

试论体、本体、体用的形而上学含义及王阳明的体用观

刘才琴

广东海洋大学文学与新闻传播学院, 广东 湛江

收稿日期: 2025年6月8日; 录用日期: 2025年6月29日; 发布日期: 2025年7月10日

摘要

体(Substance)与用(Function)是中国哲学独特的一对范畴,用以解释存在之结构与状态,本体也由此范畴延伸而来。王阳明哲学的形而上学建构也深受这一范畴的影响,但是对于体、用以及本体的确切含义却历来众说纷纭。为了进一步厘清王阳明的体用观,文章从宇宙论和形而上学的角度,辨析了体用、本体之概念以及体用之关系,由此阐明王阳明的体用合一观念之所指。文章指出,中国哲学中的体的形而上学含义是指创生性的、动态的结构和系统,因而本体是指作为世界本源的动态的、相互依存的整体系统。王阳明哲学中的本体是理,指涉人心本然所具的至善的价值之理,同时也指涉客观之理。“心即理”“心外无理”“心外无物”等命题背后隐含的是王阳明对存在结构的整全性和一元论理解,即万物一体和心一元论思想。在万物一体的动态系统中,内外、主客与物我之分际被消解,心与物形成一体,使得以上命题具有了合法性。而用则是体的功能、效用或活动,是体于具体事物中的显现和应用。王阳明认为,体用相互依存、不可分割、同时共在,即体用一源。该学说认为体用虽然不可分割,但是彼此并不等同,而是一体两面、同时共在的关系,即体与用的可区分性和同时性。

关键词

体, 用, 本体, 王阳明, 理, 体用合一

A Discussion on the Metaphysical Meanings of Substance, Function, and Ontology, and Wang Yangming's View of the Unity of Substance and Function

Caiqin Liu

School of Literature and Journalism, Guangdong Ocean University, Zhanjiang Guangdong

Received: Jun. 8th, 2025; accepted: Jun. 29th, 2025; published: Jul. 10th, 2025

文章引用: 刘才琴. 试论体、本体、体用的形而上学含义及王阳明的体用观[J]. 哲学进展, 2025, 14(7): 110-117.
DOI: 10.12677/acpp.2025.147346

Abstract

Substance (*ti*) and Function (*yong*) constitute a distinctive pair of categories in Chinese philosophy, serving to explicate the structure and state of existence. The concept of ultimate reality (*benti*) also derives from this categorical framework. Wang Yangming's metaphysical construction is deeply influenced by this paradigm, yet the precise meanings of substance, function, and ultimate reality have long been subjects of scholarly debate. To clarify Wang Yangming's view on the unity of substance and function (*tiyong heyi*), this article examines the notions of substance, function, and ultimate reality from both cosmological and metaphysical perspectives, and thereby elucidates the implications of his doctrine of the unity of substance and function. The article argues that, in Chinese philosophy, the metaphysical meaning of substance refers to a generative, dynamic structure or system. Consequently, ultimate reality is understood as a dynamic, interdependent whole system that serves as the origin of the world. In Wang Yangming's philosophy, ultimate reality is identified with Principle (*Li*), which refers both to the inherently possessed moral goodness of the human heart-mind and to the objective order of the world. The propositions "the heart-mind is Principle", "there is no Principle outside the heart-mind", and "there are no things-event outside the heart-mind" all presuppose Wang Yangming's holistic and monistic understanding of the structure of existence, namely the doctrine of the oneness of all things and the monism of the heart-mind. In this dynamic system of the oneness of all things, the boundaries between internal and external, subject and object, self and things are dissolved, and the heart-mind and things-event form an integral whole—thus legitimizing the aforementioned propositions. Function, then, is the efficacy, operation, or manifestation of substance within concrete affairs and events. Wang Yangming holds that substance and function are interdependent, inseparable, and simultaneously present—the unity of substance and function (*tiyong heyi*). This doctrine posits that while substance and function are inseparable, they are not identical. Rather, they represent two distinguishable yet simultaneous aspects of a unified whole.

Keywords

Substance, Function, Ultimate Reality, Wang Yangming, Li (Principle), Unity of Substance and Function

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 前言

要理解中国哲学中的存在问题，需从体用关系的角度出发。体用范畴主要处理哲学上的本体与现象之关系，其中既包括了作为整体的世界与其存在根据的问题，也包括具体事物及其存在根据的问题。体(*ti* Substance)，“字面意思是‘身体’，是其自身的实体，而用(*yong* Function)是其特征或适当的活动或表现：灯是体，其光是用；眼睛是体，视是其用；水是体，浪是其用”[1]。因此，就一般意义而言，体指向的是能被感知的、有形有质的具体事物(thing/things)，而用指涉的是这一事物的具体效用和功能。从更深层的哲学意义而言，体(*ti*)即实在、原因或“本源”，指向终极本源即本体；用(*yong*)则是体的显现，表现为体的功用、用途与功能。体通过用显现自身，而用则是体的本质属性。对于任何形下之万物而言，都有其体与用，如灯与光、眼睛与视力、水与浪和脚与行走等，两者相伴相生。基于体用的这种相互依存关系，任何事物的存在不仅仅是其本质(体)的存在，还包括其功能和效用(用)，本体(ultimate reality)也

不例外。本体作为宇宙万物存在的根本，是所有现象的内在本质，本体之用则是本体于具体事物中显现出的各种功能、作用和活动。本体只能通过本体之用即其活动和效用才能被理解，同时本体也通过其用而被规定和界定。体用范畴在构成王阳明的本体论观点方面占有非常重要的地位，因此，理解和挖掘体用范畴的深层次哲学含义就变得非常重要。体用范畴的深层含义有哪些？它是如何理解和规定存在之物的存在状态的？王阳明在其哲学中又是如何阐释体与用之关系的？以上问题是文章着力解决的问题。

2. 体(Substance)与本体(Ultimate Reality)之概念

体与用的含义非常广泛，并经历了一系列的演变，有必要对其进行深入剖析。

(一) 概念体

1. 体意味着具身身体和体验

体(ti)是理解中国哲学中的现实、自我和实践的最基本和最重要的概念之一。汉字“体”既可以作名词也可以作动词，其最基本涵义是作为名词，指一个人所拥有的有形的肉体，是人的生命得以维持和发展的实体。也就是说，体作为名词，意味着活生生的身体或具身肉体，是一种具有形式和质量的有形物质。然而，当“体”作为动词使用时，它指的是与肉身自我相关的行动，即把我们活生生的身体作为一个整体来体验。体验(experience)意味着通过具身自我或精神自我体验某物，并与之形成亲密关系，并意识到这种个人体验，然后通过这种亲密和个人的体验来了解事物。亲密地体验某种事物并意识到这种亲密的体验被称为“体验性”，“体验性”的意思是“确认”或“确证”([2]: p. 146)。体验涉及个人的直接经验，它是实践中的行动。因此，通过体验获得的知识是一种通过亲密性和个人经验获得并确认的知识。但这并不意味着中国哲学中存在实践知识和理论知识的二分法，因为可以直接体验的对象是没有限制的。概言之，体作为名词，指向具身身体，是人与世界互动的基础。通过具身身体，我们能够感知和理解周围的世界。而当体作为动词时，则表示体验，强调通过直接经验获取知识的过程。

2. 体还意味着一个有机功能和生命精神(用)的动态结构和系统

此外，体更深层次的含义在于它是一个有机功能和生命精神(用)的结构和系统，这些功能和生命精神(用)通过物质身体(体)来承载。可以说，凭借物质身体的形式，体实现了其生命精神和活力；通过生命精神和活力，物质身体维持了其有机的统一和组织。在这里，我们可以说物质身体是体(实体)，而生命精神和活力是其用(功能)。这表明体(物质身体和实体)与用(功能、用途、应用)是不可分割的。用是体的显现或活动，体或现实是通过体在实践中的功能或活动而被认知的。也就是说，现实不是静态的，而是一个开放的动态过程，其中所有的实体在其功能或动态活动中显现自身。知识就来源于宇宙(体)的这种动态活动，不同的哲学家采用不同的方法来建立个体与动态的宇宙之间的联系。有些人通过探索外部世界来建立联系，例如朱熹；而另一些人则通过探索内在自我来实现，例如王阳明。无论哪种方式，他们都一致认为认知与行动密切相关，因为现实或实体(体)是通过其活动或功能(用)而被理解的。

(二) 概念本体(Ultimate Reality)

1. 本体作为动态的、相互依赖的整体系统

在中国哲学中，本体是终极现实的一个总括性术语。“本”指的是事物的根源和来源，而“体”则意味着实体或现实。本体是“生成宇宙、生命以及世界万物的现实源头，形成并转化它们，并不断维持和完善它们一因此呈现为万物的终极现实即本体。本体概念的关键在于，它是一个开放的事物创造性形成和转化的过程”([2]: p. 148)。因此，本体这一概念具有本体论和宇宙论的双重含义，它既代表了终极现实，又指涉宇宙的起源、产生和转化过程。在这个意义上，本体涵盖了太极、天、自然、道、阴阳、气和理等概念，因为不同的哲学家视不同“事物”或“对象”为终极现实。“如果我们将‘本’视为终极存在，而将‘体’视为宇宙和世界的现实结果，那么本体就是存在(being)、生成(becoming)和现实世界(the

actual world)的结合” ([2]: p. 149)。因此, 本体作为终极现实是一个动态的相互转化和相互依赖的整体系统, 去认识某物意味着“去建立起知者(主体)和被知者(客体)之间的对应或相关关系” ([2]: p. 150)。在中国哲学中, 本体包含三重含义: 万物的根源; 一个开放且富有创造性的生成过程; 以及创造过程的最终结果。认识某物意味着参与本体的整体性动态活动并与其形成一体。人类的参与意味着行动在获取知识过程中的重要性。换句话说, 没有行动或实践的参与, 人无法理解现实(本体)。

2. 王阳明哲学中的本体: 理(Principle)

在王阳明的哲学体系中, 本体即理¹ (Li, 或称“Principle”)。王阳明所说之理, 大致包含两个方面的含义: **其一, 指“物理”或实理等客观之理。**“天地感而万物化生, 实理流行也”。此“实理”指的是万事万物之条理, 是一种内在于事物相互作用过程的理, 大致与一般的存在规律和本质相当, 此为客观之理。**其二, 指万物之“天理”或道德之理。**此“天理”为至善的价值之理, 是万物普遍的道德法则, 王阳明将其内化为心(heart-mind)²或良知³ (innate moral knowledge)。道德法则之“天理”本心自足、不假外求, 此为“心即理”“良知即理”。如孝敬父母之理, 假若“求理于事事物物者, 如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲……则亲没之后, 吾心遂无孝之理欤?” ([3]: p. 39)。从道德法则源于道德主体的角度而言, “心即理”和“良知即理”的提法在伦理学的范围内是合理的。但是, 王阳明的以上论述只解决了所当然之则即道德之理内在于心这一问题, 面对所以然之故即客观之理, 是否也可以说“心即理”呢?

事实上, “心即理”说的本意是万物通过本心的“映照”而向人显现自身, 而非万物及万物之理先验地内在于心。如王阳明所言: “目无体, 以万物之色为体; 耳无体, 以万物之声为体……心无体, 以天地万物感应之是非为体。” ([3]: p. 95)在王阳明看来, 心本身无实质内容, 它通过对天地万物的认知、感受和反应“充塞”其体。换言之, 人心本身恰如镜子, 其功能只是“映照”万物本来的样子, 使“研者研, 嗤者嗤”, 从而使万物及万物之理显现于心。基于这一点, 王阳明提出“心外无理”, 强调万物只有通过心这面镜子的互动, 其理(道德与客观之理)才在心中呈现出来。“心外无理”的提法尚可理解, 但“心外无物”的提法则有本质的不同, 该命题意味着不存在独立于心之外的事物。其中, 对“物”这一概念的理解和界定是关键。

意之所在即为物, 物即事也, 因而“心外无物”。王阳明对“物”(things-event)的界定是“意之所在便是物” ([3]: p. 5), 即意识所指向的对象就是物。这意识发于心, 因而物与人心的认知活动和实践活动直接相关, 借用胡塞尔现象学的概念, 王阳明所言之物实为意向性对象。王阳明还提出, “物即事(event)也” ([3]: p. 41), 即“物”作为意向性对象, 指涉的是事件、行为和实践等一切与意识相关联的活动(事)。如“意在于事亲, 即事亲便是一物; 意在于事君, 事君便是一物……意在于视听言动, 视听言动便是一物。所以某说无心外之理, 无心外之物” ([3]: p. 5)。“事亲”“事君”“视听言动”等皆为事(event)也, 是由心而发出的有意识的活动, 因而是与人心勾连的、无法脱离于人心之“物”。换言之, 事物作为人的意向性活动所指向的对象、作为意向结构的一个极, 是不可能脱离于主体的。从“物即事”的角度而言, 日常生活中的一切活动(事)都有意识的参与, 在这个意义上, 离开主体(心)的事物是不存在的。事物只有在与意识、意向相关联的结构中才能被定义, 因而“心即理”“心外无理”“心外无物”。但是, 王阳明在提出“意之所在便是物”和“物即事也”时, 没有明确地将客观实然之物排除在外, 逻辑上而言, 其“物”的概念也包括具体的存在物。如果“物”之概念也包括实然之物, 那么以上命题似乎无法得到合

¹理(principle): 理是新儒家哲学中的终极现实的通用术语, 通常译为: “理”(Principle)“天理”(Heavenly Principle)或“模式”(Pattern)等; “理”(Principle)和“天理”(Heavenly Principle)是常见的翻译。

²心(heart-mind): 心在王阳明哲学中有广泛的含义, 一般而言, 它不仅指情感和知觉的中心(heart), 也指理性思维和理解的中心(mind), 它结合了心(heart)和意(mind)的功能, 所以英文中翻译为 heart-mind。

³良知(Innate knowledge): 良知是孟子提出的一种仁爱的美德, 是一种与生俱来的向善与行善的道德知识和道德意识。

理解释。即如果“物”的概念也包括客观实然之物，则根据“意之所在便是物”的定义，该实然之物在未被意识所指时是否还存在，该物是否依然是物，如果是，该物是如何存在的。首先需要声明的是，王阳明并不否认一切实然之物的存在，只不过他认为不存在所谓纯粹客观和自为的“自在之物”，万物必然与人心存在着某种关联。至于其如何与人心关联、如何存在则关涉另一个更深层次的问题，即对存在结构的理解。实际上，“心外无物”命题背后隐含的是一种整体主义的、“万物一体”的形而上学预设。该预设对于“心即理”“心外无理”和“心外无物”命题至关重要，因为它是论证心物一体、进而“心外无物”的前提和基础。

天地万物同此一气，万物一体相关，故而心物一体。王阳明继承了先秦学术中天地万物“同此一气”、万物一体共存的理念。在此基础上，以良知(仁)为中介，提出万物因人心本然所具之良知而成为一体，即“万物一体之仁”思想，如王阳明言：

人的良知，就是草、木、瓦、石的良知。若草、木、瓦、石无人的良知，不可以为草、木、瓦、石。岂惟草、木、瓦、石为然，天地无人的良知，亦不可以为天地矣。**盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。**风、雨、露、雷、日、月、星、辰，禽、兽、草、木、山、川、土、石，**与人原只一体。**故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾：**只为同此一气，故能相通尔。**([3]: p. 94)

根据先秦儒家思想，万物皆由“气”聚而成，“气”在天地之间周流贯通，连接万物并将万物“一串穿”，使它们共存于一个整体性的且动态关联的宇宙系统之中。应当说明的是，该“气”不是质料性的气，而是精神性的气。天地万物包括人在内，因“同此一气”所以能“相通”，并成为一体。若天地万物“同此一气”，“万物与人原是一体”，那么物我、主客之间就不再是彼此分裂和对立的关系，而是彼此关联的一体之关系。王阳明认为，在这“一体”的宇宙系统中，人心之“灵明”即良知是天地之“最精处”，是宇宙整体的精神和理性，它凭借万物被贯穿并连接为一体，此即“万物一体之仁”。由此可知，王阳明将“气”这种在天地之间周流贯通、打破物我分际的特质赋予了良知。换言之，良知是彻上彻下，贯通天人、物我、主客之分际，将心与物融归于一体的中介。此时，作为宇宙整体精神与理性的良知就不仅仅是人的良知，也是草木瓦石的良知。通过以上论述，王阳明意在阐明天地万物“同此一气”“万物与人原是一体”的万物一体思想。

当心物一体时，不存在物我、主客与内外之分际。当万物形成一体时，所有存在物之间彼此关联、互相依存，心(人)与物作为该宇宙系统的一部分，也是一体的，从而消解了主客、内外与物我之分，自然也就不存在全然客观的、独立于心之外的“自在之物”，那么客观之物、客观之理的说法也就没有了根基。因为所谓客观、主观是将人类作为主体，而将其他一切事物视作独立于人之外的、与人对立的认知对象，并在物我之间划分界限而产生的物我、主客与内外之别的结果。天地之间原本并没有这样的主客、物我分界，这都是人为即心之意念的结果。因此，在王阳明看来，万物的存在结构并非个体化和原子化的，而是以彼此连接、互相依存的方式共生于整体宇宙系统之中。其中，任何一物的存在都需要依存于他物，并与他物发生关联，这“他物”当中也包括人，天地万物的存在不可能脱离于人，所以不存在所谓的自在自为之物。王阳明对于“心即理”“心外无理”和“心外无物”的所有论述皆基于这一形而上学预设，如果抛却这一预设去理解以上命题，显然是不合适的。从“万物一体”的角度而言，“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体”([3]: p. 109)。换言之，在“万物一体”的前提下，心与物彼此连接，形成一体。基于此，“心即理”“心外无理”“心外无物”是可以被理解的，其背后隐含的是心或良知一元论的思维方式。

3. 概念用(Function)及体与用之关系

(一) 用：体的功能、效用、活动、应用

如前所述,本体(ultimate reality)包含三层意义:万物的根源;一个开放且富有创造性的生成过程;以及创造过程的最终结果。从这个角度来看,本体的概念实际上已经暗示了其功能(用)——**生成和维持万物**。在体-用(Substance-Function)的范畴中,体(实体或现实)是“本来如此存在的东西,或独立于其他事物而存在的东西;另一方面,用(效果或功能)必须与自身独立存在的东西(体)相联系,并依赖于它”([4]: p. 38)。换句话说,用(功能)不能独立于体(实体或现实)而存在。因此,用意味着体的功能、效果、用途、活动和应用。进一步说,用(功能)实际上是体(实体、现实)的特性和特质。用不过是体之用,两者(体和用)不可分离,用属于体并依随体。它不能独立于或脱离体存在。只有当有体时,才有用。因此,体与用紧密相连、不可分割,有体其必有其用,有其用必有其体。

(二) 体与用之关系

1. 体与用相互依存、不可分割

体用的相互依存集中体现于两者同时并存,不可分离。即不存在无体之用,因为体是用的存在之所;同时也不存在无用之体,因为用是体的天然属性。就一个具备正常功用(用)的体而言,有其体必然有其用。比如有眼睛必然有视力,因为视力是眼睛的本然属性;有灯必然会发光,因为会发光是灯的本然属性。而那些看不见了的眼睛、没有发光的灯,并不代表其体不具备视力和发光的用,而是被损坏或遮蔽了。同时,有用必有其体,因为用是体之用,没有体作为实在之物和存在之所的支撑,用无法成其为用,无法发挥其效用,如同没有眼睛的视力、没有脚的行走等,都是不可能实现的。但是体与用的关系并不是一对一的,而是一对多的,即体是唯一的,但用则是多样的、动态变化的。如灯、眼睛、水,除了具备发光、视力和波浪的功用之外,还存在别的用。由于体与用相互依存、不可分割,对体的理解和把握必然需要依赖于用,离开了用,体的存在无法显现,也就无法被认识;同时离开了体,用则是空洞的、无实质所指的虚空之物,如同无眼睛的视力,是不存在的。譬如,灯是实体(体),照明是其功用(用),照明的功用(用)需要借助灯(体)作为承载之物来显现,灯则由其照明的功能(用)而被规定和理解。因此,体用同源,它们相互依存,不可分离。

综上,体与用的不可分割性可从两个角度理解。一方面,体是用的存在之所,但体必须通过用获得本质规定性。没有用,体就没有内容,它是空的、虚无的,中国哲学家认为不存在这样的体。另一方面,用是体之用,用需要通过体的物理形式来显现自身,因此用依赖于体。我们不能在没有体的情况下思考用,也不能在没有用的情况下理解体。概言之,体必须通过用而被规定和把握,用则必须以体为存在之所,因而体与用彼此伴随、不可分割,两者之间没有谁更根本的问题。在体与用的关系中,除了两者不可分割外,体自身恒定不变,但是其用则变化多端,因而体与用的关系是一对多的。

王阳明认为现实的方式就是参与其功能、活动和应用,并与之形成一体,即在体之用中理解体。这正是对体用合一的肯定和应用,体用合一思想贯穿了他的整个哲学思考。例如,王阳明将良知(良知即理)视为终极实在,他认为良知的本然状态是情感未发时的中正平和,这是良知之体;而在情感已发后即遭遇具体事物后,良知则处于动态的和谐状态,这是良知之用。但是,良知作为本体本身则是无分于动静的,所谓动静者是就良知之用而言,良知之用应感而动、有动有静。所以,寂然和感通是良知之用的差异,体用不可混同。虽然良知之体用有别,但对良知(作为体)的理解只能通过良知在具体事物上的显现即良知之用而实现。如王阳明言:

未发之中即良知也,无前后内外而浑然一体者也。有事无事,可以言动静,而良知无分于有事无事也。寂然感通,可以言动静,而良知无分于寂然感通也。动静者,所遇之时也,心之本体固无分于动静也。理无动者也,动即为欲,循理则虽酬酢万变而未尝动也;从欲则虽搞心一念而未尝静也。动中有静,静中有动,又何尝疑乎?有事而感通,固可以言动,然而寂然者未尝有增也。无事而寂然,固可以言静,然而感通者未尝有减也。动而无动,静而无静,又何疑乎?……未发在已发之中,而已发之中未尝别有未发者在;已发在未发之中,而未发之中未尝别有已发

者存；是未尝无动静，而不可以动静分者也。([3]: p. 56)

王阳明在此处强调的是，良知本体不可简单以动静来区分，如认为良知本体(情感未发)是纯粹静态的；而良知之用(情感已发)是纯然动态的，从而将两者截然对立和二分是对良知的误解。实际上，良知本体与良知之用互相涵摄，两者是体中有用、用中有体的关系，即“动中有静，静中有动”。良知本体就在良知之用中，所以未发(良知本体)在已发(良知之用)之中，静中有动；良知之用在良知本体中，所以已发(良知之用)之中有未发(良知本体)，动中有静；则体中有用，用中有体；静中有动，动中有静，无可疑也。良知之体用、动静不是简单二分或对立的关系，而是互相依存、彼此涵摄、共生共存的关系。王阳明对良知之动静关系的理解实际上是对体用范畴和体用关系的运用，通过理解和实践良知之体用的这种互相依存、彼此涵摄的关系，就能够实现对良知本体的体认。

2. 体用合一：体用的可区分性和同时性

体用之间虽然存在彼此涵摄、一体两面、共生共存的紧密关联，即体用合一，但这并不代表体与用等同，两者之间是可区分的但又是同时并存的，没有谁先谁后的问题。

无论何时我们谈论体与用，我们并不将它们视为两个独立的事物。若有某种体，必定有[相应的]某种用；若有某种用，必定有[相应的]某种体。这意味着当我们谈论体时，用已然存在；当我们谈论用时，体也已存在。此外，天下没有无用之体，也没有无体之用。而且：我们不能一开始就将体与用分为两个部分。([4]: p. 65)

体用的可区分性。体与用两者虽然彼此涵摄，但是并不代表两者等同。两者是有区别的，体不等于用，用不等于体，如同脚不等于行走，行走不等于脚。虽然彼此有别，但两者又是不可分离、同时存在并且互相包含的，你中有我，我中有你。因此，“将体与用的关系描述为‘可区分而不可分离’，这符合辩证法的精神”([4]: p. 66)。王阳明对体用关系的总结是体用一源，他说：“即体而言，用在体，即用而言，体在用：是谓‘体用一源’。”([3]: p. 28)即当我们谈论体作为体时，用已经包含在其中；当我们谈论用作为用时，体也已经包含在其中。这就是所谓的“体用一源”。最早提出“体用一源”的是程颐，“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间”([5]: p. 582)。这里，对“一源”的理解非常关键，程颐在此所说的“一源”是“描述体用、显微双方同出一源，融合无间……并不是指两个分离的东西出于同一个来源，而是指二者一体融贯，相互涵摄”([6]: p. 80)。体用一体融通、相互涵摄，意味着二者不可分离。所以，两者虽然不等同、可区分，但又不可分离，就像一个硬币的两面。

体用的同时性。随后，朱熹和王阳明均给予了“体用一源，显微无间”这一命题高度的重视。但是“体用一源”命题在时间上是否存在先后顺序，则历来存在诸多争议。程颐本人认为，“咸恒，体用也。体用无先后”([5]: p. 119)。即体与用两者不存在时间上的先后问题，两者是一种共时性关系。而朱熹的解释则与此不同，他认为，“必体立而后用行”，因此两者是体先用后的关系。王阳明则认为，朱熹对体用关系的阐发偏离了程颐体用不分先后、同源一致的原初意涵，从而主张体用一体互涵，即体即用，而不是由体发用，先体后用。即体即用的解释意味着体用在相互涵摄、一体同源的同时，还同时并存，没有先后。如王阳明言：“‘理’之发见可见者谓之‘文’，‘文’之隐微不可见者谓之‘理’：只是一物。”([3]: p. 6)理作为本体，表现出来而被看见就是“文”(即体之用)，当“文”隐藏起来不为人所见就是“理”，两者一体同源，不分先后。所以“从体上说，体就是用之体，就用而言，用就是体之用，体用同时存在，一体不分”([6]: p. 105)。概言之，在王阳明看来，体与用两者之间是一体共在的关系，没有谁先谁后的问题。

体用彼此涵摄、不可分离且同时共在的关系还体现于王阳明对知行关系(知行合一)的阐发中。如王阳明言：“知之真切笃实处，即是行；行之精觉明察处，即是知；知行功夫本不可离……真知即所以为行，

不行不足谓之知。”([3]: p. 37)根据王阳明的体用合一之说,既然对本体的理解是在本体之用中实现的,那么对知识的理解也需要个人参与到知识的运用即行动中才能实现,此即“真知即所谓为行”。因而将知与行截然分开甚至对立起来是偏离知行本体的,因为真正的知识就是行动,知中有行,行中有知,二者不可分割、同时并存。所以,在王阳明那里,认知过程是一个整体性、持续性的过程,知行之间没有明确的分界,二者是一体的。不能将知识或理性思考看做是纯粹思维的、不包含行动的知,因“知之真切笃实处”就是行;也不能将行动看做是无理性的、不包含知识的行,因“行之精觉明察处”就是知。知识来源于人们参与动态和整体的现实的行动,而行动反过来又蕴含和体现知识。概言之,知识和行动不可以以理论与实践、静态本质与动态功能进行简单的二分和对立,两者是互相涵摄、彼此渗透、一体两面的关系,是不可分割且同时进行的。知中有行、行中有知如同静中有动、动中有静一样,两者共同构成了一个完整的认知结构。所以,王阳明对良知之动静以及知行关系的阐发均体现其对体用合一思想的继承和运用。

综上,王阳明建构的是体用同时、一体共在的体用观。这一体用观更接近程颐“体用一源”的原初含义。其中,体即本体或实体,用是体的外在显现。因此体是用之体,用是体之用,二者相互依存、圆融一体、不分先后。王阳明对体用关系的意义阐发直接决定了其认识论方法和认识论建构,体用的不可分离性和同时性是王阳明知行合一学说的直接灵感来源。从本体论的角度来说,本体或存在是通过其功能或活动来理解的,这种动态过程本体论规定了知识的获得必然需要行动的参与,因而体用合一观是王阳明提出知行合一观的形而上学理据。体与用的合一,不仅是理论(知)与实践(行)的合一,同时也是天与人的合一。

基金项目

文章为 2023 年度广东海洋大学科研启动经费资助项目“青年网络亚文化空间实践与身份建构研究”(060302142304)和 2024 年度湛江市哲学社会科学规划项目“图像时代湛江城市形象的视觉化建构与传播研究”(ZJ24QN01)的阶段性成果。

参考文献

- [1] Bryan, N. (2024) Wang Yangming. <https://plato.stanford.edu/entries/wang-yangming/#InteGreaLear>
- [2] Cheng, C.Y. (2002) On the Metaphysical Significance of Ti (Body-Embodiment) in Chinese Philosophy: Benti (Origin-Substance) and Ti-Yong (Substance and Function). *Journal of Chinese Philosophy*, **29**, 145-161.
- [3] 王守仁. 王阳明全集[M]. 简体版. 吴光, 等, 编. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [4] Fang, K.L. (2014) On the Categories of Substance and Function in Chinese Philosophy. *Chinese Studies in Philosophy*, **17**, 26-77.
- [5] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 2004.
- [6] 高海波. 试论朱子与阳明学体用观的差异——以二者对“体用一源”命题的诠释为中心[J]. 清华国学, 2022(1): 77-114.