干为器为体,以生性为道为用。以形质与其妙用为道体器用,器体道用。可窥见从郭象的质用对举到范缜的形质神用,到崔憬的形质为体,形质的妙用为用的转化过程。形而上下便解为形质中上下,形质中有体有用。体用不二。“有能言体而不及用者,不知二者之不可斯须离也。离之外矣,是世之所大患也。”^⑤柳宗元认为佛法以“般若”为尚(上),佛经莫极乎“涅槃”,学佛入佛要取法于经,不能妄取空语,流溢舛误,颠倒真实,陷己陷人,因此体用不可离,离是世间的大患。

儒家讲体用,佛教亦讲体用。北宋晁说之认为,究体用所自出,本乎释氏。恰说明佛教在中国化的过程中,儒释道三教融突和合,三教同话语。天台宗慧思说:“今云体用无二者,非如揽众尘之别用,成泥团之一体,但以世谛之中,一一事相,即是真谛全体,故云体用不二。”^⑥他以体用喻真谛与世谛,体的作用产生现象界,现象界是体的完全的显现,本体亦完全显现为每个现象。真谛统摄世谛中一切事相得尽,世谛中的一一事相,亦统摄世谛中一切事相皆尽。体与用互摄圆融。即体即用,体用一如无二。天台宗创立者智顛对体用规定说:“体字训礼。礼,法也。各亲其亲,各子其子,君臣擗节,若无体者,则非法也。出世法体,亦复如是。善、恶、凡、圣、菩萨、佛,一切不出法性,正指实相以为正体也。”^⑦他试图将儒家君臣父子之礼与佛教出世法,以及儒家伦理道德、价值理想超凡入圣与佛教菩萨、佛相圆通,为实相正体,并训用为“用者,力用也”^⑧。从体导起用,体用一如。

三论宗的创始者吉藏,他撰《中论疏》《百论疏》《十二门论疏》,故名三论宗。他认为一切事物是因缘和合而生,是无自性的,诸法性空。他对五种体用论作了分析:一是明有为体,空为用。体是理之异名,有为体即有为理。今以空断结,明知空是理,而非有为理。二是以空为体,有是其用。若空有俱为谛,何得偏用一空为体。三是二谛各自有体。若是应有两理,有与空各自有理,两者不能相即。四是二谛虽是一体,以义约之为异。如此,便当一为有体,或当一为空体。五是二谛以中道为体。如是,便有时亦

①《老子道德经注·第四章》,《王弼集校注》,第11页。

②《系辞注》,《王弼集校注》,第541页。

③《论易之三名》,《周易正义》卷首,《十三经注疏》,第541页。

④《系辞上》,《周易集解纂疏》卷8,《丛书集成初编》,上海:商务印书馆,1936年,第416页。

⑤《送琛上人南游序》,《柳宗元集》卷25,北京:中华书局,1979年,第680页。

⑥《大乘止观法门》卷2,《中国佛教思想资料选编》第1卷,北京:中华书局,1981年,第402页。

⑦《妙法莲华经玄义》卷15,《中国佛教思想资料选编》第2卷,北京:中华书局,1983年,第49页。

⑧《妙法莲华经玄义》卷15,《中国佛教思想资料选编》第2卷,第50页。

作体用相即，而不成。批判五种体用说，以明其思想。不过他用双遣双非的方法，认为“假有假无是用假，非有非无是体假，有无是用中，非有非无是体中。复言，有无非有非无，皆是用中用假，非二非不二，亦是体假体中，合有四假四中，方是圆假圆中耳”^①。在有与无的颠倒反复中说明非体非用，即体即用。

天台宗主体用不二，体用一如，华严宗则主体用各别，又体用双融。华严宗基本教义和理论，到法藏才完备。法藏说：“大缘起中，诸缘相望，要须体用各别，不相和杂，方成缘起。”^②因体用各别，诸缘各各守自一，于是在大因缘和合中，体用对待而别，而有体强用弱，用强体弱，体用俱强，体用俱弱，四种不同形式，以表体用不相混杂，犹如因果、智境相对，体用相对，没有一法体用不具的。这是从体用各别言，从体用双融观，诸缘起法要用力交涉，全体融合，方成缘起，其圆通有：一是以体无不用故，举体全用。二是以用无不体故，即唯有相即，无相入。三是归体之用不碍用，全用之体不失体，是即无碍双存，亦入亦即，自在俱观。四是全用之体体泯，全体之用用亡，非即非入，圆融一味。五是合前四句，同一缘起无碍俱存。六是泯前五句，绝待离言，冥同性海。此上三门，于初异体门显义理竟。七是自体相入义。一能摄多，多便入一，一人多摄，反上应知。八是自体相即义，谓前一缘所具多一，亦有有体无体义，故亦相即。九是俱融无碍义，谓亦同前，体用双融，即入自在。十是同异圆融义，谓以前九门总合为一大缘起故，致令多种义门同时具足。^③本体与本体，本体与现象，现象与现象，现象与本体都是相融和合的。从体用俱融无碍以观其理事说，便与理事无碍，事事无碍相圆通。法藏以法界缘起为构建其四法界的理论平台，法界蕴涵理与事，缘起为诸因缘条件和合而起。本体理是无差分的，千差万别现象是以理体为根据，是理体的表现。既以事物是理的显现，那么事就是理，理就是事，理事无碍。法藏既讲理体事用，又讲体用无碍。他在《体用开合门》中说：“观体用者，谓了达尘无生无性一味，是体；智照理时，不碍事相宛然，是用。事虽宛然，恒无所有，是故用即体也。如会百川以归于海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也。如举大海以明百川。由理事互融，故体用自在。”^④体即用，用即体，体用无碍相融，相入相即。

禅宗是中国化的佛教，由慧能创立，之前只有禅学，而无禅宗。其学主张“明心见性”，即直指人心，见性成佛。慧能说：“定惠体一不二，即定是惠体。即惠是定用。即惠之时定在惠。即定之时惠在定。”^⑤静静地思虑修定和智慧。静与修是定，虑和思是慧。定相当于止，慧相当于观。修定是智慧的本体，智慧是修定的功用。他举例说：“定慧犹如何等？如灯光。有灯即有光，无灯即无光，灯是光之体，光是灯之用，名即有二，体无两般。此定慧法，亦复如是。”^⑥灯是体，光是灯的功用，定与慧犹如灯与光，定体慧用。名有定慧，灯光有二，本体作用一如无两。

道教在理论思维上融合佛教思想，成玄英构建了“重玄之道”的学说。因道教奉老子为教主，据其“玄之又玄，众妙之门”而为重玄。他在《老子义疏》中有述。在《道教义枢》中曰：“太玄者，重玄为宗，老君所说，故道君序诀云‘玄玄道宗’。”其所谓道，“夫道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源”^⑦。它是天地的源头，万物之根源，它无形无声，万象以之生，五音以之成，生生成成，古今不移。“所以言物者，欲明道不离物，物不离道，道外无物，物外无道，用即道物，体即物道。”^⑧既明道物不离，又明道外无物。从其作用、功用而言，道体现于物，即道以物体现自身的功用；从其体而言，道是万物产生的本体、根据，道与物不一不异，而异而一，不一而一，而物而道；一而不一，非道非

①《大乘玄论》卷1，《中国佛教思想资料选编》第2卷，第315页。

②《华严经探玄记》卷1，《中国佛教思想资料选编》第2卷，第283页。

③《华严经探玄记》卷1，《中国佛教思想资料选编》第2卷，第285页。

④《华严经义海百门》，《中国佛教思想资料选编》第2卷，第127页。

⑤《坛经校释》（一三），北京：中华书局，1983年，第26页。

⑥《坛经校释》（一五），第30页。

⑦《老子义疏》，《中国哲学史教学资料汇编》，北京：中华书局，1965年，第306页。

⑧《老子义疏》，《中国哲学史教学资料汇编》，第312页。

物。道生物，道就是物；物由道生，而一于道，道即物。“明即体即用，俄尔之间，盖非赊远也。夫玄道窈冥，真宗微妙。故俄而用，则非有无而有，用而体，则有非有而无也。是以有无不定，体用无恒，谁能决定无耶，谁能决定有耶？此又就有无之用明非有非无之体者也。”^①即体即用，即本即迹。本体与迹用相即，突然间本体发生功用，非有无可以说是有无；迹用不离本体，有无又不是有无。非有非无，即有即无；非体非用，即体即用。既以道为物派生者，物为道的派生者，便是道为体、物为用的关系。

道士王玄览，注《道德经》二卷，他叹长生之道无可共修，于是坐起行住，唯道是务，道教与佛教的经典，悉遍披讨。他主张，万物禀道而生，万物有变异，道无变异。如众生有生灭，道无生灭。道中有众生，众生中有道。体认此道，便能“识体是常是清静，识用是变是众生，众生修变求不变，修用以归体，自是变用识相死，非是清静真体死”^②。道体是恒常的清静的，功用是变化的，是众生。众生要通过静修转变为不变，即静修功用以归于道体，变的功用是生死，清静道体是不死不灭。

道士司马承祯吸收北朝寇谦之道教思想，并兼采佛教戒律，融南北道教和佛教，因而他不重神仙方术，而重教理研习。他认为宗教修炼主要在修心，修心要主静，即收心离境，从而进入虚无而与道合，“至道故之中寂所有，神用无方。心体亦然，源其心体，以道为本，但为心神被染，蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔”^③。心体以道为本根，心体即道体，由于心神被污染，唯有净除心垢，开释神本为修道；修道与道体和合，名为归根，守根不离，是为静安。静安便进入形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至。无心于定，而无所不定，便曰泰定。“夫心之为物，即体非有，随用非无。”^④体非有，用非无，非有非无，非体非用，即有即无，即体即用。

体用思维已度越一家一派的范围，而敞开心怀，成为各家各派用来诠释自己哲学的概念、范畴，充分发挥了其虚性范畴的功能。各家各派以“六经注我”的方法，以体用既有规定性来规定自我的概念、范畴的规定性。并在各家各派互相论辩、对话、交流中，互学互鉴，互渗互收，使体用概念、范畴的内涵更深刻、外延更扩大。

邵雍采纳佛道关于体用不离不杂，即体即用、非体非用的思维方法。他说：“声色气味者，万物之体也。目耳鼻口者，万物之用也。体无定用，惟变是用；用无定体，惟化是体。体用交而人物之道于是备矣。”^⑤人道、物道，备于变化之中，所以体无定体，用无定用，体无定用，用无定体，体用变化，互为体用，开体用一源之端绪。

张载从气论讲体用，“神，天德，化，天道。德其体，道其用，一于气而已”^⑥。神与化是天的德与道，是天的自然本性。两者的分别是德体与道用。神是指天地世界所包含的阴阳两端彼此交感、不可预测说的；化是指阴阳两端相互对待、相互排斥、相互作用而发生运动变化讲的。神是气的能动的特性，是事物变化的内在根据；化是气变化运动的整个过程。神体化用，神化体用都一于气，气是终极的根源。换言之，体用是气的一体两面，有无，隐显不离，从而他批判老子“有生于无”的弊端，认为其弊就在于“体用殊绝”。

在邵雍和张载思想中虽意蕴着体用一源的意思，但无明确表述。程颐在《易传序》提出：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”^⑦至微的理为体，至著的象是理的显现是用，理体象用一源无间，其源头、来源是一个。源头、来源为一，但其分流而有异。“大本言其体，达道言其用，乌得混而一之乎？”^⑧是对《中庸》“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”的诠释。大本达道体用自

①《齐物论疏》，《庄子集释》卷1下，第80—81页。

②《玄珠录》卷上，《中国哲学史教学资料汇编》，第328页。

③《坐忘论·收心》，《中国哲学史教学资料汇编》，第332页。

④《坐忘论·泰定》，《中国哲学史教学资料汇编》，第337页。

⑤《观物内篇之二》，《皇极经世书》卷5，郑州：中州古籍出版社，1993年，第250页。

⑥《神化篇》，《正蒙》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第15页。

⑦《周易程氏传》，《二程集》，北京：中华书局，1981年，第689页。

⑧《论道篇》，《河南程氏粹言》卷1，《二程集》，第1182页。

殊，不能混一。《中庸》是讲喜怒哀乐未发已发而言中和，“心一也，有指体而言者，寂然不动是也，有指用而言者，感而遂通天下之故也”^①。未发已发其人为一心，若分离体用，便为不动之体与遂通之用之差分。其思维方式是体用既一源又二分。如果说邵、张、程体用一源二分是一个实体的一源与分为两个实体之间的关系，那么王安石认为体用是一个实体事物内部逻辑地分为“道有体有用，体者元气之不动，用者冲气运行于天地之间……盖冲气为元气之所生，既至虚而一，则或如不盈”^②。道分体用，体为元气，是不动的；用为冲气，能运行于天地之间。元气之体生冲气之用，体用动静，生与被生，都一于道，元气冲气亦一于道。

朱熹为理体学的集大成者，他对体用概念、范畴作了全面而深刻的论述。对体与用分别作了规定。体是道的本然之体，不可见的无体之体的体质；道之体是这道的骨子；体是所当然的道理；体是所以然的根据。用是体之作用、功用，表现于事物；用是体之所以流行和显现。^③程颐所说的“体用一源，显微无间”，朱熹认为实乃“知体用之一原，显微之无间，而独得乎尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之所传矣”^④。这种追根溯源，使其成为古圣贤所说箴言，而非程颐所说的话，大大提升超拔了此话的地位和价值。孔子之后，就不得其传了。“其体用之一源，显微之无间，秦汉以下，诚未有臻斯理者。”^⑤到了宋二程，才得以传圣人圣言，使其光耀于世。

什么是“体用一源，显微无间”？朱熹仔细玩味《易传序》，“盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一源也；自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。其文理密察，有条不紊乃如此”^⑥。从理的体讲，用在其中，为一源；自象来讲用，微不外显，为无间。体用互渗互涵，你中有我，我中有你。他进一步解释说：“其曰体用一源者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也；其曰显微无间者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理，则先体而后用。盖举体而用之理已具，是所以为一原也；言事，则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也。”^⑦体用一源，理事互渗，举体用具，言事理在，即体即用，即理即事，体用一如，理事非二。然朱熹坚持其理体论的理为天地万物的本源、根据的哲学思维，所以讲先体后用，先理后事，这是以理言；若以事言，则是先显后微，先用后体。出发点和言的角度不同，则先后亦异。不能无精粗先后的分别，这便是体立而后用行，不嫌于有此而后有彼。然又说不分先后，“有体则有用，有用则有体，不可分先后说”^⑧。看似有矛盾，实乃从体用相依不离说，不离必有分，无分就无所谓离。这是因为其相对而无定。“自心而言，则心为体，敬和为用；以敬对和而言，则敬为体，和为用。大抵体用无尽时，只管恁地移将去……体用无定，这处体用在这里，那处体用在那里。”^⑨体用不是固定不变的，而依不同对象、切入点不同以及主体、主语不同而转移，构成层层深入序列。譬如以太极为体。太极是太极，两仪是用；以四象言，则两仪是太极，四象是用；以八卦言，四象又是太极，八卦是用。体用具有无定的相对性、动态性，突破了体用固定不变论。但此亦有一定限度，如身是体，动作是用；天是体，万物资始是用；地是体，万物资生是用，这是有定的，有定意蕴着无定，无定蕴含着有定。换言之，无定也定，体用一源，定也无定，显微无间。朱熹还在体用的道体论、社会人事理论、具体事物方面展开论述，使体用概念、范畴的内涵大大地拓展和全面系统地得到丰富。

朱熹的体用既一源，又分显微，既有定，又无定，遭到王守仁的批判。他认为“体用一源，显微无间”是一而无二。譬如心与动静关系，“心不可以动静为体用，动静时也。即体而言，用在体，即用而

①《论道篇》，《河南程氏粹言》卷1，《二程集》，第1183页。

②《道冲章第四》，《道德经注》，《中国哲学史资料选辑》（宋元明之部），北京：中华书局，1962年，第149页。

③参见张立文：《体用论》，《中国哲学范畴发展史（天道篇）》，第636—638页。

④《壬午应诏封事》，《朱文公文集》卷11，《四部丛刊初编缩本》，上海：商务印书馆，1919年影印本，第161页。

⑤《隆兴府学濂溪先生祠记》，《朱文公文集》卷78，《四部丛刊初编缩本》，第1438页。

⑥《答汪尚书》，《朱文公文集》卷30，《四部丛刊初编缩本》，第470页。

⑦《太极图书·附辩》，《周子全书》卷2，《万有文库》，上海：商务印书馆，1937年，第34页。

⑧《朱子语类》卷26，北京：中华书局，1986年，第1946页。

⑨《朱子语类》卷22，第519—520页。

言，体在用，是谓体用同源。若说静可以见其体，动可以见其用，却不妨”^①。静动体用，即体即用，体用相依不离。之所以不二，是在“良知”。“体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体用之外者乎。”^②王守仁心体学主心外无理，心外无物，心外无事。体用在良知之中，之外无体用。人们误以为心之静为体，心之动为用，这就与程朱无别了。王守仁在回答陆原静书讲：“所谓‘动亦定，静亦定’，体用同源者也。”^③动静均定，见程颢的《定性书》。其意虽说真正的定，是没有动静对待的，无体用动静之别，这便是体用同源。

体用思维形式在各家各派往来解释、对话中，形成流动的历史；在纵向、横向与诸多思维概念、范畴的交往中，获得丰硕的成果；在中西、象理的论辩中，使体用理论思维具有现代性价值。人们在生产、社会、生活诸多实践中开始对有形相的、可感的事物，有了体的概念，对该事物的实际作用、功用形成用的概念。“埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。”^④器皿为体，器皿中的空间，才有盛物的作用、功用；造房屋开门窗，房屋中的空间，才有住人的作用、功用。器皿、房屋与其功用，不断地反映到人们的思想中，便逐渐形成事物有体有用的概念。

体用概念、范畴随人文语境的流动而流动。司马谈在概括黄老道家学术时，提出以虚无为本、因循为用的本用对举，切近体用。王弼既讲无体有用，道体物用，又讲体用不二，赋予哲学思维概念、范畴的意义。郭象的质用对举，又被范缜用来论证神灭论，在批判神不灭论中显示了特有的理论威力。

佛道重视运用体用概念，天台宗以真谛为体，以世谛为用，体用圆融互摄。华严宗以理体事用，亦讲体用双融。禅宗以定体慧用，亦讲定慧双修。佛教的思维模式基本上体用一如不二。道教成玄英主张道体物用，体用相即，司马承祯主心体慧用，即体即用。各宗各派各依其思想体系运用体用概念，使体用概念在广大领域得以发展。

体用概念、范畴理论思维全面深刻的诠释是在宋元明清之时。或以气兼体用，神是气的能动之体，化是气的运动的用。或主体用同源，显微无间。或以道兼体用，体静用动。或主理体气用，体用对待融合。或以心兼体用，心与理同源无间。或主气体理用，道体器用，体用互涵，相依不离，以至有明体适用的实体实用与虚体无用之争，从而结出了“体用同源”思维形式的硕果。

三、立心与立命

人永远在认识自己的途中，认识什么？古往今来，其说纷纭，见仁见智，各以其是。我在《新人学导论》中为了与忽视人的创造性、意识性、能动性、主体性、实践性的恩斯特·卡西尔的人“为符号的动物”^⑤相差分，而把人定义为“人是会自我创造的和合存在”，以把握人独特的本质。人为了生命、生活，就与自然、社会、人际发生千丝万缕的联系，这些联系或许是些具体事件或现象。当人度越自然、社会、人际千丝万缕的具体而抽象为人与天地（包括自然、社会、人际）普遍性时，就开启了哲学思维。《周易》以广大悉备和顺性命之理的最高最大的普遍性问题，提出天地人三才之道。人在天地之中，顶天立地。甲骨文人字象人侧面站立形。^⑥人既顶天立地，就与天发生关系，《说文》：“天，颠也。”王国维在《观堂集林·释天》中说：“古文天字本象人形。”^⑦章炳麟《小学答问》：“天即颠耳。颠为顶，亦为额。”指人的额部。古人把天与人的额相比拟，于是能思的人与被思的天相联通。

何谓天，众说齐陈。凡以天为物质、主宰、命运、自然、义理之天，为五义；凡以为是天地、自然、

①《传习录上》，《王阳明全集》卷1，国学整理社，上海：世界书局，1936年，第21页。

②《答陆原静书》，《王阳明全集》卷2，第41页。

③《答陆原静书》，《王阳明全集》卷2，第42页。

④《老子》第十一章，《老子新译》，第82—83页。

⑤恩斯特·卡西尔：《人论》，上海：上海译文出版社，1985年，第34、35页。

⑥《殷墟书契后编》上17·7，《铁云藏龟》191·1，《戡寿堂所藏殷墟文字》41·6，金文《令簋》《散盘》等。

⑦《殷墟文字甲编》3690，《殷墟文字乙编》1538，金文：《天鼎》，《颂鼎》，《大丰簋》。

皇天、天命、天道、天理之天，为六义。我曾将其概括三义：自然（天空、天地、天然之天），神（皇天、天命之天），义理（天道、天理之天）三位一体。正如朱熹所说：“‘侷问：‘经传中天字。’曰：‘要人自看得分晓，也有说苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时。’”^①从总体说，是指客体宇宙自然、造物主，或伦理道德原则规范，构成与能思主体的对待，而有天与人、客与主的形式。

天度越人，又寓于人。在当今全球化信息时代，人与天地自然环境冲突越来越严峻，生态危机越趋严重的情境下，人与天地自然应如何相处？卢卡奇（1885—1971）认为人不能自外于自然而存在，自然也不能自外于人的活动；人影响自然，客体被主体所左右。这就是说人与自然关系具有一般的社会性。1972年联合国召开人类环境会议，并通过《人类环境宣言》，指出：“人类既是他的环境的创造物，又是他的环境的塑造者，环境给予人以维持生存的东西，并给他提供了在智力、道德、社会和精神等方面获得发展的机会……保护和改善人类环境是关系到世界各国人民的幸福和经济发展的重大问题，也是全世界各国人民的迫切希望和各国政府的责任。”^②号召保护人类共同的家园。然而，宣言尽管为宣言，人与天地自然环境，人能思主体与被思对象客体之间的冲突、危机仍然日趋紧张。

如何协调、和谐这种紧张，中国古代已关注重视天与人、主与客结构形式。在先秦百家争鸣的论辩中，见仁见智，精妙齐陈，并影响深远。借鉴其高明的智慧，于今将有所裨益。当人把天地自然作为与自己相对待的客体来反思时，也把自己作为与天地自然客体相对待的主体来反思。依据在历史流动中各家各派不同反思的纵横省察，大致表现为几种形式。

交感联通，尽心知天。人与天地自然、主体与客体的界定是混沌的，随着人的自然社会的实践活动和经验知识的积累，逐渐把人从天地自然中分化出来，感觉到天地自然是一种外超越的异在非我，人与天地自我、主体我与客体天地自然出现二重化现象。殷周在王权神授的语境下，天保佑与否与王权能否永祈天命，就成为头等大事。周公认为“天命靡常”，只有“敬德保民”，才能“以德配天”，而永祈天命，国家才能长治久安。儒家孔子、孟子和道家老子、庄子虽殊途，却同归，认为天与人、主体与客体之间既应敬而远之，又存在交感相依现象。“昊天不傭，降此鞠凶。昊天不惠，降此大戾。”^③疑天、怨天思想的产生，是对天不信仰感的增长。孔子讲：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^④四时的运行，万物的化生，天没有说什么，天没有主宰，开启了天的信仰向人为自信转化的趋势。天被剥去了至高无上的、神圣不可侵犯的外衣，还原为外在于人的异己的自然性，人若掌握了这种自然性，便是由“畏天命”而转为“知天命”，人便可与天取得一种和谐。孟子把这种自然性目之为“莫之为而为者，天也”^⑤。如果说孔子是天神向人回归，客体向主体靠拢，那么，孟子是人与自然、主体与客体的交感联通。“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”^⑥要人对人本有的四德四端良知良能的穷尽和发挥，不使伦理道德价值理念本心有所放失，道德实践主体就要自觉存心→养性→事天。体现为人的自我意识锲而不舍的觉解，顺着人的道德本质、本性与之相联通。这种交感联通具有内在的根据，而由内向外推致的逻辑路径。要求人自我尽心、存心，求放心，以便知天、事天取得两者的和谐。

儒道两家有异，儒讲刚强，道讲柔顺，儒贵阳，道贵阴，两者相反而相吸，互渗互补，互学互鉴。道家的天人联通与儒家的尽心知天相比，别具风格和旨趣。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^⑦自然若作自然而然训，那么，天、地、人效法道而一于道。也可说天、地、人效法于自然而一于自然而然，在道的无声无臭、无主宰、有自主的平台上，构成了人与天、客体与主体的和谐，这种和谐同

①《朱子语类》卷1，北京：中华书局，1986年，第5页。

②董云虎、刘武萍：《世界人权公约法总览》，成都：四川人民出版社，1990年，第960—964页。

③《节南山》，《毛诗正义》卷12-1，《十三经注疏》，第441页。

④《阳货》，《论语集注》卷9，《朱子全书》第6册，第224页。

⑤《万章上》，《孟子集注》卷9，《朱子全书》第6册，第376页。

⑥《尽心上》，《孟子集注》卷13，《朱子全书》第6册，第425页。

⑦《老子》第二十五章，《老子新译》，第114页。

儒家把人作为有为体与天取得交感联通有别，人是作为无为体而与天获得自然而然的和谐。庄子沿着老子开拓的理路，讲复性归真，把天人、主客关系比喻为“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”。成玄英疏：“夫牛马禀于天，自然有四脚，非关人事，故谓之天。羈勒马头，贯穿牛鼻，出自人意，故谓之人……欲显天人之一道，故托牛马之二兽也。”^①牛马有四足，这是自然之天所具有的，穿牛鼻，络马首，并非牛马的自然天性，而是人意的作为。天人关系是牛马自然天性与人为、客体与主体的关系。它们之间虽差分矛盾，但可达到高度交感融合的境界。牛马有其天性，从发生学而言，人本身亦有其天性，是自然物。“吾身非吾有也，孰有之哉？曰。‘是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也；子孙非汝有，是天地之委蜕也。’”委为结聚，蜕为蝉蜕。成玄英疏：“夫天地阴阳，结聚刚柔和顺之气，成汝身形性命者也。”^②人的身体、生命、性命、子孙均非自我就有，而是天地自然、阴阳刚柔之气的结聚、蝉蜕而有，天与人、客体与主体原是和顺之气交感而有，并达致高度的和合。“天地与我并生，而万物与我为一。”^③自然之天与我（人）万物与我，客体与主体并生而一，交融协调，和谐圆融，达到一种人与自然之天以至万物神游的境界。“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与。”^④万物之天与我合一，庄周梦为胡蝶，胡蝶梦为周，两者合一，栩栩而适其心，悦豫适情，享受着人与自然之天、自我与万物一体的情趣，度越了人世的贵贱、贫富、生死，人融于自然，自然融于自我，达到天人合最佳境界。

相分制用，参赞化育。天与人、主与客的话题，是中国哲学反思不息的课题。春秋时郑国子产对占星家裨灶以“有星孛于大辰”预言郑国必将发生大火的事评论说：“天道远，人道迩，非所及也。”^⑤天理幽远，人理切近，两不相关。是对天的主宰性、权威性的一种否定。开“国将兴，听于民”的民为邦本思想的端绪。孔子干脆罕言天道。孟子发挥天赋德性思想，意蕴“天人合一”的尽心事天。荀子则背其道，他在道家尊重天的自然性和儒家重人的价值而发挥人的主导性、能动性，提出“明于天人之分”和“制天命而用之”^⑥的卓越主张。他以明白天人的分别是最高明的人，顺从和赞美天，哪里比得上掌握、控制自然之天的变化规则而利用它。这种“分”与“用”，彰显了人从自然之天中超拔出来，赋人以独立的人格，明确天与人各有职分，天不能干预人，人不与天争职。天有一定的常规，地有一定的法则，人有一定的行为规范。“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使其疾，妖怪不能使其凶。”^⑦只要发挥人自己的主体性、积极性，节用、动时、加强农业生产，供养衣食等生活资料，治理自然之天，就不会发生饥荒、自然灾害和异常情况，人人便可安居乐业。这就要天与人必须遵循各自的“天职”。“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。”^⑧自然的产生人物，是不为、不求，是自然现象，而非有意志的天的创造，自然之天与人互不干预、主宰对方，均遵守各自的职分，互不争职、超越自己的职分。荀子把这种天与人的关系称为“参”。“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”^⑨天时的变化，地利的资源，人对自然之天和社会的治理，互相参与、配合，相向而行。人与自然之天、主体与客体在互相参与中创造财富，如果“舍其所以参”，就是损害天与人、主体与客体在互相配合中和谐。这是一种在“明于天人之分”基础上，天与人、客体与主体相参与的天人合

①《秋水》，《庄子集释》卷6下，第590、391页。

②《知北游》，《庄子集释》卷7下，第739页。

③《齐物论》，《庄子集释》卷1下，第79页。

④《齐物论》，《庄子集释》卷1下，第112页。

⑤《昭公十八年》，《春秋左传注》，第1395页。

⑥《天论》，《荀子简释》，第220、229页。

⑦《天论》，《荀子简释》，第220页。

⑧《天论》，《荀子简释》，第221页。

⑨《天论》，《荀子简释》，第222页。

一。“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”^①由至诚的内超越的外在化的外超越之践，而实践由尽穷人性、物性，由赞颂天地的化育，达致天与人、客与主的相配合的和合境域。“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”^②人与天地、日月、四时自然之天，以及鬼神相配合，而能合其德性、光明、秩序与吉凶，而达天人、主客和合境界。由相分而不争职，到相参而赞化育，这是中国天人、主客关系的特点。

交而相胜，还而相用。韩愈依据其时的天与人的紧张关系，而讲天与人的相互感应关系，以引起人们对自然之天与人口问题的关注。韩愈认为天与人、客与主的紧张表现为：一是人破坏天地自然环境犹如害虫攻穴祸害稻谷、树木，人垦原田、伐山林、凿井、造坟、筑城郭、台榭、观游、疏沟洫、陂池等，其祸害天地自然，比害虫的祸害多千百倍，呼吁要保护天地自然环境，开世界环保思想的先声。二是减少人口生产。“吾意有能残斯人使日薄岁削，祸元气阴阳者滋少，是则有功于天地者也；繁而息之者，天地之仇也。”^③如果人口不断地繁殖，这是与天为仇敌。开世界上计划生育之端绪。就此两点而言，韩愈有先见的智慧。柳宗元批评韩愈的智慧正见、正思。

刘禹锡对韩愈思想中天人、主客的顺向感应和逆向感应有所体知，所以，接着韩柳之辩，作《天论》三篇，以极其辩。他说：“天，有形之大者也；人，动物之尤者也。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天与人交相胜耳。其说曰：天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。”^④天人各有其能，谁也不能代替谁。简言之，天的所能在生万物，人的所能在治理万物。是为交互相胜，天与人都具有其特殊的能力，使天与人、客体与主体处于二元对待之中，但二元均向其对待而反馈，而使其具有合二为一的相互联通的交互作用。刘禹锡说：“吾固曰：万物之所以为无穷者，交相胜而已矣，还相用而已矣。天与人，万物之尤者耳。”^⑤把柳宗元天人不相预的二元对待、相分关系，发展为既对待相分、相胜，又互相依存、相用。天与人、主与客的交相胜还相用而与体用范畴联系。“为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物而后形焉。”^⑥譬如，房屋高厚的体内空间为用；器皿其规矩之形为体，其内的空为用。房屋、器皿为物体，而其功用依附于有形的物质。天与人、客体与主体犹如体用，体用既有别，又相依而用。

天道人性，天人合一。天人合一被诸多近现代学者推为中国哲学的精神。人与天、主体与客体的关系，经历天人交感联通、相分制用、交相胜还相用等探赜索隐，而登堂天人合一。天人合一这个命题究竟见于谁？张载说：“儒者则因明致诚，因诚至明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人，《易》所谓不遗不流，不过者也。”^⑦以人明白善德而达致诚，因有诚就能明白善德。因明诚、因诚明，天道人性合一，即使人能“不勉而中，不思而得，从容中道”，达到与先天的德性高度合一。但王夫之在评论周敦颐时说：“然濂溪周子首为太极图说，以究天人合一之原，所以明天人之生也。”^⑧似认为周敦颐首讲天人合一。然作为一个哲学命题，周敦颐并没有明确全整提出天人合一说。哲学的重要特征是追求事物背后的根据和本原，天人合一作为天人与主客根源的追寻，人人乐此不疲。程颢和程颐认为“天人本无二，不必言合”^⑨。天人本来就合一，不必要说合。又说：“故有道有理，天人一也，更不分别。”^⑩

①《中庸章句》，《朱子全书》第6册，第50页。

②《周易文言传》，《朱子全书》第1册，150页。

③《天说》，《柳宗元集》卷16，北京：中华书局，1979年，第442页。

④《天论上》，《刘禹锡集》卷5，北京：中华书局，1990年，第67-68页。

⑤《天论中》，《刘禹锡集》卷5，第71页。

⑥《天论中》，《刘禹锡集》卷5，第71页。

⑦《乾称篇》，《正蒙》，《张载集》，第65页。

⑧《乾称篇上》，《张子正蒙注》卷9，北京：古籍出版社，1956年，第265页。

⑨《河南程氏遗书》卷6，《二程集》，第81页。

⑩《河南程氏遗书》卷2上，《二程集》，第20页。

道即理，天与人、主与客本可同一。朱熹融突和合张载、二程等人的天人关系思想，认为天与人、主与客既有分，又有合。他说：“人在天地中间，虽只是一理，然天人所为，各自有分，人做得底，却有天做不得底。如天能生物，而耕种必用人……裁成辅相，须是人做，非赞助而何？”^①天人分，如荀子讲的天人各有职分，职分不同所从事的工作和作用亦不同，如水能有润物的天性，但灌溉必用人，天人主客裁成辅相，才能赞天地的化育。天人、主客有分，才有合；无分，无所谓合。“天即人，人即天。人之始生，得于天也；既生此人，则天又在人矣。”^②为什么讲“天即人，人即天”，这是因为“天人本只一理”^③。人得天而生，天通过人来体现其生的作用和意义。天人、主客裁成而分，辅相而为一理，即天即人。

如果说，张、程、朱气体学、理体学以人为类或群体的话，那么陆九渊、王守仁人是指自我，因他们是心体学者。陆九渊讲，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。人我与宇宙之天，主体与外在客体都是吾心的体现。陆九渊在解释孟子尽心知性知天时说：“心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。”^④你心我心，千百年上下圣贤之心，只有一个心，若能穷尽我的心，便可以与天同。我心与天心，同为一个心，天人一体。王守仁说：“大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然。”^⑤主体人与客体天地万物一体。然拟接着朱熹说：“盖天地万物，本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣；吾之气顺，则天地之气亦顺矣，故其效验至于如此。”^⑥朱、王天人一体认知一致，这是两人所追求的终极境域，是无所区别的，尽管两人的出发点不同，朱是从理体学出发，王是从心体学立论。王守仁说：“人者天地万物之心也；心者天地万物之主也。心即天。言心，则天地万物皆举之矣，而又亲切简易，故不若言人之为学，求尽乎心而已。”^⑦这是王守仁对离天人为二的批评而明确心即天。因为他认为心外无物，心外无事，万物即在其心中。换言之，心外无天，故言心即天，主体心与客体天本为一体。

王夫之既不同理体学天人合一论，又不同心体学天人合一论，而主张气体学的人天既分又合。“理，天也，意欲，人也。理不行于意欲之中，意欲有时而逾乎理，天人异用也。”^⑧主体人的意欲与客体天有分而异用，以人知天，体天于人。从所以然的体说为理，以知天，从事物所闻见而言的用，知以人。“通学识之知于德性之所喻而体用同源，则其明自诚而明也。”^⑨天人、主客体用同源。因而，他说：“一天人，惟知昼夜，通阴阳，体之不二。”^⑩“人在天，其究一也。”^⑪有分故有合，因其体一，通阴阳之气，所以天人、主客不二。

中国古代是农业发达的国家，民以食为天，特别注重不误农时，在靠天吃饭的情境下，对天与人的切身关系、主体与客体（天）有致广大而尽精微的探索。从尽心知性知天，体认天人、主客的感应，交感联通关系。人在生产、生活实践中，体认到天与人、主与客有差分，各有其职分，但又可以参与而互相化育，并能控制天，为人所用。人在天外，天是人所用的对象，天为人的被认知者，人是天的认知者，人对天具有主导意义。人既在天外，又在天中，既相分又相合，交相胜，还相用，构成既冲突又融合的模式，最终达到天道人性天人合一的一体和合，天与人、主与客命运共同的境界。

①《朱子语类》卷 64，第 1570 页。

②《朱子语类》卷 17，第 387 页。

③《朱子语类》卷 17，第 387 页。

④《语录下》，《陆九渊集》卷 35，北京：中华书局，1980 年，第 444 页。

⑤《大学问》，《王阳明全集》卷 26，国学整理社，上海：世界书局，1936 年，第 470 页。

⑥《中庸章句》，《朱子全书》第 6 册，第 33 页。

⑦《答季明德》，《王阳明全集》卷 6，第 41 页。

⑧《诚明篇》，《张子正蒙注》卷 3，北京：古籍出版社，1956 年，第 80 页。

⑨《诚明篇》，《张子正蒙注》卷 3，第 80 页。

⑩《可状篇》，《张子正蒙注》卷 9，《船山全书》第 12 册，长沙：岳麓书社，1992 年，第 369 页。

⑪《可状篇》，《张子正蒙注》卷 9，《船山全书》第 12 册，第 366 页。

四、形上与形下

哲学是一种追根究底的思想的反思活动，在当今西方本体论危机与变革的情境下，中国哲学的和合生生道体是追寻世界（天地万物）存在本原的终极根与底，是对认知的认知、思想的思想的终极解释的反思，是对意义世界的终极价值的追求。和合生生道体的道，是统摄天地万物存在终极本原根据、认知思想的终极解释、终极价值的追求的形而上者。“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。”^①形而上之道一般是指事物的根本性质，它构成事物基本质料的内在联系，是事物必然的、普遍的、相对稳定的内在关系，它既度越事物，又在事物之中，它无形无感，为物物者非物、生生者不生的根本本质。器是事物本质外部表现，是事物外部联系，具有表象特性，是人的眼耳鼻舌身所感知的色声香味触，如日月星辰、山川草木、人物禽兽“此皆形而下之器”。然这形而下之器中，有一个道理，此便是形而上之道。此其一。

其二，形而上之道是事物一定的规则、法则。规则、法则是事物本身所固有的本质的、必然的、稳定的联系。体现事物本身固有的、内在的根本性质和发展运动进程，这种运动进程具有必然的、确定不移的趋势和相对巩固的联系及根本的秩序，具有客观性、普遍性、必然性、有秩性的特点。

其三，形而上之道是天地万物存在的终极根据和终极价值，度越于一般自然、社会现象之外、之上，看不见，摸不着，只有靠理性思维才能体知。因此，古代哲学把形而上之道规定为无形、无象。相对形而上之道的形而下的器，是其表象或体现，是可感知形之于外的各种事物现象。由于各哲学家的哲学理论思维有异，所以有以“道体器用”，有以“器体道用”。但无论如何形上之道与形下之器不离不杂。

其四，形而上之道是指治国理政的原则、指导思想、伦理道德规范，是内圣之道。形而下之器相对于形而上之道是指社会制度和规章的各种实现的措施、实践的各种活动。尽管实现的措施、实践的活动是在形而上之道的指导下进行的，但随着社会、器的发展变化，“器既变，道安得独不变”，形而上之道随形而下之器而变。形而上道既变又不变。“三年无改于父之道，可谓孝矣。”^②孝事父母的道德规范是不变的。

形而上与形而下的道器，在中国哲学理论思维中存在四种形态。

形上形下，道器内外。形而上下的道器论为中国哲学的形上学的和合生生道体奠定夯实基础。天地间形相、无形相的人物思想的变化是无穷尽的，中国古代哲人以其智能创造，从形形色色的无穷中概括形而上与形而下的道器命题，其过程也曲折复杂。道教学者葛洪说：玄是自然之始祖，万殊之大宗。因而主张玄道，“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也”^③。得内守外，忘形而下之器，而追求形而上的玄道，孔颖达受得内守外思想影响，他说：“是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也；自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器，不在道也。既有形质可为器用，故云形而下者谓之器也。”^④道是无体的名称，形是有质的称谓，有形质的事物因道而立，犹如有生于无一样。先道而后有形，即先道而后有器。道与器在形的两端，自形外而上为道，形内而下为器。形在器中，有形质便有器用。形即器而非道，道是度越有形质、器用的一般，器是有形质、有功用的具体。道具有形上学的意蕴，成为有形质之器的根源或根据。

无形有待，不生有名。张载是关学创始者，理学的奠基者。他说：“形而上者是无形体者，故形而上者谓之道也；形而下者是有形体者，故形而下者谓之器。无形迹者即道也，如大德敦化是也；有形迹者即器也，见于事实即礼义是也。”^⑤形而上之道是无形体的，形而下的器是有形体的。道与器、有形体与无形体构成互相对待的关系，无形体而有形体，有形体才有无形体，交互对待，这是有无形体之所以存在的

①《周易系辞上传》，《朱子全书》第1册，上第：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第135页。

②《论语·学而》。

③《畅玄》，《抱朴子内篇》卷1，《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1986年，第2页。

④《系辞上》，《周易正义》卷7，《十三经注疏》，第83页。

⑤《系辞上》，《横渠易说》，《张载集》，第207页。

条件,进而有形迹与无形迹,即迹与所以迹的道体与礼仪,以陈述形而上下的关系。道是形而上超经验、超感觉的无形迹,是有形迹可感觉、经验的有形迹的形而下的所以然者。无形迹的犹如道德教化,有形迹的礼仪活动,是在一定伦理道德指导下的外在表现。在朱熹的哲学逻辑结构中,道、理、太极均属其哲学最高的形而上概念、范畴。“太极,形而上之道也;阴阳,形而下之器也。”^①“可见底是器,不可见底是道。理是道,物是器。”^②这就是说太极、道、理是朱熹在不同语境下所使用的同一概念、范畴。在朱熹哲学思维中,理是一个“无情意”“无计度”“无造作”的形而上者,是独立固存的,它自身不生,生生者不生,但强为之名曰道、曰理、曰太极。

有体无体,本末体用。形而下的器是有形体的,形而上的道是无形体的。朱熹认为天地万物等自然现象和社会现象,都可以差分为物自身与物理两层面。“衣食动作只是物,物之理乃道也。将物便唤作道则不可。”^③“衣食是物,是有形体的,是形而下者,而衣、食中都蕴含着一个道理,是形而上者。衣食有形体,物理是没有形体的概念、道理。当有人问朱熹“不当以太极阴阳分道器”,他回答说:“阴阳太极,不可谓有二理必矣。然太极无象,而阴阳有气,则亦安得无上、下之殊哉?此其所以谓道器之别也。”^④太极、道、理无形象、无形体;阴阳之气构成有形象、有形体,这便是其形而上下的差分。形而上为本为体,形而下为末为用。

《论语》讲:“君子务本,本立而道生。”中国哲学各家都重本。《庄子·天下篇》讲关尹、老聃“以本为精,以物为粗”。成玄英疏:“本,无也。物,有也。用无为妙,道为精,用为有事,物为粗。”^⑤本犹形而上者的道体,物犹形而下者的器用。王符说:“凡治国之大体,莫善于抑末而务本,莫不善于离本而饰末。夫为国者以富民为本,以正学为基。”^⑥抑末务本。王弼将老子思想概括为“崇本息末”。“守母以存其子,崇本以举末……舍其母而用其子,弃其本而适其末,名则有所分,形则有所止。”^⑦本在无为,母在无,弃本舍母,而适其子。母为本,子为末,不舍本以逐末。名为有其分位的局限,有形的物有其局限性。然人往往舍本逐末,“俗人不能识其太初之本,而修其流淫之末”^⑧。不能体识最初善本,而学流淫于末流。人若淡默恬愉,不染不移太初的善本,养心以无欲,颐神以粹素,收心以正,便请福自来,不襁祸而祸去。

佛教吉藏核心思想是因缘和合缘起论。他写道:“初家明有为体,空为用,何故尔?明世谛是有,行者析有入空,无有因空人有,故有是其本,空为其末。”^⑨体是理的异名,既言有为体是即有为理,今圣人明知空是理,即空是体,有为末。法藏在《体用开合门》中说:“明本末者,谓尘空无性,是本;尘相差别,是末。末即非末,以相无不尽故;本亦非本,以不碍缘成故。即以非本为本,虽空而恒有;以非末为末,虽有而恒空。当知末即随缘,本即据体。今体为用本,用依体起。”^⑩体用本末因缘和合,无自性,即空是本是体,有形相为末为用。以非本为本,非末为末,空而恒有,有而恒空。末为随因缘和合,本是体,体是用的根本、根据,用依据体而生起。因此他主张“本末相资,主伴圆备”^⑪。换言之,体用相资,体用本末圆备。

王安石在论议老子思想时说:“道有本有末。本者,万物之所以生也;末者,万物之所以成也。本者

①《太极图说注》,《周子全书》卷1,《万有文库》,上海:商务印书馆,1937年,第7页。

②《朱子语类》卷24,第579页。

③《朱子语类》卷62,第1496页。

④《太极图说·附辩》,《周子全书》卷2,第34页。

⑤《天下篇》,《庄子集释》卷10下,第1093页。

⑥《务本》,《潜夫论笺》,北京:中华书局,1979年,第14页。

⑦《老子道德经注》,《王弼集校释》,第95页。

⑧《道意》,《抱朴子内篇校释》卷9,北京:中华书局,1980年,第155页。

⑨《大乘玄论》卷1,《中国佛教思想资料选编》,第313页。

⑩《华严经义海百门》,《中国佛教思想资料选编》,第127页。

⑪《华严经探玄记》卷1,《中国佛教思想资料选编》,第273页。

出之自然，故不假乎人力，而万物以生也；末者涉乎形器，故待人力而后万物以成也。”^①道的本末是万物所以生和成，道既是生成万物的终极根据，又以自身分本末生成，而不以道器分本末。所以王安石认为，本出于自然，不假人力，然末是形而下之器，需待人力以成万物，不假人力何以成万物，强调人为的作用。朱熹从理体论立论，认为“有是理便有是气，但理是本”^②。要从理上说气。陆九渊出于其“心即理”哲学思维，认为道不分本末，“知道则末即是本，枝即是叶”^③。道即本即末，本末圆融。若论体用，应本为体，末为用；本为形而上的道体，末为形而下的枝叶器用。

相分不离，和合道体。程朱从理体论出发，以形而上下的思维形式来概括理与气、道与器、太极与阴阳的概念，范畴的相分对待关系。理作为度越时空的“净洁空阔的世界”的观念存在，是形而上者，气、器、阴阳是形而下者。形而上下形式下的各相分对待关系，是然与所以然的思维形式。朱熹说：“洒扫应对之事，其然也，形而下者也；洒扫应对之理，所以然也，形而上者也。自形而下者而言，则洒扫应对之与精义入神，本末精粗，不可同日而语矣。自夫形而上者言之，则初未尝以其事之不同，而有余于不足于彼也。”^④具体事件是形而下的然，理为形而上的所以然。洒扫应对与精义入神有本末精粗的差分，不可混淆。洒扫应对之所以为洒扫应对，是由于其所以然之理。然以所以然为根据，所以然为形而上之道体，然以形而下之洒扫应对为器用。形而上下、本末、精粗、然与所以然相分不杂，但又相资不离。“设若以有形、无形言之，便是物与理相间断了，所以谓‘截得分明’者，只是上下之间，分别得一个界止分明。器亦道，道亦器，有分别而不相离也。”^⑤形而上下，理气决是二物，截得分明，但又互不相离。道亦器，器亦道。之所以不离，是因为“形以上底虚，浑是道理；形以下底实，便是器”^⑥。形而上虚的道理，若不落实到形而下的实，虚的道理就无存在的意义，因此，必须上下、虚实辅相不离。

王夫之是气体论的集大成者。他以为形而上与形而下，相待相成，互渗互补。“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，而后前乎所以成之者之良能者，后乎所以用之者之功效定，故谓之形而上，而不离乎形。”^⑦形而下是形成具体可见可循的物，形而上是隐藏的，是前乎形而下之先验的良能，是形而下之功效的所以然者。他在解释《周易·系辞传》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”时说：“‘谓之’者，从其谓而立之名也。‘上下’者初无界定，从乎所拟议而施之谓也。然则上下无殊畛，而道器无异体，明矣。”^⑧形而上下、道器其初并没有确定界限，道器亦没有不同的体，是乃形而上下、道器的融突和合体。

形而上与形而下、道与器的四种形态，是天地万物然与所以然、迹与所以迹、共相与殊相、形相与无形相、道体与现象、本质与属性、体与用、精义入神与礼仪实践等关系。其间分而为二，而又上下无殊畛，无异体。分而为二有矛盾，有冲突，无殊畛异体合二为一，此即融突和合，而为生生道体。

五、中西体用

近代中国为列强的坚船利炮之所冲击，为侵略者的铁蹄之所驱突，中国人以“国家兴亡，匹夫有责”的悲愿，“周虽旧邦，其命维新”的担当，早期改革派为使中国富强，接续中国传统本末、体用、道器、形而上下讲。在中西文化哲学会通的人文语境下，郑观应讲：“故善学者必先明本末，更明所谓大本末而后。以西学言之，如格致制造等学其本也（各国最重格致之学，英国格致会颇多，获益甚大，讲求格致

①《老子》，《王临川集》卷68，国学整理社，上海：世界书局，1935年，第431页。

②《朱子语类》卷1，第2页。

③《语录下》，《陆九渊集》卷35，北京：中华书局，1980年，第435页。

④《论语或问》卷19，《朱子全书》第6册，第906页。

⑤《朱子语类》卷75，北京：中华书局，1986年，第1935页。

⑥《朱子语类》卷75，第1935页。

⑦《系辞上传第十二章》，《周易内传》卷5下，《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，1988年，第568页。

⑧《系辞上传第十二章》，《周易外传》卷5，《船山全书》第1册，第1027页。

新法者约十万人), 语言文字其末也。合而言之, 则中学其本也, 西学其末也。主以中学, 辅以西学, 知其缓急, 审其变通, 操纵刚柔, 洞达政体, 教学之效, 其在兹乎。”^①主张以中学为本, 吸收整合西方学术思想、制度、科技为末, 本末兼赅。中西互学互鉴, 应是“我师彼法, 必须守经固本; 彼师我道, 亦知王者法天。彼此洞识阴阳造化之几, 形上形下之旨, 无分畛域, 永息兵戈, 庶几一道同风之盛, 不难复见于今日”^②。他希望无分形而上下道器界限, 互相会通, 永息战争, 安居乐业。“斯乃道器兼赅, 不难合四海为一家。”^③道器、本末兼赅, 推致体用兼赅。何启、胡礼垣说:“末不离本, 用不离体。”^④有是体, 便有是用。譬如其体有羽翼, 其用为冲天, 体用和合。

接着程朱理体学派讲的张之洞, 目睹清王朝的腐败, 主权丧失, 国势衰弱, 岌岌可危。“今日之世变, 岂特春秋所未有, 抑秦汉以至元明所未有也。”^⑤他与洋务派认为, 中国之所以不富强是由于器械的落后, 于是提出学习西方船坚炮利、开矿、修铁路、发展商业, 以及外语、国际公法等。主张“中学为内学, 西学为外学; 中学治身心, 西学应世事……如其心圣人之心, 行圣人之行, 以孝弟忠信为德, 以尊主庇民为政, 虽朝运沍机, 夕驰铁路, 无害为圣人之徒也”^⑥。这里显明地说明了“中学为体, 西学为用”的实质内涵。中学为体, 主要是指“孔门之学”, 圣人之学, 为根柢, 为祖宗, 西学为末节, 为补阙, 为我所用。严复则与张之洞等相左, 他对中西之学进行了比较, 使人在警钟声觉醒, 并对张之洞等人的“中体西用”说进行批判。“体用者, 即一物而言之也。有牛之体, 则有负重之用; 有马之体, 则有致远之用。未闻以牛为体, 以马为用者也。中西学之为异也, 如其种人之面目然, 不可强谓似也, 故中学有中学之体用, 西学有西学之体用, 分之则并立, 合之则两亡。”^⑦体用同源, 不可分割。“中体西用”在逻辑上是不合理的。不能以牛体而有马用, 马体而有牛用。只能是牛有牛的体用, 马有马的体用; 中学有中学的体用, 西学有西学的体用, 不应以异物分体用, 才是合逻辑的。孙中山认为在自然科学发展基础上, 总括宇宙现象, 有物质与精神, 人们往往把两者绝对分离, “而不知二者, 本合为一。在中国学者亦恒言有体有用, 何谓体? 即物质, 何谓用? 即精神”^⑧。譬如人的一身, 五官百骸为体, 属于物质, 其能言语动作为用, 由人的精神活动, “二者相辅, 不可分离”。精神与物质相辅体用。

体用概念、范畴在各人的体认、领悟、诠释、论辩中, 构成流动的历史, 凡纵向横向联通, 凡内外、上下、本末展开, 凡道器、天人、有无、形神交感, 见仁见智, 丰富多彩。对天地万物所以然根据的索隐, 对人的生命生存世界存在的探赜, 对人的意义世界价值的寻求, 对价值理想的可能世界的追究, 构成和合生生道体的全景画卷。

(本文为国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”(17ZDA012)的阶段性成果)

(责任编辑: 盛丹艳)

(下转第 34 页)

①《盛世危言·西学》, 郑州: 中州古籍出版社, 1988年, 第76页。

②《盛世危言》, 第58-59页。

③《盛世危言》, 第58页。

④《新政真铨——何启、胡礼垣集》, 沈阳: 辽宁人民出版社, 1994年, 第7页。

⑤《劝学篇序》, 《劝学篇·劝学篇书后》, 武汉: 湖北人民出版社, 1991年, 第20页。

⑥《劝学篇·会通》, 《劝学篇·劝学篇书后》, 第209页。

⑦《与〈外交报〉主人书》, 《严复集》第3册, 北京: 中华书局, 1986年, 第559页。

⑧《军人精神教育》, 《孙中山全集》第3册, 上海: 三民公司, 1927年, 第299页。