

# “日生日动”与生存的时间性命题 ——王船山“时”观解析

韩振华

(北京外国语大学中国语言文学学院, 北京, 100089)

**摘要:** 关于“生存与时间”的理论命题, 王船山在其多部著作中阐述了丰富而独特的思想。王船山认为从“气一形一神”三个角度看, 人的生存都是“日新”的, 与之相应, 他强调“今日”、“刻刻”的重要性, 主张“日生日动”, 通过建立一种奋发有为的人生观, 实现生命永恒的内在超越。

**关键词:** 王船山; 日生日动; 时间; 生存

**中图分类号:** B83

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2009)02-0170-05

人是在“世”存在的, 也就是在“时”存在的。人是时间中的存在物。人的生老病死、思虑烦忧, 不是在时间中展开的。古往今来, 东西方的哲学头脑对时间问题展开了并继续展开着持久的探讨, 东西方的情感心灵也对人生问题进行了并进行着不尽的求索。就拿中国的诗人墨客来说吧, 他们在“人生代代无穷已, 江月年年只相似”(张若虚)、“恨无壮士挽斗柄, 坐令东指催年华”(陆游)中感叹着世界的永恒与人生的瞬息, 在“人事有代谢, 往来成古今”(孟浩然)、“东流不作西归水, 落花辞条羞故林”(李白)中咏吟着时光的绵延与不可逆, 在“又不道, 流年暗中偷换”(苏轼)、“我掩着面叹息, 但是新来日子的影儿又开始在叹息里闪过了”(朱自清)里唱着“人生苦短”的悲歌, 更不消说中国古代有那么丰富的悼诗唁文了……时间与人生如此紧密相联, 以至于我们无法将它们分别开来。

船山也主张, “人者, 以时生者也”(《读通鉴论·卷十四·孝武帝》四)。他有一根粗壮而敏锐的感性神经, 时时要对易逝的时光发表感慨。船山具有某种“向死而生”的精神, 虽然也会感叹“衰年”、“衰颜”、“雪鬓”、“华发”、“银丝”(“镜中白发为谁生”、“无凭留得满头霜”、“苍天茫茫吾老矣”, “青髭无伴难除雪, 白发多情苦恋头”), 也会苦恼于“病骨”、“久病春难待”, 但他更能在逆境穷时之中张显昂扬向上的精神。在人生观上他信仰着“全生全归”, 他安慰自己“全归夫何憊”, “寓形良有涯, 勿为化所惊”, 所以当吟了一

句“生亦不可期”之后, 他要紧跟着吟一句“死亦不可悲”; “老夫病中亦自强”, 他甚至把玩着自己的病躯衰颜: “我身真为病为徒”, “不惜镜中人易朽, 只笑恒河皱”, “病骨喜衣轻”。他是晓得“吾生在天地, 岂复有竟时”的道理的, 所以他把“阿鼻狱”比作“蓬莱岛”, 说“应认取, 者下回分解, 别有风流”。<sup>[1]</sup>

在《感遇》一诗中, 他写道, “万岁亦匪他, 今者为我始。条绪皆芬芳, 勿为叹逝水”<sup>[1]</sup>, 永恒(“万岁”)不是别的, 就在于当下(“今者”), 因此不必悲叹过去, 只需瞩目于每一个现在。船山这种诗思在他的理论著述中多有呼应, 这里我们将展开一下论述<sup>[2-3]</sup>。应该说, 这种“万岁”融于“今者”的思想并不是船山首创, 据陈赟博士研究, 船山说“往古来今, 则今日也”(《周易外传·系辞上传第五章》一), 这种看法在先秦的荀子那里就有了<sup>②</sup>。那么, 船山到底是在哪个层面上表达这一思想呢? 笔者认为, 我们可以从“气一形一神”的三维结构来看。

## 一、“日新”是气化作用的结果

船山哲学以“气”为宇宙万物之本。他认为, 天人合一于气, 气的存在样态是运动, 天地是变易的。时间问题于是总是与这种气运动和天地的变易联系在一起。张祥龙先生认为, “‘时间’乃‘变易’的一种化身, 是最原本的一个哲学问题”<sup>[4](#2)</sup>, 这种看法是

收稿日期: 2008-09-14

基金项目: 北京外国语大学校级青年课题“王船山美学研究”(课题编号: 07018)

作者简介: 韩振华(1979-), 男, 山东淄博人, 复旦大学哲学博士后流动站博士后, 北京外国语大学中国语言文学学院讲师, 主要研究方向: 中国美学, 文艺理论。

准确的。笔者在这里要补充的是，“变易”乃“生”的一种化身，“生”的过程也就是时间的展开过程。正因如此，对于《周易·系辞下》中“天地之大德曰生”一语，船山推崇备至，主张“凡为德者，莫匹其大”（《诗广传·小雅》三九）。

船山认为，今天广袤无垠的宇宙就是气运动并累积沉淀下来的结果：

上天下地曰宇，往古来今曰宙。虽然，莫为之郭郭也。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。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大。二气絪縕而健顺章，诚也；知能不舍而变合禅，诚之者也。（《思问录·内篇》）

宇宙的形态是“久”、“大”，其实质则为阴、阳二气的絪縕变合，船山把这个过程叫做“诚”。“诚”是实、有的，是在“动”的过程中展开为宇宙的条理（“健顺”）。唯有气之运动，宇宙、天地才是变化日新的。天地“诚”这一原则是永远不变的，变化的是天地万物的存在样态：

天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷，非昨日之风雷，是以知今日之日月，非昨日之日月也。风同气，雷同声，月同魄，日同明；一也。（《思问录·外篇》）

“时间”标示了天地万物的变化，不同时间段中的天地万物在样态上是不一样的，尽管其中的“道”、“德”、属性（气、声、魄、明）是永恒不变的。那么，如何在这“天地之化日新”的过程中把握事物变化发展的时机，预知天地运行的趋势呢？船山认为要从当下的“几”中看：

日者，天之心也。则自今日日出以至于明日日出为一日，闾辟明晦之几，定于斯焉。（《思问录·外篇》）

“几（机）”与时间相关，然而其实质乃是“贯穿太极絪縕状态及其自我蓬勃开展全过程的内在根据与动力”<sup>[5](178)</sup>，所以说，“几”是勾连宇宙本体与事物与人的存在的元素。正因为每时每刻的宇宙都是“上天下地”、“往古来今”的累积，“畴昔之天地，死于今日；今日之天地，生于畴昔”（《老子衍·六章》），所以观宇宙大势就应观今日、当下、目前、现在的天地变化之“几”。换句话说，今日（或当下、目前、现在）才是宇宙的“轴心”。正是在这个意义上，船山才在宇宙论层面上强调“今日”的特殊性：

昨日之日，为今日先。荏苒来兹，仰今为缘。（《读易赠熊体贞孙倩》）

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。（《周易外传·复》）

父母未生以前，今日是已；太极未分以前，目前是已。（《尚书引义·太甲》一）

船山这种时间观多少让我们想起西方圣·奥古斯丁的三重现在观<sup>[6](38)</sup>乃至现象学家胡塞尔(Husserl E.)对于时间意识的现象学还原，恰如现象学研究专家克劳斯·黑尔德所归纳的，“过去的现在或未来的现在根据它们相对于现实的现在所处的或近或远的位置进行排列。这样，本原地被给予的时间始终以作为其关系中心的现实当下来定位”<sup>[7](20)</sup>。

船山又把这种“今日”观运用到世界（天地）的始、终问题上，亦饶有新意。他特别突出“生”的意义：“生”的本质是气化，气化是持续的，“生非创有，死非消灭，阴阳自然之理也”（《周易内传·系辞上传第四章》）。从气化的角度看，“生非创有”，“生”是时时刻刻都在进行中的，故船山偏言“始”：

天地之终，不可得而测也。以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。（《周易外传·未济》一）

天地始者，其今日乎！天地终者，其今日乎！（《周易外传·系辞上传第一章》三）

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。故曰曾子易簧，亦始也，而非终也。（《读四书大全说·论语先进篇》二）

天地始、终之道不在别处，就在今日的万事万物上体现着，就系著于人的当下生存<sup>⑧</sup>。船山说，“目前之人，不可远之以为道；唯斯道之体，发见于人无所间，则人皆载道之器，其与鸢鱼之足以见道者一几矣”（《读四书大全说·中庸第十四章》一）。道体现在时时、处处，这样看来，《中庸》“道不远人”的精义在实质上亦与时间问题息息相关。

## 二、“今日之官骸，非昨日之官骸”

人是天地万物中的特殊一员，人本身也是在变化过程中的。先就人的形体来看，从小到大、生老病死，都是变化。前引船山诗歌感叹朱颜易老、华发遽生者，皆是目睹自己形体之变化而抒怀；有时他揽镜自照，甚至会感怀“把镜相看认不来”（《鹧鸪天·刘思肯画史为余写小像虽不尽肖聊为题之》）。因此船山认为，“今日之官骸，非昨日之官骸”（《思问录·外篇》）。在讨论孟子的“夜气”说时，船山说“今之雨露，非昨之雨露；则今日平旦之气，非昨者平旦之气，亦明矣”（《读四书大全说·孟子告子上》一八），表达的也是这种时变时新的形体观。同样的，船山反对道

家的先天学说,而代之以后天的修身观与“习与性成”观,亦是基于这种身体观。

“天地之大德曰生”,不但“天地”如此,每一个个体人也是如此,生命的每个阶段、每个时刻都是生,而不只是出生时为生。船山强调:

未死以前统谓之生,刻刻皆生气,刻刻皆生理;虽绵连不绝,不可为端,而细求其生,则无刻不有肇造之朕。若守定初生一日之时刻,说此为生,说此为始,则一受之成型,而终古不易,以形言之,更不须养,以德言之,更不待修矣。(《读四书大全说·论语先进篇》二)

养形是每时每刻进行的,这个过程当然离不开精神的修养。如果我们还是以文、质这种人为区分来看待养形、养性,那么船山主张“文因质立,质资文宣”(《古诗评选·萧子良〈登山望雷居士精舍同沈石卫过刘先生墓下作〉评语》),既强调质的决定性,又强调“文去而质不足以留”(《思问录·外篇》)。事实上,船山是主张“内美”(性)与“充美”(形)相统一的:

闇然而日章,以内美也;和顺积中而英华发外,以充美也。(《尚书引义·卷三·汤诰》)

“和顺”之“内美”与“英华”之“充美”相统一,船山提倡的其实是一种“德容”之美。

### 三、人性日新的实质是人日取天地之理气

就人的精神来说,船山坚决反对道教所谓先天天气形成人之“胎元”,人性不可变更的说法。“胎元”说的是胞胎之气,其根本亦是道家所谓先天之气,船山以“陶模”形容“胎元”,认为“胎元”说从根本上阻断了人修身进德的可能性,与之相对,船山主张“性日生日成”:

命曰降,性曰受。性者,生之理,未死以前皆生也,皆降命受性之日也。初生而受性之量,日生而受性之真。为胎元之说者,其人如陶器乎!“成性存存”,存之又存,相仍不舍。故曰“维天之命,于穆不已”。命不已,性不息矣。谓生初之仅有者,方术家所谓胎元而已。(《思问录·内篇》)

正如《诗经·周颂·维天之命》“维天之命,于穆不已”所示,太虚健动,乾坤资生广生不止;“天命之谓性”,故性命日新,人只需顺生修身,而不可倒行逆施,企图返回所谓胎元或先天之气那里。

性命日生日新,这是一种可革可变的人性论,也是儒家修身理论的基础。天地日动、变动不居,而人则有“生”、“新”,人的性命、身体的“新新”是跟天

地自然的“生生”并进合拍的创造过程。生命常新,生生不息,这反映出中国生命哲学和美学的创造精神。

而在天地间种种生命中,船山一贯主张“立人极”,多次强调“天地之生,人为贵”、“人者,动物得天之最秀者也”,之所以这样说,是因为人能时时吸取万物的精华,充养自身,以通于“神明”,相天参天。船山说:

天地之生,莫贵于人矣。人之生也,莫贵于神矣。神者,何也?天之所致美者也。百物之精,文章之色,休嘉之气,两间之美也。函美以生,天地之美藏焉。天致美于百物而为精,致美于人而为神,一而已矣。……君子所以多取百物之精,以充其气、发其盛,而不惭也。(《诗广传·商颂》三)

人者两间之精气也,取精于天,翕阴阳而发其间明。……天授精于人,而亦唯人之自至矣。维人有道,人自至焉。……知人之道,其参天矣夫!(《诗广传·大雅》一三)

人吸取天地万物之美的过程是时时进行不辍的,这种主张一方面顺应了“天地之化日新”的天道,另一方面突出了“性日生日成”的人道,强调人的责任是“推故而别致其新”,张显了人事的主动性。

船山主张:“性日定,心日生,命日受,非赤子之任也”(《诗广传·小雅》二五),这是一种层累的人性观,人性不必也不会回复到“赤子”的懵懂无知状态。船山借此反对老子的“赤子”说<sup>④</sup>,批评老子“以愚天下而俾失其心”,“亦酷矣哉!”孟子曾说“大人者,不失其赤子之心者也”(《孟子·离娄下》),船山对此做了辨析,强调孟子“非谓恃其赤子之心而为大人也”。不难看出,既重视创新(“日新”)又强调传统(心之“素”)的船山跟明朝中后期主张“童心”说的思想家有着明显的精神隔阂,尽管二者在诗美学思想上反对设立门庭这一点上是一致的<sup>⑧</sup>。从人与文化、传统的关系来看,人是一种文化/历史动物,在人的身上,凝聚着过往的历史经验,人的当下生存显现着人类过往全部实践经验的成果;人通过文化、历史、传统来建构自身,文化、历史、传统也通过每一个个体人来传承自己。作诗为文这些“斯文”事,终归无法脱离文化、传统而存在。船山的这些看法还是比较辩证的。

### 四、日生、日动的生存观

因为始终把目光投注在今日、目前、当下和现在,船山进而借鉴佛教的术语,就主体时间经验的意识结

构来讨论“现在”之于过去、未来、刹那的某种生成意义，他的看法是：

有已往者焉，流之源也，而谓之曰过去，不知其未尝去也。有将来者焉，流之归也，而谓之曰未来，不知其必来也。其当前而谓之现在者，为之名曰刹那（自注：谓如断序一丝之顷），不知通已往将来之在念中者，皆其现在，而非仅刹那也。（《尚书引义·多方一》）

从“念”（意识）的角度看，船山这种时间观跟圣·奥古斯丁、胡塞尔等西哲堪为知音。船山主张“过去，吾识也；未来，吾虑也；现在，吾思也。天地古今以此而成，天下之叠叠以此而生，其际不可紊，其备不可遗，呜呼难矣！”（《思问录·内篇》），以及在另一处用“留”、“期”、“系”三种意识对应过去、未来、现在这时间的三维，都是船山对主体时间意识结构的见解<sup>⑧</sup>。当然，船山真正的看法并不是要如佛教那样把时间化为不真实的“梦幻泡影”，而是要在这种对“现在”的强调中突显当下主体行为的决定性作用。船山的着眼点并不在于对时间意识展开现象学探讨，他关注着的始终是人事，是人当下的选择与目前的实践，即人的当下生存。

以“动”为根底，以天与人作类比，船山主张一种日动、日生、日成的生存观：

天下日动而君子日生，天下日生而君子日动。动者，道之枢，德之牖也。（《周易外传·系辞下传第一章》）

天之与人者，气无间断，则理亦无间断，故命不息而性日生。学者正好于此放失良心不求亦复处，看出天命於穆不已之几，出王、游衍，无非昊天成命，相为陟降之时；而君子所为“不远复，无祇悔”，以日见天心、日凝天命者，亦于此可察矣。（《读四书大全说·孟子告子上篇》一九）

天的动、生与人的动、生合拍一致，这种看法里面蕴含了一种天人合一思维，不过，叙说天则实际上是为了铺陈人事。船山的论述，确乎“最后都是落足于指导人类的生活和实践，特别是建立一种奋发有为的人生观”<sup>⑨</sup>（161）。

而借这种日动、日生的生存观来读史，船山获得了一种较开通的视野。他认为古代圣人亦有自身的盲视与不足，圣人所垂之法虽有不易的一面，但“观天之必有未得，则圣人之必有未得”（《读四书大全说·论语述而篇》八）。古代的制度应对的是古代的“现实”，今日的现实应以变通的眼光来看：“以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之后日者，君子不以垂法。”（《读

通鉴论·叙论四》一）若教条主义地延用古代圣贤的典章制度，则“一切之法，必蔽者也”，他是主张“用今日之才，任今日之事”（《读通鉴论·卷三·武帝》一）的。

以这种生存观来指导人事，船山强调“知时者，可与谋国矣”（《读通鉴论·卷二十五·宪宗》二），他常常赞叹《周易》中“随时之义大矣哉”、“变通者时也”、“与时偕行”的美德。另一方面，他又强调“夫天下之万变，时而已矣；君子之贞一，时而已矣”，“君子之时，君子之一”（《诗广传·小雅》二一），“莫变匪时，莫贞匪时”、“贞者天之干，时者天之恒”，认为变化与贞正都是在时间中展开的，不能只求变化，随波逐流而变得没有原则。所以，“知时者，日新而不失其素者也”（《诗广传·大雅》一九），既要“日新”，“与时偕行”，又要内心贞定，守持正固；船山认为，《孟子·万章下》中赞叹孔子为“圣之时者”，也是这个意思。

做到这一点，也就是做到了孔子自己所说的“君子而时中”。“时中”之“中”，既是体，又是用，“中，体也；时而措之，然后其为用也”，“中，体也；执中而后用也”。“中”是人事修为的至高境界。“中”兼体用，这已经是“中庸”的含义了（“中”是无偏无倚，无过不及；“庸”即“用”，是“中体之用”）。

“时中”的“中”，又通于“中和”的“中”。船山说，“‘时中’之中，兼和为言”，“‘中和’之中，与‘时中’之中，均一而无二矣”（《读四书大全说·中庸·名篇大旨》），“中也，和也，诚也，则就人之德言之，其实一也”（《周易内传·系辞上传第十一章》）。在人事范围内，通过“诚”，在时间性生存中做到“中”，而与天、与人、与己“和”，这毋宁说就是最高的人生境界。做到“时中”，才能“从心所欲不逾矩”，这是人在实践维度上的真正自由。所以可以说，时中的境界与中和的境界一样，都是美的境界。

“日生日动”关系到个体生存的时间性命题。表面上看，船山似乎“执着”于每一个现在和当下，从而局囿在“有限”之中。其实，“无限”就在“有限”之中，“有限”蕴藏着、也开显着“无限”。在当下的生存中，“与时偕行”，与天的健动日新同步，生存在时间之中，又超越于时间之外，这是追求生命永恒的内在超越，是船山“贞生贞死”、“全生全归”命题的题中应有之义。

德国现象学家恩斯特·波佩尔曾经这样描述过个体生存的时间性主题：

“现在”——从而也就是我们的意识——犹如架

在时间这匹骏马上的鞍子，我们坐在上面，像两面人似的前后张望：向着过去，也向着将来。<sup>[6](47)</sup>

以真正的生存智慧参透时间的绵延本质，就不会如“两面人”那样张皇失措。把握了时间的本质，也就把握住了生命的真实。人的存在价值就在“日生日动”的过程中——它指向了在“时间”之上的“永恒”。这是船山“生命超越的美学”。

#### 注释：

- ① 陈赞博士的《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》和邓辉博士的《王船山历史哲学研究》这两种晚近的船山哲学研究著作都用较大篇幅论述了船山的时间观。其中陈赞通过主体的时间性生存论证了“真实的存在”具有的时间性特征，强调“世界的发生过程也就是主体在自身当下的在世活动中揭示存在本身的过程”，详见参考文献[2]本书摘要第3页。邓辉则在“与天同化的生存历史性意识之澄明”命题下，从船山思想中概括出一种“三一”论，并在此基础上突出船山创造了一种融通旧有“天人合一”论与“主客分立”论的全新“天人合一”论，详见参考文献[3]第三章第三节。究其实质，两位博士在形上学层面上其实达成了一致。所不同者，前者立论基于船山“建人极”的生存论思想，我们在这种论述中依稀能解读出某种西方存在论的味道；后者“三一论”的概括则聚焦于“天人合一”这一理论基础。
- ② 《荀子·不苟》有言：“天地之始，今日是也。”
- ③ 陈赞认为船山对天地始终问题的关注表现了他突破宋明理学心性论传统的一面，个体生存的“在世性”在船山那里被推到了前台：“通过天地之始终的探讨，王船山突破了宋明人对于精神生活的内在性的理解，而发现了人的存在的世界性。世界的生成与自我的生成成了一种相互确证、彼此交合的运动。……世界性成了自我的一个基础性的结构”。无疑，这种推论是极精彩的。详见参考文献[2]第256-257页。
- ④ 通行本《老子·五十五章》说：“含德之厚，比于赤子。毒虫不

螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腴作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”

- ⑤ 张少康先生从船山的“心之元声”论出发，认为“自阳明心学延伸而出的李贽‘童心说’、公安派‘性灵说’，都对王夫之诗学中情景交融、现量直观产生了重要影响”（详见参考文献[8]），这种看法恐怕于理未安。强调审美情感的直接性、突出心、意的重要性，固为中国古典美学理论的大传统，但笔者认为不宜过于夸大船山诗学主张与他所不赞同的思想流派的“紧密联系”。
- ⑥ 陈赞《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》第七章“天地之始与性日生日成：时间的存在与存在的时间性”，其中第三小节“识、思、虑：主体的时间意识结构”论述颇详，详见参考文献[2]。

#### 参考文献：

- [1] 王夫之. 王船山诗文集[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [2] 陈赞. 回归真实的存在——王船山哲学的阐释[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2002.
- [3] 邓辉. 王船山历史哲学研究[M]. 长沙: 岳麓书社, 2004.
- [4] 柯小刚. 海德格尔与黑格尔时间思想比较研究[M]. 上海: 同济大学出版社, 2004.
- [5] 萧汉明. 船山易学研究[M]. 北京: 华夏出版社, 1987.
- [6] 恩斯特·波佩尔. 意识的限度——关于时间与意识的新见解[M]. 北京: 北京大学出版社, 1995.
- [7] 埃德蒙德·胡塞尔. 生活世界现象学[M]. 上海: 上海译文出版社, 2005.
- [8] 张少康. 阳明心学与王夫之的《姜斋诗话》[J]. 民族艺术研究, 2006, (4): 20-25.
- [9] 萧蓬父, 许苏民. 王夫之评传[M]. 南京: 南京大学出版社, 2002.

## Ri-sheng-ri-dong and the topic of timing survival: an analysis of Wang Chuanshan's Shi

HAN Zhenhua

(Chinese Languages and Literature College, Beijing Foreign Studies University, Beijing 100089, China)

**Abstract:** On the theoretical proposition of “survival and time”, Wang Chuanshan expressed his profound and unique ideas in a variety of books. From the structure of “*qi* (vital force) – *xing* (shape) – *shen* (essence)”, Wang Chuanshan argued that the survival of all people is ever renewing. Therefore, he stressed the importance of “today” and presence, claimed that man should be ever creating and ever developing (*Ri-sheng-ri-dong*), denoted the possibility of immanent transcendency at the every moment of life. Only in this way, could man achieve his own eternal life.

**Key words:** Wang Chuanshan; ever creating, ever developing (*Ri-sheng-ri-dong*); time; survival

[编辑: 颜关明]