

近现代时期“观物取象”内涵之转折

王怀义

内容提要 《周易》“观物取象”被作为中国古典美学的核心观念予以研究，是近现代以来西方美学进入中国，杭辛斋、王国维、郭沫若、马一浮、宗白华等学者为解决时代问题而重新阐释以确立中国艺术独特性的结果。“观”被对译为西方现代美学中的“直观”，并与二三十年代新人生观讨论合流而具有伦理内涵，其宗教性置换为个体的情感性；“物”由神物、万物置换为无机物，成为与神、人在性质上根本不同的自然存在；“象”由易象转化为意象，成为独特的美学概念。考察《周易》“观物取象”内涵在近现代时期的变化历程，对当下新时代中华美学精神之重建具有借鉴意义。

关键词 观物取象；科学主义；审美观念；概念重释；话语体系

一 摆脱神秘主义：“观物取象” 内涵重释的总趋向

近现代时期，“观物取象”内涵的转折首先是随着时代环境的变化以及随之而产生的《周易》研究的变化而发生的。晚清以来，西方近现代科学主义、实证主义、进化论等哲学思潮相继涌入中国，传统的易学研究也发生了巨变。方东美将这一时期的易学研究概括为“事实陈述性之解释”、“自然科学性之解释”和“人文主义之解释”等三种类型^①。这些研究的总趋向，是以现代思想剔除《周易》固有的巫术神话等宗教因素，“观象制器”“制器尚象”等观念也随之被赋予新的时代内涵，助推了“观物取象”从宗教向审美的转换。

现代考据派学者，对作为宗教文本的《周易》基本持否定态度：一方面，他们指出《周易》文本中有宗教、巫术等内容，主张将之全部排除，为此他们将《周易》记载的上古事件历史化、现实化；另一方面，他们通过考据、训诂等证明《周易》的“观物取象”“制器尚象”等核心观念不过是汉晋儒士的伪造，进而以此为理由指出其价值不大、可以抛弃。他们在研究方法上综合了当时自西方传入的历史学、考古学、民俗学以及乾嘉学派的训诂学、考据学等，他们的解释对传统易学具有极强的破坏性。郭沫若将《周易》称

为“一座神秘的殿堂”，是“泰古时代的木乃伊的尸骸”和“上帝的骗局”^②。李镜池则将《周易》看作是一部占卜的书，不仅出现时代很晚，而且布满了迷信的思想，“只反映出文化粗浅的初民时代的社会情况，并无高深的道理存乎其中”^③。顾颉刚从不同角度剥离“观象制器”背后的神话因素，将之现实化、客观化，证明《周易》“观物取象”等思想，都是汉晋之际的儒家学者的伪造，是不值得重视的^④。顾颉刚的立论基础很不可靠，正像胡适指出的，《史记》《世本》不引用这个故事，不代表其产生就比这些著作晚^⑤。牟宗三也对顾颉刚的结论提出了质疑^⑥。近年来的出土文物如帛书本《周易》等，已证明顾颉刚等人的观点是错误的。即使如此，“观物取象”的宗教内涵仍急剧流失了。正像有学者指出的，“这实际已从将易学尊为经学的一端走到以贬低《周易》为能事，以否定《周易》为目的来治易的另一端”，带有鲜明的“民族虚无主义倾向”^⑦。

科学派易学研究中，时间最早、影响最大的当数与严复、夏曾佑等一起创办《国闻报》、宣传维新变法的杭辛斋（1869—1924）。钱基博称其易学研究“异军突起，足为《易》学辟一新途者”^⑧。杭辛斋一方面用化学、物理学、机械制造等新的时代内容解释《周易》，同时又能将《周易》置于其本身的文化传统中加以理解，保留了《周易》作为宗教文本的合理性因素。他对传教士

花之安《自西徂东》一书将画卦之伏羲解读为巴比伦古代巨王“福巨”的做法提出严厉批评和冷静分析。杭辛斋认为,《周易》“观物取象”“制器尚象”之精神是当时中华民族实现伟大复兴的关键思想,应继承、发扬和拓展。他将汽车与坎离二卦象进行比较,认为“近日汽车之象,可谓形容酷肖”,近人忽略《周易》“制器尚象”之传统而专注义理,“讲《易》者悉尚虚词”而不能与时代具体器用有所助益,甚为可惜^⑨。同时他还对“观物取象”“制器尚象”之思想基础,即《易》“观”卦提出的“观天之神道”“以神道设教”和《周易·系辞》“精气为物,游魂为变,是知鬼神之情状”等描述,进行了新的解释,提出“能通乎正大之状者,则知鬼神之情状”的观点^⑩。杭辛斋的解释辩证、中正,将之赋予推动时代进步、滋衍文明创新的重要意义和价值,是对《周易》精神的发扬。与杭辛斋一样,熊十力也曾指出借用科学知识对阐发易理、彰显圣人智慧的重要性^⑪。相比于考据派的民族虚无主义倾向,接受了西方现代科学教育和知识的学者,则将《周易》提出的阴阳概念、卦象符号和其概括的天地万物运行之规律,与现代天文学、物理学、化学、数学和新兴的量子力学、计算机技术、相对论等联系起来,比较它们之间的相同、相通之处,从而证明古代中国的文化具有现代科学的意义,为确立民族文化自信提供了科学基础,“观物取象”的内涵由此被现代化和科学化了。薛学潜根据《周易》六十四卦秩序方阵与现代原子、元素序列,编订了“易经方阵核外电子量子系统组态”,提出“宗国文明,导源自《易》,《易》之垂教,总摄道器。道器也者,近人谓之哲学与科学”^⑫的观点。薛学潜高度强调《周易》在古代中国文化中的渊源性和基础性地位;对于《周易》所记“怪力神变”的内容,他的态度是“今非目验,则勿说”,不批判,不附会,保持谨慎的科学态度。刘子华1940年在法国完成的博士论文,将《周易》与天文学结合起来,成功预测到太阳系存在的第十颗恒星。他这样解释“观物取象”：“卦之由来,乃本诸观察与经验,并非凭空妄想而得也。”^⑬杭、薛、刘等人对《周易》的科学化阐释,突出了其在古代中国文化体系中的地位。

义理派学者在剔除《周易》的宗教性因素方

面也下了很大功夫。他们将《周易》作为纯粹的哲学著作加以研究,力求以之为思想基础建构一种不同于西方哲学的新哲学体系。康有为、严复以乌托邦和进化论思想阐释《周易》,是较早、较有代表性的做法。因此,“道”论在这些体系性哲学思想建设中占据核心位置,而“观物取象”的哲学价值未受到足够重视,而认识到《周易》宗教属性的学者,对之也同样秉持否定态度。如,方东美将《周易》纳入“原始儒家”之“神秘宗教”阶段,认为其并无高深的哲理,今人认为其中蕴含丰富的哲理,是由于时代变化、语义转换造成的^⑭。值得注意的是,这些学者在讨论艺术审美问题时,“观物取象”却从边缘转移到中心,被认为是中国艺术和审美的基本思维方式,进而集体推动了“观物取象”从宗教向审美的转化,确立了它在古代中国艺术思想体系中的核心地位。

二 宗教与自然：“物”内涵的二重性

近现代以来,“物”的阐释沿着两个方向展开:其一,在晚清工具论和科学主义思潮的影响下,进化论、实用主义哲学迅速扩张,人们开始对世界做唯物的解释,神话世界观衰落,“物”转变为纯粹的无生命的自然存在,“物谓鬼神”的原始观念彻底瓦解,“物”的内涵从多元向一元转化;其二,随着国外考古学、民俗学的进入和甲骨等新材料的发现,罗振玉、王国维、傅斯年等涉足这一领域,“物”的原初含义随之被阐明、发掘,反比此前久已淹没的状态更为显明,为我们认识《周易》“观物取象”的原初内涵提供了扎实可靠的文献、文字证据。王国维等人围绕许慎《说文解字》对“物”的内涵的解释提出不同看法,将“物”之所指与宗教祭祀、神物崇拜之观念结合起来,明确了“物”作为宗教祭祀之神物的原初内涵,恢复了“物”的本义。然而,在时代大潮的影响下,“物”的原初内涵仅在学科体系内部达成共识,而未能成为时代思潮的组成部分。

据目前掌握的材料,王国维最早重新探讨了“物”的内涵。王国维对甲骨卜辞中的“十牛”“十勿牛”提出解释,认为这种说法“即物牛之省说”。王国维所引《诗·小雅·无羊》句,后代注疏经传多将之解释为“种类”^⑮。王国维以“种

类”释“万有不齐之庶物”固有其渊源，但他在批评许慎“迂曲”的同时，亦缺乏对“物”的内涵进行更多考证。傅斯年、章炳麟则借助当时兴起的宗教学、民族学等学科知识和方法，对“物”的内涵进行了新的阐释。傅斯年首先指出，“所谓物者，汉魏训诂家多以之训事，然此等泛训，当是后起之义，最早亦无如此之普名”；继而肯定了王国维对“物”的解释，认为其解释“当是物之本义，或至少于物之本义接近”^⑩。傅斯年进一步指出：“以色论者，乃正是礼说上物之主要意义”，“物者，可谓国色之奇象，后世以五色配五帝德，盖起所由来者远矣。且此之所谓色，不仅以自然物为限，且标识于器品之上”^⑪。他结合《左传·宣公三年》“铸鼎象物”、《定公十年》“叔孙氏之甲有物”、《国语·楚语下》“民以物享”、《诗经·大雅》“天生蒸民，有物有则”等，指出“物为图腾标识，更显而易见”，“盖物者，社会组织宗教信仰之所系，故如此重言之。若后来以物训事之抽象义释之，直同废话耳。然则《易》象以乾为物、《汉书·郊祀志》颜师古注以‘物谓鬼神’，皆引申有自。既知物之始义，则此等故训，初见若不可通，细思乃觉其当然矣”^⑫。傅斯年结合《左传》等文献与甲骨文字互相印证，点明“物”之“始义”，比王国维的解释更全面、显豁。章炳麟精通文史哲，朴学功夫深厚，又具有时代意识，因而他对“物”之内涵的阐释带有融合中西的特点。其《说物》一文亦对许慎的解释提出了批评，认为“古文言物者，非斥万物”，进而指出“物”的七种含义。除了包括王国维和傅斯年的解释外，他尤其强调了“物”的宗教内涵：“诸诡譎异状者通曰物。夏之方有德也，铸鼎象物。物者，罔两魑魅。《春官》以神仕者致地示物魅。太史公曰：‘学者多言无鬼神，然言有物。’是也。”^⑬在前后时期，受到法国汉学家葛兰言对中国宗教研究的影响，“物谓鬼神”之义的解释在李济、孙作云的论著中也都出现过^⑭。杭辛斋借助道教文献，释《周易·系辞》“精气为物”之“物”云：“‘精气为物’者神，其道所谓‘神仙’是也；‘游魂为变’者鬼，其道所谓‘尸彭’是也。”^⑮

王国维等人发掘“物”之原始含义，矫正了传统训诂学解释的偏颇。某种程度上说，傅斯年、章炳麟等对“物”之原初内涵的发覆、解说，仍

然是在西学的引进、启发之下实现的。只不过，在西学流行的近现代时期，神话世界观已不是人们认识世界和自我的基本方式，傅斯年等人对“物”之原初内涵的解释无法获得更广阔、深远的社会影响和学术影响，反而随着“物”的另一内涵的出现而很快湮没了。在当时语境中，一批接受西方现代哲学思想的学者，他们对《周易》《左传》等古代哲学典籍中“物”之含义的解释，抽离了“物”的宗教内涵，“物”成为具体的“东西”，是自然物的统称，古代中国“万物一体”的思想随之受到了质疑、走向了瓦解。1923年引发“科玄论战”的丁文江，将这种“天地与我为一”的“神秘经验”称为“玄学鬼”，追求精神超越的人被他看成是“玄学鬼附身”。这场持续十余年的思想讨论使“物”脱去了神学外衣而被还原为自然界、“无机物”和没有生命的存在。

张岱年1933年的短文《辟“万物一体”》是这种阐释方式的代表。文章指出“万物一体”思想，“虽不无可取，虽也颇可赞美，却难认作最高的理想生活”，而且万物“冥顽不灵”，并不能真正与“我”合为一体，“万物一体”只是“我”的幻觉所致，因而这种“神秘境界并未有了不得的价值”，“对于某一些物，我们更不应当思之为一体，而应与之斗争，企图克服之、否定之”^⑯。张岱年晚年所著《中国古典哲学概念范畴要论》一书专列“物”条，仍对“物”做了单一化解释：“中国古代哲学中所谓‘物’，主要指具体的实物而言，亦即个体的实物”；《周易》中“有天地，然后生万物”中的“万物”，“都是指具体的实物”^⑰。张岱年的解释在前后时期的知识界有其代表性，人们自觉或不自觉地将这种解释转移到对人本身的讨论上，这正与“科玄论战”时期对人生观问题的讨论相一致：人们借用自然科学知识对“物”进行的解释，成为新人生观之建立的基础，由此形成一种“新的自然概念”（即“物”的概念）^⑱。在此背景下，“物”及其内含之“道”，不再为人类活动提供天理依据和合法性，“观物取象”也不再具有神圣的宗教内涵，而只能被现实化、单一化。

张岱年等人的观点带有西方哲学二元对立的思维特点，迥异于古代中国“万物一体”的思想。方东美指出：“西方思想，不论哪一学派，往往都

充满‘恶性二分法’，把很多事物放在水火不容的两极对立中，因此整个宇宙仿佛一个战场，很多现象在其中，纷争不已”^⑤；由此造成自然与超自然、自然与人、人与自身等关系的曲解和撕裂。当然，“物”的宗教内涵的脱落和转化，并非仅是外部世界和哲学观念推进使然，在古代中国哲学本身的发展过程中，“物”也在不断脱离其宗教属性而被抽象化为“道”或“天理”，这为近现代时期人们借用科学知识解释“物”而建立新的人生观和世界观预先铺设了道路。蒋维乔等人于1934年印行的《中国哲学史纲要》就将宋明理学和心学的哲学思想命名为“理性主义哲学派”，认为它是“我国哲学最繁茂的一枝”，将其基本思想概括为“理外无物，物外无理”^⑥；胡适则认为宋儒之格物说，“算是寻得了中国近代哲学的方法论”^⑦。冯友兰借荀子、公孙龙等人对“物”的解释，说古人的“物”可指“道及阴阳”，也可指“一切底有”，他对“物”的使用“皆用其字之狭义，即专指普通所谓东西”^⑧。即使在《周易》文本内部和诸子著作中，“自然物”是其基本内涵之一。在朱熹、程氏兄弟、邵雍等人的著作中，“物”已更多作为自然概念加以使用，但与其原初观念之间不存在冲突，人们仍认为“体物”是“得道”之基础，“道”“物”合体而不可分，人不能“离物求道”；“物”不是“秽恶可厌”之“物”，不需要斗争之、克服之、否定之。这种哲学思维方式类似于现象学倡导的“回到事实本身”的思路。宋明理学和心学对“格物”问题的讨论，将“物”包含的内容从宗教和自然转移到道德伦理制度，他们“对‘物’的不同解释实际上体现了道德理解的变化，即从礼乐论向宇宙论或本性论转变”^⑨。邵雍等人对“物”的伦理化和宇宙化解释，有消解其宗教内涵的作用，但独立于世界之外的“天理”仍有至上神崇拜的色彩。

同时还应看到，与“物”之宗教内涵消退过程并行的，是带有宗教性质的儒家世界观的“去宗教化”过程，即“近代儒教从国家宗教解体为非宗教的过程”^⑩。儒家世界观的去宗教化过程，也是一个“打倒旧神，建立新神”的过程，这也是“观物取象”去宗教化的过程。这个过程被钱穆、汪晖等人认为是现代中国思想起源的关键过程^⑪。神话世界观的崩溃，改变了物我之间的关

系，带来二者间相亲相依的平等和谐关系。人们虽也认为“物”有其自身的神性，但这种神性是内含于“物”自身的，由其本身和谐的秩序结构产生^⑫。主体所“观”之“物”的变化，要求“观”的性质、方式、对象也随之发生变化。

三 伦理、哲学与审美：“观”内涵的转化

与“物”内涵的转折基本一致，“观”也经历了从宗教向审美转化的过程，最终为“观物取象”从宗教向审美转化奠定了思维基础和思想基础。近现代时期，人们对“观”的内涵进行了重新阐释，大体可分伦理、哲学和审美三种面向。实际上，“观”内涵转化的可能性早已蕴含在其本身的多重内涵之中。在古代中国的文化语境中，“观”既可以指主体以视觉和身体为中心的观看和体察行为，又可以指从这种行为转化而来的对精神世界的反省行为，视觉性的主体行动由此转化为精神性的思想行动。这为西方哲学美学中的“人生观”“审美直观”等思想的顺利进入奠定了基础。

首先较为显著的是，1923年开始的科玄论战关于人生观的讨论，最先波及到人们对“观”的讨论，“人生观”之“观”与“观物取象”之“观”就这样被联系在一起。就伦理而论，人们将《周易》“观物取象”之“观”作为修身律己的基本前提加以看待，每一个人都是“观”的主体，世界、他人和自己的人生，都是“观”的对象。胡朴安《周易人生论》这样解释“观”：“修养的境地，必于观证之。”具体言之，“我”之修养在“观人”与“观己”的过程中完善，“用九种方法以观人，必我自己一生之行为一出正，毫无过处。必先观己，始能观人。本己以观人，则人一生之行为毫无隐行”^⑬。在胡朴安的解释中，《周易》之“观”的宗教属性发生了转移：“观”的主体从“大人”“圣人”置换为每一个个体，“小人”“君子”都可成为“观”的主体，而“观”的对象也从祭祀仪式转化为他人和自我的言行和生活，古人“以神道设教”、政教一体的施政方式转化为纯粹的政治施行之策，“观”的内涵的重点落实在主体的现实行动之上，进而被伦理化了。牟宗三《周易的自然哲学与道德函义》指出：“中国传统伦理的根基在承认自然之条理，即具体世

界的变动是有条不紊展现为序列的,中国人的道德根基即是在此。”^③在《周易》中,“自然之条理”本是“观”的对象、“取”的结果和“象”的目的,牟宗三则将之道德化和伦理化,认为这是人生的“道德根基”。胡朴安、牟宗三等人对“观”的解释与“科玄论战”对人生观的重视和讨论异曲同工,丰富了“观”的伦理内涵。

实际上,《周易》“观物”思想早已被宋明理学赋予了新内涵,其宗教内涵在此时即已脱落,被发展成为一种认识世界、解决物我关系的思想方法,因而可以向专门的哲学和美学转化。受宋明理学尤其是邵雍“观物”思想的影响,近现代时期的哲学建构亦充分注意到“观”的重要性。冯友兰的《新理学》(1938)借用邵雍“观物”思想述说“观”之哲学价值:“哲学对于其所讲之真际,不用之而只观之。就其只观而不用说,哲学可以说是无用。如其无用,亦是无用之用。‘观’之一字,我们得之邵康节。”^④冯友兰又借用程颢的“静观”思想补充了邵雍的“心观”思想:“心观”是主体“观”之依据,“静观”是主体“观”之态度,两者相辅相成;对于“真际”的“理智底了解”和“同情底了解”,是主体“讲人道”而“入圣域”的基础;在“心观”的同时,主体还可以对“物”进行“心赏”或“心玩”^⑤,这就将作为哲学思维方式和思想基础的“观”转化为作为审美思维方式的艺术欣赏了。同样,马一浮的“观象”论也具有鲜明的时代特点。马一浮融合《周易》“观物”思想、佛学、宋明理学和心学形成了“观象即观心”的思想,带有将“观”转向审美领域的深厚潜质,也是“观”的内涵从宗教向伦理、再从伦理向审美之转化的中间形态。马一浮明确将易学思想生活化,用以指导人们的日常生活实践,破除了《周易》的神秘内涵和观念。他认为“物”是“心”的产物,是人心念作执而造成的,因而“观物”由此产生一切执念,“观物”即是“观心”。正因如此,“心本无常,物亦不住”,人心万念所生、不断变异,由此形成易道之变;如果主体能遍照诸缘而不从缘有,即能灵光独照,显现本心,“物去仍存,是名不易”。“易道”所谓“易”与“不易”,由此被作者置换为人心之变与不变;如果主体能忘却诸缘,就能如如不动而显现万物,就能达到“不易”之境界:

“实则观象,即是观心。天地万物之象,即汝心之象也。道即汝道,物即汝物,动即汝动。若离汝心而别有卦爻,此卦爻者有何用处”^⑥;“物之象即心之象也”^⑦。马一浮对“观”所做的生活化阐释也是一种人生观的建构;他对“易”与“缘境”、“不易”与“离境”等概念或人生之状态的阐释,有利于人们平息内心的欲望从躁动不安走向宁静和谐,建设一种审美化的人生观。这也是宗白华“求得宇宙观,以解万象变化之因,立一人生观”^⑧的做法。

在审美领域,王国维、宗白华等人对“观”的现代阐释影响甚大:“观”被置换为西方现代美学中的“直观”,“观”的宗教性、神圣性和永恒性由此被置换为个体的生活性、情感性和瞬间性,艺术与“神道”之间的联系被隔断了,艺术欣赏与审美创造成为超越现实的情感的产物。这与“物”被置换为无机物,成为与神、人在性质上根本不同的自然物的整体趋向是一致的。王国维用“观”这一中国本土的古老概念解释西语中的“Intuition”,提出“观物”“观我”之观念,将诗词意境分为“隔”与“不隔”两种形态,将“观”彻底文学化、艺术化和审美化。王国维对“观”的使用,看起来依据的是邵雍的思想,但其根本则是西方现代美学中的“直观”。朱光潜所使用的“观照”及其对王国维“观物”理论的批评和重新阐释^⑨,助推了“观”之内涵的转化进程。在王国维早期哲学论著中,“观”都是核心概念,其思想基础是叔本华美学中的“直观”。他在《论新学语之输入》《叔本华之哲学及其教育学说》等文中多次讨论这个词,在解释“Intuition”时指出“观”可包括听、嗅、尝、触等感觉,“不独目之所观”,“盖观之作用,于五官中为最要,故悉取由他官之知觉,而以其最要之名名之也”^⑩。王国维对“观”的视觉因素的强调,与《周易》“俯仰观察”之“观”重点在视觉性的立场是一致的,但同时扩大了“观”的感性内容。嗣后,王国维以“观”的这一内涵为核心,对文学创作和欣赏的本质予以界定。《人间词话》第三则对“观我”“观物”观念的辨析更加明晰,“观”的对象的不同,形成不同的诗境。王国维所谓“以我观物”“以物观物”中的“物”均指自然物,不包括“物”的其他含义^⑪。这种思路与当时其他学者多

有类似^⑩。

宋代理学家邵雍的“观物”思想为王国维用“观”来对接中外思想提供了可能。但是，与王国维将“观”的内涵感觉化、感性化不同，在邵雍看来，“观物”之本质是从视觉经验到内心反思进而通达宇宙之道的过程，感觉经验最终被排除在理性之外，“观物”的本质是“悟道”；他所谓“观”，不是依靠视觉性的感性的“目”，也不依靠由生理基础而产生的反思性的“心”，而是依靠客观的、亘古存在而永恒运转的“理”，因此“观物”不是“以目观物”或“以心观物”，而是“以理观物”，“观”是一种理性的思维方式，而不是具体的以视觉为基础的身体行动。《皇极经世》卷十一《观物篇》之六十二：“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。”^⑪这是因为“天下之物莫不有理”，因而“观物”只能是“以理观物”，其前提条件是“一万物之情”^⑫。根据邵雍的论述，所谓“以物观物”，是指主体在“观”的过程中排除本身一切我执我念，充分消泯自我而让自我融入物中（“反观”），这样才能让“物”本身显现自己；所以，镜子和水虽能“不隐万物之形”而“一万物之形”，但不如圣人“一万物之情”。他反复强调“不我物则能物物”“以万物为万物”，否则“人智强则物智弱”，主体就会以自我情感遮蔽物本身的存在^⑬；主体只有“以物喜物，以物悲物”，才能真正“通物”。王国维将邵雍的思想艺术化和审美化，将之转移到对诗词意境类型的讨论，而他对“以物观物”和“无我之境”的推崇，与邵雍也是一致的。因此，王国维“观物”思想的现代转化拥有双重的思想资源。随着《人间词话》的持续传播和不断经典化，其影响日益深远，“观”作为一个审美范畴或概念被固定下来了。

宗白华是现代学者中使用“观物取象”解释中西方艺术且取得丰硕成果的代表学者。早在1919年，宗白华即已将《周易》的道器思想与康德形而上学思想进行对比，指出了两者之间的差异^⑭。宗白华对《周易》“观”卦提出的“以神道设教”“观物取象”等观念及其与中国艺术的综合互补而不对立、分裂的关系做了说明，指出了中国艺术与宗教之间的合体关系这一独特性^⑮。宗白华认为《周易》“观物取象”在两方面影响了中国

艺术：其一，《周易》提出的宇宙生生不息、变动不已，是中国艺术的根本思想，与谢赫提出的“气韵生动”思想互为表里^⑯。“中国画的主题‘气韵生动’，就是‘生命的节奏’或‘有节奏的生命’。伏羲画八卦，即是以最简单的线条结构表示宇宙万象的变化节奏。”^⑰其二，中国画对空间的全景式描绘和观赏方式，其哲学基础是“观物取象”思想：“中国人的最根本的宇宙观是《周易传》上所说的‘一阴一阳之谓道’。我们画面的空间感也凭借一虚一实、一明一暗的流动节奏表达出来。”^⑱在1928年左右的笔记中，宗白华重点解释了《周易》“鼎”卦和“革”卦表现出的空间意识和时间意识对中国艺术的影响，他将“鼎”卦定义为“中国空间之象”，把《序卦》中提出的“正位凝命”“观象取新”思想定义为“此中国空间天地定位之意象”^⑲。宗白华进而将这种空间意识运用到对中国画的技法、构图、意境的分析中，指出中国艺术与西方艺术在这些方面的差异。随后，宗白华进一步明确使用《周易》“观物取象”之命题，将之作为中国哲学和艺术共同的思想基础和思维方式加以看待：“俯仰往还，远近取与，是中国哲人的观照法，也是诗人的观照法。”^⑳宗白华将《周易》“天地絪縕，万物化醇”的思想作为中国艺术境界的“最后源泉”看待，高度肯定了《周易》哲学思想对中国艺术意境之生成的影响作用，揭示了“观物取象”与中国艺术精神之间的内在联系，促成了“观物取象”从宗教向审美的转化，影响至今。

四 “象”之别解：从易象到意象

现代学者对《周易》“象”概念的解释呈现出泛化的趋势，即将特指的“易象”泛化为一般意义上的“意象”，进而使用到对诗词意象等审美问题的讨论中。这个过程也是“象”的内涵从宗教向审美转化的过程。在易学研究内部，人们多将易象等同于卦象，但是，时代的巨变迫使人们对易象的阐释发生变化，新兴的事物、事件亦应被纳入到“象”的范围之内。刘师培在1905年出版的《经学教科书》一书中专门对“易象”问题进行解说，他甚至认为“《周易》一书，本名《易象》”，他用汉儒多引用《易象》的例子，认为

《周易》原来是《易经》与《象经》并存，后来《象经》失传而独留下《易经》^⑤。这种界定实质上提升了易象对于《周易》的重要性。当然，刘师培说的“易象”即指卦象，而卦象又是万物之象的抽象^⑥。卦象是万物之象的总结、抽象，两者之间的界限无法区分，这为后人将“易象”转化为“意象”使用留下了空间。杭辛斋则将西方新兴的事物、事象引入对《周易》卦象的讨论，打破了传统易学将易象局限于卦象的做法，而赋予易象以新的时代内涵^⑦。如，他把西方的蒸汽机汽车之发明与坎离二卦进行比较，认为“今日汽车之象，可谓形容酷肖”，都是“孔子之训”^⑧。

就思维方式看，与《书》《礼》等相比，《周易》之“易象”与诗歌之“意象”有更多的相似性和相通性。章学诚认为二者思维在“变”的方面具有一致性^⑨。章学诚首先将“象”分为“自然之象”和“人心营构之象”两种。“人心营构之象”是“意之所至”的结果，可以“意象”称之，它以“情之变易”为基础而形成，而“情之变易”又源自于“阴阳倚伏”的“人世”，因而它同时是自然之象的结果。章学诚指出了主体变动不居的情感通过与外物接触而形成意象的基本过程，厘清了意象与自然之象和卦象之间的关系。在章学诚看来，虽然《易》象包六艺，但易象与《诗》的关系更近，就是因为诗歌意象以比兴为基础，能上下比义、变化无穷而不可思议。章学诚所谓“《诗》之比兴”是指文学创作中的联类譬喻之思维，它可以使完全不相关的各种事件、物象连接成一个完整的抒发情感的对象。但是，以这种方式创造、营构的意象固然想象诡奇，但带有很强的修饰性和欺骗性，而易象“衷之以理”，可有效避免出现这种情况。这个区分为“象”从“易象”转移到“意象”提供了理论基础。

胡适较早明确使用“意象”一词讨论《周易》“观物取象”。胡适成书于1919年的《中国哲学史大纲》有专节讨论《周易》“象”的问题。他认为，意象是事物与观念的综合物，带有生生创化的特点。胡适将“象”作为“一部《易经》的关键”，认为“一部《易经》，只是一个‘象’字”，这确实抓住了核心。他利用训诂学的知识，认为后人使用的“象”是对“相”的借用，后来又“引申为象效之意”：“凡象效之事，与所仿效之原

本，都叫做‘象’。”^⑩这样，“物生而后有象”“象生而后有物”，仿效之“象”与原本之“物”就从单向模仿之关系转化为相互模仿之关系。这种相互模仿之关系蕴含着深刻的哲理：这种仿效与原本之间的模仿关系不是柏拉图模仿理论中的单向模仿，而是相互模仿、回环互动，“象”既是模仿的结果，又是“物”之产生的本原，不存在模仿者与被模仿者之间的不平等关系。胡适明确使用“意象”概念，它不仅指形象，还指“观念”，这种代表、内含某种“观念”的“意象”带有生长性，人们以它为基础可以不断创作新的意象，这是人类器物制度的思想基础^⑪。胡适更进一步，将意象从器物制度过渡到人生道德礼仪的创立，认为后者“也都是种种意象上发生出来的”。当然，胡适的“意象”概念还不是现代美学意义上的审美意象。

实际上，明确将“意象”一词引入诗学和审美领域讨论相关问题且取得较大成就的，应是朱光潜。但朱光潜借助的思想资源主要是克罗齐等人的西方现代美学，与《周易》易象论思想差距较大。朱光潜最早使用“意象”一词可能是在1924年发表的《无言之美》一文：“所谓文学，就是一种以言达意的美术。在文学作品中，言语之先的意象，和情绪意旨所附丽的语言，都有尽善尽美，才能引起美感。”^⑫“言语之先的意象”就是预先存在于内心的形象，是一种“心象”。到30年代，朱光潜将“意象”作为核心概念，撰写了《谈美》（1935）和《文艺心理学》（1936）等著作。朱光潜说：“意象的孤立绝缘是美感经验的特征。在观赏的一刹那中，观赏者的意识只被一个完整而单纯的意象占住，微尘对于他便是大千；他忘记时间的飞逝，刹那对于他便是终古。”^⑬这个思想后来在《诗论》中被进一步系统化。他所说的“意象”是纯粹直觉的产物，其特征是“独立自足”，与其他事物无关。在《诗论》中，他把“情趣”与“意象”的契合看成诗的境界形成的基本条件。朱光潜所使用的“意象”概念与中国古典美学中的意象概念在内涵上有诸多重合之处。新时期以来，朱光潜的著作影响很大，扩大了意象概念在美学界的使用，使之成为专门的诗学概念。

此后，人们逐渐忽略了“意象”概念最初来

自于哲学的事实,而直接将之作为诗学概念加以运用。由于二者思维方式和创构方式的一致性,要准确区分二者却并不容易。这就造成将哲学、诗学的不同内涵同时纳入意象概念的情况。对二者进行明确区分且有系统论述的,是钱锺书。他不认同章学诚所认为的二者“尤为表里”的观点,认为“二者貌同而心异,不可不辨也”。他认为作为哲学的意象,以譬喻的方式说理陈义,研几探微,由此形成意象;然而,人们一旦获得“理”,就会“舍象也可”。而“词章之拟象比喻则异乎是。诗也者,有象之言,依象而成言;舍象忘言,是无诗矣,变象易言,是别为一诗甚且非诗矣”^③。钱锺书认为,哲学意象为了表达哲理,象与意之间不需要完全契合,因而象的改变并不影响意的传达。但是,诗歌意象的意与象之间须完全符合,不能有丝毫分离,一旦改变了象,则象中之意也就随之发生巨大改变,诗也就成为别的诗或者非诗。因此,说理可以“一意数喻”,但诗歌意象却只能一象一意。钱锺书坚决反对那种以诗歌意象体悟形上哲理的做法,反对对诗歌意象做多义的解读从而牵强附会、远离诗歌本意。除钱锺书外,汪裕雄《意象探源》一书,在这个问题上做出了更为细致的历史探析和分析^④,《周易》象观从宗教向哲学再向审美转换的历史脉络呈现得更为清晰。

结语:观念重释、思想突破与时代中国

随着西方现代哲学美学和科学主义、实证主义的涌入,“观物取象”的宗教内涵逐渐脱落而被赋予新的时代内容,这是古代中国思想文化和艺术在近现代发生突变的重要表征之一。当下人们仍继续借助新的理论和视角,对“观物取象”展开研究^⑤。这些论著延续的是王国维、宗白华、马一浮等人的思路,而在揭示“观物取象”与中国艺术特质之形成方面,均没有达到宗白华等人的高度,这方面工作尚需进一步细化和深化。

在文艺审美领域,一直以来存在两种态度:其一,认为以这种方式重建古代中国的思想文化遗产,实现其现代化,与西方学术进行对话、交流,并为时代发展提供新的思想基础,具有积极的意义和价值;其二,认为这种做法会以西方的

体系化观念和概念对中国固有的知识谱系造成割裂,从而走向其反面。正像张汝伦指出的,这一时期的中国学者不是在正常的、和平的情况下接触和接受西方艺术观念和理论的^⑥。这种历史接受造成西方理论对中国原有观念的遮蔽。这种做法历经百余年的发展,基本完成了它的历史使命;它所造成的消极影响需要新时代的学者在时代社会发展中逐步清理、解决。随着国家经济文化实力的崛起和民族自觉意识的增强,后一种观念和做法在当下获得越来越多的支持。但仅简单复原古代中国的思想观念、话语谱系,进而把第一种观念和做法称为“认贼作父,自乱其宗统”^⑦、“自我阉割”、“为西方雇主服务”^⑧等,恐怕也不可取。

无论何时,社会时代的发展变革,学术思想的变革和突破都是第一关卡。第一种观念和做法是时代情势发展变化和学术思想内部更新等因素所导致的,时代发展首先要求思想突破,王国维、胡适、郭沫若等对古代思想观念和概念的重新阐释,就是一种思想突破。当下有些学者积极拥护陈寅恪、朱自清提出的第二种思路,要求“还中国以中国”,但似乎还应思考:“中国”不是静止的概念或话语,而是由亿万人民构成的活生生的历史存在和当下存在,“中国”是时代中的“中国”,我们所还之“中国”是哪一时代、哪一时期的“中国”?当下时代,摆脱百余年来西方话语理论对中华美学和艺术思想体系的强制阐释,重新彰显其独特性,是时代交给我们的任务和课题,我们应对以“观物取象”等为代表的古代中国思想文化和艺术中的基本观念或命题重新发掘,在回复其原初含义的基础上,为建立新时代中国自己的话语体系提供参照,重建它们与中华美学精神和时代审美需求之间的联系,为解决时代发展问题提供知识和思想基础。

①④方东美:《中国哲学之精神及其发展》,第102—103页,第101页,河北教育出版社1996年版。

②郭沫若:《周易时代的社会生活》,《东方杂志》第25卷第21、22号,1928年11月。

③⑫⑬⑭蔡尚思主编:《十家论易》,第87页,第433—438页,第477页,第220页,上海人民出版社2006年版。

④参见顾颉刚:《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》,《燕大学学报》第6卷第3期,1930年10月。

- ⑤参见胡适：《论观象制器的学说书》，《燕大月刊》第6卷第3期，1930年10月10日。
- ⑥参见牟宗三：《牟宗三先生全集》第1卷，第10页，联经出版社事业有限公司2003年版。
- ⑦廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》，第262页，齐鲁书社2001年版。
- ⑧钱基博：《周易解题及其读法》，第120页，《民国文存》第89册，知识产权出版社2015年版。
- ⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯杭辛斋：《学易笔谈》，第266页，第59—60页，第118页，第266页，第277页，岳麓书社2010年版。
- ⑰参见熊十力：《读经示要》，第136—137页，岳麓书社2013年版。
- ⑱王国维：《王国维遗书》第1册，第325页，上海书店出版社2011年版。
- ⑲⑳㉑㉒傅斯年：《跋陈槃〈春秋“公矢鱼于棠”〉》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1936年第7本第2分册。
- ㉓章炳麟：《章太炎全集》，第30—31页，上海人民出版社1985年版。
- ㉔可参见李济：《殷墟青铜器研究》，第330页，上海人民出版社2008年版；孙作云《饗饗考》，《中和月刊》1944年第5卷第1、2、3期。
- ㉕张岱年：《辟“万物一体”》，《大公报·世界思潮》1933年2月23日第26期。
- ㉖张岱年：《张岱年全集》第4卷，第559页，河北人民出版社1996年版。
- ㉗汪晖：《现代中国思想的起源》，第1121页，第265页，生活·新知·读书三联书店2015年版。
- ㉘㉙方东美：《生生之美》，第100页，第83页，北京大学出版社2009年版。
- ㉚蒋维乔等：《中国哲学史纲要》，第243—244页，岳麓书社2011年版。
- ㉛转引自林同华编：《宗白华全集》第1卷，第665页，安徽教育出版社2008年版。
- ㉜㉝㉞冯友兰：《三松堂全集》第4卷，第25页，第13页，第151页，河南人民出版社2000年版。
- ㉟黄进兴：《从理学到伦理学：清末民初道德意识的转化》，第236页，中华书局2014年版。
- ㊱参见钱穆：《宋明理学概述》，第1页，九州出版社2014年版；汪晖《现代中国思想的起源》，第107页，生活·读书·新知三联书店2015年版。
- ㊲转引自史怀刚：《现代新儒家易学思想研究》，第153页，中国社会科学出版社2016年版。
- ㊳㊴马一浮：《马一浮全集》第1册，第353页，第343页，浙江古籍出版社2012年版。
- ㊵宗白华：《说人生观》，《少年中国》1919年7月15日第1卷第1期。
- ㊶参见朱光潜：《诗论》，第53—60页，中华书局2012年版。
- ㊷王国维：《论新学语之输入》，第128—129页，谢维扬等主编：《王国维全集》第1册，浙江教育出版社2010年版。
- ㊸㊹罗钢：《传统的幻象》，第20、86、95页，第386页，人民文学出版社2015年版。
- ㊺参见唐钺：《科学与人生观》，第225页，岳麓书社2012年版。
- ㊻㊼㊽邵雍：《邵雍全集》第3册，第1175页，第1175页，第1217页，上海古籍出版社2015年版。
- ㊾参见宗白华：《康德唯心哲学大意》，《北京晨报副刊·哲学丛谈》1919年5月16日。
- ㊿㊽㊾㊿林同华编：《宗白华全集》第1卷，第586页，第612页。
- ㊽㊾㊿宗白华：《论中西画法的渊源与基础》，中央大学《文艺丛刊》1934年第1卷第2期。
- ㊽㊾㊿宗白华：《中国诗画中所表现的空间意识》，《新中华》1949年第12卷第10期。
- ㊽㊾㊿刘师培：《经学教科书》，第102—103页，第102页，岳麓书社2013年版。
- ㊽㊾㊿章学诚：《文史通义校注》，第18页，中华书局2014年版。
- ㊽㊾㊿胡适：《中国哲学史大纲》，第58页，第62页，中华书局2013年版。
- ㊽㊾㊿朱光潜：《无言之美》，第62页，《朱光潜全集》第1册，安徽教育出版社1987年版。
- ㊽㊾㊿朱光潜：《谈美·文艺心理学》，第122页，中华书局2012年版。
- ㊽㊾㊿钱锺书：《管锥编》，第20页，生活·读书·新知三联书店2007年版。
- ㊽㊾㊿详见汪裕雄：《意象探源》第一、二、三编中的相关论述，安徽教育出版社1996年版。
- ㊽㊾㊿参见孙喜艳：《〈周易〉美学的生命精神》，第79—110页，花木兰出版社2014年版。
- ㊽㊾㊿参见张汝伦：《道还是技：中国艺术现代性的若干省思》，《文汇报》2016年1月22日。
- ㊽㊾㊿陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，第223页，生活·读书·新知三联书店2001年版。

[作者单位：江苏师范大学文学院]

责任编辑：吴子林