

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

第十五辑

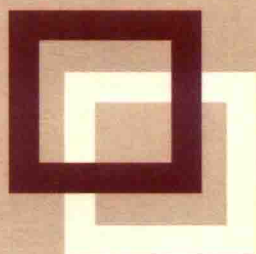
NO.15

先秦哲学与文献

Pre-Qin Philosophy and Texts

郑宗义 主编

Editor Cheng Chung-yi



上海古籍出版社

Shanghai Chinese Classics Publishing House



RESEARCH CENTRE FOR CHINESE
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

第十五辑

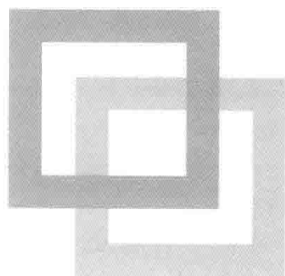
NO.15

先秦哲学与文献

Pre-Qin Philosophy and Texts

郑宗义 主编

Editor Cheng Chung-yi



上海古籍出版社

Shanghai Chinese Classics Publishing House

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

学术顾问 **Academic Advisory Board** (按中文姓氏笔画排列)

余英时 (Yu Ying-shih) 杜维明 (Tu Wei-ming) Donald J. Munro (孟旦)

主编 **Editor**

郑宗义 (Cheng Chung-yi)

副主编 **Associate Editor**

姚治华 (Yao Zhihua)

编辑委员会 **Members of Editorial Committee** (按中文姓氏笔画排列)

王德有 (Wang Deyou)	Chris Fraser (方克涛)	Rudolf G. Wagner (瓦格纳)
冯耀明 (Fung Yiu-ming)	Philip J. Ivanhoe (艾文贺)	Stephen C. Angle (安靖如)
朱鸿林 (Chu Hung-lam)	庄锦章 (Chong Kim-chong)	刘笑敢 (Liu Xiaogan)
李明辉 (Lee Ming-huei)	李晨阳 (Li Chenyang)	杨儒宾 (Yang Rur-bin)
陈来 (Chen Lai)	陈少明 (Chen Shaoming)	林镇国 (Lin Chen-kuo)
信广来 (Shun Kwong-loi)	黄慧英 (Wong Wai-ying)	颜世安 (Yan Shi'an)

执行编辑 **Executive Editor**

曾诵诗 (Esther Tsang)

编务 **Editorial Assistant**

李宁君 (Jessica Li)

通讯编辑 **Corresponding Editors** (按中文姓氏笔画排列)

陶乃韩 (Tao Naihan) 梁涛 (Liang Tao)

主办

香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心

Research Centre for Chinese Philosophy and Culture

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

地址

香港新界沙田香港中文大学冯景禧楼G26B室

Room G26B, Fung King Hey Building

The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N.T., Hong Kong

电话 Tel: 852-3943-8524

传真 Fax: 852-2603-7854

电邮 E-mail: rccpc@cuhk.edu.hk

网址 Website: <http://phil.arts.cuhk.edu.hk/rccpc>

—目录—

主题论文：先秦哲学与文献

- 古代中国的两个二律背反 李 锐 1
- 道家的气化与规范
——孟柯力量美学的启示 钟振宇 14
- 道德转化中的自我与他人：《荀子》自主观初探 王 华 31
- 以“色”喻“礼”：一个中国古代类比思维的辨析 林启屏 63
- 从北大本与范氏古本的规律用字看各《老子》抄本的
异文情况 陈丽桂 88

专 论

- 《周易》所见周公事迹考 何益鑫 109

会议录

- 先秦诸子哲学思想解读的新尝试
——2016年12月香港中文大学哲学系中国哲学与
文化研究中心“先秦诸子的哲学与交锋”国际
学术会议述评 李兰芬 129

编后语

- 先秦哲学与文献 郑宗义 132

稿 约

- 《中国哲学与文化》稿约 135

古代中国的两个二律背反

李 锐*

内容提要：古代中国人在讨论宇宙生成论的过程中，发现了两个二律背反，一个是关于天地万物之开始是有还是无的“二律背反”，一个是关于第一因、初始动力是“莫为”还是“或使”的二律背反，和康德《纯粹理性批判》中的第一、第三两个二律背反相近。与康德解决二律背反的方法不同，古代中国人用道和物的关系来解决这两个二律背反。这表明了古代中国人所达到的理论深度。可惜的是，他们的讨论和解决方法，在后世未能继续。

关键词：二律背反，庄子，齐物论，则阳，康德

古代中国人对宇宙生成论有很多探究和争鸣，围绕天地万物的开始和宇宙生化的动力，有许多不同的说法。最终他们发现了两个二律背反，可惜后世少有人措意，并且在“道”的名义下，将这个问题淡化了。康德的四个二律背反，也是在对宇宙论的讨论中提出来的，而且叔本华还说康德的第三、第四两个二律背反讲的是同一回事，没有根本的区别。因此，古代中国人所达到的理论深度，实在令人赞叹，值得认真研究。

一、天地万物的开始

《庄子·齐物论》中，有一段有名的话：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。
有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有、无矣，而未知有、无之果孰有孰无也。

* 北京师范大学历史学院史学研究所教授。（电邮：lir99@126.com）

这里是《庄子》在追问“始”，但一说到一个开始，那么就有开始之前的开始。细味《庄子》所暗含的意思，当是针对时人有云最先的开始时是“无”或“有”，《庄子》遂逆推而上至未始有此分别之先。《恒先》所说“恒先无有”，就是在讨论有关的问题；帛书《道原》也说“恒先之初”^①，可见“恒先”是为了讨论方便所设定的最初之先。《恒先》说“恒先无有”，就是说在最初没有“有”，《庄子·庚桑楚》也说：“天门者，无有也。万物出乎无有。有，不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。”《庄子·天地》则说“泰初有无，无有无名”，在最初有的是“无”。与此相反的是《庄子·知北游》篇记冉求和孔子的对话，孔子说及“有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也无已”。这是否定有先天地生者，因为若是最初有物，那么物之初还有物（《庄子·达生》也记关尹说“凡有貌象声色者，皆物也，物与物何以相远？夫奚足以至乎先”），所以“无古无今，无始无终”，一切皆流，无有止境。《庄子》的《庚桑楚》和《天地》篇，以及《恒先》貌似以“无”或“无有”解决了《庄子·知北游》的难题，但是《庄子·齐物论》很明显是对“无”或“有”均持否定态度。

《墨经》也讨论了“有”“无”的问题，《经下》说“无不必待有，说在所谓”，《经说下》：“无：若无焉，则有之而后无。无天陷，则无之而无。”^②《经说下》着重从焉鸟、天陷这样的具体事例来说理，不若《经下》的“无不必待有”讲得抽象。若发展《经下》之义，或也可以说墨家同意无在有之先。

所以由这里的讨论可以知道存在一个关于天地万物之开始的“二律背反”：

正题 天地万物有“始”，它是“无”或“有”。

反题 天地万物无“始”，“无”或“有”都是无已的。

^① “恒先”，原释“恒无”，李学勤释读为“恒先”。近来也有学者认为仍当读为“恒无”，恐非是。参李学勤：《帛书〈道原〉研究》，《古文献丛论》（上海：上海远东出版社，1996），页162—167；李锐：《“恒”与“极”》，《中国文字》2011年第36期，页17—26。

^② 王赞源主编：《墨经正读》（上海：上海科学技术文献出版社，2011），页128—129。

中国古代的“无”是无形之意,所以无论设定天地万物的开始是“无”还是“有”,它都还可以向前追溯。这接近于康德第一个二律背反中关于时间开端的问题:

正题 世界在时间中有一个开端,在空间上也包含于边界之中。

反题 世界没有开端,在空间中没有边界,而是不论在时间还是空间方面都是无限的。^③

《老子》第25章或许是在回答这样的二律背反,用“道”来超越“无”和“有”,作为天地万物的开端:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰道。强为之名曰大。”先天地生的道,是一个“物”^④。虽然《老子》里的道是超越于物之上的,但是作为一个描述,道还是可以被称为物^⑤。《老子》第52章也说“天下有始,以为天下母”,均是以道为“始”。“道”既然超越于物,所以它既不是“有”也不是“无”,它之前没有更在前的东西。《老子》第4章说:“道冲而用之,或不盈。渊兮似万物之宗……吾不知谁之子,象帝之先。”《庄子》《恒先》等篇都是以“无”或“有”为始,这或许表明在当时的思想界,这是一个热点问题。很可能这个问题始源的年代要早于老子,老子遂用道来解决这个难题。

二、或使与莫为

有关宇宙论的争论,还产生了第二个二律背反。物之生、化,其动力是来自何处?《老子》讲无为而物自化,其物之生、化乃得益于道的运作,是谓“道生之”。但是对于“自生”之说而言,是什么东西使之生、化,则不得而知。《恒先》用“或”,《庄子·齐物论》则谈到:“喜怒

③ 康德著,邓晓芒译、杨祖陶校:《纯粹理性批判》(北京:人民出版社,2004),页361。将《齐物论》之言和康德的“二律背反”相对照,牟宗三已经论及。参见牟宗三讲述、陶国璋整构:《庄子齐物论义理演析》(台北:书林出版有限公司,1999),页131—154。

④ “物”,郭店简作“𠂔”,或读为“状”,或读为“象”。疑读为“状”,因为《老子》讲“大象无形”。郭店简没有“周行而不殆”这一句。

⑤ 《老子》第21章也说“道之为物,惟恍惟惚”(帛书、北大简本作“道之物”)。

哀乐,虑叹变愁,姚佚启态;乐出虚,蒸出菌。日夜相代乎前,而莫知其所萌……不知其所为使。若有真宰,而特不得其朕(朕)。”是说仿佛有“真宰”使之然,然而这个“真宰”的朕兆、情形不可知。对此生、化的动力,古人有两种说法:“或使”“莫为”。“或”与“莫”的相对已经见于《周易·益卦》上九爻辞:“或击之,莫益之。”或使与莫为之说的思想来源,或以为从西周时就已经出现了,与天命之说有关^⑥。大约孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)算得上是一种莫为说,因为后来孟子也说“莫之为而为之者,天也”(《孟子·万章上》)。然而孟子也说到“天”之“或使”:“行,或使之;止,或尼之。行、止非人所能也。吾之不遇鲁侯,天也。臧氏之子,焉能使予不遇哉?”(《孟子·梁惠王下》)但是这些言论,只能表明当时人已接受了这样的思想观念,尚不是理论性的思辨。

《庄子》杂篇《则阳》记有“少知”与“大公调”的四段对话,其后两段对话是这样的:

少知曰:“四方之内,六合之里,万物之所生恶起?”

大公调曰:“阴阳相照、相盖、相治,四时相代、相生、相杀,欲恶去就于是桥起,雌雄片合于是庸有。安危相易,祸福相生,缓急相争,聚散以成。此名实之可纪,精微之可志也。随序之相理,桥运之相使,穷则反,终则始。此物之所有,言之所尽,知之所至,极物而已。睹道之人,不随其所废,不原其所起,此议之所止。”

少知曰:“季真之‘莫为’,接子之‘或使’,二家之议,孰正于其情?孰偏于其理?”

大公调曰:“鸡鸣狗吠,是人之所知;虽有大知,不能以言读其所自化,又不能以意【臆】其所将为。斯而析之,精至于无伦,大至于不可围。或之使,莫之为,未免于物,而终以为过。或使则实,莫为则虚。有名有实,是物之居;无名无

^⑥ 王晓昕:《先秦哲学中“或使”与“莫为”之争发展的三个阶段》,《贵阳师专学报(社会科学版)》1989年第2期,页1—8。

实,在物之虚。可言可意,言而愈疏。未生不可忌,已死不可阻。死生非远也,理不可睹。或之使,莫之为,疑之所假。吾观之本,其往无穷;吾求之末,其来无止。无穷无止,言之无也,与物同理;或使、莫为,言之本也,与物终始。道不可有,有(又)不可无。道之为名,所假而行。或使、莫为,在物一曲,夫胡为于大方!言而足,则终日言而尽道;言而不足,则终日言而尽物。道、物之极,言、默不足以载;非言非默,议其有极。”^⑦

第一段对话的主题是讨论万物的起源,大公调说“睹道之人,不随其所废,不原其所起,此议之所止”。有道之人不讨论这个问题——实际上这和上述第一个二律背反相关,也是以道来解决这个问题。第二段对话的主题是讨论使万物运动的“莫为”“或使”二说。少知、大公调,不过是托名人物;但是季真、接子,则实有其人^⑧。由此段文字反推,不难得出季真持“莫为”之说,接子持“或使”之说,应当是当时学术界的著名理论。成玄英在疏中指出“季真、接子,并齐之贤人,俱游稷下”^⑨,以为二人都是稷下先生。接子是稷下先生可以确定,季真是不是稷下先生,今天还难以考定^⑩。郭象的注说:“季真曰,道莫为也。接子曰,道或使。或使者,有使物之功也。”成玄英疏说:“莫,无也。使,为也。”^⑪将“莫为”与“无为”相对应。似乎郭象、成玄英对此二人的学说很熟悉,“莫为”“或使”二说所谈论的是道与物的关系问题。其实不然,他们所说和《庄子·则阳》上下文并不契合,是强为注疏^⑫。

“莫为”与“或使”,即是莫之为与或之使。这两种思想的争论,略

⑦ 王叔岷据成玄英疏,“疑正文意下本有测字”,见王叔岷:《庄子校论》(北京:中华书局,2007),页1037—1038。按:王说可从。今疑“意”下脱重文符,疑本当读为“意臆”,“臆”即是“测”。下引《庄子》文据王本。

⑧ 参见钱穆:《先秦诸子系年》(北京:商务印书馆,2001),第79、138章。

⑨ 郭庆藩:《庄子集释》(北京:中华书局,1961),页916。

⑩ 杨柳桥认为季真就是环渊,见杨柳桥:《先秦哲学“莫为”、“或使”二说探微》,《天津师范大学学报》1984年第4期,页28—30。恐非是。

⑪ 郭庆藩:《庄子集释》,页916。

⑫ 参见杨柳桥:《先秦哲学“莫为”、“或使”二说探微》。

见于《管子》。《管子·白心》中说:“天或维之,地或载之……夫天不坠,地不沉,夫或维而载之也夫……夫不能自摇者,夫或摇之。夫或者何?若然者也,视则不见,听则不闻,洒乎天下满,不见其塞。集于颜色,知于肌肤,责其往来,莫知其时。”学界多认为《管子》书和稷下学者有关,由上引《白心》主张“或使”来看,或可能与接子思想有一定关系。综合《庄子·则阳》《白心》来看,“莫为”“或使”二说所讨论的,就是生化动力的问题^⑬。可惜季真、接子的学说没有完全保存下来,今日难闻其详。《恒先》里讲气是自生,但是也说“自厌不自刳,或作。有或焉有气”,可见气之自生的动力,是源自或使。由于“或”是不定的,所以可以囊括许多东西,包括道。

《庄子》中有不少章节是在讨论这个问题^⑭。比如内篇《齐物论》开篇所谈“天籁”“地籁”的问题,南郭子綦说:

夫大块噫气,其名为风。是唯无作,作则万窍怒呿。……厉风济则众窍为虚。……夫吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪!

这里有自使(使其自己)、自取。这只是就万有不同者而言(地籁之万窍),地籁之不同,在于其自己之不同,是自取自为,并没有所谓“怒者”。然而使风作风济(止)者的天籁,尚是未知。这个问题,在此篇

^⑬ 冯友兰认为“莫为”与“或使”是针对第一个问题“万物之所生恶起”的两种回答,讨论的是“世界开始的问题”。见冯友兰:《三论庄子》,《中国哲学史论文二集》(上海:上海人民出版社,1962),页329—330。但是他在此前认为这里所讨论的是“天地万物的生成者及主宰者”的问题,也引到了《管子·白心》(认为是宋尹学派的理论),见冯友兰:《论庄子》,《中国哲学史论文二集》,页298—299。冯的这一改变可能是因为大公调的第二段回答里有“吾观之本,其往无穷;吾求之末,其来无止。无穷无止,言之无也,与物同理”。张岱年《中国哲学大纲》讨论宇宙论的“终始”问题时也引到了这一句。见《张岱年全集》,第2卷(石家庄:河北人民出版社,1996),页169。本文倾向于将“莫为”“或使”看作是讨论生化动力这个问题的学说。

^⑭ 杨柳桥认为《庄子·天运》开篇的“天其运乎……敢问何故?”是“莫为”说,论者提出“一系列的问题,这并不一定是他不知所以然的疑问,而应该他胸有成竹的主张”(杨柳桥:《先秦哲学“莫为”、“或使”二说探微》,页30)。但是其下有巫咸招的答语,可见确是疑问。“巫咸招”,裘锡圭指出为“巫咸招”之误,即《汉志》小说家中的《务成子》,见裘锡圭:《考古发现的秦汉文字资料对于校读古籍的重要性》,《古代文史研究新探》(南京:江苏古籍出版社,1992),页22。

的尾段以一种新的形式重新提了出来：

罔两问景曰：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起，何其无特操与？”景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜺翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”

“曩子行，今子止”，不是正对应开篇的风作风济么？“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪”，这其实不仅是“景”的回答，也是“风”的回答。这个回答，可以看作是对“或使”说的一种质疑：如果存在“或使”使之若然，那么使“或使”若然的又是什么呢？这是一个可以顺因果链条无限回溯的问题，无法回答，“恶识所以然！恶识所以不然！”这表明，古代中国人对于因果链条是有认知的。

《庄子》等书中的自生、自化、自取，乃至倍受推崇的自然等观念，可以看作是将“或使”的“或”字明确为“自己”。但是这种或使之说逃不脱追问：使其然者是谁？不论答案是“或”还是“自己”，又可以追问：使“或使”“自然”若然的又是什么？

《庄子》佚文有“故生物者不生，化物者不化”^⑮，这里对生物者和化物者作了规定，或可以看作是对于追问“或使”的一种回应——它认为存在最终的生物者和化物者，这二者本身是不生不化的。这与《知北游》中的“物物者非物”思想或有关联。与之相类似的话又见于《列子·天瑞》所引壶子之言中，上下文作：

有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，无时不生，无时不化。阴阳尔，四时尔，不生者疑独，不化者往复。往复，其际不可终；疑独，其道不可穷。《黄帝书》曰：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。”故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息，谓之生化、形色、智力、消息者，非也。

^⑮ 参王叔岷：《庄子佚文》，《庄学管窥》（北京：中华书局，2007），页299。

根据“生物者不生,化物者不化”的原理,所谓的“自生自化,自形自色,自智自力,自消自息”,其实是由不生、不化者所掌控的,所以不能称之为“生化、形色、智力、消息”,只能是“或使”。《列子》文中还有不少相关理论,但是因为《列子》一书的时代尚有疑问,目前暂不作讨论。

壶子这个理论显然是对“自生”“自化”“自为”“自取”诸说的一个反动。它也有其思想依据,或许与中国古代众星绕天极旋转而天极不动的宇宙观有关。万事万物自生自化,另有不生不化的真宰“或使”之。然而这种理论依然逃脱不了追问:不生的生物者、不化的化物者,是如何使万物生化的?壶子说“不生者疑独,不化者往复。往复,其际不可终;疑独,其道不可穷”,并引《黄帝书》作解(《黄帝书》文略同于传本《老子》第6章)。“往复”是讲不化者呈现一种有规律的运动;“疑独”可能当读为“凝独”,“独”之意为“一”,“凝独”义近于《老子》的“抱一”^⑩,是说不生者抱一守道。然则“疑独”和“往复”类似于道的行为方式,是故不生不化者有可能就是对道的某种说法,壶子引接近于《老子》的《黄帝书》也是一个证据。所以壶子所讲,其实就接近于以道来否认万物的自生自化,道就是“或使”的力量。但是这个道和《老子》所讲的道还是有不同的,它没有直接的“道生之”“道生一”等生成内容。

既然这种不生不化者和万物没有直接的联系,那么我们也可以否认道的作用,而说有“莫为”的方式使万物运动。孟子说“莫之为而为者,天也”,这当是比较初级的“莫为”之说,“天”可以被虚化、否认。可以认为根本没有某种力量直接作用于万物,这就是莫为。莫为之说发展到的高级阶段,尚没有直接的先秦资料,直是到郭象那里,才得到比较好的运用^⑪。我们不妨参看一下他的注释。对于《庄子·则阳》一段,郭象明确说:“物有自然,非为之所能也。由斯而观,季真之言当也。”^⑫对于“夫大块噫气,其名为风”一段,郭象说:

^⑩ 参见李若晖:《〈列子〉校正》,《语言文献论衡》(成都:巴蜀书社,2005),页132—133。

^⑪ 参见李锐:《“或使”与“莫为”》,《中国哲学史》2009年第4期,页34—41。

^⑫ 郭庆藩:《庄子集释》,页917。

夫噫气者，岂有物哉？气块然而自噫耳。物之生也，莫不块然而自生……夫天籁者，岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。【以天言之】所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！而或者谓天籁役物使从己也。夫天且不能自有，况能有物哉！故天者，万物之总名也，莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。^{①9}

这里将一切归为“自生”“自然”，将风也归为“气块然而自噫”，同时认为并非如《庄子·齐物论》所说有所谓“天籁”使地籁自为，取消了“天籁”，将一切归为自然、天然。但是“天然”之天并不是“苍苍之谓”，只是万物之总名而已，实际上是物各自然。这显然已经虚化了孟子的“莫之为而为者，天也”之“天”。这里没有“生生者”——也就是认为一切自然无待，背后没有“或使”，如果有什么东西，那也只是“莫为”（“天然耳，非为也，故以天言之。【以天言之】所以明其自然也，岂苍苍之谓哉”）。不过须要注意的是，这里郭象认为“无”不能生有。这种观念应该是受到佛教思想的影响，这里的“无”是空无，不是《老子》那里的无形之“无”。

对于“罔两问景”，郭象解释为：

世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问：夫造物者，有耶无耶？无也？则胡能造物哉？有也？则不足以物众形。故明众形之自物而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。明斯理也，将使万物

^{①9} 郭庆藩：《庄子集释》，页46、50。

各反所宗于体中而不待乎外,外无所谢而内无所矜,是以诱然皆生而不知所以生,同焉皆得而不知所以得也。^{②①}

这里申说“众形之自物”“物各自造”,实际是再次否认了有“或使”的“造物者”。“明斯理也,将使万物各反所宗于体中而不待乎外,外无所谢而内无所矜”,既不承认有自化的内因,也排除作为“造物者”“所待者”的外因。而且此处认为的“无所待”,也和《庄子·齐物论》的本文“吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪”不同。《齐物论》是通过无穷追问来虚化这个问题,郭象则是明确说无所待。“无所待”这个词很可能与佛学思想有关^{②②},郭象《庄子注》中还有一些语录与佛理相近^{②③},体现了魏晋时期援佛入玄的特点。

因此,如果说在《庄子》中,“或使”之说与自生自化的结合,尚有疑问的话;那么到郭象之时,“莫为”之说与自生自化自然无待的结合,就足以解决不少疑义了。当然,自然“莫为”之说,在郭象手中运用起来非常独断,像“世或谓罔两待景,景待形,形待造物者”、“彼我相因,形景俱生”这些问题,他的解释倾向于统统斩断“或使”的因果链条,不承认彼此关系,认为是“无所待”,“虽复玄合,而非待也”、“化与不化,然与不然,从人之与由己,莫不自尔,吾安识其所以哉”——即便是大家都认为有因果关联的,他解释起来也要偏向自然“莫为”。对于众说纷纭的“道”,郭象也将之废黜掉。在内篇《大宗师》“夫道,有情有信”一段的注中,郭象说:

道,无能也。此言得之于道,乃所以明其自得耳。自得耳,道不能使之得也;我之未得,又不能为得也。然则凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也。^{②④}

^{②①} 郭庆藩:《庄子集释》,页111—112。

^{②②} 何晏在《无名论》中提出了“无所有”,此词来自佛经。参见王晓毅:《佛教译经与何晏〈无名论〉》,《儒释道与魏晋玄学形成》(北京:中华书局,2003),页53—63。

^{②③} 参见王晓毅:《般若学对西晋玄学的影响》,《哲学研究》1996年第9期,页61—66,80。

^{②④} 郭庆藩:《庄子集释》,页251。

把自生归于独化自得,把自得和外在的“道”分离,也和内在的“己”分离。显然,前文引《庄子》佚文及《列子》,是接近于以“道”来调和“或使”与“莫为”之说的。郭象不仅否认了“道”,而且大概是因为这个原因,他将那一段《庄子》文也删去了,而向秀的注则保留了对《庄子》佚文的解释^{②④}。

对于《知北游》的冉求与孔子问对一段,郭象注说:

谁得先物者乎哉?吾以阴阳为先物,而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎?吾以自然为先之,而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣,而至道者乃至无也。既以无矣,又奚为先?……明物之自然,非有使然也。^{②⑤}

这里郭象也讨论了万物开端的问题,仍是以自然为说。但是郭象把“道”解释为“至无”,认为在物之先无物,一切都是物之自然,无所谓先后,没有或使。

不过郭象自生独化“莫为”之说,也并不是没有解释疑难。既然“莫为”,那么由《庄子》而来的所谓的“自生”“自得”“自然”之“自”,就是偶然如是(“外不资于道,内不由于己”),这个“自”,就只是一个虚设的词而已。所以不是郭象注《庄子》,而是《庄子》注郭象,郭象的《庄子注》是要解决当时名教与自然的矛盾。此外,郭象又创造了“独化于玄冥之境”一说来补充其解释,对此,前贤评说已多。本文要强调的是郭象在《田子方》注中所说的“夫有不得变而为无,故一受成形,则化尽无期也”^{②⑥},这表明郭象的“莫为”重要的还是在于强调万“有”的开始原因是“莫为”,此后不尽的“化”,虽然没有外因“或使”,但其“独化”的内在原因,王晓毅指出是“性”“本性”,“玄冥”是“本性”的别名^{②⑦}。万物如何“独化于玄冥之境”?其实只是因其性分,无

^{②④} 见杨伯峻:《列子集释》(北京:中华书局,1979),页4。

^{②⑤} 郭庆藩:《庄子集释》,页764。按:标点不全依原书。

^{②⑥} 同前注,页708。

^{②⑦} 王晓毅:《“自生独化”说与“性”本体论》,《儒释道与魏晋玄学形成》,页281—297。

为而任其自为而已。郭象注《秋水》时说:“无为者,非拱默之谓也,直各任其自为,则性命安矣。”^{②8}所以汤用彤指出:“万物各有性分,性不可逃。一物无性分前,完全不受决定,一有性分,即绝对受决定。一物有什么性分,为什么留一方或滞一方,则为偶然的。王弼说一切皆决定,皆有其理,皆受因果律支配。郭象说一切皆‘自然’,‘自然’有偶然义,与王弼异,就这方面说,其说甚崇自由……万物独化,皆不知其所以然而然,独化于玄冥之境者为能大顺。”^{②9}所以万物独化的内因虽是性,但是性分之所得,则是偶然的,“莫为”的。有了性分,块然自生之后,万物便是“或使”的,受支配的了。虽然没有外因“或使”,但是仍逃脱不了性分的支配。在古代中国,或使之说是主流,莫为之说到郭象这里才得到发展。以往学界对于郭象自生独化理论的思想渊源,多强调佛学的影响,似乎较少注意季真“莫为”之说这个思想根源。

由此不难猜想先秦季真的“莫为”之说,当是与“或使”之说相对而相承,是强调第一因、初始动力是“莫为”而非“或使”,其后则顺“或使”而受因果律支配而变化,可能是要解决“或使”说无穷追溯的困难而生之说。

所以,或使与莫为之争,就出现了第二个二律背反。“或使”可以无穷追问,无穷回溯;“莫为”则仿佛一个生化的开端,过此以往,则一切都可以推理而出。西方的因果律仿佛“或使”,也是可以无穷回溯的;而自由则仿佛“莫为”,给予了一个偶然的开端,由此因果律才可以开始因果推理。但是偶然的开端与可以无穷回溯的必然因果律是矛盾的,“或使”与“莫为”是相对立的。关于“或使”与“莫为”的二律背反,我们可以参看康德提出的纯粹理性的第三个二律背反:

正题 按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由之汇出的惟一因果性。为了解释这些现象,还有必要假定

^{②8} 郭庆藩:《庄子集释》,页369。可参戴琬璋:《非有非无与即有即无》,《玄智、玄理与文化发展》(台北:中研院中国文哲研究所,2003年再版),页265—276。

^{②9} 汤用彤:《崇有之学与向郭学说》,《魏晋玄学论稿》(上海:上海古籍出版社,2001),页191。

一种由自由而来的因果性。

反题 没有什么自由,相反,世界上的一切东西都只是按照自然律而发生的。^③

由之可以设定为:

正题 “或使”说无法作为惟一原因解释天地万物的生化,必须假定由“莫为”而来的原因。

反题 没有“莫为”,天地万物的生化都是由“或使”而来的。

康德用纯粹理性的界限、物自体与现象的区别来解决宇宙论探讨过程中出现的二律背反的疑难,古代中国人则是用“道”来解决二律背反。《庄子·则阳》通过分离“道”与“物”,将“莫为”“或使”归结为“物”,将“道”看作万物生化的最后根本来调和“莫为”与“或使”的矛盾^④。因此,也有人将古代中国超越于物之上的“道”,来和康德的“物自体”相比较。其实,大公调所说的“此物之所有,言之所尽,知之所至,极物而已。睹道之人,不随其所废,不原其所起,此议之所止”,和康德的理性之界限,更有可比性。

古代中国的两个二律背反,说明古代中国人在探索宇宙生成论的过程中,其思维达到了一定的深度。康德四个二律背反中,最重要的是第三个,他是要探讨自由和必然的关系问题。而魏晋玄学所争辩的名教与自然的关系问题,对于古代中国而言,也是非常重要的。牟宗三将之说为自由与道德的冲突^⑤,是有点现代化式的反溯。郭象最后的解决,是否认了道,以物为根据自身的性分而自生自化,足其性分皆为逍遥,由此认为名教与自然并无差别。对于这种解决方式,不同的人可能会有不同的看法,此则不是本文所要讨论的内容了。

^③ 康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,页374。

^④ 《列子》中壶子之言及《庄子》佚文,本来也是以略近于“道”的解释来说“或使”的。但是所设定的不生不化者,和万物的关系稍远,此种解释留有缺陷,某种程度上也可以说是一种“莫为”而万物自生自化。

^⑤ 牟宗三:《才性与玄理》(长春:吉林出版集团有限责任公司,2010),页313。