

黄克剑 著

命

由“命”而“道”

道

先秦诸子十讲

“轴心时代”的特征，倘一言以蔽之，正可说是人文眷注从
“命运”到“境界”或所谓由“命”而“道”的转换。
中国的“轴心时代”当在诸子蜂起的春秋战国之际……

线装书局

由“命”而“道”

——先秦诸子十讲

黄克剑 著

线装书局

图书在版编目(CIP)数据

由“命”而“道”：先秦诸子十讲 / 黄克剑著. —北京：线装书局，2006.6

ISBN 7-80106-606-5

I. 由... II. 黄... III. 先秦哲学 IV.B22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 070120 号

由“命”而“道”——先秦诸子十讲

作 者：黄克剑

责任编辑：韩慧强 孙嘉镇

出版发行：线装书局

地址：北京市鼓楼西大街 41 号 (100009)

电话：010-64045283 84001058

网址：www.xzhbc.com

经 销：新华书店

印 刷：三河市华晨印务有限公司

开 本：787 × 1092 1/16

印 张：28.75

字 数：398 千字

版 次：2006 年 7 月第 1 版 2006 年 7 月第 1 次印刷

印 数：1—10000 册

书 号：ISBN 7-80106-606-5

定 价：35.00 元

自序

在“先秦诸子思想”作为一门课程为汉语言文学专业的研究生们讲授了八次后，我应刘景琳先生之约，把遗忘中先后留住的那些话语联缀成这部书稿。它多少借用了讲演录的体例，却并没有贪图时行的录音整理的方便。这是一次勉为其难的尝试，原想在尽可能浅近地陈述读解古籍的心得时，尽可能少地失去唯有曲尽其致的雅语才足以涵养的那份神趣，但临到遣词造句才知道这对于我终究还是力不应心。

大约十五年前，我由考寻当代新儒学思潮的渊源开始回味那个产生过孔孟老庄的时代。无可名状的向慕之情中多了几分敬畏和羞愧，一个早就过了不惑之年的学人第一次带着切己的生命遭际问讯于往古圣哲时的心境是亲切而紧张的。我曾迂回到柏拉图的直逼“理念”的“中的标准”(Medium)以反观孔子的“中庸”之道，也曾借重康德的起于“好的意志”的“至善”去探询儒者“明明德”而“止于至善”的心灵消息，但在最初的那些年里，见诸文字的多是西学的讨论，而透露我对原始儒道思索踪迹的就只有《〈周易〉经传与儒、道、阴阳家学缘探要》和《孔子之生命情调与儒家立教之原始》了。近十年来，又一次的执教生涯把我放置在两种大得多的张力下，这张力一在于学术运思的跨度，一在于学人良知与学术生存环境的抗衡。前者从我先后讲授过的五门课中的两门课可约略窥见——这两门课是“现

当代西方文论专题”和“先秦诸子与中国人文精神”；后者却多少吐露在我应邀撰写的一篇学术随笔中，那文字中有这样一段话：“名、利在通行的评价体制内的直言不讳使学人委身为欲望的奴隶，学术在遗忘了它的天职后遂变为学者们沽名钓誉的场所：从马克思那里讨学问的人，不再记得这位哲人的‘要直扑真理，而不要东张西望’的告诫，言必称孔孟的那些心性之学的祖述者，竟至会淡忘了那‘羞恶’、‘辞让’之心；修西学的人固然陌生了耶稣的境界和苏格拉底的风骨，而操着鲁迅口吻动辄嘲人以‘正人君子’之流者，自己却成了真正的‘小人’。”毋庸赘说，这两重张力以迥然不同的方式成全了我同“先秦诸子”的宿命般的学缘。

与苏格拉底前后的古希腊哲学处在同一时代等高线上，蜂起于春秋战国之际的诸子之学为中国的人文运会养润了生生不已的灵根。对“生”的眷注是深藏在中国初民心底的最动情的秘密，到了老子和孔子出现时，这在往后依然持续着的眷注的焦点发生了意味深长的转换——这转换可一言以蔽之为：由“命”而“道”。这之前，牵动着生死、利害的“命”意识是笼罩一切的；这之后，伴随却又穿透着命运感的“道”把人们引向心灵境界的提升。“道”是诸子绝唱这篇大诗的诗眼，从这里看入去，可分辨出老、庄以“道法自然”所“导”——“道”本或作“导”——于人的是“致虚”、“守静”、“无为”、“复朴”的人生价值取向，可领略到孔、孟以“道（导）之以德”所指教于人的是“善”、“信”、“美”、“大”、“圣”这一“文质彬彬”、由“仁”而“圣”的心性陶养之途，墨家的“兼相爱，交相利”固然是以“天志”（“道”的别一种命名）为最后依据对世人所立的一种教化，而法家在把“道”化作“南面之术”（“人主之道”）后所自觉致取的是“富”国“强”兵以雄视天下的功利效果；甚至惠施的“合同异”、公孙龙

的“离坚白”之类“琦辞”、“怪说”也在有着特定价值内涵的“道”的烛引下“欲推是辩”以“化天下”，而以“尚德”对“数术”作了点化的阴阳家在重新理会那无从摆脱的“命”时也由衷地瞩目于“道”。

“道”并不是半个多世纪来被人们说滥了的所谓“规律”，也决不可比附于以“不可挽回的必然”过重地牵累了古希腊人的“逻各斯”（ $\lambda\acute{o}\gamma o s$ ）。正像路的开辟和延伸只在行路人的脚下，“道”只在致“道”者真切的生命祈向上呈现为一种虚灵的真实。只有诗意的眼光才能发见诗意，历史中的良知也只有当下的良知才能觉解；在诸子不得已留下的言诠中与“道”相遇，乃在于以本己的生命体悟默然契接那有过至深体悟的生命。无疑，不论是传世文献还是出土文物，都只能活在富于生命感的阐释中，阐释者从阐释对象那里所能唤起的是阐释者自身生命里有其根芽的东西。虚灵的人文传承也许在于生命和历史的相互成全——以尽可能蕴蓄丰赡的生命由阐述历史而成全历史，以阐释中被激活因而被升华的历史成全那渴望更多人文润泽的生命。我称这种使生命和历史有可能相互成全的研究方法为生命化的方法。诚然，这方法同历来对学术的功利经营无缘，它承诺着历史的生机，亦当求证于生命的历史。

克 剑

2006年3月13日于北京远郊

目 录

第一讲 绪论：中国的“轴心时代”

一种生命化的研究方法	1
人类文化史上的“轴心时代”	5
卜“命”与致“道”	13
先秦诸子学说在怎样的人文分际上	22

第二讲 老子

老子其人与《老子》其书	40
“道法自然”	44
“有无相生”	48
“上德不德”	53
“复归于朴”	57

第三讲 孔子

孔子的生命情调	66
“仁”——“吾道一以贯之”	70
“兴于诗，立于礼，成于乐”	75
“女（汝）为君子儒，无为小人儒”	80
“政者，正也”	86
“有教无类”	90

第四讲 墨子

墨子与《墨子》	100
“兼相爱，交相利”	104
“尚贤”与“尚同”	109
“尊天”与“事鬼”	114
儒墨之辨	119

第五讲 庄子

庄子其人和《庄子》其书	130
“大道不称”而“寓诸庸”	134
“明白入素，无为复朴，体性抱神”	139
“吾丧我”，以“相忘乎道术”	145
“无所待”，“以游逍遥之虚”	150

第六讲 孟子

儒学的主脉与孟子	160
性善论与“四端”说	165
“义”、“利”之辨与“良贵”说	171
“王”、“霸”之辨与“仁政”说	176
“小”、“大”之辨与“存心”、“养性”的修养论	182

第七讲 荀子

荀子其人与儒门中的荀学	192
“天人之分”与“制天命而用之”	198
“性伪之分”与“化性起伪”	205
“明分使群”与“隆礼”、“重法”	212
“化性”、“解蔽”而“终乎为圣人”	219

第八讲 名家

“辨说”与名家	232
惠施的“合同异”之辩	238
公孙龙的“离坚白”之辩	247
几点评说	255

第九讲 法家

“法”意识的不同人文内涵	262
李悝、吴起和商鞅	267
慎到与申不害	274
韩非	281

第十讲 阴阳家

从“数术”到“阴阳之术”	295
“阴阳”与“五行”	299
“五行相生”与“月令”	306
“五行相胜”与邹衍的学说	312

附 录

“先秦诸子”绪论讲授提纲	325
老子学说讲授提纲	335
孔子学说讲授提纲	351
墨子学说讲授提纲	363
庄子学说讲授提纲	373
孟子学说讲授提纲	385
荀子学说讲授提纲	399
名家学说讲授提纲	415
法家学说讲授提纲	427
阴阳家学说讲授提纲	435

第一讲

绪论： 中国的“轴心时代”

以中国古代学术为话题作系列演讲，这对于我还是第一次。演讲的总题目是“由‘命’而‘道’”，现在开始第一讲：“中国的‘轴心时代’”。

在对“轴心时代”作必要的破题解释之前，我想就我所主张的先秦诸子研究说几句剖白性的话。这些并没有经过严格逻辑斟酌的话可以归置在这样一个标题下——

一种生命化的研究方法

提起“先秦诸子”，人们自然会想到老子的“道可道，非常道”、孔子的“人能弘道，非道弘人”或公孙龙的“白马非马”、韩非子的“抱法处势”一类说法，这些说法把我们引向一个两千二百多年前的时代。岁月默默地覆盖着历史的足迹，一切都显得那么渺远而朦胧！通常人们总是凭借传世文献或出土文物去问讯那个似乎早就同我们陌生了的世界，这当然并

没有错，问题只在于问讯者是否能让这些文献和文物真正在自己的心灵中苏醒。对于一个精神贫乏的人说来，他面对的历史总是贫乏的；一个自身生命强度不足的人，永远不可能使文献或文物所默默顾念着的那个世界焕发生命。这里，我想申明的是，我所主张的先秦诸子研究，决不是撇开文献和文物去另谋蹊径，我不过是要强调，研究者和研究对象的真正相遇只在于一种生命的沟通。一个研究者在研究对象那里唤起的是他自己生命中有其根芽的东西；他不能无中生有，这有既是对研究对象而言，更是对研究者自身而言。只有诗意的眼光才能发现诗意，只有良知不曾沉睡的人才能从历史人物那里体悟到时间永远带不走的良知。胸中塞满机心的人从历史中捡到的只会是权谋的垃圾，把心思和聪明全都用在利害计算上的人，满眼看去，这人间世从来就只有过一种被看重的价值——牵动着每个人的攫取欲望和角逐冲动的功利价值。其实，不论我们自觉与否，我们每一个人都以自己的方式塑造着人的形象，并且以这形象为人生的理由到历史中寻找印证。对于意识到这一点的人来说，重要的当然不在于如何从中摆脱出来以便使自己获得一种纯粹“客观”的视野，而是在于如何正视这种对历史诉诸切己生命的阐释，从而让尽可能不落于狭隘的生命成全历史，让在阐释中被升华着的历史成全生命。我称这种使生命和历史有可能相互成全的研究方法为生命化的方法。

生命化的研究方法不再作“主观”和“客观”的截然二分。它立于生命实践，否认人的阐释之外还会存在某种物自身式的历史或“客观”的历史自身，但指出所谓客观的、绝对的历史自身的虚妄，并不就是对历史理解上的相对主义或虚无主义姿态的让步。这种方法所确立的一个信念是，阐释者对历史所作的赋有个性的阐释，同时即可能是一种对历史的合于“公意”的阐释。“公意”不是一般所谓多数人同意那种意义上的“众意”；“众意”属于经验范畴，“公意”意味着对受经验局限的“众意”的超出。“众意”不免压抑或否定个性，“公意”和个性却往往能够相互成全。孟子在谈到孔子“作《春秋》”这件事时说，《春秋》之作，“其事则齐桓晋文，

其文则史。孔子曰：其义则丘窃取之矣”^[1]。依我的理解，孟子这段话不外讲了两层意思：一层意思是，《春秋》所以为《春秋》，固然在纪“事”、属“文”方面得益于鲁国的原始纪事文献，但重要的还在于一种“义”的赋予。就是说，《春秋》所述说的那段历史所以是一段可理解的历史，是因为它被赋予了一种意义（“义”）。另一层意思是，隐贯在《春秋》中的“义”是孔子“窃取”的，“窃取”之谓强调了孔子赋予“春秋”以意义的个人性，换句话说，孔子修史是尽其人文教养而秉其个性而为之。《春秋》之“义”不是基于经验中的多数人的同意，而是孔子富有个性的断制，但这种个性非但不落在一己的偏私上，反倒比经验中的所谓多数人的同意更接近或更能体现不为经验所限的“公意”。清代史学家章学诚指出，“史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也。”这看法与孟子一脉相承，因此，他也断言：“史之义出于天。”^[2]他说的这个“天”略相当于“天理”，不是神秘的天的启示，而是一种可亲证于人的真切心灵的“公意”，也就是孟子所说的“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”^[3]的那个“天”。我们不能说这个“公意”意味上的“天”或以“天”相称的“公意”是离开人的赋义行为的“客观”存在，也不能说它仍在“主观”的窠臼中，因而只是那种经验的多数人同意（“众意”）的同义语。

以个性切近“公意”的生命化的方法，显然不是那种仅限于操作的单纯技巧，它要求研究者应具有尽可能健全、尽可能深厚的生命局量。陆游论诗有“汝果欲学诗，功夫在诗外”之说，他所说的诗外的功夫其实就是人的生命养润、陶炼的功夫。研究中的诗意——创造性——的获得，一如诗的创作，在表层的技巧性操作后面真正起作用的是由养润和陶炼功夫而来的那种生命的感悟。纯粹的技术性的考证在人文领域是不存在的，考证的缘起、考证过程的延伸及对考证结果的运用都会牵连到必要的价值选择和想象力所由发动的心灵的敏感，这选择和敏感追到根底处，总与研究者的生命格局有关。十多年前，我在为一篇译作写的序言中说过这样的话：“知识若没有智慧烛照其中，即使再多，也只是外在的牵累；智慧若没有生

命隐帅其间，那或可动人的智慧之光却也不过是飘忽不定的鬼火萤照……读柏拉图或者正像读孔孟一样，需要有‘得意忘象’的功夫；文字最表层的‘知识’对于为知识输入活力的‘智慧’原只是一种‘象’，同样，涌动在智慧中的‘生命’才是智慧的真正的‘意’。文字中寓着哲人的灵魂，它须得当下的运思者的灵魂去呼唤。对于那些认定古哲的灵魂早就死去的人说来，那灵魂果然是死了；对于那些确信那灵魂就在意境的‘灯火阑珊处’的人说来，它竟或就会在你‘蓦然回首’的刹那如期而至。神的契入是决定性的，但同一个有深度的灵魂交往必要有与之相称的灵魂的深度，否则，解剖灵魂同解剖被灵魂遗弃的死尸并无二致。”^[4]我那时说这段话，是要表明一种读解古人著述的态度，现在看来，这些话正可以用来作为我所谓生命化的研究方法的注脚。人文学术研究的生命化，说到底就是用灵魂呼唤灵魂，唤醒文字中栖居的灵魂不仅须要呼唤者有一份相应的生命的真切，而且须要呼唤者有一种尽可能无愧于被唤灵魂的分量。要是借用当今学界流行的一个语汇表达，生命化的研究当然也可以理解为某种“对话”，但这“对话”是灵魂的交际或生命的相遇。

一个研究者如果试图借着对芜杂的知识碎片的拼接或连缀走近先秦诸子，他也许一开始就同他想要接触的对象隔膜了。换一种方式，如果求诸生命的感通，他反倒可能发现，两千多年前的诸子其实离我们并不远。例如，儒家人物所说的那种“差等”之“爱”。孔孟都讲“亲亲”，讲“亲亲”必然使儒家推重的人与人之间的“爱”显出一种“差等”来，于是我们现代人往往出于对平等意识的认同，指责这种承认差等的爱失于褊狭。实际上，我们这样责备儒家所讲的爱是误解了儒家，这误解的发生不是由于道理的讲求不够审慎，而恰恰是因为过多地拘泥于道理。“爱”首先是一种情感，不是一种知识或一种道理。一个人爱他的父母，爱他的亲人，这种亲自自己亲人的“亲亲”原是极自然的事，是不需要别人告诉他这样的爱有什么道理的，儒家讲“爱”就是从这个极自然的地方讲起。但从“亲亲”讲起，并不意味着就停留于“亲亲”，儒家也讲“泛爱众”，讲“老吾老以及

人之老，幼吾幼以及人之幼”。“泛爱”一点也不比墨家当年讲的“兼爱”或现代人讲的“博爱”来得狭隘，只不过老“人之老”、幼“人之幼”是从“老吾老”、“幼吾幼”推扩出来的，这一推扩就显出先后的“差等”来。但这个意义上的“差等”不是更合于情感的自然和生命的真实吗？试想，给一个心智初开的孩子讲“爱”，如果一开始就把“爱”讲成一种道理，要这孩子爱天下所有的人，那会是一种什么样的效果呢？反过来，如果先从情感上诱导，问他爱不爱自己的父母，让他从他对父母的“爱”那里体会“爱”是什么，然后再告诉他应当像爱自己父母那样爱天下和自己父母一样的人，那效果又会怎样呢？显然，后一种“爱”的讲法是有“差等”的讲法，但这有“差等”的讲法不是更顺情人理、更能见出“爱”的真切和“爱”的天趣吗？“爱”是一种生命体验，不是生命之外的知识或道理。儒家讲“爱”是直接发自内心的，我们领会儒家学说中的“爱”，同样须要投诸生命。就整个先秦诸子的学说而言，这当然只是一个个例，但从这个个例多少可以窥知生命化的研究方法何以更能使我们切中先哲情思中的那点真趣。

现在我们进入正题，从容来说“轴心时代”。

任何一个文明发祥较早并在此后以其最初成就持久地参与了人类文化创造的民族，都有过这样的时代：它之前的所有时代都向着它而趋进，似乎都在为它的到来做一种准备，它之后的所有时代又都一次次地回味于它；这个时代俨然是它前后那些时代环绕的轴心，二十世纪德国哲学家雅斯贝斯意味深长地称它是——

人类文化史上的“轴心时代”

在这个可以“轴心”相喻的时代，东西方民族都曾出现此后的人们再也难以企及的伟大圣贤或哲人，如中国的孔子、印度的释迦牟尼、犹太人中的耶稣、古希腊的苏格拉底。这些圣贤或哲人把那个时代汇聚的精神陶炼为一种生命的智慧，为他们所在民族确立了从那时以来一直作着文化创

造的价值神经的人文教化。如果用比较文化学的眼光去看,“轴心时代”所确立的教化虽然无不带着民族的印痕,却都有着对于整个人类文化史来说更普遍的意义。它们的共通底蕴在于,先前人们只是更多地顾念人的可能的“命运”,而这之后,人生当有的精神“境界”开始成为人们的又一重终极眷注。大体说来,“命运”问题是“人从何处来,又向何处去”的问题,“境界”问题是“人生的意义何在”——由此引申出人应当如何理会当下而又超越当下——的问题。这两个问题是从人生的终极处问起的,因而构成人生其他一切问题的辐辏。“轴心时代”的圣哲们第一次把人生“境界”问题启示给了人们,这意味着对“命运”意识的某种超越——尽管“命运”问题并未就此隐去,但往后,人们对“命运”的寻问再也脱不开对“境界”的关切。

在把“命运”、“境界”问题引入先秦诸子研究之前,我想先简略地谈谈发生在“轴心时代”的古希腊哲学和犹太教向基督教的转进,借此作一种铺垫和可能的印证。

依哲学史家们的惯常说法,古希腊早期哲学的运思兴趣多在于“自然”,只是在苏格拉底(或更早些的“智者”们)之后,哲学才把更大的热情投向“人”。其实,真正确切的判别也许应当是这样:古希腊哲学的命脉自始即是为人所牵动的,不过它的前期所关注的是人的难以自作宰制的命运,因而在一味向外追问时有了种种宇宙论的悬设;从苏格拉底起,哲学的智慧开始留意人的境界,它把人的“心灵的最大程度的改善”确定为自己的职分。西方哲学的第一个命题是古希腊七贤之一的泰勒斯提出的,他说:“水是万物的始基。”这个命题当然不能用实证科学的方法去考辨,它说出的是后来由赫拉克利特作了概括的“一切是一,一是一切”的道理。泰勒斯之后,继起的希腊哲学家几乎没有人绕过“始基”的话题,只是他们都对万物的“始基”重新作了确认。阿那克西曼德说,万物的始基是“无限”;阿那克西美尼说,万物的始基是“气”;毕达哥拉斯说,万物的始基是派生了“数”的“一元”;赫拉克利特说,万物的始基是在一定分寸上燃

烧、在一定分寸上熄灭的“火”。直到苏格拉底的同时代人德谟克利特，对“始基”的探究还在继续，这位著名的原子论者认为，万物的始基是“原子”。没有任何一位哲学家对万物始基的认定与另一位哲学家一致，但“始基”本身的存在却一直被“始基”的不同厘定者所认可。这里，重要的并不在于“水”、“火”、“气”、“无限”、“一元”、“原子”等哪一个更应该被确指为万物的始基，而在于“始基”本身的被确指。前苏格拉底时代古希腊哲学的全部隐秘都凝集在“始基”上，然而，到底应该怎样去破解这个隐秘呢？在很长时间里，人们习惯于从认识论的角度把对始基的探讨看作是对所谓世界的统一性的寻找，并且由此引出对哲学家们作“唯物”、“唯心”的判分，例如，泰勒斯说了“万物的始基是水”这样的话，就把泰勒斯判为素朴的唯物论者，因为在做这种判分的人看来，水属于物质。但是，泰勒斯在说“万物的始基是水”的同时，也还说过“世界是有生命的，并且充满了神”，这又该如何解释呢？“始基”当然可以了解为认识上的一种悬设，不过，为什么哲人们要作这种悬设而不作另一种悬设，这却是不能不寻问的。就我的研究所得，我更情愿去抉发蕴含在“始基”中的人文意识，我以为，这种人文意识即在于最早的哲人们对人和人栖居其中的世界的“命运”的关注。其实，阿那克西曼德在讲到“无限”是万物的始基时就说过：“万物由之产生的东西，万物又消灭而复归于它，这是命运规定的了。因为万物在时间的秩序中不公正，所以受到惩罚，并且彼此互相补足。”^[5]他是第一个明确说出“始基”的“命运”秘密的人，这之后，毕达哥拉斯、赫拉克利特都说过类似的话。毕达哥拉斯在断言“万物的始基是一元”的同时，曾强调说“一切都服从命运，命运是宇宙秩序之源”^[6]，而赫拉克利特也一再指出：“火产生了一切，一切都复归于火。一切都服从命运。”“神就是永恒的流转着的火，命运就是那循着相反的途程创生万物的‘逻各斯’。”^[7]前苏格拉底时代的希腊哲学家们向着“自然”寻求万物的“始基”，说穿了是对他们所确信的在宇宙中安排一切的“命运”的窥探。“始基”看似纯粹的自然哲学的一种设定，但给了这设定以人文神经的是“命运”。作