

中國哲學

十五講

楊立華 著

目錄

序	I
---------	---

第一講

性與天道：孔子的哲學	1
一 關於《論語》	2
二 「不可得而聞」	4
三 「性相近也」	6
四 說和樂	7
五 通向幸福的道路	9
六 立與達	13
七 論仁	17
八 天何言哉	22

第二講

以無為用：《老子》的哲學	25
一 從《老子》第一章說起	28
二 有生於無	32
三 無之以為用	37
四 企者不立	39
五 無為	41

第三講

盡心知性：孟子的哲學	47
一 心之官則思	49
二 盡心知性	52
三 性善	54
四 知言	61
五 養氣	64
六 仁政	67

第四講

真知之路：莊子的哲學	73
一 莊子哲學的關鍵詞：知	75
二 知的不同層次	75
三 是非	78
四 以明與因是	80
五 知與我	82
六 不知	86
七 齊物	90
八 「為是不用而寓諸庸」	93
九 真知與無待	95

第五講

有無之辨：王弼的哲學	99
一 解釋學原則	101
二 言意之辨	103
三 本體論突破	109
四 王弼的政治哲學	118

第六講

自然之理：嵇康的哲學	127
一 自然之理	129
二 釋私	131
三 養生	134
四 難宅無吉凶攝生論	139
五 聲無哀樂	141

第七講

性分自然：郭象的哲學	149
一 關於郭象《莊子注》	151
二 郭象的本體論	157
三 郭象的政治思想	178

第八講

太極誠體：周敦頤的哲學	187
一 形而上學	189
二 治教與修身	201

第九講

易兼體用：邵雍的哲學	207
一 觀物	211
二 體用	214
三 體以四立	217
四 用因三盡	228

第十講

自立吾理：程顥的哲學	231
一 對佛教的批判	233
二 道學話語的建構	239
三 天理	242
四 生之謂性	245
五 以覺言仁	251
六 定性	253

第十一講

一物兩體：張載的哲學	257
一 虛與氣	261
二 形與象	268
三 參兩	271
四 神化	274
五 感	276
六 人性論	279
七 性與心	283

第十二講

形上定體：程頤的哲學	287
一 形上形下	288
二 體用一源	292
三 生生之理	293
四 道無無對	296
五 公與仁	298
六 人性論	299

七 主敬	302
八 格物致知	306

第十三講

理氣動靜：朱子的哲學	309
一 體用	311
二 太極	315
三 理與氣	321
四 心性論	334
五 涵養	338
六 致知	340

第十四講

自作主宰：陸九淵的哲學	343
一 本心	345
二 心即理	347
三 收拾身心，自作主宰	350
四 格物與靜坐	352
五 義利之辨	354

第十五講

心外無理：王陽明的哲學	359
一 心外無理	362
二 心外無物	371
三 格物	373
四 知行合一	375
五 致良知	379

序

哲學家總有其無法超越的時代性。通過揭示哲學家的時代關切與其思想的關聯，從而賦予哲學思想以歷史的具體性，是思想史研究的一個重要的部分。但如果因此忽視了哲學思考的普遍意義和價值，歷史的具體性就成了完全意義上的過去的遺存。歷史的遺物最多只是當代的鏡鑒——一種有益的提醒，而不能成為塑造今天的精神世界的真實力量。哲學史的工作如何才能更具當代性，如何讓偉大的先哲們成為我們的同時代人，對我而言，是一個不容迴避的問題。

這本小書只是對有代表性的中國古代哲學家的哲學體系的闡釋，而不是通史意義上的哲學史寫作。在代表性的選擇上，明顯有個人趣味的痕跡。揭示每一位哲學家的根本問題，呈顯其思想展開的脈絡和結構，明確其概念內涵以及具體的問題指涉，是本書各章的着力所在。問題的根源性、解決問題的路徑的典型性以及具體展開中思理的普遍性，使得這些已經「過去了」的思想能保有恆久的生機。思想的具體性同時就意味着普遍性。從時代的歷史細節中曲折地生長出來的普遍之思，總能克服「客觀」歷史的外在性，獲得更為鮮活的當代品格。而只有通過經典文本的深細解讀，才有可能在思的道路上與曾經的偉大心靈相遇。

本書是我多年來講授中國哲學史課程的階段性總結。以歷年的講稿、課堂錄音的整理稿為基礎，統一了行文風格和論述結構，並對關鍵問題做了更為深入和明確的闡發。將每一概念、命題的內涵清晰地

表述出來，克服不同程度的語焉不詳或含糊其辭，既是我一直以來的追求，也是寫作中始終貫徹的自覺。

在本書的成書過程中，佟欣然同學對近幾年課堂錄音的整理給了我極大的幫助，在此特致感謝。同時也要感謝「凱風公益基金會」對我的工作的支持。於我而言，「凱風學者」既是鼓勵，也是鞭策。

2000年春季學期，我為北大哲學系98級學生講授「中國哲學史」。那時候文人氣重，常失眠，黑夜中會有些詩樣的文字在眼前紛亂。結課的當晚，照例睡不着，次陸象山《鵝湖詩》韻，撰七言近體一首：

道崇自然德崇欽，
竹林伊洛兩關心；
每尋嵇阮狷狂跡，
更慕程朱德業岑；
無意埃塵紛起落，
有心名相任浮沉；
惟期暗夜承薪火，
不因微薄忘古今。

詩本身無足觀。但多年過去，當時的志趣竟還在那裡。二十年的歲月，並沒有改變甚麼。於是，我心底裡多了份堅實的喜悅。

2018年9月13日

第一講

性與天道：孔子的哲學

孔子名丘，字仲尼，生於公元前 551 年，去世於公元前 479 年，春秋末年的偉大哲學家。在對此前兩千多年文明積澱的總結、提煉和昇華的基礎上，孔子的哲學突破為此後的中國文明奠定了新的基礎。

講明孔子的哲學，首先要解決的是資料邊界的問題。因為在先秦典籍中，以「子曰」「子云」或「子言之」等形式出現的孔子的話太多了。《論語》之外，《墨子》《孟子》《莊子》《荀子》《韓非子》《左傳》《易傳》和《禮記》^①等書當中，都有大量孔子的話。但究竟哪些是孔子本人的言論，哪些是孔子後學對其思想的發展（或者乾脆是後人杜撰出來的），則很難確定。出於審慎的考慮，我們這裡完全以《論語》作為理解孔子思想的文本基礎，以呈顯出信實可靠的孔子的哲學肖像。

一 關於《論語》

《論語》一書當然不是孔子的著作。它是由孔子的再傳弟子編纂完成的。由於《論語》中提及有若和曾參時，必稱「有子」和「曾子」，所以，此書應該是由有若和曾參的弟子主持編纂的。《論語》編成於何時，雖然不能完全確定，但由於其中記錄了曾子臨終前的話，^② 所以，

① 《禮記》雖編成於西漢，但其中的主要資料應該撰成於戰國時期。

② 《論語·泰伯》：「曾子有疾，召門弟子曰：『啟予足！啟予手！《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！』」朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983 年，第 103 頁。

應該是在曾子去世後編成的。曾子去世大概在公元前 435 年前後。這應該是《論語》成書時間的上限。至於下限，則很難確定。但應該也不會太晚。曾子比孔子小 46 歲，在孔門第一代弟子中是年紀最小之一。他的去世，意味着親炙孔子的一代人基本上凋零殆盡。而這恐怕正是《論語》編纂的原因。

我個人認為，《論語》並不是一次性完成的，其成書應該有一個過程。其中，前十篇編成較早，理由有兩點：其一，前十篇裡，各篇章數雖有多寡之別，但大體上較為齊整。與之相較，後十篇則參差不齊。最多的《憲問》篇有四十七章，最少的《堯曰》篇僅有三章；其二，前十篇的最後一章是《鄉黨》。其中記錄的內容相當於孔子的「行狀」。後世文集之編，往往以「行狀」置其後。《論語》的早期編者彙集孔子的言說後，以有關孔子行事的記錄為殿，是合乎情理的。

《論語》雖然不是孔子本人所作，但由於是學生對其言行的記錄，所以，我們可以認為其中的孔子的言說，確實出自他本人。以《論語》作為闡發孔子哲學的依據，應該是可靠的。

孔子說道理，從不故弄玄虛，刻意做出高深的樣子來。《論語》一書，豐富、樸素而具體。其中的議論並不超出日常生活的範圍，但又自有人倫日用所不能窮盡的思致。有些人認為孔子不過是一個富有的人生智慧的人，並沒有甚麼深刻的哲學思考，更不要說哲學體系了。但是，如果不是基於對世界、人生的根本問題的深刻體察，那麼，孔子面對生活世界的複雜情境時那種平正而又確信的目光是從何而來的呢？

高深的道理對於普通人來說是抽象的，非但不能給人以具體的指引，反而容易破壞人賴以判斷和選擇的常識。孔子罕言之，是有其深刻的考慮的。

二 「不可得而聞」

子貢說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」^① 值得注意的是，子貢沒有說孔子不言「性與天道」，而是說孔子關於性與天道的論說他本人沒機會聽到。^② 子貢在孔子弟子中素以明敏著稱，卻不能與聞「性與天道」之言，或因其尚缺沉潛力行之質。

「教不躐等」是孔子教誨的重要原則。將道理講到甚麼程度，一定要根據學習者的資質。不能給資質不足的人，講超出其理解力的道理。讀《論語》需要特別注意對話的語境。不能簡單地將孔子所說的話都當成他對某一問題的最終理解。其中，至少要考慮到三種情況：其一，對話者資質的不同。比如，同樣是問仁，答樊遲則曰「愛人」，^③ 答顏淵則為「克己復禮」和「為仁由己」。^④ 樊遲愚鈍，所以孔子應之以淺近的道理。顏淵高明，孔子就以其深思所得答之。人們現在還常常以愛來釋仁，這等於是樊遲的心智來揆度孔子了。其二，對話者身份的不同。「陳司敗問昭公知禮乎」一章，^⑤ 陳國司寇以是否知禮這樣的

① 《論語·公冶長》，《四書章句集注》，第 79 頁。

② 《四書章句集注》引程子的話說「此子貢聞夫子之至論而歎美之言也」，強調「子貢至是始得聞之」。大概是從語氣上推斷出來的，並沒有可靠的依據。

③ 《論語·顏淵》，《四書章句集注》，第 139 頁。

④ 同上書，第 131 頁。

⑤ 《論語·述而》，《四書章句集注》，第 100 頁。

問題問孔子，事涉孔子已亡故的先君，本已是不知禮的表現。若在其他場合，孔子是可以不回答的。但以客人的身份，不答尊者之問，是違背禮的原則的。所以，孔子答之以「知禮」。其三，對話者性格特點的不同。子路和冉有同樣問「聞斯行諸」，孔子給出的是完全相反的答案，因為「求也退，故進之；由也兼人，故退之」。^①

《論語》中所談道理多是日常生活中的「應該」。這些看似平常的「應該」，其實都是有其價值根源的。價值總體說來是生活道路的指引，它告訴人們應該追求甚麼樣的生活。在具體的社會歷史環境當中，價值往往有其盲目性。有的時候是出於偶然的習慣，甚至有的時候僅僅是因為無知。^② 所以，每一個時代都需要重估價值的努力。當然，儘管具體的價值取向有隨時代變化而變化的方面，但根源性價值則有其恆常性。而具有恆常性的根源價值，必定是以人性和天道為基礎的。人之所以應該這樣生活，是因為人的本質傾向是這樣的，天道也是這樣的。換言之，正確的生活道路，既是符合人性的，也是符合天道的。

我們這裡講孔子的哲學，並不着眼於一般的社會倫理思想和人生智慧，而是關注他對世界、人生的根本問題的思考。

① 《論語·先進》，《四書章句集注》，第 128 頁。

② 《禮記·檀弓》載：「陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬，定而後陳子亢至。以告曰：『夫子疾，莫養於下，請以殉葬。』子亢曰：『以殉葬，非禮也。雖然，則彼疾當養者孰若妻與宰？得已，則吾欲已；不得已，則吾欲以二子者之為之也。』於是弗果用。」《禮記集解》，北京：中華書局，1989 年，第 278 頁。從這一則記載可以看出，儒家在當時是以理性的態度對治某些傳統的價值趣味和陋俗的。

三 「性相近也」

孔子關於人性的直接論述，只有一條：「性相近也，習相遠也。」^①人性指的是人不得不如此的本質傾向。這一界定雖然在《論語》中得不到直接的確證，但從《中庸》的「天命之謂性」和《孟子》的「人性之善也，猶水之就下也」可以得到佐證。值得注意的是，孔子並沒有說「性相同」，而只是講「性相近」，這一方面體現了孔子言說的審慎，另一方面也從側面透露出孔子的這一哲學洞見，是經驗的總結，而非哲學思辨和論證的結果。關於人的本質傾向的更明確的闡發和論證，還是要到孟子那裡才得到彰顯。在孔子生活的時代，雖有以「禮壞樂崩」為表徵的價值基礎的動搖，但共同的價值基礎還並沒有在根本上缺失。所以，終孔子一生，並沒有遇到過真正意義上的思想的挑戰。這也使得孔子的論說只是直陳所見，並沒有證明和辯護的意識。

人的本質傾向相近，現實中之所以有這麼大的差別，是環境影響所致。「性」和「習」這一結構，是一個絕大的發明。它既揭示出了人的相近的本質傾向，從而為根源於普遍的人性基礎上的根本價值找到了確實的基礎，又通過指出環境對人的影響，為人與人之間的現實差距提供了有說服力的解釋。後世儒家哲學在人性論上雖有種種歧異，但總體說來並沒有超越這一基本的結構。

雖然孔子指明了人的本質傾向的相近，但卻並沒有對這一本質傾向的內涵給出具體的闡發。那麼，在孔子的思想裡，人的本質傾向的

^①《論語·陽貨》，《四書章句集注》，第175頁。

具體體現到底是甚麼呢？對於這一問題，我們只能在《論語》裡記載的孔子的言說中尋找答案。

四 說和樂

我們首先來看看《論語》首章：

子曰：學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？
人不知而不愠，不亦君子乎？^①

作為《論語》全書的第一章，這段看似平易的論說其實是有其綱領性的。其中的三個方面的主題，可以說貫通《論語》全篇：其一，為學和交友；其二，說和樂；其三，「為己」之學。

為學和交友是人提升自己的一般路徑。為學是個人的努力，而交友則強調「友以輔德」的作用。事實上，單是「學」這個字的強調本身，即有重要的意義。強調「學」，意味着人可以通過後天的努力來改變和提升自己。與《老子》基於「自然」的「絕學」和「學不學」相比，《論語》對「學」的突顯，為上下階層的流動性提供了觀念基礎。換言之，《老子》的「自然」要人們接受自己被給定的一切，而孔子則以「學」開創了社會公平的新局面。當人可以通過「學」來改變自己命運的

^① 《論語·學而》，《四書章句集注》，第47頁。

信念深入人心，宗法血緣制度的正當性便被削弱甚至瓦解了，這也就為廢封建（貴族制）立郡縣（官僚制）這一制度上的根本變革準備了觀念基礎。

以自我成長為目的的「學」，不是學給別人看的，所以，是「為己之學」。「為己之學」本就不求為人所知，則人不己知，何慍之有？學而時溫，且能以身習之，由此而來的日新的成長，常與無可比擬的巨大喜悅相伴隨。孔子之所以「發憤忘食，樂以忘憂」，其根源即在於此。

對說和樂的強調，是我們這裡關注的重點。說和樂是有明顯區別的：「說在心，樂主發散在外。」^①如果我們將這裡的「說」理解為愉悅、「樂」理解為快樂，^②可以發現它們有如下三個方面的不同：其一，快樂是表現出來的，而愉悅則並沒有明顯的表現；其二，快樂在時間上總是短暫的，而愉悅則可以經久持續；其三，快樂總有其個別而具體的對象，而愉悅則來源於對生活世界的整體感受。總體說來，儒家更多強調的是愉悅，當然並不排斥快樂。

如果我們將「說」和「樂」統一起來，用一個今天的詞來概括，那麼，最合適的概念應該就是幸福。《論語》首章提點出了幸福在人生中的重要位置，同時也使得我們前面論及的人的本質傾向有了確定的內涵：追求幸福。總體說來，中國文明的根本品格是此世性的。與其他以彼岸追求為核心的文明不同，在中國文明的深層意識裡，此世是唯一的目的是，也是唯一的過程。基於對此世幸福的敏覺，而生出對人的

① 《論語·學而》，《四書章句集注》，第 47 頁。

② 當然，這樣的對應關係並不是完全固定的。《孟子》「君子有三樂」中的「樂」，就更偏向愉悅，而非快樂。

普遍的本質傾向的洞察。《論語》開篇即突出地強調「說」和「樂」根源於此，孔子說「未知生，焉知死」的根源亦在於此。

五 通向幸福的道路

以幸福為目的，就要考慮實現這一目的的途徑。就好比要達到某個地方，必須找到通往那地方的道路。但道路從來不是一段現成地擺在那裡等待穿過的距離，而是各種主客觀條件的綜合。比如要登華山頂峰，體能足夠且時間充裕的人，可以拾級而上；平時缺少鍛煉又沒有足夠時間的人，則更傾向於纜車上下。由此看來，通向某一目的的道路，其實就是達成這一目的的條件。那麼，實現幸福的條件是甚麼呢？

有關幸福的思考，在一個功利主義盛行的時代，首先要反對的是將幸福等同於外在物質條件的總和。抽空了精神的空洞的物質，並不能帶給我們幸福。當然也要反對另一個極端：以為幸福只是主觀的心境，與外在的物質生活條件無關。剝離了物質的空洞的精神，同樣是抽象和虛幻的。孔子關於幸福，有這樣一段樸素的論述：

飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，
於我如浮雲。^①

① 《論語·述而》，《四書章句集注》，第97頁。

這裡，孔子明確指出了構成幸福之必要條件的最低物質基礎。

在對顏子之樂的肯定中，也從側面提及了這一最低限度的物質基礎：

賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！^①

孔子顯然不能認同那種認為幸福完全取決於主觀心境的觀點。在最基本的物質生活條件都闕如的情況下，侈談幸福是不真實的。

對比幾種關於孔子厄於陳蔡的經歷的記載，我們可以看出《論語》中所談道理的樸素和具體：

在陳絕糧，從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」^②

《論語》這一章的記述極為平實，只言君子不因絕境而改其心志，並無當此境遇仍能愉悅、快樂之意。

這樣樸素平實的態度，與《莊子·讓王》篇對這一事件的渲染全然異趣：

孔子窮於陳、蔡之間，七日不火食，藜羹不糝，顏色甚憊，

① 《論語·雍也》，《四書章句集注》，第 87 頁。

② 《論語·衛靈公》，《四書章句集注》，第 161 頁。

而弦歌於室。顏回擇菜，子路、子貢相與言曰：「夫子再逐於魯，削跡於衛，伐樹於宋，窮於商、周，圍於陳、蔡，殺夫子者無罪，藉夫子者無禁。弦歌鼓琴，未嘗絕音，君子之無恥也若此乎？」顏回無以應，入告孔子。孔子推琴喟然而歎曰：「由與賜，細人也。召而來，吾語之！」子路、子貢入。子路曰：「如此者，可謂窮矣。」孔子曰：「是何言也！君子通於道之謂通，窮於道之謂窮。今丘抱仁義之道，以遭亂世之患，其何窮之為？故內省而不窮於道，臨難而不失其德，天寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。陳、蔡之隘，於丘其幸乎！」孔子削然反琴而弦歌，子路拊然執干而舞。子貢曰：「吾不知天之高也，地之下也。」^①

以松柏能茂於霜雪喻君子歷患難而不渝初心，是合乎儒家義理的。但瀕絕境而刻意歡愉，則未免有張大其事、驚世駭俗之意。後世陋儒，往往以振起世風為名，行耀俗誇世之實，從而有種種不近人情之論。表面上是對孔子的闡揚，實際上卻從根本上背離了孔子的精神。

疏食、飲水這類最基本的物質條件，指向的是人的自我保存。一切生命體皆有自我保存的衝動。這種傾向甚至在沒有生命的物質上面，也有體現。比如，我手裡的這個礦泉水瓶子。我對它施加了外力，它卻沒有發生明顯的變形，這說明它「拒絕」我對它的改變。由此可見，這礦泉水瓶子有維持其現有狀態的傾向。一切物體都有維持其現有狀態的傾向。這可以被理解為牛頓第一定律在哲學上的表達。

^① 錢穆：《莊子纂箋》，北京：九州出版社，2011年，第238頁。

然而，人不可能僅僅停留在自我保存的層面上。雖然看起來，很多人都喜歡「飽食終日，無所用心」的生活。對於這樣的人，孔子甚至說：哪怕是下棋和賭博，也強過於這等甚麼都不幹的吧！^①《論語·公冶長》有這樣一則：

宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅？」^②

對於「晝寢」的含義，有注釋者試圖別作解釋。因為「晝寢」雖然不好，似乎並不足以引致孔子這樣的「深責」。但如果我們考慮到孔子所標舉的根本價值，以及基於這一根本價值的正確的人生態度，就能夠理解他之所以會如此嚴厲地批評「晝寢」這一偶然的懈怠的原因了。

將「好逸惡勞」理解為人的本質傾向，在今天的時代氛圍中仍然是頗有市場的。在一個高揚啟蒙的時代，未經理性檢驗的觀念卻總能堂而皇之地大行其道。「滔滔者天下皆是也」，平正清醒的目光在一切時代裡，恐怕都屬難能吧。人真的是「好逸惡勞」的嗎？我們只需做一個簡單的思想實驗就夠了：設想給一個人最好的居住和飲食條件，但卻禁止他從事任何意義上的活動，有誰能夠承受這樣的生活呢？看看我們身邊那些癡迷於「博弈」的人，有誰不是樂不知倦的呢？稍作思考就能知道，人想要逃避的其實只是被強迫的勞動。因此，理想的社會不是讓人免於工作，而是要創造條件讓人們追求符合自己的性情或

① 子曰：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博弈者乎，為之猶賢乎已。」《論語·陽貨》，《四書章句集注》，第 181 頁。

② 《論語·公冶長》，《四書章句集注》，第 78 頁。

能夠滿足榮譽感的勞動。

六 立與達

人之為人，在自我保存之外，總要追求自我實現。在一般人的心目中，自我實現的具體表現就是富與貴。孔子並不簡單地排斥富貴，而是指出，富貴的獲得是有其偶然性的：

富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。^①

既然富貴有偶然性，那麼，人的自我實現的目標，應該朝向那些有真正必然性的東西——「我欲仁，斯仁至矣」。^②

由於經驗世界某些關聯的規律性，容易讓人們產生錯覺，以為經驗世界的規律性關聯是必然的。但實際情況並非如此。以質量守恆定律為例。一方面，反應物與生成物之間的質量完全相等，並不能在實驗中精確地測量出來；另一方面，即使實驗中得到了完全精確的結果，也無法證明其普遍有效。嚴格說來，經驗世界的規律性關聯，並不是必然的，而只是大概率的或然性。真正的必然性其實是內在於人的心

① 《論語·述而》，《四書章句集注》，第 96 頁。

② 同上書，第 100 頁。

靈的。只有那種你只要去追求就一定能實現的，才是真正必然的。想做到甚麼就能做到的必然是不存在的，但不想做甚麼就可以絕對不做的必然，卻是人人備具的。

人總是在自我保存和自我實現的過程中達成幸福的。我們甚至可以說，幸福的基本內容就是人的自我保存和自我實現。雖然通常情況下，自我實現是以自我保存為基礎的，但兩者也會有不一致的時候。在某些極端境遇裡，當自我實現和自我保存構成根本性的矛盾時，換言之，當選擇自我保存就意味着要從根本上放棄自我實現的可能時，孔子認為人應該選擇自我實現：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」^① 在一個普遍習慣平庸的時代裡，氣節和大義常在笑談中成了異類。好像犧牲只屬於極少數性情激烈的人。好像只有苟且偷生才是人的正常的選擇。然而，正如孟子所說：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」^② 事實上，每個人都有對自己人格的期許，哪怕再懦弱的人，恐怕也不會在心底裡接受這樣的自我想像：我是一個只要能活下去，甯管多齷齪的事兒都肯幹的人。既然每個人都難以接受隨時準備出賣一切人的自我形象，那也就從側面反映出人人都有為了某項事業或某些人做出自我犧牲的意識。

至少從表面上看，人們在追求自我實現的過程中，似乎不可避免地會產生彼此之間的衝突。比如，下棋的時候，贏的一方達成了自我實現，而輸掉的一方的自我實現就被否定掉了。但這只是看似如此。《論語·雍也》中有這樣一段孔子的話：

① 《論語·衛靈公》，《四書章句集注》，第 163 頁。

② 《孟子·告子上》，《四書章句集注》，第 333 頁。

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。^①

朱子於此章注曰：「近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也。然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。」^② 強調這一節的推己及人之義，當然並沒有甚麼不妥。但如果深味其中的語意，則又能見到一層新的意思，即以「己欲立」「己欲達」為目標、以「立人」和「達人」為方法的含義。換言之，每個人都是通過立人來立己、通過達人來達己的。

將自我想像成獨立於他人的完整無分的個體，進而衍生出各種各樣自我中心主義的主張，是這個「太自我」的時代的種種病徵的根源所在。思想的錯亂導致的行為的扭曲，觸目皆是。這種扭曲甚至造成了某種「反向的知行不一」：思想卑鄙到了行動上無法做到的地步。比如，很多人骨子裡認定人天生就是自私自利的，人就應該自私自利，但在現實的生活裡，卻又無法將自己篤信的自私原則貫徹到底。那些侈言「我死之後，哪管洪水滔天」的人，其實是根本做不到全無牽掛地死去的。其所以如此，根本原因在於將自我理解為原子一樣不可分的個體，從而將自我和他人從根源上割裂開來的思想，在道理上壓根兒是說不通的。

以一般的經驗看，越自私的人往往越不幸福，反而是那些有分享的願望和忘我的熱情的人，容易獲得持久的幸福感。「太自我」的人得

① 《論語·雍也》，《四書章句集注》，第 92 頁。

② 同上。

失心重，心思既全在得失之上，則究其一生不過是「患得患失」而已。正如孔子所說：「其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣。」^①

他人不在自我之外。我們至少可以從如下三個方面來理解這個道理：其一，就概念來說，自我和他人是邏輯地結合在一塊兒的。沒有他人的概念，自我的概念也根本無從談起；其二，每個人的具體的自我，總是在與他人的對比中展開的。每個人的品格的具體體現，都呈顯出與他人的品格的區別。在這個意義上，每個具體的自我的品格，都在對比中包含了他人的品格。比如，哪怕再超然的作者，在寫作中也要考慮潛在讀者的理解力。孤寂如莊子，也是向着「萬世之後」那個「知其解者」在道說的；^②其三，每個人都是在努力成為他人的自我保存和自我實現的過程中達成其自我實現的。既然他人不在自我之外，則好的他人的生存也自然就成了好的自我的生存的一個部分。以前面提到的下棋為例。雖然輸掉的一方在表面上看，沒有達到其自我實現的目標。但高水平對局中的勝負懸念，恰恰是圍棋的魅力所在。如果根本沒有輸棋的可能，那麼對局者在棋局上運用心力來實現自我的意義也就喪失了。

對於「己欲立而立人，己欲達而達人」一句，朱子在注釋中說：「以己及人，仁者之心也。於此觀之，可以見天理之周流而無間矣。狀仁之體，莫切於此。」^③以天理之公超越人欲之私，其根本在於破除人、

① 《論語·陽貨》，《四書章句集注》，第 179 頁。

② 《莊子纂箋》，第 22 頁。

③ 《論語·雍也》，《四書章句集注》，第 92 頁。

己的限隔。天理、人欲之辨雖是兩宋道學才發展出來的哲學討論，但其所見道理並不違背孔子的思想。真正體會到他人不在自我之外，則一體之仁也就涵蘊其中了。

追求幸福是人的普遍的本質傾向。而幸福的基本內容就在於人的自我保存和自我實現。而每個人的自我實現總是以他人的自我實現為前提的，或者說，每個人的自我實現當中都包含了他人的自我實現，這樣一來，通過立人、達人來實現立己、達己的目標，也就成了人的普遍傾向。而這種傾向就體現為孔子哲學中最核心的概念——仁。換言之，仁就是人性的內涵。

七 論仁

《論語》中孔子言「仁」處甚多，且所論皆不相同。程子讓學者「將聖賢言仁處，類聚觀之，體認出來」，^①正是因為孔子論仁的種種歧義。

我們前面已經談到過《論語》中對話的語境問題。由於孔子跟學生談道理時，總要考慮學生的資質，所以，不能將孔子所有的論述都放在同一個層面上來理解。孔子的弟子中，稟賦最高的當屬顏回，所以，《論語》中孔子回答顏回提問的兩章，^②是需要格外留意的：

① 程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年，第182頁。

② 即《顏淵》篇的「顏淵問仁」和《衛靈公》篇的「顏淵問為邦」（《四書章句集注》，第163—164頁）。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」^①

朱子解釋「克己」為勝己之私慾，是在兩宋道學天理、人慾之辨的架構下的闡發。至於以「本心之全德」講仁，雖然自有其思想之深致，但於本章的上下脈絡，仍有牽強割裂之嫌。細讀原文，我們會發現前面的「克己」與後面的「由己」之間的內在關聯。而這一內在關聯，正是理解此章孔子論仁的關鍵。

談到「克己」，首先要考慮的是誰來克己的問題。順着這個問題，我們會發現「己」被分成了兩個：被克制的「己」和克制的「己」。我們可以把被克制的「己」理解為「己」的被動部分，這樣一來，「克己」也就是要讓主動的「己」主導被動的「己」。如果暫且忽略是否「復禮」的問題，那麼，我們就可以得出這樣的結論：仁者是能夠讓主動的「己」主導被動的「己」的人。再看後面說到的「由己」。「由己」的反面是「由人」。「由人」也就意味着不能自主。這樣一來，「由己」強調的就是人的自主性。表面上看，「克己」和「由己」之間存在着某種緊張。實則並非如此。既然只有做到「由己」的人才是仁者，也就是說，仁者是能夠自主的人。而所謂自主，也就是不為他者所左右，能自我決定。換句話說，能夠做得自己的主才是自主。這樣一來，「由己」當中就已經包含了「克己」的意思。兩者都強調了人的主動性的發揚，都是指讓主動的自我支配或克制被動的自我。通過上述對「克己」和「由己」的關聯的分析，我們可以得出這樣的結論：仁就是人的主動性的體現，而仁

^① 《論語·顏淵》，《四書章句集注》，第 131 頁。

者就是充分實現了他的主動性的人。

然而，主動性這個概念本身就是極為複雜的：一方面，主動與被動總是同時產生，彼此互涵的；另一方面，主動與被動又不斷地相互轉化。舉例來說，人為了追逐某個確定的目標，而做種種積極的籌劃。從積極作為的角度看，這是一種主動的表現。但就其一舉一動都為那個具體的目標所左右看，他又失掉了自主性，因而是被動的。那麼，甚麼才是真正的主動性呢？我們前面討論過真正的必然性與存有間的規律性關聯的區別。從根本上講，存有間的規律性關聯並不具有必然性，有的只是大概率的或然性。當人們被有偶然性的東西左右的時候，也就部分地沉陷到了被動當中。只有當人們追求真正的必然，即「我欲仁，斯仁至矣」的必然時，才有真正的主動性的實現。換言之，只有能夠真正自我決定的部分，才是主動的。孔子所說的仁，就是讓自我決定的主動性主導或克制不能自主的被動境遇。

接下來我們看看「克己」與「復禮」的關係。對於克己而不能復禮的情況，朱子有過非常深刻的討論：「然亦有但知克己而不能復於禮，故聖人對說在這裡。卻不只道『克己為仁』，須著個『復禮』，庶幾不失其則。下文云：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』緣本來只有此禮，所以克己是要得復此禮。若是佛家，盡有能克己者，雖謂之無己私可也，然卻不曾復得禮也。聖人之教，所以以復禮為主。若但知克己，則下梢必墮於空寂，如釋氏之為矣。」^①如我們前面所論，仁既是人的主動性的體現，那麼，只有真正做到了自主的人才是仁者。一般而言，禮是外在的行為規範。以外在的行為規範來指引自

① 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年，第1045頁。

己的行為，那還算得上自主嗎？如果真正的自主就意味着摒除一切外在的偶然性對自己的影響，那麼，也只有釋氏崇尚的枯槁山林之中，才比較近似了。而這其實正是朱子後來批判的「下梢必墮於空寂」。通過人為地割斷一切外向的關聯而獲得的自主，是「墮於空寂」的，換言之，也就是抽象的。而自主地面對與他者之間無法逃避的關聯，讓自我決定的主動性主導或支配那些或多或少總有其被動性的關係，才是主動性和自主性的具體實現。

我們在這裡將禮理解為生活的形式感，是為種種具體的生活內容賦予形式的力量。相比於無限豐富的生活內容而言，禮已經是一種主動的要素。人的基本生活內容，其實相差不多。喜怒哀樂、飲食男女，都是常人所不能免的。禮賦予這些內容以「恰當」的形式。比如，同樣是說話，有的人言語莊重，有的人則給人以揮抹不去的輕浮印象。當然，涉及行為的「恰當」，是沒有一個統一的、普遍適用的標準的。古代社會認可的，有可能在現代世界裡是不能接受的。作為一個社會長期以來的習慣和常識的積澱，禮總是某個時代人們普遍接受的行為範式。通常情況下，合乎時代的禮的規範的行為方式，才能給關聯着的彼此雙方以正當的合宜感。習慣和常識中當然有許多不盡合理的地方。比如，清明掃祭時很多地方有燒紙錢的風俗，如果從科學主義的世界觀來考察，這是完全沒有道理的行為。但即使「極端理性」的人，完全背棄禮俗也會引起內心中持久的不安。人的舉動從事能自主地依據禮俗的規範，甚至遵從那些不盡合理的習慣，是需要更強的主動性的。並且，在這種自主的遵循中，人的主動性得到了具體的實現。所以，《論語》此章不講「克己為仁」，而要講「克己復禮為仁」。

在現實的禮俗中，人的主動性才能得到具體的實現。人的主動性的具體實現，其實也就是人的自我實現的具體達成。而正如我們前面

討論人己關係時談到的那樣：每個人都是通過立人來立己、通過達人來達己的。換言之，在人的主動性的具體實現中，自我和他人都得到了成就。對他人的成就，體現為愛。所以仁者能愛：

樊遲問仁。子曰：「愛人。」^①

將仁與愛完全等同起來，顯然是不對的。如果仁就是愛的意思，那麼，孔子何必表達得那麼複雜？程子說：「仁者必愛，指愛為仁則不可。」^②實在是見得真切。

仁者成就他人，當然也在成就自己，所以，仁者能幸福：

子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，智者利仁。」^③

朱子於此章注中說：「不仁之人，失其本心，久約必濫，久樂必淫。」^④無論是拮据還是富足，都體會不到幸福，是今天這個時代的通病。而病根兒正在於「失其本心」，因此喪失了感受生活的能力。人們常會在安適的生活裡陷於麻木。當一切平穩安靜下來，少有大的波折時，人們開始倦於生活的重複。這其實正是根本的錯覺。設想一下，在物

① 《論語·顏淵》，《四書章句集注》，第139頁。

② 《二程集》，第1173頁。

③ 《論語·里仁》，《四書章句集注》，第69頁。

④ 同上。

理學意義上，兩個粒子在茫茫宇宙中第二次相遇，那是多麼微小的概率。人居然能夠靠着心靈的指引造就一段時空，在這段時空裡，沿着某條固定的道路到達某個地方，就能見到那個人，這難道不是奇跡嗎？有的時候，一轉身就是永別。很多人都只能在真正錯過以後，才知道自己曾經在怎樣的幸福裡。失去了主動性的心靈，也就喪失了基本的醒覺。仁的醒覺的含義，雖然並不能在孔子的言說中找到直接的印證，但還是不無根據的。

由於仲弓也是孔子最欣賞的弟子之一，^① 所以，「仲弓問仁」一章也值得注意：

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」^②

「出門如見大賓，使民如承大祭」提點出敬畏之心來，而敬畏則是喚醒心靈的主動性的根本所在。

八 天何言哉

《論語》中孔子論及天或命的地方並不多，可以印證子貢「不可得

① 《論語》中有「四科十哲」的講法，仲弓被列在了「德行」一科。《論語·先進》，《四書章句集注》，第 123 頁。

② 《論語·顏淵》，《四書章句集注》，第 132—133 頁。

而聞」的感歎。有些議論，似仍有人格神觀念的殘留。比如，「獲罪於天，無所禱也」^①，「知我者其天乎」^②。當然，這類表述恐怕只是一種說話的習慣，就像我們今天也時不時掛在嘴邊的「對天發誓」之類。比較鄭重地談及天或命的，有兩章值得留意：

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」^③

公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」^④

從這兩章的語脈看，天和命在孔子那裡是基本上等同的概念，兩者強調的都是人的主觀作用無可如何的「力量」。天和命比作為個體的人擁有更高的主動性。

那麼，在孔子那裡，人與天處於甚麼樣的關聯當中呢？孔子雖然沒有明確談到這個問題，但我們仍可通過相關章節的論述，獲得確定的理解：

子曰：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則

① 《論語·八佾》，《四書章句集注》，第 65 頁。

② 《論語·憲問》，《四書章句集注》，第 157 頁。

③ 《論語·子罕》，《四書章句集注》，第 110 頁。

④ 《論語·憲問》，《四書章句集注》，第 158 頁。

之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」^①

堯既為聖人，則自然是充分地實現了人的本質傾向的。而孔子既然以為堯之德是對天的效法，則人的本質傾向也就當然是與天道相貫通的了。

孔子對於天的理解，集中體現在「天何言哉」這一章：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」
子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」^②

這裡，「四時行焉」着眼的不是時間，而是變化。也就是說，在孔子看來，天既是變化的基礎，也是萬物化生的根源。人的本質傾向正是從這變化生生的根本而來的。

① 《論語·泰伯》，《四書章句集注》，第 107 頁。

② 《論語·陽貨》，《四書章句集注》，第 180 頁。

第二講

以無為用：《老子》的哲學

關於老子的生平，《史記》有頗為確鑿的記載：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。……老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，彊為我著書。』於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」^① 根據這一記載，我們可以得出這樣的印象：其一，老子是確有其人的，與孔子同時而年紀稍長；其二，孔子曾見過老子；其三，傳世的《老子》五千言是老子本人所作。然而，《史記·老子傳》並沒有收結於此，而是以「或曰」二字引出了一段堪稱不經的敘述。首先是將老子與老萊子混淆起來，更進而引入了比孔子還晚百餘年的周太史儋。其次是列出了老子子孫的譜系，第一代就錯得離譜：「老子之子名宗，宗為魏將，封於段干。」錢穆先生於此譏評道：「魏列為諸侯，已在戰國了。若果老子年齡高過於孔子，試問他的兒子如何能為魏將呢？大概這封於段干的，最早也該和孔子孫子思同時了。《戰國策》有段干崇為魏使秦割地求和事，依字形看，段干宗必然會便是段干崇。但已在魏安釐王時，連當太史儋的兒子也不配，如何說是孔子所見老聃的兒子呢？或許漢代李氏與戰國段干氏，在其先世的血統上有關係，這卻說不定。至於那位膠西太傅，他自稱係老聃後人，則大可不必重視了。」^② 錢穆甚至認為：「孔子見老聃，此老聃實是老萊子，即是《論語》中的荷篠丈人，乃南方一隱者。孔子南遊時，子路曾向他問路，並曾在他家宿過夜。孔子又叫子

① 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年，第2139—2141頁。

② 錢穆：《莊老通辨》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年，第20—21頁。

路再去見他，但沒有見到了。孔子見老聃的故事，即由此而衍生。」^①這是乾脆懷疑老子並不是真實的歷史人物了。我們這裡不採納這樣激烈的意見，但可以確定的是：早在司馬遷的時代，就已經沒有多少老子生平的可靠資料了。孔子見過老子這件事，雖然《論語》未載，但應該是可信的。《莊子·德充符》裡面借叔山無趾之口講出了莊子所知道的孔子與老子的關係：「孔丘之於至人，其未邪？彼何賓賓以學子為？」^②莊子的著述裡雖然有很多想像的部分，但對於其中涉及的人物之間的關係，卻並不作無謂的虛構。何況叔山無趾那一章的文本脈絡裡，並沒有刻意虛構出孔子與老子之間關係的必要。

將《老子》五千餘言記為老子本人親筆所作，是《史記·老子傳》最受爭議的地方。關於《老子》成書年代，「古史辨」時期的學者們已做了非常多的研究和討論。雖然很多問題迄今並無定論，但簡單地接受《老子》為老聃本人所作這樣觀點的學者，已經極少了。在我看來，完整本的《老子》的出現，應該是比較晚的。晚到甚麼時候呢？我認為至少是在《論語》之後。而《論語》編成時，連孔子最年少的學生曾參都去世了。老聃既然比孔子年長，也就無論如何活不到《老子》成書的時候。《老子》一書中很可能包含了老子本人的思考，但既然是由其後學完成的，也就無從判斷哪些部分是他本人的了。所以，嚴格說來，我們講的只能是《老子》這本書的哲學，而非老子本人的思想。

① 錢穆：《莊老通辨》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年，第19頁。

② 《莊子纂箋》，第44頁。

一 從《老子》第一章說起

《老子》一書，在先秦典籍中是非常獨特的。如此高度結構化的著述，在那個時代，可以說絕無僅有。比如傳世本《老子》第一章，在「道可道，非常道；名可名，非常名」之後，論述在無的序列和有的序列的對舉中展開。其結構清晰、嚴謹。這樣結構明晰的著述，要求我們的解讀必須同樣是高度結構化的。

雖然馬王堆帛書《老子》甲、乙本都是《德經》在前、《道經》在後，即以傳世本的第三十八章為第一章，但並不能因此就否定傳世本《老子》第一章的綱領性。要想結構性地把握《老子》的哲學體系，傳世本《老子》第一章仍是關鍵所在。

然而，《老子》第一章無論是文本還是思想，都有爭議。當然，文本的問題更加突出。很多人讀《老子》，就一味地盯着「道可道，非常道；名可名，非常名」這句話，總想從中體會出點兒玄妙的東西。在我看來，這不過是在強調哲學的語言困境：哲學總要討論終極實在，但終極實在又不是概念或名相所能把握的。當然，這一語言困境並不導向對語言的捨棄。離開了語言，哲學也就不再可能了。

《老子》第一章最大的爭議在於「無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」這段話的句讀。分歧在於應該讀作「無名，天地之始」「常無欲，以觀其妙」，還是應該讀為「無，名天地之始」「常無，欲以觀其妙」。王弼《老子注》以「無名」「有名」「無欲」「有欲」來讀解此章，而王安石則以「無」「有」為讀：

道之本出於無，故常無，所以自觀其妙。道之用常歸於有，

故常有，得以自觀其微。^①

而之所以以「無」「有」為讀，是認為「有欲」這一概念與老子清靜無為的思想相背。以俞樾為例：「司馬溫公、王荊公並於『無』字、『有』字絕句，亦當從之。『常』字依上文讀作尚，言尚無者欲觀其微也，尚有者欲觀其歸也。下云『此兩者同出而異名，同謂之玄』，正承有無二義而言，若以『無欲』『有欲』連讀，既有欲矣，豈得謂之玄乎？」^②甚至在馬王堆帛書《老子》甲、乙本整理公佈以後，仍有學者固持此見，比如：「常常有欲之人，自難虛靜，何能『觀微』？是如帛書雖屬古本，『也』字應不當有，而此句亦當從『有』字斷句，而『欲』字作『將』字解，為下『觀』字之副詞。」^③

實際上，這一自北宋以來的爭論，在馬王堆帛書《老子》公佈以後，已經有了根本上的解決。因為帛書《老子》甲、乙本當中，這句話都寫作：「故恆無欲也，以觀其妙；恆有欲也，以觀其所微。」^④由於「欲」後面有個「也」字，「常無」「常有」的斷句就不能成立了。然而，僅以帛書本為依據，而不能在思想上疏通「有欲」這一概念與一般理解的老子思想之間的緊張，是無法從根本上消解相關的爭議的。

以為「有欲」的概念與老子思想不合，或者以為清靜無為就要主張「無欲」，其實是一種來歷不明的印象。「無欲」二字在《老子》全書僅三

① 陳鼓應：《老子注譯及評介》，北京：中華書局，1984年，第57頁。

② 俞樾：《諸子平議》，上海：上海書店，1988年，第143頁。

③ 此嚴靈峰說，見高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年，第225頁。

④ 同上書，第224頁。

見。除有爭議的第一章外，僅有第三章的「常使民無知無欲，使夫智者不敢為」和第五十七章的「我無欲而民自樸」。從第三章的脈絡看，「使民無知無欲」的顯然是理想的統治者——聖人。聖人使民無知無欲，目的在於使智者不敢為亂。這裡並沒有說聖人本身也是要無知無欲的。第五十七章雖然是講統治者的無欲，但這一無欲應該是對自己的欲望有所節制的意思。作為理想的統治者，聖人應該「見素抱樸，少私寡欲」（第十九章）、「去甚、去奢、去泰」（第二十九章）。換言之，不是無欲，而是節制自己的欲望。正如我們前面提到過的那樣，中國文明是根本上此世性格的，一切都圍繞此世之飽滿展開。由於此世是唯一的目的地，也是唯一的過程，所以，是不可能像某些以彼岸為核心的文明那樣講無欲的。宋明道學強調存天理、滅人欲，所要滅除的也只是過度的欲望，而不是欲望本身。當然，這樣講來，第一章以無欲、有欲為讀，似乎就更加說不通了。

如果我們注意到第一章的無欲、有欲是某種特定的「觀」的條件，就會發現之前關於無欲、有欲是否符合老子宗旨的糾結，完全是多餘的。以「觀」為核心，則此句的含義可初步解為：「以無欲觀物之妙，以有欲觀物之微」。關於「妙」和「微」的解釋，王弼說：「妙者，微之極也。……故常無欲空虛，可以觀其始物之妙。微，歸終也。……故常有欲，可以觀其終物之微也。」^①將「妙」和「微」解為「始物之妙」和「終物之微」，也就自然地跟前面一句中的「天地之始」「萬物之母」關聯起來。這裡的「終物之微」既然與「萬物之母」有關，則此「終物」應該強調的就不是終結，而是成就、成熟。也就是說，「妙」指的是物之

① 樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年，第1—2頁。

生，「徼」指的是物之成。「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」可以進一步解釋為：「以無欲觀物之生，以有欲觀物之成。」

然而，甚麼是「物之成」呢？細讀《老子》，我們會發現「用」這個概念的重要性。全書八十一章，以「用」為關鍵詞的至少有五章，而且這五章對於理解《老子》的道論都非常切要：第四章「道沖而用之或不盈」，第六章「綿綿若存，用之不勤」，第十一章「故有之以為利，無之以為用」，第四十章「弱者，道之用」，第四十五章「大盈若沖，其用不窮」。與之相關聯的，還有「器」和「成」這兩個概念。從「大器晚成」（第四十一章）、「大成若缺，其用不弊」（第四十五章）以及「樸散則為器，聖人用之則為官長」（第二十八章）看，「成」是與「器」和「用」緊密聯繫的。成是指器之成，而器則總是在用的語境中才成其為器的。

這樣一來，《老子》首章的第一句話的完整解讀就成了：「以無欲觀物之生，以有欲觀器之成。」「無欲」「有欲」是「觀」的兩種主體狀態。

一切事物的生長都有其自然的節奏，欲觀物之生，當以無欲的狀態。如果不能無欲以觀，那麼主觀的欲望就會干擾事物的自然生長。比如，為了追逐更高的利潤，養殖者在給家畜的飼料中添加促進生長的成分。在一個以資本為核心邏輯的社會裡，這早已是司空見慣的了。各個層面的「有欲以觀」，製造出層層疊疊的偽和妄，環繞着人們倉促浮薄的生命。甚至在孩子的教育上，也製造出了各種「人工的理念」和造作的教養。各種新的教育思想層出不窮，而發明這些思想的人，卻往往連起碼的教育經驗都沒有。這些未經時間和實踐檢驗的理念，使人們輕而易舉地忘掉了一個最基本的事實：教育這事兒已經有數千年的歷史了，很多顛撲不破的規律早就已經總結出來了。被新的教育思想武裝起來的當代人，其實不如我們的父輩。沒有刻意經營的教育理想和環境，反倒更能讓孩子在相對自然的人倫關係裡

有活力地生長。

至於器之成，則需有欲以觀。因為器總是指向用的，而用總是與某種具體的欲求有關。一件器具是否合手，要在具體的使用當中才能得到驗證。中國哲學的此世性格，決定了哲學家總是在人倫日用中展開其思想的。完全脫離用的語境來觀照世界，由此見到抽象而空洞的本體，也在根本上背離了順任自然的精神。

通過上述討論，我們可以看到，《老子》的哲學是圍繞「生之」和「成之」這兩條主線展開的。《老子》第五十一章云：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。^①

這一章裡，幾乎彙集了《老子》全部的核心概念。而整章的論述顯然是以生和成（畜）為主題的。

二 有生於無

關於物之生，《老子》第四十章和第四十二章有明確的論述，

^①《王弼集校釋》，第136—137頁。