



道

回

归

自

然

冯达文 著



百家学术与中国心态文丛

道 回归自然

冯达文 著

广东人民出版社

责任编辑：余小华

封面设计：迪 赛

道

——回归自然

冯达文 著

*

广东人民出版社出版发行

广东韶关市金启彩印有限公司印刷

(厂址：韶关市陵南路8号)

787×1092毫米 32开本 10.625印张 210.00字

1996年8月第2版 1998年3月第3次印刷

印数12,131—17,180册

ISBN 7-218-00757-0/D·18

定价：16.80元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与承印厂联系调换。

目 录

上 编

导论：什么是道家？	(3)
第一章 先秦原道家	(8)
一、老子：避世的超越	(8)
二、庄子：在世的超越	(25)
三、道家的风行与分流	(43)
第二章 魏晋新道家	(57)
一、王弼：重建本体理论	(60)
二、嵇阮：凸现个体自我	(78)
三、郭象：开出存有哲学	(90)
四、魏晋玄学与魏晋风度	(107)
第三章 宋明儒道家	(113)
一、程朱理学：老学架构	(115)
二、陆王心学：庄禅追求	(153)
三、“心学之后”与市民意识之初	(176)
第四章 从道家到道教	(192)
一、道教的形成与老子之神化	(192)
二、外丹术与宇宙生成论	(198)
三、内丹术与心性修养论	(208)

下 编

第五章 道家与中国古代自然观	(217)
----------------------	-------

一、宇宙万物同源说	(217)
二、化生过程的“一分为二”性	(225)
三、由本源向万物化生的坠落性	(228)
四、复归论与类归的认知方式	(231)
第六章 道家与中国古代政治论	(239)
一、道法家与“君人南面之术”	(239)
二、黄老之学与汉初无为之治	(245)
三、政治异端与“无君论”	(253)
第七章 道家与中国佛教	(260)
一、佛教的传入与道教的神仙论	(261)
二、佛教的般若学与魏晋新道家	(263)
三、庄子的“道通为一”说与华严宗的“事事无碍”观	(271)
四、神宗(顿教)——佛、道汇通的产物	(275)
第八章 道家与中国古代美学	(283)
一、道家哲学本体追求的审美性	(284)
二、“以玄对山水”与自然的发见	(288)
三、“无”与艺术的表现性、主观性和抽象性	(293)
四、淡泊的追求与人生的孤独感	(298)
结语：道家思想与现代社会的精神生活	(302)
附录一 道家与中国传统的文化批判精神	(307)
附录二 荒诞意识与超越精神	(321)
——道佛哲学品味	
再版后记	(337)

上 编

导论：什么是道家？

一提起道家，人们立刻就会想起《老子》的第一句名言：“道可道，非常道；名可名，非常名”。“道”是道家的最高概念，但这个“道”却是不能道说的；可以道说出来的“道”，已经不是本来意义上的“道”。那么，我们还能道说什么呢？

幸好，老子并没有完全坚持他的观点，他还是对“道”道说了五千言。老子之后，庄子甚至道说了洋洋十余万言。既然他们已有所道说，我们就他们的道说再予说道，也就不至于会被说成太强求了。

但是，在我们着力进行这一工作时，我们立刻就会碰到一个极其棘手的问题：什么是道家？除公认的老子、庄子外，还有哪些人物、哪此思潮属道家？

什么是道家，这是要给道家下定义。下定义的最通行的方法是，把属于道家的各个人物、各种思潮开列出来，一一予以分析、比较，从中抽取它们的共同点，在它们的共同点（和它们与其他人物、思潮的不同点）的基础上给出定义。但是，这首先就得确定哪些人物、哪些思潮可以划归道家？如果两个人物、两种思潮在观点上完全相同才可以划归道家，既然两个人物、两种思潮观点

完全相同，便不再可能区分出共相与殊相，借抽取共同点的方法下定义便失去意义；如果两个人物、两种思潮在观点上有所不同，既已不同，又完全可以把它们分别为不同的家，就像现在许多人所做的那样，甚至一个庄子，一种庄学，也可因其有内、外、杂篇的差别而把他（它）分属于几家。显然，要判定哪些人物、哪些思潮属道家，又还得倒回到前面那个问题：什么是道家？由此，我们走进了死胡同。

鉴于上述困难，我试图不取这种机械的、形式主义的求解方法。我的做法是：把道家的概念上溯于它的创始人老子、庄子，就老庄开出的基本路向认取道家，而把此后沿着这一路向延伸、发展、转折的有关人物、有关思潮，涵括于我对道家思想的探索中。

我这样做的好处在于：它为我把问题更好地展开提供了极大的灵便性。这种灵便性最明显的一点就表现在：我极不甘心让道家作为一股大的思潮，它的发展中断于魏晋玄学，不甘心让道家作为一种哲学形上学，它的后续仅只表现为道教神学。依着老庄所开出的路向延伸，我完全有理由把宋明理学与宋明心学称为儒道家，并借对理学与心学的剖析，更充分地揭示道家的基本路向展开的逻辑路径、理论旨归与价值追求。

那么，老子、庄子开出的路向是什么呢？那就是超出（跨越）相对、有限，直探绝对、无限；超出（跨越）形而下，直探形而上，超出（跨越）物象，直探本体。老庄开出的这一思想路向，是先秦时期各家各派所未及的。先秦时期各家各派（老庄道家除外），大都把自己的理论构筑在正面说明、

解释物象的性状及其相关性的基础上，在物象及其相关性的范围内，在相对、有限的意义上介说“道”（或把相对、有限的物象指认为“道”）。故此，我完全有理由说，超出（跨越）相对、有限、物象，直探绝对、无限、本体，这一思想路向体现了老庄哲学的基本特点。

但是，绝对、无限的形上本体又是什么呢？它存在什么地方呢？依老庄（特别是老子）的见解，它首先是个体源，或者说，老庄首先把它设定为本源。所谓本源，即万物由以产生的最初始、最古老的端源。作为万物最初始、最古老的端源，它在时间上是先于万物而存在（所谓“先天地生”），待万物产生后，它又直贯于万物之中，从而使万物获得自己的本质规定的（所谓“道生之，德畜之”）。这种通过给出万物的本源去说明万物的本质与规定的本体理论，我称之为本源一本体论，借以区别于仅以事物的共相（与事物的殊相不存在时间上的先后关系）为本体，或通过把事物的共相绝对化（抽离殊相）求得本体的另一类可称之为本质一本体的理论。老庄哲学（特别是老子），属于本源一本体论。

老庄在寻绎万物的本源一本体时，采取的方法是逆推法（反常规的方法）。譬如，感性万物是有形有质有矛盾有对待的，逆推之，作为万物的绝对本源一本体便必然是无形无质无矛盾无对待的；感性万物是可名（可感知）的，逆推之，作为万物的无限本源一本体便只能是无名的；等等。这种逆推的方法，实质上还是一种抽象的方法：通过不断地舍弃（否定）物象的个别性（殊相），求出它们的共同本质（共相）。所

以，老庄（特别是老子）的本源—本体论，从另一个层面上看又可以归属于本质论——认万物的共同本质为本源—本体或借把万物的共同本质外在化、先在化、绝对化给出本源—本体的一种本体理论。当着老庄通过抽象的方法对万物的个别性不断地予以舍弃（否定）至于最后，本源—本体便只可归结为“无”。老子说：“天下万物生于有，有生于无”，就是确认了这一最终的归结。

但是，如果共同本源—本体是“无”，那么它如何转生出有形有质有种种殊相的万物呢？如果共同本源—本体是“无”，那么它如何给万物以种种不同的规定呢？如果共同本源—本体是“无”，那么借它如何可以说明万物的现存状况与发展规律呢？显然，如果本源—本体是“无”，那么它实际上对万物一无所为。这样一来，万物共同本源—本体为“无”的这一论题立即便可转换为万物无共同本源—本体的另一论题。万物既无共同本源—本体，那么万物是怎样产生、怎样存在、怎样发展的呢？一些哲学家认为，万物以自己为本体（“自生”），自己规定自己（“自得”），自己以自己为本体（“自本”），自己使自己发生变化（“自化”），并且自己变化成什么就以什么为本体（“生则所在皆本”）。由此又形成了一种把万物当下的任何存在样式、表现方式与变化形式都体认为绝对、无限本体的本体理论。这种本体理论与认事物的共同本质（或共同本质的绝对化、外在化、先在化）为本源—本体的理论是相反的，我把它称之为存有论。认事物的共同本质为本源—本体的本体理论与指事物的任何殊相为本体

的本体理论，在我国古代都属于道家的本体论范畴。

哲学，特别是人文类型的哲学，决不会是空穴来风。老子、庄子以至道家各派的思想，都是有感于大变动时期现实的社会与人生的困迫而发的。他们所追求的超越相对、有限，实际上主要是指的是要否弃、超出现实社会种种物事、种种人际关系及规范，通过否弃、超出来摆脱困迫。那么，在否弃、超出社会物事、社会人际规范以后，每个人以什么方式存在呢？每个人以自然一本然的方式存在。由此，未经社会规范的人的自然一本然的存在方式便获得了绝对、无限的意义，回归自然的追求便构成成为道家的本源一本体追求。回归自然既然是以否弃社会物事与社会规范为前提的，故必须“贵无”；否弃社会物事与社会规范之后，所确认的恰恰正是个人自然而然地产生的任何欲求、任何意向的至当性，这即走向存有论。故回归自然实际上构成为从贵无论到存有论的道家各派哲学的共同主题与哲学家个人的生命情调。

似乎说得很玄，很抽象。但本书正是以以回归自然为主调的本体论的形成、发展、转换及其提供的价值意义来展开对道家的叙说的，所以，我不得不先对这些抽象概念予以介说。待读者们顺着本书的思路不断把问题引向深入，对这些概念就会有更明晰的了解。而且，本体论问题所关涉的恰恰是对人与自然、人与社会的关系与人生价值的最睿智、最深邃的思索，如果我们对这一概念缺乏基本的了解，便很难把问题的探讨引向深入。

“导言”之为引导之言，其意义不是就在这里吗？

第一章 先秦原道家

先秦道家，无疑是指老庄之学，它是中国道家的原初形态，故我称之为原道家。

原道家是怎样形成的呢？它在思维方式与思维结构上有什么突出的特点呢？这种思维结构所体现的哲学精神、价值取向又是什么呢？

下面让我们作逐一的介绍与分析。

一、老子：避世的超越

谁是老子和谁著《老子》？

比较公认的看法是：老子是先秦原道家的开创者。所以，我们谈道家必先谈老子。但老子是谁？这却是一个永远无法弄清的问题。

司马迁在《史记·老子韩非列传》中开列了三个老子，以示存疑：第一个老子是楚国苦县人，姓李名耳，字聃，曾于周王朝的藏书室任职，对历史文献、历代兴衰治乱甚为了解，

孔子曾经就礼制问题求教过他。后见周室式微，隐居而去，莫知所终。第二个是楚国的另一隐者老莱子，与孔子亦同时。第三个是孔死后百多年才见于世的周太史儋。司马迁说：“或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。”

关于《老子》一书，司马迁则只提出两种可能：一种可能为李耳所作。据说李耳辞官西去，遇关守尹喜，尹喜见李耳很有学问，一定要他著书才放他走。于是李耳撰写上下篇，“言道德之意五千余言而去。”另一种可能为老莱子所作，老莱子也曾“著书十五篇，言道家之用”。

老子是谁与谁著《老子》，显然在汉代已成疑案。

近人以《古史辨》为阵地，曾掀起过对这一疑案的热烈的新探索。著名考据学家唐兰先生就曾认为“老子即是老聃，也即是道德经的著者”^①。张寿林则认为，不存在孔子适周见老子之事，《道德经》不出于孔子之前而出于孔子之后^②。梁启超更著《论老子书作于战国之末》^③。郭沫若有所“折中”，判认与孔子同时比孔子年长的李耳（老聃）确有其人，但他不是《老子》一书的作者；《老子》一书的作者当为战国中期的环渊^④。这众多的分歧悬而未决，延续至今，争论时有发生，

① 《古史辨》第四册，第332—351页。但于《古史辨》第六册《老子时代新考》一文中，唐先生修正了自己的观点，认为《老子》是老聃的语录，但真正成书却在战国初中期。

② 同上书，第317—332页。

③ 同上书，第305—307页。

④ 《古史辨》第六册，第631—643页。

但就各种哲学史教科书而言，大多已不管老子是谁，却把《老子》一书中所体现的老子哲学摆在孔子与墨子之后了。

在我看来，对研究思想史来说，其实最重要的不是老子是谁，而是老子的身份是什么？他有着什么样的一种经历？就这点而言，我认为司马迁以下的断语是最有意味的：“老子，隐君子也。”

隐君子的风范

隐君子或隐者，在历史上的各个时代都时有出现，但在社会动乱的年代特别多。与孔子同时，与孔子照过面并被《论语》收录的就有好多个。《论语·微子》就曾记载，有楚国狂人名接舆的，故意唱着歌从孔子身旁经过，歌词为：

凤兮凤兮，何德之衰。往者不可谏，来者犹可追。已而已而，今之从政者殆而。

接舆比孔子为凤鸟。在接舆看来，凤鸟应待圣君治世才出现，哪有像孔子那样周游列国以求用的？因此，他劝谕孔子，过去做过的已不可更改，但自今以后应该幡然醒悟，不再做傻事。现在世乱已甚，不可复治，还是隐居避世去吧！

《论语·微子》又载，孔子派弟子子路向隐而耕居的长沮桀溺打听渡口在哪里。桀溺对子路说：

滔滔者，天下皆是也，而谁易之。且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉！

孔子在这个国家呆不下去便跑到第二个国家，在第二个国家呆不下去又跑到第三个国家，如此不停地奔波于齐鲁，亡命于陈蔡，在长沮桀溺看来，那只是避人而已。然而，当今天下大乱，如洪水泛滥，不可阻挡，谁能够改变这种局面？与其避人，不如避世。

《论语》的这些记载表明，在孔子生活的年代，避世隐居，已成为有识之士的一种趋向。

及至老子。《老子·十九章》对隐者与平常人不同的风范作了形象的描述：

众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，儻儻兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉，沌沌兮。俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。淡兮其若海，飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。

隐士与平常人、众人是多么不同：众人为了功名利禄，每时每刻都是在熙熙攘攘、热热闹闹、紧张张张的，但隐者我却淡泊之至，像个什么事都不懂的婴儿；众人都有明确的目标、精明的打算，但隐者我却昏昏沉沉，迷迷蒙蒙，像个老顽愚；

.....

总而言之，从《论语》到《老子》，所描绘出来的隐者，他们的共同特点都是：对现存社会体制失去热情与希望，对现实事功失去兴趣，对世俗繁密、拘谨而又虚伪的人际关系

与人际交往感到厌恶。他们宁可在自己与众人之间筑起一道高墙，在墙内过着与世隔绝的“自隐无名”的生活。

反常规的认知方式

对现存社会体制认同，对现实事功倾尽全力，对既定的人际关系表示理解、顺从，这是在社会稳定发展时期形成的普遍心态、普遍行为。孔子即是顺应以往长期历史发展过程中形成的人们的普遍心态、普遍行为的基础上，建立起自己的儒家思想体系的。儒家的主要概念是“仁”。什么是“仁”？孔子称：“孝悌也者，其为仁之本与”^①。孝是对父辈的敬养心，悌是对同辈的敬重心。孝悌是殷周时期宗族性的人群结构社会形态下形成，而为孔子生活的时代的人们所承袭的普遍心态、普遍行为。孔子把孝悌提升自己的最高范畴的基本内涵，正表明了他对当时社会人们承袭的普遍心态、普遍行为的确认。孔子的儒学的另一重要概念是“礼”。“礼”在当时作为一种社会等级规范，也为人们普遍地遵循。孔子以“克己复礼为仁”^②，同样表现了他对当时社会人们承袭的普遍心态、普遍遵循的行为规范的认同。孔子顺应当时社会人们承袭的普遍心态、普遍行为建立自己的概念体系，在认知方式上具有常规性的特征。

而如上所说，隐者们对现存社会人们普遍热衷的事功追

① 《论语·学而》。

② 《论语·颜渊》。