

王夫之的自然史观

肖 麓 父

十七世纪中国特殊历史条件下产生的王夫之哲学,从总体上观其特点,可说是沿着“即物穷理”^①、“以理御心”^②、“入德以凝道”^③、“要变以知常”^④的认识途径,对自然和人类社会的客观矛盾运动进行了“会其参伍,通其错综”^⑤的辩证考察,形成所谓“极物理人事之变”^⑥的辩证的自然史观和人类史观。同时,对这种辩证考察的认识运动本身,“事之来,心之往”^⑦,怎样做到“始终同条,内外合德”^⑧,也进行了某些辩证考察,形成其辩证的认识理论。王夫之辩证法思想的这三个方面是互相涵摄的,却又各有其范畴体系,因而可以分别加以研究。本文拟就其自然史观即辩证的自然观这一个方面作些粗略的分析。

中国古代哲学传统中的气一元论,从本体论的意义上大抵都把自然和人类看作统一的气化过程。这种朴素的自然观(天道观)所要说明的哲学问题主要有两个:第一,天地人物的共同本质是什么?第二,天地人物的共通规律是怎样的?用王夫之的话说,就是要弄清“物所共著”与“物所共由”^⑨这两大问题。王夫之认为,“天人之蕴,一气而已”^⑩,天地人物的共同本质就是永恒运动着物质实体——“气”,他对“气”范畴的新规定,超出了实物性,而概括出了“诚=实有”^⑪的最高范畴,用以标志统一物质世界的最根本性质,对“物所共著”的问题作了朴素唯物主义的回答。而对“物所共由”的问题,王夫之则通过他的“絪縕生化”的自然史观,作了朴素辩证法的阐发。

王夫之的辩证的自然史观,仍属于朴素形态,但其理论实质,是中国封建社会及其统治思想已进入自我批判阶段的历史产物,预示着新的哲学启蒙。曾有学者概举王夫之这方面的贡献:“其明有、尊生、主动等大义,是为近代思想开一路向。……其思想宏阔,于治理群化,尤多卓见,汉以来未有其人也。”^⑫这一评断,颇有见地,但言之不详,本文略加申论,也只能举其认识之网上的粗纲而已。

一 关于“絪縕”

王夫之在其哲学论纲——《思问录》中概括性地指出:“天不听物之自然,是故絪縕而化生。乾坤之体立,首出以屯,雷雨之动满盈,然后无为而成。”这是“絪縕化生”的自然史观的一个总纲。其中“絪縕”一词,更被王夫之在其哲学论著中普遍化(极其广泛地用作定语、动词、动名词、名词,外延愈大,内涵愈小),成为一个贫乏抽象而又蕴含着丰富内容的范畴。它正是王夫之自然史观的逻辑起点。

“絪縕”一词来自《易传》:“天地絪縕,万物化醇”(《说文》引作“壹壹”,或写作“壹壹”,原意为园器密盖,引申为密相交合;又与“氤氲”、“烟煴”通用,转为气盛之貌),王夫之借以论述他的自然史观,作为一个重要范畴,赋予它以新的哲学规定。

从本体意义上,他把“絪縕”规定为“太和未分之本然”,“絪縕太和之真体”或“太和絪縕之实体”,意指“阴阳未分,二气合一”^①的宇宙的本原状态。王夫之修正张载“野马絪縕”(“野马”:田野间游气,张载沿袭《庄子》,解作“生物以息相吹”的空气)的提法,而肯定张载“太虚即气则无无”的论断,他强调地指出了“太虚之流动洋溢,非仅‘生物之息’也”^②即“太虚即气”之“气”,作为“絪縕不可象”的实有,比“生物之息”的实物(空气)更根本。这种“充满两间皆一实之府”^③的“絪縕之本体”,是“不可象”的,“非目力所及,不可得而见”,但它却是形成和展开宇宙万物整个气化过程的始基。即他所说:“凡物,皆太和絪縕之气所成”^④言太和絪縕为太虚,以有体无形为性,可以资广生大生而无所倚,道之本体也。二气之动,交感而生,凝滞而成物我之万象。”^⑤可见,“絪縕”范畴一开始就与“太和”、“太虚”相联系而具有本体实有的规定。

从功能意义说,“絪縕”又被规定为“敦化之本”^⑥，“必动之几”^⑦意指宇宙万物“生生无穷”的内在动因。他对“絪縕”所下的明确定义即“二气交相入而包孕以运动之貌”^⑧并指明:“絪縕不息,为敦化之本”;“人物之生,皆絪縕一气之伸聚”^⑨;“絪縕不息,必无止机”^⑩。这是因为,所谓“太虚”、“太和”的“絪縕之本体”,本身固有阴阳二气,必然相感相交、相摩相荡,这就是“太虚之和气必动之几”^⑪也就是“絪縕”的功能,由此展开物质自然界“自成其条理”、“精密变化而日新”^⑫的无限的气化运动。“气化者,气之化也。阴阳具于太虚絪縕之中,其一阴一阳,或动或静,相与摩荡,乘其时位以著其功能,五行万物之融、结、流、止,飞、潜、动、植,各自成条理而不妄。”^⑬合规律的气化运动(即自然发展史)之所以可能,就在于“太虚絪縕之中”涵有阴阳对立统一的矛盾运动,而动静、聚散、虚实、清浊等都根源于阴阳对立的矛盾性。就宇宙总体说,“阴阳二气充满太虚,此外更无它物,亦无间隙”,“惟两端迭用,遂成对立之象,于是可知所动所静,所聚所散,为虚为实,为清为浊,皆取给于太和絪縕之实体。一之体立,故两之用行。”就万物分殊说,“一惟阴阳之变合,故物无定情,无定状,相同而必有异。足知阴阳行乎万物之中,乘时以各效,全具一絪縕之体而特徵尔”。因此,“取给于太和絪縕之实体”的任何事物,全都是“合两端于一体”^⑭而具有“絪縕”的功能。即“两之用”的功能。

这样,王夫之的辩证自然观以“絪縕”范畴为起点,必然地从中引出“两”与“一”、“分”与“合”的范畴。

二 关于“两、一”,“分、合”

王夫之认为:“絪縕之中,阴阳具足,而变易以出”;“一气之中,二端既肇,摩之荡之,而变化无穷”^⑮,由“絪縕”所含蕴的动因义而展开了他的矛盾观。

张载提出“一物两体”学说,强调“二端故有感,本一故能合”^⑯;二程、朱熹都标榜“天地万物之理,无独必有对”,“无往而非阴阳”,但又主张“二”必“致一”,“两所以推行乎一”。^⑰且不说朱熹讲得多的是理一而用分,理静而事动,所谓“一分为二,节节如此”^⑱,乃是王夫之所抛弃的形而上学两分法;即使张载的“两不立则一不可见,一不可见则两之用息”^⑲的规定,也只是概指统一体与对立面之间的一定依存关系,没有深入到统一体中对立面之间的矛盾关系,从而未能真正阐明“动非自外”的内在动因问题。

王夫之在矛盾观上发展了张载,扬弃了程、朱,较深入地揭示了“天下之变万,而要归于两端,两端归于一”^⑳，“由两而见一”^㉑，“非合两而以一为之纽”^㉒的客观矛盾法则,运用

“两一”“分合”等范畴，进一步规定了任何统一体中矛盾着的对立面之间的二重关系。

首先，他以“乾坤并建”，“阴阳不孤行于天地之间”^⑤，任何事物都是“合两端于一体”^⑥，肯定了矛盾的普遍性和绝对性。他摒弃一切“抱一”、“执一”、“贵一”、“归一”以及“转聚而合之一”、“分析而各之一”^⑦等等排斥矛盾的形而上学谬说，认为“一阴一阳者，群所大因”^⑧，没有矛盾就没有一切。“雷风不相薄，水火〔不〕相射，男女不相配，自有天地以来，未有能为尔者也。”^⑨

其次，他以“非有一，则无两”，“由两而见一”，“二导致而一”^⑩，进一步具体考察了统一体中矛盾着的对立面之间的关系所固有的二重性。一方面，阴阳“相峙而并立”^⑪，“判然各为一物，其性情、才质、功效，皆不可强之而同”^⑫这是“分而为两”、“分一为二”的关系，表现为“阳之摈阴，先之以怒”^⑬，“阴阳异用，恶不容已”，“必相反而相为仇”^⑭。另一方面，两者又“相倚而不相离”^⑮，不能“判然分而为二”^⑯，“反者有不反者存”，绝非“截然分析而必相对待”，“截然分疆而不相出入”^⑰，这是“自其合则一”、“合二以一”的关系，表现为“阴得阳，阳得阴，乃遂其化，爱不容已”^⑱，“相反而固会其通”^⑲。王夫之认为，这两重关系，不可分割，“其理并行而不相拂”，应当“会通于一”^⑳。“合二以一者，即分一为二之所固有”^㉑，“一之体立，故两之用行”^㉒。这个“一之体”中的“两之用”，也就是“阳变阴合，乘机而为动静”^㉓的功能，即整个气化过程的真正的内在动因。“盖阴阳者，气之二体；动静者，气之二几；体同而用异，则相感而动，动而成象则静。动静之几，聚散、出入、形不形之从来也。”^㉔

由上述阴阳对立统一的矛盾观引出了“动静之几”，从而转入“动、静”范畴的哲学分析。

三 关于“动、静”

王夫之的自然史观，明显地以主动论为基石。他强调：“太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞。”^㉕“天地之气，恒生于动，而不生于静。”^㉖“气机物化，皆有往来，原于道之流荡，推移吐纳，妙于不静。”^㉗他把自然界看作是永恒自我运动着的物质过程。由此，他批判了王弼以来的“静为躁君”“静非对动”的形而上学的静止观，认定“静由动得”而“动不藉于静”“不动之常，惟以动验；既动之常，不待反推”。^㉘即运动是绝对的。

但他并不否认静止的意义和作用，深刻地指出：“二气之动，交感而生，凝滞而成物我之万象。”“动而成象则静。”^㉙相对的静止，是“物我万象”得以形成的必要条件。由此，他批判了庄周和佛教所谓“刹那生灭”、“行尽如驰”等割裂运动和静止的形而上学运动观。

王夫之把动和静互相联结起来，从而肯定“动静皆动”。他把运动分为两种形态，一是动态的动，即“动之动”；一是静态的动，即“静之动”。他说：“止而行之，动动也；行而止之，静亦动也；一也。”^㉚动和静都统一于动。“此动字不对静而言，动静皆动也。由动之静，亦动也”^㉛。“静者静动，非不动也”^㉜。一方面，“静即含动”，另一方面，“动不舍静”，总起来，“动静互涵，以为万变之宗。”^㉝

这样，王夫之基本正确地阐明了运动的绝对性和静止的相对性以及二者的辩证联结。他进而指出，宋明道学家有所谓“禁动”的方针是完全错误的，从根本上违反了自然和人类发展的客观规律。如果人们用以治理自然和社会“禁其必动，窒其方生”，将造成极大的灾祸^㉞。他还尖锐地揭露，要求“禁动”的主静论者的自我修养方法，也只能导致“生而死，人而鬼，灵而蠢，人而物。其导于蚓之结而鼃之缩也几何耶？”^㉟因此，他大力主张：“天下日动而君子日生；天下日生而君子日动”^㊱，把动的自然观和动的人生观结合起来，认定“善体天地之化，未有不如此者也”^㊲。

王夫之的动静观，落足到“善体天地之化”，由此推演出“化”与“变”的范畴。

四 关于“化、变”

在王夫之的自然史观中，化与变、生与死、新与故，是同一层次的范畴。

他认为，继续化生的过程，就是“天地之化日新”的过程，也是一个“已消”“且息”的过程。所谓“化生”或“化变”（张载曾区别：“化言其渐”，“变言其著”），就是生死更迭，新故相代。任何自然过程，都有旧事物在“屈而消”，新事物在“生而息”，“其屈而消，即鬼也；其生而息，则神也。神则生，鬼则死。消之也速而息不给予相继，则夭而死；守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死。……故曰‘日新之谓盛德’。”^④

王夫之否定佛道二教“据妄为真”、“颠倒生死”的宗教异化，而主张“尊生”、“珍生”，认为“可依者有，至常者生”，“物情非妄，皆以生征”^⑤。“天地之间，流行不息，皆其生焉者也”^⑥。动动不已、生生不息的生命运动，是自然史和人类史的本质。

在他看来，总的宇宙生命，是无始无终，不生不灭。而具体事物的生命过程，则可划分为五个阶段：胚胎、流荡、灌注、衰减、散灭。前三个阶段，生命体“阴阳充积”，“静躁往来”，“同类牖纳”，是处于同化中的生长过程；后两个阶段，则“量有穷”，“予而不茹”，是处于异化中的衰亡过程。但就在“衰减之穷”到最终“散灭”的过程中，已经孕育着“推故而别致其新”的契机，开始了另一个新的生命过程。他强调，“由致新而言之，则死亦生之大造矣！”^⑦旧事物的死亡，也正是新事物诞生的伟大开端。这是说，死中有生。从另一个侧面看，“新故密移，则死亦非顿然而尽”^⑧。这是说，生中有死。但就其发展的总趋势而言，生命运动是永恒的、无穷的，是不可范围、不可阻止的。“推移吐纳，妙于不静”^⑨；“荣枯相代而弥见其新”^⑩。这样的“生化之理”，正是宇宙的根本法则。

自然界由于推故致新而生机勃勃，气象万千。王夫之在解释《易经》的《复》卦时说：“天地之气恒生于动，而不生于静。故程子谓‘《复》其见天地之心’，乃初九一阳，数点梅花，固万紫千红之所自复。”^⑪自然界的生化运动，不断自我更新，得以永葆青春。由此，王夫之力主“更新而趋时”，认为只有随着时代不断前进，才会富有生命力，“日新而不困”^⑫。从人类历史看来，生产日益发展，社会日益进步，“治地者有而富有，起功者有而日新”，“破块启蒙，灿然皆有”，“前此之未有，今日之繁然而皆备”^⑬；“道因时而万殊”，“道莫盛于趋时”^⑭，“汉唐无今日之道，则今日无他年之道多者矣”^⑮。从个人一生看来，“自吾有生以至今日，其为鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣，且息者固神也。则吾今日未有明日之吾而能有明日之吾者，不远矣！”^⑯只要“善体天地之化”而能够自我更新，则“明日之吾”、一个具有新生命的新我，必将诞生。

黑格尔说过：“生命即具有死亡的种子”。王夫之则宣称：“死亦生之大造”。他们从不同侧面揭示了生与死的辩证法，破除了中世纪的宗教迷信。

五 关于“内成、外生”

王夫之通过生死关系的辩证法所阐述的“日新之化”，触及量变和量变过程中部分质变到根本质变问题，但未展开。他进一步提出“内成”和“外生”这对范畴，用以概括和区别“日新之化”的两种类型：“变必通”和“穷必变”。

“内成”，意指事物在某种规定性范围内的质和量的变化，其特点是“通而自成”^⑰。这时

事物的内容虽也不断更新,但未发生根本质变而保持着原有的性状和规律。“质日代而形如一”、“日新而不爽其故”、“德不易”而“化相符”。②如大自然的日月、江河,今日之光非昨日之光,今日之水非昨日之水;又如人体的官骸、毛发也每天都新陈代谢,但保持原有的“规模仪象”。这种“变必通”、“通而自成”的变化,是一种自我更新。

“外生”意指事物超出某种规定性范围而发生的质变,其特点是“变而生彼”。这时,旧事物由内容到形式都归于“散灭”,从而由此物变为彼物,这是“推故而别致其新”的伟大飞跃。这种“穷必变”、“变而生彼”的变化,是一种“谢故以生新”③。

事物通过“变必通”,“通而自成”和“穷必变”、“变而生彼”的变化蕃衍,应当是一个由低到高、由简到繁的前进运动。王夫之承认“天地之生亦繁矣!倮介、羽毛、动植、灵冥,类以相续为蕃衍,由父得子,由小向大,由一致万”,“前此之未有,今日之繁然而皆备”。但他却被一个问题所困惑:如果生物老是蕃衍,“固宜今日之人物充足两间而无所容”,而他看到的事实不然。于是,他认为,从宇宙的总体上看,生命运动的消谢与生育是互相均衡的。“土足以居,毛足以养,遼古无旷地,今日无余物,其消谢、生育相值,而偿其登耗者适相均也。……无物不备,亦无物而或盈,夫惟大盈者得大虚,今日之不盈,岂虑将来之或虚哉?”④这种臆测性的盈虚均衡的思想,逻辑地触及到了宇宙万物的“守恒”与“日新”的关系问题,宇宙发展的“有限”(“有始有终”)与“无限”(“无始无终”)的关系问题。局限于时代的科学水平,王夫之对这些问题只能按朴素形态的辩证逻辑的思维水平去给以回答。

六 关于“始、终”

均衡、守恒和变化日新的思想矛盾,并没有把王夫之引向宇宙有限论;他通过“始、终”范畴的分析,提出“积而成乎久大”⑤的思想,探讨了宇宙发展的无限性问题。

王夫之认为,“相继而化生”所标志的宇宙发展,既然是内部矛盾蓬勃展开的自己运动,当然就没有什么起点和终点;每一瞬间,既可以作为起点,又可以作为终点。“天地之始,天地之终,一而已矣。”⑥“天地之终,不可得而测也。以理求之,天地始者今日也,天地终者今日也。”⑦“未生之天地,今日是也,已生之天地,今日是也。”⑧天地万物处于“日生”过程中,过去和未来都包含在不断发展的“今日”之中;今日(现在)。既是昨天及无穷过去的终点,又是明天及无穷未来的起点。因为“惟其日生,故前无不生,后无不至。”⑨

由此,王夫之得出了宇宙无始无终的结论,认为一切寻找宇宙始端或预言宇宙终结的思想全是错误的。《庄子》、《乾凿度》等“层累而上求之”,是“虚为之名而无实”。⑩至于道教的天创世说,佛教的大劫末日论,更属谬论:“谓遼古之前,有一物初生之始;将来之日,有万物皆尽之终,亦愚矣哉!”⑪王夫之通过“始、终”范畴的分析所达到的关于宇宙无限的论证,表现了他的哲学机智。

自先秦以来,特别是汉代基于当时天文学的宇宙衍化思想,如《淮南》、《易纬》、扬雄、张衡等都认定宇宙有一个原始浑沌的物质起点,然后“造分天地,化成万物”。在一定意义上,这是朴素唯物辩证法思想。但有极大的局限性,因为有起点则必有终点,会给有神论和形而上学留下地盘。王夫之意识到这一点,力图克服这种思想局限。他否定了用衍化论的思路来描绘宇宙发展的图式,也反对用衍生论来解释“易有太极,是生两仪……”的传统论题。他认为宇宙无限,阴阳无始,不应当去设想任何原始的起点,如世界之外有“橐籥”,阴阳之上有“太极”等等。他另辟思路,把“易有太极,是生两仪”中的“有”和“生”二字别开生面地解释

为，“固有之则生，同有之则俱生”，“立于此而生，非待推于彼而生之”^②。“太极”，被他改造成标志阴阳对立统一体的范畴，“合之则为太极，分之则为阴阳”，“太极”——“阴阳之合”——“太和”——“絪縕之实体”。宇宙就是“太和絪縕之实体”的自我运动所固有的内部蓬勃开展。他的哲学概括是：“阴阳相摩，……皆动之不容已者，或聚或散，或出或入，错综变化，要以动静乎阴阳。而阴阳一太极之实体，唯其富有，充满于虚空，故变化日新。”^③“阴阳之本体，絪縕相得，和同而化，充塞于两间，此所谓‘太极’也。张子谓之‘太和’。”^④

王夫之进一步对宇宙作了一个明确的哲学规定：“宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大。”^⑤宇宙在时间上的无限（“久”）和在空间上的无限（“大”），其内在根据在于“二气絪縕”的物质自我运动的持续和扩充（“积”）。“积而成乎久大”的深刻概括，多少触及到了宇宙的时空无限性根本上是依存于物质存在的广延性和物质运动的持续性。

因此，王夫之依据“絪縕生化”的自然过程乃是“太极”本身“固有”、“自生”的持续运动，明确论断宇宙中只有阴阳二气互相依存转化的聚散、往来、隐显、屈伸……诸形态，而没有始终、生灭的可能。“生非创有而死非消灭，阴阳自然之理也。”^⑥“聚而为庶物之生，自絪縕之常性，非幻成也”，“散而复归于太虚，复其絪縕之本体，非消灭也。”“絪縕合德，死而不亡。”^⑦

这样，王夫之回复到他的自然史观的逻辑起点——“絪縕”。但这是理论思维螺旋上升、首尾玄合的回复。通过上述一系列范畴的推衍，“絪縕”之中所潜存的理论环节得以展开，由分析而进到综合，由抽象上升到具体。“絪縕”，再不是一个贫乏的抽象，而与其必然引出的诸范畴互相联系，组成一面认识之网，表现出王夫之自然史观的丰富性及其理论深度。

七 关于“贞生死以尽人道”

王夫之并未就此止步。他的自然史观的落足点还在于“贞生死以尽人道”。“贞生死”，指正确地认识和对待生死问题，即必须掌握生和死的客观辩证法；“尽人道”，指自觉地实现人的主体性作用，发挥人的主观能动性，树立“健”“动”的人生观。他说：“圣人尽人道而合天德；合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。”^⑧“贞生死以尽人道，乃张子之绝学，发前圣之蕴，以辟佛、老而正人心者也。”^⑨佛教的“患生作俑”，道教的“患死相沿”，都陷入“生死之狂惑”的谬误，都是“别求真主”、蔑弃人道的宗教异化，必须批判。^⑩

王夫之依据他的自然史观的“主动”、“尊生”理论，对于吸取了佛道宗教意识的宋明道学所宣扬的“主静”、“禁动”、“惩忿”、“窒欲”等扭曲人性的伦理异化，进行了猛烈抨击，并提出了他的理欲一致的独创理论。

他由“主动”、“尊生”而合规律地提出要“善天下之动”就必须满足共同的“人欲”，肯定“饮食男女之欲，人之大共也”^⑪；“人欲之大公，即天理之至正”^⑫；“人欲之各得，即天理之大同”；“终不离人而别有天，终不离欲而别有理”。^⑬他不仅反对“禁欲”、“灭欲”，而且反对“薄于欲”：“吾惧夫薄于欲者之亦薄于理，薄于以身受天下者之薄于以身任天下也！”他要求“以身任天下者”应当满足人民的物质欲望，保证人们正常地生活：“君子敬天地之产而秩其分，重饮食男女之辨而协以其安。苟其食鱼，则以河鲂为美，亦恶得而弗河鲂哉？苟其娶妻，则以齐姜为正，亦恶得而弗齐姜哉？”^⑭

他痛斥宋明道学家们鼓吹的“惩忿”“窒欲”，会导致“灭情而息其生”，“亏减之归，人道以息”；并针锋相对地提出：“大勇浩然，亢王侯而非忿”；“好乐无荒，思辗转而非欲”^⑮。他批

判老子“五色令人目盲……”之类否定感性活动的唯心论和绝欲论，明确地主张：“耳有聪，目有明，心思有睿知，入天下之声色而研其理者，人之道也。”^{①⑧}“入五色而用其明，入五声而用其聪，入五味而观其所养，乃可以周旋进退，与万物交而尽性，以立人道之常。”^{①⑦}

同时，王夫之又审慎地区别了“公欲”与“私欲”，指出少数特权者纵一己之私欲，实是遏天下之公欲。“纵其目于一色，而天下之群色隐”；“纵其耳于一声，而天下之群声闷”；“纵其心于一求，而天下之群求塞”。^{①⑨}为了反对封建等级特权所保护的这种贪婪而专横的纵一己之私欲，王夫之作为一个早期启蒙者，朦胧地提出了一个所谓“于天理人情上聚着个均平方正之矩，使一国率而由之”^{①⑩}的社会立法原则，幻想借以实现“不以天下私一人”的所谓“公天下”^{①⑪}和“有其力者治其地”的所谓“均天下”^{①⑫}的社会改革方案。

这些基于“贞生死以尽人道”所产生的社会立法和社会改革的幻想，虽尚朦胧，但已透露出试图冲破中世纪黑暗的近代人文主义思想的微光。王夫之不愧为十七世纪中国哲学原野上“破块启蒙”的播种者。

注释：

- ① 《续春秋左氏传博议》卷下。
- ②⑧①② 《四书训义》卷八、三。
- ③⑤⑥ 《张子正蒙注·至当》。
- ④⑤⑥⑦⑩ 《周易外传·系辞下》第八、五、一、五章。
- ⑤⑥⑦⑧⑨⑫ 《周易外传·系辞上》第十、一、六、十一章。
- ⑥⑪ 《周易内传》卷一。
- ⑦⑪⑫⑬ 《尚书引义》卷三、四、一、六。
- ⑧⑭ 《周易外传·系辞上》第五章。
- ⑩ 《张子正蒙注·参两》。
- ⑫ 熊十力：《读经示要》。
- ⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 《张子正蒙注·太和》。
- ⑬ 《张子正蒙注·神化》。
- ⑱⑲⑳ 《张子正蒙注·乾称》。
- ㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 《思问录》。
- ㉑ 张载《正蒙》：《参两》、《乾称》。
- ㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 《周易内传》卷六、一、五。
- ㉑㉒ 《河南程氏遗书》卷八、《伊川易传》卷三、

《朱子语类》卷六五、九八、六七。

- ㉑ 张载《正蒙·太和》。
- ㉒㉓ 《老子衍》。
- ㉔㉕ 《周易外传·说卦传》。
- ㉖ 《周易外传·序卦传》。
- ㉗㉘㉙ 《周易外传·系辞上》第十二章。
- ㉚ 《周易外传·否卦传》。
- ㉛㉜ 《周易外传·杂卦传》。
- ㉝⑥⑦⑧ 《读四书大全说》卷十。
- ㉞⑨⑩⑪⑫⑬ 《周易外传·无妄传》。
- ㉟ 《周易外传·震卦传》。
- ㊱ 《读四书大全说》卷六。
- ㊲ 《张子正蒙注·大易》。
- ㊳ 《周易外传·革卦传》。
- ㊴㊵㊶ 《周易外传·未济传》。
- ㊷ 《周易外传·艮卦传》。
- ㊸㊹ 《周易外传·复卦传》。
- ㊺㊻㊼ 《诗广传》卷二、四。
- ㊽㊾㊿ 《读四书大全说》卷三、四、七、八。
- ㊿ 《周易外传·损卦传》。
- ㊿ 《黄书·宰制》、《读通鉴论》卷末《叙论》一。
- ㊿ 《噩梦》、《诗广传》卷四。