

《周易》之“道”与“象”

我在美国寓居期间，曾经发表过一篇题为《关于〈易经〉的再思考》的文章（《海华都市报》2011-12-30），其第二段指出：“《易经》本名《易》，曾历经三个阶段。其一是《易》的自然形态，当为原始初民观察自然的集体智慧的结晶；其二是哲学形态，当由孔子整理，并吸收老子哲理而形成的哲学理念；其三是阴阳形态，即经过阴阳家改造，掺进了原始迷信的消极观念。”

在说到《易经》从自然到哲理的过渡时，文章倒数第二段又指出：“《易经》虽然经过儒家始祖孔子的一番整理，然而必须明白，这部典籍并非一人一时之作，……当是多人包括古老的巫师在内的集体加工而成。其中所包含的‘循环往复’‘防微杜渐’‘盈损谦益’‘否极泰来’‘因利乘便’等观念，与昂首天外的哲学家老子的思想倒是十分切近。”

文章最后总结说：“《易经》所蕴涵的天地之‘道’和生命之‘悟’，经过老子和孔子等先圣的阐述与发挥，逐步提升为具有哲学意蕴的‘哲理易’。其表现之一，《易传》所阐明的‘天地之道’和‘阴阳对立’的根本法则，实质上是对自然初始规律已有认识的自然之‘道’，即老子所谓‘道法自然’‘返朴归真’也。其表现之二，《易传》

所阐明的‘生生不息’‘终极关怀’的基本理念，实质上是对人生、对社会已有深刻认识的人生哲理与人文教化，即孔子所谓‘仁者爱人’‘大学之道’也。”（见《国学与中华传统文化》第11、15页，安徽人民出版社2014年版）

看来，以上论述应当是比较符合实际而合情合理的。如今在国内的书斋里再三研读《周易》之后，总觉得还有深入论述这部经典与老子学说之密切关系的必要。作为国学之源头的《周易》，自司马迁于《史记》中把它列为“群经之首”，其地位就已经确定下来了；加之历代儒生针对《易传》的儒学内容层层注释，从而使知识界大多数都把《周易》整个看作是一部“儒家经典”。其实，老子的学说在促成《周易》之哲学转化上起着关键性的作用，因而需要作进一步的论述。这里先要说明，本文写作依据三个工作本：金景芳《周易全解》（吉林大学出版社1989年版），高明《帛书老子校注》（中华书局1996年版），杨伯峻《论语译注》（中华书局1962年版）。

二

《周易》这部典籍由两部分构成：其一是《易经》，即所谓华夏文明始祖伏羲所画八卦、周文王所演六十四卦及所作卦爻辞；其二是《易传》，即战国中晚期学者解说《易经》之所谓“十翼”（《彖传》上、下，《象传》上、下，《系辞》上、下，以及《文言》《说卦》《序卦》《杂卦》）。《易传》有两个极为关键的词即“道”和“象”。本文从这两个关键词入手，对《周易》进行再次剖析。这一段先就第一个关键词——“道”，把《周易》与《论语》《老子》三部经典进行对比以见其实情。

《易传》之《系辞上》云：“一阴一阳之谓道。”其又云：“易有太极，是生两仪。两仪生四象。”《系辞传下》云：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”“道”是《易传》的最高范畴，“太极”实是“道”的同义概念。“太极”所生之“两仪”既指阴阳，亦指天地。《系辞》又云：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。”那么“两仪”所生“四象”，当然是指天地所生之春夏秋冬“四时”了。

可见,《易传》所谓“道”主要是指“天道”。“道”这一最高范畴的提出,标志着整个《周易》实现了哲学的超越。

《论语》全书,根据杨伯峻先生的统计与解释,“道”字作为孔子的术语共出现 44 次,或指道德,或指学术,或指方法(《论语译注》第 301 页),其核心意义就是“忠恕”与“仁爱”,明显地属于“人道”层面,几乎不涉及“天道”。孔子本人就说过:“吾道一以贯之。”其弟子曾参解释说:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《论语·里仁篇》)他的另一个弟子子贡也明确地说:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长篇》)两个弟子的评论,与平视人间的孔子整理文献、进行“仁德”教化的身份是完全相符的。

《老子》一书分《道经》和《德经》两篇。其《道经》开篇即云:“道可道,非常道。名可名,非常名。无,名天地之始;有,名万物之母。”我在 2006 年发表的《〈老子·道经〉首篇阐释》一文中就表明:老子开宗明义,先提出自己与众不同的“道”,要突出它的非同寻常,即可以“称道”,可以解释,却不可感知,因为它是“非常道”,即“形而上之道”。对此,老子自己作过描述:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,……可以为天下母。吾不知其名,字之曰道。(老子·第二十五章)

道生一,一生二,二生三,三生万物。(老子·第四十二章)

可见,老子的“道”是“先天地生”的宇宙之本原。他把“天地”的最初形态称作“无”,并把它描述为“敦兮其若朴,混兮其若浊”,而“混敦”既是对“道”也是对“无”的最好诠释。显然,是这“非常”之“道”创造了宇宙和万物:所谓“混敦”之“道”是指自然的本质,即自然运动的规律或有规律的运动;这种运动创造了宇宙本体(道生一);这个本体一分为二,成为阴和阳的对立统一(一生二);两个对立面相互作用产生了新的事物(二生三);这种新事物是多种多样、千姿百态的(三生万物)。看来,这位巨人昂首天外,洞察宇宙,通透世界,生来就善于进行哲学的思考,其“道”即是万物生成变化的法则。(参见《国学与中华传统文化》,2014 年版)

再回过头来看《周易》，其《序卦传》篇首云：“有天地，然后万物生焉。”联系上引“易有太极，是生两仪”之说，《易传》在确立阴阳二元促成万物生成变化的宇宙模式时，显然汲取了老子“道”论的哲学思想。

哲学界名家大多认为，在中国哲学史上，老子是第一个提出并解释了宇宙的终极存在的问题，成就了中国文化从原始巫术到人类理性的伟大超越。上述所谓“道生一”云云的世界万物生成论，从根本上摆脱了殷周早期文化的巫术背景，表明了老子学说鲜明的无神论品格。

三

再就第二个关键词——“象”，来进行上述三部典籍的对比。《周易》又名“易象”，可见“象”集中显示了这部经典的核心内容。仅《系辞传》就屡屡言及“象”：“易者，象也；象也者，像也。”所谓“象”，本有“拟象”（模拟）、“法象”（类比）等多种含义。魏时学者王弼注释《周易》云：“触类可为其象，合义可为其征。”这说的是在“模拟”“类比”之外，还存在以有物之境表虚无之理的象征意义。同窗好友汪裕雄教授专攻“意象学”，在论及《周易》时，不少见解与笔者的观点极为相近。尤其是说到其中的“象”多有高见，试看下列他所归纳的四“象”^①：

其一，卦爻符号之“象”：“圣人设卦现象系辞焉，而明吉凶。八卦成列，象在其中矣。卦者，言乎象者也。象者，言乎象者也。”

其二，自然事物之“象”：“在天成象，在地成形，变化见矣。悬象著明莫大乎日月。见乃谓之象。”

其三，物象模拟之“象”：“圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象。”

其四，类比符号之“象”：“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。”

^① 参看《传统美学的“意象中心”说》，《江淮论坛》1991年第2期。

如果明白《周易》这部典籍的初始性质和整体内容，再综合思考以上四项即可理解，由阴阳二爻不同组合而成的卦画符号，既有具象性，又有抽象性；既通过类比喻征关系与具体物象相联系，又深含义理而与宇宙生命相关联。显然，是初民们凭借自身的想象力，逐渐积淀起某种错综复杂的“意象”——由物质之意象转化为文化之意象的想象系统。

我们再翻遍整部《论语》，却不见一个“象”字，既说不上“形而下”的“物象”，更与“形而上”的“意象”沾不上边。

而老子却敏锐地觉察到，对于“道”的运行所显示的精微玄理，凭借“言”与“名”是难以穷尽表达的，对“道”的体认只能凭借意象：

有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。（老子·第二十五章）

是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。（老子·第十四章）

大方无隅，……大象无形。（老子·第四十章）

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。（老子·第二十一章）

执大象，天下往。（老子·第三十五章）

老子强调，“先天地生”的“道”亦即形而上的“大象”；它具有“恍惚”“无形”的特征，而在恍惚之中又“有物”“有象”；这种若有若无之“象”，是超越物象的意象，需要凭靠想象来体悟。《老子·十六章》即云：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。”《四十七章》又云：“不窥牖，见天道。”老子指出，使“万物并作”的“天道”（即天体运行的规律），只能凭靠内心虚静来“观复”，而掌握了“大象”（即大道），“天下”就会归往。《老子》文本里常用“玄牝”“雌母”“婴儿”等意象作为“无为而无不为”之“道”的象征，就是老子直观感悟的模式^①。

就此与《易传》加以对比，显然与孔子“言而有信”的主张以及

① 参见《国学与中华传统文化》，安徽人民出版社，2014年版。

强调“正名”的学说相背离，而明显地倾向于老子的“非言”“非名”之论。

从老子的“大象”到《周易》的“意象”，以此命题来解说中国文化的起源，几乎成了那时以来国人的一种思维定式：以“象形”为基础的汉字“六书”构形法，以“脏象”“精气”导引出“体悟”功能的中医学，讲究“观象授时”的天文历法，将“意象”作为审美追求的山水画，林林总总，其影响之深广十分显著。

四

《周易》的哲学旨趣与老子的学说虽有一致之处，但无可否认，也有不一致之处。总的说来，前者推崇阳刚，侧重变动，而后者推崇阴柔，力主清静。这从《系辞传》列举几条即可明白。

其一：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”

《周易》改殷易《归藏》之首“坤”次“乾”颠倒为首“乾”次“坤”的排序，表明以男尊女卑、君尊臣卑的思想为主导。这与老子学说中注重“母”“阴”统系的理念明显不同。

其二：“乾以易知，坤以简能。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。”

《周易》由乾坤之德性引入并归结为人事，强调人的主观能动性，着眼于德操和事业。这与老子所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”，引导人进入自然的状态显然旨趣不一。

其三：“旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。”

《论语》记载，孔子说过“五十而知天命”，“五十以学《易》，可以无大过矣”。这与上引“乐天知命”的言论相沟通；而“安土仁爱”却与老子所说的“绝仁弃义”和“天地不仁”相背离。

其四：“言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”

《易传》强调，“言行”是“君子之枢机”，“君子”凭以惊动“天

地”，自然要谨言慎行。这又与孔夫子的理念相一致，而与老子所谓“不言之教”、所谓“非言”之道互不相及。

我们不妨再以《周易》六十四卦之一的“困”卦为例来具体说明。“困”卦之符号由八卦之“坎”在下、“兑”在上组合而成。“坎”卦代表水，“兑”卦代表泽。按照常理，水在泽下，自然是泽中干涸无水之象，正是困乏的表现。其卦辞却曰：“困，亨。贞大人吉，无咎。有言不信。”“困”是困乏、困顿，而“亨”是亨通，卦辞以亨释困，这是为何呢？其下用来说解卦辞的“彖传”曰：“困，刚揜也。险以说，困而不失其所亨，其唯君子乎！贞大人吉，以刚中也。”

从卦画的角度来看，所谓“刚掩”指兑卦为阴而在上，坎卦为阳却在下，阳刚为阴柔所掩蔽。这隐含的是“天地”之道。所谓“险以说（脱），困而不失其所亨，其唯君子乎”，正是针对卦辞“困，亨。贞大人吉”所言，其意是就卦之德性而言，坎卦之德“险”，而兑卦之德“说（脱）”，由于处险境却能致脱，岂不是开始困顿而后亨通吗？不过其条件是“其唯君子乎”，即只有君子处困境而能亨通。由此联想到孔子所说的“君子固穷，小人穷斯滥矣”，这明显是由“天道”引入“人道”了。所谓“刚中”，意谓刚正之君子身处困境之时犹能善守正道，最终“无咎”而得吉。这与下面的《象曰》所说的“君子以致命遂志”正相吻合。看来《易传》对“困”卦之解说，融合了老子的“物极必反”之天道观与孔孟的“舍生取义”之人生观这两种不同的哲理。

由此可见，《周易》所谓“观象制器”，即以形而上的“道”统领形而下的“器”，其“道”显然是“天道”“地道”“人道”三者的统一体。《说卦》即云：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”显而易见，《易传》作为《易经》的延伸与发挥，实际上综合了道、儒两家的精妙论说与核心精神，这才是《周易》这部经典的实质。

老子的政治哲学

众所周知，哲学研究的对象和内容大致分属三个方面，即自然哲学、社会哲学和人生哲学。老子之《道德经》，从总体来说，无疑属于自然哲学。这在我过去撰写的有关老子的数篇论文已经阐述明白^①。不过，老子毕竟曾经担任过周王室的史官，《道德经》一书里有许多言论都符合一个史官与王侯交谈的身份，其辩证的思维方式也体现出史官表述的特点。正如西汉学者班固于《汉书·艺文志》所云：“道家者流，盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之理，然后知秉要执本，清虚以自守，备弱以自持，此君人南面之术也。”此种概括自是宏观把握，亦大体吻合。如今看来，所谓“君人南面之术”说的是政治，就《道德经》而言当属于社会政治哲学。本文即重点考察老子有关政治哲学的言论。

首先，从《道德经》用语来看，不仅出现不少“侯王”“万乘之主”

^① 《老子·道经》首篇阐释，2006年；再论《老子》一书的功能与性质，2008年；《老子》之“一”字考释，2009年。均见《国学与中华传统文化》，安徽人民出版社2014年版。

一类的称呼，而且还明确提出“圣人处无为之事，行不言之教”的主张，表现出言说者俨然以帝王师的身份向他们灌输“君人南面之术”。以下列出部分有关言论^①：

重为轻根……奈何万乘之主而以身轻天下？（《老子·第二十六章》）——根，根基。

道常无名……侯王若能守之，万物将自宾。（《老子·第三十二章》）——宾，宾服。

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。（《老子·第三十七章》）

昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。（《老子·第三十九章》）——贞，通“正”。

以上所引《第三十九章》为《道德经·德经》之第二章，所述涵盖了“天地、神谷、万物、侯王”，可谓老子整个哲学体系之大纲。其首句是总说，“昔”即“始”，“得一”即“德一”；以下各句是分说，最后一句“侯王得一以为天下贞”，即老子政治哲学之纲领。其中七个“一”字，从来学者不是解释为“道”，就是解释为“太极”，在其语境里不仅显得有些玄虚，而且与老子的本意也并不相吻合。认真考察《老子》文本八处的十五个“一”字，其中三处的“一”明显是用作数词（基数或序数），其余五处的“一”都是由数词很自然地引申为“一物”“一体”“一致”“专一”“独一”“同一”等^②。

那么，“侯王得一以为天下贞”这句该如何解释呢？王念孙《读书杂志续编》云：“《尔雅》曰：‘正，长也。’‘为天下正’，犹《洪范》言‘为天下主’耳。下文‘天无以清’‘地无以宁’，即承上文‘天得一以清，地得一以宁’言之。又云‘侯王无以贵高’，‘贵高’二字正承‘为天下正’言之，是‘正’为君长之义，非平正之义也。王弼本‘正’作

① 参见高明：《帛书老子校注》，中华书局，1996年。下同。

② 《〈老子〉之“一”字考释》，《杭州师范大学学报》2009年第3期。

‘贞’，借字耳。”王氏解析有理，这句是说：侯王德性专一而成为天下之主。不过，这“主”字的意义不能过于坐实，所谓“正”或“主”，用老子的哲学术语来表达，当为“垂范、表率”之义。

其次，《老子》与《论语》两部经典都提及“圣人”一词，但其含义截然不同：于后者是指“具有最高道德标准的人”，而于前者是指“得道的君王”。试看《老子》所云：

是以圣人处无为之事，行不言之教。（《老子·第二章》）

是以圣人之治，虚其心，枯其腹，弱其智，强其骨。（《老子·第三章》）

就政治哲学而言，老子显然主张推天道以明人事。联系《老子》一书分“道经”和“德经”两大部分，所谓“道”主要谓“天道”，所谓“德”主要谓“人德”，尽管二者有所交叉，而前者主要是指比较普遍而抽象的原则或规律，后者主要是指王侯个人所应具有的品质与方术。这正是老子哲学所呈现的“天人之学”的特征，即正确处理天道与君王之间关系的根本原则——“无为而无不为”。

老子的“君人南面之术”，既然立足于“天道”，即建立在自然法则的基础之上，因而具有普适性。也就是说，《老子》所表述的政治哲学虽然是针对被称为“圣人”的侯王来说的，但其中赖以确立基础的“道”却是普遍适用于所有的人。老子强调说：“我有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（《第六十九章》）这里所显示的柔弱姿态，即班固所谓“清虚以自守，备弱以自持”，正是一种冷静若愚的大智慧。这种大智慧还呈现于以下各章：

是以圣人后其身而身先，外其身而身存。（《老子·第七章》）

夫唯不争，故天下莫能与之争。（《老子·第二十二章》）

坚强者死之徒，柔弱者生之徒。强大处下，柔弱处上。（《老子·第七十六章》）

总括而言，老子是要告诫君主要“自我克制”，用他的话说就是“无为”，只有君主“无为”，才能听任百姓达到“自然”的状态。故

老子最终总结说：“圣人之道，为而不争。”十分明显，老子是在向侯王乃至世人宣扬一幅“道常无为而无不为”的自然然而的大场面。

二

以上所述，是包含在“形而上”的老子哲学体系里的政治哲学的纲领。在此纲领之下，老子还提出了一些“形而下”的治国方略。

其一是节欲，即从政治哲学理念上对治国者提出要求。以下是老子对执政者的劝诫：

贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓孤寡不谷。（《老子·第三十九章》）

祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。（《老子·第四十六章》）

圣人无常心，以百姓心为心。（《老子·第四十九章》）

天下难事必作于易，天下大事必作于细，是以圣人终不为大，故能成其大。（《老子·第六十三章》）

是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。（《老子·第六十六章》）

今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。（《老子·第六十七章》）

很明显，老子是从清静无为的高度要求君主侯王提高自身的修养的。

其二是简政。老子指出：“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。”（《老子·第七十七章》）。而违背上述天道，施行如此人道，必然造成富者愈富、贫者愈贫的社会不公现象，最终之恶果是“朝甚除（涂），田甚芜，仓甚虚”（《老子·第五十三章》）。老子强调，其根源就在于“民之饥，以其上食税之多，是以饥”（《老子·第七十五章》）。

针对这种社会不公的现象及其根源，老子进一步提出了解决问题的根本方案，那就是“为无为，事无事”（《老子·第六十三章》）的简政之法，达到官不扰民、民安其事的和谐的政治局面。老子引

圣人云：“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。”（《老子·第五十七章》）老子还把此种施政理念形象地比喻为“治大国若烹小鲜”（《老子·第六十章》）的治膳方法，治理国家切不可无间断地翻动折腾，那样势必造成国贫民穷、社会动乱，而“民不畏死，奈何以死惧之？”真到那时，“侯王无以贵高，将恐蹶”（《老子·第三十九章》），君主侯王也就免不了要成为亡国之君了。

其三是反战。老子目睹春秋晚期诸侯兼并的战乱，指出“大军过后必是灾年”，因而强调：“兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。”（《老子·第三十一章》）他根据向来“吉事尚左，凶事尚右”（《老子·第三十一章》）的礼仪与习俗，指出“君子居则贵左，用兵则贵右”（《老子·第三十一章》），说明战争是大凶之兆，因而深恶而痛绝，强调“天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊”（《老子·第四十六章》），对待军事，君王必须“恬淡为上”。即使不得已而用兵，也应当切记“不敢为主而为客，不敢进寸而退尺”（《老子·第六十九章》），因为“强梁者不得其死”，“胜而美之者是乐杀人；乐杀人者，不能得志于天下”。这与前面所说的“一慈、二俭、三不敢为天下先”的政治理念完全一致。否则，“舍慈且勇，舍后且先，死矣”！

三

最后不能不提及老子所设想的政治实体。这就是近现代以来一直遭受批判的所谓历史倒退论：

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有车舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。（《老子·第八十章》）

如果客观、准确、全面地理解上述言论，就必须联系老子个人的经历及其当时所面对的社会境况。作为周王朝典藏史官的老子，自然了解商汤、周武二王所开启的殷周盛世，而他晚年所目睹

的现实却是国君掠夺、诸侯兼并、林木被滥伐、战争频仍、民生凋敝、百姓贫困。这不仅与殷周盛世不能相提并论，也与其少儿时所感受到的情景距离较远。再联系其《道德经》字里行间所涉及的对当时社会的描述，我们就不难理解老子晚年写作时内心所充满的愤懑与苦恼。我们说过，老子毕竟是一位天生的昂首天外的哲学家，其愤懑与苦恼必然非同一般，因而他所提出的治疗当时社会的方案也必然与众不同。《帛书老子·第四十二章》云：“古人之所教，亦我而教人。”正如奚侗于《老子集解》所训释的：“凡古人流传之善言以教我者，我亦以之教人。”^①

以上所引一句所标明的，是高明所撰《帛书老子校注》一书的章节，而在今本《德经》却是置于“第八十章”。魏晋学者王弼如此安排，所反映的某种玄理似乎不难推测，即对人的生命的极其珍重，对“桃源”社会的极端向往，对人们所处生态环境的极度关注，对战争所造成灾难的特别反感。所谓“无为之益，天下希及之”（《老子·第四十三章》），亦所谓“无为而无不为”也。

写到这儿，我不由得联想起陶渊明所描述的“桃花源”和西方空想社会主义者圣西门所设置的“乌托邦”。当然，西方“乌托邦”的构想，比老子“小国寡民”的设想要进步得多，因为老子的理想社会毕竟是限定在“结绳记事”的原始时代。

然而无可否认，面对近一个世纪以来各国高层执政者利欲熏心、贪婪无度、掠夺不止，造成空前的生态环境失衡，险恶天灾接连，局部战争不断，恐怖主义盛行，这一切恶果难道不是大自然之“天道”对人类社会的惩罚吗？老子所设想的“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”的社会，陶渊明所描述的“桃花源”，圣西门所设置的“乌托邦”，不仅是代表了基层人民在不同历史阶段对“美好家园”的神往，而且也具有对现实社会的巨大警世作用。如此说来，今人对老子有关“小国寡民”的设想也就无须苛责了。

① 奚侗：《老子集解》，1925年序刊本；参见《帛书老子校注》。

庄子的养生观

2014年年末,我昔日的博士研究生、现任皖西学院文学院院长的马启俊教授,让我为他的在当年博士学位论文基础上修改完善的《〈庄子〉词汇研究》一书写篇序言。为此,我又重新翻阅了一遍郭庆藩所辑《庄子集释》(中华书局1961年版)。此次阅读意外地激起了我对庄子的“养生观”进行研究的浓厚兴趣。这便是本文写作的缘由。

庄子有关“养生”的学说,主要体现在《养生主》这一篇里。这里且引用其中一般题为《庖丁解牛》的故事:

庖丁对曰:“臣之所好者道也,进乎技矣。始臣之解牛之时,所见无非牛者;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,肢经肯綮之未尝,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。”

所谓“官知”即视觉器官，所谓“神欲”即精神活动，所谓“天理”指牛的天然生理结构。那么，庖丁所说的“道”，原本指的是牛体内骨骼的生理结构。庖丁“官知止而神欲行”，顺应牛的自然生理结构，心领神会地去解剖牛，因而“游刃有余”，所使用的刀口也就当然一点儿也未曾受损坏，因而用了十九年还仍然像刚从磨刀石上磨出来的一样锋利。我们稍加思考即可从中体悟：所谓“养生”，关键在于遵循人的自然规律，维护人的生存本性。显然，庄子是秉承其精神上的宗师老子所说的“无为而治”即顺其自然的根本法则。

二

《庄子》一书的其余各篇也有涉及“养生”这个话题的。为了全面而切实地了解庄子的养生观，我们把指向同一事物达到三四次以上的言辞集中起来，予以排比归类，结果耐人寻味：庄子是从“天、地、人”三个方面来追根求源和正本清源的。

其一，以“天体”垂示法则：

要知道，天地本有一定的常道，日月星辰也自有其光芒和行列，禽兽本有群类，树木各自生长。如果真想使天下苍生皆有所养，何不顺着天道而行？（《天道》）

天道运转，无休无息，万物因此而生；圣人之道运转，无休无息，所以四海之士钦服。如果能明白天道，通晓圣道，并了解上下古今四方变化之道，其行为也就能归于平静了。（《天道》）

天自然就那么高，地自然就那么厚，日月自然就那么光明，它们又有什么“作为”呢？（《田子方》）

天地有巨大的美，然而却不言语；四时有明显的季节，然而却不议论；万物有生成的道理，然而却不表达。圣人也只是效法天地、四时的自然法则而已。阴阳四时按照固有的规律循序运行，像是存在，又像不存在，没有形迹，却有其妙用，万物受它化育，却不自知，这就是大道的根本。懂得这个道理，便可体悟自然的“天道”了。（《知北游》）

天地虽然博大，无为自化的道理却一致；万物虽然繁杂，率性自得的道理却相同。远古的君王无为而治。君王乃是顺乎自然治理百姓的人，所以说与天地俱存的是德，行于万物的是道。（《天地》）

天地给我形体，让我壮时劳苦，老时清闲，死后安息。既以生为善，也要以死为善啊。（《大宗师》）

平静、欢乐是世人的本性，如果不能使人得到平静与欢乐，那就损害了人的本性。人过于喜悦，就会伤害阳气；过于愤怒，又会伤害阴气。阴阳二气不调，四时也就不顺，寒暑气节也随之不和，这就会有伤人体。它会使人喜怒无常，居处无定，思虑不安，以致行为失去准则，因而矫情诈伪从中产生。君子如果能够不伤害身体，不炫耀聪明，道德自会来临，精神有所回归，行为自然从容而合乎天理。（《在宥》）

其二，以“地水”彰显榜样：

水乃天德之象。水不混杂就清澈，不扰动就平静，但是假若闭塞它而不让它流动，就不能清澈了。没有什么能比水还要平坦，所以必定以水为法则。静止的水，外无水波，内里透明。人心也应如此，如果内心能保持平静，便不会被外物所动摇。因此如同水一样，形体劳苦不息就会疲惫，精力耗用不止就会枯竭。（《刻意》）

水平静的话，可以清楚地照见发眉；平静的水面也可以作为木匠“定平”的准则。圣人的心神若是平静了，不但能鉴照天地的精微，而且可明察万物的奥妙。虚静、恬淡、无为是天地的“水平仪”，是道德最高的境界，是圣人休息的场所。（《天道》）

拿水来说吧，水相冲激，自然成声，这是水的本质。至人的道德也就像水激成声一样，是来自“自然”，不是什么有意“作为”。（《天道》）

人不到流动的水面而到静止的水面上照自己的影子，这说明，唯有静止的东西才能吸引那渴求静止的人。（《大宗师》）

君子之交淡如水，小人之交甘如饴。君子以道而合，故能永远

相亲；小人以利而聚，故能绝情断义。那偶然结合的，当然也会无故地分离。（《山木》）

山丘是聚积小的才变成高大，江河是汇集许多小溪才成为大川，天下的形成乃是并合了四面八方所致。了解了这个道理，就不会坚持成见，更不会摒弃本性。时序有终始，世情有变化，祸福有循环，它们都各自遵循自己的规律。如果勉强改变它们的本性，只会导致迷失正道而无益处可言。（《则阳》）

纯净而不混杂，专一而不变动，淡泊无为以顺应自然，才是养神护气的至高之道。（《刻意》）

其三，以“母婴”作为征象：

要效仿赤子（婴儿），就能保持天性。他整天号哭，声音却不嘶哑，这是心气和顺的极致；他整日握拳而不拿东西，这是德行自然的结果；他整天看而眼珠不动，这是看不偏向的结果；他走路没有目标，停下来也不知要做什么，这是随顺外物而保全本性的常道。（《庚桑楚》）

孕妇十个月就生孩子，婴儿长到两岁就会说话，不到三岁便知道人我的分别了。（《天运》）

孕妇肚里是空虚的，所以能容纳胎儿；房屋若无空余之地，婆媳难免会争吵；心地如果不是空虚的，六情自会互相争夺。见到深山丛林觉得清爽可喜，则是由于平日心胸狭窄、心神不适的缘故。广大无边的地，人所立足的不过一小块而已。如果把立足以外的地都挖掘到黄泉，那么那块立足有用的地面还能够有用吗？可见，没有用处的地面也是有用的。（《外物》）

丧失天性的要素有五种：一为五色，它迷乱了众人的眼睛；二为五音，它迷乱了众人的耳朵；三为五臭，它熏迷了众人的鼻子；四为五味，它污浊了众人的口舌；五为欲望，它扰乱了众人的心绪。因此，过分沉迷声色气味，过分追逐名利外物，便会导致心性的伤害，后悔也就来不及了。（《天地》）

静默可以补养疾病，按摩眼角可以防止衰老，心情平静可以治