

黄玉顺

[摘要] 在汉语所表达的中国人的思想中，显而易见，我们的一切“观念”，皆出于“观”：观念是“念”，念出于“观”。然而在中国思想中，“观”有两层不同的意义：一是“观物”，是有所观之观；二是“观无”，是无所观之观。观物之所观者，或者是形而下的存在者、“万物”，或者是形而上的存在者、“道之为物”，故有所观；而观无之所观者，则是存在本身，是“无物”、“无”，故无所观。而在儒家，这种“无物”的存在本身，就是作为大本大源的生活情感、尤其是爱的情感；而观无作为无所观之观，实质上是一种生活领悟。这样的生活情感、生活领悟，是先行于任何存在者、任何物的“事情本身”。

[关键词] 观 物 无 儒学 现象学

西方现象学讲“看”（“现象学的看”：“本质直观”），中国人、尤其儒学讲“观”，这两者是可以比较的。在汉语所表达的中国人的思想中，显而易见，我们的一切“观念”[①]，皆出于“观”：观念是“念”，念出于“观”。然而在中国思想中，“观”有两层不同的意义：一是“观物”，是有所观之观；二是“观无”，是无所观之观。观物之所观者，或者是形而下的存在者、“万物”，或者是形而上的存在者、“道之为物”，故有所观；而观无之所观者，则是存在本身，是“无物”、“无”，故无所观。而在儒家，这种“无物”的存在本身，就是作为大本大源的生活情感、尤其是爱的情感；而观无作为无所观之观，实质上是一种生活领悟。这样的生活情感、生活领悟，是先行于任何存在者、任何物的“事情本身”。

### 上篇 有所观之观：观物

在通常意义下，“观”是指的有所观之观，亦即“观物”、“观”某种“存在者”。所谓“存在者”，中国人称之为“物”：众多相对的存在者，谓之“万物”；作为万物的终极根据的那个唯一绝对的存在者，谓之“道之为物”。（《老子》第21章）[②] 道之为物乃是“形而上者”，万物则是“形而下者”。（《易·系辞上传》）[③] 当其所观者为形而下的存在者、亦即众多相对物的时候，我们称之为“形下之观”；而当其所观者为形而上的存在者、亦即唯一绝对物的时候，则称之为“形上之观”。不论形上之观、还是形下之观，所观者都是物，所以谓之“观物”。

#### 1. 形下之观

所谓“形下之观”是说，这种“观”是“形而下者”的事情：观者是一个形而下的存在者，其所观者同样是一个形而下的存在者：观者与其所观者，均属于“万物”。一个人自从有了自我意识之后，他首先作为一个形而下的存在者、万物之一而存在：他所遭遇的东西，也首先是形形色色的形而下的存在者、万物。他是作为一个形而下者，去“观”其它的形而下

者。这就是典型的认识论的“主-客”架构，认识、知识都是由此发生的。

比如《易传》所讲的“观”就是这样的形下之观，与《易经》之“观”大不相同：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”（《易·系辞上传》）那么，圣人究竟是如何“设卦观象”的呢？那就是“仰以观于天文，俯以察于地理”。（《易·系辞上传》）今所谓“观察”，即由此而来。具体到《周易》的“设卦观象”，那就是：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。（《易·系辞下传》）

这是典型的在“主-客”架构下的“观察”：作为“王”的包牺氏是主体，而“天文”“地理”、“鸟兽之文”“地之宜”、“身”“物”等则是“客观”对象。汉语“客观”一词，也是由此而来的：把它们作为“客”来“观”；那么，观者也就是“主”。以主观客，便是经验的“主-客”观察。英国经验主义者培根所竭力宣扬的，就是这样的形下之观，他因此而成为“近代实验科学之父”（马克思语）。

这样的经验观察乃是一种审视。“观”字的含义本来就是“审视”。许慎《说文解字》说：“观，谛视也”；“谛，审也”。[④]“审”古作“采”，从“宀”从“采”。“采”读如“辨”，意谓辨别：“采，辨别也。象兽指爪分别也。”（《说文解字》）这里的“象兽指爪分别”，也就是《易传》所说的“观鸟兽之文”。辨别就是区分“物界”，也就是划分存在者领域。如果说，作为形而上学的哲学，所思者是“存在者整体”[⑤]，那么，作为“形而下学”的科学，所思者就是其中的某个存在者领域。《易传》之“观”就是以这样的存在者领域的划分作为前提的，此即所谓“方以类聚，物以群分”。（《易·系辞上传》）这就表明：这种“观”确实是形下之观，它以关于众多相对物的分别为前提。

甚至《老子》，一开篇就在讲这样的形下之观：

无名天地之始，有名万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。（第1章）

过去人们以为，这里的“常无欲”“观其妙”是说的“观”形而上的“道”，其实不然。这里的关键在于：其所观者乃是“众妙”。凡言“众”，即是“多”，而不是“一”，更不是“无”。《老子》中与“众妙”一致的还有“众人”、“众甫”，都是在说众多存在者、而非唯一存在者。所以《老子》才说：“妙”与“徼”是“此两者同出而异名”的东西，本质上都是物，即上一句所说的“万物”。此所谓“徼”，意谓边界、分界，显然是说的众多存在者、相对物的物界。“妙”与“徼”这两者“同出”于“玄”，“玄”才是“道”。“无欲以观其妙”是说“以”“无欲”“观其妙”，亦即以“道”观“物”；以道观物，所观的不是道，而是物——“万物”、“众妙”。由此可见，这里的“观其妙”、“观其徼”，都是在说形下之观。

孔子也讲形下之观。例如：

父在，观其志；父没，观其行。（《论语·学而》）[⑥]——这是说的“观”其意志行为，而“父”乃是一个形而下的存在者。



视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉？（《论语·为政》）——这是说的“观”其道德根据，而“其”“人”同样是一个形而下的存在者。

人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣。（《论语·里仁》）——这是说的“观”其过错，而“人之过”是形而下的存在者。

如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。（《论语·泰伯》）——这是说的“观”其才艺，而“周公之才”同样是形而下的存在者。

夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。（《论语·颜渊》）——这是说的“观”其辞色，而人之“色”也是形而下的存在者。

显然，这些“观”都是说的形下之观，所观者都是形而下存在者当中的某种存在者、万物中的某种物。这样的形下之观是“人伦”道德与“物理”知识得以可能的前提，因为：不仅“人”“物”的划分、而且“伦”“理”本身，都是“辨别”的结果，而“辨别”是存在者领域、即“物界”的划分。

但是，我们还要追寻众多相对物的终极根据，追寻那个唯一绝对物。我们“观”这个绝对“物”，便是：

## 2. 形上之观

所谓“形上之观”是说，其所观者不是“形而下者”之“器”，而是“形而上者”之“道”。如《老子》说：

不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。（第47章）

这里所“观”的、所“知”所“见”的，显然不是有形之“器”，而是无形之“道”。但在《老子》，“道”这个观念有不同层级的意义：形下之道，是“万物”之中的某个“物界”的道，诸如“人君面南之道”、明哲保身之道或者“长生久视之道”、用兵之道、养生之道等等；形上之道，是这里所说的“道之为物”的道，此道不是众多相对物，而是作为它们的终极根据的唯一绝对物；还有本源之道，是“无物”的或作为“无”的道。这里所说的“不出户”、“不窥牖”所知所见的“天道”，就是作为形而上者的“道之为物”。《老子》是这样谈论这个“道”的：

道之为物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。（第21章）

此“道”之中，有“象”有“物”，这显然与《老子》其它地方所讲的作为“无物”或者“无”的“道”、亦即本源之道不同。这里的“道之为物”的道，乃是与“众甫”、“万物”、亦即众多相对物处于一种对待关系之中的唯一绝对物，所以叫做“道之为物”。他说：我们何以知万物之状态？正是根据此“道”；换句话说，此“道”便是作为众多存在者的最后根据的那个终极存在者。我们“观”此道，那就是形上之观。

形上之观之区别于形下之观，在于这样的“观”不是经验的“看”，因为“道之为物”乃是“形而上者”，即是无形无象的，无由观察。所以，“见天道”不是经验的“看”，倒似“现象学的看”。胡塞尔所说的“现象学的看”，也就是“本质直观”，不是经验的观察，而是先验的直觉，这种直觉并不是通过经验的“归纳”去“抽象”出“本质”来，而是直接把握本质。所不同者，“现象学的看”所把握的是所谓“纯粹意识”，而“见天道”所把握的并不是这样的意识。“天道”作为“道之为物”，就是作为众多相对存在者的终极根据的那个绝对存在者。形上之观，所观者就是这个绝对存在者。

后来宋儒邵雍所讲的“观物”，也是这样的形上之观，那就是他所讲的“反观”、“以物观物”：

圣人之所以能一万物之情者，谓其能反观也。所以谓之“反观”者，不以我观物也；不以我观物者，以物观物也。（《观物内篇》）[⑦]

邵雍这样的“以物观物”，乃是典型的形上之观。这是因为：虽然“不以我观物”，而“以物观物”，因而超越了“主-客”架构，即超越了认识论的视域，而达到了本体论的视域；但是他明确说：

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。（《观物内篇》）

以“心”观物、以“理”观物，此心此理，正是形上之物，而非本源之无。他还说：“以一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世。”（《观物内篇》）这里的“万”便是形而下的众多相对物、亦即“万物”；“一”则是形而上的唯一绝对物。总之就是：根据唯一绝对物，去“观”众多相对物。这是典型的形上之观。

所以，须注意的是，邵雍这里的“以物观物”，跟《老子》所说的“以物观物”是不同的。

《老子》虽然说过：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。”（第54章）但是这样的“以物观物”，其实如王国维所说的“无我之境”：

有有我之境，有无我之境。……有我之境，以我观物，故物我皆著我之色彩；无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。[⑧]

这里“不知何者为我、何者为物”，不仅超越了认识论的“主-客”架构，甚至超越了存在论的视域，而达到了“无物”、亦即“无”的境界。

虽然达到了“无”，然而此“无”仍须“观”：这就是“无所观之观”——“观无”。

#### 下篇 无所观之观：观无

观无之观，我们称之为“本源之观”。所谓“本源”，所指的是先行于任何存在者的存在本身；在儒家，存在本身也就是生活本身；生活本身首先显示为生活情感、尤其是“仁”即“爱”的情感。[⑨] 情感不是一个东西，不是物、存在者，那么，这样的生活情感就归属于存在本身。本源之观，其所观者，既不是形而上的存在者，更不是形而下的存在者，而是这样的仁爱情感，亦即儒家所说的“大本大源”、“源头活水”——不仅是形而下者的本源，而且是形而上者的本源。



如果说形而上者、形而下者都是存在者、物，那么，本源作为存在本身，就是“无物”或“无”。这就是《老子》所说的：“万物并作，吾以观复”（第16章）：不仅复归于作为形而上者的“道之为物”，而且“复归于无物”（第14章）。这是因为“天下万物生于有，有生于无”（第40章），亦即：“万有”生于“纯有”，而“纯有”又生于“无有”。[⑩]所以，我们作为万物之一，不仅要复归于形而上的“有”，而且要复归于本源性的“无”。这就是《老子》的本源之观：观复。这样的观复，其实就是“观无”，因为既然“复归于无”，此时就无所观。

## 1. 《易》之“观无”

这种“观无”的观念，在《周易·观卦》的卦辞中传达出来：

观：盥而不荐，有孚颙若。（《易·观》）

王弼注解：“王道之可观者，莫盛乎宗庙；宗庙之可观者，莫盛于盥也。至荐，简略不足复观。故观盥而不观荐也。”（《周易正义·观》）这就是说，此卦是讲：观之所观，乃是宗庙祭祀。但王弼的解释也有问题，在他看来：之所以“观盥而不观荐”，是因为盥“盛”而荐“简略”。汉儒已有此说，李鼎祚《集解》引马融：“此（盥）是祭祀盛时；及神降荐牲，其礼简略，不足观也。”（《周易集解·观》）[11] 后世也都采取此说：礼仪盛大便足以观，礼仪简略则不足观。这样的解释，简直就是凑热闹、瞧光景的意思了！其实，

“盥”与“荐”是祭祀之中的先后程序。李鼎祚《集解》引马融：“盥者，进爵灌地，以降神也。”（《周易集解·观》）但朱熹《本义》却解为：“盥，将祭而洁手也。”（《易本义·观》）[12] 马解为“降神”，是已开始祭；而朱解为“洁手”，是“将祭”而尚未开始祭。从“盥”字的字形看，应以朱说为佳。《说文》：“盥，澡手也。从臼（案：象双手之形）水临皿。”这就是今天俗话说的“洗手”，而非马融所说的“进爵灌地”。那么，正式祭祀之前，先把手洗干净，这是谈不上什么“盛”的，不过是准备“荐”、亦即奉进祭品而已。孔颖达解释：“荐者，谓既灌之后，陈荐笱豆之事。”（《周易正义·观》）朱熹说得更简明：“荐，举酒食以祭也。”（《易本义·观》）这是正式的祭祀活动，我们决不能说不“盛”反倒“简略”。

那么，为什么要“观盥而不观荐”呢？难道祭祀之前的洗手竟然比正式的祭祀还更值得看吗？对此，孔子有一句话尤其值得注意，可以视为对这一句卦辞的解释：

禘，自既灌而往者，吾不欲观之矣！（《论语·八佾》）

禘是一种祭祀，朱熹《集注》引赵伯循之说：“禘，王者之大祭也。王者既立始祖之庙，又推始祖所自出之帝，祀之于始祖之庙，而以始祖配之也。”（《论语集注·八佾》）[13] 这就是说，禘是既祭祖、又祭帝。而“灌”，朱熹《集注》认为：“灌者，方祭之始，用郁鬯之酒灌地，以降神也。”这跟他对《易·观》之“盥”的解释是不一致的，是继承了何晏《集解》的说法：“灌者，酌郁鬯灌于太祖，以降神也。”（《论语注疏·八佾》）然而我们认为，此处的“灌”也就是《易·观》之“盥”。而“灌”却是河流之名，《说文》：“灌，水出庐江雩娄北入淮水。”这里是假借字，“灌”即是“盥”，亦即“澡手”（洗手），而非“进爵灌地”。此后的“既灌而往者”就是“既盥而往者”，亦即《易·观》“盥而不荐”之“荐”。孔子的意思，正是《易·观》所说的“盥而不荐”。

那么，孔子为什么说“既灌而往者吾不欲观之”呢？何晏《集解》认为：“既灌之后，列尊卑，序昭穆；而鲁逆祀，跻僖公，乱昭穆，故‘不欲观之矣’。”（《论语注疏·八佾》）朱熹《集注》引赵伯循之说，虽与何晏之说略有差异，但还是认为是因为鲁祭非礼：“成王以周公有大勋劳，赐鲁重祭，故得禘于周公之庙，以文王为所出之帝，而周公配之，然非礼矣。”（《论语集注·八佾》）这样的解释，实在过于牵强附会。试想：孔子既然“不欲观”那“既灌而往”的非礼之祭，何以偏偏又要“观”那为此非礼之祭作准备的“灌”呢？无论如何解释这个“灌”字，“洁手”也好、“进爵降神”也好，孔子之所以只观“灌”、不观“荐”，都不可能是因为什么鲁祭非礼的缘故，否则于理不通。然而朱熹曲为之解：“盖鲁祭非礼，孔子本不欲观；至此而失礼之中，有失礼焉，故发此叹也。”（《论语集注·八佾》）意思是说：孔子本来是连“灌”也都“不欲观”的。可是，孔子既然本“不欲观”，他为什么偏偏又“观”了呢？显然，传统的解释都是不能服人的。其实，孔子说他“既灌而往者吾不欲观之”，恰恰表明了“灌”本身却是他“欲观”的。

孔子为什么欲观“灌”或“盥”、而不欲观“既灌而往者”的“荐”？这显然取决于“盥”与“荐”之间有什么不同之处。我们回到《易·观》的卦辞上来：“盥而不荐，有孚颙若。”《周易》凡言“有孚”，其义都是“有信”。孔颖达解释：“孚，信也。”还解释说：“颙是严正之貌；若为语辞”；“言下观而化，皆孚信，容貌俨然也”。（《周易正义·观》）这里对“颙若”的解释是不够确切的。“若”固然是“然”的意思，表示是形容词；但“颙”却是“大”的意思：“颙，大头也”（《说文解字》）；引伸为大。“颙若”就是今天俗语所说的“大大地”、“极为”、“非常”等等，是形容“孚”即“信”的程度。“有孚颙若”就是：极为诚信。这种诚信是说的在禘祭中的诚信，就是对“祖”与“帝”的诚信（其实“帝”也是“祖”，是当时那种上帝崇拜与祖先崇拜之同一的信仰）。这种诚信，就是我们通常所说的“虔诚”。《易·观》卦辞的意思在于“强调祭祀不在乎礼之厚，而在乎心之诚”。[14]《易·革》中有一句爻辞，意思与此类似：“大人虎变，未占有孚。”尚“未占”，已“有孚”，正如这里的尚未“荐”，已“有孚颙若”。

由此可见，孔子那一番话的意思显然是说：在禘祭中，“灌”或“盥”是虔诚的，而“自既灌而往者”如“荐”则不虔诚、或未必是虔诚的。孔子所看重的并不是祭祀的丰盛礼品，而是祭祀的虔敬、虔诚、诚信的态度。这使我们想起孔子在另一处对祭礼的看法：“林放问礼之本。子曰：‘大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。’”（《论语·八佾》）“礼之本”就是“礼之质”，就是祭礼的实质，正如朱熹所说：“俭者，物之质；戚者，心之诚。”（《论语集注·八佾》）孔子的意思是说：“荐”之礼品，与其“奢”，不如“俭”；“丧”之礼数，与其仪式之“易”（整治），不如情感之“戚”（哀伤）。由此看来，孔子所看重的乃是对祖先的情感。同样的例子还有，孔子说过：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”（《论语·八佾》）所谓“临丧不哀”是说：在丧礼中，即便所“荐”的贡品如何丰盛，假如没有哀伤的情感，那就是不可观的了。

于是，这就真正回到了儒家观念的大本大源：生活情感。

现在我们可以回到《易·观》之“观”的实质意义上来：这里，所观的不是“荐”，而是“盥”，这就是说，所“观”的乃是情感。本源之观，乃是“观情”。而“情”作为生活情感，乃是生活本身的事情。所以，《易·观》的爻辞才说：“观我生”，“观其生”。这就是说，观“情”即是观“生”。存在本身被中国先民领悟为“存”“在”，亦即被领悟为这样一种本源情境：人与草木的共同生活。所以，存在本身被领悟为“生”，亦即被领悟为草



木的生活：“生”字从“中”，意谓草木之生。周敦颐当年“窗前草不除去”，是感觉到野草的存在“与自家意思一般”，（《周敦颐集》卷九）[15]就是缘于他领悟到了：“草”原来是与我家共同生活着的“自家人”——草并不是与“人”划界的“物”，而是本源的共同生活中的“生活者”。这里没有“人”与“草”那样的存在者领域的划界。由此，儒家才可能有“民胞物与”、“一视同仁”的观念。草木之生与人之生的这种“无分别智”，便是本源之观。

可是，情感这样的无形的事情如何能被“观”到呢？这就是我们所说的本源性的生活领悟。[16]生活领悟并不是认识论的问题：既非所谓“感性认识”，也非所谓“理性认识”。领悟根本不是认识。因为：凡是认识，都是在“主-客”架构下进行的，而主与客都是存在者，都是物；然而生活领悟却是在“无物”的层级上、在先于任何存在者的本源情境中的事情。物、存在者恰恰是在这种领悟中才获得生成的可能。在这种本源之观中，我们固然在“看”，但这并不是认识论意义上的“观察”，甚至也不是所谓“现象学的看”。胡塞尔式的“现象学的看”，其所“观”者乃是纯粹先验意识，海德格尔仍归之于主体性存在者。[17]然而在本源之观中，我们是在领悟着生活情感，领悟着生活本身。在此例中，孔子固然似乎是在“看”洗手，即在“主-客”架构下的一种对象性的“看”；但实际上，洗手有什么可“看”的呢？对于孔子来说，洗手其实是他“视而不见”的；孔子所“看”的，是对祖先的情感。而这种情感不是存在者，不是任何意义上的物。因此，在这种本源之观中，无物存在。这就是无所观之观：观无。

我们从形下之观复归于形上之观，又从形上之观而复归于本源之观。这其实是一种境界的追求，这种追求过程是与作为“事情本身”的观念“奠基”[18]过程正好相反的：

|      |        |          |      |      |
|------|--------|----------|------|------|
| 奠基 → | 无 = 无物 | 有 = 道之为物 | 万物   | ← 境界 |
|      | 生活情感   | 形而上者     | 形而下者 |      |

就奠基来看，是《老子》所说的“天下万物生于有，有生于无”（第40章）；而就境界追求来看，则是“万物并作，吾以观复”（第16章）、“复归于无物”（第14章）。这就是中国人的“观念”：从本源性的生活情感观念，生成形而上的存在者观念，进而生成形而下的存在者观念，诸如伦理学、知识论观念。

在《易·观》中，六爻所传达的观念层级是与之对应的，其实是说的一种境界观念：

初六：“童观。”小人无咎，君子吝。

六二：“闚观。”利女贞。

六三：“观我生进退。”

六四：“观国之光。”利用宾于王。

九五：“观我生。”君子无咎。

上九：“观其生。”君子无咎。

第一、二两爻所说的乃是同一层级的观。从“利女贞”可知，“闾观”就是“闺观”，亦即少女之观；[19]那么，与之相对的“童观”就应该是少男之观。因此，“小人”“君子”就不是今天意义上的用法，而是：小人即是少男，《周易》也称“小子”；君子则是成人，《周易》也称“丈夫”。[20]少男少女之观，类似于冯友兰先生所讲的“自然境界”。

（《新原人·境界》）[21]这种境界实质上是“天真”的生活情感，这里没有主体意识、对象意识，乃是一种“无分别相”；我们最后追求的“最高境界”，其实就是重新回到这种“天真”的生活情感，但此时已经有了“觉解”，乃是一种“无分别智”。

第三、四两爻所说的君子成人之后，在政治层级上的观察，显然属于形下之观。六三“观我生进退”是自我功利性的，“观察我人生名位的陟黜穷达”；而六四“观国之光”则是政治伦理性的，“观察我国政治善否”。[22]这就类似于冯友兰先生所讲的“功利境界”、“道德境界”。（《新原人·境界》）这六爻虽没有提及形而上存在者的境界，但是根据“奠基”观念，我们知道，“形而下学”是奠基于形而上学的。[23]

第五、六两爻所说的则是另一个层级的观：由主体性的“观我生”，通达本源性的“观其生”。主体性的“观我生”类似于冯友兰先生所讲的“天地境界”（《新原人·境界》），因为主体性实质上乃是作为形而上者的唯一存在者、绝对物，这就正如海德格尔所说：“什么是哲学研究的事情呢？……这个事情就是意识的主体性”；“作为形而上学的哲学之事情乃是存在者之存在，乃是以实体性和主体性为形态的存在者之在场状态”。[24]而本源性的“观其生”之所以是本源性的，就在于这里的“其”乃是无所定指的、“未定”的。例如《尚书》“予其杀”蔡沈注：“其者，未定辞也。”（《书集传·酒诰》）[25]又如《左传》：“晏子立于崔氏之门外，其人曰：‘死乎？’”（《左传·襄公二十五年》）[26]这里的“其人”就与《易·观》的“其生”属于同样的用法，刘淇解释：“其人，犹言‘或人’、‘某人’也。”（《助字辨略》卷一）[27]这个“未定”之人，正是“无物”的观念层级。无所定指的“观其生”，正是“观”的生活本身。

## 2. 《诗》之“观无”

以上讨论，使我们想起孔子所说的“诗可以观”。真正的诗，诚如王国维所说，乃是“无我之境”、“不知何者为我、何者为物”之境。唯其如此，诗乃是无所观之观的一种典型样式。所以，孔子说：

《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。（《论语·阳货》）

这里，孔子明确区分了三个方面：“兴观群怨”；“事父”“事君”；“多识鸟兽草木之名”。显然，“多于识鸟兽草木之名”是知识的问题，“足以资多识”；而“事父”“事君”则是伦理的问题，“人伦之道，诗无不备，二者举重而言”。（《论语集注·阳货》）那么，“兴观群怨”又是怎样的事情？朱熹把“兴观群怨”解释为形而下者的伦理问题，“感发志意”、“考见得失”、“和而不流”、“怨而不怒”，（《论语集注·阳货》）那是不对的，跟“事父”“事君”伦理问题相重复了。根据孔子思想的观念层级，那么，“兴观群怨”既然不是作为形下之学的知识与伦理的事情，就只有两种可能：或者是形而上者的



事情，或者是本源的事情。显然，“兴观群怨”并非形而上者的问题，因为这里并未涉及作为形而上者的唯一存在者、绝对物。因此，“兴观群怨”必定是说的本源的生活情感的事情。

本源的事情乃是生活情感，而“怨”明显地正是这样的情感。我们知道，《诗经》里有许多作品都是表达怨情的，这种怨，出于爱。孟子在谈到舜时，曾讲过这种由爱而怨的生活情感，谓之“怨慕”：

万章问曰：“舜往于田，号泣于旻天。何为其号泣也？”孟子曰：“怨慕也。”万章曰：“父母爱之，喜而不忘；父母恶之，劳而不怨。然则舜怨乎？”曰：“……人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕，则慕君，不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。”（《孟子·万章上》）[28]

赵歧注说：“慕，思慕也。”（《孟子正义·万章上》）这里，“慕”乃是情感之“思”，而源出于“爱”，今语所谓“爱慕”。《礼记·丧祭》谈到丧祭之哀：“其往送也如慕”；郑玄注解：“慕者，以其亲之在前”。[29]舜“号泣于旻天”之怨，乃是由于爱父母而“不得”，以至“热中”，思之慕之：由爱之而思之，由慕之而怨之。

由此看来，“群”也应该是说的生活情感的事情。这种层级上的“群”，就是我们所说的作为生活的本源情境的“共同生活”：这里没有“尔为尔、我为我”（《孟子·公孙丑上》）的分别，甚至没有人、物的分别。当远古先民用“群”即羊群来说“人群”时，他们就领悟到了这种共同生活的本源情境；这就正如当他们用草木之“生”来说“人生”时，也就领悟到了这种共同生活的本源情境。惟有当人们把这种本源情境对象化、客观化、存在者化、物化的时候，“群”才被理解为形而下者的“人伦”。

而“诗可以兴”，也是说的生活情感。朱熹把“兴”解释为“感发志意”，这原本不能说是错误的，然而关键在于：何谓“感发志意”？朱熹是这样解释“兴”的：“兴者，先言他物以引起所咏之辞也。”（《诗集传·周南·关雎》）[30]这样一来，“他物”便成了先行的东西，这就陷入了形上之学的“性-物”架构、亦即“主-客”架构。朱熹的解释基于这样的观念：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。”（《诗集传·序》）这里，主体性是先行的；然而问题在于：主体性本身何以可能？主体性的确立，恰恰在于“兴”。这就是孔子所说的：“兴于诗。”（《论语·泰伯》）孔子的意思是说：主体性的兴起、确立，在于诗。这是因为：诗是本源的生活情感的言说。所以，“诗可以兴”是说：诗可以使我们在情感言说中确立起主体性。朱熹所谓“感发志意”，只有在这种意义上才是可以成立的。

由此可见，“诗可以兴、可以观”乃是说的情感之观。这样的情感之观，其所观者不是主体性本身，而是主体性何以可能。关于主体性本身的观，乃是“反身”之观，乃是“反思”，即是主体的自我观照，它还是形而上者的事情，并没有通达大本大源。而关于主体性何以可能的观，则是“观情”，其实也就是本源的生活领悟本身。就存在者、物来看，生活领悟其实无所观，只是“无”；然而就生活情感来看，生活领悟却又有所观，其所观者就是作为“无物”的生活本身。这就是诗的：兴-观。

总之，中国传统、尤其儒家之所谓“观”是说：形下之观乃根据于形上之观，均属于有所观之观、亦即观物；而形上之观则又渊源于本源之观，乃是无所观之观，即观无。而在儒家，

所谓观无，其实就是观情：在生活情感中的生活领悟。

## On Seeing Thing And Seeing Nothing:

### A Comparison Between Confucianism And Phenomenology

by Huang Yushun

Abstract: It is obvious that in Chinese thoughts all 'ideas' come from 'Seeing': idea is from 'Thinking' (Nian) and thinking comes from 'Seeing' (Guan). However, in Chinese thoughts, 'Seeing' covers two different meanings: one is Seeing of Thing, which has the seen, and another is Seeing of Nothing, which has not the seen. Seeing of Thing has the seen because what is seen is metaphysical Being (das Seiende) or physical beings (Seiendes); while Seeing of Nothing has not the seen because what is seen is being or 'to be' (Sein) itself, in which there is not anything. According to Confucianism, the 'to be' (Sein) itself is the emotion of life especially love, which is the source of all. Then Seeing of Nothing is a comprehension of life in essence. The emotion and comprehension of life is called 'the thing itself' (Sache selbst), which goes ahead of any being or anything.

Key words: Seeing; Thing; Nothing; Confucianism; Phenomenology

---

[①] “观念”在汉语中不仅是指的西方哲学、现象学之所谓“Idea”，而是泛指的一切意识，尤其是“观”之“念”。

[②] 《老子》：王弼本，《王弼集校释》，楼宇烈校释，中华书局，1980，第1版。

[③] 《周易·系辞上传》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“器”通常指人为之物，然而这里泛指万物。《十三经注疏》本，中华书局，1980年版。

[④] 许慎：《说文解字》，大徐本，中华书局1963年第1版。

[⑤] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，载《面向思的事情》，第68页，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1999年第2版。

[⑥] 《论语》：《十三经注疏》本，中华书局，1980年版。

[⑦] 邵雍：《皇极经世》，王植辑录本。

[⑧] 王国维：《人间词话》，《人间词话新注》（修订本），1.03，滕咸惠校注，齐鲁书社，1986年，新1版。

[⑨] 黄玉顺：《生活儒学导论》，《原道》第十辑，北京大学出版社2005年版。



[10] “纯有”借自黑格尔《逻辑学》，是其形而上学的初始范畴，与《老子》所说的“有”相当。但黑格尔所说的“纯有即无”，却不同于《老子》所说的“有生于无”。黑格尔的意思是：“纯有”乃是尚未展开的绝对观念，所以无规定性；作为最高范畴、最大概念，它是不可界定、定义的，故谓之“无”。虽然如此，“纯有即无”仍是一个形而上的存在者。而《老子》所谓“无”，则是存在本身。至于“万有”，则是中国固有的说法，义同“万物”。

[11] 李鼎祚：《周易集解》，陈德述整理，巴蜀书社1991年版。

[12] 朱熹：《周易本义》，上海古籍出版社1987年版。

[13] 朱熹：《四书章句集注》，中国书店（北京）《四书五经》本，上册，1985年，第2版。

[14] 黄玉顺：《易经古歌考释》，第100页，巴蜀书社1995年版。

[15] 周敦颐：《周敦颐集》，中华书局，1990年版。

[16] 黄玉顺：《从“西方哲学”到“生活儒学”——清华大学人文学院讲演》，《北京青年政治学院学报》2005年第1期。

[17] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，载《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1999年第2版。

[18] “奠基”是现象学的概念，表示观念之间的“先行”关系：如果观念A先行于B，那么A就是为B奠基的观念。

[19] 《周易》古经之“女”都是指的未出嫁的少女。

[20] 《周易》古经所谓“君子”一般是指的贵族，成年后便是某个级别的统治者。《易·随》六二：“系小子，失丈夫。”

[21] 冯友兰：《新原人》，商务印书馆（上海）1946年版。

[22] 黄玉顺：《易经古歌考释》，第101、102页，巴蜀书社1995年版。

[23] 黄玉顺：《为科学奠基——中国古代科学的现象学考察》，中国儒学网：

[www.confuchina.com/04%20zhishilun/kexuedianji.htm](http://www.confuchina.com/04%20zhishilun/kexuedianji.htm)

[24] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，载《面向思的事情》，第76页，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1999年第2版。

[25] 蔡沈：《书集传》，中国书店（北京）《四书五经》本，上册，1985年，第2版。

[26] 《左传》：《十三经注疏》本，中华书局，1980年版。




[27] 刘淇：《助字辨略》；转自：宗福邦等《故训汇纂》，商务印书馆2003年版。

[28] 《孟子》：《十三经注疏》本，中华书局，1980年版。

[29] 《礼记》：《十三经注疏》本，中华书局，1980年版。

[30] 朱熹：《诗集传》，上海古籍出版社，1980年，新1版。

原载：《四川大学学报》2006年第4期

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2006-9-7 浏览人次：566

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。