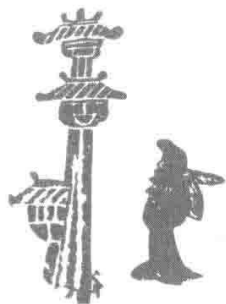


中国哲学 与古典政制

李若晖 著



中国哲学与古典政制

李若晖 著

 商务印书馆
The Commercial Press

2020年·北京

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学与古典政制/李若晖著.—北京:商务印书馆,2020
ISBN 978-7-100-18175-4

I. ①中… II. ①李… III. ①哲学-研究-中国②政治制度史-研究-中国-古代 IV. ①B2②D691.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2020)第 037440 号

权利保留,侵权必究。

中国哲学与古典政制

李若晖 著

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

苏州市越洋印刷有限公司印刷

ISBN 978-7-100-18175-4

2020年7月第1版 开本 640×960 1/16

2020年7月第1次印刷 印张 22.5

定价:68.00元

目 录

绪论 自然与尊严：道家思想内核及其普遍意义	001
第一节 道无形	001
第二节 精神专一	004
第三节 比于赤子	009
第四节 瞻足万物	011
第五节 尊道贵德	013
第一章 何谓中国哲学	017
第一节 先秦诸子思想的内在逻辑建构	017
第二节 中国哲学与中华文明之未来	031
第三节 熔经铸子：中国哲学的根与魂	039
第二章 如何是中国哲学	049
第一节 论五行学说之成立	049
第二节 早期中国的“物”观念	076
第三节 老子传记及其思想： 以《史记·老子列传》为中心	087
第四节 虚妄的“道体”：思想变迁下的经典诠释	098
第三章 古典德性政制	115
第一节 仁智勇三达德之变体及其历史意义	115

第二节	循必然以窥天道： 试析阴阳家理论的逻辑结构	135
第四章	解经与治国	151
第一节	合内外之学：以战国至西汉儒道经学之 互动为中心	151
第二节	忠臣尽心：《鹿鸣》传笺歧解与经义建构	166
第五章	观念与行为	189
第一节	东周诸侯称王与中华正统观念之形成	189
第二节	古代中国地方力量“自下而上”的运作： 重论费孝通“双轨政治”	222
第三节	经典概念及其研究范式之反思： 以“差序格局”为中心	243
结语	中华古典政制要论	295
第一节	《尧典》五教	296
第二节	儒法五伦	300
第三节	身份社会	302
第四节	天下为公	306
第五节	家国一体	312
第六节	小结	315
征引书目	317
后记	347

绪论 自然与尊严：道家思想内核及其普遍意义

司马谈《论六家要旨》对道家有一高度概括的评价：“道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物。”^①这三句话分别描述了人与己身、道、万物的关系：己身、道、万物共同构成了人的生存之境。《后汉书》卷四十《班彪列传》上载彪《论〈史记〉》曰：“其论术学，则崇黄老而薄《五经》”，李贤即引《论六家要旨》此语注曰：“此谓崇黄老也。”^②可见古人公认此语确实道出道家思想之核心。

第一节 道 无 形

精神与道皆无形，万物（严格地说是万物之每一物）则有形。

道为何无形？《庄子·则阳》：“今计物之数，不止于万，而期曰万物者，以数之多者号而读之也。是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公。”^③冯友兰《先秦道家哲学主

① [西汉]司马迁：《史记》，北京：中华书局，2013年修订版，第10册，第3965—3966页。

② [南朝·宋]范晔：《后汉书》，北京：中华书局，1965年版，第5册，第1325、1326页。

③ 《庄子》，[清]郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年版，第4册，第913页。

要名词通释》：“道是一个包括天地万物的‘全’《老子》所说的道，照我的了解，就有些像‘全’。”^①道作为万物之整体，在这一整体之外不存在他物与之相区分，于是道无性，此即道无形。“道无形”之“形”并非“形状”之“形”，而是“形名”之“形”。《韩非子·内储说上》：“火形严，故人鲜灼；水形懦，故人多溺。”^②这里的“形”就是“形名”之“形”，完全可以替换为“性”。虽然古代名学强调“形名参同”（《韩非子·主道》）^③，但是道在认知意义上却并不具备认知途径，于是道“无形”。《庄子·知北游》，无始曰：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名。”^④道的无形是因为道是万物之整体，没有与之相区分的存在，在无区分的意义上成为无形。无区分就是无边界，所以万物作为整体与万物中之一物的区分就在于边界的有无。《淮南子·原道》：“所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处；上通九天，下贯九野；员不中规，方不中矩；大浑而为一，叶累而无根；怀囊天地，为道关门；穆恣隐闵，纯德独存；布施而不既，用之而不勤。是故视之不见其形，听之不闻其声，循之不得其身。”^⑤道之无形与每一具体物在实质上没有区分，而非理论上讲道物区分是边界有无，一个观念本身的逻辑结构和我们对逻辑结构的逻辑分析是两个层次。道无形的知识本身基于道物不二/道与物无区

① 冯友兰：《中国哲学史论文二集·先秦道家哲学主要名词通释》，载《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社，2001年第2版，第十二卷，第383页。

② 《韩非子》，张觉：《韩非子校疏》，上海：上海古籍出版社，2010年版，上册，第597页。

③ 同上，第70页。

④ 《庄子》，[清]郭庆藩：《庄子集释》，第3册，第757页。按：此语又见《淮南子·道应》，张双棣：《淮南子校释》，北京：北京大学出版社，2013年修订版，下册，第1236页。

⑤ 《淮南子》，张双棣：《淮南子校释》，上册，第96页。

分,逻辑上仍然可以讲道与万物区分在于边界有无。前者是知识结构,后者是对知识结构的分析,必须是两个概念,逻辑上并不是没有区分。

与道是万物之全相应的,是道遍在万物之中。《老子》第二十五章曰,道“周行而不殆”^①,北大汉简本作“偏(遍)行而不殆”^②,河上公注此句曰:“道通行天地”^③,旧题顾欢《道德真经注疏》引作“道遍行天地”^④,可见早期河上公本的正文和注释都有可能作“遍”。由此也可确证“周行而不殆”表述的是道遍在万物之意。^⑤《庄子·知北游》“道在屎尿”^⑥的命题表述的正是道的遍

① 《老子道德经》,载浙江书局辑刊:《二十二子》,上海:上海古籍出版社,1986年版,第3页。

② 北京大学出土文献研究所编:《北京大学藏西汉竹书》(贰),上海:上海古籍出版社,2012年版,第187简,图版:第95页;释文:第156页。其注释曰:“‘偏’通‘遍’,传世本作‘周’,‘周’、‘遍’为同义换用。”(第156页)今按:《墨子·非攻下》:“偏具此物,而致从事焉。”([清]孙诒让:《墨子间诂》,北京:中华书局,2001年版,上册,第144页)王念孙曰:“毕云:‘偏当为遍。’念孙案:古多以偏为遍,不烦改字。(《非儒篇》‘远施周偏’,《公孟篇》‘今子偏从人而说之’,皆是‘遍’之借字,而毕皆径改为‘遍’,则未达假借之旨也。《益·象传》:‘莫益之,遍辞也。’孟喜曰:‘遍,周匝也。’本或作‘偏’者,借字耳,而王弼遂读为‘偏颇’之‘偏’,惠氏定字已辩之。《檀弓》:‘二名不偏讳。夫子之母名征在,言在不称征,言征不称在。’‘偏’亦‘遍’之借字,故《曲礼注》云:‘谓二名不一一讳也。’而《释文》‘偏’字无音,则亦误读为‘偏颇’字矣,毛居正《六经正误》已辩之。又《大戴礼记·劝学篇》:‘偏与之而无私’,《魏策》:‘偏事三晋之吏’,《汉书·礼乐志》:‘海内偏知上德’,皆以‘偏’为‘遍’。又《汉书·郊祀志》‘其游以方遍诸侯’,《张良传》‘天下不足以遍封’,《张汤传》‘遍见贵人’,《史记》并作‘偏’。若诸子书中以‘偏’为‘遍’者,则不可枚举。《汉三公山碑》‘兴云肤寸,偏雨四海’,亦以‘偏’为‘遍’。然则‘遍’之为‘偏’,非传写之讹也。)”([清]王念孙:《读书杂志》,南京:江苏古籍出版社,2000年版,第575页)

③ 旧题[西汉]河上公:《老子道德经河上公章句》,王卡点校,北京:中华书局,1993年版,第101页。

④ 旧题[南朝·梁]顾欢:《道德真经注疏》,载《道藏》,北京:文物出版社、上海:上海书店出版社、天津:天津古籍出版社,1988年版,第13册,第298页。

⑤ 参李若晖:《道论九章:新道家的“道德”与“行动”》,上海:上海人民出版社,2017年版,第117—127页。

⑥ 《庄子》,[清]郭庆藩:《庄子集释》,第3册,第749—750页。

在性。张岱年《中国哲学大纲》：“《庄子》外杂篇大概是庄子弟子及后学所作，其中论道的地方很多，颇注重道无所不在的意思，如说：‘夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。’（《天地》）‘夫道于大不终，于小不遗，故万物备，广乎其无不容也，渊乎其不可测也。’（《天道》）道周行遍在，万物皆受其覆载，而未有能离道者。《庄子》书又说：‘行于万物者道也。’（《天地》）‘万物殊理，道不私。’（《则阳》）道即是行于万物，统会一切殊理之大理。”^①詹剑峰将之概括为“道物不二”。^②“道物不二”命题形塑了中国哲学的特色，使得中国哲学既避免了道超越于物的超越论，又避免了道物二分的二元论。

第二节 精神专一

郭象《庄子·大宗师》注：“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。”^③道家理解道在万物中，道物不二。到了郭象，每一物合道就是每一物的自然，即适性，那又何必在物之外再立一“道”，自然适性就不用讲“道”，讲“道”反而累赘，郭象实质上在其理论体系中取消了“道”。郭象《逍遥游》注曰：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”^④此适性逍遥不指向“道”，而是指向“精神”。

① 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年版，第23页。

② 参詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，武汉：华中师范大学出版社，2006年版，第152—162页。

③ 《庄子》，[清]郭庆藩：《庄子集释》，第1册，第251页。

④ 同上，第1页。

对于“道”，人是由于没有认知途径而无知；“精神”与“道”不同，对于无法直接认知之物之知，是由其与已知之物的关系来获知的。精神不与物接，故无形——因缺乏认知手段而不可认知。在道家的思想框架中，精神不与物接是其理论预设，这就意味着精神是内在自足的，此即“专一”。

《论六家要旨》言“道家使人精神专一”，但“人”到此为止是文本直接给出的。与“精神专一”相对的状态是精神不专一，即精神被迫与物接。但精神不可与物接，又如何与物接，因此需要中介沟通精神与外物——人的躯壳。于是“人”的概念得以由此推出：“人”即是“精神”与“躯壳”的合一。《论六家要旨》：“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死。”^①《淮南子·精神》亦曰：“是故精神者，天之有也；而骨骼者，地之有也。精神入其门，而骨骼反其根，我尚何存？”^②

对于精神与躯壳关系最为重要的讨论，便是魏晋之时的“圣人无情论”。《三国志》—《魏书》卷二十八《钟会传》裴松之注引何邵《王弼传》：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”^③对于何晏来说，圣人只是一纯粹的精神，完全不应物，其躯壳纯属多余，于是也就取消了由“内圣”推导出“外王”的可能性。王弼则赋予了圣人的躯壳以哲学意义，圣人并非纯粹

① [西汉]司马迁：《史记》，第10册，第3969页。

② 《淮南子》，张双棣：《淮南子校释》，上册，第729页。

③ [西晋]陈寿：《三国志》，[南朝·宋]裴松之注引[西晋]何邵《王弼传》，北京：中华书局，1959年版，第3册，第795页，楼宇烈等辑，见楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年版，下册，第640页；杨鉴生：《王弼研究》，郑州：河南人民出版社，2012年版，第140—141页。

精神,其躯壳仍然应物有情,亦即圣人具有了“外王”层面。另一方面,圣人与凡人的区别,即在于“无累于物”,此即“内圣”。《庄子·德充符》:“有人之形,无人之情。有人之形,故群于人;无人之情,故是非不得于身。渺乎小哉,所以属于人也!警乎大哉,独成其天!”此当为王弼所本。成玄英疏:“圣人同尘在世,有生处之形容;体道忘虚,无是非之情虑。”^①可谓得其意哉。郭象《德充符》注曰:“夫神全心具,则体与物冥。与物冥者,天下之所不能远,奚但一国已哉!”^②此即由“内圣”而“外王”之道。

《世说新语·言语》:“张玄之、顾敷是顾和中外孙……和与俱至寺中,见佛般泥洹像,弟子有泣者,有不泣者。和以问二孙。玄谓:‘被亲故泣,不被亲故不泣。’敷曰:‘不然。当由忘情故不泣,不能忘情故泣。’”^③张玄之借机抱怨外孙不如孙子亲,顾敷则用何晏的圣人无情论来反讽张玄之的精神境界低。《列子·黄帝》:“黄帝即位十有五年,喜天下戴己。”张湛注曰:“随世而喜耳。”^④黄帝作为圣人为什么会有喜乐之情,张湛便援用王弼的圣人无情论,认为黄帝内心并未动情,只是因为世人皆喜,所以其躯壳也表现出喜乐之情而已。《论语·先进》:“颜渊死,子哭之恸。从者曰:‘子恸矣!’子曰:‘有恸乎?非夫人之为恸而谁为恸?’”郭象注曰:“人哭亦哭,人恸亦恸,盖无情者与物化也。”^⑤郭象此注如仅仅从《论语》文本理解的角度来看,可谓荒谬绝伦。

① 《庄子》,[清]郭庆藩:《庄子集释》,第1册,第217、219页。

② 同上,第189页。

③ [南朝·宋]刘义庆:《世说新语》,龚斌:《世说新语校释》,上海:上海古籍出版社,2011年版,上册,第215—216页。

④ 《列子》,杨伯峻:《列子集释》,北京:中华书局,1979年版,第39页。

⑤ [西晋]郭象:《论语体略》,转引自[南朝·梁]皇侃:《论语义疏》,北京:中华书局,2013年版,第272页,马国翰辑,见[清]马国翰:《玉函山房辑佚书》,载《山东文献集成》(第一辑),济南:山东大学出版社,2006年版,第48册,第157页。影印清道光咸丰间历城马氏刻、同治十年济南皇华馆书局补刻本。

但是以郭象之才学，何以会有如此荒唐之解，则在其株守王弼圣人无情之说而已。本田成之以为郭象此注“直接地就是从何晏‘圣人无喜怒哀乐之情’之论而来的，间接地就是从老庄而来的思想，以孔子为达于至人、神人之域的人”^①。实则郭象乃承用王弼之义以圆融《论语》记载之扞格，并非本于何晏。《庄子·天下》：“夫块不失道，豪杰相与而笑之曰”，郭象注曰：“（慎到）欲令去知如土块也。亦为凡物云云，皆无缘得道，道非遍物也。夫去知任性，然后神明洞照，所以为贤胜也。而云土块乃不失道，人若土块，非死如何！豪杰所以笑也。”^②所嘲笑的“土块说”，表面上是慎到，实质上是何晏。王仲荦则比较何晏、郭象、王弼之论曰：“何晏的圣人无情说是把圣人当作不复应物的石头人；郭象的圣人无情说，把圣人说成为人哭亦哭、人恸亦恸的应声虫，名曰体无，而实际上却违反自然。王弼的圣人有情说，认为圣人应物而无累于物，反而把圣人说成更接近自然，此王义胜于何义之处。”^③郭象绝非于何晏、王弼之外另树一义。《庄子·逍遥游》：

① [日]本田成之：《中国经学史》，孙俚工译，上海：上海书店出版社，2001年版，第187页。冯契也举此以为“郭象同何晏一样，以为圣人是无情的”；并谓：“似乎孔子连自己最得意的学生去世时也不动感情，并且又装腔作势，人哭亦哭。而郭象却把这种虚伪、世故当作圣人的特征，正暴露了他的门阀士族的立场。”（冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》，上海：东方出版中心，2009年版，中册，第413页）唐君毅、龚鹏程则误引为何晏语（参唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》，卷二，载《唐君毅全集》，台北：学生书局，1986年版，第十五卷，第422页；龚鹏程：《江西诗社宗派研究》，台北：文史哲出版社，1983年版，第448页）。

② 《庄子》，[清]郭庆藩：《庄子集释》，第4册，第1088、1091页。

③ 王仲荦：《魏晋南北朝史》，上海：上海人民出版社，2003年版，第703页。宋钢沿着王氏思路，进一步论述道：“如果说王弼还在许多时候是从感情层面为维护和拔高孔子形象作功夫的话，那么，到郭象这里，则摆出一副圣人说不动不得的姿态，从理性的层面将孔子定格在神圣不可动摇的玄冥地位了。王弼改造后的圣人孔子尽管光彩照人，但毕竟一半在前台一半在幕后，而郭象改造后的圣人孔子却完全隐藏在神秘的帷幕之后了。如果单从《论语注》的视角来梳理儒家思想的新进展的话，郭象确实是比王弼走得更远也更深入。或者说，在对孔子形象实行创造性改造的途程中，郭象比王弼做得更‘玄’。”（宋钢：《六朝论语学研究》，北京：中华书局，2007年版，第164页）

“孰弊弊焉以天下为事!”郭象注曰:“我苟无心,亦何为不应世哉!”正是基于王弼圣人应物之说而铺陈其应物之法。《大宗师》:“凄然似秋,暖然似春,喜怒通四时,与物有宜而莫知其极”,郭象注曰:“夫体道合变者,与寒暑同其温严,而未尝有心也。然有温严之貌,生杀之节,故寄名于喜怒也。”^①无心而与物化,此即圣人应物之法。

《庄子·逍遥游》:“尧治天下之民,平海内之政,往见四子藐姑射之山,汾水之阳,窅然丧其天下焉。”郭象注曰:“四子者盖寄言,以明尧之不一尧耳。夫尧实冥矣,其迹则尧也。自迹观冥,内外异域,未足怪也。”^②作为圣人,尧“内外异域”,其内是“冥”,即“精神”为“无”;其外是“迹”,即行迹为“有”。对此韩康伯说得明白。《周易·系辞传》上:“鼓万物而不与圣人同忧”,韩康伯注曰:“圣人虽体道以为用,未能至无以为体。故顺通天下,则有经营之迹也。”^③圣人是“内道外物”,是道物的结合体,他的内心是无情的,但是其躯壳外在仍然表现为应物而有情。

《文子·道德》:“文子问圣智。老子曰:‘闻而知之,圣也;见而知之,智也。圣人常闻祸福所生,而择其道;常见祸福成形,而择其行。圣人知天道吉凶,故知祸福所生;智者先见成形,故知祸福之门。闻未生,圣也;先见形,智也。无闻见者,愚迷。’”^④圣人掌握了圣知,因而是非自然的。只有圣人才能在非自然状态下掌控为,因而不是任何人都可以无为。不知情下无为是自

① 《庄子》,[清]郭庆藩:《庄子集释》,第1册,第231页。

② 同上,第31、34页。

③ 《周易》,[三国·魏]王弼注经、[东晋]韩康伯注传、[唐]孔颖达疏:《周易注疏》,载[清]阮元校刻:《十三经注疏》,台北:艺文印书馆,2007年版,第1册,《周易注疏》,第148—149页。

④ 《文子》,王利器:《文子疏义》,北京:中华书局,2000年版,第229页。

然而非无为,只有知情的无为才是真正的无为,圣人是能为而不为。《老子》第五十七章:“故圣人云,我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”^①王中江《出土文献与先秦自然宇宙观重审》据以指出:“万物的‘自然’以‘道’的‘无为’为前提,同理,百姓的‘自然’也要以圣人效法‘道’的‘无为’为前提。”^②

第三节 比于赤子

万物之整体非万物之总体,总体可以是单纯的杂多之个体之全部,而整体则必须具有内在联系。所以道实质是万物的整体性:道赋予万物存在的可能性。整体性体现在万物的每一物存在的可能性依赖于其互相之间联系,万物之每一物互相之间的联系决定了万物每一物的存在。概言之,一物与他物之区分为性/德,一物与他物之联系(必需性)为欲。张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》:“《老子》五十一章云:‘道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。’此德字不指人的德行,而是指万物成长的内在基础。《庄子·天地》云:‘故形非道不生,生非德不明。’又云:‘物得以生谓之德。’正是《老子》‘德畜之’之德的诠释。《管子·心术上》云:‘虚而无形谓之道,化育万物谓之德。’又云:‘德者道之舍,物得以生……故德者得也。得也者谓其所以然者也。’所谓‘物得以生’、‘所以然’,都是指物所以生存的内在根据。

^① 《老子道德经》,载浙江书局辑刊:《二十二子》,第7页。

^② 王中江:《出土文献与先秦自然宇宙观重审》,载《中国社会科学》,2013年第5期,第83页。

这种内在根据,儒家谓之性,道家谓之德。可以这样理解:道指天地万物共同具有的普遍性,德指每一物所具有的与众不同的特殊性。”^①

以此观之,道作为万物之整体,无物与之区分,因此没有“性/德”;“精神”不与物接,因此没有“欲”。

与此相应,在《老子》中,第二十八章“复归于婴儿”的“婴儿”居于“几于道”的地位,是哲理性的婴儿。^②第五十五章的“赤子”,“骨弱筋柔而握固,未知牝牡之合而全作,精之至也。终日号而不嗥,和之至也”^③。没有对于欲望的认知,是生理性的婴儿。哲理性婴儿并非人间世的真实存在,生理性婴儿又必然要长大从而背离道——此两者都并非人间世合于道的生存状态。

在此形成对于老子以至道家思想之理解的分水岭。老子以至道家思想究竟仅仅是头脑中的空想,还是有着在人间世践行的面向?《论六家要旨》在“道家使人精神专一,动合无形,瞻足万物”之后,便大谈“其为术也”的治国之术,并且认为在这方面道家远高于儒家,则司马谈的答案乃是不言而喻的。^④但这一面向在《老子》文本中是否存在?《老子》“小国寡民”^⑤的人际交往仅限于国内,于是每一国便成为一个与外界隔绝的群体而具备独立的整体性,这一整体性正是近似于道作为万物之整体,是乃无“性/德”。这一群体与外界的隔绝,则为无“欲”：“小国寡民”

① 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1989年版,第155页。参高亨:《重订老子正诂》,载《高亨著作集林》,北京:清华大学出版社,2004年版,第5卷,第28—34页;徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海:上海书店出版社,2001年版,第298页。

② 参《老子道德经》,载浙江书局辑刊:《二十二子》,第3页。

③ 同上,第7页。

④ 参[西汉]司马迁:《史记》,第10册,第3965—3966页。

⑤ 《老子道德经》,载浙江书局辑刊:《二十二子》,第8页。

正是这样一个整合了哲理性婴儿“无性/德”与生理性婴儿“无欲”,从而使人间世得以复归于道的构想,我们可以称之为“群体性婴儿”。

第四节 瞻足万物

无论是“外物内道”的圣人,还是整合了“无性/德”与“无欲”的“群体性婴儿”,都是以其躯壳生活在大地之上。由躯壳之生活便必然会产生人如何对待万物的问题。

“瞻足万物”之“瞻”,《汉书》卷六十二《司马迁传》作“澹”,师古曰:“澹,古瞻字。”^①《孟子·公孙丑上》:“以力服人者,非心服也,力不瞻也。”赵岐注曰:“瞻,足也。”^②是则“瞻足”乃同义连用。

“瞻足”是对于客观计量的主观评价。其一,“瞻足”必须基于而又区分于对于物的客观计量。例如吃饭,吃三两、四两是客观计量,虽然我吃饱一定是吃了一定量,因而可以客观计量食物,但是却不可用这种客观计量来定义我的“饱”。其二,主体评价的客观性,即所有人对此评价的可理解性。虽然每个人吃饭的量都不同,却可以理解每个人由不同量所形成的“饱”。于是“饱”就是对于客观计量的主观评价,也就是“瞻足”。在此意义上,“瞻足”实为人的身体感受,而非理性认知。于是“瞻足”实质上直接描述的不是人与万物的关系,而是人与己身的关系,是将人与己身的关系作为人与万物的关系的节度。正是在此意义上,如果人放纵

^① [东汉]班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年版,第9册,第2710、2711页。

^② 《孟子》,[清]焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年版,上册,第221、222页。

自身的欲望,将会损害自己的身体,亦即遭到自己身体的抗拒:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂。”因此圣人更关心人的身体感受——这才是人的真实生存:“是以圣人为腹不为目,故去彼取此。”(《老子》第十二章)^①

在此意义上,“瞻足”即无须外求,万物不再成为欲求的对象。并非说没有形成人与万物的关系,而是这种关系并未导致欲求。人有欲望,但没有对欲望的认知,这就是瞻足——不以任何一物(包括,并且尤其是自己的身体)作为工具。“饱”只是身体欲望获得满足的一种感受,其自身不是知识。探讨如何才能“饱”,才是知识。所有人可以有对于“饱”的共同理解。但这理解不是基于普遍性的理性知识——“饱”的定义,而是基于每个人都有的对于“饱”的身体感受。于是基于身体感受而非理性知识的人际理解,便是一种人的本源性的理解——“感同身受”。孟子的“恻隐之心”^②也正是由此而出。

《老子》第十六章:“不知常,妄作,凶。”^③人通过与万物的联系来保障自己的生存,没有超越于自然之外的联系。一旦有了,就在道给予人的联系之外新建了联系,破坏了万物整体性之下的自然联系,人就僭居于道之位。但是人没有道之能力,不能真实地重新构建万物的整体性。所以人造的新联系虽然表面上增加了所获取个体物的数量,实质上却切断了被获取的个体物与万物之整体性的联系,也就使人不再作为万物整体中之一物,于是背离道的人也为道所弃绝:“不道早已。”(《老子》第五十五章)^④

于是人与万物的关系成为老子及道家哲学的核心。

①③ 《老子道德经》,载浙江书局辑刊:《二十二子》,第2页。

② 《孟子》,[清]焦循:《孟子正义》,上册,第233页。

④ 《老子道德经》,载浙江书局辑刊:《二十二子》,第6页。