

经典诠释的内在根据

——论先秦诸子与六经的关系

张立文

(中国人民大学孔子研究院,北京 100872)

摘要:“六经”作为先秦诸子所依傍的诠释文本,是由于它是中华文化的轴心、返本开新的依据。尽管先秦诸子之学百家争鸣,但“天下同归而殊途,一致而百虑”。故纵观、横观、合观先秦诸子之学所依傍文本的诠释特点,具有源头活水的一致性、核心话题的契合性、文本诠释的多样性、文本智慧的生命性、文本价值的开新性。这五个方面对诠释经典文本而言,具有普遍性。

关键词:经典诠释;内在根据;先秦诸子;六经

中图分类号:B22 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2009)01-0028-07

明诸子各家思想与“六经”的关系,而明地域文化、职业文化、传统礼乐文化对诸子各家思想建构的孕育和形成的作用,便可进而探赜诸子各家为什么以“六经”为依傍诠释经典文本,追究其与诸子学说内在的关联,探索诸子学说之所以然的文本根据。

一 源头活水的一致性

“问渠那得清如许,为有源头活水来”。这是朱熹《读书有感》诗的后两句。中外哲学思想概莫能外,都有其源头,都有其所依傍的本。中国哲学思想的观念丰富和思想深化,从时间和空间的维度来观照,呈现为“同心圆扩大型”和“螺旋式上升型”模式^①。这两种思维模式,既是中国哲学、思想逻辑的特点,也是其概念范畴结构的逻辑。中国哲学思想的概念范畴不是一个静态结构,而是一动态结构。它的自变化系统和自转换系统,使哲学思想的产生、演变、发展以及革故鼎新的代谢、转换,都处于有效的生生不息之中。透视中国哲学思想概念范畴在动态演变中所具有的不同的活动模式,以其时间上说具有延续性,表现为环环相串;从空间上看具有广袤

性,表现为环环展开。环环相串和环环展开的融突和谐,便构成“同心圆扩大型”和“螺旋式上升型”模式。这两种模式的逻辑起点,就是“同心圆”的圆心和螺旋式的原点。换言之,这个圆心和原点,就是中国哲学思想的源头,概念范畴的活水。

中国哲学思想的源头活水,从当时的文化资源来看,便是“六经”。“六经”中表述的哲学思想概念范畴道、天、人、心、性、情、德、气、物、仁、神等单一概念范畴,以至阴阳、有无、道器、形神、知行等对偶概念范畴,是诸子各家构建其哲学思想体系的基本概念范畴。一个民族的理论思维、一个时代的哲学思潮、一个哲学思想家的哲学思想体系,概不例外地是通过一系列哲学思想概念范畴来表述的,是由诸多相互联系、相互作用的哲学思想概念范畴间的逻辑顺序或融突和合而成的,并从整体的哲学思想逻辑结构上,规定诸概念范畴在一个时代思潮或哲学思想体系中的地位和作用。尽管诸子各家哲学思想逻辑结构中的概念范畴地位和作用有大小、轻重、主次、本末、体用之别,从而构成各不相同而绚丽多姿

收稿日期:2008-09-22

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“中国哲学思想发展史”(05AZX003)的阶段性成果。

作者简介:张立文(1935—),男,浙江永嘉人,中国人民大学孔子研究院院长,博士生导师。

的哲学思想体系,展开百家争鸣,但其所使用的哲学思想概念范畴是同样的,从这个意义上说,体现了其一致性,而这些哲学思想的概念范畴又都来自时代文化资源所能提供的、颇具影响力的“六经”。所以《汉书·艺文志》称诸子学说为“六经之支与流裔”。

哲学思想的深化和发展,犹如“叠罗汉”,一层层向上叠,上一层都是在下一层的肩膀上起始,叠的层次愈高,最低一层的压力就愈大,分量就愈重,内涵也就愈丰富,意义也就更重大。假如抽掉最底一层,那么叠得最高最美的艺术造型,即时崩塌,就此而言,最底一层是源头,源头一断,水就不流。这样,就化生出三维之力:一是不断向上向高的度越,形而上之力;二是向下向低的重压,形而下之力;三是由轴心向前后、左右周围的辐射力。此三维之力所作用的重心始终在一条直线上,这犹如诸子各家无论如何论争,都不离体现时代精神的核心话题。所以“形而上之力”都是由“形而下之力”托起的,“形而下之力”就成为源头活水。这就是说,“形而上之力”每向上向高一层,都要向下向低,从“形而下之力”中获得支撑的力量和智慧,并在吸收前后左右的周围的动力中获得营养而茁壮成长。只有向上向高,才需有向下向低,只有向下向低,才能支撑向上向高,所以哲学思想的源与流是互动的,上与下是互补的,高与低是互济的,只有这种情况下,雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883—1969)所说的“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存,每一次的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰,自那以后,情况就是这样,轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归,或者说复兴,总是提供了精神的动力”^{[1]14},才是有意义的。

二 核心话题的契合性

一个时代的文本是一个时代智慧觉解的文字报告,是主体精神度越对象的信息播放,是他与他之间沟通理解的文字媒介,是呈现时代精神核心话题的话语载体。先秦哲学思潮的核心话题是“道德之意”,诸子各家则各据己见理解、体认、阐释“六经”。

老子倾向于从思辨理论层次上发扬道。通行本《老子》道字 76 见,是《老子》书中概念范畴最多见者,其中讲天道 8 次、人道 2 次、大道 4 次等。道意蕴天地万物的本根、根源,道超越时空,道是有无的融合,道不可言说,道是其自身,道自然无为,道为本真界存有等义。《老子》德字 44 见,其中讲玄德 4

次、常德 3 次、上德 3 次,以及孔德、广德、建德、德善、德信、德贵、德真、德余、德长、德丰、德普、德厚等,意蕴道德、品性、得、功用、形式、法则等义。另道德对偶连用,曰“故失道而后德”,“莫不尊道而贵德”。这两句话以字面上看似乎相悖。前者《老子》第三十八章是对现实社会的批判,而分上下之德,分无以为与有以为之德,“失道而后德”,是指“下德”有以为而言,实是自然无为之道的失。其实道与德不二,道是体,德是用,体用同源,所以尊道贵德。万物之所以尊道贵德,就在于道化生万物,德畜养万物,使万物成长培育、成熟结果、调养爱护,同时生养万物而不据为己有,成熟万物却不自持己功,成长万物而不主宰万物,这是最深远的德。《老子》以其深邃的、精妙的思想诠释了“六经”意蕴,亦以其精微的、致远的思想阐发了核心话题。

如果说老子重思辨理论层面诠释时代的核心话题,那么,孔子是重社会人文层面诠释“六经”意蕴。仅以《论语》而言,道字 61 见,意蕴道初义的道路之道,“予死于道路乎”,“中道而废”;道德之道,“本立而道生”;学术、学说之道,“吾道一以贯之”,“朝闻道,夕死可矣”;方法之道,“不以其道得之不处也”;治理之道,“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时”;引导之道,“道之以政”,“道之以德”;行为合理的道,“三年无改于父之道”;技艺之道,“虽小道必有可观者焉”等。《论语》德字 39 见,意蕴道德之德,“为政以德”;恩德之德,“以德报德”;德行之德,“德行:颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓”;品德之德,“主忠信,徒义,崇德也”,“巧言乱德”;德风之德,“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”等义。孔子把道与德对偶并举,“志于道,据于德,依于仁,游于艺”。立志于行道,必须具备高尚的道德作为根据,由此根据,人与人之间就会依照仁者爱人的原则相处。曾子曾说:“夫子之道,忠恕而已矣。”忠恕是孔子之道的核心内涵,是可以终身奉行的。忠与恕都是德,亦是道,因而,道即是德,道是德的体或根据;德即是道,德是道的用或实现。

《孟子》道字 143 见,意蕴方法之道,“不动心有道乎”;道路之道,“行道之人弗受”,“颁白者不负载于道路矣”;道德规范的道,“上无道揆也,下无法守也”;天道之道,“故诚者,天之道也”,“圣人之于天道也,命也”;中道之道,“孔子不得中道而与之”;正道之道,“君子之事君也,务引其君以当道”;尧舜之

道,圣人之道,“尧舜之道,孝弟而已矣”,“尧舜之道,不以仁政,不能平治天下”;道理之道,“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心”;学说之道,“从许子之道”;道为仁道,“仁也者,人也,合而言之,道也”,道的价值取向,就是仁,也就是人,人具有仁即是道,道蕴含人道主义精神。《孟子》德字38见,意蕴道德之德,“德何如则可以王矣”,“以德服人者,中心悦而诚服也”;德行之德,“以文王之德,百年而后崩,犹未洽于天下”,“冉牛、闵子、颜渊善德行”。道与德对偶并称,“天下有道,小德役大德”。孟子把德作为天下公认最尊贵的东西之一,“天下有达尊三:爵一、齿一、德一”。所以他提出尊尚道德,乐行仁政,“尊德乐道”和“贵德而尊士”的学说,而与核心话题密切契合。

《易传》从理论思维层面诠释《周易》,是《易经》从占卜之学向哲学思想的转换,经《易传》的诠释,使《周易》开出新生面。《易传》作于春秋末到战国后期之间,所以它吸收道家、阴阳家思想而归宗儒家。《易传》率先把自然世界、社会世界和人生世界的形形色色的现象划分为道与器两界,“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。这里的道已度越了道路之道的器物层面的内涵,而成为学说、道理、原理、原则、规则等不可言说、名状的恒常之道,它不是有形有状的器物,而是器物之所以存在的根据。形而上与形而下、道与器的差分,蕴含着深刻的哲学思辨。换言之,形而上之道是本体,形而下之器为功用。道体器用;道为本质,器为现象,本质是现象的提升,现象是本质的体现;道一般为精神、意识层面,器为物质形象层面。这就推进了中国哲学跃入思辨的分析阶段。《易经》中并没有提出阴阳对偶概念,也没有以阴阳来诠释一、--这两个符号^②。《易传》以“一阴一阳之谓道”,“阴阳不测之谓神”,“阴阳之义配日月”,以阴阳互动变化、至参转化来体认易道,中其肯綮。一阴一阳的道,是天地万物变化的普遍的法则,但有不同的表现,“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”。天地人“三才之道”,包含了宇宙、社会人生基本性质和状态及其价值之所在。

孔孟荀为代表的先秦儒家,尽管有异,但其核心话题同。又孟荀从不同层面对孔子思想作了发扬,两人从人性善或恶的基点起始,而开出内圣而后外王与外王而后内圣两途。孟子重仁道、仁德,荀子重

礼道、礼德。仁礼互为体用,体用同源,而源于道,犹一阴一阳之谓道。就礼道而言,“礼者,人道之极也”。人的道德的最高体现就是礼;先王之道,“先王之道,仁之隆也,比中而行之”。是仁的最高表现,是比照中正准则实行。中正准则即符合礼的标准。荀子说,“圣人者,道之极也”,学就是学做圣人,而不学做无道的人。因为圣人是道的最高的体现,也是道的总汇和枢要,“圣人也者,道之管也。天下之道管是矣,百王之道一是矣,故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之道归是矣”,“天下之道毕是矣”^{[2] 儒效, 89}。天下之道都在这里了,四经的道也都归于此。荀子还规定,人道的内涵是“道也者何也?曰:礼义辞让忠信是也”。又道是治国之道,“治国有道,人主有职”,“人就不务得道而广有其势,是其所以危也”;国家存亡之道,“道存则国存,道亡则国亡”;道法之道,“无道法则人不至,无君子则道不举。故士之与人也,道之与法也者,国家之本作也”^{[2] 致士, 185}。道理、学说、原则与法律、法规,都是国家的根本,“道也者,治之经理也”,道是治国的根本原则;道是权衡的标准,“道者,古今之正权也”,“以正道而辨奸,犹引绳以持曲直”。正权是指衡量事物正确的标准,即以正道来辨别奸邪,犹用绳墨来衡量曲直;道是天道,“天有常道”,即指天行有常,不为尧存,不为桀亡的自然规律;足国之道,“足国之道,节用裕民,而善臧其余”,国家富足的根本原则,节省费用,人民富裕。荀子道德连用,他说威力有三种,“一是有道德之威者”。什么是道德的威力?“礼乐则修,分义则明,举错则时,爱利则形,如是,百姓贵之如帝,高之如天,亲之如父母,畏之如神明。故赏不用而民劝,罚不用而威行,夫是之谓道德之威”^{[2] 强国, 208-209}。道德的威力必然导致国家安定强盛,道德是与礼乐修与不修相联系,这是就礼德而言。天德之德,意指最高的道德,“变化代兴,谓之天德”,谓诚心守仁的能化与诚心行义的能变,能化与能变互相代兴,即是使不善化为善,与改变人的恶习,就是就道德修养和行为而言,由此就可以通达王道之政,“夫是之谓在天德,是王者之政也”,“以德兼人者王”,这是道德与地位的相称,名与实的相符,“德必称位,位必称禄”;君子与小人的分别,就是“君子以德,小人以力。力者,德之役也”,即道德与势力的差分;以德治国之德,“明德慎罚,国家既治四海平”。明德慎罚,就是做到爵赏刑罚要公正,

“刑罚不怒罪，爵赏不逾德”，“无德不贵”；人要通过心身修养，“积善成德，而神明自得，圣心备焉”，“志修德厚，孰修德厚，孰谓不贤乎”。周公与其儿子伯禽的师傅的对话中提出了美德的条件，“其为人宽，好自用，以慎。此三者，其道德已”。伯禽为人宽厚，遇事以身先人，而且很谨慎，德既是内圣的修养，又是行为的实践。

墨子讲道论德，是依据当时各国所面临的具体冲突和危机。而提出不同的化解之道，其“十语”，即是其化解之道。墨子倡导天志，既有其形上的神性含义，也有其形下的人性含义。他的“尊道利民”之道，是指“今天下之君子，中实将欲尊道利民”，尊道即为尊天，尊重天的意志，如果明鬼神能赏贤罚暴，施之国家、万民，便是“利万民之道”；兼爱交利为圣王之道，“兼之为道也，义正。别之为道也，力正”。兼别之分，即为顺逆天意之别。“故兼者，圣王之道也”；政本之道，“圣王之法，天下之治道也”，圣王的治道，“尚欲祖述尧、舜、禹、汤之道，将不可不以尚贤，夫尚贤者，政之本也”；爱民利民之道，“爱民谨忠，利民谨厚”。墨子认为最高最大的德，便是天德，“若事上利天，中利鬼，下利人。三利而无所不利，是谓天德”。上、中、下利天、鬼、人的便是天德，反之，便是天贼。天德又与圣王之道相一致，他认为君子的惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，“当若兼之不可不行也，此圣王之道而万民之大利也”。墨子是中华古代以爱民利民为道为德的卓越的人文主义的思想家。

道、儒、墨尽管对“道德之意”的核心话题理解、诠释有异，但不离核心话题，正是有其异，才有先秦的百家争鸣，才有哲学的自觉、思想的突破。

三 文本诠释的多样性

文本诠释作为一种理解的艺术，中西各国都有悠久的历史。文本诠释的多样性，体现了文化环境的宽松性、思想意识的自由性、价值观念的差分性、诠释方法的殊途性。文本诠释之所以产生多样性，这与诠释作为理解艺术本身的特点、品格、性质相联系。理解是主体的能与所诠释对象之间一种互动关系。一方面是主体的潜能能否构成对所诠释对象的理解，有否可能理解；另一方面所诠释对象能否提供理解的可能，理解的可能条件。《周易·系辞传》引孔子的话说：“书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎？”书有尽而言无尽，言有尽而意无尽。

换言之，主体所诠释的经典文本自身是有尽的，但所诠释经典文本所要表达的语言没有尽，即使所诠释经典文本文字语言能尽，但其所陈述的意义是无尽的。这就是说，后人不可能理解、再现圣人之意或文本之义。就是解释学上的难题，二千年前古人已设疑诘难。孔子自答说：“圣人立象以尽意”，崔憬注曰：“伏羲仰观俯察，而立八卦之象，以尽其意。”“系辞焉以尽其言”，崔憬注：“文王卦爻之辞，以系伏羲立卦之象，象既尽意，故辞亦尽言也。”意谓能尽言尽意。在这里，尽管孔子的自我答问和崔憬的解释都以卦象和卦爻辞设论，但并没有理解为什么和怎样才能尽言尽意，而只说明了伏羲和文王作卦象和卦爻辞，此象和辞如何尽言尽意，仍然是需要主体对所诠释文本作出理解和诠释的。

正是解释学的“书不尽言，言不尽意”的不尽性，开了解释学上多彩多姿的解释体系，开展了百家争鸣的学术繁荣格局。当时先秦诸子各家面临错综复杂的冲突和危机。一方面是诸子各家所共同面临的东周共同体的礼崩乐坏，使社会失序、伦理失效、道德失落。东周王朝与诸侯国、诸侯国与诸侯国之间冲突加剧，危机加深；另一方面是各诸侯国的政治、经济、文化、风俗分殊，国家的大小、贫富、强弱差别，其所面临的冲突和危机，亦不同；再方面是诸子主体所处国家其所化解的冲突和危机不同，其所要化解冲突和危机重点有差异。有或化解东周社会全局性的冲突，有或化解某一方面的冲突，有或化解某一诸侯的冲突，从而诸子据以各自设计各种化解之道；第四方面，由于诸子的文化背景、社会环境、个人志趣、思维方式、价值观念等的差分，其化解冲突和危机的主张学说、理论原理也各异，必然导致对经典文本的理解和诠释的多样性。

由于诸子各家都是依据其所要化解的冲突和危机，而提出适应化解所需要的理论设计，这就在诸子各家的主体观念、意识中存在“前见”或“潜意识”，当他们带有这些前见或潜意识来诠释文本时，不免发生歧异。这种现象不仅发生在不同的各学派之间，如儒墨之辩、儒道之辩、和同之辩、义利之辩等，也发生在同一个学派之中，如孟荀的性善恶之辩、法先王与法后王之辩等。前者荀子在《非十二子》和《解蔽》中对墨、名、道、法的一些观点提出批评，指出蔽之所在：“墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知

知,惠子蔽于辞而不知实,庄子蔽于天而不知人。”^[2]解蔽.²⁹⁰认知上的弊病就在于“蔽于一曲”的片面性,而不明“大理”。从荀子批评诸子的弊病,可知诸子各家学说的多样性,这种学说、学术的多样性,《庄子·天下》开宗明义就提出“天下之治方术者多矣,皆以其有为不可加矣”。各是其是,各善其善,无以复加,其实,各家各人,只是各执一端以自好,即只是各执宇宙、社会、人生学问的“道术”的片面,于是对墨翟、禽滑釐、宋研、尹文、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施等各家学术内涵、特色精神、短长作出中肯的评价,是对先秦学术较全面的总结。《吕氏春秋·不二》则以极易简的一字,概括诸子各家学说的内涵和特点:“老聃贵柔,孔子贵仁,墨翟贵廉,关尹贵清,子列子贵虚,陈骈贵齐,阳生贵己,孙臧贵势,王廖贵先,兒良贵后。”其所珍贵各异。其后有司马谈的《六家要旨》和班固据刘歆的《诸子略》等,均以各家之殊,体现各家对经典文本理解、诠释的多样式。

就后者而言,战国时,诸子各家内部资于对经典文本理解的差异和对该学派创始人思想体贴的分歧,以及在绍承本学派思想过程中吸收其他学派思想以适应新形势的需要,而开出新思想等等因缘,造成学派的分化。《韩非子·显学》指出:“自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏这儒。自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏墨。故孔墨之后,儒分为八,墨离为三,取舍相反不同,而皆自谓真孔墨。”这就是孔墨后学对于孔墨思想体贴、理解、诠释的分殊所致,而各人又以自己的主体体贴、理解、诠释是符合孔子思想的本真的。韩非所说孔墨学派的分离,是言之有据的。如《荀子·非十二子》中之批评思孟学派:“略法先王而不知其统,然而犹材剧志大,闻见杂博。”效法先王却不知其根本纲领,而摆出一副很多才能、志向和知识广博的面孔,其学说邪辟而不伦不类,隐晦而没有道理,晦涩而不可理解。

文本诠释的多样性,是诠释学的普遍现象,以及诠释学在发展中的题中应有之义。这种现象不仅是学派的学说不断深刻化、完善化的推动力,而且是学派生生不息的生命力。正是在各学派不断论争的互动、互渗、互补中,造就了中华民族为世界文明古国的荣誉。

四 文本智慧的生命性

经典文本是先贤先圣对于宇宙、社会、人生的生命智慧体贴的文字记录,是对于宇宙、社会、人生的变化发展,根据价值的全面性,系统性道术的言说轨迹,亦是其曲折复杂人生心路历程对于宇宙、社会、人生的生命的体认的写照,因此经典文本本身便充满了鲜活的生命智慧。正由于这种生命性,才使在历史演化的长河中,不断焕发出新的生命智慧,启迪哲学思想持续开出新生面。

观“六艺”之文,及《论语》、《孟子》等,都是切近社会、切近人生、切近现实生活之作,因而其间跳动着生命的灵魂,充满着喜怒哀乐,激荡着善恶美丑,弘扬着道德精神。如此,“六艺之文,《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明礼,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。五者,盖五常之道,相须而备,而《易》为之原”^[3]卷30,艺文志,1723。五经阐述仁义礼智信五常之理,这种诠释虽牵强,但蕴含着人应遵守的道德精神,是活的行为规范。以“六经”为依傍诠释文本的诸子各家,在体认、理解、诠释“六经”中建构各自学说,也各有其活的生命、活的灵魂,正因为如此,给人类留下取之不尽的精神力量和生命智慧。这点司马谈在概述《六家要旨》中已说明:阴阳家“其序四时之大顺,不可失也”;儒家“其序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也”;墨家“其强本节用,不可废也”;法家“其正君臣上下之分,不可改矣”;名家“其正名实,不可不察也”;道家“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应时变化,立俗施事,无所不宜”。司马谈依据他当时社会现实需要和其主体价值观来观照六家,认为有不可失、易、废、改、不察、不宜的方面,是活的东西,是有生命力的东西,不是死的、无用的东西,体现了文本所蕴含的生命智慧。

文本是智慧的提炼、凝聚和结晶,是先人思维智慧的记载。它像夜晚天空中闪烁着的星星,给人以无穷的遐想,引人登入太虚的幻境。当星人碰撞之际,便迸发出智慧的闪光。就礼乐文明的生命智慧而言,礼是别、是分,分别而各安其位,各守其职,“夫夫、妇妇、父父、子子、君君、臣臣,六者各行其职”。换言之,人的视听言动应与其社会角色相符合,做什么社会角色就像那个社会角色,这是有序;乐是和,是谐,和发乎情,情而有爱,“仁民爱物”,这

是生命的付出,爱民爱物,这是生命的价值,生命的付出和价值合为生命智慧,这是礼乐文明的核心精神理念,也是“六经”文本智慧的生命性体现。

五 文本价值的开新性

文本价值蕴含着文本自身的价值与社会价值、短期价值与长期价值、民族价值与世界价值、特殊价值与普遍价值等^③,构成其间的张力,每一个人、社会、民族、国家都有一定的价值观。价值观就像一只无形的手那样指引、制约着一个人、社会、民族、国家的思维方式、行为方式,渗透在政治经济、文化、制度之中,记录在文字语言之内。从这个意义上说,经典文本蕴含着特定时代的个人、社会、国家、民族的价值观。作为被社会、国家、民族普遍认同的,以文字表现形式的“六经”,便是那个时代的主流文化;作为被某个学派认同的、以文字表现形式的《墨经》^④等,便是那个学派的核心价值观,及思想行为的准则,否则就是非墨。

“经”由于其言简意赅,给后人留下无限的理解、诠释的空间。理解、诠释主体又往往按照自己的价值观对经典文本加以诠释,而有一人一义、十人十义的状况,所以《汉书·艺文志》把各家异说,统归于“六经”之支和流裔。诸子对于“经”的体贴、理解、诠释的文字语言形式,便是“传”,如“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”^{[4]卷47,孔子世家,1937},这与通行本《易传》近,另是马王堆帛书《易传》,就与通行本殊异,而先秦时对《易经》已有不同的理解和诠释,从而开出新思维、新观念。“昔仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖。故《春秋》分为五,《诗》分为四,《易》有数家之传”^⑤。体现了文本价值的开新性。就道家而言,老子著《道德经》,《庄子》是对于《道德经》的体贴、理解和诠释,韩非《解老》、《喻老》也是对《道德经》体贴、理解和诠释,却开出两种鼎新的路向。两者都存在对老子的“误读”,但“误读”也是一种解释。可能正由于这种“误读”,而开出道、法二途。

庄周之学虽“要本归于老子之言”,但其逍遥自然的人生境界是其为道的精神,“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老”^{[5]卷3上,大宗师,246-247}。道是无为无形的实存,是天地万物的本根和产生者,

它永恒存在,包裹六极,无限广大,“夫道,覆载万物者也,洋洋乎大哉”^{[5]卷5上,天地,406}。道实存但不是一个实物,作为“自本自根”、“生天生地”的道,是度越于物的,“有先天地生者物邪?物物者非物。物出不得先物也,犹其有物也。犹其有物也,无已”^{[5]卷7下,知北游,763}。化生万物的不是物,而是道,由道而有天地万物,万物便生生不息。万物是有形有象有始的,若落入有始与无始的循环追究,不断重复是无结果的,这样庄子便赋予老子“天下万物生于有,有生于无”以新解,这是就形而上的道体而言的。《老子》认为:“道可道,非常道。名可名,非常名。”《庄子》也以道“视之无形,听之无声,于人之论者,谓之冥冥,所以论道,而非道也”。并云:“道不可闻,闻而非也,道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不形手,道不当名。”^{[5]卷7下,知北游,755-757}道不可闻、见、言,可闻、见、言的就不是道,道不可当名。

庄子斥责道德,与老子同。德是一种调和的状态。“调而应之,德也;偶而应之,道也”。郭象注:“调偶,和合之谓也。”^{[5]卷7下,知北游,745}调和顺应,便是德,随机应物,便是道。调偶道德,即是顺应自然之性。如何顺应自然之性?就是“去德之累,达道之塞”^{[5]卷8上,庚桑楚,810}。如何去累达塞?他认为荣贵、富有、高显、威势、声名、利禄六者,是扰乱情志的;容貌、变动、颜色、辞理、气息、情意六者,是系缚心灵的;憎恶、爱欲、欣喜、愤怒、悲哀、欢乐六者,是德性的患累;去舍、从就、贪取、施与、知虑、技能六者,是大道的阻塞。此四种二十四者若不扰乱心胸之中,心就能公正宁静,平正宁静,就能明澈虚空,虚空就能无为而无不为,“道者,德之钦也;生者。德之光也;性者,生之质也”^{[5]卷8上,庚桑楚,810}。道是德所钦仰的,化生是德的光华,自然之性是生的本质。“彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德,一而不党,命曰天放”^{[5]卷4中,马蹄,334}。德为得,耕织而食衣,物各自得,这是人的共同的本能,也是其自然之性。盛德的时代,无君子小人之别,智巧不用,自然本性不离失,民性纯朴。有了圣人以后,急急求仁义,而有迷惑;追求礼乐,天下分离。仁义不真,礼乐离性。“道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐”^{[5]卷4中,马蹄,336}。毁坏道德以为仁义,这是圣人的过失,显然是对老子“大道废,有仁义”的发挥。

庄子对“道德之意”核心话题的体贴、理解和论

释,是以道家老子为准则,是老子思想后续的大成者,开出以寓言、重言、卮言的新形式。韩非与庄子异,他“以道为常,以法为本”。通过对《解老》、《喻老》的新诠释,对其法术之学找到了形而上学的理论根据。《老子》说:“有国之母,可以长久。”韩非将母理解为道,道母是天地资始资生的依据,道是万物之所以然,理是道生成万物的纹理或规则,而使复杂的万物条理化。然而韩非解老,是老子文本价值的开新:他继承老子天道自然说,但不认为道是先天地生的虚空的实存,不是不可名言的,“唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之有消散也,不死不衰者谓常。圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰道,然而可论”^[6]解老,159-160。道是与天地俱生的,但就其不因天地的消散而消散、死衰而死衰而言,这是常道。就其圣人所观察的那个幽远的虚空,所用那个周转的运行轨道,勉强称其为道,这个道是可以论说的。道不

是无为的,而是赏罚之道,“夫赏罚之为道,利器也”^[6]内储说上,239。韩非集法、术、势之成,转老子无为之道为有为之道,无为而治为法术之治。认为作为英明的君主,必须忠于法,“明主之道忠法”,“明主之道,党必出乎公利”,这与老子的“法令滋彰,盗贼多有”的思想相悖,但却是依法术之学对老子之道的新解。

文本价值的开新,有时往往是对文本价值的“误读”,这种“误读”犹如“六经注我”。此我即“误读”主体对经典文本的理解和诠释的我,我是借诠释这种形式来阐述自己的价值观念、理论思维,其间往往涌现理论体系的创新、理论观点的创新和理论方法的创新,这就是所谓“返本开新”。由于理解和诠释主体价值观念、思维方法这只“无形的手”的不同,在“返本”时,对本的价值选择和评价也异,其开出的新亦殊。

注释:

- ①参见拙著《中国哲学逻辑结构论》,中国社会科学出版社1989年版,第66-68页。
- ②《易经》中只提出阴,“鸣鹤在阳,其子和之”,帛书《易经》“阳于王廷”通行本作“扬”,未见阴阳连用。
- ③参见拙著《和合价值哲学》,《和合哲学论》,人民出版社2004年版,第227-294页。
- ④“相里勤之弟子,五侯之徒,南方之墨者苦获,己齿,邓陵子之属,俱诵《墨经》,而倍诵不同”(《天下》,《庄子集释》卷10下,中华书局1985年版,第1079页)。
- ⑤见《艺文志》,《汉书》卷30,中华书局1962年版,第1701页。《春秋》分为五,韦昭注:“谓《左氏》、《公羊》、《谷梁》、《邹氏》、《夹氏》也。”《诗》分为四,韦昭注:“谓《毛氏》、《齐》、《鲁》、《韩》。”

参考文献:

- [1]雅斯贝尔斯.历史的起源与目标[M].北京:华夏出版社,1989.
- [2]梁启雄.荀子简释[M].北京:古籍出版社,1957.
- [3]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [4]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [5]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1985.
- [6]梁启雄.韩子浅解[M].北京:中华书局,1961.

[特约编辑:蔡方鹿]