

郑开著

# 道家与道教研究

宗教文化出版社

ISBN 7-80123-569-X



9 787801 235695 >

ISBN 7-80123-569-X/B · 190

定价：20.00 元





郑开著

# 荀子 家法 三 而 上 學 研 究

宗教文化出版社

# 道家形而上学研究

郑 开 著

宗教文化出版社



图书在版编目(CIP)数据

道家形而上学研究/郑开著. - 北京:宗教文化出版社,2003

ISBN 7-80123-569-X

I. 道... II. 郑... III. 道家-形而上学-研究 IV. ①B223.05 ②B081.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 089458 号

## 道家形而上学研究

郑 开 著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 戴晨京

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 12 印张 250 千字

2003 年 10 月第 1 版 2003 年 10 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 7-80123-569-X/B·190

定 价: 20.00 元

---



目

录

## 第一章 导论:从物理学到形而上学

### 第一节 论道家物理学 / 3

一、知识论语境中的“物理” / 3

二、对因果规律(“故”)的深刻质疑 / 10

三、否弃原子论模式和理性判断(“推”)的倾向 / 16

### 第二节 道、物之分际 / 23

一、从庄子对惠施的批判说起 / 23

二、有无之间 / 30

### 第三节 道家形而上学“正名” / 36

一、“无”的哲学意味 / 37

二、什么是形而上学? / 43

三、道、物无际 / 50

## 第二章 知识论语境中的形而上学问题

### 第一节 形名:道家的论理学 / 60

#### 一、小引 / 61

#### 二、形名古学钩沉 / 66

#### 三、道家形名学:以《齐物论》为中心 / 74

### 第二节 无知:道家知识论的表面特征 / 92

#### 一、不知:勘破感性和知性知识 / 92

#### 二、感性知识批判:以《公孙龙子》的感觉主义为中心的讨论 / 101

#### 三、知性知识及其限止:以儒、墨的经验知识论为例 / 109

### 第三节 神明:形而上学知识的内在特征 / 123

#### 一、神明辞例考 / 124

#### 二、心与神:神宅于心 / 136

#### 三、道家知识论的内核:“神(明)将来舍” / 127

#### 四、形而上学知识论的特征(1):“一” / 145

#### 五、形而上学知识论的特征(2):虚和静 / 150

#### 六、形而上学知识论的特征(3):通感 / 154

#### 七、形而上学知识论的特征(4):光明喻示的自反性知识 / 159

### 第四节 道的真理的阐释学:体验、证悟和实践智慧的向度 / 165

#### 一、论道家知识的分类 / 166

#### 二、知识与心性 / 169

#### 三、论实践智慧 / 173



### 第三章 道德形而上学

#### 第一节 道德:何种理性? / 182

##### 一、什么是“德”? / 183

##### 二、德与 aretē / 186

##### 三、道德与仁义 / 189

##### 四、道德形上学之特征 / 192

#### 第二节 自然:道家人性论(上) / 195

##### 一、小引:“自然”和“性”的概念 / 195

##### 二、人性的隐喻:素、朴、赤子、婴儿 / 197

##### 三、真性 / 200

##### 四、仁义与兼爱:自然之性的扭曲 / 201

##### 五、自然人性的伦理意义 / 204

#### 第三节 无为:道家人性论(下) / 207

##### 一、无欲、无知 / 209

##### 二、无情、无乐 / 213

##### 三、复命与反性:德(aretē)、性之内的神明 / 216

##### 四、杨朱:感觉主义伦理学 / 219

#### 第四节 逍遥:理想主义和自由境界 / 224

##### 一、概念辨析:“逍遥”和“游” / 224

##### 二、乘道德而浮游:理想的,可能的,境界的 / 230

#### 第五节 道德之绪余:政治、社会和伦理思想 / 236

##### 一、价值序列 / 238

#### 4 / 道家形而上学研究

二、心术与主术:政治、社会和伦理语境中的心性问题的 / 241

三、人性与制度 / 245

#### 第六节 道德的系谱 / 249

一、小引:实践智慧之趣向 / 250

二、“性”的源流略考 / 253

三、从文化与人格的观点看 / 256

### 第四章 审美形而上学

#### 第一节 引论:审美形而上学的特征 / 261

一、艺术启示着道 / 262

二、审美形上学:美学意味的哲学 / 266

#### 第二节 审美创造的特征:以“技巧章节”为中心的讨论 / 271

#### 第三节 指向人性自由和实践智慧的审美形而上学 / 281

一、审美的道德、心性和知识的趣向 / 284

二、艺术启示着理想:艺境即生活之理想 / 287

三、实践智慧的审美向度:略说审美理论中的秘索思

(或“鬼神”)话语 / 290

#### 第四节 古典艺术精神的理论原型:以石涛画论为例 / 295

### 第五章 境界形而上学

#### 第一节 道家心性论 / 305

一、“性”的概念辨析:自然与无为 / 307

二、“心”的概念辨析:有心(知)与无心(神) / 312

三、性修反德:心斋与坐忘 / 318

四、知识论和伦理学语境中的心性问题的 / 323

第二节 精神哲学 / 326

一、什么是“精神哲学”? / 327

二、精神魂魄考论 / 331

三、道、术之间的张力:以《黄帝内经》为例 / 340

第三节 结语:境界形而上学 / 348

征引书目 / 361

后 记 / 369





第

一

章

## 导论：从物理学到形而上学

本章主要目的是解决两个问题：一是“道家形而上学”的“正名”问题，即我们何以并在何种意义上启用这个概念的；一是展现由物理学（自然哲学）而形而上学的理论（叙述）脉络，以此并由此导入本书论述的主题——道家形而上学。

我们这里所说的“物理学”，语出亚里士多德的著作《物理学》；它的另一个名称是“自然哲学”，前苏格拉底时期的“论自然”著作大多是物理学。物理学研究自然（*physis*）现象的本质和规律，寻求世界万物的“始基”（*archē*）及事物间的因果联系，在这个意义上，它相当于道家所谓

## 2 / 道家形而上学研究

“论万物之理”，即：万物所由出的“本原”，及其生灭变化的“理序”。实际上，中国哲学史中的物理学（自然哲学）思想在前诸子时代已经有了丰富而深刻的讨论，比如说，阴阳、五行、六气都可以说是物理学（自然哲学）范围内的理论创造；诸子只不过是在这由来已久的物理学传统上踵事增华、推波助澜而已，而道家所谓“道”（道论）就是在此（物理学）基础上突破出来的形而上学。换言之，如果说道家的“道论”（即汉人所称“道德之意”）与自赫拉克利特至亚里士多德的古希腊形而上学哲学传统相映成趣，那么旨在追究万物本原（始基或原子）、自然规律（因果）的古希腊物理学（自然哲学）也与道家的“物论”似曾相识。正如古希腊形而上学扬弃了物理学一样，道家也从物理学（自然哲学）中脱颖而出，创立并发展了自己的形而上学理论。

况且，通过“从物理学到形而上学”这样一个分析脉络展示道家扬弃物理学归于形而上学的基本理路，而道家哲学之为形而上学的理论特征也将因此得到提示性的说明。当然，上述分析脉络及其叙述策略出于理论上的构想，但这种构想并不是毫无根据的；而且我认为它也许比那种把古代思想世界肢解为、或者说根据现代哲学术语条块分割为“宇宙论”、“本体论”、“知识论”的“惯技”来，能够更加“因其固然”且更确切地表述了道家哲学的理论特征。现、当代的中国哲学史研究注定是一种“面向西方哲学术语的转译”（陈来语）和阐释活动，无可如何；但这却不是我们忽视中国哲学（就本书而言，就是道家哲学）自身特点的托辞，因此，我们就不能不转而追溯同处于“轴心时代”在道家和古希腊哲学的本源，在深入切磋二者思想和概念的基础上，重新确认而且启用“形而上学”这个概念，并以此刻画道家哲学的主要理论特征。

因此，我们不妨从道家物理学入手，探讨道家如何超越物理学

以推求和开拓形而上学。

## 第一节 论道家物理学

古希腊的物理学(自然哲学)与形而上学是两门相互对待的哲学分支,这一点在亚里士多德那里得到了比较明确的表述。<sup>①</sup>但是,我们不能不承认,在道家先哲那里,并没有古希腊那种俨然划然的区分,毋宁说道家物理学(自然哲学)与形而上学往往夹杂在一起,甚至“混为一谈”。因此,就其理论作用和地位而言,我们说先秦道家物理学与前苏格拉底的自然哲学相近,同时也承认二者间的深刻区别。我们注意到,道家似乎比儒家更多认识天地自然的兴趣,但是即便如此,其自然理论仍不是究竟知识,充其量不过是关于道的理论(形而上学)的附庸而已。在某种意义上,道家物理学并非建设性的,而仅仅是理论上的一个匆忙过渡;从理论脉络上说,其中似乎囊括了古希腊自然学(即物理学)到形而上学的发展过程。以下我们将通过知识论语境中的“物理”、因果与推理的深刻质疑和“原子论”思维的否弃三个方面来说明道家对物理学的反诘和扬弃。

### 一、知识论语境中的“物理”

《老子》不讲“理”,韩非以“理”诠注《老子》,那是另一回事。考

---

① 撇开亚氏是否命名了它们不谈,物理学(*Φυσική*,拉丁文转写为 *Physica*,此即后来的科学意义上的物理学 *Physics* 的语源)与形而上学(*Metaphysics*)作为其两部重要哲学著作而言,实际上划分了两个不同的哲学分支,而后者正是与前者相拮抗的过程中,通过扬弃前者而确立自己的。其实,道家物理学和形上学之间也存在着类似的关系。



#### 4 / 道家形而上学研究

诸《庄子》，所谓“物理”就是天地万物之常和四时更迭之序，即“万物之理”和“天地之理”，如：

“道无终始，物有死生。……年不可举，时不可止。消息盈虚，终则有始，是所以语大义之方，论万物之理也。”（《秋水篇》）

“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。”（《知北游》）

可见，“理”是万物之理，包括生灭变化（“消息盈虚”）和时序规律（四时之序）。万物之“理”就是天行有常之自然规律。然而，《庄子》又说：“物成生理谓之形”，可见“理”依于“物”（“形”），也就是说，它只是形形色色的物的规律，而不是也不可能是道的本质或真谛。这一点非常重要，必须分辨清楚。

既然宇宙间的事物不过是变化的川流，那么就不能不追究万物生灭的“因果”，用庄子的话说，就是“终始之故”。至少从表面上看，上述问题似可归诸自然哲学；我们的问题是：《庄子》的自然哲学是如何阐述和论证“物理”（自然规律）及“故”（因果问题）的？先讨论第一个问题。

道、物的分立乃道家知识理论的阿基米德点。道家知识论的核心就是证悟和实践道的真理，而关于天地自然的“物理”则等而下之。我们根据道家的论说特别是《庄子·知北游》开篇那段宏论的提示，把道家知识论的要点扼要概括如下：道、物既然不同，认识和把握它们的方式亦截然不同。我们暂且不论道家高度聚集的、如何证悟道的真理问题，先来探究一下道家物理学中知识论预设，即：物有表（形色）有里（理则）两个层面；感性知觉只能把握物表的形色之性，把握物理（所谓物的本质和运动规律）则诉诸以概念（名言）、推理和判断为特征的知性能力；但是，这种知性能力（老庄所

谓“智巧”)却无由把握和证悟道本身,这也是道家为什么“绝圣弃智”的理由。再具体点说,万物无非“有形之物”而万物之理也都是“有名之理”;因为“物物者非物”,视之不见、听之不闻的道却不能像万物一样诉诸形名,道的基本特性正是无形无名;因此,把握道的方式就是“得其环中”,既不拘泥于形名,也不能归结为基于形名的概念性思维模式(例如“或使”和“莫为”)。由此可见,形名乃是道家(尤其是老庄)用以论证道、物间两分关系的理论说辞;<sup>①</sup>实际上,道家的形名理论并不止于论证道物两分的关系,更重要也更有意义的是由此确立关于道的真理和物的规律的知识论论证方式,也就是说,道家以此而把道物问题纳入了知识论的语境或范畴。例如《尹文子》云:

“大道无形,称器有名。名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。……名者,名形者也。形者,应名者也。”(《大道上》)

就是说,有形有色的东西是可以命名的,即能够通过名言加以描摹和把握,就是说形、名相耦。进而言之,名言意味着通过语言本身隐含的(或对应的)逻辑思维和认知方式,以此可以辨识各种各样的事物的特征,把握其“本质”规律;在这个意义上,它属于概念性思维,或者说知性(认知)方式。毫无疑问,概念思维和知性方式就是老庄所诋毁的“智巧”(包括分析、谋划、概念、推理和判断等等),广而言之,甚至还包括由此(智巧)建构起来的价值观念(例如仁义)和社会制度(例如礼乐)。上引《尹文子》强调了“名”与“分”,认为名言起自事物的形色之性(如白黑、方圆、甘苦、商徵),而这些形色之性就是系于“物形”的“理”;因此,当且仅当概念性思维或者

① 隐含于先秦道家著作中的形名理论已由后来的王弼所发挥,详下。

知性方式认识和把握事物规律和特征之时,才能把握和认识事物的“理”。所以,万物生灭变化的规律即物理乃是通过概念思维和知性方式而加以认识和把握的对象。只有将物理问题置于知识论语境中加以讨论,才能深入阐发道家物理学(自然哲学)。

先来看一个例子。《庄子·则阳》篇末有一段少知和大公调之间的对话:

少知曰:“四方之内,六合之里,万物之所生恶起?”

大公调曰:“阴阳相照,相盖相治,四时相代,相生相杀。欲恶去就,于是桥起,雌雄片合,于是庸有。安危相易,祸福相生,缓急相摩,聚散以成。此名实之可纪,精微之可志也。随序之相理,桥运之相使,穷则反,终则始。此物之所有,言之所尽,知之所止,极物而已。睹道之人,不随其所废,不原其所起,此议之所止。”

这里,少知追问宇宙间万物的来历和起源。大公调似乎答非所问,却就看起来风马牛不相及的“名实”问题侃侃而谈。他的前半段话的主题是说宇宙万物的生灭终始、消息盈虚乃是知性方式所阐述、展开和塑造的问题。或者说,概念性思维(名实)或知性方式不仅可以认知宇宙间万物流变的所谓“物理”,而且,“四方六合”内的“物理”也是概念思维或知性方式的构想。《天地篇》云:“泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形……。”可见物理(万物的理数)产生于已形之后。结合上引《则阳篇》的论述,我们可以看出,《庄子》把万物流变被纳入到一个“四时相代”的宇宙过程中;而“穷则反,终则始”(时间性)的理序亦终归于“物”,何尝道着“道”的皮毛?况且,概念性的知性方式也只限于认识和把握“物理”,因此《庄子》云:“知之所止,极物而已”,就是说概念思

维(名言)和知性方式(智虑)只能止步于物和物理。<sup>①</sup>总之,现象世界就是“有”(有名有实)的物理世界,可以由概念和知性来描述、认识和把握。在最后,大公调提出了不同于知性方式的“睹道方式”,从而给少知以当头棒喝,否定了他的知性主义的设问方式,因为“睹道方式”不再从宇宙过程的无限展开中追索万物终始的问题(“不随其所废,不原其所起”),放弃知性方式(“议之所止”),从而根本上否定(消解)少知提出的“万物之所生恶起?”的问题本身。对此,成玄英曰:“凝神物表,寂照环中,体万境皆玄,四生非有,岂复留情物物而推逐废起之所由乎!言语道断,议论休止者也。”然而,少知仍然冥顽不悟,于是又提出下面的问题:

“季真之莫为,接子之或使,二家之议,孰正于其情,  
孰偏于其理?”

“莫为”和“或使”是知性方式塑造出来的伪问题。人们在追寻“天地之理,万物之情”的时候,容易坠入知性方式的陷阱,设想万物流变的现象之后存在着宰制万物的手(规律);或者相反,设想万物背后什么也没有(实质是否认无形的存在),从而否认超于物象的无形存在。“莫为”、“或使”是否出于“理性的狡计”,抑或出于概念思维的陷阱?还是看看大公调的回答吧:

“精至于无伦,大至于不可围,或之使,莫之为,未免于物,而终以为过。或使则实,莫为则虚。有名有实,是物之居;无名无实,在物之虚。可言可意,言而愈疏。”

这段话的核心是指出“或使”、“莫为”的实质问题乃是“在物一

---

① 成玄英说:“夫真理玄妙,绝于言、知,若以言詮辯,运知(智)思虑,适可极于物而已,固未能造于玄玄之境。”(“知之所至,极物而已”句《疏》)

曲”，“未免于物”，拘泥于物的层次，不能跳出物的藩篱，所以在根本上是错误的（“终以为过”）。实际上，“或使”和“莫为”是知性思维模式最常见的思想歧途。在此，大公调把“或使”之“实”和“莫为”之“虚”都归结为名实问题（概念思维塑造出来的问题）：或者是“有名有实”，或者是“无名无实”；总之，都是通过“可言可意”的方式进入问题的。这里的讨论涉及到言意之辩，因此不妨截取《秋水篇》中一段话来作参照，这段话和上面那段《则阳》的文字有关，因为它也是针对“至精无形，至大不可围”的议论：

“夫精粗者，期于有形者也；无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”

简单地说，形而上的道或者说虚无不形的非物的“知识”不能借助知性分析来认识和把握，感性和知性所能认识的东西仅仅局限于物的范围而已。据此，知性方式及其设计的思维模式也就只能运用于物的世界，而不能运用于道的世界（形而上的境界）。从这个角度来看，“或使”和“莫为”的设问源于知性模式；同时它也暴露了知性的局限，至于那种推求终始之故（理）的知性思维模式更是不足为凭了。<sup>①</sup>大公调接着说道：

---

① 比如说，邹衍之流“先验之小物近事，然后推之远者大者”的“推理”方式。就自然哲学问题而言，《庄子》和邹衍的思想判若云泥：后者立足于“推”而前者反对“推”；后者企图整理出一种“终始之故”（如五德转移）而前者却没有肯定这种时序规律。（金谷治《邹衍的思想》论邹衍思想的“推理”特征甚详，可参；金文载《日本学者论中国哲学史》，台湾，骆驼丛刊15）此外，李约瑟据《吕览》“凡物之然也必有其故”，“以近知远”和“以今知古”（《审己篇》）以论道家的因果思想，实在不足为训。（李氏：《中国科学技术史》第2卷，第61页。）



“或之使,莫之为,疑之所假。吾观之本,其往无穷;吾求之末,其来无止。无穷无止,言之无也,与物同理;或使莫为,言之本也,与物终始。道不可有,有不可无。道之为名,所假而行。或使莫为,在物一曲,夫胡为于大方?”

成玄英援用佛学中观论之“非有非无”来解释此段中的“道不可有,有不可无”,别具慧心。郭象主张自然,当然倾心于季真的“莫为”说,<sup>①</sup>由于“莫为”否认于物之背后的宰制的“手”,因此可称之为“无”说;相反,“或使”说可称之为“有”说。此二说,或“滞有为”(或使),或“溺无故”(莫为),都偏执于一端,究其原因,在于心滞于有无的分别,而“有、无”问题模式也正是知性方式和概念思维塑造出来的伪问题。<sup>②</sup>

综上所述,知性所能够运用的范围也仅限于物,物表和物理分别对应着感性和知性的认知方式。知性的根本局限性(缺陷)在于它只能缘于物表而认识物理,而不能透视超越于物表之上的无形的“道”。另一方面,《庄子》敏锐地洞察到内在于知性方式的深刻矛盾,反思并揭示了知性方式及概念思维(例如,有无、终始、或使莫为)的限度,比如说,追溯万物所起的因缘是没有意义的,因为这种追溯本身就是概念思维和知性方式固有的歧途。通过以上知识论语境的阐论,我们看到,《庄子》自然哲学中的“物理”,既不是古希腊自然哲学所谓的逻各斯(Logos),也不完全是如今我们解释古代哲学所习用的“宇宙万物的存在、发展变化的自然规律”;毋

① 他认为,“季真之言当也”。(《庄子·则阳》注)

② 以上参考成玄英《庄子疏》。另外我们在下面也从道、物关系角度谈及或使、莫为问题,可以互参。

宁说,它充其量不过是“遍为万物说”的“物”的“理”,与道的真理间隔一层,而惟有“道”才能比拟古希腊的逻各斯。

## 二、对因果规律(“故”)的深刻质疑

《庄子》看来,概念思维和知性方式设计和塑造的“物理”(自然规律)问题未必靠得住,至少它不是道家追求的终极真理。那么,作为自然规律之基石的因果律(所谓的“故”),又有什么意义呢?实际上,否认万物背后的因果性规律(所谓“故”)是《庄子》自然哲学的主要倾向。近现代以降,深受西方哲学话语影响中国哲学的研究者们通常认为,道家所谓的“道”,就是万物之理:万物最一般的规律,万物由之而生的本根和基本原素(始基)。这是一种似是而非的认识。尽管我们不能说上述认识是错误的,但至少可以说是不准确的。

感性和知性能够达到怎样的知识和认识呢?笼统地说,道家认为它们只能把握关于物的知识,包括物理的规律,这些知识相当于亚里士多德所说的“物理学”。另外,道家自然哲学(“物理学”)毕竟不同于古希腊的自然哲学,尽管它们都始于追问宇宙万物的本原。就《庄子》而论,宇宙万物的本原既不是细微的基本物质,更不是隐身于万物之后的抽象的形式规律。<sup>①</sup>那么,《庄子》所谓

---

① 庄子所讨论的“精粗”问题也许有几许原子论的意味,然而却不是其主要的思想倾向。《则阳》在论述自然物理过程的时候,以为自然物理过程中的生灭、聚散、变化,属于“名实之可纪,精微之可志,”也就是说,自然物理过程可以由名言(思维)来把握,因为它们终归是有形的“精微”之“物”。无论是“精微”还是“粗放”,都还是属于有形的范畴;对此《秋水篇》言之颇详,可以参考。

“精”是不是万物的本原或始基？<sup>①</sup> “道”或“理”是否隐身于物的背后呢？下面，我们来直接拷问《庄子》的两段话，以提取证言。第一段是《庄子·天运篇》开篇的一段话：

“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事而推而行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，有（在）上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？敢问其故？”

这里提及的若干问题以及它们所转达的意绪颇堪玩味，尤其是这些问题最后归结为：“敢问其故？”首先，我对这里涉及到的“故”的问题稍事讨论。这里所言的“故”意味着事物的因果，似乎可以引伸为万物的因果规律。墨家常说“故”，它的意思就是指事物的原因，将因与果联系起来看，“故”就是指事物之间的因果规律性。可是，细味庄子的议论，似乎是他对这样的“故”深表怀疑。他在谈到“物”时，说：“夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。”（《秋水》）自老子以来的道家虽然以道作为万物的本根，但同时又强调“自然”，不认为道宰制、支配着万物，相反，他们倾向于认为万物的生化源于其内在的原因，万物不断变化的动力也来自万物之内，而不是万物之外。《庄子》以犹疑的语调说出“若有真宰”，表明他对万物背后的主宰者持一种未置可否的态度。《庄子》对“或使”

---

① 注意《庄子》所说的万物“本原”，并不能完全概括为万物最初的起源。因为万物的生灭变裂，一方面“终始无故”，因而不能追溯它的最初起源；另一方面“万物以形相禅”，故既没有可能也没有必要追究所谓起源问题。我们将在下一节讨论“气”的时候继续讨论之。

和“莫为”的怀疑和批判似乎加强了这种思想倾向。可以说,庄子对“或使”——万物背后的主宰性的存在——的深刻怀疑直接导致他对因果(“故”)的否定,“以道观之”,万物不过自然而已,本来就没有什么“故”。不必讳言,《庄子》的思想是深刻,也是矛盾的;它处于两种并行着的思想倾向的张力之间:(1)道是隐身于事物背后的最终原因,或者说理;(2)道不是物的背后的根本原因,根本就没有什么物理因果。庄子的思想中就容纳着这样两种不同的思想倾向。郭象提纯了第(2)个方面,将庄子固有的“自然观念”阐幽发微,做了精彩的发挥,不愧“特会庄生之理”(陆德明语)。

庄子怀疑“故”,甚至在某种程度上否定“故”的倾向,原由何在?王夫之慧眼独具,一语破的:“自然者本无故而然”,也就是说,自然万物的背后并没有“一物司其主宰”。<sup>①</sup>这样一种观念对习惯于追问天地本原或者说本质的西方思想家来说,无异于当头棒喝。在庄子看来,“故”、“或使”、“所以然”都是知性构造出来问题类型,在这种知性思维模式之内得出的关于“物”的知识。就某种意义上说,庄子的主旨是“坚持理性(案:应作知性)的认知不能超过现象的领域,拒绝承认现象背后存在着决定着现象的东西。”<sup>②</sup>由此可见,庄子对“故”的怀疑和否定实质上是对知性思维模式(问题方式及其内容)的怀疑和否定,旨在掠过物而趋近道,或者说扫除知性知识以便开启形而上学知识。这才是问题的关键所在。

哲学总是要探问个“为什么?”在这种意义上,哲学问题往往就是“打破砂锅瓮(问)到底”的那个“底”。这种“底”也往往被当做事物背后的原因、宇宙万物(然)之上的“所以然”。可庄子却不这么想,他否认道在物的背后支配着物,所以他深深地怀疑宇宙万物背

① 王夫之:《庄子解》中华书局1964年,第123页。

② 崔宜明:《生存与智慧》上海人民出版社1996年,第57页。

后的“所以”、“所以然”，“奚以知其然也？”是他的口头禅。在庄子看来，追溯物为什么如此这般的原因毫无意义，因为，有形生于无形，“万物以形相禅”，都只不过是一个自然自化的过程，未见得有一只看不见的手在摆弄它们，所以《庄子》常说“不知其然也”，“不知其所由”，“不知其所以然”。康德把“物自体”悬为“不可知”，也是针对知性而言的，庄子和康德，相隔数千年，相去数万里，庶几近之乎？<sup>①</sup>

第二段出自《齐物论》：

“有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未始有无之果孰有孰无也？”

以往，人们对这一段话的理解颇有分歧，议论纷纭，失之皮相<sup>②</sup>。道家的哲学议论多采取一种“正言若反”的言说方式。从这段话的语气上揣摩，它不是一个正面论证，而是反面论证。《庄子》坚决拒斥那种昧于知性方式的限制，盲目地运用知性方式和概念思维推求宇宙本原（始），比如说“推”。“推”是阴阳家邹衍的法宝，也是儒门崇尚的“以近知远”的方法，他们常自诩“善推”，但在《庄子》看来它却是知性思维方式，应加以批判和摒弃的东西。“有”与“无”（包括“有始”和“无始”）的区别和分立乃是知性活动的产物，是在知性作用下设计出来的分类原则或方式，是一种典型的知性

① 崔宜明强调了庄子和康德哲学的相通，参考上引《生存与智慧》。

② 这段话疑有脱文。前面两句话具有对称性，我们依据后面较为容易理解的一句话来校正前面一句话，把它整理为：有始也者，有未始也者，有未始有“始、未始”也者，有未始夫未始有“有未始有‘始、未始’”始也者。——与下面的“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者”形成严格的对称关系。以上阙文的补正对我们理解《庄子》的思想来说极其重要。



模式。这种知性模式是道家所一贯反对的东西。在庄子看来,知性逞智的后果必然是导致追问的无穷后退,而这种带有恶无穷性质的追问又有什么切己的意义呢?毫无意义。换言之,无限制的追问并不能证得宇宙的本原,相反它是一种“不知太初”的思想(知识)歧途。“以道观之”,“有”和“无”并不能截然两分泾渭分明,更说明了知性的认知模式不足以探求宇宙的本原。《庄子》论证说:

“古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。其次,以为有物矣,而未始有封也。其次,以为有封焉,而未始有是非也。”(《齐物论》)

这段话的语气也是反讽的。在《庄子》看来,“道未始有封”,“封”意味着界域,“道”没有界域是什么意思呢?首先,它意味着“道”无所不包,无所不在;其次,“道”是不能分解的,也就是说,不能通过各种基于分别的模式——如有无、始终等各种分别——接近它。

有无、终始之类的问题模式(知性理解方式)不能探求宇宙的最终本原,这是道家物理学(自然哲学)的核心内容,它的余音和回响在《列子》中仍不绝于耳:

“殷汤问于夏革曰:古初有物乎?夏革曰:古初无物,今恶得物?后之人将谓今之无物,可乎?”(《汤问篇》)

古初有物,还是无物?也就是说,宇宙万物的起源是什么?显然是一个典型的自然哲学问题。值得注意的是,夏革企图运用“推”的方法,贯通古、今;我们已经知道,以今证古或以小证大的“推”是知性思维塑造的方法,如果殷汤继续追问下去的话,夏革就会面临无法回答的问题。果然,殷汤继续发问说:“然则物无先后乎?”殷汤之所以提出这样的问题,显然是基于“道无终始,物有死生”的理论信念。既然——如夏革所说——古今都有物,那么,是

否意味着存在着所谓的“物理”(时间性的先后规律)?物在时间过程中的生灭规律(终始)又是怎样的?且看夏革的回答——

“夏革曰：物之终始，初无极已。始或为终，终或为始，恶知其纪？然自物之外，自事之先，朕所不知也。”

物的变化终始不可纪极，毕竟“终始相循，竟不可分”。(张湛语)所以夏革在回答“物无先后乎?”问题时，得出了“恶知其纪?”的负面(否定性)答案，断然地把物理规律(“纪”)悬搁起来，表明上看是不置可否，但却倾向于否定物理规律的终极意义。究其原因，是由于《庄子》把“物之外”、“事之先”这样的问题归于不落言筌、“廓然都无”的境域，也就是说，它不能借助于知性——所谓“智”，即概念性思维、基于分类的推理判断等逻辑工具——来把握。张湛说：“夫智之所限知，莫若其所不知；而世齐所见以限物，是以大圣发问，穷理者对也。”(《列子·汤问篇》题注)夏革以“不知”应对殷汤的设问，完全合乎道家的思想逻辑。自此以下，夏革以不变应万变，用“不知”轻轻拨开殷汤的种种问题。<sup>①</sup>至于“不知”，张湛的解释颇为契理，他说：“非不知也，不可以智知也。”又说：“故信其心智所知及，而不知所知之有极者，肤识也。诚有耳目所闻见而不知视听之有限者，俗士也。至于达人，融心智之所滞，玄悟智外之妙理，豁视听之所阂，远得物外之奇形。”这里所说的“妙理”可不是“物理”，而是形而上的“道理”。<sup>②</sup>

① 例如：“上下四方有极尽乎？”“四海之外奚有”等问题。夏革在回应这些问题时的议论，近似《庄子》，揭示了知性理解模式的无穷后退的恶无限性，如：“然无极之外复无极，无尽之中复无尽。无极复无极，无尽复无尽。……”云云。道家倾向于以一种釜底抽薪的方式彻底否定追溯万物起源的问题。

② 所谓“道理”只是为表述方便而使用的说辞，毕竟“道不可理”，也就是说，道的真理不能转写为物理层面上的规律。

《庄子》云：“去知与故”。这里所说的“知”就是知性方式，包括概念性思维和智巧；“故”则是万物缘起的因果关系，即物理规律。由于“故”来自“知”的认知作用，所谓“一切思辩所待而成”，<sup>①</sup>知性方式（比如说概念性思维）和因果规律间的关系其实就是互为表里的关系。既然《庄子》批判了知性方式本身，当然就要批判由知性方式塑造出来的物理因果（“故”）。在《庄子》看来，物理是较“道”等而下之的东西，而且执著地追究物理问题往往会导致耽于物象和物理却遮蔽了道的真理，这也是毫不容情地批驳惠施的缘故。（详下）

### 三、否弃原子论模式和理性判断（“推”）的倾向

从经验上说，“大”（的“物”）是由“小”（的“物”）构成的，“未来”可由“过去”推知。<sup>②</sup>前者经过理论上的抽象化提炼为追究万物本原的“原子论”思考模式，即以“至小”说明“至大”的思考模式；后者也由于取精用宏的锻造而成为理性思维的工具，比如说邹衍把它（“推”）纳入“五行”说，提出了一套解释自然现象和历史发展的“五德终始”理论。道家以其惯常的反思方式，从上述经验和理论的反面提出了挑战。

古希腊物理学（自然论）乃此前神话创世（从浑沌而宇宙）说的理性化。<sup>③</sup>自然哲学家追究的万物本原，试图以哲学的方式把握世界，从而促成了哲学与神话间的分化。古希腊物理学经过历史发展，由追究本原（始基）转化为追究事物之间的因果联系，这多少

① 伍非百：《中国古名家言》，中国社会科学院出版社，1983年，第822页。

② 《老子》的名句“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土。”表述了这种以小为大的经验或常识，他又说：“大小，多少”（第63章），严灵峰根据《韩非子·喻老》补缀为“大生于小，多起于少，”（转引自陈鼓应《老子注释及评介》）其说是也。

③ 据说，赫西俄德《神谱》也是一部宇宙发生论：在神的推动下，世界从最初的“混沌”（Chaos）转而成为一个包含着秩序或规律的宇宙（Cosmos）。

说明追究本原(始基)的思想方式与寻求事物间因果关系的理性方法之间存在着某种亲缘关系,也就是说,原子论和因果律之间隐含着相互包容的关系。道家却对此深表怀疑。

如果说非要将先秦道家思想和古希腊原子论相比的话,气的思想(包括结合气的思想的阴阳五行理论)也许最接近典型的原子论。然而,道家的气的思想包含着远为复杂的内容,<sup>①</sup>非古希腊原子论所能涵盖,这里我也无意于深入探讨“气”的原子论特征,我的问题是:道家何以及如何反诘原子论模式和推理判断,即以小知大、以近知远、以今知古的理性方式。

的确,《庄子》说过:“神明至精,与物百化,……六合为巨,未离其内;秋毫为小,待之成体。……此之谓本根。”(《知北游》)那个化成万物的“至精”驰骋于万物之内,所以称之为“本根”;但这并不能说明《庄子》物理学赞同原子论思考方式,更不能据此证明《庄子》具有原子论思想。实际上,类似于“道无终始,物有死生”,我们也可以说“物有大小,道无精粗”。换言之,“道”(至精)没有小大精粗之“数”(分)。总而言之,“物”是时间和空间内的存在(existence),而“道”(being)则处于时间和空间之外。由此我们就不难明白道家(或受其影响者)反复说:

“至精无形,至大不可围。”(《庄子·秋水》)

“精至于无伦,大至于不可围。”(《庄子·则阳》)

“无形者数之不能分也,不可围者数之所不能穷也。”

(《庄子·秋水》)

---

① 在道家看来,“气”(尤其是《管子》四篇所说的“精气”)也是宇宙创化的基质;但道家气的理论更是用来说明精神活动的,其详,请参考:李存山《中国气论探源与发微》和程宜山《中国古代元气学说》两著。

“大之无外，小之无内。”(《管子·宙合》)

“道……其大无外，其小无内。”(《管子·心术上》)

“灵气在心，……其细无内，其大无外。”(《管子·内业》)

“道可受兮，不可不可传，其小无内兮，其大无垠。”  
(《楚辞·远游》)

“深阔广大不可为外，折毫剖芒不可为内。”(《吕氏春秋·下贤》)

如此，至小无内、至大无外乃道家论说“道”的非空间性的常辞。有的论者不明所以，把上述说辞与《庄子·天下篇》称引的惠子“大一，小一”(“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”)相比附，殊不知二者迥然不同。惠施“小一”可以说是某种机械的原子论模式，而这种模式的背后则是理性思维(例如推理)。《庄子》下面一段话，表明了他站在“道”的高度(视域)否弃了执著于小大的物的立场和观点：

“若物之外，若物之内，……悉至而倪小大？……以差观之：……因其所大而大之，则万物莫不大；因其小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也；则差数睹矣。”(《秋水篇》)

大小毕竟是相对的，这也是《老子》(如第2章)的意思，《庄子》则更明确地阐述了物的相对性和道的绝对性，他说“由此观之，又何以知毫末之足以定至细之倪？又何以知天地之足以穷至大之域？”(《秋水篇》)只有这样，“道”才能彻底摆脱物的属性(如大小、终始)。

试再举一例。《庄子·天下篇》记述的“辩者二十一事”中有著

名的“一尺之棰,日取其半,万世不竭”命题,《列子·仲尼篇》引“有物不尽”命题,据研究乃名家公孙龙之说。郭象《天下篇》注云:“昔吾未览《庄子》,尝闻论者争夫尺棰连环之意,而皆云庄子言,遂以为庄生为辩者之流,案此篇较评诸子,至于此章,则曰其道舛驳,其言不中,乃知道听途说之伤实也。”实际上,在《庄子》眼里,公孙龙之流乃“坎井之蛙”,其学说也不足为训。上述两个命题不仅反常识(经验),同时也与道家“物有死生、大小”的观点相左,因此它们可以说是“反面教材”:倘斫一尺之棰而“日取其半”,却万世不竭,那么物便具有了空间上的无限性,这个“一尺之棰”就“有物不尽”。越俎(物)代庖(道),僭越物性,混淆了道、物间的根本分际,就是公孙龙之流的错误所在。

道家所反对的“原子论式的思维(模式)”,也包括它在人文理性上的运用与扩展。思孟“金声玉振”的推类法(analogy)亦其典型。<sup>①</sup> 子思《中庸》曰:“君子之道费(用之广)而隐(体之微)。夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉;夫妇之不肖,可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉。天地之大也,人犹有所憾。故君子语大,天下莫能载焉;语小,天下莫能破焉。《诗》云:‘鸢飞戾天,鱼跃于渊。’言上下察也。君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地。”(12章)这套说法也反映了以近推远、以小观大的理性方式,而原子论思维乃是其基础。朱熹引用了“其大无外,其小无内”诠释此语,并非偶然;而他反复其详地阐述“推”,更

---

① 我们可以从据说是思孟学派作品的《五行篇》(马王堆帛书本和郭店竹简本)保留着这种推引方法的残迹。

体现了那种以近推远,自近取诸身以至天下的理性方式。<sup>①</sup>

我们看到,原子论式的思维和逻辑推理分不开。这种推理,在古代中国还意味着以近知远、以古论今、见微知著的理性判断。我们知道,墨家是主张“推”的,<sup>②</sup>而儒家也往往据《周易》“知几”(见微知著)和“近取诸身,远取诸物”为说,以“善推”自诩;<sup>③</sup>若没有“推”,阴阳家邹衍之流的五德始终难免“不成体统”;名家惠施“历物之意”10个命题和公孙龙“诡辞数万”,也是基于这个“推”;至于《淮南子》诸篇什也特别推崇这种“推”的方法,<sup>④</sup>而老子亦言“执

① 例如,朱子《中庸》(第13章)“道不远人。……忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人”注云:“尽己之心为忠,推己及人为恕。”很好地阐述了《中庸》“行远必自迩,登高必自卑”(第13章)的朴素的经验理性。以此,由“一勺水”、“一卷石”、“一撮土”可以推及天下,包罗万有。又,朱子在《中庸》“知远之近”(第33章)句下注曰:“远之近,见于彼者乎此也,”这岂非“推之以至其极”呢?他在阐述《大学》“先致其知,致知在格物”时说:“致,推及也。知,犹识也。推极吾之知识,欲其所知无不尽也。”(《四书章句》)

② 墨家的“推”,比较符合现在所说的逻辑推理。其“以说出故”,“说”(论证,包括辨或辩的因素)与“推”密切相关。实际上,“推”就是“说”的一种。沈有鼎说:“《经下》所说的‘推类’是包括了一切类比推论的,到了《小取》篇才把‘推’字限制到归谬式的类比推论。”而《墨经》所说的“推类”以及“援”(引),近于“类推”。(《墨经的逻辑学》,1980年,第67页,第54页)墨家之“知类”(类,本质)其实就是“明理”。

③ 儒家盛言“推”。《论语·里仁》:“曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已。’”《集注》谓:“尽己之谓忠,推己之谓恕。”孟子自诩“善推”,曰:“故推恩足以保四海,不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者无他焉,善推其所为而已矣。”(《梁惠王上》)

④ 其《齐俗训》、《说山训》皆称引《周易》“履霜,坚冰至”,以论“见微知著”的理性推引方法,并称许孔子的“以小知大,以近知远”;《说山》所论更详,其既说:“圣人见霜而知冰”,又说“事或不可前规,事或不可预虑(案:“预”字从王念孙据《文子·上德》补),卒然不戒而至,故圣人以道待时”,于儒道两家之间取舍徬徨,反思了类推的方法:“推与不推,若非而是,若是而非,孰能通其微!”随后又巧用道家“物之用者必待不用者”、“物固有以不用而为大用者”,论说:“尝一脔肉,知一饔之味;悬羽与炭,而知燥湿之气;以小明大。见一叶落,而知岁之将暮;睹瓶中之冰,而知天下之寒;以近论远。”因此,“凡问事,必于近者”,归于近取诸身的儒家言。

古之道,以御今之有。能知古始,是谓道纪,”(第14章)不无“推”的残余。《庄子》则更进一境,比较明确地把时间性和空间性归诸物,而剔除在“道”之外。他既说:“以其至小,求穷乎至大之域,是故迷乱而不能自得也”,矛头直指惠施;又通过下面一段借孔门师徒之间问答展开的论述,澄清了老子的未澈之处:“冉求问于仲尼曰:‘未有天地可知邪?’仲尼曰:‘可。古犹今也。’冉求失问而退,明日复见,曰:昔者吾问‘未有天地可知乎?’夫子曰:‘可。古犹今也。’昔日吾昭然,今日吾昧然,敢问何谓也?仲尼曰:‘昔之昭然也,神者先受之;今之昧然也,且不为神者求邪?无古无今,无始无终。未有子孙而有子孙,可乎?’冉求未对。仲尼曰:‘已矣,未应矣!不以生生死,不以死死生。死生有待邪?皆有所一体。有先天地生者物邪?物物者非物。物出不得先物也,犹其有物也。犹其有物也,无已。圣人之爱人,也终无已者,亦乃取于是者也。’”(《知北游》)总之,小大精粗(空)、终始古今(时)只能“极物而止”,并不能以此网罗或捉搦“道”,《庄子》说得很清楚:“夫精粗者,期于有形者也;无形者,数之不能分也;不可围者,数之所不能穷也。可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也。言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。”(《秋水篇》)这里所谓的“数”即基于“小大精粗”的理性分析,而这种理性分析也与言论(语言)相互表里;综此,“至精”既然“无形”,那它自然逸出了“物”的世界,当然也就不能以物理学(自然哲学)的范畴和方式讨论之。

以上,我们分析和阐述了道家自然哲学的若干问题,从而揭示出道家(特别是《庄子》)“物理学”乃是一种“消极”的自然哲学,因为“物理”并非究极真理。《庄子》对因果关系的深刻质疑,也从另一个侧面瓦解了自然规律的观念;原子论模式和基于理性的判断(推)同样不足为训。我们从中可以看出道家(特别是《庄子》)企图



掠过物(包括物理)而进乎道(道的真理)的基本理路。<sup>①</sup>然而,以上我对《庄子》自然哲学的重新检讨和阐述,并非旨在“反案”,而是通过还原《庄子》自然哲学的另一个侧面以深入理解道家思想的特质,并在此基础上汲取《庄子》自然哲学命题的意义。从后一个方面说,《庄子》的自然哲学也许是我们摆脱自古希腊逻各斯以至近代机械论为范例的自然观的可能资源,从现代科学的前沿进展正在推动着西方传统自然哲学的转向的趋势来看,这个判断并非夸大其辞。<sup>②</sup>此外,休谟问题(即因果律的经验归纳问题)迄今仍是棘手而难以解决的问题;那么,《庄子》深刻怀疑事物间因果链条(终始之故)的自然哲学的命题就可能成为我们深入思考因果律和逻辑斯蒂(Logistica)间的复杂而矛盾关系的一个切入点。<sup>③</sup>

探究道家物理学本身是有意义的,因为它是一套独具特色的

---

① 惠施也许是真正意义上的自然哲学家。从惠施的著作残篇和《庄子》的评述来看(例如《天下篇》),他是专注于“物”的自然哲学家;而《庄子》自“高于物外”的“道”的视野批评了他耽溺于“物”的思想倾向,可谓“庄子善言‘道’而惠子精于‘物’。”(伍非百:《中国古名家言》中国社会科学出版社1983年,第813页。)

② 倡导基于新自然观基础上人类知识新综合的普里高津充满敬意地反复引述了《庄子·天运篇》开头的那段话,以为庄子表述了一种与西方传统自然观念不同的中国古代传统(着眼于自发自组织世界描述的中国传统思想),而这种中国古代的传统思想却意味深长地暗合着新的自然观——即现代科学在不断叛离以近代经典力学为范例的近代科学及其自然哲学的同时重新勾画的新自然观。(参考《普利高津与耗散结构理论》,陕西科学技术出版社,1982年)

另外,无论是古代原子论还是现代原子论,都企图把宇宙万物的起源和物质世界的构成化约为“原物”(借用海森堡的概念);这种分析性的理论脉络(道家称之为智巧)却导致了人们在探求基本粒子的过程中发现基本粒子越来越多,以至于我们不得不面对“基本粒子不基本”的尴尬处境。汤川秀树于《庄子》的浑沌寓言若有所悟,深刻地反思了原子论的理论脉络,难道不是正面地说明了《庄子》自然哲学的启发意义吗?(请参考《创造性和直觉》,复旦大学出版社1987年)

③ 至于道家思想的后现代性问题,参考唐逸:《道家与后现代理性》(载《荣木谈》,商务印书馆2000年)。

自然哲学理论。但是,如果我们因其固然地看,道家物理学是其道论(形而上学)的外围,也就是说它的归宿是形而上学;因此我们这里阐述道家物理学也是为了揭示其形而上学廓清道路。

## 第二节 道、物之分际

### 一、从庄子对惠施的批判说起

惠施也许是真正意义上的自然哲学(物理学)家。从惠施的著作残篇和《庄子》的评述来看(例如《天下篇》),其主要论点“历物之意”的主题就是“物”,可见他是一个专注于“物”的自然哲学家;而《庄子》自“高于物外”的“道”的视野批评了他耽溺于“物”的思想倾向,可谓“庄子善言‘道’而惠子精于‘物’。”<sup>①</sup>

惠施“历物之意”乃历举万物之理,其曰:

“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。无厚不可积也,其大千里。天与地卑,山与泽平。日方中方晡,物方生方死。大同而与小同异,此之谓小同异;万物毕同毕异,此之谓大同异。今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央,燕之北越之南是也。圜爱万物,天地一体也。”(《庄子·天下篇》引)

显然,“历物之意”主旨是论物。既然万物芸芸,那么他自然“遍为万物说”,而且是“说而不休,多而无已,犹以为寡”;这就是惠

---

<sup>①</sup> 伍非百:《中国古名家言》中国社会科学出版社 1983 年,第 813 页。

施“以此为大，观于天下而晓辩者”的原因。（以上《庄子·天下篇》）惠子善譬亦善辩，他于濠梁之辩中舌粲生花的丰采让我们记忆犹新。庄惠之辩由于涉及了道、物之分际，因此是哲学史上颇值得玩味的公案。据说，庄子尝过惠子墓，顾左右而叹：“自夫子之死也，吾无可语言者矣！”（《庄子·徐无鬼》）以至于世谓“钟子期死而伯牙绝弦破琴，知世莫可为鼓也；惠施卒而庄子深瞑不言，见世莫可与语也。”（《说苑·谈丛》）但是，吾爱吾友吾更爱真理，庄子却毫不客气地批评了博学的惠施：

昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知，几乎？<sup>①</sup>皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼其好之也，欲以明之彼。非所明而明之，故以坚白之昧终。（《齐物论》）

庄子曰：“今子（惠子）外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”（《德充符》）

（惠施）……遍为万物说，说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪。以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。弱于德，强于物，其涂隍矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸！夫充一尚可，曰愈贵道，几矣！惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反，是以穷响以声，形与影竞走也。悲夫！（《天下篇》）

庄子批评的矛头所指，概括起来，不外乎两端：坚白之说；见物

① 注意此处的句读，钱穆句读断不可从，《钱宾四先生全集》第6卷，第24页。

而不见道。坚白乃辩者之辞，辩于物而不免昧于道，这就是庄子所批评的“坚白之昧”。与惠子执于坚白相表里的，是他耽湎于物而不能自拔，所谓“弱于德，强于物”，“散于万物而不厌”，“逐万物而不反”，犹如“穷响以声，形与影竞走”，浇油以止火，饮鸩以止渴。道家所说的“物”，在某种意义上略近于西方哲学之“存在”（existence），即出现在外面时空中的“存在”（being）。<sup>①</sup> 庄子批评惠子“遍为万物说”只是“逐万物而不反”，不仅不知守约，更不知反求诸己。惠施似乎是个经验论者，而他津津乐道的关于万物的知识，又有怎样的特点呢？在道家看来，经验知识是外向的，也就是说它缘于感性和理性追逐于外（物）的结果；我们知道，“滑疑之耀”和“葆光”是道家知识论的恰当比喻，它与“逐万物而不反”的经验知识论可谓南辕北辙，这也是为什么庄子讥讽惠子劳精费神而不得的原因。荀子说：“惠施蔽于辞而不知实”，这只道着了惠子学术的一个方面（坚白之说），却不及另一个更重要的方面，即“蔽于物而不知道”，而道、物之分际乃是自物理学（自然哲学）至形而上学的门槛。由此可见，庄子和惠子的分歧是不容忽视的，因此我不能苟同钱穆“庄子书多与惠氏相通”、“庄书持论，多与惠施相出入”的看法，其谓《庄子》“皆极论万物，天地山泽，鲲鹏蜩鸠，樗栎大椿，瓦砾矢溺，莫不因物以为说，本物以见旨，以惠氏历物之风也”，皮相之论而已。<sup>②</sup> 下面我们就来看看庄子是如何入室操戈，鞭辟入里地破斥惠施之说的。

惠施善辩是不争的事实，然“凡辩者之论，皆有所譬”，（《荀子·

① 存在（existence）的语源是拉丁文 *existentia*，其动词形式 *existere* 出于 *ex*（外面）+ *sistere*（安放），也就是出现在外面时空中的意思。这个词后来的发展偏向生命方面，即存在主义所说的“存在”。（王太庆：《我们怎样认识西方人的“是”？》，载《学人》第4辑）。

② 钱穆：《钱宾四先生全集》第6卷，第29-30页，（台湾）联经，1988年。

解蔽》)所以他自然也善譬,“譬”意味着“固以其所知,论其所不知,而使人知之,”<sup>①</sup>“善譬”即推引连类,近于推论(推理判断),实际上它是古代思想世界中的逻各斯。总之,惠子“善辩”,辩于物也;“善譬”,比于事也。其实孟子的思维也是这种推引连类的“譬”和“辩”。

至于“至大至小”之说,乃名家习用的“惯技”。蒙文通说,“至大无外,至小无内”之语源于名家,后来道家、儒家均借用之;并说:“名家言之为一种概念,道家言之为一种实体,以概念为实体,此其所以恍惚而不可致诘者也。”<sup>②</sup>其说不知何据。但可以肯定的是,它意味着某种当时流行的思维模式,而这种思维模式具有两个显著特征:一是推理方法,二是某种类原子论的倾向,这两点都是那个时代的逻各斯的特征。前者容易理解,后者却不那么容易理解,我们在这里稍稍多说几句。上节曾引《中庸》:“语大,天下莫能载焉;语小,天下莫能破焉。”当年严复曾译原子(atom)为“莫破质点”,就是有见于“至小”其实相当于“原子”,或者更确切地说,它类近于追寻万物始基的“原子论”的思维模式(理路)。老子也曾说“小”,<sup>③</sup>以及“精”,乃是“至小”说的雏形。《管子》四篇所说的“精”正是“至小”说的发挥,“道”也由此被描述为“其大无外,其小无内”。(《心术上》)然而,由上节可知,《庄子》既主张“去知与故”,又反对循着分析性理路追寻物的始基(原物),而其“至精无形”命题,恰与惠施的主张相反,其曰:“至精无形,至大不可围。”(《秋水》)“精至于无伦,大至于不可围。”(《则阳》)如果我们不能从具体语境

① 《说苑·善说》记述惠施语。

② 氏著《治学杂语》,《蒙文通学记》第13页。

③ 比如说:“常无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名于大。”(第34章)“道常无名:朴;虽小,天下不敢臣。”(第32章)“见小曰明。”(第52章)

(context)中推敲,就不免误把庄周当惠施。请看《秋水篇》是如何破斥“至精无形,至大不可围”这个当时流行的常识(commen sense, 所谓“世之议者皆曰”)命题的:“夫自细视大者不尽,自大视细者不明。夫精,小之微也;埤,大之殷也。……夫精粗者,期于有形者也;无形者,数之所不能分也;不可围者,数之所不能穷也。可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也。言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。”可见,小大精粗只能描述有形者,也就是物;然而它却无由说明无形者(即道),因为无形的道既不能视听,也不能言诠,不能由推理方式所把握(“意致”)。

因而,《秋水》既说:“以其至小,求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也。由此观之,又何以知毫末之足以定至细之倪?又何以知天地之足以穷至大之域?”又针对“若物之外,若物之内,恶至而倪贵贱?恶至而倪小大?”问题,说:“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱;以俗观之,贵贱不在己。以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。知天地之为稊米也,知毫末之为丘山也;则差数睹矣。以功观之,因其所有而有之,则万物莫不有;因其所无而无之,则万物莫不无。”这里,庄子从“以道观之”、“以差观之”和“以功观之”诸层面,论证了“在道的面前物物平等(齐一)”和物形之大小精粗的相对性,从而一扫自小大、精粗以至贵贱、有无(捆绑式论述)的角度看问题的方式(即分析性的概念思维方式)。如果说惠施关于物的知识属于经验加逻辑(理性)的话,<sup>①</sup>庄子则企图为某种先天知识廓清道路,从而趋近了形上之道的畛域。

---

① 经验和逻辑之结合在哲学史上的不乏其例,如逻辑实在论;然而《庄子》为了提示道的真理,却“二者皆可抛”:既批判了经验(物的世界),也破斥了建构经验知识的理性方法(如“推”的方法)。

《庄子·齐物论》颇与名家相出入,也可以说,它是道家与名家相切磋并回应名家之说的篇章。其中“方生方死,方死方生”命题显然是针对惠施“历物之意”里的“日方中方睨,物方生方死”条。森秀树说,惠施的“方……,方……”是“相对性的表达方式”,其命题的含义是:“太阳升至中天,只是相对于西沉而言的,万物的生成也只是相对于趋向死亡而言的”;惠施旨在“通过自由变换视角,让常识性的世界解释产生龟裂,使认识相对化。”总之,“历物之意”就是“将时间和空间、事物的尺度和价值观彻底相对化。”<sup>①</sup> 惠施“历物”命题当中确有时空相对性的观念,庄子正是抓住了这一点,加以发挥说:“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。”但我们必须明确,庄子并不以这种相对论(也许还包括其中隐含的循环论)为然,这是因为相对性只是“从物的观点去看”,而不是“从道的观点去看”。《老子》第2章(“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”)所阐述的相对性其实是“物”的相对性,而“道”的绝对性则体现在无差别、无对待,超然于时空和变化之上。那么,庄子又如何突破上述曾经惠施阐发过的物的相对性,以及由此而来的循环论呢?实际上,庄子在把惠施相对论推到极致而后,旋即说:“是以圣人不由而照之于天”,这是因为“以道观之”(照之于天)而不是“以物观之”(时空、流变之相对性),物我、物物间的差别和界限亦不复存在,“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?果且无彼是乎哉?”凡物皆有形,有形必诉诸小大、长短、方圆……,此其无所可逃的相对(相互对待)性,因此超于物的相对性就意味着超越了物的

① 森秀树:《道家和名家之间》,载《道家文化研究》,第15辑。

范畴,趋于道的范畴,所以庄子说:“彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰:莫若以明。”我们看到,道家(庄子)并未止步于物理上相对论(因为那只是物而已),相反却突破了它;《齐物论篇》引述惠施为说,乃是借用名家理论作为“跳板”,其归宿却在于“万物以形相生,始卒若环”之外的“环中”即“道枢”,而且“道枢”和“环中”也不是理性(比如说推譬)所能把握,如果说有什么方法能够接近这个“环中”,那就是庄子提示的“莫若以明”。庄子既反对蔽于物而疏于道,同时也反对以探究物(物理)的方式探究道(真理)。

此外,即便赞同森秀树将“方……,方……”解释为相对性视角,同时我仍想在这里补充一点:“方”其实是时间副词,如同“在”是空间副词;它的含义是:“一……,就……”。因此“方生方死”意味着唯变所适的万物川流。这个命题也符合惠施经验知识论的特点。我们更可以从“辩者 21 事”当中的“指不至”命题来推敲。依张湛《〈列子〉注》,“指不至”乃惠施的命题。在惠施看来,物的生灭变化乃不息之川流,方生方死,方死方生,方是方不是,故凡物忽焉生灭,犹如“一个人不能踏入同一条河流”。指物的刹那,方谓此物,此物已非是矣;因物倏忽而非此物,故曰“指不至”。<sup>①</sup>看来,惠子也许这样认为:凡物川流不息,变化不居,刹那生灭。<sup>②</sup>

庄、惠之别即道家、名家之分歧,这种分歧由于有力地提示了

---

① 《世说新语》载“旨(指)不至”,历来以为乐氏戏语不足道。然刘孝标注颇堪玩味,其曰:“一息不留,忽焉生灭。……是以去不去矣,庸有至乎?至不至矣,庸有去乎?然则前至不异后至,至名所以生;前去不异后去,去名所以立。今天下无去矣,而去者非假哉?(案:此处疑有脱句:“无至矣而至者非假哉”)既为假矣,而至者岂实哉?”(余嘉锡:《世说新语笺疏》,第 205 页)

② 这一点与公孙龙不同。公孙龙认为物即是形(外形或色相),没有实体(只有性质如坚白)。详见第 2 章。



道、物之分际而显得举足轻重。正如我们上面所看到的,庄子是在批判、破斥惠子之说的基础上阐述道家理论的,这也部分地构成了其思想展开的脉络,《庄子》屡称惠子的原因正在于此。名家固然“苛察缴绕,使人不得反其意,专决于名而失人情”,(《论六家要旨》)但根本上却是昧于形上(超越性)之道,就惠施而论,即博知万物而不能超越于万物,进境于道。庄子对惠子的批评不仅深刻地判明了道、名家间的区别,同时也触及了道家思想的核心内容。由此可见,把握道家和名家间区别乃是通向道家思想核心的门户,《庄子·齐物论》不惜篇幅与名家(惠施、公孙龙)诤辩,实在是意味深长。

## 二、有无之间

以上是道家沿着批判名家的向度揭示了道、物之分际。然而道家又何尝没有通过正面的、建设性的话语阐明道、物之分际呢?老子言“道”、“物”,有“道之为物,惟恍惟惚”(第21章)、“有物混成,先天地生”(第25章)之语,似乎未从概念上剖判二者。殊不知老子也许根本无意于概念思维,“道”尚且是出乎不得已之“强名”,更何况“道之为物”之恍惚其辞呢?但老子已经明确了这一点:天地未生乃是无名;既生乃是有名。也就是说,道无名而物有名,<sup>①</sup>所谓“绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。”(第14章)可以说,“道”乃“物”的反面,因而它从物的角度来看,“恍惚无物”。另一方面,老子又说:“道生一,一生二,二生三,

<sup>①</sup> 如《老子》第1章:“无名,天地之始;有名,万物之母。”“绳绳不可名,复归于无物。”(第14章)“道常无名。”(第32章)“大象无形,道隐无名。”(第41章)详参本章第三节,以及第二章。

三生万物”，(第42章)“天下之物生于有，有生于无。”(第40章)这两段话可以简括为“道生物”，其中固然隐含了被汉代元气论过度阐释了的宇宙创化论的萌芽，但它的中心意蕴却是说明道、物间的亲缘关系。<sup>①</sup>总之，在老子那里已然隐含了“道是无物”的思想，换言之，“道”已经逸出了“物”，比如说“道冲而用之，或不盈”，(第4章)“虚而不屈，动而愈出”(第5章)，“道”的这些特征并非物理学所能羁绊，而以阐论形上之道为目的的形而上学也将应运而生。

《庄子》把隐含在《老子》中的“道”、“物”分际，通过“物物者非物”(《在有》)命题予以明确，并从道、物的属性上深入地讨论了其间的差异。《秋水篇》云：

“夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。”

“道无终始，物有死生。不恃其成，一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止。消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。物之生也，若骤若驰，无

---

① 道物关系不仅包含着创生论(道生物)的关系之萌芽，也包含着本体论关系的萌芽；问题的关键在于如何认识老子所说的“生”字。实际上，《老子》中的不少话语都是当时宗法氏族社会中的社会实在之抽象化，比如说老子常说的、后来道家常用的“宗”，“生”也是如此。当然这个“生”字不能教条地理解为“生育”，而应该理解为亲缘关系的表述。证诸古史记载的帝王世系，其“生”往往表明氏族分嬖之系谱，表明其间的关系而已。例如，《国语》云：“少典娶有娇氏女，生黄帝、炎帝。”显然，炎黄二帝属于“同代人”，但是在其他古书的记载中，他们中间“凡隔八帝，五百余年”。对此，唐代历史学者司马贞提出疑问：“若少典是其父名，岂黄帝经五百余年而始代炎帝为天子乎？何其年之长也！”他的结论是，“黄帝即少典氏后代之子孙”，而“《左传》‘高阳氏有才子八人’，亦谓其后代子孙而称为‘子’是也。”可见“某生某”乃是表示氏族(clan)间的渊源关系，并非严格意义上的父(或母)子关系。考诸《山海经》，多有“某生某”的句式，其中的“生”，从神话思维模式的角度来看，仅止表明二者之间的亲缘关系而已，未必是指后来所说的“生育”。例如，《山海经·大荒东经》：“帝俊生黑齿”，参诸其他古文献，岂非无稽之谈？所以，郭璞解释说：“圣人神化无方，故其后世所降育，多有殊类异状之人，诸言‘生’者，多谓其苗裔，未必是亲所产。”司马、郭二氏之说近是。

动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”（《秋水》）

这里道家（《庄子》）正面论说了物在时间和空间上的无限性（“量无穷，时无止”），以及生灭流变的无常性（物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移），似乎复述了上引惠施的“历物之意”；但我们必须清楚，以上数语除了“不恃其成，一虚一满，不位乎其形”是形容“道”外，其余皆描述的是“物”，而这里所说的“论万物之理”也属于物理学（自然哲学）的范畴，不能把它误植于形上的“道”的语境。<sup>①</sup>“道无终始，物有死生”是道家关于道物性质的概括，其中有限地承认了现象世界即物的世界，但也只是有限的承认，因为我们忽略捆绑于其中的“终始无故”——它深刻质疑了物理学（自然哲学）中的“规律”（“故”）观念，这一点我在前面已充分讨论过了。

接下来，我们不妨在道、物分际背景上继续深入讨论所谓“物理”，即物的运动规律，以及道物之关系。老子“道……生万物”命题隐含了宇宙创化论的萌芽，但在《庄子》那里，这种创化论思想并没有得到着力的发挥，反而有所褪色。

“万物皆种也，以不同形相禅，始终若环，莫得其伦，是谓天均。”（《寓言》）

“昭昭生于冥冥，有伦生于无形。精神生于道，形本生于精。而万物以形相生。”（《知北游》）

万物推移不过形变而已。万物“以不同形相禅”好似轮回：无

<sup>①</sup> 钟泰《庄子发微》误将“论万物之理”当作论“道”之语，其实这是道家哲学研究中的一个比较普遍的误区。只有充分认识到物理学与形而上学之间的不可逾越的界限，才能真正判明庄子所谓“论万物之理”并非的论。

往不复，始终若环，以至无穷；然而道却不在这个循环之内，故曰：“得其环中”。既然万物往复相生，催生物者亦是物，郭象据此而认为物自生自化，但庄子“物物（物之为物）者物”命题却非创化论命题，岂是郭子玄以富于创化论意味的自生自尔、“物自物”所能涵盖者欤？实际上，在《老子》特别是《庄子》，与其说是以创化论说明道物关系，毋宁说是从本体论的向度说明之，尽管本体论这个哲学上约定俗成的概念也未能恰当地说明道家思想。所谓（宇宙）创化论的主要理论工具或构件是气的思想，下面两段文献中的第一段由于渗透着气的思想，就隐约具有了几分宇宙创化论的意思：

“芒乎芴乎，而无从出乎？芴乎芒乎，而无有象乎？万物职职，皆从无为殖。……察其始而本无生，非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”（《庄子·至乐篇》）

“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形，物得以生谓之德。未形者有分，且然无间谓之命，留动而生物，物成生理谓之形。形体保神，各有仪则谓之性。性修反德，德至同于初。……是谓玄德。”（《庄子·天地篇》）

第一段话中，“芒芴”即老子所说的“恍惚”，换个说法，就是“非有非无”；它把创化过程分为两部分：无形之前芒芴，既形之后生灭变化，与时推移。但后面那段话则更充分地表明了道家关于道物的思想，因为它把物理学（自然哲学）意义上的万物（宇宙）起源和究极问题归结为“德”。其谓“物得以生谓之德”，暗示了道家所谓“性”来源于“德”；“物成生理谓之形”则明确地把物理限于“形”，此即“理”之初义；而“形体保神，各有仪则谓之性”，又摆脱了“性者生之质”（即“生之谓性”旧说）的窠臼，从而深化了道家关于“性”的概

念。

庄子更以“物物者非物”的命题深化了道家关于道物的理论，并在哲学史引起了不绝如缕的讨论。且看《庄子》是怎么说的：

(A)有大物者，不可以物。物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也。（《在宥》）

(B)物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之者不际也。（《知北游》）

(C)道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！知形形之不形者乎！道不当名。（同上）

(D)有先天地生者，物邪？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也，犹其有物也无已。圣人之爱人也终无已者，亦乃取于是者也。（同上）

这里的关键词“物物”的确切意思是“(使)物之为物”；既言“物物者非物”，就明确地把“物物者”剔除在“物”的世界之外，归于“无物”。(B)“物物者与物无际”则表明了道、物亲和无间之关系，此处的“际”就是分际(限)；可知道与物无际而物与物有际：道与物无际则道在屎溺；<sup>①</sup> 物与物有际，则牛自牛马自马，高山自高山深谷自深谷。郭象于“物物者与物无际……”句注，最能体现其独特的看法：“明物物者，无物而物自物耳。物自物耳，故冥也。”成玄英《疏》反而较平实：“际，崖畔也。夫能物于物者，圣人也。圣人冥同万境，故与物无彼我之际畔。”又案：钟泰说，“物物者非物”即(C)“形形之不形”，是也；然其谓：“形形之不形”乃是合并“有伦生于无

<sup>①</sup> 此即道“无所不在”之意，见《庄子·知北游》。

形”与“万物以形相生”而言,“万物以形相生”就是“形形”,<sup>①</sup>则是我们不能苟同的,其误正在于他混淆了形上与形下(物理学)的分野:“万物以形相生”是物理学命题而“有伦生于无形”则是形上学命题,自有各自的畛域,岂能混为一谈。明白了这一关节,才能解读(D)段。

上引《庄子·至乐》“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形而变而有生”数语中,“芒芴”即“恍惚”,道家常用这个词来表示或有或无、即有即无的混沌状态;这里所说的“气”就是经《庄子》之手而发展了的“一气”,它既可表示万物初始之际的混沌状态,也可以表示生化万物的始基。根据《至乐》,气介于道、物或有、无之间,乃“形而上下(无形之气与有形之物)相互转化的关节点:气聚则成形,形散则为气。”<sup>②</sup>考道家所谓“气”,确有某种宇宙创化论的特征。且不说《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”(第42章)这样的典据,就以《庄子·大宗师》“方且与造物者为人,而游乎天地之一气”来说,其中就包含着宇宙创化论的理论模式;经过上引《至乐》和《知北游》“生也死之徒,死也生之始,孰知其纪!人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死。……故曰:通天下一气耳”的发挥,道家以气的聚散解释了万物生灭的现象,正是在这个意义上,“气”相当于古希腊的始基或原子,而“气论”也类似于古希腊的物理学。但是,介于有无之间的气乃是道、物间的桥梁,因为从理论上说,“在无为无形的道产生具体有形的万物过程中,需要有一个过渡状态”,这就是“气”。<sup>③</sup>玩味道家所谓气,非有非无、即有即无。无论如何,道对于气的优先性是

① 钟泰:《庄子发微》,第505页。

② 李存山:《中国气论探源与发微》,第123页。

③ 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,第137页。

毋庸置疑的,“气远不如道重要。道‘自本自根’‘自古以固存’,气却是‘杂乎芒芴之间变而有气’,这说明庄子还没有把气当作最根本的存在。”<sup>①</sup>而“通天下一气耳”只不过是一句“终不见道”的话。<sup>②</sup>

综上所述,道、物之分际乃是道家立论的基础,而且道家哲学的特征亦以此。道家物理学(自然哲学)旨在阐述自然现象(物的世界)生灭变化的规律,即万物(或天地)之理;它具有显而易见的过渡性质,也就是说其归宿就是形而上学,即关于道的形上学,所谓“道论”是也。以上我们从理论上探究了道家哲学由物理学(自然哲学)向形而上学展开的进程,这个理论进程似可与古希腊哲学从物理学(自然论)到形而上学(追寻 logos, eidos, idea 之学)的历史过程相互映照。在行将登堂入室进入道家哲学的腹地之际,我们有必要进而深入探究并概括道家哲学的特征,同时通过与古希腊哲学的相互切磋中,为本书的主题词——“道家形而上学”给出一个准确的限定(定义)。

### 第三节 道家形而上学“正名”

什么是道家形而上学?这个问题显然是在全面阐明了道家形而上学各个侧面之后才能回答。但我们却不得不先行讨论一下“道家形而上学”这个基本概念,阐明它的主要特征和基本问题。而通过以上的研究,我们至此也确实可以给“道家形而上学”下一个工作定义了。实际上,所谓定义也就是关于其本质属性的表述。

① 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,第136页。

② 李存山:《中国气论探源与发微》,第126页。

这也是为什么我用形而上学来概括道家哲学的理论基础特征的原因。

如上所述,道家物理学旨在探讨现象世界的“物理”,即物在时空中生灭变化的规律,其归宿是“道”并以“道”为中心。但是,道、物却截然不同:“物”是“有”而“道”是“无”。这个“无”不仅意味着“无物”(即“无物”),同时也意味着不能由认识物理的理性来把握(即“无知”)。至此,我们将从“物”跃入“道”(论域),即迈过道家物理学的门槛或台阶而进入其形上学。如果说“有”(万物)是物理学的主题的话,“无”(道)则是形上学的主题;关于“物”的“论自然”(物理学)之所以在道家哲学中占据一个特定位置,是因为它相对于关于“道”的“道论”(形上学)而言的。既然如此,那么我们就不妨从“有”、“无”之辩入手吧!

### 一、“无”的哲学意味

蒙文通说:“周秦性道之辩不议空、有,自印度思想入诸夏而六代论空、有者纷纷。”<sup>①</sup> 这个判断自然有它的道理;但是,周秦之际的思想史当中却不乏“有”、“无”之辩的讨论,而且诸如此类的论议意味着先哲们在轴心时代的最初的哲学创作。最初的、具有哲学意味的词语尚没有后来的哲学概念的抽象性,考最早的哲学意味的“有”、“无”,其实也有某种具(形)象的特点,也许我们可以借用维柯的“诗性智慧”概括其特征。《老子》不愧是“哲学诗”,其词语往往是具象的,而非抽象的;比如说,老子所说的“有”和“无”,并非如宋儒理解的那样是抽象概念,却是有形无形、有名无名、有欲无

<sup>①</sup> 氏著:《论学杂语》,《蒙文通学记》第11页。



欲、有为无为的括语。<sup>①</sup>

从早期的历史典籍(如《诗》《书》《左》《国》)来推断,镶嵌于古代宗教意识形态中鬼神观念孕育了后来的“有”、“无”概念。这是因为:鬼神能够“起作用”(to be,即所谓存在),即降福降灾、福善祸淫;但是鬼神又是不可见的,也就是说是无形的。<sup>②</sup>上述特点也许或直接或间接地刺激了最初的“有”、“无”观念,而考诸早期之辞例,所谓“有”、“无”其实就是“有形”、“无形”而已。现在我们且以《墨子·明鬼下》关于有无问题的讨论来说明问题,也许它是最早议论有无问题的文献之一。有意思的是,《明鬼下》旨在辨明“鬼神之有与无之别”,其所谓“无”乃是“无有”的略称。鬼神是“有”还是“无有”?这个问题缘于把鬼神当作“物”(即“鬼神之物”)来看待,因此墨子指出:“是与天下所以察知有与无之道者,必以众之耳目之实知有与亡(无)为仪者也。请惑闻之见之,则必以为有。莫闻莫见,则必以为无。”可见,这里所说的“有”与“无有”,其实就是“有形”和“无形”,之后经过形名学的洗礼,哲学思维更进一境,蜕具象思维而变为概念思维。(详后)由《明鬼下》观之,有无之说,最初可能是出于讨论鬼神之有(有形)还是无有(无形)的。

例如《庄子·庚桑楚》谈到了“鬼”的问题,认为“鬼”的特征就是“灭而有实”,而诉诸语言的“鬼”其实出于“以有形者象无形者”的缘故。这不是理性祛魅,又是什么?

再如《中庸》言“鬼神之为德”,曰:“视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。”说明古人已经认识到鬼神属于无形的存在,虽然它不可闻见(即不由感官把握)。《九歌·湘夫人》:“帝子降兮北渚,

① 请参考本书第二章中的详细论证。

② 例如《淮南子·泰族训》:“鬼神视之无形,听之无声,然而郊天,望山川,祷祠而求福,雩兑而请雨,卜筮而决事。”

目眇眇兮愁予。……荒忽兮远望,观流水兮潺。”降神之所谓“眇眇”者,“望之不见”(洪兴祖《楚辞补注》);而此处的“荒忽”,即“恍惚”,渺茫隐约,视之不谛。<sup>①</sup>《远游》中涉及降神或通神的两段话也许更能说明问题:(1)“怵怵而乖(永)怀”,“意荒忽而流荡兮”,这里的“怵怵”即心神不安的意思,“荒忽”即“恍惚”,亦指思绪不定的样子,王逸《注》曰:“情思罔两,无据依也”;因此我们推断“怵怵”、“荒忽”之辞就是描述通神体验,或者说是从宗教经验中脱胎出来的。(2)“因气变而遂曾举兮,忽神奔而鬼怪。时仿佛以遥见兮,精皎皎以往来。”林云铭说,气变“忽如神出鬼没,其变幻不可端倪。”又曰:“视怵忽兮无见兮,听怵怵而无闻。”<sup>②</sup> 怵忽,汪瑗说,见怵也。洪兴祖引颜师古曰:“怵怵,耳不谛也。”王夫之说,“视彻乎怵忽,物本无象,而何有见。听察乎怵怵,化本无声也,而有何闻。庄生谓有真君焉而不得其朕者也。”以上例证中有两个问题值得玩味:第一,有形、无形问题可能是古宗教实践中的通神体验和鬼神观念推展的结果,尽管我们对其中的曲折过程不是很清楚。通神实践(包括祭祀和巫术等)中的鬼神似有还无(套用一個现成的句式,就是:“有为无时无还有”);虽然鬼神已经被明确为无形——即看不见的,却仍是某种冥冥中起作用的存在(being),在上面的例子里,有无直接与“闻见”相关,这并不是偶然的。《庄子》说:“上神乘光,与形灭亡,是谓照旷。致命尽情,天地乐而万物销亡,万物复情,此之谓混冥。”更有力地说明了这一点。其次,《楚辞》所谓“怵怵”、“怵忽”也表达了复杂而矛盾的有无关系——诉诸(目)视、(耳)听而不能谛;而且把这种恍惚莫明状态引伸到了主观知觉,或者更确切地说,主客混冥、不分彼此的体验境界。其实,王夫

① 汪瑗说,见金开诚:《屈原集校注》引。

② 金开诚:《屈原集校注》,第731页。

之目光如炬，早已洞见了这两个问题，他把旨在描述“通于神明”的“恍惚”、“恍恍”归结为视之不见听之不闻的“道”，并引述庄子“若有真君焉而不得其朕”加以印证，提示了宗教体验与哲学问题（有无）之间联系，而且也为我们分析道家自老子以来就常说的“恍惚”指点迷津。

道家以“有”说“物”而以“无”论“道”，道、物之不同即“有”、“无”之差别。然老子亦说“道之为物”，为什么呢？且看老子是怎么说的：

“道之为物，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）

“绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”（第14章）

可见“道之为物”的“物”实际上就是“无物”（无物之物），近乎古希腊哲学中的 to on（即后来所说的 being），却不同于一般（物理学）意义上的“物”，或者说“有”，即西方哲学所谓时空里的“存在”（existence）。<sup>①</sup> 这中间的分别极其关键。倘若不能透彻了解道物间的分际，那就不可能登堂入室，而徘徊于道家思想的门外。由上面的引文来看，老子正以“无”（具体地说，就是无形）解说“道”，其曰“恍惚”，在本体论上，就是介于“有无之间”的状态，旧注所谓“惚，无也，言无而非无；恍，有也，言有而非有”（陈碧虚语）。其曰“为物”、“有物”，不过是不得已借用“物”这个词说明“道”是真实的（“其中有……”），像存在（to on）一样“起作用”；正如陈碧虚所说：“道既无形，何从之有？既无其形，又不可名，当何以为从乎？唯叩

① 参考王太庆：《我们怎样认识西方人的“是”？》，载《学人》第四辑。

恍惚者，则可以影响其象罔耳。恍，似有也，在有非有；惚，似无也，居无非无。”<sup>①</sup>道的这种“若有若亡”、“惘然若有亡”（语出《庄子·则阳》）的特征，实际上就是鬼神“无形”而“有实”有哲学化表述。《庄子》中的一段话，可以认为是《老子》上述思想的注脚：“物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也，犹其有物也无已。”（《知北游》）

“恍惚”、“窈冥”其实是道家描述道象之常辞，也就是说是关于“无物”的描述，所以它是“无状之状，无物之象”。上述涉及有（形）、无（形）关系的“恍惚”（有无之间）、“窈冥”（明昧之间），乃道家描述道相的基本方面；但我们千万不能以此而忽略了其它方面。实际上在《老子》中，下面的描述也许更为常见：

(A)“道冲而用之，或不盈。渊兮，似万物之宗；挫其锐，解其纷；和其光，同其尘。湛兮，似或存。”（第4章）

(B)“豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮其若冰凌释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。”（第15章）

(C)“荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮，其未兆，如婴儿之未孩；乘乘兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！忡忡兮！俗人昭昭，我独若昏；俗人察察，我独闷闷。忽兮若晦，寂兮似无所止。”（第20章）

这几段话是否表述了海德格尔心仪的“诗意的思”？我们切不可把这些描述与前面提到的“恍兮惚兮”、“寂兮寥兮”、“窈兮冥兮”割裂开来看。我们从(A)中不难看出，老子在描述道相的同时，引

① 蒙文通：《校理陈景元〈老子注〉》，《道书辑校十种》，第771页。

入了精神——确切地说，心性——的向度：挫锐解纷、和光同尘；而(B)(C)两段，基本上以描述道(相)的语言描述了映照道的精神状态。如果说“恍惚窈冥”描述了道相，“若昏若晦”则描述了体道的意识状态和精神境界，当然这种心性境界只有圣人才能达到，所以老子说：“圣人在天下，歛歛焉为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”(第49章)换一个也许是不着边际的说法，“道”不仅是本体论意义上的，同时也是心性论意义上的，而实际上，恍惚之辞也常用以描述体道的内心状态和精神境界；这一点非常重要，以至于我们可以说它是打开道家哲学之门的钥匙，或“芝麻开门”式的咒语。扬雄说：“神心忽恍，”(《法言序》)暗示了“恍惚”其实就是“交神之心”的描述。究其原因，老子所说的“无为”，既表示宇宙初始状态的混沌和寂静，同时也表示虚极静笃的体道状态，因为它与道相映发。《庄子》论说“至道”云：

“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。……吾与日月参光，吾与天地为常。当我，缙乎；远我，昏乎。……堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎泯溟。解心释神，莫然无魂。万物芸芸，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌，终身不离。”(《在宥》)

“夫道，渊乎其居也，濇乎其清也。……荡荡乎忽然出，勃然动，而万物从之乎！……与天地为合，其合缙缙，若愚若昏，是谓玄德。”(《天地》)

“古之人在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，……。”(《缮性》))

可见，《庄子》发挥老子，在本体论的基础上拓展了道的心性向度，道家哲学也因此而被建构为基于心性论的境界形上学。这是

道家理论的主要特征,也是我们着重阐述的主题。

## 二、什么是形而上学?

Metaphysics 的译词“形而上学”,既古雅又传神,真是妙手偶得。既然我们企图以此(形而上学)概括道家哲学的核心方面和主要特征,我们就不能不在词源上追溯一下它在古希腊哲学中的意味,在思想上澄清一下它移植到道家哲学里的独特含义。显然,我的目的绝不是以“六经注我”方式对 Metaphysics 或“形而上学”予以革命性的篡改,独标一种道家形而上学,而是希望在格义会通的基础上,再度启用《周易》“形而上学谓之道”之古训,并把 Metaphysics 的某些意蕴通过比较而移植到道家理论,以刻画其理论特征。

Metaphysics 原是一部亚里士多德生前未曾题名的著作,因为它放在物理学之后,因名 Metaphysics, Meta - 意思是之后, physics 即物理学。这部“物理学之后”的 Metaphysics 实际上是西方哲学的渊薮。既然它是 Metaphysics 而不是 Physics(物理学),自然就不同于物理学(自然哲学);实际上,物理学是研究自然现象及其规律(物理)的学问,而 Metaphysics 则从自然现象中抽身而出,转而去追究“存在之为存在”的问题。尽管 Metaphysics 这个词源于亚里士多德,但形上学的思想却可以追溯到前苏格拉底时期,至少它在赫拉克利特拈出的“逻各斯”(logos)概念中已见端倪,在巴门尼德“真理之路”中略具雏形;当然,形而上学的催生和发展也与之前的物理学(自然哲学)的发展、蜕变分不开。《新约·约翰福音》的第一句话:In principio erat Verbum, 旧译“太初有道,” Verbum(言语)是 logos(逻各斯)的拉丁文对译;将“逻各斯”译作“道”,此例翻译所包含的“前理解”真是意味深长。我的问题是:能否由此攀援而上,比

较先秦道家思想和古希腊哲学,促进两种哲学发轫于其中的两个轴心文明之间的对话?

据研究,逻各斯(logos)在公元前5世纪的古希腊是个多义词:言语、叙述、思想、原因、理由、论证、尺度、标准、分析,以及后来的定义等;<sup>①</sup>但其最基本也最关键的含义还是言语、叙述,那么逻各斯又是怎样的言语或叙述呢?作为精细和理性的叙述,logos正与muthos(秘索思)相对,后者意味着神话的叙事、诗意的虚构。如果说荷马史诗是秘索思,那么希罗多德的历史就是逻各斯;如果说神话模式中的从混沌中创生出来世界观属于秘索思,那么米利都学派关于自然的叙述(即论自然或物理学)则属于逻各斯。在赫拉克利特那里,“逻各斯一词的日常含义(话语)与其技术性含义之间有着一种意义深远的联系,”<sup>②</sup>换言之,叙述、话语与思想、理性,思想、理性与原理、规律,至此被紧密地联系起来。尽管赫拉克利特的著作仍然题名“论自然”,但他的“逻各斯”却不是物理学(自然哲学)追究的“始基”,不是自然世界的一部分;特别重要的是,此后的希腊哲学“从对外在自然的研究转向对思想内容的探讨,转向对语言形式本身真假的探讨。”<sup>③</sup>逻各斯是理性(思想)的表述,也是对事物本质的表达;宇宙法则等同于语言法则。其后,巴门尼德提出了一种基于逻各斯的形而上学,其核心内容则归于他的两个著名的命题:

(1)它是,它不能不是。

(2)它不是,它必定不是。(残篇4-5)

① 吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》第21-26页转述了Guthrie之说(氏著: A History of Greek Philosophy, Vol. 1, pp. 422-424),并加以辨正分析,可以参考。

② 吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》,第21页。

③ 同上,第24页。

这两句中的两个“是”,是西方哲学中的重要概念 Being(旧译“存在”)的经典出处。王太庆指出:“这里的‘它’指研究的对象。‘是’指‘起作用’,兼为系词‘是’和‘存在’的基础。”<sup>①</sup>“是”的这两层这两含义(系词、存在)意味着:是者(即 Being,旧译“存在”)就是能够被叙说的或被思想的东西。巴门尼德的“是者”(to on)理论被柏拉图吸收并发展为“相论”(即关于 idea, eidos 的理论)。Idea (eidos)是客观的“是者”,又是“可以思想或理解的”。<sup>②</sup>亚里士多德在探究“存在之为存在”即存在本身(也就是说“on 之为 on”)时,<sup>③</sup>以“谓词理论”(范畴篇)分析 ousia,仍是赫拉克利特、巴门尼德传统之绪余;ousia 这个概念在亚里士多德那里的含义是“本质”,它是系词“是”的名词形式(即“是者”)。<sup>④</sup>那么,亚氏又如何确定 ousia(本质)的呢?《范畴篇》曰:“在该词最确切、最根本和最确定的意义上,ousia 指既不作为某一主词之谓词也不依附于(或呈现于)某一主词的东西。”这里给出了探究 ousia 的两条标准:(1)逻辑的(语法的)标准:是否是作为其他主词的谓词;(2)形而上学即存

① 王太庆:《我们如何认识西方人的“是”?》,《学人》第4辑。

② 柏拉图:《蒂迈欧篇》28A 中的 logos 乃是与 muthos 相对的理性能力,即:借于 logos,运思 nous 得以接近 eidos(真形),理解存在(onta)。(转引陈中梅:《柏拉图诗学和艺术思想研究》,第39页注21)

③ 王太庆说:“这门研究 on 的哲学名叫 ontologia,是用 onta(being)这个字命名的,我们译为‘本体论’。”(同上)

④ 吕祥说:“ousia 概念在柏拉图对话中已频繁出现,它是系动词‘是’的名词形式,从字面上说可直接对应于英文的 being,但其含义却不是很容易表达的。一般说,ousia 意指人们说‘某物在’(it is)时所蕴含的含义。英文一般将该词译作 substance,不过早期拉丁作家(西塞罗与塞内加)将它译成拉丁文 essentia(本质)则应该说是更准确的,而中文以‘本质’而非‘实体’或‘本体’来翻译也会更好些(陈康先生正是译成本质的)。”(《希腊哲学中的知识问题及其困境》,第106页)案:方书春译《范畴篇》即把 ousia 译作“实体”。



在论的标准:是否呈现于(或依附于)其他主体。<sup>①</sup>西方哲学特重语言和概念分析,正是由于“是者”是通过“是”(谓词逻辑)敷述的,这也是海德格尔为什么说“语言是存在(being)的家”的原因。

通过以上概括性的回顾(事实上也只能如此,因为我们的主要任务是比较古希腊和先秦道家之异同),所以不妨直截了当地讨论几个问题。我觉得有以下几个问题值得玩味:

(1)“逻各斯”和“道”都有“述说”的意思,都是指无形的东西,而且都在某种程度上摆脱了物(甚至原物)的属性,即摆脱了物理学(自然哲学)的局限性,这是它们二者相同的地方;但是,“道”在根本上却是不可说的,“道隐无名”表述了“道”超越于语言(不落言诠)的特征,而“逻各斯”则开拓了思想(即语言)即存在的思想传统,如上所述:能够被思想和叙说的就是存在的(being)。这样一来,如果我们企图把“道”和“逻各斯”(以及后来的“相”和“本质”)当作所谓“本体”的话,那么很显然,它们是在殊为不同的思想传统中展开的。实际上,“道”是不能纳入语言分析的脉络中,也就是说它或许相当于“是者”,却不能由“是”(to be)来阐发,而“是”乃是逻各斯本身固有的、不可或缺的方面。

(2)古希腊哲学中的“是”(存在)自然不同于道家所说的“物”,因为它终究是不可见的,只能由“心眼”(柏拉图)来“看”。我们过去用“有”来翻译“是”自然是值得反思的,这一点王太庆先生论之已详。问题是:“道”与“是者”是否有相通抑或相反的地方呢?“是者”的认识、把握依赖理性,而“道”却无论如何也不能通过理性方

① 吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》,第106页。其引亚氏《范畴篇》与方书春译《范畴篇》(商务,1959年,第12页)略有不同,方书春译 *ousia* 作“实体”, *hypokeimenon* (主词)为“主体”;而此所谓“主词”(hypokeimenon)的含义至少是双重的:一方面是语法的含义,另一方面则是存在的含义。(吕祥,前揭书,第107页)

式来把握,只能诉诸神明。如果说古希腊哲学开拓出一个通过理性能力认识无形存在,即知识论的哲学趣向,那么先秦道家所说的“道”却不是基于概念、推理和判断这样的理性所能够把握和了解的,由此道家高唱“莫若以明”,提炼了一种诉诸内在体验的精神哲学,即心性论的哲学趣向。古希腊人试图以逻各斯驱役秘索思,道家却反其道而行之,断言最高存在(究极的道)只能诉诸神秘的体悟,这是道家哲学表述不乏秘索思的原因。此其区别之大端也。

(3)从比较的观点来看,“道”作为究竟概念,相当于“存在”,“道论”也相当于亚里士多德所探究的“存在之为存在”的形而上学。这是因为:它们均非感性所能把握,换言之,无形的东西;又是万物的原因和基础。但是,“道”之不同于“逻各斯”在于它落于语言(名)和理性(心知)之外;“道”不同于“是者”,也是因为“是”乃逻辑认识的对象,“道”则反之;“道”之不同于 idea 或 eidos 亦以此。其实古希腊哲学中的某些概念也像先秦哲学一样,有某种归诸感性的素朴性。柏拉图所谓“相”(eidos,旧译“理念”)由动词“看”引申而来,它的意思是“被看到的一个完整的东西”,即事物的“外型”(morphe)。有的论者认为,“相”译作“形”也许更恰当。<sup>①</sup>我倒是认为,把“eidos”译作“形”,把“相论”称为“形论”亦未尝不可;从道家形、名相耦的观点看,“理”似乎可以确当地译为“真形”,它毕竟是物理学而已,“名”即相当于理性能力和方式,但是浑沌的“道”却非

---

① 陈中梅认为,eidos 和 idea 亦可作“形”或“真形”解,因为它们并非一种完全抽象的存在。见氏著:《柏拉图诗学和艺术思想研究》,第 41 页和第 69 页以下。

名理所能探究。<sup>①</sup>

(4)古希腊哲学家在追究存在(being)问题时,往往把偶性剔除,以提取本质;所以他们常把存在(being,是者)归诸抽离于具体事物或现象的“本质”,柏拉图的“相”(Idea, eidos)、亚里多德的“实体”(ousia)或多或少都有这种本质主义的倾向;而它道家“道物无际”的思想可谓南辕北辙。这一问题我将于稍后展开讨论。

其实,中国哲学没有古希腊的形而上学传统,具体地说就是那种依于逻辑和语言(逻辑中心主义),通过分析“是”而探究“存在”(being)的哲学传统;但无可否认的是,尽管中国远古语言中缺乏类似西方的“是”(系词),却并不意味着我们的先哲没有叩问形而上学的问题。实际上,道家不但思考了“是什么”的自然哲学(物理学)问题,也曾以独特的方式(相对于古希腊哲学家而言)认真而深刻地思考着那个“什么也不是”的“是”(形而上学)问题;换言之,(上述)“语言上的‘限制’(抑或特点),并没有妨碍我们的先哲去‘思考’那‘什么也不是’的‘是’的问题,而只是规定了我们的‘思考方式’与希腊以来的西方形而上学的‘思考方式’有相当大的不同。”<sup>②</sup>我们不仅可以用说,道家乃是用另一种方式讨论了西方形而上学传统所讨论的问题;此外也似乎可以说,语言上的限制正是一把双刃剑:既有缺点,也有优点,因为道家极其自觉地避免了“把那个‘是’(即道)当做‘什么’(名)来考虑,而紧紧抓住了那个‘什么

① 但我们也不否认老子所说的“道”亦在某种程度上含有“理”(如“式”)的倾向,黄老学以至韩非强调了这一方面;毕竟道家理论也要说明自然世界和人类社会中的秩序。

② 叶秀山:《中西关于“形而上”问题方面的沟通》,载《场与有》第1辑,东方出版社,1994年。

也不是’的问题。”<sup>①</sup> 从上面的研究来看,道家理论不仅将古希腊意义上的物理学(自然)囊括在内,而且也以自己独特的方式拓展了形而上学和伦理学(自由)的向度,这难道不是近代以来西方哲学 200 余年“反形而上学”思潮的同心之言吗?而这种初见端倪的殊途同归之处,特别值得玩味。“《老子》的‘道’为指示性标志,说的就是那个‘什么也不是’的‘是’,因为尚无‘什么’,所以为‘无’、为‘空’、为虚、为静,……。”<sup>②</sup> 因此,道家的核心理论“道论”不仅可以比拟古希腊的哲学即形而上学,而且具有自身独特展现方式。道家所谓“道”也许在某种程度上比古希腊哲学家基于语言和逻辑(思想)所探究的“存在”(to on, 即 logos, idea, eidos, being)更具形而上学的意味。我们所说的“更具形而上学的意味”是指:道家理论更清楚地辨明了物理学(论自然)和形而上学(论道)的区别,即更明确了道、物之间的分野;而柏拉图“相论”(idea, eidos)中的恼人的“分离”和“分有”问题,仍不能完全地从物理学(自然哲学)的思维中超拨出来,这一点,对照莱布尼兹的《单子论》,就能够了解后者是形而上学而前者仍不免有物理学的残迹。所以,我们在论议道家哲学的时候大可不必过于谦卑,根据西方学者的某些一知半解之论或隔靴搔痒之说,断言中国古代哲学没有形而上学,或者说尚未达到形而上学的理论深度;<sup>③</sup>而应该直接取法古训“形而上者谓之道”,以“形而上学”规定或命名探究“无”——确切地说,就是“无形”或“无形”之上——的哲学理论。如此,道家理论不仅可以

---

① 叶秀山:《中西关于“形而上”问题方面的沟通》,载《场与有》第1辑,东方出版社,1994年。

② 叶秀山:《中西关于“形而上”问题方面的沟通》,载《场与有》第1辑,东方出版社,1994年。

③ 如李约瑟说。(《四海之内》)

规定为形而上学,而且形而上学也是它的理论特征和重要标志。这就是我为什么启用“形而上学”这个术语描述、刻画道家哲学的原因。它既由古训“形而上者谓之道”给出其确切的内涵,也与古希腊哲学的特征(主要是思维方式,如依于逻辑和理性的知识论,即 *epistemē*)形成了饶有趣味的映照。

总之,我们是在“形而上者谓之道”意义上使用“道家形而上学”这个概念的,同时也是在比较了古希腊哲学中的“形而上学”即关于“存在之为存在”的学问的基础上使用这个概念的。道家哲学的特征,或其探究问题的特征,类近于古希腊人追究“是者”的“形而上学”;而且我们舍此不能准确地概括道家哲学的核心理论和主要特征。

### 三、道、物无际

上面我简要地探讨了古希腊形上学中的中心问题“是者”(存在),他们从逻辑和语言(即思想)方面,或者说从知识论方面趋近“是者”(being);这种哲学思维方式与道家的“道可道,非常道;名可名,非常名”的宗旨判若云泥。而其中一个重要的分歧就是上面曾提及的古希腊以来的“本质论”(现代哲学中矛头所向的“本质主义”)和道家的“道物无际”之间的分歧。经过现代哲学的澄清和后现代思想的洗礼,人们已经知道“本质论”或“本质主义”其实是西方思想传统中的“逻各斯中心主义”的一个方面,或者说它们二者互为表里。相反,道家却强烈地暗示了道物关系之无间性,即道、物无际。道、物间的分际是物理学和形上学之所由分的关键,也是道家形上学的门户;但是,在形上学的视域里(“以道观之”),“道”却“无往不复”——即尼采所说: *eternal return*——地回到“物”,而

“物”也“与道徘徊”地不离于“道”。《庄子》说：“道无所不在”，又说“道在屎溺”，暗示了“道物无际”的思想；至“物物者与物无际”则表明了这一思想（《知北游》）。我下面从左右两个方面阐论道家（特别是《庄子》）是如何“执两用中（环中）”，不偏不倚地表述“道物无际”理论的。所谓“左”就是预设了“物”之上有更高的存在宰制万物，此即“或使”，据说这是接予的主张；所谓“右”就是否弃“道”在物的背后宰制万物，万物的生灭不过自然而已，自生、自化是此说的主要论点。

至此，我们有必要回到前面曾讨论过的道家物理学问题，同时也有了一个机会去深度讨论有关问题。我们曾约略提及的“莫为”、“或使”出自《庄子·则阳》：

“少知曰：季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情，孰偏于其理？”

季、接二人系稷下道家，其说可考者也只是上述语焉不详的莫为、或使。那么莫为、或使意味着什么呢？成玄英说：“莫，无也；使，为也。季真以无为为道，接子谓道有使物之功。”林希逸说：“莫为者言冥冥之中初无主宰，皆偶然耳。或使者，有主宰，无非使然，所谓‘行或使之，止可尼之’是也。”（转引自崔大华《庄子歧解》）林希逸所说的“偶然”可以用作“偶生”或“自生”（王充、郭象）之注解。可以说，上述命题的核心是道、物关系。然而，“二家之议”孰是孰非问题本身却隐藏着一个不易察觉的陷阱：非此即彼的答案肯定是错的；为此，《庄子》费了不少笔墨，从彼此矛盾的两家之说中脱颖而出：

“大公调曰：鸡鸣狗吠，是人之所知；虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将为。斯而析之，精至

于无伦,大至于不可围。或之使,莫之为,未免于物,而终以为过。或使则实,莫为则虚。有名有实,是物之居;无名无实,在物之虚。……或之使,莫之为,疑之所假。吾观之本,其往无穷;吾求之末,其来无止。无穷无止,言之无也,与物同理;或使莫为,言之本也,与物终始。道不可有,有不可无。道之为名,所假而行。或使莫为,在物一曲,夫胡为于大方?言而足,是终日言而尽道;言而不足,则终日言而尽物。道物之极,言默不足以载。”

郭象持万物自尔独化之论,主张“上知造物无物,下知有物之自造。”(《〈庄子〉注序》)所以他说:“季真之言当也,”倾心于“莫为”。问题的要害是道物关系,因此它涉及了“有”、“无”关系。他由反对“有生于无”入手,认为万物自生,并各有其性,即“自性”。自性是万物之所以成为万物的根据,那么它们的来历就不待外求,惟自足其性而已。所以,郭象说:“造物无物而物各自造。”(《齐物论注》)因此,“无”并不能生“有”。《齐物论注》云:“请问夫造物者,有邪无邪?无邪,则胡能造物哉?”在郭象看来,“无”则“无”矣,焉能生“有”。(同上)他说:“谁得先物者乎哉?吾以为阴阳为先物,而阴阳者即所谓物耳。谁又先乎阴阳者乎?吾以为自然先之,而自然即物之自尔。吾以为至道乃至无也。既已无矣,又奚为先?然则先物者谁乎哉?而犹有物,无已。明物之自然,有使之然也。”(《知北游注》)在郭象看来,一切皆物,没有先于物而存在的东西,“物”(有)是无始的,是自然而然存在的,没有甚么东西使它如此存在。因此,缘于自性而存在的万物其实是自生自化的,此即独化。他说:“凡得之者,外不资于道,内不得于己,掘然自得而独化也。夫生之难也,犹独化而自得之矣。既得其生,又何患于生之不得而为之哉?”(《大宗师注》)然而,郭象《庄子注》在解释庄子上述文字

的时候,明显的言不及义;而成玄英援引佛学中观论,双遣或使、莫为,却更近于庄子之说。成玄英说:“或使,滞有为也;莫为,溺无故也,”分别指出了两家各自的不足。陈景元说:“鸡鸣狗吠是人之所知而莫知其所以鸣吠。谓其莫为耶,何缘而忽鸣吠?谓其或使耶,他物何为?寂然自化之理孰知,将为之情孰识?唯置其莫为则可以察或使之情,任其或使则可以审莫为之理。推此而论,虽至大至细,皆不免于物,莫逃乎累。”也是不执一端,从容中道。

显然,这段话的主旨是“或之使,莫之为,未免于物,而终以为过”;但是,其后半段通过“言”的问题(即“言”可以及“物”而不能及“道”)却引申并加深了之前的论证。我们不妨讨论一下“无穷无止,言之无也,与物同理;或使莫为,言之本也,与物终始”这句话。前半句我们把它与之前的“吾观之本,其往无穷;吾求之末,其来无止”联系起来看。胡文英说,这里的本末指道、物,可谓卓见。“道无终始,物有死生”,道在时间和空间上皆是无限的,因而是不可形、不可见的;而物却是生灭变化、有形有象的。然而,这种被称为“无”(“无穷无止”)的道并非游离于物,故曰:“与物同理。”后半句我们结合后面的“道物之极,言默不足以载”来推敲。据成玄英,“言之本”即言之始,也就是说“或使、莫为”两说欲以此推求万物之“始”(原因或始基),“夫有始则有终,有始有终,则离于道而泥于物,故曰‘与物终始’。”<sup>①</sup> 如此看来,或使、莫为之不足取,根本原因在于其拘泥于“物”而蒙昧于“道”:或谓“冥冥之中有物以司之”(或使);或谓“冥冥之中无所主”(莫为),实际上是割裂道、物,使之分离;这两种看法“皆不免于物”,<sup>②</sup>所以堕于两边,诚所谓“在

① 钟泰:《庄子发微》,第626页。

② 陈景元语。可见或使、莫为终究囿于物理学(自然哲学),执着地推求万物产生和变化的原因(“本”),不过“从物上起见”(钟泰),“皆未能远离于物,但见与物终始而已”。(林希逸)



物一曲,胡为于大方?”

郭象的自然(物自物,独化)说可看作“莫为”说的变种,而郭象《庄子注》在历史上产生了很大的影响,这与“或使”说“后遂无问津者”的寂寞情形相映成趣。反观西方自古希腊以来的哲学传统,却不乏“或使”说的“知音”,那就是“本质主义”哲学传统。溯其源始,自米利都学派的物理学(论自然)追究万物之本原时起,就已呈现了“本质主义”的端倪,而所谓希腊哲学的发展其实可以看成对这一传统的不断强化。就拿柏拉图来说吧,他试图在“一切皆流,无物常住”的可感觉事物的背后,找到共相;因此他依照苏格拉底的教导,沿着寻求普遍定义的道路,创出了“相论”。比如说,由于“美的相”,一切美的事物才是美的。((《斐多篇》))同样,一类事物之所以成为这类事物,是因为它们分有了一个同名的“相”。<sup>①</sup>据研究,柏拉图的“相”就是打碎了的巴门尼德的“存在”(按即“是者”)。<sup>②</sup>简单地讲,“相”是事物的共相,或者说本质(存在论方面说);“相”甚至能够与具体事物分离,((《斐多篇》))这就是哲学史上令人困惑的分离问题。但是我们不应忘记,柏拉图是从知识论入手讨论“相”的,在这个意义上,“相”即“最强的逻各斯”。总之,“相”既是事物的本质,同时也是事物能够被认识的原因。据此,柏拉图分判了意见与知识、可感世界和可知(思)世界。另一方面,即便是柏拉图主要是从知识论的角度讨论问题的,但不可否认,他的“相”仍有某种“存在论”的意味,至于“分有说”则仍

① “感性事物是依靠它们(相, idea)并以它们为名的;众多事物是由分有(μετεχου, metecho)和它同名的‘相’而存在的。……至于怎样分有或摹仿‘型’(eidos),他们留下了一个没有解决的问题。”(亚里士多德:《形而上学》第1卷A,这里的文转引自汪子嵩:《希腊哲学史》第2卷,第661-662页;另参考吴寿彭译:《形而上学》,商务1959年,第16-17页。)

② 汪子嵩:《希腊哲学史》第2卷,第666页。

有物理学残余或遗痕,其特征就是“本质主义”。亚里士多德承其余绪,《形而上学》中“作为存在之存在”既是纯粹的形式因,也是万物能够被认识(即被思想、被叙说)的形式理由;他所谓的“存在”其实就是“可知的”(具有 *eidos* 的),“非存在”则是“不可知的”(缺乏 *eidos* 的)。如果我们将柏拉图的“相”与道家的“道”比较一下,就会发现,它们除了上面曾提到过的各种不同外(如“相”可知、可思,而“道”却不然),还有一个重要的不同,即“道物无际”而“相”、物分离。<sup>①</sup> 古希腊知识论中探究的“事物之本质”(相, *ousia*)酝酿了其形而上学的本质主义倾向,即以本质统驭现象,甚至不惜放逐现象;毕竟关于本质的知识(真理)只能由逻辑思维来把握,而现象却只是呈现于感官的幻象。<sup>②</sup> 道物无际命题表明了道家并没有放逐、驱役外物,反而说“圣人达绸缪,周尽一体”,(《则阳》),陆沉于物的世界;道家的物化理论正与道物无际命题相表里。<sup>③</sup>

最后,我们再次推敲一下道家(老庄)如何在有无问题脉络中表述形上的“道”。道家总是以一种恍惚其辞的叙说方式表述道和道相(象),“恍惚”确是它的特点,这是因为:一方面,“道”是无(无形);另一方面,“道”又是有(*being*,或直接取其“起作用”的意思)。于是,老子说它“湛兮似或存”,(第4章)“绵绵若存,用之不勤”,(第6章)又说:“天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出。”

---

① 尽管“分离”可能仅仅是某种比喻(参考汪子嵩:《希腊哲学史》第2卷,第724-739,特别是第726页),但与“分离”相关的“分有”却仍然残留着物理学(论自然)的痕迹,而道家的“道”则完全超越了“物”,其“道物无际”命题不仅奠定了日后本末一如、即体即用思想的基础,似乎在理论上也比柏拉图略胜一筹。

② 关于西方哲学自古希腊以来的“本质主义”,详见赵敦华:《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》,载《学人》第4辑,1993年。

③ 关于物化理论详见本书第四章。

(第5章)《庄子》既说：“惛然若亡(无)而存，油然不形而神”，(《知北游》)“芒乎若存”；(《天下》)又说：“若有真宰而不得其朕。可行己信，而不见其形，有情而无形。”《淮南子》说：“凡物有朕，唯道无朕。”(《兵略训》)更加明确地表述了“道”被称为“无”，因为它无形无象(不同于物)，而它又被称之为“若有”、“似或存”，因为它是无形的存在——相当于古希腊哲学中的“是者”(being)；郭象注“湛兮似或存”曰：“存而无物故曰似也”，<sup>①</sup>一语中的。如果把“形”看作是道“门槛”的话，<sup>②</sup>那么形上学是在“槛内”而物理学(自然哲学)则处于“槛外”。据说韩康伯以道家言解《周易》，亦颇采有无(即有形无形)概念以为说，例如：“幽明者，有形无形之象。”(《系辞上》“幽明之故”句注)“极未形之理则曰‘深’，适动微之会则曰‘几’。”(《系辞上》“易，圣人之所以极深而研几也”注)“几者，去无入有。理而未形，不可以名寻，不可以形睹者也。(中略)唯神也……故能朗然玄照，鉴于未形也。”<sup>③</sup>如此说来，凡是探究中国哲学史上的形而上学问题，就意味着越过“有”(形)的门槛，追究无形或无形以上的真理。如果说古希腊哲学开创了以知识论方式探究形而上学问题的哲学传统，道家则掠过了物理学(自然哲学)，深化了直觉体验和实践智慧诸理论，创辟了一种独特的心性哲学，从而拓展出一种关于精神自由的境界形上学。阐论这种“精神高于物外”的境界形而上学正是我的目的。

以上，我们通过从物理学到形而上学的分析脉络，展现了道家

① 此郭象残《注》，引自蒙文通：《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》，《道书辑校十种》，第152页。

② “形”其实就是“物”，或者“有”，如《淮南子·说山》《注》谓：“形或作有”，《缪称》《注》谓：“形，见也”。

③ 《系辞下》“知几其神乎！几者，动之微，吉之先见者也”注，案《正义》云“几是离无去有，在有无之际。”

哲学“课虚无以责有”(陆机《文赋》)的理论特点及其形而上学的特征,并反复叩问了形上学的门扉,下面我们将跨过这道“门槛”而登堂入室,领略道家形而上学的堂奥。



第

二

章

## 知识论语境中的形上而学问题

古希腊哲学号称“爱智”，儒者则“耻一物之不知”，都致力于追求知识与智慧；然而道家却高霞孤映，卓而不群，主张“绝圣弃智”。莫非道家果然是俗言所谓“反智主义”？《庄子·知北游》提出“何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”最意味深长的回答竟然是“一问三不知”！然而这里的“不知”却不是“一无所知”，而是“不知为真知”；因为上述问题是在叩问什么是“道”，或者说如何把握“道”？简单地说，这些云里来雾里去的言说旨在阐述：关于道的知识不同于物的知识，而对于道的认识

也不同于物的认识,道家知识论围绕着这些问题展开。我们知道,“物”是有形有色因而是可感觉可思想可名言的东西,相反,“道”却是无形无色因而是不可感觉(如视听)不能思维不着名相(好像死在句下)的东西(不是纯粹的无)。既然如此,怎样——通过什么方法——认知、体验、把握“道”?可见,“道”的存在与否这一本体论问题可以归结为一个“知识论”的命题,即如何理解和把握那个“道”?用荀子的话说,“人何以知道?”毫无疑问,这是一个不容回避的问题。

尽管道家倡言“不知”和“无知”,但他们同时也喜欢不惮词费地讨论“知”的问题,老子就曾经对知识(“知”)发表过精彩的意见,庄子则更多地谈到了知识问题。知识问题似乎是先秦道家和古希腊哲学家的共同主题。另一方面,倘若道家所说的“道”不是戏论,那么“道”就可能从知识论进路上加以追寻,或者说“道论”(形而上学)具有某种知识论的向度。可见,知识问题乃迂回进入道家哲学的重要门径,借用禅宗的说法,就是:“知之一字,众妙之门”。<sup>①</sup>

在这里我们把道家理论中有关知识(认识)问题的部分阐释为道家知识论,但是,所谓“道家知识论”也不过略具潜在形式和模糊轮廓而已;更确切地说,道家是在某种特定的知识论语境中讨论形而上学问题的,那就是形名学——即道家的“名学”。由于形名学起着论理工具和理论预设的基本作用,因此我们把它看作道家知识论语境的基础;而我们对“道家知识论”的讨论也不能不先从形名问题入手。

---

<sup>①</sup> 宗密把菏泽神会的禅风归结为“知之一字,众妙之门”,但其所谓“知”并非一般意义上的认识或觉知。其详参考聂清:《神会与宗密》,载《中国哲学史研究》2000年第3期。

## 第一节 形名:道家的论理学

如果说传世典籍是历史的流衍物(伽达默尔语)的话,那么困扰思想史研究的最大难题之一就是其中的具体语境及其意义,简单地说,古人是在何种意义上言说的,这些言说背后的不言而喻的知识背景与理论预设又是什么呢?正如李零所指出的那样:“任何天马行空的哲言都离不开一定的知识背景。读先秦诸子书,我们会发现许多‘不言而喻’(术语没有解释,故事掐头去尾,引文缺乏出处)。但古人不言;并不等于没有,乃是因共知共识,把注脚隐于背景深处。它们是研究古代思想家对话语境的基本线索。例如在先秦诸子中,儒、道相非,主张不同,但还是有一些共同的对象或话题,如仁、义、道、德、礼法等。我们要弄清这些概念的是非同异,就得挖掘它们的深层背景。”<sup>①</sup>我认为,诸子时代的形名学正是一种理论预设和知识背景。诸子学固然以邻为壑,但他们之间的对话与诤辩少不了一些共同的基础,形名问题由于双关政治与语言,自然成为了诸子共同的话题;更重要的是,形名作为某种论理工具而为诸子所重视,成为论辩中的利器以及理论预设。王弼之所以高明,就是因为他深明于此,借助于恢复古代的刑(形)名学的解经方式来阐释先秦思想。因此,形名学就像“芝麻开门”的咒语,是我们打开先秦思想史之门的关键;由于诸子的形名学集中地体现了其理论特征与趋向,我们也可以以此为线索直探诸子百家互黜而相非的所以然。

---

<sup>①</sup> 李零:《说黄老》,载《道家文化研究》,第5辑。

### 一、小引

由前面的讨论,我们知道,道、物之分际,即形上学、物理学之分际,即有、无之分际,而道家正从形、名两方面规定有、无,诠释道、物;那么,道与物、形上与物理、有与无的分别就在于有形与无形、有名与无名的分别。

《老子》已隐含了以有名表示物、以无名表示道的意思,其曰:“无名,天地之始;有名,万物之母。”(第1章)又说:“天下之物生于有,有生于无。”(第40章)两下相较,“无名,天地之始”相当于“有生于无”;“有名,万物之母”即“天下之物生于有”。可见,老子所谓“有生于无”其实是“有名生于无名”的略语,“有无相生”也自然是“有形(或有名)、无形(或无名)相生”(第2章),而第11章“当其无,有…之用”数语疑为“当其无有,…之用(也)”。<sup>①</sup>王弼注“无名,天地之始;有名,万物之母”曰:“凡有皆始于无,”这个“无”就是

---

① 《老子》第11章:“卅辐共一毂,当其无有车之用;埴埴以为器,当其无有器之用;凿户牖以为室,当其无有室之用。(故)有之以为利,无之以为用。”通常的句读是以“无”为断,然河上公《章句》云:“无有谓空处。”(钱坫《车制考》引,《皇清经解续编》卷216,然而王卡点校《老子道德经河上公章句》作:“无谓空虚”,殊不同,因为他们引据的版本不同:朱谦之依据的是《道藏》本《河上公〈道德真经注〉》;王卡点校的《老子道德经河上公章句》则以《四部丛刊》影宋本为底本。又案:朱谦之《老子校释》引曰“空处”,高明《帛书老子校注》引曰“空处故”,亦不知孰是。)似于“无有”为读,毕沅曰:本皆以“当其无”断句。案《考工记》:“利转者,以无有有用也”,是应以“有”字断句。朱谦之据毕沅、钱坫说,主张以“无有”为断,高明则援引蒋锡昌驳斥毕说,主张以“无”断句。如果说毕沅引《考工记》以证《老子》不免曲折的话,就不妨援引两个“内证”,直接说明问题:(1)第43章:“无有人无间”,《淮南子·原道训》作:“出于无有,入于无间”,刘师培、蒙文通以为《淮南》所引即《老子》古本。(蒙文通:《〈老子〉王弼本校记》)(2)第19章:“盗贼无有”。可见,“无有”乃《老子》常辞,而“无”不过是其略语耳;因此,下文“无之以为用”即“无有以为用”,“之”或非语助词,疑是代词。



“未形无名”而“有”则是“有形有名”。河上公《章句》曰：“无名者谓道，道无形，故不可名也。……有名谓天地，天地有形位，有阴阳、有刚柔，是其有名也。”

道家所谓“有无”，其确凿不移的基本含义就是有名、无名，有形、无形。换言之，有、无即有形、无形，有名、无名的括语。《淮南子·俶真训》明确地说，“有”就是“万物始有形兆也”，“无”就是“无可名也”。然而，宋儒注《老》，倾向于抽象理解，反以“无名”、“无欲”为“无”，“有名”、“有欲”为“有”；此乃自王安石以来的注《老》风气。<sup>①</sup> 胡适也说认为，“常无、常有作一顿，以两欲字为顿，乃是错的。”<sup>②</sup> 考宋以前《老子》古注及其残篇，第1章句读应为：“无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。”<sup>③</sup> 至马王堆帛书《老子》甲、乙本出，“常无欲”、“常有欲”句皆作：“恒无欲也”、“恒有（乙本作又）欲也”，“欲”下有一“也”字，足以证明古本《老子》的句读。这个问题终于尘埃落定了。

我们在这里诤辩《老子》句读问题，并非出于考据癖，而是想通

① 徐梵澄说，“宋儒多在‘无’字断句。”据王应麟说，《老子》“首章以‘有’‘无’字下断句，自王介甫始。”（《困学纪闻》卷10《诸子》）比如说，王安石《〈老子〉注》曰：“无，所以名天地之始；有，所以名其终，故曰万物之母。”又于“故常无欲以观其妙；常有欲以观其微”句《注》云：“道之本出于无，故常无，所以自观其妙。道之用常归于有，故常有，得以自观其微。”（容肇祖辑《王安石〈老子〉注辑本》）陆象山说本此，而朱熹不以为然。

② 胡适：《中国哲学史大纲》（上），第61页。

③ 例如：《史记·日者列传》引老子曰：“无名者万物之始”，严君平《道德指归论》佚文：“有名者之为化也，……故为万物母。”（“有名万物之母”句释，转引自蒙文通：《严君平〈道德指归论〉佚文》，载《道书辑校十种》）与河上公《章句》、王弼《注》同，可知汉晋人正以“无名”为读。唐司马承祯《坐忘论》：“常无欲以观其妙”之下，言“当须虚襟而受之”，可见应于“无欲”为断。

过该问题阐明：(1)《老子》书中的“概念”往往是具象而不是抽象的，<sup>①</sup>换言之，老子所谓“无”首先应是无名抑或无形，而不是宋儒所发挥的“无”。当且仅当在这种意义上，我认为蒙文通先生的下述论断精确不磨：“周秦性、道之辩不议空、有，自印度思想入诸夏而六代议空、有者纷纷。”<sup>②</sup> (2)更重要的是，我们把老子所谓“无”归结为“无名”、“无有”，旨在说明“有”“无有”、“有名”“无名”乃道、物的哲学化表述，也就是说，我们曾在物理学（自然哲学）中讨论过的道、物和有、无问题，经过了形名话语（学）的介入和洗礼，更加抽象化了。历代注《老》者，无不认为“道”即“无名”、“无有”，而以“天下万物”为“有形有名”。（文繁不具引）《淮南子·说山训》云：“有形出于无形，未有天地能生天地者也，”或即《老子》第40章：“天下之物生于有，有生于无”之注解，所谓“有生于无”意味着“有形生于无形”。王弼颇采形名话语诠释《老子》，也可以看作是道家形名理论在魏晋时代的思想投影；<sup>③</sup>实际上，王弼以形名话语契会《老子》，并非空穴来风，更不是什么异想天开，他依据和发挥的正是道家固有的形名理论（学），只不过长期以来人们或多或少地忽视了这一点。

不过，《老子》只言“名”，尚未谈到“形”，道家形名说在老子那里只是略具雏形而已；真正奠定道家形名学基础的是《庄子》，后来

① 吕思勉在《经子解题》中说：“古书中语具体者多，抽象者少。”这一点近于古希腊哲学中的逻各斯(logos)、相(idea, eidos)和德性(aretē)——它们也不是后来所说的抽象概念。

② 蒙文通：《论学杂语》，《蒙文通学记》第11页。

③ 汤用彤《魏晋玄学论稿》论玄风之渐起及其思想蜕变之迹，特别重视名学，向郭注《庄》：“粗称曰万物，《即色论》析言曰形色耳。”可见形色，或曰形名，即“道德之术”语境中的宇宙万物。至于形名学和魏晋玄学之关系，我的同窗徐大源的博士论文《王弼刑名学与解经论的研究》（北京大学，2000年）辩之尤详。

的《管子》四篇和《尹文子》亦祖述其说。《庄子》下面的论述可以说继承和发挥了老子思想：

“凡有貌象声色者，皆物也。”（《达生》）

这句话表明了凡是物都是有形有象、有声有色的东西，都是可以通过感觉（诉诸五官感知）而能够把握的存在（existence）。而上述看法乃是先秦诸子共同承认并以此沟通交流的基本看法，因此也是他们不言而喻的理论预设。《周易》说：“见乃谓之象，形乃谓之器。”（《系辞上》）《管子·心术下》说：“凡物载名而来。”新出土的古文献《郭店楚简》《性自命出》：“凡见者之谓物。”这些例子充分说明了先秦诸子把有形的东西称作物，而物又是“有名的”。但是道家却没有止步于有形有名的物，而是继续追问形、名、物的缘起，如《庄子》所说：

“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德；未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形。”（《天地篇》）

所谓“无”，就是“无有（形）”、“无名”。因其“无有”，所以道不是物；因其“无形”，所以道视之不见，听之不闻；因其“无名”，所以道乃“言之所不能论，意之所不能察致者”（《秋水》），亦为言辩所不及。总而言之，“视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。”但是，道却隐身于形色名声之外，而“世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声，果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉？”（《庄子·天道篇》）

《天道篇》说：“有形有名”，阐述了形名学的第一个原理，即有

形的东西(物)都可以通过语言(概念思维)来把握。<sup>①</sup>因为它特别重要,所以我们下面做进一步的阐释。首先应该明确的是,所谓“有形”指的是物(有形之物),如《管子·心术上》所说:“物固有形,形固有名。”其次,“有形有名”同时意味着“无形无名”,故《尹文子》说:“名者,名形者也;形者,应名者也,”而“大道无形,称器有名”或“大道不称,众有必名”。(《大道上》)如此,道、物和有、无问题就在形名话语(理论)上得到了更深入的阐述,而道家哲学也在基础上得到了强化,形而上学之门户也由此打开。形名学“有形有名”(物理学)和“无形无名”(形上学)两个原理的扩展,主要体现在把无知、无欲、无为纳入“无形无名”的形上学,而同时将知(感性的和理性的)、欲(系于情与物的)、为(例如仁义和礼法)归诸“有形有名”的物的(或人的)范畴。《天道篇》明确地把礼法形名置于“精神之运,心术之动”之下,也就是说把形名放在道之下,从而在形上学的高度反诘了儒家将仁义植入人性的企图;高唱“呼我牛也而谓之牛,呼我马也而谓之马”,以申说其“无名”的主张;并以轮扁的实践智慧摒弃了诉诸名言的“古之糟粕”;而所有这一切皆有待于“无为”,即“虚静恬淡寂漠”的心性境界,才能得到充分的阐明。

作为道家哲学基本理论的形名学,实际上涉及了道家哲学的所有方面:既重新阐述了纠缠于道、物关系中的所谓本体论问题(有形生于无形),也因为追求“无为”而开创出一种与儒家不同甚至相反的“道德谱系”(伦理学),更因为其卓而不群的“无知”主张而在知识论语境中得到了延伸和拓展,呈现出不同于古希腊逻各斯的独特理论范式。后者即我们在本章所要讨论的主题。

① 《郭店楚简》《语丛一》言:“有物有形”,又曰:“有,生乎名。”可以参考。

## 二、形名古学钩沉

如上所述,形名学弥散在道家哲学的各个部分、各个环节。比如说它以有形生于无形来阐论道物间的亲缘关系,如《淮南子·泰族训》所云:“夫道,有形者皆生焉,其为亲亦戚矣”;又如它把仁义礼法(“迹”)归诸形名从而在批判儒家伦理的同时趋近一种“所以迹”道德形而上学;再如它以“无名”为法宝破斥了辩者的巧言和琦辞;而道家(或黄老学)的“刑名法术之学”也与形名理论有剪不断理还乱的复杂关系……,但是,所有纠结于形名的问题至今仍是处于暧昧未明的混沌之中。因而,为了阐明道家“名学”思想的独特性,我们不能不推考、钩沉作为古代思想世界之深层背景的形名古学。

庞朴曾以正名(儒家)、无名(道家)和控名(名家)来概括先秦名辩思潮,并把它们牵强附会到了一个“正、反、合”的逻辑顺序中展开。<sup>①</sup>这种黑格尔式的思想史研究不妨聊备一格,却不是我们所服膺的方法,因为思想史本身的复杂性远非任何逻辑所能运诸掌中。包括名辩思想在内的形名学之所以长期昧而不明,也是因为它枝蔓太多而纠葛太深。下面,我综合并资取胡适、伍非百的卓越研究,以道家名学为关注点,简要地概述一下先秦时期诸子的“名学”。

兹从名家开始讨论,这是为了叙述方便,同时也因为道家形名之学起于“名”的概念。自春秋末年的邓析以来,曾几何时,辩者和察士特别活跃,这些人探究与“名”有关的各种问题,相当于古希腊的“智者”(Sophist),史称“名家”(如《史记》、《汉书》)。必须明确的是,先秦时期并没有“名家”一词,而《史》、《汉》对“名家”的概括似

<sup>①</sup> 庞朴:《白马非马》,第22页。

乎也不能将探究“名”的各个流脉囊括殆尽。可以肯定,作为人文学术概念的“名”,在孔子那里主要是从政治、社会制度(即礼)中抽象出来的,是“礼崩乐坏”、“名实相怨”的产物,后世以“名教”替代“礼制”可以说得其宗旨;胡适以为孔子的“正名主义”主要是政治社会和伦理意义上的,他寄托于《春秋》中的“正名字”、“定名分”和“寓褒贬”的“正名”方法体现了他将“政”训为“正”的思想旨趣。<sup>①</sup>相比之下,老子的“无名”则突破了制度外壳,因为超越的“道”不能还原为任何制度,也不依附于任何制度;经过“无名”的洗礼,道家不仅使自己与儒家分道扬镳,也与古希腊哲学的逻各斯中心主义区别开来,更重要的是,“名”的概念也被淬火为一个抽象概念。

依胡适的看法,老子最早在哲学上提出“名”的问题,因为“名是知识的利器”,所以老子按照“绝圣弃智”的思想逻辑,反对“名”而要求回归“无名”的境界,那是一种天地未生之前的“绳绳不可名”的混沌状态,这就是“复归于无名之朴”。<sup>②</sup> 我们知道,老子只论“名”而不及“形”,还没有把形、名结合起来;《庄子·天道》引“故书曰:有形有名”,可见其来有自。<sup>③</sup> 《淮南子·要略》曾说刑名之书出自申不害,乃“故礼未灭”,“新法重出”,以致“新故相反,前后相缪”的结果;司马迁说:“申子之学本于黄老而主刑名”。古之“刑”通“形”,这是不是暗示了“刑名”、“形名”二者间的联系? 似乎可以说,形名学于春秋末年尚没有成型,它也许是受战国早期刑名之学的刺激而起;孔子主张“正名”而老子主张“无名”,他们都不谈“形

① 胡适:前揭书,第92页以下。

② 胡适:前揭书,第59页以下。

③ 但是,什么是“故书”,我们尚无由考证其详。许地山说,《庄子》中底“故曰”底下的文句多是引用早期的道书,《(道教史)》上)不知何据。

(刑)名”。<sup>①</sup>然而,《庄子》和稷下道家著作《管子》却屡引形名之说,“物固有形,形固有名”几乎成为道家论理的必要工具,大体上同时的孟子虽不言“形名”,却以“形色”诠释“天性”。出入稷下的诸位先生或擅于辞辩,或精于名实,或兼而有之。因此,我们推断形名学发轫于春秋末年至战国早期,刑名(包括刑法和名辩两个方面)也许是它的来源。形名问题之所以重要,是因为它是古代思想世界(特别是的战国中期以来的诸子学)的深层背景,即理论预设或不言而喻的问题;也就是说它是当时的学术话语和论辩工具。

此后,各种关于“名”的理论“纷纷出笼”,从理论上说,有名法、名理、名言、名辩、名分、名守、形(刑)名、正名等,其中既有政治理论,也容纳了抽象思辨。据伍非百说,其时(战国中期左近或稍前)最流行、最显赫的三个流派是:“名理”、“名辩”和“名法”。“名法”乃刑名法术之学,即政治上的申不害(术)和商鞅(法),系从“形名学”中分化而来的“末流”,而“刑名”也比“形名”的涵义更窄;“循名责实”、“综核名实”是“名法”派关注的主要问题。“名理”是研究“极微要眇”理论的,如辩论“天地之终始,风雨雷霆之故”,“万物之所生恶起”及“至大至小”、“有穷无穷”、“坚白同异”等问题,由于他们广泛地讨论了时间、空间和变化的主题,可以称之为最早的物理学家(自然哲学家);他们的一些论题,如“影不动”、“火不热”、“鸡三足”等,因为反常识的缘故而被称为“戏论”,据说魏晋清谈乃其余风。“名辩”追究“名”、“辞”、“说”、“辩”的原理及其应用,《墨辩》乃是其代表,《史》、《汉》所谓“名家”似乎也包括他们。

这样看来,上面所说的“名家”比那种只认惠施、公孙龙的“名

---

① 孔子偶尔提到“刑”,也是“刑罚”之“刑”。其“正名”逻辑是:“名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中。”“名”终究与“刑”有些瓜葛。这也说明孔子所说的“名”主要是指人文制度方面。

家”范畴远为宽泛,实际上,儒、墨、名、法、道各家甚至杨朱学派皆有自己的“名学”,我们的目的就在这个比较宽泛的思想背景上钩沉形名学。胡适早已指出,儒家(孔、孟、荀)、道家(老、庄)、墨家、名家(惠施、公孙龙)、法家(韩非)以及杨朱都炮制出了自己的一套“名学”。<sup>①</sup> 伍非百把“名家”托始于邓析。这是因为邓析生活年代最早、著书最早。《邓析子》或一卷或二篇,《汉志》、《隋志》、《通考》、《通志》皆有著录,今本《邓析子》(包括《无厚》、《转辞篇》二篇)系妄人附会的伪书。<sup>②</sup> 邓析,郑人。刘向称其“好形名之学,操两可之辞,设无穷之辩,数难子产法,子产无以应。”邓析创制“形名”,盖与子产“铸刑书”有关。<sup>③</sup> 其实,邓析所言“形名”即“刑名”,依于制度和制度变化而起。《汉志》说名家出于礼官,这个论断已没多少人相信了,但此说暗示了“名”的学说与制度间的关系则不为未见。“名学”之兴起,就是周秦时代由“礼”向“法”转折的产物。上面约略提到《淮南子·要略》关于“刑名之书”起源的说法,今详录如下:“申子者(申不害),韩昭釐之佐;韩,晋之别国也,地壤民险,而介于大国之间,晋之故礼未灭,韩国之新法重出,先君之令未收,后君之令又下,新故相反,前后相缪,百官背乱,不知所用,故刑名之书生焉。”这段话更清楚地表述了刑名学起于政治社会变动的事实。基于且主于刑罚的刑名之术,与诸子学术相互摄入,流衍出申、韩之法术,充实了儒家名实之说,催生了惠施、公孙龙之流的辩者学术,也刺激了《墨辩》的形成和发展,而道家形名学也在时代风云、浩荡潮流中脱颖而出,奠定了其形上学的基石。由此可见,诸子百家皆有自己的名学,即关于“名”的理论,它们体现于百家争鸣

① 胡适:前揭书,第104页。

② 伍非百:《邓析子辨伪》,《中国古名家言》,第843页以下。

③ 伍非百:《中国古名家言》,第7-8页。



当中,也是百家争鸣的结果。比如说,君操其名,臣效其形,形名参同,赏罚乃生,此申、韩之“名学”;言者名也,事者形也,言与事合,名与形应,此商鞅之“名学”;游心于坚白同异之言,逐万物而不反,此惠施之“名学”;“有形而无实,唯谓而无名”,此公孙龙之“名学”;推究“正名、析辞、立说、明辩”,近于西方所谓“逻辑”,乃墨家之“名学”,当年严复把逻辑译为“名学”也是有见于此。

既然我们以形名学表示道家的“名学”,就不妨辨明一下“形名家”问题。谭戒甫曾根据《战国策》中的孤例“夫形名之家皆曰‘白马非马’也”(《赵策二》),主张于“名家”之外,别有“形名家”,那就是公孙龙。<sup>①</sup>伍非百批评说,“‘名家’与‘形名家’乃异名同实之称”,“非于‘形名家’外别有所谓‘名家’。”<sup>②</sup>我认为,谭戒甫别举“形名家”,归诸公孙龙子,其说未审;然而伍非百的批评之辞,以及“‘形名’与‘名’乃古今之殊,盖‘形名’之变为‘名’,犹‘法术’之变为‘法’”的论断,说亦未谛。案形名之学见诸道家典籍,斑斑可考。且不论“形名家”之词是否无稽,谭戒甫把“形名学”归诸公孙龙子,也不能说十分确当;因为公孙龙之“白马非马”讲的是“形”(马)、“色”(白)、“坚白”讲的是“色”(白)、“性”(坚性),并非讲“形名”。当然,道家盛言的“形名”(学)也不是如伍非百所说,是“名”(学)的古称;毋宁说,形名学乃道家的“名”学,是上述宽泛意义上的“名”的理论中一支,其主题不限于政治、社会制度,却转而着力于形上学。所以,自春秋末年至战国中期的最重要、最显赫的“名家”流派当中,还应该在伍非百所说的三派之外,加上形名一派,而后者与前三者相摩相荡,相反相成。

伍非百把诸子百家的“名学”归纳为政治、语言两个方面。很

① 谭戒甫:《公孙龙子形名发微》,第1-3页。

② 伍非百:《中国古名家言》,第6页。

有道理。不过,道家名学却是其中的异数。它更哲学,或者更确切地说,更形而上学,因为它既突破了制度的外壳,且挣脱了语言的藩篱,从而扬弃了“有形有名”的物理学(阴阳家和名家),趋向于“无形无名”的形而上学;而在这个理论过程中,道家也捶破百家,用一种“扫相以显实相之无相”的方式,建构起道家的形上学。我们尽可以像道家的论辩对手那样,讥讽其言“无用”(惠施语,见《庄子·外物》);也可以像历史学家那样说,批评其言“皆空语无事实”(司马迁语,《史记·老子韩非列传》);但是,我们无论如何也不能否认道家形而上学蕴含的深深刻意味,那就是其中独特的价值理想。道家哲学的这种理想性,就是刻薄地撻提仁义之下隐藏的大慈大悲;就是坚辞“绝圣弃智”背后的深刻智慧;就是超越于制度和社会的人性光辉;就是解脱了名缰利锁的自由创造;一言以蔽之,就是不拘形迹、自隐无名的精神境界。

稷下道家、黄老学和法家的名学,既可以看作是刑名之余绪,也可以看作道家形名学的蜕化。怎样从道的原则中推导出法和刑,或者说从道的高度论证法和刑的合理性,乃是黄老学的理论主题。理的概念、自然法的观念和刑(形)名学正是其理论利器。(下详)可见,形名学的递嬗,足以表明道家思想本身的推移。例如:《心术上》曰:“洁其宫,开其门,去私毋言,神明若存。……物固有形,形固有名。名当谓之圣人。故必知不言之言,无为之事,然后知道之纪。”随后又解释说:“‘洁其宫,开其门’:宫者,谓心也;心也者,智之舍也,故曰宫;洁之者,去好恶也;门者,谓耳目也,耳目者,所以闻见也。‘物固有形,形固有名’:此言名不得过实,实不得延名。姑形以形,以形务名,督言正名,故曰‘圣人’。‘不言之言’,应也;应也者,以其为之人也;执其名,务其所以成,应之道也。‘无为之事’,因也;因也者,无益无损也;以其形因为之名,此因之术也。名者,圣人之

所以纪万物也。”这段话阐述了两层意思：第一，“物固有形，形固有名”，所谓“名”缘形（物）而有，也就是说“名”起于“形”，因“形”而生；“名”之“实”就是“物”（形），所以《心术上》提出了自己的“正名（实）”的观点，即：“名不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务名”。第二，至于“道”则“虚其无形”，既“不见于形”亦“不出于口”，落于“形”（感觉，目以视形）、“名”（心知）之外；所以说“必知不言之言，无为之事，然后知道之纪”，相应地，《管子》反复强调了“神明若存”、“神明来舍”，提示出“神明”是证悟“道”的精神状态。稷下先生尹文的遗说见诸《尹文子》，其中多言“形名”，如：“大道无形，称器有名。名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。……大道不称，众必有名。生于不称，则群形自得其方圆。名生于方圆（案“方圆”就是诉诸概念以描述“形”），则众名得其所称也。”其实，“大道无形，称器有名”与“大道不称，众必有名”是一个意思，即道无名而万物（即众形）有名，因此“无名，故大道无称；有名，故名以正形”。从经验上看，物之为物的第一个特征是“不可入”的（物）形，形直接诉诸视觉；如果说“以形定名”仅限于能否诉诸视觉，那么就不能把许多现象（比如说声音）纳入“形名相耦”即“有形必有名，有名必有形”原则并不能把所有现象囊括在内。《尹文子》认识到了这一点，所以在承认“有形必有名”的同时，又提出：“有名者未必有形”，这可以看作是对“形名相耦”命题的修正。应该说，《尹文子》的修正更符合经验常识；从经验特别是社会经验来说，“形而不名，未必失其方圆黑白之实；名而无形，<sup>①</sup>不可不寻名以检其差。故亦有名以检形，形以定名，名以定事，事以检名，察其所以然，则形名之于事物，无所隐其理矣。”（《大道上》）这样，《尹文子》就把社会实在，即政治意味的“名”纳入了

① “无形”二字据孙诒让《札迻》补。

“名”的范畴,因此它把“名”分为三种:“一曰命物之名,方圆黑白是也;二曰毁誉之名,善恶贵贱是也;三曰况谓之名,贤愚爱憎是也。”其实《尹文子》的观点不离《庄子》左右。道家所谓“物”,包括自然现象和社会实在;也包括人所固有的感觉和心知;简单地说,前者归结为“形”而后者归结为“名”。因此,物象、物理、制度、仁义皆是“物”,因为它们与“名言”相耦;同样,它们也都属于有形、有名的形下范围,因为它们不过是感性和理性所把握的对象。马王堆出土的《黄老帛书》似与稷下道家有密切关系,其言刑名,自形名而推展到刑法,从一个侧面说明了“道生法”之古训。曾为稷下祭酒的荀子,其《正名》主要是从名辩(包括语言与逻辑在内)和政治两个方面总结了先秦名学。

那么,回到本章讨论的主题,道家形名学又与其知识论有什么关系呢?试从两个方面分别阐述之:(1)从“名”的方面看,“名”既表示语言也表示制度,这种复杂性自形名学角度来看也许更显豁:作为概念性符号,“名”意味着概念思维,即理性(知性);它所以是制度性符号,一方面是因为社会政治制度是“有意味”的符号,另一方面是因为制度是由概念以及概念思维建构起来的。在知识论上,“名”则以理性的名义整合了目见耳听的感性知识,视-形间的耦合、闻-声间的耦合,亦纳入了形名范畴:感性知识止于形色(声),即所谓有形。至于理性(知性)及其对象,则归于“有名”,比如说,万物之理,事物之理,由名言建构起来的礼乐制度,诉诸名言的仁义观念,等等。这正是道家并斥仁义和理性的原因。(2)从“无名”的方面看,道家知识论直接掠过了语言和制度(即“名”),所以道家反对“名”,同时也反对与“名”相表里(相耦)的“知”(心知,即理性);其旨趣是缘“名”的反面阐发“无”的理念,即无形、无名、无欲、无为、无心、无待等等。总之,道家所谓“有”是指有形之物和

有名之事,包括语言、观念和制度;所谓“无”是指高于物外、超乎制度的精神境界。欲知其详,我想通过具体分析《齐物论》来阐明道家形名学在其知识论语境中的基础地位。

### 三、道家形名学:以《齐物论》为中心

古有“熟读南华第二章”之语,可见《齐物论》是我们领略《庄子》乃至道家哲学的舟桥津梁,“不二法门”。细味《齐物论》,其旨趣乃破诘辩者(所谓“名家”)之说以自树耳。宋陈景元(碧虚)注《庄》,附公孙龙《白马》、《指物》二论于《南华真经余事杂录》,提示了“名家”(即辩者、察士)和道家间的意味深长的理论关系。我们已经知道,道家与形名之学有着不解之缘。《老子》主张“无名”,却“课虚无以责有”,自“名”的反面印证“无名”;《庄子》则屡屡批判儒墨之辩和辩者之辞,极尽嘲弄讥讽之能事,《齐物论》集中体现了这种思想趣向。如果说《庄子》是通过破斥百家之说而自成“一家之言”,那么我们就不妨由此躋近《齐物论》,考察其如何入室操戈——针对辩者(名家)之说,入据之而出击之——“以其人之道还治其人之身”,如何因儒、墨相非而两折之(辩无是非),超然于是非善恶以及“辩”本身之上;<sup>①</sup>从而建树道家“名学”。正如钟泰所说,

---

① 伍非百说,“《齐物论》中全是用名墨两家术语,而破诘百家之说,也多是从‘名辩学术’攻人,才恍然于《庄子》书中所谓‘儒墨之辩’、‘杨墨之辩’,都是针对他们的‘名辩’而言,并非泛论一般学术思想。如《齐物论》中之‘非指’‘非马’,是针对《公孙龙子》的‘白马’‘指物’而发。‘我与若辩’‘吾谁使正之’中‘辩’‘正’二义,是针对《墨经》的‘辩胜当’‘正无非’之论而发。‘彼是说’是兼破《公孙龙子》、《墨辩》两家的‘彼此可,彼此不可,彼此亦可’之论而发。其他‘未始有物’、‘未始有始’、‘未始有无’、‘知止其所不知’,则总破惠施等一切辩者之‘知识论’‘宇宙观’等。因此,可以看出《齐物论》是与《公孙龙子》、《墨子辩经》彼此对立,互为论敌之名家学说。”(《中国古名家言》,第15-16页)总之,“《齐物论》大旨,乃批评当日儒、墨百家名辩之学。”(同上,第633页)

《齐物论》宗旨一言而尽,“正名而已矣。”<sup>①</sup>

至于《齐物论》篇旨,我们根据其破斥各家(儒、墨、名)名辩之学而建构道家形名学(“名学”)的主要旨趣,且取王安石、吕惠卿之说,认为所谓齐物论就是整齐“物论”,即横扫诸家物论(物理学),或者说把诸家之学当作物论加以破诂;<sup>②</sup>也就是说庄子此篇旨在议论百家物论的得失,从中最能见出其思想。《庄子·天下篇》说慎到主张“齐万物以为首”,或以为“齐物”是慎到之说,或以为《齐物论》祖述慎到之学,甚至出于慎到之手,皆不足为训。考《天下篇》中叙述的慎到之说,要旨不外“趣物”二字,或“与物宛转”四字;“无知之物”(活死人)就是他追求的目标,换言之,就是把人性归于物性,以摒除精神境界为代价而追求与万物同一。如果我们把《天下篇》关于慎到的评述和下面一段评述关尹、老聃的话相比较,不难看出,关、老道家之说旨在“澹然独与神明居”,也就是说,乃基于心性论而发;而慎到仍然拘于物或趋向于物,所以《庄子》说,“其所谓道非道,而所言之眚不免于非”,因为他所说的“道”不是真正的“道”,充其量不过是“齐万物以为道”,<sup>③</sup>所以说他并不“知道”(透

① 钟泰:《庄子发微》,第26页。

② 细味之,把诸家之学当作“物论”而平亭之,似有“判教”的意思,即贬低儒、墨、名、阴阳家的倾向。在道家看来,既然诸子之学皆囿物,而不及道,那么把其理论、学说归之相对于“道论”的“物论”,也就不足为怪了。比如说,慎到“齐万物以为首”,即去“人”而就“物”(注意,不是去人从天),不免“丧己于物”,故《庄子·天下》评论他的主张,说:“决然无主,趣物而不两,”“泠汰于物,以为道理”,“于物无择,与之俱往”,总之“至于若无知之物而已”。金德建将慎到之学归纳为“趣物”,可谓卓识。(《先秦诸子杂考》,第85页。)

③ “首”,疑“道”字讹误所致。《管子》四篇和黄老帛书亦有其例。奚侗说,首,借作“道”。《史记·秦始皇本纪》:“追首高明”,《索隐》曰:“今碑文首作道。”《逸周书·芮良夫篇》“稽道谋告”,《群书治要》“道”作“首”。是其证。倘若如此,慎子乃以物为道,或者说以沦于物为道,所谓“泠汰于物,以为道理”。

彻地了解和把握“道”)。说来说去,慎到之“齐物”与《齐物论》了无关系,彼此之间只不过说辞偶似,穿凿附会者可谓好事之徒欤?

《齐物论》开卷伊始即点出“吾丧我”命题,并提起人籁、地籁、天籁的话头;由于该命题提挈全篇,所以我们不能不深味其中的精蕴。“吾丧我”首先意味着“嗒然似丧其耦”,钟泰引《田子方篇》“遗物离人而立于独”诠注“丧耦”,以《庄》解《庄》,不失为精辟的高见;这表明所谓“丧耦”意味着两层意思:一是精神(境界)上的独立无待,<sup>①</sup>即“逍遥于无何有之乡”,或“独与天地精神相往来”;一是“遗物”,而“丧我”意味着除去(忘、外)自身中固然之“物”(包括肉身和感觉、心思),即“至人无己”;反之,便是“丧己于物”。那么,“吾”与“我”的不同,简单地说,就是“道”与“物”、据“天”与“人”的不同;对此,陈静分析说,在庄子那里,“我”是对象性关系中的存在,永远处于物我、人我、彼此、彼是、是非的对待性关系之中,相对于不同的对象,“我”又具体展现为“形态的我”和“情态的我”;“形态的我”展示了“人”作为“物”的存在状态,这样的“我”由于总是陷溺于现实的困境中,实在是被动而无奈的;而所谓“情态的我”是指社会的对象性关系中的、作为社会角色的“我”。相反,“吾”却不是“形态的我”,也不是“情态的我”;《庄子》并没有明确告诉我们“吾”究竟是“什么”,其中的原因,恐怕是因为“吾”如同“天籁”一样,是不可言说的。<sup>②</sup>的确,表面上看,《齐物论》并没有像描述“人籁”和“地籁”那样,描述“天籁”是“什么”,因为它不是“什么”(物),即不能由世故的语言来表述,当然更不能由是非之辩所能讨论清楚;庄

① 司马彪《注》:“身与神为耦”,正是此意。

② 陈静:《吾丧我——〈庄子·齐物论〉解读》,载《哲学研究》2001年第5期。

子只是说(天籁)“吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪?”<sup>①</sup>这不是遁词,而是用“问而不答”惯技暗示了言语道断,惟有默会而已。钟泰解说“天籁”颇契理,其曰:“顾天籁非言语文字所可模拟状绘,不得已因托于地籁以言之,是以子游‘敢问其方’,而子綦独称地籁也。……所以(读者)疑子綦始终未谈及天籁也,不知地籁有所止,而天籁无所止,能于无所止处著眼,天籁固不在地籁外,亦且不在人籁外也。”那么,上述“天籁”之说与下面即将谈到的知言、是非、名辩等又有什么关系呢?钟泰引《老子》“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,声音相和,前后相随”,说“夫有无、难易、长短、高下,所谓物论之不齐也。而声音相和,前后相随,有似于此,故尽声音之道,可以通于物论。《庄子》地籁之说,其亦本于此乎?”也就是说,天籁、人籁旨在引起下面的“人言”(名辩)主题,而恰当而透彻地阐明上述“吾丧我”和“天籁”命题,则有待于《齐物论》破斥儒、墨、辩者的“名学”之后,也就是说,经过形名学的洗礼之后,才有可能。这样看来,只有“丧我”而后能超然于物论之外。

自“大知闲闲,小知间间;大言炎炎,小言詹詹”以下的论述已触及了知识论的边缘。《齐物论》“言”、“知”并举,说明了二者间的关系,从知识论上说,“知”先于“言”,《管子》所谓“意以先言”;它们都是“物论”的组成部分。如果要驳斥百家物论,就必须对知、言以及由之而起的各种问题予以各个击破。古籍中的“知”通“智”,扬雄也说:“智也者,知也,”(《法言·问神》)而《墨经》把“智”写作“恕”,多少说明了古代知识即智慧,而所谓智或知乃系于心。于是

① 王叔岷:《世说新语·文学篇》注引“吹万不同”上,有“天籁者”三字。(转引自崔大华:《庄子歧解》,第44页)可知“吹万不同”数语乃就“天籁”而言。另案:“已”字,郭象误作“己”,司马彪《注》云:“已,止也。”钟泰辩之甚详。



《齐物论》云：“与接为构，日以心斗”。《庄子》所说的“接”，主要指经验知识，或者说诉诸感官的感性知识；<sup>①</sup>而《庄子》所说的“知”包括感觉和心知，即感性和理性（知性）知识两个方面，如《庚桑楚》所云：“知者，接也；知者，谟也。”<sup>②</sup>古代知识理论的一个不言而喻的前提是：境、智合一，也就是说古代先哲并不那么清晰地分辨了能知（认识能力）和所知（认识对象），事实上他们往往混而言之，甚至彼此替代。考诸语辞，不仅知、智相耦，而且心、知、智三者相耦，同样，视（见）、目、形三者相耦，闻（听）、耳、声三者相耦；这种朴素的耦合关系奠定了古代知识论的部分基础。感官和心知的认识能力基于人性，也就是说是人之固有的能力。<sup>③</sup>但在道家看来，理性和感性知识对应于（或者说局限于）物或形的知识，这是一个基本的判断。因此，基于视听（感觉）和心知（理性）的知识，或者“与接为构”，或者“日以心斗”，不免于为外物牵引。重要的是，名言与心知互为表里，换言之，语言是概念思维或逻辑思维的外壳。如此，言、物（形）、知、心之间形成了一个相互耦合、始卒若环的链条。如

---

① 在某种意义上，它相当于近代西方哲学（例如康德）所说的、缘于外物给予感觉而形成的知识。

② 《墨子·辩经》亦云：“知，接也。《说》曰：知也者，以其知（智）遇物，而能貌之，犹见。”针对感性知识和经验知识而发。

③ 《荀子·正名篇》总结而且更清晰地阐述了古代经验知识论，他说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”认识能力是人所固有之性，物和物理则是可以凭这种认识能力而认识的对象。据此，荀子进一步分析了境、智关系问题：“所以知之在人者，谓之知（案即智）；知有所合，谓之智。”具体地说，就是感官感觉各有所司，至于“心”则“心有征知”；所谓“征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而征知必待天官之当簿其类，然后可也。”这里论感官各有所司（“簿类”），和《孟子·尽心下》也阐述了口与味、目与色、耳与声、鼻与臭、四肢与安佚的“簿类”关系（相似的例子见诸《韩诗外传》卷5），基本上重复了古代知识论的思想预设；至于他强调的心之“征知”，犹儒家常说的“心导耳目，非以耳目导心”。上述感官感觉与诉诸“心”的理性各有职司的观念乃是古代思想世界中的基本预设之一。

果《齐物论》要平亭百家物论,就不能回避基于名言、名辩的理性知识论,不论它是儒家的,还是墨家,抑或是辩者(名家)的。

“知”与“言”出于心的运作(思)。缦者,寤者,密者,皆竭精殚虑、心思造作(“心斗”)的状态;《齐物论》详尽描写了心的运思,如“喜、怒、哀、乐、虑、叹、变、热、姚、佚、启、态”,皆迭生于心,不能自己,亦不知所由,好像“乐出虚,蒸成菌”;至于“日夜相代乎前”,亦心智建构的心象。<sup>①</sup>正由于心、知、言的合谋,叩开了是非彼此的大门,犹如扣响了枪的板机(若机括之发);于是心便逐驰于名、物,往而不反;人们谈说纷纭而又莫衷一是的“是非之辩”来源于此。《齐物论》其后的一段话,回应了前面的“吾丧我”:

“非彼无我,非我无所取。是亦近矣,而不知所为使。若有真宰,而特不得其朕。可行己信,而不见其形;有情而无形。……一受其成形,不忘以待尽。<sup>②</sup>与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功;茶然疲役,而不知其所归,可不哀邪!人谓之

---

① “日夜相代乎前”究竟是什么意思,众说纷纭。伍非百引《庄子·则阳》:“是接而生于心者也”为说,以为是“关于时间终始之义”,不确;钟泰认为,“相代乎前”即前面的“喜、怒、哀、乐、虑、叹、变、热、姚、佚、启、态”十二种心态,亦未达。按:从《庄子》(特别是此章)关于“代”的例句推敲,“代”首先指时间上的更替,或者时序规律,例如:“日夜相代乎前而莫知其所萌”(《齐物论》),“日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也,”(《德充符》)“古今不代”,(《徐无鬼》)“四时相代相生相杀。”(《则阳》)其次,“代”是由心的知性功能构造起来的、并且映现于心之中的自然(时间)规律,所谓“要必知代而心自取者有之”(《齐物论》),在这个意义上,“知代”意味着“接而生时于心者”;郭沫若把它(“知代”)附会为“石代子头”,真是笑话。(《郭沫若全集》历史编第3册,第277页。)既然“知代”缘于心智的建构,那么它就不能在“以道观之”的层面上说明宇宙现象的本质,所谓“莫知其所萌”、“知不能规乎其始者也”。

② 郭庆藩:《庄子集释》作“忘”。陈鼓应说:各本作“亡”,并据刘师培校改为“化”。(《庄子今注今译》)

不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”

已有论者指出，上面这段话的前半部分指“吾丧我”的“吾”（真我），后半部分针对“我”，即物性的、以及由知、言建构起来的（角色化的）“我”。<sup>①</sup>从《齐物论》的分析脉络中看，这段表面上似乎不期而遇的论述，主题是“真”（真宰、真君、真性、真我）不能由物论层面上的加以论说，例如把它归结为“或使”（及“莫为”），<sup>②</sup>因为它似有而非有；从而反衬出“知”与“言”皆出于“成心”。而物性之“我”（形）则陷溺于“与物相刃相靡，其行尽如驰”的悲剧处境而不能自拔（“莫之能止”），况且“其形化，其心与之然”，“心”也放浪于万物，汨没于心态、名相的变幻而不能自脱，更其可悲。归根结底，“成心”（与“成形”相应）乃人所以沉沦于“物”的重要原因，“彼我”由此以立，“是非”由此以生；这里所说的“成心”，即孟子所谓“是非之心”，<sup>③</sup>亦《庄子·庚桑楚》所谓：“以智为师，因以乘是非，果有名实，因以已为质”的意思，可见名实、是非皆生于“成心”，这是确凿不移的。在道家看来，“成心”构建“知”与“言”，必然引发众说纷纭的言辩。《齐物论》说：

① 陈静：前揭书。

② 伍非百说，“不知其所为使”之“使”，即《知北游》“莫之使”之“使”。钟泰也说，《齐物论》“是以无有为有，无有为有，虽有神禹，且不能知”数语，旧解指为无稽之谈，违戾《庄子》。问题在于：“真宰”且为“无有”乎？他引《则阳篇》“莫为”、“或使”之说，认为：“真君、真宰，或使之说也；无有为有，莫为之说也。”（《庄子发微》，第36-37页）吕思勉说，“莫为”、“或使”之辩，即哲学中“有神”、“无神”之争也。（《经子解题》）

③ 在孟子看来，是非之心乃“非由外铄我也，我固有之矣。”相反，《庄子》则认为它是人为的、后天的。伍非百说：“人皆将外界之事物摄诸心，再将心所摄之映象，作为知识以裁夺万物，此之谓‘是非之心’，亦即所谓‘成心’。”（伍非百：《中国古名家言》，第647页）

“夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于轂音者，其有辩乎？其无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，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。是以圣人不由，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？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷。故曰：莫若以明。”

首先，“言非吹也”判明了“言”不是前文“吹万不同”的“天籁”，这是因为出于“成心”且与“知”相耦的“言”具有某种意向性，即意义的指向；换言之，就是其中包含着“意义”。因此，“有意味”的“言”就不同于雏鸟破卵而出之际的“轂音”（比喻发乎天然的、有“声”而无“意”的声音），这样“言”也就成了表达立场、观点和意识形态的“话语”（discourse）。然而，言辩者所说的“话语”的“意味”却因人而异、各各不同，说明并没有一个公认的判据以判明孰是孰非。那么，我们又凭什么判明“道”的真伪、“言”的是非？实际上，庄子通过几个有力的反语句表明了：道固无真伪，而（至）言亦无非；至于“道隐于小成，言隐于荣华”，则“古之道术为天下裂”，于是乎真伪判而是非起；儒、墨之辩只不过是“天下皆得一察焉以自好”的结果罢了，他们相互攻讦也相与为偶（以邻为壑），“以是其所非，而非其所是”，企图辨别所谓“是非”，终究是徒劳的，所以《庄子》说

“莫若以明”。庄子根据儒墨相互非难,破斥两家之说,这不是“鱼蚌相争,渔人得利”?庄子随即引作为诸子论辩特征的“彼是(此)”比拟惠施的“方生方死”,目的是破斥其说。“彼是”在这里是一个关键词,不能不察;然而,旧注诸说或曰“彼此”,或谓“彼人自是(自以为是)”,或说“那方面、这方面”,或指“人我”,<sup>①</sup>皆望文生义而未澈。伍非百断言“彼是”乃名家之说,其主要思想是:“是非生于彼此,彼此相生,循环无端;是非相出,亦卒始无穷。彼非此是,可转易为彼是此非。简称之曰‘彼是’,详言之曰:‘彼出于是,是亦因彼’,”<sup>②</sup>其说迂曲,亦不足据。我认为,从《齐物论》语境(Context)中推敲玩味,“彼是”也许是“彼此”、“是非”的略语,因为道家以为“彼此”、“是非”是可以比拟的“同类”,因而将它们绾在一起,简括为“彼是”。彼与此、是与非皆为对立、相耦之物;而且,彼此之别意味着是非之分,同样是非之辩也意味着彼此之争,《庄子》所谓“彼(彼此)出于是(是非),是(是非)亦因彼(彼此)”,“是(是非)亦彼(彼此)也,彼(彼此)亦是(是非)也,”可见,“彼此”与“是非”不仅相通,而且也是对立、相耦之物。在庄子看来,惠施“方生方死”之说,乃是基于时间上的先后、形态上的生死之“物论”,与“彼(此)是(非)”没有什么不同,所以他说“彼是,方生之说也”,而且他还批评惠施之流的“辩者”、“察士”说:“皆囿于物者也”。(《则阳篇》)在道家看来,彼此、是非、大小、长短、有无、生死、新故、前后、古今、善恶……都具有“家族类似”(family resemblances)的特征,即:所有这一切都是对立、对待(相耦)的东西,都是“知”与“言”(理性)造作的产

① 参考崔大华:《庄子歧解》(第62页)和陈鼓应:《庄子今注今译》(第54-55页)征引诸家之说。

② 伍非百:《中国古名家言》,第652-653页。又,第652-656页征引《墨经》、《公孙龙子》诸篇什,以论“彼是”古说颇详。

物,所以《庄子》严辞批评说:“求之以察,索之以解,是直用管窥天,用锥指地。”(《秋水篇》);倘若“以道观之”,本无所谓彼此、是非、有无、生死、可不可、然不然……云云,纠缠于其中的分别和论辩也是无谓的。接下来,庄子因粮于惠子而破其说:“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。”生死、可不可的根据(“因”)在于是非、彼此的分判,所以“圣人不由,照之于天,亦因是也。”这里的“天”与“人”(成心,知、言)相对,<sup>①</sup>即下文所说的“寓诸庸”、“以明”。顺便提一下,上文中的“因是也”与“因非因是”之“因是”不同,焦竑说,“因是也”只是语助词,即《庄子》常说的“因是已”;玩味其旨,“因是已”并不是“因是因非”,而是无所因(凭依)又无所不因的意思。如果质疑彼是(彼此是非)是否是究竟的真理,那么就必须超越彼此、是非的对立,即“彼是莫得其偶”。儒墨间的是非之辩,名、墨间的彼此之辩,往复相循,仿佛构成了某种不能自脱的“环”;<sup>②</sup>因此“莫得其偶”说意味着脱解于“环”,所谓“得其环中”,而“环中”也就是“道枢”。换言之,拆解彼此之耦(偶)、是非之耦、形名之耦、生死之耦,即前文之“丧耦”、《逍遥游》之“无待”,<sup>③</sup>就是“环中”、“道枢”的确切含义。从知识论上说,“莫得其偶”、“得其环中”意味着体验、证悟道的真理的“以明”。<sup>④</sup>这个问题我们以后续有讨论。

① 陈景元《注》曰:“不由于人”,是也。(蒙文通:《道书辑校十种》,第894页)

② 郭象《注》云:夫是非反复,相寻无穷,故谓之环;环中,空矣。今以是非为环,而得其环中者,无是无非也。

③ 《逍遥游》:“若夫乘天地之正,而御六气之辨,以游无穷者,彼且恶乎待哉!”郭象据此发挥“无待”之说,不是“特会庄生之理”么?

④ 郭象谓“以明”乃反复相明,误也;然而剿袭郭《注》者不知凡几,误人也。那么,什么是“以明”呢?楼宇烈《“莫若以明”释》(《中国哲学》第7辑)一文阐发义理颇深刻,然而我对他训“以”为“已”(止、去、弃)不能无疑;其实这里的“明”即道家常说的“神明”的别称。

在捶破惠施之后,《齐物论》即把矛头转向《公孙龙子》,<sup>①</sup>指出:“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。”指马之喻,旧注未详。陈碧虚引《公孙龙子》《指物》《白马》注《庄》,已经意识到了道家(名学)思想与名家学说间的关系问题。近代章太炎《齐物论释》援引佛说解《庄》,以所指(境)、能指(识)诠释《指物篇》中的“指”,亦有所创获。伍非百《齐物论新义》也从道、名家的理论关系上予以详细分析。森秀树也注意到《齐物论》中惠施、公孙龙等“名家”论说,以及用“名家”理论作为“跳板”而超越之的气魄和趣向。<sup>②</sup>我认为,从道、名家之间,或者更确切地说,从道家和辩者(Sophists)间“名学”的异同方面来阐发《齐物论》某些章节,乃是把握《齐物论》甚至《庄子》的关键。虽然早已明确了《齐物论》的形名学分析脉络和理论框架,但我们仍不能认为旧有注疏已经把握了上述“以指喻指之非指”两句话的确切含义。今人伍非百详于文献的梳理,却疏于义理的分析。尽管我们尚“不知所云”,但似可明确这一点:上面两句话提示出(或者说抓住了)辩者“名学”的内在缺陷,从而以子之矛攻子之盾,破斥辩者之说。显然,“指之非指”出于《公孙龙子·指物论》的核心命题“物莫非指,而指非指”,“马之非马”则概括了《白马论》的核心命题“白马非马”。《公孙龙子》的这两个命题,不仅反常识,更重要的是在理论上直接提示并挑战了旧的(或说传统的)形

① 公孙龙晚于庄子,但“白马”、“坚白”(甚或“指物”)之论亦早已有之。盖公孙龙总结整理形名古说而成《公孙龙子》书,兹以《公孙龙子》其书而不是公孙龙其人论之。宋代道士陈景元说:夫“指马”之义,自司马彪、向秀、郭象至有唐名士,皆谓漆园寓言构意而成斯喻,遂使解疏者指归不同。今按《公孙龙》六篇,内有《白马》、《指物》二论,乃知漆园稽考述作有自来也,故备录二论附《章句余事》之后,以示将来云。(蒙文通:《道家辑校十种》,第895页)

② 森秀树:《道家与名家之间》,《道家文化研究》,第15辑。

名理论,即有形(实)必有名、有名必有形(实)的理论。《公孙龙子》的“指非指”的理论意味是:“指谓”(第一个“指”,即“名”)并不就是所指的物(形),因此它说明了“名”、“形”间的分离;从而与“形名相耦”的旧说相反。如果我们进一步追究一下的话,“指非指”命题的理论基础是“唯谓无名”。<sup>①</sup>类似地,“白马非马”命题出自《公孙龙子》固有的极端感觉主义的观点,其主要论点是:“马者,所以命形也;白者,所以命色也。命形者,非命色者。故曰:白马非马。”《公孙龙子》在这里把物(形)分析为“形”(马之外形)和“色”(如马之“白”),如果从形名相耦原则来看,马可以依据“马之形”而谓“马”,白(也是“形”的范畴)也可以诉诸视觉而称之为“白”,甚至可以说“白马即白马”,却不能混淆形、色而称“白马是马”。如果把这个命题比附于古希腊逻各斯传统下的逻辑,也许是牛头不对马唇,但它却反映了中国古代思想世界里的“论理学”,即作为百家争鸣论理基础的形名之学。简单地说,“白马非马”表明了色、形的割裂,色、形所缘的视觉同样也被割裂,和《白马论》同样有名的《坚白论》也通过“坚”(诉诸触觉)、“白”(诉诸视觉)的割裂阐明了感觉的割裂;更重要的是,诉诸感觉的“形”(包括色、坚性等)的割裂直接引发了“名”的危机,“白马非马”即其例。总之,《公孙龙子》是从感觉主义角度揭示了形名理论的内在矛盾和深刻危机。道家形名学的核心是如何超过“有形有名”而趣向“无形无名”,所以道家超越形名(物论)的方式就是“彼是莫得其偶”而“得其环中”,换言之,就是从“道”的高度,以“无形”(“非马”)和“无名”(“非指”)说明“形”(比如“马”)和“名”比如“指”),说明形名理论(如形名相耦)的内在矛盾

<sup>①</sup> 其详,请参考下列文献:伍非百《公孙龙子发微》(《中国古名家言》内),谭戒甫《公孙龙子形名发微》,拙稿《〈指物论〉绎旨》(未刊),以及本章第二节有关《公孙龙子》的论述。



和理论困境;显而易见,道家的旨趣与《公孙龙子》迥然不同。据此,我认为上述“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也”两句话似乎可以从形名学上的予以解释,但这仅仅是一种可能的解释。前一句话表明:通过“名”(“指”)阐明“名”(“指”)“形”(所指,即上句第三个“指”)不能相耦,或名、实不能相符,不如直接用“无名”(“非指”)来阐明形名的局限性,这难道不是重述了老子“名可名,非常名”、《庄子》“形形者不形”么?后一句话则意味着:通过“白马非马”揭示“形”(以及感觉)的割裂,并由此阐明“名”的割裂,直接掠过基于形名的物论,以“无形”(“非马”)论证“(白)马非马”。因为“指非指”和“(白)马非马”仍然拘囿于物,也就是说泥于形名,所以《公孙龙子》诸论皆未谛。从无形无名的视野看,有形有名的物并无什么分别,更不能拘执于知、言、形、名的分别;所以道家说:“呼我牛也而谓之牛,呼我马也而谓之马”,(《庄子·天道》)“天地一指也,万物一马也。”(《齐物论》)显然针对所谓“名家”而发。

随后,《齐物论》即指出“道行之而成,物谓之而然”,这两句话镶嵌在“可乎可,不可乎不可”,“恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可”语境中,“可不可,然不然”乃当时辩者之说。<sup>①</sup>“物谓之而然”说明了“物”是由名言(谓)建构而成,人们对物的认识也是由名言(概念思维或理性思维)表述的,比如说,依据儒、墨、名家之“物论”,所谓“物理”就是追究一个何以如此之“故”,追究一个“所以然”。<sup>②</sup>相反,名言却不能把握“道”,只能“行其当行,止其当止”、“不知说生,不知说死”而“不知其所以然而然”。同时“道行之而然”也提示了

① 《庄子》《秋水篇》、《则阳篇》皆引此说。

② 参考本书第一章第一节,以及伍非百《中国古名家言》,第664页。

道家实践智慧的旨趣。“物固有所然，物固有所可”，可以说是常识，也符合形名相耦之旧说；但是，从道的视域来看，则“无物不然，无物不可”。至此，《齐物论》反复强调了突破形名旧说（形名相耦）的趣向。《齐物论》所要“齐”的“物论”，包括儒、墨、名诸家的理论；在道家看来，诸家之说，尤其是他们的“名学”，皆拘执于形名（有形有名）旧说，即如《公孙龙子》之“指非指”、“（白）马非马”也是如此。道家把诸家之学贬低为“物论”，是因为他们都专注于“物”，那么什么是“物”呢？《齐物论》反复敷述了“物”（形）其实就是“名谓”（名）所建构起来的，实际上，“物”与“知”、“言”、“心”之间多重相耦关系表明了“物”出自“知”、“言”、“心”的“共谋”，比如说，物之所以为物或者相反，不能不诉诸生死、终始、成毁诸概念（名谓），但是，辩证地看，“其（物）分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”从形名的观点看，万物由于大小、黑白、方圆、彼此、是非……的分别而呈现出林林总总、形形色色的样态，甚至于“世界上不存在完全相同的两片树叶”；换一个“看法”，从“无形无名”（即道）的观点看，万物却等无分别，比如说一株树，以形名来看，是“扭曲的”，但是若从自己而然（从它本身）的观点来看，也可以说是“直的”，或者说无所谓“曲直”。因此，《齐物论》说：“举槌与楹，厉与西施，恢诡傴怪，道通为一。”请注意上句中的两个“与”字，训“比”，即相耦相敌，和“道枢”（“环中”）、“丧耦”正相反。

现在，我们随着《齐物论》的叙述展开，将道家以形名学为基础的、涉及知识论语境问题归纳为以下几点：

一、诸家“物论”，其实就是诉诸感性（“接”）或理性（心、谋、名、言）的知识（“知”）。惠施“庖物之意”，专注于“物”（物理）；宋、尹“接万物以别宥为始”，田、慎“齐万物以为首（道）”、“趣物”，所以说他们仍然徘徊于“道”的门外；《公孙龙子》的思想特征和倾向，似乎

可以定性地理解为“感觉主义”，因而其说纠缠形(物)、名(谓)而不能自休；所以《庄子》一针见血地指出：“知士无思虑之变而不乐，辩士无谈说之序则不乐，察士无凌谄之事(辞)则不乐，皆囿于物者也。”这同样也适用于儒、墨，因为两家“是非之辩”表达了建构于其中的“名”(制度和语言)，而“名”出于“分”，取出于“心生分别”。在道家看来，儒墨两家同样“囿于物”，比如说儒家所说的制度意味的“名”(其实就是“形”)出于语言意味的“名”的建构，而在《庄子》那里，“物”即“形”、“形”即“物”，<sup>①</sup> 因此儒家之学亦不过是“物论”；即便是孔子说过：“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！”即便是仁义不可得而见，但它们仍然“并有形迹”，<sup>②</sup> 也就是说，依道家的观点，它们终究是形而下的“物”，却不是形而上的“道”。

二、知至于“未始有物”，换言之，知止于(有)物；换言之，知——知识与智慧——囿于且限于物的范围。《老子》说：“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止所以不殆。”(第32章，另第44章亦有“知止不殆”句)《齐物论》云：“古之人，其知有所至也。恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。”“知止于其所不知，至矣。”可见，“知”仅止于“物”，因为“名”耦于“形”；正如伍非百所说：“盖以第之所能知者，止于有物。未始有物，则非知之所能知也。”<sup>③</sup> 倘若“未始有物”，那么“知”无所措其技，而辩者逞智，以“坚白之昧”、“滑稽之耀”议论“无成与亏”(相对于有成有毁的物而

① 侯外庐：《中国思想通史》第一卷，第329页。

② 例如《庄子》以“六经”为“先王之陈迹”，而不是其“所以迹”，正如“迹”是“履之所出”而究非“履”；《天运篇》又把“仁义”等同于“伪”，郭象《注》曰：“仁义有形，固伪形必作。”成玄英《疏》曰：“仁义二涂，并有形迹。”仁义之所以“有形”，是因为其“有名”。

③ 伍非百：前揭书，第670页。

言)的“道”,当然不得要领。看来,诉诸感性和理性的经验知识论的范围,其实就是物的范围,即“物的世界”。《齐物论》以推求宇宙万物起源的问题为例,阐述了“知”的局限性,这一点在道家物理学里面讨论过了,而我们将在下节从知识论角度继续讨论“知止”,这里就不多说了;其次又提出了与惠施“麻物之意”针锋相对的说法:“天下莫大于秋毫之末,而泰山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一。”这段话不仅旨在破斥惠子之学,而且也表明了《庄子》精神高于物外的形上境界。总之,正是由于“知”与“言”的范围和局限性,因此《齐物论》说:“六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议;《春秋》经世,先王之志,圣人议而不论。故分也者,有不分也;辩也者,有不辩也。曰:何也?圣人怀之,众人辩之,以相示也。故曰:辩也者,有不见也。夫大道不称,大辩不言,大仁不仁,大廉不赚,大勇不伐。道昭而不道,言辩而不及,仁常而不周,廉清而不久,勇伎而不成。……故知止其所不知,至矣。”“知止”从另一个侧面说明了“知”、“物”、“形”、“名”四者皆耦的特点。

三、既然“知止于物”,那么“物的世界”的形上境域是否落在知识论语境之外?确切地说,形上境域落在经验知识之外,而所谓经验知识就是基于感性(感觉)和理性(概念、分析和判断)的知识论,即《齐物论》所驳斥的百家“物论”。“不知”因此也成为道家知识论的表面特征,自“啮缺问乎王倪”(四问而四不知)以下,《齐物论》阐述了道家知识语境中的“不知”旨趣,其精义在《知北游》里有所发挥,道家以此建构了独特的知识语境。(下详)值得注意的是,“庸詎知吾所谓‘知’之非‘不知’邪?庸詎知吾所谓‘不知’之非‘知’邪?……仁义之端,是非之涂,樊然骈乱,吾恶能知其辩?”的疑问,表面上看是为相对主义张目,但《齐物论》话锋一转,却说:“至人神

矣！大泽焚而不能热，河汉沍不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊，若然者，乘云气，骑日月，而游于四海之外，死生无变乎己，而况利害之端乎？”接着又说：“旁日月，挟宇宙，为其胞合，置其滑湣。众人役役，以隶相尊。圣人愚芑，参万岁而一成纯。万物尽然，以是相蕴。”这两段话可以说是基于心性哲学的精神境界的描述，说明道家知识论语境与心性学之间有着“剪不断，理还乱”的复杂关系。如果结合上述“吾丧我”（暗示了性的两个层面，以至心的两个层面）命题来看，知识问题始于形名却终于心性。把握这种理论趣向和特征，对于理解道家知识论语境来说，十分重要。

四、那么，我们何以把握或者体会“无形无名”的“道”呢？这个问题不能说明而只能提示。我们从《齐物论》欲言又止、语焉不详的提示来推敲，“（莫若）以明”（“为是不庸而寓诸庸”）、“两行”（“圣人和之以是非而休乎天均，是谓两行。”）、“天倪”、“天府”（能知不言之辩、不道之道）、“葆光”（即神明，而且是“滑疑之耀”的反面）诸语词，意味着某种深刻而独特的智慧（光），包括超于“物”而把握“道”的“认识”——确切地说，证悟——能力，因此它不同于“与接为构”的“知”，是感觉和理智（概念、推理和判断）之外的先天能力。但是，我们却不能将上述智慧化约为知识论上的认识能力，实际上它包含了更广泛且更深刻的意味，即心性论意义上的实践智慧的意味；因此，“道家知识论”就不是那种基于主客二分之理论预设的知识论，也就是说，“道”并不是（认识或把握的）对象，而直接是体验和觉悟（道）的智慧本身。“道”并非对象性的，它意味着彻底觉悟的精神状态，以及深刻体验天人合一（主客相泯）的心性境界。如此说来，“道家知识论”深因而肆地拓展和深化了如何把握“道”的问题，其中的关键是将（基于感觉和理智，以及主客两分理论预设）认知性模式扩展为体验性模式，从而为以心性境界为特征的

“精神哲学”奠定了不可或缺的基础。<sup>①</sup>

五、最后,我们不妨借助于分析《齐物论》篇末的“罔两问景”和“庄周梦蝶”两个故事,再次回顾并阐述“莫得其偶”和“无待”问题。《齐物论》曰:“罔两问景曰:‘曩子行,今子止;曩子坐,今子起;何其无特操与?’景曰:‘吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?吾待蛇蚺蜩翼邪?恶识所以然!恶识所以不然!’昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则遽遽然周也,不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化”。罔两(影外微影)问景的故事自然使我们想起《庄子》批判惠施说过的话:“形与影竞走”,这是比喻“知”(感觉和理智所产生的)追逐于“物”,用上面的话说,就是“知”有待于“物”,或者说“知”、“物”相耦;《庄子》说:“夫知必有所待而后当,其所待者,特未定耳”,(《大宗师》)换言之,“知”有所待意味着它不能不诉诸对象,在与对象间的相耦关系中建构自身。形与影,知与物,蛇与蚺,蜩与翼,皆彼此对待、彼此相耦,即彼此间形成了无往不复的环状链条,但是“道枢”却不在这个链条上,更不是链条上的某个环节,而是“得其环中”。“得其环中”意味着从“有待”的耦合链中解脱出来,用郭象的话说就是“无待”。什么是“无待”?换个孟浪的说法,就是“无足行”、“无翼飞”。<sup>②</sup>从知识论上说,作为“无待”方式的“以明”、“葆光”和“两行”超越了“知”、“物”相耦,超越了对象性思维(主客两分)和概念性思维(名言),从而达到了某种自反性即内向性的体证,也就是说它以体认自身为目的,内敛且反求诸己;而不是追逐于外物,形与影竞走。“庄周梦蝶”故事所提示的“物

① 这里所说的“精神哲学”的确切含义,详见本书第五章第二节的论述。

② 《庄子·秋水》:“彼以众足行,此以无足行。”《人间世》:“闻有以翼飞者,未闻以无翼飞者。”

化”则加深了忘我无待的思想,而拆除主客间的藩篱是它核心。我们将在第四章阐述“物化”理论及其意义,这里就不多说了。

## 第二节 无知:道家知识论的表面特征

道家知识观念中最触目的特征也许就是“无知”或“不知”了,比如说“吾往焉而不知其所至,去而来而不知其所止;吾已往来焉而不知其所终,彷徨乎冯闷,大知入焉而不知其所穷”(语出《知北游》)之类的语辞在道家著作中俯拾即是。老子说:“绝圣弃智”,庄子说:“去知与故”,似乎诉说一种反智主义的立场;然而,就像反道德也是一种道德,<sup>①</sup>“反智”何尝不是一种另类的智慧,而“无知”难道不是在提示某种更深刻的“知”(“真知”)吗?

### 一、不知:勘破感性和知性知识

《庄子·知北游》沿袭并发挥了《齐物论》中瞿鹊子与长梧子“四问四不答”的对话,以其惯用的寓言伎俩阐明了道家知识观念的纲领:

知北游于玄水之上,登隐弇之丘,而适遭无为谓焉。  
知谓无为谓:“予欲有问乎若:何思何虑则知道?何虑何服则安道?何从何道则得道?”三问而无为谓不答也,非不答,不知答也。

知不得问,反于白水之南,登狐阙之上,而睹狂屈焉。

<sup>①</sup> 这是尼采在《论道德的谱系》、《善恶之彼岸》、《曙光》等著作中表露的命题,也是道德形而上学的起点,下详。

知以之言也问乎狂屈。狂屈曰：“唉！予知之，将语若。”  
 中欲言而忘其所欲言。

知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思  
 无虑始知道，无虑无服始安道，无从无道始得道。”

知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也，其孰是  
 邪？”黄帝曰：“彼无为谓真是也，狂屈似之；我与汝终不近  
 也。夫言者不知，知者不言，故圣人行不言之教。道不可  
 致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。”

叶维廉说，这个故事里“知”（知识）的遭遇和失落耐人寻味。<sup>①</sup>庄子对如何把握道的真理（“知道”）的态度似乎匪夷所思，而他对知识本身的质疑，又似乎有点攻人之未防；然而，上面的故事再明白不过地表明了：名言和思维（理性思维）无论如何也不能把握关于道的知识。换言之，世故的人类语言无法触及道的真理之边际，而概念性的理性思维也不能证得道的真理。在道家看来，名言及概念性思维能够且只能够整理和表达感性和知性，却不能证得关于道的真理；也就是说，感性和理性的对象充其量只能是“物理”（关于物的知识）和伦理（关于社会的知识），<sup>②</sup>而不是道的真理。总之，感性、知性不足以证悟视之不见听之不闻（无形）不落言诠（无名）的道。通过感性和知性来觅得道的知识（真理）犹如缘木求鱼；而且，感性的泛滥、知性的逞巧都是逆“道”而行，而由知性所建构的社会文化模式更是道德的堕落形式。以此，道家（老庄）把智巧和仁义相提并论并加以无情地批判，甚至提出了“绝圣弃智”、“绝仁弃义”的极端主张。

① 叶维廉：《言无言：道家知识论》，收入《中国诗学》，第37页。

② 老庄所谓“名”，既有名言思维的含义，亦有社会政治制度的含义。



《五柳先生传》可以说是陶渊明的“精神自传”，一个“不”字乃是其“眼目”；<sup>①</sup>《知北游》上述引文最堪玩味的也是“不知”，它几乎成了道家者流的口头禅；实际上，它也是道家知识论表面（或外在）特征。那么，“不知”或“无知”在知识论究竟有什么意味呢？实际上，“不知”的涵义是复杂的，我们估计它至少有以下几层涵义：

第一，“知止乎其所不能知”。那么，什么是“知”？在道家看来，就是诉诸耳目（感性）、心知（知性）的知识（“知”），所谓“知，接也；知，谏也”；换言之，“知”充其量只是有形有名的物的知识，然而视之不见、听之不闻、搏之不能、思之不得的“道”却无由借助于感性和知性得以认知和把握，“道的知识”也不能纳入“知”。当然，道家透彻地烺解了基于形名的“知”的相对性，所谓“吾生也有涯而知也无涯”（《逍遥游》）；但问题的核心不在“知”的相对性，而是相对性所从出的“知”的根本局限性，即“知”（感性和知性）的领域仅仅局限于“物的世界”，“知之所止，极物而已”，（《则阳》）“物（的世界）”是感性和知性的认知对象，一旦超出了“物”的领域，感性和知性变左右支拙，力不能胜了。有见于此，道家反复强调“知止”：

“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止所以不殆。”

（《老子》第32章）

“知足不辱，知止不殆，可以长久。”（同上，第44章）

“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！……故知止其所不知，至矣。”（《齐物论》）

① 钱钟书：《管锥编》（第四册），第1228页。

“知止乎其所不能知，至矣。”(《庚桑楚》)

儒家学者亦曾提及“知止”，但旨趣不同，姑置不论。<sup>①</sup>这里所谓的“知止”并不是指认识的界限<sup>②</sup>，而是指心知(智)的界限，这一点很重要，不能不察。“知(知性，包括感性)止乎其所不能知”意味着“知”的边缘，道家所致力追寻的“神明”就在这个边缘上颤动，呼之欲出。道家知识批判的核心在于：揭示了感性和知性所能认知的对象充其量不过是“物(理)”，而不是“道(理)”。回想庄子对惠子的批驳，主要之点不外乎惠施“驰万物而不反”，见“物”而不见“道”，好像“一叶(物)障目，不见泰山(道)”。

因此，“知”(庄子用以概括感性和知性及其产生出来的知识)的极限也就是“物理”，“物理”就是“知”的界限，“知”滞足在这个界限的边缘。

其次，更重要的是，“不知”或“无知”的深刻洞见否弃了基于感性和知性的经验知识论。如上所述，“不知”和“知止”暗示着某种为感性和知性所不能透视的知识境域。“不知”和“知止”的观念的深刻性在于：彻底切断了感性和知性的认识形而上事物的可能性，迫使人们另寻出路，以证悟道的真理。

物的知识可以用名言来表达，知识的界限其实也就是“名言”的界限。庄子就曾把物理世界里的生灭、聚散、变化概括为“物之所有，言之所尽，知之所至，极物而已”，(《则阳》)由此可见，知性必然有所依凭(如言，概念)才能够形成知识，换言之，知性必“有所

① 荀子《解蔽》：“知止于至足。何谓至足？曰圣、王也。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制也者。”《大学》：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”案：金德建认为，《大学》之“知止”出于《老子》。(氏著：《先秦诸子杂考》，第77页)

② 崔宜明：前揭书，第82页。

待”才能有所认识。知性之所待,就是概念化的名言,而概念化的名言不能够穿透物的幕布,洞见道的真理,所以庄子说“言休乎知之所不知”(《徐无鬼》)。道家主张“言不尽意”,名言是有它的局限性的,不能自由地表达所有有意味的东西,也就是说,存在着超乎言表的知识境域;而名言不能穿透的知识境域正是形而上学的境域(从知识论上说,即视域)。

根本上说,道不落言诠,不可言表,只能诉诸默识和体悟。道家又不能不借助语言(名言)来提示它,这是一个“烫手的山芋”,一个真正的难题。下面取材于《知北游》的一段话,比较充分地体现了《庄子》所用语词的歧义性:<sup>①</sup>

泰清问乎无穷曰:“子知道乎?”无穷曰:“吾不知。”又问乎无为,无为曰:“吾知道。”曰:“子之知道,亦有数乎?”曰:“有。”曰:“其数若何?”无为曰:“吾知道之可以贵,可以贱,可以约,可以散。此吾所以知道之数也。”泰清以之言也问乎无始,曰:“若是,则无穷之弗知与无为之知,孰是而孰非乎?”无始曰:“不知深矣,知之浅矣;弗知内矣,知之外矣。”于是泰清叩而叹曰:“弗知乃知乎?知乃不知乎?孰知不知之知?!”无始曰:“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言言而非也。知形形之不形乎?道不当名。”

上面的“弗知乃知乎?知乃不知乎?孰知不知之知?!”可以说是深刻的反诘。倘若“不知”是某种另类的“知”,那么从“知”到“不知”的过程,乃是某种知识深入或提升的过程,所谓:“不知深矣,知

---

<sup>①</sup> 上引《知北游》乃是抽绎《齐物论》中瞿鹊子与长梧子的对话,同样以下引文中的问答本于《齐物论》中啮缺与王倪的对话:“啮缺问乎王倪曰:子知物之所同是乎?曰:吾恶乎知之?!子知子之所不知邪?曰:吾恶乎知之?!然则物无知邪?曰:吾恶乎知之?!虽然,尝试言之,……。”

之浅矣。”《淮南子》嘲笑说“苌弘以智困”，并说其原因在于“(他)能以智知，而未能以智不知也。”(《繆称训》)实际上，从“知”跃进到“不知”，庄子并没有踌躇，可是他对那种不得已借助于语言的表达却不免踟蹰。这种情形在《庄子》中屡见不鲜。在“知”与“不知”的边缘，“知”往往兼括“俗知”(“小知”)和“真知”(“大知”)两种涵义，不能不察<sup>①</sup>。“真知”或“大知”本来是不待名言(概念)的知识，然而又不得不系于名言(概念)才能有所寄托，这种“说不可说”的尴尬局面正是“知”之歧义的根源。

总之，名言所不能企及的地方，也就是知性知识的边缘，边缘之外的境域属于形而上学的知识境域，感性和知性“看不见”它。那么，能够“看到”这一境域的能知能力是什么呢？实际上，形而上境域(所知)的澄明依赖于比感性和知性之外的、更高级的能知，即老子“知常曰明”的“明”，庄子“莫若以明”的“明”；下面将揭示“明”脱胎于古代宗教意识形态的“神明”，即“鬼神之神”，我们因其固然，也以“神明”指称它。笼统地说，隐匿着的道的形而上学的境域依赖于神明的昭显，换言之，“不知”指向形而上学的道的境域，从知识论上说，它对应着人性中固有的“神明”。总之，形上境界乃是感性和知性力所不逮的知识“对象”。还是以庄子为例。庄子所言“不知”往往与追问万物背后的“所以”、“所以然”等问题联系在一起。比如，他的疑问句式“何以知其然邪？”“奚以知其然也？”和陈述句式“不知其所以然”中的“所以然”就是寓于现象之中的、窈冥无形的本体(道)，但作为本体的道并不宰制宇宙万物。“不知”与“所以”、“所以然”相联结，似乎从一个侧面表明：以知性方式的追

<sup>①</sup> 例如《徐无鬼》：“人之于知也少，虽少，恃其所不知而后知天之所以谓也”句，第一个“知”指的是“俗知”，最后一个“知”则是指“真知”；此外，“知者不言，言者不知”(《老子》第56章，《庄子·天道篇》)的“知”也是指“真知”，即对道的领悟。

问宇宙万物的本原乃是一个歧途,庄子敏锐地察觉到:对宇宙万物的本原不能一味地追问下去,也就是说,决不能够无限地运用知性直线地追问宇宙万物的原因以至于“第一因”,知性的追问有一个必然的中断,这就是“不知”。《庄子》比较充分地论证了:“所以”和“所以然”并非“知”(知性)所能驾驭、把握的东西,实际上,它们“不可致诘”,属于“不知”的境域。如此,与其枉费心机、用智参究,还不如恬然于“不知吾所以然而然,”(《达生》)“不知所以然而已矣!”(《田子方》)

面临诸如终极和本根的问题时,《庄子》往往祭出“不知”的法宝,以不变应万变。所谓“终极和本根”内涵着时间序列(先后)的问题,对人来讲,则具体化为“生死”问题。庄子的典型论调是“终始无故”,所以他说“莫知其始,莫之其所终,”“不直所以生,不知所以死。不直就先,不知就后,”(《大宗师》),“莫其所终,若之何其无命也;莫其所始,若之何其有命也。”(《寓言》)庄子似乎认为,生死、终始、化与不化乃是知性诉求的结果,都是幻现于心智的见地,以时间性的终始为例,“日夜相代乎前而知不能规乎其始者也”(《德充符》),相反,“以道观之”则没有此类问题。“知”(知性)导致了前后、生死和终始的分别与对立,而在“不知”的层次上,在神明的观照下,则超越了以上种种对立和分别(和之天倪与两行),混冥为一,“得其环中”。终极和本根都不是知性所追问的命题,在这一意义上,庄子反复强调了“莫知其极”,“不知所穷”,宇宙万物的穷、极是什么,不就是宇宙万物的本根吗?既然“莫知其极”,“不知所穷”,那么,本根也落在知性的范围之外,《知北游》言“莫知其根”正是此意。道家认为,宇宙万物的穷、极、本根可以归结为宇宙太初的浑沌(原始无分别的境界),而这同样也不是知性所能够探求的。庄子说,那种“小夫之知”不过是一些支离破碎的关于俗物的知识,

以此来探求宇宙万物和形上之道(“兼济道物”),则未免“迷惑于宇宙形累,不知太初。”(《列御寇》)《齐物论》言:“自我观之,仁义之端,是非之途,樊然殽乱,吾恶能知其辩?!”这表明庄子把价值判断也划分在“不知”的境域之内,“德人者,居无思,行无虑,不藏是非美恶。”(《天地》)我们知道,庄子所说的“不知”其实就是指形而上的境域,因此,关涉价值判断的伦理学命题也属于形上的范畴,这一点,我将在道德形上学的部分里详加讨论。

第三,“不知之知”即“真知”。如上所述,道家勘破了“知”(感性和知性知识),却以一个充满力度的“不知”提示了“不知之知”,即“真知”。显然,“以不知为真知”命题并不是怀疑论的命题<sup>①</sup>,它的涵义是:第一,切断知性知识是“真知”所以可能的必要前提;其次,超过知性知识的知识才是关于本质真理的知识。在前一种意义上,《外物》云:“去小知而大知明”,因为那些建立在知性运作基础上的“小知”和“俗知”遮蔽着“真知”,不能使它得以澄明;在后一种意义上,正如《秋水篇》所说:“计人之所知,不若其所不知”,知性知识的局限性注定了它不能穷尽无限的道。

表面上看,庄子的说法似乎让人迷惑不解:“弗知乃知乎?知乃不知乎?”当然,这不是了无意义的文字游戏。那么,这种与常识性观念相违背的说法究竟意味着什么呢?庄子话锋一转,提出了“不知之知”这个“正言若反”的命题。一般认为,知就是知,不知就是不知,如此而已,就像孔夫子说的“知之为知之,不知为不知,是知也。”但这种常识见解被庄子视为一曲之见,他说:

<sup>①</sup> 刘笑敢以为“以不知为真知”反映了一种怀疑主义,恐怕未必是。(刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,第167页以下)

“人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而后知，可不谓大疑乎！”（《则阳》）

“闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。”（《人间世》）

一般而言，知性不具备反思自己的能力和条件，所以逞智的人们都是自以为是，没有例外；从这一角度看，批判知性的局限性、反省“知之所不知”的实质就是反思知性从而超越知性；“知之所不知而后知”指的是放弃、切断知性知识而后开启的真正意义上的知识。庄子所推重的“以无知知”的命题，也可以表述为“不知为知”和“而“弗知乃知”——那种无待的（无条件的）知识。

可见，“无知之知”中的“无知”（anti-knowledge）并不是一无所知（non-knowledge）的意思，而是不由感性和知性的“知”。感性和知性建构起来的知识是那种所谓的“俗知”、“小知”；相反，切断了感性和知性，不依赖于感性和知性的知识才是“真知”、“大知”：关于道的真理。冯友兰曾引据威廉·詹姆斯（William James）的“纯粹经验”概念诠释《庄子》的“无知”：只是“如此”而不是“什么”，也就是说它尚未陷溺于名言之别。<sup>①</sup> 叶维廉借助于梅洛—庞蒂的知觉概念，“现象学地”思考了道家知识论，指出：物物之间是无可量度的沉默，存在着一切语言前的“不知”的知的状态，即主观意识未曾主宰的源始的“知”。不能否认的是，冯、叶二氏的说法很有启发性，且有助于我们把道家的玄思转译为现代哲学话语；但更为重要的是在道家思想的（逻辑展开的）脉络中把握“不知”观念的涵义和意义。综上所述，道家“不知”观念至少可以归纳为三个方面的环节或内容：（1）表明了知性和感性的局限性（根本局限性在于：感性

① 冯友兰：《三松堂全集》（第一卷），第370—372页。

和知性所能认识的东西是物,却不能触及道)并由此导出“知止”的观念;(2)启示了形而上学的知识境域,该境域越出了感性和知性力所能及的认识范围,因而不属于感性和知性的对象;(3)“不知”指向超出“知”的“不知之知”即“真知”,而“以不知为真知”乃道家独特的知识观念,刘笑敢说,“庄子所谓真知即体道之知,即对道的直观体认,但体道必须摒除一般的知觉思虑,所以真知对于常识来说实为无所知,用庄子的话来说就是‘不知’。”<sup>①</sup>“真知”反而不是“知”,或者说不限于“知”,如此,“不知”便合乎逻辑地成了“真知”的第一个特征,也是它的表面特征。

既然“不知”勘破且超出了感性和知性的知识,而后者又是一般意义上的、经验的知识论,那么道家就不能不对一般知识论观念的予以破斥。事实上,道家在脱落陈言的同时亦力辟旧说,无所不用其极地批判了基于感性和知性的经验知识论,“徇耳目内通而外于心知”命题高度概括了道家从感性和知性这两方面批判经验知识论的理论倾向。

## 二、感性知识批判:以《公孙龙子》的感觉主义为中心的讨论

感性知识是任何一种知识观念的逻辑起点,道家也不能例外;实际上,“知,接也”乃是古代思想世界的常识(*common senses*),是诸子百家共同的知识信念。<sup>②</sup>古代思想世界里关于感性的观点是朴素的,下面的观念被认为是不言而喻的前提或常识:眼睛可以看东

① 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,第167页。

② 墨子亦言“接”,儒家学者感性起源归结为感物而动(《礼记》),尽管语焉不详,却也表明了知识来自感性作用这一基本观点。



西,耳朵可以听声响,鼻子可以嗅得味道,手可以触及物体的质料,这几种感官各有其能(感觉),也各有所司(对象)。一般而言,各种感觉互不相属,各各独立,不能相通;也就是说,人们不能用眼睛来听,用鼻子来看,用耳朵来嗅,所谓“耳目鼻口形(按即体)能各有接而不相能也。”(《天论》)这种感觉各有攸司相互分立的观点形成了一个源远流长的思想传统(在秦汉著作中,颇不乏见)。比较极端的例子是公孙龙子,他一扫雷同,割裂感觉,否认感性的统一性。

所谓感知,顾名思义,就是耳目之类的感官对外物的感知,是外物作用于感觉感官所引起自然结果,用《庄子》的话说,就是“与接为构”。<sup>①</sup>某类知识与某类认知能力之间有一种对应关系。

感性和感性对象之间存在着一种对应耦合的关系,借用佛家的话说就是“能”与“所”、“境”与“智”的相符。例如,目对应着视觉(能知)和物的形状(所知);耳对应着听觉(能知)和声音(所知);鼻子对应着嗅觉(能知)和气味(所知)。该对应耦合关系是感性知识结构里的基本关系。对先秦诸子来说,上述对应耦合关系是得到普遍认可的、不言而喻的知识论预设,对于千载之下的我们来说,

---

① 《吕氏春秋》中的《知接》论述的却不是“接知”(感性知识),其所谓“知”训“智”(杨树达说),因此它讨论的不是“感性知识”而是“知性知识”。从《知接》文本特征(如“人之目以照见之也,以瞑则与不见,同;其所以为照、所以为瞑异。瞑士未尝照,故未尝见,瞑者目无由接也。无由接而言见,谎。”)上判断,它也许和墨家不无关系;而我们知道,墨家知识论正是那种注重理性分析和判断的经验知识论,在他们看来,知性知识绝不能通过依赖“接于物”的感知来把握。下详。

则是隐约在思想史深处的背景。<sup>①</sup>以此类推,诉诸“心觉”的知性也有对应的认知对象,并且也与之耦合。荀子说:“知有所合谓之智”(《正名》),知性的能知方面就是“智”(孟子所言之“思”),所知方面就是事物的“理”。知性的内在依据是心的能知性,而能知的“心”有时也被认为是一种能知的感官,比如说荀子把感官(耳目)叫做“天官”,“心”也包括在“天官”之内<sup>②</sup>。心的功能是思考、辨别、分析、计算等等,在思想中把握物<sup>③</sup>,引起了对事物的“同、异”的认识。经过类比,荀子得出结论说:“心有征知。征知,则缘耳而知声可也;缘目而知形可也;然而征知必将待天官之放薄其类,然后可也。”再如《礼记》:“色不忘乎目,声不绝乎耳,心志嗜欲不忘乎心”,(《祭仪》)也描述了一种对应的关系。

而且上述能所、境智的对应耦合关系也隐伏或镶嵌于古代语言的特点里。前面我们曾指出过,“知”通“智”,似可说明知性知识(“知”)与知性能力(“智”)之间的对应耦合关系,因为知性知识识

① 这种预设是先秦诸子思想共同体或思想范式的一部分。《论语》、《孟子》、《老子》、《庄子》、《荀子》以至于秦汉著作都承认这种预设。孔子之“九思”(如视思明、听思聪)就体现着这种范式。《孟子·告子上》也把舌头对应于味觉,眼睛对应于视觉,耳朵对应于听觉,进而将“心”的感知对应于“理”。(杨伯峻《孟子译注》,第261页)我们以《荀子》为例来说明之。《劝学》、《富国》言:“目”好五色,对应着“见知”;“耳”好五声,对应着“闻知”。《王霸》则归纳说:“夫人之情,目欲綦色,耳欲綦声,口欲綦味,鼻欲綦臭,心欲綦佚”,这样的观点在《礼论》《正名》里不断地重复。《淮南子·俶真训》:“且人之情(性),耳目应感动,心志知忧乐,手足之攢疾痒,辟寒暑,所以万物接也。”《原道训》:“人之所以眊眊能视,眊眊能听,形体能抗,而百节可屈伸,察能分黑白、视丑美,而知能别同异、明是非者,何也?气为之充而神为之使也。”《缪称训》:“天有四时,人有四用。何谓四用?视而形之(见之)莫明以目,听而精之莫聪于耳,重而闭之莫固于口,含而藏之莫深于心。目见其形,耳听其声,口言其诚,而心致其精,则万物之化咸有极矣。”《庄子》也说:“目微为明,耳微为聪,……心微为知,知微为德。”(《外物》)《盗跖》:“人之情:目欲视色,耳欲听声,口欲察味,志气欲盈。”

② 《荀子·正名》王先谦《集解》。

③ 《荀子·正名》:“天官之意(相也)物”。

诸“心知”，《墨经》中“知”写作恕，强调了知性寓于“心”。与古“受”字兼“授”、“受”二义同例，古“见”字亦兼“见”、“现”两种涵义，这两种涵义间的关系也是对应耦合的关系：一方面，见者，见也，也就是由此及彼、由我及物的“看见”；另一方面，见者，现也，即由此及彼、由物而我的“呈现”。推敲先秦典籍中的“物”字，既指自然事物也指人，钟泰透彻地分析了“物”的两种涵义：一是指外物；一是指人的耳目鼻口以至手足形体，都属于“物”的范畴。<sup>①</sup> 孟子曰：“耳目之官不思而蔽于物。物交物，则引之而已矣。”（《告子》）也就是说，耳目（感官）是一种物，它“交（外）物”（“接”）且为外物牵引。从知识论角度分析古汉语的上述特点，我们可以说它启示了能与所、境与智的耦合关系，例如知与智、视觉与物象（特别是其形色）的耦合关系；如果引伸一下，这种耦合关系就意味着基于认知能力的认知对象的分类，进而言之，所谓“物”其实就是人们所感觉、思想的“物”，换言之，落于感觉和心思之外的东西根本就不是“物”！物象（物表）的世界由感性建构起来。当然，我并没有企图把先秦诸子知识理论能、所相耦而合一的特征归结为马赫（心理与物理平行、心理即物理）教条，但我确信先秦知识理论至少可以说倾向于、甚至隐含了上述思想。

感官（耳目）之间、感官和心、感性和知性具有内在的统一性，而不是割裂的、互不相干的；统觉贯穿其中且把各种感觉整合起来。比如说，荀子说：“心统五觉”，感性各有所司的分立性就有赖于知性加以整合，使之统一起来。但是《公孙龙子》却把感性知识绝对化，把各有所司的感觉孤立起来，这就是他的感觉主义（谭戒甫先生语）。下面我们不妨就以极端感觉主义者公孙龙子为例，讨

<sup>①</sup> 钟泰：《庄子发微》，第413页。

论知识论中的感觉论,并且与道家“耳目内通”的知识观念相比较。

在绵延了近百年的现代中国哲学史的研究传统当中,公孙龙子的发掘和研究具有相当特殊的意义;如果说胡适《中国哲学史大纲》(上卷)开创了现代意义上的研究传统的话,那么重新发现和认识《公孙龙子》就是一个与西方思想“接轨”的重要契机;如果说冯友兰《中国哲学史》两卷本为中国哲学史研究创通了义例的话,那么该书的重要创见包括了他生平得意的发现之一:公孙龙与惠施的区别。此后的《公孙龙子》几乎成了中国古代逻辑学的代名词,或者说成了研究逻辑史学者们“讨生活的饭碗”。

我认为,《公孙龙子》固然有逻辑的因素,但它思想特征与旨趣却不能归诸逻辑的雏形,实际上,它与西方哲学中的逻辑学以及作为逻辑学前身的逻各斯思想大异其趣甚至相反。那么,我们又如何定性地把握《公孙龙子》的思想特征及其旨趣?谭戒甫说,《公孙龙子》认为凡物必有形,缘形而定名,于是它就有了一个名,但《公孙龙子》只承认物的“形”而不承认物的“实”,或者说“实”乃是悬为不可知的东西;相应地,《公孙龙子》只承认感觉而不承认心神,从知识论上说,“感觉所及,形物自著,并无心神运乎其间”,此即感觉主义或唯感觉论(Sensationalism)。①谭先生的卓识乃是解开《公孙龙子》之迷的钥匙,古人所说的“善解关键者”,不正是如此吗?据此,我们认为《公孙龙子》中国古代思想史上彻底的感觉论。公孙龙子在《白马篇》,尤其是《坚白篇》里,系统地论述了一种以感觉论为基础的知识观念。公孙龙子的理论预设并不难理解:感觉所能认识的对象各有不同,各有所司,不能混淆。比如说他的命题“白

① 谭戒甫:《公孙龙子形名发微》,第1-3,56,85页。

马非马”，“白”属于“色”，而“马”属于“形”，“形”与“色”乃截然不同的两个东西，根本不能混为一谈，所以说“白马非马”。再比如他的“坚白之论”，“坚”是“触觉”的对象，而“白”是视觉的对象，它们不能相混也不能相杂，所以说只有“坚石”或“白石”却没有“坚白石”！由此来看，公孙龙子的出发点即理论预设不过是先秦思想家所公认的常识性观点，即：感知能力对应着特定的对象，能知的对象各有不同，能知的各种感觉各有所司，严格分立，不能相混。用形名学的术语来表述，就是：有形而有“名”，但是，《公孙龙子》的“名”其实就是“谓”或“指”，而不是与“心知”相耦的“名”！墨家批评《公孙龙子》说“唯谓无名”，点出了问题的要害。因此，《公孙龙子》只承认能够直接诉诸感官（如耳目）的“形”（物的表德，即形、色、坚性等）而拒斥间接诉诸知性（如心神）的“实”，这就是“有形无实”。这一出发点无疑是朴素的，可是，问题在于：公孙龙子进而将感觉的相对独立性极端化，从而割裂了各种感觉之间的联系，使感觉与感觉之间孤立起来，否认了（基于心的）感觉统一性。的确，感觉感知的统一性不能由（某种或全部）感觉来提供，它只能诉诸感觉以外的东西，这就超出了感觉论的范围，而公孙龙子是一个彻头彻尾的感觉论者，他不接受超出纯粹感觉论的任何东西。这里我们特别拈出《坚白论》的后半部分加以讨论：

“且犹白：以目、以火见，而火不见；则火与目不见，而神见；神不见，而见离。坚：以手，而以手捶；是捶与手知。而不知，而神与不知。神乎？是之谓离焉。”<sup>①</sup>

① 谭戒甫《校》曰：傅山本在“以目”下，多一“目”字。按：傅山《霜红龛集》中并非如此，未知何故。又，揣摩其中“神乎”的语气，它是反诘的，或疑问的，而不是感叹的，断言的。庞朴把“神乎”句解释为：“精神啊！这就是我们主张离的根本，”（庞朴：《公孙龙子研究》，第46页）其说误也。

“坚”和“白”是《坚白论》的主题词，也是物(石)的两个属性。从认识或知识观点来看，“坚”诉诸触觉(拊)，“白”诉诸视觉。在公孙龙子看来，“视不得其所坚而得其所白者，无坚也；拊不得其所白而得其所坚者，无白也。”旧注谓：“坚非目之所见，故曰无坚；白非手之所知，故曰无白也。”此说甚确。“无坚”、“无白”是就感官之“知”得出的结论，这一点十分重要。对于诉诸于视觉而能认识的“白”来说，是什么原因或条件才能使人们获得对它的认识呢？是眼睛(目)吗？可是眼睛(目)之所以能够“看到”东西是因为有光(火)的缘故。“目”是能知，光(火)是条件，如果没有“光”(火)，“目”也不能见物。旧注说：“人谓目能见物，而目以因火见。是目不能见，由火乃得见也。然火非见‘白’之物，则目与火俱不见矣。”如此说来，能见“白”的东西什么呢？这段话里的“神”颇为触目。“神”就是精神的意思。目与火不能见物之“白”，那么是由于“神”才能够看见“白”么？可是在公孙龙看来，“神”也不能“看见”物的“白”。同样，对于“坚”的属性来说也是如此。公孙龙的结论似乎就是“神不见、神与不知”，简单地说就是“神不能知见”，<sup>①</sup>而不是沈有鼎所认为的“不以目见而以神见”。<sup>②</sup>我们在此延伸一下，把公孙龙的基本思想归结为：感觉的感知是所谓“知”的唯一来源，“神”不能认识事物的属性(如“坚”和“白”)，或者说，根本就没有“神”这么一回事，所以他要反问“神乎？”既然没有“神”，那么“坚”和“白”必定就“分离”了。不难看出，这里的“神”扮演了感觉深处的、可能被当做是感觉统一性的角色。不过，公孙龙否认这种作为感觉统一性的“神”，从而彻底地维护了自己纯粹的感觉论立场。

① 谭戒甫：《公孙龙子形名发微》，第56页。

② 沈有鼎：《墨经的逻辑学》，第6页。

《公孙龙子·白马篇》这样论证了“白马非马”命题：“马者所以命形也；白者所以命色也。命色形(白马)非命形(马)也，故曰：白马非马。”其中最关键的论据是形、色的分际，由于形、色皆诉诸视觉，因此这个命题隐含了视觉本身的内在分裂，也就是说，《公孙龙子》不仅割裂了视觉和触觉(如《坚白篇》)，而且割裂了视觉本身。这是《白马》、《坚白》两篇的核心理论。

那么，如何克服感觉主义，从而维护经验知识当中的感觉统一性？儒墨两家都强调以“心”来主导感官(耳目)，荀子命题“心有征知”，子思佚说“君子以心导耳目，小人以耳目导心”，孟子阐述“心”与“思”，《墨经》所谓“知而不以五路”，都是从不同方面阐述了以心或寓于心的知性(包括人文理性)主导、驾驭感官、感性的思想。<sup>①</sup>如此说来，“心”的能知作用首先是“内感觉”，<sup>②</sup>其次是知性分析。道家则从另外的方向上否定了感性知识，那就是直接否弃了感性知识把握道的真理的可能性，他们经常说“不以目见，不以耳闻”云云表明了这一点。但是，道家对于感性知识(“接知”)也不尽是否定和抹杀，我们以《庄子·德充符》为例说明之：一方面，“日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也”，庄子揭示了“知”(感觉心知)的局

① 荀子《正名》：“形体色理以目异，声音清浊调竽奇声以耳异，……说故、喜怒、哀乐、爱恶欲以心异。心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天(案：俞樾说，“天”当作“五”)官之当簿其类然后可也。”子思佚说见《玉函山房辑佚书·子思子》。这里所说的“心”不同于“心知”的“心”，也就是说，知性所居的“心”不同于神(明)所居的“心”(“无心之心”)，“接”则意味着“神应”，而不是那种“知接”(如《吕览·知接》)，也不是那种“官接”，这里的“接”正是道家所常言之“神明接而万物生”的意思，《说苑》卷16，第132条：“圣人以心导耳目，小人以耳目导心。”《孔子家语·好生》：“孔子谓子路曰：君子以心导耳目，立义以为勇；小人以耳目导心，不慈以为勇。”《墨子》云：“知而不以五路。说在久。”(《经下》)“以五路怨久，不当以目见，若以火见。”(《经说下》)

② 伍非百：《中国古名家言》，第726—727页。另见王夫之论“内感觉”，下文引。

限性；另一方面，“使之和豫通，而不失于兑，使日夜无郤而与物为春，是接而生时于心者也”，似乎又正面肯定了感官之知（“兑”）。成玄英说，“使之和豫通，而不失于兑”就是“逗机而照”的“无心之心”；其次，在这种“逗机而照”、“无心之心”意识状态下，“生时于心”意味着“生时于无心之心”。<sup>①</sup>

由此可见，道家（庄子）并非毫无建树地否定“接知”，而是主张在体道的境界中返回“接知”，由此突出了“神”的作用，而“神”是体道境界中必不可免的因素，所以说，道家的体道境界里嵌入了认识论的维度。道家的神明并不是一种彻底抛弃感性，而是提炼、纯化、融解了感性，也可以说，神明返回到感觉，不离感觉，使一般意义上的感觉有了一种超凡的意义，那些说不清道不明的灵感、直觉、明悟，正是道家神明观念的某些来源。

### 三、知性知识及其限止：以儒、墨的经验知识论为例

上面我们讨论了《公孙龙子》极端的感觉主义，其积极意义在于呈现了感觉主义的困境：由于感觉的分别、分立而不能得到统一（统觉）所导致的背反和两难。另一方面，即使公孙龙子舌粲生花，逞辞“白马非马”、“坚白离”之辩，但是极端感觉主义显然不符合常识性经验知识之观念，就是在论理（逻辑）上，也有不可弥补的漏洞。既然感觉之间的统一性不能诉诸感觉本身，那么如何击破公

---

① “与物为春”意味着一种“无心之心”的精神状态（成玄英说），这种“无心之心”的状态反而能够“逗机而照”，洞彻宇宙万物的本然。诸家对“接”的解释不同，《释文》引司马彪云：“接至道而和气在心也”，李（轨）云：“接万物而施生，顺四时而俱作”。“无心之心，逗机而照”或者“神明与万物接”意味着凭借神（明）直觉感性事物，道家以此提示了某种不离“感觉”的“直觉”，可以无碍地洞见一切，即“与万物接”（《庄子·天地篇》）。



孙龙之流所代表的源远流长的感觉主义传统的思想呢？显然就是要找到一种既非感觉(官)又能作用于感觉(官)的能知部分(或许也是一种感官)，它能够突破感觉(官)的局限性，又可以充当认知的主体，同时也能够整合感觉的知识，使得感觉的知识或认识获得其统一性而不至于像《公孙龙子》那样悖于常理。这种感觉的统一性，在古人——尤其是儒家和墨家学者——看来，就是“心”。也就是说，心是感觉的统一性，也是另一种更高级的能知的功能。儒家、墨家都持这样的看法。尽管他们没有放弃“能一所”之间的紧密的耦合(匹配)思想，《墨经》却已经认识到“物之所以然(物形，现象，所)，与所以知之(认识能力，能)，与所以使人知之(传达，名，言)，不必同”<sup>①</sup>的道理。

将知性的认知比附于感性是古代思想中的通例，直到如今我们还用“看”(看出、看到、看见)这样的视觉性词汇来表示认知，知性好像具有某种“内在感觉”，最典型的例子恐怕就是“心眼”这个词。<sup>②</sup>比如说孟、荀都将“心”当做内在的“官”；欧阳修诗云：“弹虽在指声在意，听不以耳而以心，”似乎是说有一种类似于“心眼”的“心耳”；王夫之在解释“徇耳目内通而外于心知”时，将“心”描述为“目之内景”、“耳之内牖”、“貌之内镜”、“言之内钥”(《尚书引义·洪范传》)，突出了心知和感知的内在关联，以及知性渗透且主宰感性的本质。

实际上，在以“知性主义”为知识论特征的儒、墨两家那里，寓于“心”的知性范导着也主宰感性(感官)。他们反复强调了“心”(知性)之于感性的支配作用。如《礼记·乐记》以为，声音不完全是

① 语出《经下》。

② “心眼”其实是古今中外的通例，柏拉图就曾以“心眼”(mind-eye)来表示透视事物本质，获致真理的理性能力。

出自于口,更本质地,它出自于心,所以人们应该听之心而不是听之以耳,所谓“知声而不知音,禽兽是也。”《大学》则说“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味,”同样强调了“心”在知觉过程中的支配作用,这里所说的“心不在焉”犹如俗语所说的“缺心眼”、“死心眼”。儒家知识观念里的“心”对耳目知觉(感性知识)的支配作用,可以用“主”或者“圣人以心导耳目”(上引子思语)来说明。荀子说:“心不使焉,则黑白在前而目不见,雷鼓在侧而耳不闻,”强调了感性(感觉)中的知性(心)作用。知性主宰感性的观念已成为儒家理性主义牢不可破的思想传统。<sup>①</sup>

墨家看来,知识的最初形式也是感觉知识,感性知识通过最基本的“接”——感官接纳外物——的方式来获得,所谓“知,接也”。<sup>②</sup> 这样的一种知识(知)是怎样的一种知识呢?墨家自己的解释是:“知也者,以其知过物而能貌之。若见。”显然,墨家是以视觉作为例子说明“知”的问题。这里的“知”指感性知识,“接”——由感性认识的作用方式来概括感性认识——意味着感性认识。依此类推,感性认识的方式就是“知以五路”,所谓“五路”就是“五

---

① 比如:王阳明《传习录》上:“要非礼勿视听言动时,岂是汝耳目口鼻四肢自能勿视听言动?须由汝心,这视听言动皆是汝心,汝心之视发窍于目,汝心之听发窍于耳,汝心之言发窍于口,汝心之动发窍于四肢。若无汝心便无耳目口鼻。所谓汝心亦不专是那一团血肉,若是那一团血肉,如今已死的人那一团血肉还在,缘何不能视听言动?所谓汝心,却是那能视听言动的,这个便是性。”《传习录》下则更为直截了当:“知觉便是心也。”

② 《经上》5条:【经】知,接也。【说】知。知也者,以其知过物而能貌之。若见。

官”；但也有“知不以五路”的情况，这就是“久”的作用<sup>①</sup>。墨家的知识观念属于经验论，所以他们竭力为常识性观念作辩护；但墨家并没有泥于耳目之见，止步于感觉经验，而是更进一步对感性知识以外（“知不以五路”）的知识提出自己的论证，形成自己的知性知识观念。相反，与墨家具有同样的分析兴趣的名家，如公孙龙之流，则坚决反对有超越感觉经验的知识，也否认相应的理性或灵性的认知能力。

墨家同样主张知性主宰感性，针对上引《坚白论》“目不见，神亦不见”论点，《墨经》批判说：“知而不以五路，说在久。”《说》：“智，以目见。而目以火见，而火不见。惟以五路智。久：不当以目见，若以火见。”谭戒甫解释说，《公孙龙子》“主张‘目不见’，比如‘白’，要用目和火才见的，但火本身不见，因而目也不见，然则见得是‘神’吗？不过‘神’要有所附，神无所附也不见，所以‘见’要与‘目’离开，故说‘目不见’。”<sup>②</sup>《墨经》反驳《坚白论》时，引入了一个“久”的概念，沈有鼎说，知“久”的并非五官，而是另

---

① 这里的“久”，谭戒甫先生解为“积久”（《墨经分类译注》），沈有鼎先生则认为是“另一种感受能力”，即“时间感”。（沈有鼎，《墨经的逻辑学》，第6页。）我以为，墨家所说的“久”表示积久而成的印象，或者说观念，系于心。“久”的观念是解决“尝然”（历史）问题的，过去的事件不能够当下感知，却“有之不能去”、“不可无”，所以只能通过反复呈现的印象，在观念（知性）中加以把握。由此可见，墨家所言“久”必然和心思（知性）有关。墨家的例子表明，在中国思想中也有类似的构思。接近墨家思想的一个例子是《吕览·知接》。《吕览·知接》的“知接”应读为“智接”（《吕氏春秋校释》引杨树达说），其曰：“人之目以照见之也，以瞑则与不见，同，其所以为照、所以为瞑异。瞑士未尝照，故未尝见，瞑者目无由接也。无由接而言见，谎。”这几句话（叙述的方式接近《墨经》），举感知（眼见）这样浅近的例子，来提起它的主要论点：“智”“接”于物，也是和目见于物（接）一样。接着，它铺展开来说：“智亦然。其所以接智、所以接不智同，其所能接、所不能接异。”这里说的“所以”和“所能”正是“所知”和“能知”（智）的意思。（陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第970页。）这里所说的主题其实是关于心知的主题，大意是，知性（心知）也和感性之知一样，有所接才能有所见，有所知。

② 谭戒甫：《墨经分类译注》，第100-101页。但是，表面上看，他的说法似乎自相矛盾，其症结在于：将“五路”解释为目见，耳闻，鼻嗅，口言，心思等。把“心思”纳入“五路”未详何据，但显然是错误的说法。

一种感受能力,即时间感。<sup>①</sup>其实,对于这个“久”,胡适已经阐发得很透彻:《墨经》所谓知识(恕)包括以下三个要素:“一是‘所以知’的官能,二是由外物发生的感觉,三是心的作用。”但是,这三者中间须依靠两种作用——久和宇,即时间和空间——才能成其为知识,所以《经下》说:“不坚白。说在无久与宇。坚白。说在因(疑作盈)。”说曰:“无坚得白,必相盈也。”<sup>②</sup>下面两条《墨经》(《经上》)中的材料,有助于我们理解《墨经》的知识论:(1)“闻,耳之聪也。循所闻而得其意。心之察也。”(2)“言,口之利也。执所言而意得见。心之辩也。”这两条材料表明:感性(如“耳之聪”)的内在根据是“心之察”,感性认识离不开知性(“心”)的参与和主导,知性主宰着感性。<sup>③</sup>荀子既强调了知性对于感性的主宰作用,也没有忽视

① 沈有鼎:《墨经的逻辑学》,第6页。

② 胡适:《中国哲学史大纲》,第192-194页。此外《经上》说:“坚白不相外也。”说曰:“坚(白)异处不相盈,相非(排),是相外也。”

③ 由此可见,儒墨学者都重视“心”在认知中的作用和功能,强调知性对于感性的主宰机制。缘于感觉(感性)的“接”和缘于心知的“不接”,在《墨经》那里还引发了“指”与“名”的分别;有趣的是,指与名的分别是为了克服时空,尤其是时间的局限而产生的。《经下》53条(15条亦可参):“尧之义也,于今而处于古而异时。说在所义二。”《说》:“尧。或以名视人;或以实视人。举‘友,富商也’,是以名视人也;指‘霍,是霍也’,是以实视人也。尧之义也,是声也于今,所义之实处于古。”(谭戒甫:《墨经分类译注》,第133页)在我们面临着“未然”的对象(不在眼前的现象,也就是非感觉的对象)时,有必要用“推”的方法来获取关于“未然”事物的知识。(谭戒甫:《墨经分类译注》,第132页)看来,“名”是对“指”的克服,是人的认识能力(理解)的拓展。这是墨家的观点,却不是或至少不完全是名家(如公孙龙子)的看法。名家只承认感觉,不承认心智的作用。“名”的运用或多或少都带有心智的因素。所以,公孙龙对“名”也有所怀疑,他最信任的莫过于最直接无碍的“指”了。他的《指物论》就是论证直接面对现象的“指物关系”,否认物形的背后有什么——须要以高于感觉的心智和神觉来认识的——更本质的存在。《经下》38条也讲到了“指”,恐怕是针对公孙龙而发的。它指出了“指”的绝对具体性(即孤立性,最小的普遍性及最大的具体性),在许多时候,这种绝对的具体性没有任何意义。《经下》也对“指”(《公孙龙子》的核心概念)进行了批判:“所知而弗能指,说在春、逃臣、狗犬、贵者。”谭先生说:“指,本是用手支持下物,是动词;但也把所指某物的形色性叫做指,变为名词了。……此谓指尚可以知物,故不必视石而后失白,拊石而后知坚,视石知坚了。”(同上,第148-149,154-156页。)墨家批判名家(公孙龙)的主要依据和成果是对“心”的重视和对“名”重新理解,换言之,就是对感觉主义的超越。

心知对于感觉的依赖。《正名》概括了上面所说的两个方面的内容：

“形、体、色、理以目异。……说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当薄类然后可也。五官薄之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。”

感性知识缘于“天官”(感官)，但却受着“心”(“天君”)的主宰和支配，心(知性)参与着感觉(感性)的认识活动；另外，心之征知还有待于感官的印证，说明知性亦不能离开感性。<sup>①</sup>

儒家和墨家的知识观念也是以感觉为基础，从感性知识起家。不过，他们都不像公孙龙那样，坚持一种纯粹而彻底的感觉论。其中的关键在于儒墨两家都注重“心”(知性)的作用，而“心”所寄寓的知性具有整合感觉的功能。系于心的知识就是知性的知识。感性知识和经验知识不尽相同，因为经验的知识包含有知性(或曰理性)的知识的内容。儒、墨两家的知识观念似乎都可以归结为经验论的类型。以《礼记》为例<sup>②</sup>，知识(经验知识)的来源于心之发动，所谓“人心之动，物使之然也”，表明(1)人心本初乃是“静”(凝定)的本然状态；(2)心之动不是无由而自动，乃是被外物牵引，“感于

① 侯外庐：《中国思想通史》，第545页。

② 《礼记》的格物致知——是不是可以理解作为一种感觉的知识或认识呢？这一点由于原始儒家知识论之经验论性质所决定。“格”的初义，既不是“穷”，也不是“正”，而恰恰是“至”(来)，朱子有时也依据后一义，保留了“知”的认识功能。(陈来：《有无之境》，第134页)朱熹曾明确地反对把“格物”归结为“接物”(感性知识)的倾向，却不否定“接物”；在他看来，必须从即物、穷理、至极三个方面综合地规定格物，这是因为：宋儒格物穷理之说，就其获得知识的直接实践来说很大程度上局限于“反身而诚”的道德践履的范围内。(陈来：《朱熹哲学研究》，第218, 221页)

物而(后)动”,也就是说,人心之动(由此引发的知)的终端还是感觉,因此,知性可以看做是比感性更进一层的认知能力。上面两层含义被《礼记》概括为:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。”(《礼记·乐记》)无论如何,在儒家的知识观念里,知是关于物的知,是经验的知识,因为儒家所谓“心知”,归根到底是以知觉为基础的;而驾驭这些经验知识的“智”(也写做“知”)植根于心的思想功能,心的思维功能可以将感觉整合统一起来,不至于像公孙龙子那样违反常识观念。

知性(心知)的知识一方面突破了感觉的局限性,同时也整合了感觉的分立性,把感觉的感知统一了起来。“心之官则是思”(孟子),知性的实质是心灵的思维,而且是概念性思维,也就是说,知性以概念和名言为工具。如此,知性的认知对象就不限于感性的对象,如果说感性所能认知的对象是物表(物的形色),那么知性则能够穿透物表,探入万物的规律;换言之,知性所能认知的对象是万物之理。以上的几个原则是儒家、道家共同承认的东西。

由《礼记》而知,儒家的知识观念是经验的(当然,儒家的伦理思想也是经验主义的),即使是知性知识也往往被归结为“感于物而动”、由知觉终端进入内心的知识。不论是“格物致知”还是“物至知知”都表明了“接于物而知”的经验论本质。另一方面,《礼记》的知识观念却不限于知觉(感性)的范围,而是强调了心在知觉过程中的主宰;比较而言,儒家更强调心知对感觉的主宰作用。儒家严于君子小人之辨,更严于人和禽兽的分别,孟子就曾感叹说“人之所以异于禽兽者,几希!”(《离娄下》)在儒家看来,禽兽也是有知的东西,但是禽兽之知在于它们的感觉,禽兽有感觉却没有心知,(参考荀子)心知(知性)是人与禽兽相区别的重要界线,所以《礼

记》以为,声音体现着“心声”(出自于心),所以人们应该听之心而不是听之以耳,“知声而不知音,禽兽是也。”(《礼记·乐记》)《大学》则说“心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味,”强调了“心知”(知性)对于知觉(感性)的主宰、支配作用。

总之,儒家和墨家都以心知(知性)来克服感觉经验的相对性和局限性,知性不但能够整合感觉,知性还能统帅感性;由于知性的概念性思维方式(思想)在某种程度上超越了具体的知觉,能够深入物表之下认识万物的规律(万物之理),所以知性也拓展了认知的对象、提高了认知的水平。然而,道家却有过之而无不及地批判了儒墨知性主义的经验知识论,并批判了与之匹配的儒墨是非之辩,批判了建构于其上的政治理念和政治制度、伦理观念和社会制度。实际上,道家对感性和知性所抱有的不信任的态度往往体现在对感性和知性的激烈批判和断然弃绝上。老子所开创的所谓“反智主义”(“绝圣弃智”)传统在道家思想流程中绵延不绝,成为道家思想的有机部分。庄子承老子之余绪,断言“多知为败,”(《人间世》)以为“知”(源于知性的知识和智慧)不但不能洞彻宇宙人生的本原(即道德),甚至于妨害着对宇宙本原的领悟、对人生真谛的把握,所以庄子高唱:“疏濬而心,澡雪而精神,掊击而知!”(《知北游》)表面地看,道家对于“知”的批判未免有矫枉过正之嫌;但是,如果我们本着“了解之同情”的态度,领会其知识论的内在逻辑,才能对其中的缘故有所了然。我们且把道家对知性知识的批判归纳为以下两个方面:

### (一)、知识论层面的批判:

道家对于“知”(感性和知性知识)的批判系统而彻底,包括了对感性和知性的勘破,对感性和知性知识局限性、相对性的系统揭示,以及对知识标准的深刻反思。这种批判和反思具有一种“不

知”的表象特征。

(1)局限性和相对性:庄子说:“吾生也有涯,知也无涯,以有涯随无涯,殆矣!”(《养生主》)好一个“殆矣”!这样一种喟然浩叹,既有无奈的情绪,又有警觉的洞察。这里所说的“知”,是关于“物”(宇宙、天地、万物)的知识,因为物质世界无穷无尽,所以关于物的知识也无穷无尽。如果人们追逐于物(变)而不能向内用功,流于感性和知性而不知反己,就不能认识、把握自我——通过“性”与“德”的途径实现“与天(道)为一”的最终目的。庄子对惠施的批评,要害是批评惠施“弱于德,强于物”,以至于“逐于万物而不返”,迷失于物的世界而不能领悟宇宙万物的真正本质——道。由此可见,惠施“遍为万物说”,不过是“物”的知识而已,就是再(更)多也无济于事,因为他见“物”而不见“道”,无异于本末倒置。物的知识都不免是相对的,主要原因在于它有待于“知”与“言”。另一个方面,感性和知性(能知)本身也有其局限性和相对性,《徐无鬼》里的一段话是它的注脚:“目之于明也殆,耳之于聪也殆,心之于徇也殆。凡能其于府也殆,殆之成也不给改,祸之长也兹萃。”宇宙无限,万物纷纭,关于物的知识(物表和物理)也是无限的;感性和知性的认知能力也是有限的,至少它们不能认识“物”以外的东西,不能超过它们所固有的认识方式(感觉、心思、名言等)而认知,就好像飞鸟不能超过自己的影子一样。

前面我们讨论了《庄子·齐物论》中关系“知”相对性的阐论,文繁不具引。在《齐物论》里,庄子举儒、墨之相非,并折儒、墨。儒家所谓“是”,墨家则以为“非”;有人认为是“美的”,另有人却以为是“丑的”。所以关于价值判断的命题(如是非)在本质上是一种相对性的判断,这里面的关键是:一切经由知性(分别的逻辑)所构拟的判断(如是非)无一例外都是经验性的,都不是自足的。



感性的对象局限于物的表面(如形色),不能认识它自己(自反性的认识),只能局限在自身之内(不能像知性那样超越具体的物象)。庄子说:“目穷乎所欲见,”(《天运》)表明感觉有它固有的认知范围,感知不能超出其范围。然而,道家的知识观念并没有停留在对感性认识的常识性批判上,而是提出了一种建设性的突破感性认识的方案。庖丁解牛故事里的庖丁之所以能够游刃有余神乎其技,从某种意义上说,就是因为他能够“所见无非全牛”,为什么?这是因为他达到了“不以目视而以神遇,官知止而神欲行”的境界。所谓“官”是指肉眼(感觉)所见,所谓“神”则意味着一种超越感性的慧见。常言说:“欲穷千里目,更上一层楼,”神(明)就是那种更上层楼的智慧。

道家看来,“知”(知性知识)不过是施用的经验知识,所谓“以用为知,以不用为愚,”(《庚桑楚》)如此而已,当然这种诉诸“用”的“知”正是那种庄子讥讽的“俗知”。道家并不是无视“用”,而是提请人们关注“无用之大用”,在此前提下重新审视日用伦常的“用”,所谓“知无用而始可言用矣”。(《外物》)庄子曾反唇相讥惠子“不知无用之为大用”,也是同样的道理。既然知性局限于事用,那么知性的范围就可以概括为“知尽于事”(《列御寇》);再加上“知不出乎四域,”(《德充符》)我们就可以将知性的运用范围归纳为物理世界——其中充满了形形色色的器物(包括人物)。知性的对象系于有形世界,依靠名言(概念)把握其认知对象,理和秩序(相当于规律)是知性的认知结果。

知性出自于心,心的诸功能就是知性方式的诸方面,主要包括概念(名言)、推理(辩)、判断(是非)之类的逻辑要素,道家常用“昭昭察察”来描述这样的知性心。概念思维是知性的主要特征,知性知识都可以由“言”(名言)来表述。然而,概念思维(名言)也有不

能企及的地方。“言不尽意”命题也揭示知性的局限性。知性所能把握的是“物”或“物理”，也能作出基于立场和分别的判断，如是非、善恶等等。无论如何，知性只能认知物，由于“道不同于万物”，所以知性与道了不相涉。道家明确地昭示了知性的局限性以及思想（心知）的范围，强调知性要止步于它所能知的界限之内而不能越出其外，所谓“知不出乎四域”，所谓“知止其所不知，至矣”。

另一方面，感性和知性往往阻断了“道”的了悟，在这个意义上，知性乃是德的对立面<sup>①</sup>，产生着消极的影响和作用，这就是庄子为什么说“知为孽”（《德充符》）的原因。另一方面，“思之，思之不通，鬼神将来舍”，知性所不能企及的地方，理智所不能深入的地方，念头中断的地方，就是“鬼神”（神明）栖居的地方。

但是，庄子并没有止步于揭示经验知识（由感性和知性所获得的知识）的相对性，反而由此凸显了形而上学知识的绝对性。如果说经验知识是由知性方式刻划事物之间的差异性，因而呈现出它的不可避免的局限性和相对性的话，那么形而上学知识则是通过神明的觉悟而达到的体验境界，从而彻底地超越了所有对立面，蜕尽了一切局限性和相对性。《庄子·秋水篇》特别提到如何对待物的表面差异性（如大小、贵贱、分数等）的问题，以“道通为一”的“观点”（看问题的立场）高屋建瓴地指出：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己；以差观之，因其所大而大则万物莫不大，因其所小而小之则万物莫不小。知天地之为稊

---

① 《则阳》说某个道德沦丧的人（夷节）“无德而有知”，把“知”当作“德”的反面来看。《人间世》则更明确地表述了“德”与“知”相悖反的观念：“且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。”那么，合乎逻辑的推论就是“德”和“不知”有关联。《马蹄》言：“同乎无知，其德不离，”《天地》言：“德人者，居无思，行无虑，不藏是非美恶，”是其证。

米也,知毫末之为丘山也,则差数睹矣。以功观之,因其所有而有之则万物莫不有,因其所无而无之,则万物莫不无;知东西之相反而不可以相无,则功分定矣。以趣观之,因其所然而然之则万物莫不然,因其所非而非之则万物莫不非;知尧、桀之自然而相非,则趋操睹矣。”“以道观之”意味着“道”的形而上学的视境,就是透视“道通为一”或“通天下为一”的视境;所谓“反衍”、“两行”就是“以道观之”的方式,它不同于感性被动地“接物”,也不同于知性立足于分别的逻辑所引发的思想方式。相对于“以物观之”之类的知性方式,“以道观之”的积极意义是克服了知识(同时也是认识)的局限性和相对性,启示了一种绝对性。

(2)不确定性:关于物的知识(“知”)的局限性也表现在衡量知识正确与否的判别标准的不确定性上。在道家看来,感性和知性所产生的知识往往因出自不同的立场、不同的观点和方法而有所不同甚至自相矛盾(如儒墨之相非),用庄子的话说,就是“所言特未定也”,所以不能够依靠它们自身来建立知识的标准。我们在《齐物论》时,已经知道:知识正确与否不能依据感性和知性本身不判别的根本原因在于主体间性的缺失,即人心与人心不能相知,犹如“人心隔肚皮”。在庄子看来,不能指望通过感性和知性沟通人我,他和惠子的濠梁之辩也从一个侧面反映了知性(惠施所祭的法宝)不能真正理解游鱼的情绪(乐)。所以,庄子的最终目的不是要论证人与人不能相知,而是要披露人与人绝不可能通过感性和知性得以相知的道理。

与此相关,庄子对于“辩”的态度也曲折地反映了他对知识标准的看法。被后期墨家当作是“辩无胜”论点的庄子的“大辩不辩”反映了道家对于“辩”的典型看法。真正有意义的“辩”,其前提必然是具备一个衡量是非对错的尺度,即标准。但在庄子的眼里,以

辩者著称的惠施、公孙龙之徒不过是逞智(知性)而已。孟子“好辩”(尽管他自己辩解说是由于“不得已”),恐怕也是根据知性和感性的认知来建立自己的知识标准或尺度的。庄子所反对的正是这样一种以感性和知性及其衍生物作为知识标准的做法。为此,他提出的“以道观之”来充当判别知识(不仅仅是是非对错)的最高标准。

总之,庄子对知识标准的否定,实质上是对依据感性和知性所建立的知识标准的彻底否定。他并没有将知识的标准问题消解于知识的相对性,相反,却提出了一种建树性的判别标准,即“以道观之”。

## (二)、社会政治层面的批判:

道家不仅在知识论的层面上对“知”(感性和知性)进行入室操戈的内在批判,还在更广的范围内诋毁“知”。《庄子》说,“天下每大乱,罪在于好知”。(《胠箧》)居然把“天下大乱”这样一种社会政治问题归结于“好知”。看来,“知”的问题还牵涉到范围更广的社会政治问题;从某种意义上说,社会政治批判是知识论批判的自然延伸。

自老子开始,道家就从社会政治角度来抨击“知”。在道家看来,物欲横流,是非纷争都是知性引起的恶劣后果,所谓“知出于争”;因为知性的本质在于“分别心”,汲汲于同异的辨别,而事物一经辨别和分析,就被区别为是非、贵贱、善恶等种种对待相耦之物,所以老子说“民之难治,以其智多,”(第65章)“绝圣弃智”,“少私寡欲,”(第19章)要求回复到“见素抱朴”的纯真状态。庄子则更为明确地把“知”和“名”相提并论,当作应该摒弃的消极的东西,理由是“德荡乎名,知出于争。名也者,相轧也;知也者,争之器也”。(《人间世》)这当然是偏激的、矫枉过正的看法。换的角度说,道家

竭力诋毁的“知”和“名”正是个人结合为社会的凝聚要素,但是,人不能孤立于社会,人的这种社会性(本性)决定了人们必须生活(生存)在社会之中,生活在一起,这就是“群”,这是儒家所强调的观点。道家批判思想尽管片面但也不无深刻之处,他们以独特的视角洞察到:生活在由仁义(伦理)和智慧(知识)组织和建构起来的社会中的人,由于社会角色的分配和胶固而被对象化甚至“单面化”为“名分”(纳入上下君臣的等级秩序中)符号,不仅自由无从谈起,而且面临着无可逃的纠纷和争端。<sup>①</sup>从知识论的相关层面看,礼的建构诉诸“知”、“名”和“言”,也就是说,依赖于知性或概念思维的模式;换言之,政治、社会制度及其意识形态(道德伦理和精神风尚)由于可以用“名”来表述,抑或表述为“名”,因而它们属于“形”(有形)和“物”的范畴,并非无形无名的“道”。这一点非常重要。总之,这些与知性相耦合的东西(名、礼、仁义等)都属于“俗知”和“形物”,而天下大乱的缘故正是追逐这种“知”和“物”的可悲结果。由此可见,道家反智也体现在社会政治的批判意识当中。

综上所述,道家一方面拈出“不知”,通过揭示感性和知性知识的限止而否弃之,所谓“目之于明也殆,耳之于聪也殆,心之于徇也殆,凡能其与府也殆”(《庄子·外物》);另一方面又提出“徇耳目内通而外于心知”,指向了某种感觉和理性之外的“知”,即“不知之知”。《公孙龙子》拘于“形”、“谓”的感觉主义自然不足为训;惠施

---

① 实际上,不独道家,儒家也有见于此,“礼治”就是为了平息纷争而提出的解决方案(如荀子“隆礼”就是这种方案的表述)。“礼”的作用是:规范人的行为,使之合乎礼仪;调节人的情感,使之处于不淫不乱之度;制约人的欲望,防范极度膨胀的私欲;礼的最终目的是要将人提升为一个有道德伦理价值的人。但是道家却认为,用礼来解决纷争就好像是以火救火,不但解决不了问题,反而添乱;原因是“礼”的基础是“别上下、分差等、序长幼”的名分制度,是一套由知性所设计出来的文化模式(文);这样的“礼”,在道家看来,乃是道德的堕落形式。详见本书第三章。

精于物,也不过是“驰万物而不反”;宋、尹“接万物以别囿为始”,执着于心生分别;至于儒、墨的理性主义,充其量是缘于“心”而发。在道家看来,百家之说有两个局限:一是由于放浪于外而“皆囿于物”,二是由于“执着于心”而“皆以智困”,“心”、“物”之构合即“形”、“名”耦合的另一种表述。这也许就是为什么《庄子》既说“目为明,耳为聪,鼻为颤,口为甘,心为知”,又说“知有所困,神(即“心”)有所不及也”(《外物》)的原因吧。那么,在掠过感性和知性的“知”(“不知”)之后,道家究竟又是怎样证悟、体验和传达他们所标榜的“道”(非物)呢?《淮南鸿烈》发挥《庄子》说:“圣人托神灵府,而归万物之初,视于冥冥,听于无声。冥冥之中独见晓焉,寂漠之中独有照焉。其用之也以不用,其不用也而后能用之;其知也乃不知,其不知也而后能知之也。”这里的“视于冥冥,听于无声”,“其知也乃不知,其不知也而后能知之”其实就是“闭九窍,藏心志,弃聪明,反无识”的另一种表述,(以上《傲真训》)而“托神于灵府”则意味着“通于神明”或“神明来舍”,比如说“听有音之音,聾;听无音之音,聪。不聾不聪,与神明通。”(语出《说山训》)我们由此恍然而悟:神明就是体证道的真理的“不知”或“不知之知”:它是道家知识论的最深的秘密。

### 第三节 神明:形而上学知识的内在特征

以下我们将进入道家知识理论的核心,探讨以“神明”为内在特征的形而上学知识论。“反者道之动”是道家的座右铭,因此他们往往具有别具慧心的深刻洞见。实际上,以“神明”为内在特征的道家知识论也是一种特色独具的理论样式,至少它不是我们习

见的、以古希腊系统知识(epistēmē, epistemology)为范式的知识理论:它一方面将感性素材和知性范畴摒弃在外,另一方面又把直觉、灵感和精神体验囊括在内。毫无疑问,这就是深入探究道家知识理论内核的困难所在。先哲云:“知其不可而为之,”这句古训使我有勇气从事寂寞的研究事业,独自搏击黑暗与虚无,力图“于混沌中放出光明”。

### 一、神明辞例考

中国哲学中的概念往往是多义的,它们在不同的语境(包括时代、著作、篇章、甚至某一句话)当中含义不同,甚至相反;由此造成的歧义乃是解读经典时遇到的最大困扰。先秦经籍中屡见不鲜的“神明”语词(包括神、明、鬼神诸辞)就是一个比较典型的例子,张岱年曾以“神”为例,说明中国哲学中的“神”的概念“指自然界中微妙的变化”,而不是上帝或鬼神。<sup>①</sup>其实,先秦经籍中的“神”更多的是指“鬼神”,《周易》“阴阳不测之谓神”、“神也者,妙万物而为言者也”的说法乃是经过了理性(人文理性)洗礼的结果,也就是说,用“神”表述“自然界中微妙的变化”意味着化宗教(鬼神)为哲学(神妙)的理性抽绎。既然如此,哲学化的“神妙”何以脱胎于宗教性的“鬼神”的思想史概念的蜕化逻辑就十分耐人寻味了。实际上,“神明”的涵义比较复杂,即便是作为哲学概念,它也具有比“自然界中微妙的变化”远为复杂、更为深刻的意味;我们不妨通过考辨词谊来阐发“神明”在思想史,尤其是道家知识论上的理论意义。

毫无疑问,古籍中的“神”和“神明”(亦作明神)即鬼神,它们是

<sup>①</sup> 张岱年:《中国哲学史方法论发凡》,第130页。

古代宗教意识形态的特征性话语。在宗教意识形态(鬼神观念)笼罩的时代里,人们的一切行为均俯首听命于鬼神,所谓“依鬼神制义”。他们借助于龟(动物之灵)筮(植物之灵)贞卜,问鬼神以吉凶祸福等未形之事,因为将来而未来之事只有“鬼知道”、“天晓得”(西谚所谓 God knows,换言之就是没有人能知道);他们以祭祀贿赂、以歌舞献媚神明,因为如果得不到天祐,自然会“灭国绝祀”,丧其天命而归于灭亡;甚至在沮盟时,他们也通过郑重其事的“告神”以坚其信,背盟违约则“明神殛之”。显然,我们可以从中分析出某种知识论成份,比如说古代鬼神观念预设了鬼神“知道”一切(包括过去和未来)的、可以从知识论上分析的前提;<sup>①</sup>在那个距离“用神话来思维”不远的时代里,人们只能把那些尚不能认识的奇异现象,把那些无法解释的偶然性,总之把所有未能确切认识的事物和现象归诸鬼神,仿佛“‘自然的秘密只许神知道’,人类应安分于人间的知识,不宜上窥天机。”<sup>②</sup>上引《周易》“阴阳不测之谓神”以及《荀子·天论》“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神”中的“神”应该理解为:古人朦昧,以为天地万物的生灭运动出于鬼神的意志作用,而鬼神的作用又捉摸不定,神妙莫测,故曰

① 例如:王充说:“圣则神矣,若蓍龟之知吉凶:蓍草称神,龟称灵矣。”(《论衡·实知》)

② 亚里士多德:《形而上学》(983b),中译第5页。



“阴阳不测之谓神”。<sup>①</sup>更重要、更具意味的是,《周易·系辞》说:“神以知来,知以藏往”,明确表述了“神”的知识意味。看来,宗教意识形态中鬼神观念所蕴含的知识意味是一个为人们所忽视却又值得深思的问题。下面我们围绕着知识论的主题把有关的鬼神观念分析为以下三个部分加以阐述:

① 古人把不可思议的自然现象、不可知的东西和莫名其妙的偶然性归之于“神”,从而将上述内容固定在知识框架中,以解释世界。不仅中国如此,古希腊亦如此。古希腊人以为(尤其是悲剧中体现的思想),命运出于神意的安排,因此可以说,命运一词意味着无所不包必然性,甚至于把一切偶然性可概括在必然性里面,而所谓的偶然性则是必然性的一种特殊形式,背后隐藏着更为深刻的必然性。怀德海说,希腊人对自然的看法(至少是他们流传到后世的宇宙观)本质上是戏剧性的,或者说,他们的看法是极端富于戏剧性的。他们认为宇宙的结构方式就像一出戏剧中的情节那样,完全是为了体现出一般观念都归结到一个目的。自然是一场戏,每件东西都在扮演自己的脚色,受命运的铁的必然性所支配。希腊悲剧中的命运,经过一系列思想的递嬗,成了现代科学中的自然秩序。(怀德海:《科学与近代世界》,商务,1989年)西方思想特别偏爱这种包容、涵盖了一切偶然性的铁的必然性,即使歌本哈根学派充分论证了量子力学的理论自洽性,倾心于古典思想、容不得“掷骰子的上帝”的学者们还提出了一个“隐秩序”的理论方案,企图消解量子力学所容纳的偶然因素(概率)。可见,古希腊乃至西方思想传统在面对必然的和偶然的现象的时候,倾向于以必然性囊括偶然性。自然现象中尚未认识的迷团、偶然巧合事件背后的命运之手以及人们不能企及的关于未来的知识,都是脱胎于鬼神观念的“神”的概念在知识论(哲学)中得以延伸的原因。人们把超出了自身感受力和理解力范围之外的知识归诸“神”,其中隐含了某种“不可知论”的倾向。道家常以“不知其所以然”的态度面对自然现象,有意思的是,《庄子》“浑沌”故事在某些现代物理学家看来,竟然是物理过程“不可知”的深刻隐喻。(参考汤川秀树的解读,见《创造力和直觉》,复旦大学出版社,1987年)实际上,由于神的支撑,原始知识观念都具有排除了偶然性的决定论色彩,预知、预言未来就是一个关键的判据。莱布尼兹的逻辑斯蒂斯、牛顿的力学甚至爱因斯坦的宇宙和谐,其实都没有逃出那个传统的知识论基础。真正敢于告别传统的是玻尔和海森堡,他们坚辞统计学观点的基本性。爱因斯坦认为,以概率论为理论基础的统计规律是靠不住的,所以量子力学理论是不完备的,它仅仅是“隐秩序”的表面近似而已,这就是说与“隐秩序”相耦合的理论是更完备的理论),宇宙的优美的规律就隐藏在自然界中。其实爱因斯坦的思想里已经包含了后来(泡利、玻姆等人)提出的“隐秩序”的思想。

(一)神明之所以能够福善祸淫,是因为它们能够判断人们的行为,当然这种判断基于神明能够知道人们的所作所为。《诗》曰:“文王在上”,(《大雅·文王》)又曰:“天监在下”,(同上《大明》)似乎神明可以直接“看到”人世间上演的一幕幕活剧;《诗》曰:“神之听之”(《小雅》《伐木》《小明》诸什),神明似乎又能“听到”人间的声音,《左》襄元年引《小明》“神之听之,介尔景福”,说明“恤民为德”则“神听之,景福降之”。《左》庄 32 年记“有神降于莘”,其原因据说是:“国之将兴,明神降之,监(视也)其德也;将亡,神又降之,观其恶也。”《国语·周语上》亦记此事,其说稍详:“国之将兴,其君齐明、衷正、精洁、惠和,其德足以昭其馨香,其惠足以同其民人。神飨而民听,民神无怨,故明神降之,观其政德而均布福焉。国之将亡,其君贪冒、辟邪、淫佚、荒怠、尘秽、暴虐;其政腥臊,馨香不登,其刑矫诬,百姓携贰。……故神亦往焉,观其苛慝而降之祸。”由此可见,神明可以视、可以听、可以嗅,一言以蔽之,可以知;换言之,“知”——确切地说,无所不知——乃是神明固有之能,这就是为什么旧籍中的“神”有时指智慧(梁启超语)的缘故。《黄老帛书》云:“神明者,见知之稽也”,(《经法·名理》)“慧生正,正生静。静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神。至神之极,见知不惑,”(《经法·论》)提示了道家著作中的“神明”话语可能从“神明之有知”(刘向语)蜕化而来。

从语义蜕变上说,诸子哲学表述中的“神明”更多地是指知识论意味的最高智慧,它与一般意义上的“知”有所不同,前引《系辞》“神以知来,知以藏往”已经明确。我们再来看一个《墨子》里的例子:“巫马子谓子墨子曰:‘鬼神孰与圣人明智?’子墨子曰:‘鬼神之明智之于圣人,犹聪耳明目之于聋瞽也。’”(《耕柱》)这段话里,墨

子不仅肯定了鬼神有明智,<sup>①</sup>而且还说鬼神之明智比起圣人来,有过之无不及,而我们知道圣人以明智著称的。无独有偶,古希腊的苏格拉底亦曾反复强调人的无知和神的“神明”。<sup>②</sup>至于神明在哲学语境里从“鬼神”蜕化为“智慧”的逻辑,我认为正是“以部分(神明的智慧和知识)代整体(鬼神本身)”的思想史常例。墨子曾说:“自桀纣以下,皆以鬼神为不神明,不能为祸福,执无祥不祥。”(《公孟》)这里的“神明”即“鬼神”的属性、功能或本事,而《老子》所说的“其鬼不神”也是如此。

由此可见,知识论意义上“神明”亦即“道智”,它是最高智慧,犹如墨子所说的“鬼神之明智”,所以道家(主要是道家)将其比拟为“神明”(或神、明)。至如典籍中常见的“天视自我民视”云云,则是在上述“鬼神能够视听”的朴素观念的基础上,附丽了人文理性的结果。

(二)在古代宗教里,人神之间是通过特定方式沟通,例如贞卜、斋戒、歌舞、祭祀都是“通于神明”的方式,早期话语中常见的(神的)“降陟”也愈来愈被解释为通过上述“通于神明”方式而显现。早期宗教不乏“巫风”的特征,而且它不仅曾经影响了文化大传统,更在文化小传统中绵延不绝。巫师降神意味着神明附体,它的标志是随着神的降临,巫师的精神进入了一种入迷恍惚(ecstasy)的状态;据说古希腊特尔斐(Delphi)和其他一些神庙里女

① 墨子以为,鬼神可以“见”到天下所有的事物,也就是说天地万物“鬼神之明必知之”,而“鬼神之明”乃是“天监下国”宗教观念的余波;墨子称引“明哲维天,临君下土”(《天志中》)也表明了这一点。

② 他说:“真正的智慧是属于神的,神谕只是告诉我们,人的智慧微不足道,没有价值。”(《申辩篇》23A-B)

巫们所传递的神谕就是这种神之降临所为。<sup>①</sup> 王引之认为《国语·周语上》所说的“见神”当是“得神”，<sup>②</sup> 是也；朱熹解释《楚辞》“灵偃蹇兮姱服”（《九歌·东皇太一》）时说：“灵，谓神降于巫之身者也。……古者巫以降神，神降而托于巫，则见其貌之美而服之好，盖身则巫而心则神也。”<sup>③</sup> 朱子的解释特别具有启发性的地方在于，他提示了降神或通于神明的宗教活动的内面性，即内在（“心”）的精神体验和意识状态（“神”）。也就是说，迷狂恍惚的意识状态和凝静入神的内在向度源自古代宗教当中的精神体验。扬雄自述纂写《问神》的旨趣时，提到了“神心忽恍”，说明“恍惚”是一种特殊心理意识状态。（下详）《礼记》所记的斋戒活动中的“致精明之德”，其实就是《周易》《系辞》“通于神明之德”的另一种表述，例如《礼记·祭统》详细地讨论了“致精明之德”、“交于神明”的具体过程：“君子非有大事也，非恭敬也，则不齐（即斋，下同）；不齐则与物无防也，嗜欲无止也。及其将齐也，防其邪物，迄其嗜欲耳不听乐，故《记》曰：‘齐者不乐’，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道。手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致精明之德也。……定之之谓齐，齐者精明之至也，然后可以交于神明也。”可见，宗教意味的降神或通于神明逐渐被敷述为“止欲”、“恭敬”、“静虑”、“定心”的内在精神状态，用《周易·系辞》的话说，就是“神而明之存乎其人”；反之，我们似乎可以说，人们把超乎感觉和理智的、难以言表的心理意识状态和精神体验——通过类比如“通于神明”、“交神明”的宗教体验——归诸“神明”是可以理解的因而是合乎逻辑的。把降

① 艾兰(Sarah Allen):《龟之迷——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》，1992年，第129页以下。

② 王引之：《经义述闻》卷20。

③ 转引自金开诚：《屈原集校注》，第194页。

神或通神归诸精神体验本身就是在在一个长时段内的不断理性化的思想史过程中展现的,至少我们在春秋末年的子产那里发现其端倪。<sup>①</sup>

道家所说的“(鬼)神将来舍”(《庄子》和《管子》四篇)、“通于一而万事毕,无心得而鬼神服”(《庄子·天地篇》)话语旨在描述“徇耳目内通而外于心知”的意识状态和精神境界,当然也包括了知识论意义上的彻悟和觉解;我认为这些话语脱胎于此前的宗教降神或通神体验,或者说是道家“借尸还魂”,以此打开了深入体验内在精神的最灵妙的作用和最细微的悸动。即使是在迷狂著称的巫术通神活动中,也有某种知识意味上的惺惺之悟,比如说“萨满”(巫师)一词的意思就是“知晓”。<sup>②</sup>柏拉图曾借苏格拉底之口呼唤内在的灵祇(灵魂),这是凡人身体中唯一“似神”和可以“近神”的部分;人们可以凭借着“内在的灵祇”的心眼儿去“看”任何事物的真相。<sup>③</sup>将来自宗教实践中的体验知识予以哲学点化,正是古希腊哲学家(苏格拉底和柏拉图)与道家殊途同归的地方。<sup>④</sup>

降神或通于神明竟然成了日后阐论精神活动据以缘饰的“底本”,而把宗教意味(降神)的“神(明)”归诸“心”(精神状态或境界)则具有非凡的思想史意义。道家据此建构了以神明(“栖神于心”)

① 《左》昭七年:子产在回答“伯有犹能鬼乎?”时说:“人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。用物精多则魂魄强。是以有精爽,至于神明。”

② 孟慧英说,萨满(shaman)可能来自通古斯族人的动词 sha 或 sa,意思是“知晓”;在满一通古斯语族中的满、赫哲、锡伯、鄂温克族中,它包括“知晓”、“晓彻”的含义。(《中国北方民族萨满教》,第24页)

③ 参考柏拉图:《斐多篇》(Phaedo)、《申辩篇》以及陈中梅的分析。(《柏拉图诗学和艺术节思想研究》,第132-133页。)

④ 苏格拉底和柏拉图思想里的宗教(奥菲俄斯教和厄琉西斯教)背景是显著的,苏格拉底甚至把哲学看作是某种形式的宗教,柏拉图则把哲学研究比作宗教秘仪中的“净化”(katharsis)。

为内在(本质)特征的知识论、以精神逍遥(“抱神以静”)为特征的心性论,自不待言;实际上,“心”“神”对举、“形”“神”分立和“精”“气”“神”结合也成为古代先哲阐述精神活动的源头活水。我们在古典哲学、宗教、艺术和中医学理论当中都可以看到“神(明)”的关键作用,即使在日常语言里也有不少词汇借助于“神”来描述精神活动。<sup>①</sup>所有这一切都来源于古代宗教及其衍变。

(三)古宗教对“光明”似乎特别敏感,《书》之“丕显”、“昭明”,《诗》之“明明”、“赫赫”都是常见的例子,<sup>②</sup>至如为儒家所艳称的“明德”更是不胜枚举,以至于有的论者认为上古宗教曾经过了一个“光明崇拜”的早期阶段。<sup>③</sup>据说,古“神”字(申)象闪电(电火刹那间照亮世界万物),本身就含有“明亮”的意思;<sup>④</sup>更不必说“明”字了,但“明”字的宗教意味却值得注意。由此可见,光照似乎是神明本身的属性。古有“施于神者皆曰明”之说,如明水、明火、明烛、明器、明堂皆与古宗教有关。<sup>⑤</sup>“明”常用来表示人的视觉功能,比

① 《世说新语》载:“何平叔(晏)云:服五石散,非唯治病,亦觉神明开朗。”(《言语》)“王佛大(忱)叹曰:三日不饮酒,觉形神不复相亲。”(《任诞》)

② 例如《诗经》曰:“文王在上,于昭于天”,“穆穆文王,于缉熙敬止”,“皇矣上帝,临下有赫,监观四方,求民之莫。”(《大雅·文王》)“明明在下,赫赫在上,”(《大雅·大明》)“明明上天,昭临下土。”(《小明》)

③ 姜亮夫:《古史学论文集》,第65-81,173-4,187-206页。饶宗颐:《大汶口“明神”记号与后代礼制——论远古之日月崇拜》为上述问题添加了一个考古学的例证,载《中国文化》1990年第2期。

④ 参考谭戒甫《中国古代文字的哲学观》(《中国哲学》第二辑,三联书店,1980年)

⑤ 陈详道《礼记义疏·檀弓上》。明水,古代祭祀时用铜鉴所取的露水,如《周礼·秋官》所记;《礼记》所言之“玄酒明水”类此。唐李贺《金铜仙人辞汉歌·序》叙述汉武帝捧露盘仙人,“舒掌捧铜盘、玉杯,以承云表之露”。由此可见“明水”的祭祀性质。明火,也是古代占卜和祭祀时,用铜镜印日聚光所取的火。至如明器,一是分封诸侯时所赐的宝鼎祭器,一是随葬用的冥器,《礼记·檀弓》下谓:“其曰明器,神明之也”。

如说：“视远惟明，听德惟聪，”（《书·太甲》）“听德以为聪，致远以为明，”（《楚语上》）“听和则聪，视正则明。聪则言听，明则德昭。”（《周语下》）

饶有趣味的是，人类早期的知识及知识观念也和“光明”有密切的关系。以光明喻知识几乎是思想史上的通例，世界各民族和各文化传统概莫能外。实际上，人类的一切知识无不以感觉知识为基础并攀援其上，特别是诉诸视（目）、听（耳）的感性知识；常言道：“耳聪目明”，<sup>①</sup>表示智慧的“聪明”最初是说明感觉知识的。据说世界诸语言中的“认识”、“知识”和“理解”等语词，都是由代表视觉的“见”字转化而来，可见视觉在知识过程中确有其重大意义，<sup>②</sup>比如说英文中的 insight, vision 和 perception 都与视觉有关。保罗·利科曾把古希腊文化概括为“视觉中心主义”，柏拉图哲学就典型地体现了这种特征，所以黑尔（R. M. Hare）说他的思想具有某种视觉性特征。的确，柏氏的“洞穴”就是借助于光照和视觉说明问题，他的核心概念“相”（eidos）也是由动词“看”引申而来的。“明能光照之，聪能听彻之”（《国语·楚语》）就是中国早期思想史的知识话语。新出竹简《唐虞之道》引《虞诗》曰：“大明不出，万物皆暗”，我们也可以从知识角度作别出心裁的理解：万物由于智慧的光照而自黑暗中呈现出来；“凡见者之谓物”（《郭店楚简》《性自命出》）、“见乃谓之象”（《周易》）、“凡有貌象声色者，皆物也”（《庄子·达生》）都是上述观念的推移。道家似乎对光明具有独特的锐感。老子常说“光”与“明”，“见小曰明”（第52章）“知常曰明”（第16章）具有显而易见的知识意味，“和光同尘”（第4章）、“光而不耀”则体现了他的人生态度和精神境界。《庄子》更是以丰富的“光明”词汇

① 《尚书·洪范》：“视曰明，听曰聪，思曰睿。……明作哲，聪作谋，睿作圣。”

② 侯外庐：《中国思想通史》第一卷，第179页。

描摹其知识论和精神境界,例如“以明”、“葆光”等,《天地篇》这样描述了理想中的“神人”：“上神乘光,与形灭亡,是谓照旷。”《管子·侈靡》云：“佖美,然后有辉,”这里的“佖”指“深思貌”,所谓“深得其美理,然后情魂恍而貌辉然”,<sup>①</sup>表达了“心之所恍”的光照状态。《管子·内业》说“神明”可以“照知乎万物”,比较接近《淮南子》的说法：“见人所不见谓之明,知人之所不知谓之神。”(《兵略训》)此外,古籍中“圣”字据说也源于听觉(耳),其中层累、积淀和凝结有早期思想史发展过程中的知识意味,<sup>②</sup>因此《尚书》云：“思曰睿”而“睿作圣”，孟子说：“圣而不可知之谓圣”；马王堆出土的帛书《五行篇》屡云：“闻而知之，圣也；见而知之，智也。”“神”、“明”缘于视觉而“圣”源于听觉，算得上天生的“佳偶”了。海德格尔屡称逻各斯(logos)与“听”、“说”之间的联系，<sup>③</sup>意味深长。

我们还是通过具体例子来分析道家思想里的“神明”。“罔两问于景曰：‘昭昭者，神明也？’景曰：‘非也。’罔两曰：‘子何以知之？’景曰：‘扶桑受谢，日照宇宙，昭昭之光，辉烛四海。阖户塞牖，则无又入矣。若神明，四通并流，无所不及，上际于天，下蟠于地，化育万物而不可为象，服俯仰之间而抚四海之外。昭昭何足以明之？！’”(《道应训》)案老、庄反对“昭昭”而倾心于“冥冥”，因为“昭昭”意味着“察察”，即机关算尽的巧智；所谓“光矣不耀”不是“昭昭”而是“冥冥”。如果说上引《道应训》的文字阐释了老庄道家的思想的话，那么它与老庄思想尚有一间之未达，而《淮南子·览冥

① 杨注。转引自笠原仲二：《中国古代人的美意识》，第28页。

② 关于“圣”基于听觉(耳)的论述，请参考：顾颉刚：《圣、贤观念和字义的演变》，《中国哲学》第1辑；白川静：《字统》；洼田忍：《中国哲学思想史上的“圣”的起源》，《学人》第1辑。

③ 例如：《形而上学导论》(中译本)，第129,133页；《存在与时间》(中译本)，第40页以下。



训》由于阐述“昭昭通于冥冥”的道理(《要略》),也许弥补了《道应训》的缺失。但是,《道应训》毕竟更清晰地阐述了“神明”与“光照”的深刻联系,以及作为最高智慧的“神明”在知识论上的意义。

新出古文献《郭店楚简》中的《太一生水篇》似乎属于道家系统,<sup>①</sup>其中颇言“神明”,引人注目。王博据荀爽“神者在天,明者在地。神以夜光,明以昼照”(《说卦》:“幽赞于神明而生蓍”注语)和《庄子·天下篇》“神何由降,明何由升?”说明《太一生水》中的“神明”乃是两个词(神、明)的缀合,即:“以神为月,以明为日”。李零则指出,考“神明”在《易传》和其他古书中的用法,其含义与我们常说的“神灵”差别不大,“这种神灵可以是泛指的神,也可以是某种精神境界。比如马王堆房中书常说‘十动不泻,通于神明’,所谓‘通于神明’,其实就是这种境界。”如果我们把它解释为“日月”是讲不通的。<sup>②</sup>从我们对“神明”词例的考证看,问题的关键也许不在于“神明”是指一个东西,还是两个东西,而在于其歧义纷呈背后的历史层累意味;实际上,“神明”本身包含着光明(日、月)、鬼神和“通于神明”的精神状态若干层面的含义。

通过上面的推考和辨正,我们可以拓展前面引述的张岱年的指津之论:“神明”除了原始的“鬼神”含义以外,还有神妙不测、至高智慧、光照和精神状态等意味。换言之,哲学意味的“神”或“神明”源自上古鬼神观念的蜕化和嬗变:它(神或神明)不仅用以说明自然现象的神妙变化之性,张载于此心有戚戚焉,他说:“大顺大化,不见其迹,莫知其然之谓神,”沿袭了《周易》的说法;道家也以此(神或神明)为“托辞”提示并阐明超乎感性和知性的形上学知识,既然感性和知性皆囿于物,那么“体道”则不能不诉诸神明,因

① 李零:《郭店楚简校读记》(增订本)。

② 前揭书,第36-38页。

为它是最高的智慧,可见扬雄谓神乃独智,((《法言·问神》))并非空穴来风;更重要的是,脱胎于古宗教降神或通神经验的精神体验乃是诸子特别是道家阐论意识—精神理论的思想渊源和方便说辞,<sup>①</sup> 夺胎于“通于神明”的“神将来舍”话语不仅是知识论的,也是心性论的,而“栖神于心”或“神宅于心”不仅是道家知识论和心性论的基础,也是后来道教理论的基础;作为“光明”“光照”的显现,神明(道智)意味着知识论意义上的自反性(反求诸己),提示了形上学知识的“无待”(“丧偶”,即无对象)本质,当然我们还可以据此和西方哲学相切磋。(下详)

由此可见,经籍中的“神”具有多义性和歧义性,然推其源始,都是从鬼神观念中不断衍生、不断拓展出来的,而且它的各种意味亦相互涵摄、反复相明。总之,诸子哲学中的许多概念是从原始宗教剥离、脱胎出来的概念;而诸子“哲学突破”的理性化过程就体现在把宗教话语改写成哲学话语的努力,哲学意义上的“神明”概念的出现和发展,具体而微地反映了“轴心时代”(诸子学兴起的时代)的理论创造的特征。

通过上面的简略考述,我们概括在把握了“神明”的多个义项、多重涵义,这对于我们深入理解古代思想世界特别是道家哲学非常重要。“敬鬼神而远之”是儒家的思想倾向,其哲学话语罕言“神明”的事实表达了一种批判性的立场,<sup>②</sup> 即对古代宗教的扬弃;相反,道家却更多地以古宗教的知识、精神观念为资粮,并加以推展

---

① 表示人的意识状态和精神作用的“神”往往与“形”对举,比如:“形全而神全”,“形具而神生”,“形灭而神不灭”。

② “神明”不见于《论语》,《孟子》也谈的很少,只有《荀子》对“神明”情有独钟,这大概是因为荀子和《易》(如李泽厚所说)有更多的关系的缘故吧;实际上,儒家所谓“神”多本《周易》所说的“阴阳不测之谓神”。

和发挥,建构自身的哲学理论。至此,我们有可能进而深入分析道家依赖于“神明”话语表述出来的知识论的核心部分。

## 二、心与神:神宅于心

我们知道,形、神或心、形并举是先秦典籍中的常例,但《庄子》以下的道家著作却以心、神对称,意味深长。实际上,道家哲学中的“神”的概念正是以“心”的观念为基础,而且深化了“心”的概念。“栖神于心”(《淮南子·泰族训》)明确地指出“神明”寄寓于心之内,而不是心之外。扬雄虽然迂腐,但他把“神”归诸“心”,却颇得古谊。<sup>①</sup>

老子言“无心”(第49章),暗示了两种心,或心的两重性。考《庄子》所谓“心”,有“至人之心若镜”的“心”,也有“日以心斗”的“心”,殊为不同;后者相当于“机心”、“成心”和“贼心”的意味,而前者则是“常心”。显然这两种“心”不仅不同而且对立,既然它们都是“心”,我们可以由此推断其中隐蔽着心的概念的两重性。我们将看到,两种心的概念或心的两重性奠定了道家知识论和心性论的基础。《庄子》说:

“以其知,得其心;以其心,得其常心。物何为最之哉?”<sup>②</sup> (《庄子·德充符》)

此两语旧注未详。章太炎援引佛教唯识学为说,曰:“知者,佛法所谓意识;心者,佛法所谓阿赖耶。阿赖耶恒转如瀑流,而真如

<sup>①</sup> 《法言·问神》说,“神”潜于“心”,又说:“天神天明,照知四方”,“人心其神乎!”(《问神》)

<sup>②</sup> 王孝鱼先生的句读有所不同:“彼为己以其知,得其心以其心。得其常心,物何为最之哉?”未是。

心则无变动。常心者，真如心之谓。”<sup>①</sup> 他的解释可以说得失参半。这段话的核心在于阐述两种心：“心”和“常心”，它们是两个不同层面上的“心”。“心”即“知”（知性）支配着的心，所谓“心徼为知”；“常心”是“无思无虑，忘知忘觉”，不诉诸感性和知性的“心”（意识状态）。<sup>②</sup> 换言之，道家所说的“心”有成心、机心和常心两个层面。前者即知性，知性追逐着万物，是外向性的，它按照自己所设计的认知模式来构思“物的知识”；在道家看来，它就是“智”，<sup>③</sup> 它的功能就是“思”（谋）。孟子说：“心之官则思”，可见儒家所谓“心”即道家所谓“成心”或“机心”：

“有机械者必有机心，有机事者必有机心。机心存乎心中，则纯白不备。纯白不备，则神不定。神生不定者，道之所不载也。”（《庄子·天地篇》）

这里所说的“纯白”就是“思”、“智”、“谋”、“虑”……的反面。既然如此，“常心”或“纯白之心”的意味自然就不是“逐外物而不反”的、“思虑营营”的概念思维，毋宁说是那种以形而上的道为归宿的、“莫之能思”的“神明”。如扬雄提示的那样，神（明）潜隐于心的深层。相反，以“思”、“谋”为特征的“智”则居于“心”的浅表。《管子》提出：

“心之中又有心。意以先言，意然后形，形然后思，思

① 章太炎：《国学讲演录·诸子略说》。

② 成玄英《疏》可以参考，他把“知”解释为“心知”，从而把“以其知得其心”解作“以心知之术以得之者”，可见心只是知性的心；至于“常心”，他借用佛家术语，直接解作“真常之心”。但是成疏为郭注所牵，未能尽之。

③ 《管子》说：“心也者，智之舍也”，《淮南子·俶真训》说：“智为心之府”。但是《管子》在谈到“智”的时候，并没有以此为满足，而是强调了比“智”更高级也更基本的“所以智”；这是因为在道家看来，“思索精者，明益衰”（《白心》）。

然后知。”(《心术下》)

“心以藏心,心之中又有心焉。彼心之心,音以先言。

音然后形,形然后言,言然后使,使然后治。”<sup>①</sup> (《内业》)

尹知章注曰:“动乱之心中又有静正之心也”,粗略地指出了“心”的两个层面:静的和动的,按照稷下先生荀况的说法,“心”不仅可分为动、静也可分为两、一;蒙文通则说:“这个‘心中之心’,就是人的本性”,<sup>②</sup> 笼统地把“心中之心”与“反其性”(《心术下》“心之中又有心”之前提及的),指出了其中隐含的心性论意味,堪称卓见;因为“心中之心”系指“本心”或“无心”,它先于语言、思考和知识,或者说先于形名,同时也不能够诉诸形名。知性知识(知和智)策源于“心”,所谓“心,智之舍也”;相应地,“心中之心”则是“神明”之所居。上引《内业》之下,有这样几句话:“有神自在身,一往一来,莫之能思。……敬除其舍,精将自来。”这里所说的“舍”,正是潜居神明(或精神)的深层的心。

上述心之两体(心和常心)、神宅于心的思想非常重要,同时也提醒我们切勿混淆道家著作中两种心的概念,而一定要根据文本的语境加以辨别。<sup>③</sup> 比较起来,宋儒以心中之理为性,而道家以神

① 按:两“音”字当是“意”之误,兹从刘绩、王念孙说改。

② 《蒙文通学记》第24-25页,三联书店,1993年。

③ 比如说,“心为形之主”(《淮南子·精神训》)的“心”就是不是那种知性之心,不是“心使气曰强”的“心”,恰恰是“神”;至于庄子所常说的“圣人之心静”,实际上指的是“神静”。庄子所说的“不以心捐道”(《大宗师》)的“心”指的是“成心”,而“圣人之心”和“至人之心”则是指本心、常心。这些都是具体问题具体分析的例子。我们在讨论道家心性论的时候务必要澄清这两个层次,辨析具体语境中的心的涵义。以往的研究中许多似是而非的议论和不知其所以然的困惑,部分原因就是混淆两种“心”的概念。

宅于心为性；<sup>①</sup>我们知道，“神棲于心”正是后来道教心性学据以建构的重要理论基础。<sup>②</sup>至于神明所居的“心中之心”究竟是不是精神分析所说的“无意识”（unconscious）之“心理实在”（psychic reality），抑或像荣格（C. G. Jung）在深层心理学（Depth Psychology）研究中提示的那样，是否相当于莱布尼兹的 *petites perceptions*，谢林的 *eternal unconscious*，叔本华的 *unconscious Will*，以及哈特曼（Von Hartmann）的 *divine Absolute*，<sup>③</sup>的概念呢？“神明”与“无意识”之间固然有不谋而合之处，但对我们来说，更重要的是沿着道家思想的脉络阐发神明问题，因此我们仍然把注意力聚集在知识论方面。

### 三、道家知识论的内核：“神（明）将来舍”

自此以下，我们行将进入一直处于隐秘之中的、围绕着神明展开的道家知识论的内核。当此之时，我深切地体味了受困于语言囚笼的滋味。这是因为：道家关于形而上学知识论的表述，或者恍惚其辞，或者语焉不详，或者是反诘的警示，或者是诗意的感叹，……借用苏东坡的诗句打个比方，“应是飞鸿踏雪泥”。实际上，追究形而上的“道”的知识（比如说如何把握道）就是追寻“道”本身；既然“道”不可“言筌”，那么如何体悟道的真理又何尝不是“言语道断”的境界？默对先哲留下的“雪泥鸿爪”，我觉得它难以诉诸语言概念，予以条分缕析的阐明；然而，我们又不能不借助语言阐发古

① 戴东原略谓：宋儒以理藏于心为性，老、庄、释氏以神居于心之内为性。（《绪言》下）

② 例如吴筠《玄纲论》和张伯端《悟真篇》皆言神藏于心。

③ 《荣格著作全集》（英文本），第477页。

人的心迹,只不过下面的阐发仅仅是提示性的,如此而已!老子说“强为之名”,庄子说“姑妄言之,姑妄听之”,洵同心之慨也。

如上所述,“心中之心”即“神明”之所居,那么“神明”如何“入舍”便意味着证悟、把握道的真理。如果非得转译为现代语言的话,“神明”相当于我们日常生活中不期然而遇的灵感、直觉、顿悟和莫可言传的神秘体验。实际上,“神明来舍”乃是道家经典中常见的话语,例如:

(1)“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。听止于耳,心止于符,气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。……绝迹易,无行地难。为人使易以伪,为天使难以伪。闻以有翼飞者矣,未闻以无翼飞者也;闻以有知知者矣,未闻以无知知者也。瞻彼阒者,虚室生白。吉祥止止,夫且不止,是谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍。”(《庄子·人间世》)

(2)“若正汝形,一汝视,天和将至;摄汝知,一汝度,神将来舍。”(《庄子·知北游》)

(3)“通于一而万事毕,无心得而鬼神服。……夫王德之人,素逝而耻通于事,立之本原而知通于神。……视乎冥冥,听乎无声。冥冥之中,独见晓焉;无声之中,独闻和焉。故深之又深而能万物焉;神之又神而能精焉。”(《庄子·天地》)

(4)“虚其欲,神将入舍。扫除不洁,神乃留处。”(《管子·心术上》)

(5)“敬除其舍,精将自来。”“抔气如神,万物备存。能抔乎,能一乎,能无卜筮而知吉凶乎?能止乎,能已乎,能勿求诸人而得之已乎,思之,思之,又重思之,思之而不

通,鬼神将通之;非鬼神之力也,精气之极也。”(以上《内业》)

(6)“专于意,一于心,耳目端,知远之证〈近〉,能专乎,能一乎,能毋卜筮而知凶吉乎?能止乎,能已乎,能毋问于人而自得之于已乎?故曰:思之,思之,[思之]不得,鬼神教之;非鬼神之力也,其精气之极也。”(《管子·心术下》)

例(1)《人间世》和例(4)《天地篇》所述,几乎就是道家知识论的提纲。我把它分为几个问题,试详加解释:<sup>①</sup> (一)显而易见,《人间世》“鬼神将来舍”即《天地篇》“神将来舍”,作为体道境界——从知识论上说,就是把握道的真理——的描述,它的另一种说法就是“澹然独与神明居”(《庄子·天下篇》);如果我们追究其来源的话,它脱胎于原始宗教中“通于神明”的精神体验和实践知识,也就是说,上述神明话语是一种宗教体验浸淫哲学思维的例子,是宗教体验哲学化的例子。作为形而上之道的认知能力,神明来源于宗教神秘体验,因为“神将来舍”所启示的意识状态和精神境界类似宗教经验中的彻悟体验。上面提到的“心斋”是任何道家研究者都不能视而不见的重要问题,只有把它(心斋)置于“祭祀之斋”(宗教)的背景下推究其哲学意义,才能真正理解该问题。(二)“无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。听止于耳,心止于符”表明了《庄子》对感性知识、知性知识和体验知识的看法。因为“听之于聪也殆”,“听止于耳”,所以感性知识(如“听”)不能不诉诸“心”加以统合;但是,“心”之所凭籍的智、思、言、谋、名……诸功能,由于它们与物(形)之间、它们之间的相耦相待的关系,所以说

<sup>①</sup> 至于“若一志”和“虚室生白,唯道集虚”,我们另有详说,见下。



“心止于符(耦合)”,换言之,“心”(的知识)止于作为“智”的对象的“物”;<sup>①</sup> 这里的“听之以气”较为难解,试略做敷释:“听之以气”的核心在于提示了一种感觉、思维之外的体验性知识的向度,<sup>②</sup>《庄子》所说的“体道”在本质上就是体验、实践性的知识,如果我们把它当作知识(Epistemology)的话。《列子》的一段话可能有助于我们理解“听之以气”的意味:“我体合于心,心合于气,气合于神,神合于无。……乃不知是我七窍四支(肢)之所觉、心腹六藏之所知,其自知而已矣。”(《仲尼篇》)(三)“知止”和“莫得其偶”的思想贯穿了这段话,“耳止”、“心止”、“不止”,皆“知止”的体现;“吉祥止止”一语,旧注未详,当从俞樾说,改为“止也”,即“至”的意思。<sup>③</sup>“绝迹易,无行地难”则发挥了老子“善行无辙迹”的思想,并拓展到知识

---

① 成玄英《疏》曰:“符,合也。心起缘虑,必与境合。”确切地说,合即前述之“耦合”:知与境的耦合,心与境(物)的耦合。可见,诉诸心的知识(即关于物的知识)必有待于认识对象的耦合才能成其知识,而不是无待的知识。故成玄英又说,“庶令凝寂,不复于境相符。此释‘无听之以心也。’”其说是也。

② 我们今天讨论古代的“心”的概念,往往被固有的知识形态所支配,不免于局部经验的一偏之见,把心和身割裂开来考虑;其实,古代思想却普遍地认为“心的因素”和“身的因素”不可分离,融为一体。如果我们从心身结合的观点来看问题,那么就可以判断出“听之以气”命题不仅具有“心”(知性)的向度,此外还具有“身”(精气)的向度,也就是说,“听之以气”命题和身体(生理)状态有关。孟子说:“气者,体之充也”,说明气是人的身体的基本要素,这一观点具有一定的普遍性,并不限于儒家学者孟子。《管子》中的“精气”既是人体之气(生理性),也有精神性,而且和神明有关。换言之,作为深层意识的神明能知性,一方面不拘于心的范畴,另一方面又深深地嵌套在“气”这样一个带有浓郁身体(生理)因素的范畴之中。在《管子》中“神明来舍”和“精气之极”是一致的,其所谓“精气”也被称为凝定在心之深层的“灵气”(“灵气在心”),这种“灵气”就是能知的神(明)。实际上,“体知”是中国古代哲学的特点之一,不独道家而有,杜维明就曾阐述了孟子的“体知”问题。精神魂魄皆有能知的属性。(徐梵澄:《老子臆解》)

③ 俞樾说,“止止”连文,于义无取。《淮南·傲真篇》作“虚室生白,吉祥止也”,疑此文下“止”字,亦“也”字之误。唐卢重玄注《列子·天瑞》曰:“虚室生白,吉祥止耳”,亦可证“止止”连文之误。(转引自《庄子歧解》,第150页。)

语境：“闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。”我们在讨论无待、丧偶问题时，曾引用过这两句话。（四）“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍”两语概括了：“神明”（鬼神）的呈现以“不知”（外于耳目和心知）为特征，亦以“通感”和“虚无”（即无思、无欲）为前提；这一点，在《管子》那里有更详细的讨论，见下。

例（2）《庄子·知北游》所说的话，为《淮南子》所发挥：“正女形，壹女视，天和将至。摄女知，正女度，神将来舍。德将来附若美，而道将为女居。”（《道应训》）<sup>①</sup>正形、一视（收视反听）和摄知（例如专意）是“神将入舍”的前提条件，这已是我们反复论述过的问题了。值得注意的是，《淮南子》进一步诠释了“神将入舍”，指出“德将来附若美，而道将为女居。”显然，所谓“神明入舍”或“澹然独与神明居”，其实就意味着“道”、“德”来居，体悟道的存在、把握道的真理于是等价为焕发神明，可知“神明”乃是“道”的同义语，或另一种表述。（下详）如果我们再就“性修反德，德至于同初”来说，道来居而德来附已经延伸到了心性论问题，就是说它指向心性论的境界。

例（4）出于稷下道家文献《管子》四篇中的《心术上》。实际上，《心术上》通过下面的论述具体抽绎了“虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处”两语：“去欲则宣（尹注：通也），宣则静矣。静则精，静则独立矣。独则明，明则神矣。神者，至贵也。故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰：不洁则神不处。”又曰：“洁其宫，开其门，去私勿言，神明若存。”“宫者，心也。心也者，智之舍也，故曰宫。门者，谓耳目也。耳目者，所以闻见也。”这里“舍”、“宫”喻“心”，旧注也

<sup>①</sup> 孙星衍认为，这段话出于《淮南》引据《文子》而增损其词，比如说：《文子》云：“神将来舍，德将为女居，容与舍居比，则言容受，”《淮南》作“德将来附若美”，是误读“容”为容色。（孙星衍：《文子序》，《问学堂集》卷四）

将其解释主“心”(尹知章);“门”喻“耳目”。在古人看来,耳目等“空窍”乃是“神明之户牖”,而《管子》四篇的主题却是通过“心术”控驭感官,所谓“心术”即“无为以制窍”的意思。同样,“治心”也是《心术篇》的旨趣,因为“心”是“智之舍”,所以说“心”也是“知”或“智”留止的居所,如果“心”的中间充斥着外物的幻象和各种私心杂念的话,又怎能跃入“神明若存”的精神状态呢?就好像只有打扫干净了的“馆”才能迎请“贵人”(神)来居,也只有打扫干净了的“馆”和“宫”才称得上是“神(明)之舍”。

例(5)和例(6)突出了“一”或“(精神)抟一”问题(下详),并指出了“精”与“神”的一致性。比如说,“敬除其舍,精将自来”即《心术上》“虚其欲,神将入舍”,可知“精”即“神”,“神”即“精”。<sup>①</sup>“精”这个字也从偏于物的方面,跃迁到与神并列的层面,“精神”语词更是逐渐替代了“鬼神”,成为哲学话语中的关键词;“鬼神通之”(即通于鬼神)也被解释为“精气”的作用,这就是从宗教而哲学的理性化过程的宛然之迹。“思之,思之”一段话说明了,唯有突破了“思”的阈限,才能跃入神明的境界。另外的一个问题就是:“勿求诸人而得之己乎”、“自得之于己”点出了“反求诸己”而不是“远求诸物(人)”的旨趣。

以上概略地梳理了道家关于“神明”话语的典型文本,我们并没有针对它进行系统的哲学分析而仅仅是略加勾勒的原因是:不妨让文献本身呈现出它纷然杂陈的固有的样态,而任何分析都不免割裂文本,遗失某些东西。现在,在对道家知识论的内核有了一种惊鸿一瞥的“印象主义”的了解之后,我们转而把它抽绎、归纳为若干问题,实际上,这些问题呈现了“神明”话语建构的知识语境的主要剖面。

<sup>①</sup> 郭沫若说,《管子》四篇中的“道”,可以称之为气,称之为神,称之为精。(《青铜时代》,《郭沫若全集》历史编,第1卷,第563页。)

## 四、形而上学知识论的特征(1):“一”

那么,道家知识语境中的“神明”究竟有什么特征呢?荀子在谈到人如何认识“道”时,拈出了“虚壹(即“一”)而静”命题,并说:“心未尝不臧也,然而有所谓虚;心未尝不两(原作“满”,据改)也,然而有所谓虚;心未尝不动也,然而有所谓静。”(《解蔽》)我们借用这里所说的“一”、“虚”、“静”来概括“神明”的内在特征,然而其含义远比荀子的解释因深:我们将道家常说的“抟一”,<sup>①</sup>“精”,<sup>②</sup>“抱一”,<sup>③</sup>“凝神”,“丧偶”,<sup>④</sup>“独”<sup>⑤</sup>……等系于“一”之下;将“白心”,“纯白”,“纯素”,(引泰族训)洒心去欲,涤除玄鉴,……等归诸“虚”;将“定”,“静”,“宁”……等概括为“静”。为了便于叙述,我们把“一”单列为一个问题,而把“虚”、“静”合并为一个问题;先来讨论“一”。

前引《管子·内业》说:“有神自在身,一往一来,莫之能思。……敬除其舍,精将自来。精想思之,宁念治之。严容畏敬,精将至定。得之而勿舍,耳目不淫。心无他图,正心在中,万物得度。”

这里所说的“精思”(“精想思之”),据尹知章《注》,“精”即“专

① “抟”,常写作“专”;“抟一”既有形神明相依的“抱一”的意思,也有“专于意,一于心”的意思。

② “精”的含义较复杂,这里指“精思”,当然也包括“精而不杂”的意思。

③ 见诸《老子》第10章的“抱一”,指魂魄不离,形(精)神相依,但“精神魂魄”皆有能知性,确切地说,皆有精神性。

④ “丧偶”的知识意味,如前面所论,在于突破、超越心物、形名之耦合,这也许就是“道智”称之为“独智”的原因。

⑤ 《庄子》云:“朝彻见独”,《管子》曰:“精则独立矣,独则明,明则神,”(《心术上》)因此“独”乃“一”的一个侧面。

一”(即抟一);<sup>①</sup>相应地,尹知章把《管子》的“执一”都解释成“精专”。<sup>②</sup>可见,“精”和“一”即《心术下》所说“专于意,一于心”。按“精思”、“专一”、“执一”……乃是道家常辞,司马谈《论六家要旨》将其旨要概括为“精神抟一”,“定其形神”。我们接着这一话头,讨论一下知识语境中的“一”(“精神抟一”)。

道家所谓“一”,既有宇宙论的涵义,又有心性论的涵义;就像虚无概念一样。“道生一”,“万物得一以生”(第39、42章)的“一”就是宇宙论意义上的概念;《庄子》倾向于把这种“一”理解为“通天下一气耳”的“一气”。<sup>③</sup>“一”还是知识论和心性论的概念,即精神抟一、内守而不外越的精神状态。比如说,庄子所谓“守一”即“守神”,反之,则是“三心二意”或“神不守舍”。

老子言:“载营魄抱一,能无离乎?”这句话表明了形神抱一而不离的思想,但我们似乎可以通过知识论层面上切入问题,因为老子是在某种知识语境里阐述它的:

“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?涤除玄鉴,能无疵乎?爱民治国,能无为乎?明白四达,能无知乎?”(第10章)

焦竑说,前三言,老子示人可谓切矣。说明这几句话很重要。关于“抱一”,从王弼到魏源的注家,都或多或少地涉及了“神”;比

① 他把《内业》和《心术下》里的“精”和“神”解作“智”：“精”是“气智”，“神”是“神智”，例如《内业》“一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智，惟执行情一之君子乎！”和《心术下》“一气能变曰精，一事能变曰智”句下，尹注云：“谓专一其气，随变，鬼神来教，谓之精；能专一事，能变而动之，谓智也。”此处尹氏以“专一”释“一”，张舜徽深以为是。（张舜徽：《周秦道论发微》）

② 例如《心术下》“执一之君子”《注》。

③ 即浑一的、无差别的元物质，近于海森堡所说的“原物”。实际上，自秦汉以来这种“一”被普遍地解释为混沌之元气。

如说魏氏,就把“抱一”理解成“形神相依”,<sup>①</sup>很有见地。如果我们把它(“抱一”)与“涤除玄鉴,能无疵乎?”“明白四达,能无知乎?”联系起来看,“抱一”的意义就不限于形神相依,也表现为心、神专一,借用荀子关于心之两、一的说法,就是“心”之“一”。上面这段话在《庄子·庚桑楚》中被当做“卫生之经”加以转述和发挥:

“能抱一乎?能勿失乎?能无卜筮而之吉凶乎?能止乎?能已乎?能舍诸人而求诸己乎?”

如果说《庄子》沿着知识与心性两个向度展开了其阐释的话,《管子》四篇则在知识语境中加以敷述:

(1)“抔气如神,万物备存。能抔乎,能一乎,能无卜筮而知吉凶乎?能止乎,能已乎,能勿求诸人而得之己乎?思之,思之,又重思之,思之而不通,鬼神将通之;非鬼神之力也,精气之极也。”(《内业》)

(2)“专于意,一于心,耳目端,知远之证(近),能专乎,能一乎,能毋卜筮而知凶吉乎?能止乎,能已乎,能毋问于人而自得之于己乎?故曰:思之,思之,[思之]不得,鬼神教之;非鬼神之力也,其精气之极也。”(《心术下》)

前面的论述已经阐明了《管子》四篇中的“精”、“神”意味着超越理性(即知性)的最高智慧,这里反复提到的“能专(抔)乎,能一乎”,简单地说就是抔意于心,犹如“通于神明”。“思之思之”意味着诉诸心、智,所谓“思索生知”(《内业》);但是,“思”、“知”(包括

<sup>①</sup> 《老子本义》(第九章,按通行本乃第十章)把“抱一”解释为魂魄相守,形神相依,其曰:“心之精爽,是谓魂魄。本非二物,然魂动而魄静。苟心为物役,离之为二,则神不守舍而血气用事。惟抱之为一,使形神相依,而动静不失,则魂即魄,魄即魂。”魏氏还把“专”解释成“专一纯固”之“纯气之守”。

“智”)和“心”总是囿于物,而且止于物,这就是“思之而不通”的思维困境,因为以思、谋、察、智为特征的知性思维不能把握形而上的“道”,“道”是“莫之能思”的。只有切断、越过感性和知性,才能与“神明”不期然而遇,《管子》四篇反复强调了这一点。

重要的是,“抟一”、“抱一”可以在知识语境中展开,但它仍然和原来的“形神相依”观念藕断丝连,因为它在本质上是凝神于内而不外越(例如收视反听,玄光内明);这或多或少地说明了知识语境中的“一”指向了某种神秘体验或实践智慧。例如《庄子》说:“官天地、府万物,直寓六骸,象耳目,一知之所知,而心未尝死乎!”(《德充符》)。什么是“官天地、府万物”?郭象解释说:“冥然无不体”,可谓精确不磨;“体”自然是“体道”的“体”,即体验性证悟,即“直寓六骸,象(似)耳目”的精神体验。那么,“一知之所知”究竟是什么意思呢?旧注歧解纷纭,<sup>①</sup>我

① 旧注的解释可归纳为两类:(1)郭象、成玄英、林希逸皆以“一知”为一辞,“知”读“智”;(2)另有一些学者(如陈景元等)则以为“一”是动词,即抟一的意思。以上两种说法,见仁见智,各擅胜场。依第(1)种说法,“一知”不同于“知”,因为“知”是指感性和知性(能知)及其知识(所知),而感性和知性不自觉地追逐于万物的流变,所以郭象说“知与变化俱”;如此,“一知”乃是不为外物所牵引的“知之者”,用郭象的话说,就是“无往而不冥”的无心之能知性,成玄英进而发挥说:“一知,智也。所知,境也。能知之智照所知之境,境智冥会,能所无差,故知与不知,通而为一”,意思是说神明(一知)之所照,是“道通为一”的境界,与这种境界相应的是“无心”(心死)的状态。显然,这里的“一知”是指抟一的神明能知性。依第(2)种说法,“一”是把“知之所知”提升为“知通为一”的境界,陈景元说:“视听不用,所知不二”,王雱说:“知至一而不纷”,陈详道说:“一知而不为物所贰”,显而易见,他们认为“一知之所知”意味着凝神守一,不为外物所牵,同时将感性和知性(“知之所知”)提纯为能够把握“道”的“知通为一”。如果结合着《德充符》的另一段(此前的一段)话来看,也许更清楚些:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。夫若然者,且不知耳目之所宜,而游心乎德之和;物视其所一而不见其所丧,……。”“知”追逐着唯变所适的“物”(郭注:“知与变化俱”),却不能透视千差万别、变化迁流的“物”的背后的基础——“一”,所以说“知之所知”充其量不过是“物”的知识(亦即感性和知性的知识)。看来,以郭象、成玄英为代表的第(1)种看法,尽管也是一种可能的解释,尽管也能自圆其说、不违《庄子》的本旨,但第(2)种说法也许更胜一筹。(各家注疏转引自《庄子歧解》)

认为,“一知”之“一”是动词。“一知之所知”意味着透过纷乱的“知”(感性和知性所产生的知识),在神明来舍的精神状态下,勘破物的表象,洞见“道通为一”的澄明之境,也就是说,它一方面将“知”提升为“一知”(即神明之能制,智也),同时也由此洞见“万物皆一”的形而上真理。上引《人间世》“若一志”云云,正是这种“一知之所知”;《管子》用“抟气如神”来描摹它,《庄子》以“用志不分,乃凝于神”(《达生》)阐明它。

另一方面,“一”不仅意味着知识论层面上的“知通为一”,而且还涉及心性修养方面的“形神相守而不离”。《庄子》说:“纯素之道,唯神是守;守而勿失,与神为一;一之精通,合于天伦。”(《刻意》)“若正汝形,一汝视,天和将至;摄汝知,一汝度,神将来舍。”(《知北游》)此乃以纯素(素朴)来表示“精一”,以“守神”来表示那种真正的“一”——“与神为一”。简单地说,“精思”意味着“抟一”,而“抟一”不仅意味着知识论意义上的“一意抟心”(《内业》),而且还意味着心性意义上的“精集于心”(《本经训》)。后者已经逸出了一般意义上的知识论范畴,详见以后的专门讨论。

《缮性》言:“人虽有知,无所用之,此之谓至一。”这样的“至一”,意味着“在混茫之中”的“淡漠”,即“阴阳和静,鬼神不扰”的凝定状态。概括地说,“一知”与其说是“知”的抽精取纯,毋宁说是对“知”的超越。实际上,“一知”不能归诸“知”,因为它勘破了“知”所依赖的心、物耦合及形名耦合,指向了直觉、妙悟的内在体验。可见,“一知”是对“知”的超越,犹如“精思”是对“思”的超越。“思”和“知”属于知性范畴,“精思”和“一知”则属于神明范畴。

《庄子》曾把体道境界描述为“朝彻见独”,“独”自然是“道”,同



时也是觉悟;《管子》说:“独则明,明则神”,所谓“独”其实就是“精思”和“一知”的另一种表述。我们知道,《齐物论》以“吾丧我”(丧偶)提挈了包括知识论在内的哲学问题,它的知识论意义在于:彼是莫得其偶而得其环中,指向了纯然内向的、“舍诸人而求诸己”的精神体验。尽管我们不能把这种指向内在体验分析或归纳为西方哲学中的“知识型”(福柯语),但是它的知识意味却暗示了道家知识论的卓而不群的独特性。

总之,道家知识语境中的“一”,呈现出内向性的精神体验的特点,这是它不同于一般意义上的认知模式(episteme)的地方,套用一下佛学的成词,“精思”、“一知”和“凝神”相当于“非想非非想”和“非感非非感”。由此可见,作为“神明”特征之一的“一”,乃是不同于感性与理性(知性)知识的体验知识和实践智慧,因而它指向了并衔接着心性问题的。

## 五、形而上学知识论的特征(2):虚和静

老子说:“致虚极,守静笃”,指出了“归根复命”的门径,(第16章)播下了道家心性论的种子,也显示出知识意味的端倪(例如“知常曰明”)。“虚静”既表示宇宙本原的永恒寂静,也表示内在精神的绝对凝定,《庄子》说:“圣人以虚静推于天地”,正是这个意思。笼统地说,“虚静”是个心性问题的,正如我们前面看到的那样,道家知识语境中的“神明”问题有某种心性论的趣向,反之,心性问题的亦纠结于心性问题;因此,“虚静”也关涉到知识问题。

儒家和道家皆以“动”、“静”诠释“性”、“心”,例如《礼记》和《淮

南子》都说“人生而静，天之性也”；<sup>①</sup> 荀子《解蔽篇》用“动静”、“两一”分别两种不同的意识心理状态，已经体现稷下道家的影响。道家常用止水、镜鉴来喻示“静”。《庄子·天道》云：“圣人之静也，非曰静而善，故静也。万物无足以挠心者，故静也。……水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。”这段话主要阐述的是心性问题的，但也包括了知识论问题。这里所说的“圣人之心静”，实际上就是“圣人之神静”。<sup>②</sup> 这里所说的“心静”、“神静”不同于建构“知”的“心”（“机心”）。流于躁动的“心”总是“弛于万物而不反”，沉湎乃至沦丧于物而又不能自知；“神静”的“常心”则不然。《庄子·德充符》以“鉴于止水”来比喻澄清凝寂之“常心”能够照知万物，提出“唯止能止众止”的命题。对于这一命题，成玄英解释说：“唯止是水本凝湛，能止是留停鉴人，众止是物来临照”，应该说，这个解释是精辟透彻的。《庄子·应帝王》说：“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏”，《文子》、《淮南》皆祖述其说，《淮南》更发挥说：“夫镜水之与形接也，不设智故，而方圆曲直莫能逃也”，（《原道》）“若以镜视形，曲得其情。”这种比拟于镜、水的智慧真可以算是一种“被动的智慧”（wise passiveness）了。

道家反复强调了“静”，旨在阐明内在精神的“撝宁”。《庄子》感叹于“圣人之心静，……以虚静推于天地，通于万物”，以为“一心定”就可以“王天下而万物服”，其曰：“休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣”。（《天道篇》）前引《心术上》说：“去欲

① 《礼记·乐记》云：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”儒家学者将这段话与《大学》的“已发、未发”结合在一起，得出“人生而静”以上的未发之心（本心）和陷溺于哀乐喜怒的已发之心（放心）。但《淮南子》的论述旨趣与《乐记》不同，切勿混为一谈。

② 《韩非子·解老》所谓“圣人用神也静”，是也。

则宣(尹注:通也),宣则静矣;静则精,精则独立矣;独则明,明则神矣。”黄老帛书《经法·论》说:“慧生正,正生静。静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神。至神之极,见知不惑。”《淮南子·精神训》:“精神盛而气不散,则理;理则均,均则通,通则神;神则以视无不见,以听无不闻也,以为无不成也。”可见,“静”至少是“神明来舍”即“体道”的某种方式或环节。

上引《人间世》“虚室生白”是什么意思?“虚室生白”指的是虚无恬淡空静清明的心境,“白”即是指“纯白”或“纯素”。《庄子·天地篇》说:“机心存于胸中则纯白不备,纯白不备则神生不定,神生不定者,道之所不载也。”以此反推,可见“虚室生白”乃“天机自张”的“常心”;它是“神”或“道”的载体和居所。《淮南子·泰族训》曰:“巧诈藏于胸中,则纯白不备,而神德不全也,”具体地抽绎了“纯白”概念中包含的知识和心性意味;《精神训》所说的:“夫静漠者,神明之宅也;虚无者,道之所居也,”可以看作上述论述的注脚。从下面的例子,我们可以看出《老子》第16章“致虚守静”“归根复命”的命题乃是道家沟通知识和心性的最初表述,如《庄子》云:“堕肢体,黜聪明,离形去智,同于大通,此谓坐忘。”(《大宗师》)又曰:“堕尔形体,吐尔聪明,伦与物忘,大同乎溟溟。解心释神,莫然无魂。万物芸芸,各复其根。各复其根而不知,浑浑沌沌,终身不离。”(《在宥》)《淮南子·览冥训》:“堕肢体,黜聪明,大通混冥,解意释神,漠然若无魂魄,使万物各复其根。”这几段话表明了知识和心性间反复嵌套的关系,足以说明道家知识论的心性论趣向。这是道家知识论最具特色的地方。

最后,我想通过“恍惚”的例子来说明“虚”(无),顺便回应一下前面曾讨论过的“有无问题”。老子所说的“恍惚”似乎很神秘,它究竟是什么意思呢?这个问题的重要性无论怎样强调也不为过。

细味之,“恍惚”是指:(1)“道之为物”的初始状态,是对道体的描述,此即宇宙论意义上的“恍惚”;(2)体道的心境,即神明来居的心理一意识状态。前者是“境”,而后者是“照”(智)。老子曰:恍惚有物,意味着似有似无,非有非无,或者介于有无之间。《淮南子·原道训》云:“忽兮恍兮,不可为象兮;恍兮忽兮,用不屈兮;幽兮冥兮,应无形兮;遂兮洞兮,不虚动兮。”《注》谓:“忽恍,无形貌也”。概言之,“道”无形无象,却“有情有信”,所以“道”不可致诘,只能以“恍惚”提示它。以“恍惚”描摹道的特征,也许是由于古代哲人“以虚静推于天地”——也就是说,以内在的、莫名的精神体验来迹写宇宙本原状态——的结果。屈原《九歌》中的“荒忽”(即恍惚),其实是形容一种特定的视觉状态,<sup>①</sup>包含着知识的意味。《礼记》在谈到“交于神明”(即通于神明)也常常提到“恍惚”,这里的“恍惚”应该是指“思念恍惚交神之心”(蔡沈《集说》)。《礼记》所谓“以其恍惚与神明交”则有力地提示了“恍惚”可能源于古代宗教“通于神明”的意识状态,即“神明来舍”的精神体验。实际上,“恍惚”这个语词更多地被用以解释心身现象和精神体验,特别是纠结于生理(身)-心理(心)交互作用下内面现象和内在体验,例如《黄帝内经》用它来说明“躯体的智慧”。<sup>②</sup>《黄庭经》也以它(“恍惚”)来表示

① 《湘夫人》所言之“荒忽”,通恍惚,本义是指渺茫隐约,视之不谛的意思;然而,“恍惚”的含义不尽于此,一方面它有看不清的意思,另一方面又有看(洞彻)的意思。因此,所谓恍惚,另有一层认知意义上的“不知而知”意味。

② 《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》:“恍惚之数,生于毫厘”。王冰注曰:“恍惚者,谓似有似无也,忽亦数也,似无似有,而毫厘之数生其中。老子曰:恍恍惚惚,其中有物。此之谓也。”

若有若无、不即不离的意识状态。<sup>①</sup>

### 六、形而上学知识论的特征(3):通感

如果说“精思”是关于神明之心(董仲舒语)的认知特点,那么“感通”和“通感”则关系到神明与感觉诸因素之间的隐秘联系。《周易》所说的“感而遂通”,实际上是“神而明之”的另一种表述。人们普遍地把“神”、“明”、“神明”称之为直觉(或理性的直觉),而直觉具有那种不是感觉又寓于感觉的特征;问题是“神明”如何感觉之中超越感觉的呢?或者说,它是如何在控驭感觉的同时又诉诸感觉的呢?我认为,可以借用通感(synaesthesia)这个概念恰如其分地阐明“神明”是如何克服感性的。

韩非子言:“空窍者,神明之户牖也”,(《韩非子·喻老》)《淮南子》则言:“孔窍者,神明之户牖也”,略同韩非,以感觉器官为内在神明的“户牖”(感知终端)。儒家以为“心不在焉”,则感官知觉不能发挥有效的作用,强调心在认知层面上的主宰作用;道家却将感觉、心知一并否弃,向着心(意识层次)深入掘进,主张在心之深层焕发出神明,以此来体察、悟知形而上的道。所以,道家看来,神明意味着得之于内,而耳目感觉则得之于外,在这一意义上,外在的感官乃是内在之“神明之户牖”。老子说:“不出户,知天下;不窥牖,知天道”,也应该从这种意义上加以理解。

《庄子·天下篇》认为,儒、墨、名、法诸子之学各执“古之道术”之一

<sup>①</sup> 如《隐藏章第三十五》云:“恍惚之间至清灵”,梁丘子注曰:“三玄性生,其气微妙,乃于恍惚之间,得至清虚之境。”“恍惚之间”是对应着“清虚之境”(体道境界)的体道心态,也就是虚极静笃的意识—心理状态,这种意识状态的实质就是“以无心为心,出于有意无意,浑浑沦沦”(《乐育堂语录》)的意识状态。但是,哲学玄思层面上的“恍惚”未必能够完全归结为内丹修炼层面上的“恍惚”,这一点还有待于澄清。

端,“譬如耳目鼻口,皆有所明而不能相通”。虽是比喻性的说法,却说明了“耳目相通”是不言而喻的知识预设。我们已经知道,《公孙龙子》是主张“耳目不能相通”的著例,因为《公孙龙子》倾向于彻底的感觉论。“耳目口鼻形各有接而不相能”(语出《荀子·天论》)是先秦诸子关于感觉知识的共识,儒、墨两家皆主张以“心”控驭感官,以说明耳目相通的统觉;但《公孙龙子》片面地将感官各有所司不相逾越的看法推到极端,否认“心”统合诸感觉的作用,从而割裂了感觉之间甚至感觉本身。(详见本章第二节)如果说儒墨通过“心”的阐发克服了感觉主义的话,道家则倾向于通过“徇耳目内通”来超越感觉主义。<sup>①</sup>《庄子·人间世》曰:“夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍。”什么是“徇耳目内通”?旧注的解释多含混不清,成玄英说:“夫能令根窍内通,不缘于物境”,虽然道著了边际,但犹有未澈。我认为,首先应该确定两点:第一,“徇耳目内通”即“外于耳目”,与“外于心知”相同;第二,与“耳目口鼻形各有接而不相能”、“耳目鼻口之不可以相借官”(荀子语)的常识观念相反,“根窍内通”意味着“诸根互用”,近于“感觉的挪移”的“通感”(synaesthesia)。

道家屡言神明“外于耳目”的道理,例如:《庄子》说:“目穷乎所欲见,力屈乎所欲逐,吾既不及,已夫!……听之不闻其声,视之不见其形,充满天地,苞裹六极。汝欲听之而无接焉。”(《天运篇》)“目无所见,耳无所闻,心无所知,女神将守形。”(《在宥篇》)《淮南子》说:“…通则神,神则以视无不见,以听无不闻,以为无不成也。”(《精神训》)“神明……则目明而不以视,耳聪而不以听,心条达而

---

① 道家似乎对儒墨通过“心”控驭感觉的做法不以为然,《心术上》言:“耳目者,视听之官也。心而无与于视听之事,则官守其分矣。”感官发挥其正常的作用毋须心思的介入,这是因为人心有所欲念的缘故。如果心中存有欲念,就会扰乱感官的正常功能,以至于“物过而目不见,声至而耳不闻”。

不以思虑。”(《本经训》)这些论述只不过从不同侧面阐明了《老子》“收视反听”命题。试以“内视”为例说明之。<sup>①</sup>简单地说,“内视”乃是不诉诸“目”的“看”,旨在“毋以物乱官,毋以官乱心。”(《管子·内业》)那么,它是否是与“肉眼”相对的“心眼”?《庄子·列御寇》云:“贼莫大乎德有心而心有睫(眼),及其有睫(眼)也而内视,内视而败矣”<sup>②</sup>。这段话中的两例“内视”与“内视之谓明”的“内视”恰好相反,此处的“内视”是以心乱官(心无与于视听的反面)的意思。陈碧虚说:“心有眼则眩”,因为“有眼谓弛逐景物”,也就是成玄英所说的“不缘于物境”。

“内视之谓明”亦称古训。赵佶(宋徽宗)引以为据,并拈出“外视”为以为对,用以解释老子的《道德经》<sup>③</sup>。老子所谓“收视反

① 《说文》八篇下见部有覩、覩二字,皆训“内视也”,段玉裁《注》引《史记》赵良曰:“内视之谓明。”目部(四篇上)又有眊字,意思是“目冥能远视也。”段注云:“冥当作瞑。目虽合而能远视也。”

② 睫,一作眼,如吕惠卿《庄子义》、林希逸《南华真经口义》、罗勉道《南华真经循本》以及陈景元所据本(当为江南古藏本)。按:作眼是也,其下曰“内视”,“视”以“眼”而不以“睫”。把“心有睫”解为“蔽心”、“累心”,尤其谬误。

③ 徽宗把肉眼所见当作“外视而明”,但这种“外视而明有所不及”,这是因为它所固有的局限性所致,所以圣人“去彼外视之目”;进而,他说:“睹道之人,无形之上独以神视,无声之表独以气听,而视听有不待耳目之用者,曾何声色之足蔽哉?”(五色令人目盲章)这种不为声色所囿、不为耳目所蔽的“神视气听”不正是所谓的“内视”、“反听”吗?“知人者智,自知者明”句下,徽宗以《易》、《庄》解《老》,谓:“《易》曰:复以自知。《传》曰:内视之谓明。”并说:“智以知人则‘与接为构,日以心斗’,‘复以自知’者静而反本,自见而已。”按:此章所谓的“明”,正是道家盛言之神明(庄子之“以明”、老子之“微明”)。认识论意义上的“明”,不同于“智”,相反却是一种与“智”相对的、更进一步的“智”(今言“明智”犹有一曾更深刻的智慧的意思在内),唐玄宗云:“智者役用以知物,明者融照以鉴微。智者有所不知,明则无所不照。”(《御注》)又说:“夫心与境合,是以生知,生知之心识察前事,是名知法,言人役心生智,知前人之美恶者,则俗谓之智耳。若反照内察无听,以心了心,观心不生知法,能如此者是谓明了。”由此可见,所谓“自知”和“内明”乃是反照内察即内视的意思。

听”，庄子所谓“徇耳目内通而外于心知”，“听之以心、听之以气”云云，可以部分地说明“内视”，反之亦然。但是，“内视”的核心意蕴在于“神见”、“气听”，即内向性体验。自老子标榜“塞其兑，闭其门”以来，诸如“内视若盲，反听若聋，”（《越绝书》卷18）“塞聪掩明，内独视听”（《史记·李斯传》）之类的说辞史不绝书，其知识论上的意义就是指向了体验知识和实践智慧；作为道教方术之一的“内视”亦诉诸体验和实践，<sup>①</sup>它们之间有没有内在联系呢？

《淮南子》的一段话道破了“内视反听”的奥妙：“听有声之音聋，听无声之音者聪，不聋不聪，与神明通”，（《说林训》）可见内视反听的本质在于“与神明通”，实际上内视和反听也就是神明的表现形式，唯其如此，方能“视于无形，则得其所见矣。听于无声，则得其所闻矣”。

其次，“耳目内通”还有某种“通感”的意味。所谓通感就是“感觉的挪移”，就是说“视觉、听觉、触觉、嗅觉、味觉可以彼此打通或交通，眼、耳、舌、鼻、身各个官能的领域可以不分界限。比如说，“红杏枝头春意闹”，一个“闹”字把事物无声的姿态说成好象有声音的波动，仿佛在视觉里获得了听觉的感受。在比如荷马的那首诗：“象知了坐在森林中一棵树上，倾泻下百合花也似的声音。”也是视觉（百合花）向着听觉挪移的例子。<sup>②</sup>依照常识的见解，“五官个有所司，不兼差也不越职，像《荀子·君道篇》所谓：‘人之百官，如

① “内视”是见诸道教经典特别是上清经典中重要方术，《云笈七籤》和《道藏》颇载《内视》、《内观》诸经卷。以陶宏景为例，其曰：“坐常欲闭目内视，存见五脏肠胃，久行之，自得分明了也”，“常闭目而卧，安身微气，使如卧状，令旁人不觉也。乃内视远听四方，令我耳目注万里之外。久行之，亦自见万里之外事，精心为之，乃见百万里之外事也”，（《真诰·协昌期》）陶隐居所谓“内视”乃是由于“心研内镜”、“感发乎神”而导致的“洞观”。

② 钱钟书：《七缀集》，第54页以下。以及《管锥编》，第482—484，1072—1073页。



耳、目、鼻、口之不可以相借官也。’《公孙龙子·坚白论》说的更具体：‘视不得其坚，而得其所白者，无坚也。拊不得其所白，而得其所坚者，无白也。……目不能坚，手不能白’。一句话，触觉和视觉是河水不犯井水的。”<sup>①</sup>然而，道家偏偏强调“徇耳目内通”，使耳能视而目能听。《庄子》说：“以目视目，以耳听耳，以心复心，”（《徐无鬼》）旧注注解此语多误，惟成玄英近是，其曰：“夫视目之所见，听耳之所闻，复心之所知，不逐物于分外，而知止其分内者，其真人之道也。”钟泰说：“‘以目视目’，目不外视也；‘以耳听耳’，耳不外听也；‘以心复心’，心不外驰也，”其说可以参考。《列子》云：“眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也，心凝神释，骨肉都融。”（《黄帝篇》）“老聃弟子有亢仓子者，得聃之道，能以耳视而目听。鲁侯闻之大惊……亢仓子曰：‘传之者妄！我能视不用耳目，不能易耳目之用。我体合于心，心合于气，气合于神，神合于无。……乃不知是我七窍四支（肢）之所觉、心腹六藏之所知，其自知而已矣’。”（《仲尼篇》）第一段话，言诸感官互相资用，“无不同也”。张湛《注》云：“夫眼耳鼻口，各有攸司。今神凝形废，无待于外，则视听不资眼耳，嗅味不以鼻口。”在通常情况下，诸感官各有所司，不能相通；但是，在“心凝（精思）神释（出神）”的前提下，则感觉诸根“无待于外”，收视反听以至于内视内听，而内视内听的特征——用佛家的话说——就是“诸根互用”，不分彼此。“诸根互用”意味着感觉的挪移和感知的融通，这种感受、知觉的状态对应着“心凝神释”（即出神）的意识状态。第二段话，言所谓“通感”乃是不由感官知觉的知觉，“能以耳视而目听”的实质是“能视不用耳目”，也就是说视听不由耳目的意思；然而，视听不由耳目（不依赖于耳目感觉）却又能够若有所

① 钱钟书：《七缀集》，第61页。

知,那么这种不依赖于感觉心知的“知”究竟是怎样的一种“知”呢?答案自然是“自知”。《仲尼篇》既言“不知”又言“自知”,其所言“不知”是针对感觉心知而言的,而“自知”则对应着“自知曰明”的“明”。老子之“自知曰明”的“自知”正是这种“不知”而后“能知”的“自知”。“体合于心,心合于气,气合于神,神合于无”则说明“自知”其实就是诉诸内在体验的“知识”。

#### 七、形而上学知识论的特征(4):光明喻示的自反性知识

前面我们曾约略提及古代哲学家常用“光”、“明”喻示知识,但必须明确的是,它们间的关系不仅仅是比喻性的,正如黑尔(Hare)所说,柏拉图知识理论中的视觉(光明)意味不仅仅是某种比喻而已。就在不远的过去,我们不是经常听说“读毛主席的书,越读心里越亮堂”么?我们在茅塞顿开、恍然而悟之际,不是常常伴随着光照的直感(如眼前一亮、心下透明)么?古人不擅长逻辑思维(概念思维),但他们的直觉——例如对光照的敏感——却未见得比现代人更迟钝些。实际上,那些日常生活中不期而遇的、具有知识意味的光亮体验(如上面的例子),构成了道家——从表面上看,充满神秘色彩的——知识论的经验基础,实际上,这些内在体验是——旨在体悟形而上学真理的——道家知识论的不可或缺的资粮;从这个意义上,如果我们说道家理论包含着某种神秘主义因素的话,那这种神秘主义的本质是最朴素的。上面几句题外话,或多或少说明了我们应该抱着“同情之了解”的态度来研究道家知识论。

其实,《老子》也具有某种视觉特点,<sup>①</sup>其中最值得玩味的是知识意味的“明”,例如:“见小曰明”(第52章)、“知常曰明”(第16章)、“知人者智,自知者明”(第33章)、“复归于明”(第52章)等等。《老子》所谓“明”是指人所固有的明觉,它不同于诉诸“心”的知性(理性);“知人者智,自知者明”隐含了一种知识论上的分类,即“智”(知)和“明”是两种截然不同的知识能力,正如《周易·系辞》“神以知来,知以藏往”的知识分类。毫无疑问,《老子》中的“明”就是《庄子》所说“以明”的“明”,就是“神将来舍”的“神”,即“神明”。<sup>②</sup>徐梵澄指出,“人之智性,本至灵至明,不囿于耳目之知也。精神不濡于外,返观内省,一归于恬愉虚静,久乃发其本有之灵明,则可以知者大。识之知浅,智之知深,明则灵且大矣。识之知,见闻之类也;智之知,思虑之谓也。明则超乎见闻、思虑。”<sup>③</sup>可见,“灵明的内知”即庄子所称的“以明”或“神明”。

“罔两问景”和“象罔得珠”是《庄子》中的两则著名故事,它们都是视觉寓言。前面我们已经讨论了“罔两问景”的知识论意义,兹就其中包含的“光照”意味申说之。“景”,古影字;“罔两”,景外

① 比如说“和光同尘”(第4,56章)、“玄览”、“明白”(第10章)、“昭昭察察”、“若昏若晦”(第20章)、“微明”(第36章)、“明道若昧”(第41章)、“用其光,复归其明,……是谓袭明”(第52章)、“光矣不耀”(第58章)等。

② 通行的《老子》王弼本第27章有“袭明”一词,旧注也有解释成“因明”的,或即《齐物论》所说的“因明”。通行本“袭明”,马王堆帛书《老子》甲、乙本分别写作“神明”(甲本)和“申明”(乙本)。恽、申二字,高明写定为恽和曳,读作“袭明”,并引奚侗之说(袭,因也)论证“袭明”之“明”就是“十六章及五十五章‘知常曰明’之‘明’。‘袭明’谓因顺常道也。”(高明:《帛书老子校注》第365页,中华书局,1996年。)徐梵澄说:“‘袭明’,甲本作‘明’,据《五音集韵》,恽,音申,忧也。于此无当。乙本作‘曳’。帛书编者订为‘恽’,明也。兹仍订其为‘袭’,因也。‘袭明’就是‘因人之明’。这里所说的‘明’是一种智慧,所谓‘明亦智也’。”(《老子臆解》第39页,中华书局,1988年)帛书《老子》“明”疑即“神明”,这是一个有待于进一步研究的问题。

③ 《老子臆解》第68-69页,中华书局,1988年。

微阴,即在两种光源下,影子之外的影子,这里比喻“罔罔然若有若无。”<sup>①</sup>表面上看,这则视觉寓言试图说明,影(“景”)必依于形而后能有,所以“无特操”;实际上,其旨趣在于启示“无待”,从知识论上说就是超越形名耦合、心物耦合关系的“独智”。在道家看来,感性不能不缘于物境,所谓“与接为构”;知性不仅缘于物理,还诉诸以概念思维为特征的“心”,所谓“日以心斗”;因此,它们都是对象性的认知方式,即基于主、客两分的知识论模式(知识型)。根据前面的讨论,我们知道,“神明”的知识论特征恰与主客两分的对象性知识模式相反,也就是说,道家知识论意义上的“神明”并没有所谓“认识对象”,换言之,“自知曰明”,“明”的智慧就在于“舍诸物而反诸己”,以自身为对象,我把这种知识论特征称之为“自反的认识(知识)”。

“神明”所以具有自反性知识论特征,根本原因是:我们并不能简单地借用能、所这样的概念说明“神明”和“道”,就像说明感觉和理性那样;确切地说,“神明”认识对象不是“道”,也不是别的什么,因为它根本就没有对象,它认识的就是自己本身、就是道本身,一言以蔽之,“道”即“神明”,“神明”即“道”。那么,如果说道家借助于“神明”体悟道的真理,其实就是“神明来舍”的内在精神体验;“道”的显现亦即“神明”的呈现,而“体道”就意味“澹然独与神明居”。这也是为什么道家常常把“神明”看成是“道与汝居”的精神状态,甚至直截了当地看成是“道”的原因。马王堆出土《黄老帛书》云:“道者,神明之原也。神明者,处于度内而见之于度外也。处于度之(内)者,不言而信,见于度外者,言而不可易也,处于度之内者,静而不可移也。见于度之外者,动而不可化也。动而(上

① 钟泰:《庄子发微》,第61页。

二字疑衍)静而不移,动而不化,故曰神。神明者,见知之稽也。有物始□,建于地洫于天,莫见其形,大盈冬(应为“终”)天地之间而莫知其名。”(《经法·名理》)《淮南子》曰:“所谓道者,体圆而法方,背阴而抱阳,左柔而右刚,履幽而戴明,变化无常,得一之原,以应无方,是谓神明。”(《兵略训》)“若神明,四通并流,无所不及,上际于天,下蟠于地,化育万物而不可为象,俛仰之间而托四海之外。”(《道应训》)“神明”几乎就是“道”的代名词,可见“神明”的意识、知觉状态意味着物我两忘、主客混冥的精神境界。

孔子说:“朝闻道,夕可死矣”,(《论语·里仁》)这里所说的“道”乃是真理的意思。道家所说的“道”也有真理和最高认识的含义。<sup>①</sup>从上面的分析中,我们了解到“道”中间蕴含的“道智”(真理和最高知识)的原因正在于“道即神明”的深刻思想。“道即神明”表述了“无所待”的形而上学知识的特点,“莫若以明”同时也意味着“莫得其偶”,所以说“神明”是超越了形名相耦、心物对待之上的、关于道的真理的内在体验。显然,道家旨在阐明形而上学真理的、以“神明”为内在特征的知识理论并不能就范于典型的知识论(epistemology),事实上,对于那些诉诸理性和概念思维的知识论(epistemology),道家向来颇为不屑。以古希腊为典范的知识理论(epistemology)的主要理论预设是主、客两分的对象化认识模式和概念思维,道家的“神明”理论恰好与之相反:自反性(自我认识,自明)不仅拆除了主、客两分的藩篱,也勘破了对对象化的“恶无穷”;诉诸内在的精神体验和实践智慧则超然于概念思维之上。如此说来,真正能够恰如其分地说明“神明”自反性知识特征的,舍“光明”、“光照”而其谁?“光明”和“光照”既是“能”(照亮)又是“所”

① 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,第122页。

(明亮),因而它既能说明“境”(“道”),亦可说明“智”(“神明”)。“实际上,光的一般存在方式就是这样在自身中把自己反映出来。”<sup>①</sup>也就是说,光使自己呈现出来。同样,“道”亦在万物之中自在而无碍地呈现自己,所以道家才说“目击道存”。《庄子》说:“宇泰定者,发乎天光。发乎天光者,人见其人,物见其物。”<sup>②</sup>(《庚桑楚》)这里所说的“天光”即“慧光内发”(陈碧虚语)、“回光自照”(林云铭语),喻示着道的真理像光一样在自身之内呈现,所谓“通于神明者,得其内者也。”(《淮南子·原道训》)《庄子》又说:“上神乘光,与形灭亡,是谓照旷。致命尽情,天地乐而万事销亡,万物复情,此之谓混冥。”(《天地篇》)这里所说的“光”也是指“道智”即“神明”,可见神明的特点是黜聪掩明而又无幽不烛,它本身就意味着体悟道的真理的境界。

可见,道家盛言之“神明”在本质上意味着“精神内守”、“玄光内明”(高诱语)。我们知道,古希腊人在说“esti”(it is)的时候,他的意思是说“esti alēthēs”(it is true)。<sup>③</sup> Alēthēs 这个词后来被转译为西方哲学中的真理概念(truth),但它在希腊文中的意思却包含着显现、澄明和真理多个义项。柏拉图首先指出,自我显现的澄明性(alētheia)乃是美的本质因素。<sup>④</sup>海德格尔曾别具慧心地发掘了 alēthēs 这个词。海氏以“六经注我”方式评断古希腊乃至整个西方哲学史,不过出于他自己的私臆,他借以张目的语源学分析(即“从构词法上的言谈”)亦未足深信;但他对 alēthēs 的阐释的确有所发

① 伽达默尔:《真理与方法》,(洪汉鼎译本)第 615—616 页。

② “物见其物”句,陈鼓应“依陈碧虚《庄子阙误》引张君房本及郭象注文补”。(氏著:《庄子今注今译》,第 606 页。)

③ 吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》,第 124 页。

④ 《斐利布斯篇》51d。请参考伽达默尔的阐释。(《真理与方法》,第 615 页以下。)

明。他说,真理就是去蔽境界,也就是说,去蔽的状态或境界就是澄明性(alētheia)。万物(physis)无碍地展现自身,绽开,涌现,好像玫瑰花绽放,好像大海潮汐的起落,好像太阳升起——在照亮和光亮中出现。<sup>①</sup>如此,海德格尔所标榜的“澄明”(alēthes)岂不是道家所谓“澄澈神明之精,以与天和相婴薄”(《淮南子·要略》)?

更重要的是,道家所说的“和光”、“微明”、“袭明”(老子)和“葆光”(庄子)都是指内在的光明,正如我们反复指出过的那样,知识论意义上的“神明”问题也与心性问题的嵌套在一起,实际上,我们只有将“神明”拓展到心性论层面,才能完整地显现出道家知识论的深奥与独特。下面我们就通过具体的例子来说明道家知识论的心性向度。帛书《老子》第16章云:“夫物芸芸,各复于其根,曰静。静曰复命。复命,常也;知常,明也。”这段话中的“复于其根”、“复命”即“复性”,可见“知常曰明”实际上就是“反其性”,回归真正的本性而已。上引《庄子·天地篇》之“万物复情”也是“复性”的另一种表述,前引《庄子》、《管子》之“卫生之经”,都显示了融知识于心性的理论趣向;而《庄子》“坐忘”故事则更典型地说明了这一点:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”(《大宗师》)

综上所述,我们可以把以“神明”为内核的道家知识理论之主要特征和趣向归纳为:(一)超越感性和理性(知性)知识的体验知识,也就是说内向性精神体验和实践智慧乃是道家“神明”知识论的主要特征;(二)心性论的向度和旨趣,例如:反求诸己的自反性特征(即自己认识自己、“道即神明”的特征)就是以“心性自明”为基础的,换言之,“神明”乃是德(性)所固有的先天本质(的一部分)。这两个特征和理论趣向是道家知识理论不可溶化的内核,也

① 海德格尔:《形而上学导论》(熊伟、王庆节译),第15页以下,第102-104页。

就是说,它因此而不能归诸任何类型的知识论之中,而以其另类的特色卓然独立。

#### 第四节 道的真理的阐释学:体验、 证悟和实践智慧的向度

以上我们沿着“不知”和“神明”这两个——或者说表面与本质,或者说外在与内在,或者说正面与反面——方面比较深入地探讨了道家知识语境中的形而上学问题,即如何“认识”道的真理的问题。请注意“认识”两字是加了引号,在前面的行文里,我们也刻意回避了“认识”和“认识对象”之类的术语,而代之以“把握”、“证悟”或直接采用《庄子》的“体道”来表述,因为“神明”的“照知”并不属于西方哲学意义下的“认识”(epistēmē)范畴;如果说“不知”和“神明”仍然是某种“另类”知识的话,如上所述,那它既不是感性知识也不是理性知识,而是体验性知识,确切地说,是内在的精神体验。这里所说的“精神体验”不仅仅意味着诉诸“心”的知觉、思考和判断,更意味着身心脱落的人神状态;如果转写为现代术语,它就是日常生活中不期而遇的灵感、直觉和直观,当然它也意味着“躯体的智慧”(坎农语)。实际上,道家所说的“精神”哪里能够削足适履地归诸所谓“科学”的、生理-心理两分的理论模式中!确切地说,形而上学和物理学、道(论)和物(论)的分别其实就是“内学”和“外学”的分别,这就是为什么一再强调反求诸己的原因。

问题在于:“认识”(体验)道的真理可以转化为对它的理解与阐释,而体验知识(精神体验)终究还是一个心性境界的问题。那么,道家关于道的真理的“阐释学”就十分耐人寻味了。既然以“神



明”话语建构起来的知识语境嵌套并指向心性问题,或者说呈现出心性意味的理论趣向,那么我们就不能不因袭其固有的理论脉络,把如何把握道的真理这个知识论问题迁延到心性论中加以进一步的讨论。由于形而上学的“道”不能诉诸概念思维(“名言”),那么证悟道的真理的体验知识何以能够成为普遍而可以沟通转达(比如“以心传心”)?下面,我试图通过心性语境中的敷释,并批判性地采纳经过现代阐释学着力发挥的、亚里多德的概念“实践智慧”,来阐明上述问题。

首先,让我们通过知识分类来界定、判明道家知识的特点吧。

### 一、论道家知识的分类

现在是我们把看似无序的“思想碎片”整合起来的时候了。我们反躬自问:道家所谓“神明”是否是一种知识,或者说它究竟是何种类型的知识呢?首先,体验性的“神明知识”不是古希腊哲学中的“知识”(epistēmē)。古希腊哲学所说的、与意见(doxa)相对的知识(epistēmē)乃是纯粹理智的概念,相当于《庄子》所说的“心与心知识”;由于知识(epistēmē)是西方思想史上一切知识型(episteme)和知识理论(epistemology)的源头与范型,因此,道家体验知识不能归诸西方哲学中“知识”(epistēmē)。这反映了道家知识理论有别于西方的特色,更提示了二者之间理论脉络之不同。其次,我希望通过知识分类揭示道家知识的特点。尽管道家不曾忽略过感性知识和知性(理性)知识,但他们注意力却高度聚焦于形而上学知识方面。从能、所或智、境相耦的角度看,感性知识诉诸感官,知性知识诉诸心,那么道家何以把握形而上学知识(即道的真理)?那就是诉诸“心中之心”(抑或意识背后的无意识)的“神明”,即精神体

验。由此看来,道家知识理论隐含着这样一种知识分类,即把知识分为感性、知性和神明三个部分;如《文子·道德篇》所说:

“上学以神听之,中学以心听之,下学以耳听之。”

(《金楼子·立言》上一条全同)

《文子》不仅把意识—精神划分为三个层次,而且还依照“上、中、下”排列成三个等级。最低的耳目之知是诉诸感觉;较高的心知诉诸理智;最高的神知,则超乎感觉和理智,缘于比理智更深刻的精神(神明)。用前面称引的《庄子·人间世》的话来说,感性知识(“下学”)“听之以耳”,理性知识(“中学”)“听之以心”,神明知识(“上学”)则“听之以气”(即听之以神)。古希腊人为了阐明知识问题,区别了肉眼的“看”与灵魂的“看”,后者就是所谓的“心眼”(mind-eye);道家也把“看”分为两种:目见与神鉴,如杜光庭所说:“以目所见为观(音观),以神所见为观(音贯)。悉见于外,凝神于内。……观者,外以目周览,内以神照微。目览则辨乎有无,神照则契于冥寂。”(《道德真经广圣义》卷六)但是,神鉴或慧心内照却不同于“心眼”的“看”,前者是直观体验,后者是概念思维。

儒家和墨家的经验知识论包括感性认识和知性(理性)认识,从而超过了标榜感觉主义的《公孙龙子》。感性认识依赖于感官,知性(理性)认识依赖于心的认知功能。知性不但可以整理感觉材料,从中归纳出规律性的东西,还可以发挥想象力,提出筹划性的理念以指导行动,此外它还可以运用自己独有的抽象概念系统(名言)来把握世界。所以说,知性的本质就是一种把握世界的方式,运用理性的模式把握世界的方式。知性的认知方式依赖于人类的意识活动。然而,人类的意识的结构是怎样的?也就是说,意识活动只有知性一种方式(功能)呢,还是在意识活动之外、之下隐匿着对意识活动起作用的潜意识?知性的背后有没有更深层、更本质

的认知功能和方式?却是长期以来没有得到深究、甚至是被忽视的问题。从这个方面来看,道家的知识观念有一种夺人的魅力。也许是由于和古代巫术性宗教有着剪不断理还乱的因缘关系,道家默契于那种神秘主义体验和直觉。然而,道家的“神明”也是在“心”之内,而不是在心之外;恰恰是心之两体、心的两重性的概念为上述知识三分法奠定了基础,因为“心”是“智之舍”而“常心”是“神明”之“舍”。如此,道家知识理论就从感觉和理智的范围内超拔出来,突破了儒墨乃至古希腊知识(epistēmē)论的藩篱。

钱钟书曾引据《法藏碎金录》中的“觉有三说”,<sup>①</sup>说明《文子》知识三分法之无独有偶:“觉有三说,随深浅而分。一者觉触之觉,谓一切含灵,凡有自身之所触,无不知也。二者觉悟之觉,谓一切明哲,凡有事之所悟,无不辨也。三者觉照之觉,谓一切大圣,凡有性之所至,无不通也。”(卷三)这种说法恰好与道家的知识分类相映成趣:“觉触”即“接”,“觉悟”即“谟”,“觉照”即“神”;同时它们也对应着《文子》所说的“三种学”。我们知道,康德曾拈出“感性、知性和理性”的知识三分法,而这种三分法自有其西方思想史上的渊源。实际上,自古希腊以来,如何对待超理智的“悟”(直觉、灵感),以及如何探求形上学知识,乃是一切知识理论当中恼人的难题。<sup>②</sup>

崔大华把《庄子》的认知对象分为三类:万物,理和道;相应地,

① 钱钟书:《谈艺录》,第43-44页。

② 钱钟书说,《庄子》所谓“神”乃“超越思虑风闻,别证妙境而契胜谛。《易》所谓‘精义入神’,《孟子》所谓‘大而圣,圣而神’,《孔丛子》所谓‘心之精神谓之圣’,皆指此言。Plotinus 略本柏拉图别 Noesis 出于 Dianoia 之意,又拈出一未定名之功能,谓是 Nous 之充类拔萃。后来,Beothius 于知觉(Sensus, imaginatio)理智(Ratio)外,另举神识(Intelligentia)。德国哲学家自 Wolf 以下,莫不以悟性(Verstand)别出于理性(Vernunft),谓所造尤超卓;Jacobi 之说,更隐与近人 Bergson 语相发。Bergson 亦于知觉理智之外,别标直觉(Intuition);其认识之简捷,与知觉相同,而境谛之深妙,则并在理智之表。”(《谈艺录》,第43-44页。)

认知能力、方式和方法也有三种,即:感知,思辨和理性直觉(体认)。他说,“作为对具体的、个别事物的感知的认识,具有鲜明的经验实在性,但又有极大的相对性;对一类事物共同的内在秩序的思辨的认识,具有某种确定性,但在形态上是完全抽象的;直觉体认到的‘道’,是一种对世界总体、整体的意念,它‘可得而不可见’(《大宗师》),无任何一种认识的形式(感觉、语言、概念)可以显现,然而却能通过精神境界的实践形态(体道、得道)表现出来。”<sup>①</sup> 这种看法很有见地。的确,道的真理的显现乃是不落言筌的直觉体认,也就是说,只能“通过精神境界的实践形态(体道、得道)表现出来”,正如有的论者指出的“老庄不但要知‘道’,而且要‘行’道”;<sup>②</sup> 因此“道的真理”的阐释学问题说不能不诉诸心性澄明和实践智慧的建设性作用。

## 二、知识与心性

由于知识语境中的、体证道的真理的神明理论当中固有的心性向度,所以我们就把道的真理的阐释活动从知识语境迁延到心性层面上来,而不能把知识和心性割裂开来,孤立为一种纯粹的、基于理智的知识论,像古希腊哲学那样。

蒙文通认为,《管子》提出的“心中之心”就是“人的本性”,从一个侧面提示了“神明”寓于人的本质即人性之内。中国古代思想家总是把人的认知能力(能)看成是与生俱来的先天能力,而归诸“性”之内。荀子曰:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也”,(《解蔽》)《礼记》云:“人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也,”

① 崔大华:《庄学研究》,第268-269页。

② 张世英:《天人合一与知行合一》,载《国学研究》第一卷。

(《乐记》)可见把认识能力归诸人性乃思想史上的常例;道家亦如此,《内业》云:“精之所舍,而知之所生”,说明了“知”来源于神明(“精”),而神明深潜于心的心性本质;《庄子·天地篇》指出,“形体葆神,各有仪则,谓之性,”明确地把“神”纳入“性”之内。这样的话,体证道的真理,或者说阐释道的真理,其实就意味着澄澈心性,焕发神明;换言之,“澹然独与神明居”的体道境界就是一种心性的境界,同时它还意味着最高的智慧。

《老子》和《庄子》内篇里面没有“性”字,但是正如高亨正确指出的那样,《老子》的“德”就是后来的“性”。《老子》如此,《庄子》亦然。<sup>①</sup>《庄子·天地篇》说:“物得以生谓之德”,又说“性修反德,德至同于初,”说明“德”即本源的性,人可以通过“性”(即心性)的修养返回本源的德、原初的道,达到与天地为合(即与天地合德)的“玄德”境界。既然“神明”依于性、寓于德,那么,“道即神明”的自反性照知表明了德固有一种自反性的“能知”,即德可以通过反求诸己而体证道的真理,获得体验性的形而上学的知识;我们可以恰如其分地称之为“自明知识”。“自明知识”的深刻意味——如《老子》第16章所说——在于:通过体证自身内在的“神明”自反于道的真理(“知常”),复归于本然的心性(“复命”),因此“自明”就是内在心性的智慧觉解,即精神自由,人性解放和大彻大悟。《庄子》下面一段话有力地阐述了“全德”与“守神”乃是“一枚硬币的两面”:

“不为福先,不为祸始。感而后应,迫而后动,不得已而后起,去知与故。循天之理,故无天灾;无物累,无人非,无鬼责。其生若浮,其死若休。不思虑,不豫谋。光矣而不耀,心矣而不期。其寝不梦,其觉无忧,其神纯粹,

① 详见第三章第四节。

其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德。”(《刻意》)

这段话旨在论述体道的境界即“其神纯粹”、“乃合天德”的精神境界，心性之超迈和智慧的觉悟在这里已然混融在一起了。《刻意篇》接着说道：“纯粹而不杂，静一而不变，恬而无为，动而以天行，此养神之道也。……纯素之道，唯神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦(即“天德”的另一种表述)。……故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。”(《刻意》)这段话比较透彻地阐述了“神”在道家心性论当中的核心作用。所谓“能体纯素”，其实就是“无为”、“守神”，它的反面就是“神不守舍”。至于这是所说的“静”、“一”、“精通”正是我们前面讨论过的形而上学知识理论的主要特征，它们已经与心性问题的水乳交融了。《管子》言“心术”，以“无为而制窍”为目的，颇涉知识与心性，体现了道家融知识于心性的旨趣。

在《解老篇》这部最早的《老子》注解中，韩非比较深入地论及了“神”与“德”的关系，为我们精确理解道家理论提供了弥足珍贵的线索。值得注意的是，《解老篇》中的“神”与《韩非子》其它篇什中的“神”不尽相同；<sup>①</sup>除了残留“鬼神”含义外，<sup>②</sup>“神”的主要含义是指“精神”，其曰：“德者，内也。得者，外也。上德不德，言其神不淫外也。神不淫于外，则身全。身全之谓德。德者，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。为之欲之，则德无舍；德无舍，则(疑少一身字)不全。”显然，“德者，内也”可以概括地解释为“神不淫于外”。“凡德者，以无为集，以无欲成，以不思

① 《扬权篇》所说的“神”，乃是“隐而莫测其所由者也”(王先谦《韩非子集解》，《诸子集成》本，5册)的意思，类似《周易》“阴阳不测之谓神”；《十过》、《饰邪》所言的“神”或“鬼神”不过是鬼神之旧义而已。

② 如解释“其鬼不神”。

安,以不用固”似乎是《庄子》、《管子》“鬼神将来舍”的注脚,只不过韩非把“鬼神来舍”改作“德舍”而已。<sup>①</sup> 韩非也在知识意味上使用“神”的概念,认为“神”是得之于天的“聪明睿智”<sup>②</sup>;圣人因为“爱其精神,啬其智识”,所以其“用神也静”,而“神静”在于“积德”。韩非在解释“其鬼不神”和“修之身,其德乃真”时,更是直截了当地说“魂魄去而精神乱,精神乱则无德。鬼不崇人则魂魄不去,魂魄不去而精神不乱,精神不乱之谓有德。”“治身而外物不能乱其精神,故曰:‘修之身,其德乃真’。”

以上我们揭示了“神明”与“德”(性)之间存在着隐秘而内在的联系,说明了关于形上真理(道)的知识在本质上属于体验和证悟的“自明知识”。“神明”之“深智”下正潜伏、凝固在人性之中,“性修反德,德至于同初”的充分且必要条件即神明自照,反之亦然。可见,神明既是道、德之固然,那么神明照彻的不外是它自身而已,也就是“德”本身的澄明,也就是“道”的真理的自我呈现。“道即神明”既说明了“神明”的自反性(反求诸己)特征,也说明了“德”(“道”)的自明性(自我认识)特征。正是由于道的真理或形而上学的知识反诸本己之德(心性),而“德”又意味“人所同得”(林希逸语),因而诉诸心性体验的道的真理(形而上学知识或境界)就不是浮光掠影的幻象,也不是孤芳自赏的亲知(personal knowledge),更不是朝三暮四的感触,而是普遍而确实、亲切而生动的知识,尽管它不是关于存在、原因和事物间的因果关系的 epistēmē(知识)。形

① “为之欲之,则德无舍”的“舍”,不是别的,正是《管子》所谓“神将来舍”的“舍”,即“虚无之心”的意思。看来,德能否“得之于身,全之于身”取决于能否“神不淫于外”,而“神不淫于外”则和“德舍于心”相一致,互为条件。

② 《解老》:“聪明睿智,天也;动静思虑,人也。人也者,乘于天明以视,寄于天聪以听,托于天智以思虑。”

而上的道的真理当且仅当诉诸心性体验时才能得以阐释,而诉诸心性的体验性知识亦是有条件的,那就是“致虚”、“守静”、“心斋”、“坐忘”之类的“心术”;这样,我们就有必要启用“实践智慧”概念进一步诠释“神明”概念。

总之,“神”、“德”关系展现了“道即神明”的一个侧面,毕竟“道之与德无间”(《管子·心术上》)。古希腊思想家亚里士多德说,神是“思想的思想”,是最高形式的思想,它的思辨内容就是作为最高思辨对象的神本身,而最纯粹的思辨就是最彻底的“德”(aretē)。古中国和古希腊(轴心时代)的哲心在这里相逢,难道仅仅是巧遇吗?

### 三、论实践智慧

我们已经反复论证了道家所谓“道”并不是“认识对象”,实际上,“道”既不能“认识”也不是“对象”;换言之,诉诸心性体验的形上学知识不是基于主客两分的对象化模式的、“科学的知识”(epistēmē)。因此,如何体证和把握道的真理这个知识论意味的问题就应该转化为怎样理解和阐释道的真理的阐释学问题,正是在这个意义上我们使用了“道的真理”概念。《庄子》说:“且有真人而后有真知”,(《大宗师》)又说:“能体纯素,谓之真人”,(《刻意》)但这里所说的“真”却不是“真假”的“真”,而是“真伪”的“真”;也就是说“真”意味着纯然、本然、自然的人性样态,意味着精神专一的内在境界。即便如此,“真知”也提示了某种不同于“俗知”的“道的真理”,好像古希腊的真理(alētheia)一样,它依赖内有的光照显现自身。确实,“道的真理”是形而上学的知识和真理,却非物理学的知识和真理,当然它也不能以主观、客观的概念模式加以分析与界



说。既然“道的真理”不能归诸古希腊哲学意义上的、以数学为范型的科学知识(epistēmē),那么我们就不妨将它比拟为人文知识或精神科学,实际上,正如我们已经看到和将要看到的那样,它的旨趣比较接近后者,因为“道的真理”几乎囊括了关于人的意义、理想和价值的一切主题。下面,我试图借助于“实践智慧”(phronēsis)概念进一步追摹道家形而上学知识和道的真理,这是因为“实践智慧”(phronēsis)作为人文知识和精神科学的来源,根本上不同于科学知识(epistēmē)。

狄尔泰(W. Dilthey)开创的、经伽达默尔(Hans - Georg Gadamer)之手发扬光大的哲学阐释学传统,大都借助于体验和艺术真理的概念,强调人文知识和精神科学的“真理与方法”根本不同于科学知识;从方法上说,阐释学指明了“以心传心”的可能性。伽达默尔曾将“实践知识”和“实践智慧”(phronēsis)概念追溯至亚里士多德。<sup>①</sup>据他的自述,“实践智慧”(phronēsis)问题在《真理与方法》中占据了中心位置,而且是《真理与方法》完成之后一直追索的目标。在伽达默尔看来,实践知识(政治知识和道德知识)也与科学(epistēmē)与技术(technē)各不相同然而又可以相提并论的知识形式,它是人类生活形式的引导力量,是对人类生活必须是什么的反思,因此“实践知识实际上就是从自身出发为一切建立在科学基础上的能力指示其位置的知识。”<sup>②</sup>倘若我们不否认道家学术具有某种“因定生慧”的特点的话,就不妨把渗透、融解于神明问题

---

① Phronēsis 的含义即使是古希腊经典作家那里也是因人而异的,例如柏拉图以之表示“理性思考”。亚里士多德《尼各马伦理学》(特别是第六卷)中的 phronēsis 概念,苗力田译作“明智”;但是,正如洪汉鼎《当代诠释学与实践智慧概念》所阐述的那样,由于 phronēsis 不同于知识(epistēmē)和制作(technē),它可以被恰当地理解为“实践智慧”。(载《社会理论学报》,第一卷第二期(1998):229-251)

② 转引自洪汉鼎:《当代诠释学与实践智慧概念》。

(话语)当中的精神内炼的践行因素(例如《管子·内业》)比拟于“实践知识”和“实践智慧”;然而更重要也更有意义的是,“实践知识”和“实践智慧”不仅入木三分地刻画了道家形而上学知识的重要特征,而且还通过由知识而心性的理论脉络进而拓展到道德形而上学和审美形而上学领域,总之,“实践智慧”贯穿在形而上学各个分支,同时它也是桥梁、中介和纽带,把以神明为特征的智慧觉解(知识)、以逍遥为特征的从人性解放(道德)和以自由创造为特征的生活理想(审美)予以凝聚、整合,建构起以精神超越为怀的境界形上学。

“道行之而成”(《齐物论》)表明了道的真理是诉诸实践的。其实,即使从知识论角度看,以“神明”方式体证、把握“道的真理”早已逸出“思想”的范畴,诉诸“心术”的精神内炼以及更广泛的“修”则具有某种践行的意味:一方面,它与古代宗教实践活动的藕断丝连,使之保留了脱胎于其中的宗教实践的某些因素;另一方面,它的心性趣向又催化了更其哲学化的道德(包括政治和社会思想)学说和审美理论。为了说明上述问题,我试图将亚氏“实践智慧”概念引入到道家知识论的阐释当中;坦率地说,这样做冒着曲解亚里士多德的危险,但我并不讳言这里已经斗胆修正了它,目的是一方面使之更接近柏拉图过的“智慧”、“明智”的意思,进而注意到这个概念与宗教实践的背景的(例如理论这个词);另一方面则预示了我们将在道德、政治和社会理论,即关于自由创造的艺术、审美活动中运用这一概念,而不拘泥于它在亚里士多德那里的意蕴。我们之所以这样做的理由,是因为实践智慧概念与道家理论间至少有几个契合点:

第一,无论是“实践智慧”还是知识语境中的“道的真理”,都不是那种以数学为范式的科学知识(*epistēmē*)。亚里士多德在《尼各

马可伦理学》中区分了人类认识事物和表述真理的五种能力或知识形式：纯粹科学(epistēmē)、技艺或制作科学(technē)、实践智慧(phronēsis)、理论或哲学智慧(sophia)和直观理智(nous)。据此，伽达默尔论述了“实践知识”的合理性。如果说近代意义上的所谓“科学”(science)源于亚里士多德的 epistēmē 的话，那么与此不同的知识类型——实践的人文知识则源于他的 phronēsis(实践知识)。“科学的自然知识的本质特征是主客二分，即主体尽量中立地静观地立于他所考察的客体的对面，尽量避免主体对客体所施加的影响，以使其所获得的知识具有客观性；反之，实践的人文知识的基本特征则不是主客二分，而是主客关联，因为它不是以单纯静观或认识为其目的，而是对于客观的行为以及怎样行为为目的，这就必然使它不能以单纯的客观性为理想，而只能以主体的主动参与为其理想。”<sup>①</sup> 伽达默尔特别强调了人文知识当中的“参与”概念。<sup>②</sup> 上述知识语境中的“神明”(“道智”)正是那种“莫得其偶”而“无待”的知识，换言之，“道的真理”并非“认识对象”，而是依赖自身内在光照呈现自己，在这个意义上，我们说“道即神明”；“道即神明”意味着主客混冥的智慧状态和知识形式，而不依赖于基于主客两分的对象性认知(epistēmē)。可见，道的真理的自明特点及其体验知识特征使它更倾向于实践知识(phronēsis)而不是 epistēmē(纯粹知识)。也许，实践知识(phronēsis)更接近、更符合古希腊人所说的“理论”(theoria)含义，这个词最初的意义是亲身参与某种宗教祭祀的秘仪，体验而不是认识“神明”，所以说它是“深切而动人的沉思”(罗素语)。在苏格拉底和柏拉图那里，实践智慧指知识

① 洪汉鼎：《当代诠释学与实践智慧概念》，载《社会理论学报》第一卷第二期，1998年。

② 见《真理与方法》。

(epistēmē)和德性(aretē)统一。柏拉图借苏格拉底之口表达了这样的看法:真正的美德(aretē)是一种净化(katharsis),而实践智慧(phronēsis)则是净化的工具。<sup>①</sup>可以说,原初的“理论”(theoria)和实践智慧(phronēsis)真正本质意味着全副身心投入其中的体验性知识,与诉诸精神体验的“神明”似曾相识。我们知道,道家知识语境中的“神明”(例如“神明来舍”)脱胎于古宗教的通神实践(“通于神明”)。神明反身自明的特征多少说明了“神明”内在于“德”(相当于古希腊的 aretē),而非由外铄。可以说,实践智慧比起 epistēmē 来,也许更多地保留着、曲折地反映了与秘索思、宗教意识形态的隐秘联系。

第二,“神明”和“实践智慧”作为智慧形式,不仅仅是“思想”。相反,实践智慧的本质是一种践行,道家“心术”、“神明”亦如此,我们不难在道家典籍中找到它们与实践性的“修”的联系(例如《管子·内业》)。但是,诉诸践行的实践知识却不同于生产和制作;亚里士多德这样区别了二者:生产和制作在自身之外另有目的,实践知识则以自身(践行本身)为目的,并且是从自身出发为一切人类活动指示其位置的知识。那么,由神明揭示出来的道的真理又何尝不是如此呢?老子所说的“无为”,并不是无所作为(no action),首先它意味着不刻意去“为”;<sup>②</sup>其次应从它的反面“为”来推求其意义,所谓“为”总是一个“为什么”,即为了某种自身(“为”)之外目的的“为”(行动),因此“无为”也意味着以自身为目的的“为”。在这

① Plato: Phaedo, 69B 8-13, 杨绛中译本《斐多》,第21页;《斐多》和《会饮》反映了柏拉图思想的宗教背景。另外请注意“净化”(katharsis)概念的宗教意味,亚里士多德曾用它来解释悲剧。(例如《诗学》第6章)在《斐多篇》里,Katharsis是心灵挣脱肉体之骚乱的一种途径;而在苏格拉底那里,德(aretē)是对恐惧的Katharsis。(参考陈中梅译注:《诗学》附录第六则,第226~233页)

② 准确地说,就是不由感性的“欲”所指使,亦不由理性规划的目的所左右。

种意义上,老子说“无为而无不为”。(第37章)《庄子》说:“浮游不知所求,猖狂不知所往”(《在宥》),又意味着什么呢?《庄子》常说的“行不知所之,行不知所往”,其伦理学意义就在于以“行”(践行)本身为目的,而不是以“去什么地方”为目的,这种的践行也就是“放德而行”或“独行”。<sup>①</sup>同样,“庖丁解牛”故事的寓意也就不在于“技”而是进于了“道”,“宋元君将图画”中的无名画史正是由于忘怀功名利禄而“解衣般礴”,也就是说,以自由创造为特征的审美实践活动亦具有实践知识的特征,这一层意思在《庄子·天道篇》中“轮扁”与桓公的对话中有充分体现。因此,我们将把诉诸心性的内在体验包括实践知识之内,并且借助于实践知识阐明道家关于政治、社会、道德(精神自由的生活实践)和艺术(作为自由创造的实践)的理论,而不拘泥于亚里士多德意义上的“实践智慧”概念(主要运用于政治和伦理科学)。

我倾向于用比较宽泛的“实践智慧”或“实践知识”的概念说明道家理论的特点,并借助它阐明“道的真理”在道德、政治、社会和审美诸方面的拓展,因而更接近伽达默尔所理解的“人类生活形式的引导力量,并且是人类生活形式必须是什么的反思”。道的真理的阐释也就从知识语境延伸到更广阔的实践知识领域。总之,实践智慧就是人及其创造物(即人的世界)的领悟,是对人的价值和生活意义的抉发,是生活本身的阐释学。

伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)说,“这种或那种唤起意识的形式都来自实践,离开了实践就将是纯粹的虚无。”的确,没有实践

---

① 例如:“夫赫胥氏之时,民居不知所为,行不知所之。含哺而熙,鼓腹而游,民能以此矣。”(《马蹄》)“行不知所之,居不知所为”。(《庚桑楚》)“行不知所往,处不知所持,食不知所味。”(《知北游》)“夫子亦放德而行,循道而趋。”(《天道》)“独行”语出《庚桑楚》。

的理论导致空洞的、不着边际的玄学。实际上,我们无论在古希腊还是先秦思想(特别是道家思想)中都不难发现他们的深刻玄想与实践层面并非毫无关系。《黄帝内经》袭用“神”来阐明人体内环境的稳态机制(即坎农所谓“躯体的智慧”),王冰注曰:“耳不闻,言神用之微密也。目明心开而志先者,言心之通如昏昧开卷,目之见如氛翳辟明,神虽内融,志已先往矣。……慧然独悟口弗能言者,谓心中清爽了达,口不能宣吐以写心也。……既独见了,心眼昭然,独能明察,若云随风卷,日丽天明,至哉神乎!”(《八正神明论》注)这简直就是形而上学知识论的翻版,这里的“神”与知识语境中的“神明”若合符节绝非偶然;道家关于“神明”的观念之所以能够为日后的实践知识所用,是因为它本身固有那种实践知识的背景或因素。无独有偶,我们也在柏拉图那里看到这种实践智慧的痕迹,柏氏说:“上帝为我们创造并赋予我们眼力,使得我们能看见宇宙理性在天上的运动,并且利用它们来控制我们的思维活动。如果被扰乱的运动同不被扰乱的运动能够说是同类的话,以上两者就是同类的。这些不被扰乱的运动,我们应铭记在心。我们应当分享思维过程按其本性就具有的正确性,模仿从来就不会扰乱上帝的活动,来纠正我们自己的经常出轨的活动。”(《蒂迈欧篇》,47b)<sup>①</sup>

自此以下,我们将在实践知识的扩展框架和理论脉络当中展开开道的真理的阐释学过程。

---

① 这段话中的“扰乱”和“模仿”两个词应该予以特别的关注,尤其是“扰乱”。肖尔兹转述了普洛克鲁斯对“扰乱”一词所作的重要解释:柏拉图所说的人们思维过程中的扰乱是由于思维着的人的灵魂状态分为两个方面:一方面是灵魂本身的问题,一方面是灵魂与肉体结合的问题。(转引自《简明逻辑史》注72,商务印书馆,1977年译本)前一问题(灵魂本身的问题)在理性观念开展的过程中——由于抽象地剥离了其它因素——得到了逐步的澄清,反而失落了后面的问题(灵魂和肉体结合的问题)。



第

三

章

## 道德形而上学

表面上看,道家主张“绝仁弃义”,以“撝提仁义”为宗旨,似乎是“反”道德的;而实际上道家理论的中心旨趣曾被概括为“道德之意”,那么,我们何以在上述错综矛盾中阐释和把握道家的道德理论呢?问题在于:道家所谓“道德”根本不同于现代意义上的“道德”(morals),当然也绝然不同于——和现代意义“道德”(morals)相近的——儒家标榜的“仁义”;扬雄说:“老子之言道德,吾有取焉耳;及撝提仁义,绝灭礼学,吾无取焉耳,”(《法言·问道》)表明了“道德”不

同于“仁义”(morals)。问题还在于:道家所谓“道德”与现代概念“道德”(morals)之间又存在着深刻而微妙的联系,好像古希腊的“德性”(aretē)与后来“美德”(virtus, virtue)之间深刻而微妙的关系;追究这种已然隐匿于历史层累中的深刻而微妙的关系,对于我们理解古代思想世界中的“道德的谱系”尤为重要。实际上,儒、道两家的道德理论构成了先秦时期的主要的“道德谱系”;换言之,他们的道德理论类型不同,正是在这种意义上,我们可以像尼采那样,认为反“道德”(仁义)其实也是某种“道德”,反伦理学其实也是某种“另类”的伦理学。

相对于儒家伦理学而言,我们把道家伦理学说归诸反“道德”(morals)的道德理论,并以康德曾使用过的“道德形而上学”(Metaphysics of Morals)概念阐明之;我认为舍此不能概括道家道德理论的本质特征,即:坚决拒斥任何把某种道德规范(特别是依附于某种政治社会制度的道德规范)奉为终极和究竟真理的企图,无论它是仁义(观念)还是礼乐(制度)。从思想和制度互动层面上看,道家的“道德形而上学”突破了制度的桎梏,甚而摆脱了社会风尚(ethos)藩篱,超于形名尘器之上;因此,它是一种基于人性内在光辉的理想主义的道德理论,一种“独与天地精神相往来”、“精神高于物外”的自由实践理论。道家以其独到的实践智慧而成为专制政治及其意识形态的批判者,以其冷眼深情而成为道德轨范、社会风尚和价值观念的审视者,他们不能容忍任何形式的自由的沦丧(无论是外在的还是内在的),为此他们甚至不惜偏激地诋毁和控诉使人胶固于社会角色的制度与文化。

《庄子》艳称的“逍遥”实际上就是心性解放、精神自由的境界,诉诸于内。然而,“体道者不专在于我,亦有系于世矣,”(《淮南子·俶真训》)道家并未忘怀世情,实际上,他们对世道浇漓的痛感,对



人生愁苦的悲悯,一点儿也不下于儒、墨;只不过他们认为政治社会的控取仅仅是“道德之绪余”,而“主术”(治国与牧民)而必须以“心术”(治心与治身)为基础。由此可见,道德形而上学本质上是“内学”。

## 第一节 道德:何种理性?

《老子》亦称《道德经》,包括《道》、《德》两篇文献,这多少说明了《老子》的思想旨趣,事实上,人们经常以“道德之意”概括道家学说。但这里的“道德”却不是我们今天所说的“道德”(morals),那么它意味着什么呢?首先,先秦所说的“道德”乃是“道”、“德”两个概念的缀合,本身并非一个概念。另一方面,“道”、“德”概念的紧密联系造成了道家著作经常不加区别地使用它们,<sup>①</sup>《管子》“道之与德无间”(《心术上》)的说法多少也是这种“混淆概念”的辩护辞。这也从一个侧面部分地说明了“德”和“道”一样,属于形上学概念,但更充分的阐明则有待于诉诸形名。

毋庸置疑,道家的“道”、“德”概念是轴心时代哲学突破的结果,并且表征了理性思维。问题是它意味着怎样的理性?如果我们比较“康德地”看问题,显然道家寓于“道”、“德”中的理性充其量属于前启蒙时代的理性;而有的论者鉴于道家的理论解构力量与后现代思想家颇多类同之处,指出其后现代理性的特点。<sup>②</sup>既然众说纷纭,我们就不妨提出一个麦金太尔式的问题:道家所谓“道、

① 例如《庄子·庚桑楚》既说:“动不得已之谓德”,又说:“不得已之类,圣人之道,”可见“道”与“德”基本同义。

② 唐逸:《道家与后现代理性》,《荣木谭》(商务,2000年),第144页以下。

德”究竟意味着“何种理性?”这个问题的重要性早已包含在道家特别是《庄子》的核心在于伦理学(而不是美学)的前判断中了。

### 一、什么是“德”?

因为“道”的意味必有待于“德”的阐明而后才能把握,所以我们姑且不论“道”,而首先来讨论“德”的概念。尽管“道之与德无间”,但我们仍要追究“德”的意蕴,因为它是使“道”在伦理领域得以具体化的关键概念。当然,我们应在“道”与“德”的关系中敷述“什么是德”这一问题。《老子》“德篇”始于第38章,其曰:“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。上德无为而无以为,下德为之而有以为。……故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼,忠信之薄而乱之首也。”这段话的前半部分再次展现了古代著述中的术语、概念的歧义性,比如说“上德不德”句中后一个“德”与“上德”之“德”不同,即所谓“下德”,而“上德”之“德”意味着“无为”,“下德”之“德”意味着“有为”。它的后半部分则比“大道废,有仁义”更充分地表述了“道、德、仁、义、礼”等而下之的价值序列,十分重要;因为这是道家价值判断的基础,所以《庄子》、《淮南子》皆引以为据,<sup>①</sup>例如《庄子·天道》云:“是故古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁义次之,仁义已明而分守次之,分守已明而形名次之,形名已明而因任次之,因任已明而原省次之,原省已明而是非次之,是非已明而赏罚次之。”由此可见,道与

① 《庄子·知北游》所言与《老子》全同。《淮南子·俶真训》云:“道散而为德,德溢而为仁义,仁义立而道德废矣”,《齐俗训》云:“率性而行谓之道,得其天性谓之德。性失然后贵仁,……道失然后贵义,是故仁义立而道德迁矣,礼乐饰则纯朴散矣,是非形则百姓眩矣,……”《本经训》略云:“是故知神明然后知道德之不足为也,知道德然后知仁义之不足行也,知仁义然后知礼乐之不足修也。”皆本《老子》第38章。

德不同,道德与仁义亦不同。下面我们更深入地分析之。

《老子》给出了两种说明“道”、“物”——即形而上与形而下——关系的方式,代表着两种理论模式。第一种是“道生一以至万物”的宇宙创化论模式,通过上面的分析,我们知道,这是一种近于“科学理性”的物理学方式,姑且按下不表;第二种是方式或模式是“道生之,德畜之”的形而上学进路,由于这种进路提示了“道德”赋予“万物”以“内在属性”的方式而“形而上学地”论证了“道”、“物”关系。既然道家所说的“道德”不能囿于物理学,因此也就不能通过揭示“物理”的理性方式予以阐明。换言之,如果说“道德”意味着从宗教传统中摆脱出来的“理性”的话,那么,很显然它不是那种古希腊意义上的“科学(epistēmē)理性”。我们将会看到,第二种避免了古希腊哲学中的、尚残余了物理学意味的柏拉图“分有”说的内在困难。

一般地说,“德者,得也”的古训表明了“道”与“德”间的基本关系,即“德”就是有得于“道”,王弼所谓“德者,物之所得也”,似乎“德”是介于“道”、“物”间的过渡,旧注把“德”理解为“离无而之有”,或者“在有无之间”(吴澄语),也许正出于这样的理由。但是,“德”如何“分有”——即有得于——“道”却是一个值得深思的问题。实际上,“道”有两重面相:一方面,“道”是“一”或“独”;另一方面,“道”又“无所不在”、“覆载万物”,存在于万殊之中。因此,“道”常常被理解为“无”,这样才能出入于万物而不著痕迹。然而,就“道”如何通过“德”而呈现于万物而言,问题更复杂一些,毕竟“德者,得也”的解释太过笼统了。

《齐物论》说:“举莛与楹,厉与西施,恢诡孀怪,道通为一。……通也者,得也;适得而几矣。”我们知道,“德”是万物生长、存在的内在属性,道家日后所说的“性”来源于“德”(下详)。在郭象看

来,倘若解决“理虽万殊而性同得”的问题,只能诉诸“自得”,即“各然其所然,各可其所可”。换言之,尽管万物殊不相同,但从它们“自得于道”(即自得或自然)这一点上说,是有共性的。可见,“德”意味着万物自得于“道”。《徐无鬼》更明确地讨论了这一问题,其云:“德总乎道之所一”,又云:“道之所一者,德不能同也。”“德”即“性”,旧注并无异辞,这里理解道家哲学的关键所在,也是儒道两家的根本分歧所在。见诸春秋末年到战国时期的诸子著作里面的“德”字,在儒家和道家里有着不同的含义:儒家所谓德主要是指道德;而道家所谓“德”,在德行品德之外,还有一层“万物生长的内在基础”的意思,这种意义上的“德”训“得”,乃是“物所以得生”的内在根据。张岱年说:“这种内在根据,儒家谓之性,道家谓之德。”<sup>①</sup>考《老子》、《庄子》所谓“德”,其实就是“性”。<sup>②</sup>这一点非常重要。

“德”既然归诸(“总”)“道之所一”,而万物之性各不相同(“德不能同”),那么“道之所一”或者“德”的意味,如林希逸所说,不外乎“自然”两字,换一个说法,“人所同得曰德”,<sup>③</sup>那么“德”即“自然”,即“自得”。与其说“德”像具体事物“分有”了“相”(idea, eidos),不如说它(德)通过自然或自得形式把道的本质植入万物之性。如此说来,“德”其实意味着“道”的“分殊”侧面,或者说,“道”的“独一”(普遍、一般)方面称为“道”,而其“分殊”(具体、特殊)方面则称为“德”。《庄子》说:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。”(《德充符》)前者从“德”的方面看,后者

① 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,第154页以下。

② 高亨:《老子正诂》卷前之《老子通论》,第8-14页,1943年。钱钟书指出:《庄子·庚桑楚》“性之动,谓之为,动以不得以之谓德”,“鸡之与鸡,其德非不同也”,《徐无鬼》“狸之德”,皆指本性的意思。(《管锥编》第三册,第931-933页。)

③ 林希逸:《南华真经口义》(《骈拇》)“侈于德”句注。

从“道”的角度看,可见,“德”不过是专用于“殊”的表述,而“道”则专用于“一”的方面。既如此,“德”也就具有以下两个层面:从作为万物之性来看,它是具体的,因为万物芸芸,各具其性;从“自得于道”关系上说,它又是抽象的,因为“德”亦非具体的“物”,而是“物”的普遍本质(“性”)。当然,作为“物”的普遍本质的“德”或“性”也只是空有某种“自然”或“自得”的形式而已。

以上的分疏也许并非枉然,至少它说明了道家思想没有古希腊泥于物理学意味的“分有”观念;更重要的是,我们由此洞见到“德”、“性”间的紧密关联和微妙不同。《老子》和《庄子》内篇言“德”不言“性”,至《庄子》外杂篇始言“性”,这对于我们探讨道家人性论、心性论思想的蜕变很有意义,而人性、心性理论又是道家伦理学的核心组成部分。简单地说,“德”就是“性之性”,前者指性(物性),后者指“德”(道性)。由于“德自得于道”,那么“德”涵摄着“道”的本质,所谓“道、德”其实也意味着“无为”,例如《庄子·天道》云:“夫虚无恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至。”如果我们把“德”理解为“道之在我”者,那么这个概念的重要性就在于:道家人性论和心性论是以此建构起来的,并亦由此而得以阐明。

## 二、德与 aretē

“德”屡见于《诗》、《书》、《左》、《国》,含义十分复杂:既黏附着宗教意义上的天命观念,也不乏氏族得以认同的本质属性的意味,更指政治制度上的合理性,当然也包括美德和好处(惠)的意思。道家“德”的概念正是从上述思想背景中一跃而出,细味其旨,道家所谓“德”主要指:(1)原初本性;(2)美德;此外也在政治、社会问题上使用这个概念,意思是指(3)“好的、合理的”制度形式(比如说

“至德之世”云云)。

这样一来,既然“德”的概念包含了“本性”与“美德”两个层面,那么“性”与“善”之间的分合就十分耐人寻味了。为了能够在更开阔的视野里观察“性”与“善”的分合,我们不妨推敲一下古希腊哲学中的重要语词 *aretē*,并把它与道家的“德”比较一番。古希腊人用 *aretē* 来表示任何事物所固有的特性、用处和功能,也包括人的才能和品德,因为按照古希腊的传统观念来说,才能和品德是人的本性(*physis*)所固有的。*aretē* 这个词在拉丁文中被译为 *virtus*,近代西方语文都遵循拉丁文,如英文译为 *virtue* 和 *good*,中文据此译为“善”、“美德”。但是无论是英译还是中译,都不能涵盖 *aretē* 的原意,因为它们不过只是反映了这一个词的部分涵义罢了。*aretē* 本来是指事物(不限于人)的特性、特长、优点、功能,颇近似“性能之固特者”,比如说,奔驰的能力是马的本性即马的 *aretē*,飞翔的能力是鸟的本性即鸟的 *aretē*,荷马史诗在描写飞毛腿的时候说“显示了他的脚的 *aretē*”。柏拉图也将人的器官的完善功能叫做 *aretē*,在《国家篇》中苏格拉底说:你知道眼睛的功能是看,视力强就是功能好,就是眼睛的 *aretē*;耳朵的功能是听,听力强就是耳朵的功能完善,尽到耳朵的功能达到它的目的,就是耳朵的 *aretē*;失去这种功能就是失去了 *aretē*。一切东西都有特殊的 *aretē*,有各自特殊的功能。这是 *aretē* 本源意义。然而,经过一段长期的发展过程,*aretē* 获得了伦理的意义,这种伦理意义就是后来拉丁语 *virtus* 的来源。我扼要地将这一过程(历史)做一种合逻辑的叙述:古希腊人看来,*aretē* 是每种事物固有的天然的本性。他们认为人的本性就是人的才能、优点、特长,这是任何人都一样的。*aretē* 是从优点和特长方面去看的,所以是“好”和“善”;所谓“坏”和“恶”就是失去 *aretē*,是 *aretē* 的反面。从这个意义上说,古希腊人是认为人性

是善的(自然本性是善的);后来 aretē 也用于表示人的品格(如勇敢、智慧等),aretē 的意义也由天然本性转向了社会本性,人的 aretē 不仅指人的生理方面的特长和功能,也指(主要指)人在社会生活中的品德和优点,这就接近伦理含义的美德了。其实,aretē 这个词与殷周以来的“德”——特别是道家哲学中的“德”——似曾相识,它们在思想史中的命运也如出一辙。所以,人们多所主张用“德性”来翻译 aretē。<sup>①</sup>

《国语》说:“听德以为聪,致远以为明”,(《楚语上》)又说:“聪则言听,明则德昭”,(《周语下》)旧训“德”为“德教”,固然不错,但未审其中隐约有更为源始的含义,即作为听闻(功能)、聪明(性能)的本质(性),近于古希腊的 aretē。实际上,道家所谓“德”略近于古希腊的 aretē,因为“德”不仅相当于后来所说的“性”,还意味着优点、特点和功能,与 aretē 的意蕴若合符节。

总之,道家所谓“德”乃是“反性复命”的归宿,其核心在于“性命”而不在于“美德”,这也左右了道家人性论的建构和特征。正如刘笑敢所说,道家人性论实际上是一种“性超善恶论”,一种“绝对的性善论”;<sup>②</sup>究其原因,道家主张的是自然主义人性论,其立论基点是:(1)“本来的”就是“好的”,也就是说,本然性质和本然状态是最完善不过的;(2)保持本来面目(本然性质和状态),不假人为,是“好的”。这两个“好的”价值判断表明了自然主义人性论的鲜明立场,同时也提示了“性”与“善”间的内在关联。

由此来看,道家所谓“德”似乎蕴含了价值判断在内的人文理性,果真如此吗?

① 汪子嵩:《希腊哲学史》,第2卷,第166页以下;苗力田:《尼各马可伦理学》之《译者后记》。

② 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,第275-276页。

### 三、道德与仁义

因为“道”、“德”属于形上学概念,所以我们很难发现道家正面阐述“道、德”是什么,它们根本不能诉诸名言。正因为如此,道家总是从反面阐述问题,例如从“道”、“德”不是什么来阐述“道”、“德”,具体地说,道家正以攘弃仁义于道德之外的方式提示“道、德”的本质,“绝仁弃义”因此而成为道德形而上学的最突出的表面特征。韩愈精辟地指出,老子所谓道、德,“去仁与义之言也。”(《原道》)

《老子》第19章曰:“绝仁弃义”,新出郭店竹简《老子》甲本作:“绝伪弃诈”,<sup>①</sup>有的论者竟然据此证明老子并无反对仁义的意思;张岱年说,老子既然讲“大道废,有仁义”,那么老子对仁义还是反对的。的确,从理论上说,道家破诘儒家主张的仁义,没有任何可以商榷的余地。比如说,继承了《老子》衣钵的《庄子》,就对仁义大加挞伐,彻底颠覆了这种人文理性:

“夫尧已黜汝以仁义,而剿汝以是非矣。”(《大宗师》)

“自虞氏招仁义以扰天下也,天下莫不奔命于仁义。”

(《骈拇》)

“毁道德以为仁义,圣人之过也。”(《马蹄》)

“昔黄帝始以仁义撄人之心。……天下脊脊大乱,罪在撄人心。”(《在宥》)

仁义不啻为加诸人性的刑罚,精神的牢狱和天下大乱的原因。这一切主要针对儒家而发。儒家提倡“仁义礼乐”,《庄子》却说:

① 或训“绝为弃虑”,见李零:《郭店楚简校读记》增订本,第15-16页。



“中国之君子，明乎礼义而陋于知人心。”在《庄子》看来，“仁义”的罪失就在于蛊惑人心，并导致了“道、德”堕落。为什么？因为“仁义”加之于人，犹“衡扼”加之于马、“黥劓”加之于“身”。这就是说，“仁义”是限制、摧残人的本真之性的“多余”的东西，《骈拇》道：“骈拇枝指，出乎性哉？而侈于於德。附赘县疣，出乎形哉！而侈于性。多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。是故骈于足者，连无用之肉也；枝于手者，树无用之指也；多方骈枝于五藏之情者，淫僻于仁义之行，而多方于聪明之用也。……彼正正者，不失其性命之情。故合者不为骈，而枝者不为跂；长者不为有余，短者不为不足。是故凫胫虽短，续之则忧，鹤胫虽长，断之则悲。……且夫待钩绳规矩而正者，是削其性也；待绳约胶漆而固者，是侵其德者也；屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以钩，直者不以绳，圆者不以规，方者不以矩，附离不以胶漆，约束不以纆索。”很明显，“仁义”，“仁义礼乐”就如“骈拇枝指”一样，是“多余”的、不必要的东西。这个“多余”，还意味一个“多于”。这个“多于”的对象是什么呢？根据《庄子》的论述，“多于”的对象就是“性”、“德”；此外，还包括《庄子》在非薄仁义时言之必称的“道德”、“性命之情”和“常然”。显然，“性”、“德”、“常然”、“性命之情”皆是批判仁义的理论依据，也是其最终归宿。总之，道家道德形而上学首先意味着某种价值重估，他们以“不忍一世之伤而骛万世之患”（语出《庄子·外物》）的深沉忧思批判了儒家为代表的人文价值和道德理性。

道家不仅严辞批判了仁义这种道德(Morals)观念，而且批判了与这种道德观念匹配的礼乐制度，甚而批判了一切扭曲和掩盖素朴人性的“文”与“伪”（即文化符号）。道家对仁义（观念）和文化（制度）的颠覆不能不说是彻底的，他们以一种高屋建瓴的方式质

疑、反思、破斥了儒家代表的人文理性,颇有后现代理论的特征,那么道家的“道德之意”可以比拟于后现代理性么?道家深刻地怀疑任何道德(morals)、文化和大多数制度的价值和意义,慧眼独具地看到了自然人性(physis)在知识、意识形态、话语和制度性场合(nomos)中的必然困境:仿佛面临着纵横交错的、无底的深渊;如《缮性》所说:“文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初”。其实,在我们今天这个文明高度发展的社会里也存在着这种庄子所洞察到的问题,所以,庄子批判的声音对于那些“丧己于物”的现代人不会一记“当头棒喝”。《庄子》所说的“反其性情而复其初”再次申说了《老子》“复归于朴”、“复归于婴儿”的思想,实际上这是一种价值判断,即:道德——由于是原初的性情因而——具有价值优先性。换言之,“反其性情而复其初”、“性修反德,德至同于初”(《天地》)也暗示了道德(Morals)的根源(“初”),只有追溯或回归到这个根源,才能使人性摆脱桎梏于仁义礼乐的困境,解除“倒置”、“倒悬”之苦,达到逍遥游的自由境界。

因此,我们不必也不能盲从于这样一种老生常谈:道家诋毁仁义,是伦理上虚无主义。我们已经隐约感受到道家在批判仁义礼乐时试图追问道德(Morals)成其为道德(Morals)的原因,那就是更源始、更本质的道德(aretē),即上述“性命之情”和“常然”。可见,道家激烈抨击仁义,不过是以其独特方式指向并强调了比仁义更具价值和意义的“德”(aretē)而已。我们从道家批判儒家人文理性的苛责态度,恍然而悟:如果说“道德”代表某种理性精神的话,那么它就是对儒家人文理性的反思,确切地说,是一种从思想与制度的耦合中解脱出来的批理性。

要之道家以“大仁不仁”、“至仁无亲”、“上德不德”这样独特而吊诡的语式(因为深刻而复杂的思想已使语言外壳发生变形)反复

阐明了“德”(aretē)之于具体的、经验的道德(morals)观念和伦理规范的超越性。

#### 四、道德形上学之特征

在西方哲学当中,“道德形而上学”(Metaphysics of Morals)几乎就是康德的专用术语。康德把伦理学分为两个部分:道德形上学和道德人类学。道德形上学是建立在先天原则上的纯粹(即非经验)学说,是理论的伦理学;道德人类学,作为研究人类道德性质的经验科学,是以经验原则为基础的。<sup>①</sup>可以这么说,康德的道德形而上学旨在论证自由的形式原理,它是实践理性的核心。“人是自由的”之所以被奉为绝对命令,是因为它应当在一切道德(morals)经验中无条件运用的原则。相反,道德人类学也是康德特有的概念,它是以道德经验原则为基础的伦理学。自摩尔(G. E. Moore)以来,“伦理学自身,主要包括在元伦理学和规范伦理学中都已得到确认的各种学说。”<sup>②</sup>元伦理学旨在分析人们行为、思想和语言中的规范性要素的性质和意义;规范伦理学则旨在对那些证明道

① 康德:《道德形而上学原理》(苗力田译,上海,1986年),第36页;《法的形而上学原理》(商务,1991年),第17页。

② 对于“善是什么?”这个伦理学的中心问题,摩尔区别了三种可能的意义:第一种,它可能需要一个特称的回答。显然,在这个意义上,这问题事实上不会以上述一般的形式提出,而会是例如“哪一个好的(good)饭馆?”之类的形式提出。第二种,这个问题可能要求一个一般的回答,其形式是某种事物是善的这样一个陈述,例如慈善的行动是善的,或者快乐是善的。第三种,最一般的“善是什么?”这个问题是求取定义(即分析)的要求,在这种形式之下,它无疑是伦理学中的中心问题,但摩尔又认为它是不能成立的,的确,“善是什么?”是分析的伦理学即元伦理学所不能回答的,摩尔甚至有些混乱地认为康德关于善的本质的形而上学理论犯了自然主义的谬误。(玛丽·沃诺克:《一九〇〇年以来的伦理学》,陆晓禾译,商务,1987年,第8-9页;摩尔:《伦理学原理》,长河译,商务,1983年。)

德上正当与错误,善与恶的规则和判断提出标准,加以鉴别,以这种方式对道德的规范要素做出评价。笼统地说,规范伦理学大致相当于康德所说的“道德人类学”。这样我们就可以把道德形而上学称为关于道德(aretē)原理的形式伦理学,而把旨在描述和论证道德(morals)经验的道德人类学称作规范伦理学。

由于道家的“道、德”像康德的“自由”一样,并不能诉诸感性和知性而得以阐明,由于道家坚决拒斥仁义(道德观念)和礼乐(制度),突破了所有规范性的道德(morals)要素和制度要素,我们把道家的道德(aretē)理论比拟为部分意义上的康德的“道德形而上学”;同时,为了说明先秦道德之系谱,我们把儒家伦理学归诸规范伦理学,当然这也是鉴于儒家伦理学的经验、规范性的特点做出的大致划分,旨在说明问题而已。我们知道,康德道德形上学是一种形式伦理学,因而从来就不能避免空洞之讥;而韩愈亦说:“仁与义为定名,道与德为虚位”,(《原道》)即便他所说的“道与德”不是专就道家而论,却也目光如炬地看出早期思想史上“道与德”和“仁与义”的分离。的确,它空洞而无用。但是康德伦理学的魅力却在于论证了“自由”原理。自由不能诉诸感性也不能诉诸理性(知性),比如说我们不能感觉到自由,我们能够感觉到的只能是不自由,换言之,只有在不自自由的处境中才能体验自由,就像《庄子》笔下那些“相濡以沫”的鱼儿们向往于“相忘于江湖”的生存状态一样。同样,自由也不能通过知性来阐明和论证,正如萨特所说:“本体论本身不能进行道德的描述。它只研究存在的东西,但从它的那些直陈是不可能引申出律令的。”<sup>①</sup>既然感觉知识和理性(知性)知识不能阐明道德问题,那只能诉诸实践智慧了。

① 萨特:《存在与虚无》(中译本),第796页。

我们之所以把道家伦理理论概括为道德形而上学,最重要的理由不在于它与康德式的道德形而上学的相近,而在于它自身固有的形而上学特征,即“德”(aretē)本身是无形的,无名的;相反,仁义——在道家看来——却是有形迹的,可以名言的。在上一章里,我们已经阐述了仁义属于物的范畴(由于它们处于形名耦合中),下面我们重点论述“德”(aretē)的形上学特征。请看《德充符》:

“何谓德不形?曰:平者,水停之盛也。其可以为法,内保之而外不荡也。德者,成和之修也。德不形者,物不能离也。”

上述“德不形”命题的基本含义是:“德”不是“形”也不可以归诸“形”,因为“德不形见之也”。换言之,“德”诉诸于内,而不堕入形名之迹。另一方面,“德”虽然“不形于色(物)”,却是人们(物)须臾不能离弃的内在本质。正因为内在的“德”不必体现为可见的“形”、“物”(诉诸感性),也不必体现为可以用理性把握的社会实在(例如制度和观念),所以《德充符》里面的那些形陋之人就有可能是有“德”(aretē)的人,甚至“德有所长而形有所忘”哩!从理论上说,道家为什么执意把“仁义”(morals)摒除在“德”(aretē)之外,其中的秘密就在于“德不形”,而“仁义有形”。<sup>①</sup> 仁义所以有形,因为其有名;仁义所以有名,因为它基于是非分别的、对象性的概念思维,而不能“莫得其偶”!

以上我们略述了以“道德形而上学”概括道家伦理学(道德学说)特征的若干理由。我们认为,尽管道家摈弃仁义,却建构了一种深刻的道德理论,以阐论怎样使人的生活具有高远意义和永恒价值。道德形而上学出于“大道废,有仁义”的深刻洞见,来自“大乱之本,必处于尧舜之间,其末存乎千世之后,其必有人与人相食

① 详参《徐无鬼》“形固造形”郭象《注》,成玄英《疏》。

者也”的沉痛忧思,与儒家以情感主义为特征的规范伦理学相映成趣。

## 第二节 自然:道家人性论(上)

人性论乃中国古代哲学特别是伦理学中的基本论式。道家人性论也是道家伦理学的理论基础和核心部分。以往流行的看法是,道家人性论乃是自然人性论;但是这种看法由于不能辨别自然和无为间的内在差异以及杨朱和老庄间的深刻区别而得失参半。据我看来,杨朱学说的核心乃是基于感性原则的感觉主义伦理学,正如《公孙龙子》的极端的感覺主义知识论一样;《庄子》曾将杨朱、公孙龙视为同类而并斥其非,不是偶然的。因此,那种把杨朱归于道家并追认他为道家先驱的“成见”就颇值得检讨了。

问题在于:道家主张自然人性论,却没有止步于自然人性论,而是借助于无为心性论丰富和充实自己的理论,并把它提升为超然物外、精神逍遥的境界理论。如果说道家自然人性论几乎是儒墨人性思想的反面,那么经过无为思想洗礼的、以精神高于物外为特征的道家人性论则与杨朱的感觉主义伦理学水火不容。

### 一、小引:“自然”和“性”的概念

什么是“自然”?简单地说,自己如尔就是自然,或者借用佛家的话说,本来面目就是自然。<sup>①</sup>这样看来,“自然”不外是与生俱来

<sup>①</sup> 《法宝坛经》:“慧能云:不思善,不思恶,正与么时,那个明上座本来面目。”(《大正藏》第48卷,第349页。)

的本质,或者率性而行而已,似乎难以深入地分析之。我认为有必要采取“正言若反”(从反面推敲)的分析策略诠释这个概念。

其实,道家标榜的“自然”比较接近古希腊的 *Physis*(自然、生长)。古代希腊 *Physis* 这个语词当中迭加了以下三层含义:(1)“自然而然的”,与“人工制造的”相对应;(2)“本性使然的”,与“人为约定的”相对应;(3)“自然界的”,与“社会(共同体)的”相对应。第(1)方面即“自然”和“人工”的区别与对立,近于道家“道”(朴)与“器”(朴散则为器)的区别与对立;第(2)方面即“本性”与“人为”的区别与对立,近于道家“真”与“伪”的区别与对立;第(3)方面,我们是否可以从道家批判人类社会得以建构于其中的仁义礼法、回归“同与禽兽居”的旨趣中看出端倪呢?实际上,道家思想中的“天”、“人”对立,正相当于古希腊思想中的自然(*Physis*)与社会(*Nomos*)的对立。显然,道家所说的“自然”也包含“自然而然”、“本性使然”和“自然界的”三层涵义,从而与“人工制造”、“人为约定”和“社会文化”(制度)相反。下面我们将依照上述分析脉络展开自然人性论。

探讨人性论,自然以“性”的概念为中心。然而,《老子》和据说出于庄子手著的《庄子》内篇却独无“性”字,<sup>①</sup>那么,我们何以谈论道家人性论呢?古代哲学话语中“性”的概念晚起,是从较早期的“德”与“命”等概念剥落出来的。我们当然不能根据有无“性”字来判定有没有关于人性的观念或理论。实际上,《老子》和《庄子》内篇中虽然没有“性”字,却不乏相当于后来的“性”的概念,例如《老子》中的“德”与“命”,还有比较具象的“朴”、“素”和“婴儿”,《庄子》中的“德”、“真”和“性命之情”等,都是“性”的概念的来源,相当

① 至少《内篇》形成较早殆无疑义,请参考刘笑敢:《庄子哲学的及其演变》。

于“性”。

## 二、人性的隐喻：素、朴、赤子、婴儿

老子曾以一种去古未远的诗意手法，用具象概念表达着抽象的哲思：

“知其雄，守其雌，为天下蹊。为天下蹊，常德不离，复归于婴儿。”

“知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”(28章)

我们已经知道，《老子》所谓“德”其实就是“性”。既说“常德不离，复归于婴儿”，又说“常德乃足，复归于朴”，那么，这里所说的“婴儿”和“朴”则是“德”的具象化。老子每言“复归”，其意味无非是复命、反性，归诸“道”、“德”，表明其价值趣向。<sup>①</sup>那么，我们就来追究一下，在诸如“复归于朴”、“复归于婴儿”命题中，“朴”和“婴儿”究竟意味着什么呢？

就语源而言，“朴”乃未斫之原木，老子借以表示事物的自然状态或本来面目；“朴”的反面是“人工”，老子说：“朴散则为器”(第28章)，可见“朴”相当于古希腊的 *Physis*(自然)，而“器”则加诸“人工”。<sup>②</sup>总之，“朴”意味着尚未加诸人工(如斧斤)的原木之本然样态，老子用它来表示那种先天的、尚未就范于既定社会制度的、还

---

① 如果说“复归于朴”、“复归于婴儿”旨在归诸“德”，那么“复归于无物”(14章)、“复归于无极”(28章)则可以看作归诸“道”。

② 按：王充《论衡·量知》云：“无刀斧之断者谓之朴。”又按：《玉篇》引《老子》曰：“璞散则为器”。这里的璞乃玉石未理之状，可见，璞就是玉石未加琢磨的本来样态；所以“朴”或“璞”都是没有加过人工的本然样态。



没有被人类文明强行改造过的人的自然之性；<sup>①</sup>苏辙直截了当地把“朴”解作“性”，并把“复归于朴”、“复命”阐释为“复性”，<sup>②</sup>同样，“素”是未曾经过染色的素帛，老子也用它来表示物性或人性的本然样态。以此类推，老子所说的“婴儿”无非是人性的隐喻，因为“赤子婴儿”乃是没有经过任何社会化的自然本质，因此它象征着原初而完整的人性，而且这种原初而完整的人性最近于“道”、“德”，<sup>③</sup>或者说就是“道、德”的体现。

“朴”与“器”的对立，其实就是“道”与“器”的对立。既然如此，我们能否把《周易》“形而上者之谓道，形而下者之谓器”移过来诠释“朴”，把“朴”归诸形上学范畴？实际上，老子以“无名”解释“朴”，已经明确地把它归于形而上学了；因为“朴”不由人工，不假人为，不能纳入“名”建构起来的社会制度当中。

总之，老子用“朴”、“素”和“赤子婴儿”来表征的人的自然之性，实际上就是把一切社会性排除在外。这种自然人性的观点与儒家的人性观点形成了鲜明的对照。儒家严于君子小人之辨，但是君子小人的判别标准必然是某种社会标准，因为他们是由社会文化塑造的。老子所谓的“赤子婴儿”既非君子亦非小人，因为他不是由社会或文化塑造出来的，所以也不能用社会文化的尺度裁断他。换一个天马行空的比喻，道家的“赤子婴儿”犹如“裸猿”，而

① 荀子有时也把“朴”解作“性”，其《礼论》云：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。”

② 苏辙：《老子解》之“道常无名朴”、“复归于朴”、“复命”句解，赵秉文《道德真经集解》、焦竑《老子翼》靡然而从，若草木焉。

③ 老子说：“含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腹作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”（55章）透过关于赤子之德的未免夸张的描述，我们看到，老子把自然人性当作理想人性，与那种浸淫于仁义的儒家人性划然有别。

儒家的“君子小人”则相当于“穿着裤子的猴子”。儒道两家在人性问题上的分歧还可以做进一步的分析和讨论。老子主张“见素抱朴”，孔子则相反，力求在“素”的上面“添加”些什么。《论语·八佾》中有一段孔子与子夏的对话：

子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”

子曰：“绘事后素”。

曰：“后礼乎？”

子曰：“起予者商也！始可与言《诗》而已矣。”

“绘事后素”是什么意思？历来都是见仁见智，颇不相同。在此，我们发挥朱熹的注解，作以下别具会心的解释：绘画就是在“素”（“人的本然之性”）之上着色点染（朱熹所谓加诸“礼”），使之成为美仑美奂的文化产物；这本来是谈艺术，深得孔子欣赏的子夏却能举一反三，借题发挥说，“粉素”之上挥洒的色彩，犹如人性之上施加的礼乐。<sup>①</sup>

---

① 儒家倾心于“文”，特别关注人区别于禽兽（动物）的社会文化属性，在儒家看来，人类的本质特征就是由文化和社会符号标明的。先秦儒家的思想朴素而实际，从来没有否认人的自然禀赋——“血气心知之性”，但是他们坚持认为人的自然禀赋（“血气心知之性”）必须通过社会文化（仁义礼乐）的节制才不至于泛滥无序（淫乱）；另一方面，社会文化（礼乐教化）也使人性有所附丽而增益其光辉。因此，无论是主张“性恶说”的荀子还是主张“性善说”的孟子，都认为文化和社会制度（仁义礼智）能够提升人的道德生活，使人活得更有意义。在这一思想的支配下，把自然人改造成为具有文饰之美的社会人就成了儒家汲汲以求的目标。相反，道家却认为，本来如此（本然）、自然而已（自然）的人性才是生命意义的原初起点，也是其最终归宿。

### 三、真性

自然人性论在《庄子》那里得到了进一步的发挥和发展。《庄子》追随老子,并把老子用“素朴”和“赤子婴儿”等话语构筑起来的自然人性论发挥为“真性论”。《庄子》云:

“马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,吃草饮水,翘足而陆,此马之真性也。”(《马蹄》)

“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰:无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名。谨守而勿失,是谓反其真。”(《秋水》)

所谓“马之真性”就是马的天放之性,即自然性。这个意味深长的“真”有助于我们深入理解《庄子》的思路:“真”的反面不是“假”,而是“伪”。那么,什么是“真”,什么是“伪”呢?《庄子》看来,“牛马四足”就是“真”,而“落马首,穿牛鼻”则是“伪”。推而广之,“真”就是本来如此的自然性,而“伪”则相反,是包括一切“人为”(伪)的东西:社会角色,文化面具和制度囚笼。<sup>①</sup>《秋水》所谓“反其真”就是“反其性情而复其初,”(《缮性》)就是“复性”或“复命”。因此,如何破除覆盖于真性之上的伪性,具体地说,就是如何使自然人性从社会制度(礼乐)和意识形态(仁义)的宰制中解放出来,就成为《庄子》哲学的主题。首先,《庄子》认为,那些遮蔽的人性本来面目(真性)的东西乃是多余的因而是不必要的东西:“而且说

---

① 什么是“真”?“真”即“性”。郭象于“反其真”句下注曰:“真在性分之内”。可知“真”就是“性”,就是本然之性。成玄英在《山木》“见利而忘而其真”句下疏曰:“真,性命也”,可见,“真”等同于“性(命)”。郭《注》、成《疏》都把《齐物论》“如求得其情与不得,无益损乎其真”的“真”解释为“真性”。

明邪？是淫于色也；说聪邪？是淫于声也；说仁邪？是乱于德也；说义邪？是悖于理也；说礼邪？是相于技也；说乐邪？是相淫也”。（《在有》）

“淫”即泛滥其性，也就是说，是比原初的、本然的恬淡之性多出来的东西，因此属于多余的东西。由于多余的东西势必妨害本然之性（“乱于德”），所以扫除那些淫性乱德的“多余者”，才能呈现并回归最源始的本然常然之真性。总之，《庄子》所谓的真性就是“益之而不加益，损之而不加损”（《知北游》）的“常然”。这个真性不但继承了老子自然人性论里的素朴观念，<sup>①</sup>还将这种自然人性明确地阐述为非社会性的先天本质，如《渔父篇》所云：“真者，所以受于天也，自然，不可易也。故圣人法天贵真，不拘於俗。”郭象注曰：“夫真者，不假于物而自然也”，说破了“真性”的本质，即：自然而且高于物外。此外，上面这段话表述了道家自然概念不仅是“人工”（器）、“人为”（伪）的对立面，而且是仁义礼乐的对立面，而后者正是社会（共同体）所由以确立的基础。我们只有从社会文化批判的角度来阐释、理解道家的自然概念和自然人性思想，才能真正把握其特征。

#### 四、仁义与兼爱：自然之性的扭曲

上引《在有》已经提示了儒家和道家的争讼焦点：仁义是否是人的本性固有的东西？《庄子》通过一段寓言故事表明了儒家和道家的分歧所在：

---

<sup>①</sup> 《庄子》：“能体纯素，谓之真人，”（《刻意》）“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。”（《马蹄》）

“老聃曰：请问，仁义，人之性邪？孔子曰：然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也。老聃曰：请问。何谓仁义？孔子曰：中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。老子曰：意，几乎后言！夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私也。……夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣；又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意，夫子乱人之性也。”（《天道》）

老聃劈面以“仁义，人之性邪？”问孔子，点出了道家和儒家的不同。当然，孔子（代表儒家）主张仁义不出人性之外<sup>①</sup>，但托言老子的《庄子》却坚决反对把仁义当作人性，它的结论很明确：“仁义”决非“性”（确切地说，自然之性），而且“仁义”非但不是“性”，反而有害于“性”，因为“仁义”所起的作用不过“撙人之心”、“乱人之性”。上引《在宥》表明了这样一种观点：对于真性来说，儒家主张的“仁义礼乐”都是“淫其性”的东西，也就是说，都是多余的、没有必要的东西。对此，《庄子》不惮词费，反复阐发，《天运》云：

“商大宰荡问于庄子。庄子曰：‘虎狼，仁也。’曰：‘何谓也？’庄子曰：‘父子相亲，何为不仁？’曰：‘请问至仁。’庄子曰：‘至仁无亲。’大宰曰：‘荡闻之，无亲则不爱，不爱则不孝。谓至仁不孝，可乎？’庄子曰：‘不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。……夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。’”

血缘纽带是古代仁爱观念最牢固不破的现实基础。《庄子》论辩的锋芒所向，正是血亲仁爱的流行观念。《庄子》以为，“仁”是

<sup>①</sup> 一般而言，儒家思想家主张“仁义”是“性”本身之内固有的东西，如韩愈就认为“仁、义、礼、智、信五者谓之性”（王安石《原性》）。

“相亲”，而“至仁”却是“无亲”。如此，《庄子》就把儒家伦理思想的核心要素（特别是仁义）排除在“德”（本然之性）之外，因而也就是没有什么价值的东西了。

在上引《天道篇》里，老子把孔子称许的“兼爱”斥之为“迂”（腐迂）；我们知道，“兼爱”是墨家的主张，这样，《庄子》就在批判儒家的同时，也批判了墨家。《天下篇》将墨子之说概括为“墨子泛爱兼利而非斗”，并且认为墨家“兼爱”的说教没有人性上的根据，因此《庄子》冷言讥讽说：“以此教人，恐不爱人，以此自行，固不爱己。”在庄子看来，墨家的“兼爱”说教实际上是一种既损人又不能利己的迂腐之谈。

墨家虽然讲“仁义”，但却反对儒家刻意于礼乐，力倡“非乐”、“节用”。墨家把“仁义”、“贤能”的思想发挥到了极端的地步，这就是“兼爱”和“任”。所谓“任”，《墨经》解释道：“任，士损己而益所为也。”《经说》又补充道：“任，为身之所恶，以成人之所急。”显然，“任”出自“兼爱”。对于墨子这种“摩顶放踵利天下为之”（《孟子》）的高远理想和奉献精神，《庄子》颇不以为然，因为这种想法和做法损害了本然之性。墨家“以自苦为极”、“以绳墨自矫”，束缚了人性的自由，给人性套上的沉重的枷锁，因此《庄子》批评说：“反天下之心，天下不堪，墨子独能任，奈天下何！”由此可见，尽管《庄子》敬重墨子，但坚决反对墨子“自苦”，因为“自苦”不是人性的常然，如果把墨子的想法和做法施诸社会，那就会压抑更多人的本然之性，“使天下人不堪”。看来，“兼爱”也不过是忘己以济物，和儒家一样，都是“失性于俗”罢了<sup>①</sup>。如果说儒家企图把仁义内置于自然之性是“淫其性”的话，那么墨家信奉的“兼爱”则无异于“削其性”，

① 《列子》（杨朱篇）张湛注曰：“禹翟之教，忘己而济物也。”

二者皆是对自然之性的扭曲和损害,这就是为什么道家毫不留情地批判儒、墨的原因所在。

### 五、自然人性的伦理意义

前面我们已经把道家所说的“德”(性)、“自然”比拟为古希腊哲学中的 aretē 和 Physis,并约略提及道家自然人性论乃是一种超乎性之善恶之外的“绝对性善论”。以现代哲学“事实”与“价值”两分的观点来看,自然人性本身并没有伦理意义,也就是说无所谓“善恶”;但是,道家标明“德”、“自然”背后却包含着强烈的价值判断意味,实际上,道家的确试图通过“上德不德”、“至仁无亲”来论证“去善而自善”(《庄子·外物》),所谓“自善”即“自然而善”。可见,自然人性论本身就意味着某种伦理学或价值判断的立场。

古希腊人用 aretē 称道自然本性,它指事物固有的天性、属性、特性和功用,也指人的才能和品德。不同的事物有不同的 aretē,马的 aretē 是奔跑,鸟的 aretē 是飞翔,战士的 aretē 是勇敢,哲人的 aretē 是智慧……总之,aretē 是人的本性(physis)所固有的,倘若人能够实现自己的 aretē,就意味着实现了自身的价值,所以 aretē 也称作“美德”(virtue)。aretē 这个词表明了自然人性当中蕴含的伦理意味:aretē 的圆满就是“善”,而“恶”则意味着 aretē 的缺失。上述思想可以说与道家基于自然人性的价值判断相去不远。我们知道,古希腊的自然(physis)概念须经过它的反面即社会规范(nomos)概念才能得到透彻的解释,同样,我们也应在自然(nature)和社会相对应的关系当中解释道家“自然”(physis)概念。《庄子》所谓“天”与“人”的对立,恰相当于自然(physis)与社会规范(nomos)的对立;《庄子》鼓吹“与天为徒”,反对“与人为徒”;《人间

世》崇尚“天之合”，贬抑“人之合”；《天道》认为“以人灭天”（语出《秋水》）不足取，向往“与天为一”（语出《达生》），而所谓“以天合天”（语出《达生》）就是因性自然。<sup>①</sup>如果说道德形而上学旨在“究天人之际”的话，那么“天”、“人”之分判则意味着天道与人道的分判：“何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。……天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。”（《在宥》）这有助于我们分析理解道家“自然”（性）概念。

况且，古代人探究人性问题不是把它当作思想游戏，而是为了阐述政治、社会、伦理和法律诸问题，我们也应该在这些复杂脉络当中抽绎人性问题而不是相反。例如：如果说“报怨以直”表明了孔子的社会、伦理思想的话，<sup>②</sup>那我们又如何估计老子的“报怨以德”（第63章，这里的“德”指好处）呢？我们在这里提起这桩公案，并不是想在儒家和道家之间分个高下，而是旨在阐明两家伦理思想的旨趣不同，必须从制度与思想间的关系着眼，才能辨明其间泾渭分流的“道德谱系”。

儒家伦理道德观念基本上来源于政治、社会制度以及风俗习惯，具有亲切的情感主义特点和朴实的经验主义性质。儒家伦理之所以成为中国古代社会伦理道德观念的主流，最根本的原因是它适应了古代封建宗法社会制度：既匹配于封建制度，也反过来建构着封建制度。道家则相反，不仅批判了仁义（意识形态），而且批

① 《达生》“以天合天”句，郭象《注》曰：“不离其自然也。”成玄英《疏》曰：“机变虽加人工，本性常因自然，故民合天也。”

② 《论语·宪问》：“或问：以德报怨何如？子曰：以直报怨，以德报德。”康有为认为，这里“以德报怨”问题出于老子。按：《淮南子·齐俗训》谓往古之时，“亲戚不相毁誉，朋友不相怨德。”及至仁义之世，“非誉相纷，怨德并行，于是乃有曾参、孝己之美，而生盗跖、庄跻之邪。”以此而论，老子“以怨报德”包含有超乎怨、德之上的意味，同时也暗示了批判宗法封建社会及其意识形态的倾向。



判了礼乐(制度),从而挣脱了制度和风尚的外壳,这也许是老庄道家特立独行的地方。儒家的思想是深刻的,无论“充实之谓美”(孟子语)还是“化性起伪而成美”(荀子语),都指明了人性的光辉只有在社会、伦理生活中得到体现和发扬,而播绅先生亦非“沐猴而冠”;道家对儒家标榜的“仁义”及其背后的宗法社会制度的批判与解构也是深刻的,而依照自然本性的生活才是“道德(aretē)的”。既然道家认为合乎自然本性的生活才是近于“道德”(aretē)的生活,那么自然之性乃是伦理规范、制度设施及其伴随的意识形态的根据,而不是相反。《庄子》下面一段宏论,似能说明“自然”与“社会”、本性与制度(包括善的价值判断)间的关系:“夫六经,先王之陈迹也,岂其所以迹哉!今子之言,犹迹也。夫迹,履之所出,而迹岂履哉!”(《天运》)自然与社会、本性与善间的关系犹如“足”(“履”)与“迹”间的关系。“履或“足”象征着自然人性,而“履之所出”的“迹”则相当于出乎自然人性的行为及其结果,包括政治制度、社会风尚和伦理规范,甚至道德(morals)观念。显然,“履”所隐喻的自然人性是“所以迹”,即一切制度规范所由以确立的根据和基础,制度性的“礼”本质上“因人情而为之节文”,而“先王之法籍”亦因人之性的制作。(《淮南子·齐俗训》)在道家看来,仁义(morals)非但不能大于“道德”(aretē),反而囊括于“道德”(aretē)之内,<sup>①</sup>“故制礼义,行至德而不拘于儒、墨。”(《淮南子·齐俗训》)如此看来,自然本性尽管不是伦理规范本身(“迹”),却是它的根据和基础(“所以迹”),这就是基于自然人性论的道德形而上学虽然不是规范伦理学,却仍然具有伦理意义的原因。

但是,倘若道家仅以本来如此的自然性阐明人性的话,岂不是

① 《淮南子·说山训》:“仁义之不能大于道德也,仁义在道德之包。”

与杨朱同流合污了吗？然而，道家并没有止步于自然人性论，相反，它的进一步发展则深入到人的内在精神方面，换言之，道家于自然人性之外，并沿着自然人性的纵深，拓展出一个更深的层面，即以无为概念为核心的心性层面。

### 第三节 无为：道家人性论(下)

我们不妨从分析一桩思想史上的著名公案，即关于“逍遥”的歧解，入手来讨论道家人性论的两个层面：自然心性和无为心性。关于《庄子》的“逍遥”，历来有不同的理解，其中以向郭（向秀与郭象）和支遁（道林）的解释最为著名。

向郭以“适性”和“足性”解释“逍遥”，以为“适性逍遥”，“足性逍遥”，也就是说，倘能凭任自然之性，就是逍遥。比如说：

“夫大鸟一去半岁，至天池而息；小鸟一飞半朝，抢榆枋而止。此比所能则有间矣，其於适性一也。”

无论鲲鹏（大鸟）麻雀（小鸟），惟其“适性”（适乎自然之性）才能够逍遥，如此，鲲鹏和麻雀并没有什么本质区别。<sup>①</sup> 如果我们撇开郭象删削《庄子》的故实不谈，考诸《庄子》本文，可知向郭“适性、足性”之说正与《庄子》固有的“自然（自己而然）”观念契合，而“自然”乃是向郭阐释《庄子》的基点。换言之，“适性”、“足性”云云既然符合“自然”原理，那么向郭说就并非空穴来风，而是从一个侧面

① 向、郭在《庄子注》里的阐述不可谓不透彻：“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羡于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也。”“适性”和“足性”是一回事。向、郭此说强调“适性”和“足性”乃是“逍遥”的本质，也就是说，无论是“大鹏”还是“小鸟”，只要各自得其性分，都可以超越各自的差异而逍遥。

阐发甚或发展了《庄子》的思想。

然而,支道林对向、郭“各适性以为逍遥”的说法很不以为然。他提出了一个尖锐的问题:

“夫桀跖以残害为性,若适性为得性者,彼亦逍遥矣。”

由此,支道林对“逍遥”的意旨做了一番新的清辩:

“夫逍遥者,明至人之心也。庄生建言大道,而寄指鸱鸺。鸱以营生之路旷,故失适於体外;鸺以在近而笑远,有矜伐于心内。至人乘天正而高兴,游无穷于放浪,物物而不物于物,则遥然不我得,玄感不为,不疾而速,则道然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足,足于所足,快然有似天真。犹饥者一饱,渴者一盈,岂忘蒸尝于糠粃,绝觞爵于醪醴哉?苟非至足,岂所以逍遥乎?”

支氏把“逍遥”归诸内心的恬淡虚无。<sup>①</sup>显然,支道林企图用老子以来的玄寂无为阐释“逍遥”,即用“无为”阐释“逍遥”。而《庄子》继承和发挥了肇源于老子的“无为”思想,并且把它明确地阐述

---

① 支氏指出,庄子借助于“大鹏”和“小鸟”的寓言隐喻关于“道”的真理,大鹏远举,未必“适性”;而“小鸟”自得,更是矜持不足道。总之,一个是执著,一个是矜伐,都是恬淡寂寞的本心的反面,因此,所谓“大鹏”和“小鸟”的故事不过是用以衬托至人玄寂心境的寓言而已,而至人玄寂的心境则无所谓“足”,也无所谓“不足”,只要“足于所足”,则无所不足。支道林阐释了逍遥概念里的无为内涵固然是高见,但是他提出的问题——“夫桀跖以残害为性,若适性为得性者,彼亦逍遥矣,”表面上看,切中了向郭的要害,其实他的提问也透露了他的误解,特别是对庄子关于“性”的误解。我们知道,《庄子》所谓“性”,是指人的本然之性,即“真性”,而支氏所谓桀、跖嗜血残杀之“性”却不能和庄子所谓的“性”的范畴混同,《庄子》绝不会把“残害为性”当做本然之性,而只能将它看成是本然之性的缺失或者是泛滥(所谓“淫”),抑或二者兼而有之(所谓“烂漫”)。

为理想人格的内在境界,就此而言,支道林的新解也颇以《庄子》本身为依据。

实际上,向郭和支遁的阐释均可以信据,尽管从表面看来,它们南辕北辙;因为两者各自阐释和发挥了《庄子》的两个不同的侧面。如果我们把《庄子》理解为包含着不同的内容和不同的思想倾向的著作的话,那就不难理解为什么有多少个注疏《庄子》的人,就有多少种《庄子》的思想,犹如有多少个读者就有多少个莎士比亚一样。但是,我们关注的并非向郭和支遁两说的是与非或偏颇与胜场,而旨在说明:道家人性论实际上由自然天性和无为心性两个层面构成,后者乃是前者的内面化,或沿着精神向度的深化。当然,道家心性论并不限于伦理学或道德形上学,我们这里讨论的是道家心性论有关伦理学的部分。

### 一、无欲、无知

道家依据“自然”和“真性”的概念建构了自然人性理论,同时也围绕着“无为”和“神明”概念创立了无为心性学说。“无为”是一个体现实践智慧的概念,意味着体道的内心境界(如无欲无情),以及诉诸政治、社会行动的实践智慧(如逍遥因时)。但必须清楚的是,我们将道家人性论划分为自然天性和无为心性两个层面,只不过是“思想上”或“理论上”进行的分解而已,旨在叙述和理解方便,其实道家未曾做过这种区分,在他们看来,自然与无为并无二致。我们已经知道,“朴”表征自然之性,但老子却反复用“无欲”诠释“朴”,提示了无为(凝静无欲的心境)和自然本性(素朴婴儿的状态)间的内在关系。

老子从一种“反”的观点或方式,阐述作为人性本然的“素”、

“朴”的,换言之,他以“无知”、“无欲”这样的否定性概念予以反面阐述,<sup>①</sup>《老子》第37章说:

“道常无为而无不为。侯王若能守,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。无名之朴,亦将不欲,不欲以静,天下将自正。”(第37章)

“我无为而民自化;我好静而民自正;我无事而民自富;我无欲而民自朴。”(第57章)

由此可见,作为自然人性本质的“朴”包含着“无欲”意味,同时“朴”还意味着“无知”。道家认为,机心和智巧是人胸中尘垢,它们所引起的自私、机诈以及那些铸成礼乐制度的观念(如仁义),都是人的本然之性的沦丧的原因,因此之故,老子才说:“见素抱朴,少思寡欲。”<sup>②</sup>所以,作为本然之性的“朴”,不仅意味着“自然”,同时也意味着“无欲”和“无知”,诚如庄子所云:

“至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴,素朴而民性得矣。”(《马蹄篇》)

当然,这里所说的“无欲”和“无知”皆是“无心”或“无为”的两个侧面。另一方面,处于“无为”之外的而且是作为“无欲”的反面

① 老子既说:“道常无名:朴,”(第32章)又说“无名之朴”(第37章),可见“朴”的本质是“无名”的,因而不能以日常语言(“名言”)来做正面的、肯定的表述,而只能以否定的、负面的(无名)方式来表述。这也说明“朴”属于形而上学范畴。

② 通行的王弼本“思”作“私”。然而,有的版本则作“思”,刘师培先生就认为,“私”当作“思”。韩非《解老》引《老子》即作“思”,《文选》李善注引老子曰:“少思寡欲”,亦作“思”,另外还有其它多种《老子》版本作“思”,参朱谦之《老子校释》。其实,作“私”或作“思”,在义理上没有什么本质的区别,甚至可以相通,因为“私”即私心,而“私心”的活动则是“思”。

的感性欲望(诉诸感官),却是人心的牢狱:

“五色令人目盲,五言令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎,使人心发狂;难得之货,令人行妨。”(第12章)

感性欲望的放纵和泛滥不但会使人失去必要的节制,而且还会操刀割手,殃及自身,这就是老子为什么说“罪莫大于可欲”(第46章)的原因。在反对纵欲的同时,老子也反对逞智,他的名句“民之难治,以其智多”从反面总结了在文明开化的社会里人欲横流和尔虞我诈的险恶事实,洞见了文明进程和价值观念之间的某种背反关系。他冷眼看出:

“天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;人多伎巧,奇物滋起;法令滋章,盗贼多有。”(第57章)

这段话是道家文化批判和制度批判的宣言。“天下多忌讳”意味着观念、习俗和社会制度(即古代社会赖以秩序化的繁复礼制)对人心的宰制,道家批判它们,就是力图从“欲望”和“智巧”这样的人心牢狱中解放出来,从“天下多忌讳”的刻板社会的可悲生存状态中解放出来。

《庄子》则把《老子》的“素”“朴”提炼为“纯素”“纯朴”,容纳了更多的心性和实践智慧的因素:“纯粹而不杂,静一而不变,惔而无为,动而以天行,此养神之道也。……纯素之道,惟神是守。守而勿失,与神为一。一之精通,合于天伦。……故素也者,谓其无所与杂也;纯也者,谓其不亏其神也。能体纯素,谓之真人。”(《刻意》)这段讨论的核心在于“纯素”,由于它内蕴了“神明”,因而它就是人得之先天的“德”(aretē),即人性的内在本质。那么,能够体证人性内在本质(“纯素”)意味着体验道的真理。这样,道家就把人性解放与实践智慧,以及道的真理的阐释活动衔接起来;其中关键

的环节就是把人性问题拓展到心性论域。作为人性内在本质的“纯素”在某种意义上就是心性意义上的“纯白”：

“有机械者必自机事，有机事者必有机心。机心存于心中，则纯白不备，纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”（《天地篇》）

内心的素朴就是所谓“纯白”，那是一种思虑不起，凝定不动的心境。因此，无知无欲等同于恬淡虚无，如老子所说：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲。”由此，我们已经在老子那里看出了道家心性论的端倪。若我们追随古代注疏的指引又不拘泥于此，就能概括老子心性论的宗旨如下：

“无知”和“无欲”意味着原初人心的虚静状态。人的自然之性（“朴”）当中隐含着无欲、无知的“心”；“无为”则是其本质，老子有时用“无心”表述这种原初的、不杂私欲和思谋的“心”。相反地，“欲望”和“智巧”则是掩翳“无心”的尘垢纛糠，也是戕害“无心”的原因和结果。老子在强烈地批判社会现实的同时，也暗示了反求诸心的实践智慧，比如：“不欲以静，天下将自正，”（第37章）“清静为天下正。”（第45章）

实际上，老子说的“无心”即“无为之心”。如前所论，“神明”即栖居在“无心”之中，换言之，它“通于神明”。如此，体验道的真理就不限于知识语境，也体现在道德形上学方面。老子说：“夫物芸芸，各归其要。归根曰静，静曰复命”（第16章）。所谓“归根”就是返回原初的意思，“归根曰静”表明了人性复朴的归程首先经过了内心的凝静，转心如一，无为复朴，这样才能够“复命”，亦即“复性”。

当然，以“无为”为根本特征的本然之心不是平常的心，而是一种特殊的精神状态，和理智的精神状态不同，甚至相反：理智的心

是“昭昭察察”，而虚静无为的心却是“闷闷昏昏”，从表面上看，它犹如“愚人之心”（第20章）。总之，自然之性（素朴）和“无心”（无欲无知）怡然自足，无须附加任何外在的东西（如仁义）；而任何附加在自然人性之上的东西，都是多余的，而且是有害的，应予坚决地拒斥和摒弃，所以老子说“去甚，去泰，去奢”，因为在自然人性 and “无心”上“加上”的东西皆是“余食赘行”（第24章）而已。

## 二、无情、无乐

“无为”不但意味着无欲、无知，还意味着无情、无乐；换言之，它是超乎是非善恶、喜怒哀乐之外。请看庄子与惠子的辩论：

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”

庄子曰：“然。”

惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”

庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”

惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”

庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人不以好恶内伤其身，常因自然不益生也。”（《德充符》）

细察上面的辩论，不难看出：惠子所说的人乃是有情的人，即芸芸众生；而庄子所说的“无情者”代表了理想的人性，具有理想人性的理想人格由于其内在精神的高蹈逍遥，因而能够从是与非、哀与乐的纠葛中解放出来，所谓“哀乐不能入也。”（《大宗师》）我们知道，儒家比较正视人之常情，强调人日常情感甚至道德情感中的“乐”（愉悦）；道家却说：“容动色理气意六者，谬心也；恶欲喜怒哀乐六者，累德也。”（《庄子·庚桑楚》）又说：“悲乐者，德之邪；喜怒者，道之过；好恶者，德之失。故心不忧乐，德之至也；一而不度，静



之至也；无所于忤，虐之至也；不与物交，悞之至也；无所于逆，粹之至也。”（《庄子·刻意》）归根结底，就是：逍遥的内在精神境界乃以“心不忧乐”即“无情”为前提，实际上，只要通过“虚”、“静”、“恬淡”及“纯粹”的实践智慧，才能达到“喜怒哀乐不入于胸次”（《田子方》）的“无情”，才能达到“物莫之伤”的“逍遥”。实际上，老子所说的“无心”（第49章），《庄子》所谓“撝宁”（《大宗师》），皆是“无情”的另一种表述。

然而，淡泊的心灵不仅意味着内心虚静的心理状态，同时也把伦理意味屏除在外，实际上，道家总是将是非和仁义归于“情”的范畴而加以摒弃。例如《庄子》云：“知忘是非，心之适也，”（《达生》）这里所说的“心适”，按《庄子》的解释就是内心活泼自由的状态，即“灵台一而不桎”的虚静凝神的状态。因此，惟有心如止水的无情，才能真正面对充斥着喧哗与骚动、阴谋与爱情的世界，才能够“独与天地精神相往来”，而不至于心猿意马，“丧己于物，失性于俗”（《庄子·缮性》）。

综上所述，道家所追求的“形若槁木，心若死灰”（《知北游》）其实就是追求一种无心无情的精神境界。在这种思想的支配下，道家批判了有情层面的享乐，提出了“至乐无乐”的命题。《庄子》云：

“夫天下之所尊贵者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，目不得好色，耳不得音声。”（《至乐》）

诚如老子所说：“祸，福之所倚；福，祸之所伏，孰知其极？”富贵往往是苦身疾作挖空心思的结果；况且人生的富贵仿佛过眼浮云，往往随风而逝：

“夫富者，苦身疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦

外矣。夫贵者，夜以继日，思虑善否，其形也亦疏矣。人之生也，与忧俱生，寿者惛惛，久忧不死，何苦也！烈士为天下见善也，未足以活身。吾未知善之诚善邪，诚不善邪？

今俗之所为与其所乐，吾又未知乐之果乐邪，果不乐邪？吾观夫俗之所乐，举群趣者，诤诤然如将不得已，而皆曰乐者，吾未之乐也，亦未之不乐也。”（《至乐》）

虽然《庄子》批判“俗乐”时采取了相对主义(perspectivism)的论证策略，但是关于“果有乐无有哉？”问题的答案却是绝对主义：“吾以无为诚乐矣”，真正的“乐”乃是“无为”，换一种说法，就是“至乐无乐”；所以《庄子》笔下的“真人”，由于“无情”，因此不能以喜怒哀乐这样的词语描述之，只能说“邴邴乎其似喜”（《大宗师》）而已。另一方面，正因为“无乐”，所以“至乐”亦无往而不乐。

以上，我们通过“无欲”、“无知”、“无情”和“无乐”抽绎了“无为”概念，显示了“无为”心性的形而上学性质；当然“无为”概念并不限于此，比如说“至人无己，神人无功，圣人无名”（语出《逍遥游》）中的“无己”、“无功”和“无名”也是“无为”的侧面。在道家看来，意欲、知识、智巧和情感都属于形名之物，因为它们都是“有待的”，而非“莫得其偶”，比如说意欲总是依赖于意欲的对象（“偶”），意欲的满足或实现诉诸外在有目标而非其本身；更因为它们是有形的”，比如：《庄子·天下篇》说“语心之容，命之曰心之行”，谭戒甫解释说：“心之形出为意，故曰：心之容。心之形出，为知为见，故曰：心之行。”<sup>①</sup>《五行篇》云：“五行：仁形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。乐形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。”

① 谭戒甫：《公孙龙子形名发微》，第85页。

之德之行,不形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。”也把内在的精神活动当作“形”和“行”,值得玩味。我们前面曾阐述过,道家依据自己的形名理论,把仁义和是非都判定为“有形(迹)”的东西,因为它们“有名”,即依赖于“名”和“言”建构起来。此外,道家把“容动色理气意”和“恶欲喜怒哀乐”(前引)归诸“德”(aretē)的缺失,要想不使人陷溺于其间,只有“原心反性”,以“澄澈神明之精”。(《淮南子·要略》)

道家“无情”之说,旨在彻底克服人们陷溺感觉诱惑的可能性,从而彻底否定伦理学上的感觉原则。(下详)这样,道家就以一种釜底抽薪的方式消解了“爱欲与文明”之间的张力。孔门高弟子夏曾自述其内心的道德冲突:“出见纷华盛丽而说,入闻夫子之道而乐,二者心战,未能自决。”(《史记·礼书》)然而,在道家看来,倘能“无情”,则可以免于“言行之情悖战于胸中”(语出《盗跖》)的痛苦。

### 三、复命与反性:德(aretē)、性之内的神明

儒家伦理学的主题是确证道德知识,道家道德形上学的核心在于通过实践智慧而昭显、体验和阐释道的真理,具体地说,就是以“复命”、“反性”或“性修反德”的方式昭显、体验和阐释道的真理。

《老子》第16章“归根曰静”以下旧有脱文(如王弼本),高明先生根据马王堆帛书甲、乙本补其阙字,订正为以下的文本:

“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各复归于其根,归根曰静。静,是谓复命。复命常也,

知常明也；不知常，妄作凶。”<sup>①</sup>

道家把道当作真理的源泉。这里所说的“复归于其根”的“根”就是“道根”，而“归根曰静”又阐明了“道根”的状态是“静”。道、物划然之两分，表明了道家两个世界的观点，即：在流变不居“物”的世界之上，还有一个永恒寂静的“道”的世界。“静，是谓复命”，可知老子所说的“静”就意味着“复命”。什么是“复命”？其实就是“复性”。<sup>②</sup>

由此可见，《老子》第16章的“致虚守静”乃心性命题。“‘虚’者无欲，‘静’者无为，此乃道家最基本的修养。”<sup>③</sup>但是，“虚极静笃”的最终归宿还在于“复”。“复”的意思是“返还”、“循环”，隐喻“万物自生至死，犹人行路之往而复来。”（蒋锡昌语）吴澄的解释则更进一境：“复，反还也。物生，由静而动，故反还其初之静为复。”<sup>④</sup>总之，老子在说“夫物芸芸，各复归于其根，归根曰静”的时候，所谓的“静”是指宇宙的本然寂静；而在他说“静，是谓复命”的时候，却一语双关，既指万物（包括人）本性的寂静（宇宙论），也指澄心静意可以回复本性之真，可以体道。由此可见，萌芽于老子的道家心性论，旨在论证如何在“致虚极，守静笃”（虚静的心态）的前提下，从“万物并作”的现象中观察到宇宙间循环往复的规律，从物极必反的归途和去处——“复”——来体会、把握道的真理。

《庄子·山木篇》言：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。”这段话的主题就是“天人合一”，它的大意是说：“人”之

① 高明：《帛书老子校注》，第302页。

② 苏辙训“命”为“性”。（《老子解》）徐梵澄说：“老氏之言‘复命’即孔门之言‘复性’也。”（《老子臆解》，第22页。）

③ 高明：《帛书老子校注》，第299页。

④ 这里所引蒋、吴之说，转引自高明前揭书（《帛书老子校注》）。

中有一部分“天”(天德)的因素,而“天”之中却纯然是“天”的因素,所谓“天的因素”就是“自然”、“无为”而已。《秋水篇》中北海若在回答“何谓天?何谓人?”的问题时,说:“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。”所谓“天”就是自然属性,而“人”则是人为的东西。在《庄子》看来,“德”属于“天”,所谓“天在内,人在外,德在乎天,”倘若顺从天而不有人的话,就叫做“无以人灭天,无以故灭命”(《秋水》)。但是,现实中的人往往忽视甚至放弃人自身所固有的自然性,却习以为常地就范于人为的制度和习惯,这也是“人不能有天”的缘故。因此,《庄子》提出要“性修反德”的命题,要求通过澄明性命的实践智慧,返回“先天”(自然)的境界,达到“天人合一”的境界。这样,我们明确了解到,人可以通过人性(德)本身之内的先天本质体证并回归道的真理。

我们已经说过,“神明”为“德(性)”所固有。实际上,“神明”就是复命和反性的原因和结果、依据和基础;而复命和反性也意味着“与神为一”、“乃合天德”的体证道的真理的精神境界。道家常说:

“含德之厚,比于赤子。”(《老子》第55章)

“执道者德全,德全者神全,神全者,圣人之道也。”

(《庄子·天地篇》)

“其寝不梦,其觉无忧,其神纯粹,其魂不罢。虚无恬淡,乃合天德。”(《刻意》)

虚无恬淡无为寂寞凝静的心性境界就是“神全”(或“神不亏”)的精神境界,亦即“德”不缺失的体道境界。最后,这种复命、反性、德全和神不亏的境界其实就是“天人合一”的精神境界,就是伦理学的最高境界。复命,反性,葆真,含德,守神,其实都是体道(体证道的真理)的不同说法,都意味着依凭“心斋”、“坐忘”的实践智慧解除倒置、倒悬之苦,与我们前面在知识问题中看到的、通过“心

斋”、“坐忘”的实践智慧获致“神明”以洞彻道的真理殊途同归。《大宗师》的一段话正交织了这种知识上的顿悟与人性上的解放之意味：“吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻，朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今，无古今，而后能入于不死不生。”所谓“外”，也是某种实践智慧，与“心斋”“坐忘”一样。

#### 四、杨朱：感觉主义伦理学

杨朱因崇尚贵己和自然之说而被列为道家的先驱，其实杨朱为代表的道家却与老庄为代表的道家之间却有着判若云泥的深刻区别。实际上，《庄子》不但诋击“仁义”不遗余力，而且也口诛笔伐杨、墨之说，这是因为杨、墨“皆外其德而以燮乱天下者”，所以欲“钳杨、墨之口”而后快<sup>①</sup>。那么，杨朱的主张是什么呢？

由于文献不足征的缘故，我们对杨朱学说的内容所知甚少，但从先秦诸子对杨朱的批评中可以窥知：杨朱之学以“为我”（《孟子》）、“贵己”（《吕氏春秋》）为旨要。此外，在《吕览》中也可以寻绎一些杨朱的遗说的残篇（蒙文通说），而在《列子·杨朱篇》这只“新瓶”中，也装有杨朱之学的“旧酒”（严北溟说）。据此，我们缀合《吕氏春秋》、《列子》诸书有关杨朱的思想碎片，勾勒杨朱的伦理思想。

蒙文通先生认为，《淮南子》所说的“全性保真，不以物累形”正是杨朱学派的“贵己”之说。<sup>②</sup>《韩非子》谈到的那些“不以天下大

① 《孟子》、《韩非子》、《荀子》等书都将杨、墨相提并论，可见他们都是当时的“显学”。

② 蒙文通：《杨朱学派考》，《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》。

利易其胫一毛”的“轻物重生之士”也是杨朱一流的人(《显学》)。可见,杨朱的主要思想是“轻物重生”,即使是“天下大利”,杨朱也不为所动,他的主张是“拔一毛以利天下而不为”,极端地“重生”从而也极端地“轻物”。在《吕氏春秋》中也这种“重生”思想的残迹。《吕氏春秋·贵生》引子华子之言曰:“全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下。所谓尊生者,全生之谓,六欲皆得其宜也。”我们知道,杨朱思想的重要特征就是以情为性,把人的感性欲望当做是人的本质属性,从而把人生的幸福规定为欲望的极度满足。《贵生》所谓的“全生”,不过是“六欲皆得其宜”,也是把人的生命本质等同于欲望的满足,这也许是杨朱思想的回响。如果说《吕氏春秋·情欲》里有一些杨朱的遗说的话,那就可以证明杨朱曾把宣扬“天生人而使有贪有欲”(《吕氏春秋·情欲》),直接把人的贪欲当作人性;反之,如果“耳不乐声,目不乐色,口不乐味”,则“与死无择”(同上)。据此,可知杨朱不但不鄙弃人的自然欲望,还将自然欲望与“生”等量齐观,而杨朱所谓的自然欲望就是感官欲求。因而,可以说,杨朱“贵生”、“重生”的精神实质就是“适欲”(感官欲求得以满足),唯“适欲”然后能“适心”。如《吕氏春秋》所述:

“凡生之长也,顺之也。使生不顺者,欲也。故圣人必先适欲。”(《重己》)

“人之情,欲寿而恶夭,欲安而恶危,欲荣而恶辱,欲逸而恶劳。四欲得,四恶除,则心适矣。心欲之得也,在于胜理。胜理以治生则生全,生全则寿长。”(《适音》)

杨朱的“适欲、适心”的思想和《列子·杨朱篇》的“从心而动,不违自然所好”、“从性而游,不逆万物所好”可以说是“同心之言”。《列子·杨朱篇》一扫雷同,把上述“适欲、适心”的观点发展成一种基于感性欲求的感觉主义、享乐主义伦理学。我们知道,《公孙龙

子》代表了一种知识论上的感觉主义,而杨朱则代表了伦理学上的感觉主义。《庄子》曾把杨朱和公孙龙归为一类而加以批判,指出了一条重要的思想史线索。从杨朱的“名学”来看,他的“无名主义”(胡适语),很容易和道家(老庄)混淆,例如杨朱说:“实无名,名无实。名者,伪而已矣,”“名乃苦其身,焦其心,”“名者固非实之所取也,”“实者固非名之所与也。”(《列子·杨朱篇》)从表面上看,杨朱上述论调接近老子“名与身孰亲?”和庄子“名者实之宾”(《列子·杨朱篇》确曾引述了这句话),但是“他所谓名即物,所谓实即生”,<sup>①</sup>因此他完全把“名誉先后,性命多少”抛诸脑后,与道家“无名”理论所包含的心灵境界的超越和精神性命的修养内容相去甚远,不能不察。

首先,杨朱痛感到人生的短促飘忽,颇有人生如寄的感慨,《列子·杨朱篇》载:

“杨朱曰:百年,寿之大齐。得百年者千无一焉。设有一者,孩抱以逮昏老,几居其半矣。夜眠之所弭,昼觉之所遗,又几居其半矣。痛疾哀苦,忘失忧惧,又几居其半矣。”

面对“生之暂来,死之暂往”的短暂而无常的生命,杨朱发出了感伤的悲叹:“人之生也奚为哉?奚乐哉?”痛定思痛之后,杨朱从人生苦短的悲剧性现实抽身出来,把这些感慨逆转为及时行乐的人生主张,他把人生的目的、人生的快乐归结为“声色、美厚”之类的感官享乐,而不是追求“一时的虚誉”。在杨朱看来,“名乃苦其身,焦其心,”对人而言,不过是“重囚累告”而已。人生的“至乐”就是“自肆”(其性),所以,杨朱说:

“故从心而动,不违自然所好,当身之娱非所去也,故

① 王博:《论杨朱之学》,载《道家文化研究》,第15辑。



不为名所劝。从性而游，不逆万物所好，死后之名非所取也，故不为刑所及。”

“肆之而已，勿壅勿阂。”(同上)

对于“肆之而已，勿壅勿阂”，杨朱更进一步地阐释道：“恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲闻者音声，而不得听，谓之阂聪，目之所欲见者美色，而不得视，谓之者阂明，鼻之所欲向者椒兰，而不得嗅，谓之阂颤，口之所欲言者是非，而不得言，谓之阂智，体之所欲安者美厚，而不得从，谓之阂适，意之所欲为者放逸，而不得行，谓之阂性。凡此诸阂，废虐之主。”由此可见，杨朱反对“阂性”、反对以礼义名法“矫情性”，追求“性交逸”。不过，杨朱所说的“性”，不同于庄子所说的“性”。杨朱之“性”，首先是“生之谓性”的自然本性，这是其最主要的内容。因此，杨朱的“尽性”，就意味着“恣欲肆情”，也就是放纵情欲。其次，杨朱之“性”也指“五常之性”，杨朱说：“人肖天地之类，怀五常之性，有生之最灵者也。”由此，杨朱还得出了“任智”的观点，但“任智”的意义还是在于“益生”，他说：“智之所贵，存我为贵”。在这一点上，杨朱类近于儒家。但《杨朱篇》的主导思想还是把“性”规定为“饮食男女”的“食色”之“性”，在“食色之性”之外的，都是“无厌之性”。

老子所说的“摄生”，决非那种使四体安逸、适欲肆情的“益生”或“生生”。庄子不但反对“益生”(《刻意》)，而且力主“虚无恬淡”，所谓“虚无恬淡”就是“心不忧乐”的不动心境界。这与杨朱所向往的平生之“乐”大相径庭。

如果说墨家倾向于“忍性”的话，那杨朱则可以说是倾向于“纵情”。《庄子》既不赞同“纵情”，也不首肯“忍性”，《在宥》说：“昔尧之治天下也，使天下欣欣焉乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天

下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也。”由此可见，《庄子》对“纵情”和“忍性”两种主张持同样的批判态度，因为它们或从压抑人性（合理的情）的方面或从放纵欲望的方面疏离了人的本然之性。《天地篇》中的一段议论也许就是针对杨朱或杨朱学派而发的：

“且夫失性者有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困悛中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬；此五者，皆生之害也。而杨墨乃始离跂自以为得，非吾所谓得也。”

老子曾提出“五色乱明”、“五声乱听”、“五味爽口”的说法，针对人的欲望难填的感官追求提出批判，企图以“见素抱朴”的无为入性来矫正人欲泛滥的流弊；庄子继承了老子思想的衣钵，倡导以“恬淡寂寞”精神修养克制思想的涣散和欲望的骚动，回归无知、无欲（无己）的本然真性，逍遥物外，追求“自然”、“无为”的可能生活。这样，《庄子》就不能同意杨朱的思想，也不能不批判杨朱的思想。《庄子》主张“无欲”而杨朱主张“纵欲”，他们的思想旨趣南辕北辙。《杨朱篇》宣杨“乐生逸身”，把不能满足声色、美服、厚味、放逸的享受视为“阙性”，其所谓“肆之而已，勿壅勿阙”也不外是恣肆人欲，任其泛滥。的确，人毕竟是一种动物，人的动物性使人不能免于感性逸乐（如好逸恶劳）的倾向，这种倾向是难以抑制的。但是，人性不能却不能因此而等同于动物性，人之为入自有超出动物性的本质规定性。杨朱把人性归结为感性，所以他主张“从（纵）心而动”、“纵性而游”；《庄子》把人性理解为无知无欲的清静真性，所以《庄子》的“逍遥”完全不同于杨朱的“纵性”。由于存在如此深刻的分歧，《庄子》严厉地批判了那种“驰其形性”（《徐无鬼》）、“使性飞扬”（《天地》）的言行，也许有感于那种粗俗恣欲的感觉主义、享乐主义

伦理思想而发吧!

#### 第四节 逍遥:理想主义和自由境界

冯友兰曾把“道”解释为“只是一种主观的意境”,<sup>①</sup>语焉未详而得失参半。实际上,“道”既是知识意义上的真理,同时也是人性的理想境界;如果说知识语境中的形而上学问题已经通过“道即神明”阐明了“道”的自明性(依凭内在光辉的自我认识),那么道德形而上学则通过“逍遥”揭示了生活理想和人性境界。道的真理也因此而在上述两个方面得到昭示和展现,换言之,实践智慧使得道的真理的阐释活动从知识论拓展到伦理学。

《庄子》拈出一个“逍遥”,旨在描摹“冰雪之间和高山之巔自由自在的生活”(尼采语);由于逍遥不是现实,所以它是理想的生活;由于人可以借助于实践智慧,或诉诸澄澈心性,而达到超然物外的逍遥境界,所以它是可能的生活。换言之,逍遥是理想的,由于它不是现实的;逍遥是现实的,因为它可能通过内在心性的超越而实现精神上的自由。

总之,逍遥是某种心灵境界。这种心灵境界又以“无为”为基础,或借助“无为”得以升华。《庄子》创构的高蹈物外的逍遥理论奠基于道家人性论(特别是无为心性论)之上。

##### 一、概念辨析:“逍遥”和“游”

《庄子》除了使用“逍遥游”作为篇名外,更多的是分别使用“逍

<sup>①</sup> 冯友兰:《三论庄子》,《中国哲学史论文二集》,第331,334页。

遥”和“游”的概念。细玩“逍遥”和“游”的语意，似乎皆与“无为”——也就是说，精神心性层面上放旷、自由之境界——相表里，例如：

“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下？”（《逍遥游》）

“芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。”（《大宗师》）

“古之至人，假道于仁，托宿于义，以游逍遥之虚，食于苟简之田，立于不贷之圃。逍遥，无为也；苟简，易养也；不贷，无出也。古者谓是采真之游。”（《天运》）

“子独不闻夫至人之自行邪？忘其肝胆，遗其耳目，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业，谓为而不恃，长而不宰。”（《达生》）

其实，《庄子》中“逍遥”辞例仅数见，不过这为数不多（凡六见）的辞例足以昭示“逍遥”和“无为”间的亲缘关系，例如《天运》说：“逍遥，无为也”。《庄子》中的“逍遥”与“游”的概念并没有本质的区别，实际上“游”就是“逍遥”的另一种说法；如果非要说它们之间有什么区别的话，也许可以说，“逍遥”重在阐明精神境界，“游”则偏于描摹生活状态。

其实，《庄子》更多的是用“游”而不是“逍遥”阐述道德形上学的命题。也许，我们能够借助于分析“游”而阐明“逍遥”的意蕴。下面我们把《庄子》里的“游”，根据其意义和用法，分为以下三种类型进行阐述：

（一）《庄子》中颇不乏“游于……之外”句型，暗示了逃遁社会的离世倾向，从一个侧面说明了上引“以游逍遥之虚”的命题，例如：

“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《逍遥游》）

“乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”（《齐物论》）

“游乎尘垢之外”。（《齐物论》）

“又夫乘莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，  
以处圜墙之野。”（《应帝王》）

“故余将去女，入无穷之门，以游无极之野。”（《在宥》）

“吾愿君剖形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。”  
（《山木》）

上面几段话描述了“神人”、“圣人”和“至人”（理想人格）超然世外的生活姿态，透露出沛不可挡的超世之慨，我们可以从中真切地感受到某种“遗物离人”而飘然远引的趣向；显然，“乘云气”、“骑日月”、“御飞龙”以及驭乎“莽眇之鸟”云云浸淫于秘索思（神明叙事），它又意味着什么呢？我认为，《庄子》以这种方式表明了“游”并非属于现实社会，而属于理想生活。然而，《庄子》津津乐道的只是不切实际的、海市蜃楼般的虚幻理想么？表面上看，似乎是这样；因为出乎精神企望的理想毕竟是孱弱的，尤其是在无情的悲剧、无常的命运面前更其如此；然而，“游于……之外”的理想仅仅意味着游离于人世之一隅，或奔走在社会的边缘么？无论如何，理想是平淡生活中的盐，是平凡生命所以具有高远意义、倒悬之民所以能够解脱、离乱之世所以垂手而天下治的人文动机。

一种纯粹的道德理想寄寓于“游”，还是“游”不可溶解的内核；设若没有这种道德理想作为精神内核的话，所谓“游”则无异于“混”了。可见，所谓“游”并非“滑头混世”；如果说杨朱注重“生”、“形”的感觉主义伦理学的旨趣是“混吃等死”的话，那么庄子的“逍遥”则提示了某种精神高于物外的理想主义。

我们已经知道,道德形而上学突破了制度与文化的茧缚,“游于无人之野”表明了它的非社会性特征。另一方面,“游”以“虚心”为自己的前提条件,也就是说,无知,无欲,“刳形去皮,洒心去欲”是“游(于无人之野)”的内在条件,比如说,“出六极之外,而游无何有之乡,以处圻垠之野”的前提是“乘莽眇之鸟”,而“乘莽眇之鸟”的意象说明了心性之虚无(无为)。细味“游于……之外”之类的话语,我们恍然有所憬悟:那种似乎强烈出世的倾向折射着纯粹理想的眩目光辉,而且,这种纯粹理想奠基在内在心性的基础上,就是说,以心之虚无、性之淡泊为基础。

(二)“游世”话语,又表明了“游”的另一个层面,例如:

“出入六合,游乎九州,独往独来,是谓独有。”(《在宥》)

“夫明白入素,无为复朴,体性抱神,以游世俗之间者……。”(《天地》)

“人能虚己以游世,其孰能害之。”(《山木》)

“唯至人乃能游于世而不僻,顺人而不失己。”(《外物》)

与上述“游于……之外”不同,“游世”意味着人世间的逍遥;然而,《庄子》的“游世”在不放弃日常生活的同时,仍然怀抱着高远的理想,追求逍遥的自由心境和智慧的精神解脱。由此,我们不难看出,“游世”和“游于……之外”这两条似乎分道扬镳的生活趣向当且仅当在“虚己无为”的精神世界里得以契合,并统一起来,达到所谓“和”的境界。这就是说,所谓“游世”同样以“明白入素,无为复朴,体性抱神”的心性修养和境界为基础,换言之,如果说“游世”旨在溶入现实人间的话,那么“游”的现实化并不能湮没其理想(ideal)的内核。《庄子》云:“冉相氏得其环中以随成,与物无终无

始,无几无时。夫圣人未始有天,未始有人,未始有始,未始有物,与世偕行而不替(按:替,废也。参成玄英《疏》),……。”所谓“得其中”就是顺应并依照“自然”、“无为”的原则来处世,用《庄子》自己的话来说,就是“随成”,也就是随缘任化,“与世偕行”,“出入六合”。这就是《庄子》直面人间生活的现实主张,也就是《庄子》关于生命和生活的现实原则。应该强调的是,“游于世”并能不等同于“流于俗”,也不是“媚俗”;《庄子》在倡导“与世偕行”、“游于世”的同时,并未忘记“与世偕行而不替”、“游于世而不僻,顺人而不失己”,这些话语里面的“而”字的两边,既是生活趣向的歧途,也是人生态度的两面,以此,一个小小的虚词“而”在这里意味着一种决定性的转折和递进关系;也就是说,所谓“游世”意味着在承认现实、认同社会的同时,切不能“丧己于物”,即被异己的力量——简单地说,即他人,或社会的力量——所支配和左右。人倘若“丧己于物”,被外物奴役,或者按照他人或社会的期望来塑造自己,就免不了支离其性,那就是异化,这不是自我本质的悲剧性沉沦又是什么?在人的自然性和社会性的关系问题上,道家和儒家的主张可以说是南辕北辙。

(三)“游心”特征,乃是“游”的本质和内核,因为任何形式的“游”都是以心性超越为前提的。例如:

“乘物以游心,托不得已以养中。”(《人间世》)

“游心乎德之和。”(《德充符》)

“游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉。”(《应帝王》)

“吾游心于物之初。”(《田子方》)

“胞有重阁,心有天游。”(《外物》)

我们知道,“游世”的不可或缺的前提条件在于“虚无”(无为)

的心性境界,以上几个“游心”例子则说明了:惟有精神超越和心灵自由才能够真正地掠过“物”(欲)的纷扰,固执本然之性,转心道德,逍遥游世。因此,“游世”概念里面必然包含着“游心”概念,因为《庄子》超脱的人生态度必然要以内心的超越境界为基础。实际上,“游心”概念不能不牵涉到“心”、“物”关系问题,那么,道家如何在心物关系的框架中阐论“游”?第一,“心”不离“物”,所谓“游心”意味着“乘物以游心”;第二,“心”恬淡、寂寞,因“物性”之自然,所谓“顺物自然而无容私焉”;第三,“心”超越于“物”,不为“物”所拘缚,这就是“胞有重阍,心有天游”;最后,“心”超于“物”,而以“物之初”、“德之和”为归宿,即“游心乎德之和”、“游心于物之初”。

如上所述,“游”旨在“游于……之外”,有超世之意;“游世”却旨在“游于世俗之间”,即不离于世。表面上看,上述两类“游”判若云泥,似乎风马牛不相及。那么,如此不同的两类“游”能否获致某种统一,尤其是在现实上的统一呢?事实上,第三种“游”即“游心”便是二者间的契合点。“游心”的内在性使理想和现实得以调和;而且,惟有如此,人才能身在世俗之内,心游尘垢之外(而不是“身在江海之上,心居乎魏阙之下”),才能“有人之形而无人之情”。“游心”概念提示了道德的内在超越性。前述“德不形”命题说明了道德内在超越之为可能,这里的“游心”概念则说明了“德”在现实生活中的具体操作是通过心性的提炼、精神的超越而达到的,实际上,这种超然物外而又不弃于物的纯粹理想、高迈境界和生活姿态恰好出于离乱时代的沉痛反思,也可以看作是为了拯救时弊的治疗处方;它不但是先秦道家为了“苟全性命于乱世”炮制出来的理论,还是古代社会不遇士人的心理依托,离乱时代的疏泄痛苦的精神资源,而且它对于现代、后现代进程中的可悲的内心表面化,以



及追逐于物的庸俗倾向,亦不无启示意义。

综上所述,“逍遥”和“游”是“无为”思想的丰富发展,而“逍遥游”的本质就是“无为”。“逍遥游”意味着以超然的态度对待生活,也意味着内心的超越境界;而且,这种生活态度以不离世间又超绝于世、顺应社会而又不丧失自我本性为特征,这种境界是以超然物外的无为(无心)为特征的。据此,道家旨在挖掘自然人性的纵深,在自然(自然)和精神(虚无)之间保持张力,追求个人和社会之间的和谐,并由此建构了关于精神超越的境界哲学,即道德形而上学。

## 二、乘道德而浮游:理想的,可能的,境界的

“逍遥”是一种生存或生命状态,更是一种实践智慧与精神境界;舍此则不能从“丧己于物,失性于俗”的人性沦丧中解放出来。

《庄子》提出了“乘道德而浮游”(语出《山木篇》)命题,又说“游心于德之和”,“德者,成和之修也”(《德充符》),表明了“逍遥游”意味着精神践行即实践智慧,换言之,道的真理也在“逍遥”和“游”中得到体现和体验。命题说明:所谓“道德”其实就是“和”。既然《庄子》拈出一个“和”来诠释“德”(areté),那么它(“和”)所针对的问题就不是单方面的,而是双方面甚至是多方面的;更重要的是,“和”意味着双方面或多方面——如物与我,理想和现实,自由与规范,等等——的调和,也就是说,“和”就是克服物(包括他人与社会)、我对立的最后形式。《庄子》通过“和”的概念阐述了物我关系和我我关系,至于更广泛、更一般的主题,诸如“生活的意义是什么?”“人究竟应该选择自己的生存方式才不至于堕落为物?”“死,是否是人生的本质和意义的终结?”等问题,《庄子》沿着“和”的理路,建

设性地提出了“乘道德而浮游”、(《山木》)“乘物以游心”(《人间世》)的命题,并以此确定了自由精神面向社会生活的实践原则。

“和”意味着对立双方的化解和消蚀,也就是说把理想与现实、物与我、彼与此、是与非、善与恶混融为一;“两行”和“两忘”就是“和”的两种形式。《齐物论》说:“是以圣人和之以是非而休乎天钧,是之谓两行。”据此,我们不妨把“两行”看作体验道的真理之实践自由。“和之以是非”就是“是非之和”,即对是非判别标准的彻底瓦解<sup>①</sup>,如此,“是”与“非”对立的双方面才有可能通过包容对方从而克服对方,进而克服自己;至于“休乎天钧”则从另一方面制约着前者,“和之以是非”意味着取消对立的两面,而“休乎天钧”则意味着从“自然”的角度来看待对立和差别。换言之,“和”规定了无是无非(“和之以是非”)同时又不离是非(“休乎天钧”)。“和”的概念阐述了《庄子》在对立面之内而不是之外超越对立双方面的思想,这一思想为把道德理想导入现实生活提供了基础,开辟了道路。“两忘”概念来自于《大宗师》里面的著名寓言:“泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如两忘于江湖。与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道。……鱼相造乎水,人相造乎道。相造乎水者,穿池而养给;相造乎道者,无事而生定。故曰,鱼相忘乎江湖,人相忘乎道术。”“两忘”是“相忘”的另外的说法。鱼之于水犹如自我之于社会:鱼优游于水,自由自在,这时候它并不知道水的存在;但是鱼一旦意识(“忘”的反面)到水——或者说意识到鱼水之间的分别和对立——的时候,鱼的处境也就危险了。该寓言里深刻隐喻了仁义(犹相响以湿,相濡以沫)的推行(犹“鱼相与处于陆”)并

① 如果我们记得《齐物论》的主题的话,就不难理解“和之以是非”的逻辑前提是对所谓的“是非”判别体系的质疑和批判,当然,它也和“因非因是”的主张有关。

不能解决人的生命和价值问题。显然,生活源泉的枯竭(“泉涸”)才是致命的无可挽回的损失,即使是“相响以湿,相濡以沫”也无济于事。“鱼在江湖”的两忘关系意味着超越物我的分别和对立的“玄同彼我”的理想境界。

总之,“乘道德而浮游”命题显示出一种内向发展的思想线索,体验道的真理的实践智慧表现为超脱和洒落的精神境界。这是道家道德形而上学最本质、最核心的部分,也是其最重要的特征。庄子常借助秘索思(muthos)指引、提示和高扬这种理想的、可能的生活,描摹了形而上学的精神境界,例如:

“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子。不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙。而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟。……之人也,之德也,将旁礴万物以为一,世蕲乎乱,孰弊弊焉以天下为事!之人也,物莫之伤,大浸稽天而不溺,大旱金石流、土山焦而不热……。”(《逍遥游》)

“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。死生无变乎已,而况利害之端乎!”(《齐物论》)

“奚日月,挟宇宙,为其黔合,置其滑滑,……。圣人愚芑,参万岁而一成纯。”(同上)

“至德者,火弗能热,水弗能溺,寒暑弗能害,禽兽弗能贼。”(《秋水》)

这难道不是“冰雪之间和高山之巅自由自在的生活”么?《庄子》用浓墨重彩描绘的理想世界,作为可能生活而言,当然是也只能是精神境界。理想只能是一种(精神)境界,是内在于生活之中

的目的,是反思并提示生活意义和自我价值的实践智慧;理想是可望而不可及的,仿佛天边缥缈的云,又如镜花水月徘徊的光与影。总之,理想是超现实的,而正是这种超现实特征反衬了高蹈不羁的逍遥境界的超越性。我们从《庄子》极尽华丽奔放的描绘中,可以窥见《庄子》的放旷心态、超逸襟怀和逍遥精神。面对浩渺的宇宙,纷纭的人世,无情的历史,生死的命运,孱弱的个人却凭着“精神高于物外”的逍遥境界岸然独立于天地之间。法国哲人帕斯卡尔(B. Pascal)说过,人是脆弱的,但精神却是不能磨灭的。这何尝不是《庄子》的同心之言?《庄子》描绘理想生活的时候,发挥了老子“小国寡民”的思想,以深阔而肆的笔触,以文化批判和道德诋毁者的口吻,写出了关于“至德之世”的惊世骇俗的文字:

“至德之世,不尚贤,不使能,上如标枝,民如野鹿。端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信,……。是故行而无迹,事而无传。”(《天地》)

“子独不知至德之世乎?……当是时也,民结绳而用之,甘其食,美其服,乐其俗,安其居,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来。若此之时,则至治矣。”(《胠箢》)

“吾意善治天下者不然。彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德;一而不党,命曰天放。故至德之世,其行填填,其视颠颠。当是时也,山无蹊隧,泽无舟梁;万物群生,连属其乡;禽兽成群,草木遂长。是故禽兽可系羈而游,鸟鹊之巢可攀援而扃。夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴,素朴而民性得矣”。(《马蹄》)

“至德之世，不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信……。南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与人而不求报；不知义之所适，不知礼之所将；猖狂妄行，乃蹈乎大方。”（《山木》）

“至德之世”并非生活中的现实，而是生活外的理想，作为现实生活的潜在形式，它也是可能的生活。

再说，上述精神境界即体道境界。“道行之而成”，道的真理体现在实践智慧的践行当中，不是吗？复命反性的过程意味着归皈“道德”（aretē），默契道的真理的过程。正如我们反复强调过的，上述精神境界或体道境界的基础乃是澄澈心性的实践智慧。例如：

“若然者，其心志，其容寂，其颀颀，凄然似秋，煖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。”（《大宗师》）

“汝徒处无为而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同乎津溟。解心释神，莫然无魂。万物芸芸，各复其根。各复其根而不知，浑浑沌沌，终身不离。”（《在宥》）

“夫道，渊乎其居也，濇乎其清也。”（《天地》）

“同乎德而心居矣。”（《天地》）

“夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间。”（《天地》）

“古之人在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不挠，……。”（《缮性》）

“古之人，同气于天地，与一世而优游，当此之时，……犹在混冥之中。”（《淮南子·本经训》）

“上神乘光，与形灭亡，是谓照旷。致命尽情，天地乐而万物销亡，万物复情，此之谓混冥。”（《天地》）

“彼至人者，归精神乎无始，而甘冥乎无何有之乡。”（《列御寇》）

“道”与“德”栖居于渊然而静的内心，“无为”也就意味着“澹而静乎，漠而清乎”（语出《知北游》）的体道境界。同时，体证道的真理的境界也就是“天人合一”的内在超越境界，例如：

“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。……入于无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。当我，缊乎；远我，昏乎；人其尽死而我独存乎！”（《在宥》）

“与天地为合，其合缊缊，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。”（《天地》）

“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。”（《田子方》）

“外天地，遗万物，而神未尝有所困也。通乎道，合乎德，退仁义，宾礼乐，至人之心有所定矣！”（《天道》）

“外天地，捍山川，其于逍遥一世之间，宰匠万物之形，亦优游矣。”（《淮南子·要略》）

这种“天人合一”的精神境界，如冯友兰所说，就是“天地境界”，就是超越于伦理境界的最高人生境界。“独与天地精神往来而不敖倪于万物，不遣是非，以与世俗处”可以说是《庄子》的核心思想的集中表达。道家的玄深微旨充分体现在逍遥游或天人合一的精神境界上。

由此可见，逍遥游的基础是无为，无为的实质在于心性超越的

实践智慧。道德形而上学由于阐明了道的真理而成为形而上学的一个部分,换言之,道的真理的呈现与阐释依赖于实践智慧在道德(morals)伦理领域中的作用。道德形而上学所独具的非社会、反文化以及弃制度如敝履的特征,一方面说明了它的形上学本质,另一方面说明了它非规范伦理学的特点。道家立足于自然和无为概念的人性思想,相对于儒家以仁义忠孝为中心的伦理思想而言,乃不折不扣的另类。实际上,突破了制度和文化外壳的道家道德形而上学一直就是既有社会秩序和体制化的伦理规范(如儒家伦理)潜在的“敌人”,因为道家关于人性和逍遥的理论不仅不能纳入任何伦理规范,而且还威胁着任何种类的伦理规范。

### 第五节 道德之绪余： 政治、社会和伦理思想

《庄子》说：“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。”（《让王》）这句话的前面有“故曰”两字，似乎其来有自；《老子》第54章（“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”）恐怕就是《庄子》引据之所本，确切地说，《庄子》概括地表述了《老子》的旨趣。所谓“真”，就是纯粹、本然的意思；“绪余”即冗余；“土苴”即糟粕。因此，上面那句话的意思表达了老庄把治国平天下的理论，或者说圣人之道、帝王之功视为“道的真理”的“余事”：微不足道的细枝末节（相对于“根本”而言），等而下之的尘垢秕糠。为什么这么说呢？

我们不妨以内学与外学概念说明这个问题。<sup>①</sup>所谓“内学”，就道家知识来说，就是一身之内——即内在精神生命——的学问；所谓“外学”其实只针对身外之“物”（包括国家天下和仁义礼乐）而发，充其量只是“术”。如果说把“治身”归诸“道的真理”的中心内容的话，那么“治国”之术（“主术”）则是边缘知识；因此我们有足够的理由把上述“内学”当作形上学，而以“外学”概括关于政治、社会和伦理诸问题的理论。

从某种意义上说，周秦诸子之学皆围绕“主术”而展开。<sup>②</sup>我们知道，云集稷下的黄老学者有时被称为道家，他们特别关注政治、社会和伦理问题，《论六家要旨》这样论述了其思想特征：“采儒墨之善，摄名法之要”；然而，从思想来源上说，黄老学术祖述《老》《庄》而有所发展。实际上，《老子》包含了深广的政治、社会和伦理思想，例如“无为”概念就包含着政治、社会和伦理的意味；《庄子》《天道》、《天地》诸篇什（或其中的某些章节）也许就出自黄老学者之手。<sup>③</sup>

但是，详细地讨论老、庄和黄老学乃至法家的政治社会和伦理学说并非本节的目的，尽管这些学说特别是黄老派和法家的制度（即政治、社会和伦理）理论是道家知识系统的重要组成部分；我们下面将要讨论的主题毋宁说是“道德之绪余之所以是道德之绪余”的原因和根据，具体地说，就是反思道家制度理论的形而上学之基础。我们将在道德（aretē）与伦理（morals）、原则与规范以及人性与制度的相互关系中阐发上述问题。

① 内学和外学的划分古已有之，《资治通鉴·汉纪四十四》卷 53 胡注：“东都诸儒，以七纬为内学，六经为外学。”（转引自徐梵澄：《陆王学述》，第 8-9 页。）

② 参考张舜微：《周秦道论发微》。

③ 刘笑敢：《庄子后学中的黄老派》，载《哲学研究》，1985 年第 6 期。



## 一、价值序列

前面我们已约略指出,道家“搃提仁义,绝灭礼学”旨在揭示依于制度的规范伦理学的局限性,用一种“反者道之动”方式从否定方面昭示“道德”(aretē)的本质。现在我们转而从另一方面即肯定的方面叩问“道德”(aretē)与仁义(morals)间的关系。实际上,儒、道两家的关系不仅“互黜”、“相非”,<sup>①</sup>而且“互补”、“相容”;据此,许多注释道家典籍的学者企图通过调和、化解两家在仁义问题上的分歧,旨在会通儒道。前此的分析表明,从道家本身的观点看,儒、道之间的分歧并不意味着它们之间不可以会通,问题的关键在于“知所先后”,即判明仁义礼法在(道家)价值序列当中的位置。我认为这里有两个问题值得申说:首先,道家并非一味地拒斥仁义,甚至认为它有一定的价值和意义;其批评儒家“明乎礼义而陋于知人心”,更是有褒有贬,一分为二。所以,我们既不必将儒、道的分歧夸大其词,而忽视二者之间通融的可能性;也不必根据孔子问礼于老子的故事认定孔子师承老子,或者根据庄子儒服、屡称孔、颜的寓言判断庄子乃儒家后学。其次,因为道家比较清楚地看到了儒家标榜的“仁义”(道德观念)和“忠孝”(伦理规范)镶嵌于封建宗法社会制度当中,所以我们因其固然,将如何判断仁义的价值和意义问题的范围延拓到制度层面,把礼法等制度因素包括在内。

如上所述,道家在毫不容情地批驳了儒家的仁义观念后,进而

---

① 司马迁说:“世之学老子者绌儒学,儒学亦绌老子,”又说庄子著述“以诋孔子之徒,以明老子之术”;儒、道两家似乎“道不同不相为谋”。苏轼很不满意司马迁“以诋孔子之徒,以明老子之术”的说法,讥为皮相之论,在他看来,庄子表面上诋毁孔子,却“阳挤而阴助之”。(《庄子祠堂记》)

从道德形上学的角度,对依附于社会政治制度的制度伦理下了一个高屋建瓴的价值判断。前引《老子》第38章已经揭示了道、德、仁、义、礼在价值序列上的先后次第,《庄子》借助于先后、本末、上下之分阐明了道德(aretē)与制度伦理(道德观念、伦理规范和制度设施)间的关系:

“是故古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁义次之,仁义已明而分守次之,分守已明而形名次之,形名已明而因任次之,因任已明而原省次之,原省已明而是非次之,是非已明而赏罚次之。赏罚已明而愚知处宜,贵贱履位;仁贤不肖袭情,必分其能,必由其名。以此事上,以此畜下,以此治物,以此修身,知谋不用,必归其天,此之谓大平,治之至也。”(《天道》)

这里的主题并不是非毁仁义,而是把它纳入一个价值序列当中明确其位置。仁义、是非、形名、赏罚都是由知性(智巧、名言和人文理性)建构起来的理念及其制度,旨在规约社会秩序,因此它们都是伦理规范或制度伦理。简单地说,伦理规范或制度伦理诉诸形名(制度和人文理性);道德形而上学则无所依傍,回归于自己而然的先天本质——德(aretē)。道家冷眼看出依傍于制度的伦理规范及其理念(例如忠孝仁义以及所有的先王之法籍)都是某种社会、某个历史时期的产物,因此它们都不具有永恒而绝对的价值意义;如果不能与时俱进,因时变法的话,这些道德(morals)观念和伦理规范必然会成为束缚人性的枷锁,摧残人心的桎梏。于是道家把制度伦理置于超脱于制度的道、德(aretē)之下,从而对仁义、是非、礼法予以正面的、部分的、有条件的肯定,儒、墨、法诸家的伦理规范和制度设施也因此具有了某种程度的合理性。我们尽可以把道家排列的价值之序看成是“判教”之说,却不能忽视他们企图统

驭、整饬制度伦理的努力。《庄子》说：

“本在于上，末在于下；要在于主，详在于臣。三军五兵之运，德之末也；赏罚利害，五刑之辟，教之末也；礼法数度，形名比详，治之末也；钟鼓之音，羽旄之容，乐之末也；哭泣衰经，隆杀之服，哀之末也。此五末者，须精神之运，心术之动，然后从之者也。”（《天道》）

礼乐和刑名属于制度，“哭泣衰经”则是依傍于制度的社会情感，也就是说，自然情感经过文化和社会制度改造的社会化情感。这些制度及其耦合物并不是没有价值、没有意义的，但是它们的价值和意义必须在“精神心术”的前提下，才能找到它们各自在价值序列中的位置。此外，道家还有条件地承认了君臣、父子、夫妇的尊卑先后，也就是说接纳了儒家的伦理规范。刘笑敢指出，《庄子·天下》《刻意》诸篇什有意地排比了诸子百家的学说，其先道家、次儒家、后法家的排序本身就有褒贬寓于其中。<sup>①</sup>

老子说：“大道废，有仁义”，（第18章）“绝仁弃义，民复孝慈”。（第19章）在道家看来，毕竟仁义观念催生了善恶是非之分别以及制度设施，从而“撓人之心”以致天下大乱。《淮南子》反复强调说，仁义出于衰世，乃不得已而为之的末世之用。<sup>②</sup>《庄子》更指出儒家用以救世的仁义礼法，不过是“不忍一世之伤而骛万世之患”（语出《庄子·外物》）而已。因此，道家把“仁义”当作先王的“蘧庐”，并强调说“止可一宿而不可久处”。

① 刘笑敢：《庄子后学中的黄老派》，载《哲学研究》，1985年第6期。

② 《齐俗训》：“率性而行谓之道，得其天性谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼乐饰则纯朴散矣，是非形而百姓眩矣，珠玉尊则天下乱矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。”《缪称训》：“道灭而德用，德衰而仁义生。故上世体道而不德，……末世绳绳乎唯恐失仁义。”

总之,道家在破斥仁义礼法(规范伦理)的同时,却没有忽视规范伦理的合理性。仁义礼法所以具有合理性的基础和判据在于它必须体现并且不能妨害自然人性的诉求,而不应本末倒置地要求自然人性接受道德(morals)观念和伦理规范的宰制。正是在这个意义上,道家说:“仁义,先王之蘧庐也,止可以一宿而不可久处;”甚至说:“古之至人,假道于仁,托宿于义,以游逍遥之虚。”(《天运》)可见,“仁义”与“逍遥”并非水火不容,问题在于:仁义不能妨害自然人性 and 精神逍遥,如此而已。

## 二、心术与主术:政治、社会和伦理语境中的心性问题的

《庄子》曾说“治国”乃“治身”之“绪余”,同样“主术”乃“心术”之余技。黄老道家(即司马谈所谓道家)“以虚无为本,因循为用”(司马谈语),既讲“无为”,也讲“无不为”,比较注重政治、社会和伦理问题。考黄老和法家“主术”的思想渊源,老子的“无为”和稷下的“因之术”比较重要。我们知道,老子所谓“无为”既有心性意味亦有政治意味,因此我们说“无为”也属于道家实践智慧。其实,政治意味的无为正以心性意味的无为为基础。下面我们通过一个例子来具体地推敲“国”与“身”(亦包括心)的关系,考察“主术”如何脱胎于“心术”并以“心术”为基础。《老子》第10章云:

“载营魄抱一,能无离乎?抟气致柔,能婴儿乎?涤除玄鉴,能无疵乎?”

这段话旨在论述治身问题,其核心显然是基于实践智慧(抟气致柔)和心性问题的,同时也涉及了知识论语境(“玄鉴”)。显然,这段话就是《庄子》称述的“卫生之经”:

“老子曰：卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？……能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎？”（《庚桑楚》）

然而，《庄子》不但以逍遥精神来诠释“卫生之经”，更把它归诸“身若槁木之枝而心若死灰”、“彻志之勃，解心之谬”的心性问题，而且还延伸到“知止乎其所不知”的知识语境中。（《庚桑楚》）我们可以在《管子》四篇（《内业》和《心术下》）以及马王堆黄老帛书（《十六经》）里面，找到与上述引文一脉相承的文字：

“抔气如神，万物备存。能抔乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎，能已乎？能勿求诸人而之己乎？”（《内业》）

“专一意，一于心，耳目端，知远之近乎？能专乎，能一乎？能毋卜筮知吉凶乎？能止乎，能已乎？能毋问于人而自得于己乎？”（《心术下》）

“能一乎？能止乎？能毋有己，能自择而尊理乎？”（《十六经》）

值得注意的是，《十六经》在转写那段以治身为主旨的论述之末，“尊理”两字十分触目；因为老庄道家并不讲“理”，<sup>①</sup>黄老和法家却通过“理”来论证天道和人道中的“秩序”，所以说“理”的观念是黄老和法家以天道推衍人事的重要环节，因此“尊理”两字的出现有着重要意义，它意味着道家心术中已有拓展至主术的端倪。如果我们从《管子》中多处与上述文字语式相似的段落中见出主术

① 考《老子》和《庄子》内篇皆无“理”字，“理”的概念恐怕晚出。韩非以“理”诠释《老子》，这种倾向其实在庄子那里已见端倪，而它在《管子》四篇和马王堆帛书黄老佚书当中有更明确的表述。再者，根据我们前面的研究，道家所谓“理”（《庄子》外、杂篇中的“理”）主要指万物之“理”，由于“道”超于语言和理性（心知）方式所能把握的范围，

从心术脱颖而出的过程,例如:

“立常行政,能服信乎?中和慎敬,能日新乎?正衡一静。能守慎乎?废私立公,能举人乎?临政官民,能后其身乎?能服信(政),此谓正纪。能服日新,此谓行理。守慎正名,伪诈自止。”(《正》)

“孰能治(法)无治(法)乎?始无始乎?终无终乎?弱无弱乎?……孰能亡己乎?”

“置常立仪,能守贞乎?当(常)事通道,能官人乎?”(《白心》)

我们知道,《庄子·天道篇》也曾把主术置于“精神之运,心术之动”之下而有所肯定,而《天道》诸篇据说出自庄子后学中的黄老学派。<sup>①</sup>黄老帛书《经法》把“主术”归结为“不惑心”,《内业》和《心术下》也说:“心安是国安也,心治是国治也。治也者心也,安也者心也。治心在于中,治言出于口,治事加于民。”“治心在于中,治言出于口,治事加于民,然则天下治矣。一言得而天下服,一言定而天下听,公之谓也。”可见“治国”之主术的依据不外乎心性论意义上的“执一”,而“执一”则是心性论中的重要概念。

总之,从“治身”到“治国”,要以“治心”为纽带,也就是说,“主术”乃是以“心术”为枢机。黄老(也被称作“道法家”)和法家盛言的“理”,于政治社会思想方面的意义就是恢复和建构秩序——政治和社会秩序。《经法·道法》云“道生法”,说明黄老道家艳称的“法”,也是“道”在政治和社会领域里的推衍物(以天道推衍人事)。黄老道家在建构基于“无为”的“理”、“法”时,或老庄道家向黄老学(黄老之术或道德之意)转化的过程中,(1)把天地恒常和四时之序

① 刘笑敢:《庄子后学中的黄老派》,载《哲学研究》1985年第6期。

归结为“理”和“法”，并运用形名理论（未必就是来自于名家）论证作为道（自然法）的表现的“理”、“法”之合理性，强调“公”（相对“私”）和“因”（因时和因循），总之就是“无为”；（2）采儒墨之善、摄名法之要，将其所标榜的仁义礼智和赏罚刑罚有条件地纳入自己的理论当中；（3）融合阴阳家颇具“自然法”性质的“刑德阴阳”之说，“因时”理论也因此得以强化。

即便是法家韩非，也不能完全剔除法术的心性基础，这一点，于《解老》、《喻老》两篇看得很清楚。总而言之，道家心性论不仅是知识理论（证悟道的真理）和伦理思想（逍遥境界）的理论基础，也是政治、社会思想（主术）的理论基础，由此可见心性论在道家哲学中的重要性。

老子倡导的“不争”、“守雌”、“处下”、“不敢为天下先”以及“报怨以德”，与其说是伦理规范，不如说是实践智慧，因为它们作为“无为”的各种侧面，乃是修身兼治国的原则。历史地看，以治身为基础的治国，或者说以心术为基础的主术，不仅是黄老道家的思想特点，而且是道教的思想特点，“国犹身也”曾经是道教徒的口头禅。我们下面举一个小例子。据说召对陈抟的弟子张无梦策问，无梦独说《谦卦》，暗合老子“守雌”、“不争”、“处下”之旨。张无梦曾著《还元篇》，其中的宗旨“国犹身也”或“国犹心也”表明了治身（包括治心）和治国间的收放关系，<sup>①</sup>而“心无为”则是它的实质内容。可见，道教之治身包括了治心，或者说以治心为基础；同样，其治国理论亦以治心为基础。治心、治身和治国通过实践智慧的纽带衔接起来，比较宽泛意义上的实践智慧（主术和心术）当中融合并整合内向的心性理论和外向政治、社会以及伦理学说。

<sup>①</sup> 诸书引张无梦《还元篇》曰：“国犹身也，心无为则气和，气和则万宝结。”然《道枢》引此文曰：“国犹身也，心无为则气和，气和则万宝结。”其实，“身”亦包括“心”。

### 三、人性与制度

人性与制度问题其实就是自然与社会问题的另一个侧面或另一种表述。围绕着人性论建构起来的道德形而上学并不依傍于任何制度设施和伦理规范,因为道家把“丧已于物,失性于俗”看作人性与生活的“倒置”状态,反对社会制度和文化观念对人性的扭曲、束缚和压抑。实际上,人性(德和真性)与制度(仁义礼法)之间的张力贯穿了道德形而上学的始终。

由于道德形而上学超乎形名(制度和意识形态),突破了制度的外壳,从而不落仁义和礼法的窠臼;这一点,与儒家伦理学不同而且相反。孔子说:“克己复礼”,表明了儒家企图把人性纳入制度,使自然人性接受社会改造和文化洗礼;相反,道家却特别强调“葆真”与“率性”。我们知道,儒家伦理学恰恰胶固于封建宗法社会制度,而且成为这种制度的一部分。比如说,无论宋明儒者以何种方式阐述“理”,这个“理”终究不免着实于“仁义礼智”,而仁义礼智则是古典封建社会的制度性伦理;陈来精辟地指出:“理学实质上是从小时代(封建中国)的道德规范出发,牵强地利用某些自然界的片面联系为之论证,以维护当时社会的整个制度体系和价值标准。而从伦理哲学本身来说,这种学说无论从目的上还是从效果上更加强了人性的超社会、超人类的先验色彩。”<sup>①</sup>

内蕴于道德形而上学的人性制度间的张力主要体现在两个方面:

(一)道家以回归“道”“德”的真理的立场,围绕着维护自然人

<sup>①</sup> 陈来:《朱熹哲学研究》,第134页。



性的“葆真”主题和实践无为心性的“逍遥”主题，坚决反对仁义礼法之类的制度规约和伦理规范；从而建构了一种反道德(morals)、非社会的另类伦理学。无论从理论上还是从历史上看，道家的道德形而上学乃是古代社会人性觉醒、政治批判和道德(morals)反思的思想渊藪。

孙盛《老子疑问反训》旨在反诘道家，他看出道家(老庄)非毁仁义、屏拨礼学的意图在于直任自然。可见，道家正是依据自然人性 and 逍遥精神进行制度规范和社会文化批判的。东晋王坦之《废庄论》说：“庄子之利天下人少，害天下也多，”(《晋书》卷七十五)恨不得将西晋政治弊端怠荒归咎于《庄子》；我们没有必要浪费笔墨评说王坦之的话是否中肯，但从另一个方面看，道家形上学理论的确具有某种解构政治社会制度及其意识形态的作用。王安石慧眼独具，认为《庄子》之所以中伤尧舜孔子，“寓意”颇深，他说：“昔先王之泽至庄子之时竭矣，天下之俗纲诈大作，质朴并散。庄子病之，思其说以矫天下之弊，而归之于正也。”(《庄子论》)王雱也说：“世之读《庄子》之书者，不知庄子为书之意，而反以为虚怪高阔之论。岂知庄子患拘近之士不知道之始终，而故为书而言道之尽矣。夫道不可尽也，而庄子尽之，盖亦矫当时之枉而归之于正。”<sup>①</sup>王氏父子会通儒、道的目的恐怕是为了政治、经济和文化制度的新的创设而张目。

请允许我重复强调一下：道德形而上学是另一种类型(不同于儒家)的伦理学说，由于它突破制度和文化外壳或不依附于任何制度(政治、社会、经济)和意识形态，因此其基本特征和突出特点就是“非(即拒绝以经验的、源于制度的所谓规范)规范性”。另一方

① 转引自卢国龙：《论陈景元〈庄子注〉的思想主旨》，载《道家文化研究》，第19辑。

面,儒家思想(特别是忠孝观念)由于黏附于封建宗法制度而不能避免地被专制政治的玩弄于股掌,流于虚伪的名教;《庄子》说:“为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之”,“诸侯之门而仁义存焉,是非窃仁义圣知耶?”从后世以仁义窃国颇不乏例的史实看,《庄子》的批评可谓一针见血。相反,道德形而上学“很难被专制政治所利用”,这个事实多少说明了道家在政治、社会和文化思想方面展现出不屈的实践智慧,即高蹈不羁的“诗的激情和批判精神”。<sup>①</sup>

## (二)关于制度的创设与推移:

首先我们来看看儒家学者是如何论述人性(情)与制度(礼乐)间关系问题的,《礼记》曰:“礼者,因人之情而为之节文以为民坊者也。”(《坊记》)儒家学者一方面认为人情不可拂逆,另一方面又认为不能任其漫无节制地泛滥,必须予以人文化成,《礼记·檀弓》说:“有直道而径行者,夷狄之道也。礼道则不然,人喜则斯陶,斯陶咏,咏斯犹,犹斯舞,愠斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊矣。品节斯,斯谓之礼。”可见礼制的创设,目的在于品节和规约人的欲望和情感;否则,人欲横流的结果可想而知。从荀子关于“礼”的起源的文化人类学的解释来看,“先王制礼义”的初衷就是使上下有等,以息纷争。<sup>②</sup> 同样,因为“乐”也是“人情之所必不免”(语出《礼记·乐论》),所以儒家以“乐”作为陶冶人格的工具。

儒家虽然承认礼制的“损益”,却在制度设施的改弦易辙问题上偏于保守,远不如道家态度灵活。思想与制度间的关系——即是否依傍于制度——恐怕是其中的重要缘故。下面,我们从制度更张与人性诉求方面探讨道家如何看待人性和制度关系。

① 参考卢国龙:《论陈景元〈庄子注〉的思想主旨》,载《道家文化研究》,第19辑。

② 据说,拉德克利夫—布朗认为荀子是最早的文化人类学先驱。参考《荀子》中的《礼论》、《荣辱》诸篇。

老子说：“动善时”，说明了政治、社会领域里的实践智慧，其中包孕了“因时”或“时反是守”的意味。《庄子》中的黄老学篇什则说：“故三皇五帝之礼义法度，不矜于同而矜于治。……礼义法度者，应时而变者也。”（《天运》）我们知道，黄老道家特重“因”，主要针对政治、社会和文化问题而发；据此，黄老道家和法家能够提出较为系统的“现代化的制度设计”（李零语）。另一方面，道家者流亦从“因性自然”方面阐述了制度创设的缘由，实际上，他们既承认“礼因人情而为之节文”，同时又讥讽儒家不能追溯人情（性）的根本道理，只知道着眼于言语衣服、前后进退之类的繁文缛节。因此，礼义规范以及法籍风俗都不过是“始用旋弃”的“刍狗土龙”。（以上参考《淮南子·齐俗训》）换言之，礼乐制度充其量不过是“一世之迹”，应当因时因地而制宜。的确，政治社会制度和道德伦理规范都镶嵌于某种社会经济结构之中，随着社会结构的变动和发展，建筑于其上的制度和规范也不能不与时推移，所谓“世异则事变，时移则俗易，故圣人论世而立法，随时而举事。”（《淮南子·齐俗训》）《淮南子·汜论训》阐述了道家常说的“因时而制义”，强调了“因时变而制礼乐”，主张“通于礼乐之情者能作音，有本主于中，”把“制礼作乐”的根据归于人性和人情。我们知道，礼乐制度旨在节制人情，《管子》说：“节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬。外敬而内静，心反其性，”（《心术下》，按《内业》略同）表明礼乐制度以“内静”和“反性”为其归宿。这样看来，创设礼乐制度的根据不是善良意志而是人的自然本性，礼乐制度也因此并不是不能移易的，而真正不能移易的却是人的自然之性；所以“圣人制礼乐而不制于礼乐。”倘能如此，人就可能“遗物反己”，使自己的人性从外在的制度规范中解放出来，以至逍遥物外而天人合一。

如上所述，老庄没有甚而不屑于把基于自然人性和逍遥精神

的道德形而上学制度化,超脱于制度和社会铸就了其非规范伦理学的特征。致力于把道家伦理学理念落在制度和意识形态当中的,是提出“道生法”(马王堆黄老帛书《经法·道法》)的黄老道家。正如我们前面所分析的,黄老道家的“主术”以“心术”之实践智慧为基础;他们在理论上从天道推衍人道,“理”是一个不可或缺的中介环节,天地恒常、四时之序和阴阳刑德皆是“理”的根据,而“理”又是“礼”、“法”的合理性的基础,所以《管子》说:“礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文也。故礼者谓有理也。”(《心术上》)

## 第六节 道德的系谱

这里,我们启用了尼采“道德的系谱”的说辞,用来阐明先秦时期儒、道两家道德话语的宗支与源流,以及伦理道德意义上的“儒道互补”格局在古代政治、文化和人格塑造诸方面的体现。儒家和道家伦理学的差异主要在于它们是不同类型的伦理学:一个是依傍于封建宗法制度的规范伦理学(儒),另一个是超脱了制度及其意识形态的道德形上学(道)。我认为,从类型上把握儒道两家伦理学的特征也许更契理些,西谚云:divide et impera(“分类就能了解”);例如:倘若我们只从表面上看道家非毁儒家所标榜的仁义而不能从类型(理论特征及其意义)上去分析其间的差别,就不能真正剖判二者间的分歧;同样,我们应从类型上也就是从理论特征方面——而不是孤立的或现象地——看待和分析“报怨以德”(老子)与“报怨以直”(孔子)间的分歧,毕竟这两个命题分别出于各自的理论语境(context)。

“儒道互补”的学术文化样态在伦理学领域中表现为儒家的规

范伦理学和道家的道德形上学之间相反相成的关系,儒、道两种类型的伦理学理论构成了古典时代道德系谱的主要脉络,至少可以说佛教舶来之前的道德伦理思想的主流。

### 一、小引:实践智慧之趣向

儒道两家皆言“修身”,但是意味不同;如果我们把这种“修”归于实践智慧的话,那么他们两家的实践智慧亦不尽相同。试比较如下:

儒家典籍《大学》云:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”《大学》可以说是儒家伦理学的纲领性文件,而上面一段话又是《大学》的主旨。显然,儒家实践智慧的主要趣向是道德践履,具体地说,“修身”以上属于内在道德修养,其下则属于外在的事功,换言之,“修身”以上是“内圣”方面,“齐家、治国、平天下”是“外王”方面。重要的是,这里面蕴含了儒家“推己及人”——即“忠恕之道”——的“差序格局”(费孝通语),这个“差序格局”乃是儒家理论上的道德践履的展开框架。

前引《老子》第54章(“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。”)和《庄子·让王》(“道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。”)表明了道家的“内圣外王之道”:表面上看,他们似乎“粪土当年万户侯”,将家国天下视为“土苴”,当然这只是相对于“修

身”的重要性而言的,“修之于身”和“治身”毕竟是“内学”,其余的不过是“外学”。道家更重视体证道的真理的精神觉解,以及由此而来的形神相依(抟一)的实践智慧,所以更近于以神秘体验为特征的宗教;他们常说:“(……故帝王休焉。)休则虚,虚则实,实则伦矣。虚则静,静则动,动则得矣。”(《庄子·天道》)“去欲则宣,宣则静矣,静则精,精则独立矣,独则明,明则神矣,”(《管子·心术上》)这就是道家实践智慧的具体形态,所以他们反复申说。相反,儒家以修身为本却以治国平天下为归,因此他们对“修身”以上,不过略言“知止而后定,定而后能静,静而后能安,安然后能虑,虑然后能得,”(《礼记·大学》)显然没有道家那么热衷。这或许就是道家讥讽儒家“明于礼义陋乎知人心”(语出《庄子·天下篇》)的原因吧!

总之,儒家和道家的实践智慧方面呈现出不同的趣向:儒家沿着推己及人以至于天下的进路,反复强调合于伦理规范的道德践履及其人文意义;道家则更注重个人精神的超越,以及形神抟一的精神哲学的重要性。这种不同的价值精神之趣向决定了他们“分道扬镳”,形成了“古之道术为天下裂”之后的“道德的系谱”。

这里面值得一说还有两点:(一)儒家所言“明德”可以追溯到彝铭和《诗》、《书》的记录,除了它比较明确的政治(政治合理性)含义外,这个词隐含的宗教意味也值得注意,<sup>①</sup>朱子《大学章句集注》曰:“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事也,”并认为“明德”乃是凝固于人性中的、可以自明的“本体之明”,人们可以借助于实践智慧而发明之,“以复其初(即天命之性)。”其说精卓,远超前人,但尚有一间之未达。如果我们把“明德”看作是远古宗教的“残迹”,那么推求它的意蕴就不必拘泥于儒家思想系

① 姜亮夫:《古史学论文集》;姜昆吾:《诗书成词考释》“明德”条。

统的窠臼,其实《礼记》何尝又是儒者造作的呢?因此,我们不妨直截了当地援引道家文献中的“德”来印证“明德”。如此,“明德”意味着得之先天的“德”(areté),即后来所说的“性”,朱子几乎已经擢破了这一层“窗户纸”,至于他点出的“明”即“本体之明”,更是了不起的洞见;《庄子》说:“生(疑即“性”之本字)者,德之光”,所谓“德之光”相当于“本体之明”,在道家那里,通常用“神明”(或“神”、“明”)来表示这种“本体之明”。细味典籍中的“明德”特别是其中的宗教意味,我很怀疑它也许部分来源于“天命”(即《尚书》所谓“明命”)观念,部分来源于“通于神明”的实践智慧,而《周易》(特别是《系辞》)所说的“神明之德”在某种意义上就是其括语(缩略形式)。这样看来,儒家和道家人性论的基本建构颇多相近之处,比如说,两家都主张把先天本质(例如道家的“性命之情”、儒家的“天命之性”)凝固于人性,并凭借人性内蕴的自明性复归原初之性命的理论模式。<sup>①</sup>然而,儒、道两家毕竟旨趣不同,这一点当然表现在概念术语的不同上,例如儒家标举“明德”而道家艳称“玄德”,殊为不同。(二)《大学》中的“诚”是个值得玩味的语词,旧注训“实”,虽不远却不中;实际上,“诚”脱胎于上古宗教,它有本义指人们笃信鬼神的虔敬专注的心理—精神状态,例如:“鬼神无常享,享于克诚。”(《书·太甲》)贾谊说:“祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄,”(《贾谊集·礼》)这里的“诚”应当是“虔敬”(而不是“诚实”)的意思,而这种虔诚的心理—精神状态恰好是道德意志攀援其上、萌芽其中的所在,<sup>②</sup>贾谊又说:“志操精果谓之诚,”(《道术》)<sup>③</sup>我们可以

① 朱熹将“明明德”解释为“自明其明德”,颇合“君子以自昭明德”(《易经·晋卦》《象传》)之古训。

② 《周易》“闲邪存其诚”、“修辞立其诚”也可以从这方面玩味。

③ 王洲明、徐超:《贾谊集校注》,第213,305页。

据此分析“诚”这个语词当中由于历史流衍层累着的复杂含义。以此观之,《大学》赋予“诚”以为善为恶毋自欺的含义,《中庸》提出“诚者,天之道;明者,人之道”,赋予它以“人物之性和道德修养的理想境界等含义”,<sup>①</sup>也就不足为怪了。由此可见,儒家所谓“诚”类似道家所谓“神”,因为它们都来源于上古宗教之余绪,都指心无旁骛的精神专注状态以及精神(知识与道德)境界,同时也都用它们来描述宇宙本体,例如:“道即神明”,“诚者天之道”。《庄子》在谈到“养神”时,曾说:“修胸中之诚,以应天地而勿撓,”(《徐无鬼》)多少说明了“诚”与“神明来舍”的关系。总之,道家言“神”而儒家言“诚”,都是从古代宗教背景中发展出来的理性话语,只不过取舍不同而已。

## 二、“性”的源流略考

我们前面已经指出,道家所谓“德”相当于日后所说的“性”;实际上,道家知识系统(包括黄老、法和阴阳诸家)中的“性”从“德”的观念中分化而来,<sup>②</sup>而“德”的观念又和早期宗教的天命观念有关,老子所说的“复命”其实就是“反德”、“复性”。前面已详细讨论过这个问题,这里就不多说了。据说孔子罕言“性与天道”,但从近来新出的儒家文献(例如郭店楚简和上博楚简)来看,早期儒

① 舒金城:《王夫之论“诚”》,见《中国哲学范畴集》,人民出版社,1985年。

② 李零说:“作为思想流派,先秦诸子可大别为两类,一类是以诗书礼乐等古代贵族教育为背景或围绕这一背景而争论的儒、墨两家,一类是以数学、方技等实用技术为背景的阴阳、道两家和从道家派生的法、名两家。……以学术背景把握大的思想流变,这是两条基本线索。”(李零:《说黄老》,载《道家文化研究》,第5辑)当然,这里所说的“道家知识系统”只是一个粗略的划分,旨在说明相对于“儒家知识系统”(儒、墨)而言的不同的知识系谱。



家也没有忽视性命和天道的讨论。问题在于,儒家论性的思想来源是什么呢?

傅斯年《性命古训辨证》从文字递嬗与流变的角度分析了“性”字的来源,断言“性”字晚起,经籍中的“生”字即后来的“性”字。傅斯年说,“生”到“性”的发展就是“具体的生”向着“抽象的性”的发展。<sup>①</sup>所谓“抽象的性”,其实就是本性、本质意义上的“性”,这是春秋时代“性字的新义”。<sup>②</sup>蒙文通指出,原始的“命”就是后来所说的“性”,而早期文献中的“性”就是后来所说的“情”。<sup>③</sup>傅、蒙二氏之说已隐约指出了,儒家所谓“性”实际上从西周天命论中脱颖而出理性概念,换言之,“性”来源于“命”,特别是“哲命”。徐复观说,《尚书·召诰》的“命哲”乃是天命观念的新内容,“开始了从道德上建立人与天的关系”;而刘康公说:“民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也,”(《左传》成公13年)则触及了“真正人性论的边缘”,<sup>④</sup>已非常接近《中庸》“天命之谓性”的说法。这种“哲命”正是早期儒家把道德理性(例如仁义)植于人性之内的依据。

一般地说,春秋时代“性”字的含义纷然杂陈,既有欲望的意思(“情”),又有本质属性的意思,还有“生”(生命)的意思。那么,企图把“哲命”(道德理性)内置于人性的儒家就不能不克服以“情”和“生”来解释“性”的观点,以论证道德理性的伦理意义(善)。孔门

① 傅斯年:《傅斯年集》,第55页。

② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》(台港联经,1990年新版),第56页。

③ 蒙文通:《儒家哲学思想之发展》,《古学甄微》,第68-69页。他说,古之命、性,犹后世之性、情。原始的“命”、“性”(生)变为“性”、“情”,体现了古代宗教与哲学之间不可分离又相互作用的复杂关系,也反映了哲学渐次脱离其宗教背景而独立的历史趋势。

④ 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》(台港联经,1990年新版),第116,60页。

弟子宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒关于“性情”以及“性有善有恶”的讨论，<sup>①</sup>恐怕与此有关；但是，他们“性既有善又有恶”的观点与告子“性无善无不善（恶）”的观点相映成趣，却没有本质上的不同。<sup>②</sup>倘若把“性”规定为包含“情”、“欲”的“生之质”，那么道德理性就在人性之中没了着落，而混合着“情”的“性”不能使道德价值扎根于人性之中。孟子严辞批评告子的原因，就在于孟子自觉意识到把“性”与“情”划分开来的内在要求，在他看来，“性”就是天赋予人的本性，它不仅含有“生之质”，而且还包含着道德理性和道德情感（例如“四端”）；而宓子贱、漆雕开、公孙尼子、告子所谓的“性”，归根结底就是“生之谓性”（即“性者生之质”），这种意义上的“性”相当于后来所说的“情”。我们不难看出，这中间隐含了后来“天命之性”和“气质之性”的分别和紧张。

现在我们有幸看到出土古文献《五行》和《性自命出》等篇什，系早期儒家的著作；这些篇什足以丰富我们对儒家性命学说的了解，譬如：《性自命出》说：“性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。……好恶，性也；所好所恶，物也。”这难道说不是《中庸》“天命之谓性”的具体表述么？

儒道两家都主张返回本性，儒家言“复性”（“求放心”），道家则曰“复命”（“性修反德”），都在心性上做文章。不管是儒家还是道家，“性”都是指人生来就具有的先天本质。但两家对人性的理解

① 王充：《论衡·本性》

② 公孙尼子所说的“心”，确切地说，就是“情”。《意林》引公孙尼子佚文：“心者，众知之要，物皆求于心。”可见他重视“心”。《文选》李善《注》引公孙尼子佚文：“众人役物而忘情，”似乎他所说的“心”之内容纳了“情”的因素，与孟子于本心之内剔除“情感欲望”有所不同。蒙文通先生根据《太平御览》所引据的公孙尼子佚文“君子怒则自说以和，喜则收之以正”，指出《春秋繁露·循天之道篇》的养气之说就是公孙尼子之说。公孙尼子之说，由于文献缺略，不能详加论说，姑录以备考。

却判若云泥。正统儒家始终坚持把道德理性(如仁义)植入人性之内的人文主义立场;道家却主张自然人性论,认为人的本来面目(本然)不过是自然无为而已,性的本质乃是德(*aretê*)而不是仁义。在《天道篇》的寓言里,老子劈面以“仁义,人之性欤?”诘难孔子,点出了儒家和道家的根本分歧。思孟所确立的、发端于孔子的儒家正统思想执著地把道德理性植入“性”的概念,把“仁义”置于“性”以凝固天命(道德理性);如此,仁义就不是那种外在(外铄)的东西而是性之内或者心(本心)之内的良知。相反,道家以自然(虚无)规定“性”,“性”意味着无思无欲无为无名的本然之性;由于本然之性不假人为,而仁义却属于“伪”(人为),因此道家所谓“性”绝不染着“仁义”(“仁义撓人之心”),也不容于“礼智”。总之,儒家以仁义说性而道家以自然无为说性。

总之,儒家“性”的概念似乎出自于“哲命(天命)”而不是出自于“德”,这一点与道家有所区别;更重要的是,儒家以仁义说天命,而道家之真性则要在自然虚无(无为)两端;如果说儒家仁义说依附于古代社会的宗法制度,那么真性说则旨在突破制度性的外壳,这也是道家具有一种高屋建瓴的批判意识的原因。人性论上的分歧导致了儒家伦理学和道家伦理学的不同,我们这里借用尼采“道德的谱系”来阐明儒、道两家的伦理学是不同类型的伦理学。

### 三、从文化与人格的观点看

文化体现在人的一切方面,在某种意义上,我们可以说人格是文化的内化,或者说文化是人格有外在表现。既然“儒道互补”概括了古代中国的文化特征,“道德的系谱”又多少说明了佛教舶来中土以前的中国社会的伦理道德和价值观念,那么我们不妨据此

更进一步地从文化和人格的观点审视古代社会的精神生活的面貌。

如果说文化铸就体现文化的人格的话,那么“儒道互补”意味着什么呢?首先,它意味着社会中的某些人坚持儒家伦理的操守,努力实践儒家的价值观念和政治、社会理想,而另外一些人(群)则信奉道家理论,自然在生活和行动上体现道家文化的特点。其次,就是在同一个人身上,往往也体现出两种文化的影响。让我们举几个大家耳熟能详的例子吧。高卧隆中的诸葛亮:布衣,高逸,散淡,结庐闲居,啸傲林泉,……谁能说他不是一个隐居世外的道家高士呢?然而,运筹帷幄、顾命辅国、“鞠躬尽瘁,死而后已”的孔明又何尝不是闪烁着儒家人格光华的诸葛亮呢?当诸葛亮挥泪斩马谡的时候,他的身上似乎还有法家的影子;而他竭力主张联合孙吴抗衡曹魏,又显示了纵横家的风范。这么说,诸葛亮体现了文化意义上的多重人格——主要体现为儒家人格和道家人格:前者是“出师未捷身先死,常使英雄泪满襟”的诸葛亮,后者是隐逸山林,苟全性命于乱世的诸葛亮。在人生的不同境遇当中,诸葛亮面日常能“变脸”,足以证明“儒道互补”的文化结构塑造了一种文化意义上的双重人格。同样,“采菊东篱下”的陶渊明是道家的陶渊明,而写下“猛志固常在”诗句的陶渊明又是儒家形象的陶渊明;身为百姓父母官的陶渊明,岂不是儒家“兼善天下”思想驱动的陶令么?五柳堂前,与耕夫樵子“共话桑麻”的陶渊明,却是一个以精神逍遥为人格特征的陶渊明!在不同的生活境遇展现出不同文化面相和人格形式是古代中国的士大夫的普遍特点:他们总是以天下为怀,希望在社会实践中实现自己的政治社会理想和人生价值,并为此颠沛造次必于是,甚至杀生成仁舍生取义;但是,“人生不如意事常八九,”这是因为:(一)从宏观的社会境况而言,“天下无道”的时代

贯穿着整个中国历史过程(约占整个历史时期的一半时间),儒家理想无由实现,甚至遭到深刻的怀疑,如魏晋时期,这时候道家思想就会不期然地蔚为潮流,实际上,道家思想从来就是解剖现实、批判社会的重要源泉。(二)其次,就微观的个人的遭际和命运而言,失意,挫折,不幸,悲怆,愤懑,落魄和潦倒等痛苦经验与人生感悟也会促使人们反思、批判儒家的政治社会的说教,从而遁入道家思想,以寻求排遣和解脱。“只有心中拥有一个世界,才能真正面对一个世界”,道家哲学(尤其是作为其核心部分的形上学理论)由于创造了一个精神世界,生命本质和生活意义因此得到了新的提示和阐明,人们寄托于此,聊以自慰,缓解哀痛,并直面惨淡的人生。实际上,道家思想常常是生活意义的源头活水和人格重塑的原动力,宦海沉浮中的苏东坡就是这样一个著例。换个角度看,儒家精神滋养了他们慷慨赴国、以天下为已任的道德情操,道家却为他们高霞孤映、初衷不了的失落提供了一个痛定思痛、渲泄孤郁的避难所,使他们的思想和情感有所寄托。所以说,旨在追求生命的高远意义的道家道德形而上学,由于在古代中国的道德观念、人格理想、人生态度和伦理实践诸方面留下了不可磨灭的印迹,深刻地影响甚至在特定境遇下左右了古代士人的价值观和人生观,因而与儒家学说一起,构成古代道德系谱的重要一脉,舍此我们将不能理解他们的伦理生活和精神境界。

贺昌群曾说,文化思想的兴替盛衰过程亦是某种“虚则实之,实则虚之”虚实推移过程。<sup>①</sup>如果把注重伦理规范的儒家伦理学看作是“实”的伦理学,那么道家非规范的道德形而上学也就算得上是“虚”的伦理学了;这样,我们就可以在伦理学方面,将“儒道互

<sup>①</sup> 贺昌群:《魏晋清谈思想初论》,第58-59页。

补”这个命题归结为“虚实相生”的合历史的逻辑关系。当然,我们这里所说的“虚实”不仅仅是比喻,更有实质性意义,那就是儒家以忠孝为本的伦理规范属于制度伦理,而制度及其意识形态就是“实”,就是“有”,就是“名”;与儒家刻板于制度规范相反,道家伦理学的出发点与归宿则不离人性(自然人性和无为心性),反对制度规范对人性的扭曲,更反对包括道德观念在内的意识形态对人心的宰制,从而以虚无的精神境界瓦解了制度伦理;而儒家恰恰站在维护封建宗法制度伦理的立场,反对道家理论对“名教”的解构,真是意味深长!



第

四

章

## 审美形而上学

这里阐述的道家的审美形而上学，乃是围绕着人性自由、生活理想、实践智慧和精神境界而展开的、具有并指向审美意义的实践哲学。至于它与叔本华所说的“艺术的形而上学”、伽达默尔反复强调的“审美形而上学”之间的异同，还不在于用语上的似曾相识而已。<sup>①</sup>

实际上，先秦诸子并没有专门的艺术理论，道家亦如此。这一点与古希腊的情形相似。我

---

<sup>①</sup> 参考叔本华《艺术的形而上学》（中译见刘小枫编：《现代性中的审美精神》）和伽达默尔《真理与方法》。

们曾在前面的章节里,曾借用古希腊的 *nomos*(法律,习惯)与 *phusis*(自然,本性)的对立分析了道家的“自然”概念,下面不妨对比一下古希腊的 *technē*(制作,技艺)和道家的“技巧的章节”。实际上,古希腊人并没有精细地区分“艺术”和“技术”,他们用 *technē* 表示这两者;同时,他们也没有把审美活动看作是一种专门以评赏和研析文艺作品为宗旨的学问,也不认识有必要把这种取向从人们对生活总体的“看法”中分割出来,美属于生活,属于哲学家、诗人和艺术家们对生活的饱含激情的“展现”和探讨。<sup>①</sup> 在道家那里,技术与艺术尚保持着朴素而原初的统一性;由于技艺不能化约为知识性的了解,而只能是付诸实践的智慧,因此道家以之说明诉诸实践智慧的体验知识的不可言传的特点。

道家审美形而上学的旨趣在于阐明切近生活的实践技艺也是一种可能的体道的途径。由此,道家主要通过关于“技巧章节”的敷述和渲染,力图提示人的实践活动的最高境界就是审美境界,而且这种审美境界指向一种生活和人性的自由理想。尽管道家并未留心于艺术,却在无意之间深刻地洞察了人类实践的自由创造的本质,这一点不仅与体证道的真理的精神活动相近,也与艺术创造实践相似,因此道家审美理论成了我们关于艺术本质和自由创造实践的理论源泉。这些特点使道家审美理论迥然不同于儒家强调文艺的社会作用的“诗教”传统。

### 第一节 引论:审美形而上学的特征

道家倡导“无心于万物”,“无心于万事”,自然亦“无心于艺

① 陈中梅:《从物象到泛象》,社会科学文献出版社,1998年,第213页。



术”。实际上,老庄并没有像儒家那样关注作为艺术形式的诗和乐(特别是它们的社会教化作用),而他们所称的“美”,与我们所说的“美”迥然不同,仅仅是“物”的属性而已。<sup>①</sup>

然而,正是这种空明澄澈的“无心”启示了证悟道的真理(真)与艺术创造(美)之间的隐秘相通,而将上述两者紧密联系起来的乃是理想性的生活。因此道家的审美形而上学深刻地纠结于心性论,是关于心性和内在精神境界的理论。

### 一、艺术启示着道

尽管形而上的“道”视之不见、听之不闻、搏之不得,但却无所不在,贯穿、驰骋于天地万物之间,所以道家说“目击道存”(语出《庄子》)。既然万事万物呈现着“道”,那么出自人类技艺的“器”(artefact)也就可能成为“道”的表现(象)。换言之,人的技艺活动可能是呈现“道”的创造性的活动,如此一来,“艺”(特别是生活实践中的技艺)就意味着一扇打开着的、通向“道”的真理的“门”。《庄子·天地篇》曰:“通于天地者德也,行于万物者道也,上治人事也,能有所艺者技也。技兼于事,事兼于义,义兼于德,德兼于道,道兼于天。”正因为如此,解牛的庖丁自谓:“臣之所好者道也,进乎技也。”(《养生主》)其神乎其技来自“道”的创造性力量。如果说艺术不外是生活实践之技艺的一种,那么,由于它启示着道,因而它本身也玄思化了。南朝宗炳以为绘画的旨趣乃“澄怀观道”,

---

① 《老子》曰:“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。故有无相生,……。”(第2章)“唯之与阿,相去几何?美之与恶,相去若何?”(第20章)可见,“美”、“恶”相形,也就是说“美”的对立面就是“恶”(丑)。这样的“美”,与“丑”一样,属于“物”(形)的范畴,乃物或形的属性。而庄子所称的“天地之美”(见《天地》、《知北游》、《天下》诸篇),也不过是对天地之形的描述,尚非对无形之道的描述。

“畅神而已”。看来,强调内在体验和审美观照的心胸是审美活动的本质与核心,所谓“方寸湛然,固以玄对山水”(《世说新语》《容止篇》)。《庄子》里有这样一个“象罔得珠”的寓言:

黄帝游乎赤水之北,登乎昆仑之丘而南望,还归,遗其玄珠。使知索之而不得,使离朱索之而不得,使喫诟索之而不也。乃使象罔,象罔得之。黄帝曰:“异哉!象罔乃可以得之乎?”(《天地篇》)

这里,“玄珠”隐喻道(的真理),而“知”、“离朱”和“喫诟”则分别隐喻着企图把握道的三种途径或方式:诉诸心思的知性、诉诸感官的感性和诉诸言辞的论辩。实际上,上述三种途径或方式并不能把握道的真理,而真正不辱使命的却是象征不落形迹的艺术方式的“象罔”,这多少有些出人意料。寄寓于“象罔”寓言中的观念绵延不绝,并集中地体现在有关“言意”问题的辩证关系上。我们知道,言外之意、象外之境的观念滥觞于象罔寓言,也构成了古典美学意境说的理论基础。

那么,无形的“道”何以呈现于艺术作品,或者说艺术创造何以比拟神奇的造化呢?诗人和艺术家(特别是造型艺术或视觉艺术家)们往往夫子自道说,他们沈潜入自我同时是万物的核心,直抵物、我之性的核心,仿佛唤醒了心性深处的神明,当此之时,他们身不由己、不知其然而然地沦入了造物的波流,艺术创造与审美体验如此之来。最高境界的艺术创造有如神助,而艺术创造过程中最不可思议之迹也往往被归结为神来之笔;也就是说,艺术创造活动之灵感状态和精神境界乃是以“神的昵近”为特征,这一点,我们前面讨论神明知识论的时候,也遇到过类似的问题。简括地说,艺术家在物化状态中(物我两忘、主客相混),领受神明的恩惠,或淋漓尽致地抒写胸中之逸气,或信手一挥而补天地造化之功;在某种意

义上,他们好似推移造化的、无所不在的“道”——或者用更加秘索思(muthos)的说辞:神或上帝——的化身,而他们笔下决出的艺境,确实是“另一种现实”,即一个玲珑剔透的、永恒的理想世界。尧夫诗曰:“天且不言人代之”,白沙诗曰:“天不能歌人代之。”<sup>①</sup>恽南田曰:“山之意,山不能言而人能言之。”<sup>②</sup>如此,艺术这种从表面上看好像无用的技艺反而有“笔补造化天无功”的“大用”,而“上与造物者为友”也成为古往今来艺术家们并不自谦的座右铭,因为他们自知使命在肩。罗丹深切地感到自己像一个瓶,负有使命把上帝的甘露播洒于世间;他说我“能够穿过神的思想的阴影,因人是他的路。”<sup>③</sup>宗白华先生说,艺术表演宇宙的创化,可谓深得其旨。艺术是这个世界里的奇迹。传说仓颉造字之时,天雨粟而鬼夜哭,历代的书家都以此追溯书艺的直俾造化的创造性力量,曰:“书之道,所谓以宇宙在乎手者。”<sup>④</sup>而画家也仿佛是造字的仓颉、画卦的伏羲,能够“凿鸿蒙,破荒忽,游于无何有之乡”。<sup>⑤</sup>杜琼《论画》:“绘画之事,胸中造化吐露于笔端。恍惚变幻,象其物宜。”<sup>⑥</sup>艺术创造的本质,正如古代艺术家们切身体会的那样,在于笔夺造化,思接混茫,使真宰欲泣。<sup>⑦</sup>古代画论中常见的体味之语,颇能说明艺术所造之境与现实所有之景之间的关系,我们就以董其昌《画禅室随笔》为例,他说:“昔人乃有以画为假山水,而以山水为真画者,何颠倒见也!”画境自是另一个自洽的世界,正如身外

① 转引自钱钟书:《谈艺录》,第233页。

② 恽南田:《南田论画》,见《历代论画名著汇编》。

③ 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,第166页。

④ 《历代论画名著汇编》,第215页。

⑤ 《历代论画名著汇编》,第348页。

⑥ 《历代论画名著汇编》,第222页。

⑦ 恽南田:《南田论画》,见《历代论画名著汇编》。

的山水是一个自足的世界一样;比如“行潇湘道中,蒹葭渔网,汀洲丛木,茅庵樵径,晴峦远堤”,如睹《潇湘图》。又,“米元晖作《潇湘白云图》,自题云:‘夜雨初霁,晓云欲出。’此卷余从项伯晦购之,携以自随。至洞庭湖舟次,斜阳篷底,一望空阔,长天云物,怪怪奇奇——一幅米家山水也。”<sup>①</sup>又如王时敏《西庐画跋》论石谷画云:“宛如天造地设,不能增减一笔。”而其所作雪卷,“寒林积素,江村寥落,一一皆如真境。昔人评右丞画:云峰石色,迥出天机,笔意纵横,参乎造化。”<sup>②</sup>张大千自认画家为上帝,因为“画家在作画的时候,他自然就是上帝,造化在我手里,不为万物所驱!”也就是说,“画家可以在画中创造另外一个天地。要如何去画,就如何去画,全在自己意念的创构。”<sup>③</sup>

可见,艺术的本质乃是自由创造的游戏;正如朱景玄所云:“挥纤毫之笔,则万类由心;展方寸之能,而千里在掌。至于移神定意,轻墨落素,有象因之以立,无形因之以生。”由此可见,如果我们以审美、艺术创造活动的终究本质、不乏秘索思意味的内在体验和超越性的精神自由诸问题而论,它就是一个形而上学问题。

道家美学高度聚焦于形而上的“道”,甚至于可以说它只有一个焦点,所以我们有理由说着道家的美学乃是审美形而上学。如果非要说庄子的哲学是美学的话,关于道的真理的形上学智慧与生活实践的审美体验之间交互融通构成了这样理解的基础。

① 《历代论画名著汇编》,第260-261页。

② 《历代论画名著汇编》,第286页。

③ 《张大千画语录》,第25页

## 二、审美形上学：美学意味的哲学

李泽厚说，庄子的哲学是美学。这个论断虽未可厚非，却失之笼统。其实，如果换一个角度看，同样可以认为，庄子哲学的核心在于伦理学而不是美学。我认为，只有在审美形而上学的意义上，从审美形而上学与道德形而上学、实践智慧和心性哲学的关系中揭示道家哲学的美学特质；当且仅当在这种意义上，我们才可以说庄子的哲学是美学。我们不妨通过“濠梁之辩”的分析来继续讨论这一问题。《庄子》载：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：儻鱼出游从容，是鱼乐也。惠子曰：子非鱼，安知(1)鱼之乐？庄子曰：子非我，安知(2)我不知鱼之乐？惠子曰：我非子，固不知(3)子矣。子固非鱼也，子之不知(4)鱼之乐，全矣。庄子曰：请循其本。子曰：汝安知(5)鱼云者，既已知(6)吾知(7)之而问我，我知(8)之濠上也。（《秋水》）

这是一桩聚讼不休的公案。在某种意义上，“惠子是逻辑的胜利者，而庄子却是美学的胜利者。”（李泽厚说）惠施的论辩算得上舌粲生花了，但庄子并未雅服。为什么？其谓：“请循其本”，“本”是什么？而“知之濠上”似乎又在企图暗示着什么。我们自然不能方便地借用美学里的移情论曲为之解，错将“知之濠上”（物化）当作“感时花溅泪，恨别鸟惊心”（移情），而是应该从庄子固有的理论脉络来寻绎可能的解释。“循本”，郭象注曰反其初言，非是；而褚伯秀云：“物我之性本同，以形间而不相知耳，会之以性，则其乐彼与此同，即人之所安而知鱼之乐矣。”林疑独云：“尽己之性而后能尽物之性，此所以知鱼之乐。惠子昧于此而强辩是非，所以分也。”此两说略得之。可见，庄子最后的反

诘实际上包含着这样一个要点:物我之间不无相“通”(包括在审美体验中的融为一体)的可能;这种可能性不是诉诸逻辑(惠施所谓的“知”)而是诉诸超逻辑的“道智”即“神明”,也就是说,不由知识阐发而通过神明体验,因而它也超乎言辩之上。这就是庄子所说的那个“本”,而“知之濠上”则掠过了逻辑和言辩,回归于颇具审美体验意味的理性直观。总之,“濠梁之辩”标明了庄子和惠子的深刻分歧,这分歧集中体现为他们各自的“知”的概念上:上文中,庄子所说的“知”(例2,5,6,7,8)乃是审美体验或实践智慧,而惠子所说的“知”(例1,3,4)却是诉诸名言的逻辑的“知”。道家这种物我相通以至“与天为一”的理沦,在“物化”说当中发挥得淋漓尽致。庄子以“梦为蝴蝶”的美丽故事阐述了道家的物化理论:

昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志与,不知周也。俄而觉,则蘧蘧然周也。不知周梦为蝴蝶欤?蝴蝶之梦为周欤?周与蝴蝶,则必有分矣。此之谓物化。  
(《齐物论》)

这段话似可看作物我之说的敷述和延伸。郭《注》、成《疏》于此仍然不得要领。褚伯秀云:“庄、蝶,梦、觉各不相知,终归于化而未尝有异。”其实,这里所谓“化”,和《周易》的“易”有“易”与“不易”两端一样,也有“化”与“不化”两个层面。<sup>①</sup>陈碧虚(景元)更指出,庄周与蝴蝶之性,归于“妙有之气”,是以物化相通。<sup>②</sup>可见道家随

① 道家所谓“化”,其实有“化”与“不化”两层含义:化者,形也;不化者,性也。行年七十而七十化,庄周梦为蝴蝶,乃形化也;形化在于“分”。然而,“日与物化,一不化也。”(《则阳》)

② 其曰:“周、蝶之性,妙有之一气也。昔为胡蝶乃周之梦,今复为周,岂非蝶之梦哉?周、蝶之分虽异,妙有之一气也。夫造物之机,精微莫测,僥能如此,则造化在己而不迁于物,是谓生物者不生,化物者不化。”(转引自崔大华:《庄子歧解》,第109页。)

物顺化之旨,固然有“凄然似秋,煖然似春”、不容于己的意味,亦有“成然寐,遽然觉”、以生死为梦寐的意味。《逍遥游》:“列子御风而行,泠然善。”《列子》更发挥了物我混冥之物化说,其述列子之“神游”曰:“心凝形释,骨肉都融,不觉形之所倚,足之所履,随风东西,犹木叶干壳。意不知风乘我耶?我乘风乎?”(《黄帝篇》)苏辙《栾城集》卷18《御风辞题郑州列子祠》亦绎其旨曰:“苟非其理,履屐足以折趾,车马足以毁体,万物皆不可御焉,而何独风乎?昔我处乎蓬荜之间,止如枯株,动如槁叶,居无所留而往无所从也。有风瑟然,拂吾庐而上,……而吾方黜聪明,遗心胸,足不知所履,手不知所冯,澹乎与风为一,故风不知有我而吾不知有风也。”<sup>①</sup>正是这种将“我”(自我)溶解于“物”(外部世界)的思想,奠定了“无我之境”之审美趣味。而真正的艺术创造又何尝不是——以消释了心、手隔阂的方式——消解了物我间的距离。宋罗大经《画说》自述:“某少时取草虫,笼而观之,穷昼夜不厌。又恐其神不完也。复就草地观之,于是始得其天。方其落笔之际,不知我为草虫耶,草虫之为我耶?此与造化生物之机缄,盖无以异。”<sup>②</sup>苏东坡咏文与可画竹诗曰:“与可画竹时,见竹不见人。岂独不见人,嗒然遗其身。其身与竹化,无穷出清新。庄周世无有,谁知此疑神。”<sup>③</sup>以上数语与但丁所云:“欲画某物,必化为其物,不尔则不能写真,”庶几近之。现象学美学宗师杜弗朗曾说,一出歌剧,既非“演员”在“唱”,也非“角色”在“唱”,而是“歌”在“唱”。<sup>④</sup>总之,伦与物忘以至混冥彼我乃真切的艺术创作体验,而旨在提示人性自由和精神境界的

① 钱钟书:《管锥编》,第429页引。

② 沈子丞编:《历代论画名著汇编》,第123页。

③ 《苏东坡集》前集卷16《书晁补之所藏与可画竹三首》。

④ 转引自叶秀山:《思·史·诗》,人民出版社,1988年,第311页。

道家审美形而上学恰好与这种审美经验相表里,个中的缘故可以说意味深长。

艺术意味着一种超然于庸常生活的“看法”或“视界”,就像齐白石所说的那样,画家“画”他心中“看”到的东西。因此,艺术创造活动和艺术作品的价值系于艺境与意境。王国维《人间词话》阐发了作为艺术本质“境界”,并以“有我、无我”、“以我观物,以物观物”进一步阐发了它。“以物观物”的“看法”派生于道家的物化理论。当然,“以物观物”乃是一种特殊的视界,既审美且神秘,它固有一个逻各斯所不能溶化的核。庄子屡说,“以…观之”,而其谓“以道观之”其实就是“以物观物”。《徐无鬼》云:“以目视目,以耳听耳,以心复心。”此目不外视、耳不外听、心不外驰之谓也,亦《庚桑楚》所谓“物见其物”。换一个说法,就是凝神而通于外物之神,主客混冥、不分彼此。古人观物,有两种基本方式:一是经验性的“仰观俯察”;一是先验性的“以物观物”,即柏格森所说的进入物的核心,从物的内面、由物本身中去理解它。<sup>①</sup> 宋儒邵雍的《观物篇》据说深受道家的影响,例如他说:“以物观物,性也;以我观物,情也。性公则明,情偏则暗。……任我则情,情则蔽,蔽则昏矣;因物则性,性则神,神则明矣。”前引罗大经“不知草虫之为我耶?我之为草虫耶?”亦物化或以物观物之境界。董道《广川画跋》分别了两种观察牛的方法,一种是“以人观牛”,另一种是“以牛观牛”：“一牛百形，形不重出，非形生有异，所以使形者异也。画者于此，殆劳于知也。岂不知以人相见者，其形状差别更为异相，亦如人面，岂止百邪？且谓观者，亦尝求其所谓天性乎？本其所出，则百牛盖一性尔。……”。<sup>②</sup> 道家追求消泯物我隔阂的境界，从自然与自我的两分

① 柏格森：《形而上学引论》，见《西方资产阶级哲学论著选辑》，第134—135页。

② 《中国美学史资料选编》下册，第47页。



(对立或对象化)状态中解放出来。古人也许没有主观与客观的概念。海德格尔力图拆除主客两分的壁垒,可谓同心之言。王国维《人间词话》亦自艺术鉴赏的角度阐发了“有我之境”/“以我观物”、“无我之境”/“以物观物”：“有有我之境，有无我之境。‘泪眼问花花来语，乱红飞过秋千去’，‘可堪春馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮’，有我之境也。‘采菊东篱下，悠然见南山’，‘寒波澹澹起，白鸟悠悠下’，无我之境也。有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。”由此可见，包括艺术创造在内的审美活动在本质上趋向于哲学。在成熟的海德格尔的思想里，艺术作品并非起源于艺术家的思想，而是伴随着艺术创作过程而产生的；这恰恰与庄子的思想不谋而合，轮扁“得心应手”的技艺是他视知识与思想为“古之糟粕”的原因，相反，神乎其技的自由实践过程却被看作是道的真理的展现。总之，审美和艺术创造活动趋向于形而上学，因为它们精神境界的殊途同归，而审美与艺术创造由于自身自由实践的特征而展现了道的真理。

究其实，道家所说的“物化”乃是一种“天地并，万物与”的精神境界，类似冯友兰所谓“天地境界”，那是一种“以天地胸怀来处理人间事务”，“以道家精神来从事儒家的业绩”的精神境界。李泽厚指出，“这‘天地境界’实际是一种对人生的审美境界。”<sup>①</sup>换言之，真理(真)、审美(美)与人生(善)本来就是统一的，而不是分裂的；道家审美理论自然也具有某种伦理学(确切地说，道德形而上学)的展开向度。“天人合一”命题其实是一个关于精神境界的命题，在这个问题上，道家和儒家的理论是互补的，相辅相成。常言说，中国人讲究人生艺术，也就是说对中国人而言，道德和艺术、伦理和美是一而二、二而一的。担水砍

① 李泽厚：《华夏美学》，第93页。

柴无非妙道,举手投足无不中道,自然是伦理生活,同时也是审美生活。李泽厚说,宋明理学“从心性论的道德追求上,把宗教变为审美,亦即把审美的人生态度提升到超伦理形上的超越高度,从而使人生境界上升到超伦理超道德的准宗教性的水平,并因之能替代宗教。”<sup>①</sup>因此,宋明心性哲学所建构的形上学,在某种意义上,乃是昭显了审美的人生境界。<sup>②</sup>儒家的道德境界趋向于审美境界。<sup>③</sup>下面我们将看到,道家的体道境界也类似于审美体验。与儒家不同的是,道家通过技艺性的经验和直觉,恍然悟出心与手、物与我的亲切融和的关系,从而也与儒家殊途同归,倾近于物我两忘的“与道徘徊”的精神状态和自由境界,而这种状态和境界却是审美性的。也正是在这个意义上,我们认为道家哲学具有某种审美的趣向,而这种审美的趣向则体现于建构于其中的审美形而上学。它是我们下面将要讨论的主题。

## 第二节 审美创造的特征： 以“技巧章节”为中心的讨论

道家思想千头万绪,归根结底就是一句话:把握、证悟道的真理。道家遵循的是“道德之意”,本无意于艺术,然而这种出乎无意

① 李泽厚:《华夏美学》,第194页。

② 李泽厚《中国古代思想史论》:“在宋明理学中,感性的自然界与理性伦常的本体界不但没有分割,反而彼此渗透,吻合一致了。‘天’和‘人’在这里都不只具有理性的一面。程门高足谢良佐用‘桃仁’、‘杏仁’(果核喻长生意)来解释‘仁’,周敦颐庭前草不除以见天意,被理学家传为佳话。‘万物静观皆自得,四时佳兴与人同’;‘等闲识得春风面,万紫千红总是春’……是理学家们的著名诗句。这些都是希求在自然世界的生意、春意中显示、体会、比拟人世的伦常法规,这也是宋明理学的一个重大特征,同时这又是吸收了庄子、禅宗的某种成果。……”(转引自李泽厚:《华夏美学》194-195)

③ 李泽厚:《华夏美学》,第195-199页。

的实践理论(体验),却是有关审美和艺术创造的生动而亲切的知识。罗丹说,真正的艺术是忽视艺术的。而道家(主要是《庄子》)关于技艺或艺术创造的阐述,特别是“外”与“忘”、“用志不分,乃凝于神”的理论,与出自艺术家的生动体验如出一辙。记得塞尚说过:艺术家“必须在其内心使一切意欲、成见沉默下来,忘了,成为一个完全的回声。”<sup>①</sup>塞尚的上述经验之谈乃是道家的审美形上学理论的同心之言,所谓“德不孤必有邻”。我们知道,虚怀坐忘是道家追求的精神境界,而由“无心”点化的“无意”则支配旨在创造审美意境的艺术创造,这一观点深刻地影响了中国古代的文学批评。

黄庭坚评说杜甫诗时说:“子美诗妙处,乃在于无意于文。夫无意而意已至……。”张彦远论画曰:“运思挥毫,意不在于画,故得画矣。”苏东坡说:“书初无意于佳乃佳尔。”虞世南则说:“书道玄妙,必资神遇,不可以力求也。”戴熙说得好:“有意于画,笔墨每去寻画。无意于画,画自来寻笔墨。有意盖不如无意之妙耳。”这里所说的“无意”及其涉及的问题乃艺术创造实践的核心问题,我们于此不妨多着些笔墨。实际上,上述“无意”可从下面两个层面来分析:(1)“无意”类近于庄子常说的“忘”,并通过“忘”来消解心与手、手与物即心与物间的隔膜和距离,跃入“天地与我并生,的“物化”境界。(2)另一方面,“无意”和“忘”也与精神的高度凝聚相表里,用庄子的话来说,就是“凝神”。

《庄子》里记载的“宋元君将画图”的故事,充分体现了上述“无意”的两个特征,而且这个例子也许是《庄子》里唯一的、和日后所谓的“艺术创造”活动有关的例子:

① 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,第217页。

宋元君将画图，众史皆至，受揖而立；舐笔和墨，在外者半。有一史后至者，僮僮然不趋，受揖不立，因之舍。公使人视之，则解衣般礴羸。君曰：“可矣，是真画者也。”（《田子方》）

真正的艺术家方能本色。这位无名的画史，可谓不失其赤子之心，因为他“无意于”、或者说“忘怀了”名与利，直道而行，旁若无人。创造的自由意味着从名缰利锁中解脱出来，甚至从物我的分别中摆脱出来；惟其忘却目的，才能开辟道路。他之所以“僮僮然不趋，受揖不立”，是由于无意于名利——或者说“不敢怀庆赏利禄”；而“解衣般礴羸”又说明他“辄然忘吾有四肢形体”。这种忘怀物我、宠辱不惊、“人不言兮出不辞”的精神状态既是体道的也是审美的，而“不敢怀庆赏利禄”、“辄然忘吾有四肢形体”（语出《达生》）则以另一种方式表述了“吾丧我”的哲学命题，因而道家对此予以不断的敷述和强调。实际上，道家在一个比艺术创造活动远为宏观（阔）的视野上，也就是说在生活技艺的广泛层面阐发了其审美形上学理论。《庄子》里的某些章节被李约瑟称之为“技巧的章节”（Knack-passages），这些章节已历史地成为关于艺术创造活动和审美理论的经典论述，中国古典艺术精神亦滥觞于此。《养生主》中著名的“庖丁解牛”的故事则是“技巧章节”的典型，熊伟先生曾独具慧心地援引海德格尔解读之，我们不妨先领略一下熊伟先生的精辟分析。

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音；合于桑林之舞，乃中经首之会。

文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无

非全牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然，技经肯綮之未尝，而况大辄乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。动刀甚微，謋然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”

文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

熊先生说，“难道还有什么比庖丁解牛时占有他的刀具的方式更为恰当吗？”就以海氏曾作为例子的“锤子”来说吧。海氏说：“锤击不仅有着对锤子的用具特性的知，而且它还以最恰当不过的方式占有着这一工具。”“对锤子这物越少瞠目凝视，用它用得越起劲，对它的关系也就变得越源始，它也就越昭然若揭地作为它所是的东西来照面……。用着操作着打交道不是盲的，它有自己的视之方式，这种视之方式引导着操作，并使操作具有自己特殊的状物性。”熊先生又于“臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行”句下，引述海氏云：“如果仅仅对物的‘外观’作这样的观看，那么，这种观看哪怕再敏锐也不能揭示当下上手的东西。只是对物作‘理论上的’观看的那种眼光缺乏对上手状态的领会。”<sup>①</sup>换言之，知识上的了解并不必然意味着实践上的体味。也正因为如此，庖丁说：“良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。”“庖丁说得有理，无论良庖还是

① 上引海德格尔语，见中译本《存在与时间》（旧版），第85-86页。

族庖都未能揭示或领会他们手头的这把刀。庖丁则恰恰相反。”<sup>①</sup>的确,海德格尔诗曰“把真理道出;澄明,恬然于不居所成”,与道家“澹然独与神明居”相映成趣。而上述寓言所表明的物我、吾我或道物之关系,更深刻揭示了道家哲学与海氏思想间的“神遇”。庖丁游刃有余的技艺,究其实,乃是“道”的创造力的展现。他已然从物形的束缚中解放了出来,进入一种“出神入化”的精神状态,所以能够“依乎天理”,“因其固然”而“切中肯綮”。文惠君却于此看出养生的道理,更是意味深长。显然,“精全形复”、“与道徘徊”的“出神入化”的精神体验,以及使性命之真不损益于己,精神不外荡于物,则是道家关注的中心。类似问题反复出现在“技巧章节”当中,例如:

仲尼适楚,出于林中,见痾偻者承蜩,犹掇之也。仲尼曰:“子巧乎!有道邪?”曰:“我有道也。五六月累丸二而不坠,则失者锱铢;累三而不坠,则失者十一;累五而不坠,犹掇之也。吾处身也,若厥株拘;吾执臂也,若槁木之枝;虽天地之大,万物之多,而唯蜩翼之知。吾不反不侧,不以万物易蜩之翼,何为而不得!”孔子顾谓弟子曰:“用志不分,乃凝于神,其痾偻丈人之谓乎!”(《达生篇》)

“用志不分,乃凝于神”是上述“痾偻者承蜩”故事的核心。万物芸芸,其“唯蜩翼之知”,浑然不觉身外世界的存在,可谓“精神专一”。而“凝神”正是他“承蜩犹掇之”的主观原因,换言之,其技若神与“乃凝于神”正相表里。请看——

颜渊问仲尼曰:“吾尝济乎觴深之渊,津人操舟若神。

① 熊伟:《恬然于不居所成》,载《文化:中国与世界》第1辑。

吾问焉，曰：‘操舟可学邪？’曰：‘善游者数能。若乃夫没人，则未尝见舟而使操之也。’吾问焉而不吾告，敢问何谓也。”仲尼曰：“善游者数能，忘水也。若乃夫没人之未尝见舟而使操之也，彼视渊若陵，视舟之覆犹其车却也。覆却万方陈乎前而不得入其舍，恶往而不暇！以瓦注者巧，以钩注者惮，以黄金注者殚。其巧一也，而有所矜，则重外也。凡外重者内拙。”（《达生篇》）

梓庆削木为鐻，鐻成，见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉，曰：“子何术以为焉？”对曰：“臣工人，何术之有！虽然，有一焉。臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四枝形体也。当是时也，无公朝，其巧专而外骨消；然后入山林，观天性；形躯至矣，然后成见鐻，然后加手焉；不然则已。则以天合天，器之所以疑神者，其是与！”（《达生篇》）

梓庆削木为鐻所以惊犹鬼神，好像鬼斧神工似的，原因在于心斋；可见创造性的技艺实践，一方面是超功利的，一方面又是出乎出神或入神的精神状态。究其实，就是“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的心斋。心斋的目的则是同于大通、与物玄同，使物我的界限相消泯于不知其然而然的“化”当中。这就是所谓的“以天合天”。“鐻”不过是“器”，然而正因为它出于心手相应的创造性过程，故称“疑神”，堪与造化争巧。最高的技术趋向于艺术，由于艺术创造由于道的推动并体现着道的属性，所以艺术实践作为奇迹，足以比拟（在道的推动下的）宇宙创化。

工倕旋而盖规矩，指与物化而不以心稽，故其灵台一而不桎。忘足，履之适也；忘要，带之适也；知忘是非，心

之适也;不内变,不外从,事会之适也。始乎适而未尝不适者,忘适之适也。((《达生篇》))

桓公读书于堂上,轮扁斲轮于堂下,释椎凿而上,问桓公曰:“敢问公之所读者何言邪?”公曰:“圣人之言也。”曰:“圣人在乎?”公曰:“已死矣。”曰:“然则君之所读者,古人之糟粕已夫。”桓公曰:“寡人读书,轮人安得议乎?有说则可,无说则死!”轮扁曰:“臣也以臣之事观之。斲轮,徐则甘而不固,疾则苦而不入;不疾不徐,得之手而应于心。口不能言,有数焉于其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣,是以行年七十而老斲轮。古之人与其不可传也死矣。然则君之所读者,古人之糟粕已夫!”((《天道篇》))

工倕是传说中的能工巧匠,作为技巧的化身,他向来是道家讥嘲的对象;但在这里,他却是上窥造物之天机的体道者。道家反对机巧,老子曰:“绝巧弃利”(19章),庄子则通过“机械”的寓言反对“机心”;但是“技巧章节”中的“技巧”却体现了人和物、心与手的眷属关系,庄子实际上借助于臻于化境的技巧而达到物我无违,了无隔阂的实践境界,在这个意义上,那种惊犹鬼神的实践技巧反而成了通于神明(体证道的真理)的生活实践;而介乎物、我之间的手,作为“工具之工具”(亚里士多德语),或者工具(如庖丁手中的刀),“因其固然”地穿行于万物之间,也正因为因物性之自然,所以才说他可以比拟造物(天)“刻雕众形,以其不雕刻”(扬雄《法言·问道》)的境界。“指与物化而不以心稽”意味着心手相应,“故其灵台一而不桎”难道不是“凝神”么?心手相应问题不仅是技艺问题,在这里,还是形上学问题,因为它涉及了物、我甚至道、物问题,从而牵一发而动全身,直契物化、精神逍遥和自由实践的核心理论。实际



上,“指与物化”也是物化具体而微的表现,而心手乃是艺术家们经常讨论的问题。艺术家们在谈到他们金针度人的秘诀时,总是强调“忘”的重要性,比如说:“忘笔墨而有真景”,(荆浩语)“忘乎笔然后知书之道”,(谭峭语)“忽忘笔之在手,与纸之在前,勃然而兴,而修竹森然。虽天造之无朕,亦何以异于兹焉。”(苏东坡语)“口必至于忘声而后能言,手必至于忘笔而后能书。”(苏东坡语)“传神者必以形,形与手相凑而能相忘,神之所托也。”(董其昌《画禅室随笔》)以上都是“坐忘”在艺术创造和审美体验中的表现。“忘”的状态也意味着心手相应、物我无间的“物化”状态,在这种状态下,艺术创造就成为从心所欲不逾矩的、听命于纯粹直觉的、彻底解放了的率性行动,即合目的、合规律的自由实践;正如孙过庭《书谱》所云:“无间心手,忘怀楷则。”

其次,与坐忘、物化相表里的是“凝神”、“灵台一而不桎”之心性境界。“凝神”的“神”其实就是“以神遇而不以目视,官知止而神欲行”,换言之,就是从世感的感性状态中解放出来,从而以自由实践的方式表现、表演(在道的推动下的)宇宙创化。<sup>①</sup> 道家审美形而上学之所以没有枉称真理的原因,就在于它提示了作为自由实践活动的艺术创造的本质,即:创造一个(理想的)世界而不是模仿一个(现实的)世界,如诗人塔索所说,能与造物主相提并论的惟有诗人,因为诗人的使命也是创造一个世界。所谓“凝神”也正是“心斋”所启示的精神状态和内心境界。当然,上述精神状态有各种各样的表述,如“迷狂”,“失魂落魄”,“神的昵近”,等等。柏拉图思想中的一个恼人的迷就是他并未否认诗人的作用,而其中的原因也不外是诗人于迷狂体验中能够看到最高的真理。由此可见,道家

① 按,“艺术表演宇宙的创化”命题出自宗白华:《美学与意境》,第218页。

审美形而上学与心性论的建构紧密相关。工倕淋漓尽致的创造并非庸常的制作,因为它出于超乎庸常的心性境界。这就触及了道家实践智慧的核心。“技巧章节”的另一片断正阐述了“技巧”与“性命”的关系:

孔子观于吕梁,县水三十仞,流沫四十里,鼋鼍鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之,以为有苦而欲死也,使弟子并流而拯之。数百步而出,被发行歌而游于塘下。孔子从而问焉,曰:“吾以子为鬼,察子则人也。请问,蹈水有道乎?”曰:“亡,吾无道。吾始乎故,长乎性,成乎命。与齐俱入,与汨偕出,从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。”孔子曰:“何谓始乎故,长乎性,成乎命?”曰:“吾生于陵而安于陵,故也;长于水而安于水,性也;不知吾所以然而然,命也。”(《达生篇》)

“吕梁善泳者”这则寓言把技艺归结为性命,既有我们曾在道德形而上学中阐述过的“知其不可奈何而安之若命”的意味,也有“不知吾所以然而然”的意味。<sup>①</sup>下面我们仍然围绕着艺术创造活动,着重阐发作为艺术规律的“不知”;以超绝名相、言语道断之特征而论,艺术创造类似于知识语境中的神明。李泽厚拈出一个“无意识创作规律”来说明上述“以神遇而不以目视”,“指与物化而不以心稽”的活动和心境,自有他的道理。<sup>②</sup>以品评、鉴赏和玩味为鹄的的古代文艺理论,可能是由于其更切近艺术创作本身的缘故吧,也确实反复提及这一问题。苏东坡说:“口不能忘声,则语言难于属文,手不能忘笔,则字书难于刻雕;及其相忘之至,则形容心术

① 《庄子》说,不知其然而然者就是性。(《则阳篇》)

② 《华夏美学》,第116页。

酬酢之变,忽然不自知也。”“今也悦之而不自知也,忽手忘笔之在手,与纸之在前。”“不自知”其实就是“相忘”的另一种表述。张彦远曰:“运思挥毫,意不在于画,故得于画矣。不滞于手,不凝于心,不知然而然。”张怀瓘曰:“以无为而用,同自然之功;物类其形,得造化之理。皆不知其然也。”白居易曰:“得于心,传于手,亦不自知其然而然也。”《溪山琴况》曰:“其得于弦外者,……不可思议;则音与意合。莫知其然而然矣。”沈括说:“书画之妙,当以神会,难可以形器求也。世之观画者,多能谙其间形象、位置、彩色、瑕疵而已。至于奥理冥造者,罕见其人。……得心应手,意到便成;故造理入微,迥得天意,此难可与俗人论也。”<sup>①</sup>郭熙《林泉高致》:“目不见绢素,手不知笔墨,磊磊落落,杳杳漠漠,莫非吾画。”据说,怀素草书亦有“不知”之妙,戴叔伦《怀素上人草书歌》:“楚僧怀素工草书,古法尽能新有余。神清骨竦意真率,醉来为我挥健笔。始从破体变风姿,一一花开春景迟。忽为壮丽就枯涩,龙蛇腾盘兽屹立。驰毫骤墨剧奔驷,满座失声看不及。心手相师势转奇,诡形怪状翻合宜。有人细问此中妙,怀素自言初不知。”以上,所谓艺术创造中“不知其然而然”,实际上就是“默契神会”而已;因为这种造理入神、天机自张、精神寂寞的状态难以言表,故曰“不知”,也就是说,它绝非概念思维所能描摹和把握。这是审美问题中的“不知其然而然”的确解,类似知识论语境中的“无知”。不难看出,“技巧章节”既有自技艺经验中抽绎出物我、心手诸问题,也有内面性的精神转一甚至性命之情诸问题,而且还有某种从技艺向心性迁延和过度的趣向。据此,我们来领略一下“技巧章节”的旨趣。

那么,这些“技巧章节”企图表明什么呢?从“技巧章节”镶嵌

① 转引自《华夏美学》,第117页

于其中的语境(Context)看,它们或许部分地反映了“道家推究哲理的时代,也就是在古技艺依靠匠心的时代”,而在那个时代里,“道家工匠就不得不固守那些经验秘诀和手艺,而这常常是很难用逻辑语言讲解给他们的学徒的”;<sup>①</sup>但是,仅把“技巧章节”归结于技艺经验并不能在根本上帮助我们领会内在于其中的深刻意义,而我认为,道家也许是企图透过技艺经验阐明生活中的心性、自由和实践智慧诸问题,就其旨趣而言,它隐约指向了一种超然的伦理学,即我们前面曾讨论过的道德形而上学。

### 第三节 指向人性自由和实践 智慧的审美形而上学

席勒诗曰:“自由只是在梦的国度,美只在歌里开花。”人类追求美与自由,其实就是追求理想生活。这说明,美与自由不仅诉诸内在的精神体验与境界,而且诉诸生活实践之理想,换言之,美与自由是人类生活的内在目的与引导力量。这,也许就是道家审美形而上学指向了人性解放和实践自由的原因吧!

实际上,从道家思想的脉络看,“技巧章节”旨在阐明人类纠结于物我之间的实践智慧,即何以且如何“行乎万物之上”或“至人之自行”的问题;当然,《庄子》的答案乃是启示性的:

“忘其肝胆,遗其耳目,芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无事之业,是谓为而不恃,长而不宰。”(《达生篇》)

这段论述和道德形上学中的“逍遥游”的旨趣或者相去不远,

<sup>①</sup> 李约瑟:《中国科学技术史》第2卷,第137页。

或者殊途同归,相得益彰。而它正是《达生篇》“技巧章节”的理论归宿。《达生篇》中有一段提纲挈领的话,从“物与物何以相远?”的设问开始,以“物之造乎不形而止乎无所化,夫得是而穷之者,物焉得而止焉”的论证,提示了“游乎万物之所终始”,“以通乎物之所造”可能性,从而回答了“至人行潜行室,蹈火不热,行乎万物之上而不栗。请问何以至于此?”的问题。简言之,“技巧章节”围绕着“至人行潜行室,蹈火不热,行乎万物之上而不栗”的主题而不离左右,它似乎是“逍遥游”的另一种甚至是同一种表述:

“彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。”(《逍遥游》)

“芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业。”(《大宗师》)

“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子。不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙,而游四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟。……之人也,之德也,将磅礴万物以为一,世蕲乎乱,孰弊弊焉以天下为事!之人也,物莫之伤,大浸稽天而不溺,大旱金石流、土山焦而不热,……。”(《逍遥游》)

“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉互而不能寒,疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游于四海之外。死生无变乎已,而况利害之端乎!”(《齐物论》)

道德与审美在这里的相逢不是什么偶遇或巧合,而是神交已久的会面。这既表明了隐含在技巧章节里的物化和自由创造的理论有某种伦理化的趣向,也表明了道家的伦理学说内蕴了一种审美的超然境界。道家往往拈出一个“神”字来说明某种自由而超然的精神境界。我们不妨接着上面的话头说,例如《达生篇》就用“醉

者之坠车,虽疾不死”的寓言来说明“神”,其实这个“神”就是“性”,就是“真”,就是“德”,也是处物而莫之能伤的原因。“技巧章节”多出于《达生篇》,其篇旨“达生”亦即“达性命之情”,“生”即“性”也;同样,载“庖丁解牛”故事的《养生主》所谓“养生”,亦即养性。

无论是逍遥游还是技巧章节,核心的问题是物我关系。我们知道,道家反对“与物相刃相靡”的敌对关系(《齐物论》),再三强调“物化”;而所谓“物化”,即“圣人处物不伤物,不伤物者,物亦不能伤也。唯无所伤者,为能与人相将迎。”(《知北游》)应该说,上述物我和物化理论,乃是恰当地理解“技巧章节”的基础。“物化”包括“处物不伤物”和“物莫之伤”两层意思,从应然(to should be)的理论层面阐述了物我(即人与自然)和人我(即人与社会)间的和谐关系,“技巧章节”论证了前者而“逍遥游”则论证了后者。

因此,我不能苟同将道家审美形上学的历史现实基础归结为“在古代生产分工尚未发展,人尚未成为机器的附属品,产品大部分尚未成为商品的情况下,许多生产技艺都带有类似于艺术表演创造的性质”的说法,<sup>①</sup>因为在那些李约瑟称之为“技巧章节”里,庄子通过心、手关系,提示了人、物或道、物关系,因此庄子诉诸技艺创造而触及的审美体验指向人性自由和生活理想,换言之,它仅是理想的,如同形而上学的理想性一样。上述“技巧章节”实际上是关于生活实践的理想化的预言,也是关于人性解放和精神自由的诺言。试想,倘若以功利为目的之被动劳作——如《庄子》技巧章节所说——提升为超功利的艺术创造的话,那将是一个以人性自由为核心构筑起来的理想境界。康德把美当作联结真与善的桥梁,我们深表赞同;同时,我们也不能不对“美学是未来的伦理

① 李泽厚、刘纲纪:《中国美学史》第1卷,第275页。

学”(高尔基语)这样的命题深表赞同。我认为,道家的审美形而上学恰恰指向了一种旨在提示人性自由和生活实践的伦理学,即道德形而上学。

### 一、审美的道德、心性和知识的趣向

王国维先生曾这样发古人之未覆地评说《红楼梦》:“故美学上最终之目的,与伦理学上最终之目的合。由是,《红楼梦》之美学上之价值,亦与其伦理学上价值相联络也。”<sup>①</sup> 上述判断恰好可以移植到道家审美形上学当中。实际上,上述技巧章节反复辨明的道理以及企图论证的要点正是“性命之情(本质)”以及映现它的虚无恬淡寂寞之心。美学与伦理学、道德形而上学与审美形而上学在这里莫逆于心、不分彼此。由人反乎天意味着由物反乎道,也就是由现实的生活趋向于理想的生活。我们还是从“技巧章节”提取证言吧。

纪渚子为王养斗鸡。十日而问:“鸡已乎?”曰:“未也,方虚憍而恃气。”十日又问,曰:“未也。犹应向景。”十日又问,曰:“未也。犹疾视而盛气。”十日又问,曰:“几矣。鸡虽有鸣者,已无变矣,望之似木鸡矣,其德全矣,异鸡无敢应者,反走矣。”(《达生篇》)

这里所说的“德全”乃是性命之真的最高境界,于鸡则“呆若木鸡”,于人则“形若槁骸,心若死灰”(《知北游》)。如果我们再追溯一下的话,这正是“形固可使如槁木,而心固可使如死灰”的“吾丧我”,(《齐物论》)即忘我或物化的精神境界。我们知道,道家所谓

<sup>①</sup> 《静庵文集》《红楼梦评论》,转引自《中国美学史资料选编》,第446页。

“德”其实就是“性”，因此，上述斗鸡寓言的主题显然是性命问题。技术和艺术的至高境界意味着心性境界和自由实践。我认为，下面两段话有助于加深我们对上述问题的理解：

“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。……夫形全精复，与天为一。……形精不亏，是谓能移；精而又精，反以相天。”

“则物之造乎不形，而止乎无所化，夫得是而穷之者，物焉得而止焉！彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始。壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物自莫入焉！”  
(《达生》)

技巧章节及其隐含的物化理论，其实与道德形上学甚至知识语境错综交织，也就是说，它是莫基于心性论之上的自由实践的哲学理论。这种深刻的玄思，或直接或间接地滋育了审美心胸理论（这个词袭用叶朗之说），后者乃中国古典艺术理论的重要特征之一。无论如何，审美活动是一种精神上的自由创造，以道家的话来说，乃是心所造之境，或物所映之心，总之离不开审美心胸。换言之，艺术家的胸中逸气乃幻成艺境的必要前提。“胸中丘壑，腕（笔）底烟霞”是画家们津津乐道的口头禅。倪云林说，画不过是写胸中逸气而已，这说明画家“略借粉本而洗发自己胸中灵气，故信笔取之，不滞于思，不失于法，适合自然。”<sup>①</sup> 具体地说，画师“必须胸中廓然无一物，然后烟云秀色与天地生生之气自然凑泊，笔下幻出奇诡。若是营营世念，澡雪未尽，即日对邱壑，日摹妙迹，……。”

① 恽南田语，见《历代论画名著汇编》，第349页。



恽南田将这种审美心胸归结为两句话：“洗尽尘滓，独存孤迥。”<sup>①</sup>又以画竹而论，画家常说以喜气写兰，怒气写竹；或曰以喜气写竹，怒气写兰。当然这里所说的“气”终究还是胸中逸气。韩愈《送高闲上人序》云：“往时张旭善草书，不治他技，喜怒窘穷，忧悲愉佚，怨恨思慕，酣醉无聊不平，有动于心，必于草书焉发之。观于物，见山水崖谷，鸟兽虫鱼，草木之花实，日月列星，风雨水火，雷霆霹雳，歌舞战斗，天地事物之变，可喜可愕，一寓于书。故旭之书变动犹鬼神，不可端倪，以此终其身而名后世。”要之，审美心胸乃是自由实践的体验和心性境界之结果。那么，我们就不能不讨论一下审美学说与心性理论的关系，先看下面一段文字：

大马之捶者，年八十矣，而不失毫芒。大马曰：“子巧与？有道与？”曰：“臣有守也。臣之年二十而好捶钩，于物不视也，非钩无察也。是用之者，假不用者也以长其用……。”（《知北游》）

此数语，据钟泰说，乃是“万物皆往资焉而不匮”之注脚。那么，甚么是“万物皆往资焉而不匮”呢？请看《知北游》中的另一段话：

“运量万物而不匮，则君子之道，彼其外与！万物皆往资焉而不匮，此其道与！”

值得玩味的是，上面这段话是在讨论如何体悟道的真理时说出的，也就是说，它出自知识论语境。这说明了什么呢？它说明道家的技艺问题和知识问题之间存在着曲折而隐秘的联系。其实，道家知识论语境中的命题，如“澡雪精神，掊击尔知”又何尝不是其

① 前揭书，第330页。

审美形而上学的命题呢？其核心在于自由创造和人性解放，总之是一种精神境界。

由此可见，道家审美形而上学置身于技艺经验、道德形上学、形而上学的知识论以及心性理论的错综复杂的脉络当中，通过物我交互作用的各种实践例证（所谓“技巧章节”），论证了物我和谐的超越境界和自由创造的审美状态，这两者均以物化说为归宿。以上的论述深刻地揭示了艺术创造的本质，并对日后的艺术理论产生了至深至远的影响。当然，审美形上学的伦理趣向，且纠结于知识、心性诸问题，并不意味着它直接型塑了某种具体的道德规范、认识论方法或心术，而在于它有力地提示了作为人类生活的理想的、包括技术在内的艺术创造的本质。下面我们就来谈谈艺术的理想性，或者说，道家正是借助生活和实践中技巧的艺术化了指向了理想的生活和实践。

## 二、艺术启示着理想：艺境即生活之理想

艺术创造的价值在于其理想性，而不在其它；而这种理想性就是审美或艺术实践中的深层价值和意义的结构。“技巧章节”之所以被称为、或者类似于艺术就在于它以艺术方式表达了生活的理想。依照车尔尼雪夫斯基“艺术对现实的美学关系”来判断，“技巧章节”里的画工、庖丁、捕蝉者、游水男子、雕虫者、车匠、射手、动物驯养师各色人等，其实都出于生活和实践中，他们的职业技艺使“我们在那里看得见依照我们的理解应当如此的生活”，因而具有某种审美意味。“技巧章节”里的神乎其技与其说是现实的描述，毋宁说是理想的提示。自此而后的中国艺术家常抱着这样的态度：艺术所创造的其实就是生活化的艺境，审美实践则意味着有

滋有味的生活本身(蕴藉)。艺术家的使命就是创造或展示出生活的理想和人性光辉。因此之故,艺术家们滋生了一种宇宙豪情,他们说,诗能使真宰欲泣,画可以肇自然之性,书乃鬼出神入、云来雨去,文章与造化争巧可也。但是,艺术所写、所造之境,却应该有情有意,是亲切的生活化意境。齐白石笔下的大白菜、牵牛花就是如此。郭熙《林泉高致》说:“山水有可行者,有可望者,有可游者,有可居者。……但可行可望,不如可居可游之为得”,为什么呢?因为可游可居乃“君子之所以渴慕林泉者”。所以“画者当以此意造,而鉴者又当以此意穷之。”比如说,“春山烟云连绵人欣欣,夏山嘉木繁阴人坦坦,秋山明净摇落人肃肃,冬山昏霾翳塞人寂寂。看此画令人生此意,如真在此山中,此画之景外意也。见青烟白道而思行,见平川落照而思望,见幽人山客而思居,见扃岩泉石而思游。看此画令人起此心,如将真即其处,此画之意外妙也。”可见画境其实就是或者说应该是人们“身所徘徊,目所绸缪”的世界,艺术创造和审美实践也因此而成为“含道映物,澄怀味像”的理想投射。正如游戏是理想的劳动,艺术也是生活的理想。

为什么说诗人和艺术家犹如上帝?“因为他能创造合乎理想的东西。”<sup>①</sup> 艺术与美是理想,而不是现实。高尔基说过,“诗不是属于现实部分的事实,而是属于那比现实更高部分的事实。”<sup>②</sup> 这里,“比现实更高部分的事实”就是理想。只有通过审美状态才能进入自由,这是马尔库塞的命题;其实,这何尝不是道家的命题呢?人性自由,在道家看来,也是那种循着自然进于自由,因此是不能不皈依于此的理想。在马尔库塞看来,艺术是某种现实的形式。他说,“艺术的现实”是一个自由的、消除了压抑的“另一个”社会;

① 伍蠡甫:《中国画论研究》,北大出版社,1983年,第222页引卡斯力杰语。

② 转引自宗白华:《美学与意境》,第177页。

换言之,艺术的目的不在于美化现实,相反,而是建造一个理想的、与现实相对抗的社会。因此之故,马氏的社会理论也因此浸润于美学意味当中:

“审美的宇宙是生活的世界。要自由的需求和获得自由的能力就取决于这个生活的世界;审美的宇宙需要这种需求和能力,正是为了解放这种需求和能力。……它只能在集体的社会生产实践中产生:即产生于物质和精神的环境生产。在这个环境中人的非侵略的、爱欲的和接受能力强的素质与自己的意识一致努力求得人和自然的安宁。在以此为目的的重建社会的过程中,整个现实将呈现一种表达这一新目的的形式。这种形式的根本审美本质将把这一形式变成一件艺术品。”<sup>①</sup>

在审美性的生活世界里,技术化为艺术,而审美与艺术活动也就趋向于现实生活并因此催生出一种“审美伦理”。由此可见,审美活动作为一种自由社会的可能形式,乃是技术化为艺术的延展。艺术之境作为理想形式当然也包括一种对未来的许诺。布洛赫说,美和艺术的境界是理想社会的前显现——乌托邦的前显现。美和艺术把尚未到来的存在、尚属于理想的东西,处于现实和历史之外的东西,提前带入历史现实,展现给人们。艺术其实就是理想的呼唤,呼唤人们变化气质,趋向审美的境界。自马尔库塞以来,某些西马思想家就试图把审美之境置于伦理之上。在康德那里,审美是认识(真)过度到伦理(善)的桥梁。席勒则说,审美是趋向道德自由的中间状态。他们深切体会到审美指向伦理的可能性。西马美学则完全把审美置于伦理之上,美学成了人的终结。也许,

① 马尔库塞:《论解放》,译文采自刘小枫《诗化哲学》,第264页。

由于“在历史的过去和现实的阶段中,伦理的法则受到更多的经验的、意识形态的、社会习俗的制约,”<sup>①</sup> 审美理想才超然于过分依附制度性的伦理理想,成为人们近在咫尺的、可能理解的理想追求。正如艺术可以超越某个时代的技术一样,审美活动可能超越现实中的政治、伦理制度(作为游戏它几乎处于制度性场景之外)。于是乎审美就成了自由境界的隐喻,这也许是它无用之为大用的原因所在。

道德形上学与审美形上学偏重于提示、阐发作为人性理想的自由创造和精神解放,这种理想是无垠暗夜里的星光,人世间喧哗与骚动之中的微弱的诗的行吟。自古希腊以来,哲学始终追索着 idea,而 idea 的一个题中应有之义就是 ideal,即理想。道家哲学,如上所述,又何尝不是理想的表白呢?

### 三、实践智慧的审美向度:略说审美理论中的秘索思(或“鬼神”)话语

我们有必要简单地辩明一下这里所说的实践智慧与亚里士多德的 *phronēsis*(实践智慧)间的异同:首先,如亚氏所说,实践智慧绝不同于理性知识(*epistēmē*),也不同于技艺知识(*technē*),而且也不能为理性手段所擒获;其次,我们这里所说的实践智慧主要是指一种特殊的、似乎不能不诉诸实践概念的直觉体验,显然它是神秘的而且是超然于理性知识之外的。我把逸出言表的、恍惚莫名的审美性的和宗教性的神秘体验诸现象系于这一概念之下,而且认为它是我们充分理解古代思想世界所不能不启用的概念预设。

<sup>①</sup> 刘小枫:《诗化哲学》,270。

古希腊哲学也是理性祛魅的产物,以逻各斯(logos)驱役秘索思(muthos)似乎成了哲学的重要使命。然而,即使是骄傲如柏拉图,也未能彻底地把诗性的秘索斯完全否弃。<sup>①</sup> 亚里士多德甚至用 Katharsis(渲泄)这个尚未洗脱宗教意味的词来论述悲剧。《诗学》第6章)与古希腊哲学家相比,也许是勘破了名言的幻像,也许是由于更注重内在的类宗教的直觉体验以及精神境界,先秦道家特别倾心于(甚至沉湎于)玩味那种与秘索思睦邻的、超于言意之表的神秘体验,如上所述,道家径以古代宗教滋乳的鬼、神(明)概念来阐明证悟道的真理之意识状态和精神境界。这些鬼神话语自然也浸淫于审美体验,在某种意义上竟然成了有关艺术创造的巅峰体验和审美实践的意境学说的理论核心;千古艺事的不传之秘莫过于此。

事实上,古典文论所艳称的“神”(神韵、神妙、传神、神化云云)以及把艺事提升到“通神明之德”之高度,实昉于《庄子》和《周易》(系辞)。上述技巧章节毫无疑问是其理论渊藪。其中的“以神遇而不以目视”,“用志不分,乃凝于神”,“指与物化而不以心稽”,“不知其然而然”云云,和儒家“诗言志”、“文以载道”相似,左右了日后的文艺批评史。<sup>②</sup> 我们知道,道家用以说明审美体验(技艺创造)的“神”乃无所遁形地镶嵌在知识论、心性论和伦理学的复杂脉络当中,其大旨不外物化和神遇两端。

庄子梦蝶,栩栩然不知有我,庖丁解牛而技至乎游刃有余,梓庆为鐻“指与物化”,皆伦与物忘、意冥玄化的精神境界,这就是道家之物化说。在道家看来,技艺实践介于物我之间也反映着物我关系,由于心、手或形、神两者乃“我”所固有,而“心”又有“成心”

① 参考陈中梅:《柏拉图诗学和艺术思想研究》。

② 参考郭绍虞:《照隅室古典文学论集》(上编),第46-79,132-145页。

(理智,俗言所谓“心”,道家“吾丧我”的“我”)和“常心”(近乎直觉,道家所谓“神明”)的分别,后者就是经典盛言之“神”,因此物我关系即意味着物、手、心和神这几者之间的关系。艺术实践,简而言之,就是执心物两端而用厥中;具而言之,就是上述几者间的关系。正如我们曾分析过的“鱼乐”那样,万物之形虽有不同,然万物之性(或说神)则无以异。所谓物化就是反诸自我性命的本质,从而万物之性的核心,于是乎混冥物我(主客),不知我之为物耶,抑或物之为我耶!前引列子御风而神游,“不知风乘我耶?我乘风乎?”罗大经写草虫,亦“不知我为草虫耶,草虫之为我耶?”换个牵强点的说法,“我”似乎成为了对象化的意识。马蒂斯说:“画家那么深入理解自己的客体,以致与它溶合成为一个统一的整体;他在自己的客体中发现了自己,所以他对客体的处理同时也是自己本质的表现。”“没有一片无花果的叶子与另一片一模一样;它们彼此都各有特色,可是每一片叶子都向我们表明:我是无花果的叶子。”<sup>①</sup>石涛说,“山川脱胎于予也,予脱胎于山川也。……山川与予神遇而迹化也。”“池塘生春草”是谢灵运的名句,可是他却说:“此语有神助,非吾语也。”大凡诗人妙手偶得的神来之笔,仿佛不是出于我的手,而是出于神的手,后者也可以说是“有物假我以思”。<sup>②</sup>“入神”是一切艺术创造乃至实践自由的化境的突出特征,它是某种心手、物我的心理意识状态,更是“天人合一”的精神境界;当此之时(出神入化),艺术与审美创造只是某种听命于神秘而莫解的音响,袁枚说“我不觅诗诗觅我,始知天籁本天成。”(《老来》)这样的审美艺术创造活动自然具有某种“行神如空,行气如虹”的特点。

“庄周梦蝶”与“知之濠上”,从本质说,乃是物化而神遇,换言之

① 《马蒂斯论创作》,第54-55,58页。

② 参考钱钟书:《管锥编》第1206页。

之,就是自我沉潜入万物存在的核心,以焕发出来的我之神明契合自然天成的物之神明。邓椿《画继杂说》云:“世徒知人之有神而不知物之有神。此若虚深鄙众工谓虽曰画而非画者。盖止能传其形,不能传其神也。”这段话泄漏了造化之秘,也揭示了审美和艺术创造的真谛。道家以为,物之神即我之神,惟沉潜至深,方能“澹然独与神明居”而“通乎物之所造”。也就是说,“以一管之笔,写通天尽人之怀”的秘密正在于“神将来舍”或“通于神明”。钱钟书说,诗之极致曰入神。<sup>①</sup>他引述克洛岱尔(Paul Claudel)语曰:“吾人天性中,有妙明之神,有智巧之心;诗者,神之事,非心之事,故落笔神来之际,有我在而无人执,皮毛落尽,洞见真实,与学道者寂而有感、感而遂通之境界无以异。”<sup>②</sup>又谓:“英诗人丁尼生尝道,自儿时始,即常‘出神’或‘入定’,闲居独处,默呼己名不已,集念专注自我,忽觉自我消亡,与无涯涘之真元融合,境界明晰,了不模糊,而语言道断。”<sup>③</sup>这种体验与宗教上的神秘经验息息相通。<sup>④</sup>其实我们不必远求西洋诸贤,严羽《沧浪诗话》“以禅喻诗”,曰妙悟,曰入神,亦以禅道(意、境)通于诗道(意、境)作为立说的基础。可知就心理体验而论,艺术创造和审美鉴赏的最高境界确实类近或通于宗教,宗教与艺术也因此而交相为用、相得益彰。画之形神之说,诗之神来之语,书之腕下有鬼,于是主宰了古典时代的审美趣味和文艺理论。比如说,杜甫谈及诗的创作时,常以“神”强说之,如“下

① 钱钟书:《谈艺录》,第40页。

② 前揭书,第269页。

③ 引自《钱钟书研究》第1辑,第29页。

④ 钱钟书曰:“艺之极致,必归道原,上诉真宰,而与造物者游;声诗也而通于宗教矣。”(《谈艺录》,第269页)又引诺瓦利斯《碎金集》云:“诗之感通于神秘之感,皆精微秘密,洞见深隐,知不可知者,见不可见者,觉不可觉者。如宗教之能通神格天,发而知先知预言也。”(同上,第272页。)



笔如有神”(《奉赠韦左丞丈》),“诗成觉有神”(《独酌成诗》),“诗兴不无神”(《寄张十二山人彪》),“文章有神交有道”(《苏端薛复筵简薛华醉歌》);其论书亦谓“书贵瘦硬方通神”(《李潮八分小篆歌》),论画谓“将军尽善如有神”(《丹青引》),可见“他于一切艺术无不以神境为极诣。”<sup>①</sup>再如,古典画论亦以“神”字独许审美体验的最高境界和艺术创造的化境,方咸亨《邵村论画》曰:“盖神也者,心手两忘,笔墨俱化,气韵规矩皆不可端倪,仁者见仁,智者见智,所谓一切不可知之谓神也。”我们知道,道家哲学中残留了许多脱落于古代宗教传统的秘索思因素,比如说神明话语是道家阐明神秘体验的说辞,同样诉诸内在精神体验的审美艺术活动是承其余绪,借鬼神话语说明自由创造的状态和高蹈不羁的精神境界。这不是神秘主义,而是以某种原始而朴素的形式诉说了不能由知识论阐明的审美实践的问题。俞樾《九九销夏录》卷11“腕有鬼”条引《云仙杂集》:“虞世南书冠当时,人谓其腕有羲之鬼。”这里所说的“腕下有鬼”,<sup>②</sup>犹如杜甫之“笔下有神”。如果我们从道家心性哲学中“有心、无心”的观点来看,审美与艺术创造的本质在于“无心”,而“无心”包孕了内在的神明;如果说艺术审美活动创造出来的意境是内在精神境界——如我们前面曾揭示的那样,即神明——的投射的话,那么“神明”(俗称“鬼神”)也同时在艺术创造和审美鉴赏活动中展现出来。

总之,道家审美形上学不是那种高头讲章、指手划脚的艺术理

① 郭绍虞:《照隅室古典文学论集》,第62页。

② 这里的“腕下有鬼”亦即石涛所说的“腕若虚灵”:“腕若虚灵,则画能折变;笔如截揭,则形不痴蒙。腕受实则沉着透彻,腕受虚则飞舞悠扬,腕受正则中直藏锋,腕受仄则欹斜尽致,腕受疾则操纵得势,腕受迟则拱揖有情,腕受变化则浑合自然,腕受变则陆离满怪,腕受奇则神工鬼斧,腕受神则川岳荐灵。”(《苦瓜和尚画语录·运腕章》)

论;如上所述,它围绕着物我、心手关系诸问题,通过取资于实践经验的“技巧章节”展开了其论说的主题,即:如何从人的异化,换言之,从沉沦于物、役于物的可悲状态中超拨出来。审美形而上学不但提示了可能的自由创造的方式,而且揭示了基于物化境界的物我(人与自然)间可能的和谐关系,而后者与旨在论说人我(人与社会)间可能的和谐关系的道德形而上学水乳交融地溶合在一起。一言以蔽之,审美形上学旨在阐明精神高于物外的境界哲学,由于其深刻地提示了实践活动中的自由创造的本质,并指示了自由创造的理想性质(特别是指向了伦理理想),使之不经意间成为了后世关于艺术创造和审美心胸理论的精神遗产,即使人们从不间断地从中汲取滋养,它(道家审美形而上学)却永远不会枯竭,相反却使道家哲学支配下的审美和艺术理论经历了一个动而愈出、变本加厉的充实过程。

#### 第四节 古典艺术精神的理论

##### 原型:以石涛画论为例

最后,我们谈谈道家审美理论的深刻历史影响,看看它作为“原理论”(理论的理论)是怎样滋养甚至左右中国古典艺术精神的。道家思想对中国艺术精神的影响是多方面的甚至无所不在的,比如说言意之辩。显然我们不能、实际上也没有必要面面俱到地论述道家审美形而上学在中国古典艺术理论和创作的各个角落里的影响,那就不妨通过一个例证——石涛及其创作经验谈——《苦瓜和尚画语录》——来说明问题。之所以通过一个绘画艺术的例子来说明问题,部分的原因是:(一)道家审美理论对古典画论的

影响比儒家更深远,这一点钱钟书的《中国诗与中国画》已有所发明;<sup>①</sup> (二)绘画等造型艺术也许比诗文创作更明显地诉诸作为“工具的工具”的“手”,更多地依赖创造过程本身,因而更能说明自由实践的特征。<sup>②</sup>

宗白华先生说,艺术表演着宇宙的创化。这一命题不仅得之于对中国古典艺术的深切体验,也是对艺术创造活动的本质概括。下面我们就把上述精辟论断与石涛的绘画创造的切身体验相印证。

首先,我们扼要回顾中国山水画在其历史发展当中呈现出的特征。它的第一个特征也许就是抽象性。徐复观说,山水画的精神其实可以说是庄子哲学,正是庄子哲学赋予山水画以形而上的属性。<sup>③</sup> 山水画,特别是文人写意山水画的抽象性正受惠于道家思想的滋育。早期山水画乃设色山水,如青绿山水和金碧山水;“在水墨之前有浅绛,在浅绛之前有青绿重色,在青绿重色之前则于众色中突出朱色。”<sup>④</sup> 王维高唱“画道之中,水墨最为上”,而水墨山水的旨趣也由摹仿粉饰转变为“肇自然之性,成造化之功”,自此以降,山水画经历了一个洗尽铅华、“绚烂之极归于平淡”的过程。王维也因此被尊奉为写意山水画的开山鼻祖。张彦远的一段论述可以说交代了这种转变的艺术动机:

“草木敷荣,不待丹碌之彩,云雪飘飏,不待铅粉而

---

① 《中国诗与中国画》,载氏著:《七缀集》,以及《开明书店二十周年纪念文集》,1985年。

② 这也许就是杜弗朗提高音乐、舞蹈、戏剧等表演艺术在美学思考中的地位的原因吧。

③ 参考氏著:《中国艺术精神》。

④ 伍蠡甫:《中国画论研究》,第179页。

白,山不待空青而翠,风不待五色而 絳,是故运墨而五色具,谓之得意;意在五色,则物象乖矣。”(《历代名画记》)

墨色关系被确定为主从关系而后,水墨画就成为了中国绘画的正宗,而“墨戏”也几乎成了绘画的代名词。宋韩拙《山水纯全集》也说:“霞不重以丹青,云不施以彩绘,恐失其岚光野色,自然之气也。”这种设色的趣向实在是意味深长。

已有论者指出,黑与白两色乃中国画中基调,或者说是两种原色。其实,与其说黑白是水墨画中的原色,倒不如说是玄、素两色。徐复观说,墨色即玄色。<sup>①</sup> 老子说,“五色令人目盲”,又说:“见素抱朴”,所谓“素”就是原色;庄子也曾说,“素朴而天下莫能与之争美”;所以道家显然倾向于将五色收敛为“素(色)”——一种抽象的原色。写意画尤其是山水画特别强调画面中的“空白”,它是画境所不可或缺的部分,所以画家说:“无画(空白)处皆成妙境”。庄子说:“虚室生白”,又说:“唯道集虚”;相应地,画家在这幅虚白上挥毫运墨,用飞舞着的草情篆意表达自己心中的韵律,抒写直觉到的物态天趣,造化与心灵融为一体。这就是中国画中的蹈光揖影、转虚成实的意境结构。宗白华指出,“中国画的用笔,从空中直落,墨花飞舞,和画上虚白,溶成一片,画境恍如‘一片云,因日成彩,光不在内,亦不在外,既无轮廓,亦无丝理,可以生无穷之情,而情了无寄。’(王船山语)中国画的光是动荡着全幅画面的一种形而上的、非写实的宇宙灵气的流行,贯穿中边,往复上下。古绢的黧然而光尤能传达这种神秘的意味。西洋传统的油画填没画底,不留空白,画面上动荡的光和气氛仍是物理的目睹的实质,而中国画上画家用心所在,正在无笔墨处,无笔墨处却是飘渺天倪,化工的境界。

① 徐复观:《中国艺术精神》。

……中国人爱在山水中设置空亭一所。戴醇士说:‘群山郁苍,群木苍蔚,空亭翼然,吐纳云气。’一座空亭竟成为山川灵气动荡吐纳的交点和山川精神聚集的处所。倪云林每画山水,多置空亭,他有‘亭下不逢人,夕阳淡秋影’的名句。张宣题倪画《溪亭山色图》诗云:‘石滑岩前雨,泉香树杪风,江山无限景,都聚一亭中。’苏东坡《涵虚亭》诗云:‘惟有此亭无一物,坐观万景得天全。’唯道集虚,中国建筑也表现着中国人的宇宙意识。”<sup>①</sup>

回到绘画意境的艺术创造上,我认为,玄、素相当于画中的墨色与空白,墨是“有”而空白是“无”,轻墨落素的点染则意味着凿破混沌、“无中生有”的意境创造,其实这何尝不是“有无相生”的艺术创造呢?如此,黯然而光的古绢和宣纸(石涛习用宣纸)以及墨这些材质本身也是画境或意境的部分,这可以说充分发挥了物性;由此可见,水墨画所用的材料选取甚至也是经过了道家玄思的洗礼。画境或意境的抽象性也包括了书画介质的抽象性。初唐以来山水画境由碧水丹山、绿树红花的点染向“墨分五彩”的玄色意境的转变过程,其实也就是中国艺术精神的成熟过程。这种抽象的审美趣味和意境是独特的,因为它力图突破物表(色相)而直探万物存在的本质,瓦西里·康丁斯基说得好,抽象艺术离开了自然的“表皮”,却接近了宇宙性的规律。<sup>②</sup> 艺术家们勘破物形和色相(物的表皮),似乎“看到”了万物背后的造化机械,他们面对的是一个大气盘旋的宇宙。荆浩说:“度物象而取其真”,这个“真”是指宇宙万物的“真相”,却不是惟妙惟肖的“(形)似”。形与神、似与不似或形似与神似等问题因此成为中国古典画论里反复讨论的问题,“舍形

① 宗白华:《美学与意境》,第220-223页。

② 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,第297页。

悦影”也成了中国古典艺术的重要特征,<sup>①</sup>我们不能否认这些问题的背后有道家玄思的影响和推动,显然这种影响和推动远远地超过了儒家“绘事后素”的观念。道家审美形而上学并不单纯是所谓的“感性学”,中国画当中独特的抽象或形而上学意味的艺术意境与鉴赏趣味正出于道家思想的滋乳与型塑,这一点已成为大家的共识了。

接下来我们通过分析《苦瓜和尚画语录》,讨论石涛的画学理论。自然,我们应从他的“一画”说开始。他把“一画”提到了一个无以复加的高度,以至于他借用儒家“吾道一以贯之”的说辞,把它当作贯穿其画学始终的核心概念;然而,如果我们推敲其精神来源的话,显然它具体而微地表现着道家思想的支配作用。石涛的画学可说是一个道家审美形而上学或直接或间接地滋养着古典艺术精神的范例。

苦瓜和尚的“一画”,也许来自唐代所论的“一笔画”。<sup>②</sup>唐张彦远说:“昔张芝学崔瑗、杜度草书之法,因而变之,以成今草书之体势,一笔而成,气脉通连,唯王子敬(献之)明其深旨,故行首之字往往继其前行,世上谓一笔书;其后陆探微亦作一笔画,连绵不断。”(《历代名画记》)所谓“一笔书”、“一笔画”,如伍先生所说,“并非只须一笔便能完成,而是说他的用笔,分而观之,可以有千百万线条和笔触,合而观之,它们却又彼此呼应,向背相谋,互有补充,气脉通连”,<sup>③</sup>艺境也因此而成为一个统一体。可见,一笔(画、

① “舍形悦影”语出明画家徐文长题夏圭山水画:“观夏圭此画,苍洁旷迥,令人舍形而悦影。”(转引自《宗白华全集》第3卷,第444页。)徐复观以此概括中国山水画的特征与宗旨。(见《中国艺术精神》)

② 伍肇甫:《中国画论研究》,第40页以下。

③ 伍肇甫:《中国画论研究》,第46-47页。

书)“已远远超越了艺术媒介的范围,一方面体现意境的发展和艺术构思的绵延,另方面连贯起艺术构思和运笔造形,汇成一种动力以及动力所含的趋向。所谓‘线条’意味着‘形而上’的‘道’或表现途径,自始至终缀合意、笔、董理心、物,统一主观与客观,从而概括出艺术形象。”<sup>①</sup> 石涛所盛言的“一画”脱胎于此。

显然,“一画”不是具体的技法,而是旨在阐发艺术创造本质和原理的抽象之“笔”、抽象之“画”的根本大法,所谓“一画者,字画先有之根本也;字画者,一画后天之经权也”。(《兼字章》)伍蠡甫说:“‘一画’乃绘画艺术普遍应用的原则,不是什么具体的一笔一划。”

那么,“一画”的真谛又是什么呢? 石涛曰:“太古无法,太朴不散。太朴一散而法立矣。法于何立? 立于一画。一画者,众有之本,万象之根,见用于神,藏用于人。……此一画收尽鸿蒙之外,即亿万万笔墨,有不始于此而终于此。”(《一画章》)这个“一画之法”,堪比宇宙的创化。什么是宇宙的创化? 无中生有。老子所谓:“道生一,一生二,二生三,三生万物”是也。石涛之“一画”,就是“道”或“一”意义上的“一”,因此是形而上的即无形的,但它能够具体而微,贯穿于画技之中。在这个意义上,“一画”乃宇宙创化或艺境创造的枢机。<sup>③</sup>

轻墨落素之前的绢和纸,了无一物,仿佛天地创化之前的、阴阳未分的混沌状态——永恒寂静的“无”,其时自然是“无笔无墨”;而“一画”意味着宇宙创化的肇始,轻墨落素的刹那,“太朴散而一画之法立矣”,换言之,“一画”劈开了混沌未分,“有象因之以立,无

① 伍蠡甫:《中国画论研究》,第45-46页。

② 伍蠡甫:《中国画论研究》,第48页。

③ 机,不仅是契机的机,而且也是“时机”和“扳机”的“机”,即将发而未发、由无形之有形的“机”。

形因之以生”，<sup>①</sup>万象森罗，一挥而就。因此艺术创造相当于道家所说的“天下万物生于有，有生于无”。记得罗丹凝神浑朴未凿的大理石，仿佛看到了隐藏在其中的雕像，而他认为艺术创造或雕塑家的使命就是把它从中解放出来。这一点，类似画家在一张没有负担的画布上恣意挥洒，宇宙万物于是乎奔赴腕底与笔下。所以，“一画”并非技法意义上的“笔划”，而是形而上的原理；它统驭着具体的技法。所以，石涛说，“立一画之法者，盖以无法生有法，以有法贯众法也。”（《一画章》）

“一画之法立而万物著矣”。（《一画章》）艺术因而是一种功侔造化创造过程。“一画”能使艺术家抵达万物之性的核心，王微《论画》曰“以一管之笔，拟太虚之体”；因此绘画之创作通于神明，故曰“岂独运诸指掌，亦以神明降之。”换言之，艺术家非有“精通乎天地，神覆乎宇宙”（《吕览》语）的精神境界而不能办此。石涛既说“夫画者，形天地万物者也”，又说“夫画者，从于心者也”，但他更强调后者。以中国古典艺术而论，山水画乃借助自然形象写意艺术，即自我的表现。石涛说，“夫一画含万物于中。画受墨，墨受笔，笔受腕，腕受心。如天之造生，地之造成。”（《尊受章》）山川不言，画家代之而言，所谓“山川使予代山川而言也”（《山川章》）是故，石涛高自标置，云“一画之法，乃自我立。”（《一画章》）以此据此由此，“信手一挥，山川人物鸟兽草木池榭楼台。”（《一画章》）罗大经《画说》云：韩干画马，“胸有成马”，信意落笔，自尔超妙。又引山谷诗云：李侯（成）画骨亦画肉，下笔生马如破竹。生字下得最妙。而“生”（“马自笔端生”）确是艺术活动的本质与艺术创造力的秘诀。

① 朱景玄说：“挥纤毫之笔，则万类由心；展方寸之能，而千里在掌。至于移神定气，轻墨落素，有象因之以立，无形因之以生。”（引自《中国美术史资料选编》上册，第286页。）



艺术作品出自胸臆之中的艺术构想,因此艺术创造不但具有抒情的特质,还有展现玄思的特质,然而最重要的却是它创造理想境界(世界)的力量。在这一点上,伟大的艺术家们从不自谦。被誉为现代艺术之父的塞尚说,艺术是一种与自然平行的和谐体。叛逆的高庚并不满足于“模仿自然”,他说:“上帝用手取少量的粘土创造出一切,如你们所知悉的。如果艺术家想完成一个创造性的作品,他不应模仿自然,而是他必须取自自然的元素创造出一新元素来。”为此,他援引且创造性地阐释了《圣经》中的一段话:“在《创世纪》‘你们生长和增殖你们’,……‘增殖你们’这就是说,对于上帝的创造新加一个创造。”<sup>①</sup>

总之,浸淫于道家思想的“一画”已经玄思化了,实际上,它启示了绘画艺术的审美形而上学的境界。艺术表演宇宙的创化。画史手中的笔、手下的墨,也就成为推移万物流行的阴与阳(二气)——即大涤子所谓之“氤氲”:“笔与墨会,是为氤氲。氤氲不分,是为混沌。劈混沌者,舍一画而谁耶?画于山则灵之,画于水则动之,画于林则生之,画于人则逸之。得笔墨之会,解氤氲之分,作劈混沌手。”(《氤氲章》)“一画”点化并借助于笔墨而推移万物,旋乾转坤。“夫画,天下变通之大法也,山川形势之精英也,古今造物之陶冶也,阴阳气度之流行是也。借笔墨以写天地万物,而陶咏乎我也。”(《变化章》)总而言之,“在墨海中立定精神,笔锋下决出生活,尺幅上换去毛骨,混沌里放出光明。”(《氤氲章》)

“一画”亦是艺术创造状态的提炼和描述。山川之相和笔墨之法,归于“一画”。而“以一画测之,即可参天地之化育也。”“我有是一画,能贯山川之形神。此予五十年前未脱胎于山川也。亦非糟

<sup>①</sup> 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,第234页。

粕山川而使山川自私也。山川使予代山川而言也。山川脱胎于予也,予脱胎于山川也。搜尽奇峰打草稿也。山川与予神遇而迹化也,所以终归于大涤也。”(《山川章》)马蒂斯说,“画家那么深入理解自己的客体,以致与它溶合成为一个统一的整体;他在自己的客体中发现了自己,所以他对客体的处理同时也是自己本质的表现。”<sup>①</sup>“没有一片无花果的叶子与另一片一模一样;它们彼此都各有特色,可是每一片叶子都向我们表明:我是无花果的叶子。”“如果我信赖我的绘画的手,那只是我在训练它为我服务时,不使它有片刻的时间俘获我的感情。我非常敏锐地感觉到它的最小的偏差和我们之间最小的差别:在手和那种显然是听命于手的我内心的‘不可知的’之间的最微小的差别。我的手——只是我的感性我的理智之外的延续部分。”<sup>②</sup>这也许就是他所说的“同化”——即“被描绘的客体逐渐成为他自身的一部分”。<sup>③</sup>画家塞尚说,物、我“必须相互渗透,为了持久,为了生活,一个半人性半神性生活,即艺术底生活。在我内心里,风景反射着自己,人化着自己,思维着自己。……好象我是那风景的主观意识,而我的画布上的客观意识。”<sup>④</sup>这难道不是“吾丧我”命题的明确表达么?艺术创造过程中艺术家经常沉冥入神、伦与物忘,处于一种失魂落魄且有如神助的精神状态,似乎从事艺术创造的不是艺术家本身,而是另一种精神,艺术家不能不俯耳听命的神秘声音;所以塞尚说画家笔下决出的风景似乎具有某种精神或意识——无论是我的主观意识还是画的客观意识。庄周梦蝶岂不是这种艺术心理的写照?上面我们

① 《马蒂斯论创作》,第54-55页。

② 前揭书,第58页。

③ 前揭书,第68页。

④ 宗白华:《宗白华美学文学译文选》,第217页。

提到的文与可画竹而“身与竹化”、罗大经画草虫而“不知草虫之为我，抑或我之为草虫”，亦作如是观。

中国画家喜欢说“造化在手”，有敢夺造化之功的豪情逸气。这种形上的追求不同凡响。如果我们试图追溯代表中国艺术精神的一个重要侧面的“笔补造化天无工”（李贺《高过轩》）、“文章可与造化争巧”（欧阳修语）之渊源，那么可以肯定，它更多地来源于道家而非儒家。欧阳修说：“余尝爱唐人诗云‘鸡鸣茅店月，人迹板桥霜’，则天寒岁暮，风凄木荒，羁旅之愁，如身履之。至其曰‘野堂春水漫，花坞夕阳迟’，则风酣日照，万物骀荡，天人之意，相与融洽，读之便觉欣然感发，谓此四句可知坐变寒暑……，以知文章与造化争巧可也。”<sup>①</sup> 李日华《论画》：“黄子久终日只在荒山乱石丛木深篠中坐，意态忽忽，人不测其为何。又每往泖中通海处看急流轰浪，虽风雨骤至，水怪悲诧而不顾。噫！此大痴之笔所以神郁变化，几与造物争神奇哉。”<sup>②</sup>

最后，我们抄录石涛的几首题画诗（出于《大涤子题画诗跋》卷1），作为本章的结语，而这几首诗正体现了“画即诗中意，诗即画里禅”（《四时章》）的旨趣：

“天地氤氲秀结，四时朝暮垂垂；透过鸿濛之理，堪留百代之奇。”（《题画诗》）

“天地浑溶一气，再分风雨四时，明暗高低远近，不似之似似之。”（《题青莲草阁图》）

“吾写此纸时，心入春江水，江花随我开，江水随我起。”（《题春江图》）

① 《中国美学史资料选编》下册，第6页。

② 《历代论画名著汇编》，第229页。



第

五

章

## 境界形而上学

### 第一节 道家心性论

毫无疑问,心性论是中国古典哲学的重要特征,而儒家心性论更是过去老生常谈的问题;但是,心性论问题却并不限于儒家,毋宁说儒释道三家皆构筑了各具特色的心性论,并以此塑造了中国哲学的卓而独立的鲜明特点。然而,长期以来,人们在泛滥于儒家心性论的同时,反倒昧于道家心性论的形态和特征,似乎心性哲学只是儒家的“独门功夫”。我们在前面的章节里,曾反复触及了道家理论中的心性问题:融合

于知识语境——特别是神明话语中融解——的心性问题,不仅拓展了知识语境,而且把理论性的知识问题延伸到实践智慧领域,从而标志了道家以体验为核心的知识范式迥然不同于古希腊以来的西方哲学的知识理论;围绕着无为概念建构起来的道家精神理论,点化了基于“生之谓性”的自然人性论,并将其深化为无为心性论,同时道家心性论也是旨在阐述自由实践的逍遥理论、作为政治社会和伦理行为的主术理论的基础;当然,审美形而上学所揭示的实践智慧之自由创造更是以心性解放为归宿;总之,“精神高于物外”(而非相反的“丧已于物,失性于俗”)与“精神内守而不外越”互为表里,换言之,“与道徘徊”的精神境界与“灵台一而不桎”的心性修养犹如车之两轮、鸟之两翼。由此可见,心性论乃是道家哲学中的核心部分,是境界理论的基础,是衔接知识、道德和审美问题的纽带。

蒙文通曾说:“儒家心性之论,亦以兼取道家而益精”,<sup>①</sup>提示了儒、道两家于心性之论相互切磋的深刻关系,信不诬也;因此有必要深入研究道家心性论,描摹它的理论形态和特征,并检讨它与儒家心性论的复杂关系。实际上,道家心性论不仅与儒家理论共同构成了古典心性哲学主要类型和范型,甚至深刻地影响了佛、道二教的心性理论的建构。佛教中国化的一个特征就是以中国固有的心性理论阐释佛性,而道教理论则在一个更复杂的背景中摄取道家 and 佛家的心性理论。但是,目前的研究似乎倾向于把道教心性论的理论来源归诸佛学,<sup>②</sup>那么,辨证道教心性论中以佛学化

① 蒙文通:《蒙文通文集第一卷·古学甄微》,第256页,1987年,巴蜀书社。

② 例如:方立天:《略论佛教对道教心性论的思想影响》,载《世界宗教研究》1995年第3期;强昱:《道教心性论的成立及特点》,载《学人》第14辑,1998年;杨维中:《心性本体与道性本体》,载《世界宗教研究》2003年第2期。

论述表达的思想是取资于佛学还是因循于道家？这就不能不正本清源，追溯和还原道家心性理论。

据说，宋儒认为《管子》四篇亦心性之学，如同他们认为心性之论昉于“道心人心”一样；<sup>①</sup>而近来由于新出土文献（例如马王堆黄老古佚书）的推动而活跃的黄老学研究之深入，更显示出道家经典《管子》四篇中的心性论形态与特征。实际上，道家心性论肇源于《老子》，“无为”（无欲无知无心……）和“虚静”之说已包含了心性论的雏形；继踵其后的《庄子》、《管子》和黄老帛书以及《淮南子》、《文子》中诠释《老》《庄》的章节，愈来愈明确且强化了心性论问题，显示出道家心性论不断成熟并脱颖而出的历史过程。

前面我们已约略论及道家心性论，特别是在阐述道家人性论中的无为心性理论的时候。下面我们将尽量避免重复，更其系统地论述道家心性论，并通过与儒家心性论的比较而揭示其独特形态与特征。

### 一、“性”的概念辨析：自然与无为

探讨心性论问题，不能不追究“心”、“性”诸概念。然而，检《老子》和《庄子·内篇》却独无“性”字，那么我们何以谈论道家关于性的理论呢？前面我们已经指出，形成较早的《老子》和《庄子·内篇》中的“德”即相当于后来所说的“性”；换言之，《庄子》外杂篇中的“性”从“德”的概念中蜕变而来，当然这只是一个比较笼统的说法。比如说，细玩《庄子》外杂篇中“德”、“性”两概念，虽然相近，都是本质属性的意思，但其间略有细微的差别：“德”的概念由于近乎“道”

<sup>①</sup> 张舜徽：《周秦道论发微》，第21页。

而偏于“无为”意味,而“性”则残留着旧说“生之谓性”的余韵,偏于“自然”意味。蒙文通论说儒家思想的早期发展时指出了—个有趣的现象,即:古之命、性犹后来所说的性、情。我认为,儒家思想中的“性”在孟子之后已淬火为哲命,其中蕴含了道德理性的内涵,从而扬弃了此前“生之谓性”的古训。傅斯年尝考“性”古训为“生”,<sup>①</sup>而“生之谓性”也是春秋以来说“性”的老传统,在这种意义上的“性”,在理论上不可能摆脱“情”、“欲”的纠缠,实际上,庄、孟之前的“性”确实夹杂着“情”、“欲”。经过春秋末年诸子学的洗礼,“性”的概念已在“生之谓性”古训的基础上锺事增华,有了更加丰富的意味:在儒家,则是以哲命贯注于“生之谓性”之中,从而确立了道德理性的先天性;在道家,则是依据“德”的概念所固有“得于道”的先天本质点化了当时杂于“性”、“情”的“性”的一般观念。这样,我们从较长时段推考《庄子》中“性”的含义的递嬗,不难看出,较早写出的《内篇》中的“德”,乃是人与万物“自得于道”,而见诸《外》《杂》篇的“性”、“情”、“性命之情”,用法纷乱而不固定:既指“情”,例如:“人之不能有天,性也,”(《庄子·山木》)亦指“性”,例如:“素朴而民性得矣”(《庄子·马蹄》);即便是在同一篇什,其用法尚参差不齐,例如:《则阳》曰:“圣人达绸缪,周尽一体矣,而不知其然,性也,”“其可喜也终无已,人之好之亦无已,性也,”“其爱人也终无已,人之安之亦无已,性也”;充分地说明了这个概念(“性”)正处在趋于固定的过程中。《庄子·骈拇》中的一段话辨明了“性”既不是“情”,也不是“理”,而是“任其性命之情”而已。<sup>②</sup>

① 傅斯年:《性命古训辨证》,上卷,(台湾)新文丰出版公司,1985年。

② 例如:“属性乎五味、五色”,(《骈拇》)显然是在“性者,生之质也”(《庚桑楚》)的意义上把“性”归诸感性,那么“属性乎仁义”(《骈拇》)则意味着把“性”归结为人文理性。

总之,理解儒家所说的“性”必须从“哲命”(即道德理性)上把握,而理解道家的“性”则必须从“无为”(即精神价值)上来考量。儒家的“哲命”经过批判旧说“生之谓性”而升华,成为儒门说“性”的正宗;同样,道家以“无为”说“性”,亦经过了深化、提炼了以“自然”说“性”的原初层面,从而拓展出关于精神境界的形而上学。因此,我们有必要再次回到“自然”与“无为”这两个层面及其张力上推敲道家“性”的概念,同时我们也把此前的有关论述总结一下。

我们知道,《老子》中尽管没有“性”字,但其常说的“德”与“命”、“朴”与“素”、“赤子”与“婴儿”,皆相当于后来的哲学概念“性”;同样,《庄子》里的“德”、“真”和“性命之情”等概念,亦相当于“性”。换一个说法,或者从概念名相的递嬗蜕变上说,后起的哲学概念“性”源于上述概念,这也就是为什么有的论者(例如苏辙)把《老子》中的“朴”解释为“性”、把“复归于朴”和“复命”理解为“复性”的原因。从上述概念(从“朴”到“性”)的意味上说,道家的“性”包括“自然”和“无为”两个层面,由前面的分析(特别是第三章第2-3节),我们知道,郭象《庄子注》着重阐发了“自然”层面,而支道林的逍遥义却旨在诠释“无为”层面。如果说古希腊的语词“德”(aretē)的初义近于道家“自己如尔”的自然之性的话,那么,由于“无为”观念的滋养而得以闵深的道德形上学理论则展开了独具特色的“美德”——注意,这正是“德”(aretē)的扩展义——之路。就让我们从道家如何扬弃旧说“生之谓性”的观念入手进行讨论吧!

老子说:“知其雄,守其雌,为天下蹊。为天下蹊,常德不离,复归于婴儿;”“知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴。”(第28章)“朴”乃未斫之原木,老子借以表示事物的自然状态或本来面目;其反面就是加诸人工的“器”,所谓“朴散则为器”;根据“形而上者之谓道,形而下者之谓器”的分类原则来判断,



与“器”对立的“朴”似乎属于形而上的范畴,而许多旧注也确实把“朴”笼统地解释为“道”。“朴”意味着尚未加诸人工(比如斧斤)的本然样态,老子用它来隐喻尚未社会化的自然之性,象征着原初而完整的人本然之性(包括人性和物性),显然它略近于“生之谓性”。《庄子》通过“真”、“伪”之辨别深化发挥了老子的自然人性论,其曰:“马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,吃草饮水,翘足而陆,此马之真性也。”(《马蹄》)这里所说的“马之真性”乃天放之性,即不多不少、“益之而不加益,损之而不加损”的“常然”,(《知北游》)成玄英称之为“真常之性”。应该明确的是,“真”的反面是“伪”,而真、伪的关系就是天、人的关系:

“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰:  
无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名。谨守而勿失,是  
谓反其真。”(《秋水》)

“真”意味着自然之性(如“牛马四足”),“伪”意味着人为(社会和文化)的烙印(如“落马首,穿牛鼻”)。这里所说的“真性”首先意味着自然之性,比如《秋水》之“牛马四足”,再如《骈拇》之“凫胫短,鹤胫长”;其次,“真性”却不限于“自然”,因为其中已经容纳了“无为”的意蕴,从而在心性层面重新以“纯素”“纯朴”说阐明了《老子》寄寓于“素”“朴”之中的“自然”观念(层面)。<sup>①</sup>

重要的是,道家(特别是《庄子》)心性之说的精蕴,须诉诸“吾丧我”命题而后能明。“吾丧我”命题已隐含了性之两体(两重性)的观念:简单地说,“吾”是先天本质,“我”是自然本质。这是理解道家心性说的关键所在。这样,道家关于“性”的观念就既有旧说“生之谓性”的意味,更有“无为”甚或“神明”的深刻意蕴;比如说

① 请参考《庄子》《刻意》、《渔父》等篇,以及第三章的有关论述。

《庄子》既言“性者生之质”，（《庚桑楚》）近于旧说“生之谓性”；又说“形体保神，各有仪则，谓之性”，（《天地》）把“神”的意蕴纳入“性”的概念，丰富且深化了旧说。从理论上说，道家以“自然”说“性”的传统比较接近春秋以来的旧说“生之谓性”，成玄英于“性者生之质也”句下《疏》曰：“质，本也。自然之性者，是禀生之本也”，正是看到了这一点；但是，成玄英并没有清楚地分辨出《庄子》中“性”的概念的两种含义，所以他不无混淆地说：“禀受形质，保有精神，形则有丑有妍，神则有愚有智。既而循轨则，各自不同，素分一定，更无改易，故谓之性也。”（《天地》：“形体保神，各有仪则，谓之性”句疏）。其实，《庄子·天地》于“形体保神”句下接着说道：“性修反德，德至同于初”，显然此处的“性”乃自然之性（禀形），“德”却是受之于天的真性；而《缮性》“文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初”中的“性情之初”就是“德”，其深刻含义如老子所说：“含德之厚，比于赤子”，又如《缮性》所论：“古之人在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。”成《疏》不解“性”的两层含义，对自然之性与真常之性混而不别，<sup>①</sup>同时也未明“德”的本质之性的意蕴，甚至可笑地把《骈拇篇》（“骈拇枝指，出乎性哉，侈于德；附赘悬疣，出乎形哉，而侈于性。”）中的“德”解释为“仁义礼智信五德”，而《骈拇篇》所说的“性”与“德”恰相当于我们所阐发的两种“性”。

孟子在与告子的争辩中，坚持从人的内在道德理性来说“性”，反对并扬弃告子沿袭的“生之谓性”老传统，从根本上把人性由自然感性层面推进到道德理性层面，“使人性问题产生了创辟性的突

① 例如：《骈拇》“常然”句下疏：“物丧其真，人亡其本，既而弃本逐末。故失其真常自然之性者也。”

变。”(牟中三语)与孟子扭转“生之谓性”旧传统的旨趣相近,《庄子》阐明的“真性”也不同于旧说“生之谓性”,而是在“自然”的基础加以深化。因此,上述“反其真”就是“反其性情而复其初”,(《缮性》)而这里所说的“初”也就是“性修反德,德至同于初”的“德”。可见,“真性”之中凝固着“道”、“德”的本质,而我们知道“道”、“德”的本质在于“无为”,例如:《庄子》说:“彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德。”成《疏》曰:“言苍生皆有真常之性而不假于物也。德者,得也。率其真常之性,物各自足,故同德。”值得注意的是,郭象在此以“无为”解释常性。当然,常性和常然可视为“常心”的另一种表述,而后者也许就是成玄英所说的“真常之心”吧。总之,道家并未局限于以“自然”说“性”的传统,而是以“无为”重新塑造了“性”的观念,从而阐发自己的心性论,而《庄子》的“真性”说就是旨在去“伪”存“真”,使人们从社会制度(礼乐)和意识形态(仁义)的宰制中解放出来,回归自然而本然的真性。

## 二、“心”的概念辨析:有心(知)与无心(神)

道家著作中的“心”亦存在着两种不同的意味:一是理性的心(确切地说,知性的心);一是神明的心;前者是先秦诸子时期的常识意义上的“心”,后者则是道家独具特色的“心”的概念,由于后者不是前者,所以老子称之为“无心”,又由于后者比前者更幽深、更本质,所以《管子》称之为“心中之心”。这就是我们曾指出过的“心之两体”。

在道家看来,理性或知性的“心”包括知识、智谋、思虑、机巧、伪诈种种涵义或诸般功能。如上所论,理性或知性乃是诉诸名言、概念的思维能力或模式,其本质特征是基于形名相耦的、“有所待”

的对象性思维模式,因此这种“心”总是思虑营营、昭昭察察而系于外物。相反,道家总是用虚静恬淡恍惚——一言以蔽之,“无为”——来描述“心中之心”,所以我们可以把智识意义上的“心”称为“有为心”(或“有心”),而把超于智识之上的“心”称为“无为心”,<sup>①</sup>而且它正是老子所说的“无心”的确切含义,其特征正如《文子》所说:“恬然无思,惔然无虑”。(《道原》)或者,根据前面的论述,理性或知性的“有为心”代表着“知”的功能,“无为心”则意味着神明的自然呈现,而神明又隐居在心的深处;因此,我们不妨把前者称为“知心”而把后者称为“神心”,所谓“神心”即“神明所居之心”,抑或“神明”本身。<sup>②</sup>

实际上,“无为”概念赋予了自然本性以(无为)心性的深度的同时还拓展了道家哲学,因为“无为”既指内心恬淡的精神境界,也指宇宙玄寂的虚无状态,还指因循顺物的政治智慧,其宗旨皆不离于“心”。实际上,道家心性论就是围绕“无为”思想建构起独具特色的心性论,从而敷论了“独与天地精神相往来而不敖睨万物”的境界学说。析而言之,“无为”意味着无知、无欲、无情、无乐、恬淡、寂寞以及“虚极静笃”的心性境界。既然道家心性论主要阐发了“无为心”而不是“有为心”,那么我们就因其固然,归纳一下他们关于“无为心”的论述。

《老子》第37章(“无名之朴,亦将不欲,不欲以静,天下将自正。”)和第57章(“我无欲而民自朴”)已把“朴”(自然之性)归诸

① 《老子》古注中就有“嗜欲为有心,清虚为无心”的说法。(蒙文通:《道书辑校十种》,第148页引“王曰”)

② 《老子节解》在解释“圣人无常心”(第49章)时,说“以神为心”;又在解释“神得一以灵”时说“神谓心也”,可见,“神”即“常心”乃是古训。(转引自蒙文通:《道书辑校十种》)

“无欲”，这主要是针对人的感性欲望而发的。也许，道家洞见到文明进程中人性异化的现象，痛感到人心不古、世道浇离，因而反对导致人欲横流的私欲和智巧以及与之相表里的社会制度（礼乐）和观念形态（仁义），要求克服人性（心）沦丧而反诸“无为”。在道家看来，感性欲望和机心巧诈，乃“伐性之斧”，也就是人心的牢狱和罪恶的渊薮：

“五色令人目盲，五言令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎，使人心发狂；难得之货，令人行妨。”（《老子》第12章）

“有机械者必自机事，有机事者必有机心。机心存于心中，则纯白不备，纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”（《庄子·天地篇》）

人欲横流和尔虞我诈险恶现实严重地侵蚀着本来纯朴的人心。道家在严辞批评“欲”和“知”的同时，也表达了归依“纯白”心性的诉求。《老子》云：“夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命”（第16章）。“归根曰静”意味着人性复朴须经过澄心凝神的实践智慧的洗礼，才能够“归根复命”（即复性）。据此，《庄子》构想和描摹了所谓“至德之世”的“理想国”：

“至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。”（《庄子·马蹄篇》）

当然，“无欲”是从否定方面来说的，如果从肯定方面来说，就是澄心凝神，用《淮南子》话来说，就是“澄彻神明之精”。可见，所谓“无欲”其实与“神明”相表里，而无欲又是入神或出神的必要的前提条件和不可或缺的依据。同时，“无为”还意味着超然于是

非善恶之外、喜怒哀乐之上。所以,无为不仅意味着无心,也意味着“无情”。我们从《庄子·德充符》中庄子和惠子关于有情、无情的辩难中,可知庄子所谓“无情”的本质是“精神高于物外”的逍遥精神:既从价值判断(是非善恶)中解放出来,从而复归其自然之性;也从情感纠葛(喜怒哀乐)中解放出来,从而达到“喜怒哀乐不入于胸次”、“形若槁木,心若死灰”(《知北游》)的恬淡心境和虚静状态。

道家关于两种心的说法暗示了“心之两体”的双重结构,“有心”(知)居于表层而“无心”(神)寓于深层。这对于理解道家心性论来说尤为重要,因此有必要反复申说。成玄英阐论《庄子》义理时,颇言“无心”,例如:

“无思无虑,忘知忘觉,死灰槁木,泊尔无情,措之于方寸之间,起之于视听之表,同二仪之覆载,顺三光以照烛,混尘秽而不挠其神,……。”(《〈德充符〉疏》)

“天无心为清,而自然清虚;地无为宁,而自然宁静。故天地无为,两仪相合,升降灾福而万物化生,若有心为之,即不能已。”(《〈至乐〉疏》)

“遇于道而会通于真理者,则百体安康,四肢强健,思虑通达,视听聪明,无心之心,用而不劳,不应之应,应无方所也。”(《〈知北游〉疏》)

上述“用而不劳”的“无心之心”,亦即“生于重玄之道”的“精智神识之心”,即成玄英提出来与“真常之性”相匹配的“真常之心”。看来,心之两体即心的两重结构、两个层面之分辨乃道家心性论的

立论基点。《老子》第49章既言“无心”，<sup>①</sup>又言“浑其心”（傅奕本作“浑浑焉”），而“无心”乃“心”的反面（或另一层面），比如“心”是“昭昭察察”而“无心”却是“若晦若昏”（第20章）；《庄子》诸篇什颇言“机心”、“成心”、“贼心”和“常心”，意味深长；例如《庄子·德充符》云：“彼为己。以其知得其心，以其心得其常心。物何为最之哉？”<sup>②</sup>从前面几个章节的论述来看，居于心的深层的“无心”或“神”，乃以“无思无虑，忘知忘觉”“静漠恬淡，无所诱慕”为特征，它意味着的体证道的真理的觉解状态、生命体验和精神境界；因为它至虚至静，所以道家常用“镜”、“水”来形容这种意识状态或精神境界。相对于“有心”（知）所代表的理智功能——用《庄子》的话来说，就是以一种“弛于万物而不反”的外向性方式追逐万物，并且按照自身设定的概念思维（借助于“名”）建构宇宙万物的知识以及社会秩序和文化模式——而言，“无心”则相当于落于理智之外且为理智所不能把握的直觉、灵感和莫名其妙的内心体验和实践智慧；在心性论上，它就是成玄英用来与“真常之性”相对应的“真常之心”；在知识论上，它对应着“视之不见，听之不闻”而且“莫之能思”的、形而上的道的真理。

道家之所以把“心”划分为“心”和“常心”（即“无心”）两层结构，是因为系于“心”的理智并不能把趋近或握道的真理，而“体道”

① 朱谦之说：“各本‘无’下均有‘常’字，敦煌本、顾欢本无。”（朱谦之，第194页）案：“无常心”当为“无心”，张松如辩之颇详：“‘恒无心’，河、傅、王、范以及唐宋以来诸今本，大都误作‘无常心’，因在‘常心’二字上大做文章，焦闳《老子翼》说：‘无常心，心无所主也。’高亨《正诂》说：‘常心者，固有之心也。’圣人之心，果无所主，且非固有者乎？独景龙、敦煌、顾欢数本，则无‘常’字或‘恒’字，全句作‘圣人无心，以百姓心为心’。此证‘常心’二字，并非老子专用术语，此句正宜从帛书作‘恒无心’，或依今本作‘常无心’。无心者，无私心也。”（《老子说解》，第315—316页，1989年）

② 按：此与王孝鱼先生点校（《庄子集释》，中华书局新编诸子集成本）的句读有所不同：“彼为己以其知，得其心以其心。得其常心，物何为最之哉？”

(证悟道的的真理)虽不由于“心”却也来离于“心”，所以把灵感、直觉和妙悟归诸心的深层，那是一个神明澹然静居的地方。

实际上，藏于心之深层的“心中之心”处于寂然而静(以动静言)、一而不两(以两一言)、“解心释神，莫然无魂”的精神状态，这种精神状态正是司马谈《论六家要旨》所说的“精神专一”，凝定其神。“心中之心”(即“无心”或“常心”)不是理性活动的心，相反却是超乎概念思维(即理性思维)之上的心，用道家自己的术语来说，它不是“智之舍”(理性思维的“心”)，而是“神明之舍”(直觉体验的“心”)。《庄子》所谓“疏濬而心”、“刳心”，旨在掠过“心”而提示“无心”，当然“无心”亦即“神明来舍”的呈现过程也是一个凭借着实践智慧而证悟“道的真理”的过程。(详下)

我们在论述道家知识论的时候曾指出，道家把“心”分析为基于概念思维的理性和直觉、实践智慧两个方面，从而直接左右了其知识论的建构；在理性知识之外或之上开拓出一个超拔于理性知识的神识。<sup>①</sup>至于它与儒家心性论之间的关系更是一个饶有兴趣的问题，那么我们不妨在回味蒙文通“儒家心性之论，亦以兼取道家而益精”论断的同时，探究一下儒家心性论的特点。思孟学说乃是儒家心性论的主要资粮，然孟子所谓“性”，既有经验层面的“生之谓性”(旧说)，亦有他创辟的、超越层面的道德理性；至于孟子“心”的概念，史华兹“现象学地”把孟子的心从两个层次来理解，即有为之心和无为之心，牟宗三则把孟子的心分为两层：经验层的心和超越层的心，后者即本心(心体)。此外，荀子论“心”，有“两一”“动静”(《解蔽篇》)之说，暗示着或基于心的两重结构或两个层面，这些论点也曾深刻地影响了儒家的心的概念。<sup>②</sup>

① 崔大华：《庄学研究》，第268-9页。

② 陈来：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1988年，第157页。



由此可见,儒、道两家心性论的旨趣可谓南辕北辙。道家以一种近乎“扫相”的方式,凸显了性之本源的自然而然,心之本源的旷静虚寂,从而荡涤了人心之尘垢,打开了人性的囚笼,使人的心性能够从各种各样的束缚中摆脱出来,回归本源。因此,道家既否定了感性的欲望也扬弃了理性的知识,既批判了礼乐(制度)也诋毁了仁义(观念)。与道家“见素抱朴”和“复归于朴”不同,儒家却要把道德理性附丽于“素”(自然人性)之上,《论语·八佾》“绘事后素”的讨论表明了儒家既正视人的感性欲望,又要有所节制,使之调和于不淫不乱之度,把礼乐附丽于人性而增益其光辉。孟子和荀子其实是从不同的方面强调了儒家人文理性的立场,因为孟子的“充实之谓美”和荀子的“化性起伪而成美”,均强调了社会制度、文化价值和人文理性在人性问题中核心作用,这一点,和道家“素朴而天下莫能与之争美”(《天道》)主张迥然不同。当然,荀子所谓“性”近于道家所谓的自然性,但他的强调的是“隆礼”而“化性”。我们已经知道,“仁义,人之性欤?”(《庄子·天道篇》)乃是儒家和道家在人性问题上的根本分歧。思孟所确立的、发端于孔子的儒家正统思想执著地把道德理性植入“性”的概念,把“仁义”置于“性”以凝固哲命(道德理性);如此,仁义就不是那种外在于东西而性之内或心之内的良知。相反,道家以自然说“性”,“性”意味着无思无欲无为无名的本然之性,因此它绝不染着“仁义”,(“仁义撝人之心”),也不容于礼智。综上所述,儒家以仁义说性而道家以自然和无为说性,儒家以良知(如恻隐之心)说心而道家则以虚无说心。

### 三、性修反德:心斋与坐忘

我们为什么不惮词费地反复阐述心性问题的呢?因为从道家的

基本理路来说,“复归于某(命、道、德、朴、性)”意味着体证道的真理,意味着在实践智慧的践行中阐释道的真理;从把握道的真理的“知识”活动、逍遥物外的道德(aretē)践行以及自由创造的审美实践当中,我们不难发现,“复归于某”又不能不诉诸心性修养而达到其目的,事实上,“性修反德”就是体道的基本模式。另外,我们在前面的章节里已经比较充分地阐明了内寓于“无心”或“心中之心”的“神明”,这里就不重复了;下面主要是补充若干论证。

道家心性论的主旨,根据《文子》的诠释,乃是“精神内守形骸而不外越”,(《九守》)其目的当然是把握和体证道的真理。那么,体道何以可能呢?道家认为,“道”在于自己之内(《管子·内业》所谓“卒乎如在于己”),确切地说,在于“心”(《内业》所谓“卒乎乃在于心”);换一个说法,就是“道”或“神明”栖居于“无心”的深处,例如《文子》说:“虚无者,道之舍也,”(《道原》)又说:“静漠者神明之宅,虚无者道之所居。”(《九守》)也就是说,道家企图“复归”的归宿在于心性之内而不是心性之外,因为“道德”、“神明”皆“内藏”于心性中,《文子》所谓:“夫道者,藏精于内,栖神于心,静漠恬淡,悦穆胸中,廓然无形,寂然无声。”(《精诚》)既然“道”或者“神明”是心性(德)之内固有的东西而不假外求,那么我们就不妨把《周易》“通于神明之德”的说法移过来阐释道家思想,认为“神明”潜在于“德”之内;当然,《周易》“神明之德”脱胎于古代宗教,而《礼记·大学》中的“明德”也是如此。因此,倘若能够像道家称羨的圣人那样“遗物反己”的话,就有可能“与道徘徊”,解脱人生倒悬之苦。

现在的问题是:道家又是如何体道,或者说如何通过实践智慧的作用而澄明那种内藏于心性中的光辉(“神明”),抑或如何“遗物”以“反己”的呢?如果说“澹然独与神明居”是道家所追求的体道境界,那么“心斋”、“坐忘”就展示了这种实践智慧的方法与境

界。《管子》四篇把这种指引精神实践的独特智慧称为“心术”。《心术上》云：“心术者，无为而制窍者也”，就是说通过“耳目不淫”、“心无他图”、“恬愉无为，去智与故”，换言之，意识内敛、精神专一和感官控制等“心术”，以使“神将来舍”。《内业》中的例子也颇能说明问题，其曰：“凡心之刑(形)，……其所以失之，必以忧、乐、喜、怒、欲、利，”既然如此，那么，如果“能去忧、乐、喜、怒、欲、利”，便可以“心乃反济”；换言之，“心静气理，道乃可止”。为了充分地论证这个问题，我们下面引述了两段采自《庄子》和《淮南子》(《文子》略同)的文字：

“贵富显严名利六者，勃志也；容动色理气意六者，谲心也；恶欲喜怒哀乐六者，累德也；去就取与知能六者，塞道也。此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。”(《庚桑楚》)

“夫喜怒者，道之邪也；忧悲者，德之失也；好憎者，心之过也；嗜欲者，性之累也。人大怒破阴，大喜堕阳。……忧悲多患，病乃成积。好憎繁多，祸乃相随。故心不忧乐，德之至也；嗜欲不载，虚之至也；无所好憎，平之至也；不与物散，粹之至也。能此五者，则通于神明。通于神明者，得其内者也。”(《淮南子·原道训》)

很明显，诉诸感性(欲望和情感)、理性(理智和意志)的一切心理、意志活动，以及由此而来的行动皆是“道德(aretē)的敌人”，因为它们诱使“精神驰骋而不守”。(《文子·九守》)那么，相反的“精神内守形骸而不外越”又意味着什么呢？《文子》说：“虚无者，道之舍也。……虚者心中无载也，平者心无累也，嗜欲不载，虚之至也，无所好憎，平之至也，一而不变，静之至也，不与物杂，粹之至也，不忧不乐，德之至也。”(《道原》)总之，作为实践智慧的一种，道家“心

术”旨在通过“以恬养智，以漠合神”的方法来收敛感官欲望、荡涤心胸而归于一意抟心、形神相守的境界。《庄子》之“坐忘”最集中地体现了上述实践智慧的特征：

“颜回曰：回益矣。仲尼曰：何谓也？曰：回忘仁义矣。曰：可也，犹未也。他日复见，曰：回益矣。曰：何谓也？曰：回忘礼乐矣。曰：可矣，犹未也。他日复见，曰：回益矣。曰：何谓也？曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何谓坐忘？颜回曰：堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《大宗师》）

坐忘的旨趣在于将仁义、礼乐、感性和理性甚至身家性命置之度外，换言之，如果说“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的“坐忘”状态意味着体道的境界的话，那么诉诸形名的仁义、礼乐、聪明和自我（物性的我）都是遮蔽道的真理的障碍，因此道家必欲扫之而后快。这样的“坐忘”旨趣也体现在“外”的心性工夫上：

“吾犹守而告之，三日而后能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物。已外物矣，吾又守之，九日而后能外生。已外生矣，而后能朝彻。朝彻而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后能入于不死不生。”

如此，《庄子》通过“坐忘”、“外”的心性工夫达到了“精神高于物外”的境界，彻底克服了“丧己于物，失性于俗”的倒悬境况。

《庄子》曾挖苦那些以“诗礼发冢”的儒家，说他们“明于礼义而陋乎知人心”，又说“仁义撓人之心”，似乎道家比儒家更注重精神生活；看来，“心性论”这个词无论如何也不能再由儒家专美了。但是，儒门亦有一套系统的心性工夫，与道家的心性工夫不尽相同，那就是发端于孟子又为宋儒发挥的“诚明”说。前面我们引述并讨

论过的“心斋”问题,也可以看作是实践智慧的运用;它源于古代宗教的理论与实践。同样,儒家所说的“诚明”也有古代宗教的背景,比如说《尚书》所谓“诚”其实就是人们笃敬鬼神的虔诚心理,这恐怕是“诚”字的本义,《周易》中的两例“闲邪存其诚”、“修辞立其诚”也应作如是解;旧注中流行的“诚,实也”(《大学章句》)的训诂传统反而遮蔽了“诚”的确切缘起,不如贾谊的解释更符合事实。<sup>①</sup>其实,“诚(明)”作为一种虔敬而用志不纷的心理、意识状态,恰与道家所说的“神(明)”相映成趣;如果说,道家里面的“神明”话语脱胎于“通于神明”的宗教传统,经过注入新的意蕴而把旧有的“神明”观念哲学化,那么儒家所说的“诚”、“敬”也经过了由宗教意味到哲学意味的转写过程。如此说来,儒家和道家皆汲取于古代宗教并理性地改造了古代宗教,只不过角度的方式不尽相同罢了;比较而言,儒家所说的“诚”似乎比道家所说的“神明”抽绎得更远,换言之,更理性化一些。戴震指出,宋儒以理藏于心之内而为性,老聃、庄周和释氏以神居于心之内而为性,<sup>②</sup>其说甚精,然而却不足以概括先秦儒家。正如“神明”乃道家心性论中的关键概念一样,“诚明”也是儒家心性论建构的核心,然而“神明”在于“静”,“诚明”却在于“敬”;这一点我们可以自《学》(诚意)、《庸》(唯天下之至诚,为能尽其性;尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性则可以参天地之化育;可以参天地之化育,则可以与天地参矣。诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化;唯天下至诚为能化。)见其端倪,亦可由《孟》(尽其心者,知其性也;知其性,

① 贾谊把“诚”看作祭祀之礼当中忧惕戒慎的心理意识状态,他说:“祷祠祭祀、供给鬼神,非礼不诚不庄”;《礼》又说:“志操精果谓之诚,反诚为殆。”(《道术》)其说比“诚,实也”更接近“诚”的本义。

② 戴震:《绪言》卷下,《孟子字义疏证》(中华书局,1982年合编本),第122页。

则知天矣。存其心，养其性，所以事天。万物皆备于我也，反身而诚，乐莫大焉。）、《荀》（君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。……诚心守仁则形，形则神，神则化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。）得其涯略；至如后世儒者据此发挥的心性学问，更是汗牛充栋，兹不具论了。

#### 四、知识论和伦理学语境中的心性问题的

道家心性论乃道家哲学的枢机所在，因为它不仅是知识论和伦理学的基础，而且也是将其两者联结起来的枢纽。下面我们姑且以知识论和伦理学为例，简单讨论一下道家心性论在道家哲学中的基础性作用。

##### （一）知识论语境中的心性问题的

“至神之极，见在不惑”，（《经法·论》）既然寄寓于心之深层的神明乃是一种无所不照的明觉，那么我们就不妨从知识论的分析脉络来探讨它和心性论之间的、相互融摄的关系。

首先，且回顾一下《庄子·知北游》开头那段“知北游于玄水之上，登隐弇之丘，……”的寓言，那个故事“可以说是自嘲的反讽，是对知识本身的质疑”，<sup>①</sup> 其中的“知”（隐喻知识）的遭遇和失落颇耐人寻味。庄子对如何把握道的真理（“知道”）的态度似乎匪夷所思，而他对知识本身的质疑又表明了：名言和思维（理性思维）无论如何也不能把握关于道的真理，因为“道”视之不见听之不闻（无形）同时又不落言诠（无名）的道。问题在于，是否有确切的道的真理，又如何把握、证悟道的真理呢？也就是说，既然感性（耳目）和

<sup>①</sup> 叶维廉：《中国诗学》，第37页。

知性(理智和名言)均不能捕捉道的真理,那么通过什么方法、借助那种能力才能把握它呢?实际上,上面提到的“神明来舍”似可部分地看作是一个知识论的命题,它与“知常曰明”(《老子》)、“莫若以明”(《庄子》)、“照知”(《管子》)一样,意味着一种特殊的认识能力和精神状态是“内在之智慧”,(朱谦之:《老子校释》)而不是诉诸耳目的感性和诉诸心知的理性。这种把握、证悟道的真理的精神觉解正是通过“徇耳目内通而外于心知”、“摄汝知,一汝度”的方式焕发出来。

可见,从知识论上看,神明这种内在智慧和觉解状态乃是把握、体验道的真理的不二法门。不但证悟道的真理必须借助于这种神明智慧,甚至于神明状态就被看成是体验道的真理。然而,道家哲学里的“神明”问题并不囿于知识论语境,它更是一个心性论的问题。实际上,倘若我们沿着知识论的脉络来分析道家思想,就会发现知识论语境当中纠结、融合着心性因素,而从知识论入手的分析脉络最终归于心性论的框架。也就是说,道家企图把知识论语境中的证悟道的问题转化为旨在深化内在精神精神境界的心性论的问题:

“鸿蒙曰:意,心养。汝徒处无为而物自化。吐尔聪明,伦与物忘,大同乎溟滓。解心释神,莫然无魂。万物云云,各复其根,各复其根而不知。”(《庄子·在宥篇》)

若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。(《人间世》)

堕肢体,黜聪明,离形去智,同于大通,此谓坐忘。  
(《大宗师》)

这难道不是道家所追求的“心凝神释,骨肉都融”(《列子》语)

的境界么？这里面既有明确的知识论语境，也有更加明确的心性论论述。可见，“心斋”、“坐忘”是融合于心性论的知识论命题，也是纠结于知识论语境的心性论命题。如此，人对道的真理的把握和证悟就不仅仅是一个知识或认识的问题，而必须诉诸更基础也更广泛的心性问题。

## （二）逍遥：心性的自由境界

伦理学意义上的逍遥境界也是以心性哲学为基础的。换言之，正是在心性论的基础上，道家建构了关于精神自由和人性解放的逍遥理论。《庄子》说：

夫明白入素，无为复朴，体性抱神，以游世俗之间，汝将固惊邪？

上神乘光，与形灭亡，是谓照旷。致命尽情，天地乐而万物销亡，万物复情，此之谓混冥。（《天地篇》）

作为人性解放和自由实践的理想境界，“逍遥游”意味着诉诸心性境界的精神超越。简单地说，“逍遥游”包括外在的“游世”和内在的“游心”两个方面：所谓“游世”就是“与世偕行而不替”、“游于世而不僻”（《外物》），以“随成”和“俱化”为特征；所谓“游心”则意味着“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉”（《应帝王》），“游心”突出了“乘道德而浮游”、“乘物而游心”的内在超越性，它的根本意义在于内在精神的自由解放。对此，庄子极尽高扬夸张之能事，他说：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游四海之外。其神凝，使物不疵病而年谷熟。……之人也，之德也，将旁薄万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人，



物莫之伤,大浸稽天而不溺,大旱金石流、土山焦而不热……。(《逍遥游》)

至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风震海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。死生无变乎己,而况利害之端乎!(《齐物论》)

如上所述,道家点化了源远流长的“鬼神话语”,深刻抉发了澹然静居于心之深处的神明——彻悟的觉解状态和无为的精神境界,从而建构了独特的道家心性论。以上论述的自然本性、真性、心之两体和神宅于心等观念,乃是其主要内容与特征。道家心性论不仅反馈于残存在文化小传统中的古宗教之余绪并为道教心性学提供了取之不尽用之不竭的理论源泉,而且还可能对儒家甚至佛教心性论的形成和发展有着复杂而深刻的影响。

## 第二节 精神哲学

经过以上的讨论,我们知道,道家追寻的道的真理并不能完全化约为知识(epistēmē)问题,相反,由于形而上学的真理不能诉诸感性和理性而只能诉诸直觉体证,因此形上的道的真理不能不通过实践并借助于实践智慧而得到阐释:道德形而上学阐明的、基于人性解放的精神逍遥和审美形而上学阐明的、基于天人合一的自由创造就是典型的形而上学意义上的实践形态;我们从道家知识语境的心性论向度之诉求、逍遥理论的心性论基础以及自由创造的心性论内核里面,不难发现道家以体验为特征的“知识”、超越制度范式的实践不仅基于心性境界而且也归于心性境界,换言之,心

性论既居于道家哲学的中心同时也是使道家理论基础的各个部分得以衔接与整合纽带,这也说明了道家理论的主要特征即诉诸内在身心体验的精神哲学。现在,我们在心性论和实践智慧的基础上进一步阐发道家哲学的旨趣和特征。

### 一、什么是“精神哲学”?

那么,什么是精神哲学,或者说精神哲学意味着什么呢?为了说明这一问题,我们最好从道家形而上学乃至中国古典哲学甚至东方古代思想的整体特征出发,予以某种高屋建瓴的透视与把握。当然,精神哲学是以心性论为基础,因为道家心性论主旨就是阐述“精神内守而不外越于形骸”。且让我们回顾一下前面曾引述过的两段话:老子说:“修之于身,其德乃真”;《庄子》说:“道之真,以治身;其绪余,以为国家。”这两段话旨在说明道家以“治身”为价值优位,确切地说,表明了道家专注于一身之内的价值立场;据此,《文子》说:“大道坦坦,去身不远,修之于身,其德乃真,修之于物,其德不绝。”(《上德》)玩味以上几句话的旨趣,我们不妨把形而上学与形而下学(包括放浪于外物的物理学以及拘役于制度的伦理学)之分看成内学与外学之别。然而,据徐梵澄考证,划分内学和外学的说法古已有之,胡三省说:“东都诸儒,以七纬为内学,六经为外学。”<sup>①</sup>但是,我们用以说明道家形而上学特征的“内学”岂能就范于“东都诸儒”的学问?实际上,道家形而上学即“内学”主要是围绕着身心性命展开的理论阐释,《文子》正是沿着内、外的脉络反复阐述了“精神内守”的实质内容:


① 《资治通鉴·汉纪四十四》卷53《注》,转引自徐梵澄:《陆王学述》,第8-9页。

“圣人内修其本而不外饰其末。厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为之，无治而无不治也。”（《道原》）

“圣人内修道术而不外饰仁义，知九窍四肢之宜，而游乎精神之和，此圣人之游也。”（《精诚》）

“圣人守内而不失外。……精神驰骋而不守……圣人诚使耳目精明玄达，无所诱慕，意气无失，清静而少嗜欲，五藏便宁，精神内守形骸而不外越。”（《九守》）

“所谓真人者，性合乎道也。故有而若无，实而若虚，治其内不治其外，明白太素，无为而复朴。”（《守朴》）

看来，所谓“内学”（精神内守）乃是道家学术不言而喻的核心，而内、外学的分别也就是本末的分别。然而，道家以此开拓的内在的精神向度却不能化约为思辨（知识）理性，或者说知识（epistēmē）觉解和思想觉悟；那么，司马谈在《论六家要旨》中，以“精神专一”、“定其形神”两语概括了道家学术的旨趣，究竟是什么意思呢？简单地说，道家理论的独特之处在于形神相依、身心一如，换言之，道家关注的并不完全是知识觉解，因此我们也就不能完全从思想上把握它，这就是我们反复强调把握道的真理必须诉诸内面的直觉体验（即身心体证），并依凭实践智慧在实践活动中阐释道的真理。具体地说，道家既破斥了主客二分的概念思维模式即知识（epistēmē）论模式，又拒绝了把身（生理）、心（心理）截然两分，而实际上道家却反复强调了身心间的亲和关系，以及身心之间的相互作用，甚至我们有理由猜想他们所说的“神明”或“精神”其实就是介乎生理活动和意识状态之间，并衔接所有层面上的身心活动；所以道家的知识觉悟在某种意义上也意味着肉身的坚固与蜕变。如果说儒家身心性命之学旨在“变化气质”，即凡而圣的话，那道家精神哲学也在于反“朴”归“真”，而“真”字的篆形就是一个入

形的变化(许慎:《说文解字》谓:“仙人变形而登天也。”),这是不是意味着成为“真人”就是某种蜕变呢?

老子设问道:“名与身孰亲?”(第44章)实际上,他在提出这个问题的時候已经有了自己的答案,那就是“身”是“内”而“名”是“外”;正是这个意义上,他说:“虚其心,实其腹,弱其志,强其骨;”(第3章)“圣人为腹不为目”。(第12章)我们认为,“虚其心,实其腹”一方面意味着“怀道抱一,神和内足”,另一方面又意味着身心一如而形神相依。《文子》说:“夫道者,藏精于内,栖神于心,静漠恬淡,悦穆胸中,廓然无形,寂然无声。”(《精诚》)这里所说的“藏精于内,栖神于心”亦即“(道德)内藏”,也就是专注于一身之内的所谓“内学”;我们在《管子·内业》当中也发现了这种“内藏”或“内得”的话语:

“精存自生,其外安荣,内藏以为泉原,浩然和平,以为气渊。渊之不涸,四体乃固;泉之不竭,九窍遂通。……人能正静,皮肤裕宽,耳目聪明,筋信而骨强。……是谓内得。”

上面一段话明确表述了身体因素是不能忽略的,实际上它和心一样,都是“内”的不可或缺的部分。上述文献中出现的“神”、“精”和“精神”诸语词,与我们现代汉语中的“精神”一词不尽相同;这些语词和“气”的概念一样,皆有描述躯体活动及其状态的意味。徐梵澄曾追究“精神”二字的涵义,并拈出了“精神哲学”这个词语:

“这名词(精神)涵义极深广,是很难用一二语下定义的。道家甚讲精、炁、神三者,舍炁不谈,可知其为两者之合。苏子瞻之徒,曾讨论这问题,结论为‘精出为动,神守为静,动静即精神’。这是就其外表说。通常语文中说花

草滋长很有精神,或某人之行动很有精神,皆是形况语。则是指花草之鲜活,茂盛,或某人的身体强健,行动有力,言行相顾,能贯彻主旨……等等。克实言之,这皆是今之所谓生命力的表现,收摄在此一词之内。而人,在生命之外,还有思想,即思维心,还有情感,即情感心或情命体。基本还有凡此所附丽的身体。但在最内深处,还有一核心,通常称之为心灵或性灵。是这些,哲学上乃统称之曰‘精神’。但这还是就人生而说,它虽然似是抽象,然是一真实体,在形而上学中,应当说精神是超乎宇宙为至上为不可思议又在宇宙内为最基本而可证会的一存在。研究这主题之学,方称精神哲学。”<sup>①</sup>

这段话的旨趣颇堪玩味。哲学不仅是追寻知识性的真理(epistēmē),更重要的是追究做人的道理,即安身立命的根据。因此,上述“精神”也就不限于人的意识、心理活动,而是延拓到更深、更广、更形而上的核心,即生命体验及生命力的表现;精神哲学也不限于纯粹的思辩学问,而是要把心性修养和实践智慧包括在内。徐梵澄自述《陆王学述》的创作旨趣时说:“重温陆、王,即是意在双摄近代哲学与宗教原理而重建中国的精神哲学。……其所以异于纯粹思辩哲学者,乃在乎躬行实践,内外交修,求其实证,即所谓‘自得’。”<sup>②</sup>我们这里正是在这个意义上或接近这个意义上使用徐梵澄氏标举的“精神哲学”概括道家形上学的特征的。总之,由于道家的道术(“知识”)不是那种基于主客二分的、以科学为范型的知识(epistēmē),因此我们启用了体证和体验性知识说明其特

① 徐梵澄:《陆王学述》(上海远东出版社,1994年),第12-13页。

② 前揭书,第21页。

点；又由于它（道术）逸出了思辩的范畴之外而诉诸躬行实践，因此我们启用了实践智慧来描述它；由于它（道术）意味着身心统一而不可割裂的、真切的生命体验，因此我们采用了“精神哲学”术语来概括它。

至此，道的真理的阐释活动——经过了实践性的诸环节，例如伦理学意义上人性解放（逍遥）主题以及美学意义上的自由创造（物化）主题——再一次“反求诸己”，聚焦于生命本身的主题，从而使“心凝神释，骨肉都融”的实质意义显露出来。这就是精神哲学的主题。道家从来都没有藐视过生命本身的价值与意义，也没有漠视生命体验的亲切与活泼；相反，道家一直认为人的躯体和生命内构了宇宙，或者说从身之内寄寓着一个小宇宙，这也是天人合一——例如：“聪明照于日月，精神通于万物。”（《文子·下德》）——的内在基础之一，例如：《文子》说：“天地之间，一人之身也；六合之内，一人之形也。”（《下德》）

问题是，我们这是所说“精神哲学”中的“精神”二字并不尽同于今人所说的“精神”，以上我们只是笼统地说这两个字和身心活动有关，现在我们就无妨通过稽考“精”、“神”，还有“魂”、“魄”诸语词，彻底地阐明依于古训的“精神哲学”的意蕴。

## 二、精神魂魄考论

王国维曾说，古书难读原因之一在于“古语与今语不同”，<sup>①</sup>这就提示我们在解读古典文献时，切莫望文生义，用今语理解古语。下面我们就来辨证一下古代思想世界里非常重要的一组词：

<sup>①</sup> 王国维：《与友人论〈诗〉〈书〉中成语书》，《观堂集林》卷2。

“精神魂魄”。最初这几个词都是单字词,“精”与“神”复合成“精神”,“魂”与“魄”复合为“魂魄”都是晚起的事,正如“性命”是由“性”与“命”复合而成,“道德”是由“道”与“德”复合而成一样,刘笑敢早已充分阐明了这一点,<sup>①</sup>不必多说。

### (一)精神:

由于第二章曾重点考辨了知识语境中的神明辞例,所以这里我们将把注意力集中在考察“精”“神”语词在心身方面的作用,也就是说,我们将结合“精”、“气”两概念,考论它们是如何描述生命体验的。事实上,见诸《庄子》外杂篇中的复合词“精神”,例如:“水静犹明,而况精神,”(《天道》)“汝斋戒,疏瀹而心,澡雪而精神,”(《知北游》)“独与天地精神往来而不敖倪于万物,”(《天下》)都比较抽象化,已接近后世的用法;但是,作为单字概念(词)出现的“精”、“神”却仍然与《庄子》内篇、《老子》相去不远,呈现出一种复杂的样态。

老子说:“道之为物,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)这里的“精”,据冯友兰说,是物质性的;它的意思近于《管子·内业》的说法:“精,气之极也;精也者,气之精者也。凡人之生也,天出其精。”看来,哲学语话中的“精”的概念袭用了日常语言中的“精致细微”的意思,孔子讲究的“食不厌精,脍不厌细”(《论语·乡党》)即其例,古代用于淫祀的“粢米”亦称为“五谷之精”;在这种意义

<sup>①</sup> 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,第5页以下指出:在战国中期以前,约略相当于《孟子》的时代以前,还没有出现道德、性命、精神这三个复合词,它们首先在《荀子》以及稍后的《韩非子》、《吕氏春秋》诸书中出现。《老子》和《庄子》内七篇亦无道德、性命、精神的复合概念,但它们却颇见于《庄子》外杂篇。这说明了道德、性命、精神概念晚起,是由单字词复合而成的。

上,道家著作中“精”的概念的最初用法就不能免于“实”的意味,《庄子·德充符》:“夫道,有情有信”中的“情”亦当为“精”(朱谦之说),<sup>①</sup> 而我们知道“情”包含有“实”的意义。然而,道家也用它(“精”)来描述心理精神活动,特别是身心交互作用的过程。那么,我们就不妨把典籍中的“精”的用法分门别类,并阐明其内在的联系,而《庄子》内篇的使用“精”字的两个例句(“鼓篴播精”和“劳乎子之精”)恰好分别代表了其在道家哲学中用法的两种主要类型:(1)“精”即物之精微者:《庄子·秋水篇》中反复申说的“至精无形”、“夫精,小之微也”、“物之精粗”,《知北游》所谓“形本生于精,而万物以形相生”,皆是物之精微之义。<sup>②</sup> (2)如果说《在宥》“至道之精,窈窈冥冥”介于物之精微和心之精爽之间,那么其后所说的“无摇女精”则明确地表示生理-心理-精神活动了。

这样,我们就揭示了“精”这个概念的复杂性:它消解了生理、心理和精神活动的界限,或者更确切地说,它从来就不曾划分过上述界限,而这些划分却是我们现代人观念里的先入之见。由于哲学史或思想史的研究毕竟是旨在还原历史真相的被动研究,因此我们不能不放弃我们借以理解的理论分类原则(例如生理、心理和精神的区别)。既然“精”的最初的哲学含义是细小精微的物质,那么它是否相当于古希腊自然哲学所追索的“始基”,或近代自然哲学所说的“原物”(海森堡语)呢?我认为,道家最初的“精”的概念的确包含了“始基”的意味,这一点我们可以在“精”、“气”结合的过程中看出分明。

以“六气”解释自然现象及其规律乃是春秋以来的思想传统。当然,人们也以气说明人的生命及其状态,例如老子所说的“抔气

① 《荀子·修身》:“术顺墨而精杂于汙”,《注》谓:“精当为情”,亦其例也。

② 《礼记·乐记》所谓“精粗”亦指物之小大。



致柔”，而“气者，体之充”也可以说是当时常识命题。《庄子》提出“通天下一气”命题而将以前的“气”的观念点铁成金，为《管子》的“精气”理论奠定了基础。具体地说，《庄子》之“一气”、“至精无形”和“合六气之精”的说法，可以说是《管子》四篇“精气”论的思想先驱，此后的“精”也就被解释为“气”或“精气”了。<sup>①</sup>以《管子》四篇的“精气”而论，它似乎亦介于生理与心理之间，例如：《内业》曰：“凡物之精，此则为生。”《注》谓：“精谓神之至灵者也。”《心术》：“中不精者，心不治”，《注》谓：“精，诚至之谓也。”如果说前一个例子说明了“精”、“神”概念描述了心身不离——即生理心理间的复杂的交互作用——的道家思想传统的话，那么后一个例子则阐明了“精”亦曾代表了某种专注的精神状态，《国语》所谓“被除其心精也”（《周语》），而《淮南子》所说的“心意不精”则意味着心意不能专注。（《修务训》）

这种以“精气”解释心理和生理活动及状态的传统，在《黄帝内经》中得到了贯彻。例如：《金匱真言论》曰：“藏精于肝”，此处所说的“精”就是指“精气”，而它（精）也就是“身之本”。后来典籍中常见的“精气神”话语，特别是医家、养生家和道教内丹学中的“精气神”概念保留了双关心理精神和生理躯体的意思，殊不同于近代实验医学——基于心理、生理之截然两分——的理论预设；但是，现代医学却越来越倾向于生理心理交互作用的观点，身心医学应运而生并蓬勃发展更说明了精神心理层面的控驭可能对生理层面的状态与活动产生微妙的作用，而前者也离不开后者的支撑。这里无妨指出，道家语汇里的“精神”既不是纯粹的意识心理活动或状态，亦非唯心论或唯物论的思想模式所能把握和理解，如果我们不

<sup>①</sup> 例如：《淮南子·天文训》：“天地之袭精为阴阳”，《注》谓：“精，气也”；实际上，“精者，人之气”（《精神训》《注》）乃是比较普遍的说法。

把肢解道家理论当作理解的话。自古希腊以来的哲学中,有某种偏重思想而鄙弃乃至放逐肉体的传统,以“我思故我在”命题为标志的近代哲学更是把上述传统发挥得无所不用其极;然而,我们知道尼采和梅洛—庞蒂都不约而同地强调了身体,岂是偶然?当然,我的意思不是说中国古代的道家理论甚或比古希腊思想和近代哲学高出一畴,也不是说道家注重心身一如的传统是尼采的思想前驱,而是说中国古代道家的精神哲学具有某种不同古希腊哲学的特色,而它的某些观念却与现代甚至后现代的某些理论不谋而合。

既然精、气、神概念不能完全就范于意识心理活动的范畴,那么我们就不能、也不必将它们比附于现代心理学里面的无意识、下意识或潜意识。实际上,它涉及的范围更深更广,在有关身体的描述中它们甚至意味着神经系统的活动乃至内分泌的调节。道家者流以一种朴素的方式把握和阐明了身心关系的原始统一性,从而塑造了独特的精神哲学。上述观点对于我们恰当地理解《内经》记述的“五藏神”、《黄庭经》记述的人体中的各种各样的“神”尤其重要。

顺便提一下,“精”的概念也常与“明”复合而成“精明”,而《礼记》中的“精明”相当于“神明”。这说明“精”同时也意味着精洁光明的意思。《淮南子·本经训》曰:“天爱其精”,《注》谓:“精,光明也。”在古代经疏中,这种光明意味的“精”,既可以指人的眼目之明,也可以指日月之光明;<sup>①</sup>但是,在道家话语中,“精”的光明意味却不完全是比喻性的,而是身心一如、形神抱一的神秘体验,比如说《庄子》所谓“虚室生白”,往往就被解释为光明之照彻。这样我们就前面阐发过的(第二章神明辞考中)以光明喻知识觉解的论点

<sup>①</sup> 《荀子·解蔽》:“用精惑也”,《注》谓:“精,目之明也。”《吕氏春秋·圆道》:“精行四时”,《注》谓:“精,日月之光明也。”

予以充实和深化,把借助于实践智慧而直觉到的光明归诸心身体验;实际上,这种光明照彻的内在体验可以在道家道教的著作得到广泛印证,例如:《太乙金华宗旨》(即《慧命经》)。

由此可见,先秦道家和古希腊(亚里士多德)的实践智慧颇为不同:道家的实践智慧偏于内在向度(即精神向度)的践行(由于它不能归诸思辩理性),而亚氏的实践智慧则注重人的社会实践。这也是我们在使用“实践智慧”术语时,不能不明确的一点。

## (二)魂魄:

老子有言:“载营魄抱一,能无离乎?”(第10章)屈原亦曰:“载营魄而登霞兮,”(《远游》)但是历来的注家在解释“营”字的时候,众说纷纭而莫衷一是:钟会《老子注》以“经护为营”(《文选》《注》引),汪瑗亦曰:“营犹经营之营,谓修炼也。”<sup>①</sup>河上公《注》、魏源《老子本义》皆训“营魄”为“魂魄”,似较简明,可从。<sup>②</sup>“抱一”亦多有歧解,或云“一”即“道”(徐梵澄),或云“一”即“身”(高亨);我认为魏源“形神相依而动静不失”即“抱一”的确解,他说:“心之精爽,是谓魂魄。(魂魄)本非二物。然魂动而魄静,苟心为物役,离之为二,则神不守舍,而血气用事。惟抱之为一,使形神相依而动静不失,则魂即魄,魄即魂。”

如此,魂魄抱一意味着形神相守而不离,换言之,即“精神内守

① 汪瑗说转引自金开诚:《屈原集校注》,第702页。

② 这里从河上之说,训“营魄”为“魂魄”,只是为了便于阐述精神哲学的意义,意不在纠缠于章句训诂。按,刘师培引《楚辞》王逸《注》,高亨引《淮南子·俶真训》(“人之事其神而饒其精营,慧然而有求于外。”)、《法言·修身》(“营魄旷枯”),都认为“营魄”即“魂魄”。范应元引《内观经》曰:“动以营身之谓魂,静以镇形之谓魄。”正与苏子瞻论“动静即精神”(前引)相映成趣。又按,马王堆《老子》乙本“载”作“戴”,汪瑗也曾提及“戴魄”,其曰:“修炼家言古之仙人有尸解而去者,有戴魄而升者。”今通行本所谓“载魄”或即“戴魄”之讹?姑录以备考。

形骸而不外越”。显然,道家这种注重身心一如的精神哲学的旨趣乃是脱落了弥漫在当时社会当中的精灵(魂魄)观念而来的。《左传》记录了古代精灵观念:

“人生始化(化即死)曰魄,用物精多,既生魄,阳曰魂。其魂魄犹能冯依于人。”(昭公七年)

“心之精爽(爽即明),是谓魂魄。”(昭公二十五年)

这里面的“魂魄”几乎就是“鬼神”的变种,只不过魂魄在于人(身)而鬼神则不限于人(身);<sup>①</sup>如此说来,魂魄皆人生而有之的东西,它们与前面所说的精神一样,既有偏于形质的意味,也有超于形质的意味;<sup>②</sup>其偏于形质,在于它们参与了而不是游离于人的生命过程;其超于形质,在于“形质亡而魂魄存”,魂魄有某种精神的向度,因而不拘形迹。“心之精爽,是谓魂魄”正说明了后者的精神性。我们已经比较充分地探讨了“神明来舍”的精神状态相当于“心之精明”,那么这里所说的“魂魄”则相当于“精神”或“神明”的另一种说法。我们知道,魂魄概念是后世建构涉及身心问题的医学理论的基础(例如《内经》),而道教徒常说的“三魂七魄”更说明了道教的炼养方术也汲取了源于古代的魂魄说辞。

需要强调的是,魂更偏于精神(神),<sup>③</sup>魄更偏于形质(形),<sup>④</sup>当然这是一个笼统的说法。上述“载营魄抱一”命题其实阐述了道

① 例如:《左》昭七年:“魄阳曰魂”《疏》曰:“附形之灵为魄。”——见《经籍纂诂》。

② 例如:《礼记·祭仪》如是说:“气也者,神之盛也;魄也者,鬼之盛也。”郑《注》云:“气,谓嘘吸出入也。耳目之聪明为魄。……按魂魄皆生而有之。而字皆从鬼者,魂魄不离形质而非形质也。形质亡而魂魄存,故从鬼。”

③ 《楚辞·招魂》:“魂魄离散”,《注》谓:“魂,身之精也。”(见《经籍纂诂》)

④ 旧注谓:“魄,形也”(《左》昭七年“人生始化曰魄”《注》);《国语》则说:“魄,意之精也。”则魄也有精神知觉的意味,所以旧注常说“耳目之聪明为魄”。——详见《经籍纂诂》。

家定其形神的宗旨,换言之,就是把身心、性命和精神高度融合,把精神融化于生命之中,使其交相为用,而不是听任其彼此分离。那么,道家的精神哲学因此而具有了某种贯通心身间离的特征,这就是为什么《管子·内业》在讲玄理的同时,反复强调了“能守一而弃万苟”的身心修养的缘故。

道家知识语境包含了许多复杂的层面与向度,而我们也一直在刻意避免“道家知识论”这样的术语。因此,我们前面反复论证说,如何把握和证验道的真理不完全是一个知识问题,甚至可以说根本不是古希腊哲学开拓出来的知识(*epistēmē*)问题,无论如何,道家的知识语境包括了心性与实践的向度。反之,道家心性论、实践智慧以及建构于其中的精神哲学亦包含了某种知识意味。现在我们通过几个例证来说明这一点。首先请允许我补充一个关于“精”的知觉能动性的例子。《文子》曰:

“神明藏于无形,精气反于真,目明而不以视,耳聪而不以听,口当而不以言,心条通而不以思虑,委而不为,知而不矜,直性命之情,而知故不得害。精存于目即其视明,存于耳即听聪,留于口即其言当,集于心即其虑通,……。”(《下德》)

上面的“精”显然是耳目聪明思虑敏捷的根本依据即能力,与古希腊常说的明察秋毫是眼睛的 *aretē* (德),勇敢是战士的 *aretē* (德),智慧是哲人的 *aretē* (德)相似;而这种意义上的“精”也的确是“德”所固有的本质。《庄子》曾说,“生(疑作性)者,德之光也”,说明“德”具有内在的光辉;而我们知道,“精”与“神”一样,都内含了光明的本质。那么,现在的问题是,魂魄是否像精神那样具有知觉性,并具有内在的光明本质呢?实际上,根据古注的解释,魂魄确实含有知觉的能动性,所谓“耳目聪明之谓魄”;换言之,“盖耳之

能听，目之能视，鼻之能嗅，口之知味，魄之为也，所谓灵也，阴主受者也；心之精爽，有魂魄非他，其精气之能知能觉运动也。思辄通，魂之为也，所谓神也，阳主施者也。”<sup>①</sup> 总之，“其（人物）生也，精气之融以有形体，凡血气之属，有生则能运动，能运动则能知觉，知觉者，其精气之秀也。……魂魄非他，其精气之能知能觉运动也。”<sup>②</sup> 有意思的是，“魄”亦指旧历月初时的月光，<sup>③</sup>扬雄所谓：“月未望而载魄于西，既望则终魄于东”（《法言·五百卷》）王夫之深明于此，他在疏解《远游》“载营魄而登霞”时，指出：“老子、屈子以人之精神言之，则所谓营者，字与莢同，而为精明光炯之意。……扬子以日月之光明论之，则固以月之体质为魄，而日之光耀为魂也。以人之精神言者，其意盖以魂阳动而魄阴静，魂火二而魄水一，故曰载营魄抱一，能勿离乎？言以魂加魄，以动守静，以火迫水，以二守一，而不相离。如人登车而常载于其上，则魂安静而魄精明，火不燥而水不溢，固常生久视之要诀也。”

综上所述，道家甚至整个古典时代的哲学宗教文献中的“精”、“气”、“神”、“魂”、“魄”以及随之而来的光明话语，大多与形神抟一、心身不二的实践智慧有关，也就是说，知识觉解、道德践履、审美愉悦、心性超越与生命体验须臾不可分离，它们本来就不是两码事。如果说道家形而上学乃是以“合于神明”为归宿的话，那么就意味着“五藏宁，思虑平，耳目聪明，筋骨劲强，疏达而不悖，坚强而不匱，无所太过，无所不逮。”（《文子·道原》）道家旨在追求形超神

① 戴震：《绪言》卷中。

② 戴震：《绪言》卷下。

③ 王充说，“月三日魄，八日弦，十五日望。”（《论衡·言》）这种意义上的“魄”又写作“霸”，王国维引《说文》：“霸，月始生魄然也。”（王国维：《生霸死霸考》，《观堂集林》卷一。）

越的高蹈形上学由于融解了真切的生命体验而熠熠生辉,这样一种精神哲学超出了耽于孤寂玄想的思辩哲学,也勘破了主客、心身的二元分裂。追求心性境界和生命价值的精神哲学独具魅力。精神哲学不仅意味着知识与思想的追寻,更意味着皈依生命本身;就像传说中的铸剑故事一样,如果说精神哲学是那柄龙吟虎啸的剑,它就无言地要求追寻它的铸剑者把身家性命投入烈火之中,而与剑本身融化为一。精神哲学以反求诸己、滋养自身生命为基本特征,其中消解了生命和学问的隔阂,换言之,精神哲人掠过了思想和践行(生活方式与生存状态)的间离,而进入知行合一的境界。其实,精神哲学并非道家独有,儒家哲学又何尝不是某种精神哲学呢?因此,我们说精神哲学乃是中国哲学的鲜明特征;在中国哲人眼里,惟有这样的精神哲学才是可以安身立命的所在。

### 三、道、术之间的张力:以《黄帝内经》为例

从道家“内学”或精神哲学的角度看,把握形而上的道的真理离不开诉诸实践的心身修证;倘若我们根据道家自己的“道术”概念,把哲学理论归诸“道”而把诉诸实践的部分归诸“术”,那么“术”既包括“心术”(心身修证的方法与途径)也包括“主术”(政治社会以及伦理方面的运用)。虽然我们可以“道术”一词提挈了包罗万象的道家知识,却不能忽视道、术间内在的张力,就像我们在前面所了解到的“道德”(内学)与“道德之绪余”(作为“外学”之一的政治社会理论)之间的张力。另外,我们知道,道家精神哲学脱胎于古代宗教,同时有着身心修证之方术实践的深刻背景。现在的问题是:道家精神哲学和那些专注于身心修证的方术实践之间存在着怎样的关系呢?为了明确这个问题,不妨引一段《庄子》的话:

“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此道引之士，养形之人、彭祖寿考之所好也。”

这几句话显然对吹响呼吸、吐故纳新、熊经鸟伸之类的导引方术(马王堆出土文物中有导引图)不无微词；表明了《庄子》鄙薄养形延年的倾向；这当然招致了葛洪的不满。实际上，老子固然有“长生久视”之辞，却也有“无身”(第13章)之说。当然，道家对调息制气的方术的讥嘲并没有妨碍后来的“方技家”(刘向语)祖述道家理论以为说辞，这个事实也曲折地说明了道家精神哲学并不必然和致力于身心修证的方术相悖。问题的关键在于：道家精神哲学追求的是精神性命层面上的修证，而不是仅仅局限于形躯肉体的常驻不坏。因此，《庄子》接着说道：

“若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿，无不忘也，无不有也。淡然无极而众美从之，此天地之道，圣人之德也。”(《刻意》)

看来，只有心性精神层面上的修证才是体道的方法(“术”)，相反，养形延命不过是限于形气层面。换言之，道家之心身性命之修证，目的在于“精神高于物外”的精神境界，并在这种精神境界中超越生死(即形躯之朽坏与驻留)而“入于不死不生”之境。的确，承载生命的有形躯体无论怎样地坚固，终究不免归于宇宙气变的过程，无可如何；更何况偶然与无常也总是使有形生命脆弱不堪，比如说：“鲁有单豹者，岩居而水饮，不与民共利，行年七十而犹有婴儿之色，不幸遇饿虎，饿虎杀而食之。有张毅者，高门县薄，无不走也，行年四十而有内热之病以死。”这两个例子中的单豹和张毅既可怜又可悲，原因是“豹养其内而虎食其外，毅养其外而病攻其内。”(《庄子·达生》)这说明了生命的体验与修证必须进境于精神



心性的层面,才能真正把握道的真理。明确了这一点,我们就具有了一个必要的基础来估计道术之间的张力,并把这一问题转写为:方术,是否是精神哲学于异度空间中的延宕,抑或是实践智慧的多元化?很显然,倘若以是否开拓了精神心性的向度为判据,那么我们就不能不把单纯的、以养形延命的方术排除在精神哲学之外,<sup>①</sup>而把致力于形神相依并趋于精神境界的方术归于精神哲学的拓展空间。据此,我们把屈原“漠虚静以恬愉兮,澹无为而自得”归诸精神哲学的范畴,因为它表明了屈子“漠然不起一念,而虚其中静其外,以安恬愉适其神,淡然不撓一物而无所为”(胡文英:《屈骚指掌》)的精神内修境界。同样,我们在古医书《黄帝内经·素问》中看到了沿着形神的理论脉络(即双关生理与心理的身心模式)展开的“方术”理论,我们可以把它看成是精神哲学在医学中的表现,而事实上它也祖述且发挥了道家哲学中的精神理论。下面就《内经》为例,围绕着精神哲学的延宕,略述道、术之关系;至于房中术以及道教内丹学中的精神性命之学,由于篇幅所限,这里暂不涉及。<sup>②</sup>

我们已经指出,司马谈《论六家要旨》末尾那一大段颇涉“形

---

① 例如:行气导引之术,如马王堆出土之《导引图》,张家山汉简《引书》,以及《行气铭》皆是如此。

② 房中术与道论的关系似较复杂。老子说“德”,以赤子之精和男女交合为喻:“含德之厚,比于赤子,……骨弱筋柔而握固,未知牝牡之会而媾作,精之至也”,(第55章)《想尔注》据此发挥为“男女合气之术”的理论根据,平心而论,也不失为一种有效的阐释。因为,它们之间确实有相互契合的地方,诸如“牝牡”、“谷神”一类的“概念不仅与一般的养生术有关,而且从其中的房中术受到直接的启发。汉代以来的房中术有许多术语都是《老子》一书所用,如‘玄牝’(女阴)、“赤子”(童子阴、元阳)、“握固”(固精)”。(李零:《中国方术考》,第400-401页。)马王堆出土的房中书,屡言“通于神明”,《十问》指的是养生的最高境界,是耳目聪明的进一步发展;《合阴阳》亦言“通神明”,指房中的高峰体验,它是“精神入藏(藏)”的结果;《天下至道谈》更是系统地谈及“通于神明”。(《还精》,转引李零:《前揭书》,第468页。)

神”的话其实旨在论述道家的“内学”；李零认为它的核心却是“定其形神”<sup>①</sup>。

从话语系谱上说,《内经》所言的“精”和“神”或许来源于道家知识系统,例如:《内经》曰:“余闻上古有真人者,提挈天地,把握阴阳,呼吸精气,独立守神,肌肉若一,……(王冰注曰:“真人心合于气,气合于神,神合于无,故呼吸精气,独立守神,肌肤若冰雪,绰约若处子。”)中古之时,有至人者,淳德全道,和于阴阳,调于四时,去世离俗,积精全神。”<sup>②</sup> 这里所说的“真人”和“至人”是养生(神)的至高境界,描述这种至高境界的语言正是“精”和“神”;这里所说的“精”指流布于人身体的精微之气,如果用非要把它转译为现代语言的话,我们可以说它代表了复杂的生理-心理机制的生命过程。<sup>③</sup>而“神”的意思却较为复杂一些,但显然是一种双关生理与心理的机制,这是没有疑问的。

除了治病救人外,《内经》特别强调“治神”,而“治神”也就是所谓“养生”的第一原则与核心内容。因此,“养生”即“治神”,即精神内守,恬淡虚无,所谓“外不劳形于事,内无思想之患”,暗合道家的“心术”。什么是“治神”?王冰解释说:“专精其心,不妄动乱也。所以手如握虎,神无营于众物。盖欲调治精神,专其心也”,杨上善说:“魂神意魄志,以神为主,故皆名神。欲为针者,先须治神。故

① 李零:《中国方术考》,第15页,人民中国出版社,1993年。

② 杨上善云:“积精全神,能至于德,故称至人”。王冰《注》曰:“神全故也。《庚桑楚》曰:‘神全之人,不虑而通,不谋而当,精照无外,志凝宇宙,若天地然。’又曰:‘体合于心,心合于气,气合于神,神合于无,其有介然之有,唯然之音,虽远际八荒之外,近在眉睫之内,来于我者,我必尽知之。夫如是者神全,故所以能矣’。”王氏所引的《庄子·庚桑楚》的文字,不见今本《庄子》。但是,今本《庚桑楚》多言养生,如老子所述的“卫生之经”,其大要则是“全汝形,抱汝生,无使汝思虑营营”,与《内经》旨趣相近。

③ 《金匱真言论》:“精是身之本。”《生气通天论》:“精则养神。”

人无悲哀动中,则魄不伤,……。无怵惕思虑,则神不伤,……。是以五过不起于心,则神清性明”。这里所说的“手如握虎,神无营于众物”,岂不是道家常说的“凝神”么?

《内经》以气解释“精神”,言“精气”,亦言“神气”;<sup>①</sup>甚至袭用“通于神明”话语阐述心身交关的医学理论。<sup>②</sup>《素问·生气通天论》:“故圣人传(按,疑作抟)精神,服天气,而通神明”,王注曰:“夫精神可传,惟圣人得道者乃能尔。久服天真之气,则妙用自通于神明也”。此外,《内经》亦借用了“精明”一词,相当于上面所说的“神明”。<sup>③</sup>

《素问·八正神明论》较为系统的论述了“神形”。“神与形”是常见的概念,那末,何谓神?何谓形?“形”就是“形乎形,目冥冥,问其所病,索之于经,慧然在前,按之不得,不知其情,故曰形”,“神”就是“神乎神,耳不闻,目明形开而志先,慧然独悟,口弗能言,俱视独见,适若昏,昭然独明,若风吹云,故曰神”。依《八正》所论,神乃透视人体生理状态(病理)的能力;人身体中的“形气荣卫之不形于外”,而“不形见于外”,所以“不能见”,也就是不能直观地看到

---

① 如《六节藏象论》:“五味入口,藏于肠胃,味有所藏,以养五气,气和而生,津液相成,神乃自生”,这里的“神”,王冰解释为“神气”,是也。然而,其下所言之“心者,生之本,神之变(一作处,按:作处是也)也,……”中的“神”,则是“神明”的意思,略不同于“神气”。

② 如《移精变气论》:“理色脉而通神明”。“通神明”一词出现在《移精变气论》中,不足为奇,因为此论的主旨就是要“移精祝由”,有着巫术方技的背景。另按,《内经》所言之“神明”,也残存着神鬼的意思,参卷二《阴阳应象大论》的“神明为之纲纪”,王冰以为,此处的“神明”等同于卷前所言“神明之府”的“神明”,可参。

③ 所谓“精明”其实也是“气”,而“精明”则类似于道家所发挥的“神明”:既指超越知见的证悟,也指形超神越的精神状态或境界。其曰:“夫精明五色者,气之华也,……。五色精微象见矣,其寿不久也。夫精明者,所以视万物,别黑白,审短长”,实际上,“精明”就是“神明”。(见《脉要精微论》)其中,“精明”和“神明”意义相同,可以互相置换。

病症之所在,那么,医师<sup>①</sup>是怎么晓得无形而不可见“形气”(包括疾病状态)的呢?这是因为“工”拥有一种可以“观于冥冥”的内在能力,这种内在的——也可以说是独出而特异的——能力就是“神”。这样,“虽形气荣卫不形见于外,而工以心神明悟,独得知其盛衰焉”(王冰注)。神的另一种意味是,形气荣卫,不见其形而又起作用,有如神妙的契机,《八正》云:“视之无形,尝之无味,故谓冥冥,若神髣髴”,“若神髣髴”就是“神运髣髴”的意思。总之,“神谓神智通悟,形谓形诊可观”。(王注)

显然,《素问》所言的“神”,与道家的思想观念极相吻合,因为它们的知识系统上相近,《内经》及其注疏中泛滥的道家言论可以覆按。《内经》屡言“神”(以《八正神明论》为例),王冰注曰:“耳不闻,言神用之微密也。目明心开而志先者,言心之通如昏昧开卷,目之见如氛翳辟明,神虽内融,志已先往矣。……慧然独悟口弗能言者,谓心中清爽了达,口不能宣吐以写心也。……既独见了,心眼昭然,独能明察,若云随风卷,日丽天明,至哉神乎!”即使在知识论的层面上观察,这里所描绘的“神”和道家所言的“神明”若合符节,完全可以移过来诠释道家知识论中“神明”。在《内经》看来,“神”并不是意识,也不是感觉(感性),而是一种超乎感觉心思(感性和知性)的深层意识——心理状态,也就是说,“神”仍然系于心,是心的深层结构和高级功能。这种观念与道家心性论堪称互为表里,相得益彰。另一方面,养生方术中那些技术性的功夫(如“定心在中”)也浸润在道家的玄想里,成为道家思想不可忽视的维度,同时,道家思想也反过来提供了一套描述无形世界乃至至于境界的深刻理论,在理论话语上滋养了养生方术,为它注入了源头活水,它

---

<sup>①</sup> 即《八正》所说的“工”,即医工,或疑“工”是“巫”的变体,或者有巫的背景亦未可知。

们之间的辩证关系或许如此。

与“精”有着不可分离关系的“神”或“神明”的观念,从某种意义上说,是《内经·素问》的理论基础之一。当然,这种观念还不能完全免于巫的色彩,但仍有积极的意义。其积极意义或许在于它指出了“五藏”的精神性,或者说“五藏之气”的精神性质,其曰:“五藏所藏:心藏神,肺藏魄,肝藏魂,脾藏意,肾藏志”(《藏气法时论》)。古代人以为“心之官则思”,心是思维的器官,所以他们说“心想”;其实他们不是不知道大脑是意识活动的策源地,但“心想”这个词却顽强地存活了下来,这一现象不能完全由语言稳定性(情性)来解释,还要考虑到它背后的观念基础。现代医学已经证明,心脏乃至肠道这样的生理器官(植物神经)参与着心理—意识活动。如此说来,“心想”一词,从一个侧面表明了古人敏锐的感受性。

比起《内经》的系统理论来说,导引、行气、服食以及初级的房中之术恐怕都在道家精神哲学中的门槛之外,尽管各类《本草》著作里所描述的“药性”常有“通神明”的功效。据说是东汉的著作《神农本草经》里就有这样的例子,如被列为“玉石部上品”第一的“丹沙(砂)”,据说“主身体五脏百病,养精神,安魂魄,益气明目,……久服通神明,”但这种“外药”却无益于精神心性的超越,虽然它可以调节人的生理状态(所谓“通神明”主要指生理状态),因此诸如马王堆出土帛书记载的服食方术(即《却谷食气》)还徘徊于精神理论的“槛外”。

《内经》奠定的中医学理论与西方医学迥然不同,实际上它们代表了两种不可通约的医学理论范式,风马牛不相及。表面上看,《内经》中的精神、魂魄、阴阳、五行、气血、营卫、经络等术语难以纳入或转写为西医学的术语系统,然而其根本原因却在于中、西医对

生命过程和生理机制的基本看法的分歧上:以精神哲学为理论背景的《内经》并没有像西方近代医学那样机械地把人体的生理机制与心理精神活动分裂开来,从而把人体器官及生命过程当作“物”来处置;相反,《内经》以来的中医学理论注重生理心理交互作用的生命机制,并借助于浸透了秘索思(muthos)意味的精神魂魄来描述生命过程。然而,无论如何,这不意味着我们可以躺在老祖宗的遗产上睡大觉,孤芳自赏而抱残守缺。实际上,我们能够通过现代行为医学(心身医学)中的生物反馈、内脏学习理论和内环境(内稳态)理论来重新认识我们的中医学理论,以及精神哲学理论的特点。陈步曾精辟地指出中医学理论和坎农内稳态理论融通的可能性,提出了许多富有启发性的观点。<sup>①</sup>《内经》揭示了人体内部存在着一种类似精神作用的自组织机制,并把它称之为“神”;坎农(Cannon)提出“躯体的智慧”来说明生物自组织机能,这种“精神魂魄”的作用难道不是“躯体的智慧”?坎农之所以用躯体的智慧来概括人体的自组织机能,乃是因为内稳态的调控不由理智,却诉诸神经,尤其是人体内的体液(干扰神经活动的分泌物就存在于体液,如淋巴液,之中);躯体的自组织机制并非理性意识所能直接支配的,<sup>②</sup>它自主调节人体的生命过程,就好像存在着一个看不见的、具有智慧的“神”一样,或许这就是中医学所以使用“神”这个问题概念的原因之一吧。因此,倘若我们剔除《内经》所说的“神”的巫术或神秘因素,它实际上相当于现代意义上的人体自组织系统的某些方面,尤其是植物神经系统和液床,部分地属于坎农所说的“躯体的智慧”,是介于生理和心理之间的生物机能。现代科学揭

① 陈步:《躯体的智慧》中译本代序。

② 坎农说,生物内稳态的机制,一般地说,在人的意识作用之外,恰好与道家所说的“不知”相印证。

示了,人体中各种液体也或多或少地参与、干预着心理,乃至意识活动。

### 第三节 结语:境界形而上学

牟宗三说,老子是境界形而上学(语出《中国哲学十九讲》),体会尤深;但他没有说清楚老子境界形而上学是什么意义上的形而上学。现在我们似乎可以回答这个问题了。所谓道家形而上学,其实就是关于“无”的理论;实际上,道家所谓“无”就是“虚无的境界”和“一种理想”。<sup>①</sup> 道家形而上学理论的根本特征就是注重内在体验,旨在阐明生活意义和生命价值的哲学。道的真理在、也只有在体证与实践过程中才呈现出来。因此道家哲学的中心论题一直围绕着如何体证道的真理,即如何借助于实践智慧来指示生活意义和生命价值而展开;如果说道家解决了他们所要解决的问题,那就是他们建构起来的精神境界,所谓“通于神明”、“逍遥”和“物化”皆不外是“精神高于物外”的人生境界。舍此,我们将不能把握道家思想的真谛。

现在,我们有理由把道家哲学归结为关于精神境界的学说(内容上),由于它的形而上学的理论特征(形式上),就不妨称之为境界形而上学。这是我们经历了上述理论阐释过程而水到渠成的结果。当然,我们是从“思想上”并主要以“思想”的方式重新条次整理并阐释说明了道家哲学,也就是说,我们借以理解和阐释的理论

---

<sup>①</sup> 金德建:《先秦诸子杂考》,1982年,第69页。

框架与分析脉络仅仅是“思想上”的,<sup>①</sup> 道家先哲们并没有把自己的理论命名为“形而上学”,也没有像我们分析和阐释的那样,自觉将自己的思想与体会予以分门别类地说明。如果说牟宗三所说的“境界形而上学”出于直观体味的話,我们上述的理论阐释活动的最后结论正与这种直观体味殊途同归。既然我们“思想地”展开了道家形而上学,现在就不妨回顾一下这个精神历程,并在回顾中印证道家以精神境界为归宿的理论旨趣。

(一)孟子说,“《诗》亡然后《春秋》作,”(《离娄》)可以理解为历史记叙摆脱神话与诗歌而独立。<sup>②</sup> 古希腊人用逻各斯(logos)驱逐秘索思(muthos)的方式表明上述理性化过程:前者意味着精细而客观的叙述和理性而有节制的思考,后者则意味着大胆而诗意的想象和充满主观臆想的虚构故事。历史纂述(如希罗多德的《历史》)就是逻各斯(logos)在人文知识中的显现,更不必说哲学著述了。《老子》曾被称为“哲学诗”,当然出于由衷的褒扬;不过,这也从另一个侧面说明《老子》当中包含了太多的诗意的秘索思(muthos)。至于《庄子》,我们知道,《庄子》郭象注本恐怕已经删削了其中的“或似《山海经》,或类《占梦书》”的“诡诞”部分,<sup>③</sup> 即便如此,其著述风格亦“汪洋恣肆”而“辞趣华深”,“大抵皆寓言”(陆德明语)。换个孟浪的说法,古希腊人主要依据逻各斯(logos)而先秦道家则主要凭借秘索思(muthos)建构他们各自的哲学理论。道家哲学与古希腊哲学的根本不同也许正基于这种微不足道的差别

① 也就是说,我们把道家形而上学分解为若干部分予以阐释,仅仅是“思想上”而非“实际上”的区分,目的在于理论叙述的方便而已。当然我希望我的分析是说服力,并且像道家所说的那样“处物而不伤”,而不致于“代大匠斲”而操刀割手。

② 蒙文通:《周代学术发展论略》,《蒙文通文集第一卷·古学甄微》,巴蜀书社,1987年。

③ 陆德明:《经典释文序录》。



之上。秘索思 (muthos) 隐含的“主观参与”毕竟不同于逻各斯 (logos) 要求的“客观审视”, 这也许就是古希腊哲学倾向于知识 (epistēmē) 而道家倾向于境界的原因吧! 但是, 上述分歧并未妨碍他们在哲学使命上的共鸣, 如果说哲学意味着追寻的话,<sup>①</sup> 他们以自己的方式追寻了安身立命的精神家园。这使我们想起了《庄子》曾讲述过的一个“空谷足音”的故事, (见《徐无鬼》) “去人滋久, 思人滋深”而“闻人足音跫然而喜”不正是诉说了某种思归的心结么?

老子屡言“复归”, 语意深沉, 耐人寻味。《庄子》更是痛陈了人们“丧已于物, 失性于俗”的可悲境况: “与物相刃相靡, 其行尽如驰, 而莫之能止, 不亦悲乎! 终身役役而不见其成功, 茆然疲役而不知其所归, 可不哀邪?” (《齐物论》) 究其原因, 是因为人们不知所归, 故“无以反其性命而复初。” (《缮性》) 上述“复”、“归”、“反”点出的“复归”问题隐喻了道家在某种无可排遣的乡愁冲动的催促下寻找安身立命的家园。那么, 道家复归到什么“地方”呢? 我们从道家常说的“归根复命”、“复归于朴” (老子)、“反其真”、“反己”、“反其情怀而复其初” (《庄子》) 以及“反于道德” (《管子》) 来看, 他们的最终归宿乃是人所固有的“真常之性” (成玄英语), 即凝固“道德之真”的内在本质; 因此, 道家追寻的家园只能是反之于己的精神家园, 或者说他们创构的精神境界, 而《庄子》艳称的“至德之世”不过是这种精神境界的隐喻罢了。

精神境界的创构首先意味着从陷溺于物的可悲境况中超拔出来。从理论上说, 道家哲学因此具有了一种掠过自然哲学 (物理学) 而归于形而上学 (道) 的倾向, 正是在这个意义上, 《庄子》批评了惠施“骀荡而不得, 逐物而不反”的思想倾向, 毕竟“万物毕罗, 莫

① 雅思贝尔思以为这就是“爱智慧”的本义。(雅思贝尔思:《智慧之路》, 第 5 页。)

足以归!”(《天下》)这样一来,道家追寻“归根复命”的道路就突破了物的樊篱,展现为追寻道的真理的道路。冯友兰已经看出,“道”其实意味着“主观意境”,因此道的真理的把握、证悟、体验和阐释就意味着精神境界的建构。实际上,由放浪“物”回归“道”乃是革命性的转折,物理学(自然哲学)进境到形上学的门户由此打开。从此,我们再也不能把道家物理学混同于形上学;相反,何妨把隐匿于道家哲学中的从物理学到形而上学的递进结构当作深入理解道家思想的理论分析脉络呢?

(二)我们阐述了知识语境中“神明”问题,这是理解与把握道的真理的关键;它的特征可以说是在自身中并通过自身被认知,换言之,道家通过精神体验以证悟道的真理,而道的真理亦即精神体验本身。这显然与古希腊以来的由逻各斯阐明的知识(epistēmē)迥然异趣。事实上,我们企图沿着知识论进路分析道家如何借助“神明”把握道的真理时,总有徘徊门外之感,说明我们撞到了一个无形的坚壁;我们也由此恍然而悟:道家知识语境也许根本就不能完全纳入知识(epistēmē)模式以求解决,而实际上,正如我们已经看到的那样,道家知识语境和神明话语包含了心性意味和实践智慧向度。这说明,把握道的真理不仅要诉诸知识上的觉悟,还得诉诸心性之修证,换言之,道的真理的阐释活动必须付诸践行。这样我们就由知识语境的推阐中触及了“知行合一”的问题,而这样的问题也贯穿于道德形而上学和审美形而上学当中。因此,我们在涉及知识语境的神明问题时,刻意避免了“知识论”、“认识”、“对象”这些基于主客二分的知识(epistēmē)模式的术语,而采用了“知识语境”、“把握”、“证悟”、“体验”等词语。

道家所说的“神明”多少有些神秘意味,但我们已经证明,它的本质却是最朴素的。道家以体验为核心与特征的知识语境,恰恰

说明了体道(体验道的真理)在最根本的意义上意味着超越的精神境界,而不是获得确切意义上知识(epistēmē)。事实上,哲学传统中一直存在着这样的神秘主义:上帝(或神)与人(或人的意识)之间并没有一个不可跨越的鸿沟互相隔离,至少人可能在某个神秘的瞬间得以与上帝完全融合;在这个出神入化的瞬间中,人可以直接感受到上帝的存在,有如真切地感受到自己的存在一样。而知识上的彻悟,又意味着万物皆备于我的自我认识,这难道不是庄子在濠梁之上提示过的意思吗?

(三)同样,道的真理也在生活实践中展现。如果我们按照尼采的说法,把价值重估视为道德本质的话,那么可以说道家哲学包含了深刻的伦理学,而它正是以反对一切形式的伦理规范及道德理念束缚自然人性为特征的,这一点与儒家依傍于社会政治制度的规范伦理学很不一样。拒斥概念思维(名)以及由概念建构起来的制度伦理(教)是道家伦理学的核心主张,也是其屡遭儒者诟病的原因。然而,道家的道德形而上学并非没有意义的呓语,而道家像秋风扫落叶一样破诂百家之说更不仅仅是巧言善辩而已。道家看到了道德原则绝不能由等而下之的感性来提供,所以他们严辞批判了杨朱的感觉主义伦理学;人生毕竟需要高远的精神追求,而杨朱的主张几乎就是一种混吃等死、将人沦为禽兽的伦理学。道家之所以批判儒家,是因为他们认为儒家企图以虚构的价值宰制人心,所谓“仁义樱人之心”。儒家学者总是义正辞严地指责道家非毁仁义乃政治怠荒和社会动乱的渊藪,而实际上中国历史上政治社会动乱的原因却多少与儒学的虚伪堕落不无关系。<sup>①</sup>苏辙深

<sup>①</sup> 贺麟赞许说,章太炎之《国故论衡》“根据许多史实,指出道家较儒家在中国政治史上有较大较好的贡献”。(贺麟:《五十年来之中国哲学》,商务印书馆,2002年,第5页。)

明道家无为政治的精义,他说:“圣人于道,既以治身,又推其余以治人。然皆以无心遇之。苟有其心,则爱民者适以害之,治国者适以乱之也。”<sup>①</sup>

我们曾把《庄子》的“逍遥”界定为实践自由,这里不妨检讨并澄清一下我们是何种意义上使用“自由”这个语词的。首先,“逍遥”包含的自由不是那种哲学上常说的那种意志自由,相反,它却多少具有“被动的智慧”的意味。我们有理由把“有待”的反面“无待”当成“自由”,问题是《庄子》并未正面阐明“无待”,个中的原因耐人寻味。“逍遥”喻示的自由意味,岂能诉诸名言?的确,“自由”并不是“什么”,也就是说,“自由”是不可定义的,因此它是一个不折不扣的形上学概念。不过,道家却以“正言若反”的故伎通过说明“不自由”而从反面暗示了“自由”。换言之,自由既不能感觉也不能借助于语言(名言)阐明:我们只能感觉到不自由,而我们的感觉当中确实充满了不自由的痛楚感觉,或者言行悖战于胸中的苦闷彷徨;自由同样是不能诉诸制度化,不能由世故的语言以及由此而来制度设施和建筑于其上的意识形态予以正面阐明,却只能从反面予以阐明。就像“道”或者“光明”,“自由”本身是无法捕捉的,我们能察觉到的只是它投射到外物上面的阴影。无论如何,自由是无待的,无所依傍的,而诉诸概念思维的“名”、诉诸制度设施的“形”何曾道着了它的边际呢?

因此,“逍遥”只表示内在精神的“自由”,在这个意义上,它意味着精神高于物外的境界。如果说人们可能从物(包括社会)的累继和羁绊中解放出来,那也只能是遁入内心的精神逍遥。另一方面,我们必须明确,作为实践自由的逍遥主要是理想境界而非现实

① 魏源:《老子本义》引。

生活,但它却是指引现实生活的星光。由此可见,所谓境界意味着某种理想境界(比如说“天人合一”);换言之,理想是境界形而上学的核心,当然也是古希腊哲学的核心。可以说,凡是理想的东西都是虚幻的,不可见的,也许还是无用的。惠施讥笑庄子之言“大而无用”,好像“瓠落无所容”的“大瓠之种”,或者“拥肿而不中绳墨”的“大樗”,的确不无道理。然而,庄子却偏偏把无所可用的大树,“树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧之下”。(《逍遥游》)这难道不是无用之大用吗?实际上,逍遥是某种理想(境界),因此它不能沉溺于经验,也不能被制度化。

(四)或谓《庄子》的哲学是美学,或谓《庄子》的主旨在于伦理学,皆皮相之论耳。实际上,从审美形而上学的高度来看,审美活动中的自由创造何尝不是道德形而上学中的实践自由呢?因此,审美与逍遥都是生活实践的最高境界,好像一个硬币的两面。因为道德形上学呈现出审美形而上学的向度;<sup>①</sup>作为生活理想,道德形而上学也由于超于功利,而表现出审美的特点。的确,《庄子》的哲学富于游戏精神,这种游戏精神表明了某种深层的价值结构,即审美或艺术的价值结构,正如席勒所说的“人只有在游戏时方能成为一个完全的人”。

徐复观说:“当庄子从观念上去描述他之所谓道,而我们也只从观念上去加以把握时,这道便是思辩的形而上的性格。但当庄子把它当作人生体验而加以陈述,我们应对这种人生体验而得到

---

① 这里我们没有使用“美学”和“伦理学”之类的术语,主要是因为道家形而上学理论的特殊性决定了不能将其纳入到以往的美学和伦理学的范畴中去;此外,我们使用“审美理论”而不是“美学”的另一个原因是“审美”更广泛地涵盖了主体体验和精神境界,据彭峰说,当代美学正经历了一个研究对象由“美”(本体论)向“审美”(存在论)的转型。(彭峰:《“兴”的研究》,北大博士研究生学位论文,1997年)

了悟时,这便是彻头彻尾的艺术精神。”<sup>①</sup> 这里把人生体验归结为艺术精神和审美境界,精辟地概括了道家审美哲学的旨趣;或者说我们可以在艺术或审美活动中体验“人生的意义”。<sup>②</sup>

我们知道,“庖丁解牛”故事当中包含了后来在“技巧的章节”得到敷述与发挥的所有精谛。王应麟说,“庖丁解牛,行其无所事也,”<sup>③</sup> 点出了问题的关键在于无为(“无所事”亦老子所谓“事无事”),至如《养生主》“以神遇而不以目视,官知止而神欲行”、“技进乎道”数语更揭示了以自由创造为特征的审美实践活动的本质,叶维廉认为,这里所说的“神”,“就是我们的心进入了物象各具其性的内在机枢(“道枢”)以后的状态。”杜甫所谓“下笔如有神”,同样说明了艺术创造过程中的内在状态。进而言之,它其实就是“体道”境界,当然其中包括了知识上的觉悟和从心所欲而不逾矩的自由创造的实践。

从某种意义上说,艺术与审美是不折不扣的、虚无飘渺的幻相,因为它不是现实的、物的和功利的,而是精神的、理想的和境界的。所以,悟入艺术真理、沉浸于审美境界之际就是理想凌驾于现实、精神高于物外的魔法时刻。

道家审美形而上学并没有纠缠某些细枝末节的问题,而是关注艺术创造活动的自由实践的本质,那就是:艺术创造的状态和过程其实就是人性解放和自由实践的告白,艺术意境的创造实际上映现了艺术家涵咏已久的精神境界。例如:顾恺之说:“一象之明昧,不若晤对之通神也,”说明了艺术创造有赖于“神明”(即审美创造的状态)之助。<sup>④</sup> 王微《叙画》谈到绘画的本质时,说:“岂独运诸

① 徐复观:《中国艺术精神》(春风文艺出版社,1987年),第44页。

② 宗白华:《美学与艺境》,第126页。

③ 王应麟:《困学纪闻》卷10。

④ 《历代名画记》卷5。

指掌,亦以神明降之。”如果说“运诸指掌”不过是技艺,那“神明降之”则意味着灵感涌现于心中的艺术创造状态或审美境界。正是由于这种出神入化的审美境界,使得绘画艺术摆脱并超出了对有形之物的机械描摹,所谓“图画非止艺行”,而是“以一管之笔,拟太虚之体”,直写那个太虚无形的形而上的世界。宗炳论画,亦强调了“万趣融其神思”和“畅神”,<sup>①</sup>说明审美活动指向了艺术体验和审美境界的内在向度。艺术创造中的“神明降之”(即出神入化)的内在体验其实就是艺术家的审美境界和人生哲学的展示,另一方面,艺术作品中所创造出来的意境也召唤着艺术鉴赏者展开他的精神襟抱而参与其中。总之,魅惑之所以是艺术的本质,在于艺术创造激发了艺术创作状态即陶醉。在某种意义上,艺术创造以及一切形式的审美活动更切近生动的生命体验与精神升华。也许,这正是尼采认定艺术是生命的形而上学活动,并企图以此拯救早已颓废了的宗教、道德与哲学的原因。<sup>②</sup>

(五)万松老人曰:“以儒治国,以佛治心。”<sup>③</sup>这也许就是流传甚广的“佛治心,儒治世,道治身”说法之所本。当然此说比较疏略,不值一辩。问题是:“道之真以治身”乃是道家常辞,那么是否可以说杨朱之学的宗旨亦在“治身”呢?其实,我们前面已经充分阐明了道家(老庄)所谓“身”包括了心与身、形与神(即一身之内)

① 宗炳:《画山水序》。

② 海德格尔:《尼采》(中译本)上卷,第77-78页。

③ 纳兰容若:《通志堂集》卷18。案:白居易《醉吟先生墓志铭(并序)》云:“外以儒行修其身,中以释教治其心,旁以山水风月歌诗琴画乐其志;”(《全唐文》卷679)判别儒佛的旨趣。

两面,不可偏废;而杨朱所谓“身”仅止于“形”,而不及“神”。<sup>①</sup>

我们对道家心性论的推阐,其意义不容小觑。首先,道家心性论和精神哲学可以说是道家形而上学的枢纽,由于心性论和精神哲学集中体现了实践智慧在一身之内的运用,所以我们也称它们是道家的“内学”。“内学”这个词多少说明了道家形而上学注重心性和生命体验的理论特征。其次,经过前面的阐发,我们初步揭示了道家心性论的主要内容和理论特征,其理论特征与儒家、佛教心性学恰好相映成趣。据蒙文通说,儒家心性论有取于道家心性之说。根据我们的研究,至少可以说,道家也有自己独具特色的心性论,心性哲学再也不能由儒家垄断了。

更重要的是,我们有理由认为儒家心性论是在道家思想的刺激下发展成熟的,而且道家心性论和精神哲学可能是道教身心性命之学甚至佛教心性论的重要理论来源。这是一个值得深入探讨的问题。<sup>②</sup>此外,注重体验和修证的道家形而上学,特别是其中的心性论(心性超越)和精神哲学(生命体验)的价值与意义究竟何

① 旧注多谓老氏之“治身”多指“心”,如陈碧虚:《道德真经藏室纂微》;而杨朱所重视的“已”与“生”,主要是指感性生命,“若将生命区分为心与形,杨朱似乎主要强调的是形的一面。”(王博:《论杨朱之学》,《道家文化研究》,第15辑。)

② 目前关于道教心性论的研究似乎过分偏重于佛教心性思想对道教心性学的支配性影响,多少忽略了其道家系统中的理论渊源。



在？还是一个有待于回答的问题。至少它还不是一个假问题。<sup>①</sup>实际上，既然道家形而上学主要问题问题不在知识而在境界，而后者又近乎精神信仰，那么我们就不能以适用于知识问题的真假来判断它。换言之，知识问题可以诉诸真假（伪）判断，它是能够通过波普尔“证伪原则”而判明的知识，而趋向于精神信仰的境界则无论如何也不是由证伪原则或真假判断能够说明的问题。由于其中包含了太多人文动机，信仰与境界问题必然诉诸价值与意义问题，其价值与意义系于能否解脱人生“无意义生活之痛苦”！

经过上面浮光掠影的回顾之后，我自信“境界”二字就是道家形而上学的根本主旨。而实际上，包括佛学在内——按，“境界”一词即来自佛学——的整个中国哲学与艺术又何尝不是以精神境界为宗旨的呢？

王国维在《人间诗话》中独标“境界”说，并以“有我之境”和“无我之境”阐释审美意境。陈来指出：“事实上，可以把‘有我之境’与‘无我之境’看成把握整个中国哲学中关于精神境界的基本范畴。”<sup>②</sup>我认为提出“境界”概念阐释中国哲学和中国艺术，对于我们深入把握其意味与特征，具有特别重要的意义。若以胡适著述《中国哲学史大纲》（1919年）为起点的话，真正现代意义上的中国

---

① 例如，张广保认为：“整个内丹道教心性理论都是围绕‘证仙成道’这个虚幻目标确立起来的。因此，这套心性理论所要解决的终极问题只是一个假问题。”（张广保：《金元全真道内丹心性学》，第3页。）问题在于，道教的价值与意义并不能依据能否“证仙成道”来判断，正如基督教的价值与意义不能由能否目击上帝来判断。因此，道家 and 道教的心性之学也就不是围绕虚幻而无谓的目标打转的假问题，吴宓在阐明艺术与宗教之不可或缺的理由时说：“二者皆能使人离痛苦而得安乐，超出世俗与物质之束缚，而进入精神理想境界。”（转引自贺麟：《五十年来的中国哲学》，第59页。）另外，简单地讲，“证仙成道”目标是也只能从理想境界层面上来理解，就像我们前面所说的“逍遥”一样。

② 陈来：《有无之境》，人民出版社，1991年，第235页。

哲学史研究迄今尚不到百年的历史;经过了那些政治风云漫卷而上演的悲喜剧之后,现在恐怕没有多少人还会同意并使用“唯心”、“唯物”的标签来肢解中国思想了。相反,人们越来越认同这样的观点:天人合一、知行合一、心物不二、体用不二以及人生与艺术、道德与宗教的高度融合正是中国思想的根本特征。而真正能阐明上述根本特征的,舍“境界”而其谁耶?下面我们不妨征引冯友兰、宗白华关于境界的论述,辨证一下道家境界形而上学的真谛。

冯友兰在《新原人》中提出了人生的四种境界,即:自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。宗白华在解说“意境”时,根据“人与世界接触,因关系的层次不同”而提出了五种境界:(1)为满足生理的物质需要,而有功利境界;(2)因人群共存互爱的关系,而有伦理境界;(3)因人群组合互制的关系,而有政治境界;(4)因穷研物理,追求智慧,而有学术境界;(5)因欲返本归真,冥合天人,而有宗教境界。此外,他又指出,介于后二者之间的、化实为虚或转虚成实(使心灵肉身化的)是“艺术境界”。<sup>①</sup>试想,倘若能够起道家先哲于地下,他们会对此做何感想呢?我觉得,冯友兰所说的“天地境界”和宗白华所说的“艺术境界”比较近于道家形而上学意义上的“境界”。从道家的视角看,“自然”不过是一种状态而非境界,道家的境界内涵必须在“无为”概念中才能得以阐释;同样,黏固于物的功利追求亦非精神境界,因为道家把感官欲求及其对象统称为“物”。至于道德境界则比较复杂,可以大致分为两个部分:(1)伦理生活:其基础是社会政治制度,以及依傍于“名”(语言与制度)并建构着“名”的道德意识(例如:“仁义”和“忠孝”);(2)逍遥实践:无待于制度设施、伦理规范及其观念意识的,而在这种意义下,

① 宗白华:《美学与意境》,人民出版社,1987年,第209-210页。

道家所谓“道德”的本质其实就是超然的本性(例如:真性)。很显然,道家断然把伦理生活归诸“丧已于物,失性于俗”,只承认逍遥是体道的实践活动,换言之,只有“与天地精神相往来”的逍遥才是真正的超越境界。同样,伦理与政治也应该剔除于形而上学的境界之外,因为它们都拘于形、名,而道家也确实反复阐述了通过心性修证(“无心”)将私欲、智识、仁义甚至生死置之度外的思想。总之,道家形上学意义上的“道德境界”超然于自然状态、功利追逐、伦理社会生活与政治权术之上,相当于“天地境界”和“艺术境界”,<sup>①</sup> 换言之,就是“天人合一”的精神境界。

“天人合一”的精神境界意味着“立于宇宙之中而逍遥于一世之间”,具体地说,就是智慧上的彻悟,实践上的自由,人性上的解放,精神上的逍遥,……一言以蔽之,就是精神高于物外。正是这种精神境界的高扬,使得人们能够重新回到于物的世界而归于“物化”,老子所谓“和光同尘”,庄子所谓“陆沉”,不正是这个意思吗?最后,我们不妨用《庄子》的一句话概括以境界为归的道家形而上学的旨趣,那就是——

独与天地精神往来而不敖倪万物。

---

<sup>①</sup> 冯友兰认为道家所谓“道德境界”就是“天地境界”。见《新原人》,《三松堂全集》(河南人民出版社,1986年),第四卷,第554页。

## 征引书目

旧题黄帝撰:《黄帝内经素问》,1963年,人民卫生出版社。

北大编:《中国美学史资料选编》(上、下),1980年,中华书局。

艾兰(Sarah Allen):《龟之迷——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》,1992年,四川人民出版社。

柏格森:《形而上学引论》,见《西方资产阶级哲学论著选辑》,1964年,商务印书馆。

柏拉图:《斐多篇》,2000年,辽宁人民出版社。

班固:《汉书》,中华书局标点本。

陈鼓应:《庄子今注今译》,1983年,中华书局。

陈静:《吾丧我——〈庄子·齐物论〉解读》,载《哲学研究》2001年第5期。

陈来:《朱熹哲学研究》,1988年,中国社会科学出版社;《有无之境》,1991年,人民出版社。

陈奇猷:《吕氏春秋校释》,1984年,学林出版社。

陈中梅:《从物象到泛象》,1988年,社会科学文献出版社;《柏

拉图诗学和艺术节思想研究》，1999年，商务印书馆。

崔大华：《庄子歧解》，1988年，中州古籍出版社；《庄学研究》，1992年，人民出版社。

崔宜明：《生存与智慧》，1996年，上海人民出版社。

戴震：《孟子字义疏证》，1982年，中华书局。

道宣：《广弘明集》（单行合刊本），1991年，上海古籍出版社。

杜预：《春秋经传集解》，1988年，上海古籍出版社。

段玉裁：《说文解字注》，1981年，上海古籍出版社。

冯友兰：《新原人》，《三松堂全集》第一卷、第四卷，1985-6年，河南人民出版社。

傅斯年：《性命古训辩证》，1985年，（台湾）新文丰出版公司。

伽达默尔：《真理与方法》，1999年，上海译文出版社。

高亨：《重订老子正诂》，1943年，古籍出版社。

高明：《帛书老子校注》，1996年，中华书局。

葛荣晋：《创造力和直觉》，1987年，复旦大学出版社。

郭沫若：《青铜时代》，《郭沫若全集》历史编第1卷，人民出版社；《管子集校》，同前，第5-8卷。

郭庆藩：《庄子集释》（王孝鱼点校），1961年，中华书局。

郭绍虞：《照隅室古典文学论集》（上编），1983年，上海古籍出版社。

海德格尔：《形而上学导论》，1996年，商务印书馆；《存在与时间》，1987年，三联书店；《尼采》上卷，2002年，商务印书馆。

河上公：《老子道德经河上公章句》（王卡点校），1993年，中华书局。

贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，2000年，商务印书馆。

贺麟：《五十年来的中国哲学》，2002年，商务印书馆。

洪汉鼎:《当代诠释学与实践智慧概念》载《社会理论学报》(香港),第一卷第二期(1998):229-251。

侯外庐:《中国思想通史》第1卷,第329页,1957年,人民出版社。

胡适:《中国哲学史大纲》(卷上),1919年,商务印书馆。

怀德海:《科学与近代世界》,1989年,商务印书馆。

黄晖:《论衡校释》,1990年,中华书局。

姜昆吾:《诗书成词考释》,1989年,齐鲁书社。

姜亮夫:《古史学论文集》,1997年,上海古籍出版社。

焦蔀:《老子翼》,丛书集成初编本。

金德建:《先秦诸子杂考》,1982年,中州书画社。

金谷治:《邹衍的思想》,载《日本学者论中国哲学史》(台湾),骆驼丛刊15种。

金开诚:《屈原集校注》,1996年,中华书局。

坎农:《躯体的智慧》(范岱年、魏有仁译),1982年,商务印书馆。

康德:《道德形而上学原理》(苗力田译),1986年,上海人民出版社;《法的形而上学原理》,1991年,商务印书馆。

李存山:《中国气论探源与发微》,1990年,中国社会科学出版社。

李道平:《周易集解纂疏》,1994年,中华书局。

李零:《中国方术考》,1983年,人民中国出版社;《说黄老》,载《道家文化研究》,第5辑;《郭店楚简校读记》(增订本),2002年,北京大学出版社。

李永翘:《张大千画语录》,1992年,海南摄影美术出版社。

李约瑟:《中国科学技术史》第2卷,1990年,科学出版社。

李泽厚:《中国美学史》第1卷,1984年,中国社会科学出版社;《华夏美学》,1989年,中外文化出版公司;《走我自己的路》,1986年,三联书店。

笠原仲二:《中国古代人的美意识》,1987年,北京大学出版社。

刘文典:《庄子补正》,1980年,云南人民出版社;《淮南鸿烈集解》1989年,中华书局。

刘小枫(编):《现代性中的审美精神》,1997年,学林出版社。

刘小枫:《诗化哲学》,1986年,山东文艺出版社。

刘笑敢:《庄子后学中的黄老派》,载《哲学研究》,1985年第6期;《庄子哲学及其演变》,1988年,中国社会科学出版社。

柳存仁:《和风堂文集》(上、中、下),1991年,上海古籍出版社。

楼宇烈:《“莫若以明”释》,载《中国哲学》,第7辑。

卢国龙:《论陈景元〈庄子注〉的思想主旨》,载《道家文化研究》,第19辑。

吕思勉:《论学集林》,1987年,上海教育出版社。

吕祥:《希腊哲学中的知识问题及其困境》,1992年,湖南教育出版社。

马国翰:《玉函山房辑佚书》,1990年,上海古籍出版社。

玛丽·沃诺克:《一九〇〇年以来的伦理学》(陆晓禾译),1987年,商务印书馆。

蒙文通:《古学甄微》(《蒙文通文集》第一卷),1987年,巴蜀书社;蒙文通:《论学杂语》,载《蒙文通学记》,1993年,三联书店;《道书辑校十种》(《蒙文通文集》第6卷),2001年,巴蜀书社。

孟慧英:《中国北方民族萨满教》,2000年,社科文献出版社。

摩尔:《伦理学原理》(长河译),1983年,商务印书馆。

纳兰性德:《通志堂集》(清人别集丛刊),1979年,上海古籍出版社。

庞朴:《公孙龙子研究》,1979年,中华书局;《白马非马》,1991年,新华出版社。

彭峰:《“兴”的研究》,稿本,北大博士研究生学位论文,1997年。

钱穆:《钱宾四先生全集》第6卷,1988年,(台湾)联经出版社。

钱钟书:《管锥编》,1979年,中华书局;《七缀集》,1985年,上海古籍出版社;《谈艺录》,1984年,中华书局。

饶宗颐:《老子想尔注校证》,1991年,上海古籍出版社;《大汶口“明神”记号与后代礼制——论远古之日月崇拜》,载《中国文化》1990年第2期。

容肇祖:《王安石〈老子注〉辑本》,1979年,中华书局。

阮元:《经籍纂诂》,中华书局。

萨特:《存在与虚无》,1987年,三联书店。

森秀树:《道家与名家之间》,《道家文化研究》,第15辑。

沈有鼎:《墨经的逻辑学》,1982年,中国社会科学出版社。

沈子丞:《历代论画名著汇编》,1982年,文物出版社。

舒金城:《王夫之论“诚”》,见《中国哲学范畴集》,1985年,人民出版社。

司马迁:《史记》,中华书局标点本。

苏辙:《老子解》,丛书集成初编本。

孙星衍:《问字堂集》,1996年,中华书局。

孙诒让:《札迻》,1989年,中华书局。



谭戒甫:《公孙龙子形名发微》,1963年,中华书局;《墨经分类译注》,中华书局;《中国古代文字的哲学观》,载《中国哲学》第2辑。

汤用彤:《魏晋玄学论稿》,

唐逸:《荣木谈》,2000年,商务印书馆。

陶宏景:《真诰》,丛书集成初编本。

汪子嵩:《希腊哲学史》第2卷,人民出版社。

王博:《论杨朱之学》,载《道家文化研究》,第15辑。

王夫之:《庄子解》,1964年,中华书局。

王国维:《观堂集林》,1959年,中华书局;《人间词话》,1962年,人民文学出版社。

王念孙:《读书杂志》,2000年,江苏古籍出版社。

王太庆:《我们怎样认识西方人的“是”?》,载《学人》第4辑。

王微:《论画》,1985年,人民美术出版社。

王先谦:《荀子集解》,《诸子集成》本。

王应麟:《困学纪闻》,1998年,辽宁教育出版社。

王洲明、徐超:《贾谊集校注》,1996年,人民文学出版社。

魏源:《老子本义》,《诸子集成》本。

吴毓江:《墨子校注》,1993年,中华书局。

伍非百:《中国古名家言》,1983年,中国社会科学出版社。

伍蠡甫:《中国画论研究》,1983年,北大出版社。

肖尔兹:《简明逻辑史》,1977年,商务印书馆。

熊伟:《恬然于不居所成》,载《文化:中国与世界》第1辑。

徐大源:《王弼刑名学与解经论的研究》,稿本,北京大学博士论文,2000年。

徐梵澄:《老子臆解》,1988年,中华书局;《陆王学述》,1994

年,上海远东出版社。

徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,1990年新版,台湾联经;  
《中国艺术精神》,1987年,春风文艺出版社。

许地山:《道教史》(上),1991年(《民国丛书》选印),上海书店。

雅斯贝尔思:《智慧之路》,1988年,中国国际广播出版社。

亚里士多德:《形而上学》(吴寿彭译),1959年,商务印书馆;  
《物理学》(张竹明译),1982年,商务印书馆;《诗学》(陈中梅译  
注),1996年,商务印书馆。

严遵:《老子指归》(王德有校),1994年,中华书局。

杨雄:《法言注》(韩敬注),1992年,中华书局。

杨伯峻:《春秋左传注》,1990年,中华书局;《列子校释》,1979  
年,中华书局;《孟子译注》,1960年,中华书局。

杨明照:《学不已斋杂著》,1985年,上海古籍出版社。

叶维廉:《中国诗学》,1992年,三联书店。

叶秀山:《思·史·诗》,1988年,人民出版社;《中西关于“形而  
上”问题方面的沟通》,载《场与有》第1辑,1994年,东方出版社;  
《叶秀山文集》(哲学卷·下),2000年,重庆出版社。

余嘉锡:《世说新语笺疏》(修订本),1993年,上海古籍出版  
社。

余明光:《黄帝四经与黄老思想》,1989年,黑龙江人民出版  
社。

俞樾:《九九销夏录》,1995年,中华书局。

张岱年:《中国哲学史方法论发凡》,1983年,中华书局;《中国  
古典哲学范畴要论》,1989年,中国社会科学出版社。

张广保:《金元全真道内丹心性学》,1995年,三联书店。

张世英:《天人合一与知行合一》,载《国学研究》第一卷。

张舜微:《周秦道论发微》,1982年,中华书局。

张彦远:《历代名画记》。

章太炎:《国学讲演录》,1995年,华东师范大学出版社。

赵秉文:《道德真经集解》,丛书集成初编本。

赵敦华:《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》,载《学人》第4辑。

赵守正:《管子通解》(上、下),1989年,北京经济学院出版社。

钟泰:《庄子发微》,2002年新版,上海古籍出版社。

朱谦之:《老子校释》,1984年,中华书局。

朱熹:《四书章句集注》,1983年,中华书局。

宗白华:《宗白华美学文学译文选》,1982年,北京大学出版社;《美学与意境》,1987年,人民出版社;《宗白华全集》第3卷,1994年,安徽教育出版社。

宗炳:《画山水序》,1985年,人民美术出版社。

左丘明:《国语》,1988年,中华书局。

## 后 记

我不讳言这本书的写法比较接近文德尔班《哲学史教程》的著述旨趣,这样说并不是企图自我标榜。实际上,左右了这种写作方式的不是我对文氏《哲学史教程》的高山仰止、景行行止的敬意,也不在于我所尊崇的汤用彤先生曾经取法文氏写出了经典的《魏晋玄学论稿》,而是道家形而上学论题本身的特点,无可如何。毕竟哲学史的研究方式应该是由研究对象决定的被动研究。

这里所以拈出“形而上学”这个术语描述和概括道家哲学,其中的缘由容我略说。首先,在最主要的意义上,我依据“形而上者谓之道”的古训而把道家的“道论”,具体地说就是关于“无”的核心理论,归纳为“形而上学”;这也可以说是从中国哲学的内部观点得出的结论。其次,在比较的意义上,我试图借助于回溯据说是严复转译为“形而上学”的、西方哲学中的 metaphysics 术语的意义,尤其是它的古希腊哲学的背景与意义。事实表明,在理论

上,道家哲学足可比拟古希腊意义上的形而上学。古希腊的形而上学是在与早期自然哲学(即物理学)对立的意义上使用的。这一点非常重要。古希腊是在一个较长时段的思想史过程中酝酿并展开了自然哲学与形而上学间的分裂,其中最关键的环节就是赫拉克利特、巴门尼德开创的逻各斯(logos)之路。但是在先秦哲学史却没有明显的由自然哲学而形而上学的过程,但我们却在道家的著作当中“分析”出了道家趋向形而上学而扬弃物理学(自然哲学)的旨趣。进一步的推阐表明,道家篇什中确实层累着由物理学而形而上学的理论递进结构。这就是我之所以因其固然,从物理学入手探讨形而上学的原因,因为这是一个顺理成章的理论分析脉络。

我自认为本书的内容以至形式都比较“另类”,戏言之,它是“非典型性肺炎”流行时期写作的“非典型”著作,但我不认为这种另类特点出乎我个人的思考、写作的风格;我的意思是说,应该把这种另类风格归结为道家思想本身的独特性,也就是说,它仍是道家哲学的一部分。因为,无论从哪个方面看(比较儒家抑或古希腊哲学),道家形上学都是一个彻头彻尾的异数:它实在太独特了。比如说,古希腊形而上学是以逻各斯(语言、定义和理性判断)为特征并通过逻各斯建构起来的,依据语言分析的判断理论是亚里士多德形而上学的理论基础,而道家则以分析名相始而以排遣名相终,独标超乎言意的“无名”,从而横扫了诉诸名言把握道的真理的百家之说,古希腊的

形而上学当然亦“非我族类”。再比如,道家以为任何社会政治制度及其意识形态皆不外概念思维(名与智)的建构,而独立无待的道的真理则突破了制度的外壳,而无所依傍,因此道家反对一切形式的、使人性沉沦于制度、风俗和习惯的异化状态,始终保持着回归人性本真(其所谓“道德”)的价值取向,并以此解构制度与意识形态对人心的宰制;在这方面,儒家则是道家经常批判的目标靶子。要之,道家形而上学是某种诉诸内在体验和实践智慧的境界哲学。有鉴于此,我并未沿着通常的知识论、伦理学和美学的“方便法门”阐释道家形上学,相反却采用了诸如知识语境、道德形而上学和审美形而上学这样比较边缘的概念阐述问题。读者幸留意焉。

我得坦白地承认我根本不懂拉丁文,更不用说希腊语了。行文中夹杂了一些拉丁文的字样也并非意在卖弄学问,而是企图通过这种方式比较经济地表明我们是何种意义——实际上就是在古希腊思想的意义——使用这些概念的。当然,这中间还隐含了比较古希腊哲学和先秦道家哲学的著述旨趣。这种比较的重要性毋庸置疑,就中西方的历史文化而言,诸子蜂起和哲人活跃的时代都是哲学发轫于其中的轴心时代,都是后世不断地回到其中以汲取滋养的思想源泉。倘若能够比较道家与儒佛以及西方哲学,而使之对话、会通,也许更有趣味些,以阐释《庄子》为例:章太炎援引佛学阐释《齐物论》,福永光司把庄子哲学解释为存在主义,陈鼓应以庄子比拟尼采,

等等;但我节制了自己的冲动,以免泛滥于百家而无归。实话实说,我并没有——实际上也不可能——解决上述问题,仅仅约略指出其中的端绪,以俟来者。

像王国维这样不世出的伟大天才在解读先秦古籍时尚多存阙疑,那我们还有什么理由不好意思承认自己的无知,或者常恨自己不能粲然明白先哲的心迹呢?尽管我们振振有辞地阐释了所谓道家形而上学,却仍有许多问题百思不得其解。的确,我理解的道家只是我所能够理解的道家,虽然我们并不缺乏尚友千古“同情了解”的态度。实际上,我在写作的时候常常会很奇怪地想起《庄子》里的浑沌故事,“七窍凿而浑沌死”毋宁说是一种警示:当我们以凿破浑沌的方式阐释古代思想之际,也许正是失落它们的真谛之时。笼罩在这种阴影下的思考与写作的过程常使我痛苦不堪,因而不得不求助于石涛所说的“于混沌中放出光明”聊以自慰,更衷心而迫切地希望高明的读者有以教我!

郑 开

2003年7月于世界宗教研究所