

中國學研究



第七輯

Sinology Studies



济南出版社

中國學研究

(第七輯)

吳兆路 林俊相 甲斐勝二 主編

濟南出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国学研究.第七辑/吴兆路,(韩)林俊相,(日)甲斐胜二主编.
—济南:济南出版社,2005.3

ISBN 7-80710-113-X

I. 中... II. ①吴... ②林... ③甲... III. 汉学-文集
VI. K207.8-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 020535 号

封面题字 冈村繁(日本)

责任编辑 赵志坚 赵钟云

封面设计 侯文英

出版发行 济南出版社

地 址 济南市经七路 251 号

邮 编 250001

电 话 (0531)6922073 6131725

网 址 www.jnpub.com

经 销 新华书店

印 刷 日照报业印刷有限公司

版 次 2005 年 3 月第 1 版

印 次 2005 年 3 月第 1 次印刷

开 本 889mm×1094mm 1/32

印 张 14

字 数 350 千字

定 价 25.00 元

书 号 ISBN 7-80710-113-X



卷首语

《中国学研究》经过学界同人的共同努力终于与广大读者见面了。它是一种高档次、高品位且很严肃的学术研究专辑。当然,这类专辑的出版,如果没有国内外一些师友的积极鼓励尤其是经济方面的大力支持,恐怕是很困难的。值此,我们真诚地说声“谢谢”。

《中国学研究》所收录的论文稿件,内容涉及中国文学、语言学、历史学、哲学、艺术学和宗教学等。其撰写人员一般是博士毕业或具有副教授以上专业技术职务的大学教师或专职研究人员,在中国留学即将毕业的国外优秀博士生的论文也在遴选之列。稿件一般由编委会集体讨论决定,必要时送请有关专家预审。本专辑倡导学术自由,鼓励创新,实行百花齐放、百家争鸣,旨在为繁花似锦的学术园地增添一道亮丽的色彩。

《中国学研究》犹如一个窗口,为我们了解国内外“中国学”研究提供帮助。作为编撰者,我们力争办出自己的特色,形成自己的风格。但由于水平有限,加之征集渠道还不是特别畅通,所以对有些优秀论文不能入选深表惋惜。本专辑今后将注意扩大国别区域的覆盖面,增强精品意识,多发表一些功底深厚、富有创见、新颖独特的好文章,以繁荣和发展中国的人文科学研究,弘扬中华民族优秀的传统文化,促进国内外学术交流。

《中国学研究》目前暂定为每年出版一辑,热忱欢迎海内外专家学者惠赐稿件。稿件一般限于1万字之内,并请提供论文软盘和打印稿,或通过电子信箱联系。

国内联系人:吴兆路

联系地址:中国上海复旦大学中文系(邮编:200433)

E-mail: zhaoluwu@fudan.edu.cn

zhaolucn@yahoo.com.cn

国外联系人:甲斐胜二

通讯地址:日本〒814 福岡大学人文部

E-mail: kaika@fukuoka-u.ac.jp

中国学研究

(第七辑)

学术顾问 王运熙 顾易生 王水照 潘富恩 杨端志

主 编 吴兆路 林俊相 甲斐胜二

学术委员会 (按姓氏音序排列)

陈保亚(北京大学) 杜晓勤(北京大学)

方 铭(北京语言文化大学) 甲斐胜二(日本福岡大学)

林俊相(韩国成均馆大学) 朴均雨(韩国原州大学)

任元彬(韩国外国语大学) 孙明君(清华大学)

吴兆路(复旦大学) 张 兵(复旦大学)

执行主编 丁少伦 吴兆路

责任编辑 赵志坚 赵钟云

封面题字 冈村繁

封面设计 侯文英

印刷监制 郭建业



目 录

专家论坛

- 1 中华民族的文化精华
——“工而自然”的人文境界和人文理想 / 杲如(美国)
- 18 古代诗学范畴“兴”的多层次内涵 / 吴建民
- 24 关于先秦历史散文的评论的历史变迁
——以《左传》《国语》和《战国策》为中心 / 邵毅平
- 35 《沧浪诗话》的后代接受 / 朴英顺(韩国)

哲学与文学

- 45 论韩愈之排佛 / 李愚镛(韩国)
- 52 东晋南北朝佛偈、诗、汉颂诸体间的互动 / 李秀花
- 63 佛教“神变”与《大宝积经》的神变思想 / 刘正平
- 72 试论贾岛的佛教观与诗歌创作 / 万国花
- 78 西方传教士眼中的佛教 / 陈恺俊 吴兆路
- 94 早期天主教入华的奠基人范礼安与日本经验 / 王冬青

古代诗文研究

- 106 《景龙文馆记》作者群考
——兼论中宗朝的诗风演变 / 岳娟娟
- 115 从出土墓志看唐代墓志文的文体演变 / 黄清发
- 124 白居易诗歌中的“赋”法运用及其艺术成就 / 雷恩海
- 134 司空图和王士禛的诗“韵”说异同略论 / 朴均雨(韩国)
- 150 泥塘里的光彩和锋芒
——试论皮日休、陆龟蒙的小品 / 廖素玲(中国香港)
- 156 南方文化影响下的宋代婉约词风 / 李涵



古代小说研究

- 163 关于汉晋小说对外国人形象的审美观研究/蒋逸征
169 从陌生化角度探讨清初才子佳人小说/邱江宁
182 明末清初才子佳人小说初探/徐可珈
193 《聊斋志异》中公案小说的思想与社会意义/张善姬(韩国)
202 《章安杂说》八则
——有关《红楼梦》/王丽慧

现当代文学研究

- 209 从青年导师到自由主义者
——对周作人思想、地位变迁的一次探索/蔡琦
212 鲁迅研究中一种政治表达的完成
——冯雪峰的《回忆鲁迅》与鲁迅研究/周双全
218 论张爱玲小说的电影化书写/王雪媛
225 基督教与老舍的小说人物塑造/徐爱红 汪春秀
233 愤怒的黑土地
——东北流亡者文学的浪漫主义倾向/李志娟
242 网络时代的比较文学/许平

戏曲研究

- 249 《远山堂曲品·剧品》与地域文化传播/杨艳琪
261 论《董西厢》的叙事范式/冯昌梅

语言学研究

- 273 《史记》单位量词研究/李宗澈(韩国)
281 《元曲选》状态形容词语音浅析/于红岩
288 《说文·酉部》字的文化意蕴/何凌霞
301 20世纪汉语成语研究述评/王文晖
309 古代白话小说省略句的特点及功能/卢惠惠
317 意义与语境/曹京渊 刘亦春
327 情态动词连用研究述评/宋永圭(韩国)
338 表时的方位短语“后+X”和“下+X”/朴珉秀(韩国)
345 “在”字句研究综述/申敬善(韩国)

**历史文化研究**

- 353 《周易》的妇女观及对传统文化的影响/谭德贵
362 试探中国古代的聘娶婚/李仲波 赵树红
365 从德州苏禄王墓看明清中菲文化交流/朱亚非
378 马山历史文化旅游资源调研报告/张华松
398 妙趣横生狮文化/翟杰 齐敬常
406 吴国伦生平活动年表/陈强
418 《艺文类聚》校记六则/孙麒

国外中国学研究

- 421 日本 20 世纪庄子研究文献要览(上)/钱振民

中国学论著论坛

- 434 中国重大历史话题的文化巡视
——读《文化中国:永恒的话题丛书》/战英 车向前
437 《道德经》研究的新创获
——读《道德经新解》/王秀峰 唐美友



中华民族的文化精华

——“工而自然”的人文境界和人文理想

● 杲 如(美国)

目前席卷全球的中西文化的冲突和对话,正体现着人类精神视野的不断交流与融合。源远流长的历史和不曾中断过的华夏文化,将为未来全球文化的建立和研究提供有中华特色的精华和取之不尽的资料源泉。我们需要努力总结和发扬中华文化的精华,将中华文化纳入世界文化和世界文化的未来“天择”之中。并进一步发挥中华文化的能动作用,以提挈世界文化到最“自然”发展的高度为己任。在年轻的全球文化选择与文化互动过程中,尚存在着严重的交流媒介编码失误和交流媒介译码误读问题。目前中国跨文化传播研究亟需与国际接轨,笔者不想也不可能在这篇短文中对海内外的跨文化传播学研究作复述和介绍,更不敢对海内外学者们的辛勤劳动妄加评论和菲薄。我们只是感到很幸运,可以在这个研究领域中已经积累的经验基础之上再去作积极的思考判断和行动,可以站在前人的肩膀上去高瞻远瞩。考虑到目前“自然”已经成了一种最现代的国际流行,而笔者认为“工而自然”才是中华民族的最典型的人文理想,也是我们的人文精华。所以本文仅就中华民族的文化精华:“工而自然”的人文境界和人文理想一题作粗率的探讨。

中国文化中的“自然”正义

沿着“自然”的展开,我们看到“自然”是自己如此;“自然”是人类对自己无知的认知;“自然”是人类的无奈;“自然”是人类对未知的崇敬和仰仗;“自然”是人类对自己罪行的忏悔和对被惩罚的恐惧;“自然”是人类对规律的仿效;“自然”是人类对家园的思念……“自然”几乎涵盖所有人类感兴趣的领域,范围之大实在无从说起。为了方便,先将“自然”大致地由同一、两面观之:首先在中文字面上,“自然”就是自己如此,这



是没有争议的。所以“自然”就是自然而然的、不受外在他律约束的自律状态;既然“自然”就是“自己如此”,反过来看,凡是“自己如此”的就是“自然”。在这一面上,中国的“自然”也早就存在了西方自然(nature)概念的部分含义。因为对人类来说认识最早、接触最多的莫过于作为实体的、人一出生就已经在那里的、外在于人的对象性存在——自然而然的外部“自然”界。如果中文中没有与西方“自然”(nature)复合的意义层面,先行翻译学者显然不可能选择这个词。

在中国人心目中,“自然”虽然是“自己如此”的自然而然,但也绝不是一成不变的,否则就不会有宇宙世界的存在。《周易·彖传》曰:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”有一点必须搞清楚,这里的“人文”,指的是人文之化,天文指的是今天意义的“自然”(nature)之化。但在中国古代起码在魏晋后期的哲学理念中,天文人文虽有别,却都属于“自然”之文,都属于“自然”大化。也就是说,从这句话中我们看到的是天文时变,人文化成的同时自然而然地产生的人文进化和天文进化,而人文天文都可以属于“自然”文化。“自然”观念在道家那里才更多地倾向于人文排斥。所以引申开来,接下去的问题就是文明属不属于“自然”?受本能驱动的就是“自然”吗?受理性驱动的算不算“自然”等大问题。

作为科学家的杨振宁在《中国文化与科学》的演讲^①中指出中国传统人本文化是内学,以身心为主。梁启超《劝学篇》也谈“中学致身心,西学应世事”。惟其如此,中国的“自然”,更多谈的是身心的“自然”。由于东西方文化在很长的时间中各自独立发展,因而不仅有着不同的语言,还有着不同语言基础上建立起来的思维,所以无法先入为主地确定判断二者异同的有效范围。在跨文化传播领域内,我们首先需要的是彼此的理解。西方不少先行的学者已经在不同研究课题中提出问题和建议。比如安乐哲(Roger Ames)就西方不承认中国有哲学有感而发,建议今后在翻译过程中保留音译,以面对中西概念范畴不完全复合的现象事实,从而来避免中西交流过程中不少概念范畴的各自为营。确实,国外普通人在谈到“自然”时联想到中国文化,很可能想到的是中

^① 1999年12月3日在香港中文大学“新亚书院”举行的“金禧讲座”上的讲演。



国主张回到洪荒或者最多是农耕社会去。对中国文化感兴趣的外国学者说到中国的“自然”概念,熟悉的也多为庄老的高蹈山林。公平地说,即便中国国民对自己的国粹“自然”也只能是各得所取、部分运用。这也难怪,本来,“自然”就像中国文化中的许多概念一样,本身就在不可避免地自然发展,意义范畴在原始的基础上不断扩充、更新、变换。每个历史时期乃至每个人都是或拓展、或回归、或复合、或拈出其特定的“自然”。尽管形形色色的“自然”因学科、语言、物我、民族、时空、种种而不尽相同甚至部分相冲突,归根到底应该还是有可辨的遗传基因,东西方文化中的“自然”超出具体也还有大致相同的精神向度。所以也还存在着交流的可能。

“工而自然”人文境界之历史生成

本文中的“工”是作为与“自然”对立的范畴来参与“工而自然”的统一过程的。但“工而自然”既是一个偏正结构,以“工”为附、以“自然”为主。以“工”为手段、以“自然”为目的,所以让我们先来看“自然”。

探讨“自然”也不得不用非自然的方式,把它放在跨文化交流的目的之下。为了达到与其他文化交流的目的,我们本着越原始的东西就越具有民族国际性的立场,需要从中国“自然”观念的源头探起。人类在隔绝视听的情况下,在文明还没有大规模地交相影响的时候,对于面前的客观世界及其过去将来都各具有不同的独特视野,对于生活的思考、感受各有其特色。在这个角度上我们才说越是原始的东西就越民族化,而越是民族化的东西就越具有国际性。

“自然”二字在中华文化中首见于《老子》。《老子》中“自然”一词出现5次,最为人知的就是“莫之命而常自然”^①、“人法地,地法天,天法道,道法自然”^②。我们的先民们注意到了高天广地、风霜雨雪、秋凉春暖、万物运行之“自然”已经存在于人类自觉的自身之外,且都有着不以人类意志转移、无法更改的周期与规律,故观察体味深刻的《老子》中的所谓“自然”,就是这样一种“自己如此”的无名、无意志、无目的、无为

① 《老子》第五十一章。

② 《老子》第二十五章。



的存在及状态。“自然”就是万有生灭循环之规律,“道”就是“自然”的特质展现。老子还指出有无、难易、高下、音声、前后等种种的现象,都在“自然”自身对立统一的规律中相生、相成、相倾、相和、相随……它们相互为用,互为因果,善或不善,美或不美之间没有绝对界限。老子更以其重柔、以负得正的思维方式从“自然”中得出启示:“是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作焉而不辞。生而不有,为而不恃,功成而弗居。夫唯弗居,是以不去。”^①他教人要认识“自然”的至高无上的玄机妙用,效法天地宇宙的“自然”法则,不执著于一端,不自私,不占有,为而无为。这里值得我们注意的是:老子的“自然”并非是凝固的客观存在,“无为”也并非什么都不做,而是生而不据为己有,为而不自恃己功,以求更“自然”地拥有和成功。在老子那里,“无为”比“有为”更有为,更“自然”、“不去”。“处无为之事”、“为而不恃”也即为而无为的“自然”成分被后来的儒家“自然”观充分吸收。也是“工而自然”人文理想的最主要源头之一。

在《庄子》中“自然”一词凡4见。《庄子》中“自然”即道,道即“自然”,其“自然”之思想又较《老子》有了进一步的发挥。人、人为与茫茫大道、浩瀚“自然”相比,实在是渺小可怜,仰望苍穹和灿烂星空谁不感悟现象界短暂!庄文之汪洋恣肆,和其弱者自强,逍遥展翅,使任何人若有所悟,神往心与。所以庄子的“自然”只要有人类在就会有其位置。庄子为“工而自然”增添了心灵的宏丽和通脱。

孔子也爱“自然”,口虽不直言,且言无多,但其“自然”思想并不难见。但观孔子对“一簞食,一瓢饮,在陋巷”而“不改其乐”的颜回的赞赏,对“饭疏食,饮水,曲肱而枕之”的生活情趣的向往,对“春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”的“吾与点也”之叹,和“五十而知天命”的人生断言,就能心领神会了。但孔子“知其不可为而为之”,因而奠定了“工而自然”人文理想中的社会责任和伦理道德部分,并成为这理想的主要组成,千秋百代地影响着中国人。

先秦萌芽成长的“自然”思想,经过正始时期的何晏、王弼,竹林时期的阮籍、嵇康,到元康时期的郭象,经历过“名教本于自然”、“越名教

^① 《老子》第二章。



任自然”、“名教就是自然”的此起彼伏的论争,不断丰富完善。魏晋诸学子纷纷注庄老,以道为表,援道释儒,重新为儒家体制合理化奠基,创天人合一之新义。于是“以道为自然,以天地为自然,以至理为自然,以物性为自然”^①,让“自然”在出世和入世、人本主义和伦理道德的清谈中行走。也让“自然”从原本“自己如此”的规律或状态,上升取代了老庄思想中象征最高主体的“道”而成为宇宙本体。无为、顺应“自然”更进一步成了“内圣外王”的政治方针、人生态度和终极目标,而在“名教”与“自然”的同一中,“工而自然”的民族人文理想业已呼之欲出了。

“待而无待”、“为而无为”是“工而自然”的最直接哲学源头

我们这里所论的中华民族之“工而自然”人文理想,与魏晋的“自然”思想有着最直接的渊源关系,本文无法对其时的所有观点具体一一论证,仅仅选择元康时期玄学家代表人物郭象来作为一个可以细致观察的切入口,因为郭象在中国哲学史上的重要性为近代魏晋玄学研究学者所公认。学者多主张其哲学为魏晋玄学理论发展之高峰,认为“中国道家思想中之自然主义,实成立于郭象之手”,“后之人不复能驾出其上而别有所增胜。”^②指出由于魏晋玄学是中国传统哲学发展的中间环节,而郭象哲学本身又是魏晋玄学发展的中间环节,于是起着双重承先启后的作用。^③

在王弼《老子注》中,“自然”一词出现了 27 次,颇为可观。而在郭象《庄子注》中,“自然”无疑是出现频率最高的词之一。仅在《庄子·内篇》注中,含有“自然”一词的就有 46 条,其中《逍遥游》注 9 条,《齐物

① 钱穆:《庄老通辨》。

② 钱穆以为王弼、何晏等都说“自然生万物”,而郭象独主“万物以自然生”。以为“必至郭象注庄,乃始于此独造新论畅阐自然主义,转用以解决宇宙创始,天地万物一切所从来之最大问题,澈始澈终,高举自然一义,以建立一首尾完整之哲学系统。”认为就此观之,郭象的“自然”说超越了庄老的“自然”旧说,沟通了《庄》、《老》与《淮南》、《论衡》之间的隔阂。“故亦必俟有郭象之说,而后道家之言自然,乃始到达一深邃圆密之境界。后之人不复能驾出其上而别有所增胜。故虽谓中国道家思想中之自然主义,实成立于郭象之手,亦无可也。虽谓道家之言自然,惟郭象所指,为最精卓,最透辟,为能登峰造极,而达于止境,亦无可也。”(《庄老通辨》第 394~395 页,新亚研究所,1957 年)。

③ 汤一介:《郭象与魏晋玄学》第九章《郭象的哲学体系》,台北谷风出版社,第 262 页。



论》注 12 条,《养生主》注 1 条,《人间世》注 4 条,《德充符》注 8 条,《大宗师》注 12 条。“自然”在其注文中出现次数之多,居截至其时思想家注论之首,其后也鲜有能过之者。郭象主“独化”,强调天地万物生成和变化的“自然而然”。认为“物皆自然,无使物然也”(《齐物论》注),“万物必以自然为正。自然者,不为而自然者也”(《齐物论》注),“自然即物之自尔耳”(《知北游》注),“天地以万物为体,而万物以自然为正,自然者不为自然也。”(《逍遥游》注),“物各自然,不知所以然而然”(《齐物论》注)……以上诸种论“自然”处似乎仅在发明庄子原说,可魏晋玄学中遇到的最大问题是如何调和“名教”与“自然”之间的矛盾,如何能做到不废“名教”而“任自然”,因为如众所知,在郭象的时代,“自然”曾经一度力图忽越名教,世人“薄综世之务,贱功烈之用”,“湮弃长幼之序,混漫贵贱之级”。^①“嗜酒荒放,露头散发,裸袒箕踞”,“脱衣服,露丑恶,同禽兽”^②,而这种所谓“越名教任自然”的行为方式使“自然”在许多人心目中失去了魅力。郭象的主要著作《庄子注》,相传是在向秀注的基础上“述而广之”而成的,这倒从侧面向我们说明了其思想的旁采综合性。从理论上讲,他也确实融合了以前玄学家们关于名教与自然的争论,最终完全统一了名教与“自然”,成了玄学思潮的最后总结者。

我们清楚地看到,在郭象的思想体系中,社会也被纳入了“自然”,而人文进化与“自然”进化的合一,正是其融合儒、道方法论的主要特征。郭象在《庄子序》中声称自己注《庄子》为“明内圣外王之道”。《庄子注》后四篇的主旨确实也是围绕“内圣外王”、游外宏内展开的。他竭力将“仁”、“孝慈”、“礼乐”、“忠信”等人文织入“自然”、“自性”、“独化”、“玄冥”等天文之中。现代人理解人文进化指一切人为规定的东西的发展进化;自然进化则是指没有人为规定的东西的发展进化。但在郭象的世界里,人文进化也是“自然”进化的一种。在他那里,仁义乃出于人之“自然”情性。礼出于人伦,人伦也源于“自然”法则。由仁义而演绎出来的一切社会行为规范自有其合理、“自然”之处。他谈“有”说“无”,讲“有待”谈“无待”,论“有为”道“无为”,努力在“名教”与“自然”

^① 《晋书·裴頠传》。

^② 《世说新语·德行》注引王隐《晋书》。



之间寻找可以沟通的桥梁。

其实郭象对庄子评价很高，^①《庄子序》中称“夫庄子者，可谓知本矣”，以“知本”来议论庄子，更可谓标榜极致。“本”就是“自然”，知道人类在“自然”中的位置，知道人类在“自然”前的种种无奈，不可不谓大智者。但郭象在盛赞庄子“知本”的同时，又看到了庄子思想的“虽高不行”，即在现实社会面前的大而无当，当而无用。在郭象心目中，只有那些虽然中心“寂然不动”，“玄冥”、“无待”、“无为”，却又能够应时代之所需，“不得已而后起”、与化（包括人化的大化）同体的圣人，才能冠百家之首。^②这里主张“为而无为”的态度已经初露端倪了。而这种“待而无待”、“为而无为”——“工而自然”之雏形——的哲学主张贯穿了他的整个思想体系。

郭象对那些不承担社会责任、逍遥山林而以“无为”自居者是持否定态度的。并认为这是庄老之说所以不得其用之关键。并主张入世以求“自然”^③。那么郭象眼中的“无为”是什么样的呢？让我们来仔细体会一下他自己的散落在各处的解释：

“夫用天下者，亦有用之为耳。然自得此为，率性而动，故谓之无为也。”^④

“夫物有自然，理有至极，循而直往，则冥然自合。”^⑤

① 《庄子序》中称庄子“通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道，上知造物无物，下知有物之自造也。其言宏绰，其旨玄妙，至至之道”。

② 《庄子序》：“……夫应而非会，则虽当无用；言非物事，则虽高不行；与夫寂然不动，不得已而后起者，固无间矣，斯可谓知无心者也。夫心无为，则随感而应，应随其时，言唯谨尔。故与化为体，流万代而冥物。岂曾设对独遗而游谈乎方外哉！此其所以不经而为百家之冠也。”

③ 郭象《庄子·逍遥游》注：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子。”句曰：“夫神人，即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉！徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣；岂知至至者之不亏哉！”意即积极用世者不会神亏，身在庙堂、心在山林比身在山林、心系庙堂要神圣。其主张入世以求“自然”的态度是清楚的。

④ 出自郭象注《庄子·天道》“上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也”句。

⑤ 出自郭象注《庄子·齐物论》“长梧子曰：是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！且女亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸇炙。”句。



“若得已而动,则为强动者,所以失也。”^①

“缘于不得已则所为皆当。”^②

可见在郭象哲学体系中“有为”与“无为”的区别,完全就在对人性或物性也即“自然”之顺合还是勉强。顺合率性,即是“无为”、“自然”,逆行强动即是“有为”造作。迫而后动,感而后应,顺应形势大化,就是“无待”、“无为”,反之才是“有待”、“有为”。既然“无为”是一种顺应“自然”规律的符合特定条件的“为”,那么“圣人以斯为道,岂求无为于恍惚之外哉”^③!“无为”与高蹈山林没有必然联系。从而在理论上证明要得到道家的至上“自然”境界而逍遥自得,并不是说要无视儒家伦理,更无需弃世离俗。只要随运适性,即可“玄同彼我”、“与物相冥”。

最值得我们注意的是郭象更进一步强调指出:

“提挈万物,使复归自动之性,即无为之至也。”^④

“提挈”也即带领、帮助,属于我们现代所说的发挥人的能动性。在郭象眼里,“提挈”虽貌似“有为”,但这种“有为”带领、协助万物回复“自然”之本性,反而成了最高层次的“无为”了。至此,我们说郭象的“自然”说作为“工而自然”的直接来源在理论上全面完成。

从以上追溯中我们看到“自然”在中国古代打上了缓慢的自然经济和农业文明的印记,由于当时人们所面临和探求回答的问题是同一社会中产生的、同样的问题,所以尽管儒道两家在许多时候途径有异,答案相反,目的却往往是相同的。清朝人郑环著有《老子本义》二卷,认为孔老二人有诸多共同之处,老子并不反对仁义礼智。只不过老子是着重谈天道,孔孟则重点谈人道。他说:“不为则不能利物,为而争,则有所利,亦有所害矣。不争则为而无为,而无所不利,此圣人无我之德,所以同于天也。”儒家学说从它产生的时日起就充满着实用力行的色彩,道家学说力图超脱,但它的最终落脚点却仍离不开现实。也就是说,儒道两家目标一致,只不过是取径有别,道家喜欢从负面走来而已。也正

① 出自郭象注《庄子·庚桑楚》“动以不得已之谓德”句。

② 出自郭象注《庄子·庚桑楚》“不得已之类,圣人之道”句。

③ 出自郭象注《庄子·庚桑楚》“不得已之类,圣人之道”句。

④ 郭象注《庄子·在宥》“挈汝适复之挠挠”句。



因为如此,儒道两家才可能相反相成,在对立中彼此进行交流,在分化的同时又互相聚合。在分化冲突的明争中蕴含着妥协聚拢的暗合,存在着儒道互补的可能性和实践性。“无待”与“有待”,“无为”与“有为”,本是对立的,魏晋哲学思维承继先秦,喜欢从对面走来。郭象的哲学中出现了“待而无待”、“为而无为”的儒道互补、对立统一。他让无限包容于有限之中,让有限逍遥于无限之外。“待而无待”,无待而逍遥;“为而无为”,无为而化成。人生得以超脱自然与名教的纷争。郭象的《庄子》注述成了中国哲学史上以道解儒、以儒实道、儒道互补的典型文本,对后世理学濡养尤多。

顺便提一下,郭象的“牛马不辞穿落”^①说改换了庄子的原意,体现出魏晋时期较强烈的人的自觉、人本主义、人类自我中心的役物态度。早在《圣经》巴别塔的时代之前很久很久,人就觉醒了人本主义。“物竞天择”,不在本文之论列,不过有一点很清楚,人的自觉无论如何都是“自然”发展的成就。在郭象那里,人为被更多地纳入了天经地义的“自然”。

相类于“名教”与“自然”之争的争执和运动西方也有之,如卢梭的返归自然说、美国风靡一时至今仍馀风不绝的“嬉皮”运动。个中差异和复同,容作者在他文述之。

理学与“自然”

中国人对“自然”的态度,从历代儒道之争和儒家文化对释道文化的吸收过程中便可看清楚。前文已说到理学颇得魏晋“自然”理论之沾濡。郭象在《庄子·逍遥游注》中曾说:“凡所谓天,皆明不为而自然,……自然耳,故曰性。”可见,“不为而自然”的自在的存在样式,就是“天”,也就是“性”。“自性”既没有“使之然”者,也没有自身之外的“所以然”者。这“不知所以然而然”的本来样子,就是他的“性”。在《庄子·

^① 郭象注《庄子·秋水》(曰:“何谓天?何谓人?”北海若曰:“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰:‘无以人灭天,无以故灭命。’”句下):人之生也,可不服牛乘马乎?服牛乘马,可不穿落之乎?牛马不辞穿落者,天命之固当也。苟当乎天命,则虽寄之人事,而本在乎天也。穿落之可也。若乃走作过分,驱步失节,则天理灭矣。不因其自为而故为之者,命其安在乎!