

【哲学研究】

酒、诗、思*

——对陶渊明《饮酒》诗的哲学诠释

臧要科

摘要:《饮酒》诗是陶渊明的一组五言诗,共20首。《饮酒》诗中,酒、诗与思共同支撑起陶渊明的思想世界,陶渊明对天人关系的哲学思考发生于酒、诗与思的相激相荡中。天人共同构成着世界,陶渊明把世界称为世间人境,物与人共在于世间人境。人生活于世间人境,或迷或悟,各成一精神境界,亦各居一境域。在陶渊明看来,心能远物并且带来寂静,在寂静中吾亲近于物,观物之为物,物我性分自足,我既不化物,亦不物化,物我各持其性,自在、适性、逍遥。

关键词:物;诗;思;吾

中图分类号:B235.9

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2015)07-0102-05

真我是吾,吾吟出诗,诗以语词形式呈现,故诗是显;诗又是吾之情动于物后思之体现,故思是隐。有形之诗呈现着吾对生活世界的无形之思,何故?因为,语词指向物,物实是具有自然之物形象的为我之物。吾便生活于由物和其他人构成的世间人境中。基于此,我们可以说,陶渊明是在追求一种哲学吗?抑或他所追求的哲学不过就是诗?

一、世界:人与天

世界由人和天构成。世界无形不可见,有形可见者是具体之人与多样性之天地万物。人和天是“两”,世界是“一”。

人与天相对,是构成世界的一端。人既指一种存在者,亦指此特殊存在者之作为。世界蕴含着人,但人又可以整体地去观和思世界,人作为构成世界的存在者,并不能跳出世界来观和思世界,而是通过天地万物去观和思世界。人何以能如此?因为人能言,人通过言去观和思世界。人作为语言性存在者,

所观和思之天地万物并非纯粹天然之自在存在者,而是能且已被人在语言中所把握者。

天与人相对,是构成世界的另一端。天即天地,天地是万物之总名,并非苍茫之谓,有形可见之天空和大地同其他万物一样呈现为自然样态,体现着天。自然既指有形可见的多样性的天地万物所显现者,又指多样万物中的统一性。自然并不是自然界这一实体,而是与人为相对的不为而然。由此可知,天既指物,又指物不为而然之物性。没有人,物已存在,只不过这样的存在者还不能称之为物;人出现后,当人在语言中去称谓物时,物才可以称之为物。而且,人对物的作为又使物进一步分裂为自在之物与为我之物,人的作为在将物对象化的同时,也将人自身工具化和物化。世界之为世界,便在于人与天相对,在于自在之物化为为我之物。与物之不为而然的本然存在样态相比,世界中的物被人化了,人在将自在之物人化的同时,自身也被物化。物的人化与人的物化,是人在世的必然过程,人之思便发生在这个时域

收稿日期:2014-11-26

* 基金项目:河南大学人文社会科学重点项目“经典与诠释——魏晋南北朝经典诠释传统研究”(2012RWZD03)。

作者简介:臧要科,男,河南大学哲学与公共管理学院副教授,硕士生导师,哲学博士(开封 475004)。

中,人之觉悟与超越境界在此基础上方可展开。

陶渊明《饮酒》诗中的世界可分为物的世界与人的世界。物的世界由山、林、寒暑、日夕等构成,其中存在着飞鸟、秋菊、松等物,这是自然而然的世界。人的世界由人以及人之作为的客观化构成,人的世界亦称为世间人境^①,与物的世界相比,世间人境中的存在者多与人之为作为相关,如善报、饥寒、行止、是非、毁誉、言、情、名、身等。物的世界与人的世界,虽然构成不同,存在者也不相同,但这并不意味着它们是截然不同的两个世界。物的世界与人的世界,是人从物(自然而然)的方向或者从人(作为)的方向,观和思与人相对者所致,方向虽然相反,但每一个方向上所观和思者却都是同一个世界。所以,《饮酒》诗中物的世界与人的世界的划分,乃是陶渊明分别从物和人这两个相反方向观和思世界的结果。这表明,天与人,自然与人为,在陶渊明思想中有着明确的区分,但另一方面,陶渊明又认为,物的世界与人的世界之间有着某种联系。“寒暑有代谢,人道每如兹。”^②人之道同于天之道,人的世界的运行规则表现出与物的世界运行规则的相似性。天、人本不相同,但天与人之间又存在某种联系,即物的世界与人的世界要受到同一个道的支配。对于陶渊明而言,在天与人之间,他更倾向于天,《饮酒》诗中多处表现出的就是他对于天的自觉趋向。

二、物与酒

酒是《饮酒》诗的主题,以酒为中心,《饮酒》诗构成了一个意义整体。在《秋菊有佳色》中,陶渊明说“汎此忘忧物,远我遗世情”^③,酒能远我遗世之情,是忘忧之物,让在世之我忘世,从而达乎一种自由的存在样态。这样看来,酒是物,那么何谓物?

在《饮酒》诗中,物有三层含义。

第一,在宇宙中随寒暑、日夕、阴阳生死循环着的自然自在之物,如鸟、木、菊、篱、松、草、兰等。它们形态各异却同样自然、自在。值得注意的是,在《饮酒》诗中,陶渊明往往用荣、青、高、独、寒、群、翔等字眼来形容和修辞如此这般自然自在之物,而不是用写实的、描述性的字眼来忠实客观地描摹它们。用字上的这般斟酌与思量,反映出陶渊明重点不在鸟、木、菊、篱、松、草、兰等是什么样的存在物以及它们是如何存在的,而是要以此为中介,去追寻自然自在之物中所蕴含者。

第二,在世间人境中,进入人的视域并与人打交道的人为之物,亦称为器物。如蔽庐、东篱、杯、壶、酒、故路、车马、良弓等。对于庐、路、弓等物,陶渊明多用蔽、良、故等价值语词来修饰。与自然自在之物中所呈现的自然之境不同,人为之物中所呈现的则是世间人境,其中充满了是非善恶报应,承担着是非善恶报应的人们亦常常可以对人为之物施加工具性的价值判断。

第三,世间人境中的人事亦是物。此是人在化自然之物为为我之物过程中人的物化,亦是人在世的必然过程。在世间人境常人眼中,名利、是非、善恶、报应多涉及人之为人以及自我之为自我的肯定,故往往执着于此。但是,陶渊明发现,世间人境中人们所追求的名利、是非、善恶、报应等人事,看似与人密不可分,但就其实质而言,却与自然自在之物以及人为之物处于同一个层次,相互转化,流动不居。在“积善云有报,夷叔在西山”^④的质问中,在“一生复能几,倏如流电惊”^⑤的感叹中,在“行止千万端,谁知非与是”^⑥的疑问中,我们看到陶渊明对于生命本质的洞察:生命如流,生死一体。生死如此,更何况与此物理性形躯有关的名利、是非、善恶、报应?所以,在达人^⑦眼中,名利、是非、善恶、报应和物一样,均与人之为人之者没有太大关系,人之自由亦不能由此获得。

《饮酒》诗中,陶渊明对物的上述区分,并不意味着存在三种不同的物,毋宁说,它们都只是同一物的不同化育阶段或变化方式,是物的不同面相。这种区分,同时也显示出物之为物者不在其外在表现出来的物象、功用或关系中,而在其虽三而一共同性中,这个共同性方是物之为物者,即物性。那么,什么是物之物性?何谓物?郭象^⑧在注《知北游》“有先天地生者,物耶”一句时,说到:

谁得先物者乎哉?吾以阴阳为先之,而阴阳者即所谓物耳,谁又先阴阳者乎?吾以自然为先之,而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣,而至道者乃至无也。既以无矣,又奚为先?^⑨

物之为物,在于物之自尔,什么是物之自尔呢?物之自尔即物之自然,那么何谓自然?“然则生生者谁哉?块然而自生耳。自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然。则谓之天然。天然耳,非为也。”^⑩自然并非空间概

念,而是指自己而然。自己而然即去除人为顺随阴阳大化的天然,亦即不为而然。由此可知,物之物性即是悬置人为后的自然而然,此自然而然又内通于天,即天然。世间人境中的天人相对,实际表现为人物相对。物之物性在于物之自然而然(天然),物自己规定自己。万物虽各不相同,但都是不待他物而自己规定自己者,此为物之物性,物性外化为不同面相之物象,此是物之分。

人、酒、秋菊、南山莫不一一性分自足地存在于世间人境。但是,有的人逐于名利是非善恶报应而乱生于心,有的人则能在此充满名利是非善恶报应的世间人境中做到情不应乎外而乱不生于心,在陶渊明看来,关键在于“心远地自偏”^⑩。远并非空间上远离世间人境^⑪,相反,吾身仍在世间人境,吾心却能在洞察人所追求之名利、是非、善恶、报应等关系中的物之物性后,觉醒并觉悟到人之为人不在此诸多外在关系中,并对此诸多人为之关系进行有意“悬置”(即为“无为”^⑫),在无为中,世间万物如其本性地呈现出来,吾则静静地观赏着这个世界,此即“此中有真意,欲辩已忘言”^⑬。

在《饮酒》诗中,物虽三而一,一是性,三是分。在世间人境中,万物性分自足地存在着。世间人境中的常人往往在人与物相对时,迷执于物之分,迷执于人化之物和人之物化关系而不自知,以为此方是人之人者,从而遗忘人之本真存在,自身亦沉溺于世间人境。悟道之人既能在纷繁万物中观物之一(即物性),又能在物之一中观物之纷繁,还能观人之形躯及生死之物性本质,从而在世间人境中能以远物之心超越当下之物,获得吾之真正自由。此自由属于达观之人的精神境界,并不会使自由之人在世间人境中获得实际效用,其意义在于,自由之人在对世间人境万物静静的观赏中能与万物融合为一。但是,作为精神境界就存在着能否以及如何达到的问题。对于陶渊明而言,有一个中介,自由的精神境界可以借此中介达到,这个中介就是酒。^⑭“汎此忘忧物,远我遗世情”,酒使人超越世间人境中的名利、是非、善恶、报应等人之情,不为之所累,从而达到自由的精神境界。酒是使人获得自由精神境界、达到自由存在样态的中介,在陶渊明这里酒与自由有着内在的关联,这是因为,酒是物,是一与多的统一,其中聚集着天与人。酒是人用谷物与水酿造的馈赠之物,在酒中有着自然泉水和阳光雨露滋养成熟的谷

物,赠之于人,又把人与人之间的关系聚集于其中。于是,分离之天与人在酒中聚集着,酒把世间人境中分离之人与物聚集在一起,人与物的统一就在于这种聚集中发生着。

《饮酒》诗《故人赏我趣》云“不觉知有我,安知物为贵。悠悠迷所留,酒中有深味。”^⑮在陶渊明看来,酒中有深味,在酒这一物中,我可达到无我的存在样态,在这种存在状态中,不知何者为我,何者为物,物与人不再分裂与对峙,两端归于一,回归于本真的存在。《饮酒》诗《青松在东园》更是道出回归存在之真的状态“提壶挂寒柯,远望时复为。”^⑯酒壶挂于近旁松树上,我却眺望远方。酒壶因为我不再看它便与我疏远了吗?我在远眺什么,是那个南山吗?还是他物?远会导致我与远方之物的陌生吗?远与近的差别真的存在吗?或许,我既不看酒壶与松树,也不看远方的南山与他物,我只是在寻视。寻视是解脱后的闲暇,是“结庐在人境,而无车马喧”^⑰的超脱,在悠然的闲暇超脱中,世间人境之真意通过诗人的诗向我们吟唱着。

三、言与诗

陶渊明用诗向迷执之人吟唱着世间人境之真意。那么,何谓诗?诗何以能道出世间人境之真意?

诗之为诗,在于诗是言,是人与世间人境之间的中介。诗之本真言说,在于诗道出了世间人境中“物我两忘”之人所悟出的天人一体这一存在之真,在于诗道出了世间人境中即世而超世的超越性精神境界的语言性这一本真维度。在“采菊东篱下,悠然见南山”^⑱的吟唱中,诗道说出了存在之真:万物性分自足地存在着,一山,一树,一花,一草,莫不自足不待他求地存在。此真是“物我两忘”中万物性分自足地存在,是悟道解脱之人在悬置人为从而达到天人一体的精神境界中所观到的世间人境之真。

《饮酒》诗是五言诗,陶渊明以五言诗见长。对于陶渊明的五言诗,朱自清在为萧望卿《陶渊明批评》一书作的序中写道“陶渊明显然接受了玄言诗的影响。玄言诗虽然抄袭老庄,落了套头,但用的似乎正是‘比较接近说话的语言’。因为只有‘比较接近说话的语言’才能比较的近意而入玄……他之所以能够超过玄言诗,却在能摆脱那些老庄的套头,而将自己日常生活体验化入诗里。”^⑲这种“日常生活的化验”用道家的话来说,就是“真”与“淳”^⑳。在

陶渊明的诗中,既没有“有无之辩”方面的玄谈,也没有华丽词句的运用,有的只是用直朴语言写成的诗句以及其中所呈现出的世间人境中的自然意蕴——“真”与“淳”。玄谈将人之意义消解于“有无之辩”的玄言中,而对世间人境的近乎精雕细刻的写实的描述,又致使华丽的语言追求代替了对人之意义的追求。陶渊明则是以“得意忘言”之旨,将世间人境中生活体验用接近生活化的语言显示出来,在“欲辩已忘言”中,呈现出世间人境中的真意,人之意义和人之自由亦正在此过程中展现。在陶渊明醉酒后的自娱的诗句中,人事的物性本质,天道与人道的统一,物我的一体,通过青松、秋菊、归鸟等等这些世间人境中人所熟悉之物,被陶渊明用直朴的语言表现出来。陶渊明《饮酒》诗之真在于它是本真之诗,在于其言说中的思,此思指向世间人境,指向人与物的本真之在,亦指向存在自身。

四、诗与思

《饮酒》诗虽以酒为主题,但酒并非陶渊明的终极指向,毋宁说酒是天人之间的中介。在酒中,陶渊明体悟到天人并非相离,而是本源一体,然后在诗的言说中,道说着关于天人的思,如陈师道所言“渊明不为诗,写其胸中之妙耳”^②,此妙就是关于世间人境本真样态的思。对于陶渊明诗中的思,现代学者也有深刻的认识:“陶渊明的诗颇富哲理,除了中国的道家哲学是陶诗的直接思想渊源外,西方哲学家中,似乎只有海德格尔的哲学与陶诗中的哲理相近,也比较能解释陶诗;海德格尔的哲学颇富诗意,中国诗中较能表达海德格尔哲学的似乎只有陶诗。”^③

陶渊明《饮酒》诗中的思指向人之在。那么,何谓人?我又是谁?梦与醒时的哪个我才是真正的我?我的价值在哪里?在修身治国平天下追求中吗?我的自由在哪里?在化物之功中吗?抑或在对世界的观赏中,我会获得自由?在醉与醒,隐与仕,心与身的相对中,陶渊明对上述问题进行着自己的思考并做着自己的选择。

陶渊明对自我的思考源于他对世间人境的观察。在世间人境中,与人密切相关者是名利、善恶、报应等,德性与事功等一度被视为人之为人者,修身齐家治国平天下是人之应有的追求。但是,陶渊明发现了对人进行外在设定的误区,并进而将何谓人的问题转换为何谓真正自我,以及我应该如何在世

等具体问题。与抽象人性问题探究不同,自我问题以个别我的觉醒为基础,涉及在世的多样性,与此相联系,自我的境界也是多样性的。但是,归纳起来,无非如下四种:第一,形躯我——以生理及心理欲求为内容;第二,认知我——以知觉理解及推理活动为内容;第三,情意我——以生命力及生命感为内容;第四,德性我——以价值自觉为内容。^④

在陶渊明的《饮酒》诗中,醉与醒的互置,显示出客观认知与理性推理并不为陶渊明所重视;对于生命短暂的洞察和对荣衰与善恶的质疑,显示出世间人境中常人所贵重的形躯与德性之名利亦并不为陶渊明所重视。而在《饮酒》诗之《结庐在人境》中,我们看到了陶渊明心有所归,不再徘徊。在心远中,陶渊明看到了世间人境中的真意——人境、车马、秋菊、山气、日夕、飞鸟等等莫不一一自足不待他求。此世间人境之真,在心远人为喧哗之后的寂静中呈现,远不是距离上的扩大,寂静也不是静止不动的无声。^⑤在心远与寂静中带来的反而是亲近与活跃。在心远带来的寂静中,我静静地观这个世界,不去追求齐家治国平天下之外在功业,也不去修身以成就内在德性,只是静静地观这个世间人境的大化流行,并随它一同慢慢地变化着。这个静观之我就是情意我,情意我所突出者是人的生命力与生命感,注重把整体作为一个整体来观以及观此整体时的所悟。

在《饮酒》诗中,陶渊明常用吾^⑥来表示情意我,吾在世间人境中似醉真醒;我则多与身、情相联用,代表着世间人境中沉迷于物欲与名利中的躯体我和德性我,我在世间人境中似醒真醉。吾与我的区分,并不意味着不同的存在,而是指在世之人的不同面相,迷时是我,觉时则是吾,迷与觉全是自我之事,依心而行。自我之迷执,迷在误以为不同面相之形躯我或认知我或德性我为一实体性存在,故而,与形躯我相关之物欲,与德性我相关之德性名利,与认知我相关之情感均实体化之,并企图长久拥有,然而,“一生复能几,倏如流电惊”,所贵之身,千金之躯^⑦终究会随着大化的流行而消逝,与此身相关之物欲、名利也会烟消云散,但世界仍然存在,世间人境仍旧喧哗着。所以说,迷时之我与觉时之吾,实乃自我之不同精神境界。

精神境界涉及自我与世界的关系。陶渊明对人之在的思不仅深入到何谓真正自我的层次,而且还涉及吾与世间人境的关系,以及吾对世间人境的理

解和由此带来的自由的在世样态。陶渊明《饮酒》诗中的世界就是人生活于其中的世界即世间人境,世间人境包含有官场、田园等不同的境域。这些不同的境域是同一个世间人境中的不同的境域,而非两个不同的世界中的不同境域,所以,从一个境域到另一个境域并不意味着出世或入世存在样态的改变,而是意味着出仕或入仕生活方式的不同。所以,生活于不同境域中的人要面对和解决的问题仍然是人与世界关系问题。陶渊明生活的时代,对此问题的解决已有三种路向:第一,儒家心性之学,儒学之自我,以健动为本,其基本方向乃在现象界中开展主体自由,故直接落在化成意义之德性生活及文化秩序上;第二,道家逍遥之学,道家之自我,以逍遥为本,其基本方向只是观赏万象而自保其主体自由,故只能落在一情趣境界上及游戏意义之思辨上;第三,佛教舍离之学,佛教之自我,则以静敛为本,其基本方向是舍离解脱,故其教义落在建立无量法门,随机施設,以撤销万有上。^③上述三种路向有一个共同的基础:心性。陶渊明在《饮酒》诗中,儒道释语词穿插运用,显示出他同时涉及儒家、道家、佛家三种路向,是站在与此三家共同的心性基础上来追问人与世界关系这一基本问题的。

五、余论

吾生活于世间人境,人之为人者源于自觉之心,此心并非儒家的含理之心,亦非佛教的虚妄不真之心,而是能观物并远物之心。观物时,吾心若镜,远物时,吾在寂静中亲近物。唯能远物,方可破执悟道,唯能观物,方可呈现物之物性。吾居于世间人境,在心之远带来的寂静中,悠然看南山,吾亲近于物,物、吾性分自足,不再两分,而是共同构成世间人境,共存于其中,此即“无我之境”。何谓无我呢,“以物观物,故不知何者为我,何者为物”^④。以物观物,即去除人为,无为地观物,唯如此,人才不再化自然之物为为我之物,物之意义才不再仅仅只是为人所用,物才是物,人之为人也不再在人的化物之功中。不知何者为物,何者为我,即是物我两忘,此忘是世间人境沉迷之人对所迷执者的悬置,唯在此主动悬置中,方能破执觉悟。在吾心主动的忘(悬置)中,吾处于物我两忘的精神境界,处于此精神境界中的吾,并没有隐遁山林,亦没有渡往彼世净土,吾仍然存在于世间人境,用诗言说着吾所观之世间人境。

在独立之诗中,语言向我们说话,道说着世间人境之真。在诗之本真道说中,物我性分自足地存在着。

陶渊明用诗吟唱着天人之思,酒、思与诗在这里完美融合在一起。

注释

- ①②⑦参见袁行霈《陶渊明集笺注》,中华书局,2003年,第247、261页。以下仅注页码。②③④⑤⑥⑪⑫⑬⑭⑮⑯袁行霈《陶渊明集笺注》,第239、252、240、243、250、247、247、268、254、247、247页。⑦达人正是破执之人,参见袁行霈《陶渊明集笺注》,第239页。⑧袁行霈认为“《庄子》的版本原来各异,郭象编辑的一种在唐以后成为定本,一直保存到现在,其他版本都佚失了。郭注本在魏晋也是最流行的版本,陶渊明不可能没见过这个本子,他显然是通过郭象的注释来理解《庄子》的。因而他所思考的自然,明显地受到郭象的影响。”见袁行霈《陶渊明研究》,北京大学出版社,1997年,第5页。⑨⑩郭庆潘《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局,1985年,第764、50页。⑫距离上的远近并不能使人更清楚地把握物之物性和人之人性。正如海德格尔所言“短距自身并非亲近,远距并非遥远。”见海德格尔《诗·语言·思》,彭富春译,文化艺术出版社,1991年,第146页。⑬楼宇烈《老子道德经校释》,中华书局,2008年,第8页。无为本身就是一种为,是悟道之真自我的因循自然而为,陶渊明“心远地自偏”中所强调者正是基于自觉心发明的因循自然而为。⑭梁代昭明太子萧统《陶渊明文集序》云“有疑陶渊明诗篇篇有酒,吾观其意不在酒,亦寄酒为迹焉。”见萧统《陶渊明文集序》,袁行霈《陶渊明集笺注》,第613页。⑮朱自清《朱自清序》,萧望卿《陶渊明批评》,开明书店,1947年,第2—3页。⑯参见朱自清《陶诗的深度》,《朱自清古典文学论文集》,上海古籍出版社,1981年,第569页。⑰陈师道《后山诗话》,何文焕辑《历代诗话》,中华书局,1981年,第304页。⑱张世英《海德格尔的形而上学——兼析陶渊明的诗》,《文史哲》1991年第2期。⑲参见劳思光《新编中国哲学史》第1卷,广西师范大学出版社,2005年,第109页。⑳正如海德格尔所言“寂静绝非只是无声。在无声中保持的不过是声响的不动。而不动既不是作为对发声的消除而仅仅限于发声,不动本身也并不就是真正的宁静。不动始终仿佛只是宁静的背面而已。不动本身还是以宁静为基础的。但宁静之本质乃在于它静默。严格看来,作为寂静之静默,宁静总是比一切运动更动荡,比任何活动更活跃。”见海德格尔《在通向语言的途中》,孙周兴译,商务印书馆,2004年,第22页。㉑叶嘉莹注意到了陶渊明《饮酒》诗中对自我的两重划分,参见叶嘉莹《叶嘉莹说陶渊明饮酒及拟古诗》,中华书局,2007年,第151页。对吾与我作严格区分的是庄子,道家理论中心正是情意我,庄子“吾丧我”一语之意亦正是要破除世人对形骸的执着,从而达至逍遥之境。陶渊明吾我之分实承庄学而来。参见王叔岷《陶渊明诗笺证稿》,中华书局,2007年,第278页。㉒参见劳思光《新编中国哲学史》第2卷,广西师范大学出版社,2005年,第240页。㉓王国维《人间词话》,邬国义点校,傅杰、邬国义主编《王国维全集》第1卷,浙江教育出版社,2009年,第461页。

责任编辑:涵 含

【哲学研究】

论周敦颐对《中庸》的诠释*

张培高 杨莉

摘要:虽然《周易》与《中庸》在周子的体系建构中都起到重要的作用,但所扮演的角色仍然有所不同。其中《周易》在周子的体系中主要起着建构本体论的作用,如他以“太极”作为“诚”的依据,而《中庸》则在其体系中主要起着建构心性论与工夫论的作用。如从心性论上说,无论是“诚者,圣人之本”还是“性者,刚柔、善恶,中而已矣”,主要都是以《中庸》为基础而进行立论的。从工夫论上说也是如此,“立诚”与“至中”的修养工夫显然是基于《中庸》而立论的,而“主静”“知几”“立志”都是围绕“诚”而进行的,最终目的是为了达到“诚”的境界。

关键词:周敦颐《通书》;《中庸》;诚;辟佛

中图分类号:B244.2

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2015)07-0107-05

周敦颐的学术著作主要有《太极图说》《通书》等。^①虽然从书名上看,《太极图说》与《易通》(即《通书》)都是解《易》之书,但从诠释方法上说,两者则有较大的不同。《太极图说》基本是就《易》而发挥,而《通书》除了发挥《易》的思想外,还发挥了《中庸》《论语》《孟子》的思想,尤其是引《中庸》的思想来解《易》,同时也以《易》来解《中庸》,这是一种《庸》《易》互训的诠释方法。可以说《通书》是一部以《周易》与《中庸》为基础的综合创新之作,既可以看到是解《易》之作,又可以看成是解《中庸》之作。《周易》与《中庸》在周子的学术体系中均占有重要的地位,但所扮演的角色仍有所不同,大致来说,周子主要以《周易》作为建构本体宇宙论^②的依据,在此基础上,主要以《中庸》作为建构心性论和工夫论的依据。

一、“诚,五常之本,百行之源”

要复兴儒学回应佛教的挑战,首先要为儒家的价值观寻找本体宇宙论的依据,因为本体宇宙论是

肯定世界真实性与合理性的理论基础,而世界的真实性与合理性是儒家价值观产生、存在的前提。周敦颐为儒家价值观寻找本体宇宙论的思路也是如此。他首先分析了世界万物的生成。他在《太极图说》中写道“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。‘乾道成男,坤道成女’,二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。”^③要弄清这段话的意思必须首先弄清“无极而太极”的含义。而其含义,自朱陆争论以来,至今未解决。

从南宋初年流行的版本来看,首句有三种表述:“无极而太极”是“延平本”的表述,“无极而生太极”是杨方所得的“九江故家传本”的表述,“自无极而为太极”是宋史馆所修《国史》中《周敦颐传》的表述。后两种表述比较接近,那这两种版本是否可靠

收稿日期:2015-01-14

* 基金项目:西南石油大学青年教师学术发展基金支持;国家社会科学基金一般项目“两宋《中庸》学及其现代价值研究”(15BZX061);西南石油大学校级科技基金资助项目“文化研究科研团队”(2012XJRT001)。

作者简介:张培高,男,西南石油大学马克思主义学院讲师,四川大学宗教所博士后,哲学博士(成都 610500)。

杨莉,女,西南石油大学马克思主义学院讲师(成都 610500)。