

· 中国哲学的话语与形态 ·

## 邵雍“观物”说的“因物转心”论\*

彭战果 李昕桐

[摘要] 邵雍的“观物”说有如实认识事物的一面，又有心性修养的一面。如实认识事物体现为以“能观之心”观“所观之物”，从而获得“物中之理”。这一过程既包含对“能观之心”静定能力进行训练的环节，又包含在此基础上依靠具体的观物之法“窥开物理”的环节。“观物”的心性修养功夫体现为以“所观之理”返照“能观之心”，因物理而转人心。这一过程既有因“观物”之乐而解“情累”之缠的一面，又有依物理“照破人情”的一面。“观物”说不遵从“以事训物”的传统，不将“物”视为与心相关的“事”，赋予“物”独立的意义；而是从“物”出发，以之为心性修养的根据，展现出“因物转心”的特征。这一理路上承《周易》“观象”说，又与“格物”说有着内在的一致性。

[关键词] 观物 以物观物 因物转心 观象养德 格物

[中图分类号] B244.3

邵雍的“观物”之说，历来研究者甚夥。这一概念包含“能观之心”与“所观之物”，从二者关系的角度考察，相关研究大致可分为两种类型。

一类强调通过“无思无为”“情累都尽”“无我”等心境以如实认识事物。如冯契说，“观物”即是通过反观自己之本性而得以认识并穷尽事物之理。（参见冯契，第750页）杨立华亦从清除主观情感因素以如实看到事物本来的样子的角度理解这一概念。（参见杨立华，第66—68页）然而，《窥开吟》载五言绝句十三首，其中九首以“物理窥开后，人情照破时”开头，其他四首的开头两句分别为“物理窥开后，人情照破初”“物理窥开后，人情照破前”“物理窥开后，人情照破休”“物理窥开后，人情照破间”，是知“物理窥开”先于“人情照破”后的“无思无为”“情累都尽”“无我”等心境。（参见《伊川击壤集》卷十九）《观物内篇》有言：“既能以物观物，又安有我于其间哉！”（《观物内篇·第十二篇》）亦以“观物”在前，以“无我”在后，能“以物观物”方能“无我”，同样彰显了以物理“照破人情”的理路。这一类研究虽然指出了“观物”之说如实认知对象的内涵，但在“观物”与心性修养先后关系的处理上不尽妥帖。

另一类研究强调“观物”的重点不在认识论层面，而是指向人伦日用之中的处事原则和心性修养，摆正了“观物”与心性修养的关系。如陈来指出，邵雍的“观物”说应从人生境界方面进行理

\* 本文系国家社会科学基金重大项目“桐城方氏学派文献整理与研究”（编号19ZDA030）的阶段性成果。

解，其目的在于倡导一种“无我”的生活态度与境界，而不是为了实现某种认知的功能。（参见陈来，第96页）方旭东也认为，“观物”说的重点在“循理”“顺理”，更多地与修身养性的工夫、待人处世的伦理实践原则相关。（参见方旭东，第54—56页）张克宾亦说，“以物观物”就是从事物的本然立场出发，不强加人为干预，使其自然显现，更多地体现为一种人与自身及事物的相处之道。（参见张克宾，第80页）这一类观点指出了“观物”说的心性修养归趣，但“以事训物”，将“观物”等同于“处事”，实际上忽略了所观之“物”的自然义、独立义，从而也就未能真正回答观物理何以能够“照破人情”的问题。

因此，本文对于“观物”说的研究，重点便是解决“窥开物理”何以能够“照破人情”这一问题。需要指明的是，邵雍虽然不以“无思无为”“情累都尽”“无我”等高深的心性修养境界为“观物”的必要条件，但也不认为任何人都具备“观物”的资格。他强调心灵的集中和清明是“观物”的前提，同时指出“观物”并不止于观见“物”，而是需进一步观见“物中之理”，即以清明、集中之心观见“物中之理”，是为“窥开物理”，但“窥开物理”亦非“观物”说的目的，其终极旨趣在于“照破人情”。邵雍认为，“观物”的过程存在一种超越世俗、名教的极致之乐。出于对此种乐的深爱，人们便可以从“情累”缠缚中解脱出来。更为关键的是，“观物”在于观见阴阳消长之理。此理表达了万物生灭的源和流，而窥见此理便可使主体居于源头，静观万物生灭，自身恰恰得以抽身而出，不为变化所陶铸。可见，邵雍的“观物”说遵循“因物转心”的理路，不同于“以心转物”或“成物”的传统。<sup>①</sup>同时，其“观物”说的心性修养之道又非孤明独耀：其前之《周易》“观象”说，其后之朱熹“格物”说，与其皆有一致之处。

### 一 翕聚心神 静观物理

邵雍的“观物”说涉及诸多概念和命题，如“观之以目”“观之以心”“观之以理”，又如“画工状物之知”“轩鉴之知”“止水之知”“圣人之知”，再如“以我观物”“以物观物”，复有“性”“情”“我”“无我”“反观”，等等。邵雍对这些概念和命题的论述极为简略，加上它们之间的关系错综复杂，以至于“观物”之说貌似简单，实则极难处理。

在“观物”说的概念、命题中，最引人注目的当数“以物观物”。对于这一命题，人们通常理解为从事物自身如实地认识事物。除了“以物观物”外，尚有“以道观道，以性观性，以心观心，以身观身”（《伊川击壤集·序》），皆可作此理解。由于邵雍有“不以我观物者，以物观物之谓也”（《观物内篇·第十二篇》）的说法，人们往往认为“以物观物”已经先在地预设了“无我”，进而直

<sup>①</sup> “转心”与“转物”都同“转”相关，其原初含义出自佛学。在佛典中，“转”字可从三方面理解。其一是生起、转化义，重点表现为由种子到现行的生起和转化。如《唯识三十颂》载“有种种相转”“是诸识转变”（参见《唯识三十颂》卷一）皆是此义。其二是舍转义，谓舍去心识中的杂染，转变心识的性质，这在唯识学中通常被称为“转识成智”。如《成唯识论》载：“智虽非识而依识转，识为主故说转识得。又有漏位智劣识强，无漏位中智强识劣，为劝有情依智舍识，故说转八识而得此四智。”（《成唯识论》卷十）即舍八识中的杂染而成就四智。其三是主客颠转义，主要就心物关系言。如《楞严经》载：“一切众生从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转，故于是中，观大观小。若能转物，则同如来。”（《楞严经》卷二）“为物所转”指在见相对立、主客二分的前提下，心识为外物所影响；而“转物”则是颠转这种关系，心识对外相不执着而如如不动。此文的“转心”即与佛典中的“转识”相关，强调通过功夫践履，达到修治与转化心灵的目的；而“转物”则是借用《楞严经》“转物”义，强调心灵对“物”的主导和影响。至于“成物”，语出《中庸》“诚者，非自成己而已也，所以成物也”，又与《周易·系辞上》“曲成万物而不遗”相关，强调心性修养见之于“事”，对外物有所影响。

接将“无我”作为“以物观物”的条件，能“无我”方能“以物观物”。然而，上文已指出，邵雍处处表达了“窥开物理，照破人情”的理路，又有“既能以物观物，又安有我于其间哉”之语，已分明昭示了“以物观物”在前而“无我”在后的次第。因此，即便“以物观物”包含着如实认识事物的意义，这种“如实性”也理应非由“无我”所赋予；恰恰相反，“无我”的境界因如实认识事物而达成。实际上，“无我”与“不以我”的内涵并不一致：“无我”意味着“我”被消解或否定，而“不以我”则是“不运用属我的方式”。邵雍说：“夫所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目而观之以心也，非观之以心而观之以理也。”（同上）他明确楷定，所谓“观物”从方法的角度讲就是“观之以理”，也就是以“理”观万事万物。由此可知，“不以我观物”以否定的方式指向“以物观物”，而最终则落实在“以理观物”上。因此，问题便集中在何谓“以理观物”之上。

在中国哲学史上，人们常以明镜照物和止水映物来比喻人所具有的某种独特的认知方式，依靠这种认知方式可以清晰而完整地把握所要认知的对象。如《庄子·应帝王》载：“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”修养达到极点的人，其心就像一面镜子，外物当前即有所映照，外物消失亦无所牵挂，顺应事物的本性而无所遮蔽，所以能够掌控外物而身心无碍。荀子以盘水喻人心：如果盘水端端正正放置在那里且无所扰动，自然“湛浊在下而清明在上，则足以见须眉而察理矣”；如果微风拂过盘水，“湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也”。（参见《荀子·解蔽》）人的心灵亦是如此，如果心中有所扰动，就不能作出正确的判断；相反，则可以“见须眉而察理”。

邵雍亦有镜、水之喻。其《观物内篇》言：“夫鉴之所以能为明者，谓其能不隐万物之形也。虽然，鉴之能不隐万物之形，未若水之能一万物之形也。虽然，水之能一万物之形，又未若圣人之能一万物之情也。”（《观物内篇·第十二篇》）镜子之明，在于它能够无所遮蔽地映照万物；止水超越于镜子，在于它能够圆满完整地摄持物形；圣人之知超越于止水，在于它能够“一”万物之情状。此类隐喻散见于《伊川击壤集》之中。如《天津感事》曰：“著身静处观人事，放意闲中炼物情。去尽风波存止水，世间何事不能平。”（《伊川击壤集》卷四）心之静、意之闲如同止水无波，是观人事、炼物情的条件。《重游洛川》曰：“买石尚饶云，买山当从水。云可致无心，水能为鉴止。性以无心明，情由鉴止已。二者不可失，出彼而入此。”（同上）买山从水，在于止水有鉴物之能。以此喻人之心灵，只有在凝定的情况下，方能止情而显性。《求鉴吟》曰：“人无鉴流水，当求鉴止水。流水无定形，止水有定体。”（《伊川击壤集》卷十四）止水有定体，方能映物无碍；暗喻心定而操存在己，方能了别对象。以上所引，皆以“水”喻人之知，以“止水”喻心知之凝定，以“止水映物”喻心定方可正确地了知对象。此类隐喻之意义何在？

借由《伊川击壤集》中另一篇关于镜、水的比喻或可得解。《观物吟》载：“画工状物，经月经年。轩鉴照物，立写于前。鉴之为明，犹或未精。工出人手，平与不平。天下之平，莫若于水。止能照表，不能照里。表里洞照，其唯圣人。”（《伊川击壤集》卷十七）其意为：画家描摹一物，通常需要经年累月的工夫；而明镜映照，事物立于其前的刹那即可完成。但制作镜子的工艺有精有粗，故镜面有平与不平，常使所照之物有所扭曲。止水为天下至平之物，其映照的功能远远超出镜子。不过，止水映照万物亦有缺点，即仅能照表而不能照里。只有圣人才能够表里洞然，曲尽事物的完整状貌。与中国哲学史上的镜喻、水喻相比，邵雍《观物吟》中的镜、水之喻有三个特点。首先，在镜喻、水喻之前列以“画工状物”之喻，如果镜喻、水喻与人的认知方式相关，则“画工状物”之喻亦不外此。其次，虽然强调明镜照物与止水映物同属一类，但又指出了二者之间的区别——明镜出于人工，有善巧不善巧之分；止水则出于天然，不存在工艺上的巧拙。最后，明镜照物与止水映物并非最

高的认知方法，在其之上还有圣人之知。

从第一点来看，如果说“画工状物”“明镜照物”“止水映物”都与人的认知方式相关，那么“画工状物”所隐喻的认知模式有何特点呢？根据《观物吟》，其特点是“经月经年”，即在多数情况下描绘画作非一蹴而就之事，需要从多角度进行观察，才可能尽量全面地描摹对象。以此喻主体对事物的认知：无论是自然意义下的“物”还是社会意义下的“事”，主体对它们的完整观察都并非当下所能完成，而必然有一个时间性的要求。这是因为一般人的认知功能无法不间断地与认知对象相接。邵雍说：“心一而不分，则能应万物。”（《观物外篇·下之中》）“心一而不分”指心灵集中而凝聚，这是因应万物的前提。相反，如果心灵散乱，则因其不一而不能应万物。由此可以品味出邵雍屡提“一万物”一语之缘由，而明其赞止水即因止水能“一万物之形”，赞圣人即因圣人能“一万物之情”。与此二者相反，人心常如“画工状物”一般，不能“一万物”。因此，若欲完整而彻底地了知一个对象，就必须进行多次、多角度的观察，再将观察结果“叠加”“组合”起来，如此才得以弥补由人心与物相接的断续性所造成的空白和间缺。<sup>①</sup>

那么，有没有可能摆脱这种“画工状物”般的认知方式呢？《观物吟》中，邵雍在“画工状物”之后又拈出“轩鉴照物”与“止水映物”。此二者与“画工状物”相比具有两个特点：一是“立写”，所谓“轩鉴照物，立写于前”，即不表现为一个漫长的多次摄取过程，仿佛是刹那之间完成；二是“能一”，所谓“水之能一万物之形”，即不遵从“叠加”与“组合”的模式，而是将对象视为一个一次性完成的整体。这何以可能呢？前面提到，“画工状物”般认知的主要问题在于感官和意识无法不间断地与物相接，从而导致对象以“叠加”“组合”的形式进入到主体心中。那么，如果改变这一点，延长感官和意识与物相接的时间，深化感官和意识与物相接的程度，也就意味着心灵可以如镜子与止水一般当下而完整地映照对象。“人心当如止水则定，定则静，静则明。”（《观物外篇·下之中》）这是从功夫的角度强调应当将心修炼成止水一般，这样才会具备明见万物的功能。心如止水蕴示着只要对象呈现在主体目前，主体的感官和意识便会如水映万物那样一直与对象相接。如此，则感官和意识无需经由多次摄取对象并“叠加”和“组合”的步骤，即可直接观照到事物之整体。应特别注意，邵雍虽然强调明镜照物与止水映物同属一类，但又指出了二者之间的区别。明镜出于人工，人工有善巧不善巧之分；止水则出于天然，不存在工艺上的巧拙。这说明，人对事物的直接反映并非完全一致，人和人的感官与意识之间存在着巧拙之分。而做工不良的明镜可以通过人工的方法进行矫正，这又暗中指向人直接反映对象的能力亦有通过功夫而提高的可能。

在此之上，需进一步予以明确的是，即便能够像止水那样准确无误地映照对象，也仅能获得事物的表象，而根本无法触及及其内在诸般规定。从传统镜喻、水喻的角度看，主体一旦能够如镜、水那般完整地反映对象，就等于获得了对事物的最高把握。但在邵雍看来，镜、水之知仍是有缺陷的。《绳水吟》曰：“有水善平难善直，唯绳能直不能平。如将绳水合为一，世上何忧事不明。”（《伊川击壤集》卷四）止水有平而映物的一面，但不具备绳子直而量物的一面。又前引《观物吟》载：“天下之平，莫若于水。止能照表，不能照里。表里洞照，其唯圣人。”由此推知，圣人之知具有两个特征：一是如止水映照万物一般直接获得对象之表，即“一万物之形”；二是超越于止水之上，能同时获得

<sup>①</sup> 邵雍云：“为学养心，患在不由直道……天地之道直而已，当以直求之。若用智数，由径以求之，是屈天地而徇人欲也，不亦难乎？”（《观物外篇·下之下》）“直道”一般指发于至诚的行为，“智数”则是出于人心的诸种算计。然而，“直道”之“直”显然包含着一种当下即是彻知、彻行，“智数”则与人心的多方弥缝、筹划相关。彻知、彻行印合圣人“一万物”之能，弥缝、筹划则不外人心的“叠加”与“组合”。

事物内在诸般规定，即“一万物之情”。而且，前者是后者之所以可能的前提，后者相对于前者更为根本。此圣人之知所体现出的内外合一，便是邵雍所推崇的“观物”之法了。按此说法，则“观物”的本质非是“观之以目”，亦非“观之以心”，而是“观之以理”，即在“一万物之形”的基础上以“理”观事物之内在规定。

此理是阴阳消长之理。朱伯崑说：“‘以物观物’，即冷静观察万物的变化，承认阴阳消长过程有其必然性。”（朱伯崑，第174页）邵雍利用“加一倍”法构建了一个庞大的象数体系：太极分为阴阳，此为“太极生两仪”；阴阳又各具阴阳，而为太阴、少阴、太阳、少阳，此为“两仪生四象”；“阳交于阴、阴交于阳而生天之四象；刚交于柔、柔交于刚而生地之四象，于是八卦成矣”（《观物外篇·中之上》）。八卦生成之后，相互摩荡错杂而成六十四卦，万物皆纳入其中，其本质皆不外阴阳之消长。首先，天地为阴阳所尽：“物之大者，无若天地，然而亦有所尽也。天之大，阴阳尽之矣；地之大，刚柔尽之矣。阴阳尽而四时成焉，刚柔尽而四维成焉。”（《观物内篇·第一篇》）其次，天地之间的日月星辰亦不外阴阳：“太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰。”（同上）再次，日月星辰的组合括尽万物，万物亦为阴阳所尽：“有日日之物者也，有日月之物者也，有日星之物者也，有日辰之物者也。有月日之物者也，有月月之物者也，有月星之物者也，有月辰之物者也。有星日之物者也，有星月之物者也，有星星之物者也，有星辰之物者也。有辰日之物者也，有辰月之物者也，有辰星之物者也，有辰辰之物者也。”（《观物内篇·第十二篇》）最后，自然之物如此，人世之事亦不外阴阳：“三皇春也，五帝夏也，三王秋也，五伯冬也。七国，冬之余洌也。……唐季诸镇之伯，日月之余光也。后五代之伯，日未出之星也。”（《观物内篇·第十篇》）天地万物皆以阴阳为其存在本质。需知，这一体系不只是一种理论意义上的推定，而是“观物”实践中以“理”所观见之万物的具体内容。同时，由于邵雍力证阴阳之理遍在于万物而具有普遍性，这就避免了此理是出于“我”的一偏之见。

总之，邵雍“观物”之说首重“观之以理”。“观之以理”需要两个条件：一是人心的清明和凝聚，以使主体具备“一万物之形”的能力；二是以阴阳消长之理为观照对象的方法，使主体具备“一万物之情”的能力。“形”与“情”分别指涉事物的“表”和“里”，“观之以理”表现为“表”“里”俱摄的两个环节。

## 二 窥开物理 照破人情

“观之以理”并不等于“窥开物理”，中间尚有由“能观之理”向“所观之理”转化的过程。朱熹说：“康节其初想只是看得‘太极生两仪，两仪生四象’。心只管在那上面转，久之理透，想得一举眼便成四片。”（《朱子语类》卷一百）由这段话可得知，邵雍于万物之中观阴阳之理实际上包含两个步骤。

第一，先掌握具有普遍意义的理，也就是“太极生两仪，两仪生四象”之说，以之观察万事万物，“心只管在那上面转”，从而将万事万物皆纳入这个理之下。其实际操作如朱熹所说：“谓如见花方蓓蕾，则知其将盛；既开，则知其将衰；其理不过如此。谓如今日戌时，从此推上去，至未有天地之始；从此推下去，至人消物尽之时。”（同上）如此穷尽万物。朱熹叹之曰：“康节以四起数，叠叠推去，自《易》以后，无人做得一物如此整齐，包括得尽。”（同上）

第二，这种观法运用纯熟之后，“久之理透”，渐渐忽略了以理观物的步骤，“一举眼便成四片”，仿佛阴阳消长之理不是主体“观物”的依据而是其本然的存在形式。由于这一环节表现为“物”和“物中之理”之间界限的消弭，于此便可以理解缘何邵雍在谈及“观物”时，将“观之以理”与

“以物观物”同等而论。“观之以理”强调主体的“观物”并非茫然而观，而是以阴阳消长之理为“前见”。等到万物皆可作如是观时，能观之理仿佛已先在地具于万物之中，主观的“赋予”转化为客观的“呈现”，故“以理观物”便是“以理观理”。由于此时万物皆归于此理，“以理观理”同时亦不外“以物观物”。在这个意义上，“观之以理”与“以物观物”被等同了起来，此时即谓“窥开物理”。

按照邵雍的理路，“窥开物理”之后，便是依照物理而“照破人情”。中国古代哲学本着“以事训物”的传统，多强调以心“成物”“转物”，而“观物”说则强调“因物转心”，其可能性何在？

邵雍“因物转心”首先与“观物”之乐相关。从儒学史上看，孔子曾以“乐”自况。《论语·述而》载：“子曰：饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”他亦以“乐”赞颜回：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《论语·雍也》）于是“孔颜之乐”成为儒者的一种追求。比如，二程曾就学于周子，周子“每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事”（《河南程氏遗书》卷二上）。实际上，宋代言“乐”者，无过于邵雍。他以“安乐窝”名其居所，《伊川击壤集》又有《乐乐吟》《喜乐吟》《静乐吟》等专门论“乐”的诗篇，其他诗篇亦有二百余处言“乐”。或言：“长年国里花千树，安乐窝中乐满悬。有乐有花仍有酒，却疑身是洞中仙。”（《伊川击壤集》卷八）或言：“静把诗评物，闲将理告人，虽然无鼓吹，此乐世难伦。”（《伊川击壤集》卷十一）或言：“闲为水竹云山主，静得风花雪月权。俯仰之间俱是乐，任他人道似神仙。”（《伊川击壤集》卷十二）甚至感慨：“窃料人间乐，无如我最多。”（《伊川击壤集》卷十三）如此深入、频繁地言“乐”，以至于朱熹颇有微词：“直卿云：‘其诗多说闲静乐底意思，太煞把做事了。’曰：‘这个未说圣人，只颜子之乐亦不恁地。看他诗，篇篇只管说乐，次第乐得来厌了。’”（《朱子语类》卷一百）

在诸乐之中，“观物”之乐最为邵雍所称道。“予自壮岁业于儒术，谓人世之乐何尝有万之一二，而谓名教之乐固有万万焉，况观物之乐复有万万者焉。虽生死荣辱转战于前，曾未入于胸中，则何异四时风花雪月一过乎眼也？诚为能以物观物，而两不相伤者焉，盖其间情累都忘去尔。”（《伊川击壤集·序》）邵雍以“乐”量世间万事万物，主张名教之乐大于世人所认可之乐万万倍，“观物”之乐又大于名教之乐万万倍。正是因为“观物”可致如此之乐，于是使主体重视此乐而从“情累”的牵绊中解放出来，以至于看轻世间的盛衰荣辱。朱伯崑因此谓邵雍易学近道家。（参见朱伯崑，第174页）实际上，从以“乐”解除“情累”的角度看，其更近似于道教的内丹修炼。仙家教人修炼，需得放下嗜欲。如何才能放下呢？“及修炼到三宫升降时，其身中快乐不可言，便大生贪着，一切都轻。”（《仙学真詮》卷下）修炼到三宫升降的程度，身中便会生起极大的快乐，贪着这一点快乐，便会看轻甚至放下嗜欲。可见，邵雍因“乐”而忘掉“情累”与内丹修炼因“乐”而放下嗜欲，其基本理路是一致的。其中差异只在于，邵雍之乐因“观物”而来，内丹之乐因“炼身”而来。

靠“观物”之乐确实能够使主体从某些“情累”中抽身而出，但以此涤除“情累”并不意味着必然“照破人情”而深达“无我”。这是因为，一般人的感官与意识的活动中夹杂着大量的属我之物，比如自我的情绪、执着、见解等。一些属我之物由外在对象所引起，如见所爱而生贪欲，见所憎而生嗔恨，靠遮蔽外物即可消除；但另一些属我之物要深隐得多，它们并非由外在因素所引发，而是与主体的“气禀”相关。面对后者，“观物”之乐便无能为力。在《观物外篇》中，邵雍所谓的“心”多指本心，譬如“心为太极”“先天之学，心也”（参见《观物外篇·下之中》），皆指人之本心。但“观之以心”的“心”不是人之本心，而是夹杂着“情”的人心。邵雍言：“以我观物，情也。……情偏而暗。”（同上）又言：“任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。”（同上）“情”这个概念为宋明儒学所重视，常常与“性”对举而表示人心之发用，偏、暗、蔽、昏皆是因“情”所致的负面状态。此状态可能来自外物的刺激，也就是“物欲所蔽”；也有可能同主体与生俱来的气质之偏相关，

也就是“气禀所拘”。可知，“观物”之乐能够使主体“虽死生荣辱转战于前，曾未入于胸中”（《伊川击壤集·序》），其所消解的显然是由外在对象所引发的东西。那么，属于主体生存本质的内在之“情”如何破除呢？

回答此问题需从“间”这一概念入手。邵雍曰：“人皆知天地之为天地，不知天地之所以为天地。不欲知天地之所以为天地则已，如其必欲知天地之所以为天地，则舍动静将奚之焉？夫一动一静者，天地之至妙者欤？夫一动一静之间者，天地人之至妙至妙者欤？”（《观物内篇·第五篇》）他认为，要想了解天地之所以为天地，首先应了解“动静”。一动一静的平衡状态，是天地之中玄妙的存在。而“一动一静之间”的“间”，是天地之所以为天地的本质因素，是至为玄妙的存在。如何理解“一动一静之间”的“间”？从字面上看，不外是阴极生阳、阳极生阴的中间状态。而要想充分理解这一概念，不妨借用邵雍的“天根月窟”说进行旁通。《观物吟》云：“耳目聪明男子身，洪钧赋予不为贫。因探月窟方知物，未蹊天根岂识人。乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根。天根月窟闲来往，三十六宫都是春。”（《伊川击壤集》卷十六）张克宾说：“此诗是就‘伏羲八卦方位图’和‘伏羲六十四卦方位图’大小两个圆图来说的。就小圆图即‘伏羲八卦方位图’而言，天根在坤卦与震卦之间，月窟则在乾卦与巽卦之间。……坤震之间，阴息至极而微阳将生，此将生之微阳就是天根；乾巽之间，阳息至极而微阴将生，此将生之微阴就是月窟。就大圆图而言，坤‘逢’震为复卦，阴极而阳生之象，为天根；乾‘遇’巽为姤卦，阳极而阴生之象，为月窟。”（张克宾，第78页）显然，天根、月窟即是“一动一静之间”的“间”。观看天根、月窟有何意义？以伏羲八卦方位图而论，天根在《坤》《震》之间，《震》之一阳、《离》《兑》之二阳、《乾》之三阳皆由天根所出，而天根又非“阳”之本身；月窟在《乾》《巽》之间，《巽》之一阴、《坎》《艮》之二阴、《坤》之三阴皆由月窟所生，而月窟亦非“阴”之本身。由此可知，天根、月窟乃是“所以阴阳者”之本体。天根、月窟在《坤》《震》、《乾》《巽》之间，故知“一动一静之间”的“间”即在生阴、生阳而不为阴阳所生的意义上使“天地之所以为天地”。

若主体“观”到“一动一静之间”的“间”，即意味着窥见了造物的根源。《恍惚吟》曰：“恍惚阴阳初变化，氤氲天地乍回旋。中间些子好光景，安得工夫入语言。”（《伊川击壤集》卷十二）“一动一静之间”非动非静、非阴非阳，故邵雍常以恍惚、氤氲等表达非明确状态的语言来标识它。居于这一境界，可以窥见阴阳之变化、天地之回旋，仿佛如造物主造化万物而不为其所造。邵雍之子邵伯温说：“不役乎动，不滞乎静，非动非静，而主乎动静者，一动一静之间者也。”（《宋元学案》卷十）据他所释，“间”有两重含义：一是不为阴阳所拘的超越性，一是主乎阴阳的根源性。人心一旦得此一阴一阳之“间”，就可以居于其中而任万物之变化，其自身则寂然不动。这从邵雍对“神”这一与人心较为密切的概念的诠释就可以清晰地看出。《周易·系辞上》有“阴阳不测之谓神”之说。邵雍说：“神亦一而已，乘气而变化，出入于有无死生之间，无方而不测者也。”（《观物外篇·下之中》）“潜天潜地，不行而至，不为阴阳所摄者，神也。”（同上）“神”最大的特征是不为阴阳所摄。既然不为阴阳所摄，就意味着其确乎解脱了由阴阳所构成的后天身心即“气禀”所带来的干扰。《答人放言》曰：“物理悟来添性淡，天心到后觉情疎。”（《伊川击壤集》卷三）按：《周易·复·彖》有“复其见天地之心”之语。复卦上《坤》下《震》，一阳生于五阴之下，是为天心。古来学者有以静为天地之心，有以动为天地之心，亦有以无心之心为天地之心。邵伯温则以“一动一静之间者”为天地之心。（参见《宋元学案》卷十）如果邵伯温之释不违其父之义，那么“天心到后觉情疎”即是对“窥开物理，照破人情”之奥义的确切指陈——“照破人情”乃是通过得“间”而超越阴阳所达成的。

主体得“间”而居于“间”，由此便获得“抽身而出”的静观意味。这一点违背了儒家不离伦常日用的修身特征，故为一些儒者所不取。《朱子语类》责之曰：“因论康节之学，曰：‘似老子。只是自要寻个宽间快活处，人皆害它不得。后来张子房亦是如此。方众人纷拏扰扰时，它自在背处。’”（《朱子语类》卷一百）又曰：“康节本是要出来有为底人，然又不肯深犯手做。凡事直待可做处，方试为之；才觉难，便拽身退，正张子房之流。”（同上）这种指斥正是基于反对邵雍静观的立场而言的。王畿评邵雍曰：“尧夫亦是孔门别派，从百源山中静养所得，五十以后自谓无复渣滓可去，闲往闲来，谓之闲道人。盖从静中得来，亦只受用得静中些子光景，与兢兢业业学不厌、教不倦之旨异矣！”（《王龙溪先生全集》卷八）王畿称邵雍为孔门别派，亦是缘于邵雍之所得皆从静观物理中来，不是出自日用伦常之功。

总之，邵雍“观物”之说不仅仅在于如实认识事物，更在于以所观之物理“照破人心”之“情累”，即“窥开物理，照破人情”。这一环节包含两种方法：一是通过“观物”之乐实现人心的转向，使其不再关注“情累”；二是通过得“间”而居于物外，使其抽身而出拔除“情累”。这两种方法构成了邵雍“因物转心”功夫修养的基本内容。

### 三 观象养德 格物致知

邵雍的“观物”之说包含次第相承的两方面：首先由“能观之理”以观“所观之物”，从而窥开“物中之理”；进而因“物中之理”以转“能观之心”，实现“因物转心”的心性修养目的。“观物”之说，“观”是其方法。“观”之一字，《周易》经传皆有描述，可以说远有端绪。此说大体遵循“因物转心”的理路，与《周易·大象》“观象养德”颇有相合之处。“因物转心”亦同时涉及物理与心理的关系，与朱熹“格物”说有着共同的主题。

《周易·系辞下》载包牺氏“观象于天”“观法于地”“观鸟兽之文与地之宜”等，并据此而创制八卦。《周易》经文有观卦，卦中有“童观”“窥观”之分，又有“观我生”“观其生”之说；传文有“观象”“观变”之论，又有“观其会通”（《周易·系辞上》）、“观变于阴阳”（《周易·说卦》）之言。足见“观”在《周易》中的重要地位。邵雍在阐释“观物”说时，并未直接将其与《周易》联系起来。但是，在《皇极经世书》中，邵雍将“观物”作为一个方法进行论述时，其易学属性表露无疑。方旭东甚至直接指出，邵雍“观物”说“理论源头主要来自《易传》”（方旭东，第56页）。今本《周易·大象》具有极为整齐的体例，可以说是《周易》“观”法的详实展示。邵雍“观物”说与《周易·大象》的组成要素、结构关系乃至根本归趣，皆存在相似性，这反映了两种理论具有深层次的内在关联。<sup>①</sup>

关于《周易·大象》的结构，学者普遍认为可分为两部分，前者是卦象，后者是卦德。而今人对二者之间的联系则颇有疑义。李镜池明确反对《周易·大象》的卦象与其后所附的政治修养思想有必然的关系。（参见李镜池，第345页）姜广辉亦持此见，又另提出了一个解释模式，认为《周易·大象》之卦象和卦德的关系，是伦理学上境遇与意义的问题。（参见姜广辉，第69—70页）这些观点各有所见。但是，若进一步梳理《周易·大象》的结构，便会从中发现与上述观点相异的内容。

《周易·大象》实当分为三部分：内外卦所代表的物象、卦名和相关义理。如“天行健，君子以

<sup>①</sup> 邵雍在论述“观物”说时，未直接征引《周易·大象》。但观前引《观物吟》，有“乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根”之说。《乾》遇《巽》为《姤》之一阴生，地逢雷为《复》之一阳生。所观为《姤》、为《复》，为阴、为阳。又《观物》一篇载：“地以静而方，天以动而圆。”（《伊川击壤集》卷十四）所观为天、为地，为动、为静，为圆、为方。此类例子不胜枚举。足见“观物”说与《周易·大象》在所观对象上亦有内在一致性。

自强不息”（《周易·乾·大象》），“天行”即表示重天之象，“健”即“乾”，自强不息是君子修身的要求。“地势坤，君子以厚德载物”（《周易·坤·大象》），地势即表示重地之象，“坤”即卦名，厚德载物亦君子修身的要求。“山下出泉，蒙，君子以果行育德”（《周易·蒙·大象》），“天地不交，否，君子以俭德辟难，不可荣以禄”（《周易·否·大象》）等，皆是如此。将内外卦所代表的物象与卦德相联系的关键就在于卦名。由于人们未将《周易·大象》析为三个部分，不了解卦名在传文中的价值和意义，从而也难以理解内外卦所代表的物象与义理间的关系。过去通常将六十四卦《周易·大象》分为修身与政教两部分的做法大体上成立。至于修身和政教的原则与物象之间的关系，若从解释学的角度考虑，则一个没有任何修身或政教方面知识储备的人，其难以将某一物象与特定的修身和政教原则联系在一起亦是理所当然之事。《孟子·尽心上》言舜始居于深山之中，“与木石居，与鹿豕游”，并没有直接通过与木石、鹿豕居处就具备圣人品格。相反，“其所以异于深山之野人者几希”（《孟子·尽心上》）。直到舜“闻一善言，见一善行”（同上），具备了一定的道德自觉，其内在的德性才“若决江河，沛然莫之能御也”（同上），由此可以看出“闻一善言，见一善行”的关键作用。《周易·大畜·大象》：“天在山中，大畜，君子以多识前言往行，以畜其德。”《周易》强调“多识前言往行”，在于“前言往行”有助于建立相关的知识体系，为“观象者”提供相应的“前见”。在此意义上，卦名不仅仅是一个称谓，更重要的是这个称谓往往指代此卦的价值倾向。<sup>①</sup> 在理解卦名含义的前提下，方具备在物象与义理间建立联系的可能。

由此可见，在《周易·大象》中，内外卦所代表的物象实际上是“所观之物”，卦名是“能观之心”所具有的方法和角度，而作为卦德的义理则是“观物”所得的效验。至于“观”内外卦所代表的物象的心灵条件，从《周易·系辞上》“洗心”“齐戒”等概念即可推知一定的功夫要求是其题中应有之义。于此意义而言，《周易·大象》所代表的《周易》“观”法与邵雍“观物”说，无论是在组成要素上，还是在结构关系上，抑或是在根本归趣处，都是一致的。只不过《周易·大象》观象所依之理是六十四卦卦名所代表的道理，而非邵雍“观物”说的“阴阳消长之理”；由“所观之物”所成就的德行亦是具体之德，而非所谓的“照破人情”以脱“情累”。

与“观物”相关的另一个概念是“格物”。《大学》提出“格物”概念，但未见解释。朱熹作《格物补传》，力图阐明“格物”的含义。在《格物补传》中，朱熹将“格物”当作证悟心体之法：“必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（《四书章句集注·大学章句》）他希望通过“格物穷理”，以洞悟本心的全体大用。后人对朱熹此说颇有疑问，其焦点集中在缘何通过格物理可以悟明心理。换句话说，道德本心与外物之理有何关系？王阳明曾以亲身实践——格竹子而致疾——说明穷物理无助于明心理。（参见《王阳明全集》卷三十三）考《朱子语类》，“格物”之“物”的范围极其广泛，自一身而到天地万物，包括动植飞潜，都被纳入应格之“物”的范畴中。至于“理”，则包括身中之理与身外之理。身中之理为“仁义礼智，恻隐羞恶，辞逊是非，与夫耳目手足视听言动”（《朱子语类》卷十八）等，即人的道德本心以及体现这些道德本心的感官行为。身外之理则包括“万物之荣悴与夫动植小大，这底是可以如何使，那底是可以如何用，车之可以行陆，舟之可以行水”（同上）等，即万物所以然之原理和根据。人身之中的仁义礼智之理自然与心性相关，然而“万物

<sup>①</sup> 《周易·系辞下》中有所谓的“三陈九卦”，即三次陈说“履”“谦”“复”“恒”“损”“益”“困”“井”“巽”九个卦名，而这九个卦名又分别与德之基、德之柄、德之本、德之固、德之修、德之裕、德之辨、德之地、德之制相关。由此可以看出卦名的价值和意义。

之荣悴与夫动植小大”，以至于“车之可以行陆，舟之可以行水”，与心性又有何干？

《朱子语类》之中载有朱熹和弟子的一番对话，颇有助于理解这个问题。有学生问朱熹：按照您的说法，“格物”是格天下万物之理，天之所以高，地之所以深，鬼神幽显，以及“微而至于一草一木之间”（同上），无不在所格之物的范围内；然而伊川曾经就“格物”而论下手工夫的问题，提出“莫若察之吾身者为急”（同上），这两种说法之间的差异应如何解释？朱熹答曰：“次第亦是如此。”（同上）此意为，“格物”固然是格天下之物，但有一个次序，应先格与自身相关的仁义礼智之事。朱熹格外强调：对于初学者而言，“又如何便去讨天地高深、鬼神幽显得？”（同上）即与己身相距较远的天地万物不是当务之急。但这并非要人不格此天地万物，而是应在功夫有了进境之后再格。冯友兰亦曾指出，穷物理是增加知识之事，穷人理是提高精神境界之事，表面上看二者各不相干，只因对二者的关系理解不够全面，思想上有了“弯”没有转过来。（参见冯友兰，第205—206页）这即是说，如果从天地境界看，任何有积极意义的事都有“事天”的意义，增加知识就是提高精神境界。换言之，在具备了道德视野之后，方能够在物理与心理之间建立联系。

朱熹对于天地万物的关系有一个基本的判断，那就是“理一分殊”。“理一分殊”远有端绪，与程颐和张载有着密切的关系。其基本意涵为，天地万物有一个共同的本原，此之谓“理一”；这一本原又散于万物之中，万物各具此理之全体，此之谓“分殊”。朱熹说：“近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。”（《朱子语类》卷十八）又说：“然虽各自有一个理，又却同出于一个理尔。”（同上）他经常借用佛教水月之喻说明此道理：“一月普现一切水，一切水月一月摄。”（同上）朱熹不仅重视“理一分殊”的思维形式，还对其具体内容有所阐发。他著有《仁说》，其中有言：“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。”（《晦庵先生朱文公文集》卷六十七）天地以生物为心，所生之人、物又各具天地之心以为其心，此即“理一分殊”的具体化。他进一步指明：“故语心之德，虽其总摄贯通、无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。”（同上）天地生物之心总摄贯通，但其本质为仁。朱熹对此作了论证：首先以《周易》为根据，将天地之心分为四德，“曰元、亨、利、贞”，四者之中“元无不统”；其次从发用的角度，指出四德现为春、夏、秋、冬之序，“而春生之气无所不通”；最后从人心的角度，指出其德亦有仁、义、礼、智四种，“而仁无不包”。（参见同上）仁是人心的本体，同时又是天地之心在人身之中的体现。如此，则天地之元、四时之春与人心之仁，都不过是一理的不同显现而已。在了解这一大前提后，便可知格天地万物即是格己身之物。格“万物之荣悴与夫动植小大”，不仅在于了解这些对象的具体知识，更重要的是通过这些知识将对象与天地生物之心联系起来。格“车之可以行陆，舟之可以行水”亦是如此，其中深意在于通过了解它们的制作、运行的知识，以洞悟车、舟本身以及创制者之创制行为中所包含的生物之心。由此，物理便与心理联系起来。<sup>①</sup>

① “格物”所具有的反身修德的意义，一方面体现在察识所格之物所具有的天地生物之心，另一方面还体现在这一活动本身所具有的“警醒”作用上。朱熹说：“人之本心不明，一如睡人都昏了，不知有此身。须是唤醒，方知。”（《朱子语类》卷十二）唤醒本心的方式就像唤醒瞌睡人一样，“彊自唤醒，唤之不已，终会醒”（同上）。朱熹强调：“某看来，大要工夫只在唤醒上。然如此等处，须是体验教自分明。”（同上）按照这种理解，“格物”所具有的反身修德的价值不在所穷之理，而在于这一过程作为一种活动而具有的“警醒”作用上。向世陵看出了这一点，他指出朱熹所谓的本心亦是天理之全，理论上是不需要外在事物之理来填充。那么“格物”对于本心的作用并不是直接提供经验材料，而在于“对象性活动本身对天赋德性的触发”，也就是说，人之本心昏蔽而不知，“所以需要‘强自’唤之的外力和持续不已的工夫——这些都统归于格物的活动，才能使人觉醒”。（参见向世陵，第35页）这种观点实际上取消了“物”的独立意义。

概言之，朱熹的“格物”有三点值得注意。其一，“格物”的对象是“物”，既包括身外之物，亦包括一身之物，它们都有独立的地位；其二，“格物”并不是泛然而“格”、茫然而“穷”，而是在一定的“前见”基础上穷其一定之“理”；其三，不能将“格物”视为经验科学的方法，因为其目的在于心性之修养。可见，朱熹“格物”说的具体进路是以“能格之心”格“所格之物”而获“物中之理”，再以“物中之理”明“心中之理”，这中间的逻辑次序与邵雍“观物”说极为相似。然而，它们之间的不同也是非常明显的：一方面，“观物”所观之理与“格物”所格之理不同，前者直指阴阳消长之理，后者则指向与本心相关的德性之理；另一方面，二者虽然都指向心性修养，但前者以“照破人情”的静观方法为主，后者则以体贴具体德性为主。

## 结 语

易学是儒学发展的源头活水，儒学基本观念的深化与相关论域的扩展往往与易学的影响密切相关，这一点在宋代儒学中表现得尤为明显。中国古代哲学多主“以事训物”。在此传统下，古代中国人格外重视“成物”“转物”。相对于内在的心性，“物”常常居于从属地位。然而，在《周易》之中，固然不乏“以物指事”的例证，但更多出现的是“万物”这个词汇，标志着一个人可以悠游于其中的世界整体。这意味着在《周易》中，“物”这个概念不仅具有独立性，而且具有先在性。观《周易·序卦》，开篇断言“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物”，“物”是先在于主体的。下叙诸卦多与“物”相关，比如以“物之始生”言《屯》，以“物之稚”言《蒙》；等等。（参见《周易·序卦》）对先在之“物”的深刻理解是《周易》诞生的必要条件。邵雍提出“观物”之说，充分重视“物”的独立性与先在性，呼应和觉醒了不同于“以事训物”的另外一条物论传统。该说遵循“翕聚心神，静观物理”与“窥开物理，照破人情”的理路，运用易学的重要概念助成其天人性命之学的建构。

## 参考文献

- 古籍：《成唯识论》《大学》《观物内篇》《观物外篇》《河南程氏遗书》《晦庵先生朱文公文集》《楞严经》《论语》《孟子》《四书章句集注》《宋元学案》《王龙溪先生全集》《王阳明全集》《唯识三十颂》《仙学真诠》《荀子》《伊川击壤集》《中庸》《周易》《朱子语类》《庄子》等。
- 陈来，2004年：《宋明理学（第2版）》，华东师范大学出版社。
- 方旭东，2012年：《邵雍“观物”说的定位——由朱子的批评而思》，载《湖南大学学报（社会科学版）》第6期。
- 冯契，1985年：《中国古代哲学的逻辑发展》下册，上海人民出版社。
- 冯友兰，2007年：《中国哲学史新编》下卷，人民出版社。
- 姜广辉，1997年：《“文王演《周易》”新说——兼谈境遇与意义问题》，载《哲学研究》第3期。
- 李镜池，1978年：《周易探源》，中华书局。
- 向世陵，2019年：《闻见与德性——朱子、阳明“知”论辨析》，载《复旦学报（社会科学版）》第1期。
- 杨立华，2015年：《宋明理学十五讲》，北京大学出版社。
- 张克宾，2018年：《论邵雍先天易学之天根月窟说及其影响》，载《哲学研究》第5期。
- 朱伯崑，2005年：《易学哲学史》第2卷，昆仑出版社。

（作者单位：兰州大学哲学社会学院）

责任编辑 李芙蓉