

冯达文文集

道家哲学略述

冯达文 著



河北教育出版社



冯达文文集

第四卷

道家哲学略述

冯达文 / 著

河北出版传媒集团
河北教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

冯达文文集. 道家哲学略述 / 冯达文著. — 石家庄 :
河北教育出版社, 2020.10
ISBN 978-7-5545-6042-6

I . ①冯… II . ①冯… III . ①道家 - 文集 IV .
① B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2020) 第 181749 号

书 名 **冯达文文集 道家哲学略述**
作 者 冯达文

策 划 王书华 雷斌
责任编辑 王书华 杨乐
装帧设计 李关栋
出版发行 河北出版传媒集团
河北教育出版社 <http://www.hbep.com>
(石家庄市联盟路 705 号, 050061)
印 制 山东德州新华印务有限责任公司
开 本 787毫米×1092毫米 1/16
印 张 27.5
字 数 310千字
版 次 2020年10月第1版
印 次 2020年11月第1次印刷
书 号 ISBN 978-7-5545-6042-6
定 价 1180.00元 (全八册)

版权所有 侵权必究

目 录

导 言	001
-----	-----

上 篇

第一章 老庄道家	019
第一节 老子的批判精神与回归自然的价值理想	019
第二节 庄子的认知检讨与荒诞意识艺术人生	045
第二章 黄老思潮	067
第一节 从道家向法家的转出	068
第二节 稷下学的宇宙论建构	079
第三节 《吕氏春秋》“十二纪”之“贵因”说	097
第四节 《淮南子》的“内圣外王”论	115
第五节 《论六家要旨》：“黄老学”的圆成	134
第三章 魏晋玄学	136
第一节 玄学的形成与演变	136

第二节	王弼的“贵无论”	139
第三节	嵇阮的“任自然”说	154
第三节	郭象之“玄冥独化”论	167
第四节	从魏晋玄学到魏晋风度	187

下 篇

第四章	道家与道教	205
第一节	道教的创立与早期道教的外丹学	207
第二节	道教的发展与重玄学的心性论	230
第三节	内丹道的兴盛与全真道的“三教合一”论	253
第四节	道教的知识论辨正：“类归方式及其意义	273
第五章	道家与儒学	282
第一节	早期儒学的“宇宙”观	282
第二节	董仲舒：儒学价值信念的宇宙论证成	299
第三节	周张：借“气”学开显的“一体之仁”境界	316
第四节	程朱：取老学架构的“性理”学说	332
第五节	陆王：换入庄禅的心性追求	350
第六章	道家与佛学	371
第一节	佛学的初传及其与道家的交涉	372
第二节	禅宗顿教：以“真空妙有”证得的生命旨归	394
附讲演录	黄老思潮新探	419

导 言

二十多年前，我曾撰写过一本题为《回归自然：道家的主调与变奏》的小册子。该书因颇为通俗，也颇受欢迎，先后印刷了四次。前两年，有出版社询问可否重印？我总以为，小册子毕竟写得粗疏，经历二十多年，许多想法也已不同，要出版还是另撰一本吧！由是，才有本书的面世。为了给读者们提供一个整体印象，下面仅利用“导言”所开出的窗口，把全书的线索作一勾画。读者看了“导言”，或觉得本书索然无味，便可丢弃，也省得浪费“金钱”——都说“时间”就是“金钱”啊！

本书的第一章集中讨论老庄“原道家”。这一章作为首章，主要致力于揭示老庄面对当时被认作体现着“进步”与“发展”的社会变迁的悲情意识与批判意识。《庄子·天下篇》诉说“后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂”，而有“悲夫”之叹，撕裂着一代又一代人的心灵！及其把批判的锋芒直指技艺的改进、智慧的开启、道德的训化及社会建制的网密所带来的巨大的负面影响，也使一代又一代精英从对主体性张扬的狂迷中得到警醒：

“人”是什么？“人”真的可以完全自我做主、独立自存？人之一族

真的可以彻底摆脱自然世界？

依传统进步史观，人如果不能走出自然，不能与自然拉开距离，就无法成为人之一族。可是，人一旦与自然拉开距离，与自然构成对置关系，人便背叛了自己的创造者，背叛了生养自己的母亲，人这一族类还能够存续下去吗？人类使自己得以离开自然、摆脱自然的，是技艺的使用与认识心的开发。可是，技艺的使用是为了谋利，认识心的开启是用作分别在利益上的你与我。技艺的使用意味着人自己被工具化；认识心用作利益计度意味着人自己被功利化。庄子叹称“人耳人耳”？“人”到底是什么？“人”活着是为了什么？社会的“进步”，人与自然的对置，人与他人、与社会的对立，看来已经无可挽回了，人类真的还有救吗？

老庄“原道家”对“社会进步”与“文明发展”的这种深切反省与批判，决不是随意的。他们建构了一套以“道”为“体”的形上学。“道”在老子那里，包含有宇宙论与本体论两个向度。宇宙论向度通过暴露宇宙由单一向繁杂的变迁为散落，为下坠，揭明只有复归原初的未分状态，也即“无”（无矛盾）的状态，才能回归本真；本体论向度则通过抽离万有的各别性的方法给出“道”。就“道”作为万有的共同性必须是在剥离万有的各别性才能给出的意义上，“道”也还是“无”（无分别）。在老子那里，“道”之为“无”，既是存有论之指谓，也是价值论之旨归。及庄子，又进一步把老子对人的认知能力的检讨作了延伸。他借揭示认知对象的相对性、认知主体的不确定性和认知所使用的语言词谓的局限性，暴露人们生存于由认知给出的经验世界的虚幻性。庄子由之郁结有比老子更浓重的绝望感。他不得不通过转出荒诞意识化解“无”（终极追求）与“有”（污浊现实）的紧张性，才得“与世俗处”。

老庄营造的悲情意识与反省批判精神，成为中国古典社会历代思想精英的思想源泉。其哲学形上学的宇宙论向度，为黄老学—黄老思潮所承接与张扬；本体论向度，则为新道家—魏晋玄学所延续与拓展。

“道”作为形而上建构，既以“无”为“体”，见诸人的行事上，便当以不落入矛盾对待不为对待关系驱使，不被对待关系扭曲的自然—本然的状况为至当。是谓“道法自然”。

“道”的两个基本概念“无”与“自然”，由之构成此后道家和深受道家影响的各种思潮、各个人物通过各自从宇宙论向度或本体论向度的诠释，而不断地得以开显的中心话题。

第二章集中探释黄老思潮。这一思潮的重心是要把老庄对社会与文化的反省与批判意识，转变为正面予以建构的意识。慎到、韩非、《黄帝四经》、《管子》诸篇、《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子》等人物与著作，均为本章所涉猎。

慎到、韩非一系是直接把老子“道”之“无”解释为“无确定性”，把“自然”指为“自然情欲”，从而转出法家的。“道”被释为“无确定性”，即意味着不管是在存在论还是在价值论的意义上，对万物都不给定什么，也不限定什么。人们只需要直面好利恶害的“自然情欲”，因循之而以赏、罚二柄作为“道”去驾驭之。“道”由是脱变为管治手段而被术数化。此为法家路向。

及《黄帝四经》特别是《管子》诸篇，开始把“自然”拓展为大自然—天地宇宙。《管子》诸篇以“元气”释“道”，便使“道”由“无”入“有”，并使“道生物”具“质实性”；又引入“四时”、“五行”论“道生物”的变迁过程，更使“道生物”不仅被赋予

“生命”的意义，而且揭示出生命之成长与变迁有一种时空的节律性。由之，以“阴阳”、“四时”、“五行”做“类归”即具有一种与大自然一天地宇宙变迁节律相对应的正当性。《管子》诸篇诚然开启了中国古典与西方古典甚为不同的宇宙观。西方以德谟克利特为代表的原子论，把各种形构物看作是由原子盲目的与机械的运动产生的，把时空仅视为原子运动的外在场域，那是没有“生命”意识的。阿里士多德的“四因”说把“形式”与“质料”作了二分，以为纯形式的才是“神”的，这与犹太教和基督宗教的创世说是相吻合的，都着力于贬低“质体”（质料、肉身）作为“生命”成长与变迁过程所具有的价值和意义。《黄帝四经》、《管子》诸篇以“元气”生化说正面认肯天地宇宙自身变迁的“生命”性，且把老子“道法自然”的观念展开为因顺大自然变迁节律行事的理念，不仅把老庄“原道家”从对社会与文化的反省与批判，转变为正面的建构，更营造了中国人在认知方式与行事方式上以贴近大自然为旨归的独特路向。

《吕氏春秋》之“十二纪”又进一步把“四时”的变迁细分为十二个月，因顺每个月天上星宿的位移、地下物象的更替，来拟定国家应该采取的政令施設，和每个人应该依循的行事次第。特别有趣的是，在理论取向上，春季主“生”，相应地吕氏更多地推重道家适性之说以助“生”；夏季主“养”，相应地吕氏更多地推重儒家礼乐之教以助“养”；秋季主“收”，相应地吕氏更多地推重法家与兵家杀罚之事以俭“收”；冬季主“藏”，相应地吕氏更多地推重墨家祭祀与节义之道以守“藏”。由是，《吕氏春秋》被指为“杂家”。其实，这里所谓“杂”，意味着它从“无”下落到天地万物，讲求因应天地万物在不同时间、不同地域的不同变迁，取不同的政令施設

与不同的行事方式，而并不企求以一种既定的认知逻辑与价值信念加给天地宇宙，乃至使自然世界仅成为某一种既定的认知理路与价值意识的对象化显现。

再往下是《淮南子》。《淮南子》同样强调因顺天地宇宙变迁的不同节律而取不同的应对方式。它的《时则训》几乎全取《吕氏春秋·十二纪》各纪之“纪首”，倒是《地形训》把不同空间对事物在“类”上的差别有甚为详尽的记述。《主术训》等篇多以法家为说，把治国之方工具化、术数化。《泰族训》等篇则又以儒家为是，确认仁义为治国之本。由之，《淮南子》同样以“杂”著称。只是，《淮南子》与此前各黄老学派最大的不同在于，它更多地承接“老庄”。在它依老庄方式把宇宙的起源往前推得更远、往上提得更高之时，即意味着它重新认同且张扬了老庄贬落世间、剥落万物的价值追求。从这一至“无”至上的精神境界回落下来审视世间万物，便再也无须去做彼此物我远近亲疏的区别而可以对万物平等地（万物一齐）看待之。《淮南子》由此建构了道家式的“内圣外王”说，也开启了中国传统的“平等”观。现代时兴的“平等”观，由于缺失“无”的境界追求，完全落在功利层面上的你争我夺，往往便只是要求别人对自己“平等”，自己对别人却取“强权”。由道家开启的中国传统的“平等”意识不然，自己对他人固主“平等”，自己之于自己，因取“无”为终极追求，却把现实功利视为累赘！

司马谈《论六家要旨》称“道家使人精神专一”，指的正是个人应取的形上之“无”的境界；“动合无形，瞻足万物”，所示的则是在价值上无所偏颇的“万物一体”论。

第三章着意讨论被称为“新道家”的“魏晋玄学”。魏晋士人面

对现实的黑暗与混浊，再度承接老庄“原道家”对社会与文化的反省、批判精神。只是，它不取《淮南子》和汉人的宇宙论建构，而张扬了老庄的本体论向度。《淮南子》之宇宙论固然讲“无”得以把人的价值追求往上提升，但并不否定天地万物变迁的节律正当性。魏晋玄学本体论的“无”的建立，却以消解公共的与统一的节律，只承诺各别性、偶然性为旨归。由之，魏晋玄学导出的价值追求，便是以现世当下为所尚。

魏晋玄学的本体论建构，是由王弼通过注《老》开始的。王弼把老子初创而为黄老思潮展开的“有”与“无”相生的宇宙论话语，转换为涉及概念之内涵与外延关系的认知逻辑而开出本体论：凡可用“名”去把握的，必都是可分别的和有形限的，不足以给出无所不包的终极“道体”；无所不包的终极“道体”，只有超越经验知识（无名）、舍弃种种各别性，才能证得；“道体”既无所不包，是为“全有”（外延最大）；舍弃种种各别性，是为“至无”（内涵至少）。由之，“有”与“无”的关系，便成为在认知上的逻辑关系。“道体”从这种关系释出，有别于宇宙论，而得称本体论。

见诸价值意向。如上，道本体既然是舍弃与超越任何各别性而给出，归于“无”的，在境界追求上自也必以鄙弃污浊的经验物事为致极，此即成就了王弼如同老子一样的批判意识。然而，“道”本体又是涵盖“全有”，有公共的、统一的意义；在作为公共、统一的“道”本体以“无”为说之时，即意味着“道”本体其实没有任何作为公共的、统一的东西（内涵）给予全有；由之，所谓“全有”就只是一个个各不相同的人或物；一个个各不相同的人或物因为不再被公共的、同一的东西给定与限定，则它们各自其实就只是它们各个自己，它们各个自己只依从各自的特殊性任其自然地发

展，于是，由“至无”而可确保的“全有”，实即成全了一个个各别之人与物，各个个别之“有”。

然而，要指出的是，在王弼那里，毕竟还着意于“贵无”，而来不及入“有”。他借“贵无”之论贬斥经验事物，其实已指向现实政治上的礼仪制度与名分之教，但还不是太直接。降及嵇康、阮籍（“竹林”时期），才把“有”、“无”的理论建构转向直接的政治批判。嵇康有“越名教而任自然”之说，其“越名教”即以“无”为支撑，“任自然”则以回归、释放各别之“有”为旨归。阮籍更有“无君”之论，通过揭露“君立而虐兴，臣设而贼生”的丑恶现实政治，而寻觅自我与自由。只是他们在形上架构上仍取宇宙论，便不免只把各别性的自我与自由诉求遥寄于出世间的神仙影迹，或“假云霓”以应世事的“大人先生”梦游。

来到郭象（元康时期），王弼由“至无”而确保“全有”，成全一个个各别之人与物的追求，才在理论上与价值信念上得以完全证成。“无既无矣”，“则不能生有”；而且，“至无”之“道”在被赋予公共、统一的意义而自身又是“一无所有”时，不仅在实质上化去了公共的之于各别的统摄意义，又还消解了物与物、事与事之间的任何相关性。天地宇宙间的一切，都处于“忽然自生”、“冥然独化”之中。由是被凸显的，不仅仅是一个个的各别之“有”，一个个各别之人与物，而且是一个个各别之有、各别之人与物的任何存在样式与任何变化方式，使一个个各别之“有”、各别之人和物的任何存在样式与变化方式，都获得了“绝对自我”的意义。

郭象此间，借消解“至无”作为形上价值追求的意义而回落到并完全地认同各别之“有”、各别之人和物的任何存在样式与变化方式，其实也是“任自然”，有似于黄老学。然而，黄老学之“自然”

为“必然”，所主依阴阳、四时、五行变迁节律运作即依“必然法则”行事；郭象之“自然”为“偶然”，“冥然独化”即以“偶然”为说。世间之万物，人间之万事，既然都处于偶然生发之中，人就应该紧紧把握偶然给出的任何机会，偶然留给自己的任一生存时间与空间，尽情地去消费，尽量地去享用。由是，郭象开启的价值观便是现世的与当下的。

魏晋风度体现了郭象与名士们价值观的这种现世性与当下性。在这种价值观极其张扬“宁做我”，以至于把个体自我的存在意义诉之于“一往情深”、“终当为情死”之时，曾经撼动古往今来每一颗向往自由、眷恋美好的心灵；然由于“必然之理”规定的公共担当精神的缺失，又使士人们大多不得被抛落到沉浮不定的世间中备受磨难，承受种种厄运！

第四章转入探释从道家如何发展出道教的神仙论。道教作为一种宗教，与别的宗教有着显著的不同之处。别的宗教如基督教、佛教等，都从价值反省（“罪性”、“苦谛”所示）中开立，而道教之神仙论却依持于中国古典特有的宇宙论、知识论。不妨可以说，道教神仙论是把宇宙论的认识方式推向极致的产物。因之，本章的着重点在于揭明宇宙论所取的认知方式及其价值。

道教神仙论的发展，经历着一个由外丹道到内丹道的转进过程。

早期道教神仙论所主的外丹道就源自人人物物同禀一气之宇宙论。就人而言，既然为禀气而生，则通过炼精保气的途径可以达至长生不老当成为毋庸置疑之事。道教丹家自也明白，人在后天的各种活动中不可能不让先天所禀得的精气耗散。通过炼取金丹并予服

用，使被耗散的精气得以补充，也并不是不可想象的。这样一种做法的根据即在于：依宇宙论，人与万物都由元气化生，元气二分而为阴阳，阴阳通过四时与五行（五方）的交错变迁而形成节律，人人物物依节律而生存长养，便有“类”的关联与区分。金丹作为外物对人体所禀得的精气，有补充与加固的作用，即源于同“类”气物的这种关联性。在葛洪等丹家坚信“我命在我不在天”的豪言壮语中，人们完全可以感受到丹家的好奇心、想象力与创造精神。

道家丹道理论进一步发展，形成隋唐道教的重玄学。重玄学的代表人物成玄英、李荣，于佛学多有吸纳。他们取般若学的做法，把老子“玄之又玄”所表征的纵深意识，转释为“双遣双非”的一种平面性的拒斥意识，或许对从世俗形限的束缚中抽离出来有所帮助，对“性修”功夫有所加强，但在其贬落炼形之“命功”的若干话语中，无疑可以看到他们偏离了道教的基本信仰。因之，重玄学在道教发展史上不见得有许多新意。到了司马承祯、吴筠等道徒，重新认肯炼精保气的意义，并主“性功”与“命功”并重，道教的发展才又回归本色信仰。继后，便有道教内丹道的兴盛。

道教之内丹道，是通过重新诠释汉末魏伯阳所撰《周易参同契》开出的。内丹家基于人体作为一小生命与天地宇宙之大生命必有一种对应性的观念，确认人的生命体本身具有自足性。如果说天地宇宙为一具有无限生化功能的大丹炉，人体作为天地宇宙优化的产物，其自身就是一个可以通过自我调节以获得自我保养的小丹炉。炼取金丹之法，实际上就是盗取宇宙生化之天机，模拟宇宙生化的过程的一种尝试。宇宙生化“顺而生人”，模拟过程便是“逆而成仙”。宇宙生化必须依阴阳、四时、五行之交错节律开展，“逆而成仙”的炼丹过程亦需讲求阴阳消息、四时（月、日、昼、夜、

时、辰)轮替、五行生克。北宋张伯端的《悟真篇》，金元时期全真教创教人王重阳的《立教十五论》、丘处机的《大丹直指》等文，都对内丹道做了充分的发挥。他们无疑也吸纳了佛、儒二家的心性论，以“三教合一”为说，但在他们那里，心性论作为价值意识，只属于功夫论。他们在信仰上还依然持守着宇宙论和由宇宙论引申出来的神仙追求。

了解道教发展的基本线索，我们便可以回到前面所说的认识论和认知方式问题。

尽人皆知，神仙作为道教修炼的终极目标并没有实现。也正因为没有实现，近代以来学者多取鄙弃态度。与此相关联，道教神仙论所取的认知方式也多被指为荒诞不经。因为这种认知方式实际上体现着中国古典思想惯常的认知途径，因之，“落后”、“守旧”、“迷信”，也成了二十个世纪经常被用以指斥中国国民性的词语。

本书注意到，二十世纪初、中叶，李约瑟等西方学者对以宇宙论建构为特征的中国古典认知方式已经做出了正面的评价。他们视西方近代的科学认知方式为因果思维，而以关联思维、有机性思维判释中国古典思维。本书参照他们的研究成果，试图以“类归方式”指称宇宙论的认知路向，以区别于西方近代流行的分解—分析的认知方式。对“类归方式”作肯定性评价的关键点就在于“类”的区分的可取性。中国古典宇宙论是以阴阳、四时、五行分“类”的。而这种分类恰恰就体认着大自然变迁的时空节律：天地宇宙间的生命物类与生命个体，正是由于顺应大自然的时空变迁节律才得以存续下来的；生命物类与生命个体在适应大自然时空变迁节律的漫长过程中已经把这种节律内化为自身的结构；因之，以阴阳、四时、五行作类的区分与归入，就具有追踪大自然变迁节律对

生理、病理、药理与治理的影响的意义。中医治疗的有效体现了这种认知方式的正当性。近代流行的分解—分析方法固然带来了近代以来的技术科学及其成果的空前繁荣。但是，大自然的过分被分解与被重构将使大自然中依阴阳、四时、五行的变迁节律而生生不息的物类无法相应，从而从根本上摧毁了这些物类存续的根基。面对当今整个人类生存出现的这种严重危机，以追踪大自然变迁节律与人类生成长养的密切关联为取向的古典宇宙论及其认知方式，实应获得“现代的”与“科学的”意义！

本书第五章讨论道家对儒学的影响。比较而言，道家偏重于形上学建构，用以支撑其出世或现世的价值追求；原初儒家（孔子、孟子）却更关切入世承担的价值追求，而无意于形上学建构。儒家后来渐次引入道家之形上学。汉唐儒学借助道家—黄老学的宇宙论，曾使孔孟从情性引出的价值信念奠基于存在论而获得信实性意义；宋明儒家有取于道家—魏晋玄学的本体论，则使孔孟原创价值信念分别从“理”与“心”两个向度证得了至上性。然而，道家的形上学与它的价值观，并不是可以完全剥离的。在本章的叙述中我们会看到，道与儒两家的价值追求，是如何走向汇通的。

引入宇宙论为孔子、孟子从情性引出的价值信念提供形上依据的，先秦时期已有《中庸》、《易传》等著作开其端，及入汉经董仲舒更得以体系化。董仲舒一如《淮南子》等黄老学著作以阴阳、四时、五行分类，但是不同的是，《淮南子》没有把价值追求置于依阴阳、四时、五行变迁节律的行事中，而是把价值追求安立于被称为“无”的宇宙源头上。由是，因顺阴阳、四时、五行变迁节律的行事只具有客观性的与工具性的意义；且由于这种行事并不隐含有价

值分判，因之，对不同物类便可取“一体”的态度。

董子不然。他不讲“无”，不在阴阳、四时、五行之外另立价值源头。他以春之“生”为“仁”，夏之“长”为“智”，秋之“收”为“义”，冬之“藏”为“礼”，另辟“季夏”为“信”。由是，孔子、孟子所倡导的仁义礼智信，全都体现于大自然的变迁节律之中，通过“赞天地之化育”得以证成。如果说，道教承接宇宙论，把宇宙论所取的认知方式推向致极，那么以董子为代表的儒家引入宇宙论，则把宇宙论可能证成的价值信念推向至美。董子通过宇宙论这样一种存在论引申出价值论，其正当性不在于认知上是否得以成立，而在于人作为大自然最优秀的造物是否应有敬畏与感恩之心。立足于敬畏与感恩，人绝不可以因为自己这一族类最优秀便自以为应该获得更多权利，而只应该自觉地认识到必须承担更多责任。仁义礼智信讲求的正是人对他人与社会、对创造自己的大自然的责任。

诚然，在董子把价值信念置入存在世界依阴阳、四时、五行变迁的节律证取之时，存在世界因为被价值化而被灵性化了。董子之学由之披上神秘色彩。谶纬神学也以此勃兴。本书对董子的神学走向多予辩护不仅是因为价值之存在化、存在世界之价值化，恰恰就是人类文化得以发展的基本方式；而且还因为，正是神学信仰的泛化，才为杂乱的日常生活建构了秩序，为平庸的日常行事提供了意义。当这种秩序被认作只依四时十二个月二十四节气而运作，这种意义被理解为有限个我的付出因为可以被汇入天地宇宙无限发展的长河而获得无限性之时，我们无疑可以感受到董子和宇宙论儒学与道家一样的守护自然世界的精神。只是，从道家的立场看，董子的问题不在于自然世界灵性化，而在于，在缺失“无”的境界追求之