I 希哲之路

“大江东去，浪淘尽千古风流人物”。当感慨良多的苏轼眼望滚滚东流的江水，“遥想”千古风流时，“如梦”的岁月终究不可能忘却。多少志士仁人，多少正气文章！百家争鸣，几多悲欢，又是一个千年。

曾记否，孔子教诗、书、礼、乐，老子言“道德”之意，王充诘“人死为鬼”,张载“为天地立心”,王守仁辩“心外无理”,康有为铺陈“大同”。当孔子悲歌“天下无道”而“哲人萎乎”之时，他不会想到仅仅四百多年后，社会的风向已经是“自天子王侯，中国言‘六艺’者折中于夫子”（《史记·孔子世家》）了。“夫子”在司马迁这里已经上升成为“至圣”。“希（望）圣”以“闻道”、进学而成圣，成为历代读书人义无反顾的选择。

一、哲人之梦

公元 1267 年，也就是元世祖忽必烈至元四年，中秋十五的月夜，秋高气爽，万籁俱寂。此时，在河北保定容城的一座庭院之中，一位慕诸葛亮“静以修身”之语而以“静修”自号的学者刘因，却是饮酒无味，拨弦无声。百无聊赖之际，

需要全本请访问 www.ertongbook.com

随手拿过一部北宋周敦颐的《通书》翻阅起来。

这个周敦颐可不能小看。他被推崇为“道学宗主”、“理学开山”，眼下这部《通书》便是他最重要的一部哲学著作。由于书中大量引述和阐发了《周易》的思想，所以又被称为《易通》。然而，此书虽然以“通”为标识，可对于刚刚接触到理学思想的刘因来说，却显得深奥而难“通”。尤其是读到书中所谓“圣希天，贤希圣，士希贤”一段时，更是不知所云，不觉感叹道：“这周先生可真是迂腐至极！上天浩荡，高明难测，哪里是人可以希望达到的呢？真是误导后人啊！”感慨之余，禁不住诗兴大发。吟风弄月之中，别有一番滋味涌上心头，不知不觉地进入了梦乡。

(一)“希圣”的“拙”见

恍惚之中，刘因忽觉勃然有“佳气”，视之，只见三位气度不凡的老者正向他走来。刘因赶紧迎为上座，再拜而请益。原来，他们一位是“襟怀洒落如光风霁月”的“拙翁”（周敦颐），一位是有“风月情怀江湖性气”的“西洛无名公”（邵雍),一位则是有‘淳古君子之风’的‘诚明中子’(张载)。三人本都是北宋理学的创始人，但此刻却都是仙风道骨。在无名公和诚明中子先做了一番表白之后，沉默不语的拙翁缓缓开口道：“你小子不是怀疑我的‘士希贤，贤希圣，圣希天’的哲人之路吗？其实，这条道路所揭示的人生追求，不仅是士（读书人）可以达到的，而且是天下之人皆可以实现的。”刘因闻听却更为糊涂了。拙翁只好再一次对他的观点进行阐发：

要知道，存在于天地之间的，是一个无所不在的理。在理的普照下，人人都得以禀赋上天的完备纯正之气而降生。这一点，是一切道德进步所以可能的最根本的前提。从此前提出发，不论圣人、贤人还是普通人，从本性上讲并无差别。如果真想要提升自己的道德境界，只要踏踏实实地努力“静修”，充分发挥内在的先天善性，就没有什么目标是达不到的。

当然，人与人之间的差别也是有的，对此无须否认。但这并不影响以圣人为榜样的理想目标的确定和朝着这一目标努力的行动本身。只要尽心了，即使没有达到预定的目标——如目标在圣，却只达到贤，也是值得肯定的。因为，士、贤、圣、天这四级境界虽有高低的不同，但都是统一的道德进步过程中的具体阶段，都是为实现以圣人境界为代表的天人合一的理想。故所谓希贤、希圣、希天，中心的问题还是希圣。对于孜孜以求上进的读书人来讲，他是否应该以及如何努力走向圣人，才是最具有实际意义的东西。

事实上，拙翁的这一番话，正好道出了刘因将此篇文字定名为《希圣解》的初衷所在。

在如此“拙”见的引导下，刘因只觉得茅塞顿开，并深为自己顶着覆盆看日、坐在井下观天的狭隘见识感到惭愧。捫心自问，“迂腐”者其实不是拙翁，而是自己，“拙翁”并不“拙”。视野的开阔和思路的灵活，是哲人智慧的最生动的体现。笨拙与智慧正好是两极相通。

可是，问题在这里并没有完全解决。因为学圣人固然是应该的，但如何学则还需要进一步的考察。周敦颐以拙翁身份讲出来的那一段话，出自他的《通书·志学篇》。“志”与“学”是古人以为的圣贤之心，故需要大张旗鼓地表彰发明。在这里，周敦颐提供了两个学习的榜样，这就是伊尹与颜渊。

伊尹是殷商初期的重臣和前后几代君王之师，他帮助商汤攻灭了夏桀。商汤王去世后，继续辅佐后来的诸王。第四代王太甲即位后，由于太甲行为多有不端而被伊尹放逐。直到三年后太甲悔过，伊尹才又重新接他回来复位。伊尹的事功和德行一直受到后来儒家学者们的称道。

颜渊则是孔子最中意的学生，“好学”的典范。孔子称赞他是“不迁怒，不贰过”；“其心三月不违仁”（《论语·雍也》）。意思是说，颜渊能够很好地控制自己的情感，不会把自己的怒气发到别人身上，同样的错误不会犯第二次。而且，他的心从不会违背仁德的要求。如此的境界在孔子的弟子中是惟一的，所以孔子对他的早逝至为哀痛。

在儒家的圣人世系中，伊尹和颜渊不算是正宗的圣人。他二人作为典型的意义，在于通过自身的努力走向了圣人之道。所以，周敦颐以“志伊尹之志”和“学颜渊之学”来昭示后人，也就更有说服力。“志伊尹之志”，就要辅君惠民而出以公心；“学颜渊之学”，则需克己复礼传圣人之道。二者形式上虽然有别，目的却完全一致，中心都是一个“道”：伊尹作为执政者，志在于行道，但要行道首先得要学道、明道，不知“道”为何，如何能行呢？颜渊作为学者，虽志在明道，但明道的目的在行道，颜渊之谓“好学”，关键都落实在行上。

在这里，“志”与“学”虽是由两个独立的个体来展示的，但并不就意味着它们不能统合于一人之身。事实上，从最早提出这一问题的孔子来说，他自己就是从二者的结合上开始他的圣人之路的。

（二）哲人“志学”与不梦周公

从孔子自己求道的实践看，他是 15 岁开始“志于学”的，意志品格是求学

问道的内在动力和保障。当然，另一方面的原因是谋生的需要。为此，他不得不去学习若干的“鄙事”即实用知识。到 40 岁时，他已成为一名“不惑”的智者，充分掌握了知识。这些知识是他后来能被推为圣人所必需的前提。但是，作为君子或哲人，又不能停留于这样的知识技艺。因为他们的志向，本是以“闻道”为目标的。

对于求知与闻道的关系，孔子在论述人之进学求智的活动时，共提出了四项原则，这就是：志向在道，根据在德，无违于仁，从游于礼、乐、射、御、书、数“六艺”之中。循此要求而不懈努力，最终便能进达圣人之域。在这四项中，前三项都是讲“道”，后一项则突出了知识技艺。所以如此，是因为道不能空谈，“闻道”必须体现在“六艺”为代表的实践活动之中。而一旦“闻道”，人的智慧便会有质的飞跃，因为哲人的境界已经实现。所以，孔子以为“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》）。

结合孔子自己的人生旅程来看，在他满 50 岁的时候，可以说获得了根本性的突破，因为这时他实现了“知天命”的与天合一的目标。但是，仅仅是“知”还是不够的。因为，求“知”的活动固然使人产生了智慧，但如此的智慧表述的还是以人为中心的单项交流，必须再加努力，实现天人之间的双向互动。后者是直到他的暮年——70 岁时才实现了的，所谓“从心所欲不逾矩”也。人道与天道已完美地融合为一体，孔子也最终完成了他一生对理想境界的追求。

不过，暮年的孔子虽然已经“从心所欲”，但这主要是指内在的心性修养来说的。而为“圣”之功在孔子，本来是要求有外在的事功来响应的。但面对不能被统治者所任用这一无可奈何的现实，孔子事实上已无能为力。他只能在他最后的岁月，为后人昭示那本应由哲人来承担的社会国家的支柱的地位，故而有“泰山坏乎？梁柱摧乎？哲人萎乎？”（《史记·孔子世家》）的深深的感慨。泰山、梁柱实际上都是在烘托哲人，也就是孔子自己。“哲，智也”（《说文解字》），哲人也就是智慧之人。在这里，孔子虽自比为哲人而不是圣人，但他的弟子们早已将他作为圣人来看待。

纯粹就字义而言，“哲”与“圣”无疑还有一定的差距。因为“圣”还包括有最高道德境界之意。但是，由于孔子的“上智”本来就蕴含了道德的属性，而作为“圣”的最大特色的“博施济众”也渗透了人的才智于其中，这就使得圣与哲的不同话语能够得以连接，“希圣”与“希哲”也就可以相通，“圣学”与“哲学”也就可以走向合一。“哲学”的标准概念虽然直到近代才出现于中国社会，但其缘由，本已在中国传统智慧的土壤之中。

有趣的是，不论是作为儒家创始人的孔子，还是后来的学者，他们的价值

想时常会以某种梦境的形式出现，其中还往往会有一个独特的人物，那就是周公。周公的情形很有些像伊尹。作为周武王的弟弟，周公的出身与被从空心桑树中抱出来抚养的伊尹无疑有天壤之别，但二人的角色却有着异曲同工之妙，他们分别辅佐各自的王朝奠定了基业。比之伊尹，周公的事迹显然要更为清楚，故从孔子开始，作为才识、智慧和仁德的完美统一的周公，逐渐成为学者们顶礼膜拜的偶像，乃至梦不梦见周公也成为学者自身价值评价的一个标准。一生企求“吾从周”的孔子，晚年更因为久不梦见周公、不能行周公王道而满怀惆怅，以此为自己莫大的憾事。他所梦见的，反倒是预告他生命行将终结而令他伤感的“坐奠两柱之间”(《史记·孔子世家》)。

但是，孔子毕竟还是实现了“从心所欲”的境界的。所以，如果仅就其内在的德行修养即内圣方面讲，孔子其实用不着如此地伤感。到了宋元时期，理学家既以内在的心性修养为基本的价值标准，也就不再以外王和事功的方面来衡量成圣的境界。刘因之梦遵循的也正是这样一条标准。所以，梦中的“诚明中子”张载，为后人所提供的实现天人合一境界的图像，便已经对梦的角色进行了转换，成为“从心不逾矩，老而安死，然后不梦周公”(《横渠易说·系辞上》)了。张载非但不以不梦周公为憾，反而认为这正是“从心所欲不逾矩”的最恰当的发明。孔子临终的哀怨心态，已经置换为张载安适惬意的胸臆的抒发。

当然，张载的“老而安死”之梦有他自己的特点。与孔子曾经有过一段事业上的辉煌不同，张载短暂的从政经历并没有什么实际的建树，主要以讲学授徒终其一生。所以，尽管他提出了“为生民立道”、“为万世开太平”之类的豪言壮语，但面对现实，能否“行道”并不是一个必须的选择。人只要心与天地同流，便能安适地回归天地父母的怀抱。若达致此一境界，人生的目的已经实现，我与周公本已同一于天道流行之中，故梦不梦周公的问题在前提上便已经消解。

(三)“诚明”与“清才”

刘因梦中的张载，化身是“诚明中子”。所以如此，是因为他撰有《诚明篇》，重在发明儒家典籍《中庸》里的“自明诚”、“自诚明”之意，这成为张载哲学的一大特色。故在张载去世后，门人私谥他为“明诚夫子”。刘因之梦显然正是继承张载哲学这一特色而来。

1.“诚明”的才智

所谓“自诚明”与“自明诚”，是儒家人生追求的两条道路。“明”、“诚”二

需要全本请访问 www.ertongbook.com

字相当于我们通常所说的认识（知）与实践（行），当然这是限定在道德论的意义上。“自诚明”是圣人所特有的，即由“诚”而达“明”。“诚”属于天道、至善的范畴，圣人既“诚”，已经是天人合一的现实表现，本来不再需要“明”，只是因为他还应将自己的内圣品格（诚）推广发扬到天下以教化众人（明），所以才有“自诚明”的说法。“自明诚”即由“明”而达“诚”，通过充分认识什么是天道或至善（明），最终能够在实践中走向对它的真实无欺的体验（诚）。这是除圣人之外的所有人的道路。也正因为如此，与“拙翁”的志学和合之道比起来，“诚明中子”的智慧则更多地考虑才学的问题。

在张载的体系中，《诚明篇》是《正蒙》全书的一部分，也就是说，“诚明”是为“正蒙”即纠正蒙昧服务的。而纠正蒙昧就需要“自明而诚”，就需要“知道”。否则，即便有像周公那样美妙无双的才干，“其智不足称也已”。哲学智慧并非一般的聪明才智，它是以对“道”的悟解为内容的。在这里，张载提出了一个非常重要的问题，那就是“足称”之“智”是什么以及才与智到底是何关系。我们可以参看一下当时名人对张“夫子”自身成长经历的评价。

历史巨著《资治通鉴》的作者司马光，在他的《又哀横渠（张载）诗》中，曾追忆青年的张载：“先生负才气，弱冠游穷边；麻衣揖巨公，决策期万全。”20岁刚出头的“麻（布）衣”张载，“负才气”而“揖巨公（范仲淹）”，目的是为施展他治国强兵的抱负。可当时作为陕西负责官员的范仲淹，虽然正在整军备战以御西夏，却给希望一展身手的张载迎头浇了一盆冷水，认为儒者当以“名教”为业，不应当谈兵，并要求张载读《中庸》以走圣贤之路。年轻气盛的张载当然不可能真正接受。直到后来政事上多不得志，他才返回到家乡著述讲学，专心构造《正蒙》的思想体系。

“巧”的是，200年后梦中的刘因，与当年的张载正是“弱冠”的同一年龄，也正处于年轻气盛之时。年逾200岁的张载“不忍”刘因之“英才而堕于不肖之地”，在梦中对他痛加针砭。这反映了刘因对自身治学之路的一种反思，他实际上认可了司马光对张载后来选择的人生道路的赞赏，所谓“人生会归尽，但问愚与贤；措令阳虎寿，讵足骄颜渊”（《又哀横渠诗》）。在儒家的价值系统中，由于孔子开始以“上智下愚”评价人生并由此去划分君子小人，故不是寿命的长短或才力的高低，而是道德的境界成为了人生价值的最后标准。

在这里，阳虎（阳货）作为当时“陪臣执国命”的一个弄权者，无疑是聪明而有才智的，在与孔子的“斗智”中显然是他占了上风，孔子也只好乖乖地听他关于出仕的训示。但如果以闻道的境界为标准，则阳虎显然是被置于被否定的地位的。所以，尽管颜渊薄命，但其智慧和境界却远非阳虎所能比。

2.“清才”与爱智

刘因由“拙”到“明”之梦，实际上预示着他对后来的人生道路的选择。在他眼中，“诚明”的张载（亦只到中寿）是 11 世纪的颜渊，他自己的“希哲”则具体化为做 13 世纪的张载。也正因为如此，在梦中为刘因指点迷津的拙翁、无名公和诚明中子三位贤哲也深感欣慰，以为“他日闻天地间有一清才者，必子(刘因)也夫!”(《希圣解》)此‘清才’显然已不是青年张载的‘才气”,它既有以“希圣”为导向的境界的追求，也有不得已而不愿出山与元统治者合作的苦衷。刘因不愿意降低自己的人格，更不希望损害他所竭力维护的道的尊严，所以他选择了颜渊、张载作为榜样，而不愿再投身政坛，最终是以“清才”终其一生。一句话，“不如此则道不尊”也。

但是，“尊道”毕竟是需要“行道”来补充的。“道”如果是只“尊”不“行”,也就不能为社会和国家提供切实的价值指向。所以,以许衡为代表的另一派学者，便选择了积极出仕从政的道路，以便利用政权的力量推行其道，“不如此则道不行”也。事实上,深得忽必烈信任的许衡“经画典制,赞理枢机”,为元朝的“立国”起到了不可替代的作用。在以许衡为代表的一大批儒生的努力下，短短几十年间，原来只在东南地域流传的程朱理学被迅速推向全国，从非正统到正统，从民间到官学，直接影响了后来整个中国社会的发展。

可见，道的实用性与道的纯洁性必须结合起来。正是因为如此，伊尹和颜渊这两个典型，也就缺一不可。中国哲学智慧，正是在对“道不尊”与“道不行”的双重思考中，在各取所需又相互发明补充之中，展现出它的独特魅力的。

那么，中国哲学也就不是不爱智慧，而是所爱与西方的智慧有所差别。哲人之梦其实并不虚幻，它既反映了现实带给哲人的诸多坎坷，也揭示了哲人精神的寄托和理想的追求。最后的合力，则是“希哲”之路成为中国哲学特有的爱智之路。它是以“闻道”成圣、与天地相参的人生境界追求为主要内容的。如此的智慧无疑需要知识来扶持，但双方又不是一个直接的比例代换关系。

二、大智无知

在古人的字典中，“智”与“知”本来是同一个字，可以互相通用。故知识与智慧也就成为一个问题的两面，二者之间存在着天然的亲和关系。那么，结论似乎是不言而喻的：无知不可能有智慧，而大智慧必然也就与丰富的知识联系在一起。如此的结论是否可靠，在“希圣”导向下的历史传统中，墨家学派创始人

墨子（翟）提出了一个后来通行的标准来判定，那就是看它与古代圣人（王）的事迹是否相符。

（一）舜的传说

中国上古的圣人系统，最早可以追溯到伏羲、神农、黄帝、尧、舜的“五帝”。在这五帝之中，伏羲、神农、黄帝奉行的主要还是自然无为的政策，尧、舜则开始了“以德教民”的礼让。故后来因讲“爱”而显于世的儒、墨两家，尽管取舍不同，却又都采取了“俱道尧、舜”的办法来吸引听众。不过，舜虽然常常与尧并提，但他与尧也有差别，作为五帝中的末帝，舜是第一个被称为“大智”之人。

从历史传说看，舜出生后不久母亲就离开了人世，瞎眼的父亲娶了后母并生了一位弟弟“象”。孝顺的舜尽管总是万般小心地侍奉后母和弟弟，换来的却是一次次凶狠的毒打。由于实在没有办法在家里待下去，舜不得已离家出走，一个人流落到历山脚下开荒种地。在清苦的生活中，舜仍然割舍不了对父母的亲情，没有一点儿怨言。他与当地的农夫和山林中的鸟兽生活在一起，看到巢中的亲鸟正忙着哺育小鸟，唧唧的欢叫声不绝于耳，是那样的温馨和睦。舜触景生情，思念亲人，制作了一首首感人的乐歌。

舜的德行产生了一种神奇的力量。受其感化，历山的农夫相互谦让已开垦好的农田，雷泽的渔民相互谦让自己打鱼的场地，河滨的陶匠则做出了更加精美耐用的陶器。舜成为人们学习的榜样，人们从四面八方扶老携幼傍舜而居。只一年，在他的周围就聚集成村落；第二年扩大为一个城镇；到第三年则成为繁荣的大都市。看到舜如此得到人民的爱戴，天子尧将自己的两个女儿娥皇和女英许配给了舜做妻子。这两位聪明美丽的妻子给了舜无穷的力量。靠着她们的智慧，“无知”的舜总能逢凶化吉，一次又一次地从他那愚顽凶狠的父母和弟弟所设置的置他于死地的陷阱中解脱出来，而且顺利地通过了尧对他的能力所进行的各种各样的考试。舜历经了千难万险，尧最终将天子之位禅让于舜。

（二）“大智”的内涵

舜通过自己的德行感化的力量继位成为天子，其智慧可谓大矣。但我们并没有发现舜的大智使用了什么心计，事实上，他的“大智”往往都是以“无知”来衬托的。舜从未有意识地去获取民心，也并不具备处理任何复杂事务的知识。但

是，他德行纯朴，意志坚强，能够虚心听取他人、尤其是他妻子的意见，善于观察前进途中的凶险，及时总结经验并进行相应的调整，这样才保证他能“烈风雷雨弗迷”“虎狼不犯，虫蛇不害”，最终取得所期望的胜利。

舜的胜利当然可以看作是某种神佑的结果，但它同时也说明，德行、毅力和情感等等在生成智慧中具有不可替代的作用。作为已经闻道的圣人，舜的业绩往往是“从心所欲”的下意识的结果，这特别表现在他杰出的音乐造诣上。历史上著名的韶乐（九韶）相传就是由舜所创制的。韶乐曲调之优美，引得天上的凤凰都飞下来翩翩起舞。后来孔子称赞此乐是“尽美尽善”，形式与内容完美地融合为一体，达到了最高的境界。以致孔子倾听此曲之后，数月陶醉于其中，吃饭时连肉的滋味都品尝不出来了。

韶乐所以能够达到如此之高的境界，缘于美与善的最恰当最充分的组合，而这也正是舜之“大智”的最真切的内涵。与此相较，后来周武王的武乐虽然在形式上并不比舜乐差，但在内容层面，可能在一定程度上颂扬了武王克商的武装斗争胜利的豪情，故在善的品格上便打了折扣。所以孔子评价武乐只是“尽美”而非“尽善”。也正因为如此，孔子所陶醉于舜乐者，恐怕也就主要不是婉转销魂的曲调，而是融化于其中的深刻的善的要求。

孔子以后，舜的“大智”受到儒家学者的普遍称赞。但在这里，才能和知识的因素已开始成为主角。相传由孔子的孙子子思所作的《中庸》便专门对此进行了发明。按照子思所引述的孔子的说法，舜之“大智”的主要表现，是虚心听取他人意见，对其中不善和有过错的言论能够给以遮掩，而对于讲得好的东西则能大力予以发扬。接下来，对于对立两端的不同观点、看法，能够知道最恰当的度量界限在哪里，并利用这最恰当之点即对“中”的把握来治理民众和国家。那么，舜因虚心学习而从不知到知，不仅是知识的从无到有，而且是善之德行的具体彰显过程。这便是构成舜之所以为舜的最根本的缘由所在。

（三）儒、道对“智”的回答

在舜之大智的不同内涵中，无论是表现于“德”的“隐恶而扬善”，还是表现于“才”的善于吸收他人所长并折中守中，都可以归属于为人之道的范畴，这是从儒家的角度对舜之大智做出的概括，而知识的储备及其多寡在这里并不是必须的前提。结合前面的传说故事，无知最终是可以导向智慧的。这在中国哲人，后来似乎成为了一个一般的公设。因而，问题往往并不在于承认知识与智慧的差异，而在于如何对待无知。对此，儒家和道家给予了不同的回答。

儒家的回答是要从无知走向知。舜所以“好问”、“好察”各方的见解乃至一些浅薄之言，目的还是在于从中归纳出相应的知识。访问、考察本来就是人获取知识的最基本的途径，而“执两用中”则是对考察得来的感性材料进行思维加工的过程及结果。所以，舜的大智实际上包含了从无知到有知的认识过程，故智慧与知识的获取并不是矛盾的选择。当然，舜的多次落入陷阱与如此的求知导向似乎也有矛盾。因为孔子紧接着又特意强调说，人们通常说自己“智”，但被驱赶到网罟陷阱之中去时却不知道躲避，这难道还能说是“智”吗？这是最大的不智。因而，对于集中体现儒家价值的折中守中之智来说，也就更说不上了。

事实上，《中庸》所引孔子对舜之大智的评价，很可能是对孔子本人经验的一种推广。孔子曾说过：“我有知识吗？没有呀！有一庄稼人向我求教（他所需要的知识），我却什么也不知道。然而，我通过一种对他所提问题的两端反复追问的办法，最终明白了他需要什么并实际上解答了他的问题。”这对于舜的无知而求知之道，可以说是最好的阐发。虽说智慧并不就是知识，但它却为知识的获取准备了良好的前提。

这样看来，儒家的无知其实只是一种手段，是一种虚心听取和吸收他人意见的心理状态。后来荀子采撷道家思想而提出的“虚壹而静（虚心、专心和静心）”，则是对这一状态的进一步的表述。虚心也就是无知。但是，道家自己如老庄，却对无知本身给予了赞扬，这是与儒家有所不同的。

老子的基本观点是“为学日益，为道日损”，道“不可道”，所以它不能够通过学习的途径为人所把握。人只能够以“无为”的态度去对待道。故无知与无为之间，在老子那里是一种直接的联系。所谓“大巧若拙，大辩若讷”（《老子·四十五章》）。日常聪明才智与道是不相干的。道之为道，正在于你不知“道”，知“道”也就不是道了。事实上，语言对于人的思想的把握，也确有不尽如人意之处。

当然，老子的主张主要还是出于“无为”的立场。他所以倡导无知和“去智”,缘于智慧的效果不好。所谓‘智慧出,有大伪’(《老子·十八章》),智慧都被用于干坏事去了。所以，统治者如能做到使人民没有知识和欲望，使智慧之人不敢有意作为，就不会再有机巧、奸诈和争斗，那这个社会就会很美满了。但问题在于，人民能不能运用他们的智慧做好事、作真事呢？这就是老子不愿回答的了。后来，在庄子的寓言故事中，当王倪以“四不知”对答齧缺的四问时，齧缺欢呼雀跃，因为他从中悟出了以无知为知的圣人之道。如此的无知可以说是人的最为舒适惬意的状态。它已经远离了常人的“聪明”和“形智”，甚至连自己是人、是牛还是马都分不清楚了。庄子便为自己究竟是人还是蝴蝶感到糊涂。如此

无知之知是最为真实之知，最值得信赖和推崇。

无疑，庄子所推崇的，其实不是无知本身，而是无知者所达到的与道浑然合一的境界。所以，道虽不可言说，但并不会阻断人与道相合的道路。就此而言，儒、道两家又可以说是殊途同归。可是，作为中国哲人终身无悔追求的目标的这个道，究竟是什么呢？这还需要从头说起。

三、一阴一阳之谓道

“一阴一阳之谓道”是中国古代典籍《周易》中提出的命题，在几千年的哲学发展史中影响深远。作为一种结构模型，它是指作为哲学本体的道，是阴阳和合的整体，不可能撇开道而取阴阳。反之，道又只是一个“无”，它只能存在于阴阳的相互作用之中，故只能从阴阳来认识道。在这里，阴、阳、道三者是一而三、三而一的关系，缺一即缺三，一在则三在。但是，“一阴一阳之谓道”并不仅仅是一个抽象的哲学命题，它也是一种现实的人生智慧，广泛地渗透到社会各阶层人士的思维之中。

(一)阴阳何物

位列中国四大名著之首的《红楼梦》第三十一回中，有一段大家闺秀史湘云与她的丫鬟翠缕讨论阴阳的很有意思的对话。史湘云认为，天地之间，万事万物都是由阴阳二气所生，不论其形态多么怪异，行为多么偏邪，都有阴阳。为什么？只因为天下通行的都是这同一个“理”。开天辟地，从古到今，都可以说是阴阳变化的过程。

如此的阴阳之道，解释的是二气生生的过程本身，是时间的顺序流转，比如昼夜、寒暑、春秋等都是如此。在这里，并不存在一个确定不移的界限。任一变化过程，如果要截然分割，最终只能陷入荒谬。正确的办法，是从统一体上去把握。所以，在史湘云这里，阴阳两个字也就是一个字，阳到尽头变为阴，阴到尽头转为阳，阴阳是互生的。而决不会这边阴消尽了，那边另有一个阳冒出来；这边阳消尽了，那边却新长出一个阴。后者实际上是把一体的阴阳劈分为二了。

阴阳能够互生，其缘由在于它们本来互藏，任一阴中都有阳，任一阳中也都藏阴。正是基于此，《周易》才能讲一阴一阳之“道”，史湘云也才能说阴阳互生之“理”。如此之理或道与阴阳的关系是双向的。一方面，道是阴阳变化的原因、

需要全本请访问 www.ertongbook.com

根据，是阴阳二气的集中和整体；另一方面，离了阴阳便无道，道依赖于阴阳的气化流行。那么，认识道具体也就落实到认识阴阳。可阴阳又是什么呢？

从前面已经知道，阴阳是气，可气是变化万千无定型的，它不是一个可以捉摸的东西。湘云力图要使翠缕明白，这世上并没有一个叫做“阴阳”的存在物。阴阳既然是气，它本来就是“没影没形”、“没有样儿”的。但是，没有样儿与有样儿之间的界限又不是绝对的，而可以相互转化。一旦气凝聚成形，没有样儿也就变成了有样儿，天地、水火、日月等便是由此而生。

所以，对于“没影没形”的阴阳理解起来感到困难的翠缕，对于“成形”后的阴阳的认知，却一下子豁然开朗起来，因为这已与日常生活经验联系了起来：“怪道人都管着日头叫‘太阳’呢，算命的管着月亮叫什么‘太阴星’，就是这个‘理’了。”“太”是“最”或“纯”的意思，太阳就是最阳、纯阳之物，太阴即是最阴、纯阴之物。日月交会、四季寒暑，都是阴阳之道的现实表现。所以“日”“月”最形象地说明了什么是“阴”“阳”。因为阴阳二字，可以说就是加上偏旁“阝”的日月。“阝”意味着高大、兴盛，《周易》讲“悬象著明莫大乎日月”，也是说的这个意思。天地之间，没有比日月更加光明显著之物。以日月来说明阴阳，也就最贴切不过。

不过，在翠缕看来，大的东西有阴阳好懂，而小的东西，像她所举的“那些蚊子、虼蚤、幪虫儿、花儿、草儿、瓦片儿、砖头儿也有阴阳不成”？湘云的回答，实际上已将阴阳作为事物对立面划分的代名词，成为认识事物的方法论指导了。湘云以为，无处不有阴阳，也就是无处不有两面。比如一片树叶，上面是阳，下面便是阴；一把扇子，正面是阳，反面便为阴，等等。由天地、日月的“二”物之阴阳，到这里的“一”物之两面，认识显然是更加深入了。但中心的道理仍然是一个，即无处不有阴阳。

讨论既已深入到这一程度，翠缕的新问题自然也就出来了：“怎么东西都有阴阳，咱们人倒没有阴阳呢？”不料，翠缕的无心之问触及一个上层圈子十分敏感而避讳的问题，所以她的脸上马上就被啐了一口，还被斥为“下流东西”！在湘云的头脑中，人之阴阳就是男女，而且是特指男女之欢爱。但这些事情，在封建大家庭中，是只可以做得而说不得的。君不见金钏儿只是顺着主子的意愿说了一句调情话，便被逼得跳了井么？所以，翠缕这番公开询问人的阴阳，便是犯了极大的忌讳。即便她是主子的贴身丫鬟，也是不可以的，遭到严厉训斥也就是很自然的了。

这样说并不是冤屈了史大姑娘。她自己的的确确就是这样来看问题的。故当翠缕捡到一个“又大又有文彩”的金麒麟而欢呼“可分出阴阳来了”时，却并不

急着给湘云看，因为这金麒麟显然与湘云佩戴的小而又乏文彩的金麒麟正是一双。待湘云握在手中细细端详后，只是默默不语，暗自出神。道理很简单，既然是“一阴一阳之谓道”，只有阴而无阳当然也就不成道。可是，当“分出阴阳”的这个“阳”结果就是宝玉时，曹雪芹却给了我们新的故事而岔开了。为什么？“因麒麟伏白首双星”。既然是‘伏”，当然就不能够讲明白了。而且，由于曹雪芹并没有把书写完，这个所‘伏’的“白首双星”是不是湘云和宝玉的又一“金玉良缘”，就只能留给后人去遐想了。事实上，不少的红学家试图补上这一笔，其中便有以为湘云是宝玉的续弦妻子的，此系后话不提。

回头看看翠缕。当不以为然的翠缕坚持说出她自己的见解时，反倒使湘云大笑了起来，因为这完全出乎她的意料。那就是：别以为我们做奴才的什么都不懂，我身虽下贱，可也懂得道理。阴阳既然是无处不在，它当然也就适用于人——奴才是阴，主子是阳。翠缕虽然是由湘云而认识阴阳的，但因为她心中无“鬼”，见识也就超越了主子而更为开放。而且，作为奴才，她更能深切体会到阴阳之道虽然植根于自然，但最终是要应用到人事上来的。这也就是她必须要懂得的主子为阳、奴才为阴的‘道理”。这是‘规矩”，是阴阳之道在封建的人际关系中最后的落脚处。

而退一步说，阴阳即便是指“男女”，也并不就限定于人间的欢爱。它仍然可以有自己的一般意义。时间倒退七百年，当周敦颐在他的《太极图说》中为阴阳男女等排列顺序时，他在阴阳五行之后，列出的是“乾道成男，坤道成女”，即从《易传》而来的天地化生男女的过程。但这里的“男女”，是指禀赋天地之气而生的一切两性。因为在周敦颐的序列中，此时还没有人。人是在“男女”二气交感、万物生生之后才来到这个世界上的。因此，即便是论男女，翠缕也完全可以讲出她关于阴阳的一般的道理的。

当然，翠缕“分出阴阳”的分法也是有缺陷的，因为她将阴阳作为了两种定在的势力，而没有看到阴阳互渗互藏的情况。事实上，纯粹的阴阳只是分析问题的一个逻辑起点，在现实的宇宙中是不存在的。之所以如此，是因为阴阳的对立势力只能存在于道的整体之中，而既谓之整体，也就没有了纯粹的阴或纯粹的阳。

（二）两性与圆满

“一阴一阳之谓道”的理论模型，在价值形态上可以看作是一种圆满性的思维传统，中国文化的基本导向就是尚“圆”的。圆满性是人生的最理想的追求。

天是一个圆，给我们生命的日月也是圆，“花好月圆”成为古往今来人们心目中最美好的祝愿。推而广之，家庭的团聚、国家的统一等，也都是一个圆。可是，无论是纯阴还是纯阳，都只是问题的一端，都不圆满。既不圆满，就需要向圆满性方向发展，就需要来自于异性方面的补充，就需要对立之性与己性的亲和与转化。这一观点，也就是人们通常所说的同性相排斥、异性相吸引。

同性所以相排斥，是因为这是量的简单重叠，量再多，也还只是一性，所以是不圆满的。用哲学的术语，这叫做“同”；而异性之所以相吸引，是因为这是异质的相互补充，阴阳交感互补，才能趋于圆满。用哲学的术语，这便叫做“和”。中国哲学主张‘和而不同”,最核心的道理就是‘一阴一阳之谓道”。它是中国哲学尚圆思维的内在根据，早在先秦哲人那里便是如此。下面，我们就以《周易》两个对立之卦为例来略加阐发。

(1) 睽卦：䷥（兑下离上）这一卦卦名为睽，“睽”就是违背、相反之意。为什么是违背呢？专门解释《周易》各卦基本观念的《易传》的《彖传》，从卦象入手对它做出了说明。《彖传》的根据在此卦卦象的“二女同居”。按《周易》的解释系统，这一卦的下卦（兑）为少女，上卦（离）为中女，同性同居，但结果却是志不同归。因为二女各要求自身的圆满，心不能往一处想，劲不能往一处使，而是各有所想，各有所图，这就必然形成矛盾对立的局面，即所谓“睽”。

(2) 咸（感）卦：䷞（艮下兑上）这一卦卦名为感，“感”就是交感（交相感应）之意。为什么是交感呢？《彖传》结合卦位、卦象和卦变各方面对此进行了解释。依据的理由，是“止而说，男下女”，故“取（娶）女吉”也。意思是说，“艮”是“止”意，是少男；“兑”是“悦”意，是少女。“止”意味着男方用心专一，“止”于此女；“悦”则表示得到女方的真情呼应，爱慕此男。男下女，艮在下而兑在上，说的是男方以谦卑之礼亲到女家迎聘其妻，男“下”马而请女“上”轿，这些都是从礼仪、亦即制度的角度保障男女婚嫁的和睦美满。由此推广开来，天地间万事万物，只有“男女”交感而非“二女”同居，才是真正体现了“一阴一阳之谓道”的精神实质的。

在古代哲人中，最早总结咸（感）卦实质的荀子，在他的《大略》篇里深有感触地说：“从《周易》的感卦中，我们可以真切地体会到什么是‘夫妇之道’。夫妇之道的端正是君臣父子之道确立的根基，‘男下女’与国君礼贤下士的道理是一样的（刘备的‘三顾茅庐’可以说是最好的注脚）。这个道理就是‘重始（奠定根基）’，它奠定的是一个国家和人民立足的根基。人们的日常生活和社会国家事务都是凭借这个‘礼’或‘道’而生存的。”这就是说，不论是夫妇生活，

还是国家事务，都只有一阴一阳互补融通，才能维持其生存和繁衍。

由夫妇之道而得以彰显的一阴一阳之道，说明的是天地万物生成的道理。所以《周易》接下来认为，能继承发挥这种道就是“善”，人、物具备它而生就是性。所以中国哲学的主流都认为人性是善的。但是，由于学者惯常从自己特有的角度去进行理解，比如湘云之论阴阳，这就造成了道的支离。加之普通民众本来就不太明白阴阳和合的道理，所以此道不为人们所认识也就不奇怪了。

四、伐柯伐柯，其则不远

道与物的关系问题，早在先秦时期，就已经为中国的哲人所关注。由于“一阴一阳之谓道”，从无处不有阴阳的观点可以逻辑地推出无处不有道。但如此的分析主要还是侧重于两性间的对立统一关系，而不是道作为实体的存在本身。所以，还必须进一步分析道与具体事物之间的相互关系。

(一)道在哪里

在《庄子·知北游》中，讲述了一个叫东郭子的向庄子讨教“道”存在在哪里的故事。东郭子对于庄子关于道“无所不在”的一般性回答不感兴趣，而要求庄子举出确切的事例来加以证实。出乎东郭子预料的，是这个被庄子视为宇宙“本根”、最可宝贵的道，居然存在于极为低贱的物件当中：在蝼蛄蚂蚁、在稻田杂草、在砖头瓦块儿、甚至在屎尿之中。为什么会是如此？“每下愈况”！如果连最低贱的地方都有道，那当然就容易说明道无处不在的道理了。道是不会“逃物”的，物中当然也必有道。道物的一体，从道作为宇宙的开端，到道与物现实存在的不可分而得到证实。“所谓道，恶乎在”的问题及其道“无乎逃物”的结论，其实并不是道家所专有的，在儒家同样也是如此。但儒家讲道，更加注重“知道”的层面，并往往将它与对礼义制度的把握联系了起来。

按照《中庸》的说法，道是既广大又隐微的。说它的广大，可以用“其大无外，其小无内”来表示，即具有无限的性质。在这无限大的道的世界中，属于居室之中、生活劳作一类的，是“愚”而不明的匹夫匹妇也可以知道和从事的；但说到它的隐微，则只有圣人才能够真正把握。不过，由于道的无限大的性质，即便是圣人也有所不知，有所不能。换句话说，中国的圣人不是西方的上帝，他是人，而“人”就不可能全知全能。

（二）孔子问“礼”

“子入太庙，每事问”（《论语·八佾》）。孔子对不清楚的礼仪，总是要了解清楚。这固然反映了他的虚心好学，但同时也说明了他确有不懂不知之处。所以，当孔子到了周的都城时，要向当时任周朝藏书室史官的老子请教“礼”。而当老子向孔子灌输了一番大智若愚的道理后，孔子对自己的知与不知，以飞禽走兽为例，作了一个自我评价。他说：我知道各种禽兽所以能飞、能游、能走之道，因而也能够利用这些知识来制服它们。可是，对于那乘云升天的龙来说，我的知识就够不上了。老子，恐怕就是那变化无常的龙吧！

至于孔子究竟向老子讨来了哪些“礼”，后人已难以确知。但从老子的回答看，应当是那些“其人与骨皆已朽矣，独其言在耳”（《史记·老子韩非列传》）的孔子所崇拜的圣人的教诲。因为老子既然负责管理周之藏书，在孔子看来，当然就知道前圣先贤比如文王、武王、周公等关于礼的知识。而老子以“人与骨皆朽而独其言在”的回答说明，“言”虽然俱载于书册，但他们的时代已经过去，与此相应的“礼”，如同祭祀后即扔掉的“刍狗”一样，已经不再有用了。天下有道，君子固然可以显赫于世；而当天下无道时，则应当及时抽身隐退。不识时务，过分张扬以满足自己的欲望，其结果只能是危害自身。老子自己便是如此来实践的。当他看到周之衰亡已不可避免时，便适时隐遁而不知所终。

老子是“修道德”而务“无名”之术的，但却是在著了“道德之意五千余言”之后乃去。这大概就是“道不可道”又“勉强”要“道”的现身说法，因为他总还是希望他的思想能够流传下来并为人们所知。就此而言，人当然就应当把握道，只是其途径应当是通过直觉反观的办法而走向与道的合一，即所谓“玄同”。

（三）《伐柯》的启示

孔子虽然赞赏老子，但他自己的人生态度确实是“知其不可而为之”，为此，他“席不暇暖”地奔走于列国。在孔子的信念中，道不是恍惚虚妄之物，而是现实的存在。道与人密不可分。《中庸》记述说，孔子主张“道不远人”，这个“人”包括日常的人伦日用和生活实践。如果离开这些每天生活于其中的人伦日用去探求所谓高远虚无之道，则此道就已不成为道了。孔子勤奋“好学”，善于总结历史经验，他发现，就在经他删节整理的《诗经》当中，便有一首叫做《伐

柯》的诗可以加以利用。

《伐柯》与道本来并没有直接的关系。它讲的是一位男子希望媒人给自己介绍妻子的故事。诗中说：“砍木头作斧柄，怎么办？没有斧子不可能；寻觅姑娘作妻子，怎么办？没有媒人不可能。砍木头作斧柄，砍木头作斧柄，式样大小（则）就在眼前。”由于是握着斧柄砍木头制作新的斧柄，新的斧柄的规格式样就握在自己手中，所以说“伐柯伐柯，其则不远”。在这里，“则”作为式样大小等的标准，与被砍的木头可以随时对照，故二者的“距离”本来是可以忽略不计的。但这生活中的故事到了哲人眼里便有了不同，它需要进一步加以深化。

《中庸》以为，握着斧柄去砍斧柄，总得正眼看看这个，斜眼瞧瞧那个，二者之间总是不能完全协调，此斧柄与彼斧柄依然相隔很远。所以，君子治人，若以外在的礼法制度为根据，则显然与人拉开了距离。道理很简单，既然礼法制度是外在的，不是我本有，我为什么要服从它呢？相反，若是“以人治人”，以内在于人的为人之道来进行引导，以人所能知能行之事来进行考察，则将收到事半功倍的效果。

在这里，道内在于人身是《中庸》预先设定的前提，它是从开篇的“天命之谓性，率（循）性之谓道”继承下来的。就是说，不同人物都是禀受天道阴阳的气化流行而生成的，因而尽管其形色各异，但又都有同一的禀性；人物各循其天生禀性的规定（则）而行动，这就是所谓道。所以，道内在于人并不是人所选择和从外输入的结果，而是天生命定的。这在儒家看来，实际上也就是善，当然，《中庸》还未提出性善的观念，但毕竟有了道内在于人这一前提，从而为人何以能被教化、何以能走向圣人的问题的解决，提供了现实的可能。君子的教人也就可以“以其人之道还治其人之身”。不过，《中庸》紧跟着提出的观点，在后来的学者中却引起了争议。

（四）“忠恕”与道

《中庸》所论道物关系，还有一句很有意思的话就是：“忠恕，违（距离）道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。”这句话的后半句比较好理解，它就是《论语》中孔子所说的“己所不欲，勿施于人”的再表述，指自己所不愿意的事情，不要再强加给别人。而前半句的“忠恕，违道不远”则有稍加分析的必要。

在过去的时代，“忠恕”曾是一个评价人的道德修养水准的基本尺度。“忠”是就下对上而言，“恕”则是指我对人而言，中心都是道德自律，强调无条件的道德义务。但是，作为一个概念，“忠恕”在《论语》中并非孔子亲口说出，而

需要全本请访问 www.ertongbook.com