

鞠曦

《易》是人类文化的优秀的思想形式，是集优秀中国文化之大成，为儒、道思想的主体形式。毫无疑问，因为《易》是中国文化之道的显现，其应当成为现代中国哲学和思想文化的重要资源。然而，由于“西学东渐”与“全盘西化”形成了异化的现代中国思想方法，以异化的思想方法解读《易》及春秋儒道文化，产生的学术成果也只能是异化，不可能不步入理论误区，其中，尤以《易》哲学的研究为甚。由哲学的本体论地位所决定，现代汉语学界使用了西方的哲学方法解读《易》哲学，以西方的思维方式推定《易》的形式、内容与思想原理。究其实质，现代汉语学界的《易》哲学研究使用的是西方的“形而上学”方法。由于《易》的形上学原理与西方的“形而上学”具有本质性的不同，两者存在着巨大的差异，所以，以西方的“形而上学”对《易》哲学进行解读无异于南辕北辙，风马牛不相及。因此，正确的方法是以《易》的哲学思想原理解读其理论体系，才能正确推定《易》的一以贯之的思想原理。其中，《易》的“主体中和”与“形神中和”的思想原理，表明了其与西方“形而上学”的截然不同，其对于理解《易》的形上学原理，至关重要。

一、“形而上学”之误

把“形而上者谓之道”做为相对于西方哲学的中国哲学范畴，几乎是现代汉语学界的共识。“形而上学”作为一个哲学范畴，是以《系辞传》“形而上者谓之道”作为概念范畴翻译亚里士多德的《在物理学之后》而被中国哲学界广泛使用的，“形而上学”在中国的思想意蕴，基本意义是指哲学。[1]作为诠释的对等性，从而也把《易》的“形而上者谓之道”这一概念范畴解读为哲学，认为“形而上者谓之道”与哲学的思想概念等同，这种认识不但长期影响了中国现当代哲学研究，[2]也深入影响了现当代的《易》学研究。然而，这种理论旨趣无论对于中国的哲学研究还是《易》学研究都是错误的，其完全误解了《易》“形而上者谓之道”的思想原理，因此成为中国现当代哲学与《易》学研究的误区之一。如果就《易》哲学于中国文化的本体地位论之，对“形而上者谓之道”之误读是最大的理论误区。把汉语范畴的“形而上学”与《易》的“形而上者谓之道”等同，把“形而上者谓之道”与“哲学”的性质等同，只能在深层上更加误解《易》，使千古以来已经歧解百出的《易》更加支离破碎，其结果是，对应于西方哲学，认为中国的哲学即所谓“形而上者谓之道”。这不但不能从根本上理解《易》的“形而上者谓之道”的思想原理，也不能认识“形而上者谓之道”的主体性即“形而中”性。所以，就哲学而言，这是现代对《易》的最大误解。

余在《易道元贞》[3]中曾对“形”的主体性进行了推定，从其理论承诺中推出“形而中者谓之人”，进而在哲学上推定了“形而中主体之谓神”。在《易》中，关于“形”的范畴推定，是理解“形”的思想原理的依据。“形”于《易》中凡九见，引如下：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。（《乾·彖》）

鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。（《鼎·九四爻辞》）

在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨。（《系辞传》）

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。（《系辞传》）

见乃谓之象，形乃谓之器。（《系辞传》）

形而上者谓之道，形而下者谓之器。（《系辞传》）

是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。（《系辞传》）

《易》曰：鼎折足覆公餗，其形渥，凶，言不胜其任也。子曰：知几，其神乎？君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。（《系辞传》）

以上九见中，《经》仅一见，谓《鼎》折足之“形”。余见于《传》。其中有两处重复即“其形渥”与“而拟诸其形容”两段。从《易》运用“形”的概念范畴可知其主体性承诺是确定不移的：只有人才能“品物流形”，只有人才能知“鼎折足，覆公餗，其形渥”，只有人才能观察“在天成象，在地成形”，从而知其“变化”。“形乃谓之器”表明了“形”可见并做为“器”，“器”是相对于人而论说的，离开人的观照，“器”则不能为“器”。所以，把“形”“拟诸其形容，象其物宜”，由此成为卦象的来源，“刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨”就成为“形”、“卦”、“象”的统一，其统一性的实现，完全取决于“形而中”的主体地位。“形而中”对“形”、“卦”、“象”的中和，形成了“生生之谓易”（《系辞传》）的思想体系化建构，《易》因此承诺了“穷理尽性以至于命”（《说卦传》）的理论价值，从而与“不知命无以为君子也”（《论语·尧曰》）的理论承诺实现了统一。

分析《系辞传》关于“形而上”与“形而下”这段完整的陈述，则更易于理解“形而中”的思想原理。“乾坤，其易之蕴邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”由于“生生之谓易”，所以，《易》所阐述的生生大化的存在，是由天地所运化的，离开了天地，则不能“生生”，不能“生生”，则《易》无以立。天地之大化流行为以《易》理，由《易》可知天地之生化流行。生生大化使万物产生了“形”，以“形”为“中”，“中”于“形”体而能以此为“中”者，称为人；“中”于人之“形”体之外，称为“下”，为“器”；“中”于人之“形”体之内，称为“上”，为“道”。可见，“上”“下”之分，有如“道”“器”有等，“君子不器”（《论语·为政》）是也。所以，因“易立乎其中”而见《易》，由主体“形而中”之所能则有“形上之道”、“形下之器”、“化裁之变”、“推行之通”与“举错之

事”。由于“化裁之变”、“推行之通”、“举错之事”之《易》囊括了“形上之道”，因此，《易》必然对“形上之道”以具体的卦象承诺主体的“形而上”存在，不仅仅有如当代易学之误所认为的哲学“形而上学”，而与具体的卦象无关。因此，从《易》的逻辑与形式推定中理解关于人的“形而上”存在的具体卦象与思想原理，是把握“形而上者谓之道”的关键所在。由下文可知，“形而上者谓之道”是由《易》的思想纲领即《说卦传》所承诺与推定的一以贯之的“穷理尽性以至于命”的理论体系的重要组成部分。

正确理解“形”的概念范畴，关键是“形而上者谓之道，形而下者谓之器”这一推定，此不但在《易》的形式上承诺了“形而中者谓之卦”，而且在主体性上承诺了“形而中者谓之人”。[4]显然，只有以“形而中”之人为逻辑起点，才有“形而上”与“形而下”之分疏，“形而上”与“形而下”才具有存在论意义。人作为“形而中”的存在，是自在性，而“形而上”与“形而下”乃自为性。“形而下”不难理解，问题在于什么是“形而上者谓之道”，其中的关键又在于什么是“道”。《系辞传》曰：“一阴一阳之谓道。继之者，善也。成之者，性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。富有之谓大业。日新之谓盛德。生生之谓易。成象之谓乾，效法之谓坤。极数知来之谓占。通变之谓事。阴阳不测之谓神。”把“一阴一阳之谓道”与“形而上者谓之道”进行比较可知，前者是主体的对道的理解，所以能“继之”能“成之”，但因对“道”的理解不同，而有“仁者”、“知者”、“百姓”之分。“阴阳不测之谓神”表明了“阴阳”的特性，而人的“神”思即“神而明之存乎其人”（《系辞传》）是不能用“阴阳”测度的，可以用“阴阳”作为思想范畴把握“道”，但不能以“阴阳”测度思想。所以，“一阴一阳之谓道”的“之谓”乃人“之谓”而不是“阴阳”“之谓”，由此可知，具有哲学意蕴的是“阴阳”“之谓”，而不是“形而上者谓之道”的“谓之”。

由上可知，“人”在什么意义上才能称为是在“道”的层面上存在，这是理解“形而上”与“道”的最关键所在。这就是说，人怎样才为得“道”？成为“道体”？《易》的思想原理表明，人不是在思想上把握“道”，即所谓哲学“形而上学”，而是人以具体的“形而上”存在，此时才称为得“道”，才是以道体存在。“形而上者谓之道”表明，人以“形而上”为生命的存在方式，是得“道”的存在。这才是《易》之“形而上”意蕴之所在。

二、主体中和与形神中和

《易》的思想原理表明，对主体而言，“形”是存在的方式，“形”之“是”是一切主体自为的根据。《易》之“是”是“形”，所以才谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”但是，要明晓的是，“形”是主体存在和认识事物的“方式”，是“所是其是”的“主体中和”，不能与西方“形而上学”是其所是的“形式”等而论之。西方“形而上学”之“是”是“形式”本身，是其所是，“是”以“形式”作为“存在”本身，认为“形式”是自在。因为“时空限定性”限定了“形式”的自在与自为的统一，所以，“形式”难能成为自在，仍是主体的自为，“形式”的主体性困扰产生于本体论的失缺，这是西方哲学之所以终结的原因之一。

《易》以“形”所言的“形而上”和“形而下”，是主体以“形”为“中”，即以人为“中”进行的“中和”，“形”不是“自在”，“形而上者谓之道”之“道”不是本体之道，而是中和之道，即主体中和之道。由此可见，什么是“形而上”即主体依靠什么能达以

“形而上”，此是人能否成为道体的关键。其中更为关键的则是，“中和”的本体论根据是什么？这个本体怎样使人达以“形而上”？从哲学而言，“形而上”的存在论根据是什么？《易》表明，这些逻辑推定是由《说卦传》的“说卦推象”所完成的。其曰：

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错。数往者顺，

知来者逆，是故《易》逆数也。雷以动之。风以散之。雨以润之。日以烜之。

艮以止之。兑以说之。乾以君之。坤以藏之。

由“先天而天弗违，后天而奉天时”（《乾·文言》）可知“中天而知损益”[5]。由“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”的“先天之象”“逆数”而有“中天之象”即“雷以动之。风以散之。雨以润之。日以烜之。艮以止之。兑以说之”。把“中天之象”以“八卦相错”而有“顺损逆益”的“损益之道”[6]和以“分阴分阳，迭用柔刚”“逆数”而成的六十四卦[7]。“先天之象”为本体论存在，其本体所能使存在成为存在者，“生生”也。此即为“云行雨施，品物流形”，天以阳刚之气，通过行云施雨，使万物成长繁盛，具有了形体，形成了不同的种类。所以，此“生生”本体使存在生成“形”，为“先天之象”之体用，其中和之以“形”成“八卦之象”，“形”和之以体为“生生之形”与“生生之象”，所以，“生生”是所有存在的本体，是故“生生之谓易”。由上可知，“生生”乃本体和中——究其本质，“本体和中”仍是“主体中和”的本体化，“形”、“卦”、“象”乃主体中和，此即《易》之“中和”之道。由上可知，《说卦传》之“先天之象”为“形而上者谓之道”的本体论根据。

由此可以得出的是，《易》之道为“生生”，而主体达以“生生”才为与道“中和”。显然，做为理论思辩和理论体系的一以贯之，《易》以“生生”达到了中和统一。作为理论的实践性，只有在存在论的意义上使本体与主体一以贯之，即主体的生命存在与“生生”本体中和统一，才是证明理论是否具有存在论意义的唯一判据，此为《说卦传》“穷理尽性以至于命”的理论推定所承诺。

既然“形而上者谓之道”的本体论根据为“生生”，那么，“形而下者谓之器”的本体论也只能是“生生”。可见，“生生”之中有“道”“器”之分，主体不断“生生”者为“道”，主体不能生生者为“器”，所以，存在论意义上的“器”是成其所成，因时空终结而结束“生生”。所以，“君子不器”是《论语》中的重要思想，而“形而上者谓之道”则成为君子生命的存在论方式，“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（《论语·卫灵公》）可见，“道”的理论承诺一以贯之于《易》与《论语》。既然由主体的存在出发而分以“道”“器”的存在方式，（如：子贡问曰：“赐也何如？”子曰：“女，器也。”曰：“何器也？”曰：“瑚琏也。”（《论语·公冶长》）那么，主体的中和之道的“道”“器”思想原理于《易》中给出了怎样的推定呢？

《易》表明，其所推定的主体的存在方式是由“神”这个概念范畴承诺的。关于“神”，我在《易道元贞》中做了推定，[8]本文只进行相关方面的论证。

“神”作为主体与客体的“中和”，以“形而中”的主体性推定了“形而上”和“形而下”的存在方式。“神”的“形而中”与西方哲学不同，西方哲学的主客二分虽然可以在思想上把“存在”独立于主体，使“存在”成为“纯粹”的存在，以对“自在”的“存在”究竟“是什么”进行认识。但这样一来，不但主客二分，而且把“存在”“形而下”化。

“存在”“真”的是“什么”而不是“什么”？解决这个问题，需要本体论的支持。所以，西方哲学由此把“存在”独立化、绝对化与本真化，其中自然要推定主体与客体的关系，结果只能是主客二元化。“存在”是什么？这个“什么”“真”的是“什么”而不是“什么”？这样一种求“真”的哲学思辨导致西方哲学从亚里士多德开始把存在形式化，认为存在之所以能够存在，是因为其具有“存在”的形式。“存在”的形式化也就是把存在视为“形而下”，而只有“形而下”的“存在”才能被形式化。按照“存在”的“形式”不断进行“形而下”的分割，使西方哲学在近代之后按照二元论的理路发展。在主客二元的思维方式下，西方的自然科学发展为成熟的科学体系。但这样一来，对主体的认识也同样进行不断的“形而下”化，把人作为一部机器同样进行“形而下”的分割，远离了“人”的生命的主体性。所以，西方哲学是就其本质性而言，是“形而下”的哲学。

《易》经则表明了与西方哲学截然不同的思想原理。“见乃谓之象，形乃谓之器”，从上引“说卦推象”可知，主体所见者，象也。“说卦推象”从“先天之象”到“中天之象”推出“八卦”之“象”，是对存在的抽“象”，“卦”乃“形而中”，“器”乃“形而下”，“道”乃“形而上”。主体中和有形上与形下之分，“形神中和”乃形上之用，“形神相分”乃形下之用。[9]可见，“形神中和”乃《易》之生命科学，为主体“生生”不息的可操作的生命存在方式。由“损益之道”可知，“益道知咸”[10]表明了《咸》卦对主体生命的推定，并由此实现“形神中和”。为了全面而深入的阐述《易》的生命科学，孔子在《系辞传》中又进行了更为具体的理论推定：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑。日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也。来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”

天下因生命而思虑，“日月相推”、“寒暑相往”而有年复一年、日复一日的生命运动，“尺蠖之屈”与“龙蛇之蛰”是其生命的运动形式，而人的生命运动则是“精义入神，以至用也”。人之所用，能思、能想、能运动，均以“精”为本，“精义入神”形成人的“神而明之”，从而才有人之“神也者，妙万物而言者也”（《说卦传》）。能“利用”“精义入神”安顿身心性命者，是崇高的道德。“利用”“精义入神”达到了“穷神知化”者，是“德之盛也”。其中，“利用”乃主体的“神而明之”，主体以“神明”中和自身的“精气”以安顿身心乃德之举也，进而“穷神知化”以“生生不息”者，是谓最高、最盛大的道德。此乃“形而上”之真义。由“精义入神”可知，人因“形”而有形下之“器”身，但其所具有的营养“器”身的“精”、“气”、“神”却是“阴阳不测”，因此不可见、不可形之。如果能“利用”“精”、“气”、“神”安顿形下之“器”身，并能“穷神知化”，则为“道”，即“形而上”。可见，所谓“器”“道”之别，能否“利用”“精义”而已。所以，“形而上者谓之道”乃主体之“道”，其“道”归于“精气神”的“形神中和”，本体之道则归于存在的自然规律，即道法自然之“生生”，主体法自然因“精义入神”而“生生”，只有“利用安身”与“穷神知化”才能“生生不息”。上论表明，《易》由“说卦推象”的“生生之象”再到“形神中和”，形成了穷理、尽性、知命的思想体系。

三、“神”“心”“形”之正本清源

“道”是中国文化中古老而深刻的思想理论范畴，按《尚书》的理路，“道”即中国文

化之道，亦指中国文化由道所统，即“道统”[11]。自春秋始，中国文化之道分化为学术，即《庄子·天下篇》所论的“道术将为天下裂”[12]，由此产生了春秋百家。在春秋百家中，能在本质上把握中国文化之“道”者，莫过于儒学和道学。道学虽然自老子始创，有其特定的理论内涵，但在“道”的承诺与推定上却与孔子的儒学思想一致，而不是后儒所谓的“儒道相绌”。[13]在生命科学的主体性上，老子道学和孔子儒学是统一的。所以，“道”是儒学和道学的理论核心，其涵盖了形而上、形而下和形而中，形成了成熟的思想理论体系。“不知命，无以为君子也”，所以，“道”的核心思想是人的生命的理论，即所谓生命科学，显然，这是于主体存在论意义上论“道”，即生命存在之道。可见，有必要在存在和思辩的层次上把“道”区别开来，并进行中和统一。“形而上者谓之道”的存在论意义与“道统”的文化意义是中和统一的，因为只有使生命存在达以“形而上”，才能使生命“生生不息”，进而与“道统”的文化生命与主体的“生生不息”达到历史与逻辑的统一。

然而，后儒却空论“道统”，失落《易》的形上之道，误解“穷理尽性以至于命”的《易》学核心思想，从而失落孔子儒学之道。就哲学层面上论之，尤以宋儒为甚。熊十力说：“余平生于宋学无甚好感，非敢薄前人，顾此等障碍不指出，孔子之道难明。两宋以来理学之徒，尊程朱以继孔，而孔学真绝矣。学《易》者不当为宋人所迷，吾说至此虽未免枝蔓，而实有所容也。宋人迂陋空虚，而以继孔自居。后之人倘有志乎儒学者，不可不切戒也。”（《乾坤衍·广义》）。虽然笔者不能同意熊十力的易学思想，但其指出宋儒误于《易》及断送了孔学，却是正确的。然而，以熊十力为宗的牟宗三等新儒家，显然并没重视熊氏的这一思想，没有对《易》学的正本清源，没有一以贯之的建立儒学思想体系，尤其误解于“形而上者谓之道”。

宋儒对“形而上者谓之道”的误解，出于对“神”的不解和对“心”的发明。“神”作为中国哲学的范畴，虽然可与西方哲学中的“意识”范畴相对应，但其内蕴深刻而中和贯通，于本体论与主体论一以贯之，为西哲“意识”范畴所远远不及。后儒对“心”范畴的推定，不但与《周易》的思想相去甚远，而且不能使主体论与本体论相贯通。

《易》以“心”为范畴，《经》七见：

有孚维心，亨，行有尚。（《坎》）

入于左腹，获明夷之心于出门庭。（《明夷》）

有孚惠心，勿问元吉，有孚惠我德。（《益》）

井渫不食，为我心恻。（《井》）

艮其腓，不拯其随，其心不快。（《艮》）

艮其限，列其夤，厉熏心。（《艮》）

旅于处，得其资斧，我心不快。（《旅》）

《象》七见：

不戒以孚，中心愿也。（《泰·象》）

鸣谦贞吉”，中心得也。（《谦·象》）

入于左腹，获心意也。（《明夷·象》）

有孚惠心，勿问之矣。惠我德，大得志也。（《益·象》）

艮其限，危熏心也。（《艮·象》）

旅于处，未得位也。得其资斧，心未快也。（《旅·象》）

其子和之，中心愿也。（《中孚·象》），

《象》三见：

复，其见天地之心乎。（《复·象》）

维心亨，乃以刚中也。（《坎·象》）

天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。（《咸·象》）

《系辞传》七见

子曰：“君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”（《系辞传》）

圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。（《系辞传》）

子曰：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：‘莫益之，或击之，立心勿恒，凶。’”（《系辞传》）

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。（《系辞传》）

将叛者其辞惭。中心疑者其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多。诬善之人其辞游。失其守者其辞屈。（《系辞传》）

上引表明，《易》之用“心”，凡二十四见，均为主体之价值论判断。而《易》以“神”为范畴做为存在论的主体性，并与本体的“说卦推象”中和统一，表明《易》经中“心”的概念范畴与宋明理学和陆王心学把“心”主体化进而本体化绝然不同。理学与心学因在“心”的问题理路中进行思辩，从而离开了《易》的形而中哲学，其主体性意中而不与，走向了形而下。理学与心学的下述推论显然不能与《易》的“神而明之存乎其人”的思想相提并论，由于以“心”为主体性，虽与西方哲学的主客二分不同，但显然力图于主客统一，使之走向了形而下思辩。“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知

觉，有心之名”（张载：《正蒙·太和篇》）“人本无心，以物为心”（《张载集·语录下》）“心统性情者也”（《张载集·语录》）“有无一，内外合，此人心所自来也”。（《正蒙·乾称篇》）张载把“虚与气”做为“性”之本体，把“知觉”与“性”合为“心”，显然，“以物为心”，已是形而下，而“虚”与“气”的推定，只能属于玄学，与“说卦推象”差之千里矣。“心一也，有指体而言者（寂然不动是也），有指用而言者（感而遂通天下之故是也），惟观其所见如何耳”（《河南程氏文集》卷九，《与吕大临论中书》）程氏所推之“心”，把体用两分，混淆了本体与主体。“天地本一物，地亦天也。只是人为天地心，是心之动，则分了天为上，地为下”（《河南程氏遗书》，卷二下）。程氏此论需特别注意，其与西方哲学的“人为自然立法”在价值取向上（而不是具体方法上）有相似性，并且走向了形而下。“所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也”（《朱子语类》，卷五）“如肺肝五脏之心，却是实有一物。若今学者所论操舍存亡之心，则自是神明不测。”“舍心则无以见性，舍性则无以见心”（《朱子语类》，卷五）朱熹因此提出了“心统性情”说。朱熹上论表明了其不但误于“神明”，而且把“性”与“心”混为一谈，不知天道所发而存乎神明之《易》道。

陆王心学把“心”推向了形而下。“万物森然于方寸之间，满心而发；充塞宇宙，无非此理而已”，（《象山全集》，卷三十二，《学而求放心》）可见，象山所论混淆了“心”与“理”的主体性。“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二。此心此理，实不容有二”（《象山全集》，卷一，《与曾宅之》）。“人皆有是心，心皆有是理，心即理也。”（《象山全集》，卷十一，《与李宰》二）。上论把本体和主体硬捏合到一起，以“心”与“理”的“归一”似乎解决了问题，但这种思辩不但对本体无能为力，而且不关涉事物存在的本质问题。王阳明说：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣”（《王文成公全书》卷六，《答季明德》）；“天地万物，俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外”（《传习录》下）。可见，王阳明不但不知本体发用于中和，而把“心”与“良知”为本体，显然本末倒置，于形而上与形而下的《易》学之道，了无关系。

以上表明，所论之“心”与《易》之“神”进行比较，理学与心学之“心”的“形而下”性可以知也。从“心”、“性”上论之，似乎理学与心学的思辩性高于《易》，但却是不解《易》“神而明之存乎其人”之理所作的运思。

《易》理表明，“神”的主体性是对“神道设教”之“神”的转化，是儒学人文性质的重大进展，是极为重要的哲学贡献。所以，只有理解了“神”的科学性，才能理解“精义入神”的主体生命运动，才能理解中国生命科学的“形神中和”的主体操作性。可见，这不但表明《易》学“形而上学”根本不能在哲学的意义上与西方哲学等同，从而也在本质上表明中国形上性（道中和论）生命科学与西方形下性（器还原论）生命科学具有不同的思想原理和科学形式。所以，于哲学上做出归纳，《易》中和贯通了中国哲学与生命科学，而西方哲学与生命科学则为分离性，形下性、终结性。所以，应当确信的是，“天行健，君子以自强不息”（《乾·象》），以《易》哲学与生命科学为主体的中国文化将为人类的真正文明做出重大贡献，其它任何一种文化都不可能人类的未来发展中具有如此决定性的地位。这虽然是中国先哲的伟大的文化创举，却需要我们及后人的艰苦努力。因为，《易》经的深邃哲理，需要走向世界，其必然途径是中西文化哲学理性的中和贯通，此乃前无古人的极为艰巨的学术任务。

[1] 虽然马克思主义的辩证法哲学是把“形而上学”作为贬义使用的，但并没有排除“形而上学”在哲学中的主体论意义。所以，“形而上学”在汉语学界的思想意蕴，在基本意义上是指哲学。现代中国使用“哲学”这个范畴，虽然由日本引进，但其思想意蕴却与源于古希腊的西方哲学一致。所以，用“形而上学”来概括西方哲学虽然是准确的，但以《易》的“形而上者谓之道”作为“形而上学”的“词源”，则严重歪曲了《易》的思想原理，而汉语学界至今仍把《系辞传》的“形而上者谓之道”误解为“形而上学”。

[2] 这一影响之误以下述推定为代表：“《系辞》沿着唯心主义的思维道路，更进一步，把卦象脱离客观世界而绝对化，变成精神性的实体，这就是易理，简称为易，也就是道，这易即道，再回过头来成为创造宇宙万事万物的主宰。‘乾坤，其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之能，举而错之天下之民谓之事业。’《系辞》认为从一方面说乾坤毁坏了，易就显现不出来。”（任继愈主编：《中国哲学史》，1963年7月第1版。1996年4月第5版，第215页）

[3] 鞠曦：《易道元贞》，中国文联出版社，2001年4月第1版，第242页。

[4] 鞠曦：《中国之科学精神》，四川人民出版社2000年6月第1版，第162页。

[5] 鞠曦：《易道元贞》，中国文联出版社，2001年4月第1版，第150页。

[6] 鞠曦：《易道元贞》，中国文联出版社，2001年4月第1版，第198页。

[7] 鞠曦：“《易》经思想体系与《说卦传》——论六十四卦卦序”。载《第十二届周易与现代化国际学术讨论会论文集》。

[8] 鞠曦：《易道元贞》，中国文联出版社，2001年4月第1版，第248页。

[9] 鞠曦：《哲学、哲学问题与中西哲学》，《恒道》第四辑，吉林文史出版社2006年6月第1版，第1页。

[10] 鞠曦：《易道元贞》，中国文联出版社，2001年4月第1版，第208页。




[11] 这里论证的“道统”不仅仅是儒学意义上的“道统”，虽然宋儒把《尚书·大禹谟》中的“十六字心传”即“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执其中”释为儒学已有，但其中的思想原理和承诺的理论价值，实则儒道不分。本文的指称的“道统”即是在这个意义上，而不是单指儒学的“道统”。“儒道相绌”是后儒所为，与孔子和老子无关。

[12] 余在《中国文化的历史进路》（《恒道》第一辑，吉林人民出版社2002年版）一文中，以“有道无学”推定春秋以前的文化进路，以“以学为道”推定春秋时期的文化进路，以“以术为学”推定两汉以后的文化进路，证明《庄子》“后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体，道术将为天下裂”，“道”因此成为“学”与“术”。

[13] 厘清“儒道相绌”之误虽然不是本文的目的，但本文则内在的证明儒学和道学生命科学

的统一性，进而对其生命科学的原理进行“内道外儒”的存在论推定。

载《第十七届周易与现代化国际学术讨论会论文集》

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2006-9-20 浏览人次：334

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。