首都师范大学学报(社会科学版)
Journal of Capital Normal University
(Social Sciences Edition)
2024 年第 3 期 (总第 278 期)
哲学研究

天文·农耕·万物:中国古代“物”观念的演进

陆纪君

摘 要: 中国古代的“物”观念因汉字象形具有独特意义。“物”的字形演变顺序为先“勿”后“牛”,与许慎释“物”的内在思路相合,天文、农耕、万物是“物”观念演进的基本线索。“天地之数起于牵牛”点明了“物”观念的天文学缘起,“牵牛”星象与“物(勿)”之“旗”形相通,“物”在原初阶段具有“本源”含义。“牛为大物”彰明了“物”观念的农耕属性,“牛”既关乎“牵牛”星象,又涉及“物”的“牺牲”与“杂帛”两义,“物”由此通向以礼乐制度为核心的农耕文明。“万物”显明了“物”观念的哲学内涵,老庄哲学“以道观之”而强调形而上之“物”,“万物”蕴含“分别”义而凸显“每一个”具体有形之物,两种视角共同组成了“物”观念的哲学内涵。中国哲学的“审美化的思想方式”对“物”观念的演进发挥了奠基性作用,天文、农耕、万物的递进序列表明“人”对自然的感性体验是“物”观念的形成起点,“‘物’的历史”实际上是“‘美’的生成史”。

关键词: 物;天文;农耕;万物;道物关系
中图分类号:B21 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-9142(2024)03-0200-09

中国古代的“物”观念因汉字象形具有独特意义。“物”,甲骨文作“”“”,篆文作“”。近代以来,古文字学家释“物”涵盖三点:第一,“物”之本义为“杂色牛”;第二,“物”具有分辨、类别属性,此乃承袭“勿”之初文内涵而来;第三,“物”乃“勿牛”合文,“牛”为后加。[①]这些观点是中国古代“物”观念的基本解读参照。然而,东汉许慎对“物”的解释同样不能忽视。[②]按《说文》:“物,万物也。牛为大物。天地之数起于牵牛,故从牛。勿声。”[③]概言之,“万物”暗含“物”之类别义;“牛”为“万物”中之“大物”,涉

作者简介:陆纪君,清华大学人文学院哲学系博士研究生。

基金项目:国家社会科学基金艺术学重大项目“传统礼乐文明与当代文化建设研究”(17ZD03)阶段性研究成果。

① 王国维:《释物》,《观堂集林》,中华书局 1959 年版,第 287 页;裘锡圭:《释“勿”“发”》,《裘锡圭学术文集》第一卷,复旦大学出版社 2012 年版,第 140-154 页;赵诚:《甲骨文简明词典:卜辞分类读本》,中华书局 2009 年版,第 197 页。

② 古文字学家普遍批评许慎对“物”的解释,如马叙伦认为“许已不知其本义”。诸家关于“物”的释文,详参李圃主编:《古文字诂林》第 1 册,上海教育出版社 1999 年版,第 745-749 页。

③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 53 页。《说文》释“牛”文段存在争议,本文从许家星的观点,即段玉裁本优于徐铉本,故此处引文取段氏本。相关辨正参见许家星:《〈说文解字〉“牛”字说解的辨释》,《五邑大学学报(社会科学版)》2004 年第 3 期。

及中国古代的农耕文明及礼乐思想;“牵牛”是“天地之数”的起点,关乎“物”观念的天文学缘起。须指出,许慎释“物”采用了倒叙逻辑,即先讲切近的成熟含义,再推及更广远的观念起源,故其正叙应表述为:天文精确时间,农耕获得保障,万物由此萌生。这是东汉人心目中的“物”观念演进脉络。又据张法,“物”的“勿”“牛”构型分涉天象与农耕,合指天地万物。① 可知“物”观念在起源上与人的感性经验密切关联。基于此,本文将从天文、农耕、万物三个层面论述“物”观念的感性缘起与文化底色。

一、“天地之数起于牵牛”:“物”观念的天文学缘起

中华民族以农业立国,农耕实践需要精确的时间作指导,天文学由此诞生。李约瑟讲:“对于农业经济来说,作为历法校准器的天文学知识是头等重要的。”②中国古代天文学以“昼测日影”与“夜观极星”为核心,具有“空间决定时间”的特点。先民正是在天文观测活动中形成了对“物”的原初认知。

许慎释“物”强调“天地之数起于牵牛”,此乃从天文学上点明“物”观念的“本源”意义。如段玉裁引戴震《原象》注:“周人以斗、牵牛为纪首。命曰星纪。”③又郝懿行引《分野略例》言:“星纪者,言其统纪万物。十二月之位,万物之所终始,故曰星纪也。”④据此,许慎之解既关乎空间方位上的“星纪”,这包括斗、牵牛二宿,其中央处乃牵牛初度亦即冬至点;更涉及时间节律,古代历法以冬至为一年的起点,故牵牛为冬至的象征。⑤ 进而言之,“天地之数起于牵牛”指一年的开端在冬至,“牵牛”意味着时间更始。许慎由此彰明了“物”在时间维度上的本源意义。不过,古人的时间感知实以空间想象为前提,牵牛也因空间方位才被赋予时间起点的内涵。因此,有必要从空间角度探究“物”观念的天文学缘起。古文字学家对“物”的字源分析是关键线索。

具体来讲,“物”字由“牛”与“勿”组成,且先“勿”后“牛”,表明“勿”是理解“物”观念的首要之处。按《说文》:“勿,州里所建旗。象其柄,有三游。杂帛,幅半异。”⑥许慎释“勿”象旗形,左侧“彡”即“三游”,乃旗之飘带;右侧“冂”象“柄”,乃旗杆。“杂帛”说其来有自。按《周礼·春官·司常》:“通帛为旜,杂帛为物。”郑玄注:“通帛谓大赤,从周正色,无饰。杂帛者,以帛素饰其侧。”贾公彦疏:“中央赤,旁边白。”⑦孙诒让则谓“不专属一色”。⑧ 可知“杂帛”指赤、白杂色之旗,故“物”又指杂色旗。又王国维讲:“古者谓杂帛为物,盖由物本杂色牛之名,后推之以名杂帛。”⑨王说应承《说文》释“勿”的传统,此前孙诒让已指出“勿,即‘物’之本字”⑩。当然,无论是杂色牛,还是杂色旗,皆显明“勿”字本有的“分别”义。由“勿”出发,“物”的旗帛含义可得彰明。这既涉及礼乐制度,又通向天文观测。本节先论后者。

“旗”与中国古代的天文观测活动密切相关。在甲骨文中,除“勿”之外,“中”亦象旗形。“中”一般作“”,罗振玉、唐兰等点明此字主体象旗形,李圃解为“测天仪”,并认为“实物当作垂直长杆形|,饰以飘带以观风向(),架以方框以观日影()”⑪。可知“勿”亦隐含天文学面向。不过,中国古代的天文学偏重沟通天人的神性功能,“旗”亦具有此神性指向。比如,由旗之“飘带”出发,“风”是重要切入点。殷人以“凤”为“风”,视“凤”为天帝之使而祀之。⑫ “风”吹旗斿使之飘动,意味着“凤”使降临即神意显

① 张法:《器、物、象作为中国美学范畴的起源和特点》,《甘肃社会科学》2014年第2期。
② 李约瑟:《李约瑟中国科学技术史》第三卷,梅荣照等译,科学出版社2018年版,第173页。
③ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社1981年版,第53页。
④ 郝懿行撰,吴庆峰等点校:《尔雅义疏》,《郝懿行集》第四册,齐鲁书社2010年版,第3322-3323页。
⑤ “星纪”属“十二次”之一,“十二次”是表示“岁星(木星)”每年所在位置的天文学体系。此段涉及的天文历法知识,详参陈遵妫:《中国天文学史》,上海人民出版社2016年版,第277-282、977-979、999页。
⑥ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社1981年版,第453页。
⑦ 李学勤主编:《十三经注疏·周礼注疏》,北京大学出版社1999年版,第731、733页。
⑧ 孙诒让撰,王文锦、陈玉霞点校:《周礼正义》,中华书局2013年版,第2204页。
⑨ 王国维:《释物》,《观堂集林》,中华书局1959年版,第287页。
⑩ 孙诒让撰,雪克点校:《九旗古谊述》,《大戴礼记斠补(外四种)》,中华书局2010年版,第307页。
⑪ 李圃主编:《古文字诂林》第1册,上海教育出版社1999年版,第322-332页。
⑫ 郭沫若:《卜辞通纂考释》,《郭沫若全集》考古编第2卷,科学出版社1983年版,第377页。

现。并且,“风”与“气”相通。按《庄子·齐物论》:“夫大块噫气,其名为风。”[①]《吕氏春秋·季夏纪》:“大圣至理之世,天地之气,合而生风,日至则月钟其风,以生十二律。”[②]气、风、音律互相关联,顺序生成。音乐在中国古代属于“感通人神的媒介”[③],恰恰通达旗之飘带象征的神性维度。

实际上,“勿”本就与“气”相关联。如赵诚以卜辞“勿见,其□梌,亡匄”为例,点明“勿”即“物”,指云气;“梌”即“渝”,指变化;“匄”指灾害,故句意为:云气变化,但无灾害。[④]《后汉书·明帝纪》亦讲:“升灵台,望元气,吹时律,观物变。”杜预注“物谓气色灾变”。[⑤] 可见,勿、物、云气含义相通。《说文》释“气”为“云气”,又释“云”为“山川气”。[⑥] 可知“云”与“气”互通。古人认为,云气并非单纯的自然现象,而是关乎人间祸福。云气占卜由来甚古,卜辞有“三云”“四云”“六云”之说,于省吾指出此乃通过云色数量预测吉凶。[⑦] 又据《周礼》:“保章氏……以五云之物,辨吉凶、水旱降丰荒之祲象。”[⑧]“保章氏”乃天文学家,占云旨在辨吉凶、服务农业生产。周代有“梓慎望氛”,汉武帝时则设“望气佐”,表明云气是国事的重要参照。[⑨] 除占云外,观测日月星辰是古代天文学的核心。按《汉书·艺文志》:“天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。”[⑩]如果说“旗”的“飘带”功用尚限于望风、望气,那么“旗杆”则使观测范围直达整个天区,统摄日月星辰。

在“勿”与“中”的字形里,“丁”与“丨”皆指“旗杆”,这关系到“昼测日影”或“立杆测影”。“丨”指中杆,也就是槷表,古人在平地上竖立一直杆,以此为中心画一规圆即“○”,进而以圭尺测量日影在一天内逐时方向与一年内逐天长短的变化,在测定空间方位的基础上明确时间节点。[⑪] 因此,前引李圃的“架以方框以观日影”并不确切,“○”即规圆才是观日影之形,“□”即方框已含四方观念,或为后出。不过,“○”与“□”作为“中”之构件,又指立杆测影的空地,故引申出中正与中央义。易言之,“表”“旗”一体,立表建旗之处即为中央。并且,作为中杆的“槷表”原称“髀”,即人的腿骨。[⑫] 因此,“立杆测影”在起源上应指人通过身体的影子认识世界——“我在”之处即中央。以此为基点,“我”先通过太阳升落投影于规圆上的两个交点确定东西方向,再经由东西两点直线的中心垂线确定南北方向。东西南北根本上来自人的主观建构,“天下本无中心,所谓中心只不过是人从自我出发形成的空间想象和筹划”[⑬]。

除“立杆测影”之外,“夜观极星”是空间规划的互补手段。《周礼·考工记》云:“匠人建国,水地以县,置槷以县,视以景。为规,识日出之景与日入之景。昼参诸日中之景,夜考之极星,以正朝夕。”[⑭]先民不仅以槷表测量日出与日落之影,还要据日中之影的长度变化与夜半极星的位置校准南北方位。实际上,“极星”在古代常被认作北斗,所以夜观极星应指夜观北斗。[⑮] 由于北斗居于夜间天区的中央,所以古人又将北斗想象为至上神“帝”的象征。《史记·天官书》讲:“中宫天极星,其一明者,太一常居

---

① 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,中华书局 2012 年版,第 51 页。
② 吕不韦著,陈奇猷校释:《吕氏春秋新校释》,上海古籍出版社 2002 年版,第 328 页。
③ 刘成纪:《论中国社会早期的音乐哲学》,《求是学刊》2017 年第 5 期。
④ 赵诚:《甲骨文简明词典:卜辞分类读本》,中华书局 2009 年版,第 188、189 页。
⑤ 范晔:《后汉书》,中华书局 1999 年版,第 68、69 页。
⑥ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 20、575 页。
⑦ 李圃主编:《古文字诂林》第 9 册,上海教育出版社 2004 年版,第 372 页。
⑧ 李学勤主编:《十三经注疏·周礼注疏》,北京大学出版社 1999 年版,第 704-707 页。
⑨ 关于“望气”的梳理,参见黄鸿春:《从“事神”到“敬德”:商周“气物”观的变迁》,《历史研究》2013 年第 2 期。汉代祥瑞学说将五色云称为“卿云”或“庆云”,乃天下太平的征兆。
⑩ 班固:《汉书》,中华书局 1999 年版,第 1389 页。
⑪ 参见陈遵妫:《中国天文学史》,上海人民出版社 2016 年版,第 1221-1225 页;冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,中国社会科学出版社 2018 年版,第 46-50 页。
⑫ 冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,中国社会科学出版社 2018 年版,第 18 页。
⑬ 刘成纪:《地理·地图·山水:中国美学空间呈现模式的递变》,《文艺争鸣》2020 年第 6 期。
⑭ 李学勤主编:《十三经注疏·周礼注疏》,北京大学出版社 1999 年版,第 1147-1149 页。
⑮ 在中国历史早期,古人常把“极星”与“北斗”看作一个整体,不做明确区分。相关论述参见冯时:《中国天文考古学》,中国社会科学出版社 2017 年版,第 125-138 页;陈遵妫:《中国天文学史》,上海人民出版社 2016 年版,第 116、496-498 页;韦兵:《斗极观念与晚周秦汉的黄老之学——兼论楚简“天心”》,四川大学 2003 年硕士学位论文,第 12-20 页。

也。”又“斗为帝车,运于中央,临制四乡。分阴阳,建四时,均五行,移节度,定诸纪,皆系于斗。”①可知天中北斗具有本源属性。而且,“帝”甲骨文作“”“”,蕴含天中之义。② 基于君权天授观念,“帝”居于“天”的中央,人间君主便要居于“天下”或“地”的中央,这样才能配天受命。需要强调,测定“地中”的方法亦在“立杆测影”。③ 于是,“立杆测影”就不仅旨在据空间确定时间,更在于与“夜观极星”配合,使天下中心契合于天上中心即北斗天帝。易言之,时空万物,皆系于斗。

通过对“旗”的分析,“勿”的天文学内涵已经充分展现。于是,问题再度回到“牵牛”。由于北斗的重要性,牵牛往往与北斗共同组成观象授时体系。按《汉书·律历志》:“极于牵牛之初,日中之时景最长,以此知其南至也。斗纲之端连贯营室……斗建下为十二辰。视其建而知其次。”④在以牵牛初点为标记的冬至日,太阳直射点位于南回归线,即“南至”,北半球的正午日影为一年最长,北斗的指极两星(天枢、天璇)与室宿连成直线。⑤ 不过,牵牛、日影虽然各能标识冬至,又皆归属于北斗授时体系。据“斗建”即北斗斗柄制定的“十二辰”或“十二支”,可知一年时间节律。按《鹖冠子·环流》:“斗柄东指,天下皆春;斗柄南指,天下皆夏;斗柄西指,天下皆秋;斗柄北指,天下皆冬。斗柄运于上,事立于下。”⑥又《孝经援神契》:“斗指子为冬至,至有三义:一者阴极之至,二者阳气始至,三者日行南至,故谓为至。”⑦斗柄所指的“四方”与“四时”相配,东、南、西、北对应春、夏、秋、冬。同时,斗柄指“子”即指北,亦象冬至,许慎释“子”为“十一月阳气动,万物滋”⑧,与“至”的三义一致,皆强调终而复始、万象更新。据此总结,在以北斗为中心划分而成的天区内,“牵牛”因其空间位置而属“星纪”即“十二次”之一,并由此获得象征冬至的时间更始意义,观象授时体系整体也因此获得精确保证。

综上,“天地之数起于牵牛”从时间与空间两方面凸显了“物”的本源意义。自“勿”象旗形出发,才能洞察“牵牛”蕴含的天文学背景,许慎之解尚存“物”之古义。中国古代的天文学具有巫术色彩与实用目的,古人将人事变化系于日月星辰,建基于“天文”的“人文”也因此具有“如画美”的特点。

二、“牛为大物”:“物”观念与农耕文明

《周易·贲·彖》讲:“刚柔交错,天文也。文明以止,人文也。观乎‘天文’,以察时变;观乎‘人文’,以化成天下。”⑨此段的主题是“天文”与“人文”的互动关系。一方面,“天文”是“人文”之本,人间君主摹仿以北斗为中心不断变化的天文星象,建立了相对不变的农耕文明,如礼乐制度与哲学思想;另一方面,“人文”也会影响“天文”,“牵牛”星象的命名就源自古人农耕中的具体牵牛经验,农业生产的需要也会促进天文学的发展。如果说“天地之数起于牵牛”重在彰显“天文”,那么“牛为大物”是凸出“人文”,“天文”与“人文”的互动是理解中国古代“物”观念不可或缺的宏观视野。

“物”字的构型顺序为先“勿”后“牛”。许慎所谓“从牛,勿声”,说明“物”为形声字,“勿”为声旁,在先,即音符;“牛”为形旁,在后,即意符。又根据上节可知,“勿”乃音符兼意符,包括分别与旗通天文二义。故确切来讲,“物”是“形声兼会意字”⑩。于是,“牛”因表意而对理解“物”的引申义作用重大,成

① 司马迁:《史记》,中华书局 1999 年版,第 1115、1117 页。

② “帝”字的释义,参见冯时:《中国古代的天文与人文》,中国社会科学出版社 2006 年版,第 68-73 页;班大为:《中国上古史实揭秘——天文考古学研究》,徐凤先译,上海古籍出版社 2008 年版,第 348-356 页。

③ “地中”指夏至日正午时八尺槷表的影长为一尺五寸之地,这正是以嵩山为中心的河洛地区。参见冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,中国社会科学出版社 2018 年版,第 164 页。

④ 班固:《汉书》,中华书局 1999 年版,第 851 页。

⑤ 《汉书·律历志》引文的阐释,参见刘操南:《古代天文历法释证》,浙江大学出版社 2009 年版,第 122-123 页。

⑥ 黄怀信:《鹖冠子校注》,中华书局 2014 年版,第 70 页。

⑦ 赵在翰辑,钟肇鹏、萧文郁点校:《七纬(附论语谶)》,中华书局 2012 年版,第 689 页。

⑧ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 742 页。

⑨ 李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 105 页。

⑩ 裘锡圭:《文字学概要(修订本)》,商务印书馆 2013 年版,第 170 页。

为阐释“牛为大物”的出发点。又按《说文》:“牛,事也,理也。”段玉裁注:“事也者,谓能事其事也,牛任耕。理也者,谓其文理可分析也。”①在此,“事”指“牛任耕”,即牛耕万物。“理”包含两方面,一方面指“分理”,即“属”之“种差”,“牛”因“任耕”(种差)才成为“物”(属)中之“大者”,农耕在古人观念中居首要地位;另一方面指“天理”,即天地运行的根本道理,“牛任耕”之“事”本就顺应自然之“理”,“事”即“理”也。可见,与“天地之数起于牵牛”一致,“牛为大物”亦在强调“物”的“本源”意义。

西汉文献已论及“牛”与“牵牛”的关系。按《史记·律书》:“牵牛者,言阳气牵引万物出之也。牛者,冒也,言地虽冻,能冒而生也。牛者,耕植种万物也。”②“牵牛”象征冬至,此时阳气始动,万物滋长,即“阳气牵引万物出”。“牛”能耕种万物,“冒而生”应释为万物生发,这生动地阐明了“牛”的本源属性。又《史记·天官书》讲“牵牛为牺牲”③。“牺牲”指祭祀用的纯色且躯体整全的牲畜,“牛”在其中地位最高。④ 更重要的是,“牺牲”又可作为时间的象征,如《礼记·月令》描绘了“牺牲”在四季的经历:春生、夏养、秋收,至冬季则宰杀“牺牲”祭祀,“以待来岁之宜”。⑤ “牺牲”的生死与一年的始终相一致。可以认为,“牵牛为牺牲”的论断前提是“牵牛”与“牺牲”在时间更始层面的互通性。前引《史记·律书》明确将此表述为“牵牛”与“牛”在万物本源地位上的一致性。天上牵牛与地上耕牛同表本源,至东汉成为许慎释“物”的重要观念来源。当然,古人关于“牵牛”与“牛”的本源性认知,以及“牵牛”星象的命名,皆要落脚于牛耕而万物生的感性体验,《说文》释“物”已然将“物”观念在东汉以前长久积淀的自然诗意彰显。

那么,“牛为大物”象征的农耕文明如何由对“天地之数起于牵牛”的时空感知落实而成?这就要联系“巫”。观象授时攸关农业社会存亡命运,往往垄断于统治者,也就是“巫”。如李约瑟讲:“谁能把历法授予人民,他便有可能成为人民的领袖。”⑥“巫”甲骨文作“”。张光直解为两把矩尺(“工”)相交,所以“巫”是“知天知地又是能通天通地的专家”。⑦ 矩尺是槷表的象征仪具⑧,可知“巫”与立杆测影有关。又许慎释“中”为“丨,下上通”⑨,结合“勿”与“中”的天文内涵,“上下通”应理解为天人相通,所以执矩之“巫”即沟通天人的使者。并且,立表建旗之处即中央,许慎释“巫”为“以舞降神者”⑩,一处巫术做法场景已然浮现:巫王执矩,舞于中央,敬授农时,临制四方。⑪ 又《史记·天官书》:“杓携龙角,衡殷南斗,魁枕参首。”⑫《周易·乾·文言》:“‘见龙在田’,天下文明。”⑬“龙角”指东方“苍龙”星象中的角宿,重现地平线即“见龙在田”,此乃春季到来的标志,属于重要的农耕节点。进而言之,巫王通过北斗推知角宿的出现时间,指导农业生产,使人间秩序与天地节律互相匹配,农耕文明由此孕生。

在古代中国,农耕文明的现实显现是礼乐制度。许慎释“礼”为“事神致福”⑭,可证“巫”与“礼”在

① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 50 页。

② 司马迁:《史记》,中华书局 1999 年版,第 1085 页。

③ 司马迁:《史记》,中华书局 1999 年版,第 1130 页。

④ “牵牛”本义或指“可牵行的牛”,如《左传·僖公三十三年》有“唯是脯资饩牵竭矣”,杜预注:“牵谓牛羊豕”,孔颖达疏:“牛羊豕可牵行”,见李学勤主编:《十三经注疏·春秋左传正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 474 页。

⑤ 李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 488、510、526、535、563 页。刘宗迪根据《月令》详细说明了“牵牛”与“牺牲”的时间交集,见刘宗迪:《古典的草根》,生活·读书·新知三联书店 2010 年版,第 230-231 页。

⑥ 李约瑟:《李约瑟中国科学技术史》第三卷,梅荣照等译,科学出版社 2018 年版,第 173 页。

⑦ 张光直:《中国青铜时代(二集)》,生活·读书·新知三联书店 1990 年版,第 41-43 页。

⑧ 冯时:《中国天文考古学》,中国社会科学出版社 2017 年版,第 76 页。

⑨ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 20 页。

⑩ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 201 页。

⑪ 类似场景已见于距今约 6500 年的河南濮阳西水坡遗址,此墓葬呈现为巫王面对北斗天象的巫术仪式,见冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,中国社会科学出版社 2018 年版,第 13-45 页。

⑫ 司马迁:《史记》,中华书局 1999 年版,第 1116 页。

⑬ 李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 20 页。

⑭ 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社 1981 年版,第 2 页。由“巫”到“礼”的演进关系论述,参见李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社 1985 年版,第 10-11 页;葛兆光:《中国思想史(三卷本)》第一卷,复旦大学出版社 2013 年版,第 83-87 页。

起源上一体两面。《周礼·大司乐》:“《云门》之舞,冬日至,于地上之圜丘奏之,若乐六变,则天神皆降,可得而礼矣。”①冬至阳气复苏,舞乐以降天神,彰显天文历法与人文礼乐的互动沟通。又《礼记·月令》开篇讲孟春之月的天象、物候,而天子的衣食住行须顺应时气;紧接着,“天子乃以元日,祈谷于上帝。乃择元辰,天子亲载耒耜,措之于参保介御之间,帅三公、九卿、诸侯、大夫躬耕帝藉……天气下降,地气上腾,天地和同,草木萌动。王命布农事,命田舍东郊,皆修封疆,审端经术。善相丘陵、阪险、原隰,土地所宜,五谷所殖,以教道民,必躬亲之。田事既饬,先定准直,农乃不惑”。② 此处,郊祭后稷旨在祈福农事,之后天子率贵族亲事农耕,派遣专员指导农民厘定田地,疏通水利,由此奠定新一年农事的基础。可见,农耕既需要天文观测获得精确时间,也需要礼乐规划获得制度保障。

更进一步讲,“物”是礼乐制度的关键组成部分。“物”乃祭礼所用的“牺牲”。《诗经·小雅·无羊》讲:“三十维物,尔牲则具。”孔颖达正义:“‘三十维物’,则每色之物皆有三十,谓青赤黄白黑,毛色别异者各三十也。祭祀之牲,当用五方之色。”③在此,“物”指不同毛色的牺牲。王国维释“物”为“杂色牛”,实指“牛(属)”中的“不同颜色的牛(种)”,非特指“某个牛”的毛色相杂。一般来讲,牺牲包括牛、羊、豕,但只有天子祭祀所用牺牲即“太牢”涵盖全部三种,诸侯之“少牢”只有羊与豕,“牛”之重要性由此凸显。因此,“牛为大物”亦可解为“牛为最重要的牺牲”,此乃农耕攸关古代社会存亡的礼制表现。又《左传·哀公七年》:“‘周之王也,制礼,上物不过十二,以为天之大数也。今弃周礼,而曰必百牢,亦唯执事。’吴人弗听。景伯曰:‘吴将亡矣,弃天而背本。’”杜预注曰:“上物,天子之牢……天有十二次,故制礼象之。”④制礼须象天,牺牲之数必与天数相配,所以天子“太牢”当为“十二”。反之,违背礼数就是背天而行,由此受到天谴而亡国。

“物”又是旌旗礼仪的重要内容。按《周礼·春官·司常》:“司常掌九旗之物名,各有属,以待国事。日月为常,交龙为旂,通帛为旜,杂帛为物……及国之大阅,赞司马颁旗物:王建大常……”⑤“杂帛”之“物”乃颜色相杂之旗。但据孙诒让,此“物”非“九旗”之一,而是与“旜”并为“诸旗之通制”,“旜”“物”之分在于“縿(正幅)”与“斿(飘带)”的颜色是否一致。⑥ 因此,王国维所谓“杂帛”应指旗的颜色规制。此外,“物”又指“旗章”,即旗上所画物类,旗之等级据此有别,“物名”“旗物”是也。《国语·吴语》:“审物则可以战乎?”韦昭注:“物,旌旗物色徽帜之属。辩,别也。”孙诒让引此为证。⑦ 冯时亦言:“旗之徽识以日月及四象以成物象,遂名之曰‘物’,故‘物’乃旌旗画章之通称。”⑧“王建大常”所画物类不仅有日、月,还包括星,共为“三辰”,甚至涵盖“交龙”,即《礼记·郊特牲》之“旂十有二旒,龙章而设日月,以象天也”。⑨ 这表明,天子所用“大常”与“牺牲”一致,须与天数“十二”匹配,可见天文与人文的密切关联。据此,“物”在旌旗礼仪中既涉及颜色,又关乎图像,视觉审美在礼仪规划中发挥重要作用,“物”可谓中国古代“威仪之美”⑩的典例。

可以说,自“天文”至“农耕”,古人对“物”的理解呈现出从“整体想象”到“个别分类”的演进特点。即便如“杂色牛”与“杂帛”之论,两者之“杂”涉及的“分别”义也有不同,前者乃“牛(属)”中之分别,后者则特指“某旗(种)”包含不同的颜色。同时,“物”的“旗章”义已与“万物”内涵产生交集。因此,王国维释“物”所谓“由杂色牛之名,因之以名杂帛,更因以名万有不齐之庶物”⑪,隐含了“物”观念在认知上

① 李学勤主编:《十三经注疏·周礼注疏》,北京大学出版社 1999 年版,第 586 页。
② 李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 461、463、464 页。
③ 李学勤主编:《十三经注疏·毛诗正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 693 页。
④ 李学勤主编:《十三经注疏·春秋左传正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 1640 页。
⑤ 李学勤主编:《十三经注疏·周礼注疏》,北京大学出版社 1999 年版,第 731、732 页。
⑥ 孙诒让撰,王文锦、陈玉霞点校:《周礼正义》,中华书局 2013 年版,第 2201、2203、2204 页;孙诒让撰,雪克点校:《九旗古谊述》,《大戴礼记斠补(外四种)》,中华书局 2010 年版,第 296-297 页。
⑦ 孙诒让撰,王文锦、陈玉霞点校:《周礼正义》,中华书局 2013 年版,第 2202 页。
⑧ 冯时:《文明以止:上古的天文、思想与制度》,中国社会科学出版社 2018 年版,第 377 页。
⑨ 此句论述参见孙诒让撰,王文锦、陈玉霞点校:《周礼正义》,中华书局 2013 年版,第 2210 页。
⑩ 张法:《中国美学史(修订本)》,四川人民出版社 2020 年版,第 71-83 页。
⑪ 王国维:《释物》,《观堂集林》,中华书局 1959 年版,第 287 页。

不断细化的线索,这与许慎释“物”的倒序逻辑是一致的。①

三、“万物”:“物”观念的哲学阐释

冯友兰认为,中国哲学之所以重直觉领悟甚至被称作“审美连续体”,源自古人的农事体验及由此生发的热爱自然情感。② “物”观念在先秦两汉的演进是此种“审美化的思想方式”③的典型表现。就“万物”来讲,“物”的共性(“物”)建基于殊性(“万”),也就是古人对世界的观察感知。基于此,许慎释“物”的三重含义即天文、农耕、万物,便成为阐释“物”之哲学内涵的枢纽。

道家哲学认为,“物”源于“道”,“道”为“万物之宗”④。又据本文前两节可知,“物”观念在原初阶段已有“本源”属性。所以“物”与“道”的概念区分应为后出。实际上,道家对“道”的哲学论述也应溯源至古代天文学。司马迁已点明老子思想关乎北斗天象,此即“二十八宿环北辰,三十辐共一毂,运行无穷”⑤。《道德经》第十一章讲“三十辐共一毂,当其无,有车之用”;第五章又讲:“天地之间,其犹橐籥乎?”⑥葛兆光明确阐释了两段的天文学内涵:前段涉及以北斗为中心的“盖天”宇宙运行模式;后段的“橐籥”则是北斗混沌元气状态的隐喻;所谓“道”源自古人对北斗的观察与想象。⑦ 据此,《道德经》第四十二章所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”⑧,可视为“北斗生气,再生万物”的后发性哲学表述。北斗流气,化生万物;又作为风,显现于旗。于是,“物(勿)”象旗形通达北斗,与“道”的原始形态产生交集,皆有本源之义。

并且,道家对“物”与“道”的区分也应源自对天象的感知。《道德经》讲:“无名天地之始,有名万物之母。”“天下万物生于有,有生于无。”⑨如果说“物”属“有”而“道”即“无”,老子之论可视为对北斗运行模式的哲学概括。因为“北极”只是一个假想点,所以是“虚”与“无”;于是北斗成为极星即确定点,既通过气运流行化生万物,“实”与“有”由此生成,又带动整个天区如二十八宿绕极旋转,此即“有生于无”。⑩ 当然,讨论道家的天文学渊源并不意味着贬抑后来的形而上思想,正本清源旨在更全面地理解哲学观念的演进与建构。如《道德经》第四章先论及“道”为“万物之宗”,后提出“象帝之先”⑪,意在强调“道”乃北斗天帝的本源。这表明,老子哲学属于对古代天文学的新发展,他通过赋予“道”先验性,完成了“物”与“道”的划分。于是,道家凭借对“道物关系”的形而上论述,在先秦诸子中独树一帜。

关于道家的“道物关系”问题,还要从“道”作为“物物者”的角度进一步考察。按《庄子·在宥》:“夫有土者,有大物也。有大物者,不可以物物;而不物,故能物物。明乎物物者之非物也。”⑫此处,“物

---

① 刘伟认为,从前诸子时代的“百物”至晚周诸子的“万物”观念演变,是“个体之物”的发现过程,“神”在其中逐渐退场,“人”成为诸子学的思考目的,见刘伟:《论早期中国思想中的“物”概念》,《中山大学学报(社会科学版)》2023 年第 1 期。按本文分析,许慎释“物”亦表现出此种人文主义取向。

② 冯友兰:《中国哲学简史》,涂又光译,北京大学出版社 2013 年版,第 15-30 页。

③ 赵汀阳:《中国哲学的身份疑案》,《哲学研究》2020 年第 7 期。

④ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局 2008 年版,第 10 页。

⑤ 司马迁:《史记》,中华书局 1999 年版,第 2507 页。

⑥ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局 2008 年版,第 26、14 页。

⑦ 葛兆光:《众妙之门——北极与太一、道、太极》,《中国文化》1990 年第 2 期。关于道家的天文学缘起,参见葛兆光:《中国思想史(三卷本)》第一卷,复旦大学出版社 2013 年版,第 103-117 页。韦兵也指出了老子的太史官之学渊源,此学的核心是星历占筮,见韦兵:《斗极观念与晚周秦汉的黄老之学——兼论楚简“天心”》,四川大学 2003 年硕士学位论文,第 63-64 页。

⑧ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局 2008 年版,第 117 页。

⑨ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局 2008 年版,第 1、110 页。

⑩ 此段阐释参考张法:《中与中国审美观念的起源》,《贵州社会科学》2015 年第 7 期。

⑪ 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局 2008 年版,第 10 页。

⑫ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,中华书局 2012 年版,第 394 页。引文的断句及阐释,参见季磊:《庄子“物物”二字释义——兼谈〈在宥〉篇“有土者”章句读问题》,《东方哲学》第十四辑,广西师范大学出版社 2020 年版,第 80-92 页。

物”意为使“物”成为“物”,主语为“物物者”;“不物”指“道”不是“物”,故“能物物”;“物物者之非物”强调“道”与“物”之别,使“物”成为“物”者不是“物”,而是“道”,即“物物者”。易言之,“物”不是“道”,但又生于“道”。更重要的是,“物”与“道”虽然有别,却又统一。《道德经》第二十一章讲“道之为物,惟恍惟惚”。① 这已暗示“物”与“道”之弥合。又《庄子·知北游》:“物物者与物无际,而物有际者,所谓物际者也;不际之际,际之不际者也。”②“无际”即无分别,“物”与“道”的统一关系更加明晰。进而言之,老庄道家一方面以“道物有际”区别于沾染古天文学色彩的原始道家,另一方面以“道物无际”实现了自身的形而上理论建构。基于此,“物”作为哲学范畴抹去了“分别”,化“万物”为一“物”,“举莛与楹,厉与西施,恢恑憰怪,道通为一”③。可以说,“道物无际”思想是“物”观念演进中的突破性环节。

由此观之,许慎的“万物”说因含“分别”义,故未达至形而上的高度。这与汉代哲学的杂糅性有关。按《淮南子·诠言训》:“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。同出于一,所为各异,有鸟、有鱼、有兽,谓之分物……隔而不通,分而为万物,莫能及宗。故动而为之生,死而谓之穷。皆为物矣,非不物而物物者也,物物者亡乎万物之中。”④一方面,“道物有际”乃立论点,“道”即“太一”即“不物而物物者”,是“物”的本源;另一方面,“物”可再作分别,虽然强调“道”存于“物”中,终究不是“以道观之”,没有完满继承老庄道家的“道物无际”思想。《淮南子》思想旨近道家又杂取诸家,其对“物”的理解也具有杂糅色彩。概言之,从汉初《淮南子》的“分而为万物”,至东汉许慎的“万物”,彰显了有汉一代对“物”的基本看法。徐复观讲:“汉人不长于抽象思维,这是思想上的一种堕退。”⑤就“物”观念自老庄至汉代的演变看,徐氏之论是有道理的。李若晖又指出:“中国古代的‘物’观念,是内在包含辨别、类别与法则,一言以蔽之,是内在包含秩序的。”⑥这一看法也应从许慎所持的“万物”层面来理解。

实际上,汉代人论“物”基于“推(类)”的方法,更接近先秦名学对“物”的理解。⑦ 按《墨子·经上》:“名:达、类、私。”《经说上》:“名,物,达也,有实必待文之名也。”⑧“名”按照外延从大到小分为三种,“物”乃“达名”,外延最大,包含天地万物。又《荀子·正名》:“故万物虽众,有时而欲偏举之,故谓之物。物也者,大共名也。推而共之,共则有共,至于无共然后止。”⑨“物”乃万物之“共名”,亦即“达名”,不存在比“物”外延更大的“名”。公孙龙也讲“天地与其所产者,物也”。⑩ 可见,名学各家解“物”具有一致性。“物”作为“达名”“共名”,包含“类名”与“私名”,许慎所谓“物,万物也”与之一脉相承,皆本于由殊性到共性的“推”。但正如庄子以“历物之意”评惠施时所言:“由天地之道观惠施之能,其犹一蚕一虻之劳者也。其于物也何庸!夫充一尚可,曰愈贵道,几矣!惠施不能以此自宁,散于万物而不厌,卒以善辩为名。惜乎!惠施之才,骀荡而不得,逐万物而不反,是穷响以声,形与影竞走也。悲夫!”⑪惠施对“物”的理解始终耽于“物”,只是“遍举”即采用“推”的分类法,未能从“道”的形而上高度认识“物”。毕竟,“物”能分类,“道”却超越分类。就此而言,许慎的“万物”可谓对老庄哲学形而上之“物”的降级,也遮蔽了“物”观念在原初阶段的本源意义。

---

① 王弼注,楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局 2008 年版,第 52 页。

② 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,中华书局 2012 年版,第 752 页。

③ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,中华书局 2012 年版,第 69-70 页。陈少明从“齐‘物论’”“‘齐物’论”“齐‘物我’”三个角度分析了庄子的“道物”观,“‘齐’就是在思想中把形形色色的物的具体特性过滤掉,变成无特性的‘物’。这样识物,即以万物为一物,物与物便能相通”,见陈少明:《〈齐物论〉及其影响》,北京大学出版社 2004 年版,第 15-31、175 页。

④ 何宁撰:《淮南子集释》,中华书局 1998 年版,第 991-992 页。

⑤ 徐复观:《两汉思想史》(第二卷),华东师范大学出版社 2001 年版,第 133 页。

⑥ 李若晖:《早期中国的“物”观念》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2017 年第 1 期。

⑦ 郑开指出,墨家、名家、《淮南子》等皆基于“推”的方法立论,道家中老子尚用“推”,庄子则超越“推”,“以道观之”赋予“物”形而上的高度,见郑开:《道家形而上学研究(增订版)》,中国人民大学出版社 2018 年版,第 58、66 页。先秦名学对“物”的理解,详参肖中云、张长明:《墨家、名家与儒家:三种指物观的比较分析》,《广东社会科学》2020 年第 2 期。

⑧ 孙诒让撰,孙启治点校:《墨子间诂》,中华书局 2001 年版,第 315、349 页。《经说上》引文据孙诒让改。

⑨ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,中华书局 1988 年版,第 419 页。

⑩ 王琯撰:《公孙龙子悬解》,中华书局 1992 年版,第 87 页。

⑪ 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,中华书局 2012 年版,第 1112 页。

但自先秦以降,“万物”代表了人们对“物”的更普遍认知。《庄子·达生》载,关尹子指出诸子论“物”尚停留于“凡有貌象声色者,皆物也”,而未臻至“游乎万物之所终始”的形而上层面。① 诸子所论之“物”即“万物”,凸显了“每一个”可感知的具体之“物”。② 庄子以形而上之“物”反对诸子的形而下之“物”,恰恰证明了后者是当时广泛流行的看法。《周易》的“观物取象”之“物”也是指“万物”,圣人以“象”“类万物之情”是也。③ 至东汉,许慎继续以“万物”释“物”,足见此类朴素的“物”观念绵延久远。需要强调,汉代人又特别凸显“人”在“万物”中的重要性。如董仲舒讲:“天地之精所以生物者,莫贵于人。”④“人”是“万物”中的某类“物”,却因“人副天数”成为最尊贵的“物”;“人”与他“物”皆由“气”(“天地之精”)所生,故“万物”同构而共处于天地气场之中。进而言之,“物”观念的演进旨归于“人”,“人”是“万物”中的最尊贵者,此乃道家与儒家的基本共识。并且,汉代人论“物”非单纯的概念分析,而是依托气论为“万物”注入了生命活力。

至此而论,“物”观念的阐释应兼顾形而上与形而下两种视域。“万物”是对“物”作抽象反思的前提。又许慎之子许冲《上书进〈说文〉》讲:“天地鬼神、山川草木、鸟兽蚑虫、杂物奇怪、王制礼仪、世间人事,莫不毕载。”⑤《说文》所“毕载”,恰能以“万物”涵盖,它实际上是一部总揽先秦两汉“物”知识的“百科全书”。因此,“物”观念在汉代的“堕退”实为“复归”,其中隐含的知识至上学风,以及趋于理智的问题反思意识,已经叩响了魏晋玄学的大门。⑥

结语

陈寅恪讲:“凡解释一字即是作一部文化史。”⑦汉字属于象形文字,它是古人感知自然的图像表达。基于此,梳理“物”观念的演进不仅是“字词观史”⑧,即由“物”字出发呈现一部“‘物’的历史”,更是洞察中国哲学“审美化的思想方式”的重要路径。中国古代的“物”观念孕生于人对“天文”与“农耕”的感性经验,进而引申出“万物”的普遍性含义,同时有“以道观物”的形而上内涵。在此过程中,中国古人表现出对于形色“万物”的强烈执着。关于这一点,刘伟释“物”特别强调“人”对个体之物的感知,“‘貌象声色’是人感知的对象,同时也是物向人显现自身(‘形’)的方式”⑨。若按本文的思路,天文观察与农耕实践构成了“人”对个体之物最基本的感知经验,古人正是在对日月星辰、耕牛黄土、潺潺水流、飞鸢游鱼等“可经验的个体之物”的日常体验中,形成了关于自然万象最朴素亲切的认知,进而汇聚成“万物”的概念表述。正如刘成纪所言:“中国由象思维开启的传统则必然是一个一以贯之的美学传统,中国哲学则只能被视为一种宽泛意义上的美学。”⑩由此出发,“‘物’的历史”也可以表述为“‘美’的生成史”,“物”观念隐藏着古人琳琅满目的生活世界,正在等待后世学人不断发掘,细加含咀。

(责任编辑:若峦)

① 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,中华书局 2012 年版,第 634 页。

② 关于“凡有貌象声色者,皆物也”,刘伟点明了句中之“物”意指“每一个”具体有形之物,“万物”作为“每一个物”的总和成为先秦诸子论“物”的共识,参见刘伟:《论早期中国思想中的“物”概念》,《中山大学学报(社会科学版)》2023 年第 1 期。然而,《达生》篇此句反映的“物”观念属于批判的对象,所以后文讲“物与物何以相远?夫奚足以至乎先?是色而已”,强调这些“物”只是形色之物,尚需“物物者”即“道”进行统合。

③ 李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,北京大学出版社 1999 年版,第 298 页。

④ 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,中华书局 1992 年版,第 354 页。

⑤ 严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局 1958 年版,第 742 页。

⑥ 东汉知识至上学风与魏晋玄学的关系,参见葛兆光:《中国思想史(三卷本)》第一卷,复旦大学出版社 2013 年版,第 281-284、291 页。

⑦ 此语出自陈寅恪评沈兼士《“鬼”字原始意义之试探》的信函,转引自葛信益、启功整理:《沈兼士学术论文集》,中华书局 1986 年版,第 202 页。

⑧ 这是侯旭东对前引陈寅恪观点的解读,见侯旭东:《字词观史——从陈寅恪“凡解释一字即是作一部文化史”说起》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2020 年第 4 期。

⑨ 刘伟:《论早期中国思想中的“物”概念》,《中山大学学报(社会科学版)》2023 年第 1 期。

⑩ 刘成纪:《中国美学史研究:限界、可能与目标》,《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2022 年第 4 期。