

【哲学研究】

论邵雍先天学视野下的理性“神”思想^{*}

翟奎凤

摘要:在邵雍思想中,神是变易之主宰,变化为神之功用表现;太极不动为性,发用为神,实则太极、道、性与神是统一的。神是一,同时也是二,“一”更多从先天的角度来讲,“二”更多从后天“乘气变化”的角度来说。邵雍说“心为太极”,这与其“人之神则天地之神”的思想实则是贯通的;天地之神、心神与太阳、阳密切关联。与神统一的“阳”是绝对的阳,是不与坤元相对的绝对的乾元。邵雍以不可分的心神为先天、可分的形体为后天,并以先天之神为用、后天之形为体,形成了其以用为本、以体为迹的独特体用观。邵雍把“精气为物,游魂为变”释为形神关系,他所说的“鬼神之情状”强调的是神以阳之功能生化万物之表现。在邵雍看来,至人之所以能感应到他人的意识活动,因为己之心神与他人之心神,实际上是共在一个“无所在,无所不在”的“神”之中。与程颢一样,邵雍也讲生生之理,并将其与神用功能联系起来。

关键词:神用;易体;太极;心性;先天

中图分类号:B244.3

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)09-0113-09

“神”是中国哲学的重要范畴,作为哲理化的神在先秦集中体现在《易传》中,《易传》之“神”与古希腊哲学家塞诺芬尼所说的理性神有相似处,都是形而上的作为整体存在的“一”^①。北宋诸儒如周敦颐、邵雍、二程,特别是张载,对《易传》之哲理神皆有深刻而精彩的阐发。目前学界对张载论神与神化有较多讨论,对周敦颐、邵雍、二程论神关注还不够。总体上看,邵雍对神与易、太极、性、气、心、形等相关范畴的关系有集中论述,神在其思想中既是本体性的道、太极,也是主体性的心,两者实际上是一体的,是一个神。邵雍比较有特色的地方在其于独特的体用观,其“体”多是指形而下的气质、形体(质料因),“用”则是类似亚里士多德四因说中动力因、形式因和目的因意义下的“神”。

一、神者易之主

《周易》之易的基本意思是变易、流变不息,而

变易、变化之主宰者或者说动力因,在邵雍看来是“神”。

《易传·系辞上》说:“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知,故神无方而易无体。”对于这里的“神无方而易无体”,现在能看到的比较早的注解是干宝所说:“否泰盈虚者,神也;变而周流者,易也。言神之鼓万物无常方,易之应变化无定体也。”^{[1]401}“神”鼓万物,即表现为使万物否泰盈虚、消息盛衰,“易”为“应变化”之“周流”,这里有以“神”为主动方、动力因的意思,相对地,“易”为“神”流动、鼓动万物之表现。其后,东晋韩康伯说:“方、体者,皆系于形器者也;神则阴阳不测,易则唯变所适,不可以一方、一体明。”^[2]这里主要解释了“无方”“无体”,没有明确揭示“神”与“易”有什么内在关系。旧题“北魏关朗撰,唐赵蕤注”、今人多认为此为北宋阮逸伪托^[3]的《关氏易传》中说“夫易极乎神而已矣”^②,又说“神也者,易之灵也”^[4],这里非常突出“神”的重要性,如果说易为

收稿日期:2022-05-17

^{*} 基金项目:国家社会科学基金项目“多卷本《宋明理学史新编》”(17ZDA013)。

作者简介:翟奎凤,男,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授(山东济南 250100)。

流动之变化,那么其灵为“神”。

邵雍在《观物外篇》中说,“神者,易之主也,所以无方。易者,神之用也,所以无体”^{[5]161},又说,“‘神无方而易无体’,滞于一方则不能变化,非神也;有定体则不能变通,非易也。易虽有体,体者象也,假象以见体,而本无体也”^{[5]160}。应该说,这里“主”与干宝所说“鼓”、《关氏易传》所说“灵”都是可以贯通的,强调了“神”的能动性、主动性,而“易”为“神”之能动功用的表现。南宋张行成解释邵雍这句话时说:“无思无为,寂然不动,感而遂通天下之故,神也。变动不居,周流六虚,所以应天下之故,易也。故易为神之用。易者,阴阳也。神者,阴阳不测也。”^{[6]1424}“寂感”“变动”“周流”之说皆出自《易传·系辞》,“感”与鼓动义是相通的。这里用到“应”字,与干宝所说“应变化”意思接近,易表现为阴阳流变,可以测以阴阳,而神则阴阳不测。张岱年解释邵雍这句话说:“神是变易之主宰,变易是神之作用。神便是不滞于一方面而能变化的。”^[7]以“主”为“主宰”,“易”为“变易”,应该说张先生这个理解是非常精准的。类似地,王永祥也说“神是变易的主宰或主持者,它是没有方所的,变易则是神的作用或表现,它是没有定体的”^{[8]241}。这些解释也都突显了“神”的主动性、能动性,而“易”、阴阳变易流行,则可视作“神”鼓动万物变化之表现。

比较而言,邵雍此“神为易主、易为神用”的观点,应该说与张载“神体化用”的思想较为接近,“化”为阴阳气化之变易。“神”为变易大化的动力因,神为本体之“一”,“易”体现为阴阳变化^③,为“二”。这些都突显了“神”的重要性,突显了其本体性、灵动性,当然,神在化中,神不离易,体在用中。程颢曾说,“盖‘上天之载,无声无臭’,其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神,其命于人则谓之性,率性则谓之道,修道则谓之教”^{[9]4},这里看似与邵雍之说相反^④,即以易为体、神为用。程颢还说“‘生生之谓易’,生生之用则神也”^{[9]128},这里也是以神为用^⑤。对于程颢此说,牟宗三曾指出,“至于‘其用则谓之神’,用即是道体生物不测之神用。‘神也者妙万物而为言’,故神即是寂感之神,亦曰诚体之神,皆即指道体自己说:全道体即是一神用,全神用即是道体之自己。此神用之用非是如普通之可以分解为体用,而体用各有所当用之用也:此神用不与体对,神即是体;道体亦不与神用对,体即是

神”^[10]。这样来看的话,程颢此说与邵雍的观点也是内在贯通的。

二、太极不动,发则神

实际上,邵雍也有类似程颢以神为用的看法,而且多次论及,是其思想的重要特色。他在论太极与神的关系时说:“太极一也,不动;生二,二则神也。神生数,数生象,象生器。”^{[5]162}又说,“太极不动,性也;发则神,神则数,数则象,象则器。器之变复归于神也”^{[5]162}。这里相对“太极”(不动,性),“神”又被表述为太极功用之表现(“发则神”),这与程颢所说“其用则谓之神”的观点更为契合,如此比较的话,邵雍所说“太极不动性也”也相当于邵雍所说“其理则谓之道”。南宋张行成解释邵雍此说认为:“太极本静,故不动为性。发则神者,应感而通也。神则数者,动静变化,倏阴忽阳,一奇一偶,故有数也。有数之名则有数之实。象者,实也。气见则为象,凝则为形。器者,形也。形者,神之所为而以自托焉。如蚕作茧,本自我为,非外来也。”^[11]这里张行成基本上是顺着邵雍的意思作了述说,他由邵雍所说“神、数、象、器、神”之论,认为形为神所变现,如蚕作茧,蚕如“神”,茧如“形”。张伯行这里对太极与神的关系没有深入讨论。邵雍说“器之变复归于神”,没说“复归于太极”,应该说“归于神”大体上也可视为归于太极;当然,也可视为在神—数—象—器—神之流变中,太极皆在其中而不动。“数、象、器”也可视为“变易”之展开,主宰这种变化的还是神,这与上节所说“神为易主、易为神用”的观点也可以贯通。张载也曾说,“太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。循是出入,是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣”^[12]。此“太虚—聚—万物—散—太虚”之流变过程,神贯穿于其间,这与邵雍所说“太极:神—数—象—器—神”之过程可以形成较为有意思的对比。如果参考《易传·系辞》所说“易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故也,非天下之至神,其孰能与于此”来看,“寂”与“感”实际上皆为易或神之表现。太极之一即在阴阳两仪之中,这种一与二的关系可以说是不即不离的。因此,太极与神用实际上也是一体的,只是从不同角度、不同层面有此区分。侯外庐主编的《中国思想通史》

第四卷认为在邵雍思想中,“最高的‘太极’或‘道’既是‘无’,但又表现而为万有,这就和纬学中的‘太一’一样,其实是神,邵雍也正把它称为神”^[13]。王永祥在论及邵雍思想时也认为,“太极自身是不动的,这是它的本性。太极之所以表现出发展,完全在于神。正是由于神的作用,才有了数的变化,数变即引起象变,象变即产生了万事万物,万事万物再变,即又复归于神。可见,太极表现出的变化,完全不在太极自身,而是‘神’作用的结果”^{[8]240},又说,“从实质上来看,太极之‘一’的衍化,不仅发动者不在太极自身而在于神,而且它的各种变化也只是神自身的各种表现”^{[8]241}。姜国柱也强调,“邵雍所讲的‘神’,不是指上帝鬼神之‘神’,而是主宰、推动‘气’的变化之‘神’,它潜天潜地,出入于有无生死之间,无所在,又无所不在,万物由它产生,又复归于它,这个‘神’,实际上是推动万物神秘莫测变化的原动力,即‘神’是表示‘太极’创造万物所显示的神妙变化的作用”^[14]。这些解释有一定道理。应该说,太极是静与动的统一,即静即动。就太极本身作为一个自在统一的混沌整体而言,谈不上动静,但是以人观之,即从人的视角来观太极,又展现为天地、阴阳、动静。

关于太极,邵雍还说“道为太极”^{[5]152},“太极,道之极”^{[15]164},由此而言,太极即是道。他又说“道与一,神之强名也”^{[5]152},这样来看,太极、一、道,实际上均是本体(神)的不同称谓。赵中国认为,“我们理解认识邵雍的观念,必须要把道、太极、心、神等合起来考察,才能真正领悟其本体论层面的思想精义”^[16]。“强名”之说取自《老子》第二十五章,“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”。邵雍还说,“元有二,有生天地之始者,太极也。有万物之中各有始者,生之本也”^{[15]163}。朱熹也曾说,“盖合而言之,万物统体一太极也;分而言之,一物各具一太极也”^[17],这与上面邵雍的说法有些类似。太极也可称为“元”,此元为生天地之始者,可以相当于朱子所说的“统体一太极”,“有万物之中各有始者”相当于朱子所说“一物各具一太极”。“生之本”之说,《史记·太史公自序》中也说“神者生之本也,形者生之具也”^⑥,这样比较来看,“万物之中各有始者”之“元”也相当于“神”。这样,在邵雍的思想中,太极、一、道、元,

也可以看作是本体之“神”的不同表述。神是一,同时也是二,“一”更多从先天的角度来讲,“二”更多从后天“乘气变化”的角度来说。

三、神,乘气而变化

上面讨论了神与易、太极的关系,神主导变易流行,同时神也可以说是太极妙用之灵。变易流行实际上就是气化的过程。那么,神与气又是什么关系呢?邵雍说,“气一而已,主之者乾也。神亦一而已,乘气而变化,能出入于有无死生之间,无方而不测者也”^{[5]150}。对此,张行成解释说,“乾者天德,一气之主也。分而稟之,有万不同,皆原于一而返于一。天德者,诚也。至诚不息,则不为死生间断。刚健粹精,有气之用,无气之累,故能载神而与之俱也。神者太虚之灵,在乎有物之先,当为一而应乎次二者,以虚必寓实而显仁,神亦乘气而变化也……惟其变化不测,出入于有无死生之间,不为实之所碍,是之谓神。凡人皆有神而不能自神者,为实之所碍尔。惟至诚存心者,其心虚明,有心之用,无心之累,不累于物,乃能如神”^⑦。这里主气运化之乾,为天德乾元。在中国哲学,“天”大体上有绝对的“天”与相对的“天”两种含义,绝对的“天”为上帝意义上的至上神或理性神意义上的主宰者,相对的“天”,即与“地”相对的天。那么,相应地,乾也可以说有绝对的乾,及与坤相对的乾。邵雍这里所说“主之者乾也”当是绝对意义上的乾元^⑧。张行成认为,此乾元天德刚健至诚,能“载神而与之俱”。这里“载神”未必契合邵雍原意,在邵雍,乾元、神大体上是一致的,张载也曾说“神,天德;化,天道”^{[18]15},可以说,天德、乾元就是神。南宋朱子在《周易本义》中解释乾卦彖辞“大哉乾乎,刚健中正,纯粹精也”时说,“天地之间,本一气之流行而有动静尔。以其流行之统体而言,则但谓之乾而无所不包矣”^[19],明代罗钦顺认为朱子此意与这里邵雍之说合^{[20]94}。朱子又曾说,“气之精英者为神。金木水火土非神,所以为金木水火土者是神。在人则为理,所以为仁义礼智信者是也”^[21],这里朱子关于“神”的理解有些复杂,从“所以为”的角度来看,神是根据因,是形而上之理,是但从“气之精英者”来看,“神”似乎又是一种特殊的气(精英),仍是形而下。罗钦顺显然从后者即形而下的角度理解朱子这里所说“气之精英”,

他认为邵雍所说“乘气而变化”之神与朱子所说“气之精英”之神“不合”^{[20]94},他大概认为,邵雍之“乘气变化”之神是形而上的,而朱子“气之精英”之神是形而下的。当然,这也只是罗钦顺的个人之见,全面来看,朱子所说的神实际上也有形上之理的意思。

《皇极经世书·观物外篇下》说,“天以气为质而以神为神,地以质为质而以气为神,唯人兼乎万物而为万物之灵”,对此,南宋张行成解释说,“天以气为质,以神为神,是天无质也,故能动不能静。地以质为质,以气为神,是地无神也,故能静不能动。惟人备乎神气质,故兼天下之能而为万物之灵也”^{[6]1404},张行成的意思是天主于神,地主于质,人是神、气、质兼备。实际上,这也未必十分契合邵雍的原意。邵雍这里表述了一种相对的体用观,不过邵雍的体用论思想,用是本,是灵魂性的,体反而是形而下的、气质性的^⑨。“天以气为质,而以神为神”实际是说天以气为体、以神为用;而“地以质为质,以气为神”实际是说地以质为体、以气为用。“唯人兼乎万物而为万物之灵”当是说人可以灵活地以不同层次的存在为体或为用,这与古希腊哲学家普罗泰戈拉(Protagoras)“人是万物的尺度”的观点有相通之处^⑩。邵雍还说“气者神之宅,体者气之宅”^{[5]151},这里也可以说气为神之体(宅),而质(体)为气之体(宅)。“天以气为质而以神为神”一句与“气者神之宅,体者气之宅”是可以贯通解释的。张行成说“地以体为体而宅气,天以气为体而宅神”^{[6]1403},实际上就是把这两句话联系起来做了解释。

四、人之神即天地之神

上述讨论更多从一般本体论的角度来论“神”。本体论意义上的神可称为天地之神,相对地,邵雍还多从主体的角度论及心神、形神,此主体之神也可称为“人之神”。在邵雍看来,“人之神则天地之神,人之自欺,所以欺天地,可不戒哉”^{[5]153},此观点有点类似黑格尔所说“实体即主体”的思想,与陆王心学强调的“心即理”的思想也有一致性。张行成解释说“神一而已,人之神即天地之神也。人为外物所蔽,不能得一,是以彼此之间不相知。天地虚明,不用耳目而无不见闻。人自欺即是欺天地,天地已知之矣”^{[6]1411}。也就是说人之神与天地之神实际上

还是一个神,人之神可以视为天地之神的显现,人心即天心,自欺即是欺天。邵雍既认为“道为太极”,又强调“心为太极”^{[5]152},这与“人之神则天地之神”的思想实则也是贯通的。唐君毅认为,“康节之尊心为太极者,其旨正同其言神为太极……天地间之神之不测,惟显于此心之神之不测;亦惟因有此心之神之不测,乃见天地间之神之不测。二者若相为内外,而于义无别;则天地间之神之不测,即吾心之神之不测也。人于天地间之神之不测,谓之道,谓之太极,则于此心之神之不测,亦可谓之道,谓之太极,自亦可言心为太极矣”^[22]。应该说,天地之神、心神都有阴阳不测之形而上性。同时,神不离气,于天地如此,于人心也是如此,人心之神功能的展开离不开气血。

受中医思想影响,邵雍也以神对应心脏,他说:“心藏神,肾藏精,脾藏魂,胆藏魄。胃受物而化之,传气于肺,传血于肝,而传水谷于脘肠矣。”^{[23]117}这段话与中医经典的表述有所不同,《素问·宣明五气》中说“心藏神,肺藏魄,肝藏魂,脾藏意,肾藏志,是谓五藏所藏”,《灵枢经·九针论》也说“心藏神,肺藏魄,肝藏魂,脾藏意,肾藏精志也”。比较来看,就“心藏神,肾藏精(志)”而言,邵雍的观点与《素问》《灵枢》一致,但其他几条出入较大。“心藏神”之神指人的神气、精神,从这个角度而言,中医多认为此神与“心脏”关联甚大,这其中也关联着血脉,《素问·平人氣象论》中说“藏真通于心,心藏血脉之气也”。邵雍曾说“体四而变六,兼神与气也”,南宋张行成解释说,“神者太虚之灵,其光为血。气者太和之发,其液为精”^{[6]1401}。这些都揭示了神、血脉、心脏之内在密切关联。现代医学会认为人的精神、意识活动与大脑关联更密切。站在道家修真的立场来看,意识、精神活动还只是识神,不是元神,道教特别是丹道学也认为元神与泥丸宫(大概在大脑中心)有密切关系。实际上,进一步来说,这些也还是从后天来看,从先天本体来看,包括心脏在内的“身体”仍是意中物象之我,尚非本我、本心、本神。这一点其实邵雍本人也有点破,他在《自余吟》诗中说,“身生天地后,心在天地前;天地自我出,自余何足言”。心,即人之神,与心脏已无关系,此神为先天之神、天地之神,后天返先天,可以说即是回到天地之神。

五、形可分,神不可分

中国古典哲学把人的生命体看成由形、气、神三个方面构成,其中神是最为重要,也是最为根本的,邵雍也强调说,“神统于心,气统于肾,形统于首。形气交而神主乎其中,三才之道也”^{[23]117}。这是把人的生命作了形、气、神三分。南宋俞琰解释邵雍这句话:“人之一身,首乾腹坤,而心居其中,其位犹三才也。气统于肾,形统于首,一上一下,本不相交,所以使之交者神也。神运乎中,则上下浑融,与天地同流,此非三才之道欤?”^[24]“神”为形气之主,此“神”当兼具两方面含义,一是元神之体,二是有具体内容包含知识、情感、意志、智慧等综合心理因素的“识神”。“形、气、神”又可简单概况为形神两方面。就形神关系而言,邵雍认为“形可分,神不可分”,张行成解释说:“可分者不能分,不可分者能分,犹可变者不能变,不可变者能变也。神者形之用,形者神之体。神寓于形,形有殊而神则一,故一体动而四支应者,神本一故也。人能体神致一则万物应感,如同一形,故曰‘至诚如神’,又曰‘不疾而速,不行而至’。神为主则能一,形为主则不一,众人以形为主,物为之累,安能体神而致一乎?”^{[6]1405}张行成此发挥可谓相当精彩,他对“神”的发挥,所谓“不可变者,能变也”,有点类似亚里士多德论“神”时所说“不动的推动者”。张行成所说形神体用关系,实际上还是强调“用”是“体”之根本性、灵魂性,“体”无“用”不活,“用”无“体”不立,这与邵雍的主张是一致的。邵雍曾说,“用也者,心也。体也者,迹也”^{[25]13},显然,“用”与“心”才是根本性、灵魂性或形而上的存在,“体”是“迹”,反而是形而下的。邵雍还说,“先天之学,心也;后天之学,迹也。出入有无死生者道也”^{[5]152},张行成解释说,“先天造物之初,由心出迹之学也。后天生物之后,因迹求心之学也。心虚而神,道亦虚而神。能出入于有无死生、在先天之初不为无、在后天之后不为有者,迹不能碍,本无间断故也”^{[6]1407}。心、神之用,为先天存在;迹、形之体,为后天存在。“形”的特征是“殊”,“神”的特征是“一”。张行成的这一解读确实抓住了邵雍思想的精髓。邵雍强调“神”为不可分的“一”,张载也说“一故神”^[26],但张载说,“神,天德;化,天道。德其体,道其用”^{[18]15},以神

为体、化为用,这与邵雍以神为用的说法看似相反,实际上还是相通的。邵雍、张载所说体用内涵不同,张载所说体是形而上的本体,而邵雍所说体是形体、迹,有形而下性;邵雍所说神用是先天的,有灵动性,这与张载以神为变化动力因的思想,实际上还是一致的。

邵雍还有独特的性神情鬼观。他论性情说,“以物观物,性也;以我观物,情也。性公而明,情偏而暗”^{[5]152},“情”有主观、私我的偏向,而“性”则是客观之公理。邵雍又说,“任我则情,情则蔽,蔽则昏矣。因物则性,性则神,神则明矣。潜天潜地,不行而至,不为阴阳所摄者,神也”^{[5]152},这与上句应该说是一个意思,这里引入了超越阴阳的“神”观念。“性则神”与“情则蔽”相对,“神”与“蔽”相反,也是公而明的意思。张行成解释说:“任我者,一人之私意;因物者,天下之公理。私者情也,情则血气之欲;公者性也,性者精神之灵。人心为政,血气不能乱之,则精神内守,反乎性原,其中虚明,神而灵矣。潜天潜地,不行而至,不为阴阳所摄者,御气而不恃于气故也。”^{[6]1406-1407}此解释对原文思想内在精髓的把握应该说还是准确的,其中“性者精神之灵”“精神内守,反乎性原,其中虚明,神而灵矣”的说法非常深刻,揭示了心、性、神、灵的内在一体关联性。邵雍还说,“月者,日之影也。情者,性之影也。心性而胆情,性神而情鬼”^⑩,这里“心—性—神”一个系列,是明(阳)的意思,“胆—情—鬼”一个系列,是暗(阴)的意思。

邵雍还说:“神无所在,无所不在。至人与他心通者,以其本于一也。”^{[5]152}“他心通”为佛教六神通之一,在邵雍看来,至人之所以能感应到他人的意识活动,因为己之心神与他人之心神,实际上是在一个“无所在,无所不在”的“神”之中。张行成解释说:“形可分,神不可分,以其不可分,故未尝不一。天下无二心者,亦以本一而已。本一而不能一者,形为之累,物或碍之也。至人与他心通者,其心虚明,形不能碍,尽诚之极,体物之至也。《记》曰‘天降时雨,山川出云。蓍欲将至,有开必先。’凡人吉凶祸福,或得之梦寐,或见之征兆,有知先觉焉者,神之灵也。人心皆有神灵,多为血气外物所昏,如鉴之蒙垢,己则先暗,何以照人?”^{[6]1407}张行成的注解重点强调了人心本一本神,有灵觉感应能力,凡人之心之所以不再如至人那样神灵,主要是由于形气之欲及

外物的遮蔽。

六、鬼神者无形而有用

宋儒多从阴阳屈伸的角度来讲“鬼神”，这样的话，真可谓“其鬼不神”。程子曾说“鬼神者造化之迹”，张载说“鬼神者，二气之良能”，这些都是从阴阳气化、屈伸往来的角度讲鬼神。大体上来说，邵雍也是在这个理性化的向度上来论鬼神的，但是在具体观点上，其鬼神观与张载、二程又有所不同。

《易传·系辞》中说：“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”东汉虞翻解释说，“魂阳物，谓乾神也。变谓坤鬼。乾纯粹精，故生为物。乾流坤体，变成万物，故‘游魂为变’也”^{[1]399}，此以“精气”“游魂”为万物生成的过程。但是一般认为，这里“精气为物”是说“生”，“游魂为变”是说“死”，如东汉郑玄注曰：“精气，谓七八也。游魂，谓九六也。七八，木火之数也。九六，金水之数。木火用事而物生，故曰精气为物。金水用事而物变，故曰游魂为变。精气谓之神，游魂谓之鬼。木火生物，金水终物，二物变化，其情与天地相似。故无所差违之也。”^{[1]399}所谓“七八，木火”实际上是说春夏，为万物生发的季节，而“九六，金水”是说秋冬为万物收藏（死）的过程。东晋韩康伯说，“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”^[27]。邵雍对此句的解读与这些又有不同，他说，“‘精气为物’，形也；‘游魂为变’，神也”，又说“‘精气为物’，体也；‘游魂为变’，用也”^{[5]156}，邵雍这里说的“体”指形体，“用”指神灵。张行成解释说，“形者体也，神者用也。言‘精气’则知‘游魂’为神气，言‘为物’则知‘为变’者性也。言‘游魂’则知‘精气’为沈魄，言‘为变’则知‘为物’者常也”^{[6]1414}。这样来看，在邵雍，精气构成事物的形体，游魂是事物的神灵，神灵是变化的动力因。

邵雍又说：“鬼神者无形而有用，其情状可得而知也，于用则可见之矣。若人之耳目鼻口手足，草木之枝叶华实颜色，皆鬼神之所为也。福善祸淫，主之者谁耶？聪明正直，有之者谁邪？不疾而速，不行而至，任之者谁邪？皆鬼神之情状也。”^{[5]160}张行成解释这段话：“《管子》曰‘流行于天地之间者谓之鬼神’。鬼神者太极之英气，正理行乎两间，为天地

之用者也。气，其状也；理，其情也。”^{[6]1419}所引《管子》的话见于《内业》，“凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人”^⑫。《内业》还说，“转气如神，万物备存。能转乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之已乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也”^[28]。可见，张行成所说的“英气”相当于《内业》所说“精气”，鬼神是一种精气、英气，也是一种灵气^⑬。在此语境下的“鬼神”，应重点是指“神”，“鬼”字义虚，甚至“鬼”字可省略掉。这一点也可以通过《管子》《庄子》中一些语句来作为说明，如《管子·心术上》说，“虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处”^[29]；《庄子·人间世》说，“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎”；《庄子·知北游》说，“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居”。显然，“神将入舍”“鬼神将来舍”“神将来舍”是一个意思，说“鬼神”重点是说“神”，“鬼”字可省略。那么，结合这些背景，再回来看邵雍所说“鬼神者无形而有用，其情状可得而知也，于用则可见之矣”，此“用”主要还是就神而言，与其以“游魂为变”为神之义是贯通的。《左传·庄公三十二年》说“神聪明正直而一者也，依人而行”，《易传·系辞上》说“唯神也，故不疾而速，不行而至”，显然，邵雍化用了这些话来讲“鬼神之情状”，其所言“鬼神”重在说“神”与“神用”。

邵雍还说，“‘天地之心’者，生万物之本也。‘天地之情’者，情状也，与‘鬼神之情状’同”^{[15]163}。《周易》复卦彖辞说“复其见天地之心乎”，大壮卦彖辞曰“正大而天地之情可见矣”。复卦一阳来复，于此见天地生物之心，至大壮，是万物盛开之时，天地生物之情已表现得淋漓尽致。邵雍认为此“天地之情”即“天地之情状”，与“鬼神之情状同”。此“情”“情状”应该说主要都是就“神用”而言，而且此生物之神与“阳”关联密切。因此，邵雍还说，“阳者道之用，阴者道之体”，“阳尊而神，尊故役物，神故藏用，是以道生天地万物而不自见也。天地万物亦取法乎道也”^{[30]143}，又说“阴对阳为二，然阳来则生，阳去则死，天地万物生死主于阳，则归之于一也”^{[5]153}。因此，总结来看，在这些语境下，邵雍所说“鬼神”往往偏指神，神是万物生命力

的根本,而其功能又通过阳气来实现。

《礼记·乐记》中说“明则有礼乐,幽则有鬼神”,在宋儒的诠释中,礼乐、鬼神皆为阴阳屈伸之义。邵雍套用这句话略做转化说“明则有日月,幽则有鬼神”,这里日月、鬼神对应明幽,主要强调的是慎独之义。他在《幽明吟》中说,“明有日月,幽有鬼神。日月照物,鬼神依人。明由物显,幽由人陈。人物不作,幽明何分”,也就说是鬼神、幽明实际上还是以人之主体性对世界的分判。

余 论

北宋五子普遍重视《易传》“神”的问题,这是早期理学发展的一个较为突出的特征。他们论神既有相似性,也有各自的特色。如周敦颐在《通书·诚几德第三》中说“发微不可见,充周不可穷之谓神”,在《通书·圣第四》中说“寂然不动者,诚也;感而遂通者,神也”,这与邵雍所说“太极不动,性也;发则神”的思想颇为相似,都是从“用”的角度来讲“神”。程颢说,“冬寒夏暑,阴阳也;所以运动变化者,神也。神无方,故易无体”^{[9]121},以神为运动变化的动力因、主宰者,这与邵雍“神者易之主”的思想也有类似性。程颢还说“神是极妙之语”^{[9]64},邵雍也说“以神为神者,至言也”^{[5]152},都非常重视“神”的问题。唐君毅认为邵雍论神“与周濂溪、张横渠之言道、太极、神等之义,似不甚相远”^[31]。

在邵雍,神为易之主,具体在人,心神也为形体之主,形可分,神不可分。神是太极发动之妙用,神、太极、道皆为“一”,同时,神乘气而变化,是气化的动力因。这里再引申讨论一下在邵雍思想中神与性的关系。邵雍说“太极不动,性也;发则神”,又说“因物则性,性则神,神则明矣”,从这些来看,性与神是一体贯通的,两者当皆在形上之道的层面。邵雍还说,“气则养性,性则乘气,故气存则性存,性动则气动也”^{[30]149},这里性与气的关系如果表述为神与气也是可以的,性乘气即神乘气,神、性以气为载体,也可以说气质为体、神性为用。邵雍认为,“性非体不成,体非性不生……性得而静,体随性而动”^{[30]145},可见,性是有能动性的“形式因”,是用,而“体”则类似质料因,是被动性的,这里性也可以视为神。但邵雍又说“神无方而性有质”,从这句话的表述来看,似“神”为形上存在,而“性”为形而下

存在。这又该如何解释呢?张行成说:“神依于气,性依于质。故气清则神清,昏则神昏,质明则性明,暗则性暗。曰‘神无方’者,主神而言也;‘性有质’者,主受性者言之也。谓性为万物之一原者,以性为神,在命之先也。谓性为有质者,以质为性,在命之后也。性正如精神,有精而后有神,有命而后有性,此世人所共知,后天之学也。”^{[6]1409}这种解释实际上是认为,性有先天之性、后天之性,就先天之性而言,性为万物之本原,此性与神是一体的,就后天而言,性嵌入形质之中,为具体之性。也就是说“性有质”之性,是从后天的角度来讲的。

以神性为用、以气质为体是邵雍非常独特的体用思想,他还说,“体无定用,惟变是用。用无定体,惟化是体。体用交而人物之道于是乎备矣”^{[25]6},应该说这与“神无方而易无体”的思想也是一致的。神为用,易为体;性为用,气为体;阳为用,阴为体。其体有形而下性,而其用反而有形上性,而其体与用也有相对性,体在一定的关系中也可以视为用,而用也可以变为体,有其相对性、灵活性。陈来就强调说,“邵雍讲的体用还不是理学一般讨论的典型的体用问题,但他的提法具有相当的辩证色彩”^[32]。

总体来看,“神”是邵雍思想体系的重要范畴,神为用,有主动性、能动性,神是一,乘气而变化,神与道、太极是一体的。神有天地之神、有人之神,人之神即天地之神,这与邵雍既说“道为太极”,又说“心为太极”的思想也是一致的。邵雍也视鬼神为神用之表现,此神用与阳的功能也密切相关,在阴阳范畴中,阳为用,阴为体。神用以气质为载体,又是气质之灵性、能动性之所在。邵雍还说:“天之象数则可得而推,如其神用,则不可得而测也。”^{[5]150}又说:“天以理尽,而不可以形尽,浑天之术,以形尽天,可乎?”^{[30]147}显然,“神用”是高于象数的,象数是“形”的层面,“神用”则在理、形而上的层面。邵雍《观物外篇下》甚至还说,“所以造物者神也,神不死,所更者四时也。所以造人者神也,神亦不死。假如一木,结实而种之,又成是木而结是实,木非旧木也,此木之神不二也。此实生生之理也”^⑩。李申认为这里的不死之“神”是现代科学所说的物质性的生物“基因”^[33],这个理解是不够准确的。邵雍用木结果实来讲“生生之理”,有些类似种子基因,但这是一种比喻,不死之神实际来说是形而上的灵性存在。吕思勉、陈钟凡认为邵雍的这些主张体现了

泛神论思想^[34-35]。其实与其说泛神论,不如说是一种理神论,是一种理性神思想。泛神论容易理解为万物有灵,与宗教性信仰层面的一神论似无本质性区别。而理神论更强调神的本体性、整体性,相对万物有超越性,同时又是万物运动变化的动力因,此为哲理之神。亚里士多德曾认为,“神就是理性,就是最高的善”,“在可感觉事物以外,还有理性——神,这是第一原则,它既是目的,又是本质,又是动因”^[36]82,89。亚里士多德此说也是一种典型的理神论。当然,邵雍所论之神,与塞诺芬尼、亚里士多德所说的理性神有相似处,但也有很大不同,其与阴阳、太极、道、性、心等范畴密切关联,体现了中国思想的特殊性。

注释

①塞诺芬尼“凝视整个太空,说‘一’是存在的,‘一’就是神”。这个“一”与“神”,也就是宇宙全体的本性,后来就被发展为巴门尼德的“存在”范畴。参见姚介厚:《古希腊与罗马哲学》上册,叶秀山、王树人主编:《西方哲学史》第二卷,凤凰出版社 2005 年版,第 208 页。塞诺芬尼“说的‘一’是神,就是通过理智的抽象将宇宙存在全体的本性看作‘一’,也有理性一神的含义”。参见《古希腊与罗马哲学》上册,第 207 页。②《关氏易传·统言易义第二》,明范氏天一阁刻本。其下小注曰“未通神则未知易”。③邵雍还说:“易者一阴一阳之谓也。”《邵雍集·观物外篇·中之中》,中华书局 2010 年版,第 125 页。④对此,葛瑞汉(A.C.Graham)也有指出,参见[英]葛瑞汉:《中国的两位哲学家:二程兄弟的新儒学》,程德祥等译,大象出版社 2000 年版,第 185 页。⑤程颢所说生生之易体实际上当指包体用之道体。参见翟奎凤:《“心性情”与“易道神”:朱熹对程颢思想的创造性诠释》,《中国哲学史》2021 年第 2 期。程颢还说“天地只是设位,易行乎其中者神也”,参见《二程集》上册《遗书》卷十一,中华书局 2004 年版,第 121 页。这里对“神”的突显,与邵雍以神为易之主的观点也有相似性。⑥《史记》卷一百三十,中华书局 1982 年版,第 3292 页。类似思想,《淮南子·原道训》中也说“夫形者,生之所也;气者,生之元也;神者,生之制也”(《文子·九守》也有与此几乎一样的表述)。⑦“当为一而应乎次二者”句,郭彧、于天宝点校《邵雍全集》(三)附录《皇极经世观物外篇衍义》标点为“当为一而应乎次。二者以虚,必寓实而显仁”。郭彧、于天宝点校:《邵雍全集》(三)附录《皇极经世观物外篇衍义》,上海古籍出版社 2015 年版,第 1402 页。此标点是不准确的。李一忻点校、王从心整理的《梅花易数》附录《皇极经世观物外篇衍义》卷八将此句标点为“当为一。而应乎次二者,以虚必寓实而显仁”,此标点大体无误,但不够连贯。神是一,这是以先天言,神即太极;从后天言,“二则神”“发则神”。张载也说“一故神”“两故化”,参见《张载集·正蒙·参两篇第二》,中华书局 1978 年版,第 10 页;“两不立则一不可见,一不可见则两之用息”,“不有两则无一”,参见《张载集·正蒙·太和篇第一》,中华书局 1978 年版,第 9 页。⑧邵雍还说“不知乾,无以知性命之理”,参见《邵雍集·观物外篇·下之中》,中华书局 2010 年版,第 151 页。这

大致也是源于乾卦彖辞“乾道变化,各正性命”所做的发挥。⑨类似表述,邵雍还说,“性者,道之形体也;心者,性之郭郭也;身者,心之区宇也;物者,身之舟车也”。参见《邵雍集·伊川击壤集序》,中华书局 2010 年版,第 179—180 页。这里“道、性、心、身、物”也可谓构成了不同等级的体用关系:性为体,道为用;心为体,性为用;身为体,心为用;物为体,身为用。这里“用”是灵魂性、功能性存在,有形上性,而体是有具体性的“迹”。⑩邵雍也说:“人之类,备乎万物之性。”参见《邵雍集·观物外篇·下之中》,中华书局 2010 年版,第 153 页。⑪《邵雍集·观物外篇·下之中》,中华书局 2010 年版,第 151 页。张伯行解释说:“精神者,性命之本原。血气者,精神之佐使。血气者,喜怒爱欲之所生,情之所起也。人端本则情复于性,逐末则性败于情。性阳类,故为神。情阴类,故为鬼。《书》称尧曰‘乃圣乃神’。神者通乎死生之称,而鬼则非所以称人也。情静性复,阴消阳纯,学至于此,死而不亡矣。若肆情纵欲,丧精失灵,其死曰物,岂惟鬼乎?”参见《邵雍全集》(三)附录《皇极经世观物外篇衍义》,上海古籍出版社 2015 年版,第 1424 页。⑫黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷十六《内业第四十九》,中华书局 2004 年版,第 931 页。房玄龄注曰“精,谓神之至灵者也。得此则为生”。⑬如《内业》中所说:“静则得之,躁则失之。灵气在心,一来一逝。其细无内,其大无外。所以失之,以躁为害。心能执静,道将自定。”黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》卷十六,中华书局 2004 年版,第 950 页。⑭陈明点校:《皇极经世书》(下),学林出版社 2003 年版,第 935 页。此整理本应当本于《四库全书》本。这段材料见于四库本《皇极经世书·观物外篇下》,不见于道藏本《皇极经世》,也不见于张行成的《皇极经世观物外篇衍义》,郭彧整理的《邵雍集》《邵雍全集》以张行成《皇极经世观物外篇衍义》为底本,故也没有收入此条。

参考文献

- [1]李鼎祚辑.周易集解[M].王丰先,点校.北京:中华书局,2016.
- [2]王弼,韩康伯注.周易注[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,2011:345.
- [3]黄云眉.古今伪书考补证[M].北京:商务印书馆,2019:9.
- [4]关朗.神义第十[M]//关氏易传.明范氏天一阁刻本.
- [5]郭彧整理.观物外篇:下之中[M]//邵雍集.北京:中华书局,2010.
- [6]郭彧,于天宝点校.附录:皇极经世观物外篇衍义[M]//邵雍全集.三.上海:上海古籍出版社,2015.
- [7]张岱年.中国哲学大纲[M].北京:商务印书馆,2017:233.
- [8]王永祥.中国古代同一思想史[M].济南:齐鲁书社,1991.
- [9]王孝点校.遗书:卷一[M]//二程集.上册.北京:中华书局,2004.
- [10]牟宗三.心体与性体:中册[M].上海:上海古籍出版社,1999:21.
- [11]邵雍.皇极经世观物外篇衍义:卷八[M].清文渊阁四库全书.
- [12]章锡琛点校.正蒙:太和篇第一[M]//张载集.北京:中华书局,1978:7.
- [13]侯外庐主编.中国思想通史:第四卷第十章[M]//侯外庐著作与思想研究:第 14 卷.长春:长春出版社,2016:527.
- [14]姜国柱.中国思想通史:宋元卷[M].武汉:武汉大学出版社,2011:49.
- [15]郭彧整理.观物外篇:下之下[M]//邵雍集.北京:中华书局,2010.

- [16] 赵中国.宋元明清易学史视野下的先天学研究[M].中国社会科学出版社,2021:132.
- [17] 朱熹.太极图说解[M]//朱子全书:修订本第13册,上海:上海古籍出版社,2010:74.
- [18] 章锡琛点校.正蒙:神化篇第四[M]//张载集.北京:中华书局,1978.
- [19] 朱熹.周易本义[M]//朱子全书:第1册.上海:上海古籍出版社,2010:149.
- [20] 阎韬点校.困知记:续卷上[M].北京:中华书局,2013.
- [21] 朱熹.朱子语类:卷一[M]//朱子全书:第14册.上海:上海古籍出版社,2010:123.
- [22] 唐君毅.中国哲学原论:导论篇[M]//唐君毅全集:第17卷.北京:九州出版社,2016:348.
- [23] 郭彧整理.观物外篇:中之上[M]//邵雍集.北京:中华书局,2010.
- [24] 俞琰.易外别传:后天卦离南坎北图[M]//道藏:第20册.北京:文物出版社,1988:0315b.
- [25] 郭彧整理.观物内篇:第四篇[M]//邵雍集.北京:中华书局,2010.
- [26] 章锡琛点校.正蒙:参两篇第二[M]//张载集.北京:中华书局,1978:10.
- [27] 王弼,韩康伯注,孔颖达疏,于天宝点校.宋本周易注疏[M].北京:中华书局,2018:392.
- [28] 黎翔凤.内业第四十九[M]//管子校注:卷十六.梁运华,整理.北京:中华书局,2004:943.
- [29] 黎翔凤.管子校注:卷十三[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004:758.
- [30] 郭彧整理.观物外篇:下之上[M]//邵雍集.北京:中华书局,2010.
- [31] 唐君毅.原教篇[M]//中国哲学原论.北京:九州出版社,2016:26.
- [32] 陈来.宋明理学[M].北京:三联书店,2011:137.
- [33] 李申.中国科学史:下篇[M].桂林:广西师范大学出版社,2018:715.
- [34] 吕思勉.理学纲要[M].北京:商务印书馆,2017:54.
- [35] 陈钟凡.两宋思想述评[M].北京:东方出版社,1996:56.
- [36] 汪子嵩.亚里士多德关于本体的学说[M].北京:人民出版社,1983.

On the Thought of Rational “Shen” from the Perspective of Shao Yong’s Innate Studies

Zhai Kuifeng

Abstract: In Shao Yong’s thoughts, Shen was the master of change, and change was the manifestation of the function of Shen. Tai Chi was Xing when static and was Shen when unleashed. In fact, Tai Chi, Tao, Xing, and Shen were unified. Shen was “one”, and at the same time was “two”: “One” was from the innate perspective, and “two” from the experienced perspective of “changing by Qi” (cheng qi bianhua). In Shao Yong’s thought, the saying that “the mind was Tai Chi” (xin ze tai ji) was actually connected with the concept that “the subtle change of human was the same with the subtle change of cosmos” (ren zhishen ze tian di zhishen). It meant the Shen of cosmos, Shen of mind, the sun, and Yang were closely related. The “Yang” unified with Shen was absolute Yang, the absolute Qianyuan that was not opposite to Kunyuan. Shao Yong believed that the inseparable mind was congenital, and the body that can be divided was shaped. And he thought of the innate Shen as function, and the shaped body as substance. These formed his unique view of substance and function, which regarded the function as basis and the substance (or body) as trace. Shao Yong interpreted “vital essence was thing, and wandering soul was change” (jing qi weiwu, you hunweibian) as the relationship of shape and Shen, and “the situation of ghosts and gods” (guishenzhiqingzhuang) he mentioned emphasized the manifestation of Shen giving birth and motivation to things with the function of Yang. In Shao Yong’s opinion, the reason why the perfect man (zhi ren) can feel the conscious activities of others, was that his mind and the mind of others were actually in a “Shen” which was “in nowhere but everywhere” (wusuo zai, wusuo buzai). Like Cheng Yi, Shao Yong also talked about the principle of giving birth to life and he associated it with the function of Shen.

Key words: Shen as function; Yi as substance; Tai Chi; Xin Xing; innateness

责任编辑:涵 含