

ZHUANG XUE TONG YOU

知止与照旷

ZHI ZHI YU ZHAO KUANG

庄学通幽

强昱

著

宗教文化出版社

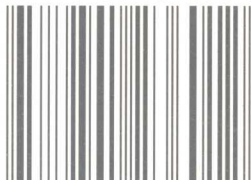
知止与照旷

《知止与照旷——庄学通幽》对道家思想的历史缘起及内在价值进行了富有逻辑深度的阐发。庄子哲学的中心议题讨论的就是人生的意义、人生的价值，庄子集中地反思了人的本质，认为人生的价值就在于获得人的自由、逍遥、愉悦和快乐。而人生的意义就在于人的自由、愉悦的实现。庄子从这一人生意义论出发来看待和观照人与外在世界的关系，建构了以道为核心的意义形上学、价值形上学的宇宙本体论的哲学思想体系。

《知止与照旷》以全新的思想概括与方法论归纳，阐释了道家的精神向往与独特的认识主张，纠正了历来对老庄学的研究偏重于文献的梳理，而缺乏以哲学的观点立场说明其思想价值的不足。



ISBN 7-80123-601-7



9 787801 236012 >

ISBN 7-80123-601-7/B · 212

定价：39.80元

Z H I Z H I Y U Z H A O K U A N G

ZHUANG XUE TONG YOU

知止与照旷

ZHI ZHI YU ZHAO KUANG

〔庄学通幽〕

强昱

著



宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

知止与照旷/强显著. - 北京:宗教文化出版社,2004

ISBN 7-80123-601-7

I. 知… II. 强… III. ①庄周(前 369 ~ 前 286) - 哲学思想 - 研究②道家 - 研究
IV. B223.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)075536 号

知 止 与 照 旷

强 显 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: 张越宏

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: 880 × 1230 毫米 32 开本 20.75 印张 550 千字

2004 年 10 月第 1 版 2004 年 10 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 7-80123-601-7/B·212

定 价: 39.80 元

序

庄子是道家学派的一位重要代表人物。道家学派产生于春秋末年,创始人是春秋末年的老子。进入战国之后,道家学派得到了很大的发展,并形成了许多分派,如杨朱学派、列子学派、黄老学派等等。而庄子学派则是先秦道家的集大成者,庄子成为了先秦道家中除老子之外的最重要的道家人物。庄子之学,无所不窥,它既吸取了道家中的各派思想,又批判地吸收了当时的诸子百家之学,如儒家、名家、阴阳家等等,而又归本于老子之学,直接发展了老子思想,创建成了一个内容十分丰富,思想十分深邃,规模十分庞大的哲学思想体系。如果说在中国哲学史上,老子是第一个建立起了宇宙生成论哲学思想体系的古代伟大哲学家的话,那么庄子则是在中国哲学史上第一位构建起了庞大而又深邃的宇宙本体论哲学思想体系的又一位古代伟大的哲学思想家。他的思想直接影响到而后的魏晋玄学的产生,乃至中国佛道两教哲学的发展。我国历史上的著名思想家,如王弼、何晏、嵇康、阮籍、向秀、郭象、支遁、僧肇、成玄英等等,没有一个不服膺庄子之学而深受其影响的。

同时庄子又是一位古代伟大的文学家,其文汪洋自恣,富有浪漫诗意,并多用生动活泼的寓言故事来阐明深刻的人生哲理,深得古代文人雅士所喜谈,直至当今亦为不少人喜爱,并从中得到有益的人生启迪。为此,庄子及其《庄子》一书,历来为学术界所重视,研究的人很多,研究的著作亦颇多。尤其近十多年来还出现了一股老庄热,前后出版了不少研究庄子的论文和专著,对庄子的研究,正在向纵深展开。最近完稿的强昱先生的庄子研究专著《知止与照旷》一书,就是近些年来研究庄子哲学思想的一个可喜的成果。

以《庄子》一书为代表的庄子学派,思想内容十分丰富,涉及面很广,要研究的问题很多。就文献学方面而言,首先要研究庄子与《庄子》的关系,《庄子》的内、外、杂篇三者的关系等问题。就哲学思想研究方面而言,内容更为广泛,包涵了诸如人生意义论、人生价值论、人性论、心性论、自由论、形上学本体论、知识论、相对论、辩证论、言意论等等一系列的问题。除此之外,尚有政治、伦理、美学、文学等问题。所有这些问题,都需要加以深入的研究。而要研究清楚这些问题,尤其重要的是必须对庄子哲学思想整个体系要有一个准确而全面的把握。应当说,以往的学术界对以上的问题都有了一定的研究,尤其在文献学上下的功夫更大更多。相比之下,对庄子思想的研究就显得不足。关于庄子的哲学思想,冯友兰先生曾经作过一次精辟的十六个字的概括:“游于逍遥,论以齐物。超乎象外,得其环中。”这一对庄子人生哲学的高度概括,应当说是十分中肯的。当然要理解这十六个字,尚待作深入全面细致的分析庄子学派的整个哲学思想。

强昱先生洋洋五十余万言的力作,不拘于以往的旧说,力图从新的视角新的方法出发,力求对庄子学派的哲学思想体系作一全面而深入的分析。该书从意义论出发,较深刻地剖析了庄子哲学的思想体系及其实质。指出庄子哲学的中心议题讨论的就是人生的意义、人生的价值,庄子集中地反思了人的本质,认为人生的价值就在于获得人的自由(“逍遥”)、愉悦和快乐。而人生的意义就在于人的本质(自由、愉悦)的实现。庄子从这一人生意义论出发来看待和观照人与外在世界的关系,建构了以道为核心的意义形上学、价值形上学的宇宙本体论的哲学思想体系。确实,庄子是我国哲学史上从哲学的高度探索“自由”思想的第一位伟大的哲人。人对自由的获得似有两条途径可走,一条是知识论的途径,一条是对人生意义人生真谛的感悟途径。前者是对外在世界的认知途径,这一途径为西方哲学所崇尚,他们对自由的界定:自由就是对必然的认识。后者则是对人生真谛的感悟、体悟,是对人生经验的体验和升华,这一途径为中国哲学,尤其是道家哲学所崇尚。依庄子看来,“吾生也有涯,而知也无涯”,

以一个人的有限的生命而要去认识无限宇宙的知识,这是万万不可能得到的。因此,要获得一个人的自由就不能走知识论的途径,而必须反思人自身、人的本质、人生的意义和价值,人生意义就在于获得自己精神的宁静、愉悦和自由,不为外物所牵累。这就是庄子所提倡的“逍遥游”(精神自由)。当然庄子的这种“超脱”、“超越”思想,并不是要人脱离现实世界,而是要在现实的社会中日常的生活中实现精神的超越。这就是要在平常的生活劳作中体悟人生的意义和价值,而获得人生的愉悦和自由。

以上就是强显先生这部专著的粗略的概括和一些思想特点。当然其中还有很多其它的特点和分析精到的地方,给人以深刻的启发,所有这些,读者们自能鉴之。在这里我就不多赘述了,只是略赘数语,写了一个小序,以庆贺这部专著的问世而已。

许抗生于北京大学

2004年2月

目 录

正 篇

序	许抗生 (1)
引言 进入庄子的心灵世界	(2)
一 由意义论与功能分析方法构成的庄学	(2)
二 庄子哲学的核心内容	(28)
三 庄子哲学的概念范畴体系	(39)
第一章 得意而忘言	(49)
第一节 知而言之	(49)
第二节 不言则齐	(67)
第三节 不言之教	(80)
第二章 天下有大戒	(96)
第一节 安之若命	(96)
第二节 虚己以游世	(119)

第三节 无为复朴·····	(146)
第四节 顺物自然·····	(160)
第三章 知天之所为,知人之所为 ·····	(175)
第一节 小大之辩·····	(175)
第二节 有真人而后有真知·····	(200)
第三节 宇泰定者,发乎天光 ·····	(234)
第四节 大定持之·····	(253)
第四章 道进乎技·····	(291)
第一节 技兼于事·····	(291)
第二节 用志不分,乃凝于神 ·····	(307)
第三节 从道而不私·····	(324)
第四节 蹉跎满志·····	(342)
第五章 通下一气·····	(363)
第一节 物物者非物·····	(363)
第二节 无为为之之谓天·····	(396)
第六章 道无所不在·····	(425)
第一节 自本自根·····	(425)
第二节 言休乎知之所不知·····	(455)

附 篇

第七章 先秦道家的其它主要流派·····	(476)
第一节 《黄帝四经》的道法理论·····	(476)
第二节 《列子》的思想学说·····	(500)
第三节 《管子》四篇的哲学体系·····	(531)
第八章 关于《鹖冠子》与《易传》·····	(567)
第一节 《鹖冠子》的元气论·····	(567)

目 录

第二节 《易传》的阴阳感应理论.....	(593)
结语 与庄子同思考.....	(616)
一 独与天地精神往来的庄子人生历程.....	(616)
二 探索庄学的内在困境.....	(641)
后 记.....	(651)



正篇



引言 进入庄子的心灵世界

任何一个富有创造性的哲学体系,一定表达了人类对终极存在问题的向往,从而为同一历史文化环境下的人们提供了精神满足的空间。以其睿智指引着后来者不断达到更高的超越境界。并且随着人类历史文化的传播,为其它异质文化传统的人民所珍视欣赏。在绵延不断的中华文化传统中,不管我们是否喜欢是否承认,老庄与孔孟对幅员辽阔,人口众多的东亚地区的巨大影响,早已融入后人的心灵,再也不能从自己的生命中彻底清除出去。虽然,我们很难以精确的量化标准衡量他们在历史文化领域中的价值大小与贡献高下,但是,如果我们根据哲学的立场,从形上学这一特定角度,考察他们的异同短长就会发现,庄子哲学理当是中国哲学史上最具有不朽生命力的精神创造之一。

一 由意义论与功能分析方法构成的庄学

从来到这个喧嚣的世界,直至告别这个让我们激动烦恼的世界为止。每个人就在不断地主动寻找自己的安身立命之所,然而,不论如何自觉地反省自己的生存境遇,不论这种反省取得多大成绩,人们无不深受传统文化的影响。在人类文明史上,能够推陈出新,以自己

的生命创造给后来者以精神的深刻启迪,使之成为传统的主导因素的文化英雄,古今中外,屈指可数。庄子就是这屈指可数的几位思想巨人之一。以老庄为代表的道家,以其深刻的人生智慧,为中国人的生命情感,带来无穷的想像与满足。与儒家等共同造就的这个中华民族的浩瀚思想海洋,无尽精神的银河,道家从来就是支持其生命波澜的激流。尤其是道家的巨人庄子,以其雄奇浪漫的文笔,迷宫般的思想建构,令历代鸿儒硕学为之倾倒。

从存在的事实出发,反省考察人类存在的价值与意义,克服人生的盲目性与沉沦,揭示人生可能达到的理想境界,是老庄道家的根本追求。老庄道家把对宇宙人生的深刻洞见浓缩于篇幅简短的文章中,透过他们言简意赅的表达,以对道的深刻论述而得名的道家,其道实质上是对意义问题的考察。在老庄道家哲学中,道论的不同层次与结构展开,正是意义问题在形上学不同领域的具体扩展,而对意义的不同角度不同方面的说明,渗透于他们逻辑建构的各个方面,从而形成一个有机的整体。庄子的哲学思考,是由意义问题构成的更加典范的斑斓画卷。这种精深的形上学,在其思想建构上具有复杂的结构与组成要素。经过对各方面内容的仔细研究,可知庄子哲学的方法论主张,以功能分析为核心特色。只要领会了这一思想内容与方法论主张的独特价值,我们就可以在现代哲学的观照下,揭示庄学的不朽贡献,以此为基础,也就能够对未来哲学发展,做出客观的符合历史实际的把握。脱离了这一根本中心,就会把庄学片面化,甚至于彻底歪曲庄学的精神旨趣。

对世界的困惑惊诧与追问理解,无不是在自我存在条件下,叩问世界是什么以及为什么,这些都是意义问题的具体表现。人类是通过理性的或情感的方式,对自我存在、存在的价值、地位等关系自己生死存亡的终极性问题做出回答。人类任何活动形式的背后总是隐藏着精神性的观念、欲望与追寻的动机,主体自我的存在始终决定着人类的一切实践活动,不存在纯粹客观无意识的行为方式。举凡关系人类存在及活动的一切现象与事实,都是人类以自己的眼光,以主

体自我的存在为中心,认识观察与我们并存的世界,力图解释自然与自我之间的内在关系,为自我局限的克服与解放提供合理的方案。自我与万物存在的事实,无时不在心灵活动的范围之内,意义问题与生命永不分离。在哲学思考的立场,可以把意义理解为,主体自我对客观存在与自我存在及其相互关系的判断体验。其中,事实判断是基础,价值判断、道德判断、审美判断是基本内容,无不是人类自身对世界的领会。意义论就是围绕主体自我存在这一核心,通过理性化的逻辑方法与思考建立起来的观念体系。

意义是精神的最深沉最普遍的内涵,而价值是意义的最直接鲜明的体现。意义既表现在主体自我的灵魂里,也寄托于一切物化成果中。自我心灵对外部事物与自我存在,领会理解与直观感受存在着不同,意义本身自然存在着内涵深浅之分。由于所有的精神活动与实践形式都是自我心灵属性功能的表现,不论是消极的还是积极的精神活动,也不论是主动的还是被动的实践形式,只要主体自我存在于世界,就不可能完全丧失对自然与自我、群体与个人及其相互关系的认识理解。这就决定了主体自我的能动意识投射于面对的世界,绝非无动于衷的旁观者,人类总是在最基本的好恶选择中,使自己的行为符合自我存在的要求。虽然任何个人无不因为自我存在,提出自己对意义问题或存在问题的意见,但除哲学家之外不能以理性化的逻辑分析建构一套形上学,揭示不同事物之间的因果关系,确定利害选择的统一标准,厘清善恶评价的基本尺度,并最终以本体论的本质现象关系问题的解决,使自然存在与自我存在得以合乎人性需求的沟通,其意义当然不能进入形上学的领域。

意义论认为,个体自我的现实存在是一切精神活动与实践形式展开的前提条件。离开了生命存在,我们不可能对世界有丝毫的感知,实践活动乃至本能的生理反应都不会出现。而自我存在是以心灵的能动作用接触感受外在于自我的一切,应付并探索自我未曾面对的陌生世界,最终成为独立的个体,自做主宰,不受他人奴役。生命由此得以成熟,原本空洞的心灵逐步丰满,个体自我与自然、社会

的联系,经过心灵的不断加工整理作用,使自我对世界的感知,由表及里,达到深入。自觉地考察存在的事实及相互关系,说明人类在宇宙中的地位,揭示存在的本质,圆满回答个体自我存在的价值与人类命运的究竟前景,成为所有关注人生终极存在问题的哲人思考的内容。在人类文明发展过程中,哲学与宗教,始终是人类对意义问题集中探索的主要代表,是人类对意义问题最精深认识的结晶。形形色色的哲学与宗教,特别是那些在人类精神成长中成为核心与纽带的智慧成果,都从不同的方面对意义问题予以阐发,并无不强调自己认识的真理性和真理性。但是,深入到历代哲学家的思想内部,其它的哲学思考,虽然从根本内容上都与意义问题相关,而且可以说,其认识思考与意义问题密不可分,然而因在认识问题的侧重点与方法倾向上,与老庄道家存在着明显区别,我们必须肯定,唯有道家哲学才是意义论哲学的典型形态。

意义论哲学的思考内容,与其功能分析的认识方法相关,这两方面的问题不可分割。老庄道家对意义的理解认识,是把存在论与价值论的相互关系,置之于主体自我的人生实现这一根本中心加以考虑的。主体自我的人生实现问题,始终是意义论展开的轴心。对世界的认识领会,以自我存在为一切精神活动的最原始起点,认识的成长与精神的满足,离开了自我的切实感受,将会变成外在于自我存在的毫不相干的附加物。一旦出现不能统一的情况,就会造成自我存在与现实生命的脱节,导致人生的凋谢。老庄道家因此把自我存在作为其哲学思考展开的基本逻辑前提,在此基础上考察统一于主体自我心灵的各种深浅不同的精神活动,与自我存在相关的世界,不论是自然界还是人类社会之间的关系。正是自我的精神活动反映着自我存在的状态,而心灵的精神活动具有多种不同的形式与内容,但人类的精神活动存在着积极的或肯定的,消极的或否定的彼此矛盾对立又同一和谐的两个方面,自我的人生实现,就是要以积极的或肯定的一方,抑制克服消极的或否定的一方,最终达到自我存在状态与本质存在的完全合一。这种合一,是心灵通过对宇宙与自我本质的深

切反省得以实现,老庄道家认为,人生以此为根本目标。合一意味着自由的实现,是价值的终极成就。意义之为意义,即是指此,这是意义论哲学最为关心的内容。

主体自我存在的事实,如果没有经过理性的审查,不论在内容上还是现实表现上,都是具体的素材而非自觉的精神成果。自我存在的确立,以对客观存在的比较对照为基本条件。世界随着主体自我的理性成长的深入而逐步展开,自我存在究竟为何,是在认识实践的不断积累过程中,获得更为丰富的内容。当主体自我意识到自我存在于世界中时,已经形成了自己与异己的鸿沟。自己为主体,异己为客体,主体自我对异己的世界做出主动的选择或被动的适应,说明客体无时不在地限制干预困扰着主体自我的存在。哲学思考因此必须探究存在者存在这一最普遍最抽象的哲学问题,这是生命存在的需要,是人类知性活动的本质驱使的结果。这种探索服从于自我存在永不止息的心理需求与理性活动,是人生愿望的表现,意义唯此才能成立。换个角度说,主体自我的意识、心理、情感、欲望、知性等,由于在自我实现自我满足的整体需求中,存在着深浅高下之分,主体自我从自我实现的根本利益出发,把它划分出不同的层次,加以选择,最终实现价值的最大化。哲学家考察这种现象,予以逻辑的严格系统说明,就形成了哲学认识中的存在论与价值论问题。

而在认识根源上,价值论不能独立于存在论之外,因为任何价值论问题,要么以存在论问题为基础,要么就是存在论问题的延伸。存在论问题以逻辑证明提供了事实判断的真伪的可靠性,决定着落实于人生问题的价值选择问题,形成相对客观的标准与实践的依托。处于自我价值选择中的个人,都以自我存在为中心进行利害选择,不可避免地视他人为异己的存在,甚至于以剥夺他人的生命,作为自己价值实现的手段工具,从而与存在论所确立的存在者价值的同一形成了完全的对立。既要求自我实现,又不能以损害他人或自我伤害为代价,意义论提出的智慧明觉精神自由,消解克服了价值论与存在论两者之间的紧张关系。其它的哲学或多或少,都会涉及这几方面

的内容,包括神学在内,只是都不像道家这样,始终把心灵的解放与自由,置于价值论与存在论的矛盾冲突的背景下,反省人类命运,为人类开辟未来之路。因而意义论强调通过理性的觉醒与精神的净化,达到与宇宙终极本质同一的状态,实现人生的使命。圣人就是实现了自我的人,是人类的典范。以其坚不可摧的人格力量与无上智慧,吸引感染且打动着他人,而非奇迹神通。至此,有限的个体最终克服了疏离感,消除了人生的漂泊不定的虚幻意识,灵魂得以充实,拥有了安身立命之本。

分解意义的层次,可以把它划分为相互联系的不同内容。在人生的终极解脱方面,意义问题其实就是主体自我对宇宙与自我本质的领会,意义在此指向精神觉悟的彻底实现,与体道或觉悟是同义词。在一般的认识中,往往把自我对意义的领会予以高下不同的阶次划分,说明贤人、君子、圣人对宇宙人生的觉醒程度,这就容易把对终极意义的领悟,等同于日常生活中的道德自觉、人格完善与知识积累,混淆为学与为道的界限。虽然每一个人都有对意义的某种程度的感受,但意义的整体在常人的心灵中,是凝滞而彼此没有打通的状态,造成了人生困境的存在,不能实现自由。自我的全部生命活动,依然存在着向更高水平开拓的空间。自我价值是否实现,只有一个标准,那就是对宇宙与自我本质的完全洞察,没有丝毫的勉强。然而,即使觉悟者洞察了宇宙人生的奥秘,自己与异己之间的巨大的知识空白并未从此消失。不因为智慧的成就,就可以说拥有了一切已知的或未知的知识。那种以为圣人无所不知,无所不能的说法,只能是夸夸其谈,缺乏基本的事实依据。如果达不到对宇宙人生的根本觉悟,说明主体自我照样处于存在论与价值论的矛盾冲突中,自我与宇宙存在的隔阂没有化解,那么,不论具有多高的道德水准,如何出众的才华,同样是大众中的一员,纵使当下的对宇宙人生的理解值得肯定赞扬,的确有意义,但绝不能说达到了觉悟境界,领会了意义世界的底蕴。

这是因为,意义论哲学认为道德与知识等都是意义整体或意义

世界的某一方面的具体内容。道德只能从属于价值范围之内而存在,有其历史文化发展阶段性的具体限制,许多内容不具备普遍的效力。客观的知识则是对世界的现象及其属性的反映,绝非终极的普遍本质。这些因素决定了人生解脱问题只能指向对宇宙人生的终极觉悟。一方面主体自我对世界的领会致其极,没有欠缺;另一方面,心灵对世界的反映会其通,不存在间隔,终极意义不存在任何点滴被遮蔽的现象,存在论与价值论内在冲突矛盾得以消除。觉悟者以其对宇宙人生的洞察,消解了原来不同意义内容分裂的局限性,实现普遍的和谐。不同文化类型下各具特色的觉悟者被尊奉圣人,是因为他们都以致其极与会其通而同被世人肯定。各具不同的人格风范,源自其同为具体的存在者,不因为觉悟领会了世界的意义,就可以对宇宙中的一切达到无不知晓的尽其全程度,这就合理地说明了差别性存在的理由,并保障认识的无片面性。

因此,由存在论发展而至本体论对本质现象关系问题的揭示,与价值论在自我存在范围内对利害善恶美丑关系的澄清,在觉悟者那里得到现实的统一。觉悟者把存在论问题证实的存在原则,贯彻于主体自我对价值高下大小的界定中,反省自我的精神活动,破除个体价值追求中形成的目的论倾向,使自我对宇宙实在领会的层次与自我价值实现的现实追求相对应。本体论对于本质与现象关系的严谨逻辑推演,成为价值评价的标准与基础。排除一切不确定因素,主体自我对宇宙人生的洞察因此具有客观的内容,不是自我意识的虚构幻想。这种客观真实的本体世界的存在,促使不同的个人摆脱自我中心主义的局限性,以唯一的原则规范,裁定纷繁复杂的多样化世界。因为是主体自我积极地探索世界,每一个体的精神活动存在着内容深浅与格调高下的区别,排斥异己自以为是,无时不处于价值选择与评价活动中,现存的社会秩序固然能够以其强制力量,使人类生活不至于分崩离析,但从认识上为之做出合理深入的解释,却是哲学思考的任务。

主体自我存在问题或主体性问题,同样是对存在论问题的深化

与发展。反观自我本质存在与存在状态的关系,运用存在论的基本原理,说明自我存在的同一性与差别性,揭露价值选择的盲区,拯救陷于是非曲直纷争中的作为主体性问题组成部分的价值计较不足。最终合乎逻辑地以主体自我存在为核心,通过对主客内外关系的多层次多角度发掘,把存在论与价值论整合在一起。对宇宙人生终极的精神觉悟或解脱,容摄了心灵整体知情意各方面的要素,能够包容自我存在任何方面的成分,在自由意志的主宰下,创造性地使自我生命存在的所有积极力量都得到充分的释放,抑制了其消极的无定形方面的盲目冲动,形成了高下有殊,却相互配合彼此促进的和谐有机结构,从而贯通天人物我主客内外。

意义论哲学始终坚持在主客体相互关系下,揭示宇宙人生真谛的立场。当自由意志驱使知性探索自然的奥秘,使之服务于人生的时候,客观的自然存在,无不浸润着人类的情感愿望。作为知性高度发展产生成就的存在论与本体论问题,对本质与现象相关的运动与静止,连续与中断,同一与多样等的逻辑分析,是对客观存在的概括,与对存在者存在的终极根源的解释。但我们须知,这是人类生命追求的一个极其重要的方面,却非全部。意义论哲学基于生命的整体存在的事实,时刻提醒我们,情感与意志对自我存在,绝对不是无足轻重的东西,而是我们生命构成的真正动力。

成熟的存在论哲学,以高度抽象化的概念范畴体系,把世界的普遍联系与差别矛盾统一起来,客观存在因意识的塑造转变为具有严格条理秩序的观念系统。人类从此凭借观念化的符号存在使认识走向精确化,建立观念性的结构框架,以描述判断自我存在与自然存在,而不再把它视为一个个独立的个体。客观存在的本体之道,作为理性自觉认识的成果与主观精神体会洞察的对象,统一于自我,这是因为自我的认识活动,使原本处于纷纭万象的事物背后的本体之道,转化为各种具体的认识内容。各种不同的知识部门与学科,是我们认识世界反映自我存在意志的表现形式。知识的精细化推动着哲学思考更加走向严密,而不同的知识部门的日益分化,则促使哲学认识

反省科学与艺术等的真正基础,重新使它统一。这种双重关系推动着人类在考察客观存在时,更加关注自我存在问题。

主体性问题始终是哲学王国的中坚与内核,人类对世界、对社会的反省,都是从不同方向不同侧面对宇宙真相的追寻,相应也深化了对自我存在的深层根源与终极价值做出更加合理的说明。当人类更加自觉地面对自我,对自我存在的本质予以分析时,既是认识发展的要求,也是实践推动的结果。那些早已被成熟的本体论哲学解决的问题,就成为人类反省自我的最坚实基石。知情意统一的主体自我,其内在结构是什么,关系如何,能力范围何在,就成为人类面临的又一重大考验。在过去的哲学思考中,这些问题都被或深或浅地提出,并得到相关的解释。可是因近代化之前的知识积累极为薄弱,始终不能以精确的事实描述主体自我的内在结构与活动状态,无法满足日益成熟的理性要求。然而科学知识的丰富积累,为解决自我究竟何为提供了相对可靠的论据,但在另一方面造成不同知识部门之间的日益严重的分化,离析着我们赖以存在的基础。古典时代哲学家已经遭遇到的问题,在今天变得更加突出。

同其它哲学认识一样,存在论是支撑意义论哲学的坚实基础,意义论哲学也极为关心知识与真理的关系问题,只是意义论哲学重视的仅在于知识的根本性质方面,从未产生过确定性的普遍知识就是真理这样的主张。不像围绕存在问题建立起来的哲学体系那样,使知识论在意义论框架下,得到充分的发育。哲学思考因此没有脱离人生而变为客观的知识,失去对人生的指导作用。其不足在于,哲学思考的各方面内容分化不够彻底清晰,制约了意义论哲学逻辑建构的精细程度。立足于哲学自身的标准,从历史发展与学科内容两方面,来认识哲学思考的特质,成为我们分析评价的内在准则。这样我们就有理由认为,不同的哲学体系,指向的对象与解决问题的能力,以及其贡献价值大小存在着差别,却依然是对意义问题的不同角度理解。意义问题作为最普遍的哲学问题,又在不同哲学家那里各具特色。传统观念中的形上学,仅局限于本体论或存在论,即使这种最

纯粹的对客观存在的探索,本质上无一例外是主体自我理性认识的结晶。从来都不存在完全脱离于自我的纯粹客观的知性活动,如果把自我排除于哲学思考的中枢地位,那么,我们所面对的必将是一片毫无生机的荒漠。

主体自我的存在,是一个有限的过程。在有限的人生过程中,作为能知的主体实践的主体统一的自我,必须在固有的理性能力指导下,实现自我保存,并使人生价值的实现努力按照自我的预期与设定加以完成。存在的事实与认识实践的相伴而生,就要以对无知与空虚的征服为目标,达到自我心灵知情意的和谐。价值问题就在认识实践的相互作用下日益凸显出来,人生面临的更为严峻的考验表现于这种矛盾冲突中。已有的文明成就与既定的价值规范,一方面维护着社会生活的安定,另一方面因其历史的局限性又成为限制人生自由的障碍。自我渴望无限自由的获得,然而不幸却是有限的存在,生存于具体历史时空之下的人类,利害的价值选择由于与道德判断的善恶,事实判断的真伪,审美判断的美丑结合在一起,特别还有法律的强制,纷繁复杂地纠缠起来,使问题愈发严重。存在论的成熟开启了自我实现的沉重闸门,既然自我本质不异于世界本质,则对自我的发现证实,就是对宇宙人生的觉悟。价值追求本身不是罪过,关键是要在对世界的参与发现中,摆脱自我价值追求的盲目性,不至于陷入自我中心主义。

意义论哲学明确意识到,人类全体的解放只能是一个伟大的理想,自由的实现一定是个人的事业,不能成为普遍的事实。自由是主体自我以全部身心超越个体有限性的结果。存在论证明了自我本质存在与宇宙普遍本质同一,这种证明则是理性反省的具有自足性质的知识,不是世界本身,对主体自我生命而言,仅是一个侧面而非全部。如何使之由一种知识性的存在,转变为自我生命感同身受的组成部分,提升知识的品格,赋予其更加伟大崇高的力量,意义论哲学对此的认识理解发生了意义的转向。这就是打破生命成长过程中知性唯我独尊的畸形格局,重新回归于自我存在先验的知情意统一和

谐状态,消除因追求确定性的知识造成的主客体之间的对立,从而在情感上亲近世界,在理智上忘记自我,如此身心不二主客交融,于是世界呈现于自我的心灵中。这样,具体的经验不再是单纯的知性或情感的某一方面,是主体自我心灵与世界的领会贯通,包含了心灵的所有积极因素而无片面性,绝不是知识的天地,而是终极的意义。这就是意义论哲学与其它哲学认识的根本不同。终极意义只能存在于觉悟者的心灵自觉里,不能像知识问题可以言说,哲学思考由此进入了空灵纯粹的无名之域。

意义论由对世界的认识转变为对自我的发掘,价值计较的盲区就此失去了可以存在的空间。这在逻辑上是具有革命性的创造发现。但是,自由在根本归宿上不是一个认识问题或知识问题,而是一个实践性的生命存在问题。哲学作为一门知识学科,如何对宇宙人生的根本问题进行思考,这就是方法论问题。而从哲学认识的服务于人生的自由的目的看,则是一个实践探索的问题。对哲学问题的认识与实践的方法途径,两者不可分离。这两者的有机结合,人类对自我与宇宙存在的探索以及对自我命运的反省,逐步走向成熟自觉。人类对哲学问题认识的突破,往往首先表现于对方法论问题的不断觉醒。我们不能单纯把方法论理解为哲学家建立哲学体系的系统的抽象思考,理所应当把人生实践的方法置于其中。人生意义与知识构造,达到和谐统一的理想状态。

固然哲学家必须自觉地对人生实践的方法手段做出细致的分析说明,获得逻辑上的自足,但这仅是一种追求的理想目标,迄今为止,我们还看不到哪一种哲学,完全使之成为绝对圆满的有机整体,没有片面性。方法论问题的重要,表现为哲学家对哲学问题的分析的精密程度,如果二者不能水乳交融,显然对问题的理解存在着很大的断层,自然会影响其理论认识的深度与合理性。而如果没有具体的足以指导人生实践的方法论存在,哲学思考就会脱离生活,最终失去其存在的价值。这并不能简单认为哲学家的认识陈义过高,社会成员理智存在着欠缺,而只能说这样的理论建构与人类的心灵需求缺少

关联。也正是由于方法论问题的差异,才能使我们具体而清晰地把握不同民族哲学与不同哲学家的个性特征。当我们对这些契入问题的方法与思考途径做出了合乎实际的说明,就可以更加具有说服力地揭示,不同文化区域的哲学思考的高下短长。意义问题因方法论的存在与不断成熟,心灵对世界的领会逐步更新。

老庄道家的道概念,涵盖了不同的意义内容与层次,是一个充满了智慧洞见的整体。中国哲学家排斥人生无意义的认识,坚信只要我们存在于这个世界上,就不会与意义绝缘。空虚、无聊、沮丧、失落等,只可视为主体自我存在的消极的否定的方面,而绝不能不是自我生命存在中应有的因素。自我的成熟完善,就是要以充实、愉悦、得意、幸福、满足等心灵感受,努力巩固并力图加以实现自我生命的创造,抑制或消除生命中的消极因素对自我存在的威胁。如果充实与愉悦等积极的力量与成分在自我生命活动中居于主导地位,就会使处于运动变化过程中的自我,生命得以圆满,精神逐步趋向自由的实现。意义的价值,由此得到体现。背离了自我存在的本质要求,不可避免地使自我意愿与实际存在状态处于矛盾对立之中。不论是积极的意义还是消极的意义,都不能脱离自我存在这一核心而有其独立性。对世界的探索实践,包括对人类自身存在的追究,无不深深打上人类精神活动的烙印,浸透着人类的情感愿望,貌似客观化的科学知识如此,宗教与艺术等精神创造,也无不如此。不同历史时期的人们,尤其是觉悟者,以其对宇宙人生的深刻领会,拓展着意义的维度与内涵,使人类的精神生活处于永恒的创造中,消除已有文明的僵化凝滞,把人类带入到更高的文明水平。虽然世界没有因人类的自我更新成长发生实质性的变化,但人类生活却日新月异,在经受各种挑战中掌握自己的命运,而不是听命于宇宙的自然律令无所作为。悟道就是对宇宙人生本质的洞察,行道则是使之落实于现实生活。

综上所述,意义论哲学的思考方式与认识态度,使我们完全有理由确定,老庄道家的意义论哲学,立足于主客体关系,以主体自我存在为中心,在探索世界过程中发现自我的思想观念,具有极大的优越

性。令人遗憾的是,流行的认识由于没有揭示老庄道家哲学的思想途径,及对哲学问题的基本设定,特别是不能把握意义论哲学功能分析的方法论特色,在对老庄哲学思想的解释中,就存在着种种似是而非的见解,极大地遮蔽了道家哲学的真精神。功能分析方法的展开,以对世界是普遍联系的整体认识为前提,老庄道家由于对世界是普遍联系的整体世界的认识的信赖,使他们在这一观念背景的基础上,通过对处于永恒运动变化中的事物的分析,阐明运动变化的终极原因与具体表现的关系,寻求并确定人生意义与价值理想的根源。对存在者存在的状态与结构以及要素的考察,始终在普遍联系的认识下探索差别性问题,并且把不同的事物,纳入于高下差等彼此渗透的统一体之中。而对普遍联系的承认断定,显然建立于对现象与经验的深入观察总结。形上形下这一牵涉哲学领域所有问题的讨论,就同过程与实在,本质与现象,差别与同一,运动与静止,状态与结构,要素与作用等等,彼此紧密地结合在了一起。他们没有简单地把存在着的事物视为表象,脱离于与其它事物的联系而孤立看待,反而总是在对运动变化中的事物的考察中,抽取其普遍的要素,最终说明其属性之别。既不否定事物差别性的存在,又高度关注其共同的本源。他们对客观存在的认识,与对人类社会与自我存在的认识,在认识方法上完全相同。

老子哲学已初步地提出了道家哲学的全部议题,庄学的精神创造则把道家哲学的逻辑建构得到了充分的表现。功能分析方法的显著特征在于对存在者存在的动态分析,而不是静态的概念关系推演。功能分析方法与语言分析方法绝非对立的关系。任何哲学思考无不以语言分析方法为基础,只是功能分析方法强调事物之间的普遍联系,反对把事物割裂成为孤立的抽象观念,这就使功能分析方法重视同一性的先决性质,差别性与特殊性则是这种同一性在一定时空关系下的具体反映。不能认为是心灵中先构筑起普遍同一的观念框架,然后说明纷繁复杂的事物的同一。恰恰相反,人类的认识都是通过对具体事物的把握,逐步达到普遍抽象的高度,道家的认识自然也

不能例外。正因为我们对世界的认识,不能首先是语言概念,而仅能是事物,因此他们在承认语言概念的功能作用的同时,更强调语言概念与事物实际存在之间的疏离情况。这就自然而然地使道家对过程、结构、状态、要素予以了更多的关注,是通过对处于一定过程中的事物状态与结构、要素的界定,实现对事物的认识。在认识归宿上,指向事物本身,而非指称事物的语言概念。换言之,就是通过对事物存在状态、功能的分析,揭示事物的本质。对事物本质的揭示阐明,在道家的思想意识中,包含了对事物存在的数量关系与存在依据的全部内容。

语言分析作为哲学认识的最基本工具,在道家哲学体系中,具有重要的地位。在中国哲学中,道家、墨家与名家是最重视语言概念的哲学流派。道家对语言问题认识的深度与广度,又远在墨家与名家之上。意义论哲学对语言概念进行的分析,没有形成像后期墨家与名家那样的逻辑体系,但我们由此却不能断言,老庄对逻辑学缺乏认识。特别是庄子,以他与名家的代表人物之一惠施的交往辩难的事实,我们完全可以认为,意义论哲学关注的中心在于形上学问题本身,而不是对思维形式的探索。正因为意义论哲学认为不应把我们面对的世界,容纳于一个观念化的语言概念系统里,如果这样我们对世界的认识,永远只能停留于被观念化了的事物,而不可能上升为对宇宙普遍本质的提炼。因此,他们在遵循思维固有原则的条件下,超越逻辑学的形式化限制,在更为广阔的心灵世界,在自我深刻的反省中,追求对永恒普遍实在的领会。

庄学以空前庞大且复杂细致的概念范畴结构系统,对道这一核心概念,展开多角度全方位的说明,高度自觉地使自己的认识冷静穿越语言概念的迷宫。意义论哲学的不同概念范畴,从不同侧面起到了揭示事物存在状态与本质存在关系的作用。因为在对自我存在的认识中,清楚认识到了语言工具自身的局限性,语言概念指向的对象是宇宙全体中的部分、片断、环节或具体存在者,彼此相关,固定的概念范畴规范着处于流变过程中的具体事物,不可避免地割裂它们内

在的联系,将会误以为概念范畴的语义内涵就是事物或世界,甚至使心灵与语言工具造成剧烈的矛盾。因此,他们反思对事物的观念化概念化产生的困境,借助于克服主客之分,心物对立的不足推动认识的成长。这完全不同于对语言的不信任态度。这样的信念激励着老庄道家立足于对主客体之间的张弛关系的透视,实现自我与世界的普遍和谐。

主要以功能分析方法建立起来的道家哲学,概念范畴之间一方面相互限定制约,另一方面又彼此渗透补充,共同在一个整体结构框架下,表达对宇宙人生的体悟。一个概念范畴命题,不孤立于其它概念范畴命题存在,在这一系列的概念范畴体系内部,又存在着较为具体与更为抽象概念范畴之间的蕴涵关系,由于语言概念的地位与内容,以及由此而来的语义内涵的不同,它们同时并存于同一整体认识不同的结构位置下,随着思想认识的不同侧面展开,主从关系发生着相应的变化。离开了其中任何一方,都不可能建造气势恢弘而设计完美的思想大厦。概念范畴是什么这样的正面规定,没有普遍出现在他们的论述中,通常总是经过一系列的否定,最终达到对一个概念范畴是什么的肯定。对非本质要素的排除,本质要素的确定,形成于不同概念范畴蕴涵与被蕴涵关系的确立过程,当最抽象的普遍本质被揭示的时候,概念范畴的内涵与外延从而明确固定。从具体到抽象,从个别到一般,不同概念范畴的差别与联系也在这一过程中诞生。这既是对事物不同内容的认识,当然也是概念范畴之间关系的逻辑说明。这就提醒我们,对道家哲学的每一概念的内涵的理解,必须借助于对其它概念的规定,才能得到完整显现,一概念的存在,其实是包容着多种规定的观念链条。这种衍生关系因其抽象化的高下程度有别,具有级差主从结构。

意义论哲学通过这样的方式,实现对流变事物的存在状态与本质属性的说明,形成了功能分析方法较少规定性范畴而多描述性范畴运用的现象。语言分析通过判断建立命题的表达形式,少量存在于道家的论述中,推理演绎的严格过程常常因此而被弱化。隐喻象

征的高超表达使道家哲学充满了诗意,也使后人迷失于其间,不能清楚领会他们对概念范畴的建构方式。习惯于从一个基本假设或几条抽象原理出发,以概念范畴命题关系之间的逻辑演绎,重构道家思想的现代风貌的后人,其努力付诸东流。这虽然在一定程度为我们清晰把握其认识的含义带来了许多麻烦,可一旦较为深入领会了他们的思考问题的方式与认识态度,我们就不得不承认,他们没有因归纳演绎的不断净化使事物成为空洞的语言躯壳。功能分析的方法,更加凸显了通过有限认识无限,依赖现象把握本质,反观运动追溯静止的认识特色。表面上否定的、描述的、综合的、直观的方法手段,占据了他们思想展开的主导地位,实际上背后隐藏着的是肯定的、规定的、分析的、经验的基础与内容,虽然他们的思想建构,的确主要是通过否定达到肯定建立起来的,但其精细的构思,无处不在的分析,充满了思辩的力量。这就是老子提出的“正言若反”的方法论原则的要义,这一精神在庄学那里得到了充分的继承和发展。

哲学的方法论主张,在道家思想传统中是否定性方法与肯定性方法的统一。肯定性方法就是通过对具体事物的归纳分类,以种属关系的分析,最终确定抽象为一般的定义成为普遍概念,再通过对事物存在的陈述建立哲学命题,然后通过概念命题相互关系的演绎,使宇宙人生这样的终极性问题,予以条理化固定化反映。庄学中通常没有通过定义的方式建立哲学概念的过程,然而在全部内容中的确又是运用这一方法展开自己的哲学思考。因为不这样,将使思想观念的扩展,失去坚实依据,陷于混乱之中。但真正代表和体现庄学方法论特色的不在于肯定性方法,而是否定性方法。这一思考模式,与老庄道家哲学中较少肯定性范畴而多运用否定性范畴的特点直接相关。

研究者业已指出,否定性方法就是正面表达的内容通过否定的方式表达出来,通过否定达到肯定。肯定性方法在庄学中是前提与基础,否定性方法则是归宿与目标。老子的“正言若反”主张,正是对通过否定达到肯定的方法论明确概括。庄学的方法论问题远较老子

复杂丰富,如果说“得意而忘言”基本是负的或否定的方法,那么,“卮言”、“重言”与“寓言”之三“言”的关系,就完全不像“得意而忘言”那样含义简单。把这两方面的内容综合加以考察,就会意识到,传统的以负的或否定的方法论为老庄道家包括魏晋玄学在内道家方法论特色的概括,未能完整全面地揭示道家方法论的精神。

通过否定达到肯定的方法,与道家功能分析的方法论主张具有密切的关系。同时,也与较少规定性范畴的运用而更多使用描述性范畴的特点密不可分。庄学省略了定义的过程,这仅是就哲学思考的常情而言,在道家哲学中,基本不存在对如何定义的问题加以讨论的事实。进入道家哲学内部,考察其对宇宙人生的终极性普遍性问题提出自己的思考,道家学说从未把逻辑学的内容视为哲学,尤其是形上学的基础。这并非他们完全排斥逻辑学进入到形上学内部,是对哲学的根本态度决定了他们的思想倾向。之所以描述性范畴占据了他们哲学思考的绝大多数领地,规定性范畴仅是以某种补充形式出现于其间,就在于他们强调对宇宙全体与人生意义的探究,必须以主客体的共存与相互限定才能得到揭示。如果把流动不居的世界固定在语言概念的框架里,必将使处于普遍联系的事物分裂,从而使语言概念跃居于超越普遍实在的地位,背离对本质存在探索的初衷。老子开创的道家学说始终坚持认为,对纷繁复杂的现象世界的认识,都是从不同侧面对宇宙全体的把握,具体事物的不同属性与功能无不是本质存在的某一方面的具体反映,只有在对不同功能属性既相互联系又相互区别的情况已经确定的条件下,才有可能使我们对世界的认识趋于统一。倘若以种属关系的规定性范畴,人为划定原本为同一实在不同侧面的功能属性的联系,就会阻滞作为知情意统一的主体自我,以不同的渠道感受终极实在的可能。而描述性范畴则恰能在此前提下,以相互联系且彼此有别的概念范畴链条,保障认识与实在之间的同一。

否定性方法为什么能够制约主宰肯定性方法的展开,莫过于道家对语言概念作用的深刻反省。这就是说,描述性范畴与规定性范

畴的运用,仅是通过表达形式反映出来的认识特征。但言意关系却蕴含着极为丰富复杂的对主体自我与客观存在两者关系的理解,由于言之意本身即为意义的内容之一,此意义指向终极实在与自我本质,从宇宙普遍本质看,其为以道之概念语言表达的最真实绝对者;而从自我本质存在看,则为自我本质存在应有的功能与属性的表现。否定性方法于是与描述性范畴在此状态下发生了融合。运用否定性方法就是为了留下足够的语言与事实空间,使其它的不可能为同一语言包容的复杂成分要素,潜藏于我们指向的普遍实在。而当我们否定它为具体的不可变易的个体事物时,仅指其在我们观念中的稳定性,非实际如此。我们以相对稳定的语言概念规定客观存在,这就意味着对此事物或个体存在者的规定,属于思想意识或观念,承认了语言概念与实际存在两者的疏离。因为人类需要通过语言概念传递思想,交流情感,语言概念就如同生命存在一样,有其生命活动,不断生长或消亡,语意处于膨胀与隐退的矛盾冲突中,这就更加要求我们对处于一定时空环境下的语言概念,恰当发挥其应有作用,不因对稳定与同一的偏爱,妨碍指向终极实在的目的。结合庄学对“得意而忘言”与“卮言”、“重言”、“寓言”三“言”的多方面分析,彰显庄学方法论的理论特色与思想认识精华。

立足于自我存在,考察主客之间的矛盾对立,在逻辑上既区别它们的界限,又能在主体自我的精神需要中沟通,是任何一个在内容上与表达说明方面相对完善的形上学很自然的事情。如果缺少了贯通主客内外的最基本观念要素,就会使哲学走向顾此失彼的窘迫境地,在建立中导致否定。意义论哲学排除道的实体性而肯定其实在性,剥离其多样性而明确其唯一性,承认其现实性而突出其超越性,同其它形上学一样,把无限的宇宙与充满了自我更新创造精神的人类生活统一。只是他们更加强调重视,对宇宙之真的体验领会落实于自我生命,才能最终克服超越个体存在的有限性。虽然决定事物存在的唯一确定本体是人类知性追求的共同倾向,但人类对本体之道的理解,永远只能存在于现实生活中,绝不是离群索居的偶然良心发

现,就可以使自我与宇宙实在融会为一。

知性对本体之道的追求,一方面使人类在知识领域,解决了多样性的事物如何统一的问题,有助于形成各种具体的知识部门,上升为科学,使人类的实践活动,特别是物质创造,更好地符合自然规律,满足人生的需要;另一方面,在人类社会中,又被确定为一切价值判断的最根本的依据,人类社会的组织结构与人与人之间的关系,包括生产、分配、消费等具体活动,无不因此而获得合理性,使人类的文化创造的意义得以提升。知识本身就是人类经验观念的结晶体系,具有客观性,无时不与人类的实践活动相关,与人类存在相始终的价值判断并存,不可避免产生了善恶的分别。是理性的觉醒,推动人类在不断的对自然的发现过程中,更加深入认识自我存在。哲人殚精竭虑对宇宙本体之道的揭示,赋予了价值中立的知识在人生的意义中的崇高地位,善恶道德评价则是从实践活动中衍生出的结果。处于不同历史发展阶段的人类,以本体之道作为唯一标准,在承认历史发展时代性的条件下,考察反省道德与法律规范的内在属性,把实现自我知情意的和谐与宇宙实在的同一作为最终追求。

人性善恶的逻辑预设缺乏本体论的基本依据,但在意义结构中却有其特定的价值。自我保存自我完善的人类本能,使人们普遍倾向于把符合秩序的、与感性生理相适应的东西,称之为善的或正义的;否则为恶的或非正义的。恶不仅表现为个体存在本来无确定性的方面,也表现为对既有秩序与结构的挑战、背叛与亵渎。就其积极的方面看,打破日益趋于僵化的生活秩序,使情感得以宣泄,重新归于和谐,在社会存在与认识实践方面,提升人类的自我品格。但是,如果这种无定形的人类自我放纵的力量,彻底摧毁了人性中存在的对秩序与终极无限的宇宙之真的追求,人类就会陷于自我毁灭。而早已经历了无数失败痛苦经验的人类对此情形,总是以追求合理与秩序的本性中的另一要素,修复被打破的生活秩序结构,使之在不断更新的秩序结构框架下化解矛盾,达到更高的文明发展。这从另一方面证明了理性之于人类存在的绝对价值。意义论哲学分解知性活

动的不同成果,在认识目的上出于说明复杂多样的世界的需要,也是为了更好地揭示这些被知性所包容的道德、审美、知识、意志、情感等,原来只有在与存在的事实联系的人类精神世界,与宇宙实在的不同层次,在自我生命的精神创造中具有了深切的意义,而不再是外在的疏离的东西。

本体之道的唯一性确定性的确立,在终极根源上说明了人生价值与价值评价的依据与标准问题。指明了人生可能达到的高度,排除了虚幻感受,为人类的无限发展昭示了光明的前景。使人性的各方面内容与具体活动的展开,呈现出应有的秩序与结构组织,为主体自我在理性的审视下进行合理的选择,从而实现自我提供了充分的保障。这一内容不仅对形上学至关重要,甚至是形上学得以成立的标志,而且在整个中国哲学中,只有道家真正使中国人的心灵洞察达到了历史的应有高度,奠定中国文明成就的坚实基础。在人类认识史上,虽然各家各派对本体之道的认识,存在着深浅之分,但有着基本相近的内容。对自然存在事实的真伪判断,由于人类的有目的实践活动参与其中,同计较价值大小的利害选择不可避免地同步进行。这当然不是主张,在人类社会内部的实践行为不存在对事实的真伪判断,仅是强调在它们之间,评价标准与认识规范存在着区别。

对普遍的存在问题的分析说明,是对社会生活领域即人类活动的特殊性把握的依据,对社会生活与自我存在的发掘,则是本体之道的具体化与直接表现。但因人类活动具有时代性条件性,其价值理想不能不随着历史文化的发展变化而变化。事实判断是价值判断的基础,与价值判断天然地结合在一起,完全中立的事实描述不存在,在对事实的描述中,无时不掺杂着主体自我的情感愿望与态度。因此,与价值判断一样,是意义领域不可或缺的组成部分。事实判断由于直接指向具体存在者,价值判断则出于人类实践的利害选择,确定实践的利害大小,终使两者有所区分。从主体自我存在的角度看,事实判断多为工具理性,而价值判断因不能脱离实践理性的要素,具有浓厚的知性与道德色彩,世界的存在处处因此打上了人的烙印,自然

由此被观念化、道德化、人性化。

存在论与价值论作为意义论的极为重要的组成要素,在哲学思考中的重要性无可置疑。意义论哲学通过反省具体个人的活动,认识到人生的计较利害的态度,驱使处于社会关系中的个人,出于自我保全本能,不断追求价值的最大化必然走向目的论。而存在论本身是对目的论的否定,这种张弛对立关系的存在,促使人类努力消除其紧张关系,避免因个人的利益最大化追求造成的群体间不断的矛盾冲突。哲学家依据存在论的根本立场,坚持任何个人存在没有价值上的高下之分,生而平等的认识原则,排斥了社会关系中因财富、地位等级实际差别具有终极意义,当然也否定了计较利害的价值追求实现自我的可能性。自我与万物的本质差别就在于人具有理性自觉能力,无限的追求自由,自由在根本内容上要求克服一切依附感,达到与自然、社会的普遍和谐状态。仿佛经过一个循环,人类以自己的情感、理性与意志,漫游了整个世界之后,回归于心灵的起点。

个体自我是有限的存在者,绝对的无限自由不可能成为现实,真正的自由,只有心灵的自由,仅仅是对宇宙本质的洞察,对人生意义的觉醒。心灵以自身对世界的反省,终于摆脱了价值计较的顽固性与局限性,价值论与存在论的内在矛盾冲突在人生觉悟的高度得到消解。存在的事实之所以具有意义,意义论哲学认为是人类的精神活动参与其中的结果,为此他们依据对普遍联系的事物的认识,考察分析人类生活中知识与真理,自我与社会,认识与实践等的内涵,揭示这些意义的具体反映与要素的实质,自觉以道这一核心概念范畴统摄全部内容,最终以严整的概念范畴系统形成了自己的意义论哲学体系。在内容上,形上学正是对宇宙人生的终极性问题的反思,形式上则是对语言概念的内涵外延关系的逻辑化推演。无论如何,都是依据自我心灵活动通过语言概念的符号表达出来,因此,概念范畴使它们不论在内容上还是形式上高度统一。思想意识的统一有机系统,无不是经过严格分析与界定的产物,这种逻辑关系就是意义内涵的差别,因为它们通过语言符号表现,面对无限的世界永远是有限的

存在,心灵的自由以其洞察力超越其限制。

通过对存在事实的解析,达到对存在的价值与意义的确定,不论哲学家是在哪种方向与途径下考虑存在问题,都不能把自我存在放逐于世界的中心地位之外,使之边缘化或虚无化,建立一个长期影响人类生活的哲学体系。存在问题之所以成为庄学对意义问题理解的核心纽带,取决于庄学独具个性特征的思考角度。真、善、美问题之所以与中国哲学的核心命题天人合一、知行合一、情景合一直接对应,就在于在意义论哲学中,天人合一实际上就是对意义之真的形上学探索,它从最根本、普遍、抽象的角度,涵盖了存在论问题、本质存在问题与人生价值问题,以真之不同内容与方向,回答了人生为什么具有实在意义的终极课题。严密的逻辑分析确立了世界的存在与主体自我的存在,揭示了其实在性与差别,为知行合一的认识实践活动与道德关怀,在实践理性的前提下指明了其基本内容与评价标准,为人类社会的未来发展提供了坚实的依据。使摆脱了动物性本能以独特的理性自觉能力适应世界的人类,在行为上合乎自然秩序与人性需求,这是意义之真的进一步具体化,而且是人类命运的必然反映。至于从情感欲望与意志体现出来的情景合一,肯定了人类首先以情感的感性的方式,把主体自我与客观存在直接联系,成为自然的人化最直接最生动且最富有生命力的表达。

现实的情感欲望,直接具体地表达着对世界的印象,使人类本能地亲近自然,因实践遭受到障碍产生了厌恶心理与挫折,随着知性创造的成长与实践的深入,失落感消除而重新获得满足。人类在面对世世代代不可避免的生死考验中,以乐观昂扬的心态,克服因失败造成的离心力,实现自我完善。这三方面内容构成了人性的最基本成分,须臾不可分离,但就抽象的逻辑设定看,道德之善与情感之美都从属于意义之真。同理,离开了道德之善与情感之美,也就无意义之真的丰富内容,意义之真就会成为空洞无物的教条,无法使主体自我实现知情意的和谐与宇宙实在的和谐。因此,真的问题,不论在哪方面,在道家学说特别是庄学中,具有举足轻重的地位。庄学的哲学分

析的过程如此,对实践的阐释同样贯彻了这一精神。

庄学深刻地认识到,不论是人类全体还是个体自我,真、善、美这三者皆同时并存于自我生命需求中,本身不存在彼此完全脱节绝对分离的现象。但对现实存在的利益追求,造成了人们在价值理解上的误区。个体自我在社会关系下的价值实现,总是以为体现于社会评价中,或贬斥情感而推崇理性,或尊重道德而忽视个体独立人格,强调非此即彼而不能认识相反相成,不知道个体自我从来都是在复杂的社会关系中,面对自然存在与社会存在,以主体自我的心灵明觉,实现自我价值。现实却是,情感与意志要么在人的生命中隐退,要么就是情感欲望的泛滥无度,要么仅仅为漂泊不定的经验表象满足,不能达到更广阔的实在领域,要么把丰富多样的人生活活动,局限于生命需求的某一方面,不能达到充分和谐的发展。这些是非纷争的意见,堵塞了主体自我成就自我存在意义的可能。庄学在对主体自我深入认识基础上,提出的实现自我道路,围绕心灵的本质属性与相互功能的和谐统一建立,知性成为表征主体自我存在深度的最直接代表,反映着自我在宇宙中的自觉程度。而知性的内容与动力,则由情感与意志提供,在推动知性探索未知领域直至与宇宙本体同一的同时,赋予人类情感的道德的成分,使人类自我生命不至于因某一方面的过度膨胀,抑制贬斥其它方面的合理存在,造成人类自身生命的畸形。这些要素在人类本质存在中虽然具有主从之分,但必须得到全面充分协调的发展,才能使人类摆脱有限性的局限,达到无限的程度。

脱离了人生实践的解脱,在内容上是空洞的,在现实生活中是单调的,人生实践指向的对象,不仅仅是自然界人类社会,而且包括个体自我。甚至只有个体自我,才是人生实践的核心目标。没有了具体的个人,人类就成为普遍抽象的符号性存在,世界失去了灵魂。而觉悟只能是个体的事业,不能成为普遍的结果。自我在与自然、社会的重重关系下,知识的增长,事实的真伪判断发挥着积极的作用,使情感满足。道德的审美的活动,为生命成长提供动力,实践活动在社

会的肯定性评价中,趋于本质存在潜能的全部实现。个人愿望得以满足,自我的克制与理性自觉,不至于使个体自我沉沦,超越旧有的目标,迈向更高的境界。凡此种种,作为知情意统一的个体自我,逐步达到认识的同一,确证自己为万物之灵长的地位。用已知的事实而非想像添补无知的空间,以理性的自觉而非神灵的启示,洞察宇宙的真相,以人性的温暖融化冷漠的心灵,是主体自我以其天赋能力,在不断对自然的发现中,发现自我成就自我,最终解除一切人生的外在负担,回归于本质存在。此即自由的真义,也是人生可能达到的终极境界。

举凡人类的一切活动,都是在知性的明确指导下进行的行为,是头脑当中早已筹措,预谋已久的蓝图的落实。自我实现就是摆脱一切外在负担,使所有活动变为自我生命存在应有的部分的过程。那些曾经外在于自我存在的东西,在此状态下无不进入到自我的心灵世界,自我与自然、社会再没有隔阂,息息相通。因为世界的秩序体现反映于自我,有限的个体反而容纳了无穷的宇宙,自我为世界立法成为现实,自我的所有活动正是宇宙秩序恰如其分的表现,这就是无为而无不为。庄学在对自然、社会、自我的多角度考察中,极为精辟地论述了自我本质存在与存在状态的关系,在对自我存在与自然存在两者内在一致性的分析基础上,把个体存在置于社会群体之中,以历史发展的观点,揭示了人类理性自觉的途径与真正价值。

与自我存在须臾不分的语言工具的运用是理性活动的表现,人类通过语言符号,包括文字、绘画、音乐等符号形式,规范着自然与社会存在,使世界从此处于观念的罗网中,经虚涉旷,揭示着自我存在的状态。流变的世界被语言符号固定,人类把变化日新的事物,综合简化于一个个观念的框架之内,心灵以其本具的能动作用形式,抽取了感受到的事实对象的个别特征,使之上升为一般的可被语言指称的普遍存在,相互之间实现彼此意义观念的传递。语言与语言指向的事实,事实对于自我存在的意义,在自我的生命冲动的促进下“说出来”,文化创造开始启动,意义由潜在转变为现实。对自然与自我

以及自己与异己,心灵与语言,事实与意义诸种复杂关系的诠释,构成了庄学逻辑建构的起点。经过一系列逻辑抽象,庄学确定了自己的基本认识指向,克服流变的事物的不确定性,实现对隐藏于变化之后的确定不变内容的关注,直至上升为对宇宙普遍真实意义的追溯,构筑彼此相关秩序井然的系统,从事实而来,上升为观念,就成为庄学的基本认识线索。求真意志促使庄学以自我存在为中心,寻求事实之真,心灵之真与意义之真,并在语言之真的环境下表现。这就是贯穿整个庄学的核心思想脉络。

对事物的差别性同一性问题的解决,使本质与现象,原因与结果等人类最普遍面临的认识问题具体化。而分析方法的运用与对问题的抽象思考,最终使哲学与其它知识体系相区别。一个完善的哲学体系,不仅取决于其内容是否涉及了哲学思考应当指向的方面,而且与其认识深度即创造性贡献密不可分。由于世界是无限的世界,哲学思考面对的则是最为复杂抽象的普遍性终极性问题,这就必然要求一个成熟的哲学体系,需要产生出一大批与之相关的适当语言符号概念范畴,以期有力地表达指向对象的不同结构层次,使存在状态与本质存在呈现于我们的生命中。中国哲学以天道人道概念区分主客体,又在这统一的两大系统之下,衍生出了相互依存的不同概念范畴,说明宇宙、社会、自我的复杂关系。这一由老子开创的形上学传统,到庄学这里发展到极高水平。庄学不仅全面继承了老子的思想资源,也吸收了相当部分儒家思想的合理成分,并且创造性地提出了许多极富生命力表现力的概念范畴与命题,从而使中国哲学达到了空前的高度。这些概念范畴虽然不可以绝对化,但大致分别指向了宇宙本质存在与对事物根本属性的说明。

宇宙中的万事万物都必然遵循着自然的法则运动变化,都不能摆脱对道的依赖,阴阳的对立统一,就是造成事物矛盾与和谐的根源。这种貌似冲突实则自然而不相悖的事实,从存在论的角度揭示了事物的差别与同一的原因。同时也说明,凡是自然存在着的,必然在整体上是无限的永恒的,世界的存在是一个物质世界,不能问它从

哪里来,因为它本来如此。宇宙没有量的增减质的变化,事物的生死有期,不过是阴阳聚散条件性的一定周期的表现。主体自我面对宇宙,以有涯之生而知无涯宇宙,在世界中洞察世界。生生不已的世界的和谐,表现于事物运动变化的规律、秩序,对事物的认识,心灵脱离了感性表象的直观类比,为实践的深入认识的提高开辟了道路,世界统一于同一的意义秩序里。依凭建立在一系列的逻辑分析基础上的对心物、动静、天人关系的分析,使庄学有力地阐明了人类理性的阶段性成长,与宇宙全体之真的疏离与矛盾,强调须寄言于精粗的辨析,才能在心灵里显现其意义。以心灵对万有的容摄实现觉悟,“法天贵真”乃人生自我实现的必然途径。

阴阳学说是中国哲学的原初形态,是老庄道家的最直接思想之母。《周易》的阴阳学说,为中国哲学家解决宇宙中事物的差别性与同一性,提供了最本源的方案。以儒家与道家为代表的中国文化,都是从对阴阳学说的扬弃中成长。道家极大地发展了阴阳学说朴素的形上学原理与辩证观念,成为中国形上学的典型形态,奠定了中国文化精神灵魂的基础。儒家则将《周易》中固有的宗教意识,引申为道德实践与人格的自我完善,力求在人与人的责任义务关系中实现人生。宋之前的儒学缺少对宇宙究竟本体探寻的兴趣,缺少明确的方法论的自觉,基本没有对问题展开逻辑分析,在哲学思考的内容方面,存在着很大的局限性,远不及老庄道家认识深刻气象博大。然而儒道两家确实又构成了中国心灵世界互补的两极,推动着中国文化的进步。社会文化的积累与特殊的时代条件,特别是庄学集团的整体智慧,造就了庄学在哲学思考的各个方面,做出划时代的伟大贡献。

二 庄子哲学的核心内容

哲学问题归根到底是人的问题,而人的根本问题是自我实现问题。老庄道家对人的问题的认识,集中反映于对人性自然论的论述中,是天道自然论的具体化。这一问题的基本解决,莫基于对存在论问题的深刻自觉。道家哲学对天人关系的探究,突出的特点是在价值论范围内认识主客体关系。依照思维应有的逻辑,从纯粹的形上学立场对人的问题予以较为清晰明确的回答,在中国文化的“轴心时代”,则是道家的功绩。离开了老子的创造性贡献,我们难以相信中国的文明成果的高度。而没有庄子的继往开来,中国人的精神生活必将贫乏单调。

古今中外的哲学家普遍认为,具有理性能力是人的本质属性,而情感与意志,则是人性不可或缺的部分。人的问题在庄学中,具体表现为关于人的本质存在与存在状态的关系问题。庄学通过对人的具体活动的考察,全面认识主体自我合乎本性存在的崇高伟大,对它做出积极的充分肯定,并从逻辑思辩予以细致说明;揭露人的虚伪丑陋,批判与本质存在的疏离,阐明存在的根源,对人性异化的原因及克服人性异化危害的方法提供真理性的洞见。从未把与人性疏离的存在力量简单宣布为罪恶就算是对问题的解决,而是在对人性的深入分析中,分别其于意义整体结构与存在中的矛盾统一。把对主体自我的个体理性成长的认识,与人类全体发展过程结合加以分析,对自然与自我,自己与异己的张弛关系,依据历史发展的不同阶段性,做出深入的探索。这些内容,成为展示意义领域的不同维度,使对人的本质存在与存在状态的建构,容纳于与实在对应的不同意义层次,最终在自由的实现中成为统一的整体。意义论问题的提出与深化,使庄学的存在论、本体论、方法论、修养论、人性论水乳交融,呈现于

历史文献中的创造精神与逻辑严密性,解决问题的深度,达到了当时的最高水平,几乎成为未来中国哲学发展尤其是形上学方面的基本范式。

必须特别强调指出,庄学对任何一方面问题的探索,与其它方面的认识存在着密不可分的关系。而在每一部分内容中,又是由其核心命题范畴支持着其理论的展开。不论功能分析的方法论问题,还是其它各方面的内容无不如此。由于功能分析方法贯穿于庄学的各个组成部分,在此我们仅指出,“天地与我并生,而万物与我为一”是其功能分析方法展开的基石。“得意而忘言”的命题与“卮言”、“重言”、“寓言”三“言”,则更加具体地论述了对言意关系的认识。庄学最终强调“游心乎物之初”的“无言”领域,才能使自我的心灵自觉成为现实。这几方面的内容,构成了庄学哲学思考的最基本认识之一。庄学的理论前提,以及对宇宙与自我关系的基本判断,与此直接同一。在庄学中,具有极为重要的地位。

批判有意志的造物主创造世界,肯定宇宙与人类的存在是一个自然过程,是老庄道家的革命性功绩。人类的社会存在,经历着从低级向高级发展演变的不同阶段,在不同的历史阶段,人类对自然存在的认识具有不同的特点。这些认识构成了老庄道家对宇宙存在与人类社会存在的最基本理论。庄学指出,人类的精神成长,是对蒙昧的自然状态的否定。然而,文明的出现造成对人性的极大扭曲。反省人类历史,回顾人类在自我否定过程中达到肯定,而在肯定中背离自我本质要求的矛盾现象,庄学继承了老子的“小国寡民”论,提取了自然状态下的某些成分,把它加以理想化夸大,提出了“至德之世”的概念,作为批判现实黑暗的理论前提。在那样的自然状态下,人们顺循着自己的本性生活,不需要圣人的教诲,不知道时光的流逝,不计较生死的变化。耕田而食,凿井而饮。日出而作,日落而息。伟大的上帝只是自我欣赏着自己的工作,根本无意于顾及自己创造的世界,而这个世界却处于真正的和谐。这个知母不知父的蒙昧状态,绝非人类的理想生活环境与终极归宿。

庄学清醒地意识到,接受文明的枷锁是人类突破蒙昧状态付出的代价,一方面拉开了人与动物的界限,使人类的尊严空前提高,更加自觉地掌握自己的命运。另一方面,人类是以群体的社会的方式,达到对自然状态的突破,立足于一定的社会组织结构,把不同的人们凝聚在一起。这种组织形式与结构的建立,具有强大的强制力,干预着自我的自由意志的实现。个人与社会之间的矛盾冲突,随着文明程度的提高日益加剧。庄学围绕着对“义”与“命”的“天下有大戒”的分析考察,说明个人的自觉与社会存在之间的张弛关系。指出“达于情而遂于命”仅是个人的事业,不能成为社会的普遍现实,只有个人的精神自觉,代表着自我价值的实现。不论个人的历史使命感与社会责任感如何,最终必然以是否实现自我作为评价其人生意义完成的标准。这就存在着个人背离社会群体,仅专注于实现自我而放弃自己的社会责任的偏差。而不同的社会成员必须“自正”,才能使整个人类生活,符合人类的无限精神追求。“自正”就是要以“义”与“命”的天下大戒约束自己的行为,如此在现实生活中保障人类的正常生活秩序,不过度干预个体自我的行动自由,引起社会成员对已有社会规范的激烈反抗。

退守于心灵的修炼,庄学仅指哪怕是最不人道的黑暗社会,依然存在着自我实现的可能。“至德之世”就是对早已僵化,失去生命力的社会道德规范与法律规范的极度否定,丝毫不表明这样的黄金世界曾经是存在的事实。他们借助这一历史的悖论,表达在文明未被创造出来的时代,觉悟者并非追随他人而实现自我,而是在与自然、社会的信息能量交换过程中,通过自我心灵的冥思,使人生意义得到体现的真切用意。文明社会固然为物质生活的满足提供了较之蒙昧时代更大的便利,但真正自由的实现不是对物质财富的占有,不在于社会地位的高低,仅在于自我心灵的明觉。维护社会正义及价值理想的落实,虽然是理性的必然要求,但由于社会发展的不可抗拒因素的存在,个人的力量永远无法左右人类的未来,就必须把自我的实现摆在首要的位置,然后才能考虑自我的社会责任感与历史使命感如

何反映于现实世界。况且一个社会,如果其完全不具有合理性,自然不可能存在于现实生活中。主体自我不能掌握自己的命运,自做主宰,不在于社会是否符合正义,不在于物质生活丰富贫乏,只在于自我是否依照自我本质存在,使自我存在价值完成。批判揭露文明社会对人性的异化扭曲的价值,在理论上说明了人类文化作为异己的力量,或诱导或强制人们,愈发疏离于自我本质存在。真正具有历史使命感与社会责任感哲学家疾呼呐喊,源自对根本哲学问题的反省。

人生的意义,根本归宿在于实现自我。必须在对世界的积极参与中才能达到自己的理想目标。人类之所以陷于无尽的人生痛苦之中,根本原因在于人类自身的欲望妨碍了心灵的明觉,为我独尊的自大态度,限制了人类自我更新的能力。如果我们消除了丑陋的贪婪占有欲望,回归于心灵的需求,就会摆脱种种烦恼苦闷的干扰,最终达到与宇宙实在同一的境界。自然存在的真实意义,只有统一于自我的心灵享受,才能使人自觉地从自我存在出发,顺应自然的要求,保障自己的人格独立。庄子不断地告诫世人,一个真实自我的成就以对自然与社会的明觉为条件。世界是无穷的世界,而人是有限的存在,自我的存在意义就在于对世界意义的发现证实,必须依凭于一定的对象,在一定的历史条件下展开。在这相关的各种要素中,最具有决定性因素的东西,就是人类的天赋知性能力。

人类借助本具的知性认识我们的世界,不论是自然界还是人类社会,终至对人类自身的认识。认识的发展,使道家确信,自然法则与人类社会的基本原理,在终极内涵上是同一的存在。道这个中国人最崇高的概念,就成为解释差别与同一现象,揭示宇宙本质存在的核心概括。庄子哲学对自我、自然、社会的多重关系的说明,不仅以对人类社会的价值理想与人性的反思,奠定了中国哲学的基本认识与思考模式,而且蕴藏着更为深刻的有待发掘的思想资源,可以成为未来哲学的深厚精神营养。在他们的哲学思考与精神世界里,道家创始人老子的思想无疑是他们的根本精神指南。他们全面系统地继

承了老子思想,在对老子思想的全新诠释中,也使自己的认识达到更高水平。虽然对儒家思想的尖锐批判,态度之激烈,无有出其右者。但这并不妨碍他们对孔子等儒家人物人格学问的肯定,没有否定儒家学说某些方面存在的价值,而是以更为全面的认识,指出其存在的逻辑空缺。

意义世界不能自明地呈现于自我生命中,必须有待心灵的能动作用加以开启。自我心灵的能动作用的全部发挥,永远离不开对自然的认识。对自然的认识与发现,正是使自我认识走向深入使人生实践摆脱盲目性的前提。认识自我之所以被古今中外的哲学家不断重复提起,就是因为离开了自我存在世界没有意义可言。意义世界在自我心灵中不断得到展现,以心灵对宇宙人生的领会体验为特征。庄学以其对自我本质存在与存在状态关系的深刻认识,提出了“知止”与“照旷”的核心命题,阐释了如何通过对自我与世界的发掘,实现心灵由非稳定结构向稳定结构转变的问题。对这一问题的集中论述,把庄学的各方面内容紧紧地结合在一起,使道家的超越性精神,得到空前的拓展。这也正是两千余年来,道家思想打动中国人心灵世界的主要力量。

心灵的能动作用与对世界本质的观照,虽然具有无限增长的潜力,但由于受到自我存在条件的限制,随时都有被遮蔽误导的可能,必须保障它能以适度的方法与条件,增进其在本质存在要求范围内活动。这就决定了主体自我始终以对自我的认识为基础,达到与实践对象的同一。“知止”这一重要概念,表达了认识与实践的依存关系,对知性活动的应有界限,提出了明确的标准。强调从主客体两方面,寻求彼此恰如其分的最佳对应与结合点,而它只有在既至极又完全符合本质要求的条件下,才能实现意义的澄明与自由。庄学进一步指出,对现象与具体事物之“知”获得的是具体的知识,而对世界的本质之“知”则为真理。我们对世界本质的领会,是对知识的升华与超越,因真理的获得,心灵对宇宙人生的理解,达到了无片面性的无差别同一。知识的不断丰富积累,得益于实践向未知领域的广泛开

拓,真理性认识的内涵由于实践提供了丰富的具体成分,克服了天赋知性的空洞贫乏。庄学由此把丰富的社会实践,引入了对自我精神塑造的领域。突破了儒家过分强调伦理道德与社会政治作用的局限,更加关注在一定实践形式下的精神净化过程与作用。围绕“道也,进乎技矣”这一中心,通过对“技兼于事”以及其它相互联结的命题的阐释,使“知止”与“照旷”的思想观念,不断成熟圆满。

与一定技艺形式相关的实践活动,既是知识的来源之一,更是保障自我与自然乃至社会存在的连结点,人生的自觉是在对知识的超越中,达到智慧明觉。具体的实践方式技艺,是沟通知识与真理的中介与桥梁,唯有知识才能为实践提供明确的手段,减少失败,丰富人类的生活,而只有真理具有克服知识的片面性,使人性得以升华的力量。虽然觉悟者永远不会是普遍的存在,但任何觉悟者无不依据一定的技艺方式实现心灵的自觉,哲人的逻辑思辩仅是技艺的特殊形式,不妨碍其他实践者,进入永恒实在多样化的途径。为什么哲人的语言打动我们的心灵,仅在于他“说出来”了我们希望表达但又未能表达的思想情感。庄学以极富启示性的语言,在不同场合不同环境,为我们刻画了沉浸于技艺活动中的创造者的形象。他们从自己的日常活动,不论是一般的工作还是游戏,体会到宇宙的秩序与和谐,超然物外,原本沉闷的被动的劳作,一变而为如同艺术家的艺术创作,充满了精神的享受。平平常常平平淡淡的日常生活,就在对自然的自由的参与发掘中,使平凡的实践活动,具有了高妙的乐趣与意义,从而与庸俗琐碎隔绝。他们以高超的文笔,生动的语言,为我们展示着那些面对自然秩序,追求个人精神自由的平凡劳动者,如何专注于自我的心灵世界,忘情于地位之分与贵贱之别,克服了所有世俗的功利性追求,为生机勃勃的大自然所吸引,投身于大自然的怀抱,以自己对宇宙的深切感悟,达到技艺的出神入化境界。

艺术化的精神世界存在于我们的生命中,滋润着我们的生命,克服了有限自我与生俱来的不得不面对的必然性的制约。因技艺活动的强烈吸引力,浸润着自我的情感欲望,以对真善美的期待征服假恶

丑,以对自我心灵的有效调控,使我们无时不面临的紧张焦虑的人生考验,具有了放松发泄的空间。因为心灵是能知的主体,主体的能知作用以及情感欲望的形成,与客观存在必须关联才能成为现实。当心灵的潜能没有经过外物的刺激唤醒,处于静止状态,此静止状态不是心灵的本质,而是对心灵本质的描述,既无善恶也无是非动静。但能动的心灵主体不表现出其应有的能力,一方面无法反映其存在的意义,另一方面也不能说明其存在的状态。参与到具体实践活动中的主体自我必然在不断与自然的信息能量交换过程中,认识自我发现自我,从而证实自我。如此先于个体自我存在的社会价值规范与道德评价,与自我生命需求的各种要素,都是能知的心灵主体加以观照审察的对象,人生的自觉,自然要以对此的本质领会与行为的优游自在为目标。而唯有不计较功利的艺术化创造,得以达到经常处于困顿中的自我心灵的知情意疏离分裂弥合,并且与宇宙实在的无限生机产生共鸣。

技艺使自我与自然以及人类社会紧密联系在一起,不论是物质创造还是精神创造,这是我们赖以生存的基础。自我如果不在一定的社会组织与结构中,通过以技艺为特征的某种职业参与社会生活,就不可能生存下去。这不仅是生存的需要,而且也是人类精神文化生生不息的最坚实后盾。但如果人类过分专注于具体事物,就不能开辟全新的自我发展途径,最终与心灵的无限要求产生严重冲突。在这种两难处境中,历史文化的不断积累与心灵对世界与自我存在反省的深入,终于使远见卓识的哲人意识到技艺的劳作创造所蕴藏着的实现自我的不朽价值。技艺活动使处于有限时空中的自我,在不可止息的劳作过程中通过劳动创作而满足我们的物质与精神需求,在不断的认识与实践交替过程中,确定与证实认识与实践的普遍原则与标准。这一认识直接引发出来的结果,则是人类终于明白,无限的世界不是知识的对象,不能希望通过不断的知识积累,实现自我的自由向往。一定是每一个体自我的心灵自觉,化解有限自我个体存在的局限性达到永恒。

技艺本身包含着物质与精神的双重要素,可产生一定的物化成果或寄托于物化成果之上的精神产品,具有知识性实践性特征,又具有价值性与艺术性品质。当实践性与艺术性结合,超越了建立于知识性存在为基础的功利性与价值性限制,就会向心灵的自我净化转变。而自由的实现,实则是艺术化的创作欣赏,陶冶着平凡的实践改变着我们对世界的认识,并且使心灵的容量与潜力增长。我们以这种既得胸怀感受生活,生活于是被艺术化;而我们以它为基础,反观心灵知情意的功能属性与结构,则使自我与世界处于动态平衡之中,不再为艰难困苦悲戚忧患所动摇。不离人伦日用而自得其乐,因此可以称之为生活的艺术。又因为它是成就自我的适宜方法手段,当然可以称之为心灵净化的艺术。生活的艺术,需要技艺的支持,因为我们要处理各种具体事务,心灵净化的艺术的存在,保障自我以生命的全部激情与能量,毫无间隔地与宇宙实在相感通。与宇宙实在真正息息相关,自由成为现实。合而观之,就是自由的人生。而自由的人生,就是艺术化的人生,反过来也可以说,是人生的艺术化。

人生的艺术化或艺术化人生成立的标志,体现于智慧。真理性认识是智慧的内容,心灵的本质存在与存在状态的合一,则是智慧存在的依托。真人或神人、至人、圣人,就是完美人格的典范,他们的不同凡响仅在于他们超越的精神世界,并非是不食人间烟火的另类存在者。他们比常人更能恪尽人生的责任义务,无疑是君子,是社会大众中的一员。只是他们能够在有限的人生过程中,成就自我。在这样的高度,世界再没有被遮蔽的角落,智慧之光照亮了世界,生命最终得以完整实现,这就是自由。庄学以“照旷”这一深具韵味的概念,为我们指明了人生可能达到的极致与内容,从而使人类的价值理想与自由追求,全面而生动地得到表现。因此,“知止”与“照旷”,就是庄学哲学思考的根本核心问题。在这一思想主题之下,他们全面系统而严谨深刻地论述了完善形上学体系应当涉及的所有问题。

人类的存在,是宇宙的奇迹。而人类能够达到与天地同流的境界,更是令人不可思议的奇迹。创造这个存在的事实,与阐明这个存

在事实的真实原因,人类奉献给殚精竭虑探索永恒实在的智者以哲人这一尊贵的称号。主体自我实现自由的根本理由,在于主体自我既是能知的主体,又是实践的主体。能知意味着主体自我能够对客观存在及自我本身进行能动反思。反思则是意识思虑等精神活动对外部世界的整理接纳与反映,能动性自主性正是心灵应有的属性,离开了它,个体自我就成为僵死的存在。作为宇宙中的一员,人类存在的根据与宇宙万物存在的终极根源并无二致,而人类不同于宇宙中的其它事物的根本属性,就在于人类具有理性反省能力。此人类特有的能动活动,与宇宙万物共具的存在依据两者之间,在道家看来就形成了真与伪的矛盾对立与和谐统一。因此,永恒真实存在之真,与人为活动之伪,其内在关系,就成为说明阐释主体自我存在与宇宙永恒存在同一差别的根本对象。能知的主体自我,其本质存在与存在状态,以揭示这一差别与同一关系为根本内容。

形上之理不受具体时空条件的限制,可是处于一定时空范围的有限个体,如果离开了生命活动的具体形式,特别是失去了能知的反思能力,就失去了存在的合理性与现实性。与真伪这一对范畴相对应,动静范畴说明了主体自我的本质存在与存在状态,深化着对自我的认识。正因为能知的主体自我以其能知的心灵活动反映世界,主客体之间具有内在必然的联系,我们对世界形成了以自我存在为中心的判断领悟,产生喜怒哀乐的表现,促使人类对世界加以选择,意义呈现于我们的生命过程中。否则,一切认识与实践活动不可能存在。

当主体自我的心灵活动与客观存在发生关联时,形成了各种具体的知觉反应。情感、欲望、意志、判断等都是心灵活动的具体表现的不同形式,都是主体自我心灵属性的反映。自我的本质存在,没有经过理性能力选择的先验状态,不具有任何经验成分,仅是一种纯粹的逻辑抽象。由于没有任何经验成分参与其中,不能形成具体的情感与知性活动,而主体自我的存在也就缺乏现实性。净与染(当然包括迷与觉,梦与醒)这对范畴,就成为既表达能知的主体自我在一定

时空条件下发生具体活动,又反映主客体之间,主体自我对客观存在是否真实把握的概念。净就是保持心灵的本然存在之真,以理性自觉为前提条件。染则为经验幻象所歪曲之伪,表明主体存在对客观世界感知的程度以及正确与否。净染对动静予以扩展,把经验活动与实践问题突出了,但不论真伪还是动静、净染,其论述都是围绕主体存在进行的,人生的意义最终归结于觉悟与否的迷觉。觉即领会了世界的存在与自我存在的意义,迷即表现为对精神的内省存在着不足。圣人实现自我,洞察世界的本质,不为任何片面性条件性制约,从容中道,逍遥自得。

价值判断的标准与依据,必须依赖于对存在本质的揭示。对此内容与问题的考察,就是我们惯常所说的形上学。在传统的形上学领域,道家哲学主宰着中国哲学的思想园地。本质与现象关系问题或共相与殊相关系问题,在某些方面与道家对道与气关系的理解有接近之处,但也不完全等同。庄学对道家思想的重大发展,就是提出了“通天下一气”与道“无所不在”的认识,而对这两者关系的分析,启迪引导着未来中国传统哲学的走向。功能分析方法论的特色与精神实质,淋漓尽致地展现于这一内容之中。“物物者非物”与“物固自生”的命题,拓展了“通天下一气”的内容,使庄学对存在者存在问题的认识,达到了当时哲学能达到的高度。而对经验现象的差别与同一性关系的把握,首先是由严格的逻辑分析“未始有无”的肯定建立起来的。这一认识的存在,净化了老子哲学中的宇宙论问题,使其成为本体论哲学应有的要素继续发挥其作用。

始终把自我存在问题与宇宙存在问题统一,在对宇宙的究竟根源探索说明的过程中,不断反省自我存在认识能力的限度,庄学的真理性认识,体现于通过现象认识本质的认识过程与主体自我精神自觉的程度相适应。面对现象世界,通过形色相貌可规定的具体属性逐步抽象剥离其感性成分,达到对普遍本质的认识,强调事实与逻辑抽象两者之间的界限。立足价值判断,说明宇宙的究竟本质对于人生的意义,则无时不把知识与真理问题纳入到自己的议题中,借助于

对理想人格精神境界的塑造,解释心灵自由对人类的普遍意义。心灵的净化与精神的纯洁,又以阴阳感应的气论作为基本原理运用。自我的存在本质与宇宙存在如何贯通及其可能性,具有了逻辑的一贯与明晰。

建立在对庄学文献的认真反省基础上提炼总结出来的功能分析方法,是我们进入庄学世界的入口与通道。因此,在“得意而忘言”章中,首先从对意义世界觉醒的角度,考察自我是如何在应当的条件下实现自我存在的问题。其次以“天下有大戒”章,在说明语言的自然存在与社会存在的基础上,分析人的社会性内涵,区分责任义务,本质存在与存在状态之间的矛盾对立。再次以涵盖了“知止”与“照旷”所有内容的“知天之所为,知人之所为”的第三章,进一步通过逻辑分析,重点表达庄学的思想核心在于实现自我的精神自由。而“道进乎技”章,则突出分析了个体自我应当如何立足生活实践,实现人生价值。又次“通天下一气”章,具体解释了世界的差别性与同一性问题,存在论问题在此完整而直接回答了人为自然存在,自然存在的人存在的理由。最后以“道无乎不在”一章,说明价值的来源与意义的根本内涵究竟何谓。道之绝对之“真”,又如何在自我的心灵里,在语言活动中被逐步显现出来。从而与“得意而忘言”章,形成了逻辑上的呼应。因此“言”论是庄子哲学的主题之一,是“知止”与“照旷”的首先反映。通过对“言”的分析,引导我们进入庄子对自我存在问题的认识。

庄学是一个概念命题十分庞大的理论体系,“自本自根”这一庄学道论的核心命题的含义,在传统认识下依然存在着准确深入阐释理解的广阔空间。准确理解这一命题的精神实质,对于揭示庄学的理论价值与现代意义具有决定性影响,对此的分析把握只能在对相关命题的揭示中才能完成。庄学“夫德,和也。道,理也”与“形非道不生,生非德不明”等论断,与“自本自根”命题具有异常密切的联系。而其复杂深刻意蕴,道家哲学功能分析方法的建立,体现落实于对道、德、理、性、命、法则、生、分等概念范畴之间的内在同一与差别关

系的细致阐释,构筑了庄学对本体与现象、主体与客体、心灵与实在之间的应有逻辑内涵。道论因其为意义论哲学的枢纽与关键,且只有在对言论、政论、心论、技论、气论的深入分析的前提下得以完整呈现。这就时刻提醒我们,庄学的道论贯穿于全部理论建构中,绝非孤立的部分。

每一时代,都围绕对自我存在的认识,产生出了新的核心哲学问题,对这一核心问题解决的程度以及使用何种方法加以解决,决定了这一哲学家在历史上的地位。老子哲学启迪庄子注意语言问题在哲学中的重要意义,实现哲学认识的新突破。中国哲学在庄子这里开始具有了系统一贯的方法论主张,其哲学问题及方法论的自觉,成为中国哲学史上经久不息的中心问题。而庄学对宇宙人生的洞察几乎超出了时代的限制,具有了永恒的意义。

三 庄子哲学的概念范畴体系

流传至今的《庄子》一书是庄子学派的作品集成,各篇成书早晚不一。一般以为内篇为庄子自著,外杂篇出自弟子的手笔。其中虽不乏错简与重出,但总体上首尾相接,一贯之道历历在目,始终不变。不同的作者都是在同一精神原则下,对不同问题的不同方向的思考探索。现代学人不适当地夸大了内外杂之间的区别,这就不能从根本精神追求与方法论方面考察庄学的内在一致,错误割裂它们之间的彼此有机联系。结果一座思想的恢弘大厦,就被肢解成为一堆孤立的砖瓦,失去了固有的生命力。

冯友兰以其哲学家的睿智,准确地发现了《天下》(第三十三)在庄学思想体系中的重要地位,指明了它对系统认识庄学的可贵向导

作用^①。庄子后学站在老庄道家的立场,对当时整个思想文化发展进行了评论。作者深刻地回顾了那一历史时期思想文化的发展历程,批评了各家学说的内在局限性,对庄子的伟大创造给予了合乎事实的肯定。如果我们以较为纯粹的形上学观点衡量其论断,不能不说作者深契庄学的精神气质,有着惊人的哲学眼光。这为我们系统考察内外杂篇之间的思想脉络,摆脱宗派意识的束缚,清晰展示庄学的哲学全貌提供了可靠的依据。

严灵峰大胆打破传统的编排顺序,立足于内篇,使庄学不同内容以类相从。尝试着在一定的文献学框架内,勾勒庄学的思想建构^②。一生治庄的王叔岷,积数十年研习体会之功,对庄学内容予以不同的划分,提出了自己的理解^③。这些工作,均有所见,虽偏重于文献方面,于庄学的现代价值的阐释略显不足,但对我们考察庄学的精神实质,都不无裨益。这几位具有代表性的现代学者,当然不否认《庄子》内外杂篇不完全同一,这是前人通过对文体、思想等方面的研究,早已证明了的问题。而传统的认识也得到了现代学术研究方法取得的成果的证实,刘笑敢从语源学角度,证明内篇的确较外杂篇早出^④。这是目前庄学文献研究领域,最为坚实的证据。若从思想方面看,外杂篇中存留有部分庄子未成篇的佚文。只是如何确定其取舍标准甚为困难,尚不足以彻底动摇传统分类的可靠性。又据近年出土的战国楚墓竹简与帛书庄子佚文等,说明庄子之成书甚早。以道德、性命、精神等复合词晚于道、德、性、命、精、神等独立词的判断,就基本情形而言,具有真理性,但不能把它绝对化。如果以为凡有复合词者皆晚于仅出现独立词的著作,这就会把语言文字的漫长变化,视为春天的一夜甘霖之后,必可在晨曦中见到同时冒头的春笋。只能是有

① 冯友兰:《三松堂全集》第八卷,河南人民出版社,2000年第二版,第346页。

② 严灵峰:《道家四子新编》,台湾商务印书馆,1977年,第449页。

③ 王叔岷:《庄子校论》附录三,台湾中央研究院史语所集刊,1994年,第1444页。

④ 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社,1988年,第3页。

创造有因袭,才符合人类认识的思想成长特性。

汉代以来至司马彪之前的学者,除司马彪本外,无杂篇之名,对庄学文本的编辑只有内外之分。后人在突出内篇的优越性同时,人为拉大了内外杂之间的距离与界限,造成了现代研究者对庄学文本认识上的种种混乱。郭象的编辑工作产生出来的问题是,严重妨碍了传统观念上视之为有机整体认识的合理性。而孟子虽与庄子同时,但孟子的哲学创作在晚年,传统上都以为庄子可能在三十岁左右,就已是思想成熟的哲学家。追随庄子的门人弟子或同道,其哲学创作固然都是在庄子思想的影响下逐步走向成熟,他们的创作至少不会晚于孟子与公孙丑、万章之徒著书之时。这一推论不仅可与新出土文献相参证,而且也充分尊重了传统认识的可取之处。从语源学与文献学等角度考察古典文献断代的价值同思想观念的变化统一,摆脱科学主义方法论的束缚。对复杂的历史情况的认识,不致流于绝对化与简单化的篱藩。

早在唐代的成玄英,努力发掘内外杂篇的对应关系,基本揭示了庄子及其后学在思想上的继承性与时代性。外杂篇与内篇的矛盾,不在基本认识原则上而是在政治态度的主次轻重结构方面。将庄学内部差别矛盾绝对化的研究者们,其实都是以政治学的标准衡量庄学,偏离了哲学的主流。内篇提出了最基本的认识原则,外杂篇则较为充分地进行了系统的分析,是对内篇思想的发展。发展意味着对前代思想的推进,是从最基本的观念中合乎认识原则的推演,保持了思想的一贯性与连续性。外杂篇对哲学问题与哲学方法的论述,几乎都可在内篇中找到其渊源,至于发展可能有的结果,外杂篇在精神追求上,根本就没有超出内篇的范围。

时代的发展,社会出现了许多新情况,需要哲学家予以认识总结。庄子的后学继承了庄子的精神原则,从不同的学术兴趣出发,对哲学问题的认识与哲学建构的展开,具有了不同的理论重心,推动认识的进步。这就形成了外杂篇不可能完全同一的现象。我们必须在肯定同一性的前提下,承认差别性的存在,并将之理解为庄学的历史

发展的表现,才能使我们的研究与历史事实相符。今天的分析评价需要在整体性原则的立场下,对庄学予以全面诠释。这种整体性,要求把文献学的考察与思想认识的界定统一加以考虑。在尊重传统尊重事实的前提下,依据现代学术研究取得的成就,运用多种适度的理论工具,从多方面多角度展现古典哲学的现代意蕴,而不是单一地使自己局限于某一领域,人为地限制文本内容的展开,实现在更高认识层次上发掘古典哲学资源的研究目的。

内七篇作为相对独立完整的思想体系,是庄学全体的总纲。庄学内外杂篇在内容上,可以划分为不同的类型,使外杂篇的讨论与内篇有机衔接。其中《逍遥游》(第一)与《齐物论》(第二)以及《天下》(第三十三)最为重要,决定了庄学的整体精神实质,其余各篇都以此为轴心展开论述。庄学在中国哲学史上,开辟了以存在论与价值论之间的矛盾对立,阐明人生存在困境的根源的认识道路。内篇的其它部分,如《养生主》(第三)等,都提出了一个或两个核心思想主题,与前两篇形成相互照应的关系,庄子由此建立了中国“轴心时代”最为庞大完整的哲学体系。外杂篇的《秋水》(第十七)、《知北游》(第二十二),在哲学思考的深度与广度上,构成了庄学极为重要的有机组成部分。《缮性》(第十六)、《寓言》(第二十七)等对自我存在及言意关系的理解,又在不同的认识领域,推动深化着庄学的认识。以内七篇为基础,进一步从哲学的固有立场,提炼不同的思想主题作为论述的核心,考察外杂篇在认识上的深化,就可在肯定庄子的开创性贡献的同时,说明其后学与精神继承人对其思想的各方面不同发展。

任何一个具有创造性的思想家,都有其核心的问题及与之并存的解决方法。庄子后学以“内圣外王之道”,已对庄学的思想主题进行了精当概括。“内圣”当为精神的自觉,实际上就是人生的终极意义问题,而“外王”则是使自我的终极意义反映于现实社会。通过对庄学的整体全貌的理解,将庄学划分为“得意而忘言”、“天下有大戒”、“知天之所为,知人之所为”、“道进乎技”、“通天下一气”、“道无乎不在”六章,重构了庄学符合现代学术规范的严整形式。从不同方

面,揭示了意义的不同层次。将自我与实在的相互关系,围绕自我本质存在与存在状态这一中心,予以了全方位的把握。过去的研究对概念内涵及各部分哲学问题之间的关系的理解,存在着不够具体的简单化倾向,不能够彼此渗透贯通,就阻碍了再现庄学的精神意蕴的初衷。吸收各方面研究的合理成分,才使我们目前对庄学的重构,具有了更为广泛的包容空间与更加深入的说明。对庄学的重估,当然因意义论这一主题的确立与功能分析方法的提出,更加符合其实际内容。附篇两章则考察了庄学与当时其它道家流派的影响渗透关系,目的是说明道家哲学的发展演变情况。

庄学通过一系列相关概念命题相互关系的推演,建立起了完整的哲学体系,成为中国哲学思维的观念宝库。由于中国哲学概念命题往往具有多义性,同一概念经常兼指主客体两方面的规定,然大致可以分为相对独立的五组:在关于本体论与存在论方面,如道、德、通、用、气、化、天理、真宰、自然、无为、恬淡、寂寞、时、机、阴阳、动静等。其中道、德、理与表示本质属性的性概念,居于整个思想建构的核心地位。内篇中虽然没有性概念,但德这一概念往往在许多方面与性概念含义同一。关于主体存在方面,如心、真知、情、意、言、真、伪、命、性、中和等,在这一组概念中,天府、灵台、虚室等与心是同一意思,可是庄学却使用了不同的语言加以表达,不仅文章更加生动活泼,而且从不同角度起到了揭示心灵存在状态的作用。心、性、情三者之间的关系问题,就成为庄学探索主体自我存在的核心纽带。在方法论方面,提出了如斋、技、自为、梦、觉、照旷、正、定、自得、葆光、朝彻、见独、尽行、修身、守一、内省、养心、悬解、反真、浑沌等概念,极大地拓展了哲学思考的深度与范围,通过对主体自我社会性与自然性关系问题的考察,说明人生的意义与价值。关于觉悟境界,庄学则有真人、圣人、神人、至人、坐忘、逍遥游等概念,阐明凡与圣的差别与同一。在这一复杂的概念体系中,有、无、一、自然等贯通了各个方面,起到了沟通各方面内容的作用。而在另一方面,如有无,其实就是对有情无情、有心无心、有言无言、有形无形、有为无为、有待无待

等的提炼。与之相对,个别命题又必须扩展,如“小大之辩”,实际上包含了大知小知、小言大言、小年大年、小辩大辩、小用大用一系列概念。特别是在方法论方面,如葆光、天府、见独等,都是对精神的某种超越状态的描述,但出现在不同的篇章中,这些内涵同一表述不同的概念,需要研究者予以特别的注意。上述概念范畴构成了庄学多种命题的核心,至德之世、性修反德、存形穷生、立德明道、无为复朴、体性抱神、言而当法、法天贵真、乃合天德、物物者非物、无有一无有、万物殊理等命题的提出,更将生机勃勃的庄学向更具包容性与创造力方向发展。

在如此复杂丰富的概念范畴中,核心范畴应当指向能够贯通密摄其它的道、德、天、人、有、无、心、性、理、气、真、伪、言、意等。庄子的哲学体系,完全是围绕着这五组基本可以视之为对立的观念,通过对概念内涵的规定与相互关系的演绎扩展建立。大致包容了主客体两方面的要素,除性、理两概念不是老子与庄子的发明创造外,其它都已见于老庄思想中,可见道家精神的一脉相承。对心的概念的多方面多角度规定,占半数左右,要么在内容上与心相关,要么就是另一直接对心的表述。正因为庄学是基于自我存在反省宇宙的存在本质,在对天人关系的揭示中,以逻辑抽象的手段说明本质存在与存在状态的疏离与回归,意义问题才构成了庄学的核心。庄学运用众多内涵相近甚至同一的概念,从不同角度不同层次,论述心灵的先验纯洁属性与现实困境,以存在论为基本理论依据,提出自我升华与完善的道路途径。心论如同能量强大的磁场,辐射且吸引着一个完整的哲学体系应该具备的其它内容,形成了哲学思考的多彩画卷。

深刻的思想家总是孤独的,他们不能为社会普遍了解,这是古今中外哲学史上的共同现象,庄子也不例外。然而庄子又是幸运的,有一位道家学说的阐扬者,对庄子所知之深,至今依然无出其右。在庄子及其后学生存的时代,思想界各种学说异常活跃,出现了百家之学争而不反的分崩离析局面。“天下多得一察焉以自好”,各种思想学说以其对天道的一隅之见而沾沾自喜,邹鲁之士、缙绅先生乃至百家

众学,虽仅能对天地之全,窥测到一个很小的方面,却无不站在自己的一得之见,自以为是,批评异己。关尹、老聃独出众流之上,以其博大胸怀与深刻认识,引导着思想发展的方向,“可谓至极”,达到了将宇宙的奥秘展示无遗的最高境界。庄子正是这一伟大精神传统的继承者,以其对宇宙人生的更加深刻领会,将老子昭示的价值理想发展至更高水平。

而真正的思想家,其于世界,必须能够达到“见天地之纯、古人之大体”的高度,体悟发现宇宙的真精神与远古觉悟者的根本用心。唯如此才能“判天地之美,析万物之理,察古人之全”,使宇宙的内在意蕴,判然分明,世界的秩序,纤毫毕现,往圣的真理性认识,没有点滴遗漏。道术将为天下裂,瓦解了原本统一的精神世界,人类生命发生了悲剧性的分裂,清新的生命被灰垢所蒙蔽,人类的创造力与精神向往被无奈抑制扭曲。百家众学虽期待与内圣外王之道同一,结果却是,“寡能备于天地之美,称神明之容”。嘈杂的经验表象桎梏了思想家们的视野,宇宙深沉的美感与和谐的秩序从人们的日常生活中隐退。

在这个世人沉睡的茫茫黑夜,庄子有如孤傲的流星划过星海,重新点燃了人性智慧与价值的心灯。这位庄子思想的真正知音,隐匿的哲学天才,以诗一样的语言与深刻的判断力,为我们准确再现了庄子的风采。

芴漠无形,变化无常,死与?生与?天地并与?神明往与?芒乎何之?忽乎何适?万物毕罗,莫足以归。古之道术有在于是者,庄周闻其风而悦之。以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而傥,不以觴见之也。以天下为沉浊,不可与庄语。以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处。其书虽瑰玮,而连犴无伤也;其辞虽参差,而诂诡可观。彼其充实,不可以已。上与造物者游,而下与外生死、无始终者为友。其于本也,弘大而辟,深

闾而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于物而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者^①。

《天下》第三十三

若非与庄子同心且深通造化者，无此巨大的笔力，将庄子的内心世界刻画得这样丰满细致。仔细分析这段话，其实作者告诉我们的，正是庄子的哲学主题与运思方法，同时对庄子在思想史上的地位，进行评价。

仔细推敲造成百家异说的原因，主要在于两方面。一是事物的差别性与多样性本是客观存在，以不同的立场与方法认识世界，存在差别并非不可理解之事。另一则是人们由于认识的局限，无法达到对宇宙本质的容摄。然而，世界本身就是差别性与同一性，普遍性与特殊性的统一，宇宙中的任何事物，其存在皆有存在的理由，都有其具体的表现形态。宇宙万物的差别与同一，同一体现为人是宇宙中的一员，是自然的产物，差别在于人具有自我反思能力，能将自己与自然界相区分。为什么面对自然，面对世界，百家异说，而不能达到与宇宙的和谐，评价的标准在于是“以道观物”还是“以物观物”。抛弃了宗派立场，把自己放入无垠的宇宙，使自己的胸怀有如宇宙般广阔，就会实现人生的逍遥自由。承认宇宙间的一切事物在价值上是相等的，在存在的理由是同一的，存在形态虽然差别，但统一于阴阳之气。气论本质上是自然哲学，是人论的宇宙论基础。在这一部分内容中，庄子及其后学，对儒墨两家极少关心的人与宇宙关系问题，进行了较老子更为严格的论证。人在宇宙中的地位，决定了人以何种方式存在于世界。而人与自然既同一又差别的事实，决定着人的认识与实践活动的具体展开。在宇宙的怀抱中生长，在对宇宙的发现中，深化自我存在的意义。

^① 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼整理，中华书局，1961年，第1098页。以下引文，皆见该本，仅注明篇名。因对文义理解有别，标点符号有所变动。

日新月异的世界刺激着人类的感官,追求纷纭变化表象背后的永恒,是人类希望一劳永逸解决生存困境的渴望。不见决定事物生起的形迹,恍恍惚惚来去无踪的事物,生生死死,创造万物的天地,决定事物存亡的神明,它们究竟是什么呢?为什么时间之流脚步从不停息,我们也不知它从何而来,将归何处呢?世界上的一切,真的就生起消亡在这个无边的空洞里吗?庄子的心灵融入了无穷的宇宙,关注的不仅是具体的事物,而是宇宙的真相。那是一颗伟大开放的心灵,没有什么东西,能够逃避他的眼睛,那纵任无拘地对宇宙人生的表达,让人流连忘返。从很早以前,人类就生活在一个充满了荒诞的世界里,心灵的声音与宇宙的声音因人的自大与伪善失去了共鸣,庄子因此以荒谬的言辞揭示着这个荒谬的世界不荒谬的真相。胸罗万有,心通造化,优游尘世,与物无伤。自有人类以来,没有人能够比得上庄子精神世界的充实深奥,我们对他的感知,不过是碧波万顷的大海之一勺。

追求精神的超越与自由,的确是庄子的精神气质所在,而他的表达风格,确实是通过“卮言”、“重言”与“寓言”三“言”独具个性魅力的方式,淋漓尽致地体现出来。读这篇雄文使人不由自主地联想起《论语》的另一主人公颜回对孔子的咏叹。非亲炙师教又德才高妙者,难以有这样亲切而准确的描述。这些事实时刻提醒我们,庄子后学早已深契于庄子的精神气质之中,需要通过更加具体的分析研究,揭示内外杂篇之间的联系。只有这样,才能使我们对于庄学的认识理解不停留在浮泛的感受而走向深入。传统上《秋水》(第十七)、《知北游》(第二十二)等篇较受研究者关注,站在哲学发展的历史趋势看,《刻意》(第十五)、《缮性》(第十六)、《寓言》(第二十七)等篇的历史价值,绝不在其它篇章之下。在逻辑分析与哲学问题的探讨上,都做出了自己应有的贡献。我们尤其应当指出的是,《庚桑楚》(第二十三)与《徐无鬼》(第二十四)两篇,集中解释了内篇中许多重要的问题,极大地拓展了庄学的认识范围,为我们深入理解庄子思想提供了极为珍贵的记录。如果我们能够在未来的研究中,一方面通过对不同思

想主题的阐释说明,揭示庄学思想的逻辑结构,另一方面考察文献中的相互依存关系,复原重构具体认识的展开过程,最终将推动对民族文化精神传统的重建。

内外杂篇的地位的不同,是由创造者与继承发展者的贡献大小决定的。精神的原创性贡献理应归功于庄子,自成系统的内七篇,已经建立了相当完整的哲学体系。我们可以从内七篇中找出与外杂篇几乎完全对应的概念范畴。外杂篇对内七篇提出的各方面问题的细致分析,使内七篇的哲学意义得到极大地发展,不能为内七篇所取代。这一判断,既承认与庄子心灵契合无间者的概括的真理性,又是以承认先哲与时贤对内篇同外杂篇不同篇章之间的对应的研究为前提,这种承认与肯定,仅表明在总体,的确无法否认它们之间联系的事实。先哲与时贤的先行劳作,成为我们今天分析的重要基础。

坚持以哲学的立场与方法,对古典哲学遗产进行诠释与内在价值的充分发掘,是任何一个研究者的崇高使命。但长期以来,哲学的精神园地饱受来自科学主义与历史主义的无情冲击,成为硝烟弥漫的战场,内外交困,奄奄一息。极端者竭力否认哲学存在的意义,以为形上学是毫无意义的同语反复。抱残守缺者干脆把中国哲学拒斥于形上学之外,以为不具有西方哲学那样的品质。而不曾反省,在中国思想文化传统中,从未出现哲学是一切知识的女王的认识,也没有哲学就是最具有确定性终极性知识的观念。实际的情况却是,不论古今中外,以宇宙人生终极性问题做出自己的解释回答的系统化知识体系,无一例外都是哲学。民族个性与文化传统的不同,认识方法上的差异,都因这一核心的存在,造就了不同的文明传统。今天我们面临的任务,就是要在尊重差别性的前提下,更加自觉地吸收借鉴不同文化传统的合理成分,反省人类生活存在着的各种困境,把人类文明推进至更高水平。而对庄学内在价值的探索,为我们沟通古今中外的思想联系,无疑提供了一个现实的可资利用的起点。

第一章 得意而忘言

哲学讨论永远不能脱离对概念的分析说明,而概念则是具有特定内容与要求的语言的规范化形式。离开了语言,不可能有哲学。在中国先秦哲学中,庄子对语言问题有着清醒的自觉,深刻地认识到言意关系的复杂性。一般来说,以语言为人类交流的工具的认识,当然不错,但这种工具论的论断,仅是对语言存在的表象概括,缺乏哲学的深意,对语言的复杂性也较少明确的估计。庄子的高超之处,体现于从日常的生活现象,深入发掘语言问题的深层意义,把语言与存在统一,探究它在人类生活中的地位问题,使对言意问题的关注同道论紧密结合,成为其思想体系中极为重要的组成部分。除荀子外,儒家则往往立足于工具论,以道德评价的诚实,考虑语言反映的事实是否与实际相符,对语言究竟为何很少注意。

第一节 知而言之

庄学的言意论其实既是对自我存在的说明,又是其道论的自然延伸,对道与言关系问题的分析,在庄学中,以道论为基本背景。名与实及言与意的关系,两个相互联系又彼此有所区别的问题,涉及到对语言的自然属性与社会属性的理解,涉及到本体论的意义,也有逻辑

辑学的意义。如何合乎条理地重构庄学的言意论的逻辑结构,展示其复杂深刻内涵,是庄学研究中的难点。

1. 且得有言乎? 且得无言乎

个体自我存在于这个世界,面对着自然界、人类社会与自己的身心情感意识,使自己与外在事物相区分,这是婴儿发展到一定阶段,经意识成长积累就可有的结果。但从自我生命存在,领悟自我与世界的内在一致,人类是通过语言表达,反映自己心灵活动的意愿。心灵需求是在诉诸于语言表达之后,思想意识由潜在的状态转化为明确的活动形式。言的问题之所以重要,关键在于离开了包括文字在内的语言符号的运用,自我就失去了规范世界的工具。语言永远与生命同在,当然与意义世界紧密地联系在一起。

庄子首先从人与世界自然的同一性,提出了语言与人的存在不可分离的问题。其论述的前提在于已把宇宙当作永恒存在的整体,看待人与世界的关系。世界首先表现为人的个体世界,心灵的活动以这一个个体世界为内容。

天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎? 既已谓之一矣,且得无言乎? 一与言为二,二与一为三,自此以往,巧历不能得,而况其凡乎! 故自无适有,以至于三,而况自有适有乎! 无适焉,因是已!

《齐物论》第二

这一段话,理应视作是对老子“道生一,一生二,二生三,三生万物”(第四十二章)认识的解释。而战国中期以来以及汉人以阴阳理论对此的说明,则是后起的观念,与老子当时的历史环境不符。

老子的本意究竟如何,不是我们在此所要探讨的问题。不过,庄子的解释,至少为我们认识老子思想,提供了最早的诠释线索,使我们有条件深入理解道家对主客体问题的认识。庄子极为深刻地发展了老子的思想见解,使自己的认识更加符合逻辑的要求。“天地与我并生,而万物与我为一”是认识的结论,而非问题的开始。但这里面

隐藏的内容与深刻哲学意蕴,必须经过仔细的疏解,才能清楚地为我们把握。它首先否认了道创造万物的宇宙论观念,指出人与万物,其存在是统一的不可分割的整体。其次指出天地万物的存在通过主体之“我”的觉醒,成为共同的整体中的部分。再次,这一整体世界中的主体之“我”与万物,都是运动、活动中的或生命中的存在者。最后,主体之“我”是天地万物之为存在者的根本体现。庄子强调天地万物的存在固然是事实,但这个事实只有在主体之“我”的存在下开始具有意义。因此,主体之“我”的存在就是世界意义的通道、窗口、标志。只有充分理解了庄子这一论断的含义,才能使以下内容合乎逻辑顺序,成为一切逻辑建构的支点。

为什么说天地万物必然在主体之“我”的视域中,在主体之“我”的生命活动中,使意义、价值与事实得到显现呢?而主体之“我”显现天地万物,所显现的究竟是什么呢?自我与天地万物是“生”与“一”的关系,代表何种含义呢?这不正是说,自我“生”而天地万物“生”,天地万物与自我,至少在主体自我的初始意识里同时存在,没有先后顺序。自我在意识到自己存在时,同时也意识到自然界种种的物理变化,天地万物与自我联系在了一起。“我”之自己,与天地万物之异己,是在自我“生”的条件下融会为一体。在自我对自己的意识更加丰富明确的过程中,天地万物之异己,脱离了初始的朴素直观状态,主客之间的疏离愈发明显。但它在实质上,反而更加拉紧了主客之间的联系。因为在初始的意识里,已朦胧感知自我不是天地万物,天地万物也不是自我。若以为自我与天地万物原本为“一”,说“天地与我并生”,又说“万物与我为一”,那就毫无意义,违反了应有的逻辑秩序。因此,自我与天地万物正是自己与异己的关系,而且二者同时又是主从关系。庄子明确指出,天地万物归往于自我才成为“一”,不是把自我置于天地万物之中,在天地万物之中消解自我的存在,世界于是成为“一”。原来庄子认为,自我与天地万物是自然的存在自然的生命,都存在于一定的时空关系下,因为是自然的存在自然的生命,而有“生”必有死。天地万物的生死过程,却永远不能在自我的生死

过程之外。天地万物的生死,只有在自我“生”的状态下,最终使其存在着的生死的事实,从潜在幽隐变为现实显明。这才是我们的研究应当关注的核心问题。

自我与天地万物,本来是己与异己之不同,彼此不能取代,可终究是因自我存在而成为“一”,实现了由差别向同一的转变。那么,驱使这种走向同一的力量与要素又是什么呢?自我与天地万物是己与异己的关系,不能相互包容替代,同时二者又具有主从关系。业已指明自我乃人类自身的普遍性代称,是主体,自我是能动的自在自为的生命存在,是知情意的统一。天地万物与自我“并生”,是因为天地万物的存在是事实,不容否认,但它同时存在于自我的观念、思想、情感与意识里,而思想、情感、观念与意识不是僵死的潜在,必须以明确的语言“说出来”,从此打破了心灵的沉寂,具有了现实性。正因为思想、情感、观念与意识统一于自我,这几方面与自我浑然无分,使自我具有了应有的规定。基于这样的理由,天地万物只有通过自我才能成为“一”,世界不再是彼此不相关联的存在,这是由自我的属性决定的。就其表达的哲学精神看,正是意义论问题。它突出地强调了自我是世界意义的反映者体现者的思想,这一认识以反映论的立场,确立了人在宇宙中的崇高地位,是中国哲学发展中由存在论向知识论转向的最初表达。庄子在此,把存在论问题相关的本体论问题对本质与现象关系的规定,作为自己哲学思考的前提运用,但尚未涉及支撑其逻辑建构和意义规范的相关说明,自我的内容处于抽象空洞的状态。

庄子的问题与答案接踵而至。“既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?”于此我们必须注意“为一”与“谓之一”的不同。在自我思想、情感、观念与意识里的“一”,由于自我的思想、情感、意识与观念活动的“为”,使“与我并生”的天地万物在自我的活动中容摄,构成了意义的整体。因此,意义是观念。当在自我的观念中构筑起将天地万物,与自我之部分整合为整体的世界,“且得有言乎”?语言就在自我的这种持续的活动中生起。换言之,语言与思

想、观念、情感、意义,本来就不可能把它们个别地独立地从自我中分离出去,语言与思想、观念具有直接的一性,是自我通过思想、观念的表象语言,实现了天地万物与自我的统一。“一”的认识结果,是心灵对世界的感受容摄,是自我对天地万物内在统一性的称谓,有称谓所成思想的现实表达,产生了具体的活动,因此就否定了“无言”的存在。语言于是走到了前台。围绕着主体自我的活动过程,主体自我与天地万物,构成了意义世界的要素,语言成为沟通连接自我与天地万物关系的纽带与中介。

庄子的“天地与我并生”的论断具有知识论与存在论双重的含义。从存在论方面看,肯定了天地万物与自我的存在,没有价值的高下之别,不是自我的创造物。这种自然的存在在意义上具有同一性,就其存在而言没有开端起源,没有终结毁灭。生生不已,本身就是宇宙,它是不可分别的时间与空间的整体,舍此别无宇宙或世界可言。而从知识论方面看,天地万物是无心之“生”,不能领悟其存在的意义。是人的存在,使其意义价值与存在的事实,得到了确认。每一个人又是有条件的存在者,如果自我消亡,世界的存在意义就从自我生命中消失。自我的存在与世界的存在“并生”,并没有否认世界存在的客观性,而是说自我丧失了存在的理由,世界与自我处于疏离分裂的关系,已与人生无关。

考察“万物与我为一”之意,同样包含了两方面的规定。天地万物与自我是宇宙中的部分,虽然具有不同的属性,但依然不能脱离宇宙独立存在。这是关于存在论的认识。这种事实上的统一性反映于自我的精神世界,使差别多样的世界在内容上贯通,从而克服了主客体之间的对立隔阂。这是知识论方面的思考。与之相应,“一”之同一性具有语言概念与存在的整体,以及人与世界的不二状态三重含义。如此“一与言为二,二与一为三,自此以往,巧历不能得,而况其凡乎”!在这里,“一”之存在的整体与语言概念之“一”,相合为“二”。由命名指称而“二”的概念语言,不能否定改变原有的语言概念之“一”,与世界的整体之“一”的存在,因此为“三”。无穷的世界又非自

我的精神活动可以涵盖无遗,主客体之间的差别矛盾永恒存在。这正是无穷的世界与有限的个人不同意义的反映。

关于“天地与我并生,而万物与我为一”的内涵,经上述层层分析,其哲学意义得到了应有的诠释。庄子把自我与世界的关系,从知识论的角度理解为一个从无到有的过程,充满了理性精神。潜在的思想观念通过语言的运用,使人类生活处于不断的创造性的发现中。“自无适有,以至于三,而况自有适有乎”?知识的积累,实践的深入极大地使人类与世界深入地联系在一起。然而,人类又不自觉地沉醉于自己创造的世界里,这种自恋的固执妨碍了人类重新回归于自然的浑沌状态。庄子以为,“自有适有”才真正反映了人类理性自觉与无限世界之间的疏离关系,如果不能拥有,“无适焉,因是已”则是人类局限性的反映,这一规定说明了既是天地万物的无限存在对人类命运的考验,也是人类对自己的文化创造缺乏自省造成的局限的反思。

代表人类认识与实践存在的语言问题,是庄子着重要解决的对象。“一”与“三”以及“有”与“无”蕴藏着的深层意义,是一多关系问题,直接与认识者认识对象两者同一,因为“一”的认识是主体认识的结果,而不能是不证自明的事实。当以语言指称这个世界为“一”时,已是对沉默之无言的否定,所以“一”是言的内容,表达的对象是世界。由于世界在有限自我心灵中,不能是语言所指之“一”,只能是心灵活动,因“我”而为“一”。从此经验世界处于无穷的分裂中,为经验所吸引的众生,不论人为的机巧多么高明,都不能使世界与自我感受同一,当然无法再把握世界的全貌。有言与无言,有与无的矛盾冲突,永远无法止息。这种深刻矛盾正是人类的必然命运。

庄子清楚地认识到,认识的生起,语言的运用以及实践创造本质上是宇宙存在的部分。这种人与世界的“并生”关系,就认识的发生来看,不是在问人与世界谁先谁后的时间顺序。如果要问人与世界究竟谁先谁后,这已是理性高度发达阶段才会出现的问题。主体自我在关注自我的同时,关注着与自己不同的异己世界,寻求自己与异

己之间的和谐,这已是意义论哲学更加深层的内容而非其起点。在此它所关心的仅是,语言的存在是自然的存在,自然的存在都不能否认其合理性,而语言的意义与反映的事实两者,又各具有相对的独立性,由“一”至“三”的“自无适有”,正说明世界与我们的认识从来就存在着内在的必然困境。“无适焉,因是已”是指当人类以语言来表达自己对世界的感受与知觉认识时,人类已经陷于无穷的语言牢笼,不能再回到自己与万物并生的天然的同一状态。人类一旦运用语言规范世界,语言与通过语言表达的世界,就处于无穷的永恒裂变中,“无言”的空灵,消失在有言的重负里。

老子的“道生”之旨,在庄子这里获得了合理的存在形式。绝不能认为庄子误解了老子的思想,相反应该承认,庄子使老子的思想意蕴得到了应有诠释。仔细疏解“道生一”的逻辑内涵,不难得出庄子的结论。如果以“一”为世界的统一性,而这种统一性必以道为根据存在,且“一”之统一性,含贯众有,包罗了一切事物,所以说万物“并生”。这种建立于本体论基础上的认识,已是对“并生”的天地万物与自我存在的事实的基本解决。在庄学中,须将它置于意义世界的展开中加以规定,不能成为对意义的结构与秩序的分析的前置。这无疑说明庄子的逻辑建构把老子思想隐而未发的内容更加明确了,庄子是以这样的立场理解老子的思想。同理,理解必须借助一定的形式与手段,而“言”乃万物中之一物,以“一”来“言”世界,世界由此存在于人的意识里,此“一生二”当然是不合逻辑的自相矛盾。“二生三”亦当作如是观。因此庄子的认识前提是以承认宇宙为人所观照的宇宙为条件,并不考虑世界上的事物是否先于人而存在这样的问题。由于承认世界是人观照的世界,才能说明世界是有意义的世界,世界与人,不论从主客体关系还是反映与被反映关系都必须并存,构成矛盾而统一的整体,如此明确世界的意义。人与世界,事实上首先是分离的存在,其次才能从分离中思考为什么分离,合一具有何种价值的问题。

庄子以疑问的方式对其议题进行了肯定性的陈述。强烈表达了

语言在人类生命中的突出地位,并把人类的命运特别是把人类的自我解放同超越语言限制密切联系。老子哲学中那些曾被反复致意的问题,被庄子以更加明确的态度与认识形式摆在了我们面前。而对老子的论述进行意义内涵的转换,使庄子的哲学关怀发生了变化,其表达出现了与老子不同的风格。庄子的学生记载了庄子的遗说,可与上述内容相映证。

知道易,勿言难。知而不言,所以之天也。知而言之,所以之人也。古之人,天而不人。

《列御寇》第三十二

这四句话表达的意思,各有侧重。“知道易,勿言难”是说,人类的天赋本能“知”使主体自我时刻感受着终极实在之“道”,不存在绝对的疏离,因此为“易”。但由于“知”需要通过语言信息的传递,才能使彼此之间的交流成为现实,结果人类把自己生命活动感受到的内容以为是“道”而且被“言”笼罩,造成了“道”被知性活动遮蔽的严重危机。“知道”的精神自觉在人类社会不具有普遍性,“难”就是客观存在的事实。“勿言”真正超越了肤浅表面的“知”的空洞,反映了精神自觉达到了更高水平。

但是,人类必须以语言概念的运用沟通自己与世界的联系。而言者是人为,是对自然状态的稳定平衡心灵的破坏,能够“知而不言”是精神觉悟的结果,实现了精神的无差别同一,“之天”就是重新回归于自己与自然的浑沌无分状态。抑制主体自我本能的言说冲动,只有觉悟了世界的意义,才能达到“之天”的自我价值实现的理想。“知而言之,所以之人也”没有绝对否定“言”的价值,因为信息的传递只有在人群中进行,离开了语言的运用,无法实现人与人的交流。但世界是由自我与异己构成的统一整体,仅把自我的生命活动局限于“人”的范围,显然已在自己与异己之间形成了对立。“古之人,天而不人”是指过去的觉悟者忠实奉行老子的“不言之教,无为之益”(第四十三章)的告诫,超越了可以被言说传递的知识的内在不足,保持

着自己与世界的和谐统一。庄子对“言”的局限性,给予了高度的警惕。

庄学肯定,“且得有言”是人类的必然命运,脱离了语言的沟通作用,人类将无法面对自己生存的世界。“知而言之,所以之人”指明了建立在知性发展基础上的人类精神活动的必然性,认为语言运用与人类知性活动展开是同一过程,否认了自然存在的自我是天然的觉悟者的荒谬认识。但人类不能使自己局限于人类社会的有限天地,更应该达到与天合一的境界,这才是自我根本价值的体现。胶著于语言的幻象迷失自我,是人生的悲哀。庄子深沉地指出,“大道不称,大辩不言”,终极的意义在于领悟,而不在于言说。对意义世界领悟的深浅,不能通过言说确定,检验的标准在于“之人”与“之天”的不同人生实践。

在这一简短的讨论中,庄学就提出了“之天”与“之人”的差别,并且把它作为是否实现了人生自觉的标志加以强调。貌似简单的经验现象世界存在着极为复杂深刻的问题。与“大道不称,大辩不言”的论断不同,庄学又指出了对立的另一方面,“道昭而不道,言辩而不用”。既然如此,主体自我又将如何在“知”与“言”以及“道”的多重关系中,使“天”与“人”达到完整和谐的统一呢?“孰知不言之辩,不道之道?若能有知,此之谓天府。注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来,此之谓葆光”(《齐物论》第二)。通晓领会了“不言之辩,不道之道”者,就会享有“天府”的尊荣。无限世界被收容于这个宝库,而从中提取出来的东西却永远没有穷尽。不知道它究竟是什么,只能给它一个“葆光”的概括。此言既是对老子“道可道非常道”的发挥,又是对自我存在的揭示。“天府”本意当为自然的宝库,为什么说“知不言之辩,不道之道”为“天府”,又说此“天府”乃“注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来”为“葆光”,值得深究^①。

^① 本文对原典的白话翻译,基本采自陈鼓应先生的《庄子今注今译》(中华书局,1984年)。并根据自己的认识,予以适当的变更。

庄子以为每一个体自我都是一个自足的存在,任何个人的自然本性具有与天道同一的根源。只要保持了自我之“真”与“朴”,创造力与天赋明觉必将与宇宙等量。作为自足的存在,一旦保持了真性,任何外在的东西,都无法为己添加新的成分,此即“注焉而不满”之意。而就其作为能动的创造者来说,由于是自足的存在,任何实践活动,如果不丧失其“真”与“朴”的自足,就不会给他丝毫的伤害,所以说“酌焉而不竭”。而世界的意义通过人的创造与意志体现反映,是人给了世界以价值,使宇宙具有了可为世界珍视的内容呈现,离开了人对世界的发现证实,世界没有意义,所以宇宙的宝库“天府”以人类为守护者。人的真实存在照亮了浩瀚的宇宙,摆脱了盲目与无意义,对自我不再迷惑与困扰,对世界不再麻木与迟钝。世界上的一切事物与己息息相关,这种生命的热情超越时空的限制,永恒的光芒“葆光”照耀着世界,绝不会亏损,生命充满了创造的力量。

以语言与世界为同一的存在,这是庄子对语言存在属性的基本判断。而语言之所以与世界为同一的存在,是因为语言才可作为人的存在标志,这种标志指明了人必须以语言对我们存在的世界予以反映,语言由此成为我们观照世界把握自我价值的天然尺度。语言意义的揭示,实质上是对自我存在问题及存在状态问题的阐释。虽然语言不是自我存在问题与存在状态问题的全部,但离开了语言,人将无法实现对自我的反思。“且得有言”就是从存在论的角度,说明语言具有的形上属性。但无论如何,庄子关于对言意问题的认识与讨论,是其哲学建构中的贯穿前后的主题之一。由于有了庄子的基本理论思路,才使其后学更加细致深入地对言意问题进行探索。尤其是《外物》(第二十六)与《寓言》(第二十七)两篇,对言意问题有着极其精彩的分析。传统上认为《齐物论》(第二)与《逍遥游》(第一)是庄子晚年的作品,如果这一观点可以成立,则很明显地可以发现,庄子思想经历了一个不断成熟的过程,因为被认为是早期作品的《人间世》(第四)与《大宗师》(第六)等,兴趣的重点在本体论与社会政治问题而不是精神的自觉。在理论分析上,庄子坚持老子关于自然问题

的深入思考,首先从人的存在这一特殊角度进入,认识世界,阐释自我生命存在的表现及内涵,使道家哲学对意义问题的关注更加明确突出。

2. 大声不入于里耳

揭示语言存在的复杂性,且把它与主体自我的精神自觉统一,使庄学更加自觉地反省人类的现实存在状态,说明人生面临的困境。由于语言以其自然效力,使人迷恋于其有限的作用,而不能觉悟无言的价值。因为世人对价值的追求,本来就是盲目的,缺乏反省自我人生的自觉性。

由于觉悟者少而迷惑者众,若是要通过外在的方法而非自我的自觉反省使众人清醒,根本办不到。现实生活状态是,“三人行而一人惑,所适者犹可致也,惑者少也;二人惑则劳而不至,惑者胜也”。隐藏在具体表象背后的真实,不能为常人所知,当意见的力量暂时占据上风时,真理消退了。因此,“大声不入于里耳”,高妙的音乐,哪里能够为下里巴人所欣赏。自然生成的语言在其存在范围内,天生承担着信息沟通交流的使命。但是语言表达的意义,虽然与语言自身不可分割,可其内涵不能直接明白无误地呈现于世界。语言与语言呈现的意义,存在着一定的距离。“是故高言不止于众人之心。至言不出,俗言胜也”(《天地》第十二)。众人由于认识的局限,不能理解深刻的道理。宣喻真理的精微语言,无法引起他们的共鸣。“至言”被抑制于众人之中,意见就会流行。这种从社会效果来讨论终极意义问题的内容,与庄子本人的认识有所差距。但这种表达,却昭示了一个事实,谎言虽然最终会被在阳光下戳穿,可谎言却总是有得势的时候,真理并非对众人即甘之若饴。“高言不止于众人之心”非谓“众人之心”不具有接受“高言”的可能性,而是就普遍事实的判断。“至言不出,俗言胜也”,此乃理所当然,可“至言”之“胜”,也不是世俗价值所追求的结果。

在无限的世界中追求有限的个体价值,就会发生意想不到的矛盾。世界的荒谬不在世界本身,而是在世界中活动着的自我。语言

的基本功用,在于承担着沟通人与人之间联系的桥梁的作用,似乎极为简单,不值得特别费心劳神。然而,一旦进入喜好与厌恶的人性需求范围,中立的价值就发生扭曲,不再能保持其客观性。

桓公读书于堂上,轮扁斫轮于堂下,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,古人之糟魄已夫!”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。斫轮,徐则甘而不固,疾则苦而不入,不徐不疾,得之于手而应于心,口不能言,有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子,臣之子亦不能受之于臣,是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣,然则君之所读者,古人之糟魄已夫!”

《天道》第十三

桓公与制造车轮的工匠乃君臣之分,但对意义世界的领悟,却不能由此说君主高明而臣下拙劣。圣人之道贵于天下,是因为他的认识给后人带来了实际的利益。桓公读圣人之书,不仅仅是出于对圣人的尊敬,而有其现实利益的考虑,为治国提供深切的借鉴。轮扁献疑于国君,已死的圣人之言与活着的圣人相比,不过是糟粕而已。桓公为轮扁的大胆放肆恼怒,警告轮扁,如果能对自己所说的话讲出理由,可以免死。否则,死路一条。轮扁以自己的切身体会,对言意关系提出了深刻的见解。制造车轮虽为小道,但如果动作太慢,虽工作愉快而所造的轮子不结实;如果动作太快,则疲惫不堪而工作难以长久持续,只有适度,才能心手合一,产品符合要求而不伤害自己。这其中的奥秘,没办法以言语表达,但确实存在着玄妙不测的枢机于其间。不能把这一制造的秘诀告诉自己的儿子,让他明白,而自己的儿子也根本无从通过自己,感受掌握这一技巧成为天下最好的制轮工匠。因此,自己活了七十岁,终老于制造车轮。以类推之,可以知道死去

的古人,连同他们的技艺的奥秘与精华,俱往矣,他们流传下来的那些人所共享的东西,难道不是其技艺的糟粕又能是什么呢?

不与交流的对象处于同一境界,肯定难以理解别人的情感、思想与技艺等活的生命,语言的交流是常规的交流表面的交流,不足以深入到内心世界。不仅如此,对世界的领会,那些可以通过语言传递的内容,均无法达到与世界同一的状态。只有自己以全部生命体会到的最深刻最真实,当然,它本来也应该是世界的本质的存在。唯有自己以生命感受到的才是最珍贵的价值本源,离开了自己手心合一的体会,没有不是表象的存在。语言与语言呈现出的意义的距离,在实践中被得到证实。这就说明语言的存在,实践性始终是其第一特征,由于是实践性的存在,因而说社会性是自然生成的语言的不可否认的先验要素。社会性与实践性统一于自我存在,自然生成的语言内涵日益复杂。

轮扁斫轮包含着丰富深刻的哲学意蕴。首先,语言与语言所表达的意义,并非绝对同一的同一体,这种接近又疏离的关系,提醒人们随时关心言与意之间的矛盾性。其次,言与意就常规状态来说又是可规范的同一的,在绝大多数的事实领域与经验活动中,言与意具有相互对应的关系,可以传递。言与意的疏离与对应,其存在界限必须予以严格的限定,超出了其应有限度,就会导致荒谬的结果。再次,口之言以应于心为追求目标,而言之意与心同样存在着疏离与对应的矛盾。这种矛盾差距,当然超出了言与意的范围,因此言与意为心所包容。复次,实践活动要求主体自我以“不徐不疾”的中道为原则,虽然言与意之间存在着疏离与对应关系,但这种疏离与对应不是杂乱的任意的,存在着内在的必然性,“有数存焉于其间”,若此,则人对此并非无所适从。对“数”的掌握,表明了认识实践的某种突破。又次,言与意的对立必须建立于实践的对象与具体活动,只有这样才有意义,不会使矛盾性流于浅薄幼稚,“数”的条件性与必然性实则反映了宇宙的应有秩序。实践合乎必然性的要求,唯如此得到体现。最后,言与意的张弛关系表现为一个过程,这个过程相应于实践活动

的深入,脱离了这种自觉的实践活动,所有的对言与意的逻辑分析即为戏论,因为它没有任何意义。自我对此的认识领悟,非以实践的活动方式为转移,而取决于主体自我对实践对象领悟的深浅。

对言意之间的复杂关系的领悟,使庄学时刻提醒人们,不能把言意关系简单化,必须在对其复杂性理解的基础上,把握其主从内外关系。孔子以《六经》干世而终无所用,不禁产生了“甚矣夫!人之难说也?道之难明邪”的疑问。以为人与人之间的沟通实在太困难了,使真理光大于世的阻力实在太大了。老子对孔子遭受的困窘,提出了自己的见解。“夫《六经》,先王之陈迹也,岂其所以迹哉!今子之所言,犹迹也。夫迹,履之所出,而迹岂履哉?”(《天运》第十四)不在于沟通交流的困难,而在于希望进行沟通交流的一方对语言与真理认识的局限。《六经》记载的是圣人过去的心灵活动,首先应当明白,圣人的出发点为何,针对什么具体问题提出自己的认识。以自己以往对圣先贤的理解,以为是圣人心灵的真实表达,与《六经》之为陈迹并无不同。言与意的关系,就如同脚印与鞋的关系,“迹”与“所以迹”,不可能通过脚印达到对鞋的完全认识。“迹”与“所以迹”的讨论,曾成为郭象哲学的重要内容。稍作引申,其实就是体用问题的不同说法。当然在庄学的分析中,对于条件性给予了更多的注意,借老子之口批评孔子不能适时而用,在圣灵的笼罩下失去了自我,以圣言为永恒的绝对的教条。但不论如何,“迹”与“所以迹”的命题依然具有普遍的意义,曲折地表达了通过现象认识本质的思想。而对本质的观照,不是机械的照搬是心灵的领会。如此自我可以不为言语所囿,与圣心合同。

庄子为人类的实践活动形式,赋予了浓烈的艺术意味。对工匠的创作活动,给予了高度的艺术欣赏的说明,以为工匠的劳作,与世界的本质挨得如此之近,结果在他的笔下,众多的残疾工匠以其特殊技艺,成为他文章的主人公。这不是欣赏他们的清贫,而是对他们那种自得其乐的满足击节叹赏,引起他深深的共鸣。高贵的王公大人,无不在一个个充满戏剧性的场合,聆听野人村夫的尖刻教诲。体现

了他的平民意识与别具眼光的敏锐观察。对真正的沟通理解的渴望与困难,构成了庄子思想中非常重要的主题,认为那些达到了生死解脱者,才会成为真正的朋友,他们的交流自然会超越语言的限制,没有任何阻隔,“相视而笑,莫逆于心”(《大宗师》第六),心心相映,这决不是知识的积累可以解决的问题。《列子》里钟子期与俞伯牙知音的雅意,道出了真正的理解的内涵与无穷美感。

3. 知者不言,言者不知

极端地否定语言作用的认识,在后来的哲学中曾出现过,如魏晋玄学中的“不用舌论”与禅宗的棒喝。这大概根本无法获得老庄的认同。交流是彼此之间平等的对话,是思想深层的撞击。当对话的双方达到了完全的同一,他们彼此之间的印证交流,甚至在一定程度已放弃了语言。但这种沟通与对话,在有限的人生中,又是何等的难得。

对经验现象以语言进行沟通传递,是语言的表层功能。当对事实蕴含的深层意义进行切实的把握时,语言的沟通传递作用受到了很大的限制。如何超越语言的这种天然局限性,必须是交流的双方处于同一情境才能实现,这是庄学考虑的重点问题。惠施是历史上与庄子相与“为质”的第一人,庄子屡以惠施为挖苦批评的对象,此不过“寄言”耳,不表明惠施的作为一定如庄子所言完全是事实。惠施的亡故使庄子深为痛惜,他们之间的深厚友谊,在庄子笔下溢于言表。我们从庄子与惠施的交流中,不难看出思想与情感间的沟通共鸣应具有的风范。

庄子送葬,过惠子之墓,顾谓从者曰:“郢人垩慢其鼻端若蝇翼,使匠石斫之。匠石运斤成风,听而斫之,尽垩而鼻不伤,郢人立不失容。宋元君闻之,召匠石曰:尝试为寡人为之。匠石曰:臣则尝能斫之。虽然,臣之质死久矣!自夫子之死也,吾无以为质矣,吾无与言之矣!”

《徐无鬼》第二十四

庄子自以为匠石，运斤成风而垔尽，而把惠施视为听而斫之立不失容的郢人，两人谱写了一则令人叹为观止的关于交流技艺的神话，有如真正理解者彼此间的相互欣赏。而相互间的欣赏，是建立在信任的基础上，以相互的认同理解为前提。

正由于匠石有“运斤成风”之能，且为郢人所认可，又以匠石运斤成风而受到郢人的完全信赖，“立不失容”，这似乎是以生命当赌注的游戏，容不得丝毫的差错，才使这一神话成为现实。一旦一方失去了另一方，也就失去了续写神话的可能。惠施的过世，使庄子深为失落，“吾无以为质矣，吾无以言之矣”。为什么“无以言之”，是因为惠施死后，世界上再没有可以理解沟通之人了。“大声不入于里耳”说明言与意的疏离，而“匠石运斤”则回应了“大声”如何入“耳”的问题，由语言所传递的信息之意，不在传递过程中遗失扭曲，必须以信息传递者发布的信息准确，本身不存在歧异，另一方面信息接收者能够完全无误地理解回应语言符号的内涵为条件。但自然生成的语言具有公众性质，语言符号虽然可以保持其天生的同一性，可语言符号的内涵由于其指向的对象的复杂，使其意义的层次，在传递与接收过程中发生错位。庄子承认在大多数情况下，语言的内涵被限制在公众认可的范围，交流得以因此而实现，但此言是常言非“大言”，然“大言”并非偏离了常言，而是常言的内涵发生了变化，指向的对象不能为常言的内涵所覆盖，结果信息的传递与沟通被中断。语言符号不能绝对保障信息真实无误地传递，它不排斥信息与符号的同一性，而是说存在着一种“有言”与意义疏离的情况，不能为使用同一语言符号的公众普遍理解，其理解的范围极其有限。

真正能对世界的意义有所领悟者，寂寞孤独是其必然命运，惠施与庄周，更是可以领悟者中少之又少之人，实际上他们之间的沟通交流，早已超出了语言的限制，息息相通。由于知音难觅，真理的宣喻就成为生命中的奢侈品，不像甘霖普降四海，泽及群生，思想者生来就必须承受孤芳自赏的考验。这是历史的必然，是天道的反映。

世之所贵者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵

者，意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！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？

《天道》第十三

世人贵书贵语，不是书与语可贵，可贵的而是书与语表达的意。意当然是语与书反映的事物的内涵，是对实际存在事物的概括与认识。但“意有所随”，意义取决于所反映的事物的存在条件，受到书与语表达形式的限制与影响，所以说“不可以言传也”。名与实总是处于某种分离的状态，则贵言传书者把应该宝贵的对象都搞错了。可悲的是，世人以为通过“形色名声”就可以认识事物，反映事物的客观存在，这样的认识与事物的真实存在，相距甚为遥远，这种无益之书与语更是微不足道。这难道不正是老子的“知者不言，言者不知”表达的要义吗？人们习惯于问世界是什么，而问世界是什么的时候，没有照顾到它不是什么问题，问世界是什么给出了一种答案，却否定遮蔽其它的多重的意味。当认识足以对我们观照的世界提供终极的图景时，世界却又恰恰不能以是什么这样的判断表达其丰富多样的意义，因为肯定的判断所提供的东西过于贫乏。对此人们茫然了。

承认意义随着认识者的认识水平的变化不断发生升降，揭示了意义问题在内容上的弹性与张力。庄学以“意有所随”来说明这一现象。然而，意义不论如何变化，都以实在为其终极限度，由于宇宙是无穷的存在，因此，为主体自我感悟觉醒的世界，其意义当然不可能有穷尽之日。但它不否认本体之道就是意义的根本范围，而只是强调人类对本体之道的内容必然是逐步深化完善的过程，唯如此才能与人类的精神成长相一致。这一认识，为知识的增长与积极作用留下了充分的空间。也从一个侧面肯定了人类历史，特别是“轴心时代”的思想家的人生洞见的真理性，使人类的认识活动具有了一贯的传统。根据庄学的认识，我们可以把意义大致理解为，主体自我以其

心灵的能动作用对实在的领悟、感受与反映。由于实在具有要素、结构、层次、秩序、过程、状态等等的不同形态,主体自我对实在的领悟觉醒总是遵循着由具体到抽象,由个别到一般,由特殊到普遍的过程,与人类的知性能力相对应,从而使实在的内涵逐步在主体自我的心灵中敞开。而且主体自我是以其全部的生命接纳领会与己息息相关的外部世界(包括人类社会与对主体自我的内省),由此形成了知情意的各种反映,并在不断的实践探索中使原本缺乏真实内容的意义得以丰富。

庄学显然在着重说明,“形色名声”固然是实在的存在部分,但对它的领会,达到人类追求自由的终极使命,必须借助于人类自我的理性力量,克服知性存在的不足,以期实现更高的对意义的觉醒。处于整体结构中的言意关系,语言概念指向的事物的确是意义的组成部分,否认了其作用,就等于放弃了主体自我通过语言等符号形式规范世界的可能。清醒地认识语言本身存在的局限性,如果没有自我的亲身体验,那“有数存焉于其间”的必然性与实在的精微奥秘,永远不能成为知识的传递对象,就成为与自我永恒隔膜的存在。庄学在对言意与名实的依存疏离关系的分析中,特别指出了实践对于意义问题的重要性,指明了克服名实不符,言意错位困境的根本出路。

意义是自我独享的珍赏,一般不足以与他人共享,彼此不可以传递。而庄子与惠施之所以能够共享同一对象,关键在于他们心灵的同一。“知者不言,言者不知”确切含义是指,言必须在同知的范围内进行,然而在同知的范围内的言,实则言与无言无别。“言者”其为无知,不是说人的语言表达能力的丧失,而仅仅是说,如果没有对世界的真实之知,这样的言没有真正发挥言的价值。言可能只是在一个极小的范围反映着表达者的意愿。

无言之言的交流方式,需要特定的场合与条件,不可能像语言的使用那样,随时可以发生。郢人“运斤成风”使交流完全通过动作实现,取决于同一活动过程中的双方彼此间的心灵默契。这种心灵的默契,来自于彼此信任的双方,长期精神的自我修养。处于旁观者或

第三人的地位,总是与此存在着相当的隔阂,不能领会他们心灵的真实状态。这就对他们特立独行的实践方式产生了疑惑。“答焉似丧其耦”的南郭子綦,使颜成子游惊异万分,虽然南郭子綦以“吾丧我”(《齐物论》第二)对其原因进行了解释,但未必能让颜成子游真正明白。庄子显然认为,心灵的觉醒展示了意义世界的奥秘,而展示的意义世界是否真实,决定于心灵纯洁的程度。

从存在论出发,以自我存在与宇宙存在的关系为背景,庄子对语言的自然性社会性与实践性问题进行了讨论。自然存在的语言由此被纳入了社会存在中,以实践中存在的问题及对言意的疏离与对应予以逻辑分析。言与意的疏离与对应关系的讨论,其地位在庄学中并没有高下之分,但它们在整個存在论中,由于反映的内容不同,明显地出现于分析过程的不同阶段,事实上也就决定了言与意的疏离与对应认识上的不同价值。言意关系问题的讨论,在庄子的思想体系中,具有异常复杂深刻的内容。不过我们应该明白,庄子对言意问题的探索,并不是单纯从语言学的角度或者说是逻辑学的角度,确定语言的起源与形式,分析概念的·内涵与外延,而是其道论的组成部分,是道论的延伸,是其精神解脱理论的支点。这是我们了解庄子思想的基本原则。

第二节 不言则齐

道家之学的特异之处,不在于说这个世界是什么,而在于说这个世界不是什么,是通过否定的方法达到对事物的肯定的认识。这一主张,现代哲学家将之称为否定的方法或负的方法。老子对此曾有“正言若反”的精确的表达。正如在以上的分析中指出的那样,言与意的疏离与对应,是人类不可摆脱的命运。为了克服言与意间的疏离对人生造成的困境,庄子发展了老子的“正言若反”的思想主张,提

出了“卮言”、“重言”与“寓言”的解决之道,以期实现对话与意的内在矛盾的真正克服。

1. 寓言

寓言是自觉的语言运用形式,体现了人类的能动创造性,在一定意义上,可以兼容“卮言”与“重言”。进一步深化庄子对言意问题的认识,必须对“寓言”、“卮言”与“重言”的关系予以细致的梳理。但我们的讨论,需要从相关的另一重要论述展开。

工具论的语言观是庄学反对的认识,然而,庄学并不否认语言在交流情感传递信息过程中具有的工具作用。

荃者所以在鱼,得鱼而忘荃;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉!

《外物》第二十六

关于语言的功能问题,这是人们视之为工具论的典型材料。但这种观点只注意了“言者所以在意”一语,而忽视了“得意而忘言”一语。捕捉鱼兔的实践活动,必须借助荃蹄这样的工具,实现了捕捉鱼兔的目的就可以将荃蹄搁置不论了。语言的运用是为了表达思想交流情感,达到了表达思想交流情感的目的,就不能再胶著于如何使用语言了。在这个世界上,我将到哪里寻找超越了语言限制的人,同他进行无声的交流呢!

通过语言进行交流,是人类的自然本能,庄学提出了新的交流方式,以无声的语言实现交流的目的。庄子自己承认,无言的交流是他的奢望。在他提出借助工具实现实践的目的,一旦达到了实践目的就必须抛弃工具的论断时,直接针对以实践的过程与方式替代实践的目的因果倒置情况提出批评。至于以“忘言”进行直接的交流,与庄学的精神解脱理论关系密切,我们以下再作说明。另外,庄子对人的语言的认识,以为使用语言是人的天赋本能,离不开其生存的环境,婴儿通过学习模仿,获得运用语言的能力。“婴儿生,无石师而能

言,与能言者处也”(同上)。有论者指出,“石师”为真实之师。孩子的语言学习,不需要硕学鸿儒,只是在和正常人的交流中,自然地就学会了使用语言。此论虽无甚深意,但承认肯定了人在学习过程中达到知识增长的目的。

人们在交流的过程中,一般意义的理解是无须过问通过什么特殊方式实现交流双方的顺利进行,不会发生分歧。但面对无穷的世界与深藏的本质,力图实现交流的深层碰撞,就必须运用特殊的方法手段加以实现。通过对现实生活的观察总结,庄子认为人们的交流大致在“卮言”、“重言”与“寓言”的范围。

寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。寓言十九,藉外论之。亲父不为其子媒,亲父誉之,不若非其父者也;非吾罪也,人之罪也。与己同则应,不与己同则反;同于己为是之,异于己为非之。重言十七,所以已言也,是为著艾。年先矣,而无经纬本末,以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也。人而无人道,是之谓陈人。卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年。不言则齐,齐与言不齐,言与齐不齐也,故曰无言。言无言,终身言,未尝不言;终身不言,未尝不言。

《寓言》第二十七

关于语言问题的讨论,以上分析论述最为充分详明。对此,《天下》(第三十三)的作者给予了高度评价,并认为是庄学的特色所在。以此来看,内七篇虽然没有系统地总结对言意问题的认识,但庄子的教诲为门人生徒留下了深刻印象,他们以庄子的思想为基础,进行概括分析。而这一概括分析,深得庄学的精髓。这一重要论述,谈了四个方面的问题,系统揭示了庄学的语言观。作者首先指出了通常的言说方式为“寓言”、“重言”与“卮言”三“言”,并对其含义进行了界定。其次分析了三“言”存在于社会的原因,乃为了更好地获得对方的信任。再次揭示了言与无言的相互关系,这种对立统一关系来源于变

化日新月异的世界。最后指出宇宙永恒而和谐的变化是言与无言价值判断的标准。

社会生活的不断发展,考验着人类语言的功能作用的发挥,出现了不同形式的表达手法。“寓言”是指借助于别的方式与对象,对表达的对象予以迂回说明。是“藉外论之”,非直接表达。“重言”即郑重之言,引用年长者与权威的言论,以增强自己表达的说服力。“卮言”为日常的自然语言,表达总是随时会发生,所以是“日出”的自然流溢。“藉外论之”的寓言是最普遍的方式之一,十分之九的寓言,都是借助于别的事物,以迂回的形式实现意义的传递。对寓言的重要性及价值,作者以“亲父不为其子媒”的社会现象进行了说明。父亲夸自己的儿子好,有王婆卖瓜之嫌,当然不如别人称赞更有信誉。年长者的郑重之言,之所以受人重视,是因为年长者的生活阅历广泛,一则谚语出自一个孩童之口,空洞而无内容,但出自老人之口,显然包含了他的生活经历与体验,反映了深沉的历史感与真理性。表达交流如果不能获得人们在心理上的认同,这样的交流必然失败。但年长仅是重言运用的条件之一,如果年长者“无经纬本末,以期年耆者,是非先也”,不具有理性的洞见,可以给后生对未来做出瞻望与预言,就不能成为郑重之言,失去了在社会生活中的影响力。因此,能够获得社会认同的言说,以其真实的历史内容为条件,从而形成共同的社会氛围。年长者一方倘若不能承担社会预言者与决策人的作用,就会成为行尸走肉,违背了人道。庄学对“寓言”与“重言”大行其道的社会历史环境的分析,以对社会现象的深刻观察为基础,特别强调了社会共同心理与言意相应的地位,对这种来自长期文化积淀形成的传统势力的影响力,予以了清醒的评价。

使用语言交流情感表达思想,是人与动物的不同属性之一。但日常语言,经过自然的淘汰筛选逐步达到大致范围内的适用规范,在参与对世界的发现中不断膨胀,以致时光流逝,一去不返。语言随着社会实践的深入,时刻发生着变化。不存在一成不变一劳永逸的语言,而语言的变化与社会实践相适应。只是在自然语言状态下,普通

人对语言问题缺乏自觉,对其价值意义没有明确清醒的认识,也就不能在生活中自觉合理地使用语言。在无言的状态下,不存在分歧差异,无言的同一与言的分歧,依然不能实现同一,是对同一的无言的违背,反之亦然。如果要克服言与意的疏离,必须以同一的言意相应为标准,这就是无言的含义。一定要借助语言才能表达思想情感吗?离开了语言就完全可以沟通交流吗?庄学对这种绝对语言论的观念,予以了否定。为之提出了“无言之言”的概念,认为存在着以无言之言沟通交流的情况,而运用无言之言交流无时不在与别人交流,却非以言语言说。既然交流未曾使用语言,但没有妨碍交流的进行,而语言的归宿不就在沟通交流吗?则无言之言何尝不在言说中呢!那么,造成这一现象的根源何在?这是因为适应的对象存在着不同,有的东西适用于无言之言,有的东西则不适用于无言之言。使用无言之言者,有的乃本当如此,有的则非。如果这样,其标准又将如何确定?其意是说,凡已运用了无言之言者,就是必然就是自然如此,而凡是不能使用的方面,就是不适用于使用无言之言,没有使用无言之言的条件与可能性。

通过言说的三种方式表达我们对世界的认识,认识活动就与我们的生命存在合一。庄学从逻辑上对居于主客体活动之间的言意问题,提出了“不言则齐,齐与言不齐,言与齐不齐也,故曰无言”的概括。当我们对世界不加言说时,世界是浑然无分的整体,没有因为人类的意识活动而分割,“不言则齐”就是指这种浑然无分的状态。可是,如果没有言说的存在,就不可能有“不言”的产生,“不言”之“无言”正是对“言”的否定。这又说明,离开了言说谈无言,是荒谬的不存在的主观虚构。所以“齐与言不齐”指明了人类与客观存在,必然存在着疏离的事实。当人类以语言等符号形式表达反映我们面对的统一的整体的世界时,则“言与齐不齐也”,根本无法实现主客体之间的毫无差别的重合。因为,言则有分,有分即非统一之“齐”。若此,必须对不可言说的对象保持沉默。“无言”的沉默,才体现了主体自我对宇宙实在的深刻体悟。

在人类的生命世界里,“无言”之“言”的出现,本来就是人类理性认识的最高表现形式,它不能存在于认识的过程中,而仅是最后的结果。由此我们才能说,“得意而忘言”的工具论认识,不足以全面表达庄学的言意观,必当为“忘言”而“得意”,实现对世界的领会。“且有言”至“无言”的发展过程,标志着人类对世界参与的不断深入。在不断的比较筛选过程中,经过自然选择,最终出现了无言之言,使人类精神创造生生不息。生死代谢过程中的事物,从一种存在形态向另一存在形态转化,循环往复,不存在起点与终结。而人类的语言在这个和谐的世界中被打磨,趋向于与无限世界的真相接近,这就是“天均”或“天倪”的大自然伟力。

对语言现象的讨论,庄学给了我们一个全新的认识。“寓言”与“重言”固然其自然效果远远高于“卮言”,但不过是从自然的日常语言“卮言”中加以提炼的产物,离开了“卮言”的源头活水,“寓言”与“重言”就像大树失去了根一样。“卮言”虽然最易产生误解,导致交流沟通的障碍,可唯有“卮言”才充满了自我更新的能力。至于“无言”之“言”应运而生于人世,不以个人的意志为转移,是历史发展到一定阶段,为满足实践生活的全新需要,应运而生存在于社会。它是对“卮言”与“重言”、“寓言”的升华,是人类文化创造必然性的体现。而这种必然性,是对自然之理的适应,绝非任意妄为。无言之言有其适用的范围,不是放之四海而皆准,在任何条件下都会存在。庄子敏锐地发现,在人们习以为常的语言背后,隐藏着无数的奥秘。在对言与意的疏离与相应进行了分析之后,庄子从社会生活的广阔领域,对语言的运用形式及其作用范围予以了探索,结果我们意外地认识到,言与意的关系不像人们想像的那样简单。庄学同时认为,“卮言”的自然语言也是以社会化的形式存在着,在不断的社会实践中改变原有的形式与内涵,为人类的文化创造贡献着新的符号信息,从而与无穷的宇宙同步。认识与实践这一矛盾统一体,随时都在因条件的变化发生着更替,但新旧迁移因为总不能割断与生活的联系,始终保持着内在的固有命脉,相互促进。而语言的变化同意义内涵的重新确

定,永远是无限趋近于宇宙的创造而无法等同的结局。因此,庄子的道论与言论,尤其是与心论的联系不可分割。

以“无言”之“言”进行交流,是庄子的衷心向往,“无言”之“言”实则即言意的直接同一,是心灵与口、意与宇宙实在的完全融合。由于交流的双方都必须处于同一境界才能使交流成为现实,这就对交流双方的素质,提出了极高的要求,它的普遍性受到了极大的限制。因此“无言”之“言”只有在物我两忘因任自然的情况下,成为现实的具体的存在,否则流于游戏与妄自尊大。一言以蔽之,“无言”之“言”只存在于觉悟境界。有鉴于此,庄学的重点虽然以“无言”之“言”作为对言意疏离关系的克服扬弃,但在论述上却是以“寓言”为其核心,这种隐喻象征的表达方式,庄子以其得心应手炉火纯青的创作,赋予了表达灿烂的色彩,引导着“重言”与“卮言”向更高的水平迈进,意义问题由此得以圆满。

2. 言而当法

通过对“无言”之“言”的无定形却圆满属性的揭示,庄学强调了唯此才是真正的大声不入于里耳”。既然这样,意义世界就真的与我们的生活环境格格不入,毫无关联。庄子对此予以了否认。的确,没有脱离社会生活环境的圣人,逍遥于尘垢之外是他的心灵。若此,则意义世界对每一个现实中的人,一定有深浅高下之分,而凡俗中的个人,对意义世界的领悟,存在着不同的层次乃理所当然。可我们无法将意义的不同层次,划出泾渭分明的界限,因此意义的深浅高下应当是从不同角度与方向,对意义以感受与领会,意义本身则是唯一的绝对的。即使我们对意义世界的领悟不够高妙,却不能说对意义无所领悟。

由于常人对意义的领悟非意义世界之全,仅在意义的某一范围有所感应,矛盾与差别出现了。濠梁观鱼的惠施与庄子,成为我们观赏的戏剧中的主角。

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰:“儻鱼出游从容,是鱼之乐也。”惠子曰:“子非鱼,安知鱼之乐?”庄子

曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣！”庄子曰：“请循其本。子曰汝安知鱼乐云者，既已知吾知之而问我，我知之濠之上也。”

《秋水》第十七

水中的游鱼，无拘无束，真是快乐。这是庄子由衷的赞叹。然而惠施对此提出了质疑，你不是鱼，怎么会知道鱼的快乐呢？庄子的回答是，你不是我，你怎么能够知道，我不知道鱼的快乐？惠施揭示了庄子的表达存在的逻辑矛盾。我不是你，固然不错。但也要承认，你也不是鱼，既然如此，你当然也就不能知道鱼到底快乐不快乐。惠施很得意，这下你该无话可说了。岂料庄子依然有新的反应。庄子认为，对此的争论需要回到终极根源上。在庄子看来，惠施对庄子的责难“汝安知鱼乐”之类的话，事实上知道了庄子体会到鱼的快乐，然后才有所疑问。为什么说庄子知道鱼的快乐呢？因为庄子从堤岸上，看到了水中的快乐游鱼。

以严格的逻辑要求考察，庄子的表达不合规范，但对意义的反映，庄子的领会又超过了惠施。为什么会发生这样的分歧，原因在于惠施与庄周的认识前提存在着差别。庄子认为，离开了人的活动，世界是没有任何意义的空寂的世界，至于鱼快乐不快乐，庄子内心中对此并不在意，但水中游动的鱼，使庄子感到在一个应当的生存环境下才有快乐可言，而经验已告诉他，己与鱼两者因观照合一，内心引起了共鸣，鱼已经被容摄在庄子快乐意识的世界里，所以可说鱼的快乐。惠施显然是以分析的应有条理，看待评价庄子的感叹。快乐的感受只有发生在人身上，鱼是否真有其快乐没有办法得到证实。那么，庄子说鱼快乐当然是武断。虽然，他不是庄子，但庄子本非鱼，是不是鱼是领会鱼的基础，快乐不快乐则另当别论。庄子从濠上知鱼之乐，是知乐的意义，非鱼是否快乐这一事实。

另一方面，庄子承认惠施认识的合理性。惠施对庄子“安知鱼乐”的质问，已表明对声称感受到鱼快乐的庄子的了解，应当合乎言

说的规范,在惠施的言说范围,是自然现象,当然是正确的态度,这就是言语之“数”的体现。但言与意之间的疏离,非惠施不明白,是惠施不理解庄子当下的心境,则无言之言所表示的意的感悟,还没有进入惠施的视域。如此来说,即使是可以同一层次交流对话者,没有在同一时间共同进入同一状态,“相视而笑,莫逆于心”的深层的对话就会发生障碍。当然,濠梁观鱼还有别的诠释可能。惠施与庄子代表了两种不同的运思态度,惠施趋向于分析的逻辑的方法,追求明确一贯,而庄周则以直观体悟为特色,但庄周的直观体悟只能是最后的结果,不能是起点,而惠施的理解则代表了认识的基本途径与手段,在庄子看来必然要被直观体悟所超越。庄子的“坐忘”学说,在言意问题上表现为“忘言”。如果不是这样,那倒是可怪之事了。

真正的理解不为时空所阻隔,时光的流逝空间的分离,固然为人们的交流带来了严重的困难,但对觉悟者而言,不是根本的问题。书之可贵,是因为它成为传递前代信息的载体,为后来者再现了前人的内心世界。惠施与庄周曾对此提出了不同的见解。

庄子谓惠子曰:“孔子行年六十而六十化,始时所是,卒而非之,未知今之所谓是之非五十九非也。”惠子曰:“孔子勤志服知也。”庄子曰:“孔子谢之矣,而其未之尝言。孔子云,夫受才乎大本,复灵以生。鸣而当律,言而当法。利义陈乎前,而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服,而不敢冀,立定天下之定。已乎!已乎!吾且不得及彼乎!”

《寓言》第二十七

庄子认为,孔子一生都在追求进步,年六十就是对五十九的超越,他总是以今日之我战胜了昨日之我,可是我们不能以今天的标准,看待孔子不断的自我超越。

惠施则指出,孔子的进步来自其对知识的渴望与意志的坚定,但不能由此说,今天肯定的东西就是正确的,而对昨天的东西否定就是

错误的。庄子指出,如果惠施能有这样的见解,那么,孔子在九泉之下,也应当对他表示感谢了。为什么呢?因为这样的认识,正是孔子虽未曾言说,但确实是其真实的想法。孔子曾经这样说过,人的天赋来自于宇宙的恩赐,是生命使人生具有了神圣的不朽价值。以自然的节奏来鼓乐,而使语言符合规范。利益的诱惑下的好恶是非,吸引人的不过是生理的自然欲求。唯有那使人心悦诚服不敢违背的东西,终将成为世界普遍永恒的纲纪。可是,我们今天肯定的价值与正义,又哪里有永恒性可言。只有摆脱了对价值与正义等的依赖,顺从宇宙的自然秩序,“立定天下之定”,自我才能从是非利害的争执中彻底解脱出来,当然也不需要任何外在的标准来衡量自己的认识与行为,是否符合社会的要求。庄子因此批评惠施,为什么还不放弃自己背负的价值计较的重担呢?放弃了价值计较的枷锁,我们还需要抬出圣人作为谈资吗?

孔子以好学著称于世,“三人行,必有我师”,“敏而好学”等等,他的德行与智慧,均赢得了国人普遍的尊敬。重要的是,庄子塑造的孔子形象,提出了“言而当法”的命题,可见庄子在推崇无言之言中,还是非常重视语言交流的规范性,承认语言的运用存在着不可改变的法则。“言而当法”或许是对孔子因材施教精神的新理解,儒家的道德理想与人文关怀,在此融入了道家的精深形上学的思考。回顾以上庄学对言意问题的探索,“得意而忘言”的全面内容,表现了道家一贯的超越精神。而“忘言”之“言”也是“言”之一种,岂不可有“法”且“当法”乎?仔细疏通庄学对言意问题的多方面讨论,我们可以肯定,在不完全的程度上,“卮言”、“重言”与“寓言”对应于“且得有言”、“言而当法”与“得意而忘言”三个命题,或可以说,“卮言”、“重言”与“寓言”综合了庄学有关语言问题的认识,《寓言》(第二十七)的作者概括总结了庄学的认识成就,使之成为有机的逻辑系统。

由于庄学对语言问题的认识不在于对概念的内涵外延等形式的研究,把语言置之于人类的全部活动中思考,因而是其整个哲学建构的组成部分。它的鲜明优点与特点,是以极其宏观广阔的视野关注

了语言与认识的关系,把语言存在与自我存在同宇宙存在联系,结合自我实践活动与社会关怀,考察认识的形式与内容之间的复杂关系,留下了许多启人深思的认识成果。反省庄学对言意问题的认识,虽然存在着完整的核心概念范畴体系,但没有更加集中具体地分析讨论如何达到“言而当法”的途径与过程,这就严重限制了庄学思想价值被精确发掘的可能性。

3. 无言之用

庄子与惠施的相与“为质”,已经说明了无言乃大言的认识。可是无言的大言正如“卮言”、“重言”与“寓言”的关系一样,不能成为普遍的存在。交流总是以常规的语言表达形式进行,问题是,为什么即使是常规的交流形式,却存在着发生误解的现象,造成这一问题的根源何在呢?

充满趣味的朝三暮四的故事,总会引起人们会心的微笑。在人们嘲笑猴子的愚蠢时,也会为养猴老人的机智击节抚掌。在此我们还有对这则寓言重新诠释的必要。

狙公赋芋,曰:“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰:“然则朝四而暮三。”众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用,亦因是也。

《齐物论》第二

言与意,无论如何与名与实不可分离。或者说名与实是对言与意的具体化。庄子认为,“名者实之宾”(《逍遥游》第一)。据《列子》记载,此话的发明权在老子。实是主而名是宾,实是本源而名是派生,实制约着名,名不能超出实给定的范围。如此才可名实一致。众狙遭到人们的耻笑,作为教条主义的典型名载史册理所应当。猴子缺乏自觉的理性能力,享用的食品为橡子,品质一致,而数量也没变,一日之内七粒。但为什么朝三而暮四与朝四而暮三,就产生了喜怒不同的反映呢?猴子为时间迷惑了。而猴子迷惑于时间,又源自对名与实判断的失误。与言相应的意,并存于其中的名与实,为世界造成的幻

象,足以引起人们的警惕。然而,世上的凡夫俗子与众狙之喜怒异用何尝有两样。

寻求名实相应言意同一,不外两种方法。循名责实为一种,以实定名为一种。以“名者实之宾”的原则,运用上述两种方法,彼此之间不存在实质性的矛盾。但为什么人们不能超越名言的假象,回归于实意的纯朴呢?将之完全归咎于认识力的低下,似乎把复杂的问题简单化了。应该承认语言有其相对独立的生命,一旦被创造出来,就获得了相对独立的存在形式,从此言与意之间的疏离加大了。言指向的意,与名反映表达的实,必须在具体的时空条件下,才能得到较为清晰的了解。问题就在这里。

时间作为最重要的条件因素之一,从朝三暮四之朝暮短暂的限度内,就使认识发生了如此严重的错位。如果是“名实未亏而喜怒为用”,人与猴子又有什么差别呢?不能否认,这是一种功利主义的价值选择,可是,功利价值如果不存在,对价值问题的讨论不就成为空洞的教条吗?令人遗憾的是,走出功利的篱藩多么困难,人们通常都在功利中生活。而任何功利,无不有大小的界限,庄子教诲于世人者在于对无用的功利的追求。总之,名实包容于言意之中,言意基本反映了自然语言的存在问题,而名实更多地与语言的实践性社会性相关。名实的讨论使言意问题的分析进一步深化,也使名实问题存在的局限性更加突出,因为规范性的社会价值观念制约着对名实内涵的真实表现,虽然从逻辑关系看,名实更具有规范性,但它容易流于僵化与刻板,远不及自然语言富有张力与弹性,也许这是庄学较愿意使用言意这一对概念,而较少使用名实这一概念的原因。

通过对话与无言内涵的分析,庄学对“寓言”、“重言”与“卮言”相互关系讨论,以得意为目的,对其效力的短长之分,着眼于使用是否便利,是否更有效率进行说明。在揭示无言的可贵时,特别强调了在一个追求价值与功利的世界里,无言之用的意义不能为人普遍欣赏的问题。

惠子谓庄子曰:“子言无用。”庄子曰:“知无用,而始

可与言用矣。天地非不广且大也，人之所用容足耳。然则厠足而垫之致黄泉，人尚有用乎？”惠子曰：“无用。”庄子曰：“然则无用之为用也，亦明矣！”

《外物》第二十六

惠施以为庄子所言，纵使高妙无比，不过是无用之言，没有任何实际价值。庄子的回答是，知道了什么是无用，之后才可以同他谈论有用。无垠的大地能放下一双脚就够人们行走利用。那么，给你容足的土地往黄泉路上走，此容足之地的实际价值人们在利用吗？惠施的答复是无用。庄子由此说，无用之为用，也就从中表现出来了。人为什么不以有用的容足之地往黄泉路上走，是因为这样的用与人的自然欲求相悖。庄子认为，在惠施眼中他的无用之言，没有存在的必要与价值，然则有用不使之与无用处于对立之中，人们就不会知道有用与无用的区别。容足的土地可使人行走，满足人们的需要，但往黄泉路上走与自我根本的价值追求的成了严重对立，同样是行走却彼此有别，决定的因素是土地呢还是生命活动中的人呢？用与无用，不决定于外部存在，而取决于主体自我。

用与无用由于施予的对象不同，就会产生不同的结果。“瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声”（《逍遥游》第一）。世界无限而言语有穷，以有限的言语规范无穷的世界，不亦难乎！“大人之教，若形之于影，声之于响。有问而应之，尽其所怀，为天下配。处乎无响，行乎无方”（《在宥》第十一）。形影与声响彼此相应，如同大人的教化与天下相匹配一样。然而，与天下相匹配，能够“处乎无响，行乎无方”与宇宙相应吗？因为它有所应就有所不应，不能够无所不应。庄子以为无言之用，正是与宇宙无所不应的大用。

庄子的言意论，最基本的内容是工具论，因为它与人类的认识密不可分。庄学没有止步于工具论，进而论述了达意的表达形式三“言”的关系，又从工具论走向了效果论。于此批判了单纯的效果论把言意问题简单化的倾向，没有看到人类的认识与语言的复杂关系，提出了无言之言的交流方式，使认识活动归本于人生觉悟。知识论

成为其中介,语言的自然存在与功能,由于其工具属性,直接导致了名实统一的效果论,然而效果论仅是表象,因为工具属性决定了人类以求真为归宿为目的。介入其中的真假问题又将言意问题深化了,而真假与事实统一,庄子的分析进入了价值论的领域。工具论是语言的自然属性的衍生物,效果论则体现于社会性的实践活动,这两者交织在一起,使意义论与价值论时刻参与着语言的讨论,又使“寓言”、“重言”、“卮言”的运用语言的态度与方式,不间断地通过工具论与效果论得到检验。三“言”所构成的方法论观念,的确起到了贯穿其它各部分内容的作用。言与无言以及常言与大言,构筑起一个语言的庞大网络。

第三节 不言之教

由于“意”有深浅高下之分,因此需要对“得意而忘言”命题包含的内容予以进一步的界定。简单地说,“意”之意义可以区分为世界的意义与知性的意义两种,世界的意义即宇宙人生的本质,而知性的意义是指人类获得的具体的知识,前者是真理,知识与真理既密不可分又存在差别。在知识的获得的过程中,应为得“意”忘“言”,语言为工具,意义为目的与归宿。但就终极解脱而言,恰恰相反,忘“言”而得“意”,抛弃知识的苑囿才可“备于天地之美,称神明之容”。这两者的结合,才能较为完整全面地反映人类的生命需求。

1. 法天贵真

以语言表达反映思想情感,还有另外的不得不考虑的情况。以名实相符的历史见证证实语言的确定性与价值,这是普遍的现象。但不能由此认为,凡表达为真的语言,必将获得他人的认同,一致承认其真实性。除此而外,我们还要问足以打动人心力量,除了表达真实情况的语言,是否还有别的因素值得考虑。表达的态度与方式

问题,进入了庄子的视域。

言与意的疏离与相应,都体现于对事实的趋近与隔阂上,无不以是否“真”作为标准。原本如此没有伪饰的实在之“真”,从存在者说,是没有歪曲的事实,而从表达方面说,不过是一种态度,一种情绪。态度之真是指,“真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人”。因此,“真”就是最纯洁质朴的心灵精诚,使精诚的心灵达到“真”的极致,就会产生强烈的辐射力与感染力。“不精不诚”的伪善,自然不能引起别人同情。精诚要体现于人的表情言语,“真在内者,神动于外,是所以贵者也”。心灵与语言同一,最终是具体活动、心灵与事实同一,其效果惊天地而泣鬼神。而庄学以为“真”的效果的体现,本来源于“真者,所以受于天也,自然不可易也”的自然本质。“故圣人法天贵真,不拘于俗。愚者反此”。是宇宙生命的局部的片断的流溢,如同深不可测的大海,瞬间露出了装满珍宝的海底一角,令人激动。觉悟者领会并效法自然的要求,崇尚“真”的绝对价值,与世俗的行为划清了界限,常人则不能明白“法天贵真”对于人生的意义。

尘世中的个体自我若“不能法天而恤于人,不知贵真,禄禄而受变于俗,故不足”(《渔父》第三十一)。“真”不仅与伪反,同时也与俗违。适宜的表达是需要,反映着自我存在的状态,但它不能从根本上改变事物的性质。

知谓黄帝曰:“吾问无为谓,无为谓不应我,非不我应,不知应我也。吾问狂屈,狂屈中欲告我而不我告,非不我告,中欲告而忘之也。今予问乎若,若知之,奚故不近?”黄帝曰:“彼其真是也,以其不知也;此其似之也,以其忘之也;予与若终不近也,以其知之也。”狂屈闻之,以黄帝为知言。

《知北游》第二十二

黄帝的朋友“知”曾经向“无为谓”请教关于道的问题,虽然“知”三问但“无为谓”却没有任何回答。“无为谓”之所以不回答,是因为他不

知道回答为何物。“知”又与“狂屈”相遇,“狂屈”知道答案,但在他将欲回答的时候,却又忘记了自己想要说得话。对此,黄帝的评价是,“彼无为谓真是也,狂屈似之,我与汝终不近也。夫知者不言,言者不知,故圣人行不言之教”(同上)。“无为谓”真正达到了无差别的同一,而“狂屈”近似于无差别的同一,黄帝认为他与“知”二人“终不近之也”,与“真是”存在着天然的区别。这几位的差别,正是老子“知者不言,言者不知,故圣人行不言之教”的具体范例。

显然,“知言”难以企及“真是”,言的功利价值与无言的超功利价值,体现为前者乃知识,后者乃真理。而真“知言”者并不以“善言”为能。庄学提出了一个极端的看法,“狗不以善吠为良,人不以善言为贤”(《徐无鬼》第二十四)。会叫的狗当然不一定是好狗,可好狗不一定必然不会叫。善于表达言谈,未必一定是伪善。这两者之间,不具有任何必然性。庄学此说,把道德评价加入其中,虽在表达上存在着一定的不周延之处,但其目的是为了说明,善言即是屈从于俗,无言才是“贵真”,是自觉的服从于真理。

庄学关于“真”的问题的讨论,应分为相互联系的意义之真、事实之真、表达之真与态度之真四个方面。这实在是一个异常复杂重要的内容,与各方面内容密切相关。意义之真指通过自己的理性直观获得真理,实现了对本体之道的领悟,消除了人生的流浪感、失落感,实现了自我。事实之真基本是对存在着的事物的真伪判断,对未发生的或已发生的事物,在真伪这一准绳下,验证其确实如此,排除假象。就认识而言,得到的是具体的知识,因为它指向的是具体的事物。表达之真才直接与言意问题同一,应当指语言表达符合语言的固有规律,传达了真实的信息。就其形式的研究,基本属于逻辑学的范围,而就语言指向的内容的分析,则已进入了知识论的范围。态度之真是指表达者以其真诚的心灵,以情绪的恳切感染了对方,使接受者与自己处于同一情境,交流的双方发生了共鸣,这里更多的反映了道德问题与情感问题。这四方面的内容,既是主从关系,又是并列关系。因为它们都是人的问题,是人的整体活动的不同侧面,具有价值

上的平等属性。如果从价值论立场出发,则具有主从性质,意义之真为核心,渐次延伸为事实之真、表达之真与态度之真,使之具有了内外表里的形式。知情意三者关系的内容,进一步得以具体化^①。

2. 不言而信

就表达与接受双方的关系看,精诚是至真,而真又是世界的本然状态,主客内外得以统一。精诚在言说中,指表达一方的态度情绪的积极意义,信则指接受的一方对表达方的认同。这样完成了一次信息传递与接收的过程,达到了交流的目的。信不仅是对方的信任,也指真的事实判断与实际相符,而不是表达的陈述或判断在形式上是否符合思维规律。

我们依据什么信任对方呢?对方又凭什么值得我们对他加以肯定呢?这样的提问应该出现在问题的开始,而不能存在于问题解决的过程中与结束。庄子对这样的前提性问题忽略了,也许他认为,人与人相遇,交流是生命的需要,只有这样相处才能克服孤独,获得别人的帮助,使自己生存下去。交流从开始就直接进入了不间断的过程中,剩下的问题是如何经济地使交流进行。

颜渊问于仲尼曰:“夫子步亦步,夫子趋亦趋,夫子驰

① 对于言意问题的讨论,在魏晋玄学中得到了进一步的深化。而玄学家的认识,基本围绕庄学的议题展开。汤用彤于此,提出了重要的见解。

新学术之兴起,虽因于时风环境,然无新眼光新方法,则亦只有支离片断之言论,而不能有组织完备之新学。故学术,新时代之托始,恒依赖新方法之发现。夫玄学者,谓玄远之学。学贵玄远,则略于具体事物而究心抽象原理。论天道则不拘于构成质料,而进探本体存在。论人事则轻忽有形之粗迹,而专期神理之妙用。夫具体之迹象,可道者也,有言有名者也。抽象之本体,无名绝言而以意会者也。迹象本体之分,由于言意之辨。依言意之辨,普遍推之,而使之为一切论理之准量,则实为玄学家所发现之新眼光新方法。王弼首倡得意忘言,虽以解《易》,然实则无论天道人事之任何方面,悉以之为权衡,故能建树有系统之玄学。

——汤用彤:《汤用彤全集》第四卷,河北人民出版社,1999年,第22页。

准此认识,我们可以认为庄学理论之深刻与完备,实有赖于道家固对言意问题之重视进而推陈出新。

亦驰，夫子奔逸绝尘，而回瞠若乎后矣！”夫子曰：“回何谓邪？”曰：“夫子步，亦步也；夫子言，亦言也；夫子趋，亦趋也；夫子辩，亦辩也；夫子驰，亦驰也。夫子言道，回亦言道也。及奔逸绝尘而回瞠若乎后者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。”

《田子方》第二十一

颜回是孔门第一高足，他步步紧随着老师的教诲，力求达到老师的生存状态。但他的亦步亦趋，最终给他形成了巨大的困惑，为什么他追随老师可以说无间然，却不能像老师与众人的关系那样，“不言而信，不比而周，无器而民滔乎前”呢？颜回拳拳服膺孔子之道，对此现象大惑不解。不言但民信服，不计较却无所欠缺，没有社会地位而民向往，其无往不胜的力量在哪里呢？孔子为颜回的解释是，“女殆著乎吾所以著也”。颜回陷于孔子曾经面临经受的困境。

事情的经过是：“孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，憇然似非人。孔子便而待之”。去拜访老子的孔子，正遇上老子洗过头，刚刚披开头发，等其风干。老子一动不动的样子，完全不是人所能做到的，孔子于是等待老子从入定状态中清醒过来。接下的场景是，“少焉见”，稍后拜访了老子。孔子对老子讲了他看到的一切，并提出他的疑问。“丘也眩与？其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立于独也。”是我犯晕吗？这是真的吗？刚才先生形体如同槁木，仿佛世界在这里隐退，唯有老子自己存在。对此，老子的回答是，“吾游心于物之初”（同上）。使心灵与阴阳之气相和谐，就是“游心于物之初”的含义。这是孔子经历的“不言而信”的事例。

颜回的问题也是孔子曾面临的问题，不过，老子给孔子一个“不言而信”的答案，孔子对颜回的问题仅是迂回地予以解释。老子没有正面回答他“憇然似非人”的原因，而是说在自己进入“游心于物之初”的状态下，发生了这件事，两者之间是否有因果关系，既不肯定也不否定。孔子面对仿佛“非人”的老子，产生了真伪的疑问。仔细考虑这两则故事的内容，颜回与孔子所遇的问题其实有所不同。颜回

承认他所观察到的都是事实,他要解决根本没有接受孔子的教诲的众人,为什么孔子对他们有那么大的吸引力问题。“不言而信”在这里是一个鲜明的事实,目的是对事实给予合理的解释,满足知性的要求。孔子的“其信然与”则是因那样“非人”的事实,征服了亲历者孔子,“非人”的事实超越了常识,不能在知性范围内予以说明。事实震撼了逻辑的秩序,给知性造成了空前的冲击,这对建立在知性基础上的价值追求与事实存在形成了反差。知性与事实形成的空缺,动摇了惯常的以言达意真的评价标准,如此说明了意义之真、事实之真与语言表达之真,存在着不同的界限。

实践选择趋向于利益的最大化,“游心于物之初”蕴藏着意义之真,“非人”指向了事实之真,“不言而信”为言说之真,言说本是对事实的描述,归宿在于意义。事实已体现了意义,言说在此情境下毫无用武之地,失去了作用。事实已传递了言说希望反映的意义,无言之言因而为大言,唯有它最真实。庄子的后学,对此义体会颇深。“有名有实,是物之居;无名无实,在物之虚。可言可意,言而愈疏”(《则阳》第二十五)。名实相应体现于具体事物,当人类运用语言概念表达感知的事物时,我们对事物的内容已经有所规定,该事物与其它事物相区分,事物由此被相对固定地存在于人类的思想意识里。这种被固定化规范化表达的事物,不因事物的运动变化而改变人类对它的认识理解。当人类未运用语言概念指称我们感知的事物时,感知到的事物没有实际的内容,事物虽然为我们的知觉所感知,却是空洞的存在。对于渴望达到对其意义领会的人类来说,意义的秩序与结构处于飘摇动荡之下。“居”与“虚”的不同,真切地反映了人类认识实践的目的性趋势。然而,既可言说也可表达其实在内容的对象,由于被人类的语言概念,从复杂的实在关系网络中抽取出来,成为相对独立的存在,丧失了其多样性与丰富性,结果言说愈多,与其实际面貌的差距愈加遥远。

对客观事物,包括心理意识活动的描述,永远不能达到完全合同的程度。这种描述如果趋向于真实的事物本身,其通过语言或其它

符号形式所表达的对象,又引导接受者实现了对未知事物的理解,一般而言,信息的传递,情感的交流,目的已实现。但描述只能近似于真而不能完全等同于真,不存在与“真”完全合一的情况。“得意而忘言”实则在这种场合与情境下,可理解为得“真”而忘言。“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,僵僵然不趋,受揖不立,因之舍。公使人视之,则解衣般礴。君曰:可矣,是真画者也。”绘画的最高境界是入神,而入神又不能违背事实。一般的画者以作品与表达的对象真实再现为最高目标。与入神比,更是有所不及。众多的画师面对国君的诏征,无不恭恭敬敬,唯一画师迟到,却又对国君不甚恭敬。于是这位画师被延请至宾馆。他到底有无真才实学,国君遣使臣前往观瞻。这位后至且不趋的画师,正赤裸着身体,展示其入神的作品。国君得意地说,好呀!没有看错人,真正的画师就是这样。这个生命之作,击退了一切模仿。因为只有它最真实,最富有生命,哪里还需要通过语言证明自己的本事,尽在不言中。

将言意名实问题的讨论与真结合,庄子的哲学认识更加深入全面。“真”融入到语言与意义的复杂链条里,本来就是哲学思考应该关注的问题。这样的哲学思考方式与内容,与其它各家各派颇不一致,反映了庄学超前的哲学意识。由于对本体之“真”的领悟同认识实践的深入密不可分,语言的工具同主体时刻参与到这一活动中,庄子及其追随者分别从这几方面分析彼此之间的复杂关系,使得庄学中蕴藏的现代哲学观念经如上的重构,再生复活。

3. 名成者亏

人类通过语言符号规范外部世界,交流情感,沟通信息,对流变易逝的事物,予以观念化抽象,具体由此变为一般,特殊化为普遍,从而建立脱离具体事实本身的理论化的知识体系。以往直接面对具体存在的处境发生了根本性的改变,后来者不再是直接观察感知具体事物,获得经验与知识,而是愈来愈借助一系列抽象的符号,把世界纳入到经历了前代积累的符号系统里。实在与我们之间的疏离日益

加剧。

语言是最重要的符号形式,是名的表现,规范化的符号系统在社会生活中,以法律最具有典型意义。而法律必须以其同一的标准取信于公众,“典法无更,偏令无出”(《田子方》第二十一),不能有歧异存在与任意改变,赢得价值仲裁的权威。然实决定着名,而名无法将实囊括无遗。名的不足不仅仅是其内容的有限,当名具备了自身存在的条件,名与实即言与意之间的断裂,就会带来严重的社会问题与认识的障碍。重新弥合这种断裂,是实践的要求,体现了理性自觉的能动性。“自伐者无功,功成者堕,名成者亏”(《山木》第二十)。自我夸耀的人没有功德,而有功德的人又不得为功德连累,产生了社会声誉的人则难与人们期待的实际相符。这虽然是指社会生活中的某些现象,但可引申为一般的原则。即语言规定的肯定与否定是统一的整体,肯定就是否定,反之亦然。庄子以比喻指明了这一点,“有成与亏,故昭氏之鼓琴也;无成与亏,故昭氏之不鼓琴也”(《齐物论》第二)。不存在周尽万物无所不适的语言,则“名成者亏”揭示了蕴含在一般认识活动中存在的陷阱。这一因素的存在使庄子对知识的批判反省,具有了坚实的基础。

至真的本体之道隐藏于纷纭变化的万事万物背后,对本体之道的揭示,人类的经验表明,“古之明大道者”,是遵循着“先明天”,次以“道德”与“仁义”以及“分守”与“形名”的顺序进行。庄学引用前人“有形有名”的论述,指出“形名者,古人有之,而非所以先也”(《天道》第十三)。“天”之自然,包括人类生活存在的一切现象与事实,是主体自我首先指向的认识对象。“道德”与“仁义”等作为人类社会的价值规范与组织秩序,略加分析我们就会发现,“有形有名”命题在道家哲学中有二义。其一指只有具有实在性“形”的存在者,才能够以“名”命名指称。其二指社会生活中的刑政名分,来自于人类自身。而这两者之间,显然具有密切的逻辑关系。人类通过对自然现象和社会存在的认识抽象,即通过语言之“名”对“有形”者的普遍概括总结,纳入到统一的观念框架里,世界的秩序与意义,与人类的精神生

活和谐一致。这种秩序之分,既是认识必须遵循的原则与认识展开的过程,也肯定了人类认识只有在“有形”者的客观存在条件下,才能成立的观点。人类认识服从自然秩序,与之相符合,社会生活中的高下相从的价值规范,早已被人类的先知所揭示。因此,“非所先也”的判断,表明了庄学对前代认识传统的继承,而且也说明了它是整个存在结构中后起的部分。

正因为“非所先也”昭示的存在结构不能被人为颠倒,庄子强调指出,“言者,风波也,行者,实丧也。夫风波易以动,实丧易以危”(《人间世》第四)。被人类精神自觉创造而生的文明成果“道德”与“仁义”等等,其内涵在不同时代不同个人那里,因心灵领会能力有别,言者有殊,则会动摇人类固有的和谐。既不能固定不变,“动”是其应有的生命,而“实”则需要心灵的领会自觉才能使其内在价值不至于流失。因此,“名止于实,义设于适,是之谓条达而福持”(《至乐》第十八)。这样才能把人类思想的交流情感的表达的需求,必须保持“条达”的应有秩序,满足人类的无限自由向往。最终达到“福持”的自我成就自我实现,既指明了其社会属性,又特别关注了自然属性的意义。“条达”就是语言固有的规律秩序之“义”,对运用语言表达交流者的要求,与“言而当法”之“法”含义同一。“止”则既不能不及,又不能人为扩大,提出了检验的标准与原则问题。

言与意同名与实的疏离,对社会是一严重的考验。求真的实践目的,处于社会强权下就会失去其固有的本意。“田成子一旦杀齐君而盗其国,所盗者岂独其国邪?并与其圣知之法而盗之。故田成子有乎盗贼之名,而身处尧舜之安,小国不敢非,大国不敢诛,十二世有齐国,则是不乃,窃齐国并与其圣知之法,以守其盗贼之身乎?”(《胠篋》第十)小盗对社会的危害有限,但会必然遭到惩罚,像田成子杀了齐国国君,夺取了王位,获得的不仅是王位还有荣誉,且其是以对圣知的效法实现其窃国的目的。以名实关系来判断评价,田成子不能摆脱盗贼的罪名,但这样对他无所损伤,享受着与尧舜一样的王者的快乐,小国因力量不足不敢主持正义,谴责田成子的无道行为,大国

又怕因讨伐带来自己国家利益的损失,不敢发动军事战争,田成子一家相延十二代占有齐国王位,这就是通过盗窃并利用圣知,实现盗窃的目的并使自己不受伤害的例证。

名与言的运用是知性的表现,以田成子盗国而安然无事的事实引发的喻说,基本的出发点在于摧毁世人对圣知的盲从。但在另一侧面,也表达了名实难符的观念。庄子感慨,“名实者,圣人之所不能胜也”(《人间世》第四)。此语有二义:一指圣人不能完全名实相符,因为评价标准不固定,随着历史的发展不断变化。一指圣人不能周详地解决名实关系问题,这是由知识的局限性造成的客观事实。虽然如此,但圣人可以体会其意义。田成子窃国的故事,也昭示了语言社会适应性的一面,语言交流与语言交流形成的社会影响不等值,语言交流是个人的活动,当然不可脱离社会存在的范围,“言必当法”说明它遵循着公共性的要求。但交流所形成产生的社会影响,取决于其对社会资源的占有程度。“名成者”不论以其经济实力还是社会地位,或者知识技能,达到了公众认可的水平,对名的控制肯定具有了某种垄断性,对语言意义变化的解释引导作用,远远超过一般社会成员。而社会价值观的塑造培养,必然要借助于一定的舆论环境,由于“名成者”控制掌握着信息制造与传播、评价的主动权,公众仅能被动接受,失去了自由选择的权利,所以专制取代了民主,人民失去了自由。因此“名成者”之“亏”,是历史的必然,因为社会发展不会过问个人的善良意志,田成子窃国成功的事实又表明,社会价值关怀与个人道德评价不可避免地存在着差异。

与上述情况不同的另一现象,是言说的泛滥。庄子的至友惠施以“历物之意”,如“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一”等问题,与辩者展开了激烈的争论。然而,这在庄学看来,“饰人之心,易人之意,能胜人之口,不能服人之心,辩者之囿也”。不能使人心悦诚服,而惠施对这类问题,“说而不休,多而无已”,结果却是“骀荡而不得,逐万物而不反”,以惠施杰出的天赋,迷恋于这种口舌游戏,真是可惜!对惠施的批评与惋惜,表现了庄学对人生意义问题的基本态

度之一。语言是揭示人的生命实在意义维度的工具与标志,人类不能离开语言,达到揭示实在本质的目的。但是,人类更应当深切反省语言的不足,不能使语言的扩张超出其应有的限度。这种否定与肯定的统一,才能使人类的精神生活与实践创造,不脱离自我存在。而一旦离开了自我存在的范围,主体的自我创造活动就将背离自我的本性,人生的意义就此被限制在狭隘的领域,失去了参与宇宙创造的机会。

庄子的大言曾遭到了惠施激烈的批评,而惠施“以胜人为名”(《天下》第三十三)的口舌之辩,在庄学看来乃彻底迷失了自我。这两位同时代且彼此惺惺相惜的一流哲学家的差别是哲学家不同个性的差别,也是对不同问题具有不同兴趣的差别。总体看,惠施倾向于分析的逻辑的方面,而庄周对诗喻的象征充满了偏爱,庄子哲学的核心在个人的精神解脱,惠施则对概念命题的分析乐而忘返。面对纷纭复杂的事实,有限的语言,不是在什么情况下都有施展语言作用的舞台。庄子要求在不能言的条件下,应当保持沉默。

孔子见老聃归,三日不谈。弟子问曰:“夫子见老聃,亦将何规哉?”孔子曰:“吾乃今于是乎见龙。龙,合而成体,散而成章,乘云气而养乎阴阳。予口张而不能讫,予又何规老聃哉?”子贡曰:“然则人固有尸居而龙见,雷声而渊默,发动如天地者乎?赐亦可得而观乎?”遂以孔子声见老聃。

《天运》第十四

孔子拜访老子回来后,三天没有发表任何意见与观感。众弟子深感奇怪。有弟子问,先生去见老子,将会对他做怎样的评价呢?孔子于是回答:我现在才见到了龙。龙是什么呢?它精魂的凝聚就形成了有形体的东西,离散则变成了华美的痕迹,以阴阳之气保持着自己的生命,驾驭着白云浮游于天地之间。对此我张着嘴但无话可说,我又如何能为你们说,老聃是何如人呢?这一来引起了子贡的好奇心,他

对孔子说:既然如此,那一定是有安静地居处但像飞龙一样变化,如同惊雷激荡又如深渊凝湛,同天地运行四时代谢那样的奇迹了,我也能去瞧一瞧吗?于是以孔子学生的身份前往老子处请益。

孔子不谈的无言与沉默,是因为他深感语言不足以说明他的感受。语言在当时那样的情境下,失去了其作用。不是孔子不想表达,也非其不愿表达,实在是找不到合适的表达途径与手段。最后,他应学生的要求,从一个侧面,以比喻的迂回方法,说老子犹如飞龙,深不可测。不可测表明老子非无可规的条件,而是说不足以通过他是什么的规定性范畴予以积极的定位。老子又是一个具体的人,但说他是这样或那样的人,太过平凡,难以尽意。出现“口张而不能喻”的自然反应,以动作表达孔子的惊叹,可它已非藉言以宣意,而是意得即言忘。子贡在孔门中以辞令列四科之一,擅长表达,他不领会孔子沉默的真义,因而往见老子,以期能像对别的事物的认识一样,通过语言予以说明。在这里,关于寓言的价值得到了充分的肯定。卮言与重言倾向于正面的直接的陈述与判断,对一事物或肯定或否定,它排除了似是而非的认识,虽然具有确定性,但丧失了可能有的丰富内涵,使之趋向于单一与绝对。但寓言的表达就不同,它是借助于别的事物与目前表达的对象某种相关性,进行比较对照,由于是通过具体的事物,如故事、比喻、某一公认的历史事件等反映,所以是具体的形象的,具有鲜明的个性。这种象征与暗示,呈现出多义性与具体化的特点,想像、回忆、情绪介入到这种活动中,虽然它们是间接的,却无一例外地对表达的对象,予以多类意象的确定,与自我的整个生命形成共振,反而使事物的内涵意味隽永。孔子的犹龙之叹,正是这种表达形式的典范运用。同理,“寓言”也并非无章可循,它依然遵循着语言与认识的固有规则波动,不能脱离其内在必然性存在。

人类的“寓言”在语言运用过程中,不能居于主导地位,它对“卮言”与“重言”起着补充作用,挽救“卮言”与“重言”模式化表达形成的僵化格局,重新回归既活泼又自由的语言状态,形成一种以自我参与介入表达对象的表达形式。跳跃且不连贯的“寓言”表达,只有交流

者双方大致进入同一情境,才能使寓言具有的意象呈现。这就决定了“寓言”仅能是知言的派生层次的属性,特别是接受者一方,需要以自己的想像与经验,添补跳跃的不连贯的寓言在内涵上的模糊不固定形态,使意义得以完整。因此,会意必须以知言为前提条件,如果双方处于隔离的情境下,就达不到充分交流的目的。子贡对孔子的犹龙之叹,由于缺乏对言领悟的深入积累,把“寓言”以常规语言形态来处理,当然不能与孔子发生思想情感的共鸣。而表达者一方,因对“名成者亏”的意蕴有着深切的感受,生活决定了他不能无言,这样的情况使他不得不通过历史的事例、神话、典范性的人物或虚构的情节,曲折地反映自身的思想。对事实之真的追求早已让位于对意义之真的关切,更不考虑“言必当法”的表达形式是否合理。在此语言运动过程中,经历着一次思想升华的循环,从“且得有言”的必然性出发,在“言必当法”的肯定遭到碰壁之后,承认“名成者亏”的事实,回到“得意而忘言”的最初要求。选择“寓言”的否定性表达形式,纠正刻板僵化的语言的局限性,从侧面对所要反映的对象迂回地以否定达到肯定。完成了一次深入的思想交流对话的历险。而无言则是以更直接的活生生的个人作为交流沟通的现实手段。因为意义已完全对等地传递于对方,根本不再需要以言说为媒介。不再是对无法言说的必须保持沉默的绝对律令,在理性认识上的无条件服从,已上升为一种精神的自由抒发。

对无言的自觉是精神觉悟的重要标志,以对无限宇宙与有限存在关系的深刻领会为依据,是理性认识升华的结果。克服“名成者亏”的局限性,当然要以忘言无言为归宿,但是忘言无言的实现,建立在“且得有言”承认言的作用的基础上,如果离开了对名实言意疏离相应的分析,忘言无言无疑不具有任何积极的内容。庄子较其他哲学家更清醒地关注了语言的社会性问题,把自然语言纳入到社会存在中来思考,使“名实者,圣人之所不能胜也”的认识,充满了逻辑的力量与历史的理性精神。这种分析讨论,显然是以经验观察为其起点,在认识上,视语言为主体自我本质属性的内容。

能够运用语言是人的天赋,而对语言的自觉运用来自学习。在人类的日常生活中,即使是公众使用的日常语言,都有其内在的规范,从来都不是杂乱无章的。人类运用语言,使语言成为表达情感反映思想,进行交流沟通的工具。庄学从这些习以为常的现象中,清醒而深刻地分析了语言的复杂性,对语言的认识达到更高水平。他对经验现象的深入探讨,始终与主体自我的本质存在与存在状态相关联,在高度肯定语言价值的基础上,细致辨析日常自然语言面临的认识上的困境。通过对主体自我的存在,确定它的存在合理性,又在揭示言意疏离名实不符的矛盾中,推动着认识的进步。

庄子对言意问题的讨论与人的知性活动相关,经过一系列不同层次的分析,构筑了一个语言态度的完整轮廓。言与意基本上包含了认识与反映问题,而名与实则重在分析其逻辑内涵,“言必当法”指出语言运用有其应当遵循的普遍形式,虽然“得意而忘言”的命题是以工具论为基本出发点的认识,但它论述了意义的表达须借助工具而超越工具。“名成者亏”与“且得有言”构成了矛盾的统一体,又揭示了语言的社会复杂性,这种复杂性体现于如何反映意义之真、事实之真与表达之真中,对人的生存状态进行了多方面的阐释。语言的自然运用存在着众多的不足,但离开了自然语言,人与人之间失去了交流沟通的基本渠道。庄学对“寓言”、“重言”、“卮言”三“言”关系的探讨,使我们清晰领会到认识世界之难,表达我们所认识感受的世界的不易,求真达意是我们对语言的基本态度,这一自然要求在面对名与实的紧张关系时,遭到了严重的挑战。固然人类的精神活动存在着天然的限制,“意有所随”,但无论如何,不能超出客观存在的范围,必须遵循其固有规律而合理展开,“言必当法”于是构成了对“意有所随”的抑制。当这种抑制严重制约了心灵的创造抒发时,“典法无更”的僵化已不适应人类的生活状态,“名者实之宾”的人类理性自觉,终于引导着人类达到“游心于物之初”的“无言”境界,使“不言之教”的精神自由化为“不言而信,不比而周”巨大实践力量。我们从历史的现实的材料中感受自然语言的社会性,从知识与理性判断中把握名

与实的疏离,进而从人性需求与表达过程及结果,寻找真正表达的最后途径。

在庄学中至少有不下十二个关于“言”的概念,这是极为罕见的现象。由言、名、谓、称、论、议、辩、指、说、道等构成的完整概念链条,它们之间的复杂关系究竟如何,我们目前尚缺乏真正的理解。有关对此问题的严格说明,只能从王弼的论述中,略可窥见一斑。这种复杂的概念体系,正是适应功能分析的认识方法需要而产生,它满足了道家哲学通过不同角度不同层次,揭示认识对象复杂关系的要求,使概念范畴体系膨胀到前所未有的庞大严密程度。可是与之相关,道家哲学又存在着简约化的倾向,那些核心概念范畴的地位与作用,不因众多其它相关概念的参与而冲淡减弱。这就意味着庄学对语言概念的短缺与过剩有着异常清醒的把握。如果短缺,就不能使有限的工具与处理的复杂对象对应,造成顾此失彼难以周全的窘境,不符合哲学认识明晰一贯的追求。而如果发生了过剩,则只能表示作者思之未精,缺少提炼抽象总结的能力。这些现象,都将导致哲学认识的错乱。然而我们仔细分析庄学复杂的概念体系及其内涵关系的规定,虽然规定性范畴没有普遍出现在他们的认识过程中,但是彼此相互限制诠释的描述性范畴的运用,却十分精密地表达了道家对各个方面问题的态度,使我们不得不惊叹作者深刻的认识水平与高超的表达能力。

如果我们进一步对庄学的言言论予以分析说明,语义学的有关规定和隐喻理论的合理要素可以构成我们观照庄学独特的思想体系的基本工具,但是我们必须清醒地保持理智的冷静,以为完全可以脱离知识论的逻辑探讨,仅凭语义学与隐喻理论,就可以实现对庄学思想的重构。也就是说,庄学中的丰富生动的象征性语言表达系统,可以在语义学与隐喻理论的帮助下,解析其意义的不同层次与彼此间的关系,但它必须立足于知识论与逻辑学的立场,才能恰如其分地发挥其作用。当意义的层次与界限得到明晰与澄清时,我们应当更多地考虑其相互联系,注意不同意义的相互渗透与转化,这样自如地

使庄学的哲学认识更富有生命力。同时我们也必须指出,道家的负的或否定的方法,同神话、寓言等的运用,都服从于功能分析方法的整体需求而以不同的面貌出现。正是意识到语言问题的复杂性,庄学自觉运用描述性范畴,推进思想认识的展开过程,使规定性范畴成为描述性范畴的有机补充。在我们高度肯定庄学的历史成就时,依然应当注意到,规定性范畴的地位,没有得到庄学更多肯定性的评价与运用,自然产生了对概念内涵缺乏严格规定的不足,一定程度上影响了表达的严密性与确定性。今天我们对庄学分析理解意见纷呈的现象,显然与其规定性范畴数量不足的情况直接相关。

庄子是中国历史上空前绝后的语言大师,那些平凡的事件,一经过他的叙述,无不充满了戏剧性效果。在我们的会意默契中,领略他为我们展现的宇宙人生图景。枯燥的逻辑分析与模式化的表达,被那洋溢着生命智慧之光的语言彻底瓦解,而理性的力量,在我们心中自然滋长。对世界的体悟,引导我们领会我们生存的世界。通观庄学的言言论,可知他把语言看作是人的本质存在的部分,而把语言所蕴含的内容,理解为人类对宇宙实在与主体自我、以及人类社会的能动反映。语言指向的对象与对语言属性的界定,无不体现着人类的精神意识。因此,属于主体自我的意义问题,天然地表现于语言。它本来就是意义的内容、结构与要素的基石。对语言及语言指向的对象相互关系的分析,是对自我本质存在认识的要求,更是人类理性成长的重要尺度。庄学以其高度成熟的哲学智慧,为中华民族的心灵世界,贡献了一份珍贵的思想遗产。

第二章 天下有大戒

人的存在既是自然存在,也是社会存在。自然存在仅指人是一存在者,生死存亡是一自然过程,不是上帝的造物。社会存在则说明人的存在以群体的方式表现,不存在孤立的脱离社会生活的个体,生来就不能摆脱其社会性。这种自然性与社会性的统一,是了解人的存在的最基本前提。庄学的社会政治理论深受老子影响,但庄子本人的认识,与庄子后学又有一些不同。然而其基本精神却具有一致性。我们应该把最高的普遍原则与具体的策略方针,制度规范与评价标准,加以适当的区分。显而易见,无为从来都是道家最高的社会政治理想,而无为就是顺应自然。至于自然的复杂含义,需要通过进一步细致的研究予以界定。

第一节 安之若命

老庄的人生态度,在历史上引起了普遍的误解。造成这种现象的根源,在于世人没有领会道家自然无为主张的深切含义,把道家对人类整个价值体系不同方面内容割裂,严重歪曲了道家思想的真理认识价值。至于那些误以为老庄道家的人生观是消极的人生观的论断,绝非其哲学建构的应有内容,也非其真相。

1. 人生天地之间

自然存在论是道家对一切存在者存在的基本判断,这一建立在理性主义基础上的认识,克服了宗教神学有意志的人格神创造世界,创造人类认识的错误,实现了人类认识的一次重大飞跃。自从老子揭示这一重要理论以来,道家的后继者们,沿着老子开辟的前进道路,在思想认识上又产生了许多新说。而把道家自然主义人生观发挥到极致的代表就是庄子。

如果从个体存在,追问人类存在的终极起源,必然会走向没有任何积极意义的恶的无限性。这是因为,它首先在思想意识中已存在着宇宙万物,必有一终极起源的预设。相反,有感于宇宙的永恒无穷变化,庄子认为人的一生如同白驹过隙般短促,几乎没有给人留下回首人生的机会。“人生天地之间,若白驹之过隙,忽然而已。注然勃然,莫不出焉;油然漻然,莫不入焉。已化而生,又化而死。生物哀之,人类悲之。解其天戮,堕其天袞。纷乎宛乎,魂魄将往,乃身从之。乃大归乎?”(《知北游》第二十二)人忽然而生,悄然而去,消逝的又重新生起,生起的又重归于凝寂。所有的生灵都在为这种不可抗拒的命运,悲哀不已。打开了包裹宇宙奥秘的帷幕,又回到了那个大袋子里。纷纷扰扰,身体随着魂魄而往,这是永恒的回家吗?因此“天地者,万物之父母也。合则成体,散则成始”(《达生》第十九)。我自然而生,自然而化,我是万物中的一员,而生成养育我的天地,永恒存在,不论我生起还是消失,都在父母的怀抱中,休戚与共。

这个纷扰的世界,使古往今来多少人为之感叹。但自我既然存在于尘世间,面对存在的事实,可改变与不可改变者,到底是哪些呢?“死生存亡,穷达贫富,贤与不肖毁誉,饥渴寒暑,是事之变,命之行也。日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也。故不足以滑和,不可入于灵府。使之和豫,通而不失于兑;使日夜无隙,而与物为春,是接而生时于心者也”(《德充符》第五)。事物的变化与自我命运都是不可改变者,基本可分为不可抗拒的自然变化、生理本能与社会地位三个层次。而“死生存亡”,与“饥渴寒暑”可归纳于“事之变”的内容,“穷

达贫富”同“贤与不肖毁誉”则可归于“命之行”的范围,它们就像不可抗拒的自然变化如同昼夜交替一样,知性无法寻找其开端。人应该不为“事之变”与“命之行”动摇心灵的平静,超然物外,使自己能够像心灵与五官彼此相通,融洽无间,如同日夜的代谢,不存在间隔,而与世间万物共同生成。庄子认为虽然宇宙间存在着不可抗拒的力量,但并不是人类对此无所适从无所作为,顺应这种变化,无动于衷才能使心灵得以满足。

为之庄子塑造了众多的顺应自然的觉悟者形象,强调心灵的平静在人生价值中的意义。由于生死存亡是人在宇宙中能够体会到的最大变化现象,与人的存在意义问题密切相关,超越生死就成为庄学中重要的组成部分。

子祀子舆子犁子来四人相与语曰:“孰能以无为首,以生为脊,以死为尻,孰知生死存亡为一体者,吾与之友矣。”四人相视而笑,莫逆于心,遂相与为友。俄而子舆有病,子祀往问之。曰:“伟哉!夫造物者,将以予为此拘拘也。曲偻发背,上有五管,颐隐于齐,肩高于顶,句赘指天。”阴阳之气有沴,其心闲而无事,跼蹐而鉴于井,曰:“嗟乎!夫造物者,又将以予此拘拘也。”子祀曰:“女恶之乎?”曰:“亡,予何恶?浸假而化予之左臂以为鸡,予因以求时夜;浸假而化予之右臂以为弹,予因以求鸠炙;浸假而化予之尻以为轮,以神为马,予因以乘之,岂更驾哉!”

《大宗师》第六

同宇宙的存在相比,个人的存在的确非常短暂,人们既惊叹于这一事实,又为之不满,这时已经陷于生死编织的罗网中,不能继续保持平和的心态了。四位通达之士由于觉悟了生死的奥秘,因此结成了朋友。子祀因子舆有病而前往问候,发出了“伟大啊!是造物主把我驱赶到这里来”的感慨。面对子舆奇形怪状的形体,又禁不往感慨一番。子祀问子舆,你难道不为自己的不幸感到悲哀吗?子舆给予了

否定性的回答。为什么要感到不满呢？如果造物主的伟力使我的左臂化为鸡，我就有了执掌黑夜的机会。伟大的变化使我的右臂化为弹丸，那我就可以用弹丸打鸡，于是就可以吃烤鸡了。我的尾部如果随着不息的变化成为轮子，我的精神就会成为驾车的骏马，我就有马车可驾驶，不需要别的车辆了。庄子指出，我存在是时间之流中的偶然造访，我消亡，是余音渐渐自然终结的乐章。顺应自然，就会摆脱一切是非得失带来的烦恼，使人生没有遗憾。

一方面人生短促，另一方面又悦生而恶死，畏惧死亡，结果造成了人生的障碍。这虽然是人之常情，但生死变化是一种自然现象，又有什么值得为此担忧呢！子来的妻子儿女，围着生病的子来哭泣，来问疾的子犁将他们支了出去，靠着子来的家门与子来说话。伟大的自然力会将你变成什么呢？会把你变成鼠肝还是虫臂？子来的回答是：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死而吾不听，我则悍矣，彼何罪焉？夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也”（同上）。不论父母把儿女生在哪里，儿女只能接受这一事实，服从命运的安排，无法对此自我选择。阴阳消长对于人类，与父母同儿女的关系类似。已经接近了死亡，但我不听从它的律令，我就是一个粗暴的儿子，它有什么罪过呢？大地承载着我的形体，生存使我劳苦，年老使我安逸，通过死亡让我彻底休息。恰当地安排了我的生存的造物主，同样对我的死亡也给予了恰当的安排。

生命存在的事实，表现于生死的周期性变化中。享受人生的欢欣，化解死亡的痛苦，随时都对现实中的每一个人提出了尖锐的考验。生命何为？人生的意义何在？如此等等的问题，使处于生死交替过程中的任何个人，不能不做出价值上的选择。生命的奥义是，“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。养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则世奚足为哉？虽不足而为

不可不为者,其为不免矣。夫欲免为形者,莫如弃世。弃世则无累,无累则正平,正平则与彼更生,更生则几矣。事奚足弃而生奚足遗?弃事则形不劳,遗生则精不亏。夫形全精复,与天为一”(《达生》第十九)。是消极地面对人生无所作为,还是积极地改变自己的命运,使自己能够自做主宰,不同的人生态度,决定了实践方式的差别。

真正对人生意义自觉的人,不去追求生命存在之外的东西。真正对命运领会的人,不去过问知性无法解决的问题。如果以为保障自我生命的存在,可以通过物质手段的方法实现生命永存,事实上是物质充裕而生命凋谢者不胜枚举。生命的存在以形体的存在为条件,可经验事实告诉我们,形体存在而生命消亡者比比皆是。生命到底是什么呢?生命就是一个自然的过程,就是客观的事实。自我生起,个人意志无法左右,死亡是必然规律,无法抗拒。如何面对这一客观事实,而使人生得以充实呢?虽然,养形不足以使生命永恒,难道可以放弃个人的努力而碌碌无为?当然不是。人力固然不足以改变生死交替的必然性,但自我存在不能放弃自己的责任义务。不可不为者,显然是“达生之情”与“达命之情”。在自然的人生实践中,领会生命的价值。

对生与命的通达,就是要使自己从固执于个体生命永恒的妄想中解脱出来,追求精神的满足。要求个人放弃过多的对有限性的偏爱,“弃世”就是最好的解决之道。“弃世”不是栖息山林,销声岩壑,是指对社会价值的超越。一旦超越了世俗价值对心灵的妨碍,就可以使心灵不再有负担,解除了心灵的负担拖累,就实现了与本质存在的同一。意味着与世界本质的疏离冷漠的克服,从而与宇宙生命完全融合,自我生命融化于宇宙生命之中,使自己实现了再生。这应当是人生价值的根本实现。至于“遗生”的意义,摆脱了有为俗事的牵累,形体就不会劳损,放弃了对生命的执著,反而使生命的活力不会无端消耗。正是这一原因,突破了有限性的限制实现了自我,“与天为一”。庄学旗帜鲜明地主张精神的自由是人生最有意义的追求,它也是唯一在价值领域中,可能达到超越性存在高度的目标,别的东西

都与之无法比拟。

人是自然的存在，自然存在着的人，其生其死都是自然而生自然而亡，唯自然才是人的本分。在自然之外，别无真实可言。庄子的生死观，是对老子的继承与发展，不仅坚持了老子人性自然论的主张，更重要的是，把认识实践中的生死超越，作为精神自觉的极为重要的组成部分。他认为死亡的悲哀不必要，但他并不由此认为生存就绝对可乐，而是主张与自然同一体现着真正的快乐。

天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉？今奚为奚据？奚避奚处？奚就奚去？奚乐奚恶？夫下之所尊者，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，形不得美服，目不得好色，耳不得音声。若不得者，则大忧以惧。其为形也亦愚哉！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，其为形也亦疏矣。人之生也，与忧俱生。寿者惛惛，久忧不死，何苦也！其为形也亦远矣。烈士为天下见善矣，未足以活身。吾未知善之诚善邪，诚不善邪？若以为善矣，不足以活身；以为不善矣，足以活人。故曰：忠谏不听，蹲循勿争。故夫子胥争之，以残其形；不争，名亦不成。诚有善无有哉？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，诮诮然如将不得已，而皆曰乐者，吾未之乐也，亦未之不乐也。果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣，又俗之所大苦也。故曰：至乐无乐，至誉无誉。

《至乐》第十八

这一重要论述的中心意思是“至乐无乐，至誉无誉”。这个结论的得出，建立在前面对人的存在以及人的自然欲求的分析上。

追求快乐是人的自然本能，在变迁不息的世界里，是否存着可寻

求的快乐,是否有让生命长久的力量?这应该是首先应予以考虑的问题。生活的现状是,“富贵寿善”人之“所尊”,“身安厚味美服好色音声”人之“所乐”,最厌恶的是“贫贱夭恶”,最痛苦的是追求的东西不能得到满足。而从结果来看,任何富有都以苦心劳作创造财富为代价,但自己能够享受到的却少之又少,与自我存在相比,财富是身外之物。高贵者则不得不仔细考虑与别人的关系,处处顾忌,谨小慎微,与为自我的目的形成了巨大的差距。从来忧患与生命并存,这是生命存在的法则,不可违背。长寿者生存的时间虽比常人为久,但他遭遇的苦难也比常人为多。以苦难作为长寿的代价,真是不值得。以上是对人的自然欲求的分析。作者认为,可为人生满足的东西非常稀少,世俗所谓的快乐,与所付出的辛苦不成正比。世俗追求的名声,同样如此。善与乐均是社会普遍认同的价值,如果以上述情况加以评价,善与乐又在哪里。

世俗的善与乐,是人的自然欲求的表现,仅是表象,与自我本质存在形成了严重冲突。而“至乐”与“至誉”,则是自我本质的真正反映,但它实际上却是“无乐”与“无誉”。这是指超越了一切感性欲求的心灵快乐,是毁誉无所动心的凝湛状态。由于人的现实存在与人的本质要求,在一定时空条件下,不是天然同一,而是存在着明显的背离倾向。克服人性的疏离,才能获得人生的真正解放。问题在此深化了。当作者承认,好逸恶劳乐生恶死是人的自然本能时,事实上不否认人的情感欲望的合理性,而是强调情感欲望的满足,难以达到人的本质存在的高度。另一方面,情感欲望的满足受到诸多条件的制约,本来很难实现,人本身存在着实现自我本质的潜能。人类之所以为感性欲求所遮蔽,在于感性欲求扰乱了心灵的平静。自我的实现,人生意义的解决,必须回到内心中来,庄学由此昭示了觉悟解脱的道路在于心灵明觉。

在“轴心时代”的中国哲学著作中,很少有像《庄子》与《列子》这样的作品,对死亡问题予以高度关注者。庄子与列子对生死问题的认识,是把它作为人生意义问题之一加以思考的。对生死的超越,标

志着人生觉悟内容的充实,对于现实的人生就会不至于流为虚幻的说教。道家的自然主义人生态度,由此有了更为具体的表现。

2. 无所逃于天地之间

我们生活在这个世界,这个世界不仅是自然界,同时也指我们的社会环境。自然法则与社会公理,是先于任何个体的存在,不以我们的意志为转移。自我实现就是在这个先在的环境下,达到精神的自由,获得人生的幸福。任何脱离这个既定事实的理论分析,必将把人类的精神向往引入歧途。

热心救世的孔氏师徒,对此有着深刻的理解。当叶公子高使齐时,孔子给他以典范性的忠告。

仲尼曰:“天下有大戒二:其一,命也;其一,义也。子之爱亲,命也,不可解于心;臣之事君,义也,无适而非君也,无所逃于天地之间。是之谓大戒。是以夫事其亲者,不择地而安之,孝之至也;夫事其君者,不择事而安之,忠之盛也;自事其心者,哀乐不易施乎前,知其不可奈何而安之若命,德之至也。为人臣子者,固有所不得已”。

《人间世》第四

人生在世,必须遵循的价值准则有二。一是“命”,一是“义”。孩子爱父母,这就是“命”,是人与生俱来的本能,不能将它从人性中剔除出去。臣下奉事君主,天经地义,不存在没有统治者的社会环境,人不能摆脱社会环境的制约。人类社会之为人类社会,其组织构成,依赖于这两条核心戒律的实施。“命”与“义”的提出,从人的自然存在与社会存在两方面,直接衍生出责任义务的规范。庄学显然认为,社会存在作为存在者,虽然与自然事物具有本质的差别,但从其为存在者看,必有其固有的内在秩序才能使之现实化。而“命”与“义”正是人类社会现实性的直接体现。

孝之于“命”与忠之于“义”,绝非空洞的教条,它把父子先后与君臣上下的自然秩序,提升到人之必然与当然的高度,深刻揭示了直面

人生才是人之为人者的根本理由,任何人对此不能有丝毫的回避与退缩。如果儿女对待自己的父母,能够不论在何种环境下,都能使父母生活安宁舒心,这就是大孝。而从上下等级秩序看,如果臣下对待君主的事业,不论何事均能让君主满意放心,这就是至忠。至德表现于自己的行为与心灵,如果能够不为喜怒哀乐干扰本心的平静,面对任何艰难困苦尽力而为,不计较其后果,如同服从命运的安排一样,这就是盛德。作为社会存在中的一员,必然有无法自我选择的东西。社会生活中存在着必然的秩序,人们无法问它是否合理,只能服从。处于社会复杂关系中的个体自我,在血缘亲情与上下等级秩序中,应当承担 responsibilities。由于认为社会存在同样是自然的体现,不存在绝对的平等,而自我的实现,只能在这样的天然秩序下,通过个体自我的心灵明觉才能实现人生的意义。忠孝在逻辑上乃必然,非应当与可能。

从孝到忠再到德的排列顺序,不是偶然的随意安排,有其深刻的寓意。它遵循了从自然秩序到社会秩序,最终回归自我的思路。人的自然秩序是社会秩序的基础,社会秩序又使人的自然秩序崇高化制度化,这样促使人类的价值理想更合乎理性发展的要求。然而,觉悟解脱是个人的事业,人类的普遍自由的实现只能是一永恒的理想。由于觉悟只能是以个体方式存在,且只有在觉悟者身上才全面完整地反映了人类向往的自由境界的高度。因此,个人的至德既是对自然秩序与社会秩序的遵守服从与肯定,又是对其存在的有限性的超越与完善,它在逻辑上当然包含了自然秩序与社会秩序双重的内容。庄子对人的命运有着异乎寻常的深刻理解,否认自然状态下的人类生活是人类生活的理想境界,承认人类社会的秩序结构是必然性的体现,同时肯定人的情感欲望的合理性。适应这种必然性,以发挥人的能动创造为前提,而这种创造发挥,不能超出自然赋予人类固有的范围。“不可解于心”的本能,与“无所逃于天地间”的社会秩序,由于存在着“不得已”的无法选择的因素,所以生命意义反映于寻求这两者之间的和谐。使自己不违背这一宇宙的戒律,且符合其要求,创造

的自由与自我实现的实践统一。尽孝与尽忠,同成就自我的盛德,形成了纠纷不清的复杂关系。但无论如何,人必须回归自我,通过对规范的觉悟而超越既成的文化规范,实现精神自由。

自我价值的实现,是人类的普遍追求。可是,“广己而造大也,爱己而造哀也”,在追求自我实现的过程中,又对自我存在造成了严重的伤害。而从存在者存在的普遍事实看,“人与天一也”,作为能知的主体与实践的主体统一的自我,只能在对自然的发现中,认识自我成就自我。而人类的自然属性与社会属性,随时制约着个体自我活动的范围,并不能保障自我意志的满足。“饥渴寒暑,穷桎不行,天地之行也,运物之泄也,言与之偕逝之谓也。为人臣者,不敢去之。执臣之道犹若是,而况乎所以待天乎”(《山木》第二十)!由于人类无法违背宇宙必然性的要求,因此,对自然属性与社会属性的顺应而不是对抗,就成为人类必须面对的问题。庄学对“天下有大戒”的讨论,就把自然规律与人类存在问题,作为分析说明人类命运的基本内容,最终依然回到自我的心灵纯洁方面,指明了个体自我价值实现的根本目标。

人的现实处境与对自由的无限渴望,形成了尖锐的矛盾,“命”与“义”之所以成为天下大戒,是因为人的自然属性与社会属性要求人在顺应人类自我保护本能的同时,从经验表象中解脱出来,满足实现自我的冲动。人的自然属性是人的存在基础,而人的社会属性虽然不乏对自然属性的压抑,但对整个人类的自我发展又是一坚强的保障与后盾。虽然社会属性以其强制力经常扮演着卫道士的角色,处于刻板僵化的状态,不能与人类的普遍需求始终相适应,但总体上终究以保护人的正面形象出现,使人类以万物之灵长的高贵品德展现于世界。当人的潜能与自由追求得到充分释放,则一完整的人格呈现于社会,为曾经遭受到压抑的自然属性,予以无限的补偿。对天下大戒进行论证后,紧接着指出,在忠孝价值之外,还有“哀乐不易施乎前,知其无可奈何而安之若命,德之至也”的个人价值,而它只有“事其心者”才能实现,这一表述,直接昭示了人生的解脱在于心灵的觉

悟。如果依附于他人,则会“为人臣子者,固有所不得已”,甘于以忠臣孝子自任,就会限制自己的创造性,使自我为人伦的羁绊束缚。

忠孝是社会评价所肯定的道德,孝与忠的道德观念,存在着不同的依据。孝的血缘亲情强调儿女晚辈对父母长辈的义务,现实中的个人道德修养与社会评价一致。但忠因社会地位的高下,形成彼此之间责任义务的对应关系,这是社会秩序,而孝乃自然秩序。自然秩序不可改变,社会秩序却可能会随着时间的流逝改变,国君成了阶下囚,臣下却升为国君。问题是忠与孝有其基本的限制,不可绝对化,不是仅对臣子的要求,需要在社会公众的评价中予以确认。“孝子不谀其亲,忠臣不谄其君,臣子之盛也。亲之所言而然,所行而善,则世俗谓之不肖子;君之所言而然,所行而善,则世俗谓之不肖臣。而未知此其必然邪”(《天地》第十二)? 孝而不谀,忠而不谄,是人们所肯定的忠臣孝子。一味顺从,不能获得肯定的评价,因为这种顺从失去了理性原则,将导致绝对专制与盲从,最终颠覆社会价值体系。“义”与“命”之为天下大戒,实在是因为其中暗藏着太多的机关,稍有不慎就会使人如同网上的飞蛾,挣扎动弹不得。

道家与儒家在对忠孝的认识上,存在着很大的不同。道家认为孝是自然本能,不能为之添加任何人为的成分,把这种固有的亲情自然释放出来,就是人的至德。而儒家之孝离不开对礼的持守,虽然儒家也不否认自然亲情的意义,但它的评价标准却建立于外在的社会行为规范之上。这在道家看来已经失去了其纯洁的动机,不能不为僵化的社会规范所扭曲。同理,忠诚如果带有功利的色彩,且不论其结果如何,早已丧失了其绝对价值。况且忠与孝两者,不可能在任何条件下,都可以实现对其施行对象的“所言而然,所行而善”,存在着否定性的因素。基于这样的认识,道家就把决定忠与孝的主动权交回到子与臣的手中,而不认为父与君之言之行,就是天经地义的绝对律令,不可以违抗。虽然从存在论的立场加以分析,它是具有必然性的存在,然而就价值论的角度来说却是应当。这种张弛关系,成为检验社会正义合理性的尺度之一。人类正是在这种两难处境中,以实

现自由为根本目标,调整化解其矛盾,使人类生活不断适应自身存在的需求。由此出发,子与臣的认识判断,就成为能否使孝与忠落实的前提条件。因此,体现人的自然属性与社会属性的“命”与“义”的价值规范,与主体自我的理性自觉程度密切相关。建立于人的自然存在与社会存在基础之上的价值延伸内容忠孝,因主体自我的理性自觉,为本能的固有秩序增加了更富有力量的能动作用,唯此驱使人类生活保持创造的活力。

命与义含义较为复杂,庄子与其后学规定不同。内七篇提到命的地方,大都是指必然性。同时还指人生中不可抗拒的变化,如死生寿夭。“死生,命也,其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之情也。彼特以天为父,而身犹爱之,而况其卓乎!人特以有君为愈乎己,而身犹死之,而况其真乎!”(《大宗师》第六)有生有死是人的必然命运,它是在昼夜交替四季推移的变化中表现出来,有其内在的规定性。任何人不能逃脱这种必然性的考验,不能干预改变其变化,万物莫不如此。那些以天为父,以自己为自然产儿的人,不知道天道变化的绝对性,流连于自身的永存,如何能走向自由。有些人因国君地位在自己之上,舍身效忠于国君,当然不能达到与宇宙之真同一的人生极限。

庄子的后学由此突出了命的必然性含义,认为“物得以生,谓之德。未形者有分,且然无间谓之命”(《天地》第十二)。任何事物的存在都有其内在的根据,此根据即是德,其实就是理,表示事物存在的固有属性。因其来自于道,得于道的缘故,所以称为“得”。即使没有形成的事物,也有其自我规定性“有分”,其为潜在还是实在与其规定性不可分,这种必然性与同一性就是命。而“命不可变,时不可止”(《天运》第十四)则指,生生灭灭乃永恒的现象,此新陈代谢任何力量不能改变其性质,不能阻滞其运动变化,这是不可抗拒的必然性。因此,庄子对于“命”的理解,首先是关于必然性方面的规定,这种必然性体现于人的自然存在与社会存在两方面。生死有期之命,新陈代谢,有始必终,任何人无法逃避。这一含义显然是对人的自然存在的

说明,而它同时也是普遍的规律。关于人的社会存在方面的命的规定,不是针对个体的存在状态的讨论,是对人类的普遍处境的分析,这里没有个人的寿夭祸福的内涵,非个体自我的命运,而是人类的普遍命运,此处“命”与“义”都指必然性,含义重叠。

由于君臣上下的社会秩序来自天道,又是人类的特有现象,存在着与自然秩序不同的规范,庄子以“义”这一概念予以概括。人的自然属性与社会属性,反映于天命的普遍性与必然性,就具有了形上学的意义。庄学从存在论的立场,提出了最基本的认识原则,并对其相互关系进行了界定,指明了人类价值规范在内涵上的复杂性。“德无不容,仁也;道无不理,义也;义明而物亲,忠也;中纯实而反乎情,乐也;信行容体而顺乎文,礼也。礼乐偏行,则天下乱矣”(《缮性》第十六)。人类价值体系中的礼乐,虽然是不可或缺的部分,但不能居于主导地位,必须受到核心原则秩序的制约,才能发挥其作用价值。

庄学的上述认识,隐含着深厚的存在论哲学背景。在对人的自然属性和社会属性进行分析时,庄学并未止步于人的自我存在问题,而是依据本体论哲学的立场,展开了更为深入的说明。“仁”是无不能容的品德,则人类的一切善良或邪恶,只要是来源于自我存在者,都被无条件地接纳,才能称之为“仁”。决定自我存在状态的“德”的存在属性,其内在结构与不同要素和谐共处与矛盾冲突并存。而宇宙中的任何事物,必须服从道的制约,这种“义”的规范秩序,反映了道与物之间的依存关系,是理当如此不可改变动摇。人类认识领会宇宙的必然秩序和存在结构,同时亲近自然才是“忠”。据此,庄学对仁义与忠的价值规范,进行了内涵上的重新规定,赋予了道德伦理问题以本体论的依据。“乐”的功能作用被理解为心灵纯洁无染,情感欲望得以适度调节的手段。举止优雅地与他人交往,完全体现了仁义与忠的原则要求,就是“礼”的行为规范的极致。但是,如果“礼乐”偏离了其实质内容,就会导致社会生活的动荡。

从根源上揭示仁义礼乐的内在价值,使庄学对天下之大戒“义”与“命”的分析,具有强烈的说服力。“义明而物亲”之为忠诚,指明了

人类以对宇宙秩序的服从为前提,才能把人类的价值规范落实于现实生活,而不是对权威的盲从。它以心灵的认识领会为条件,然后达到心灵的自觉行动。如此自我实现的“德之至”,就不会因认识的迷惘而使自我陷于盲从的痛苦,也不因人类的自然属性与社会属性本诸天理之必然,丧失知性对其调节的勇气,把它绝对化教条化,使人生与社会存在凝滞。庄学的“不知吾所以然而然,命也”(《达生》第十九)的论断,把人生的价值问题与存在问题统一。人类的命运与个体自我之间的关系,“不得已”的警醒,就不再是一种消极无奈的失落情绪,而充满了真理性的洞察。

道德理性与价值理性,都是主体自我统一的本质存在的一个方面,而价值理性较之道德理性具有更为优越的地位。道德理性的他律,在庄学中包容于价值理性的自律之内。由于庄学认为道德理性的他律是价值理性自律的延伸,在人生实践问题上,道德理性的他律因价值理性自律的存在,排除了盲目性,获得了真正的自由。不再把人类社会存在的一切价值规范,视为外在于己的负担,从而实现由对他律的服从,转变为对自律的自觉。“义”之当然与“命”之必然,其固有的内在隔阂,因主体自我的智慧,不论是在实践还是认识方面的种种限制被打通。在自我生命成长过程中,原本实践主体与认识主体分离错位经常不统一的情况,才得到了彻底的克服。道德理性就成为价值理性的组成部分,作为价值理性的功能或要素存在。虽然它从来就不具有独立单一存在的可能,却因为价值理性的支持获得了全新的存在形式,完整人格成为现实。

以自然存在与社会存在两方面为出发点,探讨自我存在问题,深化了关于“命”的认识。“命”与“义”在概念内涵上,同孝与忠关联,不能脱离对孝与忠的分析界定,孤立地讨论命或天命的意义。而忠与孝都必须与具体环境相关联,不是人类存在着背叛的恶性,乃是“固有所不得已”,绝对的忠孝不存在。“不知吾所以然而然,命也”的提法,似乎具有浓烈的不可知论的气息,事实上它是完全可以理解的。在这个世界上有谁能够说清楚,自己从何而来,为什么而来,怎么这样

活了一辈子,这是为什么等等的疑问呢?这样的问题本不该去问,如果要问得话,那也只能说“不知吾所以然而然”。这一回答,弥漫着一种无奈的情绪,而深层的结论就隐藏在其中。那就是人生是一连串的偶然性,无法说清其原因。可是一旦回到“德之至”的个人解脱,一切疑虑都不复存在了。关键的问题是,在大多数人不能追溯其终极理由的情况下,人应该接受这一事实,在存在的事实中摆脱盲目性与失落感,获得心灵的满足,从而消解人生的哀愁,使自我存在变得丰富多彩而具有积极意义。

忠与孝在人类价值体系中的地位,显然存在着明显的区别。孝来源于自然的血缘亲情,是文化的发展使之走向规范化与道德化,随着时代的变化不断增加新的内容。至于“义明而物亲”之忠,在庄子的意识里,具有条件性的“义明”的要求,首先要在认识上确定责任义务关系是否为“无所逃于天地之间”的必然性,之后才能落实于“物亲”的实践中。子之爱亲与臣之事君,这两种社会关系在庄子的思考中不仅是泛举,而具有明确的代表性。父子亲情与君臣之义,前者身份不可改变,是确定的唯一的,君臣关系却有可能在某些特殊情况下颠倒,虽然上下身份发生了变化,但其原则依然始终如一。“不择地而安之”与“不择事而安之”,是孝与忠的最高标准,大多数人难以企及,正因为这样的要求极为严格,至德之人“知其无可奈何而安之若命”,有力地补充了“命”与“义”规范的绝对化的教条,使之富有弹性与张力,达到道德修养与生活的和谐一致。

庄子对“命”的理解,与宿命论无关。他的理论分析,极大地克服了早于他的老子与孔子在天命问题上的粗疏认识,人生意义与人生价值问题,在此得到了富有逻辑深度的说明。庄学认为自然秩序与社会秩序,不能通过个人的力量改变,承认其必然性与合理性,不等于放弃人的主观能动性 with 创造性。认识这一事实,服从这一先验的秩序,在接受中最终超越其限制,才是人生的终极目标。这是一种清醒的理性主义态度,应予以肯定。老子对忠孝问题的某种肯定,在庄学这里被空前地提升至必然性的地位。或可以说,这些认识是在继

承前辈道家认识的基础上,对儒家的伦理道德学说加以吸收修正的反映。其理论贡献当为,以形上学的逻辑演绎,论述了人的自然属性与社会属性的复杂关系,使中国哲学对人生问题的理解,与本体论问题的认识更加紧密地结合在一起。

庄学“人生天地之间”的论断,揭示了自我存在以自然环境为基本存在场所,自然存在着的个人,其本能与本质实现之间,具有内在的深刻矛盾。“天下有大戒”又指明了人类的社会存在特点,自然存在与社会存在,都是制约每一个体现实活动的外在力量,自我实现必须以顺应自然为前提。但这种顺应并非无原则地放弃个人的责任义务,自动取消自我的主动性创造性,盲目听从自然的摆布。至德体现于“事其心者”,绝非偶然的选择,而是人生的必然归宿。这样从自然存在的讨论,进入到社会存在,并将两者结合起来予以考虑,使庄学的理论内涵更加合理。

3. 材与不材

追求价值的最大化,是人类自然欲求的正当反映,因为它能给世人带来现实的利益,为生活提供便利。那么,有用与无用,大用与小用,是否就如世人想像的那样,用与无用以最后的功利大小为评判的标准。答案显然是否定的。为什么不能把用与无用的标准绝对化,是因为这一思考,以人类中心主义为基础,从而造成普遍性与特殊性的对立。但宇宙无穷,一旦人类的需求随着条件的变化发生改变,用与无用的地位将不可避免发生升降,甚至是彻底的移位。

社会是复杂的社会,心灵的需求与表现也是多种多样。在这个纷扰的世界上,形形色色的人与事,不过如斯几种类型而已。“刻意尚行,离世异俗,高论怨谤,为亢而已矣。此山谷之士,非世之人,枯槁赴渊者之所好也。语仁义忠信,恭俭推让,为修而已矣。此平世之士,教诲之人,游居学者之所好也。语大功,立大名,礼君臣,正上下,为治而已矣。此朝廷之士,尊主强国之人,致功并兼者之所好也。就薮泽,处闲旷,钓鱼闲处,无为而已矣。此江海之士,避世之人,闲暇者之所好也。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,彭祖寿考者之所好也”。世界上存在着的“山谷之士”等,分别代表了人群中的不同价值追求,然而他们是社会成员中的异类,其危言耸听,不过在发泄自己内心的不快。当然其中的一些人,的确抱有善良愿望,目的在于使德性增长,可结果只能是“为修而已矣”。不论是“朝廷之士”作为国家政权的积极维护者,希望能够建立公正合理的社会秩序,还是“江海之士”的隐士,这些人有空余的时间,在僻静的地方以钓鱼打发日子,不愿意参与社会活动,但都反映了不同社会成员的不同理想与愿望,并非不合理。又如“导引之士”通过调理呼吸,力求实现年寿的久长,目的是想多活两天。这些都可以理解。

庄子的后学通过分析,最后告诉人们,“天地之道,圣人之德”才是人生追求的最高价值,而“天地之道,圣人之德”又有其具体内容,它恰恰是对以上不同类型价值追求的超越,“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。澹然无极而众美从之,此天地之道,圣人之德也”(《刻意》第十五)。成就了自我德性,昭示了生命的根本意义。这一结论,最关键的是“无不忘也,无不有也。澹然无极而众美从之”两句。作者认为,诸“士”的理想与实践,是“众美”之一,都不能简单予以否认。由于它是“众美”之一,不能兼容其它依然需要肯定的价值,当然不是至极。实现了人生自由的觉悟者,由于其与宇宙终极实在同一,之所以能够含贯“众美”,是因为它“无不忘也,无不有也”,完全兼容了各种价值,达到了“澹然无极”的程度,所以能够“众美从之”。吸引容纳了它“美”的存在,而觉悟者的心灵世界,是没有丝毫局限性的“无不忘也,无不有也”,达到了“澹然无极”的真正和谐状态。

诸“士”的实践与理想,无疑体现了人类精神向往的某一方面要求。这种自然要求,都有其用,非无用之存在。惠施曾告诉庄子,魏王馈赠他大葫芦的种子,经过种植终于长成了能容水五石的大葫芦。用它做贮水之器,太沉无法把它抬起来。做成水瓢,瓢大而缸小放不进去。太大了反而失去了其使用价值,只好把它打破扔掉。庄子闻

此,批评惠施曰:“夫子固拙于用大矣”!于是给惠施讲了这样的故事。宋国有入特别擅长治疗手裂的疾病,因为他们一家,世代都是从事浆洗的工作。有一客人听说后,出价百金购买了他的药方。宋人和他的族人经过协商,最终同意出让。客人以此游说吴王,在同越人的作战中,手不开裂成为其致胜的原因之一。他因此得到了封侯的奖赏。有人通过药方获得了富贵,有人却不免为之劳苦,原因何在?“所用之异也”。借助这一事例,庄子批评惠施“犹有蓬之心也夫”(《逍遥游》第一)。既然同一物而用异,说明在不同的环境下,价值发生了变化。不存在绝对固定的价值。是物的价值发生了变化吗?不是的,治手裂依然只能治手裂,而不能治疗别的疾病,其用没有从根本上发生增值与贬值的波动。为什么结果不同呢?这是因为施加的对象有别所致,一为军国大事,一为个人生活状态贫富与否的小事。军国大事关系到国家的安危,个人谋生仅与个人存在有关,上升不到动摇国家安危的程度。价值的大小不在物之用自身,物无法在与他物的比较中确定其用的大小,关键在用物之人与用物之事。

进入计较价值的领域,要想保持存在的相对独立性已变得非常困难。庄子的弟子记载了庄子面对这一问题时的尴尬处境。行进于大山中的庄子,发现一株生长茂盛的大树,而不为伐木者垂青。庄子很不理解,向伐木者咨询。回答是“无所可用”。庄子对同行的弟子说,“此木以不材得终其天年”。从山里出来,在故友家留宿。友人殷勤地招待庄子一行,令孩子杀雁待客。孩子说雁有两只,一只会叫,一只不会叫。友人令杀不会叫的那只。第二天离开后,弟子由此询问庄子,“昨日山中之木,以不材得终其天年;今主人之雁,以不材死。先生将何处”?庄子的回答是,“周将处乎材与不材之间”。即在有用与无用之间,选择安身立命之所。实际上,庄子是否认“材与不材之间”这样的提法的。

材与不材之间,似之而非也,故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾,一龙一蛇,与时俱化,而无肯专为。一上一下,以和为量,浮游乎万物之祖。物物而

不物于物，则胡可得而累邪！此神农黄帝之法则也。若夫万物之情，人伦之传则不然。合则离，成则毁，廉则挫，尊则议。有为则亏，贤则谋，不肖则欺。胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之乡乎！

《山木》第二十

处于“材与不材”即有用与无用之间，是机智的，但不是深刻的必然的。因为它“似之而非也”。为什么呢？天下有大戒二“命”与“义”，存在着不得已的无法选择的情况。如果在无法选择的条件下，寻求不偏不倚的结果，只能是徒劳的“似之而非”，当然也就“未免乎累”，不能将自己从困境中解救出来。“乘道德而浮游”则是摆脱困境的唯一途径，因为只有这样才能“与时俱化”，不专注于某种结果与意义的追求，“物物而不物于物”。基本的意思应该是指，事物各自以其自身存在而存在，不能把它纳入某一事物中，以其为标准框架衡量裁定。事物的价值，只有体现于事物自身，一切外在的标准与规范，对任何事物都不适宜。这就是老子所说的“自化”与“自在”等意。神农与黄帝之为觉悟者，以此为最根本的原理法则。

神农黄帝作为觉悟者，是过去公认的见解，他们的真理性认识与生活实践，应具有典范的意义。然而，为什么一旦进入到“万物之情，人伦之传”的社会存在领域，“物物而不物于物”就变得不适用呢？庄子列举了“合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺”一系列现象，最后的结论是“胡可得而必乎哉”，否认“合则离，成则毁”等“万物之情，人伦之传”具有历史的必然性。那么，“其唯道德之乡乎”的向往，究竟要表达什么意思呢？

既然“天下有大戒”，不得不服从，而天下之大戒所反映的社会历史要求，却不能在计较价值的普遍领域保持始终一贯，而是随时被扭曲，不能发挥普遍的效用。这里表现了历史的狡计。自然存在与社会存在，是两个密切相关又不得不加以区分的价值领域，从实现自我方面看，必须以放弃价值的计较为前提，但它仅是前提之一，不能取代其它相关的条件。就社会存在来说，则要求所有社会成员，服从并

服务于已有的价值规范与价值理想,但在具体历史时空下诞生的价值规范与价值理想,无不承载着历史的内容与印记,难以周全整个人类历史,其僵化的一面,从来都是新时代的预言者革命者力图革新的对象,对它的革新与转化,推动了人类认识的前进。因此,任何觉悟者只是那一时代的觉悟者,若要把过去觉悟者的自我实现,作为绝对的标准,运用于其它时代,必然发生严重的谬误。而后人只有领会了这一含义,才能既不囿于社会存在的天下大戒,又可摆脱往圣先贤的灵光,“与时俱化”,从容自在,不为忧患困扰。“以和为量”,洞察差别与同一的真义,平静地面对世界。实现自我,这正是能够使自我真正安宁的“道德之乡”,人生唯一的永恒归宿。

4. 达于情而遂于命

把人的自然需求与社会需求视为“众美”之一,当然也就肯定了人的自然需求与社会需求存在的合理性。但如果为此而沉醉,以表象之美为天下之美,必将无法超越自然需求与社会需求的局限性,游心于“道德之乡”以实现自我。因此“澹然无极而众美从之”虽然没有完全否认“众美”存在的意义,可从价值判断的角度,把它归纳于低层次的意义领域,实际上在肯定中又予以否定。

以为彻底摈弃人的自然本能才是真正的觉悟,当然是荒谬的认识。如果以为放纵自己的情欲,能够获得人生的真正满足,当然同样荒谬。在这种两难处境中,庄学提出了“圣也者,达于情而遂于命也”的主张,以情感欲望通达而使生命意义实现,情感欲望与人生意义两者不是对立的存在,对上述人生困境,予以了较为圆满的解决。而这一认识的提出,是在关于音乐的论述中表现的。

北门成为黄帝《咸池》之乐的不朽魅力所震撼,向黄帝请教《咸池》之乐使人难以忘怀的原因。黄帝指出,音乐虽然由人演奏,但以天为取法的对象,其中体现了礼义的规范,从而在太清中建立。真正的音乐反映的是人类的活动,是宇宙精神的再现。宇宙的必然性与规律性所造成的美感,同万事万物的生起消亡,形影相随,备现于《咸池》的奇妙乐章中。任何人无法追逐《咸池》的无穷韵味,人力的机巧

永远不能将它掌握殆尽。而当人们为之倦怠之时,出现了不愿把精力耗费于此的情形。黄帝则称,“吾又奏之以无怠之声,调之以自然之命,故若混逐丛生,林乐而无形。布挥而不曳,幽昏而无声。动于无方,居于窈冥。或谓之死,或谓之生。或谓之实,或谓之荣。行流散徙,不主常声。世疑之,稽于圣人。圣也者,达于情而遂于命也。天机不张,而五官皆备。此之谓天乐,无言而心说”。这一论述,细致说明了“中纯实而反乎情”的内涵。

这一节乐论其实是假借音乐,论述人道是天道的反映,人道的意义以体现天道的和谐为最高价值。北门成向黄帝表达他听《咸池》之乐的感受,“吾始闻之惧,复闻之怠,卒闻之而惑。荡荡默默,乃不自得”。不能自得的理由,正是黄帝论述的内容。而黄帝所论,无不涉及宇宙秩序,如“一清一浊,阴阳调和,流光其声”,指出了阴阳的相互作用,孕育了万物的生起。又如“其卒无尾,其始无首。一死一生,一僨一起,所常无穷,而一不可待”。强调了宇宙是无限的存在,其运动变化具有规律性必然性。再如“能短能长,能柔能刚,变化齐一,不主故常”。没有任何欠缺,周遍一切。虽名义上是对《咸池》之乐节奏韵律的介绍,却无一不可纳入到道论的范围。依照黄帝的理解,《咸池》之乐虽然“吾止之于有穷”,实际上“流之于无止”,当然不可以常情窥度,北门成因《咸池》之乐而有“惧”、“怠”与“惑”的表现,正说明了凡俗面对宇宙在认识上的不同心理反映。

黄帝的《咸池》之乐,可使人的心灵为之震撼,可又引起了人们情绪上的厌倦感。这种矛盾,正是文化创造与自然需求之间的冲突。北门成之所以惧,黄帝认为“乐也者,始于惧,惧故崇”。没有惊叹,又如何可以体现悠远呢!“怠”是因为欣赏者为崇高的对象所震慑,屈服于渺茫的威严之下,丧失了自我,中心无主。因此,觉悟者的伟大在于能体察人性多方面的需求,不断引导人类迈向更高的精神境界。黄帝对此又称,“吾又次之以怠,怠故遁”。文化创造的固有模式,桎梏了人类情感的自然波动,引起了人们本能的反抗。这种抗拒,由于因承认人类文化的可贵,可又不愿意因此付出牺牲自我意志自由的

权利为代价,结果造成了思想上的深深困惑。困惑的产生,是因为北门成思想认识存在着局限,不能与圣人的心灵同一。“汝欲听之而无接焉,而故惑也”。想找到入手处,结果无辙迹可寻。北门成“欲虑之而不能知也,望之而不能见也,逐之而不能及也”正在情理之中。因此,“卒之于惑,惑故愚。愚故道,道可载而与之俱也”。承认自己的无知,复归于浑沌未开的愚朴,而浑沌的自我最终才能与道不可分。所以黄帝认为“天机不张,五官皆备”。只有经历了“惧”、“怠”、“惑”与“俱”的渐进提高成长,最后重新回到自然状态,与道同体。“无言而心说”如此可谓之“天乐”,正是指人与宇宙的合一。当黄帝引用有焱氏神农对《咸池》之乐“听之不闻其声,视之不见其形,充满天地,苞裹六极”(《天运》第十四)的颂辞时,我们当然知道,这是以《道德经》(第十四章)为蓝本的展开。但我们同样不能否认,这是对道体的描述,不仅仅是对认识成长的把握。

庄学关于“达于情而遂于命”的讨论,虽然与知性问题及道体问题密切相关,甚至在内容上占据了更多的篇幅,但其目的却是为了说明自我实现乃达情而遂命。心灵的满足为达情,自我的实现为遂命,前者多指自然存在,后者则多指社会存在,这就把人的自然存在与社会存在统一,强调了对人的自然存在与社会存在的超越,是自我实现内容的思想。庄子后学发展了庄子的认识,使内篇中不十分突出的思想主题更加具体化。从以下的分析,我们可以看出庄子与其后学的联系与某些不同。

子舆与子桑友,而霖雨十日,子舆曰:“子桑殆病矣!”裹饭而往食之。至子桑之门,则若歌若哭,鼓琴曰:“父邪!母邪!天乎!人乎!”有不任其声而趋举其诗焉。子舆入,曰:“子之歌诗,何故若是?”曰:“吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉?天无私载,地无私覆,天地岂私贫我哉?求其为之者而不得也!然而至此极者,命也夫!”

《大宗师》第六

在久旱逢甘霖的喜人时节,子桑带着饭菜去看望贫病交加中的朋友子舆。到了子舆的门口,听到子舆鼓琴而又如歌如泣的声音。父亲呵!母亲呵!天呐!人呐!有人实在忍受不了这种悲戚的声音,举着子舆的诗小跑着过来。子舆进去询问子桑:你唱诗,为什么会这样呢?子舆的回答是:我在考虑使我遭受如此贫病的原因,但实在找不到理由,因此歌诗如泣。我们想想看,哪里有父母希望儿女如此贫困的呢?天地不存在私心的覆载,哪里有天地有意使我贫困的道理?我追寻使我如此贫困的力量,但找不到原因。使我如此贫困者,那一定是命运的主宰了!庄子以为,个人的德行与在现实生活中的处境遭遇,两者之间没有任何必然的联系。子舆的贫困,绝非天意的安排。以有限的自我存在,无法过问造成这样事实的缘由,因此说这就是“命”。关键是,子舆虽然遭遇了这种人生的贫困,但没有为命运所屈服,鼓琴歌诗不辍。让人联想起颜回的箪食瓢饮,孔子被困陈蔡之间的情景。子舆鼓琴歌诗是达情,不因为生活的贫困妨碍人生的快乐,接受自己贫困的现实,这是安命,只有圣人才能达情而遂命,不是人人都可以如此洒脱豁达。在此,庄子又承认了人与人之间存在的差别。

子桑与子舆的会见,显然有着时间上的特意安排。久旱之雨为甘霖,乃可乐之事,但子舆的贫困,却毫无快乐可言。在此该乐与不可能乐之间,为甘霖之普降鼓琴而歌,在鼓琴而歌中思考人生的命运,抗拒贫困对人生的折磨,心灵的困惑由此而生,因此歌声如泣,如此矛盾的两极,却同处于一人之身。在游世中游心就是庄子用意所在,以为这是人生的基本准则之一。子桑与子舆是凡人,有着圣人的胸怀境界,但在庄子后学那里,已把它规范化为圣人的德行。联系对“山谷之士”与“平世之士”等的讨论,庄学无疑是说,诸“士”的自我选择与处境,均有其合理性与现实意义,他们都服从了天下有大戒的命与义的要求,但都有所不足,没有最终走向游心于“道德之乡”的终极解脱目标。

通过对天下之大戒“义”与“命”的分析,庄学区分了人的自然存

在与社会存在的内容,并对此予以了本体论的解释。继而在对人的自然属性与社会属性相互关系的分析中,指出了人生意义的实现不能以牺牲人的自然属性为代价,而是在社会存在中以其心灵的自觉实现个体自我应尽的责任义务,达到人生的圆满。“遂命”就是人生的完满实现的意思,包容了“达情”的因素,二者虽然存在着一定的矛盾,但非绝对不相容。庄学特别强调人的自然存在与社会存在的同一性,反过来又从主体自我的价值实现这一角度,揭示社会存在对人的自然存在的抑制,主体自我唯有在超越了个体存在的限制条件下才能实现自我。而限制自我实现的障碍,依然是自然存在与社会存在。这一认识,奠定了庄学对伦理道德问题评价的基础,同时也成为其对社会问题解决的基本依据。

第二节 虚己以游世

人的存在是复杂的现象,自然存在与社会存在的概括,仅是就其大端而言。如果细分起来,将会涉及人类的一切领域,这对我们的分析研究会造成很大的妨碍。立足于庄学的基本认识,我们将阐述庄子对人生态度问题的有关具体的说明。

1. 道丧德衰

稳定的社会秩序,是庄子所处时代人民的共同渴望,因为社会的动荡使生活于乱世的人们苦不堪言。儒家的汲汲救世情怀,既使庄子感到敬佩,又对儒家的内在困境充满了深刻的认识。如同他一贯的表达一样,颜回与孔子再一次成为他表达自己思想的代言人。

颜回去见孔子,说他要离开老师了。孔子问他去哪里,颜回说打算去卫国。为什么去卫国呢?孔子对此不解。颜回的解释是:“回闻卫君,其年壮,其行独。轻用其国,而不见其过。轻用民死,死者以国量乎泽若蕉,民其无如矣!”而且老师不是教导我,“治国去之,乱国就

之。医门多疾。”根据老师的教诲,颜回表示,“愿以所闻思其则,庶几其国有瘳乎!”由于听说卫国是一个令人奇怪的国家,颜回产生了去卫国实现其救世理想的决心。卫国王君时值壮年,特立独行。他不把自己的国家看得多重,却找不到他个人的过失。不顾忌百姓的死亡,死者在其国,数量之多如同生长在沼泽中的蕉草一样,世界上不存在比卫国人民更痛苦的地方了。为什么选择卫国作为实现自己理想的国家,是为了实践老师离开安宁的国家,奔赴动乱的国家,医者之门多苦难的教诲。以老师的论断为依据,可以判定卫国一定有需要医治的病痛。

儒者视自己为治理乱世的医者,有乱世才有可施治的对象。当颜回听说卫国社会的黑暗情况,激发了他的社会正义感与历史使命感,准备到卫国大展鸿图。孰料孔子对颜回的热情不以为然,提出了警告。“诘!若殆往而刑耳”。你是送上门去自寻刑戮。孔子根据对历史事实的回顾,指出臣子忤逆君主,都没有好下场。“昔者桀杀关龙逢,纣杀王子比干,是皆修其身,以下伛拊人之民,以下拂其上者也,故其君因其修以挤之”。关龙逢与比干同颜回一样,都充满了社会正义感与历史使命感,可结果成为暴君案板下的屠宰对象。反过来说,如果不是国王杀了关龙逢与比干,成就了他们追求道德修养的名声,那这两位忠臣的典范恐怕不存在于世间了。站在国君的立场看,倘若没有忠臣的不识时务,也不会杀了他们泄愤,以维护自己的尊严。颜回与其前辈,孔子给予了相同的评价,无不是“好名者也”(《人间世》第四)。心有所好,则事必有所私。孔子的立场其实正是庄子的思想,但这样的认识虽然深刻揭露了社会矛盾,可其解决方案十分苍白而贫乏。庄子当然不主张所有的社会成员,都无条件地接受暴君的屠戮,换取有朝一日暴君良心的发现,以实现未来的和平与安宁。他所要说明的问题是,不同的问题必有与其相适应的解决之道,以为儒家的道德修养放之四海而皆准,妄图以道德的人格力量战胜邪恶,是荒谬的理论,反动的实践。

如何才能实现天下大治呢?庄子对此没有正面的论述,而是从

相反的角度,说明天下大乱形成的根源。在现实生活中,苦难多于幸福,高尚少于平庸,是普遍存在的现象。庄学由此在说明天下大乱形成的原因时,首先预设了“至德之世”的黄金世界,作为批判现实黑暗的前提条件。

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,鸟鹊之巢可攀援而窥。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。

及至圣人,蹙蹙为仁,蹢躅为义,而天下始疑矣。澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣。故纯朴不残,孰为牺尊?白玉不毁,孰为圭璋?道德不废,安取仁义?性情不离,安用礼乐?五色不乱,孰为文采?五声不乱,孰应六律?夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以为仁义,圣人之过也。

《马蹄》第九

人类有共同的本性,衣食住行的要求没有什么差别。保持着自我的天性,但没有建立社会组织,这种状态叫做自然的放逐。这就是“至德之世”。在“至德之世”,众人以其自然本能生活,视听言动出自天然。在那一时代,高山没有被打通,河泽没有渡船桥梁,宇宙间的一切生命,生活在同一土地上。禽兽以自己的本性结合在一起,草木按自然规律生长代谢。可牢笼禽兽负重游走,可攀援上树视探鸟鹊之巢,因为它们不知道害怕,从来没有人伤害过它们。人与鸟兽共同生活着,家庭隐藏于万物之中。根本没有君子小人之分。由于所有人都无知,没有脱离其本性,都恬淡无欲,保持着固有的纯朴心灵。圣人的出现打破了一切自然的秩序,仁义礼乐纷纷登场。如果不是丧

失了人的自我本性,哪里需要这些外在于人性的东西?肢解原木制造器皿,是工匠的罪过。而败灭道德鼓吹仁义,就是圣人之责。

相关文献表明,“至德之世”是庄学中的重要命题,不同篇章出现过多次。庄子后学几乎在同一意义上为批判揭露人性的异化,造成严重的人性的沦丧加以运用。作者又宣称,“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。及至圣人,屈折礼乐以匡天下之形,县跂仁义以慰天下之心,而民乃始踉跂好知,争归于利,不可止也”(同上)。这似乎是说,所有的社会罪恶,都是由于圣人的出现造成的。然而我们要问,难道圣人的出现,不是历史必然性的反映吗?“至德之世”经历了“容成氏、大庭氏、伯皇氏”以至“伏羲氏、神农氏”十二氏,“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,鸡狗之音相闻,民至老死而不相往来。若此之时,则至治已”(《胠篋》第十)。有关“至德之世”的论述,基本上是对《道德经》(第八十章等)的发挥,甚至直接引用了老子的文字。但这些不应当被视为批判而批判,别无深意的游戏激愤之笔。需要考虑的是,到底它表达的主题究竟是什么?

自然状态下的人类,社会组织结构依然存在,但不同成员的心灵活动与文明社会不同。“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,蠢动而相使,不以为赐。是故行而无迹,事而无传”(《天地》第十二)。既然“行而无迹,事而无传”,梦想中的“至德之世”是后人的编造,于史无征。纵使有这样的“至德之世”,也绝非文明社会。因此,庄子与其继承人借助于“至德之世”,以托古改制的形式,表达人类的发展,从蒙昧走向文明,乃是历史的必然的认识。但在他们批判人性的异化时,结果把人性的沦丧,仅视之为圣人或理想人格的个人责任,看不到在相互协作中,人类为了自我保存,通过对自然的适应与征服,逐步使劳动分工出现,实现社会生产力水平的提高。而社会秩序的产生,就是为了适应这种本能的需要而问世。人类对自我纯朴状态的否定,实质上是否定中的肯定,使自我存在意义得到

深化。这绝非个人所能阻止挽救的必然趋势。而庄子后学所提出并竭力加以美化的“至德之世”，同后来的人类生活相比，圣人的出现成为区分这两种不同阶段的分水岭，过分夸大了英雄人物在历史发展过程中的作用，有宣扬英雄史观的倾向。可是，内篇中不见“至德之世”的论述，庄子后学的社会批判理论，远较庄子走得更远。这从另一侧面说明，当时社会动荡日益加剧，如何挽救混乱的社会生活环境，成为思想家们不得不高度关注的问题。

以为自然状态下的人类无知无欲，仅是假设而非历史事实。人类知识不断增长，而道德不断衰退，人类历史就是这样一个善良与丑恶并存的复杂过程。“古之人，在混芒之中，与一世而得澹漠焉。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。逮德下衰，及燧人伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。心与心识知，而不足以定天下，然后附之以文，益之以博。文灭质，博溺心，然后民始惑乱，无以反其性情而复其初。由是观之，世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧也”（《缮性》第十六）。世道人心的变化，体现于是否以知性的运用为价值判断与选择的标准，“至德之世”有知而不用，道丧德衰，则以知能为贵，各个时代的英雄人物与群众彼此效仿，以致局面愈发不可收拾。

知性的增长是文化创造的重要标志，人类的文化英雄与道德典范无不以其杰出智慧为后人传颂。当庄学以知性的成长为纯朴本性的破坏原因时，已较为深刻地接触到自我存在问题的本质。虽然当时的思想家不能充分认识实践对于人类的重要意义，但因不存在脱离实践的纯粹认识，认识总是对实践的总结深化，说明庄学对人类进步的根本力量已有所察觉，不过他们都是在贬斥这种力量的负面作用中承认其地位，而不是以正面的肯定的方法，歌颂知性在人类生活中的尊严价值。这样回到了老庄道家的传统精神追求上，“莫之为而

常自然”成为检验人类生活是否和谐有序的根本准则,“去性而从于心”最终揭示了在人类自我走向文明的过程中,情感欲望与知性的不断膨胀,导致纯朴本性被扭曲的严重后果。

庄学的社会政治理论,大致体现在如下的基本原则主张中。首先,人类具有同一的普遍本性,这一本性是自然赋予,社会组织结构与价值原则的产生,都是人类文化创造的结果,其动力来自人类的自我实现本能。其次,在社会生活中,存在着不可改变的“命”与“义”的公理系统,是历史必然性的体现,这是任何人群必须遵守的准则,但它同时限制了个人的自由,导致人性的异化。而批判揭露这种异化与扭曲,正是道家的特色。最后,道家鲜明地反对儒家道德理想主义的救世之道,认为这是不切实际的幻想,不存在一劳永逸放之四海而皆准的方法理论,可以挽救人类的危机。人类的最终出路,只能是自我的精神自由。庄学的社会政治理论较少或很少涉及经济、法律与军事等具体问题,几乎都是最基本理论的分析,体现了庄学的思辨兴趣,这一点与黄老学存在着明显的不同。基于这一理论基础,于庄学中屡见不鲜的知其无可奈何而安之若命的论断,显然不是主张命定论或宿命论,而是强调个人的自我实现解脱的达情遂命,一定以人的自然存在与社会存在为条件。

2. 立德明道

把道德仁义视为人性沦丧、知与欲膨胀的结果,说明在道家后学的意识深处,始终认为忠孝仁义的道德规范只是人类一定时期的产物,它的出现是古典时代的圣人为挽救日益混乱的社会生活提出的一时权宜之计。这与庄子以“义”与“命”为天下大戒的认识,不尽一致。然而在另一方面我们也应当看到,它说明了道德仁义是人类理性觉醒之后的创造,不是人类固有的自然属性。这对于我们分别道家与儒家等在自我存在问题认识上的差异,提供了一个重要的坐标。

人类的漫长历史说明,忠孝仁义的道德规范没有任何永恒性可言,因为它是外在之物。“外物不可必,故龙逢诛,比干戮,箕子狂,恶来死,桀纣亡。人主莫不欲其臣之忠,而忠未必信,故伍员流于江,莒

弘死于蜀，藏其血，三年而化为碧。人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱，故孝已忧而曾参悲。”（《外物》第二十六）道德仁义非人生来具有，当然是“外物”，意为添加的外在之物，缺乏必当如此的内在根据。由于不具有必然性，在同一标准下，就会出现不同的后果。庄子后学列举了历史上各种矛盾的事例，说明其实际结果与基本规范之间的一致。结论是，“人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信”，但忠与信脱节。“人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱”，可孝与爱失衡。忠孝皆要求有一定的行为表现，世人虽然能作出忠孝的行为，但不一定体现其意义“信”与“爱”。如果在社会生活中，把人为的价值规范绝对化，那它必然会失去生命力，成为僵化的教条，将比暴君的酷政危害性更大。

庄学对人类的文明发展与人性沦丧，有着较之其它各派，更为深入的理解。其于“至德之世”的预设，并非以为这是历史的真实，而是出于批判现实的需要，或许是对儒学的复古主义传统的讥讽。他们非常清楚，“至德之世”其实一点儿也不美妙，比道丧德衰好不到哪里。

古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之。昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父。与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。尧舜作，立群臣，汤放其主，武王杀纣。自是之后，以强凌弱，以众暴寡。汤武以来，皆乱人之徒也。今子（指孔子）修文武之道，掌天下之辩，以教后世。缝衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉，而盗莫大于子。

《盗跖》第二十九

这样的时代显然不文明，也不值得任何留恋。但在这一时代，存在着令后人尊敬的地方，全体人民皆有良好的道德操守，这一切，自黄帝

以来的文明彻底被打破。

孔子的业绩被直斥为“矫言伪行”，其目的不过是为了追求个人的富贵。盗跖如此激烈地痛斥孔子，是因为他所宣扬的东西，完全是人为的编造，虚假的谎言，缺乏事实依据。“世之所高，莫若黄帝。黄帝尚不能全德，而战涿鹿之野，流血百里。尧不慈，舜不孝，禹偏枯，汤放其主，武王伐纣，文王拘羑里。此六子者，世之所高也。孰论之，皆以利惑其真而强反其情性，其行乃甚可羞也”（同上）。按照严格统一的仁义道德标准来衡量圣人的所作所为，无不出现严重的偏差，都不能“全德”。黄帝的征伐，“流血百里”，其中有多少冤魂。尧对儿子丹朱，未传国于他，岂可谓慈。舜对自己的后母，没有反映出孝道的准则。大禹为治水日夜辛苦，连大腿上的毫毛都磨光了，最后得了半身不遂，此皆“不能致德”的具体表现。汤是臣下，应以忠于国君为职责，却流放了自己的主人，其忠何在？武王对纣王的征伐，又何尝不是如此。文王如果不是有罪，哪里能使自己拘禁于羑里，使自己处于既失臣下忠诚之义，又陷国王于不明之境的难堪之地。种种的事实表明，连世界上公认的圣人，都不能名实相符，又如何使天下百姓对仁义道德亦步亦趋。

庄学对儒家鼓吹的道德仁义之说的批判，不是否定道德伦理的价值，而是强调不能把指向具体实践活动的道德评价绝对化。以“义”与“命”为天下之大戒的认识，蕴含了在“命”之必然性之下，“义”的适度与合理原则，这是对“义”的当然之则的具体化。然而，“义”的适度与合理，就存在着可调节的范围，它必然需要一个大致的标准才能使其大戒之崇高地位不因认识的不同，出现倾覆的危险，不因众多偶然性的事件，发生随意的变化。但是，我们从庄学的各方面论述中，很难看到对此适度范围的讨论。这就使他们在对儒家道德理想主义的僵化教条进行批判时，虽不乏深刻性，却又使自己走向了绝对化的困境。他们承认“命”与“义”不可能全部落实于现实生活，“固有所不得已”，由于对此条件性缺乏具体规定，相应也就否定了汤武革命的正义性，事实上也就与“义”本身的适度要求相矛盾。

我们还必须注意,“全德”或“致德”是庄学衡量自我价值实现的标准。“天与地无穷,人死者有时,操有时之具而托于无穷之间,忽然无异骐驎之驰过隙也。不能说其志意,养其寿命者,皆非通道者也”。把精神的满足与自我生命的自然完成,当作“通道”的应有内容与因素加以肯定,在基本原则之上依然与“德无不容”等规定接近。达情遂命的相关讨论,由此也日益明确清晰。但说黄帝等“皆以利惑其真而强反其情性,其行乃甚可羞也”,则把问题推向了极端。黄帝等古代圣人,其行为虽利在天下,却不能不有其个人的动机。说明这一点当然是正确的,但断定“其行甚可羞也”,完全丧失了庄子强调的“不得已”的辩证观念。

尾生是代表了言而有信的道德楷模。可是,“尾生与女子期于梁下,女子不来,水至不去,抱梁柱而死”。难道为了遵守言而有信的做人要求,就要以生命为代价?“世之所谓忠臣者,莫若王子比干伍子胥。子胥沉江,比干剖心。此二子者,世谓忠臣也,然卒为天下笑”(《盗跖》第二十九)。当我们表彰这些人物时,无异于称赞他们死得好,鼓励更多的人像这些人一样去死。这实在太残酷了。庄学反对把适时而生的社会原则绝对化,这当然是深刻的认识。可他们所举事例,不能不说同样陷于绝对化的罗网中,虽然达情遂命是应有的人生态度,既然为不得已的社会原则,如果缺少某种硬性手段,是否会走向游戏的毫无严肃性的另一极端呢?达情之“达”,就是老子“动善时”之意,如果不能适时而动,根本达不到“达情”的真正要求。而把道德原则绝对化引起的荒唐可笑事例,成为令人解颐的话题,儒者不得不再次扮演小丑的角色。

儒以诗礼发冢,大儒胠传曰:“东方作矣,事之何若?”

小儒曰:“未解裙襦,口中有珠。《诗》固有之曰:青青之麦,生于陵陂。生不布施,死何含珠为?”接其鬓,压其颡,儒以金椎控其颐,徐别其颊,无伤口中珠。

《外物》第二十六

活着得的时候,没有为社会服务,做出应有的贡献,死亡之日,嘴里含着珠宝,无端地浪费财富,理所应当剥夺其特权。盗墓取珠,用不着更多的理由。

儒有二义,一指从事文化教育事业的职业,一指儒家学派。对此我们应当有所区分。庄学的用意在于,不过问具体的内容,而徒具某种表面的形式,必然产生荒谬的后果。

跖之徒问于跖曰:“盗亦有道乎?”跖曰:“何适而无有道邪!夫妄意室中之藏,圣也;入先,勇也;出后,义也;知可否,知也;分均,仁也。五者不备而能成大盗者,天下未之有也。”

《胠篋》第十

盗墓的大小贼,居然引经据典,从儒家神圣不可侵犯的经典中寻找依据,这可真是天大的笑话,是对儒家僵化教条的辛辣嘲弄。而“盗亦有道”更是将存在的必是合理的哲学概括,推向了极端。

问题还不止于此,连强盗都在运用“圣”、“勇”、“义”、“知”、“仁”的道德原则,作为自己行为处事的基本方针,价值判断的决定权,不在谁拥有正义,而在谁掌握了绝对的权力。在这样的条件下,如果抽象地考虑道德理想与道德规范、道德实践及道德修养问题,无疑成为空谈。老庄都没有绝对地排斥道德存在的合理性与现实意义,他们对真正的人格美的推崇与赞叹,比儒家更甚,非道德主义的恶谥必须从道家身上清除出去。庄学之所以一而再、再而三地向儒家的道德权威发起挑战,更深层的原因在于儒道两家对世界的普遍本质与人性的认识的差别所致。而一旦把外在于人性的道德规范强加于人类,就是为强盗解除罪恶,必然会导致人类精神生活的萎缩。

人的现实存在总是不断地向历史经验中寻求智慧,说古道今的本事,早期道家比起其继承人高明得多。当崔瞿请教于老聃,为不治理天下,人心将无处安顿而苦恼时,老聃以其深刻的睿智,批驳了崔瞿担心的多余。“儻骄而不可系者,其唯人心乎!昔者黄帝始以仁义

撝人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形。愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度，然犹有不胜也。尧于是放欢兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣！下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，同性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斫锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉。天下脊脊大乱，罪在撝人心。故贤者伏处大山嵯岩之下，而万乘之君忧慄乎庙堂之上。今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒、墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。意，甚矣哉！其无愧而不知耻也甚矣！吾未知圣知之不为桁杨接榘也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾史之不为桀跖嚙矢也？”经过这番论证，老聃得出的结论是，“绝圣弃知，而天下大治”（《在宥》第十一）。固然求知使人类丧失了善良本性，原本纯洁的心灵被客尘所染，但老子的新解在于“儆骄而不可系者，其唯人心乎”一语。

知性在积累中成长，是心灵的天然要求，任何人无法摆脱限制其内在的冲动。在心灵冲动成长中发展而来的仁义道德，试图为根本不愿意接受束缚的心灵，予以强制性的压抑，当然要引起心灵自然本能的严重抗议。为什么儒家的道德仁义主张难以施及四海，关键还是与人的本性相背离。而以仁义道德治理天下带来的祸患，实在是不胜枚举。根本不能把复杂多样的社会生活，纳入到统一固定的道德评价框架之内。老子在喟叹历史的无情时，道出了人类在善恶间挣扎的无奈。由于承认知性的成长不可抗拒，知性成果改变了人类在至德之世“知母不知父”的蒙昧状态，肯定了知识的价值意义与知性的可贵，但知识知性这一双刃剑，在为人类造福的同时，又开始危及人类存在的安全，颠覆着人类的自由向往。“吾未知圣知之不为桁杨接榘也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾史之不为桀跖嚙矢也”，极其沉痛。那么，人类就只有消极等死，自然而亡吗？当然不是。

以道德仁义的绳墨规矩人类本性中的自由冲动，“是削其性者也”，破坏了自我本性的纯洁。“是侵其德者也”，歪曲了自我内在属

性。“失其常然者也”(《骈拇》第八),背离了人生实现的追求。由此庄子后学还有更为极端的论述,“民之于利甚勤,子有杀父,臣有杀君;正昼为盗,日中穴坯”。对利益的追逐,使人迷失了纯洁的本性。而“大乱之本,必生于尧舜之间,其末存乎千世之后。千世之后,其必有人与人相食者也”(《庚桑楚》第二十三)。庄学在痛斥仁义道德对人性的危害时,指出后世对尧舜的效仿,所效仿的都是其糟粕,他们为之预言,“千世之后,其必有人与人相食者也”,真是不幸而言中。儒墨居然乐此而不疲,难怪老子要说,“意,甚矣哉!其无愧而不知耻也甚矣”。只有回到人的真正家园,才可重新恢复纯洁无瑕的本性。而复性之所以可能,其根据是,“形非道不生,生非德不明。存形穷生,立德明道”(《天地》第十二)。世界上所有的事物,都以道作为自己的存在依据。而一切存在的事物,如果缺乏对其本质属性的认识,就对事物存在没有根本的了解。只有认识者彻底明白了事物存在的依据与具体规定,然后得到真理性的认识。因此,“立德明道”作为最基本的认识实践原则,就成检验一切价值的标准,而道是普遍客观的绝对存在,成为纠正自我中心主义局限性的有力保障。

人类以自己的自由冲动理性创造,使自己逐步从蒙昧状态下解放出来。在这不断的文化创造中,原有的纯朴本性被自由的文化创造打破,由此形成了人性的严重分裂。人类一方面通过自我理性能力,在文化的创造中,在自由的冲动中,在对自然的发现中,加深了对自我存在本质的认识,使人类生活更加符合人性的需求。另一方面,日益积累的文化成果与复杂具体的价值规范,驱使人类为适应自然环境与社会环境,无限追求利益的最大化,结果加剧了人类疏离于自我本质,人与人之间,人与自然之间的矛盾冲突日复一日沉重。庄学深刻认识到,文化成长与人类的自我实现必然相伴而生。然而在文化成长中,人类的占有欲越来越膨胀,时常脱离了理性的约束而泛滥,严重地危害着人类的自我存在。“立德明道”的命题正是指,人类当在认识人的自然属性与社会属性关系的基础上,以“事其心”的“德之至”超越自我。

3. 穷亦乐,通亦乐

通过不断说明“达于情而遂于命”人生要求的具体内容,庄学反复强调,这是人之为人的绝对律令。然而,由于人类自身存在着的种种不足,限制了人的自由的实现,最终使达情遂命变得极为稀缺,其在此间的可贵,暴露无遗。对一种价值观的认同,除了学习和社会环境的制约,更重要的是对这一价值关怀的向往与个人的心理情感需求相适应。而生命成长于其中,品尝甘苦,使其从功利主义立场选择计较,益发坚定其信念。儒家的道德理想主义,其欠缺不在于道德理想不重要,它理当是完整人格中极为重要的组成部分。但完整人格是体现心灵属性的整体概念,以抑制牺牲知情意的自然发育为代价,换取虚幻的价值关怀的不容侵犯,就会将与不同时代相适应的道德评价凝固为僵化的教条。否认了道德评价、道德理想、道德实践的多元性要求,道德觉醒就成为唯一衡量人生意义的尺度,实则把软弱的善良意志,尊奉为睥睨天下的英雄,从而消解了理性认识的前提条件。儒学的错误,是鼓吹道德先验论与道德决定论。

以道德仁义为“外物”,并说明道德仁义外在于人类的存在,对人性的限制与伤害不等于不存在名实相符真正表现人性光辉的道德理想。孔子在陈蔡之间遭遇困境,以致一连七天,都没有热饭吃。可他虽然“颜色甚疲,而弦歌于室”。众弟子不解。子路以为孔子当前的状态,“可谓穷矣”。孔子否认了子路的看法。

君子通于道之谓通,穷于道谓之穷。今丘抱仁义之道以遭乱世之患,其何穷之为!故内省而不穷于道,临难而不失其德。天寒既至,霜雪既降,吾是以知松柏之茂也。陈蔡之隘,于丘其幸乎!

《让王》第二十八

是否穷通,道为唯一的检验标准。孔子以为自己以仁义之道的价值理想,虽然在社会生活中遭遇了挫折,但经过深刻的反省,断定自己

没有违背至道的要求,遇到人生的考验也没有丧失人的应有操守,所以不是穷困。正像随着霜雪的来临,万物走向凋谢一样,唯有在这个时候,才能看到松柏傲视霜雪的不朽,在比较中分辨伟大与平凡。

面对陈蔡的困境,孔子以为如同霜雪对松柏的考验,为有这样的机遇感到庆幸。子贡看到孔子“削然反琴而弦歌”,同门“子路圜然执干而舞”的情形,承认自己“不知天之高也,地之下也”。作者举此事例指出,“古之得道者,穷亦乐,通亦乐。所乐非穷通也,道德于此,则穷通为寒暑风雨之序矣”。贫困与不幸都不是可乐的对象,得意与通达也非快乐的对象,孔子的快乐,是由于对宇宙人生的深刻体验超越了一切尘世的限制而有人生的满足。因此,人生的困难与享受,是人生应有的秩序,这些东西的存在,刺激着生命不致单调乏味,人生变得丰富多彩。更为重要的是,心灵的愉快绝不会因社会生活的顺逆而改变,实际上却是由于心灵的自觉,才使个体自我的“穷通”即个人生活的失意还是得意,成为检验人类价值规范是否符合必然秩序的标志。

承认孔子是得道者,说明孔子与一般的儒者,存在着巨大的差别。儒门中的得道者并非孔子偶然的范例。“曾子居卫,缊袍无表,颜色肿哕,手足胼胝。三日不举火,十年不制衣。正冠而缨绝,捉衿而肘见,纳屣而踵决。曳缊而歌《商颂》,声满天下,若出金石。天子不得臣,诸侯不得友。故养志者忘形,养形者忘利,致道者忘心矣”(同上)。曾子生活的贫乏已经达到了极点,但贫困的生活没有摧毁曾子的意志与尊严,他面黄肌瘦,浑身浮肿,著一身动一动就会散掉的破衣,却坦然地高唱《商颂》,声音之充沛,天下可闻,如同金石之声一样清澈。始终保持着自己的人格独立,不为王公贵族折腰。他的行为基础来自于“致道者”的崇高精神追求,而“致道者忘心矣”,情感欲望已不能动摇内心的平静。庄学高度称赞了“致道者”的人格,指出有德行的君子与“体道者”的心灵自由,存在着明显的不同。“夫体道者,天下之君子所系焉。今于道,秋豪之端万分未得处一焉,而犹

知藏其狂言而死，又况乎体道者乎”(《知北游》第二十二)!世俗的君子，其道德修养固然值得称道，可与体道者对宇宙人生意义的领会，如同“秋豪之端万分未得处一焉”，这种天然的鸿沟，永远不会因人类肯定的功利价值可以填平。

个体自我一旦丧失了人格的独立性，仅仅为情感欲望的满足而自得，人性为外在的力量扭曲，就会失去人性的尊严。

宋人有曹商者，为宋王使秦。其往也，得车数乘。王说之，益车百乘。反于宋，见庄子曰：“夫处穷间阨巷，困窘织屦，槁项黄馘者，商之所短也；一悟万乘之主而从车百乘者，商之所长也。”庄子曰：“秦王有病召医，破痈溃痤者得车一乘，舐痔者得车五乘，所治愈下，得车愈多。子岂治其痔邪？何得车之多也？子行矣！”

《列御寇》第三十二

曹商使秦从车百乘所暴露的嘴脸，与曾子的歌《商颂》声满天下，形成了鲜明对比。社会是否符合正义是一事，而个人能否保持自己人格的独立性，又是一事，不论所处的社会是否就需要“所治愈下”者，人必须要坚持人之为人的素质与本性，没有了这一点，人将不成其为人。曹商的沾沾自喜，是典型的“无愧而不知耻”，将永远遭到人类的唾弃。

知性与情感的需要，把不同的个人联系在一起，人与人之间的吸引力，不可以动物本能这样简单的生物学理由予以解释。消解破坏人性需要的各种因素对人的伤害，尽可能地使人的自然需求与终极的自由向往一致，儒道两家提出的解决方案存在着很大的不同。儒家的道德理想主义，把复杂的问题简单化，走向了绝对论与先验论，其理论内涵不及道家深刻全面。道家从现实生活中存在的大量丑恶现象，清醒地认识到人的存在具有多方面的需要，对人性而言都有其存在产生的理由。但人性的根本，不是天赋道德意识，而是知性能力，认识与实践，知识与德性，两者之间不存在完全的对应关系。离

开了知性明觉,缺少了善良意志的支持,自我必将淹没在动物性的泥淖中。这种对人性问题的不同认识,决定了儒道双方对各方面问题理解的分歧。

孔子与曾子等“致道者”身上产生的强烈人格感染力,他们担当的勇气,值得人们敬佩欣赏,学习效仿。庄学对道德价值的肯定毋庸置疑。只是尘世中的财富、地位、美色等具有吸引人心的力量,可以被心灵的觉醒抗拒,而人格的吸引力却无法征服抵抗。

鲁哀公问于仲尼曰:“卫有恶人焉,曰哀骀它。丈夫与之处者,思而不能去也。妇人见之,请于父母曰:与为人妻,宁为夫子妾者,十数而未止也。未尝有闻其唱者也,常和人而已矣。无君人之位以济乎人之死,无聚禄以望人之腹。又以恶骇天下,和而不唱,知不出乎四域,且而雌雄合乎前,是必有异乎人者也。寡人召而观之,果以恶骇天下。与寡人处,不至以月数,而寡人有意乎其为入也。不至乎期年,而寡人信之。国无宰,寡人传国焉。闷然而后应,泛若辞。寡人丑乎,卒授之国。无几何也,去寡人而行。寡人恤焉若有亡也,若无与乐是国也。

《德充符》第五

哀骀它是丑陋的足以惊骇天下的丑人,没有地位,没有财富,没有过人的见识,甚至于好与别人合唱,而从未自己独唱。但男人与之相处,不愿离开,女人与他相处,宁愿做他的小老婆,也不愿意做别人的妻子。鲁哀公对此深感奇怪,召见了。他。不到数月的时间,对他有所了解,不到一年,就对他深信不疑。适值国内没有宰相,因此把相位传给了他。他无足轻重地答应,又轻飘飘地仿佛推辞。对此鲁哀公深感惭愧,把国相之位交给他。但不长时间他就走掉了,为之鲁哀公恍然若有所失,好像整个国家,再也找不到可让他开心的东西。

博学的孔子以为,哀骀它是“才全而德不形者”。这是指具有完人的素质,但过人的德行潜藏未显。丑陋的外表使人望风而逃,可一

旦与他相处,进入到他的内心世界,自己则如沐春风,令人陶醉。是他的德行打动了人们的心灵,忘记了他的外表。庄学反复强调申明,贫富、贵贱、穷通与个人的人生自觉无关,是遇而非命,包括美丑、寿夭,都不是个人所能左右的。每一个人可以通过自我努力实现的,也是唯一具有人生意义的问题,就是理性的自觉。唯有理性的自觉,可使自我摆脱命运的支配,实现人生。而社会存在与自然存在的一切不平等,在此消除了歧异,真正的平等不是别的,是人格的平等。“势为天子,未必贵也;穷为匹夫,未必贱也。贵贱之分,在行之美恶”(《盗跖》第二十九)。是否贵贱,不在社会地位的高低,仅体现于行为是否合乎正义。高尚的人格反映于具体的生活实践,与血统、门第、财富毫不相关。道德意识的觉醒,与知识的积累,最终需要在实践中验证。由于是知性支撑着道德意识的觉醒,自我的实践,不论是知性实践还是道德实践,其是否符合正义,不在知性而是实践。在此,庄学迂回地表达了认识必以实践为归宿的思想。

以哀骀它的现实状态,不可能有高贵可言,但在人性的真正需求范围内,他才代表了符合人性存在的趋势。庄子以其自身的实践,证明了他理性的洞见与自我操守的同一。

庄子钓于濮水,楚王使大夫二人往先焉,曰:“愿以境内累矣!”庄子持竿不顾,曰:“吾闻楚有神龟,死已三千岁矣,王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者,宁其死为留骨而贵乎?宁其生而曳尾涂中乎?”二大夫曰:“宁生而曳尾涂中。”庄子曰:“往矣!吾将曳尾于涂中。”

《秋水》第十七

庄子与孔子弟子颜回、曾子一样,物质生活极其贫乏,但贫乏的物质生活,没有妨碍其有丰富深刻的精神向往,丰富的精神生活使他们忘怀于物质条件的不足。濮水垂钓的庄子终于有了发达的机会,楚王派地位尊贵的使臣来请,希望他能服务于楚国的事业。庄子没有为此而动心。他向楚王的使者,询问了神龟传闻是否真实。楚国曾有

一只神龟，死的时候已三千岁了。楚王非常虔诚地用华美的丝织品覆盖着它，将它珍藏保存于庙堂里。根据这样的事例，他问楚使，神龟如果还有选择的机会，它愿意为留下遗骨而高贵呢？还是向往晃动着尾巴，游戏于道路的污泥里？这两位高级别的使臣一致认为，神龟希望自己晃动着尾巴，游戏于道路中。既然如此，庄子对使臣说，你们快快走吧！我和神龟一样，希望自己活在道路的污泥里，晃动着尾巴游戏。

对价值存在的不同态度，往往反映着一个人的人格高下。“惠子相梁，庄子往见之”。有人对惠子进谗言，庄子来到梁国，是要图谋取代你的相位。惠子因此十分惊恐，三天三夜在梁国搜捕庄子。庄子去见惠子，对他说，“南方有鸟，其名为鹓雏”，这是种什么样的鸟呢？“发于南海而飞于北海，非梧桐不止，非练实不实，非醴泉不饮”。可是，嘴里含着一只死耗子当美餐的猫头鹰，仰视到飞过的鹓雏，发出“吓”的警告声，以阻止其靠近。庄子对惠施说，“今子欲以子之梁国吓我邪？”（同上）你这是拿国相的尊位吓唬我。可是你哪里知道，我视之如粪土呢！

能够不论贫困还是通达，都不改变自己心灵的怡悦满足，唯得道者能之。“穷亦乐，通亦乐”是一极高的精神境界，如同游戏于大海的龟为通，游戏于道路中的龟为穷，但结果都是乐。问题是，自己已经快乐满足了，再寻求别的东西，不过是追求世俗的名誉，只能是多余，不是真正的发自内心的快乐。乐是结果，穷与通仅是机遇，或者说是命，如果真有这种宿命的话。通的终极归宿依然是乐，不论何种条件，都已达到了应该趋向的目标，当然不需要计较处境的穷通。在常人眼中的哀骀它非常不幸，但他对这种不幸，却了无痕迹，相反，是别人在与他的相处中得到了快乐。他不为别人快乐与否，动摇心灵的平静，一切都是那样的自然平淡。真正对宇宙人生意义的领会，不过如斯而已，毫不神秘。

老庄道家从未以善恶来规定人性，善恶是行为的结果，人的行为取决于本具的知情意的支配，不是人性存在着善恶。善与恶从行为

结果的比较中得到反映。如果在社会生活中失去了自己的人格操守,不论有多么充分的理由,都不能免除自己的罪责。是人,就要有异于禽兽的品质。

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?吾待蛇蚺蜺翼邪?恶识所以然,恶识所以不然!”

《齐物论》第二

影子中的微影,向影子提出了这样的问题:过去你在行走,现在你却止步;过去你是坐着,如今你却站立。怎么这样缺乏坚定操守?影子的答复是:我这样难道不是因为依赖于别的事物吗?而我所依赖的事物难道不是还有依赖的事物吗?如此等等,哪里寻找其终极原因呢?庄子的原意在说明,事物之间的相互依赖,难以寻求终极原因,是不可知的。将其关于“特操”的概念加以引申,则可说明人格独立的意义,随风摆动的墙头草的可悲。

每个人理当应该坚持人格的独立不移,这是一条绝对律令,只适用于人类本身,而与别的事物无关。情欲的流荡,意志的衰退,知性的蒙蔽,都有可能使人放松对人格要求的固守,人性的天平发生动摇。而人之所以能够战胜自我,在于本具的理性能力。“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”(《大宗师》第六)。对自由的渴望使自我从感性欲求的低级活动中解放出来,因为“致于道”,终使心灵足以抵御任何外物的侵入,与真理同在,与正义共存。“相造乎道者,无事而生定”是一极为重要的论述。主体自我以本具的理性能力,达到对宇宙人生意义的体会领悟,不需要依凭任何外在的手段,就可以保持自我心灵的安宁。这才是有限的个体自我能够突破有限性的限制,获得无限自由的真正理由与动力。

从对天下之大戒的分析,进入到“达于情而遂于命”的讨论,庄学

关于人生意义问题的认识愈来愈具体。而对穷通皆乐的人生境界的说明,又使我们看到庄学对独立人格价值的高度肯定。这一系列相关的内容,展示了道家全面丰富的哲学思考的深度。在社会政治问题与道德伦理问题上,传统的一切对道家尤其是庄学的误解,无不来自心灵的短视与顽固的宗派性意识。

4. 遁天之刑

生死之事在儒家那里,考虑的是其道德意义,道家则考虑的是其存在意义。虽然儒道两家,都把能否超越生死,作为是否觉悟解脱的标志之一,但两家彼此关心的问题,在理论内涵上有所不同。死亡是不可抗拒的必然,虽然是自然的过程,表示一次存在周期的终结,可从中体现出来的社会关怀,显示了儒道两家面对死亡的不同态度。

不过问生死问题,不等于对生死问题的解决。生命的存在与死亡的现象,都是哲学应予探究的对象。由于它与人生观问题直接相关,道家对生死问题的认识构成了其整个理论体系中相当重要的组成部分。庄学认为,人类的伟大高贵,从圣者的死亡可见一斑。

老聃死,秦失吊之,三号而出。弟子曰:“非夫子之友邪?”曰:“然。”“然则吊焉若此,可乎?”曰:“然。始也吾以为其人也,而今非也。向吾入而吊焉,有老者哭之,如哭其子;少者哭之,如哭其母。彼其所以会之,必有不蘄言而言,不蘄哭而哭者。是遁天倍情,忘其所受,古者谓之遁天之刑。”

《养生主》第三

伟大的老聃永远地告别了人世,朋友秦失前来吊丧,仅“三号”就出来了。弟子以为秦失吊丧失礼。秦失回答,过去我把老聃当作常人看待,现在却不这样了。起初来吊唁的时候,我看到老年人对老聃之死,哀痛如失去了儿子;青年人悲伤哭泣,如同哭泣死去的母亲。老聃之死,能够让老人与青年如此,一定有其值得赞誉之处,才能打动众人。对此我有自己的解释。为什么呢?应当是他超越了自然的限

制,不论是生死的考验还是情感的依恋,这就决定了生死之变,情感之动,都不应当施于其身。这就是古人所说的“遁天之刑”,意指没有遭到自然的伤害。个人的存在没有违背自然的法则,顺应了自然的要求。这是天地之大德,非仁义可以权衡。

秦失的弟子对秦失的吊丧,以为是非礼。当然这是方内之谈,可老聃是方外之人,须以方外之行以回应他伟大的人格。由于老聃崇高的人格高尚的德行,让所有的人为之感动,并为他的死亡感到痛苦。而老聃实则超越了世俗的礼乐,也超越了世人对死亡的恐惧与失落。秦失认为,顺应自然的变化,死生无变于己,就是对天命的超越。对生死有期的逃避,也并非超出了生死有期的限制,而是在生死有期中,毫无遗憾地离别尘世。道德规范是社会规范之一,有其存在的必然性必要性。它是天下大戒“命”与“义”在一定方面的具体化,不可以无条件地在人世去除。但若视之为放之四海而皆准的绝对真理,必然导致严重的恶果。因而道家反对儒家的道德理想主义的绝对化,同样承认它在现实生活中存在的相对意义,认为道德理想是人格完善的极为重要的组成部分,是理性自觉的基本要求之一。只有在理性自觉下的道德理想,才能既不失人性的崇高,又不致流于教条化的肤浅幼稚。

鲁国有一个断了脚趾的人,叫叔山无趾,他用脚后跟走着去见仲尼。仲尼对他说,由于你自己的不谨慎,使你丧失了自己的脚趾,现在想补救已经来不及了。无趾说,因为我不识时务不爱惜自己,使自己丢掉了脚趾。可我现在能来见你,说明我还有比脚趾更重要的东西保存着,使我能有机会追求更高的目标。世界上没有不被天地覆载的东西,我把你当作像天地那样无所不容的存在,哪料你竟然会如此狭隘。孔子承认自己的浅薄,请求无趾谈一谈他对“全”的认识。无趾见老聃,讲了他对孔子的失望。“孔丘之于至人,其未邪?彼何宾宾以学子为?彼且蘄以谀诡幻怪之名闻,不知至人之以是为己桎梏邪?”老聃对此的解释是,“胡不直使彼以死生为一条,以可不可为一贯者,解其桎梏,其可乎?”无趾则说,“天刑之,安可解”(《德充符》

第五)！无趾不以自己少了脚趾而为憾,当然对孔子的告诫非常不满,认为自己对更崇高东西的追求,已掩盖补偿了无脚趾的不足。在与老聃的谈话中,要求老聃评价孔子存在着的问题。孔子求学于老聃,可他是一个“以诌诡幻怪之名闻”的人,圣人是把这些东西当作自己的枷锁的,要使孔子有更大的进步,必须将他从中解放出来。老聃认为,只有“以死生为一条,以可不可为一贯”,才能使孔子摆脱对外物的胶著。但无趾却以为,这是老天对他的惩罚,怎么可以逃避呢!这实际上是说孔子不及老子的原因。同时也是说,孔子这样的遭遇乃孔子的天命,谁也无法代替。

人的存在是这样而非别样,是自然选择的结果,拥有的有限知识,无法从本质上揭示其原因理由,只有接受。但能否对此自觉服从,却是每一个体自我应当努力的方向。“以死生为一条,以可不可为一贯”要求人们打破生死可否的限制,摆脱非此即彼的认识方法与价值判断,才能获得人生的满足。在无趾看来,孔子之陋,说明他还在努力实现解脱的过程中,不经过这个过程无法实现自我。而这种解脱的实现,也不是像老聃这样的至圣可以通过知识的传递与理性的启蒙能够实现,必须依靠自己的体会,战胜自我,终究成就自我。自我存在是承载一切价值的基础,而贫贱富贵穷通寿夭等外物,它与自我存在是外在的联系,根本不能使之成为负担,也不值得炫耀。战胜自我,在老庄思想中,显然是以此为内容的,而从理论上说,它是及物之情,能否达情而遂命,需要在不断的认识实践中,对其负面影响予以克服。

老庄道家对生命价值的重视,在中国古典哲学中非常突出。这似乎与其面对死亡的达观态度,形成了鲜明的矛盾。其实,这非常容易理解。生死是一过程,珍视这一过程与看待这一过程的中止,两者具有连续性,但在认识实践上却存在着不能完全适应的情况。庄学还以为,自我生命蕴藏的能量,如果经过适当方式的激发,可以达到惊人的成就。它从一个特殊的角度,说明了人类的创造具有极大的潜力。而这种潜力的实现,以对自我与自然的认识为前提。

黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在于空同之山，故往见之。曰：“我闻吾子达于至道，敢问至道之精。吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人。吾又欲官阴阳以遂群生，为之奈何？”广成子曰：“而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣。而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道！”

黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月，复往邀之。广成子南首而卧，黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：“吾闻子达于至道，敢问，治身奈何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎！来！吾语女至道。至道之精，窈窕冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原矣；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏。慎守女身，物将自壮。我守其一以处其和，故我修身千二百岁，吾形未尝衰。”

黄帝再拜稽首曰：“广成子之谓天矣！”广成子曰：“来！余语女。彼其物无穷，而人皆以为有终。彼其物无测，而人皆以为有极。得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫百昌皆生于土，而反于土，故余将去女，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。当我，缙乎；远我，昏乎；人其尽死，而我独存乎！”

《在宥》第十一

根据文意，可将其划分为三个段落。黄帝苦心劳形治理天下，取得了很大的成就。由于身形困顿，精神需要尚未得到彻底满足，因此向居于空同之上的广成子，请教至道的要义。

广成子则对黄帝说,你想通过“天地之精”与“阴阳”之“官”,达到使百姓安居乐业的治世目标,可你根本不知道,这已误把糟粕当作精华。自从你治理天下以来,似乎天地对你特别关照,风雨草木都服从着你的意愿而存在,但天地的大德却由此隐退了。你使人的欲望愈加膨胀,这样是没有办法同你探讨至道的。黄帝回去之后,放弃了自己以天下为己任的抱负,修建了专门的房屋,编织了白茅草席,悠闲自在地生活了三个月,再一次去向广成子求教。而广成子此时正头向南方睡觉,黄帝不敢惊动他,从广成子的下方爬着前进,郑重而恭敬地施礼,向广成子请教如何才能实现长生。从梦中醒来的广成子对黄帝说,问得好啊!于是向黄帝宣喻了至道的要旨。最后,广成子对黄帝指出常人所犯的错误,在于失道悖德,因此不能长生。而“长生”在此指“形全精复,与天为一”的人生价值的根本实现。

考察广成子之论,说明“长生”的要旨在于与道同体。这就是保持自我的生命力,使自己达到无知无欲的状态。通过“守一以处其和”的实践过程,使自己与天地并久。世人之所以“多知为败”,是因为把知识的追求当作了终极的目标,不了解与至道的合一,根本不能以知识扰乱心灵的纯和。如果抛弃了自以为是的不足,消解了理性的傲慢态度与偏见,自然就可以与天地参。广成子对黄帝的批评,意味深远。在这里,庄学借助黄帝问道于广成子的寓言,表达了精神的自觉与生命长存相互促进的思想,否定了背离生命存在可以实现精神自觉的认识。“义明而物亲”之“明”,是智慧明觉之意,“亲”即与万物和谐共处。广成子指出黄帝的局限,在于不能真正认识世界的秩序,从而使自己走向了违背自然之路。而与自然的对抗,导致其身心疲惫。固然黄帝令行天下,但终究与自我的实现,存在着很大的距离。

反对将人的认识强加于自然之上,是庄学的重要思想之一。另一使我们深感兴趣的内容是,庄学对“长生”的承认,以为渴望生命的长久,乃人的自然要求。由于它的存在以至道为原则依据,否认它的可能性是不现实的。但长生的实现,有着多方面条件的制约,广成子

与众人之别,实则即觉悟者与凡人的不同。长生不是圣人的刻意追求,而是其德行积累的自然结果。“夫圣人,鹑居而鷃食,鸟行而无彰。天下有道,则与物皆昌;天下无道,则修德就闲。千岁厌世,去而上仙;乘彼白云,至于帝乡。三患莫至,身常无殃,则何辱之有?”(《天地》第十二)在天下无道的情况下圣人“修德就闲”,专心于自我的身心修炼。如果天下太平符合正义的要求,圣人将与众生共同享受生活的快乐,欣赏自然界的蓬勃生命。而广成子之修身,终究是要辞别人世的,只是他对人世的告别,出于对世界已彻底满足,如同瓜熟蒂落一样自然隐退,是对自然秩序的顺应而不是抗拒。唯此圣人才能保持自己人格的完整,不丧失天命赋予自己生活的乐趣。

古人对生命现象与内在本质的问题,充满了好奇困惑。以当时的科学知识,已能够对此予以相对简单的解释。列子向关尹咨询圣人神奇行为的原因,“至人潜行不窒,蹈火不热,行乎万物之上而不慄”,原因何在?关尹回答,“是纯气之守也,非知巧果敢之列”。圣人的神迹不是知识,与是否勇敢怯懦无关,完全在于心灵的自然开发。达到这样的状态,其实不过“壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造”。保持本性的完整,促进生命的活力,使自己的现实存在与自然的中和统一。关尹进一步以醉酒为例证指出,“夫醉者之坠车,虽疾不死。骨节与人同,而犯害与人异,其神全也”。醉酒者从行走的车上掉下去,虽受伤而不至于送命。原因在于精神没有任何的欠缺,虽醉酒者坠车,而身体无伤。关尹就此指出,“彼得全于酒而犹若是,而况得全于天乎”?追求长生是现实生活中相当一部分人的追求,庄学以为虽然不能至极,尚不失其价值。

庄学的认识重点在于,如果不把精神的自觉作为人生意义的根本,而一味以追求生命永恒的“长生”为务,就会引发荒谬的结果。

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。

《达生》第十九

单豹与张毅都有志于养生,结果却一样,中途夭折。前者是偶然的事例,后者则违背了养生的自有限度。由于“生之来不能却,其去不能止”,长生的追求依然不能超越自然存在与社会存在之外,庄学告诫世人,“达生之情者,不务生之所无以为;达命之情者,不务知之所无可奈何”(同上)。不要追求生命之外的长久,不要过问天命中不能显示的内容,这与其对“不死之道”(《山木》第二十)的否定一脉相承。

庄学主张精神的自觉是统率治理社会与生命存在的核心,离开了这一核心要素,就会使人生沉沦于经验表象,不能与终极实在同一。至于能否使自己的历史使命感与社会责任感落实于现实生活,不因个人主观意愿改变,是遇而非命。如果说“至德之世”是高悬的理想,只能把它理解为一种人类自由追求的目标,能否实现还需要另当别论。庄学当然不是鼓吹回归蒙昧时代,可对人类未来,的确没有一种明确的设计作为摆脱现实困难的解决方案。仅直观地感受到,仁义道德的出现,不论人喜欢也好不喜欢也好,是顺应人类的需求产生的,即使厌恶也得承认它促进了人类知性的增长。由于庄学对知性的积极价值的肯定,淹没在对知性带来的负面影响的批判中,这在相当程度上影响了其思想的完整。他们以为知性造成的人生困境,将永恒存在下去,人类的最终解放,必以个人的精神自觉为条件,只有这样才能挽救人类的困境。

通过个人的精神自觉实现全人类的解放,在认识上当然要比寄希望于物质生活条件的改善,社会秩序的合理,达到人类自由目标实现的认识深刻。可庄学在批判痛苦黑暗的社会现状时,对改变这种不幸环境的手段,多少显得比较单一。寄希望于心灵的自由,虽然较之儒家强调个人的道德修养,实现天下大治的认识,更具理论深度,可依然无法解决现实生活面临的具体问题。最后只能宣称,只要保持个体自我之“正”,就能实现自我精神的满足。“余立于宇宙之中,冬日衣皮毛,夏日衣葛絺。春耕种,形足以劳动;秋收敛,身足以休食。日出而作,日入而息,逍遥于天地之间,而心意自得”(《让王》第二十八)。这显然是对田园生活的美化与夸张,“心意自得”虽然不失

为一种务实的生活态度,以为很少的物质需求就可以满足个人的精神生活,但实际上与“无所逃于天地之间”的大戒的认识冲突。希望天下人无一不得其所,本来就是有抱负的思想家与政治家的夸夸其谈,根本不可能落实于现实世界。而一旦把一切社会的黑暗归咎于某些人或个别人的破坏,必然走向背离人类文明的虚无主义道路。幻想个人可以独立地生活在宇宙中,“心意自得”的黄金世界恐怕只有出现在梦境中了。

庄学的重心在个人的精神自由与觉悟解脱,日出而作,日落而息的农耕生活描绘,不过是对顺应自然人生理想的另一方面的强调。精神的自由与觉悟解脱,是人生唯一可能实现的现实目标。理想的正义社会能否建立起来,较为抽象遥远,远不及个体自由的实现更为现实更为可能。当个人的责任义务与追求的精神自由发生冲突时,应当选择哪种立场受到客观条件的制约,但无论如何,个人存在的价值高于社会价值。这种貌似消极的不合作态度,基于个人力量,不足以使黑暗的社会更人道的理性判断。这是对义与命的“天下大戒”,虽然“无所逃于天地之间”,可若有“所逃”,乃“不得已”的极端特殊情况的解释。这是实践上的最后退路,是“知止”所要求的内容之一,不代表人类可以听任黑暗势力横行无所作为。道家的无为即是顺自然的认识,仅是最高的认识实践原则,如果运用此原则于社会生活,就会无不为,承认人类一定能够以自我理性能力,拯救面临的生存困境。在具体的方法手段上,庄学远不及黄老学更具有现实的操作性。这可以说是道家学说在另一方面的发展,构成了对庄学认识的有力补充。

由于承认现实社会环境存在局限性,是合理现象,这种局限性的克服完善,需要长期的过程,而人生又是有限的存在,不能选择先于个体存在的社会环境与自然环境,庄学强调必以心灵的满足获得人生自由的认识,就具有了充分的理由。在对待社会现实政治问题的态度上,儒家特别是孟子,强调责任义务的担当,以为唯此才为人格所需求。道家尤其是庄子,则重视个体人格的独立性,在承认责任

义务的条件下,围绕自我存在,展开对社会政治问题的解决。因此我们可以说,儒家所关心的是社会问题,而道家所关心的是普遍存在的个体价值。

第三节 无为复朴

知识的增长,虽然破坏了人类纯朴的本性,但它使人类走向了文明,摆脱了知母不知父的蒙昧状态。人类能否既保持知性创造的文明环境,又回归于自我的纯朴本性呢?这一本来矛盾对立的存在,是否可以统一?庄学对此问题给予了肯定性的回答,并且认为人类回归自我本性,依然以知性为基础。回归于自我,代表着知性价值的最终实现。

1. 相忘于江湖

人生天地之间,已规定了人的生活范围,不能超越天地之外。这是人类存在的天然限域,无法通过人力改变。既然人类生存于同一片蓝天之下,脚踏同一土地,抛弃争斗,共创未来,应该是值得肯定的方向。但这对人类自身或许仅仅是一假设。绝对的和平不存在,可相对的和平才是正常的生活状态,庄子以为抑制了人类过多的占有欲望,走向纯朴的和平生活是可能的。

人类生活的困境,与处于干涸江湖中的鱼差不多。当江湖中的积水干涸的时候,面对死亡考验的鱼,尚且知道互相吐出口中的水泡,救助对方。那么,人类又将何为?“泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道。夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死。故善吾生者,乃所以善吾死也。夫藏舟于壑,藏山于泽,谓之固矣!然而夜半有力者负之而走,昧者不知也。藏小大有宜,犹有所遁。若夫藏天下于天下,而不得所遁,是恒物之大情也。特犯人之形而犹喜之。若人

之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计邪！故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善妖善老，善始善终，人犹效之，又况万物之所系，而一化之所待乎”（《大宗师》第六）？“相濡以沫”的鱼，其行为虽然令人感动，但实际上无济于事。真正的解脱，不在相濡以沫，最好是让大家在江湖中，互相忘记彼此的存在。

处在矛盾冲突中的人类，与其称颂尧的功德而谴责桀的残暴，不如忘记他们的是非，使是非在宇宙间消解。这是因为，这个世界已为我安排得如此周到，给我生存的土地，生活的方式，安宁的条件，休息的场所。因此，善待我的生存，就是善待我的死亡。把舟船藏在深沟里，把山隐藏于大泽中，可以说收藏得非常稳妥了。但在半夜时分，遇上造化的不朽力量，使它在不知不觉发生着变化，沉睡的人毫不察觉。收藏大与小的东西，都要有适当的地方，但依然不能保障其安然无恙。把天下隐藏在天下中，天下再也不能逃逸，这才是事物的根本状态。人们为自己成为万物之灵长而高兴。可人们不知道，人的形体的变化是永恒的没有极限。那么，人们能享受到的快乐岂能以数量限制？圣人因此优游于事物都无法摆脱的环境里，却使天下的事物都得以保全。善始善终者，都会成为人们的普遍效法对象，何况是万物存在的根据，变化的决定力量呢？

这段文字讲了四层意思。首先，通过鱼在困境中的相互关心，说明这种关心最终不能改变生存的困境。与其相互关心彼此丧失自己的生命，不如忘记这种应有的关心，自然地存在于生活环境中。这如同超越称颂尧德而非难桀恶，将人的生命需求，提高到自做主宰的程度。其次，天地已为人类提供了共同的适当生存环境，由于任何人都可以在同一种生活状态下生活，为化道成为现实奠定了坚实基础。再次，运动变化是宇宙中不可抗拒的法则，东西藏得再牢固，也难以抵抗自然的造化的伟力。由此可知，要使人类社会永恒地安宁地存在下去，只有把天下与造化同在才能实现。而宇宙变化无穷，人生有限，这将赋予有限的生命，无穷的意义，个体自我也会从中得到无穷的快乐。最后，圣人的至善就体现于优游于万物的变化中又使万物

各得其宜。理由是,对能善始善终者,人们都向他学习效仿,更何况圣人效法的对象是宇宙之道。

相忘于江湖的议论,理当明白其思想的前提。庄学认为,人处于苦难的社会环境,如同水中的游鱼失去了水一样。但这种状态,仅是暂时的现象。在艰苦的环境下通过彼此间的帮助,摆脱生存的危机,最终结果只能是顾此失彼无法周全。出于对人类理性能力的高度肯定,人类的危机不在于自然界的变化对人类生存需求的限制,危机来自人类内部的争斗。止息彼此间的倾轧,顺应自然的变化,必然是人类唯一的出路。因为人类的存在环境,不论自然环境还是社会环境,如果不是人为的破坏,完全可以满足人们生活的需要。在无法实现救济的条件下,抗拒其变化只能是徒劳的挣扎,加剧了情况的恶化。摆脱那种绝望的危险局面出现的最好方法,就是人类回归于自我心灵,不要以太多的欲望来扰乱自然的宁静。如果能够这样,哪里还会出现“泉涸”的事实呢?

这就是说,所有的坏事都是人类自己制造出来的。因此,在浑沌状态下,每一社会成员有可能实现这种相忘于江湖的豁达。“夫春气发而百草生,正得秋而万宝成。夫春与秋,岂无得而然哉?天道已行矣。吾闻至人,尸居环堵之室,而百姓猖狂不知所如往”。自然赋予了世界丰富的宝藏,它依照自己的秩序,终而复始地轮回着,虽然时间上存在着更替,前后存在着某种阶段,但这就是天道的反映。听说至人安居于陋室,但百姓却享有无穷的自由,不过问人生的目标何在,当然不需要圣人他们建立法则。这是老子的仆人庚桑楚的认识,据说他是得道者。

而庚桑楚的弟子对此有不同的体会。“夫寻常之沟,巨鱼无所还其体,而鲋鳅为之制;步仞之丘陵,巨兽无所隐其躯,而孽狐为之祥。且夫尊贤授能,先善与利,自古尧舜以然,而况畏垒之民乎”?大物必有生于与其生存相应的环境,这自然不错,可一旦生存环境发生了变化,大物必然为小物所欺凌。从前的圣人,无不兴利除害,一介小民,逃避社会义务独善其身,难以实现先生向往的理想社会。庚桑楚对

此指出,“夫函车之兽,介而离山,则不免于网罟之患;吞舟之鱼,砀而失水,则蚁能苦之。故鸟兽不厌高,鱼鳖不厌深”。任何事物,都不能脱离它本性要求的环境,一旦脱离了自己生存的环境,它的优越性将不复存在,将为那些曾为它们不足挂齿的东西所制约。因此,环境对于任何生物,同等重要。环境越优越,则生存的条件就越充分。哪里是自然环境的恶劣,造成人类生存的困境,不正说明人类社会自身的种种问题,危害着人类。有鉴于此,庚桑楚对尧舜功绩的评价是,“简发而栲,数米而炊,窃窃乎又何足以济世哉”(《庚桑楚》第二十三)!像尧舜如此贫穷,如何能够拯救处于苦难中的大众。庚桑楚的弟子把物质环境的改善,看作是人类实现自由的重要条件,但他们的认识,没有把人类社会的因素加以考虑,因此遭到了庚桑楚的批评。

充分满足社会大众的物质文化需求,是庄学关于达情问题的重要内容之一。既然“鸟兽不厌高,鱼鳖不厌深”,人类的自我保存本能,满足自己发展创造的冲动,就会使人不断地适应环境,使自然不断人化。人与自然的这种张弛关系,庄学在对“至德之世”的分析中反映的比较全面。但庄学的问题,不在于人类能否通过创造性劳动,满足自己的生存需要。而在于揭示与文化创造相伴而生的过度欲望膨胀,妨碍人类放弃对自我本质存在的关心,造成人类精神世界的沦丧。可能是对物质生活对人类的异化作用的过多警惕,影响了庄学细致分析人类的物质生活与精神生活的关系问题。

子贡南游于楚,反于晋,过汉阴,见一丈人方将为圃畦,凿隧而入井,抱瓮而出灌,搯搯然用力甚多而见功寡。子贡曰:“有械于此,一日浸百畦,用力甚寡而见功多,夫子不欲乎?”为圃者印而视之曰:“奈何?”曰:“凿木为机,后重前轻,挈水若抽,数如沃汤,其名为槲。”为圃者忿然作色而笑曰:“吾闻之吾师,有机械者必有机事,有机事者必有机心。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。吾非不知,羞而不为也。”子贡瞞然惭,俯而不对。

《天地》第十二

一般以为,抱瓮丈人代表了一种无欲无求的得道境界。其实不然,如果认为抱瓮丈人代表着精神的解脱,显然与“道也,进乎技矣”的观念冲突。

抱瓮丈人的不足,在于把现实生活依赖的物质手段,与心灵是否宽舒绝对等同起来,正是庄学反对的认识。“有机械者必有机事,有机事者必有机心。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”。从其推理过程,难以得出有机械者一定有机事,而有机事者一定有机心。这是一个独断论的教条,非为通理。而以下“纯白不备”之说,却不能否认其合理性。抱瓮丈人“吾非不知也,羞而不为也”的态度,事实上妨碍了他与世界更深入的交流机会。以为对机械拒斥,就可以使自己的心灵保持“纯白”的状态,实则把自己封闭于一个极为狭隘的领域,导致坐井观天之讥。他不满意孔子之徒“博学以拟圣,於于以盖众,独弦哀歌以卖名声于天下”的伪善,这是他借题发挥挖苦子贡的前提,但其逻辑却经不起分析。他的目的是要说明“而身之不能治,而何暇治天下乎”(同上)?治身要摆脱功利的目的,如果以无我之心应之以机械,机事机心何由作乎?而以超功利的态度面对机械机事,把它视为日出而作的需要之一,难道不是更可取的方法原则?“数米而炊”在另一角度看,即使是奉献的结果,也不足以挽救天下的困顿,我们可以称赞奉献者的精神,但不足以改变现实。而如果自身本来如此,已荒谬至极无法言说。

通过“相忘于江湖”的认识实践手段,以期达到彼此之间的自然融合,从逻辑上看不是不可能。但要将其付诸现实生活,则空幻而不切实际。这种相忘以江湖的自然存在为前提,或以摆脱任何江湖的需要为条件。摆脱江湖的需要,意味着割裂了人与自然界、人类社会的联系,自我存在显然成为严重的问题。如果承认江湖的充盈为相忘的条件与基础,在人类社会,只能是物质生活与精神生活的极大丰富,才具备这一可能。离开了人类的创造,这一社会是从天上掉下

来的吗?庄子的本意很清楚,承认现存社会的合理性,不论它暂时有多么黑暗,虽然个人的力量不足以克服黑暗社会的邪恶病态,但个人可以追求自我的精神自由,而不是以人类的全体自由为归宿。换言之,即使在极不人道的社会环境下,也有可能存在觉悟者。而人道的社会环境为更多的觉悟者问世提供合适的外部条件,可归根结底,觉悟仅是个人的觉悟,既不是普遍的也不是唯一的。

安命有安于生活环境的意思。生活环境既指社会环境,又指自然环境。“天下有道,万物皆昌”,有人类社会的和谐,有助于满足人民物质精神生活需求的内容。在另一方面也可以理解为,和谐有序的社会,更有利于人民创造性的发挥,创造出更为丰富的物质精神财富,人民不至于饥馁困苦,有利于人生的实现。“相忘于江湖”如果脱离了这一基本设定,就会与道家承认情感欲望的合理性,形成明显的矛盾。庄学在分析人类社会的处境时,通过对人类必须依赖的自然环境与社会环境的不同要求的说明,指出危害人类自身发展的因素,绝非自然环境而在人类自身。是由于人类文化的积累,破坏了义与命固有秩序的和谐。如果人类能够把握自己的行为尺度,“以和为量”,就会彼此实现人生的满足。实现自我的关键,在于“义明而物亲”这一核心原则的落实。主体自我的心灵满足,不能借助外在的社会环境实现。为之他们分析了“相濡以沫”与“数米而炊”两种极端的情况。前者批判了把人类生活的困境归咎于自然环境的不足的错误,后者则指出了以身治天下者的世俗肯定的圣者,以其穷困却骚乱天下的荒唐可笑。在其论述过程中,蕴藏了人类必然能够通过自身的理性能力克服人类文化造成的负面影响,使人类“与时俱化”,不断得以进步的思想。

2. 德配天地

具有必然性的“命”与“义”的天下大戒,使每一个人“无所逃于天地之间”。暴君的出现是人群的不幸,而明王圣帝降生于人世,则使人类社会文明程度有大幅度的提高。在阶级社会里,登上大宝之位的条件不在德行与能力,而是以血统为标准,不代表公意,天下由此

成为一家之天下。庄学对“德之下衰”的强烈批判,有其现实意义。

人类社会的存在,具有内在的原则规范。虽然无道的帝王终究因其无道而被代表历史发展的新帝王取代,帝王个人的道德高下,仅说明个人德行的高下,但不能由此说明人类社会对帝王本身没有普遍共同的道德要求。“夫帝王之德,以天地为宗,以道德为主,以无为为常”。帝王之德须效法天地,以道德为枢机,以无为作为治世的最高原则。唯如此才能天下归心,人民安乐。帝王之德与臣下之德存在着区别,即君道无为而臣道有为,必然是“上必无为而用天下,下必有为为天下用,此不易之道也”。作为自然无为根本原则在社会政治理论方面的运用,庄学的这一概括精深地表达了道家如何在复杂社会关系中,处理自己承担的责任义务的关系问题。系天下安危于一身的帝王君主,必须以公正无私的操守与态度服务于社会。如果背离了这一要求,必然导致社会秩序的紊乱。而作为社会成员的每一个人,则需要充分彻底地使自己具有的潜在创造能力,奉献于社会。庄学把它提升至“不易之道”的高度,说明了任何时代的人类社会,虽然存在着物质条件丰富贫乏的不同,但其和谐安定,必须以自然无为作为自己的最高理想。这一认识的得出,建立在对人类文明发展历史的深刻反省基础上。

如何才能使每一社会成员自觉其承担的责任,依赖于社会制度的保障。对于君道无为臣道有为的具体内容,庄学在继承老子思想的基础上,提出了自己的见解。

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。礼法度数,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。末学者,古人有之,而非所以先也。君先而臣从,父先而子从,兄先而弟从,长先而少从,男先而女从,夫先而妇从。夫尊卑先后,天地之行也,故圣人取象焉。天尊地卑,神明之位也。春夏

先,秋冬后,四时之序也。万物化作,萌区有状,盛衰之杀,变化之流也。夫天地至神,而有尊卑先后之序,而况人道乎!宗庙尚亲,朝廷尚尊,乡党尚齿,行事尚贤,大道之序也。

《天道》第十三

庄学对治道的集中论述,以此为详。在这里庄学根据对天下大戒“义”与“命”的认识,提出了实现社会有序化的基本原则。

社会成员的职责义务之分,取决于其承担的职责大小。“本在于上,末在于下”是社会治道的最基本原则。社会的安宁,在于“要在于主,详在于臣”。君主由于其所处的特殊地位,他的言行具有至为关键的作用,但他的方针政策的提出,只能是宏观的大纲,使他的认识策略得以具体化,则是臣下的责任。“德之末”等五者,从礼乐刑政几方面,说明武力的征伐与道德的教化,礼义的熏陶与刑法的威吓等,皆非治理社会实现天下长治久安的上策。对社会的真正治理,绝对不能脱离“以天地为宗,以道德为主,以无为为常”的总精神。如果在社会生活中不能贯彻这一根本原则,就会流于“心术”猖狂的末路,百姓不胜其扰,而帝王不胜其忧。唯当帝王遵循了自然无为的原则,为天下创造了宽松的社会环境,才能使臣下充分发挥其能动性创造性,使百姓的日常生活,不因为社会的政治法律规范与道德规范的约束,造成生活的僵化,在保持心灵的纯和德性下,不背离自我本性,反抗甚至破坏已有的生活秩序。帝王个人的人格操守不在于自身的道德水准,而在于能否自觉服从天地之道的固有规律。自觉服从了这一原则,就是帝王的圣德。

由于庄学强调“夫明白于天地之德者,此之谓大本大宗,与天和者也”,发展了道家推天道以明人事的思想传统。庄学对社会生活的秩序的重视,反映于把天地秩序与人类社会秩序加以类比,认为在人类社会,其上下之分与组织结构存在着合理的适度的界限。这其实就是天下大戒之一“义”应有的内容。帝王之德原则上要求与天地之德适应,而天地之德在于本性的自然无为,无私无欲,帝王只有取

法于天地,才能实现天下大治。与“至德之世”相比,过去的安宁缺乏理性的自觉,当今时代落实无为的永恒原则,真正达到“乘天地,驰万物而用人群之道也”的理想。为之庄学批评了两种倾向,一是把礼乐刑政的治世方针政策及结果等同于自然无为的根本原则,再一就是不加区分君道与臣道的界限,否认了社会成员的秩序之分,混淆了人类价值规范具体内容的特殊规定。

人群的责任义务,从君臣、父子、兄弟、长少、男女、夫妇几重关系上予以确定,其先后尊卑划分,虽然带有强烈的男权主义色彩,但它至少在肯定,这几种人与人之间的伦理关系,处于优势地位的一方要承担更多的职责。天尊地卑的说法,被赋予自然太多的伦理情绪,然而作者并不在乎它本身是否具有道德意义,而是从天静地动与春夏秋冬的四时顺序中,找到了人类社会等级存在与责任义务的形上基础。经过这样的类比,作者总结出了“宗庙尚亲,朝廷尚尊,乡党尚齿,行事尚贤,大道之序也”的认识,得出了祭祀重血缘关系的亲疏,国家政权强调尊卑贵贱的等级顺序,乡里社区则按年龄大小确定先后主从关系,而处理社会事务重在个人能力的见解,将之上升为大道的要求。庄子的认识在其后学这里已发生了重大变化,比起其前辈,庄子后学对社会问题的认识更富有时代精神。由于道家与儒家对道德伦理问题认识的分歧,上述引文的道德含义不是儒学的忠孝仁义,而老庄以来的传统观念,说明庄子后学依然坚持了道家自然无为的最基本的精神原则,而对具体问题的解决,更具有针对性。

效法天地之德,从理论上说明了帝王尊贵的原因,但没有直接解决效法天地之德的动力问题。对此庄学的认识是,圣人“其动也天,其静也地,一心定而王天下。其鬼不祟,其魂不疲,一心定而万物服。言以虚静推于天地,通于万物”,最后归本于圣人个体的理性自觉,而没有通过有关制度的完善,建立公正合理社会的论述。当然这一问题已非哲人思考的责任,而是政治家思考实践的问题。正因为把帝王的个人理性自觉,当作化成天下的首要前提,所以帝王一身系天下之安危。王道存在于社会,首先还是超凡入圣的实现。“静而圣,动

而王,无为也而尊,朴素而天下莫能与之争美”(同上),是因圣明而为王,不是王而圣。自从人类进入文明社会以来,以此标准衡量,圣明如黄帝者,也仅是趋近于圣王,但不是圣王。

社会是一复杂的群体组织,社会成员之间存在着不同的利益冲突。庄学对此有“知士”与“辩士”等等的概括。并且指出,“农夫无草莱之事则不比,商贾无市井之事则不比。庶人有旦暮之业则劝,百工有器械之巧则壮。钱财不积则贪者忧,权势不尤则夸者悲。势物之徒乐变”。在形形色色的现实利益追求,及由此形成的矛盾冲突中,“一心定而万物服”只适用于个人,难以普施于社会。最后,庄学还是承认,“遭时有所用,不能为无为也,此皆顺比于岁,不物于易者也”(《徐无鬼》第二十四)。精神的终极追求与对具体事物的作为,应予以区分,无为是根本原则,无为不是百事不作的空想,有为是具体的行为方式,然有为不是妄动,而是符合存在者存在的要求。如此才能使自我现实存在与理性自觉和谐一致。

人生的自由,自我价值的实现,就在于心灵与至道的同一。“吾师乎!吾师乎!整万物而不为义,泽及万世而不为仁,长于上古而不为老,覆载天地,刻雕众形而不为巧。此所游已”(《大宗师》第六)。对本体之道的体认是人类永恒的任务,个人的精神自由与公正合理社会的建立,都要以它为根本原则。当人类能够自觉宇宙之道的精神内涵并使之落实于现实生活时,人类将“顺比于岁,不物于易”,消解“势物之徒乐变”造成的种种纷争。这一段话,也曾在其它地方出现,作者并称“此之谓天乐”(《天道》第十三),反映了庄学对无为原则的高度重视。

社会政治问题与个人精神解脱问题,统一于自然无为的核心思想原则。它的理论合理性主要在于,依据存在论的立场,对价值问题的深入分析。始终是以个体自我的现实存在作为论述的起点,揭示作为自然属性与社会属性统一的每一个体自我,价值评价与价值实现的根本尺度。任何个人在其论述中,绝非空洞抽象的符号,充满了对个体生命的尊重。通过分析不同社会成员的责任义务关系,明确

提出了“上必无为而用天下，下必有为为天下用”的治世方针，阐明了“自正”才是人类实现自我解放的方法途径。虽然，具体的方法手段较少出现在他们的论述中，但其整体认识的合理全面，却不能因此而被贬损。庄学的杰出贡献，在于通过多方面复杂因素的存在，分析社会问题的具体表现与存在根源。对于处理天下之大戒“义”与“命”的绝对性与适应性问题，十分细致地考察了既不影响破坏“义”与“命”的绝对性，又不使其由绝对化的存在走向僵化凝固，限制人类的自由创造，使之具有相当的可调节性，适应现实生活秩序的需要多层次复杂关系，从而与其整个思想认识和谐一致。

3. 与道徘徊

庄子的精神继承者，在对仁义道德的批判上，的确在许多方面与庄子本人的认识存在着一定的差距。可是，通过认真分析各种文献，庄子对“义”与“命”天下大戒的论述，依然是指导庄子后学理论展开的核心。

人类在与自然及社会的交流中，使知性得以发展，冲破了原来的浑沌的无定形状态。知性成为使人类文明起来，并不断沉沦下去的力量，文化创造的不同形式标志着人类的不同发展阶段。而社会制度与社会秩序的存在，显然在其中扮演了重要角色，不应当仅以生产工具的进步作为人类理性觉醒的唯一标志。社会制度以社会分工的存在为基础，如何处理不同的社会阶层彼此间的相互关系及利益分配，对社会安宁意义重大。

天子诸侯大夫庶人，此四者自正，治之美也。四者离位，而乱莫大焉。官治其职，人忧其事，乃无所陵。故田荒室露，衣食不足，征赋不属，妻妾不和，长少无序，庶人之忧也。能不胜任，官事不治，行不清白，群下荒殆，功美不有，爵禄不持，大夫之忧也。廷无忠臣，国家昏乱，工技不巧，贡职不美，春秋后伦，不顺天子，诸侯之忧也。阴阳不和，寒暑不时，以伤庶物，诸侯暴乱，擅相攘伐，以残民人，礼乐不节，财用穷匮，人伦不饬，百姓淫乱，天子有司

之忧也。

《渔父》第三十一

根据不同的社会地位,庄学把社会成员划分为“天子诸侯大夫庶人”四个社会阶层,认为他们是构成社会结构的不同部分,前三者是管理者阶层,而后者则是劳动者阶层,后一与前三有矛盾自不必言。但前三者内部,同样存在着矛盾冲突。

不同社会成员分工不同,职责有别,都处于和谐状态,整个社会就会安宁,一旦发生了变动与混乱,社会就会动荡不安。因此,保证社会成员各尽其职,才能使人民安居乐业。虽然他们职责的对象有差别,但基础却是人民物质生活的相对稳定满足,广大庶民支撑着社会的最根本的稳定,不可不慎。如果管理者阶层不能使贤者在职,能者在位,官员缺乏操守,将极大地腐蚀社会有机体的健康。倘若阴阳不调,四时失序,特别是诸侯国之间征伐无已,百姓失去了对未来的希望,最高统治者的统治就会岌岌可危。回顾“宗庙尚亲,朝廷尚尊,乡党尚齿,行事尚贤”的论述,结合以上的具体讨论,可知庄学在对社会存在的认识上,将长幼有序的自然关系统一于社会地位的职责之分,对社会存在的复杂性,有了较为合理的解决。“四者自正”肯定了社会等级结构存在的合理性,承认了社会分工的合理价值。“义”与“命”的内容,从中得到了进一步的反映。这一认识以“义”为基础,归本于“命”,这是以人的差别性为前提的讨论。

以上内容的存在,庄学关于天下之大戒的“命”与“义”问题,更加丰富具体。当强调不同社会地位的社会成员“四者自正”时,“自正”代表的正义即适宜的社会原则,不仅不能以外在的强制力量赋予,而且只能通过自我努力才能实现。如果不考虑时代因素,这里面包含着最基本的社会规范,确实是任何时代都必须坚持的价值理想的认识。而其论述与儒学的相通处,比比皆是。当庄学指出长幼有序的自然顺序,以“君先而臣从,父先而子从,兄先而弟从,长先而少从,男先而女从,夫先而妇从”为条件的论断时,具有抑制君主专制或家长专制的积极性。令人惊讶的是,汉儒“三纲五常”之说,于此隐然可

见。“义”与“命”的天下大戒，“无所逃于天地之间”的概括，就在内涵上包容了个人的理性自觉、在社会生活中的责任义务、自我道德修养等多方面的内容。

如果把“能不胜任，官事不治，行不清白，群下荒殆，功美不有，爵禄不持”的论述加以引申为一般的原则，又可看出庄学强调每一社会成员，对社会生活的巩固承担着重要职责。生活于现实环境下的每一个体，当其心灵足以认识到个人存在的价值时，原本出于适应自然存在与社会存在的个体职责，不再是被动地适应社会，而成为天职，成为实现人生意义的内容，在对自然、社会、自我的认识中实现解脱。因此，安命在庄学中，不仅仅是对自然秩序的消极接受，而且包括了对社会存在要求的贤者在职能者在位承担的积极进取精神，有利于消除人生由于不平等现象造成的心灵苦闷，唯其成为实现自我解脱的对象与内容，庄学的解脱论，呈现出世间即出世间的特色，我们关于庄学主张在游世中而游心的论断，具有了坚实的逻辑依据。

道家对社会政治问题的建设性说明，以个体自我存在为基础，并以极为开阔的视野考察了社会价值规范的不同功能作用。只是任何社会都是一定历史文化条件的产物，思想家只能从人类发展的终极理想方面，指出“自正”才是摆脱社会动荡的根本原因，却不得不面对现实环境，思考如何通过对既有价值规范的运用与适度调节，以期使现实世界趋向于合理公正的问题。由于个体自我是最现实的存在者，只有承认并在社会价值规范上保障个体自我的存在价值的绝对性，才能以此为基础，建立满足社会成员最低限度的生活秩序。“以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循。以刑为体者，绰乎其杀也；以礼为翼者，所以行于世也；以知为时者，不得已于事也；以德为循者，言其与有足者至于丘也，而人真以为勤行者也”（《大宗师》第六）。礼乐刑政表现于现实世界，都有其合理性，但之所以“礼”比“刑”更加受人欢迎，就是因为它较为符合人性的自然需求。而“德”之所以能够达到“有足者至于丘”的根本满足，比知“时”应变的出于不得已的“知”意义深远，依然在于它本质上来自个体自我的“自正”，是自我实

现的结果。可是,“人真以为勤行”的社会评价,则又折射出不同个体自我生存状态的差别。

这种差别,体现于是否能够自觉个体自我的存在价值。“无为小人,反殉而天。无为君子,从天之理。若枉若直,相而天极。面观四方,与时消息。若是若非,执而圆机。独成而意,与道徘徊。无转而行,无成而义,将失而所为。无赴而富,无殉而成,将弃而天”(《盗跖》第二十九)。不要像小人那样,追逐世俗的名利,丧失了自我本性。不可以世俗所谓的君子为效法对象,而要遵循自然的法则。把一切世俗的价值,置之于自然法则下检验。不要放弃与自然的联系,达到与自然变化相和谐。那些尘世的是非,就会在心灵的明觉下无不被超越。正因为摆脱了外物的干扰,才能使自己的理想追求得以实现,却恰与至道相统一。固执的行为,有局限性的正义价值理想,都是造成真性流失的祸患。富贵的向往,急于求成的焦虑,无不与先验的中和之德冲突。这段韵语,可观处颇多。中心思想虽不外中道,但“与时消息”及“与道徘徊”在内容上,前者恰恰是指游世,而后者正是指游心,两者统一于一体,深可玩味。

不滞著是“游”的消极含义,优游自在是“游”的积极含义。至于“游世”之所以能够实现,庄学有精彩的总结。“人能虚己以游世,其孰能害之”?以宽舒无欲的心灵,面对现实生活中的一切,自然就可以“穷亦乐,通亦乐”。这是因为,精神的充实,理性的自觉,使主体自我能够恰如其分地应付来自各方面的考验,“恢恢乎其于游刃必有余地矣”,任何外在的东西都不能伤害自我的存在。世人之“多知为败”,实则是多欲为败。而游世中实现游心,乃“既雕既琢,复归于朴”(《山木》第二十)。文明社会使人丧失了自我本性的纯朴,文化与利益追求改变了人的原有形态,社会的雕琢粉饰使人背离了自我真性,成为不知家归何处的流浪汉。当被雕琢的自我放弃了对欲望的追逐,与天地相委和,自我也会优游自在地生活下去,一切对人伤害的因素都自然消失,就会复归于婴儿复归于淳朴。

对社会不同成员的职责操守的论述,以对天下之大戒的“义”与

“命”的自觉为条件。因此与儒学的个体道德修养理论,存在着明显的不同。在强调理性自觉对“义”与“命”的服从与遵守时,已假设了每一个体的理性自觉程度,达到了对“义”与“命”必然性理解的水平。仅有这样的前定预设,显然是过于乐观的善良愿望。这就需要我们认真考虑庄学关于“命”的必然性内容,重在指对一切社会成员存在的强制性力量。人类的“与时消息”的成立,已容纳了社会强制力量对人类盲目冲动的限制,自由从来都是有条件的自由,在此基础上,才能最终“与道徘徊”。是在对必然性之“命”的领悟过程中,人类实现对当然之则“义”的认同,如此可以优游自在。庄学有时强调前者有时强调后者,但在其理论体系中,是辩证统一的关系。

第四节 顺物自然

合理地解决人的自然属性与社会属性之间的矛盾,使之能够基本处于和谐状态,就可使人安然地生活下去。要求超生死得解脱落实于每一个人,陈义过高,否认了人类历史发展的阶段性。但人的理性自觉能力,只是潜在的存在,不能反映于现实生活,使人类自身更加文明,则人类的尊严地位价值将会逐渐递减。文明的每一次重大增长,既是对原有生活状态的背叛,又是对人的潜能的更深发掘。当哲学家根据对人类历史文化的考察,要求人类重归自然时,不是鼓吹复古主义,使人回归茹毛饮血的蒙昧状态,而是要求时人像自己的祖先那样,更多地关心自己内心世界的精神生活。

1. 明天纯德

认识自我与认识自然、认识社会是同一的整体,对自我的认识正是在对自然与社会的认识过程中逐步成熟。离开了对自然与社会的认识,对自我的理解一定是贫乏空洞的,而不以对自我的认识为中心,则人类对自然与社会的认识,将丧失前进的目标与动力。惊叹于

自然的伟大神奇,屈服于自然的和谐有序,人类的自我创造信心会受到严重抑制,如果把自己的实践强加于自然之上,妄图为自然界立法,使自然完全服从自己的意愿,则会遭到自然法则的报复,这种张弛关系,检验着人类的理性自觉水平的高低。

庄子以具体的事例,指出了人类的妄自尊大的可悲。“汝不知夫螳螂乎?怒其臂以当车辙,不知其不胜任也,是其才之美者也。戒之,慎之!积伐而美者以犯之,几矣”。螳螂自以为自己是大力士,张开它的臂膀妄图阻挡车轮的步伐,但它不知道自己力量微小,如此只能自取灭亡。那些“是其才之美者”,只知道自己之美,而不知道天下之美,应该从中汲取其沉痛的教训,不要犯类似的错误。再拿养虎与爱马的事例看,把自己的主观意愿施加于所喜欢的客观存在,毫不顾忌其基本的适应条件,结果劳而无功,徒增烦恼。“汝不知夫养虎者乎?不敢以生物与之,为其杀之之怒也;不敢以全物与之,为其决之之怒也。时其饥饱,达其怒心。虎之与人异类,而媚养己者,顺也;故其杀者,逆也。夫爱马者,以筐盛矢,以蜃盛溺。适有蚊虻仆缘,而拊之不时,则缺衔毁首碎胸。意有所至而爱有所亡,可不慎邪”(《人间世》第四)!虎是猛兽,号称山中之王。养虎的人不敢用活食喂养它,害怕它在捕食时发怒。不敢用完整的动物喂养它,担心在撕咬的过程中生气。养虎者总是不按时给虎进食,使虎常常饱一顿饥一顿,让它对己总是有所求。而老虎与人是异类,却讨好养虎者,是为了顺从于人,使自己得到好处。老虎之被养虎者杀掉,那是因为老虎不听话,违背了养虎者的意愿。爱马的人用各种家具盛马粪,对马关照至极。碰巧有蚊虫叮咬马头,轰蚊虫没有轰到合适的地方,结果打破了马头击碎了胸骨。本来是为了马好,但使所爱的对象灭亡。违背了自然的本性,以人的意愿来安排别的东西的存在,就会适得其反。

奋臂挡车的螳螂,折射着人类盲目自大的愚蠢可笑。养虎与爱马之喻,说明了人与自然存在之间的界限。人与自然的和谐,要求人对自然的参与发现,不违背其本性,如此各尽其化两不相伤。然而,顺应自然的先决条件是认识自然认识自我,最终在实践中保持应有

的限度。如果超出了其应有尺度,不仅是对自然的伤害,而且是对人类自身的伤害。

昔者海鸟止于鲁郊,鲁侯御而觴之于庙,奏《九韶》以为乐,具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲,不敢食一禽,不敢饮一杯,三日而死。此以己养养鸟,非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养者,宜栖之深林,游之坛陆,浮之江湖,食之鳅鲋,随行列而止,委蛇而处。彼唯人言之恶闻,奚以夫譊譊为乎?《咸池》《九韶》之乐,张之洞庭之野,鸟闻之而飞,兽闻之而走,鱼闻之而下入,人卒闻之,相与还而观之。鱼处水而生,人处水而死。彼必相与异,其好恶故异也。

《至乐》第十八

世界上的生命是彼此相依存的整体,构成了完整的生物链,把人的好恶,施加于别的生物之上,结果引起整个世界的混乱。人对《咸池》与《九韶》的喜爱,不等于鸟兽同样喜爱,不同的事物有其不同的要求。

海鸟飞临鲁国,鲁侯以人世最尊贵的礼节和丰盛宴席,招待难得一见的海鸟。然而海鸟并不领情,三天后饥渴惊吓而死。那么,什么是对鸟的真正爱护关照呢?当然应该把它安置在茂密的树林中,让它在天空中自由飞翔,随意捕食河流中的游鱼,与同伴嬉戏。把自己的意志加于其它事物之上,是“以己养养鸟,非以鸟养养鸟”,人陆处而鱼游水,鸟飞翔而兽穴居,不同物类之间的差别决定了对生存环境的特殊要求,不存在整齐划一的模式。只有各适其志,才能符合自然的本性。“是故凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲”(《骈拇》第八)。道家强调因任自然,这一事例是最好的说明。庄学指出其价值评判的理由,乃来自“不明于天者,不纯于德。不通于道者,无自而可”(《在宥》第十一)的逻辑分析。意思是,没有对自然的真理性认识,就不能达到对自我的真理性认识。只有达到了对宇宙的观照,才能使自己无为而无不为之。

人类创造性的发挥,以对自然的深刻领悟为条件。不能达到对自然的洞察,人类的实践活动不可避免地具有盲目性,最终导致实践活动的彻底失败。由于自然存在是人的存在的镜子,人只有在对自然的观照中才能发现自己,对自然的认识越深入,就会更加深入地掌握人类自己的命运,使自己的实践活动符合客观存在的规律性。因此,对自然之“天”的领会是实现自我价值之“德”的先决条件,一切认识实践活动,如果脱离了本体之道的明觉,必然会出现“无自而可”的四处碰壁的可悲结局。

作为整个世界的部分而非全部的人类,对自然的认识领会,将更加深入地自觉地认识自己。而“通于道”的理性自觉,才能使人类不断超越自我。这一认识的提出,有力地支撑着庄学“知止”的认识总纲,使哲学建构与实践原则贯通。不仅使社会各阶层的“四者自正”要求,指向了对实践对象的把握。而且在寻求主客体之间对立依存关系的适度选择中,既不能过分又不能不足,这样最终使实践结果达到效率追求的最大化。显而易见,庄学在此命题中表达的思想主题,具有划分实践对象层次的含义,并强调方法手段的适应性,反对把统一的一成不变的认识实践模式,无所分别地施加于一切范围。当然其中最主要的提示,依然在于警惕主观意识的过度膨胀。

2. 天道之与人道也,相去远矣

顺应自然似乎在一般印象中,与发挥人的主观能动性创造性将形成尖锐矛盾,这的确是应该予以考虑的问题。庄学与老子一样,从来没有承认完全放任自然,才是顺应自然的认识。而是反对把人的价值观念与功利追求,施加于自然之上,破坏宇宙的和谐。

对“天”之“明”与自我“德”之“纯”,与“通道而可”的判断,构成认识与实践相互对立的两极。在认识自然的过程中,达到对自我本质存在“纯德”的确认,又在实践活动过程中,依据与本体之道弥合的“通道”,检验人类认识实践是否与客观存在相符。“可”既是认识的限度,同时是实践的最好结果。庄学告诫世人,“无以人灭天”,不能人为干预破坏自然的秩序。天与人其意为,“牛马四足,是谓天。落

马首，穿牛鼻，是谓人”（《秋水》第十七）。人定胜天必然是偏执狂的梦想，极为可怕。

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。龂草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：“我善治马。”烧之剔之，刻之洛之，连之以羁縻，编之以皂栈，马之死者十二三矣！饥之渴之，驰之骤之，整之齐之，前有橛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣！

《马蹄》第九

伯乐之相马，根本没有考虑马的自然本能。出于利用马的使用价值的要求，设定人为的选择标准，然后以暴力手段，检验马的耐力与速度，不断予以淘汰。最后使不合格的出局，留下适合使用要求的剩余部分。这样一来，马在伯乐的暴力摧残下，死者已过半。如果举行马的选美比赛，标准就会发生根本性的变化。我们可能会看马的毛色是否纯正，体形是否合乎比例，行走姿态是否优雅，那么伯乐将根本无用武之地。人类中心主义的最大祸害就是以为自己是世界的主宰，扰乱了自然的安宁，忘记了人是自然的产儿，其行为不能超出自然之外的常识。不能以人来取代自然的存在与秩序，但不能由此走向对自然百依百顺的盲从，“牛马四足”是天生的，可给牛马套上笼头，正是对人的要求，放弃了人类固有的能动性 with 创造精神，同样是对自然的不敬。

人与自然构成了世界的全部，自然存在与社会存在虽然存在着区别，但它们之间内在的联系，不因任何外在的力量可以分割。自然是人观照下的自然，人是自然中的人，天道与人道，在终极意义只为一道，世界的意义与价值，只体现于具有理性自觉的人类精神中。“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。主者，天道也。臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可

不察也”(《在宥》第十一)。无为但最尊贵的是天道,有为同时有所限制的是人道。天道决定着人道,人道必以天道为准则,其界限不能消除。前者为同一性,后者则是差别性。

存在于世界中的人是宇宙中的部分,“天地与我并生”,因此,人与宇宙中的万物,都以道为存在的依据,没有价值高下之分;而能够自觉顺应自然的秩序,通过理性的创造能力,使自己与宇宙存在相一致,“落马首,穿牛鼻”,只有人才能实现,则存在的意义显然不同。自然以自己内在的原则规律运动变化,生生不息。而人的存在是以社会群体的形式存在,有自己不同于万物的特殊性。人为自然界中的一员必须接受生必有死的法则,与宇宙万物相同,虽然存在的时间早晚有别,但不能超越始必有终的制约,这就是命。又由于人是以社会性的方式存在,人与人之间存在着责任义务关系,离开了人的社会性,无法适应自然的挑战满足自己生存的需要。以社会性方式存在于自然界中的人,由其组织结构产生的责任义务,同自然存在一样为必然性的体现。

必然性的体现以适宜之“义”为最高准则。人与人之间的责任义务,彼此相互制约互为条件。由于必当如此,“命”与“义”是天下之大戒,“无所逃于天地之间”。对自然的适应程度,代表了理性自觉水平的高低,不能违背自然的固有秩序,但又不能放弃自然赋予人的创造性。前者是“无以人灭天”,保持人类能动创造的应有有限度。后者是“落马首,穿牛鼻”,积极面对自然,保持两者之间的协调。这两者的协调统一,就是“天道之与人道也,相去远矣,不可不察也”。而“义”与“命”的天下大戒,正是在“人道”的范围,对人类自身的价值规范与价值原则进行的确立。

庄学的“无以人灭天”命题,重在说明人类对自然的服从,而“落马首,穿牛鼻”重在强调人的能动性创造性。人的创造性与能动性必须在自然的一定范围之内进行,一旦超过了其限度,就会遭到自然秩序的惩罚。顺应自然以对自然的深刻发现为内容,主观能动性的发挥本质上是在肯定创造性能动性条件下,对理性自觉的肯定。如果

被动消极地依从于自然,放弃自我的主观创造性,是对人的尊严与理性的贬斥,是人类创造性的窒息。而人的创造活动,依凭于人的社会组织原则与活动方式,如长幼、贵贱、主从等,是把人的自然秩序社会化的结果,以正义为最高追求。因此,“天地虽大,其化均也。万物虽多,其治一也。人卒虽众,其主君也。君原于德而成于天,故曰玄古之君天下,无为也,天德而已矣。以道观言,而天下之君正。以道观分,而君臣之义明。以道观能,而天下之官治。以道观泛,而万物之应备”(《天地》第十二)。无为是“天德”,不是人为的规定,但对“天德”的发现与自觉服从,才是人的可贵。在人类社会,人的实践创造的具体原则规范与终极追求,以及社会存在合理性的评价标准,就反映于无为的“天德”,与更加具体的价值规范“正”、“分”、“能”、“义”以及“治”几个方面。这几个概念,包含了一般的原则规范,且兼指实践的评价标准。

历来的错误,不外矛盾的两极。于自然要么服服帖帖,丧失了人的能动性创造性,要么以人的能动性取代其固有法则。于社会要么完全肯定现实社会的合理性合法性,不知道社会成员之间复杂的责任义务关系,把这种社会关系僵化。要么把人的文化创造,当作普遍有效永恒存在的真理,否认了它的时代性条件性。不知道仁义忠孝这些议论丛生的社会规范,其所由来。“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》第十四)。这一论断,可与“德无不容,仁也;道无不理,义也”的命题相参。庄学始终强调,仁义是圣人的救世之方,借助这一手段,目的在于使天下的人民,实现精神的自由,心灵的满足,生活的充实。庄学的社会政治理论,时刻不忘批判儒学对社会历史文化认识的局限性,挖苦他们“明乎礼义而陋于知人心”(《田子方》第二十一)。不知道圣人通过对人生的自然存在与社会存在的深刻认识,将仁义实施于社会大众。社会的治理,顺应人的自然需求,消除对人性危害的成分。抑制人性中自由冲动盲目性的一面,与克服文化的异化的消极作用,对人生的

自由具有同等的意义。

实现对社会治理,满足人民的物质文化生活的要求,道德说教如果脱离了社会规范的保障,就会成为空洞的躯壳。“夫为天下者,亦奚以异乎牧马者哉?亦去其害马者而已矣”(《徐无鬼》第二十四)。一个安定的社会存在,只是为人民提供更人道的生活环境而已,人民是否能实现解脱,要靠自身的努力实现。去除人群中的害群之马,是符合社会正义的行为,代表了大多数人的意志。重要的是,以什么标准与方法去除害群之马。照庄学的一贯认识,武力与专制,即使是具有局限性的工具,没有绝对的真理,但在一定程度上,它也反映了人性的要求与向往,是社会存在的某一阶段的应有规范。这种社会范围,不能说绝对无意义,但对个人而言,永远不能代表个人的解脱觉悟。

3. 损之又损之,以至于无为

庄子后学的社会政治理论,基本取材于老子,与庄子的认识存在着某些不一致。即使庄子后学内部同样存在着一定的矛盾。无视这种矛盾是错误的,夸大这种矛盾也是不适当的。但我们同样需要指出,其核心原则始终保持着基本的一贯。

对社会政治问题的关心,是庄子后学异于庄子的鲜明特色。而这种关心,大约是历史环境使之然,依然不超出庄学在“游世”中“游心”的思想范围,仅是对具体问题有了较多的分析。由于在内篇中我们不能发现庄子明确有人类本性逐步递减,而人类社会文明程度却不断增长的论述,这就说明庄子后学以其对庄子思想的领悟,不断发展着庄子的思想。

在生活实践中不断增加的自由冲动,使人最终从蒙昧状态下摆脱出来,从此人类走向了文明发展之路。然而文明的发展,以自我纯朴本性的扭曲为代价,这一看似矛盾实则必然的认识,深刻反映了人类的历史命运。既然人类能够以其天赋理性能力,适应自我生活变化带来的考验,说明人类对自然与社会的能动作用,具有无限发掘的潜能。因此,限制人类自我成就自我完善的消极因素,逐步将在人类

的自我心灵自觉中得以消解,最终达到适应人类需求的程度。克服文化创造对人类的异化结局,重回人类原本纯朴的本性,唯“大人”能之。

道不可致,德不可至。仁可为也,义可亏也,礼相仿也。故曰:失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失礼而后礼。礼者,道之华而乱之首也。故曰:为道者日损,损之又损之,以至于无为。无为而无不为也。今已为物也,欲复归根,不亦难乎!其易也,其唯大人乎!

《知北游》第二十二

道不是可以执持的对象,而德是自我本性,不能增加减少。“仁”与“义”、“礼”三者,都以人的存在的某一方面为条件,“仁”、“义”、“礼”的实施使人类具有了文明的规范,同时它也带来了相应的不足。

有鉴于人类文明成长的历史教训,庄学提出了“礼义法度者,应时而变者也”(《天运》第十四)的认识。由于老子“失道而后德”等的论述揭示了人类文明成长与自我真实本性背离的事实,其中礼对人性的矫饰造成的伤害最为显著。因此是“道之华而乱之首也”。言其为“道之华”,说明礼的存在以道为根据,但道被礼深深地遮蔽了。指责其为“乱之首”,是由于礼存在着严重的名实不符现象,是造成社会动荡的直接根源。消解摈弃人为的规范,使之逐步消失,人将回到无为的状态。而无为却可以成就一切。作为被文化异化了的一员,要回到自己的纯粹本性,的确存在着相当大得困难。但对觉悟者“大人”,却非根本障碍。正是因为觉悟者自身理解“礼义法度”是“为物”,能够“应时而变”,没有陷于文明的陷阱中。后人对觉悟者的效法,却为人类套上了枷锁。

仁义礼乐是圣人的治世手段,世人对仁义礼乐的效仿,虽然有其历史存在的价值,但人类要实现自我觉悟,必须破除对权威的盲从,使自己从文明的规范化的桎梏中得到彻底解放。这是说,圣人的应

运而生与大盗的出现,相伴而共存。放逐了圣人,也就止息了盗贼存在的机会。因此“圣人不死,大盗不止”。仁义礼乐是圣人治国的利器,必须使其精神核心得到贯彻,如果轻用就会天下失度。所以“鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人”。由于它是人类知性的创作,则“攘弃仁义,而天下之德始玄同矣”,超越了仁义道德的一家之说,方可使人类全体不以个人好恶相互排斥。当每个人不固执己见,平等承认各自的认识价值,就不会陷于无穷的是非争执,不会把个人或一家之说,强加于别人之上,人类社会终将各得其所。“彼人含其明,则天下不铄矣。人含其聪,则天下不累矣。人含其知,则天下不惑矣。人含其德,则天下不僻矣”(《胠篋》第十)。这就是损之又损之以至于无为的过程,而其核心就在于回归自我。

庄子强调个人精神解脱的思想,由于肯定和承认这种解脱不可能脱离人类生存的环境,使其精神继承人们在广泛吸收借鉴老子思想的基础上,突出了对社会政治文化问题的关注程度。较为详明合理地分析了人的自然存在与社会存在的相互关系问题,这是对道家思想的丰富和发展。诚如以上所指出的那样,庄学的精神继承人的认识理解,在对具体问题的认识上,存在着一定的区别,个别论述在强烈批判社会价值理想的沦丧时,走向了情绪化的宣泄方面,但在整体上不脱离庄学的根本精神风貌。然而站在思想发展的全过程看,我们更应该注意,庄学政治理论的多元化存在,依然具有始终一贯的主题,并未超出庄子的中心原则之外。这些不同侧面相互补充彼此制约,构成了当时思想文化领域中,极为重要的组成部分。

对儒家救世理想的尖刻批评,不表明道家不重视道德伦理学说的价值。而仅在说明,道德伦理学说具有特定的适用范围,不能通过人格的感化,使社会正义成为现实。因为人类处于一定的组织结构中,受到多种因素的制约,难以通过个人的道德感化,保障所有社会成员欣然向善。孔子一生的失误,在于误解和夸大了道德理想与人格完善的指向对象与发挥作用的范围。

孔子适楚,楚狂接舆游其门曰:“凤兮凤兮,何如德之

衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉。天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载。祸重乎地，莫之知避。已乎已乎，临人以德！殆乎殆乎，画地而趋！迷阳迷阳，无伤吾行。吾行郤曲，无伤吾足。”

《人间世》第四

孔子的形象代表的是执著救世的苦心，而以楚狂接舆代表的思想，则重在指明不论社会的治乱，唯有个人的精神自觉才是现实的，衰退的世界不可以通过个人力量挽救。圣人成就天下的大治，而当天下无道的时候，圣人的出现乃是对历史潮流的回应，顺乎天而应乎人。但今天的世界如此黑暗，人仅能逃避刑罚对自己的惩治。失去了自我生命，价值无法承载。在生死祸福之间，最宝贵的莫过于给别人以人性的温暖。虽然没有完全丧失希望，但其中的无奈伤感情绪，令人难以摆脱。庄子借精神病患者楚狂接舆之口，表达了一贯坚持的“知其无可奈何而安之若命”的思想，消沉中又显示出了理性的清醒冷静态度。这在庄学看来，孔子以个人的人格力量妄图挽救礼崩乐坏的局面，难免不识时务之消。

庄子后学与之不同的仅是，“治，乱之率也。北面之祸也，南面之贼也”（《天地》第十二）。治乱的消长更替，乃历史的必然。既然个人不能决定左右时势的进退，保持“以德临人”的最基本人性需求，与时浮沉，把它视作天命对自己精神解脱的考验，直至“一心定而万物服”的觉悟境界。绝不放弃参与社会事务的责任义务，但这种不放弃必须以智慧明觉为基本条件，知其可与不可的界限，而不是盲目地追随时代的好尚。当时混乱的征伐无已的社会情况，使庄学对理想君主的出现充满了期待。渴望在现实生活中产生一位“原于德而成于天”的有道明君，以无为的“天德”治理社会，使人民的生活走向正常轨道，摆脱治乱循环的历史怪圈，显示了庄学深切的淑世情怀。

人类的一切活动都具有社会性内容，仁民爱物的社会关怀与历史使命感以及社会责任感，是人的全部认识实践活动的部分而非全

部。处于社会复杂网络中的个人,没有多少自我选择的空间,不能选择种族、家庭、出生,以至美丑、寿夭、穷通、贵贱等等,不能选择先于自己存在的自然地理环境与社会历史环境。唯一可以自由支配的是自己与心灵的对话。安命在庄学中的意义,就是揭示人生的这种先验的无奈,理智而深刻反省人类的命运。强调这一必然性无条件性,服从这一绝对命令,认识上的洞察幽微,虽然在理智上使人类不再盲目自大足以警醒,但它抑制了人类情感对自由的渴望本能,不能满足人类生存的需要。而自由是人类永恒的追求,消解理性对自由追求的情感的消极抑制,使自我能够获得人生的满足,为人生提供足够的补偿,理智以其对人与自然、社会关系的严格把握,又为人类归往自由提供了坚实的支持。通过对人类理性能力的确立,解决了人类实现与宇宙的同一根本依据。人类的理智与情感取得了平衡,以自身的理性武器,摆脱对必然性的盲目服从,实现人生的自由。而人类社会的是非曲直,在经过对自我与社会关系的逻辑检验后,其价值与意义得以表现,为人类的实践指明了前进的动力与方向,必须在社会中超越社会规范的有限性,才能最终完成人生的使命。“义”与“命”虽同为不可逃于天地间之天下大戒,但其反映的内容与对象,相互关联而有所不同。“命”的含义为必然性,“义”则多指合理性,此“义”更深层的意义,是表达了个人当且仅当实现了自我,才是天命的根本完成的思想。

对统一于“天下有大戒”认识下的“安命”与“游心”内容,予以对立化的解释,没有看到它们之间的异常复杂的规定,就会能成认识判断上的严重错误。其中的许多论述与儒学有着不可分割的联系,除去根本原则的差别,其具体规定在思想上十分接近。不能确定这一事实,不仅曲解了庄学,而且也是对儒家学说的庸俗化。庄学的社会政治理论的内容结构,“安命”与“游心”具有不可分割的联系。命具有多重的规定,主要是指“无所逃于天地之间”的必然性绝对性,强调个人不能脱离人类社会与自然环境存在这是存在论问题在人生论问题上的必然延伸。命的另一含义为具体规定性,在“物得以生之谓

德,且然无间之谓命”的论断中,则是指任何具体事物的存在,都是自然秩序的表现,不能超出自然的范围,说明有限的个体存在,都必须遵循个体存在的内在要求,无法改变。“命不可变,时不可止”则说明事物的存在具有条件性,条件性是命的含义之一,而就事物运动变化的周期性而言,又具有确定性,“死生,命也”。生死是一过程,虽然有生必有死,但生死价值意义表现于每一个人,各有不同。因此,命的含义中又蕴含了偶然性与潜在性的因素,与世界存在的永恒性与连续性统一,构成了层次分明的意义系统。

庄学对命的解释,具有积极的革命意义。表现在人生意义问题方面,“贵贱之分,在行之美恶”,强调了个人的理性自觉与道德修养的价值,是对血统论的有力否定。在对社会问题的认识上,把社会秩序的存在,视为人类自我完善的产物,间接地批判了君权神授论。其社会政治理想,虽然归本于老子的自然无为主张,但在内容上则极大地发展了道家创始人的思想学说,更具有时代意义与前瞻性。从天下大戒“义”与“命”的必然性认识出发,分析了人类历史成长发展以至人性异化的严重现状的根源,通过对天道与人道相互关系的界定,使人道在服从于天道的原则下,更强调人类以自我的理性创造实现人类的解放,划清了与复古论的不同。因此,“以道观言,而天下之君正。以道观分,而君臣之义明”等论断,说明在对社会问题的认识及人生意义实现的理解上,承认“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”正是天之大命,是自然对人的根本要求。至于“假道于仁,托宿于义”的手段是否实现了“采真之游”的理想目标,还要以社会成员职责义务达到“正”的合理要求为前提。不可能以道德行为的善恶与个人的人格操守作为评价的标准,其标准仅在于“道”本身,这又从形上学高度,揭露了儒墨等学说,误用了道德仁义与天命的价值指向。

由于突出了主体自我只能在社会环境与自然环境中实现自我的认识,因此庄学的“安命”,多强调对必然性的服从,“游心”则重在说明人的主观能动性 with 创造性,实现人生的自由,则是自我存在根本使

命的唯一归宿。通过对自我本质存在的肯定,突出了万物之灵长的人类,在宇宙中的特殊地位,“游心”与必然性相符的根本意趣,就成为对人的理性自觉能力与可能达到的终极境界的说明。唯此“游心”之义,揭示了存在着的每一个人,都是能动的创造者,而人的一切活动必须具有合理性,才能自觉自己的存在意义,突破个体有限性的局限,达到与宇宙终极实在同一的领域。“游心”乃人之“义”之所在,固然每一个人对此意义的领悟存在着高下之别,但必须是在对“安命”的客观条件性的肯定的前提下,使个体存在之“义”得到实现,并在不断的自我心灵净化过程中,实现自己的存在意义与价值。仔细回味庄学对“安命”与“游心”关系问题的认识内涵,实际上就是只有对必然性的自觉,才是人生的真正自由的意思。

存在论与价值论的关系问题,支撑着庄学社会政治理论的不断展开。“天下有大戒”的命题是其基本出发点,由此产生了同“命”与“义”相对应的忠与孝以及“自事其心”的至德规定。对人的自然属性与社会属性相互关系的解释分析,成为整个庄学社会政治理论始终不渝的解决对象。“与天为一”以及“人与天一也”的命题深化了存在论问题的内容,并且从价值论方面对自我价值的实现以及价值评价问题,通过“贵贱之分,在行之美恶”的认识,揭示人生的意义与价值仅表现为自我的人生自由。而在个体自我与社会存在的责任义务关系上,提出了“上必无为而用天下,下必有为为天下用”主张,强调不同社会成员的责任义务之分,阐明了公正合理的社会秩序的建立,依赖于“四者自正,治之美也”这一基础。所有这一切,都以个体自我的精神自觉为条件。为之庄学以“无事而生定”,“与时俱化”以及“心意自得”三个内容密切相关的命题,回应了“自事其心”的至德的具体规定。

因为区分了自然存在与社会存在之间的离合关系,庄学说明了“命”与“义”的天下大戒,只能指向具体的不同时空环境下的个人才具有针对性。存在论的基本原理,被庄学价值论角度进行了置换,“德无不容,仁也;道无不理,义也”诸论断,被限定于“天道之与人道

也,相去远矣”的范围之内,前者沟通了自然与自我的联系,遵循着存在论的一贯原则。后者揭示了人类社会与自然存在的差别,突出表达了人生自由的实现,只能存在于人类社会,必须立足于“人道”的固有“天德”,使自我存在潜能呈现于世界。仁义礼乐作为必须“应时而变”的人类文明成果,自然就与“德无不容,仁也”等认识联系在了一起,对价值评价的标准与价值规范的内容予以了清醒估价。这也从逻辑关系上深入解释了为什么只有“自事其心者”,才能被称为“德之至”的问题。庄学的“与时俱化”命题,不仅强调的是个体自我的认识实践,永远处于合理适度的范围,而且也是对整个人类未来命运的期许。其“与天为一”以及“天与人一也”的论断,是对存在者存在的同一性的揭示,而且蕴含着人类可能达到的理想目标的内容。

另外,我们始终需要注意,“命”之他律与“义”之自律,或必然与当然,皆统一于自然这一观念中。如此构成了庄学社会政治理论,与对道德伦理问题认识的复杂结构,同时在考察人类历史发展过程中产生的种种丑恶现象,深入揭示造成这些问题的根源。因为从逻辑上阐明了自我的价值实现问题在整个人类中具有绝对核心的地位,庄学深刻意识到,不论是在当时还是在未来,人类的完善与解放,固然不能脱离社会价值规范的作用,但在最终结局上,只能是一个崇高的理想,而不能是一个普遍的事实。理解了这一关键,我们就会深入到其思想内部,理清其复杂而深刻的思想内涵。

第三章 知天之所为,知人之所为

庄学是一个统一的有机思想体系。各部分内容之间,存在着密切的关联,通过对各部分不同内容的揭示发掘,我们将更加深入地认识庄学的历史成就与现代价值。本章的讨论已进入到庄学的核心部分,而前两章的工作,正是对此的铺垫与准备。许多相关的内容,实际上前面已广泛地接触到了。

第一节 小大之辩

我们说,庄学的思想精髓体现于《逍遥游》(第一)与《齐物论》(第二)两篇,对照《天下》(第三十三)的记载,这一判断具有充足的理由。那么,其思想核心又是什么呢?它是通过什么样的逻辑建构,提出自己对宇宙人生的根本看法呢?结论性的认识是通过存在论问题与价值论问题相互关系的分析解决,最终说明人生意义问题,就是《逍遥游》(第一)与《齐物论》(第二)两篇的根本旨趣,它也是整部《庄子》思想的浓缩。

1. 小知大知

庄学关于价值问题的讨论,以存在问题的分析为基础。然而,存在问题却又隐藏于价值问题与人生意义问题之中。存在问题始终支

撑着庄学的思想建构,成为其理论阐释的依据。过去研究者对庄学的种种误解,主要在于对这两者关系的梳理,没有触及其实质内容。

庄子以他那神奇浪漫的笔调,开始了他的思想之旅。在那遥远的北方,生长着一种叫鲲的鱼。鲲极巨大,大到不知道到底有几千里。变化成鸟,名叫鹏。而鹏的背,也巨大到不知其到底有几千里的程度。展翅高飞,翅膀如同天空低垂着的云彩。海潮兴起的时候,这种鸟将要飞往南冥。而南冥就是天池。《齐谐》是一本记载各种奇异事情的著作。根据《齐谐》的记载,鹏在飞往南冥的过程中,经过之处,三千里的水面发生了波动,鲲鹏扇动着翅膀自由地翱翔在天空里,往返的周期为半年。天空里飘浮着的尘埃如同野马,是宇宙生命的呼吸使它运动不息。苍茫的天空,难道是天的真正颜色吗?它难道辽阔到没有界限吗?而从高处观察我们生活的土地,情形与之仿佛。还是让我们回到我们关心的问题中来。如果水不够深,那么它就不能使大船具有浮力。而把一杯水倒在大堂之上,那么芥子就可以如同船一样,在此可以航行。可是把杯子置于其中,杯子与土地就会粘连。如此来看,如果风力没有积聚到一定的程度,将不能托附起大鹏的翅膀。显然,能够吹动九万里的风力,尚不能满足托附大鹏翅膀的要求,还必须有更广阔的空间蕴藏风力。它背负着青天没有止息的限制,继续飞向南方。

蝉与小鸠对大鹏的扶摇直上,非常不理解,嘲笑大鹏的辛苦。我只要奋力一跳就可以飞起来,栖息于榆枋间,如果时间来不及,就控制自己停留于地上,哪里需要九万里的空间。出门到郊野旅行,以一天计算路程,吃饱三餐,回来尚未饿。到百里之外,需要预备两天的粮食。若到千里之外,就需要准备三月的粮食。以蝉与小鸠的浅薄见识,如何可以理解大鹏的事业。问题的实质在于,“小知不及大知,小年不及大年”。又为此举证说,朝生暮死的短命小虫,不知道昼夜交替。夏生秋死的寒蝉,不知道春冬的更迭。这就是小年之意。而大年,又可有一说。楚国的南方有灵异之龟,五百年过去了对它而言,仿佛是过了一个春天,五百年过去了,如同度过了一个秋季。再

者,远古时期生长的大椿树,八千年为春,八千年为秋。以彭祖的长寿,同众人相比,众人的寿命不是少得可怜么!

根据经验事实,可以知道认识的误区与实践的局限性,同人的智慧高下与生命存在时间长短有关。寒蝉与学鸠之嘲笑大鹏,从常理看,都要说寒蝉与学鸠的孤陋寡闻。但从寒蝉与学鸠的自身价值看,问题就不那么简单了。如果我们在确定了寒蝉与学鸠的不足基础上,又如何来看待寒蝉与学鸠貌似可笑的认识呢?对这一事实的揭示,如果没有更多的深意,根本不值得庄子耗费如此多的精力,仅仅是讲一个谁都能理解的寓言故事。庄子向我们传递的信息,存在着显义、隐义与引申义三方面。

首先,大鹏之适南冥,需要相关的条件。大鹏自身具有惊人的能力,这是不言自明的事实。然大鹏造就的人间奇迹,如果没有无穷的空间与时间作为施展才华的场所,没有足够的风力托附其庞大的身躯,鲲鹏展翅就会夭折于开始。在这个无穷的世界里,生存着形形色色的事物,寒蝉与学鸠虽小,造物主依然为其提供了广阔的生存空间。与大鹏相比,它们的确渺小。但不论大鹏还是寒蝉,就其作为存在者来说,差别的存在是合理的,而差别造成和谐,都不失其存在的价值,事物之存在都是宇宙造化的产物,没有价值上的高下之分,因而生来平等。

其次,事物之间的存在互为条件,一旦条件发生了变化,必然造成秩序的破坏。那么,是谁对世界的观察、反映、认识、表达具有真理性,真理性的标准如何确定,这是庄子希望我们与他共同思考的问题。大鹏反映的世界尽管广大辽阔,也非世界的全部,我们承认它反映的是真实的世界,其真实辽阔也仅是无穷世界的片断。寒蝉与学鸠反映的世界虽然具体而微,但也是世界的组成部分。若此,站在世界面前,任何具体存在者无一例外都是渺小的存在者。

最后,在比较中发现并明确差别的现实性,可以说明价值与意义随着条件的改变,不断增值贬值,意义深浅同时扩展收缩。杯水坳堂之说,芥子舟船之喻,皆表示意义与价值在一定时空条件下的相对

性。这一认识,隐含了是否有绝对的意义与价值问题。庄子把问题的答案,就此给出了。小年大年与小知大知,所揭示的是同一对象的两个方面,对世界的认识一定要有相应的时间过程,凡不能经验的事物,当然会极大地限制认识者的视野。时间之流成为考验认识的真理性的尺度。而小知大知既指对时间空间范围大小的领悟,也指认识的结果是表象还是本质。超越时空的隔阂,真实再现且反映主体自我感知的对象的真相与面貌,有限的存在者在无穷的时间之流里,对世界的感受容摄,接受世界本身的检验。然而,世界上的一切事物因被自我反映才有意义可言,绝对的客观性不存在于逻辑中,只能是存在于事实中。如果超出存在的条件来评判比较彼此间的价值与意义,必将引起严重的谬误。

小年与大年实际上被小知与大知这一对概念包容,因为小年大年与小知大知都在说明认识的广狭与深浅。庄子显然认为,深浅与广狭可相互补充。现在,我们来总结这一段文字的显义、隐义、引申义。任何事物都以一定的条件存在,凡存在的事物彼此互为对象,事物的差别是以时空关系为界限的大小与久暂之别。这是上述内容的显义。事物时空关系下的差别不等于在价值上存在差别,认识结果不等于价值意义本身,存在论问题与知识论、价值论有着密切的关系,但其差别也显而易见。这是上述引文的隐义。可引申的含义有二,大鹏与寒蝉代表着不同的存在状态,认识实践的差别使理性自觉水平受到相应的局限,低的一方被高的一方所包容;不断地超越固有生活的范围,才能使人的认识实践领域得到扩展,认识得以深化,直至无穷。如果以自我有限的生活处境规范自身存在之外的世界,以为它就是世界的全部与真相,一定是荒谬的认识。点明“小大之辩”的思想主题。

在进行了以上铺垫之后,庄子把问题从“小大之辩”,直接引向了人生态度问题。“故夫知效一官,行比一乡,德合一君,而征一国者,其自视也,亦若此矣”。庄子以寒蝉与学鸠对大鹏的嘲笑,说明现实生活中自以为是的人同寒蝉、学鸠一样荒唐。德行高超的宋荣子之

所以能将自己从固步自封中解放出来,是因为毁誉不动于心。“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮,定乎内外之分,辩乎荣辱之境,斯已矣”。超越了对得失荣辱的计较,把握了自我与他者彼此间的界限,如斯而已。“虽然,犹有未树也”。即使这样,宋荣子还没有达到人生的彻底觉悟。因为这同列子御风而行一样,还有对某种条件的依赖,“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉?”如果自己的心灵能够完全与宇宙的根本精神同一,使自己对风雨晦明寒暑六气控制自如,在无穷的宇宙中遨游,由于自身就与宇宙不可分别,在这样的程度,自然不需要依赖于他物了。最后的结论是,“至人无己,神人无功,圣人无名”。对此,我们需要认真考虑。

为了说明“至人无己,神人无功,圣人无名”的意蕴,庄子以“尧让天下于许由”、“肩吾问于连叔”、“惠子谓庄子”几节故事予以论证。帝王是天下至尊,当尧认为许由比自己更有能力治理好天下时,希望许由替代自己。尧可谓“无己”的“至人”。他谦称自己同许由相比,就如同燭火之于日月,山泽之于时雨,存在着不足。出于对天下的考虑,许由一定会把天下治理得更好。然而许由拒绝了。理由是,天下已经治理了,由我来替代尧的帝位,纯粹多此一举。这好比“庖人虽不治庖,尸祝不越樽俎而代之矣”。为祭祀办理祭品的厨师即使不工作,可是主持祭礼者却不会替代厨师操办祭品。同理,许由也是“无己”的至人,因为他与尧都没有计较个人名利的心理。尧与许由到底谁高谁低,这要看以什么标准进行评价。“肩吾问于连叔”一章的中心在“藐姑射之山,有神人居焉”。神人没有衰老之相,自由地生存于尘世之外,从来不干预其它事物但年景丰饶。“神人无功”就是不自以为功之意。肩吾对此不太相信,连叔启发他,五彩缤纷的世界不能为盲人体会,和谐美妙的音乐聋人无法欣赏。藐姑射之山的神人能够有这样伟大的业绩,那是因为他不以天下为己任。“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”。神人不为外物所伤,以万物为一体,因而天下和谐。“圣人无名”即圣人不宰割分

别天下之意,涉及到对价值问题的理解。这一论述的内容,大致与上述三节寓言对应。

惠施大而无用之论,遭到了庄子的批评。拙于用大,实乃缘自心灵存在着障碍,“有蓬之心”造成了理解认识的局限。用大用小,体现于物之用施行于何种具体环境,通过对功利性的价值追求的否定,得出了无用者有大用的结论。在庄子以“尧让天下于许由”提出问题时,蕴含着尧不及许由之意,因为后面有“尧治天下之民,平海内之政。往见四子藐姑射之山,汾水之阳,窈然丧其天下焉”的说明。就“至人无己”看,尧与许由都具有超越自我的人生觉悟,而“无己”才是“无名”的基础,在尧未“窈然丧其天下焉”之前,庄子略有尧未及“无己”之境的含义,这因为治理天下不可能没有具体的手段措施,各种行政手段皆有名之用,居帝王之尊者不可能“无名”。只有在“窈然丧其天下”后,“无己”与“无名”统一。从根本原因来看,非尧不具有“无名”之德,成为帝王是他的天命,然帝王之位的责任感妨碍了他更深刻地领悟自由。当他不再以天下为己任,结果天下治而已不伤,达到了更高水平的解脱。

与“至人无己”、“圣人无名”相比,“神人无功”的寓意可能要更复杂一些。肩吾从接舆那里听到了藐姑射之山神人的神奇传闻,由于“大而无当,往而不返”,缺少经验素材加以验证,因此感到“大有径庭,不近人情焉”,对其是否为事实深表怀疑。“人情”限制了肩吾走向更空灵广阔的世界,连叔通过比喻,启迪肩吾的心灵,指出接舆的藐姑射之山神人事,归心于尧让天下于许由的内涵,目的是使肩吾从天下的局限中解放出来。“是其尘垢秕糠,将犹陶铸尧舜者也,孰肯以物为事”?如果自足圆满,治天下奚为?凡治必有所不足,不以治为治,天下始治。从“圣人无名”至“神人无功”,再到“至人无己”,分析表明具有阶次之分。

由于“无己”就是无为与无心,以及无情与无我的精神自觉,是个体自我价值的根本体现,因此,只有在“无己”的条件下,才能容摄“无功”与“无名”的意义。这是因为,“无名”的觉悟者圣人,依照道家的

一贯认识,不一定需要事功业绩为其评价的标准,只要实现了个体自我的精神自由,就是圣人。至于“神人”因其放弃了“以天下为事”作为自己人生的奋斗目标,意味着他们非不能“以天下为事”,而是完全没有“以天下为事”的心理意识。我们可以不考虑“神人”具有特出的能力究竟为何,但其自我实现的程度与范围,庄子认为已超出了“无名”的限制,具有更加深刻的人生价值。从庄子对尧的一系列行为的分析评论,我们可知尧经历了由超越“无名”直至“无功”,最终实现自我的“无己”人生历程,而其深刻寓意正是在不同的故事中得到展现,尧因此成为庄子心目中人类追求的理想人格典范。

无用的樗树不为众人所顾,惠子以为庄子的思想学说,如同樗树一样,没有任何实际的价值。庄子讥讽他缺少博大的胸怀。

子独不见狸狌乎? 卑身而伏,以候敖者。东西跳梁,不避高下。中于机辟,死于罔罟。今夫斄牛,其大若垂天之云。此能为大矣,而不能执鼠。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。不夭斧斤,物无患者,无所可用,安所困苦哉!

《逍遥游》第一

功利价值的追求又将是什么样的下场呢? 你没有看到那机敏的猫与黄鼠狼吗? 弯曲着身体等待游动的猎物送上门来,往返跳跃不回避地势的高下,结果自己撞上了陷阱中了机关,死在罗网之中。再看斄牛,大到如垂天之云。如此之大,却没有办法把小耗子制伏。如今惠施有大树但苦于派不上用场,为什么不让它生长在没有畦疇的土地,辽阔的田野,在它的周围自由自在地运动,安宁自得地酣睡于其下呢? 没有遭到人为的破坏,连别的事物都弃之不顾,恰恰使它得尽天年,没有任何世俗的利益可言,当然也就不为尘世的困苦操心。

小知的知见,来自感性欲求,而大知的慧觉,却是理性自觉的结果。“小大之辩”所反映的问题,具有彼此联系的几个不同层次。时

空差距是造成认识矛盾的非常重要的因素,庄子从中引申出的认识是,与生俱来的局限决定了事物之间接触的机会,虽然小大之殊久暂之别不可改变,但由于彼此均具平等的价值,因此没有高下之分而具有同一性。但这种立足于存在论的判断,被接纳到功利性的范围衡量,就会发生价值域的扭曲与不对称现象。从存在论的意义说,不能以自我一方为标准衡量限定作为自己对象的另一方,超出了这一天然尺度,矛盾冲突不可避免。

寒蝉学鸠对大鹏的嘲笑贬斥,令人感到荒唐。从常理看,应当是大鹏对寒蝉学鸠的漠视冷淡。之所以大鹏没有对寒蝉学鸠的漠视冷淡,是因为大鹏大而能容,能容不仅在于见识,更重要的是反映了它的精神境界。见识是知性的存在,经验的积累,而能容的精神境界则是胸怀,是对知性的超越与升华。唯其明白自身之大,又不以自身之大为大,打破了有限时空的间隔,才能逍遥图南。而寒蝉学鸠的固步自封,妄尊自大,极为强烈地映证了大鹏的博大胸怀与无言的真理性洞见。庄子有关知识论与意义论的成分,整合于“游无穷者,彼且恶乎待哉”的解脱观念里。从“尧让天下于许由”章开始,庄子批判了人生意义中价值追求存在着的缺陷,提出了无用有大用,意即在价值计较之外的东西,具有最大的价值的观点。前面承认肯定价值,从存在论出发为人的活动提供坚实的支撑点,但价值论的展开背离了人的生命追求,导致意义与事实的对立;后者否定超越价值,以人生意义问题拯救逻辑分析的困境,弥合理论与实践的鸿沟。“无名”与“无功”至“无己”的超越价值计较的积极意义得以具体深化。直至最后以极端的事例说明人生存在着的痛苦是对功利的无限贪婪,遮蔽了心灵的明觉,使人沉沦。

庄子后学对此内容,曾进行过简要的总结。认为“以生为本,以知为师,因以乘是非;果有名实,因以己为质;使人以为己节,因以死偿节。若然者,以用为知,以不用为愚,以彻为名,以穷为辱。移是,今之人也,是蜩与学鸠同于同也”(《庚桑楚》第二十三)。人生意义与价值问题,在经验世界里,被人们理解为“以生为本,以知为师”。一

切意义与价值只能体现于自我生命存在,且通过知性的知识追求得以表现。但是造成了“因以乘是非”的结局,使自我陷于矛盾冲突之中。而从具体表现形式上看,“果有名实”说明认识与事实存在的确实具有某种客观性,然而人类是以“因以己为质”作为代价,把自己当成了工具或抵押品,失去了自我的独立地位。为了满足在现实世界里的生命需求效法别人,作为自己价值选择的标准,最终只能以生命作为自己效法别人的补偿,一无所获。

这些现象说明,世人普遍视拥有具体价值的东西为智慧,却把对没有具体价值东西的追求当作愚昧无知。而且认为这种最大限度的占有是“名”之荣耀,把不能占有者当作自己人生的耻辱。漂泊于这种得不偿失的生存困境中的代表,就是蝉与学鸠。庄子深刻认识到这些没有任何人生自觉的现状,向世人指明了实现自我的方法途径正在于以自我本质存在与存在状态的完整统一。当“无所可用”,不会成为别人的工具,也不至于丧失自我,“困苦”从何谈起呢?这样才是人生的极致,是“无己”的根本价值。庄子后学也没有否认蝉与学鸠在价值上同大鹏的平等地位的意思,而重在说明,由蝉与学鸠反映出来的盲目人生状态,是人类社会的普遍现象。

庄学的精神旨趣,备现于《逍遥游》(第一)的“小大之辩”中。这是对大知小知、大年小年、大用小用等的概括与总结,涉及了众多的最基本哲学问题,它对问题的提出与解决过程及判断,成为庄子后学理论思考的根本向导。而“逍遥游”的主旨就是要破除世俗的因“小大之辩”对功利价值的计较,实现精神的自由。庄子通过揭示“至人无己,神人无功,圣人无名”的内涵,批判了社会生活中普遍存在的灵魂麻木现象,歌颂了实现精神自由在人生中的崇高地位。把中华民族的心灵世界,拓展到前所未有的高度,其深刻的思想洞察力与不朽的超越境界,成为两千多年来,世世代代中国人生命情怀与精神创造力的根本动力支持之一。而在逻辑内涵上,“无己”可以包容“无功”与“无名”的内容,因为“无己”就是无我无心无情之意,是对“无功”与“无名”的超越与提升。“无名”的圣人在内涵上更多地关注了在社会

价值方面的问题,表示心灵的自觉,“无功”指一切尘世的业绩,消解于自然秩序的合理范围之内,指出了世界的普遍和谐就是对自然秩序的适应。

2.万物一齐

破除人生困境,实现自我存在的意义,使生命从平凡庸俗中解救出来,获得真正的自由,这是庄学对人类命运的积极期许。可经验事实中的种种不平等,刺激限制着人的精神活动的意义体现,如何理解差别的合理性,摆脱因自然存在的分别产生出的大小对立的离心力,为同一的价值理想提供符合理性要求的证据,理所当然应该成为哲学建构中不可或缺的内容。

庄子的运思方式,是从对具体事实的分析中,揭示差别与同一的内在关系。首先以一个肯定性的结果,确立所要解决的对象是一个真问题,然后逆推其所得出结论的过程。那些习以为常的人们对它几乎麻木不仁的现象,隐藏于其中的问题逐步浮出水面,使人最终把握现象本身存在的意义。当颜成子游面对南郭子綦忘我的精神状态时,为眼前的事实惊讶了。这样的结果迥异日常生活中老师的情形。形成这种异常的忘我状态的原因,成为颜成子游关心的对象,他为此吸引而又充满困惑。南郭子綦的“吾丧我”是一种超常的行为表现,颜成子游不能了解老师何以能够“吾丧我”。经过“天籁”一段的论述,南郭子綦启发子游,“夫吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪”?风吹地面的众窍,形成了和谐的声音,此为“地籁”。而“人籁”不过是吹奏管乐器,似乎与“地籁”没有什么本质的不同,“天籁”需要一个最终的发动者吗?

地籁是风吹众窍,人籁是人吹比竹,都有发动者,而吹出的声音有别。这些形形色色的声音,它们有高下主从之分吗?当问有无高下主从之分时,这就如同生活中的人们,对是非善恶的判别一样,心灵变得不再平静。从此各种纷争,纷至沓来。就像天地之间自然的变化,“乐出虚,蒸成菌。日夜相代乎前,而莫知其所萌”。在这个复杂的世界里,人的自我变化与自然界的种种变化,同样无法追寻其内

在的主宰。情感欲望与我们自身,“非彼无我,非我无所取。是亦近矣,而不知其所为使。若有真宰,而特不得其朕。可行已信,而不见其形,有情而无形”。应该承认离开了情感欲望,自我就失去了存在的基础。而感觉器官的知觉印象的差别,其存在不容否认,彼此间有着近似的要求,其决定者是谁,又非我们可知。假定有一“真宰”存在,又找不到它变化的征兆。它的存在从各种运动变化得到证明,可没有形状,这就是我们感受到的世界,运动变化是存在的,存在着的运动变化又非有相状可言。

把宇宙中的运动变化,与人的精神活动和自我存在相对应,庄子这种回环映衬的写作手法,充满了精妙的构思,目的就是破除人们的盲从观念。百骸、九窍、六脏完备地统一于人身,任何人对自己的身体器官没有亲疏之分。不论是否有好恶,是否对它们有等级之别,是满意还是不满意,“无益损乎其真”。都是真实的存在,不可增加与减少。当自我生存于世界,就不能抗拒变化的考验,形体的变化与事物冲突造成的损失,加速了生命的终结。可是人们对此没有止息的自觉,这实在是令人可悲。让这个永不止息的世界牵着鼻子走,终无安歇的时候。这样的人生虽生犹死,没有意义。心灵如此的困顿,是只有个别人这样,还是普遍的情形?以自我判断作为认识的标准,每一个人都有自我判断,这个世界当然就不会有智者存在的需要,承认他对运动变化的认识具有真理性。反之亦然,如果没有争论成见,没有先入之见及标准,就没有了是非善恶的分别,这显然是“今日适越而昔至”的南辕北辙。“有”与“无”是矛盾的统一,一方的存在要以另一方的存在为条件,其深意神明如大禹者也不可能明白,我又能对此有什么新认识可以贡献呢!

从天籁地籁人籁的论述开始,至此庄子指明了问题的核心,是如何认识理解认识中存在的分歧问题。换言之,他在问决定认识是非的真正标准是什么,是否存在着这样的可以信赖的标准。而他的分析,又与认识表达相联系。

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？其以为异乎𦣻音，亦有辩乎？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，非亦一无穷也。故曰莫若以明。

《齐物论》第二

言说与风吹众窍的自然声音不一样，言说是主体自我意志的表达，但他们表达的对象没有确定性。的确是言说了呢？还是未曾言说呢？这种言说传递的信息，与未出壳的鸟鸣声音不同，对此应有分别的必要呢？还是没有分别的必要呢？

对确定性问题的讨论，使庄子把对存在问题的分析，转向了对认识标准的追寻。而它又是通过对不同的自然现象的认识差别引发的，已曲折地进入到本质与现象关系问题的内容。如果我们承认现象的差别性，可是“吹”与“言”等同为自然的声音，显然具有同一性，这又将如何被理解呢？“道”如果不是隐藏不见，还能有我们认识上的真伪争执吗？言说的内涵如果不是隐藏不见，言说还能产生我们生活中的是非差别吗？可是我们又会问，哪里是不存在“道”的地方？言说在人类世界无处不在，真的就没有言说不能涉及的东西吗？至真之“道”被意见遮蔽了，“言”被夸夸其谈扭曲了。由于这样的原因，产生了儒家与墨家不同的争执，都肯定自己见解的正确性，而否认对方见解的正确性，都否认对方认识的合理性，而坚持自己认识的真理

性。如果要肯定对方所批判的认识,而批判对方所肯定的东西,那就不如通过“明”来进行最终的裁决。庄子数度提出了“莫若以明”的论断,此“明”有特定的含义。这一段话,是庄子方法论思想学说的基础,值得我们特别重视。

为什么解决问题的出路在“莫若以明”,庄子认真回答了这一问题。指出每一事物的存在,一定要以另一事物的存在为条件,而彼与此互为条件。以自己为“是”,则对方为“彼”,不存在只为“是”却不为“彼”的事物。从“彼”的一方看不到“是”的一方,从“是”的一方也看不到“彼”的一方。因此“彼”从“是”中产生,“是”以“彼”为条件,由于“彼”与“是”的条件关系不断处于运动变化过程中,则可知“彼”与“是”随生随灭没有定准。即使这样,死与生并存,生与死同在。“可”的东西同时在失去“可”的条件,成为“不可”,而“不可”的东西则又成为“可”的东西。“是”有其为“是”的原因,“非”也有其为“非”的原因,是非的真正决定者也就无法确定了。由于这样的道理,圣人从不从彼此是非对立中去把握事物,而是通过事物的自然属性“照之于天”,即自己显示自己的存在。如此彼与是不二,是与非同一,谁能严格分别彼与是的界限?消除了彼与是的对立使其统一,这就叫做“道枢”。唯有“道枢”才与浑然不分运动不息的宇宙相依止,与无穷的世界永恒相感应。那些不能游于“环中”者,是与非当然也由此无穷。若使自己摆脱是非曲直的纷扰,没有任何过失,则“莫若以明”,让智慧之光照亮世界。

现在来分析一下这一段落的基本内容与结构。“夫言非吹也”一节回应了天籁的内容,由于与天籁的联系,可说“言非吹”,意为人类的语言表达不是自然的气流运动。天籁是喻说,其存在乃自然存在,而言说是人类的意识活动,“非彼无我”以下的论述,则是正面表达庄子自己的见解。接着庄子引导我们考虑,凡言说的都能称为言说吗?言说为了表达思想交流情感,如果达不到交流的目的,这样的言说能称为言说吗?真言说与假言说的问题出现了。而言说表达的对象与言说不一致,同一语言概念可以反映不同的对象,同一对象也可以不

同的语言概念表达,表达的工具与表达的对象,其确定性何在?前面从语言存在的工具论出发,后面则是从存在事实的意义问题出发,两者相关而不同。言说是声音,人的声音与未出壳的鸟鸣的声音,是同是异?经过一系列条件性的限定,庄子提出了真理的标准问题。道被意见遮蔽,言被浮华扭曲。造成这一现象的原因,庄子以为普遍联系的是非彼我的现象使人为矛盾对立的事物左右,而人们无不站在自己的立场,衡量评价与己对立的他者,最终陷于自我中心主义的深渊。觉悟者之所以获得真理性的认识,是因为“莫若以明”,是自身成就的智慧洞察世界。这种“不由而照之于天”的能量,超越了常人的彼此对立的认识方法与自我中心主义立场。常人因认识的短浅,不知道彼此互为条件,圣人因其与“道枢”为一,破除了片面性的认识。“道枢”即是指制约彼此是非而不为彼此是非所限制的决定者,不落实于任何一方而有所局限性,圆满无缺,所以能够感应万物无有穷尽。

天籟的喻说,引导我们追问“吾丧我”的原因,接着以认识与表达的不一造成种种纷争,与天籟相类比。同时指出人的情感欲望以及身体器官,司职各不相同,却不能对它有善恶,说明情感的心灵波动,与宇宙万物的变化,无法追寻具体存在的决定者“真宰”,所以说“莫知其所萌”。找不到具体的决定者“真宰”,是说人的认识不能洞察“真宰”的具体属性,不等于宇宙无“真宰”。而情感欲望,好恶哀乐,生死变迁,对于存在于世间的人不能增加减少自我的存在价值,因此“无损益乎其真”。迂回曲折地回答了“吾丧我”的原因,在于真我抑制了经验之“我”的表象,使真我呈现。庄子分别从语言与认识的标准两方面,解决真我的内容问题。真我即与生俱来的本质,但它在现实生活中是被遮蔽的存在,“真”的自明属性照亮了宇宙,消解了彼此是非等等意见的片面性“得其环中”而感应无穷,是谓圣。“不由而照之于天”,是真理之光穿透了茫茫雾障,世界再无黑暗的角落。“与天为一”,自我与宇宙实在真正融会无间。

上面的分析,突出了言说与真理的意义价值问题的地位。庄子

指明了表达存在的困难,“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。天地一指也,万物一马也”。从规定性范畴的定义,说明某物是什么,不如说它不是什么容易。以描述性范畴的运用,达到对某物的说明,要比规范性范畴较少缺陷。因此,天地虽大,“一指”可容,万物众多,“一马”可代。这就是以“天籁”、“地籁”与“人籁”说明问题的理由。而从逻辑上分析,“物固有所然,物固有所可”,指出了不论语言还是别的表达方式,必有所能有所不能,不可能周遍。“故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憭怪,道通为一”。与后面的“民涇寝则腰疾偏死,皦然乎哉”一段,历来都被当作庄子主张相对主义认识观的典型材料,其实完全不能说明庄子的相对主义认识观,而恰恰相反,正表达了“道通为一”的道,没有任何局限性,使世界具有了统一性,唯有道是周遍圆满的绝对者思想。解释了人类认识,必须以对至道的体验领会为标准,其它的一切都不足以证明自己认识的绝对价值的问题。

虽然庄子谦称,“自我观之,仁义之端,是非之途,樊然淆乱,吾未能知其辩”。批评了儒墨等不能从宇宙存在的全体出发,固执己见,以为拥有绝对的真理,其实仅是站在自我中心的立场,排斥异己,完全不能领会“道通为一”的要义,这是造成社会混乱的原因之一。而能觉悟此者,唯圣人能之。“唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸。庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也。适得而几矣”(同上)。通达万物之情的觉悟者,“知通为一”,能够认识世界的同一性。摆脱价值大小的计较,使事物各自的价值存在于永恒的世界。恒常的世界,通过形形色色不同的事物得到体现,世界的价值即世界自身,存在于世界中的事物,其存在意义是贯通的。认识到彼此间存在意义的无隔阂,就实现了人生的目标。“得”就是指价值关怀的平等,没有偏好。与世界合拍,没有人为地划分其价值大小。“几”说明“知通为一”是接近世界的同一性,不是绝对地与世界等同,进一步表达了主观逻辑与客观逻辑之间,是无限趋近却不能完全同一的关系。

在余下的部分里,庄子逐层分析深化了前面关于是非、彼此等内

容的认识,道论出现于此,有力地支撑了上述议题的展开。然而我们必须注意,存在论仅是问题的一方面,揭示价值论追求的内在矛盾才是重心所在。结果,庄周梦蝶的寓言,指出了人生的意义,在于使自我破除迷惑之梦,走向觉悟之醒。最后,是意义论容摄了整个内容,并使之成为统一的整体。本文的分析是庄学中最富有逻辑精神的作品,当然也是最难理解的作品。此“齐物”之论,却未见有关“齐物”的文字出现。究竟是什么原因呢?答案就在该篇前后相依的逻辑结构里。“物”之不齐,是由于主体自我心灵没有达到与宇宙实在本质同一的状态。起首“吾丧我”的南郭子綦形如槁木心如死灰,沉醉于自己对宇宙存在的深刻体会欣赏中,这种沉醉是对梦与醒的另一角度的表达。而中间则指出,“且有大觉而后知此其大梦也”,说明了梦想之被证实,必以人生的自觉反省为条件,正是对起首论述的回应。最后又以庄周梦蝶的“物化”,揭示了运动变化的无条件性与绝对性,阐明了人类被经验表象所迷惑,使自己陷于无知与偏见的罗网中不能自拔。从存在论的立场回答了知识论的内在困境,并把人生意义问题容纳其间,指明人生的自由与解放,在于“不由而照之于天”,才是人类永恒的追求目标。

庄子的精神原则,深刻地影响了继承者的思想发展。在庄子后学的笔下,对“齐物”究竟何谓,以优美典雅的文字进行了说明。那是一种令人意想不到的景象。秋水暴涨的时候到了,所有河流的水都汇入了黄河里。黄河两岸之间,看不清对岸的东西。黄河的河神河伯非常自得,“以天下之美为尽在己”。顺着河东下,直至大海。向东极目远眺,看不到大海的尽头。河伯转过头,面对着大海之神兴叹。俗语曾经说过,“闻道百,以为莫己若者”。这好比是在说我呀。过去曾听说过有贬低孔子的学问而瞧不起伯夷节操的事情,现在我总算相信了。我看到了无穷的大海,幸亏我来到了你的门下,幸运地使我不至于再孤陋寡闻,要不这就危险了,“吾长见笑于大方之家”。北海的海神北海若对此指出:“井蛙不可以语于海者,拘于虚也;夏虫不可以语于冰者,笃于时也;曲士不可以语于道者,束于教也”。时空的间

隔与见闻的广狭,使人的心灵世界受到了层层限制,今天你通过自己的亲身经历,克服了过去的妄想,认识到了自己的丑陋,现在可以同你谈一谈深刻的道理了。

北海若对河伯的教诲,可以分为如下几层意思。首先,世界是无穷的世界,而世界上的每一个人,仅是伟大世界中极渺小的存在。任何事物,包括人类的一切价值创造,都被包容其中,自以为博雅的知识,就如同河伯过去以为自己乃尽天下之美一样可笑,强调认识的有限性。其次,由于世界是无限的世界,所有的事物都平等地存在于其间,无法通过自己的刻意追求,实现对世界的掌握,应该顺应这一变化,不应当人为地制造存在者之间的对立。以有限自我的存在,“又何以知豪末之足以定至细之倪?又何以知天地之足以穷至大之域?”心灵的开放,无先入之见,才能最终使人达到对世界的观照。最后,揭示价值对立的原因,在于认识者智慧的不足,对世界的存在缺乏深刻的领会。人具有觉悟解脱的可能性潜在性,这种潜能没有被完全发挥出,不在于外部事物,而在于人类自身。

上述几个问题的解答,使河伯如同大梦初醒,引起了他对如何实现自我价值的兴趣。他对北海若说,我最终应当如何面对这个世界呢?如何才能使自我从价值计较的盲目性中解脱出来呢?北海若的回答把问题引向了普遍同一的领域。

以道观之,何贵何贱,是谓反衍。无拘尔志,与道大蹇。何少何多,是谓谢施。无一而行,与道参差。严乎若国之有君,其无私德。繇繇乎若祭之有社,其无私福。泛泛乎其若四方之无穷,其无所畛域。兼怀万物,其孰承翼?是谓无方。万物一齐,孰短孰长?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。是所语大义之方,论万物之理也。

《秋水》第十七

这里出现了许多独特的概念,从“反衍”至“谢施”,再到“无方”,指出人生意义的实现过程,在于心灵的自觉。而心灵的自觉,在于对本体之道的领悟。经过层层分析,最后得出“语大义之方,论万物之理”的认识。

人在世界中的认识实践活动,无一例外要以道为根本准则,除此之外别无真理与客观性可言。必须打破人为的种种局限,达到与世界无差别的同一,才能使自我摆脱盲目状态,消解自我中心主义的错觉。无私的境界不仅在于个人对尘世的责任义务,也在于对社会的奉献,使自己融化于无穷的历史之中。因为时空对个人的考验乃是对世界的报答与补偿,生死存亡穷达祸福,虽然对个人不能不说存在着种种的差别,但觉悟了世界的意义,因对意义世界的容摄而使人生得到满足时,从此消除了现实生活境遇的矛盾。作者又以具体的事例,阐明以上的问题,但它的中心要义,已备现于上述内容中。结合其它方面的论述,可知庄学的价值讨论不在问事物之间事实上存在的差别,毫无疑问,他们无一例外是承认这种差别的存在,而是追寻差别存在的原因与内在的意义。事实的存在差别引发了价值的差别判断,而消除价值的差别才是目的所在。因为道无不在,存在者存在的同一性决定着价值的平等。而这一绝对者,永远是决定人生意义实现程度的根本标准。《齐物论》(第二)与《秋水》(第十七)两篇具有极为密切的内在联系,尤其是《秋水》(第十七)的道论,以及对言意精粗关系的分析,深刻而细致地深化了《齐物论》(第二)的思想。

不论从哪方面考察,“万物一齐”的命题,绝对不是一个相对主义的命题,以为庄子思想的方法论特色是相对主义,无疑是对庄学精神旨趣的严重误解。它指向的不是具体的方法原则,而是一种认识结果与精神状态。从存在论出发,揭示价值判断中的相对性,最终批判价值扭曲与人格沦丧的可悲,达到精神的自由,才是庄学“万物一齐”命题的真义。离开了这一思路,对庄学的把握,将必然曲解庄学的特质。

3. 大觉而后知此其大梦

价值判断使人不可避免地走向了功利性追求,而对功利的现实性与暂时性的态度,是判断人生存在状态的标志。不能说对人生意义的叩问,已经排除了价值追求的成分,完全断绝了与功利的联系。只是说对意义问题到底有多大的自觉,将使人区分对意义的领悟的深浅。对意义领悟的高下不同,说明主体自我在实践与认识上,与宇宙实在对应的层次有别。正是因为每一个体自我对意义的领悟存在着不同,我们才能在认识实践的范围,做出肯定或否定的评价。一切都处于价值评价的罗网之中,世界由此成为具体的观念的世界。

梦觉的话题,在庄学中屡见不鲜。过去我们对它的象征意义理解得十分有限,漠视了它在庄学中的重要地位,以为不过是文人的游戏之笔,没有太多的价值。甚至还以此为依据,作为批评庄学虚无主义人生观的证据。仔细梳理梦觉的内涵,有许多值得我们重新考虑的内容。除去著名的庄周梦蝶的寓言之外,还有几处关于梦觉的分析,指向的对象虽有所不同,却具有一致的精神实质。

宋元君夜半而梦人被发窥阿门曰:“予自宰路之渊,予为清江使河伯之所,渔者余且得予。”元君觉,使人占之。曰:“此神龟也。”君曰:“渔者有余且乎?”左右曰:“有。”君曰:“令余且会朝。”明日,余且朝。君曰:“渔何得?”对曰:“且之网得白龟焉,其圆五尺。”君曰:“献若之龟。”龟至,君再欲杀之,再欲活之。心疑,卜之。曰:“杀龟以卜吉。”乃剖龟,七十二钻而无遗。仲尼曰:“神龟能见梦于元君,而不能避余且之网,知能七十二钻而无遗策,不能避刳肠之患。如是,则知有所困,神有所不及也。虽有至知,万人谋之。鱼不畏网,而畏鸛鹬。去小知而大知明,去善而自善矣”。

《外物》第二十六

这是一则非常有趣的寓言故事,具有完整的叙事与戏剧性的表达效果,最后却以理性的逻辑分析结束。不由地使人在潜移默化的接受

过程中,领略其深层意蕴。

故事说,有人托梦给宋元君,他因出使的途中遇到了灾难,被叫余且的渔夫捕获。宋元君通过占卜,明白了这是一只神龟。最后知道了事情的原委。他希望杀了龟占卜,又想养活它,非常犹豫。占卜后决定是杀是留,结果表明,用它占卜吉利。于是杀龟占卜,七十二次无不应验。孔子就此发表评论指出,这只龟有如此神异的表现,但却不能决定自己的祸福。这说明神明如此龟者,也存在着不足,最高明的智慧,也不及集中众人的智慧更高明。如果去除了自以为是的小知,真正的智慧就显现出来了。把对善的追求排除,就会得到最全面完整的至善。在这里,反映了庄子后学对两个问题的态度。其一是,把个人的命运交付给神灵靠不住,它既可以得出有利的结果,也可以得出完全相反的结果。其二是,个人的智慧不及众人的智慧,要破除自我中心主义的陋习,使自己潜在的智慧真正得到发挥。梦与觉,在此表示一种生活的具体情境,另外指精神自觉还是迷惑。

徐无鬼在与魏武侯会面的时候,魏武侯见徐无鬼形神劳顿,颇为自得地说,徐无鬼为生活所困生病了,才来有求于他。徐无鬼否认了这一说法,反而认为魏武侯“将盈嗜欲,长好恶,则性命之情病矣”。嗜欲好恶破坏了魏武侯的中和之德的性命,害病的是武侯。且“黜嗜欲”云云,又将使耳目劳损。何以知之呢?徐无鬼以相狗相马为例予以了说明。

徐无鬼曰:“尝语君,吾相狗也。下之质执饱而止,是狸德也。中之质若视日,上之质若亡其一。吾相狗,又不若吾相马也。吾相马,直者中绳,曲者中钩,方者中矩,圆者中规。是国马也,而未若天下马也。天下马有成材,若恤若失,若丧其一。若是者,超轶绝尘,不知其所”。武侯大悦而笑。

《徐无鬼》第二十四

魏武侯不喜欢别人给他讲地位崇高的文化典籍与圣人的教诲,但对

徐无鬼通过相马相狗反映的道理,感到由衷的高兴。

徐无鬼认为,他对魏武侯有病的判断,从魏武侯的精神状态可以得出。这就如同相狗相马一样,毫无特异之处。普通的狗,吃饱就不大活动,如同狸猫一样。稍出众一点的狗,好像喜欢凝视太阳,充满了高远的意气。最好的狗,则仿佛忘记了自己,不为外物的刺激所动。然而徐无鬼宣称,他的相马技艺远远超过了相狗。他在相马的时候,马的形体毛色,没有不在他的规矩绳墨的度量之外。一国最好的马,当然比不上天下最好的马。天下最好的马之所以是绝品,是因为它具有自然的资质,即不能用人造的尺度衡量,与常规比较,似在常规之内,又像是在常规之外,根本不会在乎人们对它的评说。像这样的马,奔逸绝尘,不知所终。

在不断文化积累过程中形成的知识规范,如相狗相马等,暂且不论它是否真实,成为人们评判事物价值高下的标准。但那些深藏于常识之外的东西,如天下之马,就不可能通过这些业已固定化的常规解决。陷于常规,就如同人生处于迷梦之中,而承认常规的价值,如徐无鬼之相狗,又能超越常规的局限性,如徐无鬼之相天下马,就成为对人生意义领悟至深的象征。魏武侯虽贵为一国之君,但对人生意义的领悟极为肤浅,没有任何尊贵之处。庄学藉此说明人生的价值,不在社会地位,不在财富,不在知识掌握的多少,仅在于对“性命之情”的觉悟。

孔子对仁义的执著,屡遭庄子及其后学的批评。他们以为孔子生活于梦境中,根本没有考虑到先圣的救世之方虽不完全是一时的权宜之计,却存在着很大的调节余地,不可以当作普遍永恒的真理。这就如同祭祀所用草扎供品刍狗一样,在祭礼之前,人们很慎重虔诚地打扮它,可祭祀一结束,弃之不顾,毫无敬重之意。如果把人们早已践踏过的刍狗,还是很珍惜地保存起来,覆盖上绣花织品,出行休息都不离开。那么,“彼不得梦,必且数眊焉”。当然不能得到神灵的启示,一定要屡遭困穷。而孔子与其弟子的行径,正是如此。

由于社会条件发生了变化,过去的价值观念与价值评价标准,根

本不适应当今生活的需要,必须随时予以革新。“故礼义法度者,应时而变者也”。不存在一成不变放之四海而皆准的绝对真理。后人如果匍匐于先圣的灵光之下,不知道从精神实质上把握人类生活的内在需求,必将“劳而无功,身必有殃”,无法实现心灵的安宁满足。

西施病心而顰其里,其里之丑人见之而美之,归亦捧心而顰其里。其里之富人见之,坚闭门而不出;贫之见之,挈妻子而去之走。彼知顰美而不知顰之所以美。

《天运》第十四

老庄道家承认,仁义道德是顺应人类历史文化发展的需要出现的,有其存在的合理价值。但他们更强调,不可以把一时的救弊之方绝对化神圣化,应当从人类自我完善的最基本立场出发,在把握其精神实质的基础上,予以合理的调节。这就像“粗梨橘柚”,虽品种不同,但“其味相反而皆可于口”(同上)。适应本质存在的东西,才是真正的标准。如果不能这样,如同丑女效顰般可笑。她只是知道西施抚着胸口回家的姿态美,但不知道西施之美,在于西施本身。

强调从自我存在实现人生意义,根据发展变化的观点,摆脱对既有文化规范的依附,实现自我完善,使庄学在批判历史文化的负面影响时,突出了从精神实质继承发扬文化遗产的要求。而它隐藏于社会批判理论中,只有经过认真分析才能浮现出来。在这清醒自觉的文化批判观念里,庄学特别提出了唯有理性的自觉,将使自我克服睡梦状态达到觉醒水平。对神灵的依赖,或者对古圣的效法,都是不能自觉的表现。颜回曾就孟孙才母死而无所悲伤的情况,向孔子请教。“孟孙才,其母死,哭泣无涕,中心不戚,居丧不哀。无是三者,以善处丧盖鲁国,固有无其实而得其名者乎”?母亲的过世,没有使孟孙才特别哀痛,虽然他也哭泣,可没有眼泪,不忧愁不悲哀,但却获得了善治丧事的名声。颜回以为名实不符。

孔子的回答是,“夫孟孙氏尽之矣,进于知矣。唯简之而不得,夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生,不知所以死。不知就先,不知就

后。若化为物,以待其所不知之化已乎”。孔子认为孟孙氏已经完全尽到了孝道,远远超过了对孝道与丧礼的知识了解。丧事从简是世俗相因可又无法做到的事情,而孟孙氏已有所简化却没有引起家人的批评。能够获得善治丧事的名声,在于顺应生死的变化,当然就可以真心来面对母亲过世的事实,真正反映了丧礼与孝道的精神。“吾特与汝,其梦未始觉者邪”!而我们对此,还没有根本的觉悟,“庸詎知吾所谓吾之乎”?没有认识自我。由此孔子指出,“且汝梦为鸟而厉乎天,梦为鱼而没于渊。不识今之言者,其觉者乎?其梦者乎?造适不及笑,献笑不及排,安排而去化,乃入于寥天一。”(《大宗师》第六)即使在梦境中,其内容也不能与经验世界完全无关。“梦为鸟”可以飞翔九霄,而“梦为鱼”则可以潜沉于深渊之下。以现实与梦境相对照,如何可以确定梦与醒的界限究竟何在呢?

我们应当遵循的原则,显然是创造一个安宁舒适的生活环境,不如让自己在任何状态下都充满了欣喜。然而,如果是为了取悦别人,不论是父母还是自己的上司,就不如随遇而安更恰当。如果能够使自己的随遇而安与宇宙的运动变化和谐,就可以达到自己人生的绝对满足,没有丝毫的遗憾。孟孙氏的行为,就是因为体会到宇宙永恒的变化,任何人都不可抗拒,认识并顺应这种变化,才能使人从情感的依恋与对死亡的恐惧中解脱出来。当情感与生死之变,都不足以使心灵动摇,我们也就“入于寥天一”,实现了人生的理想追求,使自我提升至与宇宙一样的高度。在这一故事中,庄学曲折地表达了人类因受到自我存在与社会存在的限制,理想世界只能存在于梦境中的思想。而存在于梦境中的潜在自由意识,反映了人类真正的心灵向往。由于人类的价值规范严重抑制了人类的心灵自由,因此需要我们克服世俗的一切干扰,使自己的理想落实于现实生活。

破除迷幻状态下的对神灵、圣人及固有文化传统的盲从、动摇与依附,克服情感欲望对心灵的干扰,就会自做主宰实现自我,使人生的意义得以充分体现,不再有任何遗憾失落。这一讨论,与庄学的一贯原则立场完全相同。依然把理性自觉作为论述的根本中心,视盲

从与偏执为迷梦,而以精神的领会为觉醒。这两种对立而依存的人生状态,反映了处于现实生活中的人们,对宇宙与人生意义领悟深浅的差别。实际上觉醒者无时不逍遥自在,迷梦者则处于彼此是非的争执之中。

对自我存在状态的洞察,庄学为之赋予了艺术化的意义。而关于梦觉的话题,同时与醉醒相关。真正的沉醉,在庄学的意识里,是一种浑然无我的觉悟境界。醒其实正是这种浑然不分的沉醉状态的应有内容。不觉悟者仿佛睡梦中,不知道真实与虚幻的界限,往往把虚幻视为实有。只有那些从沉睡中曾经醒来的人,具备明白过去的历史的经验。越是陶醉于梦幻中的虚假,而最终从沉睡中清醒过来的人,越发对梦幻具有更深切的体验。“梦饮酒者,旦而哭泣。梦哭泣者,旦而田猎。方其梦也,不知其梦也。梦之中又占其梦焉,觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也,而愚者自以为觉,窃窃然知之”。是什么力量,使沉睡中的人们清醒,品味人世炎凉呢?庄学以为只有理性的力量,可以击破夜色的黑暗,照亮人生的轨迹。正是它使我们不断地从清醒状态进入迷幻状态,又从迷幻状态步入清醒状态,循环不已。而每一次的清醒,都是自我理性力量的新的提升,是对过去生命价值的扬弃。但真正的觉悟,必须彻底忘记了一切对立矛盾,步入使自己与宇宙融合的不朽境界。

为什么人类能够在宇宙的无穷变化中,自觉自我存在,并实现人生价值,因为这是天命所赋予,觉悟者只是将其潜在能量呈现而已。“昔者庄周梦胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蓬蓬然周也。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。”(《齐物论》第二)这个谜一样的寓言,使往昔所有对它的诠释变成了徒劳的平庸。庄子在此要告诉我们什么呢?难道仅仅是在说,人与物有分,又与物相关,有分指人的存在本质在于理性的自我反思能力,虽与物同处物化的过程中,但可以自觉这种变化。而与物相关,是说物可被意识容摄,物不在意识之外。这是他的本意或寓意吗?“知”使自我能够齐同万物,追问宇宙中形

形形色色事物的相互转化是或使还是莫为,如此表明庄周梦境中以为自己化为胡蝶,就是真实的胡蝶,庄周已不存在了。这是否指,迷的状态与梦的状态,与觉的状态和清醒的状态,代表着不同的人生意义?这并不是否认,曾经历的梦境完全是虚幻的存在,而是强调梦境在清醒的状态被否定,从而使自我认识得以升华,对人生意义的领悟得到了提高。

迷与觉或梦与醒,觉醒意味着新的人生体验,是对虚幻迷梦的克服,促使迷梦变为觉醒的力量,就在“知”的能动创造,能够实现这种转变,以及具有这种状态。做梦的事实就是事实,不能改变,知此迷梦与觉醒同样是事实,无法否认,只是其是否变为胡蝶内容的真实性,如果在暂时不予考虑的情况下,并不妨碍彼此存在的合理性,这是物之分。当理性的觉醒,与曾经历的梦境,一并委付于宇宙,相依而不伤,是谓“两行”。自我的变化与宇宙万物的变化一样,按照其固有的形态,生起消亡,不论自我精神的觉悟还是迷惑,将在宇宙永恒法则物化的检验下,使自我具有了意义层次的区别。“物化”就是指事物的相互作用,说明人生最终以理性的光明,彻底照亮宇宙,但它必须凭借依赖于“物化”,达到自我更新以至对世界的终极明觉。“莫若以明”这一重要命题的内容,由此具有了最基本认识原则的地位。

梦觉的内容几乎都与巫术宗教活动相关,不论是宋元君占梦,还是别的寓言,表达的是同一思想主题。然而,庄学在揭露巫术的可笑时,并没有绝对否认巫术活动,相反把它当作人类知识体系中的一个组成部分,置之于较低的层次,没有把它完全排除出去。对巫术的态度,成为检验人生态度高下的一个侧面,最终歌颂了理性觉醒的意义价值,实现对巫术的超越。在这一系列分析中,“有大觉而后知此其大梦”与“窃窃然知之”,是矛盾的统一。因为挣脱了迷梦的罗网,从幻境中彻底清醒,主体自我意识到过去生活的荒诞不经,这种清醒越是深入,越能深刻感受迷幻的程度与严重危害,更加证明了清醒状态的价值。“无名”与“无功”以及“无己”的神圣者,其超越品格因此得以确认。处于迷梦之中不能自拔的愚者,对此却毫无感受,“窃窃然

知之”，自以为洞察一切，反而嘲笑清醒者与过去之我的告别。这矛盾的两极，反映了人类社会对意义世界的领悟现状。

第二节 有真人而后有真知

运动变化在老庄道家的思想意识中，仅是表象，决定其永恒变化运动的终极力量，却是静止不变的至道。顺应这种表象的变化，而在心灵上达到与不变本质的同一，是老庄道家在解决人生意义问题与宇宙实在关系时的基本思路。从感性经验出发，不断追问深化存在的理由，考察人与宇宙万物的相互关系，成为道家的基本考虑对象。不是假设某种存在状态，揭示人生的困境，而是首先提出最根本的原则，然后从各方面说明其真理性。结果给现代人造成了这样奇特的景象，一方面承认老庄有自己的基本哲学问题与解决问题建立哲学体系的方法，一方面却无从理清其解决问题建立哲学体系的方法，如何与哲学问题本身一致的局面。

1. 德者，成和之修也

研究者们早已注意到，在内篇中没有出现过性的概念，性的概念出现于外杂篇中，并且出现了性命的复合词。内篇中与性相当的概念是德，就是我们通常所说的存在属性的含义。庄学对道家哲学的发展表现为，自觉地区分了本质属性与属性的关系问题，从而使对存在者存在这一基本哲学问题的认识，深入到对内在结构层次与外在功能作用相互关系的分析。这一发端于老子的认识，经庄学的认真研究得到了极大的成熟完善，有力地解释了自我本质存在与存在状态如何同一的问题。

庄学对德的规定，比老子更为具体。而庄学对此的分析说明，依然是通过对具体事物的存在状态的考察，最终达到对其内在属性的确定。庄学指出，“德者，成和之修也。德不形者，物不能离也”。这

一段话含义十分丰富,存在着价值论方面的内容,又涉及本体论方面的因素,需要我们参照庄学的其它认识予以细致把握。“和”在本体论的意义上首先是指,该事物区分于它事物的恰如其分状态。这是一个由潜在到实在的过程,当潜在获得其稳定性实在性,事物得以成为具体的事物时,具有了与它事物区分的具体内容。这就是“成和之修”的具体所指,而且隐含着任何具体事物的规定性具有多方面的要素,不能是单一纯粹的状态的观念。由于潜在向实在转化,意味着一事物获得了与它事物相区分的独立成分,因此我们把这种在时间之流中不断得到激发显现的固有属性称为“德”。显然,具体事物表现出来的存在状态,一定是其内在固有属性之“德”的反映。否则,就会违背道家的一贯认识原则。而由于任何一个具体事物从其存在状态表现出来的属性,其现实存在的类别之分不能出现混乱,必然是内在结构与层次关系为“和”,即和谐统一的整体。如果不是同一统一体的不同属性,则该事物不可能从潜在状态向实在发展。

潜在的事物也有其内在规定性,不能是纯粹的虚无。庄学在此区分了事物的两种存在状态,一是实在,一是潜在,“形”正是潜在与实在之分的标志。具体事物的属性必须通过现实存在的事物得以呈现,但是,庄学同样强调,即使潜在的事物依然有其属性之“德”,两者之间绝不能有须臾的分离。万物必然遵循着由潜在到实在的运动变化过程,造就了宇宙的普遍和谐,具体事物虽然生灭不定,但宇宙没有量的增加与质的改变。自我价值的实现,依然以此为根本依据。因此庄子在精神解脱问题上,提出了“游心乎德之和”(《德充符》第五)的观念。认为自我本质存在与存在状态的统一,就是个人与宇宙实在的真正同一。

可以把潜在向实在的转变,“形”的实在性的获得理解为对“和”的否定。因为“形”以内在之“德”为存在依据,具体而独立的“形”却恰恰打破了“和”的原来固有秩序,在否定中获得肯定。差别多样的具体事物,正是我们面对的现实世界。“德”与“和”的概念,深化了对宇宙存在的认识。“德”说明了事物存在的根据,并从逻辑上解释了

事物的同一性差别性问题,而“和”则指出了宇宙的存在,任何存在者就其内在必然性来说都是恰当的,有其理由。因此,人生天地之间,生命的意义就在自觉与天地的和谐,“万物一齐”只有在理性自觉的状态下,才能得到理解。庄子后学概括指出,“有人,天也;有天,亦天也。人之不能有天,性也”(《山木》第二十)。人的存在是宇宙运动变化的产物,是自然的存在,而宇宙本身本来就是自然而然的,不论主体自我的活动如何具有创造性,永远不能超出自然赋予的范围。虽然自我存在揭示了宇宙存在的意义,离开了人的认识实践,宇宙无任何意义可言,但“人之不能有天”的绝对律令,始终不能改变。

具体事物作为存在者,具有多方面的属性。道家的“德”,就是统一属性的整体。而本质属性在属性之和中净化突出,则是认识上取得的重要成果。“人之不能有天,性也”的论断,严格来说,不具有本质属性的意义,而是指存在者存在的本然之性。它在内容上与本质属性既密切相关,又有所差别。以性概念指称主体自我的本质属性知性,出现于庄子后学那里。战国中期以来,儒道两家在思想上的交融逐步加深。

在思想史上,认识观念的变化,往往有赖于新的历史文献的出世予以证明。近年新出土的郭店楚简有许多论述,与庄学的认识一致,甚至连文字也基本雷同。“有天有人,天人有分。察天人之分,而知所行矣”(《穷达以时》)。存在可分为自然存在与社会存在两方面,自然存在与社会存在都有其内在规定性,不可混淆。能够明确自然存在与社会存在的界限,就能认识我们实践的对象与内容是什么。又有言曰:“天生万物,人为贵。人之道,或由中出,或由外入。”人是宇宙万物中,最具有杰出地位的存在者。人道体现在两方面,或者是自我心灵的作用,或者是客观存在的事物被自我心灵所把握。自我价值的实现表现为“知天所为,知人所为,然后知道,知道然后知命”

(《语丛一》)^①。通过对自然与自我的认识领会,达到对本体之道的观照。通过对本体之道的观照,而觉悟自我存在的必然性。

存在者存在的不可抗拒的必然规律就是“命”,作者“知道然后知命”的论述,强调了对宇宙普遍存在的领会,是认识的终极目标的思想。但是,“凡人虽有性,心亡莫志,待物而作,待悦而后行,待习而后奠。喜怒哀乐之气,性也。及其见于外,则物之取也。性自命出,命自天降。道始于情,情生于性”(《性自命出》)。人类具有普遍同一的本质属性,只是世人不能保持心灵安宁的固有状态,只有当自我受到外物的刺激,才能表现出来。而情感欲望的本能得到满足,心灵得以安宁。通过修行学习的调理,最终达到稳定。然而,人类的喜怒哀乐的情感欲望,表现于自我生命活动,就不能不受到“物”的限制。作者认为,自我本质存在与存在状态是统一的整体,不可选择,是自然所赋予。因此,作为宇宙人生的终极存在与本源力量的“道”,通过人类情感欲望的自然活动得到初步的反映,而它正根植于自我的本质属性知性。

这一认识,实际上与庄子“天地与我并生,而万物与我为一”的论述,具有同一的思想取向。而“凡物由无生”(《语丛一》)的说明,显然是承袭老子“天下之物生于有,有生于无”的旧义,以“无”化生万物的必然性称之为“命”。意为“无”因其不可规定,就以“道”这一概念,通过运动变化的规律性必然性,说明宇宙万物的存在没有任何造物主,是“天”即自然的存在。而以“喜怒哀乐”的情感为“气”,依然不违老子思想的传统。气在传统哲学中,具有二义。“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(第四十二章)之“冲气”,意为运动变化的物质。“心使气曰强”(第五十五章)之“气”则为情感欲望情绪,是精神性的存在。所以说“所为道者四,唯人道为可道也”(《性自命出》)的原因,就在于

^① 荆门博物馆:《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1999年。目前,对新出土文献的多种研究,成为学术界关注的热点。令人感到不解的是,许多研究者没有充分重视这些文字与庄学的关系。

知仁礼义具有具体的规定,可以言说。“命”与“天”等如果以有限的语言加以指称表达,就会使之成为具体的可规定的事物,丧失其终极性与本源性地位,非“道”之永恒绝对。因此,“名二,物三”(《语丛三》)。这又使我们与老子“道可道非常道”(第一章)以及庄子“一与言为二,二与一为三”的论断联系在一起。

郭店楚简的逻辑结构不够严密,仔细体会其认识,作者不仅受老子思想影响甚深,而且不少篇章显然与庄子思想关系密切。老庄对“德”与“和”问题的认识,与楚简的论述,在许多方面又有相参之处。作者这样指出,“德之行五,和谓之德,四行和谓之善。善,人道也。德,天道也。君子亡中心之忧则亡中心之智,亡中心之智则亡中心□□,亡中心□□□□安,不安则不乐,不乐则亡德”。如果说“德之行五”是指金木水火土五行,“四行”指智仁礼义,则作者表达沟通天道人事的努力。其意为这四种心灵的活动达到恰如其分的程度,才能称之为“善”,具体事物的运动变化没有善恶属性,只有人类的社会化活动具有善恶的表现,所以称之为“人道”。又因为人类为宇宙万物中的一类,不在自然之外,因此“人道”是“天道”的部分。

由于具体事物不能像天道那样和谐,存在着一定的不足,“和谓之德”代表了宇宙的最高价值与秩序。以下的文字则说明,至善表现于对不安的克服澄治,在心灵充实的基础上,超越知性的局限,进而摆脱社会价值规范的制约,直至实现心灵的安宁。其意思就是庄学的“知与恬交相养”之义。虽然“善,人道也;德,天道也”,但当自我实现了理性的自觉,回归于自我,则“几而知之,天也”(《五行》),达到了与天地同流的境界。郭店楚简非一人一时一地之作,其中当然也大量反映出了儒家仁义之说的影响。对照庄学“德无不容,仁也;道无理,义也”等讨论,基本是同一认识模式。

天道与人道之分是就价值论方面的区别,实质上只是一道。如果存在着二道,善恶的评价标准将无从建立。对此作者明确指出,“道者,群物之道。凡道,心术为主。道四术,唯人道为可道也。其三术者,道之而已”。道作为宇宙万物的普遍本质,不能与具体事物有

丝毫的疏离。这就是“道者,群物之道”的基本含义,也就是庄学“道无乎不在”的另一表达。虽然为客观存在,但离开了心灵的认识领悟,没有任何意义,为之才能说“心术为主”,通过人类的理性自觉得到反映。“心术”是道家常用的概念,较少出现在儒学作品中。至于“知”为什么成为“心术为主”之“主”,具有超越“仁礼义”的特殊地位,是因为其它三者只能在“心”的知觉意识作用引导下展开,这就是“道之而已”的应有逻辑结果。作者接着指出,“道始于情,情生于性。始者近情,终者近义。知□□□(缺字据文意似可拟补为:情者能)出之,知义者能纳之。好恶,性也。所好所恶,物也。善不□□□(缺字似可拟补为:善之别),所善所不善,势也。凡性为主,物取之也。金石有声,□□□□□□(缺字似可拟补为:弗击不鸣,是故)虽有性心弗取不出。凡心有志也,亡与不□□□□□□独行,犹口之不能独言也”。主体自我的本质属性为知性,因为“心术为主”,情感欲望只能是从属的存在,不能居于支配地位。

自我生命存在,“知仁礼义”的“人道”得以反映,但人类的生命历程,情感欲望是生命活动的最直接表现,“道始于情”表达了世界的意义体现于主体自我的存在的思想。情感欲望作为人类的自然本能,是本质存在的反映,不是外在的添加,“情生于性”的命题指明了本质存在与存在状态的内在统一。初生的婴儿虽然具有知性能力,但没有具体的经验内容,不如情感欲望在生命整体存在中,表现的那样强烈突出。此即是“始者近情”。而人类一旦知性能力发育成熟,就会以知性主宰自己的行为,则“终者近义”,符合本质存在的要求。“近”表明仅是大致如此,而不是绝对的等同。特别是“义”的概念的提出,知性的觉醒,使文化创造的他律最终服从于理性自觉的自律,“为主”的“心术”调节着可以“出之”的“情”,与可以“纳之”的“义”,保持着自我生命的和谐完整。此“命”与“义”的讨论分析,虽然达不到庄子“天下有大戒”那样的认识高度,但其中蕴藏的思想价值,依然需要认真予以肯定。

主客体关系表现为,“好恶,性也。所好所恶,物也”。具有“好

恶”知觉情感的是主体自我,而“物”则是“所好所恶”者,是“好恶”指向的对象。以“好恶”而非仁义道德规定人性,在思想出发点上与儒家根本不类。“善不善”的价值判断,乃历史发展使之然。在人类不同历史发展阶段,“善不善”的评价标准就会发生相应的变化。这种变化的动力,来自人类适应社会环境与自然环境的实践要求。“凡性为主,物取之也”的认识说明,作者意识到人类是在与自然的相互作用中成就自己。可是这一句可能存在缺字,“凡性为主”在表达上较为含糊。以下举例,强调了主体自我的主观能动性,必须通过实践活动得到验证。这就是“虽有性心弗取不出”的意思,主体自我的能动性创造性,只有在具体的实践活动中才能显示其作用,这又从主客体相互关系,阐释了“天生万物,人为贵”的逻辑依据。

心灵活动体现着人的本质存在,同时作者强调,知性能力内在于人,需要在不断认识实践过程中,使其潜在的作用得以发挥,认识自我远较对客观事物的认识要困难。“凡学者求其心为难,从其所为,近得之矣,不如以乐之速也”。对事物的研究观察,获得的是具体的知识,达不到对“天德”的觉悟,不是真理的洞见。如果能够反观自我,以真正的心灵需求出发,就不会在无穷的宇宙中迷失自我,使人生在有限的生命里实现自由。作者批评了不能反观自我者的错误,“虽能其事,不能其心,不贵。求其心有为也,弗得之矣。人之不能以为也,可知也”(《性自命出》)。对事物的认识价值低于对自我认识的价值,如果对自我的认识,没有从自我存在出发,人为地限制心灵的活动,就会与自我本性背道而驰。自我的价值,体现于“能其心”而非“能其事”。而其内在依据在于否定“求其心有为也”的知识追求,“人之不能以为也,可知也”就是顺应自然之意。

自我价值的实现,在于对自我本质存在的发掘与证实。“昔者君子有言曰圣人天德曷?言慎求于己,而可以至顺天常矣”(《成之闻之》)。此处言“昔者君子”,却没有把这句话的发明权归于孔圣,实以为对此天道性命的说明人所共知。似老子才可担当此“昔者君子”的地位。此“圣人天德”以“慎求于己”为内容,正是庄学圣人以天为师

之意。至于“慎求于己,而可以至顺天常矣”的说法,又和老子“玄德深矣,远矣,与物反矣!乃至于大顺”(第六十五章)的认识何其类似。这些论述似乎都与儒家,特别是孔子孟子的思想不大一致,而与道家旨意相同。

楚简还有“窃钩者诛,窃邦者为诸侯。诸侯之门,义士之所存”(《语丛四》)的文字记载,而它两见于《庄子》外杂篇。通过考察“生为贵”(《语丛三》)的论述,“养性命之正,安命而弗失,养生而弗伤”(《唐虞之道》)出现的“性命”复合词等情况,楚简各篇对不同问题的讨论各有侧重,同老庄道家在许多方面具有同一的思想结构与基本一致的表达。反映了这一历史时期,不同哲学家对自我存在问题的重视。但总体来看,庄学的人性论深刻严谨而细致,郭店楚简的论述虽直接,却存在着不少逻辑空缺。数量如此众多的文献重新面世,为考察分析当时思想界的认识发展,提供了宝贵的文献材料。这些作品的作者,大致生活于庄子与孟子同一时期更属难得,需要我们特别慎重地考虑庄学对当时思想界的影响。通过这种比较研究,有助于我们立足于思想发展的时代环境,发掘其真正意蕴。

对道与德意义内涵的区分,早在老子那里就已完成了。这一解决思路,深刻影响了道家的后学。而性概念内涵的确定及与道、德关系的辨析,使道家的理论深度,得到了更大的发展。众所周知,老子与《庄子》内篇中没有性的概念,孔子则罕言性与天道,但却多言命。到孟子时,性命问题就成为非常重要的内容。只是儒学对性命问题的认识理解,多与道德伦理问题结合,于其形上学意蕴讨论极不充分。庄子后学对性命问题的关注,反映了当时哲学发展的时代潮流。他们在继承前人思想的基础上,更加细致地分析了其相互关系。我们从郭店楚简与老庄思想的相互比较中,可以看出道家的形上学产生的强大辐射力。

对道德性命的逻辑分析,以庄学的认识最具理论深度。他们的诠释思路与存在问题统一,而非简单地加以定义。“道者,德之钦也。生者,德之光也。性者,生之质也。性之动,谓之为。为之伪,谓之

失。知者，接也。知者，谟也。知者之所不知，犹睨也。动以不得已之谓德，动无非我之谓治，名相反而实相顺也”（《庚桑楚》第二十三）。这一系列规定，说明“德”以“道”为根源得到反映，而“德”又是“道”的具体化，“性”是事物存在的依据。在本性范围内的活动，叫做“为”，事物无其“为”，不能从潜在转化为实在。“伪”则指主体自我主观能动作用下的各种活动，于是人类把自己的情感愿望投射到世界之上。“失”指对自我本性的背离。知觉为自我意识对外界事物的接纳，“知”即智则是心灵的思虑。对外部事物的感知总是趋向未知领域，这就如同人的自然反应一样。凡是出自本性内的活动就是“德”，而“治”就是认识与实践对象同一。这两者在概念规定上相互对立，但实际上却一致。

上述规定最可值得注意的地方，在于“性者，生之质也”，与“名相反而实相顺也”。前者沟通了具体事物的本质存在与宇宙普遍本质的关系，后者则强调了认识与实践的统一。作者认为“动以不得已之谓德，动无非我之谓治”，说明主体自我的认识实践，具有内在的必然性，“不得已”的内在必然性克服了任意妄为的偶然性，却达到了实践所要求的“无非我”的预期目的。世界的普遍本质之道，因具体事物的“德”与“性”的具体存在，获得了现实的意义。“不得已”指出了具体事物不能超越本体之道的制约决定作用，而“动无非我”由于建立在“知者，接也。知者，谟也”的理性自觉基础上，肯定了理性的能动创造价值。合乎逻辑地理清了天人问题固有的逻辑关系，是对庄子思想的重大发展。

庄子对问题的认识，融会于各方面的相关内容里，没有集中通过对概念的分析，阐释其具体的意义。他的提法较之其后学，相对简单得多。

德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也。知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。

《人间世》第四

对概念内涵的确定,才能分别属性之“德”的意义,正是认识的直接要求。而“知”则出自人与客观实在的接触,人与人之间的辩难。概念之“言”具有排它性唯一性,则“言”之“知”就成为人与人之间利益冲突的工具。这两者虽然同为工具性的存在,却是不吉利的工具,不能够充分全面反映人的实践活动。与之相类,庄学以为“德溢乎名,名溢乎暴,谋稽乎滋,知出乎争,柴生乎守,官事果乎众宜”(《外物》第二十六)。盛名之下,其实难符。出于各自不同的利益追求,那些世俗的美德,就开始在言说的蛊惑下泛滥了。面对急迫事情的考验,人们才细致地加以思索应对之策。对事物的计较,纷争因此产生。于是心灵被具体的事物封闭,难有通达的可能。人们的需求复杂多样,这就促成了统一的价值标准的形成。这些重要的认识,都是围绕人的存在问题展开分析,特别强调了人的认识活动对于揭示人的存在问题的重要地位。

对事物存在属性以及内在结构层次之分的讨论,把庄子的认识引向了更深刻的认识领域,“性”与“知”概念介入其中,使道家传统的理论建构,从存在论问题转向了与知识论密不可分的人性论问题。与我们以上各方面的分析一致,这里没有涉及人性善恶的规定,而是在说明人的认识形成及表现。这些重要的哲学问题可能曾为庄子后学高度关注,可是,现在留存下来的文献只有最后的结果,而较少分析的过程,使我们无法清楚地看出他们逻辑展开的思路。当庄学把“生”与“性”联系起来考虑的时候,赋予了“德”与“性”的具体规定,如果说“德”这一概念在此还主要是倾向于存在论问题的概念,则“性”的概念就直接指向了自我存在问题。而自我存在不能脱离其生命本身,为了划清自我存在与事物存在的界限,“知”成为“性”的具体规定的内容。既从存在论方面,说明人与宇宙的同一,又从本体论方面揭示了人与物的差别就在于知性能力。“知”与“生”,“性”及“道”与“德”一系列概念,共同构筑了关于主体问题的解释系统。

存在论与价值论相互关系的讨论,使庄学对本质存在与存在状态关系的认识,不仅充分注意了主体自我的经验现象,而且深刻发掘

其存在根源。庄学的形上学体系,由此为中国哲学开拓了在自然与自己关系之间,揭示人生意义与价值的自我解放途径。其中涉及到的各种复杂问题,庄学是通过不同的角度最终得到解释,从而形成了中国文化“轴心时代”最为典范的哲学思考。由于知性问题在庄学中居于自我存在问题中的主导地位,决定了庄学哲学思考的认识特色,必须在对自我存在问题上,坚持以知性为中心的思考方向。

2. 无人之情

道家对本质存在与存在状态关系问题的理解,长期以来遭到了许多不应有的误解。造成这一现象的原因有两个方面。其一是老庄道家自身对知情意问题的讨论,不像儒家那样,从正面予以分析得失。其二则是庄学的复杂思想建构,后人没有充分细致地把握。结果就自然产生了以为道家贬斥情感的积极价值的错误认识,严重影响了老庄道家思想价值的现代阐释。

性情关系问题,始终受到中国哲学家的高度关注。由于这一问题,直接涉及到对人的本质规定的认识,揭示儒道两家对它的不同理解特点,可以使我们更好地把握这一时期思想发展的演变。然而在庄学中,包括郭店楚简在内,情与性的界限,还不是十分严格。在他们惯常的表述中,经常是情与性不加明确区别。

圣人达绸缪,周尽一体矣,而不知其然,性也。复命摇作而以天为师,人则从而命之也。忧乎知而所行恒无几时,其有止也若之何!生而美者,人与之鉴,不告则不知其美于人也。若知之,若不知之,若闻之,若不闻之。其可喜也终无已,人之好之亦无已,性也。圣人之爱人也,人与之名,不告则不知其爱人也。若知之,若不知之,若闻之,若不闻之。其爱人也终无已,人之安之亦无已,性也。

《则阳》第二十五

圣人的智慧存在于圣人自身,不是后天的人为外加,来自于自我本质

存在的潜能呈现。智慧是知性的集中体现,知性是与生俱来的内在本质属性,此性之一义。圣人与众人具有同一的情感欲望,这是本性中所固有。情感欲望为性,此性之又一义。因此,庄学认为知性与情性,都是人的自然属性。

人与人的差别,就体现在对知性与情性的不同理解领会能力存在着差别。圣人异于众人是因为圣人“以天为师”,众人则服从于命运的摆布。屈服于命运与“以天为师”,在认识实践态度上表现不同。众人的知识,来自于知性能力对客观存在的比较鉴别,如果离开了与己对立的参照系的存在,就会茫然无知。其心灵向往,不过是对容貌的美丑所打动,并为这种自然现象患得患失。圣人不为世俗的毁誉得失,动摇其本性的平静,一切行为出自心灵的自然流露。这一认识说明,同出于自我本质存在的知性与情性,在人的生命成长过程中,反映于每一个体表现存在着差异。使知性的潜在能力得以彻底发挥者为圣人,而情感抑制了知性能力的则为众人。凡圣之别,不是本质属性存在差别,而是现实认识实践结果的差别。

善与不善,或凡与贤圣的差别,表现于现实生活的不同认识实践行为。孔子指出,“凡人心险于山川,难于知天;天犹有春夏秋冬旦暮之期,人者厚貌深情。故有貌愿而益,有长若不肖,有顺慊而达,有坚而缦,有缓而钁。故其就义若渴者,其去义若热。故君子远使之而观其忠,近使之而观其敬,烦使之而观其能,卒然问焉而观其知,急与之期而观其信,委之以财而观其仁,告之以危而观其节,醉之以酒而观其侧,杂之以处而观其色。九征至,不肖人得焉。”(《列御寇》第三十二)上述材料,都是从自然生命活动,考察人性的优点与弱点。而有所不同是,前者以存在者存在的同一性考察说明差别性问题,后者则把社会价值规范作为评价人的自觉程度的尺度。这也是“天下有大戒”论述的自然延伸。

孔子认为,认识一个人的内心世界,比对自然的认识更难。因为对自然的认识,还可以通过自然现象的变化加以考察,但由于人的内心世界隐藏不露,因此提出了考察认识别人的九种方法,这样才能把

每个人的外貌与其心灵清楚统一。这里的“忠”与“敬”等,是对道德修养方面的规定。而“能”与“知”则是对智愚的天赋能力的检验,它成为统率道德修养水平与“节”等意志力的核心。这些几乎都是在消极的立场,说明每一个体存在者其善与不善的标志,不在于形体外貌的美丑而在于内在的心灵。之所以把它作为一个异常重要的问题提出来讨论,就是因为人类的自然本能与社会价值规范两者之间的关系,必须予以适度的调节。如果不这样将无法保障处于一定具体历史条件下的自我,实现人生价值与意义的可能。

在人的生命活动中,心灵虽然决定着生命的价值,却随时受到情感欲望的限制,如果是非情感不能干扰人的自我存在,人就可以同天一样尊贵。能够超越情感欲望的理性自觉,正是人生最可珍视的东西。惠施的疑问因此而生,“人故无情乎”?人从来都是没有情感的吗?庄子认为,自我存在当然不能说因情感的存在而存在。情感欲望从属于生命的活动,情感欲望虽然是生命活动的部分,但它不能实现生命存在的全部价值。只有当知性的明觉消解了情感欲望的局限,才能使人实现自我。而知性对情感欲望局限性的克服,极大地提升了情感欲望固有的作用。惠施不理解庄子关于无情认识的含义,以为“人而无情,何以谓之人”?没有了情感的存在,人也就不能存在于世界。庄子则认为,情感欲望当然是人的自然属性,无情不是指彻底消除了人的自然本能。“吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也”。情感欲望同样是与生俱来的存在,作为情感欲望表现之一的是非好恶,却会损害人的生命,当能够顺应人的自然需求,又不人为增加生命中没有的部分,就可以达到无情的状态。而无情正是理性自觉的结果。这样的无情,仅指情感欲望不再妨碍心灵的自由。

主体自我精神的超越,必然反映于对自然本能与社会价值规范的自觉。在这两者之间,虽然存在着一个被社会历史环境认可的大致范围,但最终的心灵自由只能表现于自我对宇宙人生的心灵领会。因此庄子指出,“有人之形,无人之情。有人之形,故群于人。无人之

情,故是非不得于身。眇乎小哉!所以属于人也。警乎大哉!独成其天”(《德充符》第五)。这就如同己与他具有同样的面貌形体一样,自然地结合在一起。而“无人之情”时,因情感欲望造成的种种局限,远离了自我生命,就可以优游自在地享受生命的荣耀。情感欲望那些引诱自我沉沦的东西,限制了生命本具的光辉。自我本质的实现,使有限个体达到与天地同流的境界。这是“小大之辩”在主体存在问题上的反映,与孟子分辨“大体”与“小体”意同。

与自我本性相违背的现象为“一曰五色乱目,使目不明。二曰五声乱耳,使耳不聪。三曰五臭熏鼻,困悞中颡。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”(《天地》第十二)。耳目口鼻对声色滋味的流连与心灵的取舍,是人类的自然欲望,是自我存在属性应有的内容。“且夫声色滋味权势之于人,心不待学而乐之,体不待象而安之。夫欲恶避就,固不待师,此人之性也”(《盗跖》第二十九)。追求官能欲望的满足,是人的自然本能,这种自然本能即是“性”。由于它是与生命同在的属性,因此不能人为去除。但人类的伟大崇高,正在于通过自我的理性反思能力,满足生命存在的情感欲望的本能要求,借助知性的创造冲动,突破个体有限性的限制,实现精神的自由。

庄学通过逻辑抽象,阐明了宇宙自足自为的性质,在于自身内在的矛盾冲突。具体事物以自身的“德”与“性”,作为存在的依据。由于宇宙的和谐有“分”,是矛盾性、统一性与规律性的整体,由宇宙自身运动变化发展而来的具体事物,不在宇宙之外,是得其“和”的具有自我“德”与“性”的存在者。宇宙之“分”的“道”通过事物之“德”表现反映,是具体事物的现实存在,使道的绝对价值呈现于世界。这样我们看到,庄学趋向于以“性”为一事物区别于它事物的本质规定的认识。“德”这一概念,则从存在论的角度,说明了任何具体存在者都以其内在依据,使自己由潜在向实在转化。作为知情意统一的主体自我,由于心灵属性的功能作用及价值高下存在着差别,庄学又以心灵的知性能力作为人类区分于其它存在者的根本特质,进一步使认识

内容得以深化。

立足存在状态发掘本质存在,是庄学认识的基本展开途径。把人类的自然属性与社会属性两者之间的关系,置于异常突出的地位加以考虑,而非纯粹的逻辑抽象。细致梳理其思路,可知“德者,成和之修也”的论述,大致可以分为三方面的内容。首先,对自我存在与自然存在的关系问题,即天人同一与天人之分进行了形上学的论证。其次,对自我本质存在问题的解决,庄学通过对“知”、“德”、“性”概念关系的规定,进一步说明了人的特殊性在于理性自觉能力。最后,对心、性、情问题的解释,回答了个体存在的差别性与同一性问题。这些内容的不断充实展开,使庄学关于人生意义问题的理解,远远超出了前辈与同时代的思想家。深厚的存在论背景,成为庄学对自我本质存在与存在状态认识的坚实支持。

自我存在与宇宙万物的运动变化过程,是由潜在向实在的不断循环往复。庄学的杰出贡献是,从逻辑上肯定了“未形者有分”是造成世界差别与同一的根本原因。“有分”就是存在者的内在规定性,这种内在属性即是“德”,因“动以不得已”的绝对运动变化被主体自我认识,否则世界将是空寂僵死的世界。也正是因为“动”的必然性,使“形”成为沟通与联系潜在与实在的标志。其理论价值在于,一方面肯定了运动变化的必然性绝对性,另一方面则合理解释了潜在与实在之间的相互关系。既说明了内在的属性与存在者相即而不离的依存性质,又否定了内在属性仅是逻辑的抽象物而没有实际意义的观念。这一认识就成为庄学的普遍原则,推动着对存在问题的更加深入的分析。

主体自我“治”的能动性创造性体现于“动无非我”方面,阐明是主体自我的认识实践合乎自己的预期,验证着自我本质存在的价值。由于“知出乎争”,是主客体相互作用的结果,不仅清楚区分了主体自我与客观存在两者之间的不同,而且把它理解为生命存在必然性的反映,人生的自由因此落实于自我的理性自觉。“动”与“治”之间“名相反而实相顺”的论断,则使本然之性与本质属性统一。并且从逻辑

层次上揭示了认识论问题与存在论问题的内在一致性,从而为“人之不能有天”提供了坚实的理论基础,天人之分与天人同一,实质上已被包容于这一理论框架内。庄学对“德”与“性”、“分”的内涵,有着明确的规定。从宇宙的本然状态说,“未形者有分”说明宇宙的本然存在并非绝对的空无,而有其内在规定性。这一“有分”的规定性表现于一切存在者就是“德”,如果以宇宙整体作为认识观照的对象,则“道”是存在者存在的最高最普遍的逻辑抽象,来自对“德”的具体存在者的进一步提炼。

存在者存在属性之“德”在内容上是多种规定性的统一,庄学于是以“性”这一概念,把具体的某一类别事物主要是人类自身的特殊性从中分离出来。这依然遵循着“夫德,和也。道,理也”的基本认识原则,进而达到对人类自我内在属性结构层次问题的说明。“性者,生之质也”的命题由此把主体自我具有的知情意的具体规定,从内容乃至基本属性的主从关系予以限制。知情意的现实生命活动,总是自然属性与社会属性,本然之性与本质属性的具体反映,造成了存在论与价值论的冲突矛盾,指明自我实现的方向与依据。“分”的具体内容指每一个体所具有的寿夭、美丑、贤愚等可以数量规定的东西,如此揭示主体自我的个体性。“动”的自我存在以其生命活动与事物相区分,生命活动的成分要素是“性”,活动的内容就是“为”,意指知情意。因此,知性即人的本质属性,而知性能力则是心灵的功能,知情意从属于心。最终以“治”说明了作为能知的主体与实践的主体统一的主体自我,必然是以心灵的明觉实现人生的自由。

在道家思想传统中,从未以道德的善恶评价规定人性,人性的本质存在是自然,活动过程是自然。自然人性论主张,人与万物的本质区别就在于人具有理性自觉能力。但“性之动,谓之为。为之伪,谓之失”的论断,在逻辑内涵上存在着相当的不足。因为“为”既可指具体的实践活动,又可指心理意识甚至是潜意识,虽然据其一贯思想可以确证庄学“性之动,谓之为”主要指理性认识,然就概念定义的基本要求看,缺陷明显。由于“性之动”包含着十分复杂的内容,情感欲望

等都是“性之动”的具体表现,而这一本性是形上之理,没有量的增减与质的改变。但由于它们都受到心灵活动的支配制约,性之理即心之德,知情意都是心灵活动的部分,从属于心。庄学基本具备了宋儒张载提出的“心统性情”的理论框架的内容,成为庄学的人生解脱理论的基础。

庄学的心性情关系论述,心无疑处于核心地位。性为心之理,心之德,如果“未形”则为“未发”,因此称为“德”之“和”,是先验的形上存在。知与情即是“动”与“为”的具体表现,则为“发”,包括知觉、情感、意识等心理活动,是经验中的具体现象。这两者之间的关系正是本质存在与存在状态之间的关系,通过对存在状态的分析抽象最终从逻辑上建立起来。中国哲学否认意志的独立存在,而把意志看作是心灵的主宰作用,同心灵的知觉判断能力,共同构成了心灵彼此配合相互制约的整体。知性与情感欲望都是心灵与客观存在交接产生的具体活动,虽然在分析说明中可以把它们分开,但实际上却同时并存。意志始终贯穿于知性与情感欲望当中,支配着主体自我的现实活动。正因为中国哲学,不论儒家还是道家都认为情感同样是自我本质存在的反映,我们才可以给它一个“情性”的概括,以说明情感欲望的本源。正像庄学所说,“惘惘乎!汝欲反汝情性而无由入,可怜哉”(《庚桑楚》第二十三)!成玄英把“情性”解释为“实性真情”,与我们上述的概括并不矛盾。以“无人之情”表达圣人的心灵明觉,涉及到对意志问题的理解。

最后我们要特别指出,庄学“夫德,和也”的判断,揭示了功能分析方法一个重要的特征。如果“和”不是多样性的统一,那么只能是单独唯一的东西。这也正如“德无不容,仁也”的论断一样,只有多样性的统一才能构成现实存在者的个体性,否则就会与经验现象严重矛盾。而“德”又是唯一的概念,表达了概念内涵外延之间的复杂关系。我们通过对“性”、“分”、“形”、“动”、“为”等概念的分析,合理地回答了庄学认识方法的独特个性,在自我存在问题的认识上,究竟如何保持其认识的一贯。

3. 真其实知

庄子区别天人,具有极为深刻的思想意义。这不仅从最基本的理论抽象角度,解决了人为与自然问题,为其理论的展开提供了坚实的支点。而且这种天人之分,以天人同一为基本认识内容,由于这一存在论问题的深入分析,最终为人生意义的天人合一,提供了充足的逻辑依据。

人为的创造不能改变自然的存在,对自然的破坏,将导致严重的后果。正像道家传统的认识那样,认识自然与认识自我对于实现人生意义问题,理所当然是不不得不面临的考虑。人生在世此一事实,要求主体自我,对何以在世做出明确而合理的回答,庄子把这一问题突出了。“知天之所为,知人之所为者,至矣!知天之所为者,天而生也;知人之所为者,以其知之所知,以养其知之所不知,终其天年而不中道夭者,是知之盛也。虽然,有患夫知有所待而后当,其所待者特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎?所谓人之非天乎?且有真人而后有真知”。庄子以其特有的敏感,提出了什么才是认识实践的终极结果的问题。

以“天之所为”与“人之所为”作为认识的最高对象,这是道家的固有立场。对自然的认识与对主体自我的认识,作为认识的终极目标,其中隐含了对实践目的的理解。自我作为自然中的一员,是自然的产物,但具有与自然存在不同的根本特质。这一根本特质在于主体自我能够通过自己的认识能力,达到对认识对象的把握,从而在知识积累的基础,使认识活动向更深入的领域前进,实现自己的认识目的。正因为主体自我具有自我反思的能力,是能动创造的主体,不是消极被动适应自然的要求,从而摆脱对必然性的盲从,实现自我存在价值。如果能使对“天之所为”与“人之所为”的认识过程,与自己生命存在同一,通过已知的认识不断发掘未知的领域,不中途失败,就是认识的极致。但这样的认识过程,存在着条件性的制约,因为认识需要认识的相关条件,然后才能使认识与认识对象相符合。而认识的条件总是发生变化,保持认识与认识对象的一致,就变得相当困

难。如何确定我们认识结果的真理性,难道自然不是主体自我观照下的自然,主体自我不是自然中的主体自我吗?又有谁能够明白这一道理?那一定是,只有“真人”存在才能有“真知”的真理存在。

庄子在此提出了几个十分重要的问题。首先,认识以对自然与自我的认识为最高对象与归宿,除此之外都是相对低级的认识。其次,自然与自我是不同的存在,自然以其自身的生命创造万物,但自我则是通过自觉的理性认识活动,使认识与客观存在相统一。再次,由于认识的条件总是处于变化之中,需要确定自然与人为的界限,才能使认识活动不发生歧异。又次,认识是一个不断增长的过程,以原有的认识为基础,不使这一过程中断,逐步达到最深入的认识结果。最后,真理性的认识“真知”体现于“真人”。如此说明“真知”是保持自我人格完整的“真人”的认识成果,离开了“真人”将不会有真理性的“真知”存在于世界。

实现了自我的人就是“真人”,真理性的认识只体现于真人的认识活动中。庄子对“真人”的规定,内容非常丰富。首先,“古之真人,不逆寡,不雄成,不谟士。若然者,过而弗悔,当而不自得也。若然者,登高不慄,入水不濡,入火不热,是知之能登假于道者也若此”。古代的觉悟者“真人”具有特殊的品格。他和光同尘,因任自然,与天下归心。不因有所过失而后悔,也不因自己的成就沾沾自喜。任何自然环境都不能限制他行动的自由,使他受到伤害。其中关键的是,“过而弗悔,当而不自得也”一句,说明“真人”感而应物,应而遂通,无滞无碍。而“登高不慄,入水不濡,入火不热”的神奇能力,更是令人瞠目结舌,这几乎就是神仙的风范了。

其次,“古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。屈服者,其嗟言若哇。其耆欲深者,其天机浅”。这一规定进一步指明了“真人”的特异之处,在于“真人”没有任何心灵的波动,平淡至极。以至于呼吸都是用脚后跟,而众人则不得不用喉咙。常人呼吸起伏不定,气不调和。“其耆欲深者,其天机浅”最为重要,指出“真人”超越了情感欲望,与道同在。

再次,“古之真人,不知说生,不知恶生。其出不诮,其入不距。倏然而往,倏然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终。受而喜之,忘而复之。是之谓不以心捐道,不以人助天,是之谓真人”。这一认识指出,“真人”摆脱了生死制约,动必由心,出而合辙。没有任何预谋计度,如同轻风飘浮,任其所止。总是为那些经验的新鲜事物而愉快,却从未挂念于怀,心灵无时不处于充实状态。“不以心捐道,不以人助天”更指出“真人”使自然与人为各得其宜,彼此无有间隔。

最后,“古之真人,其状义而不朋,若不足而不承。与乎其觚而不坚也,张乎其虚而不华也。邴邴乎其似喜乎,崔乎其不得已乎,濔濔进我色也,与乎止我德也。厉乎其似世乎,警乎其未可制也。连乎其似好闲也,恍乎忘其言也”。正反顺逆,几乎无法规定,方圆随器,无不合度。其中使用了一系列的描述性语言,说明“真人”的超越性形象,“不朋”与“不承”,“不坚”与“不华”诸语,刻画出了“真人”应世处物的悠闲自在,而以下则说明他仿佛是什么,却又不是世俗中所见到的那样,以“连乎其似好闲也,恍乎其忘言也”作为概括,强调“真人”完全不能以世俗的规范加以衡量。没有任何可测度的因素,“故其好之也一,其弗好之也一。其一也一,其不一也一。其一与天为徒,其不一与人为徒。天与人不相胜也,是之谓真人”(《大宗师》第六)。其好恶喜怒,与世界不一而一,一而不一,能够从“天”而不伤,随人而“真”存。只有真正的觉悟者,才能获得真理性的认识“真知”,常人得到的不过是意见而已。

有关“真人”与“真知”的论述,仅是说明了彼此间的相关性,没有对“真知”的真正内容与成立机制予以解释。从对“真人”的一系列规定中,可以把握的重要内容是,真正的觉悟者没有任何常人的计较心态,因为能够“过而弗悔,当而不自得也”。这说明庄学承认,即使是“真人”也不能将世界的一切知识性实践性困难克服。所异于常人者,在于喜怒是非不存于心。与“其嗜欲深者,其天机浅”相反,“真人”已超越了情感欲望本能对心灵的限制,这是能够成就无上智慧的前提条件。“不以心捐道,不以人助天”说明“真人”自觉服从宇宙的

根本法则,宇宙的根本法则就在纯洁无瑕的心灵之中,保障着实践的合理性。“其一与天为徒,其不一也与人为徒”则指明,“真人”不仅与整个世界为朋伴,而且不摒弃人类的自然需求,以世间为出世间。这些内容,就是“真知”所指。

庄子后学对此,予以了凝炼的概括发挥。觉悟者“形若槁骸,心若死灰,真其实知,不以故自持。媒媒晦晦,无心而不可与谋”(《知北游》第二十二)。这一论述,直接发展了庄子的见解。“形若槁骸”指明了形体的外部特征,而“心若死灰”特别强调了心灵的凝湛深沉,如此“真其实知,不以故自持”,所知道的东西无不是事物最真实的面貌,完全从自我的生命体验而来,不会因已有的知识,当作自我炫耀的资本。因为以无心所致,人们根本不能通过思虑予以了解。“真其实知”特别强调了主体自我的生命体验,在知识获得中的重要地位,划清了通过传闻接受的间接知识的界限,“德者,成和之修也”之为“修”,反映于这一“真其实知”的过程中。这是一个整体性的论述,既有知性明觉的因素,也有塑造完整人格的要求,道德理想与美好情感,同样被包容其中,从内容上排除了对外在事物与意见的依附,因此能够自做主宰无所动摇。

中国古典哲学对知识来源与形成过程问题,较少正面的分析论述。就一般情形而言,老庄道家强调理性直觉对感觉表象的提升综合作用,认为感性直觉获得的感觉印象,不能达到对事物普遍本质的洞察,只有通过理性直觉的综合加工作用,突破表象的限制使人深入到原本分散的具体表象背后,实现对普遍本质的把握。常人为纷纭复杂的具体事物所吸引,迷惑于感性的具体存在,而只有圣人能够通过表象认识本质。

圣人之生也天行,其死也物化。静而与阴同德,动而与阳同波。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,信矣而不期。其寝不梦,其觉无忧。其

神纯粹,其魂不疲。虚无恬惔,乃合天德。故曰: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。一而不变,静之至也。无所于忤,虚之至也。不与物交,惔之至也。无所于逆,粹之至也。

《刻意》第十五

这一段话,是理解庄学“有真人而后有真知”认识的关键。圣人的存在与自然顺化,与宇宙合德。没有任何利益的计较,对世界的反映与顺应,“感而后应,迫而后动,不得已而后起”。说明圣人并非杜绝视听,完全排斥感性活动,而是在与世界相感通的基础上发生反应。

任何个人都必须服从存在者存在的普遍原理,觉悟者当然也不能违背“生也天行,其死也物化”的自然过程。不同的只是,其认识活动的展开,是形形色色的事物刺激了他,需要做出选择,才会有所动作。这些活动不是出于先入之见,而是“不得已”之必然,如此行为总能合乎中道。这种“寂然不动,感而遂通”的能量,使圣人不像常人那样,依凭“知”与“故”即知识与经验作为行动的参照,可与天理相一致。由于“循天之理”,不是人为刻意的思虑度量,当然就可以摆脱一切功利性的局限,逍遥自在。“虚无恬惔,乃合天德”。与天地合其德,使自然赋予自我的德性,得到了完全的释放。常人过分的喜怒哀乐的情感欲望,无不是对自我本真生命的伤害。当心灵清除了一切人为因素,达到了完全开放的程度,事物无不被虚通的心灵容纳,饱受感性欲望困扰的生命获得了新生。“静”、“虚”、“惔”、“粹”诸概念,恰当地说明了自我本质存在与存在状态完全合一的丰富意义。

觉悟者之所以与天地合其德,是因为摆脱了一切感性欲求的干扰,“悲乐”、“喜怒”与“好恶”这些扰乱心灵平静的东西,都与圣人无缘。“心不忧乐,德之至也”的认识,显然就是“自事其心者”具有的理性自觉的最高成果。“一而不变,静之至也”,则从根源上解释了“无己”的价值。“无所于忤,虚之至也”就是“唯道集虚”的意思,说明达到了“德无不容”的至极程度。“不与物交,惔之至也”揭示了主体自我完全实现了本质存在与存在状态的合一,没有丝毫的分裂。“无所

于逆,粹之至也”,表明真正的自我不会有任何“外物”的纷扰,纯洁无瑕。这一系列的规定,与庄子的思想原则具有同一的精神向往,反映了庄子后学对庄子思想的领会水平。

自我实现的要诀就是“纯素之道,惟神是守。守而勿失,与神为一。一之精通,合于天伦”。纯洁无瑕的心灵固有状态就是“素”,没有同经验世界接触产生的精神意识活动之“神”潜在于心灵内部。心灵净化的方法,只是自我生命成长过程中,达到对自身内在精神活动的观照。保持自我的意识活动,与其内在决定机制同一,就是自我纯洁的过程。这种与宇宙生命同一的精神,最终可以达到与世界的融合,不朽的宇宙生命从此就存在于主体自我的生命活力中。“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。”(同上)没有任何外在因素存在于自我生命,而精神活动没有丝毫的亏损,这就是“纯素之道”。对“纯素之道”的体悟,就是“真人”。可见真圣在此无别。关于“真人”内容上的多种规定,不能把它仅理解为庄学思想中的神秘主义因素,虽然不乏这样的成分,但我们需要更加注意那些涉及到的丰富的理想人格方面的内容。

真理之“真知”不是神灵的恩赐,而是人类的典范圣人的认识结果,这一精神自觉的过程,是与“天德”符合的过程,亦即“性修反德”的过程。这种自我实现的理性自觉,“守神”是实现这一人生目的的根本手段。“守神”实际上就是“守一”或守心,其意是指摆脱心灵的放逸流荡,回归本然的纯粹状态。自我反思的觉醒过程,最终使心灵的纯和德性,呈现出与天理同一的能量,这样就可以超凡入圣,实现自我。庄子对“真人”的规定,充满了神秘色彩,这种诗喻的符号的表达方法,虽然能给人强烈的感染力,但在一定程度上影响了逻辑思考的严谨。

对“知”与“真知”的严格区分,自有其特殊考虑。这样的论述,遍及内外杂篇。当庄学以自然状态批判后世人性的沦丧时,以知性的膨胀增长,作为“真性”衰退的理由。在人类“真性”未丧的时代,“人虽有知,无所用之,此之谓至一”。天赋知性能力虽然不能从人性中

去除,但其作用却无用武之地,是“至一”遭到了无可挽回的破坏,使知性增长蔓延,结果与自然本性越来越远。“文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情复其初”(《缮性》第十六)。与自然无所分别的状态就是自我的本质存在状态,对知识的追求使人忘记了自己,无法实现人生的意义。“上诚好知而无道,则天下大乱矣”(《胠篋》第十)。整个世界处于对圣人知识的模仿中,哪里理解“多知为败”(《在宥》第十一)的绝对原理。人类知其所止,就显得尤为必要。因为它关系到对意义问题的确定。

对“知性”与“情性”不同功能作用的分析明晰,使庄学对自我本质存在问题的认识更加深入。老庄道家坚持认为,唯有理性自觉,才能消除本能的情感欲望对心灵的干扰,但他们并不因此否认情感欲望存在的合理性。变动不居的情感欲望,之所以能够在理性的智慧之光照耀下,提升其生命活力的品格,而融化其消极因素,关键在于心灵的主宰功能的发挥。这种生命中的积极力量,限制了情感欲望的流溢,实现了由非稳定性结构向稳定性结构的转换。如果我们对道家学说,同样也可以说对中国哲学精神,达到真切的理解,就必须合乎逻辑地揭示知情意关系的内涵。中国哲学对知情意问题认识的真义,正体现于由功能分析方法建立起来的庄学中。而这一认识范式的确立,极大地影响了未来哲学的发展,为世界贡献了一种独特的认识自我,反省人生困境的方法途径。

4. 知止乎其所不能知

自我实现体现于“成和之修也”的认识实践过程,这是主体自我通过本具的能动性创造性之“修”,达到与宇宙的不二状态。而“知天人之所为”,则是庄学提出的“成和”的对象与内容。这一特定的对象与内容,由于是人以其自觉的理性活动,参与到对世界意义的探寻中,自我的本质存在与存在状态问题,知识与知性能力是否具有相应的条件问题,被庄学高度关注。

然而,主体自我作为有限的个体存在,在无垠的宇宙中,并没有太多的选择机会,可以不计较时间的流逝,从容地实现自我。在这种

生死有期的考验中,有限的自我又将何为?庄子提出了这一问题,且认为“吾生也有涯而知也无涯,以有涯随无涯,殆已。已而为知者,殆已!为善无近名,为恶无近刑。缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年”(《养生主》第三)。宇宙无限而人生有期,有限的人生永远不能对无限的宇宙达到完全的知识掌握。如果把自己有限的生命,投身于对无穷的宇宙的知性探求,那将是十分危险的事情。那些已经迈出不懈求知活动步伐的人,已与危险十分接近了。对“为善”与“为恶”及“缘督”的不同活动形式及其价值的考察,反映了庄学的人生态度。善是社会正义的体现,但庄学却忠告追求善的实践者,善虽然可以追求,可是要警惕由此产生的声名之累。对社会规范的破坏与自我放纵之恶,人所难免,若是过分,招致刑罚的关照,当然十分不利。最好的生活态度是“缘督以为经”,这样就可以保全自我体魄,使生命不受伤害,尽到奉养父母的责任义务,实现人生的圆满。“缘督以为经”即中道而立之意,这是“德者,成和之修也”必须坚持的原则。

既然承认人具有理性自觉的能力,而且承认这种理性能力,并非天然地呈现于现实的活动中,是一个被不断发掘证实以至回归本源的过程,那么与生俱来的知性能力,又将如何确定其行为的尺度而实现回归自我呢?庄学提出的基本原则标准是,“极物之真,能守其本”(《天道》第十三)。对自我的实现,以对事物的认识为条件与参照,离开了对客观世界的认识发现,人将切断与世界的联系,成为孤立的存在物。检验的尺度不在自身,而在于自身的认识与客观存在相统一,“极物之真”即指达到与实在恰如其分的程度。与此相应,尚需“能守其本”,不丧失自我。因此,就自我认识活动的展开与社会实践的深入看,无不存在阶段性与大致固定的范围,这就要求我们,“学者,学其所不能学也;行者,行其所不能行也;辩者,辩其所不能辩也。知止乎其所不能知,至矣!若有不即是者,天钧败之”(《庚桑楚》第二十三)。学习以未知的事物为对象,实践以未曾涉及的领域为目标,不同意见的争锋,是因为无知的领域存在其间。而知识的不断增长,实

践的逐步深入,辩论的争执,以不能超过自我知性能力为界限,如果觉悟了这一原则,就达到了认识的极致。违背了这一原则,将会遭到天理的惩罚。“知止乎其所不能知”包含着双重的含义,其一是指,存在着自我知性能力无法了解的东西。其二是指,知性的最高界限就在于本性规定的范围。主体自我的认识能力,并不可以无往不胜,存在着局限性。客观存在,有可被知性能力把握的成分,也有不能为知性能力把握的要素。“知止”不仅是认识的原则,而且也决定了实践的应有限度。

由于“知者,接也。知者,谟也”,不存在脱离于客观存在的纯粹内省的知识,庄子首先反对主观臆造,师心自用。他以喻说的方式,论述了其观点。“郑有神巫曰季咸,知人之死生存亡,祸福寿夭。期以岁月旬日,若神。郑人见之,皆弃而走”。季咸这个了不起的郑国巫师,能够把一个人的命运洞察无遗,而且没有不应验的。因此,郑国人见了,都恐慌地逃走。列子见了季咸之后,非常满足地回来了。他对壶子说,过去我以为先生的教诲达到了极点,现在发现还有在先生之上的。壶子说,季咸是否真的如此,尚需要验证。你把季咸请来,给我相面。当壶子被季咸看过之后,季咸告诉列子说,你的老师要死啦!不能活啦!不出一月之内就要完蛋啦。如此等等。列子哭着将季咸之语转达给了壶子。壶子因此对列子说,上次见季咸,我做了点手脚,季咸判断我要死了。请再把季咸请来看看。结果季咸告诉列子,你的老师又有生机了,幸亏是遇到了我。列子又将此告诉了壶子。壶子对列子说:“乡吾示之以天壤,名实不入,而机发于踵。是殆见吾善者机也。尝又与来”。我的生机通过脚后跟表现出来,名与实不相符合。再请季咸过来吧。这一次,壶子是生是死,季咸再也拿不准了。还需要重新加以推测。季咸的神通,不仅让群众普遍为之赞誉,就连高妙的列子也被迷惑。如果认为季咸所有应验的预测都是偶然,于情于理恐怕都说不通。庄学于此要表达什么呢?

神巫季咸对壶子的相面预测,经过了数番反复。但这一切,都在壶子的意料之中。他通过对自己生理状态的调整控制,以破除列子

对巫咸法术信赖的痴迷。这一事例说明,在我们的生活中,真理随时都有被意见遮蔽的现象。为什么壶子能够在俯仰之间,主动改变自己的生机,他对列子说出了其中的缘由。

壶子曰:“吾乡示之以太冲莫胜,是殆见吾衡气机也。觐桓之审为渊,止水审之为渊,流水之审为渊。渊有九名,此处三焉。尝又与来。”明日,又与之见壶子。立未定,自失而走。壶子曰:“追之。”列子追之不及。反,以报壶子曰:“已灭矣,已失矣,吾弗及已。”壶子曰:“乡吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇,不知其谁何,因以为弟靡,因以为波流,故逃也。”然后列子自以为未始学而归,三年不出。为其妻爨,食豕如食人。于事无与亲,雕琢复朴,块然独以其形立。纷而封哉,一以是终。

《应帝王》第七

季咸的神奇,没有为庄子彻底否定,说明神巫季咸非浪得虚名,确实有不凡之处,使壶子的学生列子深感佩服。

于是壶子对季咸是否具有比他更高的能力进行了测试,看看他到底能否真正把握自己的“生死”与“祸福寿夭”。一来二去,几次反复,从能测知壶子的情况,到最终“立未定,自失而走”的喜剧场景。其中高潮迭起,列子的态度前后不断变化,令人不禁莞尔。当季咸再也不能测知壶子的生死祸福,壶子终于向列子指出了原因。种种的变化,从来没有超出自己应有的宗旨。一旦我虚与委蛇,忘记了自己,仿佛流水无形,如同草随风倒,自然而然化,季咸当然不能测知自己究竟是何等存在者。这显然是说,凡有所表征者,必有可求之迹,唯无迹可寻者,将不能为人预测。是知预测仅是小道,根本不足以与道同体。

列子在壶子的教诲下,心灵实现了觉悟。“雕琢复朴,块然独以其形立。纷而封哉,一以是终”。不依赖任何对象,终其天年而不为物动。一切纷扰心灵平静的东西,都被克服。“轴心时代”的思想家

对于巫术,都没有完全拒斥的态度。他们在某种程度上,对巫术的存在都有所保留。在坚持理性自觉的人生觉悟立场的同时,往往把巫术作为人类知识体系中较低层次的部分加以容忍,最后强调理性自觉的终极价值。“以牛之白颡者,与豚之亢鼻者,与人有痔病者,不可以适河。此皆巫祝以知之矣,所以为不祥也。此乃神人之所以为大祥也。”(《人间世》第四)巫师“不可以适河”的诸例证,是经不起实践检验的虚假知识。常人厌恶的东西,对于神人而言,竟然是最大的吉祥。完全否认了巫术具有真理性。

庄子选择“生死存亡”与“祸福寿夭”作为论述的基本内容,主要指向个体的生存状态。由于利益的考虑,每个人都会自然关注个体的生存,对未来做出预测,以期掌握行动的主动权。把它作为求知的对象,不是不可理解之事。神通如季咸者,虽然他真的具有某种能力,不过是较为深入地把握了事物运动变化的机制,这与实现人生意义相距甚为遥远。把它当作真知,显然是本末倒置。而壶子自己了解自己,对季咸的种种变化,都在掌握之中,但对季咸来说,越来越不能捉摸,因此,壶子对列子心理的洞若观火的清晰,是因为真正认识了世界,也认识了自己。季咸根本不能理解“知止”当为何物,对壶子的天机自然,以扭曲了的知性预测自当碰壁。庄子没有肯定季咸的意思,但也没有彻底否认季咸的神通的存在,只是在他的意识中,季咸的神通不配与实现自我相提并论。

经验现象虽然存在,但不能改变其不确定性,面对时间的无情考验,曾经存在的都将归于消亡。生生灭灭,究竟哪里才是宇宙的真实纽结,使人类能够不至于漂泊而无定准?“知天人之所为”正是对可安身立命支点的寻觅。各种社会价值规范的建立,在本意上是为了实现“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”。从最根本的存在问题出发,逐步对各种相关的问题进行高下有序的研究,使认识的内容渐渐具体化,实现人类生活与宇宙实在的同一,修身治物各得其宜。然而,“知谋不用,必归其天”

却是对人类至为崇尚的知性的否定,唯有达到这样的否定阶段始臻于“治之至”,使由每一个体组合在一起建立起来的人类社会达到理想境界。固然精神自由是每一个体自我自己的事业,人类社会整体文明程度的提高,依然是人类认识实践追求的目标之一。

人类付出千辛万苦获得的文明成就,却不能抵消削弱“为善无近名,为恶无近刑”原则的效力。个体自我的实践活动落实于社会,就会受到“必分其能,必由其名”的制约,说明修身治物指向的具体对象,包含着天与人两方面的具体要求,人类精神自由的实现,必须以对自然与自我的觉悟实践为条件。庄学又指出,“礼法度数,刑名比详,古人有之”(《天道》第十三)。这些东西仅是治理社会的工具,与实现自我没有直接的关联。因此,“知止乎其所不能知”,就是要在知性增长中,认识世界认识自我,排除假象掌握真理。其去舍取予的界限,没有“知止乎其所不能知”的理性明觉是盲目的,如果不是“必归其天”的人生终极使命,这样的实践是浅薄的。对“礼法度数”的批评,指出了其存在的局限性,但非彻底的抛弃。季咸的神通,或许就是庄学批判的“度数”的具体表现,因此我们可以断定,庄学对百家众学的批评,包含着对古代原始巫术的批判揭露。

以“知止”作为认识实践的基本尺度,首先强调的是人类的认识实践行为,不能超过自身存在的界限,但也不能由此放弃人的主动性创造性。“目彻为明,耳彻为聪,鼻彻为颤,口彻为甘,心彻为知,知彻为德”(《外物》第二十六)。人类生理器官具有的感性知觉能力使人与自然联系在一起,只有它们的自然机能发挥至“彻”的极限,才能最大限度地保障人类的认识实践,满足人类的生命要求。“德者,成和之修也”建立在“心彻为知,知彻为德”的条件上,只有“知彻”意味着实现了自我存在的价值,达到“成和之修”,实现了人生的和谐。游于环中,超然物外的自然无为主张,实际上以人类自身能动性创造性的根本落实为标志。所以说,“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》第十七)。回归于“真”的自我本质存在,必须消除“以人灭天”与“以故灭命”,以及“以得殉名”的人生困

境。“天”指自然存在的一切事物,这是指人类的认识实践必须与客观存在相符合,不能破坏自然的固有和谐。“故”指人类历史文化创造,盲从于人类已经取得的文明成果,缺少自我反省能力,就会使主体自我的能动性创造性受到根本动摇。“名”指社会生活中的地位名誉,这就是庄学所谓之“外物”,如果迷恋于尘世的价值,自我生命必将走向黑暗的沉沦。

因此,以“修”的能动创造体现出来的无为就是顺自然的精神原则,以“知彻”的理性自觉为内容,而其检验的准则在于“真”。它要求主体自我面对自己与客观存在,严格遵循其固有秩序,最终达到认识与实践的统一。如此可以使“执德之谓纪,德成之谓立,循于道之谓备,不以物拙志之谓完”(《天地》第十二)的论断合乎逻辑顺序。这样令人信服地说明“安命”的人生态度,不是消极盲目适应自然存在与人类社会的既有秩序,个体自我才能不论穷通富贵,皆不失其本真。庄学高度概括这种精神自觉产生的人格力量与操守,称之为“知穷之有命,知通之有时,临大难而不惧者,圣人之勇也”(《秋水》第十七)。任何力量不可以征服圣人,他永远保持着自己的人格独立。虽然在现实生活中,“无财谓之贫,学而不能行谓之病”,众人以物质财富的匮乏与言行不一,当作耻辱与痛苦,但“君子通于道之谓通,穷于道之谓穷”(《让王》第二十八)。从不计较个人的生活状态,而把精神的自由视为唯一的追求。不论生活环境如何,永远无所畏惧,这与孟子讴歌的大丈夫气节如出一辙。

对自我与自然的认识,“知止”永远是不可动摇的根本原则。庄学在认识展开的过程中,把它定位于“成和”的自我实现自我成就。个体自我作为能知的主体与实践的主体,是在“心彻为知,知彻为德”的对宇宙人生的反省中,通过对自我与自然的认识,最终以“极物之真,能守其本”与“反其真”证明“修”的人生自觉,是对宇宙人生的终极意义与价值的领会体验。而通过对一切与“真”背离因素的揭示,庄学阐明了造成人生困境的根源,在于个体自我本质存在与存在状态之间的疏离。如何聆听宇宙的声音与自我心灵的声音,南荣趺在

庚桑楚的启发下,终于领悟到“心彻为德”的深层内涵。过去令他困惑的问题是,“目之与形,吾不知其所异也,而盲者不能自见。耳之与形,吾不知其异也,而聋者不能自闻。心之与形,吾不知其异也,而狂者不能自得。形之与形亦辟矣,而物或间之邪,欲相求而不能相得”(《庚桑楚》第二十三)?我们当然承认不同形体的差别,是“物或间之”而造成它们彼此间的分裂,使彼此间相互依赖的整体,产生“欲相求而不能相得”的后果吗?

这一段话是对庄子“岂唯形骸有聋盲哉?夫知亦有之”(《逍遥游》第一)的解释。世人对宇宙人生的困惑,不仅表现在知性能力的不足,当然也反映于心灵的领会能力遭到严重干扰。由于没有把作为生命整体的各方面积极因素发挥至极限,消除自我生命存在消极力量的不足,使“成和”的人生自觉“修”的过程,没有达到自己预期的目标。为什么“必归其天”的自我价值的实现成为不可企及的空想,就在于世人对“止”的尺度与界限要么不及要么过分,不仅自我疏离于世界,而且自我知情意之间同样存在着不可弥合的鸿沟。这种内外交困的处境,使“纪”之“执德”被抛弃,“立”之“德成”存在多种欠缺,“备”的“循于道”无可奈何遭到冷落,生命的能动力之“志”由于自身的软弱,被“物”蹂躏。种种情况的出现,无不制约着自我不能重新回归本质存在与存在状态天然统一之“真”。我们又如何可能使“成和”的人生实践之“修”,达到“虚无恬淡,乃合天德”的人生自由。在庄学中,“复其初”与“反其真”是同一意思。而“乃合天德”的终极人生自觉,使主体自我的存在价值,“立”于自我“德成”,不是虚幻的存在,完全得到确证。

庄学的心性情问题讨论,是中国古典哲学中最富有生命力的内容。由于性在庄学中同时指知性与情性,情性即是我们惯常所指的情感欲望、气质、个性等,充满了感性色彩,而知性即是认识、判断、理性直观等,如此构成统一的整体。知性与情性之分,从生命活动的具体表现被界定。它们都是心的功能作用,心为知、情、意的统一,知为知觉判断能力,意为主宰作用的意志,情为情感欲望,都是心灵的不

同方面。人类以其全部的知情意生命能量,投身于世界,不存在完全彼此分离脱节的现象。心的知觉判断能力与主宰作用,贯通于知性与情性,既发挥着支配决定作用,又在功能上包含着情感与知性。这就可以明确地看到,道家的心性理论,事实上分为不可分割的双重层次。在本体论方面,自我存在之“德”即“性”,此即人之所以然,是关于自我本质存在的规定。而性体现于“心”,知情意的统一正是人生的当然之则,在内容上是知觉判断、意志选择与情感欲望的整体,庄学提出的“夫德,和也”的内容由此而得以深化具体。

当进行纯粹的形上建构时,心与性二者不可分。而就其功能属性把握时,性表示普遍的潜存的原理,心则指性的具体表现。前者指以人为普遍认识对象进行的纯粹逻辑抽象,后者则为主体自我的现实能动性创造性,是具体的活动的个体,其本质属性必然通过现实的知情意活动表现于世界。把这相互关联的成分联系起来,可知庄学对真伪、动静、净染、迷觉的心性情功能结构的阐释,在基本内容上具备主从、隐显、偏正与内外的要素,主指心的主宰作用,从则指情感、欲望是心灵的属性,而非本质属性,受到主宰作用的干预。但在另一方面,它也限制着心的主宰作用发挥的范围,并不是一个服服帖帖的忠实奴仆。而隐显正是指“发”与“未发”的关系,纯粹的“未发”不存在于经验世界,仅指是否可规定而言。另外,这也是虚实关系。虚在此意为不具有现实性,而实则谓生命活动的各种具体表现。只有这样,才能更为准确全面地揭示自我本质存在状态之间的同一与差别。偏正同样指心灵作用的发挥,是否正当合理,它必须通过主客体相互关系的比较,检验其相对的合理性。内外之所以可与迷觉对应,就是因为它代表着现实的实践活动状态,成为考察主体自我是否与至道同一的尺度。心之内在的结构功能机制,必以其作用之“发”得到理解,“发”即是情感欲望等主观意识与实践活动形式,由此深究心的形上之理。虽然它们在内容上是上下差等的结构,但从存在的整体上彼此相互作用制约,共同构成了完整圆周的不同弧线,这些弧线又彼此重叠,具有并列关系。中国哲学对心性情结构功能的分析,并列关

系被视为不证自明的公理,较少详述,对高下等差的结构序列的探讨,反而是哲学家思考的重点。

抑制情性的无定形,使之回归于知性的稳定,其深层根源在于意志作用的实现。庄学认为意志作为心灵的功能之一,随时都参与在知性与情性的不同表现过程中。当情感的需求压倒了知性的兴趣,我们会随着情感欲望的方向前进,种种的社会价值规范与道德教条,都会被这种直接生动的强烈感情所打破。而当知性抑制了情性的需求,心灵的主宰功能保持着固有的秩序与规范。即心灵并不具有绝对稳定的结构,其是否稳定取决于意志的流向,意志恰是调整知性与情性交替作用节奏的枢纽。意志的确是自由的,但却非稳定的。当心灵为形形色色的具体事物所唤醒,其“寂然不动”的先验状态开始发生变化。心灵潜在的感知能力在事物的刺激下,“感而后应,迫而后动,不得已而后起”。知性与情性正是“不得已而后起”的不同表现形式,而知性与情性又彼此掺杂在一起。人类在以自身的情感拥抱这一世界时,其知性能力也在滋长,因为它具有这种加工整理知觉印象的能力。生命存在需要对所面临的世界做出说明,在行动上选择合乎生命要求的目标,固有的社会价值规范强烈地引导着主体自我,向理性化方向迈进。理性的严整秩序逐步走向僵化,使心灵本具的自由意志,受到了空前的打击,于是引发了情感欲望的更加深刻的反抗。这种起伏,最终决定知性与情性,都必须处于彼此容忍的限度内,中和之德将使生命得以完整。

生命的内在冲动情感欲望,与判别是非真伪的知性能力,作为心灵整体的不同功能,其相互作用的和谐,造就着主体自我的存在价值实现。人类在参与世界的过程中,因知性不断开掘自我与世界的意义,情性在此过程中被净化,并被赋予更高的尊严而满足。情性因知性能力的不断深入,使其感知的范围空前增长,所知觉的事物排除了浑沌模糊,日益走向精确化,个体性与自主性得到保障,又促进了人类自身对不同需求确认,使知性不游离于生命之外孤立存在。如果在自我生命中,意志趋向于情性,情性的非稳定性因素就会限制知性

的深入,最终妨碍自我价值的完成。甚至会因情感欲望的放纵,毁灭自我生命,或遭到社会力量的消灭。如果因偏离了心灵的整体要求,使知性脱离情性片面膨胀,虽然它可以产生科学或艺术等某一方面的特殊成就,但因缺乏情性的调剂过于稳定,要么自我生命畸形,没有人情,要么会因没有价值自觉,知性成就在其手中成为危害人类社会的邪恶力量。因此庄学认为,人生的自觉,就是要在保障情性的生命活力本能时,使知性的知觉判断能力达到可能的极致。在这样的状态下,知性与情性的界限消除了,心灵中的意志,不因其趋向于情性的泛滥而出现非稳定的危险,也不因其趋向于知性而出现稳定带来的彻底僵化,因为此刻已无所谓稳定与非稳定可分,它就是本来的中和、纯粹、素朴,这就是“乃合天德”的境界。

这一系列的内容,是我们对庄学逻辑建构的引申,不能说他们已细致地对上述各方面问题进行了严格分析。但这样的重构,依然是在对文献的认真领会中,融会贯通的结果。相信它不会偏离于庄学的认识,也不会因我们的解释把它现代化。另一方面,庄学强调自我意义的实现,其出发点就在自我本质存在。不论是知性还是情性,都是心灵活动在某一条件下突出的反映,“执德之谓纪,德成之谓立,循于道之谓备,不以物拙志之谓完”。个体自我遵循生命的固有法则,其知性情性都表现着生命存在的必然性要求。当自我的本质存在与社会与客观实在相符合时,生命的潜力得以被确认。而本来具有的生命潜能,在与自然及社会的不断信息能量交换过程中,突破了个体存在的有限性制约,达到了普遍性终极性的高度,人生意义最终完成。只要有丝毫的欠缺,就说明还存在着继续挖掘的空间,未致其极。然人生有限,宇宙无穷,即使是圣人也无法保证自己的认识实践,都能圆融完满。庄学因此以“不以物拙志之谓完”对前一语予以限定,说明德之“立”与道之“备”的人生价值的充实,仅在对宇宙人生的领悟,穷通、祸福、寿夭与世界究竟为何等等困扰人类的诸种问题,都不能妨碍心灵的自由。这就是我们认为,心灵的主宰作用与判断能力,其反映于知性与情性的循环交替,以心灵的凝湛纯粹为最后归

宿,是非稳定性结构向稳定性结构发展,非稳定性结构获得稳定性结构的认可,终于达到动态平衡的理由。

知止其分是老庄道家提出的重要命题,这一命题的提出与多方面分析,使道家的精神向往更加细致深刻,它把对世界的认识与对人的认识,统一于人生意义的实现这一根本问题,强调在具体的历史环境下,以清醒的理性主义的态度,面对人生的考验实现自我。由于个人无法左右历史发展的趋势,生死、寿夭、富贵、贫贱往往不能通过个人努力改变,但实现自我却是个人努力可以掌握的事情,而且它也是人最根本最重要的东西,理应回归自我。个人的人生实践与社会关怀,被连结成为统一有机的整体。庄学始终坚持知识的增长固然不失其价值,但人生的自觉,必须只能建立于理性直观的基础上的认识原则。这一认识主张,与其对心灵的领悟能力的理解,与宇宙实在的关系的看法直接相关。

第三节 宇泰定者,发乎天光

先秦哲学的重点是存在论问题,而非人性论问题与知识论等问题,当然知识论问题从来就没有成为古典中国哲学的中心。庄子对主体问题的分析,客观地说也是如此,虽然它是先秦时期最富有深度的理论收获。其基本理论建构正面的论述说明分量并不十分突出,大多与工夫论问题联系在一起,因而在某些论述中,存在着一定的逻辑空缺,需要借助别的材料的分析,才能弥补不应出现的漏洞。

1. 正正者,不失其性命之情

庄学对知性与情性关系的分析,把人的存在状态的复杂内涵,极为深入地呈现于我们面前。如何克服情性的非稳定性活动,保持心灵固有的纯和之“德”,抑制与生俱来的情感欲望需求造成的不足,不为物动,使心灵在向稳定性方面发展,容纳情性的积极因素,成为检

验能否知止其分的重要标志。

中道原则是道家的一贯立场,反映于认识自我认识自然的各方面。主体自我如何通过心灵对宇宙的容摄,摆脱感性欲求的局限性,实现与本体之道的同一,庄学提出了依赖于感性而超越感性,实现理性自觉的认识道路。这一理性直观的实现过程,庄学以形象化的语言把它表述为:“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,而能物焉。神之又神,而能精焉。故其与万物接也,至无而供其求,时骋而要其宿,大小,长短,修远”(《天地》第十二)。“晓”的本意指太阳初升,此处指理性直观的光芒终于显露。“和”意指纯粹的和谐,原指宇宙存在的本然状态,此处借指心灵与宇宙存在状态的共鸣。“精”的本意是细米,在这里指精神活动摆脱了一切感性经验的刺激产生的印象,恢复到婴儿之境。

经此修炼过程,宇宙的奥秘在此展现,可以聆听世界上最和谐的声音。因为超越了具体有限性的限制,可以为万物的主宰,“神”的精神活力不断纯洁陶冶,产生出神妙不测的观照能量,世界显现出最纯粹的本质属性。是在与万物“接”的联系中,达到这样惊奇的地步,时空的任何限制就此消泯。“时骋而要其宿”指完全符合宇宙运动变化的规律。“大小,长短,修远”具体指明了这种符合的程度,无不恰如其分。

我们对世界的探索过程逐步深化,最终达到与宇宙完全同一的根本目标。理性的智慧之光照亮宇宙的过程,是自我本质存在由潜在转为现实的过程,无疑也是世界的真相被逐步展现的过程。在这一精神生命充实完成的认识实践中,存在着不可违背的客观要求。“不开人之天,而开天之天。开天者德生,开人者贼生。不厌其天,不忽于人,民几乎以其真”(《达生》第十九)。主体自我的存在,任何人为的增添,都会造成人生的负担。认识实践对于自我存在,仅在于不断揭示自然存在的真相。对自然奥秘的发掘,使自我的潜在价值得到表现,追求超出自我本质之外的东西,将使自我遭受伤害。“开天”意为使自然本性得以澄明,“开人”则指对情感欲望的迷恋。“人之

天”指主体自我本具的纯和之德，而“天之日”指宇宙的本质。面对无穷的宇宙，我们不能满足于对自然的已有认识，放弃自我的创造性与主动性，必须使自我本质存在的潜能全部释放，才能达到本真的存在。“不天其天”指明了认识实践的无限性，“不忽于人”则强调重视了人的主观能动性的重要意义。认识与实践的相互促进作用，为庄学肯定。

真在道家学说中是一极为重要概念范畴，与它密切相关的概念有“素”、“朴”、“纯”等。几乎同“自然”这一核心概念一样，贯穿于整个理论建构的各个方面。存在论方面的自然之真对立于人为之伪，真意指自然的存在者。自然之真的终极意蕴，是指“和”之“德”的本来状态，这就决定了主体自我的认识实践，以归往此中正之“真”为终极目标。因为“开天者”就是对自我本真存在的澄明，生命中不存在人生的禁区，凡存在者都有其存在的理由，都有其合理性。生命的本来状态虽是“和”，但这仅是一种逻辑抽象，处于经验世界的主体自我，由于外部事物的不断刺激干扰，引发心灵的具体反应，就会扰乱固有的和谐，蒙蔽原有的纯一。既然它本来就是人性的固有状态，当然不可以从人性中剔除，而它的动荡不安，妨碍心灵的平静，这又将如何不过不及呢？

庄学认为，只有在完整保持心灵的纯粹属性下，才能实现知性与情性的和谐。“形莫若缘，情莫若率。缘则不离，率则不劳。不离不劳，则不求文以待形。不求文以待形，固不待物”（《外物》第二十）。顺应人性自然的要求，不人为地为它设置法度，心灵就会以其固有的生命活力，保持其知觉主宰能力，也就排除了通过外在的方法手段，增饰自我价值的伪善。顺应情性之所以是道，因为性乃中和之德。而一旦实施了求之于外的方法，正走向了自己愿望的反面。“今人之治其形，理其心，多有似封人之所谓遁其天，离其性，灭其情，亡其神，以众为”（《则阳》第二十五）。如果以为通过对仁义礼乐的践履，可以实现自我，实际上是“遁其天，离其性，灭其情，亡其神，以众为”，灭绝自我生命存在，使自己等同于普通大众，哪里还能说追求精神的觉悟

呢?妄图通过与自我真实生命完全矛盾的修养方法实现自我,纯粹是背道而驰^①。

回归真我是人类共同的理想目标,可在现实生活中,每一个体都存在着差别,如何寻找确定同一的标准呢?尤其是发生分歧的时候,选择哪一方法才最适合自我需求呢?“吾谁使正之?使同乎若者正之,既与若同矣,恶能正之?使同乎我者正之,既同乎我矣,恶能正之?使异乎我与若者正之,既异乎我与若矣,恶能正之?使同乎我与若者正之,既同乎我与若矣,恶能正之?然则我与若与人俱不能相知也,而待彼也邪?”(《齐物论》第二)知性的增长是不断积累的过程,在我们生命成长的日子里,存在着许多需要我们必须当下做出选择的问题,不能待之以明日。当自我面临知性无法对问题,特别是面对关系到生存还是毁灭这样重大的人生考验,必须立即做出决断时,知性在此情境下迷惘了。如果咨询与自我认识相同者,这种认识已在自我知性的认识范围之内,不能为自我的选择提供任何有力的帮助。而求之于持不同认识者,不过多出一种反对的意见,还是无法为此生死存亡的人生考验,贡献一种坚实的证据。既然如此,在我们面临人生的重大转折关头,的确没有必要把自我命运委托给任何人。只能依靠自我本具的理性能力,做出选择。

庄学由此否认了自我之外,存在人生选择的标准的认识。认为唯有自我本质存在,才是绝对唯一的标准。如果脱离了这一中心,人类知性的知识运动将陷于无穷的循环中,永无终结之时。实现自我其实就在认识实践过程中,证实自我本质。

假于异物,托于同体。忘其肝胆,遗其耳目。反复终始,不知端倪。芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业。

^① 陈静的研究表明,早期道家的人性论是以“真伪”为核心而有别于儒家以“善恶”为核心的认识。“真”在道家哲学中,不仅具有存在论的意义,同时也表示心灵的纯朴存在状态。《“真”与道家的人性思想》,《道家文化研究》(第十四辑),三联书店,1998年,第78页。该文启予者甚多,望读者详察。

《大宗师》第六

把生活依赖的所有条件,当作自我形体的部分。在此基础上忘记一切对立差别,排除所有的感性知觉的具体差异,循环往复直到有限性消失为止。心灵从此就可以摆脱尘世的是非美丑的执著,达到真正的逍遥自在,自由地享受人生。真正确定的标准不是外在于自我的存在,就在我们生命之中。

基于对知性与情性的认识,庄学批判了妄图通过人为抑制情感欲望的手段,达到心灵如止水般平静的错误。不需要而且也不可能通过这种极端的方法,实现人生的彻底解脱。那些被情感欲望遮蔽了心灵清明的人,虽然需要借助相应的对策回归自我,但依然不存在脱离于自我生命的方法途径。这一立场,使道家与栖身岩壑的养生之士隐逸之人相区分。“彼正正者,不失其性命之情”(《骈拇》第八)。实现了自我的觉悟者,更能理解享受生活的乐趣。他们绝不会以牺牲自我生命需求为代价,去换取虚幻的心灵满足。“彼正正者,不失其性命之情”的论断,呼应了“穷亦乐,通亦乐”的“喜怒哀乐不入于胸次”的人生境界,为“有真人而后有真知”的论述,赋予了洋溢着理性主义乐观精神的内容。

从存在论的“真”到知识论的“真知”问题,“真”在道家思想中之所以至为重要,是因为它直接关系到老庄哲学对宇宙人生存在的理解。依据存在论的观念,我们完全可以承认,自然存在的人类,不可以善恶言其本质。就其先验属性衡量,这一自然的存在,没有任何经验的因素参与其中,道家以“素”这一概念,表达它在内容上的先验性质。而在纯粹逻辑抽象的高度,由于心灵中没有加入任何感性材料,因此尚未对感性材料进行整理加工,形成具体的感觉知识。净与染概念就成为表示心灵是否处于经验状态的重要范畴。“素”不仅指明了心灵的本然存在毫无内容,且揭示了心灵的知性能力,其原初状态的空洞,也就间接地否定了圣人生知的认识。正因为只有在心物的交互作用下,主体自我以其本具的知性能力能动地反映客观存在,打破了原有的凝寂,使人类的自我存在由潜在转化为现实。庄学以“不

得已而后起”这一提法,说明生命存在动静矛盾的必然性。这种静不舍动,动必有静的规定,蕴含着极为深刻的哲学智慧。

存在的客观性是一事实问题,对事实问题的揭示正是哲学思考的使命。存在论对事实问题的分析,在于解决存在者的差别性与统一性关系。而存在论的展开与成熟,必以相关的知识论为基本背景,不论知识论是否完善发达到足以支持存在论的程度,总是以主客之分为前提条件。主体自我对客观存在的反映问题,就成为沟通天人心物的中介与桥梁。庄学在以存在论说明存在者的差别性与普遍性的时候,真伪概念的提出,不仅从存在论立场阐释了本质与现象何者为究竟的问题,而且从反映论的角度,论述了天人物我之别。又以存在论为依据,分析作为具体存在者的主体自我的存在状态,与其本质存在之间的疏离与冥合关系。由于在存在论的范围已确认具体存在者的存在是一个历史过程,说明主体自我的存在必然是能动的生命体,动静一如。静与真相关,回答了自我存在与宇宙普遍本质的同一,自我存在之性,不异宇宙普遍本体之道,是最究竟者。动与伪结合,表达存在的规律性,同时指主体自我以其心灵的能动作用,与他者区分。正是由于心灵的能动作用,主体自我以其理性反思与实践活动,自觉实现其存在价值。然而以存在论追究主体自我的存在,发现动与伪是现象,而真与静却是本质,本体论的认识原则由此与知识论贯通。老庄道家始终强调,天人心物相即而不离,不一而异。相即而不离,说明本质与现象的同一;不一而异,则又指明了本质与现象的差别。如此净染这一对表达主体自我本质存在与存在状态的概念,拓展了真伪、动静的内涵,使主体自我究竟是何种存在者的内容得以具体化。细致分疏了知情意的不同层次与指向对象,净染的逻辑建构,澄清了知识与真理、理论与实践的界限。最终以迷觉对天人物我之别的真实意义,予以根本的概括。实现人生,获得自由,高扬人类的尊严与价值,都围绕着对主体自我的本质存在与存在状态关系的不同角度而展开。

真伪、净染、动寂、迷觉四方面内容,统一于中和之德,都是对心

灵本质属性与功能作用、活动表现的说明,构成了对主体问题极为重要的认识。这些思想在老子那里已被初步提出,在庄学这里基本定型,以后的中国哲学几乎没有超出这一认识框架。儒家以道德的善恶规定人性,乃是对价值论问题的讨论而非存在论问题的讨论,不能从根本上揭示人的本质存在与存在状态问题。道家承认人的自我实现是一个过程,而且是理性明觉的过程,这一理性明觉的过程,以对自我、自然的认识体悟的深化为内容。理性明觉的发展顶点,在于心灵与宇宙的完全合一,宇宙的意义通过心灵理性的自觉活动得到了再现,本体之道从此不再是一个孤立的逻辑抽象。宇宙之为存在,为智慧之光所照亮,自我也就达到了可能达到的存在高度。

2. 照旷

道家对智慧的肯定,没有简单地将之与知识对立起来。在对智慧与知识的区分中,显示出了道家思考的独特个性。由于不承认推理、经验是智慧,仅认为它是知识,庄学对智慧的理解,近似于现代的理性直观的认识。智慧虽然不能脱离于经验的积累,但它的最终实现,却不是建立在经验积累的基础上。甚至于恰恰相反,只有排除知识经验的规范性固定性,充分发挥知性的能动作用,达到对自我与宇宙的洞察,才能瞬间顿悟。

在知性能力完全发挥的条件下,清除各种对心灵的外加成分,使之达到彻底自然存在的状态,没有任何人为因素的介入,觉悟终究成为现实。心灵的本能作用情性与知性,从非稳定结构向稳定结构转变,而非稳定结构又时刻促进着稳定结构的生命活力,达到永恒的动态平衡。经过经验积累的空洞知性被赋予了丰富的内容,知识经验又因知性的洗礼,得以升华重塑,使智慧之光照亮世界。“唯循大变无所湮者,为能用之。故曰正者,正也。其心以为不然者,开门弗开矣”(《天运》第十四)。宇宙间的万事万物,因自我心灵的敞开,被容纳接受,再没有任何障碍,能够遮挡心灵的光明,一切事物都被主体自我驾驭。“循大变”指对宇宙法则的顺应,“无所湮”指保持着完整的自我,“为能用之”则是指人生意义彻底的实现,“达于情而遂于

命”。正因“正正者,不失其性命之情”,回归于自我本身,才能说“正者,正也”。这种“正正”,就是我们所要表达的由非稳定性结构向稳定性结构回归的意思。

如果使自我迷失于纷纭复杂的世界,根本无法实现自我本质,则“开门弗开矣”。固有的知性潜能,被囚禁于感性欲望的牢笼中,生命价值就此沉沦于黑暗。打开的“天门”之所以能够使人们克服短视,免遭人生的困苦,这是因为“鉴明则尘垢不止,止则不明也”(《德充符》第五)。光明纯洁的心灵不能为任何东西所扭曲,而心灵被有所扭曲,则其光必有所熄矣。伴随着自我生命的成长过程,主体自我的本质存在,因主体自身与自然与社会的信息能量交流得以成就。“性修反德,德至同于初。同乃虚,虚乃大。合喙鸣,喙鸣合,与天地为合”(《天地》第十二)。自我本质存在与存在状态的疏离,心与物的对立,知性与情性的磨擦冲突,在“性修反德,德至同于初”的高度终于弥合。由于消除了彼此间的敌视,相互实现了融合,重新回归于“和”的本质存在境界,自我有限性固有的藩篱不得不全部消失,形成了无限开放的心灵格局。如此“同乃虚,虚乃大”,自然与自我完全同一,具备了与天地比德的能量。心灵以其自身的节奏歌唱,颂扬着宇宙与生命的不朽。

知性与情性的彼此贯通,正是“德者,成和之修也”命题应有的指向。“和”不仅指自然本质存在的和谐,在此也指实现了自我的现实的和谐。这两者的相互包容,构成了你中有我,我中有你,浑然无分的整体。因为这是完整无缺的生命存在,当然不可以为其它力量打破,永远能够保持自己生命的创造精神,这就是“泰定”。生命的全部能量,体现于“泰定”的心灵。

宇泰定者,发乎天光。发乎天光者,人见其人,物见其物。人有修者,乃今有恒。有恒者,人舍之,天助之。人之所舍,谓之天民,天之所助,谓之天子。

《庚桑楚》第二十三

四方上下之“宇”本指无限的空间,“泰定”指彻底的安宁。在这里另有含义,借指心灵本真的岿然不动。当心灵达到绝对凝湛的状态时,就会产生出自然的光明。当自然之光生起,就会照亮整个世界。在这个被天光照亮的世界,人依然是人,物依然是物,并没有实质性改变,但其意义却出现了根本的不同。所有的存在者,都成为自我生命的一部分,世界从此再没有黑暗,成为纯洁无瑕的世界。这是主体自我经过长期积累,达到的岿然不动境界。“宇泰定者”以其充沛的生命力,给人以温暖、光明、力量,吸引着众人归附到自己的周围,自然也将成就呼之欲出的觉悟者服务于社会的事业。为“天光”笼罩的人们,可以称为“天民”。而被自然所赞助发出天光的人,可以称作“天子”,就是自然之子,宇宙之子。“天民”与“天子”,以自然本能联结在一起,承受着自然的阳光雨露自由地生活。这大概就是庄学关于人类社会最高发展阶段的设定。

凝湛的心灵发出的智慧之光,照亮了我们生存的世界,沐浴着圣人的智慧之光,理性的力量吸引着广大渴望把握自己命运,不再听任必然性的摆布,能够以自由意志,自做主宰的人民。为“天光”所照亮的人类,获得了自然的眷顾,按照自己的要求实现自由。觉悟者以其“达于情而遂于命”的创造,“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》第十三)是心灵的凝湛,使觉悟者超越了一切有限性的限制,精神没有任何困顿,与天地合德,四时合明,成为化主。“执道者德全,德全者形全,形全者神全。神全者,圣人之道也。托生与民并行而不知其所之,汇乎纯备哉”!人生的自觉是对宇宙本质之道的体悟,只有对宇宙本质之道的体悟,无可遏止地使主体自我回归于中和之德,没有任何欠缺、失落、不满、争斗,心灵的神奇作用达到了完全圆满的程度,这就是圣人之为圣人的理由。与人民同在,而人民并不过问圣人究竟何为,难以通过语言表达其极致,只能感叹“纯备”,无以复加。

德性“纯备”的自我,可表现出不可思议的伟大力量。“上神乘光,与形灭亡,此谓照旷。致命尽情,天地乐而万事销亡,万物复情,

此之谓混冥”(《天地》第十二)。心灵最深刻的功能,如同驾驭着太阳的光芒,虽然光照寰宇,然未见其形迹,存在者都无所遁形,再没有黑暗的角落,这就叫“照旷”。所有的生灵都怡然自得,没有了差别对立,完全融化为同一的存在,而每一事物无不实现自我就叫“混冥”。如此“真人”的修炼不再神秘,成为理性可以观照的对象。世人将可以在这一系列自我发现自我成就的历史环境里,“遂于大明之上矣,至彼至阳之原矣”,具有无穷的创造能量。“入于窈冥之原矣,至彼至阴之原也”,成为一切生命的依托。与阴阳合体,与万化为常。“入无穷之门,以游无极之野”,可以与时并存,而无处不在。“与日月参光”,“与天地为常”(《在宥》第十一)。超越生死,永恒不朽。这就是广成子对黄帝的教导,是最终极性的真理性认识。

心灵的知觉功能与判断能力及主宰作用,必须在客观存在的刺激下,才能具体地表现出来。对此作用机制与原理,庄学以“感而后应,迫而后动,不得已而后起”的论述予以了说明。《易传》则加以精炼地表达为“寂然不动,感而遂通”,使之内涵更富张力。帛书本《易传》无“感而遂通”一语,说明这一认识的完善,构成一个较为严密的整体的时间不能过早。这种与生俱来的感应能力不在心灵之外,决定于心灵的本质属性。后来的哲学家把它概括为,“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。夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也”(《礼记·乐记》第十九)。按照我们前面的分析,心灵的活力精神,包容了知性、情性与意志,意志不能独立存在,必须结合知性或情性才能得到具体反映。而情性与知性都是同一心灵的不同功能,且两者在功能上存在着相应的重叠部分。当心灵的精神活力没有为客观存在唤醒的时候,“寂然不动”,心灵对客观存在的加工整理以及判断等能力,处于潜在状态。一旦形成了心灵对客观存在的能动作用,就会促使主体自我,在不断的认识实践过程中,使各种认识形式由浅至深逐步发展。因此,心灵接受加工整理各种信息并予以判断的能力,与

客观存在形成了相互作用的关系。中国哲学家以“感”与“应”这一对奥秘无穷的概念,说明主客体之间的依存性。

感与应的成立,从终极原因看,乃阴阳交互作用的表现。而在心灵内部,知性与情性之间,同样存在着这种感应形式。“宇泰定者,发乎天光”之所以成就生命的完整,依然在于“寂然不动,感而遂通”这一根本原理。“泰定”的现实化,就在于知性与情性的相互交流制约,达到了本质存在的中和之德的要求,使非稳定性结构向稳定性结构转换完成。由于没有偏向一方,是和谐统一的整体,可谓“正者,正也”的“德者,成和之修也”。因为它“不厌其天,不忽于人”,没有丝毫遗漏地发挥了精神的作用,庄学谓之“纯备”与“照旷”。只有在这样的高度,才是人生意义的实现,是真正的觉悟。庄学提出的“达于情而遂于命”与“致命尽情”的命题,就是《易传》“穷理尽性以至于命”的原始出处。

智慧之光的照耀宇宙,来自心灵的“泰定”,是主体自我生命“修”的结果,此即老子“涤除玄览,能无疵乎”的含义。“泰定”的心灵能发出照耀宇宙的光芒,这一象征性语言表达的内容是,理性的智慧才能使人实现自由。因为这是“天德之象”,体现着宇宙生生不息的创造精神。“水之性,不杂则清,莫动则平;郁闭而不流,亦不能清。天德之象也”(《刻意》第十五)。中和之德就是“天德”,它不是僵死的存在,因此以“流”表示宇宙生生不息,如同流水一样,唯其“流”而有活力,不会僵化。主体自我如果能够像流水那样,没有加入杂质,就会既保持自己的生命存在,又不失照鉴的能量。这样促使自我存在,以其充沛的生命与完美的鉴照功能应化万方,优游自在,没有任何障碍。庄学之所以认为“心莫若和”(《人间世》第四),完全是从存在论方面对主体自我本质存在的引申,进而以它为依据,作为“泰定”的心灵净化,去除杂染回归于清平,止息波动重返于流化的精神修养方法。素朴纯粹的和心的成就,正是经历了“泰定”的生命成长的终极结果。在经验世界里,“人莫鉴于流水,而鉴于止水,唯止能止众止”(《德充符》第五)。没有实现“游心乎德之和”的众人,由于心灵不能

“泰定”,理性的智慧之光不能照耀世界,仅可以效法静态的水德,却不知道动态的水德乃是至极的存在。

认识自我是哲学思考的核心,对自我的认识,在庄学中体现为相互关联的两个方面。庄学对主体自我本质的认识,是从存在论的本质与现象关系中,演绎展开的结果。用传统哲学语言表述,即是天道问题。而对主体自我的现实存在状态的分析,才是庄学哲学建构的基本出发点,在“得意而忘言”章中,我们具体分析揭示了庄学进入哲学问题的思路。主体自我的现实存在状态,用传统哲学语言表述,即是人事问题。当我们追寻主体自我究竟如何时,逐步排除存在者存在的普遍性,而达到对主体自我本质属性的特殊性的确认。而特殊性是普遍性中的特殊性,普遍性反映于特殊性之中。道家以道德概念,阐明两者之间的逻辑关系。庄学高度发展了老子思想,更加具体地论述了主体自我的本质存在与存在状态问题,通过对涉及天道人事两方面的一系列概念,特别是道、德、理、性、知、明、和、情、心、定等的多方面分析,说明了实现人生意义的价值。因此,“知止”正是立足于自我与自然存在关系方面,认识主体自我之能与不能,如此则可在实践中摆脱盲目性,止于所应止,不能超越主体自我存在的限度。而从主体自我的本质存在的属性功能方面看,人类正是凭借理性的能动创造能力,在对自然与自我发现中成就自我。主体自我克服了流浪感与漂泊意识,具有了确定性。“照旷”之为主体自我的最高成就,就在于处于现实中的自我,通过对自然与自我的能动反思,以生命的自我完善,达到与天地比德的极致。如此人为万物之灵长的论断,具有了丰富深刻的内容。荀子所谓庄子“蔽于天而不知人”之论,实在是对深刻的哲学问题缺乏自觉。以上层层回环相扣的分析,正体现了庄学客观的逻辑结构。

自我的实现,庄学以“照旷”这一意味深远的概念予以表达。世界为自我的理性之光照亮的时候,宇宙为自我容摄。主体自我对世界知之“真”,所以其领会也切,这种真切的精神感受,使自我心身交泰,天人一统。因此,“泰定”的心灵,其于客观存在感而相应,随感随

通;其于自我知性与情性,动静一体,湛然纯粹。因为消除了物我之隔,是无限开放的存在,自然能够“神未尝有所困”;因为它浑然无分,是本质存在与存在状态的完全合一,自然能够“致命尽情”。庄学对“真人”、“圣人”、“神人”与“至人”本质的多方面说明,要言之,都不超出这一内容。

3. 观于天地

妨碍自我心灵“泰定”的因素,来自有限个体自我存在固有的局限性。实现自我,必须解除心灵的一切负担,但它也需要一定外部因素的支持。如同大鹏扶摇直上万里,需要风力的托举一样。然而大鹏之高举,也会面临风力不足的困难。主体自我的现实生存环境,并不为自我的实现提供了完全适宜的条件。面对这样的人生考验,需要主体自我像大鹏“培风”创造合适的机会那样,回应挑战,证明主体自我能动性的价值。

生命存在需要满足最低限度的生存基础,这仅是人类自然存在方面的要求。如果要达到自我的实现,将面临更为复杂更为苛刻的具体条件。衣食住行的物质条件限制,不能从根本上决定人类的命运。是什么因素威胁着人类的自我实现呢?“彻志之勃,解心之谬,去德之累,达道之塞”。无穷的欲望,知性的偏执,中和之德的扭曲,遮蔽本体之道的障碍,都是造成人生困境的根本问题。具体表现为,世俗的“富贵显严名利六者”是兴起争斗的工具,“容动色理气意六者”则是使心灵失真的陷阱,而心理情感的“恶欲喜怒哀乐六者”往往连累心灵的清明,“去就取与知能六者”妨碍人们获得真理。如果能够超越这些东西,“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》第二十三)。这一系列心物相感产生的精神活动,无不严重干扰着中和之德的清明属性,使中和之德的无穷创造力遭到重创。只有消解了这些危害心灵的成分,才能使人纵任无碍尘累不拘。心灵的正静虚明,就是突破心理的生理的限制的动力,它要依赖理性的能量知识的积累逐步成长,直至理性的能力可以击退一切干扰。

感物而动是心灵的固有属性,弃绝其活动等于生命的死亡。诸种与知性和情性需求相关的生命现象,背离了中和之德的素朴纯粹,造成主体自我精神世界的沦丧。与“至人无己,神人无功,圣人无名”相比,它们都是有己有功有名的反映。只有回归自我的本质存在,才能无为而无不为。“正”意指知性情性需求的合度,“静”指不为外物动摇心灵的安宁,“明”则指洞察真伪善恶,而“虚”意味着对一切先入之见的克服。这一彼此相关渐进深入的修养道路,最终使主体自我超越善恶两分,是非分离的矛盾立场。面对纷纭复杂的世界,“无所甚亲,无所甚疏,抱德炀和,以顺天下”(《徐无鬼》第二十四)。一切自自然然,平平常常,却能够顺应宇宙的法则,实现人生。觉悟者虽然托身尘世,却以人间为净土,为生命的偶然造访感到无限的满足,是“得至美而游乎至乐者”(《田子方》第二十一)。宇宙的和諧,心灵的愉悦,圣人之为之彻底陶醉。

意义世界的获得,并不能改变现实生活中丑恶的存在。觉悟者仅是自觉顺应着宇宙的必然法则,或者说,他的认识实践是宇宙必然法则的体现。“人有能游,且得不游乎?人而不能游,且得游乎?夫流通之志,决绝之行,噫,其非至知厚德之任与!覆坠而不反,火驰而不顾,虽相与为君臣,时也,易世而无以相贱”(《外物》第二十六)。当“虚己以游世”成为必然时,我们能抗拒这种任物自然的趋势吗?当我们精神存在着困顿,却希望自己“游心乎德之和”可能吗?意志追随着知性与情性漂泊,无有片刻的止息安宁,没有任何担当的勇气,缺乏最起码的洞察能力,又如何可以达到“至知厚德之任”的“致命尽情”?在是非无主的纷争里不能自拔,根本无暇反省人生,又从何而谈自我的觉醒?虽然现实的君臣之分是时势所造,但没有贵贱之别,也不应该为地位身份的变化,鄙视对方。生而为人,命运的主宰就在自己。

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。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。

《知北游》第二十二

自然界的一切存在,具有崇高的和谐与美感,以及运动变化的规律秩序。但是,如果没有人的发现参与,它们就没有任何意义。凡是能深刻推究天地所以为崇高伟大,而觉悟万物存在的原因者,奉送其尊贵的圣人称号。因此,圣人顺应自然而不造作,这就是对天地奥秘的洞察。

圣人的心灵满足,“得至美而游乎至乎”,说明圣人虽然为最美好的东西吸引,使他无限愉快,却没有否认在他的生存世界里存在着的罪恶。内圣外王,唯内圣才是必然,而外王仅为应当。“天地之大美”因大圣之“观”,超越了价值计较与知性判断的不足,这就是“游心乎德之和”的境界。揭露知识与真理之间的内在矛盾,使庄学对人生意义的反省把智慧明觉摆在了突出的地位,对知识的无限追求,使人迷失了自我,不可能实现人生的自觉。“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”。生活在尘世却能优游自在,对一切事物应付裕如,物我皆得其宜。正因为“无所伤”,始终完整“泰定”,才能够无所不为。“夫知遇而不知所不遇,知能而不知所不能。无知无能者,固人之所不免也。夫务免乎人之所不免者,岂不亦悲哉”(同上)！人们仅能把握自己所经历的东西,却不能把握自己所未曾经历的东西。只知道以自己所能来回应人生的挑战,却不知道以自己所能,实现自己所不能。“无知无能”为任何人不可避免,一定追求知识的确切结果,造成人性的悲剧性分裂,这正是人生的盲目性与对自我存在缺少反省带来的严重后果。

知识之外尚有比知识更为可贵的东西,这就是智慧。“观于天地”就是后来的哲学家常说的体验体悟,难以定型规范却非主观虚构,只能用描述的方法通过不同的侧面,对它加以迂回说明。“观”正是超越知识的智慧,唯此观照的智慧,才使人领略天地之大美。“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤”。心灵处于自发的状态,又不失精神活动应有的生命能量,尽察毫芒,没有不被它网罗的事物,但自己独立不移。心灵生发的这样的结果,是超越知性

判断的智慧。

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息。此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。

《应帝王》第七

后人将“浑沌”理解为“无分别之谓”,甚得其趣。而“无分别”意为有机的整体,这个有机的整体唯宇宙与之相当。正因为人有分别,分别能力使人通过自己的知觉器官,建立与宇宙的联系,维持自己的生命,与他人交流,也使“浑沌”的整体被分割为不同的部分。人们已经习惯于用这种固有的模式应付周围的一切,如“儵”与“忽”,把自己的意志强加于别的东西之上,是好心办坏事,导致“浑沌”的死亡。

在语意上,“儵”与“忽”指短暂的时间,其实有类于宇宙中不同地区的人类,它是杰出的却非宇宙中的绝对主宰,不得不接受“浑沌”主人地位的事实。庄子以“日凿一窍,七日而浑沌死”的沉痛笔调告诫人们,把自我主观意愿凌驾于自然之上,将会是多么可怕的结局。人们为什么不能息视杜听,去体会“浑沌”没有任何好恶而善待一切的胸怀。如果我们还要追问,为什么真知是对知的超越,真知一定是观照的结果,而非一点一滴的知识积累,我们要说,就在于分别彼此,从而与实在相疏离。“浑沌”即是观照的典范,更可贵的是他根本不知道观照为何物。

无分别的“浑沌”既无时间之分,也无空间之别。“宇泰定者,发乎天光”,与圣人观照于天地,同样包含了对时空的止息。众人劳心于对流变世界的分割,而圣人随物所化无所疏离。“众人役役,圣人愚芑,参万岁而一成纯”(《齐物论》第二)。时光不再流逝,万年如一,不会计较年节时令,仅是日出而作,日落而息,周而复始,以尽天年。庄子后学又引容成氏之言曰:“除日无岁,无内无外”(《则阳》第二十五)。真实的意义世界不在自我心灵之外,人生的觉悟自由,最终必

然指向自我的本质存在。“浑沌”的喻说,是老子“为学日益,为道日损”思想的形象化表达,它所破除的正是人类理性的傲慢。当人类不再依赖知性观察认识世界,以心灵的直观领会世界时,人类重归自我本真的存在状态。

自我的心灵已经照亮了那曾被我们视为客体的世界,知性已无所施其用。虽然“无知无能者,固人之所不免也”。但自我活泼的生命,“感而后应,迫而后动,不得已而后起”,以其现实生命,与世界相感通,没有任何人为的因素。庄学的人生觉悟之路,就表现为“心彻为知,知彻为德”对知性的肯定,经“心斋”与“坐忘”对知性的超越否定,再回归于浑沌无别的循环提高。人生的自我实现,乃“谨修而身,慎守其真,还以物与人,则无所累矣”(《渔父》第三十一)的自我完善过程。是主体在理性自觉能力的推动下,不断通过与世界相互关系的确证与挖掘,回归于真我的过程。一旦真我呈现,则人生必将获得完美安祥,实现普遍的和谐。

自我的实现,人生的解脱,“德者,成和之修也”的命题,集中反映了庄学的思想认识特点。由现实的非和谐状态,回归于本真之“和”,是理性的自觉能力,遣除外在负担的过程。“谨”与“慎”表示态度的认真,“修”与“守”指认识实践的手段方法,而“身”与“真”为认识实践的指向对象。负担之“累”的消失,是因为主体自我“还以物与人”,没有了任何包袱,经验中的自我融化在天地之间。庄学反对通过仁义的持守实现自我,也反对通过知识的积累实现人生。“吾所谓臧者,非仁义之谓也,臧于其德而已矣。吾所谓臧者,非所谓仁义之谓也,任其性命之情而已矣。吾所谓聪者,非谓其闻彼也,自闻而已矣。吾所谓明者,非谓其见彼也,自见而已矣。夫不自见而见彼,不自得而得彼者,是得人之得,而不自得其得者也。适人之适,而不自适其适者也”(《骈拇》第八)。自我负担的去除,回归于真我即是“藏”之意。如果不是对自我中和之德的持守,不是对自我性命之情的顺应,未能至极。聪明不是感官视听能力的依赖肯定,而是对自我心灵的倾听与专注的凝视。为什么呢?识彼而不知此,见彼而不自见,都不是对

自我的认识。那些仅能认识客观外部存在的人,是对别人的认识,是知识而非智慧。它仅能使自己与别人相适应,却无法解决如何适应自我存在的要求。因此,“明”不是知识,不能通过知识的学习获得,而来自心灵的自省,是老子的“自知者明”,这是对庄子“莫若以明”思想的积极发挥。

庄学“明”的根本旨趣,指本性之“真”的呈现。如果试图借助知识的积累,实现人性的明觉,庄学谓之“蔽蒙之民”。其意是指,“缮性于俗,俗学以求复其初,滑欲于俗,思以求致其明”。世俗的知识思考,都无益于自我心灵的解放,“不足以定天下”,无法在世界中自做主宰。古代的圣人,早已实践了这一真理性认识的精神。“古之治道者,以恬养知。知生而无以知为也,谓之以知养恬。知与恬交相养,而和理出其性”(《缮性》第十六)。不是说知识没有价值,而是运用知识的差别,反映了是否坚持着“大宗大本”。求道者通过自我本性的凝寂,使知识不断发育。但不以求知为归宿,反而是以知识增殖生命的能量。当知识与心灵的恬静达到相互促进和谐和共存时,“和理出其性”,自我的本质存在之“德”的“和理”,呈现于“性”的现实生命活动中,这才是人生的使命。

道家不承认感觉器官可以提供具有确定性的知识,认为知识的形成,虽然依赖于客观存在,但心灵的整理加工作用更为重要。客观存在与主观知觉,都处于流变过程中。“故目之于明也殆,耳之于聪也殆,心之于殉也殆,凡能其于府也殆”。如果仅是依赖自我的感觉器官获得的知觉印象,最终必将造成生命存在的危险境地。倘若“殆之成也不改,祸之长也兹萃,其反也缘功,其果也待久,而人以为己宝,不亦悲乎”!缺乏对存在意义的领悟,却听任无穷的知性追求增长,不以为祸,反以为宝,这是人生的悲哀。解决的出路在于,“尽有天,循有照,冥有枢,始有彼。则其解之也似不解之者,其知之也似不知之也,不知而后知之”(《徐无鬼》第二十四)。心灵的自省,建立于对客观存在的不断的参与发掘过程中,自我的主观能动性与创造性,达到了本质存在的自然流露状态,与宇宙运化的节拍相依止。这种

“和理”之“德”彻底被释放的心灵,没有任何力量可以干扰其平静,没有任何东西可以施加于其上,自然存在与自我存在,都达到了浑然无分之境,完全不能以常规的知识予以定格,而宇宙的实相光照于尘世。这就是“真知”,就是人生的意义与价值。

世界是无穷的世界,是“尽有天”的表层意思。庄学在此指,心灵容纳着整个世界。“循有照”是说,感觉器官感知着外部世界,但其底层却是“照”的理性直观。“冥有枢”意为,决定事物的枢纽隐藏不露。“始有彼”则指,一事物之存在依赖于它事物,如此循环不已,说明知识不能揭示宇宙的普遍本质。因此,“其解之也似不解之者,其知之也似不知之也”,知识的所解所知,仅是割裂了普遍联系,把事物固定静止的片面性认识。当我们以生命的亲证,真正理解了自我存在与自然存在的关系,才能获得真正的觉悟。“不知而后知之”意与“有真人而后有真知”相同,“不知而后知之”具有双重含义,其一是指心灵中不存在先验的知识,知识都是后天经验积累的结果。其二是指理性直观的智慧,才使我们洞察了世界。只有“成和之修”的“乃合天德”者“真人”,以其“泰定”的心灵“观于天地”,贯通超越了经验化的知识,获得了智慧的“真知”,成就自我实现自我。过程与结果,认识与实践,由此成为统一的整体。

建立于知性能力充分发挥基础上的理性直观,呈现出强烈的审美特征。这种自由的创造精神,细致入微地反映了主体自我的人格感染力。由于它是“知与恬交相养”的表现,既充满了知性的明觉,不人云亦云,又使情性的人性化光芒,融化着因价值计较形成的坚冰,物我无伤,自由自在。因为“和理出其性”打通了知性与情性的固有偏执,形成了非稳定性结构与稳定性结构过渡转化,相辅而相成的“泰定”格局,彻底地展示了知性与情性的扇形弧线,使之整合为完美无缺的圆周容摄世界。正因为知性与情性的相互贯通,知性无穷地拓展着世界的深度,其内容丰厚充实,又因情性随时参与其中,将彼此联结为运动与静止同一的网络,使真伪、动静、净染、迷觉的心灵先验结构与现实既成事实,克服了经验生活的平庸嘈杂,如同大鹏直上

九霄,“参万岁而成一纯”,永恒不朽。这种崇高完美的人生,就是艺术化的人生。这样才能视人间为净土,“得至美而游乎至乐”,人世就是天国。

分析庄学人生意义问题的解决思路,存在着令我们深感惊讶的哲学洞见,至今毫无过时之感。围绕人的存在与人的命运展开的多角度多层次阐释,可以看出出自庄子后学手笔的外杂篇,其于庄学的不朽贡献。如果离开了外杂篇对许多问题的深入探讨,我们难以相信中国哲学的又一黄金时代魏晋时期,庄子可以打动那么多一流哲学家的心灵,影响了整整一个时代的精神生活,一直绵延不绝。正是庄学中蕴藏着丰富深刻的哲学资源,后来者才能不断地从中汲取营养,推动着中国哲学的进步。然而可惜的是,庄学中给出明确规定的概念范畴有所不足,为我们细致准确地再现其思想成就,带来了许多的难题。它可以给人许多的感悟,满足我们心灵的需求,可我们在整理他们的思路时,却经常为各种零散的结论性的概括,其演绎过程的贫乏深感苦恼。现代人的分析固然可以通过多种努力,添补其中某些逻辑缺环,但毕竟不能取代原作的固有表达。因而任何现代研究,纯客观的立场是不存在的。只是我们追求,对庄学的现代诠释,再现了其精神特质。

第四节 大定持之

情性与知性由非稳定结构向稳定结构的回归,正是浑沌无分别的中和之德的表现。是“德者,成和之修也”与“性修反德”的过程与结果。由于无分别,没有了任何的波动,我们才能说情性与知性合二为一,是心灵的“泰定”。这一内容有力地回应了“小大之辩”破除价值计较的理由,从而使“万物一齐”的认识,更具逻辑说服力。那么,“泰定”的心灵是偶然的心理感受,还是可以持久存在的东西?如果

仅是偶然的心理感受,就不能具有确定性,它不过类似于我们平常可以经验的恍然大悟,不能真正证明人性的崇高伟大。如果是可以持久存在的东西,又如何说明处于变化无端中的经验自我,情感的变化与“泰定”心灵的矛盾现象呢?

1. 心斋

克服情感欲望的困扰,始终是中国哲学的重要议题。在庄学对人的本质存在与存在状态内容的分析中,我们通过对各方面问题的归纳,合理地以现代学术观念梳理其逻辑建构。庄学对心灵的本质属性与功能表现的规定,基本围绕着对真伪、动静、净染、迷觉四方面的要素展开,而它又是以对知情意关系的认识为基础。研究表明,庄学从未把意志独立于心灵的主宰功能之外加以考虑,认为意志贯穿于情性与知性的具体活动中,与心灵的意识知觉功能一起,随时参与着对世界的感应。不能把意识仅视为知性的基础形式,它更多属于情感欲望的范围。初始之“感”,根本无法断定它究竟有多少知性的成分。也许正是这样的认识,使庄学提出了在知性能力彻底发挥的条件下,回归“和”之“德”的人生觉悟之路。而这种重新回归,与本能的感性知觉在内容上已完全不同,因此我们称之为理性直观。借以说明形式的一致,内容上本质的差别。北宋的哲学家二程兄弟更认为,天地之间,不过是一个感与应而已,再无别事。

贤明的颜回渴望获得人生的觉悟解脱,然而认识上的局限,使他陷于困惑之中。他提出的多种认识实践方法,都遭到了老师孔子的批评与否定。多次的挫折失败,几乎使颜回无计可施。孔子启发颜回,“斋,吾将语若。有心而为之,其易邪?易之者,皞天不宜”(《人间世》第四)。孔子对颜回说,斋戒之后,我再告诉你有关的问题。用心去斋戒,这事容易办到吗?但容易办到的事,恐怕对上天来说不适当。在一般的日常生活中,遇到不能解决的困难,理智无法进行选择,通过斋戒,获得神灵的启示,是惯常使用的解决问题之道。显而易见,这样的斋戒并不是孔子希望颜回进行的斋戒。

通过虔诚的斋戒,与神灵相感通,以获得现实的利益与心理的满

足,是人们斋戒的基本动机。可是,如果不看斋戒的对象,就会引起不同的结果。宗庙里的祭司,穿着华美的礼服来到猪舍,对将要成为祭品的猪说,你难道怕死吗?我花费了三个月的时间来养肥你,为祭祀的进行,十天戒,三天斋进行认真的准备,还给你铺上白茅草,非常虔诚地把你放到雕花的案板上,你的使命不就应当是这样吗?然而换一立场,站在猪的角度,替猪考虑,结果自然完全不同。不论是否承担祭祀的重任,也不论是否别人十天戒,三天斋,诸如此类,剥夺猪的生命,恐怕对猪来说是最不希望发生的事情。对它而言,仪式再隆重,祭祀再重要,永远“不如食以糠糟而错之牢筴之中”。在猪舍中吃糠糟,这应当是猪正常的生活。而为自己考虑,就会希望生前享受荣华富贵,死后极尽哀荣,庄学连类及之挖苦人们的行为,“为彘谋则去之,自为谋则取之,所异彘者何也”(《达生》第十九)?如果猪可以斋戒,那么,猪的神灵,与人乞求的神灵,到底哪一个神灵更可靠呢?如果把它放在善人与恶人身上,神灵会庇护善人还是恶人呢?斋戒与善恶祸福没有必然关系,人们的思想观念与价值选择存在着巨大的矛盾。

孔子在老子空闲的日子,去拜访老子,向他请益道的问题。老子对孔子说,“汝斋戒,疏淪而心,澡雪而精神,掊击而知”(《知北游》第二十二)。经过斋戒的过程,可使一个人的心灵没有杂念,精神宽舒,放弃对知识的喜好。达到这样的要求,对道的理解交流成为可能。而这样的斋戒,才是孔子要求颜回进行的斋戒。颜回则说,“回之家贫,唯不饮酒茹荤者数月矣。如此,则可以为斋乎”?不饮酒吃肉,长达数月的时间,是因家贫,不是主动对嗜欲的克制,当然不是真正的斋戒。真正的斋戒,是心灵的净化。

若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。听之于耳,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》第四

心灵的斋戒与不饮酒不吃肉的祭祀的斋戒不同,这种不同首先体现为,是要求斋戒者排除一切对感性欲求的依赖,使自己完全达到与自然的同一。“一志”即意志的极度专注,没有任何杂念,之后则要求达到“无听之以耳而听之以心,无听之心而听之以气”的程度,才可以说进入了真正斋戒的大门。

原因何在呢?这是因为,如果像平常那样“听之以耳”,仅能觉察具体的声音,听不到宇宙的声音,神灵的声音。如果“听之以心”,虽然远较“听之以耳”深入高明,所获得的不过是与具体事物相一致的知识。只有在“听之以气”的状态下,心灵彻底开放,才能够容纳一切东西。“气也者,虚而待物者也”,就是“感而后应,迫而后动,不得已而后起”的意思。因为心灵彻底开放,没有丝毫先入之见,因此能够不经过任何理性判断过程,直接与本质同一。由于“唯道集虚”,所以只有在这种虚豁的状态下,才能在心灵中呈现至道。这种无限开放的心灵之“虚”,就是“心斋”的心灵净化。

庄学的“气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也”的论断,在其全部理论建构中,居于中枢的地位,是沟通心论、气论与道论的关键所在。以后我们还会不断回到这一论断上来,需要对此予以特别的关注。使心灵的一切意识活动,达到专一的状态,把感性知觉引向心灵的知性判断,我们对世界的认识,将突破感性知觉的限制,获得更为深入的成果。然而依然未至其极,如果能够摆脱对知性的执著,回到生命固有的知性与情性和谐交融的程度,就会使自我的精神生命彻底升华。为什么呢?耳目感官仅能感知有形的具体事物的表象,知性还要依赖“符”的认识素材,并没有把生命的潜能发挥殆尽。“气”则不同,可以呈现宇宙万象的深刻奥秘。因为“气”既是自我生命的本源,又是构成万物的最基本元素,不是二物。这种内在的一致性,塑造着我们的心灵,在自我精神意识的控制引导下,消除限制其本能活动的一切障碍,焕发其固有的能量。

这里的“志”、“耳”、“心”、“气”、“虚”、“道”几个概念是相互联系的整体,不可分割。“若一志”实则为“一若志”,这是孔子教导颜回如

何可进入心斋的境界。以“耳”听,以“心”听,以“气”听之“听”不能当作视听来理解,只是一种隐喻象征的运用,强调通过哪些具体的程序,逐步使我们关注的东西,进入到自我灵魂的深处。“听之于耳,心止于符”说明了“听之以气”的理由,因为耳与心之“听”,都有很大的不足。“气也者,虚而待物者也”一语,正面指出了“气”的完满性质在于其“虚”,没有片面性,当然也从反面说明“耳”与“心”之听,存在着局限。“唯道集虚”,只有“道”才能最终使“虚”价值体现。“集虚”之“道”,就是“心斋”。通过这一论述,我们可以看出“一志”是实现“心斋”的先决条件。如果没有心灵的专一,根本无法迈入“心斋”的大门。它在内容上,要求超越对“耳”与“心”的依赖。“耳”指感性知觉,这很容易理解。可“心”的含义,则需要予以仔细辨析。“听之以心”之“心”,不是指心灵的主宰决定作用,而是指心灵的知性判断功能,与“听之以耳”之“耳”的心灵感觉功能,都是心灵之“志”的具体表现。同属于心灵整体结构功能的某一方面,共同构成了心灵知情与情性的整体,是意志的主宰作用与自由追求驱使我们的精神活动,在知性与情性之间波动。“无听之”以“耳”与“心”,否定了把知性与情性对立起来的错误认识,说明我们在生命成长的过程中,打破了知性与情性固有的稳定结构,造成了自我本质存在与存在状态的疏离。克服这种疏离的困境,开启自我价值实现的大门。

在这一基础上,我们将有条件理解“听之以气”的内涵。“气”在这一段材料中,具有双重的含义。其一是指生命的整体精神活动及其表现,不论是知性还是情性,都是自我生命的反映。其二是指构成万物的最基本物质元素,这是物质性的存在。依照庄学的认识,气的内在活动机制,与自我心灵活动的内在机制具有同一性。只是表现于人类,为自我本质存在的知性与情性,划清了与其它事物的界限。追究人类的存在根源,虽然心灵的反思作用与功能,情感、愿望、意志、知性判断以至理性直观等等,的确是人类异于他者的内在属性,但这种内在属性,依然同样以气为基础,通过心灵的精神活动表现。对于具体事物来说,气的功能属性又是决定着一事物是该事物而非

它事物的直接力量。包括人类在内的一切存在者,都受此存在的统一性的制约,当心灵以其固有的知觉反省功能在与世界的物质信息能量交换过程中,处于气的稳定性状态下,内外表里就实现了普遍的和谐。更具体地说,必须是知性与情性回归于本质存在的稳定性结构,才是心灵之“气”固有的和谐表现。心灵消除了生命成长过程中知性贬斥情性发育的畸形状态,彼此相互促进,与世界真正融合,主客体实现了同一。

任何人都可承认,构成万物的最基本元素的阴阳之气,无法通过耳朵听到,我们所能感知到的都是阴阳之气的具体表现,如庄学提出的“云气”、“六气”、“风气”等。“听之以气”其实是指心灵的本质存在,与生化万物的根本力量阴阳之气的共鸣与感应。阴阳之气为构成万物的最基本元素,显然是经过逻辑抽象得出的认识结论。因为一切具体事物都有规定性,不能兼容,意即不“虚”,唯气不可以给它任何具体的限制,从来贯通于一切事物之中,自身无变。心灵消除了所有的人为因素,没有丝毫勉强,也就达到了气的虚无不受的至德境界,宇宙万化的枢机当然就呈现于自我心灵中。对气的机能属性与宇宙万物关系的认识,是“心斋”的形上学基础,而对自我本质存在与存在状态关系的揭示,又成为深化与引导意义问题不断前进的动力。“气也者,虚而待物者也”,既是一个存在论的命题,也是一个方法论的命题。其实在此主要指心灵的活力机能永远存在开放的状态,需要我们以“不厌其天,不忽于人”的能动创造,激发它运动变化的最深层力量,主体自我就如同充满生命活力的阴阳之气一样,可以虚无不受永恒不朽。

阴阳之气的运动变化,有其内在的根据。它所表现出来的条理秩序,源于自身的本质存在。“唯道集虚”进一步指明,虚通至极的阴阳之气的功能结构,不能超越于“道”的范围。“虚”不等于无,又不同于“物”之有,这又同对道的规定紧密联系在了一起。由于是主体自我的知性能力与精神净化,使我们在对主体自我的反省,与对客观存在认识抽象过程中,逐步排除差别性,上升为普遍性。并进而通过对

自我心灵活动的内在机制,与对各种经验现象的分析,促使我们明确意识到,自我与世界的终极本源,遵循着同一的根据运动变化。从对事物的差别性,与自我存在的特殊性的考察,认识了包括自我存在的一切事物,阴阳之气为构成一切存在者的最基本元素。而从存在者存在的表现与根据,我们得出了阴阳之气的运动变化,以道为依据的认识。所有这些,都是主体自我对世界的领会。离开心灵的明觉,道的无限丰富内涵不能呈现于我们的生命里。

如果我们所领会认识的东西与客观存在矛盾冲突,就不能满足我们的生命需求。正因为认识实践的成长,主体自我终于明白,本体之道固然不因我们是否喜欢,是否如实反映了它的永恒性绝对性,永远不会有任何改变。但问题是,我们必须通过对具体存在的认识,才能达到对本质存在的理解,理解则是心灵活动的观照,而唯当心灵彻底打开,没有任何遮蔽的时候,实现使宇宙最深刻的本质反映于我们的心灵的目的。“集虚”之道被我们映照,所以说“虚者,心斋也”。从心灵的活动始,到心灵的本质呈现终,理论建构的逻辑过程得以圆满完成。庄学于此表现了无限开放的心灵才能认识至道,而从其本质存在来说,正是向心灵的知性与情性稳定结构回归的思想。

还需说明的是,“虚而待物”之“待”,颇难索解。以阴阳之气自身的生命活动言,其伟大创造也需要在相关条件下被刺激,进而得到更加强有力的表现。这样的解释,表达了普遍联系的观念。如果把“待”直接理解为感应,“待物”就是对具体有形质事物的感应,则重在揭示其运动变化的内在机理。这样就会与其它方面的相关论述统一,可以更好地把握庄学的思路。从总体来看,这里既有从主动一方考虑的含义,也有从被动一方考虑的意思。但无论如何,我们绝不能把“气”当作纯粹的主观精神,否认其物质属性,又不能把它视为绝对客观的物质,与主体自我毫不相关。因为庄学在这里,是把主客体的相互关系作为统一有机的整体,考察如何使主体自我,实现对宇宙本质的结构顺序。这一认识活动的展开,以归纳各种不同的经验现象,从差别性中确定统一性为基础。

统一性的确定,一方面说明事物的差别是同一的阴阳之气变化程度的不同,另一方面也说明,虽然差别,但都是同一阴阳之气的表现。在确定性与统一性的内容中,又包含了对事物运动变化的规律性必然性的认识。由于承认运动变化的规律性必然性,不在事物之外,是其同一存在的反映,合乎逻辑地理顺了阴阳之气与道的现象与本质关系的结构顺序。这一过程反映于自我,同样表现为消除差别性寻求确定性,由表象到本质的模式。这就是功能分析方法的核心要义。因此,自我的本质存在呈现于心灵的知性与情性的交融,既是对世界本质的洞察,又是对自我认识的完成。“有真人而后有真知”,从自我存在说,因为已不受任何外在因素的干扰,所以为“真人”,没有任何附加的成分。就对意义世界的领会来说,宇宙的本质已呈现于自我的心灵,是自我的本质存在确定了宇宙本质的真实性,因此为“真知”,表现为理性直观,与“掊击而知”批判的知识追求错误划清了界限。

开放的心灵是庄学中一个重要的话题,庄学批判了心灵封闭固执者的愚蠢荒唐,无情地鞭挞了他们可笑丑陋的嘴脸。生活在枯井里的蛤蟆,对东海之鳖说,“吾乐与!出跳梁乎井干之上,入休乎缺甃之崖。赴水则接腋持颐,蹶泥则没足灭跗。还虺蟹与科斗,莫吾能若也。且夫擅一壑之水,而跨时埴井之乐,此亦至矣”。井里蛤蟆的快乐,体现于跳出井外,可以在井栏杆上玩耍,回到井内,可以在存在着缺口的井壁休息。有水的地方,可以淹没身体洗澡,泥地也足够自己身体浸于其中。至于虺蟹科斗之类,哪里能有这样的快乐可言。况且能够掌管一池的水源,又能够跳跃于井内外,已经达到了极致。于是盛情邀请东海之鳖前往访问。实际的情况是,“东海之鳖左足未入,而右膝已繁矣”。尚未等到左脚伸进去,就已把右膝碰坏了。知道了枯井的底细,缓步退后,向井底之蛙传递大海的信息。“夫千里之远,不足以举其大;千仞之高,不足以极其深。禹之时,十年九潦,而水弗为加益;汤之时,八年七旱,而崖不为加损。夫不为顷久推移,不以多少进退者,此亦东海之大乐也”。大海大到什么程度呢?方圆

千里,不能说明它的宽广辽阔。云天之高,不足以探究其深浅。大禹生存之时,十年之中有九年洪涝,海水不见增长。商汤在世当年,八年之中有七年大旱,海岸线却不见退缩。不为时间的推移改变,不为数量的增减波动,这是游于东海的大乐。“于是埳井之蛙闻之,适适然惊,规规然自失也”(《秋水》第十七)。井蛙听到这样的奇闻,心惊肉跳,如同自己消失了。东海之鳖没有因为自己身处东海,遨游于浩瀚的海洋而排斥井底之蛙,它接受邀请前往观瞻,反映了东海之鳖具有同东海一样包容的心态。东海之鳖虚无不受的心灵境界,就是“心斋”的境界。

通过斋戒的心灵净化手段,倾听心灵的声音,就可以实现与至道的同一。知识对人类来说,永远是十分重要的认识收获,任何人都不能否认知识固有的价值。但由于知识的追求不能实现对本体之道的观照,离开了心灵明觉,人类将失去价值决定与价值评价的本源。庄学因此认为,我们的情感欲望,只要还存在着利益的计较,就会干扰心灵的纯粹,中和之德由此而受到伤害。超越了一切对功利的执著,人将与天道同在。这就是价值的最大化,是人生的根本实现。“心斋”与“泰定”一样,都是强调心灵的安宁宽舒浑然无分才能使认识者知性与情性“交相养”而“一志”,创造“真知”的智慧。

确定性的知识,只是对具体事物或世界局部的因果关系以及数量界限的把握,当认识者为它所限制时,需要像东海之鳖那样,超越自我经验的界域,在更为广阔的时空环境下,审察知识的不足。“掊击尔知”打破知识的界限,不能说明道家对知识绝对否定,而是以“一志”的心灵,拓展生命的维度,提升知识的品格,开辟超越是非争执的新境界。“甚矣天下之惑也!岂直过也而去之邪!乃斋戒以言之,跪坐以进之,鼓歌以儺之。吾若是何哉?故君子不得已而临莅天下,莫若无为。无为也,而后安其性命之情”(《在宥》第十一)。世人的无知愚蠢,不仅是出现了过失而寻求克服。通过斋戒向神灵倾诉祈祷,严明礼仪以表示谦卑,敬献歌舞以取悦上帝。对此又将如何呢?有德行的人来到这个世界,最高明的人生态度就是无为。因为无为,才能

使自己的性命得到安宁满足。是“一志”的存在,知性与情性相互贯通,成为统一的有机整体,保障“感而后应,迫而后动,不得已而后起”成为现实。“不得已”就是必然,不是人为的预谋筹划,所以称之为无为,唯此才能“安其性命之情”。更准确地说,由于知性与情性处于完整和谐的状态,自我本质存在与存在状态之间的疏离被克服,生命成为有机的没有任何欠缺的整体,当然不会因为外在的事物,干扰动摇心灵的平静。“其天守全,其神无隙,物奚自入焉”(《达生》第十九)!心灵世界之“神”再没有任何缝隙的存在,祸福毁誉自然不足以挂怀。

现实世界中的利益追求,使世人迷恋于感觉欲望的满足,丧失了生命的内在创造力,“性命之情”被表象的生理欲望遮蔽。回复本性的安宁,当然需要克制纷扰的情感欲望,“心斋”的方法,实质上正是心灵净化的最基本途径。“若正汝形,一汝视,天和将至。摄汝知,一汝度,神将来舍。德将为汝美,道将为汝居。汝瞳焉如新生之犊而无求其故”(《知北游》第二十二)。这一论述,与“无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气”,最后至“虚”含义相同。形“正”视“一”而“和”至,放弃了对感性欲求的追逐,知谋思虑被凝敛于心中,神明居留不去。道德的伟力将塑造一个完美的新人,眼睛就会像新出生的牛犊清澈明亮。在这样的状态下,自然本能与理性能力,其矛盾对立又彼此依存关系,得到了最佳的发挥。虽然就自然生命而言,“人之情,目欲视色,耳欲听声,口欲察味,志气欲盈”(《盗跖》第二十九)。但由于知“摄”而度“一”以及神“舍”的绝对安宁,宇宙道德的不可征服力量被容摄于主体自我,使自我无为而无不为。

仅有理性的认识判断,是否就能保障自我在人生实践中,永远合乎中道的要求,这一问题,庄学以多方面的论述做出了回答。“知”与“度”以及“神”这几个概念,都是心灵的本质属性与功能表现的反映,由于“知”被心灵的主宰能力所“摄”,“度”被整合为“一”,感应的活力“神”被含藏,生命的能量才可焕发出“无求其故”的清新气息。详言之,“知”在此即“知彻为德”之意,“度”即理性判断能力,是“心彻为知”之知至其极,“神”就是知性与情性的“感而后应,迫而后动,不得

己而后起”的本然存在状态。因为它不是部分之相加,是浑然无分的“天和”,使主体自我“游心乎德之和”,应化万方而与宇宙变化同一,己无加损。因此,庄学“有真人而后有真知”的论断,蕴藏着能知者必能行,唯此可谓“真知”的观念,如果不这样就会形成巨大的逻辑缺口。所以说,“夫明白于天地之德者,此之谓大宗大本,与天和者也”(《天道》第十三)。绝不是个体自我的主观心理感受或经验,就可以作为评价裁定一切价值的标准。其尺度依然必须回归于“大宗大本”的“天地之德”,但是,因为自我“明白”的理性自觉,生成了自我生命“与天和”的事实,摆脱了个体性的孤立现象而成为人类精神自由的最终归宿。

明确能知必能行的命题,是明代哲学的代表王阳明。不过,我们从庄学的有关论述中,依然可以看到基本近似的内容。庄学指出,“复命摇作而以天为师,人则从而命之也。忧乎知而所行恒无几时,其有止也若之何”(《则阳》第二十五)!回归于自然无为的真我,则不论宇宙万物还是自我生命,都顺其自然本性存在,完全符合其本质存在要求。任何人对此,只能接受服从而不能抗拒。但是,如果以知识的追求作为自己人生努力的目标,实现生命的圆满将永无尽期。真正的觉悟者必然能够把自己对宇宙人生的领会觉悟,表现落实于现实世界,知与行因此贯通。对于觉悟者而言,“夫复谔不馈而忘人,忘人,因以为天人矣”。超越了尘世的价值规范,因此能够成为自然的真我的“天人”。其心灵世界,“唯同乎天和者为然”(《庚桑楚》第二十三)。又何尝以生死忧患,富贵名声而动摇其心灵的宁静。

庄学中屡次出现斋戒了问题,特别又提出了独具特色的“心斋”概念,以表达“心斋”对宗教行为的斋戒的超越。从宗教学的立场看,斋戒作为最古老的宗教活动,传统上是把它当作与神灵相交流的工具应用。那时的人类不过问心灵是否虔敬,仅注重仪式活动是否符合程序的要求。实际结果与行为的差距,促使人类重新考虑宗教祭祀中活动着的主体自我,与不可捉摸的天意,是否具有对应关系。由此开始突出道德关怀的作用,而不再把祭祀的程序,作为衡量是否对

神灵虔敬的标准。到庄学这里,开始明确反对或贬低宗教祭祀的价值。他们以调侃的口吻指出,假设猪如果可以斋戒,那必定会把杀猪的人当作咒诅的对象。同理,把人类的命运托付给冥冥中的神灵,以通过对神灵的依赖而实现人生,完全否定了人类的自由意志,是对人类尊严的严重贬斥。祈祷祭祀与斋戒,本来排除了对其它事物的向往,仅依附于与己相关的唯一神灵,祈福致祥。而心斋则将指向的对象,引向了自己的内心深处,是对自我存在的反省。“故内省而不穷于道,临难而不失其德”(《让王》第二十八)。心灵的“内省”以与道合同为最高境界,使自己面对艰难困苦的考验,保持自己纯洁的人格操守,逍遥自在,不再为宇宙中形形色色变幻不已的事物迷惑。

作为“成和之修”具体方法出现的“心斋”,强调的是心灵的坚定不拔,这也即“一志”。由于它的目的在于“天和将至”,生命的精神活动,达到完全的和谐,这样使主体自我与宇宙存在,息息相关,恰如其分,处于动态平衡中。

知大一,知大阴,知大目,知大均,知大方,知大信,知大定,至矣!大一通之,大阴解之,大目视之,大均缘之,大方体之,大信稽之,大定持之。

《徐无鬼》第二十四

这一段文字中出现的诸“大”,几乎涵盖了价值判断的所有领域。对“大”之“知”,表示人的理性认识以此为最根本的对象,能够认识到它们的价值,就是最高的认识成就,因此说“至矣”。但打破由认识造成的分裂,却需要借助“通”、“解”、“视”、“缘”、“体”、“稽”与“定”,实现与诸种价值目标的一致,使之各得其宜,而不是相互对立。最后以“大定持之”结束,大定即“泰定”,说明我们与我们面对的世界同一,世界为我们“发乎天光”的“泰定”统一于我们的心灵。而“体”、“稽”、“缘”等,又指出“泰定”的心灵,并没有封闭感官的功能。因此,心灵的斋戒最后依然是以实现心灵的“泰定”为目标,心灵的“泰定”又使我们获得了终极的智慧,不再为人生苦恼,它的坚实纯洁,造成了觉

悟者完整人格的实现,其人生从此将不会有任何失落的可能。

知识指向的对象,或智慧观照的目标,庄学以“大一”、“大阴”与“大目”(有论者以为“目”乃“阳”之讹,甚是)、“大均”、“大方”、“大信”、“大定”进行了概括。“大一”也作太一,一般指道,“大一通之”是说道赋予了世界万物严整的秩序。“大阴”即大地,而“大阴解之”,以阳生化阴成质的运动变化原理,说明大地运载万物使其成就。“大阳视之”的意思是,宇宙间的事物,神妙不测的变化来自于“大阳”,生死迁流,固其宜也。由于任何事物无不以其本性存在,在价值上完全平等,所以说“大均缘之”。每一事物无不实现自我存在价值,即“大方体之”之意。宇宙的无穷运动变化,证明了任何事物都不能超出其本性限度之外存在,这一绝对律令即“大信稽之”。因为人类的存在也不能为世界有所加损,只能使潜在最终呈现,觉悟者以其“知彻”之德性,实现自我。“大定持之”由此解释了觉悟者是否因为外物的一时干扰,使自己的明觉心灵有所蒙蔽,对意义世界的领悟层次可能会降低的问题。心灵的“泰定”承载了宇宙,宇宙的功能不在其生命之外,这就使主体自我升华为光明圆满的绝对者。

可是,从另一方面看,“大定”的状态,虽然使处于运动变化之中的知性与情性,实现了由非稳定性结构向稳定结构性转变,但这种稳定性结构,仅可指克服了知性与情性活动的自发偶然性,回归于心灵固有的条理秩序。却不能由此说,心灵的精神意识活动,从此永远就会绝对地固定不变。感而应物乃必然之理,自然有喜怒哀乐等具体的情感欲望的存在。只是觉悟者以其“大定”的心灵,不胶著于喜怒哀乐,应物无心而已。“备物以将形,藏不虞以生心,敬中以达彼。若是而万恶至者,皆天也,而非人也。不足以滑成,不可内于灵台。灵台者有持,而不知其所持,而不可持者也”。觉悟者绝非有意识地设置一个目标,使自己的心灵与其符合。而是要在心灵的净化过程中,消除这种预谋计较,使自己与客观存在相融会。如果心灵的平静还有被干扰的情况,这是主体自我应有的情感欲望的变化。“恶”非罪恶之意,指心灵变化波动的自然反应,正是自我本性的表现,与得失

计较引起的喜怒哀乐不同。它不可能从根本上动摇改变心灵的稳定性存在,破坏其“泰定”的组织结构。虽然我们可以说,任何喜怒哀乐无不是心灵的活动,都不能不对心灵自身发生影响,但绝非心灵的纯洁属性受到干扰。正是心灵的“有持”,有其坚实不变的稳定性统一性,是其必然本质的体现,才可以说“不可持者也”,不能说情感欲望的变化,又使已有的稳定性结构回到了失衡的旧格局上。

注意到心灵活动的表现与其本质存在状态之间存在着差别或不对应,具有重要的理论意义。庄学提出的“灵台者有持,而不知其所持,而不可持者也”的认识,肯定了人生的觉悟取决于心灵知性与情性稳定性结构的完成,说明了在现实生活环境下,喜怒哀乐的情感欲望存在的正当性。如果没有“大定持之”的理论阐释,就不可以从逻辑上解决人生意义的实现的基础。而如果不承认觉悟者同样存在着正常的情感欲望,就会把对情感欲望的净化推向绝对化的道路,与现实的普遍现象不符。

觉悟者的情感欲望与众人的情感欲望存在着不同,原因在于,众人“不见其诚己而发,每发而不当,业入而不舍,每更为失。为不善乎显明之中者,人得而诛之。为不善乎幽闲之中者,鬼得而诛之。明乎人,明乎鬼者,然后能独行”。人为地持守某一目标或对象,就是“其所持而不可持者也”,这种方法违背了心灵活动的自然本性,因为它以牺牲心灵活动的其它方面为代价,是对心灵的“和”之“德”的粗暴侵犯。固然这种“有持”也可以产生某种效果,但结果却是“不见其诚己而发,每发而不当,业入而不舍,每更为失”。它可以一时让人迷惑满足,可在实践的检验下,终究不能长久,会变本加厉损害心灵的安宁。如果表现于行为的狂妄怪诞,必将遭到人们的唾弃。如果只是自我的幻想陶醉,当然要遭到神灵的惩罚。只有神人共服,才能保证“灵台者有持”身心内外的统一,无敌于天下。庄学以“独行”这一概念,表达了真正达到“大定持之”精神境界的觉悟者,优游于天地之间的风采。

能否致其“诚”,成为检验是否真正“灵台者有持”的标准。真实

无妄的“诚”,因此作为表征宇宙与自我存在本然状态的核心概念出现。“诚”的精神内涵,具有多方面的内容。

券内者,行乎无名。券外者,志乎期费。行乎无名者,唯庸有光。志乎期费者,唯贾人也,人见其跂,犹之魁然。与物穷者,物入焉。与物且者,其身之不能容,焉能容人!不能容人者无亲,无亲者尽人。兵莫憯于志,镆铍为下。寇莫大于阴阳,无所逃于天地之间。非阴阳贼之,心则使之也。

《庚桑楚》第二十三

以“诚”的真实心灵面对宇宙人生者,与“无名”的至道冥合。而追求世俗的利益与声望者,最终将耗尽其生命的价值。向往自我的精神自觉,智慧之光从其本具的生命中不断流溢。可追求名利者就如同商贾一样,贩卖自己的浅薄短视。虽然人们已发现这样的人处于危机之中,但他却自以为安稳,真是愚蠢之至。只有与物始终,才能独立不移。被事物牵引,则丧失自我,连自己都无容身的安宁之所,又哪里能够容物呢!而不能自容,就会众叛亲离,与世界处于严重的疏离中。正如兵器的锋利不及昂扬的斗志,真正无敌于天下的军队,都不会把锋利的兵器作为首要的条件。固然任何事物都不能逃避阴阳消长的必然性的变化,走向死亡。但是,失去自我非阴阳的消长决定,根本的力量在于自我的心灵。

自我价值的实现,在于心灵对意义世界的领会。“券内者”的“诚己而发”,实质上是“敬中以达彼”的结果。而“敬中以达彼”,正是消除了“期费”的测量之意与营度之用,智慧之光的自然流露。由于它来自主体自我心灵的本质反应,所以“行乎无名”,符合了至道的要求。不能以“敬中以达彼”的至诚面对世界,即使生命还存在,灵魂早已不属于自我,如同行尸走肉,与鬼无别。因此,自我的身心内外完全合一,情感欲望虽是感物而动,但因应物无心,又如何可以动摇心灵的稳定。否认觉悟者具有情感欲望,等于否定生命存在。在深层

的意义上可以理解为,智慧之光与情感欲望,乃心灵的稳定结构之本质具有的表现与功能的反映。庄学形象地指出,“无入而藏,无出而阳,柴立其中央。三者若得,其名必极”(《达生》第十九)。“柴立”就是“定”,绝对的稳定。如果任何东西都不能干扰心灵的平静,而任何心灵活动的表现却又化物而无痕。满足了这三种条件与因素,这样的人将获得最高的荣誉。这当然是对“至人无己,神人无功,圣人无名”的高度概括。

根据以上的分析,我们看到,魏晋玄学中的理想人格讨论,不论何晏还是王弼,乃至郭象的认识,只不过在重新发现了庄学精神的基础上,用更加明确的语言加以表达,有所推动发展而已。庄学出现了儒家惯常使用的“诚”与“敬”概念,说明儒道两家在这一历史时期,思想方面的相互影响的加深。考察先秦时期整个哲学的发展演变,只有道家对根本的哲学问题进行了严格的逻辑分析,儒学对道家的启迪,较之道家学说在形上学方面,对儒家的强大辐射,完全不对称。在此我们还需指出,“发”与“未发”是后世哲学,特别是宋明理学对自我本质存在与存在状态关系问题的进行说明的重要概念,来源于前引的《礼记》的论述。但是,它早已见于庄学中。尚未将其提升至核心的地位,与后世普遍运用的情况完全不同。

庄学的“知止”与“照旷”的逻辑内涵,是包含了多种内容的统一整体。“知止”一方面从存在论角度,说明存在者存在的根源,指出存在者在价值上的同一性。另一方面,依据存在论的原则,论述了存在者的同一与差别关系问题。从这一基本认识原理,引申发展出了主体自我的存在问题与价值问题。庄学细致地考察了人的本质存在与存在状态之间的矛盾对立,以反映论的立场,结合人的自然存在与社会存在,揭示人生意义在于实现自我。在对自然与自我,自己与异己存在的分析中,于自我本质存在与存在状态,心性情关系问题的深入建构,使庄学在天人同一的前提下,严格确定天人之别的界限。“知止”由此在内容上,清楚地揭示了知识与智慧的相互关系。从而以精神自觉的意义领域,通过对意义的不同层次划分,以终极的智慧“极

物之真”,消除价值计较的局限性。“知止”同时还是实践的原则,说明了人类的能动性创造性,落实于客观存在与主体自我,存在着相应的彼此关联的范围。从逻辑关系上又使存在论的认识内容,得到了空前的拓展。主客体关系问题,更加具有坚实的真理洞见。自我的成就产生出真理性的认识“真知”,即是觉悟宇宙人生意义与价值的智慧。“有真人而后有真知”则说明能知者必能行,“真知”从能行体现。主体自我的实践与客观实在完全符合,最终排除了在知性成长过程中的不确定因素,人生不再有任何负担,这是人生可能达到的最高境界。

首先从自我存在开始,追问存在的根源,与世界的关系这一根本问题,从而建立自己的哲学体系就是庄学哲学建构的思路。从未把主体自我的存在孤立抽象出来,脱离自然存在与社会存在,说明自我本质存在与存在状态问题。由于他们认为,只有将此问题置于普遍联系的世界之中,才能得到合理说明。因此,庄学的哲学思考的重点,主要不是语言概念的分析,而是对功能结构的把握。虽然,庄学中不乏中国古典哲学中最富有深度的语言概念分析的成分,但绝非其主导要素与精神特质所在。当对存在者存在这一问题做出多方面多角度多层次分析之后,他们坚持唯有自我存在才有意义存在的认识,以相关的许多概念,特别是以“照旷”这一概念,说明人生的意义在于实现自由,这就是“逍遥游”或“游心乎德之和”等论断的实质所指。正是智慧之光照亮了世界,自我消除了漂泊感与虚幻意识,生命得以崇高,人生得以不朽。而心灵的“泰定”,则是成就自我的基石,必以“知止”为前提条件。这种回环互构的解释系统,始终以自我存在为核心展开,最后指明“大定持之”的光明纯洁心灵,就是“观于天地”的人生至极自由。

2. 坐忘

从知性成长到理性直观的实现,是主体自我生命过程中获得的最高成就。这一自我解脱过程,面对复杂的社会环境,以及自我存在者的局限性,永远是一个十分严峻的问题,绝不可能轻松解决。如何

确定知识与智慧之间的界限,这一生命成长过程是否存在着阶段性等问题,进入了庄学的视野。他们提出了“坐忘”的学说作为确定心灵净化水准的标志。传统的认识以为道家宣扬蒙昧主义,贬低知识的价值,这是对道家的严重中伤。道家对知识价值的评价,与其对人生意义的理解密不可分。试想古今中外,哪里有借助依赖知识获得人生解脱的范例,这不仅在实践中无范例可寻,更重要的是在逻辑上存在着严重的谬误。

道家对儒学的肯定,被限定在一定的条件范围之内,如对孔子与颜回、子贡与曾子等的称赞,集中表现于对他们不苟且的人生态度的认同。而且在这种肯定之中,为儒家的人生追求,增添道家的理想情趣。以下的事例,虽于史无征,但不能不说深具孔门风范。

颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘仁义矣。”曰:“可矣,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。”仲尼曰:“同则无好也,化则无常也。而果其贤乎!丘也请从而后也。”

《大宗师》第六

颜回的进步以至最后的觉悟,经历一个不断升华的过程。从超越仁义礼乐开始,直至实现“坐忘”。颜回虽已达到对仁义礼乐的超越的程度,但没有得到孔子的肯定。说明孔子对终极觉悟,有着相当清醒的理解。颜回的“坐忘”,使孔子极为惊讶,以为超出了自己的领会范围,谦逊地向学生颜回请教彻底遗忘的含义。颜回答曰,形体不在为自我所有,聪明失其机度,摆脱了自我存在与知识的局限,与宇宙的本体之道同一,这就是彻底遗忘的奥义。孔子就此评论说,同于大道就消失了对某一事物或某一对象的偏好,心灵没有滞碍就会不为固有的规范左右,颜回之贤确实不是徒有其名呵!那么,就让我追随着

你的觉悟之路,实现自我吧。

彻底的遗忘就是“坐忘”。从积极的方面看,这是指克服了自我存在局限性,渐修之后的顿悟。从消极的方面看,消除了一切人生的负担,回归于心灵的本真存在状态。仁义礼乐作为人类精神创造的重要成果,固然具有重要价值,但孔子否认它具有终极意义。这显然是儒家的冠冕,道家的情怀。而颜回的进步,得益于孔子的砥励。彻底的遗忘使自我与宇宙同在,只有这样才可以称得上觉悟解脱。与“心斋”相比,“坐忘”的精神重心在于对觉悟内容的揭示,而“心斋”具体论述了自我生命如何实现新生的方法与根本依据。这两方面的内容相互补充,不能以一方否定另一方,而是一个整体性理论建构的不同组成部分。

可是我们应该注意,“坐忘”的顿悟义,在庄学中表现的并不像后世哲学那样明确。虽然我们可以通过对内容的分析,确认这一因素的存在。他们在运用这一概念时,实际上更加强调“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”的恍惚入神的超然心理感受。认为自我的意识在此情境下,完全摆脱了形体与知性判断的限制,达到了无意识的纯粹存在状态。这种超常的心理体验,使个人获得极大的满足感。因此,“坐忘”不是偶然的现象,是回归自我中和之德之后的确定不移的生命能量。“处无为,而物自化。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。万物云云,各复其根。各复其根而不知,浑浑沌沌,终身不离。若彼知之,乃是离之。无问其名,无窥其情,物固自生”(《在宥》第十一)。由于自然无为,使人堕体黜聪,“解心释神”,解除了人生的困境实现自由。万事万物都以宇宙中平等一员的身份,按照自己的本性存在着,“各复其根”,达到了“性修反德”的中和状态。这种回归不是知性的积累,是一种消除了知性判断的浑沌境界,如果以为知性能够了解掌握,就会与它背离。“解心释神,莫然无魂”,说明“坐忘”之彻底的遗忘,完全是一种不知有我的无我存在。

自我的成就,是一双向的过程。生命存在的自然发育,知性与情

性的交融相感,达到“泰定”的程度,使自我存在的潜能不断得以现实化。而理性直观的内省反思,这就如同打磨掉原有沙金中的杂质一样,显露出纯粹的金体。心灵的净化,陶冶着处于经验活动中自我的品格。而颜回忘记仁义礼乐以至“堕肢体,黜聪明,离形去知”的过程,就是打磨杂质显露纯粹金体的过程。这种表里内外同一的自我成就,其发展动力不在自身之外,是“处无为”,说明自然无为不是历史文化积累的产物,而是自我的本质属性。唯当自然无为的本质属性因“坐忘”达到极致,那些曾经限制人生自由的文化规范涣然冰释。智慧之呈现其“天光”洞察世界,“物固自生”乃是必然。

庄学以更加准确的语言指出,自我的精神自觉仅表现在主体自我的生命体验中。“若性之自为,而民不知其所由然”(《天地》第十二)。不能以知性能力过问其原因,“无问其名,无窥其情”,因为这已超出了知性的应有功能,只能是自我的心灵体验。如果它是可知的事实,实则“乃是离之”,把它当作知性考察的对象,就会使本质属性与其功能表现疏离分裂为二。“固生”就是“不知其所由然”之意,本来如此,只有这样才能是“性之自为”。因为是“性之自为”,是自我本质所有,所以“终身不离”。现实中的相离现象,是自为的本性被遮蔽的表现,它可被遮蔽扭曲,却不能不存在,不存在意味着生命的终结。而扭曲与遮蔽同样具有合理性,因为“性之自为”是理性直观的结果,不是生来既成的事实,需要在认识实践中,使其从潜在转化为现实,“不厌其天,不忽于人”才既是必然,又是当然。虽然不离本是生命的固有属性,可由于生命存在是一自然过程,主体自我必须在具体的认识实践形式下,在对自然的参与发现中,如同颜回“心斋”以至“坐忘”一样,“同于大通”,达到人生的极致。这又从另一角度,阐明了潜在与实在的相互关系。

以“性之自为”的全新命题,阐释自我解放的终极根源,是庄学在认识上取得的重大成就。“和理出其性”的命题虽然极富深意,可是不及“性之自为”命题更加精确地揭示了自我实现的根本原因,而“终身不离”则阐明了自我实现是偶然还是必然的问题。“心斋”与“坐

忘”是互为表里的关系,没有“心斋”,谈不上“坐忘”,而没有“坐忘”心灵的斋戒就无从检验。对它的区分,“坐忘”可能更多地强调其逻辑抽象,这是一种理性直观的结果,仅表明它存在于理论中。而“心斋”却可以存在于理论分析中,更直接表现于实践活动。

颜回对“心斋”的真正内涵,曾有过深刻的体验。当孔子向他宣喻“心斋”的要义之后,立刻明白了“心斋”与祭祀之斋的不同。“回之未始得使,实自回也。得使之也,未始有回也,可谓虚乎”?不论自我是否意识到它的存在,它也不会脱离自我而去。当心灵对它具有了真正深切的领会,就可以为自我所用。虽然如此,为自我所拥有,却又不能是一个实体。这样就是“虚”吗?孔子对颜回大加称赞,“尽矣”!认为颜回完全明白体会了“虚”的意义,并且对颜回进一步论述“心斋”的多方面精神内容。

若能入游其樊而无感其名,入则鸣,不入则止。无门无毒,一宅而寓于不得已,则几矣。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。瞻彼阕者,虚室生白,吉祥止止。夫且不止,是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍,而况人乎!是万物之化也,禹舜之所纽也,伏羲几蘧之所行终,而况散焉者乎!

《人间世》第四

自然无为是道家的精神旗帜,“性之自为”深刻地发展了自然无为的精神内涵。“虚”的心灵境界,乃“一宅而寓于不得已”,宇宙的真实生命被自我自然容纳,这才是颜回“坐忘”的世界。与之相反的则是“坐驰”,彻底失去了自我,完全丧失了理性的主宰能力。

推敲以上论述,“若能入游其樊而无感其名”至“则几矣”一段,正是对“气也者,虚而特物者也”的直接解释。这也即“感而后应,迫而后动,不得已而后起”的意思。只不过这里表达的内容,更加复杂一

些而已。“几”说明不能是直接完全的重合,而是无限趋同。“无感其名”排除了以知识的方式或刻意的主观追求的正当性,强调了只有在心灵的固有生命活动生起时,与世界发生信息能量的交换,才是唯一的合理结果。如果没有适当的条件,并不人为推动。“无门无毒”表明完全来自内在生命的自我滋养,而不需要任何添加的成分。由于运动变化的必然性无法抗拒止息,于是“不得已”造就了“一宅而寓”的生命力量。因为是同一个东西,不是分裂的存在,因此为“一”。是自己以自己的存在为生命的家园,所以为“宅”。安享生命的福泽,不是漂泊的流浪。这就是“寓”的含义,而且是潜藏的内在运作。

正是这样的理由,庄子指出,清除足迹不困难,难的是行路而不脚踏实地。人与人之间的交往存在着许多虚假的因素,可是,如果被自然役使,那就很难装腔作势。凡是可以飞翔的东西必须借助翅膀,而从未听说过可以飞翔而无翅膀的东西。在现实世界里,都是因“有知”即具有知性能力获得知识,可是有谁知道还有因“无知”而获得超越知识的智慧。如果洞察了这一成就“无知知者”的通道,心灵就会生起智慧之光,从此就可以自由自在地享受人生。如果过度或不及就叫“坐驰”,精神彻底丧失了生命的动力源泉。因此,“坐忘”与“坐驰”完全对立,而与“坐驰”相对的“坐忘”就是“灵台有持”之意,当然意味着“大定持之”,具有不可测量的旺盛生命力。

庄学通过对不同事例的类比举证后说,“夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍,而况人乎!是万物之化也,禹舜之所纽也,伏戏几蘧之所行终,而况散焉者乎!”感性知觉与心灵活动完全合拍,得到的却不是经验性的知识。宇宙神妙莫测的变化,施加于主体自我的存在,这根本不是人为的活动所能比拟的。万物的存在生化,古圣先知的圣德,都以此为依凭的核心。这段充满了神秘色彩的论述,说明智慧的无知之知,不像知识那样,具有一定的规范性,可以通过学习实现,但它绝不是空穴来风,毫无踪迹可寻。颜回“坐忘”表明儒家可以在对仁义礼乐的超越中,实现人生的真正解脱,儒家不能脱离至道的范围。而具有社会责任感与历史使命感的社会贤达之士,同样可以

在社会实践中,实现人生的觉悟,圣人之才与圣人之道,绝非对立的存在。

女偶曾向南伯子葵讲述了他的一次人生经历,他希望向有圣人之才而无圣人之道之卜梁倚传授圣人之道。“吾犹守而告之,参日而后能外天下。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。杀生者不死,生生者不生。其为物无不将也,无不迎也。无不毁也,无不成也,其名为撝宁。撝宁也者,撝而后成者也”(《大宗师》第六)。这一段论述,没有明确表明真理是可以传授的意思,仅刻画了女偶的觉悟历程。女偶通过心灵的入定,三天后可以忘记天下,七天后可以忘记事物,九天后可以超越生死。由于超越了生死,所以能够“朝彻”。之后又是“见独”与“撝宁”,能够在对宇宙人生本质的觉悟下,实现生命的充实精神的安宁。

女偶的觉悟,其内容与“坐忘”表达的思想,基本没有差别。“朝彻”等富有象征意义的概念,令人顿生悠然心会之感。“朝彻”当指朝阳照亮了曾被夜色笼罩的大地天空,驱散了黑暗。这是极为富有生命意义的表达。而“见独”则指,在这蓬勃的光明照耀下,那深藏不露的最隐蔽的秘密,暴露于阳光下,无所遁迹,终于显现。自我成为永远可以独立存在的绝对者,就如同那伟大的至道一样,不生不死而化生万有,它们自然而生,自然而灭,在一定的时空范围生起消亡,没有不被成就的东西,这就是“撝宁”。在运动中生起,在运动中获得安宁。名相反而实相成。“坐忘”、“心斋”、“天光”等,在意涵上不及“照旷”更富有包容性,“照旷”既有理性的智慧之光的意思,又有智慧之光照亮了人生与宇宙的意思,它涵盖了“知止”应有的逻辑规定,洞察了宇宙的本质与生命的存在,宇宙与生命的旷野,被光明所覆盖,人生从此再没有疑虑、烦恼、苦闷,那曾经被遮蔽的真性,在阳光下成长,纯洁的婴儿开始走向精神成熟,自我战胜了死亡,实现了永恒。

保持自我本性的人就是“真人”,当然是与“无有无名”的“泰初”

等同的“至人”，同时是洞察了世界的本质，获得终极智慧的“圣人”。而觉悟者“观于天地”，以“心斋”、“坐忘”与“朝彻”等为内容。这一系列的论述，深化着对言意问题与社会政治问题的认识，既是对同一问题不同方向的展开，又是不断走向深入的反映。庄学对自我本质存在与存在状态的理解，同人生价值问题紧密联系在一起，构成了复杂全面的逻辑体系。

3. 悬解

超越生死是精神自觉的重要指标，庄学反复强调这一规定的重要性。人作为有限的存在，生来具有难以克服的局限性，对生死的超越，是摆脱有限性的不能回避的内容。庄学在总体认识上，认为对有限的超越，是精神的不朽。正由于精神的不朽，使觉悟者摆脱了有限性的制约，获得了无限的意义。这种价值上的无限性可以给人生以补偿，尘世的苦难得到根本的回报。

老庄道家一直把没有觉悟的人生，视之为危险丛生的人生，是处于困境中的人生。由于众人“丧己于物，失性于俗”，为事物所迷惑，为文化规范所麻木，因为完全失去了主体自我的主体性，因此“谓之倒置之民”（《缮性》第十六）。人生不安宁的“悬”的状态，就是“倒置之民”的可悲处境。造成危险的原因，是迷惑者不知自己的生命如履薄冰般的危险，随时都有倾覆的可能。更有甚者，不为自己的处境担心，却为自然的物理变化忧心忡忡，与对人生缺乏反省者相比愈发可悲。“木与木相摩则然，金与火相守则流。阴阳错行，则天地大絪，于是乎有雷有霆，水中有火，乃焚大槐。有甚忧两陷而无所逃，蛭螭不得成，心若县于天地之间，慰瞽沉屯，利害相摩，生火甚多，众人焚和，月固不胜火，于是乎有僂然而道尽”（《外物》第二十六）。自然界的种种变化引起心灵深刻的忧虑，以致无法解脱。生命如同空悬于天地之间，没有丝毫的安宁与快乐，导致精神颓废而存在合理性的消亡。圣人的伟大，不仅在于自我实现，也体现于对人类的无限关怀。如果能够“举灭其贼心，而皆进其独志”，使那些伤害自我的意识情感欲望，完全得以清除，使其向实现自我的坦途前进。

如何摆脱这种危险处境呢?南荣趺向老子请教。老子毫不犹豫地回答,“卫生之经,能抱一乎?能勿失乎?能无卜筮而知吉凶乎?能止乎?能已乎?能舍诸人而求诸己乎?能倏然乎?能侗然乎?能儿子乎?儿子终日嗥而嗑不嘎,和之至也。终日握而手不掣,共其德也。终日视而目不瞬,偏不在外也。行不知所止,居不知所为,与物委蛇而同其波。是卫生之经已”。见到婴儿的生活状态了吗?婴儿的生活状态就是使生命不朽的法则。实现生命的永恒,就要看能否像婴儿那样保持心灵的安宁,不迷失自我的德性。为什么说婴儿的状态就是生命永恒的状态,这是因为,他能够达到最大的中和,德性最为充盈,没有任何背离生命本真的过失。

南荣趺问老子,是否至人之德如同婴儿之德呢?老子断然指出不是。婴儿状态“是乃所谓冰解冻释者,能乎”?消解障碍的状态是婴儿状态,能与至人的德行一样吗?至人之德表现于他的理性自觉,与婴儿的自然状态当然有别。既然如此,至人的德行达到了至极的程度吗?老子回答,还没有。为什么婴儿的状态与至人状态不同,觉悟者依然还要推崇婴儿的德行呢?这是因为,“儿子动不知所为,行不知所之,身若槁木之枝而心若死灰。若是者,祸亦不至,福亦不来。祸福无有,恶有人灾也”(《庚桑楚》第二十三)!婴儿那样的自然状态使他摆脱了人为的灾难,不再有祸福的负担。至人虽然体现了理性自觉的崇高目标,超过了婴儿,但理性自觉对于自我存在仅是最重要的一方面,而不是全部。

理性的力量,固然可以使人深刻地体会生存问题。但自我的实现,仅有理性的明觉还不能使人生实现圆满。必须是在“大定持之”的条件下,才能使喜怒哀乐不入于胸次,悠然与天地同流。“得者,时也;失者,顺也。安时而处顺,哀乐不能入也,此古之所谓县解也。而不能自解者,物有结之。且夫物不胜天久矣,吾又何恶焉”(《大宗师》第六)?以宇宙的固有存在看,个人的是非得失,都是自然变化的结果。人不值得对这样的偶然存在患得患失。如果不能克服喜怒哀乐情感的干扰,就会遭受到与己关联的事物束缚,而只有“安时而处

顺”，才不会受喜怒哀乐的制约，把自己从命悬一线的危险环境下解救出来。个体存在本来就无法抗拒自然的新陈代谢，斤斤计较不是很可怜么！对照老子关于婴儿状态与至人之德的论述，婴儿的浑沌无知状态，就是“哀乐不能入”的中和之德，至人的理性自觉，却尚有待对理性的依赖，不及中和。“泰定”的心灵，唯其实现了由情性的非稳定结构向知性的稳定性结构的转变，处于动态平衡中，感而应物，没有丝毫的勉强做作，从容地面对人生的一切。

正是“泰定”的心灵，使主体自我能够顺应一切变化，而己身无变。“古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得劫，伏戏黄帝不得友。死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎！若然者，其神经乎大山而无介，入乎渊泉而不濡，处卑细而不怠，充满天地，既以与人，己愈有。”（《田子方》第二十一）觉悟者以其独立人格，“从容无为而万物炊累焉”。成就了自我的“真人”之自我实现，“朝彻”、“见独”与“心斋”、“坐忘”等，都表示其精神净化的历程，而他所产生出的能量，超越任何外在力量的制约。摆脱了生死的限制，使自己毫无所动，人间的富贵自然不在话下。心灵穿越世界的每一角落，没有丝毫的困顿，精神的充实，使世界上的一切东西都成为生命存在中自然生化之物，而世界向他索取的越多，反而更加激发他无穷的创造能力。如此来说，觉悟者自我解脱的内圣，与其外王的事业一样，都是自然的过程，并非自己刻意的对社会的奉献。

然而，即使是圣人实现了自我，以其人格力量杰出智慧感染着别人，但也未必改变自己物质生活贫乏的现实。“圣人其穷也，使家人忘其贫；其达也，使王公忘爵禄而化卑。其于物也，与之之为娱矣；其于人也，乐物之通而保己焉。故或不言而饮人以和，与人并立而使人化。父子之宜，彼其乎归居，而一闲其所施。其于人心者，若是其远也”（《则阳》第二十五）。精神的满足，使圣人的家人仅以最低限度的物质生活维持生存而没有怨言。当有条件为社会有所贡献，就能消除王公大人的尊卑之分。对于形形色色的事物，把它当作了娱乐的对象。不同的社会成员，使他们安享自己的生活且保全自己。正是

因其无欲无求,哪怕是没有任何言语的沟通,却可以使人心心相映,那些与他相处的人,在不知不觉中改变着自己的思想意识。作为天下大戒的紧张的父子之亲,君臣之义,从此张弛有序。清静平和的心灵,与常人相距的又是那样的遥远。这些认识,其旨意都是在说明圣人以其心灵自觉,使自己的实践与日常生活处于优游自在从容不迫的状态,不论是物质生活的贫富,还是社会处境的穷达,都不能动摇其凝湛的心灵,这就是心灵的“泰定”持载着自我的人生自觉,是典范的“性之自为”。完全出自天然,没有丝毫的人为成分。

女偶以“朝彻”、“见独”以至“撝宁”的觉悟过程的论述,提出了精神的自觉,虽然不可以把它当作知识传授给有圣人之才而无圣人之道的小梁倚,但没有改变女偶自我觉悟的性质的认识。说明小梁倚才全而德不形,杰出才华与道德修养,没有表现于社会生活。这对小梁倚来说,无所谓遗憾还是得意,因为圣人的自我成就,依赖于对自我心灵的反省。而女偶希望借助于某种知性的启迪,帮助小梁倚能够为社会有所贡献,给他提供一种契机,但遭到了南伯子葵的批评。从个人的精神自觉,到个人的精神觉悟的价值实施于社会,把个体价值的讨论引申到社会价值的领域,这里没有高下之分,仅指个人的觉悟虽然可贵,可分享这种觉悟的成果,受到了多种条件的限制。命与义的天下大戒所包含的逻辑容量,得到了更为丰富的扩充,圣人的穷通被纳入到更广阔的社会关系中探索其复杂的内容,以说明个人的自觉,无论其个体性特征多么突出,总不能脱离社会关系孤立存在,社会规范始终对人的存在与存在状态,具有强烈的限制作用。道家的社会关怀,于此跃然纸上。

内圣外王之道是道家最先倡导的人格理想,庄学对内圣外王之道清醒的合乎逻辑的分析,说明了这一人格理想在具体历史环境下存在着的相关困境,没有因此而走向英雄史观。这就更加突出了个体的精神自觉,与现实的历史境遇两者之间,存在着巨大空缺的事实,更加合理地解释人类历史的发展过程,为人类树立了崇高的社会价值关怀。照此逻辑设定,可知个人的精神是可以追求而且存在着

现实的可能性,但能否化成天下,只是可遇而不可求的机遇问题。不论这种崇高追求是否成为现实,觉悟者个体的心灵解放才是最大的快乐。“故君子苟能无解其五藏,无擢其聪明,尸居而龙见,渊默而雷声,神动而天随,从容无为而万物炊累焉”(《在宥》第十一)。只有君子的生活状态,才是正常人的生活状态。任何有德行的社会成员,只要保持着自己的纯粹德性,不以知性的价值计较为满足,真正回归于自我,就能像大圣老子那样,“尸居而龙见,渊默而雷声,神动而天随”,动寂一体,从容自在,万物宾服。

从常人到圣人,又从圣人回到君子,庄学对人生意义的实现问题的理解,经历了一个完整的循环。圣人的伟大德性,固然是人类永恒的人格典范。但一个君子,完全有可能在现实生活中,使自己的精神世界,达到圣人那样的高度。认识主体与实践主体,对于自我的实现来说,是永恒的统一体,道德理性在人类的全部精神活动中,仅是从属于纯粹理性的一个方面,不具有独立的主导地位。道德理性从来都是知性的成分之一,因为它同样需要知性的判断,驱使道德实践合乎“义”的要求。另一方面,道德理性又充分表现着情性的要素,因为它不能脱离人类的自然情感,以固有的生命活力使来自群体间的复杂责任义务关系,被适时调剂而不至于走向僵化。自律与他律其实正可以对应于“义”与“命”的天下大戒,这样就使必然与当然的相互关系,纳入到人类的全部存在中加以认识。如果我们对庄学的认识,理解了这一观念的基本内涵,就可以真正体会庄学笔下众多的心灵高尚却地位普通的人物,到底寄托了庄学何种人生态度的问题。

4. 得志

以感而应物表示圣人合乎中道的不执著境界,说明圣人趋向于自由这一崇高而终极的人生理想。但现实存在,制约着这一理想目标的无限展开。有圣德而无圣位,并非历史的个案。那么,为什么崇高的价值理想,却总是遭到现实存在的无情扭曲呢?对此现实困境的分析,使庄学对人类文化的矛盾性格,给予了更多的揭示。

由于“命”与“义”的天下之大戒的存在,使任何人都无法选择逃

避自己在人世的责任义务。可是,当价值理想与社会现实存在着不可调和的矛盾的情况下,人类将如何克服生存面临的挑战,实现新的发展呢?庄学认为,“道无以兴乎世,世无以兴乎道。虽圣人不在山林之中,其德隐矣。隐,故不自隐。古之所谓隐士者,非伏其身而弗见也,非闭其言而不出也,非藏其知而不出也,时命大谬也。当时命而大行乎天下,则反一无迹。不当时命而大穷乎天下,则深根宁极而待。此存身之道也。古之存身者,不以辩饰知,不以知穷天下,不以知穷德,危然处其所而反其性已,又何为哉?道固不小行,德固不小识。小识伤德,小行伤道。故曰正己而已矣。乐全之,谓得志”。个人不能左右历史的发展,这与圣人是否存在没有关联,永恒的价值理想不因为社会的治乱而影响其地位。只是天下大乱的时代,圣人虽尚未归隐于林泉,但圣人的德行却难以表现于现实生活。由于圣人的德行被黑暗的不人道的社会遮蔽,不是圣人乐意晦迹韬光。

那些从古至今的隐士,不是自己藏起来不让别人知道,也不是缄默不语不表达他们的真理性的洞见,当然同样不是不希望他们的智慧贡献于世界,是因为根本不具备适当的社会环境。而当“时命”体现于时代,圣人则回归自我。与“时命”冲突,就会体现出其对社会的作用,以深沉的修炼等待着合适的机遇。这就是圣人应付世事的态度。而能够以此适应社会者,不借助辩论夸耀自己的知识,不以自己的智慧担当拯救世界沉沦的责任,不依赖知性把握自己的命运,岿然不动,“性修反德”,哪里还有人为的成分?绝不因浅薄的见识与不足挂齿的功业妨碍心灵的安宁。因此,圣人仅是使自己回归于正当,能够快乐地保全自己,这就是“得志”。这种对自由深沉期待的实现,是人类普遍永恒的向往。“安时而处顺”说明圣人的内圣在于自我实现,这是圣人的根本德行。至于外王,还需要看时代的历史环境。虽然如此,内圣外王之道在现实世界“暗而不发,郁而不明”,其深层的价值理想与深刻的见解被歪曲了。

自我的实现是圣人自己能够实现的目标,内圣就是如此,但外王却不一定直接决定于内圣。自我意志实现的“得志”,就是主体自我

由情性的非稳定结构,向知性的稳定结构转移,最终达到动态平衡的“性之自为”。从其内容看,“古之所谓得志者,非轩冕之谓也,谓其无以益其乐而已矣。今之所谓得志者,轩冕之谓也。轩冕在身,非性命也,物之傥来,寄者也。寄之,其来不可圉,其去不可止。故不为轩冕肆志,不为穷约趋俗,其乐彼与此同,故无忧而已矣。今寄去则不乐。由是观之,虽乐,未尝不荒也”(《缮性》第十六)。实现自我不是世俗的富贵,古今对“得志”的不同理解与追求,说明对自我根本价值与意义的认识,存在着巨大的差别。古人所向往的“得志”,指获得了最大的快乐,任何别的东西都不能取代。而今天的人所说的“得志”,仅指功名利禄,不是对自己价值的实现。这种外在于自我的东西,缺乏绝对永恒的价值,仿佛是偶然的暂时的寄存品,不能为个人意志所左右。没有为功名利禄改变自己的快乐,不因暂时的人生的苦难媚俗,对实现自我的享受,如同众人对功名利禄的追求一样,人生当然不会有何忧患。

当庄学提出实现自我的觉悟者,并非为尘世的富贵或地位,甚至是外王的成就可以改变其心中的无限满足与快乐时,直接指明了自我的实现,“得志”之为主体自我人生意义的最高目标,仅是以“性命”为唯一对象。快乐和满足建立于“不为轩冕肆志,不为穷约趋俗,其乐彼与此同,故无忧而已矣”的条件上。这从另一角度说明,“泰定”的心灵获得的精神吸引力,远远超过了生理欲望或社会地位的吸引力。这是由于理性的智慧之光,照亮了心灵和宇宙,使自己坚如磐石,能够完全理解世界中发生的一切,并以其人性的崇高与温暖为人生树立典范。从主体自我的个体存在说,是知性与情性的融合为一体,“大定持之”,承载着生命的创造力无所动摇,使觉悟者从容中道,无为而无不为。而从主体自我的生命活动过程与表现看,“泰定”的心灵“观于天地”,人生再没有黑暗的角落。因为这是“性之自为”的结果,所以“得志”仅是个体存在价值的完全实现,与其是否成就外王的功业没有必然的关联,因此圣人“无忧而已矣”,能够正视人类社会的美好与丑恶。

心灵的能动创造,以“志”为代表的人类精神意识活动,必然以趋向于自由为最高理念。“逍遥”之为“游”以及“游心乎德之和”等等,所有表示精神活动的无滞碍境界的内容,都被“知止”与“照旷”的逻辑建构充分反映。当生命在与世界的物质信息能量交换过程中,重新回归于完整的先验状态,心灵就会挣脱一切罗网的束缚,直上九霄,获得真正的自由。尘世中的安宁快乐,固然不失人情的需求,但它与发自内心的满足快乐带来的安宁相比,这样的快乐极为浅薄。如果仅是为与己需求相适应的事情而感到适意,一定与宇宙的运动变化存在着不和谐的地方。只有安然地与宇宙的无穷变化依止而自身无变者,才能迈入寥廓之妙门,自然之一道的永恒世界里。由此我们将会更加深入地理解,知性的开拓受到自我本质存在的限制,但不等于知性的能动创造价值的减弱。正是它为心灵的知性与情性相互作用造就的动态平衡,提供了充沛的生命活力。这种生命活力表现于主体自我以对未知世界的不断发掘,创造服务于现实人生的保障。人生因此得以充实,心灵世界将无限丰富,深刻揭示了生命的价值在于创造的真谛。

而“大定持之”的凝湛心灵,因知性的成就滋养获得了更加和谐的存在形式,促使自我潜藏不露的生命结构与内在属性,以其不可遮蔽的光明与纯洁,呈现于我们的意识与情感中,焕发出空前的积极能量,消解人生面临的各種可能伤害自我存在的消极因素。有限的个体自我才能以进取而坦然的胸怀,超越尘世的种种痛苦不安,实现人生的圆满。这就意味着作为能知的主体与实践的主体的自我,是知识的增长不断添补我们对世界认识上的盲区,如同无限扩展的触角把世界尽量纳入于自我心灵,自由再不至于成为一句空话,没有任何现实的价值。而生命内在结构层次与属性的确定,才能以清醒的人生态度不盲从任何既有的价值规范,认同并坚持自己追求的崇高价值理想,且以自我树立的人格典范,引导世人迈向更高的水平。个体自我存在与人类未来命运得以和谐统一,这是生命的整体形象与应有的内容。而在认识分析的展开方面,不是单向的直线,是不同层次

不同内容构筑起的多种逻辑网络框架组成的立体图景。

庄学的理论认识,在后世哲学家那里,得到了相当的回应。作者以精炼的语言,指出了天道性命的内在关系,并且认为“中和”的境界,就是自然与自我无不被成就的境界。“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻,莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天下位焉,万物育焉。”其意是指,性是自然赋予人的存在本质,而对这一本质属性的顺应就是道,自我本性的实践就是教。道是永恒绝对的存在,如果存在着与道可以脱离的事物,道也就不成其为道了。自我实现必须时刻处于警惕状态,不能有任何的松懈,视听言动务必符合天命之性的本质要求,谨慎自我的行为,是君子必须注意的问题。喜怒哀乐的情感还没有从心灵中显现出来时,叫做“中”。显现出来的情感恰如其分,就叫做“和”。而“中”是宇宙的根本,“和”是人类社会的最高准则。当自然与社会都达到中和的程度,天地的自然秩序就完全地得到了体现,形形色色的事物就会化育其间。这一论述,几乎完全以庄学作为自己的精神指南。

人生的价值,在于对世界意义的证实。“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”。真实无欺之“诚”就是天道。反映天道的真实无欺,就是人道。人道对天道的根本反映,自我的真实生命的实现,不是通过计量,使自我的认识实践符合对应于天道。也不是知识的积累,而是自我心灵的自然流露。圣人的自我实现“不勉而中,不思而得,从容中道”,没有丝毫与至道的疏离现象。

广泛的学习,细致的质疑,缜密的思考,智慧的观照,深入的实践是实现自我必备的条件。作者同时强调指出,“自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣”。自我本质属性与本质属性的

实现,两者不是二物。从本性的中和之德出发,达到与宇宙本质的同一的明觉,不在自我本性之外。而通过修学获得智慧的明觉,实现与天道的不二状态,其过程称之为“教”。这是从不同的角度对自我本质存在与存在状态的揭示,不可以两分。因此,“唯天下之至诚,为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。在人类社会中,只有那些真正彻底地实现了“诚”的要求者,才能使自我本质由潜在变为现实。可以推己及人,推动社会成员普遍实现自我。社会成员的自我实现,最终使天下之物各得其所。天地的生生不息的精神,得到了真正的反映,主体自我也在自我实现中,达到了与天地同在的最高境界。

作者以高度的概括能力,不容置疑的语言,指出了天人合一的真正意义在于“合内外之道”。就是庄学“乃合天德”之意。作者进而认为,“诚者自成也,而道自道也。诚者物之终始,不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知也。性之德也,合内外之道也,故时措之宜也”。自我的实现来自本性的明觉,不是外力的增添赋予,宇宙的本质就体现在自我的实现中。不能以为存在着“诚”与事物断裂的情况,它与事物永远并存,如果没有了“诚”,事物也就无法成为现实存在的事物。“诚”的价值意义,从有德性的君子对它的坚持肯定中确定。仅仅使自我实现了本性的明觉,不足以体现“诚”的价值,必须在天与人的相互发现相互促进中,在对无意义以及疏离的消解中,得到内容的完善。因此,实现自我为“仁”,此即庄学“德无不容,仁也”的意思。知识则是指主体自我对具体事物的成就。人的本性就在于对自由的无限追求,而自由的内容就在于认识自我认识世界,使自己与宇宙真正同一,在实践中没有任何过与不及之虞。

对人类的自我实现与解放,作者予以了积极肯定,认为经此人生的实践过程,必然实现自由。“故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸,温故而知新,敦厚以崇礼”(《礼记·中庸》第三

十一)。这些表述与精神原则,几乎都可以与庄学对照。“尊德性”之“德性”,就是中和之德,就是本质存在之“诚”。这是指认识自我,必以自我本质存在为依据与根本出发点。“道问学”则是强调,离开了知性的成长,将失去实现自我的方向,其中又包含了庄学由技进道的观念。因此,“尊德性”与“道问学”是内在的必然的统一。

而“致广大”意味着独与天地精神往来,非像河伯一样,以为天下之美尽在己。“尽精微”乃“圣人贵一”之意,是对度数阴阳等具体知识的超越,实现对宇宙的本质存在的体悟。强调了全面性的认识才能获得真知。“极高明”则可以理解为对“知止”与“照旷”的圆融完成,认识自我与认识世界是“极高明”的内容,“照旷”的智慧之光照亮了宇宙,人性不再有沉沦与遮蔽,克服了人的自然存在状态与本质存在的疏离。“道中庸”则说明实践的适度,正是无为而不无为的功德业绩。“温故知新”指出了人生的实践,只要生命存在就不应有一刻的止息。经前面的不断逻辑推演,直至最后的“敦厚以崇礼”。其基本内容,大概可以与天下之大戒的义与命相映衬。在哲学发展的大背景下,作者以庄学为认识的基本框架,又为之加入了儒家的伦理道德方面的因素。这大约表达了秦汉之际,思想家兼综儒道,为未来社会提供思想原则的意图。

宋明以来知识分子熟知的“三纲领八条目”,其实蕴含着极为丰富的庄学精神。可研究者一般往往回避它与庄学的密切关联,庄学对儒家的渗透影响被遮蔽了。如果我们看一下具体内容,就可以知道它们之间的血缘关系。“大学之道,在明明德,在新民,在止于至善。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。物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。”(《礼记·大学》第四十二)这难道不是说,真正的学问知识即真理的精神实质,就在于使自我本具的德性得到实现,使天下人成为脱离迷惑状态,成为一名新人,在于与至道的完全同一。能够认识自我认识世界,自我的心灵就不会为一切事物动摇。“定”即“泰定”,意指心灵的绝对平静。“泰定”的心灵当然能使人充实,“静”指本性的恬淡不再为事物刺激产生

纷扰,心灵因此得以安宁。“安”应当在此指消除了自我本质存在与存在状态的疏离感,即庄学所谓“得志”。而深思熟虑之“虑”则是指与天下人同心同德,最终可以实现内圣外王。上述经典性文献,都没有逻辑展开的过程,仅是直接的结论。那么,它的思想来源是否就是儒家的先知圣人的创造呢?可是在孔子孟子那里,没有可以对应的东西,而多与庄学一致。

从“小大之辩”开始,我们的讨论进入了对个人精神自觉的根源的研究。这在哲学讨论中,是关于价值问题的本质即意义的分析。毫无疑问,追求精神的自由,即“逍遥游”成为庄学的终极向往。庄学对“安命”与“游心”关系的分析,特别是对自我本质存在与存在状态的分析,都说明庄学所理解的精神的自由,是指心灵超越了个体有限性的限制,达到了自我本真存在的境界,克服了与世界的疏离感,实现了彼此之间的真正贯通。觉悟者通过心灵的净化,以“性之自为”,实现了自我,自做主宰。这一认识,建立于对价值论内在局限性的充分揭露的基础上,使庄学在坚持存在论的原则下,通过对自我存在的分析规定,指出理性自觉为人生的根本意义。在对自我存在问题的讨论中,庄子与后学较少正面的阐释,许多重要认识都是在对具体的存在状态的分析中,以否定的方式表达出来。其中对中国哲学最重要的贡献,就是对知识与真理、认识与实践、自我与社会相互关系多种角度富有前瞻性的分析。以此为基础,又指明了真理性认识不是对外部世界的知识积累,而是对自我存在本质的反省与确认,反省与确认的过程是一种心灵纯洁与净化的过程,实现自我价值则为人生的根本意义。

由于庄学反对把个人从社会生活中孤立出去,还有精神自觉可言的认识,因此强调个人的精神自觉,是在社会生活环境下的觉悟,这种觉悟可以表现于社会,也可能不会表现于社会,虽然它对圣人的精神自觉没有必然性,但对人类的社会生活,具有永恒的意义。“内圣外王”的观念,对此予以了精深的总结。由“德者,成和之修也”与“性修反德”、“知彻为德”、“大定持之”、“性之自为”诸命题,构成了一

个十分完整的意义论体系。“和”之“德”论述了自我本质存在，“性修反德”、“知彻为德”、“大定持之”解释了自我存在状态与本质存在的疏离，并提出了克服这种分裂的方法，予以了形上学的分析，“性之自为”则说明了回归于自我本质存在的内容。它既是前两章内容的深化，又直接开启了以下几章讨论的问题，是庄学的核心命脉。

考察庄学对意义问题的逻辑建构，“知止”与“照旷”这两个核心范畴，成为理论阐释的中枢。这是包含了多个其它概念的相互关联的两组概念系列，它们又是从不同侧面不同角度，对“知天之所为，知人之所为”认识的展开。价值论问题与存在论问题的相互关系，成为庄学意义论哲学体系的基础与基本内容。在这个异常复杂丰富而且内容十分深入的理论中，自然与自我的关系问题，直接拓展了存在论问题涉及的领域，而自我本质存在与存在状态关系问题则进一步深化了对价值问题的揭示。“得意而忘言”与“天下有大戒”两章，是对“知天之所为，知人之所为”的铺垫与准备，是其整体认识内容的一个方面。仔细梳理庄学的具体讨论，“天”与“人”作为自我之“知”认识反省的对象，对其“为”的表现及内在依据的说明，就成为确定自我存在及意义与价值的基础，自我存在及意义与价值的确证，最终回答了自然与自我究竟何“为”的理论困惑。

表现在逻辑建构上，由“知天之所为，知人之所为”这一核心统率下的“知止”与“照旷”主题，就是对自我本质存在与存在状态相互关系的分析说明，正是我们提出的意义论哲学的核心。由于“知止”不仅是认识的原则，而且也是实践的原则，庄学十分明确地阐述了知识之“知”与真理之“真知”的依存关系，虽然表面上是以主体自我的认识对象，出现在复杂的理论分析过程中，但实际上始终是把价值评价标准的确定，与价值体系的内容以及结构，置于其中进行探索，以人生意义的实现为最终追求。知识问题虽然也是庄学讨论的重要内容之一，但庄学认为正是人生意义问题的确定，才能保障知识在人类价值体系中的地位问题，回答它在人生意义问题中发挥的作用。这也间接地解释了人类在人生实践中，究竟以什么具体的方式手段，满足

自我精神物质文化生活的需求。“小大之辩”突出地揭示了价值论与存在论之间的内在困境,庄学在此基础上反省自我本质存在与存在状态之间的矛盾与和谐一致,“有真人而后有真知”命题,阐明了只有成就自我的觉悟者“真人”,才拥有真理性的“真知”,而它是对具体知识内在局限的克服与合理价值的升华。

具体地看,“语大义之方,论万物之理”鲜明地体现了庄学的理论兴趣与具体范围,此“大义”就表现在“与天地为合”以及“虚无恬淡,乃合天德”乃至“必归其天”,“独成其天”等命题反映出来的精神自由追求。而其基本内容,庄学又是以“知与恬适相养,而和理出其性”与“德者,成和之修也”及“心彻为知,知彻为德”等,揭示认识实践的相互关系,对存在者存在这一核心哲学问题的关注,使庄学更加深入地分析本质存在与存在状态的问题。本体论问题隐藏于知识论问题与存在论问题以及价值论问题之中,支持着庄学各方面内容逐步走向深入。正是因为对自我存在的深刻地反省,使庄学以“极物之真,能守其本”与“性之自为”,以及“不由而照之于天”与“心莫若和”,同“自知则知之”与“不厌其天,不忽于人,民几乎以其真”等命题一起概括揭示主体自我成就人生价值的内在依据。而“不以心捐道,不以人助天”与“去小知而大知明”说明“其无私德”的心灵解脱,从消极的立场指明了克服自身固有局限性,实现人生的自由。

由于这些认识的存在,“心斋”与“坐忘”,“泰定”与“天光”,“朝彻”与“照旷”等,以及“大定持之”等论述,合乎逻辑地把自我人生的自由,定位于因智慧的成就所达到人生的从容不迫心灵充实境界。这些当然就是被“论”的“万物之理”的具体内容,其确定性唯一性绝对性等,也正反映于“无损益乎其真”与“谨修而修,慎守其真”等,对由“真”代表指示的终极性根源性存在的说明,也就是对无上崇高的本体之道的另一表达。与“知天之所为,知人之所为,至矣”一致的“知止乎其所不能知,至矣”的论断,“为”是创造活动的自然表现,“止”则指理性自觉的尺度,实际上都是对“万物”本质存在与存在状态的揭示。表现于人生意义方面,庄学以“无为也,而后安其性命之

情”的认识,说明了自由的人生就是自然无为的人生,就是自我本质存在与存在状态完全冥合的人生。在这样的人生状态下,必将是以觉悟者人格化存在为标志的“彼是莫得其偶”的“道枢”。庄子屡以“莫若以明”说明人世的一切混乱,只能在智慧之光的照耀下才能消解的认识,表达了“观于天地”的觉悟者,因此而成为人类的人格典范的思想。

回顾“得言而忘言”与“天下有大戒”两章的内容,“论”就是我们“说出来”的意义世界。它不是虚幻的存在,但也不是具体的事物,而是“万物之理”。对于人类自身而言,“大义”不仅是人类经验表象与价值规范那些可以把握的东西,更重要的是,只有“知天之所为,知人之所为”,达到“至矣”的高度,才是人类之必然与当然。必然是就存在论问题的讨论,当然是就价值论的说明。唯此“大义”冲破了“命”与“义”的天下大戒对人类的绝对限制,使人类在自我能动的生命创造中,使有限的个体自我实现永恒。庄学由此对人生意义与价值问题,予以了高度的肯定。而本章的分析,则是对前两章的许多内容的继续与深化。

第四章 道进乎技

正像“卮言”是语言的自然存在形式与“重言”、“寓言”的基础一样,技艺成为联结人与自然以及社会的最基本的纽带。拥有技艺的人就是手艺人,不论是诗人还是哲人,无一例外。掌握着一种甚至几种技巧,作为自己的谋生手段,保持自己与生活的同一,使自己处于某种特定的状态。在这个世界上,不存在没有手艺的人,但可说存在手艺高下有别的人,存在着不同种类的手艺人。我们用语言“说出来”了我们的生活状态,而我们运用学习来的手艺,使我们“说出来”了的生活状态就在人类自身,它表示我们存在的实际情境。处于生命活动与创造中的个体,不能仅是逻辑抽象的符号存在。

第一节 技兼于事

在关于“至德之世”的讨论中,庄学提出了足以使人自豪的生活方式。日出而作,日落而息,凿井而饮,耕田而食。似乎个人可以独立于天地之间,友麋鹿而侣天地,依照自己的自然意愿生活下去。是不是真的存在这种完全脱离社会关系的生活,这是一个问题,可以不予讨论。这里讨论且关注的问题的关键,恰恰是不论个体自我是否与社会联系,但个体自我必须通过“作”的生产生活实践,满足最低限

度的生存需要。固然实践方式可以不同,如工匠与教师,实践对象也自然有别,如木料与学生,但必须经过“作”的实践活动体现自我存在的意义。人生实践方式问题,是“知止”与“照旷”的心灵自觉在社会生活中的反映。

1. 天生万民,必受之职

日出而作,日落而息的活动方式,已表明这一活动方式具有明确的目的。然而“作”的主体知其所“作”,知其如何“作”,却是实践活动方式展开的前提,它是一个学习模仿的过程。像动物那样通过本能的方式存在,当然对存在的意义毫无自觉性可言,因为那是被动地适应自然,人生的意义无从谈起。庄学关于人类实践问题的分析讨论,首先将它与人生意义统一,从而构成其哲学认识中的极为重要的内容。

人类社会是一个有机的组织系统,不同的社会成员,因其社会地位高下有别,因此存在着不同的劳动分工。由劳动分工体现出来的职业之分,使“作”的实践方式以技艺的不同形式表现于社会。技艺就成为区别不同职业之分的标志,具有普遍必然的适应性。我们可以选择不同的职业,学习不同的技艺,使自己在社会生活中处于某种状态,但不能逃避人生应当承担的责任。“天生万民,必受之职”(《天地》第十二)的论断,肯定了任何一个社会成员,其存在于一定的社会关系下,从事某种职业的正当性与必然性。而任何职业当然具有自己特殊的行业规定,如何使这种天赋的责任,更加有效地符合人类生活的需要,使反映于因不同劳动对象的职业之中的技艺,充分发挥其内在的价值与作用,就成为庄学进一步讨论分析的问题。

通过学习模仿,达到对某一客观存在的加工处理,使之符合满足生活的需要。说明实践的要素或内在动力,存在着活动方式与活动对象同一的要求。如果活动的方式与活动对象脱节,就不可能使实践的目的成为现实,活动之“作”就变为虚假的存在。“朱泚漫学屠龙于支离益,单千金之家,三年技成,而无所用其巧”(《列御寇》第三十二)。屠龙的技艺必须落实于所屠对象“龙”,才能发挥其作用。朱泚

漫花费了三年的时间,耗尽千金之家的财产,学成之后无所用其巧技,说明朱泚漫之“知”存在着严重的错误。龙本是合则成体,散则成章的神异之物,不可能成为人为的宰割对象。另一方面,支离益存在着严重的欺诈心理,他根本不可能向朱泚漫传授真正屠龙的知识技巧,其真理性因没有检验的对象存在,当然也就失去了意义。这说明知识的指向对象都必须是具体的存在者,当技艺与对象不能构成内在的联系,一方面说明知识性的技艺没有效用,另一方面说明技艺指向对象的虚幻,这是检验技艺的真实性的功利准则。

根据对屠龙术虚幻存在的分析,我们可以进一步研究技艺问题内在的意义。实践指向的对象真实,与操作手段的切实一致,才能构成技艺的真正起点。当操作者把已掌握的知识技艺,施加于特定的对象,一个事实就此产生了。因此,对指向的对象以及操作者,首要的要求,就是不能存在着虚构。如果两者之间发生了脱节,就不能形成事实中的技艺。“任公子为大钩巨缁,五十犗以为饵,蹲乎会稽,投竿东海,旦旦而钓,期年不得鱼。已而大鱼食之,牵巨钩铭,没而下鰲,扬而奋鬣,白波若山,海水震荡,声侔鬼神,惮赫千里。任公子得若鱼,离而腊之,自制河以东,苍梧以北,莫不厌若鱼者”(《外物》第二十六)。与屠龙术的虚幻不同,任公子钓鱼似乎是一个确实发生的事实。这个事实建立于任公子多方面的准备之上。他用五十头牛作饵料,鱼线与鱼钩,都远远超出了平常的使用量。在会稽山下钩,而把鱼钩投向了东海,每天都去观看是否有鱼上钩,但一年之内没有任何动静。当大鱼咬钩之后,牵动着饵料在海中挣扎,发出了巨大的声响,传递到千里之外,游动的踪迹搅起的波浪,如同竖起了一座白色的山峰,它的气势使鬼神为之惊叹。任公子用捕获的这条大鱼,制成鱼肉干,从浙江以东,苍梧以北,人们都饱尝了这条鱼的滋味。

任公子钓鱼这件事,一般人都会以为任公子简直是发疯,特别是一年之内,都没有鱼上钩,常人都会心理上发生动摇,而任公子不为所动,继续坚持自己的既定目标。就像期待中的那样,终于钓到了大鱼,付出最终得到了回报。由此我们可以得出结论,收获的大小与付

出的劳动成正比,与工作的周期长短也成正比。而大的收获,一定要借助相应的方法手段予以保障。且不说五十头牛的饵料,是否可以为一般的垂钓者能够支付,这样庞大的饵料垂到深海中,一定非小鱼小虾所能及,才可以为大鱼注意,否则中途就会被群鱼所食。至于鱼钩之大,鱼线之坚,垂钓者必须要有充分的物质心理准备,能够不为暂时的没有收获失望。任公子之钓大鱼,使用的工具之器,与指向的对象之物,只有在最低限度的相称条件下,才能使意向变为现实的事实。而它的最基本的前提,在于任公子对钓鱼之道的清醒认识。

不可否认,任公子钓大鱼以长期的认识实践作为自己的支持,绝不可能生来就明白钓鱼的知识。对鱼的习性以及相关知识的掌握,才使任公子有充分的自信,实施自己的实践。总结这一特殊事例使之上升为普遍的一般原则,可以基本认定,伟大事业的成功,必须以巨大的付出为条件,人的能动性自觉性程度越高,与实践指向的对象结合得愈充分,就愈能获得丰厚回报。这里包含了知识的成分与实践手段的有效存在问题。庄学曾经指出,面对我们陌生的世界,个体自我总是处于“其知之也似不知之也,不知而后知之”的状态中。人类叩问我们面对的世界,服务于自我生存的需要,逐步达到对自己生存环境的理解。但人类不能人为地划分界限,使自己丧失迎接各种挑战的可能,回避矛盾。因此,“其问之也,不可以有崖,而不可以无崖。颀滑有实,古今不代,而不可以亏,则可不谓有大扬摧乎?阖不亦问是已?奚惑然为?以不惑解惑,复于不惑,是尚大不惑”(《徐无鬼》第二十四)。人类认识的基本原则,是“不知而后知之”,不断使知性能力日益成熟。

万事万物都被包容于宇宙之中,周而复始的运动变化,总是鲜明地存在着。在这深不可测的世界里,存在着决定运动变化的根本力量,任何事物的生起,都不能脱离其内在的决定条件。我们对这个世界的认识,以特定的角度来看,可以说对事物有所“知”,但从宇宙全体来说,这种知识又不可能是绝对的终极的真理,正因为我们本来对这个世界无所知觉,才使我们在后来获得了某种知识。纷纭变幻的

事物,不能否认其曾真实存在,过去的不可再来,现在的必将过去,古与今不可以相互置换。这种必然关系的存在,决定了我们对这个世界的认识,由于存在着高下深浅之分,哪里能不比较其是否反映了客观存在呢?生活在这个世界上的人们,怎能不过问这个世界?又如何能够没有迷惑?用没有疑惑的东西,解释有疑惑的事物,最终排除疑惑,走向更深刻的认识。认识的循环往复不断提高,使人类享有更为广泛的实践自由。但每一个体知识拥有量的大小,限制着主体自我能动性创造性发挥的范围。

东海之鱼对常人遥不可及,超出了自己的想像,对此处于一种“惑”的状态。任公子则不然,不仅能知,而且能行,通过掌握的知识技艺,终于使那些对东海之鱼无所了解的人,知道了这一确切无疑的事实,享受到不曾经历的生活的馈赠。人们得到了物质利益的满足,知识上的更新。将那一范围的人对客观存在的认识实践,推向了更高更广阔的领域。面对这一结局,“已而后世轻才讥说之徒,皆惊而相告也。夫揭竿累,趣灌渚,守鲋鲋,其于得大鱼难矣!”不能使自己从有限的经验领域解脱出来,仅为已有的知识满足,永远就不可能达到对新知识新经验的领悟。普通人为任公子的成就羡慕不已,操着鱼竿流连于沟壑之旁,等候着普通的鱼类上钩。这哪里能够像任公子那样,取得巨大的成就。连类及之,“是以未尝闻任氏之风俗,其不可与经于世亦远矣”(《外物》第二十六)。认识的深度与实践的深度,具有内在的同一性。而认识实践又是相互促进不断提高,以至于无穷的过程。

任公子钓大鱼的事例说明,惊人的技艺,不论是结果还是整个垂钓的过程,工具之“器”与指向的实践对象之“物”,都与“揭竿累,趣灌渚,守鲋鲋”的寻常垂钓活动相去甚远。这里表现出来的问题,就基本价值判断看,只存在着利益大小的区别,不存在是否可以实现的疑问。它与屠龙术的虚幻,形成了鲜明对比。归纳总结其内在寓意,可以得出相应的结论。首先,实践的对象必须与实践展开的方式,保持大致的适应,否则不能达到实践的目的。其次,实践指向的对象,必

须是真实的存在,由此它也要求实践方式的真实性,能够直接施加于实践的对象之上。再次,认识与实践是矛盾统一的整体,彼此相互促进不断提高,实践活动将最终成为检验认识活动真理性的标准。最后,认识是从不知到知,从知之不多到知之甚多的过程,服务于自我的终极的精神自觉。实践的深入,必将带来认识的新突破,从而极大地丰富认识的内容,使人类的物质生活与精神生活发生变革。

从对屠龙术的批评开始,到任公子钓大鱼成功,引来众多的模仿者为止,庄学以简单的事例,论述了实践方式与指向对象的关系问题。围绕技艺这一中心,庄学首先强调了技艺的真实,必须以事实存在的真实为前提。而技艺的展开过程,又以相关的物质手段与知识储备为基础。其中涉及工具问题与意志问题,包含着复杂的内容。由于这是对主体自我的实践活动与过程、结果的讨论,是自我存在的表现形式,与人生态度问题不可分离,实际上依然是人生问题的一个方面。对此,庄学是把由不同劳动分工带来的职业区别,视为人类存在的必然使命加以肯定的条件下,然后展开对以技艺为标志的职业之分,其技艺在自我生活中的地位与价值问题的讨论。只有将此置于这一大背景之下,结合庄学的相关分析,才能使庄学的思路得到重构。

2. 不内变,不外从

从心、器、物三者统一,揭示认识实践相互之间的依存性,这仅是庄学的最基本理论观念。重要的是,庄子由此出发,强调自我与客观存在的依存,才能使人类的生活既不囿于物质世界,为感性表象所满足,又能够在与自然的物质信息交换中,体悟与终极实在的同一,使人类的精神向往最终得以实现。自我的精神解脱,就在伦常日用之中,平平常常,实实在在。

知识能给人实际的利益,然而它只能对自我存在意义的证实,予以间接的帮助。这是由于至道之真是衡量评判一切事实存在的根本依据与终极标准,处于具体因果关系中的知识探索,虽然不能否认其存在的真实性,但这种真实性,关注的仅是具体对象,不能达到对世

界的根本容摄。虽然如此,知识的存在依然十分重要,正是具体的技艺劳作,才使处于探索过程中的自我,通过对自然存在的作用,心灵的创造与意义的发现,不断得到丰富。如果实践活动中的主体自我,回归于自我的实现这一人生的根本目标,就会使其意义内涵发生变化。因此我们可以判断,由于自我实现指向是自我个体的心灵世界,别的东西仅能是间接的存在。与之相反,迷失了自我,必将使自我陷于中心无主的悲惨境地,就会同邯郸学步般可笑。“子独不闻夫寿陵馀子之学行于邯郸与?未得国能,又失其故行矣,直匍匐而归耳”(《秋水》第十七)。追求美好事物,学习别人的长处,以期使自己的能力得到发展,本来是应该受到鼓励的事情。但如果像寿陵馀子那样,羡慕邯郸人的优美步态,学于邯郸,受到许多约束,也未能学到手,反而倒使自己原有的走路方法忘记,手足无措,最后只能趴着回去,被别人耻笑。

邯郸学步是一极端的事例,不可能存在于生活实际中。邯郸人要求学习者完全抛弃过去的知识记忆,重新接受全新的方法,而寿陵馀子能够全然忘记旧有的习惯,去全力模仿邯郸人的步态。就前面的整个准备来说,双方的确达到了极高的水准。但是,步态优美与否,只是行走的动作是否合乎审美要求的问题,可以纠正调整,不至于因设定的外在规范,使寿陵馀子达到无法举步的程度。而寿陵馀子居然毫无保留地服从教学示范者的条件,自己没有任何客观的判断。说明学习模仿任何东西,必须适应于自我需求,不能够自做主宰,终究会使自己失去了前进的目标。这一极其荒谬的事例,揭示了哪怕是最平常的工作,甚至是与生俱来的本能活动,如果学习者为别人的灵光所迷惑,则会产生严重的后果。

屠龙术与任公子钓鱼的寓言,前者揭示学习实践指向的对象真实性,必须排除虚幻的存在,切实使实践合乎目的。后者则说明期待中的实践结果,需要与之相应的实践手段、知识积累与基本物质条件,才能使人类的活动从已有的经验事实中扩展出来,使认识实践得到更加深入的发展。与之不同,邯郸学步以极端的事例,告诫永远存

在于生活状态中的人们,必须保持自我清醒的理性判断能力,迷信权威,丧失自我,就会导致自我存在意义的降低以至麻木。而一旦出现这一结果,实则如同行尸走肉。“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,屣之适也;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》第十九)。工倕是尧时代的杰出工匠,能够用手指画出来的圆弧,超过了用圆规与直尺画出的精妙。其不凡技艺,取决于与指向的对象完全合一而不用思虑来加以度量,心灵凝湛却不为具体事物限制。这就像鞋穿在脚上,却浑然不觉,是因为鞋的舒适。腰带系在身上,而身体无所负担,是因为腰带的舒适。忘记了是非的存在,心灵就一定得到愉悦。不使心灵波动起伏,不盲从外部事物,我们就会应接万方而无不恰如其分。而心灵的安宁本来是最大的快乐,能使心灵满足,那就没有不快乐的事情存在,这就叫“忘适之适”,这才是心灵的根本安宁。

必须肯定,邯郸学步的原始动机,是为了学习优美的姿态,使自己心理上得到满足。但寿陵馀子竟然忘记了自己的动机所在,为学步而学步,这与“不内变,不外从”的基本原则形成了巨大的冲突。庄学同时指出杰出的技艺成就,其核心秘诀就是“指与物化而不以心稽”。在这里,“指”即具体动作,不论是否借助工具,“物”指实践指向的对象。“指与物化”说明人的活动与客观对象达到了完全融会的程度,因而才能“不以心稽”,依赖理性直观实现自我与实践对象的同一。如果稍加分疏,很明显,工倕与任公子钓鱼不同,工倕指向的实践活动要求较低,对工具的限制不十分苛刻,但任公子钓鱼对工具与知识的要求程度远非工倕可比。因此,工倕可以有理性直观的真切感受,在他的工作实践中,只要技艺水平达到相应的水准,随时都可以发生。而任公子显然只能是理性的判断,不能把“物化”的规范,简单地运用照搬于任公子的实践。然而,任公子确实“不内变,不外从”,无所动摇,最终完成了自己预期的实践活动。这又与工倕在心灵境界与结果上,趋于一致。

当我们仔细研究庄学形形色色的技艺范例时,总会产生强烈的印象。庄学以为生活对于个人而言,从无固定不变的客观对象与方式,任何实践方式都可以使我们与客观世界密切相连。问题是,我们将如何获得对世界意义、美感、秩序的体悟,使生活丰富多彩,充满情趣。为什么回归自我内心的满足,对人生而言如此重要,须臾不离,是因为我们的本质存在,决定了我们在现实生活中,不能不以它为存在的依据与价值选择的标准,“性修反德”之“修”与“反”,正因为生活的现实要求,使我们不得不通过具体平凡的技艺,为生命的创造精神提供动力与宣泄的场所,使回归过程不再贫乏空洞,使生命与世界克服知识局限性造成的空缺。

从具体的事例上升为普遍的认识,是庄学的特点之一。对于实践指向的对象与过程,庄学以“事”与“物”之别加以清醒准确的区分。“物”是有形质的具体存在,而“事”是某种形式的活动过程。“贱而不可不任者,物也”。虽然具体的有形质的东西,没有什么尊贵可言,但实践对其加工利用,却不能违抗其存在的本性。“匿而不可不为者,事也”(《在宥》第十一)。客观存在的必然趋势就是“事”,主体自我对客观存在只能顺应服从。“事”实际上又有人事与物事之分。物事就是客观存在者的生起消亡的周期性循环,人事就是人类自身的有目的创造活动。最伟大的社会实践,就是对国家的治理。技艺就是能够在实践活动过程中表现出来的精妙方法与效率。而技艺反映于“事”的活动过程,被“事”所包容。“上治人者,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”(《天地》第十二)。客观存在不以人的意志为转移,春生夏长,四季推移,这是宇宙的秩序,即我们平常所说的物之理。而人类的实践方法与具体手段,使人类与客观世界紧密地联系。庄学的上述认识,对于技艺活动的内在价值,予以了高度的肯定。

人类以其理性能力,有目的地变革客观存在使主观意愿与客观存在相符合,创造出满足物质与精神需求的产品,具体的实践之“作”才能成为现实。因此,人事必须符合天道。具体的实践活动,由于指

向的对象与方式不同,当然存在着区别。但不论这种活动方式如何不同,它们都被限制在“事”的范围,不能在“事”的范围之外孤立存在。技艺正是指对客观事物能够有所裁决取舍的具体形式,不同于动物的被动适应环境。有了这一铺垫,庄学之“技”,包括了娱乐活动,如斗鸡;包括了艺术创作,如音乐、绘画;包括了一般的实践劳作,如厨丁解牛与任公子钓鱼等等,说明了技艺的广泛性与普遍性。这样就把自我的理性自觉与一般的生活紧紧地联系在了一起,而不再是一种纯粹的智力活动,不再是唯一的理论或知识的学习。

技艺活动具有内在的规范,这种规范被普遍的秩序原则之“义”包容。普遍的秩序原则之“义”,又受到“德”的制约。此“德”指具体事物具有的内在属性,这就说明,不论是技艺自身还是人类自己的活动,都不能脱离个体自我存在与实践指向的对象存在。“德兼于道”则指出了通过对客观存在内在属性的把握,人类能够达到对本体之道的自觉。而它在逻辑关系上,揭示了“道”是对具体事物的内在属性之“德”的更加深入的抽象。“道兼于天”的论断,具有双重的含义。一方面指“道”是对整个世界之“天”的最普遍本质的提炼,另一方面则指,宇宙的普遍本质不在宇宙自身之外。但是,这一命题在表达上不够严密。这是因为,对本体论问题与存在论问题缺少必要的区分。然而,我们依然需要肯定,这是对庄子对技艺问题认识的形上学解释,具有十分重要的理论价值。

精神的自由,是庄学关注的核心问题。如何在复杂的社会生活里,使精神的净化与具体的生活方式打成一片,心灵的自觉与具体的劳作不至于两分,庄学通过对天道与人道相互关系的深入认识,提出了这两者本质同一的观点。面对生机勃勃的大自然,面对充满精神创造活力的人类社会,他们对世界充满了如同艺术家对艺术品欣赏的兴趣。这使他们在重视物质创造的同时,尤其关注了心灵的愉悦问题,能够立足于自我本质存在与存在状态,客观认识精神自觉与生活实践的关系。从而使道家能够不像儒学耻言功利那样的迂腐,又不像墨家那样刻苦自励,使生活过于艰辛,失去了人生的乐趣。虽

然,道家对墨家的自我牺牲精神,充满了敬佩。

但是,称赞大禹的无私奉献精神与卓绝的功绩,不等于可以将之作为根本的原则,如同“命”与“义”的天下大戒,普施于每一社会成员,不论是以强制性手段还是教化引导。“昔禹之湮洪水,决江河而通四夷九州也。名山三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川。腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国。禹大圣也,而形劳天下也如此”。讴歌大禹的精神,说明大禹价值追求的合理性,符合人类的根本向往。可是,人情的多方面需求,最终必然要回归于精神的满足直至自我解放。不能要求天下人,都能以牺牲自我为幸福。因此,“其行难为也,恐其不可以为圣人之道”(《天下》第三十三)。只强调自我牺牲,无私奉献,陈义过高,难以落实于现实生活。况且觉悟是主体自我的心灵自觉,不能通过物质生活环境的改变而实现。庄学谨慎地指出,墨家的学说恐怕与“圣人之道”存在着一定的隔阂。根本原因在于,这一认识把正常的生活秩序与特殊的应急措施手段完全混淆了。

道家对技艺的理解,超越了儒家偏重于道德教化的功利性局限的平庸,使易于走向僵化刻板的社会生活准则,为技艺的生动创造击破。天下大戒的“义”与“命”,具有了更多个人自由调节的空间,主体自我不至于因对“命”与“义”的持守产生心理的厌烦。在另一方面,技艺论又为知识问题开启了新天地。从生命创造中产生出来的真切体验技艺,为符号化的知识体系赋予了更为丰富生动的个性特征,知识由此成为自我生命中的真实存在,不再是外在于自我的传闻之“迹”。正因为技艺本身的具体操作,达到“事会之适”的精妙程度,使原来“口不能言,有数存焉于其间”的言意疏离,在自我心灵的体会中被消除。主体自我的本质存在与存在状态,自然存在与社会存在的关系网络,认识与实践的相互制约等等,因个体自我建立于技艺基础上的生命活动,被精神创造的能量而与客观存在彼此融合。

技艺既使心灵的净化以生命的具体创造为基础,又使普通的生活实践提升到可以与终极实在相贯通的高度。庄学在对技艺的论述

中,除了对技艺的物质产品或精神产品创造作用的承认,更多地肯定了它的愉悦心灵的功能,具有更多的真理性成分。“事会之适”当然可以理解为,包含了对一切物事与人事“会”的心灵满足。但庄学“事会”的重点,不在忠君孝亲的社会实践与道德伦理,而是在生活环境下,在普通的实践方式中,通过对大自然的参与发现,享受创造的乐趣。这一思想内容,有力地补充了“心斋”、“坐忘”、“泰定”等关于心灵自觉的论述,较少关心具体活动方式的不足。同时我们也可以认为,“泰定”的心灵“性之自为”,之所以能够超越功利计较的局限,从容自在,莫基于情性与知性从非稳定结构向稳定结构转变,达到动态平衡,从而使心灵消除一切负担,智慧之光呈现,期待的自由成为现实的结果。正是动态的平衡,才能使心灵彻底的满足,使主体自我处于自由的状态,欣赏宇宙万象的盎然生机,并使自我融会其中空灵澄澈。

庄学以技艺之论,弥合了自我与终极实在的距离,意义世界与多样化的生活状态,成为活泼泼的有机整体。理性的逻辑分析因生命的激情更富有力量。与我们须臾不离的终极实在不再是高高在上的神灵,俯瞰芸芸众生,一幅冰冷漠然的形象,而充满了亲切感人情味,却并不因此降低其尊严与崇高,使人倍感亲近而不失于平凡浅薄。庄学为中国人的心灵生活,贡献了富有生命创造精神的艺术化的方式态度,开启了寓崇高于平凡的解脱道路。

3. 以天合天

反对计较功利是庄学的一贯态度,这与对一切价值不加评价断然排斥完全不同。庄学所严加提防的是,不能把个人私利人为地强加于客观世界。为什么这样,与对意义世界不同层次的划分有着密切的关系。在对意义的内涵与结构要素的分析中,我们可以证明,庄学认为绝对的精神自由,仅是逻辑的抽象,而不能是真实的事实。虽然绝对的精神自由不存在于现实生活,却不失其理论存在的意义。因为它使自我的精神追求,摆脱了个体有限性的制约,高扬至与本体之道同一的境界,大大拓展了有限个体的存在空间,展示了人类精神

向往的终极底蕴。

然而,任何主体自我都存在于特定的时空环境下,“命”与“义”的天下大戒,决定了现实生活中的每一个人,必然要与自然、社会发生关联。处于自然存在与社会存在复杂关系之中的自我,必须在社会活动中,满足最低限度的物质生活条件,作为自己存在的基础,超然物外只能是心灵的体验,不可能成为普遍的经验事实。况且生必有死,“无所逃于天地之间”。因此,真正的生活态度,就是不以穷通而改变自己心灵满足带来的快乐。庄学为之对知识与真理,认识与实践,精神超越与价值理想等多种关系的分析,为我们深刻审视人生意义问题,提供了宝贵的思想资源。

生活都是具体的现实的存在,“技兼于事”的论断,说明庄学肯定技艺必须落实于现实的实践过程才有意义。当庄学以屠龙术与邯郸学步的寓言,为技艺的施展确定基本判断标准时,对技艺的最高境界,事实上已提出了自己的见解。“不内变,不外从”固可视为绝对的原则,但如果不能使技艺的具体活动,超出经验范围,就会与个体的精神解脱的终极目标无关,变为纯粹的技术活动,降低其存在的价值,从而与庄学的精神追求对立。既不失高远的价值理想,又有现实功利之用,庄学力图寻求二者之间的统一。

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,必斋以静心。斋三日,而不敢怀庆赏爵禄。斋五日,不敢怀非誉巧拙。斋七日,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》第十九

制造乐器的梓庆当乐器制成的时候,观看的人惊叹为鬼斧神工。鲁

国的国君见到梓庆时,询问他是如何达到这样的技艺水平的?梓庆回答,自己是一个工匠,哪里有技艺?话虽这么说,不过还有一件事值得一谈。

梓庆认为值得一谈的东西,不在于其创造的产品,而是其工作的过程。就其所陈述的事实看,在进入工作状态后,不敢损耗精神气力,通过斋戒获得心灵的安宁。斋戒三天,心灵中再没有任何功名利禄的向往。斋戒五天,消除了是非好恶之念。斋戒七日,完全达到了忘我境界。进入这一状态,连国家朝廷都毫无记忆。消泯了一切外界的干扰,那已经被掌握的技艺,达到了完全可以表现的极致。之后进入山林之中,选取最合适的材料,乐器的形态跃然眼前。这样,似乎看到了完成的乐器,其次再加以雕琢。如果达不到这样的状态,就自动中止。这一说法倘若不能使有兴趣的人们满意,一定要问,制作的乐器为什么与凡俗不同,那只能说是把乐器自然的素质,回归于自然本身。是回归于自然的创作品,才使它令鬼神惊叹。

梓庆之“斋”的过程,实质上与颜回“心斋”的经历对应,只不过超越的对象不在于仁义礼乐,而在于“其巧专而外骨消”,是自我心灵的凝湛。说明理性自觉与日常的生活状态并非对立的存在,两者之间本质同一而表现方式有别。庄学在此提出了新的认识,这就是“以天合天”的概念。在自我的经验活动里,不存在“以天合天”的情况,但这里其实是指完全消除了人为的一切痕迹,彻底回归于自然,这就是“道兼于天”的具体反映。以自然存在本身来衡量人为的作品,而为自然认可接纳。从人为的创作看,“合天”是最高评价标准,但对自然而言,并不在自然之外。从实现“合天”的过程看,是主体自我逐步消除主观意识,克服理性演绎的程序阶段性,实现了心灵与自然的毫无间隔。技艺之为技艺的价值,经此创造反映于作品。

由于宇宙的生命之流贯通了自我存在、物质对象与活动过程的各个环节,人与自然真正处于和谐状态。因此,人与自然各得其美而不相伤,自然即人,人即自然。唯如此,才能被“凝神”,非人为的状态,进入自然的境界。通过梓庆削木的这一典范事例庄学说明,检验

实践活动的技艺的真伪高低,在自然本身而非人为的活动。技艺的淋漓尽致展示过程,就是与自然完全合一的过程,其要诀就在心灵的专注凝湛。当然,我们必须承认,如果脱离了技艺的中介,不可能达到“以天合天”的至极水平。而这一论述,形象化地展示了“技兼于事”直至“道兼于天”的过程。这就把个体自我的精神自觉,同物质生产两者之间具有的内在关系,予以了具体说明。

与颜回“心斋”不同的是,梓庆的创作实践,必须落实于具体对象,是在“技兼于事”之中得到反映。技艺的结果,一定指向具体的物化对象。“以天合天”使主体自我的理性创造能力,与客观存在完全同一。如果脱离了梓庆固有的知识积累,对制作乐器完全是一个外行,那么,不论其“斋”多么精粹,都不可能产生梓庆那样的产品。庄学虽然不是论述具体的技术问题,可我们应该注意,对实践活动结果的评价,与心灵解放的纯粹理性直观,在标准上并不完全相同。只有技艺的创造成为实现理性直观的手段,且在内容上与理性直观的结果趋于一致时,“以天合天”与“坐忘”两者才能融会为一。这就使技艺的平凡活动更富有生活气息,更贴近人生的实际。较之“心斋”与“坐忘”、“泰定”与“朝彻”等精神净化的论述,更能准确形象地表达主体自我对实在的领悟状态。这种近似于艺术创作过程的心灵升华方式,因其具有普遍的真实性,因此具有更为强烈的理论说服力。

在早期哲学与宗教理论中,都存在着难以通过言说表达的自我体验内容。庄学的“心斋”等就是具体的范例。它在内容上存在着与逻辑演绎的清晰明确几乎完全不同的神秘成分,具有更为强烈的个体性与主观性特点。当我们把它还原回“以天合天”的技艺创作活动,或者以此为参照理解“心斋”等概念时,明白它显然是对理性认识的超越与升华。包含了所有的理性认识的要素与基本原则,而在表现形式上,是一种恍惚入神的精神陶醉。

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

之而不得也。乃使象罔,象罔得之。黄帝曰:“异哉!象罔乃可以得之乎?”

《天地》第十二

这是一则深值得玩味的寓言故事。故事的主人公为圣明的黄帝、智慧之“知”、视力出众者“离朱”与善辩的“啜诘”,最后出场的则是“象罔”。圣明的黄帝与智慧的“知”等,都无法把遗失了的“玄珠”找回来,而“象罔”却完成了这一使命。按“象罔”的寓意,比较近似于口语中的眼神不好,看什么都模糊一片。正是这个看什么都模糊不清的“象罔”,反而找回了失落的“玄珠”。因此,“象罔”是以其直观的感受而非理性的演绎,却与“玄珠”之道同在。

在实践中提升生命的品格,是庄学“不内变,不外从”的精神原则的归宿。通过对实践对象的分析与实践方式的多方面阐发,庄学以其实践理论的细致论述,把“知止”与“照旷”的理论宗旨更加具体化。技艺当然是知识的组成部分,与纯粹的理论知识不同的是,技艺更富有实践性的特征。“以天合天”之“凝神”,当然可以把它理解为“照旷”内容的某一方面因素。在肯定知识积累的重要与实践对象的真实存在等基础上,庄学又以黄帝“遗其玄珠”的寓言,说明以“知”代表的知识与“啜诘”代表的言说,以及以“离朱”代表的感性,都不能使遗失的“玄珠”找回来。其寓意虽有多种解释的可能,但通观庄学的一贯思路,理应把它理解为浑沌的“无分别”境界。这就使对任公子钓大鱼获得的具体物化成果的肯定,经过梓庆制器而“凝神”的精神自觉,最后转变为“象罔”的纯粹精神直观。从对知识与物质价值的认可,到精神自觉与物化成果的合一,再到摆脱任何具体物质限制的纯粹精神活动,经历了一个渐次提高的完整逻辑循环过程。“玄珠”绝不是一个具体的东西,其实指道。黄帝“遗其玄珠”,是说黄帝苦心劳形治理天下,丧失了自我。庄学由此指明了主体自我在其人生实践过程中普遍应当遵循的方法原则。

通过技艺的方法道路,实现人生的自觉,是对“知止”与“照旷”根本原则的深化,密切了精神解脱与日常生活的关系,使精神觉悟不再

成为少数人的专利,而是社会大众的普遍共同事业。因此,“知止”与“照旷”关于对自我存在与人生意义的讨论是“极高明”,达到了先秦时期最高的理论成就,直至今天,依然具有无穷的感染力。那么,由技艺的自我成就道路可以谓之“道中庸”,不离日常生活而彻悟终极实在。如此“极高明而道中庸”,使庄学的超越性与实在性,逻辑性与实践性水乳交融。孔子的“有教无类”教育实践扩大了社会成员受教育的范围与权利,老庄道家则完全肯定了日常生活与终极实在的同一,是对人类价值尊严的空前提升。

庄学以技艺活动作为个体自我生命实践的基本形式,这是哲学认识中最为独特的现象。这一认识,一方面把“命”与“义”的社会价值理论,向更为广泛普遍的生活过程推进,另一方面又把精神自觉的过程,容纳于平凡的生活实践之中。其理论价值与现实意义,都难以估量。这既是道家人生观的一个重要组成部分,另外通过它,我们可以理解庄学对儒墨等的批判指责,认识的出发点究竟何在。技艺论与其它部分的关系及内在价值,将随着我们分析的逐步展开,得到合理而深入具体的说明。

第二节 用志不分,乃凝于神

如何实现普遍的思想原则,与生活实践相统一,使理想追求不外在于朴素而具体的人类生活,应该是一个富有前瞻性的哲学体系,必须面对的重要理论问题。如果哲学思考仅是少数人的专利,竟然与社会存在脱节,绝对不可能成为一个富有创造性的文明民族的灵魂。在中国哲学中独树一帜的通过技艺的创作活动净化自我心灵的理论,打通了精神超越与生活实践之间的界限,使道家的真理性认识更为圆满。庄学对技艺问题的高度重视,与儒家对仁义礼乐的认识,具有本质上的一致性,都是对人生实践方法的不同方向的论述。明乎

此,才能更加清楚庄学对儒家仁义礼乐的批判,在哲学认识及人生意义问题方面的逻辑建构。

1. 胥易技系,劳形怵心

技艺不仅是主体自我与宇宙实在的联系桥梁,是人类物质创造的必要手段,具有安身利用的重要价值,而且在某些方面,可以说是成年人的游戏。庄学在批判技艺活动的单纯功利性追求的同时,也揭示了实践者沉湎于这种游戏活动不能自拔,就会使自己逐物而不返,造成精神生活重大损失的问题。甚至恃一技之能谋取私利,必将毁身败德。

尊重技艺活动的创造性精神感受,又不迷失自我,这显然是一个矛盾。那么,我们的技术活动,如何在艺术的欣赏与创作精神,与谋生的手段辛苦劳作之间,保持一种适度的平衡关系,而不阻滞精神的自由呢?是否存在着审美与功利的适度界限,可以使每一个具体的创作者游刃有余?当生存的压力完全使实践者失去了创造的乐趣,成为被动的麻木的物质生产机器,技艺活动还能有这种艺术创作与欣赏的雅兴吗?

河上有家贫而恃纬萧而食者,其子没于渊,得千金之珠。其父谓其子曰:“取石来锻之。夫千金之珠,必在九重之渊而骊龙颌下。子能得珠者,必遭其睡也。使骊龙而寤,子尚奚微之有哉?”

《列御寇》第三十二

骊龙之珠是天下稀见的珍宝,号为千金之珠,其珍贵在于其难得,因为它深藏于九重之渊下的黑龙颌下。而河边一家靠编织芦苇过活的穷人,其子深入深渊,获得了宝珠。没料到他的父亲,却命令用石头打碎它。为什么能够获得宝珠,是因为潜水到深渊时,恰好遇上了黑龙睡觉,才侥幸成功。如果让这颗宝珠流传到社会上去,不知要引起多少人的寻宝希望,将有不少无辜的人葬身龙口。这是祸害之源,当然不能为了自己当时的一点利益,让它危害更多的人。这似乎同人

类对河豚的嗜好一样,明知河豚有剧毒,却为了口腹之欲的满足,不惜以生命当赌注。

依靠“纬萧而食”的穷人,获得千金之珠,可以完全因此而改变自己的生活困境。这一笔惊人的财富,不能说不是一个巨大的诱惑。可是,子得珠而父令毁之,把现实存在中的价值选择问题空前地突出了。获得千金之珠的事件,除河上人之子具有深入“九重之渊”的技艺外,还有骊龙当时正在睡觉的偶然因素。父令毁珠,断送了全家人改变生活贫穷现状的希望。对自身来说,无疑是一重大损失。但这种损失,又得到了另外的补偿。它既不脱离自身,又直接反映于社会。其社会意义则是可以使更多的人,免遭骊龙的吞噬。而从自我存在看,免除了遗害社会带来的良心上的谴责。人生价值选择问题的复杂性,具体而细致地呈现于眼前。命令毁珠的父亲,可谓知其所当止,而止于其所应止。虽然,自身贫穷的命运没有改变,但生命存在,人生的道路依然漫长,还有改变自身命运实现人生的可能。即使终生贫穷,不在于他们不曾拥有改变的机会,而在于他们选择了赢得心灵安宁的结果。这就使我们看到,与个人的生活状态相关的技艺问题,处于社会复杂生活关系的考验中。如果与其它社会成员的生存问题发生密切联系时,可能因此引导众人向危险的方向发展,天下之大戒的“命”与“义”的律令,就会因道德责任与理性自觉,做出符合人性本质要求的选择。“知止”不仅包括了理性的判断,也把个人对社会责任义务的认同,摆在了突出地位。这种自我牺牲,正是人性的崇高伟大。

上述事例说明,价值选择总是存在着许多不可能经过严格的逻辑推理,完全解决的困难问题,使人类摆脱两难境地。物质生活与精神生活的贫穷富有,不具有严格的等值关系。以技艺的能量,培育创造精神生活的财富,止于自我精神觉悟的心灵满足,才是“知止”的唯一实践性要求。离开了这一目标,技艺将丧失其崇高价值。

吴王浮于江,登乎狙之山。众狙见之,恂希弃而走,
逃于深蓁。有一狙焉,委蛇攫搔,见巧乎王。王射之,敏

给搏捷矢。王命相者趋射之，狙执死。王顾谓其友颜不疑曰：“之狙也，伐其巧，恃其便以敖予，以至此殛也。戒之哉！嗟乎，无以汝色骄人哉！”颜不疑归而师董梧，以助其色，去乐辞显，三年而国人称之。

《徐无鬼》第二十四

那只骄傲的猴子，自以为具有杰出的才能，不害怕弓箭的伤害。不断向吴王挑衅，结果被吴王的手下射杀。吴王由此告诫其友颜不疑，不能像这只狂妄的不知天高地厚的猴子，“伐其巧，恃其便”，以至遭到杀身之祸。颜不疑听从劝告，克服了自己的矜持之气，受到了国人的称颂。

老子“知止不殆”的名言，在庄学这里，被赋予了更加深刻全面的内容。技艺之用，可以用于自身，也可以被他人控制，失去自己对技艺支配的权利。个人拥有技艺，是自我理性潜能得以表现的标志之一，是对自我的认识反映。可是，认识自我以对社会与自然的认识为条件，否则所有的认识都将是孤立的没有内容的独断。在社会生活中，避免自我成为被他人役使的工具，就成为认识的要求，实践理应指向的对象。阳子居曾向老聃求教，“有人于此，向疾强梁，物彻疏明，学道不倦。如是者，可比明王乎”？敏捷果敢，透彻明达，精勤不倦地求道。这样的人，可以与圣明的帝王相比吗？老子的回答则是，“是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也”。同圣人相比，掌管乐舞之官与掌管占卜之官，无不为其一技之长牵累，使自己的形体劳顿而心灵纷扰。为什么呢？“虎豹之文来田，猿狙之便执爨之狗来藉”（《应帝王》第七）。虎豹因为长着美丽的皮毛，招致猎人来围捕，而猿猴由于擅长跳跃，常被系上绳子为人利用，狗长于捕狐，脖子总被拴上项圈。诸如此类，都因为它们具有一技之长，使自己陷于无尽的苦难中。

真正的自由，必须既摆脱了外物对自己的干扰，又不使自己成为别人的利用工具。联系“材与不材”的论述，可知技亦为“材”，有“材”必有其用，然而有其用反而不如无其用。它们两者之间，存在着一定

的关联。“材与不材”指有用与无用,而技与不技指用大与用小或无用。材强调其自然属性,技则重在说明人的创造能力。这种创造能力就自我本质存在来说是善,因为它是“知彻为德”的具体表现之一。但由于存在于现实生活中,必然受到社会存在力量的干预。而“为善无近名”,要求能动创造活动中的主体自我,消除别人对自己的利用心理。若自身之善已为“名”,就无法继续保持个人的独立自存。庄学对技艺问题的认识,就从个体存在引向了更为复杂的社会生活关系,揭示个人与社会之间的相互制约作用。

在人类整个社会生活中,技艺的丰富提高,使人类的物质创造与精神生活,不断走向文明进步。然而,对技艺之用的不同态度,反映了个体认识水平的高下。拘拘于用,乃狭隘的实用主义者。而藐视于用,则是轻狂的空想主义者。技艺的价值,处于不断的发现与放弃的循环过程中。某一时期在一定范围曾经有用的技艺,随着别的技艺的出现成熟被逐步取代。那些曾被人们认为过时的技艺,如果把它运用于不同的加工对象,又产生出全新的利用功能。使技艺原来潜在的价值成为现实的存在,就可以改变我们对事物的旧有认识,推动认识的深入与实践水平的提高。而实践者面对世界,研几极深,突破了原有的知识限度与固有范式,建立新的范式与发现新的价值,就是科学的重大成就,也是认识的一次飞跃。技艺的功能作用,作为实践方法的形式之一,与“材”的利用价值,都有显现与潜在之分。有用与无用,用大与用小,如果实践指向的对象发生了变化,具体条件随着时间的流逝改变,就会发生转移。只能在当下已有的环境,加以评判。由于技艺与人生实践相联系,庄学分析了技艺的功利意义,更强调实践者应当以高远的胸怀,使技艺活动服务于人生的终极解脱。

技艺是否具有利害属性,不在技艺本身,而在如何利用技艺,在于拥有技艺者自身的态度。在现实世界里,每一主体自我都会面临生活实践之于宇宙意义的体悟,既不能摆脱与某种技艺的关联,况且能者在职,贤者在位符合社会发展的要求,又需要克服因对技艺的迷恋使自我陷于困境,最终逍遥天地之间的问题。“羿工乎中微,而拙

乎使人无己誉。圣人工乎天,而拙乎人。夫工乎天者而俚乎人者,唯全人能之。唯虫能虫,唯虫能天。全人恶天?恶人之天?而况吾天乎人乎”(《庚桑楚》第二十三)!神射手后羿的最大才华是射中极微的目标,他的才能赢得了世人普遍的称赞。可是他本人对如何消除别人称道自己一事,却十分无能。与之相同,圣人对自然的本性有着深切的体会,但面对多样且差别的人类活动,同样有其不足。庄学因此指出,明觉自然本性,善于满足众人的需求,才能无所不适,这就是“全人”,意即德全之人。这就像鸟兽对自然的适应,包括它们所具有的才能一样,各有所能,而其所能不同。圣人以其心灵的明觉,达到与宇宙全体的同一,却不会因此妨碍限制世人各自不同的才能,使世人各适己性。

事实表明,知性能力的表现,千差万别。每一个体存在者,都有所能与有所不能。所能即是知识技艺,如同蜘蛛织网,蜜蜂筑巢一样。如果把众人拥有的技艺知识,与觉悟者圣人比较对照,可以说圣人在许多方面,不及众人。但是,众人之能是技艺之能,是知性的某一方面成就,不同于圣人的德全之能。圣人的德全之能,在于全面认识理解世人的知识技艺,心灵与世人同一,如此泯灭天人物我之别。正因为圣人是“全人”,与众人拥有人类某一方面的能力不同,不能以“为善无近名”加以权衡。这样的技艺知识,既不同于蜘蛛本能的织网,也不同于后羿通过学习掌握的箭术,彼此之间不存在可以类比的条件。庄学在此揭示的要义,说明了普通的技艺知识,由于其中存在着具体价值,使处于价值计较中的世人,不可避免地走向功利追求的道路。人类最高明的知识技艺,也难以企及蜘蛛织网,蜜蜂筑巢那样的高度。为什么动物本能的技艺,不能与人类有明确目标的创造相比,是因为人类可以通过认识实践的不断深入,使具有的理性明觉的潜能,正如同动物所具有的惊人技艺一样,由潜在成为现实,这就是觉悟者之为德全的含义。而这样的“全人”,最终超越技艺知识等具体之善的价值判断,成就最伟大的技艺。

顺应自然与发挥人的创造性能动性,在经验世界处于矛盾对立

之中。后羿通过其特出的技艺,把人的创造性发展到顶点,他的能动性创造性,使他拥有了他人望尘莫及的才能,却与其本质存在产生了严重疏离。这是由于他为声名所累,妨碍了行动的自由。虽然,这可能并非他的本意,但现实却因此而不能改变。庄学在分析后羿因技艺遭受挫折时,反对以鸟兽鱼虫的本能活动为最符合自然的规律的认识。一方面,指出后羿的知识技艺的可贵,另一方面,又通过对“全人”内涵的界定,强调了超越有名之用的无用无名,才是人类创造的最高目标,真正体现了自由。并且认为这种无名无用的价值,不在自然之外,这样顺利使因价值计较变得支离破碎的意义世界重新整合,融会贯通。处于经验表象中的自我,本质上是具有自主性能动性的创造主体,可是由于对意义体会的深浅程度不同,技艺价值就与其心灵领会的意义世界的不同层次,对应联系在一起。这又以技艺为具体对象,论述了无用有大用的思想。

揭露技艺操作存在的功利性局限,又承认技艺的展开具有理性直观的某些成分,甚至在一定程度完全重合,使庄学对技艺问题的理解,呈现出多层次多角度的特色。然而庄学的精神旨趣在于,对技艺本身具有的功利性功能的肯定,主要反映于具体的生活实践。他们从人生意义的实现这一根本目标出发,更加强调技艺具有的愉悦心灵与精神净化的作用。虽然不经意间贬低了技艺固有的功利属性,但空前提升了技艺的价值品格,由此歌颂了劳动创造的积极意义。这在古典时代,是极为难能可贵的认识。抑制技艺的功利性而发展强化欣赏性,会不会阻碍技艺的发展,庄学认为根本不必为此操心。因为世界是无穷的世界,知性必然会推动技艺的成长,只要不是人为地限制技艺的发展可能性,技艺自然会依附于人类的理性力量,按照其固有规律,由简单向复杂,由肤浅向精微进步。这些认识,构成了“知止”的内容之一。其实我们稍加关注,对技艺功利性局限的批判,同样是对价值追求不足的反省。它再一次促使我们重返关于“小大之辩”的议题,重新思考“万物一齐”的哲学关怀。

2. 外重者内拙

屠龙术与邯郸学步等经典性寓言,极其深刻地暴露了价值追求存在的内在矛盾。然而,庄学没有绝对否定价值追求的地位,因为这是人类命运的必然反映。为什么世人不能实现人生的自由这一终极的价值,源自主体自我灵魂的沉睡,缺少对深层意义的直觉。潜在的理性能力,随着生命的成长,知性的发展,虽然不断走向深入,但由于对知性情性的偏爱,使主体自我偏离了本质存在。世人往往因为个体自我的意志自由,受到外在环境的影响,在真善美与假恶丑之间动摇,脆弱、怯懦的心理意识不能战胜邪恶与堕落。这种人性内在的冲突,正是对人性的尊严与贪婪卑劣的考验。而人类对自由的永恒追求,决定了人类理所应当倾向于正义的一方,贬斥邪恶的另一方,最终回归于自我本质存在。

不断揭示作为自然存在与社会存在统一的人类,每一个体的自由,必须在一定的社会结构组织关系下,同自然界进行信息能量的交换,以物质生活的最低需要满足为条件。排斥甚至忽略物质生活的存在,不仅不能使精神自由的真谛得到阐明,更为严重的是,将从根本上危害人类的存在基础。但由于人类趋利避害的本能,使社会成员对价值的追求,无法在终极价值与现实价值之间达成平衡。觉悟者以其对宇宙人生意义的洞察,表现出来的自由境界为人类未来的发展指明了方向。

颜渊问仲尼曰:“吾尝济乎觴深之渊,津人操舟若神。吾问焉,曰:操舟可学邪?曰:可。善游者数能。若乃夫没人,则未尝见舟而便操之也。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便操之也,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,以黄金注者昏。其巧一也,而有所矜,则重外也。凡外重者内拙。”

《达生》第十九

摆渡的舟子“操舟若神”，引起了颜回的深切赞叹。颜回问舟子，这样神妙的技术，可以通过学习获得吗？舟子回答，可以。因为这同精通水性道理一样，凡精通水性的人，都拥有多种游泳的技艺。但如果他们遇到有人遇难，精通水性的人不会看见船就去驾驶，借助别的工具来挽救落水者的性命。颜回对孔子说，自己经历了这样的事情，可是当向舟子询问，为什么不利用工具去救人，其中的奥秘何在时，舟子却不予答复。这是为什么呢？

孔子指出，善于游泳的人，具有多种游泳技艺，这毫不稀奇。可游泳之道的最高境界不在于拥有多少游泳的技艺，而在于忘记了水的存在，视江海如履平地。这就如同面对遇难时的态度，不会看见船就想着去驾驶相类似。这些人都是把深渊当作了陆地，以为舟船在水中的覆没，如同驾车时偶尔的倒退。翻倒的东西千姿百态呈现于眼前却不为所动，不会予以留意，这哪里是自顾不暇？用瓦当作赌注者，心思灵巧，因为快乐的对象是过程，不是为了结果的输赢。而用钩带作赌注的人，内心总有所忌惮。这是因为东西贵重，害怕失去财宝。他关心计较的对象是利益。用黄金作赌注的人，完全是心智不开。对赌博本身具有娱乐的功能毫无领会，简直不可救药。赌博的技巧是同一的东西，而参与赌博的人，若其关心的对象不是娱乐放松，仅是输赢胜负，一定被表象所迷惑。注重表象不知其实质者，心灵世界极为贫乏。

以赌博这样极端的事例说明问题，而且涉及的是关于赌博的技巧与赌博的本质功能的关系，可见庄学讨论问题取材之广。通过赌博这一极端手段，满足自己的娱乐的要求，说明赌博如果仅是游戏，本身不存在善恶的价值判断。由于关注的对象是精巧的计算过程，非物质利益，就可以将赌博的危害降低到最低限度，成为一种纯粹的益智游戏。这是游戏的本质属性，至于派生出来的其它东西，仅可以看作是工具的误用。操舟的舟子之所以对颜回的问题不予以回答，理由很简单，操舟在于如何处理舟与水的关系，水的属性与舟的功能，二者必须同时兼顾，如果仅及一方，不可能达到“若神”的高妙境

界。颜回关注的仅是操舟的技术要领,根本不去关心更为重要的水的属性与舟的功能问题,舟子当然没办法回答。操舟的技术要领指向水,但以舟为中介,然知水不及忘水。是否以舟为中介,在此表示相关的条件性,可面临遇险的人,有“数能”的善泳者,不会考虑操舟的事宜,因为他直接就可以救起落水者,为什么一定借助并非必须的中介呢?这就说明彼此之间具有直接联系的事物,不需要徒劳地加入中介的因素。孔子以委婉的方式,批评了颜回对问题的认识存在着缺点。

炫耀自己的财富、地位与炫耀自己的能力,没有实质的不同。庄学通过孔子与颜回的问答,以更为极端的赌博一例,加以揭示人生实践问题。专注于利害得失的赌博,不明白游戏的意义与价值,从赌博当中获得的乐趣非常浅薄。因为赌博虽然不登大雅之堂,但它里面存在着技巧与计算等,是理智所关注的内容。用瓦片作赌注,显然没有任何的利用价值可言,可是并没有因此而丧失游戏的属性与功能。相反,把它当作了人生的实践方式,视为劳动谋生的手段,得到的不再是游戏的快乐,而仅仅是物质价值。只有超越了游戏过程本身及功利追求的人,才能真正体会游戏固有的纯技艺的优雅。如果仅是重视外在的因素与表象的存在,就会阻塞意义世界呈现的道路,自我的心灵所获得将不会是精华。

不断排除技艺活动中非本质的东西,直至得出“凡外重者内拙”的普遍结论。庄学凸显出了实践活动过程中的自我精神满足问题,认为在技艺活动中,体会其内在的秩序与美感,才能突破技艺的技术性与具体对象的局限性,为普通的劳作赋予审美的成分,日常生活因此克服了平庸的格调,心灵世界得以充实。但在现实生活中,对表象的关注,使存在者的内在意蕴遭到了遮蔽。

阳子之宋,宿于逆旅。逆旅人有妾二人,其一人美,其一人恶,恶者贵而美者贱。阳子问其故,逆旅小子对曰:“其美者自美,吾不知其美也。其恶者自恶,吾不知其

恶也。”阳子曰：“弟子记之！行贤而去自贤之行，安往而不爱哉！”

《山木》第二十

旅店主人有两位小老婆，一个漂亮，一个丑陋，但漂亮的没有得到宠爱，反而是丑陋的深得主人的欣赏。在宋国旅行寄宿于此的阳子，对此大惑不解。店主人道出了其中的原委，漂亮的小老婆自恃其美貌，让人深感丑陋，再也不觉得她容貌动人。丑陋的小老婆深知自己相貌平庸，没有姿色可以依赖讨好自己的主人，因而靠她的内在美，打动了主人，深受主人的信任。美与丑在这里，发生了根本变异。阳子因此教导随行的弟子，为社会做出贡献功绩的人，应当忘记自己对社会的贡献，做到了这一要求，到任何一个地方，都将会获得人民的信任拥护。

店主人的两位小老婆，美与丑各一，其自然天赋不因“逆旅小子”对她们态度的不同，而改变这一事实。所改变的仅是她们在主人心中的地位，心灵美之所以能够战胜自然美，反映了人格力量具有的无坚不摧的震撼力。漂亮的小老婆最终失宠于主人，不在于她是否漂亮，在于她炫耀的不适度。虽然这则故事并非直接讨论技艺问题，可它却是典型的“外重者内拙”的范例。与“美”是天赋所长一样，技艺也是人们值得炫耀的资本。但不论是人之美貌还是拥有技艺，庄学以为它仅是自我存在的某一属性而非自我本身。如果在个体的生命活动中，由自我存在派生出来的属性功能掩盖了自我存在，完整的自我就会走向畸形，结果成为伤害自我本质存在的因素。将这一认识引申至更为广阔的社会生活，庄学认为“行贤而去自贤之行”，才能更加开拓发掘自我的深层意义，才能克服“胥易技系，劳形怵心”的“内拙”，达到现实生活中“若神”的出神入化。

对自我存在的意义缺乏足够的反省，皆是“恃其外者”。它的存在与“不内变，不外从”形成了严重冲突。这是因为凡“内变”者则中心无主，丧失自我，而“外从”者则随波逐流，陷于浅薄。社会评价与自我实现，虽然没有必然的直接联系，但凡是符合人性需要的内容与

被积极肯定的因素,总是在一定的时空条件下发挥其作用。技艺之可贵,与美貌之动人,都因为它们是人类知性与情性需求中向往追求的对象。当我们赞叹能工巧匠过人的技艺时,是因为他的创造展示了人类理性达到全新的高度,而当我们欣赏某人出众的容貌时,是因为这种美满足了人们心灵对美的情感要求。欣赏与占有,实则反映了完全不同的心理状态。欣赏表现出了虽不能至,心向往之的赞同与肯定,但占有却排除了欣赏中包含的肯定因素,变为一种独享与武断的排斥,不能与他者分享。人与人,人与自然,其界限与距离拉大了。特别是主体自我因独具某一方面的优势或特长,并把它作为实现自我价值的主要工具时,决定了处于这种状态下的自我,已被社会价值所左右,无法继续保持自我的独立性,生命的光彩被扭曲。这虽然不能与具体的罪恶相类比,但无疑是自我精神的重大流失。因为它画地为牢,使自我封闭于狭隘的空间领域中,丧失了与宇宙实在及自我心灵进行更加深入交流的机会。

价值的构成是多角度多层次的存在,在人生意义中,在不同的环境下,都与实践所关联的对象不可分离,如果把“以天合天”的创造精神,运用于社会评价方面,体现于自我价值实现中,庄学在任何涉及终极关切的问题时,都把自我超越当作了一条绝对的普遍原理反复强调。但就具体的实践方式来看,他们又非常注意不同条件环境下,实践自身应具的价值属性。举凡赌博、操舟以及“逆旅小子”两位小老婆的不同命运,都成为他们解析人性问题的素材,告诫世人需要时刻保持理性的清醒,经过不断的心灵净化,实现自我存在的使命。

3. 反己而不穷

理性自觉的完成与实现是一个过程,可如何使实现自我的过程具体而现实地与生命存在相统一,庄学以对自我与自然的认识,归结于心灵的净化这一中心。“以天合天”的技艺实践就与“泰定”以及“旷照”,如同彼此重合却又有所不同的圆弧,构成了方法论主张中的完整圆周。前者突出强调了人的自觉与解脱,是在世间而达出世间,否定了虚幻的天国神灵的恩赐的认识,坚持了理性主义与现实主义

的认识原则。而对世间即出世间的肯定,使庄学特别关注了依凭具体的方式手段,与具体的生产生活同一,完成心灵的净化过程,回归自我,实现精神的内在超越问题。这些相互关联的内容,沟通了精神的自觉与生活实践的界限,使人类的精神生活与物质创造,成为有机的和谐整体,突破了道德修养在内涵上的局限性,为人格的完善与成就,开辟了更为全面的解决之路。而对自我本质存在与存在状态的精深分析,始终支持着庄学哲学思考的深度,“泰定”与“照旷”等内容,成为通过平凡的生活实践实现人生等观念方法的理论基础,正是这些具体内容存在,合乎逻辑地说明了人生的意义与价值问题,使方法论与终极目标合二为一。

依凭于一定的工具与操作方式,实现灵魂的净化,是一现实且非常合理的认识。在论述这两者之间的一致时,庄学反复分析了现实生活中的疏离现象,并对其根本原因进行了细致深刻的总结。工具与技术乃“荃蹄”之用,而非鱼兔,我们对工具与技术的依赖,借助于其操作的功能。目标与方法之间疏离的产生,是因对最终指向的对象理解不足造成的。按照庄学的固有认识,主体自我都是通过具体的实践过程,以工具与技艺为媒介,体悟自我与宇宙的真正和谐。可是由于生动丰富的现象世界,生存的现实需要,往往又抑制了众人对自我与宇宙真正和谐领悟的兴趣。消除这一鸿沟,“泰定”与“照旷”的论述,是一般的精神原则。它与“以天合天”的具体的实践方式,虽然不存在本质的对立,但前者总是抽象的表达,不足以为公众接受。见诸庄学笔下的种种活灵活现的人物,把那些处于飘渺云海中的思想,立刻变得亲切且具体,充满了生活气息。

与梓庆“心斋”不同,侗傜者“承蜩”的技艺修持,为我们贡献了经验世界中屡见不鲜的生动图景。

仲尼适楚,出于林中,见侗傜者承蜩,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,则失者繇铢。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！”仲尼顾谓弟子曰：“用志不分，乃凝于神。其痾偻丈人之谓乎！”

《达生》第十九

面对这一熟悉的场景，即使今天的读者也会情不自禁生起会意的微笑。粘蝉是连孩子都熟悉的游戏，但驼背老人的不凡技艺，就表现在粘蝉这一平常活动中。他粘蝉居然达到了如同囊中探物的程度，引起了途经于此的孔子的极度惊讶。孔子问，您这样神奇的功夫，有方法吗？回答是肯定的。技艺的逐步升华，源自有效的训练。起初，花费了五六个月的时间，使自己能够在木竿顶端，直立安置两枚小球而不掉下，再去粘蝉，让蝉察觉逃走的事情就很少发生了。当顶端安置三枚小球不掉，能逃走的蝉仅是十分之一。能够安置五枚小球而平稳存在，粘蝉就如同自己拿东西一样随便了。控制自己的身体，使之像干枯的树桩，把直自己的手臂，就如同枯树上的枝条。天地虽然辽阔，万物虽然众多，可眼前所能知觉到了唯一东西就是蝉了。正是因为不动摇不倾斜，不使任何东西触动蝉的翅膀，哪里还有得不到的东西呢？孔子回头对随从的弟子们说，以前我们听说了“用志不分，乃凝于神”的教导，却没有真切的理解，驼背老人的蝉技，表现的不正是这一思想么！

由“承蜩”的技艺训练，简洁地表达了如何使技艺达到出神入化程度的一般规律。痾偻者“承蜩”寓言的核心，就在“用志不分，乃凝于神”一语。梓庆的成就是“凝神”，创造了鬼斧神工般的杰作。津人操舟则为“若神”，驾船出神入化。至痾偻者承蜩又为“凝于神”，心灵容纳了整个世界。都从不同方面论述了技艺的创作者，心、手、器合一。“承蜩”者手不动，竿不摇，心不乱，不知天下有物，而唯有以蝉为务。没有心灵的凝湛不动，静如止水，就不可能控制身体与手臂如同枯木朽枝。当这三者全部具备的时候，蝉落枝头，就像钻到了早已准备好的笼子里无法挣脱。心灵澄湛凝寂，这就是“用志不分”，意即寂

然不动,而完全进入自然的反映状态,又没有不为这种自然的仿佛本能的反映所超越的事物,就是“乃凝于神”,意即动寂完全相应。在这种即寂即应、动寂一如的情境下,自我与宇宙生命完全同一,物我无分,臻于化境。

心灵的净化由“一若志”达到的“心斋”,是以自我之“志”的心灵控制,达到“一”的浑然无分状态为条件,只有这样才能使自我的心灵,与宇宙无穷变化的内在生起机制相互交融。这既是自我知性与情性的和谐统一,又是自我的具体活动,心灵、工具与指向的实践对象完全协调对应。由于它就是宇宙最本真的存在,世界的普遍和谐,就在自我的虚静心灵里被呈现出来。“唯道集虚。虚者,心斋也”的逻辑分析,在此被具体的实践活动所阐释,说明心灵的情性与知性合乎本质存在的互动,凸显了宇宙的奥秘。宇宙人生的终极底蕴被我们心灵映照,从此我们与世界不再隔绝,因为它只能从“虚”的无限心灵,以理性自觉之“心”呈现,因此道不在心外。技艺之知识,在心灵的究竟状态之“虚”,与真理同一。

痾傴者的自述,道出了其“承蜩”的出神入化的成就是心、手、器的完全合一,这种合一排斥了对其它一切价值与存在的关注。在那样的境界里,“虽天地之大,万物之多,而唯蜩翼之知”。当实践者排除对别的东西的追求时,奇迹发生了。不是蝉的价值超越了一切别的存在,而是主体自我精神的凝聚力,可以裂变为不可估量的巨大能量,这种力量可以征服任何实践指向的对象。世界的价值此时被浓缩在蝉这一目标,当然就可以求仁得仁,无坚不摧。丰富多彩的世界,与主体自我具有多方面的联系。处于无穷变化中的自我,精神意识为客观存在所刺激变化不定。但实践目标的实现,必须以自己的心灵活动集中于唯一对象,才能以生命的全部激情,征服一切外在于自己的存在。这是因为,任何具体的实践活动,特别是技艺的落实,都有其既定的方向目标,不可能包容整个世界。如果心手器彼此之间发生错位,就连最平常的粘蝉,也不可能成功。这就说明,知性在对存在着的事物进行价值判断时,必须以自我存在为核心,区分不同

的价值领域及其层次之分,使认识与实践相统一。

人类作为自然中的一员,其活动不能超越自然存在之外。但由于是主体自我,以其生命考察反省自我存在与世界的价值,决定了人类必然要对存在者进行价值大小的比较。这就出现了相互联系且又差别的价值判断。审视自己与异己,其关系如何的问题,以期人类能够按照自己的意愿,达到对自我命运的掌握。庄学因此指出,“夫大备矣,莫若天地,然奚求焉?而大备矣。知大备者,无求,无失,无弃,不以物易己也。反己而不穷,循古而不摩,大人之诚”(《徐无鬼》第二十四)。万物包容于天地之中,天地是最完备的存在。无法追求在天地之外的价值。如果明白了天地为“大备”,就可以使主体自我“无求,无失,无弃,不以物易己也”。摆脱了得失利害的计较,保持自我的人格独立。当我们把关注的目光从外部存在转向自我心灵时,能够做到“反己而不穷,循古而不摩”者,就是“大人之诚”。回归自我而没有切断与天地的联系,把自己孤立起来,天地的无穷创造德性,就是自我的德性。如此可说是“大备”,才可谓之“不穷”,超越个体自我有限性的限制实现自由。这样的“知大备”,永远不会与世界发生冲突,当然也不会因顺应世界的存在而丧失自我,因为宇宙实在完全容纳在他的心灵世界里。天地不是外在于自我的存在,而是实实在在的自我生命。

至“诚”的精神境界就是“大人之诚”,它使自我存在的价值发生了空前的更替。在这种精神的自由中,不是天地的价值不存在或发生了事实的贬值,而是由于自我的精神意识的“知大备”的直觉,使宇宙的意义发生了转移。意义世界不再以外在的事物为标志,体现于自我的观念世界里。自我由此摆脱了个体性的局限,具有了与宇宙等同的能量,因此能够“无求,无失,无弃”,再没有什么东西可以改变自我的独立性与永恒性。“不以物易己”是表示自我觉悟价值的命题,仅能是前提性的存在,不能是直接的结果,因为“反己而不穷,循古而不摩”,才指出了“不以物易己”的内容。就最基本的估价,不为外物动摇,是精神自觉相对较低的层次,意义世界由于“知大备”建立

了应当具体的对象,“无求”则无欲,“无失”依据于无得,“无弃”故而无所亲疏,这就是“万物一齐”。因为它存在于大人的精神世界里,不是分离对立的存在,完全融合为一,真实不虚。因此,“诚”代表了宇宙人生的真谛。

庄学的“大人之诚”是天地之至“诚”,没有儒家的道德理想主义成分。天地之至“诚”是觉悟者反省自我,体会人生与宇宙的意义,是其理性自觉的表现。“诚”的真实无妄,业已说明大人之德就是“天德”,是对“和”之“德”的再现与证实,乃“性修反德”螺旋回复上升的过程,最终至“性之自为”。依据这样的基本认识,庄学对“津人操舟”与“痾偻者承蜩”等的神妙技艺的分析,包含了具体的论述与普遍的原则的不同肯定。“凡外重者内拙”指明了价值追求的高下之别,而“用志不分,乃凝于神”则说明了成就神奇技艺的原因。构成了庄学对实践问题理解的基本要素,强调了精神自觉的现实性。然而“知大备”的提出,从逻辑上又揭露了具体技艺的局限性,因为它必然需要有所为有所不为,是未“大备”,自我的精神世界不可能不被限制在一个相当有限的经验区域。庄学因此要求“无求,无失,无弃”的“大人之诚”,认为这样最终超越技艺有限性的不足达到无限。

另一方面,“无求,无失,无弃”的精神实质正是“无己”。因为只有“无己”,心灵没有任何滞碍,适可“行贤而去自贤之行”,超然物外。享受生命完满的快乐,精神意愿全部被满足。如此可谓“乐全之,谓得志”。彻底实现了自由,没有丝毫的勉强。这种寓高妙于平凡,化庸俗于超绝的人生关切,展示了丰富深刻的逻辑内涵。“以天合天”的技艺活动从实践性的角度,为天下大戒的“命”与“义”,赋予了艺术欣赏的要素,摆脱了有限自我遭受必然性制约的刻板僵化。而实践的能动性创造性,则纠正了纯粹的逻辑抽象、对功利价值的占有同没有快感的劳碌,对实现人生意义的阻碍,才能将自我从庸俗与被动中解放出来。自我虽然置身于“命”与“义”的安排之中,但因为在技艺中充分享受了生活的价值,人生意义不再是王公大人与英雄圣贤的独白,一变而为可以为众人在伦常日用中,通过具体的工作方式与处

于经验中的手工艺技术,加以创作、鉴赏、品评的存在。这些充满了真理性洞见的认识,如同清明时节新茶的味道,隽永悠长。而在丰富多样的技艺世界里,心灵的斋戒消除了卜筮祭祀的神秘性;粘蝉的劳作等又仿佛活动的流水,滋润了没有生机的沙漠,使生命复苏一样,克服了纯粹理智的苍白;就像沉醉于游戏中的儿童,让精于算计的管家婆惭愧不已,终于彻悟创造的乐趣与真实。

庄学的“大人”、“真人”、“至人”、“圣人”、“神人”的概念,在根本精神上没有不同,但其不同概念表达的意义指向对象,却显然存在着差别。“真”指其自然存在,非人为的矫饰;“大”则指人格价值的最大限度;“至”表示其为人生的极致,不可能超越这一范围;“神”意指超出了经验与想像,奇妙不测;“圣”指超凡脱俗,智照无方,功德普施。所有这些,都以真实不虚的“诚”为核心。它是自我生命的流露,不论生命存在与否,意义永恒不朽。因此,“知大备矣”而成就的“大人之诚”的论述,说明“诚”绝非与常人生活完全隔绝的存在,而是说常人对“诚”的领会仅是偶然的暂时的存在,没有达到“大人之诚”那样自觉与一贯。由“以天合天”的实践活动,仅指明了通向终极实在的基本道路与现实可能性,还需要在对技艺的超越中,与至道合一。这就蕴含了知识技艺的成就过程,与自我心灵净化过程具有内在一致性的思想观念。

第三节 从道而不私

庄学的“用志不分,乃凝于神”命题的深切意蕴,还有继续深究的价值。前面我们已说明,“志”在庄学中指全部的精神活动,“用志”虽然在某种语境下,可以指具体的理性认识的演绎、归纳、判断与分析,但并不排除情感、欲望、直观等内容。因为庄学认为,主体自我是以全部的身心投入到对世界的审视中,知性与情性在认识展开过程不

同阶段不同方面,不可能一方彻底排斥另一方的存在,只有主从隐显之分。之所以强调对知性情性的“浑沌”不分,才能使生命以其固有之“神”与世界感应。这是因为在心灵的“泰定”状态下,消除了中介的存在,直接把握本质。这就是理性直观。

我们对具体的认识活动,习惯于以演绎或分析,归纳或判断,加以区别不同的理性认识形式,认为感性、知性、理性的渐进提高,逐步排除了对事物具体属性的认识,达到了对普遍本质的把握。但这种观念,不符合庄学的精神。在庄学看来,知性获得的仅是具体的知识,无法实现对宇宙普遍本质的观照,不能获得真理。纵使理性是知性的更为完善的表现形式,但理性认识依然是以具体对象为条件,因此理性所见者是物而非道。在对技艺的论述中,包括对人类认识活动的普遍分析中,庄学不是没有对具体活动形式区分的意识,而重点却在如何使偶然实现的体悟直观,持久永恒地保持下去。当然我们可以看到,没有严格区分不同认识形式的内涵及相互关系,的确是中国哲学的弱点,然而却不能由此推论,中国哲学家缺乏对此的自觉。如果这样,就没有必要提出“不分”的问题了。其实“不分”就是不分散的意思,指精神或注意力专注于一个特定的对象,正是针对分门别类的归纳演绎造成的分崩离析局面而来。这就意味着具体的技艺代表的知识活动,其认识过程与结果,与终极精神觉悟既有差别又有某种一致性。

技艺的具体认识实践形式,同样必须遵循由个别到一般,从特殊到普遍的认识原则。唯当主体自我在认识实践中,精神之“志”专注于某一对象,通过具体操作的体会,突破了有限性的限制,才能上升为具有普遍意义的认识,因为天下无二道。因此,庄学的“乃凝于神”不是指向认识的过程,而是强调主体自我将以何种方式状态,达到对事物本质的领会。运用这一原理于技艺或具体事物,得到的是知识或实践的成果。而当以此面对天地宇宙,则为理性直观。只是在技艺活动中它表现为偶然的存在,必须通过不断的培育扶植,使之达到“泰定”的程度,才可以“知大备”,使世界与自我合二为一,唯此可谓

之“大人之诚”，从而消除偶然性，达到普遍的精神自觉。

1. 不可损益

与生活相统一的“以天合天”技艺活动的精神净化过程，使自我生命得以完善发展。这一认识，突出地强调了物质精神创造的技艺活动，才是人生实践的最普遍形式，这与儒家对仁义礼乐的道德实践的关注，形成了强烈的对比，反映了道家思想的鲜明特色。其区别是，道德判断不能无所不在地参与到人类实践活动的每一方面每一过程，可技艺的实践却是无时不在无处不在的普遍活动。

作为调整人与人之间关系的社会规范的道德，也是人生实践内容的一个方面，因为它本来就是“命”与“义”的天下大戒规定的对象之一。庄学当然不否认道德实践的合理性，而是特别强调不能把道德规范绝对化，变为僵死的教条，从而妨碍人类的自由。

颜渊东之齐，孔子有忧色。子贡下席而问曰：“小子敢问回东之齐，夫子有忧色，何邪？”孔子曰：“善哉汝问！昔者管子有言，丘甚善之。曰：褚小者不可以怀大，绠短者不可以汲深。夫若是者，以为命有所成而形有所适也，夫不可损益。吾恐回与齐侯言尧舜黄帝之道，而重以燧人神农之言。彼将内求于己而不得，不得则惑，人惑则死”。

《至乐》第十八

颜回去东方的齐国的时候，孔子为他特别的担忧。子贡察觉到老师情绪的变化，询问孔子原因。孔子指出，自己非常欣赏管子“褚小者不可以怀大，绠短者不可以汲深”的名言。袋子小装不下大的东西，绳子短够不上深井里的水。意为世界上的任何事物，都有其特定的属性以及与之相适应的要求，这是事物的自然本性，不可以增加减少。颜回到齐国去，担心他对齐国国君宣讲圣人之道。然而齐国国君，目前最向往的不是圣人的教诲，颜回的处境将非常不妙。颜回肯

定会痛苦地反省探索,为什么圣人的教诲,不能为齐国国君接受,而且他一定无法得到答案,为此会更加疑惑,如此疑惑的人就会导致生命的凋谢。

我们可以把“褚小者不可以怀大,绀短者不可以汲深”的格言,上升为普遍的认识实践原则。孔子已经明白地指出,这就是“命有所成而形有所适也,夫不可损益”的意思,不能以具体的统一的规范,要求所有的不同事物。黄帝之道神农之言,虽然是符合人类永恒追求的真理,但由于受到特定的历史条件的限制,未必为任何时空环境下的人们接受。若背离了适时而用的原则,就会遭到不应有的伤害。一定的理论认识,需要与一定的对象及一定的操作手段结合才会发挥其积极作用。由于现实需求的紧迫性,超出了对永恒价值理想的认可,这可以说明颜回的操作时机不成熟。圣人的真理性认识,不过是启迪众生觉悟的桥梁与中介,这种工具性的存在,当且仅当成为必要的时候,才能进入实践者的视野,否则就是外在的依附。另一方面,不存在绝对的一劳永逸的方式方法,颜回知道圣人之道的价值,却不知道圣人之道的价值将会在何种条件下发挥作用,需要什么相关的要素,当然要引起孔子深深的忧虑。

颜回到齐国宣谕圣人之道,是对技艺的一次不成功的应用。而实践结果的失败,将造成自我精神的痛苦,甚至于死亡。“内求于己而不得,不得则惑,人惑则死”。这正是与“乐全之,谓得志”对立的存在,而且还有另一种偏差现象。

列御寇为伯昏无人射,引之盈贯,措杯水其肘上。发之,适矢复沓,方矢复寓。当是时,犹象人也。伯昏无人曰:“是射之射,非不射之射也。尝与汝登高山,履危石,临百仞之渊,若能射乎?”于是无人遂登高山,履危石,临百仞之渊,背逡巡,足二分垂在外,揖御寇而进之。御寇伏地,汗流至踵。伯昏无人曰:“夫至人者,上窥青天,下潜黄泉,挥斥八极,神气不变。今汝怵然有恟目之志,尔于中也殆矣夫!”

《田子方》第二十一

列御寇拥有惊人的射箭技艺,在给伯昏无人演示其射箭技艺时,肘部放置水杯,尚可拉弓满弦。前一箭刚刚出弦,第二箭紧接着又已射出,而此时第三箭已扣在弦上,就像木偶一样一动不动。

伯昏无人对此不以为然。认为列御寇拥有的射术,不过是为射而射,仅仅是炫耀自己的技艺,“非不射之射也”。在他看来,如果可以在高山之巅,站立于凌空的石头之上,面对百丈深渊能否射箭,才是检验何者是“射之射”,何者是“非射之射”的标志。列御寇为了验证自己箭术的高妙,同伯昏无人一起,共同来到了这样的环境。当背对深渊后退,脚仅有三分之一的部分踩在石头上时,伯昏无人恭敬地长揖,请列御寇出手。列御寇趴在地上,惊惧得汗水一直流到了脚后跟。伯昏无人指出,至人能够认识天地的奥秘,纵横四海,而精神没有丝毫的纷扰。列御寇不过是为小小的技能沾沾自喜,反而证明内心世界是多么微不足道。

与常人相比,列御寇的技艺已是十分难得。但这种技艺与伯昏无人相比,堪称小巫见大巫不值一提。伯昏无人的技艺与道是完全统一的整体,这是因为他已达到了“上窥青天,下潜黄泉,挥斥八极,神气不变”的高妙境界。列御寇则仅处于技的层次,于道根本无所体认。真正体悟了射道的人,必然诚于中而形于外,即使是面临“履危石,临百仞之渊,背逡巡,足二分垂在外”的危险环境,依然能够波澜不惊。这不是说伯昏无人缺少列御寇那样的技艺水准,而是说像列御寇那样考虑箭与弓、靶子是否合度,置水杯于肘部,纯属卖弄技巧,实质上妨碍了列御寇对道的领悟。原因在于,列御寇“于中也殆矣夫”。这句话意思有二,一指列御寇对什么是射中目标,缺乏真正的理解。一指列御寇的心灵,还没有达到“泰定”的境界,因此面临着危险。这种危险意指面对像伯昏无人这样的敌手时,必然会导致自己的失败。

颜回与列御寇所犯的错误,在内容与表现形式上,确实有所不同。贤明如颜回者,他没有认识到,现存的不一定是合理的,而合理

的也不一定是现实的道理。列强争霸,目的是为掠夺土地、人口、财富等,他们可以不惜使用任何手段。黄帝之道神农之言,固然代表了人类的未来与理想,但向满脑子装着如何实现霸业的国君宣讲道德仁义,无异于让他们伸长了脖子等别人宰割,结果可想而知。列御寇则把实践的过程与具体的目的,等同于全体的意义世界。不知道技艺只能依附于道而存在,不存在独立自存的技艺。而伯昏无人以其自身的行为说明,心灵的世界有多大,技艺的水平就会有多高。当技艺达到一定程度时,能否使技艺提高到更高水平,直到人类的实践能力的极限,已与技艺无关,完全在于主体自我的心灵状态。

因此,“命有所成而形有所适也,夫不可损益”的认识,一方面指出了事物的存在有其不可改变的属性,不能人为地增加与减少。但在人类的实践中,如果要达到实践指向的事物之“所适”,就必须考虑且满足其“所适”的具体条件。主客观只有在这样的条件下,才能使认识与实践合乎必然性的要求。而在另一方面也说明,不存在纯粹的脱离主体自我的技艺,技艺表现于实践的过程,但是自我的精神状态,决定着技艺水平的高下。自我达到天命所赋予的程度,处于人生实践中的有限个体道与技浑然无分。虽然在不同的实践领域,都存在着客观条件的限制,但庄学强调,只有满足了这些条件,才能保障实践目标的完成。主体自我的认识能力决定着能否清楚把握各种相关的条件因素,包括对自我潜能的客观估价,唯当其无所“损益”的恰如其分臻于极限。即事物的价值被实践者彻底发掘,而主体自我的潜能与实践过程中完全被释放。若有丝毫的增加或减少,就非“达于情而遂于命”的精神自觉。

2. 用假不用

按照“技兼于事”的基本判断,说明技艺必然存在于实践活动的过程中,实践活动的一个周期的完成,技艺将随下一实践活动的开始,进入新一次的循环。可以说,有多少不同的社会分工,至少就有多少种与之相关的技艺。实际上,一种实践活动,却有多种技艺存在于同一实践活动中。或许运用同一原理,但因使用的材料不同,也会

造成技艺展开方式的差别。庄子在提出人必须通过实践活动,保持自我与社会生产实践、自然存在的联系的思想时,为平凡的技艺赋予了多重的审美成分,把繁重的体力劳动,变成了一种艺术创作过程。技艺在本质上,体现了人类自由创造的向往与内在冲动。根据各种要素,可以认为创作者必须有一定的人身自由,要有余暇,可以满足自己最低限度的物质需要,只有满足了这几方面的要求,才能使依凭技艺从事生产或艺术创作的劳动,与意义世界发生共鸣。而庄学屡屡把各种类型的工匠,作为自己的主人公描述,歌颂他们的心灵与生活方式,是对生活现象的高度艺术提炼。

技艺之所以能够成为主体自我领会意义世界的手段,而不单纯是物质创造或具体的精神生产,取决于技艺固有的创造属性,也与实践者自身的心灵状态相关。主体自我必须对自己的生存状态有所觉醒有所感悟,不是机械的模仿,才能从实践活动中体会到创造的价值。这种创造提升了创作者对宇宙、人生与生活的理解深度,使他们能够通过劳动满足自己的生存需要,发现劳动的乐趣与技艺的内在秩序。每一个体无一例外地都需要借助于某一具体的技艺,实现自我。如此来说,生活的技艺,思想的技艺,劳动的技艺等等,其所具有的实用价值以及审美内容,其实都是宇宙之道的反映,此即“道兼于天”的又一反映。

从具体的特殊活动,走向普遍的一般认识结果,技艺的规律遵循着认识的规律。通过对物理的掌握,达到对天道的明觉,认识者突破具体有限事物的限制,真正实现对意义世界的领会。

大马之捶钩者,年八十矣,而不失豪芒。大马曰:“子巧与?有道与?”曰:“臣有守也。臣之年二十而好捶钩,于物无视也,非钩无察也。是用之者,假不用者也,以长得其用,而况乎无不用者乎!物孰不资焉!”

《知北游》第二十二

大司马家的捶钩工匠,已经有八十岁的高龄了,可制作的钩带,没有

丝毫的差谬。大司马惊叹老者的技艺,询问老者,是精妙的技艺使不失锱铢呢?还是因为已经达到了悟道的崇高境界,才使心、手、器合一呢?

老者回答,那是因为自己心灵凝湛的缘故。他追溯了自己的生活历程,指出自己在刚二十岁的时候,喜欢上了捶钩的手艺,从此别的东西再也提不起他的任何兴趣,精神完全被与捶钩相关的事物所吸引。虽然老者仅以“有守”这一简单理由,说明成就自己技艺水平的原因,但不足以揭示其中蕴含的深刻道理。庄学以“是用之者,假不用者也,以长得其用,而况乎无不用者乎!物孰不资焉”的论述,直接说明了这一点。人们平常都是依据某种具体的需要或价值,成就并判断另一事物的价值。可是不知道世界上所有的价值都依赖于“不用”,正是“不用”使技艺之“用”永恒地生发出来。至于那主宰决定着世界的“无不用者”,到底有多么伟大的力量,那还用再问么!精妙的技艺具有深远的价值,而在技艺之外还有决定技艺价值本身的“无不用者”,如果我们要使技艺的价值得到根本的呈现,当然要超越技艺回归于“无不用者”,这就是“物孰不资”的本体之道。

具体技艺之“用”体现于加工的物质对象或精神产品的物化形态,这种物化成果价值的扩展延伸,依赖于心灵的领悟。大马捶钩的非凡成就,建立于长期的积累。六十年的时光流逝,对于技艺的成就虽然是必要条件,但对操作者而言,更重要的条件是“有守”,而非时间的漫长。正是“有守”的心灵凝湛与纯粹,才是使工匠从对工艺流程与技巧的重视,向自我价值的实现转变的关键。因为在“有守”的状态下,超越了对产品价值利益的计较,逐步发现领会了对产品的加工制造,臻于极致的力量,仅在于创作者顺应加工对象的固有属性,向心灵预期设想的方向前进。创作者面对一堆没有生机的原料时,不再像平常的工匠那样,以为它仅是僵死的物质对象,而是一个活生生的有独特个性的存在者。作品的形象实际上早已烂熟于心,时刻呈现于作者眼前,与作者不间断地进行着无声的交流对话。是作品的形象反映出的灵魂,打动着每一与它曾经相遇的人的心灵,因此实

现了生命的不朽。其物质材料可能因时间的推移消失,也可能因人 为的破坏化为尘土,但其形象将永远地存在于人们的心灵深处。庄学以技艺“假不用”而至“无不用”的过程,正面阐述了如何从具体的实践,上升为人生的精神自觉问题。

对于技艺问题的分析,庄学提出了具体的价值实际上“假不用”的命题。这也即无用乃有大用的思想。在逻辑关系上,它还包含着凡有所用,必有所未用的观念,唯“无不用者”乃具体之“用”的决定者的演绎过程。这是庄学批评“子贡南游”中的子贡与抱瓮丈人的理由与依据。子贡南游,见丈人抱瓮而灌,建议其以桔槔提高劳动效率,不料遭到了丈人的断然拒绝。不是桔槔本身存在什么问题,而在于彼此间心态的不同。子贡追求其“用”,而丈人却畏惧桔槔伤害心灵的“用”,俱未达圆化之道。如果不能够清楚地认识价值的实现,需要相关的外在环境,同样会使自己处于危险之中,就不能达到通过一种价值成就另外价值的目的。

孔子游乎缁帷之林,休坐乎杏坛之上。弟子读书,孔子弦歌鼓琴。奏曲未半,有渔父者下船而来,须眉交白,被发揄袂,行原以上,距陆而止,左手据膝,右手持颐以听。曲终而招子贡子路,二人俱对。客指孔子曰:“彼何为者也?”子路对曰:“鲁之君子也。”客问其族。子路对曰:“族孔氏。”客曰:“孔氏者何治也?”子路未应,子贡对曰:“孔氏者,性服忠信,身行仁义,饰礼乐,选人伦。上以忠于世主,下以化于齐民,将以利天下。此孔氏之所治也。”又问曰:“有士之君与?”子贡曰:“非也。”“候王之佐与?”子贡曰:“非也。”客乃笑而还,行言曰:“仁则仁矣,恐不免其身。苦心劳形,以危其真。呜呼远哉!其分于道也。”

《渔父》第三十一

这是一幅孔子与群弟子的画卷,生动地刻画出了儒门的一般生活场

景。悠然自得的孔子与恭敬且好学的众弟子形象,活灵活现。

为歌声琴曲吸引而来的渔父,白眉飘飘,长发披肩,驾船止于路边,左手按着膝盖,右手托着下巴。等到曲终,招呼侍立于一旁的子路与子贡问话。他指着端坐的孔子说,这是谁呀?子路回答,是鲁国的君子。又问孔子他是谁家的人物,回答是孔家的。接着又问,这孔子的业务专长是什么?当子路尚未回答时,子贡接过了话题,回答说,孔子性守忠信,对仁义身体力行,给礼乐的教化功能以更高的作用,深入地确定人与人之间的关系秩序,为的是服务于天下。这就是孔子的业务专长。渔父奇异地问,孔子是有土地的君主吗?回答不是。那么,是诸侯的辅佐吗?回答也不是。渔父笑着离开了,边走边说,用心值得称赞,可他不能使自己避免灾害。让自己身体心灵劳顿的人,妨碍其真实不虚的自我本性。可怕呀!孔子疏离于道呵。

渔父对孔子的评价是“分于道”,不是不承认孔子“性服忠信,身行仁义,饰礼乐,选人伦”没有“用”,而是说孔子没有将其业务专长,在特定条件下施加于恰当的对象,将必然造成孔子与道疏离的悲惨结局。孔子个人的学识修养固然使人敬佩,但如果要把儒家的价值理想,作为放之四海而皆准的绝对真理,脱离当时特定的社会历史条件与人性的不同需要加以运用,那只能是一厢情愿的空想。与大马捶钩对照,可知庄学在此区分了相互有别的不同价值领域。技艺在其存在属性上,同人与人之间的社会关系的结合较弱,具有很强的个体性特征。但道德规范的社会价值,离开了具体的社会存在,就失去了现实的可能性,它必须落实于实际生活才有意义。技艺与道德在价值上是并列的存在,既是社会存在的活动,却因其限制于物我关系的因素,不能为道德规范直接调节。这就有可能使处于复杂社会关系下的主体自我,通过对技艺的发掘,打破易于走向僵化的道德规范束缚获得心灵的满足。因此在技艺活动中,需要更多地考虑技艺自身的规律,这就比较容易成为一种纯粹的知识创造与实现过程。在这样的创作活动过程中,如果主体自我能够不断突破对具体的客观存在的认识,就有可能像庄学众多寓言中的主人公一样,达到对宇宙

实在的普遍领悟的高度。当然离不开主体自我的能动性创造性的发挥,也不能完全脱离当时社会价值观的影响。庄学“以天合天”的通过技艺实现自我人生自由的思想,正是从这相互联系的两方面,多角度地论述了技艺在人生意义的实现中的积极作用,同时对存在的问题予以了细致的分析。

道德理想与道德规范显然与技艺有别。由于任何道德理想与道德规范都具有很强烈的时代性内容,而且一旦存在于社会生活中的道德规范与道德理想,并不能与处于不断变化中的社会生活同步,这就存在着彼此脱节的可能。如果滞后于历史文化的发展,它就变成了阻碍人类文明进步的消极因素。而如果超越了当时历史环境的现实需要,虽然不失其永恒的真理价值,却无法反映于实际生活,就不能发挥其积极作用。庄学以渔父之口批评孔子疏离于终极的价值决定力量的“分于道”,一方面认为儒家的道德仁义,无法落实于当时不人道的社会变为空想,当然要四处碰壁遭到失败。另一方面也含有儒家对宇宙人生的普遍意义领会有限,最终不能达到逍遥自在境界的思想。庄学以为即使处于极不人道的黑暗世界,个体自我依然存在着通过技艺的实践,实现自我的可能。而道德理想与道德规范,虽然不失其价值,因为它是“义”与“命”的天下大戒的具体表现,却必须适时而用,不具有普遍性与永恒性。觉悟者可以把它作为化成天下的工具,但不能以同一的标准与规范,衡量所有的社会成员。庄学对“安命”与“游心”关系问题的认识,在逻辑上包含了对道德与技艺问题的理解。

孔子对至道的领会有所不足,未致其极。但庄学以为,孔子完全理解“无有所将,无有所迎”的要义。自我心灵不能人为地去依存某一对象,不能徒劳地等待某一结果,而应该“外化而内不化”,与物变化而内心不动。不能“内化而外不化”,中心无主逐物而迁。这是孔子以其伟大人格,支持其坚持自己认识的价值理想的原因。然而,认识与实践,在孔子身上没有完全统一。由于“唯无所伤者,为能与人相将迎”,顺物自然却生命得以满足。“山林与,皋壤与,使我欣欣然

而乐与”(《知北游》第二十二)!逍遥于天地之间,任何东西将不能干扰自己心灵的平静。可是,孔子因其“分于道”,心灵中存在着的负担危害着自我的本质存在,“苦心劳形,以危其真”,纵使艰难困苦没有使他丝毫的屈服,实际上已使自己与异己产生了严重的疏离,“将以利天下”的理想与他的现实处境是何等的遥远。

对于社会生活而言,过分的技艺使用不如少用技艺,而少用技艺则不如放弃技艺。放弃技艺就是要摆脱对礼乐刑法的价值规范的盲目依赖,以人类共同的实现自我的自然需求为基础,实现天下大治与个人的人生自由。而个人的人生自由的实现,则是天下大治的前提条件。庄学通过尧与桀治理天下的不同事例同一结果,说明自黄帝以来,历代帝王使用刑赏的技艺却未能实现天下大治。指出只有无为才能实现无不为的至极境界。“自三代以下者,匈匈焉终以赏罚为事,彼何暇安其性命之情哉?而且说明邪,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。说乐也,是相于淫也。说圣邪,是相于艺也。说知邪,是相于疵也。天下将不安其性命之情,之八者,存可也,亡可也。天下将不安其性命之情,之八者,始鬻卷鬻囊而乱天下也。而天下乃始尊之惜之,甚矣天下之惑也。岂直过也而去之邪”(《在宥》第十一)?一种统一的社会价值规范的建立,必然是对另一社会价值规范的贬斥。不可能在这两者之间,寻求平衡与稳定。以奖励与肯定的方式引导社会成员,达到预期的理想目标,可人类的需求复杂多样,到底什么是应当奖赏的东西。而以惩罚的手段,试图断绝人类的无限欲求,又会引起更加强烈的反弹。处于动荡困惑中的人类,哪里还有心思过问自己心灵的安宁呢?

当道德仁义的说教产生出现的时候,人们的自然欲求被严重抑制了。本来无法以统一的标准衡量的人类精神生活,被同一的僵化标准束缚,致使人们无所适从。就连人们对离朱师旷过人视听能力的渴慕,竟然也被僵化刻板的道德教条所不容。“仁”、“义”、“礼”、“乐”、“圣”、“知”任何一方面,都会因现实的价值规范的存在,受到相

应的批判。造成这种现象的原因,就在于人们以肯定的一方而排斥否定的一方,殊不知不论被肯定的还是被否定的,都没有绝对的必然性。这是因为,认识是不断增长的过程,而人类永远是在实践深入的基础上,修正已有的认识,达到更高水平的发展。但这种发展,对人类生活来说永无止境。如果我们希望全体社会成员,都能实现个人生活的自由,就不能把这种绝对化的价值标准与规范,普遍施行于人类生活的各个方面,应予人民以其自然存在要求做出合乎自身需要的选择权利。如果不希望人民获得个人的自由与解脱,那么,对仁义礼乐等的片面强调,就是祸害人民的罪恶之源。令人感到不解的是,这些造成天下动乱的元凶,反而因为天下的动荡不安,开始受到人们更加严重的尊奉。对此我们又将如何呢?面对不可逃避的世界,依然还要以“义”与“命”的天下大戒处理一切事务。以自然无为作为自己实践人生的最高原则,才可以重回每一个人都能享受人生的自由的至极境界。

在这一段可能存在脱误与错简的文字中,引起我们注意的是“说礼邪,是相于技也。说乐也,是相于淫。说圣邪,是相于艺也。说知邪,是相于疵也”的论述。“相”为助之意。庄学把“礼”与“圣”同“技”与“艺”联系起来考虑,说明如果把在一定历史时期产生的价值规范,且只能适应于某一社会群体的道德要求,施之于整个社会必然引起整个社会精神生活的萎缩。礼仪在这种相互模仿的社会环境下,演变为纯粹的技术活动,失去了原来合理表达生活秩序的意义。圣人的聪明睿智,也会被不羡慕圣人的人指责为毫无实际生命内容的艺能。

技与艺都是可以通过学习掌握的知识能力,但如果脱离了自我生命的本质要求,人生的终极目标由此被严重遮蔽。庄学通过如上的分析,表达了依凭道的终极价值本源分化而来的社会价值规范,是“德兼于道”的思想观念。由于只是道之部分,而非道之全体,都有特定的适用范围与界限,不能将它扩展至整个精神领域,尤其是自我实现。唯当每一主体自我,以自我本质存在为出发点,同时与社会固有

的价值规范的某一方面,完全协调一致的情况下,才能保障自我的潜能的彻底发挥实现人生。从另一角度看,真正合理的社会,不在于以一种价值规范贬低排斥另一种价值规范,也不应当树立某一价值规范的绝对权威,或神圣不可侵犯的地位,而只是提供足够的空间,满足社会成员不同的自我完善要求。只有这样消除片面性,使全体社会成员都能够“安其性命之情”。因此,“真性”是价值评价的标准,任何外在的来自于历史积累的知识与习俗,都无法使整个社会实现普遍的和谐。

伦理与物理,以及技艺之事理,与主体自我内在之性理的充分结合,把人类崇高的价值理想落实于现实生活,使自我成就伟大的事业。虽然依据存在论的认识,可以得出存在者在本质上一致的结论,但在价值论与实践论中,它们却存在着明显的区别。因此,“痾偻者承蜩”的“用志不分,乃凝于神”,大马捶钩的“有守”,伯昏无人的“神气不变”等等,与颜回的“内求于己而不得”,孔子的“分于道”等,都是从正反两方面,对主体自我如何以具体的技艺方式,参与生活实践与社会事务不同领域的分析。庄学由此进一步说明,心灵对意义世界的领悟,是在具体的实践方式下,把技艺的功利价值引导向了更深入的实在境界。在自然存在与社会存在的不同领域里,技艺本身的规范与要领,虽然呈现出不同的特色,但它们经心灵的领悟而得以沟通统一,使主体自我在认识上逐步从特殊性上升为普遍性,成为一般的规律法则。

依赖于认识与实践的存在,主体自我能够在现实环境下趋向于已疏离的价值领域,经心灵的明觉洞察,突破有限性的限制而获得永恒。天理的确涵盖人与人关系的伦理、具体事物的物理、事物运动变化的事理、自我的本质存在与存在状态的性理、以及普遍的秩序规范的条理等,这些毕竟还有其具体内容,不能是宇宙的本体。但主体自我却正是以此具体的存在作为认识实践的对象,必须在活生生的现实生活中,在伦常日用中以自我的心灵体验,克服理论的空洞抽象,成为自我生命的内容,实现“无求,无失,无弃”的“大人之诚”,才能最

终使自我与宇宙实在同一。庄学之所以批评儒家的“忠恕”的一贯之道,以为它不足以实现自我,是因为他们已经对天道人事的内涵进行了严格区分,认为儒家混淆了不同的价值领域的不同要求。在此基础上,又揭示了技艺本质上是知识,蕴藏着艺术的超功利属性,使它成为最适合承担沟通知识与真理中介的使者。至于能否从技艺走向悟道境界,还需要看实践者是否最终完全发挥出了自己的能动性创造性,这又非单纯的技所能解决的问题。伯昏无人的“神气不变”,与庖丁的“用志不分,乃凝于神”等论述,可以理解为“宇泰定者,发乎天光”的绝佳注脚。

3. 长乎性,成乎命

从具体的知识,实现“大人之诚”的真实生命,不仅是一个极为重要的认识问题,而且也是一个至关重要的实践问题。对于如何实现这种质的飞跃,庄学曾有“工倕旋而盖规矩”的说明总结。这与伯昏无人与庖丁等从工匠而成就为艺术家,所揭示的内容一样,在于他们在“规矩”中而“盖规矩”,即从“规矩”出发,最终超越了“规矩”的限制。“规矩”的本意为圆规与直尺,可以引申为具体的物理或事理,超越了特殊性有限性的局限,使他们成为迥异徒守“规矩”者的艺术巨匠,这就是因“事会之适”创造出来的充实人生。

认识自我实现自我是人生唯一具有决定意义的事情,而人生天地之间,受到了多种既定事实的控制,不能自由地按照个人意愿,选择自己中意的生活方式。这虽然极大地妨碍了自由的实现,但没有切断人类实现自由的机会,关闭通往自由的途径。由于“和”之“德”就是主体自我的本质属性,觉悟是对自我本性的反思,庄学提供的平常人实现自我的范例,无不承认对意义世界的领悟,技艺仅是与生命存在必然相关的外部条件,真正的决定力量还是自我心灵。只是主体自我受到经验世界的干扰,本性中存在的易变因素因而发生动摇,妨碍了心灵与世界的同一,重新回归先天的同一状态,就需要在实践中,面对世界、社会及个人的心理情感,通过具体的技艺实践方式,不断刺激唤醒理性灵魂的决断观照能力。如果有丝毫的外加成分,就

无法达到真我的再现。

主体自我差别性的存在,可以通过技艺的多样性与本质的同一性得到克服消除。在人生实践中,庄学尤其重视面对现实挑战,超越自我,实现人生问题。

孔子观于吕梁,县水三十仞,流沫四十里,鼋鼉鱼鳖之所不能游也。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,与汨皆出,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》第十九

行进在吕梁山中的孔子,看到高达三十仞,泡沫漂流四十里的瀑布下,鼋鼉鱼鳖绝迹之地,居然有人在这里。他以为这个人遭遇了人生的不幸,要投水自杀,因此派弟子们追着水流,并救他上岸。向下奔跑了几百步之后,此人却从水中探出了头,头发长披,边游边唱,一直到了水流平稳的池塘里。

孔子急忙上前请教,问吕梁丈夫,说自己开始以为他是鬼,后来仔细观察才知是人。这样高超的游泳技艺,有技巧方法吗?吕梁丈夫回答说,没有,哪里有什么技巧方法。至于为什么可以有很好的泳技,这是因为自己的人生从这里开始,且在生命成长中确定,当然也最终会在这里实现自己的天赋使命。与旋涡一起沉下,同波流共同生起,顺从流水的自然属性,没有任何人为的因素。这就是泳技高妙的原因。

孔子不懂何谓“始乎故,长乎性,成乎命”,吕梁丈夫解释说,自然环境是先于自我的存在,降生于山陵之上,非个人可以选择,坦然接

受既成事实,这就是“故”。由于生活环境所决定,从来没有脱离于水,逐步也习惯了这种与水共存的生活方式,而自我的能力与生命价值,都从水中得到了体现,这就是“性”。不过问自我从何而来,将去何处的问题,因为问它也不会有肯定明确的答案,可生活必须一天天继续,直至消失,这就是“命”。接受命运的既成事实,可以说是“安命”。不放弃自我的能动性创造性,在对命运的挑战与顺应中成就自我,这就是“游心”的旨趣。享受人生的快乐,直至无所遗憾的告别尘世,即为“成乎命”,也即“达于情而遂于命”的“遂于命”之意。“从水之道而不为私焉”,与“始乎故,长乎性,成乎命”两句,概括了庄学关于技艺问题最核心的内容。

对命运的服从与盲从完全不同,盲从为消极被动的适应,缺少理性自觉的成分。服从则表现为,在对宇宙人生的体验基础上的张弛有度。首先需要对客观存在与自我现实处境予以清醒的估价。“始乎故”从根源上说明了个体存在者,存在于一定的具体时空条件下,不能逾越这一限度。“从水之道而不为私焉”,把“长乎性”的理性精神与本质规定具体化了。这是要求主体自我,以自然无为面对世界,不为它添加任何人为的成分。但这样的自然无为,是有具体内容的自然无为。指明了实践中的主体自我以其理性自觉,根据事物的运动变化,调整自己的实践方式与使用的工具,最终达到“不为私”的无我境界。如果没有任何作为,吕梁丈夫将要为水神殉葬。

吕梁丈夫之所以能够达到这样高妙的境界,所处环境,个人天赋,长期的实践体会,都是不可或缺的条件。进而言之,“不为私”除指人力的作用,还指没有私欲私意,即“其无私德”的意思。“长乎性”之“长”,不仅指生命成长的过程,也指实践的深化过程,同时还是理性明觉达到“不为私”的过程。此“长”的时间流逝,使吕梁丈夫既认识了自我的存在价值,又通过游水的检验证明了这一价值。而对自我的确认,就是对自我真正认识的真理。它不是什么力量添加于吕梁丈夫身上,所以“长乎性”,是原有潜能的呈现。“成乎命”则说明天下之大戒的“命”与“义”,是“规矩”,但吕梁丈夫已像工倕那样“盖规

矩”了,从“规矩”中超越了“规矩”的限制,实现了自由,这是吕梁丈夫存在的最大限度。没有可以超越这一范围的人生,因此仅能谓之“成乎命”,人生已没有了遗憾。

不经过实践检验的自我价值,是虚幻的存在。“从水之道而不为私也”与“始乎故,长乎性,成乎命”构成了互为表里的关系,前者讲内在根据与表现,而后者讲自我实现的过程与价值,前者为理性自觉与理性自觉的原因,后者是理性自觉的结果与意义,这是统一的整体。它们两者因吕梁丈夫“蹈水”这一具体的实践象征,联结成为一个完整的意义序列。然而,吕梁丈夫“蹈水”的事例,恰恰不是在证明技艺的价值,而是在否定技艺的价值。在孔子问吕梁丈夫有无方法时,竟然得到了否定的回答。这意味着庄学否认通过对技艺的单纯依赖,凭藉某种具体的方法手段,可以实现人生价值的思想。蹈水“无道”的结论,似乎与庄学一贯的立场矛盾,实则深刻地揭示了这样的道理,道是技的根据,技是道的依托,技使实践者跨入生活实践的大门,但其框架又限制了认识的展开,道对技的否定,是以开放性与全面性对封闭性与局限性的克服,是真理对知识的提升,则最终挽救了技的困境,使技的意义得到更高层次的肯定。

技艺的问题大量地充斥于庄学中,而且会有如此复杂的内容,这是在其它哲学创作中难以置信的事情。庄学认为多样化的技艺并无本质的不同,虽其形式与操作方式有别,然不论从哪一角度看,技艺之间不可能有高下贵贱之分。若要追问,庄学为什么以形形色色的具体事例,说明通过技艺的实践过程觉悟人生的可能性,而不正面分析技艺的基本属性,这是因为技艺固然重要,但更为关键的是,技艺的操作与实践者自身的素质“才”相关。庄学以极富幽默色彩的举证,说明了这一区别的重要意义。“奔蜂不能化藿蠋,越鸡不能伏鹄卵,鲁鸡固能矣。鸡之与鸡,其德非不同也。有能与不能者,其才固有巨小也”(《庚桑楚》第二十三)。土蜂不能孵化大青虫,越鸡不能伏天鹅卵,鲁鸡却生来具有此能耐。鸡与鸡本质没有差别,能力却存在不同,不因能力的不同就否认它们同一的本性。技艺之重要,是因为

只有借助于这一途径,达到真正发现自我的目的,而且必须通过这种方式,与宇宙实在相沟通。

曾参与颜回同为孔子的高弟,具有同一的本性,都对人生有着深切的体验。可是曾参对问题的反应比较迟钝,而颜回则贤明过人。这正是“才”即天赋之命的差别,虽然他们之间存在着如此的不同,可都以各自不同的方式,通过对忠孝仁义的践履实现了人生。这正像多样性的事物决定有多样性的技艺一样,觉悟者的觉悟没有固定统一的模式,实现人生的具体切入方式是多元化的,但其最终结果却无二致,都必然是对自我本质的真正认识。通过这一区别,庄学一方面把所有的实践活动的展开,视之为技艺的不同表现形式,具有共同的属性,并对其意义进行了深刻的发掘,从而大大丰富完善了其哲学思考。另一方面,又注重区分实践者个体天赋的个性差别,认为人生意义的实现,每一实践者不可能存在固定的唯一方法,需要在实践中逐步予以确定,因而反对模仿照搬,蕴藏了对普遍性与差别性问题的细致分析。这两方面问题的有机结合,充满了逻辑的思辨精神,流溢着情感与经验的真切感染力,使人深受启发。

第四节 踌躇满志

形式多样的技艺,为广泛复杂的社会生活,赋予了丰富多彩的内容,为不同身份地位的广大社会成员,提供了藉以实现人生的普遍有效途径,从而打破了知识精英对人生意义实现问题的垄断。庄学的哲学思考,把老子的“为学”与“为道”的思想原则具体化了。如果从更普遍的意义评价“以天合天”的通过技艺实现人生的观念,可以说庄学有力地揭露了儒家提出的通过道德修养,实现人生的目的解脱道路的单调贫乏。道德修养无疑是理性自觉的重要方面,但它无论如何不能取代社会生活实践的其它方面,也不应当把复杂具体的人

类生活,局限于人生存在的一个狭小空间,一旦道德理想主义占据了精神空间的正席,如两汉经学与宋明理学,实则即是生命创造精神萎缩之日。

1. 内诚不解,形谋成光

由于技的广泛性多样性,庄学始终没有明确对技予以具体的规定,而是通过对各种技艺形式,说明人生实现的途径是否恰当,仅表现于是否与自我天赋相适应。渔父、泳者、工倕等等生动鲜明的人物形象,见诸于笔下。令人困惑的现象是,庄子虽然批判了巫术不可能达到人生的自觉,但并未绝对否定预言、相命等完全不可信赖,这使我们对技艺的理解范围,不得不有所扩大。同时对技艺的意义的诠释,也无法回避这一问题。

个人的技艺活动,凡指向物质方面的总比与社会关联的为易,前者不过是技艺规范与要领的问题,而后者则涉及价值评价与道德判断,是非得失极为不易把握。适应社会需要,使自我心灵得到满足,还要保持与自然的联系,这本来就是人的宿命。可能够“安命”而“游心”者,古往而来,何其寂寥。

子綦有八子,陈诸前,召九方歆曰:“为我相吾子,孰为祥?”九方歆曰:“梱也为祥。”子綦瞿然喜曰:“奚若?”曰:“梱也将与国君同食,以终其身。”子綦索然出涕曰:“吾子何为以至于是极也!”九方歆曰:“夫与国君同食,泽及三族,而况父母乎!今夫子闻之而泣,是御福也。子则祥也,父则不祥。”子綦曰:“梱,汝何足以识之,而梱祥邪?尽于酒肉,入于鼻口矣,而何足以知其所自来?吾未尝为牧,而牂生于奥。未尝好田,而鹑生于突。若勿怪,何邪?吾所与吾子游者,游于天地。吾与之邀乐于天,吾与之邀食于地。吾不与之为事,不与之为谋,不与之为怪。吾与之乘天地之诚,而不以物与之相樱。吾与之一委蛇,而不与之为事所宜。今也然有世俗之偿焉!凡有怪征者,必有怪行。殆乎!非我与吾子之罪,几天与之也!吾是以

泣也。”无几何，而使梱之于燕，盗得之于道，全而鬻之则难，不若刖之则易。于是乎刖而鬻之于齐，适当渠公之街，然身食肉而终。

《徐无鬼》第二十四

九方歟为善相者，有文献又称其善相马，相人相马其义一也。当子綦请九方歟为其八子相命时，九方歟所相结果是梱最有福分。为这一结果而惊喜的子綦，询问原因与未来的发展，九方歟指出，梱将与国君共食以至终身。孰料子綦面目索然，流着眼泪说，自己的孩子为什么会出现这样的绝境呢？九方歟批评子綦，与国君共食的人，恩惠遍及三族，更不用说是父母了。而今子綦拒绝福祉，儿子有福，父亲却无。

子綦发表了自己的意见，认为九方歟对什么是真正的幸福，缺乏深入的理解。真正的幸福在于自由地生活于天地之间，享受上天的慷慨恩赐，不去追求世俗的事业，也不会为自己算计利益得失，不会以为常人吃惊的特立独行，引起别人注意。顺应自然的发展变化，不与事物发生冲突，同任何存在者相安无事，但不是自己主动迎合它们。正因为这样，才有了上天给我们的报偿。然而，有怪诞的预兆，必有怪诞的具体表现。这实在太危险了。这不是我们的缺点，而是上天对我们父子的安排。由此为梱的命运哀伤哭泣。不久，梱就被派往燕国，中途被强盗劫掠。强盗们以为，把一个身体毫发无损的人卖出去不太容易，不如砍掉脚的卖出去有行情。于是把梱砍掉脚卖到了齐国，正好是给齐国的富商渠公看门，得以食肉终其一生。

现在，我们来分析这一故事的寓意。首先，子綦承认相命，只是对九方歟关于命的理解与幸福的认识不能赞成。其次，子綦认为人生的真正幸福，是心灵的充实满足，不是追求世俗的名利功绩。再次，心灵凝滞的人，上天会给他赏赐。“吾未尝为牧，而牂生于奥。未尝好田，而鹑生于突”。此说仅能视为寓言，而不可当作为事实。复次，世俗的价值幸福是上天的安排，但它却是一连串的偶然性，非必然性存在。面对已经产生的事实，应当服从而不是抗拒。又次，世俗

的福泽没有确定性,随时发生着变化。梱的祸福倚伏的事实,正说明了这一点。最后,不能从理智上推究其原因,因为它是不可知的,只有心灵无所动摇的人,才能超越个人的得失。九方歆相命之技,表面看庄学似乎给它一定的合理性,但梱的那出人生悲喜剧,完全否认了它的真理价值。在此,庄学显然将它当作了一场游戏,九方歆预料梱食肉终其一生,虽从结果看未尝不是事实,但这不是世人向往的福泽,相反是要逃避的困境。

屠龙术的虚假与相术的失真,两者不可同日而语。这是因为屠龙术根本无法去验证其真理性,只能通过理性判断揭露其荒谬,相术则存在偶中的情况,是否真的为预测应验,此则另当别论。所以,“技兼于事”业已判屠龙术的死刑,因为它完全不可能实有其事。相术之相命,不论从知识还是事实结果看,至少存在着可以行之于实践的过程,有某种哪怕是虚假的游戏规则,这就不排除在纯粹游戏意义上其存在的可能性。当子綦的儿子梱被九方歆判定最有福分时,子綦已从经验推断梱的命运,不会有什么好结果。实际上,事实也证明了他的正确性。如此在认识与实践双重角度,对技艺的问题进行了新的探索。指出不知其所以然的“命”,非技艺指向的对象,如果“事”与“技”不兼容,自然无真理性可言。

有限的自我不可能拥有世界上所有的技艺,利用别人掌握的技艺服务于自我,是子綦相命希望达到的目的。知识固然可以产生预见,却无法挑战命运。当这种知识或技艺,对于自我仅是间接的存在时,对这种间接的知识或技艺的态度,成为需要认真对待的问题。不论是神灵的启示,还是已被验证的知识学说,依然需要通过自己理性的检验,不足以把它成为自己人生的指南。如果盲从于那些神圣的知识或启示,不能在自我的生命体验中安然地对待一切吉凶祸福,将永无解脱的可能。以技艺指向外在于己的事物,或利用他人的技艺回应自己,都需要主体自我以自己的真实生命加以面对。只有它完全服务于心灵的需求时,才可以享受创造的快乐,且从间接的知识或技艺,获得生命潜能显现的参照。脱离了这一中心,不仅知识或技艺

成为虚假的存在,而且也会丧失自我的独立地位。

主体自我具有与宇宙实在同一的潜能,不排除在现实世界里能力大小的差别。庄学这样认为,“有能与不能者,其才固有巨小也”。这是一个十分复杂的话题,但就常规的理解,主要是说不能使诸种技艺为自我所用,而在技艺中迷失自我丧失独立性者,其理性能力没有得到充分的发挥。

列御寇之齐,中道而反,遇伯昏瞀人。伯昏瞀人曰:“奚方而反?”曰:“吾惊焉。”曰:“恶乎惊?”曰:“吾尝食于十浆,而五浆先馈。”伯昏瞀人曰:“若是,则汝何为惊已?”曰:“夫内诚不解,形谋成光,以外镇人心,使人轻乎贵老,而鰌其所患。夫浆人特为食羹之货,无多馀之赢,其为利也薄,其为权也轻,而犹若是,而况于万乘之主乎!身劳于国而知尽于事,彼将任我以事,而效我以功。吾是以惊。”伯昏瞀人曰:“善哉观乎!女处已,人将保女矣。”无几何而往,则户外之屦满矣。

《列御寇》第三十二

列御寇要到齐国去,中途却返回了,遇到了伯昏瞀人。伯昏瞀人问他,为什么中途而返,列御寇回答,碰到了令自己吃惊的事情。这令人吃惊的事情是什么呢?

原来,列御寇曾在十家卖浆店里饮食,却有五家的店主先后赠送给他。为什么这事让列御寇如此吃惊,列御寇的理由是,诚实的心灵没有被遮蔽,就会产生吸引人的神奇力量。这种力量对别人会产生压抑感,不由地心生敬畏。让人忘记了对老者的尊重,反而尊重“内诚不解”之人,这就离祸患不远了。卖浆的店家主动奉送食品给食客,这对原本利润很少的卖浆业更属不易。此行业社会地位不高,居然这样看重自己,如果是万乘之主又将怎样呢?会把国家重担托付于己,让自己身体劳苦而黔驴技穷,为国家创造福泽。因此内心感到惊慌。伯昏瞀人称赞说,真会观察。等着瞧吧,追随者就要到了。不

久去看，鞋都堆满了门外。

诚于中而形于外，这本是对有德者的赞赏，孰料竟然会带来如此大的负面影响。成就自我而不使自己陷于名声之累，是列御寇的希望。可是列御寇的担心终究还是出现了，有求于他的人，脱下的鞋堆满了大门之外。纪渚子养鸡的故事，将会告诉我们“德全”的深远德行。

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》第十九

斗鸡的调教训练，经历了却除傲慢骄横之气，到不为声音所动，以至最终安静如木鸡的前后不同阶段。直到如同木鸡时，成为“其德全矣”的不可被征服者。当斗鸡成就了“德全”，未“德全”之鸡均不敢向“德全”之鸡挑战，一个个望风披靡，不战而屈人之兵。由过去的以力服人到如今的以德服人，虽然技艺的确是进步了，如果说它已经完成了人生的觉悟过程显然不够。为什么呢？因为还有“迹”，未至浑沌之境。“羊肉不慕蚁，蚁慕羊肉，羊肉膻也”（《徐无鬼》第二十四）。没有羊肉的膻味，蚂蚁不会汲汲追寻，固然羊肉不喜欢蚂蚁，然而有膻行者未能无患也已。

列御寇“内诚不解，形谍成光”，说明达到了很高的人生境界，“知尽于事”因其利用价值的存在，反而成为别人追求利用的对象。“内诚不解”是有所持守的境界，当然不能与“游心乎德之和”者相比。“形谍成光”固然产生了吸引别人的人格力量，却非“宇泰定者，发乎天光”。因此，自然无为的人生觉悟，要求主体自我无所不忘，如果有所滞著，“性修反德”的过程就不会完成。“德全”之斗鸡可达不战而屈人之兵的目的，斗鸡之“德全”竟然有如此能量，“德全”之人又将何

为呢？庄学早已指出，“无名”、“无功”与“无己”是神圣的境界。在这样的人生觉悟阶段，就如同木鸡一样没有丝毫的盛气，与列御寇的“内诚不解，形谍成光”截然对立。

在技艺问题当中，居然涉及到理想人格的精神风貌问题，让人感到似乎有些离题。稍加分析我们将可以理解，庄学强调真正的觉悟者，没有任何特异的神通，根本不能为常人所察觉。如果有所异常，让人感到新奇或产生注意，就如同羊肉的膻味一样，招引蚂蚁云集在自己周围。庄学以委婉曲折的笔调，对社会中的大人王公圣贤英雄予以了辛辣的挖苦。这也进一步解释了为什么需要“行贤而去自贤之行”的原因，为什么庄学要以“尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随”这样赞誉老聃“犹龙”的言辞，称道君子的理由。

2. 游心于淡，合气于漠

对于人生的困境，庄学进行了多方面的分析。老庄道家关于人生问题的认识，从人的自然存在与社会存在出发，分析考察人的存在境遇与对意义世界的领悟。技艺问题渗透到庄学的理论建构的各个方面，在对技艺的阐释中，庄学特别强调了个体的自觉，同自然与社会的依存性，将技艺的指向内容，与现实生活态度与人生自觉紧密地联系在一起。这就从相反的角度，对“中国之人，明于礼义而陋于知人心”的论断得到了深化。“命”与“义”为天下大戒的认识态度，使道家在承认社会规范的现实存在不可摒弃的条件下，把它作为“规矩”而要求“盖规矩”，以期实现人生。庄学的社会政治关怀，因与个体自我的人生自觉相关联，成为其精神解脱理论中的必要组成部分。

技艺使主体自我密切了与社会、自然的联系，它既是社会成员创造物质财富，满足生存需要的手段，又是一种自娱的工具。技艺蕴藏着的价值内涵，使处于社会关系下的个人，为技艺的固有价值吸引，反而造成人生的困境。这种得失是非的升降转移，取决于主体自我的觉悟程度，不是技艺所固有。自我的创造性精神，是主体存在的价值体现的尺度，如果主体为外在于自我的物质利益或假象迷惑，人生的意义就此隐退。

东野稷以御见庄公，进退中绳，左右旋中规。庄公以为文弗过也，使之钩百而反。颜阖遇之，入见曰：“稷之马将败。”公密而不应。少焉，果败而反。公曰：“子何以知之？”曰：“其马力竭矣，而犹求焉，故曰败。”

《达生》第十九

东野稷的驾车技术，达到了令人喷舌的程度。他驾车直行与回旋，比绳子还直，比圆规划得还圆。庄公认为，画图不过如此，命令东野稷驾车旋转一百圈。颜阖正好遇上这事，他进去对庄公说，东野稷的马要撑不住了。庄公默不回应。不一会儿，东野稷果真因失败而返回。庄公问颜阖，是通过什么依据，判断东野稷之马失败的？回答说，能够“进退中绳，左右旋中规”，已是东野稷之马的最大限度，但现在又有更高的要求，因此可以预见其失败的结果。“力竭矣而犹求焉”是东野稷之马失败的原因，它没有能够“长乎性”，当然不能“成乎命”，失败不可避免。力求的最大限度就是“进退中绳，左右旋中规”，这是东野稷之马的所得，但面对无限的欲望的追求，东野稷之马终于失败，因得而失。

技艺是人的技艺，技艺的运作只能在人的活动范围内进行，脱离了自我存在，技艺必然失去生命支持而灭亡。当通过技艺证明了我的潜能与价值时，就应当使自己放弃对技艺的依赖与偏爱，唯有如此才能摆脱东野稷之马的悲剧，使自己获得新的生命。“古之真人，得之也生，失之也死。得之也死，失之也生。药也其实，堇也，桔梗也，鸡臙也，豕零也。是时为帝者也，何可胜言”（《徐无鬼》第二十四）。得失生死彼此相互转化，没有绝对一成不变的东西。就药物来说，堇与桔梗之类，都很便宜。可需要它的时候，价值就大大增加，这样的事例数不胜数。固然有所得有所成就，是自我生命的升华，但失去自我，就会导致生命的终结。同理，拥有了不属于自我的外在之物，这种得是对自我的遮蔽，生命的光辉与尊严被扭曲，虽生犹死。使自我从经验表象与价值追求的局限中解脱出来，自我将重回其本然的真实状态，生命得以永恒，精神因此不朽。

治理天下的技艺与实现自我的技艺,在内容与价值表现的形式上,存在着重大不同。但这种不同,不能改变其同为技艺的本质。“天根游于殷阳,至蓼水之上”,遇到了“无名人”,向“无名人”求教治理天下的要诀。“无名人”对此非常厌烦,令“天根”赶快走开,像“天根”这样的“鄙人”,如此喜欢问题。“无名人”自己是何等人?他自认为,“予方将与造物者为人,厌则又乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜垠之野”。既然生而为人,就要尽人的使命,当对人生满足的时候,就会乘坐尘世无法知晓的大鸟超越尘世之外,在无边无际的世界自由自在地生活。“天根”的“以治天下感予心”的提问,令他非常不快。“天根”没有放弃求教的机会,再次询问。“无名人”答复“天根”,自我的实现只在心灵。“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣”(《应帝王》第七)。心灵没有任何障碍,精神活动与无垠的宇宙同功,依从自然的运动变化而不掺杂个人的私意,就可治理天下。“顺物自然而无容私焉”,与吕梁丈夫的“从水之道而不为私也”意思相同。这说明不论对具体事物的把握,还是对人类社会的治理,遵循的都是同一原理规则,虽然技艺的操作有别,但最终的依据无二。

从“技兼于事”的立场考察“无名人”的认识,只能是价值实现的基础,而不能成为具体的实践方法。天道与人事虽然本质不殊,但必须需要通过具体的方法手段,才能使面临的各种现实问题予以解决。庄学对此有四个不同阶层的社会成员之“自正”,可使天下安宁的讨论,显然与“无名人”的说法存在着差别。那么,庄学于此究竟要表达什么思想关怀呢?应当指,任何技艺都存在着一定的局限性,借助于具有局限性的技艺实现天下的安宁,根本不可能。对天下的治理,不在于法律或道德等等具体措施,而在于如何引导天下人各得其志。希望实现对天下的治理,已有私心存在于其间,不能够达到“其无私德”的普遍和谐。“无名人”以“游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私”来打破“天根”的自私而用智的狭隘,认为个体自我必须与天下人同心,而不自以为是,最终消除以为自己是救世主的幻觉。

挽救历史出现困境而产生的法律规范与仁义道德,本来是一时的权变之策,世人不可能通过这种外在于己的方法实现自我,社会当然也不可能因此而得以实现永恒的安宁。既然“至德之世”已成为遥远的过去,人性的沦丧不可避免,处于乱世中的人民,如果要在“义”与“命”的天下大戒中实现自我,就只有通过依据具体技艺的实践方式的方式,完成自己的人生使命。如果世人都可以在技艺的天地里,获得自我生命的满足,那些限制自由的东西,根本失去了存在的空间。人与自然的和谐,人与人之间的和谐,自我知性与情性的内在和谐,只能在这样的条件下,才有实现的可能。这就是“以天合天”技艺实践产生出来的普遍社会价值,从逻辑上否定了“知尽于事”的固有不足。

3. 依乎天理

不把个人的私意施加于自然之上,是认识实践的原则,但认识的原则与实践的手段方法之间,总是存在着距离。其界限与分别究竟何在,为什么会出现这样的差距,出现差距是否有其意义,如此等等依然是需要予以追究的问题,也非一时可以解决的问题。

认识是一个不断发展深入的证伪过程,随着认识实践的深入,不断排除谬误,接近事物的真相,从而满足改造自然的实践目的。在此过程中,技艺与工具扮演着极其重要的角色,由于技艺是认识的表现,是规范化的知识系统,实践者关于这种规范化的知识系统掌握的程度,工具运用是否熟练,都将制约实践的展开过程与获得的物化成果的数量与质量。加之实践的对象,如果处于不同时空环境下,实践者主动的自由创造,还是被动的机械活动,都会影响实践的结果与技艺发挥的水平。因此,认识与实践之间无限接近但又不可能完全重合的矛盾,正是主体对丰富且多样化的世界应有反映,主客体之间既矛盾冲突又努力趋于合一,标志着人类对自由的无限追求。

庄学对技艺的经典性论述,表现于庖丁解牛的故事中。这一则故事,深刻而具体地反映了庄学的思想关怀。

庖丁为文惠君解牛,手之所触,肩之所倚,足之所履,

膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：“谕，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，謦然已解，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。”

《养生主》第三

庖丁解牛是一则寓意深远的故事，以往人们对它的深意缺乏深入领会。一个地位身份卑微的厨师，通过他的人生体验，达到了人生意义的实现境界，我们不能不对庄子的胸怀，由衷地表示敬意。这是“贵贱之分，在行之美恶”（《盗跖》第二十九）认识的具体例证。

为文惠君解牛的庖丁，动作极其协调，连运刀发出的声音，“莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会”，都充满了舞蹈的韵律音乐的美感。对此早已超过了一般的劳动操作的神奇表现，文惠君予以了由衷的赞叹。真好呵！这样的技艺，是如何达到的呢？庖丁对文惠君的回答，表达了他的心路历程。庖丁之所以能够达到那样的高度，是因为他对道的依恋，早已超过了对技艺的爱好，解牛已完全不是一种谋生的手段，单纯的劳动，而是体验意义世界的工具与对象。他经历了由一般的厨师，到优秀的厨师，再到如今由技艺达到对道的领悟状态的过程。当他的人生经历，与牛发生了不可分割联系的时候，所见到的牛，没有不是完整的牛。随着时间的推移，三年过去了，看到的

再不是起初所见的“全牛”，而是对牛的生理结构烂熟于心的牛的形象，牛成为由一定组织结构组成的零部件的结合体。超越了技艺限制的庖丁，运用他的手艺解牛，依赖的是精神对牛体的直觉，而不是视力的观察，知觉器官完全知晓牛的部位，然而精神的冲动驱使着他的下刀的动作，使解牛一气呵成彻底贯通。

庖丁在认识实践中，克服了工具与加工对象同自己对立疏离的现象，使牛的自然秩序与自己的活动操作，同工具融会为统一的整体，牛的构造与工具属性，以及人的认识实践的应有规律，自然整合为同一生命存在。刀在牛体内部自然运行，像水渗透于土地。技艺水平的高下，从运刀的实践结果得到检验。一般的厨师，每月都需要换刀，因为刀折断了。好的厨师每年换刀，刀刃被牛骨所伤。可是庖丁不同，刀已经使用了十九年，所解之牛达数千头之巨，但刀的锋利如同刚从磨刀石拿下来。为什么一般的厨师与好的厨师，同庖丁存在着如此大的差别，这是因为对运刀与牛还有疏离。刀刃没有厚度，但牛的骨节存在着间隙，把没有厚度的刀刃，穿过存在着缝隙的牛骨，运刀的弘大气象，就表现于有充裕余地的牛骨缝中了。这就是运刀十九年，而锋利如初的奥秘。然而，面对牛体复杂结构的部分，精神内敛，神态专注，动作迟缓，节奏有度，每当跨过了这一难关，虽刀刃仅是细微的活动，但整个牛体，就像泥土一样，哗啦溃散。提着牛刀站立，为一次完美无缺创作活动的完成而深感痛快，那种运刀创作的冲动，还驱使他四面张望，看一看还有哪些东西，没有被肢解。其实，这是不可遏制的惯性使然。这种创造的冲动表现于庖丁，这就是精神的满足。把刀仔细地收藏好，为下一次的工作做好准备。

实践对象的牛体，实践者的庖丁以及借助的工具牛刀，因实践活动而组成了不可或缺的整体，没有其中的任何一个要素，实践活动就不可能展开。然而这一过程，需要以较少的付出，获得最大的效率。“族庖”与“良庖”的区分，没有任何道德评价的意思，而仅是效率高下的不同。刀折，物质支出增加，扩大了成本，降低了收益。解牛的周期性活动，“族庖”与“良庖”同庖丁相比，费力太多耗时过长，妨碍了

对别的活动形式的支配。因此可以判断,指向物质生产的社会实践活动,其中都蕴含着价值判断的要求。问题的重要性不仅于此,庖丁出神入化的技艺,建立在他超越技艺的局限性,而达到对道的体认领悟。由此使解牛的平凡的实践过程,与深入的人生意义的自觉,密切相关。这一心灵的觉悟,使他永远与平凡划清了界限。

庖丁之“好”的对象是“进乎技矣”的“道也”的存在,而他之所以能够“进乎技矣”,是通过对解牛活动的深刻领悟,在超越知识的基础上实现的。失去了对技艺的依凭,庖丁不可能达到“踌躇满志”的精神境界。那么,“依乎天理”与“因其固然”就具有了普遍的认识意义。对实践对象的宇宙万物的认识,有层次之分,是“天理”而非表象之“全牛”,对工具的属性牛刀的认识也必须满足同一条件。当运用工具加工改变实践对象的时候,实践活动处于过程进行的某一阶段,虽然以庖丁对牛已是“目无全牛”的清楚洞察,但不能排除实践过程中原有困难障碍的存在,因此又对实践者提出了“官知止而神欲行”的全新要求,不可恃技而盲动,依然要保持理性的清醒。仅有对技术要领与规范的把握,而没有“知止”又“欲行”的主动性,不足以克服面对的实践困境。关于认识实践相互关系的问题,摆在了我们的面前。

解牛的小道,蕴含了庄学的多方面精神追求。“知止”的认识实践原则,同样表现于这一具体的活动过程。认识“全牛”与牛之“天理”之知,在内容上存在着不同。前者乃是感性知觉,后者则是系统化的科学知识。它们两者之间,存在着密不可分的关系,表象之“全牛”被消融于“天理”之“目无所牛”之中。在知识与经验的积累中,庖丁对工具牛刀属性的认识日益清晰具体。正是深入掌握了牛刀“止”于牛体的尺度与数量界限,才是保障实践活动顺利进行的前提,刀与牛之间的张弛对立,构成了“知止”内容的重要组成部分。“知止”包含了对认识主体、实践的对象客体以及依凭的实践手段工具,多方面要素的综合。这就是认识自己与认识自然的具体要求。

创作的自由冲动,庖丁以“官知止而神欲行”进行了揭示。如果没有“神欲行”,仅强调“官知止”,在内涵上不够完整全面。正由于

“神欲行”的存在,克服了“官知止”的理性认识的局限性,使主体自我对事物的领悟直觉,以其生命的创造渴求,驱使推动纯粹的知性认识,变为体现自我创造力的表现形式。标志着认识的从感性到理性再到理性直观的不同阶段,又体现了实践活动在“神欲行”的状态下,不再有算计的片面性,对局部存在的计较,而是成为不可分割的整体。只有在此意义上,我们才可以说自由的实现,突破了对牛体或技艺的感知,变为对意义世界的关切。自我存在顺应了宇宙的必然规律,消除了主客之间的对立。世界从此不再是外在于自我的僵死的东西,转化为自我生命的部分,与自己的精神活动息息相关。由经验与知性造成的自己与异己的鸿沟,被彻底弥合。

庖丁在平凡的生活实践中,实现自己的精神自由,根本的依据在于“依乎天理”。它既指向客观存在之牛体与牛刀,又指向实践主体本身。正是对此“天理”之“依”,使庖丁从对“全牛”之“所见”,达到超越“所见”的“所好”。虽然庖丁“所好”,以对全牛之“所见”为基础,但当超越了对技艺的偏爱而达到“进乎技矣”的求道阶段,技艺的意义与价值被彻底升华。因为它不再是工具性的存在,变成了展示意义世界的渠道窗口,自我与世界消除了敌视与仇恨,成为你中有我而我中有你的亲密关系。在“所见”彼此分离的阶段,“全牛”与自我彼此脱节。在依存阶段,“目无全牛”之牛是机械的片断。而在“所好”的理性直观下的所解之牛,“渫然已解,如土委地”。结果则是“为之四顾,为之踌躇满志”的心灵的愉悦与满足。由量的积累,到质的飞跃,构成了前后相互统一的完整创作过程。生命创造的冲动,使如此平凡普通的实践活动,竟然能够“合于桑林之舞,乃中经首之会”,提升到与宇宙和谐的高度。

音乐是庄学中技艺的最高形式,庄学把音乐视为宇宙精神的代表。黄帝通过《咸池》之乐 of 技艺创造活动,描述了“至乐”与宇宙之道的内在一致。而这样高妙绝伦的技艺,是黄帝“奏之以人,征之以天,行之以礼义,建之以太清”实现的,把人类的理智与情感的多方面需求,通过音律与自然规律完全符合,达到了与永恒宇宙的同一。在

音乐的具体内容里,反映着自然变化的固有秩序,“四时迭起,万物循生。一盛一衰,文武伦经。一清一浊,阴阳调和,流光其声”。居然使音乐这一人为的声音,像光照一样流动。这样的技艺创作,完全不是理性对自然界因果关系的推理,而是“天机不张,五官皆备”。不仅主客关系消融于音乐的美妙乐章里,就连人的存在也融化在音符旋律里。而唯此“无言而心说”的音乐才能给人最大的快乐,因此谓之“天乐”(《天运》第十四)。至于那些“钟鼓之音,羽旄之容,乐之末也”(《天道》第十三)。只能给人感官的快乐,不能像庖丁通过解牛,达到“蹉跎满志”的心灵愉悦的满足充实。

心灵的知性与情性的结构与机能表现,只有达到“泰定”的稳定和谐状态,才能使精神对自由的向往成为现实。“得志”与“满志”,都说明了精神的自由,是人生意义的体现的思想。行动的自由,永远受到具体客观存在的影响与限制,绝对的自由不可能存在。但由于“满志”,必然“心说”,即精神得到了彻底的宣泄,克服了人与自然的隔膜状态,行动的有限自由因而得到了根本的补偿。这就是艺术化的生活,同样也可以说是生活的艺术化。人们的心灵世界不断因艺术化的技艺滋养,生命得以满足,超越生活的艰难困苦失意挫折,享受人生的乐趣。生命的尊严与存在的意义,得到了高度的肯定。人生实践中,任何人每时每刻,都会与技艺发生关联。但正是对此的熟视无睹,使哲学家们仅注意技艺的使用价值,而没有充分发掘其方法论意义。庄子的“道也,进乎技矣”学说,则从平凡具体的生活现象入手,极大地提升了技艺的内涵,经过充分严格的逻辑分析,证明了生活与精神自觉的一致性。这一命题所具有的道是对技艺当然包括知识的超越,技艺是实现对道的体悟的依凭的思想,既可以成为一般的精神净化的原则方法,又可以成为艺术创造的基本原理运用。中国人的精神世界,深受道家学说影响,其精深的哲学建构固然是不可或缺的要害,但其可以落实于具体生活实践的人生态度,无疑更容易为广大社会成员所接受。

道家学说支撑着中国艺术的灵魂,这是有目共睹的事实。可以

往我们却不大理解,其根本原因何在。考察庄学的“道也,进乎技矣”的思想学说,可以对此提出较为合理的解释。儒家之所以不能像道家那样,在艺术领域发生广泛的影响,是因为儒家的道德学说,仅是人类精神生活的一部分,受到时代局限性很大的制约,无法把人们对情感知性问题,完全容纳于其中,过于现实具体。这种思想建构内容的偏狭,妨碍了儒家在艺术领域更好地发挥自己的作用。道家在思想认识上,尤其是在方法论主张上,强调通过对技艺与技艺指向对象的完全融合,在理性直观的领悟下,超越具体时空的限制,达到与宇宙的洞察。这就从形上学角度把艺术具有的心灵净化作用,自我娱乐游戏功能,以及自我的理性创造能力,完全可以通过各自不同的技艺形式体现出来,回答了艺术的本质存在与价值地位的问题,从而使日常活动与终极关切合二为一。且艺术创作与哲学思考,在本质特征上无不推崇个性强调创造,抵制模仿抄袭,因为它不是心灵的自由抒发,不是智慧而是知识,不能达到自我与终极实在的共鸣,这就形成了道家与艺术之间的亲缘性远远超过儒家的现象。加之后世儒学对艺术持有贬斥倾向,越发巩固了那些天才的艺术家与道家倾心结盟的现实^①。

对世界的本质观照生起的智慧,固然是认识的最高成就真理,是对具体的知识技艺的超越,但依然不能弥合我们在实践中,面对无穷的世界存在的知识盲点。只是觉悟者对世界有了真切的认同,在人生态度与价值选择上,实现了“性之自为”。在始终不可安歇的人生

① 在对庄学的精神价值及思想特色的把握上,徐复观的认识是最值得我们重视的现代研究成果之一。他曾经这样指出:

老、庄思想当下所成就的人生,实际是艺术地人生;而中国的纯艺术精神,实际系由此一思想系统所导出。中国历史上伟大画家及画论家,常常在若有意若无意之中,在不同的程度上,契合到这一点;但在理论上尚缺乏彻底地反省、自觉。

——《中国艺术精神》,华东师范大学出版社,2002年,第28页。

对庄学整体建构的梳理,徐复观所论仅略具轮廓。尤其是他强调儒家为中国文化主流的判断,妨碍了他对道家思想的价值予以客观公正的评价。然而道家的人生境界,“实际是艺术地人生”的认识,则深刻地揭示了道家精神追求的重要特色,可为定论。

道路上,还需要在不断的实践中,添补横亘于自然与自我之间的巨大知识空白,使真理的内容无限增长。正是人类的无限精神创造,推动着认识的无限性向上增长。日新月异的世界,促使活动于其中的人类,通过具体的技艺活动,把自我与自然更加密切地联系在一起。拥有的知识技艺越充分越广泛,自我就可以越加充分主动地扩展实践的空间,更好地进行物质文明与精神文明的创造,减少对自然的被动依附。通过广泛收集经验材料加以归纳演绎形成的知识,经理性的加工整理筛选,最终突破了具体知识局限,而成功达到对世界本质的观照的认识觉悟过程,在其日常生活状态下,不会成为出没自在的神灵,当然也无所谓神通,只是因自我的实现,行为更具有主动性自觉性。觉悟者之所以能够在实现自我之后,产生不朽的人格感染力,就是因为世界的存在与自我的存在,其究竟价值、意义,被觉悟者体验领会才能“心说”,使自己的心灵世界,不再有因人的情感欲望以及认识的局限,造成烦恼、痛苦等与“性命之情”形成的疏离,所以说觉悟者生活的状态就是“满志”的状态。

不论是庖丁还是吕梁丈夫,普通劳动者成为庄子的笔下最常见的主人公,这与儒家的大人圣贤,形成了鲜明的对比。举凡斗鸡、钓鱼、粘蝉等平凡的生活现象,都成为庄子阐发其哲学观念的基本素材,种种鲜活的生动具体的论述,使人不得不承认,庄子奏响的是对劳动与劳动者的赞歌,精神的自觉,就在这种平平常常实实在在的生活实践中实现的。劳动之所以可贵,就因为我们理性追求与生命全体,必须经它才能联结为整体,离开了实践的支持,就没有生命精神的创造性冲动,就没有自由。这种对生活充满情趣的赞美,无疑就是说,哲学就是我们生活中的部分,不是象牙塔中的陈设,从而把哲学还原于生活。人类的崇高精神追求因此成为每一个体自我都可触摸的现实存在,这就从根源上为“性之自为”提供了普遍可行的实践方式,技艺论认识蕴藏着的伟大革命意义,具有永恒的真理价值。

儒家的忠臣孝子,庄子虽不乏对其某种程度的肯定,但从根本精神向往看,却是对具体的丰富多彩的生活的欣赏与享受,而非对道德

理想的枯燥说教与武断教条的默许。应该承认,内篇与外杂篇对孔子的态度,存在着明显的不同。而庄学的“道也,进乎技矣”观念,也不无从《论语》所记载的孔子名言“志于道,据于德,依与仁,游于艺”(《述而》第七)以及“工欲善其事,必先利其器”(《卫灵公》第十五)启迪影响的成分。当然,我们也应注意,庄学的认识同样是对老子“事善能,动善时”(第八章)思想传统的继承与进一步深化与展开。重要的是,我们应当清楚区分,庄学对儒家思想肯定与批判的原则与尺度。在此基础上,把握当时哲学发展的基本动向。

在中国有影响的哲学体系中,还没有一部哲学著作能够像庄学这样,给予以技艺为代表的实践活动高度重视关心。因此我们可以说,其它的哲学体系大多是王公大人的高头讲章,华丽却僵硬。不像庄学那样,把精神的自觉当作生命的享受亲切而生动,固然我们不可以断言庄学代表了平民的向往,是他们精神追求的反映。但我们至少可以说,它承认普通劳动者完全可以实现个人的精神自由,任何具体的实践活动,都可以成为我们通向终极实在的道路,极大地扩充了人类精神活动的空间。这不仅是对普通劳动者的尊敬,更重要的是,生活与实践,精神自由与劳动创造,个体体验与知识学习,彼此之间不再脱节,它们本来就应该相通且相互促进的。然而,庄学对劳动者的赞美,对劳动创造的欣赏以及对技艺的游戏的极富真理性的分析,是对自然经济状态下人类生活的观察总结,与工业革命以来的大工业生产形式,存在着极大的区别。在现代工业的流水线下,个人没有任何自由可言,成为全部工艺流程中极微小的一个组成部分,虽然物质财富急剧增长,但生命被异化。庄学可能对他们知道的生活形式,有所美化与理想化,但不失为人类进入信息化时代以来,纠正生命的异化造成人性的疏离的某种精神资源,发挥其积极作用。深入发掘庄学蕴含的宝贵精神遗产,服务于今天的人类生活,并使民族文化得到更高水平的提升,理应是必须面对的问题。

庄学的独创性精神,表现于哲学思考的诸多方面。而“道也,进乎技矣”的观念,是非常富有个性的重要内容。依照今天的认识,最

基本的判断,应当把“技”理解为具有普遍意义的实践活动,是人生实践的代表。“技兼于事”的理论内涵,表现于对“技”与“事”相互关系的分析。虽然庄学没有通过纯粹的逻辑抽象,把“技”视为普遍抽象的符号,考虑“技”的独特的普遍形式的价值。可是他们对虚假技艺的批判,对“技”与“事”实践结果“以天合天”关联问题的揭示,为我们认识人类的具体生活与永恒精神追求,提供了精深的见解。而以实现人生的普遍要求来看,庄学反对把认识实践手段绝对化固定化,实践方法是否具有价值,取决于同实践主体的依存程度,只有适合自己的方法才是确定的方法。这就在承认技艺的普遍有效性前提下,把实践的主体与手段加以同一。主体的个性化差别与实践手段的多样性,展示了生活的丰富多彩,而主体的意义价值也在这种实践的视域内得到了证明。

技艺的价值意义,由于实践主体的精神领悟存在着差别,而呈现出不同的层次。功利性的价值,物质财富的创造,这是最为直接的天然功用,是技艺的现实生命。当主体因实践超越了技艺的知识有限领域,功利性的价值由此降低,而享受生活的意义价值,居于主导地位。既是自我存在的标志,也是自我陶醉的游戏。实践的技艺变成了一种观照世界的手段,功利性的物质利益与游戏性的欣赏价值相互交替,表明人生的存在状态。当然技艺的高下之别是事实,勿庸回避,精妙的技艺来自长期的知识训练。庄学否认了把技艺绝对化神圣化的思想,指出驾驭技艺的主体是自我,如果心灵未达无我之境,技艺达不到无为而无不为的自由运用,无法走向至极。技艺固有的规范要领,与主体自我的精神领悟深浅,实践结果的功效,从此成为不可分割的有机整体。反对了为技艺而技艺的外在力量决定论,批判了脱离实践对象依靠心灵自省的意志决定论,同时肯定承认技艺的固有的价值,结果在觉悟者那里,物质生活与精神生活直接实现了同一。在另一方面,这一认识把哲学还原于生活,或倡导着生活哲学的人生追求,对于我们今天的现实,深具启发价值。

在“知天之所为,知人之所为”的主题下,庄学更多地强调了普遍

的理性自觉的基本原理,偏重于逻辑抽象。而“道也,进乎技矣”则对生活实践的多样性与独特性,进行了全方位的揭示,重在梳理生活实践与实践主体契入终极实在的手段与有效途径。这本是同一问题须臾不可分离的两个方面。这就把“得意而忘言”与“天下有大戒”以及“知止”与“照旷”的内容进一步具体化。由于精神的自觉不应当也不可能仅是一种逻辑抽象物,与具体生活状态无关,必然要依凭于对生活的实践,逐步达到普遍的绝对的无条件的方面,离开了生活实践的具体丰富的素材,对终极实在的领悟、体会、直观,只能是空洞的抽象,没有任何具体内容。“道也,进乎技矣”为我们展示了活生生的精神世界,心灵的精神自由在现实的生活中安顿。

之所以把“得意而忘言”对言意关系的认识,理解为庄学的逻辑起点,是因为离开了语言,思想根本无从谈起,而思想就要问思想的形式与内容,就要追寻思想者的存在问题,当语言的自然存在被揭示后,语言内容的社会性内容被突出出来了。于是以社会性方式存在的人类,其社会性的存在现象与状态、意义与价值等,显然是无法回避的问题摆在了思想者面前。基于这样的思考,“天下有大戒”的论断,基本涵盖了人类的自然存在与社会存在的内容。这种被“说出来”的存在状态与活动表现,是主体自我心灵活动的表现形式,自然存在与社会存在中的人类,是因主体对自我、自然与社会的反思而实现,被有深度地“说出来”,不仅是描述现象的“说出来”。是对命运的呼喊,是对自我的毫无保留的追问,如此才使人类与动物不同。因此,“知天之所为,知人之所为”通过对主体自我存在状态与本质存在关系的反省,回答了人类如何面对自我、自然与社会的问题。由于“知止”与“照旷”揭示的问题,是人类对自我、自然与社会的思考与态度,经心灵的思想而“说出来”的内容,较少涉及自我与自然、社会的实在关系,自我的实际状态,是被“说出来”的直接对象,每一个体是以什么既普遍又有差别的方式活动,则“道也,进乎技矣”指明了人类普遍的生活方式,与自我价值实现的密切联系。肯定了通过逻辑抽象对人生意义的反省内容,并且使以往的逻辑抽象,转变为具有不可

替代价值的生命活动中的生动个体。

技艺打破了普遍与特殊、抽象与具体、认识与实践的界限。而“道也，进乎技矣”之所以是现实的，非单纯的潜在，在于“技兼于事”。实践的过程是事，而实践的对象是物，如果于事与物无所发明，实践所指向的对象，皆失去了差别性。对于事物的存在究竟何为，庄学说“通天下一气”，事物都是“一气”的表现，如此阐明人类生活实践面临的对象，其具体表现及存在根源。“通天下”的“一气”不是杂乱无章的存在，以道为根据运动变化，道与事物始终不离而不异。庄学以道“无所不在”的命题对此进行了精当的概括，这一问题恰恰更加深入地推动了“通天下一气”认识的逻辑深度。至此，意义世界的内容日益丰富深入圆满，一个古典哲学体系呈现于我们面前。

第五章 通天下一气

意义世界被“说出来”，最终使人类彼此间思想情感的交流成为事实。被人类“说出来”的意义，依赖于我们实际生活状态的存在，真实的生活状态是“说出来”的意义世界的内容。我们从“说出来”的意义世界开始，进入庄学的理论内核，逐步解析，使我们的认识追随着庄学的思路，考虑人类与世界相联系的方式，以及这种自觉的创造性能动性劳动蕴含的价值。庄学的哲学认识，于以上各章中基本建立起来。“道也，进乎技矣”的哲学意味，通过仔细而慎重的探索逐步明确。但我们尚未对技艺指向的“物”进行分析，没有对“物”的世界进行合乎条理的规定。本章就必须回答我们生存的环境，究竟是什么样的存在者。

第一节 物物者非物

人生天地之间，是庄学对人类生存状态的最基本定位。人类所生存的天地，到底是怎样的存在呢？天地仅仅是承载人类的场所吗？它与人类的关联，能否仅以物质性的存在来加以规定。对此，需要我们立足人类的意识与精神活动，进行应有深度的探索。

1. 或之使，莫之为

人类意识的存在,已直观地把我们与我们之外的世界,天然地联系在了一起。这种本能的知觉反映,因外部纷纭复杂的事物刺激着人类的神经,诱导我们回答所面对的世界究竟是怎样的存在,决定它运动变化的内在动力是什么。能够意识到自我存在,并且判断其是非真伪,这就是人与其它动物的根本不同。这样的问题,使不论是在什么时空环境下生存的人们深感困惑。神话、沉思、想像、祈祷等,都曾成为获得的答案与解决疑惑的方法。

庄学对问题的解决,代表了“轴心时代”中国哲学理性思考的最高水平。他们通过对经验现象的反省分析,把最根本的问题摆在了面前。

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,有上彷徨,孰嘘吸是?孰居无事而披拂是?

《天运》第十四

那运行不息的是天空吗?大地是安宁地停留在那里吗?日月交替是它们在那里彼此争执的结果吗?这一系列的问题,真是令人劳神。日月星辰,四季推移,经验会告诉我们它的实在性,可它为什么会这样,是什么力量推动着它不息的运动变化,创造宇宙中的奇迹?“孰主张是?孰维纲是?孰居无事推而行是”?那隐藏在它背后的神秘力量,如果是有一个机关控制着它的运行,它是“不得已”的吗?如果它的运转永恒不息,它可使这种运动变化中止吗?包括云行雨施自然现象之间的相互关系等等。

对物理现象的追寻,是人类理性认识觉醒的表现。有限的个人面对无限的世界,“天地之养也,登高不可以为长,居下不可以为短”。以“天地”为代表指称的无限宇宙,创造着世界上的一切事物,而“天地”自身没有穷尽。生死交替的运动变化都在其间,没有不被它包罗

的东西。“天地”就是最完备的存在,我们不能超出这一界限,去寻找更加完善无缺的世界。“夫大备矣,莫若天地。然奚求焉,而大备矣”(《徐无鬼》第二十四)。若问它何以如此,只能说是自己而然。“天地者,万物之父母也。合则成体,散则成始”(《达生》第十九)。庄学在否认“天地”是一个有意志的造物主的同时,指明了世界上的形形色色事物,都以“天地”为生起根源与终极归宿。任何具体事物,一事物的消亡其实意味着新的生命创造的开始,聚散消息不存在任何间隔,而世界也永远没有终结的时候。这是就通过世界自身,回答我们面对的一切经验现象的存在方式以及内在根源等问题。

探索宇宙万物的起源以及运动变化的内在机制,是早期哲学的重要认识目标。庄学的论述概括总结了当时哲学家关心的最根本的存在论问题,并且通过对“天地”的相互依存而矛盾对立关系的考察,解释了具体事物以“合则成体,散则成始”的“天地”为决定力量。这一来自对经验现象提炼总结的认识,虽然是人类依据自己的理性认识能力的概括,但其内容不超出人类经验的范围。“夫天下也者,万物之所一也”(《田子方》第二十一)。“天下”作为“万物”之“一”,不在“万物”之外,但人类社会与自然事物不同。在“天下”这一概念里,包括了人类社会与自然存在两方面的内容。其蕴藏的深层意识就是,“天下”作为“万物”之“一”,既然同为“物”,其生死变化有无共同的本质?如果有,与天地日月等为什么不是同一“物”而称“万物”?如果没有,又如何能够把“万物”称为“一”呢?这些根本的哲学问题,需要人类做出合理的解释。

有一种意见,承认宇宙间存在着一种决定力量,而另一种意见则针锋相对,否认宇宙间存在着决定力量,运动变化都是自然的存在。“季真之莫为,接子之或使。二家之议,孰正于其情?孰遍于其理”?以季真为代表的“莫为”,与接子代表的“或使”,这两种相互对立的观点,反映了人类对存在者认识的不同态度。那么,正确的一方是谁?不论是主张“或使”还是主张“莫为”,都是认识的结论,是一种意见的代表。问题是,如何检验这两种意见究竟有无真理性的洞见。庄学

认为“正于其情”与“遍于其理”，应当成为评价双方认识的标准。是否正确自己说了不算，要看认识与实际情况是否一致，是否反映了“天地”的本质存在之“理”与存在状态之“情”之间的关系。如何达到“正”与“遍”的真实普遍认识，就成为庄学的认识追求。如果局限于经验表象，人类将永远无法获得对存在问题的深入理解。

把“情”的经验表象与“理”的内在依据统一，达到对万物创造根源“天地”的“正”与“遍”把握，正是庄学提出的认识方法与检验标准。在他们看来，“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”。人类都是通过自身具有的理性能力，认识客观存在的世界及自身。“鸡鸣狗吠”可以为感知，这种共同的能力使人类具有了同一平等的思想交流机会。而人类除此“知”之外，还具有反省自我存在与人生价值的“大知”。但是“鸡鸣狗吠”虽然微不足道，却不因人类的言说之“读”与心灵反省之“意”，改变或预测其自身的变化。通过对感性经验与知觉认识的更加深入追究达到极限，直至无法以语言概括的“不可围”的无穷“天地”，这才是“大知”的真正体现。“万物”之“情”不能排斥“鸡鸣狗吠”这些看似不足称道的东西，而“天地”之“理”则必须正确回答“大知”无法干预的客观存在，这就是“不能以言读其所自化，又不能以意其所将为”的客观事实。以此认识成就来对照“或使”与“莫为”的见解，可知这两种认识于“情”于“理”，都存在着很大的欠缺。因为它们“未免于物而终以为过”，本质存在与存在状态之间存在着隔阂。

承认有一主宰者存在，其局限性在于把主宰者当作了实体。而不承认有一主宰者，则否认了事物之间的相互作用，取消了条件性，其不足在于虚幻。在我们对这种根本性的问题进行讨论时，依据的是自身的理性能力。以此为条件，对世界与自我存在不断进行反省。人类的“大知”固然是根据经验事实，直至超越感性表象的限制，最终实现对决定存在者的终极力量的把握。可“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”。认识是人类的精神活动，这就需要考察精神活动的不同能力，确定其不可逾越的界限。然而“或使”与“莫为”的认识，都是对一定的经验现象进行的假设，缺乏确定性。在“情”与“理”以及“正”与“遍”的基础上，庄学又提出“本”与“末”这一对概念，揭示“或使”与“莫为”之论，达不到本质存在与存在状态关系的真正解决。

庄学的“本”就是决定事物存在的普遍依据，而“末”则是生生不息的具体事物。“本”与“末”关系的确定，只能在“其往无穷”与“其来无止”的世界中予以考察。如果超出了这一尺度，将不可避免地使主客体关系同本质与现象关系陷于断裂的境地。如此来看，“或使莫为，在物一曲，夫胡为于大方”？主张“或使”与“莫为”的观点，无法解决我们期待的对宇宙本质人生意义的觉悟目标。讨论的双方都以“天地”化生“万物”，一切事物都不能超越这一范围为前提。而经验告诉我们，“物之数，不止于万，而期曰万物者，以数之多者号而读之也。是故天地者，形之大者也。阴阳者，气之大者也。道者为之公。因其大以号而读之则可也。已有之矣，乃将得比哉”（《则阳》第二十五）！以“万物”来概括事物数量的众多，“万”不是实指而是概数，表示数量的庞大。在这众多的事物之中，“天地”是“形之最大”的存在者。万事万物都以“气”为构成的载体，“阴阳”是“气”的最基本的功能作用，其它的一切功能皆由此派生。宇宙中的万物不论其数量大小还是主从关系，是“道”使它们平等地成为“物”的存在。既然无法绝对精确测量其数量，这种概括性的界定不能不说是一种推测。而已有的概要描述，又如何能与那实际存在的无穷事物相等同。对不可计量的东西，就必须保持沉默，通过语言概念来表达对天地万物的认识，与无限世界存在着一定的疏离情况。

对于“未免于物而终以为过”的“或使”与“莫为”的错误认识，庄学在根本认识态度上，明确表达了“物”不是“理”的观念。通过“本”与“末”这一对概念，庄学力图指出，不是宇宙万物没有“使”，而不是有一个外在的“或使”。不是宇宙万物没有运动变化的“为”，而不是

“莫为”的无理作为。“使”与“为”不在自身之外,其动力与依据就在存在者自己。“有自也而可,有自也而不可。有自也而然,有自也而不然。恶乎然?然于然;恶乎不然?不然于不然。恶乎可?可于可;恶乎不可?不可于不可。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可”(《寓言》第二十七)。我们面对世界“号而读之”,就是用语言概念规范世界,表达我们对世界的知觉与理解。然而我们所“读”的对象,有的可以从其自身存在的规定性加以确定,也有不能从其自身规定性得到确定,需要借助别的事物加以规定的东西。在那些能够通过自身可以规定的事物中,我们可以发现它们共同的特征,那就是其自身的属性足以自明,使它可以与其它事物相区分。那不能通过自身被规定的事物,需要在与其它事物的相互比较参照中,使存在者存在的问题得到阐释。

否定外因论与偶然论,与庄学对存在者存在问题的一贯认识态度完全一致。由于坚持着必须从事物自身寻求其运动变化依据的原则,这样又产生了生死代谢的有限事物,其统一性与普遍性究竟何在的问题。由此庄学指出,个体事物其“然”与“不然”以及“可”与“不可”的界限,不在事物之外,就在于被规定的对象自身。虽然事物都有与其存在相适应的要求,都有可被“读”的内容,但我们的认识方法却存在着不同。只有把不同的方法运用于特定的对象,任何事物其为此事物,而非彼事物的界限才能最终被确定。当把个体事物置于普遍联系中时,“可”与“不可”说明它们都有各自的规定性,彼此不能替代。在考察其运动变化的决定力量时,则“然”与“不然”不能来自个体事物外部,只能从个体事物自身加以揭示其运动变化的内在依据。认识由此实现“情”与“理”的统一,而从认识范围上达到“正”与“遍”的极致。“情”与“理”因此对应于“末”与“本”,说明了差别性与同一性,特殊性与普遍性的内在关系。“自然”的逻辑概括就克服了“或使”与“莫为”认识的片面性,超越了“未免于物而终以为过”的认识局限。

万物的生起本源固然为“天地”,但因“天地”的存在依然不在自

然之外,这种绝对的同一性是不可改变之“一”。庄子后学分解了“自然”这一概念,使之分读并且进行了细致的分析。考察其要旨,突出了由“自”的个体事物,最终达到对存在者的普遍逻辑抽象的认识过程。其“然”与“不然”,以及“可”与“不可”的规定,说明通过语言概念对事物的揭示,适当与否在于我们所运用的语言概念工具,能否与自然存在的事物相一致。决定这一界限尺度的标准,需要在反省自我存在的条件下,超越“鸡鸣狗吠”的具体经验表象,达到对“万物”之“情”的领会,最终洞察其本质存在之“理”。这是认识应当遵循的过程,也应当是对统一于具体事物“末”与“本”的功能作用与属性结构的理解。而“道使之公”才是对由存在者存在问题引发的本质存在与存在状态问题,更加深刻全面合理的解释。

可是“或使”与“莫为”的认识都背离了这一原则,对“自然”其为“自然”,老子告诫孔子,“若天之自高,地之自厚,日月之自明”,皆是“自然”的应有之义。孔子感叹,“微夫子之发吾覆也,吾不知天地之大全也”。反过来当然也可以说,“或使”与“莫为”的认识正是“不知天地之大全”的反映,把存在者存在的不同内容割裂了。但归根结底,它们只能是人类认识的表现,“若夫人者,目击而道存矣,亦可以容声矣”(《田子方》第二十一)。是人类“目击”的“万物”,生生不息的运动变化而“道存”于其中。“鸡鸣狗吠”乃至“号而读之”的人类精神活动,“容声”于“天地之大全”。如果它们没有了“人”的主体自我的存在,这一切都将成为没有任何意义的僵死之物。“固”的本来存在状态,于是被“吾”的主体自我“观”与“求”的能动活动容摄。“公”阐明了存在者价值上的同一平等属性,具体事物没有高低贵贱之分,而“形之大”的“天地”,与“气之大”的“阴阳”,则进一步揭示了宇宙万物结构层次的依存关系,而且也说明了本源与派生之间的同一与差别属性。

承认宇宙万物都由最基本的元素构成,不等于从理论上解决了生起消亡的原理。一切事物的生成,都存在着普遍的法则。庄学追问,凡我们知觉所及的世界,“四方之内,六合之里,万物之所生恶

起”？整个宇宙，万物都是如何生成的呢？“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”。由于“天地”虽“大”，但因其依然在“形”的范围之内，因此不能是宇宙万物的终极本源。“阴阳”是“气之大”，说明“阴阳”之外还存在着其它的运动变化形式，当然这不是否认“阴阳”是“气”的最基本属性与功能。由于“阴阳”代表了相互对立又彼此依存的力量，它们之间的作用，控制着四时更替万物消长。不论希望如此还是厌恶，都不能阻止这种勃勃的创造趋势。其分离与凝聚，成为普遍的不可抗拒的永恒存在者自在自为绝对性的逻辑抽象。事物的升降消息，都随着条件的变化而变化，“阴阳”的相互作用有其固有的规律性，正是这种属性决定着万物的生灭。不以“形”规定“阴阳”，说明它比“天地”之有“形”更为远离经验表象。

庄学在此提出了“阴阳”的作用形式与时间变化的关系问题。认为阴与阳不能独立自存，一方的存在必以另一方的存在为条件，但相互联系之中存在着表现的不同形态。“相照”正是指彼此依存，“相盖”说明主从地位会发生消长，“相治”则为相互制约限制。时间的流逝，也正是“阴阳”变化的周期性反映，“相代”指新陈代谢，“相生”指“阴阳”的结合形成新的事物，“相杀”则表示由“阴阳”凝聚而成的具体事物存在合理性的消解。尘世中所能经验到的一切现象，就是“阴阳”之“气”对立统一的运动变化的反映。如此提出了“万物”、“天地”、“气”的差等系列，它们的区别不在于本质属性的不同，而是“可”与“不可”的大小之“形”者，同无“形”者的关系。宇宙万物的存在秩序，就表现在这种差等结构里。

运动变化是永恒绝对的存在，由于“随运之相里，桥运之相使”的潜在与实在，隐显消息的过程“穷则反，终则始，此物之所有”，始终如此没有止息之时，因此对“物”的认识不能达到终极的认识目的。所以“言之所尽，知之所至，极物而已”，并不能达到对“天地之大全”的普遍观照。可是对人生意义的实现来说，认识目的不在于如何具体确定事物的运动变化机制与表现，而在于心灵的安宁自由。“睹道之

人,不随其所废,不原其所起,此议之所止”(《则阳》第二十五)。因为觉悟者认识到,宇宙的终极实在,不可以用语言概念一切符号性工具,规范超越于经验之上的对象。这是由于语言概念的规范性手段,指向的是具体事物,以语言概念无限地描述现象背后的本质之道,无异于把它等同于具体的一物。正是这一理由,说明季真与接子的“或使莫为”之论,都存在着严重的谬误。

这一系列认识深化了庄子“天地与我并生,而万物与我为一”的认识原理,强调主客之间的相互依存,并十分重视对自我理性能力的考察。他们反对不加限制地运用理性能力,要求在分析鉴别精神活动不同功能的基础上,通过现象把握本质。季真与接子的根本错误,尚不在于是否通过对“阴阳”聚散消长及其内在的固有必然性的论述,得出“或使莫为”的结论,而在于对主体自我与客观存在之间的关系,以及主体自我究竟为何种存在缺乏分析。由于缺乏对主体自我的坚实论证,他们的理论说明就成为根基不稳的假说,且其关心的对象成为完全外在于自我的孤立之物,与人生毫不相关。这种貌似纯粹的知识,最终必然导致宇宙人生的脱节。

2. 物固自生

在批判“或使莫为”的观念中,庄学提出了“穷则反,终则始,此物之所有”的正确认识。认为运动变化表现于具体事物,虽然宇宙全体循环往复,没有量的增减与质的变化,但变化之中却存在着永恒不变的绝对者。唯有觉悟者不丧失自我的能动性,不以知性活动追求宇宙的终极根源,放弃以语言概念规范世界的惯常方式,这就是语言与思想的应有界限。最终达到对“物之所有”的超越,实现对宇宙普遍本质的觉悟。

宇宙中的万事万物,都是阴阳之气的“雌雄片合,于是庸有”的创造,“雌雄片合”是指“阴阳”主从地位的消长,“庸有”指由“万物”构成的“天地之大全”永恒存在。而事物之生死交替乃气之阴阳的“缓急相摩,聚散以成”的结果。在这普遍永恒的运动变化中,“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。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰通天下一气耳。圣人故贵一”（《知北游》第二十二）。事物之多，实际数量远在“万物”的概括之上。站在宇宙的立场，生死变化的绝对界限，根本不存在，都是运动不息的“一气”的凝聚与消散的反映。当它达到一定程度时，生命因此得以产生。而当它在一定程度消散，失去了存在的合理性，生命走向终结迎来了死亡。既然生死都是自然的物理变化，我们就不值得为生命而讴歌，为死亡而悲哀。生死有期，任何事物都不能超越这一限度，这就是事物的普遍绝对的同一性。被我们肯定赞美的生命的奇迹，必然会变为令人厌恶的腐朽，而令人厌恶的腐朽，又会在一定时期演化为生命的神奇。我们面对的世界，皆是“阴阳”变现的产物，“通天下一气耳”。圣人重视宇宙的统一性的原因，在于“一”是我们进行价值评价的基础。“通天下一气”的命题是对“天地之一气”（《人间世》第四）思想的直接发展，更加细致地说明了世界的物质统一性问题。

而存在的事实是，“号物之数谓之万，人处一焉”（《秋水》第十七）。人是宇宙中极其普通的一员，不比其它事物高贵。但从自我命运的实现看，只有人类可以对存在着的事实进行反省与能动反映，其它事物都不能达到对宇宙存在事实的领会。人类的高贵，正在于可以通过理性反思，合理地揭示自己与异己的差别性与同一性问题，并自觉地落实于生活实践之中。在价值论方面，人类的杰出地位，由此得到确认，不再是盲目的自大者。自称为万物之灵长的骄傲，才具有了充足的理由。“通天下一气”的认识，高度概括了存在者的物质统一性，同时揭示了事物存在于具体时空之中，受到各种条件的限制，唯有构成其本源的“一气”是永恒存在的绝对。然而，“一气”之于“万物”，都不在主体自我的意识之外，它是存在的事实，是人类共同的经验内容。对此共同面对的事实之领会，每一个体存在着明显的差别，觉悟者之“贵一”，揭示了“一”的客观性与真实性，意味着开启了人类迈向永恒的大门。

庄学以明确的语言指出,我们对“一气”的认识非“一气”本身,而是“一气”的属性与功能,如“雌雄”与“缓急”等,是在理性化的抽象角度进行的总结。被主体自我意识加工整理的客观存在,就成为人类领悟反映的直接对象,认识与实践,在使人类与万物相区分的同时,又成为检验人类理性水平高下的标准。“天地虽大,其化均也。万物虽多,其治一也。人卒虽众,其主君也”(《天地》第十二)。凡具有物质属性的东西,都必须以阴阳的内在矛盾变化运动发展,变化的绝对性是同一的。众多的事物,其存在彼此相互关联,没有绝对孤立存在的事物,都以天道作为自己存在的依据,则决定事物生灭变化的力量一致。就连人类社会都不能超越这种必然法则,存在着最高的统治者。“通下一气”的命题,表面上是对世界的物质统一性的揭示,实质上隐含着对世界的差别性与同一性的分析。

事物的聚散消长,是事物存在的周期性运动变化的反映。虽然每一个体事物,存在着生死交替的周期性变化,但其生起与消亡,只是绝对永恒的“一气”的不同表现,消亡不是彻底的不存在,而是复归其根,回到自己的生化本源。“万物云云,各复其根。各复其根而不知,浑浑沌沌,终身不离。若彼知之,乃是离之。无问其名,无窥其情,物固自生”。我们对处于永恒创造中的世界,感知到的只是运动变化的现象,对于事物究竟如何回归,非知性可以认识。生灭无常的万物,构成了浑沌未分的宇宙整体,它们彼此依存包容在一起,没有片刻的分离。如果人为地划分生灭变化彼此之间的绝对界限,就会把统一的宇宙割裂。不可以通过语言概念的符号,规范这个无限的世界,不能够追问它生灭的机关,这是因为事物的存在,是事物的自我创造。“物固自生”的认识,是对“或使莫为”观念的批判。

庄学在一系列的分析论述中,没有把宇宙的存在与人类存在孤立地相分离,认为不论“或使”还是“莫为”,都是人类对宇宙存在的一种观察认识。宇宙的真相与人类的认识是否相符,实际上永远不可能一致。任何事物都不能脱离于宇宙大化,而妄图寻求处于不断变化中的事物某一绝对静止的阶段,把生生不息的宇宙当作了静止僵

死的存在,背离了宇宙的真实情形,变成了纯粹观念化的世界。因此,认识者对宇宙的认识,固然观察经验非常重要,离开了感性知觉,就切断了人与宇宙的联系,但没有理性直观对知性的超越,就会以自我的主观幻象代替客观存在。“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,岂独治天下百姓而已哉”(《在宥》第十一)。万物之中,有这样一种“大物”,不能简单地与具体事物等同。为什么与其它的“物”存在着差别,这是因为此“大物”不像具体事物那样,是圆则不能方,是温则不能凉,是长则不能短,都有局限性。而“大物”没有这些具体的规定,因此虽为一“物”却“非物”,没有具体时空条件的限制。不受任何时空条件限制的绝对者就能够“物物”,成为一切具体事物生化之本。能够认识“物物者之非物”,就可知道治理天下国家,不是人类理性追求的最高目标。

细致分析庄学对存在者存在问题的认识,“正于其情”与“遍于其理”的内容,事实上表现在对三个相互关联的命题的分析中。“通天下一气”说明了作为“天地之大全”的无限世界,只是一个无限永恒的物质世界,不存在有意志的造物主。而“物固自生”则从逻辑关系上,进一步指明了宇宙万物的运动变化在于事物自身。“物物者非物”阐释了“本”与“末”之间的相互关系,使“情”与“理”的内容更加深化。事物运动变化的根源,在于“雌雄片合,于是庸有”的无限创造,其生生不息以“公”之“道”为内在依据。这就是“大方”的具体含义。正是“物物者之非物”的“大物”,既是“一物”又是“非物”,解释了形上之“理”与无“形”有“象”之“气”的相互关系。这种相即而不离的统一性,避免了“未免于物而终以为过”的认识错误,达到了真理性的认识。这样的规定蕴藏着极为精深的逻辑分析,需要细致予以疏通。

由于“通天下一气”通过对经验现象的归纳,得出了宇宙中的一切事物,都是同一物质元素的不同表现的认识,肯定了物质统一性与事物存在的差别性。这种差别性具体表现为“可”与“不可”的具体限制,在存在结构上又必须服从“形”之大小,到无“形”的“阴阳”之“气”的制约。表现在我们感性知觉中的宇宙万物的条理秩序,正是对此

的揭示反映。而在对运动变化的事物进行分析的过程中,以“物固自生”的命题,说明了事物的存在与消亡,非受外在力量的主宰来自于自身。这就否定了外因论,强调了事物的决定力量在事物内部的理念。更为重要的是,庄学认为“阴阳”固然是“一气”的表现与功能或属性,却非“一气”本身。从另一方面说明了“自然”的意蕴。事物其“然”与“不然”,因为构成事物的“阴阳”依然具有不可相互替代的具体内容,如曲伸刚柔动静清浊等等“聚散以成”条件性的限制,当其处于相对稳定状态“形”时,不能发生根本的改变,否则与“万物”的经验现象不符。

而“庸有”的宇宙万物,虽然以“一气”为其构成的终极元素,具体事物因此而“合则成体,散则成始”,其为“物”的性质永恒不变。但其差别性与同一性,表现于“合异以为同,散同以为异”(《则阳》第二十五)的“形”与未“形”过程中。可是,如果不具有内在的统的存在依据,只能是个体事物的“然”与“不然”差别的事实,不足以揭示必然之“理”与当然之“则”的关系,认识依然存在着很大的空缺。为之庄学提出了“非物”之“大物”,这样才摆脱了“形”的具体限制,实现了最终的普遍逻辑抽象。因为不论是有“形”之“天地”,还是无“形”的“阴阳”之“一气”,依然具有具体规定性,非绝对者,就不能成为宇宙万化的终极依据。这一认识使道家的思想学说,从根本上解决了本质与现象关系问题。为其人生解脱理论,奠定了坚实的形上学基础。因此,“物物而不物于物,则胡可得而累邪?此神农黄帝之法也”(《山木》第二十)。真正具有真理性的洞见的认识,就是“物物而非物”,对此有了深入体会,就不会为具体的表象所牵累,这就是圣明的黄帝神农昭示于世界的永恒法则。

以世界“无穷”与“无止”的认识,是对宇宙无限性问题的精确表达。冉求问孔子,“未有天地,可知邪”?可以认识天地尚未形成阶段情形吗?孔子回答,“可,古犹今也”。虽然时间存在着间隔,但可以通过对如今存在的现象,加以类比推理。冉求不能继续把问题深入下去,告退了。可是,第二天冉求新的问题又出现了。他问孔子,自

已向老师提问,在天地未形成阶段,是否可为人的认识掌握,老师回答是可以。昨天觉得自己理解了,今天却非常的迷惘。这到底是什么原因呢?孔子的解释是,“昔之昭然也,神之先受也。今之昧然也,且又为不神者求邪?无古无今,无始无终。未有子孙而有子孙可乎”?昨天的明白,在于用心去领会。而今天的疑惑,难道不是又遇到了自己的心灵不能解决的困难吗?告诉一种方法而没有结论,也没有得出结论的过程,运用已有的知识去分析,但发现面对终极性的问题,知识的解决存在着严重的不足。这就是新问题产生的直接原因。世界本来就是无穷无尽的世界,没有开始,没有终结,这就如同人类自身的存在一样。难道能够说没有子孙之前,就已经有了子孙吗?再求对此茫茫然了。

孔子启发冉求,“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”(《知北游》第二十二)。冉求没有领会孔子的深意,孔子要求他不必要继续苦思冥想了。对自己的思路,进行了分析说明。有子孙说明子孙已经存在了,子孙代表了一种先后的时间顺序。在没有子孙之前,当然不能说有子孙,即使是有子孙的潜在可能性。根据这样的事例推理,可知现在的事物是从已有的事物中生成,如同爷爷与父亲,父亲与儿子的关系。可是爷爷曾为孙子,如果不曾为孙子,显然不会有他。这样就可以无穷推演上去。而从存在的时间先后看,过去曾经存在的今天已不复存在,那些曾经存在的是今天存在者存在的前提,虽然如此,却不能说“不以生生死,不以死死生”。生死交替的存在周期,不存在一个目的性,不能说生存者生存的目的是死亡,而死亡者死亡的目的是为了未来后起者的生存。后起的事物与先在的事物,生起消亡虽然前后相续,但没有目的性存在其间,都是自然的物理变化。

由于事物存在的发生过程有先有后,但仅是时间早晚有别,是同一运动变化不同状态的延续,绝非存在任何目的性因素,不能把事物生起消亡循环往复的无穷变化,以目的论的方式加以规定。生死交

替的自然物理变化,能说它们之间具有不可逆推的因果关系吗?庄学在此没有否认事物存在消亡的条件性的意思,而是反对把目的论的锁链套在前后时间之流中相互依存的事物上面。生与死都是物质的运动变化的一个方面,如此构成了完整的一个存在周期。以下的推理进一步说明,每一具体事物的存在,都有其存在的原因,都是从一定的事物中生化出来,一直到寻找出具有普遍性的决定者“非物”,实现对问题真正的解决。“非物”显然不能等同于“一气”,但“非物”又不能外在于“一气”存在,其存在是“有物也,无已”,是如同“无”一样的存在者。意思是与“有物”必然联系,不具有“物”的规定性之“无”,这个不可规定的“无”非不存在,因其为“非物”之“无”,就成为理性直观把握的认识对象。

否定了外因论的“物固自生”的认识,间接地否认了宗教神学的至上神。同理也否定了绝对论,排除了事物孤立存在,与其它事物没有关联的错误认识,肯定了以普遍联系的观点看待世界的认识方法。我们从上述分析过程中,把“物固自生”与“物物者非物”两者蕴藏的内容结合,基本可以阐释事物的存在与运动变化的根源问题。另一方面,庄学的认识特色由以上的论述过程得到充分反映,其重点不在于对语言概念进行定义,然后予以概念之间静态的相互关系的演绎,直至推导出最普遍抽象的认识结论。而在于把相互联系的不同现象,放在普遍关联的整体框架内,考察整体与部分,个别与一般的结构与功能关系。由于反对把个别感性事物脱离于整体存在孤立起来,进行静态的描述或分析,表现出了一种十分完整成熟的动态功能认识方式。虽然语言概念在庄学中,依然是十分重要的议题,但它却没有上升为庄学的哲学思考的核心领域。这就使我们一方面为他们的深刻哲学洞见与人生智慧惊讶,另一方面又为其缺乏严格的定义的现象大惑不解。这种认识差别,是生活于不同地区的人类民族个性差别的反映。

3. 未始有无

庄学的“气”论,不可简单视为对物质统一性与差别性关系的解

决。其中包含着极为丰富复杂的内容。就“通天下一气”与“圣人贵一”的结论来说,彼此相互关联具有双重的含义。“一气”论强调宇宙间存在着的事物,都是“一气”的表现形式,统一于“一气”。简单说,包括“天地”在内的“万物”无不是“一气”的表现。然而,“一气”论重在说明,虽然天地万物无不统一于“一气”,但它仅是表象,不是宇宙的本质。“圣人贵一”则重在强调认识“一”的统一性决定性,指明这是认识实践的正确态度与方法。“一”的内蕴,可从“物物者非物”得到确认。

建立在广泛经验观察基础上提出的“阴阳”之“一气”理论,通过“一气”的凝聚与分离,说明了“阴阳”之“一气”是具体事物生起与消亡的决定力量。但“阴阳”绝非对等平衡的存在,而是“阴阳错行,则天地大絪”(《外物》第二十六)。在现实存在中,“阴阳”只有在运动中才能实现平衡,不能从已有事实中证明其平衡,当然也不能在逻辑关系上肯定其平衡。“阴阳”的绝对平衡,只可能在纯粹抽象的条件下建立。当冉求追问世界的终极起源问题时,孔子以无穷逆推的演绎方式,论证了这种认识是一种恶的无限性,不能实现对宇宙的真理性观照。这从一个侧面否定了宇宙存在起源的问题,也即意味着对宇宙无始无终认识的肯定。

为什么说“阴阳”的绝对平衡观念,不为庄学承认,其理由何在呢?庄学以具体的分析回答了这一问题。

夫物,量无穷,时无止,分无常,终始无故。是故大知观于远近,故小而不寡,大而不多,知量无穷。证曩今故,故遥而不闷,掇而不跂,知时无止。察乎盈虚,故得而不喜,失而不忧,知分之无常也。明乎坦途,故生而不说,死而不祸,知终始之不可故也。计人之所知,不若其所不知。其生之时,不若未生之时。以其至小,求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也。

《秋水》第十七

庄学否认了“以其至小,求穷其至大之域”的认识错误,认为“自得”必须建立在对“物”分析领会上。这一段话的第一句是总纲,以下则逐步展开说明。

在数量界限上,事物数量的多少无法穷尽。而从时间历程考察则永远处于永恒的运动变化过程中,没有绝对静止不变的事物。再从运动变化的形式看,高贵与卑贱相互转化,不可能高贵者永远高贵,卑贱者永远卑贱。由于运动变化的绝对性永恒性,任何事物不能绝对固定于一种形态。面对这样的客观事实,拥有真正智慧的觉悟者,洞察了远近所有事物的奥秘,即使是小的东西,不以其为小。大的东西,不以其为大。因为他已明白,对事物的认识存在着应有的限度。能够对流逝远去的不感到苦闷,对眼下正在经历的不加强求,体会到了时间的流逝不可抗拒,所以能够顺应自然。事物的盈亏消长,早已了然于心。当然对得到的不会沾沾自喜,失去的不会忧虑懊恼,这是因为他清楚得与失本来相互倚伏。觉悟了人生的意义,生死之变,无法动摇心灵的平静,生的欢欣死的悲哀与他无关,那是由于对意义世界体悟至深的缘故。这一系列的认识问题的解决,使他彻底清楚地认识到,“计人之所知,不若其所不知。其生之时,不若未生之时”。如果通过有限的知性能力,把握无穷无尽的世界,那一定会造成心灵的迷惘,而不能与宇宙真正同一。

中国哲学中的“气”,就其作为宇宙万物的终极元素看,当然是一实体性概念。这一概念的内涵,建立在对不同事物的差别同一关系的分析的基础上。视之为构成万物的元素,的确反映了“气”为一切事物的最基本元素的特点,却不能涵盖“气”的能动属性。而本源之“气”之所以具有能动创造的属性,在于自身内在的矛盾冲突。这种矛盾冲突是通过逻辑的抽象,从经验现象的刚柔、曲伸、清浊、动静、燥湿等,加以归纳演绎的结果,不能直接定义。由于这一特点的存在,使中国哲学对因果性问题的讨论,被消融限制于内在属性结构与外在功能作用相互关系的分析中。事物彼此间的相互作用与依存关系,虽然也是中国哲学的重要讨论对象,但因其具体作用范围遭到极

大的制约,对此的解释基本成为具体的知识问题或对存在条件与存在状态的说明。庄学的“气”论对这些不同的功能属性内在联系的论述,还不像后来哲学那样严密。至于早期的中国哲学家,是如何从感受到的经验事物中,把宇宙中的万事万物,概括为阴阳两种对立依存的存在,并把刚柔、清浊、曲伸、动静、燥湿等理解为阴阳属性的具体表现,由于书阙有间,还不十分清楚。传统的认识以为这是圣人观物取象的结果,这就是以《周易》为代表的阴阳学说。

原始的阴阳观念,既指事物存在的两种基本类别,又指这两类事物的根本属性。阴阳始终不断发生转化,这就使无不包含着阴阳因素的具体事物,按照阴阳固有属性周期性地生起消亡。虽然事物的周期性生起消亡遵循着阴阳消长的规律,阴阳自身的存在,由于仅是同一之“气”的属性在地位上发生升降,因此变化转化不是一方对另一方的消灭取代,仅是主从关系的颠倒。被包容于占据着主导地位中的一方,抑制限制了对立的另一方功能的发挥。纷繁复杂的具体事物,都只是在一定具体时空条件下,鲜明而具体地呈现出或是阴或是阳的存在特性,它们在构成比例上的差别,造就了各自不同的事物,由此形成了天地万物严整的序列。由于天地万物都只能是阳中有阴或阴中有阳,完全达到了阴阳平衡的“一气”,不能存在于事实中,只能存在于观念中,阴阳的不平衡存在,才合理说明了运动变化的永恒性绝对性。其运动变化的表现即是,达到一定的平衡状态是所有事物存在的原因,同样也是具体事物走向消亡的根源。

如果阴阳处于绝对平衡状态,运动变化就不可能生起,整个世界就成为僵死的存在。但从另一角度看,阴阳之“气”不论其如何变化,都在“一气”的范围之内,考察阴阳消长的数量界限与转化机制,就成为认识的要求。如果进一步分析其存在的普遍性与表现形态的差别性,这就使“气”上升为逻辑抽象的认识对象,成为哲学思考的内容。“分无常”正是指由阴阳之“一气”构成的具体事物,其运动变化的属性处于不断变化之中,不能绝对固定不变。而“终始无故”则排除了目的论观念,客观存在的具体事物其运动变化,不存在一个预设的终

极追求,是一自然的过程。“无穷”与“无止”,“无常”与“无故”认识观念的建立,为人生的精神自觉奠定了坚实的基础。

归纳总结观察到的种种现象,并最终把它抽象提升为阴阳的普遍存在,认识由具体转向抽象。中国哲学家得出了阴阳无形而有象的认识结论,事物的生起与消亡,表现着阴阳之“气”由潜在转化为实在的过程。从无“形”至有“形”有“象”,最终又复归于无“形”而有“象”的过程,正是对宇宙间存在的事物生灭变化的把握。这种周期性循环的“有”与“无”转化关系,是对“一气”的功能属性方面的认识规定。经验现象中的“有”与“无”,指“一气”的凝聚消亡,事物即表现反映着这种相对固定的特征。绝对存在的“一气”,如何从逻辑上,确定其严格内涵,从而把我们面对的世界,纳入到统一的观念框架内,与现象一致,且能解释其存在原因,服务于人生呢?不解决这些问题,将严重阻碍人类精神的自由成长。

庄学以生动的故事,对此展开了分析。“光耀”问“无有”,你是“有”还是“无”。“光耀”意即显明的存在,“无有”即不存在。结果则是,“光耀不得问,而孰视其状貌,窅然空然。终日视之而不见,听之而不闻,搏之而不得也”。事实就是事实,不因为我们问它是什么,它才成为事实。可是“无有”本来就是不存在,我们不能知觉其“状貌”。为我们意识经验所感知的事实,因有其“状貌”之“象”,才能够为我们感受经验。“无有”却因我们“视之而不见,听之而不闻,搏之而不得”,超越了我们知性所能掌握的范围,造成了精神心理上的“窅然空然”,对它存在的内容无法予以清楚的把握,却不能认为它不存在。因此,事物存在的两种形式,与我们的认识能力指向的界限相关,一是可以为视听所掌握的具体事物,一是不可以为感性知觉把握却依然存在的东西。“窅然空然”就是“无有”之“有”,这是“无有”的真实含义,非绝对的不存在。“光耀”因此感慨,“至矣!其孰能至此乎?予能有无矣,而未能无无也。及为无有矣,何从至此哉!”(《知北游》第二十二)能够理解具体事物之“有无”,却不理解“无无”非为绝对不存在。如果不是“无无”之“有”,当然就不能清楚区分“有”与“无”的

界限。

在这则近似寓言的对话中,“光耀”承认自己已经领会“有无”,对如何达到“无无”的领会还不能实现。“无无”不是绝对的“无”,而是指不可规定的“有”。在另一方面就是“非物”,是“物物者”。没有规定性之“有”意为没有任何具体的经验内容,如果存在着经验内容可被指称,“情”之存在状态与“理”之本质存在,就没有任何区分的必要。不仅如此,人生终将局限于每一个体事物,无法实现对世界的容纳。经过这样的分析,庄学指出,事物之“有”乃有“形”之“有”,而无“形”之“有”则为潜在之“有”,这两者的差别在于,前者具有具体的数量规定,后者不能以具体的数量规范其存在。虽同为存在,但是为实在与潜在的不同。

而唯有实在者才具有现实性,其存在的最低限度为“象”,依然可以通过语言概念指示其“状貌”,为我们所经验。“无无”则为无规定性之“有”,是“有”的最高形式。以否定性的“无无”肯定“有”的绝对性,意指最高形式的“有”或最抽象纯粹的“有”无法用语言概念正面指称它是什么,如果说它是什么,就把它等同于可规定的事物,而只能通过说它不是什么,通过否定来达到肯定,因为它绝非不存在。对“通天下—气”与“物物者非物”两个命题的分析,集中体现了道家哲学“正言若反”的方法论主张的要义。为什么不通过种属关系直接对何谓“气”予以定义,这是因为受到语言概念本身的限制,无法全面反映“—气”之于阴阳的刚柔、动静、清浊、曲伸等属性,定义的方法将把实在的功能结构与属性表现分裂,造成彼此统一的整体相互背离的严重后果。“有”与“无”概念内涵的确定及相互关系的严格说明,使庄学对“情”与“理”,“本”与“末”问题的结合,更加严密地解释“正”与“遍”的决定性与普遍性关系。

庄学承认“先天地生者”的存在,但认为“先天地生者”不能是“物”。既然“非物”是“先天地生者”,又将如何确定“非物”与“物”的联系与差别呢?如果毫不相关,那么世界将分裂为两个不同的世界。如果相关,必然存在着应有的尺度,否则将会等同为同一对象。庄学

通过对“有”与“无”逻辑关系的严格确定,说明了世界不可能以绝对虚无为终极本源。对此又以具体事例来说明这一问题。楚王与臣下凡君办完公事后退朝休息,不一会儿就有人三次来报告,说凡君消失了,引起了楚王的极大惊讶。凡君于是对楚王说,“凡之亡也,不足以丧吾存。夫凡之亡不足以丧吾存,则楚之存不足以存存。由是观之,则凡未始亡,而楚未始存也”(《田子方》第二十一)。凡君是具体之“有”,不因为别人说他不存在,他就事实上不存在了。当凡君消失在别人的视线之外时,只是时空关系发生了一定的变化,认识者与认识对象之间形成了一种现实的疏离。可是,凡君之为存在,依然不因是否在别人视线里,就消失为不存在。这就如同现实中的楚国,它虽然在如今的现实中存在,却不能保证其永远为存在。楚国与凡君,皆为实体的现实之有,只能存在于一定的时空关系下,最终都将丧失其存在的合理性走向消亡。虽然在时间上存在着久暂之分,消亡却为不可抗拒的必然趋势。存在者之存在,既有存在的事实,也有对此存在事实的认识,我们的认识不以存在的现象为目标,而在于对“存存”的根据与理由的发掘。

强调对存在者存在的理由与根据的认识,而非对存在的现象进行描述,这是哲学思考与科学认识的差别。由于我们对世界虽有所知,但所知的内容与无限的世界相比,依然存在着巨大的空缺。正因为知性能力存在着限度,因此不能把我们经验的事物当作普遍绝对的真理,这就需要超越具体知识的局限性,达到对普遍存在的把握。可是认识总是以对处于一定时空关系下的事物分析为出发点,且主体自我生死有期,将知性判断获得的具体知识,推演至对宇宙普遍本质的高度,才能说是认识的最高追求。如果以有限的个人所获得知识,规范无限的世界,那无异于“豪末之在马体”。又如何可以通过一端的毫毛,而知马之全体究竟何为呢?虽然不能说“豪末”之知没有任何价值,但这种知识不是知性所要追求的最终目标,也不可能以它为基础开辟新的知识领域。建立于对经验事实的逻辑抽象,才能拓展知性的未知世界。困顿于经验现象,不能使自己的心灵扩展至无

穷的宇宙。

道家否认试图通过对经验现象的不断追问,可以实现对宇宙的洞察。但它却可以确证宇宙的存在没有开端结束,永恒存在。对宇宙存在的永恒性的确认,使道家哲学思考的严密性达到了空前的水平。以上各方面的分析,是庄子精神的追随者对庄子思想的发挥推演。

有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣,而未知吾所谓之其果有谓乎?其果无谓乎。

《齐物论》第二

如果认为宇宙有一个开始,那么,它就意味着一定存在着未曾开始阶段的开始。以此进行推论,还会有在未曾开始之前的未曾开始的开始。如果认为宇宙有“有”与有“无”,就会出现宇宙曾存在着未曾有“无”之“无”,由此甚至于更会出现,宇宙曾存在着在那未曾有“无”之“无”阶段之前的“无”。如果“有”与“无”忽然出现了,但我们在认识上却不能确定,这个忽然出现的“有”与“无”,到底是“有”还是“无”。如今通过语言已经表达的那一对象,也会面临同样的问题,不知道果真说过了呢?还是没有说过呢?语言所指向的对象,是“有”还是“无”呢?

对宇宙是否存在着开始的追问,出现了上述一系列难以解决的相关问题。如果宇宙存在着一个初始的起点,这个最初的起点之“有”,并非终极性的最初的起点,因为此“有”为有规定性之“有”,包含着对时空的规定,而对时空的规定是一个结果,不能成为开始。因为对“有”的称谓不能空无内容,但有内容有规定性之“有”,与“始”的含义矛盾。“始”表示一个过程的起源,“有”却是一个普遍存在的事实。如此继续逆推,在“有始”之上再添加“有始”,同样不能解决我们

面临的问题。同理,继续添加,上述推理存在的问题依然没有克服。如果宇宙既是“有”又是“无”,说其是“有”,还是不能解决宇宙从何而来的问题。如果它是“无”,在“有”之前存在着一个“无”的阶段,就会产生绝对的“无”如何化生“有”的疑问。如果“无”仅指没有任何规定性,不是绝对的不存在,这样“有”与“无”的界限就根本不可能被确定。又因为绝对之“无”不可能存在,有规定性之“无”前面是无规定性之“无”,这就等于同语反复,没有为认识增添任何具体内容。这一严格的推理,一方面否认了宇宙是有限的存在的起源论,另一方面否认了宇宙的存在是偶然出现的偶然论。

庄学的思想认识,与以前的哲学家的思考存在着重大差别。宇宙无限的理论认识,首先确立了知性指向对象的真实性,这为知识的展开与理性的自觉提供了牢固的基础。其次从认识的存在,间接肯定了主体自我对宇宙存在的探索,是以宇宙存在的事实为依据。最后则表示,宇宙存在的事实与自我存在的意义价值,具有内在的统一性。因为我们对宇宙存在的关切,表明我们的存在不是盲目的被动适应,是因为我们问宇宙是什么,怎么样,世界的意义因此向我们敞开。前者重在说明事物存在的客观性实在性,后者则说明,由于世界的意义由主体自我的存在而呈现,意义的成立必须以主客并存为条件。这就从逻辑上证明了意义论哲学的“天地与我并生,而万物与我为一”认识的真知灼见。

宇宙存在的事实是我们对意义领悟观照的内容,每一个体可以有其自身的意义世界,但任何主体自我领会的意义世界,依然无法超越宇宙的天然范围尺度。主体自我对意义世界的领悟,存在着高低深浅的多方面差别,然差别仅是主体自我对世界的领悟是否全面真实的问题,不存在是否可以领悟的问题。主体自我对宇宙存在的表象与局部或片断的反映,真与假以及深与浅,差别仅是意义与价值的大小与多少,而不能说绝对无意义或无价值。这是因为不论现象还是本质,凡是进入主体自我的心灵东西,无不是宇宙存在的组成部分,它在自我生命中,与自我存在息息相关,不论是否定性评价还是

肯定性评价,都无法把它从自我的心灵活动中清除出去。

前代思想家的深刻认识,是庄学的精神向导。是他们对真理的洞察,启迪庄学把它推向更高水平。“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”(同上)。这个“古之人”的荣誉,大概只有老子才能享受承担。是什么样的真理性认识,受到庄学如此的推崇,这一致极的认识表现在哪里呢?原来他们早已指出,对万物初始形成阶段的考察确定,是知识的究竟对象,在此之上就不能是知识的对象了。对已经形成的事物的认识,需要在普遍联系的观点下考察,不能不限定条件地划分事物的界域。这不是否定事物的彼此差别,而是强调事物的差别性以同一性为前提条件,是同一性之下的差别性。只有在此基础上,才能消除主体自我的是非好恶施加于事物之上的局限,周密完整地保证认识内容的客观性。这一“知有所至”的认识,的确是庄学功能分析方法的思想精华之所在。

宇宙的真实性无限性,隐含着时空的无限性问题。对时空问题的分析,使庄学的哲学思考内容更加严密充实。

出无本,入无窍,有实而无乎处,有长而无乎剽,有所出而无窍者有实。有实而无乎处者,宇也。有长而无本剽者,宙也。有乎生,有乎死,有乎出,有乎入。入出而无见其形,是谓天门。天门者,无有也。万物出乎无有。有不能以为有,必出乎无有,而无有一无有。圣人藏乎是。古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,弗可以加矣。其次以为有物矣,将以生为丧也,以死为反也,是以分已。其次曰始无有,既而有生,生俄而死。以无有为首,以生为体,以死为尻。孰知有无死生之一守者,吾与之友。是三者虽异,公族也。昭景也,著戴也,甲氏也,著封也,非一也。

《庚桑楚》第二十三

这一论述,包含了非常丰富的内容。大致可以分为四个问题。从“出无本”至“天门者,无有也”,主要从对时空的理解,论述了宇宙的无限性同一性。从“万物出乎无有”至“而无有一无有”,说明万物与宇宙实在的关系。从“圣人藏乎是”至“以死为尻”,引述前人的认识作为论证的依据,论述了事物的运动变化的绝对性。最后得出万物虽然存在着差别,但在价值上平等的认识。

所有东西从它这里生起,而它弥漫于一切之中,没有可以限制它存在的条件。凡生起的东西,虽然无不被它包容,可来源于它又复归于它。这生起与消亡的事实,对它而言不存在任何出入的通道。这样的实际存在,不能以具体的空间予以分割。时间的流逝,使我们真实地感受生起消亡的存在,但无法给它一个初始的起点与终结的目标。“宇”就是指“有实而无乎处”的无限空间,“宙”就是指“有长而无本剏”的无限绵延的时间。作为时空整体的宇宙,就是我们所要指向的论述对象。在这样的时空整体里,生起与消亡,流变与回归,充斥于“至矣”者其中。那些在宇宙中生起与消亡的东西,不存在可被规定的“形”的数量界限,可因为它是实在,只能给它一个“天门”的概括。“天门”概念,出自老子。“天门”的自然之门户,不可以把它理解为一个具体的事物。宇宙作为时空的整体,不能给它任何具体的限制,它是实在,又非可计量者,是无限统一的绝对。而我们对宇宙的认识把握,是通过对生灭变化的事物的考察实现的,以逻辑推理的高度抽象,最终证明了它的绝对性与实在性。

为什么具体事物只能存在于时空的整体结构中生起,而不能相反呢?这是因为,“有不能以为有,必出乎无有”。如果有规定性的事物,是其它具体事物存在的依据,这就会产生严重的问题。因为凡是有规定性的事物,必然走向消亡,不可能成为永恒无限的存在者。由于有规定性的事物本身受到相关条件的限制,当然不可以成为其它的有规定性事物的存在依据。经过逻辑的不断抽象,在认识上确定没有规定性的“无有”,才能决定着有规定性事物的存在。“无有”的无规定性之“有”,就是“一无有”。此“一无有”是指包含着“一”与

“无”的“有”，实即帛书《老子》“两者同出，异名同谓”之意，就是“无无”的“一无有”。由于我们的语言概念都有具体内容，只能以这种否定的方式达到最终的肯定。“一”在此指不可分割的整体，“无”指没有任何具体的属性，因为它是实在，因此依然为“有”，而非主体自我的意识观念。我们的意识观念，只是对它的反映。“物固自生”之“固”的本来如此，就是要重新回归宇宙万物的固有状态，而它就是“一无有”的永恒运动变化。

认识需要我们保持逻辑的确定性，但我们面对着的却是运动不息的世界。从逻辑关系上推演，“无有一无有”只能是静态的抽象结果，非世界本身。对此庄学指出，“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》第十二）。这一简短的文字，概括了宇宙万物的生化与其存在问题。这是对老子“无名天地之始，有名万物之母”（第一章）的解释。庄学认为，人类无法追问世界从何而来，如果一定要问它从何而起，可以给那个假定的最原始起源但非实际存在的起点一个说法叫“泰初”。而“泰初”与“天门”是同一个意思，我们对“泰初有无有无无名”，不可断句为“泰初有无无，有无名”或其它，如果这样，将是不着边际的臆想。

这个“泰初”是什么呢？就是没有任何规定性但非不存在之“有”，所以“无有”且“无名”，若有“名”就会有规定性，就会与“泰初”之“有无”矛盾。“泰初”又不能是实际存在，只存在于我们的观念世界里。这一自身是“无名”的“泰初”，由于人类的认识参与其中，才使之产生了“名”。由于它是知性能力追溯的极限，可是与我们的经验内容完全不同，我们的认识只能极为勉强地给它一个描述，称之为“一”，意即理性认识所能达到的万物未尝生起阶段仅是潜在的状态。因为“一”是名称而不是实体，所以说“有一而未形”，若“有形”说明事物已经存在，不能用“一”来表示经验中的一个对象。宇宙中的万事万物，都以此为最初的起源。任何事物的生起，都有其生起的理由，“德”就是事物生起的根据，它与事物的生起没有丝毫的时空上的隔

阂。如果事物的存在没有任何依凭的根据,将永远不可能存在于经验世界,也无法进入我们的心灵活动。

通过对主客体两方面情况的反省,决定了我们在认识上不能把潜在的东西理解为绝对的虚无,“未形”对于“形”而言,固然是潜在与实在之分,但“未形”不表明什么都没有,因此说“未形者有分”。正是此“有分”的存在,成为沟通潜在与实在的枢纽。为什么又不能认为它就是“德”,就是因为“德”的存在依据,在认识上我们称之为属性,已经包含了不可改变的内容在其中。相反,“有分”可以表示运动变化的趋势与过程,这样才能较为清晰地区分内在属性,与运动变化的趋势两者之间的关系。“有分”与“德”固然不能分离,但因“德”乃根据,而“分”的运动变化趋势可被数量关系规定,“德”与“有分”统一于同一存在者,就成为共同标志本质存在与存在状态的内容。这种直接同一性,不论是潜存还是实在的状态都不能改变,就是“命”之必然性。

把“有”与“无”以及“一”理解为“名”表明,“泰初”这一包含着内在矛盾冲动的知性追溯的终极对象,是逻辑上确定的造就事物生起的终极根源。因此,与作为时空整体的宇宙本身,并不直接等同。但是,通过对“泰初”的内在矛盾性展开分析时,依然以对客观存在的事物的抽象为基础。如果绝对变动不居,不能形成具体的“万物”,如果绝对的平衡状态没有被打破,则为潜在而非实在。这就从逻辑上说明“泰初”有所“留动”,形成了“形”的事物。“留动”这一概念很难用现代语汇表达,“留”意为静,“留动”意为在整体存在的静止状态下,其内部的运动变化因有能量的不断增长逐步减缓,产生了相对稳定的具体事物。这就是“物成生理谓之形”,最终使潜在与实在相区分,而不同“形”的事物造就了和谐的宇宙。由于“物”具有各种可被规定的因素,如运动变化的规律性,存在的内在根据与具体表现,其具体表现可以通过数量关系界定,通过“形”得到反映。有“形”者为“物”,指实在的个体,“未形者有分”表示潜在的运动变化过程,依然具有内在的规定性,具体指事。

在这一段简要的论述里,包含了道家许多重要的思想观念。值得特别予以诠释的是“未形者有分”一语。它突出强调了即使“未形”的潜在者,当其处于潜在状态时,也不是杂乱无章的绝对虚无,而有其内在规定性“有分”。这种“有分”的内在规定性,是“无有无名”的“泰初”孕育出无穷事物的根据。事物由此有“德”,获得了自身不变的与它事物相区分的属性。因此,事物的属性与“无有无名”的“泰初”的本质,既不是截然不同的二物,又不是完全同一的因素。“动”在此扮演着重要的作用,或可说正是“动”才可区分潜在与实在的不同,产生了“未形”与“形”的差别。“动”表现为创造的力量,是“泰初”的“无有无名”的真正内容。存在的结构与属性,功能与过程,都表现于此观念中。

追溯万物的生起,“动”是对普遍性的否定,差别性“有分”的现实化。“未始有无”的永恒世界,不存在量的增减与质的变化。所变化者,不过是具体事物从潜在状态转变为现实存在状态,但最终又回归于无垠的宇宙。这种永不停息的运动变化,终究是道的作用表现。庄学总结具体事物的运动变化,概括为“万物出乎无有。有不能以为有,必出乎无有,而无有一无有”的核心观念。而“生”在此承担着异常重要的作用,认为“孰知有无死生一守者,吾与之为友”。由于庄学已指明时空不是可分割的整体,这样就把以“形”为标志的潜在与实在,在具体内容上予以更加细致的规定。“生”就以积极的肯定的形式赋予了世界创造的不朽意义,它表明世界在整体存在属性上的价值。由“死”体现的衰亡与否定的无奈,却只能归属于“物”。虽然它是整体世界必然存在的东西,庄学从价值论与存在论双重的角度,把它理解为当然也是事实的不朽的延续,是有限存在者重新获得肯定的过程。实际上对不可抗拒的死亡,给予了尊严与承认。

我们始终在“正其于情”与“遍于其理”的相互关系中,揭示由存在者存在直至延伸而来的本质存在与存在状态问题。“其有机械而不得已”的终极决定因素,就在以上的分析过程中日益明确。庄学指出,“道通,其分也。其成也,毁也。所恶乎分者,其分也已备。所以

恶乎备者,其有以备。故出而不反,见其鬼。出而得,是谓得死。灭而有实,鬼之一也。以有形者象无形者而定矣”(《庚桑楚》第二十三)。有“分”的一切事物无不有道,真正体现了道其为“通”的普遍性。对于具有了确定性“成”的事物来说,其确定性的成就,同时也是“毁”的否定性的反映。“毁”是指它失去了无差别的同一性,即肯定就是否定之意。不论是否喜欢这种差别性特殊性之“分”,当其“成”之时,“分”已标志着存在者存在的完备。为什么说由潜在转变为现实,“分”就具有了“备”的完整形态呢?这是因为成为具体之“有”,才能称之为“备”。意思是,不是在恰如其分的程度上,就不会有该事物。不论数量大小多少,都有其适当的归属类别,绝不能成为独一无二的个体。

对照“夫德,和也。道,理也”的认识规定,可知它与“道通,其分也”的认识具有同一的精神实质。只不过庄学把讨论的重点,从内在属性的结构层次的考察,转移至了对运动变化事物的条理秩序即“道,理也”方面,而它正是从“无”之潜在,到“有”之现实的表现之“成”。当我们确定其终极归宿究竟在何处时,可是我们看不到它消失之“反”终究在哪里,于是给它一个名称叫做“鬼”。从潜在之“无”生起,获得存在的现实性,否定了原有的潜在状态,“得”就是自我存在的现实化。可是由于不能永恒存在下去,这种“得”的结果,以“死”为必然归宿。当事物失去了存在的合理性走向死亡时,该个体事物虽然不再具有现实性,但不能说构成它的阴阳“一气”随之烟消云散,“实”就是指阴阳“一气”永恒不灭。任何有“分”的具体事物,都不能抗拒这种必然命运,所以说“鬼之一也”。依照传统的认识,鬼者归也,彻底地回家。鬼神的幽明隐显变化,是阴阳“一气”的作用,都以此为依托与家园,无一例外。那么,我们如何来确定其相对的界限呢?作者指出,“以有形者象无形者而定矣”。运动变化的过程与周期,从“有形者”与“无形者”之别得到区分。而“象”竟然是“有形者”与“无形者”之间关系的实质所在。

关于“以有形者象无形者而定矣”的含义,我们还需要略加予以

解释。首先,绝对不能把“有形者”与“无形者”理解为摹本与真迹的关系,如果这样就变成两个东西了,不符合庄学的一贯立场。其次,也不能把“象”理解为类似或仿佛之意,若其仅为仿佛或类似,则失去了直接的联系,依然把世界分割为两个仅有某些不确定性的相关领域。这句话的正确含义是指,因为“有形者”是“无形者”之“象”,即“有形者”无不是“无形者”的反映表现,但因两者存在着是否有“形”的区分,所以才能把潜在与实在的关系得到合理的说明。这既坚持了老子以道为无“形”而有“象”的认识,又对事物的运动变化及其内在根据,道与物的差别与同一以细致分析。隐藏在其中的深层意思则是,“出入而无见其形,是谓天门”这个仅存在于逻辑抽象的宇宙万物的初始端点,虽然为不是事实的假设,但依然具有认识的意义与价值。这与老庄道家对知识与真理关系问题的理解,具有直接的联系。

完全是出自对终极的万物起源探索而提出的“泰初”,因其为逻辑的假设,就哲学认识看,就把宇宙生成论纳入到本体论哲学内说明。但此假设的存在,却有相关的知识背景作为支持。为什么“泰初”首先以“无有无名”为考虑的对象,是因为如果有“名”有“形”则是“物”,它已经在我们的经验中。现在我们要问,经验中的“物”从何而来的问题,就会不断寻找其最初始的起源。跳过这些具体的规定与相关过程的考察,在“无”不能生“有”的共识下,我们把事物最原始的起源命名为“泰初”。这样,一方面需要划清它与经验中的可规定“物”的界限,另一方面还不能切断彼此间的联系。假如它与经验之中的“物”无别,就会是有限时空中有“名”有“形”之“物”,不是终极存在。如果它们完全没有联系,就没有必要考虑以“泰初”作为万物的根源,违背了逻辑设定的初衷。

考察运动变化中的经验事物,是否有“形”有“名”,就成为区分实在之物与潜在之物的尺度。“名”与“形”之所以重要,当然是因为无“形”就不能存在于经验中,而脱离了经验的存在,不能使之上升为普遍的“名”的观念。“形”就是“名”可概括抽象的对象,“名”则是“形”的内容的反映。一切具体的数量关系,都不能离“形”而存在,“形”则

有功能属性结构过程的种种不同。排除了一切具体规定和属性的限制,“无有无名”的“泰初”进入了我们认识的视野。称之为“一”的理由,是因为多则有别,依然不能达到我们希望达到的初始的唯一确定起点上去。这样,逻辑分析就从对动态的多样化的经验事实的关注,变成了纯粹的观念构造,而它又是以经验为背景的存在。庄学上述的说明,正反映了这一点。“一”与“德”及“分”、“动”至为重要,它们共同构成了一个完整的概念系统,同“有”与“无”及“名”结合,起到了相互补充限定的作用。为什么说它重要,就是因为非一则多,多即有殊,有殊的事物只能构成关系,不能成为终极的起源。“一”的“有”与“无”的统一,若不是以“德”为内在根据的存在,那一定会推出一个造物主或神灵,世界就会变成非自然的世界,而这是道家批判的对象。

但是,“泰初”的“无有无名”之“德”,仅表示它与有“形”有“名”事物的差别,不能存在任何经验性的成分,如果有经验性的因素参与其中,就会成为经验之物。如此“分”进一步指明了“德”具体含义,说明了“德”的内在依据就是自身具有的矛盾属性,“无有无名”指其不可以经验事实指称。虽然“无有无名”却是潜在的矛盾统一体,所以才能以潜在向实在的转化之“动”,使我们确定终极根源的实在性唯一性确定性,将感性因素抽取出来,上升为普遍抽象的认识。“无有一无有”就是“泰初有无”之“无有无名”,前一“有”即“无有”的含义,指没有任何经验成分的纯粹抽象。前一“无”即“无名”,强调语言概念指向的具体事物与它的疏离。这两段材料完全可以对应起来,说明认识与终极实在,两者之间具有天然的隔阂。而我们对此内容的揭示,正是庄学的高超逻辑分析的内容。可惜的是,相关的具体过程被他们基本省略了,让我们花费如此许多的笔墨予以重构。

对宇宙终极实在的认识,是圣人伟大人格的表现。庄学从对存在论问题的讨论,转向了知识论领域。他们认为,圣人之为圣人,就在于他的心灵达到了“一无有”的“无无”之境,领会了宇宙万象的本质,这当然包括了对自我的认识。觉悟者绝非对它有所增添,而是使自己自然融化于无穷的宇宙中。“圣人藏乎是”特别指明了“一无有”

的客观实在性,并且认为这是圣人的精神家园。作者在以下的论述中,引用了已有的认识成果,把有关问题的认识具体化了。“将以生为丧也,以死为反也,是以分已”的意思是指,任何具体的事物,都以“一无有”为自己存在的依据,“生”就是对“一无有”否定背离之“丧”。而当存在的合理性与现实性消失,重新走向消亡之“死”时,则是回归于“一无有”的“无无”状态。事物的“分”,不论其差别性与特殊性,还是存在时间的周期性,都体现为对“一无有”的疏离依存程度的深浅。事物的存在表现为“始无有”与“有生”以及“死”三个阶段,由于“一无有”是“有”与“无”的整体,是一切事物最初的开始,事物都从此而生起,因此,我们可以给这个初始的起点“始无有”的名称,指具体事物的潜存状态。

从潜存到“有生”,表明事物获得了存在的现实性与实在性。“有生”就是“分”的现实化,获得了具体的属性,成为可与其它存在者相区分的具体事物。“生”与“死”的时间之“俄”,表示具体事物的存在,与无限的宇宙相比,时间极为短暂。存在者存在的“始无有”、“有生”与“死”之分,就如同自我的形体那样,“首”与“体”、“尻”只是同一身体的不同组成部分,不可以完全独立存在。虽然事实上,时间的流逝的确有先后早晚之别,但不过是同一实体的不同运动发展阶段。

在人生意义的实现方面,若是能够觉悟生死与有无的同一性,才值得成为朋友。生起与存在以及消亡这三者,差别不容否认,却不能说是不同的实体。这是存在者的必然命运,任何力量都不能改变。为了说明这种差别性与统一性的辩证关系,作者以楚国王族三姓同源,但因功业不同品秩有别的事例,表达事物虽然种类不同,名实各异但同本“一无有”,生死无二致之意。在这段简短的文字中,庄学讨论了如此复杂深刻的哲学问题,内篇中不够完整的推理过程,清晰地呈现在我们面前。

庄学的思考,是通过普遍存在的事物的归纳分析,由具体到抽象,由特殊到一般逐步完成的过程。对主客体两者之间的张弛关系的分析,始终支持着庄学理论建构的展开。在内容上相互关联的“通

“天下一气”、“物物者非物”、“物固自生”、“未始有无”、“无有一无有”几个命题,说明了世界是物质性的世界,不存在开始与终结,是永恒的绝对存在。形形色色的事物,都是从最本源的“一气”化生的产物,具有物质的统一性。事物的差别,决定于存在根据“分”的不同。这种不同,说明了在一定的时空条件下生起消亡的事物,运动变化源自固有的“雌雄片合,于是庸有”矛盾对立统一属性,不存在有意志的造物主,运动变化又不能脱离彼此之间的相互作用。从根本上看,虽然事物各自有别,但仅是数量大小及存在时间长短的差别。世界本身“量无穷,时无止,分无常,终始无故”,是时空的统一整体。不能把世界脱离于具体事物,否则就会把世界视为包容无穷存在物的巨大空洞,孤立于具体事物之外。而“万物出乎无有。有不能以为有,必出乎无有,而无有一无有”的认识,通过对时空问题的具体规定,“有实而无乎处者,宇也。有长而无本剋者,宙也”,分析事物存在的根源与消亡的必然性,说明事物的存在“是以分已”,以“分”的本质属性的获得,实现由潜在向实在的转变。但因“分无常”,最终必然走向消亡,“复归其根”。对宇宙的无限性永恒性与绝对性,同具体事物的有限性差别性与条件性之间的相互关系问题,予以了高度细致完整的论述。

上述认识的展开,与庄学划分感性认识的对象与理性直观的对象界限,有着内在的一致性。“物之数,不止于万,而期曰万物者,以数之多者号而读之也”。有形质的具体事物,不论其大小,都在主体自我的知性观照范围之内,虽然需要“大知观于远近,故小而不寡,大而不多,知量无穷”,不断深化我们对世界的认识,但只有“有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣”才是我们认识的终极对象。此“不可以加矣”的存在,不是知性认识的可以解决的问题,而仅能是理性直观的目标。因此,“圣人故贵一”,“圣人藏乎是”。这一最高的认识成就,解释了现象与本质,整体与部分,有限与无限,运动与静止等相互关系,揭示了世界的真相。但感性认识指向的是具体事物,理性直观则为宇宙之“大全”,两者是同一世界的外部表现与内在属性的

关系,主体自我对意义世界的领悟,消解了感性认识的局限性具体性,使处于世界中的自我,由此达到对终极实在普遍性绝对性的把握。由于具体事物与宇宙之全不是对立的两极,但每一个体对世界的领悟观照存在着差别,以此为尺度区分了知识与真理的不同。

道家更加强调,运动变化的事物,都具有规定性,因此是有限的存在,不能成为宇宙的终极决定力量,最高的认识就在对至极无限的不变者的把握。他们以道这一中国人心目中最崇高的概念,说明运动变化表象背后的根本决定者,并把人生的意义价值理解为对道的体悟与实践。悟道与行道,在中国人的思想意识中,从来不是纯粹的知识,而与人生问题密切相关。“察乎盈虚,故得而不喜,失而不忧,知分之无常也。明乎坦途,故生而不说,死而不祸,知终始之不可故也”。是通过对宇宙的认识,实现对人生命运的把握,摆脱一切艰难困苦干扰,心灵得以充实,人生得以圆满。可是,由于“匿为物而愚不识”(《则阳》第二十五),世人在人生问题上陷于困惑之中,根本不存在虚幻的天国。而“知有无死生之一守者,吾与之友”。只有老聃这样的“古之人”以空前的创造使人类的精神世界,达到了至极的水平,后来的觉悟者以其心灵的默契,使他们跨越了时间的间隔,进行着永恒的交流。

第二节 无为为之之谓天

宇宙的生命精神,创造了无穷事物,没有任何有意志的私心存在其间。道家的自然与无为概念含义同一,但在表述指向的具体内容上有所不同。自然指存在者的自在自为属性,否认存在着有意志的造物主。无为则是相对有为的概念,往往指对自在自为存在属性的自觉领会。一般而言,存在论与本体论对自然无为的规定,不涉及主体自我精神自觉方面的内容,然而它是主体自我精神自觉的内在依

据。这两者统一而不可分。

1. 皆从无为殖

应当看到“物固自生”与“物物者非物”的命题,是从不同角度揭示有具体规定性的事物,以没有具体规定性者为存在的依据。但这两个命题,在内容上存在着很大的区别。“物固自生”强调,所有事物其存在都是自身的反映,没有其它任何条件性的制约。而“物物者非物”则认为,没有具体规定性之“非物”,是“自生”之物的存在依据,事物的存在以“非物”为条件。到底是“自生”,还是有其条件性,尚需对此两者之间的关系,予以必要的讨论。

庄学对万物生化本源的认识,遵循着收集经验材料加以归纳,然后将之放入更大的认识框架,进一步比较,抽取其特殊性,最终上升为最普遍的存在认识方法。但是,如果把“物固自生”的认识原则贯彻下去,就会发展成为郭象的“独化”论。而如果坚持“物物者非物”的基本原则,就会形成王弼的“以无为本”的认识。这两者在内容上的差别显而易见,庄学对此问题,有明确的自觉吗?他们又是如何克服这一矛盾,保持自己思想体系的逻辑一贯呢?

从具体事物推演到天地,再从天地推演至阴阳之“一气”,对构成事物的基本元素的认识越来越抽象。阴阳是“一气”的不同属性与功能,阴阳之“一气”,成为道家解释宇宙存在现象的核心概念,取代了老子哲学中的“天地”概念的地位,并以“阴阳”作为天地创造作用的代称。这一历史性变化,可能是从庄学前后开始的现象。在对“阴阳”之“一气”概念进行分析说明的过程中,“物”与“非物”概念的重要性日渐突出。一方面,道家哲学中的有无与动静等重要概念范畴,继续发挥着中心作用,另一方面,对于运动变化机制的认识更加细致。这种创造的过程及表现形式是,“天无为以之清,地无为以之宁。故两无为相合,万物皆化。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。故曰天地无为也而无不为也”(《至乐》第十八)。在确立了宇宙的无限性永恒性绝对性的基础上,庄学以阴阳“一气”为总纲,阐明万物的生化原理。

无为是天地根本属性，天因无为的属性而产生清明鉴照的功效，地因无为的属性而产生化育安宁的作用。由于天地表征着阴阳刚柔的内在品质，这两者自然的结合，宇宙中的一切事物就此生起了。恍恍惚惚，若要问它到底来自哪里，实际上不存在生起的端点。惚惚恍恍，若要问它将归往何处，变化的迹象就是其最终的归宿。纷纭复杂的事物，正是从自然无为的天地中孕育成长。由于无为是本来如此，没有任何条件性的限制，所以能达到一切生命创造奇迹的“无不为”。这就是宇宙万物运动变化的表现。

天地“两无为相合，万物皆化”，是指阴阳本具的创生能量，永远不可能阻滞停息，万物就在阴阳的交替中形成。“夫虚静恬惔寂寞无为者，天地之平而道德之至也”。庄学同时还说，“夫虚静恬惔寂寞无为者，万物之本也”（《天道》第十三）。运动变化是天道的根本，不是孤立的抽象物，包含着丰富的内容。“虚”指无处不在，“静”指安宁而非扰动，“恬惔”则指无欲无求，“寂寞”意为独立无偶，由此构成了无为的最基本内容，天地必须具备此四“德”才不失其常，而道德必因此深层内涵而丰厚。从天地创生出的事物，无一例外承受了天地的德性，否则就走向了其本源的对立面。宇宙中的一切事物，都处于永恒的运动变化过程中，这种运动变化不是人为的推动，是其固有属性的展开。“虚静”、“恬惔”、“寂寞”这三个概念在，从不同侧面深化了自然无为的含义，是对同一对象的存在及属性的说明，这样构成了内涵丰富具体的概念体系，更好地反映表达客观存在的复杂内容。

在早期哲学中，天道或天之道泛指宇宙运动变化的必然性规律性绝对性，包含地道或地之道在内。但这一说法，不足以具体揭示事物运动变化生起的内在机制。以天为阳的代称，地为阴的代称，虽然使天地与阴阳统一，但需要具体阐明阴阳的不同属性功能，才能合理说明阴阳化生万物的究其原因。这种职能属性之分的观念，可能是黄老学与阴阳家兴起时得以被完整确立。对此需要通过对相关文献的分析予以梳理解决。庄学有“儒者冠圜冠者，知天时；履句屨者，知地形；缓佩玦者，事至而断”（《田子方》第二十一）的说法，其中隐含着

天圆地方的认识。此外尚有“上法圆天,以顺三光。下法方地,以顺四时。中和民意,以安四乡”(《说剑》第三十)的认识。为什么说天道可以包含地道,天圆地方何谓,庄学中没有任何具体的解释。

但有材料对此很详细地说明,如《大戴礼记》认为,“天之所生上首,地之所生下首,上首谓之圆,下首谓之方。如诚天圆而地方,则是四角之不揜也。”由天而化生的事物头在上,而由地化生的事物根在下。把头顶戴于上的称为圆,把扎根于下的称为方。如果天圆地方是实际存在,就会出现天不能包容地的情况。天圆地方意指,“天道曰圆,地道曰方,方曰幽而圆曰明。明者吐气者也,是故外景。幽者含气者也,是故内景。故火曰外景,而金水内景。吐气者施而含气者化,是以阳施而阴化也。阳之精气曰神,阴之精气曰灵。神灵者,品物之本也,而礼乐仁义之祖也,而善否治乱所由兴作也。阴阳之气,各从其所,则静矣。偏则风,俱则雷,交则电,乱则雾,和则雨。阳气胜,则散为雨露。阴气胜,则凝为霜雪。阳之专气为霰,阴之专气为霰。霰霰者,一气之化也。”(《曾子天圆》第五十八)在这一论述中,不仅以阴阳之“一气”解释了天地的职能属性之分,而且把五行配合其中,构成了一个严密完整的系统。虽标明为孔子弟子曾参所作,但这种认识绝非那时可有,应当是秦汉之际儒者的追记。

与之相近的论述简单许多。《吕氏春秋》这样指出,“天道圆,地道方,圣王法之,所以立上下。何以说天道之圆也?精气一上一下,圆周复杂,无所稽留,故曰天道圆。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方”(《季春纪第三·圆道》卷三)。比较对照这两种文献所载内容,都以“精气”解释阴阳天地的同一差别关系。只不过前者增添了道德教化方面的内容,更加细致而已。庄学不满足于“天其运乎?地其处乎?日月其争乎”的固有认识,提出了探讨天地运动变化的内在要素的新要求。在吸收继承前人认识的基础上,通过对阴阳消长关系的分析,说明事物的生起,乃阴阳在一定程度凝聚的产物。“有生,黜也,披然曰移是。尝言移是,非所移也。虽然,不可以知者也”(《庚桑楚》第二十三)。事物的生起不是别

的,而是“黷”的气的凝聚,这就如同身体上长出了多余的赘肉。事物的消亡只是像多余的赘肉消散,回到其固有的状态。我们通过语言来表达这种变化的事实,但它已在我们言说之前存在了。我们通过语言来表达反映先于我们存在的事实,当然就无法清楚理解“移”的“披然”扩散的真相究竟如何。具体事物从阴阳消长中化生,不是能够通过经验观察可以解决的问题,因此“不可以知者也”。我们对它的“知”,是理性演绎的结果,是心灵对经验现象的内省。

老子的“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(第四十二章)的表述,虽然直接把万物与阴阳联系,但没有具体解决“天下万物生于有,有生于无”(第四十章)所涉及到的万物、阴阳与有无的关系问题。况且老子认为,“天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出”(第五章)。认为天地之间的万物运动变化没有穷尽,而“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生”(第七章)。指明了“不自生”是天地为化生万物本源的理由,这与“万物负阴而抱阳,冲气以为和”,以及“天下万物生于有,有生于无”表述不同。如何克服它们之间的疏离,使之在内容上沟通,成为庄学必须解决的问题。庄学认为,“至阴肃肃,至阳赫赫。肃肃出于天,赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉,或为之纪而莫见其形。消息满虚,一晦一明,日改月化,日有所为而莫见其功。生有所乎萌,死有所乎归,始终相反乎无端,而莫知乎其所穷”(《田子方》第二十一)。天为“至阴”而地为“至阳”,它们的相互吸引排斥,达到“和”的状态生成事物。若要为它划分一个明确的标志,却难以见到它们形态变化的关节点。阴阳之气的消长进退与亏损满盈,明暗隐显,就如同四季推移日月盈虚一样,无时不在潜移默化运动中,可知觉又无法度量其变化。事物生成的萌芽状态,与其存在合理性消失归于灭亡,这对立的两极始终交替而不能划分其界限,永远不可能测定其变化的终极点究竟在哪里。

庄学对老子思想的发展,表现在以运动变化的观点,说明阴阳或天地属性的升降迁移。“至”表示数量的极限,天地虽然在惯常意义上是阴阳的代称,但一旦达到“至”的程度,就向自己对立一方的属性

转移。具有相对稳定性的阴阳,处于永恒的流变过程中,不能一成不变。“肃肃”与“赫赫”都是形容其深远玄妙的概念,由于深远玄妙至极,不能为人类的认识直接确定其相互转化的界限,“或为之纪而莫见其形”,我们可以划分相对的运动变化的阶段,却无法从根本上掌握其绝对精确的机制与数量关系。一切事物都在阴阳“两者交通成和”的潜移默化中生起消亡,但阴阳“始终相反乎无端,而莫知乎其所穷”,不息地循环运动,永恒存在。阴阳化生的事物,有潜在与实在之分,在实在的有形有象的事物中,“天地者,形之大者也”。因此以天地象征实在的事物,并表示其存在的属性。而我们面对的世界,除可感的具体有形的事物,皆是阴阳的无“形”而有“象”者,都不在我们知觉范围之外,但“阴阳者,气之大者也”。无不包容在阴阳之中,都是阴阳的表现形态。不论是至大还是极微,“道者为之公”,以道为自己的存在依据,无不受到道的制约。

运动的绝对性与静止的相对性是统一的整体,这是庄学的重要认识。由于否认纯阳或纯阴的存在,只认为阴阳仅是“一气”,或阴占据主导地位或阳占据主导的表现,它们也决定着事物是处于相对静止还是突变状态,这就否定了二元论或多元论,也最终否定了偶然论与外因论。加之阴阳两者可以相互转化,“静而与阴同德,动而与阳同波”(《刻意》第十五),又强调了阴阳在某一范围的稳定属性。而庄学对运动与静止相互关系的论述,是在对“一气”与“万物”相互关系界定的基础上展开分析的。多样性的事物统一于“一气”,是统一性之下的多样性。万物“皆从无为殖”,说明事物都是依据天地的自然属性化育而成,当然就是天地的“性之自为”。完全不存在任何有意志的造物主,这就是宇宙的本来状态。

自然无为之所以能够包容“虚静恬淡寂漠”,是因为自然无为是事物的本质属性,“虚静恬淡寂漠”是对自然无为内涵的展开和提炼的结果。因此,“性之自为”正是强调“物物者非物”的“非物”之固有本质,因为它不是具体之物,而是物之所以然。“物固自生”则重在说明,“自生”之物“固”乃“性之自为”,但此“自生”之物,必须存在于宇

宙的时空整体内,有其不可违背的条件限制。王弼的“以无为本”突出了老庄学说中关于普遍性统一性认识的地位,而郭象的“独化”正与王弼相反,重视具体事物的个体性与特殊性,造成这种现象的原因,一方面在于他们对“辩名析理”逻辑分析的偏爱,另一方面也与他们削弱“气”在其哲学体系中的地位有关,都在发展道家思想的过程中,偏离了庄学的认识立场。

庄学否认在现实状态下,对阴阳的功能属性进行绝对抽象的可能,但承认这种逻辑的抽象有其事实依据,因为它建立于对经验事实的类比推理。虽然天地相合而万物化育,我们的知性能力无法把握这种生成变化的关节点,此具体的度固然不能为知性觉察,却不能由此否认事物的运动变化,不存在内在的变化枢纽。我们对世界的认识,就需要在普遍联系的整体框架内,把握处于流变过程中阴阳的具体表现。不至于使我们认识的具体事物,成为孤立的个体,较为清晰地说明它与其它事物的联系,揭示其本质与现象的全部内容。这就是功能分析方法的一般指向。

2. 不期精粗焉

根据对“物物者非物”与“物固自生”基本内容的发掘,我们可以对庄学中天地阴阳与万物关系的论述,得到清楚的理解。从根本认识上看,天地不是阴阳,又不异阴阳。说天地不是阴阳,是因为天地乃阴阳化生的产物,两者是派生与本源的关系,不容混淆。说天地不异阴阳,是指在阴阳所化生的事物中,天地是形态最大的存在者,典型而集中地反映了阴阳的属性与功能。由于天地既是实在,又是阴阳存在的符号性代表,当然可说天地不异阴阳。世界上的万事万物,之所以既有差别性又有同一性,是因为它们都是阴阳凝聚而成的事物比例等差的反映,都是“一气”之阴阳固有的运动变化的必然表现。追溯运动变化的根源与构成事物的终极要素,庄学“未始有无”的逻辑分析,论证了宇宙的无限性与永恒性,是时空的整体,阴阳化生万有则表现为共时性中的历时性,这又解释了构成万物的基本元素阴阳虽无量的增减与质的改变,同为“一气”的不同属性与功能,而具体

事物生死有期的问题。

虽然我们可以通过对经验现象的归纳总结,最终得出“通下一气”的认识,但人类依然无法精确测量事物从潜在向实在生起转化的度量界限,“或为之纪而莫见其形”(《田子方》第二十一)。无“形”的阴阳,由于永恒的运动变化必然生起有“象”的事物。我们是通过运动变化之“象”达到对阴阳“一气”的认识。因此,“凡有貌象声色者,皆物也”(《达生》第十九)。不能简单僵化地把“物”理解为仅是实在的个体,一切具有相貌形状声音色彩的东西无不是“物”。这些形形色色的事物,因其来自于阴阳的创造生化,对此决定事物存在的力量,我们可以给它一个“同帝”的名称,如同上帝的主宰作用那样,却非是“帝”。庄学指出,“精神四达并流,无所不极,上际于天,下蟠于地,化育万物,不可为象,其名为同帝”(《刻意》第十五)。“精神”指阴阳运动变化的活力,阴阳充沛的运动变化同时存在于万物之中,它创造着万物,无所不至,不存在任何时空的限制。“不可为象”意指“象”仅是阴阳功能作用的表现,而“象”不是阴阳本身。

在对事物与阴阳相互关系的分析中,庄学把认识对象划分为彼此紧密联系的两个层次予以讨论。我们从经验现象,追溯构成事物的终极要素,经过对不同现象的概括归纳分析演绎,确定了事物的存在,乃阴阳化生的产物。就事物的存在与阴阳的差别看,一切事物都有具体规定性,有“形”有“象”,正因为有“形”有“象”,所以才是可被规定的实在个体,但阴阳是“形”与“象”的创造者与本源,可其自身既无“形”又无“象”,却是实在。这就要求我们,在对世界的认识过程中,以不同的方式手段,达到对宇宙的整体掌握。这种不息的生命运动,其内在的创造能力“同帝”的主宰作用,“无所不极”,贯穿于一切事物及运动变化过程之中,但又非实际的存在。仅是人类认识对客观存在的概括抽象,说明宇宙万物的运动变化“不得已”的必然性规律性等,来自存在者自身的固有矛盾冲突。

在对事物是否具有可规定性的基础上,庄学从对“形”与“象”的讨论,把具体事物的差别引申为“精”与“粗”的不同。如果“精”之存

在者不在我们意识的观照范围之内,“至精无形,至大不可围”。统一的世界,将会分裂为彼此脱节的两个领域,与全部的逻辑建构产生严重冲突。如何理解“至精无形,至大不可围”的具体所指呢?“夫自细视大者不尽,自大视细者不明。夫精,小之微也。埒,大之殷也。故异便,此势之有也。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”(《秋水》第十七)。以具体的可规定的有限存在,衡量不可具体规定的东西,就不能把不可规定的东西所具有的内容,完全包容于其中。而如果仅是以不可规定的东西,考察可规定的具体事物,我们就无法认识具体事物的细节与局部,从而造成认识的空白,达不到认识的目的。

结合有关“情”与“理”,“本”与“末”,“有”与“无”,以及“形”与“象”关系的分析认识,“精”与“粗”这一对概念的出现,丰富了“正”与“遍”的相关内容。“精”不是不存在,是“小之微”,小到无法规定的程度。“埒”是大的名称,表示其比惯常想像之大还要大。说明宇宙是无限永恒的存在,一切事物都是宇宙全体中的存在者,小大之别乃是必然性的体现,不是人为的区别。“精粗”这一对概念仅表示对“有形”的可规定性事物的判断,“无形”与之不同,因为它不能以“数分”,给它任何数量规定。“不可围”的“至大”,具有双重的含义。其一是指形体的无限大,其一是指根本的决定者。无限本来就是对“数”的界限的否定,当然“数之所不能穷也”,这是因为数在其范围之内。而从决定者的含义看,这是存在性质问题,非数量关系问题,“数”于此也无能为力。

庄学以“小之微”语“精”,肯定“精”依然在阴阳“一气”之内,而不能是其它的存在者。在他们的具体论述中,以“六气之精”表示比阴阳“一气”更加细微的存在,这里也有精华的意思。“天气不和,地气郁积,六气不调,四时不节”,宇宙的运动变化失去了平衡稳定状态。而只有“合六气之精以育群生”(《在宥》第十一),才能创造无限的事

物。“不和”等非正常现象,是阴阳“一气”固有功能属性的错乱。它不仅较有形象的“云气”等更接近阴阳“一气”的本真状态,而且也强调它们具有更大的价值,对它的认识,当然标志着认识的深化。“众人重利,廉士重名,贤人尚志,圣人贵精”(《缮性》第十六)。圣人之“贵精”,就在于他们以追求真理,实现人生的自由为根本使命。阴阳“一气”之“精”就与“有形有名”的万物之“粗”,距离愈发明显。

认识困境的产生,源自主体自我与客观存在两者之间的矛盾对立。主体自我以其本具的理性能力认识世界,而“数”的语言符号是认识的产物,是人类认识世界的工具。以知性不断增长过程中发展的“数”,永远滞后于所规范指向的对象。克服认识与实在的疏离,需要心灵的知觉通过反省宇宙实在与自我,划分认识指向的对象在内容上的不同。可以“言论者”与“意致者”固然通过“粗”与“精”的定位,予以清晰的区分。但对“言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉”的更加深入隐匿的世界,人类固然不能通过“数”把世界完整地规范在自己的观念里,但人类却可以借助于心灵的感悟,使宇宙实在的奥秘得以呈现。突破知性工具语言或“数”的制约,使认识对客观存在的把握,超越“精粗”之物的有限性,成为体现人类自由追求的标志。

这一区分表明“物”之“精”与“粗”,是知性不同表现“言论”与“意致”分别的结果,正像“意致”包容“言论”的内容于其中一样,不论“物”的“精粗”之别如何巨大,依然是“物”之“精粗”,这种分别虽然表明了认识范围的扩大与内容的深入,使认识更具体更全面,但我们所获得的依然是对“物”的认识。可无限的世界除此之外还存在着“言”与“意”无法发挥功能作用的领域。这个通过认识工具与心灵意识“不能察致者”,则需要主体自我保持高度的清醒状态,“不期精粗焉”,不能通过“言”与“意”的认识形式解决。这就是“知止”的界限,应当保持沉默。而“不期精粗焉”所指,就是“物物者非物”命题中的“非物”,也即“有大物者,不可以物”的“大物”。它是“化育万物,不可为象”的“同帝”,连“象”都不能施加于其上,主体自我“虽有大知,不

能以言读其所自化,又不能以意其所为”,又如何能够以知性来实现对它的领会呢?难道不正是这样的原因,才使“圣人藏乎是”吗?唯觉悟者“藏于天,故莫之能伤也”(《达生》第十九),真正获得了人生的圆满。

我们对世界的认识,对意义与实在的领会,是以主体自我的存在为前提,以有“形”有“象”的具体事物作为认识的对象。知性潜能的不开拓,使认识者对世界的理解,不断超越具体事物的认识,而逐步追求对普遍统一的宇宙全体的把握。在探求统一性普遍性绝对性的认识过程中,面临着从同一本源生起的事物,究竟如何生起,生起的事物的内在依据何为,它与构成事物的最基本元素关系如何等问题。“苒乎芒乎,而无有象乎”概括总结了事物从“无”出“有”,自“有”反“无”的普遍现象。而“化育万物,不可为象”的“同帝”,又严格区分了决定事物存在的依据与构成事物的最基本元素的界限。庄学在严密的逻辑分析中,依据主客关系的同一与差别,区分认识的不同形式与不同的认识对象,揭示人生的根本使命,在于对本体之道的觉悟,实现人生的自由。正因为进行了这些合理细致的区别,庄学总是反对知性的滥用与误用,认为只有这样才能使自己的主观能动性,不至于脱离客观存在的对象,导致无节制膨胀造成与自我本性严重疏离的后果。对“物之精粗”及“言论”与“意致”相互关系的分析说明,更加细致地把“通天下一气”、“物固自生”、“物物者非物”、“无有一无有”、“或无有而莫纪其形”诸命题的意蕴推向深入。

特别是“凡有貌象声色者,皆物也”的论断,与“苒乎芒乎,而无有象乎”,及“化育万物,不可为象”的认识紧密结合在一起,直接论述了宇宙万象皆“一气”所现,而妙绝万象的“一气”及其“化育万物”的内在机制,却非知性的对象。虽然整个世界,“贱而不可不任者,物也”(《在宥》第十一),不论我们是否喜欢,但不能不客观面对。贵与贱乃功用之分,物自身无贵贱可言,不能改变其存在的价值。“不可不任”说明主体自我对世界的认识只有排除了主观性,达到自我“性之自为”的理性直观状态,才能实现对世界的觉悟。因为“物得以生,谓之

德”(《天地》第十二),主体自我与客观存在本质无二,对宇宙全体的洞察,只有在对世界的参照比较中回归于自我,才能最终完成。“知天之所为,知人之所为,至矣”是人类认识的终极追求,庄学显然强调“知止”作为认识实践的根本原则,完全在于对有限个体自我与无限世界之间,永远不能克服的疏离事实的领会。

而且人类是运用语言等符号规范我们面对的世界,虽然运用语言是人类的固有本能,但因其功能作用的限制,存在着无法施加其作用的领域。“有名有实,是物之居;无名无实,在物之虚。可言可意,言而愈疏”(《则阳》第二十五)。实在事物之“居”,与潜在事物之“虚”,有其不可逾越的界限。如果我们盲目地把指向于“有名有实”的“可言可意”者,误用于“无名无实”的对象上去,必然产生“言而愈疏”的结果,造成主观认识与客观存在的严重疏离。况且“虚”是气的常态,“物”乃气之变态,万物为“虚”的常态所包容,气又同时没有任何阻滞存在于万物中,对这个连“名”都无法施加,更非有规定性的“物”,我们将如何在它的深沉期待中把它唤醒呢?“无为为之之谓天”(《天地》第十二),是其自身本来如此,我们通过对经验现象的反省,把握无限世界“无穷”与“无止”,“无常”与“无故”的永恒无限内容。而回归于自我的“性之自为”,人类就会走向自由之路。“无为为之之谓天”的命题,由此涵盖了庄学对存在者存在问题分析的各个方面。而“虚”与“实”这一对概念,使“正于其情”与“遍于其理”的认识追求,予以进一步的丰富。

庄学对功能分析方法的自觉运用,与其对语言分析造成的严重后果的清醒估价,紧密联系不可分割。当他们反复强调,面对永恒变化日新月异的世界,存在着“议之所止”的范围,把知性分析的“言而愈疏”危害,揭示得十分清楚。这并非贬低排斥知识的作用与价值,而是重在说明人生的根本追求在于对意义世界的领悟,强调不能以理性化的知识,实现人生觉悟的目的。因为他们已反复告诫,知止其分这一尺度的掌握,不仅包括对“不可不任”的“物”的明觉,而且包括对自我知性情性关系的处理,加之主客体相互制约依赖,无论如何,不存在

消除自我参与的纯粹客观化的绝对知识。以“数”来规范测量不论是“言论”还是“意致”的事物,永远是人类认识实践必需的存在,但在整个意义结构与层次中,它却不能居于主导核心的地位。因此,只有心灵自觉的纯直观,才能最终摆脱知性的局限性,真正提升知识的品格,使知识的价值得以升华。

3. 天有历数,地有人据

天地阴阳以其无为的至德化生万物,具有内在的条件性。只是此“分”的度量界限,不能以“数”期之。不能以“数”期之是知性指向的终极尺度,实际上这是一个无限趋近于以“数”期之的过程。对具体事物而言,如果我们没有把它在一个相对稳定的范围内,以数量关系揭示其特性,我们对世界的感受知觉,就会存在着无数不可预料的空白和盲区,人类的认识实践就会失去坚实的支点,背离了主体自我本质存在的根本要求。

从“化育万物,不可为象”,与“苐乎芒乎,而无有象乎”这矛盾而统一的两极看,“象”是物之“象”,是物的本质存在的反映与表现。因为它是物之“象”,对事物生起消亡的认识,就在对“象”的考察中实现。“化育万物”的历时性过程,庄学有这样的说明。“察其始,而本无生。非徒无生也,而本无形。非待无形也,而本无气。杂乎芒苐之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死。是相与为春夏秋冬四时行也”(《至乐》第十八)。追究事物生起的最初起源,存在着不曾有此事物的“无生”的阶段。不仅“无生”,而且“无形”。更进一步说,“非待无形也,而本无气”。这样推究下去,“无气”竟然是事物的生命之源。“无气”应当指无“貌象声色者”,如果存在者有此“貌象声色”,就存在着与它事物相区别的数量界限,已不能称之“无气”了。此“无气”具体何所指,需要我们认真地加以分析。

阴阳“一气”永恒存在,充满着永不枯竭的创造能量。“物之造乎不形而止乎无所化”(《达生》第十九),所有的事物都是从“无形”之“精”中化育出来,它们的消亡不是走向了绝对的不存在。“无所化”的阴阳“一气”,必然是不能为变化所左右改变的终极本源。一切由

它化育出来的“貌象声色”，已是阴阳“一气”的表现，而非阴阳“一气”本身。逆推回溯这一生命成长的进程，潜在的“无气”是从“杂乎芒芴之间，变而有气”。为什么“杂乎芒芴之间”就可以“变而有气”呢？对此的理解，这是功能分析方法的关键所在。“芒芴”就是恍惚或仿佛之意，说明在此潜存的阶段，“有”与“无”的界限不能确定。其意是指，从具体事物考察构成事物的最基本元素及原始起点，都是不断排除差别性寻求普遍性的过程。当我们不断推进知性认识的深度，经验事实证明，事物被我们感知认识至少需要“有形”，才能进入知性认识领域。然而，该事物虽然在此时空条件下存在，可放在更广阔的时空领域里，在过去并没有该事物。它不能突然一下子冒出来，因为这种说法既不符合经验事实，也不能从逻辑上得到验证。基于这一理由，我们判断该事物“有生”之前，存在着一个潜存的阶段。这就可以把这个潜存的阶段综括为“无气”的阴阳功能属性未显的潜在状态。而从构成事物的最基本元素阴阳加以分析，凡有数量规定的东西，都不能是终极性的存在，因为它是有限的，有限即有条件性限制。阴阳“一气”之所以是构成事物的最基本元素，正在于经过对它的一系列分析演绎，符合了成为本源的要素。

具体言之，它存在，却不可以数量规定，不论是其形体大小，还是数量多少。因为如果有数量规定，就不能成为最基本的东西。此实在必须是能动的，能动指其处于永恒的运动变化中，而自身本质无变。如果是僵死的，不能说明事物可以由它生起。倘若其性质会产生变化，可是性质的改变意味着已成为它者，不符合绝对永恒的标准。这就是说，本源一定是共时的存在，又有历时的变化，而变化的根源不是外在力量的推动，存在于自身，因此必须是唯一的且无处不在无时不存的绝对。如果有其不及不存之域，则不足以为本源。唯如此，才能回答世界是否具有永恒性统一性的根本哲学问题。庄学对阴阳“一气”的提炼，正是由归纳到演绎，从具体到抽象的认识过程的反映。把主客体的相互关系，带入到认识的整个领域，同时把知性与理性直观的界限，进行了严格的区分。然而从根本精神看，通过对

事物存在现象的梳理,进而达到对普遍本质的理解,是由对阴阳“一气”的功能分析,实现认识的要求。功能分析方法指向的是对各种相关状态的逐步抽象,并最终在逻辑上打通隐显动静等等构成事物整体的彼此关联要素的不相容格局,直至克服对世界认识的偏差,才能呈现出实在究竟何为的真义。实在之为实在莫基于对不同功能属性的综合,只能通过功能属性指向实在,而非实在就是概括分析获得的功能属性。实在自身为何永远不是可知的对象。由于本源的唯一性,决定了事物的整体相关性,功能分析方法反对把事物从普遍联系的世界中孤立抽取出来,进行静态考察的观点。这一思路,影响到整个庄学的精神气质。

回过头来看“杂乎芒芴之间,变而有气”的问题,这已是在共时性背景下,对历时性进行根源性的说明。“芒芴”的不定既指阴阳流转的不可遏止趋势,又指经验观察甚至直觉对其存在感知的模糊。“杂”一方面表示无定形,另一方面也表示阴阳“一气”鼓荡不息。在此我们还需注意,阴阳“化育万物”不是由单一到杂多,渐进繁衍的单向度扩张,一定是多维并起的。如果以为阴阳化生万有来自于唯一的起点,显然违背了阴阳“一气”无所不在弥漫贯通的特征。可我们对确定性唯一性的把握,必须排除多样性与不确定性,却又无法超越逻辑抽象的历时性。庄学以“杂”的“冲和”,克服生命奇迹的产生历时性的单向流逝在内容上存在的不足。不这样,此“杂”将与何者为“杂”呢?这当然不否认阴阳固有的矛盾冲突,是运动变化生起的唯一原因,而强调单向度生起说,与宇宙没有开端起源的事实不符。这就可以理解“杂乎芒芴之间,变而有气”,仅指对某一具体事物起源的追溯。在阴阳的凝聚中成长而生的事物,与其它的事物同时共存,虽然不能成为事物生起的主要原因,但同样是事物生起的条件之一,这又肯定了偶然性的价值。因此,变现而生的“有气”不能指本源的阴阳“一气”,是指有气之“象”,意思是阴阳之“一气”在此表现反映出具体的或阴或阳的特性,从而成为可规定的东西。

从老子以来,“形”与“象”都是道家哲学中的重要概念。当它与

有无概念结合时,内容更加复杂丰富。“形”比恍惚不定的“象”更具体,形态表示已具有阴阳属性的某一方面的明显态势,如刚健与柔弱的不同。进而发展至“有貌象声色”的固定属性的出现,如金木水火土五行。世界变得愈加纷繁复杂,这些差别性的存在,造成了和谐统一的宇宙。由于事物的存在具有条件性的限制,当存在的条件性合理性消失的时候,因阴阳凝聚而成的事物走向了消亡,“复归其根”,重新回到了阴阳“一气”潜在的状态。这种运动变化,不是杂乱无章的存在,具有内在的必然性与规律性,呈现出周期性循环的秩序。“是相与为春秋冬夏四时行也”,它们共同的相互作用,形成了条理分明的消长盈虚变化,如同春秋冬夏四季推移一样。阴阳消长盈虚的历时性是阴阳永恒存在共时性的具体表现,我们正是通过历时性而认识共时性,离开了运动变化,我们将无法知道世界是什么。“物”之精粗虚实之别,使认识得以深入。

处于永恒生起消亡过程中的世界,表象与实在之分其实就是物之“精粗”的不同,而“物”与“物物者”在内容上,指向的是同一对象。“物物者”之所以成为“物”的决定力量,因为它是共时性的存在,与处于历时性中的事物盈虚消长的变化有殊。“物物者与物无际,而物有际者,所谓物际者也。不际之际,际之不际者也。谓盈虚衰杀,彼为盈虚非盈虚,彼为衰杀非衰杀,彼为本末非本末,彼为积散非积散也”(《知北游》第二十二)。创生的本源与创生物之间,存在着永恒的关联,永远没有固定不变的界限。被创生之物却有其尺度,只能存在于某一时空间隔里。“际”与“不际”的差别,一方面从历时的时空关系下得以验证,另一方面也从动静的潜在与实在中得到反映。“盈虚”与“衰杀”指时空关系下存在的绝对性与相对性,“本末”与“积散”则指本源与派生,根据与表现,以及生起力量与消亡原因。具体事物的生起消亡,必须依赖此根源性的存在才能产生成就。

宇宙万物都由同一基本元素构成,事物的终极本质并无不同,其不同仅在于可被“数”规范衡量的大小尺度“形”的广狭。“万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均。天均者,天倪

也”。事物的新陈代谢,无非是阴阳之气化生出的不同形态,不存起点与终结。从完整统一的宇宙整体中,探寻终极的端点肯定是徒劳无功。通过对此问题的考察,明白了差别造成和谐的道理,也就可知事物的生死循环,在自然的伟力下,具有价值上的平等。结合庄学中屡次出现的“天和”概念,可知它同“天均”与“天倪”共同构成了“无为为之谓天”的具体内容。“天和”基本指整个世界是和谐有序的整体,不论是内在的结构层次还是外在的功能作用,都是如此。“天均”指形形色色事物的运动变化,无不遵循着阴阳“一气”的内在作用周期性地新陈代谢。而“天倪”则说明,是动中有静,静不舍动的固有矛盾冲突,才是不同具体事物的动力之源。因为不存在任何预设的目的,是自己如此,所以是“无为”,这就是“天”的世界之“大全”。

不把认识推究至“无有一无有”的究竟状态,就不能解除人类业已逐步成熟的知性探求存在的困惑。庄学的“未始有无”的哲学思考,极大地满足了中国人的知性情性需求。而如果不能够对我们面对的具体事物予以准确的说明,就将限制人类认识实践的展开,哲学思考的真理性必然落空。知识拓展意义的领域,意义赋予知识以价值,这是互为因果的存在。以“通天下一气”、“物固自生”、“物物者非物”、“无有一无有”、“或无有而莫纪其形”、“万物皆种也”诸命题相互关系的分析建立起来的庄学,的确具有逻辑的一贯与明晰,但如果不能接受经验事实的检验,就会动摇其真理性认识的基础。这样的质疑,不能构成对庄学的挑战。庄学的认识就是从当时已有的知识和哲学思考的成果中,推陈出新的结果。这种被知识总结的事实,庄学称之为“天有历数,地有人据”(《寓言》第二十七)。自然的运动变化都有其过程,在自然过程中的事物,无不具有“数”的可规定性。离我们生活遥远的日月星辰的运动变化规律,四季更替,日月推移,都可为我们掌握,更何况是与我们须臾不离的生存环境。山川风雨,草木荣枯,无不向我们昭示着其存在的奥秘。虽然认识的增长成熟是不断被证伪的过程,但应该明白,知性认识对象与理性直观两者既相互联系又有所区别。

不论是在认识上还是实践上,“不可不任”之“物”,不因人类的好恶是非发生改变。“貌象声色”固然是“物”的表象,对它的精确描述把握,标志着认识内容的丰富全面。然而这是“物”之然,不是“物”之所以然与所当然。一旦我们跨越具体事物的范围,探讨其所以然,最终必将追溯构成事物的基本元素与内在依据问题上去。不断增长的认识使我们终究明确,“天不产而万物化,地不长而万物育”,充满了神妙莫测的变化,“莫神于天,莫富于地”。万物的生化本源永恒存在。是它造就了事物永恒不息的运动变化,对它知之愈深,才能愈加真切地认识自我与自然的关系问题,如此理解知与“真知”之间的矛盾对立统一关系,人生的意义价值被充分地揭示。

天地作为阴阳化现出来的最大的有形存在者,但并不是“化育万物”的承担者,是阴阳之“一气”承担着“化育万物”的使命。由于它“不可为象”,不能直接言说,迂回地以表征阴阳存在之“象”的天地,说明“化育万物”的内容。“天不产”与“地不长”,就是指不具备生化的实际能量。为什么又说万物在天地中化育,这是因为万物不能超越天地的范围存在。而“莫神于天,莫富于地”是指,“阳”是能动刚健的代表,“阴”是被动承载的象征。一切运动变化,集中体现于表示阳的功能属性创造精神的“天”。承载万物生起的凝聚力,充分反映于阴的符号性存在“地”中。且阳即是指不可遏止的升腾浮起趋势,阴即是指宁静稳定的形态,这就是“天尊地卑,神明之位也”(《天道》第十三)的含义。

对于阴阳天地与万物相互关系的进一步分析,表明了无穷的世界宇宙创生的秩序结构的完整建立。这种稳定性结构与秩序,不会在人类经验的有限时空环境下改变,长期发挥其作用。“天地有官,阴阳有藏”。天地各有其职能,阴阳各有其居所,这是不可改变的自然秩序,这就是天理。如果这一已建立的规范秩序颠覆,就会使世界发生错乱。“乱天之经,逆物之情,玄天弗成”(《在宥》第十一)。至于尘世所能感知到的阴阳失调现象,不是阴阳或天地的整体结构秩序发生了根本性的动摇,仅是某一局部或有限时空关系下,偶然较为剧

烈的矛盾冲突,“和”之“天倪”则是其本质存在的反映。面对日新月异的世界,虽然总是从对具体事物的认识,上升为普遍性抽象性的阶段,但“万物”之多,与“一气”之一,始终是制约我们认识深度与内容的前提条件。对一多关系的认识,对动静关系的考察,对本末精粗虚实关系的辨析,如此等等,无不与具体的知识积累与抽象的普遍提炼相关。如果我们恰如其分地掌握了这些张弛关系的限度,“知是非之不可为分,细大之不可为倪”,才能打破有限性的限制,玄同一切,可谓“约分之至也”(《秋水》第十七)。具体事物的数量界限即“分”,普遍的逻辑抽象即“约”,对“分”的“约”达到极致,是“真知”的真理。

4. 万物皆出于机,皆入于机

庄学“通天下一气”的论断,核心支点在“物物者非物”与“物固自生”。这两个命题从不同角度不同层次,对“一气”与“万物”的关系展开说明,相互支持配合,自有其合理的逻辑性,不会造成玄学中王弼的“以无为本”与郭象“物各自造”的冲突。这为我们进一步解决阴阳之“一气”,究竟以何种机制,“化育万物,不可为象”的内在原理的诠释扫清了障碍。

阴阳“一气”化生万物,是在什么具体数量条件下生起,不能为我们知晓。但这不是说我们不能认识其发生的原理机制。“化其万物而不知其禅之者,焉知其所终? 焉知其所始”(《山木》第二十)? 事物的新陈代谢永不止息,开端与终结又在哪里呢? 宇宙永恒存在“未始有无”。而天下万物相互依赖,构成了存在的相对稳定性,就如同流水依赖于土地,影子依赖于形体获得安定一样。因此,“物之守物也审”(《徐无鬼》第二十四)。既然万物皆是阴阳“一气”之所化育,而“万物皆种也,以不同形相禅”,构成元素的同一性决定事物在存在本质上的同一性。那么,我们又如何通过“对种”的考察,而实现对“各复归其根”之“根”的认识呢?

种有几? 得水则为继,得水土之际则为蛙蟾之衣,生于陵屯则为陵舄,陵舄得郁栖则为乌足,乌足之根为蜥螬,其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫,生于灶下,其状若

脱,其名为鸲掇。鸲掇千日为鸟,其名为干馵骨。干馵骨之沫为斯弥,斯弥为食醯。颐辂生乎食醯,黄輶生乎九猷,瞽莒生乎腐罐,羊奚比乎不孳,久竹生青宁。青宁生程,程生马,马生人,人又反于机。万物皆出于机,皆入于机。

《至乐》第十八

上述引文最重要的是第一句与最后一句。“种有几”意为事物不仅数量不可胜数,而且其种类也多至无法测度。“万物皆出于机,皆入于机”则指,宇宙中存在着非知性可以把握的认识的盲区,仅可为理性直观体悟,此即“机”,宇宙运动生化的关键,人与万物,必经此枢机的筛选,才能成为现实的存在。

根据经验观察得来的知识,庄学为我们描绘了一幅“物之守物也审”的图画。这一古典知识体系,又如“九窍者胎生,八窍者卵生”(《知北游》第二十二)之类,是否具有真理性另当别论。但它都在说明,事物的存在彼此相互联系,生死交替新旧推移,具有固定的度量界限,是由神秘莫测的机关所控制。人类无限的自由追求,驱使人类在经验观察的基础上,逐步寻找事物最终的构成要素,并对其根本发生原理机制予以揭示。“不可不任”的万物,从此在我们的意识心灵中,被整合为有机的整体,不再疏离于我们的生活。虽然随着经验积累的丰富,过去拥有的知识,被后起的与事实更加相符的知识取代,我们对世界的认识更趋近于事物的真相,但它依然不能动摇原有的知识整体的价值。在不断的追究宇宙中的事物的终极起源时,可知阴阳相合是其原始状态。

依照“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生”的认识,说明事物的生起是阴阳“一气”变化所致。原始反终,逆推溯源,追究其变化的内在机制,“物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。何为乎?何不为乎?夫固将自化”(《秋水》第十七)。阴阳“一气”的运动变化不存在中断止息的时候,“无动而不变,无时而不移”。运动变化的绝对性永恒性,造就了无穷的事物。运动变化不在其自

身之外,“夫固将自化”,来自其固有的属性。阴阳本是“一气”的属性与功能,阴阳统一的“一气”不是认识的对象,我们都是在对“一气”的表现形态阴阳中,实现对事物的认识。

如此则可知,“固将自化”的“一气”,必然是阴阳矛盾冲突的结果。进一步分析,事物生起消亡的奥秘之“机”,其实就是阴阳如何突破平衡状态,使潜在的功能得以显现。如果“一气”之阴阳两者处于势均力敌的状态,其创造功能就会停留于“化育万物,不可为象”的纯粹中和阶段,完全不可能使“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生”成为现实。唯一合理的解释就是,事物的生起是阴阳处于动态平衡中的产物,不论是从事实还是逻辑抽象的角度,都不能承认存在着阴阳两者绝对的对称,正是非对称变化使天地相合万物化生,阴阳由此在永恒的运动变化中造就和谐的宇宙。普遍的和谐是运动变化中成就的事实,不能成为事物生起变化的先决条件。

而从阴阳为“一气”固有的功能属性看,阴阳两者必须是阴中有阳与阳中有阴,不存在纯粹的阴与阳。阴与阳只能是天然具备动中有静与静中有动的属性,它们是对立面统一下的排斥吸引,不是不相关的两个东西。如果是两个各自独立的元素,就否认了“通下一气”的唯一性绝对性。虽然互以对方为存在条件,但这是同一存在者内部的主从关系的不同。正因为如此才能是“自化”,不需要外部的第一推动力。“一气”的运动变化造就“万物”,在具体时空条件下“以不同形相禅”,周期性地循环往复。事物的“形”与“象”反映于现实存在,仅是如同水的物质形态上固态、气态与液态的差别。通观庄学的全部论述,阴阳“一气”永恒不变,“固”之谓也。而“大块噫气,其名为风”,升腾不息,当为“气”之流也。“冰解冻释”,诚乃“液”之属也。老庄道家“水”这一重要的隐喻,原来在于水与“气”在内涵上密切相关。这既与认识到水在生命存在中的重要地位密不可分,又因为“水”的存在形态可以相互转化,恰当地表达说明气的运动变化条件,取决于互相对立依存的阴阳双方,功能属性的主从关系发生了变化以至颠倒的特点。这就是宇宙万物运动变化之“机”,对“天地之理,万物之

情”的认识,以此为极限。不论事物如何变化,阴阳即使彻底错位,也不会发生一方完全取代另一方的现象,依然无损于“一气”的永恒与圆满。

阴阳的相互渗透贯通,是“以阳召阴,以阴召阳”相互作用的整体。是阴与阳之间自然的相互“召”的存在,逐步使原有的主从关系,发生变化以至颠覆,使万物成就。这种渗透贯通的神妙变化,后人以感应概念予以概括。庄学中的感应概念,在其全部理论建构中,还不像《管子》以来的哲学,具有那样重要的地位。但“感而后应,迫而后动,不得已而后起”这一认识的提出,不能不说是庄学的功绩。对这一根本机制的认识,才能使我们真正把握事物的运动变化,赢得实践的主动权。可在现实生活中,人们往往仅能从水陆舟车的具体事物,认识不同事物之间的相互联系。不能从具体的经验现象“求推之”至极之机,深究其运动变化的根本机制与原理。又如何可以明白阴阳“一气”彼此的相感相应,超越经验知识,当然也就不能理解“夫无方之传,应物而不穷者也”(《天运》第十四)的奥秘。

仔细推敲“无方之传”的含义,其实就是不能以具体数量规定的宇宙的运动变化,是永恒不息的终极变化的决定力量之意,需要我们在经验事实的基础,通过心灵的能动作用加以体会。这一认识与对阴阳之“一气”虚实精粗有无本末等的分析,具有不可分割的联系。这是对经验现象的系统总结,其中有严格的逻辑说明。

鼓官官动,鼓角角动,音律同矣。夫或改调一弦,于五音无当也。鼓之,二十五弦皆动,未始异于声,而音之君已。

《徐无鬼》第二十四

感应是物理上的共振现象,对此古人早有认识。从音律角度看,不同的琴弦,发出不同的声音。不同的声音,不能相互取代。当声与律相合产生共鸣,形成和谐的音乐。

动态的平衡造就现实的条理秩序,音律集中而具体地体现了这

一物理特征。在这种和谐的声音中,又非并列的存在,有其主导“君”统率着别的声音。推广此感应原理于万物,则可知“金石不得,无以鸣。故金石有声,不考不鸣。万物孰能定之”。金属与石头可以发出声音,来自阴阳的赋予,没有阴阳的存在,不会有金石发出声音的结果。不击打金石,又如何可能使金石中潜在的声音诱导出来。天地万物都不具备这样的能力,无疑是阴阳的作用。“荡荡乎!忽然出,勃然动,万物从之乎”(《天地》第十二)!差别造成和谐,相反必然相成,“荡荡乎”不正是阴阳“一气”鼓动万物的“天籁”吗?“忽然出,勃然动”,从渐变走向突变,虽无法测知其数量节拍,其变化之“机”已为我们从经验现象上感知。而“万物从之”,说明一切事物都服从这一必然法则。阴阳的内在感应,造就了“万物”的存在,除此之外,再没有比它更伟大的创造者。

阴阳之间的渗透、感应、消长、盈虚等,是“万物皆出于机,皆入于机”的核心所指。感与应之所以能够成立,正在于阴阳不是纯粹的纯阴或纯阳,而是阴中有阳,阳中有阴。处于运动变化过程中的阴或阳,由于能动的变化,不断激活蕴藏于对方之中的潜在成分,向力量占主导地位的自己一方靠拢,当量的积累达到主从地位变化的时候,阴或变为阳,阳或变为阴,开始了新的消长更替循环。这种变化只是主从地位的升降,不能完全消除另一因素的存在。就如同一个精微的遥感装置,与外界存在互为相感的对象。“同类相从,同声相应,固天之理也”(《渔父》第三十一)。天地与阴阳万物,其本质存在固不得为异“类”。其“相从”表示主导地位的一方,对非主导地位一方的控制。“相应”则是阴阳具有的刚柔、清浊、动静、曲伸、燥湿、寒热等属性功能,在相互的运动变化作用过程中形成的活动表现。不论是“相从”还是“相应”,都不能是单向度的孤立存在,而是互动的整体反映。因为是本质存在的“性之自为”,所以是“固天之理也”。庄学更加深刻地指出,“调而应之,德也。偶而应之,道也”(《知北游》第二十二)。是阴阳固有的排斥吸引“调”的属性存在,“应”造成了运动变化在事物内部的生起。“德”正是指运动变化的根源,在有“分”的“未形者”

自身。这种“偶”的对立统一本质存在,与“应”的表现反映不可分割,正是“道”的本体功能的反映。庄学所言之“杂乎芒芴之间”,恰是“调”之意。

这一深刻的奥秘虽然不因人为的因素改变,也不是“期于精粗”的认识所能解决,是心灵对它的揭示,使我们的认识突破固有的局限性走向无限。而当心灵的知性情性达到统一,又与阴阳“一气”处于共鸣,世界的最深刻变化枢机,就会呈现于主体自我的心灵中。“夫天机之所动,何可易邪”(《秋水》第十七)。这是必然性的体现,任何力量不可阻止。庄学的“宇泰定者,发乎天光”的论述,正是对主体自我存在知性与情性达到动态平衡状态,心灵深入到阴阳“一气”至“虚”却是最真实的世界内部,如同宫商相感应一样自然而然,没有丝毫的勉强做作,就可以真正实现对世界的洞察的说明。在这样的状态下,没有任何可以区别分割的可能性,不需要考虑是否存在欠缺而施加人为的作用,不论是感应的生起还是相对的沉寂,都是自身矛盾对立必然性的反映,这就是“几”的至极。“心斋”的“集虚”妙道,以此为极限。存在者内部的不同功能属性彼此之间相互制约,和谐发挥其作用,并最终与宇宙万物感应。生命的能量于是充分表现于世界,消除知情意固有不足,又保持着积极能动作用,达到自我心灵与宇宙终极实在毫无间隔的圆融一贯。

正因为自我达到了完全圆满的“天和”程度,形成了完整统一的整体,使宇宙万物“集”于自我心灵,以心灵为“无有”的“天门”,说明了主体自我的本质存在与存在状态彻底冥合。由于自我是能动的生命体,其生命活动“不得已”的必然反映,从逻辑关系上指向了双重的对象。其一,自我生命活动知情意任何一方,依然不失其完整属性,没有任何疏离现象,这样才能保障自我心灵的明觉与纯粹。当然这是心灵净化的结果,而不能成为其逻辑前提。其二,自我生命与世界无时不处于信息能量交换的过程中,有限的个体自我与无限世界之间的疏离乃是不争的事实,但对意义世界则又是“并生”的关系。正是主客体之间的依存关系的存在,决定了从存在论的存在者存在的

同一性,由自我的心灵自觉达到意义领会的和谐一致,最终克服了事实与意义之间的空白,生命得以充实。

我们还可以从另一角度,说明感应理论的认识价值。生命现象是人类面临的最复杂问题之一,如何合理说明生命活动知情意内在属性与彼此之间的相互关系,是哲学认识不能不面对的问题。但是即使到今天,我们也不能说就对此已有了明确的结论。虽然庄学的这一观点,与现代科学相比显得幼稚简单,可是对庄学而言,却保持着逻辑的一贯,因为它是对经验事实的抽象概括。而且庄学并没有说,这是一种等同关系,仅言“几矣”,是接近或趋同。不论主体自我达到如何明觉的程度,哪怕是觉悟境界,主客体之间,自己与异己之间,其界限并不因此而消除。更需要我们注意的问题则是,如果以为这一思想宣扬了神秘主义,可以把它从庄学中剔除出去,结果就会适得其反,因为这将造成庄学的逻辑断裂,使庄学对自我存在内在属性结构关系的分析,失去事实依据。而未来中国哲学的发展,从庄学这一认识中汲取营养,甚至成为普遍的共识,如果我们摆脱简单的是非二分判断,就可以理解它在中国哲学中产生的深远影响。这也成为我们今天反省中国哲学认识得失的重要对象。

以阴阳“一气”的内在感应,说明万物的运动变化,来自于其固有的对立统一的矛盾属性。发生变化的机制,是阴阳内在的主从关系在相互作用过程中,刺激诱导呼应,引起原有功能结构地位升降的变化,造成向对立面的转化。这一认识的提出,首先得益于整体性的功能分析方法,在对普遍的经验现象逐步抽象下,直到“通下一气”的归纳总结。在此分析提炼的过程中,一方面派生出了事物彼此渗透相互作用的思想,另一方面揭示了事物的因果关系,只有置于整体与部分,相对静止与绝对运动,内在属性与外部条件彼此结合的网络下才能得到理解。阴阳感应的相互吸引排斥,十分精妙细微且恰当地表达了阴阳的对立统一的矛盾关系。

具体认识过程中的因果关系问题的解决,直接显现于这一观念中。阴阳“一气”具有的渗透、弥漫、凝缩、虚实这些貌似相反实则相

成的特点,不仅在于功能属性的固有状态,而且直接表现于主从、偏正、隐显、动静的等差结构。认识了这一基本内涵,就会更加深入地领会“水”在道家学说中,被极度推崇的理由。从此原则出发,我们就可以顺理成章地推导出,任何事物都是内在统一的整体,根本不存在完全独立自存,与其它事物毫不相关的个体,至于事物之间的彼此作用,所考虑的只是距离的远近,力量的大小等问题,而不是否认存在者之间完全隔绝,这就是“通下一气”的唯一正解。“一气”绝不能理解为不可分割的绝对粒子,把它置于无垠的虚空中漫游。虚空本来就是“一气”的最真实存在形态,不需要分割还原。在逻辑上不存在数量、结构的区别,如果它是可以分割的有限的存在,世界的统一性就会被割裂肢解为不同的碎片,不符合阴阳学说的基本立场。

在对事物的生成关系网络中净化出来的“一气”概念,的确不是来自种属关系的定义,而是来自对万物的功能结构级差的纯粹提炼。这一认识方法的巨大优势,就是要求在普遍联系中达到对具体事物的认识,事实也的确如此,根本不存在孤立自存的事物。具体的知识,逐步添补未知领域的空白与模糊,纠正错误的认识,与客观存在相符合,使从经验现象的提炼分析中,建立起来的整套理论结构的真理性得到彰显。如果认为道家的逻辑体系排斥知识,仅注重心灵的内省,不能在此原则下发展出较为纯粹的科学知识理论,或以为不具备自身的逻辑,这是对老庄学说的极大误解。庄学要求实现对“天地之理,万物之情”的认识,强调“约分之至”,无不对知识的地位与价值,予以了足够的肯定。因此,功能分析之为分析,固然以语言概念作为基本手段,但在核心内容上,对概念的内涵外延关系的处理,却永远不能上升为整体结构功能属性阐释的主导地位,或独立于对整

体结构过程的揭示之外存在^①。

生成论问题与本体论问题,始终共存于中国哲学中。这在近代以来的研究者心中,形成了其为中国哲学的缺陷的共识。如果以庄学的哲学关怀来看,这不仅是当然的,而且也是合理的。关键在于,可以从万物存在的结果,逆推出“通天下一气”的结论,也可从“通天下一气”的前提,顺序考察“一气”化生的万物彼此之间的差别与联系。添补经验知识中对不同事物认识上的空白,极有可能演化为纯粹的科学。因为认识需要这样做,但因其指向了具体的事实,已偏离

① 成中英对中国哲学的气论所进行的分析,从逻辑上揭示了气论的核心特色,值得我们表示高度的敬意。他这样指出:

阴阳乃是气之活动的两个基本状态或方面,对于此二状态或二方面的理解,必须基于广泛的经验。阴阳的活动造成了其他种种相反相成的活动或属性,这些活动或属性,对于事物的构成,以及万物层次的划分,是不可或缺的。阴阳的活动,实际上也就是创造世界的活动。但是,对气的创造力的最重要的认识在于:不论万物的层次和分化是如何的繁复,气的活动始终自成单一的整体——它起源于以无形创造力为内容的整体,又归结于以秩序与和谐为内容的整体。然而,其始终又构成了一整体,造成了更多的秩序与和谐,并隐藏着带动进一步变化的力量。

——成中英:《论中西哲学精神》,东方出版中心,1991年,第215页。

他还认为:

总而言之,一方面,我们可以把气视为变化和运动,也可视之为变化和运动过程中之生生之德和万物。另一方面,我们也可以把理视为所有变化和运动的特定形式。理是气形成秩序、分殊、平衡、和谐、统一、分类、关系和组织的活动,而理是无限的。那是因为,气具有无限的可能性。倘若理有任何终极意义可言的话,它便是在整个气的活动中,不断涌现出来的秩序与和谐。在这层意义上,张载把气称为“太和”,可谓极为恰当。

关于气,另外有一点需要指出的,那就是指作为变化、分殊和活动之泉源的气,不可将它混同于任何特定的事物;而任何特定的事物,亦需置于其他气的活动的产物之中。以此观之,才谈得上具有任何意义。只要气不具特定的形式,而只是在事物的变化和运动中显现其面目,那么,气就是自由而不受拘限的。在这层意义上,张载把气称为“太虚”,亦至为恰当。我们如果以气为主而称理为“太虚”的话,则理就可以说是气不具定理,而且永处未定无形之理。在这层意义上,气只是动,永远不会是象;而作为气的产物以及特定运动的理,就与气互成对比了。

——同上,第219页。

这是成中英对《周易》的考察中提出的见解。如果我们利用这一认识分析庄学的气论,或许会有意外收获。

了哲学思考的中心。逆推得出的“通天下一气”的认识,自然需要把万物网罗于“一气”之内,否则就会成为独断,在认识上不能周延。对于本质与现象,本源与派生这一问题的认识,从功能分析方法的立场及解决过程看,两者不能脱节甚至于成为对立的存在。如果完全不过问万物从何而来,将归往何处,简单地宣布它们是现象,仅关注万物之现象与存在之依据的关系,就会失去坚实的认识基础。如果仅注重万物演化结构过程与功能属性的考察,又无法说明世界的统一性与差别性问题,不能揭示价值与意义存在的理由,无法对人类的永恒自由追求提供一个坚实的支点。

最初提供一套生成论框架的是老子,这就是人们熟知的“道生一”论。由于老子的说明太过简略,无法知其详情,后人往往以元气与阴阳关系加以比附。可是如果以庄学的认识加以分析,内容就完全不同。另外我们必须明白,老子与庄学中的那些涉及生成论问题的论述,对世界初始端点的判断,仅是一种逻辑的假设,而没有明确的世界始于何处何时的说明。在先秦哲学著作中,凡是具有生成论系统的哲学学说,不论是儒家还是道家,都坚持认为阴阳或天地非独立实体,而是同一实体不同的功能与属性,统一于同一实体内部。庄学中没有天地剖判,浑沌分裂然后化育万物的观念。生成论或构成论把世界的产生,视为从一个本源或多个本源,在某一端点无限膨胀扩张的过程。这样的世界是一个封闭有限的世界,背离了老子的哲学精神。庄学则为道家的认识开辟了正确的方向,这是因为其认识建立于对“未始有无”的宇宙永恒存在的逻辑分析基础上,以对共时性与历时性关系的清醒自觉为条件,因此能够使生成论问题与本体论问题在自己的哲学体系中适得其所。

世界被我们认识,是情性与知性由非稳定结构向稳定性结构的转变,“泰定”的心灵与宇宙感通,才能洞察宇宙的奥秘。情性与知性之所以能够实现由非稳定性结构向稳定性结构的转变,阴阳之“一气”的内在感应,正是其形上依据。而对阴阳“一气”的具体分析,则回答了如何实现“大定持之”的绝对性,使知性与情性处于动态平衡

的稳定性问题。认识问题与实践问题,在此合二为一。由于“天地与我并生,而万物与我为一”是庄学的逻辑起点,这使他们对自我本质存在的认识,与精神修养理论的建构,无不隐含着形上学的背景。形上学的逻辑分析,又把对主体存在的理解,作为反省逻辑分析的困境的前提运用。我们对世界的认识,证实了人类的崇高伟大。而我们所获得的真理性成果,反过来充分说明了人类伟大的理由。

庄学的气论,以“通下一气”为核心命题。“物物者非物”与“物固自生”命题,如同坚实的两翼,推动着其理论建构的深入展开。“无为为之谓之天”、“无有一无有”、“化育万物,不可为象”、“苴乎芒乎,而无有象乎”、“万物皆出于机,皆入于机”、“凡有貌象声色者,皆物也”等,从不同侧面,揭示了“通下一气”的思想内涵。这是先秦哲学中,最富有逻辑精神的气论体系。既是对《周易》与《老子》阴阳学说与道论的继承发展,又基本奠定了未来哲学思考关于气论问题的认识格局。只是庄学的气论,在以逻辑手段进行功能分析过程中,对本质与现象关系的确定,依然存在着一定的逻辑空缺,这就影响了庄学气论的严谨与明晰。我们借助于相关材料分析得出并还原的思想结构,弥补了其中不应缺失的部分与环节,使其基本思路与精神特质得以再现,但不等于庄学已清楚地解决了所有问题。

庄学之为典型形态的意义论哲学,所考虑的问题,在内容上与别的意义论哲学不同。这不仅因为它把主体自我的存在问题当作最基本的逻辑起点,而且也在于围绕意义这一核心划分意义的不同层次,使意义成为蕴含着价值、事实、知识、实践等的整体,细致分析人类的现实处境与未来发展的可能。当自由问题不断检验人类命运与尊严,必须从根本的存在,揭示现实的矛盾根源时,庄学提出了不论本源与派生的宇宙论问题,还是本质与现象的本体论问题,只有在主体自我的心灵世界里,具有意义的思想。我们对它的探索说明,是因为自我的本质存在,决定了我们需要对它做出合理的能够满足我们生命需求的解决。

第六章 道无所不在

对终极价值源泉的确定,是老庄道家哲学的一贯追求。道这个中国人心灵世界最为崇高的概念,其价值与意义内涵,就是由老庄道家发掘建立起来的。道论的建立过程,就是道家揭示知识与实践,平凡与崇高,真理与谬误相互关系的过程。道论在整个庄学中,不仅是根本的思想原则,而且是最普遍的认识方法的依据,余者不过是道论的具体化与外在表现。在人类认识史上,道家对人类最伟大的贡献,表现为对“无”的发现。庄学的独特精神气质以及伟大思想创造,完全围绕着这一轴心展开。

第一节 自本自根

老子的道论建立于对有无关系的分析,且以“正言若反”的通过否定达到肯定的认识方法,开拓了心灵观照世界的新领域。这一思想方法为庄学所继承发展,在此基础上为老子的有无关系分析,贡献了更富有逻辑思辩力量的论述内容。特别是对言意问题与时空问题的高度关注,使庄学的哲学关怀极大地推进了道家哲学的思想高度。毫不夸张地说,庄学不仅因表达的独特风格充满魅力,而且在理论深度及问题的进入视野方面,出人意外,留下了许多永远值得后来者品

味咀嚼的内容。

1. 道,物之极

面对复杂的认识问题,我们不得不经常反复利用已经使用过的那些文献材料,结合相关的具体论述,分析庄学道论各方面的具体规定,考察其理论建构的逻辑关系。而这样的认识展开,依然必须回到前面“物物者非物”的讨论中,这样才能使我们对问题的把握,引向更为深入的领域。

对“物物者”与“物”关系的分析,将因不同的问题层次介入,得到全新的解释。它与前面各章,具有更为密切的联系。在对阴阳“一气”的多角度分析中,庄学明确指出,面对纷纭复杂的世界,可“言论者”为“物之粗”,而可“意致者”为“物之精”,世界在人类精神活动面前,虽然无不是“物”,却产生了“精”与“粗”的差别。研究表明,“精”有精华之意,而“精”还有纯粹之意。庄学有“精之又精”的提法,意为不断达到纯粹状态。但庄学存在论中的“精”,主要指极微。由于人类精神活动深浅有别,呈现于人类心灵中的世界,出现了结构上的级差,这种因人类精神活动参与到世界中出现的结果,对庄学而言,正是认识必须严加追究的对象。

在可以“意致”的“物之精”之外,还存在着“不期精粗焉”的微妙东西。面对这个“不期精粗焉”的存在者,知性已无法过问它是什么,何所是。这是因为,我们将“物之精”不断分割,达到极微的程度,依然不失其“精”的特性。正如“一尺之捶,日取其半,万世不竭”(《天下》第三十三)一样。问题就在这里。“物”固然可以不断分割以至于无穷小,无穷小意指趋向于“无”而不等于“无”,此趋向于“无”而非“无”的精确度量界限何在,我们不能以“数”确定其“分”。是实在,却不能以“数”规范其“分”,不是说我们与它完全隔绝,而是需要我们转变思考的方向。如果对此仅是悬空的假设,就无法对世界的究竟本源予以概括。况且“不期精粗焉”的世界,还在等待着人类的心灵把它唤醒。否则,既不能解决世界万物的差别性同一性问题,又不能为理性的自觉寻找到坚实的归宿。

在对潜在与实在进行区分时,“形”是重要的标志。而“不期精粗焉”世界的提出,这个非“有”非“无”蕴含的趋向于“无”不等于“无”的规定,对潜在与实在的界限之“分”起到了严重的颠覆作用。老子在其哲学思考中,提出了“道冲而用之,或不盈,渊兮似万物之宗”的认识,认为道乃“象帝之先”(第四章)。精妙地指出道的决定支配作用对于人类认识来说,是“似”而非就是万物的宗主,并且是“象”而非就是先于万物存在的端点的认识。道在感性知觉之外,因为道“其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象”(第十四章)。人类通过运动变化的现象,考察运动变化的根源,由于其“不可名”,必须通过心灵的领会,达到对“无状之状,无物之象”的至道的把握。而它正是对“无物”的具体规定,由此说明了道为普遍性的存在,把感性知觉与理性直观的关系问题,同本质与现象关系的认识结合在一起。这一系列描述性的说明,如果以另一角度看,其实是对道物关系问题的解释。老子同时强调,不能割裂道与物之间的统一,“道之为物,唯恍唯惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物”(第二十一章)。从严格的逻辑规定看,老子的这些说法存在着一定的不足。我们很难理解“道之为物”的具体含义,不知道“为”究竟应予以哪些方面的解释更加符合其立场。老子似乎是阐明道与物之间的依存性质,只不过是论述过程中把道作为直接描述的对象而已。

心灵的领会使主体自我可以实现“执大象,天下往”(第三十五章)的人生自由,掌握实践的主动权。但在人生自觉完善的过程中,需要付出应有的代价。因为,“大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形。道隐无名”(第四十一章)。如果自我能够达到对“隐”于“无名”的至道的领会,那么,感性知觉与理性直观的鸿沟都将被填平。在老子的思想意识中,有名无名,有形无形,有象无象,构成了潜在与实在的形上形下之分的基本尺度。道为万物最深沉的决定者,此决定者主宰着万物的存在,不能以肯定的判断“是”言,仅能说“似”,唯此可称“象帝之先”,仿佛在宇宙万物的主宰者之前就已存在。如果

说它是什么,意味着它不是什么,将道与物分裂为二。说它“无状之状,无物之象”,就是庄学的“凡有貌象声色者,皆物也”的认识。在否定中又加以肯定,不是事物的“状”与“象”的“无状之状”与“无物之象”。因此称之为“大象”,且以“无形”进一步加以限定。这一思维的困境暴露了语言概念的局限性。帛书本《老子》指出,“道可道也,非恒道也;名可名也,非恒名也。无名万物之始,有名万物之母”。相反相成的矛盾性正反映着道的圆满无缺,实际上是“两者同出,异名同谓”(第一章)。这种内在的矛盾性质,就是主体自我的有限性与无限宇宙的最深刻体现。

运动变化仅能为潜在吗?“苒乎芒乎,而无有象乎”,虽然我们从知性认识的角度,的确觉得飘渺不定,却不能“无有象”。换言之,“有象”乃必然。但“化育万物,不可为象”,不能把它等同于物之“象”。形上形下之分,“无形”的“大象”与“有形”的物“象”,正是感性认识的对象与理性直观的对象的不同。至道作为“无形”的“大象”,究竟是怎样的存在呢?“道不可闻,闻而非也。道不可见,见而非也。道不可言,言而非也”。与可言说可闻见的具体事物不同,道不能言说闻见。老庄道家的认识由此发生了重大转向。从以“形”为标志的潜在与实在关系的讨论,确定构成宇宙万物的基本元素阴阳“一气”的永恒性绝对性,可是阴阳“一气”固然说明了不同事物具有同一的物质本源,但无法进一步阐释物与物之间内在属性的差别,究竟有无统一性的基础问题。而内在属性通过功能作用才能被确定,不能为我们直接认识。况且,如果不能确定宇宙万物同一的依据,人类的价值规范与崇高理想,将不可避免地丧失其坚实基础而陷于分裂。

如何开启对确定唯一的本体之道的追寻之路呢?“知形形之无形乎!道不当名”。这就需要我们扭转获得知识的途径,消解可以通过“名”的方式建立起来的观念化体系,其可规定性的不足,以期达到对普遍绝对的“正于其情”与“遍于其理”探索。而如果始终坚持以知性的分析方式揭示世界的终极奥秘,就会无可挽回地使自己封闭于有限的具体之物中。

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甕。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质”。

《知北游》第二十二

东郭子为具体的事物吸引，缺乏对道的领会。他问庄子，那称为道者，到底在哪里呢？庄子回答它，没有不存在道的事物，道“无所不在”，超越一切时空条件的限制，是普遍永恒的存在者。

对应于“物物者非物”命题的“形形之无形”命题，业已清楚地表明了老庄道家追寻本体之道的态度。因为“物”不论是处于潜在还是实在状态，“物”的属性永远不会改变。但是使以“形”为标志的“物”成为“物”者，是“非物”与“无形”。正因为这一理由，“不当名”之“道”必须摆脱“形”与“物”的可感性局限，以世界为统一不可分割的整体，通过理性反省经验现象，寻求其永恒的内在发生机制与普遍原则。这就自然要求排除一切可以通过数量规定的因素，抽象提炼其普遍同一的内在属性。庄子对于东郭子“固不及质”的批评，与道“无所不在”的论断，向我们指明了人类认识的终极追寻目标，必须满足两方面的要求。其一，必须是唯一的存在，如果是多，就会产生多重的世界与价值领域，一切价值评价与知识成果都将丧失其稳定性。其二，必须是普遍的存在，如果不能周遍一切存在者之中，其绝对性与永恒性也将不能得到合理说明。当我们通过已有的经验素材全面分析其功能作用，最终才能在完全的理性直观状态下，体会道的真实内容。如果“未知此其必然”（《天地》第十二），我们获得的将会仅是知识或意见。

东郭子要求“期而后可”，不划定一个具体的范围不能理解。然而道“无所不在”，又如何可以把人为的要求，强加于道之上限制其存在呢？若问道在哪里，连最污秽的东西里也有道。东郭子“固不及质”，错误的提问方式与思考途径，必然使自我心灵固步自封。我们

从具体事物的存在,达到对道的认识。离开了具体事物,也失去了认识领会至道的可能性。按照老庄道家一贯的立场,世界上的任何事物,都以道为存在依据。“道者,万物之所由也。庶物失之者死,得之者生;为事逆之则败,顺之则成。故道之所在,圣人尊之”(《渔父》第三十一)。可是,“道者,万物之所由也”,与“道恶乎在”指向不同的问题。“所由”探索事物存在的差别性统一性的原因,寻找其普遍的内在依据。“恶乎在”则是说,我们所见者乃“貌象声色”,皆是具体的事物何尝有道。只见物而不知“道”,以为道是外在于事物的存在者,彻底隔绝了道与物的统一性。如果从“物”的存在,追寻其所以然及所当然,在认识上得出的内容就会完全不同。

当我们面对纷繁复杂的大千世界,问世界从何而来,归往何处时,所要求达到的是对事物普遍性与差别性关系的理解。这就把物之“精粗”的区别,提到了认识的主要位置。如果问何所是,则会得出“道者,万物之所由”的结论。“道”之所以成为“万物之所由”,就是庄学在气论中首先已经解决的问题。离开了这一前提,我们不能从对具体事物的认识,上升为对普遍性统一性绝对性的理性关怀。且“道者,万物之所由也”,业已指明“道”与“物”两者,存在着不可逾越的界限。道作为万物的根据,内在于物而存在,事物的运动变化秩序条理,正是道的作用的显现。我们是从现实生活及经验现象中,追溯生死成败的所以然,以理性直观确认为“万物之所由”,任何事物都受到必然性的限制,否则我们就无法寻找世界的绝对统一准则。

如果我们还要问,为什么是道而非别的东西,既决定着事物的生死存亡,又赋予万物条理秩序,因为它本来如此,“已而不知其然谓之道”(《齐物论》第二)。“不知其然”意指超越了知性能力的范围,这是我们理性直观得出的认识,而道自己而然。“已而”的限定提示又告诉我们,所有的人为预设都将造成我们对无限世界的错误理解,只能通过对那些已经存在的事物,考察反省其存在状态与本质存在的关系,最终达到对道的确定性实在性的肯定。是从事物运动变化的规律经过不断逻辑抽象,得出本质存在究竟代表着什么,可是获得的却

是“不知其然”的否定性结论。因为存在者的存在状态,并不就是造就“其然”的内在力量。这就把感性知觉与理性直观之间的矛盾对立,突出地摆在了我们面前。面对这种困惑,庄学提出的解决出路,是通过对统一的逻辑结构不同关系的确定,间接达到预期目标的方法。“夫德,和也。道,理也”(《缮性》第十六)的规定,迂回开辟了认识发展的新途径。事物运动变化的规律性必然性就是理,其条理秩序之“理”为道所蕴涵,而它是具体事物的属性之“德”的直接表现与反映,“和”又直接限定了“德”的属性,不论在结构层次还是功能作用上,都是彼此相互作用的和谐整体。两者是主从表里关系,不是二物,具有内在的统一性,是同一整体功能结构的不同内容。

称“道”为“万物之所由”,是说事物的生起存在以“道”为依据,获得自己特殊的本质属性。庄学以“德”与“性”两个概念说明这一问题,认为“通于天地者,德也。行于万物者,道也”(《天地》第十二)。“道”与“德”在内涵上显然存在着不同,否则就不会对此两者予以区分。以“行于万物”为“道”,“通于天地”为“德”,说明它们存在范围的差别。之所以会有这样的不同,是因为天地乃万物中“形之大者”,虽“形之大者”却不在万物之外,因此,“德”被“道”所包容。“道”与“德”具有同一性,只是“德”的功能不及道深广,两者具有主从关系。为什么又特别提出“通于天地者,德也”的观念,这是在强调功能属性的特殊性。我们知道阴阳“一气”是宇宙万物的本源,“化育万物,不可为象”,唯垂“象”的天地,鲜明地体现着阴阳的创生功能。“阴阳者,气之大者也”,揭示了不论是“天地者,形之大者也”,还是具体事物,都以“阴阳”作为构成的最基本元素,我们对事物的认识,正是对“阴阳”之“一气”的聚散消长的运动变化,达到对具体事物本质属性与存在状态的理解。

事物之“德”包含了内在本质属性与其具体的数量规定,否则,天地之间就不会有万物的差别性的存在,变成毫无差别性的一物,与经验现象不符。而“天地,形之大者也”又说明,万物不论数量多少,是“通天下一气也”。不仅具有同一的本源,皆在天地的范围之内,且其

生起无不以“道”为根据,如果不能认识这一道理,“万物之所由生”就成为空洞的假设,又哪里值得人类为此费心。本体之道虽然无法为我们直接把握,是通过对“德”的属性之“和”的提炼概括,才能达到对决定宇宙人生奥秘之道的观照。“德”与“道”既不是部分与整体的关系,又不能是结构上的级差关系,而是兼容了所有结构功能的规定。这是主体自我在对客观存在的最普遍逻辑抽象基础上,以理性直观获得的认识反映。

在与老子大致同时的历史文献中,“德”的概念就有较为充分的反映。“德”都是指具体的伦理道德,不具有老子那样的形上学意味。孔子对“德”的理解,仅指具体的道德规范与道德标准,与道家的形上学思考存在着很大差距。就上述分析所指出的“道”与“德”的相互关系,“夫德,和也。道,理也”的规定甚为重要。“德”的显现与相对稳定性的获得,体现于具体事物,而具体事物来自阴阳的创生过程。天地交通成“和”才能有具体事物的生起,事物在阴阳流行的过程中成就,是此事物而非彼事物,“和”就是最重要的条件。阴阳“一气”的化育流行之“和”指在某一时空环境实现动态平衡,成就了一类或一个具体事物。事物的生起之“和”表示恰如其分,在应有的数量界限之内。如果超出,则会演变为其它的事物。这样形成了天地万物高下有差,和谐统一完整的世界。至于出现异常的变化,也仅是其数量大小形体特征与经验感受的冲突。如果在一类事物之内,依然是该事物,如果不在该类事物范围之内,则为别的事物,总有其应有的尺度。而“道,理也”则重在说明,经验世界中的结构之别,功能之分,数量之差,属性之殊,无不受到“道”的制约,正是事物的运动变化的条理秩序,使主体自我认识“道”究竟何为。

如果仅以为条理秩序为道家之道,否认其具有普遍究竟本体之意,这是语言分析方法造成的偏见。道家是以功能分析方法达到对本体之道的确定,而功能分析方法与语言分析方法并没有处于排斥对立的状态。语言分析方法固然是哲学认识的极为重要手段,但不是唯一方法,可以彼此吸收补充。值得我们注意的是,庄学运用

功能分析方法重在普遍联系的过程中,揭示事物的差别性矛盾性,经过逻辑抽象最终上升确定不变的唯一真理。由于对终极实在的观照无法经逻辑建构最终完成,因为经过逻辑分析不断抽象出来的东西只能是语言概念的形式,其抽象程度愈高,愈疏离于活生生的具体事物,更不能以为它就是终极实在。因此“不期于精粗”的理性直观,消除对条件性的依赖,可以使主体自我在保存逻辑抽象的合理价值的同时,最终消除其形式化的内在不足,以自我心灵的领会与至道同一。庄学对于“道”与“德”关系的诠释,为我们重估功能分析方法的价值提供了绝好的例证。

与“夫德,和也。道,理也”的认识相对应,庄学还认为,“中而不可高者,德也。一而不可易者,道也”(《在宥》第十一)。“道”与“德”的内涵更加细致精确。按照韩非的认识,“德”的含义有内外之分,“得”就是表现出来存在状态,是外在的可以被数量关系规定的具体物理特征。而“德”则是事物的全部属性,存在状态与内在属性在某种方面,可以理解为现象与本质关系,但又存在着一定的差别,这需要我们予以进一步的分析。“中而不可高者”之“中”指一事物的本质属性,才造就了这一事物存在的特殊性。“不可高”则说明,事物的数量规定围绕“中”的本质属性波动,逾越了本质属性的尺度,一事物就不可避免地转化为它事物。而该事物运动变化刚柔曲伸,只在已被规定的范围内消长,不能超越其相应的数量界限。事物之“德”一方面指明了事物的本质属性是该事物区别于它事物的决定因素,另一方面,指明了同一类事物,其可被数量规定的内容的差别。由于“德”是对具体事物存在属性与数量大小的说明,与事物直接同一,不是普遍的存在,这样就与道的“行于万物”的规定划清了界限。道的绝对性普遍性正在于其“一而不可易者”方面,不可被分割改变,贯通于一切,不因阴阳之“一气”的凝聚与消散发生相应的变动。相反,阴阳之“一气”的凝聚与消散,正以道为内在的根据,它是深远的“玄德”,含贯万有而不因落实于某物,产生具体事物因其个体性造成的固有的困顿。

在根本的逻辑关系上,“德”是“道”的“玄德”的具体化,而包容众“德”即为“道”。虽然在某些方面可以整体与部分关系视之,但不等于“道”与“德”即整体与部分的关系。原因就在于,“道”是对存在者存在的根本问题的逻辑抽象,“德”则仅是对具体事物的本质存在与数量关系的具体说明,因为“道者,万物之所由也”,万物由“道”而生起。“德”乃潜在于具体事物中之“所由”,在万物之内。事物之“德”可以被规定,“道”则不同,只能通过对宇宙万物众“德”的确定,间接达到对“玄德”的洞察。深远之“玄德”既非众“德”的累加之和,又不是隐藏于众“德”中孤立的起支配决定作用的唯一力量,因为本质属性虽然在“德”的属性之和内具有特殊地位,可是它与非本质属性的主从关系受到其互补关系的制约,不能独立存在。这又从主客体关系以及感性知觉与理性直观的认识关系,与庄学对主体自我问题的认识联系在了一起。

以存在属性为基本内涵的“德”,基于道物两者关系的考察,说明具体事物存在状态与本质存在的关系问题,获得的是具体的知识,不能达到对存在者存在的普遍抽象。“德”之于“道”却是从逻辑关系上,把宇宙万物作为整体的认识对象,说明其最普遍一般的绝对存在原理。这两者不是相互对立的外在因素,而是统一的整体。当我们从事物以什么根据条件存在考察事物的存在原因时,“物得以生谓之德”,事物存在的内在依据就是“德”,事物以“德”为存在根据。而从事物存在的差别性特殊性角度,说明与它事物相区分的理由时,“德”就是事物的本质规定,这就要求排除同类事物的数量差别,确定其唯一性。由于事物的本质属性与其数量规定,同时存在于同一事物,又处于生起与消亡的运动变化过程中,其数量规定随时都在发生变化,但无论如何变化,只要在其“德”的范围,就不会丧失其“德”的本质属性。不断抽象提升这种排除差别性,确定普遍性的过程,正是理性认识的不同阶段。如果把它作为纯粹的知识建构,就会成为形上学这门学问。与人生意义以及社会问题联系在一起,就构成了哲学思考的不同内容。但是,其认识起点依然是具体事物的存在状态,只有它

具有现实性。因此庄学指出,“形体保神,各有仪则谓之性”(《天地》第十二)。处于运动变化中但不失去自我,就是“形体保神”之意。依然是该事物自身的运动变化,虽然数量界限不断扩张与收缩。这种运动变化不是杂乱无章的存在,有其不可逾越的规律性,这就是“各有仪则”之意。统一这两方面的内容,说明“性”就是事物不可替代的本质属性,是“德”的属性之和居于支配地位的因素。

由于性与生本来可以互训,有助于道家哲学从运动变化的整体过程,把握具体事物的内在本质。因此“性”这一概念,可以起到把本质属性的含义从“德”中抽象提取出来,使“德”与“性”从不同的角度,揭示事物存在的原因与它事物关系的作用。具体事物是宇宙的时空整体中的具体事物,其运动变化,是宇宙整体的运动变化的有机组成部分。如此考察宇宙之全体与具体事物之个别的相互关系,认识从具体特殊上升为普遍一般,达到逻辑抽象的理性认识高度。“性不可易,命不可变,时不可止,道不可壅”(《天运》第十四)。处于时间之流中的事物,其本质属性不可改变。它是该事物而非彼事物,生死有期终而复始的命运,是不可抗拒的宇宙的绝对律令。运动变化不因任何外在条件的干扰而止息,这就是宇宙的生命精神。在这永恒无限的世界里,本体之道绝不会因事物的生起消亡存在着限制,也不因它为“万物之所由”而减损。

存在状态与本质存在关系问题经以上分析,得到了清晰明确的稳固阐释。可是我们从中依然无法回答,趋向于无穷小而又非无状态下,道与气两者之间的关系如何界定的问题。面对此问题的挑战,庄学发生了认识上的巨大转向,以挽救逻辑分析造成的深刻困境。“道不可有,有不可无。道之为名,所假而行”。不可把道视为实体之“有”,道也非不存在之“无”,是“无”的不可规定之“有”。如果把“道不可有,有不可无”释读为“道不可有,又不可无”,不符合庄学“无有一无有”的规定。联系“万物出乎无有。有不能以为有,必出乎无有,而无有一无有”的认识,我们才能全面领会道家的“无”,在思想认识上的伟大意义。而对此认识困境,庄学提出“道之为名,所假而行”的

认识,认为我们对道的认识领会,只有与一定的对象条件结合,才能得到深入的发掘。对世界的深入认识,正是通过对具体事物的不断被揭示得到发展。

从“貌象声色”的感性知觉,上升到事物存在之内在根据,存在之本质,存在之秩序的“德”与“性”、“理”的认识,我们对世界的理解,逐步从表象达到本质。面对永恒无限的世界,需要我们对普遍性与差别性的关系问题,做出合理的诠释。“通下一气”解决了事物的物质统一性与差别性问题,道“无所不在”则从本质与现象关系,说明宇宙中的万物,都以道为存在根据。对阴阳“一气”的分析已经表明,它的运动变化的内在依据依然是道。庄学以为趋向于“无”又无非“无”的存在者,是通过对阴阳“一气”的功能属性抽象演绎的结果,虽如此,道绝非可有可无的或然性存在,阴阳“一气”不论其如何,还是“道之为名”而被主体自我“所假”。终极的意义内涵被得到充分显现时,通过语言概念对功能属性过程结构的分析,出于人类生命需求的“所假”之“名”的逻辑抽象,“道”与阴阳“一气”的固有意义最终对应。

庄学曾突出地提出过这样的问题,“若物之外,若物之内,恶至而倪贵贱?恶至而倪小大”?对内在根源与外在表象的确定,出于人类认识的需要与知性追求。但是,我们如何能够从普遍同一的存在者中,划分其高低大小贵贱的标准呢?这种人为的区分,显然仅是适应人类自身需要的选择,与存在者存在本身发生了严重疏离。克服其不足,实现人生自由的理想,又将如何落实呢?

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,则万物莫不小。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。知东西之相反而不可以相无,则功名定矣。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。

《秋水》第十七

由一系列不同“观”法而造成的认识上的区别,虽然一定程度上反映了主体自我心灵领悟程度的高下,但在根本旨趣上,本段材料重在揭示整体且平等同一的世界,如何因我们意识活动的参与而被严重割裂。为我们透露了庄学丰富深刻的关于整体化的无限世界,其基本结构属性问题认识的信息。

价值选择使自我丧失了对同一性的承认,无不以自我为中心面对世界。这种因知性与自我需求而形成的偏差,正是人生困境的根源。不论是“道观”还是“物观”,必须统一于主体自我才能成立。如果脱离了自我存在这一前提,不会有贵贱的价值评价出现。而“差观”与“功观”以及“趣观”,事实上是从功能作用的大小,逐步破除自我中心主义的迷执,依然把自我存在作为认识评价的基础。但是,庄学的用意并未局限于此,而是提出了差别性的存在是不可改变的事实,可是从存在者存在的同一性角度加以考察,其价值上的同一性必须达到“道观”的高度才能变为现实的认识。也只有在“道观”的条件下,可以把自我从“自贵而相贱”的矛盾冲突中解放出来。这就意味着大小的“差数”,有无的“功名”,是非之“趣”,都是世界的部分而非其整体与全部。唯有“道观”消除了其片面性,使世界统一而和谐圆满。“差”与“功”以及“趣”正表现于具体事物的“德”的不同部分,其实在性也同样存在于我们的逻辑抽象中,但只有“道观”使其意义与价值得以确立。关键在于,这一实在性确定性及其意义,是主体自我的心灵活动的意识观念,借助于语言概念等符号被得到揭示。“道”之所以能够为“观”,不在于客观存在之道,而是主体自我拓展自己的心灵,使自我心灵与至道同一的结果。

如果我们的认识表达以及内涵的规定存在着缺陷,指向的对象就会与实在的层次结构功能属性发生错位。庄学在上述说明中,以存在论范畴为依据,与知识论范畴结合,讨论分析了事实与价值之间的矛盾冲突问题。但是由于在知性运用过程中,存在论范畴与知识论范畴指向的对象重点有别,且语言概念无法周遍万物,是有限的工

具,这就需要打通主体自我通向终极实在时,因指向同一对象不同侧面与语言概念的固有界限,同一对象的表里内外,就会融会为完整统一的整体。道作为宇宙万物的普遍本质,其真实绝对的属性因认识的深化而被确定,但作为知性建构的过程与工具看,又为语言概念,对于主体自我心灵活动及其知性作用,具有双重的功能。因此,由差别性体现出来的具体事物之“德”,引导我们最终领会“玄德”之“道”,使我们不囿于感性表象,不因具体的个别事物,视为世界的全部与真理,这是我们尤应注意的问题。而“形之大”与“气之大”在庄学逻辑建构中的深意,也由此而得到明确。

庄学一方面指出语言概念与心智感知的内在一致性,另一方面又强调与终极实存在着天然的间隔。认为既不是语言概念也不是心智感知的领域,才是我们心灵指向的终极目标。“言而足,则终日言而尽道。言而不足,则终日言而尽物。道,物之极,言默不足以载。非言非默,议有所极”(《则阳》第二十五)。世界的意义被我们“说出来”,是否被完全彻底的“说出来”,取决于“言”是否完善。而最完善之“言”即无言之“默”,则“道”与“言”的究竟界限被打破。这是指意义的呈现,不是说“言”就是真实之“道”。如果所“言”存在不足,只能仅是对“物”的反映。为什么又说“道,物之极,言默不足以载”,是因为经验世界中的语言,肯定即是否定,否定即是肯定,永远无法对“道,物之极”予以全面完整的陈述判断,都偏向于肯定或否定的一方,不能兼容。如果以为“默”而致“道”,“默”则无以应“物”,失去了与世界的联系。“非默非言,议有所极”,在可以言说与不可以言说之间,消除我们认识追求中出现的片面性,各以其“极”,达到“宇泰定者,发乎天光”的境界。

不能把“道,物之极”这一重要认识中的“道”理解为言说。如果认为言说可以指向“物之极”,就会与“精粗”的规定形成明显的矛盾。而“物物者非物”与“道,物之极”这两个不同的命题,前者强调“道”非“物”,后者说明“道”不离“物”,正是在“物之极”处才能认识“道”。功能与属性,结构与过程,本质与现象,在客观世界本来为一,知性规定

则出现了背离的趋势。若问极微之“一气”与“道”的界限何在,这就是答案,分裂离散的状态,在“极”的程度被克服。这不是实在自身的矛盾,而是主体自我有限性与理性直观无限性的反映。主客体之间的疏离,既使认识的内容具体化,又使生命与事实处于矛盾状态。消除这种疏离状态,使心灵达到澄明之境,人生将克服失落空虚无聊的感受。“极”的至极标准,把知性活动的精神最终归宿,指向了无限的领域。但这种无限性,只能在心灵中被确定。

庄学指出,“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。必静必清,无劳女形,无摇女精,乃可以长生。目无所见,耳无所闻,心无所知,女神将守形,形乃长生。慎女内,闭女外,多知为败”(《在宥》第十一)。若问道是什么,在哪里,可以说它恍惚不定,就在世界最幽微的地方。当生命处于本真的状态时,我们才能感知到道的存在与伟大。这种本真状态,要求我们超越对感性知觉的依赖。通过心灵的净化回归于形神合同的知性与情性的平衡结构,在我们的心灵世界里,体验而证实至道的真实不虚。心灵的净化,使自我生命长久存在,洞察世界的真相。这就是“物之极”的呈现,唯此才是人生价值的彻底完成。知识的追求,使心灵日益脱离实在,丰富多彩的精神变为纯粹的意识活动与观念结构,世界疏离于生命而存在,人性的创造精神瓦解凋弊。是心灵的自省,自我与世界重新回到了完整和谐的统一。

当“物物者非物”的逻辑分析面临空前困境的时候,庄学开辟了“道,物之极,言默不足以载。非言非默,议有所极”的新方向。经过不断分割趋向于“无”而非“无”的领域,不是可“言”与“默”的对象,而是“不期精粗焉”的“无名”。知性的成长,使我们已习惯于通过语言概念的分析归纳,实现对“凡有貌象声色者,皆物也”的把握。我们以“数”不断“分”之,使之趋向于精细确定。我们以“言”反复“说”之,使其愈加单纯分明。然而,我们对自己一向信赖的工具缺乏足够的反省。总是习惯于把处于整体世界中的自我,孤立于世界之外,以为这样才能有客观的知识产生,直至真理的发现。忘记了我们永远是在

与世界的联系中认识世界,是在对自我存在的反省中超越自我,造成了前所未有的矛盾状态。当驻足于生机勃勃的整体世界时,生生不已的万千气象感动着我们的的心灵,驱逐了逻辑抽象的顽固阴影,博大的生命世界的意义,就此显现于心灵的澄明,我们与世界真正合一。“道,物之极”其为“极”,只能“极”于我们的的心灵,不在知性工具的“言”与“数”里。如果贬斥了情性的生机,我们的的心灵中就会仅剩空洞的概念,忘记了我们本来以洞察世界的本质为目标。

2. 夫道,覆载万物者也

应当承认庄学的“道,物之极”的提法,仅是权便之说,是揭露知性工具局限性的具体表达,易于使人误以为“道”就是“物”。这一认识的历史渊源,就是老子的“道之为物”。庄学力图说明,“道”虽非为“物”,但确实是在“物”中被认识。

在对构成世界的终极物质本源进行确定时,通过功能分析方法认识而来的“通下一气”的“一气”,是最基本的存在形式,由于它自身无变,所以是最真实的存在者。而“道,物之极”,则又强调了本体之道存在于万物的终极底层。和谐统一的大千世界,本体之道绝不是凌驾于万物之上,干预主宰着世界的运动变化。作为“万物之所由”的本体之道,是在阴阳“一气”自身的消息盈虚中,具体事物依据它而成为具体存在,人类通过对具体事物的不断领会,最终实现对本体之道的洞察。因为“太一形虚”(《列御寇》第三十二),是比阴阳“一气”更不能以语言概念规范的绝对者,可是自我生命的意志自由冲动,又驱使我们通过“名”呈现其意义。对这一矛盾的克服,庄学以“道不可有,有不可无。道之为名,所假而行”的认识途径予以解决。在“名”的语言概念世界,依托其“假”的相关条件予以确定。必须在“所假而行”的运动变化中,达到确定不变的认识。如果违背了这一原则,就会“倒道而言,连道而说者,人之所治者也,安能治人”(《天道》第十三)?成为他人奴役的对象,而自身甘为奴隶。

以“名”指示“道”,必须首先明确这是认识之所“假”,不是“道”本身,“无有一无有”才是核心所在。但由于对道体的认识,如果完全脱

离了语言概念这一认识工具,就切断了主客体之间沟通的渠道。经过逻辑的严密分析,我们承认确认它是“有”,可此“有”的实在性不能以任何可落实于经验世界的“数”与“分”衡量。我们说它是“无”,却不是不存在,由于比“一气”之“虚”还要抽象,但其在实在性最终为我们的知性能力所证实。因此在“道不可有,有不可无”的矛盾冲突中,反省我们自身的存在,证实发现是主客体之间的矛盾关系,造成了与本体之道的疏离命运。本来人类就是有限的存在者,而我们又运用更加有限的语言工具,表达我们对无限世界的认识,这就不可避免地存在着难以逾越的鸿沟。

消除这种矛盾性,使主客体之间达到真正的和谐,需要我们不断反省自我存在,对我们赖以表达认识世界的语言工具,做出客观的合乎实际要求的选择。我们通过对道物关系的考察,认识“道,物之极”,确认道与物是普遍永恒的统一,但道之所在,乃“物之极”也,不是“貌象声色”的物理现象。我们从内在根据与外在表现的关系,理解“道者,万物之所由也”,说明了本质与现象的对立统一关系。通过对经验现象的分析总结,说明事物的存在,不仅是得于“一气”而成为现实,而且在其得于“一气”的同时得于“道”。反映于具体事物,这一区分于它事物的本质规定,就是“性”。因其同样遵循“一气”的阴阳消长变化规律,所表现出来的条理秩序,即规律性稳定性,就是“理”。由于它是包含着具体数量规定的整体,以其不脱离“通下一气”的“一气”,与“无所不在”的道而存在,这一存在的整体,就是“德”。如果我们以其“化育万物,不可为象”,称赞其伟大的创造精神,则可称之为“玄德”。这样我们才能在道与万物的内在根据与外在表现的多重规定中,真正把握“道之为名,所假而行”的深刻意义。

进一步考察“道者,万物之所由也”与“道,物之极”的论断,庄学始终在表达这样的信念,凡有规定性者,都不能成为宇宙万物的终极决定力量。“万物出乎无有。有不能以为有,必出乎无有,而无有一无有”的逻辑依据,就是支持其认识展开的强大动力。这也正是批判“以其至小,求穷其至大域”认识错误的根本理由,因为阴阳“一气”不

论其如何“至小”，依然是具体之“有”，绝不能是“至大之域”的“无有一无有”。而不论“至小”如何之“小”，不能脱离其内在依据而孤立存在。在经验世界里，人们通过感性知觉就可以理解，“不形之形，形之不形，是人之所同知也，非将至之所务也，此众从之所同论也”。上升不到对存在者存在的内在属性结构层次，与外在功能作用表现的分析，结果是只能见“物”而不知“道”，局限于具体之物的知识方面。实际上，“万物皆往资焉而不匮，此其道与”（《知北游》第二十二）！万物以“道”为根据存在而“道”自身永无损益，唯此才是“道”，宇宙万物的究竟实在者。

通过功能分析方法而建立起来的整体逻辑框架，强烈地表达了在事物的普遍联系中认识事物，并通过对流变事物存在的终极根源的揭示，认识宇宙本质的观念。这就是中国哲学的最普遍特征。这一发端于老子，成熟于庄学的哲学关怀，强调对事物的内在本质属性与其它事物的统一关系的确定，只能以主客体的相互关系的存在为基本前提。主体自我在对纷繁复杂的具体事物的考察中，确定自我存在本质。在对自我本质存在与存在状态疏离的反省中，深化对自我本质存在的认识。必须以对宇宙万物的比较鉴别为参照，使认识实践与客观存在相符合。语言分析追求的概念的明晰与逻辑的一贯，被融会于高下差等有殊，却不可分割的整体结构与秩序中。因此，对阴阳“一气”功能属性的确定，不来自概念内涵外延种属关系的区别，而来自对经验现象的刚柔、曲伸、动静、清浊、燥湿、水火等物质属性及其表现的概括总结与提炼。对道“无所不在”的认识，莫基于精深细致的分析展开，是对宇宙永恒存在的“未始有无”及“泰初有无，无有无名”等认识的逻辑推演。中国哲学精神既是“轴心时代”处于这一地理环境下的人民，民族个性的集中体现，又是长期历史文化积累的必然反映。认识了这一特征，我们才能更加清楚地考察未来

哲学的历史走向^①。

普遍的真理洞见,建立于对世界表里精粗关系的深切领会基础上。具体事物无不“比形于天地而受气于阴阳”(《秋水》第十七),但追究万物的生起过程,“夫昭昭生于冥冥,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》第二十二)。昭著鲜明之物,产生于恍惚窈冥之中。无形质的东西,比有形质的东西更为原始。精妙的变化来自道的作用,而“精”是构成有形者的本源。由于事物的终极构成要素同一,万物的新陈代谢,实际上是通过存在的不同形态表现其特殊性。“精神”是“精”之“神”的意思,不是指人类的意识活动,是比“无形”的东西更加精细的阴阳“一气”。然而,这仅是对存在状态的说明,不是对事物本质存在的揭示。

这一系列关于“生”的说明,只有两方面的内容。其一,宇宙中的万物,都以最精微的物质元素阴阳“一气”为本源。其二,一切运动变化,无不是道的作用的表现。因为我们的感性知觉,不能把握“冥冥”但真实存在的阴阳“一气”究竟如何运动变化,可是从事物的运动变

① 许多前辈学者业已准确指出,中国哲学的理概念,主要是指条理秩序,非为本体。如果我们进一步考察庄学对道与德、性、理关系的认识,在道家哲学中,唯有道符合本体的要求。汤用彤在对王弼哲学的研究中反复强调:

王弼用忘象得意之原则建立玄学。而其发现此原则实因其于体用之理深有所会。王氏之所谓本体,盖为至健之秩序。万象所通所由,而本体则无体而超象。万有事物由真实无妄之本体以始以成。形象有分,而体为无分至完之大全。事物错动,而体为用形制动之宗主。本体超越形象,而孕育万物。万物殊变,俱循至道,而各有其分位。万有之分位固因于本体之大用。然则真识形象之分位者,固亦深知天道之幽赜者也。

——汤用彤:《汤用彤全集》第四卷,河北人民出版社,2000年,第79页。

他于此复致意曰:

王弼之所谓本体,为至健之秩序。万物生成为本体之用,而咸有其必在之分位。秩序者就全体以称。分位者就一物立言。全体之秩序,即所谓道。故道也者无之称也。无不通也,无不由也。一物之分位,根据其所由之理,而各得其性。

——同上,第81页。

此论启予良多,希读者明辨深思焉。然“至健之秩序”,不能包含本体之道所具有的“玄德”的多方面内容,这是我们尤应注意者。

化的事实来判断,都以道为根据。因此,“精神生于道”。作者推演了“通天下一气”的认识,在论述宇宙万物的物质同一性的同时,更加突出了道的根本决定作用。然“生于道”的提法,容易引起认识上的误解,在表达上不够精确。“万物以形相生”指出个体事物虽然其现实性生死有期,但在根本意义上,只是作为“物”的存在形态发生了变化,发展了“通天下一气”的思想。

正由于宇宙中的一切事物,无不以道为根据,才能成为现实的存在者,庄学得出了“夫道,覆载万物者也,洋洋乎大哉”的结论。“大”体现于“覆载万物”的德性,不是表现于形体的大小。这种“覆载万物”的德性,是由于它没有量的尺度,质的改变,不因时空的变化而发生增减,圆满无缺所致。“夫道,渊乎其居也,濔乎其清也”。潜藏在具体事物表象的背后,而其自身的属性却不会因任何可规定性的事物发生变化,“万物孰能定之”?不能认为它是意识的虚构,只是不能以经验现象加以衡量。“渊”之“居”指其深藏不露,“清”之“濔”强调纯粹无染。我们对道的认识需要以自我的主动性创造性,使它进入我们的精神世界里。离开了主体自我的心灵领会,缺乏精神自觉能力的万物岂能见证道的存在?虽然如此,“形非道不生,生非德不明”(《天地》第十二)。有形质的具体事物,都以道为根据存在,而我们对宇宙万物的认识,如果不能深究其存在之“德”,又不能达到对事物的深刻把握。如果以为我们可以脱离对具体事物的考察,就可以领会“洋洋乎大哉”的至道,无异于水中捞月一场空。“形非道不生,生非德不明”一语,与二程兄弟“论性不论气不备,论气不论性不明”的论断,旨意相同。

从具体上升到一般,是认识的基本过程。“有形”的事物,其“貌象声色”可以为主体自我的感性能力解决。但是对于其“德”的认识,就必须在感性知觉的基础上,进入理性分析综合的层次,才能得到实现。这就需要从对外在数量关系的考察,深入到其内在本质规定的程度,达到认识的目的。逐步扩展我们的认识领域,排除差别性,提炼现象世界的普遍规律与本质存在。在这一抽象化程度提高的过程

中,不能切断本体之道与万物的内在联系,误以为道是悬空孤立的存在。这是因为,“夫道,于大不终,于小不遗,故万物备。广广乎其无不容也,渊渊乎其不可测也”。虽然道无不在,但不能把道等同于具体事物的本质属性。可认识总是以具体事物为对象,我们又如何在具体的认识过程与形式中,使“广”至“无不容”,且“渊”至“不可测”的至道,呈现于我们的心灵里,洋溢在我们的生命里呢?真理因知识积累,反而产生了严重的疏离结局。“非至人孰能定之”(《天道》第十三),成为检验是觉悟者还是凡人的分水岭。没有至人的心灵明觉,就不能产生对至道的真理性洞察。而至人之所以能够实现对本体之道的觉悟,在知识与真理之间,既能清楚划清其界限,又相互促进和谐发展,来自其生命的体验。

突破知识的局限,实现认识的飞跃是一漫长的过程。“复之挠挠,以游无端。出入无旁,与日无始。颂论形躯,合乎大同,大同无已。无已,恶乎得有有?睹有者,昔之君子。睹无者,天地之友”(《在宥》第十一)。世界在我们不断“挠挠”中敞开,而我们的的心灵必须追随它“游”于“无端”之境。若有所停滞,宇宙将关闭其通往“不可测”领域的大门。如果摆脱了任何条件性的限制,就像太阳的周期性循环一样永恒不息。当对有形质的具体事物加以“颂论”,使差别性消泯而普遍性凸显的时候,差别性被普遍性包容,认识上实现了无差别的同一“大同”。它到底是什么呢?“大同”就是“无”。这个“无”如何使真理之“有”成为现实?就在觉悟者的心灵世界里。过去有德行的君子,只能拥有具体的知识。而如今领会了“大同”之“无”的觉悟者,却是“天地之友”。是心灵的默契,使“睹无者”包容万物而不遗,具体的知识又能何尝外在于他的胸怀。

因此,对“形躯”的“颂论”,即知识的积累与学习,是“合乎大同”的先决条件。我们需要“颂论”的内容,一是“道者,万物之所由也”;一是“夫精,小之微也”。因为我们宏大的分析归纳的“颂论”存在,领会明白了“形非道不生”,经验世界的功能结构向意义世界倾斜。正是在对“生非德不明”的确定中,能够把“小之微”的“精”,安顿于统一

性整体性的世界里,使其属性与过程,得到恰如其分的说明。“游于无端”的无限开放的心灵,以“定”的知性与情性稳定结构的能量,使世界无所逃遁。这一认识的依据,就在于“道者,德之钦也。生者,德之光也。性者,生之质也”(《庚桑楚》第二十三)。物之“德”是事物现实性的全部规定,以“道”为根据而存在。有“生”的具体事物,又是“德”的表现。此“生”非彼“生”的本质属性,就是“性”。我们所“颂论”者,以此为究竟。不论对“德”之“明”,还是对“无”之“睹”,活动的主体是自我不是“物”,道不能由物而呈现,只能呈现于自我的心灵中。

当“昔之君子”对“有”的发现沾沾自喜,并最终阻塞了自我觉悟之路时,是“睹无”的“天地之友”把他们从生命的危机下解放出来。因为“万化而未始有极也”(《大宗师》第六)。世界是无限的世界,而生命创造是宇宙的根本精神,在这无限的生命世界里,唯“有形者与无形无状而皆存者尽无”(《天地》第十二)。只有能够使“有形者与无形无状而皆存者”,才能达到“尽无”的“德无不容,仁也。道无不理,义也”的“正于其情”与“遍于其理”的全面完整认识水平。由于“有形者与无形无状”必有其内在的规定性,“非德也而可长久者,天下无之”(《在宥》第十一)则是必然的普遍规律,整个世界“合乎大同”的至极要求,只能是“无有一无有”的至道必然承担这一使命。

综合“万物之所由”与“覆载万物”两方面的内容,可以最终确定全面理解“道”的普遍价值。这些不同侧面的说明,一方面深刻地反映了功能分析方法,对唯一确定终极的本体之道的把握过程,另一方面也使我们日益清晰地看到,“有不能以为有”论断的逻辑展开,建立于对“物”的各方面分析考察中。这当然是“尽无”的“无有一无有”之道,兼容了“有形者与无形无状”,并且使其“皆存”伟大功能作用,揭示了“尽无”是以道为宇宙万物的根本的理由。而“无”之深刻意蕴,就成为区分与其它思想派别的旗帜性标志。也正是对“无”这一概念的不同层次不同角度的规定,使庄学终于合理地沟通了“道”与“言”以及“心”的联系,我们因此才能深切地感受到由功能分析方法呈现

出来的强大逻辑力量。

3. 本根

老子基本没有对道加以定义,是在对本质与现象的讨论中,揭示道的内涵,表现出了高度成熟的哲学智慧。属加种差的定义方式,与老庄道家的认识在精神气质上存在着极大的冲突。然而,从庄学以来,包括黄老之学,都有接近于定义方式揭示事物内涵运用的范例,这反映了当时哲学认识的发展,对定义方式作用价值的承认。通过否定的方式达到肯定,这的确是道家认识方法的主流特征,但这一方式不是在任何时候都可适用,我们对道家方法论特色的概括,是就其基本倾向的定位,不能把它绝对化。

庄学的道论,是对老子思想的发展,是前代一切哲学精华的集中体现。可庄学中正面分析道的文献,并不像别的内容那样丰富。这些散见于各方面论述中的内容,足以把庄学引向前所未有的高度。对本体问题认识的精义,在庄学以下的分析论述中已基本完成。未来的哲学不过是从逻辑关系上,予以更加细致清晰的说明。

夫道,有情有信,无为无形。可传而不可受,可得而不可见。自本自根。未有天地,自古已固存。神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。稀韦氏得之,以挈天地。伏戏氏得之,以袭气母。维斗得之,终古不忒。日月得之,终古不息。堪坏得之,以袭昆仑。冯夷得之,游大川。肩吾得之,以处大山。黄帝得之,以登云天。颛頊得之,以处玄宫。禺强得之,立乎北极。西王母得之,坐乎少广。莫知其始,莫知其终。彭祖得之,上及有虞,下及五伯。傅说得之,以相武丁,奄有天下,乘东维,骑箕尾,而比于列星。

《大宗师》第六

这段话的内容分为前后相关的两部分。前一部分通过一系列描述性

范畴的运用,对道的超越性质进行了详尽的说明,其中不乏文学化的想像。后一部分列数古帝王的伟大成就,皆来自对道的敬畏领悟,以显示其对于人生的价值与意义。现代研究者对后一部分多不之信,以为是混入到了庄学中的神话。然通观庄学全篇,并没有对宗教大加鞭挞,相反深具同情了解的态度。

道是超时空的绝对存在者,其超时空属性集中体现于“自本自根”一语中。对于“自本自根”的含义,庄学有具体的说明。

今彼神明至精,与彼百化。物已死生方圜,莫知其根也。扁然而万物,自古以固存。六合为巨,未离其内;秋豪为小,待之成体。天下莫不沉浮,终身不故,阴阳四时,运行各得其序。惛然若亡而存,油然不形而神,万物畜而不知,此之谓本根。可以观于天矣

《知北游》第二十二

对照这两段经典文献的记载,可以综观庄学道论的精神核心。“有情有信”指存在的实在性,“无为无形”指道为自然的非实体性存在,“可传而不可受,可得而不可见”说明道不能完全外在于人的精神自觉,但它不可以通过感性知觉把握。是可描述的,如果连描述都无法使用,那将与我们的生命完全脱节。虽可描述,却非像声音的气流振动,图画的色彩线条,器物的造型与功能属性,为接受者拥有。“自本自根”是核心,意为自身就是存在的理由,是永恒的存在者。是它使鬼神表现其神妙,使天地生起并具有秩序。没有它不存在的空间,没有它不延绵贯通的时间,不可以年龄长幼形体大小衡量其尺度。所有的英雄与帝王圣明的睿智,无不因得道而成就其不朽伟业。而下引释文的起首部分,即是著名的“天地有大美而不言”一节。“彼”是指天地的“大美”,四时的“明法”,万物的“成理”。庄学尊崇它是“神

明至精”，同觉悟者浮沉^①。

事物的存在与消亡，包括事物的数量规定，为什么如此，不能通过知性判断可以追究清楚其终极界限。其理由在对“物物者非物”与“物固自生”相互关系的分析中，已进行了详尽的解释。庄学直接指出道是永恒的存在者，普遍地存在于一切事物中。不论事物形体的大小与生存的长短，都以道为根据成为现实的生动个体。一切运动变化条理秩序，各得其宜，世界成为和谐的世界。“惛然若亡而存”是说仿佛远离了我们心灵的观照，以为它消亡了，可实际上依然存在。“油然不形而神”说明永远不是有形质的事物，却使事物在潜移默化中表现着自己的作用。道具有无法定量的潜力，存在于所有事物中，成就一切，可具体事物却对它无所觉察。“油然不形而神”一语甚具韵味，生动地表达了由潜能到现实的意义。“万物畜然而不知”，指出道虽遍在万物，但唯有类才能领会它的存在。如果我们问“本根”是什么，何所是，自身就是自己存在的根据与理由。只有在这样的高度，则能“观于天地”。而我们对“自本自根”之道的领悟，正是通过对天地的“大美”，四时的“明法”，万物的“成理”之“观”中，实现道为“自本自根”绝对存在者的认识。博大的生命世界的创造奇迹，自然界的运动变化的规律秩序，宇宙万物的固有本质，是我们认识领会的对象。当我们从这些较为具体的知识掌握，上升为对其普遍终极意义的考察时，一旦我们的认识突破了知性的限制，我们也就体会了至道乃“无有一无有”的绝对者。

以“神明至精”指称“自本自根”之道，极具表达的辐射力。在对“精粗”之物的分析时已知，“精”乃“小之微”之意，这一“神明”是微小到“至”的程度的存在者。而此“至精”者却又是“神明”，奇妙不测，化育万物，与物浮游而岿然不变。“自本自根”之道，其何以能够“自本

^① 颜世安对上引“自本自根”一段文字为庄学道论“经典”的地位产生了质疑，并以“本原性”与“实体性”对其内涵进行了解释。然而，没有切中“自本自根”的要义。《庄子评传》，南京大学出版社，1999年，第181页。

自根”，它物必以自己为根据存在，而自己的存在就是自己存在的理由，基于道家在逻辑关系上，已清醒地意识到凡有规定性的事物，皆有限的存在者，只有无规定性的绝对，才能成为普遍终极的依据。“不以生生死，不以死死生”（同上）者，则能“自本自根”，而其它事物与之不同。正因为这样，“生生者不生”，反之“化则无常矣”（《大宗师》第六）。由于在经验现象中已经不能否认“万物皆化”（《天道》第十三）的事实，如果不存在一个不生不化的绝对者，自然不能说明世界为什么是统一的整体问题。这就从逻辑关系上推导出，只有自己的存在以自己存在为根据的“自本自根”之道，承担着化育万物的终极使命的认识。其存在的永恒性与绝对性的理由，不在自身之外，只能在自身，这是“至精”之道与阴阳“一气”化生出的“精粗”之物的根本界限，正是形上形下之别的核心。

以道为“自本自根”的认识，是哲学思考的重大收获。它正面阐释了只能是自己的存在就是存在的理由者，才能是永恒唯一绝对的。这一认识使道家在形上学方面，将永远处于真理的发现者地位。其它的思想学说，只要还有足够的客观态度与哲学思考能力，只能追随着这一思想，提出自己对宇宙人生的看法，而无法动摇道家在此领域中的创造贡献。从另一方面看，庄学是在老子哲学认识的基础上，更加深刻细致地把功能分析与语言分析两者紧密结合起来，经过逐步深入的逻辑分析，得出这一真理性认识，而它正是哲学思考应当遵循的普遍方法。这一成功范例，不仅具有方法论的意义，而且将从深层根源揭示中国文化的精神气质问题。更进一步说，诸子百家兴起之后，为什么与现实生活关系密切的名、兵、法等派别，往往处于对儒家的批判对立地位，却与道家保持着如此亲密的联盟，原因正在于它们无一例外地接受了道家的认识。并以此为依据，提出各自不同的治国安邦的具体策略方法。或许我们还可以说，中国的科学与艺术，至少从战国以来，无不浸润着道家的精神，是道家的思想灵魂支撑着中国文明成就的大树之根。只要我们有同情理解的态度，就会发现，道家的哲学思考，无不落实于改变世界的物质之用，就是在道德伦理

这一儒家的传统立足领域，依然是道家从形上学的高度，对道德伦理问题做出深刻的反省。

老子曾以其对宇宙人生的睿智，揭示了圣人的伟大人格在于顺物自然。“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”（第五十七章）。“自化”与“自正”以及“自富”与“自朴”诸语，其实都是“自然”的不同方面内容的说明。而“人法地，地法天，天法道，道法自然”（第二十五章）的论断，更是鲜明而集中地浓缩了道家对本体之道的认识。庄学的“自本自根”就是对“道法自然”命题的解释。从河上公以来的传统认识，都把本章视为一个有机的整体，具有严密的逻辑关联，这当然不能为错。可是，“法”这一概念，在传统语汇中，有法律、效法、法则或规律等不同含义，如果以规律或法则解，“道法自然”可以说得过去，但“人法地”等就会出现严重的问题。而如果以效法解，“人法地”等具有合理性，对“道法自然”却于理有违，不能理解道的规律就是自然这样矛盾混乱的认识。由于老子存在着表达上的不足，就产生了唐人李约“人法地地，法天天，法道道，法自然”牵强的断句。可是李约从中发现了问题，因为不如此之“法”，那就不是“四大”而是五“大”，与老子的旨意存在着严重矛盾。

河上公的“道性自然，无所法”的论断，最符合老子的一贯认识原则。只是河上公以气论立场的解释态度，又在整体上与老子原意不符。而只有庄子的“自本自根”，放弃了对“法”这一概念的袭用，才使老子的认识更加圆满完整。“道性自然，无所法”，最恰当的表达就是“自本自根”。理由在于，自然这一概念，包含着相互关联的三个层次的认识内容。自己而然是其本义，否定了造物主与外因论。意味着任何具体事物，运动变化的根源不在外部而在自身，因为来自于自身，自然于是具有自发的含义，老庄习惯于以“自化”或“自生”的语言加以表达。说明任何具体事物必然是能动的生命整体，否则世界将变成僵死空寂的世界。自然由此又产生自在的意思，解释了运动变化过程中的事物，遵循着由潜在到实在的过程，最终成为具有现实性的个体的根本原因。否则，世界就不会产生纷繁复杂的事物。老子

的“有无相生”与庄子的“未始有无”之论,因此能够从存在论发展为本体论。存在论是本体论认识的起点,而本体论则是存在论的完成与升华。

至于“人法地”诸论,显然是把地与天乃至道的自然秩序,按照其表里与高下关系,进行了由感觉到知性,直到理性直观的说明。这些也正是“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说”的具体所指。大地承载着万物的生起消亡,四时之“成理”就是固有的秩序规律,受到更为辽阔的日月星辰天道的制约,概要言之就是“天有历数,地有人据”之意。由于日月星辰的运动变化远较具体事物的生起消亡,更加远离主体自我的经验感受,作为万物之中一员的自我,就必须遵循宇宙万物的固有结构与秩序,才能在对自然秩序的效法学习中,达到预期的认识实践目的。唯当理性认识达到对存在者存在的普遍抽象,揭示一切万物都以至道作为自己的存在依据,而道自身就是自己存在的理由,对宇宙人生终极性问题的领会达到至极水平。但人类由知识积累到精神自觉的实现,却是“观”的心灵领会对“法”的学习效法的超越。

而“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”则是从主体自我方面,对臻于自然境界前提的说明。此处的主词“我”可以视为虚指,若此“观于天地”,正是对“自本自根”之道的阐发。“豨韦氏得之”以来的古代帝王与觉悟者,不论是老子的“自然”还是庄学的“自本自根”,其“自”都不是外在的添加,都在自我本身,它们构成完整统一的概念范畴链条,说明了自我的实现与尘世伟大事业的完成,无不以“道”为指南。因此,对“自本自根”的理解,有相关的两方面含义。从道物的依存关系的角度,揭示了道为本质物为现象,合理且细致地回答了差别性同一性问题。而从主客体的认识反映角度,说明了意义世界体现于主体自我的理性自觉。这两方面的内容结合在一起,成为庄学思想的中枢内容。

由于“自本自根”之“根”,意指自我生命活力的起源,不同于“本”的根据、理由或原理之意,许多研究者误解此“根”的含义,以为它就

是某个端点,进而把“自本自根”解释为生成论的命题。这一认识没有注意到“根”的限定在于“自”,此“自”就是“未始有无”的“一无有”。况且“道之为名,所假而行”,任何思想观念必有指向的对象,不能孤立地存在,认识都有相关的条件性,这种矛盾统一使认识具体展开。因与“通下一气”以及道“无所不在”的认识不可分割,突出了人类以语言概念表达终极实在的困境。只是“通下一气”旨在揭示宇宙万物的物质同一性,这一最基本的物质元素,其运动变化源自内在的矛盾性。阴阳“一气”的矛盾性,是阴阳化生万物的内在动力。为什么只能以道为根据,是因为阴阳“一气”,虽然其本然的存在是“未形”,但其有“分”,存在着自身的局限。道“无所不在”正是无此“分”,才能成为有“分”者的终极决定力量。有“分”之物其根源是什么,与其何以“分”的关系问题,最终被解决。

必须通过对运动变化的过程与具体事物的存在状态的分析,才能在事物的彼此关系中揭示其差别同一关系。庄学对此很清楚地指出,“性之动,谓之为;为之伪,谓之失”。阴阳“一气”之“动”,是其“性”的表现,这种表现就是“为”的自我生命创造活动。因为其“为”是在时空的流逝中,我们对阴阳“一气”的逻辑抽象,不等于其本源的存在状态。普遍的阴阳“一气”的某一部分,由于自身矛盾性的不断发展,不得不“杂乎毫芒之间”,产生变化之“伪”,具体有“分”的事物,受到自身“分”的限制,处于外力的作用下,具有了周期性的循环往复。而所以为其“性”者,乃“自本自根”之道。庄学常以“不得已”表示必然性,“欲当则缘于不得已,不得已之类,圣人之道”(《庚桑楚》第二十三)。达到永恒符合之“当”,需要通过对必然性的体悟实现。而“不得已”即“必然”,表示宇宙万物的运动变化为觉悟者洞察,就是“圣人之道”。客观存在的必然性反映于圣人的心灵,就成为圣人所示昭的真理。

对道“自本自根”的定位,是对道“有无”同一而异名的更高层次的概括说明。在逻辑的诠释建构中,所建立起来的语言与观念世界,严密清晰地反映了我们心灵所能感知到的宇宙。但它的无穷奥秘却

因我们有限语言概念的制约,无可奈何地把世界浓缩于语言概念的骷髅中,与生机勃勃的世界背离。面对这一困境,庄学特别提出“观于天”的认识,使天地的“大美”,四时的“明法”,与万物的“成理”,充实于我们所“观”的知性与情性交融的心灵里,人生因此能够以自我本质存在“自化”与“自正”以及“自富”与“自朴”,实现自由。“道法自然”之所以不可以理解为“道”以效法“自然”为归宿,是因为这样会从逻辑上使自然成为外在于具体事物的孤立绝对者。只能像河上公所理解的那样,是“道性自然,无所法”。而“自本自根”的命题,显然是把存在者存在的根据,从对事物的普遍联系中,确定道为万物存在的终极原因的认识方法,转换为终极存在者其存在的根据不在自身之外的思路。因为道的本质就是自然无为,不需要通过对时空关系的规定,间接证明它的绝对性永恒性。固然我们的认识发展,必须依赖对具体时空关系下事物的揭示,追溯宇宙万物存在的终极依据,可是只有“自本自根”命题的提出,合理地把道作为世界的本体的理由完全托出。这就从更高的逻辑结构,回应了道“无所不在”与“通天下一气”等核心哲学认识的相互关系问题。它意味着我们不论对人生意义的说明,还是对宇宙万物的认识,都必须回到存在者的本质存在这一关键,才能从根本上解决各种困惑。

主体与客体以及主客沟通联系的中介,到处都存在着异常复杂的问题。功能分析以全方位的概念体系,构筑起一个完整的理论系统。但其所有的概念范畴,都是在相互联系中逐步得到阐明。一个概念范畴及命题的内涵,受到相关概念范畴及命题的限制,从而形成彼此贯通又互相制约的意义链条。从表面特征看,功能分析的确是描述性范畴的运用多于规定性范畴的运用,这一方面与“正言若反”与“得意而忘言”的方法论主张密切相关,清醒地估价了语言的正面规定存在着的不足。另一方面,由于表象与本质,过程与结构,整体与部分,是统一的整体,不能独立存在。只能在对经验现象进行了一定程度的归纳总结的情况下,恰当提取最基本的认识素材展开分析。这就决定了认识者首先需要以描述性的方式手段,围绕对事实的判

断或对事实的陈述,排除不直接相关的成分,把呈现出来的具体内容予以进一步的确定。而所确定的东西,正是规定性范畴所能表达所要表达的对象。

然而,那些间接的因素,依然于此保持着同规定性范畴的内在联系。规定性范畴就这样被包容于描述性范畴之中,使表达的内容更具张力与弹性,在内容上充满了诗意与浪漫的精神。道与德、理、性、命、言、时等的关系,就清楚地反映了这一认识特征。中国哲学的概念范畴,心与气的感性色彩最为明显,但如果我们领会了功能分析的运思过程,就可从相关论述获得准确完整的认识,中国哲学概念范畴的感性化疑问也就烟消云散了。庄学通过功能分析方法的展示,告诉我们,哲学是什么,哲学思考的过程是什么,世界是什么^①。

第二节 言休乎知之所不知

道自身即是其存在的理由,说明了道的自足圆满性质。“自本自根”结论的得出,显然与存在论问题相关,也与意义论或价值论问题结合在一起。离开了这一条件,难于使认识活动面临的各种关系,予以条理化的诠释。就认识结果看,一定是在对事物的存在进行了多方面的分析后,排除其中任何不合理的错误见解,最终使道“自本自根”的论断,既与逻辑抽象一致,又与客观事实相符。老庄道家关于德、性、理与道关系的精深分析,为中国哲学的超越精神,奠定了坚实的基础。

1. 道不私,故无名

^① 英国汉学家葛瑞汉就认为,中国哲学特别是道家哲学,运用的是一种关联性思维而不同于西方哲学或佛教哲学。其认识,与本文提出的功能分析方法论存在着某些一致性。《论道者》,张海晏译,中国社会科学出版社,2003年,第336页。

道家把我们面对的世界,进行了感性世界与理性世界的区别而联系的区分。虽然道家承认,感性世界与理性世界都是同一世界现象与本质的关系问题,但是道家认为,感性世界与理性世界,从存在论的立场看,本源与派生的宇宙论问题,如果在“未始有无”的前提下,可以被容纳于存在论范围之内。关键在于,我们对世界本质存在的揭示,是在对表里显隐关系下,通过对现象的分析,最终得出它们是统一的整体,不存在外在于感性世界之外的理性世界的认识。至于世界最深沉的本质,究竟是什么样的存在,只能在对事实的逐步分析过程中,在其功能作用与属性结构的阐释中得到确认。如果以语言概念直接说它是什么或不是什么,必将陷于自相矛盾。正像老子指出的那样,道是“不知其名”的“大”,而其“大”是“强为之名”(第十五章)。“强为之名”是说命名是不得已的事情,不通过命名的方式,人类无法通过语言概念等符号,规范描述面对的世界,不能使生活向更宽广的深奥的无限领域前进。

当庄学以“气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也”(《人间世》第四)的论断,把“气”的感性化世界,与“道”的理性化世界,统一于“心”的意义世界时,对主体自我认识过程中形成矛盾的根源,予以了根本的揭示。这相关的三句话中,“虚”贯穿于其中,成为我们理解庄学思想建构的枢纽。此“虚”一方面指作为构成万物的最基本物质元素气的特质,另一方面指主体自我的空明心灵。“唯道集虚”是说,只有道能够统一气之“虚”的物化世界。这些内容,都是最普遍的认识。正因为是主体自我对世界的反映与理解,且这种领会只有在“虚者,心斋也”的状态下才能实现,说明世界不能外在于心灵还有意义存在。如果离开了“天地与我并生,而万物与我为一”的“我”,天地、四时、万物构成的世界,于是“有大美而不言”,“有明法而不议”,“有成理而不说”,成为潜在的无意义的世界。这不是说“我”与“万物”不存在差别,不是说“我”的存在决定着“万物”存在的命运。而是可以把“大美”、“明法”、“成理”逐步“言”、“议”、“说”者,不是万物只能是“我”。这一认识,是包含着存在论与知识论的意义论问题

主要考虑的内容。道家哲学思考的革命性意义表现于此。

庄学明确指出,“万物殊理,道不私,故无名。无名故无为,无为而无不为”。自然存在的一切事物,如果其完全同一,没有任何差别性,“我”与“天地”、“万物”的界限又如何能够存在?这是先验的事实。当然只有“我”存在于世界中时,差别性之为问题随之而生起。我们以“心”来区分自己与异己,自然与自我,“大美”、“明法”、“成理”因此被“言”、“议”、“说”反映。可自我之“心”当其未“虚”时,“我”以“耳”直接“听”来的世界,“万物殊理”。是“我”与“万物殊理”,驱使“我”继续以“心”和“气”,更加深入地倾“听”世界。结果在“我”达到“虚”时,最终明白“道不私,故无名”。自我在创造的冲动中“言”、“议”、“说”的东西,都不是“道”。凡被自我“说”的内容,都无法达到对“无为而无不为”的道的全面说明。因为“虚”,使“心”与“气”及“道”不再分裂。在这样的情况下,领会了世界的意义。世界与我们心灵的精神生活,产生了更加深入的共鸣,被心灵照亮。庄学指出,“无穷无止,言之无也,与物同理”(《则阳》第二十五)。不可言说的对象,必须保持沉默。“无穷无止”是世界的实况,我们“言之”以“无”,才可遵循“理”的要求。

回顾庄学对各方面问题的分析解决,统一于意义问题下的各部分哲学认识,都与言意关系问题有着直接的联系。虽然庄学极其清楚地理解语言的困境,但还是对如何界定道,予以了正面的规定。“夫道未始有封,言未始有常,为是而有畛也。请言其畛:有左有右,有伦有义,有分有辩,有竞有争,此之谓八德”(《齐物论》第二)。在进入说明之前,庄学首先以“道未始有封,言未始有常”对所探讨的对象加以限定。并且肯定无“常”之言与无“封”之道,不得不“有畛”,存在着缝隙与裂纹。“道”与“言”之间的缝隙,是因为“言”以“左”与“右”、“伦”与“义”、“分”与“辩”、“竞”与“争”有规定性的“八德”,指称无“封”之道造成的严重疏离现象。“八德”的具体规定性,正是“道”与“言”的矛盾性的具体化。

在这一规定中,“左”与“右”应当借指主从关系,说明我们面对的

世界,不同事物的秩序条理具有不同的制约属性。“伦”与“义”基本指依存关系,这是指不同的事物之所以不能各自独立存在,必须处于有机的统一之中,来自于同一统一体的内在属性。“分”与“辩”指数量关系,指不同的事物可以通过对其存在状态的考察,确定其基本界限,使不同事物予以区分。“竞”与“争”当指同异关系,反映了处于绝对运动变化过程中的具体事物,存在状态不断变化。说明了事物从潜在向实在最终回归实在的不同转化,指出了不同事物之间的矛盾冲突,仅是外在存在状态的表现。因为这是其内在属性的反映,只能称之为“德”。而这一认识的前提,则是有无关系。如此不可言说之道终于在言说中,呈现出其意义。这既是差别性的主从关系,又是统一性的互补关系。“语道而非其序者,非其道也。语道而非其道者,安取道”(《天道》第十三)?“无名”的“不私”之道,唯当遵循了其固有的内在秩序条理时,才能被我们言说。

庄学的概念体系是中国哲学的理论武库。“八德”的提出,向我们指明了如何通过对处于复杂的多重关系之中的事物的认识,达到对普遍本质之道领会的途径。若无言而心悦,则可消除“八德”各自的矛盾对立,以其无差别的同一得道之全。如果我们指向认识实践的过程,则“八德”是知性之“分”,获得的是具体的知识。在知识与真理,本质与现象,有限与无限等多重关系中,“道理”、“天理”、“殊理”、“成理”等概念范畴,成为他们表达事物的差别性与统一性的基本规定。“万物殊理”与“万物有成理”皆为“物之理”,这一概括说明正是对每一具体事物特殊性的高度肯定。“殊理”不仅指出了千差万别的事物,其根本差别在于“理”的不同,而且“成理”同时指明了其存在的确定性。这些不同,无不是“八德”的具体反映。因此,对事物的认识不在于认识其数量大小多少,在于对“成理”或“殊理”揭示。

就其存在根源说,“和理出其性”(《缮性》第十六)。固有的条理秩序来自其本质规定之“性”,一事物成为该事物,性理就是最根本的原因。由于它们都是在阴阳“一气”的消息盈虚中成就,“和”既表示在运动变化中达到某种数量界限尺度,具体事物无不具有令人惊叹

的精妙比例或素质,又表示它是宇宙普遍规律的应有特征。这些都是自然的存在,不是人为的设定,庄学因此屡屡有“天理”、“天之理”、“天地之理”的提法。因为它们有“分”,意即有“私”,都有特殊的内容,庄学以“道不私,故无名”表达“自本自根”之“道”的绝对圆满。在性与理概念没有进入道家的精神世界时,道家以“德”表示性与理涉及的内容,老子就有“上德”与“下德”以及“不德”与“玄德”等的区分。力图更加细致地表达不同概念范畴所反映的事物的内涵,使主观逻辑与客观逻辑和谐对应。

本来功能分析的特点,就是在把世界视为有机整体的条件下,把形形色色的事物理解为普遍联系下的高下差等的存在,最终探寻其“一以贯之”之道。庄学从大量的经验观察出发,总结归纳不同现象背后的普遍同一关系,但始终是以差别性特殊性为其思想展开的基石。从具体走向抽象,达到“约分之至”的最普遍抽象。这一认识方法体现为,人类在知性范围扩大的过程中,不断开拓未知的认识领域,已有的认识被包容于更大的功能属性过程结构体系之中,直至存在者存在的根本问题。适用于可规定事物的“八德”,因为受到具体时空条件的限制,无法实现对普遍本质与终极存在的规定,只能从存在者自身寻找其存在的理由,结果终于从现象与本质关系的认识原则下,得出道“自本自根”的结论。当以最普遍的认识反观天地万物,肯定差别性特殊性存在的合理性时,又从抽象的普遍原理,检验具体的现象。

同样可以明确,作为时空整体存在关系下的具体事物,“八德”的多重关系,决定着它们都是普遍联系之下的存在者。而我们对差别性特殊性的认识,如果缺少了对数量关系等的说明,显然达不到认识的目的。因此,“明天地之理,万物之情”,愈发证明事物虽然各不相同,但都不能独立存在,具有内在的统一性。这种双向的循环互动,构成了完整的理论框架。而世界之所以是普遍和谐的世界,就在于它们的和谐,是其内在固有规律条理秩序的表现。这就既肯定了“道”的本体含义,又因“理”概念的介入,把本体之“道”与具体事物之

“理”加以区分,净化了哲学思考的逻辑内涵。

可以相信,庄学的认识,深受老子“上德不德,是以有德”(第三十八章)云云的认识启迪。“道”与“言”之“眵”的弥合,只有在“虚者,心斋也”的精神自觉实现的条件下可能完成。而觉悟者“其无私德”,最终“乃合天德”。这一揭示本体之道的过程,老庄道家始终要求排除自我的偏执,“自是,有德者以不知也,而况有道者乎”(《列御寇》第三十二)!自我价值的实现,人生意义的领会,都以“与天地合”为终极检验标准。

2. 知道者必达于理

有限的个体存在,面对的是无限的世界。当我们以生命的全部激情投身于对世界的发现时,实际上不过是以“道观”与“物观”两种方式,解决面临的人生困境。“夫道未始有封,言未始有常,为是而有眵也”。既然语言是人类的本质存在的表现,我们当然不能放弃以语言概念规范世界的方式手段。可语言概念本来就是有限自我的组成部分,是有限自我的更加有限的存在。这就需要我们认真考虑,言说之理与生命存在之理,以及事物之理的多重关系,只有明白了“殊理”何为,为什么又是“与物同理”的“道理”,才能寻求认识实践问题将在何种方式下解决的答案。

道如果不能为心灵观照,就会成为与自我生命完全隔绝的存在。不仅在理论上不周延,陷于逻辑困境,而且也使人生缺乏实在性与终极价值,成为令人恐惧的虚无。虽然,道“可传而不可受,可得而不可见”,不能直接呈现于我们的心灵,隐藏在万物的背后。但绝不能是不可理解的东西,否则就会彻底背弃在自我生命成长过程中日渐成熟的知性,所建立起来的与世界的关联。我们又将如何在这种张弛关系中有所作为?

孔子行年五十有一而不闻道,乃南之沛见老聃。老聃曰:“子来乎?吾闻子,北方之贤者也,子亦得道乎?”孔子曰:“未得也。”老子曰:“子恶乎求之哉?”曰:“吾求之于度数,五年而未得也。”老子曰:“子又恶乎求之哉?”曰:

“吾求之于阴阳，十有二年而未得。”老子曰：“然。使道而可献，则人莫不献之于其君。使道则可进，则人莫不进之于其亲。使道而可以告人，则人莫不告其兄弟。使道而可以与人，则人莫不与其子孙。然而不可者，无他也，中无主而不止，外无正而不行。由中出者，不受于外，圣人不出。由外入者，无主于中，圣人不隐”。

《天运》第十四

年过五十的孔子没有实现人生的觉悟，前往南方的沛国，向觉悟者老子请教。希望通过与老子的交流，摆脱自己面临的人生困境。

老子问孔子如何求道，孔子回答，五年的光阴用“度数”求道，白费力气。又通过“阴阳”求道，用了十二年的时间，同样没有结果。老子向孔子指出，如果道可被数量规范，那一定是一个有限的东西，人们就会把它奉献给国君，获得尘世的富贵。如果是可以敬献给父母的有形质之“物”，自己的亲人就会得道。而如果道是通过言说可以传递的知识技艺，没有人不愿意把它告诉给自己的兄弟。如果它是一份可以被继承的遗产，自己的子孙就可以得道。世上哪里有这种范例呢？为什么孔子不能得道，老子指出，原因在于“中无主而不止，外无正而不行”。心灵受到外物的引诱，情感欲望扰乱了固有的德性，失去了理性的明觉，求知而不知所知的界限，践履而不知指向的目标。这如何实现自我与宇宙的统一？求道者当以内心呈现出智慧之光为追求，人生的实践不能脱离自我存在为原则。如果这样，就不会被事物的表象所迷惑。圣人与凡夫的不同，正在于不为外物扰乱自己的心灵。那些从感性知觉领域进入到内心世界的虚假求道者，无不使心灵丧失了决断的力量。圣人光明的心灵，却永远不会被遮蔽。

孔子的根本不足在于对自我与世界，尚未有真正的体会。追求的不过是意见，这些外在于自己生命的东西，不仅不是滋养生命的营养，反而成为思想境界升华的障碍。因此，老子告诫孔子，需要放下负担，以自我存在为根本关键，在自我与世界的相互交流中实现理性

明觉。而孔子的错误,把知识的掌握当成了普遍绝对的真理。“中无主而不止,外无正而不行”,与常人一样,正是孔子的根本不足,虽然他早已以博学多能驰名于列国。仔细分析,这其实是同一问题的两个方面。“中无主而不止”是说被无限的世界所吸引,对探求知识带来的满足,远远超过了对自我本质存在关注的兴趣。不知道价值与意义,知识与真理,何者为究竟。“外无正而不行”则是说,是主体自我的存在,才能为世界树立价值规范。价值规范的准则,是本体之道与万物之理。“外无正”偏离了这一基本的立场,当然不能使纷纭的意见,显现其局限性,反而深受其迷惑。日积月累,终至无所适从的窘境。

自我存在是一切价值评价的基础,自我之所以能够对各种价值加以裁定,这是由于我们心灵发现的天理与至道,不是权威与财富。对天理与至道的发现,是在知识积累的基础上,反观于心的结果。离开了心灵的明觉,必然是非无主,斤斤计较。因此,人生天地间,唯当“虚己以游世”,才能在纷繁复杂的矛盾对立之中,像圣人那样“主于中”而“不隐”。反之则是,“中无主而不止,外无正而不行”。这种差别,庄学概括为“道观”与“物观”的不同。意义世界是结构井然的整体,而意义本身存在着高下深浅之分。知识绝非毫无价值的存在,只是知识为我们提供的是感性世界的表象,无法使我们的心灵寻找终极实在的玄珠。“物观”的态度,使自我凌驾于其它存在者之上。这不仅妨碍了自我与宇宙的深入交流,必然导致主观意识的无限膨胀,那一定是强梁者不得其死。与之相近,对流俗的顺从将失去价值评价的准绳,人云亦云,迷失了自我。如果以事物的存在为价值判断的标准,任何事物都有其独特的价值,整个世界就不会有任何价值的确定性。

如果以实际的使用价值,作为对世界一切事物评价的基础,甚至以个人好恶为标准,人类生活就会丧失统一的价值评价准则。由于任何事物都有自己独特的功能属性,同样陷于恶性循环中。在这一系列的分析类比中,庄学得出了一个重要的结论,“知东西之相反而

不可以相无，则功分定矣”。世界上的所有事物，都是相互依存的存在在整体，是彼此的差别对立，造成了存在的现实性，造就了和谐的世界。如果失去了这种对立，对立双方的存在合理性也就消失了。若以个体善恶作为评价的基础，每一个体都有其善恶，依然走向了恶的无限性。庄学因此告诫人们，承认差别对立存在的合理性，放弃各自的主观成见，彻底摆脱“物观”的局限与不足，实现“道观”的普遍和谐。

人生的困境，于此得到至为明显的体现。一方面，人们无不存在着自我中心的偏执，都以自我存在作为衡量一切价值的基础。另一方面，又无法把握价值评价的根本尺度，结果使衡量价值高下的准绳，不在自我而是别人。正因为失去了价值评价的主动性，在渴求自我价值实现的过程中，终于是非无主，背离了自己希望达到的目标。现实生活中存在的诸如“俗”、“差”、“功”、“趣”的“物观”，构成了从属于“道观”范围之下的“数”与“分”系列结构。只是由于所“观”存在着限制，成为任人宰割的对象。“物观”者，终究是一个达观的废物。圣人倘若如此，不是“道观”的自由自在，那一定是天下的笑柄。“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己”（《秋水》第十七）。觉悟者对宇宙人生的深刻洞察，不能脱离对具体事物本质之理的认识。正是在对具体事物的本质认识中，决定了觉悟者在价值判断上，既不失人生理想的超越性，又不违背其现实性。如果以为圣人完全是一个白痴，那是对觉悟者的恶毒中伤与无知褻渎。庄学以坚持价值理想绝对性下的“明权”，强调了圣人无往不适，与时皆宜的特点。

终极的价值理想，只能体现于觉悟者个人。由于“唯道集虚”，我们才能深刻理解，原来至“虚”之道最“真”。这就是“知东西之相反而不可以相无，则功分定矣”，在人生的终极意义问题上的体现。因为是主体自我心灵对世界本质的领会体悟，离开了自我存在，离开了人类对世界的观照，世界无意义，宇宙的“真”意，必然只能存在于自我心灵。虽然如此，觉悟者个人依然不能改变世界，仅能顺应社会发展

的潮流,并在顺应社会发展潮流的过程中,尽量向社会贡献自己的才华。如果以为圣人无所不能,或以为凡内圣者必可以外王,无乃“迷惑于宇宙,形累不知太初”(《列御寇》第三十二)。不知道宇宙之辽阔,个人之渺小。为自我所拖累,从而妄图取代宇宙运动变化的力量。对觉悟者而言,“道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生也”(《让王》第二十八)。圣人是以至“真”之道实现自我,闲暇之余兼济国与家。帝王的英雄业绩,是残败破余之事,不足以通过它证明自己实现了自我。

把“达理”与“明权”在认识实践上统一,直接针对了觉悟者的现实人生关怀。“以此处下,玄圣素王之道也”(《天道》第十三)。“外王”不必是现实的帝王之尊,无冕的“素王”之尊贵,就在于已在现实世界发挥了自己的作用。“内圣外王”虽然社会生活中,主体自我可能达到的最高价值,但在本质上,“外王”只是“内圣”的派生物。“内圣”的精神自觉,才是宇宙中最为宝贵的东西。“出入六合,游乎九州,独往独来,是谓独有。独有之人,是谓至贵”(《在宥》第十一)。觉悟者以其空明的心灵,“独与天地精神往来”,没有任何人生的负担。纵使三皇五帝以来,圣人多有之,但任何一位圣人所领会的意义世界,无不带有其个体存在的特征,永远不会完全雷同。“独”的唯一性,既指真道不二,又指圣人个体存在的差别性。庄学为之给他们一个“至贵”的名称,赞叹他们如同大海一样不择细流,反而成就了其伟大人格与事业。

圣人之伟大,在于他们无所不容的胸怀。“故海不辞东流,大之至也。圣人并包天地,泽及天下,而不知其谁氏。是故生无爵,死无谥。实不聚,名不立,此之谓大人”(《徐无鬼》第二十四)。是他们的精神创造,提升了人类的精神品格,使人们永远享受他们的创造成果。我们的心灵从此追随他们,“独成其天”,入于“寥天一”。那些活着的时候尊贵无比,死了之后美谥充盈,以此为圣人者,都是编造出来的不足凭信的谎言。只有实至名归者,我们实在无法以语言表达

我们的敬意,只能以最朴素的“大”,颂扬他们是人类的典范。

通过对主客体相互关系的发掘分析,庄学以道之至“真”,确立了道在宇宙中的绝对地位。价值评价的根本标准,与意义世界的终极内容,都成为道的逻辑内涵的组成部分。这一互相相应的双重要素,由于始终是在对主客体关系的阐释中逐步得到深化,使我们终究明白意义之真、事实之真、表达之真、态度之真的多重理解途径,生活与思想不再彼此分离相互排斥,反而相得益彰。可以说,这是真正的哲学思考,是与生命同一的哲学。经过严格逻辑分析建立起来的庄学,正由于其丰富创造,成为中国文化中最富有理论建树与高远理想的思想体系。

3. 闻之疑始

自明地呈现于我们生命中的东西不是道,而是形形色色的各种具体事物。对道的觉悟,是心灵对普遍联系的事物反省的结果。心灵通过对各种经验事实的分析综合,才能明确地把握“唯道集虚。虚者,心斋也”的精神。客观存在的本体之道,从而与主体自我的心灵同一。“至贵”的圣人,无不遵循着这一认识的原则。在人类文明发展过程中,后来的得道者至少还有前面的得到者可资学习效仿,少走弯路。可人类的第一个得道者,没有效仿的对象存在。这就把理性自觉的根本起点究竟何在的问题,摆在了我们面前。

南伯子葵与女偶,相互映证着自己理性认识的真理性。女偶提出了真正的觉悟,“其为物无不将也,无不迎也,无不毁也,无不成也。其名为撝宁。撝宁也者,撝而后成也”的认识。对于世界上存在的各种事物,觉悟者不迎合,不迁就,事物依照自己的本性,自然生起,因运而亡。它们却在这一过程中,无不实现存在的价值。南伯子葵对此很奇怪,因为这完全不像女偶自己的思想。于是问他,“子独恶乎闻之?”你是从哪里听来的呢?心灵领会,只能是自我倾听自己心灵而实现。如果把它等同于知识或情感的语言信息的交流沟通,将远离“无事而生定”的心灵凝湛。女偶告诉南伯子葵,这是一个伟大精神传统的延续。

(女偶)闻诸副墨之子,副墨之子闻诸洛诵之孙,洛诵之孙闻之瞻明,瞻明闻之聂许,聂许闻之需役,需役闻之於讴,於讴闻之玄冥,玄冥闻之参寥,参寥闻之疑始。

《大宗师》第六

这一串的虚拟得道者,都有其象征意义。“副墨之子”指文字;“洛诵之孙”其中之“诵”即诵读之意,“洛诵之孙”即长久的口耳相传;“瞻明”指视觉的观察;“聂许”指听觉的信息吸收;“需役”指生活实践;“於讴”指歌咏吟叹;“玄冥”指深远幽寂;“参寥”指寥廓无极;“疑始”指心灵的自省。

人类文化的创造积累,经历了漫长的历史时期。在信息传递过程中,文字的出现是人类历史上具有革命意义的伟大事件。在没有发明文字之前,人类只能依靠自己的感觉器官口耳相传记录各种事情。形形色色的事物刺激着人类的感官,那些看到听到的信息经大脑的加工筛选组合,形成有条理的富有一定意义的信息。生活实践扩大了人类生活的范围,人类与世界的依存关系逐步增长。知识经一代代人的记忆传递,在其中不断增加新的内容,更加有效地利用自然,提高生活的质量,又促进了理性的发育。那不同寻常的事物激励着人们,感到不吐不快,于是歌之咏之,歌之咏之不足,于是手之舞之,足之蹈之,使情感得以宣泄,思想得以交流。那深远幽寂的世界,对尘世中的人们非凡启示的感恩。而那寥廓无极恍惚不定的遥远之处,还有什么呢?它是那样吸引着人类的心灵,人类与它究竟有什么关系呢?

能够反省自己存在的命运,是人类与动物的根本不同。使用语言、运用工具并建立规范有序的社会环境,都是心灵的自省使它更加成熟。心灵活动的方式,生存的要求,语言文字的固有规律秩序,就成为庄学反省人生意义的根本向导与指标。而从心灵的自省始,到语言的运用终,反映了思想的应有结构。心灵自省以自然与自我为对象,自然存在与社会存在呈现出的秩序结构与意义,仅是宇宙“大全”的一个环节、局部或片断。人类永远不可能把全部宇宙,毫无遗

漏地囊括于我们的心灵。当“无名”之道未被“说出来”时,我们面对的仅是事实,而事实的意义潜存于我们的心灵。当事实是究竟怎样的事实,被我们“说出来”时,不论我们“说出来”的东西,与事实之间存在着多大的差距,意义于是生起。在实践中形成的愈来愈多的知识,不断纠正我们的心灵感受与事实之间的偏差,意义的内容与深度以及广度,得到更加深入的发展,我们的心灵因此而丰富。

一定是问题的出现,困扰着现实的生命,驱使人类必须做出于以满足自我心灵需求的回答,构成了意义的初始存在形式。庄学以“疑始”这一充满了象征性意味的概念,表达心灵对世界的认知,是自我存在属性的表现的思想。“参寥”与“玄冥”成为指示人类面对无穷世界,引起心灵无限惊讶的思想概括。必须回应生存困境的挑战,实现自我更新,使心灵遭受的矛盾冲突得到缓解,直至克服。“於讴”的歌咏,就成为人类表达对无限世界的敬畏或感恩,以及发泄自我紧张心灵的工具与具体手段。“需役”的生活实践,在此成为体现主体自我存在状态与意义反映的直接形式,正是生活实践的需要,“副墨之子”的文字;“洛诵”的知识学习,“洛诵之孙”的长久口耳相传学习方式,“瞻明”的视觉观察以及“聂许”的听觉信息吸收,包括“於讴”在内,统一于主体自我。这些具体的表现,与心灵的内在紧张,都是因人类自我存在而成为现实。它们既统一于我们的生命,又因我们的生命成长在实践中走向丰富。庄学以“撓”的动作扰乱,表达人类受到外界存在刺激,心灵产生各种精神反映以及实践方式,又以“宁”来说明人类如何克服矛盾困惑,实现自我的生命平衡问题。同时指出,人类的自我实现,虽然有程度高下之别,但无不“撓而后成也”,使“疑始”的意义问题与生命存在须臾不离。

孔子之未能得道,是把外向的知识手段,当作了自己生命存在价值实现的终极目标。这与“副墨之子”、“洛诵之孙”的提法不是一回事。庄学一方面追溯人类的精神发展,另一方面借此说明,自我的心灵需求是最根本的出发点。这是因为,知识固然可贵,但我们如果面对“玄冥”与“参寥”的无穷世界,“度数”与“阴阳”仅是其“象”,是当然

之则,而非对必然之理的认识。更为重要的是,生命的冲动需要我们去问世界是什么,一旦脱离了主体自我的存在,必将丧失对心灵根本存在的追问。所能得到仅是心灵需要的表层,不是整体与核心。固然“万物殊理”,值得我们认真面对,但若希望游于无穷而“观于天”,如果未能“约分之至”,就只能是“中无主而不止,外无正而不行”。这就需要通过心灵的净化,“虚则静,静则动,动则得矣”(《天道》第十三)。而人类的第一位觉悟者之觉悟人生,显然也是遵循这样的普遍法则成就自我。

自我“虚”的无限开放心灵,容纳了宇宙万物,而自身不被运动变化的世界迷惑,保持着心灵的安宁之“静”,因此才能在认识实践“动”的展开过程中,“欲当则缘于不得已”,最终能够始终与世界和谐。庄学因此说,“德总乎道之所一,而言休乎知之所不知,至矣。道之所一者,德不能同也。知之所不能知者,辩不能举也”(《徐无鬼》第二十四)。事物普遍之“德”仅是无穷宇宙的整体结构与功能属性的某一方面,“总”在此指兼,被道所包容。而“一”则有两义,一指道唯一不可分,一指无差别的绝对同一。“言”之所以需要“休乎知之所不知”,就是因为道之“无名”,若“言”则“畛”的分裂生起。如果领会到其应当放弃的界限则“至矣”,不会抑制自我的生命冲动,且保持其积极意义。正因为“道”是不可分割之“一”,属性之“德”由于其具有内在的规定性,所以才能说“不能同也”。既然我们的认识领会无法达到这样的领域,“辩”的言说分别当然不能“举”,无法加以涵盖。这就要求每一个体自我,“不由而照之于天”,以自我全部的生命激情,容纳世界于自我心灵。

与之相应,“且夫博者不必知,辩者不必慧,圣人断之矣”(《知北游》第二十二)。如果以为“知尽于事”就是真正的智慧,实际上对宇宙人生的终极性根源性问题的领会,存在着严重的盲区。以有限个人面对无限世界,我们的言说分别之“辩”,又将如何能够揭示只有自我心灵体验的东西。觉悟者与凡俗的分别,以此为根本的界限。而“集虚”之道最终必须通过我们空明的心灵予以反映,如此洞察容摄

整个世界。由“度数”与“阴阳”等而来的东西,因语言运用的天然界限的存在,只能在觉悟者的心灵中消除其局限性。语言可以扩张的最大限度就是主体自我知识的极致,如果能使自我自觉地止息于知性的最后篱藩,语言的运用就完全发挥出了其固有属性。凡不能为知性所知觉的对象,也不能为语言包容。“无不将也,无不迎也,无不毁也,无不成也”之所以成为事实,就是因为主体自我与客观存在在这两者的矛盾关系所决定。

庄学在高度肯定理性追求的积极意义的同时,又深刻揭露了理性追求对心灵生活造成的负担。没有心灵的自省,意义世界不能得到反映,知识的增长促进了意义价值的呈现,但知识仅是意义的附属因素,不是意义本身。“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》第二十五)? 不过问知识的基础何在,就盲目地把自己的命运托附给知识,这难道不是人生的悲哀吗? 我们通过知识的创造,改变自己的命运,赢得人生的主动权。可是,价值评价的根据与标准未能得到确定,处于复杂关系之中的主体自我,就永远无法保持自我的独立性,人生也就成为虚幻梦境中的人生。长梧子感慨,在我们已经知道是非曲直的情况下,还存在着无穷的因为价值标准不确定引起的争论,又如何可以通过言语传递的知识,成为摆脱人生困境的方法途径。“丘也与女皆梦也,予谓女梦亦梦也。是其言也,其名为吊诡”(《齐物论》第二)。通过“道之真以治身”,是我们实现自我的唯一手段,且“实不聚,名不立”,如果把自我需求的东西,以言说的方式反映于社会生活,必然产生相应的对立面。悖论之“吊诡”,就成为主体自我与宇宙实在疏离的焦点。

为什么庄学认为,“言休乎知之所不知”,才能“至矣”,就是因为我们不恰当地把不可言说的“无名”之域,当成了知识与语言可以指向的存在。唯当人类普遍回归于自我,以“道之真”自觉主动“治身”时,自觉止息语言的纷争,达到“莫若以明”的智慧明觉。是我们心灵的完全沟通,领会了终极意义,不再为语言的困惑限制,“相视一笑,莫逆于心”,这就是庄子揭示阐发的人生意义的“逍遥游”。道因此成

为语言、价值、技艺等等的终结者。各种不可违背的事实表明，“并包天地，泽及天下，而不知其谁氏”的觉悟者，根本无须依赖外在的承认肯定，确定其不可替代的价值。

人生意义的自觉，生起于“樱”的生命本能反映。而人生意义的完成与实现，则是在“无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为樱宁”的对“樱”的克服超越中，最终得以成就。对此，庄学又谓之“通于一而万事毕”（《天地》第十二）。“通于一”就是主体自我与宇宙实在的完全融合，这里也包括主体自我本质存在与存在状态疏离的消解。“宁”正是对飘摇动荡无所适从的虚幻人生的彻底粉碎，而带来满足的生命享受。“万事毕”则是指“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己”，这当然也就是“独有”的意思。因此，人生意义的实现与完成，绝不是主观上逃避个体的责任义务，依赖于自我心灵的冥思可以解决。一定是在与世界的交流中，使自我价值与意义世界呈现。庄学明确指出，“无乎逃物。至道若是，大言亦然。周咸遍三者，异名同实，其指一也”（《知北游》第二十二）。不存在不与世界发生联系的悬空孤立的净土，天国只在心灵。“至道”之宇宙本体，与“大言”之真理性表达直接同一就在“物”中。我们所领悟的终极实在，就在“周”与“咸”、“遍”这三个最抽象的概念，所指向的是同一对象上面。虽然是三个名称，但我们心灵所领会的内容却没有差别。“异名”正是知性的要求，而“同实”则是宇宙与心灵的本然存在。只有这样的“一”，瓦解消除了“吊诡”的存在于人类精神生活中的各种悖论，标志着人类精神发展达到“寥天一”之境。

道家的道论，不论是老子还是庄子，都有强烈的社会关怀，绝非纯粹的自我精神解脱。老子有“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”（第五十四章）的认识与高尚情怀。庄学把它发展为“内圣外王之道”，强调“修身”绝不是装腔作势，而是自我融化于宇宙。圣明的老子指出，如果“而容崖然，而目冲然，而颡颥然，而口阉然，而状义然，似系马而止也。动而持，发也机，察而审，知巧而睹于泰，凡以

为不信。边竟有人焉，其名为窃”（《天道》第十三）。徒有其名，永远既不能取信于社会，又无法实现自我价值。纵使“动而持，发也机，察而神”，可以在某种程度上，为自我的现实利益提供保障，但因心灵不能达到自然流露的圆融，终究要露出破绽。“凡以为不信”说明，这些外在的人为的矫揉造作，根本打动不了人民的心灵。人民放逐他于“边竟”，并给他一个“窃”的盗贼称号，这就是古今伪君子的必然下场。

庄学的道论首先是关于形上学所探寻的对象，是对世界普遍本质与万物关系的逻辑分析，所涉及的是最基本的哲学问题。其次是求道的方法以及形上学所要求的概念范畴体系的说明，前者即工夫论或修养论，体现于主体自我的精神净化，后者是哲学体系应有的方法论，依据哪些基本概念范畴，表达自己对宇宙人生的根本看法，涵盖了庄学的各方面内容。最后是人生意义问题，是对价值、知识、真理、正义、意义的具体论述。由于庄学是通过主体自我存在，反观自我与世界的关系，提出自己的哲学思考，实际上老子哲学亦当作如是观，因此道家哲学的核心是心论即意义论，而非传统认识的形上学道论。本体之道的地位固然在道家哲学中居于极为重要的地位，但在逻辑关系上，形上学仅是说明意义问题的基础与理论背景，由心论表现出来的意义问题，才使老庄道家的哲学精神，构成了严整的意义整体结构。对意义的不同层次划分与相互关系阐释，正是在主客体关系下，对功能与属性，过程与结构，自己与异己，自然与自我，现象与本质等方面展开说明。它们彼此渗透相互限制，极为精深细致地表达了人类的价值理想，是中国哲学精神的真正代表。

仔细追溯庄学提出的精神自觉心灵解放道路，是从“性修反德”到“性之自为”的实现自由。而自由是对依附的克服，摆脱了各种条件性的限制自做主宰。这一理性直观下实现的人生自觉，以“真”的确定性、唯一性、普遍性、绝对性之道，作为检验人生自由的根本尺度。不论意义之真还是事实之真，包括表达之真与态度之真，都必须以心灵对宇宙反省的深浅，加以一一对应。心灵开掘的世界愈真实

深入完整,我们对意义世界的领会相应也就愈丰富深刻圆满。因为不是主观的自我吹嘘,完全是通过对主客体的根本存在问题做出的严密逻辑诠释,当然具有客观性。而在最基本的价值评价上,真美善在庄学中呈现出高下递减的结构。如果从完全相反的角度看,本体之道由于是圆满的无任何片面性的存在,包容了真美善价值评价任何一方面的因素,并没有高下之分。但由于离开了自我明觉的心灵,根本无所谓意义与价值,这就把道的客观存在与心灵的领悟联系在了一起。也由于真理不在事物而在自我心灵之中,是反映与被反映的关系,因此意义问题涉及到知识论所要解决问题的许多方面。意义论哲学对知识问题的探索,是通过对知识局限性的反省,确定人生的终极价值。对道德伦理的考察,被置于这一核心精神之下,成为人生的自由实践的相关组成部分。意义于是贯穿于哲学探索的各个方面,使庄学构成了一个充满前瞻性与深刻性的思想体系。

而从逻辑关系上,庄学对本体之道的确定,首先是遵循通过现象认识本质,最终以普遍的逻辑抽象,达到对至“真”之道的终极实在的肯定说明。“形非道不生,生非德不明。穷形存生,立德明道”(《天地》第十二)的论述,就是对这一认识过程的概括总结。在考察以“形”为标志的潜在与实在关系的基础上,探寻其内在存在依据。而在对运动变化事物的反省中,阐释具体事物差别性与同一性,特殊性与普遍性之间的关系。以对“形”的表现形式及具体状态的根本发掘,确认宇宙存在的无限性与绝对性。在对具体事物功能属性之“德”的多方面多角度分析中,最终实现对本体之道内在意蕴的揭示。“八德”的提出及相互关系的说明,细致地论述了作为本质存在与存在状态统一的世界,如何在概念符号的观念框架下被心灵联系在一起的问题。而“万物之所由”与“覆载万物”的讨论,以及“自本自根”的定位,前者从存在状态与本质存在关系说明任何具体事物,必有其存在依据之“德”,否则我们既无法获得系统的知识,也将完全不能解释人类生活的各方面问题。而后者直接从逻辑内涵上,正面阐释了只有自己就是自己存在的依据与理由的道,才能是宇宙万物的终极

存在根源。

由于对有无关系的坚实分析存在其间,全面合理而完整深刻地把“本”与“本”,“虚”与“实”,“情”与“理”等内容整合贯通,结果我们看到,由道、德、性、理、和、分、一、法则、义与数等概念范畴,与形、象、阴阳、物、状、情、生、天地、事等范畴概念结合在一起,推动着庄学构建庞大而精细的理论体系,对自然与无为等的说明又进一步开拓着认识不断走向深入。“立德明道”的认识追求与价值理想,至此把“天地与我并生,而万物与我为一”的哲学关怀,充分展现于我们面前。不仅如此,庄学又以“至道若是,大言亦然”的“无乎逃物”论断,重新肯定我们面对世界的真实性。而“至道”与“大言”在事实上存在的不可克服的“吊诡”现象,只能在自我的“独成其天”的彻底心灵自由世界里才能最终消解。庄学在指出这是人类必然承受的命运时,又高度肯定了人类精神超越追求的价值,指明了人类的自我实现是一个无限的过程。



附 篇



第七章 先秦道家的其它主要流派

庄子思想的不朽魅力,吸引着真正具有见识的思想家们,共同参与对世界奥秘的发掘探索中。他既是时代的产儿,有其不可克服的局限性,不能穷尽宇宙的真理,又是人类历史的骄子,引导着精神的大河奔腾不息,汇归于人类生命创造的海洋,成为其中极为重要的组成部分。通过对当时其它主要道家流派的研究,将会看到庄学与其它道家派别,在思想认识发展过程中的相互影响。

第一节 《黄帝四经》的道法理论

司马谈《论六家要旨》谓,“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒、墨之善,撮名、法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。指约而易操,事少而功多”(《史记》卷一百三十)。真切地反映了黄老之学在汉代初期,社会对其评价与印象。这种综合性的学风,不仅反映在道家的思想意识中,也表现于儒学的理论兴趣的转变上。

道家思想与法家思想的结合,是黄老学的显著特征。《黄帝四经》这部非一人一时一地而成的黄老学著作,集中反映了道家的重要流派之一,进入战国中期以来,对形上学与社会政治问题的认识。通

过对“法”的形上分析,提出具体的治国手段与方法,从而有效地实现社会秩序的稳定,这应当是黄老学者的初衷。法律的对社会成员的积极干预,就产生了与无为的道家思想的最高原则的矛盾,如何调和并解决这一问题,成为黄老学首先解决的对象。庄学的“性之自为”理论,一方面更加具体地阐发了老子无为思想的精义,另一方面也从根本性质上揭示了“法”以正义为最高追求,与无为原则一致的认识。这样,《黄帝四经》这部极为成熟的黄老学作品,就在继承老庄思想的前提下,开启了使道家思想服务人群的新途径。虽然与老庄道家存在着明显的不同,如对“法”的地位的问题的看法,但无违道家自然无为的根本精神,如具有共同的思想向往,极大地拓展了道家智慧的运用范围,使道家的精神原则如同巨大的磁场,吸引着各家各派吸收其营养,塑造着“轴心时代”的中国文化的品格。

这是超越的形上学理论,始终保持浓厚的理论兴趣,思想认识达到极高水平。同时是务实的社会政治学说,密切关注着现实生活,为实现天下大治提出了切中要害的策略手段。不像儒家那样单调乏味,以为个人的道德修养可以左右社会秩序的兴衰,强调德刑并用。也不类似法家那样刻薄寡恩,对人性有着深刻的理解。名家的注重逻辑分析之长,墨家指出的节用之善等等,无不被其合理吸收。诚如司马谈所言,“与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜”。虽然在形上学的深度与广度方面,与庄学相比存在着很大的不足,但它的广泛流行,蔚为一时显学,说明庄学的社会政治理论远不及黄老学具体细致。因此,考察庄学与黄老学的异同,将使我们更加深入认识道家思想在当时的多元化发展。

1. 道生法

老子的政治关怀往往仅是一般的原则与态度,如“治大国若烹小鲜”(第六十章),将之完全落实于社会实践,存在着很大的操作性困难。虽然道家强调尽量减少对自然与人类社会的盲目干预,但从未主张不存在人类组织结构与秩序的完善社会形式,那种以为道家的自然无为是主张对社会与自然的完全放任的认识,是对道家思想的

主观臆断。无为概念在道家思想中存在着层次之分,首先为存在者存在的同一性,否定目的论与创世说。其次在天人关系上,无为意指符合自我本质存在要求。如果把不同层次的问题混淆,必将使认识与实践陷于尖锐矛盾之中。

黄老学者在《黄帝四经》中,提出了“道”与“法”结合的思想,认为“法”是“道”的派生物,“法”必以“道”为根据存在。

道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者也。故执道者,生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也。故能自引以绳,然后见知天下而不惑矣^①。

《经法·道法第一》

来源于“道”的“法”,是宇宙的普遍必然秩序落实于社会的结果。其具体作用在于衡量得失,明辨曲直。对于圣人制定的各项法规,不能违法乱纪任意废弃。如果人们能够自觉主动地把“法”当作标准,使之施行于天下,整个社会就不会有是非混淆的情况。

在人类社会中,“法”的根本生命是公平公正,脱离了公平公正原则的“法”,就丧失了其核心价值与作用。“公者明,至明者有功。至正者静,至静者圣。无私者智,至智者为天下稽。称以权衡,参以天当,天下有事,必有考验”(同上)。至明的圣王无私无欲,通过法律这一中介,使公正公平的天道原则,普施于实际生活。因为没有任何主观成见,所以能够达到智周万物的境界,成为一切价值判断的尺度。“法”的最高原则与其实际操作,能否达到预期的效果,需要实现“称以权衡,参以天当”的统一。

社会生活极其复杂,法律施行于社会,必须在“考验”于“事”的实践过程中加以检验。上下等级关系与组织结构是社会的现实存在,不能被破坏,“法”必须以维护这一基本秩序为出发点。“法度者,正之至也。而以法度治者,不可乱也。而生法度者,不可乱也。精公无

① 陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,台湾商务印书馆,1995年。

私而赏罚信,所以治也”。公正的社会秩序,直接与“精公无私”的完善法律联系在一起,法律的制定以此为最高追求。当法律制定之后,有法必依执法必严,才能取信于天下,社会才能走向长治久安。上下等级关系不容改变,居于主从关系中的社会成员,主导者一方承担着更大的责任,“无父之行,不得子之用;无母之德,不能尽民之力。父母之行备,则天地之德也。三者备,则事得矣”(《经法·君正第三》)。上下等级关系固然有其必然性,是天地秩序的体现,但如果不能体现其慈爱的德性,与天地之德相应,就无法使天下人归心。这一论述,较为接近于责任义务相等同的认识,而没有把上下主从关系在实践中的地位绝对化。由于“法”生于“道”,而“法”以“道”为存在的依据,黄老之学对“道”的理解,与前代认识发生较大的变化,以更多的阴阳气化内容作为认识分析的基础。

考察《黄帝四经》几篇作品,可以看出各篇在论述重点上,存在着明显的差别。对于形上学的认识,主要见于如下的文字中。

恒无之初,洞同太虚。虚同为一,恒一而已。湿湿梦梦,未有明晦。神微周盈,精静不熙。故未有以,万物莫以。故无有形,大同无名。天弗能覆,地弗能载。小以成小,大以成大,盈四海之内,又包其外。在阴不腐,在阳不焦。一度不变,能适蛟螭。鸟得而飞,鱼得而游,兽得而走。万物得之以生,百事得之以成。人皆以之,莫知其名。人皆用之,莫见其形。

一者其号也,虚其舍也,无为其素也,和其用也。是故夫道高而不可察也,深而不可测也。显明弗能为名,广大弗能为形。独立不偶,万物莫之能离。天地阴阳,四时日月,星辰云气,蛟行螭动,戴根之徒,皆取生,道弗为益少;皆反焉,道弗为益多。坚强而不韪,柔弱而不可化。精微之所不能至,稽极之所不能过。

故唯圣人能察无形,能听无声。知虚之实,后能大虚;乃通天地之精,迥同而无间,周袭而不盈。服此道者,

是谓能精。明者固能察极,知人之所不能知,服人之所不能得。是谓察稽知极。圣王用此,天下服。

无好无恶,上用察极而民不迷惑。上虚下静而道得其正。信能无欲,可为民命;信能无事,则万物周遍;分之以其分,而万民不争;授之以其名,而万民自定。不为治劝,不为乱懈。广大,弗务及也;深微,弗索得也。夫为一而不化;得道之本,握少以知多;得事之要,操正以正奇。前知太古,后能精明。抱道执度,天下可一也。观之太古,周其所以;索之未无,得其所以。

《道原》

在万物没有生起之前的宇宙原初状态,整个世界是没有任何规定性的空虚世界。没有运动变化,当然也没有分化出事物之间的差别,具有绝对的同一性。因此是“无有形,大同无名”。然而,绝非僵死沉寂的存在,“神微周盈”,其运动变化的能量潜伏于“太虚”之中,没有不被它包容的地方。正因为这样,宇宙间的一切,无不从“太虚”的“无名”之“一”中生起,并且以它为自己存在的依据,最终使一切事物得以成就。

世界的本源“太虚”的根本特点,在于无差别的同一性。由于是无差别的绝对同一,因此只能称之为“一”。因为没有生死的周期性变化,不存在量的增加与减少的现象,所以为“恒”。同有形质的具体事物不同,不可以规定,因此为“无名”。这三方面内容统一于“太虚”,说明了它是宇宙万物的生化之本的理由。划清了有“形”有“名”的事物,与“无形无名”的“太虚”两者之间的相互关系。认为万物的生起以“太虚”为“用”而存在,最后强调“人皆以之,莫知其名。人皆用之,莫见其形”。指出“太虚”是超验的形上存在,非经验事物。宇宙万物由“太虚”而来,但当这些形形色色的事物获得了具体存在的稳定性,则“无不自为形名声号矣”(《经法·道法第一》)。世界于是失去了无差别的同一性,矛盾冲突就此而起。

从反映论的角度进一步展开论证分析,深化了上述认识。“一者

其号也,虚其舍也,无为其素也,和其用也”。以“一”指称“太虚”,是人类认识对它的理解,包容一切之“虚”,是万事万物的家园,不存在外在于“太虚”的事物。“无为”则是“太虚”的本质属性,本来如此,自然而然。而“和”是它的功用。“和”指“太虚”没有任何的欠缺,是最为完满的存在。同时指出,普遍和谐的世界,正是“太虚”存在的表现。作者在没有进行任何说明的情况下,直接把“太虚”等同于“道”。认为道“独立不偶,万物莫之能离”,而且“天地阴阳,四时日月,星辰云气”等等,都因“道”而存在,“道”则始终如一,没有任何改变。从人类对它认识来看,“精微之所不能至,稽极之所不能过”。可以为人类理解,然而却无法详知其本身究竟如何,人类认识永远不能将它展现无遗。

圣人的伟大,在于对道的领会与觉悟。一般人只能认识有形质的具体事物,然而圣人“能察无形,能听无声。知虚之实,后能大虚”。唯有觉悟者能够体会到,至虚之道是宇宙间最真实的存在,从而达到如同“太虚”一样无不包容的程度。正因为圣人“通天地之精”,洞察了世界最深刻的奥秘,与它“无间”,没有任何人为的隔阂,固可“周袭而不盈”,与道同体。常人的认识总是有所局限,但圣人不同,“明者固能察极”,因其“察极”,可把圣人的真理性认识称为“察稽知极”。根本原因在于,圣人“能精”。超越了对有“形”有“名”世界的认识,达到了对“无形无名”的本体之道的完全观照。

把对本体之道的领悟运用于对社会的治理,圣人成功地使社会实现了长治久安。作者认为圣人治世的基本精神是,“上虚下静而道得其正。信能无欲,可为民命;信能无事,则万物周遍;分之以其分,而万民不争;授之以其名,而万民自定”。这其中的核心是“上虚下静而道得其正”一语,“上虚下静”意指圣人“无为”,百姓“无欲”,因此接着以“无欲”与“无事”补充上述说明。这并非说圣人无所作为,而是因为他“分之以其分,而万民不争;授之以其名,而万民自定”。通过引导使天下百姓都能在自己本性范围内,根据不同人群的责任义务满足自己的精神向往与物质需要。借助于“名”所建立起来的秩序条

理,使社会生活和谐统一。结果则是,“夫为一而不化;得道之本,握少以知多;得事之要,操正以正奇”。使繁纷复杂的社会生活无不各得其所,恰如其分。

对本体之道的推究构成了《黄帝四经》的理论基础,当然也精炼概括了黄老学的精神追求。以上论述对于宇宙生化的具体过程没有展开,是其它篇章对此进行了细致的说明,使《黄帝四经》的认识达到完整成熟。黄帝指出,“混沌沌沌,窈窈冥冥,为一困。无晦无明,未有阴阳。阴阳未定,吾未有以名。今始判为两,分为阴阳,离为四时,刚柔相成,万物乃生,德虐之行,因以为常。其明者以为法,而微道是行。行法循道,是为牝牡。牝牡相求,会刚与柔。柔刚相反,牝牡若形。下会于地,上会于天。得天之微,若时者时而恒者恒,地因而养之;恃地气之发也,乃萌者萌而孳者孳,天因而成之。弗因则不成,弗养则不生。”(《十大经·观第二》)宇宙的原初形态,如同一个装满了东西的大谷仓。在那样的状态下,没有时间的流逝,没有万物的生起,当然也不能为人们认识。“阴阳”尚未从中分离出来,形成具体稳定的属性,它们彼此交融在一起。对此无法描述的状态,不可以通过概念定义把握。

由于“虚无形”的宇宙万物最初的存在阶段,不可以进行任何具体的说明,作者又以“无形无名,先天地生,至今未成”(《大十经·行守第十三》)解释它与“天地”之间的关系。当“虚无形”分离而形成“阴阳”的时候,“四时”随着“阴阳”的消长盈缩而产生,正是“阴阳”具有的“刚柔”属性,造就了世界上的万物。养育与离散万物的功能作用,于是具有了稳定的规律。但“虚无形”依然没有改变,所以说“至今未成”,还是“无形无名”的固有状态。由其孕育产生出来的东西,“其明者以为法,而微道是行”,服从着道的必然秩序。表明“法”在《黄帝四经》中除了法律的含义外,还有宇宙的运行秩序的含义,尘世的法律正是取法于宇宙秩序的结果,它又以“道”为根本。“法”与“道”具有不同的内容,通过对“牝牡”具有的“刚柔”属性的比附,说明它们相互依存,刚柔有常而动静有序,既是对混沌的否定,又是混沌无限生命

的必然产物。由于并非人为的主观意愿的设计,而是宇宙精神的体现,因此能够与天地共存。“法”与“道”的深刻内涵,就如同天地的运行规律那样,永恒地显现于世界,如果离开了天地的实在性,“法”与“道”将失去其不朽价值的依托。

仔细分析上述认识规定,可堪注意者有三。其一,“阴阳”是从混沌的运动变化中产生出来的具体存在者,混沌不可等同于“阴阳”的合体,运动变化的动力乃是混沌“神微周盈”自身的创造。认为运动变化的动力不在混沌之外而在其内部,这是非常可贵的认识。其二,宇宙的生化过程,在《黄帝四经》这里开始走向具体化。根据其文意可知“阴阳”始于混沌之“一”,分而为“二”是为“阴阳”,由“阴阳”而有“四时”,由“四时”而表现出“刚柔”不同的运动变化节奏,万物于是从中生出。这是前所未有的新认识。其三,作者对“道”与“法”的相互关系进行了区分,“法”是“道”的外在表现,“道”是“法”存在的依据。这是其整个理论学说的核心。宇宙之“法”就是天地日月运行的秩序规律,“道”则是其所以然。“法”之为“刚”,因为是不可抗拒的必然性,“道”之为“柔”,因为是自然的存在,“无为”乃其德性,隐藏于阴阳运动变化的背后。人类社会的价值规范就是圣人取法自然的表现,“道生法”的具体内涵由此更加突出。

对于天地之道的具体内容,在《黄帝四经》中有着十分详明的规定。“天地之恒常,四时,晦明,生杀,刚柔”(《经法·道法第一》)。四季推移,风雨晦明,万物的生起与消亡,阴阳的消息盈虚,都是天地的固有秩序规律。在功能属性上,两者是对立面的统一,一方不能取代另一方独立存在。“夫天地之道,寒热燥湿,不能并立,刚柔阴阳,固不两行。两相养,时相成”(《十大经·姓争第六》)。“天地”在内涵上都有其固有的界限,“寒热燥湿”与“刚柔阴阳”,一旦成为具体的存在,获得了自己存在的内在属性,就具有了相对的稳定形态,在一定时空范围内不会发生变化,因此对立的双方“不能并立”,不是并列平行的存在。“固不两行”,不可能彼此互不相关,这是事物具有周期性变化的基础。它们之间的相互作用,造就了生生不息的世界。而只

有这样,世界才能为人们认识。人类对天地之道的把握,正是通过对其运动变化的数量关系的测定实现,天地绝非不可捉摸的神秘之物。“四时有度,天地之理也。日月星辰有数,天地之纪也”(《经法·论约第八》)。四季推移变化的具体数量,可以测度,包括日月星辰的运行在内无不如此。

以“度”与“数”为天地的“理”与“纪”,表明天地存在的内在规律与属性,是其区别于它事物的根本。正是“天地”在混沌演化万物中的特殊地位,“天地”成为自然存在的事物的代称。因此,“凡论必以阴阳之大义。天阳地阴,春阳秋阴,夏阳冬阴,昼阳夜阴”。正是通过对客观存在的认识,达到对本体之道的观照。在具体指明事物的“阴阳”属性后,作者又指出,任何事物都具有或阴或阳的性质,它们都是取法于“天地”的结果。而“阴阳”两者,其属性相互对立。“诸阳者法天,天贵正;过正曰诡,□□□过际乃反。诸阴者法地,地之德安徐正静,柔节先定,善予不争。此地之度而雌之节也”(《称》)。天的“正”德表现为合理性,“度”与“数”正是“正”的具体化。“地之德安徐正静,柔节先定,善予不争”。则说明天之“正”德同样反映于地,“安徐正静”正是地“善予不争”的理由。“阴阳”与“天地”两者之间的关系是,“阴阳”是“天地”的本源,“天地”则是“阴阳”的最直接体现。它们的对立面统一关系,作者提出“雌雄节”的概念,用以说明天地之道的具体内容。

这一系列的分析,大大地发展了道家的宇宙论学说。万物从混沌生化而来,万物的存在没有对混沌形成量的增减与质的改变,虽然从万物存在的角度看,经历了一个时间与空间流逝与拓展的过程。对于这一整体的自然存在与万物的关系,作者认为根本的决定力量是道。“一者,道其本也,胡为而无长?凡有所失,莫能守一。一之解,察于天地;一之理,施于四海。何以知一之至,远近之稽?夫唯一不失,一以趋化,少以知多。夫达望四海,困极上下,四向相抱,各以其道。夫百言有本,千言有要,万言有总。万物之多,皆阅一孔。夫非正人也,孰能治此?彼必正人也,乃能操正以正奇,握一以知多,除

民之所害,而持民之所宜。抱凡守一,与天地同极,乃可以知天地之祸福。”(《十大经·成法第九》)世界是统一的整体,不能想像丰富多彩的世界之道,在内容上的贫乏。当以“一”来概括我们面对的世界时,实际上对其内容予以了高度提炼。它的具体内容,表现于我们的日常生活的各个方面,错误的认识与实践,正是背离了道的要求。当人类在认识实践上以道为根本准则,就可以享受充分的自由。人类对社会存在与自然界的变化的变化,不是消极的被动适应,而是在认识世界认识自我的过程中,掌握人生的主动权,这是人类的终极目标。

通过对具体现象的认识,最终达到对本体之道的领会,又以对本体之道的领会指导人生实践,是《黄帝四经》提出的认识方法。“度”、“数”、“节”、“理”等概念,起到了深化道的内容的作用。离开对这些具体概念的规定,不能建立起严谨的理论体系。然而,如果仅是对现象的认识,获得的将是具体的知识,无法实现对宇宙深刻本质的领会。如何克服知识的局限性,达到对唯一的本体之道的观照,需要排除一切人为的因素,以无我无心实现与至道合一。“道无始而有应。其未来也,无之;其已来,如之。有物将来,其形先之。建以其形,名以其名。其言谓何?营刑伤威,驰欲伤法,无随伤道。数举三者,有身弗能保,何国能守”(《称》)?道无终始可言,因此没有形迹,然而宇宙间的一切却又都是道的作用的显现。潜在的事物向实在转变的过程,就是道的作用显现的过程。虽然道无处不在,但我们是通过具体事物而间接实现对道的把握。这就要求认识者,如实而客观地全面认识事物,借助于具体数量规定之“形”来认识事物,通过“名”认识事物的本质属性,“建以其形,名以其名”。使客观存在反映于心灵,主客观之间完全一致。如果不能使主观认识反映客观存在,就会造成社会生活秩序的混乱,情感欲望的泛滥损害自然存在的事物,不遵循其固有规律遮蔽大道的精神。这些论述进一步确立了道的重要意义。背离了这一根本,不仅生命难以保全,甚至于亡国。“如之”强调了全面客观反映世界的认识,以真实全面作为“察稽知极”的标准。

由于宇宙万物的存在,都是天地阴阳相互作用的产物,探究其存

在的根源,考察运动变化的内在机制与表现,都是认识应当指向的对象与内容。“静作相养,德虐相成,两若有名,相与则成。阴阳备物,化变乃生”(《十大经·果童第四》)。各种经验现象无不处于周期性的循环过程中,“极而反者,天之性也。必者,天之命也”(《经法·论第六》)。四季推移,刚柔变化,消息盈虚,正是宇宙运动变化的必然性规律性。“周迁动作,天为之稽。天道不远,入与处,出与反”(《经法·四度第五》)。必然性就是“天之命”,这是自然的法则,不是意识的主观虚构。道与我们须臾不离,作者提出了“中理”的观点,认为通过对具体物理的认识,最终达到对“天理”的把握。

为什么认识物理而可达到对道的领会,原因在于,任何物理不异于本体之道。事物之所以成为该事物,就是因为它符合了道的要求。“物各合于道者,谓之理。理之所生,谓之顺”(《经法·论第六》)。凡是符合天道的自然秩序而存在的事物,无不具有合理性。而遵循事物的合理性,才能使认识实践与客观存在相统一。“声华实寡者,庸也。顺者,动也。正者,事之根也。执道循理,必从本始,顺为经纪。禁伐当罪,必中天理”(《经法·四度第五》)。唯一的至道是多样性的世界的决定者,具有永恒性,具体事物只能在一定时空范围内存在。顺逆就是事物从生起到走向衰亡的不同阶段表现,顺指肯定的一方,逆指否定的一方,当它们的存在合理性达到极限时,就会向否定的方面转化。“极”就是顺逆的分界限,由“极”而“反”,指事物回归于元气的原始平衡状态。整个世界没有量的增减与质的变化,只是处于永恒的周期性循环中,“正”就是指这种终极的平衡,所以是“事之根也”。这样回应了“无形无名,先天地生,至今未成”的认识。

认识者必须“执道循理”,追随事物运动变化的条件性,而不是抗拒其自然规律,这样可以在生活实践的各个方面,与天理相应。对于必然性问题,作者提出了“道之行也,由不得已。由不得已,则无穷”(《十大经·本伐第十一》)的观点,“不得已”就是“天之命”的意思。这是宇宙的必然之理,自然也是事物存在的当然之则,因为不是外在的赋予,所以说“道之行也”永不衰竭,“无穷”无尽。“道之行也”就是指

阴阳变化,而“凡变之道,非益而损,非进而退”(《称》)。运动变化的表现形式,表面上看是“益”的创造,实际上则是“损”的削减,不是前进而是后退。阴阳双方在事物的生起过程中,主从地位发生着不断的升降。一方的增长,意味着另一方的减少。由阴阳而来的事物不可能无限绵延,在它存在的时候起,就预示着它回归于本源的命运,“凡论必以阴阳之大义”的内容由此更加具体。“必中天理”是认识实践的最高目标,然而不论是“度数”还是理性,都指向的是具体的存在者,这在本质上与“见知之道,唯虚无有”(《经法·道法第一》)形成了矛盾,因此,“如之”的观念或“因”的原则,又具有对道的领会,只有理性直观才能实现的意思。“虚无有”之道一方面指其形上属性,另一方面又指其真实存在,但非实体。

道与理在本质上无二,却存在着内涵上的差别。从“执道循理”到“必中天理”,作者试图区分道理与物理、事理的不同,对统一性与差别性之间的关系,提出了“同道而异理”的认识,依然遵循着“凡论必以阴阳之大义”的原则。“极阳以杀,极阴以生,是谓逆阴阳之命。极阳杀于外,极阴生于内。已逆阴阳,又逆其位,大则亡国,小则身受其殃。故因阳伐死,因阴建生。当者有数,极而反,盛而衰;天地之道也,人之理也。逆顺同道而异理,审知逆顺,是谓道纪”(《经法·四度第五》)。这一认识,显然否定了绝对的阴或绝对的阳可以独立存在的观念,“阴阳”两者可以相互转化,“极”就是转化的最大条件限度。在社会生活中,如果违背了“阴阳”固有的运动变化之理,必然导致失败。而符合“阴阳”秩序有其“数”的要求,这就是天地之道,同时也是认识实践的根本原则。整个世界“顺逆同道而异理”,虽然相反,但必相成,即使相反,也各有其内在之理,都是天地之道的应有反映。如果在认识实践中,“审知逆顺,是谓道纪”。说明宇宙之道与自我的知性明觉是一致的存在,人类在对自然内容的认识中,达到与宇宙实在的同一。这些具体论述,把“道生法”的内容予以了空前的拓展。

2. 循名究理

由于“法”即天地秩序,是天地之至,尘世的法律,则是取法于天

地至正的结果,法理所当然体现着宇宙的正义。然而取法是认识的表现,人类的认识与客观存在两者之间并不直接同一,不等于它完全可以反映天地之至。如何使天地之至正充分通过法律得以体现,“名以其名”仅是一般的原则,还需要具体的措施手段,使之落实于社会生活。

黄老学“正名”学说的提出,把《黄帝四经》有关“法”的内容予以了细化,它与儒家的“正名”观念存在着极大的距离。作者指出,“天下有事,必审其名。名理者,循名究理之所之,是必为福,非必为灾。是非有分,以法断之;虚静谨听,以法为符。审察名理终始,是谓究理”(《经法·名理第九》)。这种以“法”为治世最高准则的认识,以对“道”与“法”关系的认识为基础。由于“道”是宇宙间最公正无私的价值判断标准,如果背离了“法”的原则,就是对“道”的违背。“法”的出现与存在,并非个人的主观好恶所能决定,是历史发展必然性的体现。这种历史必然性,同样与认识相关,“循名究理”之所以重要,是因为如果没有“名”作为认识的工具存在,人类将无法实现对自然与社会的认识。

但“名”必须以对事物之“理”的揭示为归宿,“理”必因“名”的指称规定而得到显现,因此,“法”成为价值判断最直接的手段,内容与形式、表象与本质之间,唯当在“审察名理始终”的程度,才能真正统一。对“理”的领会深浅,决定了“法”的完善程度的高低。而能否真正实现对“理”的把握,取决认识实践者是否“虚静谨听”,不掺杂任何人为因素的自我心灵净化,成为认识世界本质的先决条件。可是,以“法”治世并非实现社会正义的最高境界,“善为国者,太上无刑,其次正法,其下斗果讼果,太下不斗不讼又不果。夫太上争于化,其次争于明,其下救患祸”(《称》)。这显然是把老子的“无为而无不为”,作为最高的治世理想加以引用。“无刑”而天下成化,是社会正义的根本形式。至于以“法”治世,虽法令严明,毕竟不能保障其没有丝毫的欠缺,一旦法令成为挽救祸患的权宜之计,说明整个社会已走向了穷途末路。

排除主观成见,如实地反映客观存在,实现社会公正,是“正名”的基本目标。“法”的明晰与确定,离不开相关概念的运用。概念虽然在形式上是主观认识的产物,但概念的形成绝非任意取舍,而以客观存在为依据。“凡事无小大,物自为舍。逆顺死生,物自为名。名形已定,物自为正”(《经法·道法第一》)。由于任何事物都在一定时空范围内存在,其生起与消亡,需要通过来相关的概念确定彼此不同的界限。当事物的具体内容被得到清楚区分的时候,相关的概念由此而产生。反映事物存在及运动变化状态的概念判断,与事物的实际情况协调一致,就实现了对事物的认识。如果仅停留于对事物表象的判断,就不能真正反映事物的本质。“知虚实动静之所为,达于名实相应”。一定是对其本质属性的把握,才能实现“名实相应”。如果不能达到认识与客观存在的同一,就会造成认识的混乱与实践的失败。“名实相应则定,名实不相应则争”。一旦错误地使用了概念,就会造成社会生活的动荡,“正名”的重要价值,由此可见。“名实相应则定”除指真理性的认识可以有效地指导实践,另外还指社会的统一稳定的价值规范,将有力地保障社会生活秩序。因此“名自命也,物自正也,事自定也”(《经法·论第六》)。不论认识还是客观存在,其“命”、“正”与“定”,都是自然如此,非人力的机巧。作者自信,“应化之道,平衡而已”(《经法·道法第一》)。人类面对一切事物,以认识实践与客观存在的恰如其分为最高境界。

认识与实践,只有“因”能够消除主观随意性的危害,克服意志的惰性,只是众人难以企及。“唯执道者能虚静公正,乃见正道,得名理之诚”(《经法·名理第九》)。只有“虚静公正”的“执道者”,才能体会“正道”的实质,把“名”的根本原则与作用展现于世界。“虚静公正”是就主体自我的修养及认识能力而言,具体指没有主观成见,心灵不被外物干扰动摇,平等客观的对待一切事物,泯除好恶的偏差,从而使认识判断与实际无不相符。“乃见正道”是通过“虚静公正”的认识修养产生的结果,洞察了宇宙的秘奥,“名实相应”的目标真正实施于社会生活。“执道者”之所以能够洞察“正道”,是因为遵循着天地固

有的法则。“昔天地既成,正若有名,合若有形,乃以守一名”。当“天地”生成的时候,对“天地”的认识随之而出现,通过对反映“天地”精神的“名”的坚持,作为裁定人类社会是非善恶的基本准则。如果把握了这一根本精神,就可以使不同的社会成员,按照既定的价值规范生活实践,而没有混乱争执。“循名复一,民无乱纪”(《十大经·成法第九》)。当人类随着“天地”的形成出现时,人类的活动扰乱了自然秩序,破坏了天地固有的和谐。“天地以成,黔首乃生。莫循天德,谋相覆倾”。作者认为,“虚静公正”本来是一切存在者的“天德”,但由于自我的主观意愿“谋”掺杂于其间,自私自利,导致了原来和谐秩序的“覆倾”,安宁的生活秩序被瓦解。

宇宙的固有法则,决定了万物遵循“顺天者昌,逆天者亡。毋逆天道,则不失所守”的要求存在。顺应自然秩序就可兴盛发展,背弃自然秩序则会自取灭亡。作者告诫世人,遵循天道才能实现自我。宇宙的运动变化显明彰著,但其内在的机制深藏不露。运动变化消息盈虚的关键,就在其周期性的循环往复中。无限的世界,但对人类而言,天道是认识的对象,人类是认识实践的主体,并不是消极地适应其变化,而是通过自我的精神自觉积极地掌握自己的命运。“明明至微,时返以为机。天道环周,于人反为之客”(《十大经·姓争第六》)。以“天道”为“客”人道为“主”的认识,突出地表达了黄老学重视主观能动性创造性的精神。

因此,黄老学的“循名究理”的“正名”学说不是逻辑学,而是其社会政治理论的具体反映。其重点不在一种思想理论的探索,而直接指向社会现实,服务于如何实现社会的长治久安的根本目标。由于作者把天道与人道之间的相互关系,作为考察判断社会价值规范的原则,其“名”与“理”,包含着非常具体的现实内容,这就是赋予尘世的法律与天道一样的尊严。他们总是首先从宇宙运动变化方面,说明宇宙的固有法则的必然性永恒性,然后把人间的法律,如何全面完整地体现宇宙秩序,作为论述的归宿。相信通过对天道的发掘,一定可以产生规范一切的普遍有效的法律体系。因此要求“正以待天,静

以须人,天地立名,万物自生,以随天刑。天刑不僭,逆顺有类”。不违背宇宙的秩序,保持心灵的宁静以与社会成员和谐相处。这样就可以使人间的法律,像天地化生万物,事物的生死变化都不失其合理性公正性一样,实现人类社会的公平公正。

从另一方面看,“反义逆时,非而行之,过极佚当,擅制更爽,心欲是行”。人道的顺利贯彻,必须以天道的“义”与“时”为条件,这说明“法”需要根据社会环境的变化,做出适度的调整,不可能一成不变。既不能主观盲动,“擅制更爽,心欲是行”,为所欲为,又不能违背根本的原则丧失条件性,如果能够把这两方面的要求统一起来,完全可以实现化成天下的目的。圣明的黄帝已为世人做出了楷模,后人应当牢记黄帝的遗训,“谨守吾正名,毋失吾恒刑,以示后人”(《十大经·正乱第五》)。人类将不会再为社会生活的不合理,而感到痛苦失落。

天道的“刚柔”、“顺逆”、“生杀”、“文武”等等,虽然作为根本法则存在于世界,但人类偏重于其中的任何一方,同样不能达到治世的目的。“人道刚柔,刚不足以,柔不足恃”。必须把这两方面的内容和谐地统一,如老子所说那样,“天网恢恢,疏而不失”(第七十三章),因为它本来就是天道之“正”,当然需要“刚柔”并重,“德刑”相辅。“天有恒日,民自则之。爽则损命,还自服之。天之道也”(《十大经·三禁第十》)。生活实践给予世人严重的教训,遵循天道最终保全自我,没有任何选择妥协的余地,唯此才能称为必然之“命”。人们以为天道的刚健是吉祥,殊不知人道则需要“以刚为柔者活,以柔为刚者伐。重柔者吉,重刚者灭”(《经法·名理第九》)。必须保持自我的谦逊退让,才能在实践中留有充分的余地,赢得别人的信任与尊重,把祸患消灭于萌芽状态。总结人类历史发展的过程,“王天下者有玄德,有玄德独知王术,故而王天下而莫知其所以”(《经法·六分第四》)。能够化成天下者,无不具有深远的德性,而其德性正在于充分地运用了“法”的精神原则。但常人并不能认识到这一问题。“王术”即是“法”,然而不能片面地以为“法”仅是强制性的力量,就是对人们自由的限制。“法”体现着“德”与“义”的精神,既有裁决是非善恶的作用,又有保障

价值理想实现的功能。

至善之所以为“义”为“正”，就是因为它反映了人类对普遍价值理想的认同。“所谓为义者，伐乱禁暴，起贤废不肖，所谓义也。义者，众之所死也”（《十大经·本伐第十一》）。不惜牺牲自我生命，去维护正义至善的存在，关键在于唯有“法”所代表的正义能够“伐乱禁暴，起贤废不肖”，使是非善恶判然分明。这是有“玄德”的圣王与民同心，爱护人民的具体体现。“德者，爱勉之也”。这种深厚的慈爱心灵，不通过“法”的具体措施手段反映于现实生活，又如何使“贵贱有别，贤不肖衰也”（《经法·君正第三》）是事实而非空话呢？是非善恶的存在是人类社会的正常现象，“法”的基本功能就是检别贵贱，抑制以强凌弱的不平等现象的发生。而推究到更深入的社会内容，道德评价也必须在“法”的范围内予以调节，当“一断于法”成为现实时，“得名理之诚”得以完成。《黄帝四经》显然夸大了“法”的适用范围，把复杂的社会问题做了简单化处理。

在强调原则的统一性与不变性时，作者在一定程度意识到“一断于法”仅能是必须遵循的立场，而又提出“圣人之功，时为之庸”（《十大经·兵容第八》）的适时变化观念，作为对原则适用尺度的调节。因“时”为“常”才能够在一定范围内，使律法的绝对公正理念落实于对客观存在的评价。然而，这种调节由于圣人不是出于私意，“吾畏天爱地亲民，立有命，执虚信”（《十大经·立命第一》），是以为普天下人致太平的“虚静公正”胸怀，处理复杂的社会事务，不是以牺牲原则为代价，换取一时的现实利益。因此圣人能够“左执规，右执矩，何患天下”（《十大经·五正第三》）？依然是通过“执道循理”的原则，达到对社会的治理。“规”即是“道”，“矩”就是“法”，使原则立场与措施手段高度和谐一致。任何人只要“虚静公正”，就能够无往不适，并非是圣人的个人专利。“人有其中，物有其形，因之若成”（《十大经·果童第四》）。是心灵通过对物之“形”的存在状态的考察，达到对其本质属性的认识，“因”就可以沟通主客观之间的隔阂。

生活秩序建立在国家、君臣、父子一系列的社会稳定结构上，社

会组织结构同天地秩序一样,存在着“顺逆”、“治乱”、“兴废”等等的现象。以法律保障社会秩序的合理性公正性,“循名究理”的重要价值就表现为人类只有通过“形名”、“文武”、“奇正”等认识实践活动,反映天道的精神原则。因此,“形名”、“文武”以及“奇正”作为治理社会的基本手段与具体措施或制度,如果不能成为沟通天道人事的枢纽,就不能保障社会的合理性。“法”成为贯通整合一切治理社会方法手段的总纲与核心,“名”则成为反映与表现“道”的精神意蕴的理论符号。由于“法”为“名”之一,而“名”虽然为物之“名”,但其存在与如何存在有其自然之“理”,黄老学因此提出了通过宇宙存在与社会存在,天道与人道既相统一,又有所不同的认识方法,实现对宇宙的洞察与合理公正社会的建立的理想目标。礼乐教化的作用,在这里基本没有涉及。在继承老子的形上学的基础上,以对宇宙存在予以深刻探究,说明分析各种社会现象,反过来把“法”作为解决社会问题的基本手段,努力达到与宇宙秩序的协调,其“名实相应”要求,总是包含着语言概念与客观存在以及认识与宇宙本质两方面的内容。

黄老学的形上学与社会政治理论,有着强烈的时代精神。面对当时混乱的社会环境,他们希望通过具体的措施,解决面临的严重社会危机,使社会生活重新走向安宁。因此反复强调把握时机,高效率地使认识原则落实于实际生活。“圣人不巧,时反是守。优昧爱民,与天同道。圣人正以待之,静以须人。不达天刑,不渝不转。当天时,与之皆断;当断不断,反受其乱”(《十大经·观第二》)。这一认识突出了“时反是守”的条件性因素的重要,其中“当断不断,反受其乱”一语,常为汉初人引用。圣人“与天同道”在《黄帝四经》中有较为详尽的说明,以知性明觉为基本内容。“道者神明之原也。神明者,处于度之内而见于度之外者也。处于度之内者,不言而信;见于度之外者,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。静而不移,动而不化,故曰神。神明者,见知之稽也”(《经法·名理第九》)。“道”是人事之“理”与天地之“理”的统一,宇宙的运动变化的规律与秩序条理,正是“道”的神妙莫测作用“神明”的

显现,事物之“度”虽然是“道”的反映,但“道”却不为事物之“度”所左右,因此“处于度之内而见于度之外者也”。这种“静而不移,动而不化”的必然性与规律性,使认识成为可能,而它正是检验认识是否具有真理性的准则。集内圣外王于一身的圣人,深刻领悟了道的精神实质,具有深远不测的玄德,“正以待之,静以须人”,创造了最为公正的社会秩序。

对“循名究理”的高度重视,直接针对的是当时实际生活中名实严重背离的现实。名实不符,造成社会生活处于崩溃状态。他们指出,“动有事,事有害,曰逆,曰不称,不知所为用。事必有言,言有害,曰不信,曰不知畏人,曰自诬,曰虚夸,以不足为有余”。运动变化是宇宙的生命,运动变化的过程就是“事”,存在着顺逆的不同状态,“事有害”指事物的发展走向了否定的方面。具体表现为认识判断与实际存在不符,不能清楚把握处于运动变化过程中的事物,与自我存在是否冲突。当自我面对运动变化,必须通过语言概念,表达反映客观存在的事物时,发生了语言的误用。这就是不诚实,目空一切信口胡说,自我吹嘘,夸大并非实际存在的东西,宣称可以解决本来办不到的事情。这些情况表明,世人的所作所为完全背弃了自我存在的本质,使生命发生了异化。

克服这种日趋堕落的现象,需要回归于宇宙实在,把自己从迷乱中拯救出来。“故执道者之观于天下也,无执也,无处也,无为也,无私也。是故天下有事,无不自为形名声号矣。形名已立,声号已建,则无所逃迹匿正矣。”(《经法·道法第一》)人类社会与宇宙的自然存在,是对立统一的整体,离开了宇宙,不可能有人类的存在。然而没有人类以自己的理性情感反映世界,世界的存在没有意义。只是在这个世界上,唯有“执道者”才能保持自我的天赋本性,顺应自然变化,而又充分发挥着自己观照世界的能力,没有丝毫的勉强造作。结果宇宙中的一切事物,其存在状态与本质,并不是人为添加在它们之上,自然地呈现于“执道者”的心灵。人类因此打开了宇宙存在的大门,再不会为世界迷惑,从而主宰自己的命运。根据宇宙存在而通过

人类心灵领会产生的语言概念,之所以成为容纳揭示世界的枢纽,使其“无所逃迹匿正”,就在于它的存在“无不自为”。是必然性的体现,是人类智慧的凝聚。正是因为语言概念具有的巨大能量,使黄老学如此高度关注名实问题,也因为对名实问题的态度,决定了他们在理论建构上,从多种角度考察形上之“道”与形下之“法”之间的关系。离开了这一立场,我们将不能真正认识理解黄老学道法理论的精神实质。

黄老学极为深刻地发展了老子的治世原则,为之贡献了可贵的可操作的方法手段,使道家的价值理想与现实生活直接统一,这一思想优势,保证了道家学说在当时的历史地位。如果说老子的“无为而无不为”命题,其“无为”的形上学完整深刻,在过去与现在都不可动摇,而“无不为”的治世设计结局多少有些虚幻的话,在黄老学这里得到了极大的克服。但黄老学对道德伦理问题较少涉及的缺陷,显然存在着理论建构的不足。这仿佛是意外的巧合,不同的道家流派在认识上各有侧重。庄学对形名法度问题的具体分析有所省略,而为之增加了对道德伦理的评价,虽然不能说庄学直接针对黄老学存在的问题而出发,然就道家思想的整体来说,任何一方面都是不可或缺的重要组成部分。

3. 因天之则

道家以内圣外王为根本追求,然而黄老学的内圣外王之道,于精神解脱方面,不及其社会政治理论那样系统。更多的是把道家的形上学思辩传统,运用于认识的各个方面。

从“虚静公正”与“因”等论述中,可以看出,圣人以其特出的智慧“神明”,无私无为无执,因此能够即寂即动,周尽万物。“圣人不为始,不专己,不豫谋,不弃时;不为得,不辞福。因天之则”。圣人能够超越自我的主要原因,就在于“因天之则”。排除了一切个体有限性的困扰,使自我潜力完全释放,这既是效法天地之道的结果,也是自我“神明”显现的反映。与之相反,“为始”与“专己”等,都是对“因天之则”的妨碍。这一特质,使圣人独超众表,为万世景仰。“圣人靡沦

天地之纪，广乎独见，卓乎独知，□乎独□，□乎独在”(《称》)。因此“圣人”不是一个简单的名称，包含着崇高丰富的内容。不论是拥有的知识，还是对宇宙人生本质的洞察，无不达到了人类智慧的极限。“上知天时，下知地利，中知人事”。这就是“因天之则”的具体表现。不仅如此，“圣人举事也，合于天地，顺于民，祥于鬼神，使民同利，万夫赖之，所谓义也”(《十大经·前道第十二》)。其一举一动，与自然秩序合度，让社会大众满意，鬼神为之宾服，各项事业繁荣昌盛。人类社会的存在，因圣人的诞生，最终摆脱了对自然的盲目依从，走向自我实现之路。

圣人与众人作为万物中的一员，都是天地化生的产物，没有任何神秘性。他与众人的根本不同，仅在于自我实现方面。“虚无形，其寂冥冥，万物之所从生。生有害，曰欲，曰不知足。生必动，动有害，曰不时，曰时而倍”(《经法·道法第一》)。生命存在是自然现象，而对生命的伤害，根源为欲望与不知足。任何生命存在，都必须以精神活动与行为动作表现生命存在的现实性，这些自然的本能，本来不能构成对人类的威胁，但因时机不恰当，或者是完全违背了自然法则，又使人类遭受重创。

那么，圣人是如何摆脱盲目性而使自己行为合度呢？其自我实现的方法途径是，“能一乎？能止乎？能毋有己，能自释而尊理乎”？保持自己的心灵专一，知其所止，而止其所当止，克服主观成见，能够认识自我而遵循天理，就是唯一的条件。这样就会“万物群至，我无不能应，我不藏故，不挟新”(《十大经·名刑第十五》)。心灵的纷扰妨碍了对本体之道的领会，当回归于自然存在状态时，就会与世界发生深刻的共鸣，由于心灵的活动与天地的自然秩序相一致，没有任何人为的东西存在其间，当然就是“因天之则”。因此圣人言为心声，垂法万世，周旋动作，道济天下。就是因为“言者心之符也，色者心之华也，气者心之浮也”(《十大经·行守第十三》)。是以他的人格力量与无穷智慧，感染着世人，不是自诩为圣人就能赢得人们信赖赞叹。

经验的积累是智慧明觉的必要准备，心灵发挥其功能，不能割断

与世界的联系。“心之所欲则志归之，志之所欲则力归之。故巢居者察风，穴处者知雨；忧存故也。忧之则存，安之则久；弗能领者弗能有”。面对客观世界，每一个体自我的心灵意识活动，必然要表现于情感欲望意志，当这种意愿十分强烈的时候，就会促使自我付诸于行动。居住在树木之上的人熟悉风力的变化，而居住在洞穴中的人熟悉降雨的征兆。原因很简单，是与自己的生活关系重大的缘故。正是生活的需要，驱使每一个人对自然进行仔细观察。创造安宁的生活条件，就可以不为日常的变化而担忧。这就说明，领会了世界的秩序与法则，就可以像圣人一样“无不能应”，与世界和谐共处。

在认识实践的过程中，必须遵循自然的固有秩序，“毋先天成，毋非时而荣。先天成则毁，非时而荣则不果”。背离了自然规律，就会导致失败。不能超过存在者的限度，“毋佚天极，究数而止”。由于“正”是天地之道的“顺逆”与“盈虚”转变的关键，因此，不论是认识还是实践都要以此为究竟界限。天地具有各自不同的功能属性，人类的认识选择，需要通过对自然的发现满足自己的生活，而能恰如其分者就是圣王，否则就会遭到毁灭。“天制寒暑，地制高下，人制取予。取予当，立为圣王；取予不当，流之死亡”（《称》）。既然宇宙万物具有不可违背的秩序条理，而人类具有天赋的选择自由，那么就应当把这种选择的自由建立在知性的合理判断上，最后落实于认识实践活动中，以期与客观存在相符合。满足人类自身生活的需要，实现天下太平。

道不是一个具体的东西，可以为感性知觉把握。反而是觉悟者的存在，使道的永恒不朽价值，活生生地呈现于人生的各个方面，照亮了苦难的尘世。是他的人格光辉，吸引着渴望实现自我的人们，追随着他的步伐实现人生。《黄帝四经》为之指出，“道有原而无端，用则实，弗用则寡。合之而涅于美，循之而有常。古之贤者，道是之行。知此道，地宜天，鬼宜人”。道就在我们的生命里，人们追求的美好的事物，都是道的内在精神的表现。一切符合正义的创造，不仅使我们的的心灵更加充实，而且使人类对自由的向往更加生动。如果放弃了

对至善的渴望,天地之道就会从我们的生命中隐退。善良的人们不惜任何代价维护它,实践它,只服从于真理,而不屈服于强权,直到与它合一。“是故君子卑身以从道,智以辨之,强以行之,责道以并世,柔身以待时”(《十大经·前道第十二》)。不论艰难困苦,贫富逆顺,永远不会改变自己的人生信仰,以心灵明觉领会道法的精神,并把它贯彻于生活实践中。如果自己的理想信念暂时不能为社会接受承认,就会更加清醒地认识面对的环境,谨慎应付条件的变化,等待时机的成熟。“公有明,至明者有功。至正者静,至静者圣”(《经法·道法第一》)。当心灵修持到不再有任何杂念的时候,就会产生神明的智慧。智慧的成就,就可以建立不朽的功绩。因为领会了宇宙的秩序,不会有丝毫的偏差过失,心灵回归于本质存在的凝湛状态,这就是圣人的人格。

黄帝是《黄帝四经》的中心人物,被作者视为有史以来最伟大的人格典范。作者追溯历史指出,“昔者黄宗,质而好信,作自为象,方四面,傅一心,四达自中,前参后参,左参右参,践位履参,是以能为天下宗”。黄帝的伟大德性是“质而好信”,通过自我存在为万物制定法度,成为“四面”即四方的宗师。正因为黄帝圣明的智慧深远的德行,最终造就了黄帝的不朽功业。黄帝宣称,“吾受命于天,定位于地,成名于人。唯余一人德乃配天,乃立王、三公,立国置君、三卿。数日、历月、计岁,以当日月之行。吾允地广裕,类天大明”(《十大经·立命第一》)。他的存在是历史选择的结果,同时也是人民意志的体现。黄帝以其“德乃配天”的心灵自觉,建立邦国,为人民制定了生活的秩序,从而与自然存在相适应。

相传在那更为遥远的古典时代,人民完全按照自我本性生活,不需要外在的规范,约束人民的行为,而天下大治。黄帝咨询臣下,为什么“大庭氏之有天下也,不辨阴阳,不志四时,而天开以时,地成以财”?臣下回答,这是因为大庭氏能够“安徐正静,柔节先定。委燮恭俭,卑约主柔,常后而不先。体正信以仁,慈惠以爱人,端正象,弗敢以先人”(《十大经·顺道第十四》)。心灵保持着固有的宁静恬淡,所

以行为谦虚恭敬。和顺婉转,心灵专一而不旁骛。虽然不争于物,不先于人,而心灵无不洞察人民的意愿,因此能够以仁爱之心取信于民,获得人民的拥戴。他的言谈举止,所流露出的一切,无不符合天道之常。黄老学的理想境界就是大庭氏的治世境界,这也即老子所揭示的无为境界。

通观《黄帝四经》的整个理论建构,阴阳学说无疑是其形上学的基础,为道法理论与正名观念提供了基本的理论依据。而道法理论则把人类社会的全部价值规范,定位于由道派生的“法”的精神原则的确立,作为建立公正合理社会的方法手段,这些全新的内容,更加细致地弥补了老庄道家关于社会政治问题方面的不足,体现了高度成熟的政治智慧。正名观念依据日益发展成熟的逻辑学说,分析了上述涉及到的各方面问题的相互关系,充满了思辩的力量。老庄道家的道论隐藏于其中,支持着黄老学通过对天道人事相互关系的认识展开,以期在坚实的实践方法下,落实内圣外王的崇高理想。由此构成了一个内容充实,立场坚定,特点鲜明的理论体系。

由于在思想内容甚至是文句方面与庄学多处一致的事实,早已为学者们广泛注意,据此可以基本判定,它是在接受庄学的基础上,又有所发展的结果。庄学的绝大多数篇章应在《黄帝四经》成书之前,而黄老学流行之后,又对庄子后学产生了一定的影响。黄老学最终以《黄帝四经》为思想理论核心的代表,正在于它吸收借鉴前代思想资源,提出了鲜明具体的治理社会的系统理论。庄学以精神解放为终极追求的特色,在《黄帝四经》中反映得并不十分充分,黄老学者对精神解放的理解,不是个体的自由,而是以觉悟者圣人统治下的社会安宁为归宿。这是黄老学关注现实的立场的表现,是不同认识态度产生的认识差异。然而其方法论主张,稍加留意就可以发现,充满了功能分析方法的精神。

第二节 《列子》的思想学说

道家的巨著《列子》思想的根本特点在于对气论的发挥,并以此为基础解释宇宙人生的终极意义问题,而较少对道体进行直接明确的论述。这与《庄子》、《黄帝四经》形成了鲜明的对照。就文献本身看,今本《列子》的确掺杂着极有限的晚出成分,但整体上否认《列子》为先秦旧籍,实在失之偏颇。根据对气论各方面要素的分析,《列子》的成书或许稍晚于《庄子》内篇,然其思想渊源,与先秦史籍所载之列子的事迹与思想观念却不能无关,这就意味着《列子》这部作品,包含着大量早出的内容,为庄学取资。因此,《列子》作为列子学派的作品集成,其中保存的思想材料,就成为我们系统梳理先秦时期道家气论的认识演变,不可或缺的重要对象。

1. 自生自化

从庄学与《黄帝四经》的气论,我们可以发现先秦时期的道家学者,对阴阳的功能属性与层次结构的认识,存在着一个不断丰富深化的过程。哲学家们不仅关注宇宙的究竟物质本源在时间空间中的演化过程问题,而且以它为根本原理,解释世界的差别性与同一性关系。气论的问题由此在道家的哲学建构中,地位日益突出。发展至秦汉时期,更是达到了离开气论,哲学家们几乎不能对形上学发言的程度。

考察《列子》的气论,具有庄学与黄老学的双重特点。在对概念关系的分析说明上,《列子》的认识方法比《黄帝四经》更加接近庄学,然而在对阴阳之气功能属性与层次结构的理解上,又远较庄学具体,与《黄帝四经》极为雷同。这与老子立足于有无关系,分析形上形下问题的思想颇有距离。通过对阴阳之气功能属性的具体分析,《列子》解释了世界的物质起源与运动变化问题。

有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化。故常生常化。常生常化者，无时不生，无时不化。阴阳尔，四时尔，不生者疑独，不化者往复。往复，其际不可终；疑独，其道不可穷。《黄帝书》曰：谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。谓之生化形色智力消息者，非也^①。

《天瑞》第一

凡是运动变化的事物，不能成为产生别的运动变化事物的根源与母体。而没有生成变化的独立自存者，则决定运动变化的事物的存在。因为有生成生命的事物，运动变化是其必然属性，处于绝对的运动变化过程中，没有运动变化停滞的阶段。人们普遍认为，“阴阳”与“四时”就是独立自存的绝对存在者，可是这个绝对独立的自存者，却具有循环往复的周期性。

因为是循环往复的存在者，当然既没有开始也没有终结。因为是独立自存的圆满存在，因此能够支撑一切事物的运动变化而自身没有任何限制。以下引《黄帝书》（其文字见于今本《老子》），说明决定世界万事万物存在的绝对者，是创生一切的终极之源，成为一切事物运动变化的承担者，而绝对的终极本源又处于无穷的运动变化过程中。正因为所有事物无不自生自化，非从别的事物派生，其自我生化表现为“形色智力消息”。如果把它视为从别的东西那里派生出来，从而产生运动变化并表现出“形色智力消息”，完全是错误的认识。“形色”指形质与相貌，可以测度的物质形态。“智力”是指“阴阳”运动的神妙活力，“消息”则是指“阴阳”周期性循环往复的运动变化规律。作者批评了脱离“阴阳”本源而谈运动变化的观点，认为运

^① 杨伯峻：《列子集释》，中华书局，1979年。

动变化就是“阴阳”，舍此别无运动变化。“凝独”即凝独，这是一个非常独特的概念，其意接近于对立面的统一。“凝”指矛盾对立的结合，“独”指矛盾对立的双方构成统一的不可分离的整体。这一概念，是我们理解上述论断的核心。

依据文意，以上文字的内容可以分为两部分。“自生自化”之前为一段，余下的为另一段。前面是普遍性的推论，指出宇宙间一切运动变化，如果从事物的本源与派生关系，寻找其运动变化的决定力量，最终就会归结于阴阳这一终极根源上去。由于被生成的事物，变化是其不可抗拒的命运，因此不存在绝对静止的时候。这就排除了从具体感性事物，追寻终极本源的可能性。而“四时”非独立的形态，只是“阴阳”消长的直接表现，既然有消长，又说明了“阴阳”自身是能动存在，其运动变化来自本身矛盾对立统一的本质属性。正因为运动变化不是外在力量的推动，是固有的内在矛盾的表现，“阴阳”之外别无它物，运动变化的绝对性与“阴阳”直接同一，所以“其道不可穷”。以下引“谷神不死”章，映证其思想的真理性。这一段话有许多内容，应予以交待却没有展开，推论存在着一定的逻辑跳跃。然而在别的篇章中，可以见到有关的论述。

为什么“不生不化”者是一切运动变化的载体，又是宇宙万物的根源，原因在于具体事物都有局限性，而“不生不化”者则“能阴能阳，能柔能刚，矣短能长，能员能方，能生能死，能暑能凉，能浮能沉，能宫能商，能出能没，能玄能黄，能甘能苦，能膾能香。无知也，无能也，而无不知也，而无不能也”（同上）。由于具体事物都有所“长”有所“短”，有所“能”有所“不能”，唯有绝对存在永恒不息的“阴阳”才能成为一切生化之本。而“无知也，无能也，而无不知也，而无不能也”，正是前举“自智自力”的意思。最后的结论是，“故生物者不生，化物者不化”。把论述的问题明晰了。“阴阳”的凝聚离散造成了事物的生起与消亡，而事物的生起消亡正是“阴阳”之气作用的表现，“阴阳”是生化者又是生化的载体，没有质的改变与量的增减。“凝独”与“往复”指明运动变化来自内在的矛盾统一，绝对存在，具有规律性。一

切事物的存在及运动变化,都是其内在矛盾性的反映,根本不存在外在于自身的运动变化与各种具体表现形式。“疑独”概念的深刻意蕴还表现在,“阴阳”不在事物之外而就在事物自身的思想,这就进一步划清了与宇宙生成论的界限,反映了本体论哲学的思考模式。

以上认识只是从逻辑上指明了只有“不生者能生生,不化者能化化”,说明了必须是自身无变但又是一切运动变化的承载者,才能成为一切具体事物的母体与本源。但是,这一观念无法具体解释宇宙中的具体事物,运动变化的过程与具体表现究竟如何的问题。对这一疑问的期待,作者给予了否定性的回答。否认可以通过对具体事物的考察,获得对万物生起本源的确认。

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?”殷汤曰:“然则物无先后乎?”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。”殷汤曰:“然则上下八方有极尽乎?”革曰:“不知也。”汤固问。革曰:“无则无极,有则有尽;朕何以知之?然无极之外复无极,无尽之中复无尽。无极复无无极,无尽复无尽。朕以是知其无极无尽也,而不知其有极有尽也。”

《汤问》第五

要问遥远的古代宇宙万物存在不存在,就会产生这样的质疑,过去如果不曾存在的东西,我们今天所见的东西从何而来,而未来的后人就会产生我们天空洞无物的认识。这样的认识合理吗?

根据简单的事例,就可以彻底否定割裂过去现在未来联系的观点,而它间接地证明了宇宙万物的永恒性。可是,经验现象告诉我们,具体事物的生起消亡的确存在着时间上的早晚之别。这就涉及到有限的具体事物与无限的宇宙之间的关系问题,认识得以进一步深化。经验中的具体事物当然存在着生死有期的限制,可是就其生

起的本源看,却不存在一个初始的起点与终极的结局。但由具体事物构成的世界,其变化却始终循环,没有尽头,我们根本无法确定一个初始的起源与最终的端点。如果要过问自己而然的事物之外的东西,那已超过了人类知性能力的范围。如果回到空间问题上来,依然如此。原因何在呢?这是因为“无极”已经意味着没有任何限制,而具体事物之为“有”,显然已肯定其与“无”的不同。由于我们所说得“有”就是有规定性的事物,如此在逻辑关系上进一步说明,“无极无尽”是宇宙的真相,“有极有尽”则是错误的认识。

而具体事物在无限宇宙中,如果没有经历漫长的演变过程,我们就无法清楚地解释不同事物之间存在的转化关系。必将与人类已经积累起来的知识成就,形成明显的矛盾。这一历史演变过程究竟如何呢?

昔者圣人因阴阳以统天地。夫有形者生于无形,则天地安从生?故曰:有太易,有太初,有太始,有太素。太易者,未见气也;太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。气形质具而未相离,故曰浑沦。浑沦者,言万物相浑沦而未相离也。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。易无形埒,易变而为一,一变而为七,七变而为九。九变者,究也;乃复变而为一。一者,形变之始也。清轻者上为天,浊重者下为地,冲和气者为人;故天地含精,万物化生。

《天瑞》第一

在那洪荒未开的遥远时代,圣人根据“阴阳”来认识“天地”,探寻宇宙的奥秘。“因阴阳以统天地”是指,通过对运动变化的事物的逻辑抽象,推究经验中的事物,包括“天地”在内的“有形”的存在者,其终极起源究竟是什么。最终认识到,“有形”的东西产生于“无形”的绝对存在者中。

圣人的真理性认识,引起了人们的疑问,一切“有形”的事物,都

是从“无形”的终极本源生化而来,可经验中的“天地”是承载一切事物的依托,如果它也是由“不生不化”者中生成,根据何在呢?作者指出,这是通过对运动变化的终极原因加以反省的结果。从运动变化的生起看,宇宙存在表现为“太易”、“太初”、“太始”、“太素”几个相互衔接而又没有任何间隔的阶段。“太易”指潜在之气,感觉器官不能感知,但可为理性观照,不是世界存在绝对的虚空。“太初”指气的运动变化开始显现,“太始”指形象萌芽之端绪,当运动变化凝结为“有形”的东西出现,称之为“太素”。由于“气”与“形”、“质”从未截然分离,其相互涵容关系,叫做“浑沦”,是彼此渗透贯通的整体。

由于“浑沦”指万物彼此之间相互交错,但各不分离的状态,因此具有规定性。“太易”之“易”是指简易至极,不可以视听触摸感觉把握,但绝非僵死不变。“易”是内在的没有形状迹象的冲动,它的变化生起造成了“一”,由“一”变为“七”,进而由“七”变为“九”。这是变化的极限,之所以“九”为极限,是因为它达到了究竟的状态,重新回复于自身之“一”。如此循环往复,不可穷尽。为什么“一变而为七,七变而为九”,殊不可解。似乎是指“浑沦”之“一”,因其含有“气形质”三方面属性与“太易”等必然生起的四个演化阶段,因此合称为“七”。而“阴阳”两者没有任何时空的限制,永恒存在,与前面之“七”结合为“九”。作者原意究竟是什么,因无旁证,难以详察。然其用意是在力图说明,当运动变化达到“一”的可规定阶段时,成为区分“有形”与“无形”的界限。当“有形”与“无形”既分,清纯轻灵之气上升变为“天”,浑浊滞重之气下降变为“地”,禀受了“冲和”之气的就变成了人类。“天地含精,万物化生”是指无穷的空间因蕴藏着不息的能量,因此造成了纷繁复杂的事物。

运动变化从潜在之“无”至实在之“有”的概括,非事实必当如此这般,而是通过对具体现象的追溯,所能达到的最高结果。这其实是对老子“无名天地之始,有名万物之母”(第一章)认识的一种解释。《列子》指出,自然界的一切运动变化与现象,是阴阳气化在一定程度的反映,毫不神秘。“虹霓也,云雾也,风雨也,四时也,此积气之成乎

天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也，此积形之成乎地者也。知积气也，知积块也，奚谓不坏？夫天地，空中之一细物，有中之最巨者。难终难穷，此固然矣。难测难识，此固然矣”（同上）。天地固然是“浑沦”的无限生命之母形成的“积气”与“积形”的最大存在者，但因其同为阴阳气化的产物，不可能永恒存在下去。由于人类的感性知觉远离“浑沦”的运动变化，不可能对其无尽的变化予以精确测度。“固然”指明了主客体之间存在着的内在差距，强调了人类的认识活动必须保持在一定限度之内，实现知性的逻辑分析与客观存在更加合理地统一。

天地与具体事物存在着形体大小的不同是不可改变的事实，然而在无限的世界中，依然是“空中之一细物”，即使是“有”中之“物”的“最巨者”，同样必须服从“有则有尽”的命运。而我们把对具体事物的考察，上升到对终极存在根源的揭示，才能使认识不为感性表象局限，理解运动变化的绝对性必然性。“有生之气，有形之状，尽幻也。造化之所始，阴阳之所变者，谓之生，谓之死。穷数达变，因形移易者，谓之化，谓之幻。造物者其巧妙，其功深，固难穷难终。因形者其巧显，其功浅，故随起随灭”（《周穆王》第三）。作者概括总结了由“阴阳”气化凝聚而生起离散而消亡的事物，其生死交替，说明一切具有“生”与“状”规定性的存在者，不具有永恒的实在性。因此，从认识上把这种不具有永恒实在性的东西称为“化”与“幻”。而不可抗拒的运动变化具有条件性的限制，“因形移易”的存在状态的变化，就表现在“穷数达变”的考察中。“数”的数量关系因运动变化达到不可逆转程度，“变”必然生起。因对其“穷”与“达”的认识活动，使我们的认识走向具体。

任何具体事物的运动变化或生死交替，都以“气”为起点，而“阴阳”的主从关系的消长，则是决定“形”的现实表现力量。宇宙的运动变化神妙难测，功力深远，感性知觉对此不能洞察无遗。“造物”的不朽生命创造，作者给予了“其巧妙，其功深”的评价。而人类的认识实践活动，正是在对“形”的考察度量中，判断不同事物“巧”与“功”的程

度,客观存在与人类的价值判断紧密联系在了一起。虽然人类对无限宇宙运动变化的认识“难穷难终”,但是因“穷数达变”的能动作用,摆脱对自然界的盲目依赖,能动地变革世界。作者反对事物的消亡就是绝对不存在的观点,指出它们实际上是“随起随灭”,仅是存在方式的转换。颇具肯定即否定,否定即肯定的思想。

与“有生之气,有形之状”的具体事物,其“随起随灭”之“尽幻也”不同,无限的宇宙存在着永恒不变的终极实在者。“无所由而常生者,道也。由生而生,故虽终而不亡,常也。由生而亡,不幸也。有所由而常死者,亦道也。由死而死,故虽未终而自亡者,亦常也。由死而生,幸也。故无用而生谓之道,用道得终谓之常。有所用而死者亦谓之道,用道而得死者亦谓之常”(《仲尼》第四)。“无所由”意味着没有任何条件性的限制,“常生”表明具有永恒的生命活力。其“常生”不是孤芳自赏,与“随起随灭”的具体事物毫不相关,而是“由生而生”,永恒的生命就反映于具体事物的生死交替中。唯“无所由”者能够成为“由生而生”者存在的依据,因此,“道”就是人类无法知晓的决定生起或消亡的根本力量。

死亡的“不幸”由于“生”的内在条件决定,根据某种内在条件而“生”,最终不可避免地走向“死”的终结,正反映了事物的生起消亡的“所由”就是“道”。通过对“生”与“死”不同存在状态的考察,说明具体事物的生死交替不存在一个目的。由于不论生死都是“气”的凝聚消散,“未终而自亡”正是有限与无限关系的具体反映。“未终”指阴阳之气永远存在,“自亡”指具体事物的死亡是丧失了存在合理性,这种绝对永恒之“常”决定着生命的生起,而生起就是具体存在者价值显现之“幸”。因为这是各种偶然的因素,造就了个体事物的现实存在。经过对各种经验现象的反省,觉悟者概括人类的认识,“无用而生谓之道,有道得终谓之常”。这里的“无用”就是指“无所由”,对应于“有道”的内在属性的存在。不依赖其它条件而独立自存者就是“道”,以“道”为存在根据,最终使存在潜能完全得以呈现的叫做“常”。与之相应,“有所用而死者亦谓之道,用道而得死者亦谓之

常”。事物的生起与消亡,都是隐藏于其中的道决定着它的运动变化,表现于一切经验现象中的存在者,都从否定或消极的角度说明了“道”与“常”的内涵。

宇宙的运动变化及规律秩序,都是其固有属性的反映,根本不存在任何有意志造物主的预设。“窈然无际,天道自会;漠然无分,天道自运。天地不能犯,圣智不能干,鬼魅不能欺。自然者,默之成之,平之宁之,将之迎之”(《力命》第六)。深邃的宇宙,没有任何东西的刻意安排,“天道”与一切存在者浑然无分地结合在一起。形形色色的具体事物没有丝毫的间隔,总是相互共存,而“天道”就在事物的生起消亡的变化中永恒地发挥着自己的作用。就连“天地”也不能侵犯,更不用说圣人的智慧可以干预,至于神灵鬼怪的隐显出没,同样不能背弃。若问“自然”是什么,这就是“自然”。从不发号施令,但成就一切。调和一切矛盾对立,使事物无不合度。追随着所有存在者,而又迎接着新生命的诞生。这就是永恒之为永恒的理由,也是“不生不化”者为什么是生化一切事物的根本原因。

对于存在者的本质存在与存在状态的分析,构成了《列子》形上学的核心内容。如同庄学那样,作者在对形上形下关系的认识中,非常鲜明地运用了功能分析的方法,通过对具体事物存在状态各方面要求的逐步抽象,最后提炼出有具体规定的事物,不能成为其它事物存在的依据,唯有“不生不化”的绝对者,才是世界的终极本源的认识。作者一方面逐一分析了阴阳之气的功能属性与结构层次,解释差别性与同一性,以及有限性与绝对性的理论内涵。另一方面又在对存在者存在状态的把握中,指明存在依据与外在表现的关系,然其对“道”、“物”、“自然”三者关系的逻辑阐释,基本上没有充分展开。特别是由于没有像庄学那样严谨复杂的道、德、性、理等概念关系的建构,使其本体论学说存在着言犹未尽的局面。

2. 真乐真知

主体自我的存在问题,始终是中国哲学家高度关注的问题。从存在者存在的同一性认识出发,作者依据气化理论,指明人类同宇宙

中的其它事物一样,也是阴阳气化的产物,是自然的存在。其特殊性表现为获得了“冲和”之气,由此使人类具有理性反省的能力,从而与其它事物相区分。生死变化是人类自然生命的应有内容,人类应当坦然面对宇宙的造化,以求精神的自由。在先秦哲学中,《列子》对生死问题的重视程度,超过了其他思想家。

作者有一基本判断,“天生万物,唯人为贵”。人之可贵,在于人类可以通过本具的理性认识能力,主动地适应世界。如果宇宙离开了人类的活动,世界的存在无意义。作者对精神活动的机制与功能进行了分析,力图揭示自我本质存在的价值。

《黄帝书》曰:“形动不生形而生影,声动不生声而生响,无动不生无而生有。”形,必终者也,天地终乎?与我偕终。终进乎?不知也。道终乎本无始,进乎本不久。有生则复于不生,有形则复于无形。不生者,非本不生者也;无形者,非本无形者也。生者,理之必终者也。终者不得不终,亦如生者之不得不生。而欲恒其生,画其终,惑于数也。精神者,天之分;骨骸者,地之分。属天清而散,属地浊而聚。精神离形,各归其真,故谓之鬼。鬼,归也,归其真宅。黄帝曰:“精神入其门,骨骸反其根,我尚何存?”

《天瑞》第一

上引两节《黄帝书》的文字,有可能与《黄帝四经》一样,都来自黄老学者的创作。这一情况表明,《列子》一书虽有不少思想内容产生年代较早,但也有相当部分论述晚于《黄帝四经》,需要在研究中特别注意。

有形质的存在者在其运动变化中派生出来的东西,不是有形者本身,而是相关的影子。声音的流逝产生的回声振动,而非声源。与形声不同的无形质的存在者“无”,由潜在转化为实在,则生成的是有规定性的具体事物。如此说明,“无”是指普遍之“有”,而此普遍之

“有”的“无”，其存在的现实性仅表现为运动变化的过程。有形质的具体事物最终归于消亡，“天地”作为最大的有形质事物，也一定存在着消亡的时候。在此，作者的认识规定发生了变化，把“生”理解为由潜在至实在的持续存在状态。认为“不生者，非本不生者也”，潜存的东西并非没有生长的潜能，而是其生起的条件性不具备，当具备了生起的条件，就会由潜在转化为实在。“无形者，非本无形者也”，由实在重新回归于潜在，说明“无形者”曾经存在“有形”的阶段。“有形”与“无形”不存在绝对不可逾越的界限，可以相互转化。推究“生”的道理，可以知道生存必然走向死亡。反过来看，走向灭亡者是必然趋势的体现，就如同生起者“不得不”生起一样，因为无法抗拒其产生的趋势。

上述认识更加完善了存在论学说的内容，作者以此为基础，力图对生命存在问题，予以深入的说明。其中“无动不生无而生有”的认识至为重要，构成具体事物的永恒不变的终极元素，其运动变化必然创造出具有现实性的事物。细腻地阐述了潜在到实在的转化，具有内在的必然性。作者虽然没有直接把阴阳之气的运动变化，同潜在与实在关系统一，存在着表述上的不足，但已清楚地为“冲和气者为人”提供了坚实的逻辑依据。而对“天地”不同功能属性的揭示，则进一步论述了每一个体自我生命存在的终极原因。以此为基础批判了那些幻想生命永存，使死亡止步的人，显然对必然性问题与条件性问题缺乏真正的认识。而个体自我的现实生命，精神活动的能力是“天之分”所赋予，形体相貌则是养育万物的“地之分”的恩赐。生命必须是精神与形体的结合，一旦处于分离状态，将分别回归于永恒不变的最真实本源“真宅”去。这就如同回家一样，因此把死者称为“鬼”的回家，这是人类永恒的家。伟大的黄帝指出，当精神与形体都回归于其“真宅”，而那个曾经存在过的自我，如今又在哪里？

把生命理解为的精神活动与形体的统一，并从根源上归结于“阴阳”之气的不同功能属性的反映，说明生死是一无法抗拒的自然过程。这一认识，成为《列子》生死解脱理论的形上学依据。作者直接

指出,“形,必终者也,天地终乎?与我偕终。终进乎?不知也。道终乎本无始,进乎本不久。有生则复于不生,有形则复于无形”。按照作者的认识思路,反映了两方面的内容。其一,通过逻辑抽象,说明有无生死的生起消亡循环往复,是永恒的新陈代谢过程,不论是生起还是消亡,都受到相关条件的限制,是宇宙必然性的体现。其二,世界永不停息的运动变化,与主体自我的存在天然地联系在一起,世界的意义通过自我的存在得到反映。如果自我不存在,问世界存在与否无意义。至于是否还有自我死亡之后的别的东西存在,非理性认识所能把握。“道终乎本无始,进乎本不久”指道永恒存在,没有始终,不能以具体的时空条件,规范衡量本体之道。由于任何个人都必须接受生死存亡的考验,没有丝毫可以讨价还价的余地,人生的意义仅表现为,是否从精神上超越个体有限性的制约,获得人生的自由。而能否洞察宇宙存在的奥秘,领会自我存在的价值,就成为检验个体人生意义实现程度的唯一标准。“与我偕终”云云者,反映了与庄学同一的“天地与我并生”的认识思路。

不同个体自我存在的同一性,不能直接说明价值实现问题的差别性。这是相互关联但内容不同的问题。“万物所异者生也,所同者死也。生则有贤愚、贵贱,是所异也;死则有臭腐、消灭,是所同也”。死亡是绝对平等的事实,无一例外,但生存则存在着巨大的不同,有“贤愚、贵贱”之分,这是自然存在与社会存在的差别。人与动物的根本不同在于,“人之所以贵于禽兽者,智虑。智虑之所将者,礼义。礼义成,则名位至矣。若触情而动,耽于嗜欲,则性命危矣”。具有理性认识能力,是人与动物的本质区别。理性能力使人类创造出礼义等文明成果,以维护社会的稳定,使人类更好地享受人生。而礼义的产生,就形成了高下贵贱的等级。如果不能节制自己的情感欲望,既会伤害自己的生理机能,也会因与社会价值规范抵,遭到惩罚,最终导致性命之忧。作为“天地”的自然产物,人在宇宙中具有杰出的地位,金木水火土五常的属性,和谐地备现于人身,是宇宙中最具有创造性的存在者。“人肖天地之类,怀五常之性,有生之最灵者也”(《杨朱》

第七)。因此才能使人类在不断的自我超越中,反省人生命运获得自由。

当从自然存在问题转入到自我存在问题时,人生意义问题成为《列子》思考的重心,自然存在问题成为自我存在问题的基础。人为万物之“最灵”,仅是就价值论方面的评价,而且它指向的主要是人类的普遍存在意义,不涉及个体的价值。但离开了个体自我价值的呈现,无法使个体自我的“最灵”本质得到发挥。作为有限的存在者,虽然有智慧,是上天赋予每一个体的最大财富,但如果把对智慧的追求,仅当作纯粹客观的知识,不明白智慧服务于自我实现,终将迷失自我。孔子的“乐天知命故不忧”一语,包含着深刻的认识,非“修一身,任穷达,知去来之非我,亡变乱于心虑”之意。绝非因人生苦短,努力延长自己的生命,不计较得意还是失意,知道死生不能为个人所决定,消除情感欲望妨碍心灵的凝湛平静就算完事。

人生的真正价值与意义,体现于“无所不为”的自由实现。在现实社会中,“夫乐而知者,非古人之所谓乐知也”。固然日常的心灵愉快,智力超群,已难能可贵。但实际上如果把日常生活中精神的快乐和智慧,视为自我价值的实现,完全是一种庸俗肤浅的见解,是对觉悟者的中伤。“无乐无知,是真乐真知;故无所不乐,无所不知,无所不忧,无所不为”(《仲尼》第四)。真正的“乐天”与“知命”,完全不在于世俗的快乐与智慧,而是对这些东西的超越,以至于根本没有快乐与不快乐之分,智慧与愚蠢的差异,是泯除了一切差别的普遍同一,这才是“真乐真知”,真正的快乐与智慧。只有在面对世界的时候,完全做到了与天地同心同德,没有任何悲喜忧戚,证明真正实现了自我。虽然“理无不死”,生命不可能永恒存在,且“理无久生”(《杨朱》第七),不存在超越人类存在属性范围之外的年寿久长。如果获得“真乐真知”的人生自由,哪怕人生短促,也不再有任何的遗憾与不安。

可以肯定,“真乐真知”命题就是对人生终极价值与意义问题的标准性答案,表达了作者对人生自由的高度向往。但是,它在内涵上

与庄学存在着很大的区别。主要表现为思想认识的展开过程,较为缺乏庄学严格的逻辑层次,其于精神自觉,因本体论方面的支持不够丰满,方法论也较为单一,显得不够严谨深入。然作者坚持认为,人生的觉悟虽不排斥现实生活的快乐与知识,但在终极目标上,其最高体现为顺应自然。这又对老子以来的道家思想显然有所推动,有所发展。

检验“真乐真知”的标准,唯有心灵的自觉。而心灵的自觉,体现为对宇宙的究竟本质的洞察。具体是指心灵与世界完全冥合,没有丝毫的间隔。

舜问乎丞曰:“道可得而有乎?”曰:“汝身非汝有也,汝何得有夫道?”舜曰:“吾身非吾有,孰有之哉?”曰:“是天地之委形也。生非汝有,是天地之委和也。性命非汝有,是天地之委顺也。孙子非汝有,是天地之委蜕也。故行不知所往,处不知所持,食不知所以。天地强阳,气也;又胡可得而有邪?”

《天瑞》第一

在批判以道为可以执持的对象观念同时,也批判了企慕生命永存的错误。这是同一问题的两个方面。为什么不能把道视为可以执持的对象,这是因为人类作为自然存在的产物,不论是存在状态还是本质存在,不能人为改变。若问人类视听言动的能力,为什么这样而非别的,终究不能提出绝对可靠的事实根据。“不知所以然而然,命也”(《力命》第六)。连天地都不能跨越“道”的范围,自我当然不能实现对道的私自占有。

人们总是习惯于把占有视为获得某种东西的同义词,这就如同表面上,似乎身体与生命,包括个人的穷达贵贱,是专属于自我或通过个人努力获得的东西,但推究其根源,无不受到自然规律的制约,自我创造的成绩不过是顺应了自然的结晶。更进一步说,连血统延续而来的子孙也是如此,既不为创造者占有,也不为自己垄断。面对

自然之道,衣食住行所有的方面,并非像人们所想像的那样,存在着可以据为己有的东西。又有谁能控制天地的生息变化,阻滞其消息盈虚,在创造万物的同时又使其归于沉寂呢?面对宇宙永恒的变化,“万物齐生齐死,齐贤齐愚,齐贵齐贱”(《杨朱》第七)。只有超越了经验中的一切差别与尘世的所有价值规范的限制,才能顺利而安宁地“归其真宅”,使“乐天知命故不忧”的人生自由成为现实,获得人生的根本满足。

完全彻底的顺应自然,是“真乐真知”。这不单纯是一个认识问题,更重要的是一个必须付诸行动的实践问题。这一崇高的人生理想,有着现实的具体内容。如果把尘世的幸福等同于自我价值的实现,就会丧失超越性精神,使人生走向平庸浅薄。如果不能正视现实生活,将脱离生命之源,失去实现人生的基础。因此,真正的人生态度,就是要在追求中不断实现超越,在超越中赋予人生更加积极丰富的内容。当心灵与自然完全冥合的时候,人生将不会遭受遗憾失落的痛苦,不会为自己的无知而苦恼。

3. 应事无方

顺应自然的人生态度,是《列子》存在论学说在人生观问题上的反映。如何克服人生的异化现象,实现人生,《列子》提出了“应事无方”的命题,以解释如何在现实生活里,达到与自然的和谐一致。

宇宙中的一切事物,无不处于永恒的运动变化过程中。事物的变化,是其存在条件性的具体表现。掌握了运动变化的内在机制,才能赢得实践的主动权,摆脱消极适应自然变化的危害。“凡得时者昌,失时者亡。子道与吾同,而功与吾异,失时者也,非行之谬也。且天下理无常是,事无常非。先日所用,今或弃之;今之所弃,后或用之。此用与不用,无定是非也。投隙抵时,应事无方,属乎智。智苟不足,使若博如孔丘,术如吕尚,焉往而不穷哉”(《说符》第八)?把价值判断置于不可逆转的时间之流中,就可以发现不存在绝对的危害。为什么会出现这种情况,就是因为事物存在的条件性发生了变化,实践的要求与利害选择,随之产生新的认识与评价标准。曾经被非难

排斥的东西,如今却被颂扬肯定。目前孜孜以求的东西,肯定会在不久的将来遭到唾弃。觉悟者与众人的差别,不是觉悟者与众人之道不同,而是能否适时之用。

真正的觉悟者没有一成不变的手段方法,仅仅是能够“投隙抵时”,即总是恰如其分地把握运动变化的尺度,没有过与不及的欠缺,所以能够“应事无方”而从容中道。能否“应事无方”,则取决于自我的智慧高下。如果没有对宇宙人生的深刻洞察,即使是孔子那样博学多闻,姜太公吕尚那样满腹韬略的伟大人物,在无限的世界面前,一定有所能有所不能。如果以为知识的积累可以解决人生的根本问题,必然遭受困窘。

强调知识与智慧的差别,使“得时者昌,失时者亡”的论断,以理性自觉为条件,绝不是一件简单容易的事情。然而,对宇宙人生的觉悟,不可能轻易实现,这是否表明,不存在可以运用于生活的具体原则,保障实践的有序进行呢?《列子》认为,唯有“柔”才是“常胜之道”,贯彻了这一原则,就能使自己立于不败之地。

天下有常胜之道,有不常胜之道。常胜之道曰柔,常不胜之道曰强。二者亦知,而人未之知。故上古之言:强,先不己若者;柔,先出于己。先不己若者,至于若己,则殆矣。先出于己者,亡所殆矣。以此胜一身若徒,以此任天下若徒,谓不胜而自胜,不任而自任也。粥子曰:“欲刚,必以柔守之;欲强,必以弱保之。积于柔必刚,积于弱必强。观其所积,以知祸福之乡。强胜不若己,至于若己则刚;柔胜出于己者,其力不可量。”老聃曰:“兵强则灭,木强则折。柔弱者生之徒,坚强者死之徒。”

《黄帝》第二

失败的原因,成功的道理,并不深奥,但人们却不能体会其意义。粥子与老聃已指出刚强招致危殆,在于以力凌人,使潜在的矛盾更加激化,反而陷于人生的困境。“不胜而自胜,不任而自任”说明“柔”就是

无为,顺应自然本性,反之则“强”,违背了事物存在的限度,加速了存在合理性的消失。

因此,人生实践“投隙抵时”,就可以“得时者昌”,反之则是“失时者亡”。之所以在认识实践中以“应物无方”为最高准则,是因为实践面临的对象极为复杂,没有一个具体的方法可以放之四海而皆准。只能根据实践的对象及相关环境,选择最适当的方法途径。无为是觉悟者昭示世人的最普遍的原则,只有通过具体适当的方法手段才能体现其价值。方法手段是知识,知识运用的合理,正是无为的根本原则的体现,证明了无为原则的真理性。一切失败要么是与无为原则背道而驰,要么就是知识运用不合理。只有适当的方法与恰当的机遇两者的充分结合,顺利实现实践的目的。这一认识隐含着智慧不能取代知识的独立地位,知识中包含着智慧,智慧是对知识品格的提升与凝结,知识是智慧的现实支持的思想。

从另一方面看,符合宇宙根本精神的人生态度,必须落实于生活实践,才能使真理的光辉洞穿愚昧的黑暗,如果真理仅是言论的对象,或片面以为就是一种人格操守,在人生面临的实践难题面前束手无策,毫无回应危机挑战的能力,人类的主体性创造性能动性,没有任何可以展示的机会,只能屈服盲从于自然的秩序,必使“天生万物,唯人为贵”的人类尊严消解殆尽。因此,“应物无方”之“无方”实乃以无为之“大方”,贯通于人生面对的一切方面,使之无不在理性的支持下圆满予以解决。然而,“本在身,不敢对以末”(《说符》第八)。人类的一切价值只能通过个体自我的人生实践得以体现,如果离开了自我人生意义与价值这一中心,自我就会迷失于须臾不离的知识运用之中。“本在身”之所以是绝对不可动摇的根本出发点,就是因为“一体之盈虚消息,皆通于天地,应于物类”(《周穆王》第三)。这样才能在对自我的发现中,认识自然,在对自然的不断发掘中,成就自我。否则,“天地万物不相离也,仞而有之,皆惑也”(《天瑞》第一)。我们以对知识的追求,对无限统一的世界加以计量分割,“肖天地之类,怀五常之性”的自我,就与世界处于矛盾对立之中,根本无法实现“真乐

真知”的人生自由。

大禹与夏革的不同认识,典型地代表了两种不同的人生实践态度。人类经验到的万事万物,存在着必然的规律。圣人洞察自然的奥秘,坦然面对人生,不为生死忧患所动摇。这就是大禹对宇宙人生意义问题的理解。夏革则以为,在人类经验之外,存在着不能为人类经验可以感知的对象,那些经验之外的存在者,浑然天成,就是圣人也无法在有限的人生实践中能够清楚地掌握。人类不能囿于感性事物盲目自大,而应当以更加宽广的胸怀,更加积极地探索自然。

大禹曰:“六合之间,四海之内,照之以日月,经之以星辰,纪之以四时,要之以太岁。神灵所生,其物异形;或夭或寿,唯圣人能通其道。”夏革曰:“然则亦有不待神灵而生,不待阴阳而形,不待日月而明,不待杀戮而夭,不待将迎而寿,不待五谷而食,不待缁纁而衣,不待舟车而行,其道自然,非圣人之所通也。”

《汤问》第五

人类经验中的事物,唯有“圣人能通其道”,都在圣人智慧之光的观照之下。这说明,整个世界对圣人没有秘密可言。夏革对此不以为然,世界上存在着超出人类理性自觉之外的事物,“不待神灵而生,不待阴阳而形”,如此等等。因为“其道自然”,是“非圣人之所通也”的领域。此一论断,颇有难解之处。

如果承认不论“六合”内外,都不超出“自然”的范围,则“其物异形,或夭或寿”,当然都可以称为“其道自然”。然而大禹认为,天地上下四方“六合”之内的事物,乃“神灵所生”,此“神灵”究为何者,联系全篇的论述,前面出现了女娲补天、共工怒触不周山等神话,则可知神灵指这些创世英雄。显然,大禹心目中的“圣人”指尘世中的理想人格,“神灵”则是创造人类,为人类奠定文明基础,仅存在于历史传说中的人类始祖。而尘世中的理想人格“圣人”,追随着“神灵”的伟大业绩,使之更加发扬光大。它们的事功业绩,的确不是“圣人”所能

成就。大禹因此强调了“神灵”之神,与“圣人”之人之间的无限疏离关系,夏革则指出,“其道自然”者,非“神灵而生”,来自于自我的创造。之所以“圣人”不能“通其道”,是因为每一理想人格都存在着个体差异。而其深层意思为,“神灵”的创造不能取代自然存在,它们的创造必然在自然的固有范围之内。人类的认识实践,无限趋近于宇宙之“大全”而永远不能重合。追溯人类文明成长的历程,有限的知识经验与无限的世界,存在着巨大的鸿沟,以对“六合”之内的认识形成的具体知识,未达智慧之极。如此揭示了人类存在与自然存在之间的深刻矛盾。

如何才能实现对“其道自然”无限宇宙的适应,从而实现人生,使生命摆脱有限性的局限,走向更宽广的实在境界呢?根本原则在于,“在己无居,形物自著。其动若水,其静若镜,其应若响。故其道若物者也。物自违道,道不违物。善若道者,亦不用耳,亦不用目,亦不用力,亦不用心。欲若道而用视听形智以求之,弗当矣。瞻之在前,忽焉在后。用之弥满,六虚废之,莫知其所。亦非有心者所能得远,亦非无心者所能得近。唯默而得之,而性成之者得之。知而忘情,能而不为,真知真能也”(《仲尼》第四)。这一段重要论述分为两部分。“在己无居”至“道不违物”,已见于庄学(《天下》第三十三)的记载,确为关尹遗说,只是不及这里完整。作者指出,心灵消除了一切障蔽,万事万物就会为被自我纯洁心灵映照。运动变化的种种形式,都无处遁迹,无不在觉悟者的掌握之中。“其道自然”的人生自由境界,就是在“己无居”而实现的与宇宙万物和谐之“当”中。

接下来从“善若道者”到本段论述结束,指出成就“其道自然”的根据。如果人类能够顺应事物的固有法则,消除与道背离的现象,心灵就可以应物而无违。顺应自然不能依凭感觉器官的具体经验,只有超越感官知性的局限,才能实现人生的根本觉悟。如果依凭感性知觉,以期对至道的冥会,就会形成认识与方法的错位。这是因为,道非具体一物,隐藏在具体事物的背后。作者提出了“亦非有心者所能得远,亦非无心者所能得近。唯默而得之,而性成之者得之”的重

要认识。“有心”是指刻意追求,但获得的是具体的知识。“无心”则为完全放任,根本不予在意,得到的仅是肤浅的感觉。这都是错误的看法。“默而得之”指心灵与至道的默契,“性成之者得之”才是最根本的理由。“性成”是指自我本质的完全实现,因为自我“怀五常之性”,自然之道不异于自我本质,觉悟则是在自我存在本质不断被发掘的过程中,自我存在状态就是本质存在,没有丝毫的间隔,心灵与至道实现同一。

由于自由不是知识积累可以成就的东西,“用视听形智求之,弗当也”。直接指明了觉悟是对宇宙实在的领会,是自我实现的表现。在这样的状态下,“知而忘情,能而不为,真知真能也”。完全是心灵的自然流露,不存在任何人为的预谋规划,“投隙抵时”而智周万物。因此,终极觉悟不可以从时空距离与主体自我的认识,设定是否得道的尺度。必须通过内省,达到悟道,而且只有实现自我的觉悟者才能与道同体。至明的知性,是对情感欲望有限性的彻底克服,因其为理性直观,正是自我的本质存在的呈现。“真知真能”的结论,不仅说明知必能行,而且也说明了检验人生意义的究竟标准,是自然与自我之“真”。列子与关尹的这些认识内容,是对老子思想的发挥。

自我本质存在就是“性”,作者提出了“性成之者得之”命题,说明了自我价值的实现人生意义的完成,来自于本质存在的彻底被证实。与庄学的“性之自为”意思相同。作者反对大禹以为“六合”之内,“唯圣人能通其道”的认识,根本理由就在于,大禹心目中的圣人之道,混淆了真理与知识的界限,不理解智慧只能在自我“性成之”下呈现,存在于自我的生命里。它是活生生的真实的事实,“真知”概念的出现与明确,一定程度上使知识与真理的关系得到确定。感性知觉显然不是“真知”,是意见或知识,“真知”来自“性成之者”,是对世界的洞察,而唯有道才是绝对的存在。如此自我对世界本质的观照,不会以“六合”内外为界限,“自然”之道不会产生大禹那样的内外之分的错误。因此“真知”之为“真”,因为排除了一切随意性,真实无疑。这是因为老子以来的哲学家,通过存在论的逻辑抽象业已证明,只有无规

定性之道,才能成为一切有规定性的具体存在者存在的依据。智慧对宇宙普遍本质的领会,既以“性成之”为基本条件作为自我存在的理由,又需要使自我心灵使自我本质存在完全发挥。从其表现形式看具有主观性,因为是主体自我心灵活动的反映。而从其内容与实质看,则是最真实的客观事实,因为知性能力已在对现象的严格审查中,不得不承认其绝对性与无条件性。主观与客观由于“真”的绝对存在,统一起来。

社会生活中的圣贤凡愚之分,体现于对道的体悟深浅。“以德分人谓之圣人,以财分人谓之贤人。以贤临人,未有得人者也;以贤下人者,未有不得人者也”(《力命》第六)。能让别人分享自己德性的是圣人,而能让别人分享自己财富的是贤人。以财富同别人交往,不能真正得人心。藉财富以资号召,虽没有不归往的,但未必能满足所有人的愿望。贤人之于圣人的差别正在这里。圣人虽然不一定能给予众人直接的物质利益,但圣人以智慧之光照亮世界,他的人格打动所有人的心灵,世人因此获得战胜自我的力量。虽然“血气之类,心智不殊远也”(《黄帝》第二)。不能认为圣人生而知之,可是众人无不自私而有智,不能像圣人那样,“无知也,无能也,而不知也,而不能也”(《天瑞》第一)。作为“性成之者”的圣人则不然,齐同万物,没有点滴的私意挂怀。

太古之人知生之暂来,知死之暂往;故从心而动,不违自然所好。当身之娱非所去也,故不为名所劝。从性而游,不逆万物所好;死后之名非所取也,故不为刑所及。名誉先后,年命多少,非所量也。

《杨朱》第七

觉悟者以其对宇宙人生的深刻自觉,超越了生死的限制,喜怒哀乐无所动心,与物浮沉。以自己的生命需求,自然地回应来自生存环境的挑战,根本不会计较世俗的毁誉得失。既不伤害万物,万物也无从加损。作者以“从心而动,不违自然所好”,与“从性而游,不逆万物所

好”说明圣人以自我心灵而非世俗的价值判断,作为自己认识实践的
依据,虽从未在意过什么,但一言一行,无不尽致自然之妙。

以生死解脱问题作为精神自觉理论的极为重要的组成部分,是老庄道家思想特色的集中体现。对这一关系人生的重大问题的理解,作者结合人生的具体境遇,以理性主义立场解释社会生活中存在的差别现象,揭示其根本原因。“死生自命也,贫穷自时也。怨夭折者,不知命者也;怨贫穷者,不知时者也。当死不惧,在穷不戚,知命安时也。其使多智之人量利害,料虚实,度人情,是亦中,亡亦中。其少智之人不量利害,不料虚实,不度人情,得亦中,亡亦中。量与不量,料与不料,度与不度,奚异哉?唯亡所量,亡所不量,则全而亡丧。亦非知全,亦非知丧。自全也,自亡也,自丧也”(《力命》第六)。生死变化是宇宙不可抗拒的必然规律,“理无不死”。然而人生在世,有其自足圆满之理。贫富贵贱,与“自命”的自然之命一样,也是“自时”即自然变化的节奏在个人命运中的反映。绝非自然有意的偏爱或厌恶,强加于同是自然产生的人类。既然生死是一气所化,穷达顺逆都是偶然的存
在,不值得一以牺牲自我邀名于万世,给自己背上沉重的负担。礼乐名利是外在于自我本性的社会价值,对人生意义的实现,没有任何必然性。智慧是上天对人类的恩赐,因此,那些才智超群的人,以自然与自我关系为基本准绳,“量利害,料虚实,度人情,是亦中,亡亦中”。从心而动而不逆万物,完成人生的旅程。智慧低下的人,却以一己之好恶碌碌终身。同为一死,差别何在呢?前者是自觉的活动,后者是消极的模仿。唯当摆脱了计较与不知计较,才能自做主宰。

庄学提出了“必然”(《天地》第十二)的概念,而“偶然”(《黄帝》第二)的概念则首见于《列子》的论述中。贫富贵贱的社会问题与生死有期的自然问题,两者不能等同。以上关于“知命安时”的认识,正是对“必然”与“偶然”关系的说明。作者的基本态度则是,不应当抱怨命运对自己的不公正,差别性的存在是合理的现象,因为任何个人不能选择自己的出身。既然现实的事实不能改变,就不应当像动物般

的出自本能的应付世界,而以心灵的纯洁回应社会的现实困境。处于困境中的自我,才能显示出万物之灵的人类“灵”在何处。树立了这种坦然面对的勇气,就可以经受一切艰难困苦的考验。这样,“命”之“必然”,就与“时”之“偶然”和谐一致。自我即使是日常生活充满了艰辛,也不失人生的乐趣,这就是善于顺应自然变化的人。“善为化者,其道密庸,其功同人。五帝之德,三王之功,未必尽智勇之力,或由化而成”(《周穆王》第三)。人们羡慕圣人的不朽业绩,却不知道如果能够使自己的内心满足愉悦,自我实现的价值绝不低于圣人。不理解圣人取得的功业,不完全是个人“智勇之力”的结果,顺应自然是其取得成功的重要因素。效法圣人只能去理解其内心世界,而无法步其事功的后尘。

日常生活状态与精神生活的关系,是检验人生觉悟程度的重要指标。如果不能说明觉悟者内心纤尘不染,与日常生活浑然一体,就将造成严重的逻辑欠缺。觉悟者同样“必将资物以为养,任智而不恃力”(《杨朱》第七)。必须通过物质创造,满足生活的需要。而在物质创造中,人类依凭的是智慧而非体魄。如果孤立于物质生产之外,就不能说圣人“其功同人”。认为觉悟者不食人间烟火,绝断了与尘世的联系,仅仅是自得其乐,甚至于以为圣人的心灵如同枯枝朽木,毫无生机,显然是把圣人当作了只供人类观赏的玩偶。在现实世界里,“农赴时,商趣利,工追术,仕逐势,势使然也。然农有水旱,商有得失,工有成败,仕有遇否,命使然也”(《力命》第六)。进入生活领域,必有与自己生存环境相关的实践形式,不可避免地出现是非成败的结果,这不是可以通过人力左右的自然趋势。圣人之所以能够使自己从是非得失中解放出来,超越于众人之上,不在于可以解决人类生活中面临的一切问题,只在于不为成功失败动摇心灵的平静。“无不知也”与“无不能也”的认识规定,仅能就认识立言,不可视之为绝对的事实。连“当身之娱非所去也”,照样享受人类应当享受的东西。

超越情感欲望困扰的动力,源自于觉悟者明白领会了“均”之天下至理使然。“夫善治外者,物未必治,而身交苦。善治内者,物未必

乱,而性交逸。以若之治外,其法可暂行于一国,未合于人心。以我之治内,可推之于天下,君臣之道息矣”(《杨朱》第七)。在纷纭复杂的世界里存在着无穷的奥秘,人类的理性能力,对此总有所能与不能。如果为神奇的大自然吸引,忙碌于对客观存在的考察,而不明白自己的目的何在,必然会使心力交瘁。如果回到自我内心中来,不一定会扰乱世界的秩序,却可使自我心灵充实。能以一己之长治理国家,虽使国家得到治理,非常了不起,可未必符合天下人的心灵需求。实现人生的最好办法,也是最根本的解决途径,就是使天下人都能顺应自我本性。如果能够这样,君臣职分也就成为多余,可以消除现实的利益地位之分造成的纷争。

尘世的祸福得失,存在着不可以个人意志抗拒的力量。“可以生而生,天福也。可以死而死,天福也。可以生而不生,天罚也。可以死而不死,天罚也。可以生,可以死,得生得死有矣。不可以生,不可以死,或死或生,有矣。然而生生死死,非物非我,皆命也。智之所无奈何”。自我来到这个世界与离开这个世界,无不是自然的应有变化,生是幸福,死又何尝是痛苦。死亡对自我来说,是永恒的休息。本来可以生存,却没有生起,可以死亡却没有死亡,这都是天道对个人的惩罚。生生死死,是自然界永恒的现象。它非个人意愿可以决定改变,非其它事物可以干预,因此称为“命”。个体自我的知性创造能力对此无可奈何,只能适应而不能对抗。

在这生生不息的世界,自然以其固有秩序运行变化,不论天地圣人还是鬼魅,于此无所加损。总是永恒地生化,处于不断的新陈代谢过程中。如果担忧生死代谢,思虑何其多矣,行为何其谬矣。

生非贵之所能存,身非爱之所能厚。生亦非贱之所能夭,身亦非轻之所能薄。故贵之或不生,贱之或不死。爱之或不厚,轻之或不薄。此似反也,非反也。此自生自死,自厚自薄。或贵之而生,或贱之而死。或爱之而厚,或轻之而薄。此似顺也,非顺也。此亦自生自死,自厚自薄。

《力命》第六

物质财富的力量与社会地位,不能使生命价值增长与贬损。生命意义的体现,仅在自己心灵的满足。而自我心灵的满足不能以占有的物质财富的多少,社会地位的高下,寿命的长短衡量,更不是情感欲望的无限扩张。只有领会了宇宙实在的意义,才能使平凡有限的人生,充满光明。不因生活的穷通顺逆改变,就是“自生自死,自厚自薄”。适性而为,无往不适,逆性则伤物且害己。

考察“得时者昌,失时者亡”的有关内容,可以发现《列子》与《黄帝四经》认识上的重大差别。《列子》对此集中于人生解脱理论,而《黄帝四经》则偏重于社会实践,特别是如何更加有效地达到治理社会这一目标。由于是对“应物无方”的根本实践原则的具体化,最终以“性成之者得之”说明圣人生死超越的理由。在分析说明的过程中,提出了“真知真能”的命题,区分了真理与意见,智慧与知识之间的差别与联系。以此为依据,指明真正的天下大治,不在于严辩君臣之分,而在于使天下人都能依照自我本性生活,这即是“其道自然”的无为境界。由于作者始终把个人生活中的境遇,作为能否实现超越的重要内容加以反省,虽然在细节上存在着不少的逻辑跳跃,但其围绕生死解脱这一核心,建构哲学体系的思路则十分清楚明确。

4. 见出以知入,观往以知来

坚持自我存在是一切价值评价的核心,而价值的根本实现,是自我心灵自由的认识,使作者合乎逻辑地提出,心灵的自由必然是“性成之者”对宇宙人生的领会自觉,以减除人生的所有负担为条件的观念。且只有当自我“其道自然”,才可以使自我成为“性成之者”。其内容就是对“均”的领悟,因为道不是知性直接可以指向的对象。

以对立面的统一造成和谐世界的认识为依据,对于人生实践问题,作者认为就是“均”之至理运用于现实世界。“均,天下之至理也,连于形物亦然。均发均县,轻重而发绝,发不均也。均也,其绝也莫绝。人以为不然,自有知其然者也”。现代哲学度的含义,比较接近于“均”的意思。不过,“均”还有平衡和谐之意。以头发悬挂物体,当

头发的承载力与物体的重量相当时,头发虽细却可以安然地悬挂物体。一旦物体的重量超过了头发的承载力,必然就会断裂。不同事物能够和谐相处,就在于彼此之间的关系,处于“均”的状态。不能认识这一真理的是凡愚,能认识它的是圣人。

宇宙间的事物,无不处于这种平衡关系之下。这不是说事物之间没有矛盾冲突,甚至一方取代另一方的现象,而是说只有在均衡态势下,才有事物存在的相对稳定性。因此,“大小相含,无穷极也。含万物者,亦如含天地。含万物也故不穷,含天地也故无极”(《汤问》第五)。宇宙间大小有别的具体事物彼此依存,这种依存现象或相互作用关系永远没有穷尽。整个世界由此呈现出高下差等的秩序,共同造就了和谐的世界。“然则天地亦物也,物有不足”。宇宙是无限的宇宙,不存在界限。“万物”被“天地”包容,而“天地”又是无限宇宙之中有限的存在之“物”,存在着“不足”。具体事物的存在有生有死,宇宙则此消而彼长,没有量的增减与质的改变。盈虚消长的周期性循环,存在着变化的关节点,突破了均衡状态,形成质变的出现,似乎和谐被冲突取代。但将之置于“阴阳”运动的整体存在框架下,“均也,其绝也莫绝”,依然是动态平衡的世界。这一认识意味着,人生面对的“必然”之“命”与“偶然”之“时”产生的一切失落,在“均”的绝对性下消解。

智慧明觉以“知其然”实现对究竟本质的认识,把“真知”这一富有生命力概念的内涵更加具体化。由于认识都需要借助语言符号加以表达,言意关系问题就成为《列子》思想学说的重要内容,作者也将之分为言意与名实相关的两个层次。且认为“实无名,名无实。名者,伪而已矣”。客观存在的事物,本来没有名称。而名称也非其指向的对象本身,名称是人为的存在。“名者,固非实之所取也”。名称无法完全反映表达事实,“实者,固非名之所与也”。事物的存在,不是由于名称赋予其存在的现实性。这两者的关系,作者引老子之言曰,“名者实之宾”(《杨朱》第七)。“实”的客观存在决定着“名”,因此处于“主”的支配地位。“名”则是指语言概念,是心灵对客观存在

“实”的反映,从属于客观存在,因此称为“宾”。这些认识,无疑至今不失其真理性。

由于“名”与“实”之间存在的主从关系与不完全对称情况,为人类思想感情的交流带来了巨大的障碍。人们能够从习以为常的语言中,领略其中的深意吗?“得意者无言,进知者亦无言。用无言为言亦言,无知为知亦知。无言与不言,无知与不知,亦言亦知。亦无所不言,亦无所不知;亦无所言,亦无所知”(《仲尼》第四)。语言是交流思想表达情感的工具,当达到交流沟通的目的,语言的中介作用就丧失了。“无言”表示目的实现,可是现实生活中存在着“得意者”与“进知者”都“无言”的情况。然而,“无言”之“言”与“无知”之“知”,亦为“言”与“知”的一种。“无言”则可以指“无所不言”的心灵领会,“无知”又可以表示对世界“无所不知”的全部容摄,有与无构成了矛盾的统一体。觉悟者语默动静,都是其心灵的自然流露,无不反映着与世界的真诚交流。因其为“知其然者”,若继续使用语言,已是画蛇添足。因此,不言才是大言。因其达到了对本质存在的觉悟,不仅知其所当然,而且知其所以然,超越了一般知识性的限制,所以为“进知者”,达到了悟道境界。

语言与意义不是孤立的存在,与社会活动密不可分。作为群体性存在的人类,在现实生活中,不能离开语言工具的运用。自然存在的语言,与社会生活结合,就会出现语言的误用滥用现象,价值判断从此左右着语言功能的正常发挥。“言美则响美,言恶则响恶。身长则影长,身短则影短。名也者,响也;身也者,影也。故曰:慎尔言,将有和之;慎尔行,将有随之。是故圣人见出以知入,观往以知来,此其所以先知之理也。度在身,稽在人。人爱我,我必爱之;人恶我,我必恶之。汤武爱天下,故王;桀纣恶天下,故亡。此所稽也。稽度皆明而不道也,譬之出不由门,行不从径也”(《说符》第八)。真诚实在的表达,会得到相应的回应,反之亦然。声誉如同声响,而行为如同影子。与自我的实际,相伴而存。谨言慎行,才能保障生活秩序的顺利进行。圣人明白它的重要性,因此“见出以知入,观往以知来”,在向

世界与他人的学习中,先于众人洞察世界的奥秘。以自己的心灵作为衡量世界的尺度,而以众人的反应作为检验的参照,所以能够与天下人同心同德。此汤武拥有天下,桀纣丧失天下的原因之所在。

觉悟者以自身为“度”,他者为“稽”,在探索发现世界的同时,使自己认识的真理落实于现实社会,使自己与社会紧密地联系在一起。“稽度皆明而不道也,譬之出不由门,行不从径也”的论断,说明语言的运用,是自我心灵发展的必然冲动。当表达的意愿不可遏止的时候,语言出现了。其前提在于对自我与世界的明觉。如果存在着已有对世界的觉悟,却沉默无语的情况,那仿佛如同出门不通过家门,行走不踩踏道路般可笑。语言的存在,是人类本质存在的具体反映之一,具有不可抗拒的必然性,是心灵在参与世界的过程中,不断由潜在向实在转化。“名”与“实”的关系以“言”与“意”的关系为基础存在,自然语言打破了心灵固有的平衡,对“言”与“意”问题的自觉,又要求重新回到应有的平衡状态上去。这是“均,天下之至理也”,在“言”与“意”关系问题上的体现。“度在身,稽在人”,与“见出以知入,观往以知来”统一,指明实践、认识、表达三者是相互依存的整体,自然存在与社会存在,自我与他者之间的复杂关系更加突出。“度在身,稽在人”与《黄帝四经》有着密切的关联,而“见出以知入,观往以知来”则深具老子哲学的神韵。

社会生活的复杂多变,造成名实不符言意相违的现象十分流行普遍。在对社会现象的分析中,作者针对儒家的仁义之说指出,如果“忠不足以安君,适足以危身。义不足以利物,适足以害生。安上不由于忠,而忠名灭矣;利物不由于义,而义名绝焉。君臣皆安,物我皆利,古之道也”。问题在于,“名胡可去?名胡可实?但恶夫守名而累实”(《杨朱》第七)。对社会正义的认同与坚持,需要与自我存在加以联系。一般以为,忠诚是臣下对君主的责任,但如果脱离了理性的自觉,就会变为盲从,不仅不能保障君主的安宁,也将使自己处于危险境地。同理,道义也不足以成为人与人之间关系的良好纽带,反而使道义的理想旗帜消失。个人的善良愿望,只有在达到不计个人利害

的情况下,才能实现行为的目的。由于人类必须通过语言媒介沟通思想交流情感,即使社会生活中存在着普遍的“名”与“实”不符的情况,但也不能因此而“去”之。实现“名”与“实”之间的同一,就是作者指出的洞察“先知之理”的重要意义。理性自觉的价值,由此得到更加具体的反映。

至于对“言”与“行”之“慎”的理由,一方面由于“言”与“行”本身不可分;另一方面,则由于“利出者实反,怨往者害来。发于此而应于外者唯请,是故贤者慎所出”。无论如何,言说必然引起指向对象的不同反应。这样反而使自我处于进退两难之中,社会生活存在的各种问题,促使“贤者”对此保持高度的警觉。如果“行善不以为名,而名从之。名不与利期,而利归之。利不与争期,而争及之。故君子必慎为善。”(《说符》第八)模仿是人类的天性,知识性的学习就是模仿的过程。以身作则,不计较名利,这是觉悟者的情怀。但其嘉言善行,却会带来一批的追随者,因为众人没有达到觉悟者那样的心灵纯洁程度,在模仿中就不可避免地产生因认识判断的不同,造成新的矛盾冲突。作者提出了“必慎为善”之说,以期消除破坏了自然均衡状态产生的文明后遗症。使“唯默而得之,而性成之者得之”的认识更具有说服力。

通过自然属性与社会属性双重角度,考察言意与名实之间的关系问题,是“真知真能”内容的一个重要侧面,一方面大大增强了一个哲学体系认识思考的完整性,另一方面把人生的自觉这一核心认识得到充分的扩展。精神自觉理论因言意问题的富有深度说明,使对“其道自然”的终极人生境界关于智慧明觉的认识进一步圆满。而“无言”与“无知”之所以能够呈现于觉悟者现实的生命活动中,亢仓子回顾自己的精神觉悟过程,指出心灵自由的实现,不是依赖奇迹实现,而是“我体合于心,心合于气,气合于神,神合于无”(《仲尼》第四)的自我心灵净化。自己的情感欲望服从于知性判断,进而知性判断趋向于理性直观,理性直观最终使自己回归于心灵的本然状态,在这样的状态下消除了一切差别,实现了无差别的同一。

自我的心灵净化,“体”与“心”之“合”,意味着精神与形体的和谐完整,个体自我具有旺盛的生命力。而“心”与“气”之“合”则表明,知性的能动活动与心灵的直观领会,共同支持着自我心灵,向无限宇宙与自我深层结构开拓。“气”与“神”之“合”显然把自我本质存在固有的能量得以释放,最终达到“神”与“无”之“合”的至极高度。这一觉悟过程,突出了“无”的地位与价值,其实它就是“己无居”之“真”,也就是宇宙的“均”的绝对和谐。唯此说明“无所由”的道,而“其道自然”就是“性成之者得之”的唯一结果,舍此别无自由与觉悟可言。这一思想观念不仅表现在逻辑的分析说明中,也表现在由技进道的过程中。大量的与庄学互见的寓言、神话、故事等,极富感染力地说明了它的现实性与合理性。

宇宙人生的终极向往究竟何在,列子对此指明了自己的认识理解。可惜的是,由于文字有缺,不容易具体阐释。

或谓子列子曰:“子奚贵虚?”列子曰:“虚者无贵也。”

子列子曰:“非其名也,莫如静,莫如虚。静也虚也,得其居矣;取也与也,失其所矣”。

《天瑞》第一

有人对列子说,为什么会崇尚虚通?列子回答,虚通没有任何可以值得肯定的内容。具体理由是,摆脱对名利表象的追逐,最好的方法就是“静”的心灵。而“静”的心灵又不及“虚”的无所不容。如果能够在自己的人生实践中,落实“静”与“虚”的原则,就会使自己“居”的本质存在与存在状态统一。如果计较利害则会使纯洁活泼的精神沉睡,出现本质存在与存在状态的悲剧性分裂。先秦旧籍多载“列子贵虚”,正可与此参照。可是上引文字在“非其名也”之前,从文意看似乎还应有所交待,然而如今难知其详。只是从逻辑性角度分析,颇有突如其来之感。

列御寇是先秦时期真实的历史人物,其思想学说是老子哲学的继承发展,构成了先秦道家思想演变的重要一个环节。保存于今

本《列子》的作品,应当是列子及其门弟子及追随者的著作合集。作者从自然存在与自我存在两方面,通过把生死问题纳入价值问题这一中心的讨论,突出地表达了心灵的自觉,一定是人生的最终意义的思想。使道家哲学在人生观这一重要领域,形成了不同于儒学的鲜明特色。其思想建构在绝大部分方面,存在着与庄学重合的现象,如以气论对生死变化的分析,由技进道的观念等等。可是不能达到庄学那样的认识高度,根本原因在于不像庄学那样具有明确的方法论的自觉,虽然也有对言意问题的分析,有对道论的简要说明,却未能以一核心认识,使各部分内容成为贯通的有机整体。特别是缺乏庄学关于对价值论的内在局限性的清醒评判,使列子学派在对仁义道德及各种世俗价值的揭露中,不及庄学深刻细致。

由于在内容上庄与列存在的大量重复现象,在目前条件下,我们还难以判别,是庄学利用了前人的有关材料,还是列子的后学抄袭了庄学。据一般情形而言,各种神话传说寓言故事,在《列子》中含义不像《庄子》那样富有义理,在认识深度上尚显朴素,说明两者之间存在着继承发展的关系。而根据对各种思想要素与文献材料的分析,比较对照庄学与《黄帝四经》的认识,从道论、气论、言论、心论等方面具体考察,其道论与言论及心论,相对朴素简单,似乎较多地保留了列子的遗说。而从气论方面看,远比庄学具体而不及《黄帝四经》繁富,也无《管子》的精气理论,没有后世五行说的明显成分,同庄学等基本一致。但《列子》一书又屡引黄帝之言,许多内容往往见于《黄帝四经》中,性命、精神等复合概念亦复多有之。似乎表明其编定成书具有双重的构成要素,一方面的确存在着很多早出的内容,另一方面又存在着战国中期以来流行的黄老学观念。

根据上述情况,可以大致判断,其编定成书的下限不能晚于战国末期。由于在具体论述中,引老子、关尹材料言之凿凿,直为庄学利用,又说明列子的后学对先师的旧有文献,经历了较为漫长的加工整理工作,直到战国末成书。其早出部分,应当包括不少寓言,曾为庄学所借鉴。庄学对这位前辈的推重,及多种先秦旧籍对其思想认识

的记载,确证这是先秦时代道家学派的重要文献。整体性原则应是一完整哲学体系的最基本要求,原创性与洞察力才能决定一哲学家在思想史上的地位。从先秦时期不绝于史的各方面记载,到历代都有学人曾从《列子》那里吸收哲学的营养,作为自己的重要精神指南。说明那些晚出的部分因素,绝不可以整体改变其思想的特色与精神原则。我们从思想上视为先秦道家的重要代表,就会具有较为坚实的依据。

第三节 《管子》四篇的哲学体系

篇幅庞大的《管子》是战国中期以来极为流行的百科全书式的作品,是当时齐国思想文化方面的重要代表。其中最富有哲学意味的是《心术上》(第三十六)、《心术下》(第三十七)、《白心》(第三十八)、《内业》(第四十九)四篇哲学论文,这是一组思想观念极为接近的哲学著作。其创造性功绩是,极大地完善了道家的阴阳气化学说,提出了明确系统的心灵修养理论,不论对社会政治问题还是本体论问题的认识,《管子》已经形成了较为完整的理论框架,推动了道家哲学认识的进一步发展。在此我们以这几篇作品为中心,参照其它篇目,分析稷下道家的思想特色^①。

1. 虚无形之谓道,化育万物之谓德

从庄学到《黄帝四经》再到稷下道家,阴阳学说出现了全新的理论形态。气论的地位在稷下道家空前突出,成为整个理论建构的基础。但稷下道家的鲜明特色并不在于对气论的广泛考察,而是以精神自觉为主题组织建立自己的思想学说。心论成为统率其它内容的核心,气论与道论被包容其间。对当时及后来哲学,产生了极大的影

^① 颜昌晓:《管子校释》,岳麓书社,1996年。

响。

稷下道家对道的认识具有多方面的规定。从本质存在与存在状态之间的关系看,“凡道无根无茎,无叶无荣;万物以生,万物以成,命之曰道”(《内业》第四十九)。具体事物由于具有“根”与“茎”,以及“叶”与“荣”的存在状态,才能反映其“生”与“成”的现实性,存在于一定的时空中。与之不同,“道在天地之间,其大无外,其小无内”,不具有任何具体的数量关系,然而决定着宇宙万物的存在。从主客体关系来看,却是“不远而难极也”。因为遍存于一切事物之中,当然为“不远”。但因没有任何具体规定性,远离感性知觉可能把握的范围,所以为“难极也”。这种依存与疏离关系的存在,决定了自我的认识实践必以对疏离的克服为使命。作为成就一切的决定力量,道的存在的普遍性作者称之为“虚”,认为“虚之与人也无间,唯圣人得虚道”。具体指明了凡圣之别的尺度,在于是否“得虚道”,是否洞察了宇宙人生的本质。

可是世界是纷繁复杂的世界,具体事物的差别性是客观存在的事实。作为决定“万物以生,万物以成”的力量,其表现形式的差别为,“天之道虚,地之道静。虚则不屈,静则不变,不变则无过”。道的成就一切的力量表现于具体事物,在功能作用上却又明显不同。“天之道”因“虚”的属性而“不屈”,不为任何力量抑制。“地之道”因“静”的属性而“不变”,产生“不过”的完美价值。因此,“虚无形谓之道,化育万物谓之德”。正是道具有不可规定的“虚”的属性,因此能够无处不在。“无”即无规定性,“无形”进一步说明“无”绝非不存在,而是不同于有“形”的具体事物。“化育万物”正是道的功能作用,是“虚无形”的绝对存在,成为一切具体存在者存在的依据,这样使道与绝对虚无划清了界限。说明“道”的功能属性之“德”,必须通过具体存在者得到表现,意即通过事物的运动变化,主体自我最终确定“道”的实在性。

以“虚无形”指称“道”的用意,在于说明“道”与事物的存在没有任何间隔。这种自然的存在统一性,决定了“道”不能悬空孤立于

事物之外。但对“虚无形”之“道”的确定,则是通过“化育万物”之“德”的无限功德能量得以把握。离开了对“化育万物”功德能量的考察,人类无法“得虚道”,就会成为空洞的观念,没有任何实际意义。作者进一步详细指出,“天之道,虚其无形。虚则不屈,无形则无所位迁。无所位迁,故遍流万物而不变。德者,道之舍。物得以生,生知得以职道之精。故德者得也。得也者,其谓所以然也。以无为之谓道,舍之之谓德,故道之与德无间,故言之者不别也。间之理者,谓其所以舍也。义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,谓明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎礼,理因乎宜者也”。这一认识,使上述论断包含的深刻内容,得到充分而具体的说明。

天之道是天地之道的缩语,就是指自然之道。因为是“虚无形”的存在者,因此没有任何力量,可以改变其固有属性,不会因时空的变化限制其存在的自由。由于没有任何数量的规定性,所以能够存在于一切事物之中。“无所位迁”正说明不会与任何具体事物发生矛盾冲突,“不变”则强调了只有“虚无形”的东西,才能保持自己存在状态的一贯。“德”之为“道”存在的家园,就是指事物因“道”存在于其间呈现于世界,“道”作为事物存在依据的作用因事物之“德”得以显现。“生”的具体事物由此被人类之“知”认识反映,“道之精”因此得以确定。“精”之深刻的功能作用,非指精华而是精微之意。

稷下道家对“道”与“德”关系的论述是从事物“所然”之“德”,推导存在者普遍的“所以然”之“道”,反映了由具体到抽象的认识过程。“道”的本质与依据之意,不能脱离“德”而存在,而“德”是所以然与所当然的整体。“德”之为“得”指具体事物“所以然”,即具体事物表现出自己存在的个体性。因此,“德”不仅有本质属性的含义,同时也指任何具体事物具有的各种数量界限。不同的数量规定使同类事物相区分,而不同事物除数量界限的不同,本质属性的不同才是最根本的原因。进行“道”与“德”的区别,就是因为“无为”是普遍性,“舍之”具有条件性。如果离开了对具体事物存在属性之“德”与数量关系之

“得”的考察,我们既无法把不同的具体事物分别开来,又根本不可能实现对宇宙人生的终极力量之“道”的领会。“得”指存在的现实性,是“德”的内在属性的反映表现,“所以然”突破了潜在状态,成为具体的现实存在者。

把“所以舍”称为“道”,把“所舍”称为“德”,表明彼此之间具有内在的统一性。“舍之”是指事物存在的相对稳定性,既指必然之“理”,也指当然之则的“各处其宜”的“义”。作者进而认为,“理也者,明分以谕义之意也”。这是指在逻辑关系上,“理”的概念,重在强调事物的差别之“分”,说明“义”的合理性,使事物的内在属性得到更好的表达。“理因乎宜者也”则说明,“理”本来就是依据客观存在的事物而存在。而“无为”之道首先已确定了这种内在结构属性,与外在表现作用两者之间,毫无任何人为的意志。

以“道”与“德”,“理”与“义”一系列概念,揭示本质存在与存在状态之间的关系及不同概念之间的内涵,不仅使存在者存在的存在论问题得以深化,而且使作者更加细致深刻严密地解决差别性与同一性,特殊性与普遍性之间的关系问题。人类社会的行为规范之“礼”,依然不能脱离“道”的制约,强调了道的普遍性不仅表现于自然事物,同样表现于人类社会。另一方面,则以“因人之情,缘义之理,而为节文者也”说明“礼”的内容,出于对人类精神生活的需要,通过对不同社会成员责任义务关系的调节,加以文明化的表现,赋予了文化创造崇高的地位。合乎逻辑地沟通了天道与人事,为觉悟者“得虚道”提供了坚实的依据。

道的无限功能作用表现为“动不见其形,施不见其德,万物皆以得然,莫知其极”(《上术上》第三十六)。“动不见其形,施不见其德”,在表达上存在着一定的不足。不可以动静言“道”,动静所以然之“理”才是“道”。恩赐即是“施”之义,“不见”表示潜移默化。“各处其宜”之“义”,说明“万物皆以得然”呈现出来和谐的条理秩序,而“因乎宜者”之“理”解释了运动变化的根据在于自身。这两方面的认识蕴含了凡是自然存在者,都有其合理性的思想。“宜”本指适当,作者以

为事物之生灭循环,乃必然之理。不仅客观存在如此,人类社会也不能例外。“莫知其极”则说明,人类永远不可能达到对无限世界的完全把握。

主体自我对宇宙普遍本质的认识,不能通过感性知觉获得。“道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也;所以修心而正形也。人之所失以死,所得以生也;事之所失以败,所得以成也”(《内业》第四十九)。感性知觉的对象是物而非道,然而道又非与自我存在完全隔绝。视听言动不能达到对道的理解,必须通过心灵的内省,才能实现对道的觉悟。“修心而正形也”具有两方面的内容,一方面是指心灵的纯洁净化,另一方面是指保持生理机能的活力。事物的生死成败,取决于是否符合道的要求。而人类在认识实践过程中,不能把任何感性因素添加到它的上面。“始乎无端,卒乎无穷。始乎无端,道也。卒乎无穷,德也。道不可量,德不可数”(《幼官》第八)。知识与真理,有限与无限,主体与客体之间的鸿沟被拉大。正因为“不可量”之“道”与“不可数”之“德”的属性,突出了“修心而正形”方法在精神自觉中的意义。而“道也者,万物之要也”(《君臣上》第三十)。人类必须通过对“道”的“万物之要”的自觉,才能实现人生的自由。

宇宙的稳定结构,表现于天地的固有属性,“天曰虚,地曰静,乃不伐”(《心术上》第三十六)。“天”与“地”作为整个宇宙中全部存在者的代称,由于“虚”与“静”不同的属性,彼此相互吸引,因此不会发生矛盾冲突。在这个无穷的世界里,一切运动变化,都是“阴阳”的不同功能作用的表现。这就说明,“阴阳”是比“天地”更为本源的存在。“阴阳者,天地之大理也,四时者,阴阳之大经也。天地莫能损益也”(《四时》第四十)。“天地大理”是指承载化育万物的无限创造功能,来自“阴阳”的固有活力。四季推移,反映的是“阴阳之大经”,运动变化的世界具有稳定的条理秩序与规律,造就了和谐的世界。“天地”只能服从这一必然法则的要求,“不可损益”则阐明了永恒的宇宙没有量的增减与质的改变。“阴阳”固然是无限世界的比“天地”更为本

源的存在,但“精也者,气之精者也”。说明在阴阳之“气”内部还存在着“精”的生命活力,是促使阴阳之“气”不断运动变化的推动力量。“春秋冬夏,阴阳之推移也。时之短长,阴阳之利用也。日夜之易,阴阳之化也。然则阴阳正矣,虽不正,有余不可损,不足不可益也”(《乘马》第五)。虽然指明了四季推移,昼夜交替都是“阴阳”功能作用的表现,但依然没有能够明确回答,“阴阳”之气作为万物的本源,其中蕴藏的“气之精者”,是如何突破初始的平衡状态,其相关条件究竟为何,基本原理是什么等一系列的问题。

如果认为阴阳之“气”作为潜在者,从潜在向实在转化,是“阴阳”的对立统一属性决定它最终突破平衡状态,导致了万物的生起。那么,就需要首先对“阴阳”存在的无限性进行规定。以此说明“阴阳”化生万物是对经验现象逻辑抽象得出的认识结论,事实上宇宙不存在起源与终结。处于整个世界生化顺序中的运动变化,正是“阴阳”作用的表现形式。由于其稳定的矛盾属性,造成了有“形”之物与“无形”之气的区别。“无形”的阴阳之“气”,成为有“形”之“物”的本源。“气之精者”不能脱离阴阳独立存在,其一是指“阴阳”的最活泼的能动作用,其二是指“阴阳”最精微的组成部分。因为远离了经验感觉,通过对经验现象的反省,说明事物的运动变化来自统一体内部固有的矛盾对立。“物固有形”的论断,是把庄学的“物固自生”作为基本的理论前提在运用。逆推其终极构成要素,“形”就成为区分潜在与实在的标准。“无形”之阴阳向有“形”之物转化,而有“形”者终于成为现实的事物,否则就是潜在的存在者。“虚无形”之“道”决定主宰着“阴阳”的运动变化,是因为“道”是阴阳之“德”,内在于阴阳发挥其作用。

可以直接度量阴阳之“气”的运动变化,考察运动变化的数量关系,达到对其内在属性的把握。道则纯粹“不可量”,说明它根本不能通过感性方式加以规定。因此,由“无形”而产生的“不可数”属性,在道与阴阳之气两者之间,依然存在着不可逾越的界限。“原始计实,本其所生。知其象,则索其形。缘其理,则知其情。索其端,则知其

名。故苞物众者，莫大于天地。化物多者，莫多于日月”。推究事物的生起与消亡原因，必须依据具体事物本身。事物的差别性表现于“象”，具有各自不同的数量规定之“形”。而事物的运动变化，无不处于从“无形”向有“形”，又从有“形”向“无形”转化的永恒过程中。通过对“形”的考察，人类最终揭示事物存在的原因。由于任何存在者必有其存在之“理”，事物之所以如此，其“情”正是必然性的反映。这样就能把构成事物的基本元素与其派生之物区分，使认识不断走向深化。宇宙作为普遍统一的整体，一切事物都在“天地”范围之内，而造成事物运动变化的力量就是“阴阳”，表现于“日月”的无限循环交替过程中。

运动变化的绝对性与事物存在的条件性不可分割。事物的存在达到一定程度时，必然发生变化。“日极则仄，月满则亏。极之徒仄，满之徒亏，巨之徒灭。孰能已无已乎？效夫天地之纪”。太阳升到正中，就会发生偏斜，月亮盈满，则亏损孕育其中，不存在绝对静止不变的事物。如果要问，为什么“天地”可以承载化育万物，就是因为这是“阴阳”运动发展的必然结果。“天或维之，地或载之。天莫之维，则天以坠矣。地莫之载，则地以沉矣。夫天不坠，地不沉，夫或维而载之也夫”（《白心》第三十八）！倘若“天地”不能承载化育万物的使命，我们面对的世界就不复存在。“天地”之所以能够如此，在于它们具有“或维而载之”的内在属性。

其意是指，“天覆而无外也，其德无所不在。地载而无弃也，安固而不动。故莫不生殖”（《版法解》第六十六）。“无外”与“无弃”是天地覆载万物的品格，以“德无所不在”与“安固而不动”的内在属性发挥其作用。作者以“生”为考察存在者存在的基本出发点，而以“形”作为区分潜在与实在的标准，最终确定“道”就是运动变化的内在依据，说明存在者存在的理由。“往者不至，来者不极。道者，扶持众物，使得生育，而各终其性命者也”（《形势解》第六十四）。宇宙万物都以“道”为依据存在，“终其性命”说明具体事物的生起与消亡，都是其合理性的具体表现。

稷下道家的气论,重点不在解决世界的物质统一性问题,而在说明主体自我的精神觉悟实现的条件。世人破坏了生命固有的能动活力,生命机能丧失了与虚通之道的应感能量,阻滞了自我的实现。如果能够保持本来具备的纯洁生命,就可以与阴阳的运动变化内在机制相互感应。但它必须以知性的充分发挥为前提,而知性能力又表现于对客观存在的认识。认识事物就是通过语言概念对事物进行恰当的揭示,最终超越语言概念的限制,完全遵循事物的固有法则与属性,使其真相呈现于心灵。为之作者提出了“静因之道”的命题,以期解决如何突破知识的局限,获得终极的普遍真理的问题。结果逻辑学、方法论、形上学统一于稷下道家由此揭示世界的本质这一根本目标之下,对本体之道与现象之物的关系进行了分析。

以“形”作为事物是否现实存在的标志,虽然其是自然存在,但如果没有人类的认识活动,其存在无意义。因此,有无之分是对客观存在的反映。人类的求知本能促使自己达到对客观存在的认识,借助命名的方式认识事物,并最终在对自我的深刻反省中,领会世界的普遍本质。“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。殊形异执,不与万物异理,故可以为天下始”。这一认识,具有复杂的含义。

“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,以其为之人者也。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,圣人所以纪万物也。人者立于强,务于善,习于能,动于故者也。圣人无之。无之则与物异矣。异则虚,虚者万物之始也,故曰“可以为天下始”。

《心术上》第三十六

这些论述都很简略,大致可以分为相互联系的四个方面。其一是事

物的存在状态,其二是认识与客观存在的关系,其三则是认识的方法原则,最后得出心灵觉悟的具体所指。

正如前面分析所指出的那样,作者“物固有形”的判断,是认为事物具有特定的形态之“情”,即可被数量关系规定的各种物理现象,是事物差别性的必备条件。“固有”一方面指明它来源于自身,不是别的东西所赋予,另一方面则唯“有形”才是“物”,因此“物”这一概念就是指其现实性。正因为是现实的存在,所以可以为我们感知。“形固有名”说明认识、命名、客观存在具有同一性,“有名”之“物”非意识的主观臆造。存在者存在的客观性,与主体自我的认识判断,必须符合其固有规律,才能形成正确的认识。赋予“物”名称,是主体自我能动性的反映,但必然受到客观存在的制约,“名不得过实,实不得延名”。如果概念之“名”与实在之“物”脱节,就遮蔽了物的固有之“形”,实际上已非其固有,而是认识者的虚幻构造。由于主客体之间的差距,在现实生活中存在着名实不符的现象,就把能够做到名实相符者称之为圣人。“名当”的圣人之所以能够实现名实相符,不过“姑形以形,以形务名,督言正名”。依照事物的固有存在,使“名”的语言概念与“形”的客观存在力求统一。在对客观存在的考察中,检验“名”的有效性。“物固有形,形固有名”的论断,由于包含了太多的内容,淹没了作者的真实用意。

客观存在的事物,有形为“固有”,否定了造物主的存在,承认了其实在性。“有形”则隐含着“固有”之物是差别性的统一的规定。是“形”使不同事物区分开来,虽然其“形”不同,但都是“物”而非别的东西,因此世界是差别性的统一整体。而“形固有名”之“名”,首先是指事物具有形象,形象即事物之“名”,是其存在的标志符号。正因为物有形象的存在,与主体自我的心灵活动具有了直接的联系。人类作为“物”之一员,与物的差别在于“名”的内在属性存在于自身,因此概念言说对主体自我具有必然性。是言说的冲动使“有形”之自我,表现其实在意义。然而自我与物不同,造成了自我与“名”之间的疏离状态。“名当”一方面指逻辑抽象的结果与事实相符,另一方面则是

指事物的丰富内容,无不充分体现于“名”之中。“名”不仅指称表示着事物的存在状态,而且就是其本质存在的展示途径与道路。圣人能够按照事物的固有存在揭示其实际情况,使主体自我的心灵活动消除了主观随意性,实现对世界的洞察。这一认识,奠定了“静因之道”的方法原则的坚实基础。

领会了这些相关的问题,“故知不言之言无为之事,然后知道之纪”,总结了上述认识的全部内容。“不言之言无为之事”依然是从认识与实践两方面,对自我本质存在问题的进一步深化。“不言之言”非有意的言说命名,是自然无为,就是庄学的“性之自为”之意,只能为“应”。指主体自我与客观存在必然发生内在的联系,自我意识理所当然要对客观存在做出选择反应。因此“应也者,以其为之人者也”。如果丧失了对客观存在的反映能力,意味着自我存在合理性的终结。“应”的发生过程,就是主体自我以本具的知性能力,对“有形”之“物”通过“名”实现认识的目的。“执其名,务其所以成,应之道也”。借助语言概念之“名”的符号手段,“务其所以成”,达到对事物“所以然”的观照,这是人类认识的必然追求。“应之道”就是人类认识以至精神觉悟的方法途径。“无为之事”就是获得的最高成果。

如果觉悟者“得虚道”,洞察了宇宙人生的奥秘,“不言之言”就是其精神觉悟的结果,包容了“名当”的具体知识,是对逻辑抽象出现的困境的超越。由于“不言之言无为之事”是主体自我本质存在的反映,所以在实践方面的规定为“因”。这一概念,在《管子》的哲学体系中,具有极为重要的地位。而“因也者,无益无损也”。指明了自我本质存在与存在状态的同一,是最真实的自我存在,不因为觉悟的实现有所增加减损。是“应”与“因”的实现,主体自我“知道之纪”。这又说明,“因”一方面是事物存在的固有属性与依据,这是其本义,另一方面,则主体自我活动对本质存在要求的遵循顺应,成为最根本的方法途径。主体自我正是在使自我本质存在完全发挥的情况下,达到对宇宙普遍本质的领会。是自我的知性能力驱使自我努力靠拢客观存在,消除了自我与异己物的隔阂,顺应遵循了主客体固有的本质要

求,觉悟成为现实。

适宜的具体手段,利于使原则方法的作用得到发挥。“因”的原则落实于认识过程,就表现为“以其形,因为之名,此因之术也”。语言概念依据“形”生起,非随意妄为。把这一方法过程定位于“术”,说明运用语言概念揭示客观存在具有规范的要求与程序,由此知识得以传递。“名者,圣人所以纪万物也”。自然存在被人类的观念意识容摄,认识摆脱了感性的朴素形式,走向了普遍化。“名”的符号由于“因”成为人类规范反映世界的工具,“物”之“形”因“名”的合理运用,而使人类生活与世界密切相关。语言概念工具的运用,虽然是人类自我本质存在的必然反映,但又造成主观意愿与客观存在之间的对立。其根源在于,“人者立于强,务于善,习于能,动于故者也”。作为能知的主体与实践的主体的人类,知性能力使人类自信可以通过自我创造,掌握自己的命运。无限的自我完善要求,使自我主观意识空前膨胀。永不止息的物质创造与精神创造,加剧了与客观存在的疏离状态,使人类偏离了“因”的轨道。

觉悟者保持着心灵的纯洁,与“因”偏离的情况,“圣人无之。无之则与物异矣”。始终是在主客体的张弛关系考验中,遵循着“因”的精神原则,心灵与宇宙的深刻奥秘同在。“异则虚,虚者万物之始也”。与宇宙的创造,冥然无间,没有任何疏离。对宇宙人生的自觉与现实的生活态度,形成统一的和谐整体。“循名而督实,按实而定名。名实相生,反相为情。名实当则治,不当则乱。名生于实,实生于德,德生于理,理生于智,智生于当”(《九守》第五十五)。“修名”的命名正确,来自圣人心灵的觉悟。

通过命名的方式形成对世界的普遍化认识,在对客观事物深入认识的基础上,反省语言概念的不足,使之全面地反映客观存在的内容。客观存在之“实”决定着认识形式之“名”,而语言概念之“名”又使认识的对象充分呈现于人类生活。主客之间的差距,正是主体与客体固有的不同属性。当“名”与“实”统一时,达到认识实践的目的。否则,就会造成生活秩序与心灵结构的混乱。“名生于实,实生于德”

数语是指,语言概念的认识作用,只存在于现实的主体自我,主体自我的认识作用与能力,是本质存在“德”的反映。自我的本质属性乃宇宙化生万物之“理”所赋予,这一宇宙之“理”因主体自我的认识被揭示。“智生于当”指主客体之间,认识能力与客观存在完全达到“当”的同一,智慧终于成就。

在这一至关重要的论述中,作者把有形无形,有名无名,有欲无欲的对立统一作为论述的核心。显然是以老子思想作为认识的原则。“虚者万物之始也”的命题,正是理解由“气之精者”而来的“静因之道”的关键。作者从存在的事实,考察事物的生起与消亡,把实在与潜在通过“形”进行区分。当追究潜在何能够向实在转化时,已有的阴阳学说成为其理论基础。作者一方面坚持无不能生有,有则“自生”的认识,另一方面则把事物的存在通过对现象的考察,区分潜在与实在两个相互联系阶段。在有则“自生”的认识下,指明了宇宙永恒存在,没有开端与终结。但因为有规定性的事物,不能成为一切存在者的存在依据,必以其固有本质属性运动变化。为之作者经过一系列的逻辑抽象,以道为“虚无形”的绝对者,肯定了道的普遍性与实在性。阴阳之气作为宇宙万物的最基本元素,之所以能够生化无穷,正是其矛盾统一属性决定了精气的不朽生命存在。运动变化乃自身之德,运动变化的条理秩序为理,存在者存在的根据与外在表现不可分,本体之道与属性之德始终并存于同一统一体中。又由于阴阳之气的潜在状态并非实际如此,而仅能是认识的概括,因为它超越了知性的范围。

作者对世界普遍本质的理解,把有形无形的存在论问题,经过一定的论述后转化为有名无名的知识论问题,立足于主客体关系,说明心灵的净化与本体之道之间的同一。人类正是通过有形认识无形,借助有名达到无名。但因主体自我为有形之“物”,有欲之“应”的现实性,与无欲之“因”的本质存在的矛盾对立,只能在理性直观状态下最终得到克服。“静因之道”由于本体论认识的支持,由此成为通向终极实在的根本方法,弥合有名与无名,有形与无形,有欲与无欲的

分裂。本体之道与自我本质存在的同一性,既决定了它不能是知性的对象,又决定了只有保持自我生命活力的“精气”,才能在心灵净化的无欲高度,实现对本体之道的领会,进入无名之域,抵达无形之境。作者正确指出,“殊形异执,不与万物异理”。人类通过对经验表象的抽象概括,达到对普遍必然本质的认识。遵循着由个别到一般,由特殊到普遍的认识道路。区分了现象与本质的关系,解释了差别性与统一性的问题,同时还对知识与真理的关系问题进行了较为明确的解决。

上述“虚者万物之始也”的命题,含义丰富。从时空关系上,“生”说明宇宙间一切事物的循环往复以“虚”为本源,“虚”就是“虚无无形”的简称,“虚”不可直接定义,只能通过“有形”之“生”进行分析揭示。而从本质与现象功能与属性角度,指明潜在的阴阳之“气”虽不可见,但其精气的活力永恒存在,世界因此不是空寂的世界。为什么阴阳之“气”是这样而非别的形态,乃其理当如此。从主客体之间的依存与对立关系看,“应”与“因”说明感性知觉与理性直观存在的根本原因,依然只能从存在论的逻辑分析得到解释。这些不同的内容结合在一起,构成了《管子》哲学的思想核心。作者高度肯定语言概念符号的运用,在人类精神生活中的价值,“闻一言以贯万物,谓之知道”(《戒》第二十六)。觉悟者运用“名”而“纪万物”,使人类精神创造不断得以丰富。

2. 彼心之情,自生自成

从老子到庄子,即春秋末至战国中前期,哲学认识对于主体自我存在问题的理解,很少涉及生理属性方面的讨论。把生理属性问题的认识,与本质存在的分析结合,《管子》是这一重大转折的开始。

生命存在问题是困扰古典哲学的重大问题,作者依据已有的知识指出,“人,水也。男女精气合,而水流行”。自然科学的进步,使当时的哲学家们已较为清楚地面对生命存在的现象,认为生命的成长,“五月而成,十月而生,生而目视耳听心虑。目之所视,非特山陵之见也,察于荒忽。耳之所听,非物雷鼓之闻也,察于啾啾。心之所虑,非

特知于粗粗也,察于微眇。故修要之精”(《水地》第三十九)。胎儿在母腹中发育到五个月形体已成熟,到十个月就会诞生。这不仅是形体的发育过程,而且是“目视耳听心虑”的知性能力完善的过程。知性能力不仅只是对事物的辨别,认识事物的本质存在更为重要。“修要之精”是指从具体的表象,达到对本质存在“要”与存在的构成元素“精”的领会。“要”就是“道也者,万物之要也”的意思,“精”当然是对构成宇宙万物终极元素的发掘。“修”与“之”皆为动词,指主体自我能动的认识实践活动。

人类具有同一的本质属性,但情感欲望等生命活动的表现各自有别。“凡人之情,得所欲则乐,逢所恶则忧,此贵贱之所同有也。近之不能勿欲,远之不能勿忘,人情皆然。而好恶不同,各行所欲,而安危异焉,然后贤不肖之形见也。夫物有多寡,而情不能等。事有成败,而意不能同。行有进退,而力不能两也。故立身于中,养有节”(《禁藏》第五十三)。情感欲望是生命的正常表现,不因为贵贱的差别而有根本不同。也不因尘世的地位高下可以去除,从自己的欲望出发,造成安宁与危险的不同结果,贤能与不肖的分别由此产生。宇宙中存在的事物,不因人们喜欢厌恶,改变其存在的同一性。事物的发展变化,与人们的主观意愿存在着背离倾向。认识实践的创造活动,不能同时兼顾进退对立的形势。客观存在要求人们顺应自我本质存在的必然规律,按照其固有秩序实现自我保存自我完善。

肯定情感欲望存在的合理性,又要求主体自我能够发挥知性的创造性能动性,以“修要之精”,认识自我与世界。“无翼而飞者声也,无根而固者情也,无方而富者生也”。自我生命存在与生理属性机能是统一的整体,生命创造力得到充分表现,人生价值成为现实。“无方而富者生也”是指生命创造没有固定统一的形式,但只有丰富充实的生命创造,将使主体自我的本质存在得到根本反映。如果人为排斥生命中固有的情感欲望,就会导致生命的枯萎。而对自我生命的调节,既是生理性的要求,又是生命本质存在的必然发展趋势。“滋味动静,生之养也。好恶喜怒哀乐,生之变也。聪明当物,生之德也”

(《戒》第二十六)。动静有度,饮食适时,生命成为完整的存在。情感欲望的波动宣泄,则是自我生命面对外部事物的刺激,自然产生的生理变化。当视听的生理机能与客观存在和谐一致,生命价值就会由潜在成为现实。

自我“生之德”的创造性,就在于能动地认识自然,在认识自然的过程中最终成就自我。发挥出固有的生命机能的作用,则是人类实现自我的现实条件。“耳司听,听必顺闻,闻审谓之聪。目司视,视必顺见,见察谓之明。心司虑,虑必顺言,言得谓之知。聪明以知,则博”(《宙合》第十一)。耳目等感官具有的视听言动知觉能力,只有在达到“审”、“察”、“顺”、“得”的要求,才能实现对无限宇宙的认识,克服知性的先验贫乏状态。“审”指确定无误,“察”指明辩真伪,“顺”指审慎诚实,“得”则指主客统一。心灵活动因此拓展至包容整个世界之“博”的程度,人生的意义落实于现实世界。其形上依据是,“道生天地,德出贤人。道生德,德生正,正生事。是以圣王治天下,穷则反,终则始”(《四时》第四十)。“道生天地”的论述显然存在着表达上的不足,作者力图说明“正”或“当”的价值评价标准与真理性知识结果,来自普遍的本体之道。而且人类社会生活是一个无限循环的过程,“穷则反,终则始”否定了觉悟者的出现,就可以一劳永逸地解决人类所有面临的问题的认识。

人生的自觉,必然反映于主体自我对整个世界的领会与能动适应。“天主正,地主平,人主安静。春秋冬夏,天之时也;山陵川谷,地之材也;喜怒取予,人之谋也。是故圣人与时变而不化,从物而不移。能正能静,然后能定。定心在中,耳目聪明,四枝坚固,可以为精舍。精也者,气之精者也。气,道乃生,生乃思,思乃知,知乃知止矣”(《内业》第四十九)。宇宙秩序的正当平衡,反映于主体自我则是自我本质存在的安宁沉静。四时代谢是阴阳的消长变化,山川陵谷是大地丰饶的象征,情感变化与理性判断,则是心灵的活动。圣人依据天地的法则与自我存在的固有属性,顺应事物的变化但保持着自身的独立,心灵不被动摇。“定”就是心灵的沉静凝湛,圣人生发出无穷的智

慧以此为依据,从而保持旺盛的生命力,成为永恒不息的精气的安宁家园。“精也者,气之精者也”的自然生命力,经过主体自我“定”的养育激发,推动着自我生命潜能的不断呈现。精纯的宇宙生命之气,通过主体自我的努力控制调节,成为自我的生命能量。精气的生命活力,就是自我生命的基础,唯此基础的坚实,可以支持主体自我的理性活动的展开。当对自然存在与自我存在具有了正确的认识,就可以排除实践活动过程中的盲目性。

自然存在与自我存在,具有内在的同一性。主体自我的能动创造能力,必须借助于自我生理机能的和谐有序。这种和谐有序才能使宇宙的运动变化不息的能量“精气”,成为沟通自然存在与自我存在的桥梁。“精气”作用的发挥,取决于两方面的条件。其一是“定心”,没有杂念的纷扰。其二是思虑专一,不断超越感性知觉的限制,达到理性直观的无意识状态。彻底消除主客体之间的差别对立,实现无差别的同一。为什么必须通过心灵对“精气”的调控,实现智慧明觉的理性直观呢?

世人之所取者精也。去欲则宣,宣则静矣,静则精。精则独立矣,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”。“人皆欲知,而莫索之”,其所以知,彼也;其所以知,此也。不修之此,焉能知彼?修之此,莫能虚矣。处者,无藏也。故曰去知则奚率求矣,无藏则奚设矣。无求无设则无虑,无虑则反复虚矣。

《心术上》第三十六

同一之“精”的存在,是所有个人现实存在的标志。“喜怒取予”的情感欲望波动,从心灵中排除出去之后,打通了“精气”的活动通道,世界的奥秘就可能被心灵所观照。

永恒不息的变化活动“精气”内在于任何存在者,自我生命的活力因此得到空前的扩展,这就是心灵原初的存在状态。在心灵的原

初存在状态,与本质存在无别,不具有任何经验内容,只能以静而非动指称。回归于心灵的原初存在状态,就是心灵的净化过程。“静则精”之“精”,表示心灵修养的结果。“精气”不能为任何力量改变,“独立”指宇宙的根本奥秘即运动变化发生的机制原理,呈现于自我心灵。由于没有被经验表象迷惑,成为自明的存在者,“明”表示洞察无遗。“明则神”则是世界的神妙变化由于被自我心灵反映,主体自我获得了最高的智慧,不再有任何烦恼痛苦,享有充分的自由。“神”指宇宙万物的生命创造活力,作者给予了一个拟人化的表达,认为是最尊贵的存在者,如果心灵没有达到完全的纯洁程度,这位尊贵的客人不会光顾。

以“彼”与“此”区分“知”与“所以知”,指明了认识对象与认识主体的不同。虽然求知是人类的本能,可是人们却不明白,我们应当追求的对象究竟是什么,如何能够拥有真正的知识。如果放弃了对主体自我本质存在的证实,就不能使知性的能动作用表现出来,那么也就无法获得对世界的认识。而发掘自我本质潜能的最佳方法,就是使心灵达到“虚”的本来存在状态。自我本质存在与存在状态没有任何疏离,就是“无藏”的和谐统一整体。世人缺乏自我反省的自觉,“人皆欲知,而莫索之”,出现了知性的误用现象,不能理解认识自我才是认识的终极目标。回归自我本质存在与存在状态的统一,“故曰去知则奚率求矣,无藏则奚设矣”。超越知性的局限,消除丧失自我的人生困境。不能人为预设一个外在的理想目标,造成本质存在与存在状态发生分裂。当“无虑”的本质存在因“无设无求”的自我心灵觉醒成就,重新回归“虚”的本质存在与存在状态统一的自我,这就是人生的根本觉悟。

把人生价值与意义的根本体现定位于实现本质存在与存在状态的合一,而且认为必以认识自我为终极归宿,深刻揭示了道家哲学的思想关怀。作者对人生存在问题的分析,基本围绕知情意相互关系展开。

凡民之生也,必以正平。所以失之者,必以喜乐哀

怒。节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬。外敬而内静者，必反其性。

《心术下》第三十七

生命存在于现实世界，是“正平”的天地之道赋予了人类以最精粹的“精气”，决定了人类傲然独立于万物之上。违背以至于丧失自己生命的本质属性，就是因为情感欲望蒙蔽了心灵的纯洁。由于情感欲望是与生俱来的本能，无法把它从生命中排除出去，因此需要加以节制引导。音乐与礼仪，就是最适当的调节方法。而发挥礼仪的根本作用，必须通过心灵的虔敬才能实现。如果能够外貌庄重虔敬，心灵安宁澄静，就一定能够与自我本质存在相符合。亲亲与兼爱的局限性，与礼仪的形式化带来的不足，均将被超越，而其积极要素，则被得到充分的保留。“仁从中出，义从外作。仁故不以天下为利，义故不以天下为名”（《戒》第二十六）。就是因为“精气”的能动作用，通过自我心灵的培养，普施于天地之间无所偏私，使社会价值规范的“仁”与“义”最终以客观存在为尺度。

可是，心灵的功能属性随着知性的成长不断被开发时，“精气”的能动作用反而被抑制，这说明以心灵为家园的“精气”，是生命的整体和谐的象征。当然也是说，知情意的统一有序正是“精气”功能作用的反映。它不是外在于心灵的存在，就表现于心灵的不同功能属性的合度，“心定”就是保持生命自身具有的有序性与整体性。“精气”是能动活泼的生命力量，蕴藏着生命的全部潜能，“静则精”似乎存在着矛盾，其实“精气”的安宁，实际上也是心灵的安宁，就是“静”的意思。“静”就是和谐有序，“动”则是纷扰动摇，和谐有序以心灵的功能属性的正常发挥为条件，纷扰动摇则为心绪繁乱，六神无主，破坏了心灵的功能属性的应有秩序。然而，以“精气”说明心灵的本质存在，就有可能无法清楚划分与构成世界的阴阳之气的精华的界限，使自我生命的精神活动与物质存在两者之间的界限混淆。明确以动静关系揭示主体自我的本质存在与存在状态，是《管子》对道家哲学的重要发展。

心在《管子》的哲学体系中,多被理解规定为自我的本质存在属性,是生命活动的根本代表,精神作用的主宰力量。心灵的主宰决定作用,不能脱离其它感觉器官独立存在。而耳目感官的知觉能力,受到心灵的主宰作用的制约。精神活动只有在它们各自处于适当的程度,彼此相互作用相互配合,才能使主体自我的能动性创造性,由潜在彻底转变为实在。“心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也。心处其道,九窍循理;嗜欲充益,目不见色,耳不闻声。故曰:上离其道,下失其事。毋代马走,使尽其力;毋代鸟飞,使弊其羽翼。毋先物动,以观其则。动则失位,静乃自得”。外在的功能作用来自内在的属性结构之分,共同构成了生命的整体存在。心灵的主宰作用有其内在的要求,符合这些内在要求,耳目就能够依照其属性发挥应有的功能。反之则心灵被欲望所充斥,耳目的视听功能也将丧失殆尽。虽然主从关系不能被破坏颠覆,但不同要素之间的互补关系同样不能得到成就。保持心灵固有状态的方法,需要不为外物所牵引。心灵将与耳目感官一起,更加细致审察其变化,掌握其规律,实现认识的目的。

在“毋代马走”等比喻中,作者从另一角度指出,作为生命整体存在部分的各感官,主从关系的内在价值以互补关系的充分发挥才能成为现实。心灵作为生命存在的统帅,耳目为其辅佐,其道与理取决于存在者自身固有的属性。“耳目者,视听之官也,心而无与于视听之事,则官得守其分矣。夫心有欲者,物过而目不见,声至而耳不闻也”。视听能力是耳目的固有功能,心灵主宰着各种知觉器官的活动,但不能干预取代耳目的视听作用,这样耳目的功能作用就会恰当发挥。如果心灵干预耳目的作用,耳目的视听功能就会丧失。“心术者,无为而制窍者也”。加工整理感觉经验,超越知性的限制,形成更加完善系统化的观念。生命整体存在不同功能作用的大小,自然如此,不是刻意的安排。“心术”的心灵修养净化方法,就是自觉达到这种自然无为的要求。

由于阴阳的功能属性存在着差别,阳的刚健能动,受到阴的柔和

顺从的制约,形成具体的事物,阳之动从此被包容于阴之静中发挥其作用,构成了动静平衡的统一整体。静仅是就存在的稳定性而言,“阴则能制阳矣,静则能制动矣”(《心术上》第三十六),则表明了心灵的净化重新回归于先验的平衡状态。作者以“和”这一概念,表达阴阳创生万物,事物之存在的合理性。“凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人。和乃生,不和不生。察和之道,其精不见,其微不丑。平正擅匈,论治在心,此以长寿”。作者依然运用传统的阳生化阴成质理论,解释万物的生起。“和”不仅表示是最精纯的阴阳之气即“精气”,决定着人类成为万物之灵长,而且以此说明主体自我的存在条件与最基本属性,取决于“精气”之“和”的固有物质元素的内在法则。

然而“精气”非可见之物,必须回到对自我心灵的内省,实现对自己的洞察,寿命的长短,同样受到心灵净化的决定。“凡心之刑,自充自盈,自生自成;其所以失之,必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利,心乃反济。彼心之情,利安以宁,勿烦勿乱,和乃自成。折折乎如在于侧,忽忽乎如将不得,渺渺乎如穷无极。此稽不远,日用其德”。心灵是一个自足圆满的存在者,“自充自盈,自生自成”,自我潜能不能合理地发挥作用,是情感欲望干扰了其应有秩序。如果摆脱了情感欲望的侵害,心灵的潜能将得到充分的呈现。它的无穷功用,难于以固定的模式加以限制衡量。“日用其德”说明,主体自我现实的一切能动创造,都是对其真实的内在价值的检验。只是在现实世界里,我们必须调动心灵的能动创造作用,不能让情感欲望遮蔽其清明的能量。“大心而敢,宽气而广,其形安而不移,能守一而弃万苛,见利不诱,见害不惧,宽舒而仁,独乐其身,是谓云气意行似天”。如果能够扩充心灵的理性直观能力,“大心而敢”,使生命本具的旺盛“精气”自由流动,自我生命的生理机能就会保持其固有的完整,与本体之道始终冥合如一,不可为一切力量所征服,精神充沛,生活安乐。仿佛是云气自由地在天地之间的飘浮,精神活动无不得到满足。“自充自盈,自生自成”的“心之刑”,因“守一而弃万苛”修养功夫,达到“和”的

完整。“守一”与“定”含义一致，“万苛”正是指情感欲望的流荡失真情况。

处于现实生活中的自我，不可能割断与世界的联系。既然情感欲望是生命不可或缺的部分，情感欲望的存在并非罪恶。如果能够在“大心”与“宽气”的心灵净化过程中，抑制情感欲望的无定形冲动，就会获得神灵的福佑。“凡人之生也，必以其欢。忧则失纪，怒则失端。忧悲喜怒，道乃无处。爱欲静之，遇乱正之。勿引勿推，福将自归”（《内业》第四十九）。而克制情感欲望的冲动，不过是“爱欲静之，遇乱正之”，以心灵具有的控制能力，使情感欲望在心灵本质要求范围内正常动作。必须达到“勿引勿推”的自然程度，没有丝毫的勉强做作，才能实现人生的自由，这是人类企求的最大福泽。“定”心之“定”，始终是以保障心灵知情意活动的和谐有度为目标。

稷下道家的“心”论，具有鲜明的特色。首先，作者认为人类的存在是阴阳中和之气的产物，是形神统一的整体。其次，心灵具有主宰作用，统帅控制着其它器官的活动，不同的生理器官又具有不同的功能，不能相互取代。心灵对其它知觉器官的支配，是以“无为”即固有的属性发挥其作用，不是任意妄为，具有规律性必然性。再次，具有理性认识能力是人类的本质属性，情感欲望同样是人类与生俱来的本能，它们是对立统一的整体。最后，自我的实现，以回归先验的中和平衡状态为目标。阴阳之气是构成宇宙万物的最基本元素，也是人类特出能力的最本源的物质支持，阴阳之气的精华就是“精气”。不能认为仅是阳有精，而阴无精，或认为“精气”是外在于阴阳之气的另一种物质形态。正因为人类凝聚了阴阳之气的精华，且其构成是平衡的整体，即使人类在体能方面，如耐力、速度、力量、知觉的某一方面，不如其它动物，但以其平衡造成的整体优势，尤其是理性自觉能力的存在，保障着人类的崇高地位。阴阳两者是同一之气的不同功能属性与存在形态，相互依存彼此制约，不存在绝对之阳与绝对之阴。心灵之为动静一如的和谐整体，说明情感欲望与知性的生起，是自身矛盾对立的必然反映，必须在受到外部条件的刺激，形成各种具

体的精神活动形式。

人类在对经验现象的不断反省过程中,归纳总结提炼出“精气”这一概念,使认识超越了具体感性存在的限制实现普遍化。正是对存在者存在的不断深入探索,哲学家们最终揭示了本质与现象,实体与属性,运动与静止之间的内在关系。“道”、“德”、“理”、“义”等认识因对有形无形之分的深刻介入,更加严谨地说明了主体自我与客观存在之间的关系问题。反省自我存在,由于对“心”与“和”、“定”、“知”、“情”、“神”等认识的成熟,使人类存在与自然存在突破感性经验的联系,从人生实现的意义论高度,回答了主体自我存在的根本价值。虽然作者没有对“精气”展开具体细致的分析,分散于对“心”与“形”等论述的各个方面,但仔细梳理其思路,正是“精气”论支持着“心”论的逻辑建构。

作者力图以“精气”的动静平衡关系,揭示心灵活动的内在机制与基本原理。然而,心灵活动,包括理性的自省与直观不是道,是主体自我存在的精神表现。为什么说心灵的自省回归于动静平衡的固有状态,就可与道同一呢?理由在于,“夫道者,所以充形也,而人不能自固。其往不复,其来不舍。寂乎莫闻其音,卒乎乃在于心;冥冥乎不见其形,淫淫乎与我俱生。不见其其形,不闻其声,而序其成,谓之道”。宇宙万物运动变化的直接动力是“精气”,但无论如何“精气”只能在“道”的制约下存在,从潜在向实在转变的终极力量是“道”的作用,是“道”造就了有“形”的个体事物存在于世界。可是由于“人不能自固”,这就说明“精气”的内在活力必然因主体自我的生命存在遭到耗损,导致每一个体自我不可避免的沉沦命运。“道”自身“其往不来,其来不舍”的属性,决定了人类永远无法像占有某物那样主宰“道”的存在,但因其“与我俱生”,自我存在与“道”不可分割,且“卒乎乃在于心”,表现于自我心灵中,自我因此通过心灵的自觉,实现人生的解放。

既然不能“自固”,个体自我究竟是如何体道悟道的呢?“自充自盈,自生自成”的心灵,“和乃生”的确是存在的事实,动静平衡和谐有

序是其固有的状态,可生命的完善,知性的成长是渐进的过程,不等于自我成就的结果。这样就把精神自觉的方法途径问题摆在了我们面前,对此问题的阐释成为检验稷下道家理论是否成熟完善的重要指标。

3. 和以反中,形性相葆

稷下道家“知乃知止”命题,具有重要的方法论价值。“知止”之所以成为道家极为重要的思想原则,在于对自我存在有限性的清醒自觉。心灵固然具有理性直观的能力,但心灵作用的发挥,受到其条件性的限制。克服有限个体存在的不足,理性直观就成为实现自我的根本内容。因此,“知止”的对象,必须以对本质存在与存在状态关系问题的明晰为条件,这样才能保障自我价值的实现,不至于成为一套毫无现实意义的空洞说教。

对心灵的本质存在与存在状态认真的分析,稷下道家已基本提出了自我实现的根本原则方法手段。但由于尚未直接讨论精神活动的不同形式与自我生命存在的关系,因此不能完善全面地解决自我实现的内在逻辑依据。对此,作者进一步探讨了知性的表现方式,以期合理说明“静乃自得”的根本理由。作者指出,“凡心之形,过知失生。一物能化谓之神,一事能变谓之智。化不易气,变不易智,惟执一之君子能为此乎?执一不失,能君万物。君子使物,不为物使,得一之理。治心在于中,治言出于口,治事加于人,然则天下治矣。一言得而天下服,一言定而天下听,此之谓也”(《内业》第四十九)。这一段话可能存在错简,重要而难解,主要在于“一”的内涵不够明确。

心灵具有知性能力,但不能超越其限度,如果超过了其应有界限,就会导致生命的终结。纷繁复杂的事物无不是气化流行的反映,认识运动变化的规律性条件性,而保持心灵的纯洁,这就是以道为原则认识世界的觉悟者的行为。能够与道若合符契,就可以成为万物的主宰。这是因为觉悟者领会了道的至理,所以才能役使万物而不为万物所迷惑。心灵的修养,与言语的运用以及事物的治理不同,对心灵的修持需要回到内心中来,对语言的运用则需要表达的谨慎恰

当,治事则要求与实践相关联,这样就可以达到对天下的治理。对于“言”的问题,作者予以了高度关注。以为“一言得而天下服,一言定而天下听”,是对庄学的承袭,认为“言”对知识与真理的传递,具有重要的意义。

可以把“一”理解为“精气”与“道”的整体性存在。因为这里谈得是“心”的问题,而非对“道”的规定。由于心灵的本然存在状态,就是“精气”与“道”的整体性存在的直接反映,统一于“心”,如果失去了这一前提,则“心也者,智之舍也”(《心术上》第三十六)就难以落实。如此才可为“一物”,其内在的变化精妙难测,所以谓之“神”,这是指心灵的能动作用。因为心灵的本质存在与存在状态不可分裂为不相关的两个东西,自身功能作用的显现之为“智”,不是外在的附属物。“事”本来就指运动变化的过程,之所以是“一事”,正是指智慧的生发与心灵的动态平衡,其神妙莫测的内在机能的同一性。接下来则可以说,“化不易气,变不易智”。精神的神妙莫测不能改变“精气”的本质属性,生发的过程与变化的表现,不能动摇原有的理性直观能力。“执一”就是“自固”之意,指主体自我虽然应接万方,然而能够始终保持心灵的动态平衡,洞察宇宙的一切奥秘,不被纷繁复杂的事物迷惑,丧失自己的主体性。因此作者以“得一之理”,总结了“治心”的根本理由。

反对“过知”的目的,就是要论证“知止”的合理性,把“知止”作为“治心”的要义。反对“过知”不是排斥知性与知识,而是要求随着知性的拓展,实现与精神净化过程的同一。

道满天下,普在民所,民不能知也。一言之解,上察于天,下极于地,蟠满九州。何谓解之?在于心安。我心治,官乃治;我心安,官乃安。治之者心也,安之者心也。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。不治必乱,乱乃死。

《内业》第四十九

世人对无处不在之道并没有真切的认识。如果能够达到对“道满天下,普在民所”之“一言”的真正理解,心灵就可以容摄整个宇宙。什么是真正的理解呢?关键在于自身心灵的安宁。

当心灵安宁时,耳目感官就不会失度。当心灵处于完整和谐的动态平衡状态时,自我的生理机能就会无不适宜。“心以藏心,心之中又有心焉”。心灵是一包含着丰富内容,又有严密组织结构的整体。情感欲望知性仅是心灵存在的部分,在其内部还存在着控制决定它们的因素。深奥复杂的生理机能与本质属性,更是潜藏于其底层。心灵活动的展开过程,具体的“音”、“形”、“言”、“使”与“治”的先后序列,说明“心之中又有心焉”确为事实。“音”指心灵的声音,即意识。自我意识的存在必然通过形体器官反映,次之“形”,表示生命的正常状态。生理的发育,学会了使用语言表达意志情感,语言的运用标志着生命的进一步发展。在此基础上,自我不仅能够运用语言表达思想交流情感,而且与实践活动“使”更加密切地联系在了一起。知性的增长与实践的深入,促进了主体自我反省自我存在与宇宙,“心治”成为终极的目标。而“不治必乱,乱乃死”的论断,说明主体自我自觉调整控制心灵活动的非平衡状态,是出于自我保存自我实现本能的驱使,精神的觉悟不能脱离自我存在的无限自由要求。

强调自我存在与本体之道的同一,与自我现实生活状态下,同本体之道的疏离,构成了稷下道家解决人生困境问题的基本思考方向。知性的求知冲动,使主体自我过分关注了客观世界,而对自我存在问题的认识出现了空缺。而对自我的认识是在对自然的发现中实现的,对自然的认识将最终服务于实现人生的根本目的。把对自然的认识与对自我的认识高度统一,人生走向“自固”之路。“自知曰稽,知人曰济。知苟适,可为天下君。内固之,一可为长久。论而用之,可以为天下王”。自我的存在是世界存在的尺度,这就是天地“与我俱生”的最基本含义。而对异己者存在的领会,又将丰富深化对自我的认识。“知止”正表现于知彼知己两方面的规定,如果能够达到恰如其分的程度,就可以成为天下的准绳。保持这种认识的真理性的

不动摇,就可以化成天下。

在此基础上,“和以反中,形性相葆。一以无贰,是谓知道”(《白心》第三十八)。实现了与自然、社会的和谐,将此精神觉悟的动力回归于内心,个体自我就会没有任何瑕疵。“和以反中,形性相葆”是一极为重要的命题,其意是指,心灵的知性情感欲望之“动”,与心灵固有的平衡安宁之“静”,经过“自固”的净化修养过程,重新实现了和谐的动态平衡。生命的活力与自我本质存在达到了完全的冥合,相互促进,生命的潜能没有丝毫遗漏地表现于世界。因为克服了经验中的疏离现象“一以无贰”,彻底实现了自我存在价值,这就是惯常所称的“知道”,对道的真正理解觉悟。“和”不仅指心灵的知情意功能属性的和谐有序,而且指自我与客观世界完全同一。“中”意为心灵,此处指个体自我人格的完整。“形”指形体与生理机能,即自我的存在状态,“性”则为本质存在。“一”其实也就是“中”之意,“无贰”说明任何一方面都没有疏离的欠缺。

保持自我原始状态的和谐,是否定之后的肯定。如果以为贬斥生命的正常秩序与要求,依靠主观的冥思可以实现精神的自由,是对真理与价值,以及意义的根本误解。“形不正,德不来;中不静,心不治。正形摄德,天仁地义,则淫然而自至。神明之极,昭知万物,中守不贰,不以物乱官,不以官乱心,是谓中得。神自在身,一往一来,莫之能思。失之必乱,得之必治。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”(《内业》第四十九)。这一论述,更加明确地表达了稷下道家对自我实现问题的认识。

自我存在与宇宙内在秩序的一致,达到理性自觉程度的自我行为的端正与心灵的安宁,是实现自我同一问题的不同方面,不可以偏废。只有在这两者都达到合乎本质要求的条件下,宇宙的生生不息的盛德,就会备现于心灵。在这样的状态下,万物无不为空明的心灵照察,没有任何过与不及之虞,唯此可以称为真正的拥有了世界,成为自己的主人。精神活动没有任何障碍,奇妙至极。打扫清洁心灵

的家园，“精气”自然会存在于自身。“精想”与“宁念”，前者指深入地思考，后者指对纷扰的意识的抑制，而“严容畏敬”指没有丝毫的懈怠，如此“精气”就会不再产生动摇。“天仁地义”的宇宙固有规律秩序，由此体现于主体自我“正形摄德”的智慧明觉，“正心在中”则是宇宙人生意义实现的基本保障，“万物得度”意为一切由人类存在反映出来的价值规范被确定其合理性。

对心灵的治理，是对纷扰的精神意识活动的自觉调节。应当“专于意，一于心，耳目端，知远之证”（《心术下》第三十七）。“万物得度”就是“知远之证”的意思，以“专于意”等为基础，最终实现对宇宙人生的洞察。“意”与“心”又被作者理解为“气”，认为达到对“气”的恰如其分的运用，就可以使自我实现认识实践的自由。“抟气如神，万物备存。能抟乎？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。四体既正，血气既静，一意抟心，耳目不淫，虽远若近”。作者深信心灵自省的合理性与可行性，同时指出，这是深入思考之后的理性直观，使存在论与自我价值的实现统一。

缺乏对“气”的多方含义的明晰区别，是认识上的严重不足。但“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”的名言，揭示了理性直观是对知识的升华与超越的认识。理性直观之所以能够贯通天人内外，就是因为宇宙的生命活力“精气”，与自我存在的“精气”，彼此之间的往来，克服了有形者的任何限制与障碍起到了沟通主客体功能属性的作用。使主客体消除了隔阂，处于内部彼此依存的共振状态，互相呼应。由于宇宙最深沉的变化枢纽，被自我生命整体所充分感受，是以自我全部生命参与着宇宙的运动变化，非知情意某一方面起主导作用独立活动，因此“虚无形之谓道，化育万物之谓德”的认识，具有了最真切的内容。“四体既正，血气既静”是实现“精气之极”的条件，不存在脱离感性活动与实践的纯直观。这也即“形不正，德不来；中不静，心不治”之意。智

慧的成就不是“鬼神”的恩赐,心灵的自省可以达到超越“无卜筮而知吉凶”的作用。但我们必须注意,绝不能把“精气”等同于“道”或凌驾于“道”之上,如果这样的话,就会与稷下道家对“道”的认识发生严重的冲突。

理性直观是主体自我以其全部生命投入于世界的结果。心灵经过“自固”的净化提升,造就了全新的不可征服的自我。作者以“知止”的认识实践为基础,更加强烈地拓展了“思之”的精神活动范围,最终把“精气”的能动生命力扩充至与宇宙合一的状态。稷下道家在思想倾向上,呈现出较之庄学更为明显的类似于宗教经验的生命体验因素,认为这样才能合乎逻辑地说明,有限个体自我如何突破个体有限性,实现永恒。并且认为,只要生命存在一天,就有未知的领域等待着主体自我去探索,宇宙的奥秘虽然为觉悟者开启,不等于世界的所有内容为人类掌握。如果放弃了对自然的发现中,使自我走向更高更完整程度的努力,无疑是人生的堕落。人类只能在永恒的追求奋斗中,把文明创造推向更辉煌的阶段。不能以为这种崇高的使命,仅是属于少数人甚至于是个别人的专利,任何人只要把握了正确的实践方法,都可以成就自我。

作者再一次深切昭示世人,“人能正静,皮肤裕宽,耳目聪明,筋信而骨强。乃能戴大圜而履大方,鉴于大清,视于大明。敬慎无忒,日新其德;遍知天下,穷于四极。敬发其充,是谓内得。然而不反,此生之忒”(《内业》第四十九)。宇宙的根本法则就是“正静”,其内容就是“天主正,地主平,人主安静”。这一自然秩序与普遍原理,是人类理性自觉的反映。“正静”的本质存在,检验着每个人觉悟程度的高低。但由于“鉴于大清,视于大明”依然具有客观内容,因此精神的自觉绝不能成为纯粹主观的心理体验,任何时候都以“知之”与“思之”的认识实践为基础而存在。“日新其德”说明生命创造因与宇宙的信息能量交换永无止境,“敬发其充”则又指出主体自我必须以个体的高度自觉为条件,遵循存在者存在的运动变化规律与本质要求,使自我精神得以净化,生命得以充实。个体自我虽然是极为有限的存在

者,却可因此与天地同在。

梳理上述认识的逻辑结构,“精气”与“心”两者之间的关系,显然成为一切认识展开的核心。“精气”说从存在论的立场,说明了主体自我与宇宙万物一样,无不具有共同的生命活力。但由于人类获得的“精气”远较其它事物更为丰富,因此在宇宙中具有了特殊的地位。这就是主体自我可以通过“心”的功能作用的发挥,反省宇宙人生的意义,实现自由。而这种生命创造又受到存在者内在属性的制约,“道”与“德”的相互关系揭示了本质存在与存在状态之间的关系问题,合理地解释了主体自我如何通过心灵的内省,通过对“知之”与“思之”的对立统一关系的超越,最终达到成就“遍知天下,穷于四极”的无限智慧。个体自我由于完整生命在现实世界的成功塑造,获得永恒。对自我本质存在与存在状态关系的说明分析,就成为认识展开的主轴,其它则围绕这一中心波动。

4. 静因之道

经过对自我存在的深刻反省,稷下道家总结了自己的方法论精神,提出了“静因之道”的理论概括,深化了对心灵净化的原理与手段的逻辑分析。

重返心灵的先验纯洁状态,需要知性的充分扩展与发挥生命的全部创造潜能才能完成,由“因”与“应”的普遍规律建立起来的“静因之道”,就成为克服自我有限性的不足,促进生命圆满成熟的核心保障。主体自我的心灵净化之道,需要达到如下的要求。“恬愉无为,去智与故。言虚素也。其应非所设也,其动非所取也。此言因也。因也者,舍己而以物为法者也。感而后应,非所设也。缘理而动,非所取也。过在自用,罪在变化。自用则不虚,不虚则忤于物矣;变化则为生,为生则乱矣。故道贵因。因者,因其能者,言所用也。君子之所处也,若无知。言至虚也。其应物也,若偶之。言时适也。若影子象形,响之应声也。故物至则应,过则舍矣。舍矣者,言复所于虚也”。这一论述,集中阐明了自我生命活动,如何与客观世界息息相通的问题。

人类借助知性能力发现世界,创造世界,知识的积累又造成人类对知性的盲目信赖。消除知性的偏差,保持自我心灵原初的纯洁与完整,就是“虚素”。这也意味着,“虚素”就是自我的固有存在状态,其本质就是“恬愉无为”,安宁充实,自然而然。因为现实存在的自我必然处于与世界的普遍联系之中,必当“其应非所设也,其动非所取也”。相互作用相互制约之“应”,说明处于同一统一体内部。“非所设”指不是主观意愿的安排,主客体之间必然发生作用。而任何存在者都有生起消亡的过程,其存在及运动变化之“动”,是必然性的体现,“非所取”指明运动变化是不可抗拒的趋势,不会因人为的因素而阻滞。“因”作为内在根据与必然性,决定着“应”的存在,“应”则表现着“因”的内容。

立足于存在论的分析,作者论述了“因”与“应”的具体含义。转而对方法论的“静因之道”,予以了具体的说明。“因”的原则运用于自我实现,是指“舍己而以物为法者也”。放弃一切主观成见,完全遵循事物自身的运动变化作为认识实践的原则。与万物共处的自我,就能够“感而后应,非所设也。缘理而动,非所取也”。心灵的知觉能力在受到外界事物的刺激作用下,自然做出合理的反应,没有任何人为的因素。因为这是自我存在的必然结果,因此没有好恶的主观因素存在其间。世人由于违背了“感而后应”与“缘理而动”的要求,造成了自我存在状态与本质存在的分裂局面。“自用”就是私心以自用之意,“自用则不虚”即违背了自我本质存在的要求。而“不虚,则忤于物矣。变化则为生,为生则乱矣”的论述则说明,正是它动摇了心灵的平衡有序,妨碍了自我以全部生命接纳精气沟通自我与世界的渠道。“为”就是人为之伪,与“舍己而以物为法”正相矛盾。非本质存在的运动变化是对生命存在的否定,心灵的纯洁因此被遮蔽。结论是,“故道贵因”。精神的自由,宇宙的根本法则,以“因”的顺应自然为根本指南。

遵循宇宙的必然规律与发挥主体自我的能动性创造具有内在的一致性,不能认为“因”就是放任自流毫无作为。“因者,因其能者,言

所用也”。不在认识实践过程中充分证明,落实了“因”的原则,“缘理而动”就是自欺欺人的谎言。“因”不仅是存在者必当遵循的普遍规律,更为重要的是,它是存在者存在价值的表现。“能”在这里指主体自我的能动创造能力,反映于“用”,具体的物质与精神创造成果。主体自我一方面具有高度的变革世界的创造性,另一方面如同“无知”一样,这就是心灵的“至虚”。对世界的能动反应,仿佛相随而起,似乎是偶然存在。“适时”则无不恰到好处,就像形影相伴,声响呼应一样自然适度。觉悟者正是随感应物,当反应平息后,又回到了原来的平静状态,心灵因此能够永远处于虚通纯洁之境。

圣人之不可被征服,根本原因在于其保持着心灵天然的平衡有序,没有任何缝隙可被他者利用,动摇其生命的完整。而“人之可杀,以其恶死也。其可不利,以其好利也。是以君子不怵乎好,不迫乎恶”。死亡是生命的应有内容,“可杀”之人不是生命的正常终结,而是由于害怕死亡导致其丧命。拒绝于己不利的事物,是因为对利益的追逐没有止境。但有修养的君子“不怵乎好,不迫乎恶”,喜怒哀乐的心灵波动无从滞留于胸中。“是故有道之君,其处也若无知,其应物也若偶之。静因之道也”。开放的心灵与世界处于动态平衡,世界的奥秘因心灵的明觉与世界的有序和谐变化完合同一,呈现于生命的整体活动中,为主体自我真切感受。因为它已成为自我生命中不可分割的组成部分,是生命最关键的控制中枢本身自然生起,与心灵加工整理经验形成的知识不同,伴随着宇宙永恒的生命运动,走向更加丰富的程度,生命没有衰退永恒新生。

这种至极的生命,不仅是宇宙的能量之本,也是主体自我本质存在的反映。“自固”的心灵净化,经过“静因之道”的塑造,达到了“虚者,无藏也”的无坚不摧,无物不容的至极水平。“无藏”包含两方面的内容,一是指知情意浑然一体,没有丝毫的分裂疏离的情况。一是指自我生命与宇宙之道的冥然无间,因自我生命的完整圆满证明宇宙之道的绝对性永恒性。它是在无意识的自然状态下所成就,只要有丝毫的人为因素,就不可能实现。因此,“夫正人无求之也,故能虚

无”(《心术上》第三十六)。心灵的整体与宇宙运动生化的根源,构成了对立面的统一存在。充满生命活力的精气,自由穿梭往来于自我心灵与宇宙的最精微底层,阴阳不测的神妙变化的信息,由此被传递输送到觉悟者的生命活动里。而人类的生命精神,因“精气”的能动作用的引导带动,唤醒沉睡的世界。人类从此再没有了对宇宙存在与自我命运的迷惘,更加亲近宇宙这个创造了人类的永恒家园,人生的意义因此而得以诠释。

内圣外王之道,是《管子》哲学的理想追求。“圣人之道,若存若亡。援而用之,殒世不亡。与时变而不化,应物而不移,日用之而不化”(《心术下》第三十七)。对宇宙本质的洞察与明觉,使圣人的精神世界与凡俗产生了巨大的差别。人们仅能偶尔感知体会他的内心世界,却不能完整把握其全貌。“若存若亡”就是指众人与圣人在精神领会方面的疏离状态,而不是圣人之道有时存在有时不存在。如果能够遵循圣人的觉悟之路前进,就将获得生命的圆满境界。在纷纭复杂的现实世界里,消除一切矛盾对立对自我可能形成的伤害,享受生命的恩赐。概括言之,圣人之道不过是,“建当立有,以靖为宗,以时为宝,以政为仪,和则能久。非吾仪,虽利不为。非吾当,虽利不行。非吾道,非利不取”(《白心》第三十八)。这段话是《管子》四篇的总纲,需要我们多加解释。

与《黄帝四经》一样,“当”也是《管子》哲学的重要概念。“建当”指通过理性反省对本体之道的确定,同时指出它是一切价值评价的标准。“立有”则是对各种价值规范与文明成就的建立,“理”与“礼”,以及“法”与“乐”,都被包容其中。“以靖为宗”就是庄学的“以天为宗”,意为心灵的安宁是自我实现的根本。“以时为宝”就是“与时变而不化,应物而不移”之意,既发挥主观能动性创造性,又能完全掌握事物运动变化的条件性。“以政为仪”应当指名实相符,知行同一。《管子》哲学对儒家的仁义道德之说的吸收,比《黄帝四经》为多,因为“仪”的要素之一就是仁义。坚持了这些原则,完全可以实现自我价值,当然可以化成天下。

稷下道家对理想人格的认识,除智慧明觉之外,还突出地强调了生命存在的完整性一面。心灵的净化必然使超凡入圣成为现实,“心能执静,道将自定。得道之人,理丞而毛泄,匈中无败。节欲之道,万物不害”。由于“精气”与道不可分,心灵的安宁将使“精气”安居于其中,宇宙的普遍本质就不会与自我出现疏离分裂。它将以不可战胜的力量,保护主体自我生命机能的完整和谐,主体自我与生俱来的情感欲望,完全处于适度的范围内存在,情感欲望困扰心灵安宁的消极因素,全部转化为生命创造的力量源泉。“凡物之精,化则为生。下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人”。宇宙间一切具体存在,实际上都是“精气”的生命活力表现,“鬼神”就是这种神妙作用的反映,任何事物的生起消亡,都是“精气”运动变化的结果。圣人与凡人的区别,仅在于能够使“精气”存在于自身而不流失。“精气”无消亡之理,圣人当然应该生命永存则应是这一认识的合乎逻辑的推演。

老子有长生久视之说,庄学的真人则为之增添了许多不可思议的神通,到稷下道家这里又强调圣人生命永存。为什么“精气”存在于自我生命之中,就会智慧明觉生命永存,理由并不复杂。

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。乃能穷天地,被四海;中无惑意,外无邪蓄。心全于中,形全于外,不逢天蓄,不遇人害,谓之圣人。

《内业》第四十九

既然“精气”的活力是自我精神活动的本源,使存在于自我的“精气”与宇宙中的“精气”不断进行交换,就会充实人类的生命能量,从而提升精神活动的品质,实现对宇宙人生的觉悟。因此,他们直观地认为,“精气”这一本源性的物质存在可以人为控制,发挥其积极的创造作用,就可使精神焕发,宇宙的不息运动创造,为主体自我主宰。

作者不能理解生理器官作为物质性存在,是一个不断耗散的过

程,可以延缓其衰老,但不能自我复制更新,总有彻底停止其机能运转的一天。虽然他们提出的智慧明觉生命长存为圣人的品格的认识,蕴含着提高生命质量与增进生命数量的思想,有其超前性的一面,但其逻辑合理性却因此而遭到严重的破坏。在某些方面,作者还保持着庄学知性与情性由非稳定结构向稳定结构转变,就是心灵的“泰定”的思想。“所贤善于圣人者,以其与变随化也。渊泉而不尽,微约而流施。是以德之流润泽均,加于万物。故曰:圣人参于天地”(《宙合》第十一)。“天地”把世界最完美的品格赋予了圣人,不是别的因素,仅在于圣人能够顺应宇宙的变化。所以能够像阴阳化生万物一样,这个生生不息的生命创造之源永不枯竭,滋润着一切事物。普遍平等地对待一切存在者,使万物无不各得其所。这就是“圣人参于天地”的含义。“参于天地”不是等同于“天地”,他生活于“天地”之中,以其创造精神,显示着宇宙存在的意义。这样使人类为万物之灵长的论断,不是盲目自大,具有充足的依据。

生命存在的奇迹,可以理解并不神秘,是物质性的“精气”的作用形式之一。不论物质现象还是精神现象,都可以通过对“精气”的分析认识得到解释。具有反对宗教神学与先验论的合理因素。但是,“精气”同样是理性反省的对象之一,当稷下学者不断追溯精神活动的决定力量时,又把“精气”作为精神活动的表现,这样不可避免地走向了循环论,未能合乎逻辑地说明,精神活动的主观性能动性,具有不同于客观存在的属性。结果他们游离于这两者之间,特别是在对精神自觉问题的认识上,以为自我心灵的理性反省达到一定程度,面临认识的障碍与困惑时,“精气”的能动作用必然会承担打通阻滞认识顺利进行坚冰的使命,从而实现认识的飞跃。虽然“知止”的认识实践原则始终没有被他们放弃,可是在逻辑关系上,依然一定程度上背离了对“心定”问题的一贯认识主张。

稷下道家提出“静因之道”的认识实践原则,不是孤立的存在,与对本质与现象关系的理解,有着直接的联系。它之所以能够成为沟通主客体的桥梁,关键在于自我存在与自然存在同一的本质。这种

存在者存在的同一性,决定了主体自我的活动,既不能超越宇宙普遍本质的限制,又不能放弃自己的主体性地位。因为必须服从宇宙的普遍秩序,这就决定了主体自我的活动,理所当然以宇宙的普遍本质作为自己的认识实践原则。而认识实践又必须以主体自我的能动创造为基本条件,就需要以自我生命知情意整体存在的全部投入,实现对宇宙奥秘的洞察,不是以贬斥生命整体存在组织结构中的一方为代价,强化另一方面的存在,达到心灵对世界真相的领会。由于自我生命存在的内在机制与功能属性不可分割,且具有主从深浅之分,既需要在不断的认识实践中,赋予原本贫乏空洞的生命结构以具体的内容,又需要随时反省自我存在的根本归宿,把业已被生命成长过程中经验扭曲的心灵结构,不断净化至其原初的自然状态,才能在理性直观的高度实现人生。“精气”说仅在存在论方面,解释了生命存在与宇宙运动变化的同一性,如果离开了对心灵本质属性与活动机能的深入揭示,没有“静因之道”的方法论支持,就不能合理说明物质性的“精气”,如何可以转化为自我生命存在,特别是精神活动的有机组成部分,最终保障自我与终极实在的完全同一问题。

智慧明觉在稷下道家这里,是指理性直观,它是生命的体验,非知识的积累。阴阳感应学说其实正是其“自固”理论的核心,它极大地丰富发展了庄学的思想认识,推动着道家理论的进一步成熟。而稷下道家围绕“精气”论展开的本体论学说与自我解脱理论,根本贡献是对心与性情关系的正面分析,这是先秦哲学认识最突出的理论成就之一。中国哲学对自我本质存在与存在状态关系的理解,基本在这里已定型。虽然它不恰当地把阴阳感应学说的运用,超越了其应有界限,造成了认识的谬误。但它沿着老子开创的哲学思考继续前进,具有自成系统的诠释结构,是对庄学不够充分的部分内容的一定补充。它的理论成就与其中存在的问题,都是未来哲学的宝贵精神资源,值得研究者认识对待。

仅从文献学的角度考察《管子》与庄学等成书先后的问题,异常困难。但我们通过对其思想认识各方面内容的分析,可以看出,它的

许多命题是以否定性形式出现,而肯定性的形式却见于庄学中。如果不是庄学倡导于前,这种否定性形式命题的出现就失去了针对性。由于这部作品出自众人之手,且有经有传,究竟哪些篇章早出,哪些问世稍晚,还需要我们审慎予以把握。至少有如下几个方面,值得我们应予注意。其一,阴阳学说的不断发展变化乃至演变成熟,在先秦道家哲学中,的确经历了一个逐步丰富的过程。对此的研究,依然是迫切需要解决的重要问题。其二,感应理论的地位日渐突出,在哪些具体细节上,呈现出蔓延扩散的迹象,已有的研究对此并不十分清楚。过去学者们关心的重点往往是《易传》或汉儒的讨论,并没有揭示其起源。其三,道家对于主体自我存在问题的理解说明,到底反映了一种什么样的认识倾向,其理论贡献与内在不足,将如何予以确定。与之而来的精神修养方法,其现代意义如何。其四,如何正确理解道家的社会政治理论及人生态度,今人的种种误解缘何而起。一旦对这些问题得出了明确的认识,我们必将对道家哲学的现代价值,产生完全不同于如今评价的全新理解。

第八章 关于《鹖冠子》与《易传》

战国末年特殊的社会历史背景,使不同的思想派别,对于如何建立统一的中央集权国家,在认识上提出了各自有别的方案。而以往对形上学的思辨兴趣,发生了相应的变化。在这种重大社会转折关头,既出现了道家与法家等密切结合的道家思想别派,如不知著者姓名的《鹖冠子》,又出现了以儒家思想为主,推崇法治的大儒荀子,思想演变异常复杂。

第一节 《鹖冠子》的元气论

庄学的思想创造,对当时及未来哲学的影响巨大而深刻。其形上学的任何一方面,都直接决定了未来哲学的发展方向。在这一历史变化中,阴阳学说产生的影响又尤为突出。阴阳学说之所以在中国哲学思考中占据着重要地位,引起当时哲学家的普遍关注,是因为它与哲学以及科学等关系密切之故。离开了阴阳学说,不仅在哲学思考中将无法在继承前代思想资源的基础上,说明现象的差别性与同一性问题,导致哲学理论大厦内容的贫乏与简单化结果。而且如果中国的科学离开了它,不论天文学、医学、物理学,还是化学等,都将失去坚实的依托。从战国晚期间世的《鹖冠子》与《易传》,我们将

更加清楚地看到,阴阳学说进一步走向成熟的历史性变化。

1. 阴阳者,气之正也

从庄学的“一气”论发展为《管子》的“精气”论,再至《鹖冠子》的“元气”论,先秦时期的阴阳学说逐步走向成熟。这部问世于战国晚期的作品,对阴阳理论的各方面讨论,值得认真研究。“元气”概念的首次提出并得到深入的说明,进一步完善了气化理论的逻辑合理性。

宇宙万物的存在问题,是作者哲学思考的核心。作者指出,“天地成于元气,万物乘于天地”(《泰录》第十一)^①。“天地”由“元气”构成,宇宙中的其它事物依托“天地”而存在。只有“元气”才是宇宙的最基本物质元素。而“所谓天者,非是苍苍之气之谓天也。所谓地者,非是膊膊之土之谓地也。所谓天者,言其然物而无胜者也。所谓地者,言其均物而不可乱者也”(《度万》第八)。不能把“天地”等同于我们知觉所感知的苍天与大地,“天”其实是创造万物,既干预万物但它又不可被超越的存在。“地”实际上就是赋予万物存在的同一性与规律性的力量。进一步看,“天者,万物所以得立也。地者,万物所以得安也。故天定之,地处之,时发之,物受之,圣人象之。夫寒温之变,非一精之所化也”(《道瑞》第六)。正由于“天地”是万物存在的直接因素与运动变化的规律秩序的决定者,人类才能通过对存在者存在的探索,揭示“天”的创造,“地”的安排,阴阳消长的变化,事物的循环往复,圣人的制作法则等等的活动,深入至对“元气”的最基本存在的认识。它们必须在相互作用中,推动事物的运动变化,则“寒温之变,非一精之所化也”,不能理解为“天地”是孤立地发挥其作用,而是同一物质元素不同功能作用的反映。

那么,“阴阳”与“天地”究竟是什么关系呢?“阴阳,气也”(《夜行》第三)。“阴阳”同样是“气”,却非“元气”。由于“阴阳者,气之正也”(《度万》第八),“阴阳”体现了“气”的最典型的属性,就把“阴阳”作为一切“气”的代称。这就从逻辑上说明,“天地”以“阴阳”为基本

^① 本文选用底本为道藏本。

内容。“阴阳”两者功能属性不同,“元气”则没有差别性的存在,因此把“阴阳”的统一和谐归属于“元气”。它不仅是一切具有规定性的“气”的本源,而且也是宇宙万物最基本的构成元素。“阴阳不同气,然其为和同也”(《环流》第五)。“不同气”的功能属性的差别不可以相互替代,“为和同”则是本质存在具有同一性,也就是“正”之意。这种矛盾对立统一和谐的关系,能够使“万物乘于天地”成为现实。万物通过“天地”的运载变化,使自己由潜在转变为实在。“阴阳何若”化生的机理在于,“神灵威明与天合,勾萌动作与地俱,阴阳寒暑与时至”(《近迭》第七)。“元气”是神妙不测显明彰著的创造之源,“阴阳”的实在性,就是“元气”实在性的具体反映。而“阴阳”的活动变化,通过“天地”运行得到现实的体现。一切事物由潜在至萌芽生起,直至形成具体的事物,正是“阴阳”的作用变化的表现形式。消息盈虚的周期性规律性,就在这种不息的升降过程中相伴而生。

元气的创造能量,表现于宇宙万物的条理秩序。运动变化的规律性必然性,是其内在机制作用的反映。作者以“神”与“明”这两个概念,概括指出“天地”的运动变化绝对不息,不能为任何力量所阻滞。“天也者,神明之所根也。醇化四时,陶埏无形,刻镂未萌,离文将然者也。地者承天之演,备载以宁者也”(《泰鸿》第十)。运动变化的反映是“神明”,是一复合概念,“神”指奇妙莫测,“明”指彰著无隐。因为运动变化的载体是“天”,因此为“神明之所根也”。四季的推移,万物的生长,赋予其条理,使其获得存在的现实性,就是“神明”的具体内容。元气运动变化创造出来的万物,受到“大地”的庇护养育,使其安宁。“明”与“文”同指形象,即由“元气”运动变化形成的规律条理秩序。由于运动变化的根源与规律秩序不可分,“天者,气之所总出也。地者,理之必然也”(《泰录》第十一)。“万物所以得立”与“气之所总出”,从不同方面,指明了“然物而无胜”之“天”的含义。

宇宙中的一切事物,都以“天”为终极的根源,“天”是一切具有规定性事物的母体,“总出”仅是指人类感性知觉所能把握到的极限。因万物无不由“天”生起,“天”为万物的本源,因此“天”即“元气”的直

接表现,对其“浑沌”未分的终极存在状态,则称为“泰一”,这是逻辑抽象的结果。而“阴阳不相栖者,其理无从相及也”(《天则》第四),从来都是既相互吸引又相互排斥的统一整体,“天宁地澄,众美归焉”(《度万》第八),否则世界将是僵死空寂的世界。“必然”之理的认识,更加精确地说明了这是“元气”运动变化的固有规律,没有任何人为的因素。不仅从功能作用清楚区分“阴阳”与“元气”的相互关系,而且从感性认识与理性认识的差别,区分了不同的认识对象及具体内容。“元气”的内在结构与完整和谐,表现在作者对“泰一”的具体规定说明中。“泰一者,执大鸿之制,调泰鸿之气,正神明之位者也”。宇宙万物的存在,是“泰一”创造的结果。运动变化的规律性必然性,都是“泰一”调和深远莫测的“元气”,使其运动变化无不具有明确度量。这就使“元气”由潜在的状态,不断丰富,当运动变化的规律性稳定性达到一定程度,大地由此形成。“地者承天之演”,就是指“元气”的变化,最终造就了生死有期的所有具体事物的存在空间。由于“元气”的运动变化,必然要反映于现实世界,“地者,理之必然也”。因此从功能属性上,把大地理解为“均物而不可乱者”的必然性代表,而“非是膊膊之土”的有形质存在物。

对“天地”与“阴阳”,以及“元气”与“泰一”关系的分析,反映了作者对宇宙万物的存在及运动变化的规律性必然性问题的认识思路。作者认为,通过对存在者存在这一根本哲学问题的不断探索,明确发现“万物”都是“阴阳”化生的产物。而“阴阳”又非宇宙的终极存在根源,仅是“元气”对立统一的功能属性,统一于“元气”之中。“元气”的究竟存在状态,因其潜伏未萌,所以称之为“浑沌”。因为宇宙没有任何差别性的存在者表现出来,又称之为“泰一”。我们对万物生起根源及发生变化机制的认识,是理性抽象的结果,并不表明宇宙曾经存在着一个“浑沌”未分的阶段,然后由它逐步演化出物质世界人类社会。由于“浑沌不分,大象不成”(《泰鸿》第十),其内在的矛盾统一属性,必然造成运动变化的生起,这样开始了在时空序列里创造世界的过程。

实际上,“浑沌”内部依然存在着复杂的组织结构与作用机制,只是我们无法感知认识而已。“浑沌错纷,其状若一。交解形状,孰知其极。芴芒无貌,唯圣人而后决其意。斡流迁徙,固无休息。终则有始,孰知其则”(《世兵》第十二)。对宇宙究竟存在状态的追溯,“浑沌”是极限。“浑沌”不是静止不变的东西,“错纷”的“浑沌”仅是“其状若一”,仿佛是“一”,并非就是“一”。运动变化造成了原有存在状态的改变,没有人可以知道其端点到底在哪里。恍恍惚惚,无相貌可言。是圣人最终揭示了宇宙的深刻奥秘,从此人们不再为世界的存在所迷惑。它处于绝对运动变化过程中,没有止息的时候。这种运动变化具有周期性,发展到一定程度又开始了新的循环过程。其生起与发生转变的终极界限何在,不能为人们把握。“固无消息”强调了运动变化的绝对性与永恒性,而这种运动变化又具有规律性与必然性,“终则有始”正是对此的说明。

反省“固无休息”的“浑沌”,其不息生命体现于从潜在向实在的无限演过程中。说明“浑沌”内部固有的矛盾对立,决定了运动变化是不可抗拒的必然趋势。这种不可阻滞的力量,推动着世界的创造。“故流分而神生,动登而明生。明见而形成,形成而功存。故文者所以分物也,理者所以纪名也。天地者,同事而异域者也。无规圆者,天之文也。无矩方者,地之理也。天循文以动,地循理以作者也。二端者,神之法也。神圣之人后,先天地而尊者也。后天地生,然知天地之始。先天地亡,然知天地之终。道包之,故能知度之。尊重焉,故能改动之。明。敏明焉,故能制断之。精神者,物之贵大者也。内圣者,精神之原也。莫贵焉,故靡不仰制焉。制者,所以卫精擢神致气也”(《泰录》第十一)。“浑沌”的“元气”流动分化,神灵出现于其中。运动打破了原有的宁静,光明照亮了晦暗。当光明显现的时候,有“形”的东西产生,说明运动创造形成了全新的存在者。

因此,“天”之“文”标志着是否有新生命诞生的界限,“地”之“理”是记录运动变化阶段性的符号。“天地”作为“阴阳”的代称,同时参与着运动变化创造万物的所有方面,然而却不处于同一空间。“阴

阳”这两种物质构成的最直接元素,就是“浑沌”这一伟大神灵颁发的法令。它比尘世的理想人格圣人,早已在“天地”存在之前,就已享受着无限的尊荣受到普遍的拥戴了。但是,圣人虽然晚于“天地”存在于世界,却洞察了“天地”的起源。先于“天地”而消亡,心灵业已知晓“天地”的终结。这是因为,它们都不能脱离本体之道独立存在,因此能够通过其圣明的智慧,度量宇宙万物的运动变化节奏。他尊重道的决定作用,所以能够使世界的真相呈现于人们的生命里。对纷繁的事物无不明察秋毫,自然可以驾驭万物,为自我所用。生命的精神创造,是宇宙中一切事物最伟大的奇迹,而心灵的自由圆满,则是精神伟大创造的根本。正因为它尊贵无比,所有的精神创造才没有不依赖于它发挥作用。人类对世界的能动反应,决定了每个人都必须“卫精擢神致气”,保存生命活力而护养精神调节气息,以期实现人生。

对于“浑沌”未分的“元气”生化出万物的问题,《鹖冠子》还有更加具体的分析。“浑沌”虽然在未曾分化之时,生命创造能力潜伏未显,没有形象可言,但其自身却是和谐有序的统一整体。“和也者,无形而有味者也。同和者仁也,相容者义也。仁义者,所乐自召也。能因所乐,无形内政。故圣知神方,调于无形,而物莫不从天受藻华,以为神明之根者也。地受时,以为万物原者也”(《泰鸿》第十)。在此出现了很有意思的“无形而有味”的说法,这显然借鉴了早期哲学“和实生味,同则不继”的观念。同时直接把庄学的“德无不容,仁也;道无不理,义也”的认识,以“同”与“容”加以解释“仁”与“义”,为儒家的仁义理论提供了形上学依据。以为“同和者仁也”,说明统一体内部的各种要素没有矛盾冲突即是“仁”。而“相容者义也”是指,“浑沌”内部的不同要素互相包容,彼此渗透是其固有的秩序原则。正因为各种不同要素彼此相互吸引,因此能够和谐共处。由于它们都不以对方的存在为异己力量,所以不会产生有形的新事物,“内政”就是内正,正是指圆满无瑕。结果那位潜伏于其中的伟大神灵,调节着无形的“浑沌”,顺应着“阴阳”的变化,从而塑造出大千世界。由此派生出

来的事物,接受着“天”的润泽,把“天”当作了“神明”变化的根源。承载着阴阳消长的变化,因此“地”呈现出条理秩序,事物以此为自己的原始生长之本。

那位伟大的神灵正是“大道”。作者以“道包之,故能知度之”这样的表述,说明主体自我通过“知”的理性自觉,实现对宇宙普遍本质“道”的认识理解把握之“度”,从而揭示了宇宙人生的意义,只能是主体自我对客观世界的洞察领会。这种因“知”而“度”的过程,同样具有内在的规范。

范无形,尝无味,以要名理之所会。范者,味之正也。

味者,气之父母也。精微者,天地之始也。不见形嚮,而天下归美焉。名尸神明者,大道是也。

《泰录》第十一

主宰“神明”的“大道”,是陶铸无形的“浑沌”,调和同一的“元气”,控制着天文地理的枢纽。处于“阴阳”平衡状态而“浑沌”不分的“元气”,永远受到“大道”的制约,平衡是“元气”的固有状态。“无形而有味”的“浑沌”,是构成万物的基本元素“阴阳”的终极依托。“天地”的存在,就是以此“精微”潜藏的存在者为起点。虽然自身“无形”,但世界的功德,都表现着“大道”的作用。“以要名理之所会”既说明“大道”是宇宙万物运动变化的根本决定力量,又说明同时也是人类认识活动“名理”的支配因素。这一认识,可能与马王堆出土的《伊尹·九主》有关。

由于作者强调,“变而后可以见时,化而后可以见道”(《天则》第四),是运动变化的存在,才能使主体自我通过对现象的反省,领会表象背后的本质。因此,“名尸神明”的“大道”,就是宇宙万物的“所以然”,是其内在的固有属性。“有所以然者,随而不见其后,迎而不见其首,成功遂事,莫知其状。图弗能载,名弗能举。强为之说曰:苒乎芒乎,中有象乎。芒乎苒乎,中有物乎。窈乎冥乎,中有精乎。致信究情,复反无貌”(《夜行》第三)。作者引用老子的论述,认为宇宙中

的一切运动变化无不是“神明”的作用形式,说明“大道”就是宇宙的终极决定力量。人类对“大道”的揭示,就是对经验现象的逻辑抽象心灵内省的结果。当认识从对具体事物的把握,最后上升至对宇宙“所以然”的确定时,明白“浑沌”、“泰一”、“元气”、“大道”虽然处于同一的整体内部,然而其功能属性却存在着差别。我们从不同角度,发掘宇宙的究竟存在,使认识更加合理丰富,产生了各种相关而又不同的表达。

宇宙万物的“所以然”不是一个知性可以解决的问题,“图弗能载,名弗能举”,言说无法实现对它的全面揭示。如果以语言概念勉强表达,有违老子的真理性认识。“象”、“物”、“精”诸种反映经验领域的存在者的概念,必须给它以限定,于是产生了“芴乎芒乎”、“芒乎芴乎”、“窈乎冥乎”的前提条件。最终则是,“致信究情,复反无貌”,依然需要排除一切感性化的内容,回归“大道”本身。一方面,“元气”与“大道”不可分,这种完全同一谓之“太一”。另一方面,“元气”仅指其为宇宙万物的终极构成元素,而“元气”自身的存在,“阴阳”属性处于平衡状态,然并非僵死的存在,因此把运动变化未曾生起的情形称为“浑沌”,使之与一切可规定的存在者相区分。

作者屡次以“有形”与“无形”区分潜在与实在的关系,不仅包含着从逻辑上考察内在属性结构层次把握运动变化的根源的意识,而且力图说明“太一”不仅指完全同一,同时还指“元气”的生命活力制衡于“太一”的有机整体。因为,“中央者,太一之位也。百神仰制焉,故调以宫,道以为先”(《泰鸿》第十)。始终处于中枢地位的是“太一”,不论是潜在的还是生起的变化形式,无不依据“太一”发生作用,而“道以为先”阐明了“道”内在于存在者内部,以其本质存在的地位,制约着运动变化的展开。天象的黄道九宫表明“阴阳”之气在未突破平衡状态之前,其东西南北中在统一体内部的不同方位的渗透,都不能超越“道”的规定。“太一”的绝对同一性依然是其内在本质属性的反映,这才是“所以然”之“道”。则宇宙万物的运动变化,为当然之则。“故同之谓一,异之谓道,相胜之谓执,吉凶之谓成败”(《环流》第

五)。无差别的同一为“太一”，由同一向差别转化的内在依据是“道”，对立统一的不同因素的平衡状态中，一方居于主导地位就是“执”，由于受到抑制的另一方，在统一体内部失去了平等存在的权利，一方获得了支配作用，吉凶正是指地位的升降与转换。“一”与“道”之分是对统一体内部属性结构的说明。

通过以上一系列的逻辑推演，作者建立了较为系统完善的宇宙论体系。而在对宇宙存在状态与本质存在关系的论述中，又发展出了一套本体论学说，这两者构成了同一问题的不同方面。从万物生成的角度，作者总结归纳各种经验现象，把它纳入到统一的运动变化序列中。“天，文也。地，理也。月，刑也。日，德也。四时，检也。度数，节也。阴阳，气也。五行，业也。五政，道也。五音，调也。五声，故也。五味，事也。赏罚，约也。此皆有验”（《夜行》第三）。在《鹞冠子》中，“天地”是比“阴阳”更为直接具体的存在，而天之文包含着“明”、“象”等内容，地之理则又有“形”、“类”等因素，“月”之“刑”表示事物盛极而衰，是消解或否定的力量。“日”之“德”说明生起成长的合理性，具有肯定的意义。春夏秋冬“四时”之所以称为“检”，是指“元气”运动变化的固有规律秩序，度量着事物存在的不同阶段，“度数，节也”成为运动变化规律秩序条理的反映，人类对宇宙万物终极存在本源的领会，直接建立于对“检”与“节”的抽象中。

运动变化的根源来自统一体内部的对立依存关系的存在，“自召”的“阴阳”之正气，说明春生夏长秋收冬藏都是“元气”由潜存转化为现实存在者应有的变化尺度。水火木金土“五行”，则是“元气”创造的产物，传统认识以为，这五种物质元素代表了相对稳定的物理属性。“所谓天者，非以无验有，胜非以日势之长，而万物所受服者邪？彼天生物而不物者，其原阴阳也，四时生长收藏，而不失序者，其权音也。音在乎不可传者，其功英也”（《天权》第十七）。“阴阳”是“元气”的不同属性与功能，而“物无非类者，动静无非气者”（《环流》第五），依然在经验知觉的“天地”包容之内。天地生化万物但不是具体之物，表明“阴阳”则是“元气”化生万物的素材与媒介，“权音”是指“阴

阳”充当着传递“元气”与“天地”信息的信使，声源却在“不可传者”的“元气”与“天地”，所以“其功英也”，能够承担化育万物的使命。

由《鹖冠子》首次提出的“物无非类者，动静无非气者”的论断，是非常杰出的认识。正因为有规定性的事物虽然存在差别，但“类”的规定性说明其是非形上存在者。而“动静无非气者”则又说明，任何运动变化都不能脱离实体存在，实体的“阴阳”之“气”不仅是构成事物的基本元素，更重要的是与运动变化的属性不可分。动静总是与有无联系在一起，不存在纯粹的运动与静止。运动与静止永远只能是实体的存在形式，这一认识既区分了感性认识的对象与理性直观对象的不同，又把两者之间的内在联系予以了合乎逻辑的揭示。“非以无验有，胜非以日势之长，而万物所受服者”之“天”，为什么仅是宇宙运动变化必然规律的具体代表，而不能是一实体性存在，就是因为根本意蕴上，包容一切现实的存在者和潜在的存在力量。“阴阳”是气之“正”者，说明“阴阳”之外还有气之邪者，如果不能把正邪包容无遗，世界必将成为断裂的世界。可见，“阴阳”仅是现实的条理秩序与运动变化的存在状态，不能反映潜在的不论是创造还是阻滞创造的力量。“非以无验有”的论断是指，不是通过事物之间的相生相克来证明“无形”之“天”的绝对存在，不是以创造的德性贬斥衰亡的降临，说明万物必需接受命运的安排。崇高伟大的绝对者，就是“大道”。只因创造的本源深不可测，才不得不如此曲折地表述我们追寻的终极存在的丰富复杂。否则，就会把客观存在简单化，走向错误的歧途。

而人类社会“赏罚，约也。此皆有验”的现实生活现象与价值规范，是对自然秩序顺应的表现。黄老学思想深刻影响着《鹖冠子》的思想建构，在其论述中，多处出现了与《黄帝四经》极为雷同的内容。典型者如“天明三以定一，则万物莫不□□矣。三时生长，一时刑煞，四时而定，天地尽矣。夫物之始也倾倾，至其有也录录，至其成形，端端王王”（《泰鸿》第十）。阴阳消长反映着宇宙的运动变化，春夏秋冬四季正是运动变化的必然性反映。日月星辰三光显现于世界时，生

死变化的周期性已被同时确定。“其得道以生，至今不亡者，日月星辰是也”（《能天》第十八）。这就是“至其成形，端端王王”之意。万物在“元气”的陶铸下，以其固有规律按照由生起到消亡的过程发展变化。其中春天生起，夏天生长，秋天成熟代表着发展的阶段，就是“三时生长”，而冬天衰亡就是指“一时刑煞”，意味着完成了一次存在的周期。“四时而定，天地尽矣”正是指有规定性的客观事物，必然遵循不可抗拒的生死有期规律处于永恒的新陈代谢过程中。宇宙的无限生命，体现于这种具有规律性必然性的伟大创造，具有丰富的内容。

包括人类社会生活在内的世界，不论是“五声”还是“赏罚”，如果其缺乏“有验”的现实性，就丧失了存在的基础。而“天用四时，地用五行”（《王鈇》第九），就是天之文与地之理的存在表现形式。虽然功能作用又各自不同，但世界的差别性与统一性，却无不是其相互作用的结果。不仅反映于宇宙终极本源，同时具体存在于一切具体事物。“法令者，四时之正也”（《度万》第八）进一步指明，“阴阳”的周期性消长盈虚，是世界具有规律性之“四时”与稳定性之“法令”的决定力量。因此，“法者，天地之正器也。用法不正，玄德不成”（《泰鸿》第十）。天地具有的创造养育功能，因“法”成为万物之“正器”的标志，这种能力没有适度表现，其“玄德”将无法造就和谐的世界的可能。直接回应了“非以无验有”的认识，使“天”的内容更加具体。

世界是时空统一的整体，天与地具有不同的功能属性，“天者神也，地者形也。地湿而火生焉，天躁而水生焉”（《度万》第八）。具体事物运动变化的内在动力由天之“神”所赋予，事物由潜在转化为实在，由无“形”走向有“形”则是“地”的功德。不能把其功能作用绝对化，彼此之间在一定程度可以相互转化。虽然“地”的属性是“湿”，但“火”从中生起，“天”的属性是“躁”，可“水”在其中孕育。这种对立面的统一整体，当它们内部的矛盾性发展到一定阶段，“物极则反，命曰环流”（《环流》第五）。因此，宇宙是无限运动变化的有规律的世界。“天地”含义复杂，一方面指宇宙全体的运动变化功能属性，一方面指宇宙的一切存在，另一方面还指“阴阳”的本源。当以“天地”指称宇

宙全体的运动变化功能属性时,其为“神明”,这是指运动变化的条理秩序。当以“天地”指称一切存在时,则为最普遍的类概念。而当以“天地”指“阴阳”的本源时,仅说明其在构成万物时发挥的不同作用。由于不存在纯粹的阴阳,是阴中有阳或阳中有阴,被包容的另一方的属性受到占据主导作用的一方抑制,不能显现出来。但当条件发生变化,就会向另一方转化。“水火不相入,天之制也”(《天则》第四)就是指占据主导一方的存在,如果其存在条件没有发生变化,就会保持存在属性的稳定性,不会发生变化。作者屡次强调“度数”,意在说明世界整体存在的稳定性。

天地蕴藏着相互转化的因素,不可能绝对不变。“水火不生,则阴阳无以成气,度量无以成制,五胜无以成势,万物无以成类。百业俱绝,万生皆困。济济混混,孰知其故”(《度万》第八)。如果不是“天地”的功能属性造成了矛盾冲突的发展,那么,“阴阳”就只能是潜在而非实在,不仅运动变化的规律不可能呈现于世界,由运动变化呈现出来的条理秩序也无法予以确定。水火木金土“五行”彼此之间的转化也必将隐而未发,当然不会有万物的存在,世界成为僵死空寂的世界。“燥”与“湿”,同“水”与“火”这一矛盾对立的属性,同时共存于“阴阳”之中,使“阴阳”之为“气”得以由潜在状态向实在转化。宇宙万物就在这种矛盾对立中,以“制”与“势”及“类”生起。金木水火土“五行”为“业”,说明它是“阴阳”运化的结果,而“百业”之具有特殊性的不同事物,都是“阴阳”固有的矛盾属性的产物。运动变化的动力就在具体事物内部,不存在一个外在的造物主。具体事物由“倾倾”的脆弱,向“端端”的固定转变,使我们把不同事物区别开来,“其故”的终极原因,却非常人所能理解。

固然“物有生,故金木水火未用而相制”(《兵政》第十四)。业已存在的事物仅是某一功能属性居于主导地位,其它属性受到抑制潜伏于其内部,却非不存在。所有存在者必然受到其它相关要素的制约,如果推究其本质存在,无不是“大道”作用的反映。

挈天地而能游者,谓之还名,而不还于名之人。明照

光照，不能照己之名。是也（当作以）独化终始，随能序致。独立宇宙无封，谓之皇天地。浮悬天地之明，委命相鬲谓之时，通而鬲谓之道。连万物，领天地，合膊同根，命曰宇宙。知宇故无不容也，知宙故无不足也。知德故无不安也，知道故无不听也，知物故无不然也。知一而不知道，故未能衷也。

《天权》第十七

在这一重要论述中，作者首先指出，统率天地而优游自在者，是“还名”。即老子“绳绳不可名，复归于无物”的意思。道是绝对的存在者，非“名”之物。因此不能回归于对它进行命名的人类，只能回归于自身。“明照光照，不能照己之名”是说，照亮了宇宙万物，使每一个体事物都成为具有独特个性的存在者，但自己却隐藏不露。不具有任何具体规定性，能够遍存于一切事物之中，以自己作为其它事物存在依据而存在。这就决定了它在运动变化的过程中体现自己的“独化”性质，始终不变，永不终结。“独化”这一概念，首出《鹖冠子》，后来成为郭象哲学的核心。其论发挥了庄学“自本自根”的思想。“独立宇宙无封”依然是说道没有任何条件性的限制，正因为这样，才能成为“天地”的主宰。

天地的神妙彰著都是大道的律令使之然，四时的有规律节奏的变化服从于它的安排。宇宙万物界限分明而成为统一的整体，这种普遍的必然秩序就是“道”。万物由它贯通，天地受它统辖，有形无形的完整和谐世界，都从中而化生，这就是“宇宙”。如果认识到“宇”就是指无限的空间，没有外在于无限之外的存在。如果明白了“宙”就是指绵延不断的时间，就不会为事物的生死有期而感到悲哀。正因为理解了“德”就是自我存在的必然性合理性，因此可以超越忧患。而对必然之“道”的领会，当然会使自我顺应自然的变化。人类对事物的认识，其实就是对差别性与同一性的把握。一般人都能理解，宇宙万物的存在来自于同一的本源，但不知道“太一”遵循着“大道”的内在规定运动变化。

由“元气”这一核心概念建立起来的《鹖冠子》的理论学说,使先秦哲学对存在者存在问题的认识,得到进一步发展。在逻辑关系上,是通过对“阴阳,气也”与“阴阳者,气之正也”等命题相互关系的说明,不断走向深入。“阴阳不同气,然其为和同也”与“物无非类者,动静无非气者”命题,前者揭示了宇宙万物的运动变化根源在于存在者内部的矛盾统一属性,后者则说明宇宙中的一切具体事物及其运动变化,都是“元气”的存在形式。作者又通过对“道”与“德”关系的阐释,对本质存在与存在状态问题予以了较为具体的分析,而“法”等充满了黄老学精神的概念,使天之文与地之理的内容和谐统一,基本构筑起了一个较为完善成熟的理论系统。而它的存在,成为我们理解当时哲学发展的重要参考。

2. 无不备之谓道

深富时代精神的《鹖冠子》对本体与现象关系的理解,遵循着通过现象认识本质的道家传统。更加具体地发展了通过对现象的考察,把与现象相关的各种数量规定,作为达到对事物属性认识的思想,由此追溯万物生起的究竟根源与终极决定力量。

以道为宇宙万物的根本存在依据,这是一本体论的认识。具体的分析说明,则是结合生成论表现出来的。作者认为,一切经验现象都是存在的表象,对本体之道的丰富内容的探索,必须在对表象的全面认识之后,才能实现对本体之道的领会。本体之道的具体内容,《鹖冠子》认为表现在四个方面。“道凡四稽:一曰天,二曰地,三曰人,四曰命”。其具体内容是指,“所谓天者,物理情者也。所谓地者,常弗去者也。所谓人者,恶死乐生者也。所谓命者,靡不在君者也。君也者,端神明者也。神明者,以人为本者也。人者,以贤圣为本者也”(《博选》第一)。“天”指一切客观存在,其存在状态之“情”是“物理”,不是意识观念。“地”指客观存在的事物中,具有相对稳定不变属性的存在者,“昔之得道以立,至今不迁者,四时太山是也”(《能天》第十八)。这一区分,依然是对天之文与地之理规定的继续,强调其客观性。

人类是能够自觉意识自我存在命运,把自己与客观存在相区分者,“恶死乐生”的情感欲望,突出了人类具有明确意志的观念。正是由于人类的能动作用,才使世界的意义呈现于世界。“命”除有不可抗拒的必然性含义之外,还特别指,“命者,自然者也”(《环流》第五)。以必然性就是自然,自然就是必然性,更加突出准确地表达了本体之道的内涵。“命者,靡不在君者也”的论述,还有必然性体现于存在者内在属性占主导地位一方的意思。“君者,端神明者也”,存在者内在属性占主导地位的一方为“君”,属于服从地位的一方为臣,而只有占据主导地位一方的存在,决定着事物的运动变化及其属性得以反映,成为现实的存在者,从而表现“神明”的创造作用。“神明者,以人为本者也”显然是说,离开了人类对宇宙的意识领会,宇宙的存在无意义,是主体自我的存在呈现了宇宙的价值。作者对在宇宙中的地位,予以了充分的肯定。觉悟者则是人类效法的对象,是人类能动性创造性根本成就的体现者。

作为道之“稽”的天与地,以及人与命,对其内涵的规定,都是道的表现之“稽”而非“道”本身。主体自我正是借助这些具体之“稽”达到对“道”的领会。以存在论的角度言之,“章物而不自许者,天之道也”。宇宙的存在固然以道为依据,但如果丧失了“不自许”的品格,就会导致自我存在的毁灭。就知识论的角度表述,“天之不违,以不离一。天若离一,反还为物。不创不作,与天地合德”(《天则》第四)。是人类对其“不自许”之“德”的揭示,阐明了道的“玄德”是统一的有机整体,“一”就是“四稽”,同时也是指“浑沌”与“元气”,以及“太一”与“阴阳”的绝对同一性。否则,道就会降低为一“物”,成为具体的存在者,而不是存在者所以存在的根据。“不违”与“不离”强调其自然的和谐一致,“不自许”则重在指“独化终始,随能序致”的无限创造力,却又非外在的主宰者的品质。由此将使“不创不作”的无限且自然的世界,在主体自我的精神自觉里,“与天地合德”,确证其伟大与永恒。

本质与现象,实体与属性的关系,只能在认识上予以区分,自身

浑然不分。“故所谓道者，己无者也。所谓德者，能得人者也。道德之法，万物取业。无形有分，名曰大孰”。以道为“大孰”是很罕见的提法，“己无者也”就是指其无规定性。“无形有分”出自庄学的“未形者有分”论述，指明了道的形上特点。“无形”就是“己无”，这是形上形下之分的根本标志。“有分”则指其非为空洞的抽象，包含着具体的内容。“道德之法，万物取业”从具体事物的实在性说明终极存在的价值，而它又是通过存在者之“德”得到反映。“能得人者也”的论断指出，如果完全与人类的精神生活脱节，就成为悬空孤立的存在，失去了其存在的意义。在另一方面它也意味着，道是人类精神自觉获得的最高认识成就，来自于对宇宙万物本质存在与存在状态关系的逻辑抽象，不能直接定义。

这种逻辑抽象的结果，是对具体事物生起过程的抽象。“有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名。有名而有形，有形而有事，有事而有约。约决而时生，时立而物生”。宇宙万物统一性之“一”以道为根本决定力量，元气在“浑沌”无分的状态下，同样依据道发生相应的变化。潜在向实在的转变过程，万千事物开始形成。人类就是在这样的“阴阳”消长作用下，存在于世界。世界从此被人类的精神活动之“意”所观照，根据自己的知性能力“图”的自由意志，认识自己面对的世界，并在理性增长的过程中通过“名”的命名方式，能动反映客观存在。主体自我追寻宇宙的究竟存在，使原本无“名”者得以展示其独特价值。世界从此被容纳于人类的精神活动里，造成了主客体之间矛盾冲突的加剧。

认识规范“名”源自人类精神的觉醒，是人类对宇宙存在的认识“有名”的产生，最终领会了“有形”的事物生成于“无名”的“浑沌”。运动变化的过程，决定了构成事物的不同要素相互之间的制约依存关系。当这种原来处于平衡状态的制约关系被打破，阴阳消长的流逝造成时间绵延不断。“事”兼含具体事物的运动变化与人类的认识活动两义，“约”指彼此之间的依存关系。“约决而时生”指万物就在“阴阳”消长的周期性变化中，经历着生死有期的循环往复。“时”指

昼夜交替四季推移,不断打破稳定结构使新生命产生。宇宙的神妙变化的存在,为人类揭示其深刻奥秘提供了可能。作者有一结论性的认识,“莫不发于气,通于道,约于事,正于时,离于名,成于法者也。法之在此者,谓之近。其出化彼,谓之远。近而至,故谓之神。远而反,故谓之明”。终究是觉悟者的智慧之光照亮了世界,有限的个体自我摆脱了对必然性的盲目依附,实现自由。

整个世界是“气”、“道”、“事”、“时”、“名”、“法”诸要素统一的整体。“气”当然是指构成事物的物质元素,“道”指事物存在的内在依据,“事”指由潜在向实在转化的内外部条件及由此表现的变化,“时”指存在具有时间的适宜性,“离于名”指依附于自我存在的认识活动“名”的语言符号被确定,“成于法”则指符合必然规律的要求。指明了存在者存在是本质属性的反映,以宇宙的绝对本体为自己存在的根据。由于受到各种相关的外部因素的制约,当完全符合了这些条件时,事物才能存在于现实世界。主体自我对客观存在的反映,受到感性知性能力的限制,存在着直接与间接之别,以及时空远近的具体不同,作者以“神”与“明”两个概念表达宇宙的必然规律,是真实存在的事实,无时不在的体现于我们日常的生活经验里。“法”之“远”与“近”之分,既是对存在者存在的结构层次的说明,又是对由此而来的主体自我意识反映深浅程度的区别。“神”与“明”不应单纯理解为存在论概念,其实也包含着精神自觉方面的内容。

通过对天地、日月、四时、文理、刑德等关系的分析,作者突出强调了“大道”在宇宙万物中的特殊地位,认为来自经验感觉的各种现象,是表象而非本质。“故日月不足以言明,四时不足以言功。一为之法,以成其业,故莫不道。一之法立,而万物皆来属”。宇宙的究竟决定力量是道而非它者,任何事物无不受到道的制约。但这并不是说,宇宙万物不存在差别性,实际上我们正是在对形形色色的不同事物的认识中,实现对至道的领会。“然则其所以为者,不可一也。知一之不可一也,故贵道。同之谓一,无不备之谓道。立之谓气,通之谓类”(《环流》第五)。不能把宇宙万物的创造生息理解为单一的存

在,虽然世界是统一的世界,但它却是包含着差别的统一整体。正因为是差别性的统一,人类才孜孜以求宇宙确定不变的唯一本质。“同之谓一”是指“一”包容所有事物,意即事物都不超越无限的宇宙。“无不备之谓道”指,“道”赋予了宇宙万物各自恰如其分的存在合理性。“立之谓气”是说,阴阳之“气”是万物存在的生命之母。“通之谓类”说明普遍性反映于差别性,任何存在着差别性的事物,都有其固定不变的存在范围,是属于某一“类”的存在者。“其所以为者,不可一也”强调了具体事物的存在,由于其内在属性存在着差别,如果把它等同为完全同一的东西,就无法解释纷纭复杂事物的形成原因。

庄学以“太一”为道,而本文作者对“太一”问题的阐释,则是理解《鹖冠子》理论建构的难点之一。郭店楚简《太一生水》与《鹖冠子》对“太一”的论述,异同互见。《鹖冠子》的“太一”论远比其前后所有的论述更加完备,是一包容宇宙万有的整体。“天有九鸿,地有九州。泰一之道,九皇之传,请成于泰始之未见,详事于名理之外”。在“浑沌”无分的时代,宇宙中就已存在九大结构框架。“鸿”就是大,指黄道九宫的鸿范,是宇宙内在的结构模型。“太一”居于中心位置,调节其它八位。尘世九州的地理区划,是天道“九鸿”的投影。虽然“太一”处于主导地位,然而每一宫都有其主宰者存在,“九皇”就是指统一体内部各自不同的带有人格属性的支配力量,承担着将宇宙核心奥秘传播于世的使命,从不同侧面传递太一之道的内容,使真理光大于世界。

这一精髓,“请成于泰始之未见,详事于名理之外”。在万物未曾生起之前就已经存在,只是处于潜伏状态而已。由于“神圣乘于道德,以究其理”(《泰录》第十一),才使天地之道宇宙之曠呈现于人类的精神生活,而天地日月四时刑德等,正是天地人三才固有秩序的表现。“人有分于处,处有分于地,地有分于天,天有分时,时有分于数,数有分于度,度有分于一。天居高而耳卑者,此之谓也”(《天则》第四)。“有分”指内在固有的属性结构与层次,作者从人类的生活状态,依次以“处”之具体环境,“地”之空间结构,“天”之宇宙全体,“时”

之阴阳消长,“数”之节奏韵律,“度”之变化枢纽,“一”指完整无缺各项规定,说明它们之间的依存关系。形象地指出,“天”虽然高不可及,但它倾听着人类的声音,养育着众生。

向“天”传递人类呼声的就是觉悟者,“圣人者,德之正也”(《度万》第八),以其得天地之正“德”,将真理昭示于世界。因此,“道有稽,德有据”(《著希》第二),本体之道必然反映于现实事物,现实存在的事物必有其存在的依据。作者极为自信地指出,太一之道就是圣人昭示于世界的“鸿范”,是宇宙人生的根本法则。“百化随而变,终始从而豫,神明者,积精微全粹之所成也。圣道神方,要之极也。帝制神化,治之期也”(《泰录》第十一)。圣人之道就是“太一”之道,宇宙的一切变化都汇聚于“积精微全粹之所成”的“神明”中,无不是大道的反映,这一核心枢纽因被觉悟者的心灵所把握,使之运用于人类生活,达到公正平等社会秩序的建立。

受当时社会历史环境的影响,《鹖冠子》具有强烈的干预现实政治的愿望。作者把黄老学内圣外王主张概括为九道,“一曰道德,二曰阴阳,三曰法令,四曰天官,五曰神徵,六曰伎艺,七曰人情,八曰械器,九曰处兵”。这九个方面的秩序规范,是人类社会不断走向文明进步的保障。

道德者,操行所以为素也。阴阳者,分数所以观气变也。法令者,主道治乱,国之命也。天官者,表仪祥兆,下之应也。神徵者,风采光景,所以序怪也。伎艺者,如胜同任,所以出无独异也。人情者,小大愚知贤不肖,雄俊豪杰相万也。械器者,假乘焉,世用国备也。处兵者,威柄所持,立不败之地也。九道形心,谓之有灵。后能见变而命之,因其所为而定之。若心无形,灵辞虽博,摛不知所之。彼心为主,则内将使外。内无巧验,近则不及,远则不至。

《学问》第十五

如果能够做到“九道形心”，就是圣人之境。因为这是“物”的客观存在，“故曲可改，人可使”（《天则》第四）。完全可以被人类利用驾驭。

在《鹖冠子》中的“天官”与“神微”，处于“九道”中的第四与第五位，作者受阴阳五行灾祥理论的影响，比《黄帝四经》等明显。“道德”是九道的总纲，核心即是对天人关系的认识，其它都是实践方法与认识原则的具体化。就“阴阳者，分数所以观气变也”看，作者认为面对具体的实践对象，需要“取法于天，四时求象”，必须落实于对事物运动变化的把握，采取适当的对策。同时还需要“下因地利，制以五行，左木，右金，前火，后水，中土”（《天权》第十七）。掌握客观存在的生灭机制，以期最大限度地保障实现认识实践的目的。“法令”在《鹖冠子》中，与《黄帝四经》一样具有双重含义，一指宇宙运动变化的规律秩序，一指现实社会生活中的法律条文，后者以前者为取法对象。

宇宙的伟大创造功能，体现于不可抗拒的必然规律中。“法令者，四时之正也”（《度万》第八）的论述，“法令”指天道。“法者，天地之正器也。用法不正，玄德不成”（《泰鸿》第十）。除指天道之外，把“法令”提升至宇宙必然性的高度。认为如果失去了固有的条理秩序，宇宙的生化不息能力无法成为现实存在。由此而来的人类生活，也必将崩溃。至于在现实生活中，君臣上下必须按照法律办事，才能实现社会的安宁。“在内则正义，在外则固守，用法则平治”。作者认为，“散无方化万物者，令也。守一道制万物者，法也。法也者，守内者也。令也者，出制者也。夫法不败是，令不伤理，故君子得而尊，小人得而谨”（《度万》第八）。“令”就是不可抗拒的必然秩序，存在于整个世界。而“法”则是人类通过对宇宙必然性的领会，建立起来的方法原则或实践途径。“法”与“令”因其功能不同，具有“内”与“外”之分，其功能体现于“守”的自我保存，“制”的积极对世界的开拓。“是”指绝对的精神原则，“理”指因时而变的适当调节，这样才能符合人类生活的需要，普遍原则与方法策略和谐一致。

自觉“一道”就是“君子”，其价值正表现于对“法令”的维护。而“小人”虽然因对自律与他律关系，不能实现和谐的统一，但可以约束

其行为,不至于造成对社会秩序的破坏。觉悟者超越了一切价值规范的限制,因此,“道者圣之所吏也”(《能天》第十八),居然使宇宙万物的根本成为自我精神支配的对象。“兵有符而道有验”(《天权》第十七)的必然性,成为自我生命的一部分。九道是人类精神生活须臾不可分离的东西,作者强调了彼此之间相互配合,才能使其内在价值得到根本发挥的思想。“因其所为而定之”的能动活动,落实于“巧验”的具体实践,达到“内将使外”的目的。黄老学法制精神,被作者予以了高度的哲学概括。

在《黄帝四经》与《管子》那里,已对社会政治制度的论述,超越了庄学的基本的原则与纲领的范围,在这里则更为具体细致。我们一方面可以看到儒家的仁义之说,经改造解释被利用吸收的情况,另一方面又可以看到对兵与法问题的高度重视,反映了兵家与法家思想对作者的影响。虽然体现了一种综合性的学风,但在精神气质与终极追求上,依然不超出老庄道家的原则要求。

3. 小大曲制,无所遗失

与庄学及《管子》等不同,《鹖冠子》中对精神自觉问题的论述,所占比例很小。然而,我们通过这些相对简单的表达,依然可以看出,作者坚持着庄学的内圣外王的认识立场,强调精神自觉在人生中的终极意义。

人类具有同样的本性,情感欲望与知性能力一样,都是本质存在不可或缺的组成部分。“有人之名,则同人之情耳”(《王鈇》第九),不因贤愚贵贱改变。“天不变其常,地不易其利,阴阳不乱其气,生死不俛其位,三光不改其用,神明不徙其法。得失不两张,成败不两立。所谓贤不肖者,古今一也”(《世兵》第十二)。既然同是宇宙生化的一员,如果宇宙的本质属性没有发生变化,当然也不可能发生变化,那么,其固有秩序必将为万物普遍遵循。由对天道的领会与人类精神价值考察建立起来的价值标准,因此也不会动摇改变。圣人不过因循宇宙的必然法则,通过各种具体方法,抑恶扬善,使天下各得其所而已。“道者,开物者也,非齐物者也。故圣,道也,非道圣也。道者

通物者也,圣者序物者也”(《能天》第十八)。社会有治乱是人类的正常现象,只是圣人以其对道的觉悟,有能力使混乱僵化的社会走向正常秩序,其对“械器”与“处兵”的重视,反映了作者关心物质技术手段的改善,否认通过道德教化,就可化成天下的谬说的意识。

虽然,“天下之事,非一人之所能独知也”(《道端》第六),但圣人之所以能够独立于众人之上,就是因为“后能见变而命之,因其所从而定之”。完全顺应了宇宙的必然规律,充分发挥了主体自我的能动性创造性,成就其不朽业绩。作者对天道人事的论述,虽较少涉及道德教化方面的内容,但却特别重视清醒的理性认识客观存在,把握人生命运,有力地克服了“天官”与“神微”说存在的不足。圣人以“心为主”,不是来自神灵的启示,而是自我精神修养的结果。

原圣心之作,情隐微而后起,散无方而求监焉。轶玄眇而后无,抗幽澄而思谨焉。截六际而不绞,观乎孰莫,听乎无罔,极乎无际,论乎窈冥,湛不乱纷。故能绝尘埃而立乎太清,往无与俱,来无与偕,希备寡属,孤而不伴,所以无疵。

《能天》第十八

圣人的心灵在觉悟境界,实现“内将使外”。其觉悟的过程,表现于“求监”与“思谨”的知性积累中。“求监”的对象就是天地万物,“气有常理,以天地动逆”(《道端》第六),从知识的获得上升为对“常理”的领会。“思谨”则说明,能广泛地考察各种经验现象,一直追寻至存在者的本源,“耳目不营,用心不分。不见异物而迁,捐私去毒,钩于内哲,固于所守”(《王鈇》第九)。是自我固有“内哲”,经实践认识的不断深入的刺激,最终克服了个体存在的有限性,心灵“湛不乱纷”,没有任何瑕疵存在。

唯一真实究竟的大道,其客观绝对属性被觉悟者的心灵自觉揭示。然而,“开物者也,非齐物者也”的论断,阐明了成就万物存在的大道,虽然赋予了宇宙万物平等的存在地位,但“齐物”则只能通过人

类的自觉,才能从价值与意义的高度,发掘人类共同命运的存在基础。合乎逻辑地得出因觉悟者使道呈现于世界,非道恩赐觉悟者“圣”的荣耀。因此,以“通物者”与“序物者”确定“道”与“圣”之别,将人类对自由的崇高追求给予了极大的肯定。其精神成长的“内哲”动力,“至得无私,泛泛乎若不系之舟。能者以济,不能者从覆。天不可与谋,地不可与虑。唯圣人捐物,从理与舍。众人域域,迫于嗜欲”(《世兵》第十二)。众人由于被嗜欲干扰了心灵的明觉,不能像圣人那样,摆脱物欲的动摇,“从理与舍”,始终与宇宙的必然规律与秩序相统一,没有什么力量能够妨碍其自由。

圣人的精神自由,是其效法天地之道的反映。由于宇宙万物的运动变化,无不在圣心的观照下,所以圣人能够与至道合同,因任自然,没有丝毫人为做作的成分。“彼天地动作于胸中,然后事成于外。万物出入焉,然后生物无害。开阖四时,引移阴阳,怨没澄物,天下以为自然。此神圣之所以绝众也。圣原神文有验,而不可见者也。故过人可见,绝人未远也。神明所以类合者也”(《泰录》第十一)。我们难以通过语言文字尽现圣人的心灵世界,这就像宇宙的深刻奥秘,不能完全无遗被人类洞察一样。我们可以意会,却不能言传。但其功德业绩,又无不落实于现实世界,使世人享受其恩泽。有过人的才能,人们可以见到,因为离常情不远。因此我们可以说,圣人与神明同类。而“有验”的圣心,因为“道有度数,故神明可效也。物有相胜,故水火可用也。东西南北,故形名可信也”(《世兵》第十二)。世人在对圣人化成天下的事业里,更加清醒体会到圣人的不朽价值,服从于真理,不断超越自我。

而“天下之事,非一人之所能独知也”,任何个人都有洞察世界的潜能,非圣人无所不能。自然与社会的发展变化,非个人所能左右控制,当圣人无法实现其意志时,“非其智能难与也,乃其时命者不可及也”。圣人不过“必(知心知事)两备而后能究一世”(《备知》第十三),只能过问生存时代的问题,这就如同“天不能以早为晚,地不能以高为下,人不能以男为女”(《兵政》第十四)那样,应运而生,尽心而去。

“时命”有客观趋势的含义，而“时命者，唯圣人而后能决之”（《环流》第五）。超越“时命”完全在于心灵的无瑕，所以能够“绝尘埃，而立乎太清，往无与俱，来无与偕，希备寡属，孤而不伴”（《能天》第十八）。作者有天下大乱乃圣人未生，而世道是否太平，世事的顺逆成败，取决于人为努力的大小的意识。并引《逸言》指出，“章以祸福，若合符节。凡事者，生于虑，成于务，失于惊”（《天权》第十七）。唯有当主观条件具备的情况下，才能取得预期的效果。“量往来而废兴，因动静而结生，能天地而举措。自然形也，不可改也。奇耦数也，不可增减也。成败兆也，非而长也。故其得道以立者，地能立之”。通过对宇宙人事的认识领会，顺应自然的变化，实现天人同乐。是自然发育生成出来的，不是人为的增加与减少，是对变化规律与节奏的合理利用，而非主观的好恶取舍，成功失败的因素早已隐藏于实践者的行为中，岂能通过人为的努力可以主宰。

圣人的成就，完全在于符合宇宙的必然性要求。“故圣人者，后天地而生，而知天地之始。先天地而亡，而知天地之终。力不若天地，而知天地之任。气不若阴阳，而能为之经。不若万物多，而能为之正。不若众美丽，而能举善指过焉”（《能天》第十八）。这就是智慧明觉的价值，也是对人类理性创造能力的讴歌。正因为不同的社会成员对宇宙人生价值与意义领会深浅存在着差别，“是故贤者守时，而不肖者守命”（《备知》第十三）。“守时”指根据利害的不同条件做出选择，“守命”则意味着听任命运的摆布，这与上述对觉悟者圣人的赞美形成了鲜明的对比。呼唤圣人的时代，一定产生相应的圣人，这是作者觉悟者“能究一世”论断的潜台词。与之相联系，每一时代生起的圣人，虽然存在着不同，但他们在终极精神境界上，无不“指天地之极，与神同方。类类生成，用一不穷。明者为法，微道是行。齐过进退，参之天地”（《世兵》第十二）。唯此成为“序万物”的圣人，无不以大道为根本法则，实践自己的人生，达到“参之天地”的极致。

虽然他们“与神同方”，度量着宇宙万物，但只可“用一不穷”，无无法把自己凌驾于宇宙万物之上。“一在而不可见，道在而不可

专。切譬于渊,其深不测。凌凌乎泳,澹波而不竭。彼虽至人,能以练其精神,修其耳目,整饰其身,若合符节,小大曲制,无所遗失。远近邪直,无所不及”(《能天》第十八)。即使“小大曲制,无所遗失”,没有什么东西可以限制他们人生的自由。但终究不能“见”之于“一”与“专”之于“道”,这就决定了“圣,道也,非道圣也”。只能以“序万物者”的身份存在,不能上升甚至于取代道的“通物者也”的绝对地位。突出地强调了觉悟者与道的疏离,蕴含着人类将以与至道的合一为永恒追求的意识。对此作者指出,“与天地存,久绝无伦,齐殊异之物,不足以命其相去之不同也”(《王鈇》第九)。在价值上达到了与“天地存”的绝对性永恒性,但纵使如此,哪怕是“久绝无伦,齐殊异一物”的普遍同一实现,依然“不足以命其相去之不同”,不能逾越自我与自然之间的界限。

人类社会“与神同方”的觉悟者,在他们的精神世界里,体现了自然无为的真实内容。“不病病,治之无名,使之无形,至功之成,其下谓之自然”(《世贤》第十六)。在终极目标上,消除一切人为的痕迹,不能因为追求至善,造成对自我的伤害。“治之无名”说明超越了知识的局限,“使之无形”则如同春风化雨,完全可以满足人类的精神需求,不会发生任何矛盾冲突,最终达到内圣外王的统一。“夫离道非数,不可以□□。绪端不要,元法不可以剗心体”(《学问》第十五)。以前曾以为《大乘起信论》是“心体”概念的最早出现,不料来自中国传统哲学。由于有缺字,给断句与理解造成了不便,然观其大意,基本可以肯定,是说对自然的认识固然重要,但保持自我心灵的纯粹更为关键。

像《管子》那样完整的阴阳感应理论,没有出现在《鶡冠子》中,它仅有极为简单的模糊的感应观念,这是令人惊讶的现象。以其对阴阳问题的大量论述看,几乎不加涉及阴阳感应问题,似乎与当时的思想潮流不尽一致。作者在许多方面运用庄学的观念,阐释主体自我与至道的依存关系。“夫道,必有应而后至。事者,必有德而后成。夫德,知事之所成。成之所得,而后曰我能成之。成无为,得无来,察

其道何由然哉？述往以观今，是以知其未能。彼立表而望者不惑，按法而割者不疑。固言有以希之也”（《天权》第十七）。观察天象不为经验所迷惑，与按照自然秩序应接事物不会犹豫，应当是值得肯定的行为。但“固言有以希之也”，还未到心灵的自然流露的水平。“述往以观今，是以知其未能”，与真正的自然无为存在着一定的差距。考察历史与现实，这样的人很多，但不是觉悟者。只有心灵对宇宙的容纳，才能与至道相应。

在实践中，当然是对客观存在认识理解的基础上，才能达到实践的目的。主体自我在达到“与天地合德”的高度时，实现对宇宙人生的根本觉悟，表现于能动地反映客观存在方面。如此知与行和谐统一，才是真知真能。如果实践不能与客观存在相符，对宇宙人生意义的说明没有任何根据，又哪里能够证明自己实现了对至道的领会呢？必然经过“练其精神，修其耳目，整饰其身，若合符节”的自我心灵净化过程，达到与客观存在相符，成就自我。其目的，依然是为了最终能够实现“小大曲制，无所遗失”的认识实践自由。必须是在主客体的完全同一情况下，可以称之为人生的觉悟境界。

不论是在道论还是对圣人精神觉悟的论述以及其它方面，庄学对《鹖冠子》产生了明显的影响。除上述文字之外，引述利用庄学的例证还有一些，如“烈士徇名，贪夫徇财。至博不给，知时何羞。不肖系俗，贤争于时”（《世兵》第十二）等。黄老学与庄学，成为《鹖冠子》理论构成的主导成分，而阴阳五行学说，也在其论述中，占据了一席之地，只是比重并不很大。其道论与变化观念，与《易传》雷同处甚多，是除十篇《易传》自身之外，唯一可与它进行直接参照的先秦文献。这对于我们进一步揭示这一时期思想发展演变的线索，提供了至关重要的第一手材料。

第二节 《易传》的阴阳感应理论

对于《易传》全部思想内容与历史地位的考察,不是我们现在的任务,应由专业研究者来解决。在这里,仅以阴阳感应理论这一特殊的角度,说明《易传》同当时道家思想的关系,指出《易传》中的核心命题,其思想来源何在。

1. 易与天地准

在中国哲学史上,《易传》获得特殊地位基本开始于宋儒。在这之前的漫长岁月,从两汉至隋唐五代,虽然从东晋以来注释者不断,但其内在思想价值,远未像宋儒那样给予高度的评价,把它当作孔子之道的根本代表。直到现代,几乎众口一词视之为中国古典辩证法思想的典型形态之一,与老子思想并列甚至具有高于老子思想的地位。然而随着研究的不断深入,逐步发现《易传》的核心观念,基本来自道家学说,其原创性贡献远非时论估价的那样伟大。这不是否认《易传》的历史成就,而是以学术研究应有的求真精神恢复其本来面貌,以期进一步推动学术研究的发展。

古老的文化典籍《周易》潜藏着丰富深刻的精神内涵,《易传》作者以为《周易》的根本精神,是宇宙人生奥秘的反映。

易与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。与天地相似,故不违。知周乎万物,而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命,故不忧。安土敦乎仁,故能爱。范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。百姓日用而

不知，故君子之道鲜矣。

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占。通变之谓事，阴阳不测之谓神。

《系辞上》

宇宙中的一切奥秘，都被《周易》展示无遗。依照其准则办事，一定可以取得辉煌的业绩。

在思想史上，发生广泛影响的几个命题，诸如“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，“生生之谓易”与“日新之谓盛德”都出现于这里。此外，直至今今天还为我们不断引用的命题尚有，“天地之大德曰生”（《系辞下》），“穷理尽性以至于命”，“神也者，妙万物而为言者也”（《说卦》）。作者认为通过对“易”道的效法，就可以达到与天地参的人生自由目标。

子曰：“书不尽言，言不尽意”。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

乾坤其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。

是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。

《系辞上》

由于《易传》是宗教实践的占筮语言与哲学语言合二为一，特别是其中的关键概念，都存在着这样的情况，需要我们加以区别。

以“形”为标志区别潜在事物与实在事物，开始于老子，到庄学的时代，已经成为道家普遍的共识。不论是《列子》还是《管子》等，都是如此。《易传》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的命题，如果离开了前期思想家的广泛论证，我们难以相信这一极为重要的认识结

论,毫无根由地出现在《易传》里。况且“器”的概念,为老子哲学所有,又为庄学广泛使用,虽然曾为孔子提及,但却从未曾占有如此重要的地位。至《鹁冠子》则有“法者,天地之正器也。用法不正,玄德不成”(《泰鸿》第十)的论述,上升成为具有普遍意义的概念。正是由于《易传》作者熟悉这些内容,顺理成章指出,“形乃谓之器”(《系辞上》),从而使“道”与“形”、“器”的区别联系,获得完整的统一。与“器”、“形”概念相关联,就是“物”与“类”概念,《易传》认为“有天地,然后万物生焉。盈天地之间者唯万物”(《序卦》)。以为“阴阳”也是万物中的一物,虽然地位特殊,但被“天地”所统辖。但《易传》对“天地”何谓,并没有具体系统的逻辑分析,相反是庄学与《鹁冠子》等,对“天地”与“阴阳”之间的关系予以了证明解释,较为清楚反映了它们的内在联系。《易传》作者运用这些理论成果,成为其“易”理展开的基本背景。如此可以理解,“一阴一阳之谓道”其意为,道是阴阳的曲伸消长的条理秩序,此“道”非为本体,而是必然规律。

道是宇宙的绝对本体,与“天地准”的“易”,所反映的正是世界的本质存在。因此,“易”道的存在与精神内涵,是觉悟者“仰以观于天文,俯以察于地理。是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。与天地相似,故不违。知周乎万物,而道济天下,故不过。旁行而不流,乐天知命故不忧。安土敦乎仁,故能爱。范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体”。当然也可以说,天地之道就是上述“易”道的内容。在“易”道的几层内容里,我们知道它具有“知幽明之故”,进而又有“知死生之说”,“知鬼神之情状”的功能作用,“知周乎万物”与“乐天知命”,以及“通乎昼夜之道而知”的不朽真理存在于其间。这一系列的“知”,是圣人以“易”为媒介沟通了宇宙与人类精神活动。这些相关的内容决定了“盛德大业至矣哉”的“易”道,是贯通天人物我的绝对真理体系。如果离开了这些具体因素,作者的一切论断将毫无意义。

然而,联系其“先天而天弗违,后天而奉天时”之说,我们又看到

近似的论述,甚至于是非常相同的文句出现于《鹖冠子》中。如“故圣人者,后天地而生,而知天地之始。先天地而亡,而知天地之终。力不若天地,而知天地之任。气不若阴阳,而能为之经。不若万物多,而能为之正。不若众美丽,而能举善指过焉”(《能天》第十八)等论述。其中充满了我们熟悉的内容,可是《易传》对“天文”与“地理”这些复杂情况,基本没有任何具体的交待,考察战国以来中国思想的发展演变,关于对“天文”与“地理”的集中论述,多见于《黄帝四经》与《鹖冠子》。而“精气”概念乃稷下道家的创造。不论是“幽明之故”还是“死生之说”,乃至“鬼神之情状”,从老庄以来的道家思想家,都是从自然存在论的立场出发,予以深入广泛的分析。

孔子则强调,“未知生,焉知死”?“五十而知天命”的孔子,从未对天地之道,即形上学展开任何具体的说明。“性与天道”的问题是原始儒家的空白,到孟子的时代,对“性”的问题的认识具有了长足的进步,可是对于“天道”问题依然如此。《易传》作者在对存在论问题予以陈述之后,认为通过对“易”道的掌握运用,在人生实践中就会“不违”与“不过”,能够“道济天下”,服务于人群。于是觉悟者能够“旁行而不流,乐天知命故不忧。安土敦乎仁,故能爱”。前者讲智慧明觉,后者谈仁民爱物,化成天下,正是对庄学“内圣外王”之道的阐发。“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知”,就是“知周乎万物,而道济天下”之意。其文句与《鹖冠子》的“小大曲制,无所遗失”都很雷同。最后作者总结说,“神无方而易无体”。这是指阴阳的运动变化不受任何时空条件的限制,“易”不可以理解为有形之物。

从言意关系来看,《易传》的“书不尽言,言不尽意”论断,显然是对庄学“桓公读书于堂上”(《天道》第十三),与“荃者所以在鱼,得鱼而忘荃。蹄者所以在兔,得兔而忘蹄。言者所以在意,得意而忘言”(《外物》第二十六)的论述及“得意而忘言”思想内容的推演,完全不同于儒家严格分别等级名分的“正名”理论。因为认识到宇宙的本质存在与无限内容,不可能为语言概念包容无遗,但又必须通过语言概

念来表达自我对宇宙人生的认识,交流思想与情感。在这种矛盾冲突中,作者运用道家的知识原理,提出了“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神”的认识。通过对“象”的筛选提炼,作为沟通天人心物的工具。“象”与“形”从来都是老庄道家十分重要的概念,且两者之间关系密切。道家认为“无形”而“有象”者为“道”,而“无形”就是“大象”。“象”既可以指称语言概念,又可以指称一切有规定性的具体事物。

扩大了道家对“象”的认识内涵规定的《易传》,除保留原来的含义外,更加具体地以“象”指称卦象物象,认为可以借助于卦象爻象,把我们面对的世界观念化符号化,突破经验表象的限制,把握其普遍内在的必然联系。可是,“立象”等能否真得像作者宣称的那样可以“尽意”,毫无欠缺地展示自我的心灵世界,“设卦”能否可以“尽情伪”直至其希望的“尽神”,这与作者斥责的“圣人之意其不可见乎”的疑问,在内容上不尽相同。通过“易”我们可以承认能够“见”圣人之“意”,但不等于能够“尽”圣人之“意”,更不能等同于可以“尽”天地之“心”。不论是圣人还是凡夫,都是有限的个体,永远不可能与无限的世界等同,纵使圣人的心灵领会了宇宙的奥秘,也不能说世界的一切都毫无遗漏地存在于圣人的心灵里。如果真有这样的奇迹,圣人就不需要“以此洗心,退藏于密”,以心灵的净化与世界沟通。

实际的情况却是“易者象也,象也者像也”(《系辞下》)。凡是通过“象”指称的事实或客观存在,只能是“像”之观念意识,而非事实或客观存在,“易”的知性形式蕴含的内容,是对世界的模拟或象征。因此,“成象之谓乾,效法之谓坤”虽然从功能属性上,区分了世界的根源与其创造物的联系与差别,但与客观世界存在的距离,不会因此而改变,永远不可能就是世界。是人类自身的生活实践,因此需要在“易”的符号化体系下,作为认识世界实现自我的工具。对自由的永恒追求,促使圣人以各种相互关联的符号存在,说明世界的存在及如何认识世界。“易”为之提供了反映自然界与人类生活的各种变化类型,“吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退

之象也。刚柔者，昼夜之象也”。主体自我可以在“像”的提示下，使真理性的思想观念指导人生实践。

卦象爻象不是语言概念，但与语言概念一样，都是人类认识世界的符号形式，虽然在功能作用上存在着一定的差别，但彼此之间的结合，就可以更好地实现人类认识的目的。因此，“言”不足而设“象”，以“象”作为对“言”的补充。“象”有限而“系辞”，因言词的附著之“系辞”而确定“象”意，排除随意性。这是由于“辞也者，各指其所之”（《系辞上》），具有指示具体事物的工具属性所致。“变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”是说，圣人追随着无限变化的宇宙，但依凭着对“象”的纯熟利用，使其价值得到完全的发挥。由于“象”在一定程度上可以谓之“器”，如“神明”是可见之“象”，但不是可以捉摸之“器”，而任何工具既是可捉摸之“器”，又都有可见之“象”，圣人玩弄着“象”，最终使宇宙神妙莫测的变化，无不呈现于世界。“鼓之舞之”不可生解为击鼓歌舞之类，甚至夸大比附为是巫师的作法，只可理解为如庖丁解牛或郢人运斤那样出神入化的技艺。

以上分析可以看到，《易传》在对前人关于言意问题认识的基础上，深化了道家哲学的“象”的内涵，从而作为解释《周易》思想体系的重要手段。可是我们仔细疏理其论述，“象”在其思想意识中，一方面存在着简约化的倾向，如把万物容纳于六十四卦之内，又提炼出八卦作为基本的类型，最终又以乾坤两卦统摄一切。另一方面，又存在着漫无边际膨胀的趋势，如“乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金”（《说卦》）云云，几乎不能把握其类型划分的原则与方法，这与建立在经验观察基础上的科学的归纳完全不同，说得越具体越荒谬。这一严重缺点，包括作者不善于细致分析，就成为限制其逻辑性走向严密化的根本障碍。

虽然作者也意识到，“其称名也，杂而不超。于稽其类，其衰世之意邪”？易之道存在着复杂的符号结构关系，却又“不超”，没有过失。没有解释“杂”的“称名”，如何消除信息传递中的差异隔阂问题。这种复杂性，源自作“易”的圣人面临的是“衰世”，此正是庄学“道术将

为天下裂”之意,圣人为了挽救这一历史颓势不得不如此。只要我们用心体会,就会明白在这一符号化的认识体系里,寄托了觉悟者无尽的情怀。“夫易,彰往而察来,而微显阐幽。开而当名辨物,正言断辞,则备焉。其称名也小,其取类也大。其旨远,其辞文。其言曲而中,其事肆而隐。因贰以济民行,以明失得之报”(《系辞下》)。通过对自然存在与人类认识的精深总结形成的“易”道,真实无遗地反映了世界的一切,如果我们不能从中领悟宇宙人生的真谛,那只能说自己的领悟能力存在欠缺,而非“易”存在着不足。

在符号化的体系下,《易传》浓缩了宇宙运动变化之“易”的多样性与统一性。由于这一符号化体系内部存在着较为复杂的秩序结构与属性关系,从而把主体自我与客观存在相联系。“象”作为符号化存在,既是对无限纷繁复杂事物的认识,把不同事物按照其固有尺度分门别类,又是对其差别与联系的理论化说明,是抽象的观念化系统。在“象”这一总纲之下的“卦”与“辞”,起到了进一步规定解释“类”的作用。“开而当名,辨物正言,断辞则备焉”。说明“象”是可见之物,而“开”其“象”者是圣人,以语言赋予它适当的名称,使不同的事物得以明晰,是认识走向精确化的开始,同时也实现了人类认识交流的目的。“辨物正言”指明了以“象”的符号形式反映的“易”道,是规范化的认识工具,因为存在着“微显阐幽”的具体内容,才能使之落实于“断辞”的吉凶判断,服务于人生。离开了“类”的概念,“象”与“辞”就失去了沟通的中介。而不论是“类”还是“象”,如果没有“辞”排除模棱两可的不确定性,就不能发挥其积极作用。《周易》由爻象辞建立起来观念体系,其六十四卦,当然是对宇宙存在的最有代表意义的六十四类事物的理解。而这六十四类事物,则是从八卦即基本的八类事物错综交互而构成。其中代表“天地”的乾坤两卦,更是象征着万物的生成之本。分析“类”与“象”、“器”之间的关系,对于我们清理其思想建构,无疑具有巨大作用。

出现于《易传》里的“类”概念,有两种含义。对此,不仅有对经验现象普遍观察归纳的意识,而且有巫术般的神人交感观念。作者在

对事物的普遍联系考察过程中,指出不同事物之间其实存在着内在的相互作用。“同声相应,同气相求。水流湿,火就燥。云从龙,风从虎。圣人作而万物睹,本乎天者亲上。本乎地者亲下。则各从其类也。”(《文言》)此“类”即类别之意,觉悟者洞察了事物之间的相互依存关系,因此以卦象的形式,揭示万物之间的同一性。“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜。近取诸身,远取诸物。于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”(《系辞下》)。八卦的发明,是古代圣王包牺氏观察自然现象,加以总结的反映。八卦的巨大功能在于,“以通神明之德,以类万物之情”。模仿象征是“类”的又一含义。不论是模仿象征之义还是类别之义,最值得我们关注的是宇宙万物都被统属于“天地”,对天之象与地之法的观照,是“通神明之德”的表现。

万物都被天地统辖,“本乎天者亲上。本乎地者亲下”是指由天产生的东西,向上发展生长,而根植于地的东西,向下变化以至于潜藏于土壤中。宇宙间所有的事物都不能超出这一绝对界限,不存在中间环节,所以说“各从其类也”。前面的“同声相应,同气相求。水流湿,火就燥。云从龙,风从虎”是对这一认识的举证,说明万物的生成以天地为终极本源。特别是“同声相应,同气相求”,指明天地所产生的两类事物同归于一“气”。圣人对天之象与地之法的观照,直接的对象不是天地,而是由天地化生演变的阴阳之气。《易传》里的“法”概念,一般指效法,另外还有法律或法令的含义,“观法于地”对应于“观象于天”,应当是同质的概念,表明天地阴阳的不同属性与功能。那么我们会询问,何谓“天之象”?何谓“地之法”?由乾坤两卦代表的天地,“阖户谓之坤,辟户谓之乾。一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。见乃谓之象,形乃谓之器,制而用之谓之法,利用出入,民咸用之谓之神”(《系辞上》)。原来“象”指可见而无形质的事物,就是“天文”的意思。而“法”正是指必然之理,因为离开了大地的承载一切事物都将失去其存在的基础。“制而用之”指存在于天地间的万物,必须服从这一绝对律令。

追寻万物的生起,以“天地”为终极起点。而天地的“大德”,也由此通过事物的存在得到充分反映。作者承认“天地”存在的永恒性绝对性,因为如果没有这样的前提,就不能合乎逻辑地说明天地创造的无限存在,“往来不穷谓之通”的论断就会出现逻辑的断裂。运动变化存在着由潜在向实在转化的过程,“见”则有“象”生起,未“见”当然无“象”,无“象”不等于宇宙运动变化存在着间歇,运动变化是宇宙永恒属性。只是在圣人尚未出现的时候,人类不能洞察宇宙的根本奥秘,当时的人类不能“睹”万物之所以然及所当然。虽然宇宙的运动变化过程,“象”在“形”之前,“器”在“形”之后,愈来愈具体丰富,但它永远不能超越“天地”的范围,为“天地”所“制”,是“天地”创造的产物,天地“用之”,证明世界不是空寂的世界。

而从其思想根源看,“利用出入”一语,从老子“有之以以为利,无之以以为用”(第十一章)与“出生入死”(第五十章)等语中化出,指无形质的“天地”是一切有具体规定性的事物存在的根源与依据。“民咸用之谓之神”与老子“百姓皆谓我自然”(第十七章)的认识义同而语稍异,仅把“自然”换为“神”,说明世人享受着天地的恩泽,把宇宙的伟大创造称为“神”。从《鹖冠子》“物无非类者,动静无非气者”(《环流》第五),与“天者万物所以得立也,地者万物所以得安也。故天定之,地处之,时发之,物受之,圣人象之”(《道端》第六)等论述,特别是对“天文”与“地理”及相互关系的分析,我们可以明确感受到,《易传》的理论,与《鹖冠子》有着惊人的一致。唯一不同的地方仅在于,《易传》作者的思想依据在于《周易》,不得不使用《周易》的语言符号系统阐释其认识,然其内容的重合,始终无法被遮盖下去。

万物分属于天地,这是就最基本的存在类型的划分,然后又可分为八类以至于六十四类或更多类别的事物。天地不是并列对等的存在,虽然互为存在的条件,但具有主从之分。“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。是故刚柔相摩,八卦相荡。鼓之以雷霆,润之以风雨。日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成

女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣”（《系辞上》）。尊卑与贵贱、动静、刚柔、象形、男女分别是天地的不同属性与功能表现，这由一系列的判断建立组成的宇宙秩序，依然缺乏最基本的解释，不能明白究竟是什么因素与力量，使“定”与“位”以及“常”的普遍规律与秩序，呈现于世界。然而，其认识却让我们不由地联想起黄老学的论述。

黄老学对宇宙万物的演变过程，曾有“混沌沌沌，窈窈冥冥，为一困。无晦无明，未有阴阳”的说明。之后则“阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳，离为四时，刚柔相成，万物乃生，德虐之行，因以为常”。世界由此逐步走向有序，矛盾对立与相互依存构成了运动变化的源泉。“其明者以为法，而微道是行。行法循道，是为牝牡。牝牡相求，会刚与柔。柔刚相反，牝牡若形。下会于地，上会于天。得天之微，若时者时而恒者恒，地因而养之；始恃地气之发也，乃萌者萌而孳者孳，天因而成之。弗因则不成，弗养则不生。”（《十大经·观第二》）两相对照，除了《易传》特有的乾坤概念，几乎完全一致。而在《易传》中，如果不把乾坤解释为“阴阳”，就会形成整个思想体系中，“天地”与“阴阳”的分裂局面。《易传》为之特别指出，“乾坤，其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德”（《系辞下》）。通过乾坤的卦象就可以把天地的固有秩序理解为是自然如此，“易”道表达反映的内容，就是借助卦象说明宇宙永恒运动变化的绝对性无限性。

当从对经验现象的不断提炼总结，上升为对宇宙存在的普遍认识时，运动变化的生起与过程是，“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人”（《系辞上》）。“天地”与“太极”都不是认识的直接对象，而是理性反省的结果。圣人通过对运动变

化中的万物的反省,审视其差别与联系,从而形成对宇宙存在的根本认识。“天地”的固有秩序,是由“太极”的统一体中演化而成,因此在理性的检验下被确认。“太极”帛书本《系辞》作“大恒”,法象“天地”而成的“易”,以观念化的符号系统,映证着宇宙及其运动变化。“两仪”即天地,“四象”为四时,“八卦”象征着宇宙间最基本的八类事物。固然可以承认,“法象莫大乎天地,变通莫大乎四时。悬象著明莫大乎日月,崇高莫大乎富贵”是具有高度概括力的认识,可是,“太极”与“天地”以及“阴阳”之间的关系,究竟应当做怎样的理解呢?至极的本源“太极”,如何化生出天地之“两仪”,其动静刚柔又如何从阴阳中必然表现,内在的机制与变化的条件何在?

天地如何化生万物的问题,庄学的认识依然不十分具体。是《鹖冠子》通过对“太一”、“浑沌”、“元气”、“道德”关系的分析,最终从逻辑上说明,宇宙的本质存在与存在状态之间,必然之理与当然之则,本质与现象,功能与属性的不同层次之分。以此揭示认识与客观存在之间的对立统一,较为细致全面地解释了宇宙的终极存在及其化生万物的理由。由于把本体论问题与生成论问题的疏离关系,进行了合乎认识要求的处理,作者在继承庄学等精神成果的基础上,基本完成中国哲学的宇宙论体系。《易传》由于基本缺乏本体论方面的展开,虽然说“成象之谓乾,效法之谓坤。极数知来之谓占,通变之谓事。阴阳不测之谓神。夫易广矣大矣,以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。夫乾,其静也专,其动也直,是以大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉。广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德”(《系辞上》)。以为推广“阴阳不测之谓神”的原理至宇宙,一切认识的疑难问题,在“天地之间则备矣”,但是不理解“夫乾,其静也专,其动也直,是以大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉”的真正原因。为什么以及在何种状态下,“静也专”与“动与直”,“静也翕”与“动也辟”实现有机和谐的统一。即使盛论“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,对本质与现象关系的精义,并无深刻的领会。

以道家思想为蓝本而建立起来的《易传》的宇宙生成论体系,因认识过程中存在着众多的逻辑断裂,思想的严谨完整存在着重大的不足。如果离开了道家思想的背景,几乎对其论述不可解。

2. 天地感而万物化生

宇宙论不可能从根本上解决普遍本质与现象的关系问题,而《易传》的主旨则正是通过宇宙论的论述,试图说明“太极”与万物的差别与同一。作者花费了大量的笔墨,集中通过对天文地理,刚柔曲伸,形上形下等方面,论证存在者存在的同一性,可是始终没有达到实在与属性,本质与现象关系的本体论内容充分反映出来的目的。

而“天地絪縕,万物化醇。男女构精,万物化生”(《系辞下》)的论述,作者仅能指出万物的存在,是天地阴阳鼓动作用的结果,但不能说明“天地之大德曰生”,其“生”之“大德”根据何在。仅能不断陈述,“天地”如何从潜在向实在转化,而不能说明“天地”的本质存在究竟为何。至于“男女构精,万物化生”之论,荒谬不可通。虽然“昔之圣人之作易也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义”(《说卦》)。这样的“性命之理”,只能表达存在的状态,而无法反映本质存在的内容。作者运用阴阳感应理论,解释事物的存在与运动变化现象的理由,并以此为根据判定事物吉凶成败。

作者反复指出,“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与,止而悦”。《咸》卦为兑上艮下,兑为泽为阴为柔,艮为山为阳为刚,因为符合天地的运动变化要求,因此由《咸》卦表现出来的现象与事实吉利而无妄。宇宙万物的存在都遵循这一必然规律,实现自身的顺利发展。“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”又如《恒》卦,“刚上而柔下,雷风相与,巽而动,刚柔皆应,恒。《恒》,亨利贞无咎,久于其道也。天地之道,恒久而不已也。利有攸往,终则有始也。日月得天而能久照,四时变化而能久成,圣人久于其道而天下化成。观其所恒,而天地万物之情可见矣。”(《彖》)阴阳感应理论被作者视为宇宙存在的根本原理,与“阴阳不测

之谓神”以及“一阴一阳之谓道”，共同构成了其运动变化观念的核心，但这样的文字，在《易传》中的分量较少。且其论述说明，无法从逻辑关系上合理得出这些结论。

不论是庄学还是《管子》，包括《黄帝四经》与《鹁冠子》，早已通过相互联系的概念范畴，如道、德、性、命、有、无、动、静等的逻辑分析，说明了运动变化的根源不在存在者外部，而在于自身对立的统一的思想。人类对宇宙存在问题的探索，总是通过对各种现象的把握，在克服主客之间的疏离后，最终以理性直观的方式，实现对本体之道与经验现象的相互关系的觉悟。世界的存在意义，始终只是人类对世界的反映，《易传》则基本缺乏对自我存在问题分析的展开，固然“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患”，但凡圣的差别与同一，只有笼统的概括，没有丝毫的具体解释。这样我们将无法确定，其“非天下之至精，其孰能与此”的赞叹，到底是如何打通知识与真理的界限的。

阴阳感应是造就世界生生不息的决定力量，但我们所知的不是阴阳本身，而是阴阳的功能，阴阳的功能仅是现象，不能是其本质属性。对圣人如何突破感性表象的有限性，以至实现对宇宙的终极存在问题的洞察，作者指出，“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此！夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至”（《系辞上》）。“圣人之所以极深而研几也”，就是通过“洗心”的自我精神修养，也就是“至精”，领会了阴阳感应的奥秘，发现了宇宙的根本就在阴阳感应的相互作用之中。以其心灵“无思”的理性直观，依照自我本质存在的“无为”，没有任何偏差，与众人同心同德。“寂然不动，感而遂通天下之故”既是宇宙的生命精神，也是圣人觉悟的唯一理由。

在《易传》的形上学中，“神明”当是其理论建构的核心，而非“道德”。十篇《易传》的不同作者，虽然其创作时间早晚不一，但基本都遵循着阴阳变化理论的原则，说明宇宙存在及其外在表现。不论是

“一阴一阳之谓道”，还是“天地之大德曰生”，“阴阳不测之谓神”，“生生之谓易”，“寂然不动，感而遂通天下之故”等，共同构成了其理论展开的不同方面。都统一于“神明”这一核心要素之下，是通过对感性经验的总结提炼，最终说明运动变化的根本原因，就在于阴阳的矛盾冲突。作者依次逐级划分万物与构成万物的八类基本事物关系，进而把乾坤作为更加本源的存在，又把阴阳的不同功能表现，诸如刚柔、曲伸、动静、日月等，归纳于阴阳。因此，“一阴一阳之谓道”说明运动变化呈现出的条理秩序，“阴阳不测之谓神”说明运动变化的内在机制神妙莫测，不能为感性经验直接把握，人类所能感受到的仅是阴阳变化的现象。而刚柔、曲伸、动静、日月等无不是阴阳的天之文与地之理的具体反映，其运动变化产生出象与形，器与物，神与明等不同内容。最后把天地作为统辖阴阳的更加本源的存在，说明“天地之大德曰生”，是通过对各种存在的事物的抽象得出的认识结论。

运动变化必有其实体，然此实体非可见之物，我们所见者仅是运动变化的具体形式，及由此产生出来的具体事物，“生生之谓易”正是说明运动变化就在宇宙的无穷创造中，而且非简单的循环，是无限新生命的生起，“富有之谓大业，日新之谓盛德”。运动变化不是杂乱无章的存在，具有必然的规律，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉”（《系辞下》）。天地的创造是最伟大的事业，它们的生命力永无止息，而宇宙间的一切事物无不来源于天地。天地的“大德”或盛德与事物的生死交替不同，因其本质存在的表现是“日新”，绝非周期性的循环。其运动变化的终极理由，是“寂然不动，感而遂通天下之故”，是阴阳自身的根本属性的反映。“神”这一概念，由此成为表示宇宙运动变化的内在机制与外在表现的枢纽。而“明”则指运动变化及其产生出来的事物显明彰著，不可以为任何力量所贬损。因其不可见，必须通过其作用与表现形式才能得到认识，对器与类之分别考察的过程，乃至由有形至无形的抽象过程，就是圣人“极深而研几”的精神超越过程。“明”即指天地至健的

运动变化不可阻滞，“神”则指运动变化的内在机制难以言喻。因“明”由“神”，自然可以合称为神明或单称为神与明，都是指无形的天地比可测度的阴阳，更加远离经验感受，是宇宙的“极深”所在，是我们认识“研几”最终指向的目标。

天地的运动机制深不可见，可见而知者是运动变化的表现及其阴阳消长转化的数量界限，这样使“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚”的思想内涵具体化。《易传》之重视“时”与“度”，与阴阳感应理论的展开不够深入相反，论述非常丰富，显然与认识世界把握人生的实践要求直接相关。作者在解释《乾》卦的爻辞时依次指出，“阳气潜藏”，进而至“天下文明”，又至“与时偕行”，再至“乾道乃革”，复至“乃位乎天德”，最后则是“与时偕极。乾元用九，乃见天则”（《文言》）。“阳气潜藏”即未有形象时，阴阳之气处于潜伏的状态，及至“天下文明”，于是形象彰著。因为运动变化是阴阳的固有属性，始终不息，所以“与时偕行”，时间不是外在于天地运动变化之外的孤立存在物，时间的绵延就是阴阳消息盈虚的反映。“天下文明”表示阳的刚健达到极限，向相反方向转化，意味着以往处于被阳气所抑制的阴气，开始取代阳的地位，“乾道乃革”，阴阳的主从地位发生了倾斜。当阳气再一次突破阴气的制约，重新取得主导支配地位，结果“乃位乎天德”，世界形成了稳定的秩序。

这种稳定属性的形成，反映了宇宙生化万物由简单到复杂的顺序，预示着新一轮的变化交替必将来临。而当新陈代谢达到临界状态，“与时偕极”，圣人就会顺应宇宙的自然法则，积极主动创造新的世界。“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”（《革·彖》）类似的论述，早已见于《管子》。“天之视而精，四壁而知请，壤土而与生。能若夫风与波乎？唯其所欲适。故子而代其父曰义也，臣而代其君曰篡也。篡何能歌？武王是也”（《白心》第三十八）。臣下取代君主为“篡”，本来是否定性的评价，这与子代其父的自然交替完全不同，但当它成为历史的必然时，人民就会为这种社会秩序的改变欢呼而“歌”，说明“天则”反映于尘世的人类自觉精神活

动,符合历史发展的要求。这就如同四时的代谢不可被人为阻滞一样,永远是正义的行为。

但任何事物的历史,在其存在的每一阶段,都具有合理性。“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者,故曰,乾,元亨利贞。”宇宙的至健秩序及其体现出来的生命不息的创造精神,就成为人类社会价值规范的基础。由于突破了“篡”的道德评价内涵的局限性,把顺应天道当作了根本的标准,这就使作者能够遵循这一根本原理,歌颂汤武革命的积极意义,否定了从个体道德修养为评价标准,作为衡量否定性的历史事件的尺度。这一认识,在中国历史文化中,具有十分突出的价值。“天德”就是天之性,自我如果能够顺应“天德”的必然要求,就能够成为大人。“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎”(《文言》)?完全可以使人生实现自由。阴阳感应理论全面支持着《易传》的理论建构,不仅成为其宇宙论的核心,而且也是其精神自觉的根本原则,同样是社会政治理论的基石。这些内容,虽然没有像黄老学那样重视法制,但在终极追求上,无违黄老学的本旨。

以功能作用说明存在者的本质属性,对于本质与现象关系的认识,存在着很大的逻辑跨越。由于坚持以有形与无形为核心,作为解决宇宙本质存在与存在状态关系问题的根本出发点,作者在“一阴一阳之谓道”与“阴阳不测之谓神”等命题的基础上,提出了“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的精深命题,深刻总结了从老子以来的道家哲学精神。但其认识过程存在的各种缺陷,说明《易传》的哲学思考固然存在着不少富有价值的认识,而在整体逻辑建构上,矛盾丛生。无法实现方法论与对根本哲学问题认识的有机一贯。

运动变化的发生先后顺序,天先于地存在,地在天存在的前提下发挥其作用。人类对宇宙存在问题的认识,对事物存在根源的追寻,虽然逻辑上以“天”作为宇宙万物的存在根本,但“地”作为宇宙万物

存在的现实条件同样不可或缺。对“天地”不同功能属性的揭示,正是对宇宙与万物的相互关系的说明。“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”(《乾·彖》)。当我们询问万物从何而来时,“元”就是表示终极存在根源的概念。“万物资始”说明它在内涵上是指宇宙中所有事物的存在起点,任何事物无一例外。但“元”不能外在于自然存在之“天”,统一于“天”之内。即“元”以自然存在之“天”为根本界限。如此“云行雨施,品物流形”,产生了形形色色的具体事物。这种运动变化永不止息停滞,“大明始终,六位时成”,总是按照其固有规律生起消亡。

事物存在的合理性与周期性变化,就是“乾道变化,各正性命”的结果,是“天”赋予了具体事物的平等存在机会。各种不同的事物,共同造就了宇宙的普遍和谐,它们的存在是“利贞”。合乎宇宙自身存在的要求,不能对它进行价值的计较。“庶物”之宇宙间的一切存在者,无不是由“天”之本源“首出”,人类社会都平等地享受着它的恩泽。“元”就是指“庶物”的存在,由天而“首出”,宇宙万物化生的起点,“天”就是宇宙万物的终极存在根源。《易传》的“天”一方面指无限的世界,包括地在内,因此有时天地连称。另一方面,“天”又指我们平常所说的天空。除此之外,还指相关的一系列的表示刚健等意义的象征。含义十分复杂。对应于乾的坤,同样不简单。“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。含物光大,品物咸亨”(《坤·彖》)。万物的存在之所以能够从潜在状态,转变为现实存在者,是由于受到地的“资生”而实现。

宇宙的存在结构与内容,不是人为的设定,是其自然本质的反映。“乃顺承天”恰恰指明人类对宇宙存在根源的探索,无法确定其时间演变的精确尺度。存在的条件性适应于任何具体事物,地的承载万物是“厚”,其“德合无疆”正因为其“载物”的“厚”德所致。使事物获得养育,保障了存在者的可能性彻底实现,事物“性命”之“正”,因此而反映于经验事实中。这一论述把卦象与宇宙演化结合在一起

讨论,作者过分删节了前期思想家内容丰富具体的有关论述,仅把它简化为枯燥的结论。

也许《鹖冠子》“天也者,神明之所根也”(《泰鸿》第十)等论述,就是《易传》直接取资的对象。当然我们在另一方面也应肯定,《易传》具有强烈的建立天道人事统一的思想体系的愿望,以期服务于现实的人生。离开了这种积极进取的精神与多方面可以深入发掘的思想资源,我们难以相信,它会在宋元以来的中国文化中,居然会产生如此巨大影响。

3. 易,和之至也

分析《易传》对于相关问题的认识,存在着诸多逻辑缺陷。同时我们也可以看到,其核心内容几乎无不来自道家思想。帛书本《易传》的这一特点更加突出。

帛书本《易传》对于“易”道的精义,有这样的概括。“易之义唯阴与阳,六画而成章。曲句焉柔,正直焉刚。六刚无柔,是谓大阳,此天之义也。□□□□□□□□□□□□方。六柔无刚,此地之义也。天地相率,气味相取,阴阳流形,刚柔成□。万物莫不欲长生而恶死,会心者而以作易,和之至也”^①。这一认识,较之传世本《易传》在内容上完整深刻。“大阳”之天“无柔”,一方面指卦象,另一方面指天的“正直焉刚”的运动变化,永远不可被限制。而“无刚”之地,除以卦象喻说地为至静的存在,又表明只有这样才是“大阴”。不是实际存在着只有刚而无柔之天,只有柔而无刚之地。因此,“天地相率,气味相取”,阴阳始终是对立面统一的整体。

以“味”说明“阴阳”之气的相互依存关系,与《鹖冠子》一致,这在其它作品中极为罕见。觉悟者通过对宇宙的深刻领会“作易”,为“和之至”,显然利用老子的论述,解释圣人能够“作易”的原因及由此而产生的不朽价值。万物运动变化的绝对性与相对静止,其内在的相

^① 采自《道家文化研究》(第三辑)陈松长与廖名春的释文。上海古籍出版社,1993年。

互关系则是，“万物之义，不刚则不能动，不动则无功，恒动而弗中则□，此刚之失也。不柔则不静，不静则不安，久静不动则沈，此柔之失也”。事物都是动静统一的存在者，仅是绝对运动没有相对静止的存在，就失去了存在的稳定性。如果仅有静止而没有运动变化，则丧失了其存在的潜在价值的实现与完成。

· 天地的创造养育功能，彼此不同而相互配合。“天之义刚健动发而不息，其吉保功也。无柔救之，不死必亡。重阳者亡，故火不吉也。地之义柔弱沉静不动，其吉保安也，无刚□之，则穷贱遗亡。重阴者沉，故水不吉也。故武之义保功而恒死，文之义保安而恒穷。是故柔而不枉，然后文能胜也；刚而不折，然后武而能安也”。从现象看“天”似乎是“刚健动发而不息”，但这仅是天道的一个方面，哪怕它是主导的方面，其实在其内部存在着极为稳定不变的属性与结构，如果与具体事物一样“无柔救之”，那么同样会“不死必亡”，不可能永恒存在下去。如果以为“地”仅是“柔弱沉静不动”，没有不息的生命创造，“无刚□之”，当然就不会逃脱“穷贱遗亡”的命运。天地的阴阳刚柔正因为是有机的和谐整体，所以能够成为万物存在的终极根源，承担化育万物的不朽使命。作者运用黄老学关于对天地文武刚柔的认识，强调天地刚柔属性并存于同一统一体内部，因此能柔能刚，既阴且阳。以其刚健之“武”德，“保功而恒死”，保障着自己创造世界的“生生”能量，而使事物服从于自己的必然之命。以其柔弱沉静的“文”德，处于“保安而恒穷”的状态，使被自己创造的事物，无不实现自己存在的潜能。“是故柔而不枉，然后文能胜也；刚而不折，然后武而能安也”。没有丝毫的过与不及的缺陷，此即是天地的“生”之大德生生不息的理由。

在人生态度上，“君子齐明好道，日自见以待用也。见用则动，不见用则静”。当人生理想能够服务于社会时，积极把自己的才能德行贡献于社会。当社会没有为自己提供实现自我才能的机会时，应当理智地看待面临的社会环境，以实现自我心灵的满足为归宿。“君子穷不忘达，安不忘亡，静居而成章，首福有皇”（《易之义》）。如此才能

始终保持心灵的平静,不为任何艰难困苦与富贵显达动摇。传世本《易传》较为强调积极努力的一面,“天行健,君子以自强不息”(《乾·象》),与“地势坤,君子以厚德载物”(《坤·象》)即其名言。不同于帛书本重视安时处顺,且认为知识的学习,对追求精神自觉的君子来说永远是必要的,同时还要把自己的仁民爱物的情怀,反映于实践中。“君子学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之”(《文言》)。虽然不能像圣人那样,达到“寂然不动,感而遂通”的解脱境界,但“安其身而后动,易其心而后语,定其心而后求”,就可以在现实世界里,因为“修此三者,故全也”(《系辞下》)。不至于使自己的人生,处于动荡与忧患的折磨中。

圣人“作易”的用心,除了心灵的自然反应,其中还寄托着对世人的伟大期许,“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”(《说卦》)。此又见于帛书本《系辞》,但正像其它方面存在的不足一样,缺少对道德、理、性、命的具体的规定。因此,我们在考察庄学以来的道家思想发展,才能较为清楚地认识到,《易传》是以庄学等作为自己认识的基本理论背景,加以概括的结果。帛书本《易传》则这样认为,“易”的根本精神,在于对运动变化的深刻把握。“夫损益之道,不可不审察也,吉凶之□也”。这是从人生的存在价值与意义角度,说明适应自然与社会的变化的重要性。

人生价值的实现,完全在于精神的净化以及对世界的觉悟。“损益之道,足以观天地之变,而君者之事已。是以察于损益之总(?)者,不可动以意。故明君不时不宿,不日不月,不卜不□□□□□□□□□□地之也,此谓易道。故易有天道焉,而不可以日月星辰尽称也,故为之以阴阳。有地道焉,不可以水火金土木尽称也,故律之以柔刚。有人道也,不可以父子君臣夫妇先后尽称也,故要之以上下。有四时之变焉,不可以万物尽称也,故为之以八卦。故易之为书也,一类不足以极之,变以备其情者也,故谓之易”(《要》)。“易”对天道的揭示超越了经验世界,上升为普遍的终极性的存在。其内容不在于对具体事物的分类及其属性的确定,而在于

对运动变化的各种现象做出全面的抽象。对于人类社会的价值与终极目标,所阐明的不是具体的价值规范,而是人类价值体系的内在结构与相互关系的意义。全面深刻地昭示了宇宙人生的秘密,且简明扼要,完全适应于任何时代与个人自我实现的需求。

儒家的仁义之说,在《易传》整个理论框架中,仅占有极小的地位,几乎无法与充满了黄老学内容的形上学对应。特别是没有儒学精神旗帜之一的忠孝论述。一方面我们可以承认,该作的确与儒家的历史传授有关,因为帛书本《易传》与传世文献,有关孔子好《易》的记载不容否认。如帛书本《易传》指出,“夫子老而好易,居则在席,行则在囊”。说明晚年的孔子对“易道”的着迷程度。孔子对《周易》的态度与理解为,“子曰:吾百占而七十当,唯周梁山之占也,亦必从其多者而已矣。子曰:易,我复其祝卜矣,我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又(?)仁□者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,向之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以易乎?吾求其德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎”(《要》)?具体指明了孔子把《周易》这部历史典籍,引导向人生的精神实践与道德修养方面的努力。《周易》蕴含的价值不在于卜筮而在于“德义”,虽然曾多次占卜,也不过是从概率上,把那些反复出现的东西作为实践的参考,这与把自己的命运交给巫祝的众人完全不同。因此,“君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希也”。通过自己的品德的修养学问的积累,实现人生的价值与意义。这对于净化《周易》的宗教神学的不足,发扬其潜在于其中的思想方法与精神成果,无疑起到了其他思想家根本无法替代的作用。

绝不能轻率地以为,接受儒家学说的传授教育,一定会创造精神宗旨符合儒家教义的作品。如果问题这样简单,那么,韩非子出于荀子门下,理所应当是儒家的信徒,就不可能成为法家的巨匠。况且《易传》作者明确指出,“天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百

虑”。强调在内圣外王的精神原则下,贯通各家学说,反映了作者借助《周易》的神圣招牌,统一各种认识分歧的意识。这与司马谈在《论六家要旨》里对黄老道家的分析概括,没有实质性的甚至是没有基本内容的冲突,而与对儒家思想的定位,存在着巨大距离。固然《易传》对世俗法律的地位,完全不像黄老学那样推崇至极,可我们也必须认真考虑其仁义的具体内涵,不能不加分别以为凡出现仁义之说都符合儒家的原则。如作者认为,“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财,禁民为非曰义”(《系辞下》)。这些论断与《黄帝四经》不尽相同,但与《管子》在精神追求上则极为近似。

最为关键的是,《易传》的“仁”,不大提及儒家强调的“爱人”精神下的“爱有差等”之义,没有“仁”之“亲亲为大”的理念,恐怕其意应当接近《鹁冠子》“同和者仁也,相容者义也。仁义者,所乐同召也”(《泰鸿》第十)的认识。总结以上各方面的内容,如果从哲学的角度加以评价《易传》的话,其历史贡献与其后来的影响两者之间不成比例。而从精神向往与思想重心看,应当与黄老学关系更为密切,而与儒家的仁义忠孝之说甚远^①。

与先秦时期的理性主义哲学比较,《易传》的神秘主义与先验论成分极为突出。这些内容,集中见于“大衍之数五十,其用四十有九”,与“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十”(《系辞上》)两章之中,更加削弱了原本不够严谨的分析论述。这些直接是对筮法的操作实践的说明,不知道有无其它的象征意义,是否与《鹁冠子》的如下论述有关。《鹁冠子》曾说,“天地阴阳,取稽于身。故布五正以□五明。十变九道,稽从身始。五音六律,稽从身出。五五二十五,以理天下。六六三十六,以为岁式”(《度万》第八)。《鹁冠

^① 陈鼓应先生在《易传与道家思想》(三联书店,1996年)中,以多种方法详细分析了不同篇章与道家思想的血缘关系,引起了学术界的广泛争论。不论我们是否接受其结论,但有一点不可否认,《易传》中存在的道家思想内容,为我们重估《易传》的历史价值,提供了新的认识方向。

子》中的“天官”与“神微”在其九道之中,据有重要地位,但没有超越于“道德”之上,到《易传》则变本加厉,以为“易与天地准,故能弥纶天地之道”。宇宙的一切,尽现于“易”道,没有不被它包罗的东西。“夫易,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡”(《系辞上》)。虽然提炼总结出很多重要的概念命题,对不少重要哲学问题也有较为深入的认识,但时常颠倒认识与实践的先后次序,使其哲学信念淹没于荒诞的筮法体系中。

先秦道家哲学从老子发展至庄子,达到了历史的顶点。老子哲学在人类思想发展史上的价值勿庸置疑。而战国以来庄学的鼎盛,又成为新的历史时期道家精神的代表,黄老学与稷下道家,以及列子哲学,庄学无疑在其中居于主流核心的地位。分而论之,显示了不同的哲学家,对老子哲学在不同方面的推动;合而观之,尤见庄学的博大精深与超越性。历史上从来不存在纯而又纯的思想派别与哲学家,道家的历史贡献,除其自身的创造,与其善于吸收一切有益的思想成分密不可分。而道家内部与儒、墨、名、法、阴阳诸家,又有割舍不清的复杂关系,虽然道家以其深刻的哲学洞见,引领着时代的潮流,但无视别的思想学说对道家的影响,绝非客观的态度。

结语 与庄子同思考

任何哲学家的思想创造,绝不能脱离其生存的具体时代。但哲学家的真正思想创造,却又往往超出了其时代,不断为后人传诵。回归于其生存的具体时空环境,是为了考察其精神成长的动力之源。而以现代哲学意识分析其精神内涵,才有可能使我们摆脱传统的重负,却不得不以牺牲历史的具体知识背景为代价。这种两难处境,使历史记载强调的真实性与全面性,对于今天的研究者无异于一种奢望。先秦两汉时代的道家思想的代表人物,若不是司马迁的《史记》有所记载,留下的几乎都是传说,即使是司马迁曾有所记载者,也过于简略,其所载对象大多晦而不彰。如今我们也只能从这种隐晦而不彰的模糊历史印迹中,追寻思想成长的足迹,勉强重构其有限的生活动景。

一 独与天地精神往来的庄子人生历程

有关庄子的历史文献,虽少却不乏充满其个性特征的素材。可是,我们根本没有条件重构庄子的人生画卷,只能把那些相关的记载,做一略尽责任的描述,因为这些材料早已被研究者摸索了两千多年,已毫无新义。虽然,哲学家的哲学就是他的人生,但是知人论世

的溯源心理,还是驱使我们介绍思想巨人在那一时代的萍踪片影。

1. 洗洋自恣以适己

庄子作为一个历史人物的真实性,虽然没有受到后人的怀疑,但其生平细节,却存在着很大的空缺。这为我们从哲学思想的发展演变,考察其历史贡献带来了很多的困难。我们只有对他生活的时代,特别是哲学认识的背景与动态,具有相当程度的把握,才能更好地理解庄子哲学的意义。因此,对一个哲学家生平历史的关注,绝不仅仅是一个知识性问题。

司马迁为我们记录了当时所知的庄子的历史事迹,这对我们全面认识庄子及其思想,作用十分有限。

庄子者,蒙人也,名周。周尝为蒙漆园吏,与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其著书十余万言,大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》,以诋訾孔子之徒,以明老子之术。《畏垒虚》、《亢桑子》之属,皆空语无事实。然善属书离辞,指事类情,用剽剥儒墨,虽当世宿学不能自解免也。其言洗洋自恣以适己,故自王公大人不能器之。

楚威王闻庄周贤,使使厚币迎之,许以为相。庄周笑谓楚使者曰:“千金,重利;卿相,尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎?养食之数岁,衣以文绣,以入太庙。当是之时,虽欲为孤豚,岂可得乎?子亟去,无污我。我宁游戏污渎之中自快,无为有国者所羁,终身不仕,以快吾志焉。”

《史记·老庄申韩列传》卷六十三

司马迁是尽责的史学家与杰出的文学家,于哲学之道,所悟不深。是以所论,流于宽泛而无深意。

庄子的博学多闻,司马迁谓“其学无所不窥”,深表赞叹。然其旨趣,则谓之“要本归于老子之言”,意指庄生与老子,属于同一思想系

统,庄子是老子精神的后继者与发扬者。对庄子的著述情况,云“著书十余万言”,没有区分内外杂篇的不同,大概此时尚未出现区分庄子与其后学的现象。而对庄学的论述风格,则有“大抵率寓言”的判断。司马迁很明显地注意到了发展至庄子的时代,道家对儒家的激烈批评,而批评儒家的论述主要见诸“《渔父》、《盗跖》、《胠箧》”,对孔子的尖刻挖苦,与“以明老子之术”互相补充,构成了庄学的思想特色。其中有一些东西出自依托,所以司马迁说“《畏垒虚》、《亢桑子》之属,皆空语无事实”。庄学的独特表达,极富感染力,“善属书离辞,指事类情”,而其指向“剽剥儒墨”,站在道家的立场,对当时的各家各派,进行了毫不留情的批判,“虽当世宿学不能自解免也”,没有不在他们批判视野之中的东西。这符合《天下》(三十三)的情况。以上的记载,表现了司马迁史学家的严谨,却殊乏哲学见识,他谓庄学“其言洸洋自恣以适己,故自王公大人不能器之”。仿佛庄学的批判,仅是为批判而批判,殊不知庄子用心何在。以下举例说明庄子对荣华富贵的态度,揭示“王公大人不能器之”的理由。

我们从司马迁的记载中,可以看到庄子的最基本情况,但却无助于更加细致深入地理解庄子。其实,回到《庄子》一书,与司马迁的记载相映证,可以发现更多关于庄子生活及个性特征的细节,这既是我们了解庄子思想认识问题的极有助益的参考,又是关于那一时代像庄子一类的道家学者基本的情怀。历代学者花费了很大力气加以汇辑,而王叔岷《庄子校诂》收罗尤为宏富,极大地便利了现代学者的研究。根据《庄子校诂》提供了相关材料,我们尚可以看到其它历史典籍关于庄子的片断。

庄子曾为“蒙漆园吏”,应是早年的事,时间不会太长。余下的时间,可能自食其力,过着后世所谓耕读传家的生活。不可能是纯粹的下层平民,因为“其学无所不窥”,在当时教育尚不普及的年代,有资格有能力接受教育者往往是贵族的后代,需要相应的环境与条件;也不可能是富有资财的商贾巨室与上层贵族,否则其生活不至于如他自述那样的困顿,大约应出身于社会地位经济实力业已下降的贵族

家庭,较近情理。庄子的贫困屡屡见诸弟子们的手笔,如“庄子衣大布而补之,正絜系履而过魏王”(《山木》第二十)。穿着补过破洞的粗布衣服,用麻绳绑着破败不堪的鞋子,去见魏王。不是对魏王不恭,实在是太贫穷,再没有合适的衣服可以作为礼服。不仅如此,经常家无隔夜之粮,“庄周家贫,故往贷粟于监河候”(《外物》第二十六)。因揭不开锅,向监河候借贷。宋国的曹商又曾对庄子说,庄子身居极为简陋的街市小巷,靠编织草鞋维生,因缺乏营养,脑袋与脖子干瘪几乎丧失了水分。“夫处穷阨陋巷,困窘织屦,槁项黄馘者”(《列御寇》第三十二)。显然是自以为庄子穷愁潦倒,正可以作为他讽刺的对象。这些,都说明庄子的日常物质生活非常困乏。这不是庄周没有参与社会事务的能力,是因为他对当时诸侯争霸动荡不已的环境深感失望,因此更加潜心追求精神的自觉,以实现自我。当楚王派遣使臣前来礼聘庄子,庄子于是对使臣表明心迹,“宁游戏污渎之中自快,无为有国者所羁,终身不仕,以快吾志焉”。愿意选择贫困的生活,而不愿受“固有所不得已”的君臣礼数,妨碍自己的自由,使自己虽然贫困但自得的生活状态有所损害。

庄子的家庭生活,仅有其妻先庄子而亡,庄子鼓盆而歌为其送别一节。前来吊唁的惠施对此非常不解,他对庄子说:“与人居,长子老身,死不哭,亦足矣,又鼓盆而歌,不亦甚乎”(《至乐》第十八)!其中“长子老身”是指养子而至衰老,说明庄子有子。庄子即将告别尘世,弟子们打算为尊敬的老师举行隆重的葬礼,被庄子拒绝了。庄子则要求弟子们把自己的遗骨,安置在开阔的土地上,使自己实现来源于自然复归于自然的心愿。他对学生抒发了最后的告别尘世的哲学遗言。“吾以天地为棺槨,以日月为连璧,以星辰为珠玑,万物为赇送。吾葬具岂不备邪?何以加此”(《列御寇》第三十二)?人生一世,还有比这更为完备的棺木更为隆重华丽的陪葬品?哪里用得着担心遗体为飞禽走兽伤害?比墨家强调得节葬,还要彻底。

在庄子一生的哲学思考中,惠施是一位至关重要的人物。黄僚向惠施询问,“天地所以不坠不陷,风雨雷霆之故”时,惠施竟然可以

“不辞而应,不虑而对,遍为万物说”(《天下》第三十三)。正是惠施与庄子的相与为质,成为庄子思想不断走向成熟的必要条件。当庄子送葬经过惠施墓侧,对弟子讲述了著名的“匠石运斤”(《徐无鬼》第二十四)的故事,高度评价惠施对自己的理解,为挚友的亡故,表现出了极为深刻的悼念之情。而庄学中对许多问题的认识,都留下了庄子与惠施相互探讨的记录,如“庄子与惠施游于濠梁之上”(《秋水》第十七),又如“射者非前期而中,谓之善射”(《徐无鬼》第二十四),再如“吾有大树,人谓之樗”(《逍遥游》第一),以及对“人故无情乎”(《德充符》第五)等等问题的讨论,都说明惠施在庄学中的重要地位与影响。至于“历物十事”(《天下》第三十三),几可视为惠施的哲学实录,幸亏有此记载,我们才对先秦时期的哲学思潮,有了更多的认识了解。当然,从庄子的生活经历看,不只有惠施一位朋友,如“庄子行于山中”(《山木》第二十),其故友对他与随行弟子的盛情款待。不过,能够真正与庄子进行思想进行交流的朋友,大概非惠施莫属。

如果没有哲学思考活动渗透于庄子生命中,有弟子追随问学从侍于左右,庄子的日常生活,与其他人几乎没有任何特别之处。闲暇时优游于濠梁之上,自在地“钓于濮水”(《秋水》第十七);也曾旅行,“庄周游雕陵”(《山木》第二十),享受着正常人应有的生活乐趣,虽然物质生活如此的贫乏,却无法摧毁庄子对生活的热爱与对自然欣赏的平静。他的尖刻表现于对理性与道德的沉沦者的嘲讽,像曹商之流的丑陋嘴脸,被他挖苦的人木三分。宇宙人事的运动变化,打动着他的心灵,使他沉浸于对自然奥秘的揭示中,忘情于功名利禄。其一言一行,无不充分反映着他率性任真,涉事成趣,庄谐并见的个性风貌,是一个充满人情味与脱俗气质的浪漫诗人。而从他的深刻哲学洞见与超越精神看,在他身上更多地表现出了划时代精神巨人的深刻前瞻认识。

2. 其学无所不窥

博学的庄子不仅仅是从前辈那里继承的丰厚哲学遗产,更多的是对实际生活的观察,文化知识的积累与从实践中来的亲身经历,汇

聚于庄子身上,形成了一种奇妙的结合,使我们看到的庄学,有如无涯的大海难以测度。

司马迁在短短的传记中,两度谈到庄子的学术宗趣。其一称,庄学“其要本归于老子之言”,说明庄学是老子开创的道家学说的继承人。其一又称,庄学“明老子之术”,说明庄子的确是在老子思想的基础上,将道家学说发扬光大。因为对前辈思想的深刻认同,才使庄学自觉地通过对老子等思想的阐发,将道家学说推向历史的顶点。《道德经》八十一章,几乎每一章,都在庄学中有所表现。由于对宇宙人生的更加深入领会,又使庄学不盲从前辈的思想理论,不断推陈出新。他们极为推崇老聃与关尹,认为他们对宇宙人生问题的理解“可谓至极”,永远不失“古之博大真人”的尊称。见诸于庄学记录中的其他前辈道家人物,如宋钐、尹文、彭蒙、田骈、慎到、杨朱、列御寇等等的思想,几乎没有不被他们进行过认真的分析,最终给予合理的评价。至于当时社会生活中流行的其它各家学说,特别是儒墨两家,因其“显学”的社会地位,更是把这种批判的意识,贯穿于整个思想建构的过程中。这就使我们清楚地看到,庄学的理论建设与对其它思想学说的继承批判,共同形成了一个有机的整体。认识了这种在继承中批判,在批判中超越的思想特点,就可以使我们更加全面地理解庄学的不朽价值。

司马迁认为庄学的“诋訾孔子之徒”,是与“发明老子之术”互相对应的存在,这的确是庄学的精神。但庄学之“剽剥儒墨”,彻底暴露儒墨学说的根本局限,完全在于他们理论认识中自身存在的不足,而非党派之间的利益之争。庄学对儒家思想的尖刻攻击,主要集中于揭示道德仁义学说的非终极性价值,从未否认过道德伦理在现实生活中的重要作用。这是因为,道德仁义是历史文化的产物,是人类文明创造的成果,具有时代性,当然需要随着历史文化的发展变化不断更新,这样才能满足人类生活的需要。不能把它作为绝对的教条,运用于社会生活的一切方面。永远不可能也不应当成为衡量评价人类价值的根本准绳。如果这样,就会因人类认识存在着不同,失去客观

的尺度,各家各派就会因对终极价值准则的不同判断,产生无尽的纷争,使人类生活陷于混乱。只有确立了本体之道的绝对性与客观性,自然可以使人类在一定的社会组织秩序下,在使社会存在不断完善的同时,也使自我个体价值得到实现。而儒家在很长的时间里,直到宋明理学兴起,在形上学领域,一方面对“性与天道”这样根本的哲学问题,没有太多的兴趣,关心的重点仅在道德修养与社会政治,内容上存在着极大的欠缺。另一方面,由于没有明确严格的方法论,往往总是以对感性事例的类比,论证自己理论的真理性的,不能从根源上说明自己认同的价值理想的逻辑依据。既不能使十分复杂的社会现象与自然存在得到充分的解释,又严重地限制了自己理论开掘的应有深度。固然性与命、天、道的概念,屡见于《论语》,但孔子从未对它的内涵以及相互关系,给予任何富有逻辑性的解释,包括孟子也是如此,这就不能不使儒家的思想,成为一种充斥着独断论色彩的思想学说,不能真正回应知性的质疑。而儒门高足子贡不得闻孔子对性与天道问题的认识,绝非对孔子思想领会不深,而是以老子的思想,作为基本参照得出的结论。明白了这一点,自然可以使我们对儒家学说的根本局限,以哲学的观点,做出实事求是的评价。

庄学高度肯定孔子、颜回、子贡、曾参等人的人格学问,肯定儒家在传播思想教育文化方面做出的杰出贡献。承认他们虽未达到至极之境,但在其它方面所取得的成就不容否定。庄学指出,“以事为常,以衣食为主,蕃息畜藏,老弱孤寡为意,皆有以养,民之理也”。关心民生疾苦,是儒家的精神情怀的重要体现。他们从历史发展的一个特定方面出发,“其明而在数度者,旧法世传之史,尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士搢绅先生,多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学,时或称而道之”。由孔子开创的学在民间运动,极大的拓展了思想文化的传播,经他们之手编定的历史文化典籍,成为整个社会通行的教科书。“百家之学,时或称而道之”,无不受益于儒家的劳作。这对形成全民族共同的精神

文化传统意义重大。综观这一重大历史文化的变化,是中国古典精神文明的确立与塑造时期,都是理性主义哲学潮流中重要的组成部分。

与儒家并称“显学”的另一代表是墨家,庄学对墨家的思想,做出了“不侈于后世,不靡于万物,不暉于数度,以绳墨自矫,而备世之急”的概括。认为墨家舍己救世刻苦自励的奉献精神,是其内心价值向往的反映,不是为了赢得世俗的名声。然而,他们“泛爱兼利而非斗,其道不怒。又好学而博,不异,不与先王同,毁古之礼乐”。使自己与历史文化传统处于对立的地位,这种不近人情的极端思想行为,“以此教人,恐不爱人。以此自行,固不爱己”。不会得到社会成员的普遍认同,所以说“其行难为也,恐其不可以为圣人之道。反天下之心,天下不堪。墨子虽独能任,奈天下!何离于天下,其去王也远矣”。虽然他们得到了许多人的敬佩,但其思想学说,永远不足以上升为化成天下的大法。在先秦时期的思想派别中,墨家是唯一具有严格组织形式的集团。在墨子过世后,墨家集团的领导人被内部成员称为“巨子”,领导其弟子从事社会活动。然而,如同儒家产生了不同的别派一样,墨家也未能保持自己的一贯性统一性,“相里勤之弟子五侯之徒,南方之墨者,苦获、己齿、邓陵之属,俱诵《墨经》,而倍诵不同”。墨家向南方地区的流传,扩大了墨家的思想影响力,也使墨家的思想重心发生了相应的变化。他们与名家激烈争论,“以坚白同异之辩相訾,以觭偶不忤之辞相应”。墨家所具有的多方面知识文化修养,深为庄学所推重,称之为“才士也夫”(《天下》三十三)。战国前期至中期,中国思想文化领域对认识的严密性要求,较之春秋末战国初更加严格。这种变化,促进了当时各派思想家以较为严格的论述形式,以期精确地表达自己的思想。

在这一历史变化过程中,道、墨、名、法诸家,走到了时代的最前列,儒家却显得十分滞后。儒家学者较少接受严格的逻辑训练,论述不能采取以理服人的方式,正面揭示其思想上的混乱与矛盾。这就如同墨家,在坚持自己的思想原则的前提下,不得不对当时剧烈变化

的社会政治环境,提出自己的策略主张。孟子接受道家学说的影响至为明显,在性与天道问题上向道家靠拢。这种变化实际上没有使儒家失去自己的特色,汉儒却以为,冲淡了儒家对孝悌仁义的重视,“仲尼歿而微言绝,七十子丧而大义乖”。孟子以来的儒者,背离了孔子的精神传统。殊不知,如果不是追随了时代的发展需求,儒家绝不可能继续长期保持“显学”的地位。可是,从严格的哲学观念考察儒家思想,在宋之前的漫长岁月里,始终缺乏系统坚实的形上学与哲学方法主张,造成在思想的全面性与理论深度方面,终难望道家项背的局面。甚至于连墨家那样“以自苦为极”,具有不能为常人所接受的各种限制,近似于宗教团体的思想派别,也足可与儒家一较短长。这就更加可以说明,儒家学说在思想的全面性方面与论述的严谨性方面,存在着严重的欠缺。庄学对儒家与墨家的分析批评,是哲学家的方式,而非孟子那样的攻击谩骂。

惠施与公孙龙都是当时名家学说的代表,公孙龙的年辈晚于庄子与惠施,是名家学说的后起之秀。庄子曾说,“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”,表达了通过否定达到肯定的认识方法,具有比正面论述更为优越的力量。并且得出了“天地一指也,万物一马也”(《齐物论》第二)的结论。庄学的这一认识,极有可能是公孙龙“白马”论与“指物”论的基本出发点。依照庄学的记载,公孙龙起初没有全面了解庄学的博大精深,及与庄子后学直接交往,最终承认自己的学说不及庄学高明。“公孙龙问于魏牟曰:龙少学先王之道,长而明仁义之行。合同异,离坚白;然不然,可不可。困百家之知,穷众口之辩。吾自以为达已,今吾闻庄子之言,汇焉异之。不知论之不及与,知之弗若与。今吾无所开吾喙,敢问其方”(《秋水》第十七)。当公孙龙名满天下时,庄子早已谢世,只能“闻庄子之言”而不及亲证。虽然他对名实关系问题进行了广泛深入的研究,“困百家之知,穷众口之辩”,揭露了论敌的逻辑错误,使自己赢得了很高的社会声誉。但实际上对流行已久的庄学,仅有片面的理解。当他全面认识了庄学的要义,不禁产生

了“今吾无所开吾喙”的感叹。庄学屡以“儒墨杨秉”作为批评的对象,而“秉”一般认为就是指公孙龙。认真研究庄学的历史文献,可以发现庄学对儒家等的批评,前后期具有不同的特点。

在庄子的时代,孔子及其弟子,始终是庄子思想展开的重要人物。庄学对儒家学说,既有充分的肯定,又借助老子等觉悟者,指明儒学存在的缺陷,对孔子等儒家人物深具敬意。但与名家的辩难的分量,特别是惠施的存在,却更为突出。这一特点,在庄子后学那里,发生了明显的变化。名学的地位在庄学中下降,对儒家的批判因素大大增强,虽然一部分庄子后学依然禀承着庄子的精神原则,对儒学予以同情理解,但儒道两家的冲突,已远远多于交流。墨家的哲学主张与社会政治理论,很少出现于庄学的批判范围之内。是由于名家的哲学思考,与儒家的社会政治理论,分别代表了道家思想关心的重要领域。如果道家不能在哲学建构上,以更为圆满深刻的认识,超越名家与儒家学说的局限性,将无法使自己的真理性见解,服务于社会大众,就会成为与自己精神追求完全脱节的文字游戏。名家对逻辑问题的自觉,是对道家关注的言意关系问题的有力深化,但不能揭露名家各派人物认识中的错误,就会使道家丧失自己在形上学领域的发言权。而不从宇宙人生的根本问题,说明儒家的仁义道德学说的有限性,等于放弃了自老子以来形成的道家的精神传统。这又是道家的后学完全不能答应的,各方面的因素交织在一起,决定了庄学以儒家与名家作为自己的主要辩论对象,对墨家及道家别派的责难次之。

人类精神的成长,自我发展,来自于统一的原则。“古之所谓道术者,果恶乎在?曰:无乎不在。曰:神由何降?明何由出?圣有所生,王有所成,皆原于一”。古典时代虽然与现实世界相距遥远,但人类总是以适应与满足自我生命需求的根本准则,使人类世代延续,不断走向成熟。这一根本准则,不是抽象空洞的观念,而是活生生的创造力量,就在我们的生命里,在我们的生活秩序里,与我们自身的存在须臾不离。伟大的神灵从何而来,世界“以法为分,以名为表,以参

为验,经稽为决,其数一二三四五是也,百官以此相齿”,这是古之“道术”的具体反映。庄学认为这些都不是时人的发明,而是古之人“明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在”的认识事物方式与具体手段^①。

现实生活要求与人类自身存在适应,也必须与自然存在和谐一致。通过一定社会组织结构建立起来的人类社会,存在着不同的职责之分。合理地提高社会生活效率,才能保障社会的安宁,满足不同社会成员不断增长的物质精神生活的需求。对这一问题认识的愈深入,自觉程度愈高,说明人类能动性创造性的潜力得到更加充分的发展。它突破了原来只能以本能适应生活要求的限制,正是人类文明对蒙昧状态否定的表现。庄学“以法为名”云云者,旨在说明它们在都是从同一根源中发展出来,“皆原于一”,又逐步达到“小大精粗,其运无乎不在”不断走向成熟,最终造成较为完善的价值体系与社会秩序,以及相对稳定的评价标准的过程。作为社会有机体组成部分的不同成员,随着对自然界认识的深入,适应能力的增长,依据不同特长形成各自不同的专业化领域。由于社会成员都是根据自己对生活的感受,评价人类生活逐步形成的各种专业分工的价值与地位高下,以解决社会生活中存在的问题,这就造成了思想认识的差别与矛盾。在未产生原始的专业分工之前的人类精神与思想认识,由于共同参与各项社会事务,有着基本同一的生活经验与认识判断,但专业化的成长打破了这种统一性,发展为“百家之学”,专业化程度的提

^① 蒋锡昌对此的分析,或许可以为我们提供某些参考。他指出:“分”即“分守”亦即职守,谓自己职分之所当守也。“以法为分”,言“百官”当以法制为自己职分之所当守也。又说,“表”借为“标”,“以名为表”,言“百官”以所陈之言论为自己做事之标准,俾使名实相符也。其次指出,“参”借为“三”,“三”为虚数,用为多谊,“以参为验”,言“百官”治事,以多为验,所谓“孤证不信”也。并谓“以稽为决”,言“百官”治事,以考为定也。《天道》:“礼法,度数,形名,比详,治之末也。”“以参为验”即“比”之解释;盖“比”者,亦即以多数事物比而验之也。“以稽为决”,即为“详”之解释;盖“详”者,亦即以严密考虑审而决之也。“以法为分,以名为表”,言“百官”所办之事;“以参为验,以稽为决”,言“百官”办事之法。《庄子正诂》,成都古籍出版社,1988年,191页。所言详且明矣。

高,愈加背离原本同一的精神,而它正是“道术将为天下裂”的根本原因。

对其它各派理性主义哲学的批判,是庄学的主要议题之一。除此之外,对历史上流传下来的宗教神学的解析,也是庄学的重要内容。庄学中涉及到古代宗教与神话的地方,不下数十处。如何以理性主义的态度,反省人类的精神成长,说明其历史价值及在现实生活中存在的局限,把这些业已成为民族心理与文化的重要组成部分,引导向更高的精神解脱境界,使之既能服务于社会大众生活,又不限制人类对自由的追求,就成为庄学的重要思考对象。形形色色的神话传说,名目繁多的宗教行为,各具特色的技艺操作,都成为庄学阐发道要的基本素材。“其学无所不窥”的特点,于此体现的极为充分。

专业化发展巩固了差别的存在,矛盾对立进一步加剧。为了克服这种分裂局面对人类生活的积极力量的消解因素,使职分与治事能够重新在同一的标准下,予以合理地估价,产生了“法”与“名”的方法手段,实现对宇宙万物的认识与对天下的治理。一方面,人类的一切文明创造,不论巫术还是科学,以至于理性化的哲学思考,依然不能超出人类精神生活“数”的范围。另一方面,人类的各種精神创造涵盖了生活的各个领域,然而这些精神成果显然具有精粗深浅之分。它们的出现,虽然具有历史的必然性,但从对人类永恒的精神向往看,却又“不该不遍”,多种欠缺存在于其间。百家众学站在各自的立场,无不自信自己掌握的是天下之常道,实际上普遍缺乏反省自己的能力,不能真正揭示宇宙人生的真谛。因此庄学讥讽他们为“一曲之士”,面对无穷的世界,“寡能备于天地之美,称神明之容”(《天下》第三十三)。无法窥测宇宙的奥秘,提出真理性的洞见。

人类追求至善的精神向往,与保障理想目标实现的方法手段“名”与“法”之间形成的矛盾冲突,需要在对历史的深刻反省中,才能得到理解。如果脱离了具体的历史背景,就不能在充分肯定文明创造的不朽意义的基础上,又能通过对人类精神内涵的洞察,揭示历史过程中形成的文明成果,必然产生人性的异化现象,从而在更高水

平,推动人类精神的进步。自有人类以来,大庭氏以至黄帝、老子的不同阶段,这几位伟大人物,是人类不同历史时期,文明成就的典范代表,他们的先后出现,都使人类的物质精神生活,发展到前所未有的高度。庄子以其对宇宙人生的全面领会,继往开来,终于使“暗而不明,郁而不发”的“内圣外王之道”的究极底蕴,光大于世界。曾经长期处于分裂的“道术”,因庄子对各方面问题的圆满阐释,克服了百家众学的片面性,以完整的一贯之道将其重新统一。庄学对历史文化发展线索的分析概括,目的就在于从思想认识的深刻性与全面性两个角度,确证老庄学是唯一的真正的真理体系。而他们对道家人物的评价,同样出于这一目的。

3. 明老子之术

老子是中国理性主义哲学的奠基人,是中国文化史中,第一个通过严谨逻辑论证,建立系统化的哲学思考的伟大人物。他的历史地位,在中国文化或在世界文化范围内,都不会因历史观念的变化而否认贬低。然而老子之后道家之学的发展演变,显然还存在着许多认识上的盲区断层。借助庄学的相关记载,不仅大致可以复原道家思想的历史谱系,而且还会更加清楚地看到,庄学是如何评价前辈的认识短长,并确定庄学的历史贡献。

庄学概要地总结了前辈思想家不同的认识特点,并对他们的思想学说,依据自己的判断进行了分析评价。首先我们应当注意,这是道家统一的思想流派下,差别性的反映,而不能把他们看作是对立的认识。在庄学看来,宋铎与尹文的认识表现为,“不累于俗,不饰于物,不苟于人,不忤于众。愿天下之安宁以活民命,人我之养毕足而止,以此白心,古之道术有在于是者。宋铎尹文闻其风而悦之,作为华山之冠以自表,接万物以别宥为始。语心之容,命之曰心之行。以眇合驩,以调海内,请欲置之以为主。见侮不辱,救民之斗,禁攻寝兵,救世之战。以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也。故曰:上下见厌而强见也。”宋铎与尹文的哲学观念与社会政治主张,主要有四个方面的内容。其一是,保持自我的独立性,不与他

人的利益发生冲突。其二是,以实现“天下之安宁”作为社会理想的最高奋斗目标,在此基础上“以活民命”,使人民生活“毕足”,同时使社会成员无不实现“白心”的心灵纯洁。其三是,实现天下和平与自我觉悟的方法“别宥”为手段,根本的关键在于心灵的修养,他们以“心之行”理解“心之容”,即以自己的好恶来考虑别人的好恶,不把自己不喜欢的东西,强加于别人身上。但这些不单纯是心灵的冥思,而以“接万物”为条件。其四是,他们思想的主要内容,“以聊合驩,以调海内,请欲置之以为主。见侮不辱,救民之斗,禁攻寝兵,救世之战”。这一方法主张,没有得到多少拥护者,但他们还是坚持着自己的信念。“以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也”。不仅提出了一套思想学说,而且付诸于行动,这与哲学家的纯粹坐而论道显然有别。

宋铎与尹文的思想与行为特征,颇有宗教精神。“作为华山之冠以自表”,居然还有特殊的服饰。而“见侮不辱”,正是指毁誉不动心,庄子称赞宋铎“举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮”。他们认为,社会生活中的一切不合理现象,都源于人们的矛盾冲突,以及诸侯之间的战争。如果加强心灵的净化,放弃了占有欲与侵略欲,就可以实现天下大治,自我的精神自由。庄学评价指出,“虽然,其为人太多,其自为太少,曰:请欲固置五升之饭足矣。先生恐不得饱,弟子虽饥,不忘天下。日夜不休,曰:我必得活哉!图傲乎救世之士哉!曰:君子不为苛察,不以身假物。以为无益于天下者,明之不如已也,以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内。其小大精粗,其行适至是而止。”试图通过个人的“虽饥,不忘天下,日夜不休”的努力奉献,达到社会的安宁,说明宋铎与尹文受到墨家思想的强烈影响。他们的思想认识表现在两个方面。“以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内”,把个人的心灵净化道德修养,摆在了突出的位置。“禁攻寝兵”即是外王,“情欲寡浅”则为内圣。强调“君子不为苛察,不以身假物。以为无益于天下者,明之不如已也”,这就是说,“别宥”的重点仅在于切实关系自我与社会领域的方面,放弃纯粹的玄思。庄学认为宋铎与尹文的思想学

说,存在着“小大精粗”多方面的内容,确实有过人之“精”处,然而“其行适至是而止”,局限性很多。

与宋铎尹文深受墨家影响不同,法家思想更多地渗透到彭蒙田骈慎到的思想理论体系中。但庄学对此,却未置一词。庄学仅就其哲学认识,指出他们的思想核心是,“公而不当,易而无私,决然无主,趣物而不两,不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往,古之道术有在于是者,彭蒙田骈慎到闻其风而悦之。齐万物以为首。”宋铎尹文与彭蒙田骈慎到这两个道家重要的重要派别,具有共同的特点,这就是强调“公”的价值,舍弃“私”的偏狭。其不同在于,彭蒙田骈慎到继承了老子形上学思辩的传统,提出了“齐万物以为首”的认识。内容为“天能覆之而不能载之,地能载之而不能覆之,大道能包之而不能辩之,知万物皆有所可,有所不可,故曰选则不遍,教则不至,道则无遗者矣”。这些思想,很可能启发了庄子的哲学思考,或可说是庄子哲学的重要来源。在对宇宙人生的认识上,主张“趣物而不两,不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往”。以同一性为原则,反对进行人为的价值判断,一切因任自然,以为这样才能与世界和谐共处。

慎到的思想具有鲜明的个人特征,“于物无择,与之俱往”的人生态度,决定其“弃知去己而缘不得已,泠汰于物以为道理,曰知不知,将薄知而后邻伤之者也。谿骸无任而笑天下之尚贤也,纵脱无行而非天下之大圣,椎拍輓断,与物宛转,舍是与非,苟可以免,不师知虑,不知前后,魏然而已矣。推而后行,曳而后往,若飘风之还,若羽之旋,若磨石之隧,全而无非,动静无过,未尝有罪。是何故?夫无知之物,无建己之患,无用知之累,动静不离于理,是以终身无誉。故曰至于若无知之物而已,无用贤圣。夫块不失道。豪杰相与笑之曰:慎到之道,非生人之行而至死人之理,适得怪焉。”慎到在精神旨趣上,以“弃知去己而缘不得已”为核心。其它的内容,都是围绕这一根本要求展开论证。

反对知性的滥用是道家一贯的传统,“弃知”即去智之意,指保持自己认识能力的限度。“去己”是指放弃自我中心主义,这两者是统

一的整体。由于用智则有私,为己则不全,都与“公”的价值原则存在着矛盾。“缘于不得已”则从宇宙的必然法则出发,最终实现与“无遗”之道同一。“弃知去己”作为实现自我的途径,以“知不知,将薄知而后邻伤之者也”为依据。有所知,必然有所不知,当我们实现对未知事物的理解时,总是以某种观念框架规范普遍联系的事物,结果与“无遗”之道形成了对立。正是这样的理由,慎到“笑天下之尚贤也”与“非天下之大圣”,只有保持自我的独立性,“魏然而已矣”,才能“决然无主”。这就是“齐万物以为首”的主要内涵。慎到认为,如果能够真正齐同万物,就可以“舍而无非,动静无过,未尝有罪”,实现了人生的自由。其终极根源在于,“夫无知之物,无建己之患,无用知之累,动静不离于理,是以终身无誉。故曰至于若无知之物而已,无用贤圣”。心灵的修养达到如同“无知之物”的状态时,就可以消除尘世的一切祸患,自然就可以与无所不在之道合一,自然不需要圣贤,作为世人效法的偶像。因为“块不失道”,不存在无道之物,而有“知”有“己”必然束缚于某一领域,“至于若无知之物”就是得道的境界。慎到的这一认识,遭到了当时有见识的思想家“非生人之行而至死人之理”的批评,认为它实在太过于怪诞^①。

慎到的根本不足,在于把心灵的凝滞,等同于没有任何生命自觉的无知之物。完全丧失了“动静不离于理”,乃以主体自我的理性自觉为前提。虽然把“泠汰于物以为道理”视为“无誉”的精神成就,但因对天人主客关系认识的倒错,不能不使自己陷于自相矛盾的结局。庄学认为,田骈与慎到一样,都在这一根本问题上,走向歧途。“田骈亦然,学于彭蒙,得不教焉。彭蒙之师曰:古之道人,至于莫之是莫之非而已矣。其风竄然,恶可而言?常反人,不见观,而不免于魇断。其所谓道非道,而所言之蹇不免于非。彭蒙田骈慎到不知道。虽然,概乎皆尝有闻者也。”庄学清楚区分了宋钐尹文与彭蒙田骈慎到这两

^① 白奚《稷下学研究》(三联书店,1998年)虽与本文在某些方面持论有所不同,但值得我们认真考虑他对各方面问题的处理。

个道家思想派别的异同,但对彭蒙田骈慎到的批评更加严厉,认为他们“不知道”。这与对宋钘的称赞,形成了鲜明的对比。即使如此,庄学依然承认他们,“概乎皆尝有闻者也”,都是从一个伟大的思想之源有所领会。

根据历史记载,老子是应关尹的请求,写下了不朽巨著《道德经》。关尹能够敏锐地体会到老子的精神世界,说明他对形上学与社会政治问题的认识,已有相当程度的积累,否则没有办法同老子交流,也不可能获得老子的信任,从而促成《道德经》的问世。由于关尹的这一举措,不仅使他名垂青史,赢得了未来,而且也使人类的一颗伟大心灵,完整全面地展现于世界。中国人的精神生命,从此跨越到空前的高度。这是自有人类以来,最动人的相逢之一。关尹不仅传播了老子的思想,而且他通过对老子思想的发挥解释,开辟了中国思想文化领域发展的全新格局。庄学对关尹老聃的精神向往,做出了“以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居,古之道术有在于是者。关尹老聃闻其风而悦之,建之以常、无、有,主之以太一,以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实”这一简要精到的总结,为我们明确了老子思想中的核心概念范畴本、物、精、粗、常、无、有、太一,这对今人理解当时人们对老子关尹思想的认识,提供了可以诠释的线索。作者分别使用了本与太一两个概念指称道。并以有无与精粗,与本物互相补充,强调老子与关尹,认为太一是决定宇宙万物的根本力量。“濡弱谦下”是老子与关尹思想的特征,正是因为最真实的存在者为“空虚”,所以在人生态度问题上,关尹与老子主张“澹然”,以为“与神明居”才是人生的自由。“独”说明在人类历史上,只有关尹与老子,达到了根本的精神自由境界。这一认识,勾勒出了老子与关尹思想的灵魂。

上述概括,易于引起人们误解的是“空虚”的说法。其实,“以有积为不足”即是“粗”之意,与之相反就是“精”。由于“精”依然是实有,才以“空虚”表达道的非实体性,说明道是实在,而非具体之有。“以空虚不毁万物为实”,正是指道为宇宙万物的本体与存在依据,此

一实在之有乃“神明”，通过万物表现着自己的作用。这样才使形上形下关系，得到合理的解释。太一可能是关尹对老子思想加以概括提出的新概念，这一概念也引起了庄学的极大注意。以前我们对此的认识，存在着相当的不足。庄学与《礼记》等的“太一”说，其原始出处究竟如何，非常不清楚。近年郭店楚简《太一生水》的重新问世，为我们解决这一历史疑案，提供了全新的材料。从《太一生水》的宇宙论内容看，与庄学记载的关尹思想有所不同，或许是关尹弟子的新说。

关尹的文章风格，与老子非常接近，都是韵语。“关尹曰：在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人，而常随人。”（《天下》第三十三）有此内容，庄学推崇关尹为“古之博大真人”，殆非虚言。那永恒的不朽实在，不是自己独自存在，外在于事物。而是通过事物的存在，表现着自己的实在性。就如同流水一样，渗透弥漫于一切存在者之中。它又如同宁静的镜子，所有事物无不在它的照察之下。而它与一切具体事物的联系，仿佛音律的彼此应和，不可分割。是那样的飘浮不定，就像消亡了似的。极其寂静，如同千古寒潭般清澈。相同者被它调和而不再单调，而企图占有它者，却会最终被它远离而去。它没有高高在上，疏离于人类生命，总是与人类息息相关。这段话的中心意思，主要有两部分。一是道论，一是人生论。与上一段话结合，我们大致可以判断，关尹的认识的确与老子学说相表里。

又据庄学的记载，列子曾问学于关尹。关尹对列子的教诲，出现了许多与庄学思想近似的内容。关尹说，“凡有貌象声色者，皆物也”，细致地分析了道与物的关系问题。同时指出，自我的成就不过是“壹其性，养其气，合其德”（《达生》第十九）云云。把这些零散的记载相互映证，关尹确实对道家思想的发展，做出了巨大的贡献。这不仅直接传播了老子思想，更重要的是，通过自己的哲学思考，为道家思想赋予了新意。根据庄学所言，我们可以推测，关尹对道物关系方面，与心灵解脱问题方面，进一步发展了老子思想。正由于对道物关

系的认识深入,才开启了其后辈哲学家,如列御寇等对气论问题的思考,并与心灵解脱问题紧密结合,如稷下道家心论的日益成熟。直到庄学,把中国哲学推向当时哲学认识的最高水平。庄学以列御寇问学于关尹的记载,绝非无的放矢。虽然,我们还难以准确判断关尹思想的具体内容,可是追溯道家思想的历史发展背景,我们至少可以说,道家学说流向社会,关尹功绩巨大。

庄学对前辈道家人物的评价,还涉及到列御寇与杨朱。杨朱的哲学影响,在战国中前期,相当广泛。孟子活跃于社会的时代,杨朱墨翟之言“盈天下”,令高举儒家思想大旗的孟子十分不快。这与庄学以“儒墨杨兼”四者并列的情况一致。与对列御寇的高度肯定不同,庄学对杨朱充满了贬斥的意味。杨朱的“贵己”学说,有可能走到了宋铍尹文无私无我认识的对立面。如果今本《列子》还保存着杨朱的某些遗说,还存在着对杨朱的真实意图予以分析的可能性。从以上内容,我们就可以大致看出老子之后的道家思想,实际上分为三支,向不同方向发展。宋铍尹文把老子哲学向人生哲学方面引申,在他们的思想观念中,墨家的影响相当明显。杨朱也有可能是把老子思想向人生哲学转变的重要人物,就其“全性葆真,不以物累形”(《淮南鸿烈·泛论训》卷十三)的思想倾向看,或许这一观念与养生家接近。他们还重视对语言概念问题的研究,这在庄学中有充分的反映。而这一特征又说明,杨朱与名家之间,牵涉颇深。彭蒙田骈慎到一派,在坚持老子形上学思辩传统基础上,以“弃知去己而缘不得已”为核心,强调“齐万物以为首”,把老子哲学向心灵超越方向发展。但由于他们对主体自我的认识,存在着很大的欠缺,反而造成自己思想的严重矛盾。这一派道家思想,由于受社会历史发展变化的影响,与法家关系密切。黄老学的大兴于世,与他们的积极倡导,直接相关。而庄学认为真正发展了老子思想的道家人物,以关尹、列御寇、庄子为代表,他们当是道家思想的嫡传,尤其是庄子,才把道家思想推向了顶峰。近年来学者们注意到范蠡在传播道家学说方面的重要作用,认为他是把道家学说推广在吴越之地的积极推动者,《国语·越语

下》(卷二十三)中有关范蠡言行的记载,成为广受关注的重要研究材料。这是值得称赞的现象。不过关尹却似乎从学者们的视野中逐步隐退了,未能引起足够的重视。

当时的道家人物,远非上述提到的这些。然而从以上学者的师承关系,逆推道家传授谱系至老子,我们可以大致看出道家的发展情况。老子之后,道家思想的最重要传播者是关尹与列御寇。范蠡也是一个重要人物。从这些哲学家的生存时间来看,列御寇不可能亲闻老子的教诲,他的亲教师应当是关尹。是关尹把老子思想,传播给了列御寇。我们现在无从知晓范蠡是否受学于道家的先驱者们,但正是他们的努力,使道家思想走向了更为广泛的社会生活领域。在这几人之后,杨朱有可能是当时最重要的道家代表人物。除此之外的道家人物,大概就是“彭蒙之师”。由于南北方学术交流的深入,加之社会政治形势的巨大变化,儒家与道家、墨家、兵家等,可能在战国初期已呈现出相互影响的格局。黄老之学大约在这一时期开始酝酿成熟。因为,申不害(约前385—前337)“学本于黄老而主刑名”(《史记》卷六十三),黄老之学在申不害生存的年代,已流行于社会。由老子开创的道家学说,发展演变成为黄老之学,是中国学术思想文化史上的重大现象。在这之后的思想学术,无不与黄老之学具有密切的关系。而黄老之学之所以产生如此巨大的影响力,与宗述黄老的思想家把它成功运用于社会实践直接相关。这样我们就可以看到,慎到(约前395—前315)与田骈、接予、环渊诸位稷下先生,活跃于学术思想领域的情况。宋钐、尹文的思想背景,由此可以得到相应的理解。

百家争鸣在齐国稷下的展开,前后经历了百余年的时间。在知名的稷下学者中,黄老学者固然势力庞大,但主张阴阳学说的邹衍,大儒孟子,也有着崇高的地位。庄子本人没有到过稷下,他的思想影响于稷下,应当是其友人以及曾来问学的弟子,与稷下学者交流的结果。如果我们以哲学思考的核心要素本体论问题与方法论问题,考察这一历史变化,就会发现,是庄学空前推进了中国哲学的进步。而

在本体论问题方面,只有包括黄老学在内的道家学者,做出过杰出的贡献,体现在对道论、气论、心论的严密分析中。在方法论问题方面,虽然名家与墨家、儒家都有所发明,但因其与本体论问题结合的不够紧密,始终难于与道家相比肩。考察庄学与《黄帝四经》、《列子》、《管子》四篇、《鹖冠子》在内容上的亲缘关系,对道、德、性、命、理等概念范畴的分析,前后相继的不同道家人物都做出了自己的贡献。到韩非子时已运用这一认识成果,解释说明老子哲学的内涵。

韩非子对道与理关系的理解,较之庄学更加明确。“道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也。道者,万物之所以成也。故曰:道,理之者也。物有理,不可以相薄。物有理,不可以相薄,故理之为物之制,万物各异理。万物各异理,而道尽稽万物之理,故不得不化。不得不化,故无常操。无常操,是以死生气禀焉,万智斟酌焉,万事废兴焉。”道不可以规定具体,其内容通过理而得到反映。“凡理者,方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后物可得道也。故定理有存亡,有死生,有盛衰。夫物之一存一亡,乍死乍生,初盛而后衰者,不可谓常。唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之消散也,不死不衰者谓常。而常者无攸易,无定理。无定理,非在于常所,是以不可道也。圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰道,然而可论。故曰:道之可道,非常道也。”(《解老》第二十)既解释了老子哲学,又对庄学的思想予以了极大的推动。

再到西汉初年的贾谊,更是把儒家的纲常伦理,纳入到对道德概念体系的论述中。贾谊指出,“德有六理。何谓六理?道、德、性、神、明、命。此六者德之理也。六理无不生也,已生而六理存乎所生之内。是以阴阳、天地、人尽以六理为内度,内度成业,故谓之六法。六法藏内,变流而外遂,外遂六术,故谓之六行。是以阴阳各有六月之节,而天地有六合之事,人有仁、义、礼、智、信之行,行和则乐兴,乐兴则六,此之谓六行。阴阳、天地之动也,不失六行,故能合六法。人谨修六行,则亦可以合六法矣”(《新书·六术》)。这些论述,虽然与庄学那样高度系统化的认识不无距离,但可以肯定的是,它们都对当时关

注的哲学问题的认识有所深化。

气论是中国哲学中的重要内容,离开了气论,就不能建立完整系统的形上学体系,对普遍性与差别性问题,做出细致深入的回答。从老子哲学到庄学之前的道家理论中,气论的内容十分简单,没有战国以来阴阳家邹衍“天地剖判”的观念。春秋末期的思想家,如史伯等,有天气地气阴气阳气等说法,同《周易》一样,它们是并列的存在,气还没有抽象出来成为普遍的概念。直到庄学那里气论才成为十分突出的认识问题,庄学集中通过对形、象、虚、实与有、无关系的分析,来说明“一气”与道的依存问题与形上形下区别,尚未把阴阳与其刚柔、曲伸、动静、清浊、燥湿、水火等属性及表现完整地统一,特别是对阴阳彼此间的感应关系,还没有上升为绝对的核心原理。但从《黄帝四经》、《列子》、《管子》四篇、《鹖冠子》等可以看到,这些哲学家无不把清浊、燥湿、水火等等,作为阴阳之气的最基本要素加以考虑。它们几乎都把“天地剖判”作为解释宇宙存在及万物生化动力的依据,把阴阳属性及其具体表现,依照生化的时间先后,编织成一个严整的序列,进而与社会人事关联。在庄学中,仅有“制以五行”(《说剑》第三十)一次用例,从无气运相推,深观阴阳消息的论述。在《列子》中虽然提出了一套宇宙生成理论,但依然没有《黄帝四经》中的天地刑德文武之说,不像《太一生水》与《黄帝四经》那样具体。气化理论发展至《管子》四篇,不仅把庄学的“一气”论发展为“精气”说,而且更加突出了感应理论在其思想建构中的地位,几乎成为绝对不可违背的根本法则。稷下道家认为,道家之道以此为精神指南。而正是《管子》四篇的发挥,然后有了孟子与荀子、《易传》关于心论、气论等方面的继承。如果我们细致分析这些作品的气论内容与不同论述,这就可以大致确定它们的思想具体问世年代,解决目前研究中存在的许多尚未解决的问题。

庄学的系统化气论,出于外杂篇中。而道德、性命、精神几组合成词屡见不鲜,或谓之晚出,以为是庄学受《黄帝四经》等的影响。实则不然。如果我们注意到由道、德、性、命、精、神的独立词,发展为道

德、性命、精神的合成词,肯定存在着一个相互并存的阶段,就可以判断见诸于外杂篇的《秋水》(第十七)、《知北游》(第二十二)、《徐无鬼》(第二十四)等,不可能晚于《黄帝四经》、《管子》四篇。理由很简单,庄学作为一个学术群体,多诗人型哲学家,受乃师影响,于语言概念极为敏感。因此能够在继承前人思想的基础上,创造出较独立词更富有表达力的这些合成概念。正由于他们的创造,渐渐使这些概念逐步流行,成为中国哲学概念范畴体系中重要的精神遗产。我们不可否认庄学中有一些篇章,有受到黄老之学影响之处,因为申不害年辈早于庄子及其后学。可是如果对照气论的不同认识,就可知他们中的大多数成员,虽为庄子的后辈,可他们从事哲学创作的时间却较早。这是因为庄子在青年时代即已达到思想成熟,又得享高寿,因此他们能够追随庄子的哲学思考,在形上学领域做出自己应有的成绩。庄子后学的年龄,当然可少于孟子,但思想的阐发却可在孟子之前。正是他们与稷下学者的沟通交流,一方面使庄学的思想扩散到北方地区,另一方面也促成了稷下道家思想的进一步成长。

如果庄学气论各方面的内容,晚于《黄帝四经》、《管子》四篇,就完全不能合理解释,为什么在他们的思想体系中,关于阴阳、刚柔、曲伸、动静、清浊、燥湿、水火论述,疏密有别的不同现象。为什么感应理论这一影响中国哲学至为深远的认识,在庄学中还没有成为普遍的原则,基本上还是零散具体的存在,而在《管子》四篇中,则成为其思想体系的中枢。另外,我们还应当考虑,《黄帝四经》作为黄老学的代表著作,其理论非常成熟,《管子》四篇作为稷下道家的经典之作,具有精深的内容。它们都是精神旨趣相同的哲学著作集,一人一时之作的可能性很小,当有从草创到定本的过程。我们不能一概认为庄子后学所有的哲学思想,都早于这些作品,承认它们各有其思想渊源的存在,才能揭示这些不同的哲学家集团,思想上的离合同异关系。肯定它们在历史发展过程中,较之孟子、荀子、《易传》为早是不争的事实,且能合乎思想发展的过程说明它们之间存在的差别。

心论的问题,较之道论与气论,前后演进的迹象更为明显。庄学

对心的认识,固以心为生命活动的主宰,但对它与耳目等感官之间的生理属性关系的正面讨论很少,只有借助于各种零散的分析,大致把握其认识特点。最能反映其精神解脱理论特色的“心斋”论与“虚室生白”论,“坐忘”论与“大定持之”论等,都是从心灵的功能属性探讨知情意的相互关系,虽然存在着心灵为生命存在的代表,情感欲望都是心灵作用反映的认识,但尚未对心身彼此之间的生理机制,像稍后的哲学家那样予以具体阐释。这些认识不是单纯的哲学思辨问题,需要科学发展到一定程度才能出现。然而,在《管子》四篇与孟子那里,已明确以心与耳目感官为君臣关系,孟子更提出了“大体”与“小体”的概念。诸如此类对心灵与耳目感官生理机制的分析,深化了对主体自我存在的理解内容,表明了认识发展应有的先后顺序。

大儒荀子对心性情关系的理解,已远较其前辈详明。从稷下道家的“静因之道”中发展而来的“虚壹而静”论中,把先秦哲学对心性情关系的认识,大大向前推进了一步。“人何以知道?曰心。心何以知?曰虚壹而静。心未尝不藏也,然而有所谓虚。心未尝不满也,然而有所谓一。心未尝不动也,然而有所谓静。人生而有知,知而有志。志也者,藏也,然而有所谓虚。不以所已藏害所将受,谓之虚。心生而有知,知而有异,异也者,同时兼知之。同时兼知之,两也,然而有所谓一。不以夫一害此一,谓之壹。心卧则梦,偷则自行,使之则谋。故心未尝不动也,然而有所谓静。不以梦剧乱知,谓之静。未得道而求道者,谓之虚壹而静。作之,则将须道者之虚则入,将事道者之壹则尽。尽将思道者,静则察。知道察,知道行,体道者也。虚壹而静,谓之大清明”(《解蔽篇》第二十一)。从逻辑关系上确定感性知觉与理性直观的依存关系,必须需要对不同机能之间的关系做出说明。荀子的认识不仅对心与耳目感官的生理机能做出的合理的解释,同时把它运用于阐释认识的不同阶段与过程。在此基础上,深入而合理地揭示了心灵的内在属性的结构层次,与外在的功能作用之间的关系。

不仅如此,荀子还指出,生命是一个圆满的有机整体,知情意的

和谐矛盾,都是自我本质存在与存在状态相互关系的具体表现。“心者形之君也,而神明之主也。出令而无所受令,自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也”。是心灵的内在属性依照其固有的生理机能发生作用,调节引导着生命活动的展开。而其根据,“生之所以然者,谓之性。性之和所生,精合感应,不事而自然,谓之性。性之好恶喜怒哀乐,谓之情。情然而心为之择,谓之虑。心虑而能为之动,谓之伪”(《正名篇》第二十二)。观察其认识的各方面规定,几乎与庄学无别。但就条理性方面看,则远较庄学集中明确。而这其中没有儒家仁义道德的先验存在论述,与孟子形成了鲜明对比。《吕氏春秋》对人的生理机能的认识更加细致,“凡人三百六十节,九窍五脏六腑。肌肤欲其比也,血脉欲其通也,筋骨欲其固也,志气欲其和也,精气欲其行也,若此则病无所居而恶无由生矣。病之留,恶之生也,精气郁也”(《恃君览第八·达郁》卷二十)。与刘安同时的董仲舒“始推阴阳,为儒者宗”,以此为基础,形成了“人副天数”理论。董仲舒不仅把阴阳学说纳入到自己的思想中,作为其社会政治理论的基础,而且大大扩展了感应理论的运用范围,发展成为天人感应学说,突破了庄学感应理论的应有界限走向了神学目的论。

以思想观念的不同演进线索,考察哲学认识的发展,需要在诠释学强调的整体性原则下进行。通过对道论、气论、心论等内容的简单回顾,目的在于揭示庄学思想发展的深度及其对当时社会的影响状况。如果不能在严格疏理哲学认识的各方面内容下总揽全局,就会把某一方面的内容与其整体建构脱离出来,执著于脱离了整体存在的精细确定,虽矜为博雅严谨,实则局促琐碎,识小而遗大,将于哲学思想的根本追求既愚且诬。对庄学的研究,这是尤当注意的问题。

二 探索庄学的内在困境

对庄学的研究,总体上依然处于尚未达到令人满意的程度。反省造成这一现象的原因,可以明显地发现,构成庄学全体的各部分内容,各重要概念范畴的复杂含义,由于没有充分得到发掘,结果庄学的精神旨趣遭到了严重的流失。

站在历史发展的角度,区分确定庄学文本内部构成的关系,是重要的基础性工作,然而却不能把庄学片面分割丧失其整体性。这当然不是说首先预设一个理想的理论系统,然后把各种材料填加到其中加以解释,就算完成了研究的使命。真正的认识理解历来要求研究者在进入文本对象时,务必详尽占有所有的文献,通过对文献的坚实分疏,确定其思想的核心脉络,然后围绕概念命题相互关系的分析,予以还原重构。而我们所说的思想核心脉络,正是哲学的对象所决定的,中西哲学虽然对哲学问题的重心,在认识上以及解决问题的运思方式存在着一定的差异,但不能因此抹煞哲学的共性。哲学是对宇宙人生的终极性问题的反省,必须通过对概念命题的逻辑分析才能得到建立。离开了这一主题,把哲学泛化或弱化,是对哲学的无知嘲弄。以此考察中国哲学家尤其是庄学对宇宙人生的终极性问题的回答,才能使我们在哲学的应有范围内,更好理解领会庄学的独特认识。

庄学的核心内容,在于对宇宙人生的终极性问题做出解释。“内圣外王之道”就是庄学对人生终极使命的概括。“内圣”指自我成就自我实现,即人生的觉悟。“外王”指建立合理公正的社会,满足人们各自不同的多方面的物质精神需要。但这仅就人生的终极完整角度的说明,并没有说它在逻辑上必当如此代表着人生价值的根本体现。“玄圣素王之道”(《天道》第十三)才是庄学的核心观念。“外王”可以

为没有帝王之尊的“素王”取代,然而“玄圣”的终极解脱却必须存在,这样才能使自我存在的价值得以实现,并贡献于现实生活。庄学通过自然与自我相互关系的规定,以抽象的逻辑演绎方法,表达了道家终极的价值理想与人生境界。这一认识,概括了整个中国哲学对宇宙人生价值问题的理解。

根据哲学的整体性原则,对一古典哲学的阐释,首先取决于哲学对象的要求,其次反映于一个具体的哲学体系固有的内容。由上述整体性要求出发,我们看到贯穿于各部分内容,那些最基本的概念范畴,以其自身具有的确切意义的张力,渗透于全部论述中,成为联结彼此不同问题的纽带。对古典哲学体系的分类与不同内容的把握,是随着精确明晰的认识要求的步伐,对文本对象做出合乎其内在秩序的分解,不是主观的裁定。内容的完整,保障着哲学家的思考消除片面性,而其认识规定与客观存在相符,使哲学家的认识活动,经受起时间的考验,上升为真理性的知识。如果在对问题的思考解决与表达中,哲学家的理性认识活动存在着谬误,固然会使其在思想史上的地位有所动摇,但对今天的研究者来说,揭示造成错误的根源,并指明具体的解决之道,永远是最重要的任务。

哲学认识的出现成熟,是人类对自我命运长期探索的产物,哲学家对世界与自我存在意义的思考,以理性思维为工具,解决人生问题的需要。当我们把庄学的哲学认识综括为“得意而忘言”、“天下有大戒”、“知天之所为,知人之所为”、“道进乎技”与“通下一气”以及“道无所不在”几个方面,并以各部分内容之下更为具体的论述,支持其逻辑推演的展开时,庄学对存在者存在,本质存在与存在状态,自我实现的依据与可能性,以及自我实现的方法等重大哲学问题的认识,都已被容纳于上述分析诠释中,成为不断推进认识发展的有机组成部分。随着分析的展开,几乎容纳了庄学的所有文献,不同的论述内容,全部适得其所地汇归于庄学的思想之流里,成为整体存在的有机组织。于是在我们与庄学的深沉对话交流中,充满生命力与深刻洞见的真理之光,冲破了语言表象的迷惑复活升华。

进行概念分析是哲学最直接的特征,而庄学的概念范畴系统,又是那样的丰富多彩层出不穷。庄学运用了许多富有象征意味的语言,以种种暗示隐喻的形式,典雅而活泼地引导我们进行着观念的冒险。那含义隽永的精神关怀,潜存于表达形式的背后,必须真正进入庄学的内心世界,将隐而未发的思想精髓,通过我们的转述为现代人理解,发挥其应有的价值作用。中国哲学描述性范畴的运用远远超过了规定性范畴,它的不足,使我们不能直接了解思想家本人的具体态度,需要借助对相关问题的分析,获得较为准确的认识。而它的优点,或许这可能是汉语的优点,本身具有多义性与不确定性,使表达更富有张力与弹性。接受者需要通过自己的介入,参与到思想者心灵活动的情境中,以自己的感悟,填补概念范畴不确定性造成的意义的空白,使意义内涵获得新的形式与稳定结构。

因此,对哲学家与诗人一身而二任的庄学,仅立足于惯常使用的逻辑分析方法,就会丧失庄学诗性的特色。而纯粹的描述庄学,又将必然会失去庄学崇高的思想精神。加之庄学文本中存在着极为复杂的文献方面的情况,对庄学的研究,不论在诗性与哲学任何一个领域,都不能脱离文献学的依据而无视其多样化统一的面貌。哲学研究的整体性原则,落实于对庄学的考察,就表现为多重建构,最终以精神内涵的揭示为归宿。多重建构就是正视庄学的复杂性,不回避其中存在的问题,力求解释其具体原因。如果我们对存在的问题毫无发现,无异于徒劳无功。而最终以精神内涵的揭示为归宿,就是不能脱离庄学的哲学探索的核心,重现还原其对宇宙人生认识的真理性的认识。只有这样才能真正深入到庄学的内心世界,不至于使其走向简单化。

考古学的类型学理论,对于中国哲学的研究具有巨大的借鉴意义。古典哲学可以被我们视为思想的历史遗存,作为我们研究审视的基本对象。虽然真理性的思想认识,具有永恒性,但这不妨碍我们考察其产生的时代,理解的深度。而任何思想的产生,如同物质遗存一样,都产生于一定的具体时代。每一历史时代的思想认识,无不具

有特定的思想内容与认识方法。这种因认识深化产生的特定的思想内容与认识方法,是区别于其它时代哲学认识的典型形态,甚至是划分同时代哲学思考的最基本依据。如此我们可以较为精确地更加具体地把哲学思考的不同内容,以主题或次生的类型把它固定下来。正是在这一范围之内,我们通过对相关的文献学研究,容纳于类型学之中。不论概念范畴的提出演变,还是已有的历史记载,都成为印证我们研究指向对象的方法手段,成为我们确定其思想价值与历史贡献大小的坚实坐标。大量的传世文献与日渐丰富的出土文献,包括日益成熟的不同学科的研究成果,充分进入我们研究的对象之中,推动着我们现代学术的思想寻根与意义探源工作,突破传统学术研究的线索单一方法陈旧的局限性。

要言之,类型学对器物造型、图案、纹饰等的分门别类划分又加以综合测定的要求,是作为确定其历史断代的依据运用的。移植到哲学史的研究,则成为我们深入到一个哲学体系内部,考察其思想建构的不同组成部分的具体方法。器物造型、图案、纹饰等,相当于我们从哲学认识角度,对庄学内容划分为相互连结的六个部分的判断。因为它们统一于思想之“器物”,就是将哲学问题与论述的文献归纳于不同类型的结果,虽然在形式上,没有僵化地使内外杂篇或某一章节一一对应,却从根本内容上实现了理论内容与文献存在的贯通。在没有足够的证据可以推翻旧有记载的真实性之前,我们必须尊重历史。隐藏的事实经过不断发掘被逐步澄清,恢复或重现,则要求我们面对事实,不盲从于传统乃至权威。然而哲学史研究从根本精神上,是对传统思想资源在现代条件下,进行重构还原的工作。我们的研究虽然在借鉴运用其它学科合理的因素,但对于哲学思想,我们依然只能以哲学思考来面对,不能为其它任何方法所取代包办。逻辑分析直到今天仍旧是哲学研究的根本手段,这又使如何充分地把握古代哲学家的认识问题,摆在了我们面前。

语言是思想的外化,思想是语言的生命。只有透过语言符号的载体,我们才能领会哲学家对问题的认识。而庄学在对各方面重大

哲学问题进行阐释的过程中,以其高超的甚至是至今无人可以企及的语言表达能力,应运自如地使用了神话、寓言、故事等,使象征、暗示、隐喻的表达手法,与精深的逻辑分析水乳交融。解析逻辑推演的相互关系,已经使后来者困惑不已,再加上文学性的章节段落渗透于其间,更使我们对于理解其真正意向困难重重。功能分析方法虽然揭示了庄学哲学思考的基本特色,但功能分析方法却在神话与寓言面前,略显苍白,不能从根本上使蕴藏在神话、寓言中的哲学意蕴展示无遗。把隐喻理论引入到逻辑性的重构过程中,使其能够在适当的范围,参与概念命题的分析,以期尽可能充分地发掘这些文本对象中的哲学遗产,抑制其流失。可是遥远的古典神话,随着时光的推移,原来可能明晰的意义渐被后人遗忘,今天的说明就会存在着诠释与过度诠释的矛盾。不诠释,放弃了研究的责任,回避困难。而诠释则可能把现代意识观念增加到古典哲学中,丧失科学研究的求真精神,混淆古典哲学与现代哲学在认识上的差别。只有引入而不是替代分析的态度,将促使我们在哲学问题为主线的条件下,贯通内外杂篇的各部分哲学要素与基本内容。由于不是对类型学与隐喻理论的照搬,而是在功能分析的一定适当的范围,始终受到分析精神的限制,运用其基本观念,以解决文本对象与概念内涵的深意,神话与寓言不至于因抽象的逻辑分析而兴味索然。

在对概念命题的逻辑层次与结构进行把握时,语义学的有关认识有助于我们更加细致地把功能分析方法中的相互联系的概念内涵,得到进一步准确的区分。考察不同语言环境下概念命题的具体意义,正是哲学史研究必备的素质。增强研究方法的合理性当然需要与一定的途径相结合,现代的哲学史研究虽然与纯粹的哲学问题的研究存在着一定的脱节现象,将来也许还会更加严重,但如果我们自觉地把现代哲学各分支的研究方法与操作程序,融铸到古典哲学文献中,不仅会挽救传统形上学日趋衰落的命运,而且会因古典智慧被现代手段的激励,更好地服务于现代生活。运用日益成熟的语义学理论,可以有力地推动我们分解庄学概念体系的不同层次,使我们

在对庄学的意义论进行动态分析时,还原其真实所指,清楚而客观地评价其认识的得失。类型学的方法推动我们确定主题,而语义学与隐喻理论的有益成分,为我们还原庄学丰富多彩的语言生命力,提供坚实的支持,经此过程将使意义论及其相关的功能分析的合理性及永恒价值,最大限度地得到理解。文献学的背景,因类型学与隐喻理论的直接介入,具有了更加厚实的理论形态与现代意识。哲学的诠释,因立足于类型学与隐喻理论的参与下的文献考察,从而与语义分析形成了动态的互补关系,最终它们都服务且服从于对庄学内圣外王问题的论述。而隐喻理论与语义学的进入对古典哲学的分析,不仅没有减弱或降低庄学的诗意,反而使庄学的诗意因坚实的逻辑重构,实现了意义的一贯,从而排除了各种臆说继续存在的可能。

庄学也许与《列子》一样,是中国古典哲学中,最适合运用类型学与隐喻理论加以解析的对象。庄学在表达上以诗喻的象征手法,启迪来者领会对终极意义问题的形象化把握,与情感需求直接同一,不至于因逻辑分析的抽象表达,阻碍意义的传递渠道,使人类的终极向往变成知识阶层少数人的专利。“得意而忘言”在庄学中,绝不单纯是对语言存在问题的讨论,它是庄学对人的问题的认识的部分,是意义论的要素之一,而且也是庄学建立哲学体系的基本方法,隐喻、象征、神话、寓言等,都是其实现“得意”目标的重要组成部分。它与通过否定达到肯定的方法一样,是构成功能分析方法的最直接表现形式,这种高度早熟的哲学智慧,是在对语言的意义作用清醒估价的前提下创造性地提出的,极大地影响了后世哲学。

追随庄子的智慧之光,任何一个具有批判意识的研究者,无不为主子精深的哲学思考叹服,沉醉于他向我们展示了汪洋恣肆、仪态万方的世界,为独具个性的精神魅力陶醉。然而在另一方面,面对庄学的浩瀚海洋,又令人顿生瞻之在前,忽焉在后之叹。仿佛顽童徒劳地想把无数跳跃的光斑握在掌心,为己拥有,总是在他以为那明亮的色彩,不可能再从他手中溜走的时候,消失的无影无踪。研究者由于自身思考能力的限制,方法手段上的欠缺,面对庄学总感力不从心。虽

然著述丛出,实质上都与如同野马飘风般无所依止的庄学思想存在着不同程度的隔阂。于是,思想史上就形成了这样极为奇特的现象,能够对庄子会意于心者,对他称道不已赞不绝口,加深着对庄学理解的深入。而不能与他同思考者,心灵与庄学隔绝,又无不对他横加鞭挞痛斥如仇寇。批评者总有其理由,赞扬者不乏其依据,庄子就成为中国历史上最受误解的思想家。

庄学的历史成就是巨大的,而其根本不足,则与其真理性认识交织在一起,具体表现在两个方面。在对个人与社会关系的认识上,由于重视个体存在的独立性,又肯定社会价值规范的历史合理性,庄学在揭示这矛盾对立的双方的冲突中,坚持了保持个体自我人格独立,消解分化贬低社会价值而实现自我的人生道路。在庄学看来,历史现象之恶,应当是实现人类自我完善不得不付出的代价。既然承认历史过程中普遍存在的恶的事实,且因为它与自我本质无关,庄学以为自我实现必须是对恶扬弃。虽然庄学承认“正”是社会成员等级结构(包括劳动分工、社会地位)的终极向往,但对文化创造积极作用的批判态度,不能不使庄学的理想追求,与人类社会普遍的文化创造的合理存在,此消彼长难以周全的境地中。这就很大程度抵消了庄学对人性异化批判的力度,使其“道也,进乎技矣”的超越性认识的积极意义,仅局限于个体存在而非人类社会全体,无法使其价值关怀与人类文化成长达到和谐一致。

在庄学的核心意义论方面,庄学认为,对宇宙人生本质的洞察是人生自由的实现,而道是世界的普遍本质。我们的认识指向社会、自然,获得的仅是知识,不能通过知识泯灭主客体之间的对立,实现同一。因此,必须回到自我,在不断的知识积累与实践活动的刺激下,心灵才能领会并最终与决定生命存在的力量,浑然一体。但每一个人心灵对世界的领悟,存在着深浅之别,即使同为觉悟者,也完全有可能相互之间存在着差别甚至对立。那么,我们最终渴望的智慧明觉,其真实性,到底有无客观标准呢?还是它本来就是随意的存在呢?虽然早在老子那里,就已经把“真”的问题摆在了哲学认识至为

关键的地位,庄学对此进行了深入的分析。可是,智慧不能脱离知识而存在,我们如何在知识与智慧之间,寻找其合理的支点呢?结果庄学寻求确定性、真实性的精神成长过程,经历了一个完整的循环,回到了起点。

也许,这正是庄学的不朽魅力之所在。这不仅是庄学存在的问题,同样是一切追求精神超越的哲学体系的共同问题。由于在那样遥远的时代,庄学把这个人类思想发展必将面临的普遍问题,呈现于我们面前,我们才更加惊叹其深邃的洞察力。这个今天不能解决,在未来也永远不能解决的难题,从哲学认识的普遍立场看,真正反映了自我存在有限性与宇宙无限性之间的尖锐矛盾。一方面,实现自我只能是个人的事业,而人生有限。另一方面,人类文明是渐进提高的过程,我们既不能绝对肯定人类将永远存在下去,又不能断言存在着人人都是觉悟者的一天。在面对现实的同时,我们的问题又重新回到渴望实现自我,但实际上不能实现的苦恼中。固然正是在不断的对问题的反省解决过程中,推动着人类文明程度的提高。可是,难道不正是社会物质生活环境的改善,为每一个体的自我实现,提供了多方面的保障,使我们心灵中渴望期待解决的困惑,逐步得到澄清。现实面临的严峻问题是,我们如何使处于群体环境中的个体,既不违背社会的历史规范,又保持自我的独立性,从而实现人生呢?古代哲学家的缜密思考和深刻洞见,成为我们今天关注人类自我心灵生活,克服无止境的文化冲突和经济竞争造成的无序恶果的极为有益的镜鉴与宝贵资源。历史上的不同哲学家的不同价值关怀,都发现了宇宙本质与人生意义的某一方面,但绝非全部,我们称他们为觉悟者,并不等于世界的奥秘已真相大白,如此可以在不同的哲学思考中摆脱纷争,达到相反而相成的理想结果。

在历史上,道家思想曾为接引印度文化主要是佛教,进入中国社会并最终扎根,发挥了儒家不能具备的作用。而中印两大文化系统在中国的合流,中国文化对印度文化的吸收消化,使中国的文明程度达到了空前的水平。今天,不同文化之间的交流又成为整个人类面

临的时代问题。近代以来,贫穷落后的中国,饱受屈辱欺凌,中国的先进知识分子,为中国人民恢复对民族文化的自信,实现民族精神的更新,如冯友兰、熊十力、贺麟等,在对西方哲学的学习领会下,通过对宋明理学的精神资源的全新解释,建立了各自的哲学体系,使中国文化的精神价值,得到了应有的阐释。虽然他们的努力,达不到像现代西方哲学界的代表人物那样的水平,对世界文化发展,产生主导性的影响,但使中国文化的精神内涵,在较为广泛的范围,得到了较好的回应,成为我们今天与西方文化交流对话的先行者。这些哲学家选择宋明理学,作为自己的思想创造的出发点,除了个性方面的因素与历史背景方面的因素,更重要的是对宋明理学内在价值的肯定。可是客观地看,宋明理学奠基於魏晋以来的玄学与隋唐高度发达的佛教哲学,以及道教哲学的基础上,而我们今天对佛道教哲学,依然缺乏深入的认识。

哲学史的研究承担着双重的使命,一方面需要把民族文化精神薪火相传生生不息,发扬光大,另一方面又需要不断剔除那些不合时宜的部分,以期更加顺利地推动民族文化的进步,不至于在世界文化大潮中落伍。前者使专业研究者成为卫道士,以保守的形象出现。而后者又使历代学人成为批判者,不断寻找前人认识中的毛病,遭受更加严重的心灵痛苦。这种珍惜与清算并重的责任,使能够对传统抱有敬意与同情心理的研究者,愈发陷于迷惘彷徨之中。反省几千年民族文化的成长史,特别是中印两大文化结合而创造出更加灿烂的新文化的过程,我们不能不意识到,外来文化的源头活水,在任何时候,都是使民族固有文化发展到更高水平的强大动力。可是,对任何一种富有历史深度的外来文化的吸收理解,选择批判,必须经过长时间的认真学习之后才能实现。六朝时期佛教“格义”哲学的出现,就是这种文化转型应当付出的代价。而当时道教哲学对佛教义理的广泛吸收,实际上也是“格义”哲学的一种特殊形态。但作为人类历史文化发展过程中某一阶段的思想成果,却永远不会因此而丧失其应有的价值。

相信在未来相当长的岁月,我们还不得不在“格义”哲学的无奈中挣扎,不论我们是否喜欢这种结局,但清醒地考察,它肯定是不可能改变的事实。对庄学的分析重构,作为走出“格义”哲学的努力方向之一,同我们的前辈那样,以各自不同时代的认识思考为基础,更加积极而务实地面对现实,开创未来以道家思想为本位,建立适合现代精神需要的新型哲学的准备当中,这就是我们的衷心期待。长期以来在中国哲学园地中承担着主要预言者与建设者的道家哲学,居然在如此喧闹的世界这样寂寞寥落,启人深思。

后 记

最早接触《庄子》，还是二十多年前读初中时，虽然那时的所谓接触，不过是各种古文读本中选出的片断；虽然那时的阅读，不过是一些生动有趣的寓言故事而已。但我依然清楚地记得《秋水》一篇让喜爱文史的少年的我欣喜无比。直到今天，《庄子》依然是占据我心灵最重要的一部著作。

1990年岁末，买到了岳麓书社的《老子·庄子·列子》合刊本。从此，它就成为经常翻阅的对象。虽然在这前后，已有了多种刊本《庄子》，但看的最多的就是这个简装本。在我的藏书里，从来没有一本遭受过像它这样的折磨。说来奇怪，在这些年中，自己虽是那样的喜欢《庄子》，其间还以郭象注的疏解者成玄英为研究课题，却没有发表过任何一篇纯粹研究《庄子》的文章。甚至是为教学写过数遍讲稿之后，也不曾写过一篇完整的准备公开发表的论文。不是没有写作的念头，而是因为不能使诠释达到一贯，自圆其说。直至去年在给研究生开课时，长期的思考终于有了收获，那些种种疑惑的问题，最终都有了答案。这才一鼓作气，把这一研究告一段落，作为本年度为本科生授课的完整讲义。

如果没有在北京大学学习的经历，如果不是后来任教于北京师范大学哲学与社会学学院，我想，无论如何，自己不可能长期保持着对庄学的热爱。特别是北京大学期间，诸位在道家研究方面的师长，对我的潜移默化的影响，绝对不能低估。汤一介先生、许抗生先生与

陈鼓应先生开设的众多道家课程,让我受益匪浅。重返台大之前的陈鼓应先生,在北京大学先后开设《黄帝四经》、稷下道家、庄子、《易传》与道家等等的课程,我一次没拉下,都听了。现在回想起来,风格各异的几位老师,从不同方面,把我带到了道家的世界。也许是机缘,也许其中还有个性的因素。就这样,道家的研究就成为我的安身立命之所,持续并陆续实现着自己许多年前的梦想。

不论是课堂上,还是私下的交流,与陈鼓应先生的长期往还,是我历年来最温馨愉快的记忆之一。是他的出色研究与教学,巩固了我对道家之学的心仪,以至全身心投入的热情。陈鼓应先生的《庄子今注今译》及别的作品,与其他众多学者的研究,为本文的写作提供了最基本的思考范例,在接受《庄子今注今译》思想观念的过程中,拙作的思路早已呈现出与《庄子今注今译》的框架不同的诠释方向。然而,纵使我对庄学的认识与《庄子今注今译》如何不同,细心的读者一定会看出来,他的许多理解是本文的重要参考。如果出现了不同之处,理应视为拙作的发挥,这是很正常的现象。业师汤一介先生对中国哲学的研究,特别是《郭象与魏晋玄学》,在方法论方面,给予了作者极大的启迪。许抗生先生在与我的私下交流里,特别指出了庄学中梦觉话题的重要性。这些,都成为我研究庄学的重要的精神资源。在此,我向各位师长,不论是提到的还是没有提到的,表示衷心的感谢。我也应当特别感谢在课堂内外,与我交流的各位同学、朋友,许多具体认识就在与他们的谈话中,产生出来。使我在认识别人的长处的同时,使自己的思考,达到内在的统一。

写完了这部充满了我个人认识的作品,心理上有一种很少有的轻松畅快感。而从2002年8月底到2003年8月底,我获得了韩国高等教育财团提供的为期一年的学术交流机会,能够排除一切干扰集中进行研究。在汉城期间,我对自己的研究进行了细致的反省与进一步的提炼,使之更加完整成熟。纵使如此,我也深知自己不可能把庄学的思想精华,发掘至几无遗蕴的程度。但赞成还是反对我的声音是不重要的,重要的是我们都应当重视庄子这位在中国哲学史上

地位足与龙树之于佛陀、柏拉图之于苏格拉底相当的人物的思想成就。

2002年6月28日凌晨初稿

2003年3月23日改定