

## 喚醒物學——北宋理學的另一面

楊 儒 賓\*

### 摘 要

中國哲學常被視為主體性的哲學，中國文化常被視為心的文化，佛教入華以後，以無限心為主導的思想更被當成三教的主軸。本文指出先秦哲學與理學都有物的哲學，先秦儒道兩家的物的哲學指向以五行為代表的物，五行之物既是聖顯，也是原型。理學的物學興盛於北宋時期，其學源於理學家對佛教緣起性空說的反動，北宋理學上法《易經》、《中庸》，將物視為太極創生的「無妄」之物，具有本體論的真實（誠）之意。邵雍的「以物觀物」乃是理學的物學蘊含的工夫論，觀物說是以遮撥的途徑讓物自顯，主體的虛靜與物的自然狀態同時成就。

**關鍵詞：**物學、五行、聖顯、緣起性空、以物觀物、體用論

### 一、前言：「物」的反思

「心學」在 1949 以後的海外中國一直是股強而有力的論述，錢穆先生言及中國文化或儒家思想的特色時，有「心教」或「良心一元論」的提法；<sup>1</sup> 這句話再換個表達方式，即是牟宗三先生的「中國哲學的特色落在主體性」；<sup>2</sup> 再

---

2016 年 11 月 14 日收稿，2017 年 4 月 26 日修訂完成，2017 年 5 月 24 日通過刊登。

\* 作者係國立清華大學中國文學系教授。

- 1 參見錢穆，〈靈魂與心〉，《靈魂與心》（《錢賓四先生全集》第 46 冊，臺北：聯經出版公司，1997），頁 1-26。此義在《靈魂與心》一書中處處可見。
- 2 此義散見牟宗三先生諸書，簡要者見牟宗三，〈中國哲學的重點何以落在主體性與道

一轉，即是唐君毅先生所說的「理性心靈」與文化表現的關係。<sup>3</sup>類似的語言不時以不同的面目表達出來。<sup>4</sup>筆者認為「心教」、「主體性」、「理性心靈」諸說有相當的說服力，其語言背後大抵預設了一種足以作為道德依據與文化依據的心體之義。事實上，不只在 1949 年以後的海外中國，類似的說詞即使在第一代的民國新儒家學者中，「心學」的論述也是核心的要義。

眾所共知，民國新儒家學者與王學的關係極深，梁漱溟即是良知學的遵奉者；「新儒家三聖」中的馬一浮，其學的核心義在於「六藝統於一心說」、「中西學術統於一心說」，心學的定位極為清楚。同樣的定位也見於影響海外新儒家運動最深遠的熊十力，他曾說過：為仁由己，就是建立在東方版的自由意志上的自由。當行為的動力由外轉內，由超越界的神祇轉為內在的道德意識以後，價值世界也就由此貞定。我們不會忘了：熊十力晚年的著作中，即有《明心篇》此本代表作。

然而，「心學」、「心教」、「理性心靈」諸詞該如何理解，不能沒有歧義。上述新儒家學者的哲學詮釋，自有其偏重。很明顯地，牟先生之說比起錢、唐兩人，超越性更強，錢、唐兩人的心論則更具有人文教化的內涵。然而，這無礙於他們分享了儒家心性論傳統的主張。筆者相信這些新儒家學者的論斷有相當合理的面向，但未嘗不可稍作修正。如果我們將思考的重心放在先秦以前以及宋代以後，我們會發現彼時的精神活動並不受限於心的範圍，而是連著物一起朗現。物在先秦較少具體的理論敘述，其時物的敘述常以五行的面貌出現。

「五行」包含金、木、水、火、土五「物」，是中國思想極古老的概念族群。這個概念族群遠在孔子提出仁說之前，也應當遠在周公制禮作樂之前，即已出現於三代甚或之前的歷史舞臺。這個原始的詞彙就像上古時期任何重要的詞彙一樣，它的真正內涵和文獻上所記載者不能沒有差距。因為上古時

德性)，收入《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974），頁 13-18。

3 此義散見唐君毅先生諸書，簡要者見唐君毅，〈理性心靈與個人、社會組織及國家（上、下）〉，《中國人文精神之發展》，收入《唐君毅全集》卷 6（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 191-232。

4 如徐復觀先生即以「心的文化界定中國文化的特色」。徐復觀為海外新儒家代表人物之一，但其學重歷史哲學、政治哲學，方向與唐君毅、牟宗三諸先生不同。

期流傳至後世的文獻相當有限，我們要以殘留至今的有限文字去定位遂古之初的精神實況，顯然是不合理的。五行說的意義在現存的五行說相關文獻的範圍之外，我們要了解它的旨趣，需要作較大規模的概念重建的工作。

筆者已為文一一探討五行——金、木、水、火、土各行可能具有的象徵意義。<sup>5</sup> 筆者所以用「象徵意義」一詞，乃因筆者不從今日的科學史或政治史的角度解釋五行的意義。筆者不認為科學史或政治史的解讀一定解不通，「五行說」對中國科學史的影響與「五德終始說」對中國政治史的影響，很難有反駁的餘地。但筆者更相信：在文明初期的重要之物大概不會只有物質的性能，它當是一種象徵，象徵指向了物以外更高的存在。在文明初期的階段，宗教的精神鑲嵌在所有文化面向之中，宗教精神的核心在於聖（luminous）的因素。<sup>6</sup> 金、木、水、火、土在早期的階段，即是被視為「聖」在這些「物」上的顯像。事實上，我們由後世五行之正的稱呼，<sup>7</sup> 也就是五行的神祇化，即可略窺五行超越物質之上的象徵意義。物的性質不一定是認知意義的，「理」也不是只能顯現為當今的物理法則之意。回到設想中的太初階段，聖化之物象可以說是原初的物理，「五行說」則是原初的物理學，原初的物理學和牛頓傳統下的現代物理學不相干。

當五行說被視為原初的物理學，五行具有「物」的物理性質之外的象徵意義時，我們對五行的理解即不可能不是宗教詮釋學的性質。面對新的理論需求，我們回到五行的原初義時，或可作雙重的認知的轉向。首先，我們要

---

5 這些文章已集結為《五行原論》一書，預定 2017 年出版。此書導論〈五行原論與原物理〉刊於《中國文哲研究集刊》49(2016.9): 83-120。

6 「聖」(luminous) 是奧托 (Rudolf Otto) 提出的宗教的核心概念，筆者相信奧托的界定。即使諸子百家以後的中國，即俗即聖 (profane as sacred) 或極高明而道中庸，乃是儒家思想的一大特色，但此特色仍不能不預設聖俗分化的前提，非分別說不宜抹殺掉分別說，圓融說不能不預設超越論的前提。「聖」的概念，參見 (德) 魯道夫·奧托著，成窮、周邦憲譯，《論神聖：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》(成都：四川人民出版社，1995)。

7 「木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。」參見周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》〈昭公二十九年〉，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第 83 冊 (臺北：臺灣古籍出版社，2001)，頁 1733-1734。

作宗教象徵義的轉向，「物」不是被辨析的，而是透顯「聖」的管道。同時，我們也當作主體範式的轉換。此時五行的象徵作用不僅見於五行之物的自身的透顯，更見於其時的哲人、詩人的創作中，內在意識與自然意象間有祕響相通的管道。因為「在宇宙之上去表現神祇，和在精神（psyche）之中去表現神祇是一回事。」<sup>8</sup> 大周天與小周天有共構的關係，心靈則是縮結的祕道，此義不僅是東方性命之學的共義，它也普見於各宗教的教義中。在先秦諸子（尤其是儒家諸子）的著作中，我們可看到儒家的道德德目如仁、義、禮、智、信和木、金、火、水、土的意象的緊密扣合，這種扣合不是認識論意義的，而是象徵意義的。不是陰陽家的術數義，而是超越學派分化前的原始智慧。五行不僅是自然物，它也是靈魂的原型意象。

筆者重新安頓「五行」的「原初」意義時，涉入了一種「原初」時間的想像，這種「原初時間」固然可以說是本體論的意義大於歷史時間的意義。然而，我們如將五行的原初意義指向五行說還沒充分的意識型態化以前的先秦時期，未嘗講不通。然而，隨著時潮的推移，「物」的功能會轉變，象徵有可能老化、弱化。作為原始重要的象徵體系的五行說不可能常駐自身，在近世的科學與政治大量移入中國後，五行的象徵意義即快速弱化。它在政治領域化身的「五德終始說」基本上已失去了它的戰場，因為民國政體已大不同於封建王朝，民國文化也容不下五德終始說的理論。「五行說」在傳統科學中占的地位，隨著十九世紀整體世界觀的改變，也逐漸地退出了知識市場，二十世紀初的「科學」口號更可視為弔唁傳統「五行說」的一曲輓歌。「五行說」在傳統中國文化很重要的兩個領域：政治與科學知識，都失去了解釋的效用，它似乎成了錯過時代的屠龍之技。

無疑地，近世科學帶來的「除魅化」效果乃是近代文明的主要特徵，這是全球化的現象，不僅於中國為然。然而，五行說在先秦時期如果能維繫「物」的神聖意義，象徵意義後來才弱化的話，這種弱化的原因應當還有中國思想史獨特的脈絡。筆者認為佛教東來，引致一種可以貫穿人生與世界實相的心

---

8 (法)保羅·里克爾 (Paul Ricoeur) 著，翁紹軍譯，《惡的象徵》(臺北：桂冠圖書公司，1993)，頁 12。原譯著以「賽克」音譯 psyche，代替「精神」，筆者逕行採用漢字譯語。

學興起，應當是很關鍵性的因素。六朝隋唐是佛教的天下，佛教在工夫論、心性論上，戛戛獨造，其細密非傳統中國哲學所能做到。佛教的工夫論的解脫性格一方面大大地刺激了中國固有的儒道學派，促成後者形成了更完整的無限心的論述。但在此世的價值之判斷上，佛教卻又和中國文化的性格，尤其和儒學的價值定位相去甚遠。倫理價值的差異是其中一個，另一個主要的差異在於對世界的理解，對世界的理解再縮緊範圍來看，也就是對「物」的理解。在佛教緣起性空的法印規定下，諸行無常，諸法無我，「物」的無自性，性空唯名，乃是「物」的本質性規定。教義決定了看待事物的知覺功能，當佛教征服中國時，「物」的去本質化，也就是「物」的虛化應當是無可避免的命運。

性空唯名的物論是典型的佛教文明的思考，中國不與焉。不但不與焉，而且是方向恰好相反。一旦有反思力道強勁的儒家思想興起，對佛教世界觀有效的反彈之聲是可以預期的。理學上接先秦儒學，理學各系都以先秦孔孟為宗，對世界「誠明」的信任，也就是信任「物」的本質之價值。天道流行，物與無妄，乃是理學家普遍信守的承諾。理學對物的定位原則上就不能不和佛教對反，理學是佛教東傳席捲天下後，華夏世界出現過的最有意義的重新安頓「物」之思潮。但到無限心系統形成後，尤其復性說成了安身立命的學問宗旨後，心學的影響即是壓倒性的，「物」的思考難免相形見絀。理學諸系中，陸王對「物」的思考頗不足，基本上是存而不論。程朱或者加上筆者所說的第三系理學，則都有物學可言。只是其學理闇而不明，鬱而不發久矣，其內涵顯然都需要重新詮釋，力道才能彰顯。

理解「心—物」關係在儒家思想史上的興衰起伏，我們對「物」的價值可以作更合理的判斷。筆者對先秦時期的五行之意義，已有多篇文章逐一討論每行以及明暗、風氣之義。本文將重點放在第二期儒學，<sup>9</sup>尤其是北宋理學的脈絡下，觀察物學之展現光譜。但為行文方便起見，筆者會撮取先秦時期的「五行說」的論點，作為參照系統。「文變染乎世情，興廢繫乎時序」，<sup>10</sup>

9 本文所說的第二期儒學，依據的是海外新儒家的界定，他們通常認定先秦孔孟是第一期，宋明理學是第二期，民國新儒家是第三期。

10 南朝梁·劉勰，《文心雕龍》（《四部叢刊初編縮本》第109冊，臺北：臺灣商務印書館，1975），卷9，頁50。

藉著先秦以「五行」為核心的「物」之主張以及宋代儒學的物論之內涵，相互對勘，我們可看到一種與心學相關甚深，但卻分途發展的「物」之理念。

## 二、道德意識的五行化

道德意識與語言表達，尤其與表達的語言中的原型意象的關係，在我們的傳統中，較少正面地觸及到，目前學界的研究也偏少。本節將簡要地呈現筆者以往的五行原論的研究成果，勾勒道德意識的意向與五行意象的關聯，指出兩者的關聯是本質性的。本節的議題需與無限心的直接表現性作一對照，筆者不是反對無限心的直接表現性，而是主張無限心的直接表現性與現實世界中道德心的物象之表現性，乃言各有當。它們承擔了不同的功能，一承擔了體證且證體的功能，滿足了學者對朗現人的本來性（所謂的本來面目）的要求；一承擔了文化的創造，轉化了包含自然與社會在內的生活世界的現實性格。

此處所說的精神的直接展現性，指的是六朝後三教會通論述形成時常見的表達方式，此種方式建立在無限心的基礎上，強調精神表現的透明性。往上是一超直入如來地，往下是「當下即是」。相對之下，縮結意識與世界的中介性質的身體、語言自然就被忽略了。然而，透過詮釋學的創造轉化，我們可初步地肯定：具有文化內涵的道德命題所重者不必然要全體透明地主客雙泯，文化世界不需要直接立下超越主體，以彰顯在其自體。恰好相反，在文化領域中，超越主體可以先行自我退位，退位不表示完全缺席，退位是種真正意義的「轉進」。主體雖然是唯一的，但主體是千面英雄，它有各種的變貌。不同變貌的主體各有其勝場，也就是各有其轄域，超越的主體與文化的主體當各就各位。

由於筆者已對五行的各行作過較詳盡的解析，底下，筆者僅將簡單列舉五行名目與道德語言的相互涵化，以作印證。筆者的取材將盡量取自先秦儒道兩家的著作，因為這個時期的文獻還沒受到佛教東來以後引致的思想史圖貌的劇烈變遷的影響，原汁原味較濃。先秦諸子敘述道德意義時，常舉自然意象相比配，這種普遍性的言說方式，固然可以解釋成其時的思想較素樸，不夠哲學化所致。二十世紀受分析哲學影響的中國哲學史家常想以較正確的

邏輯或知識論命題校正含混的中國哲學論述，即緣此故。

但筆者認為更好的解釋乃是不要以邏輯的清晰、知識論的嚴整為著力點，太早介入作批判的解構。我們不妨直接站在現實的基礎上，設想一種原初的思考點，筆者認為其時的思想界在應然與實然、精神與世界之間，仍保留不少相互轉化的管道，不像後世形成楚河漢界，定則定矣！筆者底下列舉的物象將限在五行的名目，事實上，完整的五行說不可能不牽涉到天、氣、雷、山、陰陽諸類重要的自然界之現象，這些都是與意識相對且相連的對應物，同樣具有聖顯的功能，它們也提供了重要的物之意象，本文無暇顧及。筆者相信不管範圍廣狹，道德語言的自然意象化乃是其時各家使用語言的共相。筆者底下所述的內容，調換詞目，其論述效果應當依舊適用於其他重要的自然詞彙。

在儒家的五常德目中，「仁」德的道德情感內涵最明顯，孔子直說：「仁者愛人」，仁總是有「愛」的屬性。「愛」的情感不只是人類學的，它也是生物學的，很少人會懷疑動物也有親情。但仁的範圍不僅止於此，它甚至也是植物學的。因為在植物的核心處，花草也充滿了對其核心所在的種子之關懷，植物的種子稱作「仁」，即緣此故。儒家的仁學充滿了生意，這種道德生命學的模式雖然明顯地見之於《中庸》、《易經》，但是在孔孟處，我們也可看到生命哲學的內涵。孔子論仁，喜歡將仁與生理生命的憤、悱這種生理的運動感連在一起討論。<sup>11</sup> 孟子則喜歡以泉水、牛山之木、秧苗論人的道德生命，而這樣的道德生命是「不忍」，亦即意志按捺不住的生命動能，其理亦同。孔孟使用的這些生命意象是儒家思想的基本喻根。到了北宋時期，我們更明確地看到種子、果仁的隱喻被帶到儒家的道德論述，<sup>12</sup> 「仁」既是道德語彙，也是植物學語彙，人有仁，草木也有仁。如果說儒家的論述有「存在之鏈」的話，儒家的仁說將生命與意識、人文與自然的臍帶捆綁得如此緊密，即為特別彰顯的案例。相較於金、水、火、土四行，原始儒家的「仁」之意象帶有

11 如《論語》〈述而〉篇的：「子曰：『不憤不啟，不悱不發，舉一隅，不以三隅反，則不復也。』」魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第90冊，頁96。

12 最明確的展示，見於程明道、謝上蔡師生的文獻，但種子的隱喻也見於程伊川之說。二程同用種子隱喻，或有其他深義，此處無暇解析其內涵。

生物界的「木」之涵義。

仁是愛的情感，是生物的道德，具有「生」的屬性。生命是要成長的，就像果仁是要成長的，就像道德要透過學習、興起而成長的。仁—愛—生的連結既符合儒家的德目，也與我們平日生活中的道德感受相去不遠。由於生命在一切存在中具有更基礎的優先性，生命撐起了身體主體，撐起了附搭在身體主體上的各種道德，所以比起其餘的德目，「仁」此道德不但在道德的藍圖中具有優先性，而且隱然成爲衆德之長，諸善之母。孔子以仁統攝諸德，程明道、朱子皆以「仁」貫四德，一切道德都是「仁」德的分化展現。我們如反省「愛」在日常語彙中的展現，則知儒家論仁乃是建立在「百姓日用而不知」的基礎上的。理學家論仁與諸德的關係，乃依體用論的思維而發；相對之下，先秦時期尚無完整的體用論思維，儒家論仁與其他德目的關係，我們如分析其底層構造，可知關鍵在「仁」連結了生之象徵的「木」行所致。

如果「仁」常用植物生命的意象表示道德生機的話，「義」的表現則常以「秋」、「刑」這類肅殺、凝聚的形象出現。宇宙有秩序，人生有秩序，人身也有秩序，秩序的發現是「人」的出現的重要標誌。不管在東方或在西方，二分法的出現都是極早而且流傳極廣的理念，類似陰陽對照的語彙或思考模式，我們在各國神話或人的分析中，都可找到其相應的模式。仁愛的道德無疑地有其優越性，但物極必反，任何道德如要割捨自身不當的蔓衍，即當有自行中和的相對力道或德目，以沖化之，抵銷之，作爲補足之德。慈柔之「仁」必須要有剛毅之「義」作爲補充原理，就像春生需要有秋收作爲補充，陽之動需要有陰之靜爲之彌合，這些思考是一致的。即就人的情感而論，情感常常帶有相反相應的性質，如哀樂相生，痛快相感，文學中描述此義者不少。<sup>13</sup> 五行當中同樣地不能不有一行出來，與「仁」之柔相對相生，辯證以成。這種相對相生、辯證以成的理論，戰國思想家名爲「刑德」之論。

儒家德目中，最足以和「仁」相對，取得平衡位置者，當是「義」。就像五行中最足以和「木」之生意對決者，自然是「金」之肅殺。孔子說：「儒有忠信以爲甲冑，禮義以爲干櫓，戴仁而行，抱義而處，雖有暴政，不更其

---

13 參見錢鍾書，《管錐編》第 3 冊（北京：中華書局，1979），頁 1055-1059。



所」；<sup>14</sup>《禮記》〈鄉飲酒義〉說：「西方者秋，秋之爲言愁也，愁之以時察，守義者也」；<sup>15</sup>莊子講聖人「喜怒通四時」，而嚴肅淒清的心境則是「淒然似秋」；後世歐陽修的〈秋聲賦〉此名文可以說是對秋天、對金行、對義德的禮讚，是部微縮的金行條目的百科全書，筆者試加引用，以省論述篇幅：「夫秋，刑官也，於時爲陰；又兵象也，於行用金，是謂天地之義氣，常以肅殺而爲心。天之於物，春生秋實。故其在樂也，商聲主西方之音，夷則爲七月之律。商，傷也；物既老而悲傷。夷，戮也；物過盛而當殺。」<sup>16</sup>歐陽修的〈秋聲賦〉也可說是「金行賦」，也可視作「義德賦」，金秋到時，草木凋零，天意肅殺，人淡於菊。天氣與體氣同在，鏗鏘金聲與寒霜義德共振。

如果生意慈愛的「仁」之情以「木」表之；決裂、仲裁的「義」之情以「金」表之；代表變化累積的「智」之情則是以「水」表之。沒有人是天生完美的，他總是在成長的歷程中，完成自我。在人的諸種德目中，智的本質在其不斷地累積知識。「智」一方面是知識累積的結果，需要學習；但自另一方面言，「智」總是意味著用智，需要機巧，學者要以他的智慧處理剎那萬變的局勢。面對著累積與變化這兩種相當不同的性質，在衆多的自然物意象中，先秦諸子選擇以水表象之。水之所以既能代表變化又能代表深沉累積，乃因水既有流動相，也有深沉相，其實何止流動與深沉兩相，莊子、列子論世有九淵，<sup>17</sup>九淵既有迴旋盤桓的水，也有寧靜寂止的水，也有激越急湍的水，千差萬別，同歸一水。不同的水所象徵的意義不一樣，同是智的心靈的不同表象，變化無端的智德因此以變化無端的水表示之。

14 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》〈儒行〉，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第78冊，卷59，頁1848。

15 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》〈鄉飲酒義〉，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第78冊，卷61，頁1910。

16 宋·歐陽修，〈秋聲賦〉，《歐陽文忠公文集》（《四部叢刊初編縮本》第49冊，臺北：臺灣商務印書館，1975），卷15，頁140。

17 「九淵」謂鯢旋、止水、流水、濫水、沃水、汎水、雍水、汧水、肥水，參見《列子》〈黃帝〉與《莊子》〈應帝王〉兩篇，「鯢旋」二字，《莊子》〈應帝王〉作「鯢桓」。成玄英注云：「水體無心，動止隨物，或鯢盤桓，或鯢騰躍，或凝湛止住，或波流湍激。雖復漣漪清淡，多種不同，而玄默無心，其致一也。」清·郭慶藩編，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書公司，1974），頁303。

在五行的五種質素當中，「水」明顯地孕育了極豐富的創生能量，五行皆有生命義，五行皆有通天義。但或因拜中國古老的農業文明所賜，中國固水利社會也；<sup>18</sup> 或因中國位處季風型氣候與草原型氣候的交接處，<sup>19</sup> 水與植物的生長與鳥獸的遷徙之關係特深。在長期的演化過程中，人的身心構造與東亞大陸的大氣候共進共化，水的蓄積、流動、潤生的功能深深地烙印在人的身體構造之內，這種蓄積的、流動的、創生的生理質性和「智」德的構造之表徵是同構的。《易經》〈繫辭上〉云：「神以知來，智以藏往」，<sup>20</sup> 「知」、「智」兩字出自同源，同出而異名，異名而共性。「智」表知識之蓄積，「知」表知識心之活動，「神以知來」實指神、知共流的意向性，智德因此是不斷蓄積且又不斷外顯的生命趨勢。

五行皆生，但與水德的創生能力最足以相比配的，當是土德的生命能量。水、土兩者同帶創生義，此說普及甚廣，兩者也在《管子》的〈水地〉篇中一齊出現，被視為與創生活動關係最深的兩種物。在成熟的五行圖式中，仁德本來與木行相配，生機蓊鬱。但「生」意指存在，它具有未分化之前的生命總體之指稱義，就像土德遍含於其他四德一樣。三代文化在黃土平原成長、茁壯，土是構成諸子興起的重要文化風土。土代表生命是很明確的，劉熙《釋名》云「土者，吐也」，吐出萬物也。土水相連，就像智仁相續，共構成生命原理，水土隱然具有後世所說的「本體」之功能。太初時代自然沒有「本體」一詞，我們的使用只能是種「挪用」，但「挪用」未嘗沒有照耀的效果。水土連結以作為聖的辯證，<sup>21</sup> 這種連結具有跨文化的

18 參見（美）魏特夫（Karl August Wittfogel）著，徐式谷等譯，《東方專制主義——對於集權力量的比較研究》（北京：中國社會科學出版社，1989）。

19 參見（日）和辻哲郎，《風土》（東京：岩波書店，1967），頁 121-134。

20 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易正義》〈繫辭上〉，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第 52 冊，卷 7，頁 338。

21 「水與本體」的關係在中國儒家傳統中較少涉及，但先秦的陰陽家隱約之間已觸及此義，參見王夢鷗，〈陰陽五行與星曆及占筮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》43.3(1971.11): 489-532。域外儒者的思考也值得參考。日本江戶儒學的山崎闇齋學派曾發展出「智藏說」理論，其理論隱然將「智」德視為本體，其位階幾乎與仁德可以比埒。「智藏說」從朱子的〈玉山講義〉化出，闇齋學派又賦予該說特殊的地位。雖然朱子的「格物窮理」說賦予智德極高的位置，但很令人意外地，中土朱子學者對智的

普遍性，不會是偶然的。<sup>22</sup>

但除了「生命」這個重要功能外，我們還看到土行的殊勝。土提供的最重要的意象是「寬厚」、「沉穩」、「成就」，於行為則主不尚言辭，勁氣內斂。儒家的「信」德就像「誠」德一樣，皆有真實無妄之意。《文子》說：「受土氣多者，其性寬和而有信。」<sup>23</sup> 孔子說：「言忠信，行篤敬」，土德經由「誠」、「信」、「篤」、「敬」這些語詞，滲透儒者身心意識，成為根源性的行為基模。上述這些德目都顯示了內斂厚重的性質，水深而土厚，儒家道德的文化風土性格非常顯著。

土在五行德目的對應項上是「信」，在先秦儒學處，言及德目之大者，信似乎不足以和仁、義、禮、智並列，孟子所說的「四端」，即沒有「信」的位置。五行中之所以有「信」，筆者認為就德目的內在理路追索，當是廣受重視的德目的「誠」德和「信」德同位化了，匯合奪流所致。在子思、孟子的著作中，「誠」代表不息、博厚、成物的質性，「誠」因積累而成物，誠是天道，是天對物的承諾。《中庸》〈第二十五章〉云：「誠者，自成也……誠者非自成己而已也，所以成物也。」<sup>24</sup> 成物的天德落實於大地，即是土德。誠德改頭換面，則以「信」德的面貌出現：「信，德之固也。」<sup>25</sup> 在古籍中，「誠」、「信」互釋的例證不少。<sup>26</sup> 「信」也常和「忠」連用，孔子所謂「言忠信」；《禮記》

---

本體地位卻殊少著墨。這種忽略應該和「仁」在理學體系中一直占有本體的優勢位置有關，程明道的〈識仁篇〉與朱子的〈仁說〉是此義最重要的代表。然而，水的始源性與創生性是普見於各文明早期的共法，所以我們如果擺脫中國文明傳統中的五行的圖式，轉而考慮水在神話思維中的創生功能，反而可以很快地進入閻齋學派的世界。「智藏說」的基本文獻參見（日）保科正之編，《玉山講義附錄》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994）一書。

22 「水」、「土」兩者都帶有「生命」的內涵，參見 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: New American Library, 1974), pp. 254-255.

23 引自隋·蕭吉著，錢杭點校，《五行大義》（上海：上海書店，2001），頁 135。

24 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義·中庸》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第 78 冊，卷 53，頁 1694。

25 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》〈文公元年〉，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第 81 冊，卷 18，頁 561。

26 參見（日）佐藤將之，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》35.2(2005.12): 215-244。

〈禮器〉所謂「忠信，禮之本也」，<sup>27</sup>此處的「忠」、「信」之內涵頗可相互涵化，皆指向緊密內固的性質。在五行系統中，「誠」、「信」都不只是人德、天德，更是土德。

相對於水的流動與土的穩定，禮則是秩序原理。秩序原理的前提是區別，區別是理，也是禮，禮與理不管在先秦或在宋明，兩者的關係皆非常密切。在先秦的五行圖式中，禮是以「火德」的面目出現的。火的主要屬性是光明，光明是呈現原則。但火也是一種最顯著的破壞力量，如何控制火就像如何控制水一樣，控制水火的需求是文明發展的動力。我們觀《左傳》中言及「天道」處，大多與「火災」有關。縱然火的出現不一定意味著災難，它也有可能帶來火災後的食物、飲水，有益生命的維持。火也可能指向一種內在於生命中的一種先天的能量，如後世養生家所說的從火的先天之炁。火與熱食的關係，或與先天之炁的關係，在中國文化史上皆有勝義可言，我們如要找出火的熱能與禮的關係，也足以找到文獻學的佐證。

雖有文獻學的佐證，但在五行的建構中，火與南方、夏季、禮德的連結仍顯勉強，拼湊的痕跡似乎皎然可見。五行說普遍地運用於知識論時，本來即有先天的限制。當學者以五種物目跨界勾連，神祕參與，明顯地無法親切有味的連結不同類型的世界現象，產生有效的知識，扞格不通因此是難免的。但其他四行的情況總可找到較合理的連結，至少是意象與心理的連結。所以橫柴入灶，強行運作還講得通，但火與禮的關係似非其類。然而，我們如從火與夏季、南方的意象連結，再連結光明的朗照功能，有理由認為火德的原始根源來自日神崇拜。日神崇拜是初民建構宇宙秩序的第一步，是渾沌乍破後的第一道曙光，明暗的分別是秩序的基礎，所有的理都可歸因於太初本體論的明暗分別之理。對秩序之母的禮讚是一切儀式中之最根源者，太陽神話是跨語言、族群最普遍的神話母題之一。《尚書》〈堯典〉可視為中國文明的創世紀，「寅賓出日」是世界秩序的創發，也是政治秩序的首章，它是原初之禮，也是原初之理。太陽是天火，為真正的大火。日月交錯、陰陽對轉的秩序遠在「人」的出現即已成為宇宙的統制法則，人是在天體秩序下孕育而成

---

27 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》〈禮器〉，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第 74 冊，卷 23，頁 836。

的，火因而可視為烙在人身上的秩序感之外顯或映相。就原初秩序的形成著眼，火與禮的連結倒又顯得自然了。

先秦時期，諸子的思想離物活論的時代已遠，但我們看孔、孟、老、莊、管子等哲人的論述，不難發現他們的話語帶有來自悠遠的文化古層的因素，他們的德目術語和上古時安頓其生活世界的金、木、水、火、土是分不開的。其時德目的自然概念化的趨勢在晚近出土的〈五行篇〉中，我們看得更清楚。〈五行篇〉的「五行」意指行於意識中的德目，德目主體化了。這些德目都不是抽象的概念，而是「仁」連著「娛然安之」的感受，這是柔軟慈性的情感；「義」連著「撥然行之」的感受，這是截然犀利的情感；禮連著「愀然而敬之」的感受，這是嚴整肅穆的情感。<sup>28</sup> 換言之，這些德目的本質都連著生之臍帶感，也連著分殊性的溫情柔意、截然殺氣或嚴肅敬恪的情感，這些差異分明的情感樣態可以說分別是木行、金行、火行的情感。

〈五行篇〉只是一個案例，此篇新出土文獻是正統儒學，<sup>29</sup> 而非秦漢陰陽家化的儒學，其遣詞用字卻盈溢著豐饒的自然生命的意象。顯然，我們面對這種帶有「自然主義」意象的儒學圖像，需要更小心地定位其價值，不宜輕易亂加標籤。道德的自然化也許是儒學珍貴的內在資源，而不是惹人厭的外寇。自然化指的乃是道德語言中道德意識呈現的具體模態，道德感連著物之意象一併呈現，這是身體與世界互感共化的詮釋性的展現。物之生接連身之生，生機盈滿兩間，關乎自然，卻無關乎自然主義。

### 三、《中庸》、《易經》在北宋

筆者連結先秦儒學的精神表現與五行意象的中介性質，顯示仁義禮智信的內涵與五行的物之形象無從分開，其意不在於反對先秦儒學的主體性性質。作為典型儒家主體性哲學代表的陸王學派將他們的法統建立在孟子的性

28 以上引仁、義、禮諸行之說，參見龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1988），頁 90-123。

29 學界一般認為〈五行篇〉和思孟之學關係很密切，池田知久等學者則主張此篇和荀子之學有甚深的關聯。不管屬孟或屬荀，孟、荀乃是儒家學派內部的分化，〈五行篇〉的儒家內涵是極清楚的。

善論上，筆者不認為他們的解釋有誤解之處。筆者只是主張先秦儒學有多元的資源，孟子後出轉精，多有精彩之處。但較早期的儒家的主體性理念更常見的是深深浸進黝暗的生活世界中。精神展現於世時，不能不在本質上即帶有物之隱喻，五行只是當時的知識體系中物之大者。精神的五行化擴而大之的解釋，即是精神的物象化。精神意向的物象化是精神的本來狀態，它使得學者的生命可以因共享的物之意象，敲醒讀者的意識，獲得共鳴，達成溝通的效果。先秦儒者善言《詩》、《書》，注重內容之引譬連類以引發人格之感興，因此，任何儒者原則上都當會重視精神表達的物之想像。即使孟子很注重精神的直接表達性，他論仁、義、禮、智的德目時，仍然使用了大量的物之意象。

這種注重物之意象的中介性價值的工夫論路線乃中國本土固有的思維方式，是原始儒家的原始智慧。它的表現或許不夠精緻，堂廡卻甚大。此路線因佛教進入中國，一種透徹存有基礎的唯心體系大興，太初存有論的物學遂大幅萎縮，這種「心」、「物」價值位階的調整乃因教義的基本方向的定位不同所致，是非得失固難言也。然而，我們論及「物」在整體中國思想史上的流動變遷，佛教不能不是主要的影響係數。物論在近世中國的命運，也不能不放在儒佛兩套世界觀的拔河拉鋸的過程而得其定位。

宋儒興起，儒家復興的聲響那麼響亮，新的主體範式，一種帶有先驗的善的屬性之人性論被確定了起來；新的倫理及文化價值的重新定位，亦即一種帶有本體論意義的文化內涵也被豎立了起來。具有先驗的道德屬性的無限人性論以及在主體作工夫以達成復性效果的工夫論，成為理學的主流論述，儒家版的心學模式至此有較為清晰的面貌。當代學界所理解的宋代理學，基本上也是繞著心性論、工夫論、形上學、文化論的論述展開的思想體系。相對之下，一種可以和「心學」對稱的「物學」雖然也被述及了，而且也不是不重要，但無疑地，物學在理學的傳承中並沒有形成有力的傳統。民國以前，「物學」的標誌已不夠明確。在當代理學研究或中國哲學史的建構中，理學的「物」論基本上更是被遺忘了。由於史的建構不能沒有選擇、淘汰的過程，特色的突顯以及其他次要因素的退出歷史舞臺，常是同一樁事件的兩面，不一定能夠兩全。理學的超越性心學是那麼地顯著，它被視為一代思潮的主角，這種判斷是合理的。然而，物的思考呢？

我們觀察理學興起的思想史背景時，筆者認為當嚴肅考慮理學家對於「物」的省思是否有隱藏的體系？考慮他們是否有提出一種足以抗衡、或者是補充「心學」的「物學」？如果在先秦時期，「物」的重要意義在於它是聖顯的作用，一件自然物可以因聖之所鍾，脫胎換骨，甚至進入祭祀之聖所，成為宗教價值的載體。這種物的神聖意義之解消，至少從主流的歷史舞臺淡化，甚至被遺忘，原因固然多端，筆者認為關鍵的因素在於佛教進入中國，並大幅地影響了中國文化發展的方向所致。在佛教的基本教義中，「諸行無常，諸法無我」是被視作「法印」的，用以判斷任何敘述是否為佛法的準則。萬物皆因緣而合，當體即空，此義乃顯密共許，大小乘同證。在佛教的世界觀中，「本體」、「本質」之類的概念很難找到生存的空間。太初存有論主張的聖顯、聖之辯證發展等理論，在高僧大德眼中，會成為不相干的戲論。

理學興起，對長期盤據中國的佛教有極嚴厲的批判，這樁歷史事件可以有各種的解釋，但從物論著眼，也可以說出個道理來的。張載批判當時的思想現狀以及自家所負的歷史使命時，有云：「釋氏語實際，乃知道者所謂誠也，天德也。其語到實際，則以人生為幻妄，〔以〕有為為疣贅，以世界為蔭濁，遂厭而不有，遺而弗存。就使得之，乃誠而惡明者也。儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也。」<sup>30</sup>張載其人深思苦慮，著作常會自鑄偉詞，有時不免有晦澀凝滯之語。引文中所說「乃知道者所謂誠也，天德也」，當指儒家的世界觀，與「釋氏」無關。以「誠」界定天、人之本質，在戰國儒家的子思、孟子、荀子著作中皆可發現，「誠」的哲學是戰國儒家重要的主張。張載是借《中庸》之誠道以反襯佛法之幻化世界。

回到引文，張載對佛學的批判與對儒學的肯定，幅度很廣，但未嘗沒有焦點。他判斷佛教以世界為「幻妄」、「蔭濁」，意即對世界整體，包含意識界、人倫界、自然界的本性之詮釋都與儒家的定位迥然不同。在心性論上，理學的道德主體與佛學的解脫主體；在文化領域上，理學的人文化成之主張與佛學的涉世應跡之論點，彼此的差異都很明顯。但自然觀上有沒有差別呢？如

---

30 宋·張載，《正蒙》〈乾稱篇第十七〉，收入張錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁65。

果我們同意：《中庸》、《易經》是儒門的聖經，如果我們也接受《中庸》以「誠」界定天道，《易經》以乾元創造作為自然的實相，兩者都是如理的解釋，那麼，理學對於自然整體與個體之物即不可能沒有明確的主張，與佛教世界觀的對立也就不可免。

論及物論在理學體系中的位置，我們不能不探討《中庸》與《易經》這兩本書何以在北宋再起。《中庸》、《易經》都是在北宋之前，即是久受國人重視的經典。但這兩部經典在北宋連袂而至，成為其時關鍵性的經典，仍然不能不是個重要的事件。理學的興起一方面是傳統儒學的連續，一方面也是傳統儒學的重構。在這項重構的理論工程中，經學中心的轉移是其中重要的一環。眾所共知，以《四書》取代《五經》是這個時期經學活動重要的指標，但更確切的解釋，應當還要把《易經》也列進理學的核心經典，亦即《易經》既是舊《五經》也是新《五經》中的一經，只是其經在前後兩個階段所代表的意義已經大不相同。所以北宋時期經學重心的轉移，與其說是《四書》取代《五經》，不如說是《新五經》取代《舊五經》。<sup>31</sup>

在理學版的「宗經」系譜中，《論語》是聖人的言行錄，是「聖言量」的集結。《孟子》的性善論則是儒家成聖的理論依據，大有功於聖門的敘述。這兩本經典成為理學的要籍，不會有爭議。《大學》成為聖經，也是有共識，但如何解釋裡面的內容，尤其是「格物」之義，爭議頗大，但此書的性質問題與本文關係較疏遠，姑且不論。剩下來的《中庸》與《易經》，它們屬於筆者所說的「新五經」中的兩部經，到底這兩部經典出現在北宋時期的歷史舞臺，其意義為何？

《中庸》、《易經》在理學體系中扮演重要角色，這是沒有爭議的。但其重要性何在，卻還有解釋空間。首先，這兩部經典展示一種特殊的實踐之學，我們可名為「性命之學」的理論依據，這是很清楚的。而且兩書所扮演的角色在理學的前驅李翱的《復性書》中，已表達得相當清楚。任何對理學工夫論傳統不陌生的人大概都了解，出自於《中庸》、《易經》的「洗心退藏於密」、「不遠復」、「觀喜怒哀樂未發前氣象」諸語的重要意義。周敦頤說：「大哉易

---

31 參見拙著，《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺灣大學出版中心，2013）。



也，性命之源乎！」<sup>32</sup> 我們如果將《中庸》、《孟子》也包括進去，周敦頤的話語可以更完整。事實上，《中庸》、《易經》、《孟子》這幾部經典的心性論語詞以及工夫論語言在理學家的使用習慣中，常是相互指涉的，彼此合構成一套完整的修行體系。

然而，《中庸》、《易經》的性質畢竟有不同於《論語》、《孟子》、《大學》之處，差異在於這兩本典籍有濃厚的形上學成分，而且其形上學帶有宇宙論的旨趣，對整體世界有根源性的說明。這兩部經典不能以泛泛而論的「性命之書」界定之，它們不只關心人之安身立命，它們也關心整體世界的價值問題。北宋理學家都有本體宇宙論的興趣，而且也很一致地都將他們的思想建立在對《易經》、《中庸》的重新詮釋上面。《易經》原有象數之學的傳統，宋《易》的象數是另一種典型，北宋理學家對《易經》的象數之學頗有貢獻。邵雍的先天圖說原本即來自《易》圖傳統，上承陳搏之學，下啓桐城方以智家族《易》學傳承。周敦頤的〈太極圖說〉也是上承陳搏之學，往下更奠定了理學天道論的基礎。其代表作《通書》另稱《易通》，此書乃建立在對《易經》的詮釋上面。張載的《正蒙》此書的〈太和〉篇可說是對《易經》宇宙論的引申，第十四篇〈大易〉篇更是名正言順的解《易》之篇。如果我們不以詞害意，死於句下的話，有理由認定《正蒙》是《易經》的注解書。事實上，張載本人即曾注《易》。北宋理學家不以經師所謂的經學見長，但張載和程頤兩人卻都有《易經》的注釋本傳於世。《易經》是北宋時期的赫赫經典，形象非常突顯，理學和北宋《易經》學的復興頗為相關。

《中庸》在北宋時期的崛起，其傳奇尤甚於《易經》。此書在六朝隋唐頗有傳述，但其作用和佛學的關聯更深，傳述《中庸》者多為名僧或居士，作為獨立的儒門經典的面目不太顯著。北宋理學承襲前輩學者（如范仲淹）之後，復活了《中庸》的儒門價值。張載年輕時，有意於邦國大業，曾參見范仲淹談兵，范仲淹勸他「名教中自有樂地」，並授予《中庸》一書，張載乃反身自求，終成一代大儒。范張之會是理學史上的一樁大事，極具象徵意義。張載後來自言深玩《中庸》多年，可見其用心之切。由《中庸》首章引申出

32 宋·周敦頤，《通書》〈誠下第二〉，收入陳克明點校，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990），卷2，頁14。

的「觀喜怒哀樂未發前氣象」可視為理學工夫論最重要的法門，其學由二程兄弟開出，經道南一脈傳至南宋、元、明，直至民國的馬一浮先生，都仍以「觀喜怒哀樂未發前氣象」此法門授徒教學。朱子編《四書》，以《中庸》作為《四書》形上義理的顛峰，其判斷是沿承北宋理學發展所下的總結。

《中庸》、《易經》在北宋聯手，完成了共同的使命。周敦頤的《通書》就是一個很有代表性的例子。此書的骨幹結合《易經》之道體與《中庸》之誠體概念，會通了兩書的管道，一個更鮮明的道體概念至此被豎立在北宋的時代精神上。北宋理學家對《易經》、《中庸》的共同興趣不是偶然的，因為他們面對同樣的時代課題，分享了共同的理論資源。正如前面引張載之說，北宋理學家不能接受幻化的世界觀，用《易經》的語言講，他們要肯定的是本體論意義上的「無妄」之世界觀。

《易經》、《中庸》兩書的義理在北宋理學家的文獻中留下巨大的痕跡，既然已經說及「誠」、「無妄」這樣的理念，我們且引程顥底下的話語為證，再稍作引申，以了結《中庸》、《易經》在北宋興起此一大事因緣的意義。《易經》有〈無妄〉一卦，此卦上乾（☰）下震（☳）。程顥解此卦「天下雷行，物與無妄」二語時道：「天下雷行，付與無妄。」<sup>33</sup>程顥善以言語開啓人心，說者談言微中，聽者相悅以解。此處情景亦然，他只輕輕點撥一字，將「物」字改成「付」字，原本是由下而上的萬物起源論變成由上而下的天道創生論，萬物都上承天道而生，物物皆參與了天道的終極價值，本體宇宙論的功能更為皎然。他接著再解釋道：

天性豈有妄耶？聖人「以茂對時、育萬物」，各使得其性也。无妄，則一毫不可加，安可往也，往則妄矣！无妄，震下乾上，動以天，安有妄乎？動以人，則有妄矣。<sup>34</sup>

程顥這段話可作為北宋理學的共識：萬物本身皆參與了天道，皆有本體論意義的真實，這是他們分享的自然觀。北宋儒學的復興不能不以佛教的世界觀作為參照的背景，一個無法回應緣起性空的世界觀的儒學，即是無法回

33 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，收入王孝魚點校，《二程集》上冊（北京：中華書局，1981），卷 11，頁 121。

34 同上註。

應天道性命之奧的方內之學，也就不可能成為時代的精神。

#### 四、物論在北宋理學

《易經》、《中庸》的本體宇宙論的特色極明顯，它們連袂在北宋興起的現象也極明顯。所以宋代儒學的重構不會只落在意識界與人倫界，也當在自然界，意即不能沒有新的「物學」出現。經典在教派系統的建構中扮演重要的角色，不同的宗派所宗之經不會相同。佛經雖然都被佛弟子視為佛陀所說，不能輕議，但佛教各派興起，或宗《法華》，或宗《華嚴》，或宗《金剛》，各派選擇經典即有差異。理學興起，雖說各家同宗孔孟，但選擇的核心經典仍不能沒有出入。《易經》、《中庸》在北宋興起，不會沒有特別的涵義。

筆者認為理學諸系中，一支比較可以肯定物的本體論價值、比較可以同等正視心物地位的儒學可被視為理學的第三系，其內涵的主軸是本體宇宙論。北宋儒學是第三系理學的開端，但也是興盛期。具體講，除了朱子所說的六先生<sup>35</sup>中的程頤外，邵雍、司馬光、周敦頤、張載皆屬之，程顥也當歸於此系。第三系儒學是筆者以北宋儒學加上晚明儒學的思想特色，撮合而成的一支儒學隊伍。簡單來說，相對於程朱的「性即理」以及陸王的「心即理」，第三系儒學是更名正言順的「道學」，因為它強調「道的流程即理的展現」。<sup>36</sup>「道即理」相應於「性即理」與「心即理」之說而成。「性」、「心」、「道」三者相較而觀，「性」、「心」可以說是意識語彙，「道」則是本體宇宙論的語彙，它跨越心／物、人文／自然區別之上。程朱系以「格物窮理」及「主敬」交迭為用，以彰顯本心；陸王系特別偏重當下的主體轉換的工夫，良知即是現成良知；第三系儒學則對自然有哲學的工夫可作，物論有相對獨立的地位。如果說程朱一系以《大學》為所宗經典，陸王系以《論》、《孟》為宗仰之經

35 朱子有〈六先生畫像贊〉一文，贊周敦頤、張載、二程（程頤、程顥）、邵雍、司馬光六人，這六人可說是朱子認定的北宋時期傳儒家之道的道統人物。參見宋·朱熹，〈六先生畫像贊〉，收入陳俊民校編，《朱子文集》第8冊（臺北：德富文教基金會，2000），頁4209-4210。

36 用張載的話語講，即是「由氣化有道之名」，「道」在氣化的過程中顯現。

典，第三系儒學則是遠紹《中庸》、《易經》以立教。<sup>37</sup>

朱子繼承北宋理學，特別突顯六先生，也就是北宋五子加司馬光在儒學史上的地位。程頤思想姑且不論，其餘五子都有超越的道論之主張，也就是都有明顯的牟宗三先生所說的本體宇宙論的論點。其中的司馬光的《潛虛》的著作風格頗接近漢儒，作為理學核心標誌的無限人性論的具體內容較稀薄，就對後世理學思潮的影響而言，他也不如其他五子來得明確。但我們如就理學家誠明世界的關懷來說，《潛虛》對於自然世界的物之重視卻又赤幟突出，極為顯目。此書從〈氣圖〉、〈體圖〉、〈性圖〉以下，各有解說。<sup>38</sup> 其說雖以「虛」為本，以「氣」為源，但可說皆以五行之氣為〈氣圖〉、〈體圖〉、〈性圖〉的核心義。《潛虛》一書這些內容顯示一種大不同於唐、五代佛教世界觀的內容，這是從宇宙觀的敘述角度，以五行之實取代緣起之空，重新貞定世界的一種體系。司馬光由當時學風逆返先秦兩漢，復活元氣論的自然觀，企圖回到佛教東來之前的世界圖像。

《潛虛》的思想介於漢儒模式與宋儒模式之間，但主軸在元氣論，它在近世儒學思想史上的重要意義，當在於代表另一種儒學復興運動的模式。反佛返儒的運動淵遠流長，可以說自佛教在中國取得重要發言位置之後，這個現象即已存在。但我們觀看前代儒者之反佛或儒家復興運動，除李翱的《復性書》等少數例子外，大多是從政教倫理關係著眼，帶有很強的文化民族主義色彩，影響理學甚巨的韓愈即是典型的代表，宋初三先生的石介也屬於此一行列。從文化民族主義的立場反佛，顯然會起一時的作用，但不是長久之計。歐陽修因而有「修本」之論，他主張儒家只要自家體質健全了，「禮義之教」

---

37 筆者的分法固然源於對牟宗三先生三系說的修正，牟先生的第三系是所謂的「以心著性系」，胡五峰、劉宗周兩人是此系的代表，但牟先生認為此系也可以將程伊川之學以外的北宋理學包含進來。參見牟宗三，《心體與性體》第 1 冊（臺北：正中書局，1996），頁 42-60。筆者承其說，而易其幟，筆者將北宋理學置於不同的理論基礎上。筆者的分法其實和當代學者唐君毅、勞思光的分類有高度重合的地方，他們對北宋理學的評價雖然不同，大體都看到了類似的思想特色。我們重新調整焦距，平衡看待北宋儒者在心物兩頭間的均衡施力，以心物關係作為分系的主要標準之一，或許可以更加同情共感地理解理學家誠明此世界的關懷。

38 宋·司馬光，《潛虛》，收入鍾肇鵬編，《續百子全書》第 6 冊（北京：北京圖書館出版社，1998），頁 697-768。

完備，佛不必反，世界自可重新回到儒家的軌道。<sup>39</sup> 司馬光作的也是「修本」的基礎工程，但他修的是作為「禮義之教」的基礎的世界本質之說明。

司馬光的《潛虛》和韓愈、石介等人的論點處在不同的理論高度，此書哲學思辨的傾向更強。它對世界的本質、物之實相有所說明，在儒學復興運動的思潮中，司馬光奠下了一塊重要的基石。但《潛虛》所代表的路線如果從佛教或從較成熟的理學觀點來說，終究仍處於自然氣化的領域，尚未窮究天人之際的實相，也就是無法窮盡人成聖的可能，無法窮盡世界誠明的可能，也難以深入人天超越之境的奧秘內涵。《潛虛》終究沒有回應佛法東傳所帶來的超越論的歷史意義，打開此無窮之門的鑰匙在於超越義的體用論之引進，這個機緣不能不留待他四位同代的同志友的努力。

如論及理學傳統中較有代表性的物學，更重要的，實質上也是對後世有較深影響者當推邵雍、周敦頤、程顥與張載四人。這四人年代相近，但各自成學，對後世的影響也各不相同。如論體系之完整，竊以為邵雍的「觀物」之學當為首出，如論「體物」而成有道氣象，程顥自是首選。然周敦頤、張載對後世的影響也各有特點，彼此不能相互取代。由於南宋之後，朱子、陸象山並起，「性即理」、「心即理」，或者說「道問學」、「尊德性」的分歧開始顯現，理學的分系正式浮上檯面。南宋理學的特色集中在「於主體上作工夫，以達乎聖人之境」，陸象山之學最明顯，朱子之學雖然極重視格物工夫，但重點集中在主體的修養上，亦極明顯。其學和北宋理學相較之下，不能沒有方向的轉移。我們透過近世宋明理學全幅的發展再返觀北宋儒學，或許可給北宋理學一個獨立的地位。我們底下且以周敦頤、張載、邵雍的論點為例，稍加闡釋。二程的例子留待下節，一併討論。

周敦頤的〈太極圖說〉對世界的形成及本質有一根源性的說明，被朱子視為理學傳統的奠基石，《近思錄》將它列為開宗明義的第一篇。〈太極圖說〉該如何解釋，早在朱陸鵝湖之會時，即多有爭辯，其爭辯極具理論價值。論及物學，我們不妨師法朱子之意，即從周敦頤探討起。周敦頤在理學史上的意義，到底是該以〈太極圖說〉所代表的本體宇宙論之說？還是該以「主靜」所代表的工夫論主張？不管就影響或就理論意義而言，顯然呈現拔河狀態，

---

39 宋·歐陽修，〈本論（上、下）〉，《歐陽文忠公文集》，卷 17，頁 149-152。

在歷史的發展中頗有起伏。筆者認為：恰好兩說各有影響，而且影響一樣重大，所以當並重。對明代心學而言，周敦頤的主靜說的作用是無與倫比的，從江右到東林到蕺山，「主靜而立人極」的歷史線索很清楚。但對朱子而言，〈太極圖說〉所代表的本體宇宙論學說無疑有更大的吸引力。朱陸鵝湖之辯的主要議題就是對〈太極圖說〉性質的定位問題。由於其影響無遠弗屆，周子甚至被東林大老顧憲成視為另一位孔子。<sup>40</sup>

由於周敦頤幾近於理學開山祖的地位，我們從〈太極圖說〉反省物論在理學中的意義，不失為一條有用的線索。在〈太極圖說〉的宇宙論圖式中，萬物的生成是順著無極、太極、陰陽、五行的開闢階段，而後形成的。關於「無極」、「太極」的關係，朱陸兩人及後儒對此都有討論，本文不必涉及，筆者認為朱子所說「無極」是無形，「太極」是有理，兩詞同指而異名，<sup>41</sup>當得其解。如果無極、太極同構，「無極」是對「太極」此實理的狀詞，則上述這幾個概念乃一貫而下，同樣由作為終極真實的本體之「太極」帶動陰陽、五行的化成，最後構成物的本質。從本源下觀，即所謂「無極之真，二五之精，妙合而凝」。凝者，凝聚成物也。如果從現實的「物」逆推而上，則是「五行一陰陽，陰陽一太極，太極本無極也。」在開闢與逆推的雙迴向歷程中，承繼於「太極」的「陰陽」、「五行」都是實質性的構成了物存在的內涵，是太極的創造性落實下來不可缺失的環節。

〈太極圖說〉從文章形式看，是漢儒那種氣化宇宙論的形式，但理學史上著名的工夫論主張：「主靜而立人極」，卻又出於此篇圖說。漢儒的宇宙論與宋儒的宇宙論性質大不相同，我們如何區別兩者，不能不費些考量。筆者認為：形上學主張有無工夫論的支持？或形上學主張有無無限人性論作為搭配的命題？這是本體宇宙論和自然氣化宇宙論最大的區別。宋儒模式下的宇宙論因為可以得到工夫論的支持，所以它的依據不是超越的幻想，而是可證可

40 《小心齋箚記》云：「卓哉！其元公乎！吾始以為元公也，而今乃知其宛然一孔子也。〈太極圖說〉推明天地萬物之原，直與河圖、洛書相表裡。」明·顧憲成，《小心齋箚記》（臺北：廣文書局，1975），卷3，頁5。

41 所謂「然殊不知不言無極，則太極同於一物，而不足為萬化之根。不言太極，則無極淪於空寂，而不能為萬化之根。」見宋·朱熹，〈答陸子美一〉，《朱子文集》第4冊，卷36，頁1433。

修。有了「主靜而立人極」之說，周敦頤〈太極圖說〉的陰陽、五行論因此只宜歸到體用論的類型下理解。這種類型的陰陽、五行論將「陰陽」、「五行」視為本體具體化的環節看待，視「陰陽」、「五行」為本體與個體之間的縮結構造，是氣化的進一步延伸，是道落實到個體成形之前不可超越的一環。

周敦頤的〈太極圖說〉是本體宇宙論的著作，而不是漢儒氣化宇宙論的典籍，此文與《通書》的性質因此是相通的。然而，我們有必要正視〈太極圖說〉的獨立位置。張栻讚美周敦頤除了立下了人的尊嚴之學問外，更讚美他從殘編斷簡中，「推本太極，以及乎陰陽五行之流布，人物之所以生化。」<sup>42</sup>前引顧憲成話語，也讚美周敦頤之學「推明天地萬物之原」。類似的話語不時可見，周子之學不只為生民立命，為往聖繼絕學，他也要為天地立心，為物之存在立下尊嚴。在理學的性命之學的性質已大明的背景下，我們對周敦頤之學對「物」的本質之說明，有理由更加注意。

為物立尊嚴的學問不只見於周敦頤，也見於北宋諸儒，張載說的尤為剴切。張載之學也有解釋偏重的不同，如果周敦頤的「太極論」與「主靜論」對理學的影響是平分的，但我們有理由賦予「太極論」生成萬物的角色獨立的意義。同樣地，張載的「太虛說」和他的無限的人性論的主張（如天地之性、天德良知）對理學的影響同等重要，但「太虛論」創生萬物的功能，或者說道與物的關係也值得我們獨立地看待其說的理論價值。張載《正蒙》的前四篇名稱為〈太和〉、〈參兩〉、〈天道〉、〈神化〉，這些篇章顧名思義，可知皆與天道的創生義有關。張載宇宙論的創生義可由「太虛即氣」一語總括，論個體與本體的關係則可由「合虛與氣有性之名」語進入。有關「太虛即氣」的解說從二程開始，即頗多爭議，時受糾彈。然而，我們如暫且不論這套語言是否善巧，張載的《正蒙》的主張想為「物」立下本體論的基礎，卻是極明顯的事。

雖然「含虛與氣」乃有個體義之「性」的成立，張載著作中論及個體之生成沒有一篇像〈太極圖說〉那般明確，但我們綜觀《正蒙》全書，仍可看到太虛—陰陽—五行—萬物的生成圖式。無疑地，「陰陽」、「五行」在張載的

42 引自明·黃宗羲，〈濂溪學案下〉，《宋元學案》上冊（臺北：河洛圖書公司，1975），卷4，頁131。

體系中，不如「太虛」、「氣」這些語彙受到矚目，但我們單單觀看《正蒙》前面數章，仍可看到「陰陽」在萬物成形過程中扮演的重要角色。〈太和篇第一〉言：「萬物雖多，其實一物，無無陰陽者。」<sup>43</sup>〈參兩篇第二〉言：「陰陽之精互藏其宅。」<sup>44</sup>張載極重視「一」與「二」的辯證，「太極」與「陰陽」即是「一」與「二」的關係，「陰陽」是道體創生與物之存在皆不可能躍過的存在之環節。「五行」的情況也是如此，張載的「物論」中缺少明確的「五行與物的概念之成立」之文字，但「五行」的環節還是存在的。《正蒙》書中，我們看到最密集的討論當見於〈參兩〉篇後半部對金、木、水、火、土的細緻討論，〈參兩〉篇論的是天地成立的宇宙論過程，萬物的存在不能不預設天地存在的前提，所以「五行」既是天地也是萬物的構成因。大抵張載對五行的理解，在形式上，仍然承繼傳統氣化論的格局，如言「五行之氣，分主四時」云云，<sup>45</sup>這是種時間空間化的解釋。「陰陽」、「五行」在張載思想中的地位和周敦頤的類似，都是「物」此概念中的重要環節。

張載對物學的重大貢獻，無疑地，仍在「太虛」、「氣化」的理念，這些概念只能是體用論的詞語，將張載的氣論解釋成唯物論的模式，就像 1949 年之後中國大陸不少中國哲學史家所主張的那種類型，可以確定是不對的。在宋明理學家當中，張載對天道的剛健，世界的誠明，最為著重。張載的思想世界中，沒有「無」、「虛」，一切存在都是道體的創造轉化，「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命，通一無二。」一部《正蒙》，可說是《易經》一書最好的注腳。理學家大抵有形上學的基本主張，他們大都帶有可以和佛教緣起性空的世界觀對抗之思想傾向，張載這方面的傾向特別顯著。他的氣論只有放在超越的氣論的格局下，才可看出其剛健創生，新新不已的格局。氣縱有出入逆返的運動方向，但命（亦即氣）總是日生日成，其學恰好不是二程所擔憂的大輪迴的陷阱那般的知識體系。

論及北宋理學的物論，我們要以邵雍的主張收尾。我們的設計似乎有些不穩，因為「物論」在邵雍的思想中以「四行」的面貌出現，邵雍以四行代

43 宋·張載，《正蒙》〈太和篇第一〉，收入張錫琛點校，《張載集》，頁 10。

44 宋·張載，《正蒙》〈參兩篇第二〉，收入張錫琛點校，《張載集》，頁 12。

45 清·秦蕙田，《五禮通考》（《景印文淵閣四庫全書》第 139 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 879。



替五行，四行是根源性的認知圖式，用以解釋一切存在。在思想史上，這是極大膽的嘗試。依據邵雍的理解，他之所以用「水、火、土、石」四行取代「金、木、水、火、土」五行，乃因金、木依附土、石而生，不具自足的特性，所以我們就看到了《皇極經世》裡漫天鋪地四行儼然的世界圖像。

邵雍四行說的鋪陳極盡魚龍曼衍之能事，上自天文地理，下至動植聲色，無不籠罩。四行說極大的意義在於顯示一種自覺意識的「自然的思考」，或是一種「宇宙論的思考」。但就像近代之前的自然思考一樣，其知識建構中都有濃厚的形上學或神學的內蘊，即使牛頓、哥白尼亦不能免。邵雍也是如此，他的四行說也是形上學與知識論的混合。至於四行說的知識價值如何，殊不易判定。但傳其說者絕少，他的四行說是中國知識史上的一個特例。和張載、周敦頤相較之下，邵雍結合自然哲學與形上學主張的意圖更強烈。比較「五行說」與「四行說」，我們發現邵雍的思考方式乃沿襲漢唐儒者「五行」的思考而來，再加以改造；就像他的先天圖說乃沿承漢儒的象數之學，再加以改造一樣。

然而，有意義的「改造」之說不能輕視，同樣的自然思考因為依賴不同的思維模式，往往會顯現極不同的價值。邵雍的四行思考和漢儒不一樣處，在於邵雍有天道性命相貫通的性命之學的主張。這種主張看待萬物會帶有超越論的眼光，萬物的價值是在天道流行的框架下，得到本體論的保障，人與萬物分享了共同的超越性源頭。孟子的性善論在宋代興起的意義，顯示一種超越於貧窮、階級、種族、性別之上的普遍人性論完成了，人人皆可成善，人人在道德領域上都取得平等的地位。但性善論的「性」字是個體性原則，它用於人，也用於物。孟子的性善論幾乎只對「人」此一種屬發言，《中庸》、《易經》所說的「性」字則遍及自然界，兩書雖不言萬物本性皆善，但都肯定物的存在價值即內在於物本身。兩書在北宋興起，形成本體宇宙論的另一種萬物平等的意義，相對之下，卻被今日學界忽略了。當周敦頤說：「乾道變化，各正性命，誠斯立焉」，<sup>46</sup>程顥引申《易經》「天下雷行，物與無妄」之語道：「天下雷行，付與無妄」時，我們看到一種轉化萬物存在性格的哲學已經形成。這種哲學一方面顯示道遍在萬物，道需要世界。但自另一方面而言，也可說

---

46 宋·周敦頤，《通書》〈誠下第一〉，收入陳克明點校，《周敦頤集》，卷2，頁13。

每一物都可通向道，物物平等。

### 五、觀物說：另種類型的工夫論

雖然每一物都可通向道，物物平等，但這樣的主張只有從形上之眼的角度才可成立。「形上之眼」即程子所謂的「從那裡來」的眼睛。「從那裡來」是程子的特殊用語，他說：「所以謂萬物一體者，皆有此理。只為從那裡來。『生生之謂易』，生則一時生，皆完此理。」<sup>47</sup>就現實經驗而言，道的體現對萬物只有理上存在的意義，沒有在具體的事上呈現的可能，到底人以外的萬物缺乏因工夫以成聖的主體條件。成聖的可能性條件用程子的話講，就是能推不能推的問題：「人則能推，物則氣昏，推不得」。<sup>48</sup>「推」是使役動詞，它預設了作動者，意指學者在主體上作工夫，以期達到實踐的終點。

北宋理學本體宇宙論雖然肯定人與物的超越性之共通點，但也肯定人在實踐上的特殊性，因為天道云云，也就是物的超越依據，只有學者盡其本性之後，其義才可彰顯。《中庸》說：「能盡人之性則能盡物之性」，《中庸》是北宋理學家共奉的重要經典，透過《中庸》的主張，我們可在思辨的宇宙論與本體宇宙論間，劃下一道清楚的紅線。北宋理學家同樣接受宇宙的祕義即在人性本身，學者往內深探，躍進存在的深淵，彰顯人性的奧祕後，萬物存在的超越意義即可因之而顯。

北宋理學家雖然都有宇宙論的敘述，但他們的宇宙論乃是連著工夫論一齊彰顯的哲學，這樣的宇宙論是本體宇宙論，而不是自然主義的宇宙論，他們的心學主張之明確以及工夫之綿密都是很顯著的。北宋理學的宇宙論不宜視為自然哲學的宇宙開闢論，此義必須確立。北宋理學家無意探討純粹知識論的宇宙生成的問題，北宋理學家也可以是自然科學家，一種現代自然科學意義的宇宙論在他們的知識版圖中確實也找得到，<sup>49</sup>但那是副產品。他們關

47 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，收入王孝魚點校，《二程集》上冊，卷 2 上，頁 33。

48 同上註。

49 比如張載《正蒙》所述之宇宙論問題，或邵雍著作顯現的龐大的物之分類及「天地自相依附」的問題，有些即可歸入自然科學之類。參見（日）山田慶兒，〈宋學の革命〉，

心的是一種帶有創生性的本體論，而且此本體是可經由工夫證成的道論。北宋理學家之注重「物」，並非源於知識論的興趣，而是出自一種超越的肯定之要求。就本體論地並重心、物但又工夫論地以心為首出而言，邵雍、周敦頤、程顥、張載，甚至包括程頤，他們的觀點殊無二致。工夫論是理學知識體系的拱心石，理學的「工夫」意味著轉化的實踐，先天成分的體現。理學家的物論也是要建立在工夫論的基礎上，本節先從程頤、張載、周敦頤的幾則逸事入手，再續探「觀物說」的工夫論內涵。

程頤對物的主要見解見之於他的「格物窮理」之說，其學後來經由朱子發揚，形成獨立而且完整的體系。程頤的物學原本不必在本文討論，但理學各系之間雖有紛歧，重疊的因素也不少。生生的自然觀雖然是第三系理學所偏重，卻是理學家接受的共法，因為此一理念乃先秦儒家，尤其是《中庸》、《易經》之舊義。而程頤在呈顯北宋理學天道觀方面，因為他為崇正殿說書，對滋養天子仁心每多開導，尤其禁止太子（宋哲宗幼時）攀折春天楊柳此事極著名，恰可突顯理學天道觀的特色，因此，我們不妨從此逸事談起。

《宋元學案》〈伊川學案〉記載此事道：「一日講罷未退，上折柳枝，先生進曰：『方春發生，不可無故摧折。』」<sup>50</sup> 記載很簡略，但故事很有名。天子為天下之君，在春天折楊柳，顯然不會是邦國大事，但程頤卻禁止他這樣做。程頤的行動似乎是小題大作，顯示了迂夫子的面向。然而，事情嚴重不嚴重，要看從什麼樣的眼光來看。程頤顯然不認為是小事，所以才會出聲禁止。程門弟子顯然也不認為程頤小題大作，所以才會把此事記載下來。我們試觀《河南程氏遺書》或他注解的《易傳》中，不時可看到他對觀天地陰陽消長訊息，也對天地萬物之理，都頗有主張。《語錄》裡有「觀物察己」、「觀物理以察己」之說，他所說的「觀物理」很可能該往朱子學所理解的格物窮理的方向上解釋，但程頤所觀之物中頗有「天地之化」陰陽消長之事，萬物之生成也是在宇宙間的消息中定位的。由於儒家對「天道」的性質理解首重其「生生」之意，因此，程頤思想中的「觀物說」不能沒有生生的內涵。他禁止幼主無故折楊柳，所說的理由「方春發生」，我們放在北宋理學的脈絡下，不難理解其

---

《朱子の自然學》（東京：岩波書店，1978），頁 36-54。

50 明·黃宗羲，〈伊川學案〉，《宋元學案》上冊，卷 5，頁 49。

語背後正預設了生生的天道觀。

程頤愛惜「方春發生」時的楊柳，類似的愛護生物的逸事也見於張載、周敦頤之記載。張、周兩人同樣也有類似的以藝術家的美感之眼觀物之記載，但其眼都不只是藝術家之眼。張載喜聽騾子的叫聲，周敦頤喜觀看窗前綠草遍滿，不忍剷除。他們的嗜好一樣不是爲了騾子或綠草本身的性質，而是透過了騾子或綠草此個體物，看出「個體物」也在氣化氤氳當中。因爲所有個體物都沒有嚴格的邊界，它們的體上都湧現了一種難以掩抑的生機，用當日的語言講就是氣象，他們領會了天道生生的特性。《張子語錄》引其他文獻記載學生問朱子道：「橫渠觀驢鳴，如何？」朱子笑曰：「不知他抵死著許多氣力鳴做甚？」良久復云：「也只是天理流行，不能自己。」<sup>51</sup> 此記載顯示了朱子的幽默，他也會開驢子的玩笑。但他最後下的按語極真切，張載之觀驢鳴，顯然不是爲了美感的興趣，而是借物感興，因物感而領會天道生生之意。

張載的驢、程頤的楊柳都蘊含了宇宙生生之奧祕，可與之比埒者，即是周敦頤的不除窗前草，認爲「與自家意思一般」。朱子的〈周濂溪像贊〉特別標舉道：「道喪千載，聖遠言湮。不有先覺，孰開我人？書不盡言，圖不盡意。風月無邊，庭草交翠。」<sup>52</sup> 此贊語揚譽之高，在朱子著作中，亦爲少見。而周敦頤體道、行道之功績則以「庭草交翠」的意象表之。「庭草交翠」和「自家意思」的關係如何？朱子並沒有明說，他也不認爲明說有何意義。但居於今日，我們可理解其語當然指周敦頤春天時不除青草，以觀天地生意。「庭草交翠」似乎已成了周敦頤之學的隱喻，這個隱喻指出天道最重要的功能就是不斷地創生。他的理念顯然上承《中庸》「天地之道可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測」，<sup>53</sup> 以及《易經》「生生之謂易」、「天地之大德曰生」的論點而來。

從程頤、張載到周敦頤，類似的逸事反覆出現，應該不會是巧合。程顥有一名言道：「萬物之生意最可觀」，<sup>54</sup> 程顥之說恍若爲上述先哲的行爲作了

51 引自宋·張載，《張子語錄》，收入張錫琛點校，《張載集》，頁 342。

52 宋·朱熹，〈六先生畫像贊〉，收入陳俊民校編，《朱子文集》第 8 冊，頁 4209。

53 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義·中庸》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》第 78 冊，卷 53，頁 1694-1695。

54 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，收入王孝魚點校，《二程集》上冊，卷 11，頁 120。

注腳。說出這句名言的程顥本人也很值得觀察，或許該說：更值得觀察。在北宋理學家當中，程顥具備特多藝術家性質的逸聞。他曾「畜游魚」，以觀之；也曾靜觀「綠滿窗前草不除」；他還說過：「觀雛雞可以知仁」此妙語。這些逸事在程顥生活中不斷出現，而且還收入語錄之中，可見這些話語不會是沒作用的，應當就是教學語。

程顥在這些逸事的記載中，顯現出一種過著閒適生涯的詩人或藝術家模態，後代學者如葉適反對理學家時，即曾針對程顥的形態提出過批判。但我們如從程顥的思想體系或北宋的理學興起的背景來看，程顥特別注重草木、游魚、雛雞之生趣，不能只是從藝術家的美的直覺著眼，恍若程顥只求無關心之滿足。如果我們從北宋理學興起時的天道觀著眼，不難發現程顥這些逸事反映的正是「天地生物氣象」，程顥之觀正是觀此氣象，也就是觀天道的創生功能在個體物上的表現。重點不在個體物的個體性，個體性的問題要到程朱，尤其是朱子手中時，其理論內涵才顯現出來。程顥之觀是觀個體物之氤氳流動所透顯之天道，其關懷與同時期的張載、邵雍、周敦頤等人頗為一致。

周敦頤、張載、程顥這些北宋儒者的觀物，雖說是在本體宇宙論的模式下，對物的價值之肯定，但其肯定並不是內在於物自體內的認識之理的辨識，也不是物的美的形象之直觀，而是物湧現的形上性質，由物通向道。觀物之眼同樣也不是認識之眼，不是美感之眼，而是一種因主體轉換過後所呈現的靜觀之眼。「萬物靜中自有樂趣」，靜觀之眼朗照下的萬物既可說回到自身的「自得」狀態，但此自得狀態是非認知性的，此時的物毋寧是以個體自身的質性透顯了氤氳化生的道之流行。

北宋理學的觀物說如果與「觀天地生物氣象」相表裡，我們最後還是不得不逼出：如何可能的問題？這個問題揭舉了邵雍的「以物觀物」之說的重要意義，北宋最重要的物論觀點即見之於邵雍此一主張。如上所述，北宋理學家都主張世界的本體論之真實，因此，也都有觀物之學，但無疑的，其觀物之學在體系上都不夠完整，沒有形成和其心性學交相輝映的分量。邵雍不然，他的思想體系中的物學與心學基本平衡。筆者認為邵雍在儒家物學史上的意義，當在他提出的「以物觀物」的主張。邵雍的「以物觀物」放在六朝後主流思潮的心學脈絡下，特顯突兀。因為史上頭一次，我們看到一位哲人將思考的角度由心轉至物，至少心物平等對待，物學也有「工夫論」可言。

即使放在更長遠的歷史來看，我們也有理由認定邵雍是繼莊子之後，第二位將「觀物說」提升到重要理論的哲人。「觀物」需要被特別彰顯，邵雍的言外之意劍指「物」之未受正視久矣！

在理學的世界中，邵雍的「以物觀物說」很獨特。但面對邵雍的主張，我們必須正視語詞的陷阱，我們不能不注意到他的「觀物說」仍然承繼著心學的基本設定而來。邵雍繼承《易經》的傳統，他的「觀物說」以對物的價值之肯定，作為立論的前提，而肯定「物」的理論依據既不能脫離道的創造此本體論的肯定，也不能離開「性其情」此工夫論的前提。邵雍的「觀物說」所以沒有成為十七世紀那種客觀主義的考據學模式，也沒有成為同一個時期《天工開物》或《本草綱目》所顯現的早期科學認知模式，乃在他的物學有明確的工夫論意義，而這種物學的工夫論要將物帶回到本體論的原初的意義，其關懷與科學不同。

邵雍的「觀物說」乍看之下，似乎是種知識論的提法，我們也很難否認邵雍有那個時期的科學理論的成分。但我們同樣難以否認，他的「觀物說」的骨子裡不折不扣，仍然是種不以個體證悟為中心的性命之學。他說：「以物觀物性也，以我觀物情也。性公而明，情偏而暗。」<sup>55</sup> 這一小段話可視為他的觀物說工夫論的綱領。邵雍的性情對分、性公情暗之說，很容易令我們聯想到李翱《復性書》的立場。嚴格說來，邵雍就像李翱一樣，他們的性情論的用語並不妥當。儒學自孔孟以下一貫的主張不當是「情偏而暗」，而當是性情合一。「性」是主體的同一体原則，「情」是主體的具體化原則。「性」因「情」顯，「情」因「性」起。情是「性其情」的情，性也是「性其情」的性。「情偏而暗」是某種偏頗的復性說或解脫論常見的主張，比較適合佛教文化的氛圍。儒家的道德論或文化論的主體之運作方向恰好對反，儒家自孔子提出「仁者愛人」的教語、「興、觀、群、怨」的詩說、「緣情制禮」的主張以後，文化的建構即不能脫離性情論的立場，情因此不可能不帶有積極的意義。

但邵雍這種性情說雖然用語不諦，我們如果不以詞害義，回到他立說的本意，應該可以理解他以脫情的主體解釋「觀物」的視野，其說卻具有極大的解放作用。因就「意識」此概念分析，主體總是在世性的，人總是芸芸衆

---

55 宋·邵雍，《觀物外篇》，收入郭或整理，《邵雍集》（北京：中華書局，1978），頁 152。

生中的一員，這一員處世時，常是頭進頭出，與世浮沉。雖然原則上說來，每個人的世界都有賴於每個人與生俱有的原初的定位與詮釋作用，天地是我的天地，造化是我的造化，「我性」極彰顯。只是「我性」可上下其講，日常生活之我常迷茫在與世糾葛、業力交纏之中，迷茫之我與迷茫世界共構而成，我只能是芸芸衆生之常我（das Man），<sup>56</sup> 常我即俗我，俗我所對之物也不能不是俗物，我的本來面目與物的本地風光相隔不知幾重障礙在。邵雍從物立論，他以詮釋觀點的逆轉，主張物的脫情的解放作用。學者去除掉俗我的意識之干擾，因物而行，順理而作，如此，則可返回自家本性及物之本性。如果說儒、道大宗的心學之工夫目標的「復其初」的「初」指的是原初的本心，邵雍的「以物觀物」的「復其初」則是回到原初的本物。

在北宋理學，如何使物從現實的糾結中脫身而出，回到本來的狀態，主要是透過一種「觀物」的工夫論。觀物的工夫論在主觀的狀態上要求觀者處在靜的狀態下，讓物自顯。靜狀態下的觀察事物之模式可謂「靜觀」，靜的主體所觀之物乃是要觀萬物之生意。「觀萬物之生意」更確切地表達，乃是要將生意的發動者帶進來，此即天道，所以觀萬物之生意實即觀天地生物氣象。程顥詩云：「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。道通天地有形外，思入風雲變態中。」<sup>57</sup> 上聯下句意指一種閒適主體與大化同流的心境，上聯上句則明確指出在「靜觀」之眼朗現下，萬物無一不回到「自得」的狀態。「自得」意指萬物自己獲得自己。但萬物之所以能自得，乃因它參與了引文下聯上句所說的「道通天地有形外」的結果。

我們觀北宋理學的發展，合程顥、周敦頤、張載、邵雍甚至當時的整體儒學而觀，一種較能平觀心物，而且其物帶有本體論的高度的物學出現了。相較於先秦的物學乃是物的性質與聖的宗教情感的連結，北宋的物學則是本體宇宙論的道體論述下的一種論述。以「本體」代換「聖顯」，也就是以新興的體用之學的格局代換「太初本體論」的模式，理學家完成了保障「物」的價值之功能。由於北宋理學對物的肯定沒有進入物之內，「物」只有「對己」

56 「常我」（das Man）此詞借自海德格《存在與時間》的提法。參見（德）海德格（Martin Heidegger）著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》（北京：三聯書店，2006），頁131-151。「常我」此書譯為「常人」。

57 宋·程顥、程頤，《河南程氏文集》，收入王孝魚點校，《二程集》上冊，卷3，頁482。

(for-itself) 義，它獲得消極自由下的物之本性的保全，也突出了物與道的本質性關聯，但物的認知性內涵並沒有充分的顯現出來，物與主體思維的關係也沒有充分的展現出來。北宋理學雖然蘊含心物並重的格局，「物學」的內涵應該說是尚未充分證成。這份未完成的作業，有待朱子繼起，晚明的儒者接棒思考，才算作了較周全的總結。筆者此處的判斷並不表示，朱子學對物的理解就一定比理學高，因為思想在發展中也有可能同時是遺忘，此義留待他日續論。

## 六、結論：觀法即法印

「中國文化是心的文化」，「中國哲學的特色在於主體性」，這類的命題很常見，我們一定不陌生。我們確實有理由將儒家思想設定為主體性的哲學，更有理由對「天道性命相貫通」此儒家的主體性與笛卡爾以下的近代主體性哲學劃分開來，只是此主體性的內涵為何？「天道性命」之說與「物」的關係如何？這個問題恐怕是不能不提的。本文指出至少在先秦與北宋這兩個階段，物論在當時第一流的哲人的思想中都有位置的。先秦時期的物論之表現主要是透過太初存有論的展現而揭露出來的，此義因筆者已有專書討論，故點到為止，不再細論。北宋時期的物論則是透過體用論的格式展現出來的。體用論是宋明理學基本的「思維型範」。<sup>58</sup> 體用論的體可指性體、心體與道體，北宋理學的周敦頤、邵雍、張載、程顥等人的思想是從道體論的角度展開鋪陳的。北宋理學的模式如用牟宗三先生的用語講，則是本體宇宙論的模式。

當我們將「物」的關注，拉到宋代後的道體論下理解時，我們對理學的整體形象不能沒有翻轉。在北宋理學時代，「物」從來不是當代所說的那種脫生命化、脫精神化的物質之義，而是道的另類展現。理論上講，物的生命化或「道化」<sup>59</sup> 是理學各派共享的成分，應當都受到肯定。但因為理學各派往往受制於太強的「復性」的目標的牽引，「物」因此很難被正面地處理，這個

58 參見陳榮捷，〈新儒家範例：論程朱之異〉，收入《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 78-86。

59 此「道化」意指「物」皆由「道」所化，皆是道之載體，與日語的「道化」一詞之意義不同。



問題是普遍性的，遍布在理學各派之中。理學各派相對照之下，陸王學派的重點在直抒本心，較少關心到物的內涵，物論在陸王心學中不可能有重要的理論地位的作用。程朱理學的物論則離不開格物論，他們能夠重視「物」的獨立價值，只是他們更重視從德行修養上考量「物」所呈供的倫理內涵與形上學內涵，心物交互發明，辯證發展，程朱學派對物具有另類肯定的作用。北宋理學家因為關注整體世界的本體論意義，因為道不離物，他們的思想體系中有強烈的對世界物象的說明，對物的肯定源於勝義現量的「以物觀物」。「以物觀物」所觀之物乃是道之顯像，所以學者必須從個體之物當中看出生生不息的道之真機。

我們立足於儒學史，重探「物」之原義，重點不在對「物」的概念另立一說，而是希望回到北宋理學發聲的現場，了解他們所說的道德的內涵為何。如果道德真如周公、孔子所設想的需要表現，需要公共生活的話，我們有理由說：儒家的道德意識不能只從純粹的道德意識這個面向立論，而當包含身體與語言此中介物在內。既然包含在內，所以道德意識既需要經由形氣主體此身體的中介性以顯現，身體是意識的表徵；而且由於身體的形氣構造之特色，其本質不能不與世界的意象相交涉，所以它事實上還需要以自然意象的語言體現其私密的內在情感。道德公共性的要求使得道德意識的表達總是需要金、木、水、火、土與天、山、日、月、氣這些「物」加以朗現的。意識是物象的意識，因為心物共在乃人的存在的本真狀態。道德意識的身體化與物象化不是使得精神化為物，而是使得精神有了「身」的血氣功能，也有了「物」的形象力道，心—身—物同體朗現，道德因而可以更公衆化，更力道化，更肩負道德該有的轉化世界及轉化現實人格的功能。

北宋理學家的物學可以說是「遙契」先秦儒家的太初存有論的物學而發，只是他們是從道體論（也可以說是道論）的角度，賦予萬物生生不息的無妄的性格，物物承道而生；又藉著「以物觀物」的法門，淨化知覺功能，顯現物在其自體的形貌。一種脫主觀化而祛斷言令式的「以物觀物說」及斷言式的觀天地生物氣象的「天道生生說」，兩者同時成立。一種觀物，兩個面向，北宋理學家大體分享了這樣的思維模式。這麼一致的論述不會是偶然的，它是針對理學興起的一大事因緣，此即緣起性空的世界觀而發。北宋理學家的時代使命即在如何回應佛教的世界觀而起的問題。

誠如陳寅恪所說的，在中國文化與異文化的交流史上，影響最深遠的一次事件即是佛教的東來。佛教東來帶來的衝擊是全面性的，其中也包含對整體世界，包括對物的理解之衝擊。世事的變遷或歷史的變遷所帶來的無常觀在古代中國也是不陌生的，黍離麥秀之思即是古代詩人留予後人重要的歷史省思。但佛教所強調的物本身的虛妄不實，可肯定地說：這是種陌生的理念。中國文明在遂古之初時期的黃土平原上創造，民生之所需，祭儀之所用，刑戰之所具，無非透過物而表現，物與價值理念的建構無從切割。但從佛教的觀點來看，儒典所說的「天之五行」、「鄉之六物」之真實，乃是世人妄執事物的真實所引致的心靈上的迷惘。因為依據佛教緣起性空的基本規定，諸法無我，亦即諸法皆由因緣組合而成，緣起法乃是佛教之所以為佛教的根本。佛教的緣起性空觀原本是針對著流傳於印度的萬物神造說、無因說等諸種論述之破解，傳到中國來，它也對中國「誠」的天道觀、物的真實觀產生了極大的撞擊。

北宋理學的道論可以說是重返原始儒家精神，改造原始儒家物學，以回應緣起性空說的主張。典型的中國自然觀強調天道生生不息，萬物相攝相入，其特色極明顯，言者也較多。但這種生生的自然觀雖然早見於先秦儒學，到了北宋時期，因為理學大家的倡導，其不同於佛教世界觀的本體論高度才被豎立了起來。如果「諸法無我」、「緣起性空」可視為佛教的法印的話，儒家的「物與無妄」、「天道流行」同樣也可視為儒家的法印。物的真實無妄不只是北宋理學家的主張，而是貫穿儒學史的一貫立場，北宋理學的主張只是後出轉精罷了。我們有必要將此說提升到核心概念的高度，視之為儒家立教的基本準則。一切還是要回到儒家的基本關懷！

儒家需要什麼樣的道德？是從渾沌立根基的那種絕對意識所彰顯的道德？還是與世界共感的情性主體所朗現的道德？當理學工夫論已逐漸失掉此論述在現實上得以運作的基礎，甚至連當代學術的研究天地中都不一定找得到工夫論的容身之地時，我們不免要問：理學工夫論的語言所為何來？或許安身立命的需求來自人的深沉之情感，理學的工夫論語言永不會過時。但世局變幻如是，儒門淡薄猶勝往昔，一種能與世宛轉的道德恐怕還是需要的。在民主的時代，物的想像如果能夠成為主體表達精神理念時有機的媒介，反過來說，語言如能多帶有社群成員共享的物象的因素，應該有助於溝通。至

少世人根器不同，我們多設想幾套語言並容的機制，應該也是合理的。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版社，2001。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版社，2001。
- 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版社，2001。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，收入李學勤主編，《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版社，2001。
- 南朝梁·劉勰，《文心雕龍》，《四部叢刊初編縮本》第109冊，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 隋·蕭吉著，錢杭點校，《五行大義》，上海：上海書店，2001。
- 宋·司馬光，《潛虛》，收入鍾肇鵬編，《續百子全書》第6冊，北京：北京圖書館出版社，1998。
- 宋·歐陽修，《歐陽文忠公文集》，《四部叢刊初編縮本》第49冊，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 宋·邵雍，《觀物外篇》，收入郭或整理，《邵雍集》，北京：中華書局，1978。
- 宋·張載，《正蒙》，收入張錫琛點校，《張載集》，北京：中華書局，1978。
- 宋·張載，《張子語錄》，收入張錫琛點校，《張載集》，北京：中華書局，1978。
- 宋·周敦頤，《通書》，收入陳克明點校，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990。
- 宋·程顥、程頤，《河南程氏遺書》，收入王孝魚點校，《二程集》上冊，北京：中華書局，1981。
- 宋·朱熹著，陳俊民校編，《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000。
- 明·顧憲成，《小心齋劄記》，臺北：廣文書局，1975。
- 明·黃宗羲，《宋元學案》，臺北：河洛圖書公司，1975。
- 清·郭慶藩編，《莊子集釋》，臺北：河洛圖書公司，1974。
- 清·秦蕙田，《五禮通考》，《景印文淵閣四庫全書》第139冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

## 二、近人論著

- (日) 山田慶兒 1978 《朱子の自然學》，東京：岩波書店。
- 王夢鷗 1971 〈陰陽五行與星曆及占筮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》43.3 (1971.11): 489-532。
- 牟宗三 1974 《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局。
- 牟宗三 1996 《心體與性體》，臺北：正中書局。
- (日) 佐藤將之 2005 〈戰國時代「誠」概念的形與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》35.2(2005.12): 215-244。
- (日) 和辻哲郎 1967 《風土》，東京：岩波書店。
- (日) 保科正之編 1994 《玉山講義附錄》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- (法) 保羅·里克爾 (Paul Ricoeur) 著，翁紹軍譯 1993 《惡的象徵》，臺北：桂冠圖書公司。
- 唐君毅 1988 《中國人文精神之發展》，《唐君毅全集》卷 6，臺北：臺灣學生書局。
- (德) 海德格 (Martin Heidegger) 著，陳嘉映、王慶節合譯 2006 《存在與時間》，北京：三聯書店。
- 陳榮捷 1988 〈新儒家範例：論程朱之異〉，收入《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，頁 78-86。
- 楊儒賓 2013 《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 楊儒賓 2016 〈五行原論與原物理〉，《中國文哲研究集刊》49(2016.9): 83-120。
- (德) 魯道夫·奧托 (Rudolf Otto) 著，成窮、周邦憲譯 1995 《論神聖：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》，成都：四川人民出版社。
- 錢穆 1997 《靈魂與心》，收入《錢賓四先生全集》第 46 冊，臺北：聯經出版公司。
- 錢鍾書 1979 《管錐編》第 3 冊，北京：中華書局。
- (美) 魏特夫 (Karl August Wittfogel) 著，徐式谷等譯 1989 《東方專制主義——對於集權力量的比較研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 龐樸 1988 《帛書五行篇研究》，濟南：齊魯書社。
- Eliade, Mircea 1974. *Patterns in Comparative Religion*. New York: New American Library.

## Renaissance of the Theory of Things: Another Aspect of Northern Song Neo-Confucianism

Yang Rur-bin\*

### Abstract

Chinese philosophy is often regarded as a subjective philosophy, and Chinese culture a culture with mind at its core. Following the introduction of Buddhism into China, the idea of a boundless mind came to be regarded as the central axis of Confucianism, Daoism and Buddhism. However, this article argues that both pre-Qin Confucianism and Song-Ming Neo-Confucianism emphasized not only the importance of mind but also the significance of things.

The philosophy of things in pre-Qin Daoism and Confucianism focused on the “five phases” of things, i.e., metal, wood, water, fire and earth. The “five phases” of things were both sacred and archetypal. The Neo-Confucian philosophy of things arose during the Northern Song as a reaction to the Buddhist concept of dependent origination. Northern Song Neo-Confucians revered the *Yijing* 易經 and *Zhongyong* 中庸, regarding things as being created by the *Taiji* 太極 and therefore ontologically genuine and authentic. Song dynasty philosopher Shao Yong’s 邵雍 approach of “observing things in terms of the things themselves 以物觀物,” is therefore a skill implied by the Neo-Confucian philosophy of things: it uses the rejected way of observing things to allow things to manifest themselves. The subject is quietly contented,

---

\* Yang Rur-bin is a professor in the Department of Chinese Literature at National Tsing Hua University, Hsinchu.

while the thing observed reveals its natural state.

**Keywords:** theory of things, five phases, hierophany, dependent arising, viewing things as things, theory of essence and function