

试论道家哲学与自然的关系及其表达方法

——“三玄”通论之一

刘坤生

(汕头大学文学院, 广东汕头市 515063)

作者简介 刘坤生 (1948-), 男, 安徽合肥人, 汕头大学文学院副教授, 从事中国思想史研究。

关键词 自然 周易本经 无为 和谐 相对

内容提要 《周易》《老子》和《庄子》这三部道家典籍所包含的理论和自然的关系问题, 应作进一步研究。《周易》本经六十四卦以八个基本卦象象征八种自然界的事物, 再两两组合六十四卦卦象, 用来比喻作者的政治思想。《老子》的理论中, 自然天地一方面是上源于道而下开万物, 从而呈现出道的无为品格; 另一方面老子由对自然天地和谐的感悟, 对不公平的社会现实作了批判。庄子以自然的宽容包蓄万物的品格为依据, 将老子无为的理论引向了理论批判的领域; 另外, 自然界万千的景物在他的笔下也成了其理论表述的借鉴和力图挣脱人生困境、追求精神解放的参照物。总之, 天地自然对道家哲学而言, 既是其道的理论内容得以形成的理论资源, 又是其以文学形象表述其哲理的借鉴, 而与今日所谓的自然科学却没有实质上的联系。

中图分类号 B22 **文献标识码** A **文章编号** 1000-5374 (1999) 03-0053-06

中国哲学探求的对象是含有社会性的人, 很少专门关注真正的自然和客观世界。但中国早期的道家哲学, 被当代研究者往往喻为“自然哲学”。因此, 理清道家哲学与自然的关系, 对把握中国文化的基本价值将不无帮助。《颜氏家训·勉学》篇说“《庄》《老》《周易》总谓‘三玄’。”称之为“玄”, 不仅因其意旨幽深, 使人难以索解, 更因其表现方法的特殊, 而导致其两千多年来歧义纷纭, 成为中国典籍文化中最难读解的作品。这里需要说明两点: 一是“三玄”的作者其共同之处, 是多用自然事物形象地表达他们的哲学思想, 这是它们难以被理解的主要原因; 二是他们之所以运用自然事物作为比喻乃至象征的手段, 是因为其理论内容的达成多缘于他们对宇宙天地和自然事物的感悟, 而“天之道”所循行的法则, 也正是道家玄妙难识的道的精神的体现。我们也只能从这个角度称“三玄”为中国的“自然哲学”。实际上, 《周易》本经是以自然事物之八卦, 重叠而成六十四卦, 在每一卦的上

下卦之间形成的绚烂多彩的关系, 以表达作者的社会政治和人伦关系的观点; 《老子》的作者已将宇宙天地的性质, 作为其理论追求的目标和理论依据; 而《庄子》的作者对于人生、自然、社会诸方面, 则已在理论的内容和表达上达到了高度的统一。

《周易》本经由六十四卦组成, 每卦由卦象、卦名、卦辞和爻辞组成; 从表现形式上说, 每个卦是由抽象的卦象和逻辑的文字两部分所组成。从研究方法上说, 方法的正确首先要体现在周延性上。如果释读的方法只是扣住一个卦的某一部分, 或是卦象, 或是部分卦爻辞的文字, 则难免出现误解; 就概括全书的理论而言, 则只能建立在对六十四卦作通贯解释的基础之上。而六十四卦都是由八个基本卦两两重叠而成, 如此, 卦象的作用就显得尤为突出。卦象与卦爻辞的关系, 一般而言, 逐渐完成的, 是先有象而后有辞^①在一卦中, 卦象不仅在结构上

决定了卦的形成,而且也是一卦的主旨之所在。

《周易》卦象的基本构成单位是“一”和“⚊”两种基本符号。这两种符号的原始意义究竟指什么,历来说法不一,但这与《周易》一书本身的内容并无根本性的关涉,因为它们虽然是构成六十四卦卦象的基本符号,然而六十四卦是由八个基本卦两两重叠而来,并非由“-”和“—”这两种符号直接组合而成。如何认识卦象,从《易大传》开始,歧说纷纭,象数之复杂,令人头痛。《周易》八卦自古以来人们认为是伏羲氏所画,似无大的争议,但把八卦排列成六十四卦,那就莫衷一是了。如郑玄说是神农,孙盛说是夏禹,王弼等认为是伏羲,而影响最大,流传最广的是史迁和班固所主张的周文王重卦^②。但综合以上诸说,它们在关涉《周易》的构成上却有一个共同点,可以给我们以很大的启迪,即:《周易》卦象的构成,最初是由每卦三个爻的八个基本卦再重叠而成每卦六个爻的六十四卦。

笔者要强调的是,理解这一点非常重要,因为盛行两千多年的“象数说”的基础,就是立足于“☰”和“☷”这两种符号在卦中的位置和所谓阴阳性质的变化,其前提就是认为这两种符号直接组成了六十四卦,这就违反了卦象的构成原则。深入辨析这个问题已经逸出了本文的范围^③,但由此我们可以了解八卦是构成《周易》卦象的基本形式。《周易》作者用三个爻组成一个卦,得出八个基本卦,其最初的象征意义,正如《说卦传》所说:

乾(☰)为天	坤(☷)为地
震(☳)为雷	巽(☴)为风
坎(☵)为水	离(☲)为火
艮(☶)为山	兑(☱)为泽

这里要说明两点:

其一,常见一些哲学书上认定这八个卦象是中国人早期的自然观,是《周易》作者强调由这八样事物组成了物质世界。这其实是一种肤浅的见解。仅就此八类事物而言,水与泽,雷与火,山与地,皆类似而重复。这不是自然客观世界的分类,作者取此八类卦象的意义在于用作比喻。因为《周易》本经并不是叙述阴阳对立转化的宇宙生成理论(那是《易大传》的观念),而是一部社会政治哲学典籍,笔者在小著《周易老子新证》中有较详细的阐述。最近李学勤先生的《简帛佚籍与学术史》在海外出版,其中“《周易》帛书研究”一章中多次谈到传世本《周易》早于帛书本,其原因就是传世本不象帛书本,根据《易大传》的观点为贯彻阴阳学说的原理,而

对本经重新进行了编排改造。至于八卦以八种自然事物取象,不过是其用来作为比喻而已。

其二,在《说卦传》中,除了八个基本卦象外,还有其它许多引申的卦象,如“乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊”以至许多象“巽,其于人也为寡发,为广颡,为多白眼”之类,荒诞不经,这些都是为了占筮需要而推衍出来的;至于八个基本卦象,则是构成六十四卦的基本因素,这正是下面要讨论的问题。因篇幅有限,这里只举出代表性的卦加以初步的论证。

乾卦的卦象是乾上乾下(☰),《周易》中凡八个卦的自重卦,其卦象的喻义主要是由卦爻辞的文字来显示。此卦正如孔颖达所言:“此乾卦本义象天”,“而谓之乾者,天者定体之名,乾者体用之称。故《说卦》云:乾,健也。言天之体健为用。圣人作《易》,本以教人法天之用,不法天之体,故名乾不名天也。”^④这就是说,《周易》作者创立乾卦,不是在探讨天体宇宙的生成,而是在借用自然之天的刚健作用作比喻,阐述自己的社会政治思想。乾卦本身的内容也证明了这一点。乾卦从初九的“潜龙”、九二的“见(现)龙在田”、九四的“(龙)或跃在渊”、九五的“飞龙在天”、上九的“亢龙有悔”,是用龙的由潜伏到逐步壮大乃至飞得过高,来比喻西周王朝从弱小发展到强盛以至由盛而衰的历史过程。其中说“勿用”、“有悔”、两说“利见大人”(以见到大人而得利),九三爻辞说“君子终日乾乾,夕惕若”^⑤。作者不言龙转而探讨君子内心的自警和反省,这都说明作者是着力探讨王朝政治的盛衰历史。但仅此而言,乾卦的刚健进取的精神和卦辞“元亨,利贞”(以走上正道而得利,从而事业大大的亨通)的内容并没有显示出来,这要通过“用九”的文意来理解。乾卦《用九》:“见群龙无首,吉。”这是说,爻辞中的六条龙(群龙)首尾衔接,它们作着无首无尾的循环运动。如此,则“亢龙”(亢,高;亢龙,飞得过高的龙)又可转化为“潜龙”,步入了顺应天道的循环运动,加上君王主观上的自警自惕(九三爻辞),以及采取柔退的实践方式(九四爻辞言龙本可升天而盘桓于深渊,是柔退之道),作者论证这三种思想,从而认为王朝借此就可以振衰起颓,用老子的话说,就可以“蔽而新成”了。总之,以乾喻天,作者只是借用天之刚健的作用;而“天用莫如龙”,爻辞中龙之出现是根据借用自然之天的作用而来的进一层比喻。同样,以地喻坤的坤卦也是同样的道理。而《周易》其余六十二卦主要

是体现乾坤卦所蕴含的这三种思想

泰否两卦主要是讲循环，以泰卦为例，卦象是下乾上坤(䷊)，天地颠倒如何是通泰呢？原来作者着眼于乾坤卦上下位置的互换，这种上乾由下折而向上，下坤由上回到下位，作者认为这种恢复正位的循环运动是通泰的，所以卦辞称之为“小往大来”。初九的“拔茅茹以其彙”，是强调下乾循环的彻底，而上六的“城复于隍”是言上六归于下位的循环^⑥。《周易》卦象的上下卦关系就是这样由八个基本卦象代表八种自然事物所形成的错综复杂的矛盾，来表达作者创作该书的政治哲学思想。

由此可见《周易》本经是作者通过卦象的形式，借用八个自然事物，由此组成上下卦纷纭复杂的矛盾关系，来表达作者的政治哲学思想。至于说易有阴阳的宇宙创生观念，那是《易大传》的思想，并非是本经六十四卦的理论内容。徐复观先生、宋祚胤和李学勤先生已多有论述，不作详证。总之，在谈到《周易》时应该注意区分经和传的本质的不同。

二

老子哲学的建立，与《周易》却又不同，它在很大程度上得力于对宇宙自然规律的直观感悟。但首先我们要对老子“自然”的概念有一个正确的理解。在中国文化典籍中，“自然”一词首见于《老子》中。但这个词有着特定的思想内容，它既不同于天地山川草木之自然界，也有别于现在作形容词或副词的“自然”一词。《广雅·释诂》：“然，成也。”确切地说，《老子》中“自然”一词乃是“自成”（自我完成）的意思。在众多老子外文译本中，经典的英国汉学家亚瑟·韦利的《道德经》译本，将《老子》中五个“自然”四个译为 Self-so，显然是注意到这个问题^⑦。因为“自成”是主谓结构合成词，其基本意义就是不受他力所影响、所决定，而系“自己如此”，表现出来就是自由自在，无所束缚。老子创造“自然”一词之用意，徐复观先生有很好的说明，现从四个方面作一概述：

其一，说明道的形成。老子认识到世上一切事物均在因果系列之中，事物都是既影响其它事物，同时又受他事物的影响，没有一个事物能够完全“自己如此”，自我完成；只有追溯到“第一因”时，才能成为他物之所因而不因于他物，这就是老子的道，《老子》第25章中所说“道法自然”，即道只效法他自己，从而赋予道以绝对的意义；又说“有物混成”、“独而不改”，也是在强调其不可分化和绝对性，

之所以能如此，也正是基于道是自己生成自己。

其二，说明道创造万物的情形。万物由道所创造，可见万物不自然，因不是自己如此。但道是以“不生之生”创造着万物。“弱者道之用”，弱到“绵绵若存”，以至弱到“不有”、“不恃”、“不宰”，万物都感到“夫莫之命而常自然”，万物都能自己掌握自己的命运。万物被创造而又能自然，这个矛盾的解决恰恰是大道精神的体现。

其三，老子的政治追求是人民的自然，由此体现了老子哲学的实践性，也是老子谈自然的本旨。他要求为政者体会大道创生万物的精神，实行无为之治，使人民虽生活在政治中，而不感觉到政治的强制性，只是感到“自己如此”。所谓“太上，下知有之”、“功成事遂，百姓皆谓我自然”。由统治者的无为，人民就可以自化、自正、自富、自朴，从各个角度表现出自然，而能自然即自由。

其四，老子用自然为人生之本性。人生之自然，即所得于道之德。老子主张“致虚”、“守静”，由此而“归根”、“返朴”，他认为人们追求的“益生”及人文活动，违反了得以生之德，将逐渐丧失人的本性和价值。《庄子·德充符》说“常因自然而不益生也”，是对老子人性自然思想最清楚的说明。

由上面四点可以看出，老子创建“自然”一辞，实是一种境界，以此贯通道物、人我，亦即是贯通其整个哲学体系。钱钟书先生说老子“妙造自然，出入入天”，诚非虚誉之辞。那么，现代人所谓的自然，即宇宙天地的自然界，对老子的理论产生了什么影响呢？关于老子道的理论的讨论，历来歧见很大，但不外是以唯心或唯物来概括其本体。其实这种概括并不符合老子理论的本质，笔者在有关论文和著作里曾经指出过，老子论道，从一开始就是立足于道的作用，而非道的本体，他是在作用层上来表现本体^⑧。综合《老子》中首章、11章、25章、40章、41章等内容，莫不如此。如首章老子言道，先言道非任何概念所能规范，然后马上转入道以有、无两面产生万物的论述；其理论的双向性表现为：一方面由对现实价值的否定而经过理论的提升，追溯到宇宙根源“道”所体现的绝对价值，此谓“无之以为用”；另一方面，“道”以其无限的功能“玄之又玄”地产生着万物，万物出于道而又归于道，此谓“有之以为利”。如此看来，无论是对价值的追求或者是对万物本质的探究，老子理论的建立和展开都是建立在现实的基础之上。那么，道的精神是如何流溉万物，而万物又是如何体现大道的呢？这里，天

地自然在其理论的架构中起了承上启下决定性的作用。《老子》42章是从道创造万物的角度论述道的功能：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

这是老子从“有之以为利”的角度，具体表达他的宇宙生成理论，一即是道。蒋锡昌说“就其名而言为道，就其数而言为一”，此说最为简明。《老子》中“一”的类似用法有十一处，都是这个意思。“道生一”就是道生成它自己，与“道法自然”意义相通。但老子为何要如此“故弄玄虚”呢？原来老子是立出道创造万物这个角度论述道的功能，由“一”与万物之相对，方能显示道的绝对性。那么“二”指什么呢？自汉代学者至今人往往以“一气判阴阳”，认为“二”是指阴阳。此说对照原文显然不通，老子认为阴阳是在“三生万物”之后，否则，老子的表达将出现逻辑上的混乱。“二”应该是指天地。从庄子所言“道之生天生地”、屈原《天问》之“上下未形，何由考之”之上下，到《易大传》之“太极生两仪”之“两仪”，这些都说明：在中国古代传统观念中，天地作为一时空形式，它持载万物，先于万物而存在。这在老子的理论中表述得尤其突出。他说“玄牝之门，是谓天地根”，“有物混成，先天地生”；从逻辑上说，天地是后于道而先于万物而存在。老子又说“域中有四大”，“道大、天大、地大、王亦大”，从顺序上看，天地在功能上比人高（“王”乃人中之大者），非万物所能企及。如此，自然的天地在老子理论中是上源于道而下开万物的，呈现出双重的性格，这是理解老子的理论本体（道）与现象（万物）之间关系的关键。^⑨老子哲学，乃至中国哲学为什么可以由形而上贯通到形而下；用西方的“唯心”或“唯物”的概念来概括中国的古典哲学为什么不够恰当？这些问题都可以从这里得到启悟。由于老子重视天地的独特存在，“三”即指“一”与“二”并存的状态；事实上，是道为本源，以天地为场所，万物就生生不已，此为“三生万物”。至于“万物负阴而抱阳”，则是老子以“冲和”来形容宇宙的阳刚与阴柔谐和一致，由于宇宙广大的谐和性，于是充满了无限的生机。

天地自然不仅是老子哲学理论架构的中介，而且老子认为天之道乃循行所谓的自然的法则，而这种由天地自然而来的法则，却正是玄妙难识的道的精神的体现。老子说“天地不仁”，他并非是要否定仁义的内涵，而是在作用层上否定儒家的仁义。因为在老子看来，人们因纵欲而互相掠夺固然不好，而

社会发展到要以仁义来互相照顾也是麻烦；何况在这种倡导仁义的追求中，人们变得更加虚伪。他所否定的是儒家这种提倡的方法；不是否定仁义之内涵，老子说“天地不仁”，只不过是老子道的无为品格的体现而已。但老子并非是冷漠的哲人，在他的眼里，天地不仅遵循自然无为的法则，而且也是一个情感的世界。他说“天道无亲，常与善人”。这个观点的成立是建立在天的全面性和平衡性上面。“天网恢恢，疏而不失”，恢恢，广大之貌；那么，天网广大稀疏，为什么却没有漏失呢？原来，这种全面性的达成，是以平衡性为基础的。《老子》77章中说：“天之道其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道损有余以补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。”

老子以张弓为喻，形象地体现了天道通过损与补而呈现的动态平衡，由此天地与自然万物由平衡而呈现了广大的谐和性。这种和谐，犹如万方乐奏而形成的交响乐，由道借助天地而贯注到世界上。所以在第32章中说“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”。老子从天地万物的均调和谐，悟出了人类社会也应该效法天地自然。这种价值观念促使他对现实社会“损不足以奉有余”的颠倒现象，进行了猛烈的批判。进一步，他提出了“圣人无常心，以百姓心为心”，主张为政者要体悟由天地自然所呈露的包容性和普遍性，实行无为而治，让民意充分得到发舒，并由此站到了民本主义立场上——这样一种超越了其时代的政治哲学观念。这实在是十分难能可贵的。这也是老子将天地自然观念运用到其哲学理论中最有价值的地方。比较而言，这与《周易》作者简单地以自然事物用为卦象和一般言事的比喻，其深刻性是不言自明的。当然，类似那种简单的比喻，五千言中也不乏其例。如以水之就下，比喻谦柔之道；以橐籥比喻道之虚空广大动而越出的功能；以玄牝喻道之产生万物，以春天冻冰之溶解涣散，刻画得道者充满生机的精神形象，等等。但在老子的理论中，其道的价值观念的建立和对现实批判的依据，却是来自其对天地自然和谐感悟，意义是重大的：它一方面让我们对道的理论感到并非高不可攀；另一方面，老子的批判哲学由于以天地自然的品格为依据，从而具有永不衰竭的力量。

三

在《老庄申韩列传》中，司马迁说：“庄子散道德，论论，要亦归之自然。”所谓“散道德”、所谓

“放论”，用现代语言来说，就是认为庄子的理论相对于老子的理论而言，进行了充分的展开；但庄子的思想最终却依然是以老子“道法自然”作为理论的归趋。在理论的本质，庄子却并非有悖与老子。这是史公从理论形态上对老庄理论所作的最为简略的概括。

庄周的“散”与“放”，他对老子理论的演绎，从形式上来说，是通过文学的语言，以许许多多跳脱活泼充满生气的自然生物的形象来表现他的道的哲学思想。庄子及其后学在《天下篇》和《寓言篇》中强调“寓言”、“重言”和“卮言”，实际就是在方法上，对自己以文学形象来创造哲学的一种总结，而由此达到“圣人者，原天地之美而达万物之理”的理论追求。

在对道的表述上，庄子由于对道常以真君、真宰、造物者等拟人化的名词来表达；所以，他很自然地通过对自然事物的描摹，以象征的手法刻划了道的各种品格和道与物的关系。在《逍遥游》中，作者通过大鹏与小鸟、人之心智的“聋盲”与否、藐姑射山上神人“其尘垢秕糠将犹陶铸尧舜者也”、借尧之口而言的“日月之光”和“燭火之明”乃至篇末惠施之拙于用大，等等，皆是强调他所一再申言的“小大之辨”所包含的道物对立的思想，^⑧也就是强调道的存在的必要性。这也是庄子将该篇作为内七篇之首的用意所在。关于道生天地万物，即道家宇宙发生论，老子以“一生二，二生三，三生万物”的抽象语言来说明，这在庄子是以南海之帝倏、北海之帝忽和中央之帝为混沌三个拟人化的形象来表达，以倏与忽为报混沌之德，为混沌“日凿一窍，七日而混沌死”来表现自己的创生理论，既形象而内涵又比老子丰富得多。对老子“道法自然”的思想，庄子往往也是通过对自然事物的描述来表达。如《齐物论》开始写自然界的风，由人籁、地籁到天籁，显然要表达老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”的思想。庄子对天籁的解释是：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪？”^⑨这里“自己”是指天籁本身自然的本体，任何事物不能离开它，如风鸣则为地籁，而风使窍自鸣者即为天籁；而它又是自然如此，并非有心去作为，而这显然得到老子“天地之间其犹橐籥乎”的启发。

庄子理论的达成，即万物何以要归于道，有赖于他对事物相对性的深刻认识，并由此建立了无限的相对系统。所谓“齐物论”，实际上既是“齐物”之“论”，又是“物论”之“齐”。“物”之所以能

“齐”，庄子首先是通过观察，体悟到自然事物的相对性。在《秋水》篇，庄子以诗一样的语言写到：“秋水时至，百川灌河，泾流之大，两渚崖之间，不辨牛马。于是河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己；顺流而东下，至于北海，东面而视，不见水端。于是河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：‘野语有之曰，闻道百，以为莫己若者，我之谓也。’”

这里，泾流、黄河、北海一个个生动的意象，组成了庄子相对理论的画卷。由于强调事物的相对性，进一步，就是《齐物论》所言“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小”，如此，就达成了他“齐物”的理论。而庄子倡言“物论”之齐，才是他倡导“齐物论”的真正目的。《秋水》所言河伯望洋而叹，所叹也是“闻道”之事，所以他说：“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。”在《齐物论》中，庄子认为“物论”之所以可“齐”，是由于在一切哲学真理语言的陈诉中，因为“彼出于是，是亦因彼”，各种理论都是是非对立，彼此相因，所以真正把握真理是件很困难的事。如果象儒家或墨家之类，一定要采取某种观点，则必然就要形成某种片面性，因为这种观点仅仅是问题或思想的一面，亦即是所谓的“边见”。所以他说，“六合之外圣人存而不论（指语言无法表达），六合之内圣人论而不议（指随机评说不谄是非）”。既然如此，道家对这个问题持何种态度呢？庄子在文中屡次提到以“莫若以明”的方法对待这种理论的相对性。《齐物论》说：“是亦一无穷，非亦一无穷也，故曰莫若以明。”“欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”那么，什么叫做“莫若以明”呢？古今诠释均感棘手，似已成为千古的悬语。现代庄学名家从蒋锡昌到张默生，乃至流传甚广的陈鼓应的本子，对“莫若以明”都无法解释。其实，成疏就可以给我们以启迪。成玄英疏为“莫若以明者，还以彼是之所明，互取以相证也”。这是说，因其是非两立，彼此之“见”是无法消除的，但两方的理论都有其合理的地方（彼是之所明），要承认这一点（互取以相证），就是“明”。其实，从庄子喜用自然形象描述哲理来看，这里的“明”就是指日月之光。那么庄子为什么要用“明”字呢？原来在先秦并不知道月亮只是受光体，而是认为日月都可发光。《庄子》里就多次提到此点，如《天道篇》说“日月固有明矣”，《田子方》篇说“日月之自明”，《天运》篇说“上悖日月之明”等可证。日月当然是最大的自然实体，所以庄子认为“明”乃

是指日月之相待,都能够发出光明,所以用“莫若以明”。他实际上是借此来有限地肯定各家之“物论”,认为他们各自都有其合理的地方。日月相待,是说日和月都能发光,就是说一切哲学真理(物论)的诉说,尽管是相对的系统,但都有其存在的价值,有其相对的理由。因此,不能以己之“是”否定别人之“非”,不能彼此否定对方,必须容忍、容纳、承认别人对真理表达的权利和理由。这种精神事实上依然是承继老子而来,老子说“知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道”,王弼注此句为:“无所不包通,乃至于荡然公平也。”均是显示了道家宽容平等的精神。庄子不过是通过自然形象的刻画,把老子这种宽容平等的观念扩大到理论的领域而已。

在庄子以道的理论思考自然宇宙和人生哲学时,自然界万千景物成了他理论表述的借鉴,而自由活泼的自然界的各种生物更是他批判社会力图挣脱人生困境、追求精神解放的参照物。所谓“泽雉十步一啄,百步一饮,不蕲畜乎樊中”就是他用来形容道化的精神了无束缚的自由生活;他以“螳臂挡车”来比喻自罹碎身之祸,强调有为矜伐之害;而庄子最终以“吾以天地为棺槨,以日月为连璧,星辰为珠玑,万物为赍送”,借助天地宇宙星辰这样一种恢宏的气势和形象,表达了他从人生大限的自然困境中获得精神超脱的意向。

在表达抽象的思维方法时,庄子同样借助于形象和寓言来说明。《秋水》篇末的“濠梁观鱼”,当代注家往往认为是惠施的胜利。但惠施的胜利——“我非子,固不知子矣;子固非鱼也,子之不知鱼之乐,全矣”——是一种基于物我两隔的理性逻辑思维的胜利;庄子说“我知之濠上也”,所表达的却是另一种追求物我统一,属于感性经验的直观思维。凡是牵涉到这类直观感悟的体验,庄子更是往往要借用自然事物来表述,因篇幅所限,不再举例。

综上所述,我们只是涉及易、老、庄(三玄)的部分内容,但由此我们也可以看出:今人之宇宙自然对道家哲学而言,既是其道的理论内容得以形成之资源,又是其以文学形象表述哲理之借鉴。前者以“尽心知道”而使个体生命与天地万物融为一体,人类的价值源泉缘此而可以永不枯竭;但也因

此如牟宗三先生在《道德理想主义》中评论儒家所谓“在心理合一的天理良知中,智不能成为知性,则其所对之物(即自然)亦不能成为客体,不能成为研究之对象”一样,道家哲学由于强调“天人合一”,也就无法开出人与自然的二元格局,从而无助于以客观的态度开展对自然科学的研究;后者因经形象阐述哲理,加之出自作者内外生活的体验,使人读之绝无枯燥冷漠的感觉,但也由此使理论的结构潜伏在生动的形象和寓言的情节之中,给今人诠释其思想汲取其价值增加了许多的困难。这是我们今天研究道家文化所应注意的两个问题。

注 释:

- ① 参见明·睦㮮《周易集解》序。
- ② 见《史记·周本纪》和《汉书·艺文志》。
- ③ 参见拙文《周易经传异同考略》,汕头大学学报 1996年第1期。及拙著《周易老子新证》第1章第3节“周易大传的研究方法”;江苏文艺出版社 1992年版。
- ④ 孔颖达《周易正义》。
- ⑤ 乾卦九三爻辞“君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎”(乾乾,不倦貌。若,语尾副词。)这是说创业的君王要随时保持内心的敬惧,努力不懈,前途虽然危险,但终于没有问题。该爻不说龙,而谈君子的品德修养和主观努力,正是点出了龙的比喻对象。
- ⑥ 王弼《周易·泰卦注》:“茅之为物,拔其根而相牵引也。茹,相牵引之貌。”这是说初九一爻的循环,应象茅草连引同类一样,与九二、九三两爻一起前进,比喻循环的彻底。《说文》:“隍,城池也,有水曰池,无水曰隍。”古人筑城,取了土就形成护城的池沟。“城复于隍者,城崩而倾覆于隍中也”(高亨《周易古经今注》),比喻泰卦上坤要折而向下,如同筑城之土回到隍中,回到老地方去,这依然是在谈循环。
- ⑦ 亚瑟·韦利:《老子》,傅惠生校注汉英对照本,湖南大学出版社 1994年版。
- ⑧ 该观点之表述,参见拙文《“以老解老”及“心物不二”》,汕头大学学报 1991年第1期及拙著序言。
- ⑨ 老子道与现实的中介,除“天地”外还有“圣人”,见拙著第3章第2节“双轨回向的动态架构”。
- ⑩ 庄子“小大之辨”的考证,参见拙文《逍遥游旨意掣解》,载汕头大学学报 1990年第3期。
- ⑪ “使其自己”之“己”,司马注作“已”,此从郭注。

(责任编辑 严 真)