

【哲学研究】

元亨利贞*

——中国哲学元理之一

张立文

摘要:中国哲学经典《周易》提出元亨利贞,是中国哲学回答天地万物资始资生的基本思维方式,是回应天地万物从哪里来的基本话题。任何事物都在时空的人文语境中演化,离了一定的时空,就离了生物之道。和实生物,聚散气化。从思维视阈观天地万物生死、荣枯的运动变化,它们表现为凝聚性与离散性。人生为气聚,人死为气散。聚散体现为多种形式:聚极而散,聚散有气,聚散为理等。本体不因运动变化而损益,但聚与散作为两种运动形式,聚而显、生、荣、形,散而微、死、槁、神。差分而对待,对待而互相转化。天地万物资始资生以后,天地万物以及人之间的关系的基本方式是什么?这就与水金木火土五行的相生相克相对相关。五行的多样性、差异性在杂合形式的过程中,产生相生相胜的融突话题。五行与阴阳相融合、杂合,便将天地万物以及人生各种现象从纵向和横向两个向上统摄在五行之中,并对中国传统政治、经济、文化、思想、哲学、历史、艺术、宗教、地理、堪舆、星相等都产生了重大的影响。

关键词:元亨利贞;气化聚散;和实生物;阴阳五行;相生相克

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)01-0113-11

天地万事万物,人如何把握、体贴天地万事万物?那蓝天白云、风霜雪雨、草木禽兽、河海山丘,无论在全球哪个地方,都与人的眼耳鼻舌身相对相关,构成一个共同的相似的感觉,并升华为对世界普遍性的存在与之所以存在的基本方式的反思。这就是“以思想的本身为内容,力求思想自觉其为思想”^①。作为把握世界的哲学思维的基本方式,中国哲学的反思是把体贴天地万物的资始及其如何资始作为探赜的课题。

一、元亨利贞解

中国哲学元典《周易》提出“元亨利贞”,这是中国哲学资始资生的基本思维方式,是天地万物从哪里来的基本话题。

元,见于甲骨文金文。^②《说文解字》:“元,始也。

从一,从兀。”高鸿缙《中国字例》:“元,兀一字,意为人之首也。”《尔雅·释诂下》:“元,首也。”《左传·僖公三十三年》:“狄人归其元,面如生。”杜预注:“元,首也。”^③“首”指人头。《广韵·元韵》:“元,大也。”《诗经》:“元戎十乘,以先启行。”毛传:“元,大也。”^④李鼎祚《周易集解》、孔颖达《周易正义》于《乾》卦卦辞均引《子夏传》:“元,始也。”万物物得生存而为元始。然《周易·坤·六五爻辞》“黄裳元吉”孔颖达疏:“元,大也,以其德能如此,故得大吉也。”^⑤元,凡始凡大,凡长凡善,均为元之含义。朱熹《周易本义》释《乾》卦卦辞:“元,大也。”《周易象上传》:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”朱熹注曰:“元,大也,始也。乾元,天德之大始,故万物之生皆资之以以为始也。又为四德之首,而贯乎天德之始终,故曰统天。”^⑥万物的产生都借以为端始。元亨利贞

收稿日期:2019-10-13

* 基金项目: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)。

作者简介:张立文,男,中国人民大学教授(北京 100872)。

四德,元为首,故能统领天。万物有始有成,《坤卦·彖传》:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”孔颖达疏:“万物资地而生,初稟其气谓之始,成形谓之生。”^⑦《乾》《坤》两卦的《彖传》,为万物的资始资生,即万物开始成形。

亨,不见于甲骨金文。《广韵·庚韵》:“亨,通也。”《广雅·释诂》:“亨,通也。”孔颖达《周易正义》、李鼎祚《周易集解》都引《子夏传》曰:“亨,通也。”《坤·彖传》:“含弘光之大,品物咸亨。”孔颖达疏:“包含以厚,光著盛大,故品类之物,皆得亨通。”^⑧均训亨为通。《正字通·二部》:“亨,即古享字。”《周易·大有九三爻辞》:“公用亨于天子。”陆德明释文:“用亨,京云:献也。”朱熹注:“亨,《春秋传》作享,谓朝献也。古者亨通之亨、享献之享、烹饪之烹皆作享字。”^⑨亨、享、烹古均为亨,后演为享、烹等。《尔雅·释诂下》:“享,献也。”《字彙·二部》:“享,祭也。”《尚书·泰誓下》:“郊社不修,宗庙不享。”孔颖达疏:“正义曰:不修谓不扫治也,不享谓不祭祀也。”^⑩有奉献、祭祀之义。

利,有见于甲骨金文。^⑪《说文》:“利,铎也。从刀;和然后利,从和省。《易》曰:‘利者,义之和也。’”有锋利之义。《玉篇·刀部》:“利,剡也。”《周易·系辞上》:“二人同心,其利断金。”孔颖达疏:“二人若同齐其心,其利能断截于金。”^⑫《子夏传》:“利,和也。”《广雅·释诂三》:“利,和也。”王念孙《疏证》:“《说文》引《乾·文言》:‘利者,义之和也。’荀爽注云:‘阴阳相和,各得其宜,然后利。’《乾·彖传》又云:‘保合太和,乃利贞。’《周语》云:‘人民毓利。’《表記》:‘有忠利之教。’《后汉书·章帝纪》:利作和,是利与和同义。”利又为顺利、吉利的意思。《广韵·至韵》:“利,吉也。”《乾·九五爻辞》:“飞龙在天,利见大人。”李道平纂疏:“郑氏(玄)所谓五于三才为天道也。《文言》虞(翻)注云:日出照物,物皆相见,故飞龙在天,利见大人也。”^⑬见大人大吉大利。又引申为善、优良、美好。《玉篇·刀部》:“利,善也。”《汉书》载:“十一月,徙齐楚大族昭氏、屈氏、景氏、怀氏、田氏五姓关中,于利田宅。”颜师古注:“利谓便好也。”^⑭把齐楚五姓大族迁往关中,给予好田好宅。《荀子》:“不赂贵者之权势,不利传辟者之辞。”梁启雄按:“传,当为便,形近而讹。”^⑮不用财物买通富贵者的权势,不喜爱身边人讨好的言辞。

贞,有见于甲骨金文。^⑯《说文》:“贞,卜问也。从卜,贝为贄。一曰鼎省声,京房所说。”郭沫若《卜辞通纂考释》:“古乃假鼎为贞,后益之以卜而成鼎(贞)字,以鼎为声。”卜问,占卜。《周礼》载:“季冬,陈玉,以贞来岁之嫩恶。”郑玄注:“问事之正曰贞,问岁之美恶谓问于龟。”^⑰《大卜》:“凡国大贞。卜立君,卜大封。”郑玄注引郑司农云:“贞,问也,国有大疑,问于蓍龟。贞为正。”《广雅·释诂一》:“贞,正也。”《尚书·太甲下》:“一人元良,万邦以贞。”孔安国传:“贞,正也。言常念虑道德,则得道德;念为善政,则成善政;一人天子,天子有大善,则天下得其正。”^⑱天子一人善良,天下各国均能贞正,这就需要坚定不移的意志和操守。《释名·释言语》:“贞,定也,精定不动感也。”《周易·系辞下》:“吉凶者,贞胜者也。”韩康伯注:“贞者,正也,一也……老子曰:王侯得一以为天下贞,万变虽殊,可以执一御也。”孔颖达疏:“正义曰:贞,正也。言吉之与凶,皆由所动不能守一而生吉凶,唯守一贞正,而能克胜此吉凶,谓但能贞正,则免此吉凶之累也。”^⑲若能体悟少必有老,老必有死,能体知自然发展的道理,就无须忧累于死,便可以执一。

元亨利贞,单字的字义有不同的诠释,但在《周易》范围内,基本上可按《子夏传》解:“元,始也;亨,通也;利,和也;贞,正也。言乾禀纯阳之性,故能首出庶物,各得元始开通和谐贞固,不失其宜,是以君子法乾而行四德,故曰元亨利贞矣。”^⑳朱熹《周易本义》解元亨利贞则稍异。元,大也。亨,通也。利,宜也。贞,正而固也。^㉑虽异而可圆通。

元亨利贞是圆融物质性形相与精神性无形相存在的基本方式的概念范畴系统,以及探索天地万物中人类生活的重大意义,反思人类实践活动为“天地立心”的思维价值。既内化为心,又外化为行,认知自我是一种“自觉自为的存在物”。人有这种自我意识,才能产生自觉自为的思维观点、方式,而能“六经注我”式地讲,这是中国哲学之所以能不懈反思又不断创新的动力所在。

朱熹在反思《周易文言传》“元者,善之长也。亨者,嘉之会也。利者,义之和也。贞者,事之干也”时,别出心裁地诠释为:“元者,生物之始,天地之德莫先与此,故于时为春,于人则为仁,而众善之长也。亨者,生物之通,物至于此莫不嘉美,故于时为夏,于人则于礼,而众美之会也。利者,生物之遂,

物各得宜,不相妨害,故于时为秋,于人则为义,而得其分之和。贞者,生物之成,实理具备,随在各足,故于时为冬,于人则为知,而为众事之干。”^②春天,阳春白日风花香,时和气清卉含英,为生物的开始。人类应以仁爱之心爱护万物的生长,天地之德性和体仁正己以化物为众善之长。夏天,“纷纷红紫已成尘,布谷声中夏令新”。进入夏天,以乾通坤,阴阳交和,天地通泰,万物茁壮成长,无不嘉美而会聚。秋天,“一年好景君须记,正是橙黄橘绿时”。表征生物成熟,物物各正性命,各得其宜,不相妨害,和谐相处,而合乎义,恰如其分。冬天,“春风来不远,只在屋东头”。人物实理具备,各自充足,于人为智慧,分辨是非善恶,是各种事物的主体,犹树身的主干,为众多枝叶所依附。

元亨利贞由朱熹铺陈出一种气氛和意蕴。

其一,任何事物都在时空的人文语境中演化,离了一定的时空,就离了生物之道。形相与无形相都经历一定的语境,换言之都占有一定的时间和空间,这是形相与无形相事物存在的基本形式。时间具有延续性,如过去、现在、未来,过去就是过去,它不能倒回来,即“时不再来”。时不再来,机不可失,说明时间具有相对性。空间具有广延性,形相与无形相能存在于一定空间之内,如体积、形态、位置、次序等。时空的延续性和广延性的融合,构成春夏秋冬的特质、形态及存在的方式。

其二,时空延续性和广延性融合,打开生物无穷无尽的进程,生物之始、之通、之遂到之成的追寻。生物有始有终,有生有死,有少有老,有盛有衰,这是生物不能度越的规则。人作为生物的一种,与天地万物本吾一体,息息相关,亦无法度越这生物的规则。再者由生物之始到之成的追寻,并非已成的现实,而是荆棘载途。在整体的动态过程中,如在无底的深渊中追求温馨的寓所,需要修身养性,培育崇高的道德,才能完成生物一生,结出红花和硕果。

其三,人之为人,是具有道德的。荀子认为水火、草木、禽兽有气、有生、有知,而没有道德性的义,唯有人不仅具有气、生、知,而且具有义,这是人与水火、草木、禽兽相区别的本质特征。就是说人之为人,是因为有道德,一个丧失了道德的人,被称为“禽兽不如”。若不守正道德,其事业必至于失败,为官必至于腐败,为国必至于亡国。为人与为德同在,人以守正道德为出发点、基点,判断、评价是非善

恶,离了道德评价标准,就无所谓是非、善恶。然而道德评价标准,不同时空亦有差分,但变中有不变不易者,如天道四时守正不变,故以四时配道德性的仁义礼智四德和恻隐、羞恶、辞让、是非四心。赋予四德四心以经久性、永恒性。

其四,道德若作为一种意识形态形式,它涵盖政治、法律、宗教、哲学、艺术等意识形态的形式,这是从广义的道德而言。从狭义的道德而言,它是与政治、法律、宗教、哲学、艺术并列的一种意识形态的形式。朱熹以道德性的四德四心作为体认自然、社会、人生的原则,作为诠释的对象、评价的标准、审美的价值,也作为人格的重塑、情操的提升的根本和依据。若“以仁为体”,则政治、法律、宗教、哲学、艺术“无一物不在所爱之中”,足以使各学科凡跃在渊、飞龙在天。

其五,万物各得其宜,互不相妨害,融突和合,和谐相处,就能致中和,位天地,育万物。就能铺陈出一个“众善之长”、“众美之会”、得分其和、“众事之干”的画面,绘出一个美好的境界。

元亨利贞以其缜密的逻辑演化的形式,开展对于自然、社会、人生话题的论述,然无论是自然、社会还是人生,都以其不同形式存在于时空之内。时间是其生命存在的尺度,自然草木的荣衰,社会朝代的存亡,人生生命的夭寿,都借寓于时间之内。春夏秋冬,只不过是时间分成阶段而已,使时间稍具精确性,并不变时间的性质。一切活动(包括生命活动)都不离时间,时间营造了自然、社会、人生的生命价值,也给自然、社会、人生以广袤的发展平台。在同一时空内,人类的生命活动与禽兽的生命活动有本质的差分,禽兽的生命活动及其特性是自然赋予的,具有先天的规定性;人类的生命活动转化成自己的意志和意识的对象,并在有意识的实践中改变对象世界,改变政治、法律、宗教、哲学、艺术等,以及人类自身。

二、和实生物

元亨利贞的乾元和坤元,是万物资始资生之道,并以天地之道明乾坤意义。“道也者,不可须臾离也。”道不离人,也不离物,可离非道。所谓不离,是指道投射、渗润到人与物中,超拔人与物,赋予人与物以道的品性、规则、范式,使其遵照道的品性、规则、范式而动,为人为物。道作为统摄天、地、人三才

的“形而上者”，它为一种反思思想的思想，不能不反思日常所见、所闻、所感觉的千差万别的事事物物从哪里来。于是便反思“道之为物”，把物作为道思议的起始，并追究物究竟是如何生产的，由此提出具有中国特色、风格、神韵的“和实生物”的命题。

和如何生物？生，见于甲骨金文。《说文解字》：“生，进也。象草木生出土上。”段玉裁注：“下象土，上象出。”徐灏注笺：“《广韵》曰：生，出也。生与出同义，故皆训为进。”生为生长、生育、发生等义。生具有动态性、变异性、连接性、生命性、继承性、活活性。天道阴阳论的生生论是指孳息不绝，进进不已。《尚书》载：“往哉生生，今予将试以汝迁，永建乃家。”²³自汤至盘庚，凡五次迁都，民不欲徙。盘庚告民迁都可生生不绝，永建安家乐业。《周易·系辞》：“生生之谓易。”孔颖达《正义》：“生生不绝之辞，阴阳变转，后生次于前生，万物恒生，谓之易也。”²⁴佛教讲如来说法，万万恒沙，菩萨轮转，生生世世，生生不息。生什么？大千世界，万象纷纭，草木禽兽，水火山泽，都是产生、发生的一种物的现象，物不依赖人的感觉而存在，这是用物的客观实在性来说物象本身，然物象又被人的感觉所复写、摄影、反映、感受，这是就物象与人的意识相关联而言的物感。物与意识相分又相合，构成了人的认识的矛盾运动。

和之生物，物是什么？物，见于甲骨文。²⁵《说文》：“物，万物也。牛为大物，天地之数，起于牵牛，故从牛，勿声。”王国维的《释物》称：“卜辞云：‘丁酉卜，即贞，后祖乙古十牛。四月。’又云：‘贞，后祖乙古物。四月。’……前云‘古十牛’，后云‘古物’，则‘物’亦牛名。”²⁶王批评许慎《说文解字》其说甚迂曲，古者谓杂帛为物，盖由物本杂色牛之名。孔广居《说文疑疑》曰：“物者，牲畜之品类也……推而广之，凡天地间形色血气之相类者，俱谓之物。又推而广之，凡天地间一切大小精粗刚柔动静之相类者，亦谓之物。故品类亦曰品物，庶类亦曰庶物。”物在中国传统文化中意为天地间一切物象的总称或一切物体的总和。

物的概念，在中国哲学理论思维几千年的演变中不断发展、创新，不同的历史阶段有相异的内涵意义，具有丰富多彩的形式，这是人的智能赋予的成果。在中国哲学思维逻辑结构中，物的含义随时代的发展，其内涵唯变所适，渐渐丰富、充实、引申，而

成为中国哲学中被反思的质料性、客观性、动态性、道理性、事理性、精神性的概念。

物是各种不同体积、性质、形相、状态的多样性物体的概念，能被人的感觉所感知。朱熹说：“天道流行，造化发育，凡有声、色、貌、象而盈于天地之间者，皆物也。既有是物，则其所以为是物者，莫不各有当然之则，而自不容已，是皆得于天之所赋，而非人之所能为也。”²⁷这是朱熹对物的界说。物是有声音、颜色、容貌、形象，听得着、看得见，为人所感知，而充满于天地之间的物体，它在天道自然流行中所化育，而不依赖于人的能力和意志为转移，体现自然界物体的基本特质。

物是事，指人们的政治、经济、文化、道德等的践履活动。《国语》载：“择臣取谏工，而讲以多物，务和同也。”韦昭注：“物，事也。”²⁸物意蕴事物，“物，谓事物也”²⁹。如果说朱熹的物是指穷极事物之理，以分辨是非，决定践行与否，那么，王守仁则否定朱熹的物，认为心体之意即是物。“物者，事也。凡意之所发，必有其事，意所在之事，谓之物。”³⁰格物的格为正，正其不正，以归于正。格物就是去不正的恶念，迁恶为善。意之所发所在，便是物。“如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之物。”³¹事奉亲人和君主之事的道德伦理，仁爱人民、爱护万物以及视听言动的活动，都是自我意识的心的活动呈现。只有内在的意识活动外化为事实的行为实践，才具有客观的价值和意义。

物是概念的表达。“天地与其所产焉，物也。”³²物是天地间无数具体事物构成的无限系列的总名，因而物是一个称谓的概念。“物莫非指，而指非指。天下无指，物无可以谓物。非指者，天下无物，可谓指乎？”³³天地万物无不是概念的表现，概念与其表现的物相异，物既非指，指亦非指。没有概念，天地万物就无法称谓了。若天下没有其称谓的物，物怎可说有其自己的概念？概念本来是天下所没有的，物却是天下所实有的。天下虽没有物的概念，但天地万物却不可说不是由概念来表示的，既然没有不可用概念表示的物，万物就无不有一个与其相应的概念。“天下无指者，物不可谓无指也。不可谓无指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指。指，非非指也。指与物，非指也。”³⁴概念虽是天下所

没有的,但不能说天下万物没有它们自己的称谓,因为没有不可用概念表示的物,物是特定概念的表示。然《墨经》以物为达名。“说名。物,达也。”^③达名,即《荀子·正名》所说的大共名。天下万物众多,将其统摄概括起来,统称为物,即今天的逻辑学所说的类概念。

物为自虚即空。僧肇以为,世间一切万物,物质的、精神的现象,都是不真的、虚空的。其所以不真,是因其无自性。“万象虽殊,而不能自异。不能自异,故知象非真象;象非真象,故则虽象而非象。”^④万物的差异是人强加的,其本身无所谓差异,所以说万物没有自性,这与郭象强调“物各有性”的思维相对待。郭象为其独化论寻求理论基础,僧肇亦为其不真实论寻找理论支撑。“圣人之于物也,即万物之自虚,岂待宰割以求通哉。”^⑤万物本性自虚,非待分析而后才空。“以其即物之自虚,不假虚而虚物也。”^⑥万物都是不真的,都是虚假的称号、概念。圣人(佛)能以不变应千化,以不惑经万惑,就在于他知道万物自虚,并非由人说其虚假才虚假,这是万物本身虚假不真,即空。佛教以万物为因缘和合,故无自性空。“众因缘生法,我说即是无(空),亦为是假名,亦是中道义。”^⑦因缘和合所产生的物质的、精神的万物,都是因诸条件而生,没有独立自性,我(佛)说即是空(无),万物(诸法)虽空,但显现着各种形相,这就是假。空和假是事物本来如此,有不相离而合乎中道,这就是中。空、假、中同时具足,三即一,一即三,即空、即假、即中,三谛圆融。天台宗否定事物真实自性;唯识宗认为天下万物都离不开识,一切现象都由第八识的阿赖耶识所变现,故称“万法唯识”。禅宗慧能的得法偈为“菩提本无树,明镜亦非台,佛性常清净,何处有尘埃”^⑧。菩提、明镜等一切事物都为空无,每个人的佛性本来是清净的,什么地方能染尘埃?佛教既设立现象界的事和物的存有是一种假相,是因缘和合所生,因此否定事物的真实性和存在性。

物为道之所生。成玄英说:“有物者,道也。道非有而有,非物而物,混沌不分,而能生成庶品。”^⑨不是有能生有,也不是物能生物,而是混沌不分,不混而混,不成而成,虽混而成,虽成而混,而成庶类万物。以物来开显道的形态、品貌、性质。“言至道之为物也,不有而有,虽有不有,不无而无,虽无不无,有无不定,故言恍惚。”^⑩道是非有非无,即有即无,

有无恍惚混沌的东西。道度越了具体的、个别的有与无,说其为有,它不是有,说其为无,它不是无。“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,体即为道。”^⑪与物相依不离,离道无物,离物无道;互为体用,从道体而言,物由道生,道外无物;从道用而言,道生物,物外无道。道生物,道是本是体;物从道生,物是末是用。体用、本末这种不离不杂的关系,是中国哲学理论思维的特色。物由非无非有中,渐次成为抽象的哲学概念。既抽象而离物,又具体而在物。

物犹道。宋明理学家融实和合儒释道三家物的理论思维,从讲道以物的非有非无的恍惚中脱孕而出,他们试图摆脱物质世界的多样复杂性,追求现象界背后的统一性本体。周敦颐在《太极图说》中构建从无极而太极到万物化生的多阶段、多层次、多环节的逻辑结构系统。王安石“荆公新学”,横扫汉唐以来注疏、考据、训诂之学,以义理解经。其《三经新义》为其变法奠定理论基础,其老子《道德经注》构建了道(天、气、太极)—阴阳—五行—万物的逻辑结构,在这个逻辑结构的演化中,由于变化、损益、体用、本末等概念的连接、转换,而使其逻辑结构系统化、有序化。他吸收老子道的能动性,而排斥道先天的神秘性;取《洪范篇》五行思想资源,而弃其天命论思想,而开一代思想之新风。邵雍把王安石的道的逻辑演化的程序颠倒过来。“道为天地之本,天地为万物之本。以天地观万物,则万物为万物;以道观天地,则天地亦为万物。”^⑫尽管天地万物是多样复杂,性质各异,“天地万物则异矣,其于道一也”^⑬。他的道观、物观、天地观,从各种不同视角来观察、体认天地万物差异,终于悟出“道一”为其统一性的本体,这是对于一切差异性的基于形而上者之谓道的自觉。

张载从物与物相联系中体认物的内涵。“物无孤立之理,非同异、屈伸、终始以发明之,则虽物非物也。”^⑭物都处在时空的相互对待联系、互为条件中,若割断这种相联相依,则虽物非物。万物之间的同与异、屈与伸、有形与无形相感应而成物;没有物与物之间的相互感应,虽说是物,实非是物,任何物之间的感应都必须以时空为自己运动、联系的存有形式。张载对物生成流程的见解易简了周敦颐与王安石的化生中介环节,从而凸显物物之间的动态性、联通性。李光地释曰:“如阴非阳则无始,阳非阴则无

终。故非有同异者有无相感,则事不见其成。事不见其成,则虽有物而无物之用矣。”^④万物都在相待相依中成就自身。

物为理为心。物的概念内涵随时代变迁而发生变化。其内在逻辑价值经充实、丰富、引申,而开出新生面。程颐说:“物犹理也。犹曰穷其理而已也。穷其理,然后足以致之,不穷则不能致也。”^⑤“物犹理也。”^⑥物中包含着理,因为每个事物都具有理,所以格物就为穷理。青年王守仁笃信程朱格物穷理。“一草一木皆涵至理,官署中多竹,即取竹格之,沉思其理不得,遂遇疾。”^⑦竹子的理没有格出来,反而病了。物中有理,并非物就是理。若以物即理,就把形而上之理与形而下之物混淆了,这是程颐所反对的。朱熹发扬张载、程颐思想,“合天地万物而言,只是一个理,及在人,则又各自有一个理”^⑧。有这个理,便有这个天地。如果没有这个先天的理,就没有天地,没有人和万物。有了天地万物以后,理便寓于天地万物之中。从这个意义上说,物为理。

程、朱“格物穷理”,是向外在的物、事上求索理;陆九渊和王守仁“心即理”,是向内心求索理。陆九渊假孟子“万物皆备于我”,而发为“此心此理,我固有之,所谓万物皆备于我,昔之圣贤先得我心之所同然者耳”^⑨。此心与理,非外物赐予,而是我固有的;并把“我”解为我心,而非我身。我心即其立乎其大的本心,以心为其哲学理论思维的形而上者。王守仁阐发陆的心即理为良知说,主心外无理,心外无物,“物者,事也。凡意之所发,必有其事,意所在这事,谓之”^⑩。主体意识在于事亲、事君,事亲、事君便是一物,心意的活动即是物。物在心意便无自身的独立性、客观性。

方以智与程、朱、陆、王异趣,他在《物理小识自序》中说:“盈天地间皆物也……所见所用,无非事也,事一物也。深而言性命,性命一物也。通观天地,天地一物。”物是离人主体意识的客观存在,为人所见所用。他批判舍物言理言心。王夫之认为,所谓理是客观事物变化的规律、规则,“理者,物之固然,事之所以然也”^⑪。理作为万事万物的当然的规则,是不能脱离事物的。

人生活在天地间,实践活动不离天地。人的衣食住行用,无时无刻不与物打交道,人若离物、无物,一刻也不能生存。物是人生存的基本需要,因此,中国先贤的哲学家、思想家首先在与物的交往、对话

中,对物产生各种不同的、精到的体认;或以为是有形相的多样性物体,或以为是概念表示的形式,或以为物自虚即空,或以为物为道之所生,物犹道,或以为物为理为心。凡此种种,形式各异,看似矛盾,相待相斥,但互鉴互学,互渗互济,各个哲学学派及其哲学家、思想家都在相互切磋对话、交感相应中使物的概念、范畴得以完善,而成为中国的哲学中具有独立特色和价值的概念、范畴。物作为概念、范畴,其本身已度越具体而成为抽象的概念,而又存在于不同形态、性质的形相、无形相之中。

既明中国哲学的物的内涵,便要进而追求物的概念、范畴怎样产生的,换言之,天地万物从哪里来的?对此哲学基本问题的回答,中西殊异。中国古代哲学思想家认为“和实生物,同则不继”。和如何生万物呢?“先王以土与金木水火杂,以成万物”^⑫,是由多元的、相对相关、相生相克的五行杂合而化生万物。“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生。”^⑬万物是天地、男女差分对待而又和谐共存,事物融突和合而生。万物都在和与同、天与地、男与女等互相依赖的对待中产生、发育、存在。独和而五行不生,独男独女、独天独地均不会生物,犹如独阴独阳不生,只有阴阳与天地参,互相交错融合而生物。“天地合和,生之大经。”^⑭天象征阳,地象征阴,“阴阳合和而万物生”^⑮。中国古代哲学家在反思天地万物来源的基本课题上,均思议由多元事物,形相、无形相融突和合而生,与西方哲学家以一元形相、无形相生物大异其趣。西方哲学从泰勒斯、赫拉克利特、亚里士多德到费尔巴哈,都以一元的第一性本体作为天地万物产生的最后根据,犹如唯一的上帝创世纪,展现非此即彼的二元对抗性、斗争性、独断性。中国哲学多元融突和合,而具有多元包容性、和谐性、海纳性。中西哲学理论思维从源头上便分道扬镳。

若说以多元有形相者融突和合化生天地万物,那么“有”则以无形相的“无”化生天地万物。“天下万物生于有,有生于无。”^⑯王弼注:“有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。”^⑰有的端始是无,以无为本,因此无形无名是万物所以然者的宗主。道常无名,道隐无名,道常无为。换言之,以无为道,道为无。“道之为物也,不有而有,虽有不有,不无而无,虽无不无,有无不定,故言恍惚。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。”^④成玄英以双遣双非的思维方法,非有非无,非无非有。从用上看,道生物。从体上观,物由道生,物就是道。道能生物,道是本,物以道生,物是末。道生物,犹母生子的关系。天地万物是由无形相的无或道而化生。

佛教与道家异,不是外在的无形相的无或道,而是内在的心或识。佛教主张“万物唯识”“一切唯心”“识心见性”。唯识宗认为宇宙万有,无非唯识所变,是心意识上映现的影像。能变现宇宙万象的是识中第八识,即阿赖耶识,旧译为无没识,后译为藏识,具有能藏、所藏、执藏三种意义。此识又称为本识、种子识、现识、它识、所知依、异熟识、无垢识等。一切根本器界、精神物质,都是阿赖耶识所变现。而所变现森罗万有,都只是假号、假名,并无自性、实体,故知万物非真。天台宗认为“众因缘所生法,我说即是无(空),亦为是假名,亦是中道义”^⑤。法是梵语意译,指一切物质、精神的东西,此处是道理之义。由于万物皆是因缘和合而生,无独立自主性,佛说即是空,事物(诸法)虽空,却显为形相,这即为假,空、假是事物本来如此,又不相离而合乎中道。空、假、中三层义理同时具足,是为“三谛圆融”,或“一心三观”。

宋明理学家融合圆融儒、释、道三家思想,对天地从哪里来的问题思考的角度更多元,思维更严密。周敦颐的《太极图说》构建了从无极太极到万物化生的逻辑系统。王安石将《老子》与《洪范篇》的思想相融合,构建了道(天、气、太极)—阴阳—五行—万物化生的逻辑流程次序。张载认为“物之初生,气日至而滋息”^⑥。二程认为“万物之始,皆气化”^⑦。在万物产生以后,万物中蕴涵着理,“物犹理也”。朱熹借鉴张、程思想,而讲“阴阳五行,七者袞合,便是生物的材料”^⑧。七者如何袞合生物,“万物之生,从磨中撒出,有粗有细,自是不齐”^⑨。细的轻的上升为天,粗的重的下降为地。

如果说从周敦颐到朱熹都为向外求索,以超越主体意识的概念、范畴构建化生万物的逻辑结构,那么,陆九渊和王守仁则转向内心世界求索。陆九渊借孟子的“万物皆备于我”命题,将“我”诠释为“此吾之本心也”^⑩,即心生万物。王守仁继承陆九渊,认为“意所在之事,谓之理”^⑪。物是一种心意识的发动,意发于事亲、事君、仁民、爱物,便是一物,所以说无心外之物,即物由心生。王廷相批评陆王心意

识生万物,他认为气生万物,王夫之亦然,“人物之生,皆絪縕一气之伸聚”^⑫,阴阳之气,相互交感密切,而化生万物。

自先秦以来,中国哲学家、思想家都追究天地万物从哪里来的问题,与西方哲学相似而分殊。中国哲学从先秦以至明清都以多元事物融突和合化生万物,不同于西方哲学一元本体论。或以道/物、道/心、心/理、有/无、气/物、心/物、和/同等相待相关、相济相渗、相承相释中多物、多元、多样相互圆融以解构存在一元论,因为中国哲学化生之物,物本身亦蕴涵多样性、差异性,中西哲学从源头上便成两路向。若以西方哲学的路向、标准观中国哲学,中国便不是其所说的哲学;若以中国哲学的路向、标准观西方哲学,西方哲学也不是其所说的哲学。世界是多元的,各民族追求智慧亦各有其所爱的智慧,因而,世界四大文明古国,都有其爱智慧的哲学,不能以一种哲学排斥、否定其他民族的哲学。

三、聚散气化

元亨利贞是人物生命存在的基本形式和演化进程的逻辑顺序。千变万化的大千世界,人、物及各种现象的生死、荣枯,既有独立存在的多样性,亦有其本质特征存在的共同性。从思维视域观生死、荣枯的运动形态,它们表现为凝聚性和离散性。

由于聚与散的运动,造就人与物多种形态的存在和变化。所谓凝聚性,是指事物、人际、民族之间,都存在着聚合的指向和功能。《说文》:“聚,会也。”有会合、集合的意思。《周易·系辞上》:“方以类聚,物以群分。”朱熹注曰:“方谓事情所向,言事物善恶各以类分。”^⑬由于事物、人类之间存在着所指向的聚合,而使同质或不同质的形相、无形相构成一共同的整体。《国语》载:骊姬假君命杀太子申生,又要杀重耳、夷吾,重耳逃避于狄,夷吾亦想逃亡到狄,冀芮说:“且夫偕出偕入难,聚居异情恶,不若走梁。”韦昭注:“聚,共也。异情,谓各欲求入为君,于义恶也。”^⑭聚合使各不同形态的形相、无形相的人物、概念,按一定的逻辑顺序或聚合方式构成整体或产生新事物,而发挥各事物的功能。这种聚合成新事物的功能,较原各形相、无形相聚合前的原功能,不知要大多少倍,这是一种事物之间的凝聚力和吸引力。这种力的作用形成了群体、集团以至整体社会,发挥着群体功能,而超越个体。

所谓离散性,是指事物、人际之间存在着一种离散的趋势和功能。《说文》:“散,杂肉也。”王筠句读:“散字从肉,故说曰杂肉,实是散碎通用之字。”林义光《文源》:“散为杂,无杂肉之义……本义当为分散之散。”《周易·说卦传》:“雷以动之,风以散之。”荀爽曰:“震卦用事,天地和合,万物萌动也。”李鼎祚曰:“万物上达,布散田野。”^②有散发、打开、散落、散心等意思。荀子曰:“不隆礼,虽察辩,散儒也。”杨倞注:“散,谓不自检束,《庄子》曰:以不材木为散木。”^③散儒不自检束、不尊崇礼法,虽明察善辩,但不是合格的儒生。现代物理学证明物体、分子、原子、电荷、磁极以及基本粒子内部都存在离散现象,由于事物之间存在离散性,而使各事物具有相对稳定的质的规定性。事物的凝聚性与离散性这两种力量,构成事物的矛盾运动。在中国哲学理论思维中,便构成气的运动的基本形态,表示气与人物之间的联通。

气,《说文》:“馈客刍米也。从米,气声。”段玉裁注:“按从食而气为声,盖晚出俗字,在假气为气之后。”引申为云气、节气、气息、气味、生气、气势、志气、意气、风气等。既与自然现象物体联通,又与主体人的精神状态、健康情况相关。春秋时,聚散与气的联系是单一的。战国时,庄子既将聚散范畴连用,又与人的生死联通。《庄子》载:“人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患!故万物一也。”^④聚散往来,变化无定,人的生死随聚散往来变化,互为终始,万物联通为一。由于人的认知、审美观的差分,各以其生为生,其死为死,犹各以其美为神奇,各以所恶为臭腐。这是因为物无美恶,因各人的审美情感、旨趣及认知的差分而有美恶、神奇、腐臭,所谓“臭腐神奇,神奇臭腐,而是非美恶,何有定焉,是知天下万物,同一和气耳”^⑤。王充接着庄子讲,人“死而形体朽、精气散,犹囊囊穿败……精气散亡,何能复有体,而人得见之乎”^⑥。他认为“气之生人,犹水之为冰也。水凝为冰,气凝为人;冰释为水,人死复神”^⑦。气凝聚为人,犹水凝聚为冰,人死则精气散亡。气之聚散运动,标志着人之生死。

如果说孔子、老子、《左传》、《国语》和孟子论聚散是分离单一的概念,亦未与气直接相联论述人的生死,《庄子》、王充的聚散概念则以其运动形式与气相联通,说明人的生死与气的聚散相融突,并出现

了多种形式。

其一,聚集而散的形式。晋韩康伯在注《周易·系辞上》“精气为物,游魂为变”时曰:“精气絪縕,聚而成物,聚极则散,而游魂为变也。游魂,言其游散也。尽聚散之理,则能知变化之道,无幽而不通也。”^⑧他依王弼贵无思想,论述聚极而散,散极而聚,物极必反的气聚散生死的状态。这与郭象主张的“死生出入,皆欻然自尔”的独化有别。

其二,神灭不灭的形式。神不灭论是佛教因果报应论的基础。有人诘难慧远说:“既化为生,又化为死;既聚而为始,又散而为终。”^⑨气聚有生有灵,气散人死照灭。气聚成人,是生命的开始,气散人死,是生命的终结。慧远认为,人形尽而神不灭。“形有靡而神不化,以不化乘化,其变无穷……论者不寻无方生死之说,而惑聚散于一化,不思神道有妙物之灵,而谓精粗同尽,不亦悲乎!”^⑩诘难者所谓方生死之说,是被气的聚、散、生、死的变化所迷惑,以为精气为神,精气与形同归于尽灭,而不知形尽而神不灭的道理。范缜与曹思文辩论神灭不灭时说:“人之生也,资气于天,禀形于地;是以形销于下,气灭于上。”^⑪人生资气禀形于天地,人死形体销于地,气灭于上,人死神灭。

其三,聚散有气的形式。聚散是顺事物之理而变化运动的一种形态。张载说:“天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而不妄。气之为物,散入无形,适得吾体,聚为有象,不失吾常。”^⑫气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形耳”^⑬。“气之本体”是指气的本来状态,并非无形的太虚之外另有其“本体”。聚散是太虚之气所具有的两种变化形态。气(太虚)聚则为物,物散则为气(太虚)。这是张载哲学理论思维的内在逻辑理路。聚散是联通气(太虚)与物的中介环节。聚改变了气的无形太虚的本来状态,使气成为有形相可见的物;散则改变了客体物有形相可见的状态,使物成为无形相太虚的气的本来状态。“气聚则离明得施而有形,气不聚则离明不得施而无形。方其聚也,安得不谓之客,方其散也,安的遽谓之无。”^⑭就气聚有形相万物说,是气在聚散运动中所表现的暂时状态(客形),便需返回气的本来形态。张载通过聚散而构建其哲学理论思维体系。这已度越了简易的气的聚散与人的生死的关系,气成为人的生死聚散所以然的根据。

王夫之弘扬张载思想,他说:“气之聚散,物之死生,出而来,入而往,皆理势之自然,不能已止者也。”^⑤气的聚散,人物的死生,出入往来,是自然而然的有规则的趋势。这种客观的理势,是不依人据之为常,挥之而散,挽之而留的。“气之往来在呼吸,自稚至壮,呼吸盛而日聚,自壮至老,呼吸衰而日散。”^⑥动物呼吸为聚散运动,从少到壮到老,呼吸由盛而聚,由衰而散。与动物不同,植物根于地,“阳降而阴升,则聚而荣;阳升而阴降,则散而槁”^⑦。以阴阳升降为聚散运动形态。聚散的载体有异,聚散运动的存在形态亦有差分,但气作为抽象的概念,是自足无损益的。“气自足也,聚散变化,而其本体不为之损益。”^⑧本体不因运动变化而损益,而聚与散作为两种运动的形态,聚而显、生、荣、形,散而微、死、槁、神,差分而对待。对待而相互转化,聚而散,散而聚;相互转化而互相不离融合。“聚散相荡,聚则成而荡其散者之弱,散则游而荡其聚者之滞也。升降相求,阴必求阳,阳必求阴,以成生化也。”^⑨聚散互相推动,聚成推进散弱,散通推动聚滞,互动互推互补,构成互相依赖不分的整体聚散结构。

其四,聚散为理的形式。程朱基于其理体论而与张载、王夫之气体论分野。二程说:“至如梦寐者皆无形,只是有此理。若言涉于形声之类,则是气也。物生则气聚,死则散而归尽。”^⑩理无形,物生而寓于物中,气为形声等,万物的生死是气的聚散。“物生者气聚也,物死者气散也。”^⑪二程所说归尽,与张载所说物散而回归气(太虚)异,认为不能回归本原之理。“凡物既散则尽,未有能复归本原之地也。”^⑫朱熹扬弃张载、二程思想,而集理学之大成。朱熹说:“夫聚散者,气也。若理,则只泊在气上。”^⑬气有聚散运动变化的状态,理不可讲聚散,但理泊在气上而聚散运动。“气聚则生,气散则死。”^⑭人所以生,是精气的凝聚,精气尽时,魂气归于天,形魄归于地而死。朱熹进而认为,聚散生死互为因果,而又互相转化。他的聚散生死之说,是其理气关系不离不杂的内在理路的展开。

四、相生相克

“和实生物”“聚散生死”,探索了天地人物从哪里来、怎样来、如何生死、何能生死等诸多话题。然天地人物既生之后,人物之间的关系究竟如何,其存在的基本方式是什么,基本趋向是什么?这就与五

行相生相克的理论联通。五行在生物的运行中,具有什么性质、作用、影响,以及与诸多万有联通中的关系等,都需要做出回答。

五行的五,见于甲骨文。^⑮《说文》:“五,五行也。从二。阴阳在天地间交午也。”段玉裁注:“水火木金土,相克相生,阴阳交午也。”行,见于甲骨文。^⑯《说文》:“行,人之步趋也,从彳,从亍。”有行走、行伍、行业、商行、行动、行程等意思。五行一般是指与人们日常生活接触最多、使用最频繁、构造最简单的事物,也是人们维持生命存在最起码、最必需、最直接的生活资料。中国古史传说中的燧人氏、伏羲氏、神农氏都与水火木金土有关。《尚书·甘誓》载:“有扈氏威侮五行,怠弃三正。”后世注家都以五行为金木水火土。《尚书·洪范》讲五行,与《甘誓》同。《国语·郑语》记载郑桓公与史伯的对话,讲到如何和实生物,史伯说:“先王以土与金木水火杂,以成百物。”^⑰史伯把五行作为抽象的哲学命题,用理论思维形式,说明万物与五行的内在关系,以为五行是天地万物生成的基本资料。换言之,由于多样性、差异性的五行质料经杂合成百物,说明这五种质料是构成天地万物的根本。

因为多样性、差异性,在杂合形式的旅途中,五行自身就会发生多种形式的变化,于是便产生了五行相生相胜的融突的主张。这是人们对大千世界五行间关系的体认。一般认为五行相生相胜说是邹衍提出的。其实,《左传》中已有这种思想的闪光。《昭公三十一年》记载当年十二月的日食,史墨对赵简子说:“庚午之日,日始有谪,火胜金,故弗克。”^⑱庚午那一天,太阳开始有灾,火胜金,吴国攻入楚国郢都,但不会最后胜利,火克金。《哀公九年》载,吴国攻郑国,晋国赵鞅为救郑国而占卜,灼龟之兆是水流向火。史墨说:“炎帝为火师,姜姓其后也。水胜火,伐姜可也。”^⑲姜姓是火师炎帝之后,水胜火,攻打姜姓可以。战国末年邹衍总结了以往五行生克论。在《史记·孟荀列传》中附有《邹衍传》,据载他著书“十余万言”,均已佚。在别书所引有“邹子终始五德,从所不胜。木德继之,金德次之,火德次之,水德次之”^⑳。虞土,夏木,殷金,周火。“邹子曰:‘五德之次,从所不胜。’故虞土、夏木、殷金、周火。”^㉑朝代的更替受五德终始的制约。

董仲舒融突和合先秦儒、道、名、法、阴阳家思想,构建了新儒学,撰《五行相生》《五行相胜》《五行

顺逆》等篇。“五行者,五官也,比相生而间相胜也。”^⑩五行相生相胜,关系官员是否忠于职守,亦关系能否遵照自然时节规律办事。如木为生之性,劝农事,勿夺农时,则树林华美,反之纵恣、淫乐,夺民时、民财,则茂林枯败,等等。这便是五行的顺逆运动形式。

朱熹将五行与阴阳相融合,构建了原于理而究于诚的五行结构,他说:“天地生物,五行独先,何事而非五行,七者袞合,便是生物底材料。”^⑪生物的材料,朱熹也称为质料。阴阳五行之气,袞在天地中,精英之气为人,渣滓之气为物。于是阴阳五行的袞合、杂合,与五行的相生相克便成为天地万物的最基本原理,表示整个天地万物都统摄在其中,如自然现象的五方、五材、五味、五事、五色、五星;社会现象的五官、五臣、五常;人身的五脏、五腑、五体、五窍;人的情感意识的五志、五声等,这是一个既从宏观到微观,又从纵向到横向的结构系统。它对中国传统政治、经济、文化、哲学、历史、艺术、宗教信仰、地理堪舆、星相等有很大的影响。

元亨利贞涵盖自然、社会、人生、生命的大化流行,生生不息。这个有生命的人类宇宙自然世界,不是神的恩赐,而是由多样形相、无形相者融突和合而成,如阴阳五行七者袞合,和而生物。袞合的过程就是大化流行的途中,由于凝聚与离散的作用,而构成人物的生与死、草木的荣与枯、社会的兴与衰、国家的富强与贫弱等现象。聚散所成就的各种多元世界现象之间,既矛盾又融合,既差分又合一,既相生又相克。这种关系的紧张,给大化流行、生生不息以无穷的活水,促使自然、社会、人生多样性光辉灿烂,美美与共。

注释

①[德]黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1980年,第38页。②见《殷墟书契前编》4·32·4,《殷契粹编》1303,金文:《师虎簋》《蔡虞尊》《吴王夫差剑》等。③杨伯峻编著:《春秋左传注》,中华书局,1981年,第501页。④《诗·小雅·六月》,《毛诗正义》卷十,《十三经注疏》,中华书局,1980年,第425页。下引《十三经注疏》仅注页码。⑤⑦⑧《周易正义》卷一,《十三经注疏》,第18页。⑥⑨《周易本义》,〔宋〕朱熹:《朱子全书》第一册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002年,第90、44页。下引《朱子全书》仅注页码。⑩《尚书正义》,《十三经注疏》,第182页。⑪《殷契粹编》673,《殷契佚存》457,《殷墟书契后编》下,18·8。金文:《师遽方彝》《侯马盟书》等。⑫《周易正义》卷七,《十三经注疏》,第79页。⑬《乾·九五爻辞》,〔清〕李道平:《周易集解纂疏》卷一,王云五主编:《丛书集成初编》,

商务印书馆,1936年,第5页。⑭《高帝纪下》,《汉书》卷一下,中华书局,1962年,第66—67页。⑮《正名》,梁启雄:《荀子简释》,古籍出版社,1956年,第319页。⑯《殷墟书契菁华》1·1,《殷墟书契续编》5·16·4,《殷墟书契前编》8·7·1。金文《散盘》。⑰《春官·天府》,《周礼注疏》卷二十,《十三经注疏》,第776页。⑱《太甲乙》,《尚书正义》卷八,《十三经注疏》,第165页。⑲《系辞下》,《周易正义》卷八,《十三经注疏》,第86页。⑳李鼎祚:《周易集解·乾卦》,《周易集解纂疏》卷一,王云五主编:《丛书集成初编》,商务印书馆,1936年,第1页。㉑《周易本义·乾卦》,《朱子全书》第一册,第30页。㉒《周易本义·文言传》,《朱子全书》第一册,第146页。程颐《周易程氏传》载:“元者万物之始,亨者万物之长,利者万物之遂,贞者万物之成。”《二程集》,中华书局,1981年,第695页。下引《二程集》仅注页码。㉓《盘庚中》,《尚书正义》卷九,《十三经注疏》,第171页。㉔《系辞上》,《周易正义》卷七,《十三经注疏》,第78页。㉕《殷墟文字类编》卷61,第4叶;卷5,第39叶。《殷墟文字类编·后编》上,第3、19叶。㉖《释物》,《王国维遗书》第一册卷六,上海古籍书店,1983年,第13页。㉗《大学或问》下,《朱子全书》第六册,第526页。㉘⑲《郑语》,《国语集解》卷十六,中华书局,2002年,第472、470页。㉙〔宋〕黎靖德编:《朱子语类》卷十五,中华书局,1986年,第284页。下引《朱子语类》仅注页码。㉚⑳⑳《大学问》,《王阳明全集》卷二十六,世界书局,1936年,第473、473、473页。下引《王阳明全集》仅注卷数和页码。㉛《传习录上》,《王阳明全集》卷一,第4页。㉜⑳⑳谭戒甫:《指物论》,《公孙龙子形名发微》,中华书局,1963年,第18—19、22—23、22—23页。㉝《经说上》,吴毓江:《墨子校注》卷十上,中华书局,1993年,第479页。㉞⑳⑳《不真空论》《肇论》,《中国哲学史教学资料彙编·魏晋南北朝部分》,中华书局,1964年,第400、401、402页。㉟⑳⑳《中论·观四谛品》,《大正藏》卷三十。⑳⑳郭朋校释:《坛经校释》,中华书局,1983年,第16页。㉑《老子义疏》第二十五章,《中国哲学史教学资料彙编·隋唐部分》,中华书局,1965年,第310页。㉒⑳⑳《老子义疏》第二十一章,《中国哲学史教学资料彙编·隋唐部分》,中华书局,1965年,第312、312页。㉓〔宋〕邵雍:《观物内篇》之二,《皇极经世书》,中州古籍出版社,1993年,第253页。㉔〔宋〕邵雍:《观物内篇》之九,《皇极经世书》,中州古籍出版社,1993年,第279页。㉕⑳⑳《正蒙·动物篇》,《张载集》,中华书局,1978年,第19、273、19页。㉖《河南程氏遗书》卷二十五,《二程集》,第316页。㉗《河南程氏粹言》卷一,《二程集》,第1197页。㉘《年谱》,《王阳明全集》卷三十二,第611页。㉙⑳⑳《朱子语类》卷一,第2、8页。㉚《与姪孙潜》,《陆九渊集》卷一,中华书局,1980年,第13页。㉛《至当篇》,〔清〕王夫之:《张子正蒙注》卷五,古籍出版社,1956年,第143页。下引《张子正蒙注》仅注卷数和页码。㉜《郑语》,徐元诰:《国语集解》卷十六,中华书局,2002年,第470页。杂,韦昭注:“合也”。㉝《周易本义·系辞下》,《朱子全书》第一册,第141页。㉞《有始》,陈奇猷:《吕氏春秋校释》卷十三,学林出版社,1984年,第657页。㉟《天文训》,刘文典:《淮南鸿烈集解》卷三,中华书局,1989年,第112页。㊱《老子》第四十章,任继愈:《老子新译》,上海古籍出版社,1978年,第148页。㊲《老子道德经注》四十章,〔魏〕王弼著、楼宇烈校释:《王弼集校释》,中华书局,1980年,第110页。㊳成玄英:《老子义疏》第二十一章,《中国哲学史教学资料彙编·隋唐部分》,中华书局,1965年,第312页。㊴《河南程氏遗书》卷五,《二程集》,第79页。㊵《朱子语类》

卷九十四,第2367页。⑥《与曾宅之》,《陆九渊集》一,中华书局,1980年,第5页。⑨⑤⑧《太和篇》,《张子正蒙注》卷一,第25、5、3页。⑦《周易本义·周易系辞上传》,《朱子全书》第一册,第123页。⑪《晋语二》卷八,徐元诰:《国语集解》,中华书局,2002年,第282页。⑫《说卦传》,〔清〕李道平:《周易集解纂疏》卷一,王云五主编:《丛书集成初编》,商务印书馆,1936年,第475页。⑬《劝学篇》,梁启雄:《荀子简释》,古籍出版社,1956年,第11页。⑭⑮成玄英疏:《庄子集释》卷七下《知北游》,中华书局,1961年,第733、734页。⑯⑰黄晖校释:《论衡校释》卷二十《论死》,商务印书馆,1938年,第871、870页。⑱《周易注·系辞上》,〔魏〕王弼著、楼宇烈校释:《王弼集校释》,中华书局,1980年,第540页。⑲⑳《弘明集》卷五《沙门不敬王者论》。㉑《弘明集》卷九《答曹舍人》。㉒㉓《正蒙·太和篇》,《张载集》,中华书局,1978年,第7页。㉔《横渠易说·系辞上》,《张载集》,中华书局,1978年,第182页。㉕㉖《动物篇》,《张子正蒙注》卷一,第71、71页。㉗《参两篇》,《张子正蒙注》卷一,第

33页。㉘《河南程氏遗书》卷二下,《二程集》,第56页。㉙《河南程氏粹言》卷二《人物篇》,《二程集》,第1268页。㉚《河南程氏粹言》卷二《心性篇》,《二程集》,第1253页。㉛㉜《朱子语类》卷三,中华书局,1986年,第38、36页。㉝《铁云藏龟》247·2,《殷墟粹编》1149。金文《侯马盟书》。㉞《殷墟文字甲编》574,《殷墟书契后编》下2·12。金文:《侯马盟书》等。㉟㊱杨伯峻编著:《春秋左传注》,中华书局,1981年,第1514、1653页。㊲《魏都赋》,《文选》李贤注引《七略》,《中国哲学史教学资料汇编》(先秦部分),中华书局,1962年,第340页。㊳《齐俗训》,刘文典:《淮南鸿烈集解》卷十一,中华书局,1989年,第358页。㊴《五行相生》,苏舆:《春秋繁露义证》卷十三,中华书局,1992年,第362页。㊵《太极图说解·集说》,〔宋〕周敦颐:《周子全书》卷一,王云五主编:《万有文库》,商务印书馆,1937年,第12页。

责任编辑:涵 含

Yuan Heng Li Zhen

— One of the Principles of Chinese Philosophy

Zhang Liven

Abstract: The theory of "Yuan Heng Li Zhen", which is put forward by a classic of Chinese philosophy *the Book of Changes*, is a basic mode of thinking of Chinese philosophy to answer the question of the origin of all materials in the world and also is a response to the fundamental question of where the universe comes from. Everything evolves in the humanistic context of time and space, and leaving a certain space and time is equal to leaving the way of production. Everything comes out of He, and all changes in things are the gathering and dispersing of Chi. From the point of view of Chi, the changes of everything, whether life and death or wither and glory, are the gathering and dispersing of Chi. Life is a gathering of Chi, and death is a dispersing of Chi. It is reflected in a variety of forms: the extreme becomes the inverse; gathering and dispersing are both Chi; there are certain rules of gathering and dispersing of Chi. The ontology does not gain or lose due to the change of Chi, but the two modes of motion, gathering (appearing, life, glory, body) and dispersing (disappearing, death, wither, spirit) are opposed to each other and are transformed into each other. What is the basic way of the relationship between the universe and the human beings after the creation of the universe? This is related to the five elements water, metal, wood, fire and earth. In the process of hybrid form, the diversity and difference of the five elements will produce the topic of harmony. In the integration of the five elements with Yin and Yang, all the phenomena of heaven and earth and life are captured vertically and horizontally in the five elements, and exert a great influence on the traditional Chinese politics, economy, culture, thought, philosophy, history, art, religion, geography, geomancy, astrology and so on.

Key words: Yuan Heng Li Zhen; gathering and dispersing of Chi; He generates everything; Yin-Yang and five elements; generation and restriction