

王夫之《周易外傳》中的「天下惟器」思想

陳 屹*

【摘要】

王夫之從人的實際生存體驗出發明兩間爲實有，進而以人物相待共生的生機天地論證「破塊啓蒙，燦然皆有」的器世界。他在《周易外傳》中明確提出「天下惟器」革命性觀點。「器」不是僵死的自然質料，「器」總是相對於人的生生活動而言。「天下惟器」肯定的是人文世界的真實性，即是人生天地之間的生生活動。王夫之「天下惟器」的思想，自人而明兩間之有、即有而言器、即器而求道，通過人的實踐生生活動，不僅肯定了感性活動世界的真實性，更實現了人性的價值並體認了道的存在。

針對佛家和陸王心學以天下之所起爲己心之能起，佛家唯識學更是以心識生萬法，否定人的身體和整個器世界的真實性，否定生活世界的實有性，王夫之在《周易外傳》中提出了「天下惟器」¹這一革命性的觀點。近代以來的學者都很重視王夫之的這一思想。大體而言，港臺學者大多從宇宙論、實在論的角度闡發王夫之「天下惟器」的觀點，如唐君毅認爲「天下惟器」表明了王夫之「客觀現實的宇宙論思想」²，勞思光認爲王夫之的這一觀點是一種「實在論」思想³；大陸學者則更多從借鑒馬克思主義哲學的角度，將王夫之的「天下惟器」解讀爲唯物主義觀點，將「器」直接等同於與意識對立的客觀實在。但是，蕭蓬父先生已經強調必須從人的感性實踐活動上去理解王夫之所謂的「器」概念，而不能落入機械唯物主義的窠臼。⁴

筆者認爲王夫之所言之「器」並不是僵死的自然質料、客觀物質物件，「器」

* 四川省瀘州醫學院人文社科學院講師、博士。

¹ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社2011年版，第1027頁。

² 參見唐君毅著：《中國哲學原論原教篇》，北京：中國社會科學出版社2006年版，第335-336頁。

³ 參見勞思光著：《新編中國哲學史》（三卷下），桂林：廣西師範大學出版社2005年版，第514-515頁。

⁴ 參見蕭蓬父著：《船山哲學引論》，南昌：江西人民出版社1993年版，第13-14頁。

總是相對於人的生存活動而言，故而「天下惟器」肯定的是人文世界的真實性，即是人生天地之間的生存活動，抽象而論的「天地之外」作為形上學的預設和人的生存無關，它並不在夫之的視域之內。王夫之哲學的始源地，正是人的感性活動所顯現的生活世界。他自人而明兩間之「有」，即「有」而言「器」，即「器」而求「道」。

關鍵詞：王夫之、《周易外傳》、生存活動、實有、天下惟器、治器顯道

一、「自人而言之」以明「兩間之有」

王夫之有詩雲：「真樂夫如何，我生天地間。」⁵意思是說：真正的「樂」在何處，如何是「樂」，需要在人生天地間的實際生活經驗中去體會。「天道隱而人道顯」⁶，人的生存體驗開顯之人道揭示了天地的存在和天地之道。

（一）、「有雲者，實有之而可昭昭然揭日月以行者也」——「有」

的生存體驗

佛老講空無，夫之則明實有。但他對「實有」的肯定，不是本體論上的預設和獨斷，而是以人生天地間的實際生存體驗以明「兩間之有」。《易傳·說卦傳》說：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射」。這本身是描述天地陰陽交感的自然之道，夫之則從人的實際生存體驗的角度給予了新的解讀。他說：

兩間之有，孰知其所自昉乎？無已，則將自人而言之。今我所以知兩間之有者，目之所遇，心之所覺，則固然廣大者先見之；其次則其固然可辨者也；其次則時與相遇，若異而實同者也；其次則盈縮有時，人可以與其事，而乃得以親用之者也。是故寥然虛清，確然凝立，無所不在，迎目而覺，遊心而不能越，是天地也。⁷

夫之認為，天地萬物與天地之道的存在，是因為有了人的生存活動才開始顯現出來、才擁有了意義。人的感性直觀以目遇、以心覺就能認識到天地之固有，但更主要是通過人與事物反復打交道，「與其事」、「親用之」的踐行活動而體察「兩間之有」。目遇、心覺還只是一種感性認識經驗，人和天地的關係是外在的；而「與事」、「親用」則是一種生存體驗，它是前反思的，人在躬行實踐、身體力行的生存活動中與天地萬物互相交融、交相引發，從而也就親證了「迎目而覺，遊心而不能越」的天地是「確然凝立，無所不在」的。

⁵ 王夫之著：《薑齋詩集》，《船山全書》第15冊，第442頁。

⁶ 王夫之著：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，第124頁。

⁷ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1076頁。

在王夫之看來，人首先、一開始就處在天地之間，天、地、人三才各居其位。天陽剛健動而生物生人，有知之用，但其無思無慮又不可名為「知」；地陰柔委順而成物成人，有能之用，但其塊然已實已靜，無從見其「能」。唯人受天地之中以生，而知、能載之於心，人的出現彰顯了天地知、能的大用。所以，「以我為人乃有物，則亦以我為人乃有天地」⁸，人的生存活動體證了天地的實有。在此基礎上，夫之進而說明人也是天地的產物，所謂「無有天而無地，無有天地而無人」⁹。此即是人與天地互相為體。天、地、人各有其職分，以人僭天或存天棄人，三者都各失其體，要麼天如提羈者而人如傀儡¹⁰，要麼人是神人而天地為糟粕；天、地、人又交相為用，離天地而言人或離人而言天地，三者均失其用，天地是一個冷冰冰的抽象自然世界，人也是一個孤零零的抽象個體。而王夫之總是在人與天地、形色與道之間彰顯一個互成的境域。「道定而德著，則曰『山澤通氣，雷風相薄，水火不相射』；德至而道凝，則曰『水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣』。其理並行而不相拂矣」¹¹。人之德和天之道是雙向生成的：天地定位，陰陽之氣交感相通，則各正性命，山與澤通氣，雷與風交相驅逐，而水火則不相容，人的德行也彰顯出來，所謂「道定而德著」；而人在生存實踐過程中，行道有得於心而成至德，以德制天道之用，則水火不容又可互相為用，雷風雖相薄而不相悖亂，山澤氣息相通，所謂「德至而道凝」。一個自然自在的世界，一個人文自為的世界，並不是存在兩個不同的世界，而是「其理並行而不相拂矣」。人的實踐生存活動將自然與人文、自在與自為有機的統一起來，在人與天地、形色與道的互成中顯現了最為真實的人之生活世界。所以，夫之言「有雲者，實有之而可昭昭然揭日月以行者也」¹²，「有」作為「實有」當然是日月更替、四時運行的自然世界，但它是從人的生存視野中敞開出來的，根本上仍然是人的世界。由此，王夫之堅決反對脫離人的生存體驗，而從抽象思辨的眼光談論世界的有無問題。

（二）、「天下之有無，非思慮之所能起滅」——對「空」、「無」思

辨學說的批判

⁸ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第905頁。

⁹ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第903頁。

¹⁰ 「提羈者」、「傀儡」相對的說法，語見「天使令之，人其如傀儡，而天其如提羈者乎？」王夫之著：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，第456頁。

¹¹ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1077頁。

¹² 王夫之著：《尚書引義》，《船山全書》第2冊，第403頁。

從「守正道以屏邪說」¹³而言，夫之明有，一則是爲了反對佛老的空無；一則更是反對當時學界空談誤國的蹈虛之風。其子王啟即認爲夫之是「明人道以爲實學，欲盡廢古今虛妙之說而返之實」¹⁴。

王夫之雖然認爲，天下之「實有」本身是一個生存實踐的體證問題，但爲了反對佛老以及宋明理學中尙「無」的理論傾向，他又從哲學思辨的角度論證「空」、「無」之說的荒謬性。

關於「有」、「無」孰先孰後之爭，一方面，王夫之認爲這是從語言邏輯的角度才存在的問題。在一般的語言表達中，「有」和「無」都是相對而言的，老子即已言「有無相生」。但是在邏輯先後上，到底是以「無」界定「有」，還是以「有」界定「無」呢？夫之認爲，語言表達的「有」和「無」不能停留在語義自身結構的自恰上言，而必須落實到語義的具體所指之物上言。如果「無」根本就沒有一個具體所指的存有物，我們就不可能在不存在的基礎上談論「有」。因此，正是從強調語義使用時的具體所指的角度，夫之認爲「有」優先於「無」，「無」是針對「有」而言的，「言無者……就言有者之所謂有而謂無其有也」¹⁵。比如，不能說「龜無毛」，因爲烏龜本來就沒有毛，既然不存在「有」，也就談不上「無」；而只能說「犬無毛」，犬本來「有」毛，因此才可能說「無」毛。在夫之看來，凡言「無」，都已經預設了「有」作爲前提，「既可曰無矣，則是有而無之也」¹⁶。王夫之強調，語言表達必須落實到語義的使用上。所以，凡是能被言說的東西都必須實有其存在，「言者必有所立，而後其說成」，「無」則無其實，那麼言「無」也就不成立了，「今使言者立一無於前，博求之上下四維古今存亡而不可得，窮矣」¹⁷。

另一方面，提倡「無」之學說的人，只是從感性直觀的角度，將能見能聞的稱作「有」，而將不可見、不可聞、不可言的東西就視爲「無」，這就混淆了有無和幽明。可見可聞，是說人的感官能直接感覺之物，其實是「明」，當然也是「有」；不聞不見，是囿於人的感官能力所限無法聞見而已，它們並不是「無」而只是「幽」，「幽」也是「有」，人可以由「明」之「有」而探求「幽」之「有」。幽、明皆有，「不略於明，不昧於幽，善學思者也」。¹⁸夫之說：

¹³ 王夫之著：《大行府君行述》，《船山全書》第16冊，第73頁。

¹⁴ 王夫之著：《大行府君行述》，《船山全書》第16冊，第73頁。

¹⁵ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第411頁。

¹⁶ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第415頁。

¹⁷ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第411頁。

¹⁸ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第411頁。

目所不見，非無色也。耳所不聞，非無聲也。言所不通，非無義也。故曰「知之為知之，不知為不知」。知有其不知者存，則既知有之矣，是知也。因此而求之者，盡其所見，則不見之色章；盡其所聞，則不聞之聲著；盡其所言，則不言之義立。雖知有其不知，而必因此以致之，不迫於其所不知而索之。此聖學異端之大辨。¹⁹

耳目眼力所窮之處，並不是無色、無聲、無義，它們只是幽隱難見而已。孔子所謂的「知之為知之，不知為不知」正是告訴人們，真正的「知」是體知到既存在「可知」之「有」、又存在「不知」之「有」，而不能以感官耳目的所知與不知來斷定或「有」或「無」。如果單憑感性直觀，凡是感官所不及、力所不能逮的地方就說成「無」，那就會導致一種廢棄人道努力的懶人哲學。「尋求而不得，則將應之曰無。姚江之徒以之。天下之尋求而不得者眾矣，宜其樂從之也」²⁰，夫之認為這是陽明心學的癥結所在之一，心學的盛行在一定程度上正是迎合了大眾畏難求獲之心。而正確的態度和做法，是不為幽隱所迷惑，據其「明」而致其「幽」，因其所見、所聞、所言、所知而「盡」之，不停留在感性直觀，而是在生存實踐中「致之」、「索之」，則幽隱之有也得以顯著，「不見之色章」、「不聞之聲著」、「不言之義立」。異端之弊，要麼是棄「明」而急迫于索「幽」，要麼是滯於「明」而不由以致「幽」，其結果都是誣幽隱為無實無有，而以虛無為自得。

夫之批評各家關於有、無的爭論，因為他們或從思辨認識的角度出發、或從感性直觀的角度出發，而不懂得「與其事」、「親用之」的生存實踐的道理，才導致了所謂「有生於無」、「無生於有」的各種假問題。而夫之所謂的明「有」，並不是和「無」相對而言的抽象概念。「有」是會意字，即以手持肉²¹，正是人鮮活的實際生存體驗。「『天下何思何慮』，則天下之有無，非思慮之所能起滅，明矣。妄者猶惑焉」²²。天下之「有」不是思慮之所現，在思慮之前，天下之「有」已經不可剝奪的巍然挺立於此。

如上所言，王夫之自人而明兩間之有，既不是一種自然主義，也不是一種

¹⁹ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第401頁。

²⁰ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第411頁。

²¹ 清人吳穎芳曰：「肉在手為有，從又肉，又亦聲。」關於「有」字訓詁的討論，參見李圃主編：《古文字詁林》第6冊，上海：上海教育出版社2002年版，第505-507頁。

²² 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第414頁。

理論思辨的獨斷論，它就是天地人合一的鮮活生存體驗。「兩間之有」涵括人、自然、社會的所有方面，而「有」通過人的生存實踐彰顯出來。在佛老通過「空」、「無」，理學家通過天理或心體解釋世界之前，世界已經確然在場，這就是王夫之「有」的生存體驗。進一步，夫之以「可依者有也，至常者生也」²³的人物相待共生的生機天地論證「破塊啟蒙，燦然皆有」²⁴的器世界。

二、「破塊啟蒙，燦然皆有」的生存世界

熊十力言王夫之之學「尊生以箴寂滅，明有以反空無」²⁵，是非常有見地的。「有」的體驗展現了人通過親身介入世界而與天地庶物人倫相依相成、相待而有的生存圖景，同時也顯明了人生天地間鮮活流淌、生機勃發的生命活動之流，所謂「可依者有也，至常者生也」。

（一）、「其常而可依者，皆其生而有」——「生而有」的感性世界

和感性生命

王夫之從人的實際生存體驗出發，論證了整體天地的真實存有性。他進而說明「有」之所以是「實有」，那是因為「有」都是「生而有」或「生生而有」²⁶。「生」是鮮活的生命和自然的氣息，它表明了天地人物存有的真實性；「生」又是無限生機和充沛活力，這說明實有的世界更是一種生生不息的健動之「有」。

在王夫之的哲學中，「生一有一動」是一體相通的，言「生」即意味著「動」和「有」、意味著「變」和「新」。所以「生而有」是生生相續、健動不息、日新富有，天地如此、萬物如此、人生亦如此。天地間最為真實、至常和不變的恰是生生之有。由此，夫之肯定「生而有」的感性世界和感性生命在生存論上的第一優先性，而反對任何試圖超越感性世界和感性生命的厭生、棄世和賤身

²³ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第887頁。

²⁴ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第887頁。

²⁵ 蕭蓬父主編：《熊十力全集》第4卷，武漢：湖北教育出版社2001年版，第140頁。

²⁶ 「生」是會意字，象草生出土上，意味著生機、生長、生成，《易傳》更有「天地之大德曰生」、「生生之謂易」的說法。「生生」在中國哲學的語境中象徵著生命、活力、趨時更新，但又不是脫離大地，「生」就是在天地之間的「生」。宋儒更以「生生者仁」而賦予了「生」以倫理學上的涵義。「仁」不是一個抽象的概念，在儒家就體現為親親、仁民、愛物，正德、利用、厚生的現實人倫實踐和社會生產活動。

的觀點。

佛教以生命爲無常、身體爲臭皮囊，直至絕己絕物、厭生趣死，而以涅槃寂滅爲真；道家以身爲大患、哀樂爲當絕，直至絕聖棄智、芻狗萬物，而於陰陽外求長生、於形器外求道，以無爲常、以喪爲真；²⁷理學家則以形色爲不善之源，於氣質外求天理，存理而遺人。王夫之認爲，這些理論的出發點都錯了，他們都忘記了「生而有」這個頑強的感性現實，生命活動和生存實踐才是活生生的源頭。我們不是從無而言及有、不是從滅而觀照生、不是在心外別有身，而是必須從「有」、從「生」出發！可以看出，王夫之對於人的生活世界的態度，從來不是一種自然的、唯意志論的或思辨的眼光，而是一種生存的眼光。

自然的眼光主張任物，物自物、人自人。物本來是自治自洽的，人的存在根本就改變不了物本然自有的情勢。因此，以人治物就擾亂和破壞了物，人只是隨物變化的消極反應者。按自然主義的觀點，正確的做法應該是廢棄人爲、絕聖棄智，因任物理時勢而隨波逐流。唯意志論的眼光主張任人，人是世界的一切，物不過是人的工具和手段而已，所以可以不察物理、不度形勢而任己爲所欲爲。思辨的眼光則認爲，執著於物是妄、執著於人也是病，因爲人物、形色、情才都不過是心識的表像，是需要棄絕的糟粕。故只需收斂把持住靈妙之心，不爲氣質物欲所擾；或者乾脆滅情滅身、絕己絕物，追求世外的寂滅真境。這三種眼光都是企圖脫離人的感性生存體驗，將人與天地、心與身看做是一種外在的、單向的關係。王夫之則是從生存的眼光出發，在主客相分、身心二元、物質與精神對立之前，人首先置身於「生而有」的感性世界之中。他說：

其常而可依者，皆其生而有；其生而有者，非妄而必真。²⁸

人就是作爲感性生命存在的生而有者，即也是至常可依者，「人者，生也。

27 夫之批評佛老的虛無觀，他說「索真不得，據妄爲宗，妄無可依，別求真主。故彼爲之說曰『非因非緣，非和非合，非自非然，如夢如幻，如石女兒，如龜毛兔角；捏目成花，聞梅生液；而真人元位，浮寄肉團，三寸離鉤，金鱗別覓。』率其所見，以真爲妄，以妄爲真。故其至也：厭棄此身，以揀淨垢；有之既妄，趣死爲樂；生之既妄，滅倫爲淨。何怪其裂天彝而毀人紀哉！若夫以有爲跡，以無爲常，背陰抱陽，中虛成實，斥真不仁，遊妄自得，故抑爲之說曰：『吾有大患，爲吾有身；反以爲用，弱以爲動，糠批仁義，芻狗萬物。』究其所歸，以得爲妄，以喪爲真，器外求道，性外求命，陽不任化，陰不任凝。故其至也：絕棄聖智，顛倒生死；以有爲妄，鬥衡可折；以生爲妄，哀樂俱舍，又何怪其規避晝夜之常，以冀長生之陋說哉！」見王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第886頁。

²⁸ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第888頁。

生者，有也。有者，誠也」²⁹。人作為「生」，生而有身，其體為性、其顯現為形色、其發用為情才，統之於一身，皆真實而無妄。身體（函心性情才）的存有和活動，交融於自然、社會和歷史，它既是生命、又是生活，更是置身於天地之間的生存實踐活動、綿延於古今往來的生生相續。

從人的生命體驗而言，「人有身，而生此身者親也；親生我，而所生者身也」³⁰，身接續著父母先祖、延續為子孫後代。「祖禰之日月，昔有來也；子孫之日月，後有往也。由其同生，知其同死；由其同死，知其同生。同死者退，同生者進，進退相禪，無不生之日月」³¹，身身進退相禪承載著族群的勃勃生機、延續著人類的文化慧命，更以此有生之身籌畫著生命和生活的意義。「守身」而為仁義之藏，以之事親、仁民、愛物；「感身」而有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，喜怒哀樂之情；「修身」而成己成物，明人倫之常、盡庶物之理；「即身」更可以體天道，發為禮樂刑政而以人文化成天下。道家以身為大患、佛家以身為我執、程朱理學以身為障蔽，欲喪身、絕身、不容於身。這些學說都以消極的態度看待此生而有之身，豈不知「賤形必賤情，賤情必賤生，賤生必賤仁義，賤仁義必離生，離生必謂無為真而謂生為妄，而二氏之邪說昌矣」³²。王夫之認為賤身的態度，正是抽離了活生生的感性生命體驗，析心、身為二，從而導致以無、「空」為真的哲學觀點。

人是生而有，天地萬物無不是生而有，「天地之間，流行不息，皆其生焉者也」³³。「生」溝通了人與萬物，而「天地之生，以人為始」³⁴，人的實踐生存活動更表明了人與天地庶物、社會人倫水乳交融的有機聯繫在一起。人既不是消極地應和天地，也不是以天理、本心建構天地，而是人與天地溝通交流、授受往來、互動互成。所以，王夫之認為共生的人物之間是可依者有、相待而有。

（二）、「可依者有」、「相待而有」——人物相待共生的生機天地

從人的生存體驗出發，人與物、身與心、物與物以至器與道、體與用都是相生相成的，「依」、「待」二字生動地說明了這種關係。一方面，人依於物。「一

²⁹ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第421頁。

³⁰ 王夫之著：《四書訓義》（下），《船山全書》第8冊，第464頁。

³¹ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第887頁。

³² 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第889頁。

³³ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1042頁。

³⁴ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第882頁。

眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物起」³⁵，人依天地之精華而生長發育，依天之氣而「以息相吹」，依地之厚而「行地無疆」，依火取暖、依水解渴，更依種粟取物、制器致用的生產實踐而厚生利用；同時，人依天命之有而體仁義之實，依君民親友之倫而行忠孝之道，更依居處恭、執事敬、與人忠的道德實踐而崇德廣業。人總是依於天地、社會、庶物、人倫而生活於世並獲得生命的意義。

另一方面，物又待於人，人的實踐生存活動顯現了天地的妙用。「天地之生，以人爲始。故其吊靈而聚美，首物以克家，聰明睿哲，流動以入物之藏，而顯天地之妙用，人實任之……自然者天地，主持者人。人者，天地之心」³⁶，當言及天地，必是人所活動的天地。人的出現，天地才獲得了自我意識、天道的意義才彰顯出來。人與物雖然都是天所化生，但人獨得天地之靈秀；禽獸與草木終其一生只能任天之用，人則更有人道可以參贊天地的化育。所以，人爲萬物之長、天地之心。天命雖真實無妄，但必待人主動地繼此天命才能成就現實的道德心性，使天之天化爲人之天；天地庶物雖無時無刻不在生成長養人，而人也同時不斷的將自我的性情、目的和價值理想推行於物，使自在之物成爲爲我之物。天化無心，物情靈蠢善惡不齊，必待人的治理、引導、調劑才能各循其當然之則、各盡其當然之用；時勢無常，艱難險阻難料，「惟不得於天而後已可用也，惟見詘于時而後道可伸也」³⁷。人依天地而有，天下待人文以化成。

從體用關係的角度而言，人及其開顯的人道是「體」，而具體的天下之物是「用」。王夫之說：「天下之用，皆其有者也。吾從其用而知體之有，豈待疑哉！用有以爲功效，體有以爲性情，體用胥有而相胥以實，故盈天下而皆持循之道。」³⁸人與物相依相待，「體用胥有而相胥以實」。王夫之認爲，既往哲學都是將體用分作兩截，或「立體而廢用」、或「體不立而一因乎用」³⁹，他都堅決反對。夫之主張「體用胥有」，而且是「從其用而知體之有」，即是從經驗事實出發，去體知和認識天道心性、人情物理，「不廢用以立體，則致曲有誠」⁴⁰。因此，作爲天地萬物的「用」不是可有可無的，它恰好是人的本質力量的體現。

³⁵ 王夫之著：《尚書引義》，《船山全書》第2冊，第239-240頁。

³⁶ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第882-885頁。

³⁷ 王夫之著：《尚書引義》，《船山全書》第2冊，第238頁。

³⁸ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第861頁。

³⁹ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第417頁。

⁴⁰ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第417頁。

在人的實踐生存活動中，從「用」上我們看到了「體」，從天地萬物中我們看到了人自己的本性，反過來說，從人身上我們也看到了天地萬物之性。人和天地萬物不是處在一種外在的關係當中，「心無非物也，物無非心也」⁴¹，人與物、身與心始終都處在相依相待、共生互成的有機聯繫當中。

由此，王夫之強烈反對「絕己絕物」之說，「且夫物之不可絕也，以己有物；物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己；物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下」⁴²。人與天地庶物、社會人倫不是分離的、破碎的，人的實踐生存活動使人、物、天地、社會渾然成爲一個有機的整體、一幅活生生的動態畫卷，成爲「破塊啓蒙，燦然皆有」器世界！

（三）、「天下惟器」——生存論視野下的人文唯物主義

王夫之認爲，人的生活世界是一個孕育無限生機和活力，因而是不斷生成著豐富多樣、千差萬別器物的日新富有之世界。他稱之爲「破塊啓蒙，燦然皆有」的「天下惟器」之世界，此世界既不是道家「有生於無」的自然主義世界，也不是佛家泯滅我法的真空世界，當然也不是理學家所建構的純粹理世界，它就是人的實踐生存活動所敞開的「生而有」的感性器物世界。王夫之以佛家的「真空」世界觀爲例，批評佛老以及理學的世界觀，他說：

然則彼之所謂「真空」者，將有一成不易之型，何不取兩間靈、蠢、姦、醜之生，如一印之文，均無差別也哉？是故陰陽奠位，一陽內動，情不容吝，機不容止，破塊啓蒙，燦然皆有。靜者治地，動者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形別質，利用安身，其不得以有爲不可依者而謂之妄，其亦明矣。⁴³

王夫之上述的觀點表明，如果在感性的世界之上再預設「無」、「真空」、「天理」等所謂的本真世界，那麼，現實的世界就如同「印文」一般，成爲被「無」、「真空」、「天理」等「印章」預先設定的模型。如此，充滿多樣性和差別性的真實世界本質上是被消解了，它只是消極的、無差別的模仿物，是本真世界顯現的障礙甚至不過是幻像而已。王夫之正是要批判這種超感性世界的神話，他

⁴¹ 王夫之著：《尚書引義》，《船山全書》第2冊，第242頁。

⁴² 王夫之著：《尚書引義》，《船山全書》第2冊，第239頁。

⁴³ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第887頁。

認為陽變陰合、氣化生生不息的萬有器物世界就是最為真實的世界。對感性世界的肯定就是對天地萬物實有性的肯定，人所生存和面對的世界就是一個品類繁多、豐富多樣而又日新富有的器物世界。

對於器物世界而言，「天下惟器」肯定了「器物」的第一優先性和存有論地位；「破塊啓蒙，燦然皆有」說明了「器物」是「生而有」之充滿生機和活力的真實存在；「殊形別質」強調「器物」的無限豐富性和差異性；「利用安身」則是說明「器物」是在人的生存視野中彰顯，它是指與人的生命和實踐生存活動息息相關的事物⁴⁴。因此，王夫之所言的器物不是抽象或僵死「物質」或「質料」，一方面，他從人的生存出發，體證天下一切自然物的實有性，不能離開人的視野而談論器物的實有，否則就成為獨斷論和機械唯物主義；另一方面，王夫之更是從「與其事」、「親用之」的實踐生存活動出發來理解天下之器物，器物首先不是作為認識物件出現的，而是作為與人類生活相關聯、內在於人的實踐活動中的物事出現的。綜合這兩層意思，王夫之所謂的「器物」是指在人的生存視野下，人所關聯其中、投入其中的生命和實踐活動所及之物，即是從「物事」的角度理解「物」並進而肯定天下之「物」的真實存有；其「天下惟器」的思想可稱之為生存論視野下的人文唯物主義。⁴⁵

從上面的分析可知，王夫之人性生成哲學視野下的「器物」範疇所指是非常廣泛的，它既包括自然的東西，又包括社會的、倫理的、價值的和審美的東西，凡是相關於人的生活 and 實踐生存活動的都可稱之為物，即是立足於「物事」

⁴⁴ 據《玉篇》解釋，「物」即「事」也，又說「凡生天地之間皆謂物也」。參見宗福邦、陳世鐸、蕭海波主編：《故訓匯纂》，北京：商務印書館 2003 年版，第 1403 頁。「事」的本義指官職，古文事、使、史、吏本為一字，後分化，這些字都和人的活動相關。也就是說，「事」總是針對人所從事的某項活動而言。王夫之所理解的「物」和《玉篇》的解釋是一致的，他所說之「物」首先是指人的實踐生存活動中關聯之物，故筆者稱之為「物事」，「物事」就是實踐的活動場；進而，王夫之由「物事」的實踐生存活動體證和認識到天地之間所生之物的真實無妄性。

⁴⁵ 何萍教授認為，馬克思承繼了伊壁鳩魯的「人文主義的唯物主義」傳統，並從「實踐」的角度改造和發展了這一唯物主義思想。參見何萍著：《馬克思主義哲學史教程》，北京：人民出版社 2009 年版，第 44-45 頁。蕭蓬父先生以馬克思主義哲學為參照系，界定王夫之的思想為中國傳統哲學樸素唯物主義的頂峰，並認為王夫之提出了「明確的人文主義思想」。參見蕭蓬父著：《中國哲學啓蒙的坎坷道路》，《吹沙集》，第 20-21 頁。筆者贊同蕭先生的觀點，認為王夫之從人的生存視野來理解「物」，並從實踐生存活動的「物事」出發體證整個物質世界的實有性。因此，筆者將王夫之「天下惟器」思想稱之為生存論視野下的人文唯物主義；而實踐作為人生存的主要形式，王夫之又強調在治器的實踐活動中體知「道」，筆者又稱其為「實踐生存論」。當然，王夫之所謂的「實踐」和馬克思所說的「實踐」有不同的文化背景，但單就馬克思從感性的活動或物件性的活動來界定「實踐」而言，筆者認為王夫之所說的「治器者則謂之道」和馬克思的「實踐」觀有相通的一面。

的角度來理解「物」。因此，王夫之說：「天之風霆雨露亦物也，地之山陵原隰亦物也；則其爲陰陽、爲柔剛者皆物也。物之飛潛動植亦物也，民之厚生利用亦物也；則其爲得失、爲善惡者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也，往聖之嘉言懿行亦物也；則其爲仁義禮樂者皆物也。」⁴⁶不但形色情才、是非得失、爲善爲惡、父子兄弟、嘉言懿行、仁義禮樂等是與人切己相待之「器物」，風霆雨露、山陵原隰、陰陽剛柔、飛潛動植、厚生利用亦都是人所至常可依之「器物」。

一般而言，在王夫之的哲學中，「物」與「器物」可以等同使用。「器」著眼於從「物」之可見可循的角度而言，他對於人有著最爲原初的感性確定性。但在道器對言時，「物」就將可見之「器」和不可見之「道」統一起來。夫之言：「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成。盡器則道在其中矣。」⁴⁷人在盡器的實踐活動中自身就彰顯並生髮出價值和意義，這種價值和意義即是物之道或者器之道。道不是物之外或者器之外的別有一物，它本身就內在於器物之中。所以「物」既不是一個機械的、客觀的物件，也不是道所寄寓的物理空間，而是主客交融、人物身心共與的生命活動場。因此，「盡器則道在其中」，人的實踐生存活動，不僅肯定了感性活動世界的真實性，更實現了人性的價值並體證了天道。筆者由此認爲，王夫之即有而言器、盡器而體道的思想，開啓了不同于程朱理學的生存論範式。

三、「治器者則謂之道」——道器觀的生存論轉向

王夫之道器觀的生存論轉向，集中體現在他所提出的「天下惟器」、「治器者則謂之道」⁴⁸的革命性思想當中。道器範疇來源於《易傳》中的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，其道與器、形而上與形而下對舉的方式引出了中國哲學史上的道器之辨，並尤爲宋至明清的儒者所爭論辨析。吳根友師即指出由宋至明清，道器觀是從「崇道黜器」到「由器求道」，標誌著傳統價值觀向近代性的「崇新求變尚奇」價值觀的轉變。⁴⁹筆者認爲，從程朱理學到明清之際的王夫之，在對道器關係的研究中，他們形成了各自的理論範式並實現了範式的轉換。

⁴⁶ 王夫之著：《尚書引義》，《船山全書》第2冊，第241頁。

⁴⁷ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第427頁。

⁴⁸ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1027、1028頁。

⁴⁹ 吳根友：《從道器觀、公私觀一看傳統價值的近代性轉變》，《船山學刊》，1996年第1期，第51-55頁。

（一）、理本論範式下的「道體器用」說

在宋代，以程朱理學的建立為標誌，儒家理論形態出現了一次重大的改變。不同于漢唐儒家主要關注宇宙的發生問題，理學家更為關注人倫社會的價值根源和終極根據問題。這樣，「天理」成為最高範疇，程朱理學以「理」言「道」，開創了「理」本體論範式⁵⁰，道器範疇因此有了理學式的詮釋和定位。

漢唐儒學流行「以老解易」傳統，道器範疇被描述為「無中生有」、「道生器」的關係。張載首先否定了這種解釋，認為道器不是有無關係而是幽明的關係。他認為，「道」與「器」不過是氣化流行過程中的兩個不同階段，氣化流行即道、氣化流行的凝結則是器。這樣，道器從「有生於無」的關係轉變為氣化過程的不同表現形式，從而將儒家與道家區別開來。

張載以一陰一陽為形上之道，但在二程看來，陰陽之氣仍為形而下，而不是儒家的形上之道。「『一陰一陽之謂道』，道非陰陽也，所以一陰一陽道也……離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者」⁵¹，程頤明確指出道與氣的不同，陰陽之氣是形而下，而形而上之道則是所以一陰一陽者。一陰一陽的氣化流行只是實然的狀態，問題是這樣的氣化流行何以可能，它的根據、動力、原因何在？如果沒有根據和原因，那麼氣化流行就只是一個偶然現象，儒家的一整套理論都將喪失必然性根基。另外，氣化流行何以是如此這般進行而不是別的方式進行，它的規律、規則何在？而所謂的根據、動力、原因、規律正是程頤所說的「所以」。故形而上之道本身不是氣，而是氣化流行得以可能、得以有序運行的根據、動力、原因和規律，這是二程自家體貼出來的「天理」。

在二程，天道和天理屬於同一個範疇⁵²，作為形上之道的「理」上升為本體論的範疇。萬物統一性的根據是「皆有此理」，天地之間只是理而已，一切存在物都依賴理而得以存在，理是最根本、最真實的存在；同時，此理只是自

⁵⁰ 「本體」一詞在中國哲學中，一是指世界或事物本來的面貌；二是指根本究竟義，是表徵所以然和規律的範疇。「理」本體論主要是在後一個層面的意思上使用。張岱年稱程朱理學為「理的本根論」、「唯理論」，一方面，「理」指規律和常則，既是萬物所遵循的規律，也是一物存有的根據和遵循的規律；另一方面，「理」更是宇宙本根，萬物唯有一理、理是一切事物的究竟所以之本根，「所以」即是指眾物「之所以然或所根據以生成之規律」。詳見張岱年著：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社 1982 年版，第 53 頁。

⁵¹ 程頤、程頤著：《二程集》，王孝魚點校，北京：中華書局 1981 年版，第 67 頁、162 頁。

⁵² 據《二程集》記載「棣問：『天道如何？』曰：『只是理，理便是天道也。』」見程頤、程頤著：《二程集》，第 290 頁。

在的存在，「已何與焉」，它不是被創造物、沒有存亡加減，而是大全，「元無少欠，百理具備」。⁵³在這兩層意義上，理成為終極性、根本性、普遍性、恒常性的實存，亦即是理本論。程頤又用「體用一源，顯微無間」來說明道器、理事、理象的關係，從而有道器一源、道體器用之說。及至朱熹，成理學之大成，道器關係在他的哲學體系中，就首先表現為本原論上的理氣關係和稟賦論上的理物關係。朱熹說：

若論本原，即是有理然後有氣，故理不可以偏全論。若論稟賦，則有是氣而後理隨以具，故有是氣則有是理。⁵⁴

朱熹是從「本原」和「稟賦」兩個角度論述理氣關係。「本原」是指終極性的根源，推本溯源的說，是理先氣後。不過，這個先後不是時間上的概念，而是理論上的邏輯先後，凸顯理氣的不雜。從理是本體、本原的角度說，理是氣及氣化流行存在和發生的根源、根據，其重點在所以然之理。「稟賦」是針對具體、個別的器物而言，則是理隨氣具，有什麼樣的器物就必具其當然之理，凸顯在具體器物上理氣的不離。此時，理是指具體器物的本質和規律，重點在當然之則。無論是「本原」角度，還是「稟賦」角度，朱熹都強調理氣的不離不雜，而且作為所以然和當然之則的「理」更為根本。他將描述「道器」關係的形上形下之分用於區分「理氣」，於是便有「形而上者謂之理，形而下者謂之氣」之說。此時，理與氣都是在「本原」的層次上說，「氣」指陰陽二氣，「理」是所以陰陽者。而道器關係就轉換成理物關係。對任一具體事物而言，理氣渾然一體，道器相須。但道器畢竟是兩個異質的東西。器本身不是自足的、擁有內在價值的，它需要「道」寄寓其中賦予其意義。所以，朱熹又強調「道器之間分際甚明，不可亂也」⁵⁵。器只是承載道的工具，道與器也是一種外在的結合。朱熹最終要堅守的仍然是作為形上之「理」的終極性和純粹性。⁵⁶因此，

⁵³ 程頤、程頤著：《二程集》，第33頁、30頁、31頁。

⁵⁴ 朱熹撰：《晦庵先生朱文公文集》（四），《朱子全書》第23冊，第2863頁。

⁵⁵ 朱熹撰：《晦庵先生朱文公文集》（四），《朱子全書》第23冊，第2755頁。

⁵⁶ 蕭漢明老師認為，朱熹是理氣論上的「本原」、「稟賦」二重觀，可勉強稱之為理氣合一的本體論。一方面朱熹強調理氣合一，這是從稟賦論的角度言；但另一方面理氣又是相分的，理是氣之本，這是從形上形下區分的「本原論」而言。詳見蕭漢明著：《〈周易本義〉導讀》，濟南：齊魯書社2003年版，第36-42頁。陳來認為，對朱熹的理氣關係，從橫的層面涉及「論本源」與「論構成」兩個不同問題；從朱熹思想演進縱的層面而言，早年是理本論前提下的理氣無先後說，再經理先氣後說、理生氣說，晚年定論為理的邏輯在先說。「邏輯在先說是在更高形態上返回本體論思想，是一個否定之否定……在本質上，是以不同的形式確認理對於

理學家所說的道體器用、道器相須，流露出的卻是貴道賤器的理論傾向。

理本論思維範式，為現實世界的人和人倫社會提供了終極的存在根據和價值信仰根源，並從根本上保證了儒家倫理和道德規範的絕對性、必然性、恒常性和普遍性；而且，無論是「性即理」、還是「心即理」，都高揚了人的道德理性和道德尊嚴，增強了人的道德自律意識。但是，「理」的本體論範式，在學理上會使「理」無限超撥于現實的人文世界而成為一種它在的、絕對靜止的實體，從而使「理」喪失其本有的鮮活而豐富的內涵，其結果是立一「理」以限事限物。而在專制社會後期，理學意識形態化後，導致倫理異化，動輒以理殺人，理學成為了一種抹殺人文意識、取消人的主體性和個體性的倫文主義，人消失在絕對的「天理」視野中。這時候，需要一種人文主義的覺醒，而明清之際天崩地解的形勢，為範式的轉換提供了機緣，最終滋生了王夫之人文主義視野下的生存論範式，道器關係也轉變為「由器求道」、「治器顯道」的新的詮釋方式。

（二）、生存論範式下的「治器顯道」說

儒家闡釋《易傳》思想的大傳統，都是以「幽明」、「隱顯」、「微著」的範疇來表徵形上形下、道器的區別。在這一點上，王夫之是接著講，用「隱顯」的範疇區分道與器、形而上與形而下。

王夫之認為「形而下」是指成形以後、形之成乎物而可見可循者，這是「顯」的領域；而形而上是「隱而未見」的領域，其前是「未形而有隱然不可踰之天則」以及成形後「可用以效其當然之能者」，前者是未形時之隱然不顯，後者是成形後「隱於形之中而不顯」，這兩者其實對應于理學家所說的「所以然」與「當然之則」。但夫之緊接著說，「乃必有其形，而前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定，故謂之『形而上』而不離乎形」⁵⁷。這句話非常關鍵，是說只有從現實中的器物出發才能把握道，道才得以著、得以顯、得以定。天下的器物並不需要其它任何外在的實體支撐其存有，器自身就內在擁有價值和意義。正因為器的存在才有所謂道，「道者器之道，器者不可謂之道之器也」

氣的第一性地位」。見陳來著：《朱子哲學研究》，第99頁。學者們的普遍觀點都認為，朱熹的道器論是其理氣關係說在「稟賦」或「構成」論上的表現，因此道器關係在朱熹思想中雖然強調相須不離，但卻也不能混淆道與器的區別，作為本體論層面或規律根據層面而言的「道」對於「器」具有邏輯在先性。

⁵⁷ 王夫之著：《周易內傳》，《船山全書》第1冊，第568頁。

⁵⁸。所以，王夫之首先要肯定的是人在生存實踐中所直接遭遇到的器物或事務。而人與器物的關係不只是主客二分的認識論關係，人本身就是作為治器者生存於天地之間。也正是從人的生存視野出發，對同是一「物」才有了道器之分。他說：「『謂之』者，從其謂而立之名也。『上下』者，初無定界，從乎所擬議而施之謂也。然則上下無殊畛，而道器無異體，明矣。」⁵⁹「從其謂」中「謂」即是「從乎所擬議」中「擬議」的意思，「擬議」是指揣度商議；揣度商議只可能是人的行為活動，故「從其謂」的主語是人。那麼，此處用「謂之」即是說，其實本沒有形上形下、道器之分，只是因人的實踐需要而進行的命名區別而已，「於彼固然無分之地而可為之分，故曰『謂之』，我為之名而辨以著也」⁶⁰。道與器不是簡單的並列、蘊含、互相臨近或者一前一後的兩個不同的東西，也不是本質與現象、真實與虛假、目的與手段的區別。在王夫之看來，無論是漢唐儒宇宙發生論下「道先器後」的時間上區分，還是宋明儒理本論下「道體器用」的邏輯先後劃分，都沒有真正理解道器關係的實質。按照王夫之的理解，道器之別其實是從人的生存實踐的角度給予的一種命名上的區分，「上下皆名也，非有涯量之可別者也」⁶¹。由此，與程朱理學相比，王夫之的哲學視域發生了一個根本的轉變。他不以天理為首出，而以生活世界中從事著治器活動的人為首出，開啓了道器觀向生存論範式的轉換。

從人的生存實踐出發，「盈天地之間皆器矣」⁶²。器不是外在於人的被觀察者、被研究者、被解釋者，而正是在人的治器活動中「器」的真實性得以顯現並獲得肯定。首先，夫之強調「器」在人的生存意義上的優先性，「無其器則無其道」⁶³，「據器而道存，離器而道毀」⁶⁴。人文世界中標舉的聰明睿智、仁義中和、大公至正、利用、厚生、正德之道，那是因為有耳目心思、人與事、禮樂刑賞、水火金木土、谷蔬絲麻、君子父子之器才彰顯出來。有了弓、矢才有射道，有了車、馬才有禦道，道依器存。「器而後有形，形而後有上」⁶⁵，有了器方能形著形上之道；有了具體、個別的事物才顯現其規律和法則。因此，人生存的出發點不是抽象的理與道，而是人活動所及的物與器，「因物而見理

⁵⁸ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1027頁。

⁵⁹ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1027頁。

⁶⁰ 王夫之著：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，第539頁。

⁶¹ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1028頁。

⁶² 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1026頁。

⁶³ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1028頁。

⁶⁴ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第861頁。

⁶⁵ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1029頁。

焉，因器而見道焉」⁶⁶。

其次，器之道必須通過人的治器活動而表現出來，「自其治而言之，而上之名立焉」⁶⁷，「治器者則謂之道」。「治器」與「制器」不同。「治」是「治理」的意思，「治器」表明人在與物打交道的過程中認識和實踐不斷深入的過程，通過這一過程就體認了道。「制器」則是指製作某種器物，它尚需要治器過程所體證之道作為前提。夫之說：「聖人之所不知不能者，器也；夫婦之所與知與能者，道也。故盡器難矣；盡器，則道無不貫。盡道所以審器；知至於盡器，能至於踐形，德盛矣哉！」⁶⁸日常狀態，一般人似乎都懂得一些道理甚至可以說出一番道理來，但是這些道理要麼停留在自然領會和隨便閒聊的層次、要麼停留在空談心性的思辨妙悟層次。他們從來沒有全身心地投入到一個現實的器世界，也就沒有竭盡耳目心思知能之才在艱難反復的治器過程中切身體道的生命體驗。所以，夫之認為，知「道」一般人都可以，而治器連聖人都有難以做到的地方。但是真正的「道」只存在於人躬行實踐的盡器活動中。所謂「行而後知有道；道猶路也。得而後見有德；德猶得也」⁶⁹，盡器的實踐過程就是不斷深入地體道和認識道的過程，盡器有所體道而凝成自身的德性反過來又能更好的指導盡器的實踐活動。人總是處在實踐場中，「盡器一體道一凝德一審器」就是一個螺旋上升的無止境過程。既然人的治器實踐活動是一個動態的歷史過程，那麼，道也是一個動態發展的過程。朱熹的理本體論，以理為道，道作為恒存的實體本身是無所謂變化的。而夫之認為「道」隨著治器實踐活動在歷史長河中的展開和深入會因時萬殊、變化日新，「漢、唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣」⁷⁰。王夫之生存論視野下的道器觀開啓的是一個健動開放、求新尚變的社會和一個德性日新、不斷生成和發展中的個人。

最後，人通過身體力行而盡器，盡器則道在其中，道得既成就了自身的德性、也創造了日新開放的人道事業。由此，王夫之提出了「天者器，人者道」的嶄新觀點。他說：「天下之器，皆以為體而不可遺也。人道之流行，以官天府地裁成萬物而不見其跡。」⁷¹這就將自然之天看做是人的實踐物件之器，人充分竭盡其耳目心思之才、發揮其自主能動性，以其合目的的理想和價值改造

⁶⁶ 王夫之著：《四書訓義》（上），《船山全書》第7冊，第328頁。

⁶⁷ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1028頁。

⁶⁸ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第427頁。

⁶⁹ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第402頁。

⁷⁰ 王夫之著：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，第1028頁。

⁷¹ 王夫之著：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，第405頁。

自然之天，從而創造一個人文的世界。這樣，王夫之生存論視野下的「治器顯道」說，就高揚了作為實踐主體的人之地位，開發出了帶有近代性質的「竭天成能」的主體性哲學。

綜上所言，正是人在發揮其主觀能動性的親身治器、盡器的實踐生存活動中彰顯了人之道與天之道。作為實踐主體的人在治器的過程中，人之性顯現於物，人現實地體證了人之爲人之道；同時，物也作用於人，物之所以然和當然之道也爲人所體知和認識。而無論是人之道亦或物之道，都要從天道氣化流行、一陰一陽之和所成的「物事」上言。由此，王夫之在《周易外傳》中從人的生存實踐出發，即「人」而言「有」，即「有」而言「器」，即「器」而言「道」，即「治器顯道」的過程而論證其「天下惟器」的思想，人生天地間就是置身於器世界從事治器活動的實踐生存過程。

【參考文獻】

一、傳統文獻

1. 宋·朱熹撰：《晦庵先生朱文公文集》（四），收入《朱子全書》。
2. 清·王夫之著：《周易內傳》，收入《船山全書》。
3. 清·王夫之著：《周易外傳》，收入《船山全書》。
4. 清·王夫之著：《尚書引義》，《船山全書》第2冊。
5. 清·王夫之著：《四書訓義》（上），收入《船山全書》。
6. 清·王夫之著：《讀四書大全說》，收入《船山全書》。
7. 清·王夫之著：《思問錄內篇》，收入《船山全書》。
8. 清·王夫之著：《張子正蒙注》，《船山全書》。
9. 清·王夫之著：《薑齋詩集》，《船山全書》第15冊。
10. 清·王夫之著：《大行府君行述》，《船山全書》第16冊。

二、近人論著

1. 唐君毅著：《中國哲學原論·原教篇》，（北京：中國社會科學出版社 2006 年版）
2. 勞思光著：《新編中國哲學史》（三卷下），（桂林：廣西師範大學出版社 2005 年版）
3. 蕭蓬父著：《船山哲學引論》，（南昌：江西人民出版社 1993 年版）
4. 何萍著：《馬克思主義哲學史教程》，（北京：人民教育出版社 2009 年版）
5. 蕭蓬父著：《中國哲學啓蒙的坎坷道路》，收入《吹沙集》
6. 吳根友：《從道器觀、公私觀一看傳統價值的近代性轉變》，收入《船山學刊》
7. 李圃主編：《古文字詁林》第6冊，（上海：上海教育出版社 2002 年版）
8. 張岱年著：《中國哲學大綱》，（北京：中國社會科學出版社 1982 年版）
9. 蕭漢明著：《〈周易本義〉導讀》，（濟南：齊魯書社 2003 年版）