



意象探源

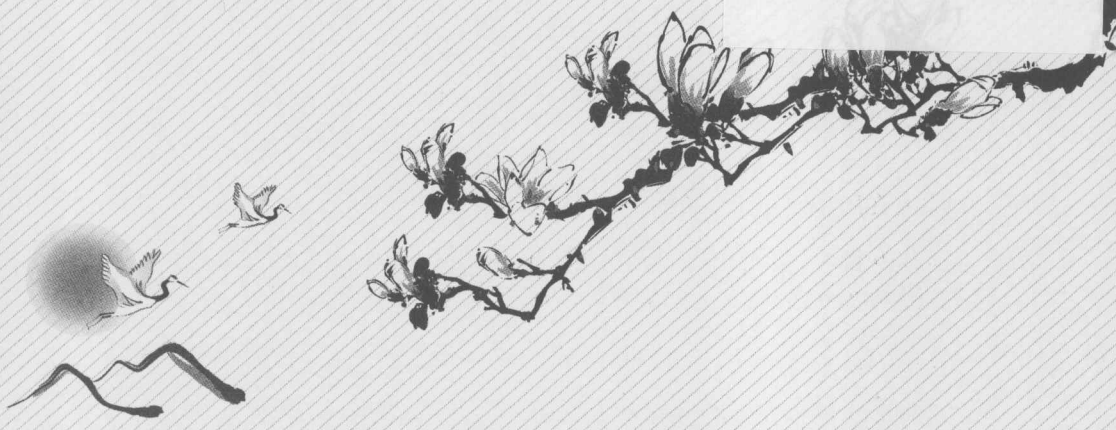
汪裕雄 著



人民教育出版社

014004121

G02
25



意象探源

汪裕雄 著



北航

C1690753



人民教育出版社

G02

25

责任编辑:冯 瑶 陈鹏鸣

封面设计:肖 辉

图书在版编目(CIP)数据

意象探源/汪裕雄 著. -北京:人民出版社,2013.10

ISBN 978-7-01-012537-4

I. ①意… II. ①汪… III. ①文化哲学-研究-中国 IV. ①G02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 212021 号

意象探源

YIXIANG TANYUAN

汪裕雄 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京汇林印务有限公司印刷 新华书店经销

2013 年 10 月第 1 版 2013 年 10 月北京第 1 次印刷

开本:700 毫米×1000 毫米 1/16 印张:19

字数:300 千字

ISBN 978-7-01-012537-4 定价:40.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

编者的话

汪裕雄先生(1937—2012)是对20世纪以来中国美学作出贡献的重要学者之一。他1967年从复旦大学研究生毕业,1978年到安徽师范大学任教,毕生以美学研究为业。他是1983年上海人民出版社出版的《美学基本原理》的主要作者之一,这部教材至今发行近百万册,对20世纪80年代以来国内美学教育产生过重要影响。

80年代中期以后,汪裕雄先生集中研究意象问题,他也是国内这方面研究的开拓者之一。连续出版过三部相关著作,分别是:1993年出版的《审美意象学》,1996年出版的《意象探源》,2002年出版的《艺境无涯》。

《审美意象学》从“审美意象”角度,对审美心理的深层动力结构作了深入研究。《意象探源》则从哲学和文化的角度,对“意象”符号进行历史考察,为美学中的“意象”研究提供一个新的审视领域。《艺境无涯》则通过对宗白华美学的讨论,研究意象与意境的深层联系,揭示传统生命美学的内涵,发而为审美现代性的思考。

这三部著作,具有清晰的内在逻辑关系,反映出汪裕雄先生一贯的治学态度,具有很高的学术价值。今本社重刊这三部著作,以飨读者,并以此表示对汪裕雄先生的纪念。

人民出版社编辑部

2013年9月

目 录

引论	1
----	---

上编 原起论

第一章 原“象”——从动物之象到文化之“象”	19
(一) 无往而不适的“象”	19
(二) 殷人与象	20
(三) “龟象”抉要	26
(四) “《武》有《象》名”	32
第二章 “象物应怪”的神话意象——“言象互动”的源头活水	39
(一) “凿破浑沌”说神话	39
(二) “触象而构”的构象法则	41
(三) 怪、神、帝的衍生历程	46
(四) 神话意象衍生的纵聚合关系	56
第三章 “绝地天通”与巫史文化——殷周之际的文化整合	62
(一) “绝地天通”的文化学意义	62
(二) 由巫而史, 由帝而圣	68
(三) “礼治文化”的伦理本体	71
(四) 周礼“尚象”的符号体系	76

中编 基型论

第一章 “易象”与周礼	83
(一)《易》藏于“史”而归于“礼”	83
(二)“易象”人文因素的增长	87
(三)周礼的崩坏与《易传》的诞生	90
第二章 “易象”的哲学超越	94
(一)《周易》走出神学背景	94
(二)“易象”结构、功能的更新	101
(三)老子的“大象”与《周易》的“易象”	111
第三章 “大象”说的拓展与名辩传统的式微	127
(一)“道”与“逻各斯”符号取向的歧异	127
(二)庄子对“大象”说的拓展	141
(三)儒道两家符号取向之异同	159
(四)名辩学派的历史命运	169
第四章 秦汉天人模式与“尚象”思维的辐射延伸	194
(一)秦汉“天—地—人”大一统文化模式的建构	194
(二)《吕览》模式的一对孪生子	200
——《淮南鸿烈》与《春秋繁露》	
(三)由“历象”而观“万象”	212
——秦汉天人模式的文化推衍	
(四)“象形为本”的汉字构成法则	217

下编 审美论

第一章 意象的审美化	233
------------------	-----

(一)传统美学意象论的要义·····	233
(二)诗乐意象·····	238
(三)楚骚意象·····	244
第二章 魏晋玄学与审美自觉·····	251
(一)魏晋玄学与士人的人格觉醒·····	251
(二)“言意之辨”与“天人模式”的消解·····	257
(三)玄学的庄学化与审美化·····	263
第三章 “山水清音”:晋人审美的重大发现·····	283
(一)从田园游乐到山水游赏·····	284
(二)生机感应与理想寄托·····	288
(三)山水美发现的文化学审视·····	292
跋·····	296

引 论

奉献于读者案前的这本书,意在为中国传统美学的审美意象论探明总体文化背景。作者在研习中国传统美学时,久有一种感觉,即近代以来,许多中国学人持西方逻辑理性传统以参照中国古代文化,多少忽略了中国文化的独特之点。迄于今日,被清理、厘定的传统文化范畴,正不知凡几,但罕有究心于“象”一语者。而一旦中国传统文化的“象”论被遗落,它的符号系统便不易疏理,中国文化的独特品貌,也不易从理论上加以说明。为此,作者在探讨中国传统美学审美意象论的过程中,也曾粗涉古代典籍,积累了若干材料,对中国文化的“言象互动”符号的结构与功能,逐步形成了某些看法。这,便是本书的由来。

笔者以为,中国传统美学之所以特别重视意象,正是中国传统文化“尚象”思维在审美领域的延伸。欲从美学上给“意象”范畴作出合适的界定,一个较为可靠而又难度不小的办法,便是把它安置在中国文化的总体背景之下,作历史的考察。因此,我们探寻的视线,便只好伸展到中国文化“象”的原起之处,再循中国文化的历史脉络,追寻其符号选择的大致取向。在这一探寻起始之前,笔者拟先陈述自己的基本看法,好让读者全局在胸,然后同我们一起,作历史的巡视。

中国文化基本符号的构成,有一个引人注目的特点,即语言与意象的平行

互补。这个“言象互动”的符号系统,作为中国传统文化观念的载体和交流媒介,深刻影响着传统文化观念的形成与传播,影响着中国人的思维方式和行为方式。中国文化的总体风貌,它那重经验、尚感悟、趋向反省内求的特色,很大程度上受制于这一符号系统,尤其是意象符号的文化功能。因此,从文化符号入手,着眼于“意象”的结构和功能的考察,对中国文化研究而言,不失为必要的向度和可行的途径。

一、“易象”即是意象

中国文化推重意象,即所谓“尚象”,这是每个接受过这一文化熏染的人都不难赞同的事实。《周易》以“观象制器”的命题来解说中国文化的起源;中国文字以“象形”为基础推衍出自己的构字法;中医倡言“藏象”之学;天文历法讲“观象授时”;中国美学以意象为中心范畴,将“意象具足”视为普遍的审美追求……意象,犹如一张巨网,笼括着中国文化的全部领域。意象符号系统,至今运转于当代文化生活之中,仍然保有自己的生命活力。

意象符号的初始源头,可追溯到中国的神话意象。郭璞《注〈山海经〉叙》中所谓“游魂灵怪,触象而构”,所谓“圣皇原化以极变,象物以应怪,鉴无滞蹟,曲尽幽情”,表明我国神话意象也同世界各地各民族神话一样,其构成隐含着泛灵论、泛生论和变形的原则,其功能也是情感态度优于认知态度。然而,当各民族迈进文明时代的门槛,在神话解体,神话向自觉的自我意识转化之际,各民族文化却各自取径,越来越明显地分道扬镳。古希腊人借助其神话“人神同形同性”的特点,通过使诸神人间化、神话世俗化的途径实现这一转化;中国人则申言“绝地天通”^①,使人神分离,将人神沟通的权能集中于巫祝卜史之手,通过“巫祝文化”向“史官文化”的过渡,实现了这一转化。殷周之际,周人承袭着远古骨卜与数卜的双重传统,将殷人龟卜和自己的筮卜两种卜法卜理相融会,铸成《易经》这一文化宝典,成功地实现了中华民族历史上第一次文化整合。

《易经》使用的是一个复合符号系统,其中数、象、辞三个子系统被联结为

^① 《尚书·吕刑》、《国语·楚语》、《山海经·大荒西经》均见“绝地天通”的神话记载。

整体。卜者针对欲决的疑难,因数定象,观象系辞,玩其象辞而判断吉凶,以数象辞的符号整体充当沟通天(神意或自然法则)人(人的意向行为)的媒介。“数”是深不可测的神意与天机的体现;“象”是圣人“观物取象”、“立象尽意”的成果;“辞”指卦爻辞,既可“言象”,亦可言“变”,“各指其所之”(《周易·系辞》韩康伯注),具有很强的象征意味,是有别于日常语言的“微言”。从三者关系看,“数”是“象”的前提,是天意对“象”的限定;“辞”是对“象”的阐释和解读,又受到“象”的限定;而吉凶的判断,全靠“观象系辞”。可见,这个居间的“象”,作用最为重要。《系辞》有言:“易者,象也。”王夫之的解释是:“汇象以成《易》,举《易》而皆象,象即《易》也。”(《周易外传》)唯其如此,《易经》早在春秋时代就博得了《易象》的别名^①。

“易象”指的是卦画符号。这一符号看似简单,其指涉内涵却包含三个递升层级:一级是数,不论作为基本记号的两爻,还是八经卦、六十四别卦,都意味奇偶两数和它们的排列组合,而数的推演所依据的法则,则归之于“圣人”所得的天启。二级是自然物象。奇偶数所意指的阴阳两爻虽然命名较晚,但《易经》将三阳爻组成的纯阳之卦“乾”归为天,三阴爻组成的纯阴之卦“坤”归为地,在这种天地相互对待的理解中,应该包含着阴阳相对并出的思想。而八卦所象征的八种自然物象(天、地、雷、风、水、火、山、泽),则可归为气、水、火、土,与古希腊人所称四大元素相同^②。六十四卦象征八种自然物象两两相对的联系和关系,暗寓四大元素之间的相生相克。三级是人文事象,它由自然物象及其相互联系所指涉,举凡农事、畜牧、畋猎、行旅、征伐、争讼、婚媾、教化等等,多有涉及,不但留有远古风俗遗迹,还留有殷周之际的若干史影^③。卦象符号的三个层级,重重相互指涉,彼此构成象征类比关系,而以二分法一以贯之。数的奇偶,自然与人事,重卦中自然人事的两两相对,无不有两分法隐含其中,其最终的统摄因素是天数——充满神意的必然性。这样,《易经》便

① 《左传·昭公二年》:韩宣子使鲁,“观书于太史氏,见《易象》与鲁《春秋》”。

② 刘师培曰:“(八卦)以乾坤离坎为母卦,与希腊以地气水火为四行者同。”“乾为天,天即气也;坤为地,坎为水,离为火。若震、艮、兑、巽四卦,则为子卦:山传于地,泽传于水,雷生于火,风与天同为空气。”(《左庵外集》卷八《古学起原论》)

③ 《泰》、《归妹》两卦之“帝乙归妹”,《明夷》之“箕子之明夷”,《既济》、《未济》之“高宗伐鬼方”,为殷人史迹之最显明者。

建立起具有神秘论色彩的两分类比的思维模式。

由此观之,每一卦画符号便是一个意义集束。对于欲决疑难的卜问者说,这个符号所显示的,不仅有自然物象与人文事象的相倚相涉,相类相感,而且有天意对人意的深切关怀。当人们依照这一符号去决断疑难、判定吉凶、预测未来时,便不得不以类比推理和感悟工夫去从物象——包括自然物象与人文事象——彼此间的万千关系和联系中去寻求天机的“征兆”,作为自己意志行为的先导。这时,“易象”诚然没有摆脱神学的背景,但其中已有不可忽略的人文因素。特别在八卦扩展为六十四卦之后,物象间的类比、象征关系成几何级数增长,再加上爻位的种种变化,“易象”指涉的内涵已极为繁复,而数的推演也已初具规范,这就为占卜者留下了随机选择、随机解说的余地,容许主观能动性的适度发挥。就是说,“易象”可以在神学和人文的双重意义上指涉认知价值和情感价值。因而就文化含义而言,“易象”即是意象。

二、意象功能的“哲学超越”

“易象”真正走出神学背景,是在《易传》即“十翼”问世之后。《易传》是春秋战国哲学理性思潮初兴的产物^①。《系辞》云:“一阴一阳之谓道。”这一语既出,“易象”指涉的文化学内涵全然改观。代表奇偶数的两爻被视为阴阳两元;两爻的不同排列组合,自然物象和人文事象的联系和关系,万事万物的发展变化,一概归因于阴阳两元的交互作用和彼消此长。而这一切,又最终归结于、统一于“道”的运行。如此,“易象”的符号结构,便成为统一的宇宙模式的外显形式。《易传》确认,“道”是圣人可以把握的,而所谓“阴阳不测之谓神”(《系辞》)的“神”,只不过是阴阳变化难以测度的机理而已。“道”这一最高范畴的提出,“圣人”取代“神”的地位,标志着整个《周易》实现了哲学的超越。尽管“圣人”这一理想人格免不了拖着“半神”的尾巴,尽管在天道人道之对应感通的终极原因上,还为神学目的论留有余地,以致汉《易》末流演为谶纬迷信,卜卦作为迷信方术在民间流传不息,但是,《周易》的“道”已稳固地转

^① 《易传》“十翼”作成时代,至今未得确考。一般认为《彖》、《象》两传早出,《系辞》、《说卦》稍晚。李学勤先生近著《〈易传〉与〈子思子〉》(《中国文化》创刊号,1989年)一文认为,整个《易传》的基本内容与结构之形成,最迟不超过子思活动年代(约公元前483—402年),其说可从。

移到阴阳两元气的存在和运行上来。作为“形而上”的“道”统领着“形而下”的“器”，“易象”也便随之成为贯通“形下”“形上”的媒介，取得了自觉人工符号的性质。

《易传》的“道”，作为“天道”、“地道”、“人道”的统一体，实兼综儒道两家的道论。由于《易经》本属周礼典籍，后来又被列为儒家群经之首，所以历代儒者对《易经》的儒学内容传注不已，发挥得淋漓尽致，而其所受道家影响被先入为主的成见所蔽，两千多年来隐晦不显。其实，道家学说尤其是老学，在助成《周易》的哲学超越上实起过关键性的作用。

是老学为《易传》宇宙论的建构提供了最初的范本。“老子是中国宇宙论的开创者”^①。老子的“道”，“先天地生”，自本自根，无目的、无意志，却“可以为天地母”^②，它是宇宙的本原，万物运行的法则，万物生成变化的基始动力。在中国哲学史上，老子第一个提出并解释了宇宙的终极存在问题，成就了中国文化从经验现象世界向形而上境域，从神学信仰到人类理性的伟大超越。他那“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）的宇宙生成模式，从根本上摆脱了殷周早期文化的神学背景；他关于道“不知谁之子，象帝之先”（《老子》第四章）以及“以道莅天下，其鬼不神”（《老子》第六十章）的申述，表露了“以‘道’杀神”的强烈意向，表明了老学鲜明的无神论品格。夏曾佑先生曾认为，《老子》之书有冲破祷祀之说、占验之说、天命之说的积极意义^③，可谓确论。老子道论的这一历史功绩，在先秦诸子中，无与伦比。孔子也讲“道”，但他罕言“天道”，他的“道”就是忠恕，就是仁学。孔子的仁学固有其不可替代的理论价值和文化价值，但他偏于人道一隅，缺少老子道论那种思辨的涵盖力和宇宙模式的建构力。至于孔子对鬼神的保留态度，其天命观的神学目的论色彩，更使之在理性的自觉程度与抽象程度上远逊于老子。可以设想，离开了老子道论这个重要凭借，《易传》的天道、地道、人道一以贯之的宇宙模式怕是难以建成的。

老学更为《易传》灌注了生机哲学的思想活力。老学包含深刻的气论思

① 张岱年：《中国哲学大纲·序论》，中国社会科学出版社1982年版。

② 《老子》第二十五章。“天地母”，诸本作“天下母”，马王堆帛书甲、乙本均作“天地母”，于义为胜，据改。

③ 夏曾佑：《中国古代史》，三联书店1955年版，第71—72页。

想。照老子自己的阐释,所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”,“道”等于“无”,“一”是阴阳未剖的混沌之气,“二”是阴阳之气,“二生三”,即“万物负阴而抱阳,冲气以为和”,亦如《庄子·田子方》所表述:“至阴肃肃,至阳赫赫,肃肃出乎天,赫赫发乎地,两者交通成和而物生焉。”但《老子》书中亦常将“道”等同于“一”,视为无名、无状、无物的“恍惚”,道本身即是阴阳未剖的混沌之气。“道生一”和“道一同”两命题出现矛盾,正如今人李存山所说:“‘道生一’实开理一元论之先河……‘道一同’则成为气一元论之嚆矢。”^①然而,这两个命题的矛盾只发生在宇宙本体论层面,一言本体为无,一言本体为有(气),而在宇宙构成论层面,则由“有生于无”的命题联结两说,肯定群生万殊都秉有阴阳两气,都秉有两气交合而成的生命和生机,仍可归于生机哲学。群生万殊包括人自身。人也由阴阳二气和合生成,肌体如此,灵魂亦然。人若能保持内心的宁静空明,使阴阳二气达到和谐,“营魄(魂魄)抱一”,“专气致柔”(王弼注:“言任自然之气,致至柔之和”),在更高层次上回复“婴儿”、“赤子”的本真心态,便能体认宇宙间周行不殆的大道。老子弃智去欲的“虚静”说,其要义也在此。此说一出,形而上的道,便落实到心理层面,成为心灵可以把握的东西。很明显,对道的体认,暗含着气论层面心与物的相互感通。

《易传》继承了老子的生机哲学精神,在确立阴阳两元推动万物生成变化的宇宙模式时,明显地汲取了老学的气论思想。天地合德以生万物,男女构精以生人群,刚柔相推以生变化……无一不是老学业已触及的命题。《易传》也肯定心与物之间的感通。《系辞》说“《易》无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”这番话一反《周易》本有、尚动之旨,强调无思无为中的“寂然”、“感通”,究其渊源,恐非老学莫属。

尤应注意的是,老学从理论上支撑了《易传》的“尚象”思想。老子是中国历史上主张“非言”,即对语言功能进行哲学批判的第一人。他敏锐地觉察,对于道的运行所显示的精微玄理,凭借语词和概念(言与名)是难以穷尽表达的,对道的体认只能凭借意象,尤其是“大象”。照老子看,“道”是形而上的“大象”,而“大”本身可指称“道”,“大象”实即道之象^②。“道”之有“象”,人

① 李存山:《中国气论探源与发微》,中国社会科学出版社1990年版,第86页。

② 《老子》第二十五章:“有物混成,先天地生,……吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。”又《老子》第三十五章:“执大象,天下往。”河上公注:“象,道也。”

们可通过对“象”的体悟而把握。这一点,老子非但反复申言,而且在《老子》一书中就亲身提供过范例。为了强调“大象”超越经验的形而上性质,老子特别指明,它具有“无形”、“无状”、“惟恍惟惚”的特征,同时在恍惚之中又“有物”、“有象”、“有精”、“有信”(《老子》第二十、四十一章)。这种若有若无之“象”,是超越有限物象的意象,全靠直观感悟(通过想象)来捕捉。老子不排除物象之中有体悟出“大象”的可能性:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。”(《老子》第十章)从万物蓬勃生长的现象中,可以感悟到它们的本根——“道”。《老子》一书,以“水”、“赤子”、“母”、“阴”、“朴”等意象来作为“无为而无不为”的“道”的象征,并在象征与“道”的意义之间,导致感应的统一^①。这便是老子的直观感悟模式。

“执大象,天下往。”(《老子》第三十五章)老子对“大象”符号功能的确认,使意象足以贯通形下和形上,实现了功能的超越。“大象”属于体悟中的意象,人经过反观内视,到达某种体验境界,即所谓“知常曰明”的“明”的境界。这种“道之象”,经过庄学的发挥,成为对人生境界的体验;经过王弼的阐释,则成为以“无”为本体的“义理”。这表明“大象”指涉的内涵具有向形而上境界和形而上名理两方面延伸的巨大容量。意象符号系统在中国文化中明确定位,获得了和语言符号平行发展的权利,“大象”功能的确认,应该是决定性的一步。

《易传》的观点是驳杂的,在“意象”功能上也是如此。《系辞》一方面极端重视言的功能,认定“言行,君子之枢机”;另一方面又断言“书不尽言,言不尽意”。而“言不尽意”论,正是“圣人立象以尽意”,确立《易传》整个意象符号系统的理论前提。正是在这个问题上,《易传》明显地背离了孔子“言而有信”(《论语·学而》)、“言必信,行必果”(《论语·子路》)的一贯主张,甚至也背离了他著名的“正名”学说,明显地倾向于老子的“非言”之论。“子曰:‘书不尽言,言不尽意’”一语中的“子”,与其按历代儒者之见读作“孔子”,不如按其真实思想渊源读作“老子”。

老子关于“大象”指涉功能的表述,显然也有助于“易象”在形而上境域完

^① 参见成中英《中国文化的现代化与全球化》,中国和平出版社1988年版,第132—141页。

成从指涉神意到指涉“道”的功能转换。《易传》走出神学背景后,如何用形而下的“器”之象去指涉形而上的“道”,进而“弥纶天地之道”,成为理论上一大关节。如前所述,《易传》是用重重象征和类比推理去解决这个难题的。老子的“大象”之说,用经验性物象作为意象去象征“道”,建立起意象与“道”的形而上意义的感应统一,极有可能为《易传》所借鉴。《象传》言乾卦的含义是“天行健,君子以自强不息”,以天体周行不倦的意象指涉形而上的自强不息精神,完全符合老子“大象”的符号模式。

强调老学在《周易》哲学超越中的积极意义,并不意味着要将《易传》划归道家所有。应当说,老学与《易传》有显然不同的哲学倾向。非但老学的“本无”论为《易传》所不取,而且在宇宙构成论上,虽然两者都重视阴阳二元,而且都主张气论,但老学重阴、主静、守柔,《易传》则重阳、尚动、崇刚,仍判然有别。至于《易传》所浸透的儒家道德伦理,更是“绝仁弃义”(《老子》第十九章)的老子所不屑道者。然而,这一切并没有改变《易传》从某些方面吸取老学思想成果的事实。我们完全不必如历代儒者那样,死抱孔子作“十翼”的陈见,抹杀《易传》思想的道家成分,将其尽归于儒学。《易传》作为《易经》的延伸与发挥,实是兼综儒道之作。熊十力先生指出:“易者,儒道两家所统宗也。既已博资群圣,析其违乃会其通,实亦穷极幽玄,妙万物而涵众理。”^①这个见解,不唯堪称通达,也符合《周易》原作实际。

三、“道”与“逻各斯”

“道”与“逻各斯”(Logos)这两个范畴在东西方差不多同时提出,共同标志着人类自我意识的觉醒,是世界文化史的大事。这两个范畴,都有万物本原、万物生成发展的必然性一类共同含义,因此本世纪初,当马丁·布伯向西方人介绍道家学说时,便指出老庄的“道”与赫拉克利特的“逻各斯”相近,并用后者解说前者^②。在西方,汉学家径直将“道”译作“逻各斯”的并不少见。如雅斯贝尔斯所说:“道这个概念是老子流传下来的,其原本词义是‘道路’,

① 熊十力:《新唯识论》,中华书局1980年版,第240页。

② 马丁·布伯1910年为庄子的《言论和寓言选集》所作的《后记》,《德国思想家论中国》,江苏人民出版社1989年版,第201页。

而后指宇宙的秩序,也就是指人的正确行为。它是中国哲学最古老的一个基本概念,曾被翻译为理性、逻各斯、上帝、意义、正道等等。”^①在我国 20 世纪 30 年代,也有人将“逻各斯”译作“道”。这中西两范畴的互译互释,使人们注意寻求二者内涵的共同性,以致在中西比较哲学中,将两者相提并论,在两者间求同的趋向占了上风。这种情况,在许多比较哲学论著中,至今仍不难发现。

对“道”与“逻各斯”的求同比较,其意义确实不宜低估。赫拉克利特将万物本原归结为“一”,即“永恒流转着的火”,即“逻各斯”。它“循着相反的途程创生万物”,作为“创造世界的种子”等于“神”、等于“命运”、等于“必然性”。它为“人人所共有”,“灵魂所固有”,因而可以通过思考去把握^②。这跟老子将“道”归结为“一”(就“道一同”的意义而言),归结为创生万物、推动万物向相反方向循环发展的混沌之气,承认它可以通过“虚静”心态下的直观感悟加以体认,用“道”取代神鬼的权能等,真算得上“殊途而同归,一致而百虑”。他们从各自的角度击破了神话时代的神学信仰,成就了“以‘道’杀神”、“以‘逻各斯’杀神”的历史功勋,为人类来自觉理性的曙光。很明显,将这两个范畴作求同比较,对认识中西古代朴素辩证法,认识人类哲学思想初兴的秘密,都是极为有益的。

然而,“道”与“逻各斯”同中有异,这种歧异隐藏着后世中西文化的根本差别,更不可不察。关于从“道”与“逻各斯”引出的“气论”与“原子论”的区别,“有机观”和“机械观”的区别,人们已谈论很多。但有一点似未引起学界的充分注意,那就是“道”和“逻各斯”在符号系统上的差别及其引出的中西思维方式的巨大歧异。

如果说,“道”需要用超语言的意象符号指称,那么,“逻各斯”却恰恰需要用语言符号指称,而且它的原本含义就是“言说”。古希腊文献中,“逻各斯”含义甚多,据西方人自己统计,不下十多种:说、言辞、叙述表达、说明、理由、原理;尊敬、声誉;采集、点数、比例、量度或尺度,等等^③。海德格尔指出:“Logos

① 马丁·布伯 1910 年为庄子的《言论和寓言选集》所作的《后记》,《德国思想家论中国》,江苏人民出版社 1989 年版,第 221 页。

② 《古希腊罗马哲学》,三联书店 1957 年版,第 17、18、29 页。

③ 杨适:《哲学的童年》,中国社会科学出版社 1987 年版,第 173 页。

的基本含义是言说……后来的历史,特别是后世哲学的形形色色随心所欲的阐释,不断掩蔽着言说的本真含义。这含义其实是够显而易见的。Logos 被‘翻译’为,也就是说,一向被解释为:理性、判断、概念、定义、根据、关系。”^①由此可知,“逻各斯”的万物本原、命运、必然性等诸多初始意义,都可用“言说”这一基本含义涵盖。“逻各斯”的含义在西方的衍变,基本上是在语言符号的制约下进行的。柏拉图将“逻各斯”移换为“理念”,开创了本体与现象、形而上与形而下截然两分的思维传统;亚里士多德从“逻各斯”引申出形式逻辑体系,则打开了从经验世界到达思辨的形而上学世界的通道。在中世纪,“逻各斯”被视为“上帝”的别名,《约翰福音》开宗明义便提出:“逻各斯与上帝同在,逻各斯即是上帝。”^②这既显示着全能的上帝对精神世界的垄断,也把逻辑思辨精神带进了基督教神学。文艺复兴之后,以“逻各斯”为代表的西方语言逻辑传统,作为工具理性,培育了近代实证科学,支持了牛顿的经典力学,带来了今日西方物质技术文明的巨大成果;同时也将古代西方的朴素辩证法培育为近代的辩证逻辑,将以几何学为代表的数学成果培育为数理逻辑,带来高度发展的逻辑思辨能力和注重分析的科学实证精神。“逻各斯”作为语言逻辑传统的表征,深深支配着西方人的思维方式和行为方式。

比照之下,以“道”为最高范畴的中国文化观念,其致思方式和传播方式借重于意象符号系统的特征,更其一目了然。这里有必要消除一种误解,即以为意象既是“超语言”符号系统便可以拒斥任何语言。不是的,正如《周易》需要象、辞并用那样,老庄的“非言”也只是要求超越日常语言,而不是不要一切语言。“道可道”,“名可名”,但这可以“言说”、可以“命名”的只是“小道”,即经验性的日常知识。至于“常道”、“常名”,即形而上的永恒的大道,那就非凭借意象,凭借直观感悟不可了。而意象和直观,是需要特殊的语言表达方式与

① 海德格尔:《存在与时间》,三联书店 1987 年版,第 40 页。

② 英语《圣经》古今文本,均以 word(言说、语词)逐译“逻各斯”。笔者所见美国圣经公会据 1611 年古英文翻印本即“英王钦定本”及现代英语流行本(1901 年纽约汤姆逊·莱森父子出版公司出版)均是如此。现代汉语《圣经》流行本则以“道”译“逻各斯”,《约翰福音》开卷为:“太初有道,道与神同在,道就是神。”以上《圣经》各版本,均由安徽师大外语系张为元先生提供,特致谢忱。