

涵静学刊

第一辑

主编

潘德荣

中国哲学
哲学与宗教
宗教与科学
文学理论



著名
上海市
商标

华东师范大学出版社

全国百佳图书出版单位

涵静学刊

第一辑

主编

潘德荣



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

涵静学刊. 第1辑/潘德荣主编. —上海:华东师范大学出版社, 2015. 7

ISBN 978-7-5675-3944-0

I. ①涵… II. ①潘… III. ①哲学史—中国—文集
IV. ①B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 178032 号

涵静学刊

第一辑

主 编 潘德荣
组稿编辑 庞 坚
项目编辑 陈庆生
审读编辑 俞 跃
封面设计 卢晓红

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com/>

印 刷 者 常熟市文化印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 15.75
字 数 286 千字
版 次 2015 年 10 月第 1 版
印 次 2015 年 10 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5675-3944-0/B·967
定 价 46.00 元

出 版 人 王 焰

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

“涵静书院”学术委员会名单(按拼音顺序)

李显光 刘仲宇 潘德荣 宋光宇 王蓉蓉
熊钰麟 周 山
学术顾问 李子弋 薛 华

《涵静学刊》编委会名单(按拼音顺序)

方旭东 胡晓明 罗 颢 潘德荣 宋光宇
熊钰麟 杨庆中 张晓林 周 山
主 编 潘德荣
副 主 编 罗 颢 蔡林波
执行编辑 林宏涛 宋锡同 牛文君 赵东明

序 言

潘德荣

经过一年多的准备工作,由“华东师范大学涵静书院”主办的《涵静学刊》(目前以以书代刊的形式出版)第一辑终于面世了。涵静书院是由华东师范大学与台湾极忠文教基金会联合建立的,其宗旨为:通过教学、研究,弘扬中华文化,以促进海峡两岸相互理解与世界和平。涵静书院虽是新近成立的,但是华东师大哲学系与极忠文教基金会的合作由来已久。有一种特殊的“因缘”将我们联系在了一起。基金会董事长李子弋先生早年曾就读于大夏大学,在1951年建立华东师大时,大夏大学并入华东师大,李子弋先生也因此成为华东师大的校友。已是耄耋之年的李老先生十分关注母校的发展,不辞辛劳地往返于台湾与大陆之间,参与筹建涵静书院,令我们深为叹服。在华东师范大学相关部门和上海市人民政府台湾事务办公室的理解和支持下,涵静书院获准成立。2012年10月23日,在华东师大召开了“‘华东师范大学涵静书院’揭牌仪式暨‘中国传统文化与现代社会’学术座谈会”,涵静书院正式挂牌。它的一项重要工作,就是创办《涵静学刊》。这是一份综合性的学术杂志,既然是中国传统的“书院”所主办的杂志,其主旨就是深入研究中国的文化传统,包括哲学、宗教、伦理、政治、文学等各个领域;当然,外国的思想传统与现状也是我们研究的对象,这是我们可用以借鉴的宝贵的思想资源。《涵静学刊》的另一个使命,就是通过海峡两岸民间的学术交流,增加双方民众的相互理解与共识。

2013年7月7日至9日,涵静书院与台湾中华宗教哲学研究社、极忠文教基金会在太湖之滨的湖州联合举办了“第四届海峡两岸学术研讨会”,会议主题为“启动宗教、哲学与科学相结合的时代——中华文化与宗教、哲学、科学之关联性”。在此次会议上海海峡两岸的60余名学者与会发表论文。筛选后的部分会议论文经过修改提交给了《涵静学刊》。

本辑共分四个栏目,分别为(1)中国哲学、(2)哲学与宗教、(3)宗教与科学以及(4)文学理论。

中国哲学源远流长,作为人类文化的宝贵遗产,在当今世界已表现出了愈来愈重要的意义。中国哲学的历史不仅与中国文化传统相得益彰,而且也成就了思维传统的独特形态。关于中国哲学的独特性,黑格尔曾作过这样的说明,他认为在古代东方世界,哲学与宗教没有分离,使得宗教的内容保持着哲学的形式,不过它在其本质上是属于宗教的。因此,“东方与东方的哲学之不属于哲学史”(黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1981年,第64页,第95

页)。在我看来,以论证的严谨性见长的黑格尔,对中国哲学的论断是有失偏颇的。他以为,“孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辨哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不能获得什么特殊的东西”(同上书,第119页)。与之相反,莱布尼茨却认为,以中国哲学不符合经院哲学的概念就谴责它,“真是狂妄之极”。莱布尼茨极力推崇《易经》,认定其中由阴爻和阳爻构成的系统正是二进制算术,而在他发现这种算术时已经晚了几千年(莱布尼茨:《致德雷蒙先生的信:论中国哲学》)。令吾辈汗颜的是,若非莱布尼茨详细阐发了《易经》符号系统与二进制的关系,我们真不知道《易经》在科学史上还有如此之贡献。

今天的学者已经不太在意黑格尔对中国的看法,他的武断半是囿于自己的成见,半是因为能够接触到的中国哲学的资料太少。何谓“哲学”?从词源上看,Philosophy(哲学)之希腊文“Φιλοσοφία”由“Φιλο”(喜好)和“σοφία”(智慧)组成,其原初含义就是“爱智慧”。知识与智慧,在我们的生活世界中本是互动互摄的,但就其理论形态而言,各自有其侧重点。黑格尔哲学具有知识论的性质,尤其是通过理性自身来证成的“绝对理念”的知识体系。中国哲学,就其总体特征而言,可以说是基于人的内在体验,首在把握生命,探索为人处世之道。所以儒家倡导的“五常”,依次为仁、义、礼、智、信。《易纬·乾凿度》有云:“人生而应八卦之体,得五气以为五常,仁、义、礼、智、信是也。……故道兴于仁,立于礼,理于义,定于信,成于智。五者,道德之分,天人之际也。圣人所以通天意,理人伦,而明至道也。”以此观之,所谓“五常”,不惟是对于理想人格的界定,所指向的是一种道德境界;而且还表明了中国思维传统的独特方式,亦即以伦理为进路抵达形上学。“五常”应于天道,“通天意”者方能“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”(《周易·文言》)。通天意以定人伦,此为“明至道”之途也。按照牟宗三的观点,西方文化生命首先是把握“自然”,从“外而向上翻”,中国思维传统首先是把握生命,从“内而向上翻”(参见牟宗三:《牟宗三集》,北京:群言出版社,1993年,第195页)。准此,中西不同的思维进路铸就了它们不同的理论形态:从“外而向上翻”,乃侧重于认知外部世界,通过知识的积累与进步而认识“宇宙形成之理”,在哲学上表现为一种精致的知识论;由“内而向上翻”,则重在人的内心之体验升华而悟道,因此心性论、功夫论大行其道,以体悟仁义为要务,摄智以归仁。有一个现成的词汇——见仁见智——正好反映了两种不同的思维进路之特点。以上面提到的《易经》为例,国人对它的理解与诠释用力于究察“天人之际”,理人伦而明至道,这便是“见仁”;而令莱布尼茨赞叹不已的则是从《易经》发现的二进制算法,此所谓“见智”。西方哲学家不会因“道之为物,惟恍惟惚”(《道德经》)而不对“道”这个概念探个究竟。

若以知识为进路,对于事理当条分缕析,正确与谬误的界定分明,因而坚持“知识”的立场必定具有排他性。这种排他性不仅表现在对“真理”的认知上,而且也体现在思维的内容与形式之划界上。基于此,黑格尔如此描述了哲学与宗教的关系:哲学与宗教是对立的,宗教与教会仇视哲学,排斥哲学,这种现象在基督教教会里尤为剧烈。他认为哲学具有一种优越性,哲学能理解理性主义和超自然主义,也就是说,它不惟能理解自己,也能理解宗教,但宗教却不能理解哲学,理解普遍的思想范畴。因而黑格尔坚持要将宗教的成分从哲学史中排除出去(参见黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,第62-81页)。对于黑格尔而言,“只有当思想本身被认作基础、绝对、一切其他事物的根本时,才算得有了哲学。”(同上书,第89页)并由此而来认定东方哲学是宗教哲学,或者说,是其宗教内容被赋予哲学的形式,必须从哲学史中清除出去。而罗素的表达可谓更为直白:逻辑在哲学中是唯一重要的,诸如心理、伦理等都不属于哲学研究对象(参见罗素:《哲学中之科学方法》,北京:商务印书馆,1922年,“近代的趋势”、“逻辑为哲学之精髓”两章)。

我们并不认同黑格尔关于中国哲学所持有的观点,但是黑格尔的思考却提醒我们注意到了这一事实:中国哲学本身与宗教、伦理密不可分,它不是那种纯粹的思辨哲学。以智慧为取向的中国哲学,因此也具有了一种广博的包容性。这一特点,也体现在本辑所收入的论文中,如对于儒道释三家之学的整合与互补之研究;对于哲学与宗教、宗教与科学的关系的考察,也秉承一种相容与互动的基本立场,与黑格尔和罗素对西方哲学的界定大相庭径。方东美尝言,“哲学思考至少有三种途径:(一)宗教的途径,透过信仰启示而达哲学;(二)科学的途径,透过知识能力而达哲学;(三)人文的途径,透过生命创进而达哲学”(方东美:《方东美集》,北京:群言出版社,1993年,第151页)。准此,哲学探索就包含了知识的探究与智慧的升华,两者之合力,为探索宇宙之奥秘、人类的生命之谜开拓道路。我们正行进在这条探索之路上。两千多年以前,伟大的诗人屈原写下了流传千古的诗句,我们抄录在此,作为本辑的结束语而与读者诸君共勉:“路漫漫其修远兮,吾将上下而求索”(屈原《离骚》)。

贺 词

李子弋

涵静书院是依循中华书院文化的“讲学”、“藏书”、“出版”的文化累积、创造与传播的传统精神，创立的多元文化、教育、研究新机构。将在哲学、科学以及中华文化的学术研究系统间，建立起多元交流合作平台；以研究、教育、讲学，推广涵静老人天人实学思想与中华文化的实质内涵。并定时、定点，举办学术交流。廿一世纪是中国人的世纪，是“道莅天下”的世纪，这个道莅天下的宏愿要从“涵静书院”散发出来。

2012年10月23日，涵静书院在上海华东师范大学揭牌，开展两岸学术、文化交流，及传承中华文化和培养人才的重责大任。希望透过涵静书院做为整体的中国文化、哲学、科学，一个汇流的管道，扩大为中西学术交流的中心。

上海华东师范大学涵静书院深信“文以载道”，首先创建《涵静学刊》这个文化场域，广邀对中华文化与哲学，科学有深邃积养的学人，分就“中国哲学”、“哲学与宗教”、“宗教与科学”以及“文学理论”等学术专题，发表一己之心得，作为开展学术、文化之以及传承中华文化的起动力。

当此，《涵静学刊》第一辑发刊之时，我相信这一个开始，将会汇集中华儿女的智慧，丰沛中华源远流长的文化大河，以非凡的生命力融汇成全人类整体文明的新潮巨流。

写在《涵静学刊》发刊时的贺词

时年八十又八

1 / 序言	潘德荣
4 / 贺词	李子弋

一 【中国哲学】

3 / 儒道并行王道之路更宽广	王邦雄
11 / 方东美境界哲学的生命理趣	付长珍
20 / 朱子“太极”论二题	方旭东
25 / 《老子》思想的文化冲浪	萧振邦
42 / “道”、“名”之分与“名统”的流变	颜青山
53 / 论中华文化的善化功能	曾昭旭
60 / 《吕氏春秋》对《管子》四篇之继承与开展	周贞余
75 / 宋代大儒邵雍生平考辨	宋锡同

二 【哲学与宗教】

87 / 哲学与现代宗教	潘德荣
101 / 让知识站到生命的前台	罗 颢
114 / 内在化：全真道的生命观及其精神特征	蔡林波
121 / 后马克思主义的两个面相：推进与叛离	孙 亮

三 【宗教与科学】

133 / 典范的建构与挑战：从科学哲学论华人宗教研究	张家麟
154 / 宗教与科学的对话模式	刘久清

173 / 科学与宗教的整合之道

刘见成

四 【文学理论】

203 / 论《文心雕龙》之“通变性”思想

陈秀美

214 / 论蒲松龄“情礼观”之意涵

黄丽卿

227 / 超越宗教与神话的阈限：论《窦娥冤》叙述结构及人物性格的
冲突与诉愿

林淑贞

一 【中国哲学】

儒道并行王道之路更宽广

王邦雄^{*}

【内容摘要】孔孟人文化成的王道思想和老庄道法自然的圣生王成思想是中华优秀传统文化中两种不同的价值理念,然而二者又具有相通之处,即圣人皆生成,这一交汇点为儒道会通与并行开启了一扇大门。孔孟之实理与老庄之虚用可统合并行,从儒道的对话和解走向儒道会通之路。

【关键词】王道;自然;圣人;会通

一、孔孟人文化成的王道思想

王道之说,起于孟子,而源于孔子。老子在孔子之后,庄子与孟子同时,均有对应的论述。

春秋时代,周王室名存实亡,天下的理序有待霸业的撑持。孔子说:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”(《论语·季氏》)“自天子出”,乃天下以一统为大之义;“自诸侯出”,则天下已然分崩离析。齐桓“正而不谲”,晋文“谲而不正”,前后称霸,“礼乐”重在“尊王”,而“征伐”用以“攘夷”,捍卫三代以来的文化传统。

到了三家分晋、田氏篡齐的战国时代,周王室名实俱亡,历史舞台的重心,已由诸侯转向卿大夫,礼乐、征伐已无天子可出了,不仅“政在大夫”,且“陪臣执国命”(《论语·季氏》),成了“天下无道”的乱离之世。孟子回应时代的挑战,转云:“以力假仁者霸,霸必有大国;以德行仁者王,王不待大。”(《孟子·公孙丑上》)此不再以“自天子出”或“自诸侯出”作为“天下有道”与“天下无道”的分判标准。在列国间,转而以“以德行仁”的礼乐教化来界定王道,以“以力假仁”的征伐声讨来界定霸道。孟子即以王道取代孔子所谓的“天下有道”,以霸道取代孔子所谓的“天下无道”,这是孟子从人禽之辨、义利之别而来的王霸之分。

二、老庄道法自然的圣生王成

老庄道家,在孔孟儒学人文化成的价值理念之外,另有其“道法自然”的诠释角度。老子云:“天下有道,却走马以粪;天下无道,戎马生于郊。”(《道德经》第46章)

^{*} 王邦雄(1941—),笔名高瞻、王泓德,台湾哲学学者,云林西螺人,《鹅湖月刊》创办人之一。毕业于台湾师范大学国文学系,文化大学哲研所硕士、博士。曾任北一女中教师、文化大学哲学系、淡江大学中文系所教授、台湾中央大学中文系、哲研所教授兼所长、鹅湖月刊社社长。

天下有道，就是道行人间；天下无道，则是所谓的“大道废”（《道德经》第18章）。大道自身不废，是人间失落大道。道行人间，故撤回驰骋在战场上的壮马，用来耕作施肥，此回归自然的田园美好，转兵戎征战之毁坏，而为田园耕作之生成，是谓天下有道；反之，大道不行人间，故征调母马上战场，而在两军作战之地生下小马，此人为造作的烽火荒凉，转田园耕作之生成，而为兵戎征战之毁坏，是谓天下无道。此以生成成为天下有道，以毁坏为天下无道，正符合“道生之，德畜之”（《道德经》第51章）之既超越又内在的生成原理与价值源头。

到了庄子，儒道两家似有会通合流的迹象。云：“天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。”（《庄子·人间世》）此从老子的以生成说有道，以毁坏说无道的论说，再深进一层的做出界定式的论定，不论有道、无道，圣人皆生成。因天地生万物，而圣人生百姓，也就是说，没有不生成万物的天地，也没有不生成百姓的圣人。依《庄子·天下篇》所说的“神降明出”与“圣生王成”来看，在天下有道的治平之世，圣人成于外王之理想志业的“内圣外王之道”；在天下无道的离乱之世，圣人生于内圣之人格修养的“上神下圣之道”。此中，庄子似藏有会通儒道的深意，天下有道，圣人成于人文化成之道；天下无道，圣人生于道法自然之道。此不论天下有道或无道，圣人皆生成的论述，可能是庄子思想的重大突破，也为儒道会通与并行开启了一扇大门。

三、孔孟实理与老庄虚用的统合并行

《庄子·齐物论》有一则寓言，说尧想征伐偏远三小国，问舜说，何以自己南面为王，心中却不释然？因为三小国竟在礼乐教化之外，自身圣王化成百姓的分位，岂非因为教化不行而失落，故以征伐来迫使三小国接受礼乐教化，以保住自身圣王的名号。舜答说，三小国就像蓬蒿艾草一般，存在于天地一角，你为什么不能放过他们呢？此超越的反省儒家“天下有道，礼乐征伐自天子出”的一统理念，而以“德之进乎日”的内圣修养，来寻求化解。因为阳光虽属天地自然，却炽热伤人；人间的爱，可以通过内敛涵藏的修养功夫，解消爱的执著、造作所带来的伤害。此即老子所说的“圣人亦不伤人”（《道德经》第60章）的真正意涵。与老子“绝圣弃智”、“绝仁弃义”（《道德经》第19章）之说，前后呼应。倘若在位者，自以为是圣人智者，且是仁义的化身，对天下人民一定欠缺包容与尊重；绝弃是解消工夫，不执著、不造作，不会成为自身的负累，也不会以自身的“对”，去压迫天下人而成为天下人的伤痛，又云：“圣人无常心，以百姓心为心。”（《道德经》第49章）圣人“无”了自己，而“有”了百姓，在绝弃圣智与仁义间，给出“道者万物之奥”（《道德经》第62章）的包容空间。

《庄子·人间世》篇，庄子更直言，圣人“用兵不止”，根本就是“求名实者也”，依据圣王之名，而责求圣王之实。普天之下，都当在圣王的人文教化中。所以，不容三

小国逃离在圣王教化之外。最后,判定“名实者,圣人之所不能胜也”,此师心好名,是圣人都不能克服的弱点。《庄子·大宗师》道出了这么一句石破天惊的话:“与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道”,意谓与其赞誉尧,而非难桀,不如同时放下尧与桀的善恶二分,而消融在道体的一体无别之中。此抛出了对儒家人文传统的重大省思,何以人间君王,在主政的路上会堕为桀纣?因为他一直想当尧舜,在不计任何代价,且不择任何手段之下,尧舜做不成,人格自我扭曲,而生命自我陷落,反成了桀纣。这正是老子“正复为奇,善复为妖。人之迷,其日固久”(《道德经》第58章)的意涵所在。标榜正道,会逼出奇变,本来是善德,反变质而为妖恶,因这是人间长久以来未能参透的迷思与困惑。也就是以圣智自许,以仁义加身,所牵引出来的悲剧与伤痛。

儒家仁义内圣,而礼智外王,“以德行仁者王”,就是内圣外王之道。然依道家的省思,仁义不免有心,圣智总是有为,会拖带出不接受礼乐教化,则派兵征伐以求名实相符的后遗症。道家“绝仁弃义”、“绝圣弃智”,由无心而无为,不执著、也不造作,而给出偏远三小国可以自在自得的空间。儒家仁义礼智的承担,是生命的实理;道家绝仁弃义与绝圣弃智的放开,则是心灵的虚用。儒道并行,王道之路更宽广,就在以道家的虚用智慧,来成全儒家的实理志业。此王弼《微旨例略》云:“绝圣而后圣功全,弃仁而后仁德厚。”正是以道家的智慧,来实现儒家的理想;儒道两家,不仅并行,且正走向会通之路。

四、从儒道的对话和解走向儒道会通之路

(一) 辟人之士与辟世之人的对话

儒道间的对话,在孔门师生与隐者间即已展开。“知其不可而为之”的儒家性格,是晨门与子路的一场生命对话所给出来的论定(《论语·宪问》)。而“隐者”的称号,是子路与荷蓑丈人的会晤之后,直接由孔子说出来的(《论语·微子》)。足见儒门与隐者对彼此的学风行谊,早有真切的了解;否则,儒门的性格与隐者的称号,不可能甫一会面即可道出,而成千古定论。此一相知,为儒道间可以展开对话而寻求和解奠定了根基。

儒门与隐者的对话间,最为人称道的当是“楚狂接舆歌而过孔子”的讽劝直言,说孔子“何德之衰”,说“往者不可谏,来者犹可追”,要孔子“已而!已而!”理由在“今之从政者殆而!”(《论语·微子》)这一段隐者立场的表述,最为完整。而桀溺劝退子路,“且而与其从辟人之士也,岂若从辟世之士哉?”此不仅劝退,更是策反,与其追随孔子在人间逃难,不如跟着我们在山林田野隐居,理由在“滔滔者,天下皆是也,而谁以易之?”正与接舆的论述前后呼应。天下滔滔,在“今之从政者殆而”;而“已而!已

而!”的决断,则来自“谁以易之”的判定。

对退出人间的隐者论述,在子路对荷蓀丈人的慷慨陈词间,做出直接的回应:“君子之仕也,行其义也;道之不行,已知之矣!”(《论语·微子》)这两句话由豪杰性格的子路说出,堪称是“知其不可而为之”的夫子自道;而孔子对长沮、桀溺“是知津矣”的无礼讽刺,也表白了对隐者行谊不以为然的儒门立场:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与!”山林田野是鸟兽栖息之地,人生而为人,就当在人间做人,怎可与鸟兽混居而失去了人之所以为人的价值追寻?

(二) 王骀之隐与孔子之显的一体和解

《庄子·德充符》首段寓言,即以孔子之显,来凸显王骀之隐。说兀者王骀“立不教,坐不议”,“从之游者”却可以“虚而往,实而归”,什么都没有的前去,却什么都有回来,什么都没有在本德流失的虚欠,什么都有在生命自我的完足。其人格魅力“与夫子中分鲁”,问何以能够?就由孔子来诠释,说“丘将以为师”,又说“丘将引天下而从之”,而其修养工夫与开显的理境,在“惟止能止众止”与“不知耳目之所宜,而游心乎德之和”,因“不知”而能“止”,而“止”指谓的是心灵的虚静;因“游心”而能“止众止”,上一“止”字,当“引来”解,下一“止”字,当“依止”解,“止众止”即引来众人来此依止,而朗现了“德之和”的一体无别。

《人间世》另有所谓的“虚室生白,吉祥止止”,在义理上可以相互发明。“虚室”即指谓心灵的虚静,“生”当动词,“生白”是生发生命的智慧,意谓心灵虚静永远生发观照的妙用。“吉祥”是人间的美好,“止止”是“止于止”,上一“止”字,当动词用,作“依止”解;下一“止”字,指谓的正是“虚室”的空灵,意谓人间的美好,永远依止于主体心灵的虚静观照上。“生白”也就是虚静观照所照现的“吉祥”。又云“为道集虚”,“集于虚”如同“止于止”,此言“道”唯在生命主体的心灵虚静中临现,而生发其生成万物的妙用。而王骀其人,就在虚静观照中体现“道”的生成原理,故说是“无形而心成”的“不言之教”。

孔子与王骀皆是体现“道”的人物,惟王骀守住“道”本身,一如《天下篇》所谓的“不离于宗,谓之天人”;孔子则已走离“道”本身,而“以天为宗”,从“惟止能止众止”往“幸能正生以正众生”的外王走。守住“道”本身,故谓“道之隐”;走离“道”一步,而“兆于变化”,故谓“道之显”。一隐一显为道体的两面向,庄子就以孔子的“道之显”,显发王骀的“道之隐”,有如接舆是隐者,是“有所不为”的“狷”,竟谓之“狂”,接舆的“狂”者进取,正寄寓孔子的身上,试想竟有人敢高歌讽劝孔子,你说这个人狂不狂?不仅是狂,且狂得可爱!《人间世》此段王骀的“道之隐”,就寄身在孔子的“道之显”之上,说“丘将以为师”与“丘将引天下而与从之”,也就是要从“道之显”往“道之隐”回归,而这是道家“不离于宗”的根本立场,虽体道工夫,一在隐,一在显,却是一体两

面，儒道就在庄子笔下的寓言中，有一体无别的融通和解。

（三）游于方内与游于方外的道术两忘

《大宗师》篇说三位“相忘以生，无所终穷”的方外高人，“高”在不知生，不知死的打破生死之分。在“子桑户死，未葬之时”，孔子“使子贡往待事焉”，协助处理丧事，未料，孟子反，子琴张两位，竟“或编曲，或鼓琴，相和而歌”，欢送死者“反其真”，感伤自身“犹为人”，子贡不以为然，“敢问临尸而歌，礼乎？”二人竟以“是恶知礼意”回应。子贡受挫而回，问孔夫子“彼何人者耶？”这在儒道对话中，是少见之尖锐对立的场面，端看孔子如何面对，并寻求化解之道。孔子不责难三位高人，反而以“丘则陋矣”的自责，来消解子贡的不平之气。子贡说三位方外人士“修行无有”，已给出严厉的批判，说他们完全否定了人文的价值，等同虚无主义。问题在于他以儒家方内的价值标准，去衡量道家方外之超离生死的特有立场。故孔子以“彼游方之外者也，而丘游之内者也”，来给出虽相对而仍自在的价值空间，儒家游于方之内，道家游于方之外，“方”指谓的是“礼”的规范，方之外是超离在礼的制约之上。孔子放下自家“方”的本位观点，而以人家只是跟我们不同，人家不一定不对，来给出同情的了解与对等的尊重。不论“方之内”或“方之外”，生命皆可“游”心于其间。此生命高度等同，有如“道之显”与“道之隐”都体现“道”，庄子就从“相忘于道术”，给出二者皆可游的自在空间。

更关键的论述在子贡逼问：“然则，夫子何方之依！”既然你如此肯定方之外“游于天地之一气”的生命形态，那么我要请问，夫子你到底依于何方？孔子给出回答：“丘，天之戮民也，虽然，吾与女共之。”孔子说自身是天生的劳累人，意谓虽然承担方内，是任重道远的无尽劳累，我们师生俩，还是游于“方内”吧！庄子在这一段寓言中，仍然尊重孔子作为儒家的本有立场，且不再以仁义有心，圣智有为的观点，来批判儒家，而给出了“游于方内”的价值空间。

此与以孔子之显，来显发王骀之隐，有异曲同工之妙。没有质疑，没有问难，只有尊重，只有肯定，在体现道体中融通两行。

（四）孔子与老聃“天刑之，安可解”的生命会通

在《德充符》篇，有“叔山无趾，踵见仲尼”的一段寓言，说叔山无趾，“不知务而轻用吾身”，不知修养自身，以保有天真，反而在对抗权贵中，被砍掉脚趾。他以“踵见仲尼”的道行，试图为自己平反。未料，孔子甫一照面，竟以“虽今来，何及矣”的悲悯叹惋来回应。意谓你早一点来，不就没事了吗？现在脚趾没了，我也救不了你，此堪称圣人的憾跟痛，老是救不了人间的病苦伤痛，因为圣人救人，涵盖他的过往岁月。

无趾乍听之下，大为不满，心灵悲苦，未得抚慰，孔子一眼就把他难堪的过往，给看了回来，我已遗忘放下，你怎么又把我的生命伤痛逼回当下眼前！故抗声地说道：