

作为第一哲学的易学

尹兆坤

(陕西师范大学 哲学学院, 陕西 西安 710119)

摘要: 第一哲学是西方哲学中一门基础性的学问, 易学在中国哲学构建之初就与第一哲学关联在一起。不过易学在源头上是一种占卜活动, 而占卜活动历来被当作易学萌芽, 不过占卜活动本身就是人最为源始的解蔽活动, 更为源始地蕴含遮蔽因素, 这恰恰是被忽视的因素。易学的理性化使易学成为中国哲学中的第一哲学, 作为第一哲学的易学以易为自身最为根本的原则, 这种原则根本上属于现象学的相关性, 并且这种以易为根本原则的易学非常普遍地囊括了自然与人事等等对象领域。易学不仅具有第一哲学的特征, 而且由于易原则根本上比意识、存在、被给予性等更具有优先性, 因此作为第一哲学的易学不仅是易学本身的一种发展, 而且为第一哲学提供一种新可能, 为应对当代的技术统治提供了资源。

关键词: 易学; 易; 第一哲学; 现象学

The Study of Yi as the First Philosophy

YIN Zhaokun

(School of Philosophy, Shaanxi Normal University, Xi'an 710119, China)

Abstract: The first philosophy is a foundational discipline in Western philosophy, and the study of the I Ching (Yijing) in Chinese philosophy has been closely linked to first philosophy from the very beginning of Chinese philosophical development. However, the I Ching originally started as a divination practice, which has historically been regarded as the germination of the I Ching. But divination itself is one of humanity's most primordial activities for revealing hidden truths, and it fundamentally contains factors of concealment—factors that are often overlooked. The rationalization of the I Ching has made it the first philosophy in Chinese philosophy. As the first philosophy, the I Ching takes "change" (Yi) as its most fundamental principle. This principle fundamentally belongs to the phenomenological realm of correlation, and the I Ching, with "change" as its foundational principle, universally encompasses a wide range of domains, including both natural phenomena and human affairs. The I Ching not only possesses the characteristics of first philosophy but also, because the principle of change is fundamentally more prior than concepts like consciousness, existence, and givenness, the I Ching, as first philosophy, represents not only a development of the I Ching itself but also provides a new possibility for first philosophy. It offers resources to address the contemporary domination of technology.

Key words: the study of Yi; Yi; the first philosophy; phenomenology

基金项目: 国家留学基金委青年骨干教师出国研修项目, 项目编号: 202306870096。

作者简介: 尹兆坤 (1986-), 男, 山东邹平人, 陕西师范大学哲学学院教授, 博士, 研究方向: 现象学、形而上学与周秦哲学。

第一哲学的提法源于亚里士多德，其第一哲学是关于存在论与神学的学说。基督教融入西方思想中后，尽管重点有所变化，第一哲学的组成并未改变，在根本上仍然是关于存在论与神学的，并且在整个古代第一哲学根本上可以与形而上学等同。不过近代以来，第一哲学由笛卡尔重新界定，这种第一哲学在主题上已经不再是关于存在者的，而是关于主体或自我的，从而实现了第一哲学的一次转向，也实现了第一哲学与传统形而上学的区分。笛卡尔之后的第一哲学表现出去实体化、去存在化的倾向，直至康德，从根本确定了主体在第一哲学的根本地位，相应的形而上学成为一个阶段或成为被批判的对象。在现代哲学中，不管是分析哲学还是现象学一开始都有意识地使自己成为第一哲学，不过同时也都在继承近代的遗产而批判形而上学，甚至宣称形而上学终结了。不过近来形而上学又重新恢复了它的活力，人们又开始重新谈论各种形而上学问题，并且这种对形而上学的重新探讨与西方对于第一哲学的追求又逐渐结合起来，其结合的方式便是不断返回到西方文明的源头处去汲取资源，或者是古希腊哲学，或者是基督教，从而形成第一哲学或形而上学探究的新的趋势。在这种新的发展中，中国的传统思想或可成为西方重建第一哲学的另一种思想资源。

当然中国传统哲学的现代发展一方面表现为借助西方哲学的方法、概念、问题对中国自身传统的创造性阐释，不过这根本上是西方哲学的应用；另一方面表现为借助中国与西方哲学两方面的资源开创性地面对现代中国自身的问题，同时这些问题也可能是中西方共同的，从而也或可对西方哲学产生影响。由此所产生的新的哲学形式，不单纯是属于中国哲学的，而且也可能是属于西方哲学的，甚至是共同属于两者的。易学在中国哲学的现代构建中一开始就与形而上学或者第一哲学关联在一起。探讨作为第一哲学的易学不单纯是将“第一哲学”这个西方哲学的术语拿来衡量我们的易学，从而成为西方第一哲学的一个例示，而且这也是第一哲学的一种内在发展，区别于西方各种各样的第一哲学，易学或可在第一哲学的位置上与其他第一哲学进行争执。第一种意义上的作为第一哲学的易学，是易学本身，更广泛来说是中国哲学本身发展的一种形式，不过其本位仍然是我们自身的文化传统。而第二种意义上的作为第一哲学的易学是以西方哲学为本位的，只能算作西方哲学的一个支流甚至末流。不过，在第一哲学上，中国哲学与西方哲学面临一些共同的问题，两者都可以作为思想资源被用来思考这些问题。因此，首要的是鉴于易学的诸多形象如何确立作为第一哲学的易学，进而可以追问这种易学对于西方以及自身的意义，最终用以面对我们共同的问题。

1. 易学作为第一哲学的定位

易学作为第一哲学本身要面对百年来中国哲学对于第一哲学探究所做的各种历史尝试，而总结所有这些尝试，大多仍以中国传统或者西方传统的一方面来提出有关第一哲学或形而上学的新表述。当下中国的第一哲学的构建必须建立在对西方各种第一哲学传统反思的基础之上，这不仅是因为我们要借助西方第一哲学的历史探究中的资源，而且是因为西方的第一哲学所影响的西方文明已经成为中国现代文明的一部分，我们与西方一样处在一个科学技术统治的时代，如何面对这些问题成为我们共同的问题。近一百多年以来，对于中国现代文明本质以及方向的争论从未停息，不管是中体西用、全盘西化还是西体中用根本上都处于这一争论

之中¹。对于中国文明的体用之争的本质是道统之争，中国的现代文明已经融合了中西，我们不能忽视西方文明对于我们的影响，我们也无法拒斥掉根深蒂固的自身传统，对于现代的中国来说，讨论中国的第一哲学必须直面西方的第一哲学传统也必须顾及我们的传统资源。而实际上在中国哲学一百多年来的探索中，其对中国的第一哲学或形而上学已经有了可贵的历史经验，对于这些历史经验陈来指出，“百年来中国哲学的世界观是今天中国哲学建构的直接基础，今天的哲学建构不能忽视百年来中国哲学的创制，而应当在此基础上加以总结发展”²。

对于易学作为第一哲学的历史探索，冯友兰在《中国哲学简史》中就提到周易蕴含的宇宙论、形而上学与伦理学等方面³，其后来的《新理学》研究所谓“最哲学底哲学”，明确在宋明理学的脉络中开出，而其展开则多引周易经传及其注疏。牟宗三在作为哲学的周易中区分出物理、数理与伦理三个部分⁴，并且将之归结为四个方面的哲学，即数理物理的世界观、数理逻辑的方法论、实在论的知识论、实在论的价值论⁵。劳思光分开说《易经》与《易传》，《易经》大体关涉某种宇宙秩序，而《易传》则形而上学、宇宙论、方术、心性论兼而有之⁶。张岱年等都提到易经特别是易传之中的宇宙论问题，以及宋明理学由注重易传而引发的向本体论的发展。不只是第一批尝试融通西学与中国传统哲学的近代学者将易学看作是中国的的第一哲学，而且当代的一批研究中国哲学的学者也大都借助易学去凸显其对中国哲学的形而上学建构的重要资源。⁷因此，重新发掘易学中的第一哲学因素是我们深入研究中国的第一哲学的重要方式。

另一方面，从西方第一哲学发展的脉络来看，第一哲学恰恰并不局限于某一主题，而是更多的表现为对普遍性与优先性哲学的探讨，因此，第一哲学在主题上可以容纳存在、神学、意识、被给予性等等，从而在西方哲学的传统中就呈现出许多不同的面向。西方第一哲学最近的一些发展显示出，其对于新的第一哲学形态的探究需要不断地返回到其自身的源头处去寻找资源，不论是古希腊的存在论，还是源始基督教中的给予因素，我们无不看到两希文明的源头对于现代西方甚至未来西方的影响。也即是说，西方文明本身就并不是

¹ 张之洞的“中学为体，西学为用”是基于一个传统中国以应对西方入侵的方式，从这一口号中，我们尤见中国思想家对于中国文明主体性的自身认知。与这种中体西用相对立的还有胡适所主张的“全盘西化”的主张，这种主张背后是基于西方优越、中国落后的这样一个基本判断，是面对西方入侵的一种激进态度。而整个中国的现代文明尽管已不是原来的本体，也没有走全盘西化的道路，然而基本在中国的现代文明之本体这个问题上，毋庸置疑，我们已经不再是纯然的中体，实际上无论在思想、制度还是器物方面，都已经受到西方文明的深刻影响。对此李泽厚提出了“西体中用”，他的体是“社会存在的本体，即人民群众的衣食住行、日常生活。”（李泽厚《中国现代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第376页）在现代就是科学的决定论（同上，第393-394页）。

² 陈来：《仁学本体论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第7页。

³ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第183页。

⁴ 牟宗三：《牟宗三先生全集》第一卷，台北市：联经，2003年，第3页。

⁵ 同上，第6页。

⁶ 劳思光：《新编中国哲学史》第一卷，北京：生活·读书·新知三联书店，2019年，第82-83页。

⁷ 宋宽锋《当代中国哲学建构中的形而上学情结》与《语境缺失的形而上学理论建构》，分别载于《中国社会科学报》2021年6月8日、2023年9月27日。在宋宽锋教授看来，可见结合现代西学与宋明理学的思想，接续中国哲学传统的形而上学尝试的独断性（陈来、杨立华与丁耘），以及一种“祛语境化”的形而上学建构的不可能性（杨国荣、赵汀阳、彭富春）。祛语境的形而上学建构展示出中国哲学研究领域的一种开放的心态，这特别体现在杨国荣的《道论》中，“以世界哲学为视野，中国哲学、西方哲学无疑都是广义哲学之域的共同财富，都应该被理解为延续、发展世界哲学的一种普遍资源。这种世界哲学的视野是哲学回归真实形态的基本要求。”（杨国荣《道论》，北京：北京大学出版社，2020年，第3页）我们必须指出另一种构建中国的形而上学的方式，即以西方哲学为语境而展开的中国哲学思考，比如方向红的《先验易学引论——对易经的现象学考察》，这种方式或许才是祛语境化的形而上学建构的实质。

单一来源的，西方的第一哲学本身同样如此。如果我们将第一哲学看作是一种摆脱了特殊民族文化属性的可能性，那么第一哲学完全可以从中国哲学的传统中吸取资源以取得新的发展。如果我们撇开特定的主题来考察亚里士多德的第一哲学诉求，那么我们会发现其普遍性与优先性这两个基本要求。

亚里士多德在《形而上学》第六卷第一章中提出了第一哲学，他认为哲学就是讨论原因与本原的，相应于本原的不同处所会产生出不同的哲学，实践的哲学本原在实践者中，制作的哲学，本原在制作者之中，而自然的本原，则是在事物自身。而相应于这种本原的处所，亚里士多德根据存在者的种类给出了不同的理论科学，即研究分离且运动的存在者的物理学，研究不运动也不分离的存在者的数学，而还有研究分离的并且是不运动的存在者的第一哲学，此处的第一哲学实际上是神学。对于神学，亚里士多德指出，“如果在那些自然地构成的事物之外，没有某些其他的实体的话，那么物理学就会是第一科学了”；但是，如果有某种不动的实体，那么这一门就会是优先的，并且是第一哲学，而且在这种意义上的普遍也将是第一的。而对于作为存在的存在的研究也属于这门科学，既包括它是什么，也包括那些属于作为存在的东西的属性。¹如果我们摆脱开亚里士多德这里的存在论作为第一哲学的主张，而单纯关注作为第一哲学的条件，那么普遍性与优先性就是第一哲学的一般特征。这种特征本身并不体现在某一现成的原则上，而是指示出第一哲学的一种最终优先与最大普遍的可能性。

不过仍然有待追问的是，即使我们摆脱了特定的第一哲学主题而给出普遍性与优先性作为探求第一哲学的基本要求，这种普遍性与优先性本身是否仍然是某种带了特定文化属性的因素呢？比如一种毫无例外的普遍性。进一步，在这两种要求之外，第一哲学所要求的东西本身也即哲学或智慧也或许已经带了特定的文化属性？比如，所有这些哲学的显现本性。这些因素也许才是今天的技术统治的源头，也是当下西方与中国所共同面临的问题的根源。如果我们追问中国的第一哲学，那么我们要不要继续依照这些看似摆脱了西方文化属性的因素来进行？如果我们依照普遍性与优先性以及显现本性来进行，那么我们在按照这些因素考察之前，必须确认易学是否有超出了这些因素的其他因素。“易”最原始的形态实际上是占卜，在作为占卜的易中也许蕴含着不属于第一哲学的因素。进而在第一哲学的普遍性、优先性以及显现本性下，我们来探求作为第一哲学的易学。

2. 易之占卜作为最原始的解蔽活动

我们首先关注易学的原初形态，即作为卜筮之书的《周易》，《周易》不只在产生中，而且在后来的发展也都与卜筮活动有关。易传《系辞》就指出易的四种功能，“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天佑之，吉，无不利。”²其中，占卜活动本是易的重要部分。那么何为卜筮活动呢？海德格尔在《阿那克西曼德之箴言》中引用了荷马史诗《伊利亚特》中的一个段落，这个段落讲述的是阿喀琉斯要求先知卡尔卡斯卜测神的愤怒。荷马在这里对于先知进行了某种界定，“他知道什么存在，什么将在或者曾在”，海德格尔着重强调的是“存在着的東西”，而实际上就是“当前在场者”，以区别于“将在”与

¹ 亚里士多德.《形而上学》，李真译，上海：上海人民出版社，2005年，第179页。

² [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第273页。

“曾在”，而实际上后两者本质上也关联于在场者，它们或者“入于无蔽状态之地带而出现，或者出于无蔽状态之地带而离去”¹。而先知既能看到当前在场者也能洞察虽不当下在场依然与当下在场关联的“将在”与“曾在”，海德格尔指出，“对于先知来说，一切在场者和不在场者都被聚集和保持于一种在场中”²，换句话说，先知是“已经看到了在场中的在场者之大全”的人。海德格尔在此进一步指出了先知把握在场者之大全的方式——“已经看到”，不过此处的“已经看到”关联于自行澄明的在场。这种关联到底是怎样的呢？海德格尔指出，“知道乃是对存在之保护的运思着的保持”，而此“保护”乃是“澄明着一聚集着的庇护”，即使所有在场者呈现于无蔽状态之中，这实际上就是海德格尔所指出的真理。当然海德格尔的真理是无蔽，不过即使在阐释阿那克西曼德时，海德格尔指出，“遮蔽”还完全未经思考。^{3 4}

海德格尔引用先知本身的目的是为了去讨论古希腊最原始的存在经验，以便佐证其对于阿那克西曼德的解读。当然海德格尔引用的内容本身是诗人荷马的诗作，不过海德格尔并没有截然地区分诗与思，他指出二者的某种统一性：思是一种很深的诗，诗是一种很高的思。我们应当同样重视海德格尔对于荷马诗歌的解读，由此，我们在此可以看到其对于占卜的界定，占卜所关涉者是存在者整体，占卜者也是存在者整体中的一员，占卜活动表现为去蔽过程，实际上也是一种真理。真理的本质是遮蔽着的解蔽，或者解蔽着的遮蔽，根本上都是遮蔽与解蔽的双重活动。无论是鸟占、龟占还是蓍占，无论是先知或者巫师的迷狂还是平静，无论其目的是出于功利的目的、还是道德与礼仪的需要，易作为占卜最初的形态是人们解蔽的一种活动，⁵并且是最为原始的一种解蔽活动。

易与占卜活动有密切关联，并且中国学人也对此展开了探究。《周礼·春官·太卜》中提到了三易，“一曰连山，二曰归藏，三曰周易。其经卦皆八，其别皆六十有四。”⁶占卜活动很早就被纳入到官制之中，可见中国文明之初对于占卜的重视，在后来发现的商代甲骨之中，我们发现占卜记载占据很大一部分，甚至还有关于八卦数字符号和筮辞的甲骨⁷，可见占卜活动在早期生活中的重要地位，并且余英时还由甲骨文中占卜者大多为商王而得出，商代时与天的交通就是君王的专属特权。中国学人也逐渐注意到从巫或者占卜的角度来挖掘自身思想或者哲学的起源，陈来指出了巫与占卜的区别，“从认识上说，占卜是要获得对了解问题的答案或决定，而非像巫术谋求以行为影响事物的进程。”⁸不过，巫与占卜还是应当具有一种关联，余英时指出，“巫术技巧中包括了人所熟知的占卜”⁹。李泽厚则指出，“卜筮与巫直接相关，是由巫所发展出来的静态形式。”¹⁰由此，李泽厚就将巫看作是动态的，而卜筮看作是静态的，不过都是沟通天人和合祖先的一种方式。李泽厚强调了卜筮的特点，即“人们开始以个体进行的远为客观、冷静和认知因素极强的数字验算，来明吉

¹ 海德格尔.《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2008年，第316页。

² 同上，第317页。

³ 同上，第339页。

⁴ 对于遮蔽的原始性参见尹兆坤《现象与遮蔽》，西安：陕西人民出版社，2021年，第6章。

⁵ 吴飞.《知己与稽疑》，《周易研究》2024年第1期。

⁶ [汉]郑玄注，[唐]贾公彦疏.《周礼注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第637-638页。

⁷ 陈来.《古代宗教与伦理》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第70页注释第23。

⁸ 陈来.《古代宗教与伦理》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第69页。

⁹ 余英时.《论天人之际》，北京：中华书局，2014年，第68页。

¹⁰ 李泽厚.《由巫到礼 释礼归仁》，北京：人民文学出版社，2022年，第14页。

凶、测未来、判祸福、定行止。”¹李泽厚还指出，“卜筮、数、易以及礼制系统的出现，是由巫而史的关键环节。”²而周公的制礼作乐则“最终完成了巫史传统的理性化过程”，其标志就是确立了德与礼，而这一点王国维在《殷周制度论》中也做了强调，王国维指出夏商之变不如殷周之变，殷周之变的制度体现在三个方面，而其宗旨在于“纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。”³不过余英时指出，“礼乐最早是以宗教的形态出现于远古的中国，……经过长期演进，礼乐逐渐从天人之际的领域扩展到人际关系的一切方面，终于形成了一整套的宗教—政治—伦理秩序。”⁴不过由于礼乐这种外在形式具有很长的延续性，所以周公制礼作乐背后的“德”的思想才是其对中华文化根本性的突破。同样，《周易》在周初成书时也经历了由卜筮之书向某种理性之书的转化，而“天”“德”“易”等原则也就由此而确立。如果我们只是将周易占卜定位为宗教、迷信，这就是以理性化、道德化为评判的标准，从这个角度来看作为占卜的易只是蕴含着这些文明的萌芽而已。

根据夏含夷，从应用上说，作为一种卜筮活动的易与理性化的（以修辞为目的）易的区别在东周时期就已确立。⁵不过从思想上来说，《周易》在创造之初就已经蕴含着一种理性的思考，夏含夷在《〈周易〉的起源及早期演变》中就从语言学的角度考证了《周易》与《诗经》在语言上的对应性，⁶不过《周易》毕竟不是一部诗歌作品，我们根本上要将《周易》界定为一部哲学作品。不过不管是作为卜筮活动的易还是作为哲学作品的易根本上都是一种解蔽的活动。不过如何理解这两者之间的差异呢？李泽厚提出了“由巫到礼，由礼归仁”，前一部分是殷周之变，后一部分是周孔之变，后一部分实际上是一种内在化的过程，不过不同于一种理论认识的基础，李泽厚提出了“情本体”。⁷“情本体”提出了一种新的看待中国传统的视角，不过情本体更多地可以涵盖儒家，却无法涵盖道家，他进一步指出，道家的特点则在于与认知相关的智慧方面，并且也根本上出于巫史传统。当然李泽厚甚至认为“巫术礼仪不仅是儒道两家，而且还是整个中国文化的源头。”⁸尽管我们可以不赞同李泽厚对于整个中华文化源头的评述，不过《周易》却的确是来自这样一个巫占活动。

而周易由巫占活动到理性化活动的发展却不一定是一个“情本体”或者“无情辩证法”，周易所解蔽者与其实际的应用不是一个层面的问题。另外，余英时指出，殷周之变的根本在于以德释礼，而周孔之变的根本在于以仁释礼，⁹这或许没错，不过在《周易》变迁中所关涉的不是如何释礼的问题，而是如何处理天，天人之间的关系如何。当然他肯定了史华慈的观点并指出，这里发生了一种超越，即“对于现实世界进行一种批判性、反思性的质疑，和对于超乎现实世界以上的领域发展出一种新见。”¹⁰不过超越以对现实世界与超乎现实世界的区分为前提，我们根本上质疑在《周易》经传中有这种区分。

¹ 同上,第 16 页。

² 同上,第 22 页。

³ 王国维.《王国维全集》第八卷《观堂集林》，杭州：浙江教育出版社，2009 年，第 303 页。

⁴ 余英时.《论天人之际》，北京：中华书局，2014 年，第 82 页。

⁵ 夏含夷.《〈周易〉的起源及早期演变》，上海：上海古籍出版社，2022 年，第 168 页。

⁶ 夏含夷.《〈周易〉的起源及早期演变》，上海：上海古籍出版社，2022 年，第 20 页。

⁷ 李泽厚.《由巫到礼 释礼归仁》，北京：人民文学出版社，2022 年，第 31 页。

⁸ 同上,第 37 页。

⁹ 余英时.《论天人之际》，北京：中华书局，2014 年，第 95 页。

¹⁰ 余英时.《论天人之际》，北京：中华书局，2014 年，第 77 页。

作为占卜的《周易》虽还不是后来的易学，不过其作为一种解蔽活动，更为原始地保留了遮蔽与解蔽的双重性，甚至一任遮蔽居于主导位置，让一种敬畏与守护居于主导位置，这从显现的角度来说是一个不足，不过却是不显现或者遮蔽的很好的方式，反而后来的理性化倒是某种源始揭示的堕落。

3. “易”作为易学的第一原则

作为一种占卜活动的周易即使在周易理性化之后仍然存留，不过对周易的理性阐释则是周易研究的主流，这表现为浩如烟海的《周易》经传研究。要研究理性化或者哲学化的周易，我们首先要区分开历代注疏与周易经传，尽管我们无法摆脱开历代注疏来研究周易经传，然而在优先性上，我们以周易经传为根本文本。周易经传本身又有一个优先性次序，历史的研究已经证明《易传》的成书年代在战国与西汉之间，而《易经》则在周初就已经成形，因此易经相对于易传又具有优先性。不过从表述的思想性来看，易传在哲学性上明显优于易经，不过根本上来源于易经。而从易经本身来看，其辞、象系统本身也有一个次序，原则上，辞后于象，因此在周易中，象具有一个非常源初的地位，不过“象”本身是什么，又是关涉于什么的呢？

实际上，在作为占卜活动的易之外，我们看到了两种理性化的解蔽活动，一种是根据象即阴阳、八卦符号所进行的解蔽活动，另一种是根据其辞即语言文字所进行的解蔽活动。《系辞》的作者借用孔子指出，“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。系辞焉以尽其言。”¹王弼在《周易略例·明象》中，详细讨论了这三种解蔽方式，即言、象、意。”夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。”²此处的言即卦爻辞，象即卦爻之象³，意则是“圣人之意”。言、象、意这三种解蔽的活动既是作易者与治易者所循之理路，也是事物或道自身显示之方式。对于其中的意，朱震指出，“意，至赜也”⁴；而楼宇烈则做了一般的解释，即卦象或事物所包含之意义⁵；王锦民则认为是，“占筮所得的吉凶祸福的兆示”⁶，而这种吉凶祸福则被解释为“有机整体的运作所要遵循的目的”，由此王锦民就指出了“意”与“义”的区别，而此处的“义”可以作为“义理”，是一卦之内在之理。我赞同王锦民将“意”与“义”区分开来，不过有待商榷的是，此处的“意”并不一定指“目的”而指向所谓的“自然目的论”。

如果从“意”字的词源上来看，意是“志”，或者说是心之所向，更有现代人解释为，“意向”⁷。如果我们考察《系辞》中“意”的表述，那么我们可以将此“意”与圣人关联在一起，即圣人之志或者圣人的意向，这种志或者意向，是言所无法完全表达的，而象则可以完全揭示，当然这里就存在象与言对于意的揭示

¹ [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第285页。

² [魏]王弼.《周易略例》，王锦民解读，北京：国家图书馆出版社，2022年，第60页。

³ 参见[清]黄宗羲.《易学象数论》，北京：中华书局，2020年，第83页。“圣人以象示人，有八卦之象，六画之象，象形之象，爻位之象，反对之象，方位之象，互体之象，七者而象穷矣。”黄宗羲总论象之七义，其根本仍是卦爻象，因此此处简言之卦象而总括之。

⁴ [宋]朱震.《汉上易传》，北京：中华书局，2020年，第306页。

⁵ [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第333页。

⁶ [魏]王弼.《周易略例》，王锦民解读，北京：国家图书馆出版社，2022年，第66页。

⁷ [汉]许慎.《说文解字》，汤可敬译注，北京：中华书局，2018年，第2148页。

的完善性的问题。而在王弼的《周易略例》中，除了这种言和象揭示意的完善性之外，他相对于《系辞》增加了一个“忘”的新意向，进一步指出了言与象的工具性，实际上就是指出了其最终还是不究竟。而王弼所揭示的意本身却不再具有工具性，它就是圣人之最终追求的东西。考察言、象、意的揭示方式可见，言辞可明可寻，象可出可寻可观，意可观可得。王弼在这个三联体中指出，象所存者“非其象”，言所存者“非其言”，不过并未再去讨论意的“所存者”。由此可见，在象与言中，象、言与所象、所言是有分别的，而意则难以做出这种区分。意指所存者就是意本身，因此我们在意中看到了一种独特的解蔽活动，即其是自身显示，而非显示他者，当然这种意在严格的意义上，我们还是可以区分出一个意与所意，不过两者处在一种不可分的状态之中。由此，这种未分的意相对于已分的言象具有优先性。不过传统上也有一种观点认为，象具有一种根本的地位，比如王夫之就指出，“数以生画，画积而象成，象成而德著，德立而义起，义可喻而以辞达之，相为属系而不相离，故无数外之象，无象外之辞，辞者即理数之藏也。”¹由此，王夫之批判王弼认为意优先并且可以脱离言象而存在的观点。张汝伦也由此批判王弼，并且发挥了其中象，并且强调了象的本体论地位，不过“象”在王弼处不具有本体论地位并且确立象在中国哲学中的基础地位却有失偏颇²。从《系辞》与《周易略例》上，我们可以确认意的优先地位，那么何谓意之“所意”呢？我们可以从《系辞》或者王弼的解释中指示出这一点，不过人们可能首先就不认同《系辞》与王弼的言、象、意界定，因为《周易》其书或者经本身所显示出来的就是言与象，至于言与象背后的是什么，《系辞》与王弼的“意”只是一家之言。

从经本身来看，《周易》在其书名上已经显示了其所欲揭示的东西，即“易”。不过“易”学的“易”的解释有多种，这涉及到对于周易本身的定位，从构词上说，说文解字中有几种解释，其中一种是蜥蜴，另一解释是“日月为易，象阴阳也。”³第一种解释似乎与《周易》的易关联不大，第二种“易”以日月象阴阳，更多讨论的是易中的一个方面，当然是易学中非常本质性的一个方面。对于易学的易，也有人直接将之对应于其原始的占卜活动，而解易为占卜之名⁴，李泽厚也跟从这一说法⁵，这样易就是对源始揭示活动的标示。而孔颖达在《周易正义》序中指出“易”之三名，即“易简”“变易”“不易”⁶，并且将这三义皆归之为“有”以相对于“无”，因此在易理中是包含有无，而意象则只包含“有”。从有无而判断易道，则已见《周易正义》受到王弼注的影响，更进一步说，是受到道家影响所产生出来的对于易的解读，不过易经本不是儒家专属，其中所包含的“有无”的意义当是中国传统解“易”的一种方式。而程颐所著《周易程氏传》则谈及“易”之已形已现者与未形未现者，已形已现者则指易之卦、爻，这些是可以知并且说的，而对于那未形未现者则不可说⁷，这实际上区别于有无指出了易道的显隐两方面，如果进一步追问此易道，则是儒家之道德，不过以道德之显隐解易也展示出中国传统解易的另一种方式。

¹ [清]王夫之.《周易内传》，北京：九州出版社，2004年，第410页。

² 张汝伦.《〈中庸〉研究（第一卷）：中庸》，上海：上海人民出版社，2023年，第412页。

³ [汉]许慎.《说文解字》，汤可敬译注，北京：中华书局，2018年，第1954页。

⁴ 尚秉和.《周易尚氏学》，北京：中华书局，2020年，第18页。

⁵ 李泽厚.《由巫到礼 释礼归仁》，北京：人民文学出版社，2022年，第16页。

⁶ [魏]王弼,[晋]韩康伯注,[唐]孔颖达疏.《周易注疏》，北京：中华书局，2020年，第6-8页。

⁷ [宋]程颐.《周易程氏传》，北京：中华书局，2020年，第3页。

由此，我们可以看到在对意之所意的理解这里存在诸多分歧，这表现为从字源（阴阳），占卜活动（揭示活动），事物之有无，还是道德之已形与未形（或者说显隐）等对易的理解，这种分歧的含义本身，恰恰在指出易之诸义非种类意义上的统一，因此，易是不可定义的；另外，易有生成的机制，即“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”¹；不过从易之三名中——易简之易，变易之易，不易之易——我们不仅能够看到“生生之谓易”，还有“神无方而易无体”²，因此，易是非实体性的；并且还揭示出易之揭示事物的方式，即“象”，“是故易者，象也”³；而易本身则无法以认识与行为把握，“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”⁴。由《系辞》中对易的各种界定，我们可以看到“易”的一些特点，易由此是不可定义、非实体性的，并且根本上是超出认识与实践的，另外，易与宇宙万物之间并无间隔，因此只要某物被给予因此也便是“易”化，当然易本身则可以无方、无体，因此易可以不被物化，甚至易可以不以空间形式显现。从这些表述来看，我们可以确认易学实际上相对于意识、存在，甚至被给予性与空间性都具有优先性，因此在优先性上，易具有第一哲学的特征。仍然有待追问的是，易本身只是在某种相关性中被给予我们吗？易可以超出相关主义而存在吗？尽管我们指出，易与意的相关关系，然而易尽管与人具有关联，却绝不以人为旨规，甚至在卦象系统的揭示中，人也未凸显为主要对象，即使在儒家对易的阐释中，易仍然是兼含天地人的。因此，我们甚至可以说，易可以有效地面对梅亚苏对于相关主义的批判，从而可以给出一种非关联主义的新的方式。

确立易为第一哲学的原则这只是给出了易学作为第一哲学的第一步，要将易学作为第一哲学还需给出易原则的普遍性，而这种普遍性的论证本身恰恰是易学史上被广泛讨论的，我们要论证的是易原则是否相对于其他原则具有至少相当或者更大的对象领域。

4. 易学作为第一哲学的普遍性

除了确立易作为基本原则之外，作为第一哲学，易学还要满足普遍性要求。当然对于普遍性这一要求，这可能就需要我们进行界定，我们在此并不是要求超出时间性的普遍性，而是要求在至大无外意义上的普遍性，亚里士多德对于第一哲学的普遍性实则为这种普遍性。对于这种普遍性的论证，我们并不一一考察所有的对象领域，而是从这些对象所被把握的方式入手来考察。《易经》本身有两套揭示事物的系统即文字系统与卦象系统，对于这两套系统的阐释，我们首先摆脱开《易传》以《易经》文本本身为主，然后再借助《易传》来佐证。《易经》首先是一套卦象系统，也即所谓“伏羲画卦”，这套卦象系统包括阴爻与阳爻，每一卦由六爻构成，这是一个静态的结构体系，这套结构在《易经》中是显而易见的；而《系辞》则指出了从易到八卦的动态生成过程，“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”⁵，不过这套结构却不见于《易经》文本之中。我们先不探讨动静系统的差异与源始性，而首先考察这里的卦象之象到底是什么呢？我

¹ [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第284页。

² [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第275页。

³ [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第290页。

⁴ [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第282页。

⁵ [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第284页。

们将象看作揭示易的方式，也是揭示圣人之意的方式。夏含夷将“象”理解为“象征”（to image），即“作名词时既可指自然界重复可见的有模式可循的景象，也可指卦”，而作动词则是，“使之成为象”¹。另外，他还引用了《韩非子》以死象之骨来想生象（案其图）的说法来解释“象”²，实际上，许慎在《说文解字》中也沿用了这种说法。然而我们不能用想象来界定“象”的动词意义，更不能用“图景”来界定其名词意义。

《易经》的卦象系统不是某种图像，尽管在《易经》的象与所象之物之间具有某种相似性，然而这种相似性对于“象”来说并不是本质性的，象并不真正构成事物的一部分，并且也不是对对象的图像化。张汝伦在《〈中庸〉研究（第一卷）：中庸》中对“象”做了“形式指引”的解释，这种解释建立在对象作象征与比喻的批判基础之上，这种清理性的工作是非常出色的，而他尽管希望突出象在中国哲学中的重要地位³，不过却试图找到西方哲学史上的对应因素，这种解释虽然将“象”与海德格尔的前理论的态度联系在一起，从而可以有效地避免对“象”作某种理论化阐释，以便揭示“所象”的实行含义与关联含义⁴。不过“形式指引”的方法在海德格尔的现象学中只是其方法论的一种阶段性尝试，后来他甚至都不再使用此方法，并且将象与形式显示对应就忽视了“象”的符号特征，这种符号区别于有含义的文字符号，海德格尔所用的“形式指引”更多地针对的是文字，而非《易经》意义上的卦象系统，对于这种卦象系统，我们倒是可以用胡塞尔的“地图”符号来对应⁵，也就是说，卦象系统既非一种图像（非相似），也非一种文字（非象征），而是一个指号⁶，当然这个指号并不同于作为符号的地图，这个指号尽管不是以含义的方式或以图像的方式指向事物，然而却仍是对于事物的指示，这是中国哲学对于现象学的独特贡献。当然卦象比“易”更具体、更确定地指向了事物，更加体现了现象学显现的方面。

因此，实际上，卦象系统揭示了与事物关联的一个深层的维度，从《易经》形成的角度，《系辞》指出，“包牺氏仰观象于天，俯观法于地，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。”这一段指出了易被揭示的方式，特别是八卦卦象所产生的条件，也指出了象所关涉事物，以“通”来关涉“神明之德”，以“类”来关涉“万物之情”。孔颖达的《周易正义》是对《系辞》的进一步发挥，他指出：

夫易者，象也；爻者，效也。圣人有以仰观俯察，象天地而育群品；云行雨施，效四时以生万物。若用之以顺，则两仪序而百物和；若行之以逆，则六位倾而五行乱。故王者动必则天地之道，不使一物失其性；行必协阴阳之宜，不使一物受其害。故能弥纶宇宙，酬酢神明。⁷

这不仅指出了圣人以象的方式揭示万物，这种揭示背后蕴含着相应的行为规范，即王者要合乎而非违逆万物之本性，这里的万物兼有我们现代意义上的自然与人事。而周敦颐则指出，“圣人之精，画卦以示；圣人之缊，因卦以发。卦不画，圣人之精不可得而见；微卦，圣人之缊殆不可悉得而闻。……易何止五经之原，

¹ 夏含夷.《〈周易〉的起源及早期演变》，上海：上海古籍出版社，2022年，第225页。

² [先秦]韩非.《韩非子集解》，北京：中华书局，2018年，第148页。

³ 张汝伦.《〈中庸〉研究（第一卷）：中庸》，上海：上海人民出版社，2023年，第413页。

⁴ 张汝伦.《〈中庸〉研究（第一卷）：中庸》，上海：上海人民出版社，2023年，第371页。

⁵ 胡塞尔.《逻辑研究》第二卷第二部分，北京：商务印书馆，2018年，第1067页。

⁶ 同上，第370页。

⁷ [魏]王弼. [晋]韩康伯注. [唐]孔颖达疏.《周易注疏》，北京：中华书局，2020年，第4页。

其天地鬼神之奥乎。”¹这里实际上把卦象所揭示者上升到超出自然、人事之上的天地鬼神上，“鬼神”这里我取“玄妙显示”之义²。由此，我们可见卦象系统所揭示的内容囊括了自然、人事以及天地鬼神。

另外，我们也必须区分，“象”与“数”，“数”是对“象”的进一步阐释，不过也是更加“理智化”“对象化”的把握方式，这种“数”阐释事物的方式正如后来的“义理”阐释一样都是后起的。而“象”作为一种揭示事物的方式，所揭示的事物是其更为源始的方面，当然“象”的揭示方式，并不排除对于事物的“数”或“图像化”的阐释。因此马一浮指出，“举其大概言之，如自然科学，可统于《易》，……今人以数学、物理为基本科学，是皆《易》之支与流裔。以其言，皆源于象数。而其用，在于制器。……大抵，本律论近于《易》……凡言宇宙论者，皆有《易》之意。”³不过，虽然易中蕴含着象数这一流派，不过，实则象先于数，后来所谓“象数”是“象”的某种衍生形式。

《易经》的另一个揭示事物的系统是文字系统，这表现为卦名与卦爻辞，我们先不论卦名与卦爻辞产生的先后，从六十四卦卦名所显示的是一卦之要旨，六十四卦卦名大体所指示的是自然与人事的方方面面，《系辞》指出，“夫易，广矣大矣，以言乎远则不御；以言乎迩则静而正；以言乎天地之间，则备矣。”⁴从其囊括范围上，我们可以看到其广泛性；而从其秩序上，《序卦传》给出了一个六十四卦前后相继的生成顺序，不过这种秩序受到质疑。⁵如果我们不考虑六十四卦的秩序问题，因为这种秩序性大体决定于占卜需要，或者完整的理论结构需要，或者道德教化之需要，那么我们是可以看到六十四卦卦名作为“词”，其所意指的范围之广大。不过落实在“词”上，词已经具有特定的含义，其或言自然或言人事，相对于仅仅由阴爻与阳爻所组成的卦象系统，则有了更多的限制。另外，词作为语言是与象不同的揭示事物的方式，词可以指向一个事物，而此事物却不一定显现，而象对事物的指示却没有这样一种状况。这是因为词本身是有意义的，它在通过意义指向事物，而实际上对于同一事物的指示却可以有不同的词或者意义来进行，并且这种意义本身可能具有先天性⁶；而象对于事物的揭示则不经过这种作为中介的指向作用，而是直接指向事物。另外，针对传统所说，语言文字源于易的说法，夏含夷给出了质疑⁷，尽管我们可以不赞同这种来源说，我们却无法否认，在汉字形成过程中，易发挥了重要作用，因此易中的卦名无疑是我们思考源始地词与物关系的重要资源。

至于卦辞与爻辞，更是利用了对一卦之德性及占卜结果的陈述与象征表述，这一方面将易与占卜活动及道德教化紧密地联系在了一起，不过另一方面由卦爻辞的“陈述”所展示的内容只是各主题下的某一方面或者某一阶段的事态，既不能完全揭示某一主题的关联，也无法揭示其动态发展。不过在卦爻辞的陈述中，《易经》使用了象征语言，而非概念语言，这种象征性表现出与《诗经》语言中的象征性的某种相似性。夏含夷赞同高亨等人的看法，将占卜活动与象征联系在一起，不过，他认为爻中的象征不需要占卜确定，而是占卜

¹ [宋]周敦颐.《周敦颐集》，北京：中华书局，2009年，第37-38页。

² 李章印.《“神”之生存史本义考释》，《周易研究》2024年第3期。

³ 马一浮《马一浮卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第20页。

⁴ [魏]王弼《周易注》，北京：中华书局，2020年，第277页。

⁵ 夏含夷.《〈周易〉的起源及早期演变》，上海：上海古籍出版社，2022年，第325页。

⁶ 胡塞尔.《逻辑研究》第二卷第一部分，北京：商务印书馆，2018年，第752页。

⁷ 夏含夷.《〈周易〉的起源及早期演变》，上海：上海古籍出版社，2022年，第226页。

的结果，当然他也指出这种解释的有限性。¹不过这种象征不同于卦象的象的揭示方式，这种象征仍然是有含义的语言行为的一种，不过它是利用某些具体的物象来代表另一些物象，比如用“鸿”来象征“鰥夫”。不过在卦爻辞中，《易经》揭示了这些物象与人的命运的某些关联，这特别体现在其“吉凶悔吝”等的结果上。《系辞》指出，作为“书”的《易》“不可为典要，唯变所适”，并且“原始要终，以为质也”，且“广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六”²。可见作为“书”的易本身就可以具有与“易”或“意”的关联，只是“书不尽言，言不尽意”。并且《系辞》指出，“系辞焉以尽其言”，不过这里并没有谈到“系辞”可以“尽意”，不过阐发易之义理的却是词，我们由此在“意”与“义理”之间也要做出某种区分。³因此，我们可以说作为“义理”的易，原则上也是“意”的某种衍生形式。实际上，《系辞》的系统在此就给出了这两种解释事物的系统的某种优先顺序，那就是象的系统要优先于言的系统。而在王弼的《周易略例》中，他用“尽”与“著”展示言、象、意之间保持着某种完全表达的关系。

除了从卦象与言辞这两套揭示事物的系统，我们可以看到易原则的普遍性，以及易学的普遍性，易原则的普遍性还体现在很多方面，从作为解蔽的占卜活动来看，在卜筮之方法上，易兼具天地、四时、万物、鬼神；而从其效用上来看，四库全书纲目提要指出，“又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”⁴不只如此，易学不单纯可以处理显现者，而其本身也囊括不显现者，因此更具有普遍性。不过中国哲学之普遍性是否具有一种超时间的永恒的特性，则是值得思考的。

5.小结

综上所述，从第一哲学的角度，易作为解蔽活动是人类最源初的解蔽活动，这种最原始的解蔽活动最大程度上保留了遮蔽因素的主导位置。同时易学由于易原则相对于存在、意识、被给予性等的第一性或优先性，以及易原则在卦象与言辞两套揭示体系中对于事物揭示的普遍性，而具有第一哲学的特征，可以说，易学提出了一种显现性的方式，这种方式是中国哲学为现象学的发展提供的新原则，从而为现象学的一般发展贡献力量。不过作为第一哲学的易学更重要的意义不在于提供了一种第一哲学的新可能，而是在于其根基于具有主导地位遮蔽以及需要敬畏的不显现者，这就是易学在成为第一哲学的同时保持自身的遮蔽因素作为对治技术统治的清醒剂与解毒剂。

【参考文献】

- [1] 李泽厚. 中国现代思想史论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- [2] 陈来. 仁学本体论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2014.
- [3] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009.
- [4] 牟宗三. 牟宗三先生全集: 第一卷[M]. 台北: 联经, 2003.

¹ 夏含夷.《〈周易〉的起源及早期演变》，上海：上海古籍出版社，2022年，第285页。

² [魏]王弼.《周易注》，北京：中华书局，2020年，第299页。

³ [魏]王弼.《周易略例》，王锦民解读，北京：国家图书馆出版社，2022年，第69页。

⁴ 张舜徽.《四库提要叙讲疏》，昆明：云南人民出版社，2005年，第8页。

- [5] 劳思光. 新编中国哲学史: 第一卷[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019.
- [6] 宋宽锋. 当代中国哲学建构中的形而上学情结[N]. 中国社会科学报, 2021-06-08.
- [7] 宋宽锋. 语境缺失的形而上学理论建构[N]. 中国社会科学报, 2023-09-27.
- [8] 杨国荣. 道论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2020.
- [9] 方向红. 先验易学引论: 对易经的现象学考察[M].
- [10] 亚里士多德. 形而上学[M]. 李真, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [11] 王弼. 周易注[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [12] 海德格尔. 林中路[M]. 孙周兴, 译. 上海: 上海译文出版社, 2008.
- [13] 尹兆坤. 现象与遮蔽[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2021.
- [14] 吴飞. 知己与稽疑[J]. 周易研究, 2024(1).
- [15] 郑玄, 注. 贾公彦, 疏. 周礼注疏[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [16] 陈来. 古代宗教与伦理[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009.
- [17] 余英时. 论天人之际[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [18] 李泽厚. 由巫到礼 释礼归仁[M]. 北京: 人民文学出版社, 2022.
- [19] 王国维. 王国维全集: 第八卷: 观堂集林[M]. 杭州: 浙江教育出版社, 2009.
- [20] 夏含夷. 《周易》的起源及早期演变[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2022.
- [21] 王弼. 周易略例[M]. 王锦民, 解读. 北京: 国家图书馆出版社, 2022.
- [22] 黄宗羲. 易学象数论[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [23] 朱震. 汉上易传[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [24] 许慎. 说文解字[M]. 汤可敬, 译注. 北京: 中华书局, 2018.
- [25] 王夫之. 周易内传[M]. 北京: 九州出版社, 2004.
- [26] 张汝伦. 《中庸》研究: 第一卷: 中庸[M]. 上海: 上海人民出版社, 2023.
- [27] 尚秉和. 周易尚氏学[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [28] 王弼. 注; 韩康伯, 注; 孔颖达, 疏. 周易注疏[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [29] 程颐. 周易程氏传[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [30] 韩非. 韩非子集解[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [31] 胡塞尔. 逻辑研究: 第二卷第二部分[M]. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [32] 胡塞尔. 逻辑研究: 第二卷第一部分[M]. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [33] 周敦颐. 周敦颐集[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [34] 李章印. “神”之生存史本义考释[J]. 周易研究, 2024(3).
- [35] 马一浮. 马一浮卷[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 1996.
- [36] 张舜徽. 四库提要叙讲疏[M]. 昆明: 云南人民出版社, 2005.