

道家文化研究

第三十一輯

“《道德經》、《莊子》新解”專號

陳鼓應 主編

[CSSCI 來源期刊]

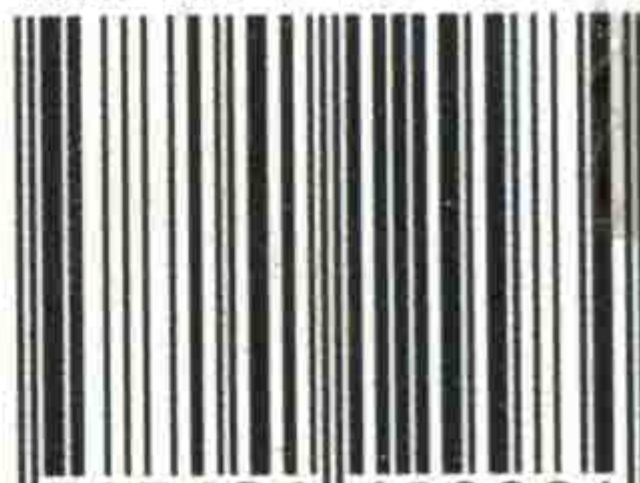
非外借

中華書局

道家文化研究

第三十一輯

ISBN 978-7-101-12998-4



9 787101 129984 >

定價：68.00 元

道家文化研究

第三十一輯

陳鼓應 主編

中華書局

圖書在版編目(CIP)數據

道家文化研究.第三十一輯/陳鼓應主編. —北京:中華書局, 2017.12

ISBN 978-7-101-12998-4

I.道… II.陳… III.道家-文化研究 IV.B223.05

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2017)第 315085 號

-
- | | |
|------|---|
| 書名 | 道家文化研究(第三十一輯) |
| 主編 | 陳鼓應 |
| 責任編輯 | 朱立峰 |
| 出版發行 | 中華書局
(北京市豐臺區太平橋西里 38 號 100073)
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn |
| 印刷 | 北京瑞古冠中印刷廠 |
| 版次 | 2017 年 12 月北京第 1 版
2017 年 12 月北京第 1 次印刷 |
| 規格 | 開本/850×1168 毫米 1/32
印張 17½ 插頁 2 字數 333 千字 |
| 印數 | 1-1500 冊 |
| 國際書號 | ISBN 978-7-101-12998-4 |
| 定價 | 68.00 元 |
-

本書由

(青松觀)香港道教學院

北京大學道家研究中心

合辦

《道家文化研究》編委會

督 辦 黃健榮

顧 問 周和來 林國柱 陳冠璋 莫小賢 葉長清
趙淑儀 趙球大 鄭康勤 蕭炳強(依姓氏筆畫)

主 編 陳鼓應

副主編 王 博 陳 靜 王中江 張廣保 鄭 開

編輯委員 陳鼓應 王 博 陳 靜 王中江 張廣保 鄭 開
白 奚 丁四新 曹 峰 孟慶楠

本輯組稿人 王中江

本輯助理編輯 苗 玥

編輯部地址 100871 北京大學哲學系《道家文化研究》

聯 絡 人 陳鼓應 苗 玥(chenguuying@163.com)

香港聯絡人 李永明(香港九龍長沙灣元洲街471號一樓)

編者的話

這一輯的主題是“《老子》·《莊子》新解”。圍繞這一主題而選編的論文，一部分來自 2016 年 12 月 9 日至 11 日在北京召開的“理解與運用：老子及道家 and 道教的生活之道”學術研討會（這次會議由華夏老子學研究聯合會、中國道教協會和北京大學道家研究中心等主辦），一部分來自 2017 年 6 月 9 日至 12 日在北京舉行的“全球語境下的中國哲學範式與價值”國際學術研討會（這次會議由北京大學哲學系同亞洲哲學與比較哲學學會共同主辦），還有一部分是根據主題的需要而特約的。這一主題之外的論文，一是有關馬王堆帛書“易傳”和清代易學的研究，一是就宋明理學相關問題展開的討論。

在道家經典文本和研究傳統中，《老子》和《莊子》兩部經典及其詮釋無疑佔據著顯赫的位置。不斷深化對它們的解讀和認識，既需要引入新的方法，也需要轉換視角。在“《老子》·《莊子》新解”這一主題之下，本輯大部分論文嘗試從不同的方面和

角度對《老子》和《莊子》文本及其重要詮釋傳統作出新的解讀和研究。大體上，它們有五個維度，一是對《老子》文本的解讀，二是對《莊子》文本的解讀，三是對早期道家思想的某一側面進行的解讀，四是對道家和其他思想的比較性解讀，五是對郭象思想的解讀。

對《老子》文本的解讀，有王中江的《道與萬物的三重關係——老子世界觀的構造》、寧鎮疆和龔偉的《“盜憎主人，民惡其上”正詁——兼談〈金人銘〉、〈老子〉的相關問題》、李銳和張帆的《〈老子〉簡帛校讀札記》、李巍的《“名”、“德”相應——〈老子〉道經首章的新解讀》、Callisto Searle 的《水木隱喻的交織——〈老子〉文中隱喻及相關哲學語言的結合》等。這幾篇論文，或從老子世界觀的整體，或從具體的“名”和“德”，或從隱喻，或從《老子》文本本身等視角，對老子的思想進行了某種別開生面的探討。

解讀《莊子》文本的論文，有崔宜明的《“滑疑之耀”與莊子哲學的理論思維進路——以“天地與我並生，而萬物與我爲一”爲例》、馬思勵(Thomas Michael)的《論〈莊子〉中先秦道家聖人的神秘性》、李溪的《木石之盟——莊子哲學與文人之物世界的建立》、李曉英的《道言與體知——從莊子在〈莊子〉中的形象來看》、吳惠齡的《論〈莊子〉如何從“棄知去己”建構“至人無己”的論述》等。這五篇論文，或借用《莊子》中的說法，或借用象徵物，或通過《莊子》中的“莊子”故事等，引申開來，因微知著。

對道家思想某一側面進行貫通性的討論，有李大華的《關

於老莊“道根”與“道本”問題的追問》、崔曉姣的《“無爲而治”與“唯法爲治”——“自然無爲”所衍生出的兩種政治樣態》、劉靜的《自然爲人立法——早期道家“萬物自然”的思想》等。它們分別從整體上對道家的根源性概念，對老子的治道思想和黃老學的法治觀念，對道家的“自然”概念進行了一定的透視。將老子和莊子思想同其他思想進行的比較討論，有鄭澤綿的《老子的“慈故能勇”與孔子的“仁者必有勇”——德性倫理學上儒道二家的會通與差異》、方曉夏（Sarah Flavel）的《獨處中的陪伴——論尼采與莊子的獨處、友誼與修養》等。兩者對孔老之“勇”的比較，對莊子和尼采獨處與陪伴理念的比較，都有引人入勝之處。

在《莊子》詮釋史上，郭象的《莊子注》最負盛名。韓林合的《郭象人性觀新解——兼與麥克道爾及亞里士多德觀點的比較》，從比較的角度對郭象的人性論作出了新的解釋；孟慶楠的《自然與逍遙——郭象政治哲學的自然基礎》，從“自然與逍遙”角度來探尋郭象政治哲學的基礎。

除此之外，這一輯還有易學和宋明理學的研究論文。《周易》的詮釋傳統源遠流長，留下了豐富多彩的“易傳”文本。陳亞軍的《敬畏與責任——馬王堆帛本解易著作生態環境思想一瞥》，主要考察了帛書“易傳”中的生態思想；張沛的《焦循易學對天算數學的借鑒吸納》、谷繼明的《惠棟易學的定位問題》等，分別對清代焦循易學如何受到天算、數學的影響和惠棟易學的定位進行了考察。宋明理學是中國古典哲學的一個重要形態。

吳展良的《程朱天理說中的群體意識》，主要從程朱的天理說中探討程朱的群體意識；張學智的《王陽明思想新論》，試圖從整體上對王陽明的思想提出新的看法；張龔的《程頤論“生生之本”》，聚焦了程頤的“生生之本”。

目 錄

道與萬物的三重關係

——老子世界觀的構造 王中江 1

關於老莊“道根”與“道本”問題的追問 李大華 30

“盜憎主人，民惡其上”正詁

——兼談《金人銘》、《老子》的相關

問題 寧鎮疆 龔 偉 55

《老子》簡帛校讀札記 李 銳 張 帆 76

“名”、“德”相應

——《老子》道經首章的新解讀 李 巍 89

水木隱喻的交織

——《老子》文中隱喻及相關哲學語言的

結合 Callisto Searle 111

老子的“慈故能勇”與孔子的“仁者必有勇”

——德性倫理學上儒道二家的會通與差異 ... 鄭澤綿 126

“無爲而治”與“唯法爲治”

——“自然無爲”所衍生出的兩種政治

樣態 崔曉姣 146

自然爲人立法

——早期道家“萬物自然”的思想 劉 靜 165

“滑疑之耀”與莊子哲學的理論思維進路

——以“天地與我並生，而萬物與我

爲一”爲例 崔宜明 193

論《莊子》中先秦道家聖人的

神秘性 馬思勤(Thomas Michael) 214

木石之盟

——莊子哲學與文人之物世界的建立 李 溪 238

道言與體知

——從莊子在《莊子》中的形象來看 李曉英 261

論《莊子》如何從“棄知去己”

建構“至人無己”的論述 吳惠齡 292

獨處中的陪伴

——論尼采與莊子的獨處、友誼與

修養 方曉夏(Sarah Flavel) 312

郭象人性觀新解

——兼與麥克道爾及亞里士多德觀點的

比較 韓林合 336

自然與逍遙

- 郭象政治哲學的自然基礎 孟慶楠 354

敬畏與責任

——馬王堆帛本解易著作生態環境思想

- 一 瞥 陳亞軍 369

- 焦循易學對天算數學的借鑒吸納 張 沛 413

- 惠棟易學的定位問題 谷繼明 438

- 程朱天理說中的群體意識 吳展良 460

- 王陽明思想新論 張學智 507

- 程頤論“生生之本” 張 龔 522

道與萬物的三重關係^{*}

——老子世界觀的構造

王中江

內容提要 老子用非常有限的文本，建立了一個非常高明的世界觀。這一世界觀的基本問題是“道”與“萬物”的關係，其基本構造有三個層次，一是道的創生與萬物的被創生；二是道的無為與萬物的自化；三是道的糾偏與萬物的復歸。

如何從整體上把握老子的世界觀仍然是一個並不簡單的問題，^①它同《老子》一書篇幅短小、語言簡潔產生了明顯的反差，同老子以這有限的篇幅成為大哲學家和世界主要宗教之一的道教教主產生了反差。其中的部分原因是，老子的思想具有非同

* 本文為國家社會科學基金重大專案“黃老道家思想史”（批准號：16ZDA106）的階段性成果。

① 池田知久在更廣的視野上討論過老子思想的“整體性”內涵，具有一定的啟發性。參閱他的《〈老子〉思想的基本構造》，載《國際漢學研究通訊》第四期，北京：北京大學出版社，2011年，第171-195頁。

尋常的深刻性，它一語道破而不動聲色，充滿反論而超凡脫俗，掌握這一思想的奧妙和精髓需要持久的耐心和深思，從中獲得靈感和啓示的道路只有開始沒有終點，正如歷史沒有完成時對它的書寫永遠不會結束那樣。^①

我傾向於將道與事物（物、萬物、器）的關係而不是天人關係（前者比後者更普遍）看成是老子哲學特別是他的世界觀的根本問題，這一問題可以被描述為通常意義上的形而上與形而下的關係，也可以直接用源於老子到後來成為道家一般性相對關係術語——“無”與“有”、“無形”與“有形”、“無象”與“有象”、“無名”與“有名”等——去界定。若說一種哲學和世界觀一般都有它的整體結構或構造，都有它的邏輯上的一貫性和理論上的自洽性，那麼，老子的世界觀雖然不具備形式上或外觀上的結構和系統，無疑它也有實質上的結構和系統。關鍵是，我們要從中去發現它，找出它的內在的、實質性的整體構造和系統。

長期以來，我們偏重於研究老子哲學中的一些重要概念（比如“道”、“德”、“無”、“有”、“自然”、“無為”、“不爭”、“柔弱”、“反復”等），從他的世界觀的整體構造和結構去把握他的哲學的視角比較稀缺；對他的世界觀的研究，又注重於他的宇宙生成模式，忽視了其他的部分，也缺乏整體的眼光。老子的宇宙生成論只是老子世界觀整體的一個方面，將它等同於老子的整個宇宙觀就遮蔽了它的其他方面。老子以“道—物”關係為根

^① 有人對此感到困惑和不安，耿耿於懷地說，這麼少的文本我們做了那麼多的研究，為什麼還得不出確定性的結論。

本問題的世界觀，是一個三重性的結構和構造，它構成了老子世界觀的整體。

一 道的創造力和萬物的起源：“道生之”

老子的世界觀或宇宙觀，又被稱為本體論、本根論或者形而上學。對於這些概念，我們只求其最大的公約數而不用去糾纏其具體的細節。對於哲學概念就像對人事那樣，有時候適當的模糊未必不是明智之舉。我所說的老子世界觀（或宇宙觀）是指老子對萬物的根源及其本性的思考和探討。道家人士的好奇心和求知欲首先是投向高深的地方（“玄之又玄”），他們熱心追問和探索宇宙及萬物的奧秘，渴望回答萬物和人類從哪裏來這一根本性、根源性的哲學問題。它是從老子開始的，這也是道家哲學最有特色的地方之一。不幸的是，老子其人其學一直受到嚴重的懷疑。這些懷疑振振有詞，言之鑿鑿，然求其實也非。^① 保存在先秦許多文獻中的老子其人其言，這是大傳統中的歷史記憶，它是無論使用什麼智力和技巧都否定不掉的。^② 老子是道家哲學的開創者，他的世界觀是他的哲學的主幹和根幹部分，它包括不同的方面，宇宙生成論是其中的一個方面。

老子（或整個道家）解釋宇宙和萬物起源的學說一般被稱

① 有關這方面的問題，參閱池田知久的《道家思想的新研究——以〈莊子〉為中心》，鄭州：中州古籍出版社，2009年，第2-12頁。

② 有關這方面的辯駁參閱陳鼓應的《老莊新論》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年，第5-28頁。

爲宇宙生成論，它不同於希臘哲學或中國哲學中用不同元素解釋萬物的構成論。宇宙生成論特別強調“生”（還有“化變”、“變成”等）的概念。老子的一個直接表述是“道生之”（《老子》第51章）。“之”是這個句子的賓語，又是一個代詞，它指的是“萬物”或“物”。“生”的本義是草木從土壤中長出。動物和人類的生育（胎生）是從母體中孕育出來的。老子探尋宇宙和萬物的起源可能受到了動物世界的生育的啓發。他可能這樣想，既然禽獸都有它們的生育者，那麼萬物是不是一樣，它們來到這個世界也有它們的創生者和生育者，它們不是來無蹤影可尋。他想象宇宙和萬物是被一個偉大的母體產生出來的。我們這樣推測的根據是，母性是老子之道的重要隱喻。這裏的母性當然它不是常識性的龍生龍、鳳生鳳的母性和母體，它是能生出一切的超常的母性和母體。《老子》第1章的“有名萬物之母”的“母”，第25章的“可以爲天地母”的“母”，還有第52章的“天下有始，以爲天下母”的“母”等，都是被用作超常生育者的隱喻。除了直接用“母”隱喻道的生育力，老子還用“玄牝”、“玄牝之門”和“穀神”等作爲“道”的隱喻：“穀神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。”（《老子》第6章）老子說的“玄牝”和“穀神”無疑也是母性，它同“母”的隱喻一樣是指道的偉大創造力。由此可知，道家之道的偉大生育力，具有陰性的特徵，它是牝、雌、母，而不是陽性的牡、雄、公，它同儒家側重於從陽性的天（“天生庶物”）、從天地陰陽的相互作用（“天地合而萬物生”）解釋萬物

的起源不同。

不管是谷神、玄牝，還是母，老子都將它們作為“道”的隱喻，以表示抽象的道的生育力，表示道的根本性和創始性：“吾不知誰之子，象帝之先。”（《老子》第4章）與此同時，老子還用抽象性的概念去表示“道”的根本性和根源性意義，其中一個是“宗”，一個是“奧”。《老子》第4章稱道為“萬物之宗”：“道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗”；第62章稱道為“萬物之奧”：“道者萬物之奧”。“宗”有“本原”的意思，它同“根”本意近；“奧”的意思是根本。帛書本“奧”作“注”，即“主”。“主”也有根本的意思（類如《周易·繫辭上》的“樞機之發，榮辱之主也”的用法）。相對於被生的萬物來說，能生的道不是一般的可說、可言之道，它是非同尋常的“恒道”，是最高的根本和根源，是最偉大的創造力。

《老子》第51章的“道生之”只是說道生萬物，它沒有具體說道如何創生萬物。《老子》第42章描述了道產生萬物的過程：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”從道到一，從一到二，從二到三，從三到萬物，它是一層一層地生出和創生。理解這一生成論主要困難是“一”、“二”和“三”是指什麼，再就是為什麼從“三”就能一下產生出萬物。《淮南子·天文訓》最早對此提出了具體的解釋：“道（曰規）始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。故曰：一生二，二生三，三生萬物。”照《淮南子》的解釋，“二”是“陰陽”，三是“陰陰合和”。“一”是什麼，《淮南子》沒有說，一般認為它應該是指未分化的“氣”。還有一

個問題，按老子的說法，“一”是從道產生出來的，《淮南子》說“道始於一”，認為道從“一”開始，而一又不生，只是分為二。這一解釋不通，因為老子明明說一產生了二（“一生二”）。《淮南子》解釋的可取之處，是它將“陰陽”概念引用到了老子生成論中。如果“一”是混而未分的“氣”，“陰陽”就應是兩種不同的氣（能量）。這是完全可能的。根據是這一章的後兩句的“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”。按照這兩句話，萬物都具有陰陽二氣，逆推的話，產生它們的三、二和一都可以從氣和陰陽之氣上去看。老子的“道”是最高的實有和實在，它具有造就一切的無限性和可能性，它原本就應是最高的能量，將它同本原性的氣或“太初之氣”、“元氣”聯繫起來去想應該是可取的思路。

這就涉及到老子的道為什麼能夠成為創生萬物的根本和本原的問題，涉及到老子對“道”的更具體的描述和想象。按照上述，老子將道看成是萬物之母和玄牝，認為道是宗和主，認為道具有超常的無限能量和創生能力，但這些仍然是比較抽象的說法，《老子》中有好幾章對道的實在有更具體的描述：

道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗……湛兮似或存。（第4章）

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。（第21章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不

殆，可以爲天下母。（第 25 章）

老子的“道之爲物”和“有物混成”的表述最爲引人注目，圍繞它們產生了許多爭論。可以肯定的是，老子所說的“物”不能被理解爲具體的事物或具體的東西。借用《莊子》的“物物而不物於物”的表述，老子的道是讓所有物成爲可能和現實的超級之物。“有物混成”的“物”，郭店本作“狀”。這裏說的“狀”同樣不是一般性的“狀態”，它是超級的動能狀態。老子描述道的其他謂詞——“象”、“精”、“真”、“信”等，同樣都要從超常的意義上去看待。我們還可以肯定的是，不管道是“物”、“狀”，還是“精”和“真”等，老子用這些詞語都是要昭示“道”是“有”，它是最高的實有和實在，它絕不是純粹的虛無。

爲了昭示道的實有不是一般性的具體事物的有，老子運用了獨特的否定性的論說方式，這種方式之後被莊子大大發展了。我說的否定性方式是指老子否定對“道”的任何感知性論斷。按照常識和經驗認知，肯定一種東西和事物是存在或有，那就意味著我們能夠接觸到它，能夠感知到它。據此而言，如果道也是實有和實在，它怎麼能夠處在我們的感知之外？否則，又怎麼可以判斷它是實有和實在呢？經驗論哲學的一個基本信條是，不被感知的就不存在。這也是它質疑和否定超出經驗之外事物存在的主要依據。如果有一個人，他信誓旦旦地向一位經驗論者講看不見摸不著的神靈和超出經驗的實在，那一定是徒勞的。爲了說明道的實在性，莊子有時也採取經驗的立場。他向東郭

子講“道”，東郭子問他道在何處，莊子說“道無所不在”，東郭子大惑不解，他要求莊子爲他求證一下。顯然，東郭子是從經驗的立場看問題，莊子說道無所不在，也是從現實中看道。但莊子不是狹隘的經驗論者，他的“道”還有根源性的意義，他的論證更多地是使用否定性的（超出感知）方式，它源於老子。老子認爲道是實有和萬物的根源，也正因如此，它沒有具體事物的可感知性：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。
此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。
迎之不見其首，隨之不見其後。（《老子》第14章）

道的存在超出了視、聽、觸的範圍，它不能迎接，也不能跟隨，它是“無物”、“無狀”。道不能被感知，因爲它不是具體的事物和東西。爲了說明道不可感知而它確實又是有和實在，老子又使用反論或矛盾式的表述，說道是“無狀之狀”、“無物之象”。道無形、無象，因此，它不可說，它也沒有具體事物那樣的名稱，它是“無名”（“道隱無名”），這是道的又一種否定性表述。“道無名”和“道”這個名，道不可說和說道無名，也是反論和矛盾式表述。如果不說它是邏輯上的矛盾，那可以這樣來理解，即說道不可說、不可名，這就是言說道的一種方式。

老子言說“道”的又一個否定性方式是直接用“無”這一概

念，王弼將它推到了無以復加的高度。老子的“無”的真實意義，是指道造就了一切具體事物而它又沒有任何具體事物的具體性。王弼對老子“無”的充分發揮就在這裏。傳世本“天下萬物生於有，有生於無”（《老子》第40章）這句話，過去被看成是“無”高於“有”的主要證據。但郭店本《老子》為這句話增加了變數，它作“天下萬物生於有，生於無”。因為沒有重文符號，包括我自己在內的部分學者一開始就認為這可能是它的原貌；與此不同的做法是以傳世本為標準，認為它可能是抄寫中的疏失所致。現在我仍然堅持之前的判斷，但我為它提出的解釋與之前有所不同。之前我是將它同第2章的“有無相生”統一起來。在對第一章的進一步思考中，我獲得了一個啟發，這句話可以同第一章的“無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微”相互理解。在經過一段猶豫不決之後，我堅定了王安石對這句話的句讀方法。只有帛書本在“欲”之後加上了一個“也”字，這不表明原文就一定有“也”字，更不等於說“有欲”和“無欲”的對舉就是老子的原意。在先秦典籍中，“欲以”這種用法很多，早一點的如《左傳·宣公十八年》的“公使如楚乞師，欲以伐齊”、《哀公十一年》的“季孫欲以田賦，使冉有訪諸仲尼”；晚一點的如《孟子·告子下》的“乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去”、《莊子·齊物論》的“唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之”、《莊子·大宗師》的“吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎”、《韓非子·外儲說右上》的“有道之士懷其術，而欲以明萬乘之主”等。《老子》中的“欲以”也應連讀。更

關鍵的是，在義理上，老子是不是將“有”、“無”視為一對重要的範疇。我認為老子是“有”、“無”觀念的創立者，正如他創立了“自然”和“無爲”等一些哲學概念一樣。郭店本的“天下萬物生於有”與第一章的“有，名萬物之母”和“常（恒）有，欲以觀其徼”都是強調道的“實有”的方面，郭店本的“生於無”的“無”同“無，名天地之始”和“常無，欲以觀其妙”都是強調道的“無”的方面。道的有和道的無是道的兩個方面，它們都屬於道，都出於道。第二章的“有無相生”指的是具體事物之間的相互轉化，它同道的最高的有和最高的無不同。道的有和無是統一的，它是道能夠創生萬物的根據。“天下萬物生於有，生於無”，是說天下萬物既是道的有生出的，也是道的無生出的。

老子是道的本根哲學的開創者，也是宇宙生成模式的開創者，它的影響力從道家後來湧現出的各種本根論和各種宇宙生成模式可想而知。除了傳世文獻外，新出土文獻所見的幾個宇宙生成新模式令人驚異和興奮。這些生成模式各有特點，但它們都是道家的宇宙生成論譜系。作為生成者的最高本體——“太一”、“一”和“恒”，^①實質上它們都可以說是道。道與萬物的關係，或者太一、一、恒同萬物的關係，從發生學上說，就是創生與被創生的關係。^②

① 有關《恒先》的“恒”的意義，參閱王中江的《終極根源概念及其譜系：上博簡〈恒先〉的“恒”探微》，載《哲學研究》2016年第1期，第35-44頁。

② 有關早期道家宇宙生成論的總體考察，參閱王中江的《出土文獻與先秦自然宇宙觀重審》，載《中國社會科學》2013年第5期，第67-85頁。

二、道的弱作用力和萬物的自主性： “德畜之”和“道法自然”

“道”創生了宇宙和萬物，並不意味著它就完成了它的角色，結束了它的使命。按照基督教神學的說法，上帝創造世界之後，它就成了世界的旁觀者和局外者，它不再過問和操心世界的事務。但老子的道不是這樣，它不僅創生了萬物，它還參與到了宇宙和萬物的變化過程中。《老子》中的不少文本表明，老子的道同它創生的萬物具有“因之循之”、“養之育之”的協同關係，它扮演了類似於萬物的最高監護者、最大的慈善者的角色。王弼將萬物之本的“無”與萬物之“有”的關係類比為“母子關係”。老子既然以道為天地和萬物之母，以道為萬物的創生者，那麼，在他那裏，能生者的道與被生的萬物實際上也是母子關係，何況老子原本就有以母為道的隱喻，以子為萬物的隱喻。儒、道兩派的政治治理在“有為”與“無為”的不同之下，都有“父母政治”的類似性。只是，儒家崇尚陽性，它的天具有陽性特徵，他的治理是一種天父治理，道家崇尚陰性，它的道具有陰性特徵，他的治理可以說是道母治理。我們具體來看一看。

按照老子的理路，道對於它創造的萬物（或母對其子），不像寵愛子女的父母那樣大包大攬，掌管他們的一切，它採取了十分明智的方式，一方面它是養之、育之、助之，另一方面它是因

之、循之、從之。先看第一方面。《老子》第 51 章說：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。

對於認識老子的道養育萬物來說，這一章十分重要，雖然它有文本上和解釋上的困難之處。一個困難是，“德畜之”的“德”如何理解；^①再一個是新產生的困難，傳世本的“勢成之”帛書甲乙本都作“器成之”，這又如何處理。後者同我們這裏討論的問題沒有直接關係，撇開不談。從這一章的前後文和語境來看，“德畜之”的“德”好像也是一種“實體”（如同道和物），第 38 章說的“失道而後德”，似乎又強化了這一點。大部分注釋家好像（這些注釋給人模糊不清之感）也是將它當做一種實體。“德”究竟是不是實體，我們需要作出明確的判斷。我認爲它不是一種實體，它是實體的屬性或能量。在道家那裏，最高的實體是“道”，具體的實體是“物”。將“德”同兩者結合起來說，它應是道和物的屬性和能量，而不是獨立於道和物的另外一種東西。在儒家那裏，“德”也不是指稱單獨存在的事物，它爲人格高尚者所有。道家對“德”的一個改變是，它使“德”超出了人類社會的意義，

^① 有關老子的“德”，參閱葉樹勳的《老子對“德”觀念的改造與重建》，載《哲學研究》2014 年第 9 期，第 55-62 頁。

首先它將德看成是最高的“道”(“道之德”)的屬性,雖然《老子》第51章的下文將道與德並列讚頌,但它稱頌的還是道之德。一般認為,道家的道創生萬物,同時它又將它的“德”分別賦予給“物”,所以,其次“德”又是“物之德”。前者在老子那裏清楚,後者在老子那裏不太清楚,在老子思想之後的演變中這一意義(“德者,得也”)變得清晰和明朗了。

老子的“德”是“道之德”,它的作用是什麼呢?《老子》第51章的重要性之一在於告訴我們道和道之德的崇高作用和價值。“德畜之”的“畜”一般被解釋為“養”或“畜養”,它同下文的“長之育之,亭之毒之,養之覆之”都是說道和道之德對萬物生長和變化的促成作用。“道”或“道之德”最高尚的地方,它的最大的美德,是它不以對萬物有德而“居功”和“恃德”,它是“生而不有,為而不恃,長而不宰”,老子稱道的這種德為“玄德”(深遠之德或純粹的德)。對老子的這句話,羅素讚歎不已,說這一“創造而不佔有”的東西方智慧是西方最應該借鑒的地方。按照老子的說法,道或道之德是它向萬物施與一切恩惠而不求回報的力量。“恒德”、“上德”就是這種意義上的德(“上德不德,是以有德”)。類似或相近的說法,又見之於《老子》第2章和第10章:

萬物作焉而不辭,生而不有,為而不恃,功成而弗居。

生之畜之。生而不有,為而不恃,長而不宰,是謂玄德。

傳世本《老子》41 章有“道隱無名。夫唯道，善貸且成”這兩句話，郭店簡、北大簡的異文引起了對這兩句話的爭論。^① 我認為傳世本還是可靠的，“善貸且成”的意思是道“善於施與萬物並促成萬物”，它同《老子》第 51 章的義理非常吻合，求之于第 34 章，同樣如此：

大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。

這一章強調，道是萬物的憑藉和依靠，它促成萬物、“衣養萬物”而不求聲名、不求支配和主宰。在老子那裏，道對萬物除了畜之、養之，除了輔助和助推外，同時還發揮著“因之”、“循之”、“從之”和“虛靜”的角色。“靜因之道”是由老子之後的《管子》提出的，但“靜因”的思想已深深存在于老子的智慧中，這是道家之所以為道家的主要原因之一。司馬談說道家是“以虛無為本，以因循為用”，這也是老子思想的精髓之一。在以變化和加速變化為特徵的現代性文明中，道家的“因循”概念被看成是不求進取的保守主義和無所作為的消極主義。但這是非常表面性的看法，老子的靜因、因循恰恰是相信由此可以讓萬物最大程度

^① 參見丁四新的《郭店楚竹書〈老子〉校注》（武漢：武漢大學出版社，2010 年，第 323-325 頁）、王中江的《漢簡〈老子〉中的“異文”和“義旨”示例及考辨》（載《湖北大學學報》2014 年第 1 期，第 60-61 頁）。

的釋放出自己的活力。可以設想一下，如果道高度控制、主宰和干涉萬物，那麼萬物就會失去它們自己的主動性和創造性，萬物的活力就會被大大減少甚至完全失去。靜因、虛靜同老子的“無爲”概念高度協同。

大概沒有人會說“無爲”概念在老子的思想中不重要，但人們關注的“無爲”主要是就政治而言，而不是就本體之道而言。在老子那裏，這兩者是聯繫在一起的。但他的“無爲”首先是指“道”的“無爲”，然後它才是政治領域中的“無爲”。《老子》中講“道”的“無爲”的直接文本是第37章說的“道常無爲而無不爲”，間接的有傳世本第48章說的“爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲”。傳世本第37章的這句話，帛書甲乙本均作“道恒無名”。與此不同，郭店簡本作“道恒無爲”，這最有可能是原貌。漢簡《老子》本也作“道恒無爲”，又增加了一個新證。郭店本有相當於傳世本第48章的“無爲而無不爲”之句，這句話被《莊子·知北遊》所引用：“故曰：‘爲道者日損，損之又損之，以至於無爲。無爲而無不爲也。’”這說明老子的“道”確實有“無爲”的意義和屬性。

“道”的“無爲”是相對於它創造的萬物而言，它可以簡單地解釋爲道“對萬物不施加强制性力量”，讓萬物自行變化和自行實現。同“無爲”一樣，老子的“柔弱”首先也是指道的屬性和活動方式。《呂氏春秋·不二》的作者將“柔”看成是老子哲學的核心（“老聃貴柔”）。老子將“道”與“弱”這一概念直接結合起來的文本是“弱者道之用”這句話（《老子》第40章），它對於我

們理解老子的道的本性也是非常重要的。道的“弱”也是相對於萬物而言，它的意思是“柔和或溫和是道對萬物發揮作用的方式”，我稱之為道的“弱作用力”。老子之道的弱作用力，也能幫助我們理解老子的“道法自然”這一重要論斷的真正意義。這一論斷長期被誤解為“道的本性是自然”，這一解釋首先在語法上說不通，即使在語法上解釋得通（道遵循自己的自然），它也不是老子真正要表達的義理。老子這句話的確切意思是“道遵循萬物的自然（萬物自己成就自己）”。^① 道之所以是無為和柔弱，相應地就是它充分遵循或因循萬物的各自特性和萬物自己的活動。

在老子的思想中，“自然”是指萬物、百姓自身的活動方式，它根本不是指“道的本性”。將“自然”這一詞彙同老子使用的其他類似的詞彙（“自 X”結構）好好比較一下，也能充分證明這一點。老子使用的“自 X”詞彙，有的是負面性的，如《老子》第 7 章的“自生”，第 22 章的“自見”、“自是”、“自矜”（重複出現在第 24 章），第 24 章的“自伐”，第 34 章的“自為大”和第 72 章的“自貴”等，這些詞彙所表示的人的意識和行為，都是老子所否定的。同這些詞彙不同，老子還使用了一些“自 X”結構的肯定性詞彙，除了“自然”（共有五個例子）之外，它們是第 32 章的“自賓”和“自均”、第 37 章的“自化”和“自定”、第 57 章的“自正”、“自富”和“自樸”等。這些詞彙所表示的活動都是老子所

^① 有關這一問題，參閱王中江的《道與事物的自然：老子“道法自然”實義考論》，載《哲學研究》2010 年第 8 期，第 37-47 頁。

肯定的正面的、積極的和善良的行爲。我們仔細看一看，這些活動的發出者是“誰”：

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。（《老子》第32章）

道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（《老子》第37章）^①

這兩章中的兩個例子非常清楚，“自賓”、“自化”都是指“萬物”（“萬物將自賓”、“萬物將自化”）的活動方式；“自均”是指“民”的活動方式。“自定”是指“天下”（“天下將自定”）的活動方式；這裏的“天下”可以具體地解釋爲“天下萬物”（包括百姓）。它說的既不是“道”，也不是統治者“聖王”。《老子》第57章中十分明確地將“民”與相對於他的統治者——“我”——對應起來：

故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

只要我們稍微克服一下先入爲主的觀念，懸擱一下習以爲常的

① 第33章中的“自知”、“自勝”（“知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強”）則是泛指人。

意識，“道法自然”的“自然”這一概念同老子的這些“自 X”詞彙完全一樣，都是指稱萬物和百姓的活動。萬物的活動以道和聖王的“無爲”、“柔弱”爲前提，又是道和聖王無爲、柔弱的結果。老子深深意識到，良好的秩序和活力不能從道和聖王的強制、干涉等有爲的濫用權力中產生出來，它只能產生於道和聖人的不干涉（“無爲”）及萬物、百姓高度自主和創造性的活動中。理解（道遵循萬物自然）這一點的困難在於，創造萬物的偉大自足之道，它怎麼反過來去效法和遵循它創造的萬物。殊不知，這正是老子思想和黃老之學最深刻的地方。在創生萬物上，道無疑是主體，萬物是客體；但在萬物的合理成長和變化中，萬物自身和自我就是自己的主體，道則是監護它、佑護它的客體。這樣來理解道與萬物的關係，不但沒有降低道的尊嚴，反而更彰顯它的崇高和偉大。老子不正是說“貴以賤爲本，高以下爲基”嗎？

三 萬物的“化作”與“無名之樸”：“反者道之動”

從道創生萬物到它養之、育之、因之和循之，從萬物得到道的養護和監護到萬物的自然、自化、自成，這是道與萬物的兩重重要關係。這兩重關係體現的是道與萬物的創造性和建設性的關係。老子的道與物還有一重關係即第三重的關係，這是道對物的異化的修復和糾正關係。它是老子世界觀整體的一部分，這一部分還沒有受到我們足夠的重視。在亞里士多德的思想

中，自然是合乎自身目的和本性的變化和成長過程，這好像是說自然自身就會沿著一條正確的道理前進，並最終實現自己。對於老子來說，萬物似乎也應該是這樣。偉大的道創造了它們，並為它們賦予了各自的“德”。道一方面養育它們、輔助它們，一方面又為它們創造了寬鬆的空間，使其能够自我選擇、自我變化和自我成就。但實際上，萬物並不總是這樣，道也不能完全保證它們能够這樣。萬物在自化和自我實現的過程中，會出現偏離道賦予給它們自身的“德”（本性）的現象，會出現自我迷失、異化乃至墮落的現象。^① 為什麼會這樣？我們在老子那裏得不到清晰的答案，正如在柏拉圖那裏得不到明確的答案那樣。柏拉圖設置了理念的完滿與現實事物殘缺不全的二元論。老子沒有這樣的二元論，但他的世界觀向我們呈現出了事物異常、異化的圖像，也呈現出了如何改變這種狀態的圖像。

事物偏離正確的方向、誤入歧途和喪失自我，這是老子對事物缺陷和病症的診斷。按照上述，事物的“自然”、“自化”是老子設想的最好的存在方式和活動過程，《老子》第37章非常地清晰地表現了這一邏輯：“道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。”但又正是在這一過程中，事物出現了異常現象：“化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。”這裏的關鍵是老子說的“化而欲作”。“萬物將自化”是正常的“化”，“欲作”則是事物異常的“化”，是

① 受到引誘而墮落強調的是外在原因。人為什麼會犯錯，原因很多，其中缺乏明智、理智和價值觀上的迷失是部分原因。

事物異化的化。“作”的本義是人起身，引申為興起、做等，原本它沒有貶義。老子使用的“作”有的也不是貶義。^① 異化性的“作”，還有第十六章的“萬物並作，吾以觀復”這一句話中的“作”（“並作”），它也是表示事物負面活動的貶義。下一句的“觀復”，就像“化而欲作”的下文是“吾將鎮之以無名之樸”那樣，它說的是對“並作”的“糾偏”。“萬物並作”的下文是“不知常，妄作凶”。根據這裏的“妄作”，也可知“並作”的“作”是指事物的異常活動和異化。

老子的萬物概念是指一切事物，“萬物並作”或“妄作”的立論適用於所有的事物——自然的、人事的。但實際上，老子列舉的各種具體的“妄作”現象，主要是人事方面的，這說明老子關注的是人間和人事方面的“異常”。從老子的判斷標準來說，在人間和人事世界中，只要是不合乎“道”和事物自身之德的活動和行為都是“妄作”。再進一步，在老子那裏，人間不合乎道和德的“妄作”，又主要是指掌握著大量權力和資源的統治者的一些行為。按說統治者應遵循道的無為、清靜、純樸、柔弱、不爭等從事政治事務，實際上他們又最容易違背道，最容易“妄作”，其產生的後果也更為嚴重。《老子》一書中有許多地方都是對統治者惡政的揭露和控訴，有兩章更是淋漓盡致：

大道甚夷，而以好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文

① 如第2章的“萬物作而弗始，生而弗有”、第55章的“未知牝牡之合而全作”、第63章的“天下難事，必作于易，天下大事，必作於細”等，其中的“作”都沒有貶義。

綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘。是謂盜誇，非道也哉！（第 53 章）

民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有爲，是以難治；民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生爲者，是賢於貴生。（第 75 章）

政治的異化使老子對人類文明產生了非常暗淡甚至是悲觀性的論調。《老子》第 18 章描述了文明退化和衰敗的表現：

大道廢，有仁義；智慧出，有大僞；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

仁義、智慧、孝慈、忠臣等都是儒家所強調的理想和價值，道家將它們看成是大道淪喪和沉淪之後的結果，很明顯，這是認爲最高、最根本的“道”和“德”價值已經降到了儒家價值的層面上。對老子來說，似乎有一種不可遏制的力量使人類文明一直衰退。《老子》第 38 章描述這一衰敗過程說：

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。

減少和消除多餘東西，向事物本來樣子的返回和復歸，用老子的概念來說就是“反”和“復”。對於老子的“反”一直有不同乃至

對立的解釋。^①老子的思想中包含著豐富的相反相成的智慧，但老子的“反”的概念主要不是這種意義，它是指“返回”。《老子》中共有四個“反”字，它們是第25章的“遠曰反”的“反”、第40章的“反者道之動”的“反”、第65章的“與物反矣”的“反”和第78章的“正言若反”的“反”等。這四個“反”字的最後一個明顯是用作“相反”或“反面”，但其他三個都是用作“返”，即“返回”。它不是指“相反”，也不是指“迴圈”。第25章的“大曰逝，逝曰遠，遠曰反”這幾句話，一般認為它說的是道的運動，加上這一章中的“周行而不殆”這句話，這裏的“反”字容易被理解為道的“迴圈”。^②同這一章結合起來，第40章的“反者道之動”也被解釋為“道”的迴圈。乍看起來，說道的迴圈運動沒有什麼問題。迴圈也就是往復，但道有往復和迴圈嗎？道為什麼要往復和迴圈呢？道的“大”為什麼又成為迴圈的開始呢？仔細追問，將道的反解釋為道的迴圈就說不通。

我認為老子的三個“反”字都應解釋為“返回”，^③而不應解釋為“向相反方向的轉化”或“迴圈”。^④首先，“周行而不殆”的“周行”並非是“圓圈運動”。“周”在先秦文本中主要是用作

① 有關這一點，參閱盧育三的《老子釋義》，天津：天津古籍出版社，1995年，第188-189頁。

② 參閱王叔岷的《先秦道法思想講稿》，北京：中華書局，2007年，第36-38頁。

③ 蔣錫昌認識到了“反”在老子整個哲學和思想的重要性，並統而觀之和多所致意。參閱《老子校詁》，成都：成都古籍書店，1988年，第264-268頁。

④ 有關這方面，請參閱陳鼓應的《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2003年，第170-171、226頁）、盧育三的《老子釋義》（天津：天津古籍出版社，1995年，第128、188-189頁）、李存山的《老子》（鄭州：中州古籍出版社，2008年，第80、99頁），池田知久的《老子》（東京：東方書店，2006年，第20、276頁）。

“遍”。“周行”即“遍行”。結合《老子》第34章的“大道汜兮，其可左右”和第32章說的“譬道之在天下，猶川谷之於江海”，“道”的周行是指它的“德”遍行於萬物之中，正如蔣錫昌所說，它是指“道無所不至”。^①老子的“遠曰反”的真正意義是，萬物遠離了它的本性就需要返回它自身。這一句前面的“大曰逝，逝曰遠”的意思是，道的偉大是助推萬物變化，萬物變化就有可能遠離它自身。“反者道之動”的“反”也是“返回”，但不是說道本身的返回，而是說道促使萬物返回自身。這是道的一個活動方式，它正好同“弱者道之用”（柔弱地對待萬物是道發揮作用方式）相對應。

理解老子的“遠曰反”和“反者道之動”，關鍵是不能單就“道”而論，必須結合它同“萬物”的關係來說。發生異常和異化的是萬物而不是道，因此，“返”也只能是萬物的“返”而不是道的“返”。正是在萬物的返回中，道又成為指導者和救助者。《老子》第65章的“與物反矣”的“反”，不僅說明了“返”是事物的返，而且還說明了道是“贊助”（“與”）萬物返回（不是說道同物一起返回）。在已有的研究中，蔣錫昌是少有的從這種意義上解釋老子的“反”的一位。他認為老子的“反”是指“返”。“返”即事物返本復初、回歸它們的本真和本始。只是，他將萬物和文明異化看成是“道”演化的結果。這種解釋沒有文本上的根據。其實，在老子的思想中，“道”是純正的根源，它為萬物賦予了各自的“善根”（根），萬物是自己在自化中產生了“妄

^① 參閱蔣錫昌的《老子校詁》，第265-268頁。

作”(誤入歧途)。

老子的“反”是“返”而不是相反和迴圈,從老子的“復”這一概念中也能得到佐證。在《老子》中,“復”字一共有十五個(比“反”多得多)。這些“復”字除了第58章和第64章的兩個不能用作“返回”、“回歸”外,^①其他的都是用作“返回”、“復歸”。“復”的本義不是《說文》解釋的“往來”,它的本義是“返”和“回”(即《易·泰》的“無往不復”的“復”)。老子的“復”有六處是同“歸”連用。它們分別是第14章的“繩繩不可名,復歸於無物”、第16章的“夫物芸芸,各復歸其根”、第28章的“常德不離,復歸於嬰兒”和“常德不忒,復歸於無極”及“常德乃足,復歸於樸”、第52章的“用其光,復歸其明”等。從這些“復”字“歸”連用來看,“復”就是“歸”,也是“返”。其他“復”字出現在第16章(“萬物並作,吾以觀復”、“歸根曰靜,靜曰復命”)、第19章(“民復孝慈”)和第80章(“復結繩而用之”)中。整體上,《老子》中的這一系列“復”字,還有“歸”字,都同“反”一樣,主要是指萬物和人返回和復歸於“道”等。

如同上述,事物的異常和異化從自身說是背離了自身的“德”,從它的根源說是背離了“大道”,因此,老子的“復”和

① 其中第58章的“正復為奇,善復為妖”的“復”是說“正奇”、“善妖”之間的轉化;第64章的“復衆人之所過”,多解釋為“糾正”。《莊子·德充符》說的“猶務學以復補前人之惡”的“復補”被認為是一個根據。這裏的“復補”的“復”應作“補償”解釋,類如《禮記·曾子問》中的“除喪則不復婚禮乎”的“復”(鄭玄注為“償”),同糾正無關。“復衆人之所過”的“復”應解釋為“寬宥”,類如《呂氏春秋·當賞》中的“故復右主然之罪”。

“歸”既是說事物回到自身的原本上，回到它自己的固有之“德”上，也是說它復歸於道的根本上和道的標準上：

夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（《老子》第16章）

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒；知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極；知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。朴散則為器，聖人用之，則為官長。故大制不割。（《老子》第28章）

這兩章中的“歸根”、“復命”、“復歸嬰兒”、“復歸無極”、“復歸樸”等，還有上述的“復”和“歸”的例子，無疑都是說事物向根源性的道的回歸，^①向自身的本真回歸。《老子》第37章說：“化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。”老子並不否認事物的變化和分化（“自化”），認為“大樸”要變成各種的器（“樸散為器，聖人用為官長”），只是，按照《老子》第32章的說法，分化和使用需要有限度，超過了限度就會產生異化（“始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆”），更別說是“妄作”了。

^① 復歸也是“守母”。《老子》第52章說：“天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。”

老子的“復歸”既證明了老子的“反”主要是指返回到自身，也證明了老子世界觀還包括了事物的沉淪與拯救這一重要層面。對老子來說，沉淪是多餘東西的“增生”，拯救則是對它們的減損，因此，“復”和“歸”也是減少的過程，它是《老子》第29章說的“去甚，去奢，去泰”，是第38章說的“是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華”，也是第3章說的排除：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也。爲無爲，則無不治。

更是第19章說的革命性和激進性的反叛：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以爲文不足，故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。

老子的道以純樸爲特徵，面向道的返本歸根又是返樸歸真。作爲一種社會理想，它是老子設想出的“小國寡民”社會。按照老子的描繪，這種理想社會對器物的使用非常少，它沒有戰爭和衝突，人們過著非常幸福的生活——“安其居，樂其俗，甘其食，美其服”。老子的這種設想影響了莊子對美好社會的

想象：

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏犧氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。（《莊子·胠篋》）

莊子更想象出了原始性的“至德之世”狀態：

彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闌。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。（《莊子·馬蹄》）

在老子那裏，道是世界根源性的價值，也是原本的和最初的價值，萬物保持它和遵循它，世界就能處於一種最好的狀態，背離它，失去它，事物就會產生異化。爲了克服異化，人類爲它尋找各種替代物，反而又產生了許多“文明化”的東西。醫治文明弊病的方法類似於醫治人的身體疾病的醫術，它也有局限性和

負作用，有時還會給人造成傷害，就像《莊子》中所說的那樣。^①但人類總體上還是需要醫術（可以不斷改善和完善），不能通過拋棄醫術來解決人類的疾病治療。同理，文明的病態只能通過文明的發展來解決。對老子來說，“文明化”的東西不能從根本上解決問題，這些替代物越多，它不僅不能解決問題，還會產生更多的問題，人類文明的衰退和衰敗就越嚴重。老子求助於道，他認為這是一勞永逸的方法。在老子看來，事物失去了自我，主要是為自己增加了許多多餘的東西，《老子》第24章說：“其在道也，曰餘食贅行。物或惡之，故有道者不處。”解決文明病態的方法不能使用加法，只能使用減法，減去大量多餘的和不必要的東西（“為道日損”）。求助於道就是放棄和排除這些替代物，回到道和德的本原中，回到萬物的原初狀態中，這是拯救病態性文明的根本方案和出路。科學中的還原主義相信通過還原來探尋事物的本質和本性，老子想通過還原讓事物返回和復歸到它的本然中。

嚴格而論，歷史無法走回頭路，也無法將已走過的歷程一筆勾銷，它從哪裏退化，它就要從哪裏改變。事物返回自身也好，復歸自身也好，它也只能是在新的時間歷程中去重建一個更高的自己，而不是去簡單重複一個過去的自己。同樣，老子的事物復歸的世界觀，看上去是說事物回到自身，最終是回到它的過去，實際上，它是改變它的當下並向它的未來展開。

① 《莊子·徐無鬼》篇說：“得之也生，失之也死；得之也死，失之也生；藥也。其實堇也，桔梗也，雞癰也，豕零也，是時為帝者也，何可勝言！”

作者簡介：王中江，北京大學哲學系教授、博士生導師，教育部長江學者特聘教授，兼任中華孔子學會會長。主要從事中國古代早期哲學、出土文獻和晚近哲學研究。近幾年出版學術著作主要有《簡帛文明與古代思想世界》、《儒家的精神之道和社會角色》、《道家學說的觀念史研究》等。

關於老莊“道根”與“道本”問題的追問

李大華

內容提要 “根”與“本”如果這個兩個詞分開來用，就是兩個概念；如果合起來用，就是一個概念。“根”的原始之義是直白顯明的，然而它所隱喻的物件是深玄的哲學問題；“本”有時表示根源，也有時表示實體與作用：當前者引申到具象義的時候，它表達的是本根，是宇宙論；當它引申到抽象義的時候，無論它是體用語境下的“體”（本），還是本末意境下的“本”，它是本體，是本體論的。“本”即便在“本末”、“體用”語境下的運用，它也始終隱含了“根源”之義。從根源義來理解道與萬物之間的關係，是不能解決老子和莊子的哲學問題的。莊子哲學注定要落實到本體論意義上去。道與理在某些境況下劃了等號，卻不等於道與理在任何境況下都可以劃等號。在老子那裏，體現了較強的“根性”，具有更顯明的宇宙論傾向；雖然莊子也認為道是一個久遠的存在，但他認為物與道之間不存在可追尋的路徑，道是靈活應變的，是當下在場的，從而，莊子表現出來的本體論意識更為顯明。

“道根”與“道本”關涉的是宇宙論與本體論的問題，也是中國哲學的最基本的問題，對於這兩個問題的理解與分別，表達了中國先賢的智慧及其思想的過程。

一 “道根”與“道本”是兩個概念，還是一個概念？

在一般意義上，如果這兩個詞分開來用，就是兩個概念；如果合起來用，就是一個概念。之所以可以分開來用，在於它們可以是兩個獨立的詞，有兩個不同的意思；之所以可以合起來用，又在於它們可以作為一個複合詞，代表一個確定的物件而不是兩個物件。然而，在實際的運用過程中，我們也會發現遠比上述三種更複雜的情形，有時候，“根”、“本”各自有兩種以上的意思，而“根本”也有從複合詞回到單音節詞的傾向，表達一個單音節詞的意思，也即，“本根”既說的是“根”，又說的是“本”，而這完全取決於語境的差異。

《大宗師》：

夫道……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地……。

這裏的“根”與“本”是分開使用的，但是，看起來，莊子是把“本”與“根”作為同一個詞來使用的，也就是“本根”的意思了。在這段敘述道的話當中，莊子是從根源的意義上說開去的，“自

本自根”，即道自己就是自己的本根，也即根源。“神鬼神帝，生天生地”，則是從“生”的根源性上講的，意謂天地都是道“生”的結果。方家大都以為這個本根就是根源之義。^①《知北遊》裏面，更是“本”、“根”合用：

物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。……惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知，此之謂本根，可以觀於天矣。

這是《莊子》書中唯一的一次“本根”作為複合詞使用，而其意思也不出“根源”之義。王夫之《莊子解》：“名之曰本根，而實無本無根，不得已而謂為本根耳。”^②王夫之解注這段話時，有一個唯物論的立場，他自然不想從事物之外去理解莊子的“本根”之義，故而他認為不存在所謂事物的本根，但是，人們的思維習慣要為事物的存在尋求一個根由，所以，莊子“不得已”說出了一個本根。王夫之的理解具有合理性，但是，還是有違《知北遊》的本意。如果事物的根由只在事物本身，那麼，莊子何必要強調

① 成玄英《莊子疏》：“虛通至道，無始無終。從（本）〔古〕以來，未有天地，五氣未兆，大道存焉。”（郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年，第247頁）方以智《藥地炮莊》：“神鬼神帝，生天生地之根因耶？”（北京：華夏出版社，2011年，第214頁）王夫之《莊子解》：“自為本根，無有更為其根者。”（《莊子解》，北京：中華書局，2009年，第137頁）

② 王夫之在《莊子解·知北遊》的篇首題道：“言道者，必有本根以為持守；而觀渾天之體，渾淪一氣，即天即物，即物即道，則物自為根而非有根，物自為道而非有道。非有根者，道之所自運；非有道者，根之所自立。無根則無可為，無道則無可知。”（《莊子解》，第258頁）

本根之義呢？這裏說出一個“自古以固存”，並非強調事物本身如此，而是想強調事物以生生死死而得以圓成（“物已生死方圓”），不在事物本身，而在於它們之外的根由。

再來看“本”與“根”分開使用的時候，各自表達了什麼樣的概念。

先看“根”：

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉……仰而視其細枝，則拳曲而不可以爲棟樑；俯而視其大根……。（《人間世》）

萬物云云，各復其根，各復其根而不知。（《在宥》）

則深根寧極而待，此存身之道也。（《繕性》）

今已爲物也，欲復歸根，不亦難乎？（《知北遊》）

萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。（《則陽》）

以深爲根，以約爲紀。（《天下》）

以上各篇所論及的“根”，除了《人間世》直指大樹之根外，其他都是用“根”的隱喻之義，即用根來“象”所指對象，^①也就是，用

① 王樹人《感悟莊子·緒論》稱莊子的思維方式爲“象思維”，認爲莊子的“寓旨”，“同概念思維清楚確定之所指相比，乃是一種不確定的能指。也就是說，《莊子》既然給予讀者一個大方向的能指，那麼讀者接著要做的事，就是在這個大方向下做出可能的所指。而這種可能的所指是無限的。就此而言，在《莊子》寓旨的不確定性中，又包含有確定性”（南京：江蘇人民出版社，2006年）。

“根”之義指的却不是樹根，而且，其它各篇還都不是在形下之義上使用的，如《在宥》、《知北遊》、《則陽》都指萬物的總根源，《繕性》指生命的根本，《天下》指德的深玄本根。^① 根的原始之義是直白顯明的，就是樹木的本根，然而它所隱喻的對象却不再是直白顯明的，而是深玄的哲學問題了，這也稱爲“以有形者象無形者”（《庚桑楚》）。這些用法還都是從《老子》那裏學來的，老子說“夫物芸芸，各復歸其根”、“深根固柢，長生久視之道”，又說“玄之又玄，衆妙之門”，《則陽》則說“莫見其根”、“莫見其門”。“根”與“門”的意思，原本都是不證自明的，可當它們借爲隱喻之後，就變得複雜玄妙起來，那個“根”、“門”究竟指什麼，便成爲了反復申述也說不清楚的了。問題不在“根”、“門”本身，而在於它們所隱喻的物件。“根”在經過隱喻之後，不再指稱樹木或草木之根，而是萬物之“所從來”；“門”也不再指稱人們進出的那個關口，而是指萬物之“所從出”。

在《莊子》書裏，“本”有兩種類型。第一種類型的“本”都指的是與“根”的相同之義：

夫虛靜恬淡寂漠無爲者，萬物之本也。……夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗……驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。（《天道》）

知天人之行，本乎天，位乎得，踔躡而屈伸，反要而語

^① 成玄英《莊子疏》：“以深玄爲德之本根，以儉約爲行之綱紀。”（郭慶藩：《莊子集釋》，第1097頁）

極。……請循其本。（《秋水》）

察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。（《至樂》）

以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。（《天下》）

《天道》、《至樂》裏的“本”與“宗”、“始”相配用，爲“根源”、“宗本”、“初始”之義；《秋水》中的“本”與“反（返）”、“循”相配用，也是“根源”、“原本”之義；《天下》裏的“本”與“宗”、“門”相配用，也是“宗本”和“關口”之義。方以智《藥地炮莊》在解釋“根”字，也是用“本”字互釋的：“禾根，本也。”^①

第二種“本”則不限於根源之義。

刖者之屨，無爲愛之。皆無其本矣。（《德充符》）

夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原而知通於神，故其德廣。……而終身道人也，終身諛人也，合譬飾辭聚衆也，是終始本末不相坐。（《天地》）

本在於上，末在於下；要在於主，詳在於臣。……極物之真，能守其本。（《天道》）

謂盈虛衰殺，彼爲盈虛非盈虛，彼爲衰殺非衰殺，彼爲本末非本末，彼爲積散非積散也。（《知北遊》）

大亂之本，必生於堯、舜之間，其末存乎千世之後。

^① 方以智《藥地炮莊》引《鼎薪》語，第369頁。

(《庚桑楚》)

吾觀之本，其往無窮；吾求之末，其來無止。(《則陽》)

重言十七，所以已言也，是爲耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年耆者，是非先也。(《寓言》)

配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明于本數，系於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。……以本爲精，以物爲粗……其於本也，弘大而辟，深閎而肆；其于宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者。(《天下》)

《德充符》所說的“本”，顯然不是根源之義，而是在體用語境下的本，也就是質體、實體的意思。《天地》所說的“本”，也是指“體”，有本體之義，^①《天道》、《知北遊》、《庚桑楚》、《則陽》、《寓言》、《天下》各篇皆用“本末”，“本”、“末”二字，原本指樹木的根基與末梢而言，《說文》云“木下曰本，從木，一在其下”、“木上曰末，從木，一在其上”。這就是說，本末原本不是哲學問題，是具體之物的本根與末梢之間的關係。然而，當這個意思引申之後，便具有了哲學意義，當它們意指原因與結果的時候，就是

① “體用”作爲一對哲學範疇，應該是魏晉以後的事情，王弼《老子注》：“本其所由，與極同體，故謂之天地之根也。”(第6章)又說：“雖貴以無爲用，不能捨無以爲體也。”(第38章)然而，其根源在於老子和莊子，只是沒有像王弼講得那麼顯明而已。

哲學問題(像《庚桑楚》那樣),當它們意指本原與現象的時候(像《天地》那樣),就是哲學的本體論問題。後來的中國哲人把本末更直接理解為本體與功能,像王弼那樣,以無為本,以有為末,主張崇本而息末。我們看到,“本”有用作表示根源的時候,也有用在表示實體與作用的時候,當前者引申到具象義的時候,它表達的是本根,是宇宙論;後者引申到抽象義的時候,無論它是“體用”語境下的“體(本)”,還是“本末”意境下的“本”,它是本體,是本體論的。^①

二 “道根”與“道本”之關係

在比較了“本”的兩種用法之後,可以清楚,“本”即便在“本末”、“體用”語境下的運用,也都脫不掉“根”的影子,即“本”概念始終隱含了根源之義。再回到《大宗師》裏所說的“自本自根”的問題,由於“本”非根源可以限量,那麼,把它解釋為“本原”更加合適,因為“本原”更具有可解釋性,可以解釋為“根源”、“本源”,也可解釋為“實體”、“本體”,而且《天地》裏面已經有了這樣的表達:“立之

① 有一種觀點認為,“本體”是西方借用過來的,這是現代意義上的說法。如果要把王弼所說的“本”表達為現代的話,只會把它解釋成“本體”。可是,這個表達是借用了西方的“本體”才會有的嗎?我以為不盡然,因為王弼本來就是這個意思,在王弼的《老子注》中可以看到,他在解注《老子》的“根”時,多理解為“本”,而這個“本”並不是有形質的東西,而是“無”,所謂“有之所始,以無為本”(四十章)。以無為本,才可以應有之用。

本原而知通於神。”^①

於是，便產生了這樣的問題：作為天地根源的道，同時也是本體嗎？進一步說，那作為宇宙論的道論，同樣也作為本體論的道論嗎？這個問題是老子、莊子學說引來的，却也是困擾中國哲學的一個基本問題。馮友蘭在《中國哲學史》中曾將哲學的構成分為三部分：宇宙論（A Theory of World）、人生論、知識論，而在宇宙論中又分為研究“存在”之本體及“真實”之要素的本體論（Ontology）和研究世界之發生及其歷史的宇宙論（Cosmology）。^②又說，“道”是“天地萬物所以生之總原理”。^③依照馮先生的意思，前一個宇宙論是包括了作為哲學的本體論和作為物理學的宇宙論的。這樣一來，宇宙論與本體論通約了，作為根源性的道也是作為本體性的道了。張岱年《中國哲學大綱》不提

① 李澤厚《哲學綱要》：“所謂‘本體’不是康德所說與現象界相區別的 noumenon，而只是‘本根’、‘根本’、‘最後實在’的意思。”（北京：北京大學出版社，2011年，第39頁）又說：“本來，本體論（ontology）一詞搬用於中國，未必恰當。它的‘存在論’、‘是論’不同譯名便顯出這一點。因為它們探究的是一切實在萬物的最終本質、本性或‘最終實在’（The Being of beings），或如 Quine 所說，‘本體論’就是問‘what is there’（有什麼？）從而出現了各種設定：上帝、理性、絕對精神、物質世界等等。它有深遠玄奧的神學背景和緣由。而在中國‘不即不離’，即現象與本體既不同又不分離的巫史傳統中從根本上便很難提出這個‘最終實在’的‘本體’問題。其極端者如郭象乾脆認為‘物偶自生’，並無共同本質或最終實在。”（第233頁）雖然如此，李先生還是連續用了多個“本體論”，以致有“雙本體論”之說。我則認為，或許中國沒有一個可以適合搬用的本體論“Ontology”，但是，中國有一個“道論”，這個“道論”中包含了本體的問題，諸如作為體用、本末語境下的“本體”與“現象”，道既是總根源，又是最後的本質。要知道，人類在這個問題上有著相類似的思維過程，如古希臘的本體學說，就是本源性與本體性不分離的。

② 馮友蘭：《中國哲學史·緒論》，北京：中華書局，1961年。

③ 馮友蘭：《中國哲學史》，第280頁。

本體論，只稱老莊的道論為“本根論”，認為，“萬物皆根據此道，此道則更無復根據；萬物皆遵循此道，此道則更無所遵循；此道是自己如此的”。^① 劉笑敢《莊子哲學及其演變》也沿用了這種說法，認為道既是世界的總根源，又是世界的總根據。^② 崔大華《莊學研究》也認為道是宇宙的最後根源，只是這總根源的內涵裏面，也有本體論的思想史意義。^③ 蔣錫昌《莊子哲學》則直認天道為宇宙之本體，“宇宙之本體，可以‘絕對’二字括之。所謂‘絕對’者，無形色，無大小，無生死，無古今；只覺混然一體，超越一切，決非他物所可比擬之謂也。莊子名此‘絕對’曰‘無無’，曰‘無名’”。^④ 馮達文《中國哲學的本源——本體論》認為：“‘本體’之意蘊，或亦可溯源於《老子》。老子有‘道沖而用之或不盈’一說。此與‘用’對舉的‘道’是‘沖’（空）的，萬物因‘道’之‘沖’而有自己多種多樣之‘用’。‘道’與‘用’比照即有萬物得以成其為自己之根據之意義，是即‘本體’之意義。莊子《內篇》不說‘道生一’而多說‘道通為一’。‘道通為一’者，謂

① 《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年，第18頁。

② 《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1988年，第104頁。

③ 崔大華：《莊學研究》，北京：人民出版社，1992年，第118、129、130頁。作者在將莊子的“道”與黑格爾的“絕對觀念”加以比較之後，形成了這樣的觀念：“兩者也有一個很大的區別：‘道’總是在宇宙事物中作孤立的、一次性的完成的顯現，而‘絕對觀念’則是在宇宙事物的邏輯的、辯證的連續發展中顯現。”我則認為，這恰恰是問題的關鍵。

④ 蔣錫昌進而解釋道：“在西洋哲學中，亦有本體界(Noumenal world)與現象界(Phenomenal world)之別。二者之關係，一方是真際，是本體；一方是感覺所見之表面，是現象。如柏拉圖、康德及斯賓塞爾等皆以平常感覺到者只限於現象界，而以本體界為不可知，此與莊子相同者也。”（《莊子哲學》，上海：上海書店出版社據商務印書館1935年版影印，1992年，第5頁）

惟消解(通)了經驗世界之分別對待(通爲一),才可以見‘道’。此‘道’亦不具化生萬物之本源義,而僅俱精神境界之超越義。……在這一意義上成立的‘道’,亦爲‘本體’。”又說:“在道家哲學家中,在涉及世界的終極層面或終極依託時,有的取本源論,有的取本體論,有的兩者摻雜而混用。故在總體討論道家哲學時,我們亦可籠統以‘本源一本體’論標識之。”^①

對以上各家論述,這裏做一個基本的分析。馮友蘭先生的大宇宙論囊括了宇宙論和本體論,在思維框架上看起來沒有問題,他看到了中國先秦道論中的宇宙論傾向,也即看到道論中的本體論離不開宇宙論,但是,他的這個看法容易使人產生兩個宇宙論的不清楚概念,即產生大宇宙論框架下的小宇宙論是不是哲學的問題。張岱年、劉笑敢先生的觀點看到了道論中的根源性特性,但是,沒有回答作爲總根源和總根據的道如何可能作爲本體論,而如果没有本體論意義,作爲根源性的道如何實現它的普遍性,也就是這樣的理論還算不算哲學。崔大華先生的觀點試圖表明根源性裏面具有本體論的意義,但是,從已經表述的內容看,他並沒有解決自己提出的問題。蔣錫昌先生的觀點從宇宙本體的絕對性及其它的不可知,明確而徹底地解決了道論中的本體論問題,但是,他的方式是西式的,即拿西方哲學的“本體”與莊子的“道”作了簡單的對比,然後斷定莊子的“道”就是西方哲學所說的與現象對立的那個本體,他注意到莊子哲學與

^① 《中國哲學的本源——本體論》,廣州:廣東人民出版社,2001年,第113—114、116頁。

西方哲學的可比性，忽略了他們之間的不可比性，因此不能充分說明問題。馮達文先生的“本源一本體”論，道出了道家哲學（包括莊子）中本源問題與本體問題的糾結，他從老子的“道沖而用之不盈”看到了本體論問題（道體與道用），從莊子“道通爲一”中理解到本體論的意義（“通”體現精神境界之超越義），而且，他洞見到了中國哲學的本體論是從道體與道用，即體用關係展開的。諸家之中，我取馮達文先生的觀點。自然，馮先生以《莊子》內篇中的道“不具有化生萬物的本源義”，則也未必。我們已經看到，《大宗師》中的“自本自根”以及“生天生地”所要表達的主要觀點還是根源義的。

如果順著莊子的根源義理解“道”，能够解決哲學本體論問題嗎？或者說，能解決萬物的產生及其本體與現象關係問題嗎？這關乎道家及其莊子哲學本身的命運，也關乎莊子哲學的研究。

作爲根源義的“道”有兩個維度：一是“生”，二是“一”。

先說“生”之義。如果說莊子運用的“根”具隱喻義的話，那麼，當莊子說“神鬼神帝，生天生地”的時候，他所說的“生”都不是隱喻之義，而是具實之義。我們看到，無論在內篇，還是外雜篇，他所說的“生”都是具實義的，也就是正面講述的，而不是“轉借”，或者“旁白”，諸如“天地與我並生，而萬物與我爲一”（《齊物論》）、“殺生者不死，生生者不生”（《大宗師》）、“精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生”（《知北遊》）、“萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門”（《則陽》）等，這都是講道如何“生”出萬千世界的。借用“根”，意在表達出“生”的意義。

就是說，萬千世界，物物相生，但各類的生，都匯總、歸根到“造物者”。任何“以形相生”的事物，其產生都有根源可尋，也就是事物都是有“根性”的，而且從道理上講，順著事物的根向上迴溯，“順藤摸瓜”，應該能夠找到總根的，因為這個總根並非多元，而是從一個根生下去，從一個門出去。然而，實際上却做不到，這個總根並不對理智顯現出來。依照《知北遊》的“道一精神一形一萬物”的路徑，人們要從萬物追尋道根，實在是力所不及。在《齊物論》裏面，莊子做了這樣一個推定：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。^①

從“有始”往上推溯，有“未始有始”，繼續推，則有“未始有夫未始有始”；從“有”與“無”往上推溯，有“未始有無”，繼續推，則有“未始有夫未始有無”。如此的推溯可以無窮盡，卻不會有結果。推溯屬於理智所為，而理智所理解的東西還都局限於“以形相生”的時空範圍（六合之內），理智不能夠推及時空之外（六合之外），所以，依照莊子的意思，我們只需要明瞭萬物之生有這麼一個總根源，却不要去追溯，而應當止步。

與“生”的維度孿生，“一”是另一個維度。在《老子》那裏，

^① [英]葛瑞漢稱此推定為“無窮後退證明”（見《論道者》，北京：中國社會科學出版社，2003年，第212頁）。

道與萬物之間的關係也是“生”的結果，但老子提出了“生”的圖式：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”從絕對的無差別的“道”——“一”——到“二”，是一個裂變的過程，諸如由一而有二（陰陽），由二（陰陽）而有三（多），由三（多）而有萬物。在莊子那裏，他只說到道是“一”，如“道通爲一”（《齊物論》）、“道不欲雜，雜則多”（《人間世》），沒有說到如何從純一到多。在《莊子》那裏，只說“物物者非物，物出不得先物”、“萬物以形相生”（《知北遊》），也即是說，莊子並不想去推究道（物物者）如何生出物來的，只想說生出物的不是物，物的多樣性在於“以形相生”，即物物自生。郭象恰好從這裏推開去，說無不能生物，物是“自生”的。但是，純一不雜的道如何實現它的普遍性關照呢？或者依崔大華先生提出的問題，那在宇宙中作孤立的、一次性完成顯現的“道”，如何能够在宇宙事物的連續發展中顯現？或者說，純一不雜的道如何在多樣性的事物中顯現出來？這是老子和莊子的道論共同要面對的問題。這是從“根源義”來論說道所不能回答的。^① 有一個簡便的回答：道在創造萬物之時把自己根植於萬事萬物中了，並以此來實現它的普遍性和現實性存在，但是，這個根源似乎離現實的事物太遙遠了，不能說明存在於遠古的道又能够現實地存在於（或在場於）當下的事物中，從而使當下的事物都能够合目的性地和諧存在下去。主張根源義的張岱年先生提出了道“行於萬物，統會一切殊理”的辦法來，但是，如何“行”和“統會”，並沒有解決問題。所以，從根源

① 依照西方哲學的理解，就是本體如何“永遠現在著”的問題，而不是過去時。

義來理解道與萬物之間的關係，是不能解決老子和莊子的哲學問題的。在上述意義上，莊子哲學注定要落實到本體論意義上去。

作為本體義的道可從兩個方面得到解釋：一是體用、本末論；二是道一理關係。成玄英在解釋《天地》“立之本原”的那段話時，是如此解釋的：“神者，不測之用也。常在理上，往而應物也。不測之神，知通於物，此之妙用，必資於本。欲示本能起用，用不乖本義也。”^①本體與妙用，當然是成玄英解讀出來的，却是《莊子·天地》本身所具有的蘊義。成玄英的時代，體用、本末觀念已經相當流行，佛家、道家及儒家在這個方面形成了共識，即把本、體、宗都被看作同一個對象，如《壇經》：“無念為宗，無相為體，無住為本。”也就是說，本末的“本”，也就是體用的“體”。^②不僅如此，我們在《莊子》那裏已經看到，“用”與“末”並非僅僅指作用與末流，也指物事與現象，如“大亂之本”在堯舜，“其末（現象）存乎千世之後”；同樣，“以本為精，以物為粗”，“本”與“物”相對應，“本”當指本體、本質，“物”當指物事、現象。只不過，本體既被看作引起現象的根因，又被視為現象背後的本質。如此來說，在《莊子》那裏已經初現這樣的端倪：體用、本末在兩種意義上使用了，一是個體性的本與體、個別性的用與末，二是普遍的、抽象的本與體、泛指所有的用與末。在第一種意義下，體用、本末只是指稱實體、物體與表相、功用；在第

① 成玄英：《莊子疏》，見郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年，第412頁。

② 印順《中國禪宗史》理解為：“道本（本體、本原）只是空寂，是不二。”（南昌：江西人民出版社，1990年，第104頁）

二種意義下，它們指稱的是宇宙的本體（道）與現象。^①

再看道—理關係。道既然是要“應物”，實現它的普遍存在與關照，那麼，道與理發生關聯是有充足理由的。我們看《莊子》書是怎麼說的：

夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也……（《繕性》）

觀于大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。……是未明天地之理，萬物之情者也。……消息盈虛，終則有始。是以語大義之方，論萬物之理也。（《秋水》）

萬物有成理而不說。聖人者，原天地之大美而達萬物之理。（《知北遊》）

判天地之美，析萬物之理，察古人之全。……泠汰於物，以爲道理……動靜不離於理，是以終身無譽。（《天下》）

理總是萬物之理，它與物事相對應，理並沒有抽象出來作爲獨立的實在，而道與理在某些境況下劃了等號，意味著這二者之間具有同一性；而理作爲萬物之理，總是相對具體一點。道既與理作了同一性理解，那麼道就可以因應萬物之變了，如是，道不再是懸空的、遠不可及的，而對於物象乃至世間的所有變化，它都是在場的、應變的、周全的，從而，道才不失爲道。道既可以在螻

① 有關這個問題，拙著《生命存在與境界超越》的“本根即本體”節有過論述，可參照（上海：上海文化出版社，2001年，第130—139頁）。

蟻，在稊稗，在瓦甓，在屎溺，那麼，還有什麼可以不在其中的？說道與理在某些境況下劃了等號，却不等於道與理在任何境況下都可以劃等號，道本身沒有大小、殊異之分，而理則有了分別，有“大理”、“天地之理”、“萬物之理”等等說法。《秋水》：

知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。

這段話表明的正是：得道者自能明瞭事理，明瞭事理者自能明瞭權變，從道到理，到權變，是一個落實的過程。《則陽》說的“萬物殊理，道不私，故無名”，進一步表明了道是普遍的，理是具體的，道可以通過具體的理來顯現它的存在與在場，但並不可以為具體的理就是普遍的道，因為一旦具體化，道就不再是無私的了，無私就意味著不局限於具體。道與理具有同一性，但道不等於理，這種差別決定了不可以將道看作理或理則。哲學史上有一種傳統的觀點，認為老莊的道就是理則，或者就是規律，這種觀點說到底是一種知識論的，有其合理性，但並不充足：一來老莊的道論本身不是知識論的，二來老莊的“道”本身不是理則或規律所能規定或者限量的。

三 莊子之道與老子之道

（一）老子與莊子之道的區別

馮友蘭先生曾言：“莊之所以為莊者的那一種宇宙觀是與

《老子》第一章的說法相同的。”^①老莊之道在相同的方面，諸如以道爲根本，以道爲渾沌，以道爲存在，以道爲樸，以道爲無，道不可名等，茲不多說。這裏著重說他們之道論的不同。

首先，在“一”與“多”的關係問題上，老子主張從渾沌之“一”到“多”，是一個“生”的過程，即道生一，一生二，二生三，“三”就意味著多，也即多樣性的事物。^②“一”是未分的整體，

① 《中國哲學史新編》（第二冊），北京：人民出版社，1983年修訂本，第125頁。

② 劉笑敢《老子古今》上卷“道如何‘生’”中引述並評論了牟宗三、傅偉勳對此的觀點：“牟說：‘“道生之”者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義之生，故亦曰“無生之生”也。……它不是一能生能造之實體。它只是不塞不禁，暢開萬物“自生自濟”之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。……故表示“道生之”的那些宇宙論的語句，實非積極的宇宙論語句，而乃是消極的，只表示一種靜觀之貌似的宇宙論語句。’牟的解釋力圖消解道的客觀生成之義，把生解釋爲消極之生、貌似之生，強調道‘不是一能生能造之實體’，以便最終把道納入主觀境界之中，構成與儒家學說一橫一縱的關係，從而突出儒家學說在判教中的地位。……在化解“道”之客觀生成之義方面，傅偉勳與牟宗三是殊途同歸。傅認爲《老子》在這裏用的只是比喻性語言，道不是事實上的施事者，只是語言形式上的主語，道本身是自然無爲的，不會產生任何事物……。按照傅的語言分析方法，‘生’字的基本的生成、產生的意思沒有了，只剩下了‘在先’的意思，這是爲了說明老子思想只有象徵意義下的本體論意義，沒有宇宙論、生成論的意義。”（北京：中國社會科學出版社，2006年，第440、441頁）我以爲劉的上述分析是有道理的。這裏增加一點看法。老子對於道的界定確乎是採取了一種消極的方法，也即否定的方法，通過否定來達到肯定，所以，那個字面上的消極，却托出了一個積極的“生”；至於道是否是一個實體，對它的理解應當且只能在老子本意上，也即不是我們如何看待老子所說的道是否是一個實體，而是老子怎麼看；如果依照我們怎麼看，那麼所有的實體論、本體論都會失去原來的意義，柏拉圖的實體、斯賓諾莎的實體、康得的本體、黑格爾的絕對，這些實體、本體存在，都可以歸結爲牟先生所說的那種“貌似”了。傅偉勳先生所說的道只是“形式上的主語”的看法，與牟先生類似；至於說“生”只是比喻，則未當。前面已經表明，無論是老子或莊子所說的“生”，都不是在比喻的境況下說出的，而是在具實義上說的，《老子》書中有直言式的表達，《莊子》書中有“重言爲真”的表達。對待這樣的表達，是不能看輕的。

也是“道”，而“多”是從無到有、從陰陽到萬物的已分的雜多。在老子那裏，體現了較強的“根性”，強調了萬物與作為其根源的道的聯繫性，所以，老子的道論具有更顯明的宇宙論傾向。作為“萬物之宗”的道對於萬物的關照，表現在道“為恍為惚”的造物過程中將自己的“根性”置入了事物的生命過程中，使其產生合乎目的性的運動，所謂“天之道，不爭而善勝”，“天之道損有餘而補不足”；並且萬物最終將要回到道的本身，所謂“反者道之動”，“各復歸其根”。如果僅從“生”的角度來看老子的道論，更像是宇宙論；而再從“反”、“復歸”與合目的性方面看，則有哲學本體論的傾向，因為它使萬物有了靈魂與本質，只要使事物的靈魂與本質顯現出來，就可以使得萬物之間產生彼此的順暢與和諧。^①而在莊子那裏，“一”並不是指老子所說的“一”，不是指道或者根源性的一，而是指認知上的一，即《逍遙遊》裏面所說的“將旁礴萬物以為一”，^②《齊物論》裏“凡物無成與毀，復通為一”、“天地與我並生，而萬物與我為一”，《大宗師》裏“其一與天為徒，其不一與人為徒”、“又況萬物之所係而一化之所待乎”，皆不是指道，也非指萬物起始的那個“一”，只是認知上如何把差異看成無差別（一），這個“一”其實就是“齊”的意思。但在《知北遊》裏面，有這麼一段話：“人之生，氣之聚也。聚則

① 這裏不用“善”這個詞，是因為人們稱之為“善”的這個詞的歧義性質，以及我稱之為“合目的性”的特殊指向與非歧義性質，如同可以說老子的這種“合目的性”是一種善，却不可說合乎所謂“善”的都是合目的性的。

② 見馮達文先生的文章《在學與思的路途中》關於“一”的論述（劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第九輯，桂林：灕江出版社，2011年）。

爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐。臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：‘通天下一氣耳。’聖人故貴一。”莊子雖然主張萬物都有根源，有宗本，但是，在“造物者”（道）與萬物之間，有一個“物出不得先物”的界限，人們只能循到物的蹤跡（且永無止境），却不可能順勢摸到道門，窮盡對於道的認知。雖然莊子主張通過修養“反其真”，却不強調道根與宗本的返還，甚至，他覺得世界走向了不歸之路（“往而不反”）。

其次，在根源與本末的關係上，老子與莊子都認爲道就是萬物的總根源，是一個實在（渾沌），道也存在於萬事萬物之中，但老子的道首先是一個“古始”之道，其次才是它存在于現世之中。老子更傾向於古而不是今，所謂“執古之道，以御今之有”（第14章），“古之所以貴此道者何”（第62章），“古之善爲道者”（第65章）云云。莊子雖也崇尚古始，認爲道是一個久遠的存在，但他主張物物相生而成雜（多），物與道之間不存在可追尋的路徑，於是他便以自己的方式阻斷了由雜（多）而通向一與道的路徑。然而，他却爲道在現實世界的存在提供了一個以本體與現象關係的可能性論證。於是，道的存在並不需要以尋根的方式來彰顯，而是如同本末、體用那樣的如影隨形。在莊子那裏，道是靈活應變的，是當下在場的，而不必一定要堅守古始，以遠古之道來因應現世的複雜多變。從而，莊子以體用、本末的方式表現出來的本體論意識更爲顯明。

其三，在道一理的關係上，老子沒有談到“理”的問題，大概

在老子的年代，“理”還沒有流行起來，孔子也不談論“理”，只是到了孟子、莊子才談論“理”，而且，孟子談的“理”主要指條理，《莊子》內篇也只有《養生主》談到過“天理”，外雜篇裏“理”的表達才多了起來。“理”原本指紋理，《說文》：“理，治玉也。從玉裏聲。”從具體的紋理、理路，到抽象的理則、本質，這需要一個長期的思想過程，標誌著人們對事物認識的進步。先秦諸子之中，只有《莊子》明確地把“理”從一般的條理、道理當中抽象出來了，即便在《荀子》裏面，“理”也非一個純粹的哲學範疇，只在《解蔽》裏說道“制割大理而宇宙裏矣”，有一點抽象的意味。而“理”一旦作為哲學的範疇使用，便表現出了它的獨特性，它更適合表達本體與現象之間的關係。但是，老子用了“德”的觀念。依照老子的序次，“失道而後德，失德而後仁”（第38章），“道生之，德畜之，物形之，勢成之”（第51章），德乃是道的具體化與落實化。王弼解釋為：“德者，物之所得也。”（《老子注》）乃至後人都遵循了這個解釋，這是因為，這樣的解釋合理，且符合老子的原意。道化為德，依照老子的意思，這乃是一種退化，如同德退化為仁義禮智一樣，但是，道也因此而變成了成物之性了，即變成人與事物的操存與品性了。德對於人來說，就是品性、品質；對於事物來說，就是性質、本質。這就與理有了某種關係了，在某種意義上，理就是德。只不過，德是要在主動性上去說的，如同我要操存、蓄養，以成就與道相同的品性；而理則不必如此，它更像是被動地接受的，換言之，事物之理或人的本性並不是接受的結果，而是被賦予的結果。顯然，《老子》的“德”論

並不適合所有的物件，因為不能夠說事物也有德；《莊子》的“理”論可以適合所有的物件，對人可以說“道理”，對事可以說“事理”。

（二）道是“它”、“他”，還是“她”？

“它”、“他”與“她”其實是現代的分別，古時候只有“它”與“他”，沒有“她”，但我們却要借現代的這個分別對老子和莊子的道，作一個性別的分析。“他”指對話主客以外的某個人、物、事，《孟子·梁惠王》：“王顧左右而言他。”“它”同“他”，《詩經·小雅》：“它山之石，可以爲錯。”“它山之石，可以攻玉。”“她”則是現代漢語才有的，即便在古文裏出現了女性的“她”，也都用“他”代之。《老子》書裏，沒有用到過第三人稱的“他”或“它”，只用到了第一人稱的“吾”與“我”，諸如“吾不知誰之子，象帝之先”（第4章）、“何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患”（第13章）、“萬物並作，吾以觀復”（第16章）、“自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此”（第21章）、“吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大”（第25章）、“將欲取天下而爲之，吾見其不得已”（第29章）、“吾將鎮之以無名之樸”（第37章）、“功成事遂，百姓皆謂我自然”（第17章）、“俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。……衆人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母”（第20章）、“使我介然有知，行于大道，唯施是畏”（第53章）、“天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖”（第67章）、“夫惟無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。是以聖人

被褐而懷玉”(第70章)。《老子》書中,“吾”字用了十六次,“我”字用了十次。這表明,老子其實具有很強的自我意識,以至於他在運用第一人稱代詞的時候,在某些情況下,他是立足於個人的立場,但在某些情況下,他是立足于治國者的立場在看待問題,或許只有在治國者的立場才能談論治國的問題,所謂“以邦觀邦,以天下觀天下”。但是,他在談論到“道”的時候,要麼直接稱呼“道”,要麼用了第三人稱“其”,而沒有用“他”或“它”。這之間有著某種值得玩味的東西。用“道”或“其”,其實都是第三稱謂,如同我們在說到某人某事的時候,那個被說的人或事是不在場的,而“其”字是在前面已經說到的物件再次出現在我們的話語中的時候才會用到。然而,老子在論說的時候還有一層深意,道是不可以第一、二稱謂來論說的,以便於表明所有論說道的人,都是一個他者,如此,可以始終保持自己作為一個述道者的角色,而不能夠說“吾”或“我”就代表了道。我們已經看到,老子所用的“吾”或“我”,可以代表求道者、以道治天下者,甚或聖人,亦即可以代表任何人,却不能代表道,道始終沒有說任何的東西,它只是被述說而已。而第二稱謂,如“若”、“汝”、“而”、“爾”等,都不適合用來述說“道”,因為在老子看來,沒有人有資格面對道說話,只能以有距離的第三稱謂來述說它。雖然老子並沒有用“它”、“他”乃至“她”來表述,但我們仍舊可從他的言說語境中分辨出來的。老子說:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,獨立不改,周行而不殆,可以為天下母。”(第25章)“故道生之,德畜之,長之育之,亭之毒之,養之覆之。生

而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。”（第 51 章）“故堅强者死之徒，柔弱有生之徒。”（第 76 章）“天下莫柔弱于水，而攻堅强者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。”（第 78 章）這裏的“母”，當然是比喻的用法，然而，從渾沌之物到萬千之物，也只有“母”能勝任“生”的責任了；使之長育、成熟、養覆的，也是“母”的作爲；至於說德性，水一般的柔弱，也是女性的標誌。有人以女性之德來表達老子所崇尚的德性，也是不會有錯的。在這個意義上，《老子》書裏的道，如果用第三稱謂，應該是女性的“她”。

在《莊子》書裏，道也是作爲第三稱謂，直呼其“道”，“道”也是名號，是可以用來稱謂的；而在道已經被稱呼了的情形下，後面的重複使用“之”字替代，如《大宗師》裏所做的那樣，在描述道本身的時候，直接用了“道”的稱號，而在後面談到道與人們的關係時，一律用了“之”字，諸如“狝韋氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母”云云。道雖然也是天地根，但並不強調“天下母”的意義，也沒有性別意義，爲了表達道的至上地位，有時稱爲“大道”（“大道不稱”），有時稱爲“至道”（“敢問至道之精”），有時用無稱謂（“一化之所待”）。如果我們把《莊子》所言的道置入現代語境下，那麼，與“道”能夠相對應的稱謂當爲“它”。如《知北遊》所說的道在哪裏的問題，它無所不在，既可以存在於高上的事物中，也可存在於低下的事物中，這就是“道之數”，“可以貴，可以賤，可以約，可以散”。顯然，莊子不想強調道的根性與母性，而想強調它的存在與普現。

由此可以看出，一方面，莊子與老子保持了基本立場的一致，始終作爲一個述道者的身份，從未以道者（“我”與“吾”）的身份談論道；另一方面，以它與事物的關係的表達，彰顯了道的存在論意義。至於說道教產生後，《老子想爾注》以“吾”來解釋“道”，則是一個重大的轉變，但畢竟那是後來的事情，只是符合了宗教產生的需要。^①

作者簡介：李大華，陝西紫陽人，武漢大學哲學博士，深圳大學哲學系教授、宗教文化研究所所長，華夏老子研究會副會長，廣東省文化學會副會長。從事中國哲學、宗教與文化的教學和研究，研究領域涉及中國古典哲學、近現代哲學、宗教和文化。已出版學術論著《自然與自由——莊子哲學研究》（商務印書館）、《生命存在與境界超越》（上海文化出版社）、《隋唐道家與道教》（人民出版社）、《文化藝術修養與行政能力》（南方日報出版社）、《李道純學案》（齊魯書社）、《中國宗教的超越性問題》（四川大學出版社）、《李世民》（東方出版社），主編《宗教的現代社會角色》、《宗教與現代社會》及“文化與生活方式”叢書。

① 《想爾注》：“吾，道也。帝先者，亦道也。”（“吾不知誰子，象帝之先”注）“吾，道也，所以知古今終始共此一道，其事如此也。”（“吾何以知終甫之然？以此”注）“吾，道也，還歎道美，難可名字，故曰道也。”（“吾不知其名，字之曰道”注，俱見饒宗頤：《老子想爾注校正》，上海：上海古籍出版社，1991年。）

“盜憎主人，民惡其上”正詁

——兼談《金人銘》、《老子》的相關問題

寧鎮疆 龔 偉

內容提要 “盜憎主人，民惡其上”舊解要麼存在模糊處，要麼就是理解錯誤。其實“盜憎主人”一句強調的是不能“多藏”，而“民惡其上”則主張要退守、處下。因此，它們宣揚的思想都是要低調、謙下。這兩句流行的年代遠在《老子》書出現之前，說明《老子》之前主張退守、處下的思想已所在多有，並非《老子》的發明。這兩句還出現於《金人銘》中，且《金人銘》亦多宣揚退守、處下的思想，也只能理解為《金人銘》有比較早的思想淵源，並非是抄襲自《老子》的結果。

一

“盜憎主人，民惡其上”，是比較有名的兩句古諺，歷來引用比較多。但筆者以為，後世很多引用其實並沒弄清這兩句古諺

的本義，或者說對它們實際上存在誤讀。本文擬對此試作澄清。

這兩句古諺見於《左傳·成公十五年》及《孔子家語·觀周》、《說苑·敬慎》所引《金人銘》。各本之間文字稍有不同，如《孔子家語·觀周》中後一句作“民怨其上”，“怨”、“惡”義近，可置不論；《說苑·敬慎》作“盜怨主人，民害其貴”，前一句的“怨”與“憎”亦相近，但後一句的“貴”與“上”雖不乏相通之處，但在筆者看來，其實已開誤解之端。另外，《列女傳·仁智傳》作“盜憎主人，民愛其上”，後一句“愛”與“惡”完全相反，語不可通，前人已經指出此乃偽誤。^① 由於《孔子家語·觀周》、《說苑·敬慎》所引《金人銘》純係堆砌格言、警句而成，無具體的歷史及人事背景，《列女傳》又晚出，對於理解兩句古諺出場的語言環境都不太有利，而《左傳·成公十五年》則有非常具體的故事背景，故我們的討論先從《左傳》說起。為便於討論，我們先把《左傳》與此有關的記載移錄如下：

晉三郤害伯宗，譖而殺之，及欒弗忌。伯州犁奔楚。韓獻子曰：“郤氏其不免乎！善人，天地之紀也，而驟絕之，不亡何待？”初，伯宗每朝，其妻必戒之曰：“盜憎主人，民惡其上。子好直言，必及於難。”

這裏是講伯宗受晉國三郤（錡、犇、至）陷害，並最終被殺。後面追溯伯宗“好直言”，因此，每次上朝其妻都要告誡他“盜憎主

^① 參見王照圓：《列女傳補注》，上海：華東師範大學出版社，2012年，第109頁。

人，民惡其上”。對於這兩句話，我們先來看最早的經疏。杜預於此僅說“傳見雖婦人之言不可廢”，並沒有解釋，等於回避了這個問題。今人楊伯峻先生疏解云：“意謂盜不能憎恨主人，百姓不能厭惡統治者。爾祿位不高，不能向執政進直言。”^①後來學者的解釋多依循此思路，如沈玉成先生為《左傳》作譯文，將此兩句譯為“盜賊憎恨主人，百姓討厭大官”。^②目下各種《左傳》的注解本，基本上也都是這麼理解的。^③前一句理解為盜賊憎恨主人。“盜賊”為什麼要憎恨“主人”呢？前舉楊伯峻先生沒有細說。學者或解釋為“主人未得罪盜賊，而盜賊憎惡主人”，^④但盜賊對主人的這種“無緣無故”的“恨”，有什麼必然性呢？非常可疑。“漢典網”對此甚至解釋為“盜賊憎恨物主對己設立防禦，以致不能獲得財物”，^⑤“百度百科”的解釋亦與之雷同：“指盜賊憎惡主人的防範，使他不得恣意偷竊。比喻邪惡小人總是忌恨正道直行的君子，使他不得恣意作惡。”這種解釋貌似合理，其實也有無法圓說處：難道主人對盜賊不設防才對？何況，照常理來說，主人在明處，盜在暗處，主人是“受害者”，盜才是“加害者”，因此，應該是，“主人”怨恨“盜”才合理。很多學者對此句采取直譯“盜憎主人”——“盜賊憎惡主人”——而沒

① 楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1990年，第876頁。

② 沈玉成：《左傳譯文》，北京：中華書局，1981年，第236頁。

③ 可參見王守謙、金秀珍、王鳳春：《左傳全譯》，貴陽：貴州人民出版社，1990年，第697頁；李夢生：《左傳譯注》，上海：上海古籍出版社，2004年，第592頁；陳戍國：《左傳校注》，長沙：岳麓書社，2006年，第498頁。

④ 李夢生：《左傳譯注》，第592頁。

⑤ 漢典網 <http://www.zdic.net/c/7/9f/183268.htm>。

加細說，恐怕已經感覺到如果細說的話，實於情理上有礙。對於後一句“民惡其上”，楊先生將“上”理解為當官的或統治者，後世的理解於此也幾乎一邊倒。這種理解宣揚“民”與“上”之間無條件、天然的對立，^①其實也是似是而非。另外，如將“民惡其上”理解為“百姓厭惡統治者”或“百姓討厭大官”，但下面講“子好直言，必及於難”，邏輯上其實是脫節的：“百姓討厭大官”與“子好直言，必及於難”之間有什麼邏輯上的必然聯繫呢？難道百姓就因為大官“好直言”，才格外討厭？這尤其講不通。即如楊伯峻先生將前一句理解為“百姓厭惡統治者”，下面則解為“爾祿位不高，不能向執政者進直言”，但兩句之間同樣缺乏邏輯的必然性。按照沈玉成先生的翻譯，“盜賊憎恨主人，百姓討厭大官。您喜歡說直話，必然及於禍難”，隱約以“說直話”就會是“主人”、“大官”，這更不具有必然性。而且，我們下文將會提到，從《左傳》所記伯宗史實來看，其人地位並不低，而且也常向晉侯進言且被採納，指其“不能向執政者進直言”也是不符合事實的。因此，這兩句古諺無論就其本身的解釋，還是就其所在的語言環境看，前人的理解都是多有違礙的。我們先來討論前一句。

筆者認為，前人之所以對前一句沒有正確解釋，關鍵在於學者沒講清楚這裏的“主人”是誰的“主人”，以及“盜”與“主人”之間的這種“憎”又該如何理解。在我們看來，這裏的“主人”應

^① 如學者將其理解為“在上者未得罪下民，下民常毀惡在上者”或“下民無緣故地毀惡上人”，參見李夢生：《左傳譯注》，第592、595頁。

該是財物的主人，實際上，學者在翻譯《孔子家語》中的這句話時就已經指出了，如將此句翻譯為“盜賊憎恨財物的主人”，^①點明“財物的主人”，對於推進這句話的正確理解是非常有利的。但將“憎”理解為“憎恨”，則依然不利於恢復這句話本來的意思。值得一提的是，清錢大昕曾自製《欽器銘》，其中有語云：“好勝敵至，多藏盜憎。”^②所謂“多藏盜憎”，正點出“盜憎”的原因正在“多藏”。錢氏的理解很有啟發性。准此，“盜憎主人”之“憎”，其實當理解為“嫉妒”，因此所謂“盜憎主人”，就是後世俗語所謂的“就怕賊惦記著”。也就是說，由於“主人”的財貨積累，會導致“盜”生嫉妒之心並因此“付諸行動”。因此，伯宗妻這句話，其實宣揚的是對於財貨不能過度積累，要退處、低調，適可而止的意思。這種思想其實正是《老子》為代表的道家特別宣揚的。《老子》第9章云“金玉滿堂，^③莫之能守”，《老子》第44章亦云“多藏必厚亡”。^④唐成玄英解《老子》第44章云“多藏賄貨於府庫者，必有劫盜之患”，^⑤可以說最切《老子》本義。

我們再來看後一句。對於“民惡其上”，上引楊伯峻先生雖將“上”理解為“統治者”，但又提到《周語中》單襄公的話“獸惡

① 參見楊朝明：《孔子家語通解》，臺北：臺灣萬卷樓圖書股份有限公司，2005年，第136頁。但後一句仍譯作“百姓怨憤他們的上級長官”，以“上”為“上級長官”，與流行的誤解同例。

② 錢大昕：《潛研堂文集》卷十七，《潛研堂集》，上海：上海古籍出版社，2009年，第267頁。

③ 楚簡、漢簡、帛甲本作“盈室”，傳本“盈”多作“滿”，顯避漢諱。

④ 楚簡本作“厚藏必多亡”。

⑤ 參見高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年，第40頁。

其網，民惡其上”，並指此與《左傳》“民惡其上”義近。今案，楊先生看出《周語中》的這句話與《左傳》相類，非常正確。不過，案之《周語中》的上下文，“民惡其上”之“上”却並不能理解為“統治者”或“大官”。我們還是先回到《周語中》單襄公說話的語境：

（單）襄公曰：“人有言曰：‘兵在其頸。’其卻至之謂乎！君子不自稱也，非以讓也，惡其蓋人也。夫人性，陵上者也，不可蓋也。求蓋人，其抑下滋甚，故聖人貴讓。且諺曰：‘獸惡其網，民惡其上。’《書》曰：‘民可近也，而不可上也。’《詩》曰：‘愷悌君子，求福不回。’在禮，敵必三讓，是則聖人知民之不可加也。故王天下者必先諸民，然後庇焉，則能長利。今卻至在七人之下而欲上之，是求蓋七人也，其亦有七怨。怨在小丑，猶不可堪，而況在侈卿乎？其何以待之？”

這段話的背景是，“晉既克楚於鄢”之後，派卻至“告慶於周”。在周室的宴會場合，卻至此人頗有得意、傲驕之表現，以為晉此次克楚自己為功最大，所謂“微我，晉不戰矣”、“欒、范不欲，我則強之”、“戰而勝，是吾力也”。對此種自吹自擂之舉，單襄公才有上面一段評語。綜合來看，單襄公批評卻至的毛病就是自我吹噓，而且“蓋人”，即喜居人上。這從“君子不自稱也”、“夫人性，陵上者也，不可蓋也”均一望而知。“獸惡其網，民惡其

上”明顯也當針對於此。韋昭注“上，陵也”，良是。准此，則“上”當訓爲陵越、凌駕，實爲動詞，而非如一般學者所理解的那樣用作名詞如“統治者”或“長官”。單襄公下文針對卻至還批評說“乘人不義”，“乘”明顯也是動詞，與訓爲陵越的“上”字同義。關於“上”之訓陵越、凌駕，文獻中還多有其例。如《左傳·桓公五年》“君子不欲多上人，況敢陵天子乎”，“上”、“陵”並舉，“多上”之“上”亦凌駕之義。又如《左傳·僖公十五年》“陵人不祥”，“陵”與“上”同義，同樣是講“陵人”沒有好下場。《左傳·哀公二十七年》：“多陵人者皆不在，知伯其能久乎？”以知伯跋扈之做派，則“陵人”之義亦可推知。

其實，《周語中》單襄公評卻至儘管於“上”之訓詁頗能得其本義，但畢竟還只算側面證據。不過，《左傳》所記伯宗事還有更直接的證據，那就是《國語·晉語五》同樣記有伯宗事，而且也提到了其妻的言論。其文如下：

伯宗朝，以喜歸，其妻曰：“子貌有喜，何也？”曰：“吾言於朝，諸大夫皆謂我智似陽子。”對曰：“陽子華而不實，主言而無謀，是以難及其身。子何喜焉？”伯宗曰：“吾飲諸大夫酒，而與之語，爾試聽之。”曰：“諾。”既飲，其妻曰：“諸大夫莫子若也。然而民不能戴其上久矣，難必及子乎！盍亟索士憖庇州犁焉。”得畢陽。及欒弗忌之難，諸大夫害伯宗，將謀而殺之。畢陽實送宋州犁於荆。（《國語·晉語五》）

《晉語五》的這段話所述伯宗被殺之由，有些細節較之《左傳》更為詳細。如他因諸大夫評價他“智似陽子（處父）”而沾沾自喜，但其妻認為陽子“華而不實”、“主言而無謀”，流於賣弄和誇誇其談。最重要的是，其妻在觀察伯宗“飲諸大夫酒，而與之語”後，有如下的評論：“諸大夫莫子若也。然而民不能戴其上久矣。”“諸大夫莫子若也”，即諸大夫確實不如你，而所謂“民不能戴其上”其實即當與《左傳》的“民惡其上”同義。韋昭注云：“戴，奉也。上，賢也。才在民上也。”然則，不能“奉”“才在民上也”如何理解呢？其實就是說老百姓都討厭、不能忍受那些恃才陵人、總想出人一頭的人。韋注此處訓“戴其上”和《周語中》的“民惡其上”可以說前後一致，都甚切文義。而且，卻至的自吹自擂、喜居人上和伯宗的在人前好“直言”陵人，就“毛病”來說，確有共性。順便說一句，《國語·周語下》還記載單襄公評三卻（錡、犇、至）沒有好下場，有語云：“今卻伯之語犯，叔迂，季伐。犯則陵人，迂則誣人，伐則掩人。”“語犯”就“陵人”，其實與伯宗的行事恰成映照。伯宗的“好直言”，其實就是“語犯”，並因此“陵人”，可以說正犯此忌。案之《左傳》一書，與伯宗有關的事主要有四件：其一是宣公十五年“宋人使樂嬰齊告急於晉，晉侯欲救之”，但伯宗不同意，勸諫以“雖鞭之長，不及馬腹”，晉侯最終接受了伯宗的勸諫；其二同樣是宣公十五年，晉侯欲伐潞，諸大夫不同意，但伯宗這次站在晉侯一邊，並力陳潞戎可伐之由，晉最終伐潞並滅之，伯宗的建議等於最終也獲得實施；其三是成公五年“梁山崩”事，“絳人”雖有阻礙伯宗傳車之忤，但

問之以“山崩”情況下的國家因應之策，其回答周詳且於禮有徵，伯宗不但從善如流，並且最終亦使晉侯採納；其四是成公六年“晉伯宗、夏陽說，衛孫良夫、寧相，鄭人，伊、洛之戎，陸渾，蠻氏侵宋”，此次侵宋，晉、衛是聯軍，因此當“師於箴（衛地）”時，衛人並不設防。沒想到，夏陽說頓起“欲襲衛”之念，這種率爾對聯軍動手的想法實在下作，因此又被伯宗阻止，其說云“衛唯信晉，故師在其郊而不設備。若襲之，是棄信也”，也非常有理。綜合這四件事來看，伯宗其人可以說長於謀略，對軍政大事頗有洞見，而且能從善如流，有正義感，並恪守國家交往之道。這樣的人顯然是治國理政之良才，故而韓獻子稱其為“善人”可謂有理。當然，伯宗為國事謀劃，雖多出於公心，但在陳述自己意見時却不免辭鋒銳利，使別人難堪而遭嫉恨。比如，在伐潞之事上，當“諸大夫皆曰不可”時，伯宗却說“必伐之”，這無異於力排衆異、樹敵一片。^① 而且，從伯宗陳說潞之可伐之“五罪”來看，確實是洋洋灑灑、巧於辭辯：既有理有義，又引古鑒今，甚至還說文解字（所謂“反正為乏”）。因此，《晉語五》說他“智似陽子”確實有一定道理，但却並非如陽子般“華而不實”。伯宗行事的出發點，可以說是“苟利國家生死以”，而其妻的話則主要是告誡他勸諫的方式：盡可能委婉一點，不要總是“好直言”而咄咄逼人——其考慮更多的則是個人的明哲保身、全身遠害。

另外，楊伯峻先生還提到漢人據《左傳》、《國語》有關伯宗

^① 伯宗的最終遭難，其實也可以理解為彼時晉國君權與卿權鬥爭的犧牲品。

妻的言論，演繹成《列女傳·仁智傳》晉伯宗妻一章。我們看《列女傳·仁智傳》的記載，漢人對伯宗的毛病也是清楚的。其中評論對我們理解“民惡其上”之“上”當訓為“陵越”也很有啓發，如其文稱“伯宗賢，而好以直辯凌人……”、“頌曰：‘伯宗凌人……’”，一再談到“凌人”，“凌”即“陵”也，可為明證。而且，《列女傳》還引到《詩》云“多將熇熇，不可救藥”，此出《大雅·板》。關於“熇”，毛傳云“熇熇然，熾盛也”，《說文》云“火熱也”，在此當指咄咄逼人之勢。聯想到《大雅·板》前文還有“小子蹻蹻”，毛傳云“蹻蹻，驕貌”。又是咄咄逼人，又是驕傲——從漢人引此詩來比況伯宗，則對伯宗其人的行事作風及最後遭難不難會有一更準確的理解。需要說明的是，“盜憎”兩句，《孔子家語》所收《金人銘》作“盜憎主人，民怨其上”，與《左傳》頗為接近；^①而《說苑》所收《金人銘》却作“盜憎主人，民害其貴”，觀一“貴”字，頗與前述所謂“統治者”、“大官”之類義近，後人的誤解可能正由此來。《列女傳》屢稱“凌人”，《說苑》又說“民害其貴”，看來在這一問題上，漢人即已生歧見，而後世的誤解不過是多循《說苑》本“貴”字而來。《後漢書·馬援傳》載馬援上疏言隗囂之不臣於漢，有語云：“而囂自挾奸心，盜憎主人，怨毒之情，遂歸於臣。”以隗囂割據自重的身份，其中“主人”顯指以光武帝代表的東漢朝廷，然則，在馬援那裏顯然已將“主人”理解為作為名詞的“上級”或中央朝廷，正與《說苑》本“貴”字義同。

① 鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，上海：中西書局，2015年，第120頁。

上文提到，前一句“盜憎主人”所宣揚的思想實與《老子》“多藏厚亡”的思想一致，那麼後一句是否也和《老子》思想有關係呢？回答也是肯定的。如前所言，“民惡其上”之“上”實當訓為陵越，即百姓都討厭那些喜歡陵越別人、出人一頭的人。或如《晉語五》“民不能戴其上”，亦當如韋注理解為民不能“奉”“才在民上也”，即百姓都不能忍受那些逞強爭勝、恃才陵人者。因此，“民惡其上”一句所要強調的，無疑是指一個人要低調、謙退，這與主張退守、處下的《老子》思想可以說同樣是契合的。《老子》第77章云：“是以聖人爲而不恃，^①功成而不處。其不欲見賢邪！”“爲而不恃”、“功成而不處”的主要考慮就是“不欲見賢”，河上公本解此句作“不欲使人知己之賢，匿功不居榮”，^②王弼解為“聖人不欲示其賢”，^③今人謂“聖人不願顯露自己才智”，^④均切其義。反觀伯宗的恃才直言，可以說正犯此忌。另外，我們看《周語中》單襄公評卻至，一則說“君子不自稱”，就是不能自吹自擂；再則說“夫人性，陵上者也”，人性都喜歡陵越、向上爬，却常招致禍難，其凸顯的思想也與《老子》謙恭、退守的思想一致。下文還說“今卻至在七人之下而欲上之”，更屬僭越。然則，不能“上之”，就應該安分守己“下之”，這同樣是《老子》所推崇的思想。至於伯宗，《晉語六》記載其“言於朝”且沾沾自喜，因為諸大夫都說他“智似陽子（處父）”，但其妻却指出

① 漢簡本、帛乙本此句作“爲而弗有”，與傳世本微異。

② 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，第295頁。

③ 樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年，第187頁。

④ 高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1998年，第207頁。

“陽子華而不實，主言而無謀”。伯宗竊喜的“智”，在其妻看來是“華而不實”，聯想到《老子》對“智”也多有排斥（第3章云“常使民無知、無欲，使夫智者不敢爲也”、^①第10章云“明白四達，能無爲乎”、^②第19章云“絕聖棄智”、^③第27章云“雖智大迷”、第65章云“民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊。不以智治國，國之福”），而且力倡樸拙（第19章云“見素抱樸”、第32章云“樸雖小，天下莫能臣”、第37章云“化而欲作，吾將鎮之以無名之樸”、第57章云“我無欲而民自樸”^④），以“華而不實”爲忌。看來伯宗之事，能與《老子》相合之處實不在少。另外，《列女傳》針對伯宗妻的言論評論道：“君子謂伯宗之妻知天道。”什麼“天道”呢？前人謂“夫天道虧盈而益謙，伯宗既好凌人，又自喜其智，盈而必虧，其妻知之，故著名焉爾”。所謂“虧盈而益謙”、“盈而必虧”云云，後來亦多爲《老子》所推崇，如《老子》第4章言“道沖而用之，或不盈”，第9章言“持而盈之，不如其已”（下文尚有“金玉滿堂，莫之能守”，“滿堂”與前面之“盈”恰是“滿盈”之分疏），第15章言“保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能敝而新成”，^⑤第45章言“大盈若沖，其用不窮”。我們還想指出的是，《左傳·宣公十五年》記載“宋人使樂嬰齊告急於晉，晉侯欲救之”，但伯宗不同意，其勸諫晉侯的話最後

① 漢簡本作“使夫智不敢，弗爲……”，而帛乙本作“使夫知不敢，弗爲而已”。

② 漢簡、帛書乙本此處作“能毋以智（知）乎”。

③ 楚簡本雖有重要異文，但“絕智”仍在。

④ “無欲”，楚簡本、帛書乙本、漢簡本均作“欲不欲”。

⑤ “夫唯”以下，楚簡本無有。

有語云：“川澤納污，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，國君含垢，天之道也。”所謂“國君含垢，天之道也”，同樣與《老子》第78章“受國之垢是謂社稷主。受國不祥是為天下王”相關，前人也早已指出兩者之間的關聯性。由此看來，伯宗其人與《老子》思想之間的關聯“密度”頗不尋常。它們之間究竟只是偶合，還是有什麼其他不為人知的信息，目前情況下，難以質言了。

“盜憎主人，民惡其上”前後兩句既然都與《老子》思想密相關聯，那麼它們出現在《金人銘》中就非常好理解了。《金人銘》屬彙集格言、警句，語雖博雜，但主旨多強調戒慎、謙退，亦與《老子》思想多有相通之處。如在《金人銘》中，這兩句前面是“強梁者不得其死，好勝者必遇其敵”，前一句前人多已指出，實與《老子》第42章之“強梁者不得其死”相關。而後一句所謂“好勝者必遇其敵”，觀伯宗、郤至等人之行事，他們的喜歡陵越別人不就是爭強“好勝”之表現嗎？更重要的是，《金人銘》中這兩句後面是“君子知天下之不可上也，故下之；知衆人之不可先也，故後之”，^①所謂“下之”、“後之”，此與“民惡其上”所強調的思想不正相契合嗎？而“下之”、“後之”的退處，也正是《老子》非常強調的。如《老子》第66章云“是以聖人欲上民，必以言下之。欲先民，必以身後之”，^②第67章云“不敢為天下先”，第68章云“善用人者為之下。是謂不爭之德”，第69章云“吾不敢為

① 《說苑》本作“君子知天下之不可蓋也，故後之、下之”。

② 漢簡本“上”作“高”；而楚簡本兩句作“聖人之在民前也，以身後之；其在民上也，以言下之”，語序似與傳世本、漢簡及帛書本倒。

主而爲客，不敢進寸而退尺”，^①均是其例。

二

伯宗、郤至事多與《老子》思想關聯，使我們不得不重新思考老子思想的淵源及其年代學特徵等話題。《左傳》成公十五年“晉三郤害伯宗”，事在公元前 576 年，後文追溯言“初，伯宗每朝，其妻必戒之曰”，則其妻言論又在此年之前。而且，“盜憎主人，民惡其上”云云，其妻所引明顯又是成語，然則其流行顯然又早歷年所。這說明，無論是前一句的告誡勿“多藏”，還是後一句的強調不能逞強爭勝，要低調退處，其實都是早已存在的觀念，並非《老子》首倡。《周語中》單襄公評郤至事，又見《左傳·成公十六年》，即公元前 575 年，與伯宗事正相繼。無論如何，它們均遠在《老子》書之前。即以老子其人而論，雖然其具體活動年代迄不可考，但文獻中多言老子年輩略長於孔子，而孔子生於公元前 551 年，晚於上兩事二十多年。即令老子也能早於孔子二十多年，而無論伯宗妻還是單襄公，他們與《老子》相關之言論無疑都在其成年時。所以，無論如何，伯宗妻、單襄公的言論出現於老子其人、其書之前可以說是確定無疑的。這再次說明，早在老子之前，推崇謙退、處下的觀念已經多有流行，這類思想並非老子本人的“原創”。筆者曾以《左傳》、《國語》二

^① 帛甲本無後一“敢”字，當屬脫漏。

書為例，詳細舉證在周代的禮制原則中，強調卑弱、處下本來就是其一貫的要求，^①時人關於這方面的言論非常多，它們多在《老子》書之前。篇幅所限，我們只舉兩例。其一，《左傳·襄公二十二年》記載鄭國公孫黑肱臨終有一系列的自貶、退處之舉，如“歸邑於公”、“黜官、薄祭。祭以特羊，殷以少牢”、“盡歸其餘邑”。而且還說：“吾聞之，生於亂世，貴而能貧，民無求焉，可以後亡。敬共事君，與二三子。生在敬戒，不在富也。”所謂“貴而能貧”，其實即“居上”能“降”，放低身段。《國語·晉語四》載宋公孫固評晉文公“居則下之”，並引《商頌》“湯降不遲”，韋注云“降，下也”，尤其又謂“降，有禮之謂也”，正是合於禮的。如此種種，與《老子》的卑弱、處下簡直有異曲同工之妙。襄公二十二年正當孔子生，老子其人年輩雖長於孔子，但要說此時即有《老子》書也實在讓人難以相信。因此，公孫黑肱臨終行事合於《老子》之卑弱、處下，我們只能理解《老子》卑弱、處下的思想有更廣闊的知識背景。其二，《老子》第36章云“將欲歛之，必固

① 寧鎮疆、趙爭：《論周代禮學是〈老子〉思想最基礎的知識背景》，廖名春主編：《顯微闡幽：古典文獻的探故與求新》，汕頭：汕頭大學出版社，2016年，第101頁。近代學術史上，唐蘭、胡適等先生均覺察到《老子》思想與周代禮學的關聯，如唐氏稱：“老子《道德經》裏的思想，完全是從煩數的禮學轉變成的……”（唐蘭：《老聃的姓名和時代考》，《古史辨》第四冊，上海：上海古籍出版社，1982年，第348頁）胡氏針對梁啟超說《禮記·曾子問篇》老聃精於禮學但其書却排斥禮時也指出：“老子主張不爭，主張柔道，正是拘謹的人。”（胡適：《與馮友蘭先生論老子問題書》，《古史辨》第四冊，上海：上海古籍出版社，第419頁）。唐氏所謂老學從“禮學轉變成”的觀點，主要針對其反禮一面，觀其主要引《老子》第38章為據可知。這種視老學為周禮的“悖反”也為很多老子研究者所信從，而胡氏的看法則強調由禮學到老學“正向”的派生。今天看來，胡氏的意見無疑更值得重視。

張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲取之，必固與之”，^①後面又歸結到“柔弱勝剛強”，依然強調卑弱、處下。《老子》此章“欲取反予”的思想非常另類，在現有文獻中似乎也以《老子》說得最為凝練，故一向以為是老子思想的標籤（甚至認為是“陰謀術”^②）。然則其係《老子》的原創乎？由“將欲……必固……”的表述邏輯到強調卑弱、處下有何必然性呢？我們看《左傳·昭公二十五年》魯昭公有語云：“將求於人，則先下之，禮之善物也。”這話的背景是魯昭公被三桓趕出國，栖身齊地（“公孫於齊，次於陽州”）。齊侯準備過去慰問一下（“齊侯將唁公於平陰”）。被逐出國，惶惶若喪家之犬的魯昭公由此感激涕零，積極地“先至於野井”（靠近點兒），並因此說了上面的話。所謂“將求於人，則先下之”與《老子》第36章絕類，而且“下之”云云者正是老子刻意強調的。但從魯昭公的話來看，所謂“將求於人，則先下之”的“欲取反予”本來是“禮之善物也”：是禮數的既定要求，並非《老子》的原創。昭公二十五年當公元前517年，孔子約三十五歲，但“將求於人，則先下之”的觀念顯然非此時才有，因為《國語·晉語四》同樣有云：“《禮志》有之曰：‘將有請於人，必先有人焉。欲人之愛己也，必先愛人。欲

① 《老子》第28章也說：“知其雄，守其雌，為天下溪。……知其白，守其黑，為天下式。……知其榮（漢簡、帛書本作“白”），守其辱，為天下穀。”與此相類。

② 學者引自漢迄明十數家解老之說以斥“陰謀”之誣，其中却罕有從禮學角度立論者（陳鼓應：《誤解的澄清——代序》，《老子注譯及評介》，北京：中華書局1984年，第19-21頁）。但提到明薛蕙曾舉《史記》陳平自道“我多陰謀，道家之所禁”，確實足證“陰謀”說之誤。

人之從己也，必先從人。’”“將有請於人，必先有人”云云與魯昭所言及《老子》第36章又是絕類。而且，請注意，“將有請於人，必先有人焉”云云這樣的話還是出自《禮志》，也就是嚴肅的禮書，這也印證了上面魯昭所謂的“禮之善物也”。也就是說，這種“欲取反予”本來就是禮學的一貫原則，將此講成“陰謀”或以為《老子》原創，都昧於禮學大義，誣謬殊甚。《晉語四》的話出自文公謀士子犯，其時重耳尚寄寓秦穆，遠早於老子。這再次說明此類觀念是很早就有的。另外，《禮記·表記》還引孔子語云“朝廷不辭賤”。為何要以“賤”為尚呢？《正義》謂“此廣明為臣事君之禮”，明顯也是以處“賤”為“禮”的原則，而“處賤”實與“處下”同義。總之，由上述二例，我們應該反思：不能一看到卑弱、處下的思想，就以為是襲自《老子》（道家）（或拉近他們與《老子》或道家之間的距離），並將其與儒家的關係視若冰炭、水火，這其實都是“冰山”式的錯覺，是由於對文獻進行了“不完全歸納法”所致。^① 學者或引清人崔述的看法，認為金人銘章以孔子為敘述主體，但却宣揚道家學說，甚為可怪，以此證明今本《金人銘》的駁雜。^② 這是純

① 李銳先生在討論學者根據詞匯統計與分析來斷文獻年代時即已指出此弊，參李氏：《新出簡帛的學術探索》，北京：北京師範大學出版社，2010年，第41頁。像鄭良樹先生主《老子》襲《金人銘》，其論證邏輯常見如“其他先秦古籍再也沒有‘強梁者不得其死’的句子”、“檢先秦古籍中，除《金人銘》外，再也沒有他處可尋了”，這是純以現存文獻立論。且即以現存文獻而論，關於“強梁者不得其死”句的淵源，還失察《孔子家語·好生篇》的“君子而強氣而不得其死”。鄭氏意見參見其《〈金人銘〉與〈老子〉》，《諸子著作年代考》，北京：北京圖書館出版社，2001年，第12頁。

② 鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，第133-134頁。

以後世的儒、道分野看問題。即以上面的舉證看，為什麼卑弱、處下就一定是道家的？學者指“金人銘後半段的不少內容與《老子》和其他道家文獻有密切關係”，^①案其所列即包括“盜憎主人，民惡其上”兩句。此兩句明不見於《老子》，然則其屬於“其他道家文獻”？若是，則早在成公十六年之前即公元前576年之前即有“道家”了？問題顯然是不言自明的。再者，如若視儒、道或孔、老共處為不類，那我們怎麼解釋《禮記·曾子問》中關於孔、老之間的四則問對呢？前人鑒於《金人銘》中不少內容與《老子》關係密切，或謂《老子》襲自《金人銘》，^②又或謂是《金人銘》襲自《老子》，並因此認為《金人銘》文本晚出。^③本文認為，《老子》之前，卑弱、退守的思想已經多有所見。這類思想並不限於《金人銘》。或者說，《金人銘》與《老子》都是此類思想的“流”，在它們之間作非此即彼的綫性相襲判定，恐怕都是不合適的。當然，如前所言，《老子》思想既以禮學為主要的知識背景，也側面印證老子諳於禮學或孔子從老子問禮為可信，這又適足以證明《老子》的早出：其書絕不可能晚至辭

① 鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，第129頁。

② 可參鄭良樹：《〈金人銘〉與〈老子〉》，《諸子著作年代考》，第12頁；徐正英：《先秦佚文佚書三題》，《鄭州大學學報》2003年第4期；王中江：《老子的學說與〈金人銘〉和黃帝言》，徐炳主編：《黃帝思想與先秦諸子百家》，北京：社會科學文獻出版社，2015年，第267頁。總體上，筆者也贊同《金人銘》早出的觀點，而且認為，王中江文所檢文獻中部分商周銘語與《金人銘》風格相近的事實，對於佐證《金人銘》早出確屬有利，但率爾以《老子》襲自《金人銘》，則未可必也。

③ 參鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，第113-139頁。

讓、禮文之風衰頹的戰國時世。^①

還要提到的是，學者指《說苑》本《金人銘》後面“天道無親，常與善人”與所謂“處卑”、“處弱”的道家思想“明顯脫節”，而且說《家語》本的“而能下人”是修飾的結果，但“天道無親”與“而能下人”之間的“邏輯關係十分牽強，基本上沒有成立的可能”。^② 其實，《家語》本的“天道無親，而能下人”句言說的重點明顯是在後面的“而能下人”，即處下才能得“天道”的眷顧。這一點，學者也是承認的，^③但缺乏實證。在此，我們可以補充幾條證據。《左傳·僖公十二年》因為管仲甘受“下卿之禮”，君子評價說“管氏之世祀也宜哉”。從這個評價看，能謙讓、處下就世祀綿長，其間的利害關係顯而易見。《左傳·宣公十二年》說，楚莊王克鄭，在鄭伯“肉袒牽羊以逆”的情況下，左右皆曰“不可許也，得國無赦”，但楚莊以為“其君能下人，必能信用其民矣，庸可幾乎”，並因此“退三十里而許之平”。因為“其君能下人”，國運就不可限量，其間的邏輯也是清楚的。再如《左傳·昭公三年》提到鄭國的公孫段（即伯石）一向汰侈、跋扈，但去晉國出訪却“甚敬而卑，禮無違者”，晉君大悅，故多有賞賜。

① 本文所謂的“戰國”主要指墨子以後。另外，陳鼓應先生亦主老學先於孔學，尤其力證孔子從老子問禮為可信，但又從“思想綫索”上指“老子反對周制，孔子其後維護之”，這依然是將《老子》視為周代禮學“悖反”式的存在。竊以為在《老子》年代學研究上未竟全功。陳說見《老學先於孔學——先秦學術發展順序倒置之檢討》，《哲學研究》1988年第9期；又見《中國哲學創始者——老子新論》（“陳鼓應著作集”），北京：中華書局，2015年，第5頁。

② 鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，第120頁。

③ 鄔可晶：《〈孔子家語〉成書考》，第120頁。

君子評價說：“伯石之汰也，一爲禮於晉，猶荷其祿，況以禮終乎？”偶爾一次“敬而卑”就好處多多，何況終身行之乎？《左傳》中對“處下”反而得益的記載，最有名的恐怕要屬昭公七年所記孔子先祖正考父鼎銘，其語謂：“一命而僂，再命而傴，三命而俯。循牆而走，亦莫余敢侮。”此語又見《孔子家語·觀周》篇。此銘講正考父其人隨著官階的“一命”、“二命”、“三命”逐漸隆升，其處世的態度反而是“僂”→“傴”→“俯”，更趨謙下。這種“反向思維”與上舉幾例可以說有異曲同工之妙。而且，這麼謙下的結果是“莫余敢侮”，此與《家語》本《金人銘》的“人莫逾之”何其相似。因此，學者謂《家語》本《金人銘》的“人莫逾之”與“執此持下”的搭配“一例也找不到”，顯然失之武斷。總之，古人對“處下”能得益，即所謂得天道眷顧，是早有共識的。而且，上述“處下”還往往體現如前所述的“禮”之原則。這一則說明，《家語》本的“天道無親，而能下人”並無不妥，倒是《說苑》本的“常與善人”更可能是涉《老子》第79章而誤訛；另外，由上所舉《左傳》中的三則事例看，《家語》本的“能下人”才能得天道眷顧也是有著廣闊的知識特別是禮學背景的，我們不能動輒又以爲是襲自《老子》。

作者簡介：寧鎮疆，山東鄒城人，上海大學歷史系教授、博士生導師，中國先秦史學會理事。從事先秦文獻及思想研究。先後在《歷史研究》、《中國史研究》、《學術月刊》、《漢學研究》（臺灣）等學刊發表論文數十篇，代表作有《〈老子〉“早期傳本”結

構及其流變研究》、《〈孔子家語〉新證》等。

龔偉，安徽巢湖人，上海大學歷史系博士生，研究方向為先秦歷史及文獻。

《老子》簡帛校讀札記^{*}

李 銳 張 帆

內容提要 今本《老子》第 15 章有“渙兮若冰之將釋”，一般多以冰雪消融作解。我們認為可據郭店本的“覲虐其奴懌”，將“釋”讀為“澤”，“渙”訓為盛，意即像水盛的大澤一樣。今本第 52 章“既得其母，以知其子；既知其子，復守其母”，“知”字多以知道、了解為訓，但此與《老子》通篇主旨不合。我們認為此處“知”當訓為掌管之意。今本第 81 章有“聖人之道，為而不爭”一句，帛書本、漢簡本作“人之道”，學者或以為“人之道”是與“天之道”相反而言，或以為“為”與“無為”矛盾，故作他解。我們認為，結合第 77 章及其他相關章節來看，本句“人之道”應為“聖人之道”的省略，與“天之道”是一貫相承的。

^{*} 本文寫作得到國家社科基金重大項目“出土簡帛文獻與古代中國哲學新發現綜合研究”(11&ZD086)、上海市教委科研創新重大項目“出土四古本《老子》綜合研究”(57)的資助。

一 渙兮若冰之將釋

今本^①《老子》第 15 章有“渙兮若冰之將釋”一句，過去學者多以冰雪消融作解，但難以在《老子》文本中找到照應。以出土的馬王堆漢墓帛書甲乙本（以下簡稱“帛書甲乙本”），郭店楚墓竹簡本（以下簡稱“郭店本”），北京大學藏漢代竹簡本（以下簡稱“北大漢簡本”）諸本對讀，我們認為此處“渙”、“釋”均可作他解，不必為冰消之意。

本句“冰之將釋”異文頗多，王弼本、河上公本等“冰之將釋”，傅奕本作“冰將釋”，文意無別，但高亨懷疑此處不當有“將”字。^② 想爾注本作“冰將洿”，“洿”為道家常用語，指人體內之水，與想爾注文本性質有關。《文子》引作“渙兮其若冰之液”，馬叙倫指出“洿”、“釋”、“液”諸字音皆可通。^③ 河上公注、蔣錫昌等皆以“釋”為消散，^④ 魏源更將本句主旨解釋為像冰釋

① 按：為討論方便，本文之“今本”，一般指具有代表性的所謂王弼本、河上公本及傅奕本、想爾注本（或嚴遵本），可參北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書〔貳〕·〈老子〉主要版本全文對照表》，上海：上海古籍出版社，2012 年。但表中有個別誤字。本文之帛書甲乙本，又參考了湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，北京：中華書局，2014 年。

② 高亨：《老子正詁》，北京：清華大學出版社，2011 年，第 27 頁。

③ 馬叙倫：《老子校詁》，北京：中華書局，1974 年，第 185 頁。

④ 河上公注曰：“渙者解散，釋者消亡。除情去欲，日以空虛。”然消亡與“除情去欲”並無直接關係。蔣錫昌聯繫上句“儼兮其若客”，將本句解釋為“聖人外雖儼敬如客，而內則一團和氣，隨機疏散，無復凝滯，渙然如冰之隨消隨化，毫無跡象可見也”，乃後世道家所從，在《老子》文本中並無根據。

一樣“油然無形而物莫之覺矣”。^①

然帛書甲乙本作“淩澤”，“淩”，冰也，即“冰澤”；北大漢簡本作“冰之澤”；郭店本僅作“懌”，與上一句及後兩句句式相同。學者多讀“澤”、“懌”爲“釋”，一些學者更據今本判斷郭店本有脫字。但李零指出此句與上下幾句句式相同，未必一定爲脫字。^②

按：“冰之將釋”、“冰之澤”，與上下文句式皆不協合。郭店本此處有並列六句，較之今本及帛書甲乙本、北大漢簡本少“曠兮其若谷”一句，且帛書甲乙本及北大漢簡本“若谷”一句位於六句之後。爲討論方便，茲錄郭店本六句如下，與諸本對讀，試作一通貫性的理解：

夜虐奴冬涉川，猷虐其奴悞四叟，敢虐其奴客，覲虐其奴懌，屯虐其奴樸，地虐其奴濁。

“夜虐奴冬涉川”，“夜”古音爲喻紐鐸部字，王弼本作“豫”（喻紐魚部），河上公本、帛書本作“與”（喻紐魚部），音皆可通，以讀“豫”爲優。惟北大漢簡本作“就”（從紐覺部）。北大漢簡整理者注：“‘就’應讀爲‘蹴’，‘蹴虐’即‘蹴然’，指驚慚不安貌。”魏宜輝指出這一文義解釋不可取，認爲漢代可能有一種鈔本下句

① 魏源：《老子本義》，上海：華東師範大學出版社，2009年，第38頁。

② 李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：中國人民大學出版社，2007年，第11頁。

作“就虐其如畏四鄰”，“就”（魏宜輝歸爲從母幽部，或歸覺部）、“猶”（喻母幽部）音近通假，古書有例證，此“就”字可能是涉下文而誤。^①然從郭店簡用“屯”、“垚”，北大漢簡用“沌”、“沌”來看，北大漢簡本或亦不妨連用“猶”、“猶”。此等處後人常改讀避複，“就”字或可讀爲“疑”。“疑”古音疑紐之部字，之、幽二部關係密切，^②故與從母幽部的“就”可音近通假。“猶疑”與“猶豫”意思相近。郭店本作“虐”之字，多讀爲“乎”。王弼本句中有虛詞“焉”，河上公本、傅奕本作“兮”，帛書甲乙本作“呵”，北大漢簡本作“虐”，讀爲“乎”。“焉”、“兮”、“呵”、“乎”均爲虛詞。“虐”後諸本句中多有“其”字，郭店整理者疑此處脫字。郭店本作“奴”之字，整理者讀爲“若”，其實亦可讀爲“如”。此字諸本多作“若”，“若”、“如”意近，文獻中互用多見。諸本作“川”之字，帛書甲乙本、北大漢簡本作“水”，《說文·川部》：“川，貫穿通流水也。”文意相近。故本句可讀爲“豫乎[其]若冬涉川”，意爲猶豫如同冬日涉水川。

“猷虐其奴畏四叟”，郭店本作“猷”之字，諸本多作“猶”，帛書乙本作“猷”，均可讀爲“猶”。郭店本作“畏”之字，實從“鬼”，讀爲“畏”。“叟”，爲“鄰”之古文。此字諸本多作“鄰”，河上公本作“隣”，左右偏旁换位；帛書乙本作“𠂔”，另見於今本第80章所對應之帛書乙本，亦讀爲“鄰”。故本句讀爲“猶乎其

① 魏宜輝：《北大漢簡〈老子〉異文校讀五題》，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》2013年第6期。

② 參見孟蓬生：《上古漢語同源詞語音關係研究》，北京：北京師範大學出版社，2001年，第169頁。

若畏四鄰”，意爲猶豫如同畏懼四鄰。

“敢虐其奴客”，郭店本之“敢”字，傳世本作“儼”，帛書乙本、北大漢簡本作“嚴”，皆從敢得聲，可通，讀爲“儼”。《玉篇·人部》：“儼，矜莊貌。”前人如顧歡、陳景元、吳澄等多用此解。郭店本作“客”之字，諸本多同，惟王弼本作“容”，鄭良樹指出《文子》引文亦作“容”。^① 初步看起來，“客”、“容”形近，似爲誤寫，但後文對“容”字還有說。故本句可讀爲“儼乎其若客”，意爲如賓客一般矜莊。

“屯虐其奴樸”，王弼本、河上公本作“敦兮其若樸”，想爾注本作“混若樸”，“混”、“沌”義近，下句亦見“混”、“沌”混用。帛書甲本缺一字，作“口呵其若握”，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》指出殘字左邊從“玉”，懷疑可能爲從“玉”從“屯”之字。^② “握”，帛書《老子》中多見，讀爲“樸”。帛書乙本作“沌呵兀若樸”，北大漢簡本作“沌虐其如樸”。“敦”、“沌”、“屯”、“沌”古音均爲定紐文部字，音近可通。故本句可讀爲“敦乎其若樸”，意爲敦厚如一件樸材。

“沌虐其奴濁”，王弼本、河上公本作“混兮其若濁”，想爾注本作“沌若濁”，帛書甲本殘缺，存首字“渚”，帛書乙本作“渚呵兀若濁”，北大漢簡本作“沌虐其如濁”。“渚”從春聲，春從屯聲，“沌”、“渚”、“沌”都可讀爲“沌”。傳世本作“混”，“混”、

① 鄭良樹：《老子新論》，上海：上海古籍出版社，2011年，第72頁。

② 湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，第49頁注〔六〇〕。

“沌”義近，均爲昏濁之意。故本句可讀爲“混乎其若濁”，意爲混沌如一潭濁水。

參郭店本以上五句中，“冬涉川”、“畏四鄰”，爲摹狀；“樸”、“濁”爲形容；而“敢虐其奴客”中，“客”爲名詞，故“覲虐其奴懌”一句，不當以“懌”爲“釋”作動詞。後人讀爲“釋”故必須加“凌”、“冰”之類以助詞義完足；但“冰釋”亦爲摹狀，與“客”也不對應。此處當讀爲“澤”，本句當徑讀爲“覲虐其奴澤”。“澤”作名詞爲“水澤”之意，《詩經·小雅·鴻雁》“鴻雁於飛，集於中澤”，“澤”即指水澤。

郭店本“覲虐其奴澤”一句，“覲”，諸本多作“渙”；想爾注本作“散”，可能因與“渙”義近而改（音也較近）。“覲”當從“袁”得聲，“袁”古音爲匣紐元部字，“渙”爲曉紐元部字，音近可通，故“覲”可讀爲“渙”。《詩經·鄭風·溱洧》：“方渙渙兮。”毛傳：“春水盛也。”朱熹集傳：“春水盛貌。蓋冰解水散之時也。”《玉篇·水部》：“渙，水盛貌。”我們讀“渙乎其若澤”，意即像水盛的大澤一樣，正對應前文所講的“深不可志”。

傳世本均有“曠兮其若谷”一句，疑本與此句對應。“谷”與“澤”之相應，勝於“客”與“澤”。殆因後人讀“澤”爲“釋”，遂又加“凌”、“冰”字，以致文句與“谷”不對應。王弼本、《文子·上仁》中的“儼兮其若容”，“容”字據徐鍇《說文繫傳》乃從“谷”聲，或許這是“谷”與“澤”對應的殘留信息。若然，則郭店簡《老子》亦不是原始本，當然也不排除存在不同的《老子》流傳、編排文本，還有待考察。“曠兮其若谷”，帛書乙本作“漑呵汙若浴”，

北大漢簡本作“廣虛其如浴”。“廣”、“曠”可通；“澁”從“莊”得聲，疑當讀爲“壯”，“壯”、“廣”皆有大之義，河上公注尚曰：“曠者，寬大”。^①“浴”、“谷”爲常見通假字，當讀爲“谷”。《墨子·節用中》有“古者聖王爲大川廣谷之不可濟”，可爲疏證。

因此，郭店本六句當讀爲“豫乎[其]若冬涉川，猶乎其若畏四鄰，儼乎其若客，渙乎其若澤，敦乎其若樸，混乎其若濁”。其下接“孰能濁以束（靜）者”，“濁”、“濁”相應，文義緊密無間。由郭店簡可知相關簡帛、傳本《老子》的“澤”字釋讀有問題；除此字外，其他異文之間多能相通假或文義相近，故有各自存在的合理性。諸種《老子》之間的關係，應該就是“族本”^②關係，主旨和主體內容相近，而或容許較大的不同。

二 既得其母，以知其子；既知其子，復守其母

今本《老子》第 52 章言“天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆”。“天下有始，以爲天下母”，與今本第 25 章所言關係密切：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。”此處的“天下母”，帛書甲乙本、北大漢簡本作“天地母”，但郭店本仍同今本作“天下母”。

① 參見張靖：《帛書與楚簡老子注》，北京：燕山出版社，2012 年，第 181 頁。

② 參見李銳：《從出土文獻談古書形成過程中的“族本”》，謝維揚、趙爭主編：《出土文獻與古書成書問題研究——“古史史料學研究的新視野研討會”論文集》，上海：中西書局，2015 年。

就第 25 章來看，作“天地母”合乎“先天地生”；但“天下母”又與“天下有始，以爲天下母”相應。由此可知，“天下”、“天地”或在一定情景下意思相近。《老子》第 32 章有“道常無名，樸雖小，天下弗能臣也”，今本及帛書甲乙本、北大漢簡本均作“天下”，而郭店簡作“天地”，也可以說明這一點。

相較可知，“天下母”即爲道，“子”則爲天下或天地。歷來學者多解釋天下爲“物”、“萬物”，注意到了《老子》中“天下”、“天地”與“萬物”的關係，這合於《老子》的文義，如《老子》第 1 章的“無名，天地之始”，帛書甲乙本、北大漢簡本及《史記》所引，就是作“無名，萬物之始也”；也合乎傳統的解釋，如《管子·宙合》云“天地，萬物之橐也”，《公孫龍子·名實論》云“天地與其所產焉，物也”，定州漢簡《文子》0607 號簡提到“文子曰：萬物者，天地之謂也”，向秀、郭象《莊子注》也說“天地者，萬物之總名也”。是故，天地、天下、萬物之間文義在一定情景下相近。

諸本“以知其子”，河上公本作“復知其子”，應涉“復守其母”而改。“知”，北大漢簡本作“智”，“智”、“知”爲常見通假字，當讀爲“知”。“知”，學者多訓爲知道、瞭解之“知”，文義似可，但不無疑問。因爲“天下母”爲道，那麼道之子即爲“天下”、“天地”或“萬物”，得道後是要繼續瞭解天下呢，還是不用去瞭解就自然而然可以知道它們呢？雖然《老子》說“爲學日益，爲道日損”，反對日益性的知識積累，《老子》第 47 章說：“不出戶，知天下”，“其出彌遠、其知彌少”，但第 54 章不是明明說知天下的方式是“故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下

觀天下。吾何以知天下然哉？以此”嗎？雖然“以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下”也可以說是不出戶，但是，這和得道是一回事嗎？還是通過這種方式，不用得道就可以推知、瞭解“天下”呢？或者說，當“既知其子”後，“復守其母”才能得道呢？

其實，在《老子》這裏，“知”當還保留著一種原始的意味，即掌握、把握，這與古代的源始思維相關。古人認為能夠命名某物就能控制某物，而能命名就是知某物，也就代表能把握某物，致物，“致物是有德或有知（智）的結果”。^① 所以，能控制某物，就是有德或有知（智）的表現。《老子》第 65 章說“故以智治國，國之賊。不以智治國，國之福”，帛書甲乙本、北大漢簡本作“以智知國，國之賊。不以智知國，國之福”。“知”的古音與“治”有一定距離，不能通假。這裏的“知”，同後世“知府”、“知縣”之“知”，是掌管之義，《左傳·襄公二十六年》有“子產其將知政矣”，即是此義。所以，知不僅是知曉，還有行動上的掌握、控制之義。因此，知本來就包含著行，知行二分之後（《老子》第 78 章已經講到“天下莫不知，莫能行”），後人又講知行合一，這都是後來的事情。《老子》中說的“執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀”（第 14 章）、“知和曰常，知常曰明”（第 55 章），都含有把握之義。此外，“知止可以不殆”（第 32 章）、“知足者富”（第 33 章）、“知足不辱，知止不殆”（第 44 章）可能也含有把握

^① 參見裘錫圭：《說“格物”——以先秦認識論的發展過程為背景》，《文史叢稿——上古思想、民俗與古文字學史》，上海：遠東出版社，1996 年。

義，所以，才有所謂“故知足之足常足矣”（第46章），這就和持盈之道有關了。

因此，“天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母，沒身不殆”，就是說天下有了根本（始^①），他就可以作爲天下母。既然得到了天下母（道），就可以用他來掌治其子（天下萬物）。已然掌治其子（天下萬物）之後，還要復守其母（道），才能至死無危殆。

此數句還和第1章的解讀緊密相關，詳另文。

三 聖人之道，爲而不爭

今本第81章有“聖人之道，爲而不爭”一句，諸本“聖人之道”，帛書甲本殘，帛書乙本、北大漢簡本作“人之道”，看起來差別較大。馬叙倫指出趙孟頫本亦作“人之道”，^②朱謙之懷疑“非老子本誼”；^③高明則認爲傳世諸本“聖”字乃後人所增，《老子》原當作“人之道”，而“人之道”當是與“天之道”相反而言，“聖人之道”乃是“無爲不爭”。^④其實高說非是，本句“人之道”應爲“聖人之道”的省略，正是與“天之道”一貫相承的。

① 《國語·晉語二》云“夫堅樹在始，始不固本，終必槁落”，韋昭注：“始，根本也。”見徐元誥撰，王樹民、沈長云點校：《國語集解》，北京：中華書局，2002年，第292頁。

② 馬叙倫：《老子校詁》，第637頁。

③ 朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，2000年，第312頁。

④ 高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年，第158頁。

從《老子》文本來看，確有俗人之行常與天道、聖人對比。如今本第 20 章有“俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶”，今本第 77 章有“天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘”，似皆以“人之道”為惡。然第 20 章所言乃“俗人”之道，而第 77 章“人之道”與“天之道”正對言，與本章關係密切，應通讀，不可斷章取義。

今本第 77 章言“天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢”。末一句已論及“聖人之道”要“為而不恃”，相應的帛書甲本殘，乙本作“為而弗又（有）”，北大漢簡本作“為而弗有”，此處之“為”乃聖人之行，當與“無為”不矛盾。故高亨、蔣錫昌等訓此處之“為”為施與，^①學者亦多以幫助、有利為訓。第 81 章“為而不爭”之“為”的訓釋也與此相近。這種解釋和第 81 章前文的“聖人不積，既以為人，己愈有；既以與人，己愈多”相應。只不過“既以為人”之“為”若作幫助解釋，當讀去聲；若作給予講，仍讀平聲，和“既以與人”意思相近。看起來後一解釋較好。但這種解釋雖可解說本章，却不能貫通《老子》全文，故未必為佳解，仍可深究。

因為今本第 2 章、第 10 章、第 51 章亦有“為而不恃”。第 2 章“恃”字郭店本作“志”，帛書甲本同，乙本作“侍”，北大漢簡本同；帛書甲乙本、北大漢簡本與第 10 章相應處，沒有“為而不

^① 參見高亨：《老子正詁》，第 109 頁；蔣錫昌：《老子校詁》，上海：上海書店，1988 年，第 469 頁。

恃”句；與第 51 章相應者，帛書甲本作“爲而不寺”，乙本殘，北大漢簡本作“爲而不持”。“恃”、“志”、“侍”、“持”、“寺”皆從“之”得聲，可通假。可見，“爲而弗恃”諸種異文，其實多是可通假者，真正的異文是“爲而弗有”。而“持”與“有”意思相近，故“爲而弗恃”各句都該統一讀爲“爲而不持”。第 81 章的“爲而不爭”既與第 77 章相關，而“爭”、“持”也有相近之義，如爭持不下，則“爲而不爭”之“爲”當參考第 2 章、第 51 章、第 77 章、第 81 章綜論之。第 2 章論聖人與萬物之事；第 51 章同；第 77 章談“孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人爲而不持”，前文已在論第 52 章時說“天下”與“萬物”在一定情景下意思相近，故此處仍可說是論聖人與萬物之事；第 81 章講的是聖人與人，而人也是天地所生的萬物之一，所以“爲而不持”、“爲而不有”、“爲而不爭”都是論聖人和萬物時之語。由此可知，“爲而不爭”前帛書乙本、北大漢簡本的“人之道”，確實當是“聖人之道”之省略，與傳世本並無差異。

至於“爲”之確切意思，其實是說的聖人使萬物爲，而且不妄爲妄作，使萬物順應自然，並不是聖人去爲，否則就是有爲了，即是“輔萬物之自然而不敢爲”（第 64 章）。其前的“天之道，利而不害”，也是講萬物在一定的條件下順應天道而得利，不是天來利萬物。《老子》第 79 章引古語云“天道無親，常與善人”，第 5 章更說“天地不仁，以萬物爲芻狗”，皆有此意。有關的解釋，詳另文所論第 2 章者。

作者簡介：李銳，1977年生，湖北黃陂人，北京師範大學歷史學院史學研究所教授，研究方向為出土文獻與學術思想史。

張帆，1994年生，河南平頂山人，北京師範大學歷史學院碩士生，研究方向為學術思想史。

“名”、“德”相應^{*}

——《老子》道經首章的新解讀

李 巍

內容提要 《老子》道經首章之“名”，不宜理解為指稱性的“名”即名稱，而應理解為指導性的“名”如名位、名號、名聲等。後一種“名”，無論就早期中國思想來說，還是就《老子》書來說，都是作為“德”的載體。因此，道經首章在“道可道，非常道”一語後轉而講“名”，實際就是講“德”。緊扣“名”、“德”關聯，是理解此章的切入點。

《老子》書中，道經首章很有名，也很難讀。就其疑問來說，首先與“名”相關，因為此章雖以論“道”開篇，通常也被看成老子“道”論的綱領，但實際只有首句講“道”，隨後馬上轉而論

* 本文係中山大學“三大建設”專項資助成果。

“名”。^① 這個現象，固然與“名”的問題在先秦日益突出的背景有關，但在《老子》思想中究竟是怎麼回事，仍然有待探究。以下將要說明，道經首章由“道”轉言“名”，實質是以“名”為載體來講“德”。是故解讀此章，應當緊扣“名”、“德”關聯（尤其是道經首章論“名”與德經首章論“德”的“對應”）來談。

一 載“德”之“名”

理解“名”作為“德”之載體的意義，先要區分“名”的類型。一類是指稱之“名”，主要用來命名事物，即寬泛意義上說的名稱，如《墨經》所論達名、類名、私名；另一類是指導之“名”，主要用來影響、約束或規範人的行為，如名位、功名、名聲、名號等。^② 縱觀先秦名辯思潮，指稱性的“名”直到戰國才引起廣泛討論，指導性的“名”却始終是人們關注的焦點。如荀子將“正名”的目的界定為“上以明貴賤，下以辨同異”（《荀子·正名》），就是以指導性的“名”（名位貴賤）比指稱性的“名”（名稱同異）更重要。回到孔子，“正名”幾乎只是對指導性的“名”來說，即有待

① 這是曹峰在研究北大簡《老子》時最先指出的問題，並主要是從“名”的政治思想的興起的大背景來研究。詳見氏作《〈老子〉首章與‘名’相關問題的重新審視——以北大漢簡〈老子〉的問世為契機》，《哲學研究》2011年第4期。

② 如孔子所謂“正名”（《論語·子路》），《左傳·桓二年》所謂“名以制義，義以出禮”，應該是就名位、名分來說；韓非強調的“循名而責實”（《韓非子·定法》），《黃帝四經·經法》說的“名自命也”，則是就名法來說；又如《逸周書·謚法解》所謂“大行受大名，細行受小名。行出於己，名生於人”，《尹文子·大道上》所謂“善名命善，惡名命惡”，應就功名、名聲來說。

糾正的而不是名稱對事物的指稱，而是名位、名分等對言行的指導，這才有“名不正，則言不順；言不順，則事不成”（《論語·子路》）的推論。充當“德”之載體的“名”，就是這種指導性的“名”。

說這種“名”與“德”相關，能使人想到《禮記·中庸》的“大德必得其位”、“必得其名”。“名”即名聲，“位”則是名位或名爵，也是一種“名”。因此，按《中庸》此說，“名”、“德”不僅相關，而且“必”然結合起來。這種看法，正是來自早期天命信仰，如《尚書》所謂“天命有德”（《皋陶謨》）、“玄德升聞，乃命以位”（《堯典》）以及“惟天不畀不明厥德”（《多士》），就是用“天命”來解釋有德者為何會有名位，《中庸》則概括為“大德者必受命”，就是獲得“天命”所與的名位。但東周以降，因為天命信仰的式微，“名”與“德”更多是直接結合起來的，如鄭子產勸范匄減輕幣賦的信中說：

君子長國家者，非無賄之患，而無令名之難……夫令名，德之輿也；德，國家之基也……思以明德，則令名載而行之，是以遠至邇安。（《左傳·襄二十四年》）

將“令名”比喻為“德之輿”，就是強調“德”的影響要以“名”為載體才能實現。只不過，相對於天命信仰中有德行者必有名位、名聲的認識，子產此語更期盼有“名”者能有“德”，所以才提出以“名”載“德”的要求。

這個要求，也是先秦名辯思潮的通見。如孔子強調“爲政以德”（《論語·爲政》），又以“爲政”之先“必也正名”（《論語·子路》），就體現了“名”以載“德”、“德”由“名”顯的設想。故孔子又有“唯器與名不可以假人，君之所司也，名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也”（《左傳·成二年》）的看法，此“出信”、“守器”、“藏禮”、“行義”、“生利”與“安民”，就是有名位者應具備的德行。至於說名位“不可以假人”，與其看做強調“名”本身的價值，不如說是擔憂所“假”之“人”沒有與之匹配的“德”。而孔子此論，若看做對晉師服“名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民”（《左傳·桓二年》）之說的擴充，應當已經反映出以“名”載“德”的願望在東周以降是日漸強烈的。特別是對戰國思想影響巨大的黃老學派，其鼓吹“物自正也，名自命也”（《黃帝四經·經法》），也是把循“名”而治看做人君應有之“德”，故曰：“無爲之謂道，舍之之謂德……無爲之道，因也……以其形，因爲之名，此因之術也。”（《管子·心術上》）這說的就是通過“因爲之名”才能將“無爲之道”內化爲人君之“德”的（“舍之之謂德”），所以循“名”而治本身就是成就君“德”的要求。可見，“名”、“德”相關，尤其是以“名”表現在上位者之“德”，是先秦思想界的基本看法。^①

① 但亟待指出，這只是一種形式上的通見，因爲儒家、黃老與老子對“名”和“德”的具體內涵的理解是相當不同的。故下文將指出，老子對此“通見”只有是一種形式上的沿襲。

由此回到《老子》。應該說，道經首章自“道”轉言“名”，既是對此通見的沿襲，又是一種挑戰。就沿襲來說，關鍵要看到老子更多談論的同樣是指導性的“名”，如“可名於小”、“可名為大”（第34章）、“名與身孰親”（第44章）、“不見而名，不為而成”（第47章）等，正就名位、功名、名聲等言。因此，道經首章的“名可名”，若按北大簡作“名可命”講，除了能從指稱之“名”的角度，解釋為名稱可以“命名”；也能從指導之“名”出發，理解為名位可與、功名可加、名聲可得，也就是名位、功名與名聲能被“命與”^①的意思。是以，有理由相信老子沿襲了先秦思想界以“名”載“德”的通見，即“名”之所以“可命”，就在於受“命”（命與）者有某種“德”。但究竟用什麼樣的“名”承載什麼樣的“德”，老子有截然不同的看法，這是他挑戰傳統觀念的地方。故道經首章在承認“名可名（命）”後馬上強調“非常名”，應該就是在質疑世俗尊奉的“可名（命）”之“名”並不能承載真正的“德”。真正的“德”，亦即“常德不離”、“常德不忒”（第28章）的“常德”，只能以“常名”為載體。問題是“常名”究竟是怎樣的“名”？如視為指稱性的“名”，也即“常道”的名稱，似乎不易與老子所謂“無名”（第1章）或“道常無名”（第32章）協調起來，因為這等於說“道”既是有名稱的，又是無名稱的。但作指導性的“名”來看，比如“常道”的名位、名聲，或能避免衝突。

① 在《左傳·文十八年》的“公命與之邑”、《公羊·襄二十九年》的“將從先君之命與，則國宜之季子者也；如不從先君之命與，則我宜立者也”中，“命與”即救命給與之義。

因爲在此意義上，“道”之“常名”，作爲其“德”或“常德”的載體，正可視爲一種永恒的名位、名聲。這種“名”與世俗尊奉的名位、名聲不同，後者作爲世俗德行的載體，既然是被“命與”（“名可命”）的，也就是會失去的，故說是“非常名”。“非常名”這個講法，某種意義上正是對先秦思想界“官無常貴，而民無終賤”（《墨子·尚賢上》）、“世無常貴，事無常師”（《鬼谷子·忤合》）的認識的概括。這一來，“道”有“常名”又被說成“無名”，就能理解爲，“道”因爲具有恒常的名位、名聲，所以沒有或不要世俗生活中的“無常”之“名”。這一點，也能從“無名”在《老子》書中的呈現方式來看：

無名天地之始……故常無欲，以觀其妙（眇/小^①）。

（第1章）

道常無名，樸雖小。（第32章）

無名之樸，夫亦將無欲。（第37章）

很明顯，“無名”總是與“無欲”和“小”關聯出現。又按老子說的“常無欲，可名於小”（第34章），可知“無欲”就是“小”，意謂“道”恒常沒有掌控萬物的欲望，就是以小角色自居。因此，與“無欲”或“小”相關的“無名”，與其說是沒有名稱，不如說是默默無名。正如司馬談所謂“道家無爲……光耀天下，復反無名”（《史記·太史公自序》），司馬遷所謂“老子修道德，其學以自隱

① “妙”，帛書與北大簡俱作“眇”，應訓爲“小”，詳見下文。

無名爲務”(《史記·老子韓非列傳》),都是在“默默無名”的意義上講“無名”。

不過,傳統對“無名”的理解,主要是關聯於“無形”,作“道”無名稱來講。這種講法的依據大概來自老子所謂:

視之不見,名曰夷;聽之不聞,名曰希;搏之不得,名曰微。此三者不可致詰,故混而爲一。其上不皦,其下不昧。
繩繩不可名,復歸於無物。(第14章)

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,獨立不改,周行而不殆,可以爲天下母。吾不知其名,字之曰道,強爲之名曰大。
(第25章)

道隱無名。(第41章)

但“視之不見,名曰夷;聽之不聞,名曰希;搏之不得,名曰微”,分明意味著“道”雖“無形”,却仍有“名”。且關鍵是,“夷”、“希”、“微”之“名”,以及“不可名”和“吾不知其名”的“名”,仍然不是“道”的名稱,而是稱頌其功德的名號。名號看似名稱,但功能不是指稱,而是評價,如所謂“號者,功之表也……是以大行受大名,細行受小名,行出於己,名生於人”(《逸周書·謚法解》)。因此,上引第14章的“不可名”,實際是說“道”的精微玄妙尚能以“夷”、“希”、“微”的名號稱頌,但其功德徹上徹下(“其上不皦,其下不昧”),沒有名號可以稱頌。這其實與上引第41章“道隱無名”的意思相同,因爲此語正應據帛書作“道

褒無名”，“褒”即功德盛大之義。同樣，上引第 25 章的“吾不知其名”，也並非不知道指稱的名稱，而是不知道稱頌的名號，如所謂“唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉”（《論語·泰伯》），就是這種用法。只不過，老子這裏是對“道”來說，不知該用什麼名號稱頌其功德，只能勉強用“大”。“大”同樣是名號，而非名稱。^①

就名稱來說，“道”反而是“有名”的，那就是第 25 章所謂“字之曰道”的“字”，不過就是一個指稱的符號。是故，老子所謂“無名”或“道常無名”，更應從指導性的“名”理解。再結合上文所述，至少包含兩層意思，一是在沒有世俗名位、名聲的意義上講的“無名”，表示“道”在姿態上的“小”；一是在沒有世俗名號可以稱頌的意義上講的“無名”，表示“道”在功德上的“大”。更簡單的說，一是“小”而“無名”，一是“大”而“無名”。但後一種“無名”，又能說是“有名”，如所謂：

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有。（第 32 章）

“始制有名”，是指“道”使萬物“有名”，比如各得名位、各具名

^① 筆者專門探討第 25 章之“大”的論文（李巍：《〈道德經〉中的“大”》，《中山大學學報（社會科學版）》2015 年第 3 期），曾將“大”說成名稱。這是不對的，特此更正。

聲，也就是令萬物各得其所。至於“道”本身，就其不要世俗名位、名聲來說，固然是謙卑低調的（“小”而“無名”）。但使萬物各得其所，這功德雖然無以稱頌（“大”而“無名”），却恰恰表明她具有“萬物之母”的名位與名聲（“有名”）。

至此，大概能明晰兩個要點：一是道經首章所謂“名可名，非常名”，是要把“常道”之“名”與世俗尊奉的“名”區別開。前者作為“常名”，其所以稱“常”，正在於不像世俗之“名”那樣，是來自上對下的“命與”或敕封，如老子所謂“道之尊，德之貴，莫之命（爵）而常自然”（第51章），“尊”“貴”正是對名位的描述，但既然“天莫之命（爵）”，當然也不會失；第二、能看到道經首章所謂“無名”、“有名”，正是“常名”的兩個特徵，因為世俗尊奉的“名”總是顯赫的、可稱頌的，但“常道”總是表現出以“小”自居的姿態，則其有“常名”就無異於“無名”。不過，這只是按世俗標準來看，在老子眼中，那默默“無名”的“小”角色恰是先於萬物（“萬物之始”）並成就萬物（“萬物之母”）的宗主（“萬物之宗”），^①因此她所具有的“常名”，其實是世俗標準無法衡量的名位、名聲。而此“常名”所表現的，就是“常道”之“德”即“常德”：一是“常名”作為“無名”表現的“道”對萬物不掌控、不凌駕、不主宰的“小”姿態，一是“常名”作為“有名”所表現的“道”令萬物各得其所的“大”功德。這“小”姿態與“大”功德，正可說是“常德”的兩個特徵。

^① 參見《老子》第1章、第4章。

二 “名”、“德”相應

談及“常德”的兩個特徵(姿態之“小”與功德之“大”),會讓人想到老子講的:

生而不有,爲而不恃,長而不宰,是謂玄德。(第10章、第51章)

上德不德,是以有德。(第38章)

因爲不難發現,與“常德”一樣,“上德”與“玄德”也各有兩個(“上德”之“不德”、“有德”)或兩組(“玄德”之“不有”、“不恃”、“不宰”與“生”、“爲”、“長”)特徵。並且,“上德”與“玄德”其實就是“常德”的另一種表達,都是指“常道”之“德”。因此,除了“常德”,“上德”或“玄德”無疑也能與“常名”構成對應,即:

[表1]

道之名	道之德		
常名	常德	玄德	上德
無名	姿態之小	不有、不恃、不宰	不德
有名	功德之大	生、爲、長	有德

如此,就能對“道”之“名”如何承載了“道”之“德”有更具體地觀察,並能對道經首章有更確切地疏解。但這裏先不談首句

“道可道，非常道”，而是把此後與“名”相關的論述講清楚，再回過頭來處理“道”的問題。

先說“名可名，非常名”。緊扣“名”、“德”相應來看，這裏對“名”的區分，實質就是對“德”的區分，即以“道”之“名”與世俗之“名”有別，正對應著“道”之“德”與世俗之“德”的區分。而此區分，就是德經首章講的“上德”、“下德”之分。那麼，就能看到道經、德經在首章上的“對應”：

[表 2]

道經首章	德經首章
常名(道之名)	上德(道之德)
名可名(世俗之名)	下德(世俗之德)

世俗德行被稱為“下德”，就德經首章來看，大概是人們通常在正面意義上說的道德影響力，却被老子看做掌控世人的負面因素。比如世俗推崇的“仁”，雖然只是有德者自身求仁（“為之”），沒有干涉他人的動機（“無以為”），但所謂“克己復禮，天下歸仁”（《論語·顏淵》）的感化，已能說是一種掌控；相比之下，“義”的掌控更強，不是感化，而是教化，即有德者不僅自身循“義”而動（“為之”），還有推之天下的責任感（“有以為”），是謂“君子之仕也，行其義也”（《論語·微子》）；最後，“禮”的掌控更強，即所謂“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”（《論語·顏淵》）的約束。但老子意欲揭示的基本邏輯是掌控越強，抵觸越大，所以說“上禮為之而莫之應”。此後，如果再走到法度，那就是所謂“法令滋彰，盜賊多有”了（第 57 章）。凡

此，皆可見老子以世俗之“德”爲“下”，正是在其作爲掌控因素的意義上說。

相比之下，“道”之“德”所以稱“上”，按老子說的“上德無爲而無以爲”，是因爲既無掌控的行動（“無爲”），亦無掌控的動機（“無以爲”）。由此，所謂“上德不德”就是強調有“上德”者——也就是“道”，並不把世俗推崇的具有掌控力量的“德”——如“仁”、“義”、“禮”——當成真正的“德”。另一方面，這些“德”對人的影響或掌控，正如前引子產與范匄書中所言，是以“名”爲載體實現的。因此，從“名”、“德”相應的角度看，“道”沒有世俗生活中用來感化、教化或約束人的掌控性的“德”，就是不取世俗生活中劃分高低貴賤、賢愚不肖的主宰性的“名”。而這，就是前文（表1）將“上德”（“道”之“德”）之“不德”對應於“常名”（“道”之“名”）之“無名”的原因。相應的，能將“上德”之“有德”對應於“常名”之“有名”，因爲只要肯定“上德”是“道”所具有的“德”（“有德”），就必須給出承載它的“名”（“有名”）。

由此再看道經首章關於“無名”、“有名”的講話。此兩者皆爲“常名”的特徵，之前已經論及。這一點，也可以從語境中得到證實。因爲，“名可名，非常名”的“非”字，不僅是表示“常名”與“非常名”有別，更是要強調“常名”是需要關注和重點談論的東西。因此，下文“無名”、“有名”云云，都是針對“常名”的進一步闡發。“無名”，如前述是指“常道”有“常名”，因而不取世俗尊奉的“名”。但這看似默默無名的“道”，實際却是“先

天地生”(第25章)或“象帝之先”(第4章)的事物,故說“萬物之始”;至於“有名”,亦如前述,以“常道”為默默“無名”,只是以世俗之“名”為標準來看,即世俗尊奉的名位、名聲等總是顯赫的、可稱頌的,但“常道”以“小”自居,當然是“無名”之物。但實際上,這只能表明“常道”具有世俗標準無法衡量的“名”,那就是作為“萬物之母”的“常名”。現在的關鍵,是如何理解“無名”、“有名”的關係。傳統上,人們較多理解為時序的先後關係,近人蔣錫昌更明確指出,“‘無名’、‘有名’純以宇宙演進之時期言”。^①但從老子“道常無名”的主張看,“無名”顯然不是時序中的階段,而是恒久如此,又何來“先後”呢?是故,劉笑敢又提出“並列”說,認為“這兩句講的是道的‘無名’、‘有名’兩個並列方面,即是說道作為萬物之‘之始’、‘之母’既有‘無名’的特點,又有‘有名’的特點”。^②但嚴格說來,“並列”者不必定存在關係,甚至“並列”本身也不宜說是一種“關係”。此外,強調“並列”,除非是“同時”的意思,否則也不意味“並列”者在表現上沒有“先後”。其實,只要抓住道經首章“常名”之“無名”、“有名”與德經首章“上德”之“不德”、“有德”的對應(見表1),就能解決問題。因為,“上德不德,是以有德”,“是以”正表因果,則與之對應的“無名”、“有名”,自然也該是因果關係,即相對於“常道”的“上德不德,是以有德”,也能說“常名

① 蔣錫昌:《老子校詁》,上海:商務印書館,1937年,第5頁。

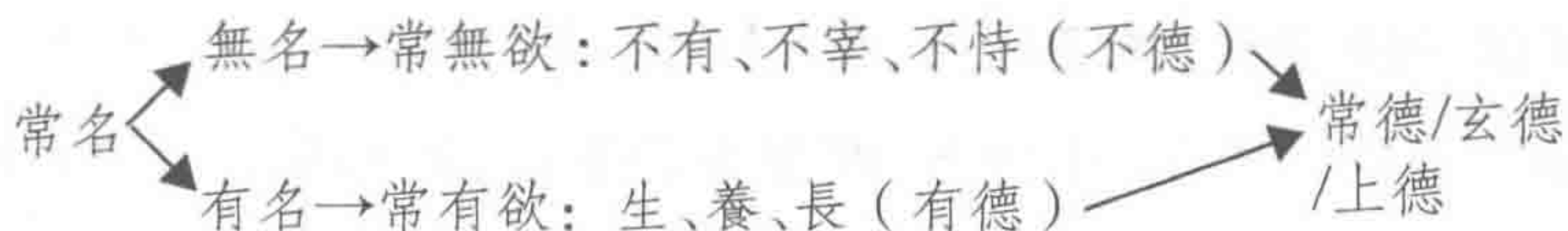
② 劉笑敢:《簡帛本〈老子〉的思想與學術價值——以北大漢簡為契機的新考察》,《國學學刊》2014年第2期。

無名，是以有名”，亦即正因為“常道”不取世俗尊奉的非恒久之“名”，所以能具有真正恒久的“名”，亦即正因為以“不德”的姿態居於“萬物之始”，故能以“有德”的創制被稱為“萬物之母”。這個因果邏輯，就是老子說的“無為而無不為”（第48章）。所謂“無為”，其實就是“無名”的另一種表達，即“道”對萬物、侯王對百姓的“無為”，就是不以“名”去掌控、凌駕和主宰（“無名”）。這一點，從《老子》中“無名”、“無為”交替使用的例子中可以看到，^①《莊子·則陽》所謂“道不私，故無名，無名故無為”，更清楚地呈現了“無名”與“無為”的意義同構。那麼，作為“無為”之結果的“無不為”，如果理解為成就萬物的大功德，當然就是“道”作為“萬物之母”的“有名”的表現。

由是，後句“常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼”可讀。如前述，第34章的“常無欲，可名於小”，是把“常無欲”看做“名於小”，指“大道”甘以小角色自居；以此，“常無欲”就是恒常沒有掌控萬物的欲求。相應的，“常有欲”只能是恒常只有成就萬物的欲求。這兩方面，就其“常”而言，可說是“常德”的兩種表現（姿態之“小”與功德之“大”）；就其“無欲”、“有欲”來說，又明顯是“玄德”之“不有”、“不宰”、“不恃”與“生”、“為”、“長”

^① 如第32章講“道常無名”，第37章講“道常無為”。而第37章，帛書又寫作“道恒無名”，郭店簡反而是“道恒亡為”。以往論者，因為將“無名”理解為“道”無名稱，所以對第37章究竟讀“無名”還是“無為”，存在較大爭議。但如果“無名”是不要世俗生活中主宰性的名位、名聲等“名”，其實就是“無為”的另一種表達。實際上，這個問題還可以放到道經首章與德經首章的“對應”中來看，即德經中講的“上德無為而無以為”，“無為”正與首章之“無名”對應，“無以為”則正與“無欲”對應。這個問題，筆者將有專文討論。

的表現，當然也正是“上德不德”與“是以有德”的表現。但不論怎麼說，可知老子從“無名”、“有名”談到“常無欲”、“常有欲”，就是要從“名”談到“德”，即：



這意味著，“常無欲”、“常有欲”仍是因果關係，即“常道”正因為恒常沒有掌控萬物的欲求，所以恒常只有成就萬物的欲求。那麼，如何理解“觀其妙”與“觀其微”呢？“妙”，帛書與北大簡俱做“眇”，整理者多讀為“妙”，^①實應如本字看。“眇”義為“小”，如《莊子·德充符》之“眇乎小哉”，《荀子·王制篇》之“仁眇天下，義眇天下，威眇天下”，則“常無欲，以觀其妙（眇）”即前引“常無欲，可名於小”之義，也就是從“常道”對萬物的“不有”、“不恃”、“不宰”洞見其以“小”（“眇”）自居的姿態。^②再說“微”。帛書作“噉”，漢簡本作“僇”，整理者以三者可通，應訓為“求”，^③則“常有欲，以觀其微（噉/僇）”就能是說從“常道”對萬物的“生”、“為”、“長”觀看其有所孕育、有所造就的訴求。

① 參見高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年，第226頁；又見北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書》（二），上海：上海古籍出版社，2012年，第144頁。

② 當然，作“妙”讀亦可訓“小”，詳見陳夢家：《老子分釋》，北京：中華書局，2016年，第25頁。

③ 參見北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書》（二），第144頁。

這兩種“觀”同樣還是因果關係，即正因為能看到“常道”以“小”自居、不掌控萬物的姿態，所以能看到成就萬物是她唯一的欲求。

最後，來說說“此兩者同出而異名，同謂之玄”。根據出土文獻，該句應作“兩者同出，異名同謂”或“此兩者同出，異名同謂”。“（此）兩者”指什麼，歷來聚訟不已。^①但依據前文（表1），或許能這樣論證。首先，“不德”、“有德”——正可描述為“同出”於“上德”的特徵，那麼與之對應的“無名”與“有名”，以及“常無欲”與“常有欲”，就可說是“同出”於“常名”及其所表現的“常道”的特徵。也就是說，只要能論證“無名”、“有名”或“常無欲”、“常有欲”是“同出”的，其實就已經確定了“（此）兩者”的所指。而論證“同出”的依據，就是本文反復申說的“名”、“德”相應，即能從“不德”和“有德”是“同出”的，說明與之對應的“無名”和“有名”或“無欲”和“有欲”是“同出”的。^②那麼，“異名同謂”不過是說“無名”、“有名”或“常無欲”、“常有欲”，這“兩者”叫法不同，但說的是一回事，亦即“常名”所表現的“常道”：

① 詳見李若暉：《老子集注彙考》第一卷，上海：上海辭書出版社，2015年，第692-702頁。

② 李若暉指出，以往關於“此兩者”何所指的論述，所以意見不同，不只是與“對本章上文的理解密切相關”，更有一個基本假定，就是“‘兩者’必為‘相對詞語’”（比如“有一無”、“有名一無名”、“始-母”等），但却“是從未有人做出過有效論證的”（參見氏著：《老子集注彙考》第一卷，第700-701頁）。若果真如此，本文從“名”、“德”相關來說明“兩者”的指謂，就是一個論證的嘗試。而此論證的核心，就是由“同出”確定“兩者”。

A.她不取世俗之“名”(“無名”),與有世俗標準不可衡量的“名”(“有名”),是一回事。

B.她恒常沒有掌控的“欲”(“常無欲”),與恒常有所成就的“欲”(“有欲”),是一回事。

但從根本上說,就是“常道”所體現的“上德”,其“不德”與“有德”是一回事。

三 “常道”為什麼“不可道”?

以上,通過分析“名”、“德”關係,並結合德經首章的說法,闡述了道經首章與“名”相關的論述。現在,就能回過頭來審視此章開篇的“道可道,非常道”。讀懂這句話,就能最終理解老子自此轉而論“名”的原因與意義。

“常道”,帛書、北大簡皆作“恒道”,於義相當。而以“常道”不同於“可道”之“道”,似乎暗示了“常道”難以道說。但難以道說,並不一定意味著被道說者是抽象玄妙、超出語言限度的東西。事實上,從文本來看,老子眼中“可道”與否的問題,並不是以“常道”的抽象玄妙為定向,如前引第14章所示,“道”雖為“視之不見”、“聽之不聞”、“搏之不得”的“無形”者,但仍然可以“夷”、“希”、“微”的名號道說。因此,“常道”之“不可道”,可能主要是針對聽眾的接受能力來講,即世俗遵循的“道”,如君臣父子之道、夫婦之道,是一般心智容易接受且津津樂道的“道”(故說

“道可道”),但講到“常道”,那並不是人們容易明瞭的,即:

上士聞道,勤而行之;中士聞道,若存若亡;下士聞道,
大笑之,不笑不足以爲道。(第41章)

“不笑不足以爲道”,固然表現了老子對“常道”的篤信不疑,但想必他這樣說,也是對那些“若存若亡”的猶疑者與“大笑之”的不屑者感到無奈。因此,如果老子確有某種“常道”難以道說的想法,似乎就是針對“中士”、“下士”來說。正如子貢所謂“夫子之言性與天道,不可得而聞也”(《論語·公冶長》),大概孔子也有類似無奈,是謂“中人以上,可以語上也;中人以下,不可以語上也”(《論語·雍也》)。但是,就像“不可得而聞也”並不意味孔子認爲“天道”絕對不可言說,老子講的“道可道,非常道”也並不在邏輯上蘊含“常道”超出語言限度的意謂。故而,道經開篇的這句話與其說是在強調“常道”的玄妙莫測,不如說是在表達對世人難以“聞道”的無奈,也就是感嘆人們津津樂道的“道”,並不是真正的“常道”。

於是,老子將會面臨如下選擇,即要麼嘗試迂回地使人瞭解“常道”,要麼徹底放棄希望。應該說,他還是會選擇前者,因爲令他無奈的“中士”、“下士”並不是普通的芸芸衆生,而是掌控人民庶物、舉措影響巨大的權力階層。^① 故《老子》言“道”,總

^① 參見高木智見:《先秦社會與思想:試論中國文化的核心》,何曉毅譯,上海:上海古籍出版社,2011年,第153-154頁。

是強調“侯王若能守之”(第32章、37章)則有何種功效,其實就是希望他們能“聞道”、不“妄作”(第16章)。這一來,就必須有某種迂回策略,即德經首章說的“失道而後德”。所謂“失道”,絕不是“道”在事實上消失了、不在了(否則就會與“常道”的之“常”相矛盾),而是認識上的“失”,即當權者無法洞見與遵循“道”。這種情況下,只好退而論“德”,因為“德”既以“名”為載體,就更易被尋常心靈把握,成為向“道”復歸的“出發點”。並且,這還是唯一的“出發點”,即德經首章所謂:

失德而後仁,失仁而後義,失義而後禮。夫禮者,忠信之薄而亂之首。

這是講“失德”以下“仁”、“義”、“禮”層層墮落,不可遏制。因此,“失道”之後若再“失德”,就真是背“道”而馳了。但要注意,這不能丟失的“德”在老子眼中只是“上德”,“下德”作為“仁”、“義”、“禮”所代表的世俗德行,不是真正的“德”(故曰“無德”)。是故,要防止“失德”,最先要做的就是把“上德”與“下德”區別開。而既然“名”以載“德”,那麼做出區分的手之處,無疑就是區分代表“下德”的“可名(命)”之“名”與代表“上德”的“常名”。現在,就能理解道經首章為何講“名”,也能理解老子為何從“道可道,非常道”講到“名可名,非常名”,因為如果前句正表達了對世人難以“聞道”的無奈,後句就是講迂回的辦法,即讓“失道”之人從“名”入手,看到其汲汲以求、竭力以

守的世俗名位、名聲等，並不是真正的“常名”；由此，就能進一步洞見其邀“名”之“德”只是“不失德，是以無德”的“下德”，而非“上德不德，是以有德”的“常德”。

見此“常德”，便離“常道”不遠。故道經首章最後說的“玄之又玄，衆妙之門”，絕非虛嘆之辭，正是從“常名”、“常德”來把握“常道”的策略。因為“玄”，按“玄德”這個說法，首先是修飾“德”的術語。而無論“玄德”還是“上德”，就其作為“道”之“德”來說，必定具有對應的特徵，即“玄德”的“不有”、“不恃”、“不宰”，正可視為“上德不德”的具體內容；“玄德”之“生”、“爲”、“長”，則可視為“上德”之“有德”的表現。由此，“玄”絕非一般意義的幽深莫測，^①而是有“上德”者（即“常道”）因其“不德”故而“有德”的作用。^② 並且，既然能將“不德”與“無名”“有德”與“有名”對應起來，則以“不德”而“有德”的“玄”，就是有“常名”者或“常道”：

A. 因其“無名”故而“有名”的“玄”。

① 當然，將“玄”理解為幽深莫測（參見陳鼓應：《老子今注今譯》（參照簡帛本最新修訂版），北京：商務印書館，2003年，第77頁），原則上沒有問題。也就是說，“玄”仍是一個形容詞。針對將“玄”解釋為動詞的嘗試，王中江已經指出了關鍵的問題，即老子所謂“玄之”的“之”不是代詞，不表對象，而是語氣辭，所以“玄”不是針對某種對象的動作，而應作形容詞看。參見氏作：《漢簡〈老子〉中的“異文”和“義旨”示例及考辨》，《湖北大學學報》2014年第1期。

② 按鄭開的研究，老子倡導“玄德”，是在西周“明德”傳統之外的新表述。如果後者能說是勤政有為之“德”（如《書·梓材》所謂“勤用明德”），則前者就是創造性地論證了政治上的無為何以是一種“德”。詳見鄭開：《玄德論——關於老子政治哲學和倫理學的解讀與闡釋》，《商丘師範學院學報》2013年第1期。

B. 因其“無欲”故而“有欲”的“玄”。

“無名”反而“有名”，“無欲”反而“有欲”，這兩種看似幽深莫測的“玄”（“玄而又玄”）其實一點也不“玄”，不過就是對“道”之“無名”、“無欲”和“有名”、“有欲”的因果關係的描述。只不過，這種因果關係，由於是以負的方式為因，正的目的為果，所以顯得很“玄”。但這恰是老子從“道”的“無為而無不為”中看到的原理，即只有採納不掌控、不凌駕、不主宰的姿態，才能最大限度地成就萬物。故所謂“衆妙之門”，就是將“道”以不掌控的方式來成就萬物的“德”，視為一切微妙變化的根源。^① 所以，只有打開這扇“門”，亦即真正瞭解了“常道”之“德”，才能洞見“常道”本身。

由此看，道經首章的思想正可用一句話來概括，那就是讓世俗侯王執“常名”、見“常德”以知“常道”。故而，此章毋寧說是關於如何求“道”的一個“說明書”，至於對“道”本身的正面討論，恐怕還要到其他篇章中尋繹。^②

作者簡介：李巍，1982年生，甘肅蘭州人，哲學博士，現任中山大學哲學系講師，發表《行為、語言及其正當性——先秦諸子

① 因“眇”作“小”，除表渺小、低微（如“觀其眇”、“名於小”），亦表精微、微妙。如《管子·水地》之“察於微眇”，即察於精微。今本第15章“微妙玄通，深不可識”，帛書乙本、北大漢簡亦俱作“眇”。

② 尤其是今本第25章，詳見李巍：《〈道德經〉中的“大”》，《中山大學學報（社會科學版）》2015年第3期。

“類”思想辨析》、《物的可指性——〈公孫龍子·指物論〉新解》、《故事演繹與學派關係——孔子問禮於老子的再考察》等十幾篇論文。

水木隱喻的交織

——《老子》文中隱喻及相關哲學語言的結合

Callisto Searle

內容提要 《老子》如其同時代的先秦諸子文獻一樣是重用隱喻及其相關語言的哲學著作。葛瑞漢曾經提出,《老子》文中的具體隱喻以及它們的結合,並非某種抽象思想體系的表述方式,而是其哲學思想本身。從這裏出發,我們將考察《老子》文中兩種本喻,即水和木,發掘與它們相關的哲學術語,最後討論這兩種本喻的相互結合的效果。

前言

這篇論文將詳細考察《老子》文中兩個主要的隱喻——水和木,以及與其相關的哲學語言。我們有意避開將這種哲學語言稱作“概念”或者“範疇”。我們認為水和木的象、結構和由此所發展出來的一些重要詞語,如“本”、“根”、“本末”和“谷”、

“谿”與“江海”，係一種與抽象概念有別的思維系統，即隱喻的思維(Metaphorical Thought)。與概念的獨立性、抽象性等特徵不同，由隱喻派生的哲學語言呈現出較大的關聯性和交融性。我們也必須尊重這種特徵，以求在最大程度上解讀它們。我們認為，隱喻的交融不僅是《老子》作者的有效的表述方式，也是我們作為研究者的有效解讀方法。我們將先回顧一下隱喻思維與漢學的發展的兩位主要的先驅——葛瑞漢(Angus C. Graham)和艾蘭(Sarah Allan)。

一 隱喻思維成為漢學方法

葛瑞漢(Angus C. Graham)在《論道者》(Open Court, 1989)提到了《老子》利用隱喻的手段，並說《老子》的作者“交織使用水、谷、根、門、母的隱喻與作為其中之一的‘道’，不是為了說明某種抽象思想，而其本身便是思想”。^①他同時指出《老子》這一“智力傑作”的思維方式與邏輯思維不同，甚至完全相反。^②葛瑞漢於《陰陽與關聯思維的性質》^③專文中已指

① 葛瑞漢：《論道者——中國古代哲學論辯》，張海晏譯，北京：中國社會科學出版社，2003年，第253-254頁。Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China*, Open Court, 1989.

② 如今我們討論隱喻思維也往往借助與邏輯思維的對立對它加以說明；不過更確切的手段是，應利用這種對立來描述兩種思維能力各自的特徵，我們還不能視二者為截然不同和嚴格分離甚至不相關的兩種思想模式。

③ Angus C. Graham, *Yin, Yang and the Nature of Correlative Thinking*, National University of Singapore, 1986. 本文目前沒有漢譯，書名暫譯為《陰陽與關聯思維的性質》。

出，邏輯思維的基礎便是這種推敲事物間的關聯的思維模式 (Correlative Thought)，即我們這裏所謂的“隱喻思維” (Metaphorical Thought)。^① 他指出這種關聯或者隱喻思維並非與邏輯思維無關，它是邏輯思維的根基，更是普遍出現於不同的文化和語言體系。至於現代漢學領域對哲學隱喻的討論，也並沒有將隱喻思維與邏輯思維嚴格分開，而是將隱喻思維視為哲學思維整體的一個發展階段。葛瑞漢早在上個世紀八十年代就呼籲我們，在研究中國哲學著作時，莫要自作主張，力圖拋開隱喻來“發現”某種抽象哲理 (葛瑞漢，1986，第4頁)。艾蘭 (Sarah Allan) 在《水之道與德之端》 (SUNY, 1997)^② 中，更詳細地使用了現代語言學的術語“本喻”來闡明這種哲思發展的階段。本喻是一個文化的共同知識財產，例如“水”的隱喻。在完全抽象系統的哲學概念出現以前，不同作者會利用彼此熟悉的隱喻來討論哲學問題。雖然這一討論的性質有異於抽象的邏輯推理，但却並非毫無系統性可言。一個作者使用一種隱喻往往會出現規律，然後一系列相關的哲學語言將由此隱喻派生，提供給我們有跡可循的哲學思維系統。我們認為葛瑞漢與艾蘭所討論的現象是可相互借鑒的，有助於說明我們這裏所謂的“隱喻思維”的現象。

① 葛瑞漢討論關聯思維主要以陰陽五行學說，但也廣泛涉及如今我們稱為隱喻思維的範圍來討論除了邏輯思維以外的思維模式。

② 艾蘭：《水之道與德之端：中國早期哲學思想的本喻》，張海晏譯，北京：商務印書館，2010年，第22-24頁。

二 簡單的隱喻交融

在《老子》哪怕最簡單直接的隱喻表述裏，都會出現如葛瑞漢所謂的“交織”或交融的手段。《老子》第64章就出現了很鮮明的例子：“合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。”簡短幾句集齊了三個具體的意境，上下文之間在語言文字上雖未形鮮明的前後連接，在內涵上却與做事情要有始有終或者“慎終如始”的主旨有著有機的關聯。這種隱喻的處理方式，我們很難說與文學修飾有什麼本質上的不同。作者在利用某些容易想象的例子來為其說法提供生動的描述。不過，作為一個簡單的“隱喻交織”的例子來看待，這三個隱喻不加以任何說明的並列，則引導我們去發現其中的相同點，即：通過不懈的努力和時間的積累，最終大可生於小。我們認為，在這個較為簡單的例子當中，我們可以發現隱喻交融的基本特徵。這是一種特殊效果，也是立足於隱喻最基本模式之上的一種發展。基本的隱喻意味著拿一個不相關的事物來描述和說明言下事物的某些特性。一個成功的隱喻能有效地從不同事物中發掘出它們局部的相同性，以此鮮活地揭示並突出原事物的某些特徵。而我們在這裏所看到不是原事物與隱喻之間的相互比較，而是不同隱喻的交合所突出的共同點。即是說，有著相同點的隱喻，自覺地並列於長篇文字中，形成了一個有跡可循的、可靠的、整體的隱喻系統。這就是《老子》文中隱喻交織的系統。上

述第 64 章屬於較為簡單的案例，與文學修飾性的隱喻並沒有太明顯的區別。而接下來我們希望澄清的是《老子》文本中出現的一些重要詞語，我們將按照主要隱喻進行歸類，看看這些由隱喻派生的語言是否存在同樣的“交織”現象。

三 隱喻派生的哲學語言

(一) 水喻

《老子》中水的隱喻受到了不少關注，因為它在文本中比較易見。關於“水”的簡單表述時不時地出現，如“上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道”（第 8 章）、“天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝”（第 78 章）。這種表達簡單直接地說到“水”，讓人容易結合起來看。

水的隱喻還見於不同水體的表述。我們認為不應將之泛泛地視為水的不同名稱而不加過問。我們需要考慮作者為何有意選擇這種詞語，並試著將之相互連起來考慮。一個較為明顯的水的隱喻便是：“譬道之在天下，猶川谷之與（王弼本作“於”^①）江海。”（第 32 章）爲了弄清楚這個隱喻的意涵，我們必須深入瞭解作者所精心挑選的水體詞語，也可以將《老子》中相類似的術語加以比較。我們會發現，《老子》中對不同水體的用法有一個明顯的偏向，這也可以說是作者對水的隱喻的個人發揮。

上下文所提供的線索可以引導我們，也可以誤導我們，我們

^① 劉笑敢：《老子古今》，北京：中國社會科學院出版社，2009 年，第 370-371 頁。

仍需要加以判斷和思考。“川”、“谷”二字都可以指水貫穿陸地的自然現象。《爾雅·釋名》釋“川”爲：“川，穿也，穿地而流也。”^①“谷”字，根據《說文解字》的解釋，可理解爲：“泉出通川爲谷。”段玉裁注謂：“水有始出謂川者。”^②另外，《說文》注“泉”字爲：“水原也，像水流出成川形。”^③由此可見，水穿地而行、分支的相貌由“川”字表達。“谷”字，《說文》解爲與“川”相貫的水體。“谷”字於《老子》出現不少處，不能全部用水體來理解。如“谷神不死，是爲玄牝”（第6章），一般根據王弼注而被理解爲“虛懷若谷”的意象，所謂“谷中央無者，無形無影”^④的空虛山谷貌。雖然如此，“谷”字應該是同指陸地與水體的整體，不同讀者從中擇其所善而已。值得我們注意的是，有《老子》古本的“谷”字寫作“浴”。不但《河上公章句》第6章如此，並注曰“浴，養也”，^⑤出土文獻郭店楚簡《老子》也將其他篇章的“谷”寫作“浴”，內容相當於傳世本第66章的《老子》甲第二簡所見：“江海之所以爲百浴王，以其能爲百浴下。”^⑥同樣的異體字出現於相當於傳世本的第41章“上德如浴”（《老子》乙第五簡）。^⑦我們認爲，水部被加進來應該意在強調“谷”作爲“水體”的理

① 王世偉：《爾雅注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年，第365頁。

② 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，北京：中華書局，2013年，第574頁。

③ 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，第575頁。

④ 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，第17頁。

⑤ 王卡：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，第22頁。

⑥ Sarah Allan and Crispin Williams, *The Guodian Laozi*, Society for the Study of Early China, 2000, p.196.

⑦ Sarah Allan and Crispin Williams, *The Guodian Laozi*, Society for the Study of Early China, 2000, P.219.

解。確定了這個例子中的“川谷”側重水體，那麼，“川谷”相比於“江海”，就是水體大小的問題，而這些水體的具體名稱，在上古時代能夠很清楚地帶給人一種水體貫穿、由小到大的意境。^①當我們查閱其他可以被理解為不同水體的字詞時，也可以從早期的工具書尋求一定的幫助。“谿”字（第 28 章：“知其雄守其雌為天下谿”），我們在《爾雅·釋水》發現如此詳細的說明：“水注川曰谿，注谿曰谷，注谷曰溝，注溝曰澮，注澮曰瀆。”似乎不同水體只能相互來理解和詮釋，且不宜視為單獨不相關的詞語。雖然在不同的古籍裏，具體的比較下呈現的大小序列之間會有一定的出入，但注釋文獻首先注意到並加以分別的，是按照大小與關聯界定不同的水體。我們應該也注意到“川谷”之於“江海”，是一個小與大的譬喻。

以水體名稱來代表水由小溪流歸於大海的趨勢這一現象，《河上公章句》予以特別的注意。在不同的篇章裏，《河上公章句》隨時留意著“水就下”與“歸大海”的自然現象，如第 22 章“窪則盈”句注為：“地窪下，水流之；人謙下，德歸之。”^②通過注者眼力我們發現還有更多的由水的隱喻派生的表述，一起標示出經文作者視為一體的思想內容。

不僅是《老子》及其《河上公章句》古注如此留意水東歸大

① 如果是理解為“川谷”是地形，是被水劃出來的山川與山谷地形，那麼它與水體“江海”的關係就不同，也意味著我們解讀這個隱喻去理解“道之在天下”的性質不同。但是，邏輯思維派上用場則會告訴我們，“海”不參與到這種內陸的地形變化，所以，我們還是認為，這個隱喻所意圖在於表達從小到大相貫的水體。

② 王卡：《老子道德經河上公章句》，第 90 頁。

海的自然趨勢，並常以此作為對無為的主要隱喻，《淮南子》作為一部深受道家影響的著作，也精簡地將這種“大小”、“一多”與“水”的隱喻總結起來：“百川異源，而皆歸於海。”^①我們通過《老子》以後的道家傳統更容易發現這種將隱喻連貫起來看待的例子，而這些例子又可以作為一種途徑，帶著我們重審《老子》中的措辭。

（二）木喻

木的隱喻在《老子》有一定的用例，但並不像水的隱喻那麼容易直接發現，因為《老子》並沒有直接說要效仿樹木或者樹木近乎道。不過，由樹木、植物派生的哲學語言的例子也並不在少數，這一點，在古注中亦能找到相應的旁證。正如水的隱喻，尤其是水東歸海的趨勢，是在《河上公章句》中作為注解者的關注點之一而得到更充分的彰顯一樣，我們可以通過王弼對“本末”的發展去推敲《老子》對樹木本根的一些初步的討論。

王弼注《老子》及其《老子指略》（《微指略例》）均出現了已較為成熟、抽象的對“本末”的表達，甚至《指略》概括說：“老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”^②在諸如“崇本棄末”、“崇本息末”、“崇本舉末”等表達中，“本末”二字用法十分固定，沒有用其他字來代替或者換種方法來表達同樣的想法。除此外，這種表達方式已經開始呈現對立的趨向和抽象化的趨勢。當然，用“本末”的對立說明問題不是始於王弼，

① 劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，2013年，第513頁。

② 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第198頁。

在此之前，這對詞語更多的是用於政治的討論，指國家以農爲本，以商爲末。^① 但將之放在哲學討論中，並賦予抽象的旨意的集大成者，就是王弼。而他的根據和啓發很可能是包含在《老子》文本內的。《老子》是先秦諸子中使用“本”來說明問題的一個重要範例，但是，我們仍需要對《老子》中一些語詞加以思索，才可以發掘爲何這一文本能成爲一個成熟的本末體系的基礎。我們最大的障礙恐怕是，作爲後生，容易被後來如王弼的加工所影響，而認爲“本末”本來就是一對抽象概念，然後回顧性地將《老子》文中的“本”、“根”等詞語做同樣的處理。而在《老子》成文的階段，這些詞語固然與木喻關係密切，但應該仍未成爲抽象概念的哲思表述。

早期文獻中對樹木的主幹部分的表述，可以從《說文》如何解釋相關術語而略見一斑。我們將發現，涉及樹的“本”、“根”、“樹幹”等詞語互訓的例子多次出現。葛英會總結，“本”、“朱”、“末”三個字本來是在樹木的結構上指著三個不同的位置，並界定：“本”指“樹根”，“末”指“樹梢”，“朱”指“樹幹”。^② 在這裏，我們遇到了與《說文解字》同樣的問題：“本”，也就是“根”，那麼，“根”是什麼？《說文解字》互訓“根”爲“木株也”；“株”爲“木根也”。同時，還有“柢”字，亦是“木根也”。^③ 唯有

① 馮友蘭：《中國哲學簡史》，北京：北京大學出版社，1996年，第15頁。

② 葛英會：《古漢字與華夏文明》，上海：上海古籍出版社，2010年，第120頁。不只是葛英會個人意見認爲“本”、“朱”、“末”三字爲同一系列，各表達樹木結構上的位置，《說文解字》宋徐鍇曾注曰：“一，記其處也。本、末、朱皆同義。”

③ 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，第251頁。

“本末”解法二字稍微不同，也呈現了互訓：“木下曰本”、“木上曰末”。^① 因此，段玉裁提出了“五文一貫”的說法，認為：“本、柢、根、株、末，五文一貫。”^②我們並沒有明確的證據證明，本或者根屬於土上還是土下的部分，只知道其密切相關。《韓非子·解老》篇注解何為“柢”時，有詳細講到了：“樹木有曼根有直根。根者，書之所謂‘柢’也者。”^③《韓非子》按其意思注明橫向的曼根為“根”，縱向的“柢”為主根，但我們仍然無法說明這是土上的主幹還是土下的根須。這個問題，對我們如何理解這些字的含義是很重要的，所以我們還會進一步探索。“本”之古異體字是一個“木”，底下三個竅穴（𣎵），看似樹根接近土壤的橫向盤纏的根部。但是，為了證明以上“五文一貫”所說樹木的名稱在先秦均指栽在土裏的活的樹木部分（不包含土下的根鬚），我們仍需要借助當時文獻的旁證。我們認為這些證據結合起來看是相當有說服力的。我們在這裏考慮一個例子，《莊子·人間世》中木匠觀察對其“無用”的櫟社樹，這棵樹及其描述對我們考察“根”字的含義還是大有用處的：

子綦曰：“此何木也哉？此必有異材夫！”仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟樑；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啗其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日

① 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，第251頁。

② 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，第251頁。

③ 張覺：《韓非子譯注》，上海：上海古籍出版社，2014年，第155-156頁。

而不已。子綦曰：“此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎神人，以此不材！”^①

不僅此處，《逍遙遊》描述大樗樹，也提到了肉眼所看得見的栽在土裏的活樹的“本”：“其大本擁腫而不中繩墨，其小枝捲曲而不中規矩。”^②

這兩例子，除了告訴我們在這一時代“本”、“根”的所指屬於肉眼看得到的地面以上的樹幹部分之外，還補了這麼一個認識：相對而言，“本”是大的，“枝”是小的，作者很自然地稱作“大根”、“大本”。這些細節雖小，但對於我們理解當時“本”的含義非常重要。可能是無意間，可能是有意的，這種普通的描述包含了一個潛在的“大又統一的本根”對應“多而細小的樹枝”的意象。但是，在這一時代，能指向這種意象的字並沒有形成固定的用法。不同的字能夠表達相同或相近的意思，這也是對我們理解《老子》的木喻很重要的一點。這種大本小枝的認識，以及一本多枝的認識，有可能見於《老子》第16章：“萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。”我們說有可能，因為雖然文中強調“萬物”、“芸芸”等多而茂盛的樣子，並沒有明文說明到底是萬物歸一根，還是萬物各歸其一根，而我們清楚，用這個時代的古漢語，表達到這麼明確的地步幾乎很難，肯定很不多見。所以，注者和後代讀者理解成“夫物芸芸”各歸同一個根，只能結

① 陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：商務印書館，2007年，第162頁。

② 陳鼓應：《莊子今注今譯》，第37頁。

合《老子》全文作為依據。這也是我們認為木喻的重要性的依據所在，它正好反映了全文所見的“歸於同一”的大趨勢。

以上我們討論了《韓非子》注解的第 59 章“是謂深根固柢，長生久視之道”，^①在這裏，可以互訓的“根”和“柢”同時出現。這是《老子》中“柢”唯一一次出現。“根”字出現最多，包括第 16 章：“夫物芸芸，各復歸其根。”以“根”、“本”、“柢”為同義或近義，我們發現《老子》中的例子應該並不比水喻的例子少。

有助於我們進一步解讀和發覺《老子》作者對“本”、“根”的關注點，又正是葛瑞漢所謂的隱喻交織，還有兩例。我們比較一下：

第 39 章：“貴以賤為本，高以下為基。”

第 26 章：“重為輕根，靜為躁君。”

在這裏，“本”、“基”交織來強調支撐的作用；“根”、“君”交織來突出主導和決定性的作用。而兩處相互解讀也似乎沒有矛盾。兩處都建立一種互為表裏的關係，所以我們可以理解為“賤為本，貴為末”、“靜為本，躁為末”或者“追求貴為追求末，追求賤為追求本”和“躁為隨末，靜為守本”兩種含義。由於語句的相似度，亦可以擴展到包括如第 70 章“言有宗，事有君”，或者其

^① 結合出土文獻和傳世文獻來看，此處只有《河上公章句》的《老子》經文作為“深根固蒂”。郭店竹簡此句破損，馬王堆帛書本為“柢”，王弼本和傅奕本皆為“柢”。詳見劉笑敢：《老子古今》，第 599 頁。

他的“本末”對立，如第 38 章：“是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此”。本句也見如以上的交織手段，“厚薄”與“實華”對比之下給我們形成一個綜合的印象：為“本”實又厚，不是薄弱也不是裝飾性的。我們認為，在《老子》文本中，木喻之所以不像水喻那麼突出易見，原因之一是它的表述多樣，不局限於十分固定的字詞，事實上，它在更大程度上已經實現了隱喻交織的表達方式。

四 哲學語言的交織

通過對不同水體的名稱的考察，我們發現了這些名稱不是各自獨立的，而是相互貫通的東歸大海的體系。同樣的，諸如“本”、“根”、“柢”等詞語都可以視為是連貫的樹木由主幹到地面的部分，貫通起來是落葉歸根的體系。無論是水喻還是木喻，這些詞語都很少有著單獨的具體含義，需要相互連起來理解，在同一個隱喻派生的詞語中，並列起來發現相同性，加強對這些字詞的綜合理解，也可以考慮放在整篇文章中來理解，才能發現隱喻的全然面貌。

二喻在同一文本裏並列在一起，又會顯出彼此之間很大程度上存在相同之處，主要體現在具體意象上。這種並列突出的相同之處，與我們講的第一個例子類似：並列，或者葛瑞漢所謂的“交織”本身可以突出相同點。由於篇幅的限制，我們在這裏不能詳細討論古注中水木隱喻被相互釋讀的例子，和注本如何

廣泛沿用水木隱喻來進行注解。

僅就《老子》文本而言，我們首先認為，把屬於同一隱喻的相關詞語連起來，作為一個系統來瞭解，我們將會發現《老子》中這兩個隱喻所關注的點極其相同（又有異於其他文獻和流派的作者對同隱喻的關注點）。《老子》中對水和木的關注點在於多個細小分支歸於大同一的終極趨勢。所關注的是到了最後的歸宿如何。

在整篇經文中，二喻相似的特徵逐漸變得清晰。二者皆作為一個“一多”系統的表述方法。“萬物歸根”和“百川歸海”猶如一個想法的兩種極其類似的圖解。這一點不是我個人的意見。我們發現在道家傳統後期，如深受道家影響的《淮南子》中，對這種意識已經形成了精闢而又全面的總結，將樹木的種種末梢歸於大本和種種小流歸於大海的一多關係說得非常清楚。《淮南子·俶真訓》有一處言：“今夫萬物之疏躍枝舉，百事之莖葉條蘗，皆本於一根，而條循千萬也。”^①將這種樹木結構所代表的一多關係和終極歸宿描述得很清楚。又如《淮南子·原道訓》：“萬物有所生，而獨知守其根；百事有所出，而獨知守其門。”^②對《老子》的常用而交織的隱喻進行了總結。《淮南子·汜論訓》對水喻的總結也突出了其一多結構：“百川異源，而皆歸於海。”^③

① 劉文典：《淮南鴻烈集解》，第67頁。

② 劉文典：《淮南鴻烈集解》，第28-29頁。

③ 劉文典：《淮南鴻烈集解》，第513頁。

《淮南子》這種結論，以及王弼對“本末”的解釋，都比《老子》中較為原始的表達顯得完整。後來的闡釋會將對立的全部顯現出來，講海也講細流，講根也講百萬枝條，同時一定揉進一多的表達。這是這些詞語走向一個固定抽象的體系的過程，其目的和方法與隱喻思維的表達有所不同。所以，我們會發現《老子》沒有詳細或過多說及“枝條”和“末”，完全沒有提及水的“源泉”，因為這樣做會混淆隱喻微妙的表達信息。在同一時代，不同的作者對同樣的隱喻進行不同的關注和處理，這正是我們分析其中隱喻思維的途徑，而這也是我們作為研究者解讀文本和比較文本的途徑。隱喻雖然和抽象概念有所不同，但我們可以肯定不是完全隨意，也不是沒有系統可講。如今我們對它的認識足以說明，隱喻的表述會形成有跡可循的系統。我們作為讀者，可以按照隱喻的類型發現相關的內容，相互解讀，逐漸積累成對作者的表達方式以及其思路的認識。

作者簡介：Callisto Searle, 1982 年生於英國肯特郡。2005 年畢業於倫敦大學亞非學院中文系古代及現代漢語專業，獲得一等本科學士學位。2015 年畢業於北京師範大學哲學學院，獲得中國哲學碩士學位。現為中國人民大學哲學學院中國哲學專業博士生，博士論文旨在探索先秦諸子文獻中水和木兩種比喻的呈現和發展。

老子的“慈故能勇”與孔子的“仁者必有勇”

——德性倫理學上儒道二家的會通與差異

鄭澤綿

內容提要 本文首先從《論語》的“勇者不懼”，到《老子》的“勇於不敢”，再到《墨辯》的“勇，以其敢於是也命之，不以其不敢於彼也害之”，梳理出一條先秦“勇”觀念史的發展線索。對《老子》“慈故能勇”的歷代詮釋包括儒家、道家與法家三種傾向，其中儒家傾向的詮釋高度體現了儒道的德性倫理學的會通。最後，老子的“慈故能勇”與孔子的“仁者必有勇”背後所蘊含的德性倫理學的理論框架不同：孔子的“仁”與其他德目的關係可以用德性本末論和德性偏全論來概括，而老子的理論框架則是一種消極德性與積極德性相互轉化的動態的德性整全論。通過對照老子論德性的“大似不肖”與論道的“大曰逝、遠、反”，可將老子的德性整全論與其道論相匹配，理解為一個融貫的系統。

軸心時代及其以前，無論在中國還是在希臘，勇敢都是重要

的德性。勇敢是古希臘的“四元德”之一，對於有責任參與戰爭保衛城邦的貴族階層而言，其重要性不言而喻。“勇”在先秦中國也與戰爭緊密聯繫在一起。成語“一鼓作氣”出自《左傳》中曹劌分析戰爭勝利原因的一段話：“夫戰，勇氣也。一鼓作氣，再而衰，三而竭，彼竭我盈，故克之。”^①先秦中國不乏好勇尚武的士人，子路因為過於“好勇”而受到孔子的批評。在《中庸》中，子路向孔子問何謂“強”，而孔子在回答中流露出對“寬柔以教，不報無道”的南方君子的欣賞。錢穆和陳鼓應皆以此論證《中庸》受到老子思想的影響。^②撇開爭議，至少可以肯定在思想史上儒家與道家對待“勇”的態度逐漸趨同。與古希臘相似，軸心時代哲學家們對於傳統的德目與倫理進行反思和哲學轉化，遂使“勇”逐漸理性化。

先秦諸子對“勇”的討論不能算多，而且這些討論往往是其他更根本話題的附屬品。《老子》中僅第 67 章和 73 章出現了“勇”字。據筆者所見，至今尚未有專門論述老子的“勇”的論文或專著。雖然文本有限，專論《老子》的“勇”極難，但是，如果廣

① 楊伯峻注：《春秋左傳注》（莊公，十年），北京：中華書局，1981 年，第 183 頁。“勇”與“氣”的直接聯繫亦見《說文》：“勇，氣也。從力，甬聲。”段玉裁注：“氣，雲氣也。引申為人充體之氣之偶。力者，筋也；勇者，氣也。氣之所至，力亦至焉。心之所至，氣乃至焉。故古文勇從心。……孟子曰：志，氣之帥也。”見許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 701 頁。段玉裁的注釋明顯受到孟子的影響。孟子在論述養勇與“不動心”的方法時提出了著名的“知言”與養“浩然之氣”的修養工夫論，指出：“夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。”（《公孫丑上》）

② 錢穆：《〈老子〉書晚出補正》，錢穆：《莊老通辨》，北京：三聯書店，2002 年，第 281 頁。陳鼓應：《早期儒家的道家化》，《中州學刊》1995 年第 2 期，第 65-66 頁。

泛結合先秦觀念史、《老子》的詮釋史，再通過德性倫理學的視角比較儒家與道家的觀念，則《老子》思想的特色能得到豐富的呈現。先秦關於“勇”的最有趣的現象是老子的“慈故能勇”與孔子的“仁者必有勇”兩種表述的相似性。我們以此為突破口，以老學為主，以孔子思想為輔，展開研究。

本文第一部分從經典中的字義分析出發，區分“勇”與“敢”，從《論語》的“勇者不懼”，到《老子》的“勇於不敢”，再到《墨辯》的“勇，以其敢於是也命之，不以其不敢於彼也害之”，梳理出一條先秦“勇”觀念史的發展線索。第二部分指出《老子》“慈故能勇”的歷代詮釋可分為儒家、道家與法家三種方向的詮釋。第三部分討論老子的“慈故能勇”與孔子的“仁者必有勇”背後所蘊含的德性倫理學的理论框架，特別指出老子的理論框架不能等同於儒家傳統中的德性偏全論或本末論，老子的德性論思想模型是一種消極德性與積極德性相互轉化的動態的德性整全論，通過對比老子論德性的“大似不肖”與論道的“大曰逝、遠、反”，可知老子的德性論與其道論的架構若合符節。

一 《論語》的“勇者不懼”與 《老子》的“勇於不敢”：“勇”與“敢”的區別

孔子曰：“知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。”（《論語·子罕》，又見《憲問》）“勇者不懼”表面上看是同語反復，其實不然。如果勇只是不懼怕任何事物，則好勇鬪狠之徒亦可謂

“勇”。事實上，孔子批評子路“好勇過我，無所取材”（《公冶長》），子路問：“君子尚勇乎？”孔子答曰：“君子義以為上，君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。”^①（《陽貨》）又言“見義不為，無勇也”（《為政》），又言：“惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。”（《陽貨》）因此，“勇者不懼”並非不加限定地將“勇”等同於“不懼”。朱子別具匠心地把孔子這句“知”、“仁”、“勇”的語錄解釋成了為學工夫的遞進次序，而非並列關係。“勇”要以前面的“知”與“仁”為基礎。朱子注：“明足以燭理，故不惑；理足以勝私，故不憂；氣足以配道義，故不懼。此學之序也。”^②對“不懼”加了“配道義”的限定語。皇侃引用繆協云：“見義而為，不畏強禦，故不懼也。”^③亦以“義”規定“勇”。

老子對於勇的說法與孔子的“勇者不懼”貌似相反，實則相成：

勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利或害。天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。天網恢恢，疏而不失。（《老子》第73章）

此處的“敢”是指敢於爭奪，而“不敢”則與後文的“天之道不爭

① 此外更有三處告誡好勇會導致“亂”：“勇而無禮則亂。”（《泰伯》）“好勇疾貧，亂也。”（《泰伯》）“好勇不好學，其蔽也亂。”（《陽貨》）

② 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年，第116頁。案：這個詮釋引入了孟子“知言養氣”的思想，未必符合孔子原意。

③ 程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990年，第625頁。

而善勝”呼應，是一種柔弱不爭的態度。^① 從《老子》第 73 章後文可知，此句的“敢”與“不敢”的主語應當是侯王或統治者，意思是聖人應當效法“天之道不爭而善勝”的原理。^②

“勇”與“敢”有別。“敢”描述行為態度，而“勇”則更多地描述一個人的品質。《老子》中“敢”字多用於否定性的表達，如“使夫智者不敢為也”（第 3 章）、“善有果而已，不敢以取強”（第 30 章）、“道常無名，樸雖小，天下莫敢臣也”（第 32 章）、“以輔萬物之自然，而不敢為”（第 64 章）、“用兵有言：吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺”（第 69 章）、“而為奇者，吾得執而殺之，孰敢”（第 74 章）。

此外，尚有一個有力的旁證，說明先秦語境中“勇”與“敢”有別。《墨子》中的《墨辯》之《經上》曰：“勇，志之所以敢。力，刑（案：同“形”）之所以奮。”可見，“勇”的品質是“敢”的表現的原因，正如“力”是“形”之所以運動的原因。《經說上》對《經上》此句的詮釋是“勇，以其敢於是也命之，不以其不敢於彼也害之”，豐富了“勇”的思想。意思是說，“勇”的品質不需要在任何時候都表現出敢於做某事的樣子，如隱忍、謹慎、謙遜不爭等雖然是“不敢於彼”，但不能以此說明其不勇敢。譚戒甫舉例

① 王淮引用《老子》的其他篇章詮釋此章說：“‘勇於敢則殺’，即本經四十二章‘強梁者不得其死’之意。‘勇於不敢則活’，即本經二十二章‘曲則全，枉則直’之意。”參考王淮：《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1972 年，第 274 頁。

② 劉笑敢指出：“‘勇於不敢’的倡導就說明實行‘無為’之道是需要足夠勇氣的，這是一般研究老子思想還沒有注意到的。”參考劉笑敢：《老子古今》，北京：中國社會科學出版社，2006 年，第 692 頁。

說：“若藺相如叱辱秦王，敢於是也；退讓廉頗，不敢於彼也。是以名重太山，適見其爲大勇矣。”^①由此反觀《老子》“勇於敢則殺，勇於不敢則活”一句，絕非貪生苟活之意，實爲讚頌忍辱負重、謙卑寬厚的品德。

譚戒甫的注釋還暗示《墨辯》的“勇，以其敢於是也命之，不以其不敢於彼也害之”是對從孔子的“勇者不懼”的修正。我認爲，如果我們把《老子》的“勇於不敢”考慮在其中，就能梳理出一條觀念史發展的線索。孔子在《論語》中只講“勇者不懼”，依譚氏說，“不懼”即是“敢”。與此相反，《老子》則講“勇於不敢則活”。兩者所用的語境不同，其實不相矛盾。在兩種貌似正反相對的言論下，《墨辯》有意做綜合或調停，說明“敢”或“不懼”應當有選擇性。在應當無所畏懼的場合無所畏懼，才算“勇”。儒家重視在事務面前的謹畏、在道德義務面前的敬畏，如孔子也說“君子有三畏”（《論語·季氏》），與《老子》、《墨辯》之說皆不矛盾。^②

那麼，何時何地需要“敢”或“不懼”？這個問題於戰國中期更受重視。孟子曰：“可以死，可以無死，死傷勇。”（《孟子·離婁下》）也就是說，如果爲了其實不必要的事情去犧牲生命，看似勇敢，實則傷害了“勇”。《孟子·公孫丑上》中著名的“知言

① 譚戒甫：《墨辯發微》，北京：中華書局，1987年，第100頁。

② 在謹畏之義上，儒道本有會通處。林希逸注《老子》曰：“臨事而懼，是勇於不敢也。”這是援儒注老。“臨事而懼”出自《論語·述而》：“子曰：暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也；必也臨事而懼，好謀而成者也。”參考林希逸：《老子膚齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，第77頁。

養氣章”和《莊子·秋水》等儒家和道家文獻都展開了“勇”的論述。限於篇幅，茲不贅述。

二 老子的“慈故能勇”與孔子的“仁者必有勇”

如果“勇”的“敢”或“不敢”存在著選擇的問題，那麼，我們自然會問“勇”的行動標準應當是什麼，而這個標準不存在於“勇”的德目本身，而必須訴諸更高或更整全的德目。孔子的“仁者必有勇”和老子的“慈故能勇”，都是將“勇”置於德性系統中的從屬的地位。

首先，為何孔子說“仁者必有勇”呢？“子曰：有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《論語·憲問》）朱子注極簡：“仁者心無私累，見義必為。”皇侃引殷仲堪云：“誠愛無私，仁之理也。見危授命，若身手之相救焉，存道忘生，斯為仁矣。”^①極為貼切。此外，根據侯師聖的解讀，我們可以間接從《孟子》中找到例證：^②孟子勸齊宣王“無好小勇”而應當效法文王和武王的“大勇”。武王看到商紂王橫行天下的暴政，“一怒而安天下之民”。武王的大勇是出於保護百姓的仁民之心（《梁惠王下》）。孟子還講述了“葛伯仇餉”而導致成湯征討的故事：湯出於善意向葛伯提供支援，葛伯忘恩負義，掠奪、殺

① 轉引自程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990年，第952頁。

② 侯注可參考朱熹：《論孟精義》卷七下，朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第七冊，第475頁。

戮湯的民衆，湯於是“爲匹夫匹婦復仇”而出征（《滕文公下》）。陳少明指出，“成湯征葛”是“基於對童子被害的不忍，從而發起正義的戰爭”。可見，從“惻隱”之仁可以發展出“惡惡”之義。^①孟子所敘述的湯武革命都說明：從仁民之心中能生發出討伐不道的大勇。

再看老子的“慈故能勇”。《老子》第 67 章曰：

天下皆謂我[道]大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫。我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣。夫慈，以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之。

事實上，楊椿早已援用孔子的“仁者必有勇”解釋老子的“慈故能勇”。他說：“《易》之《坤卦》曰‘《坤》至柔而動也剛’，則得乎仁者有勇之說，故曰：‘慈故能勇。’”^②陳鼓應也引用儒家的“仁”詮釋老子此語：“慈故能勇：慈愛所以能勇邁。這句話有孟子說‘仁者無敵’的意思。”並引用蔣錫昌：“‘慈故能勇’言唯聖人抱有慈心，然後士兵能有防禦之勇也。”^③此處儒家與道家的倫理思想有可會通之處。

① 陳少明：《格義之外》，《開放時代》2012 年 11 月，第 28 頁。可參考陳少明：《仁義之間》，《哲學研究》2012 年 11 期。

② 轉引自朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，2000 年，第 272 頁。

③ 陳鼓應：《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2006 年，第 311 頁。

對老子“慈故能勇”的最早詮釋來自韓非子：

愛子者慈於子，重生者慈於身，貴功者慈於事。慈母之於弱子也，務致其福；務致其福，則事除其禍；事除其禍則思慮熟；思慮熟則得事理；得事理則必成功；必成功則其行之也不疑，不疑之謂勇。聖人之於萬事也，盡如慈母之爲弱子慮也，故見必行之道；見必行之道則其從事亦不疑，不疑之謂勇。不疑生於慈，故曰：“慈故能勇。”（《韓非子·解老》）^①

韓非子用慈母的行爲類比老子的“慈”，在“慈”與“勇”之間搭起一條因果鏈。韓非子將“慈”理解爲關愛（如“慈於子”），但也引申爲一種思慮的關注（如“慈於事”）。由於關注而思慮周全，得事理而必成功，因而行之不疑，“不疑之謂勇”。和儒家的“仁者必有勇”一樣，爲了解釋慈必有勇，我們必須引入他人的維度。仁慈的人爲了保護他人而具有道德動力，這些道德動力使人變得勇敢。儒家與道家在這一點上可以會通。作爲法家代表的韓非子本應看到這一點，只可惜他慣於法家的分析利弊得失的思維，在詮釋中過於重視功利的計較和後果的成功。況且，人不一定只有預知到其事必能成功、深信不疑才勇敢。這些都是法家因素導致的韓非子的《老子》詮釋的局限。

韓非子之後，對於“慈故能勇”的解釋大致分爲兩種：

^① 王先慎：《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年，第151頁。

一種認為慈者因為履行正道而具有勇氣和道德感召力。上文所引楊椿以“仁者必有勇”解釋老子的“慈故能勇”，即是一例。又如河上公注：“以慈仁，故能勇於忠孝也。”^①再如徐梵澄注：“慈，謂仁惠加於人。此天地間之正道，坦坦然可行者也。履此正道，又何畏何懼而不勇？人將愛之。物且與之。”^②這是一種偏於儒家的解讀，不同於韓非子所代表的法家解讀。韓非子認為“存國者，非仁義也”，因為“仁者，慈惠而輕財者也。……慈惠則不忍，輕財則好與”（《韓非子·八說》），導致賞罰不均，所以仁、慈都可能導致亡國。因此，韓非子解釋“慈故能勇”只從人關注事物的心理學角度出發，避免其道德涵義，從中可以看出《老子》的詮釋史上法家傳統與儒家傳統的區別。

另一種則認為慈屬於不忍、柔弱的德性，基於老子的“柔弱勝剛強”的道理，則慈者雖然貌似軟弱和不忍，但是在動態發展的前景上更具優勢，^③因此而有勇氣。例如，蘇轍注曰：“世以勇決為賢，而以慈忍為不及事。不知勇決之易挫，而慈忍之不可勝。其終必至於勇也。”^④此外，王弼則將“慈故能勇”聯繫到後文所說的“夫慈以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之”。至

① 河上公之意應當是：如果在上位者能慈仁，則在下位者受感召，自然會報以忠孝。如《老子》第67章的“夫慈以戰則勝，以守則固”，河上公注：“夫慈仁者，百姓親附，併心一意，故以戰則勝敵，以守衛則堅固。”

② 徐梵澄：《老子臆解》，北京：中華書局，1988年，第103頁。

③ 例如，呂惠卿注：“夫慈為柔弱矣，而能勝剛強，是能勇也。”轉引自焦弘：《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年，第164頁。

④ 蘇轍：《道德真經注》，上海：華東師範大學出版社，2010年，第79頁。

於慈爲何能戰能守，蘇轍注：“以慈御物，物之愛之如己父母，雖爲之效死而不辭，故可以戰，可以守。”^①這種解釋較爲貼合文本，切近道家的思維方式。王弼的注解與之相近：“相愍而不避於難，故勝也。”^②樓宇烈認爲王弼此注可以聯繫到王弼對第 69 章“故抗兵相加，哀者勝矣”的注解：“哀者必相惜而不趣利避害，故必勝。”^③此處“哀”是慈愛的意思，也就是說，慈愛的人的行動原則超越了法家的趨利避害原則，這使道家的詮釋方向有別於法家。

換句話說，前者是以道德感召力或正義感來解釋“慈故能勇”，而後者是以剛柔德性的轉化與勢態的分析作解。就思維傾向而言，前者偏向於儒家，而後者則偏向於道家。兩者皆與韓非子的法家詮釋形成對比。

三 從“仁者必有勇”與“慈故能勇” 看孔子與老子的德性論模型及其差異

孔子的“仁者必有勇”和老子的“慈故能勇”在觀念史上有相似之處，都試圖以更根本的德目兼攝“勇”。更重要的問題則是這兩句話背後所隱含的理論架構：孔子和老子是如何處理衆多德目之間的關係的？我們首先看中西方各一對典型的理論架

① 蘇轍：《道德真經注》，第 79 頁。

② 樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980 年，第 171 頁。

③ 樓宇烈：《王弼集校釋》，第 174 頁。

構,再看看孔子與老子的理論定位。

這個問題在古希臘哲學中稱為德性的統一性問題(unity of virtue or virtues)。根據德性倫理學奠基者之一麥金泰爾的說法,古代雅典社會中諸德性的要求之間已經存在衝突,德性觀念和道德觀都出現不一致。從蘇格拉底到亞里士多德的德性統一性的學說正是為了解決這個問題。^①簡言之,這種學說有兩種詮釋,一種認為德性是同一的,所有德性的名稱其實都指涉同一個德性;另一種則認為存在著各自不同的德性,但它們在一個有德性的人身上是並存的:一個人擁有一種德性則必然擁有其他的各種德性。^②

在中國,軸心時代的哲學反思的起因是周文疲敝。禮崩樂壞的社會現狀迫使思想家反思禮樂的基礎、社會秩序的意義、統治者應有的德性,以及士人自己如何修養自身品格等問題。儒家德性思想以“仁”為核心,而道家的德性思想則很難用一個核心的德性詞語進行概括。儒家較多正面地論述諸德目的關係,因此,儒家與德性倫理學的比較研究業已蓬勃發展,而道家的德性倫理學研究則至今尚未起步。其實,即使道家沒有標舉正面的德目進行積極的闡述,我們也能從德目之間的關係中尋找到

① Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd Ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007, pp.131-145。

② 對於柏拉圖早期對話錄中的蘇格拉底到底是採取哪種立場,尚存在爭議。前一種觀點可參考 Terry Penner, “The Unity of Virtue”, *Philosophical Review*, Vol.82, No.1 (Jan., 1973), pp.35-68。後一種觀點可以參考 Gregory Vlastos, “The Unity of the Virtues in the ‘Protagoras’”, *Review of Metaphysics*, Vol.25, No.3 (Mar., 1972), pp.415-458。

重構其德性倫理學理論的線索。

如何理解《論語》中的“仁”與包括“勇”在內的其他德目之間的關係呢？為行文方便，我們姑且命名兩種理論框架：德性偏全論與德性本末論。兩者在詮釋史中最常見。

德性偏全論將“仁”作為包含其他德性的“全德”。朱子引用程頤的說法，認為四書中的“仁”字“偏言則一事，專言則包四者”。^① 偏言之“仁”指“仁義禮智”當中的一項，“專言之仁”則指稱全德。這種偏全論框架下，二程解釋孔子的“仁者不憂，知者不惑，勇者不懼”三句，說：“此只是名其德爾，其理一也。得此道而不憂者，仁者之事也；因其不憂，故曰此仁也。知、勇亦然。”^② 也就是說，仁、知與勇三個德目只是描述同一個“德”的三個側面。如此，則“仁者必有勇，勇者不必有仁”的意思是“仁”是全部的德性，而“勇”只是“仁”的一個側面。朱子舉例說明“仁包四者（仁義禮智）”說：“如‘仁者必有勇’，便義也在裏面。”^③

德性本末論與德性偏全論並不矛盾，但是更深化了一層：本末論以“仁”作為所有德性的本根，其他的德目都由於仁的生發而得以發展，同時又反哺並豐富了“仁”。當朱子在《仁說》中將“仁義禮智”比附於“元亨利貞”，將四端之情比附於春夏秋冬時，他的理論模型其實更接近於本末論而不是偏全論，或者說，本末論是德性偏全論得以成立的基礎。正由於其他德目皆生於

① 黎靖德：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年，卷六，第111-112頁。

② 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，北京：中華書局，1981年，卷一，第2頁。

③ 黎靖德：《朱子語類》，第476頁。

仁，所以仁能够統攝其他德目。朱子所編《論孟精義》中大部分宋人對“仁者必有勇”的解讀採取本末論模型。^① 但本末論並不能直接等同於偏全論，因為仁只是本，並不包括其他德目。只有當“仁”在具體的修養工夫中完滿展開時，這個成熟的“仁”才包含其他的德目。德性本末論強調人格培養的歷程性，與儒家身心修養工夫最匹配。依此理解，則“仁者必有勇”是指一個真正具有仁德的人自然能從“仁”之本中生發出“勇”。

道家論德性的方式又與以上所有思想模式不同。我們切不可套用儒家的理論框架去理解老子的“慈故能勇”。道家，特別是莊子非常警惕對德目的執著追求或標榜所帶來的虛偽或悖謬。例如，《莊子·齊物論》說：“道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忤而不成。”《老子》第38章曰：“失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首。”老子設想：在一個大道流行的世界，人們並不需要刻意地提倡某些德性或道德規範。如果過度地提倡，反倒說明現實世界違道已遠。這種解讀並不導致對“仁義禮”本身的直接否定，毋寧說只是否定了“仁義禮”的過度標榜。^② 《老子》第

① 朱熹撰：《論孟精義》卷七下，朱熹：《朱子全書》，第七冊，第474-475頁。

② 陳鼓應參考《韓非子·解老》中的所引用老子的“失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮”指出，通行本缺了四個“失”字，從而使“仁義禮”成為“道德”的對立面而遭到貶抑。這實屬誤解。如果韓非子的記錄可信，則道德與仁義禮是本末關係，而非褒貶價值對立的關係。參考陳鼓應：《先秦道家之禮觀》，《道家的人文精神》，北京：中華書局，2012年，第51頁。魏源注意到《韓非子》所錄與通行本的差異，其所撰《老子本義》中所錄吳澄的解讀與陳鼓應的說法相近，可以參考魏源：《老子本義》，魏源：《魏源全集》，長沙：嶽麓書社，2004年，第二冊，第691-692頁。

18章曰：“大道廢，有仁義；[智慧出，有大偽；]六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。”陳鼓應根據郭店楚簡，指出帛書與通行本均衍“智慧出，有大偽”。如果排除此句，則可見老子並不排斥“仁義”、“孝慈”與“忠臣”，只是說明在社會失序的狀態下，這些價值才顯得難能可貴。^①此外，通行本《老子》中“絕仁棄義，民復孝慈”（第19章）在郭店簡本則是“絕偽棄詐，民復孝慈”。若依簡本，則老子並不否定儒家的仁義。^②總之，老子雖然並不排斥儒家的仁義禮，但將它們的地位放在本源性的道、德之下，並且警惕世俗對仁義禮的標榜背後所隱藏的扭曲的社會現狀。

因此，與儒家相比，我們無法以概念分析的方式建構道家的德性倫理學的相應理論，例如，道家的“德”與西方的“德性”（*virtue/aretê*）幾乎完全不同。西方的德性概念是從古希臘發源而來的。古希臘的德性指的是某種事物的某種品性的完善，經過亞里士多德的界定，“德性”是經由長期的生活經驗和教養所形成固定的秉性。儒家的仁義禮智皆有一定的傾向可以描述，如孟子所說的“惻隱、羞惡、辭讓、是非”，但是老子的“德”則無法用正面積極的語言來描述，而只能訴諸對比、譬喻或消極的表述，如“上德若谷……廣德若不足，建德若偷”（第41章）。

① 陳鼓應：《先秦道家之禮觀》，陳鼓應：《道家的人文精神》，第48-49頁。陳鼓應注譯：《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2006年，第145頁。

② 鄭開引用揚雄、班固、韓愈對老子學說的描述以證明老子思想確實有反對仁義的成分。參見鄭開：《玄德論——關於老子政治哲學和倫理學的解讀與闡釋》，《商丘師範學院學報》2013年第1期，第5頁。兩派的出發點其實不同：引用簡本者側重於老子思想的原貌，強調道家中激烈抨擊儒家仁義的言論是後起的，並非老子本文所有。鄭開則注重老子思想在中國思想中的接受史上所產生的實際影響。

我們首先從《老子》的“德”討論老子用對比與譬喻來言說德性的方式。限於篇幅，本文只討論老子言說“德”的策略。^①“德”是“道”在理想人格中的完美體現。因此，老子描述“德”與描述“道”的方式相似，常用一種“正言若反”的言說方式。老子用“玄德”一詞，表示“德”的深遠不可測。在第10章，老子用一系列否定詞來描述理想境界：“無離”、“無疵”、“無知”、“生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德”（此語又見第51章）。這一章中只有兩處沒有用否定語氣，而用譬喻：“專氣致柔，能嬰兒乎？”（第55章則曰“含德之厚，比於赤子”）“天門開闔，能為雌乎？”以柔、雌、嬰兒等形容“玄德”，正如以“惚恍”、“寂寥”等語形容“道”一樣，旨在令人玄想“道”、“德”的樣貌，並非謂“德”只可以雌、柔而不可以雄、剛，只不過人應當以持守雌柔為主而已。例如，第28章：“知其雄，守其雌，為天下谿；為天下谿，常德不離。復歸於嬰兒。”老子敏銳地觀察到對立轉化的道理，持守雌柔者貌似柔弱，但其實當他們必須為道義而鬥爭時，亦能剛強勇決。持守慈柔是常，而剛強勇決是變。因而守雌是策略，正如“重為輕根，靜為躁君”（第26章），是一種處世態度上的建議。這與我們今天的“德性”的觀念不同：德性必須是穩定的（而不是時有時無，可有可無）、不能自己的（例如仁愛之不能自己，非造作刻意）傾向性，而策略和態度則可以轉換，可以變通，

① 近年來學界已經產生了全面闡釋老子的“德”的作品。可參考：王中江：《早期道家的“德性論”和“人情論”——從老子到莊子和黃老》，《江南大學學報（人文社會科學版）》，2012年第11卷第4期，第5-14頁；鄭開：《玄德論——關於老子政治哲學和倫理學的解讀與闡釋》，《商丘師範學院學報》2013年第1期，第1-8頁。

甚至可以被利用,但是德性不可以。我想這是老子的處世哲學遭人誤用的根源。

正是在這種情況下,老子第 67 章的“三寶”之中的“慈”才顯得難能可貴,因為“慈”是德性,具有穩定而不能自己的道德傾向。如果強調老子此“三寶”的道德傾向性,則可以避免其遭人誤用而淪為手段。例如,魏源就看到老子之言不是“以退為進”的談兵之書,而是奠基於慈的道德基礎之上。由“慈”而生發出哀矜、悲憫之情,因而“天將救之,以慈衛之”、“哀者勝矣”。此處我們看到孔子的“仁者必有勇”與孟子的“仁者無敵”在道家的根本倫理精神之中得到了呼應。如果我們堅守其中的慈愛的道德定向,則可以避免《老子》被詮釋成如法家、兵家一樣的陰謀或戰術之書。

但是,此處仍然有一個問題沒有被徹底澄清:為何老子沒有像儒家一樣確定出一個固定的德目系統呢?為何老子的“慈”不具有孔子的“仁”一般的中心地位?我們應當避免兩種極端:一是鑒於老子的“上德不德”或“玄德”的言說方式而徹底放棄了對正面的德性理論的尋找;二是有見於老子的“慈”作為正面德性的論述,而將老子的德性理論直接等同於儒家,例如,魏源以慈作為其他德性的基礎,說“慈乃善之長”、“慈則必儉,慈則必不敢為先”,^①是直接把儒家的德性本末論的形式套用在老子思想上了。我們應當在兩者之外另尋中道。

^① 魏源:《老子本義》,魏源:《魏源全集》,長沙:嶽麓書社,2004年,第二冊,第722頁。

一反許多注家的直觀看法，我認為，“慈”與“勇”等具體的德目都不能用儒家的德性本末論的方式去理解，因為這種處理方式的前提是肯定一系列的基本德目，在其中更形成一個根本德性，如“仁”，然後以之為統貫其德性論。然而在道家看來，有德之人的根本特性不是慈、仁或恩惠，因為“仁常而不周”（《莊子·齊物論》）、“聖人不仁，以百姓為芻狗”（《老子》第5章）。慈惠亦屬於不得已，終極狀態下的“德”應當是任物自化、“輔萬物之自然而不敢為”，慈惠亦只是一時的表現或輔助而已。

另一方面，我們不應當因為基本德目的缺失而放棄老子德性理論的建構。在“慈故能勇”一句中，能幫我們提煉出老子的德性倫理學模型的重要線索不是“慈”或“勇”，而是“慈故能勇”中的邏輯架構：“X（柔性、消極描述的德性）故能 Y（剛性、積極描述的、世俗所肯定的德性）”。老子的德性倫理學主張是：持守消極描述的柔性德性形態（如慈、儉、愚等），注重柔性的、消極描述的德性形態向剛性的、積極描述的德性（如勇、廣、知等）形態轉化的動勢，並且在這種動勢之中保持一種“不欲盈”（第15章）的平衡。例如，持守“慈”（不忍不爭的柔性的德性）則應機自能“勇”（果決的德性）；持守“愚”（保持純樸的心境，不為小知所累，消極描述的德性），則能有大“知”（積極描述的德性）。唯有有“德”者能把握這個守慈、愚、雌而又能應機而勇、知、雄的動態整體。理解老子的德性論的關鍵，不是拘拘於具體的德目，而是把握這個整體。據筆者有限的知識，除了老子之外，沒有另一位先秦思想家提出諸德性之間可以有相反相成

的動態轉化關係。這種見解甚至被莊子所忽略。莊子所論大多是說，一種美德推崇太過，適成其惡；至於老子所說的，一種消極描述的德性如何轉化為積極描述的德性，這一點在莊子中未見繼承，實為遺憾。

老子對德性的理解如同其對道的動態理解一樣：老子第 67 章在講“慈故能勇”之前，首先說：“天下皆謂我[道]大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫。”也就是說，得道者正因為其道大，所以呈現出來的形象與世俗所期待的聖人面貌不同，故曰“不肖”。如果相同，則老子之德亦淪為世俗可以執持、可以言說的具體德目了，“其細也夫”即是感慨世人將聖人之道片面化、對象化了。我認為，老子對於德性的看法與他對“道”的運行的理解相似：“吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。”（第 25 章）根據王弼注，此謂道不可名狀，正因為其大，所以周行（逝）而窮極（遠），但是道不偏於一方，所以“不隨其所適，其體獨立，故曰反也”。^① 道之大在人的德性中的表現亦有相似之處：正因為德性之大，所有不限制於具體的德目，因此而“不肖”；正因其突破限制，所以會“逝”（行）而“遠”（極），會向相反的狀態轉化，並且在相反的狀態中呈現自身，如慈柔至極，反而能勇決。老子對道的描述與對德性的理解之間存在著巧妙的同構關係，能理解這一點，則能理解老子德性論的整體框架，並且使老子的“道論”和“德論”形成一個融貫的系統。

^① 樓宇烈：《王弼集校釋》，第 64 頁。

作者簡介：鄭澤綿，廣東揭陽人。武漢大學自動化專業學士（2006），哲學碩士（2008），香港中文大學哲學博士（2011）。2011年起，在武漢大學哲學學院從事師資博士後工作。2012-2014年曾兩度在柏林自由大學 Dahlem Humanities Center 從事前後為期兩年的博士後研究項目。現為中國哲學教研室副教授、珞珈青年學者。

“無爲而治”與“唯法爲治”^①

——“自然無爲”所衍生出的兩種政治樣態

崔曉姣

內容提要 在《史記》中，司馬遷將老子與韓非並置而作《老子韓非列傳》，並謂韓非之學“源於道德之意”，這無疑提示了老子與韓非思想的某種關聯性。另外，《韓非子》一書中有《解老》、《喻老》兩篇，爲最早解釋《老子》的兩篇文獻。如果我們不簡單地將韓非子對《老子》的詮釋歸爲偶然，那麼，我們至少可以說，韓非認爲老子那裏有著可供汲取與利用的思想資源。然而，征諸《老子》文本與韓非所“解”、所“喻”之“老”，二者間的差異可謂判若雲泥。從政治哲學的角度來說，老子倡導“無爲而治”，而通過對《老子》的詮釋，韓非却生發出了一套“唯法爲治”、一任於刑名賞罰的政治理論。本文即以此爲致思之起點，探尋老子所倡之寬容的政治形態如何演化而形成韓非所主

^① 《韓非子·心度》曰：“治民無常，唯法爲治。”乾道本《韓非子》“唯法爲治”作“唯治爲法”，王先慎《韓非子集解》據王先謙之說而訂正之。

的嚴苛政治形態。在文章看來，無論是老子，還是韓非子，都倡導通過“無爲”而成就“自然”的治理方式。然而，由於二者對萬物之“自然”的理解不盡相同，最終便賦予了“自然無爲”相異的思想實質與不同的實施路徑，並發展出了判若雲泥的政治哲學形態。

《漢書·藝文志》概括道家哲學的思想特色曰：“道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。”也就是說，在班固看來，道家哲學的主要關懷在於現實政治，主要目的是爲君主提供治理國家的方法。今人張舜徽力倡此說法，謂其“一語道破了道家學說的全體大用”，是一句“探本窮源”的話。^①而關於《老子》一書的性質，不少學者亦持類似的看法，例如，高亨先生即認爲“《老子》書實侯王之寶典，《老子》哲學實侯王之哲學也”。^②綜觀《老子》全書，我們不難發現，這樣的判斷是與老子的思想旨趣相吻合的。《老子》書中有多處將“道”、“萬物”和“聖人”、“百姓”這兩組概念對舉的內容，這些內容主要論述聖人如何仿效道對待萬物的方式來治理百姓。當然，我們也可以看到，《老子》書中關於治身和修道的論述亦不在少數。鑒於老子哲學自身所蘊含的多維度的思想路徑，後世對於老子哲學的

① 張舜徽：《周秦道論發微·史學三書平議》，武漢：華中師範大學出版社，2005年，第11頁。

② 高亨：《老子正詁》，北京：清華大學出版社，2011年，第44頁。

發展和研究也往往是沿不同方向展開的。^①

而在古往今來浩如烟海的《老子》注本中，韓非的《解老》、《喻老》乃是目前所見最早注解《老子》的兩篇文獻。正如韓非本人的思想旨趣那樣，這兩篇文獻所關注的主要問題也是君主如何有效地治理國家，治理國家的根本原則和最終依據是什麼，通過哪些途徑才能達到理想的政治狀態等。^② 這些問題正與《漢書·藝文志》對道家思想“君人南面之術”的定位相契合。韓非之所以注解《老子》，或許也正是基於對老子哲學這樣的定位與理解。再者，韓非之注解《老子》，也是其政治思想得以確立的重要一環，正如章太炎先生所言：“惟韓非能解老、喻老，故成其為法家矣。”^③

有趣的是，在老子那裏，政治的理想狀態是“甘其食，美其服，安其居，樂其俗”的“小國寡民”式的社會圖景。君主在政治中的作用，正如道之於萬物那樣，是無為而順應。而最終達到的

① 例如，西方學者羅浩（Harold Roth）及森舸瀾（Edward Slingerland）等認為，道家學說始自於對“修身”或“自我修養”（self-cultivation）的探尋，包含有一整套具體的修養功夫，而後逐漸發展至對政治世界的關懷。《老子》位於此一發展過程的中間階段，亦即，既保留有對修身實踐的探討，又已開始關注治國方略。具體可參看羅浩（Harold Roth），*Original Tao*, New York: Columbia University Press, 1999；森舸瀾（Edward Slingerland），*Effortless action: Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*, New York: Oxford University Press, 2003。

② 當然，《解老》中也有一些關於“自我修養”的內容，但與《管子》四篇和帛書《黃帝四經》情況相同，《解老》也呈現出了某種“心國同構”的思想理路，《解老》對這些內容的論述最終目的仍在於闡釋如何治國理政。（感謝鄭開教授提示此項內容。）

③ 章太炎：《諸子學略說》，桂林：廣西師範大學出版社，2010年，第26頁。

政治效果，則是萬物皆能成就自身之“自然”。正如王博教授所言，“道因其無爲之德而保證了萬物的自然和主體性”，^①在現實政治中，君主要效仿道的“無爲之德”以維護和成就百姓的“自然和主體性”。而在韓非對《老子》的解讀中，老子所倡導的寬容政治主張却被發展成爲了“唯法爲治”、“極慘礪少恩”^②的政治體系。在韓非所構建的政治體系中，君主成爲了集法、術、勢爲一身、深不可測的統治者，百姓則皆汲汲於己身之“利”，君主需要依從百姓好賞惡罰的自利之天性來治理百姓。面對著如此顯著的理論差異，我們不禁要追問，這樣的理論轉化是如何發生的？老子與韓非都致力於理想政治模式的構建，並且都以“道”爲理想政治之基礎，爲何兩者最終所構建起的理想政治却有著天壤之別？這些正是本文所要探討的問題。

總體說來，文章認爲，由老子至韓非的思想演變過程中，通過“無爲”而成就“自然”的政治理念是一以貫之的。然而，由於老子與韓非對何爲萬物之“自然”的理解有著根本性的差異，“無爲”的思想實質與實施方案也隨之而判然相別。

一 共同的政治理念：“無爲”

衆所周知，老子思想體系中的理想治理狀態是“無爲而

① 王博：《權力的自我節制：對老子哲學的一種解讀》，《哲學研究》2010年第6期。

② 司馬遷：《史記·老子韓非列傳》，北京：中華書局，1982年，第2156頁。

治”，亦即，統治者通過“無爲”的方式成就百姓“自然”的生活狀態。關於這一點，《老子》第17章給出了直接的敘述，所謂：

太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。

顯而易見，“下知有之”、“親而譽之”、“畏之”、“侮之”構成了一個等級序列，表現的是政治狀態的每況愈下，正如吳澄所說：“‘不知有之’者，‘大道’也，‘親譽之’者，仁義也，‘畏侮之’者，智慧也，自大道一降再降，已是三等，智慧又變爲大僞，則共有四等。”^①在老子看來，“下知有之”顯然位於等級序列的最頂端，代表著與“大道”相符的、最爲理想的治理狀態。在這種狀態之下，統治者的政治形象與政治作用都是“隱而不顯”的。一方面，統治者與百姓的關係似乎是較爲“疏離”的。從百姓的角度來說，百姓僅知道統治者的存在，却無從將主觀情感或價值評判加諸其身。統治者無法被具象化或實質化，亦無從通過某種世俗化的或個體化的角度被加以描述或評判。^②另一方面，從統治者的角度來說，統治者以“貴言”等無爲的方式確保百姓之

① 吳澄：《道德真經吳澄注》，上海：華東師範大學出版社，2010年，第22頁。

② 韓非反復強調君主應該效法於“道”之恍惚，收斂個人意志，避免表露個人情感與意願，使得臣下無從揣度其思想。我們看到，這樣的觀念在《老子》這裏或許已經有所端倪。當然，二者的基本立場與邏輯理路之間的分判始終不容忽視。

“自然”不受干擾。狹義地說，“貴言”之“言”可理解爲言語政令，^①也就是說，統治者不輕易發號政令、不爲百姓設立過多的外在行爲規範，由此，百姓也就不需要改變或悖離本始之“自然”以迎合任何外在標準。

更進一步來說，在老子那裏，“無爲”政治中的主要人文價值及其所要成就的終極目標即爲“自然”。^② 尊重萬物之多樣性的自然，並給予萬物充分的發展空間，這是老子政治哲學的主要主張。《老子》書中對“各”、“自”、“自然”等語詞的反復使用，表達的均是對萬物之“自然”狀態的關注、強調與認可。《老子》第16章云“致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根”，“各復歸其根”事實上即鮮明地肯定了萬物“各自”具備的、多樣性的“復歸”之力。換言之，萬物皆具備自化而歸根的力量，只要做到虛無而守靜，萬物便可復歸於與道相合的“自然”狀態。另外，《老子》第32章與第37章分別謂：

道常無名，樸，雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物

① 正如蔣錫昌先生所言：“‘貴言’即二十三章‘希言’之誼。彼此二‘言’，均指聲教法令而言。”（見陳鼓應：《老子注譯及評介》，北京：中華書局，1984年，第131頁）

② 這裏可能產生爭議的問題在於，有學者會認爲“自然”乃是對道體之性質或狀態的描述，無論是“無爲”還是“自然”，其主語都應當爲“道”，因此，也就不存在所謂道成就“自然”之說。然而，在本文看來，將“自然”的主語落實於萬物顯然是更符合《老子》文意和主旨的，“無爲”是道的性質與運行方式，通過“無爲”，道保證并成就了萬物的自然狀態。關於這一問題的討論可參看王博：《權力的自我節制：對老子哲學的一種解讀》；王中江：《老子“道法自然”實義考論》，《哲學研究》2010年第8期。

將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。

道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。

不難看出，這兩章的內容主旨大致相同，亦即，如果統治者能够效法“道”而保持無名素樸、“無爲”的狀態，萬物便會“自我選擇和發展”，^①“自發”地生成轉化，並最終達到或回歸於道生成萬物之時既已賦予萬物的“自然”狀態。

而若審視《韓非子》文本，我們將會發現，通過對《老子》的詮釋，韓非在一定程度上繼承了上述政治理念。《解老》曰“凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應”，即是說，“道”不制約萬物也不訴諸形體，而只是依據萬物之理“柔弱地隨時變化”。^②換言之，在韓非對道物關係的理解中，“道”同樣充分遵循萬物之理，^③道不會以有爲的方式制約或塑造萬物，而是以柔軟、無爲的方式與之相應。另外，正如《老子》將聖人的行爲方式置於對“道”的仿效之下，《解老》亦謂聖人應當如“道”一般虛無，而“服從於道理”，所謂“聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理”。這裏，“虛無”可以看作是對“服從於道理”之行爲與精神狀態的形容。更爲重要的是，“虛無”乃是真正能够“服從於道理”的基

① 王中江：《早期道家的“德性論”和“人情論”——從老子到莊子和黃老》，《江南大學學報（人文社會科學版）》2012年第11卷第4期。

② 梁啟雄：《韓子淺解》，北京：中華書局，1960年，第158頁。

③ 當然，這裏必須要注意的是，在老子“道”、“物”二元之理論模式的基礎之上，韓非子從黃老道家那裏接續並引入了“理”的概念，“理”的確立使得黃老與韓非對萬物之“自然”的理解和定義大大不同於老子。關於這一點，文章下一部分還將具體闡釋，此處略作提示如上。

礎或前提。也就是說，只有達到了“虛無”的狀態，才有可能完全承認並尊重每一事物之“理”，並使得事物最終呈現出其本來狀態。再者，《喻老》一篇注解“恃萬物之自然而不敢爲也”一句曰：

夫物有常容，因乘以導之，因隨物之容，故靜則建乎德，動則順乎道。

“常容”可理解爲事物穩定的形質或狀態，韓非亦稱其爲“理”或“定理”。^① 在韓非看來，萬物皆具備明確而恒常的性質，“道”只需通過“虛無”或“無爲”的方式，“憑藉著物象形容和動靜姿態來引導萬物”，^②萬物便可依據各自之“理”或“定理”呈現本然狀態。

而若由本體論或生成論的視域延伸至政治領域，韓非亦認爲君主應當遵循並效法“道”之無爲，“守始”而“治紀”，限制個人意志與情感的肆意施用，從而使得萬物——在政治領域內即爲“百姓”——之“自然”充分得以呈現。《主道》一篇曰：

道者，萬物之始、是非之紀也。是以明君守始以知萬物

① 《韓非子·解老》中有云，“凡理者，方圓、短長、粗靡、堅脆之分也，故理定而後物可得道也。故定理有存亡、有死生、有盛衰”；又云，“短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理。理定而物易割也”。文章下一部分將詳細討論與“理”相關的內容。

② 梁啟雄：《韓子淺解》，第178頁。

之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。

也就是說，道生成了萬物，亦是綱紀秩序的來源與依據。而“道”最爲顯著的特徵即爲虛靜無爲，明君應當效法並守持“道”之虛靜無爲，這樣，臣子與百姓便會如同萬物之於道那樣，各自呈現出本有之“自然”，並使得自身之“形名”自然而然地符合外在之政治秩序。

總之，正如上文所分析的，韓非繼承並發展了老子“無爲”的思想觀念，同樣將“虛無”、“無爲”作爲成就萬物之“自然”的根本前提與基本法則，認爲只有依循“無爲”才能使得萬物最終呈現或實現其“自然”。當然，正如文章在開頭部分就曾提到的，老子與韓非政治哲學之間的理論差異不待多言。韓非雖然接受了老子以“無爲”成就“自然”的政治理念，但因其對何爲“自然”的理解與老子有著根本性的差異，“無爲”的具體內涵與實施方式也就隨之發生了劇烈轉變，乃至最終導向了與老子完全相反的政治旨趣。

二 “理”的確立與“自然”的轉向

在任何學派的政治哲學體系建構中，人性論無疑都起著基石般的作用。觀照人性的視角不同，相應的政治秩序設計亦會隨之不同。在《老子》那裏，“自然”在人性論的層面上指

涉的是人性的素樸與多樣。可以說，老子並未賦予人以明確的規定性。^① 老子謂“各復歸其根”（《老子》第16章）、“復歸於嬰兒”、“復歸於無極”、“復歸於樸”（《老子》第28章），“根”、“嬰兒”、“無極”、“樸”等隱喻指涉的都是某種初始狀態，這種狀態的特徵爲“非規定性”或“非客體化”。處於這種狀態下的人不局限於任何一種固定的社會身份，也不特別彰顯或褒揚某一種道德價值，他們“尚未就範於既定社會制度”，亦“沒有被人類文明强行改造過”。^② 這樣的“自然”本性蘊含著豐富的多樣性，乃是至樸至真的。^③

另外，也正如某些學者所觀察到的，當老子強調“道”應當因循、效法萬物之“自然”時，實則已經在理論上先在地認可了萬物之“自然”狀態所具有的合理性。^④ 同理，在政治世界中，當

① 相較而言，在孟子、荀子以及韓非子對人性的理解與定義中，“人禽之辨”顯然是一個重要的出發點。在孟子那裏，有無內在的道德性是人與禽獸的最大區別，如《孟子·公孫丑上》所言，“無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也”；荀子謂“人能群”，牛馬等則不具備結社成群、彼此合作的能力，因而人“最爲天下貴”，參見《荀子·王制》。韓非子認爲，人不像禽獸那樣可以依靠先天的生理狀況在大自然中保存生命，人必須製造食物以及各類生活用品以維持生命，由此，人難免生出更多的欲求，所謂“不免於欲利之心”，參見《韓非子·解老》。而當老子將人納入“道物關係”的視域之下，顯然絕不可能以“人禽之辨”爲出發點理解人性。在老子那裏，人與萬物的性質都是相對於道而言的。

② 鄭開：《道家形而上學研究》，北京：宗教文化出版社，2003年，第197-198頁。

③ 陳靜教授在《“真”與道家的人性思想》一文中即直接將老子的人性論概括爲“真”，認爲“真”指“物之實在”與“質之純樸”，“真”的這兩層含義規定了道家人性的基本方向。詳見陳鼓應主編：《道家文化研究》第十四輯，北京：三聯書店，1998年，第78-88頁。

④ 孟慶楠：《自然與治道——先秦諸子自然狀態學說的比較研究》，《雲南大學學報（社會科學版）》第15卷第1期。

老子反復強調聖人或侯王應當“無爲”，而民可由此得以“自化”、“自靜”、“自正”、“自然”等時，無疑也是對民性之“自然”持有某種先在的認可態度，並認為在統治者“無爲”的政治狀態下，民性具備自動趨向於其本始之“自然”的能力。換言之，在老子看來，民性不需要任何刻意的外在引導或改變，只要統治者自覺限制權力的施用，^①百姓便會自然而然地趨向理想的政治狀態。而在理想政治狀態下，百姓之“自然”亦能得以充分的保障與發揮。

與老子不同的是，在韓非對人性的理解中，“自然”完全不同於“非規定性”的素樸或多樣。如果說老子對“自然”的理解是建立在“無”的基礎上，韓非對“自然”的理解則首先是以承認、接受“有”為前提的。韓非肯定了“有”，認為人生而有欲，因此而趨於自利、勸賞畏罰。在此基礎之上，韓非試圖利用這種“有”來引導和成就人性。較之於老子，韓非對人性之“自然”的理解呈現出了明確的“規定性”或“客體化”傾向。而若追本溯源，這與“理”這一思想觀念在黃老及韓非的思想體系中確立密切相關。

《老子》書中尚未明確提及“理”，^②考諸先秦文獻，“理”作為哲學範疇在思想史上的確立，主要始自於《荀子》、《莊子》外

① 王博：《權力的自我節制：對老子哲學的一種解讀》。

② 當然，正如陳鼓應先生所提示的，當老子說到“常”、“道紀”等觀念時，已含有後世“理”範疇的理論成素。參見陳鼓應：《“理”範疇理論模式的道家詮釋》，《台大文史哲學報》，2004年5月。

雜篇中的部分篇章，^①以及以《管子》四篇和帛書《黃帝四經》等爲主的黃老道家文獻。概而言之，“理”可用來表示事物本身的結構、紋理、儀則、形式等，^②也可指稱萬物所普遍具有的運行規律或法則。^③較之於“道”，“理”這一思想概念旨在釐清萬物各自的性質與分界，並最終外化爲與萬物之性質相應的儀則與律令。韓非對“理”的闡發集中於《解老》一篇，通過注解《老子》，韓非在“常道”中加入了“定理”，將“理”注入了老子道、物二元的思想體系中，完成了對物之“自然”的明確定義，使得物之“自然”具備了“規定性”或“客體化”的特徵，並最終促成了由老子至韓非政治哲學樣態的轉變。

《解老》曰：

凡理者，方圓、短長、粗靡、堅脆之分也，故理定而後物可得道也。

.....

短長、大小、方圓、堅脆、輕重、黑白之謂理，理定而物易割也。^④

① 例如，《知北遊》、《天下》、《繕性》、《則陽》等篇章均曾談到“理”。

② 例如，“果蓏有理，人倫雖難，所以相齒”（《莊子·知北遊》）、“凡百事異理而相守也”（《荀子·大略》）、“萬物殊理，道不私，故無名”（《莊子·則陽》）。

③ 例如，“天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說”（《莊子·知北遊》）、“始於文而卒於武，天地之道也；四時有度，天地之理也”（《黃帝四經·經法》）。

④ 值得注意的是，與“理定而物易割”相反的是，老子提倡“大制不割”。

這裏，正如李澤厚所言，通過“理”，道“得以具體區分從而周密化了”。^① 具體說來，“理”的作用在於為事物抽繹出某些普遍特徵，使得人們能够在明確的標準或框架之下理解和把握事物。在物理世界中，“理”是對事物之性質或狀態的描述，如引文所舉之“方圓、短長、粗靡、堅脆”等等。而在倫理和政治世界中，“理”主要表現為對人的規定，亦即對人之普遍性或必然性的認識。在韓非的理解中，人之為人的普遍特徵即為人皆自為自利，因而勸賞畏罰。《解老》一篇注解《老子》第46章“禍莫大於不知足”一句曰：

人無毛羽，不衣則不犯寒；上不屬天，而下不著地，以腸胃為根本，不食則不能活，是以不免於欲利之心。欲利之心不除，其身之憂也。故聖人衣足以犯寒，食足以充虛，則不憂矣。衆人則不然，大為諸侯，小餘千金之資，其欲得之憂不除也。胥靡有免，死罪時活，今不知足者之憂，終身不解，故曰“禍莫大於不知足”。

顯然，《老子》第46章的主旨本是闡明欲求之危害，提倡無欲，韓非將其借題發揮為對人生而有欲的論證。在韓非看來，人與禽獸的最大區別不在於人的內在道德性或人之“能群”，而在於人無法依靠先天的生理狀況在大自然中保存生命。衣以遮身、

^① 李澤厚：《孫、老、韓合說》，《哲學研究》1984年第4期。

食以充腹，這是人之爲人的基本生活需求。因此，人必須製造食物與各種生活用品以維持生命。韓非區分了聖人和衆人，聖人不會對衣食有過分的欲求，衆人則會在基本欲求之外生出對身外之物的格外欲求。但聖人畢竟只是鳳毛麟角，“人之情性，賢者寡而不肖者衆”（《韓非子·難勢》），因此，仍然可以說，人之有欲是具有普遍性的。同時，在韓非看來，由於欲望來源於人的先天生理狀況，所以它是內化於人的。諸種刑罰皆有可能豁免之時，但欲望永遠不會消解，所謂“胥靡有免，死罪時活，今不知足者之憂，終身不解”。更進一步來說，欲望會導向自利自爲，人們會使用各種手段獲取所欲之物，人在先天狀態下的“終身不解”之欲會自然而然地延伸至社會政治層面。無論某一個體的家庭或社會身份爲何，從事何種職業，他首先都是充斥著諸種欲望、自爲自利的“自然人”。^①

總之，在韓非那裏，如果說方圓、短長、粗靡等爲物之“理”，自爲自利即爲人之“理”，亦即人性之“自然”。而正如文章第一部分所述，韓非接受了老子“無爲”的政治理念，認爲人性之“自然”無需被改造或馴化。反之，統治者應當效法“道”，順應並引導“自然”。當“自然”被理解和定義爲了自利自爲，在韓非看

① 需要澄清的是，這裏所說的“自然人”不等同於霍布斯、洛克等現代西方政治哲學家筆下的“自然人”。在霍布斯與洛克等人那裏，“自然人”主要指的是處於前政治狀態下的人，用以和古典政治哲學所言之“人是城邦的動物”相區分。在古典政治哲學中，人的社會性是天然的。而我們這裏主要以“自然人”指涉處於先天生理狀態之下的人。事實上，和西方古典政治哲學家一樣，中國古代的思想家亦未曾質疑人的社會性。關於“自然人”的討論可參看施特勞斯主編：《政治哲學史》，李洪潤等譯，北京：法律出版社，2009年，第397頁。

來，順應“自然”的方式便只能是循名責實、明賞嚴罰、“唯法爲治”了。

三 由“無爲而治”至“唯法爲治”

行文至此，我們已不難捕捉韓非對老子政治思想的繼承以及其中的嬗變。在以“無爲”成就“自然”的共同思想框架之下，韓非加入了“理”的概念，並通過“理”賦予了“自然”明確的規定性。基於這種“規定性”，韓非實施“無爲”的方式顯然不會如老子那樣，認爲君主只要效法“道”而限制自身權力，萬物便會自然而然地趨向或回歸於本有的素樸多樣，並由此形成理想的政治秩序。事實上，當“自然”被賦予了明確的定義或被“客體化”後，“無爲”的實施方式亦會隨之轉變。在韓非看來，僅僅依靠“無爲”顯然不能夠或不足以導向理想的政治狀態，因循並成就人性之“自然”必須依靠以賞罰爲主要內容的、更爲具體的政治舉措。而賞罰等規則一旦確立，君主就必須完全遵循這些規則，不能輕易變更法令準則，^①更不能以私意擾亂之。法令準則一經形成，便成爲了某種客觀性的、公共意志的代表。由此也可以說，按照韓非的思想邏輯，“唯法爲治”的政治模式實則亦爲“無爲而治”。只不過，韓非進一步將“統治者的‘無爲’理解爲

① 關於韓非子對輕易變更法令的反對，《解老》一篇明確提到：“凡法令更則利害易，利害易則民務變，民務變之謂變業。……治大國而數變法則民苦之，是以有道之君貴靜，不重變法。”

通過普遍的法律來治理，通過客觀化的非人格的制度來治理”。^①

具體說來，正如上文所反復論及的，人皆自利自爲、趨利避害，這是韓非所認爲的人之“自然”，亦是人之爲人的必然性。在君主那裏，這種“必然性”主要表現爲對政權之建立與穩定的渴求；在大臣、百姓那裏，則意味著追求生存，獲取財貨與政治地位，滿足生活欲求。兩者相結合，便共同指向了嚴厲的賞罰禁令。之於君主，明賞嚴罰、循名責實則可以“居明而少怒”（《韓非子·用人》），並確保臣民的行爲始終處於賞罰範圍之內，維持政權穩固；之於大臣與百姓，明賞嚴罰則可以在滿足一己之欲的同時“盡忠而少罪”（《韓非子·用人》）。也就是說，在韓非那裏，儘管君主的欲求與民衆的欲求不盡相同，“人皆自利”的本性仍舊共同而必然地導向了賞罰分明、“唯法爲治”的政治體制。這樣的政治體制一方面遏制了民衆自利的本性中可能導致危險以及混亂的部分，同時利用人之自爲，使得國家政權發展壯大，民衆安居樂業。

另外，如本節第一段所言，按照韓非的思想邏輯，“唯法爲治”實際上是另一種形式的“無爲而治”。或者說，二者乃是相輔相成的。韓非認爲，君主必須將個人意志、情感偏好等限制到最低，完全依循“法”實施治理。在此種意義上來說，君主本身是“無爲”的，維持政治秩序正常運轉的主要工具乃是以賞罰爲

① 王中江：《早期道家“統治術”的轉變（下）》，《哲學動態》2016年第3期。

主的法律準則，君主的角色是遵循並確保法律準則的有效實施。《難二》一篇謂：

人主雖使人，必以度量準之，以刑名參之；以事遇於法則行，不遇於法則止；功當其言則賞，不當則誅。以刑名收臣，以度量準下，此不可釋也。君人者焉佚哉？

這裏，韓非用“度量”、“刑名”、賞罰等建立起了客觀的外在法令準則，這些法令準則完全獨立於人的感性知覺與道德情感，並要求君主與臣民百姓無條件地普遍服從。可以說，在韓非那裏，法令準則一經確立，便成為了某種“公共意志”或“公共準則”，與之相對的是君主的“私”。^① 對於公共準則的強調同時也就意味著對政治個體之情感、好惡、才能、德性等“私”的限制。換言之，“唯法為治”必然要求君主的“無為而治”，君主必須最大限度地克制源自於私意的“為”而奉行“公法”。同時，也正如王中江教授所言，“正是采取了‘法治’，統治者才真正能够做到‘無為而治’”。^② 《大體》一篇描述“古之全大體者”曰：

古之全大體者：……不以智累心，不以私累己；寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；不逆天理，不傷情

① 《韓非子·詭使》一篇謂，“夫立法者，所以廢私也；法令行，而私道廢也”；《飾邪》一篇亦提到，“明主之道，必明於公私之分，明法制，去私恩。夫令必行，禁必止，人主之公義也”。

② 王中江：《早期道家“統治術”的轉變（上）》，《哲學動態》2016年第2期。

性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知；不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內；守成理，因自然。

“古之全大體者”依循“天理”而因任萬物之“自然”、充分遵循並運用法術、賞罰、權衡而“唯法爲治”，這正是“無爲而治”的前提與具體體現。

結 語

在《大體》一篇中，韓非子描述其心目中的“至安之世”曰：

故至安之世，法如朝露，純樸不散，心無結怨，口無煩言。故車馬不疲弊於遠路，旌旗不亂於大澤，萬民不失命於寇戎，雄駿不創壽於旗幢，豪傑不著名於圖書，不錄功於盤盂，記年之牒空虛。

不難看出，韓非的描述與老子“小國寡民”的理想政治狀態不無相似之處——在理想的政治狀態中，一切人爲的工具與道德名號均威無所施，猶如懸疣附贅。然而，與“小國寡民”大相徑庭的是，“至安之世”的終極保障不是“道”，而是純樸不散之“法”。“法”保障了政治秩序的穩定與有效運行，同時也爲臣民百姓設置了明確的行事範圍，並可滿足人自利自爲的性情。

而無論是在對“小國寡民”的描述中，還是在對大道未喪的

上古之時的描述中，我們都不曾看到“法”的位置。老子謂，“失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮”（《老子》第38章），在“道—德—仁—義—禮”一步步“墮落”的價值序列中，老子甚至都沒有為“法”留出任何地位。結合“法令滋彰，盜賊多有”（《老子》第57章）的批判，老子對法令規章所持有的否定態度顯而易見。較之於“道”之無為，“法”在老子那裏顯然更像是一項拙劣的人為政治創造。

當然，即便老子與韓非對理想政治的構想不盡相同，在或相似或迥異的思想痕迹中，我們仍然可以捕捉到韓非對老子政治哲學的繼承、發展與其中的嬗變。總體說來，同樣以“無為”與“因循”為依歸，基於對人之“自然”的不同理解，老子與韓非構建起了截然不同的政治哲學，相應的本體建構、形上依據與治國理政的具體措施亦隨之不同。就本體建構與形上依據而言，韓非從黃老道家那裏繼承了“理”的觀念，“理”連接了道與物，使得老子思想中不具任何規定性的、不可言說之“道”呈現出了具象化、理則化的傾向。“道”通過“理”而固定了萬物的性質，同時也對人之“自然”給予了明確的規定，並最終生成了以刑名賞罰為主要內容的、“唯法為治”的政治哲學體系。

作者簡介：崔曉姣，廣東深圳人，北京大學中文系博士後，主要研究方向為先秦道家哲學、法家哲學。

自然爲人立法

——早期道家“萬物自然”的思想

劉 靜

內容提要 本文從比較哲學的角度探討道家哲學中的物性論。物性在道家哲學中通過萬物之“自然”來表述。通過德、生(性)、自由等方面來探討萬物自然的內在含義。“德”、“生(性)”兩節揭示物之自然是終極真實，與西方哲學對比，其中蘊涵了一與多、本質與表象、變與不變的同一性。自然作爲終極真實的事實決定了它內含自由義於其中。“自由”一節圍繞道家哲學中的兩個問題進行：何謂物？物與人關係如何？與現代形而上學“人爲自然立法”不同，道家認爲人的存在歸屬於恒常的自然真實。我稱爲“自然爲人立法”。

何謂萬物？它只是所有事物的總和嗎？

沒有哪個時代像今天一樣，物被如此快捷地帶到我們面前。但與此種快捷形成鮮明對照的是，乾淨的水、空氣、富饒

的土壤等這些萬物賴以生存的“物”却越來越稀缺了。工業化生產的齊一性使得多樣性正在我們的世界消失。在人類不知饜足的物欲之下，生生不已的萬物境界早已遠離我們的生活世界。^①

但在資本主義消費主義的物欲之下，物不總是早已呈現在我們眼前嗎？我們的世界為各種消費品所充滿，與此同時，萬物之境却遠離我們而去。在此我們似乎應當從一種常識意義上做出自然之物與人工之物的區分。誠然，自然之物在我們的生活中越發稀少，人工之物正在佔領世界。但此種區分又意味著什麼？何種關於物的態度隱藏其中？或許，恰恰是此種古老而便宜的區分中醞釀了今天萬物之境遠離的命運^②呢？那麼，此種區分就不能揭示並因此掩蓋了更深層的問題，因而目前我不作此種區分。現在要追問的是：我們在何處失落了物之意義？物之意義又如何才能展現？

事實上我們永遠在與物打交道。但在資本主義消費主義的時代，物與人的關聯被粗暴地碾平為一種單一的方式：物只是作為商品被處理、消費而已。涉及我們衣食住行的諸多物品如此，那些被保護的“自然”也是如此。圍繞人在“自然”中的休閒度假，一整套的產業已經建立起來。那些“自然”景觀在我們的時代成為了消費品。

① 與單純的“物”相比，中國哲學“萬物”的表達本身蘊含了多樣性的思想在其中。在此我把“萬物”理解為佛教所說的“境界”，它既不簡單的是事物的總和，也不只是人的主觀經驗，而是依託於一種生活方式的多樣性之實現。

② 命運，在此我指歷史天命之展開。

讓我們一起來看一下一個普通的日常生活場景：我在超市購買蘋果。這些蘋果來自遙遠的新西蘭，它們從種植一直到運輸到超市，整個過程被現代工業科技的方法嚴格掌控。蘋果樹生長所施用的農藥、化肥及其儲存所需的諸多化學藥物都被產業鏈控制。產業鏈在此並非僅僅是一種經濟形式而已，它在存在論、生存論等不同層面的意義上規劃著現代人的生存。在此，時間和空間都被克服了，新西蘭的秋天被包裝、冷藏在一個超市里，作爲一件商品被呈送給我；而我作爲一個消費者，正在世界另一個角落的春天。

蘋果在這一場景中甚至不再與果樹相關。蘋果樹是什麼樣的，它何時開花，花葉如何，以及凝結在其生長中的大地、日夜、風雨完全被掩蓋了。蘋果被剝奪了一切與其生命（果樹的生長）相關的身份，僅僅作爲一個等待被消費的物件存在。與此同時，在科技成爲我們時代信仰的今天，作爲消費者的人對物之“知”却越來越貧瘠。物之知從鮮活的生活世界中被抽離，被單一化爲科技知識，而這種知識又被轉移到了少數專家手中，成爲對物進行控制以獲取利潤的手段。值得注意的是，在這一圖景中，一種對物和人的雙向的異化和剝削同時發生。因此，與一種“人主宰自然”的流行觀點不同，我認爲現代性人與自然之間主人/奴隸的神話自始就是一個虛妄的政治、經濟、哲學構想，對自然統治的進程同時是人的自我異化過程。那麼，這一“同時性”意味著什麼？在此，何種物與人的關聯向我們展示出來？

現代性對物的態度有其歷史根源。西方形而上學多在不變的“一”之中尋求物性或者物之本質。物性因此從物之中被分離出去，或者被放在靜止的理念世界，或者作為 *ὑποκείμενον* (*hypokeimenon*, *substratum*, 基質, 實體等), 即支撐者 (*something that underlies*), 被植入物之變化的屬性當中。如此被表述的物性只能為人類理性所把握, 理性的作用就是統一物之分散、變化的表象。(“理性”希臘文 *λόγος* 的動詞形式 *λέγω* 有“聚集”的意思, 從中發展出“統一”的意思。) 然而, 此種觀點下的物與自然被“非自然化”了, 它們只是作為表象存在, 其真理則被人類知識所控制與揭示。正如希臘文的“真理”一詞所表達的, *ἀλήθεια* 本意為“去蔽”或“揭示” (*unconcealment*)。在現代形而上學中, 物又被理解為作為人的對立面的, 與人對抗的客體 (“*object*”, 即“客體”、“物件”, 英語 “*object*” 中有“反對”的意思)。因此, 物應當服從作為主體的人。^① 物與自然作為“被表象者”在人的主體性之外沒有其獨立存在。^②

人類自我在物和自然被客體化的圖景中確立, 而這一“自我”是通過計算性的理性認證的。這就是許多西方形而上學中理性自我與自然的同時設立。然而, 物性不能在被客體化中達致, 對物的客體化只不過是人類的持續自我建構和自我肯定而已。它同時造成了對物性和人性的異化。最終, 我們不得不追

① Things need to be subjected to man the subject.

② 我並不認為古希臘至現代關於“物性”的思想是完全一致的, 此處重在尋找其一貫性。

問,即使我們能够把一朵花的最後一個粒子鋪展在我們面前,這朵花的本性和意義是否就能够向我們展露呢?恰恰是在人類尋求征服和主宰的自我建構中,物性消失並隱退了。

被如此的“物性”把捉的不變的“一”本質上是一種人類中心主義的自我構建。它旨在控制,規範,並操縱生生不已的物。它在物之自然的表面刮取薄薄的一層,以之豎起高牆來對抗物之自然。(需要注意的是,“理念”或者 *eidos* 的原義爲“形式”,“形狀”,“表象”等。)而我們的科學知識,就其旨在支配物而言,並沒有走的更遠。於是,在無所不在的萬物自然之中,我們建造了自身的地下囚室,^①因此,我們可以尋求安全和自由,而這些却通過加固與物之間的高牆進行。與此同時,我們對自身向自然的歸屬並非完全無知,在我們碎片化的科技存在之中,真實依然隱隱被感知。於是,我們被拋入到恐懼之中,如同普羅米修士一樣,等待諸神未知的懲罰。

在道家哲學中,物性用“自然”來表達。物之自然是終極真實。所謂“實”,是老子所謂“處其實,不居其華”(第 38 章)之“實”,指道德而爲言。又,第 16 章曰:

致虛極也,守靜篤也。萬物旁作,吾以觀其復也。夫物芸芸,各復歸於其根,曰靜。靜是謂復命。復命,常也。知常,明也。不知常,妄。妄作凶。知常容,容乃公,公乃王,

^① 參考柏拉圖“洞穴喻”。

王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。^①

篤者，實也。沖、虛呼應，恒與篤相啓發。此是說，在沖虛中恒常之真實展露自身。惟在虛無中真實被呼喚，被葆存。故萬物芸芸興作，歸根復靜，自然也，真實之情狀也。（又，歸根覆命之恒常乃玄無，知此方明。則此章中虛與實、動與靜、暗與明相互呼喚、闡釋、遊戲，道之動也。體現了《老子》的一貫特點。）“真”如莊子所言“反其真”，也是指終極真實。^②

萬物自然是終極真實，因此物之自然即道之發生。萬物自然是道之表述，道乃萬物自然的表述。並沒有獨立於物之自然之外的另一個領域或實體曰道。它反對分離道物，把道物截為兩截的做法。這也並非對道之本源義的消解，這種看法在萬物自然之外尋求道，道被把持為一物，道之本源義却因此喪失了。它恰彰明了道之本源義，道是本源是指，道棲身於萬物自然中。惟在本源處，萬物自然之真實才向人敞開。


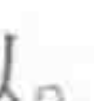
“終極真實”即佛家所言“究竟實相”、“真如”、“如是”等。它不同於某些西方形而上學的實體性的“reality”，但却並不完

① 本文《老子》引文是綜合河上公本、傅奕本、王弼本、帛書本、竹簡本、北大漢簡本等版本而成，不固定於某個版本。我著重於帛書本。第16章的前兩句我遵從竹簡本，又把“中”讀為“沖”。《老子》中的“守中”我都讀為“守沖”，其“中”意為沖虛，與“無”相關。

② 莊子在存在論、生存論、知識論等不同的層面講“真”，但我以為，其依託皆為終極真實本身，唯此，才可能有莊子所言“真宰”、“真人”、“真知”、“真性”等。真由此通貫道、德、物、人。依道德之真故而有物之真，（如《天道》曰“極物之真”。）以及人之真。

全排斥之。終極而言，從實體性或者過程性來理解的“reality”都是自然的不同表現形式。物之自然的“自然”英文我用“spontaneity”來翻譯。它表達的是一與多、本質與表象、變與不變的同一性。以下我將通過德、生（性）、自由的不同側面來揭示“自然”的內在涵義。作爲終極真實的自然反對把真理排他性的唯一賦予理性的人的形而上學。自然是終極真實是說，人是屬於真理的，即人屬於萬物自然本身。在自然的終極真實之中才有人的存在之展開。終極真實意義上的人向自然的歸屬我稱之爲“自然爲人立法”。法者，常也。^①“自然爲人立法”是說人之存在歸屬於恒常的自然。

作爲“德”的自然

“德”字甲骨文爲,象眼直視道路。這與象行走於道路上的“道”字（金文)十分相似。老子以前，“德”在周代主要指人，尤其是統治者的德性，這一意義爲周以後的許多學派所繼承。老子的“德”是有針對性的，他意在批判周朝“以德配天”用德來證明並強化其政治統治的事實。因此，老子把“德”從人的政治、道德屬性之慣常思維中解放出來，還原給道和萬物。在此，老子提出了一個禪宗式的問題：如何是德之本來面目？被如此還原的“德”不再是爲尊卑等級辯護的工具，它旨在還萬物、人以自然，一方面德與道緊密關聯，一方面它是物性（包括人之

^① 《爾雅·釋詁》：“法，常也。”

本性)的表達。因此,《老子》中的“德”通貫道、物、人。實際上,老子要讓萬物之德即萬物自然爲人之德奠基,人之德追隨著萬物自然。如此理解的人之“德”又顯然與其他諸家所理解的“德性”或者“品德”不同,它通過“自然”獲得其意義。這一歷史背景也使得“自然”的一個重要意義,即自由,向我們展現。

因爲《老子》中“德”的這些特點,當它不特指人之德時,我借用懷特海的術語把它翻譯爲“creativity”。《繫辭》曰:“日新之謂盛德,生生之謂易。”又曰:“天地之大德曰生。”德即生生不已的創生性。同時欲表 creativity 涵蓋死生,即莊子所謂“盈虛衰殺”也。在此需要注意幾點。首先這裏的 creativity 並非基督教的“無中生有”的上帝創世說(*creatio ex nihilo*),即外在於世界的上帝從無之中創造了作爲被造物的世界。作爲“creativity”的“德”是懷特海意義上的終極創生性。^①但是,它與懷特海的不同之處在於,它不是一種線性的、單向度的、累積的進程,如此理解的進程難免是目的論的,如同懷特海的“永恒客體”和“上帝”所表述的那樣。道家之德(creativity)是超越時間性的“在時之中”。它即是道物自然。德(creativity)之超越性是在每一剎那之當下經驗、展現的自然之澄明。

以下我將通過《老子》第51章來探索“德”的深層含義。第51章曰:

① 參看 A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York: The Free Press, pp. 20-30。

道生之，德畜之，物形之，而勢成之。是以萬物尊道而貴德。道之尊也，德之貴也，夫莫之爵而恒自然。道生之、畜之、長之、遂之、亭之、毒之、養之、覆之。生而弗有也，爲而弗恃也，長而弗宰，是謂玄德。

在這一章中，道、德、物、恒、自然同時出現。與通常的理解不同，我並不認爲先有“道生”，然後才有“德畜”，其後才有物之生長養覆。不管我們從何種意義上來理解這種“先”——宇宙論的，邏輯的，抑或是心性論的，“道生”即“德畜”，即“恒”、“自然”，即萬物之生長養覆。這即是說，道並非外在於萬物的某“物”。

“德”在本章從予和得的角度同時出現。從給予的角度，道生養萬物，此是道之德；從物得道以生的角度，此是物之“德”，即物之自然或生長養覆。此二者混然爲一，“道生”即是萬物自然，此即“玄德”。玄德者，自然也，玄之德昭明於萬物也。

又如第 39 章曰：“昔得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，侯王得一以爲天下正。”也是老子對道、德、物、人關係的探索。德貫穿道、物、人。此處既從物得一的角度申明萬物之德（creativity），而一之德（creativity）也因天地萬物之清、寧、靈、盈而昭明。一者，獨立不改者也。無待，絕對，因此可稱之爲絕對者。絕對者之絕對就在於其非目的性的、永不停息的創生力（non-purposive ceaseless creativity）。德作爲創生性即絕對的一。故一與多本質上爲一。一切分別只是語言方便之用。德即道物自然。

德是道之自道。^① 德因此是道之表述，道是德之表述，道德互為彰顯，不存在先後的問題。以先後解道、德、物者常或明或暗地認為德是殊性（particularity），道是共性（universality），在這種思維下德又常常被看成物的屬性。這種看法在學界普遍存在。如張岱年《中國哲學大綱》曰：“德是一物所得於道者，德是分，道是全。”^②張先生在此把“德”解釋成“分有”道的殊性，又在物之全體性中尋求道之普遍性或者共性。徐復觀曰：“內在於物中的道，莊子稱為德。”^③仿佛道可以外在於物一樣。從德乃道物自然的觀點看來，物乃是德（creativity）之凝結，而不是物含德，如同德是作為實體的物的一個屬性（property）一般。這種看法是對道、德、物的同時誤解：在這種共性/殊性以及實體/屬性的過於方便的區分下，道、德、物同時被實體化，因此被異化了。

但道不是抽象的形而上學原則，道與德也絕非是共性/殊性的關係。作為德與性（生）的自然不是殊性，而是共性與殊性、一與多的一體。道即道之德（creativity），即道之展開，此即自然。共性與殊性在自然中互相歸屬。

另外，“德”有“實”義。如第49章曰，“德善”，“德信”。第49章曰：

聖人恒無心，以百姓之心為心。善者善之，不善者亦善

① Creativity is the Way making its ways.

② 張岱年：《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2006年，第44頁。

③ 徐復觀：《中國人性論史》，上海：華東師範大學出版社，2005年，第225頁。

之，德善也。信者信之，不信者亦信之，德信也。聖人之在天下也，歛歛焉爲天下渾心。百姓皆注其耳目焉，聖人皆咳之。

我把第一句的“恒無心”理解爲一種“無”的功夫，或者是修行過程，即，聖人恒常無其心以常安居於無之中。這一解讀與本章後來的“在天下”相呼應。“在”有安居之義，如莊子曰“在宥天下”。“在天下”是有之展開，“恒無心”則是無之收斂的過程。一收一放，一無一有，相映成趣。時時處處不斷展開的無之修行向我們展現出聖人因順天下之自然，以得善、信之實。此處也向我們表明作爲德的自然乃終極真實義。

老子中的“德”又常與“恒”關聯，如以上的第 51 章，又如老子常用的“恒德”。^①“恒”在《老子》中用來表述道與自然。因此，萬物之生長養覆即恒也，德也，自然也，道也。作爲恒德（constant creativity）的自然說，永恒者永恒創生。

作爲“生”的自然

道家以自然爲性，此性兼指物與人爲言。但“性”字在《老

① 第 28 章集中論“恒德”，一般理解爲專指人的功夫。但其實，《老子》中形而上學、個體的修行以及政治的不同層面渾然爲一，是無法將其割裂開來的。這一點在第 28 章體現也很明顯。恒德不忒以歸於無極，恒德乃足復歸於樸，此是從功夫修行入於形而上學的層面。而又從政治的層面曰“大制不割”。終極而言，道德之本、個人之修行和人的社會生活展開是一體的。

子》及《莊子》內篇皆不見。因為“性”原作“生”，後來才在“生”前加豎心旁發展成為“性”。而“生”字在早期道家文本中則是非常重要的概念。就《莊子》而言，內篇《養生主》所言“養生”，《德充符》所言“正生”、“常因自然而不益生”等皆可視作“性”義。如“常因自然而不益生”謂真性因順自然。《大宗師》云：“魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給。相造乎道者，無事而生定。”此處“生”也可視作“性”。這段話以魚在水表天性自然，謂人在道中可致其性之無爲虛靜。外雜篇中“性”字始出現。《騏拇》、《達生》皆以生、性、德並舉。如《騏拇》曰“天下誘然皆生，而不知其所以生”，是以生爲自然；又曰，“殘生傷性”。此處“生”、“性”同義，互文見義。《達生》曰“開天者德生，開人者賊生”，“生”皆可作“性”解，與德相關，皆表自然義。

“生”字包涵了“性”的意思在其中，其涵義却更加深廣。比較“生”、“性”二字，一個鮮明的特點是，“生”字與“道”、“德”、“自然”等道家重要語詞一樣是貫穿道物的。我們既可以說“道生”，亦可以說物之生。如第34章云，“大道泛兮，其可左右，萬物恃之而生”。在此，自然被道物同時表述，它既是“大道泛兮”，又是萬物之生。而“性”字則失掉了“生”字貫穿道物的深刻內涵，專指物（包括人）了。語言文字上的與道隔閡的物性意味著它對道與物的理解同時遠離了本義。

以下我將通過“性”之本來形態“生”字探索“自然”的深層涵義。“生”字甲骨文𠂔，下爲土，上爲草。《說文解字》曰：“生，進也。象草木生出土上。”因此，“生”意爲生起、生長、進行、生

產，以及生命等。當然，它也表“性”義，但“性”必須從“生”的源初義中得到理解。《繫辭》曰：“日新之謂盛德，生生之謂易。”生生日新者，自然也，此即德也，道也。

甲骨文“生”字爲我們描繪出這樣一幅圖景：埋在土壤中的種子感春之時而動，在陽光照耀下破土、發芽、生長。它又向我們暗示出更廣闊的圖景：日中而仄，月盈復虧，寒暑相推，陰陽消長，“雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之”，萬物自然如是展開。

以生爲性意味著，物之真實存在即真理，此即自然，亦即終極真實。因此，與某些形而上學以不變的實體（substance）或者本質（essence）爲實在，以變化爲表象（appearance）不同，道家哲學中沒有本質與表象的二分。在種子長成樹木的過程中，種子、樹幹、枝葉的生長、滅亡即真實本身。真實在顯現，顯現者即真實，並沒有什麼不變者支撐或隱藏在變化的表象之下。作爲終極真實的自然反對一切本質上人類中心主義的目的論。實在和真理不存在於與物分離的彼岸世界，也不是關於某種不可知的、死的質料的人類主義的統一原則。生生不已的萬物皆自然真實。因此，萬物顯示真理，真理顯示萬物，自然也。作爲終極真實的生生不已的自然無處不在，自然是本質和表象的同一。高山流水，浮雲大海，風雨日月，物皆是其所是，此即自然真實。

真實即事物是其所是，亦即物性。這種對物性的理解在西方形而上學許多重要思想中都有體現，如 reality, substance, essence 和 nature (φύσις, phusis) 等。Reality, substance, essence

在希臘文中即 οὐσία, 是系動詞“to be”的名詞形式; τί ἐστι (“what is”) 也被翻譯成“essence”; 而 φύσις 所表達的也是存在 (Being), 如海德格爾所言: “……*phusis* 就是存在本身, 通過它物才開始生成並可觀。”^① 西方某些形而上學的問題是存在 (Being) 只被理解為不變的、非時間性的。但事實是, 存在總曾經是, 正在是, 並將是。^② 這即是說, 存在即生成。^③ 舍生成之外無有一“實體”或者另一世界曰 Being, 或存在。

道家的“自然”因此與佛家所言“真如”相似, 皆以表萬法實相。以下我將通過一則禪宗公案來闡明其義。《五燈會元》卷七記載玄沙大師:

師因參次, 聞燕子聲, 乃曰: “深談實相, 善說法要。”便下座。

實相就在此時此刻的燕子聲中顯現。亦即, 此時之燕子聲在真實中顯現。燕子聲即實相, 此即自然。在自然中觀萬物, 物之聲色方能皆真實。自然即恒常顯現中的真實。故曰: 堂堂顯現, 新新流變。

在種子發芽的圖景中, 有些種子長成大樹, 有些種子成為動

① Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, translated by Gregory Fried and Richard Polt, London: Yale University Press, 2000, p.15.

② Being always was, is, and will be.

③ Being is becoming.

物的食物,有些成爲其它樹木的養料。所有這些皆是自然之表現。在這一生長過程中,我們可以區分種子、樹木,也可以尋求種子和樹木的身份同一性(identity);而同時,陽光、風雨、大地的身份(identities)也凝結在樹木的生長過程中。這裏面包含了道家哲學“化”的思想。大海升騰成雲,雲聚落雨,雨水化爲樹木、溪流等,而樹木的果實、溪流又化爲動物的生命,如此一切在一切之中。此即佛家所謂“一切即一,一即一切”。這裏的“一”既可以指個體,也可以指自然真實本身。就個體而言,每一微觀個體涵蓋並反映整體宇宙。更進一步,每一個體中更有無盡世界;就自然真實而言,則一切皆自然,自然即一切。自然是究竟實在本身,所有分別,或者身份的認同,皆是自然之凝結,也是人類爲實用之方便而概念化的結果。

與此相比,西方某些哲學的同一性則囿於理念形式等,它只在不變中尋求同一的本質。西方主流的科學理念追隨這種哲學思維,比如對於物質的定義,對最小粒子的尋求,對某種固定結構的尋求等等。但是,就現象而言,在一粒種子和大樹之間並沒有什麼是“同一”的。當然,依照亞里士多德的說法,種子倘若不受外在不利條件的影響,會“自然”的長成大樹。但同樣真實的是,如果不受任何“外在”條件的影響,種子根本不可能長成大樹。一粒種子的生長過程需要不斷吸取一切差異(大地、日月、風雨、寒暑等一切可見及不可見者)才成爲大樹。同一和差異因人的視角截取、轉換而生。在此重要的是,我們必須理解,並非有一種在不變的實體中尋求的“自然”或者物性,而是

無論人如何尋求、界定，莫非自然。無論我們理解與否，莫非自然。

自然是終極真實，是指永恒者永恒駐於生生不已的變化中。變化無常者，真實之顯現也。常在者常流，混一者可以分別。無常者，常在之無也。常在流變中，故常也，此即自然也。自然乃變與不變的同一。變與不變互為預設。變總是同一者在變，不變因變的經驗才可能。變與不變都是人類概念化的結果。在使得變與不變相互歸屬中，自然超乎變與不變的視角。自古至今以至無窮之將來，惟有自然。終極而言，除如如自然之外更無其他。在此意義上，實體、屬性、形式與質料、關聯性、過程性、理性、感性、因果等皆為自然真實的反映。

作為自由的自然：自然為人立法

蕭紅在《呼蘭河傳》如此描述：

花開了，就像花睡醒了似的。鳥飛了，就像鳥上天了似的。蟲子叫了，就像蟲子在說話似的。一切都活了。都有無限的本領，要做什麼，就做什麼，要怎麼樣，就怎麼樣，都是自由的。倭瓜願意爬上架就爬上架，願意爬上房就爬上房。黃瓜願意開一個謊花，就開一個謊花，願意結一個黃瓜，就結一個黃瓜。若都不願意，就是一個黃瓜也不結，一朵花也不開，也沒有人問它。玉米願意長多高就

長多高，他若願意長上天去，也沒有人管。蝴蝶隨意地飛，一會從牆頭上飛來一對黃蝴蝶，一會又從牆頭上飛走了一個白蝴蝶。它們是從誰家來的，又飛到誰家去？太陽也不知道這個。^①

在我看來，這段文字並非僅僅是一種文學的想象而已，它用文學的筆法生動表達了道家思想關於物性和自由的理解，亦即，自然即自由。用臨濟義玄禪師的話說就是“活潑潑地”。毫無疑問，這種對物性和自由的理解與現代西方形而上學不同，甚至是背道而馳的。在某些現代形而上學看來，物完全遵從因果規律，沒有自由可言。自由是專屬於理性的人的。自然被當做“機器”是現代形而上學的一個主要隱喻。這可以說是今天常識所理解的物性與自由。

而在道家哲學中，萬物是其所是，此即自然、真實，亦即自由。自由因此不是被封存在彼岸世界中只可通過人類理性達到的理念，也不是作為自然之必然性對立面的理性人的自由意志（autonomous will），或者作為消費者的人的自由選擇（free choice）。它首先並非關乎人的。相反，作為終極真實的自然和自由是任何人類存在形式的前提。也並非人擁有自由以主宰自然，人却是從屬於自然和自由的。故老子曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第25章）道物自然是人之所法者。依據康德，“人爲自然立法”，這可以說是現代形而上學的宣言。但

① 蕭紅：《呼蘭河傳》，北京：華夏出版社，2010年，第112頁。

老子的主張却與此完全相反，我稱之為“自然為人立法”。那麼，一個康德式的問題是，自然為人立法如何可能？

讓我們先來看一下康德關於自然和自由的概念。“自然”在康德的《純粹理性批判》中有多層面的意義並且服務於不同的目的。首先，一種現代常識意義上的外在於主體的人的“自然”在康德哲學中實際上是物自體，它是人類經驗和知識以外的“X”，即 noumena 或者本體。這是等待被人類理性否定和照亮的純粹的無。其次，自然作為純粹的現象 (mere appearance) 是先天範疇的表象，“因果性”範疇就是其中之一。康德說：“所有經驗可能的客體對我們來說只是現象 (appearances)，即，它們只是單純的表象 (representations)，就它們被表象為廣延物或者變化的序列而言，在我們的思維之外沒有任何以自身為依據的實存。”(CPR, B519)^①就其被經驗而言，自然只是人類的表象，在人類思想之外沒有獨立的存在。正是因此，康德聲稱，“範疇……為作為整體現象的自然先天立法”(CPR, B163)。自然只是現象的整體，人類理性為其制定法律。其三，但是，為人類自由之故，即使這一作為純粹現象的自然也要被克服和超越。對康德而言，自由就是不受自然因果性的影響和約束。自由即，“獨立於並擺脫了……所有自然的必然性”(CPR, B569)。自由和自然的對立劃分出本體 (noumena) 和現象 (phenomena) 的不

^① Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Marcus Weigelt, London: Penguin Books, 2007. *Critique of Pure Reason* 簡寫為 CPR。譯文出自本文作者。

同世界。^① 而在此，“自然”被設立爲人類自由需要打破的鎖鏈了。因此之故，自由也在不同意義上被談論。首先，人類的自由或者主動性(spontaneity)意味著自然中的物被知性概念決定爲純粹表象。但是，接下來，感性又與知性概念一道，被設立爲需要爲實踐理性的自由所克服的另一層的“自然”了。作爲現代形而上學最重要的奠基者之一，康德哲學中“自然”和“自由”的這些不同層面的含義表明現代的“自然”概念只不過是一個方便的人類建構而已，它本質上是一種政治、經濟和價值的架構。現代“自然”概念被如此設計，以便於自然履行“被支配者”的角色。因此，自然被設立爲等待被理智的人類主體所征服、主宰者。自由意志首先意味著擺脫自然的因果性。但是，根據康德，因果性本身就是人類知性的先天建構，自由主體(the autonomous agent)本身也必須服從之。就“先天”意爲“必然”和“客觀”而言，自由即理性克服其本身的必然性和客觀性。如果理性這一自相矛盾的糟糕處境對我們有所啓發的話，那麼，它起碼應當讓我們領悟到以下事實，即：自由不能從自然中被剝奪並完全消除；並且，最終當自由被理解爲對抗自然的一種力量之時，自由能否達致本身成爲問題。

對抗自然的虛妄的自由與某種關於物性的理解相關。隨著物被降低爲人類知性的表象，自由也隨之被唯一賦予了所謂的“理性動物”(animal rationale)。與之對比，中國文化給我們提

^① 關於 noumena 和 phenomena 的劃分以及自然和自由的對立，參看 CPR, B569。

供了關於物性的不同圖景，因此它也向我們呈現出關於物與人關係，以及自由的不同理解。如我所說，道家思想是“自然爲人立法”；我們並提出了一個康德式的問題，自然爲人立法如何可能。

在道家思想中，物絕非只是人的表象而已，相反，人是從屬於物的。以下我將通過《老子》第 37 章探討道家關於物以及物與人關係的思想。第 37 章曰：

道恒無爲也。侯王能守之，而萬物將自化。化而欲作，
將鎮之以無名之樸。夫亦將知足。知足以靜，萬物將自定。

自化者，自然也。一般對此章的解讀是從政治哲學的角度把“萬物”理解成人，即“萬民”，謂侯王無爲則民得其性之自然。但我以爲不必固執於此種理解。這裏最重要的一點是，古漢語中“物”包含了“人”的意思在其中，而這乃是源於一種對物的不同理解。後文我將詳細闡明此意。“侯王”、“聖人”在《老子》中也不必須理解爲“統治者”，它們同時可以指悟道之踐行者。而後者又並非是通常所理解的非政治的。實際上對老子而言，能成爲聖人者必須首先是悟道者、踐行者，而這又必將是政治的。就人之生命而言，精神境界與政治維度無分，這是老子哲學的一個重要特點。精神之自由必尋求政治之表達，政治的力量表達必須依託於精神之自由。對老子來說，其精神尋求尊卑貴賤等級秩序者不具有政治的合法性。這是需要我們特別關注並

深入探索的。

此章探討的一個重要問題是道之中的物與人的關係。並非如通常理解的那樣，是侯王效法道之自然無爲才有萬物自然。萬物本來自然。人守其自然真性，道物自然方能向人展現。“化而欲作，將鎮之以無名之樸”，謂人當時時返歸物性自然。樸者，物性自然。此章體現了老子哲學貫穿道、物、人的一貫特點。道、恒、無爲、物之自化，以及人守其素樸，莫非自然。物之自然即是道之無爲，沒有先後問題。有先後則是道物截爲兩截矣。

“化而欲作”之“欲”首先指體道者而言，同時它也可以泛指人。在此，人之作之欲與道物自然之間的張力凸現出來。人需“鎮”其欲以復守素樸，道物自然方可向人顯現。但終極而言，人之欲不也應當屬於自然嗎？無論如何，作爲萬物之一的人如何可能與自然對立呢？

“物”包含“人”的意思，但“人”却不能用來表述“物”，這與漢語中對“物”的理解相關。“物”有“事”的意思。從關聯性、過程性的事件展開來得到理解的“物”向我們揭示出物性自然。物性自然乃終極真實之事件，這決定了道家文本中“物”的用法極爲廣泛。“物”實際上也是如“德”、“生”、“自然”等一樣同時貫穿道、物、人的。老子用“物”來指稱“道”，謂之“有物”、“無物”，如第25章“有物混成，先天地生”，第14章“復歸於無物”、“無狀之狀，無物之象”等。毫無疑問，現代形而上學以物爲客體的視角根本無法解讀這種“物”的用法。道顯然不是形色限

制中的某“物”。但從物乃自然真實自身展開的角度，這種用法却是“自然而然”的；當然，“物”也用來指稱“萬物”，同時包含了“人”的意思在其中。

萬物自然是終極真實，如此理解的物絕非為主體所表象的客體，反而人是從屬於物的，萬物自然是人之存在的根基。人的存在在萬物自然的因緣和自由之進程中展開，人歸屬於此一進程，而絕非反之；人的自由蘊含在萬物之自由中，紮根其中，而非反之。在此意義上，我們說“自然為人立法”。

日往月來，春暖花開，夏日清蓮出水，秋天鴻雁南飛，冬天的白雪落在光禿禿的樹幹上，萬物自然的發生以一種不為人知的方式進行，可以為人所經驗但却不能為抽象的概念所把捉。我們可以用概念和知識——一種理性的“知”——來截取自然的片段，但當這種概念和知識被用來否定自然，對抗自然時，我們恰用自以為知的方式完成了對自然真實的無知，並因此緊緊歸屬於自然生死的遊戲——死亡本身是自然的一部分。

物之自然（包括人之存在）在關聯性、過程性中展開，自由就在此中。關聯性、因緣中的物是自由的表達。如上一節所舉的例子，大海升騰成雲，風吹雲行，雲聚落雨，雨潤萬物，如此一切在一切之中。就其關聯性、過程性看來，並沒有一個不變的實體之“我”，即物之個體，有的只是“我們”，即流動不息的萬物自然。故而莊子曰，“萬物與我為一”。我們可以因方便而做出語言上的分別之物，如風、雲、雨、物等，因此便有時空中的因緣。（我把“因緣”理解成一種關聯性之展開。）但終極而言，物是生

生之力的凝結。語言的分別不礙其究竟爲一。海在風雲中，風雲在雨中，海、風、雲、雨皆在物中。實者虛之凝，虛者實之散。虛實相生變化無窮者，惟自然而已。

在自然之一中自由展現。自由常駐於萬物之生死中。萬物之生死即永恒自由本身。奔流不息的因緣是自由的自我彰顯。此即佛教“緣起性空”之義。物之生滅乃由因緣構織而成，然一歸自然。空者，自然也。

物之因緣在《莊子》中用“相待”來表達。因相待而一入於無待之自由，無待自由恰在“相生相蘊”之因緣中展開。故而，《則陽》曰：

陰陽相照、相蓋、相治，四時相待、相生、相殺。欲惡去就於是橋起，雌雄片合於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。

此皆自由之情狀也。又比如《齊物論》所言“方生”之說。方生之諸狀，因緣也，故“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是”。緣生而有死，死又化生；因可而有不可，不可又生可；此是因乎彼非，緣是而又生非。因緣構織，自然流動也是你中有我，我中有你，彼此終究無分。“其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。”生死成毀變化無窮，皆自然也。

自然真實是永恒本身，故自然超越時空中的因緣性。莊

子曰，“參萬歲而一成純”。萬歲者，因緣之展開，然皆永恒自然之時也。萬物“以是相蘊”，故“因是已”。“以是”之“是”謂分別中的自然，此即老子所言“有之”；“因是”之“是”謂無分別之自然，此即“無之”。永恒自由在有無的遊戲中常駐，故謂之“兩行”。兩行不二，惟自然而已。自然真實是恒有之無，恒無之有。^①

自然即自由是說，當下情景即自由本身。因緣乃自由之自我表達。從這個意義上說，一朵花蕾在陽光照耀下想開花或者不想開花，如何開花，與人在壓迫中尋求自由或者保持沉默具有本質的相通性。兩者皆是受到自然力量的感召而發生，皆自由本身之昭明。這並不是否定人的意義上的反抗壓迫的自由，它是說，人要契會終極真實方能達致自身自由。——如同春暖花開，有壓迫處有反抗。爲此之故，因緣交構中的當下情景即自由本身。人之生死愛恨，與春日明黃的陽光中綠蔭上偶然掠過的飛鳥的影子，或者隨風飄落水上，隨水漸漸遠去的落葉，皆自由之綻放。

康德正確地看到因果性是人的構造，即他所謂的“先天範疇”。問題在於，他把人的範疇構造看成是對自然本身的否定。自然僅僅是表象，在人的思想外沒有獨立存在，而真實的自然又被排除在人的經驗以外。但事實却是，因果性的主體構造乃是

^① 我把早期道家中的“有”、“無”解讀爲動態的變化流行，具體參見 Jing Liu, “Be-ing(you 有) and Non-be-ing(wu 無) in the *Dao De Jing*”, *Asian Philosophy*, 27(2), 2017, pp.85-99。

歸屬於自然的，即，因緣是自然本身的表達。在此意義上，人無時無刻不在經驗自然真實，這種經驗本身是歸屬於自然的。終極而言，這是自然經驗自然，即自然的自我經驗。

作爲終極真實的自由並非人的某種理念或者價值，它也不簡單的是任何目的論的“free from”或者“free to”，雖然它不否認此種因緣往來中被界定的“自由”。人類理性並非自由的前提條件，相反，作爲終極真實的自然和自由是任何人類存在形式的前提。人類並不佔有自由或者主宰自然，相反，作爲萬物之一，人歸屬於自然，爲自然真實所佔有。不管她是否明覺其向自然之歸屬或者是遺忘自然，人都是自然的一個表達。

人的本質和自由蘊含在萬物自然中，並追隨著萬物自然。物之自由成就人之自由。萬古洶湧的海，無住的風，漂流的雲，時時召喚我們捨棄歷史性的意識形態沉積，粉碎各種偶像崇拜之殘渣（這種崇拜最終是一種歷史性自我構建），打破一切自我妄執，一入於永恒之自由。如詩人所言，“那不可安居之處就是我們的安居之所”。^① 這即是說，自然和自由超越人之歷史。一切歷史都已經、正在被拋棄、被超越，並因此被保存。這是“歷史性”的內在含義。因此，任何在歷史中尋求固執不變的“身份認同”的努力都是虛妄的，就它背離了自由而言，必然造成異化和壓迫。“超越”並非對歷史的否定。自由永遠在歷史中展開自身。“超越”是說，歷史是由自由引導的，是自由之反映。人

① “The uninhabitable is our site.” Saint-John Perse, *Collected Poems*. Princeton: Princeton University Press, 2014. Amers, p.477.

應當在自身存在中領悟此一事實，並保存之。“超越”是說，歷史即自由。

萬物自然是人類自由平等的根基，人絕不可能在對物的否定和奴役中達致自身自由。實際上，人對物的理解中包含了對人類自身的理解。人類歷史上對人的壓迫通過對物的理解進行。因此，在中國，尊卑貴賤的等級秩序通過“天尊地卑”的宇宙秩序設立起來。如《繫辭》開篇曰，“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣”；在西方，對女性的壓迫和對自然的奴役相伴而行——自然是被動的質料，自然是女性等等。從道家“人歸屬於物”的觀點看來，人的解放在於向自然之歸屬。這正是老莊以物之自然爲人之自由（德）奠基的原因所在。

但當我們談論向自然之歸屬時，一個慣常的誤解是，這是對人的現代性技術存在的一種否定。這種誤解乃是囿於某些形而上學把人與自然對立的思想，它最終是一種人類中心主義的自我構建。柏拉圖的理性，通過自我意識的認知來尋求的現代人的主體性——形而上學這些關於人之本質的尋求都是人類自我的構建。就這一“自我”把自身理解成物與自然的對立面，並使得科技成爲對自然的否定而言，它因此構成了人類最深的無知：現代人以爲他可以用工具理性的力量規範自然，控制、鞭斥自然向著他所規制的方向前進。

但人却首先是屬於自然的，因此任何奴役自然的努力都自始構成對人本身的奴役。在人控制物時，他首先完成了對自身的限定；在人否定物時，他同時完成了一種自我否定。雖然這種

自我否定是以自我構建的方式表現出來。因此，我們看到，資本主義工業化生產方式中，物被暴力踐踏和人被物化是同一進程。今天，人類在擁有其引以爲榮的、如此強大的科學技術的情況下，世界狀況却在日益惡化。核武器，核污染，全球變暖，各種基本生存資源——水、乾淨的空氣、富饒的土壤等等的污染、匱乏與枯竭，所有這些爲現代生活方式所帶來的問題正在威脅著人類的生存。在這個科技高度發達的時代，我們却被迫預見到人類歷史的終結了。

人的存在、歷史是物之自然的一部分。人對物的否定屬於自然的自我否定，即自然的展開自身。正像我們說過的，死亡也是自然的一部分。在此意義上，現代技術在對自然的劫掠中完成自然的一個自我表述。而自然的這一自我表述就人類歷史的角度看來却是人類對自身存在的除根化(eradication)。即，當人把自身與自然對立之時，他已經遠離自身存在的根基。人類歷史以技術與自然對立的命運就是對人類存在除根化的進程。

但即使在一片轉基因作物的沙漠中，自然的力量不仍在流淌嗎？雖然它們的生長被化學農藥控制，其生命進程被轉基因改變，但其中每一片葉子都還爲陽光而生長，它們的根還尋求大地的滋養。所有的控制與改變之可能性紮根於自然之中。最終人只能遵循自然，任何技術之可能都只是抓住了自然的一抹力量而已。人絕無可能在對自然的統治和奴役中獲得力量，這是現代形而上學及其所定義的時代的最大迷妄。她只能在向自然之歸屬中獲取力量，因爲除自然外没有其他力量。

這並非要人棄絕科技。在現有的人類歷史條件下，人要回復其存在根基，科技就需要尋求向自然之歸屬。在此必須注意一點，一個關於科學技術的通常誤解是，它們是完全客觀、中立的。而事實是，任何科技都是某種形而上學、認識論的結果和實施。形而上學和科技又與政治、經濟體系密切結合。因此，發展何種技術，壓制何種技術，在資本主義工業化體系中由壟斷集團是否能從中獲取利潤，以及獲取利潤的多少決定。所謂“中立的”科技實質上服務於某個特殊群體的利益。因此，大量的科技研究被投入到戰爭工業中，又有大量科技從中分化出來。^①與此同時，促進生命健康的，為人類可持續發展所亟需的綠色科技却因為損害少數壟斷集團的利益被普遍壓制。自然成為客體，與自然是利潤的原材料，從哲學、經濟的不同側面勾畫出同一資本主義工業化進程。

向自然之歸屬要求人類對自身存在的反思。人類歷史歸屬於自然進程，它並非獨立於自然進程之外，却是自然進程本身的一個表述。因此，一個更健康、自由、善美的時代的開闢需要人類破除自我的迷障，它取決於我們對自身向自然之歸屬的明覺。

作者簡介：劉靜，山東聊城人，夏威夷大學哲學系博士研究生，研究領域有先秦道家哲學、海德格爾哲學、比較哲學、環保女性主義等。

^① 參看 Vandana Shiva, *Women, Ecology and Development*, London: Zed Books, 1989, p.23。

“滑疑之耀”與莊子哲學的理論思維進路

——以“天地與我並生，而萬物與我爲一”爲例

崔宜明

內容提要 “天地與我並生，而萬物與我爲一”是《齊物論》的宗旨所在，並且是在系統的推理論證之後的邏輯結論。其論證從對“時間”與“存在”兩個根本性哲學問題的討論開始，從未定命題中推導出一個了不得的立論：“俄而有無矣。”進而，通過讓思維對“存在”的不同認識發生“對沖”的辦法，莊子區分了思維對“存在”的認識與“存在”本身的不同，揭示了把思維對“存在”的認識等同於“存在”本身的錯誤，並且推導出了最後的結論——“天地與我並生，而萬物與我爲一”。“滑疑之耀”充分地表明，莊子有著明確的方法論意識，在徹底的理性自我批判的基礎上，他建構了獨特的哲學思維方式，展開了獨特的哲學理論進路，從而達到了這樣的境界——心靈被啓動而飛翔在天地之間，生命也由此徹底地敞開、綻放，實現在如其本真的狀態中。這裏面包含著偉大的人類智慧，表達著中國哲學思維的精髓和獨特

性，是二十一世紀最值得珍視、也最值得汲取和發展的人類精神遺產。

“天地與我並生，而萬物與我爲一”是《齊物論》的宗旨所在，與《逍遙遊》中的“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”之語互相發明而爲莊子哲學的樞機和神韻所在，却因爲莊子獨出機杼的哲學理路和撲朔迷離的推理行文造成了理解上的巨大困難，以至於人們至今仍然把這一宗旨當做是獨斷之語，不認爲是在系統的推理論證之後的邏輯結論。這不能不說是一個遺憾。

陳鼓應先生認爲，“《齊物論》則以哲學論文的形式，寫人間思想言論的活動，以及彼此之間如何相尊相蘊、相互會通”；^①鄭開教授認爲，“莊子哲學包括了思想世界和精神境界兩個部分，這既是其理論結構同時也是其主要內容”，^②進而指出，“從思想世界到精神境界的進路恰恰顯示了道家哲學的理論進深”。^③既然是哲學論文，就有它的理論結構和思維邏輯；既然有理論進路和思維方法，就有一個合乎邏輯的推理方法和過程。基於此，筆者不揣淺陋，嘗試著本於《齊物論》中的“滑疑之耀，聖人之所圖也”一語，從認識論角度來揭示和描述莊子哲學的理論思維進路和推理過程的獨特性。

① 陳鼓應：《莊子人性論》，北京：中華書局，2017年，第13頁。

② 鄭開：《莊子哲學講記·序》，南寧：廣西人民出版社，2016年，第1頁。

③ 北京大學哲學系、亞洲哲學和比較哲學學會舉辦“全球語境下的中國哲學範式與價值國際學術研討會”會議論文集，北京，2017年。

一

“滑疑之耀，聖人之所圖也。”“滑疑之耀”之“滑”，音讀作“古”，意思是紛亂、模糊；“滑疑之耀”之“疑”，意思是疑惑、隱晦；這句話的意思是：那種包含著模糊晦暗存疑不定的理智之光，才是聖人所追求的。那麼，究竟什麼是“滑疑之耀”——包含著模糊晦暗存疑不定的理智之光——呢？為什麼這是人類認識的最高境界——“聖人之所圖也”？這當然需要以《齊物論》全篇、以至於以《莊子》全篇為文本對象才能得到理解，但是，為了行文方便，本文就截取《齊物論》的宗旨所出的一段話來做一個初步的討論：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。

俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。

先來討論第一段話。這涉及的是“時間”與“存在”這兩個根本性的哲學問題，並且表達著莊子對“時間”與“存在”之內在聯繫

的認識。也就是說，作為一段相對完整的哲學論證，“天地與我並生，而萬物與我爲一”這一結論是從對“時間”與“存在”兩個根本性哲學問題的討論開始的。

其一，就“時間”而言，“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者”，這說的是人類的時間觀念，是對時間的反思——對任何事物，我們要認識它，總是會問：這是從什麼時候開始的？也就是說，人類要認識一個事物，總是把這個事物當做是“結果”去追問其“原因”，這就允諾了一個以“現在”爲軸心、由“過去”向“未來”單向度流逝的“時間”存在著。所以，只要問這個事物是從什麼時候開始的，就允諾了在這個事物“存在”之前，“時間”已經存在著了。進而，任何一個事物的“存在”，都只能被理解爲是相應於某個“時間點”的存在，而就這個時間點的存在而言，它只能是一個“現在”。

由此可知，首先，一個由“過去”向“未來”單向度流逝的“時間”的存在是人類認識這個世界的前提，雖然我們不知道這樣的“時間”是否真的存在，以及它爲什麼會存在等等。其次，這個由“過去”向“未來”單向度流逝的“時間”的存在方式是以“現在”爲軸心的，所謂“過去”與“未來”，其意義只是相對於某一個時間點才能獲得，不把某一個時間點設定爲“現在”，“過去”與“未來”就沒有意義。再次，只有“現在”是本真的，“過去”和“未來”都不過是相應於某一個“現在”的想象，或者說是“通過”，並且“爲了”某一個“現在”的想象，所以是無窮的。

其二，就“存在”而言，“有有也者，有無也者，有未始有無也

者，有未始有夫未始有無也者”。相對於某個“現在”，某個或者某些事物存在著，那麼，就必定在“過去”存在著它們的不存在；進而，再“過去”還存在著談不上它們不存在（的狀態），以及連談不上它們不存在（的狀態）都談不上（的狀態）；以此類推，以至無窮。

這段話看上去似乎是在玩弄語言遊戲，其實大有深意在焉。其奧秘就藏在這句話以及上一句話的句式：其每一個分句都是以“有”字開頭，即“存在……”；也就是說，無論是存在著什麼，還是沒有任何東西存在，人類的語言都在先地設定為“存在”。準確地說，人類無法思維“不一存在”，即使是想象中的絕對的空無，仍然是以“存在著一絕對空無”的方式被思維到的，而這是一個矛盾。莊子這句話以及上一句話的句式最為直觀而犀利地揭明了這一點。

這當然是正確的——人類無法思維“不一存在”！借用笛卡兒的名言——我思故我在，既然已經存在著“我”、“思”乃至於“我思”，却硬要思維“不一存在”，就不但是矛盾的，而且矛盾到是不可能的！但是，笛卡爾的“我思故我在”太狂妄了，他把這個渺小到在剎那間生滅的“我”當成了“存在”的終極根據，把這樣的“我”的那點可憐的“思”當做“存在”的實現方式，實在是太可笑了。莊子則不然，他從“存在”本身來說明為什麼人類無法思維“不一存在”，揭示出了“思維”與“存在”的勾連方式：一個以“現在”為軸心、由“過去”向“未來”單向度流逝的“時間”存在，是在人類思維之前被給予的，是人類思維的給定前

提。通過“時間”的存在，人類才能够去認識世界和認識自己，但是，“時間”的存在則不可能被認識。

再來討論上述引文的第二段話。通過對“時間”與“存在”兩個根本性哲學問題的討論，莊子給出了進一步的推論：

俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？

這段話的大意是：存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在，已然而忽然存在著了，由於我們絕無可能認識宇宙究竟從什麼地方來，存在著的世界以及萬物的存在究竟是怎麼一回事，所以，我們不知道存在著的萬事萬物的存在是不是真的存在、不存在的事物是不是真的不存在。於是，我們也就不可能知道“我”的存在是不是真的存在。既然如此，如今我說出了話，也就不可能知道：我說出的話究竟說出了一些什麼？還是什麼都沒有說出來？

乍看上去，莊子的推論是純然消極的：我不知道存在與不存在是怎麼一回事，我不知道自己是否真的存在，我不知道我是否真的說出了話。但是，這一推論的前提却是一個了不得的立論：“俄而有無矣”！

這個立論很容易被忽略過去，因為“俄而有無矣”這一命題接在對“時間”與“存在”兩個根本性哲學問題的討論之後，却没有起碼的解釋說明和推導論證，反而馬上就作為一個環節再推

導出下面的命題——“而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？”就好像“俄而有無矣”這一立論是每一個人都能够心知肚明似的。

“俄而”者，已然而忽然也，這裏的意思是：毫無來由的、無法解釋的、不可思議的。“俄而有無矣”的意思是：存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在，就這麼毫無來由地、無法解釋地、不可思議地存在著了。那麼，為什麼是“俄而有無矣”？為什麼存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在，被莊子說成是毫無來由的、無法解釋的、不可思議的存在？

這實際上是上文“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者”的邏輯推論。

其一，從人類理性的必然要求上講，要認識存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在，就必須把認識對象當做“結果”，去追溯其“原因”，直至追溯到終極的原因。如果做不到這一點，就只能算是“猜測”，不能說是“認識”。

可是，既然時間的存在——以“現在”為軸心、由“過去”向“未來”單向度流逝著——只是一個允諾，實際上我們不知道這樣的“時間”是否真的存在，以及它為什麼會存在。進而，既然在這個被允諾的時間中，只有“現在”是本真的，“過去”和“未來”都不過是相應於某一個“現在”的想象，或者說是“通過”，並且“爲了”某一個“現在”的想象，所以是無窮的，那麼，我們就不可能把存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在當做

是“結果”，去追溯其“原因”。如果有人一定要這麼做，他就陷入了在邏輯上無窮倒退的境地；所以，唯一合理的結論是：在當下這個時間點，也就是“現在”，存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在是毫無來由的、無法解釋的、不可思議的。

其二，就人類語言的言說方式上講，既然“存在”已經被在先地設定了，以至於即使是想象中的絕對的空無，仍然能夠以“存在著—絕對空無”的方式被思維到，那麼，在當下這個時間點，也就是“現在”，存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在雖然是毫無來由的、無法解釋的、不可思議的，但也是本真的。也就是說，它就是“存在”本身。

莊子的理論思維方式實在是匪夷所思，更讓人拍案叫絕，這一點留待本文第三部分再來討論，現在要說的是莊子理論思維方式的徹底性。

一方面，莊子清醒地意識到，這樣認識到的“存在”本身並沒有滿足人類理性的必然要求，不是通過追溯——存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在——的“原因”，直至把握到了終極原因所認識到的“存在”。只是因為人類理性的這一必然要求是不可能得到滿足的，所以，把相應於在當下這個時間點，也就是“現在”的“俄而有無矣”理解為“存在”本身，實在是一件無可奈何的事情。所以，在肯定“俄而有無矣”就是“存在”本身的同時，我們必須牢牢記住其限制性的條件——“而未知有無之果孰有孰無也”；其進一步的推論是，我雖然說出了“俄而有無矣”這句話，“而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無

謂乎？”

另一方面，正是因為不可能滿足人類理性的必然要求，在把握到終極原因的意義上去認識“存在”，所以，只要哲學不放棄認識“存在”的目標和使命，就只能把當下的這個時間點，也就是“現在”，理解為“存在”本身。也就是說，在當下這個時間點，也就是“現在”，存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在就是本真的“存在”。

所謂本真，其本質是現實性、唯一性和通透性。所謂現實性，指當下的這個時間點，也就是“現在”，不是一個外在於存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在的形式框架，好像存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在是填充在其中的；事實上是：存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在就凝聚為當下的這個時間點，“現在”就充分地 and 徹底地實現在存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在之中。所謂唯一性，指當下的這個時間點，也就是“現在”，就是“存在”本身，“過去”與“未來”並不“存在”，僅僅是相對於“現在”才被想象到，並且是“通過”，乃至於“爲了”“現在”被想象到的。所謂通透性，指“存在”本身一覽無餘地就在當下的這個時間點，也就是“現在”之中了，簡單而直接，無所隱藏而無可隱藏。

那麼，這一以現實性、唯一性和通透性為其本質的本真“存在”意味著什麼？它究竟是什麼意思？我們接著討論上述引文的最後一段話。

二

天下莫大於秋豪之末，而大山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。

這段文字應該是針對惠施的辯題說的，曰：“至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。”（《莊子·天下》）大意是，大到極致以至於沒有外部空間存在的，叫做大一；小到極致以至於沒有內部空間存在的，叫做小一。

惠施的這一辯題既具有鮮明的哲學思辨性：“大”與“小”是再平常不過的日常語言，惠施却能準確地揭示其本質——它們是相關於物理空間的概念；惠施的這一辯題也具有無與倫比的邏輯力量，清晰地定義了物理空間在思維中的極限。就此而言，今天的人們也不得不爲兩千多年前古人的智慧所折服。但是，莊子却認爲，惠施的哲學思維走上了歧路，他錯誤地把物理空間在思維中的極限當做了物理空間本身的極限。

“天下莫大於秋豪之末，而大山爲小”，這話看上去是抬杠：一，“至大無外”者，“天下”也，莊子却硬要說並不比“秋豪之末”要“大”；二，既然你莊子說了“天下莫大於秋豪之末”，也就是一切存在者其“大”與“小”一律平等，那麼，“大山”與“秋豪之末”當然也不存在“大”與“小”的差異，但莊子却偏偏說“大山爲小”。這不是抬杠又是什麼！

莊子還不依不饒，從物理空間的問題拓展到物理時間的問題，說“莫壽於殤子，而彭祖爲夭”。這是省略的說法，還原過來應該是“天地莫壽於殤子，而彭祖爲夭”，與“天下莫大於秋豪之末，而大山爲小”體例相同。這話似乎也是抬杠：一，“天地”與剛剛出生就夭折的嬰兒同壽；二，剛剛出生就夭折的嬰兒比相傳活了八百年的彭祖要長壽。這似乎是爲了逞口舌之快，已然落入自相矛盾之地，就讓人看不出這些話與上文的“有始也者……今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎”有什麼聯繫，更使得接下來的“天地與我並生，而萬物與我爲一”成了無釐頭的鑿空之語。

但是，從物理空間的問題到物理時間的問題，莊子看上去是抬杠的那些話，不過是爲了彰顯惠施把“存在”在思維中的極限當成“存在”本身極限的錯誤。

前面說過，惠施的“至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一”清晰地定義了物理空間在思維中的極限；但是，思維的極限並不是“存在”的極限。

讓我們從現代物理學的常識來討論這一問題。依照當今物理學界的主流學說，宇宙在 137 億年前誕生於“奇點”的“大爆炸”，而空間和時間都是其產物，並且自“大爆炸”以來，宇宙一直在膨脹之中，也就是說，在宇宙“之內”，隨著時間的流逝，空間在不斷地膨脹。就此而言，惠施的觀念簡直與“宇宙大爆炸”學說如合符契：137 億年前的那個“奇點”可以說是“至小無內”的“小一”，而“至大無外”的“大一”就是那個在不斷膨脹之中

的四維時空。

但是，這不過是思維對“存在”的一種認識，不是“存在”本身。以另一種思維對“存在”的認識——牛頓物理學的時空學說——為依據，空間是三維的，時間是一維的，空間與時間沒有關係，我們有理由去問，在這個不斷膨脹的空間“之外”是什麼。

現代物理學家們是這樣回答的：你不能問這個問題，這個不斷膨脹的空間沒有“之外”。你可以問在這個不斷膨脹的空間“之內”的任何事情，但只要你就這個不斷膨脹的空間說出“之外”這個詞，你就錯了。

但是，普通人只能在一個既有“之內”、也有“之外”的空間中來理解和想象“膨脹”，他一定會問，在這個不斷膨脹的空間“之外”是什麼。或者問，這個空間在什麼“之內”不斷膨脹著。

據說，牛頓物理學已經過時了，現代物理學更加“高級”、“進步”，所以，人們不應該去問——在這個不斷膨脹的空間“之外”是什麼。人們被告知：問這樣的問題是一件愚蠢的事情。但是，作為一個現代物理學門外漢，筆者還是要問，既然這個不斷膨脹的空間正在不斷地擴大著自己的邊界，那麼，是什麼正在相應地縮小之中？如果不能對這個空間的邊界“之外”做出一個基本的界定，那麼，任何對這個空間的邊界“之內”的界定和描述都不過是“猜測”，不是“認識”。

實際上，牛頓物理學也好，現代物理學也好，作為理論學說，都是思維對“存在”的認識，不是“存在”本身。作為對“存在”的不同認識，它們各有各的前提預設、處理觀察資料的方法和理

論模型的建構方式等等，這些統統都是“人爲”的，是人類“強加”在“存在”身上的。進而，一種學說自有其特有的優勢和劣勢，比如，牛頓物理學在解釋宏觀世界方面具有優勢，却解釋不了宇觀世界和微觀世界；現代物理學在解釋宇觀世界和微觀世界方面具有優勢，却没法把它們和宏觀世界聯繫起來，上述關於空間的“膨脹”就是一個典型的例子。

麻煩在於，人類最容易犯的一個錯誤是：把對“存在”的認識當做了“存在”本身。現代物理學家們不會說，我的理論學說只能解釋在這個不斷膨脹的空間“之內”的事情，却解釋不了在這個不斷膨脹的空間“之外”的事情，我不能承認有在這個不斷膨脹的空間“之外”的事情，否則我的理論模型就會崩塌；他說的是，這個不斷膨脹的空間沒有“之外”。

回到惠施的“至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一”，這句話高度契合現代物理學的宇宙大爆炸學說，但與後者一樣屬於對“存在”的認識，並且清晰地展示出思維自身的極限所在。這種極限限制了思維對“存在”的認識，却極其容易被人當成了“存在”本身的極限。這是一個要命的錯誤，却很難被揭示出來，而莊子想到的辦法是，讓思維對“存在”的不同認識發生“對沖”。

就像剛剛說到的依據牛頓物理學的時空觀念以逼迫現代物理學時空觀念的“觀念性”現出原型，莊子針對惠施的“至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一”給出了另外兩種“大”與“小”的觀念：一，在空間上，“天下”與“秋豪之末”相等，在時間

上,天地與“殤子”相等;二,在空間上,“秋豪之末”大於“大山”,在時間上,“殤子”的壽命長於“彭祖”。

於是,問題就變成了:在關於“大”與“小”的三種觀念中,哪一種才是正確的?

根據人類的日常經驗,“天下”大於“大山”,而“大山”大於“秋豪之末”;但是,人類的日常經驗並不就是真理,既不能證僞“天下”與“秋豪之末”相等,也不能證僞“秋豪之末”大於“大山”。同理,根據人類的日常經驗,“天地”壽於“彭祖”,而“彭祖”壽於“殤子”;但是,人類的日常經驗既不能證僞“天地”“莫壽於殤子”,也不能證僞與“殤子”相比,“彭祖爲夭”。進而,在以上三種標準,乃至還可以有更多的標準中,不可能爭論出一個正確和錯誤的結果來。

這裏涉及了《齊物論》前面的內容。莊子已經論證過了“彼亦一是非,此亦一是非”,不同觀念的正確性是無法證明的,“是以聖人和之以是非而休乎天均,是之謂兩行”,只能承認這些不同觀念都有自己的合理性。反之,如果一定要在不同觀念之間爭論出個是非對錯來,就落入了“是非之彰也,道之所以虧也;道之所以虧,愛之所之成”的窠臼。

至此,莊子區分了思維對“存在”的認識與“存在”本身的不同,揭示了把思維對“存在”的認識等同於“存在”本身的錯誤,再加上前面業已明確了的——不可能通過觀念的辯難找到對“存在”的唯一正確的認識,然後,莊子推導出了最後的結論——“天地與我並生,而萬物與我爲一”。

這是囊括時間和空間爲一體說的。就時間而言，“我”與“天地”相伴而生以至於亘古永存；就空間而言，天地之間萬物與我相擁爲一以至於不可分割；就時空一體而言，“我”存在，“我”就是“存在”，一切存在者都在“我”之內而“至大無外，謂之大一”，那些看上去各各不同的天地之間萬物都是“我”，一切存在者都毫無差別而“至小無內，謂之小一”。

三

那麼，憑什麼說“天地與我並生，而萬物與我爲一”是推導出來的邏輯結論？這就要回到前面的“俄而有無矣”。

筆者業已指出，“俄而有無矣”的意思是：存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在，就這麼毫無來由地、無法解釋地、不可思議地存在著了。所以，唯有當下這個時間點、也就是“現在”，是本真的存在，而所謂本真，其本質是現實性、唯一性和通透性，用莊子的話說就是“天地與我並生，而萬物與我爲一”。

那麼，問題就來了，莊子前面一直給出的是“未定命題”，怎麼可能從一系列的未定命題中推導出來一個“肯定命題”——“天地與我並生，而萬物與我爲一”——呢？

依照常理，我們只能從肯定命題中推導出肯定命題的結論，不可能從未定命題中推導出肯定命題的結論，如亞里士多德邏輯學三段論的例子，大前提——人都是會死的，小前提——蘇格

拉底是人，結論——蘇格拉底會死的。不可能以未定命題為前提而推導出一個肯定命題的結論來，比如，大前提——靈魂在人死後也許滅也許不滅，小前提——蘇格拉底已經死了，結論——蘇格拉底的靈魂滅了/蘇格拉底的靈魂沒有滅。

但是，莊子確實是從未定命題中得出了肯定命題的結論，從而與日常生活經驗歸納和推理區別開來，也與西方哲學的理論範式和邏輯方法區別開來。莊子哲學的理論思維進路和邏輯方法獨具一格，其特點是始終保持著對“存在”如其本真的尊重，從而達到了這樣的境界——心靈被啓動而飛翔在天地之間，生命也由此徹底地敞開、綻放，實現在如其本真的狀態中。所以說，“滑疑之耀，聖人之所圖也”——那種包含著模糊晦暗存疑不定的理智之光，才是聖人所追求的。

當然，這就必須回答以下問題：理智之光是怎樣從模糊晦暗存疑不定的狀態中產生的？

我們先來回溯一下莊子的理論進路。一，就“時間”而言，我們只是允諾了一個以“現在”為軸心、由“過去”向“未來”單向度流逝的“時間”存在著，但是，我們不知道這樣的“時間”是否真的存在以及它為什麼會存在。二，就“存在”而言，我們只是知道相對於某個“現在”，某個或者某些事物存在著，但是，我們不可能理解什麼是“存在”。三，思維對“存在”的認識與“存在”本身是不同的，要避免犯下把思維對“存在”的認識等同於“存在”本身的錯誤，而且也不可能通過觀念的辯難找到對“存在”的唯一正確的認識。那麼，這就可以合理地推導出以下結

論——“天地與我並生，而萬物與我爲一”這一觀念與其他所有觀念一樣在自身的範圍內是合理的。

其一，雖然我們不知道“時間”是否真的存在以及它爲什麼會存在，但是，既然已經允諾了一個以“現在”爲軸心、由“過去”向“未來”單向度流逝的“時間”存在著，並且成爲我們的思維對象，那麼，我們就可以、並且只能把“我”“存在”的這個當下時間點，也就是“現在”，理解爲既凝聚了所有“過去”、又含蘊著全部“未來”的“時間”本身。“現在”是本真的“存在”，其本質是現實性、唯一性和通透性，所以，“過去”與“未來”——如果真的有所謂“過去”與“未來”的話——就只能實現在“現在”之中，這是它們獲得現實性的唯一方式。於是，我不得不說，“我”是與“天地”相伴而生以至於亘古永存的“存在”。

其二，雖然我們不可能理解什麼是“存在”，但是，既然我們已經知道相對於某個“現在”，某個或者某些事物存在著，那麼，我們就可以、並且只能把“現在”想象爲“存在”本身。因爲，既然我們絕無可能認識宇宙從什麼地方來、存在著的世界以及萬物的“存在”究竟是怎麼一回事，既然我們不知道存在著的萬事萬物的存在是不是真的存在、不存在的事物是不是真的不存在，所以，當下的這個毫無來由的、無法解釋的、不可思議的“現在”就是本真的存在，就是“存在”本身，而其毫無來由、無法解釋、不可思議的性質也就是“存在”的本真性。於是，我不得不說，天地之間萬物與“我”相擁爲一以至於不可分割。

那麼，下一個問題是，既然是“理智之光”，它照亮了什麼？

答案是：它照亮了心靈和生命。這就要回到《齊物論》在“天地與我並生，而萬物與我爲一”之前已經完成的對“以明”的論證。

《齊物論》連續地從三個不同角度對“以明”給予闡發，而歸之於“爲是不用而寓諸庸，此之謂以明”。就“爲是不用而寓諸庸”而言，莊子還說，“唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣”。

“爲是不用而寓諸庸”的意思是：不要去“用”（作爲）而應該寄寓在“庸”（託付）中，讓事物在“道”的作用下自然變化，這就叫做“以明”。說得簡單些就是，人只要不以功名利祿之心視“物”，則“物”“不用”而“無用”，於是乎，“道”開始發揮作用。唯有讓“道”發揮作用，“物”才能“通”而得其本己，或者說“物”才能“得”而通達和暢。這就叫做“庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也”。那麼，現在可以接著問的是，“通也者，得也”之“得”究竟是什麼？或者說，“達者”究竟“得”到了什麼？回答是：“得”到的是“天地與我並生，而萬物與我爲一”的心理體驗！

這是一個人的精神世界能夠達到的完美而極致的體驗，也就是“有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣”，故愉悅之極而美妙之極，莊子稱之爲“適”，莊子後學稱之爲“忘適之適”（《莊子·達生》）。在筆者看來，“忘適之適”是這樣的生命境界：人生已然是一首詩、一曲歌，而與吟誦者渾然一體了。而又因爲“達者知通爲一”與“道通爲一”畢竟是兩回事，“天地與我並生，而萬物與我爲一”的心理體驗僅僅是對“道”的體驗而不是“道”本身，所以，莊子說“適得而幾矣”，“適”而“得”，“得”而

“適”也就“差不多”了，不可能“得”到更多。

總之，“以明”以“爲是不用而寓諸庸”爲起手，以“天地與我並生，而萬物與我爲一”之“得”而“適”爲歸宿。

在今天看來，莊子的“滑疑之耀”能够給我們很多啓示，但其中最重要的是對理性狂妄症的堅決抵制。

人類理性有著根深蒂固的僭越和妄爲的衝動，總是要對“存在”指手畫腳，理性總是覺得“存在”應當適應自己，甚至主張“存在”應當以自己爲目的。結果，就如笛卡爾的“我思故我在”，“我”孤零零地存在著，與這個世界堅執地對立，這個世界成了“我”的客體，成了改造的對象和消費的資源。

對於莊子來說，“我思”確實是“我在”的唯一基礎；但問題是，作爲“我在”唯一基礎的“我思”是被建構起來的，不是“存在”本身，所以必須時刻保持警惕，要牢牢記住“俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也”，從而堅守住對“存在”如其本真的尊重，抵制理性的僭越和妄爲的衝動，然後才能達到“天地與我並生，而萬物與我爲一”，生命由此徹底敞開、綻放，世界實現在如其本真的狀態中。

一個正在思考著“時間”、“存在”、思維和觀念的心靈“俄而”“有”，這就有了去認識這個世界和讓生命綻放的基礎，只要我們保持足夠的警惕，時刻提醒自己——“存在”是那麼的不可思議，時刻告誡自己——“存在”是不可能被人類的思維真正認識和理解到的，然後，我們才能去認識這個世界，才能讓生命綻放。

在認識“存在”這件事情上，我們首先需要認識到“存在”的弔詭性：就必然性而言，所謂認識“存在”，人類理性的必然要求是，通過追溯存在著的萬事萬物的存在與不存在之事物的不存在的“原因”，直至把握到終極原因；就可能性而言，人類語言允諾了一個以“現在”為軸心、由“過去”向“未來”單向度流逝的“時間”存在著，這似乎正好與人類理性的必然要求相匹配；但是，就現實性而言，“過去”和“未來”都不過是相應於某一個“現在”的想象，或者說是“通過”、並且“爲了”某一個“現在”的想象，所以是無窮的，那麼，人類理性的必然要求是不可能實現的。

哲學史上絕大多數哲學家都沒有意識到“存在”的弔詭性，他們在弔詭的泥潭中掙紮而渾然不知，雖然他們也對哲學做出了不同的貢獻，有些甚至是偉大的貢獻，此正所謂“有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。……物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可”，但是，這些哲學也都相應地缺乏通透性。莊子哲學最了不起的地方在於，它直面“存在”的弔詭性，並且就以解決“存在”的弔詭性為使命，最終也給出了自己的解決方式：只有“現在”是本真的，“存在”本身一覽無餘地就在當下的這個時間點、也就是“現在”之中了，簡單而直接，無所隱藏而無可隱藏。這一解決方式雖然未必是唯一的，也許還存在著更好的解決方式，但是，莊子解決方式的通透性已然讓我們折服了。

從認識論上說，可以從未定命題中建構性地推導出肯定命題的結論，就叫“滑疑之耀”。必須強調的是，“滑疑之耀，聖人

之所圖也”這句話充分地表明，莊子有著明確的方法論意識，在徹底的理性自我批判的基礎上，他建構了獨特的哲學思維方式，展開了獨特的哲學理論進路，這裏面包含著偉大的人類智慧，表達著中國哲學思維的精髓和獨特性，是二十一世紀最值得珍視、也最值得汲取和發展的人類精神遺產。

作者簡介：崔宜明，1955年生，上海師範大學哲學與法政學院教授，主要研究方向為倫理學基本理論、政治倫理學、先秦道家哲學思想，著有《生存與智慧——莊子哲學的現代闡釋》、《道德哲學引論》等。

論《莊子》中先秦道家聖人的神秘性

馬思勤(Thomas Michael)

內容提要 本文討論《老子》和《莊子》中所描述、想象的早期道家的聖人形象。在《老子》的三十二次直接提及中，聖人的主要特徵是其獨立性；至於間接的提及則更多。而在《莊子》中，聖人則與包括仙人、至人、神人等早期道家的核心形象有著共通性。在《老子》與《莊子》中，與其說聖人是在真實的時境中展現其行動和參與對話，從而使我們能夠目擊和分析，毋寧說聖人是借助一系列的可辨認性特徵而被獲知。這些特徵包括：隱藏；被置於古老的過去；沒有私名；成就大業，即拯濟世界萬物。

本文探討《老子》與《莊子》文本中如何描述聖人。在其核心之處，《老子》與《莊子》有著關於早期道家聖人形象的共同觀點；而通過檢討《老子》與《莊子》內、外、雜篇中聖人特徵的稍許差異，可以發現這一點。本文也將討論聖人與早期中國政治思想的變化性關聯，並同時著重區分早期道家與其他非早期道家的聖人形象。

一 先秦道家話語的獨特性及其對聖人的關注

我在先前的一些作品中，提出過兩個解讀《道德經》的主要觀點。第一個觀點是，《道德經》是一部綜合的(synthetic)而非調和的(syncrctic)著作。一方面，綜合地解讀，意味著要從字裏行間的動態與思想之中，找到一種前後一致的連貫性，但這種連貫性並非是以線性呈現的；此種解讀方式還認為，《道德經》是戰國早期用口語體謄寫轉錄某種學說的結果，這種學說與養生這種傳統或運動——這是一種配合了呼吸循環的修身工夫——有關。另一方面，以調和的方式解讀，在當今學界則更為常見，其認為《道德經》是在戰國末期編纂而成的，並將《道德經》看作是中國先秦多位思想家觀點的匯總調和；無論是何種意義上，這些思想家中的任何一位都不能稱之為道家，且書中的思想除了在總體上與“為政治國”有關之外，沒有其他任何實質的連貫性。

縱覽全文八十一章，《道德經》有不少對聖人形象的刻畫，包括他的品質、行為和行為的動機。基於此，我的第二個觀點是，作為該書的首要人物，聖人在《道德經》中並不能等同於“王”，而這個觀點恰與大多數人的解讀相反。誠然，其文本將良好的政治秩序歸功於聖人的影響，但這是以聖人非政治性的活動實現的，是自下而上而非自上而下的。這與其他許多先秦非道家著作中將聖人與王並舉以稱“聖王”的做法，形成了鮮明

的對比。

進一步地，如前文所述，我將《道德經》中的聖人理解為養生的大師，而且我認為，該著是被作為一個整體以寫給那些志在成為聖人的人——即養生大師的弟子們；而不是如儒家傳統一直以來所解讀的那樣，是“君人南面之術”（即便儒家學者也很清楚其學說內容）。養生工夫趨於上境之後，這些弟子們就被認為與宇宙之道合為一體，並且無論他們走到哪裏，都帶著全然的道，澤及百姓。其福澤在第 57 章通過聖人之口直接表述出來，他說：

我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，
我無欲而民自樸。

這段話指出了聖人的四點恩澤：聖人使人民自我化育；用大道流行的自然法則規範人民；讓人民生活富足；使人民免於因貪欲膨脹產生的苦惱與焦躁，從而歸於淳樸的生活。但是聖人並不矜炫己能，反而儘量讓人民和治理者都無感於他的存在，就像我們在第 17 章讀到的那樣，在聖人惠及天下之後，“百姓皆謂：‘我自然’”。

不論是從歷史學還是從社會學的角度，抑或是從它們自身思想與實踐的體系上來看，《道德經》和《莊子》之間的聯繫都是非常複雜且不甚明晰的。這種複雜的關係在很大程度上是因為《莊子》一書本身被分為三個部分造成的，更不必提及《漢書》所

載《莊子》本有五十二篇，而後被刪減為三十三篇的情形。在通行本中，《莊子》的第一部分叫做“內篇”，包括第一篇到第七篇，它們普遍被認為是莊子本人所作。第八篇到第二十二篇是“外篇”，第二十三篇到第三十三篇是“雜篇”，後兩部分的一些篇章被認為是莊子的弟子或再傳弟子所作，而其他篇章則被認為是與莊子無關或鮮有關聯的人所作。另外，《莊子》中的一些篇章在很多方面都有明顯的受到《道德經》影響的痕跡（例如一些直接引用），但是此外的其他篇章却絲毫沒有展現出這樣的關聯。

大多數學者在討論和分析《莊子》時，都會更加注重“內篇”和那些莊子後學所作的篇章，因為它們反映了可與莊子本人及其學派相參照的真實思想，對於其他篇章則關注較少。劉笑敢在評論《莊子》第二十八到三十一篇時提出了一個極端的情形，他稱這幾篇“是最早被懷疑為偽作的，我們說這四篇非自莊子所出應是毫無異議的……實際上《說劍》篇（第三十篇）和莊子並無關係，在研究莊子或其哲學思想時，根本無需考察它”。^①然而，私以為按照真實與否的標準對《莊子》諸篇進行區分解構，是一個很重大的價值判斷，這在一定程度上直接否定了那些所謂偽篇的思想價值；即使這已然成為一種慣例，但我對此仍持保留態度。儘管在道家傳統和現代學術界中，真篇（authentic chapters）居於更優先的地位，但我仍然審慎地對待那些偽篇（non-authentic chapters），因為它們同樣也表達了很多重要的

① Liu Xiaogan: *Classifying the Zhuangzi Chapters*, Michigan: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1994, p.137.

內容。

我把《道德經》和《莊子》一同視作先秦道家著作，是基於一個共同的話語體系而言的——它們圍繞著以道為中心的宇宙觀，展現了其特定的主題、語詞與智慧。^①除了迥異的文本體裁，兩部著作還存在著重要的內在差異，其中最重要的就是與各自相配的修養工夫：《道德經》中講“養生”，是一套針對身體的修養體系；而《莊子》中講“坐忘”，是一套針對精神的修養體系（儘管在《莊子》中也分散著許多有關養生的內容^②）。這兩套方法都被各自認為可以使修行者與道合一而成聖。換言之，儘管《道德經》和《莊子》提出了成聖的不同途徑——前者是“養生”，後者是“坐忘”，但二者都指向同一個結果——成為聖人。那麼問題就在於，二者對於聖人的理解是否一致。這就需要重點考察《莊子》中聖人的形象，並且需要同時參照《道德經》裏對聖人的多處描述。

《道德經》和《莊子》中的聖人形象是非常相近的，其中一個標誌就是兩者都以聖人作為自己很重要的理想寄託（即便不是最重要的），他們可以為天下帶來良好的秩序。同時，不論是

① 在《質樸之道》(Thomas Michael: *The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse*, New York: State University of New York Press, 2005)一書中，本人把這一特點歸納為：“我所說的這些先秦道家著作可以很容易地被識別出來，因為它們皆以原始之‘道’這一複雜的概念為中心，這與不以之為主題的、源自其他傳統的著作得以區分。”(p.2)

② 關於《莊子》對“養生”的態度，另見拙作“Hermits, Mountains, and Yangsaheng in Early Daoism: Perspectives from the Zhuangzi,” in *New Visions of the Zhuangzi*, edited by Livia Kohn, St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2015, pp. 145–160（《〈莊子〉的視角：先秦道家的隱士、山嶽與養生》）。

《道德經》還是《莊子》中的真篇，都沒有直接或間接地將聖人等同於王——雖然《莊子》中確實也存在一些偽篇，把聖人與王混同。

很少有英美研究將研究重點專注於《莊子》中聖人的形象、容態和特徵上，^①在考察聖人時，大多數英美學者都會關注先秦非道家的一些作品，並且有從認識論與道德觀的角度抬高聖人之精神或思想的傾向。在這方面，齊思敏(Mark Csikszentmihalyi)即為一個典型案例，他認為聖人代表著“道德和政治的完美理想，他能够及時地運用美德和先聖的遺產激勵他人，這一切使他顯得與眾不同”。^②我並不反對齊思敏對聖人的理解，但他所說的特徵僅在先秦非道家的作品中成立；在先秦道家著作如《道德經》和《莊子》中，以道家特有之敘述方式呈現的聖人形象與此大相徑庭，在認識上亦需要清晰地將先秦道家聖人與帝王區分開來。

英美學界忽略先秦道家與非道家著作之差別的傾向遭到了許多法語學者的反對，後者恰恰非常重視這些差異，這使得他們能够更加接近道家聖人本身，避免如英美學者那樣，受到同時代主流哲學著作中所載先秦聖人形象的影響，從而產生道德與政治上的成見。以重視差異為方法的突出研究包括畢來德(Jean François Billeter)、樂維(一譯讓·勒維, Jean Lévi)和葛浩南

① 一個近期的、值得注意的特例是艾米·奧伯丁(Amy Olberding)發表的論著“Sorrow and the Sage: Grief in the Zhuangzi,” in *Dao* 6(2007), pp.339-359。

② Mark Csikszentmihalyi: *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2004, p.169.

(Romain Graziani)的相關著作,^①他們都採用了一種現象學的方法,力求還原先秦道家聖人,特別是莊子筆下聖人的現時性(actuality)。^②以葛浩南的解讀為例,他認為在《莊子》中,王“渴求地理空間意義上的統一”,然而聖人却“在人類空間被界定的情形下,永不停息地喚起對超越邊界之逍遙的追求(never ceases to evoke the carefree transgression of the frontiers that define human space)”。^③

我認為,這種拒絕將《道德經》和《莊子》真篇中的道家聖人看作帝王的本能直覺,恰恰是揭示先秦道家基本核心話語的關鍵點之一,於是,我將這個主題作為自己探索《莊子》聖人之神秘性的起點。在後文中,本文試圖尋求一種基於文本的現象學研究方法,盡可能從《莊子》全文對聖人的諸種描述裏,探索到聖人之“人的現時性(human actuality)”。^④

二 《莊子》中聖人範式的多樣性

葛浩南已經很好地指出,將《莊子》中對聖人的多種描述進

① Jean François Billeter: *Études sur Tchouang-tseu*, Paris: Editions Allia, 2006; Jean Lévi, *Le petit monde du Tchouang-tseu*, Paris: Editions Philippe Picquier, 2010; Romain Graziani: *Les Corps dans le taoïsme ancien*, Paris: Realia, 2011.

② 參考倪梁康翻譯:《胡塞爾現象學概念通釋》(修訂版),北京:三聯書店,2007年,第28頁。——譯注

③ Romain Graziani: *Les Corps dans le taoïsme ancien*, p.247.

④ 針對這篇研究,我將《莊子》第三十三篇(《天下》)排除在外,因為這一篇只是集中討論了先秦諸子百家的學說觀點,自身並未特別提出任何具體的哲學觀點。

行匯總，這種嘗試具有其內在的危險性。他寫道：“以《莊子》一書塑造的道家思想為依據，要想從中構建出某種聖人範式的做法必定是非常困難的，因為這種預設會無形中得出一個僵化的形象——這個形象是從文中大量不同的人物刻畫中高度抽象出來的，它們原本就富於諸種細微差異，甚至時有矛盾（而這些細節都被忽略了）。^①然而，本文的目標並不是要框定《莊子》中聖人的本質身份，相反，是要在“豐富入微的人物描述”之中，考察其思想範疇之所在，並探索先秦道家學者賦予聖人的形象。

人們追求諸種觀念上完美、理想的存在，這構成了千差萬別的視角，這種情形下，莊子的聖人不可能是一成不變的“鐵板一塊”，但其也不是一個聚集各處零散描寫就能形成的、包羅一切的典型，或者說不是某種集諸多面向於一身的綜合存在。雖說如此，我們還是可以通過探索和分析書中對聖人的不同描述，對道家成熟階段的思想範疇進行更深入的瞭解，在這個過程中，所有殊微和迥異都會被慎重考慮，而非掩蓋忽略。

一方面，《莊子》中對於聖人的諸多描述，本身並沒有系統地歸結出一套相同的特徵體系，然而在此必須指出的是，“內篇”以及其他部分的相關章節，也就是被大多數學者所認定的真篇，在描述聖人時體現出了明顯的一致性，我將在本文的最後部分分析這種情形。另一方面，聖人形象呈現出的多樣性甚至矛盾性，主要是由於不同層次的《莊子》各篇出自不同作者之手造成的，這更多體現在“外篇”和“雜篇”中，但是甚至在“內篇”

① Romain Graziani: *Les Corps dans le taoïsme ancien*, p.221.

中也含有一些矛盾之處。儘管如此,除了一些明顯的例外,《莊子》中所有冠以“聖人”頭銜的人物都是非常獨特的,並且與先秦話語體系中的其他專有頭銜都沒有相似性——不管是道家的還是非道家的,包括與“王”這一頭銜也不相同。“聖人”之頭銜的運用標誌著一個獨立的所指,擁有其自身特有的屬性,絕少與其他形象的頭銜混同。

縱覽《莊子》,聖人也很少與其他頭銜的人物有所關聯或相提並論,只有少數幾個例外。其中兩個出自“內篇”,第一個是在《莊子》首篇(《逍遙遊》):“至人無己,神人無功,聖人無名。”“至人”和“神人”這兩個頭銜,如果不管其命名所指,我們很難從中看出聖人與他們之間的區別到底為何。此三人並舉,或與作者為達到某種修辭效果而採取的獨特敘述方式有關。

另外,第二十六篇(《外物》)亦有一段話將聖人與神人對舉,這段話似乎是以價值上的降序對一系列人物進行了排列:

聖人之所以馘天下,神人未嘗過而問焉;賢人所以馘世,聖人未嘗過而問焉;君子所以馘國,賢人未嘗過而問焉;小人所以合時,君子未嘗過而問焉。

在這段話中,神人在價值層面的地位高於聖人,聖人則高於賢人,賢人高於君子,小人則被認為無甚價值而排在末尾。我在這裏不再另外討論神人。神人當然也需要專門的研究與分析,只是此處應該注意,神人與聖人之間的主要差別在於,前者被認為

可以創造神跡，而聖人在通常情況下則不會，儘管他被認為可以遊於天地宇宙之間。同樣值得注意的是，雖然在這段中聖人與神人、賢人、君子並舉，但聖人並不能被等同於他們其中的任何一個，其特徵仍是獨一無二的。

“內篇”的另一個將聖人與其他人物聯繫的例外，見於第六篇（《大宗師》）。在開篇之處，有很長一段幾乎全在描述不同於聖人的另一人物——真人。然而，就在行文中間部分，有一句話顯得格格不入：“聖人之用兵也，亡國而不失人心。”這句話的特殊之處在於，它隱隱暗示著聖人可能與中國先秦作品中常見的另一個重要人物形象“將”有關，這也是一個與王完全不同的形象；而在整部《莊子》中，這一暗示除此之外不見於他處。我無法解釋其在此出現的原因，因為這與該篇的真正主題——真人——也沒有關係。^①

在“外篇”和“雜篇”中也有一些將聖人與其他人物並提的例外。一個外篇的例子（注意文中通常省略頭銜中的“人”）在第十篇（《肱篋》），聖人與知人被聯繫在一起，合稱“聖知之法”。“雜篇”中則有兩篇宣稱聖人與賢人都志在協理天下，這比前引第二十六篇（《外物》）更加密切了二者之間的關聯：首先是第二十四篇（《徐無鬼》）云“以德分人謂之聖，以財分人謂之賢”；其次是第二十九篇（《盜跖》），孔子和盜跖的長篇對話中同

① 關於聖人、將與王之間更多的比較與區別，詳見拙作 *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*, New York: State University of New York Press, 2015, pp. 139–146（《道之蔭蔽：老子、聖人與〈道德經〉》）。

樣數次提及聖人與賢人，但是這些段落都沒有提供更多關於聖人的具體細節。

也有尤其值得注意、在事實上將聖人等同於王的例子，例如“外篇”中有這樣的三處：第一處是第十二篇（《天地》），季徹向將闕菟解釋“大聖之治天下”的治理形式，在這裏，聖人使人民“成教易俗”；第二處則在同篇稍後的一段中，諄芒給出了自己對“聖治”的解釋：“手撓顧指，四方之民莫不俱至。”第三處則是《莊子》全文中唯一一處直接將聖人與王進行關聯的例子，即第十三篇（《天道》）：“天道運而無所積，故萬物成；帝道運而無所積，故天下歸；聖道運而無所積，故海內服。”此處討論了天道、帝道和聖道，又一次是在道的範疇中以價值降序的次第進行敘述，但緊隨著的一句話却未體現任何價值排序，僅是簡單地羅列（將聖人與帝王直接聯繫在一起）：“天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。”

注意到上述二篇（《天地》、《天道》）明確將聖人與王等同並闡明其聯繫，同時注意到它們與《莊子》其他篇章的相對差異，都有著重要的意義。葛瑞漢（A.C. Granham）將此二篇定義為“調和論學派”（一譯“折衷主義學派”，syncretist）^①的一組作品，^②劉笑敢則認為它們很大程度上受到儒家和法家思想的影響，因為它們“展現了對道家以外其他學派觀念的包容，如仁、

① 葛瑞漢對《莊子》篇章分類之譯法，參考徐來：《〈莊子〉英譯研究》，復旦大學博士學位論文，2005年。——譯注

② A.C. Graham: *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, New York: Hackett Publishing Company, (1981) 2001, p.28.

愛(儒家),禮、法(法家)和兼愛(墨家)”。^① 這都有力地解釋了為何在《莊子》其他篇章中,並沒有出現將聖人政治化爲王之形象的情形。

另外,葛瑞漢和劉笑敢都意識到,“外篇”中還存在單獨的一組篇章,即從第八篇(《駢拇》)到第十一篇(《在宥》)的開始部分,與其他篇章亦有顯著差異;葛瑞漢把它們稱作“原始主義學派”(primitivist),而劉笑敢則認爲它們與真正的“內篇”關聯最少。^② 我之所以提起這些篇章,是因爲在其中發現了《莊子》他篇中未曾有過的、對於聖人的另一種迥異的看法:此處將天下失序直接歸咎於聖人的行爲。雖然這組篇章中有一些段落間接暗示了聖人就是王,但它們更重要的論點是:聖人是一個積極、公開的傳道者,他們在世人之中引發了社會混亂,此謂“聖人之過”,如第九篇(《馬蹄》)說:“素樸而民性得矣,及至聖人蹵蹵爲仁,蹉跎爲義,而天下始疑矣。”

這組篇章中的另外幾處,更對聖人進一步展開了同樣的批判。儘管我認同劉笑敢的看法,即這組篇章和“內篇”思想的共同之處最少,但考慮到聖人作爲《道德經》的中心,那麼,它們有可能延續了另一條思路,即認爲聖人只有在不刻意彰顯或主動放棄自己是聖人時,才能稱之爲聖人。實際上,第十篇(《胠篋》)和第十一篇(《在宥》)都直接引用了《道德經》第19章關

① Liu Xiaogan: *Classifying the Zhuangzi Chapters*, p.130.

② A.C.Graham: *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, p.28; Liu Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters*, p.137.

鍵句開頭的幾個字：“絕聖棄知而天下大治。”

除了這些出自葛瑞漢所稱“調和論學派”與“原始主義學派”篇章的部分之外，《莊子》中再無他處如此明顯地將聖人等同於王。實際上，第二十八篇（《讓王》）中被葛瑞漢認為是“楊朱學派”的一部分內容，^①甚至明確將二者對立起來，其稱：

故曰：道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下，由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。

如果這段話確實與楊朱學派，一個以“拔一毛而利天下不為也”為宗旨而著名的學派有關，那麼其對聖人與王的明確區分就在意料之中了。然而，這也進一步證實，不是所有先秦諸子或先秦傳統都一致認為聖人就是王，一如我對先秦道家所討論的那樣，無論其與楊朱學派存在怎樣的聯繫。

更值得玩味的是第二十四篇（《徐無鬼》）和第二十五篇（《則陽》）中的兩段話，這兩篇都被分在葛瑞漢所謂“雜物袋篇章”（ragbag chapters）的一組之中。據他所言，這些章節是最接近“內篇”思想的，甚至莊子本人也可能參與了一部分編寫：“一些材料看上去像出自莊子自己的手筆，其中一些片段可以在不同程度上與‘內篇’中支離的部分相契合。”^②我在這點上認同他

① A.C.Graham: *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, p.28.

② A.C.Graham: *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, p.28.

的看法，至少其中與聖人相關的一些描述確是如此，尤其是以下兩段，顯而易見地將聖人與王區別開來。第一段是：

聖人並包天地，澤及天下，而不知其誰氏。是故生無爵，死無謚，實不聚，名不立。

這段話最爲明顯地表述了聖人在實現一個和諧世界中的作用——其所爲囊括一切，但却不是一個“王”；此段堅稱，無論聖人擔任王還是其他統治性職務，他都不具有任何官方的頭銜。第二段，即《莊子》第二十五篇的一段，爲聖人實現這種情形的機制給出了一個明晰明白的解釋，其稱：

故聖人，其窮也使家人忘其貧，其達也使王公忘其爵祿而化卑。其於物也，與之爲娛矣；其於人也，樂物之通而保己焉。故或不言而飲人以和，與人並立而使人化。

在諸如此類的段落中，我認爲我們可從聖人之所爲看到一種救世功能(soteriological function)，他通過這種功能將天下變得和諧，但並不依賴政治頭銜或統治地位。這種不依賴行政職能與政治任命而改變世界的救世功能，對先秦道家聖人而言，既不是偶然出現的，也不是完全陌生的；在《道德經》中，這種功能即是作爲聖人的基本特徵而呈現的，並被多次表述爲“天下大事”。然而，在整個《莊子》中，聖人的“救世功能”却被數種不同的基

本特徵所淡化。在“內篇”中，聖人的形象實際上體現了一系列大致相同的特徵，即本文接下來即將討論的內容。

三 “內篇”中的聖人

對《莊子》“外篇”和“雜篇”中聖人形象的探索，為最後深入瞭解“內篇”中聖人豐富的形象做了充分準備。在“內篇”諸篇章中，聖人有三個最主要的特徵（雖然它們也體現在“外篇”和“雜篇”的一些表述中）。首先，聖人與王之間的聯繫是無法確定或者不存在的（但正如前述提及，在一個例子中，聖人與“將”之間有著奇特的關聯）；其次，聖人與“天”之間有著系統性的聯繫，正如“天”被視為光的來源，聖人也被更普遍地認為與“光明”有所關聯；再次，聖人時常被認為是處於“遊”的狀態中，即使“遊”的概念並沒有直接用於描述聖人的活動與行為，但它仍可以被認為是整個“內篇”的首要主題之一。

聖人與“天”、“光”或“明”的聯繫經常重複出現，特別是在第二篇（《齊物論》）中，其具有精神（心）與身體（身）上的雙重含義。從精神方面而言，這種聯繫被納入聖人能夠超越差異（“齊物”）的能力之中，這種差異的起源可以歸為基本的二元對立，例如“是”與“彼”、“自我”與“他者”，但亦包含偏好方面的區別，如“可”與“不可”。該篇中心段落稱：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故

曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是，是以聖人不由，而照之於天。

本文不打算就莊子以“彼是方生之說”想要說明的問題進行更深入的解釋，但這種說法與其說是以哲學方法為基礎的理性論證，不如說它是對精神修養之首要功夫“坐忘”如何運作的一種省察性詮釋。“坐忘”，是莊子認為使人成為聖人最有效的途徑。這一冗長且繁雜的段落集中指向種種二元區分，這些二元區分既是人類社會之基本特徵，也作用於意識的微觀層面。^①

除了微觀層面的二元區分之外，還有一個該段並沒有直接強調，但在每一層次都得以深入體現的、完全不同等級的獨立區別。這一區別也奠定了整個“內篇”的基礎，它不能以基礎二元的概念來衡量，而只能以更為宇宙論層面的表達來描述：這是一種以人類社會為一方，以囊括天地整體的自然為另一方，此雙方之間形成的差別。“內篇”對這一宇宙論層面的區別給予極大的關注，雖然本文不會對此進行更深入的研究，但第六篇（《大宗師》）的首句值得我們注意：

知天之所為，知人之所為者，至矣。^②

① 可見孔麗維(Livia Kohn)關於這個主題的一項非常有趣的研究：“Forget or Not Forget? The Neurophysiology of Zuowang,” in *New Visions of the Zhuangzi*, pp.161-179.

② 對《莊子》中天人之別的研究已有很多，其中 Irving Goh 的研究尤為突出：“Chuang Tzu’s Becoming Animal,” in *Philosophy East and West* 61/1(2011):110-133.

這是一種天地之間的宇宙境界，質樸之道充盈其間，萬物無別；只有在人類不斷佔據的社會領域，才會形成和強化諸種差別——這些差別正源於微觀層面的最初始、基礎的二元區分。而聖人，通過從一開始就摒棄這些基本的二元觀念，得以超越了這些差別；並且，由於聖人不遵循基於這些差別建立起的社會行為規則與社會評價標準，他也就超越了最大的差別，即人類社會與天地自然之間的區別。這樣一來，他就在天地之間找到了歸宿，換句話說，他就是得道之人。作為得道之人，他並不否認人類社會領域以及隨之產生的千差萬別，相反，當面臨任何二元選擇（例如，紅色比藍色好嗎？溫暖比寒冷好嗎？城市比山林好嗎？），他會使得雙方同時行進，而不是通過選擇其中一方以損害或否定另一方；即使涉及自身與他者之間的選擇，涉及對於一切的接納與否決，乃至生死抉擇，聖人也會這麼做。同一篇中稍後的一段用不同的語句表達了這一觀點：

是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

“兩行”一詞意味著聖人允許二元區分的雙方都可以同時行進，而不用在它們之間做出選擇，這正是聖人與“天”聯繫為一的重要意義所在。在自身與他者之間不做選擇，會對聖人的社會性產生一定的影響：在《莊子》中，有多處將聖人描述成一個愚鈍笨拙之人，因他在正常的人類社會交往中，不能或不願將自己與他者進行區分。由於聖人與天之間的密切無間，即便是社會互

動過程中的最基本的二元區分，他也會極力避免其產生的可能性，這樣的聖人怎麼可能履行其正常的社會職責？爲了闡明這一點，第二十三篇（《庚桑楚》）曰“聖人工乎天而拙乎人”，第二十五篇（《則陽》）亦稱“聖人達綢繆，周盡一體矣，而不知其然性也”。

實際上，在提及聖人的命名與面時，其刻畫最爲極端，例如，在第二十二篇（《知北遊》）中，有聖人名爲“無爲謂”，另一聖人名爲“狂屈”，就證實了這一點。有好奇之士名爲“知”，“知”登於諸丘，得遇二位聖人，便向聖人們問“道”，然而他們的回答非常奇特：“無爲謂不答也，非不答，不知答也。”“狂屈曰：‘唉！予知之，將語若，中欲言而忘其所欲言。’”由於不能存有自身與他者之間最基本的區分，作爲天人結合之典範的“無爲謂”與“狂屈”甚至無法與他人進行正常的交流活動，因爲他們對獨立的自我沒有感知。由於與天之間的聯繫，聖人將所有的選擇“照之於天”，從而使其“兩行”。於聖人而言，自我與他者之間的差異則是不存在的。

理解聖人對倚賴二元區分的拒絕，有助於澄清其與天之間的緊密聯繫，亦有助於識別其“遊”的狀態——這是“內篇”之聖人的第三個主要特徵。當沒有了物我彼此之分，聖人又怎麼可能困於四壁之中？既然歸宿如天地一般廣大無際，聖人又怎麼可能汲汲於王位呢？第二篇（《齊物論》）即以長梧子的口吻強調了這一點：“聖人……旁日月，挾宇宙，爲其脗合，置其滑潛。”

儘管聖人遊於天地，但他仍存於物質世界之中。第五篇

(《德充符》)中,有一段令人驚歎的描述明確地展現了聖人的做法:

故聖人有所遊,而知爲孽,約爲膠,德爲接,工爲商。聖人不謀,惡用知? 不斲,惡用膠? 無喪,惡用德? 不貨,惡用商? 四者,天鬻也。天鬻者,天食也。既受食於天,又惡用人?

聖人仍舊存在於這個世界之中,但他的社會互動却是奇特而笨拙的;他在“遊”的狀態中,完全“無所待”,其往來相處是與天之間的。聖人是絕對自由的典範,他將廣闊的宇宙作爲其歸宿。

接下來討論的一段來自第七篇(《應帝王》)。不同尋常的是,這一段嚴密融合了聖人的三大主要特徵:不是王,與天相聯繫,以“遊”爲特點。文中有一個叫“天根”的人,四游時遇見了“無名人”,當“天根”詢問“無名人”如何“爲天下”時,他得到了如下回復:

去! 汝鄙人也,何問之不豫也! 予方將與造物者爲人,厭則又乘夫莽眇之鳥,以出六極之外,而遊無何有之鄉,以處壘垠之野。汝又何帛以治天下感予之心爲?

聖人“無名人”根本不是一個帝王,當“天根”問其“爲天下”之謀略時,他實際上感到非常吃驚;“無名人”與天緊密聯繫,請注

意，該段中他使用了一個專有名詞“造物者”稱呼天，且他將成為“天”的夥伴（“予方將與造物者為人”），並且“無名人”自己將“遊”於“無何有之鄉，壘垺之野”。

《莊子》中的聖人除了三大主要特徵之外，還有另外幾個不那麼明顯的特徵。其中可能最引人注意的是賦予聖人的各類舉止態度，而“謹慎”與“猶豫”則是其中最具特點的。聖人“猶豫”的特徵首先出現在《道德經》第15章中，它對聖人性格進行了一個豐富迷人的肖像刻畫——在前兩行中，即可看到聖人的“豫”與“猶”：

豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰；儼兮其若容；渙兮若冰之將釋；敦兮其若樸；曠兮其若谷；混兮其若濁。

在《莊子》“內篇”中，“猶豫”只是間接地在聖人身上體現出來，但在第二十六篇（《外物》）（這也是葛瑞漢所認為的與“內篇”最接近的“雜物袋篇章”之一）中，我們讀到了老萊子（是否為老子尚不確定）與孔子（仲尼）之間的對話，老萊子說：“聖人躊躇以興事，以每成功。”文中用了“躊躇”這個詞來表現聖人的“猶豫”，在“興事”的初始階段，考慮到聖人的態度，這個詞同時也具有“謹慎”的內涵。《道德經》第64章中呈現了聖人的猶豫與謹慎之觀念，老萊子的說法似乎是對這個觀念的直接運用：

民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。

回到《莊子》，每當聖人要“興事”時，我們可以看到與聖人之猶豫、謹慎以及耐心等想法密切相關的一種交融感情。如前文所稱，在《道德經》中，數次提及的所興之事被稱為“天下大事”。然而，《莊子》中聖人的所興之事，遠遠稱不上野心勃勃，這些事情包括在第十九篇（《達生》）出現的“痾僂承蜩”、“削木為鐻”、“工倕畫圖”，以及第二十二篇（《知北遊》）出現的“捶鉤”等等諸如此類的事情。衆所周知，葛瑞漢把這些稱作“訣竅故事”（knack stories），^①但他認為這些故事體現了一種表達“自然”的功能。我發現，這些“訣竅故事”同樣體現了聖人在展演所興之事時的猶豫與謹慎。一個最清晰的例子就是第三篇（《養生主》）中“庖丁解牛”的故事，當國君看到他完美的解剖技術時，便問他技藝如何達到這種地步。庖丁回答：

始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而

① A.C.Graham; *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, pp.6-8.

藏之。

庖丁並未被認為是一個聖人；他並沒有聖人的頭銜，也確實不是一個可以“遊”的人。儘管如此，在他“解牛”的手法之中，仍然充分展現了聖人謹慎且猶豫的特徵。他的行動模式完全符合《道德經》第64章中的聖人形象，並且與德國哲學家馬丁·海德格爾(Martin Heidegger)的觀點非常近似。這位哲學家對於先秦道家哲學的思想非常著迷，稱之“沉思之思”(meditative thinking)，並與“計算性思維”(calculative thinking)對舉。他寫道：

沉思之思和計算性思維一樣不是自發的。沉思之思有時要求一種更高的努力。它需要一個較長的入門訓練。與任何其他真正手工藝作品相比，它更需要精益求精。它也還必須耐心等待，像農夫守候種子抽芽和成熟那樣。^①

結 論

這篇簡短的研究旨在闡明先秦道家學說中最為突出的楷模——聖人。聖人的形象首先在《道德經》中出現，《莊子》則對這一與“道”一體的人類範式進行了更為深入的思考。可以認為，“內篇”詳盡闡釋了聖人的基本特徵，這為聖人的形象提供

^① 此處翻譯引自戴暉譯、孫周興校《泰然任之》一文，見孫周興選編：《海德格爾選集（下）》，上海：上海三聯書店，1996年，第1233頁。——譯注

了最初的生命力。在這一基礎上，“外篇”與“雜篇”的相關敘述也相繼產生——雖然在許多可能是異質來源(heterogenous)的篇章中，可以看到聖人有數種不同的、有時甚至完全矛盾的面向。

對於《道德經》和《莊子》所展現的先秦道家聖人，需要對其現時性進行更多的反思與更為全面的探索，這篇研究僅僅是最初的一步。還有一些本文尚未納入的、對《莊子》之聖人細節刻畫與特徵描述更為突出的部分，它們有的敘述了聖人之哲學精神；有的闡明了古今聖人間的差異；有的展現了有其名姓、以獨立個體呈現的聖人，這與那些更為常見的、對匿名聖人的描述形成對照；還有的比較了聖人與非聖人身形方面的差別，並且提供了成就聖人之身的修煉工夫。但所有的這些材料，都有待將來更為深入的研究了。

(郭鼎璋 夏 茜 譯)

作者簡介：馬思勸(Thomas Michael)，美國芝加哥大學宗教史博士，目前為北京師範大學哲學學院副教授，主要研究方向為早期中國的哲學與宗教。其著作包括《質樸之道：早期道家話語的形而上學》(*Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse*, New York: State University of New York Press, 2005)、《道之蔭蔽：老子、聖人與〈道德經〉》(*In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*, New York: State University of New York Press, 2015)等。此外，亦有多篇關於道教、薩滿教的論文見於

《美國宗教學會志》(*Journal of the American Academy of Religion*)、《宗教史》(*History of Religions*)、《華裔學志》(*Monumenta Serica*)等國際學術期刊,還為數部學術論文集撰寫了書籍章節。

木石之盟

——莊子哲學與文人之物世界的建立

李 溪

內容提要 《莊子》作為一種思想資源，對後世的啓迪，不但有哲學義理上的，更有日常生活中的。對於唐以後的文人而言，莊子哲學尤其是“齊物”的思想在其價值建立過程中具有直接的影響。本文研究了中唐白居易在他的草堂和林園中所認知己的有兩種物件：一類是用作家什的木器，一類是用以賞玩的湖石，這木石之物，看似乃私人性的物件，但白氏的書寫透露了其皆為以莊子哲學為根柢的文人之物。本文認為，文人在借助莊子思想塑造文人之物時，要旨在四面向：其一，如何以“散木”故事中“無用之用”思想對待日常之物。木石雖都是由人製作和發現的，但文人也並不以被役使為其成物之目的時，故而葆全彼此真性。其二，有形之物如何不拘於形。如《德充符》中的畸人一般，木石的形體是一種“天與之形”，而其畸怪恰也是對世人“不以物遷”的一種提醒。其三，如何以莊子的時間觀對待木

石的生命時間。它們不因人的使用而生，不以人的利用而毀，以獨我之姿態綿綿而存。最後，木石雖不屬於、利用於人，却為何在一種齊物的態度中，在文人的草堂、書齋、園林裏與他們成為親密的友人，共同進入到了一個自在逍遙的“世界”中。

序

法國哲學家皮埃爾·阿多言，古希臘哲學家建立“學派”，是爲了提供一種生活的方式，在此，人以強烈的方式生活，對我們的在世方式有所意識。^① 將哲思作爲人的本真存在方式，這樣的態度在中國古代哲學中並不鮮見。《中庸》第十三章中，孔子說：“道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。”“道不遠人”不止是在對文本的閱讀和對世界的靜觀之中，更在於對人之存在的營造方式和生存態度中。如果說儒家哲學不遠人的方法是在於慎己修德以及人倫秩序的建立，道家哲學尤其是莊子哲學則好用生活中的“物”來親人、近人。《世說新語》有載，梁簡文帝遊華林園，見滿園景色說道：“會心處不必在遠，翳然林水，便自有濠、濮間想也，覺鳥獸禽魚自來親人。”簡文帝在山水之間中與之相會的莊子，不是一個人格化的形象，而是他在濠、濮之地的即物之心，他在“此處”的鳥獸蟲魚中感受到世界的親近與自在。

^① 見皮埃爾·阿多：《古代哲學的智慧》第二部分，張憲譯，上海：上海譯文出版社，2012年，第53-179頁，以及皮埃爾·阿多：《作爲生活方式的哲學：皮埃爾·阿多與雅妮·卡爾利埃、阿爾諾·戴維森對話錄》，姜丹丹譯，上海：上海譯文出版社，2014年，第7頁。

魏晉南北朝時，人們於山水林泉間放曠流眄，怡然適化，以脫離人世間的煩惱。而到了中唐以後，這種對真性的找尋逐漸轉向內在空間，文人開始思考如何在日涉的園居中化生莊子精神，尤其是其中“齊物”的境界。與外在山水興發的玄思相比，“日常之物”的齊物化無疑是更難的。“齊物”之要旨，在於祛除人與世界物件化的“相物”的關係，而達與世界自在往來之妙境。山水本就“以形媚道”，自然本就顯大化流行，故人進入山水而澄懷觀之，便得與天地精神悠然與共。然日常之物不同，其必有“人作”的因素在其中，既有所“作”，就必然存在著“人”與“天”之間相對的張力，又如何做到“不與物遷”？要解除這種張力，文人曾經從莊子哲學的以下四個方面去反思物的存有：

1、日常之物本為可用之工具，即便將自然之物引入生活，便應有日常利用的傾向，如何又以“無用”之意對待之？

2、物既由人所塑造，便有人之主觀意識加諸其上，如何脫離人之觀念而成其天然之形？也即，既由人作，何以天開？^①

3、既然是物，其生命即為有限，人之生命亦為有限，人如何在同物的盤桓中，不以此客觀之有限看待物之時間，不以自我之始終看待物之新舊，從而發現一種綿亘的生命時間？

4、日常之物本為主人所屬物，即便不可用，也常淪為玩物，如何祛所屬、斷俗玩而臻“齊物”之妙境？

① 明代計成的《園冶》中有“雖由人作，宛自天開”的說法，這不僅是文人園林亦是本文所述的文人之物的要旨。這句話常被描述為一種“天人合一”的心理傾向或價值判斷。但在“人作”的過程中，如何“天開”，這乃是文人長久以來思考的一個具體的問題。

中唐白居易的詩文，常寫日常之物，其詩被論以“平易淺俗”，然平易之中自有深思。在他的筆下，所經涉的日常之物中，有兩種物件正深染莊風：一類是用作家什的木器，一類是用以賞玩的湖石。這“木石”之物，看似皆為私人性的物件，但其進入詩人的視域，並非由於其精巧、貴重，也不是因其耐用、好用或具有身份的象徵意義。下文將一一論說，它們是經由詩人對上述四個問題的觀照，也即經由莊子哲學而在物的世界中被澄洗出來的。

值得注意的是，這些物的意義與慣常考古學視域中的物的意義恰好是相對的：

1、考古學所研究的主題，也即王國維“二重證據法”中的“地下之新材料”，乃皆能够留存於世、也即在時間當中最具“持久性”的“遺物”，故青銅器、金銀器和玉器成為考古學最為重視的物。

2、考古學關注器物的形制和紋樣，並以此為基礎誕生出文物的“類型學”，也即，依據器物形制與紋樣進行系統分類，歸納出不同年代的器物形制的風格，再依據與此建立年代序列。

3、與器物類型相關的是器物的功能，通常指向為禮儀、日用或審美功能，這些功能被認為在實際社會生活中發生意義，並通過共時—歷時的分析，判斷物如何在社會結構中發生作用。^①

^① 參考張光直著，曹兵武譯：《考古學：關於其若干基本概念和理論的再思考》，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年，第8-31頁。張光直先生在書中介紹，當柴爾德“文化”概念影響日益顯赫，考古學家已開始明確反思了早期考古學中已外形為基礎脫離於人真實生活的文物的類型分析，而轉向了功能分析，這一分析從社會生活的層面，在時間和空間的雙重視角綜合研判“物”的類型和意義。

4、這種意義的判斷又特別依賴于物的所屬者的判定。此物如何反映出主人的身份,主人又如何用此物,爲此物在社會結構中的位置提供了依據。

顯然,對“木石”之物的意義的研究,不應止於考古學的方法上。這並不是說,考古學不可研究其物,然而,其研究是在與其生成緣由相衝突的視域中展開的,因此,毫無疑問地會產生一個矛盾:這些在考古中次要的物,在文人世界中却是主要的,甚至具有生命意義的。儘管我們依然可以依據歷時和共時的結構分析,來判斷這些物產生的歷史背景——它們在中唐到北宋時期建立起的這種意義並形成傳統,並非是偶然的。^①但是,“木石”之物之所以被文人“發現”,在根本上是基於一種哲學的反省。可以說,“木石”乃莊子哲學在日常之物上的注疏,是一種真正“即物即我”的釋讀。這種釋讀並不像傳統的“經典詮釋”,通過對古代文本字斟句酌的理解而將其闡發,而是文人在“作品”中,通過詩的語言,不斷將這一意義的世界澄明出來。這種澄明化解了莊子所說的“網罟”,也即在謂詞分析中所帶來的對事物真實情狀與意義的遮蔽。同《莊子》的語言一樣,文人在對這一物的世界的塑造中,從未減損其中鮮活的真意。

^① 此類研究可以參考(美)楊曉山:《私人領域的變形:唐宋詩歌中的園林與玩好》,南京:江蘇人民出版社,2009年。

一 無用之用

白居易在元和十年被貶為江州司馬後，在廬山腳下營建了後來著名的廬山草堂。第二年，他為草堂中自己最鍾愛的三物書寫了歌謠。其序云：“予廬山草堂中，有朱藤杖一，蟠木几一，素屏風二。時多杖藤而行，隱几而坐，掩屏而卧。宴息之暇，筆硯在前，偶為《三謠》，各導其意，亦猶《座右》、《陋室銘》之類爾。”^①這三件物中寄予了他人生的“意旨”。其中，《蟠木謠》說：

蟠木蟠木，有似我身；不中乎器，無用於人。

下擁腫而上鱗菌，桷不桷兮輪不輪。

天子建明堂兮既非梁棟，諸侯斲大輅兮材又不中。

唯我病夫，或有所用。用爾為几，承吾臂支吾頤而已矣。

不傷爾朴，不枉爾理。爾怏怏為几之外，無所用爾。

爾既不材，吾亦不材，胡為乎人間徘徊？蟠木蟠木，

吾與汝歸草堂去來。^②

① 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988年，第2634頁。

② 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第2634頁。

這木几所用的是一段天然的蟠曲之木。白居易喜歡這一蟠木几,原因是在於“有似我身”,他覺得自己與木几同樣“不中乎器,無用於人”。這個說法無疑暗指了《人間世》那個散木的故事。有個匠人到齊國曲轅,看到了一顆極為茂盛的櫟社樹,觀者衆多,但他並不多看一眼,繼續前行。他對疑惑的弟子說,這是一棵“散木”,“以爲舟則沈,以爲棺槨則速腐,以爲器則速毀,以爲門戶則液樛,以爲柱則蠹。是不材之木也,無所可用,故能若是之壽”。但是,同白居易叙說的對象不同,這棵櫟樹本身便被匠人的徒弟設定爲了一個“可能的質料”,而蟠木几却已經是一個器具。面對這一器具,白居易同樣用了“不材”的說法,這模糊了對於“器具”與“質料”之間的分別。這與“不中乎器”是同樣的意思。世人認爲這是“器具”,也完全是一個範疇的預設。在他眼裏,蟠木几既不是質料,也是不器具,它並沒有由質料到器具的“成物”的過程,而是秉持了它作爲自我的一個獨立性。這與其說是一個事實,不如說是一種視角。所謂“不傷爾性,不枉爾理”,便是在洞悉物作爲自身之秉性後自然的選擇。

事實上,當我們從蟠木几回望散木的故事的時候,也便可以理解,散木並不是“喪失其可用性”的一種材料;它本身就不作爲質料,而僅作爲它自身而存在的。這也是爲什麼,在匠人遇到櫟樹之後,得到它的托夢說:“且予求無所可用久矣,幾死,乃今得之,爲予大用。使予也而有用,且得有此大也邪?且也,若與予也皆物也,奈何哉其相物也?而幾死之散人,又惡知散

木!”這段文字裏,或許應該注意“求”與“得”這兩個表述。散木所指的並非其本身就具有“無所可用”的屬性,而是它在其生活中所尋求的一種存在方式。因此,匠人之前對散木“無用”的看法,依然是以對待關係而論之的“相物”,是將其看做了一種“能否可用”的木材。而對散木來說,它追求的並不是因無用而免作木材被砍伐的表面的有機生命之“壽”,而是不受驅使地作為自我生命的本真存在,這才是其生命的“大用”所在。

白居易在草堂中所隱之蟠木几,與“散木”的典故有著直接的淵源,而他在中年以後對太湖石的理解則是由對“無用”觀念的切身的理解而萌發的。是時,宰相牛僧孺和李德裕二人皆有“石癖”,石已開始作為一種玩好而流行一時。同樣愛石的白居易,并未曾僅僅作為賞玩之癖,他在其中看到的是一種對生命存在意義的領悟。他於太和三年(829)題《太湖石》時說:“天姿信為異,時用非所任。磨刀不如礪,擣帛不如砧。何乃主人意,重之如萬金。豈伊造物者,獨能知我心。”^①這塊太湖石是沒有“時用”的,所謂“時用”,便是它作為磨刀之礪、搗帛之砧的用處,但這也正是白居易覺得其具有“重萬金”之“意”的原因。這種無使用的狀態,正是白居易將其作為“知心”者的原因,他早已從《莊子》中了悟“無用之用”的含義。晚年,他在洛陽建“履道園”時偶獲兩石,亦有意味相似的題詩:“蒼然兩片石,厥狀怪且醜。俗用無所堪,時人嫌不取。結從胚渾始,得自洞庭口。萬古

^① 白居易著,朱金城箋校:《白居易集箋校》,第1498頁。

遺水濱，一朝入吾手。”^①這兩塊無用之石，自然不能滿足那些以工具的態度來看待世界的人，將物役使於時俗中的人。樂天將其從洞庭之濱取來，讓它在“入手”的片刻呈現於這一個世界當中。

白居易並沒有完全“不用”這木石之物。對蟠木几，他說“唯我病夫，或有所用。用爾爲几，承吾臂支吾頤而已矣”，“爾怏怏爲几之外，無所用爾”，他用其承支身體，只是並非是一件製作精良恰好上手的坐具。對履道園中的雙石，他說：“一可支吾琴，一可貯吾酒。峭絕高數尺，坳泓容一鬥。五弦倚其左，一杯置其右。窪樽酌未空，玉山頽已久。”他把一塊石用來做支琴架，另一塊當做貯酒器，這兩種用途也著實勉強，完全可以被一件更符合其功能的“用具”所代替。但不管怎樣，白居易是有意識地“用”物的，他沒有將其束之高閣，但他對物之“用”，也並非是將其作爲一具有特定用途的事物看待的。木几與石，這兩件物在一般人眼中的用途或有不同。前者通常只被認作是一“用具”，通過“上手”來完成其存世的意義；而後者則在中唐興起之後漸漸作爲一種近似藝術品的“文人雅好”、“居室清供”出現了。然而，白居易對這兩件“物”的視角却是相似的，或曰在文人之物的世界中，這種“用”的分別是模糊的。《齊物論》說：“其分也，成也；其成也，毀也。”物由於以其用途的分別而被製

^① 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第1423頁。

作,但也在這種成物之中走向消亡。^① 莊子接著說:“凡物無成與毀,復通爲一。唯達者知通爲一,爲是不用而寓諸庸。庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然,謂之道。”當我與物“通爲一”之時,物才可以擺脫成毀的命運。既然物之成毀在於利用,這種“通爲一”自然便是不利用的。但若爲“一”當然就並不意味著遠離,如匠人的遠離也意味著利用的不滿足。莊子稱這種“一”的狀態爲“寓諸庸”,在這種寓居於物的“用”中,人是“不知其然”的情狀,也即自我對物是沒有意指的,因而得以妙應其中,無所不得。

① 這是海德格爾在《藝術作品的起源》中的說法。海德格爾在早期的《存在與時間》以及這篇晚期的論文中僅僅將石頭看作是具有一種笨拙而確定的形式的質料,它並不作爲某種目的而存在,因而它是“無世界的”。當石頭被用來製作器具,它才具有了一種“世界”。在《存在與時間》中,他認爲在這些器具中,“自然”的力量通過使用被共同揭示(海德格爾:《存在與時間》,陳嘉映、王慶節譯,北京:三聯書店,2014年,第83頁)。但是,到了晚期的這篇論文裏,他確認爲,伴隨這材質被製作爲用具,質料便消失在有用性中。而在如神廟或是希臘雕塑這種同樣以石爲材料的“作品”中,質料沒有消失,反而在其中顯露出來。這種“讓自身回歸中令其出現的東西”,也即作品的回歸之處,海德格爾稱爲“大地”,而藝術作品的功能是建立了一個將自行設置入大地的真理以無蔽的狀態顯露出來了的“世界”(海德格爾:《林中路》,孫周興譯,第28-70頁)。海德格爾應當並不知道,在他所喜愛的道家思想的影響下,石頭成爲了中國人眼中的一種“作品”。計成在《園冶》中說“石非草木,採後復生”,這一“生”的意思並不只是石被人開採、發現,而是指文人說的“知心”、“適志”。這樣的石頭與自然界的石頭是不同的,它的“世界”是被建立起來的。他與海德格爾所說的“作品”的不同是,它之所以“生”,並不來自一個“製作者”,而是基於文人對“其自身來自大地”(“萬古遺水濱”),並且“物之真性在石來到我手之時顯露”(“一朝入我手”)的看法。後文將指出,文人對這種“入手”的真性的領會,是基於對物的工具性以及形式規束上的反思,但本質上其考慮的正是如何祛除俗蔽、澄洗出真性的問題。並且,在這樣一個看法當中,文人自身也成爲了這樣的“作品”,因此得以與物之間實現一個真正無作者的“齊物”關係。

白居易的對木、石之“用”，也正是如此地“不知其然”。蟠木几是“或有其用”，而雙石也是“偶然爲之”。這種或然之用，其本意在於主人對那個“相物”之“我”的遺忘，而令自我寓居於這個有無之間的世界之中。白居易在《太湖石記》中解釋湖石之意云：“苟適吾意，其用則多。”^①《人間世》中說“心齋”是“若一志”，“適志”便是與物“通爲一”的狀態。一切可以“通”的物彼此之間都是可以“用”的——支琴、貯酒，隱几，其“用”無所謂主人，亦無所謂物品，却都切適於一個全整的“吾”之中。這種用看上去是“多”的。但這一“多”不是多功能的意思，由於他們的用是不受役使的，因而是以一自由且豐滿的情狀呈現的。在這文人的領域中，一切存在者都在“一”中具有一種“寓諸庸”的自由。因此，這一“多”就是“一”，就是“適志”的結果。

二 天與之形

當物依據某種目的而被製成之後，它便具有了某種確然的形式。在亞里士多德的哲學中，形式因與目的因是統一而成的，也即，物的有用性決定了它的形式，而正如《齊物論》中所歎息的那樣，“一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！”在莊子看來，當“成形”完成之後，譬如當木材被製成了用具，當石頭被製成了砧、礪，它就不可避免

^① 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第3936頁。

地面臨著“相刃相靡”的命運；而面對這一“成形”的世界的人們，也不可止息地令自己在相物的生涯中“疲役而不知其所歸”。似乎如果要逍遙之樂，那“不物於物”的世界，是難以呈現於一個有形之物之上的。

白居易在談論木、石之時，都特別描述了其外在。他說蟠木几“下擁腫而上鱗菌”，也即其木是自然形成的蟠曲之態，看起來不能符合任何用具之目的，它也是由於這種樣子所以“桷不桷兮輪不輪”。在白居易對石頭的態度中，對“形式”的懷疑則更為清晰：“天姿信為異”、“厥狀怪且醜。”。石頭正是因為姿態怪異醜陋，所以才不堪時用的。文人對木石的鍾愛，從功用上是由於其拙，從形態上由於其醜，二者乃為一體。

《德充符》篇中講到許多畸人、醜人，其中仲尼說兀者王骀：“死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。”兀者申徒嘉答過分秉禮的子產說：“今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！”又孔子向魯哀公論相貌醜陋的哀騶它“德不形者，物不能離也”。這些故事都講了一個不形以全德的道理。“不形”不是沒有其形，天生萬物，必有其形，即便是槁木死灰，或者這些畸人、醜人，也是有所形的。“不形”指的是不以外物之形相來認識物。那些看起來殘缺、醜怪、枯槁的東西，是世人以他原本認知的與概念或目的相應合的“名相”觀照的結果。這種觀照使人的想法一直受到名相的牽累，難以回到物自身去理解之，也即難以“不與物遷”以全其德，難以遊於形骸之外，最

後外傷其物，內傷其身。這正是莊子批評惠子所說的“道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴”。

惠子這裏的“據槁梧”，成玄英解釋其為“夾膝几”，言“惠子未遺筌蹄，耽內名理，疏外神識，勞苦精靈，故行則倚樹而吟詠，坐則隱几而談說，是以形勞心倦，疲怠而暝者也”。^①“據槁梧”也便是“隱几”。這又令人聯想到《齊物論》開篇那個“隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦”的南郭子綦。顏成子游形容他“形如槁木，心如死灰”，那麼他所想到的形似槁木，亦或許就是此刻他所隱之几。考古中，便有先秦時的相似之几出土。湖北荊州江陵馬山一號楚墓出土的戰國晚期的一件多足几，其身用樹根雕成，中間為弧形，可以隨身倚靠；其下有四足，呈天然的不對稱的樣子，看起來亦頗有“槁木”之態。^②然在莊子筆下，同為隱几，子綦與惠子所至之境却為殊異。惠子落於名相，困於外物，其隱几休暝，是因為勞形傷神；而子綦“寂寞無情，止若立枯木，行若遊塵”，^③其無心無我，故其隱几不為物所遷，超然自得。白居易《蟠木謠》的筆意，當然是將子綦隱几之意進一步會解到此物這蟠曲的槁木上面。^④他說“蟠木蟠木，有似我身”，這正是

① 郭象注，成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1999年，第128頁。

② 見聶菲：《“木辟邪”為憑几考》，《文物》2006年第1期。

③ 郭象注，成玄英疏：《南華真經注疏》第24頁。

④ 在此之後，蟠木几的形象深入人心，至元代發展出“雲林几”，到了清代演變為“天然几”的怪異樣貌，但是，這種刻意做出的槁木几似乎又難免落入了刻意造物的名相。

“形如槁木”之意。他將自己的身體看作是畸異的蟠木，也確證了自我與蟠木几在功用上一致的匱乏（“不中乎器”），因而化解了惠子爲了解除勞頓的隱几之意，完成了自我同隱几這一具體之物的齊同關係。

如果說蟠木几是以“畸殘”來對抗形式對意義的分裂，那麼，太湖石則是以一種“無常形”的狀態呈現了意義的整體。白居易太和元年第一次詠太湖石詩云：“煙翠三秋色，波濤萬古痕。削成青玉片，截斷碧雲根。風氣通岩穴，苔文護洞門。三峰具體小，應是華山孫。”^①這塊湖石經歷了波濤的萬古滌蕩，留下了自然所雕琢的紋脉和孔竅。比起在陸地上風化而成的旱石，太湖石一類的水石更受鍾愛，這便是由於它身上那經過千萬年的水流沖化而成的印跡。^②《孫子兵法》說：“兵無常勢，水無常形。”水所塑造的石，正是千變萬化，有形却似無形。它展現給人的，是一種“自然之性”、“造化之功”，是大千世界不可把捉的無窮之感。許多聲名斐然的奇石，還被冠以“雲”的雅號，如留園的冠雲峰、岫雲峰，曲院風荷的縐雲峰，蘇州第十中學的瑞雲峰，劉長卿形容石如“一片孤雲”，^③白居易言其“截斷碧雲根”，

① 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第1708頁。

② 宋范成大在《吳郡志》中寫道：“（太湖石）以生水中者爲貴。石在水中，歲久爲波濤所衝擊，皆成嵌空。石面鱗鱗作厖，名曰彈窩，亦水痕也。”

③ 劉長卿《題曲阿三昧王佛殿前孤石》詩云：“孤石自何處，對之疑舊遊。氛氲峴首夕，蒼翠剡中秋。迴出群峰當殿前，雪山靈鷲慚貞堅。一片孤雲長不去，莓苔古色空蒼然。”（見彭定求編：《全唐詩》卷一五一，北京：中華書局，1960年，第1577頁）

元人評郭熙“畫石如雲”。^① 古人喜歡拿雲比石，這是因為它的樣貌像“某一片雲”嗎？當然不是，雲是自然界的存在中最不可捉摸的，從語言的角度，它並不適合做“喻體”。以石頭這種堅固之物去比擬雲，是在說它自身形態的不可把捉。莊子中的神人“遊雲氣，御飛龍”，至人“乘雲氣而遊乎四海之外”，如遙遠的雲一樣，在這種不可把捉之中，石脫離了世界中某一個“具體”的，因而在時間和空間上也有限的物狀，而在這變幻莫測、不可名狀間。

其實，白居易所說的“醜”和“怪”也並不意味著某種風格的形態，而意味著對形式標準的超越。晚唐的皮日休《太湖石》詩云：“茲山有石岸，抵浪如受屠。雪陣千萬戰，蘚岩高下剝。乃是天詭怪，信非人功夫。白丁一雲取，難甚網珊瑚。厥狀復若何，鬼工不可圖。”^②太湖石是一切的人工都難以表現的，也即它不具有一種“可規定”、“合目的”的形式。蘇軾在《怪石供》中說：“雖巧者以意繪畫有不能及，豈古所謂‘怪石’者耶？”“凡物之醜好，生於相形，吾未知其果安在也。使世間石皆若此，則今之凡石復為‘怪’矣。”^③“物之醜好，生於相形”，這是古典美學的認知。完美的雕塑，就是美的理想形式的展現。而在中國，以雕琢為美的玉代表著儒家君子對人格和形式的理想。玉的成品玉璧、玉玦、玉圭，皆有特定的方圓之形式，越符合這一形式的玉

① 見陶宗儀：《南村輟耕錄》卷八，四部叢刊三編景元本。

② 彭定求編：《全唐詩》卷六〇十，第7041頁。

③ 蘇軾：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年，第1986頁。

器，也便是雕琢得越好的形式。表面上看，石似乎是由於不符合“合目的性”的要求，因此作為美的反面是醜的、怪的，但古人對石的欣賞，並不是由於它的“不合目的”，而是由於在石的身上，根本尋找不到這樣一種符合其“概念”的目的形式。蘇軾說“石文而醜”，並非是對石做出一種審美的判斷。鄭板橋評此語說，“一醜字則石之千態萬狀皆從此出”。^①《雲林石譜》中說石乃是“細碎磊塊，皆成物狀”，^②或云“隨其大小具體而生，或成物狀”。^③石頭隨其形式，皆成物狀，也即其本來沒有先天的特定物狀。伴隨著這種視域的失效，任何精妙的畫家，都不可能再現“盡”石頭的全貌。因此，清代劉熙載的《藝概》說：“怪石以醜為美，醜到極處，便是美到極處。一醜字中丘壑未易盡言。”^④醜意味著變化萬千，意味著不可捉摸，它自身便有千態萬狀、千岩萬壑，能如此觀石之人，也便尋得了“遊於形骸之內”的自由。

三 物令人古

當白居易說湖石“萬古遺水濱，一朝入吾手”時，他心裏已感到自己如莊子筆下的散木，逍遙卧於那廣漠無有的時空之野中。明代文震亨在《長物志》中也說：“石令人古，水令人遠。園

① 鄭燮：《鄭板橋全集》，南京：鳳凰出版社，2012年，第351頁。

② 杜綰：《雲林石譜》卷上，《美術叢書》（三集第九輯），杭州：浙江人民美術出版社，2013年，第60頁。

③ 杜綰：《雲林石譜》卷上，第59頁。

④ 劉熙載：《藝概》，杭州：浙江人民美術出版社，2017年，第174頁。

林水石，最不可無。”^①園林之內疊石、賞石緣於石之“古”。這“古”却並非只是年代久長的意思。《大宗師》中說“長於上古而不爲老……此所遊已”，說的是對以人類爲主體的“時間”的破除，也即對人以自我有限生命的時間態度所觀察到了世界的超越。相比於石草堂中的木器，則“下擁腫而上鱗菌”，“木爲骨兮紙爲面”，自然不是長壽之物。然而，雖不長壽，白居易却同樣以“散木”觀之，原因在於，散木之“散”，不在肉體生命之久長，而在不爲物役之自由，他們存在於《逍遙遊》中，那固可以不夭斤斧，安然寢卧的廣漠之野中。

除了長壽的散木，《莊子》還提到了“槁木”，槁木本身就是無生的，但却因其無用、無生、無情而永葆成其自身，也即這種自身並不會隨著“可用性”抑或“生命力”的消亡而消亡，它甚至比那棵古樹更“壽”。白居易有《隱几》詩云：“身適忘四支，心適忘是非。既適又忘適，不知吾是誰。百體如槁木，兀然無所知。方寸如死灰，寂然無所思。今日復明日，身心忽兩遺。行年三十九，歲暮日斜時。四十心不動，吾今其庶幾？”^②隱几之時，我亦如蟠木一樣，寂然不動，無所思慮，遺自我之小年，覽宇宙之大年。後世蘇軾喜歡畫枯木圖，間或配以怪石，其目前存世的較爲可信的唯一畫作便是《枯木怪石圖》。黃庭堅有一《題子瞻枯木》詩云：“胸中元自有邱壑，故作老木蟠風霜。”^③同那逍遙於野

① 文震亨：《長物志》，北京：中華書局，2012年，第81頁。

② 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第314頁。

③ 黃庭堅著，任淵、史容、史季溫注，黃寶華點校：《山谷詩集注》，上海：上海古籍出版社，2003年，第236頁。

的散木一樣，這幅圖中飽歷風霜的“老木”，因為有了畫者胸中廣大的自我宇宙，而得以超脫了時間的困頓，終以風霜之貌顯露了世界的真實。

木石顯現為“老”，卻不會“變老”，因而它們與其它“物”有一個明顯的區別，那就是它沒有“新舊”之分。計成《園冶》中記載了明代的好事者有收藏“舊石”的習慣。這時候太湖石名盛已久，開鑿既多，逐漸稀少。於是衆人為求真太湖石，聞得是某人名園之舊石，便蜂擁而求，待價而沽。甚而，許多商賈開始用一些人工的方法，使石頭看起來經受過剝蝕，再說以其事，這些石頭便也成了“舊石”。計成感歎這些世俗之相道：“斯亘古露風，何為新耶？何為舊耶？”^①對日用之物，一般人會“喜新厭舊”，這是由於用品的“功能”在剛生產出來時是完備的，而經過時間的打磨之後，功能逐漸消退的緣故。相反，藝術品的物質會在時間中變得稀缺，名氣也越來越高。計成記載的這些好事者，顯然就是將石作為一種藝術品看待的。《逍遙遊》說：“小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎！”時人以自我之小年相匹於石之大年，只看到石作為藝術品而隨時間推移增長的價值，卻不知古人為何將石頭作為他們鍾情的物件。這石同那散木一樣，乃亘古露風之物，它的生命無終無始，又何以新舊論之？

^① 計成：《園冶》，杭州：浙江人民美術出版社，2013年，第197頁。

《齊物論》言：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。”木石之物，似有其始，但其始却不是以終爲目的，故其亘古露風；似有其有，但其有却並非是以人的存在爲前提，故其似有若無。在《逍遙遊》中，莊子描述的“無何有之鄉，廣莫之野”正是木石之物，也是文人所要歸去的故鄉。《紅樓夢》一開始，便說那塊補天的遺石是在大荒山青埂峰之下，它後來化而成玉，經歷了人世間金玉的繁華，但它“終不忘”自己那個寂寞的歸處，終要回到那白茫茫的大地中去。

在這個意義上說，如果說人世間的繁華之“有”都終將展露出它作爲廢墟之“無”的面貌，那麼本就來自那一片荒蕪丘墟中的木石却永遠地不會被“廢棄”。亦只有如此觀照世界的人，他的生命才能從這種時間的沉淪中解放出來。黛玉的原型之一、晚明才女葉小鸞看待這個世界的眼光却不同於曹公的悲婉。在一個深秋，小鸞在家附近的汾湖見有石出水，奇狀各異，古色蒼然，感歎其周遭水域曾爲繁華之所而今却只留下“頽垣廢井、荒途舊趾之跡”，獨有此石仍卧於其間，不免令人生悲。但此石曾“存於天地間也，其殆與湖之水冷落於無窮已”，終因湖水的乾涸而被人再次“發現了”。小鸞想到，這是此在的生命與他山之石的一次偶遇，倘若爲其披蒼苔，蔭茂樹，點以飛花，植以翠竹，或者將之置於庭園楹檻之間，於清風明月之下觀之、詠之、嘯之，“回思昔之嘯詠，流漣遊觀之樂者”，豈不是又令其復見之於今

乎？因而又不可不爲之喜。她不禁感歎：“石固亦有時也哉！”^①在歷盡繁華之後，雖以一種零落的面貌存世，石依舊是它自己。它的不可被“廢棄”，是由於它從未被佔有。也正因爲這種不可廢棄，它的生命還會有再同來者相遇的契機。

四 與物爲友

但是，木石進入人世間之後，常常很難逃離一種被世俗化的命運。在白居易的同時，還有“牛李黨爭”的權相牛僧孺和李德裕爲最爲愛石，很多人認爲，賞石之風是源於此二人。有“石癖”的宰相牛僧孺，就把家中的藏石分爲“甲乙丙”三等，各等又有“上中下”三級，石頭儼然已成爲他家中一個個高矮胖瘦各司其能的僕從。白居易在《太湖石記》言說此事歎曰：“百仞一拳，千里一瞬，坐而得之，此所以爲公適意之用也。……噫，是石也，百千載後，散在天壤之內，轉徙隱見，誰復知之。”^②此句暗藏著他對牛僧孺的批評。石縱可作一時的“玩好”，也終將要輾轉回歸到那遙遠的天壤之內，不被人所得所知。蘇軾有言：“洛陽泉石今誰主，莫學癡人李與牛。”^③石本不屬於人，人却用自己的價值標準去規定石，以石爲自己的囊中物，豈不令人亦哂笑之！

① 葉小鸞：《汾湖石記》，選自葉紹袁編，葉德輝重輯，冀勤輯校：《午夢堂集》，北京：中華書局，1998年，第355頁。

② 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第3937頁。

③ 蘇軾：《次韻滕大夫三首》之《雪浪石》，《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1982年，第2000頁。

歐陽修也曾從歷史的角度做出相似的判斷。在他做太守的滁州之地，有奇石以其地名云“菱溪”。吳時大將劉金因愛其石而依溪邊建宅，但歐陽修到訪時，所有宅居早已覆沒而毀棄。歐陽修感慨云：“夫物之奇者，棄沒於幽遠則可惜，置之耳目則愛者不免取之而去。嗟夫！劉金者雖不足道，然亦可謂雄勇之士，其平生志意，豈不偉哉！及其後世，荒堙零落，至於子孫泯沒而無聞，況欲長有此石乎？用此可爲富貴者之戒。而好奇之士聞此石者，可以一賞而足，何必取而去也哉。”^①在歐陽修看來，石的存在幾乎可以作爲那富貴中人的一種“鑒戒”，正如《紅樓夢》所昭示的，一切的富貴，都是他鄉之物，愛石者只消體會這當時的一“賞”，又何必因愛而取之呢？

當文人同木石照面的時候，沒有佔有、利用、顯耀之心，却有一種寶玉對女兒這一“天上靈物”一般天然的親近。在白居易的一生中，多次表達了自己對木石之物的情誼。《蟠木謠》云：“爾既不材，吾亦不材，胡爲乎人間裴回？蟠木蟠木，吾與汝歸草堂去來。”《素屏謠》中，他說：“物各有所宜，用各有所施。爾今木爲骨兮紙爲面，舍吾草堂欲何之？”《朱藤杖》云：“朱藤朱藤，吾雖青雲之上、黃泥之下，誓不棄爾於斯須。”草堂三物，對白居易來說，不但是一種身畔的用具，也是他生命的伴侶，是與其在“人間裴回（徘徊）”而不棄之物。

他在晚年對湖石寄予了更深的感情。在重題太湖石時，他

^① 歐陽修，洪本健校注：《歐陽修詩文集校箋》，上海：上海古籍出版社，2009年，第1024頁。

寫道：“何乃主人意，重之如萬金。豈伊造物者，獨能知我心。”^①他與此太湖石惺惺相惜，石是他的一位“知心”者。《北窗竹石》一詩中他說：“一片瑟瑟石，數竿青青竹。向我如有情，依然看不足。況臨北窗下，復近西塘曲。筠風散餘清，苔雨含微綠。有妻亦衰老，無子方瑩獨。莫掩夜窗扉，共渠相伴宿。”^②這一朋友，甚至可以取代妻子兒女，成為終身的心靈伴侶。這種至誠至深的情義，他賦予了那冰涼的片石。白居易在《雙石》一詩中又說：“人皆有所好，物各求其偶。漸恐少年場，不容垂白叟。回頭問雙石，能伴老夫否。石雖不能言，許我為三友。”這兩塊沒有什麼大用的石頭，却在支他琴、貯他酒的過程中默默地陪伴著他。聊彈一曲，品酌一杯後，帶著朦朧的醉意，他問雙石：是否願意和我這漸被紅塵拋閃的老叟做朋友？

自然之萬物，何以只有木石得入文人之懷？而世間之衆生，又何以只有寥寥文人可得木石之真意？這恐怕是由於，只有詩人們可在生命深處體會到自我之存在於一個世界中的真性，這就是一種與物齊同、自由不拘的生命形態。其自由之處，一在無用之自由。木石之無用意味著不受役使，亦使人也不受物之損耗。二在不形之自由。木石在形式上展現出的頑醜拙怪，實是以有形表達了千狀萬態、不可規定的無形。三是生命之自由，文人之物，無始終，無死生，其存在亘古綿延，不在興亡成毀間。四在無待之自由。木石與文人在此，在他們的書齋、林園中相遇

① 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第1498頁。

② 白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，第2485頁。

了。這個地方，若以社會的眼光觀之，展現了士大夫營建的一種美好的田園理想；若以莊子的情懷觀之，則此處是一無所“有”的廣漠之野。在此，人與物從相互佔有和利用的俗世中掙脫，相互依偎著，做彼此安頓心靈的知己。這一知己的意義，曹公在紅樓悲劇的簾幕之下也同樣予以訴說：木石的真情看似會被現實的名利世界所攪擾，却終以其“自全”長存於世界之中。

作者簡介：李溪，1985年生，北京大學哲學博士，主要研究方向是美學、道家哲學、文人藝術，現為北京大學建築與景觀學院副教授、北京大學美學與美育中心研究員。出版著作《內外之間：屏風意義的唐宋轉型》，發表論文二十餘篇，曾獲北京大學優秀博士論文獎、北京市第十四屆哲學社會科學優秀成果二等獎。

道言與體知^{*}

——從莊子在《莊子》中的形象來看

李曉英

內容提要 根據《莊子》一書中對莊子記載的材料探討莊子的思想和他的行動之間的關係是一個可行的方式。本文借助莊子對艱危現實或批判、或遠離、或安順、或超越的多重面向和複雜態度，迫近莊子體悟生命的態度和追求。亂世中的莊子以安貧的態度高揚生命的尊嚴，尊嚴成為他體證生命的發端；莊子以向死、甘於無用之境的超脫追求生命的歡愉，歡愉為莊子開闢了生活道路；莊子以重“質”、除“自是”的理性體證生命的豐富、公正與平等，踐履其對道存於萬物的設想。檢視莊子在《莊子》中的現身，探討莊子對自身哲學觀點的踐履，澄清生命對莊子而言的獨特的精神含義，闡明莊子歷經亂世、展衍成風的精神境

* 本文為2014年國家社科基金項目“早期道家精神體驗與心靈世界之研究”（項目編號14BZX118）的階段性成果，和鄭州中華之源與嵩山文明研究會重大課題“中華傳統中文化研究”（專案編號ZD-1-03）之子課題“道高物外與精神內守：論道家中的思想”的階段性成果。

界，不僅是對《莊子》中莊子其人形象的描述，更是對莊子精神記錄的揭示。

序言：問題的提出

海內外學界對於莊子其人其事的評說，有看重莊子之隱的，^①有批評莊子出世的，^②有論說莊子狂狷的，^③有斷定莊子消極的，^④也有說中國的皇權專制主義與老莊思想有關。^⑤ 在對莊子這些多樣的評價中似乎暗隱有一種這樣的觀點，即：莊子的思想和個人選擇整體上是消極性的和負面性的。

莊子的思想果真如此消極狂狷？消極的莊子為什麼留下一

① 陳鼓應認為莊子作為士階層中的隱士一系，與儒家“學而優則仕”的文士明顯不同，見劉笑敢：《莊子哲學及其演變》陳鼓應之序言三頁，北京：中國人民大學出版社，2010年；王中江認為莊子是隱士，見王中江：《莊子自由主義的特質及其對中國知識階層的影響》，新浪博客，2009年7月15日；王博認為莊子本身與政治權利絕緣，見王博《莊子哲學》（第2版），北京：北京大學出版社，2004年，第246頁。

② 胡適說莊子哲學是出世主義，並認為莊子雖在人世，却和不在人世一樣，眼光見地處處都要超出“形骸之外”，莊子的名學和人生哲學，却只要人知道“萬物皆一”四個大字。胡適：《中國哲學史大綱》卷上，姜義華主編：《胡適學術文集·中國哲學史》，北京：中華書局，1991年，第189-191頁。

③ 章太炎從佛教為中國傳統所接受的角度，說老莊“又太無禮法規則”。章太炎：《國學概論》，曹聚仁整理，北京：中華書局，2003年，第42頁。王中江認為王充、嵇康、李贄、譚嗣同都是挑戰儒家意識形態和正統價值觀念的“狂聖”，並認為這種意識的最初來源來自老莊。王中江：《從價值重估到價值認同：郭象與莊子哲學的一個比較》，《中州學刊》1993年第6期。王博認為莊子的狂是在尺度之外的，認為狂人的稱號適合莊子。王博：《莊子哲學》，第21、168頁。

④ 劉笑敢《莊子哲學及其演變》第158頁對此批判。

⑤ 王學泰：《文化傳統與傳統文化——懷念李慎之先生》，2008年4月24日《南方週末》往事版。

部《莊子》？難道說莊子消極的思想竟無任何積極意義？近期學界做出與此評價相反的努力，注重開掘道家、莊子所謂消極思想的積極層面，提出對莊子重建和重詁的看法，^①對莊子研究進入全面客觀的分析。

筆者贊同對莊子哲學進行價值重估和規則重建的意義，力主澄清所謂消極的莊子觀點所隱含的積極意義。筆者選取一個特殊的視角即從《莊子》中的莊子的故事、寓言入手，通過對《莊子》中莊子形象、事蹟、言論、行為的解析，揭示莊子其人生平、經歷和莊子哲學觀點之間的關係。由於學界還未建立判定莊子故事真實或虛構的明確標準，筆者不能斷定《莊子》故事寓言中

① 劉笑敢認為莊子思想是消極和積極的合體，悲觀和樂觀是莊子人生態度的一體兩面。劉笑敢：《莊子哲學體系：一種類比性重構》，《跨文化對話》第32輯，北京：三聯書店，2014年，第179-209頁。在政治意義層面，張岱年認為道家（包括莊子）的政治思想，極力反對干涉，反對專制，反對分等級。在君主專制時代，如能實行道家的政治學說，人民確可得到一些好處。張岱年：《中國哲學史大綱》，南京：江蘇教育出版社，2006年，第285頁。劉笑敢提出不干涉、不控制、不限制的道家式責任感。劉笑敢：《詮釋與定向》，北京：商務印書館，2009年，第341-345頁。王博提出莊子本人與現實政治的隔絕。王博：《莊子哲學》，第53頁。在存在和價值方面，王中江談到莊子對儒家價值系統進行全面的批判和重估，從政治觀念和操作方式到人們的價值追求，從人格理想到道德坐標都在被檢討的範圍。王中江：《從價值重估到價值認同：郭象與莊子哲學的一個比較》。楊國榮認為莊子人性化的存在，以同於“天”為其實質內涵，莊子走向人性化存在的途徑，表現為循乎天道而回歸自然。楊國榮：《天人之變：莊子哲學再詮釋》（上下），分別刊於《學術月刊》2005年第12期和2006年第1期。也有學者注重對莊子心靈體驗的研究，如蒙文通看到“儒家心性之論，亦是兼取道家而益精”，蒙文通：《蒙文通文集》第1卷，成都：巴蜀書社，1987年，第256頁。鄭開和羅安憲則直接提出道家心性論的說法。鄭開：《道家心性論及其現代意義》，《哲學研究》2003年第8期；羅安憲：《虛靜與逍遙：道家新論研究》，北京：人民出版社，2005年。愛蓮心則把莊子的心靈轉化與更高水準的心態和更高認識論意義上的結構聯繫起來。愛蓮心：《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》，周熾成譯，南京：江蘇人民出版社，2004年。

的莊子形象即是歷史上的莊子形象。但筆者可以依據《莊子》書中涉及到的寓言故事，從這些寓言故事中的莊子言行來分析莊子的思想傾向特點，揭示莊子其人的理想、性格和追求，探討《莊子》中的莊子形象。對於歷史上的莊子形象暫不討論。

和中國其他哲學派別相比，莊子哲學既有單純的抽象玄理式的集中論述，更多是在日常行動上對真理的揭示和踐履。在《莊子》一書中，莊子理論是莊子生活的解說，莊子生活則是莊子理論的表現。莊子的理論建立在對莊子生存圖景描述的基礎之上，艱危生存激發莊子發出振聵發聵、超越時代的呼喊。莊子不少觀點附在一個個或經歷、或聽聞、或創構的故事之後。在這些故事的對話中，《莊子》析煉出莊子獨特的生存智慧和深遠的哲學玄理。莊子哲學觀點的形成、表達具有深徹的境遇性和在場性特徵。無論是從《莊子》文本的表述中，還是從中國傳統哲學的特點看，亂世的艱危經歷都是錘煉莊子理論形成的大熔爐。^① 莊子的行動又是莊子思想的踐履。《莊子》一書中，莊子堅信自己的理論觀點，以行動奏出自身觀點的合拍和協奏。從莊子其人的境遇和故事揭示莊子觀點的形成，再從莊子本人對自身哲學觀點的踐履和堅持分析下述判斷——《莊子》中莊子其人和莊子思想消極的合理性和真實性，成為接近莊子思想的可行方式。

① 侯外廬判斷莊子時說，“他似乎是一個感受亡國命運的沒落小貴族”。池田知久認為這個結論基本穩妥。池田知久：《道家思想的新研究：以〈莊子〉為中心》，王啓發、曹峰譯，鄭州：中州古籍出版社，2009年，第130頁。

爲此，筆者借用學界體知(Embodied Knowing)的說法，^①闡釋莊子對自身哲學觀點的體味、體會、體驗和體認。體知的特點在本質上“是生活性的、倫常性的和社會性的。這些知識的播撒與傳遞，同樣也離不開日常生活的場景和個體生命的‘親在’性，具有強烈的在場感和‘寓理於事’的特點”。^②“體知”一詞，不僅爲儒家哲學所僅有，它也體現在中國古代哲學的其他流派中，莊子哲學亦深具此性。《莊子》中，莊子在自己的人生旅程中證明他對生命中尊嚴、精神、自由的切身體悟和追求。艱危的人生際遇、動盪的時代場景，鍛造出莊子高遠的精神境界。這其中的失衡衝擊，莊子是如何把握和駕馭的？與莊子同處亂世的人很多，但與莊子學術比肩者則無，其中的傳奇、偶遇和必然我們又該如何把握？莊子如何度過艱危時世，提升鍛造出高遠的精神追求？在一生的行程中，他經歷了什麼？轉化了什麼？他思想了什麼？他追求了什麼？莊子的觀點在別人看來似乎只有教導意義，但對莊子來說却具有生活、在場的重要性。《莊子》中的道言與體知密不可分，莊子的觀點是對自己行爲的概括，莊子的行爲是對自身觀點的驗證和展示。如果說《莊子》中的莊子其人的經歷爲模本，那麼，其思想觀點爲印跡。

泰戈爾的“親證”一詞亦可幫助我們理解莊子“體知”的含義。泰戈爾看到自己的父親在漫長的一生中一直保持著與神的

① 杜維明：《體知儒學：儒學當代價值的九次對話》，杭州：浙江大學出版社，2012年。

② 景海峰：《中國哲學“體知”的意義：從西方詮釋學的觀點看》，《學術月刊》2007年第5期。

密切交往,但没有忽略對世界應盡的責任,没有減少對世俗事務的強烈興趣。泰戈爾認為印度的古代精神曾反映在他們的聖典中,仍然體現在他們的生活中。“源于偉大心靈的體驗的有生命的語言,其意義永遠不會被某一邏輯闡釋體系詳盡無遺地闡述清楚,只能通過個別生活的經歷不斷予以說明並在各自新的發現中增加它們的神秘。對我來說,奧義書的詩篇和佛陀的教導永遠是我的精神財富,因此它賦予我無限的生命力,我已經將它們貫徹到我自己的生活和我的言論中,它猶如天性對於我有獨特含義;對於別人同樣也期待著他們的證實。而我自己特殊的證明一定會有它的價值,因為它有個性。”^①親證意指個體通過其個別生活的經歷不斷予以說明自身所崇奉、所追求的精神世界,將這種精神追求貫穿到自身的生活和言論中,將其修煉為自己的天性,以自己特殊的經歷證明它的價值。體知與親證類似,亦蘊含著主體對自身道言的體驗、體會、體認和體證。探討莊子的體知,亦是探討莊子對自己哲學觀點的體證和驗證。因此,根據《莊子》一書中對莊子記載的材料探討莊子的思想和他的行動之間的關係是一個可行的方式。

對於這項工作,前人偶有涉獵,^②但没有專門展開。對莊子其人的形象問題,對莊子其人對其哲學觀點的踐履問題,對追求

① 羅賓德拉納特·泰戈爾:《人生的親證》,宮靜譯,北京:商務印書館,2010年,作者序言。

② 崔大華認為莊子對人生的思考發端於個人生存中的困境,超脫人生困境,構成了莊子人生哲學的基本理論內容。崔大華:《莊學研究》,北京:人民出版社,1992年,第142-149頁。于澤:《莊子文本中莊子形象分析》,《吉林廣播電視大學學報》2014年第10期。張松輝:《論莊子的無情理論和多情性格》,《湖南大學學報》2015年第1期。

精神獨立的莊子哲學所內含的積極面向，學界更沒有深入解析。因此，重新感受艱危時世對莊子其人的拷問，條分縷析莊子對艱危生存的多重面向和複雜態度，重新檢視生命對莊子而言的獨特的精神追求的含義，討論莊子哲學本有的精神體驗和修煉功夫就成為筆者著力解決的問題。

本文擬根據《莊子》一書中對莊子記載的材料探討莊子的思想和他的行動之間的關係，揭示《莊子》中的莊子自身證明的一種精神追求和精神體驗。在動盪艱危的一生中，《莊子》中的莊子親自證明他的思想觀點和主張即是他生活經歷的總結。《莊子》根據莊子生活的經歷不斷說明莊子所崇奉、所追求的精神世界，將這種精神追求貫穿到莊子自身的生活和言論中，將其修煉為莊子自己的天性，以自己特殊的經歷證明它的價值。莊子把自己的思想言論貫徹到自己的生活中，莊子的思想言論猶如天性一般對於莊子有獨特含義。

亂世中的莊子絕非苟且偷生，他以安貧的態度高揚生命的尊嚴，尊嚴成為他體證生命的發端；莊子以向死、甘於無用之境的超脫追求生命的歡愉，歡愉為莊子開闢生活的道路；莊子以重“質”、除“自是”的理性體證生命的豐富、公正與平等，踐履其對道存於萬物的設想。莊子對生命的尊嚴、歡愉、豐富與平等的體證，源於其對精神獨立的追求。精神獨立貫穿於莊子的生命始終，滲透於莊子哲學觀點內外。^① 從精神獨立出發，《莊子》中的

^① 張岱年認為，神秘的精神生活是莊子人生之最高境界。見《中國哲學史大綱》，第276頁。劉笑敢認為莊子哲學的主要特色在於追求精神自由。見《莊子哲學及其演變》，第386頁。

莊子對艱危現實表現出或批判、或遠離、或安順、或超越的多重面向和複雜態度。對精神獨立的追求使莊子與艱危現實共表裏又改變著現實，與時代的脈搏相呼應並引領開創著時代。

莊子在《莊子》中出現 30 次，其中，內篇 4 次，外篇 12 次，雜篇 14 次。我們對 30 則故事進行分類，^①第一類是場景性、故事性的莊子形象的出現，這類材料較多；第二類是語錄體式的莊子觀點的直接論述，沒有場景性伴隨和情景人物的激發，如《外物》和《天道》中莊子有直接的論說等等；第三類是後學對莊子為人為學的仰慕，如《天下》中對莊子學術的高度評價，《秋水》中以莊子的視野主旨批判公孫龍對辯的熱衷；第四類是莊子作為其他派別代表人物出現的，如《說劍》中莊子作為寓言式代表人物，似乎距離莊子真實的形象更遠，^②但有助我們理解莊子廣闊的生活閱歷和生存背景，揭示了莊子思想的豐富內容和多重來源。

因此，從《莊子》中對莊子記載的材料出發，揭示莊子哲學產生的生活基礎，闡釋莊子觀點取向的背景原因，探知莊子其人

① 30 則莊子人物的出現中，《齊物論》夢蝶的主角是莊周，其他均為莊子。《山木》中莊子對弟子說自己時也說“周將處於材與不材之間”。《山木》中稱莊子為莊子、莊周、夫子。

② 陳鼓應認為《說劍》篇絕非莊子學派作品，並說一般學者懷疑是縱橫家所作。陳鼓應：《莊子今注今譯》（下），北京：中華書局，1983 年，第 805 頁。劉笑敢說，《說劍》與莊子確實毫無聯繫，研究莊子或莊子哲學不必考察它。劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，第 94 頁。從莊子拒絕太子悝千金聘禮而不受，並以“天子劍”、“諸侯劍”、“庶人劍”的三劍說“逆王意思”、“絕王之喜好”等情節而言，也有莊子之風。故不可將之完全視為虛構。崔大華推斷此篇為戰國末期策士托莊周之口而作，或莊子後學模擬策士之文。崔大華：《莊學研究》，第 97 頁。

的更大魅力，揭示莊子哲學的積極面向和深刻價值，是一個可行而有益的嘗試。

一 莊子以安貧的態度體證生命的尊嚴

亂世中的莊子深陷於生存兩難。物質的極度匱乏和人侍“昏上亂相”的慘局之間的巨大矛盾，驅迫著莊子嚮往精神獨立。對生命尊嚴的需求保持著壓倒一切的力量，是莊子體證生命的發端，並促使莊子以安貧樂道的態度避世。

窮愁度日中，莊子輕蔑地唾棄寄生於王侯權貴以獲取高官顯位的生存方式。《列禦寇》中宋人曹商被設計為“破癰潰瘞”和“舐痔”的典型而遭痛批，所治愈下，得車愈多。“子豈治其痔邪？何得車之多也？子行矣！”即使窮愁度日莊子亦不能夠。莊子失其“常與”、“無所處”，在向監河侯借貸遭拒後，莊子以鮒魚自比忿然作色曰：“吾失我常與，我無所處。吾得斗升之水然活耳，君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆！”（《外物》）《莊子》中有兩句佚文云“函牛之鼎沸，蟻不得措一足焉”。^① 偌大天下，竟容不下莊子一個人。

在“吾失我常與，我無所處”的困境下，莊子為什麼不去試試仕途呢？“非遭時”的窘迫困住莊子，“處勢不便，未足以逞其能也。今處昏上亂相之間，而欲無憊，奚可得邪？此比干之見剖

^① 《後漢書》卷八〇《邊讓列傳》李賢注引，北京：中華書局，2000年，第1786頁。

心征也夫”(《山木》)。有道則現、無道則隱是晚周士人的明智選擇。莊子作為早期道家的重要一員,“正是那些被‘是’、‘可’等正面價值所拋棄的人。就是說,他們不可能是那些在激蕩的社會中能巧妙地生存下來,可以把握財富和權力並得意非凡的人,正相反,是那些到哪裏都找不到安身之處的自由士大夫”。^①亂世生存對莊子來說是異常艱難,無論是政治地位,還是經濟利益,莊子都遭到疏遠,最終連自己的生死也把握不了。現實對莊子的多重面向,莊子對現實的複雜態度,都源於莊子對生存艱危的體會。

人有見宋王者,錫車十乘,以其十乘驕稚莊子。莊子曰:“河上有家貧恃緯蕭而食者,其子沒於淵,得千金之珠。其父謂其子曰:‘取石來鍛之!夫千金之珠,必在九重之淵而驪龍領下,子能得珠者,必遭其睡也。使驪龍而寤,子尚奚微之有哉!’今宋國之深,非直九重之淵也;宋王之猛,非直驪龍也;子能得車者,必遭其睡也。使宋王而寤,子為齧粉夫。’”

——《莊子·列禦寇》

“宋國之深”和“宋王之猛”是莊子艱危生存的象徵。莊子表現出異於今人所期待的積極人生取向,亦源於極端困境的逼迫。

^① 池田知久:《道家思想的新研究:以〈莊子〉為中心》,王啓發、曹峰譯,第129頁。

我們不能質疑莊子“存在的勇氣”，亦不能苛求莊子改變現實。莊子的呼聲不是對社會擔當的逃避，而是對社會摧殘個體生命的深度憂患。簡單批判莊子流於思辨、抽象的滿足，而看不到莊子面臨的現實憂患，是非歷史、非理性的觀點。

莊子參與世界的方式只有精神自救和精神獨立。“或聘於莊子。莊子應其使曰：‘子見夫斃牛乎？衣以文繡，食以芻菽，及其牽而入於大廟，雖欲爲孤犢，其可得乎！’”（《列禦寇》）在一個信仰失落、價值坍塌的時代，貧窮、不幸和挫折擊倒同時代許多缺乏內在精神的人。唯有在擁有精神追求的莊子身上，苦難才能進一步激發此種活力，從而帶來精神上的收穫。莊子寧願以孤犢身份獨自面對他自己的世界，以避世不仕獲得精神獨立。

莊子渴望全生貴身，安貧樂道。那些貪圖利益之人淪陷於物欲橫流之中，成爲莊子質疑嘲諷的對象。看到螳螂捕蟬異雀在後的場景後，莊子對弟子說：“吾守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰：‘入其俗，從其令。’今吾遊於雕陵而忘吾身，異鵲感吾穎，遊於栗林而忘真……”（《山木》）“守形而忘身，觀於濁水而迷於清淵”，某些人被利益驅趕，跌進了欲望的波濤不顧生命的尊嚴。這在莊子看來促人思考，令人不安。

莊子將生命的尊嚴與清貧的生活、潔淨的心靈和精神的高貴緊緊聯繫在一起。在鵜鶎的自比中，莊子表達了高潔的志向。與惠施溺於世俗權位而不能自拔不同，莊子恪守精神的純潔方正，設想梧桐、練實、醴泉作爲理想的象徵，“非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲”（《秋水》）。莊子寧願相信鵜鶎的存在，堅

信梧桐、練實、醴泉的淨化作用，堅守清貧生活的尊嚴價值。爲此，莊子徹底地否定、隔絕世俗世界。

在莊子看來，世俗的逐利生活遁天、離性、滅情、亡神，其“鹵莽其性、欲惡之孽”的特徵，造成“並潰漏發，不擇所出，漂疽疥癰，內熱溲膏”的惡果。世俗摧殘精神，踐踏尊嚴，腐蝕天性，這爲重視治形理心、精神修煉的莊子斷然拒絕。

莊子聞之曰：“今人之治其形，理其心，多有似封人之所謂，遁其天，離其性，滅其情，亡其神，以衆爲。故鹵莽其性者，欲惡之孽，爲性萑葦蒹葭，始萌以扶吾形，尋擢吾性；並潰漏發，不擇所出，漂疽疥癰，內熱溲膏是也。”

——《莊子·則陽》

世俗生活摧殘精神，儒家標榜的孝悌仁義也在腐蝕著人之真情本性。莊子強調，對儒家親親之仁的忘記，對爵位名利的擯棄，是人們進入大道的必需途徑。

商大宰蕩問仁於莊子。……莊子曰：“至仁無親。”大宰曰：“蕩聞之，無親則不愛，不愛則不孝。謂至仁不孝，可乎？”莊子曰：“不然。夫至仁尚矣。……故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。夫德遺堯舜而不爲也，利澤施於萬世，天下莫知也，豈直太息而

言仁孝乎哉！夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：至貴，國爵並焉；至富，國財並焉；至顯，名譽並焉，是以道不渝。”

——《莊子·天運》

無親、忘天下、忘我這是莊子對仁的真切理解。“孝悌仁義，忠信貞廉”一方面體現行為者具有德性；另一方面，表明行為者尚需要努力即“自勉以役其德者”。莊子看到，努力去做的行為帶有強制強迫或干擾阻撓之意，無論從哪方面來說，都是禁錮精神、腐蝕本性的工具。只有“我兼忘天下”，“使天下兼忘我”（即《大宗師》中的“相忘於江湖”），超越儒家根深蒂固的孝悌仁義和忠信貞廉，與一切摧殘本性的國爵、國財、名譽的圖謀說教劃清界限，才能達致“至仁”、“至貴”、“至富”、“至顯”的狀態，進入“以道不渝”的境界。

二 莊子向死、甘無用之境以體證生命的歡愉

在世的艱危將人們局促在狹隘的境內之累和人間之勞中。避免陷入這種累和勞，從置身於避仕之中獲取快樂，成為莊子體證生命的推進力。在釣於濮水的生活中，莊子不願“境內累矣”（《秋水》）。經過現實的重重壓迫，“生而曳尾於塗中”的信念能輕而易舉地裹挾走各種雜念，引領莊子返向自然。面對它的輝光，一切不同於它的行為都成為被捨棄的所在。朱熹說莊子

“他只在僻處自說”。^①“僻處”指莊子遠離世俗、排除擾攘和息心靜志的快樂，這種快樂來源於生活平靜帶來的心靈安寧。對莊子來說，“境內之累”是最可怕的。

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形。……夜半，髑髏見夢曰：“子之談者似辨士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？”莊子曰：“然。”髑髏曰：“死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，徒然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”莊子不信，曰：“吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母、妻子、閭里、知識，子欲之乎？”髑髏深矚蹙頰曰：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！”

——《莊子·至樂》

莊子借髑髏道出了“人間之勞”的悲苦。被“父母、妻子、閭里、知識”包圍的生活狀態為無盡的憂慮和辛勞——君臣的不對等關係和四時之事所煩擾，這些都值得嗎？如果生存就是在日益艱辛的道路上追求著與最低等的有機物同樣的目的，如果這種生存根本沒有帶來任何自由和反思，與其說是進步，不如說是倒退，整個人類歷史連同其所創造的財富更與莊子的精神自由和精神獨立背道而馳，至於那些以仁義君臣面對生命的行為更是一種可悲的迷誤。

在解答惠子的疑問中，莊子賦予“無情”以一種積極的思想

^① 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1994年，第2988頁。

狀態。

莊子曰：“是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”莊子曰：“道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，依樹而吟，據梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴。”

——《莊子·德充符》

從對境內之累的擺脫到對心靈之累的驅遣，莊子對生命意義的解決建立在“無情”的基礎之上。“無情”既是一種自然的積極的思想狀態，也是達致這種狀態的過程和方法。人們內在的心靈獨立於我們的外在生活，不能用我們的外在生活來解釋。“不以好惡內傷其身，常因自然而不益生”，人們從內心排除無法度量的外在世界，化“好惡”為“無情”，變“益生”為“自然”，化解內外對立，使自身成為寧靜的和諧體。如果人們能完全沉入心靈安寧，不再分擔威脅生活的動盪貧困，人們也許能寬心地面對外在世界的變化。莊子此處用一種人自身先天具備的“自然”批駁了時人的純功利生活。

在《秋水》中“安知魚之樂”的辯論中，惠施和莊子形成強烈的反差。惠施更加注重突顯人和外界之對立，而莊子則超越這種對立；惠施盡一切努力將生活集中在唯一的一點，莊子則賦予生活以寬度和廣度；惠施將邏輯觀念放在首位（“安知魚之

樂”),莊子則宣導一種强有力的創造——“我知之濠上也”,以自己之樂體證魚兒之樂。莊子將自身與宇宙萬物連在一起,憑藉想象的勇敢騰躍,實現對生活和生命的肯定。有魚之樂,知魚之樂,在莊子這裏獲得了極其輝煌的發展,並作為一股獨立的洪流傳承下來,在以後的哲學文化中一再得到發展。

莊子這種嚮往精神獨立的避世行爲,被時人和好友譏諷為無用。

惠子謂莊子曰:“……剖之(大瓠)以為瓢,則瓠落無所容。非不呶然大也,吾為其無用而掊之。”莊子曰:“夫子固拙於用大矣。……則夫子猶有蓬之心也夫。”

惠子謂莊子曰:“吾有大樹,人謂之樗,其大本臃腫而不中繩墨,其小枝卷曲而不中規矩,立之塗,匠者不顧。今子之言,大而無用,眾所同去也。”莊子曰:“……今子有大樹,患其無用,何不樹之於無何有之鄉,廣莫之野,彷徨乎無為其側,逍遙乎寢卧其下。不夭斤斧,物無害者,無所可用,安所困苦哉!”

——《莊子·逍遙遊》

在日常生活中無用的大葫蘆和大樹,正像高遠的精神追求一樣,在世俗世界中是無法理解的。莊子多次表現對無用的讚賞,批評惠施對巨大和無用妙處的毫無所知。大葫蘆和大樹作為莊子理想之大、之遠、之超越的一個符號標誌,賦予莊子身為獨特者、

獨立者、無可匹敵者的歡悅——“不夭斤斧”、“安所困苦”。這種歡悅滲入生活，使生活得到普遍提升，又讓生活得到滿足。

惠子謂莊子曰：“子言無用。”莊子曰：“知無用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳，然則厠足而墊之致黃泉，人尚有用乎？”惠子曰：“無用。”莊子曰：“然則無用之爲用也亦明矣。”

——《莊子·外物》

從現實角度看，人所需要的只是脚下那一小塊土地，但挖去小塊土地旁邊的所有土地，則會使人們寸步難行，甚至毀滅自身。無用支撐著有用，塑造著生活的整體。莊子看到，無用並非是一種愜意的享受。面對世俗的種種瑣碎力量，無用先要艱難地贏得獨立，並且不斷地鞏固這種獨立。無用具有豐富內涵和深遠意義，不僅需要充滿生機的新目標，而且還能夠調節障礙和阻力。

莊子不僅執著於無用，還堅信有用與無用、材與不材的討論沒有任何實際意義。在《山木》中，莊子很好地解答了弟子如何自處亂世的困惑。

莊子笑曰：“周將處乎材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專爲；一上一下，以和爲量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！”

此神農黃帝之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀；廉則搓，尊則議，有爲則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉！悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！”

——《莊子·山木》

表面看，莊子似乎勸誡弟子應該在材與不材的評價中轉化，其實莊子的真實意圖是要求人與時俱化，不肯專爲，超越材與不材的現實評價體系。險惡的生存環境使得個體的材與不材沒有什麼區別。與其苦心勞力地變換材與不材的被評價的狀態，不如主動地跳出這種被評價的危險狀態，“乘道德而浮遊”，“物物而不物於物”，“胡可得而累邪”。缺失精神超越的個體生活會陷入完全虛無的深淵，失去價值和意義。從“乘道德而浮遊”的視野分析，莊子認爲不僅材不材、有用與無用沒有區別，即使生死亦無區別。

《至樂》中莊子在妻子死後鼓盆而歌的故事引發出很多爭論。筆者無法考證這則史料的真實性，也不能肯定面對妻子的死亡，莊子是否真的無動於衷。對於這則材料在歷史上遭到的誤解及糾正，張松輝曾做出分析。張先生認爲莊子鼓盆而歌並非放達，而是未能忘情，歌以自遣的表現。^① 莊子對死的思考在哲學上做了過濾。“莊子以審美的態度對待這個世界，所以對這個世界保持肯定的態度，各種事物全都是雄偉景觀的一部分：不管它們

^① 張松輝：《論莊子的無情理論與多情性格》，《湖南大學學報》2015年第1期。

是自然的持久樣式，豐富多彩的物相變幻……還是那些似乎被我們大多數只有少許理解能力的人看成是代表了大自然醜陋而痛苦方面的事物……‘道’的創造性有各種不同的呈現，這些表現被認為代表了目的自身，沒有必要把它們說成是其他目的的工具，以便為它們尋找辯護的理由。”^①結合《莊子》其他篇章中有關人物弔唁時背離世俗的言論，莊子對自己死後薄葬的安排，我們可以感受到莊子的生存觀和生死觀是與其生活實踐密切相關的。莊子的行動是對自身思想和觀點的體驗和體證。

對生命歡愉的體證，使得莊子不僅認為生死一如，甚至感慨生不如死。髑髏那段話與其說是對死之嚮往，不如說是對生之控訴。死與生各自成體，樂與勞有異，失去歡愉生存不值得留戀，死則是理想化選擇。從消極和負面規定生的意義，莊子以死的完美終結現實的非理想性，以獨特方式為“此生”提供價值引導。

從此出發，我們似乎可以理解莊子的薄葬。

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：“吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齋送。吾葬具豈不備邪？何以加此！”弟子曰：“吾恐烏鳶之食夫子也。”莊子曰：“在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！”

——《莊子·列禦寇》

^① 史華茲：《古代中國的思想世界》，程鋼譯，南京：江蘇人民出版社，2004年，第322-323頁。

儒家影響下的中國文化向來注重厚葬久喪，並將其上升到慎終追遠的高度。莊子執著薄葬，批判儒家將人封閉在陳規俗框之中，將人陷入了一種狹隘和卑微之中，使人無法到達本性的極深處。於此出發，我們可以理解《莊子》其他篇章棄絕悲泣、超越仁義的弔唁言論。

三 莊子以重“質”、破“自是” 的理性體證生命的豐富與平等

從道遍存於萬物、萬物一齊平等的觀點出發，莊子認為應當超越萬物之不同和對立，破除囿於成見之“自是”，體證生命的豐富多元和公正平等。百家爭鳴的各派彼此都應該給予對方一定的生存空間，追求包容各方的“公是”，不能宥於自以為是。從此出發，莊子視孔子和惠施為磨礪自己的“質”，並對他們做出高度評價。

莊子強調道遍存於萬物、萬物皆受道的覆載之觀點。

東郭子問於莊子曰：“所謂道，惡乎在？”莊子曰：“無所不在。”東郭子曰：“期而後可。”莊子曰：“在螻蟻。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甕。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”東郭子不應。莊子曰：“夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三

者，異名同實，其指一也。……”

——《莊子·知北遊》

“周”、“遍”、“咸”說的都是道周遍於萬物的特性。萬物皆受道覆載，莊子提出齊萬物的觀點，堅持萬物平等的地位。

以不平平，其平也不平；以不徵徵，其徵也不徵。

——《莊子·列禦寇》

莊子認為來源於道的萬物都是平等的。僅僅平等，莊子以為未足。“是非之心存焉”，尚是不平等。必須去是非之心，才是平等。“以不平平，其平也不平；以不徵徵，其徵也不徵。”以不平等的方式來平等，這種平等也是不平等，用沒有驗證的東西來做驗證，這種驗證也不能算作驗證。

萬物平等一齊，各有其存世的價值和空間。莊子反對“自是”——任何一種自以為是、不見他物的思想和主張。“自是”在爭鳴的百家中幾成通病。在講述完儒者緩和其弟墨辯爭後自殺的故事後，莊子說：

夫造物者之報人也，不報其人而報其人之天。彼故使彼。夫人以己為有以異於人以賤其親，齊人之井飲者相掙也。故曰今之世皆緩也。自是，有德者以不知也，而況有道者乎！古者謂之遁天之刑。聖人安其所安，不安其所不安；

衆人安其所不安，不安其所安。莊子曰：“知道易，勿言難。知而不言，所以之天也；知而言之，所以之人也；古之人，天而不人。”

——《莊子·列禦寇》

“自是”，學界多釋爲自以爲是。^①“自是”意味著自大與自封。莊子看到爭鳴的各方自以爲是、各執一詞造成了人類對世界認識的分裂。儒士鄭緩自認爲優於別人而輕侮自己的父親，正如齊人掘井飲水而互相扭打一樣，各執一詞和自以爲是，加劇人們相互理解的困難。百家過於好辯，巧飾文辭，“喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏”（《在宥》）。“相”指出了當時陷入是非爭執圈子裏的實況。當時參與學術活動的人，無不囿於學派的“自是”，造成封閉的心靈。“所謂暖姝者，學一先生之言，則暖暖姝姝而私自說也，自以爲足矣，而未知未始有物也，是以謂暖姝者也。”（《徐無鬼》）“夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？悉必知代而心自取者有之？愚者與有焉。”（《齊物論》）“天下多得一察焉以自好。……天下之人，各爲其所欲焉以自爲方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見

① 俞樾釋“自是”二字絕句，以讀爲已。“若（鄭）緩之自美其儒，是自是也。有德者已不知有此。有道者更無論矣。”見王叔岷：《莊子校詮》，北京：中華書局，2013年，第1260頁。陳鼓應釋“自是”爲自以爲是。見《莊子今注今譯》，第836頁。阮敏崧認爲：“以讀爲已。如緩之以已爲有，即自是其有德也。凡若此者，人已笑其不智，何況以其有道者自是者乎！”見崔大華：《莊子歧解》，北京：中華書局，2012年，第808頁。

天地之純、古人之大體。道術將爲天下裂。”(《天下》)“以自爲方”、“自好”造成學術從整體走向分裂,“自以爲足”、“心自取”,因此遭到《莊子》的多次批評。

“遁天之刑”,成玄英疏:“自以爲是者不知物性自爾,矜爲己功者,逃遁天然之理也。既乖造化,故刑戮及之。”宣穎云:“如(鄭)緩之忿忿,即其刑也。”“天”即自然而然之意,“天之刑”亦即天對人生一種必然性的決定力量,“遁天之刑”即逃避自然,忘記所受於自然之必然。自以爲是的遁天之刑,令人不安,衆人却安然於此。知道而不言不辯,是安順自然拒絕人爲的表現。

爲了進一步避免辯爭各方的“各是其所是”,莊子提出“公是”的說法。

莊子曰:“射者非前期而中,謂之善射,天下皆羿也,可乎?”惠子曰:“可。”莊子曰:“天下非有公是也,而各是其所是,天下皆堯也,可乎?”惠子曰:“可。”莊子曰:“然則儒墨楊秉四,與夫子爲五,果孰是邪?……”惠子曰:“今夫儒墨楊秉,且方與我以辯,相拂以辭,相鎮以聲,而未始吾非也,則奚若矣?”莊子曰:“齊人竊子於宋者,其命闔也不以完,其求鉞鐘也以束縛,其求唐子也而未始出域,有遺類矣!夫楚人寄而謫闔者,夜半於無人之時而與舟人鬥,未始離於岑而足以造於怨也。”

——《莊子·徐無鬼》

當時學界的求知活動，沉溺在諸多成見的爭論中。儒墨楊秉惠從各自經驗和立場出發，“相拂以辭，相鎮以聲”，“各是其所是”，造成了對世界認識的分裂。莊子認為一定要有“公是”，才能避免天下皆堯的情況。對於“公是”，陳鼓應釋為共同的認可，^①方勇釋為公理。按照他們的解釋，莊子似乎不贊成“公是”。有力的證據還表現在《齊物論》中的相關表述中，比如“辯無勝”，以及齧缺王倪關於“同是”的辯論。^②有學者從莊子反對“同是”的角度出發，認為莊子反對“公是”。這種觀點是否能夠立得住呢？

“公是”嚴格說不能算一個概念，它在《莊子》中只出現一處。但“公是”這個說法確實能概括莊子超越各派“各是其所是”紛亂狀態的胸襟。^③“公是”即對立的各方共同存在之意，而非公理或共同認可。本文也正是站在批判爭鳴的各派“各是其所是”、“心自取”、“自以為足”的層面使用“公是”這一概念的。“同是”和“公是”看似結構相似，但各自的語境和上下文不同。

① 《莊子今注今譯》，第639頁。

② 在此句的斷句中，一般學者認為此處“同”“是”連讀，讀為“同是”，如陳鼓應釋“同是”為共同的認可和共同標準。見《莊子今注今譯》，第81頁；崔大華也從“同是”連讀的角度對列出成玄英、林希逸、王雱等人“同是”的不同解讀。見崔大華：《莊子歧解》，第88頁；王叔岷則將“同”和“是”斷開來讀，將其他學者的“子知物之所同是乎”讀為“子知物之所同，是乎”，堅持郭象注解的“所同未必是，所異不獨非”。見王叔岷：《莊子校詮》，第79-80頁。筆者認為，“同是”在《莊子》中未必是一個概念，它只出現於此一處，但此處將之連讀還是可以通達莊子本意的。

③ 《莊子·則陽》：“是故天地者，形之大者；陰陽者也，氣之大者也；道者為之公。”道公正公平地對待每一物，萬物皆有存在的必然和必要。這也是我們理解“公是”的前提。

在《齊物論》齧缺王倪的爭論中，莊子確調認識的相對性，反對建立關於世界的普遍標準。在這種前提下，莊子看到“同是”的不存在。在《徐無鬼》這段文字中，莊子批評當時天下無“公是”——各自爲是的狀態，批判士人缺乏包容對方的狹隘心態。莊子的真實意圖是呼喚天下之“公是”，包容各不相同的對立方。故王叔岷說莊子“實以爲有公是”。^① 莊子強調每一種思想主張的相對性和局限性，其真實目的並非爲了說明每種思想的相對性和局限性，而是爲了強調超越這種局限性和相對性的必要性。

“公是”表明莊子對爭辯的各個派別的超越和包容。缺失“公是”的眼界格局，造成了天下紛亂不已。“公是”不同於公理或共同認可。後者強調同，而前者強調異。“不同同之謂大，行不崖異之謂寬，有萬不同之謂富。”（《天地》）對不同和對抗的包容，使莊子追求建立在超越各派之上的包容性觀點——“公是”。對齊人、唐子、楚人和夜半與舟人鬥者的批評也使莊子的“公是”跨越了對立和辯論、爭鬥和仇怨。莊子倡言“公是”，是爲對立各方提供共存的空間。從整體看，“公是”使得各對立方的共存空間豐富、和諧和多元；從個體看，“公是”則保障了每一方的公正、公平和平等。

且夫知不知是非之竟，而猶欲觀於莊子之言，是猶使蚊負山，商鉅馳河也，必不勝任矣。且夫知不知論極妙之言而

^① 王叔岷：《莊子校詮》，第940頁。

自適一時之利者，是非埴井之鼃與？且彼方趾黃泉而登大皇，無南無北，奭然四解，淪於不測；無東無西，始於玄冥，反於大通。子乃規規然而求之以察，索之以辨，是直用管窺天，用錐指地也，不亦小乎！

——《莊子·秋水》

自執一詞的公孫龍堅持“規規然而求之以察，索之以辨”的思維方式，導致“用管窺天，用錐指地”的局限效果，其“曲士不可語於道者，束於教也”（《秋水》）的特性，根本不能體會莊子“道通爲一”的觀點，亦不能够“奭然四解”，“反於大通”。

從超越每派思想認識局限性的追求出發，莊子推崇“質”，強調對立和對手存在的意義。《徐無鬼》中莊子過惠子墓地時，曾發出感歎：“自夫子之死也，吾無以爲質矣，吾無與言之矣！”如果說“公是”提供了各自相異的思想流派共存的空間，從整體上強調了各種觀點俱存的必要性，那麼，莊子對“質”的推崇揭示相異觀點存在的前提：對立方的質疑辯難。一方面，莊子在《齊物論》、《秋水》中認爲，從道的高度看待世界萬物的差別都是相對的；另一方面，莊子在《徐無鬼》中堅持對立的人、物之“質”之意義。中國古代漢語詞典釋“質”有對質和驗證之意。^①如《禮記·曲禮》云“雖質君之前，臣不諱也”，鄭玄注：“質，猶對也。”質有箭靶之意。《荀子·勸學》“是故質的張而弓矢至焉”，《後漢書·馬融傳》“流矢雨墜，各指所質”，“質”引申爲目標和物件之意。《韓

^① 《王力古漢語字典》，北京：中華書局，2000年，第1334頁。

非子·存韓》云：“均如貴臣之計，則秦必爲天下兵質矣。”對質和箭靶作爲“質”的兩種含義，含有對立對抗之意。《徐無鬼》這段中，成玄英釋“質”爲“對”也。王啓釋“質”亦對也，猶“質成”之質。“質”即對立面、對手之意。《莊子》中莊子與惠施對話共9處，莊子哲學思想的成就大大得益於惠施的對抗。矛盾對立面的相互依存，學術的進步，思想的推進，是依靠爭辯而來的。對立方的反對聲越激烈，收效方越增大。在對立的過程中，一方消亡，另一方也停止了。從莊子對儒門的評價我們亦可看出莊子對“質”之看重。

（莊子與魯哀公爭論魯國儒多儒少的問題，）莊子曰：“周聞之，儒者冠圓冠者，知天時；履句屨者，知地形；緩佩玦者，事至而斷。君子有其道者，未必爲其服也；爲其服者，未必知其道也。公固以爲不然，何不號於國中曰：‘無此道而爲此服者，其罪死！’”於是哀公號之五日，而魯國無敢儒服者，獨有一丈夫儒服而立乎公門。公即召而問以國事，千轉萬變而不窮。莊子曰：“以魯國而儒者一人耳，可謂多乎？”

——《莊子·田子方》

上段中儒服具有正面意義，是莊子心中理想儒士的象徵。“知天時”、“知地形”、“事至而斷”，這是莊子對真儒的評價。儘管屢批儒門和孔子，莊子深知儒家經典的巨大作用，亦敬仰孔門的

高風亮節。《莊子》中談儒和孔門者比比皆是，篇篇都有。孔子出場達 130 次，子路 23 次，子貢 17 次，顏回 15 次，曾參 12 次，冉求 3 次。從中我們既可察覺莊子對現實的關注，^①可看出莊子與儒家的錯綜關係和複雜態度。^②

莊子謂惠子曰：“孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之，未知今之所謂是之非五十九非也。”惠子曰：“孔子勤志服知也。”莊子曰：“孔子謝之矣，而其未之嘗言。孔子云：‘夫受才乎大本，復靈以生。鳴而當律，言而當法。利義陳乎前，而好惡是非直服人之口而已矣。’使人乃以心服，而不敢蘊立，定天下之定。’已乎已乎！吾且不得及彼乎。”

——《莊子·寓言》

“行年六十而六十化”，足以證明孔子從不自認為已經完成目標，他不停地學習、教書，積極參與社會事務，一生都在修正、補充自己的理論。有學者據此提出莊子對孔子的推崇，並認為莊

① 王先謙評價莊子“甘曳尾之辱，却為犧之聘，可謂塵埃富貴者也。然而貸粟有請，內交於監河，係履而行，通謁於梁魏，說劍趙王之殿，意猶存乎救世。遭惠施三日大索，其心跡不能見諒於同聲之友，況餘子乎？吾是以知莊生非果能回避以全其道者也。”《莊子集解》，上海：商務印書館，1936年，1987年上海書店影印本。梁啟超也說莊子實具一副救世熱腸。見梁啟超：《飲冰室合集·專集》之四十，北京：中華書局，1989年，第18頁。

② 楊儒賓：《儒門內的莊子》，《中國哲學與文化》第四輯，桂林：廣西師範大學出版社，2009年。

子晚年有悔意。^① 這樣推論有失偏頗。對孔子的推崇不能作為莊子晚年悔意的憑證。莊子對孔子的多重評價不在於年齡增加和閱歷增多，而在於孔門思想的多方面影響和訴求，是孔子自身的人格魅力所致。能說莊子年輕時期就對孔子完全沒有好評嗎？^② 如何從對孔子評價中看出莊子不同的經歷時期呢？再說，同樣的評價還出現在蘧伯玉身上，云“蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之而卒詘之以非也，未知今之所謂是之非五十九非也”（《則陽》）。

莊子將“化”與行為的不偏頗聯繫起來，強調與時俱化，以和為量。在《寓言》中，莊子對惠施盛讚孔子“行年六十而六十化”。《山木》中，莊子告誡弟子“無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為”。《天地》中有“行不崖異之謂寬”的表述。莊子反對偏激、固執孤異的行為。

莊子曰：“人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫，其非至知厚德之任與！覆墜而不反，火馳而不顧，雖相與為君臣，時也，易世而無以相賤。故曰：至人不留行焉。夫尊古而卑今，學者之流也。且以狝韋氏之流觀今之世，夫孰能不波，唯至人乃能遊於世

① 林崗：《莊子晚年悔意》，《中山大學學報》2007年第1期。

② 《莊子·齊物論》：“六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議，《春秋》經世先王之志，聖人議而不辯。”楊伯峻認為：“只有莊子懂得孔子……莊子所說的聖人無疑是孔子，由下文《春秋》經世先王之志，聖人議而不辯，可以肯定。”楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1982年，第9頁。

而不僻，順人而不失己。彼教不學，承意不彼。”

——《莊子·外物》

何時能遊，何時不能遊，這是至人將自己的生活建立在思考基礎之上決定的產物，體現了靈活遊刃的處事方法。與此相反的兩種教條主義行爲——“流遁之志”和“決絕之行”，其“覆墜而不反，火馳而不顧”的特點，表現爲執著“相與爲君臣”的一時之爭，或者迂闊的尊古卑今之聲。二者均違背了至人“遊於世而不僻，順人而不失己”的真義。

莊子超越現實萬物各派的對抗交鋒，以重“質”、破“自是”和求“公是”的要求親證生命的豐富、公正與平等，踐履其對道存於萬物的設想和追求。

莊子在《莊子》中現身 30 次。本文借助莊子對艱危現實或批判、或遠離、或安順、或超越的多重面向和複雜態度，迫近莊子體悟生命的態度和追求。亂世中的莊子以安貧的態度高揚生命的尊嚴，尊嚴成爲他體證生命的發端；莊子以向死、甘於無用之境的超脫追求生命的歡愉，歡愉爲莊子開闢了生活道路；莊子以重“質”、除“自是”的理性體證生命的豐富、公正與平等，踐履其對道存於萬物的設想。檢視莊子在《莊子》中的現身，探討莊子對自身哲學觀點的踐履，澄清生命對莊子而言的獨特的精神含義，闡明莊子歷經亂世、展衍成風的精神境界，不僅是對《莊子》中莊子其人形象的描述，更是對莊子精神記錄的揭示。

作者簡介：李曉英，女，商丘師範學院人文學院教授、歷史學博士，主要從事早期道家思想、早期儒家思想的研究。主要著作有《個體論：先秦儒道對“德”“道”的詮釋》，論文有《試論老子之“善”》等。

論《莊子》如何從“棄知去己” 建構“至人無己”的論述

吳惠齡

內容提要 《莊子》裏有許多以對話的形式展開的寓言或論述。基於《莊子》對辯者與名家的了解，本文的研究動機在於，《莊子》是否可能是因為批評“歷物”或“指物”，而產生了“齊物”的思想，如“天地一指也，萬物一馬也”（《齊物論》）。本文以這樣的情境構作思考《莊子》的論述，從“有真人而後有真知”的線索，將研究的焦點回到認知主體進行探究，進而以“去己”與“無己”的研究進路展開：第一，由《莊子》與辯者對於認知能力的分析，以及對於“棄知去己”的反思，說明《莊子》為什麼認為知識不能成為永恒的認知目的；第二，由於《莊子》認為知識的追求是永無止盡的，因而將認知理論討論的焦點，回到人作為認知主體的問題上，由此將有助於說明《莊子》為何要建立“至人無己”的觀點，這不僅可以作為“齊物”感通模式的基礎，更可說明《莊子》思想中具有認知目的的轉折；第三，透過《莊

子》關於認知主體、認知目的的解析，可以逐步說明《莊子》為何以認為“真知”、“天鈞”才是人要追求的真理。本文以此結構處理《莊子》關於“真人”與“真知”的論述，特色在於，突顯《莊子》“齊物”的認知觀具有一種認識萬物與自我認識的歷程，而不需要涉及《莊子》的工夫理論。

一 前言

《莊子》裏有許多以對話的形式展開的寓言或論述，《莊子》設計的對話人物有真實存在的歷史人物如孔子、顏回、惠施等，也有比喻的人物如支離疏、齧缺、蒲衣子等；且《莊子·天下》中，記載惠施以“歷物”與辯者的觀點相應，而辯者具有“指不至，至不絕”的觀點，意指辯者認為人可以以不同的角度不斷地認識事物，對事物有逐步的認識，但却難以窮盡對事物本質的了解。^① 由《莊子》對於辯者與名家的了解，引發本文的研究動機，嘗試著重新思考《莊子》提出“齊物”的觀點是不是有對話的對象。也就是說，《莊子》可不可能就是因為批評“歷物”或“指物”，而產生了“齊物”的思想？這一個提問在《齊物論》中，《莊子》直接以“指”與“馬”的概念進行的論述，進而提出“天地一指也，萬物一馬也”。由於當時公孫龍以指物論與白馬

① 本文引用《莊子》原文主要參考郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：頂淵文化事業出版社，2005年；王叔岷：《莊子校詮》，臺北：里仁書局，1982年；陳鼓應：《莊子今注今譯》，北京：中華書局，2009年。以下引用《莊子》原文，為便於論述，僅標示引文篇章名，如引用不同原文的注解解釋，將會標注注解者的書名與頁數。

論最爲著名，因此可以佐證，《莊子》應該是知道當時辯者的論述。^①

① 當代已有學者關注到，《莊子》中許多論點的產生可能緣於當時莊子批判名家、辯者的諸多觀點，因此，以惠施或辯者爲參照展開莊學的研究，相關的研究成果如下：（1）王孝魚在《莊子內篇新解》直接指出“《莊子》一書，惠施在其中，的確佔據一個極重要的位置”。王孝魚由王船山《莊子解》中“或因惠施而有內七篇之作”的線索，逐步考察莊子與惠施的論辯（參看王孝魚：《莊子內篇新解》，長沙：岳麓書社，1983年，第4頁）；（2）賴錫三在《論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀》中，由“自然觀”的角度切入，探討惠莊論辯語式背後所涉及的兩種對比思維。賴錫三首先提出惠施的思維方式近於表象思考、邏輯推論，而莊子則近於直覺感通、詩性隱喻；第二，論者指出惠施處於主客對立（我與它），人類中心主義式的實用功利之技術立場（以我觀之），莊子則是進入主客交融（我與你），超人類中心的無用之大用之藝術立場（以道觀之）；第三，論者以海德格的概念，來區分兩者反映在自然觀的對比差異，提出惠施將自然視爲客體對象物和能源資源物，莊子則視自然爲天地人神共同棲居的神聖家園；最後，論者由惠施和莊周這兩種不同的語言觀、思維觀、自然觀，說明惠、莊導向兩種面對自己、面對萬物的不同倫理態度，惠施導向（以我）用物的權力倫理，莊子走向（喪我）愛物的原始倫理（參看賴錫三：《論惠施與莊子兩種思維差異的自然觀》，《臺灣東亞文明研究學刊》，2011年）；（3）劉滄龍在《身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維》，藉由論者探討莊子對於惠施的批評，說明莊子具有兩種身體觀，即“生命身體”（即“氣化身體”）與“個體身體”。此文中劉滄龍並且整理近年來台灣學者如楊儒賓、賴錫三等學者，由氣、身體與隱喻等新的進路，開啓莊子思想研究的新視野。在這些研究成果上，論者首先由尼采（Nietzsche, 1844-1900）對“生命身體”（Leib）與“個體身體”（Körper）的區別，說明隱喻思維與概念思維兩種不同的思考與生活方式；第二，論者藉此區分探討莊子對於惠施的批評，反映出莊子具有兩種身體觀——“生命身體”（即“氣化身體”）與“個體身體”；第三，論者藉由分析莊子與惠施思維的不同，說明惠子的概念思維意在以辯析事物的方式說服人，莊子則在意識到概念思維之後，成爲他轉化爲隱喻思維的資源；最後，論者以隱喻思維論述莊子如何接納死亡力量，由批判性說明莊子由“個體身體”通向“生命身體”的自我轉化與修養進程（參看劉滄龍：《身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維》，《清華學報》第44卷第2期，2014年）；（4）趙炎峰的《論莊子與惠施哲學思想的差異》，則由道與物、知與樂、齊物與合同，分別論述莊子與惠施哲學思想的差異。趙炎峰從“道與物——存在觀的差異”、“知與樂——認知觀的差異”、“齊物與合同——哲學方法的差異”與“逍遙與（轉下頁注）

倘若以這樣的情境構作思考《莊子》的論述，形成的研究動機為：其一，“指物”與“齊物”的認知目的為何？其二，可不可能因為《莊子》與辯者有不同的認知目的，而影響《莊子》對於認知主體或認知結果的判斷？其三，為什麼《莊子》認為“有真人而後有真知”？其四，《莊子》根據“齊物”的觀點，如何說明人對於萬物的認識？其五，人作為認知的主體，認知主體與認知目的的關聯性為何？

通過這些提問，筆者認為從“有真人而後有真知”的線索，可以將研究的焦點回到認知主體來說，因此，本文嘗試以“去

(接上頁注)泛愛——人生哲學的差異”等四個面向，說明莊子與惠施思想的不同，認為莊子逍遙的精神，在存在的問題、人生的境界上超越了惠施；而惠施重視實用的“求真”的精神，開啓對於現實之物的對比與分析，同樣具有研究的價值（參看趙炎峰：《論莊子與惠施哲學思想的差異》，《中州學刊》2011年第3期）；（5）莊錦章在《莊子與惠施論“情”》中，由《莊子·德充符》展開莊子與惠施關於“情”的論述，認為莊子是在天人之間思考“情”的問題，而惠施則從現實的層面思考。因此，針對“有情”、“無情”的辯論上，莊錦章認為莊子暗示在人為的結構與關係中，某些虛假或錯誤的信念，將可能讓我們脫離自身的自然之情，例如悲痛的情緒和死亡的哀弔連結，這就是在人為的結構中可能產生的錯誤信念（beliefs），所以莊子與惠施不同，莊子是從跳脫現實的層面思考人的自然之情（參看莊錦章：《莊子與惠施論“情”》，《清華學報》第40期，2011年）；（6）張曉芒分析莊子與惠施在《逍遙遊》關於有用與無用的辯論，指出莊子採用“援例推類法”，意即舉出反證的實例反駁對方的觀點（參看張曉芒：《先秦諸子的論辯思想與方法》，北京：人民出版社，2011年，第143-144頁）；（7）Ernst-Joachim Vierheller, “Language and Logic in the Zhuangzi: Traces of the Gongsun Longzi”. Vierheller 由語言分析的角度，探討《齊物論》中莊子與公孫龍子的思想主張。綜合來說，Vierheller 讚賞公孫龍子是一位跨時代的邏輯學家；而《齊物論》作者針對公孫龍子所提出的論點，不僅是合乎邏輯的討論，更具有本體論的地位，因此，《齊物論》的核心可說是“結構良好”（well-structured）、“圓融”（coherent）和“精確條列”（precise train）的思想（參看 Ernst-Joachim Vierheller, 2011, <http://oriens-extremus.org/wp-content/uploads/2014/08/OE-50-04.pdf>）。

己”與“無己”的研究進路展開：第一，由《莊子》與辯者對於認知能力的分析，以及對於“棄知去己”的反思，說明《莊子》為什麼認為知識不能成為永恒的認知目的；第二，由於《莊子》認為知識的追求是永無止盡的，因而將認知理論討論的焦點，回到人作為認知主體的問題上，由此將有助於說明《莊子》為何要建立“至人無己”的觀點，這不僅可以作為“齊物”感通模式的基礎，更可說明《莊子》思想中具有認知目的的轉折；第三，透過《莊子》關於認知主體、認知目的的解析，可以逐步說明《莊子》為何以認為“真知”、“天鈞”才是人要追求的真理。本文以此結構處理《莊子》關於“真人”與“真知”的論述，特色在於，突顯《莊子》“齊物”的認知觀具有一種認識萬物與自我認識的歷程，而不需要涉及《莊子》的工夫理論。

二 “棄知去己”：認知能力的反思

《莊子》批判辯者的思維，經常會造成主客二元或主客對立的狀況，因為當人們站在自己的立場，指責別人的錯誤時，雙方立場在彼此對辯的狀況下，對立的狀況便會越來越嚴重，《齊物論》說到：“物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是……彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。

是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰‘莫若以明’。”^①《莊子》指出，“彼”或“此”的立場並不是絕對的，可是人們往往站在那一方的立場（“彼”）就看不見這一方（“此”）；而自己（“此”）知道的一面，總認為是真的一面。所以，彼方是相對於此方而來，此方也是相對於彼方而有的。《莊子》認為這是以明靜的心去觀照事物的實況，再因為“彼”“此”、事態的對立所產生無窮的是非判斷，稱為“以明”。

《莊子》進而認為是、非的價值判斷，常常因為彼或此的立場不同，而有不一樣的判斷，所以，是、非並不是絕對不變的判斷。《莊子》指出聖人之所以成為聖人，就是可以不受立場的局限，看清楚現實狀況中“彼”與“此”的動態流變，以明靜的心跳脫成見、立場的限制。正因為《莊子》認為是與非、彼與此的判斷與立場，都是相對而生且會流動、變化的，因此提到：“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。”（《齊物論》）《莊子》認為辯者強化了萬物的相異之處，將可能形成割裂主客、主客二元的困境，但如果從萬物相同的觀點去思考如“一指”、“一馬”，則天地萬物都可找到他們的共同性，因為，《莊子》認為名家過於強調由萬物相異之處進行比較、劃分，分化的概念可能會導致主客二元、人我

① 本文《莊子》原文主要參考郭慶藩：《莊子集釋》。以下引用《莊子》皆據此注本，為便於論述暫且標示篇章。

二分的困境。^①

由此可以說明，《莊子》對於認知能力的反思，在於提醒人們，人的認知能力是有局限性的；《莊子》認為在尚未跳脫立場的局限之前，人們往往會由自己的角度或立場判斷事情的是非、彼此，然而這些判斷可能都是片面的、單一的，無法囊括整體的判斷。正如《莊子》後學在評判慎到時，說到：

公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往，古之道術有在於是者。彭蒙、田駢、慎到聞其風而悅之。齊萬物以為首，曰：“天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。”知萬物皆有所可，有所不可，故曰：“選則不遍，教則不至，道則無遺者矣。”是故慎到，棄知去己，而緣不得已，泠汰於物以為道理，曰：“知不知，將薄知而後鄰傷之者也。”……夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：“至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。”豪桀相與笑之曰：“慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。”田駢亦然，學於彭蒙，得不

① 李賢中在《“指物”與“齊物”的認知觀點比較》，由“指”與“齊”具有不同的認知目的，因而形成不同的認知模式：莊子“道通為一”的“齊物”感通模式，以及“指物”主客二元的認知模式。李教授指出這兩種認知觀點各有優點，具有互補的可能。本文則從他們相異之處，來說明《莊子》如何藉由反思“指物”的觀點，以建構“齊物”的思維模式（參看李賢中：“A Comparison of the Cognitive Perspective Applied in ‘Referring to Things’ and ‘Equality of Things’,” *Asian and African Studies*, 3 Volume 16, 2012）。

教焉。彭蒙之師曰：“古之道人，至於莫之是、莫之非而已矣。其風窳然，惡可而言？”常反人，不見觀，而不免於魤斷。其所謂道非道，而所言之韙不免於非。彭蒙、田駢、慎到不知道。雖然，概乎皆嘗有聞者也。（《天下》）

《天下》篇作者評判彭蒙、田駢、慎到等人的學說，指出他們認為公正不阿、平易無偏私、依理斷決，就是所謂法者；而且依理用法、不顧前後、斷決正直、無所懼慮，亦不運知、法外謀謨、守法而往、酷而無擇，這是自五帝以來，以法為政術者統整出的發展脈絡。接著說到彭蒙、田駢、慎到因為“齊萬物以為首”，也就是了解天覆地載，各有所能，大道包容，所以知萬物有“可”、“不可”，乃是隨萬物的性而區分，當然也就有不周遍的可能。因此慎到息慮棄知、忘身去己，瞭解人有所限制，據法斷決、堅守此道理；並說到知力淺時不知任其自然，知則有所不知，故薄淺其知，雖復薄知而未能都忘，故猶近傷於理。

《天下》篇作者雖然將彭蒙、田駢、慎到視為廣義的道家，如“齊萬物以為首”、“棄知去己而緣不得已”、“泠汰於物”、“動靜不離於理”等觀點，皆與《莊子》“依乎天理”（《養生主》）可以相通理解；不過，《天下》篇作者分析田駢、慎到與老、莊的思想，認為兩種學說有很大的差異，主要的不同在於田駢、慎到將“道”的觀點運用在“法”之上。^① 慎到試圖建立的“法”是客觀的，不

^① 參看劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版有限公司，2004年，第474-475頁。

受個人或個別事物影響的“法”（“夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽”），並且指出落實客觀“法”（“至於若無知之物而已”）的功效為“無用賢聖，夫塊不失道”，因為天下依法而治，所以無需聖賢。這也就是《天下》批評慎到的學說是“非生人之行而至死人之理”，“死人之理”就是客觀的“法”；老、莊的道家學說重視“生人之行”，強調從萬物的動態變化中，體悟“道通唯一”的境界。所以，“棄知去己”的重點在於了解人之認知能力的局限性，以摒棄智知、忘身去己；不過，不要將客觀“法”作為永恒的認知目的，客觀的“法”不過是“死人之理”，不是真正的道理。

三 “無己”與“真知”：

認知主體、認知結果與目的的反思^①

慎到的“去己”是想要去除個人主觀的意志，進而追求客觀法治的落實。由此可以說，慎到的“棄知去己”是認同人作為的

① 陳政揚在《以“知”與“真知”的分析為核心：論莊子由“忘”達“道”的境界工夫》中，認為以西方知識論的研究進路，可能無法獲得關於《莊子》“真知”或認知活動令人滿意的答案，因此，認為不能從主、客二元對列的格局理解“真知”，而且“真知”也不是對於道體的全部認識，進而提出要獲得“真知”需要從“忘”的工夫著手（參看陳政揚：《以“知”與“真知”的分析為核心：論莊子由“忘”達“道”的境界工夫》，《人文與社會研究學報》第47卷第1期，2013年）。根據此文作者的研究脈絡，獲得“真知”的方法還是要涉及《莊子》的工夫論，然而，筆者認為如果“忘”是可以由主體來進行分析，而體道也是關於主體的一種內在的反思，因此，筆者嘗試跳脫以境界工夫的研究進路，以《莊子》“無己”與“真知”的概念，說明《莊子》的認知理論具有特殊的主體反思的歷程。

認知主體，不過，倘若從《莊子》提出“至人無己”（《逍遙遊》）的觀點，則可以發現《莊子》對於人作為認知主體的疑慮與反思。如《逍遙遊》說到：

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

《莊子》從“列子御風”的寓言，說明列子雖然可以輕巧的乘風而行，可是他還是沒有汲汲營營地去追尋，因為列子知道，他雖然可以免於行走，却還是有所依待。如能順著自然的規律、把握六氣的變化，以遊於無窮的境域，那還有什麼依待。所以至人是沒有偏執的我見，神人是沒有功利之心，聖人是不會追求名聲的。

對於“無己”的觀點，從《莊子》“列子御風”的寓言來說，《莊子》明瞭人作為認知主體的事實，可以說是“有所待”的狀態；不過，《莊子》不願意只是在“有所待”的狀態，《莊子》追求的是“無所待”的狀態，以“無所待”來理解“無己”，不僅要人們拋下個人的主觀執念，更要人們跳脫作為認知主體的限制，才可能到達“無所待”的狀態。又如《在宥》說到：

大人之教，若形之於影，聲之於響。有問而應之，盡其

所懷，爲天下配。處乎無響，行乎無方。挈汝適復之撓撓，以遊無端，出入無旁，與日無始，頌論形軀，合乎大同，大同而無己。無己，惡乎得有有！睹有者，昔之君子；睹無者，天地之友。

《莊子》指出大人（“至人”）的教導，就像形對影、聲對響，有問就會有答，而且盡其所能，爲大家對答。當至人處身於沒有聲響、往來沒有痕跡的境界，引導紛雜的人群遊於無始無終的境域，獨來獨往，與日俱新，容貌形骸合於大同，大同則不局限於個我。不局限於個我，又怎麼會執著於形相！執著於形相是從前的君子；不執著於形相，則與天地爲朋友。

從“至人無己”與“無己惡乎得有有”的相通之處可以說明，《莊子》認爲的“無己”不僅是要拋棄主觀的執念，更是要跳脫形體的束縛，追求“無所待”的狀態。既然已經要拋棄形體的束縛，那麼對於人是否作爲認知主體的堅持，當然也是可以拋棄的。不過，《莊子》雖然拋棄人作爲認知主體的堅持，却不是否定人作爲人之認知主體的事實，因爲作爲事實的存在，是一種必然的約束關係；然而，《莊子》想要改變的不是事實的現狀，而是人的內在心靈，因爲《莊子》了解也知道人作爲認知主體的事實，但是，《莊子》認爲作爲認知主體的人，却有選擇如何認識外在的能力。《莊子》認爲認知主體具有內在心境轉化的可能性，從一開始存在著主觀的觀點去看待外物；在逐漸拋下執著之後，可以客觀地了解萬物；並且在拋棄形體與主客的限制之後，逐漸

地能以“道”的觀點看待萬物，以達到“無所待”的境界。^①

《莊子》對於人的認知能力保持懷疑，^②認為認知主體對於萬物的認識可能有所局限或不足，進而將知識區分了層級，如“小知”、“大知”與“真知”，分別說到“大知閑閑，小知閒閒”（《齊物論》）、“小知不及大知”（《逍遙遊》）、“真知”（《大宗師》）。^③ 在“大知”與“小知”的區別上，《莊子》以“閑閑”形容“大知”，“閑閑”意指廣博的意思，可以說是對客觀世界廣博的認識；以“閒閒”形容“小知”，“閒閒”具有細別之意，可以說是

① 筆者認為《莊子》的“至人”、“真人”，皆是在形容當人可以跳脫執念、成心束縛的心境狀態，或者是傳統所說可以體道的人，有時候《莊子》也以“聖人”來形容。由於，以體道說明“真人”，可能需要涉及工夫論或境界論，本文則嘗試以不同的研究進路，思考《莊子》所描述的“至人”、“真人”的內涵，嘗試以認知主體的反思、消解的歷程，來說明“至人”、“真人”的心境狀態。

② 《莊子》對於人的認知能力保持懷疑的態度，但不代表《莊子》是懷疑論者，《莊子》對於認知能力的懷疑，來自於對辯者“指不至，指不絕”的反省，所以提出“天地一指也，萬物一馬也”，乃是要人們放棄對於“小知”、“大知”無窮盡的追求，進而認為放下成心、執念，才有可能獲得“真知”。正如鄭凱元在“Self and the Dream of the Butterfly in the Zhuangzi”提出，過去由知識的可能性、語言的本質或認知的觀點，作為討論莊子《齊物論》的核心，將可能造成如 Hansen 以為莊子具有懷疑論、相對主義的觀點；因此，論者指出目前已有一些學者主張莊子可能不具有如此激進的思想，如 Paul Kjellberg（參看鄭凱元，“Self and the Dream of the Butterfly in the Zhuangzi,” *Philosophy East and West*, 64, 2014）。

③ 吳怡從莊子對於“知”的區別，說明莊子如何“從知以入逍遙之境”。吳怡針對中國哲學所說的“知”概念進行分析，認為莊子的“知”可以區別為上一層的“智慧”與下一層的“知識”：上一層屬於“智慧”的知，如大知、真知；而下一層的“知識”可以分為“外物的知”與“人事的知”。吳怡認為莊子對於“外物的知”所論的不多，主要偏重於“人事的知”的闡述（參看吳怡：《逍遙的莊子》，臺北：新天地書局，1973年，第60-88頁）。筆者認為由於莊子本來就重視人如何在人世間安生立命、安頓心靈的問題，所以對於外在知識的闡述可以不必如此細分為“外物的知”與“人事的知”，本文主要以“小知”、“大知”與“真知”進行論述。

個體對於外物主觀的細別認識；依此討論“小知不及大知”，即可以解釋為主觀細別的認識，不如對客觀世界廣博的認識全面。進而再討論“真知”與“小知”、“大知”的不同，可以從《莊子》主張先有“真人”才有“真知”來進行說明，《大宗師》說到：

知天之所爲，知人之所爲者，至矣。知天之所爲者，天而生也；知人之所爲者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。

《莊子》認為知識有低高的差異，《莊子》認為的“真人”是認知主體從認清自己“有待”的局限，了解人與天的差異，逐步地修養提升；所以“真人”不會因為微小就拒絕、不會自恃成功、不會謀謨人心，也不會因為錯過了時機而悔恨、不會順利得當就自恃、登高處不會害怕、入水不怕濕、入火不怕熱；由此，“真人”獲得辨別“小知”、“大知”和“真知”的辨識能力，達到與道相合的境界。

據此可以說明，《莊子》正視人作為認知主體的事實之前，先要討論“小知”、“大知”和“真知”的區別，則須從認知結果與目的來進行分析。首先，由於認知的結果可能會獲得“小知”或“大知”的區別，不過，即使“大知”較“小知”是對外在事物有更全面的了解，但無論如何向外追求，人都會因為自身認知能力的

局限性，而無法窮盡對於萬物的認知與理解，這也就是“大知”仍然不是“真知”的原因。再者，倘若《莊子》以“真知”作為認知的目的，那麼《大宗師》中，《莊子》為何強調在有“真知”之前，應該先有“真人”？如果以《大宗師》的脈絡來說，《莊子》明確地表示，認識“真知”之前，認知主體需要先成為“真人”才能認識或理解“真知”；而成為“真人”的方法，就是認知主體認清了自己“有待”的事實與限制，才能超越主客的割裂或對立，以達“真人”的境界，然後體認或理解“真知”。這也就是說，《莊子》認為唯有認知主體的提升，才有可能認識“真知”。^① 如此則引起下一個提問：倘若“真知”為認知的目的，而達成此認知目的的可能在於認知主體的提升，那麼，如何確認認知主體已經達到“真人”的境界呢？此一提問，即引起下一節的研究。

四 “無己”與“真人”：體道與認知目的的轉折

倘若“真知”為認知所要追求的目的，則確保認知主體能够

① 正如馮耀明先生在“內在或自我認識的問題”上，提出一個兩難的問題：“那認知內在自我的能知是否內在自我本身呢？如不是，這能知又是什麼？它可否被知？如不可，這便成為神秘者；如可，那知它的另一認知機能又是什麼？那就不免引出無窮後退的問題來。”馮先生在回答這個問題時，即指出“內在自我認識的內容是可被認知的，那就不只是就內在自我作為對象而認知，亦必涉及萬物所據之各個理相以為認知的內容。此種‘與天地萬物為一體’或‘體物而不可遺’的內容如果可真被當作一種知識看待，勢必使儒家思想帶往神秘主義的道路上去，而構成極嚴重的誤解與歪曲”。這也就是筆者著重於主體的反思來進行論述，而不將自我認識當作一種知識來看。（參看馮耀明：《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化公司，1989年，第15-16頁）

獲得“真知”，而不是“大知”或“小知”等認知結果的重要因素，在於認知主體的提升，或說是認知主體的修養，能達到“真人”的境界，因為要到獲得“真知”，需要先成為“真人”。在此分析《莊子》對於“真人”的定義，在《大宗師》中，《莊子》自問自答說：

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其耆欲深者，其天機淺。古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；脩然而往，脩然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。

《莊子》認為所謂的“真人”就是不拒絕微少、不自恃成功、不謀慮事情。如像是這樣：過了時機也不會後悔，順利得當而不自得。又像是這樣：登高不發抖，入水不覺得濕，入火不覺得熱。只有知識達到與道相合的境界才能這樣。古時候的真人，睡覺時不作夢，醒來時不憂愁，飲食不求精美，呼吸深沉。因為真人的呼吸是從腳跟運氣，普通人的呼吸適用咽喉吐納。議論被人屈服時，言語吞吐喉頭好像受到阻礙。如嗜欲深的人，天然的根器就淺了。古時候的真人，不知道悅生，不知道惡死；出生不欣喜，入死不拒絕，無拘無束地去，無拘無束地來。不忘記他自己

的來源，也不追求他自己的歸宿；事情來了欣然接受，忘掉死生任期復返自然。這就是不用心智損害道，不用人的作為去輔助天人。這就是真人了。^①

根據《莊子》所描述的“真人”，基本上還是與《逍遙遊》中追求“無己”、“無所待”的狀態一致，因為“真人”是不會計較名聲、成功，能隨順外物的變化，自在自得地自處，而不受到影響；而且能看破生死的束縛，不欣喜於生，不因為死而失落，無拘無束地生活在天地之間。因為，如果還在“有所待”的狀況時，人們基本上還是會受到外在事物的影響，尤其對於生死的問題，總是容易執著於生、厭惡死的到來。據此，可以統整出《莊子》對於“真人”的定義，《莊子》認為所謂的“真人”是知識達到與道相合的境界，“真人”追求的目標不再外在，而是個體內在生命的自適、自在。因此，在“真人”的境界中，不再區分主客，不再具有彼此的差異，具有齊同萬物的思維。

由此可說，在《莊子》的觀念中，無論“大知”或“小知”都仍是在“有所待”的狀態，也就是主體向外認知、企圖了解外物的狀態；而“真人”所理解的“真知”，則進入“無己”的境界，意即認知主體不再汲汲營營於分析、認識外物，而是返求內在心靈的修養，探索與道相合的知識，所以是先成為“真人”才能了解或體悟“真知”。如此來說，“真知”雖然可以說是認知的主要目的，不過，對於“真知”的探求却不在認知主體之外，而在認知主體的內在。《莊子》認為，這種由內追求的“真知”可以成為認知

① 此段《莊子》引文的解釋，主要參考陳鼓應：《莊子今注今譯》，第194頁。

目的的重要依據在於“道通爲一”的齊物觀點，如《齊物論》中提到：

道行之而成，物謂之而然。……惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。……物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憭怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸；庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。……狙公賦芋，曰：“朝三而暮四。”衆狙皆怒。曰：“然則朝四而暮三。”衆狙皆悅。名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。

《莊子》從道路是人走出來的、事物的名稱是約定俗成的道理來說明，事物有它可以的原因，也有它不是的原因。爲何未如此？是因爲萬物自有它的道理。一切事物來就有它是的地方，一切事物來就有它可的地方，所以舉凡小草和大木、癩痢或美貌的西施，以及一切古怪的事物，從道的角度來看，都可通而爲一。所以一切事物，都有其成分，也都可能毀壞，所以一切事物無論完成或毀壞，都復歸爲一個整體。只有通達之事可以瞭解這個道理，因此他不會固執自我的成見，這就是順因自然的道理。如以“朝三而暮四”的例子來說明，主觀心理的作用，以突顯聖人不

執著於是非的爭論，而能依順自然均衡之理，稱為“兩行”。^①

正如上述曾經提過的，《莊子》認為人作為認知主體這個事實，是無法抹滅或消除的。既然人作為認知的主體，那麼很可能會有主觀的觀點，甚至因為執著於主觀的見解，而成為成心、執念；《莊子》認為，要消除成心、成見的方法可以從主體的提升來進行轉變，《莊子》提出“道通為一”、“復通為一”與“知通為一”來進行說明，因為當主體與個體不再是對立、割裂的狀態，此時人雖然作為認知的主體，卻不會再執著於單一的立場，而能以道的視野全面地看待自己與萬物。這也就是，個體不再執著於“所待”的狀態，而能以“無所待”的態度，平衡主客、是非、彼此兩端。這可說是從認知主體的提升，將認知的目的由外向內的轉變，此時關於“真知”的探求，也就在認知主體達到“真人”的境界時體悟。由此，再回到《莊子》對於辯者的批評，《莊子》認為辯者太執著於外在事物的分析，而形成彼此、是非的差異與對立，不過，如果能以“以明”的視野，跳脫是非、生死的束縛，則可以明白其實所有的對立、相對，不過是立場的不同；而且，從“道樞”的觀點來看，萬物無論異同皆在大道之中。^②

統整來說，《莊子》從辯者對於外在事物汲汲營營的探求與

① 此段《莊子》引文的詮釋，主要參考陳鼓應：《莊子今注今譯》，第74頁。

② 《齊物論》說到：“物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰‘莫若以明’。”

分析中發現，人作為認知的主體，如果認知的能力是有局限的，那麼人辛苦探求的知識終究是無法窮盡、徒勞無功的。為了解決認知主體向外探知知識可能遭遇的困境，《莊子》認為，認知目的不應該執著於外在事物的追求，而應該反求諸己，從個體的內在心靈著手，從“無己”的內在反思中，逐步地洞察自己的局限性，不再執著於“大知”或“小知”的外在追求；逐漸從“無己”了解“無所待”的狀態，以達到“真人”的境界，如此便能獲得“真知”。因此，“真知”的探求，可說是認知主體向內的體道過程從“恢詭憊怪”、各種差異之中，依順著“道通為一”、“復通為一”與“知通為一”，逐步地放下成心、執念，讓內在心靈與道相契合，而達到“齊物”的物、我感通模式，使得自我與外物不再具有隔閡。

五 結語

本文以“去己”與“無己”的概念展開，將研究的焦點由認知主體出發。首先，本文從《莊子》對於辯者認知能力的批評，說明《莊子》對於認知能力的反思，論述《莊子》主張外在的知識，不能成為永恒的認知目的；第二，《莊子》從認知結果的差異，確認認知主體的局限性，進而主張在追求“真知”之前，認知主體需要提升到“真人”的境界，才能獲得“真知”；第三，接續對於認知主體提升到“真人”的討論，論證“真知”作為認知目的的可能性，需將認知的目的，由認知主體對外在事物的追求，轉化到認

知主體的內在提升，而提升的方法則依循“道通爲一”的思維模式，消除主客、彼此的對立與隔閡，而達到“齊物”的物我感通。統整來說，本文從《莊子》對於辯者認知理論的反思中，將有助於說明《莊子》的認知理論具有認知主體反思的歷程，以“去己”、“無己”來說明如何達到“齊物”中“無所待”的心境狀態，進而論證“真知”、“天鈞”如何成爲認知目的的可能性。筆者認爲，依此論述方式將有助於現代人理解《莊子》“無所待”的心境狀態，以及如何調整自己對於外在事物的追求。

作者簡介：吳惠齡，臺灣東吳大學哲學系碩士，中央大學哲學研究所博士，現爲臺灣大學哲學系博士後研究員。

獨處中的陪伴

——論尼采與莊子的獨處、友誼與修養

方曉夏(Sarah Flavel)

內容提要 本文旨在探討獨處與友誼二者在尼采與莊子作品中的角色。大致說來，文章的關注點主要在於這兩種行為模式在尼采與莊子關於“自我修養”的思想中有何意義。在論述中，我主要得出了如下幾點結論。首先，我要澄清的是，無論是在尼采還是在莊子那裏，“自我”在任何直接意義上都不是孑然獨立的。因而，將他們中的任何一位推斷為個人主義者或個體中心的思想家都是很成問題的。其次，我將表明尼采與莊子對“自我修養”的論述如何對內在（獨處／個體）與外在（社會—政治）生活的基本區分產生了質疑。最後，我認為，對尼采與莊子來說，我們面對他者的特別形式時的關係——文中主要通過觀點相悖的朋友或所謂“辯友”展現——構成了自我修養的核心內容，這尤其體現在當我們經驗到他者與自身不可消弭的差距之時。

“在我周圍，總是太頻繁地有一個人存在。”——隱士如是想到。“當初總是一個，久而久之就變成了兩個！”

我總是同自己交談熱烈：如果沒有一個朋友，怎能熬得住呢？

對隱士而言，朋友總是個第三者：第三者是塊軟木，它使兩人對話不致陷入深淵。

——《扎拉圖斯特拉如是說·論朋友》

無論是莊子還是尼采，隱居或獨處在其更為寬泛的“自我修養”(self-cultivation)哲學中都扮演著極為重要的角色。下文將探討二位哲人如何將隱居或獨處運用於各自的哲學中。其中，我將主要考察他們如何將獨處作為促使自我所涵有的各種有衝突的想法進行一種想象式對話的途徑，使之構成了一種自我修養的方法。在強調獨處對自我修養的重要意義的同時，我還將表明的是，在莊子和尼采看來，踐行隱居或獨處同時也是一種超個體(transpersonal)的生活模式。原因在於，從根本上來說，自我構築並關聯於現實因素，這些現實因素先於個體自我而存在，並延伸至自我之外。而闡發自我所蘊含的他者可能會生成於多種情境之中，包括我們與他人的關係、與內在於我們自身的種種觀點的關係、與周遭環境的關係，以及與更為廣闊的自然的关系，如此等等。

對莊子而言，個體存在的超個體基礎主要源自兩方面。首先，我們的身份來自於作為整體的、不斷發展的自然（或可稱之

爲“道”);其次,從更爲“人類中心”的角度來說,我們的身份也來自於我們在不同情境中存有的多種多樣的哲學、社會—政治學視角。在尼采那裏,自我在本根上便具備某種超個體的性質,這一性質既來源於自我的生物組成(它構成了我們的諸多潛意識特性,包括我們的動力與慾望等),同時也來源於人類社會與歷史進程中更爲巨大的推力。而就上述兩點來說,較之於自我意識,潛意識或前意識(pre-conscious)的關係對構成個體存在的基礎實際上都是最爲重要的。因此,尼采與莊子似乎都非常重視自我中的潛意識或前意識根源,而並非如其他主要哲學思想^①那樣,更關注思索或意識的存在。尼采與莊子對前意識關係的強調在自我修養中展現爲諸多不同的面向,因而,這種強調對於探討兩位哲人如何看待獨處的意義與價值,以及如何看待獨處中的自我與自身之間的關係乃是至關重要的。

如前所述,尼采與莊子思想中的“自我”都有著超個體的起源,因此,在尼采與莊子那裏,自我作爲個體只能存在於更爲廣闊的自然、社會歷史情境中。換言之,自我從根本上來說即爲“關係性”的。在莊子那裏,這一點可以看作是先秦哲學所持有的某種普遍共識的延伸。而尼采關於“關係性自我”的認識則顯然不同於西方哲學傳統中有關個體認同的種種學說。

如果將自我視作是關係性的,將獨處簡單等同於現實中的孤立就必定是毫無意義的。事實上,正是獨處中的自我反思使我們得以接近個體存在中更爲基本的性質,同時,其基礎也將遠

① 例如笛卡爾哲學與現象學。

遠超離於個體存在直覺的、意識的層面。而在何種程度上，個體超越中隱微的自我根源與自我本身是具有“自我同一性”(self-identical)的，以及，在何種意義上我們可以將這些根源稱作是“我們的”，答案都尚不明確。

無論如何，如果我們的主體性之核心在上述意義上乃是超越個體的，試著讓組成我們自身的多種內在觀點（有時可能是無意識的）展開對話就將是饒有裨益的。首先，這種對話是我們認識自身的一種方法。其次，它也是重塑內在生活（包括我們的種種傾向與習慣）的方法論前提。當然，多樣性的自我開展內在對話的意義絕不僅僅局限於自我認知與自我提升。如果我們由此亦得以進行針對自我的實踐性修習——亦即“自我修養”，那麼，這一過程也將幫助我們尋得更好的方式，以處理和“外部”世界的觀念衝突。我們與自我的內在關係以及與他者的外在關係都是混雜著種種要求與慾望的複雜情境，因此時常彼此衝突，這也正是我們在本文中所關注的問題。在這一層面上，“自我修養”也就是引導產生於內部和外部的差異、分歧、衝突一種方式。而在自我修養的過程中，內、外兩個維度可能是密切相關的。

這裏，我們之所以強調尼采與莊子思想中自我和自我反思的超個體特徵，旨在表明對二位思想家來說，“獨處”皆可被理解為培養技能和德性的方法，這些技能和德性可用以處理生活中各種各樣的差異和衝突。由此，文章也將駁斥對尼采與莊子思想的一些傳統看法，亦即，認為他們更關注於個體美學或個體精神能力，並試圖隔絕於人類群體及社群關係。因此，文章也將

澄清兩位思想家並非倫理學或形而上學意義上的個人主義者或自我中心主義者。

下文將表明的是，在尼采和莊子那裏，如果我們在形而上學的維度上意欲保持自我存在與外部世界的一致性，“獨處”本身就絕不可能構成任何目標或目的。因此，文章也將論述，對於個體的自我修養和探尋如何在社會環境中生活來說，獨處以及獨處中的修行具備同等重要的意義。通過以上內容，文章意欲拓寬對尼采和莊子思想中“自我修養”的理解，並論述個體如何在複雜的關係情境中自處。

尼采與“自我修養”

近年來的學界研究十分關注尼采對“自我修養”的看法，並將其作為理解尼采思想主旨的基本框架。另外，這些研究也將其與哲學史上的另外一些人物或某些更為廣泛的潮流相關聯。^① 許多研究都論及了隱居或獨處在尼采“自我修養”理論中的特殊角色。事實上，關於“獨處”的討論和尼采如何看到健康、強壯的自我與其自身的關係密切相關。隱居中的自我反思

① 例如，有學者將尼采視為德性倫理學家，也有學者將其與斯多格學派相關聯。具體可參看 Ure, Michael. *Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*. Lanham, MD: Lexington Books, 2008. Mitcheson, Katrina. "Techniques of Self-Knowledge in Nietzsche and Freud". *Journal of Nietzsche Studies* 46, no. 3 (2015): 328–48. Ansell-Pearson Keith. "Beyond compassion: on Nietzsche's moral therapy in Dawn". *Continental Philosophy Review*, Vol. 44 (2011, No. 2), 179–204.

必定伴隨著困苦，尼采有時將忍受這種困苦的能力看作是對個人毅力的終極考驗。然而，正如 Michael Ure 所言，尼采關於獨處之哲學、心理學意義的思索並未獲得足夠重視或深入研究。

要讀解尼采關於獨處在自我修養中的價值的看法，就要釐清尼采對“自我”的看法。具體說來，要探討尼采的“自我修養”思想，就必須同時觀照尼采對以下問題的看法：自我如何開始存在、我們塑造個體特性以及發展自我的能力範圍。這樣，對於自我的修養方可被視作是一項富有意義的任務。也正是在此種意義上，關於自我修養的倫理學與存在主義挑戰乃是不能和本體論追問相分離的。

尼采對傳統西方思想中的“自我”構想抱有極深的疑慮，在傳統西方思想中，就其本身而言，“自我”要麼被當做一種獨立的實體，要麼則是在一種有限的意義上被構想為“我”（I, ego）。^① 然而，正如 Graham Parkes 屢次提及的，尼采更傾向於在關係中構想“自我”。^② 與將自我（self）完全等同於“我”或

① 見尼采《偶像的黃昏》與《敵基督者》。

② 關於這一問題的詳細論述可參看 Bret W. Davis, “Zen After Zarathustra: The Problem of the Will in the Confrontation Between Nietzsche and Buddhism”, *The Journal of Nietzsche Studies* Autumn, no.28 (2004): 89-138; “Nishitani After Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will”, *Japanese and Continental Philosophy: Conversations with the Kyoto School*, ed. Jason M. Wirth, Bret W. Davis, and Brian Schroeder, Indiana: Indiana University Press, 2011; Graham Parkes, “Open Letter to Bret Davis: Letter on Egoism: Will o Power as Interpretation”, *The Journal of Nietzsche Studies* 46, no. 1 (2015): 42-61; Sarah Flavel, “Nishitani’s Nietzsche: Will to Power and The Moment”, *The Journal of Nietzsche Studies* 46, no.1 (2015): 12-24; Bret W. Davis, “Reply to Graham Parkes: Nietzsche as Zebra: With Both Egoistic Antibuddha and Nonegoistic Bodhisattva Stripes”, *The Journal of Nietzsche Studies* 46, no.1 (2015): 62-81; Parkes, Graham. *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche’s Psychology*, University of Chicago Press, 1996.

“自我意識”(ego)的看法不同的是,尼采認為,我們完全是由各種觀念與慾望的驅動構成的。因為,我們的思維與傾向是多種多樣乃至彼此衝突的,種種觀念與慾望的驅動也通常十分激烈。另外,尼采也暗示,內在多樣性的統一能够在任何階段作為整體而統一行動——亦即,作為合成的自我——乃是基於個人的能力,諸如獲得暫時勝過他人權威的慾望或意圖。^①

基於以上對“自我”的理解,尼采想要通過自我修養建立起何種自我這一問題不可能簡單明了地解答。較之於目前將自我修養作為一般性地理解尼采作品的一種範例,我們更應該直面其中的複雜性。^②這一點之所以非常重要,原因即在於,將尼采的作品全部予以“自我修養”式的解讀,那麼則預示著尼采的哲學目標乃是個人主義或自我中心的。

雖然目前以“自我修養”為主要研究對象的學者尚未直接將尼采定性為個體主義者或自我主義者,但在筆者看來,他們對於尼采思想中“自我”觀念的關注,尤其是對如何增加對“自我”之知識的關注,很有可能過分強調了尼采對主觀性以及個體性問題的興趣,^③彷彿這些問題乃是尼采思想中的終極目標。例如,在 Katrina Mitcheson 關於尼采與弗洛伊德之“主體

① Parkes, Graham. *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, University of Chicago Press, 1996.

② 如果將關於“自我修養”的討論限定在特定的文本中,例如尼采的中期作品中,便不會產生這樣的問題。但如果將“自我修養”視作一般的尼采思想,則必定是很成問題的。

③ 這種強調關於“自我”之知識的趨勢可能源自於近期學界對尼采中期作品的關注。在尼采的中期作品中,關於“自我”的知識的確為中心問題之一。

性”和“交互主體性”問題的比較研究中，她引述了《善惡的彼岸》，並謂：

在尼采看來，任何哲學都是“其創立者的自白書，一種不自覺的、無意識的自傳”。由此，關於尼采將擺脫與他者的關係作為獲得自我認知之必要階段的方法論依據，我們可會給予某種回溯式地分析。在尼采那裏，無論受到多少種動機的驅動，一段時期的刻意放逐或獨處能力，至少有部分動機在於其洞察到，沉陷和依賴於社會機體乃是自我認知的主要障礙。

(Mitcheson, “Techniques of Self-Knowledge in Nietzsche and Freud,” 329)

這種解讀尼采的方式混雜著尼采對獨處或逃離社會的肯定態度。Mitcheson 沒有明確肯定尼采對自我的關注或其關於主體的相關觀點。然而，Mitcheson 的論述表明，如果對尼采的解讀可能阻礙我們洞悉尼采人格觀念中的社會性特徵，這樣的解讀無疑將有負面作用。更進一步來說，它還淡化了尼采關於“重塑/培養自我”與“自他關係”二者之複雜關係的洞見。另外，正如 Ure 所論述的，這樣的解讀可能帶來的更大問題在於：

關於獨處在生活的藝術中的好處，尼采的呼喚被誤讀為了對自給自足的個體主義的強烈辯護，它會發展成為對

他人的漠不關心，乃至不加掩飾的漠視。^①

(Michael Ure, *Nietzsche's therapy*, 209)

或許，有人可以回應道，將尼采的終極關懷看作是個體中心的看法無可厚非。另外，對於聲稱站在外部保持客觀性的人來說，尼采反復表現出的對自謙哲學的反感正可以作為上述觀點的證據。但是，我們也可以從以下不同方面為尼采辯護，反駁任何過於簡單的結論。亦即，尼采對“個體”這一意義深遠的範疇可能產生的問題的討論，及其對友誼在自我建構與培養中的作用的肯定。

《莊子》書中的“自我修養”

毋庸置疑，比較莊子哲學中的相同議題是饒有趣味的，尤其是在目前中國學界逐漸展開的尼采研究中，對尼采個體主義的批判性解讀比其他任何地方都更為明顯。^② 和尼采哲學一樣的是，莊子哲學也時常被認為是自我修養的範例，或者至少是提供了修真或修德的某種範例，如果“自我”在《莊子》語境中也是更偏“形而上學”的話。莊子所推崇的修養方式主要是針對百家爭鳴時期所盛行的種種個人修養觀點而提出的。可以說，較之

① 顯然，尼采關於獨處或隱居之長處的複雜觀點，及其在我們哲學發展中所起到的作用，需要更為細緻的研究與探討。

② 關於中國學界此方面研究的介紹，可參看 Moeller, Hans-Georg. “Then Exotic Nietzsche-East and West,” *Journal of Nietzsche Studies*, no.28 [2004]: 57-69。

於早期中國，世界哲學史上沒有哪一個時代表現出了對自我修養更加強烈與持續的關注，尤其是就個人與社會生活的關係而言。^①

莊子通常被視為老子的直接繼承者，尤其是，在莊子看來，效法於道意味著超越人類中心的知識體系。也正是因為莊子試圖超越人類視域，使得他通常被定義為反儒家的隱者思想家。^②我們也可以說，通過拒斥以聖王之統治為終極哲學目標，莊子進一步發展了老子反人類中心主義的哲學立場。莊子對社會—政治存在中所建立並秉持的人類中心價值體系的隱晦的批評，正是莊子與尼采二者時常被提及的相似之處的中心部分。

因為莊子通常被認為是追隨於道而拒斥社會和人類價值的，他似乎也就可以被刻畫為一位反政治的乃至反社會的思想家。^③這樣的理解主要是為了與老子《道德經》中的政治關切形成對比。同樣，與尼采相似的是，莊子也可被看作是提供了一種精神修養與個體美學模型，這與儒家更為現世的人類中心的關懷形成了直接對比。Erica Brindley 通過以下論述表達了對上述觀點的疑慮，其言曰，一方面，“莊子明確提倡丟棄自我身份，以

① 事實上，如果比較斯多葛派和道家傳統中的德性倫理學，將會有許多有趣的發現。Bertrand Russell 將斯多葛派的倫理學觀點概括為“德性來自於試圖與自然為一的意願”，就這一點而言，道家與斯多葛派頗有可堪比擬之處。詳見 Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. 2nd ed. London: Routledge, 2000, 254; 另外，也可參看 Yu, Jiyuan. ‘Living with Nature: Stoicism and Daoism’. *History of Philosophy Quarterly* 25, no.1 (2008): 1-19.

② Moeller, Hans-Georg. *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Ideas Explained Series; 1. Chicago, Ill.: Open Court, 2004.

③ Moeller 說：“莊子的道家哲學無關於政治，而是關乎如何生、如何死。”(ibid)

及對自我或身體的關注，以全然與道爲一”，另一方面，莊子也“希望每一個體都能達到超越之自我，以及與超越之個體相伴而來的自由。這樣的自由並非來自於某種更高的根源，而是貫穿于個體中間的”，指示通往自由之路的力量根源便是關於道的知識。^①

當然，與尼采研究一樣，將莊子對獨處或隱居之價值的理解混同爲與他人隔絕，從而獲得個體對道的認知，這樣的理解顯然是錯誤的。與尼采相似的是，莊子對社群中心哲學的批評（至少是對儒家的批評），及其對隱居生活的提倡，很容易被誤讀爲對純粹的個體主義的擁護。^② 在下文中，我將考察尼采與莊子對隱居或公共生活的態度，以期修正對於二者思想中的個體主義的過分強調。^③

① Brindley, E. "Individualism in Chinese Philosophy," in *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/ind-chin/>。

② Moeller 認爲，陳鼓應乃是這一觀點的主要擁護者。另外，Moeller 還比較了中國學術界對尼采和莊子所作的“個體主義”解讀與以 Parkes, Gunter Wolfart 等爲代表的西方“中國—尼采信徒”的“反個體主義”解讀。見 Moeller, Hans-Georg. "The 'Exotic' Nietzsche-East and West," *Journal of Nietzsche Studies*, no.28 (2004): 57-69。

③ 與古代中國的其他學派相比，莊子對個體及個體存在之超社會維度的關注，極其容易被過分強調，尤其是在脫離具體文本情境之時。陳鼓應著作的一個鮮明特色即是強調道家思想與現實社會的關聯。在陳鼓應看來，較之於尼采，道家哲學似乎更容易整合爲一種成熟的社會哲學。即便如此，在陳氏的著作中，莊子思想中社會與個人的關係仍然存在某種程度的張力或不確定性。例如，在收入 *Nietzsche and Asian Thought* 一書的“Zhuangzi and Nietzsche: Play of Perspectives”一文中，他在四段內容之內作出了如下兩種陳述：“莊子並非避世者”，然而，較之於尼采，莊子更像是一位“避世者與寂靜主義者”。另外，陳鼓應頗爲肯定地將莊子對社會生活的模糊態度歸結爲莊子之時社會政治環境的險惡，以至於許多哲學家都退隱於政治生活並提出批判。事實上，在不同研究階段中，陳鼓應都提到莊子乃是迫於社會環境而不得不遠離政治，但這樣的敘述似乎更接近於孔子或孟子。

獨處的必要性與作為“多樣性”的獨處

尼采時常被視作是超然不群的“孤狼”哲學家。與之相似的是，較之於儒家等對社會的關注，人們也時常論及莊子中對心靈之歸隱的讚頌。

尼采將隱居或獨處作為個人修養的一種模式，原因在於，尼采堅持認為健康的個體必須能夠將族群社會中墮落的道德準則棄之於不顧。進而，隱居或獨處可以提供能夠通達內部生命的私人空間，以逃離世俗生活中的紛擾混亂。

尼采強調，個體力量的增強需要忍受獨處，並經受種種特殊的危險，亦即，當個體試圖與自我以及構成自我的內在驅力形成某種獨立的關係時所產生的危險。在《善惡的彼岸》第29小節中，尼采警示說：

獨立，這是最少數人的事情——它是強者的一種優先權。誰若嘗試獨立，並且是在有最正當權利這樣做又並非必須這樣做的情況下去嘗試，那麼他便以此證明，他可能不只是強大，而且是果決而至於恣肆了。他進入迷宮了，他把生命本身已經造成的危險增加了一千倍；在這些危險裏，有一個不算最小的危險是，沒有人會親眼看到，他如何迷路以及在何處迷路，陷入孤獨，並且被穴居於良心中的某個米諾

陶一片一片地撕碎。^①

另外，尼采也曾在多處內容中提到，通過人們忍受超越於舒適、安全的社群生活之外的存在模式的能力，我們可以衡量其個性的堅韌程度。正如他在《善惡的彼岸》中對自己隱居生活的浪漫描述：

我是在尋找風最刺骨的地方麼？

我正學習住在

無人居住的地方，北極熊荒涼的冰原？

關於人與神，詛咒與祈禱，我已經全然忘却了罷？

我的變作幽靈，從冰川上走過麼？^②

然而，如果就此而認為尼采將社群生活視為一種輕鬆的選擇則是錯誤的。事實上，尼采曾明確提到，無論是在私人關係的層面上還是在更為寬泛的社會層面上，與他者共處對於個體的自我發展都有可能是危險的。而且，對於精神敏銳的人來說，社群生活可能是更加危險的。

而無論是對尼采還是對莊子來說，在現世中與他人相處都被視作是危險的事。尤其是，若考察莊子對政治世界的反思，深

① 譯文引自尼采：《善惡的彼岸/論道德的譜系》，趙千帆譯，孫周興校，北京：商務印書館，2015年，第54頁。——譯者注

② 尼采：《善惡的彼岸/論道德的譜系》，趙千帆譯，孫周興校，第305頁。——譯者注

陷於他者的關係中幾乎都被描繪為是極其危險的。例如，在《人間世》一章中，莊子設計了孔子與顏回的對話，^①孔子警告顏回進入社會政治生活中無異於自尋死路。^② 有趣的是，在同一章中，孔子同時還強調，如果一個人想要投身如此危險的情境中，那麼，首先應當具備有序的內在生活，這是發生積極外在政治影響的前提，孔子謂“古之至人，先存諸己，而後存諸人”。總而言之，在多處例證中，莊子似乎都將社會生活中的責任與目標視作哲學生活的對立面乃至障礙。莊子與尼采皆強調獨處的價值，並將超越社會功用視作脫離社會存在中的種種危險與負擔的重要法門。

在尼采那裏，隱居或獨處的價值並不僅僅在於保護個體生命免受族群傷害，更為重要的是，它提供了某種空間，在其中，我們能夠與構成自我的種種內在動力與觀念展開對話。尼采還將孤獨刻畫為與外部自然相會的空間，乃至與生命本身的交流。^③ 而無論是外部自然還是生命自身都是哲學家需要努力學習與了解的場域。

而在莊子看來，真人的智慧意味著對天道或自然之道的洞察，那麼，脫離於日常禮俗及種種粗鄙的行為則是與道相合的重要前提。在《大宗師》一篇中，莊子謂古之真人“不以心捐道，不以人助天”。莊子認為，對於世俗生活的超越乃是與如何接近、

① 在《莊子》內七篇中，孔子時常是作為莊子的代言人而出現的。詳見 A.C. Graham, *Chuang-Tzu: The inner Chapters*. Indianapolis: Hackett Pub Co, 2001, 17-18。

② 仲尼曰：“嚚，若殆往而刑耳！”

③ 見《扎拉圖斯特如是說·另一首舞蹈之歌》。

效法“道”直接相關的。

然而，即便莊子與尼采都推崇瑩瑩孑立的生活方式，必須應當注意到的一點是，他們都沒有將隱居生活本身視為一種目標或成就。正如莊子在《大宗師》中描述“真人”時提到的，“天與人不相勝也，是之謂真人”。而即使尼采作品中褒揚了能够克服隱居或獨處中之苛刻條件的個體，其作品中也不乏對更高層級之社交形式的肯定，例如，哲學與藝術表達的各種模式、教師的作用以及維持真摯友誼的能力。通常，他對與他者交往的上述模式的評論都會強調的一點是，刻意培養或保持一定程度上的距離乃是彼此關聯的更好方式。^① 在另外一些地方，尼采強調敢於將自己暴露於超越自身之物的勇氣同樣也是恰當的自我修養、真正的獨立自主，乃至自我克服的必要條件。在《快樂的知識》一書中，尼采曾寫道，“如果人們希冀從自身之外的事物中學到一些什麼，就必須要能够不斷丟棄自我”。如果没有對外部世界的這份開放，人們便會使得他人難以忍受，並最終“割斷與心靈中最美好東西的聯繫”。^②

依據上述內容，在尼采與莊子那裏，外在生活（公共、群體、社群）與內在生命（私人、個體、獨處）的關係至少是含混不清的。正如文章開頭所示，原因在於，尼采與莊子均試圖削弱內、外可明確分界的本體論構想。而二位哲人對於這種分界的質疑

① 可參看《扎拉圖斯特如是說·論友誼》

② 譯文引自尼采：《快樂的知識》，黃明嘉譯，北京：中央編譯出版社，2001年，第212頁。——譯者注

主要源自於他們對主體性或人格之根基的多元化、超個體的認識。概言之，自我在最基本的層面上潛藏著多樣性，自我的邊界乃是虛化或流變的。這樣，將個體與社會存在簡單割裂開來顯然是很成問題的。這或許也可用來解釋，就豐富或提升我們與他者乃至外部世界的關聯方式這一議題而言，尼采與莊子何以具有令人敬重的理論地位。

正如尼采將外部世界看作是一個危險的競技場，其中充斥著各種衝突並可能削弱人們的創造力，我們在獨處中與自身之內在多樣性展開對話同樣可能是危險的。這種危險的部分原因在於，構成我們的種種相互衝突的驅動力與觀點本身便是專暴或好鬥的。自我反思之時，它們之間並不均衡的等級關係便會湧現。Graham Parkes 曾指出，在尼采的作品中，對相互衝突的驅動力重新排序，從而形成創造性表達，乃是尼采主要的關注點之一。當然，這些潛在的力量以及它們之間的張力並不顯白地呈現於日常生活中。在普通意識中衝突，我們直接接觸到的通常只是內部世界活動的結果，而非複雜的潛意識領域中更為基本的元素。

通達並重塑內在生命的一個途徑在於，賦予可以通達我們內在思想與衝動的虛構的人格形式，這亦即尼采所認為的人人皆有的心裏傾向。Parkes 將這種傾向視為尼采心理學的核心，他引用了尼采在《人性的，太人性的》一書中題為“來自思想家最內心深處的經驗”的箴言中的一些內容曰：

當然，有人會問他究竟是否可能暫時，哪怕就一會兒工夫，讓他那創建和虛構人格的衝動鬆開發條，停一下。他甚至同思想交往，儘管思想會是最抽象的東西，可是在他那裏，思想就好像你不得不與之鬥爭、與之結盟的個人，你得照料它、保護它、哺育它。^①

關於如何與想象中的他者展開內在對話，尼采在《扎拉圖斯特拉如是說》中給予了大量文學性的描繪。顯而易見，在尼采那裏，與想象中或自我創造的個體展開內在對話，這些個體的真實性並不因為想象本身而有絲毫減弱。

毋寧說，將思想擬人化的想象活動建立起了一種個體內在多樣性的溝通方式。在相應情境中，擬人化的驅動力對於我們來說是非常真實的。這樣的方法也能够使得內在衝突的種種形式逐漸展開，因為它使人們發現這些衝突可由自我延伸至其所從出的、更為廣泛的歷史、文化、生物背景之下。再者，在獨處的內在沉思中，擬人的思想彼此切磋琢磨，在此，個體所面臨的化解衝突與差異的挑戰絕不亞於日常生活中的各種壓力。

“自我修養”中的交流

在獨處或隱居中應對自我的內在多樣性乃是極為複雜的，

^① 譯文引自尼采：《人性的，太人性的》，楊恒達譯，北京：中國人民大學出版社，2005年，第322頁。——譯者注

而尼采和莊子作品中都有不少內容都深度地解釋了他們的自我審視。然而，鑒於自我存在曖昧不明的本體論狀態，我們恐怕只能先收集尼采與莊子關於“自我”的種種觀點，然後再探察其中隱含的更為深刻的概念。這些觀點表達了個體如何在與他者的關係中，尤其是在內在個體的關係框架之中存在。該詮釋路徑當然是較為複雜的，原因在於，將尼采與莊子關於以下兩項內容的觀點嚴格區分開來是極為困難的，亦即：我們與外部世界和他者相關聯的基本方式，以及這些關聯的可能理想形式。

有趣的是，對兩位哲人來說，在與他者的關係中，最有助於個體修養的都是完善的友誼。如果暫且不論尼采如何看待內在生命之深度，以及內在生命在自身中創造和擬作各種對話的能力，在尼采的作品中不乏對對抗的驅動力的提倡或褒揚，正是這樣的驅動力使得我們在與他者交流的過程中超越自我。同樣，尼采認為內在的、想象的世界也會被驅使，從而超越其自身的內在主體邊界。因此，儘管尼采似乎更強調內向性的反思，與異於主體自身的他者共存的能力同樣是對力量的考驗。在自我修養的過程中，後者也起著至關重要的作用。

上述思想在《扎拉圖斯特拉如是說》一書開頭部分對扎拉圖斯特拉之精神的哀歎中表現得極為明晰。尼采在書中首先描述了扎拉圖斯特拉在山居中樂此不疲地度過了十年，但最終，他的心情起了變化，他對著太陽如是說道：

你這偉大的星球啊！倘若你並不擁有你照耀的一切，

你的幸福何在！……看呀，我對自己的智慧已感厭倦，猶如採蜜過多的蜜蜂，我需要人們伸開的手。我要餽贈和分送……為此，我必須降至深淵……我必須像你一樣沉落，正如人們所說的那樣，我要向他們走去。^①

而在隨後的章節中，即便是像扎拉圖斯特拉這樣一位隱士也不得不與人類世界展開各種形式的交流，這一點當然不是毫無意義的。扎拉圖斯特拉與驅使他進行交流的自我驅動力的持續鬥爭，一方面與他所宣稱的創生本能相關，另一方面也與他作為教育者的天然角色相關。儘管這樣的趨向可能導致衝突或誤解，尼采却從未將扎拉圖斯特拉試圖超越自我的意願表述為缺點或根本性的錯誤。正如扎拉圖斯特拉如對太陽所說的：

為流溢的杯子祝福吧，水似黃金從杯中溢出，帶著你那祝福的光焰走向四面八方！

看呀！這杯子又要空了，扎拉圖斯特拉又要變成人類！^②

Parkes 曾提示到，扎拉圖斯特拉相當於本能地去學習如何掌控自身靈魂，這就意味著這整本書都可以理解為是扎拉圖斯特拉

① 譯文引自尼采：《扎拉圖斯特拉如是說》，黃明嘉、婁林譯，上海：華東師範大學出版社，2009年，第30頁。——譯者注

② 尼采：《扎拉圖斯特拉如是說》，黃明嘉、婁林譯，第31頁。——譯者注

與其靈魂展開的對話。然而，這樣的解讀也就意味著，扎拉圖斯特拉所有的演說都是內在性的，他也從未真正走出隱居之山，即便是扎拉圖斯特拉在集市上與眾人的對話與衝突亦是如此。然而，將整部著作都看作是扎拉圖斯特拉與自己靈魂的對話，極有可能會忽略了他構建起群體，並在群體中交流思想的意圖。這樣的意圖必然意味著需要在特定的外在社會生活中與不同的個體、社群展開真實的對話。

當然，我們也可以從以下角度理解 Parkes 的建議，亦即，扎拉圖斯特拉在隱居與交流、內向性與外向性的生活之間遊走不定，並展開了一個拓展的過程。更進一步來說，這一過程乃是自我修養進程中的自然延伸。事實上，或許《扎拉圖斯特拉如是說》一書正是要挑戰人們設想的所謂“外在生活”與“內在生活”之間的明確區分。

《莊子》書中的友誼與“觀點中心主義”(perspectivism^①)

如《扎拉圖斯特拉如是說》一樣，《莊子》書中同樣存在著眾多角色，因此也同樣會產生一些問題。在《莊子》書中，與朋友、論敵、先聖乃至自然本身之間的對話應當被理解為真實發生過的對話的想象與重構，還是莊子和自己的思想之間的對話，這一點並不十分明確。而《莊子》一書的作者問題，以及應當將書中

① Perspectivism 亦常譯作“視角中心主義”，就本文內容來說，為避免產生理解上的困難，譯者將之翻譯為“觀點中心主義”。——譯者注

的哪些思想歸於作者本人，這兩個問題更進一步增加了問題的複雜性。《莊子》書中的哪些角色代表著真實世界的外部觀點，在區分與惠施的對話和與孔子之對話的重構時，這一問題顯得至關重要。較為明確的是，《莊子》內篇中的孔子形象乃是完全虛構化的。莊子筆下的孔子所表達的思想與作為歷史人物的孔子相去甚遠。

即便是就《莊子》內篇來說，其歷史或文字的作者都是不够明確的，哪些觀點可以被歸為作者本身可能也被有意識地模糊化了。因此，這裏存在有兩種可辨別的爭論：其一，《莊子》的作者究竟是誰；其二，《莊子》書中的哪些內容代表著作者本人的看法。綜觀《莊子》全書，在某些內容中，作者似乎明確認同其中的某種觀點。但在另外一些內容中，作者本身的意見又會被刻意隱去。例如，在莊子與惠施關於知魚之樂的辯論中，究竟誰更勝一籌呢？就論辯的內容本身而言，我們很難輕易得出結論。^①

介於《莊子》書中曖昧不明的內容，或是莊子對明確認同某種觀點的刻意拒斥，我們可以說，挑戰單一的或固定的觀點乃是《莊子》文本中的一項要點，這也完全契合於《莊子》對“觀點中心主義”進行的哲學反思。在《齊物論》中，莊子呈現了相互對立的觀點各自具備的主觀性，並質疑了是否存在完全中立的評判以決定觀點的勝負：

① 關於“魚樂之辯”的討論可參看 Ames Roger T., Takahiro Nakajima, eds. *Zhuangzi and the Happy Fish*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2015。

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？……吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之！……然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

莊子認為應當培養個體觀念或視角的靈活性以及人格上的變通，這也就意味著，在莊子看來，在任何最終意義上局限於某一特定的人格或觀念都將是有害的。如果我們將莊子對認識論中“觀點中心主義”的批駁引申至本體論的層面，那麼也可以說，莊子認為主體的最基本形式乃是多樣性的，因而也就具備多種可能。自我及其基礎絕不以某一固定的事物、人或觀念的形式存在。

那麼，莊子對自我的超個體認識也就可以解釋《莊子》內篇中作者本身的聲音何以含混不清。換言之，或許可以說作者的立場本來便是難以固定的，這不僅是因為莊子讚同培養主體的靈活性，同時也與莊子對主體認同的本質的哲學認知相關。正如莊子和惠施關於魚之樂的爭辯，我們或許真的難以確定二者之勝負。莊子是否真的能够感知魚的快樂，作者並沒有給我們明確的答案，這或許是因為無論是對於作者本身，還是對於作為讀者的我們來說，都不存在所謂的終極視角。莊子是否知魚之樂，取決於我們從哪種觀點出發、如何看待這一問題，沒有哪一種固定觀點是終極的，任何觀點都有其可取性。

結 論

根據上文的討論，我們或許可以得出結論說，對於莊子和尼采而言，與內在和外在的、多種形式的他者展開對話乃是面對和處理差異的一項策略。在獨處中，這樣的對話能夠重估并重建自我內部相互衝突的各種觀點。有趣的是，就二者的“關係本體論”來說，莊子和尼采都不認為人類在任何實質意義上是完全孤獨或孤立的。也因此，獨處或隱居在莊子和尼采那裏絕非自我修養的終極目標，而僅僅是一種手段。而這一點也與莊子和尼采對內在世界和外部實在之絕對區分的挑戰和質疑相關聯。當然，他們並非要抹殺一切分別，而是提倡以動態的、可轉換的方式對待它們。從中我們也可以了解衝突、對立等在自我建構與自我修養中的重要意義。

最後，我們或許可以以尼采對自我與他者、友誼與衝突的論述作結：

關於朋友——你自己考慮一下，感覺是多麼五花八門；即使是最親近的熟人中間也是多麼各抒己見；就是同樣的看法在你朋友的腦袋裏也多麼完全不同於它在你自己腦袋裏的地位和強烈程度；造成誤會和造成敵對的種種原因又是多麼複雜……

通過認識我們自己，並把我們的存在本身看作一個容

納觀點和情緒的變動不居的領域，從而學會一點藐視，這樣我們就重新使自己取得了同其他人的平衡。我們真的完全有理由藐視我們的每一個熟人，不管他是不是最偉大的人；但是我們同樣有理由把這種感情轉過來對待我們自己。——如此，既然我們可以容忍自己，也就可以容忍他人；也許更快樂的時刻有一天會來到每個人的面前，這時候：

“朋友啊，沒有朋友！”垂死的聰明人這樣喊道；

“敵人啊，沒有敵人！”我這個活著的傻瓜這樣喊。^①

（崔曉姣 譯）

作者簡介： 方曉夏 (Sarah Flavel)，哲學博士，英國巴斯斯巴大學 (Bath Spa University) 哲學系高級講師，並任 *Comparative and Continental Philosophy* 雜誌編輯。主要從事比較哲學研究。

① 譯文引自尼采：《人性的，太人性的》，楊恒達譯，北京：中國人民大學出版社，2005年，第217-218頁。譯文有小的更動。——譯者注

郭象人性觀新解^{*}

——兼與麥克道爾及亞里士多德觀點的比較

韓林合

內容提要 經由對莊子的人性觀的創造性改造，郭象提出了一種獨特的人性觀，認為每個人的本性均不相同，特別是聖人之本性迥然不同於常人之本性。人之本性即人之自然。雖然人之本性是天生的或命定的，但是，其充分的實現還是有待於後天的學習，即所謂“習以成性，遂若自然”。此種人性觀與西方哲學家麥克道爾有關人的自然大部分說來就是其第二自然的說法，進而和亞里士多德的人性觀，在某些方面不謀而合。

1. 郭象的人性觀是其哲學體系的重要組成部分。它是以對莊子的人性觀的創造性解讀為基礎而提出來的，而莊子的人性

* 本文的寫作受到如下項目支持：國家社科基金重點項目“‘人是遵守規則的動物’之論題研究”，項目號 15AZX017；教育部人文社科重點研究基地重大項目“規範性研究”，項目號 16JJD720003。

觀則是建立在其道論基礎之上的。我們知道，郭象不接受莊子的道論。在他看來，世界中的諸種區分是真實無妄的，莊子所謂的道根本就不存在。在堅決地否定了創造和支配萬物的道的存在之後，郭象對萬物產生和變化的最終的原因——更準確地說，最終的根據——提出了自己的看法。他斷言萬物最終說來均是自生自滅自成自毀自變自化的。此即其獨化概念的一種意義。郭象不僅認為根本不存在創造和支配萬物的道，而且進一步認為萬物彼此之間也沒有任何因果依賴關係。在這種意義上，萬物也是自生自滅自成自毀自變自化的。此即其獨化概念的另一種意義。如果說任何一個特定的事物既不可能是由無或道創生的，又不可能是由另一個事物創生的，也不可能是由自己創生的（因為此時它還根本沒有存在），那麼其生成就只能是不知其所以生而生的結果。而且，任何一個特定的事物的變化的情況也是一樣的：這樣的變化既不是由無或道造成的，也不可能是由另一個事物造成的，更不是由自己造成的，而只能是不知其所以然而然的結果。在郭象看來，就一個事物來說，發生於其上的不知所以然而然的事項進而不得不然的事項、無可奈何的事項即其自然，進而即其本性。以這樣的物性觀為基礎，郭象提出了其獨特的人性觀。人生中不得不如此的事項（必然的事項）、無可奈何的（無法改變的、無法控制的）事項（不得已的事項）、不知為何如此的事項構成了人的本性。^①

① 郭象將人之本性中的事項、人生中不得不如此的事項、無可奈何的（無法改變的、無法控制的）事項、不知為何如此的事項看作一回事兒。如果不（轉下頁注）

按照莊子的理解，所有人的本性均是一樣的，即與道爲一的狀態。郭象不接受這種觀點。在他看來，每個人的本性均不一樣，而且聖人的本性與常人的本性更有天壤之別，不可同日而語：聖人之本性無限、無極，而常人之本性均有限、有極，各有定分或至分。因此，在談及常人的本性時，郭象常常使用如下說法：“本性之分”、“天然之分”、“自然之分”、“性命之分”、“所受（稟）之分”等等；簡言之，“性分”、“本分”、“素分”等等。^①

人之性均是天生的或命定的，聖人有聖人之性，賢人有賢人之性，常人有常人之性。人性之不同可以說是因不同的人所藉以構成的氣之異質性所造成的。特別說來，聖人所稟之氣爲自然之正氣（或自然之妙氣），其他人不可能稟受此氣。因此，常人不能妄想成爲聖人。請參見如下注文：

俱食五穀而獨爲神人，明神人者非五穀所爲，而特稟自

（接上頁注）加以限制，這種看法部分說來是不成立的。本性中的事項的確意味著不得不如此的事項（不如此便意味著不成其爲該事物）；而且，不得不如此的事項意味著於其無可奈何。但是，本性中的事項、不得不如此的事項、無可奈何的事項不一定意味著人們不知其爲何如此（即不知其是什麼原因導致的）。當然，如果我們根本就否認事物之間存在著因果關係，那麼本性中的事項、不得不如此的事項、無可奈何的事項乃至所有事項可以說均是不知其爲何如此的事項。按照我的解釋，郭象的確不承認事物之間存在著因果關係。

① 有時，郭象甚至於僅僅用“分”指代普通人的本性。比如在如下說法中情況即是如此：“知分”、“守分”（“守其分”、“守其分內”）、“當其分”、“盡分”、“止其分”、“止於分”、“居其分內”、“游於分內”、“不役思於分外”、“過分”（意爲超越本分）。

然之妙氣。（《逍遙游》注，第 31 頁^①）

夫松柏特稟自然之鍾氣，故能爲衆木之傑耳，非能爲而得之也。言特受自然之正氣者至希也，下首則唯有松柏，上首則唯有聖人，故凡不正者皆來求正耳。若物皆有青全，則無貴於松柏；人各自正，則無羨於大聖而趣之。（《德充符》注，第 179 頁）

郭象認爲，仁、義、禮、智、信等等德性（特別是其中的仁、義）構成了人之本性的基本要素：

夫仁義者，人之性也。（《天運》注，第 463 頁）

夫仁義自是入之情性，但當任之耳。（《駢拇》注，第 289 頁）

夫仁義自是入人情也。（《駢拇》注，第 291 頁）

不過，不同的人的本性中的這些基本要素的具體內容並非是相同的。比如，作爲聖人本性之基本要素的仁、義、禮、智、信等等便不同於常人——特別是儒家——的所謂仁、義、禮、智、信等等。通常意義上的仁是以親爲基礎的。有親才有愛，有愛才有孝。孝是仁的最爲基本的表現形式。如果孝都不能做到，那麼一個人決不可能做到仁。但是，作爲聖人之本性的仁當與親、

^① 本文所用《莊子》、《莊子郭象注》版本如下：《莊子集釋》，郭慶藩撰，王孝魚點校，北京：中華書局，2013 年（中華國學文庫本）

愛、孝等無關，因為聖人總是獨化於玄冥之境的，進而與事物總是處於相與於無相與、相為於無相為關係之中的。這樣的仁可稱之為“至仁”。正是在這種意義上，我們可以說：至仁不仁。同理，作為聖人之本性之基本要素的義、禮、智、信等等也與常人——特別是儒家——的所謂義、禮、智、信等等有本質的區別。

在一些注文中，郭象將一個人所遭遇到的一切事情——特別是對於其一生來說有著重大意義的事情——均看作其本性中的成分。^① 比如，不同人之間的等級差別以及這種差別所帶來的諸多限制在他看來便構成了一個人的本性或性分的核心要素：

故知君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉！……夫時之所賢者為君，才不應世者為臣。若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下……雖無錯於當而必自當也。任之而自爾，則非偽也。（《齊物論》注，第58頁）

人之生也，可不服牛乘馬乎？服牛乘馬，可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也。苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也。穿落之可也，若乃走作過分，驅步失節，則天理滅矣。（《秋水》“牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天”注，第

① 因而，僅僅從“生之謂性”的角度來理解郭象的人性觀有欠周全。構成一個人的性分的諸要素中的一些內容就其充分實現了的形式來說並非是與生俱來的；在他出生之時，這些內容僅僅是以潛能的形式存在著的。

524-525 頁)①

郭象聲稱，一個人無法逃離自己的本性，也無法對其有所添加。因此，人們要無條件地安於其本性，守其分內。如果一個人完全地做到了這點，那麼他的人生就是自由、安全、幸福的，進而就生活於逍遙之境——常人將生活於有待逍遙之境，而聖人則生活於無待逍遙之境；否則，其人生就不會是自由、安全、幸福的，進而也不可能是逍遙的：

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。（《逍遙遊》注，第 10 頁）

各以得性爲至，自盡爲極也。向言二蟲殊異，故所至不同，或翱翔天池，或畢至榆枋，直各稱體而足，不知所以然也。今言小大之辯，各有自然之素，記非跂慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異，故再出之。（《逍遙遊》注，

① 郭象所注莊子這段話的原意當爲：如果你總是尊重事物的自然（本然）狀態（比如牛馬四足、馬有首、牛有鼻等等），不強改變之，那麼這便說明你已經與天或道同而爲一了；反之，如果你不尊重事物的自然（本然）狀態，而總是企圖改變之（比如絡馬首、穿牛鼻），那麼這說明你仍然是一個經驗主體，是萬物中之一物，是天或道之一個部分。顯然，郭象完全曲解了莊子的原意，荒唐地認爲牛馬的自然或本性中本來就包含了鼻被穿、首被絡之類的“人事”。（不過，他也不得不承認，一些過分的人爲之事——比如“走作過分，驅步失節”——的確超出了牛馬的自然或本性。）相應地，他會斷言，每個人的自然或本性中便已經包含了其所處的等級地位及其所帶來的諸多限制。

第17頁)

天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。感物太深，不止於當，遁天者也。將馳驚於憂樂之境，雖楚戮未加而性情已困，庸非刑哉！（《養生主》注，第120頁）

人之本性之不可逃、不可加性蘊涵其不可變易性，進而不同的人的本性之間的區別不可能化為烏有。特別說來，不同人之間的等級差別是不可能消失的，是天經地義的事情。

但是，郭象有時却明確斷言人性是會發生變化的：“夫仁義者，人之性也。人性有變，古今不同也。”（《天運》注，第463頁）從定義上說，個別人的本性當談不上古今有變。因此，此注文中所討論的當是儒家的人性觀。按照儒家的主流觀點，他們所謂的仁、義、禮、智、信等等具體的道德規範構成了所有人的共同的本性，而且這些規範的具體內容均是古今不變的。對這種觀點，郭象提出了激烈的批評。

首先，儒家所謂的仁、義、禮、智、信等等並非必然構成了所有人的共同的本性（實際上，也不存在為所有人所共同擁有的本性）；相反，它們常常是使得人們背離其本性的事項：

夫曾史性長於仁^①耳，而性不長者橫復慕之，慕之而仁，仁已僞矣。天下未嘗慕桀跖而必慕曾史，則曾史之簧鼓天下，使失其真性，甚於桀跖也。（《駢拇》注，第286頁）

① 此“仁”當指世俗或儒家所謂仁，而非指郭象意義上的至仁。

同物，故與物無二而常全。任道而得，則抱樸獨往，連連假物，無爲其間也。仁義連連，祇足以惑物，使喪其真。（《駢拇》注，第 292 頁）

夫東西易方，於體未虧；矜仁尚義，失其常然，以之死地，乃大惑也。夫與物無傷者，非爲仁也，而仁迹行焉；令萬理皆當者，非爲義也，而義功見焉；故當而無傷者，非仁義之招也。然而天下奔馳，棄我徇彼，以失其常然。故亂心不由於醜而恒在美色，撓世不由於惡而恒由仁義，則仁義者，撓天下之具也。（《駢拇》注，第 294 頁）

其次，儒家所謂的仁、義、禮、智、信等等道德規範，特別是與其相關的制度，是古今有變的，我們絕不可固守某一特定時代所制定的道德規範及相關制度：

夫先王典禮，所以適時用也。時過而不棄，即爲民妖，所以興矯效之端也。（《天運》注，第 457 頁）

時移世異，禮亦宜變，故因物而無所係焉，斯不勞而有功也。（《天運》注，第 458 頁）

期於合時宜，應治體而已。（《天運》“故夫三皇五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治”注，第 459 頁）

彼以爲美而此或以爲惡，故當應時而變，然後皆適也……況夫禮義，當其時而用之，則西施也；時過而不棄，則醜人也。（《天運》注，第 459、460 頁）

長期以來，在郭象研究界有一個頗為流行的觀點：郭象將名教視同於自然了。^① 我們知道，按照郭象的用法，人之自然即人之本性。如果說名教的核心內容或基礎是儒家所提倡的仁、義、禮、智、信等等道德規範以及相關的制度，那麼這個流行的觀點顯然是錯誤的，嚴重地誤解甚或曲解了郭象的觀點。^②

2. 人之本性是天生的或命定的，因此似乎與學習無關，因為學習者學習到的當是外在於其本性的東西。不過，只是就通常意義上的學習來說，事情才是如此。郭象認為，對人來說，還存在著另一種更為重要意義上的學習，即以成性為目的的學習。這樣的學習旨在成就本性中本來已有的東西，使其充分地實現出來，或者說使與其相應的行動能力能夠充分地發揮出來——所謂“假學以成性”或“習以成性”，而非為其額外添加一些內容。通常意義上的學習則與此恰恰相反。相應地，通常意義上的教學也是為了將外在於教學對象的本性的知識灌輸給他們，而以成性為目的的教學則與此相反：其目的是讓內在於教學對象的本性之中的東西充分地實現出來。請參見如下注文：

玄冥者，所以名無而非無也。夫階名以至無者，必得無

① 關於此觀點較早的明確表述，請參見龐樸：《名教與自然之辨的辯證進展》，載於《中國哲學》第1輯，北京：三聯書店，1979年。

② 請參見呂錫琛：《郭象認為“名教”即“自然”嗎？》，《哲學研究》1999年第7期。

於名表。故雖玄冥猶未極，而又推寄於參寥，亦是玄之又玄也。夫自然之理，有積習而成者。蓋階近以至遠，研粗以至精，故乃七重而後及無之名，九重而後疑無是始也。（《大宗師》注，第 234-235 頁）

言天下之物，未必皆自成也，自然之理，亦有須冶鍛而為器者耳。故此之三人，亦皆聞道而後忘其所務也。此皆寄言，以遣雲為之累耳。夫率性直往者，自然也；往而傷性，性傷而能改者，亦自然也。庸詎知我之自然當不息黥補劓，而乘可成之道以隨夫子耶？而欲棄而勿告，恐非造物之至也。（《大宗師》注，第 255-256 頁）

心中無受道之質，則雖聞道而過去也。中無主，則外物亦無正己者，故未嘗通也。由中出者，聖人之道也，外有能受之者乃出耳。由外入者，假學以成性者也。雖性可學成，然要當內有其質，若無主於中，則無以藏聖道也。（《天運》注，第 462 頁）

言物雖有性，亦須數習而後能耳。（《達生》注，第 569 頁）

習以成性，遂若自然。（《達生》注，第 570 頁）

教因彼性，故非學也^①。彼意自然，故承而用之，則夫萬物各全其我。（《外物》注，第 824 頁）

夫積習之功為報，報其性，不報其為也。然則學習之功，成性而已，豈為之哉！彼有彼性，故使習彼。言緩自美

① 此處所謂“學”是指通常意義上的學，而非指以成性為目的的學。

其儒，謂己能有積學之功，不知其性之自然也。夫有功以賤物者，不避其親也，無其身以平〔性〕者，貴賤不失其倫也。夫穿井所以通泉，吟咏所以通性。無泉則無所穿，無性則無所咏，而世皆忘其泉性之自然，徒識穿咏之末功，因欲矜而有之，不亦妄乎！觀緩之繆以爲學，父故能任其自爾而知，故無爲其間也。仍自然之能以爲己功者，逃天者也，故刑戮及之。（《列禦寇》注，第 916-917 頁）

按照上引段落，郭像是完全承認學習在人的本性的充分實現過程中的作用的。但是，在其注解中的一些地方，郭象似乎又否認了這種作用，比如在如下段落中：

此言物各有性，教學之無益也。當古之事，已滅於古矣，雖或傳之，豈能使古在今哉！古不在今，今事已變，故絕學任性，與時變化而後至焉。（《天道》注，第 440 頁）

知之所遇者即知之，知之所不遇者即不知也。所不能者，不能強能也。由此觀之，知與不知，能與不能，制不〔由〕我也，當付之自然耳。受生各有分也。皆自得也。夫由知而後得者，假學者耳，故淺也。（《知北遊》注，第 676-677 頁）

不過，這兩段注文與前引段落所表述的觀點並不矛盾，其意當爲：輪扁之子沒有成爲優秀斫輪手的潛質，所以輪扁沒有辦法教

給他斫輪之術。相反，如果他擁有這樣的潛質，輪扁還是能够教給他斫輪之術的。相應地，就學（或習）以成性這件事來說，通常意義上的教學——為讓某個人獲得外在於其本性的知識——當然於此無益。但是，如果相關的教學旨在讓教學對象的性充分地實現出來，那麼它還是有益的。

下面的注似乎也與前引段落所表達的“假學以成性”觀點直接矛盾，甚至於是自相矛盾的：“夫假學【而成者】可變，而天性不可逆也。”（《天運》注，第444頁）不過，相關的矛盾是表面上的，可以輕而易舉地得到消解：依賴於通常意義上的學習而成就者是可以主觀地（或隨意地）加以變動的，而性分之內的事項，進而依賴於以成性為目的的學習而成就者，是不可主觀地（或隨意地）加以變動的，也是無法逃脫、無法損益（減少或添加）的，更是不可違背的。

最後，有必要特別指出下面這點：就郭象來說，“假學以成性”或“習以成性”這樣的命題只是針對常人而言才是成立的，因為聖人生下來就是神全且性全之人。^①就常人來說，其性分雖然也是生就的或命定的，但是其充分的實現則有賴於進一步的學習。而且，常人不可能通過任何形式的學習過程而獲得聖人之性，成為聖人。因此，郭象當接受聖人不可學不可至這個著

① 參見如下注文：“聖人之形，不異凡人，故耳目之用衰也，至於精神，則始終常全耳。若少則未成，及長而衰，則聖人之聖曾不崇朝，可乎？”（《徐無鬼》注，第761頁）

名論題：^①

故世之所謂知者，豈欲知而知哉？所謂見者，豈爲見而見哉？若夫知見可以欲爲〔而〕得者，則欲賢可以得賢，爲聖可以得聖乎？固不可矣。（《人間世》注，第141頁）

非以此言【指如下言論：“夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天，不以人物利害相撓，不相與爲怪，不相與爲謀，不相與爲事，脩然而往，侗然而來。是謂衛生之經已”】爲不至也，但能聞而學者，非自至耳。苟不自至，則雖聞至言，適可以爲經，胡可得至哉！故學者不至，至者不學也。^②（《庚桑楚》注，第696頁）

① 在《論語體略》中，郭象寫道：“聖人無詭教，而云不寢不食以思者何？夫思而後通、習而後能者，百姓皆然也。聖人無事，而不與百姓同事。事同則形同，是以見形以爲己唯【當作‘異’】，故謂聖人亦必勤思而力學，此百姓之情也，故用其情以教之。則聖人之教，因彼以教彼，安容詭哉！”（轉引自皇侃：《論語義疏》，北京：中華書局，2013年，第410頁）此爲孔子如下說法之注語：“吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。”孔子的原話顯然並非在討論聖人可否學可否至問題，也並非在討論常人習以成性問題，而是在討論通常所謂思與學之關係。但是，郭象則認爲孔子是在討論聖人可否學可否至問題，進而也是在討論常人習以成性問題。這樣，他本人有關聖人不可學不可至的觀點便與孔子的這段話矛盾了。爲了消解這個矛盾，郭象採取了這樣的辦法：雖然孔子深知聖人不可學不可至，但是，爲了勸導常人進行相關的思考和學習，以充分實現其性分，孔子在此說“聖人亦必勤思而力學”。否則，人們會向孔子提出這樣的質疑：既然聖人爲了成性不需要思考與學習，那麼，你爲什麼要勸導我們進行相關的思考與學習？（關於“聖人之教，因彼以教彼”，請比較《外物》注“教因彼性”〔第824頁〕、《列禦寇》注“彼有彼性，故使習彼”〔第916頁〕。）

② “自至”意爲：根據其本性便可達到所述言論所討論的至人境界。進一步參見：“任其自行，斯不言之教也。道在自然，非可言致者也。不失德故稱德，稱德而不至也。”（《知北遊》注，第646頁）

3. 郭象的這種人性觀與麥克道爾(John McDowell)和亞里士多德有關人性的觀點在某些方面不無類似之處。按照麥克道爾的理解,個別的人類成員生下來時是單純的動物,是其隨後所接受的教化(bildung)或教養(upbringing)將其逐步引領進了理由的邏輯空間,使得其最終擁有了對理由或意義做出回應的能力或者說概念能力,進而使其最終成為真正意義上的人——一個有理性的動物,一個有文化的動物。顯然,這樣的引領過程構成了一個人類成員之走向成熟這件事情的一個本質性的部分。麥克道爾認為,人類嬰兒之所以能夠接受這樣的教化,之所以能夠最終被教養成為真正意義上的人,這是因為他們具有一種相應的獨特的潛能,而其他的動物的幼仔則不具備這種潛能。人類嬰兒所具有的這種被教化的潛能當然是一種單純自然的能力(merely natural capacity)。單純自然的能力是指相關的動物生下來就具有的或者經過單純動物的成熟過程便可習得的能力。這裏所謂的“單純的自然”(mere nature)即麥克道爾所謂的“第一自然”(first nature)。一般意義上的第一自然包括自然律的領域和單純的生物學現象。動物的第一自然是指動物的這樣的存在方式:相關的動物生下來就已經具備了,或者經過單純生物的成熟過程就可以獲得了。與動物的這種意義上的第一自然形成鮮明對照的是所謂“第二自然”(second nature),即動物的這樣的存在方式:它不是相關的動物生下來就已經具備的,或者經過單純生物的成熟過程就可以獲得的,而是要通過訓練才能形成的。比如,受過訓練的狗便具有這種意義上的第二自然。就

人類成員來說，他們通過適當的教化或教養而習得的那些概念能力（它們之間的互相關聯屬於理由的邏輯空間，甚至可以說構成了理由的邏輯空間的布局本身），進而對理由或意義做出回應的能力，最後作為結果而出現的他們의思想和行為習慣，簡言之，他們以這樣的途徑獲得的那種存在方式，構成了他們的第二自然的最核心的部分。總而言之，一般意義上的自然包括一般意義上的第一自然和一般意義上的第二自然。相應地，動物——包括有理性的動物——的自然包括其第一自然和其第二自然。麥克道爾斷言，作為有理性的動物，人類成員的自然大部分說來是其第二自然。在此“自然”是指事物的本來的樣子，即事物的本性。因此，麥克道爾所謂“第一自然”和“第二自然”當意指人的第一本性和第二本性。這樣，按照他的理解，人的本性中的大部分內容並非是天生的，相反，是後天教化而來的。^①

麥克道爾認為他有關第二自然的構想是在亞里士多德的倫理學說的影響下形成的。他斷言，這個構想幾乎明確地包含在亞里士多德有關倫理品格（ethical character）或者說品格美德（virtue of character）形成的方式的說明之中。按照亞里士多德的觀點，每一個正常的人類成員均擁有實踐理智（practical intel-

① 參見 John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, pp. xx, 84, 87, 88, 91, 95, 123; “Responses,” in Marcus Willaschek ed., *John McDowell, Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster*, 1999, Münster: LIT Verlag, 2000, p. 98; “Responses,” in Jakob Lindgaard ed., *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*, Oxford: Blackwell, 2008, p. 220。進一步參見拙作：《麥克道爾的兩種自然學說述評》，《雲南大學學報》2014年第4期；《麥克道爾兩種邏輯空間學說述評》，《中國高校社會科學》2015年第4期。

lect)或實踐理性(practical reason)。在其走向成熟的過程之中,經由其他人的教化,他們逐漸地瞭解了現存的倫理學的合理的需求,並且努力在自己的行為中對其做出適當的回應。他們的實踐理智或實踐理性最終會經由這樣的方式獲得一個確定的形態,此即所謂實踐智慧(practical wisdom)。對於其擁有者來說,實踐智慧就是第二自然。麥克道爾聲稱,如果我們對亞里士多德構想倫理品格的塑造的方式加以推廣,那麼我們便到達了有關如下事項的觀念:通過獲得一種第二自然的方式讓自己的眼睛向一般而言的理性的需求進而理由張開。^①

在此請注意,麥克道爾並不否認如下事實:亞里士多德自己沒有明確地將實踐智慧或者說合乎美德的行為看成是“自然的”,更沒有將其稱為“第二自然”。^②不過,我們可以在亞里士多德的思想中為麥克道爾有關第二自然的構想找到更好的出處。按照一些作者的解釋,在亞里士多德那裏,“自然”(phusis, nature)有兩種意義:其一是指一類事物所內在地包含的其自身變化和靜止的本原或原因——這樣的事物被稱為“自然的事物”;其二是指自然的事物的充分實現了的狀態或者說其達於完善的狀態,即其最終的目的。^③相應地,人之自然(即人之本

① 參見 John McDowell, *Mind and World*, pp.78-84; “Two Sorts of Naturalism,” in *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, pp.184-185。

② 參見 John McDowell, “Responses,” in Jakob Lindgaard ed., *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*, p.219。

③ 參見 Aristotle, *Physics*, tr.by R.P.Hardie and R.K.Gaye, in *The Complete Works of Aristotle*, Vol.one, ed.by J.Barnes, Princeton University Press, 1995, ii 1.8; *Politics*, tr.by B.Jowett, in *The Complete Works of Aristotle*, Vol.two, 1252b30-1253a1。

性)首先是指人之各種各樣的生命活動的內在的本原或原因,即人之形式即其靈魂,特別是其靈魂之理性部分;其次還指人之最終的目的,即人之充分實現了的狀態或者說人之達於完善的狀態,特別是其擁有成熟了的理性的狀態,進而其獲得了首要的好(the chief good)的生活狀態——幸福的生活狀態(*eudaimonia*, happiness)。亞里士多德明確指出,人之充分實現或人之完善——即其理性的成熟進而其首要的好或幸福的生活的獲得——需要歷經特定的共同體所給予其的長期的教化,進而需要經過長期的習慣養成過程(habitation)。^①顯然,亞里士多德的這種自然觀構成了麥克道爾有關第二自然的構想的直接的理論來源。

在我看來,亞里士多德和麥克道爾的人性觀完全可以用郭象的說法精當地加以刻畫:“習以成性,遂若自然。”

我們看到,郭象與麥克道爾和亞里士多德均承認後天教化在人的本性的最終形成過程中的重要作用。不過,他們之間的不同之處也是非常明顯的:首先,郭象認為每個人的本性均不一樣,而麥克道爾和亞里士多德不會接受這樣的理解;其次,麥克道爾和亞里士多德認為人的本性中的大部分內容都不是天生的。

① 參見 Aristotle, *De Anima*, tr. by C. Shields, Oxford: Clarendon Press, 2016, 408b18, 417a27-28, b16-26, 429b6-10, 430a19-22; *Nicomachean Ethics*, tr. by T. Irwin, second edition, Indianapolis: Hackett Publishing Company, i 1-2, 7-9, ii 1-2, 5-6, vi 1, 5, 7, x 6-9。進一步參見: F. D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 40-45, 59-61; R. Polansky, *Aristotle's De Anima*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 439, 443-444, 462, 466。

或命定的，而郭象則相反，認為人的本性基本上是天生的或命定的，只是其充分的實現要依賴於後天的教化。

4. 郭象說“習以成性，遂若自然”。從字面上看，這個表述似乎是說因學習而成就的“性”只是類似於或接近於自然。不過，前面引述過的注文（“夫自然之理，有積習而成者”、“言天下之物，未必皆自成也，自然之理，亦有須冶鍛而為器者耳”、“夫率性直往者，自然也；往而傷性，性傷而能改者，亦自然也”）清楚地表明，郭象實際上認為因學習而成就的（更準確地說，經由學習所充分實現出來的）“性”就是自然。這也就是說，與亞里士多德一樣，郭象並沒有像麥克道爾那樣，將自然一分為二，好像人之自然是由兩個異質的部分構成的“統一體”一樣。在我看來，郭象和亞里士多德的觀點顯然更為合理。

作者簡介：韓林合，1965年生，內蒙古赤峰人，北京大學哲學系暨外國哲學研究所教授，主要研究領域為西方哲學，也偶爾涉獵中國哲學，特別是莊子哲學。著有《〈邏輯哲學論〉研究》、《維特根斯坦〈哲學研究〉解讀》、《分析的形而上學》、《虛己以遊世——〈莊子〉哲學研究》等。

自然與逍遙^{*}

——郭象政治哲學的自然基礎

孟慶楠

內容提要 郭象繼承了道家的思想傳統，力圖將政治秩序建立在百姓“自然”的基礎之上。在生成論層面的論證中，郭象強調萬物的生成不依賴於任何“先物者”、“造物者”，萬物是“自生”的，“自生”的同時也確立了有秩序的“自然”狀態。同時，郭象還敏銳地注意到，這種秩序是否能夠真正實現，還取決於每一個個體能否安於自身所處的“自然”狀態，達到適性“逍遙”。而事實上，百姓總會表現出對自身狀態的不滿與超越性分的欲求，因此就需要君主以無待“逍遙”的姿態輔助百姓回歸適性“逍遙”的狀態。

與大多數魏晉玄學家一樣，郭象思想的根本旨趣在於對政

* 本文的寫作受到如下項目支持：國家社科基金青年項目“哲學史視域下的先秦儒家《詩》學研究”，項目號 15CZX024。

治的反省與重構。郭象不滿於日漸墮落、腐敗的名教，希望建立起某種新的政治秩序。當然，這樣的努力要基於對政治、乃至於整個生活世界的深刻理解。而郭象理解生活世界的一個關鍵點，在於對“自然”觀念的澄清。很多研究者對郭象思想中的“自然”之義都做過深入的分析與解讀。本文即嘗試在前人研究的基礎上，對這一問題做出進一步的探討。

一 無爲與自然

在郭象看來，一種合理的政治秩序應建立在某種“自然”的基礎之上。當然，這並不是郭象的創見，而是源自於道家悠久的政治哲學傳統。

我們知道，從老子開始，就對有爲之治做出了深刻的反省和批評。道家認爲，在君主的主導下所施行的德禮與刑政，都是在按照君主所選擇和設立的標準來干預、改造百姓的言行乃至內心意識。這對百姓而言，是一種被強加的傷害。理想的君主應約束自己所掌握的權力，以“無爲”的方式因循百姓自己而然的狀態，“輔萬物之自然而不敢爲”：^①

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。^②

① 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，第166頁。

② 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第81頁。

道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。^①

故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。^②

“自然”是百姓的理想生存狀態，而“無爲”則是君主面對百姓運使權力的一種方式。在道家的這種政治設計中，君主作為統治者始終處於主導的地位。百姓的“自然”能否實現，取決於君主能否節制自己的權力而施行“無爲”之治。從這個意義上講，百姓的“自然”只是君主“無爲”的一個結果。但問題的複雜性在於，君主與百姓的關係雖然取決於君主對權力的態度以及運用權力的方式，但是道家主張的“無爲”之治所表現出的對“自然”的因循，却暗示著“自然”在這一政治架構中具有至關重要的意義。百姓的“自然”既然是需要被因循和尊重的，那也就意味著，“自然”狀態具有某種先在的合理性，而這種合理性構成了君主選擇“無爲”之治的依據。^③

那麼，君主的“無爲”與百姓的“自然”，究竟何者才是道家政治架構的根本呢？事實上，在政治現實以及一般存在的意義上，我們很難找到明確的答案。但是在道的層面，這一問題似乎

① 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第90-91頁。

② 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第150頁。

③ “無爲”與“自然”含義及其關係的澄清，參見王博：《權力的自我節制：對老子哲學的一種解讀》，《哲學研究》2010年第6期；王中江：《道與事物的自然：老子“道法自然”實義考論》，《哲學研究》2010年第8期；拙作：《自然與治道：先秦諸子自然狀態學說的比較研究》，《雲南大學學報》2016年第1期。

變得清晰起來。我們知道，在道家的理論建構中，君主與百姓的關係是出於對道與萬物關係的效法。上引《老子》材料中“侯王若能守之”一句即清晰地表明了這種效法關係。侯王之所以以“無爲”的方式治理百姓，就是因爲道是以“無爲”的方式成就萬物的。侯王守道，因此才有君主的“無爲”之治。而道與萬物的關係並不僅僅是爲君主與百姓的關係提供一個模型，更重要的是，在道與萬物的層面，引入了一種生成論的思考：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。^①

道生一，一生二，二生三，三生萬物。^②

天下萬物生於有，有生於無。^③

在這樣的表述中，未有天地萬物而先有道，天地萬物的產生都來源於無形、無名的道。萬物既生於道，那麼萬物在生成的同時也即從道那裏獲得了存在的樣態。而這一存在樣態的合理性也應是來源於道的。^④

《老子》所創立的這種生成論模型，對於道家思想影響深

① 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第62-63頁。

② 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第117頁。

③ 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第110頁。

④ 王中江先生從萬物的“物性”如何可能的角度討論了道家生成論的意義，參見王中江：《出土文獻與先秦自然宇宙觀重審》，《中國社會科學》2013年第5期。

遠。正如王中江先生的研究所呈現的，早期道家的生成論模型雖然在很多細節上存在差別，但大體上是相似的。這些學說都認為，萬物生於一個無形的、虛靜的、混沌的端始，或稱為“道”，或稱“一”、“太一”、“恒先”等。這些用以描述宇宙端始的概念是相關的，甚至是相容的。^① 這一生成論的模型經由魏晉時期“貴無論”的闡發而獲得了進一步強化。何晏《道論》言：

有之爲有，恃無以生；事而爲事，由無以成。^②

王弼則更明確地論述了“道”與“無”^③對於萬物的生成論意義：

言道以無形無名始成萬物，[萬物]以始以成而不知其所以[然]，玄之又玄也。^④

天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無也。^⑤

在王弼的論說中，“天地萬物以無爲本”的思想是建立在生成論

① 參見王中江：《出土文獻與先秦自然宇宙觀重審》，《中國社會科學》2013年第5期。

② 張湛《列子注》引何晏《道論》，楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1979年，第10頁。

③ 在王弼看來，“道”即“無”。其言曰：“道者，無之稱也。”（王弼《論語釋疑》，見樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年，第624頁。

④ 王弼《老子注》，見樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第1頁。

⑤ 王弼《老子注》，見樓宇烈：《老子道德經注校釋》，第110頁。

的理解之上的。正式因爲“有”生於“無”，“無”才成爲天地萬物之本。

這樣一種宇宙生成論的傳統，突出、強化了道對於萬物的優先性及主導性。以道與萬物之間的這種生成關係反觀以此爲模型的政治架構，我們就可以很清楚地判斷君主與百姓各自所處的地位。君主既以執道自居，而道是優先於萬物的，那麼君主及其所施行“無爲”之治也即具有絕對的優先性。君主的“無爲”才是君主與百姓所構成的政治架構的根本。“無爲”之治的施行在邏輯上可以不依賴於“自然”的合理性。

生成論視角的引入，似乎很好地爲我們解決了君主“無爲”與百姓“自然”何者爲第一性的問題。但是，我們也需要看到，上述生成論的思想並沒有解釋道爲什麼對於它所生成的萬物會採取一種因循的態度。因循的姿態所帶來的邏輯上的困難依然存在。這個困難並不是今日始見。事實上，道家在自身思想發展的過程中也在有意識地解決這個問題。另一種生成論模型的提出正可以看作是解決這一問題的嘗試。正如很多學者已經指出的，上博楚簡中《恒先》一篇在道家生成論的發展中是具有一定突破意義的。該篇所論述的宇宙生成過程雖然大體上仍然採取“有”生於“無”的模式，認爲世界源自於一個“無有”的開端，即“恒先”，但是，“氣是自生”的提出爲舊有的模式注入了新義。在《恒先》這裏，“氣”作爲萬物從“無”至“有”的一個生成階次，被認爲是“自生”、“自作”的。“自生”之說旨在擺脫作爲創生者的“無”的絕對影響。但另一方面，《恒先》也強調“恒氣之

生”是“不獨”的，是“有與”的。“氣”的產生仍然受到“域”、“恒”的作用與影響。^① 儘管如此，我們還是應該看到，《恒先》的“自生”之說對於道家生成論有著深遠的影響。李銳先生已經清晰地勾勒出了這一不完全的“自生”論在後世的演變軌跡。他認為，鄭玄《乾鑿度》對“太易”、“太初”的設定與《恒先》類似，而王充的“萬物自生”說也屬於這一傳統。而魏晉時期的郭象則將這一理論思路推向了極致。^②

很多學者都注意到了“自生”說在郭象思想體系中所具有的重要的、甚至是關鍵性的作用。而按照本文的思路，從君主“無為”與百姓“自然”之間的邏輯困難著眼，我們或許可以更好地把握“自生”說的意義：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物，無已，明物之自然，非有使然也。^③

無既無矣，則不能生有。有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不

① 參見拙作：《自然與治道：先秦諸子自然狀態學說的比較研究》，《雲南大學學報》（社會科學版）2016年第1期。

② 李銳：《“氣是自生”：〈恒先〉獨特的宇宙論》，《中國哲學史》2004年第3期。

③ 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年，第764頁。

能生物，物亦不能生我，則我自然矣。^①

上述郭象對“自生”的論述很顯然是針對以往的生成論傳統的。在郭象看來，萬物並不是由某種先在的東西創生的。“無”不能生“有”，甚至“有”也不能生“有”。因此，“有”只能是“自生”的。而“自生”也即成就了萬物自己而然的狀態。在生成論層面，萬物的存在獲得了一種完全獨立的、自主的支撐，其存在不再依賴於任何“先物者”、“造物者”。萬物之“自然”以自我為依據。以此反觀政治領域，可以很清楚地知道，君主的施為沒有了“道”的支撐，而百姓“自生”、“自然”的存在狀態則具有了某種先天的合理性。在這種變化之下，實現、維護百姓的“自然”就成為了政治秩序的根本依據，君主的作為也必須遵循這一原則。

二 自性與逍遙

生成論上的理論突破，表現出了郭象對於萬物自主性的前所未有的關切和重視。這一點也決定了郭象必然會對萬物的“自然”狀態做出詳細的說明，從而為政治秩序的建構提供更為具體的依據。

簡單來說，我們在這裏要追問郭象的問題就是：自己而然的

^① 郭慶藩：《莊子集釋》，第50頁。

世界究竟是什麼樣的？首先，“有”的世界不是雜亂無章的，而是有條理的。隨著“有”的世界的“自生”，“理”也隨之生成了：

付之自爾，而理自生成。^①

“理”在《莊子注》中出現過 140 餘處，雖然其具體的含義有所差別，^②但就基本含義而言，“理”就是條理、秩序。從社會整體來看，

物物有理，事事有宜。群分而類別也。^③

順理則異類生愛，逆節則至親交兵。^④

整體的秩序首先是對個體做出明確的區分，進而使個體在整體中獲得清晰而恰當的安頓。安頓的結果就是“異類”之間可以和諧共處。而一旦背離這種秩序，就會破壞整體的和諧，乃至“至親交兵”。很顯然，在這樣的表述中，“自然”的整體和諧是建立在對個體的區分與安頓之上的。在郭象看來，每一個事物都有“自然”的特性和位置，郭象稱之為“性”或“性分”。這也是“理”的一個重要的意義指向，“理”包含著對“性”的規定：

① 郭慶藩：《莊子集釋》，第 183 頁。

② 參見楊立華：《郭象〈莊子注〉研究》，北京：北京大學出版社，2010 年，第 129-130 頁。

③ 郭慶藩：《莊子集釋》，第 84 頁。

④ 郭慶藩：《莊子集釋》，第 168 頁。

故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。^①

言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死。
豈有能中易其性者也。^②

夫曾史性長於仁耳，而性不長者橫復慕之。慕之而仁，
仁已僞矣。^③

郭象對於“性分”的討論很多，學者對此也有較為充分的研究。此處無意對“性分”的內涵做出全面的分析，而是選擇了以上幾條材料，嘗試揭示出“性分”之義中的某些特定方面。我們注意到，“性分”首先是針對每一個個體存在的，其所包含的具體內容十分寬泛。從個人的體貌、智力、才能，乃至個人的道德品質，都有其“性分”。對於每一個個體而言，“性分”構成了一種不可改易的規定性。符合“性分”的，就是恰當的、合理的。

但問題在於，僅有一個規定性的“自然”是不夠的。“性分”固然對人有著方方面面的限制，但現實中却存在著各種逾越“性分”的嘗試。當然，此所謂“逾越”，並不是改易“性分”。“性分”是不能改變的，智者始終是智慧的，愚者始終是愚蠢的。這裏所說的“逾越”，是人們帶著不可改易的“性分”去行分外之事。這是對“自然”的合理性的破壞，因此只能帶來虛偽和混亂。由此而論，能否建構起一個合理的政治秩序，固然要以規定

① 郭慶藩：《莊子集釋》，第7頁。

② 郭慶藩：《莊子集釋》，第59頁。

③ 郭慶藩：《莊子集釋》，第315頁。

性的“自然”為基本依據，但同時也必須考慮到每一個被規定的個體對“性分”的態度。而這正是郭象借莊子舊說闡發“適性逍遙”的用意所在。

以往的郭象研究大多會談到“性分”與“逍遙”的關聯。一般認為，郭象的“逍遙”觀念是在“性分”的基礎上展開的。這是毫無疑問的，但這一說法還不足以表明二者關係的實質。事實上，要說明二者的關聯，要先明確二者的區別：“性分”只是一種客觀的規定，但“逍遙”却是一種主觀的姿態。

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。^①

各以得性為至，自盡為極也。向言二蟲殊翼，故所至不同，或翱翔天池，或畢志榆枋，直各稱體而足，不知所以然也。今言小大之辨，各有自然之素，既非跂慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異，故再出之。^②

庖人屍祝，各安其所司；鳥獸萬物，各足於所受；帝堯許由，各靜其所遇。此乃天下之至實也。各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯許之行雖異，其於逍遙一也。^③

我們注意到，在這兩條有關“逍遙”的論述中，出現了一系列表

① 郭慶藩：《莊子集釋》，第9頁。

② 郭慶藩：《莊子集釋》，第16頁。

③ 郭慶藩：《莊子集釋》，第26頁。

達主觀態度的動詞。與“性”相關的，有“自得”、“自盡”、“各安”等。這些用詞鮮明地標識出了個體對於“性分”的態度。自以為盡得，意味著對“性分”所規定的狀態是滿意的，因而能够心安。具有這樣態度的個體即是“逍遙”的。“逍遙”就是“性分”之內的安足。反之，如果不滿足“性分”所規定的狀態，就會生出歧慕之心，外求於他者，就難免要逾越“性分”。由此來看，郭象通過“逍遙”觀念的闡發，為合理的政治秩序的實現補充了一個重要的前提。

三 明王之功

隨著論述的展開，我們已經看到，郭象沿著“自然”的理路做出了一系列複雜而精緻的設計。萬物是“自生”的，“自生”的同時也確立了某種有秩序的“自然”狀態。同時，郭象還敏銳地注意到，秩序是否能够真正實現，還取決於每一個個體對自身所處的“自然”狀態的主觀態度。這無疑是一個連貫的邏輯思路，但我們恐怕要在這裏有意地打斷這一思路而追問一個問題：“自然”的邊界在哪裏？或者更明白地提問：“逍遙”是不是“自然”的？

在這個問題上，郭象的思想表現出了某種模糊性。從上引“逍遙”諸條的表述來看，郭象似乎認為，如果個體能够“足於其性”，就會很自然地進入“適性逍遙”的狀態。那麼，“逍遙”不過是“自然”狀態在個體主觀意識上的延伸。這意味著，萬物可以

自主地、完全地實現一種有秩序的良好生活，而不依賴於任何他者，君主或聖王的角色不再是必要的。

但是，如果良好的秩序可以這樣自然地形成，那麼現實中出現的各種失序、混亂又是如何發生的呢？如果沿著郭象的思路來考慮，個體的“性分”以及由此所構成的整體和諧是不可改易的，具有先天的規定性，那麼，失序狀態的出現恐怕還是因為人們不能正確地對待自己的“性分”，也即是不能自然地達到“逍遙”的狀態。^① 百姓的“逍遙”既然不是自己而然的，那就只能是由他人輔助實現的。這也就為君主或聖人的角色保留了必要的理論空間。

我們知道，郭象在提出“適性逍遙”、也即是“有待逍遙”的同時，還論說了另一種“逍遙”觀，即“無待逍遙”。^② “適性逍遙”是就百姓而言的，而“無待逍遙”則是就君主或聖人而言的：

故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以無風而行，故必得其所待然後逍遙耳，而況大鵬乎！夫唯與物冥而循大變者，為能無待而常通，豈自通而已哉，又順有待者，使不失其所待。

① 余敦康先生將此點作為失序狀態產生的首要原因。參見余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年，第366頁。

② “有待逍遙”與“無待逍遙”的區分參見劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探討》，北京：商務印書館，2009年，第187-188頁。

所待不失，則同於大通矣。^①

百姓的“逍遙”仍處於彼我對待的關係中，百姓對於自己的“性分”自以為是，不跂慕他者，因此這種“有待逍遙”包含著清晰的彼我、是非之別。而“無待逍遙”則不同，“無待”者打破了彼我的區分，因而也沒有了是非的價值判斷，因此能够“無待而常通”。更重要的是，“無待”者對“有待”的百姓發揮著不可或缺的作用，“無待”者使“有待”之人不失其所待。不失所待也即是恰當地安於自己的“性分”之內，“適性逍遙”。

由此而論，輔助實現“有待逍遙”，成為了君主與聖人存在的核心意義。對君主在政治架構中的作用及其必要性的認識，必須從這個角度加以理解。

千人聚，不以一人為主，不亂則散。故多賢不可以多君，無賢不可以無君，此天人之道，必至之宜。^②

天下若無明王，則莫能自得。令之自得，實明王之功也。^③

在郭象看來，沒有君主是無法接受的。君主不可或缺的功用就在於使百姓“自得”。而“自得”正是“適性逍遙”的基本特徵。

① 郭慶藩：《莊子集釋》，第20頁。

② 郭慶藩：《莊子集釋》，第156頁。

③ 郭慶藩：《莊子集釋》，第296頁。

事實上，這樣一種君主或聖人的必要性論證，對於郭象的思想體系而言是非常關鍵的。因為我們知道，大多數主張“無爲”的思想家都設計或接納了“有生於無”的宇宙生成論。借助於這一理論，“道”或“無”是根本，是“有”得以產生和存在的依據。君主執“道”，其所施行的“無爲”之治也即獲得了這種生成論上的支撐。而且，“道”及君主在生成論層面所獲得的生成萬物的意義，是具有優先性的。相比之下，君主輔助百姓獲得良好的存在狀態，反倒是君主的次要作用了。但是，正如本文所討論的，郭象在生成論上打破了“有生於無”的模式，認為萬物都是“自生”的，這也就使得君主喪失了生成論層面的支撐。在這種情況下，正是通過“逍遙”問題的澄清，才使得君主與聖人在政治架構中重新獲得了至關重要的地位。

作者簡介：孟慶楠，北京人，主要從事早期儒家經學、先秦哲學等方面的研究。發表了《心靈與效用：論早期儒家對三年之喪成立依據的認識》、《論早期儒家詩學中的情禮關係》、《德行內外：以簡帛〈五行〉篇爲中心》等論文十餘篇。

敬畏與責任^{*}

——馬王堆帛本解易著作生態環境思想一瞥

陳亞軍

內容提要 本文試圖對湖南省長沙市馬王堆出土的帛本解易著作中所包含的生態環境思想做了一個初步的探討。筆者選擇這樣一個研究課題，其原因大致有二：(1)這批帛本解易著作的正式發表，至今已經有二十年了，筆者發現，研究著作和論文確實很多，但是尚未發現有關生態環境思想的專題研究成果；(2)筆者衷心地希望更多的中國哲學工作者關注和研究一些國際、國內亟待解決的生態問題和環境問題中的哲學問題。這項研究成果表明，(1)馬王堆帛本解易著作中確實具有豐富的憂患意識和敬畏觀等邊際約束的意識，生態責任觀和環境正義觀等思想，以及相關的哲學方法論；(2)從國際生態學和環境學的

^{*} 本文的初稿為筆者所承擔的中國國家社會科學基金資助項目“通行本《易經》研究及其方法論”(編號為99BZX022)的擴展形式。第二稿提交由中國環境學會主辦的“第二屆傳統文化與生態文明國際研討會”(2011年10月15-18日，陝西省西安市)，由於學術問題以外的原因而未被收入《論文集》。這裏是第三稿。

視域來看,這些思想中,既有其普遍性亦有特殊性,即存在著某些例外;(3)從中國古典生態環境思想史的視域來看,這些思想中,既有數千年來一以貫之的,亦有兩千一百多年來無人提及的,即出現了文化上的斷層。

一 引言

目前,在國際學界,生態問題和環境問題越來越受到重視,生態學和環境科學早已成為顯學。不過,人們發現,一些生態問題和環境問題,如果不能將其轉化成爲哲學問題,就看不清楚,講不明白;如果不能從哲學原理的層面看問題,就不能找到解決問題的基本思路 and 理想境界。因此,所謂的生態文明和環境保護的哲學基礎問題,就被學界提到了議事日程。

在國際社會,所謂的“生態文明”(ecological civilization)、“生態倫理”(ecological ethics)、“環境正義”(environmental justice)等等涉及生態學和環境學的普遍性問題,已經成為重要的大眾話題。與此同時,所謂的“文化和生態上的差異性”(cultural and ecological diversity)、“爲了一個能够讓人接受的氣候而發生的文化上的變化”(cultural change for a bearable climate)、“信仰與氣候變化的倫理”(faith and the ethics of climate change)等等強調生態學和環境學的特殊性問題,也已經開始映入了人們的眼簾。

本文試圖接著上述話題講下去,對湖南省長沙市馬王堆出

土的帛本解易著作中所包含的生態學和環境學思想做一個初步的探討,分析和研究這些著作中的憂患意識和敬畏觀,生態環境思想中的責任觀和正義觀,以及哲學方法論。

二 研究述評

鑒於當代生態學和環境學仍然與西方現代哲學的主流有著密切的聯繫,鑒於這篇論文所使用的話語系統需要與國際學界的話語系統相容,以便於國際交流,筆者以為,在行文之前,做一些“辨名析理”的工作,還是有意義的。

(一) 國際學界有關“生態”問題和“環境”問題的基本思路 和理想境界

(1) 正名

國際生態思想和環境思想界存在著人類中心論與自然中心論這兩種範式的對立。筆者認為,這組對待關係,在該學科的不同層面上,在不同的語境之中,又可以被具體化為三組關係,即生態中心主義(ecocentrism)與以人類為中心的環境主義(anthropocentric environmentalism)之關係,方法論上的個人主義(methodological individualism)與方法論上的集體主義(methodological holism)之關係,普遍主義(universalismus)與特殊主義(partikularismus)之關係。

筆者還認為,馬克斯·韋伯所提出來的普遍主義(Universalismus)與特殊主義(Partikularismus)之關係問題,我們還可以

對其進行某種繫聯(聯想)和擴展。特殊主義與相對主義、個人關係主義、傳統主義、“語境化”(contextualization)或者“脈絡主義”(contextualism)、有機體論(organicism)、制度主義(institutionalism)、文化解釋學(cultural hermeneutics)等為一伍,它們所強調的是主體被動地對於客體進行理解和適應,傾向於方法論上的集體主義(MH);而其深層結構則是與他者關係的哲學(philosophy of same and other)。

而與之相對的普遍主義則與文化中心主義、非個人關係主義、理性主義、“概念化”(conceptualization)、還原論(reductionism)、實證主義(positivism)、主體主義(subjectivism)等為一伍,所強調的則是主體積極地對於客體進行預測和宰製,傾向於方法論上的個人主義(MI);而其深層結構則是主體的或者主體性的哲學(philosophy of subject or subjectivity)。

(2) 初始條件和基本理念

當代國際生態思想和環境思想中的基本內容是“責任”問題和“正義”問題。而國際學界在“責任”問題和“正義”問題方面的爭論,實際上就與當代西方倫理學界有關“責任”問題和“正義”問題的爭論密切相關。例如,以人類為中心的環境主義,就其基本思路和理想境界來說,就與戰後曾經一度在當代西方倫理學界居於主導地位的當代康德主義(contemporary Kantian)的哲學思想密切相關。從當代康德主義哲學的視域出發,“責任”問題和“正義”問題涉及兩個作為初始條件的基本理念和作為理論框架的基本原理。兩個作為初始條件的基本理念

是“自由”(liberty)和“權利”(rights)。而其對於這兩個基本理念的理解和解釋,大致如下:

自由是一種屬於政治哲學的理念,這種理念被用來確定一種身份,擁有這樣一種身份,人們能够支配自己,能够根據自由意志來行事,與此同時,也要為自己的行為承擔責任。

權利是一種法律上的、社會學的或者倫理學上的原則,即一種關於自由或者使某人具有資格擁有某物的原則。也就是說,所謂權利是基本的規範性的規則,這些規則,根據一些法律體系、社會慣例或者倫理思想,來確定哪些是公民所被容許的,或者哪些是屬於公民的。在法律和倫理學研究領域,特別是在正義論和道義論中,權利具有最基本的價值。

而作為理論框架的基本原理,大致可以表述為:1)如果某人獲得了某些自由,那麼他就擁有了某些權利;2)如果某個人擁有了某些權利,那麼他就不得不要承擔相應的義務;3)如果這個人沒有承擔相應的義務,那麼他就必須承擔相應的責任;而4)如果第三者也應當承擔相應的責任,那麼就涉及了某種社會正義的問題。

鑒於當代康德主義哲學在當代西方倫理學界已經不再居於主導地位,上述有關“責任”問題和“正義”問題的表述僅僅是國際學界一部分人的看法。例如,列維納斯(Emmanuel Levinas)有關“責任”問題的說法,就與此相當不同。

(二) 中國古典生態思想和環境思想的基本思路和理想境界

中國古典生態思想和環境思想中的基本內容也是“責任”

觀和“正義”觀。這一點與當代西方生態思想和環境思想大致相仿，然而，對於“責任”觀和“正義”觀的理解和解釋方面，二者說法有很大差異，從而具體表現為一種“例外”(exception)。這種差異性或者“例外”具體體現在其基本理念和基本原理之中。也就是說，在中國古典生態思想和環境思想，“自由”和“權利”不是作為初始條件的基本理念，而初始條件則主要是憂患意識和敬畏觀。因此，作為理論框架的基本原理也有所不同。

(1) 關於“自由”和“權利”

“自由”這個詞在中國古籍文獻中的使用次數，最保守的統計，至少達到八千多次。但是，絕大多數的用法是語法上的賓語前置，即“由自己”的意思。例如“今我居師賓之位，進退自由，豈不綽綽然舒緩有餘裕乎”。^①直到明代中後期，在王畿的人生精神境界中，狂者、豪傑、大豪傑，開始部分地涉及現代西方意義上的“自由”的問題，^②涉及了“自由”的三個層次的問題。“狂者”的“自由”大致可以用英文的 license 去對譯，這屬於功利境界。而“大豪傑”的“自由”則可以用英文的 freedom 去對譯，這屬於宗教境界。^③然而，“豪傑”的“自由”雖然屬於哲學境界，

① 趙岐注：《孟子·公孫丑章句下》卷第四，《四部叢刊》本。

② 按：筆者認為，“自由”在英文中可以用三個詞來翻譯，但是這三個詞的意義是不完全相同的。例如，“freedom”，the broadest in scope of these words implies the absence of hindrance, restraint, confinement, repression, etc. e. g. freedom of speech; “liberty” often interchangeable with freedom, strictly, connotes past of potential repression, etc. e. g. civil liberties; “license” implies freedom that consists in violating the usual rules, laws, of practices, […] (Webster's New World Dictionary. p.556)。

③ 這部分內容參考了方祖猷：《王畿評傳》，南京：南京大學出版社，2001年，第406-420頁。

但是尚不能用現代英文的 liberty 去對譯。

“權利”這個詞的用法大致與上面談到的“自由”這個詞用法相仿。最初，“權利”是由“權力”和“利益”這兩個詞構成的片語，這只是一種修辭上的用法而已。例如：

鄉使秦緩刑罰，薄賦斂（師古曰：鄉讀曰向），省繇役，貴仁義，賤權利，上篤厚，下佞巧，變風易俗，化於海內，則世世必安矣。秦不行是風，循其故俗，為知巧權利者進，篤厚忠正者退，法嚴令苛，譴諛者衆（師古曰：譴，古諂字）。①

至於“權利”這個詞的 rights 的用法，已經是中國進入近現代以後的事情了。例如：

自船山謂天理即在人欲之中；戴東原謂情得其平，是為好惡有節，是謂依乎天理；焦里堂亦云與人相接，以我之所欲所惡推之於彼，彼亦以所欲所惡推之於我，各行其恕，自相讓而不相爭，相愛而不相害，平天下所以在絜矩之道也。此言甚確，蓋恕於平等最近。故儒家之言君臣父子也，祇言報施。報施者即西人所謂權利義務之關係也。故恕道行，則三綱之說廢。且中國之民溺於三綱之說已近千年，非參以墨子兼愛之說，不能矯枉者而歸之正也。豈可援楊氏無

① 班固：《漢書》卷六十四下《嚴安傳》，清乾隆武英殿刻本，第982頁。

君，墨氏無父之言，以廢其說，而弗道哉。^①

(2) 基本原理

天人關係問題是中國古典哲學的基本問題。與此同時，天人關係問題也是中國古典倫理思想的重要內容之一。例如，在張岱年先生和許抗生先生的倫理學思想體系中，這兩位先生就是這麼考慮的。在中國古典生態思想和環境思想中，“天人相分”是其基本思路，而“天人合一”則是其理想境界。所謂的“天人合一”實際上就是人類中心論與自然中心論的合題。這一思想可以被具體表述為：人來源於天，故要報施於天，敬畏天命；人通過知天命而實現天人合一；人要順從天道，以盡人事；這就是作為一位社會的成員，為人處事的基本義務或者責任。而將這一理念見之於理論或者實踐，即為正義。

以馬王堆帛本解易著作為例，其生態思想和環境思想就具體體現了這一基本理念和基本原理。馬王堆帛本解易著作的生態思想和環境思想大致有三個大問題構成，即其生態思想中的憂患意識和敬畏觀的問題，其環境思想中的義務觀和責任觀的問題，其環境思想中的正義觀的問題；而這三個問題又可以進一步被歸納為兩組對待關係，即生態與環境之關係的問題，普遍性與特殊性之關係的問題。

^① 劉師培：《攘書·罪網篇》，民國《劉申叔先生遺書》本，第26-27頁。

(三) 近年來有關馬王堆帛本解易著作的生態環境思想的研究述評

隨著越來越多的中國學人開始關注生態問題和環境問題，近十年來，已經有一些中國大陸學者開始研究中國傳統易學中的生態思想和環境思想。

3.1 綜述

當代國際國內易學界對於傳統易學中的生態思想和環境思想的研究工作，大致情況如下。

(1) 專著

近年來，已經有一批學者發表有關中國傳統文化中的生態思想和環境思想的學術專著。例如，謝陽舉的《道家哲學之研究：比較與環境哲學視界中的道家》，莊慶信的《中西環境哲學：一個整合的進路》，以及曹孟勤和盧風主編的《中國環境哲學 20 年》中所收錄的一些論文。在這方面，最值得提及的是陳業新的《儒家生態意識與中國古代環境保護研究》。在他的這部著作的第四章《〈周易〉“三驅”考釋——兼論“三驅”禮儀的生態保護意義》中，他主張《周易》“三驅”，在西周時期，是指蒐狩禮中的講武活動。到了南北朝時期，“三驅”的內涵才由“教人戰”發展為皇帝“親禽”和驅禽入圍。不過，這些著作中，尚未有專門研究馬王堆帛本易學著作生態思想和環境思想的學術專著。

(2) 論文

近年來，已經有一批學者發表了一批有關中國傳統文化中的生態思想和環境思想的學術論文。僅從清華知網上看，從這

些學術論文的内容上看,大致有兩種情況:其一,其中部分學者的研究工作主要集中在中國傳統易學的生態思想或者環境思想上面。然而,主要取材於通行本《易經》(包括六十四卦和易傳)以及其他古籍文獻資料,但是不包括出土文獻資料,特別是不包括馬王堆帛本易學著作。這些學者有蓋光、李靜、魯紹臣、羅美雲、羅移山、劉曉莊、喬清舉、任俊華、王寧川、王緒琴、張一方等;其二,另一部分學者的研究工作主要集中在馬王堆帛本解易著作上面,主要研究馬王堆帛本易學著作的思想。但是,這些思想中不包括生態思想或者環境思想。例如,陳來的《馬王堆帛書〈易傳〉的政治思想——以〈繆和〉〈昭力〉二篇之義為中心》,胡治洪的《帛書〈易傳〉四篇天人道德觀析論》,宋立林的《〈繆和〉〈昭力〉與孔子易教》,王瑩的《帛書〈二三子問〉“龍之德”之意蘊及憂患意識》,王緒琴的《〈周易〉的價值精神對現代生態倫理的建構意義》等。

3.2 述評

該述評的評估標準大致有三方面:其一,研究工作涉及出土文獻資料,特別是馬王堆帛本解易著作;其二,研究工作是否是專題的和全面的;其三,研究工作是否上升到哲學原理的層面。

(1)馬王堆出土的帛本解易著作的正式發表,至今已經有二十年了。筆者發現,研究著作和論文確實很多,但是尚未發現有對馬王堆帛本解易著作的生態思想和環境思想進行專題的和全面的研究成果。

(2)迄今為止,當代國際國內易學界對於傳統易學中的生態

思想和環境思想的研究工作尚未將生態問題和環境問題 (ecological and environmental issues) 轉化成爲哲學問題 (philosophical problem), 尚未從哲學原理的視域出發看問題, 找到解決哲學問題的基本思路 and 理想境界。

因此, 筆者選擇這個題目, 就在於拾遺補缺。筆者在這篇論文中, 集中探討了馬王堆帛本解易著作的憂患意識和敬畏觀, 生態環境思想中義務觀和責任觀, 正義觀, 以及哲學方法論等方面的問題。

三 馬王堆帛本解易著作中的憂患意識和敬畏觀

(一) 正名

從學理上講, 所謂“憂患意識”是人們根據對於人類所以存在的世界——生態——所做出的某種預測, 和對自身的生存方式——環境——所做出的某種反思, 而產生的某種責任感。而所謂“敬畏感”則“正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態”。^① 這裏所謂的生態環境思想中的憂患意識和敬畏觀, 在迄今爲止的人類文明中是普遍存在的, 例如, 中國早期儒學的“天命觀”和現代法國阿爾貝特·施韋澤

^① 按: 這部分内容參考了徐復觀:《中國人性論史·先秦篇》, 上海: 上海三聯書店, 2001年, 第18-19頁; 王瑩:《帛書〈二三子問〉‘龍之德’之意蘊及憂患意識》, 《周易研究》2010年第3期; 劉桂榮:《〈敬畏倫理研究〉: 中國生命哲學研究的新視野》, 《安徽電氣工程職業技術學院學報》2008年第2期。

(Albert Schweizer, 1875–1965)^①所開啓的“敬畏生命”(Ehrfurcht vor dem Leben or Reverence for Life)的研究工作。^② 特別值得注意的是,馬王堆帛本解易著作中就充滿了憂患意識和敬畏觀。

馬王堆帛本解易著作中的憂患意識和敬畏觀,儘管既不是其生態思想也不是其環境思想,但是爲其提供了一種不可缺少的文化氛圍和思想背景。也就是說,一方面,馬王堆帛本解易著作生態環境思想就來源於這種意識和觀念,是其具體化;另一方面,這種意識和觀念又限定了其生態環境思想及其相關的政策,限定了馬王堆帛本解易著作的作者在處理生態和環境之間的關係時所採取的策略和方法。因此,從其憂患意識和敬畏觀入手,來探討其生態環境思想,是具有理論意義的。

馬王堆帛本解易著作中的憂患意識和敬畏觀的問題,上升爲哲學問題,就成爲“天人關係”的問題。從中國古典哲學史的視域看,直至北宋慶曆之前,“天人關係”問題曾經一直是中國古典哲學的基本問題,^③中國古代先哲們積累了極爲豐富的解決“天人關係”問題的經驗和方法。但是,由於種種原因,近現代以來,這些寶貴的思想資源沒有真正得到認真的發掘和有效的整理,更談不上恰當地應用和準確地向外介紹。因此,從其憂

① 按:又譯爲“史懷澤”、“史懷哲”等。

② “Ethics is nothing other than Reverence for Life. Reverence for Life affords me my fundamental principle of morality, namely, that good consists in maintaining, assisting and enhancing life, and to destroy, to harm or to hinder life is evil.” (Schweitzer, Albert, *The philosophy of civilization*; translated by C.T. Campion. Buffalo, N.Y., Prometheus Books, 1987, p.xv)

③ 參見石訓等編著:《中國宋代哲學》,鄭州:河南人民出版社,1992年。

患意識和敬畏觀入手，來探討其生態環境思想，是具有現實價值的。

(二) 內容解析

馬王堆帛本解易著作中的憂患意識和敬畏觀大致包括三個方面的內容，即“俞高俞畏下”和“不忘戒患”的思想，“恐以守功，敬以承事，知以辟患”的思想，以及“安不忘危，存不忘亡”的思想等。

(1) “俞高俞畏下”和“不忘戒患”

“俞高俞畏下”是孔子在解釋乾卦上九爻辭時說的話，旨在告誡君主或者身居高位的人對待下屬應當有一種敬畏感，要善待下屬。否則，將會使自己處於一種危險的境地。這一思想見於帛本《二三子問》第四行至第五行：

易曰：“抗龍有愆。”孔子曰：“此言爲上而驕下，驕下而不怡者，未之有也。聖人之立正也，若遁木，俞高俞畏下。”故曰：“抗龍有愆。”^①

“不忘戒患”是孔子在解釋豫六三爻辭時說的話，旨在告誡人們在祭祀活動中也應當不忘戒備和憂患。否則，將會導致滅亡。這一思想見於帛本《二三子問》第二十六行至第二十八行：

^① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，臺北：文史哲出版社，1998年，第260頁。按：“愆”字是“悔”字的異體字。

(3) “安不忘危，存不忘亡”

“安不忘危，存不忘亡”一章，見於今本《繫辭》下第五章第六節。傳統易學家大多主張，這一章所反映出來的思想也是一種憂患意識和敬畏觀。“《易》曰：亢亡亢亡，繫于枹桑。此處所引《易》爲否卦九五爻辭，原義爲告誡人們常懷危亡恐懼之心，故孔子引以證其‘危者安其位者也’之論。故此句論者或屬下章讀，實不妥。”^①這一思想亦見於帛本《要》第八行至第九行：

[夫子曰:]危者安亢立考也;亡考保[亢存考也;是故]君子安不忘危,存不忘亡,治不忘[亂。是以身安而國]家可保也。《易》曰:“亢亡亢亡,繫于枹桑。”^②

(三) 學理上的探討

馬王堆帛本解易著作中的憂患意識和敬畏觀，與孔子的天命觀相比較，就其思想實質而言，是一致的。從中國早期儒學哲學思想史的視域來看，孔子的天命觀是哲學思想體系的一個不可或缺的重要組成部分，其主要功能在於爲其有關“中”與“和”的辯證法思想體系設置了一條不可逾越邊界或者止限。以此可見，孔子的天命觀與西周巫史文化中的天命觀是不一樣的。從中國古典哲學史來看，無論是秦漢以至北宋後期以前的儒家經

① 郭沂：《帛書〈要〉篇考釋》，《周易研究》2004年第4期。按：“繫”字即今“系”字。

② 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第279頁。

學,或者從本源論的視域出發去理解和解釋孔子的天命觀;^①或者從災異論的視域出發去理解和解釋孔子的天命觀;^②還是北宋後期以來的儒家理學家,則更多地是從本體論的視域出發,將孔子所謂的“天命”和《中庸》的“天命之謂性”,理解和解釋為“性即理”,或者“心即理”;他們都沒有講清楚在理論思維方面,孔子提出天命的思想的真實用意。在孔子的思想體系中,“天命”的功能何在?為什麼要“畏天命”?筆者認為,這些思想既非天啓的亦非世俗的,既非禁欲的亦非神秘的,而是一種注重天人關係問題的思想,並且將“順天道”作為一種底線,以此來對人類的思想和行為進行邊際約束。

綜上所述,湖南長沙馬王堆出土的帛本解易著作,就其思想內容來看,其中的“天人之學”明顯地是一條主線。特別值得注意的是,(1)其中某些涉及“天人關係”問題的說法,某些解決“天人關係”問題的方法,與後來的傳統易學,後來的中國哲學,頗有異同;(2)有些說法尚有濃厚的先秦封建宗法社會的色彩,與漢代中期以來的專制宗法社會的情形不盡相同;據此而推論,這些思想很可能是先秦時期形成的;而(3)有些說法,自公元前168年至二十世紀七十年代前期的兩千一百多年間,無人提及。

從當代國際學界的視域來看,國際學術同仁所謂的生態思想和環境思想的問題,實際上主要是“西方生態思想和環境思

① 參見“夫子之言性與天道不可得而聞也”句注疏(何晏:《論語注疏·公冶長第五》卷第五,清阮刻《十三經注疏》本,第51-52頁)。又參見“子罕言利與命與仁”句注疏(何晏:《論語注疏·子罕第九》卷第九,第88頁)。

② 按:在漢代的儒家經學中,有這種理解和解釋。

想”的問題，而出現這種情況的原因是多方面的。筆者認為，其癥結之一是西方生態環境思想中的生態中心主義與以人類為中心的環境主義之關係問題，其深層結構是人類中心論與自然中心論這兩種範式之關係問題，即天人關係問題。鑒於戰後“當代康德主義”在西方哲學中曾經一度居於主導地位，而且其主體和主體性的哲學(philosophy of subject)的立場和視域在理論思維上的局限性，已經在一定程度上妨礙了整個西方哲學在解決“天人關係”問題上的一切積極努力，鑒於他們尚未醒悟，“戴著睡帽躺在安樂椅上”的哲學只有置於“天人關係”理論框架之中才能走出其理論思維上的困境，才能够具有現實意義，鑒於他們仍然將那些強調與他者關係的哲學視為一種“例外”，從而難以平心靜氣地思考一下中國古典儒學哲學中的“順天道以盡人事”的主張，作為其結果，在為國際生態學和環境學尋求一種恰當有效的對話平臺方面，仍然尚待時日。

四 馬王堆帛本解易著作 生態環境思想中的義務觀和責任觀

(一) 正名

(1) 關於“義務”

從學理上講，在當代國際倫理學界，不同的學術派別對於“義務”的理解和解釋是不完全相同的。不過，就其主流來看，通常所謂的“義務”，實際上至少具有兩種基本的用法。其一，與“責任”

(responsibility)相對待或者相應的“義務”(obligation)。這種“義務”是道德上的或者法律上的所要求的,不得不必須採取的某些行動。這種行動既可能是法律上的也可能是道德上的。但是,如果不履行這種義務,不採取必要的行動,則要承擔相應的道德上的或者法律上的責任。其二,與“權利”(rights)相對待或者相對應的“義務”(duty)。“義務”的這種用法表達了一種意義,即某個人擁有某些權利實際上也就等於欠著某些情義,這種情義實際上也就等於對於某個人或者某件事所做出的某種道德上的承諾,因而採取某種行動,儘管這種行動的最終結果可能與行為者的個人利益相矛盾。

在古代漢語中,“義務”這個“詞”是由短語“根據義而不得不這樣做”,而演化來的。不過,由於修辭的緣故而將二者聯用,可以追朔至漢代,例如“言朋友之義務”。^① 這種用法,與當代國際倫理學界主流通常所謂的“義務”這個詞相比較,要寬泛一些。至於“義務”與“權利”這兩個詞相對待的用法,則是近代西方倫理思想系統地傳入中土以後的情況。例如:

自三綱之說興,而為君者為父者為夫者,祇有權利,無義務;為臣者為子者為婦者,有義務而無權利;所謂論勢不論理也。^②

① 徐幹:《中論》卷上《貴驗第五》,《四部叢刊》景明嘉靖本,第7頁。

② 劉師培:《攘書·罪綱篇》,民國《劉申叔先生遺書》本,第26-27頁。

至於“義務”與“責任”這兩個詞相對待的用法，同樣也是近代西方倫理思想系統地傳入中土以後的情況。筆者以為，馬王堆帛本解易著作生態倫理思想中的“義務”是第一種用法。

(2) 關於“責任”

從學理上講，當代國際倫理學界對於“責任”的理解和解釋也是衆說紛紜的。不過，就其主流來看，其通常所謂的“責任”，至少具有兩種基本的用法。其一，個人的道德責任(moral responsibility)。這種“責任”通常是指這樣一個理念，即在某些情境中某個人具有一些道德義務(moral obligations)。如果拒絕承擔上述義務，那麼就要接受相應的處罰，道德的或者法律的；其二，社會責任(social responsibility)。這種責任是一種倫理上的意識形態，可以被具體表述為：一個組織或者個人具有一種義務，即為了社會的整體利益而奮鬥的義務。

在古代漢語中，“責任”這個“詞”的用法比較複雜。基本用法大致有三種：

第一種用法是指使人擔當起某種職務和職責，例如：“觀太宗之責任也，謀斯從，言斯聽，才斯奮，洞然不疑，故人臣未始遺力。”^①第二種用法是指分內應做之事，即擔任某種職務，就須承擔某種義務。這種用法一直沿用至今。例如：“臣受命以來且愧且懼。所愧者，聖知深厚，責任至重。所懼者，知識淺短，無以堪稱。夙夜疚心，不敢甯居。”^②第三種用法是指“做不好分內應

① 歐陽修：《新唐書》卷九十八《韋萬石傳》，清乾隆武英殿刻本，第903頁。

② 李燾：《續資治通鑑長編》，卷二百十八，清文淵閣四庫全書本，第2665頁。

做之事，因而應當承擔過失”。這種用法大概是由“自責任過”這個短語演變過來的。例如：“子曰：可人也，吾任其過（吾知其能自取過）。不可人也，吾辭其罪。《詩》云‘有子七人，莫慰母心’，子之辭也（《衛詩·凱風》之末章也。七子自責任過之辭）。 ”^①

至於“責任”與“義務”這兩個詞相對待的用法，則是近代西方倫理思想系統地傳入中土以後的用法。例如：

蓋人者委蛻遺形儻然裸胸而出，要為生氣所流，機械所制；非為世界而生，非為社會而生，非為國家而生，非互為他人而生。故人之對於世界社會國家與其對於他人，本無責任。責任者後起之事，必有所負於彼者，而後有所償於彼者。若其可以無負，即不必有償矣。然則人倫相處，以無害為其限界；過此以往，則巨人長德所為，不得責人以必應。為此長國家者，責其民以從軍應役，乃至醫方工技悉為有司所材官，此承封建之餘習。^②

筆者以為，馬王堆帛本解易著作環境思想中的“責任”是第二種用法。

（二）內容解析

馬王堆帛本解易著作環境思想中的義務觀和責任觀大致包

① 戴德：《大戴禮記》卷第四，《四部叢刊》景明袁氏嘉趣堂本，第23頁。

② 章炳麟：《太炎文錄》別錄卷三《四惑論》，民國《章氏叢書》本，第334頁。

括四個方面的內容，即“尊天而敬衆，理順五行”的思想，“德與天道始，必順五行”的思想，“敬宮任事”的思想，“孫從”和“順而保穀”的思想等內容。

(1) “尊天而敬衆，理順五行”

帛本《二三子問》記載，孔子在解釋晉卦卦辭“康侯用錫馬蕃庶，晝日三接”時，提出了“尊天而敬衆，理順五行”的思想。筆者以爲，在這裏，“尊重天命”亦即其環境倫理中的義務；而“敬重衆庶”，則爲其環境思想中的責任。這一思想見於帛本《二三子問》第十行至第一十二行：

易曰：“康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。”孔子曰：“此言聖王之安世者也。聖人之正，牛參弗服，馬恒弗駕，不憂乘，牝馬□□□□□□□□□□栗時至，芻稟不重，故曰‘錫馬’。聖人之立正也，必尊天而敬衆，理順五行，天地無菑，民□不傷，甘露時雨聚降，剽風苦雨不至，民心相飭以壽，故曰‘蕃庶’。聖王各有公、公卿，‘晝日三[接]’，□□□□□□者也。”^①

很明顯，“尊天而敬衆，理順五行”的思想是一種世俗的和現實的義務觀和責任觀，這種強調適應的思想構成了馬王堆帛本解易著作全部環境思想的基礎。

^① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第261頁。按：“菑”字是“留”字的同源通用字，今“災”字。又按：“公”字是“參”字之省形的倒文。

(2) “德與天道始，必順五行”

“德與天道始，必順五行”一節缺字頗多。不過，其大致的意思是說，只有順天道才能使子孫富貴，本宗族盛而不衰。因此，在這裏，“順天道”就已經成為其環境思想中的義務和責任了。這一思想見於帛本《二三子問》第一十七行至第一十八行：

卦曰：“履霜，堅冰至。”孔子曰：此言天時繆戒葆常也。
 歲□□□□□□□□西南溫□□始於□□□□□□□□
 □□□□之□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
 □德與天道始，必順五行，子孫貴而宗不備。^①

“德與天道始，必順五行”這一思想涉及宗族的問題和宗法的問題，大概其中的“五倫”問題和“五服”的問題應當屬於“個人關係”的問題，即特殊性的問題。這個問題構成了馬王堆帛本解易著作環境思想的社會基礎的問題。

(3) “敬宮任事”

“敬宮任事”一節是孔子在解釋艮卦卦辭時說的。王瑩發現，這段說解與《大象傳》、《小象傳》完全不同。《小象傳》以“動靜有時”來解經，《大象傳》以“君子以思不出其位”來詁經。而《二三子問》的“孔子曰”則以“敬宮任事”解釋。^② 而筆者則

① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第262頁。

② 王瑩：《帛書〈二三子問〉“龍之德”之意蘊及憂患意識》。按：“宮”字即“官”字之誤，係形近而誤。

以爲，所謂的“敬宮任事”是在說，擔當起某種職務，就負有某種職責，就應當爲某件事務履行某項義務，承擔某種責任。因此，這一思想與大小《象傳》的說法還是相通的。這一思想見於帛本《二三子問》第三十二行至第三十三行：

卦曰：“艮元北，不獲元]身；行元廷，[不見元人。无咎”。孔子]曰：“艮其北”者，言口事也；“不獲其身”者，精□□□也。敬宮任事，身□□者鮮矣。元占曰：能精能白，必爲上客；能白能精，必爲□□。以精白長□，難得也。故曰：“[行]元庭，不見元人，无咎。”^①

“敬宮任事”這一思想是在官場上由於知恩圖報、士爲知己死而引起的一種責任問題。這一思想曾經流行於春秋晚期至戰國晚期，反映了當時的特定的職業規範的個人關係性，即特殊性。秦漢至唐代，由於專制制度由盛至衰，特別是“清官”制度的普遍確立，在宦海沉浮之中，“親信”裏不再流行這種觀念了，取而代之的則是賈雨村式的“落井下石”的潛規則。

(4) “孫從”和“順而保穀”

帛本《衷》在解釋坤卦初六爻辭“履霜堅冰至”時說：“孫從之胃也。”所謂“孫”，即“遜”的古字，即假借；而“遜”爲今字，即轉注，即謙遜的意思。在這裏，孔子旨在強調謙遜地順從天道。因此，在這裏，“順天道”亦即其環境思想中的義務觀。而“順而

^① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第264頁。

保穀”，即“順天時而保善也”，^①則爲其環境思想中的責任觀。這一思想見於帛本《衷》第三十行至第三十二行：

《易》曰“先迷後得主”，學人胃也，何先主之又？天氣作□□□□□□□□，亢寒不凍，亢暑不曷。《易》曰：“履霜，堅冰至。”子曰：孫從之胃也。歲之義，始於東北，成於西南。君子見始弗逆，順而保穀。《易》曰：“東北喪崩，西南得崩，吉”。子曰：非吉石也。亢□□□□與賢之胃也。[武夫]又拂，文人有輔。拂不撓，輔不絕，何不吉之又？^②

“孫從”和“順而保穀”這一思想涉及了理性類型的問題。毫無疑問，這是一種適應現世的理性。

（三）學理上的探討

綜上所述，歸納起來，這一部分內容所涉及的問題大致有二：其一，生態與環境之關係問題，馬王堆帛本解易著作的作者傾向於環境；其二，環境這個大問題，又有兩種不同理論傾向，即普遍性的傾向和特殊性的傾向；而作者則傾向於特殊性。從學理上看，這種特殊性與特殊主義和方法論上的整體主義相近，但是並不相同。

① 劉大鈞：《續讀馬王堆帛書〈衷〉篇》。

② 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第275-276頁。按：“穀”字是“孛”字的同源通用字。

五 馬王堆帛本解易著作生態環境思想中的正義觀

(一) 正名

至於什麼是“正義”的問題，是一個非常複雜的和充滿爭議的問題，有宗教界所謂的“正義”，亦有世俗之人所謂的“正義”，不同的宗教組織對於“正義”也常常有完全不同的理解和解釋，而世俗的不同的學術派別對此亦莫衷一是；更為嚴重的問題是，對於“正義”的不同的理解和解釋，甚至有可能引發戰爭。

不過，爲了交往和對話，國際學界又不得不要爲其尋找一種通行的用法。目前國際學界中有一種常見的用法是：正義(justice)是屬於道德正當性的一個理念，是基於倫理、理性、法律、自然法、宗教、公平或股權的，是與對違反道德的懲罰結伴而行的。而這種“正義”在生態學或者環境學中的一種推衍或者引申，甚至假借，即爲所謂“生態正義”，或者所謂“環境正義”。

“正義”這個詞在中國古代的基本用法，大致有四：其一，公正的、正當的道理。例如：“耳不聞學，行無正義。”^①再如：“今遊俠其行雖不軌于正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣。”^②其二，正確的或者本來的意義。例如：“述五經之正義。”^③其三，公道正直的，正確合理。

① 韓嬰《韓詩外傳》卷第五，《四部叢刊》景明沈氏野竹齋本，第31頁。

② 司馬遷：《史記》卷一百二十四《遊俠列傳》，清乾隆武英殿刻本，第1192頁。

③ 范曄：《後漢書》卷二十八上《桓譚傳》，百衲本景宋紹熙刻本，第364頁。

例如：“故正義之士與邪枉之人不兩立之。”^①其四，注釋。“正義”這個詞在中國古代的第一種至第三種用法與當前國際學界常見的用法相近，但是並不相同。

筆者以為，馬王堆帛本解易著作生態環境思想中的“正義”是第一種用法和第三種用法。其基本思路和境界是：人來源於天，故要報施於天，敬畏天命；人通過知天命而實現天人合一；人要順從天道，以盡人事；這就是作為一位社會的成員，為人處事的基本義務或者責任。而將這一理念見之於理論或者實踐，即為正義。

（二）內容解析

馬王堆帛本解易著作環境思想中的正義觀大致包括兩個方面的內容，即“湯之德及貪獸魚鱉”和“國君之義”的思想，“錫馬”和“蕃庶”的思想等。

（1）“湯之德及貪獸魚鱉”和“國君之義”的思想

1) 關於“湯之德及貪獸魚鱉”的思想

所謂“湯之德及貪獸魚鱉”是在講“王參毆”的環境正義觀。“參毆”也就是“三驅”或者“三驅之禮”。具體講，“三驅之禮”就是上古時期的有關打獵的一種規矩，即在田獵的時候，網開一面，而不是一網打盡。這一思想亦見於帛本《繆和》第五十四行至第五十七行：

^① 王符：《潛夫論》卷第二《潛歎第十》，《四部叢刊》景述古堂景宋鈔本，第13頁。

湯出輶，守東北，又火。曰：彼何火也？又司對曰：漁者也。湯遂至〔之，曰〕：子之祝可？曰：古伐〔蛛〕蝥作罔，今之人緣序，左者右者，尚者下者，衡突乎土者，皆來吾罔，湯曰：不可，我教子歆之，曰：古者蛛蝥作罔，今之緣序，左者使左，右者使右，尚者使尚，下者使下，〔不用命者，乃入吾罔〕。謏侯聞之曰：湯之德及貪獸魚鱉矣。故共皮敝以進者卅又餘國。易卦彖義曰：“顯比，王用參貳，失前禽，邑不戒，吉。”此之胃也。^①

這種規矩或者規範具體體現了一種樸素的環境正義觀。所謂“三驅之禮”，在《象傳》、《史記》、王弼的《周易注》、孔穎達的《周易正義》中等都有記載。^②

2) 關於“國君之義”的思想

帛本《昭力》記載了“子曰”通過分別解釋《周易》的三個爻辭來回答昭力的“國君之義”的問題。這三個爻辭是：師卦的九二爻“王參賜命”，比卦的九五爻“王參毆”，泰卦的上六爻“自邑告命”。在這裏，所謂的“國君之義”大致包括三個方面的內容：其一，亡國之過，國君應當承擔罪責。其二，網開一面的懲治之法。其三，自君告人的教化觀。^③ 這一思想見於帛本《昭力》第

① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第287-288頁。按：“貪”字，疑“禽”字之誤。又按：“輶”字是“巡”字的同源通用字。又按：“謏”字是“諸”字的簡體字。

② 按：這部分內容參考了劉震：《〈昭力〉易學觀初探》，《周易研究》2007年第2期。

③ 這部分內容參考了劉震的《〈昭力〉易學觀初探》。

六行至第十一行：

昭力問曰：《易》又國君之義乎？子曰：師之“王參賜命”與比之“王參毆”與柰之“自邑告命”者三者，國君之義也。昭力曰：或得聞乎？子[曰]：昔之君國者，君親賜元大夫，大夫親賜元百官，此之胃參詔。君之自大而亡國者，元臣厲以寡謀。君臣不相知，則遠人无勸矣，乳[亂]之所生於忘者也。是故君以意[愛]人爲德，則大夫共葱，將軍禁單；君以武爲德，則大夫溥人，[將軍凌上]；慳君以資財爲德，則大夫賤人，而將軍走利。是故失國之罪必在君之不知央也。《易》曰：“王參賜命，无咎”。爲人君而能亟賜元命，无國何失之又？又問：比之“王[參]毆”，何胃也？子曰：昔□□□□人，以察教之，以義付之，以刑殺當罪而人服君，乃服小節，以无人曰義。爲上且猷又不能，人爲下何无過之又？夫失之前，將戒諸後，此之胃教而戒之。《易》[曰：比]之“王參毆，失前禽，邑人不戒，吉”。若爲人君毆者，元人孫戒在前，何不吉之又？又問曰：柰之“自邑告命”何胃也？子曰：昔之賢君也，明以察乎人之欲惡，詩書以成元慮，外內親賢以爲紀岡。夫人弗告則弗識，弗將不達，弗遂不成。《易》曰：柰之“自邑告命，吉”，自君告人之胃也。^①

① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第291頁。按：柰字是“泰”之異體字。又按：“亞”字是“惡”的簡體字。

以此可見，這裏所謂的“國君之義”與“社會正義”相關；而“社會正義”正是所謂“環境正義”得以實現的重要條件。

(2) “錫馬”和“蕃庶”的思想

帛本《二三子問》中的“孔子曰”圍繞著“錫馬”和“蕃庶”而展開其生態倫理思想中的正義觀。不過，二者都從屬於“聖人安民濟世之道”。所謂“錫馬”是指“不要乘坐三歲的小牛（由馬推及其他動物），不要長時間地讓馬駕車，不要騎乘母馬，收穀子的時節到了，不用馬吃剩下的草再去喂馬。這是恩及於牲畜”。^①而“蕃庶”則是通過敬天保民而實現無災害而民生不傷，風調雨順而民心安定。值得注意的是，“孔子曰”的上述說法未見於後來的注疏。這是其理論價值之所在。這一思想見於帛本《二三子問》第十行至第一十三行：

易曰：“康侯用錫馬番庶，晝日三接。”孔子曰：“此言聖王之安世者也。聖人之正，牛參弗服，馬恒弗駕，不憂乘，牝馬□□□□□□□□□□粟時至，芻稟不重，故曰‘錫馬’。聖人之立正也，必尊天而敬衆，理順五行，天地無菑，民□不傷，甘露時雨聚降，剽風苦雨不至，民心相飭以壽，故曰‘番庶’。聖王各有公公公卿，‘晝日三[接]’，□□□□□□者也。”^②

① 王瑩：《帛書〈二三子問〉“龍之德”之意蘊及憂患意識》。

② 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第261頁。

1) “孔子曰”與“錫馬”的故訓

帛本《二三子問》第十一行至第十二行所引“易曰”出於晉卦。晉卦䷢，其內卦爲坤，外卦爲離。而第十二行所引的“孔子曰”將晉卦卦辭中的“錫馬”解釋成爲“利牝馬”。這種說法大概產生的年代較早，由於文化上出現了“斷層”，故未見於後來的注疏。不過，這種說法還是有其重要根據的。根據取象說，晉卦的內卦是坤；而通行本《易經》的坤卦中有“利牝馬之貞”的卦辭，^①通行本《說卦》中“坤”有“爲母”、“爲子母牛”之象。^② 晉卦的內卦是離；而通行本《易經》的離卦中有“畜牝牛”的卦辭，^③通行本《說卦》中“離”有“爲中女”之象，有“其於人也，爲大腹”之象。^④

王引之在《經義述聞》中批評了虞翻注中“初動體也，震爲馬”的說法，進而主張：“則本卦自有錫馬之象，何須變坤爲震乎？今案：馬謂坤也。坤卦辭曰：‘利牝馬之貞。’《京氏易傳》說坤象曰：‘於類爲馬。’引易云：‘行地無彊。’閔元年《左傳》畢萬筮仕於晉，遇屯之比，辛廖占之曰：‘震爲土車從馬。’杜注曰：‘震變爲坤，震爲車，坤爲馬。’是其明證也。”^⑤

對於今人來說，王引之的說法，其重要意義並不在於對於虞

① 王弼：《周易注疏》上經乾傳第一，清嘉慶二十年南昌府學重刊宋本十三經注疏本，第29頁。

② 王弼：《周易注疏》卷第九，第280-281頁。

③ 王弼：《周易注疏》上經隨傳卷第三，第119頁。

④ 王弼：《周易注疏》卷第九，第282頁。按：孔穎達《正義》將其疏證爲：“‘其於人也，爲大腹’，取其懷陰氣也。”

⑤ 王引之：《經義述聞》第一，清道光刻本，第26頁。

翻的卦變說或者陰陽升降說的批評，而在於將“牝馬”與“錫馬”聯繫到一起，進而為帛本《二三子問》中的“孔子曰”之合理性提供了重要的佐證。也就是說，“錫馬”與“利牝馬”確實是有關係的，“孔子曰”並非無稽之談。而所謂“牛參弗服，馬恒弗駕，不憂乘，牝馬□□□□□□□□□□栗時至，芻稟不重”就是“利牝馬”。

後來的有關“錫馬”的故訓主要是圍繞著“賜以車馬”而展開，這種說法大概為後起之說。這種說法又可以分為兩種：

其一，天子賜公侯。例如，侯果主爻位說，將“錫馬”解釋為“天子至明於上，公侯謙順於下。美其治物有功，故蕃錫車馬”。^① 孔穎達《周易注疏》主取義說，將“錫馬”解釋為“賜以車馬”。^② 王夫之《周易內傳》解釋為“厚錫車馬”。^③ 清代的王闓運在《周易說》中認為，“錫賜通用字。賜馬者，賜弓矢專征伐，於路車乘馬常賜外，別賜馬也”。^④ 清代的張惠言在《周易鄭荀義》中主張：“諸侯來朝於天子。天子錫之乘馬。”^⑤

其二，公侯享周王之禮。例如，姚小彭主張：“錫馬，侯享王之禮也。錫猶錫貢錫納之錫。”^⑥這種說法與前一種說法正相反對。

① 李鼎祚：《周易集解》卷七，清《文淵閣四庫全書》本，第98頁。

② 王弼：《周易注疏》下經咸傳，卷六第32頁。

③ 王夫之：《周易內傳》卷三上，清《船山遺書》本，第120-121頁。

④ 王闓運：《周易說》卷四，清光緒三十二年刻《湘綺樓全書》本，第95-96頁。

⑤ 張惠言：《周易鄭荀義》卷中《禮象·侯封》，清道光元年合河康氏刻本，第18-19頁。

⑥ 馬其昶：《周易費氏學》卷四，民國七年抱潤軒刻本，第100頁。

綜上所述，對於“錫馬”的理解和解釋，早期易學家的“利牝馬”的視域是天人關係，而後來的注釋家的“賜以車馬”則是君臣關係，即人與人的關係。前者與《周易》的經傳的本意相通，而後者則有些迂曲。上述所謂的文化上的“斷層”大概發生在公元前160年至公元前70年這一百年之間。不過，在對於《周易》的象數和卦爻辭的字義理解和解釋上二者大致是一致的。並且，二者又都從屬於“聖人安民濟世之道”。

2) “孔子曰”與“蕃庶”的故訓

帛本《二三子問》第十二行至第十三行所引的“孔子曰”將晉卦卦辭中的“蕃庶”解釋成為“天地無災，民生不傷”。這種說法大概產生的年代也較早，也由於文化上出現了“斷層”，故未見於後來的注疏。不過，宋代黃倫的《尚書精義》收錄了張氏的注釋。該注釋將《洪範》“八政”中的第一政“食”解釋為“民生不傷”。^①而《呂氏春秋》“貴公”篇中已經有了“甘露時雨”的說法。^②以此可見，帛本《二三子問》的上述說法所產生的年代大致在《洪範》與《呂氏春秋》所產生的年代之間。

在後來的有關“蕃庶”的故訓中大致有三種不同的說法：

第一種說法：“蕃遮禽”。鄭玄將“蕃庶”解釋為“蕃遮禽也”。^③鑒於鄭玄沒有進一步解釋什麼是“蕃遮禽”，於是“蕃遮禽”應當做何種解釋，後來的注釋家衆說紛紜。這種說法大致

① 黃倫：《尚書精義》卷二十九《洪範》，清《文淵閣四庫全書》本，頁260。

② 呂不韋主編：《呂氏春秋》第一卷《孟春紀第一·貴公》，《四部叢刊》景明刊本，第7頁。

③ 鄭玄：《周易鄭注》下經咸傳第四，清《湖海樓叢書》本，第19頁。

可以分爲兩種：

其一，“繁育禽獸”。清代以前雖未有此解，但是有一些旁證材料。例如，虞翻將“蕃庶”解釋爲“繁庶”。^① 孔穎達《周易注疏》在解釋坤卦卦辭“利牝馬之貞”時說“馬雖比龍爲劣，所行亦能廣遠，象地之廣育”。^② 在解釋說卦“爲母”時說“坤既爲地，地受任生育，故謂之爲母也”；“爲子母牛”，“取其多蕃育而順之也”。^③

清代以來，一些考據工作者運用“因聲求義”的方法來確定“同源通用字”，將“蕃庶”解釋爲“繁育禽獸”。例如，洪頤煊在《管子義證》中確定“遮庶古字通用”，而“庶”是“衆多”的意思，因此，“蕃遮獸”就是“繁殖獸類”的意思。^④ 宋翔鳳在《周易考異》中認爲，“遮”從“庶”得聲，上古同音，故鄭玄“讀庶爲遮”。^⑤ 惠棟在《九經古義》主張，“蕃遮，猶蕃育也”。^⑥ 張惠言在《周易鄭荀義》中將“蕃庶”解釋爲“虞人蕃遮禽獸以待發”。^⑦

其二，“捍禦外侮”。清代的王樹枏在《費氏古易訂文》中認爲，“庶遮同音字，庶或爲遮之省文”，進而將“蕃遮禽”解釋爲“捍禦外侮”。^⑧

① 李鼎祚：《周易集解》卷七，清《文淵閣四庫全書》本，第97頁。

② 王弼：《周易注疏》上經乾傳第一，第29-30頁。

③ 王弼：《周易注疏》卷第九，第280-281頁。

④ 洪頤煊：《管子義證》卷四之十二，清嘉慶二十四年刻本，第27頁。

⑤ 宋翔鳳：《周易考異》二，清《皇清經解續編》本，第16頁。

⑥ 惠棟：《九經古義》一，清《文淵閣四庫全書》本，第7頁。

⑦ 張惠言：《周易鄭荀義》卷中《禮象·侯封》，清道光元年合河康氏刻本，第18-19頁。

⑧ 王樹枏：《費氏古易訂文》卷二，清光緒十七年青神刻本，第35-36頁。

第二種說法：“蕃多而衆庶”。持這種觀點的注釋家，一般將“蕃庶”解釋為“多”、“衆”、“厚”等。例如，虞翻根據卦變說或者陰陽升降說，將“蕃庶”解釋為“多”。這是因為“艮”有“多”之象，而“艮”之九三升為九四，即為“晉”。理由是，《彖》曰“晉，進也”。又從取象說出發，將“蕃庶”解釋為“衆”，這是因為晉卦的內卦為“坤”，而說卦中“坤”有“衆”之象。^① 荀爽亦然，也將將“蕃庶”解釋為“衆”，理由是“坤為衆”。^② 侯果亦主張“坤為衆”，進而將“錫馬蕃庶”解釋為“蕃錫車馬”，即“多賜車馬”。^③ 孔穎達在《周易注疏》中對於上述說法做了總結，將“蕃庶”解釋為“蕃多而衆庶”，而“錫馬蕃庶”即“蒙賜蕃多”。^④ 王夫之在《周易內傳》中從陰陽爻位說出發，將“錫馬蕃庶”解釋為“其所用錫之者馬之蕃庶”，即“厚錫車馬”。^⑤ 姚小彭根據“侯享王之禮”將“蕃庶”解釋為“匹馬卓立，九馬隨之”，亦有“蕃多而衆庶”之意。^⑥

第三種說法：“藩迺之衛”。清代的王闡運在《周易說》中將“蕃庶”解釋為“藩迺之衛。蓋虎賁，為宿衛”。^⑦

綜上所述，西漢以後注釋家對於“蕃庶”的“故訓”，無論是“蕃遮禽”說，是“蕃多而衆庶”說，還是“藩迺之衛”說，都與帛

① 李鼎祚：《周易集解》卷七，第97頁。

② 李鼎祚：《周易集解》卷七，第97-98頁。

③ 李鼎祚：《周易集解》卷七，第98頁。

④ 王弼：《周易注疏》下經咸傳卷六第32頁。

⑤ 王夫之：《周易內傳》卷三上，第120-121頁。

⑥ 馬其昶：《周易費氏學》卷四，第100頁。

⑦ 王闡運：《周易說》卷四，第95-96頁。

本《二三子問》中的“孔子曰”的“天地無災，民生不傷”說法不同。“孔子曰”的視域是天人關係和人際關係，而後來的注釋家則僅限於君臣關係，即人際關係。這種情況大概也與上述所謂的文化上的“斷層”有關。具體地分析，“繁育禽獸”和“蕃多而衆庶”這兩種說法與“孔子曰”相容，而“捍禦外侮”和“藩迺之衛”則相去甚遠。不過，三者也都從屬於“聖人安民濟世之道”。

(三) 學理上的探討

這一部分内容所涉及的問題大致有二：(1) 在生態與環境之關係問題上，馬王堆帛本解易著作的作者傾向於環境；(2) 在環境這個大問題裏，又有兩種不同理論傾向，即普遍性的傾向和特殊性的傾向；而作者則傾向於普遍性。從學理上看，這種普遍性與普遍主義和方法論上的個體主義(MI)相近，但是並不相同。

六 馬王堆帛本解易著作生態環境思想中的哲學方法論

(一) 內容解析

馬王堆帛本解易著作生態環境思想中的哲學方法論大致包括三個方面的內容，即“謙”的方法，“知難而備”和“見幾而務之”的方法，“中”和“救”的方法等。

(1) “謙”、“知難而備”和“見幾而務之”

1) “謙”

帛本《二三子問》記載了孔子對於謙卦卦辭的解釋，從其思

想內容上看，與通行本《彖》、《象》相似，兩者都主張譽謙而戒盈，不僅將“謙”作為一種主體的存養方法，而且還作為一種處理人與世界之間關係的基本思路。所不同的是，帛本《二三子問》的作者對於“謙”之德又做了進一步的闡發和具體化，即“謙”的基本思路是“好善不伐”，而“謙”的理想境界則是“宜”。這一思想見於《二三子問》第二十四行至第二十七行：

卦曰：“謙，亨；君子又冬，吉。”孔子曰：[此言]□□□
□□[也。謙]，上川而下根，川也；根，精質也，君子之行也。
□□□□□□□吉焉。吉，謙也；凶，僇也。天乳驕而成謙，
地徹驕而實謙，鬼神禍福謙，人亞驕而好[謙]。□□□
□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□好
善不伐也。夫不伐德者，君子也。亢盈如□□□□□□□
□□舉而再說，亢有終也，亦宜也。①

“謙”的思想是從主體的內在視域來講的，即自外而內。在這裏，在《二三子問》中所記載的孔子將特殊性、相對性、個人關係、傳統、語境或者脈絡、有機體、制度等等，都理解成為“謙”的整體屬性和理論氛圍的，而“不伐德”則具體體現了主體被動地對於客體的適應，看上去有集體主義(MH)的傾向。

2) “知難而備”和“見幾而務之”

帛本《二三子問》記載了孔子解釋蹇卦六二爻辭的說法。

① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第263頁。按：“謙”字是“謙”字之異體字。

孔子這段話中，至少包括了兩個思想內容。其一，“君子知難而備”是說：既要知難“以戒今”，即知難而謹慎；而謹慎就能克服困難。孔子的說解用的是早期易學中常用的取義說。相比之下，通行本《彖》的“見險而能止”、“往得中”和“當位”的說解，用的是早期易學中常用的取象說。儘管如此，“備”的方法和“止”的方法相近，不相矛盾；不過，前者較之後者則顯得積極主動一些。其二，“見幾而務之”是說：發現了事物發展變化的徵兆，就趕緊行動。而“務幾者成”則是說：能够做到“見幾而務之”的人，才能够成就事業。孔子的說解用的是取義說。相比之下，通行本《彖》的“往有功”，“以正邦”和“蹇之時大用”的說解，用的是取象說。二者的說法是相通的。不過，通行本《彖》的說法與具體的後天八卦圓圖上的方位、吉凶、時機等密切相關；而孔子則是在闡發一種哲學方法論。上述兩個思想內容合到一起則具體體現了順天道，以盡人事的思想方法。這一思想見於帛本《二三子問》第六行至第七行：

《易》曰：“王臣蹇蹇，非今之故。”孔子曰：“王臣蹇蹇者，言亅難也。夫唯知亅難也，故重言之，以戒今也。君子智難而備[之]，則不難矣；見幾而務之，[則]有功矣。故備難[者]易。務幾者成，存亅人，不言吉兇焉。‘非今之故’者，非言獨今也，古以狀也。”^①

① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第260頁。按：“蹇”字是“蹇”字之異體字。

“知難而備”和“見幾而務之”的思想是從主體的外在視域來講的，即自內而外。在這裏，馬王堆帛本解易著作的作者將普遍性、文化的中心性、非個人的關係、理性、概念化等，還原成爲其哲學方法論中的兩種重要元素——“知”和“備”，而“見幾而務之”則具體體現了主體積極地對於客體進行預測和主動地採取行動。通行本《彖》的說法看上去仍然有 MH 的傾向；而孔子的說法則又有一些 MI 的傾向。

綜上所述，從存在論的視域出發，將“謙”的思想與“知難而備”和“見幾而務之”的思想合在一起來加以考察，則既不是像馬斯·韋伯所講的“自外而內”，也不是“自內而外”；而在其合內外之道的思想框架中，MI 與 MH 各得其所，相得益彰。作爲其結果，馬王堆帛本解易著作中的憂患意識和敬畏觀，是作爲一種建設性的社會情緒而發揮作用的，從而避免了自然主義（naturalism）、生命哲學（Lebensphilosophie）和湧現理論（theory of the emergence）等在“哲學上的無政府主義”的弊端。在當代西方哲學中，人們爲了避免上述弊端，往往要借助主體的或者主體性的哲學，例如康德哲學、新康德主義（neo-Kantian）哲學、當代康德主義哲學等，不過，總的來講，兩者異曲而同工，殊途而同歸。

（2）“萬物之義”

馬王堆帛本解易著作思想方法中最精彩的部分，大概就在帛本《衷》所記載的“子曰”有關“中”和“救”的論述及其論證方法。劉大鈞先生認爲，其思想內容與通行本《彖》、《象》、《繫

辭》、《文言》的闡述基本相同，都是在講“恒動而弗中則亡”的思想。^①不過，筆者以為，這是就其相同點而言。其實，亦有不同點，即在論證方法上前者與後者具有一定區別。在帛本《衷》中的“子曰”，在其論證的過程中，進行了一系列哲學分析（philosophical analysis）之後，作為其結果，推導出了兩組對待關係，即“[剛]之失”與“柔之失”（包括“陰之失”）、“火不吉”與“水不吉”，即兩組實質蘊涵悖論聯盟（the union of material implication paradox）。事實上，這個悖論聯盟的出現標誌著“一分為二”的哲學分析的結束和“合二為一”的哲學思辨的開始。於是，作為有中國特色的辯證法的“中”和“救”的方法，就有了用武之地了；在解決“天人二分”的問題方面，也就有了思路和境界了。這一思想，見於帛本《衷》第一十五行至第一十七行：

子曰：萬物之義，不剛則不能牴，不牴則无功，恒牴而弗中則[亡，此剛]之失也。不柔則不綽，不綽則不安，久綽不牴則沈，此柔之失也。是故鍵之“炕龍”，壯之“觸蕃”，句之离“角”，鼎之“折足”，豐之虛盈，五繇者，剛之失也，牴而不能綽者也。川之“牝馬”，小蓄之“密雲”，句之“[適]屬”，[漸]之“繩婦”，肫之“泣血”，五繇者，陰之失也，綽而不能牴者也。是故天之義，剛建牴發而不息，元吉保功也。無柔救之，不死必亡。牴陽者亡，故火不吉也。□之義，柔弱沈綽不牴，元吉[保安也。无]剛文之，則窮賤遺亡。重陰者

① 劉大鈞：《續讀馬王堆帛書〈衷〉篇》。

沈，故水不吉也。^①

鑒於相互對立的兩個事物是不能被“仲介”的，因此，“合二爲一”的方法問題是一個世界性的哲學難題。我們不能夠無原則地將相互對立的兩個事物整合到一起，也不能夠在相互對立的兩個事物之間通過建立起一個不偏不倚的點來折中；而且，曾經在北美盛行一時的所謂在兩個相互對立的的事物之間尋找共同點的方法，存在著一些內在的缺陷或者弊端；而伽達默爾所謂的“視域融合”（horizontverschmelzung）的方法，看上去類似中國古典哲學中的“致中和”的思想，不過僅僅是類似而已，在實踐中未必能夠奏效；而帛本《衷》中的“子曰”有關“萬物之義”的說法則爲我們提供了第五種可供選擇的方法。

所謂的“萬物之義”可以分爲兩大部分：其一，屬於人的主體和主體能動性的部分，即人道的部分；其二，屬於人化的自然和人的社會存在的部分，即天道的部分。

屬於人的主體和主體能動性的部分，大致包括以下兩個方面的內容：

1) 使用以日常語言爲基礎的易學專用術語來表達相互對立的兩個事物之間的對待關係及其統一。例如，帛本《衷》的“子曰”中的剛與柔，動與靜，火與水，陰與陽等對待關係及其統

^① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第273-274頁。按：“旡”字是“動”字的異體字。又按：“籍”字是“靜”字的異體字。又按：“繇”字，今通行本《易經》作“爻”字。又按：“栽”字是“救”字的異體字。又按：“窮”字疑“窮”字之誤。

一。從而，在對於這種綜合進行闡述的過程中，指稱與指稱對象能够做到一一對應(one-to-one correspondence or correlation)。

2) 利用當時的學術共同體習以為常的學術範式和共同原則來確保，在對“合二而一”進行論證的過程中，能夠保持邏輯上的一致性。在上述帛本《衷》中，“子曰”所用的學術範式是由兩個原則所構成，這兩個原則分別是“中”的原則、“救”的原則。

所謂“中”的原則是指相對立的兩個事物，能夠被納入到一個新的範疇當中，從而形成了一個新的對待關係。“救”的原則是指這樣一種情況，當相對立的兩個事物，其中一個“過極失當”而陷入困境之中，^①則需要利用與之相對待的另一個事物去阻止該事物的惡性發展；作為其結果，不僅拯救了該事物，而且也使相對立的兩個事物之間的關係達到了一種新的境界。

屬於人化的自然和人的社會存在的那個部分，指的是“萬物之義”中的憂患意識和敬畏觀。憂患意識和敬畏觀，作為一種社會情緒，是一種必然的天道和理性的經驗基礎，構成了“萬物之義”的底線。這種底線具體體現在對於上述人的主體能動性所進行的“權”和邊際約束，即不僅權衡相對立的兩個事物之間的關係，從而使之達到了一種新的平衡，而且還要權衡上述人道部分的利與弊、得與失、吉與凶等等，從而使之能夠做到趨利避害，發揮其積極的作用。

^① 按：這裏借用了《黃帝四經·經法·國次第二》中的“過極失[當]，天將降央”說法。參見陳鼓應：《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，北京：商務印書館，2007年，第35-36頁。

值得注意的是，上述“萬物之義”思路和境界，與前蘇聯的心理學家維果茨基(Lev Swmenovich Vygotsky)綜合 MI 與 MH 的方法相比較，有某些相通之處，但是並不相同。

(二) 學理上的探討

綜上所述，這一部分內容的理論意義大致有二：

(1) 其中的某些說法自公元前 168 年至二十世紀七十年代前期的兩千一百多年間無人提及。例如，帛本《衷》中所記載的“子曰”有關“萬物之義”的思想體系，既未見於有關早期儒學的古籍文獻中，亦未見於後來的儒家經學著作、儒家理學著作、儒家實學著作中。另外，其中的某些概念、術語，雖然在傳統易學中司空見慣，然而，在理解和解釋方面則有所不同。例如，帛本《二三子問》所記載的孔子有關謙卦卦辭的說法，有關蹇卦六二爻辭的說法，與傳統易學的說法相通，但不相同。至於為何出現上述兩種情況的原因，大概與秦漢之際至西漢中期之間出現過的文化斷層有關。

(2) 在一定程度上涉及了所謂方法論上的個體主義和集體主義(Methodological Individualism and Holism, 即 MI 和 MH)的關係問題。這個問題實際上貫穿了前面所介紹過的三個大問題，即馬王堆帛本解易著作生態思想中的憂患意識和敬畏觀的問題，馬王堆帛本解易著作環境思想中的義務觀和責任觀的問題，馬王堆帛本解易著作環境思想中的正義觀的問題；而這三個問題又可以進一步被歸納為兩組對待關係，即生態與環境之關係的問題，普遍性與特殊性之關係的問題。而馬王堆帛本解易

著作的作者在解決上述問題的時候，其基本方法是試圖將一分爲二與合二爲一，從而實現了二者的統一。這樣也就涉及了哲學的方法論的問題。

七 結語

綜上所述，本文認爲，湖南省長沙市馬王堆出土的帛本解易著作大約成篇於兩千二百多年以前，這是因爲，成篇的時間肯定要早於下葬的時間。儘管這些著作不是生態環境學專著，但是其中確實包含了豐富的生態環境思想。這些思想體現了早期易學家們的憂患意識和敬畏觀，生態責任觀和環境正義觀，以及哲學方法論。

從國際生態學和環境學的視域來看，這些思想中，既有其普遍性亦有特殊性，即存在著某些例外。例如，在馬王堆帛本解易著作中的生態責任觀和環境正義觀是以其憂患意識和敬畏觀爲其底線或者邊際約束的。（1）事實上，任何一門具體學科及其方法論的普遍性與特殊性，在不同的歷史發展時期之間，在不同的文化社群之間，是可以相互轉化的，從而表現爲此起彼落，用帛本《繆和》第二行中的一段話來說，“無千歲之國，無百歲之家，無十歲之能”。^①（2）就其理論意義來說，任何一門具體學科及其方法論，其內部都存在著某些例外或者否定因素。這種例外，具體地體現了其理論上的開放性（openness）。正是這種開

^① 廖名春：《帛書〈易傳〉初探》，第281頁。

放性才使這一學科得以存在、發展和延續。

從中國古典生態思想和環境思想史的視域來看，馬王堆帛本解易著作生態思想和環境思想中，既有數千年來一以貫之的，亦有兩千一百多年來無人提及的，即出現了文化上的斷層。(1)文化斷層的出現，究其原因是多方面的。不過，劉大鈞先生有關漢儒“爲了自身的名利”而“刪削或修改”的猜想，大概是其重要的原因。^① 以此可見，“經學”並不等於“儒學”。(2)究其現實意義而言，馬王堆帛本解易著作爲今人“回到先秦”提供了一個不可多得的階梯或者橋樑。

作者簡介：陳亞軍，1953年生，河北人，中央民族大學哲學與宗教學院退休教師。

① 劉大鈞：《再讀帛書〈繆和〉篇》，《周易研究》2007年第5期。

焦循易學對天算數學的借鑒吸納

張 沛

內容提要 清代乾嘉時期，學者們紛紛踏上了研治天算數學的道路，以期通過自然科學知識的自如運用來豐富和完善古代經籍的細節訓釋。其中，焦循《易學三書》的象數建構在一定程度上得益於其數學成就。他不僅將天元術、齊同、比例等數學知識自覺地遷移到易學體例的創設當中，其運思理路亦曾受到數學天算的整體影響。然而，焦循易學的具體環節雖與天算數學的啓發刺激有關，但這種影響並非決定性的。究其根本，數學和易學的結合至多是一種精巧的比附。

《周易》源於占筮活動，卜筮的目的在於預知吉凶。雖然龜卜的完整操作過程早已無法還原，但從傳世的有限記載來看，卜法通過灼燒龜甲產生的裂紋即“兆”象來判定吉凶當無疑義，而《周易》依托卦象的筮占方式亦屬象占。就此而言，易占對於龜卜的重大突破並非取締用象，而是創建了一種取象的系統方法：

在大衍筮法的操作過程中，“象和數不可分離，表現在數依賴於象，行蓍就是數的推衍，也是一個法象的過程。從‘分二’‘挂一’‘揲四’‘歸奇’及‘再扚後挂’行蓍的步驟，到行蓍而得出策數，皆以天地萬物之象為依據……但若就行蓍方法而言，先有數的推演，後有卦象，卦象是由數決定的”。^①“占”和“卜”的這種區別，曾被春秋時期的晉人韓簡概括為“龜，象也；筮，數也”。^②也正因卦象基於筮數，以數學會通《周易》者歷代不乏其人。這一點，在象數易學中表現得尤為明顯。從漢代《易緯·乾鑿度》的九宮說和《稽覽圖》的卦軌計算，到宋代圖書學的河洛之數及邵雍《皇極經世》的先天學，無一不是大量運用數學知識取得的成果。不過，由於中國古代數學主要是在丈量土地、測算容積等實際應用中發展起來的，故其在清代以前一直未能享有較高地位。即便它與天文曆算密不可分，在大多數學者的心目中，二者之間依然存在清晰的界限：天文曆算致力於把握天道，具有“道”的高度；數學雖為其提供計算技術，却充其量只是與“道”相關的“術”。這就造成了長久以來數學從屬於天算的學術格局。因而相較數學，象數易學家更為津津樂道的是構劃《周易》卦爻與星象曆法之間的對應關係，而兩漢時期盛極一時的卦氣說以及京房、鄭玄、虞翻等人以天象解《易》的作法就是這一思路的產物。另一方面，古代曆法也時常汲取易學的思想資源，“從東漢劉洪的《乾象曆》、魏《正光曆》到唐代的《開元大衍

① 林忠軍：《象數易學發展史》第1卷，濟南：齊魯書社，1994年，第39頁。

② 《左傳·僖公十五年》。

曆》，皆運用了孟氏的卦氣理論中的六日七分說”。^①當然，在中國古代學術史的漫長流衍中，幾位傑出的數學家曾試圖以附會經學的方式來高揚數學的自身價值和主體地位。如魏劉徽將算學淵源上溯至伏羲畫卦：“昔在包犧氏始畫八卦，以通神明之德，以類萬物之情，作九九之數，以合六爻之變。暨於黃帝，神而化之，引而伸之，於是建曆紀，協律呂，用稽道原，然後兩儀四象精微之氣可得而效焉。”^②又如南宋秦九韶把儒家六藝和《周易》象數的根本歸結為數：“周教六藝，數實成之。學士大夫，所從來尚矣……爰自河圖、洛書闡發秘奧，八卦、九疇錯綜精微，極而至於大衍、皇極之用，而人事之變無不該，鬼神之情莫能隱矣。”^③然而，這些解釋始終止步於外在的形式比附，未能實現內在的雙向會通，自然也無法使數學真正擺脫尷尬的境地。事實上，直至明末方以智等人對“質測”的高度關注開啓了明清之際實學思潮的萌動，數學才得以從天文曆算的囿限中逐步掙脫。梁啟超先生認為，中國古代數學獨立的標誌性人物是清初數學家梅文鼎，“從前算學是曆學附庸，定九以後才‘蔚為大國’，且‘取而代之’”。^④可我們仍需看到，“清初學者雖然明確地提出了將具體科學及實證方法引入經學研究，但當時僅僅是爲了揚棄蹈空的性理之學，因而也始終未能真正展開實際工作來實踐

① 林忠軍：《象數易學發展史》第1卷，第64-65頁。

② 劉徽、李淳風：《九章算術注原序》，《叢書集成初編》第1263冊，上海：商務印書館，1936年，第1頁。

③ 秦九韶：《數書九章》序，《叢書集成初編》第1269冊，第1頁。

④ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：東方出版社，1996年，第166頁。

這個理想，很快便被淹沒在回歸儒家原典的文獻考證的洪流之中。然而思想一旦產生，便有它自己的生命，清初學者提出的經學與實測之學溝通的方法論思想，却在乾嘉學界發展為判定通儒的主要標準之一”。^① 如果說數學家借經學抬升數學地位的嘗試實屬無奈之舉的話，經學研究援引天文曆算的學風則完全是乾嘉儒者的自主選擇。在此問題上，阮元的如下論斷足以代表當時學者的普遍識見：“數為六藝之一。而廣其用，則天地之綱紀，群倫之統系也……通天地人之道曰儒，孰謂儒者而可以不知數乎！”^② 在樸學家們看來，數之所以被奉為六藝之一，乃是因天道的自然運行唯有依賴天算數學等專門知識方能把握。既然《五經》之中確有關於天道的內容，則數學理應成為經學研究的有機組成部分。於是，乾嘉學人紛紛踏上了研治天算數學的道路，期望能夠通過自然科學知識的自如應用來豐富和完善古代經籍的細節訓釋。就連數學素養並不甚高的戴震也將部分精力投入到《算經十書》的整理工作中。揚州學者的數學研究更是成績斐然，個中翹楚又非焦循（1763–1820）莫屬。這不單可以從其超越前輩時賢的數學著述水平中獲得印證，更充分反映在其易學體系涵化融通數學資源的廣度和深度上。

① 陳居淵：《焦循儒學思想與易學研究》，濟南：齊魯書社，2000年，第333頁。

② 阮元：《擘經室三集》卷五《里堂學算記序》，《擘經室集》，北京：中華書局，1993年，第681頁。

一 易例創設

焦循易學的問題意識源於幼年時期父親焦蔥的一個提問：“歷來講《易》者，多不能使《易》辭了然明暢厭人意。惟於辭之同處思而貫之，當得其解。如‘密雲不雨，自我西郊’，《小畜》言之矣，何以《小過》又言之？‘帝乙歸妹’言於《歸妹》宜矣，又何以言於《泰》？‘先甲三日，後甲三日’言於《蠱》矣，何以《巽》又言‘先庚三日，後庚三日’？”^①這一問題傳達出如下信念：《易》辭重出絕非偶然，必有某種深意寓於其間。順此思路，焦循踏上了探求《周易》象辭關係的易學征程，而系統合理地解釋《周易》通篇的辭句重出問題，乃是其治《易》始終不變的運思方向。在二十五至四十歲的十五年中，焦循一面研修漢代易學，一面精鑽音韻訓詁和數學天算，並寫就了《里堂學算記》等多部高水平的數學專著。四十歲起才專心求索《周易》經傳，最終解通全篇《易》辭且撰作修定了其經學代表作《易學三書》。值得注意的是，焦循易學的體系建構在相當程度上得益於其數學成就。他不僅把九章、比例、天元術等數學知識自覺地遷移到解經活動當中，其運思理路亦曾受到數學天算的整體影響。這一點，曾被焦循本人屢屢強調。《易圖略》開篇即云：

^① 焦循：《易餘籥錄》卷一，《叢書集成續編》第29冊，臺北：新文豐出版公司，1989年，第282頁。

夫易猶天也，天不可知，以實測而知。七政恒星，錯綜不齊，而不出乎三百六十度之經緯；山澤水火，錯綜不齊，而不出乎三百八十四爻之變化。本行度而實測之，天以漸而明；本經文而實測之，《易》亦以漸而明。非可以虛理盡，非可以外心衡也……十數年來，以測天之法測《易》，而此三者乃從全《易》中自然契合。^①

此間的“實測”二字分別對應不同的要點。“實”，反映的是乾嘉時期的學術風格，即經學研究必須細化為逐字逐句的疏解考證；“測”，則是接續明代後期因西學傳入興起的質測風尚而來。在這一點上，焦循受王錫闡的影響尤其明顯。^② 概言之，“實測”強調的乃是乾嘉樸學把自然科學引入經學研究的普遍學風。具體到焦氏易學，這一思路便表現為將天文測算方法移用至《周易》經傳解讀。焦循相信，卦爻象數猶如天體運行，只能由實測而知，絕不可憑空臆造。如同七曜恒星等天體只有放置在周天三

① 焦循：《易圖略·叙目》，《雕菰樓易學五種》，南京：鳳凰出版社，2012年，第839-840頁。

② 程鋼先生指出：“《疇人傳》認為：‘推步之要，測與算二者而已。’……天算學中重視算，這已成為常識，但對於測，直到王錫闡才有精細的考察。關於王錫闡對於‘測’的觀點，《疇人傳》一再稱引，‘當順天以求合，不當為合以驗天法所以差。固必有致差之故，法所吻合，猶恐有偶合之緣。測愈久，則數愈密，思愈精則理愈出’……焦循則明確表示他對王錫闡的欽佩。據載，‘府君（指焦循）在泰州一月，手錄《王曉庵遺書》三冊，計十四卷，府縣嘗謂曉庵（王錫闡）算學過於梅氏。梅書刻行，故知者多，曉書未刻，有寫本藏於湖州施氏。府君惜而錄之’。焦循明說王錫闡要超過梅文鼎……王錫闡把天文學的特質歸結為‘測’。焦循對王錫闡的欽佩表明他的天算學立場正由‘算’轉向了‘測’。”（見程鋼：《焦循天算學、易學學術思想研究》，西北大學博士學位論文，1996年，第56-57頁。標點有改動。）

百六十度經緯中加以觀察才能總結出運行軌迹和天文規律一樣，通解全篇《易》辭必須以把握六十四卦、三百八十四爻的運行規則為前提。最終，天體運動被抽象為一系列數學公式，卦爻運行則可概括為若干象數體例。他說：

乾隆丁未，余始習九九之術，既明《九章》，又得秦道古、李仁卿之書，得聞洞淵九容奧義。讀《測圓海鏡》卷首《識別》一冊，而其所謂正負寄左如積相消者，精微全在於此。極奇零隱曲之數，一比例之，無弗顯豁可見。因悟聖人作《易》，所倚之數，正與此同。夫九數之要，不外齊同比例。以此之盈，補彼之朒，數之齊同如是，《易》之齊同亦如是……余既悟得旁通之旨，又悟得比例之法，用以求經，用以求傳，而經、傳之微言奧義，乃可得而窺其萬一。^①

上述文字涉及的數學內容大體可以歸為三類，其中每項數學知識均與焦氏象數體例存在一定程度的對應。其一，“天元術”與“旁通”。“旁通”是焦循象數體系的基石。首先，他根據六十四卦逐爻的陰陽排列將其區分為三十二組“相孚”。每組兩卦相互對待，同位之爻一陰一陽，如《屯》䷂與《鼎》䷱、《蒙》䷃與《革》䷰。再者，根據爻性與爻位，將一組旁通卦的十二爻劃分為“定”與“未定”兩類。對任一別卦而言，凡陽爻居初、三、五三陽位，陰爻居二、四、上三陰位即屬“定”；反之，陽爻居陰位或陰

① 焦循：《易圖略》卷五，《雕菰樓易學五種》，第948頁。

爻居陽位則屬“未定”。由於旁通卦組六爻爻性相反，同一爻位上的兩爻必一者得定、一者未定，故兩卦十二爻必六爻定、六爻未定，且均勻分布於六位之中。其次，定爻必靜，未定須動。由於六未定爻自初至上每位一爻，按“應位”原則，勢必可在旁通卦組內構成初四、二五、三上三對相應關係。若某一別卦的應位兩爻相應且同屬未定，則應彼此互易。若某一別卦應位兩爻敵應，則必有一爻未定。此時，爻變須在該旁通卦組的兩卦之間進行。以《復》䷗《姤》䷫為例。《復》六三、六五兩爻未定，初九、六二、六四、上六四爻已定；《姤》九三、九五兩爻已定，初六、九二、九四、上九四爻未定，則此旁通卦組之三對爻變應為《姤》初之四、《姤》二之《復》五、《復》三之《姤》上。

依焦循之見，易學的“旁通”規則與數學的“天元術”極為相類。為了準確把握二者之間的關聯，此處有必要對焦循提及的數學知識略加介紹。秦道古即秦九韶，南宋數學家，著有《數書九章》；李仁卿即李冶，金元之際數學家，代表作有《測圓海鏡》《益古演段》。其中，“《測圓海鏡》是我國現存最早的一部以天元術為主要內容的著作。天元術是一種用數學符號列方程的方法，‘立天元一為某某’與今‘設 x 為某某’是一致的”。“與李冶同時代的另一位大數學家——秦九韶——也深入研究了方程理論。李冶把重點放在建立方程，而秦九韶則把重點放在解方程”。^①“洞

^① 孔國平：《李冶、朱世杰與金元數學》，石家莊：河北科學技術出版社，2000年，第81、117頁。

淵九容”的原始記載雖已散佚，其確切涵義亦無從考證，^①但從李冶《測圓海鏡》留存的資料來看，“洞淵九容”其實是“天元術”在幾何問題上的具體應用。^②由此可見，秦、李二人的數學思想以及《測圓海鏡》中的“洞淵九容”之說，皆以天元術即方程理論為中心。關鍵在於，焦循從方程的運算步驟中獲得了易學研究的啓示。“《測圓海鏡》中的列方程程序分為三步：首先立天元一，這相當於設未知數 x ；然後尋找兩個等值的而且至少有一個含有天元的多項式（或分式）；最後把兩個多項式（或分式）聯為方程，通過相消，化成標準形式。”^③我們知道，不含天元的一般算式按照加減乘除的四則運算法則依序計算即可。例如，

① “洞淵”二字當作何解，學界尚未形成統一意見。“‘洞淵’一詞，今已不可考知其義。”（見賴貴三：《焦循〈雕菰樓易學〉研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2008年，第163頁）“‘洞淵’一詞，其為書名抑人名，今已不可考。”（見何澤恒：《焦循研究》，臺北：大安出版社，1990年，第9頁）有以之為人名者：“所謂‘洞淵’，是指北宋處州的洞淵大師李思聰。”（見陳居淵：《焦循儒學思想與易學研究》，第249頁）至於“九容”的具體內容，同樣無法證實。我們僅能確定的是，《測圓海鏡》中“包括10種容圓直徑的求法即容圓公式，所謂‘洞淵九容’便是其中的九式”。這十種容圓公式分別為“勾股容圓、勾上容圓、股上容圓、勾股上容圓、弦上容圓、勾外容圓、股外容圓、弦外容圓、勾外容圓半、股外容圓半”。但“這10個公式中的哪九個是‘洞淵九容’，換句話說，應除去哪一容才得洞淵九容，自清代以來，研究《測圓海鏡》的學者對這一問題諸說紛紜。主要有兩種觀點。李善蘭說：‘……勾股容圓係古法，非洞淵所創，故不在內。’劉岳雲說：‘……弦上容圓，其用數既不相同，而圖式亦無此綫，恐原書之意，未必爾也。’後來學者，有隨劉說的，也有隨李說的。”（見孔國平：《李冶、朱世杰與金元數學》，第101-102頁。標點有改動）

② “李冶在《測圓海鏡》序中說：‘老大以來，得洞淵九容之說。’看來，洞淵之書成書不會太久，洞淵的生活年代大概略早於李冶。他的算書早已亡佚，但《測圓海鏡》中保存了該書的若干題目和解題方法。從這些題目來看，洞淵已能用天元術解決比較複雜的問題了。”（見孔國平：《李冶、朱世杰與金元數學》，第83頁）

③ 孔國平：《李冶、朱世杰與金元數學》，第92頁。

算式 $3+5\times 2$ ，只要不忽略乘法的優先性，就必定會得出 13 這一結果。與此不同，含有未知數天元的方程必須同時引入數值相等的兩個算式，即“兩數相等”，例如 $2x-3=x+5\times 2$ 。解方程則是“以此之盈，補彼之朒”的“如積相消”過程，它是在保持等號兩端相等的前提下使用四則運算法則，通過移項、合併同類項等步驟依次實現的。如 $2x-3=x+5\times 2$ 等價於 $2x-x=3+5\times 2$ ，故 $x=13$ 。在焦循看來，求解天元的數學運算完全可以移植於解《易》活動。一方面，天元術的前提是兩等式聯立為方程，《周易》象數的基礎則是相孚兩卦構成旁通卦組；另一方面，移項、合併同類項等步驟始終在等號兩端同時進行，這種“以此之盈，補彼之朒”的推演方式也與旁通兩卦未定六爻的彼此互易甚為相類。基於此兩點共通之處，焦循堅持把數學中的天元術視為其易學旁通說的直接淵源之一，如其所云：“洞淵九容之數，如積相消，必得兩數相等者，交互求之，而後可得其數，此即兩卦相孚之義也。”^①

其二，“齊同”與“相錯”。數學中的“齊同”一詞，出自劉徽的《九章算術注》：“凡母互乘子，謂之齊；群母相乘，謂之同。同者相與通同，共一母也；齊者子與母齊，勢不可失本數也。”^②“齊同”即分數通分的方法。根據分數運算法則，分母相異的兩個分數進行加減運算之前，必先以互乘分母的方式獲得相同分母，即“同”；同時，為保持分數大小不變，此分數之分子需乘彼分數

① 焦循：《易圖略》卷五，《雕菰樓易學五種》，第 949 頁。

② 劉徽、李淳風注：《九章算術》卷一，《叢書集成初編》第 1263 冊，第 3 頁。

之分母，彼分數之分子需乘此分數之分母，即所謂“齊”。例如，分數 $\frac{a}{b}$ 與 $\frac{c}{d}$ 通分，兩分母互乘得 bd 為“同”，分子 a 乘分母 d 得 ad 、分子 c 乘分母 b 得 bc 為“齊”。通分之後，兩分數即化為相同分母且數值大小不變的 $\frac{ad}{bd}$ 與 $\frac{bc}{bd}$ 。這種“子與母齊”的通分運算，與焦循易學的相錯體例十分相似。所謂“相錯”，是指發生在兩個相關別卦之間的一種卦爻運動方式。具言之，此上體與彼下體結成一新別卦，彼上體與此下體亦結成一新別卦，因其表現為兩別卦上下二體的相互交錯，故稱“相錯”。^①如《復》䷗《姤》䷫相錯得《升》䷭《無妄》䷘，《需》䷄《小過》䷽相錯得《蹇》䷦《大壯》䷡。倘若我們把兩個分數看作是兩卦，則兩分子分別對應兩別卦之上體，兩分母分別對應兩別卦之下體。此分子與彼分母“齊”，恰如此上卦與彼下卦合為一新別卦；彼分子與此分母“齊”，亦如彼上卦與此下卦合為一新別卦。以《蹇》䷦與《睽》䷥為例。設 $\frac{a}{b} = \text{《蹇》}$ 、 $\frac{c}{d} = \text{《睽》}$ ，可知 $a = \text{坎} \text{䷜}$ 、 $b = \text{艮} \text{䷳}$ 、 $c = \text{離} \text{䷲}$ 、 $d = \text{兌} \text{䷹}$ 。兩數相齊，則 a 與 d 合為《節》䷻， c 與 b 合為《旅》䷷。同理，設 $\frac{a}{b} = \text{《節》}$ 、 $\frac{c}{d} = \text{《旅》}$ ，相齊可得《蹇》《睽》。《節》《旅》、《蹇》《睽》互為相錯，足以說明齊同與相錯確有對應，故焦循曰：“數之齊同如是，《易》之齊同亦如是。”

其三，“比例”。“比例”二字並不見於《周易》經傳，而是直

^① 部分學者曾將“相錯”解釋為“兩別卦互換下卦”。對此，何澤恒先生的批評可謂切中要害：“以‘下卦交換’釋里堂之‘相錯’，乃徒據卦爻之表像為說，非里堂援據《說卦傳》‘八卦相錯’而推衍之本旨。”（見何澤恒：《焦循研究》，第51頁）本文從何說。

接源自數學。它之所以受到焦循的格外重視並在其易學體系中佔有極大分量，乃是因當時數學界正處於比例研究的熱潮之中。“作為一個數學概念（，即便不是‘比例’這個詞），‘比例’是在明末中西天算學大交流（特別是歐几里德幾何學）的過程中引進的，在某種意義上是當時傳入的最有活力的數學概念之一……在利瑪竇、徐光啓的《幾何原本》譯成之後，學人們對比例的興趣極其高昂。”^①其基本涵義與現今數學中廣泛使用的比例概念大體相同。簡言之，若 a 、 b 、 c 、 d 四個數滿足 $a:b=c:d$ 的條件，則 a 、 b 與 c 、 d 互為比例。焦循相信，這一數學思想同樣適用於易學研究，因為二者具有兩方面的對應關係：一方面，設 a 、 b 與 c 、 d 分別代表兩組旁通，“：”代表某種運行規則，則 $a:b$ 與 $c:d$ 各自對應兩組旁通按相同規則運行所得之結果。當 $a:b=c:d$ 即運行結果相同時，二者互為比例，此即焦循所云：“以此推之得此數，以彼推之亦得此數，數之比例如是，《易》之比例亦如是。”^②例如，《節》䷻《旅》䷷旁通、《小畜》䷈《豫》䷏旁通。《節》《旅》三上互易成《需》䷄《小過》䷽，《小畜》《豫》三上互易亦成《需》《小過》。設 a 、 b 為《節》《旅》， c 、 d 為《小畜》《豫》，“：”為三上互易，則《節》：《旅》=《小畜》：《豫》=《需》《小過》，即《節》三之《旅》上為《小畜》上之《豫》三之比例；又如，《乾》䷀《坤》䷁二五先行、初四從之成《家人》䷤《屯》䷂，《漸》䷴《歸妹》䷵二五

① 張豈之：《中國思想學說史·明清卷》下，桂林：廣西師範大學出版社，2008年，第574頁。

② 焦循：《易圖略》卷五，《雕菰樓易學五種》，第948頁。

先行、初四從之亦成《家人》《屯》。設 a、b 爲《乾》《坤》，c、d 爲《漸》《歸妹》，“：”爲二五先行、初四從之，則《乾》：《坤》=《漸》：《歸妹》=《家人》《屯》，即《乾》《坤》二五先行、初四從之爲《漸》《歸妹》二五先行、初四從之之比例。另一方面，兩卦組互爲相錯亦成比例。儘管焦循並未對此給出具體解釋，我們依然能從數學的比例思想中找到其與相錯體例的可比之處。在此提供兩種解釋。第一種是 a、b 與 c、d 各自對應一旁通卦組，“：”指互爲旁通或某種運行規則，“=”代表相錯。如 a、b 取《乾》䷀《坤》䷁，c、d 取《否》䷋《泰》䷊，“：”取旁通義，則《乾》：《坤》=《否》：《泰》，即《乾》《坤》爲《泰》《否》之比例。又如，a、b 取《坎》䷜《離》䷄，c、d 取《革》䷰《蒙》䷃，“：”取初四先行，則 a:b 之比值爲《節》䷻《賁》䷖，c:d 之比值爲《既濟》䷾《損》䷨。因《節》《賁》與《既濟》《損》互爲相錯，故《坎》：《離》=《革》：《蒙》，即《坎》初之《離》四爲《革》四之《蒙》初之比例。第二種解釋較爲複雜。首先，在數學比例式 $a:b=c:d$ 中，a 與 d 稱外項，b 與 c 稱內項。假若內項、外項分別對應易學中的內卦與外卦，並將“：”視爲二者的連接符，a:b 與 c:d 便各自代表某一別卦，合計兩卦，“=”則符示此兩卦互爲旁通。如 a 爲震䷲、b 爲乾䷀、c 爲坤䷁、d 爲巽䷸，則 a:b 爲《大壯》䷡，c:d 爲《觀》䷓。《大壯》《觀》互爲旁通，故震:乾=坤:巽。其次，在數學中，比例式 $a:b=c:d$ 可以通過內外項交易推出另一比例式 $a:c=b:d$ ，這恰與焦氏相錯體例置換內外卦的規則相類。按此說法，震:乾=坤:巽必可導出震:坤=乾:巽的推論。驗算可見，震:坤爲豫䷏、乾:巽爲《小畜》䷈。《豫》與

《小畜》旁通，且與《大壯》《觀》互為相錯，故震：坤 = 乾：巽成立。最後，上述兩組比例式中的四組比值 $a:c$ 、 $b:d$ 與 $a:b$ 、 $c:d$ 又可聯立為 $(a:c):(b:d) = (a:b):(c:d)$ 的比例式，由此可證《豫》《小畜》與《大壯》《觀》互為比例。上述論證同樣適用於任一相錯卦組，故凡兩組旁通互為相錯，二者必有比例關係。

二 解易理路

從易學史的角度審視，焦循易學相較其他象數體系的特勝處，並不在於易例的具體內容，而在於易例間的相互關係。儘管以往象數學家也曾在解《易》過程中頻繁地兼用兩種或兩種以上的體例，但這些體例在本質上是被平列放置的。由於衆多象數體例相互獨立，並未構成前後通貫的有機系統，自然也沒有邏輯層次可言。在這一點上，焦循易學可謂獨出機杼。其“旁通”、“當位失道”、“時行”、“相錯”、“比例”五種體例乃是環環相扣、彼此依存的統一整體。其中，旁通無疑是焦氏象數學的基點。旁通兩卦或相錯，或爻變；爻變無論當位、失道，或繼而時行，或繼而相錯；時行所得之新旁通又相錯或爻變……在此無窮流變的過程中，凡此卦組與彼卦組按同一規則運行所得兩卦相同或相錯，即互為比例。由此，六十四卦、三百八十四爻得以相互連接，從而建立縱橫交錯的動態聯繫。這種層層遞推的卦爻運行規則，顯然與數學根據定理依序演算的邏輯進路極為相近。誠如朱伯崑先生所言，焦循“製造的六十四卦剛柔爻象變化的

圖式……邏輯結構嚴謹，系統性較強，如同數學的演算公式，在易學史上是少見的。這同其具有較高的數學思維水平是分不開的”。^①此足以說明，當焦氏轉向易學研究時，其早年積累的深厚數學素養隨即發揮了重要作用。焦循對天文曆算之學評價極高：“天下之學，患乎不深。深矣，患乎不博。深且博矣，患乎無規矩繩墨以定其是非。既深且博，又有規矩繩墨以定是非者，唯天文曆算耳。其義深奧難明，而其條理度數又出於自然而不容臆造。”^②正因乎此，他才堅持以天算數學作為易學研究的理想範式。其象數體系的建構原則，亦在相當程度上參照仿效了數學的邏輯方式。“算法學習有年，大約皆苦究其難者奧者。近來於至淺至近處求之，頗覺向之至難至奧與至淺至近者原屬一貫……蓋古人算法，往往就一通以求簡便，不知法愈簡便，則愈隱秘而理愈不明。”^③對應在易學上，看似佶屈聱牙的經傳文辭和繁雜無序的卦爻變動，即所謂“至難至奧”者；將其化歸為五種相對簡單的象數體例，則是“至淺至近”。

總之，五大易例的創設標誌著焦循象數學體系業已建成。既然其終極目標在於解決《易》辭重出現象引發的象辭關係問題，那麼，接下來的任務便是將象數體例逐一落實在經傳全篇的注解之中。為了形象地說明其解《易》思路，焦循再次借用數學知識予以闡釋：

① 朱伯崑：《易學哲學史》第4冊，北京：昆侖出版社，2005年，第384-385頁。

② 焦循：《里堂家訓》，《叢書集成續編》第60冊，第669頁。

③ 焦循：《雕菰集》卷十四《答汪晉蕃書》，《叢書集成初編》第2191-2196冊，第228-229頁。

譬之說句股割圓者繪方圓弧角之形，此伏羲所設之卦也。爲天元爲冪，則卦之爻也。使不標以正負之目，明以甲乙丙丁之名，則其比例和較之用，不可得而知……故讀文王、周公之辭，如讀洞淵九容之細草。細草所以明天元之法，彖辭、爻辭所以明卦之變通，可相觀而喻也夫。^①

“細草”，即數學題目的演算過程。由於洞淵九容是用天元術求解容圓問題，故其細草必定畫有相應圖示。我們知道，幾何圖示中的單個字符均是對“點”的標記，兩字符連用則代表“綫段”或“弧”。例如，A、B、M 表示三個不同的點，弧 AB 表示通過 A、B 兩點的弧，綫段 BM 表示 B、M 兩點連結成的綫段。在初等幾何中，孤立的點沒有意義，只有兩個或兩個以上的點構成的圖形才被認作是研究對象。焦循認爲，這與易學恰有相通之處。從《易》象的角度審視，單一別卦如同孤立的點，旁通兩卦結成卦組則像兩點構成圖形，前者必須在後者中獲得定位。^② 照此理解，幾何學的基本原理正與焦氏易學的象

① 焦循：《易圖略》卷六《原辭上》，《雕菰樓易學五種》，第 963 頁。

② 程鋼先生指出：“洞淵九容術中的文字與日常語言不同。譬如我說‘乾’，這單個字在日常語言中就有意義，但在洞淵九容術中則不然。在洞淵九容術中，它只表示‘孤點’（關於點，焦循並無解說），孤點在洞淵九容術中仍沒有意義，因為對洞淵九容術的計算來說，只有‘綫段’才能有意義，一條綫段必須有兩個‘孤點’指示，因而必須同時給出兩個字才能給出有意義的文字表述。因單個字在洞淵九容術中沒有完整的意義，它的另一半意義有待於另一字給出……因而，單個卦只能相當於無意義的‘孤點’，卦爻象的變動的先決條件之一是使自己加入到一個卦組之中，這個卦組中的兩個卦互爲旁通。”（見程鋼：《焦循天算學、易學學術思想研究》，第 60 頁。標點有改動）

數原則暗合。就《易》辭而言，幾何圖示中的單個字符又可看成是《周易》經傳的重出詞句。與此類似，兩字符連用是爲了指稱兩點構成的幾何圖形，兩卦同辭則意在指示《易》卦之間的相互聯繫。換言之，凡係有同辭之卦，要麼是因旁通、時行、相錯等卦爻運動相連一體，要麼就是通過某種共同的爻變方式可以得出相同結果而結成比例。這就意味著，《易》辭只是表象符號，象數才是實質內容。就像幾何圖示中標記點的每個字符都不具有任何實義一樣，《周易》經傳的文字本身也絕非獨立於象數之外的表義單元。“譬如繪句股割圓者，以甲乙丙丁等字指識其比例之狀，按而求之，一一不爽。義存乎甲乙丙丁等字之中，而甲乙丙丁等字則無義理可說。於此言‘密雲不雨，自我西郊’，於彼亦言‘密雲不雨，自我西郊’，即猶甲乙丙丁等字之指識其比例也。義存於‘密雲不雨，自我西郊’之中，而‘密雲不雨，自我西郊’則無義理可說也……又如作琴譜者以勺乚卅品等攢簇成字，一望似不可解，乃一一按而求之，其音之抑揚高下隨譜而傳。讀《易》者，當如學算者之求其法於甲乙丙丁，學琴者之寫其音於勺乚卅品。夫甲乙丙丁指識其法也，勺乚卅品指識其音也，《易》之辭指識其卦爻之所之，以分別當位、失道也。”^①與幾何學用文字表示圖形、琴譜以符號標記琴音相類，《周易》經傳之辭乃是爲指示卦爻象變動的規則與次序而設。倘若脫離《易》象空談《易》辭，就像妄圖從幾何和琴譜符號本身的涵義中求得算數和琴音一樣。“吉凶利害，視乎爻之所之。泥乎辭以求之，不

① 焦循：《易話》上《學〈易〉叢言》，《雕菰樓易學五種》，第1013頁。

啻泥甲乙丙丁子丑之義，以索算數也。”^①因此，解《易》的核心任務即在於從象辭相應的基本前提出發，逐一指明經傳文辭符示的象數內容。當若干《易》卦系有相同詞句時，更需指出其彼此關聯。

至此，焦循終於回答了父親“‘密雲不雨，自我西郊’，《小畜》言之矣，何以《小過》又言之”的問題。經年累月的矻矻求索，使他縈繞於心的疑問終能渙然冰釋：

《小畜》與《豫》旁通，《小畜》二之《豫》五而後上之《豫》三，《小畜》成《既濟》、《豫》成《咸》，是為“密雲不雨，自我西郊”。“不雨自我西郊”六字，指《豫》成《咸》。“密雲”二字，指《小畜》成《既濟》。《屯》傳云“雲雷，屯”，又云“雷雨之動滿盈”，雨指上坎，雲亦指上坎。荀慈明謂上坎為雲、下坎為雨，非也。《小畜》二之《復》五成《屯》，則有雲有雨，惟變通於《豫》，《豫》四不之初，而《小畜》二之《豫》五成《萃》，故“不雨”。然後以《小畜》上之《豫》三，《豫》成《咸》為“西郊”，所以不雨而西郊者，由於《小畜》二先之《豫》五，故云“自我西郊”。《小畜》上亦無雨無雲也，上之《豫》三，上有坎，乃有雲。既先以二之《豫》五成《家人》，為“密”，而後上之《豫》三成《既濟》，上坎為雲，故云“密雲”……《小畜》二不之《豫》五而上之《豫》三，則不成

^① 焦循：《雕菰集》卷十三《與朱椒堂兵部書》，《叢書集成初編》第2191-2196冊，第201頁。

《咸》而成《小過》，無所爲“密雲不雨，自我西郊”矣。乃變通於《中孚》，則《中孚》二之《小過》五，猶《小畜》二之《豫》五也。然後《中孚》上之三，猶《小畜》上之《豫》三也。《中孚》亦成《既濟》、《小過》亦成《咸》，與《小畜》成《既濟》、《豫》成《咸》同，故亦云“密雲不雨，自我西郊”。^①

此段論述包含較爲繁複的象數運算，略陳其意如下：《乾》《坤》旁通、初四先行成《小畜》《復》。若繼以二五，則變作《家人》《屯》，《屯》上體坎，坎象雲，亦爲雨。但因其失道，《小畜》及時變通於《豫》。此後有兩種情形：一是《小畜》《豫》二五互易得《家人》《萃》。“密”、“由”、“交”皆指二五先行，“郊”、“交”同音假借，“由”、“自”同義互訓，五爻定者爲“我”，《萃》無坎象稱“不雨”。爾後，三上從之又成《既濟》《咸》。《既濟》上坎爲“雲”，《咸》上體兌，《說卦》方位之象“兌爲正西”。於是，《小畜》“密雲不雨，自我西郊”之每字皆有著落。第二種情形是《小畜》《豫》未能當位運行，而是三上先行成《需》《小過》。失道後再次變通，《小過》通《中孚》，繼而二五先行、三上從之得《咸》《既濟》，其結果與《小畜》《豫》二五先行、三上從之相同，即《小畜》《豫》二五先行、三上從之爲《中孚》《小過》二五先行、三上從之之比例。由此可知，聖人特將《小畜》卦辭係於《小過》六五，乃是意在明示此一比例關係。

^① 焦循：《易通釋》卷十三《密雲不雨自我西郊·密雲不雨自我西郊》，《雕菰樓易學五種》，第592-593頁。標點有改動。

類似卦例，在《易學三書》中俯拾皆是。總之，《周易》經傳“脉絡之鈎貫，或用一言，或用一字，轉相牽繫，似極繁賾，而按之井然，不啻方圓弦股，以甲乙丙丁之字指之，雖千變萬化，緣其所標以爲之識，無不瞭然可見。是故‘不雨西郊’，見於《小畜》，亦見於《小過》。‘用拯馬壯’，見於《渙》，亦見於《明夷》……事有萬端，道原一貫，義在變通，而辭爲比例。以此求《易》，庶乎近焉”。^① 這就是焦循解《易》的基本理路。

三 評價與反思

事實上，不僅焦循易學的體例創設和解經理路對天算數學有所借鑒，其經傳內容的具體詮解亦曾援引自然科學知識，如以天象論“日月寒暑”、以曆法釋“章蔀閏”與“治曆明時”、以“連環求等”和“大衍求一術”等數學方法解說《周易》筮數。^② 這種借鑒吸納天算數學的易學研究方法爲其贏得了頗多贊許，同時也招致了很多非議。贊之者如阮元、梁啟超：“蓋深明乎九數之正負比例、六書之假借轉注，始能使聖人執筆著書之本意豁然於數千年後。”^③ “里堂精於算理，又精於聲音訓詁，他靠這種學問做幫助，而從本經中貫穴鈎稽，生出妙解……是否算得《易經》

① 焦循：《易圖略》卷五，《雕菰樓易學五種》，第949-950頁。標點有改動。

② 詳見《易通釋》卷十五《一陰一陽·一朝一夕·日月運行·一寒一暑·日往則月來月往則日來·寒往則暑來暑往則寒來》、卷十六《章·蔀·閏》、卷二十《天地之數五十有五·大衍之數五十其用四十有九》。

③ 阮元：《江都焦氏雕菰樓易學序》，載焦循：《雕菰樓易學五種》附錄，第1115頁。

真解，雖不敢說，但他確能脫出二千年傳注重圍，表現他極大的創作力。他的創作却又非憑空臆斷，確是用考證家客觀研究的方法得來，所以可貴。”^①現代學者王茂等人也認為：“他確是本著天文、數學的科學精神，努力從本經自身內部探索它的通則，而不附加以任何外來的東西。他企圖把《易》學變成一門精確的學問，一如現時所謂‘硬科學’。從哲學史角度看，這無疑是一種重要的理論動向。其所以重要，在於它要打破傳統學術在理論和方法上的模糊性、不確定性、隨意性，而要把自然科學的精神灌注入《易》這樣充滿神秘色彩的學科之中。這是一種創新、一種突破。”^②非之者則以朱駿聲為代表：“以《九章》之正負、比例為《易》意，以六書之假借、轉注為《易》詞。雖其間不無心得，而傳會難通者十居八九。”^③倘若我們對古代易學史有一全面瞭解則理應知曉，將推崇或貶低全然歸諸焦循一人著實有失公允。原因在於，數學、自然科學與易學的深度融合乃是兩漢以來象數易學的一貫傳統，它既非焦循的一家獨創，亦非乾嘉學術之特有風貌。縱觀易學史，歷代象數易家總是主動吸納當下自然科學的積極成果，就像義理派學者源源不斷將時代文化的精神因子熔鑄在《周易》經傳的闡解之中一樣。究其根本，這是由易學的自身特質決定的。因乎象數派注重的“象”和“數”與天文、曆法、星象、數學等知識存在天然的可嫁接關係，故融通自

① 梁啟超：《中國近三百年學術史》，第203頁。

② 王茂等：《清代哲學》，合肥：安徽人民出版社，1992年，第694頁。

③ 朱駿聲：《傳經室文集》卷二《書焦孝廉循易圖略後》，《求恕齋叢書》本。

然科學歷來就是象數易學的發展路向之一。在這一點上，焦循易學與以往的象數學體系並無本質區別。只不過，時代不同，易學吸納的具體科學內容有所差異而已。依此觀之，焦循易學所涵納的數學知識水平之所以超越前人，很大程度上應當歸因於明清之際至乾嘉時期自然科學的蓬勃發展。

然而，經學畢竟不是數學。任憑學者如何援引數學知識來豐富其內容，也終究不會改變易學的基本性質。冷靜地看，數學和易學自其由來處就存在著巨大的差異，故無論二者結合的程度有多深入，構思有多精妙，仍不過是一種靈巧的比附。需要澄清的是，我們並不否認科學與易學雙向會通的學理價值，那是另一個問題。此處只是強調，對任何易學家來說，數學等自然科學知識的運用最終還是要回到經學研究這一根本目的上來。所以，焦循一面多番聲稱其易學體系受到天文曆算的影響甚深，一面又大肆批判兩漢經師融攝曆法推出的卦氣說：“以《易》說曆與以曆說《易》，同一牽附”。^① 這一表面矛盾實則耐人尋味的說法，正透露出焦氏易學與數學關係的個中消息。首先，焦循在包羅萬象的數學知識中偏偏選擇“天元術”、“齊同”、“比例”三項用於體例創設絕非偶然。由於焦氏象數體系完全是在兩卦旁通的基礎上建立起來的，因而其引介的數學知識也無一例外地著眼於兩數或兩數學式的相互關係——列方程是以等號連接兩個多項式或分式，通分是令兩分數的分子、分母交互相乘，比例即

^① 焦循：《易圖略》卷八《論卦氣六日七分上第八》，《雕菰樓易學五種》，第997頁。標點有改動。

兩比值相等。唯有如此，數學知識才能與象數體例形成對應。這足以說明，焦循並非“由數學形成易學”，^①而是以易學為標準對數學加以取捨。其次，在經傳注解中注入哪些天文曆算的具體內容，也應視其與易學的互通程度而定。除非自然科學知識能和某卦象辭結合得較為妥帖，否則便無援引之必要。在焦循看來，漢易的“六日七分”值日法用六十卦或六十四卦比附一年曆法的象數建構模式實在太過牽強，所以，他才對卦氣說大加否定。最後，雖然焦循屢次以“實測”標榜其易學體系毫無個人臆造而具有天算學一般的客觀性質，但兩者委實不可等量齊觀。原因在於，天算學的“測”是嚴格的科學歸納，即通過對日月星辰的長期觀察總結出天體運行的一般規律。焦循的“實測”則純屬易學問題，即根據經傳原文的相同詞句來逐一確定象辭的對應關係。儘管我們並不懷疑焦氏易學中的歸納成分，可毋須諱言，象數先行的主觀演繹其實佔有更大比重。同歷代諸家一樣，焦循易學的“發現”與“發明”也必定是一時並存的。即使他總是試圖把經傳文本和象數體例分別認作《周易》研究的前提和結論，我們依然相信，把二者界定為目的與手段更加符合實情。綜上，一方面，焦循易學的許多具體環節確實與天算數學的啟發刺激有關。二者結合的廣度和深度，亦較古今易家猶有過之。另一方面，從整體上看，這種影響又不是決定性的。“數學法則僅僅是作了《易》卦符號系統，即焦循《易》學的形式賴以構

① 侯外廬：《中國思想通史》第5卷，北京：人民出版社，1956年，第548頁。字句略有改動。

成的參照……即便在焦循《易》學的形式構成中，數學法則所起的作用也是有限的。”^①

從更高的意義上審視，在明中期以來科學探索和西學傳入造就的“質測”風尚、明朝遺老反思理學偏弊繼而開啓由虛轉實的學術重整以及清廷政治高壓等多種因素的交織作用下，清代學術的重心逐漸由“尊德性”轉向“道問學”，並在乾嘉時期達至頂峰。^② 擁有高度認知理性的樸學家們普遍認為，知識的成立必須以充足的證據支撐為條件。因此，他們拒絕接受漢代經學中荒謬怪誕的天人感應、陰陽術數之說。同樣，宋明理學那些無法提供經驗證據的形上學內容也必須統統消去。在他們看來，對宇宙天地的認知只能依賴數學天算等自然科學，絕非《周易》的卦爻象數所能解決。換言之，《周易》與宇宙情狀並無根本關涉，因為天道、人道並不通貫，二者分屬不同的領域。後者歷來是儒學關切的重點，前者則唯有借助科學方能了悟。依此觀之，乾嘉樸學實已打破了傳統儒學長久以來的天人之學的學理品性，這無疑是一場影響深遠、意義重大的學術變革。

作者簡介：張沛，1983年生，黑龍江哈爾濱人，山東大學易學與中國古代哲學研究中心助理研究員，研究領域為易學和宋

① 徐輝：《試論焦循的〈易〉學與數學的關係》，《揚州師院學報》1986年第2期。標點有改動。

② 參見余英時：《清代思想史的一個新解釋》，《中國思想傳統的現代詮釋》，南京：江蘇人民出版社，2003年，第169、174、177頁。

明理學，著有《明代易學史》（與林忠軍、張韶宇合著），發表論文《周敦頤易學思想體系》、《王弼〈易〉注對“漢代象數”的捨棄與保留》、《焦循的“時行”易學及其對“義”的詮釋》等。

惠棟易學的定位問題

谷繼明

內容提要 二程子的決斷，使他上承孔孟，建立了道統的譜系；惠棟的決斷，則使他上承兩漢（有師法的）大儒，進而至於七十子、周孔，建立起師法的譜系。兩種譜系之後，是思想之表現與傳承方式的差別。惠棟強調古字、古言，將之與經師傳承和口授聯繫起來。師法所傳，明顯不僅僅是蟲魚之學。因此，這不是把經學化約或還原為考據學意義上的“故訓”；而是要把“故訓”擴大為追求經義和大道的詮釋。微言和大義，皆存在於經師歷代的授受之中，因此他特別重視師法、家法而反對靡所依傍、師心自用。“求古”是往回看、往過去看的；“求是”雖也會尊重一下過去的解釋傳統，但暗含著往前看、往將來看的傾向，考證學的方法也常是“後（未來）出轉精”。惠棟作為清代以漢學治《易》的創始人，其用心尚龐鴻；及至張惠言出，分析家法與條例，漢《易》之學愈加細密。張惠言以《公羊》改制講《易》，延續今文之風，其《易》學傳給劉逢祿，與常州今文學有密不可分的

關係，由此，惠棟易學與晚清今文學的關係，便也不難理解了。

學界的易學研究，目前主要集中於漢晉和宋明兩段，成果最豐富，這也是朱伯崑先生《易學哲學史》寫的最為巔峰的部分。對於清代易學，一般鍾情於焦循的比較多。提到惠松崖（棟）先生，則多將他看成一個好古的經師。但松崖學術之精深和志向之大、影響之長遠，或許遠超出了我們的估計。本文試圖重新探討松崖《易》學的定位問題，以推進惠氏《易》和清代思想、經學的研究。

一 道統與師法

惠棟的意義，絕不在於他是一個優秀的考據學家，而是他對於促進學術轉變的宗師意義，及其恢弘博大的義理追求和眼光頗高的政治訴求。在作為學術轉變的方面，他所標榜的“師法”十分關鍵。趙四方博士即在林慶彰、陳居淵、鄧志峰等學者論述的基礎上，考察明清之際諸多人的表述，指出：“從道統復歸學統，由自得轉向師法，這是從宋明儒學到清代學術在學術進路上的重要轉換。也正是在這個意義上，惠棟在經學史上的地位可以再度重新考察。”^①此論甚韙。今更站在義理之角度，結合易學

^① 趙四方：《吳派與晚清的今文經學——“師法”觀念下的尚書學變遷》，復旦大學博士論文，2016年，第22頁。

來審視松崖的“師法”之說與宋儒之“道統”及戴震派有何不同。^①

惠棟興復漢學，固然要從古籍中尋找資料，但是他僅僅止步於典籍的考訂呢？顯然不是。他有著更高的追求，其《易例》謂：“《易》道晦蝕且二千年矣。元亨利貞乃二篇之綱領，魏晉已後注《易》者，皆不得其解。”^②在松崖看來，孔子傳給弟子的微言大義，至漢儒猶存；而漢代諸大師謝世之後，至魏晉而大義乖。自後兩千年，無論六朝、唐宋抑或元明，皆不明其道。唯有松崖四世傳經，藉漢儒以通孔子、三王之道。這種敘述的方式，正與宋儒所常談的道統相對應。比如程伊川為明道所題墓表曰：“周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒……先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。”^③胡五峰稱讚周、程曰：“周子啓程氏兄弟以不傳之妙，一回萬古之光明，如日麗天，將為百世之利澤，如水行地，其功蓋在孔孟之間矣。”^④自周濂溪和程氏兄

① 我自去年冬寫作此文，今年五月份，參加朱伯崑先生逝世十週年紀念會，提交了此文。返滬後，偶與陳居淵先生談最近的研究計劃，我答以研究惠棟易學，並試圖揭示其易學與常州今文學之關係。陳先生說，去歲復旦趙四方博士亦以此視角治惠棟《尚書》學，剛通過答辯。我即索得趙博士大著《吳派與晚清的今文學——“師法”觀念下的尚書學變遷》，展讀一過，發現觀點有不少相通之處，十分欣喜。趙博士以《尚書》學和學術史為視角，我以易學和哲學為視角，且我對於“師法”和“故訓”等理解尚有不同的發揮，故繼續修訂，刪除稍有重複的地方。此文可與趙博士的畢業論文相互扶持，非蹈襲其說也。

② 惠棟：《易例》，影印《文淵閣四庫全書》第52冊，第377頁。

③ 程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年，第640頁。

④ 黃宗羲、全祖望：《宋元學案》，見《黃宗羲全集》第三冊，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第633頁。

弟開始，“一回萬古之光明”，是理學家出世之前，孟子歿以後，世人皆未見道，如在黑暗之中矣。松崖則以爲魏晉、宋明諸儒皆未見道，如在黑暗之中。宋明儒與松崖所追求者，皆在“道”，且皆自覺地越過千年的思想和詮釋而上承先聖。

松崖與理學家，皆把自己之前一段較長的思想史看做晦暗不彰或者斷裂，皆需要通過一定辦法過越這種斷裂。但在過越的方法上，二者呈現出了差異。宋代學者的確也重視經典，但他們認爲獲得經典中的道的方法是涵泳與體知，^①包括以己心與先聖之心的印證。六經是跡，六經之道是所以跡。到了明代心學那裏，這種方法更往內心的方面發展，比如陽明說：“六經者，吾心之記籍也。”^②孔子之心，與我的心，本來沒有不同，那麼這種形上的一致便可超克現實中“跡”上的空間與時間距離。不管現實中“跡”的距離有多大，對於天理或本心來說，都構不成干擾，甚至可以反過來理解：“跡”的距離越大，越展示了天理本心的普適性和穿透力。

松崖則不同，他要“下學而上達”，要實際地去走形下的路。這樣，當他宣稱要泝孔子之微言的時候，這兩千年“跡”的距離便不是那麼容易過越的了。這種對於跡的執著，從另外一個思想史事件^③

① 谷繼明：《玩味與涵泳：宋代解經學的一個重要方法》，《中國哲學史》2016年第3期。

② 王陽明：《稽山書院尊經閣記》，見《王陽明全集》上冊，上海：上海古籍出版社，2011年，第284頁。

③ 本文所謂的“思想史事件”，借鑒於陳少明教授的用法。參見陳少明：《什麼是思想史事件》，《江蘇社會科學》2007年第1期。

中也可以看出。戴震在私塾中學習朱子的《大學章句》，“問其塾師曰：‘此何以知其爲孔子之言而曾子述之？又何以知爲曾子之意而門人記之？’師應之曰：‘此先儒子朱子所注云爾。’即問：‘子朱子何時人也？’曰：‘南宋。’又問：‘孔子、曾子何時人？’曰：‘東周。’又問：‘周去宋幾何時矣？’曰：‘幾二千年矣。’又問：‘然則子朱子何以知其然？’師無以應，大奇之”。^① 這個事情到底是否屬實，並不重要。關鍵是當時的這種敘事，反映了漢學家的一個集體意識：現實中的“跡”，是不能通過傳心的方式來過越的。既要走地上的路，而地上出現了一條寬兩千年的大峽谷。松崖若欲過越，就需要兩個條件。

一是經學舊籍猶存一二。這是一條峽谷中被荒廢已久、不爲常人所知的獨木橋。儘管年久失修，破敗不堪，但畢竟可以通過修補，勉強通過。修橋的方法，便需要文字、音韻、訓詁、版本、目錄、校勘、輯佚等。然而這種修補，僅僅是到了漢代而已，要通達周孔，並且得到其大義、微言，遠遠不夠。周孔之微言、大義，乃是峽谷對面的高山。想要通過形下之路來到達高山，就要順著階梯或者藤索爬上去。這藤索，便是家法和師法。松崖與東原等的區別，就在於是否信從或尊重師法這個向上的藤索。

理學和(清代)漢學家都強調傳承，但理學的傳承是心與理的傳承，不必在形下世界有一個師弟或家庭授受的關係。黃宗

^① 洪榜：《戴先生行狀》，載《戴震全書》第7冊，合肥：黃山書社，2010年，第6頁。又段玉裁《年譜》、江藩《漢學師承記》等皆有記載。

羲說“盈天地皆心也，變化不測，故不能不萬殊”，^①所以經典的詮釋，不是一個經義傳授的過程，而在乎我與經典相互印證。對於理學家而言，只要你有自己的心得，體證到一個境地，自然可以進入某個譜系中，不必是某大儒的人室弟子、記名弟子。（清代）漢學家的觀點則暗含著，一個人只有進入形下的某個師弟相傳的序列，才有可能得到先聖傳承下來的形上微言。進入實際的傳承序列，有高的資質，好古而勤學，三者缺一不可。松崖側重於後世人們在現實中和氣質上的不完滿性，強調謙虛、好古的態度。與後世之人相對照的，是前世的兩種人：第一種是完滿的聖人如文王、周公、孔子，他們製作了經典，同時也發明經義；第二種是賢人，他們好古而謙虛，相信經典，同時在形下的師弟授受之中習得且遵循著先聖所留下的大義和微言。後世之人，要謙虛地向第二種人學習，以期得到第一種人的大義。謙虛必然要求了好古。松崖釋“古訓是式”曰：

《詩》云：“古訓是式。”漢時謂之故訓，又謂之詁訓。詁訓者，雅言也。《魯語》曰：“詩書執禮，皆雅言也。”周之古訓，仲山式之；子之雅言，門人記之。《爾雅》以觀于古，故又謂之《爾雅》。俗儒不信《爾雅》，而仲山之古訓，夫子之雅言，皆不存矣。後之學者，省諸《爾雅·釋故》、《釋訓》，乃周公所作以教成王，故《詩》曰：“古訓是式。”^②

① 黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》第七冊，第3頁。

② 惠棟：《左傳補注》卷三，《文淵閣四庫全書》第181冊，第172頁。

漢人通經有家法，故有五經師。訓詁之學皆師所口授，其後乃著竹帛，所以漢經師之說立於學官，與經並行。五經出於屋壁，多古字古言，非經師不能辨。經之義存乎訓，識字審音，乃知其義，是故古訓不可改也，經師不可廢也。^①

以往對這段的解讀，主要是關注“識字審音”。然而更值得關注的是，松崖強調古字、古言，將之與經師傳承和口授聯繫起來。師法所傳，明顯不僅僅是蟲魚之學。因此，這不是把經學化約或還原為考據學意義上的“故訓”；而是要把“故訓”擴大為追求經義和大道的詮釋。微言和大義，皆存在於經師歷代的授受之中，因此他特別重視師法、家法而反對靡所依傍、師心自用。

學界常常把松崖對於古學的推崇，追溯到晚明。比如錢牧齋曾說：

六經之學，淵源於兩漢，大備於唐宋之初。其固而失通，繁而寡要，誠亦有之；然其訓故皆原本先民，而微言大義去聖賢之門猶未遠也。學者之治經也，必以漢人為宗主，如杜預所謂原始要終，尋其枝葉，究其所窮，優而柔之，饜而飫之，渙然冰釋，怡然理順，然後抉擿異同，疏通凝滯。漢不足，求之於唐；唐不足，求之於宋；唐宋皆不足，然後求之近

^① 惠棟：《九經古義·述首》，載《松崖文鈔》，《續修四庫全書》第1427冊，第269頁。

代。庶幾聖賢之門仞可窺，儒先之鈐鍵可得也。^①

錢穆先生即引此段，評論說“儼然乾嘉漢學家理論矣”。^② 林慶彰先生更是據此（還包括楊慎等）把松崖諸儒的學術看做是明末“回歸原典運動”的一部分。^③ 然而過度地強調松崖之漢學在明末的淵源，將會泯滅松崖學術思想的特色。趙四方也回顧學術史，根據松崖對毛奇齡“非漢非宋”的批評，以及與顧炎武、錢謙益的不同，認為松崖是清學由唐返漢的重要轉關。^④ 松崖自稱“四世傳經”，其曾祖父、祖父的主張自然可以認為是明末“回歸原典運動”的一部分，但松崖與其祖父等并不完全一致。一個人之所以能夠成為一代儒宗，在於他儘管上承某些風氣，但有一個決斷，不僅是學術的決斷，而且是思想的決斷。正如二程子的道統之說、性理之學，固然可以上溯至韓愈、李翱，但二程子“天理二字自家體貼出來”的思想決斷，還是表明他們與韓、李有根本的不同，他們因此成為理學的導師。

松崖的決斷，首先表現在師法。他的“好古”之“古”是有限定的。六朝、隋唐比宋明為古，但松崖一樣給予了激烈的批評。這裏的“古”，不僅僅是線性時間意義上的“早”；而是要有一個更重要的標準：是否有師法。最顯著的例證，莫過於松崖在漢《易》上對待馬融與虞翻的態度。虞翻是三國時期人，比杜預、

① 錢謙益：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985年，第1706頁。

② 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997年，第153頁。

③ 林慶彰：《清初的群經辨偽學》，上海：華東師範大學出版社，2011年，第39頁。

④ 趙四方：《吳派與晚清的今文學》，第54頁。

王弼早不了很多；而馬融爲鄭康成之師，在當時亦可謂之漢學名儒。但松崖，乃至其門人江聲，皆不滿馬融，甚至譏貶之曰“俗儒”。這是因爲虞翻雖晚，但五世傳孟氏《易》，所秉爲前漢舊說；而馬融則或師心自用，改變舊讀，同時制行也差。前引“《易》道晦蝕且二千年矣”正是這種決斷的寫照。由此可見，“古”更是一種思想態度。

二程子的決斷，使他上承孔孟，建立了道統的譜系；松崖的決斷，則使他上承兩漢（有師法的）大儒，進而至於七十子、周孔，建立起師法的譜系。兩種譜系之後，是思想之表現與傳承方式的差別。

二 求古與求是

典型的清代學術史著作對於乾嘉學術的分類，如果以地域言有吳派、皖派。章太炎、梁啟超皆如此。但也有不少學者對此有異議，如鄧實、錢穆等。張素卿還舉出了學者與地域不符的例子。^① 其實地域分別，只是一個權法；它後面更代表一種學術風格、路徑和趨向的差別。如果我們不用吳派、皖派這樣地域性的字眼，那麼可以稱作惠派、戴派。當然，漆永祥先生還另外分出錢派。漆先生認爲錢曉徵“博通經史，尤精史學”，堪爲一派。^②

① 張素卿：《清代漢學與左傳學——從古義到新疏的脈絡》，臺北：里仁書局，2007年，第21頁。

② 漆永祥：《乾嘉考據學研究》，北京：中國社會科學出版社，1998年，第121頁。

從這個角度是可以將錢氏分出來的。不過，如果只看經學，則錢曉徵介於惠、戴之間，故不必再分出。我們的角度之一，是治經中的求古與求是之別。求古、求是之分，源自於王西莊與戴東原的一次交談：

吾交天下士，得通經者二人：吳郡惠定宇，歙州戴東原也。間與東原從容語：“子之學於定宇何如？”東原曰：“不同。定宇求古，吾求是。”嘻！東原雖自命不同，究之求古即所以求是，舍古無是者也。夫子之聖，猶曰信而好古，曰好古敏求。古之可尚如此。^①

松崖嘗與東原會晤於揚州，時乾隆二十二年（1757）。^② 錢穆先生以為，東原之詆宋儒，即受松崖之影響。^③ 然東原前此已經走上了獨立的發展道路，其入手處本就與松崖有別。蓋東原雖後來反理學，批評宋儒對於理的主持太過；但他仍繼承了宋人靡所依傍、惟求理得（或心得）的精神。宋學因為對理的追求和推崇，本就有著挑戰或消解現實具體世界中的權威（不管是政治的還是學術的）的傾向，^④其疑經便是這種學術精神的結果，楊新勛曾揭示道學發展與宋代疑經之間的關聯。^⑤ 東原反理學，

① 王鳴盛：《西莊始存稿》，見《續修四庫全書》第1434冊，第315頁。

② 漆永祥《漢學師承記箋釋》，第528頁。

③ 錢穆：《中國近三百年學術史》，第355頁。

④ 儘管這是傾向之一種。

⑤ 楊新勛：《宋代疑經研究》，北京：中華書局，2007年，第296-297頁。

主要反對現實具體世界中有人宣稱得到了真理從而推行其宰制；而在治學上，他則是認道理（條理、分理）不認權威。東原既然反對“如有物焉”的天理，^①那麼在具體的現實中，每個人都是可錯的，即便漢儒也不例外。每個人既皆具有求道的能力即“心知”，而“心知”在後天有高低的區別，此區別不是以時間而展開的。易言之，漢儒並不因早於東原一千多年便比東原的理解力要高，便不會犯錯誤。在東原的心知之理面前，師法並不具備權威性。

王西莊性格稍傲，加以後來官品頗高，於是強烈地宣揚師法、尊漢的觀點和方法，乃至成為執著。他與自信的東原產生矛盾，便不可避免。二人的爭論集中在對《堯典》“光被四表”的解釋。鄭注說“堯德光堯及四海之外”，西莊從鄭注，則讀“光”為本字。^②戴東原則認為“光”當訓“充”，其意思有兩點：（1）經文本當作橫，轉寫作桃，脫誤作光；（2）結合上下文句法、語脈及古傳訓釋，則此處應當訓作“充”，不當解作“光耀”之“光”。^③東原充分調動了經文上下文本的語境分析、古代訓釋的材料，包括字形、字音的分析，論證極具說服力。然而鄭康成却明顯地讀“光”為“光耀”而不是“充”。在東原看來，只要我的解釋合理，亦不必顧及康成當時如何說。西莊則強調師法：

吉士為人信心自是，眼空千古，殆如韓昌黎所謂“世無

① 戴震：《孟子字義疏證》，見《戴震全書》，第6冊，第163頁。

② 王鳴盛：《尚書後案》卷一，北京：北京大學出版社，2012年，第2頁。

③ 戴震：《尚書義考》，見《戴震全書》第1冊，第23頁。

仲尼，不當在弟子列”，必謂鄭康成注不如己說精也。漢儒說經各有家法，一人專一經，一經專一師，鄭則兼通衆經，會合衆師，擇善而從，不守家法。在鄭自宜然，蓋其人生於漢季，其學博而且精，自七十子以下集其大成而裁斷之。自漢至唐千餘年，天下所共宗仰。予小子則守鄭氏家法者也，方且退處義疏之末，步孔、賈後塵，此其道與吉士固大不同。道不同，不相爲謀。吉士果知有鄭注而不取，則聽客之所爲，各尊所聞可矣。……戴於漢儒所謂家法竟不識爲何物。豈惟戴震，今天下無人不說經，無一人知家法也。……古之狂也肆，若戴氏，其狂而幾於妄者乎！^①

這話說的十分重，幾於謾罵。王鳴盛認爲人的資質有高下，時代有盛衰，處於經學衰微時代，材質又不高的話，除了專門做一家的學問，遵守漢代一家的家法之外，怎會有更直接的探尋經書意義的方法？如果是自出新意的話，與王輔嗣又有什麼不同？在王鳴盛那裏，可以不局限於一經以會通百家的只有兩個人：一是孔子，一是鄭玄。^②其實在此之前，東原給西莊寫過一封書信討論此問題。當然，這封信東原或許思慮再三沒有寄出去，西莊並未收到。及東原去世，《文集》刊行，西莊讀到這封沒收到過的信時略感憤怒，甚至以顧亭林用過的“譎觚”相譏：“三十餘年

① 王鳴盛：《蛾術編》，上海：上海書店出版社，2012年，第69頁。

② 王鳴盛謂：“自非康成，誰敢囊括大典，網羅衆家，刪裁繁誣，刊改漏失，使學者知所歸乎？”（《蛾術編》，第31頁）

前，予雖與吉士往還，曾未出鄙著相質，吉士從未以札見投，突見於其集。”^①關於書信往還的細節我們無需考訂，東原的信中這樣說：“僕情僻識狹，以謂信古而愚，愈於不知而作。但宜推求，勿爲株守。”^②這其實是暗含西莊有“株守”，甚至“信古而愚”了；他自己的立場則是“推求”而不“株守”。推求，即是通過歸納材料、分析條例來探尋經典而非漢代經學家的意思。

“求是”，關鍵看“是”是指的哪一方面。如果把了解經書的本義、給經書本身（而不是經注）作出合理的解釋，作爲“是”的主要內容，那麼“求是”勢必要以考證學爲主要的方法，注重歸納和推理。只要考證是“合理”的，或者在歸納、推理方面看做是不可移易的，那麼經典中不合理之處都可以看做是後來流傳中的脫誤、錯訛，漢儒的注釋又有何不可改動乃至批駁呢？章太炎先生說：“凡戴學數家，分析條理，皆參密嚴瑣，上溯古義，而斷以己之律令，與蘇州諸學殊矣。”^③太炎先生敏銳地看出，“斷以己之律令”的戴震派學術，與蘇州惠氏之學迥異。東原的弟子，如段玉裁，亦以求是爲學的，所謂“凡著書者，將以求其是而已”。^④他注《說文解字》的時候，便建立自己的條例，勇於訂正乃至改字。後來陸續有徐承慶《說文段注匡謬》、鈕樹玉《段氏說文注訂》等書出現。然而訂補之書多是運用與段氏一致的考證學方法，訂補段氏在考證上的疏失，這不是方法層面的反思。

① 王鳴盛：《蛾術編》，第68頁。

② 戴震：《與王內翰鳳喈書》，見《戴震全書》第6冊，第276頁。

③ 章太炎：《檢論》，見《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，2014年，第483頁。

④ 段玉裁：《經韻樓集》，上海：上海古籍出版社，2008年，第72頁。

段氏與顧千里之間的往復辯論，却可以放在方法論之爭的視野下來看。王念孫、王引之父子的《經義述聞》，用的方法亦與段氏同。他們是因爲漢人的訓釋更符合他們的條例、體系而覺得漢儒水平更高；不是因爲漢儒傳承師法和大義而將通漢學視作了解經書本義的必由之路。段玉裁說：“鄭氏之於三《禮》，得真是者最多；杜氏之於《左傳》，得真是者較少。要其著書之時，固皆以求其是。”^①鄭康成與杜預，都是追求“是”的人，他們之間的區別只在於接近“是”的程度之不同，換句話說，只是量的區別，沒有質的區別。這顯然與松崖的看法有根本不同，因爲，如果將“是”或者真理設定爲經典本身最後的道理，而得到道理是要通過歸納和考據而獲得的。那麼鄭康成、杜預、王弼等，作爲都不可能獲得最終真理的人、作爲相對和可錯的人，自然都是平等的；而我作爲一個解經者，也與康成、何劭公、孟喜是平等的，他們有了錯誤，我當然可以糾正——而且他們必然是有錯誤的。與段玉裁類似，焦循以“求是”爲標的。他曾在《群經宮室圖》中反駁了鄭康成，與江聲產生爭論，他與江聲的信這樣說：“循學無師傳。竊謂西京拘守之法，至鄭氏而貫通。其經注炳如日星，不難於阿附而難於精核。果有以補其所不足，則經賴以明。不則其書自在，非易者所能蔽。”^②此語有兩個信息：一是焦循對於自己學無師承的經歷，不以爲卑，反以爲榮；二是他認爲鄭康成之所以值得尊重，恰恰在於他不守門戶。易言之，訂正鄭康成的

① 段玉裁：《經韻樓集》，第73頁。

② 焦循：《焦循詩文集》，揚州：廣陵書社，2009年，第251頁。

錯誤，是成全了康成，更符合經學的根本目的。好古到一定程度，在焦循看來是“阿附”；而他追求“精核”。他又說：“僕於鄭注，每不肯捨心之安以強爲附和。”可見鄭康成是如何意思，對他來說並不是最重要的，他要求的是經書本來的意思，而是否達到本義，則在於解釋者的歸納和分析，亦即“心安”。我們前文說東原繼承了宋人靡所依傍、惟求理得（或心得）的精神，焦循之說正是最好的證明。要言之，“求古”是往回看、往過去看的；“求是”雖也會尊重一下過去的解釋傳統，但暗含著往前看、往將來看的傾向，考證學的方法也常是“後（未來）出轉精”。當然，這裏的過去、將來，不完全是線性時間的意義。

上面我們引的焦循的治經特色，屬於“求是”。可以想見，他對於惠棟“求古”會不滿。王引之在與焦循的通信中抱怨：“惠定宇先生考古雖勤，而識不高，心不細。見異於今者則從之，大都不論是非。”^①焦循則在回信中說：“東吳惠氏爲近代名儒，其《周易述》一書，循最不滿之。大約其學拘於漢之經師而不復窮究聖人之經，譬之管夷吾名曰尊周，實奉霸耳。大作可以洗俗師之習矣。”^②將以惠棟爲代表的一批崇古經師稱作“俗師”，這指責不可謂不嚴厲。而其不滿的原因也很明顯：對於漢代太推崇，而忘了經典本身的目的。松崖崇漢，而且在漢儒中也只尊崇有師法的，如馬融便在他斥逐之列。所以，王引之說他“見異於今者則從之”是毫無根據的。焦循的說法則暴露出了

① 王引之：《王文簡公文集》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，第205頁。

② 焦循：《致王引之書》，見羅振玉編訂：《昭代經師手簡》。

惠派與戴派的根本分歧所在。

三 今文學與古文學

錢大昕爲松崖作傳，曾有一個評價：“惠氏世守古學，而（松崖）先生所得尤深，擬諸漢儒，當在何劭公、服子慎之間，馬融、趙岐輩不能及也。”^①這看上去是一個非常高的評價。仔細來看，還有其他信息。首先，錢曉徵將松崖定位爲何劭公、服子慎之間，是以爲他還不及康成。南北朝有“父康成、兄子慎”的說法，《世說新語》也載有康成將《左傳》授予子慎的故事。何劭公則被康成“入室操戈”。更爲重要的，是這個“之間”，不止說明了地位，還說明了錢曉徵對松崖學術性格的判斷。何劭公是今文學家，傳《公羊》學；服子慎是古文學家，傳左氏學。松崖處“之間”，說明其學問性格介於今古文之間。

不僅錢氏如此定位，章太炎在《檢論》中也說：

昧者或不識人事臧否，苟務博奧，而足以害民俗，亂政理。自惠氏爲《明堂大道錄》，已近陰陽……劉逢祿以《公羊傳》佞諛滿洲。大同之說興，而漢虜無畔界。……諸此咎戾，皆漢學尸之。要之造端吳學而常州爲加厲。^②

① 錢大昕：《惠先生棟傳》，載《嘉定錢大昕全集》，南京：鳳凰出版社，2016年，第626頁。

② 章太炎：《檢論》，《章太炎全集》，第491頁。

太炎先生直接把清今文學的學術與現實政治的影響結合起來，並要求學術為政治的混亂負責，這種說法固然是不審慎的。“害民俗，亂政理”這種話有扣帽子的嫌疑，展現了古文學家立場的偏見。不過，他也看到了松崖與劉逢祿的學術路徑比較相近，所謂“造端吳學而常州為加厲”，這是有見識的地方。

如果說太炎先生是從批判和否定的角度來認識松崖與常州今文學的關係，那麼，作為今文後學的蒙文通則從正面肯定的角度來認識松崖與今文學。他給《辭海》“乾嘉學派”條寫意見時說：

乾嘉學派可稱之為“漢學派”，似不可稱之為“古文經學派”。一，因為當時今古不分；二，因惠棟專講虞氏《易》，是今文學。惠學主於尋求漢儒師法，可分別系統；戴學不拘守一家，主於精斷。^①

蒙先生目光如炬。他看到松崖與東原之學當分別討論，而其特色，一求師法，一求精斷。據此而論，戴東原一派也不當以“漢學派”概括。蒙先生謂松崖“是今文學”，此說不是完全精確，但松崖身上的今文學特色被揭示出來，從而與偏向古文的東原等相區別，是極有價值的。趙四方最近的博士論文，從惠氏《尚書》學的角度，考察吳派與常州今文學派的關係，除了章太炎、蒙文通先生之外，還羅列了其他人的近似認識，可以參考。

^① 蒙文通：《蒙文通全集》第一冊，成都：巴蜀書社，2015年，第366頁。

惠氏在《易》方面以虞氏爲主，因爲虞氏五世傳孟氏學。我們前面提到，他的《易漢學》將虞、孟、京放在前面，然後是鄭、荀，甚至還有可能升荀於鄭之上。虞、孟、京爲今文，這是毫無疑問的，而鄭康成、荀慈明則似乎爲費氏一脈。《後漢書·儒林傳》載：

建武中，范升傳孟氏《易》，以授楊政，而陳元、鄭衆皆傳費氏《易》，其後馬融亦爲其傳。融授鄭玄，玄作《易注》，荀爽又作《易傳》，自是費氏興，而京氏遂衰。^①

當時今古文之爭集中在《春秋》、《周官》、《尚書》上，《易》學中今古文之爭並沒有那麼激烈。就漢《易》而言，今古文似乎主要是文本上的區別，而其解經的義法，不論孟喜、京房，還是康成、慈明，都是今文式的。康成用互體、爻辰，慈明用乾升坤降，而且他們都用互體。這些都與今文家經說有聯繫。其實皮鹿門論《尚書》，頗能給我們一些啓發，他說：“孔安國古文《尚書》但有經而無傳……古文無師說，博士必以今文師說教授。”^②

理解松崖的《易》學，我們便需據此將文本的古文和解釋學意義的古文學區分開。松崖在文本上，是試圖恢復古文的。他認爲王弼用許多俗字代替了古文。許慎《說文解字序》說：“其

① 范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1965年，第2554頁。

② 皮錫瑞：《經學通論》，見《皮錫瑞全集》第6冊，北京：中華書局，2015年，第208頁。

稱《易》孟氏、《書》孔氏、《詩》毛氏、《禮》、《周官》、《春秋》左氏、《論語》、《孝經》，皆古文也。”^①松崖據此認為：“虞仲翔五世傳孟氏《易》，故所採三家說為多，諸家異同動盈數百，然此七十餘字皆卓然無疑，當改正者。”又說：“鄭康成傳費直《易》，多得古字。”^②然而在我們今天看來，王弼、馬融正是傳費直一路的古文《易》，而孟喜其實是今文易。松崖特別看重的“箕子”讀“其子”，有可能費直文本就是如此。荀爽之讀“其子”，是用的今文學。至於《說文序》所謂的古文，段玉裁認為：“謂其中所說字形、字音、字義皆合《倉頡》、《史籀》，非謂皆用壁中古本明矣。”^③這個說法是比較通達的。要言之，松崖雖然認為孟氏《易》文本為古文；但他講的易學，主要是今文學。

松崖曾給《易》做過定性：“《易》者，贊化育之書也；其次為寡過。夫子以《易》贊化育（自注：其義詳於《中庸》），而言無大過者，謙辭。”^④如何展示贊化育之理呢？在《周易》便是乾坤往來變化，成既濟定；在《中庸》便是誠與致中和。從卦象上看，是爻變之正，成既濟定；從《公羊》學看，是致太平，天下遠近大小若一；從禮學看，即是明堂施政之道。^⑤本來“爻變之正，成既濟定”在虞翻那裏僅僅是一個象數學的體例而已；松崖借用此體例，以此為框架，將《中庸》、《月令》、《公羊》、明堂之學統合起

① 段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，第765頁。

② 惠棟：《九經古義》，《叢書集成初編》本，第20頁。

③ 段玉裁：《說文解字注》，第765頁。

④ 惠棟：《易例》，影印《文淵閣四庫全書》，第52冊，第375頁。

⑤ 惠棟：《周易述》卷十一，乾隆間雅雨堂刻本，第5a頁。

來，貫通天道與政教，成爲一個細密而體用兼備的系統。這種做法，完全是今文式的。

如果我們進一步來看，松崖作爲清代以漢學治《易》的創始人，其用心尚羸穉；及至張惠言出，分析家法與條例，漢《易》之學愈加細密。張惠言以《公羊》改制講《易》，延續今文之風，其《易》學傳給劉逢祿，與常州今文學有密不可分的關係，我在《張惠言易學與晚清今文學》一文中有論述。^①由此，惠棟易學與晚清今文學的關係，便也不難理解了。

四 餘論

不少有識的學者如孫詒讓、章太炎已經指出，松崖纂述的《周易述》，實爲清代自注自疏之先河。漆永祥認爲，《周易述》在當時“有著革新的氣度和創新突破的積極作用”。^②張素卿則從清代從“古義”到“新疏”的脈絡，指出這種注釋類型對於後來江藩、陳立、劉文淇等人的影響，並且認爲，只有尊漢學，才能產生這種新疏。^③

不過，我們不能忽視的是，松崖的這種自注、自疏，其注釋部分與後來的“輯注”有很大的區別。如李慈銘謂：

① 《張惠言易學與晚清今文學》一文，寫作於2016年。我在當年的中國比較古典學年會上，提交了此論文，今已被《海南大學學報》約去，具體刊發期次尚未得到消息。

② 漆永祥：《乾嘉考據學研究》，第152頁。

③ 張素卿：《清代漢學與左傳學——從古義到新疏的脈絡》，第4、46-47頁。

自注自疏，古所罕見，江氏蓋用其師惠定宇氏《周易述》家法。惠氏以荀鄭虞等《易》注既亡，掇拾奇零，非有一家之學可據，故不得不為變例。江氏亦以馬鄭之注，由於輯集，故用其師法。巨儒著述，皆有本原，不得以井管拘墟，輕相訾議也。^①

清人新疏中，《詩毛氏傳疏》、《儀禮正義》、《周禮正義》、《公羊義疏》、《論語正義》、《孟子正義》、《爾雅正義》、《爾雅義疏》是用舊注，因為漢儒舊注猶完備。王鳴盛《尚書後案》、孫星衍《尚書今古文注疏》、劉文淇《左傳舊注疏證》，則是輯注而後為之疏。輯注之疏，其於注釋部分全是輯佚而得，保留原貌，注明出處。松崖之《周易述》，其注釋部分則是在消化吸收荀、虞、鄭等注家的基礎上撰就的，有些是虞翻等人的話，有些是松崖自己的話，但注文中並不區分，只是在疏文中說“此虞義也”、“此荀義也”等。江聲的集注，雖然在注文部分也有自己的話，但一定要加上“聲曰”或“聲按”。他輯錄前人注釋的地方，也保存、過錄的比較完整。

松崖這種做法，我們固然可以解釋成他處於新漢學注疏的草創期，體例不嚴格；另外剛接觸易漢學，故分別家法和條例沒有後來的張惠言那麼精審。但更深層的原因在於，惠棟在興復漢注的背後，其實要通乎大道。東原是要通過訓詁來“聞道”，松崖則通過融貫漢儒各派師法而聞道。在戴派那裏，漢以下的

^① 李慈銘：《越縕堂讀書記》，北京：中華書局，2006年，第109頁。

各家解說，只是其“聞道”所利用的材料；而在松崖那裏，漢儒的師法，是他進一步生發義理、貫通師法與群經以得道的根基，還不僅僅是“辨章學術，考鏡源流”。可惜，松崖的後學裏，真正達到他這種通貫境地的不多，許多後學過於重視一家的師法而給人以偏狹之病，或沉埋於故紙。到了常州今文學，才重新發揚了松崖的學術精神。關於松崖易學中今文學特色和其經世思想的具體分析、《易漢學》的抄本改訂等相關問題，我已經展開研究，限於文章篇幅，我將會寫成專著來論證和闡明。

作者簡介：谷繼明，1986年生，濟南人，現為同濟大學副教授，研究領域為易學、經學史。

程朱天理說中的群體意識

吳展良

內容提要 本文企圖說明程朱學派天理說所具有的強烈泛家族主義化與倫理化的“群體意識”，以及此種“群體意識”之社會政治背景。現代學者出身於傳統已解構後高度“個體化”的現代社會，難免從其個人經驗出發解讀理學家的學說，很容易忽視程朱天理說背後深厚而特殊的“群體意識”，從而過度強調從個體意識或個體理性出發的“道體主體”與“道德形上學”等論說。本文則研究程朱如何將天理說與綱常倫理及其家族、鄉里、與政治上的群體生活緊密聯繫起來，並探討程朱如何在其社會政治結構中發揮作為其天理說基礎的人性與天道論。程朱的天理說背後有著遠比現代人強大，而以“倫理人”為基礎，身、家、國、天下連綿一體的“群體意識”。本研究企圖重新回到程朱所在宋代社會的群體生活方式，分析宋代歷史文化的傳承性與特殊性，以說明何以此種“天理”觀及其連帶的“綱常說”對程朱而言如此重要而自然，並同時解說其“存天理、去人欲”說的時代背景。

一 問題意識與重要性：

從群體意識與個體意識的對比出發

二程與朱熹的天理說在中國近世道德、倫理乃至政治社會秩序學說中具有核心的地位。程朱學派從晚宋之後逐漸成為儒學的正宗，程顥說：“吾學雖有所受，天理二字却是自家體貼出來”，程頤則以其兄由此而得孔孟以降千古不傳之道。^① 朱熹以得二程之學的真傳自許，亦以天理說為其學問體系的核心，宋代“道學”因此為後人稱之為“理學”，並長期作為中國近世政教的正統學說，由此可見“天理”二字在程朱學派、道學傳統乃至中國近世思想史中的關鍵地位。

學界對於程朱天理說的研究極多，然而主要都偏於心性、義理、形上、本體、宇宙與認識論的研究，其次則屬於思想史與政治史的研究，極少有從其社會背景，遑論從其“群體意識”或“社群意識”出發的研究。然而程朱學派的天理說實立基於深厚的“群體意識”，乃至本於“群體意識”的“全體意識”，必須加以深入探討。

中國古代社會以家族聚居為常態，家族制度與倫理成為社

① 程頤：《二程集》河南程氏外書卷十二，臺北：里仁書局，1982年，第424頁。程頤：“周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。”（程頤：《二程集》河南程氏文集卷十一《明道先生墓表》，第639頁）

會與政治的最重要基礎。宗法是上古三代封建政治社會與文化的基礎，漢代推崇宗族與孝道，三國魏晉南朝的漢人政治社會以宗族聯盟為主幹，北朝亦效法漢制，隋唐更看重世家大族。^① 晚唐五代武人專政割據兩百年，世族與宗族制度都受到嚴重破壞，在大亂之後，宋人深感社會與政治失序，又重新提倡“敬宗收族”，重新以其為社會與政治最重要的基礎，並與復興儒學及“迴向三代”運動結合，造成迅速而廣泛的影響。家族制既有深厚的歷史淵源與社會基礎，又有新的思想自覺，所以宋代士人在其成長過程中，自然普遍培育出較現代人強烈甚多，且有其時代特色的“家族意識”以及與家族及當時社會政治結構密切相關的“群體意識”。

此種“群體意識”首先表現在程朱所最看重的《大學》之“修齊治平一體說”之中。根據此說，生命的意義與目標，就是逐步實現修身、齊家、治國與平天下；其實踐雖有層次，而四者實為一體，此所以生命之意義可以貞定、充實而廣大。家與國固然為人生在世最重要的群體，《大學》中所謂的“平天下”其實亦主要就“平社會”而言。^② 是以修齊治平一體說便是程朱一派“群體意識”的充分展現。此種“群體意識”並非簡單渾淪的重視大群意識，而有身、家、鄉里、國、天下等由近及遠的層次與結構，並特別

① 關於三國魏晉南北朝的漢人政治社會以宗族聯盟為主幹的論點，可參見唐長孺：《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢：武漢大學出版社，1992年，第116-124頁。

② 《大學》“平天下在治其國”一章開篇所云“所謂平天下在治其國者，上老老，而民興孝；上長長，而民興弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也”，以及以下重視富民的觀念，亦主要就社會整體之福祉言之。

強調家族的關鍵性地位，可以稱之為立基於家族的“泛家族主義化群體意識”或說“擴大的家族主義式群體意識”。^① 此層次與結構既繼承前述中國家族主義化社會政治的大傳統，又承襲了漢以下儒家社會以三綱五倫為中心的生活方式與信念，且展現出新興平民出身士階層的士人個體自覺。

此種具有層次與結構的群體意識，加上個體對於人性與天道的自覺與認識，構成了程朱天理說的主要基礎。大程子最重要的作品《識仁篇》開篇就說：

學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……理有未得，故須窮索；存久自明，安待窮索！此道與物無對，“大”不足以名之。天地之用，皆我之用。孟子言“萬物皆備於我”，須“反身而誠”，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂！《訂頑》意思（橫渠《西銘》，舊名《訂頑》。）乃備言此體，以此意存之，更有何事。^②

依此說，天理實源於這種深感萬物一體、內外渾融的心理狀態。

① 中國古人重家輕社會，且基本上不具有現代“社會”與“社群”之觀念，然而却自然有其群體組織。宋以前中國一切“社群”，其型態均立基於家族，是以其社會意識並非由個人直接聯繫至社會或社會群體的意識，而是立基於家族主義的一種“擴大的家族主義式群體意識”。

② 程顥：《二程集》河南程氏遺書卷一《識仁篇》，第16頁。

此種“渾然與物同體”的“群體意識”或曰“與大群一體難分的存有感”，實為“仁”德的最高境界，也是天理得以“自明”，不待“窮索”的根基。程朱教人，以“求仁”為第一義。他們認為仁為“元德”，人生與人性中最重要而根本的五常之德“仁義禮智信”，均本於“仁”。^① 是以這種“與大群一體難分的存有感”，實為程朱天理說、人性說、倫理說與其教法的本原。

《識仁篇》中所推崇的《西銘》一文，從乾坤為父母、君王為大宗之子出發，備言我等當如孝子孝父母宗族般孝天地與國家，視天下人如同宗族之同胞，萬物如同一天地父母所生的同類，恰恰表現出這種“與大群一體難分的存有感”，所以大程子說：“《訂頑》意思乃備言此體”。程朱認為《西銘》所言充分表現出人性的“一體之仁”，並深知張載一向主張本於宗法制、親疏遠近有等差的世界秩序與《大學》身家國天下雖一體而有層次的主張相同，是以認定《西銘》所言乃“理一分殊”，而非無差等的“兼愛”。換言之，程朱天理說，尤其是其“理一分殊”說，既反映和強調了中國古代從“整體福祉”出發，且以家族制度為基礎的世界秩序之層次與結構。

① 朱子以《識仁篇》的境界高，學者不容易驟及，所以並未將該篇放入《近思錄》，然自己一向尊崇此境界。朱子與張栻等程門學子在修學時，亦均以“求仁為急”。《朱子語類》載：“大抵人之德性上，自有此四者意思：仁，便是個溫厚底意思；義，便是慘烈剛斷底意思；禮，便是宣著發揮底意思；智，便是個收斂無痕跡底意思。性中有此四者，聖門却只以求仁為急者，緣仁却是四者之先。若常存得溫厚底意思在這裏，到宣著發揮時，便自然會宣著發揮；到剛斷時，便自然會剛斷；到收斂時，便自然會收斂。若將別個做主，便都對副不著了。此仁之所以包四者也。”朱熹：《朱子語類》卷六，《朱子全書》本，上海：上海古籍出版社，2002年，第250頁。

根據上述的分析，我們可以進一步理解何以程朱教人最看重《論》、《孟》所言一切以仁愛與孝悌忠信爲本的道理。朱熹一生教人，首重“立修齊志、讀聖賢書”，以修身與齊家爲一切的根本，進而推擴爲《大學》所言修齊治平一以貫之之道。他強調，“臣之事君，猶子事父，東西南北，唯命之從，此古今不易之理也”，^①直接將君臣比作父子，因爲傳統的政治與社會的整體秩序，如前所述，實立基於家族制度。家族倫理以仁愛爲根基，以孝悌爲表現方式，並以忠信爲此種“家族化人”居鄉應物的特質。家族倫理實爲中國一切傳統倫理與道德的基礎。是以程朱的天理說，亦根源於一種將自身首先與家，其次與鄉里、國、天下及萬物融爲一體的意識，以家庭與家族的實踐爲中心，並以治國平天下爲最終目標，一貫地具有強烈的“一體存在感”或曰“群體意識”。其強烈的道義感，與此種強烈的群體意識不可分。

不僅如此，上文“子事父，東西南北，唯命之從”一說實出於《莊子·大宗師》：“子來曰：‘父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！’”其原意本不限於人生倫理，而通於天地宇宙，屬於《莊子·養生主》“庖丁解牛”一節所言不當違逆的“天理”。^② 人所週

① 《朱子全書》之《晦庵先生朱文公文集》卷二十二《申省狀》，第1015頁。又見《朱子全書》之《晦庵先生朱文公文集》卷二十三《辭免江東運使狀二》，第1025頁。

② 《莊子·人間世》又曰：“天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。”雖未如朱子所言“臣之事君，猶子事父”（朱熹：《晦庵集》卷二十二，《四部叢刊》景明嘉靖本，第381頁），亦以臣君之義爲天理。

知，“庖丁解牛”一節是“天理”二字的出典，將人生與天地自然的道理合而為一。在朱子而言，人生倫理亦為天地宇宙之理，非假人力，自然如此，是所謂“天理”。^① 儒道兩家，在此交融無間，而都表現出天地萬物與人為一體，人生之一切理則均從出於整體天地造化之思想，只是儒家更強調家族化的群體意識。^②

現代世界從個體自傳統社群中解放開始，而中西古人均生活在一個群體意識較現代濃厚許多的世界之中。中國古代在儒家、三代封建、家族主義及大一統政治的傳統下，其群體意識尤為堅強而穩定，且具有“泛家族主義化”的特質。^③ 是以對於程朱的“天理”說之研究，亦不應脫離此歷史大背景。然而學界現

① 參見吳展良：《朱熹天理化的政治社會秩序及組織思想》，“第二屆儒家與現代中國學術研討會”，上海：同濟大學，2012年5月12-13日。

② 關於儒道兩家在理學的交融，參見李長遠：《融道入儒：唐宋思想轉型期間的士人與道家傳統》，臺北：臺灣大學歷史學研究所博士論文，2014年。

③ 現代世界之關鍵起源，如霍布斯（T. Hobbes）所主張，是要將人從原來家庭與村落的組織中解放，成為自由的個體。然後本於自由的個體之間的契約，重新建構全新的國家組織，霍布斯稱之為巨靈（Leviathan），從而構成他著名的“國家論”（Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford University Press, 1996）。解放個體與企圖全新重構是現代社會的重要起源。與此類似，當中國在面對現代化的巨大壓力時，清末民初新派思想與隨之而來的政治社會運動所著重的，也是中國文明體制的自我解構與重構。其關鍵在於從傳統綱常、倫理中解構出來，就是譚嗣同所說的“衝決網羅”，甚至希望在三綱（君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱）及五倫（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友）中，只留下“朋友”一倫，其他全都捨棄，將人從三綱五倫中解放，變成一個個獨立自主的個人，然後全面重構，或如中華民國式（三民主義式）地重構，或以中華人民共和國的方式，按共產主義重構，均企圖使個人跟國家、社會產生一種新的關係（以上參見吳展良：《新文化運動新詮：從中國近現代史的自身脈絡重釋新文化運動的基本性質與主張》，“新文化運動百年反思學術研討會”論文，臺北：臺灣大學哲學系，2015年），無論是現代西方或現代中國，都是經過解構跟重構的一個新世界。因此，現代人已經缺乏古人那種與家族及鄉里，乃至與國及天下密切難分的群體意識，即便有，也相當淡薄。

存的各種研究，往往缺乏對於程朱學強烈的“一體存在感”或“群體意識”之足夠認識，而多從一個現代的“自覺之個體”乃至“道德主體”出發，或與個體理性思維不可分的“抽象思辨道德形上學”去探討其各方面的學說，很可能會產生不少根本性的問題。

現代世界另一個重要的起源，在於“我思故我在”式的個體化主體意識崛起，脫離了傳統宗教宰制下的一元化的世界，企圖獨立於一切而存在。^① 此種個體與整體二分的狀況，不僅不見於基督教的世界觀，亦大有違於前述理學與儒道兩家的傳統。如前所述，理學家對於個體與群體乃至天地萬物整體的強烈一體感，是其學說的基礎。現代學者若從個體感受出發，又運用以分析（analyze）個別“存有”（beings）之基本性質為目標的現代學術術語去解析程朱的心性、義理、道德、形上、本體、宇宙與認識學說，固然也會有所得，但也很容易對於具有強烈“整體性”（holistic）與“一體存在感”的程朱之天理說產生許多根本性的誤會。^② 本研究企圖發明程朱所強調的“一體存在感”與“群體意識”，以期對

① 參見 Martin Heidegger and Marjorie Grene, “The Age of Worldview”, *Boundary 2*, Vol. 4, No. 2, *Martin Heidegger and Literature*, Duke University Press, 1976, pp. 340–355。此說得自於德國學者 Axel Schneider。

② 標準的分析方法，是把複雜的事物拆解成一個個不能再分割的元素（elements），並研究其互相作用的基本關係與原理，從而對於整體達成一種系統性（systematic）的理解，這是西方學術的根本精神。西方的學術術語與現代的生存方式等都偏向個體化。所以，當現代學者從這種個體化的觀點去理解程朱的天理觀時，很容易產生根本性的困難。第一，程朱的天理觀是一種整體觀，起於對事物整體現象的一種細膩觀察與感受，而絕非如西方哲學那樣去分析事物的本質（on, being）或其形上、宇宙、倫理上的根源。第二，它有強烈的群體意識，人係以“倫理關係中人”而非原子化的獨立個體人存在。因此，若用分析觀的角度去看時，容易產生根本性的誤會。

於這方面的問題有所補益。至於本文所主張程朱所具有特殊而強烈的“群體意識”乃至“全體意識”，也必須在此過程中受仔細的檢驗。

在方法上，本文將集中研究程朱學派天理說所具有的“群體意識”的特質，以及此種高度倫理化與泛家族主義化的“群體意識”之社會政治背景。如前所述，程朱學派的天理說實具有深厚而特殊的“群體意識”，乃至於必須對本於此種“群體意識”的“全體意識”加以深入探討。本研究的重心將放在程朱天理說中的“群體意識”，也就是他們本人如何企圖將天理觀與其家庭、家族、鄉里，乃至政治上的“群體存在”與做人處事的道理聯繫起來。與此同時，本研究也將進一步分析程朱所在的社會政治背景，以幫助我們瞭解其思想。易言之，本文並非一社會史的研究，而是一從思想史出發，對重大學說創造者的“群體意識”及其社會政治的歷史背景之研究。

二 研究回顧

學界對於程朱的天理說，大多從心性、義理、形上、本體、宇宙與認識論等方面加以研究。有關成果，可謂汗牛充棟，然而幾乎都抽離了程朱所處的社會政治背景，而好以抽象化、哲學化的方式析論其意涵。與此同時，對於理學的思想史、政治史背景研究雖不少，社會背景的研究亦時而有之，然而針對程朱的“群體意識”或“社會意識”，也就是他們本人如何企圖將天理與人在家

庭、家族、鄉里與各種社會與政治群體中的存在狀況及做人處事原則聯繫起來的研究，則頗為缺乏。何炳棣與余英時先生的作品，注意到理學家的學說與宋代家族型態的關係，可謂極少數的例外。然而兩先生的作品却似乎並未深入探討理學家如何將“綱常倫理”提升至“天理”的高度，以及其中所涉及複雜的人性論與天道論的問題。余先生大作《朱熹的歷史世界》，更引發哲學界對於他“無意中摧毀了理學家一生最重要的工作，亦即摧毀了理學家辛苦建立起來的絕對性、普遍性的道德價值”的大量質疑。^①余先生的說法雖然比較貼近當時的社會政治與歷史事實，程朱也確實並不像西方哲學家般追求“絕對性”或不問存在群體場域特色的“普遍性”理念或價值，然而其天理說却呈現出中國政治社會與倫理所內涵的諸多普遍性原理，並提升至“天”的高度，是以哲學界的許多批評也有其所見。本文雖然不取從西方哲學出發分析理學的道路，却企圖從中國傳統高度穩定的社會政治構造，尤其是其一貫濃厚的“倫理化的群體意識”出發，以設身處地地重新詮釋此種道理體系，並初步闡明其中所同時具有的普遍性與特殊性。以下將對有關研究做進一步的析論。

關於理學的社會背景之研究並不多，且常流於形式化或教條化。中國大陸以往多從唯物史觀立論，先鋪陳其對於宋代社會性質的論斷，而後直斥程朱之學為封建社會的地主階級為維持統治地位所構想出來的唯心論意識型態，却極少深入探索其

① 楊儒賓：《如果再迴轉一次“哥白尼的迴轉”——讀余英時先生的〈朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉》，《當代》195期（2003），第138頁。

說在社會實踐中的真實狀況。美國哈佛學派在這一方面則頗有突破,其代表人物 Peter Bol 認為宋代理學之所以興起,與南宋以降士人的“地方化”有密切的關係。^① 然而此說對於說明南宋以降理學興起的社會背景有一定的貢獻,却無助於我們瞭解二程乃至朱子在何種社會意識與背景之下選擇了天理說。

與社會背景相對,學界反而比較不乏從歷史大背景去闡述宋代理學之所以興起的作品。錢穆先生認為,熙寧變法的失敗,使宋代學者從重視變法改制轉而更重視心術人品,是理學興起的關鍵原因。^② 余英時先生認為,理學是在與王學的長期競爭中,逐漸勝出,兩者實共用如回向三代、重視道德心性等共通的關懷。^③ 這方面的論述,當然有助於我們去瞭解之所以理學興起的政治史與學術思想史背景,却依然無助於我們認識理學家強烈的群體意識及此種意識所存在的社會背景。

研究理學家學說與其家族及社會背景的關係的作品非常少,何炳棣先生《儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的〈西銘〉談起》的短文,是一個重要的例外。何炳棣指出,張載《西銘》中“以乾為父,坤為母”、以“大君、大臣”為“宗子、家相”,所表現的恰恰是一種宗法社會的宗族倫理。其文從現當代自由、

① Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008.

② 錢穆:《論慶曆熙寧兩次變政》、《明道溫公對新法(一)論明道與新法》,《中國學術思想史論叢(五)》,臺北:聯經出版公司,1998年,第53-60、75-82頁。

③ 余英時:《朱熹的歷史世界·緒說》,臺北:允晨文化實業股份有限公司,2003年,第73、83-85頁。

民主、個體主義的角度，對此大加批判。^① 且不論其評判觀點是否有脫離歷史脈絡，以今律古的問題，何炳棣對於《西銘》所反映的社會結構與意識，確實頗有見地。我們要進一步研究的是何炳棣所指出的“儒家宗法模式”是否確切，及其所內含的群體意識對於程朱的天理說究竟有何影響。

余英時先生在《朱熹的歷史世界》中則提出類似而更為深入的說法。他說：

宋代理學家是將“理一而分殊”當作人間秩序的最高構成原則而提出的。程頤首發此說於《西銘》和朱熹的《西銘解》末段所作的推論便是明證。換句話說，張載和程、朱都是先構思了一個理想的人間秩序，然後才將這一構想提升為宇宙論或形上學的普遍命題。在他們的構想中，人間世界必須建立在兩個相反的因素之上：“理一”是統合性(integrative)的因素，將人間世界融成一整體；“分殊”則是規定性(regulative)因素，將內部無數歧異——包括功能的、類群的、個人的——安排成一個井井有條的秩序。所以僅從“理一而分殊”這一原則的提出，即可見理學家已將儒家的政治、社會的思維提升至前所未有的高度。^②

① 何炳棣：《儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的〈西銘〉談起》，《哲學研究》1998年第12期，第64-69頁。

② 余英時：《朱熹的歷史世界》，第202-203頁。

又說：

從現代的分析角度說，《西銘》是以父母子女——“家”——為模型所推想出來的“人”與“天地萬物”的關係，包括“人”與其他人的關係；在這一推想中，“乾稱父，坤稱母”是唯一且必然的始點。^①

此一說法指出天理說，尤其是其中的理一分殊說所規定的人間秩序及宇宙論與“家”的關係，却未深究“家族”與“家”的重大不同，更未深入說明程朱如何將人間秩序的構想“提升為宇宙論或形上學的普遍命題”。至於所謂先建構人間秩序再提升至“宇宙論或形上學的普遍命題”說法，亦與理學家“天人合一”，“合內外、一天人”的思維方式有所不合。^② 余先生另外說：

但語言層面的分析雖能彰顯《西銘》立說的結構，却接觸不到其中近於宗教信仰的精神內涵。張載、二程和朱熹看來都真誠地相信：乾坤與萬物（包括人在內）的關係相當於父母子女的關係，即朱熹《西銘解》所說的“乾者，萬物之所資以始”，“坤者，萬物之所資以生”。“仁體”則指維繫這一關係的精神實體；它流行不息，因而使整個宇宙（特別是

① 余英時：《朱熹的歷史世界》，第210頁。

② 關於此中所謂先後次序的關係，參見吳展良：《朱子的世界秩序觀之組成方式》，《九州學林》第五卷三期（2007秋，香港）。“合內外、一天人”出自《二程集》河南程氏遺書卷三，第59頁。

人間)常保持著一種“理一而分殊”的動態平衡。“仁體”雖即是“理一”之“理”,但既以“仁體”為名,則其所發用便成“情”的動態“分殊”,如“民胞”、“物與”或上引朱熹的“親親而仁民”、“仁民而愛物”。“仁體”的親和力凝成人間秩序,但這一親和力如果沒有更高的宇宙根源,則終究是不能持久的,而且也不配稱做“仁體”了。……從張載到朱熹,理學家大致都對以“家”為模型的宇宙本體(“仁體”)深信不疑,《西銘》決不可看作是“姑為宏闊廣大之言,以形容仁體”。若取後一看法,則“理一而分殊”不過是為了“利害”(維持現有秩序)而造作的假意識而已,這是朱熹所絕對不能接受的。^①

中國古人相信人與萬物為天地所生,所以古人,尤其老莊與醫家,本有“以造化為父母”與“天地為之父母”的說法,不止於理學家。^② 道家之“以造化為父母”,意在歸乎天地,逍遙解脫。至於理學家之直接以乾坤為父母,雖亦上接蒼穹,其重點於他們本於豐富的群體意識與情感而企圖開展出一種倫理化與普遍化的世界秩序。此種嚮往,雖確實與“家族”的模型密切相關,却

① 余英時:《朱熹的歷史世界》,第210-211頁。

② 《莊子·大宗師》早已有“父母於子,東西南北,唯命之從。陰陽於人,不翅於父母”的說法。“以造化為父母”則出於漢張衡,《骷髏賦》中骷髏藉莊周之口所言,意在逍遙無礙之境(《全漢賦評注·後漢下》,石家莊:花山文藝出版社,2003年,第563頁)。“天地為之父母”出於《素問·保命全形篇九》(田代華整理:《黃帝內經素問》,北京:人民衛生出版社,2005年,第5頁)。荀子在其“禮有三本”說中亦早已提出“天地者,生之本也”(《荀子·禮論》,北京:中華書局,2007年,第161頁)的說法。

有其深刻的人性論與天道論的基礎，不只是近似宗教信仰，而必須作進一步的分析。程朱天理說所具“普遍性”的一面，很難在余先生的說法中見出。余先生上述所言，雖亦大體成立，然似乎僅做出形式上的說明，尚未能深入表現理學家的思路。

與史學界相對，現代哲學界或哲學史界，受到西方哲學的影響，大多致力於解析程朱理學的“普遍”乃至“絕對”、“超越”的層面，而往往令人有脫離古人具體生活、思路及歷史脈絡與社會背景之感。雖然如此，其中亦不乏另闢蹊徑而值得注意的見解，必須加以研究。至於中文學界的學者，亦往往本於其國學的基礎，對於程朱的天理說之思路與內涵有所解析，時有佳作，值得注意。

劉述先主張，對朱子而言，“理”絕非是形式邏輯之理，亦非經驗科學所研究之理。因此，儘管朱子對天文地理無不窮究，但他的中心關注却是要在當下建立一種主宰。所以，他所謂的豁然貫通，並不是找到一個科學上的理論來解釋世界，而是真積力久，到了一個地步，就自然會作一異質性的跳躍，找到“存有的超越形而上依據”。由此看來，則朱子所說之理似乎又與柏拉圖之理型或亞里士多德的法式相當。朱子所講的生道、生理，此理之內含即規定其必須透過氣而具體現實化為萬物。故萬物之理極本窮源只是一理，這樣講存有的超越形而上的根據，雖與希臘哲學講的形構之理有少分相似，畢竟完全不是一回事。但生生不已的過程即一價值實現的過程。這樣的理自也不可能是佛

家說的空理，道家說的玄理。^①

所謂“存有的超越形而上依據”是西方哲學的根本命題，中國向來缺乏此傳統，是否能移而說明朱子思想，頗為可疑。以“生生不已的過程”代替希臘超越的“理型”論，固然近之，却又與前說糾纏不清。無論如何，劉說主要屬於對於“理”的基本性質及其所代表的“存有的超越形而上依據”之性質的抽象哲學論析，似乎完全未措意，也不需要措意，於其中所包含的群體意識與社會政治組織型態，與前述余、何兩先生的說法，形成有趣的對比。

張立文認為，“理”是朱熹哲學中的“形而上邏輯結構本體”，不僅是宇宙萬物存在的根據，而且是人類社會最高的倫理道德原則，是將人認知中的觀點、理念抽象化之後的結果，人們對於理的體認，就是通過對每一事、一物中理的體認，達到跟理的合而為一。但此理又是由何處來？作者認為，相較於“理先氣後”、“未有此物，先有此理”等說法，“朱熹並沒有做這個追根究柢，其實它只能從人的實踐中來”。^② 所謂“形而上邏輯結構本體”一說，恐又係移西方哲學之觀念以說朱子。對本文而言，其解說依然偏就“形而上邏輯結構本體”與“理氣關係”立論，並只關注由個體、殊象到一般原理之間的關係，而未及於朱子的群體意識。^③

楊儒賓指出：“就世界觀的面向而言，朱子的批判理念由下

① 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：學生書局，1984年，第347-348頁。

② 張立文：《朱熹思想研究》，臺北：谷風出版社，1986年，第144頁。

③ 張立文：《朱熹思想研究》，第137-160頁。

列的命題組成：（一）理是自然世界的形式因（規範因）與動力因。（二）禮是理在人間的顯現，所謂的天理之節文，是社會關係之規範因與動力因。（三）天理是歷史的目的因，歷史是體現天理的工具，這樣的史觀可稱作“天理史觀”。天理史觀的象徵是傳說中的堯舜的三代之治。……在世界的最根源處體證最原初的意義形式（理）及動力根源（氣），這是理學家的終極關懷，也是儒家與其他學派的決勝點。”^①此說主要搭配亞里士多德的四因說去理解朱子，著重在理的抽象性格，而對於天理在世間的真實對應與基礎，似未做足夠的說明。其所持亞里士多德的四因說與希臘人特有的線性因果律思維（linear causality）密不可分，並內涵形式（form）與質料（material）本質上二分的思維，是否可用於解說朱子，頗有可疑。^②在朱子的世界觀中，自然與人文歷史一體連續，亦不當二分。理學家的終極關懷是否為“在世界的最根源處體證最原初的意義形式”，而非與人倫世道結合，恐也值得商榷。

陳來認為，理學家所言之“理”字最主要的意義是事物的規律和道德的原則，而道德原則實際上是宇宙法則在人類社會的特殊表現。如程顥所言的“天理”便是一個貫通自然與社會的普遍原理，而為儒家傳統“天人合一”思想的一種新形式再現。而此一普遍原理又可分為四方面：天道、物理、性理及義理，“天

① 楊儒賓：《朱子怎麼創造“朱子的世界”——從文化運動的觀點著眼》，收入張品端編：《東亞朱子學新論》，廈門：廈門大學出版社，2012年。

② Frederick Mote, *Intellectual Foundations of China*. New York: McGraw-Hill, 1993, 2nd ed., chap. 2.

道是所謂自然法則……物理指事物的具體規律和性質……義理則指社會的道德原則……性理則指人的道德本質”。^① 所有物質的、形而下的種種，都受普遍、抽象、用理性方能感知的天理所支配。陳來又以“理一分殊”來說明統一的基本原理如何表現為不同的道德規範，他說：“程頤與朱熹都認為，個人在宇宙中處於一定關係之中，對他人他物負有一定義務，由於關係地位不同，個人對他人直接承擔的義務也有所差別，如人對親屬、外人乃至天地萬物各具有不同的義務……仁愛的原則在實施上呈現出親疏有等的差別。”^② 在此，陳來雖然注意到個體與他人的關係，但仍偏從個體的“道德本質”出發，討論人與社會的“道德原則”。他雖然注意到天理要處社會的道德以及親疏遠近的問題，但似乎未曾進一步說明程朱的天理說與他們的群體意識或當時社會政治構造之關係。^③ 天道、物理、性理及義理四分說亦

① 陳來：《宋明理學》，上海：華東師範大學出版社，2004年，第61頁。

② 陳來：《宋明理學》，第130頁。

③ 陳來認為朱子以理為本體，屬唯心論（陳來：《朱子哲學研究》，上海：華東師大出版社，2000年），並“總是從實體化的方面處理各種有關理的問題，因之得出了一系列錯誤的哲學論點”（同上，第150頁）。並認為此說繼承了傳統的“唯道論”，包括仁義禮智在內的全部道德規範，是宇宙普遍法則在人類社會的具體表現。因此，道德規範也就是宇宙法則，二者在內容上是同一的。這個宇宙法則普遍制約自然和人類社會的發展，先於一切事物而存生，可以不依賴物質、脫離物質而存在”（同上，第153頁）。敝人則認為陳來可能過度放大了朱子天理說近於西方本體論、唯心論的“先存在”與“絕對性”成分。詳參吳展良：《朱子理氣論新詮》，《中國儒學》第6輯，北京：中國社會科學出版社，2011年；《朱子世界觀體系的基本特質》，《臺大文史哲學報》第68期（2008年）。從上述立場出發，陳來對於朱子天理說的討論，基本上未處理群體意識的問題（同上，第75-154頁）。另外，陳來《宋明儒學的道理概念及其詮釋》（收入《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2003年，第22-37頁）從“所以然”的角度詮釋道理概念，亦未處理群體意識的問題。

並未處理群體意識以及世界整體的有機聯繫性問題。其中所謂“自然法則”與“社會的道德原則”之關係，與抽象的天理支配形下的氣質之說法，似仍有待進一步釐清。

繼承著前述論點，陳來在《仁學本體論》中析論程顥以愛、以“渾然與物同體”論仁，以“萬物之生意”論仁。程頤以公論仁，主張“仁性愛情”，以“萬物與我爲一”爲仁。朱子用“天地以生物爲心”論仁，繼承“仁性愛情”說，肯定以愛說仁，但主張仁是“愛之理”，提倡“以愛推仁”。程朱以“生氣流行”論仁。朱子以“天地之心”、天地之“渾淪生意”、“元德”與“大用流行”論仁。深入發揮程朱仁學的心性論、本體論、宇宙論、倫理學乃至功夫論意涵，這些固然是理學特別見精彩處，然而却未及於他們背後所共同具有的特殊“群體意識”。^① 至於認爲小程子與朱子係以仁爲宇宙“實體”化的“本體”而非“現象背後之理”一說是否恰當，也不無可疑，必須另做討論。^②

鍾彩鈞以“天理自然不齊”與“生生之理”來說明道所言天理。^③ 此說主張“理是人物所共有的生道”，乃“所以當然之故”，固然有相當的道理，但其所謂“作爲萬物一體的根據，不再訴諸仁者的感情所及或其人格的普遍客觀……而是訴諸人物共有的存有論基底——理”，則似乎太從宇宙論及現代化的“存有

① 陳來：《仁學本體論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年，第236-244、259-358頁。

② 陳來：《仁學本體論》，第264、340、345頁。

③ 鍾彩鈞：《二程本體論要旨探究——從自然論向目的論的展開》，《中國文哲研究集刊》第2期（1993年），第400、405-406、410頁。

論”、“本體論”層面上看，而未能透入二程契合人倫的思路，也忽略了二程天理說所具有的群體意識。

戴景賢指出：“今細究明道所謂‘體貼天理’，其最大之意義實在本於‘理’之觀念，將先秦儒家所言之‘仁’字擴大。明道識仁篇云：‘學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。’明道此所謂‘渾然’，即心與物在‘覺’上之融合，此乃其本於先秦儒學之舊誼處。然在先秦，‘仁’實止說是仁心，不說是物理。即易傳之所謂‘仁者見之謂之仁’，亦但以人之主觀立場為言，並未質言天地好生之德即是仁。故其言道，天之道只說一個‘陰’‘陽’，必曰‘立人’，始舉‘仁’‘義’，而明道此徑以人心之仁即是天理。而就此‘仁’言，一面乃‘體一’，一面又是‘分殊’，故又曰：‘義、禮、智、信皆仁也。’此實極似佛家‘心與理一’之旨，惟佛家所言之理止是‘無住’，如六祖云：‘前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。’而明道此之言仁，則無我之外，又必須痛癢相關，乃始是體。故明道又嘗言：‘醫家言四體不仁，最能體仁之名。’此顯較禪宗於‘自心衆生’處更進一層，而為自來發明孔子言‘仁’之意者所未及。宋代之所謂理學，實即由此一點透入，故在明道本人亦對其此一體悟，極自看重。於是乃有‘自家體貼出來’之語。”^①此文將明道所說的“理”字與“仁”字合言，並指出其“痛癢相關”，與萬物同體而擴大了先秦言仁的內涵。

^① 戴景賢：《朱子理先氣後說與氣強理弱說之探討》，臺北：廣學社，1985年，第42-45頁。

此說頗能表現明道的思路。

日本學者島田虔次認為，朱子的學說中最核心的是倫理學，或可說是人學的部分，存在論僅是這部分的基礎。而朱子人性論的原理，則可概括為程頤所說的“性即理”三字。從此之後，儒教的一切習俗道德，以及所謂的禮，都被視為理之表現展開。島田此說甚有其理據，可惜並未深入探討宋人為何偏重從五倫與五常的角度解釋人性。作者並說：“禮作為五常之一，是理（性）的內容。但是，它不單是原理，亦是現實的習俗。自古就有‘禮，理也’這樣著名的訓詁。朱子的理之學說，包含了同這樣的既成道德溝通的可能性。……理作為始終與物質不同水平的‘原理’，應該成為不久當實現的行為準指針，同時，對於既成的道德，也應該成為對於它的批判原理。”^①此說大體無差，然而略嫌抽象。島田先生確有卓識，雖未曾深入探討宋代與儒家禮教背後的群體意識與社群結構，但其相關學說頗值得參考。

土田健次郎指出“天理”二字為理解程顥思想的關鍵，相較於程頤將“理”視為徹底的善，程顥不僅視天理為純粹至善的表徵，還主張天理同樣包含了各種善惡並存的現實狀態。作者並引述了“人生氣稟，理有善惡”一句來解釋程顥的天理說，認為“程顥之所以把善惡都看成‘理’，是因為人類生來就具備善惡的素質。……與上引‘天下善惡皆天理’的說法結合起來看，就可以明白，‘天理’是對人力無法改變的這個世界無可奈

① 島田虔次：《朱子學與陽明學》，蔣國保譯，西安：陝西師範大學出版社，1986年，第63頁。

何的現實的確認”。^① 認為天理同時包含了對現實中一般事物的追認，以及現實中雖未實現，但理想上應當如此的秩序與法則。此處所謂“無可奈何的現實的確認”一句，實頗為可疑。所引程顥“天下善惡皆天理”一句，可做善惡均出於本源之天理，或胡宏“天理人欲同體而異用，同行而異情”等解釋。“人生氣稟，理有善惡”，更不必做如是解。整體而言，土田在此所言之“天理”均由個人出發，進而論及整個世界的現實狀態，並未觸及群體意識或社會政治構造的問題。^②

葛瑞漢(A.C.Graham)指出，二程所謂之理，“既是自然的原則，又是道德倫理的原則，兩者之間沒有作出任何區別”。作者認為，儒家總是傾向於用人世的秩序與規則來解釋自然世界的規律，如四季運行、天人、君民關係等。二程真正最大的創新，在於聲稱“萬理歸於一理”，天、命、道只不過是理的不同稱謂。如此一來，他們就把根據人類社會類比而設想出的自然法則轉化為理性的法則。又說：“對歐洲人來說，很自然會依照柏拉圖(Plato)式的思想和西方哲學的一般概念來類推，設想中國人的‘物之理’。但應該指出，在引用的大多數語錄中，理不是一個用來描述一物某方面的特性，而是說明它應該完成的某項任務，以便在自然秩序佔據某個位置。每一物都有它應遵循的理：父應慈，子應孝，火應熱，水應寒。然而，當論到‘體’(substance)

① 土田健次郎：《道學之形成》，朱剛譯，上海：上海古籍出版社，2010年，第167頁。

② 土田健次郎：《道學之形成》，第164-170頁。

和‘用’(function)時,可以看出新儒家對一物諸方面的特性不感興趣,而只對其功能(即用)感興趣。……當你注意到宋代哲學家一直主要關心倫理道德之理,‘物’(其中的理可以看到),首先是父子、君臣這些實體,那麼就很容易理解一物依賴於其‘用’的假定。父與子既是描述性的術語,又是規範性的術語。一個人只有慈,才配稱為父;只有孝,才配稱為子。”^①此說雖然比較清晰地看出理學家傾向於混同人世的秩序跟自然世界的規律,然而對於此傾向的具體內涵、原因及此人世秩序的基礎與特質,並未做進一步的論析。對於天理中所富含的群體意識,更無說明。所謂理“是說明它應該完成的某項任務,以便在自然秩序中佔個位置”一說,雖有所見,但對於此秩序與群體意識的密切關係,却似乎無所認識。至於“一個人只有慈,才配稱為父”一說,則實無文本的基礎。

三 程朱群體意識的社會政治背景

程朱所存在於其中的群體、社會政治及其連帶的“群體意識”,明顯有其時代特色。是以研究程朱的“群體意識”,自然必須研究宋代的群體結構與生活、倫理狀況,並進一步研究兩者之間的關係。

宋代社會最重要的基層組織是三代直系大家庭與其連帶的

^① 葛瑞漢:《中國的兩位哲學家:二程兄弟的新儒學》,程德祥等譯,鄭州:大象出版社,2000年,第40-62頁。

家族。其組織型態一方面繼承之前數千年的傳統，一方面又有重大的變化。中國自上古三代以降，宗族力量大抵均非常巨大，隋唐的世家大族在社會政治亦長期具有主導力量，安史亂後此型態才受到嚴重破壞。宋初儒者在晚唐五代的長期戰亂之後，意圖“迴向三代”。他們有鑑於宗族與家族組織不振，社會缺乏良好的基層組織，對於社會政治的安定與倫理教化的落實均大為不利，於是企圖效法古代傳統，大力提倡敬宗收族。^①

宋代士人大力提倡敬宗收族，這表示當時家族實際上有待建設，尚未充分發達與恢復。不僅如此，唐以前的士人家族一般較為巨大，而且多與政治關係密切，上而直接影響朝政，下而主宰地方。宋代的敬宗收族則多由士人自行提倡，雖有皇室與政府獎勵，但基本上屬於社會自發的組織，與上層政治的關係頗為疏遠，對地方的宰制力量也遠不能與中唐以前的世家大族相比。所以，宋以下中國的家族，其社會性遠大於政治性。此因中古的門閥大地主已大體消亡，宋代社會普遍行租佃制，土地買賣頻仍，社會流動性高，富家不易維持三代以上。家族型態普遍縮小，且缺乏世家大族，社會富庶，人民的人身自由度與活力大增。^② 所以，宋人思想多從社會、百姓與自身家族的維繫出發。雖然因為受到三代傳統的影響，宋人依然認為家國一體，修齊治平乃一貫之道，然而，實質上，一般宋人家的組織型態與宋以下

① 關於宋代的敬宗收族及建設相關的譜牒、族產、家法族規、族塾義學、宗族祭祀、宗祧繼承、宗族管理等制度，參見王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，石家莊：河北教育出版社，2000年，第20-27、35-138頁。

② 參見王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，第27-31、37-38頁。

中央集權的大一統政府之組織與運作型態實頗有所不同，只能視其為後者的倫理與文化之基礎，不能視為等價。^① 影響所及，程朱的天理說亦立基於家族性的人倫道德而企圖包含一切政治社會倫理。若論其實，其天理說的社會性實大於政治性，基底性亦大於制度性。

宋代社會的家族雖上不如上古與中古，下不如明清發達，但他繼承了中古以降家族與宗族體制的遺留，許多地區的家族依然頗為興旺。^② 經過宋代儒家，尤其是理學家長期的提倡，科舉社會的影響，以及帝王獎勵及社會經濟的發展，家族持續壯大。到了明中葉之後，較大型而嚴整的家族制度，乃至大規模的聯宗合族運動才普遍起來。古代只有貴族與世家大族才有嚴密的宗族與家族組織。宋明以降平民社會興起，平民化的家族組織亦日益發達。儒學，尤其是程朱理學，在此過程中扮演了重要的推動力量。宋代家族雖不如明清以降發達，然而中國近世重新重視與建設家族的態度，實起源於宋代。

宋承唐制，祖父母、父母在，不許別籍異財。若尊長長壽，則要求三代以上同籍共產，或至少同籍。當時士人家庭平均壽命約六十歲（傳統計齡法，下同），成婚約於十五至二十三歲，所以一般而言，士人之“家”（免賦役）的基本規模多維繫在直系三代，有財

① 按：秦朝、西漢大一統，然世家、豪門、任俠、巨賈之家，規模巨大。東漢魏晉以下，世家大族對於政治運作的影響極深，有類於三代封建，均與宋代有所不同。

② 王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，第153-154頁；周揚波：《宋代家族史研究的創新——並就正於柳立言先生》，《華南師範大學學報（社會科學版）》2011年第3期，第18-24頁。

有勢或經理得法者，規模更爲擴大。^① 普通百姓爲求減輕賦役與其他種種原因，尊長在時即已分家者亦頗爲常見，東南與江左尤甚。^② 平民家庭的經濟基礎差，平均壽命亦低，家庭與家族規模一般較小，但也不乏大家族與同居共財大家族的例子。^③ 就士人家庭而言，家族關係實有利於子弟參加科舉、獲得恩蔭與免賦役從而照顧親族並維繫整體家族的地位與產業，是以成功的士人家庭多喜維繫較大的家族。然而就平民家庭而言，若能合作墾殖或經商固然有利生計，却也面臨戶等高則賦役重，以及不分家則容易怠惰的問題，是以宋代平民家庭規模一般不大。雖然如此，宋人仍普遍有家族與宗族的各種聯繫與觀念，使其家族與宗族關係頗爲複雜。其社會以直系三代家庭爲基礎的“聚居型家族”組織爲主，既非明清以降普遍的共祖聚居、關係與組織更爲嚴密的“聚合型家族”，也非鬆散連結的共祖屬群。^④

四 “家族人”與“倫理人”的存在意識

宋人一般生長在直系三代的大家庭中，而且通常與家族乃至宗族聚居，有著複雜的家族與宗族關係。他們受父母、祖父

① 參見柳立言：《宋代明州士人家族的形態》，《中研院歷史語言研究所集刊》第81本2分（2010）。柳文主張平均壽命六十歲，主要根據士大夫之家的統計數字。

② 王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，第157-169頁。

③ 同居共財大家族之例參見王善軍：《宋代宗族和宗族制度研究》，第168頁。

④ 明中葉以降的聚居家族多有族譜、族產與祠堂，其組織較宋代確實更爲強固，或可名爲“聚合型家族”，以有別於宋代的“聚居型家族”。

母、伯叔、嬸嬸、長兄嫂的聯合撫育長大，也時常受到家族與宗族的庇蔭。家庭與家族、宗族，就像一個小世界，一般人的一生，都在其中度過。他們約十五至二十三歲結婚，根本無法獨立自主，而必須依靠家庭與家族生活。年輕人一旦生育子女，更有賴家庭與家族的幫助，才能撫育年幼子女。自己如此成長，及其進入壯年，也自然必須撫養孫輩與照顧同族後輩。老了則依賴子、孫供養與照料。這種生存方式，個體從來不可能真正“獨立”、“自主”，而終其一生與家人形成非常緊密的“共生”團體。他們的人生，一切要從大家庭、家族乃至宗族、鄰里出發，可稱之為“家族人”與“倫理人”，而大有別於我們現代的“個體人”。是以其思維方式與內涵，也與“個體人”有非常根本性的差異。

宋代的家族關係與觀念，尤其在士人家族，一般都頗為發達。家族除了生、養子女，還提供保衛、工作、育孤、養老、保險、抗災、教育、娛樂等大部分的社會功能。家族發達，家族以外的社會組織與功能則非常不發達，使人分外重視家族。政府為了社會與國家的安定，乃以倫理與法律維護家族，提倡彼此親愛扶助，社會亦以累世同居及照顧家族、宗族為一種高尚的道德表現。地無分南北，尊長仍在世者一般不分家或至少不分戶籍。大家庭與家族或同居共財或彼此有通財之義，死生福禍相依，所以同體之感甚強。理學家於聚居與同居之道，尤其大力提倡。

不僅如此，宋人的社會存在意識，一般係以大家庭與家族為中心，進而擴大至鄉里、國家以及天下，認為人首先與家庭及家族，其次與鄉里、國家、天下形成一體共濟的關係。彼此的倫理

與上下尊卑的關係清楚，家內成員的份位與職責亦明確。其中父子一倫尤為關鍵，是為其建構一切關係的基礎。中國自古以來，大家庭與家族是個人存在的基本架構，受此原型關係與觀念的影響，宋代社會的整體社群結構，實具有類宗法結構的多層級錐形網絡的特質。^① 此錐型網絡是其安全感、財產、生存需求及世界秩序的首要來源。通常擔負著生產、分配、消費、生養、教育、情感、養老、看護、保險、防禦等各方面的基本功能。作為其一切身心需求的主要來源，家人一體難分的同體感一般頗為強烈。然而因為家庭與家族結構龐大，關係亦較複雜。在這種家族中生長出的人，其基本人格特質，可稱之為“倫理人”或“倫理關係中人”，其“群體意識”與“一體存在感”遠較現代原子化的“個體人”強烈甚多。

宋人在家外的社會關係，亦多為此種家內錐形網絡關係的投射。因而，在鄉裏與社會上也傾向於以兄弟、姊妹、伯叔、阿姨、爺奶等相稱，而產生一圈又一圈擴大、稀釋而類似的網絡關係。其實際內涵，則因地、因事、因狀況而有種種不同。政治上則以天子為錐形網絡的最高點，建立包覆所有人的關係。天子奉天承運為萬民之家長，其下設有各級理民之官吏，均當愛民如子，照顧並管理大家。臣子之於天子，當存“臣之事君，猶子事父”之心。家國同體，齊家與治國之事理一貫。政治應合乎天

① 吳展良：《禮與中國人的“多層級錐形網絡存在意識”：以朱子學為中心》，“禮樂文明與中國社會”國際學術會議論文，福州：中華孔子學會主辦，2013年12月14日。

然與自然之道，政治與社會安定的基礎則在於倫理與自治。

宋代政府是個小政府，其官僚體制與法律亦必須尊重乃至從屬於此倫理，方能維持長治久安。上述以父系親屬關係為基軸的存在關係，擴大至鄉里、國家，從而構成一個多層級的存在網絡及意識。簡言之，就是程朱所強調“君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱”以及“君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友”或“諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友”等三綱、五倫、六紀所組織出來的基本存在結構在宋代的政治、經濟、社會與文化的特殊狀況下，所呈現出來的樣貌。宋人的天理說之所以特別強調三綱五倫乃至六紀，與此種社會政治結構及其相依的群體意識應直接有關。^①在這種社會、政治與倫理的結構性背景下，道學家普遍企圖加強以禮教與宗法觀念為基礎的家族與群體意識，以增進人倫、社會與政治的秩序及和諧。^②

五 從綱常倫理到天理

(一)

陳寅恪先生認為中國文化的定義具於漢《白虎通》所說的“三綱六紀”，^③此三綱六紀雖頗具帝制中國的色彩，却又可溯源

① 吳展良：《禮與中國人的“多層級錐形網絡存在意識”：以朱子學為中心》。

② 以上參見吳展良：《朱熹天理化的政治社會秩序與組織思想》，臺北：臺灣大學歷史學系講論會論文，2013年11月28日。

③ “吾中國文化之定義，具於《白虎通》‘三綱六紀’之說。”陳寅恪：《王觀堂先生挽詞·序》，見《陳寅恪詩集》，北京：清華大學出版社，1993年，第10頁。

至三代的社會與政教體制。由秦漢至宋，雖然代有因革，中國的基本構造方式頗為穩定，是以程朱所存在於其中的社會政治結構，實具有悠久的歷史背景及三代經典的支持。此社會政治結構之基本原理為何，現代學者固然有各種不同的解釋與討論，當時人則普遍以三綱、六紀與五常為其基本運作規範與原理。然而一般人士只是接受遵從此種倫紀，程朱將則綱常倫理提升至普遍與最高的道理層級——天理，強調其具有普遍“人性”與“天道”之基礎。這既表現出理學家的特殊精神及學理，也對其後的思想、學術及文化史造成極為重大的影響。此舉既提高了綱常倫理的地位也引起後世尤其是現代人的諸多批評，其得其失均在其中。是以程朱如何將從其社會政治中的綱常倫理到提升到天理這一高度的思路與歷史背景，特別值得我們做深入的研究。他們高昂的“群體意識”與“全體意識”，似在此過程中，扮演了非常關鍵的角色。

對程朱而言，上節所述類宗法結構的多層級錐形網絡的社會政治組織方式乃自古皆然，具有高度的普遍性。至於“造就”此社會政治組織方式的綱常倫理，從各種生活與歷史經驗中可見其恒久性與必要性，所以稱之為“綱常”。朱子於《論語集注》“殷因於夏禮”章說：

王者易姓受命為一世。子張問自此以後，十世之事，可前知乎？……馬氏曰：‘所因，謂三綱五常，所損益，謂文質三統。’愚按：三綱，謂君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱；五

常，謂仁、義、禮、智、信。文質，謂夏尚忠，商尚質，周尚文；三統，謂夏正建寅爲人統，商正建丑爲地統，周正建子爲天統。三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度小過不及之間。而其已然之跡，今皆可見。則自今以往，或有繼周而王者，雖百世之遠，所因所革，亦不過此。豈但十世而已乎？聖人所以知來者蓋如此，非若後世識緯術數之學也。^①

三綱五常均爲“人倫性”的道德，體現了強烈的“群體意識”，而爲理學家所最重視的道理。此綱常既然百代而不可移，對古人而言自然具有“天理”的性質。二程說：

父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。^②

有人問明道先生，如何是道。明道先生曰：“於君臣、父子、兄弟、朋友、夫婦上求。”^③

均明指綱常倫理爲此道理。朱子說：

如葉正則說，則只是要教人都曉不得。嘗得一書來，言世間有一般魁偉底道理，自不亂於三綱五常。既說不亂三

① 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》第6冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002，第81頁。

② 程頤：《二程集》河南程氏遺書卷五，第77頁。

③ 程頤：《二程集》河南程氏外書卷十二，第432頁。

綱五常，又說別是箇魁偉底道理，却是箇甚麼物事？也是亂道！^①

明白說離開三綱五常，無所謂道理可言。葉適（1150-1223）重視皇極、經制、歷史社會與事功，所論“魁偉”，實不止於三綱五常，^②然而朱子學說，無論如何深遠，均不離三綱五常。這是程朱學與永嘉學派之一大根本不同。

如前文所述，從宋代“類宗法”的政教秩序與生活方式來看，三綱五常無所不在，如天覆地載，而為一切社群組織、倫理、德性、政治與教化的基礎。無此家、國及其背後之倫常，一切不存。對於在家族與群體意識濃厚的環境中成長與生活的二程與朱子而言，父子、夫婦、兄弟均是天然之理，而君臣只是家族主義下父子一倫的擴大。子莫不知當愛其父，臣莫不知當忠其君，女子莫不知當敬重其夫，而為父、為夫、為君者亦知當為表率。為父、為夫、為君者是綱，綱若不振，底下之綱將無所適從。有此綱常倫理，才能維繫身、家、國、天下的秩序與道德，從而建立美好社會。

程朱從這種“倫理人”的生命經驗出發，進一步認為綱常倫理出於人性的根本需求。人人性分中天生都有父子、君臣、夫婦之理，所以能搏成家、國以保護撫育所有人。此性出於天地自然，故曰“天命之為性”。綱常倫理從而提升至“天道”與“天

① 《朱子全書》之《朱子語類》卷一百二十三，第3872頁。

② 景海峰：《葉適的社會歷史本體觀》，《哲學研究》2001年第4期，第71-74頁。

命”的普遍規範，故當稱之爲天理。程子說：

“寂然不動，感而遂通”者，天理具備，元無欠少，不爲堯存，不爲桀亡。父子君臣，常理不易，何曾動來？因不動，故言“寂然”；雖不動，感便通，感非自外也。^①

未發之中，寂然不動，父子君臣之天性天理具在。感而遂通天下，亦因人人具此性，性中有此理，所以爲天下之達道，亦所以爲天理也。

因爲高度崇尚綱常，二程以當時的“類宗法”政教秩序尚有所不足，必須徹底恢復宗法制度，“尊祖重本”，聽從父老，定尊卑上下，方足以治國家與社會：

今無宗子法，故朝廷無世臣。若立宗子法，則人知尊祖重本。人既重本，則朝廷之勢自尊。古者子弟從父兄，今父兄從子弟，子弟爲強，由不知本也。且如漢高祖欲下沛時，只是以帛書與沛父老，其父老便能率子弟從之。又如相如使蜀，亦移書責父老，然後子弟皆聽其命而從之。只有一箇尊卑上下之分，然後順從而不亂也。若無法以聯屬之，安可？且立宗子法，亦是天理。^②

① 程頤：《二程集》河南程氏遺書卷二上，第43頁。

② 程頤：《二程集》河南程氏文集卷十八，第242頁。

小程子以立宗子法爲“天理”，因爲這是天下政治社會穩定與秩序的基礎，而且出自人性所本有的愛親愛族、“尊祖重本”的道理。他說：“管攝天下人心，收宗族，厚風俗，使人不忘本，須是明譜系世族與立宗子法。一年有一年工夫。”^①若“宗子法廢，後世譜牒，尚有遺風。譜牒又廢，人家不知來處，無百年之家，骨肉無統，雖至親，恩亦薄”。^②若無宗子法，則人容易“忘本”，薄恩義，不愛護親人，彼此不照顧，豈非賊害天理。二程心中的理想社會是一個由宗法所緊密聯繫起來的宗族與家族社會，其宗族式的“群體意識”之強烈，由此可見。當時張載也強烈主張恢復宗子法、封建與禮制，對於宗子法講過與二程極其類似的話，可見這是許多北宋理學家的共同主張。^③

朱子在編《近思錄》“制度”卷時，特別收入前述二程“管攝天下人心”與“宗子法廢”這兩段話，可見他非常認同恢復宗法的思想。^④但朱子同時主張禮宜“用今”，認爲禮意爲要，制度上可以配合當代，雖然情感上頗爲嚮往古代，却並未強烈主張恢復古法。^⑤在實際的宋代社會中，朱子主張立“小宗法”，而非“大宗法”：

① 程顥：《二程集》河南程氏遺書卷六，第85頁。

② 程頤：《二程集》河南程氏遺書卷十五，第162頁。

③ 張載：《張載集·宗法》，北京：中華書局，1978年，第258-260頁。

④ 朱熹撰、江永注：《近思錄集注·制度》，上海：上海書店，1987年，第23-33頁。

⑤ 《朱子語類》：“長子死，則主父喪用次子，不用姪，今法如此。宗子法立，則用長子之子。此法已壞，只從今法。”（卷八十九，第2280頁）

大宗法既立不得，亦當立小宗法，祭自高祖以下，親盡則請出高祖就伯叔位，服未盡者祭之。嫂則別處，後其子私祭之。今世禮全亂了。^①

也就是，至少要保全五服之內的家族關係，並依宗法定其親疏遠近與上下尊卑。這不失為一種較為通達可行的作法。朱子經常批評“世禮”，並欲重定禮法，其目標正是整齊人倫，理順與鞏固其本於家族與宗法的“群體意識”，從而確立社會與政治秩序的根基。

程朱相信若無君臣，人群將相爭相殺。他們深感自中唐以來，藩鎮割據，天下動盪不安，就是由於無君臣上下之故。^② 在宋人看來，不只君臣一倫，唐朝人三綱不正，君臣、父子、夫婦都亂，所以導致日後兩百年來的動盪。所以，宋人一開始就看重三綱，在二程之前，如孫復的《春秋尊王發微》同樣以“尊王”、重君臣一倫為平治天下的關鍵。宋初經學特別看重《春秋》、《易》與《周禮》，相關著述遠過其他經書，正因他們特別感受到綱紀的

① 《朱子語類》卷九十，第3042頁。

② 如二程便屢屢批評唐代故事：“唐太宗，後人只知是英主，元不曾有人識其惡，至如殺兄取位。若以功業言，不過只做得個功臣，豈可奪元良之位？至如肅宗即位靈武，分明是篡也。”“唐有天下，如貞觀，開元間，雖號治平，然亦有夷狄之風，三綱不正，無父子君臣夫婦，其原始於太宗也。故其後世子弟，皆不可使。玄宗纔使肅宗，便篡。肅宗纔使永王璘，便反。君不君，臣不臣，故藩鎮不賓，權臣跋扈，陵夷有五代之亂。”參見程頤：《二程集》河南程氏遺書卷十七，第178頁。《二程集》河南程氏遺書卷十八，第236頁。

重要，企圖通過經典尋求理想的世界秩序之基礎。^①

理學家提出“天理”，恰恰是有鑑於唐末五代之亂，認為不能不重視綱常、倫理。又如宋室南渡，宋高宗有私心，一則畏懼金人勢盛，二則擔心迎回徽、欽二宗，自己皇位不保，所以寧願向金人委屈求和。當時理學家紛紛上書、辭官，認為若按照三綱之理，高宗的父兄均被金人所擒，正所謂“父仇不共戴天”，若不跟金人奮戰到底，就是滅棄三綱。而他們痛感高宗不能以綱常之義凝聚士氣民心，才導致南宋偏安於南方。^② 因此，朱子力主三綱實乃國家立國的根本，認為若要團結人心，使朝廷與國家安立，必然要講這一套源於“天性”的綱常倫理。

對程朱而言，此綱常倫理不僅是天理，也是中國之所以為中國的原因。他們認為萬物無不有君臣、父子、兄弟、夫婦，只是殘缺不全。唯有人，尤其是具有聖賢之教的中國人能將這五倫之

① 據《宋史·藝文志》記載，“宋初諸儒治經以《春秋》為最，舉凡著作有 241 部；其次為《易》，有 230 部。同時如《周禮》講明王制、《洪範》明天人合一，也得到不少士人的青睞”。參見徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社，1996 年，第 73 頁。錢穆：《初期宋學》，《中國學術思想史（五）》，臺北：東大出版社，1983 年，第 6-10 頁。

② 紹興三十一年（1161）秋，金主完顏亮大舉南侵，宋廷震動，高宗幾欲“解散百官，浮海避狄”。後因虞允文於採石磯大敗金軍，方轉危為安。隔年孝宗即位，詔求直言，朱熹上封事，大力反對議和：“夫金虜於我有不共戴天之仇，則其不可和也，義理明矣。”（朱熹：《朱子全書》之《晦庵先生朱文公文集》卷十一，《壬午應詔封事》，第 573 頁）隆興元年（1163），孝宗起用秦檜餘黨湯思退為相，準備與金廷議和。朱熹連上三札，力主復仇：“然則今日所當為者，非戰無以復仇，非守無以制勝，是皆天理之自然。……今釋怨而講和，非屈己也，乃逆理也。己可屈也，理可逆乎？逆理之禍，將使三綱淪、九法斁，子焉而不知有父，臣焉而不知有君。”（《朱子全書》之《晦庵先生朱文公文集》卷十三《垂拱奏劄二》，第 634 頁）

理發揮到極致，故人生與文化可以穩定發展至高明之處。朱子說：

中國所恃者德，夷狄所恃者力。今慮國事者，大抵以審彼己、較強弱爲言，是知夷狄相攻之策，而未嘗及中國治夷狄之道也。蓋以力言之，則彼常強，我常弱，是無時而可勝，不得而不和也；以德言之，則振三綱、明五常、正朝廷、勵風俗，皆我之所可勉，而彼之所不能者，是乃中國治夷狄之道而今日所當議也。^①

此處所論雖爲“治夷狄之道”，然從此文可知，在朱子而言，中國之爲中國，它具有夷狄所沒有的穩定秩序與高尚文化的根本原因，其實在於三綱五常。對他而言，“中國”並非民族國家，更非由個體透過契約所成立的現代意義國家，而是一種由高尚的綱常倫理與文化組織而成，在天地間最優秀的政治與社會文化組織。^②

(二)

程朱的天理說，不僅有深刻的人性、倫理、社會與政治基礎，更進而具有宇宙論與宗教性的內涵。依程朱之學，綱常倫理是人性的自然表現，而人性源於天道，所以綱倫即是天理。朱子說：

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十《答汪尚書》，《朱子全書》，第1299頁。

② 上述所論可參見吳展良：《朱熹天理化的政治社會秩序與組織思想》。

問：“賊仁是‘絕滅天理’，賊義是‘傷敗彝倫’。如臣弑君，子弑父，及齊襄公鳥獸之行等事，皆人倫大惡，不審是絕滅天理？是傷敗彝倫？”曰：“傷敗彝倫只是小小傷敗常理。若此等，乃是絕害天理了。”^①

“臣弑君，子弑父”破滅三綱，乃是“絕害天理”，可見三綱是天理最重要的“表現”。

然而三綱亦非一開始便如此，人性與天人一貫之理實為其“本源”：

曰：“三綱、五常亦禮之本否？”曰：“初頭亦只有箇意耳。如君臣亦只是箇誠敬而已，未有許多事。”^②

三綱是人性逐漸發展的結果，其根本在於人心之誠與敬。人心誠敬，自然明得人性中本有的君臣、父子、夫婦之理，乃有所謂三綱。《朱子語類》說：

（朱子曰：）“自家都是實理，無些欠闕。經綸自經綸，立本自立本，知化育自知化育，不用倚靠他物事然後能如此。所謂‘為仁由己，而由人乎哉’之意，他這道更無些空闕。經綸大經，他那日用間底，都是君臣父子夫婦人倫之

① 《朱子全書》之《朱子語類》卷五十一，第1227頁。

② 《朱子全書》之《朱子語類》卷二十五，第608頁。

理,更不必倚著人;只是從此心中流行於經綸人倫處,便是法則。此身在這裏,便是立本。‘知天地之化育’,則是自知得飽相似,何用靠他物?”直卿云:“便是‘不思不勉’之意思,謂不更靠心力去思勉他。這箇實理,自然經綸大經,立大本,知化育,更不用心力。”^①

人心人性乃天地化育的自然表現,不需“倚靠他物事然後能如此”,“不思不勉”,體現在“君臣父子夫婦人倫之理”上,乃所謂天理。之所以如此自然而然,一方面確實出於人類的天性,一方面則因為古代社會的家族關係與“群體意識”非常悠久厚重,所以將此三綱、六紀與五常都視為當然且自然。

程朱學說的特質,在於深究三綱五常的性命,或曰人生論與宇宙論之本源,而至乎天理、天道的層面。朱子說:

人之所以生,理與氣合而已。天理固浩浩不窮,然非是氣,則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感,凝結生聚,然後是理有所附著。凡人之能言語動作,思慮營為,皆氣也,而理存焉。故發而為孝弟忠信仁義禮智,皆理也。^②

理、氣是朱子世界觀的根本。在朱子看來,人是天的一部份,人生與宇宙的理、氣均為一。“理與氣合”而生人與萬物,此天地

① 《朱子全書》之《朱子語類》卷六十四,第1596頁。

② 《朱子全書》之《朱子語類》卷四,第65頁。

萬物之理的最重要、根本與最上乘處，在朱子看來正是“孝弟忠信仁義禮智”。此種“天人合一”說之所以可能，在於他們主張仁德乃五常之本，猶如元亨利貞之元，春夏秋冬之春，代表著天地生物之心，乃生生大德之充分顯現。《朱子語類》說：

（朱子曰：“）且如程先生云：‘偏言則一事，專言則包四者。’上云：‘四德之元，猶五常之仁。’恰似有一箇小小底仁，有一箇大大底仁。‘偏言則一事’，是小小底仁，只做得仁之一事；‘專言則包四者’，是大大底仁，又是包得禮義智底。若如此說，是有兩樣仁。不知仁只是一箇，雖是偏言，那許多道理也都在裏面；雖是專言，那許多道理也都在裏面。”致道云：“如春是生物之時，已包得夏長、秋成、冬藏意思在。”曰：“春是生物之時，到夏秋冬，也只是這氣流注去。但春則是方始生榮意思，到夏便是結裏定了，是這生意到後只漸老了。”賀孫曰：“如溫和之氣，固是見得仁。若就包四者意思看，便自然有節文，自然得宜，自然明辨。”曰：“然。”^①

四德之元與五常之仁，為天地生發萬物萬事之本源。《文集》、《語類》中類似的論說極多，代表著程朱學派天人合一論的基本見解，對後世思想產生極大的啟發，也是程朱群體與全體意識的充分表現。

從這種社會倫理性的“群體意識”與“整體意識”出發，理學

^① 《朱子全書》之《朱子語類》卷六，第111頁。

家認為生生、仁德與綱常倫理乃天地間普遍的道理，人人性分所固有，所以是“性與天道一也，天道降而在人，故謂之‘性’”。^① 性與天道同本，因為同本，所以“先天而天弗違，後天而奉天時”，^② 而且是“天人本無二，不必言合”，^③ 所以道是一本。而理學家又非常看重“君子終日乾乾”，^④ “君子當終日對越在天也。蓋上天之載，無聲無臭。其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教……徹上徹下，不過如此”。^⑤ 故謂“器亦道，道亦器”。^⑥ 所以在理學家來講，所有一切都只是徹上徹下的同一個道理，就是所謂的天理。

人倫人道上推至天地固然深有其理致，代表著人道、生命之道與天道相合相通的層面，然而一旦推演太過，乃產生以下朱子的看法：

故發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也。然而二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，

① 程頤：《二程集》河南程氏經說卷八，第1152頁。

② 朱熹：《周易本義》，北京：北京大學出版社，1992年，第166頁。

③ 程頤：《二程集》河南程氏遺書卷十五，第81頁。

④ 朱熹：《周易本義》，第3頁。

⑤ 程頤：《二程集》，河南程氏遺書卷一，第4頁。

⑥ 程頤：《二程集》，河南程氏遺書卷一，第4頁。

平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者，不過只通得一路，如鳥之知孝，獺之知祭，犬但能守禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。^①

認為萬物所得之天理偏而不全，所以外形各異，有別於人。二程亦有類似的說法，雖然未曾如朱子般細加發揮：

天地之間，非獨人爲至靈，自家心便是草木鳥獸之心也，但人受天地之中以生爾。一本此下云：“人與物，但氣有偏正耳。獨陰不成，獨陽不生。得陰陽之偏者爲鳥獸草木夷狄，受正氣者人也。”^②

這種道德倫理與人類本位的宇宙觀，無以明之，只能說它表現了程朱學派強烈的道德倫理觀與群體意識，又受限於當時的自然知識，所以認為此理瀰淪宇宙、主宰一切。視萬物與人類之生發，均本於天地生生之大德，即所謂元，亦所謂仁。而仁道的最高表現，就是本於孝弟忠信仁義禮智的行爲以及自然流出的綱

① 《朱子全書》之《朱子語類》卷四，第 65 頁。

② 《二程集》河南程氏遺書卷一，第 4 頁。程頤又曾說：“‘惟聖人然後踐形’，言聖人盡得人道也。人得天地之正氣而生，與萬物不同。既爲人，須盡得人理。衆人有之而不知，賢人踐之而未盡，能踐形者，唯聖人也。”《二程集》河南程氏遺書卷十八，第 211 頁。

常倫理。這既是人生與社會一切種種的最要基礎，也體現出宇宙運化的根源及目的。程朱認為人道必本於天道，天道亦必然表現於人道之中，確有其道理，然而過度推演則難免有弊。這種將宇宙論與人生論過度混一，且高度倫理道德化做法，最為現代人所不解，也充分表現出程朱天人合一、內外合一、人我合一、仁德充滿式的“群體意識”乃至“全體意識”之強度。

六 結語

程朱學派的“天理說”以“三綱、五倫、五常”為中心，發展出濃厚的群體與整體意識。而其“存天理，去人欲”^①一說，在群體與全體意識濃厚的宋代，也容易具有相當大的說服力。理學家特別強調綱常倫理與“存天理、去人欲”均以家庭、家族與社會的實踐為起點與中心。此因傳統中國體制與儒家學說均奠基於家族倫理，自古以至於宋代絕大多數人一輩子都生活與工作在大家庭與家族體系當中，一切種種都與大家庭及家族有不可分的關係。較成功的士人與庶民之家，家庭與家族的規模尤其較大。就宋人一般情況而言，一家雖多為六至十口之三代直系大家庭，但三代之外的家族互保與共生關係往往甚為複雜。附近所居與全村經常都是親戚，同屬一個數十、百口的大家族。“天”也者，意指整個世界與所有人。因此，“存天理”主要的實踐內容就是主張做任何事情時不是只有自己，還要考量到周圍

^① 《朱子全書》之《朱子語類》卷一百一十七，第3697頁。

所有的人。“去人欲”則是要意識到不能只從自己出發，必須去除只從自己出發的“私”欲。宋人的家族意識與群體意識本來濃厚，自然容易對凡事需顧到整個親族，“存天理，去人欲”的說法感到貼切。對習於這種一體難分的家族生活的宋代士人而言，如《西銘》所言，要“推擴”此種整體意識至全天下，亦屬自然。宋代以降至明清，家族社會日益穩固，是以“存天理，去人欲”之說長期居於正統的位置。^① 然而對現代人而言，家族規模遽降，家族意識趨於淡薄，社會經濟的運作範圍又大大超越家族，僅其父母和家人實難以構成一個天。^②

不僅如此，對古人而言，家族代代相傳，上承祖宗祭祀，下重子孫綿延。家族中過去、現在跟未來的人視為一體，古人稱作“繼體”。認識到自己的身命是從父、祖與歷代祖先而來，從屬於一個連續大的生命，不能在某一代能終止，這對古人而言是人生最重大的意義。所以孟子說“不孝有三，無後為大”，意指讓祖宗與家族的生命終絕是最大的不孝。對宋人而言，與自身同時存在的就有家族中的數十、上百口人，再加上歷代祖先，以下還有必須考慮及照顧的子子孫孫。這樣的一個世界，對身處其中的人，其實如天如地。其存在與生活時時刻刻必須面對這麼

① 明中葉以降，隨著經濟與社會的發達，消費慾望與個人性崛起，加以清人對於宋學的反動，清代學者對於宋人“存天理，去人欲”頗多批評。然而程朱依然高據正統與功令的地位，成為社會思想的主流。

② 雖然對現代人而言，為數不多的家人在很小時候幾乎就是整個天地，但一旦托育或入學後便不同。不僅如此，現代人主要需分別面對父親、母親、兄弟姊妹的個性、喜好、價值觀等複雜人性以相處，這與古人主要依靠家族式的綱常禮法來處理彼此關係與家務大為不同。

多人，自然必須重視整體福祉並克制個人的欲求，因而說起“存天理，去人欲”來自然親切，與高度個體化的現代人大為不同。至於清人如戴震對於“天理”說的批判，一則源於政治上清廷用程朱學對於受統治者的高壓，一則源於逐漸市場化與去宗教化的明中葉以降文化對於欲望更多的肯定。然而即使如此，程朱依然作為中國社會政治的正統學說直到清末，可見其社會基礎之堅實。

繼承了明末清初以降批判三綱乃至五倫的趨勢，一些現代學者認為強調三綱乃至五倫絕非孔子之意，而屬程朱乃至漢以下儒家的誤讀。舉例言之，當代知名的儒家學者顏炳罡在討論前述《論語》“殷因於夏禮，其損益可知也；周因於殷禮，其損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也”一章時，大力批判以朱熹為代表，從漢至清的綱常說。他認為此種重視綱常倫理的說法絕非孔子之意，三綱說源於法家“臣事君、子事父、妻事夫”的思想，董仲舒因秦漢專制政府的需要而發明此說，從馬融到朱子均沿襲之，其實根本地扭曲孔子的原意。^① 然而既然自馬融以降兩千年來都如此，儒家又如何能脫離責任？更何況《儀禮·喪服》中明白表示，“天子至尊、夫至尊、父至尊”，需為其服最高的

① 顏炳罡文中指出，從馬融開始，注解這一條時不變的就是所謂的三綱五常；可變者照漢人所說即為所謂的“三統”，亦即“天統、人統、地統”，異服色、改制度與曆法等。換言之，綱常與倫理不變，制度可變。此說實源於董仲舒，後來為朱子所繼承，一直延續到王船山。王船山對此說法雖有所不滿，但更加強調禮樂與綱常倫理之一體性，認為綱常倫理的內容也會因時變，故禮樂制度也會隨之而變，體、用不可分。顧炎武雖未明說可變與否，但大體意見相差不遠，因此可說，基本上由漢到清的儒者都承認綱常倫理。參見顏炳罡：《意義的確定與誤導的可能——以馬融、朱子等解〈論語〉殷因於夏禮章為例》，《齊魯文化研究》第3輯（2004年）。

三年斬衰。^①《儀禮·喪服》又明白規定“出妻之子爲父後者，則爲出母無服”，^②在傳統父系結構下，即使母親的重要性和父親也大不能相比。可見，三綱說並非僅由漢人所發明，雖始於董仲舒，產生放大與教條化的效果，却有其三代制度之淵源，並不能簡單說成法家或秦漢以下儒者之歪曲。^③是以真正批判三綱與五倫只能始於清末，也就是傳統政治與社會體制與儒家將崩潰時才有的說法。相形之下，程朱用天理去闡述三綱、五倫及五常並不奇特，因爲儒家政治與社會自古以來如此，形成非常穩定的政治社會基本構造。

由上述看來，三綱五倫之所以爲古人幾千年來認爲理所當然，却爲現代人覺得難以理解與接受的關鍵，可能正在於現代人缺乏古人家族聚居的生活方式與立基於此綱倫的政治社會架構及隨之而起的濃厚而特殊之家族式群體意識。宋人乃至漢族幾千年來均認爲綱常倫理乃不變之道。在家如此，出了家門亦到處如此，而且是文化先進的中國維持生存與秩序的基本原理，不因時地而異，也並不認爲有第二種可能存在，自然不免認其爲普遍之道理。程朱對此又做了進一步的闡釋，認爲此道理之所以能規範所有人生命的意義、情感、道德、倫理與秩序，在於它源於人性與天道，從而將其推至天理的高度。

然而根據本文的分析，此種天理說雖確實表現了普遍人性

① 鄭玄：《儀禮注疏》卷二十九，北京：北京大學出版社，2000年，第639-642頁。

② 《儀禮注疏》卷三十，第660頁。

③ 參見閻鴻中：《唐代以前“三綱”意義的演變——以君臣關係爲主的考察》，《錢穆先生紀念館館刊》第7期（1999年），第56-75頁。

與天道自然的許多道理，也同時有其特殊的歷史文化背景，必須分而觀之。其中的普遍性與特殊性、常與變，以及群體意識與個體意識的關係，均有待吾人做進一步的探討與分析。

作者簡介：吳展良，1958 年出生於臺灣，祖籍貴州。現任臺大歷史系教授。臺灣大學機械系畢業，臺灣大學歷史研究所碩士，美國耶魯大學歷史學博士。師從錢穆先生及其門下先進弟子。曾任臺大歷史系主任兼所長、荷蘭萊頓大學歐洲漢學講座教授、美國馬里蘭大學客座副教授、美國芝加哥大學訪問學者。主要研究範圍為中國近現代思想史、宋代理學史與比較中西思想文化。長期研究的核心議題為中國傳統思想文化的現代詮釋、“中國的第三期建國與立國”以及中國傳統到現代的自身演化脈絡。

王陽明思想新論

張學智

內容提要 本文分三個方面，對王陽明的思想進行新的論說。一是致良知的雙向結構，認為“致”字本有自內而外和自外而內兩個方向。前者是將良知所知所現的正確價值推致於實際行為中，使行為在正確價值的範導之下；後者是致良知的實際活動中得到的意志、理性、直覺、情感諸因素融入良知中，成為精神活動的內在包含。實踐活動不斷深入，良知也愈加深厚廣闊。二是對王陽明與海德格爾存在主義的某些方面做比較，認為二者都把人視為一個向未來敞開，不斷超越自己的存在；人存在的意義、價值是在和他面對的世界的交互作用中實現的。人是世界和人自己的詮釋者、證明者，人在在世中展開自己，同時展開世界。三是對王陽明“良知上自然的條理”這一重要思想做新的論說，認為它有“自然的人化”和“人的自然化”兩個方面的精義，並以直覺的形式表達深厚的蘊含。

一 致良知與無之不一

王陽明哲學是典型的天人之學，他的學術宗旨“致良知”和最高追求“萬物一體”皆體現了強烈的天人情懷。王陽明與陸九淵並稱為陸王心學，但他不是直承陸九淵，而是跟從當時的學術主流朱子學，在實踐中發現與自己的志趣、追求不符合，通過特殊的人生際遇樹立自己獨特的學術宗旨的。對王陽明具有決定意義的事件是龍場悟道。龍場的艱苦環境和特殊遭際給了他重新反省心的諸種含蘊和它們之間相互影響、相互結合的機會。在龍場之前，他遵照朱子格物致知和涵養用敬的路徑去做，二次格竹的失敗說明，他青少年時代的各種實踐所追求的思想開闊、精神自由、活潑無方和具體格物活動的專一、有規範、循序漸進方法是不相應的，特別是他發現了意志比理性在撐持他度過難關中所起的作用更大。所以，格物不是像朱熹所說，以心中的認知能力獲取外界事物的理，而是去掉對於本心的遮蔽：“乃知天下之物本無可格者，其格物之功，只在身心上做。”不是知識、理性，而是心的意志、情感、直覺這些非理性因素在整個精神活動中所占比重更大，地位更重要。這樣，他對於格物的定義也大不同於朱熹：“格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。”由於強調在心上做功夫，所以物變成了意念所指向的“事”。事是主體見之於客體的行爲，和主體的動機、意志、直覺、情感等多種精神要素密切相關。朱熹所格之物是主體之外的客體，主與客的關係

主要是平列的、知識論的。王陽明所格之物，是心中的欲望、意志、情感等項中不符合道德觀念的部分，方式是倫理的、內省的、縱貫的。由於物是心中指向的事，而且王陽明所謂事，主要是倫理性活動，所以“心外無物”。倫理活動的基礎是心中的善良動機，離開了它就没有所謂道德；一切有倫理價值的活動都出於其內在的根據——心，都是心中良知的自然貫徹，倫理價值就是符合人的價值理想的“理”，所以“心外無理”。

在確立了心學立場後，傳統上視為平行的工夫項目，在王陽明這裏都變成了手段和目的的關係、個別和一般的關係、知識與道德的關係：格物是誠意的工夫，窮理是盡性的工夫，道問學是尊德性的工夫，博文是約禮的工夫，惟精是惟一的工夫。如惟精與惟一，在“十六字心傳”中是平列的，惟精指用功純粹不雜，惟一指用功專一心不旁騖。但在王陽明這裏，“一”指心中良知無私欲混雜，“精”指達到這一目的的功夫真切篤實。譬如米，“一”指米的純然潔白，“精”指舂簸篩揀的工夫，二者是目的和手段的關係。王陽明的這一轉換，意在使每一件事都有錘煉道德的功能，使它從單一的知識領域超拔出來，這就和朱熹有了很大不同。這一點曾使熟諳並遵循朱熹路向的人大為詫異（見《傳習錄》上徐愛跋）。

王陽明與朱熹最大的不同，就在他的“致良知”的雙向運動。“致良知”是王陽明的核心宗旨，是它的一切哲學範疇最後的歸著點。雖然此三字作為講學口號是在平定甯王朱宸濠的反叛後正式提出的，但實際上王陽明一生的活動都是它的注腳，包

括早年的辭章、騎射、佛老等各種探索活動。“致”字本有自內而外和自外而內兩個方向，他的致良知，一是將良知所知所現的正確價值推致於實際行為中，使行為在正確價值的範導之下，這就是王陽明所說“致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣”。^① 一是致良知的實際活動中得到的意志鍛煉、理性增進、直覺更加敏銳、情感更加真摯諸因素都融入良知中，成為精神活動的內在包含，使它在此後的致良知活動中起作用。人的實踐活動不斷深入，良知也愈加深厚廣闊。所以致良知可以為任何修養程度、任何文化層次的人所奉行。此即王陽明所說：“我這裏言格物，自童子以至聖人，皆是此等工夫……雖賣柴人亦是做得，雖公卿大夫以至天子，皆是如此做。”（《傳習錄》下）

陸九淵曾說：“夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。”^②是說孔孟的學術宗旨皆仁，但因時代不同，其表現形式不一樣。孟子的特點是“十字打開”。這個“十”字的縱軸是盡心知性知天，以心中的惻隱之情內通人之性體，以此性體之仁與天道的生生不息貫通，天心人心一體而下。橫軸是將此仁的萌芽擴充推展，“涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑”，微弱之勢能累積為廣大之境地。此即孟子的十字打開。陸九淵繼承孟子，也以十字打開為學術宗旨。但陸九淵的橫軸中，所推展擴充的主要是道德理性，知識方面未加

① 《答顧東橋書》，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第45頁。

② 《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年，第398頁。

措意。而王陽明的致良知的推致義和擴充義兩者並重，他所擴充的不僅有道德理性，還有知識理性，甚至還有精神結構中的其他要素。這些是統一的良知的不同方面，這些不同方面在實踐中互相影響，夾輔而行，使良知的含蘊大大超過陸九淵，這就是爲什麼王陽明批評陸九淵“不免於沿襲之累”，“細看有粗處”的原因。不免於沿襲之累者，在思想內涵、學術方向和所用範疇方面，佚出孟子者不多。特別是他片面強調先立其大，對知識活動在人格養成中的作用提揭不夠，將廣大深刻的精神內涵狹窄化、單面化。王陽明波瀾壯闊的一生中許多驚心動魄、性命交關的事件，以及他從百死千難中所得到的對情感的激蕩、對靈魂的撞擊、對世事人心的體悟，這些都沉澱、發酵爲良知的蘊藏，成爲他豐富的精神世界的有機成分。相較之下，陸九淵從實踐的廣度到精神活動的深度都遜於王陽明，所以王陽明對陸九淵有此評價。

從理論層面說，王陽明將一生所學、所歷、所悟、所道，熔鑄成“致良知”三字，用此三字融釋儒家幾乎所有重要範疇，如《論語》的仁義禮智信、忠恕、一貫、博約，《孟子》的四端、四德、擴充、盡心知性知天，《大學》的三綱領八條目，《中庸》的性道教、已發未發、中和、誠明、尊德性與道問學，《周易》的保合太和、天地之大德曰生、窮理盡性以至於命，以及《詩》《書》《禮》中的許多重要概念。他的講學語錄的特點是義理通透，語辭靈動，形式多樣，不拘一格。對儒學作了凝煉、提純、通約、融貫的工作。儒家理論的互通、互融、互釋，在他這裏達到了高峰，與朱熹的定義

嚴格、邊界清楚、概念成對、層次分明形成鮮明的對比。陽明晚年曾對良知範疇的這種由高度融釋能力而成就的靈動品格作了形容：“即如我良知二字，一講便明，誰不知得；若欲的見良知，却誰能見得？……良知即是《易》‘其爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，惟變所適’。此知如何捉摸得？見得透時便是聖人。”（《傳習錄》下）他同時和後來的人也曾說，陽明著作中的千言萬語都是爲“致良知”三字做注腳。既然是靈動不可典要的，把握陽明思想就不能用概念分解、字析句釋的方法，而應把握精神實質，運用比喻、象徵、連類等非邏輯的方式得到。陽明講學極其靈活多樣，而他的文章，特別是他數次軍事活動中所寫奏疏、文告與地方政府的往來公文，又具體、嚴密、明確，與他渾融的講學風格截然相反。這與他作爲軍事家的戰略上大開大合與戰術措置上細入毫芒是一致的。

在思想方法上，朱熹注重分析，每個概念、範疇定義明確，邊界清晰，作文和講學中皆重概念分解，王陽明則重視綜合，重視在渾融的概念中各個部分的動態整合。明末大儒劉宗周在講到王陽明的思想特點時說道：“先生承絕學於詞章訓詁之後，一反求諸心，而得其所性之覺，曰‘良知’。因示人以求端用力之要，曰‘致良知’。良知爲知，見知不囿於聞見；致良知爲行，見行不滯於方隅。即知即行，即心即物，即動即靜，即體即用，即工夫即本體，即下即上，無之不一，以救學者支離眩驚，務華而絕根之病。”^①這段話十分中肯，它點出良知的根本特性爲“所性之覺”，

^① 《明儒學案》，北京：中華書局，1985年，第6—7頁。

即對自己性體的自覺呈現，由此帶出它的“無之不一”。性體即良知，是天道在人這一特殊物類上的體現。“性是心之體，天是性之原”（《傳習錄》上）。在朱熹，心是形而下的，屬氣的範疇；性是形而上的，屬理的範疇。而在王陽明，心即性，性即理，心性理三者爲一，形而上即是形而下。心性是在內的，但展現心性的實踐活動是在外的；心性是本體，實踐中對心性目的的實現是功夫，內外合一，功夫與本體合一。良知是知，致良知的活動是行，致良知即知行合一。“致良知”三字將一切概念融入自身，不僅簡易直接，而且知識和道德時時相關，以救學者專在知識上用功，放棄人格修養的弊病。劉宗周認爲王陽明扭轉了一世學風，恢復了儒學的真面目，“可謂震霆啓寐，烈耀破迷，自孔孟以來未有若此之深切著明者也”。^① 對照陽明一生學行，此語並非虛譽。

不僅如此，王陽明實際上有綜合朱熹和陸九淵兩家的意願。在他看來，陸九淵之學先立其大，簡易直接，給學者指出了立大本、求放心的用功方向，這是其優點。但陸九淵爲了提揚修養方向的重要性，絕口不談知識，有時爲了強調道德性一面，甚至貶抑知識。他的思想學說只能做士人敦品立志的幫助，不能做實踐中的全體大用之學。朱熹則時時強調知識的獲取是道德提高的基礎，沒有知識支撐的道德是單薄的、狹隘的，但朱熹將涵養用敬和進學致知作爲平行的功夫，知識與道德不能時時打併爲一，有可能造成知識和道德的斷裂，離開了“生命的學問”這個

^① 《明儒學案》，第7頁。

根本宗旨。王陽明要造就實踐中的活智慧，所以他欲去朱陸兩家之短，合兩家之長。他既批評陸學“不免於沿襲之累”，“學問有粗處”，又表揚他在心上用功之真切篤實；既批評朱熹學問支離破碎，少道德性的統領，又表揚他知識廣博，解經明晰，思想深刻，並告誡他的學生不能輕議朱熹。王陽明欲合兩家之長的願望很明顯，但因中年以後事功繁忙，始終未能構造出顯現此種綜合的哲學系統，這大概是他臨終痛惜“平生學問只做得數分，不能與吾黨共成之”的一個原因。

二 存在主義與三教視域中的王陽明哲學

王陽明的良知之學對於人生論來說極具啓發意義的是，他把人視為一個向未來敞開，不斷超越自己的存在。人存在的意義價值是在和他面對的世界的交互作用中實現的。人和世界不只是知識的共同體，更是意義和價值的共同體。人是世界和人自己的詮釋者、證明者，人是詮釋性存在，人在在世中展開自己，同時展開世界；世界不是待理性認知的物件性存在，而是由全部精神活動覺解、開顯、證明的與人一體的存在。這有很強的現象學意味。但當代現象學要從西方近代以來把人視為理性存在，因而主客相對的狀況下解放出來，所以用非理性來說明人的真實存在，如煩惱、恐懼、孤獨、憂慮等實證的情感，所以容易導向頹廢、悲觀、玩世不恭等個人情調。而王陽明首先體悟到的是仁、生生、健順等天的品格，是人用充滿陽光和力量的識度詮釋

出的心之本體。所以，“樂是心之本體”。良知是在這樣的心理基本內容上對於其他精神要素的擴展。它的基調是剛健的、有力的，它是在中國傳統哲學的天人一體、由天而人的一貫而下中呈現出的樂天安命。人不能沒有七情，但七情是良知的發用之地，七情中過與不及的，都被良知照徹而歸於正，就如太陽一出，魑魅遁形。所以，王陽明不同意朱熹道心人心並立、道心作主人心聽命的觀點，認為人之所以為人的，只有良知，七情是良知的表現場所。西方存在主義賴以證明人的存在的真實情感如煩惱等，在王陽明這裏都成了被良知照徹、改正、消溶的物件，沒有正面價值。王陽明這一點，正是中國文化的樂感特性的支撐點。

王陽明哲學具有存在主義特性的另一點是，它不具有西方柏拉圖以來的傳統形上學本體論特別是近代笛卡兒以來的主客對立的性格，反而具有被海德格爾視為存在主義的現象學方法論的基礎：以對存在的研究代替對存在者的研究，以此超越傳統形上學。對存在者的研究是主客二分的，是認識論的，對存在的研究是意義論的、價值論的。王陽明晚年由於胸襟闊大，意境高遠，較其早年尤其具有主客合一的意義論品格。如著名的南鎮觀花，王陽明的視點不在花樹的知識論意義，人未看花時花與人同歸於寂，這個寂不在知識的未發生，而在意義的未彰顯。人在看花時，人和花的存在意義同時顯現，花與人離開了對方都沒有意義。人首先不是認識性存在，而是意義性存在，存在是決定存在者之為存在者的本質，是使一切存在者得以成立的先決條

件。所以，王陽明說：“我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地、鬼神、萬物，離却我的靈明，便沒有天地、鬼神、萬物了；我的靈明，離却天地、鬼神、萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？”（《傳習錄》下）這是說，主體與客體的依存關係是本體性的，不是知識性的；主與客不是作為對立物在知識活動中被認知，而是作為存在論的不可分離的雙方在使對方證明出來的過程中彰顯自己的存在。而王陽明的一個特識是，在雙方互為依持中，主體是更加重要的，客體是被主體的主動作為逼出其存在的，客體的性質甚至其作為現象的顯現，都是主體給予的。主體是永不安分的，它在健動不息中實現自己，同時實現自己的證明者：客體。所以王陽明說“人是天地的心”，這一方面從內容上說人是天地的生生不已精神最直接、最顯明的體現者，另一方面從形式上說人是天地間靈動性最高的生命，它在不息的健動中使客體得以成立和具有意義、價值。從根源上說，人比任何其他事物意義和價值都高。“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原是一體。”（《傳習錄》下）王陽明在具有現象學意義的思想中彰顯出的仍然是中國哲學的特點：重視倫理性，關注“人的學問”。如果說海德格爾總體上仍是西方哲

學的延續，它是就知識論著眼的，他批評的首先是西方傳統形上學的主客二分的方法，則王陽明是中國哲學特別是宋代理學的延展，他沒有由知識論帶來的主客二分意識，是就倫理學著眼的，它張揚的是人得於天而備於己的健動不息的精神。海德格爾關於人的種種描述是由平面的邏輯分析推出的，而王陽明則是由立體的縱貫的天人視域中對人的價值、意義的解悟得出的。

王陽明的精深思想與卓著事功與他對佛道思想的吸收大有關係。像大多數理學家一樣，王陽明對於佛道，吸收其思想而排斥其立場。佛道思想的精華，在其負的方法，在其精誠信仰，在其超越精神。王陽明在長期實踐活動中，感受到儒學在最高層面上其精神與佛道是一致的。他認為，佛家的核心精神是不染世累，萬緣放下，對於世間物不粘滯，於念而無念，道教的核心精神是愛養身體，道教的內丹、外丹皆在吸取天地之精華為生命茁壯之助力。儒家的核心精神是修齊治平，是窮理盡性以至於命，即內以完成自己的道德人格，外以實現治平理想，也即內聖外王之道。但王陽明認為，愛養身體與不染世累，是儒家修齊治平中本來就包含的，不是從佛道取來的。後人以為儒家只有修齊治平，這是不見其全，自小陣營。他說：“說兼取，便不是。聖人盡性至命，何物不具？何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾盡性至命中完養此身謂之仙，即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂，三間共為一廳，儒者不知皆我所用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之，而已則自處中間。皆舉一而廢百也。聖

人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。二氏自私其身，是之謂小道。”^①從較低的層面看，王陽明這裏說的不能說無道理，但佛道在不染世累和養生方面達到的高度和深度，却非儒者所能包含。王陽明也曾指出，佛道所長者在心性修養這些形上方面，沒有治國平天下，他們是“有了上一截，便遺了下一截”。像王陽明這樣的大儒，形上本體、形下事物兼治，上下貫通，他對佛道精華的深度吸取是必不可免的。對佛道的吸取，成就了王陽明的博大精深，特別是良知本體的靈動無方而無粘無滯。良知是有與無的合一。“有”指它的天賦道德意識、精誠惻怛的仁心情懷、是非判斷的準則、萬物法則的凝聚、理性的運用等修齊治平不可或缺的這一面。“無”指良知本體原無一物、清明湛一、隨物俯仰、了無掛礙這一面。王陽明晚年化境是即有而無，有不礙無，有無同時而自然無滯，他用太虛形容：“良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太虛之無形，日月風雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外能作得障礙？”（《傳習錄》下）禪宗的“即心即佛”又“非心非佛”，對王陽明以上思想的形成影響尤大。

王陽明早年在佛道上所作的工夫都融釋在良知中，成為良知的內在含蘊，他在軍事、政治活動中表現出的觸之不動、處變不驚、澹泊靜一、超然物外等，他的良知的靈動無方、即體皆用、

^① 《王陽明全集》，第1180頁。

所在皆是、無粘滯系縛的精神，皆得力於佛道，特別是禪學。他的“不離日用常行內，直造先天未畫前”，他的用天道來規範良知，用良知來啓動天道，天人一理，良知即天皆是對佛道有深入取擇的結果。如果說早期的良知即天著重從內容上著眼說良知的真誠惻怛是天的生生不息的體現的話，晚年的良知即天著重從形式上著眼說良知的有無合一是天的萬物自然流行而無有障礙這一點，良知的內涵已經有了很大擴展。佛道對於陽明起了既內在又超越、既篤實又空靈、既精誠專一又活潑無方的助力的作用。沒有對佛道學養的吸取、熔煉，就沒有王陽明的多方面成就。

三 良知上自然的條理

王陽明的最高境界是天人一體。天人一體在他晚年的講學中大量提到，在他晚年受弟子之請而作的教人定本《大學問》中表現得尤其鮮明。王陽明認為，一個德性充沛的人的境界是“與天地萬物爲一體”，但人對待萬物又有輕重厚薄的價值次序，這是“良知上自然的條理”。良知的條理有先驗和後得的區別。先驗的條理，指人本有的分別不同差等而居之的傾向。這種傾向整合後天經驗，並在其中分出價值性的、知識性的不同方面，變爲人的精神的內在結構，這是後得的條理。後得的條理有迅捷、直接的優越性，它不是對當下發生的事件進行推論和思索，而是訴諸人心靈的直覺。王陽明曾說：“良知只是一個，隨

他發見流行處，當下具足，更無去來，不須假借。然其發見流行處，却自有輕重厚薄、毫髮不容增減者，所謂天然自有之中也。”（《傳習錄》中）從王陽明一生經歷看，他是在數次性命交關、生死搏鬥的大事變中，心靈得到震撼，精神得到激發，良知中的各種儲存經過檢證、調整、對比、定型等步驟確定下來的。

這裏要特別強調“良知上自然的條理”所具有的直覺性質。王陽明的晚年化境，弟子王龍溪有“開口即得本心，不用假借湊泊，如赤日當空，萬象畢照”的描述。此境界全靠精進不已，精神活動的各方面互相促進，集一生理論和實踐成果而後得。這些成果凝定為價值上的條理，並以直覺方式表現出來。王陽明“良知上自然的條理”如果加以詮釋和引申，可以說，它包含著“自然的人化”和“人的自然化”兩個方向。“自然的人化”的一個重要方面，就是把價值、美等人類文化的成果賦予自然，使自然在保有了這些品格之後和人成為一體，以價值和美的形態參與人類的生活實踐。它在自然身上發現了自己的本質。自然不再是人的異己之物，而是人抒發感懷、寄託情志的對象。自然的人化將人的理解和詮釋注入自然，使自然內在化，感性化，成為“大我”的有機構成成分。王陽明云“大人者，以天地萬物為一體者也”，這種一體者就是即道德即自然的存在。

“良知上自然的條理”由主體的睿智將一體之仁這種精神、襟懷轉化為自然界中的具體物，可以說是“人的自然化”。具體化就是呈現，在呈現中將方向倫理表現為具體規範，將一體之仁之精誠惻怛表現為對具體事務的自然感情。這種呈現是直覺

的、自然的、當下即是，不是推證的、邏輯的、先在擬議或事後追憶的。王陽明對是非的判斷，有理智和直覺兩種形式。他早年強調理智的方式，主張“良知越思越精明”，而在晚年，良知的反應能力由於一生的磨礪而熟化，王陽明對良知愈益恃任，對事物的反應越來越傾向於直覺。但這種直覺並非率意的、任性的，而是由他半生驚心動魄的事變中精神活動的各種成分的參與、積累做基礎的。

（本文的部分内容發表於《光明日報》）

作者簡介：張學智，1952年生，寧夏中衛市人，文學博士，北京大學哲學系教授，主要研究中國哲學史、宋明理學、現代中國哲學。

程頤論“生生之本”

張 龔

內容提要 程頤對於“生生”的觀念進行了理論分析，探討“生生之本”的問題，認為宇宙中普遍永恒的變易運動與普遍的對待關係是生生得以不息的基礎。在程頤哲學中，生生不是一個獨立的原理，而是變易與對待兩條宇宙基本原理的推論。在此理論分析的基礎上，程頤闡發了符合生生之道的社會秩序與生死觀。

“生生”是中國哲學中的一個重要主題。《繫辭》說“生生之謂易”，強調宇宙運行中生生不息的動力。“生生”是北宋理學家們在學理和個人生命體驗意義上的共識。周敦頤“窗前草不剪”，張載聽驢鳴，程子觀雞雛，都是對宇宙生生的體認。在程頤思想中，“生生”具有十分核心的地位，而朱子繼承與發揚了這一理路。學界對於“生生”這一命題的地位與意涵已有許多討論，但對於程頤哲學中的“生生”思想尚無獨立的說明，而往

往將其混同於程顥或朱子的學說。本文認為，在程頤的理論中，生生並不是一個最高原則。程頤探討“生生之本”的問題，追尋宇宙生生之依據，主張生生是宇宙永恒運動與普遍對待這兩個基本原理的推論和必然結果。

一 生生之本

程顥、程頤兩兄弟的學說有所不同，這已是學界共識，但在現有的研究中，程顥、程頤學說在“生生”這一重要主題上的差異尚未得到重視，學者往往將含混地談論二程的生生思想。本文首先要指出程顥、程頤對於“生生”之解釋的顯著差異。在程顥思想中，“生生”具有重要的地位，“天只是以生爲道”。程顥說：

“生生之謂易”，是天之所以爲道也。天只是以生爲道，繼此生理者，即是善也。善便有一個元底意思。“元者善之長”，萬物皆有春意，便是“繼之者善也”。“成之者性也”，成却待他萬物自成其性須得。^①

程顥用《易傳》中“生生之謂易”、“繼之者善也”、“元者善之長”三句話來闡發“生生”。然而，十分值得注意的是，程頤在解釋

^① 《遺書》卷二上《二先生語二上》，見《二程集》，北京：中華書局，2004年，第29頁。

這三句話的時候都不講“生生”。

程顥經常引用“生生之謂易”，但從現有材料來看，程頤只有一處引用“生生之謂易”這句話：

如天地陰陽，其勢高下甚相背，然必相須而為用也。有陰便有陽，有陽便有陰。有一便有二，才有一二，便有一二之間，便是三，已往更無窮。老子亦曰：“三生萬物。”此是生生之謂易，理自然如此。“維天之命，於穆不已”，自是理自相續不已，非是人為之。如使可為，雖使百萬般安排，也須有息時。只為無為，故不息。^①

在這條材料裏，“生生”並不具有根源性的地位。在解《繫辭》“生生之謂易”時，程頤說：

生生相續，變易而不窮也。^②

原文“富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易”是三個判斷句，強調的是“大業”、“盛德”、“易”必須是“富有”、“日新”、“生生”的，重點在“富有”、“日新”、“生生”。因此，《繫辭》中“生生之謂易”著重強調的是生生不息。然而，在程頤的解釋中，“生生相續，變易而不窮也”重點在“變易”上，強調的是變易不窮。

① 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第225—226頁。

② 《經說》卷一《繫辭》，《二程集》，第1029頁。

在這一解釋中，生生是宇宙普遍變易必定展現出的“不窮”的特點。

《繫辭》：“繼之者善也，成之者性也。”程顥說“繼此生理者，即是善也”，說明萬物所繼承的是“生理”，萬物所成就作為本性的，也是“生理”。然而，程頤在解釋《繫辭》“繼之者善也”一段時說：

道者，一陰一陽也。動靜無端，陰陽無始。非知道者，孰能識之？動靜相因而成變化，順繼此道，則為善也；成之在人，則謂之性也。^①

在程頤看來，“繼之者善也”所繼的即是材料中“順繼此道”中的“此道”，指代的是“動靜相因而成變化”的道，也是“一陰一陽”的道，“動靜無端，陰陽無始”的道。

《文言》：“元者善之長也……君子體仁足以長人。”程顥認為“元者善之長也”講出了“萬物皆有春意”，即萬物都充滿生機的意思。程顥常用“春意”、“春底氣象”等形容生機。程頤在解釋這兩句時說：

在人則元者衆善之首也……體法於乾之仁，乃為君長之道，足以長人也。體仁，體元也。比而效之謂之體。^②

① 《經說》卷一《繫辭》，《二程集》，第1029頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第699頁。

程頤並沒有說“元者善之長也”包含“生生”或“生機”方面的含義。《文言》中“君子體仁足以長人”與“元者善之長也”相對應。程頤在解釋這一句時，認為君子體法於元，說的是君長之道，也沒有講的“生生”或“生機”方面的意思。

總結而言，程頤在解釋“生生之謂易”、“繼之者善也”、“元者善之長”時，與程顥從生生角度來理解不同，他回避了生生方面的意涵，轉而闡發“變易而不窮”、“動靜相因以成變化”、“君長之道”。“生生”與“君長之道”的關係本文將在下一小節說明；“變易而不窮”、“動靜相因以成變化”講的都是宇宙中在天理規定下的普遍而永恒的運動。因此，在程頤的理論中，“生生”並不具有最高原理的地位。相反，程頤提出了“生生之本”的問題：

質必有文，自然之理。理必有對待，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文，一不獨立，二則為文。^①

三人則損一人，一人則得其友；蓋天下無不二者，一與二相對待，生生之本也，三則餘而當損矣，此損益之大義也。^②

在這兩條材料裏，程頤提出對待是“生生之本”，用對待的原理來解說“生生”。程頤又說：

① 《周易程氏傳》，《二程集》，第808頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第910頁。

如天地陰陽，其勢高下甚相背，然必相須而爲用也。有陰便有陽，有陽便有陰。有一便有二，才有一二，便有一二之間，便是三，已往更無窮。老子亦曰：“三生萬物。”此是生生之謂易，理自然如此。“維天之命，於穆不已”，自是理自相續不已，非是人爲之。如使可爲，雖使百萬般安排，也須有息時。只爲無爲，故不息。^①

根據對待的原理，有陰便有陽，有陽便有陰，陰陽有其一就有其二。“才有一二，便有一二之間，便是三”，陰陽相對待，就有了陰陽相互感應，由此產生新的事物“三”，並至無窮。

必須注意，程頤講的由“二”而“三”以至於無窮並不是一種宇宙生成論，“有一便有二”不是指宇宙最初開端的兩個事物，也不是特指“陰”和“陽”，而是任何一組相對待的兩個事物。任何兩個事物相對待，就會有感應作用，並產生種種新的事物。例如上引材料“質必有文，自然之理。理必有對待，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文，一不獨立，二則爲文”，從上下文來看，這裏的說的對待可以包括質與文、上與下、此與彼。再如：

天地萬物之本，夫婦人倫之始。^②

天地不相遇，則萬物不生；君臣不相遇，則政治不興；聖

① 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第225—226頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第854頁。

賢不相遇，則道德不亨；事物不相遇，則功用不成。^①

相遇即相交，相感的意思。天地相交產生萬物，同樣地，在君與臣、聖與賢、夫與婦等等的對待與交感中，種種事物得以產生。就人事而言：

天地不交，則萬物何從而生？女之歸男，乃生生相續之道。男女交而後有生息，有生息而後其終不窮。前者有終，而後者有始，相續不窮，是人之終始也。^②

天地相交產生萬物，同樣地，男女相交產出新的人。男女的對待關係，及其相互作用是人類生生不窮的根基。

二程都認為“對待”是宇宙中的普遍現象和基本原理。程頤說：

天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。^③

程顥說：

天地萬物之理，無獨必有對，皆自然而然，非有安排也。

① 《周易程氏傳》，《二程集》，第925頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第979頁。

③ 《遺書》卷十五《伊川先生語一》，《二程集》，第161頁。

每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。^①

萬物莫不有對，一陰一陽，一善一惡，陽長則陰消，善增則惡減。斯理也，推之其遠乎？人只要知此耳。^②

程頤更進一步指出“對待”是“生生之本”，認為宇宙中普遍的對待關係是宇宙生生不息的一個依據。以“對待”為生生之本，是為了解釋生生何以能不息，主要強調必須在物與物的普遍聯繫的基礎上看待生生。若宇宙成為一個個孤立個體的集合，則生生必不能成立，這應當是二程的共識。生生不是一個個單獨個體對其個體更高生命力的不斷追求，而必須從宇宙整體的層面看待。程顥主要從個體對生生之體證的角度來說明這一問題，強調“識仁”、“仁者與天地萬物為一體”。程頤則是從理論分析的角度，強調宇宙普遍對待關係的重要性。

程顥常常談論“春意”、“生意”，這是在指認宇宙富有生機的一面。“天地生物之心”是中國哲學史上指示宇宙生機的一個重要命題，也是“生生”這一表達的一個重要面向。歐陽修提出“天地以生物為心”，強調天地之間充滿的生機。程頤說：

人說“復其見天地之心”，皆以謂至靜能見天地之心，非也。復之卦下面一畫，便是動也，安得謂之靜？自古儒者

① 《遺書》卷十一《明道先生語一》，《二程集》，第121頁。

② 《遺書》卷十一《明道先生語一》，《二程集》，第123頁。

皆言靜見天地之心，唯某言動而見天地之心。^①

其道反復往來，迭消迭息。七日而來復者，天地之運行如是也。消長相因，天之理也。陽剛君子之道長，故利有攸往。一陽復於下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜爲見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也。非知道者，孰能識之？^②

“自古儒者皆言靜見天地之心”“先儒皆以靜爲見天地之心”主要是針對王弼。王弼說：

復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。^③

王弼指出，就動靜而言，動是相對的，靜是絕對的，“寂然至無”是天地間各種豐富的運動現象的根本；“復”是返回根本的意思，在復之時，可以看出天地之根本，即靜或者無。程頤對動靜的看法與王弼正相反，程頤認爲動是絕對的，靜是相對的，宇宙

① 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第201頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第819頁。

③ 樓宇烈：《王弼集校釋》，中華書局，1980年，第336—337頁。

萬物無時不在包括生成和消亡在內的運動過程中。例如程頤說：

釋氏言成住壞空，便是不知道。只有成壞，無住空。且如草木初生既成，生盡便枯壞也。他以謂如木之生，生長既足却自住，然後却漸漸毀壞。天下之物，無有住者。嬰兒一生，長一日便是減一日，何嘗得住？然而氣體日漸長大，長的自長，減的自減，自不相干也。^①

程頤在上面引用的兩段材料中特意批判王弼的思想，意在凸顯“動”。在第一段材料中，程頤指出動是天地之心。復卦六爻，最下一爻是陽爻，其餘五爻都是陰爻。程頤認為最下的陽爻代表的正是運動，“見天地之心”，不是如王弼所說見到“寂然至無”天地之本，而是見到天地間的動。在第二段材料中，程頤首先提到的是復卦表現了天地運行，消長相因之理，在此基礎上，提出“一陽復於下，乃天地生物之心也”，“動之端乃天地之心”。比較這兩句話，可見“生物”是“動之端”。動指的是宇宙間永恒不息的運動，在事物剛剛產生之時能見到此永恒運動的一個端緒。程頤說“非知道者，孰能識之”，“道”指的就是“一陰一陽之謂道”的道，是一陰一陽，陰陽往復運行，消長相因之運動的所以然。知消長相因的運動之理，乃能識天地生物之心。程頤強調“生生之謂易”，程頤則說“易，變易也”，這一經學解釋的差異

① 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第195頁。

背後是程頤將生生觀念理論化的努力。程頤認為，所謂天地生機，說的不過是天理規定下的宇宙普遍運動；所謂生生不已，說的不過是此普遍運動之永恒不息。

在程頤哲學中，“生生”的命題主要被用來說明宇宙中萬物不斷的產生：

若謂既返之氣復將爲方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以爲造化？近取諸身，其開闔往來，見之鼻息，然不必須假吸復入以爲呼。氣則自然生。人氣之生，生於真元。天之氣，亦自然生生不窮。至如海水，因陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將已涸之氣却生水。自然能生，往來屈伸只是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來。天地中如洪鑪，何物不銷鑠了？^①

道則自然生萬物。今夫春生夏長了一番，皆是道之生，後來生長，不可道却將既生之氣，後來却要生長。道則自然生生不息。^②

近取諸身，百理皆具。屈伸往來之義，只於鼻息之間見之。屈伸往來只是理，不必將既屈之氣，復爲方伸之氣。生生之理，自然不息。如復言七日來復，其間元不斷續，陽已

① 《遺書》卷十五《伊川先生語一》，《二程集》，第148頁。

② 《遺書》卷十五《伊川先生語一》，《二程集》，第149頁。

復生，物極必返，其理須如此。有生便有死，有始便有終。^①

在第三條材料中，程頤說“物極必返，其理須如此”，生生之不息只是“物極必返”之理的一個推論。反過來，講了生生還要講“有生便有死，有始便有終”，單講生生並不能全面地表明天地之理。更值得注意的是，在第一和第二條材料中，程頤用到了“生生”的命題，然而這兩條材料實際上的重點却不是“生生”而是“死死”，因為“天地之化，自然生生不窮”，所以“更何復復資於既斃之形，既返之氣，以爲造化”，因為“道則自然生生不息”，所以“後來生長，不可道却將既生之氣，後來却要生長”。在這裏，“生生”並不被看作一個有獨立意義的命題，而是對整個“有生便有死”的生死循環的一個提示，講了生生就帶出整個關於生死循環的認識，也就說明了“死死”的成立。

上文已說明，程頤從宇宙中普遍對待關係和普遍永恒變易運動的角度對“生生”進行了理論化的分析。而反過來，生生也可以看作變易與對待之原理的必然推論和結果。在上面引用的材料中，程頤將“物極必返”、“道則自然生萬物”作爲生生之不息的基礎。實際上，“物極必返”、“道則自然生萬物”都可以看作變易與對待兩條基本原理的推論。

“生生”是一種體悟性的、比喻性的、詩化的表達，這一表達中蘊含了關於宇宙、人生的豐富而多方面的洞察。程頤沒有將

^① 《遺書》卷十五《伊川先生語一》，《二程集》，第167頁。

這種表達作為他哲學理論中的最高原理，而是將“生生”的觀念理論化，放在了變易與對待之原理的理論框架中重新解釋。生生的命題只是天理的一個推論，生生的現象只是天理規定下“有生便有死”的永恒運動的一個環節。生生不是最高原理，也不是宇宙活動的全面概括，生生不具有根源性的意義。在“生生之本”的理論分析之基礎上，程頤得以進一步闡明符合生生之道的社會秩序與生死觀。

二 各正性命

“對待，生生之本也”還強調了宇宙中不斷產生的新事物都是以二的對待為前提，二是新事物創生的依據。生生不是不斷地產生一個個孤立的事物，把它們拋入宇宙的某個角落。任何的一個新生的事物都是“二”的產物，因而天然地處在“二”所張開的秩序框架之中，在宇宙秩序有它獨特的地位。就人事而言，每個人都天然地處在由父母二端確定的社會秩序當中，因而也天然地被納入社會秩序。因此，程頤認為夫婦關係是一切社會人倫關係的根本。程頤注《舜典》說：

“慎徽五典，五典克從。”堯既命之以位，而舜敬美其五常之教。五典謂父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信也。五者人倫也，言長幼則兄弟尊卑備矣，言朋友則鄉黨賓客備矣。孔氏謂父義、母慈、兄友、弟恭、子孝，烏

能盡人倫哉？夫婦人倫之本，夫婦正而後父子親，而遺之可乎？^①

程頤認為孔疏將“五典”解釋為“父義、母慈、兄友、弟恭、子孝”是沒有認識到夫婦關係的重要性。程頤引用“夫婦正而後父子親”指出，合理的夫婦關係是包括父子在內的其他人倫關係的良好實現的基礎，言五常而遺漏夫婦，這是一個重大錯誤。夫婦關係的重要性是一個古老的觀念，例如《禮記·中庸》“君子之道，造端乎夫婦”，《序卦》“有夫婦而後有父子”，《詩》首《關雎》毛《序》說“所以風天下而正夫婦也”。程頤的“對待，生生之本也”給這種觀念提供了一個理論的解釋。

每個新生的個體都在宇宙秩序中有自己獨特的位置，這就是《易傳》所謂“各正性命”。“各正性命”出自乾卦彖傳：“乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。”程頤解釋說：

乾道變化，生育萬物，洪纖高下，各以其類，各正性命也。天所賦為命，物所受為性。保合太和乃利貞，保謂常存，合謂常和，保合太和，是以利且貞也。天地之道，常久而不已者，保合太和也。^②

在這裏，“各正性命”是生育萬物“各以其類”的意思，即萬物在

① 《經說》卷二，《二程集》，第1040頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第698頁。

天地間的普遍秩序中有其位置。程頤特別強調的是“保合太和乃利貞”，認為“保合太和”是“利且貞”的必要條件。“保合”是使常久保存並以合宜的方式存在的意思。“太和”程頤在這裏沒有解釋，程頤在其它地方也沒有用過這個詞，可見對“太和”這個說法不是很看重。“太和”通常指氣，這裏“保合太和”或是指合理地安頓萬物，使萬物能以合宜的方式存在。無論如何，“保合太和”與萬物“各正性命”在宇宙秩序中獲得之地位的保持和延續有關。在程頤的解釋中：

元亨利貞謂之四德。元者萬物之始，亨者萬物之長，利者萬物之遂，貞者萬物之成。惟乾坤有此四德，在他卦則隨事而變焉。故元專為善大，利主於正固，亨貞之體，各稱其事。四德之義，廣矣大矣。^①

程頤認為，與它卦不同，在乾、坤二卦中，元亨利貞指的是萬物的生、長、遂、成，講的是萬物從初生到最終成就的各階段。在其他卦中，則元表示善、大，利主要表示正、固，亨、貞根據各卦不同之時，有不同含義。因此，在程頤的解釋中“保合太和乃利貞”是特別強調天地生物，只有使萬物有其秩序才算是成就。對比程顥的解釋：

元亨者，只是始而亨者也，此通人物而言，謂始初發生，

^① 《周易程氏傳》，《二程集》，第695頁。

大概一例亨通也。及到利貞，便是“各正性命”後，屬人而言也。利貞者分在性與情，只性爲本，情是性之動處，情又幾時惡。“故者以利爲本”，只是順利處爲性，若情則須是正也。^①

程顥認爲“利貞”是屬人而言，“利貞”二字分屬人的性、情。從性、情角度講利貞，正是程頤說的“在他卦”“利主於正固”，貞“各稱其事”。把乾之利、貞解釋爲萬物之遂、萬物之成是程頤的特點。程頤講的“生生”不僅是講創生，還必須包含“正”即秩序性的意思。程頤談到生時，會特意提出“各正性命”。在《程傳》中：

(1) 卦辭：無妄

程注：無妄者至誠也，至誠者天之道也。天之化育萬物，生生不窮，各正其性命，乃無妄也。^②

(2) 象辭：天下雷行，物與無妄。

程注：雷行於天下，陰陽交和，相薄而成聲，於是驚蟄藏，振萌芽，發生萬物，其所賦與，洪纖高下，各正其性命，無有差妄，物與無妄也。^③

(3) 卦辭：頤：貞吉

① 《遺書》卷二上《二先生語二上》，《二程集》，第33頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第822頁。

③ 《周易程氏傳》，《二程集》，第823頁。

程注：頤之道，以正則吉也。人之養身、養德，養人、養於人，皆以正道則吉也。天地造化，養育萬物，各得其宜者，亦正而已矣。^①

(4) 彖傳：天施地生，其益無方。

程注：天道資始，地道生物，天施地生，化育萬物，各正性命，其益可謂無方矣。方，所也。有方所，則有限量。無方，謂廣大無窮極也。天地之益萬物，豈有窮際乎？^②

在材料(1)(2)中，程子指出天地發生萬物，“無有差妄”，這就“各正其性命”。反過來說，若不能“各正性命”，則是天地生生過程中的差錯。事物如果只是不斷被創生，而不能一一被納入宇宙秩序之中，生生便出了差錯。在(3)中，程頤也說，天地造化因“正”而能有好的結果。在(4)中，程頤認為“天施地生，其益無方”是天地增益萬物，無有窮極的意思。“各正性命，其益可謂無方矣”，生生無有窮極，這是因為萬物“各正性命”。這可以從兩方面來理解：其一，不能“各正性命”則生生的相續作用將會斷絕；其二，不能“各正性命”則天地生生將失去其豐富性，成為有限的。

生生以對待為本，故而事物初生，就處在對待之“二”所張開的整個世界秩序之中，“各正性命”就是在創造萬物的同時，把萬物納入到世界秩序之中。這一方面解釋生生之所以能不

① 《周易程氏傳》，《二程集》，第833頁。

② 《周易程氏傳》，《二程集》，第913頁。

息,另一方面也為社會政治秩序提供依據。強調“生生”與“各正性命”的緊密聯繫,“生生”的主題突破了個體對宇宙生生現象之體認的層面,而能够進一步探討何為符合“生生之道”的宇宙秩序,以及社會秩序。符合生生之道的社會秩序,必須體現變易與對待的宇宙基本原理。例如,對待是“生生之本”,強調了對待雙方在新事物產生的過程中同樣具有重要的地位,這一觀點就人事而言,意味著“君臣不相遇,則政治不興;聖賢不相遇,則道德不亨”,對實現政治興盛、道德亨通而言,臣與君,賢與聖同樣重要。就政治而言,君與臣構成一組對待的二,一切政治成果都經由二者的交感達成。因此,實現好的政治不是靠單方面的聖君或能臣,而需要政治共同體內部關係根據事勢才性的不斷動態調整。在程頤的學說中,變易與對待的原理就人事而言表現為“分位”,體現儒家傳統價值觀的分位秩序正是符合生生之道的社會秩序。

三 生與死

在“生生之本”的理論探討基礎上,程頤還主張一種符合生生之道的生死觀。前文已說到,程頤講到“生生”時,常常重點其實是在說“死死”。例如:

屈伸往來只是理,不必將既屈之氣,復為方伸之氣。生生之理,自然不息。如復言七日來復,其間元不斷續,陽已

復生，物極必返，其理須如此。有生便有死，有始便有終。^①

程頤認為張載理論中，萬物散為氣，這些氣又能重新聚為新的事物，這是不對的。不必保留既散之氣，因為根據生生之理，氣自然能不斷產生。在天地間的永恒運動中，萬物自然能不斷產生，不必吝於使物消亡。根據“物極必反”，一個事物消亡必有新的事物產生，而每個事物有生則必有其死。程頤講的“生生”、“死死”都同樣只是宇宙永恒運動中的環節。這段材料裏專門引證“生生”之理是為了講明“死死”，是在批判一種設定某種物為永恒常存的錯誤理論衝動。程頤論人之生死，也是類似的態度。《文集》記載：

（問）佛氏輪迴之說……故曰恐有此理也。

（答）夫子曰：“未知生，焉知死？”知生則知死矣，能原始則能要終矣。^②

這段問答出自書信《答鮑若雨書並答問》，在其中程頤逐個回答了鮑若雨提出的六個問題。這裏引用的是書信中的第一對問答。鮑若雨提問，認為佛教講的輪回也有一定的道理，程頤引用《論語》中孔子的話“未知生，焉知死”，並解釋說，根據《繫辭》“原始要終，故知死生之說”，只要知生就能知死。程頤這裏提

① 《遺書》卷十五《伊川先生語一》，《二程集》，第167頁。

② 《文集》卷九，《二程集》，第617頁。“（問）”、“（答）”為本文所加。

示出了思考生死問題的方法，思考死要和思考生聯繫起來。《論語》中的“未知生，焉知死”，“生”、“死”當是指人活著時與人死去後，孔子認為不明白人活著時如何的道理，也不可能明白人死後如何的道理，講的是立足於現實生活的人生態度。程頤把這裏的“生”、“死”改而解釋為出生、死去，講的是在宇宙中一陰一陽生死終始的永恒運動的背景下來看待死。死和生只是同一運動的兩個不同節點。又如：

原始則足以知其終，反終則足以知其始，死生之說，如是而已矣。故以春為始而原之，其必有冬；以冬為終而反之，其必有春。死生者，其與是類也。^①

萬物運化在永恒的始終生死的循環中，所以“原始要終，故知死生之說”，原始知其終，反終知其始，始始終終是不斷的循環，人類生生死死，也是如此。程顥也有類似的說法：

死生存亡皆知所從來，胸中瑩然無疑，止此理爾。孔子言“未知生，焉知死”，蓋略言之。死之事即生是也，更無別理。^②

死即是生，死生同理，明曉則能對生死之事“瑩然無疑”。

① 《遺書》卷二十五《伊川先生語十一》，《二程集》，第324頁。

② 《遺書》卷二上《二先生語二上》，《二程集》，第17頁。注明為程顥語。

需要注意，程頤講的始終、生死的循環並不是同一人死了又重生的輪回。程頤一貫強調，物消亡後必滅盡無餘，人死後也無輪回。《遺書》記載：

問：“世言鬼神之事，雖知其無，然不能無疑懼，何也？”
 曰：“此只是自疑爾。”曰：“如何可以曉悟其理？”曰：“理會得精氣爲物、遊魂爲變與原始要終之說，便能知也。須是於原字上用工夫。”或曰：“遊魂爲變，是變化之變否？”曰：“既是變，則存者亡，堅者腐，更無物也。鬼神之道，只恁說與賢，雖會得亦信不過，須是自得也。”或曰：“何以得無恐懼？”曰：“須是氣定，自然不惑。氣未充，要强不得。”^①

這裏同樣是學生問死後之事，程頤仍以原始要終的生死之理回答。程頤指出生死之變，人死後便“存者亡，堅者腐，更無物也”，是徹底的死。程頤最後說“鬼神之道，只恁說與賢，雖會得亦信不過，須是自得也”，指出學者必須自己對生死之理有所認識，只停留在言辭的表面程度是没有用的。言下之意大概是，只要明瞭生死變化之理，自然知曉人死後無有殘餘，無有輪回，不會對死後世界有所期待。

人的出生死去只是天理規定下的運動的兩個節點，如前文所引材料，人出生後無時不在生長和消亡的過程中，嬰兒長的一天也是消的一天，長與消同時進行，互不干擾，出生與死去只是

① 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第190頁。

持續一生的生長於消亡運動的開端和結尾。明消長變化之理自然明生死，然而反過來死只是人生消長變化的一個節點，一味把注意力放在死上是無益的。因此，程頤說：

“原始反終，故知死生之說”，但窮得，則自知死生之說，不須將死生便做一個道理求。^①

於萬物終始之理自然可知死生，不必把死生專門作為一個道理來講求。同樣，也不必把生死的道理專門當作一個來用。《遺書》記載：

伊川先生病革，門人郭忠孝往視之，子暝目而卧。忠孝曰：“夫子平生所學，正要此時用。”子曰：“道著用便不是。”忠孝未出寢門而子卒。^②

朱子作《伊川年譜》，也採用了這一條。門人說“夫子平生所學，正要此時用”，認為學者平日講求道理，臨死時正是運用平生所學道理的時候，平日明生死之理，臨死時能正確對待死這件事。程頤反對這種思想，認為不應刻意地去運用道理。泛言之，“道著用便不是”是說形上之理與形下的具體日常事物是一貫，日常事物是自然應如此，而不是人刻意安排如此，“如百尺之木，

① 《遺書》卷十五《伊川先生語一》，《二程集》，第153頁。

② 《遺書》卷二十一下《伊川先生語七下》，《二程集》，第276頁。

自根本至枝葉，皆是一貫，不可道上面一段事，無形無兆，却待人旋安排引入來，教人塗轍”。^① 特別就生死之事而言，生死之理根本上是變化消長之理，一切事物感應變化之理，對此理的理解應融入人的整個生命歷程之中，在所有事上體現，而非在臨死時刻意運用。《遺書》記載邵雍臨死之時：

邵堯夫臨終時，只是諧謔，須臾而去。以聖人觀之，則亦未是，蓋猶有意也。比之常人，甚懸絕矣。他疾甚革，某往視之，因警之曰：“堯夫平生所學，今日無事否？”他氣微不能答……又問：“釋氏臨終，亦先知死，何也？”曰：“只是一個不動心。釋氏平生只學這個事，將這個做一件大事。學者不必學他，但燭理明，自能之。只如邵堯夫事，佗自如此，亦豈嘗學也？孔子曰：‘未知生，焉知死？’人多言孔子不告子路，此乃深告之也。又曰：‘原始要終，故知死生之說。’人能原始，知得生理，便能要終，知得死理。若不明得，便雖千萬般安排著，亦不濟事。”^②

程頤認為邵雍臨死時“只是諧謔”，一方面這是他能看淡生死，正確接受將死的事實，超過常人，另一方面與聖人相比較，仍然有刻意的成分。在程頤看來，正確的做法是平時明死生之理，臨死時能“無事”，自然而又合宜地面對死亡。程頤認為佛教把面

① 《遺書》卷十五《伊川先生語一》，《二程集》，第153頁。

② 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第197—198頁。

對死亡看作一件大事專門來學，這是不對的。明理自然能恰當地面對死亡，而反過來說，不明萬物終始，宇宙陰陽變化之理，刻意去講求面對死亡的方法，“雖千萬般安排著，亦不濟事”，根本沒有用。程顥批判佛教說“以生死恐動人心”，佛教徒通過語言上的渲染誇張等，把死說成一件極大的事，吸引人們信仰佛教以求能解決生死大事。然而在程子看來，佛教徒從把生死當作一件大事開始，就決定了不能真正地面對死亡。

程頤認為，臨死之時，最可貴的不是能淡然面對生死，而是仍然能堅持正道，如往常一般堅持按照理的規定來行動。例如曾子易簣之事：

如曾子易簣之際，其氣之微可知，只為他志已定，故雖死生許大事，亦動他不得。^①

曾子，孔子在時甚少，後來所學不可測，且易簣之事，非大賢以上作不得。^②

臨死之時，關鍵的不是能淡然，而是在此時仍能不改對正道的堅持。曾子心志堅定，不會因為生死大事而內心動搖，改變往常的堅持。《遺書》“二先生語”中也有類似的說法：

舊嘗問學佛者：“傳燈錄幾人？”云“千七百人”。某曰：

① 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第190頁。

② 《遺書》卷十八《伊川先生語四》，《二程集》，第211頁。

“敢道此千七百人無一人達者。果有一人見得聖人‘朝聞道夕死可矣’與曾子易簣之理，臨死須尋一尺布帛裹頭而死，必不肯削髮胡服而終。是誠無一人達者。”^①

程子認為，傳燈錄中記載的佛教徒並無明達於理者，這些佛教徒對死亡千萬般說，千萬般安排，終究還是不明於理，如能明達於理，死必以正，“不肯削髮胡服而終”。

程頤對生死的態度是把生死放在整個生命歷程中來看待，生死只是人持續一生的生長消亡歷程中的兩個節點。學者應該明於天理，在面對日常生活中的任何事時，都應以合於理的規定的方式來應對，在臨死的時刻也不例外。正確地面對死亡，就是說在死亡臨近之時仍能堅持正道。程頤主張的這種生死觀，與他對於“生生之本”的理論探討是一貫的。

總結來說，程頤對於“生生”這一儒家基本共識進行了理論分析，認為宇宙中普遍永恒的變易運動與普遍的對待關係是生生得以不息的基礎。在此理論分析的基礎上，程頤闡發了符合生生之道的社會秩序與生死觀。

作者簡介：張龔，1988年生，四川成都人，北京大學哲學系博士，現任教於成都天府第七中學。

^① 《遺書》卷一《二先生語一》，《二程集》，第3頁。