

# 道家就像“太空人”

□ 郭继民

被喻为“东方诗哲”的方东美先生，善用比喻，他常常以传神的比喻将深邃、难解的哲学点化为灵动的艺术；既能准确地表达出深刻的哲学内涵，又能激发起人们对哲学的兴趣。不过，由于方东美学识广博，思维独特，又常常天马行空，纵横捭阖，“言此而及彼”，亦使得其妙理未能得到充分的展开。譬如，方东美将道家喻为“太空人”就极富洞见，他以为，“道家在中国精神中，乃是太空人，无法局限在宇宙狭小的角落里，而必须超升在广大虚空中纵横驰骋，独来独往。”他曾用司空图《诗品》之“具备万物，横绝太空。荒荒油云，寥寥长风”之诗学意境来比喻道家“太空人”的品质。然而，由于方先生采用的是艺术化的诗性语言，且对之缺乏系统的分析与探究，未免使得后学“达于美而疏于理”，进而导致“太空人”之妙义隐而不彰的局面。

那么，“太空人”究竟有哪些含义呢？方东美是基于何种见解将道家定位于所谓“太空人”呢？倘若系统地研究方东美哲学，当知方先生将道家定位于“太空人”的缘由及含义皆颇为丰富，且相互关联，考究起来，其义有三。

其一，“太空人”所喻的“原始空间”。“太空人”之喻，首先来自老子的对“时间历史”的“否定”，这种“否定”是基于“与儒家对比立场”而论的。方东美认为就儒家思想而言，有两个主要传统，一为《尚书·洪范》篇，一为《周易》。前者重在继承、衔接，暗示永恒的一面；后者则重创造、开拓，重视流变的一端。要言之，儒家把人置于生生不息的、连续时间的长河之中，从流溯源，由源顺流，以时间创化之过程来描绘人类生活的世界。道家却不然，道家创始人老子不满春秋时代之剧变，他试图逆时间之流而回，直至时间的起点，进而超越时间，以便进入无时间存在的永恒空间之中。此恰如方东美认为的那样，“顺着时间之流而愈变愈坏，而要透过时间之幻想，将世界向高

处、向外去推，推到人类无法根据时间生灭变化的事实以推测其秘密，而进入一永恒的世界”。无疑，以时空论世界，永恒的世界只能是空间的世界，因为时间是流动的，在流动的时间里安排世界只能是变动不居的世界。因此，方东美认为孔子的哲学是“变易”的哲学，并将儒家喻作“时际人”；相对于时间而论，空间则是永恒的、不动的。依此推理，老子无穷追溯到的永恒世界只能是“空间世界”——这种空间即笔者意义上的“原始空间”。在这种原始空间里，人与万物各得其所，保持着一种固有的“朴未散”的品性，一种近乎永恒不变的品格——只有在此近乎永恒的原始空间里，人们才可以保持素朴之心，故方东美将原始道家(尤其老子哲学)称为“太空人”。

其二，“太空人”之喻的第二层含义为“艺术空间”。“艺术空间”源自庄子的《逍遥游》。对于老庄哲学，方东美似乎更偏爱庄子，这首先在于方东美特有的诗人气质与庄子极具浪漫的诗性品格有关，同时亦与庄子用艺术的手法化解了老子哲学中所存在的诸多“矛盾”有关(自然，这些“矛盾”在方先生看来，是由于老子过于简洁的表述方式造成的)。尤为重要的更在于庄子开拓出的“逍遥游”的境界，直接导致了方东美“太空人”的“艺术空间”。庄子《逍遥游》中所描绘的“抟扶摇而上者九万里，绝云气，负苍天”之大鹏形象，乃是至人、真人、神人逍遥之境之化身，这种“寥天一”的逍遥即为无限空间的逍遥，亦是无限时间的逍遥——倘若存在时间的话。正如方东美所认为的那样，“庄子更进一步，以其诗人之慧眼，发为形上学睿见，巧运神思，将那窒息碍人之数理空间，点化之，成为画家之艺术空间，作为精神纵横驰骋、灵性自由翱翔之空灵领域，再将道之妙用，倾注其中，使之已之灵境，昂首云天，飘然高悬，致于‘寥天一’处，以契合真空”。“逍遥游”讲究“无待”，倘若被束缚于时间之流中，势必形成障碍，何谈逍

遥？即使逃逸出时间，充斥空间之域，亦未必真正做到“逍遥”，因为空间中也处处充满了“物”，凝滞的空间对于灵动的心灵而言，亦可能构成一种障碍。而庄子的精彩处就在于“化腐朽为神奇”，将充满限制、束缚的有限时空“点化”为诗性的“艺术空间”。只有在这种艺术空间内，才可以达到“与日月齐光，与天地为常”的圣人境界。在这种艺术空间内，一切束缚、障碍将不复存在，一切都是灵动的、诗性的。由此可知，庄子的“逍遥游”境界首先显为“艺术空间”中，他的精彩之处就在于把老子凝固的原始空间转化为灵动的、诗意的空间。

“太空人”之喻的第三层含义则是“无碍空间”。“艺术空间”比之于“原始空间”固然富有诗意与引力，然而倘若艺术空间仅仅停留于诗人所特有的想象之中，那么庄子的“逍遥游”不过是镜中花、水中月——理论再好，若无实现的途径，无异于痴人说梦。而“无碍空间”则通过对“时空的转化”为庄子“逍遥游”的实现提供了理论根据。

庄子在“齐物论”中提出“逍遥游”的实现途径，即借助“坐忘”而达到的“无待”的逍遥境界，此逍遥境界在现实中须通过“齐物”来完成。方东美多次用艺术的语言提到庄子善于把时间点化为空间，然而，倘若我们撇开浪漫艺术的想象，又当如何理解“庄子时空点化”之要旨呢？换言之，时间被“点化”为“空间”的学理根据何在？笔者以为，康德关于时空的论述为庄子提供了强有力的证据。以康德之见，在作为先天直观的两种形式——即时间和空间中，时间比空间更根本、更本源。一切空间最终要靠时间而存在，换言之，人们的空间意识的形成取决于人的内在时间观念。时间的另一特性还在于时间本身是不受空间限制的，时间总是表现为人的“意识流”，“我可以天马行空，我可以想象到千万里之外，想到外星人，想到太阳系、银河系，但其实都是在时间中流过的这些意识，并

没有真正的占据空间”。(邓晓芒，《康德哲学讲演录》，南宁：广西师范大学出版社，2006，第36页)时间和空间的这种特性无疑给庄子的“坐忘”理论提供了强有力的支持。人们平素之所以不逍遥、不自由无疑受制于空间自身的相对有限性，在某一特定空间，当一物占据了空间，则势必构成对它的障碍而导致“自由”的限度，是谓“不逍遥”。不过，这种具体的、客观的空间本质上却又属于“伪存在”，因为它归根结底是由人的“内时间”(意识流)而形成的，倘若祛除“意识流”——这里的意识流在庄子那里即为“成心”或“机心”，那么时间将变为广阔的无限存在，进而由时间所“塑造”而显现的空间也就成为无限、无所凝滞的永恒空间，此种空间乃是真正自由的“无碍空间”。照此看来，庄子的“忘我”、“无待”实质上在于祛除“主体意识”亦即祛除“时间”的过程。(值得一提的是，单就“祛除时间”或“祛除自我”而取得“无限空间”的角度而言，佛家理论更为精妙)笔者以为，这种祛除“主观之我(机心)”的主张乃是获得“无碍空间”的有效途径，亦是方东美所谓“原始道家将时间点化为空间”的主旨所在，只是由于方先生未作细节分析，很容易被读者一下子给滑过去。

通过上述对道家三种空间的分析，可知方东美对原始道家的“太空人”之喻确乎契合老庄原意，且意蕴丰富，极具启发性：它不仅有利于老庄哲学研究的深层推进，而且对于自然科学比如“科学时空观”亦不乏有益的启迪。譬如，“原始空间”，类似于牛顿物理学的“可逆”的绝对空间；“艺术空间”则让“凝固、静止的时空”动起来，类似爱因斯坦的广义时空；而“无碍空间”本质上是一种“心理空间”，因为它把人的内感意识作为工作的渊源。不过，限于篇幅，笔者在此仅作一些简单说明和简单比附，至于蕴含其中的微妙关系则须专门探究了。

(作者单位：武汉大学哲学学院)

# 湖湘文化的源、脉、气

□ 朱汉民

南方的《楚辞》。屈原是楚辞艺术的奠基人与杰出代表，而他的许多代表作品如《离骚》、《九歌》、《九章》、《天问》等，大多是在他流放于湖南地区而创作的，并且汲取了沅湘之地的神话巫风，可见，湖湘文化为中国文学鼻祖屈原的诗歌作品提供了源头活水。其次，宋代被称为“道学宗主”、“理学开山祖”的周敦颐出生于湖南道县，以后又多年在湖南地区做官并从事学术研究与文化传播，他也是湘学的奠基人。屈原与周敦颐，“一为文学之鼻祖，一为理学之开山”(钱基博语)，充分反映了湖湘文化的源远流长。

其二，文脉。“文源”着重从时间维度表达湖湘文化源流的悠久，而“文脉”则是着重从空间维度表达湖湘文化源流的广大。区域文化虽然是特指某一空间范围，但是区域文化的形成、演变、发展，均离不开区域文化之间的交流、互动。湖湘文化之所以获得很大发展，除了依靠本土文化的创造、继承外，还在于不断学习、汲取外来文化，故而具有文脉广的特点。湖湘文化形成的上古时期，中原文化与南方本土文化相结合则极大地促进了文化的发展。“炎帝神农氏”的出现，其实就是北方的英雄传说(炎帝)与南方的宗教信仰(农神)交流互渗的结果。而舜帝南巡逝世并葬九疑，受到南方民众的普遍敬仰，亦体现出湖湘文化对中原道德文化的接受与汲取，另外，湖南本土的苗蛮文化，如果追溯其来源，亦是东夷文化的九黎部落南迁的结果。

作为文学鼻祖的屈原，其楚辞作品亦体现出文脉广的特点。一方面，他的诗歌溯源于沅湘巫歌，具有南音歌谣、巫风歌舞的地域特色与湖湘风情；另一方面，这些诗歌表现出对“美政”、“美人”的理想追求，特别是对舜帝这位远古圣王的崇敬，其文脉显然源于中原华夏族文化。周敦颐之所以能够成为道德宗主、理学开山，固然也是由于他能够继承齐鲁之风，孔孟传统，同时还与他大胆吸收、兼容佛教、道家与道教的思想有关。

作为周敦颐理学思想的传承者，南宋胡宏、张栻在湖南地区创建的湖湘学派，也具有文脉广的特点。首先，湖湘学派起于二程洛学南传，故而有浓厚的洛学特色；同时，湖湘学者又广泛地与闽学学派杨时、朱熹，与浙东学派吕祖谦、薛季宣、陈傅良，与江西学派陆九渊、陆九韶等开展学术交流，其文脉广大，故其学术有兼容并蓄的特点。王船山能够成就为清初三大家之一，仍然源于他文脉广的特点。他不但是继承了南宋时期的湖湘学派，包括胡安国的《春秋》学、胡宏的人性论、张栻的知行论，尤继承张载关学的学术思想，将气学发扬光大，同时他也汲取了浙学的事功取向。再如晚清的那些湖湘学人，其思想学术无不具有文脉广的特点。曾国藩将知识学问分成义理、考据、辞章、经济“四门之学”，他本人能够在这四门之学中均取得突出的成就，就在于他广泛的文脉广大，如义理之学源于洛闽，考据之学宗吴皖，其辞章之学承桐城，其经济之学则源于浙东、湖湘各地。可见，广泛的文脉成就了湖湘学人，也推动了湖湘文化的大发展。

其三，文气。“文气”是一个古代文论的专有名词，一般用来指文章中体现出作者的精神气质。而用“文气”来描述湖湘文化的特征时，就可能有狭义与广义的双重涵义。狭义的“文气”，专指那些在湖南地区创作的作品或湖南人的文章中，能够充分表达出既具有地域特色、又充满生命活力与刚强质直的精神气质。湖南省作为一个文化大省，首先体现在这个地方产生了一大批优秀的文学作品和一大批著名的作家。从文学鼻祖屈原算起，他的《离骚》、《九歌》、《九章》、《天问》，是最高级的中国文学经典之一。以后，这里产生了许多许多在中国文学史上占有重要地位的文学作品，如贾谊的《吊屈原赋》、《鹏鸟赋》，柳宗元的《永州八记》，范仲淹的《岳阳楼记》，周敦颐的《爱莲说》。明清至近代，湖南地区涌现了不计其数的文学名人与名篇，包括

李东阳、王船山、曾国藩、何绍基、王闾运、丁玲、沈从文等等。十分重要的，是他们的作品中均表现出一种充盈而强悍的“文气”。最早提出“文气”说的曹丕曾说“文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致”。其实，这个“气”就是作者内在的精神气质。由于湖湘诗人、作家群体的精神气质大多是血性与灵性的结合，并表现出劲直、刚烈、气雄的特色，故而湖湘作家群体及代表作品特别体现出文气足的特色。

“文气”还有更加广义的理解，即某个人物群体所具有并表现出来的文化气质。由于湖湘之地有数千年的文化积淀，加之宋以后湖湘教育发展很快，全国四大书院中湖南有岳麓、石鼓两所，这样，湖南人才群体普遍体现出一种特别的文化气质。当然，那些从事文学、学术等与“文”有关的人普遍具有文气，而那些从事政治、军事生涯的政治家、军人也表现出特别的文化气质。最为鲜明的晚清的湘军集团，就是一个具有“文气”的军事集团、政治集团，湘军集团的大部分将领均是文人学者出身，受过系统的文化教育，能够治学为文，他们还还将这种“文气”用于训练士兵，军营中常常传出朗朗书声。军队能够具有这样鲜明的文气，在历史上十分罕见。湘军的文气影响了以后的湖南军人，历史上许多著名的军人如黄兴、蔡锷均显出鲜明的文气。同样，湖南的政治家也具有文化气质，表现得最充分的还是毛泽东。毛泽东是一位中国历史上影响最大的政治家、军事家，他的政治才能、军事才能使得他能够领导中国人民推翻三座大山、建立了中华人民共和国；同时，他又是一位创作了大量文学名篇的诗人，热爱哲学并且提出了系统哲学理论的哲学家。毛泽东是一位历史上罕见的文气足的政治领袖。

所以，越来越形成一个共识，可以将湖湘文化的特色与优势概括为：文源深、文脉广、文气足。(作者为湖南大学岳麓书院院长、教授；国家社科基金重大项目《湖湘文化通书》首席专家)

## 国学漫谈

# 孔子晚年的遁世思想

□ 栾贵川

孔子的思想既是“历史的”，也是变化着的，他早年和晚年的思想有很大不同。在人们的心目中，孔子始终是自强不息的人世者，是“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”的殉道者，其实，这既不全面，又不真实，孔子晚年意欲遁世。

今本《论语》中的“子欲居九夷”、“道不行，乘桴浮于海”两章，颇为费解。其原文分别是《子罕篇》第十四章：“子欲居九夷，或曰：‘陋，如之何？’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”《公冶长篇》第七章：“子曰：‘道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？’子路闻之喜。子曰：‘由也好勇过我，无所取材。’”孔子曾说：“君子于其言，无所苟而已矣”(《论语·子路篇》)。可知，这两章所记孔子的话，绝非“戏言”，它明确地透露出孔子“内圣外王”的哲学思想，到了晚年已经发生了重大的变化——遁世。而《论语》最初的选辑者不仅深知其意，也必定认同孔子的这个抉择。

《论语·八佾篇》：“子曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也。’”言夷狄虽有君长，而无礼义；中国虽偶有君，若周、召共和之年，而礼义不废。孔子的这种夏礼之辨思想，已表述得十分明确而清晰。既然如此，孔子何以“欲居九夷”、“乘桴浮于海”呢？

孔子以迟暮之年返回故土，被鲁国尊为“国老”(《左传》哀公十一年)，又有众多弟子出仕鲁国，韩非子称“季氏养孔子之徒，所朝服与坐者以十数”(《韩非子集解》第298页)。按理说，孔子足可以此安度晚年，那么究竟是什么原因使他作出居夷浮海的决定呢？

东汉哲学家王充在其《论衡·问孔篇》的推测较具代表性，他说：“孔子疾道不行于中国，志恨失意，故欲之九夷也”(《黄晖《论衡校释》第416页)。《说文解字·羊部》也记：“孔子曰：‘道不行，欲之九夷。’”(《三国志·薛综传》记薛综上疏：“昔孔子疾时，托乘桴浮海之语，季由斯喜，担以无所取才”(《三国志》第1253页)。其实，在周游列国期间，孔子对于“道之不行，已知之

矣”，所以这种臆测，实无意义。导致孔子决定居夷浮海的真正原因，简言之，是不能容忍鲁国的时政。

14年前，因鲁国君臣荒废朝政，孔子愤而出国远游，在外历尽艰难困苦，终于在迟暮之年回到父母之邦。然而14年后，鲁国除了定公换成了哀公，执政大夫由季桓子改为季康子，昔日“非君，臣不臣”、“大夫执国命”的政治态势不但没有改善，反而愈演愈烈，季孙氏不仅视国君为无物，竟敢“八佾舞于庭。是可忍也，孰不可忍也”(《论语·八佾篇》)。如此明火执仗地在自家庭院演出天子乐舞，那么，他们还有什么残忍的事情做不出来呢？

再者，孔子刚刚回到鲁国，国内连年遭受自然灾害，民不聊生，当政者即决意施行“田赋”，赋税额度比原来“丘赋”多一倍。季康子派冉有征求孔子的意见，“仲尼曰：‘丘不识也。’三发，卒曰：‘子为国老，待子而行，若之何子之不言也？’”“仲尼不对，而私于冉有曰：‘君子之行也，度于礼，施取其厚，事举其中，敛从其薄。如是，则以丘(指丘赋)亦足矣。若不度于礼，而贪冒无厌，则虽以天赋，将又不足。且子、季孙若欲行而法，则周公之典在；若欲苟而行，又何访焉？’”“弗听。”次年，鲁国即开征“田赋”。(《左传》哀公十一年、十二年)

冉有不但听从劝诫，反而帮助季孙氏暴敛民财，这使孔子十分愤慨。《论语·先进篇》记：“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：‘非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。’”《礼记·大学》征引了鲁国贤大夫孟献子一句十分深刻的活：“百乘之家不蓄聚敛之臣，与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”“盗臣”即贪官污吏，“聚敛之臣”把国家推向人民的对立面，较之“盗臣”，对于政权的危害性更为严重。

冉有的政治才干最为优秀，位居孔门四科“政事”之首，在周游列国期间，一直

陪侍孔子。哀公三年，鲁国特意召请冉有委以重任(《史记·孔子世家》)，孔子深望他能劝谏当政者施行仁政。孔子也正是他在不懈的努力下才得以返回鲁国。可是，他令孔子大失所望，这迫使孔子决意再度出游。

在周游列国期间，孔子所游历的诸侯国可分作三类，第一类是姬姓封国：卫、曹、郑、蔡；第二类是先代遗民封国：陈(虞舜遗民封国)、杞(夏遗民封国)、宋(殷遗民封国)；第三类是不奉周礼的楚国。而这三类国家都不能任用孔子。

孔子首先选定的是奉行“夷礼”的楚国，结果失望而归。《礼记·檀弓上》记载有子说：“昔者夫子失鲁国寇，将之荆(楚国)，盖先之以子夏，又申之以冉有”(《孙希旦《礼记集解》第217页)。韩非子也说鲁哀公(应是定公)“怠于政。仲尼谏，不听，去而之楚”(《韩非子集解》第257页)。《孔丛子》卷中《洁墨》亦记：“楚昭王之世，夫子应聘如荆，不用而返，周旋乎陈、宋、齐、卫。”(《程荣《汉魏丛书》第346页下栏。)



作栾兰撰 《孔子圣迹图》(民社本)