

 搜索 搜索

国学网 &gt;&gt; 正文

打印本页

## 庄子思想中的道、一、气

作者：李存山 [2001-7-14 8:21:49]

——比照郭店楚简《老子》和《太一生水》

庄子与老子同属道家，其最高的哲学范畴是“道”。一般认为，“一”和“气”也是老庄哲学中的重要范畴。然而，在1993年出土的郭店楚墓竹简《老子》甲、乙、丙三组中，并不见“一”的踪影，“气”也仅见通行本《老子》五十五章的“心使气曰强”。目前学术界对简本《老子》有摘抄本、改编本和早期《老子》传本等种种不同的见解，在没有新的史料发现的情况下，这些见解很难求得一致。我曾撰文《从郭店楚简看早期道儒关系》（载于《中国哲学》第20辑），认为简本中所没有的通行本四十二章“道生一”一节是后来加进《老子》的。这是一个“假说”，现在试依此“假说”来观照一下庄子思想中的道、一、气。

按照马王堆出土的帛书《老子》，四十二章的“道生一”应紧接四十章的“天下万物生于有，有生于无”，简本《老子》中有四十章的内容，而没有“道生一”，如果当时的《老子》传本有四十二章内容的话，就其重要性而言，简本的编者或抄手是不应该省略的（除非假设此编者或抄手的眼界水平很低，但这与墓主“东宫之师”的身份不符）。随同简本《老子》一起出土的还有前所未见的道家文献《太一生水》，此篇抄在《老子》丙组的后面，且字体和形制完全相同（有学者甚至认为《太一生水》原就是简本《老子》中的一部分）。《太一生水》以“太一”为宇宙的本原，文中有“道亦其字也……以道从事者必託其名”，“太一”即是老子的“道”。此篇是发挥老子的思想而讲宇宙生成论，其生成顺序为：由太一生水，由太一和水生天（气），由太一和天生地（土），由天地生神明，有神明生阴阳，由阴阳生四时，由四时生寒热，由寒热生燥湿，由燥湿生岁。这一顺序明显不同于“道生一，一生二，二生三，三生万物”的顺序，因此，如果《太一生水》的作者不是离开《老子》而重新杜撰的话，那么可以推论出此作者当时未见《老子》传本中有“道生一”一节。这就是我作出以上“假说”的根据。

庄子是继承和发展老子思想的，《庄子·大宗师》中有论“道”一节：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。

这里的主要思想同于《老子》二十五章的“有物混成，先天地生”，此章见于简本《老子》甲组。与“无为无形”相对应的还有简本甲组的“道恒亡（无）为”（通行本三十七章）和简本乙组的“天（大）象无形”（通行本四十一章）；“可得而不可见”，亦可对应于简本丙组的“视之不足见，听之不足闻”（通行本三十五章）。“有情有信”与通行本二十一章的“其精甚真，其中有信”意同，但此章不见于简本；“神鬼神帝”与通行本四章的“象帝之先”相似，此章亦不见于简本。就《庄子》书来判定不见于简本的《老子》文是否

为后出，是根据不足的；但据简本《老子》，则完全可以判定庄子的思想出现于老子之后（学界曾有庄学早于老学之说，目前多数研究者认为郭店楚墓葬于公元前300年上下，其文献之成书要更早于此年代，尽管对简本《老子》的性质研究者有不同见解，但老子思想或通行本《老子》中的部分思想出现于春秋末或战国初是可以肯定的，郭店楚简的出土已否定了《老子》成书于战国中晚期说）。

值得注意的是，在《庄子》各篇引述《老子》的十余条话中（此参考武汉大学丁四新博士论文《郭店楚墓竹简思想研究》，武汉大学1999年刊本），除《天下》篇有“关尹、老聃……建之以常无有，主之以太一”外，也全然不见通行本《老子》中论及“一”的章节。在丁四新博士论文列出的十余条之外，崔大华先生在其所著《庄学研究》（人民出版社1992年版）中还列有《庚桑楚》和《山木》篇的两段引述《老子》文，即：老子曰：“卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？……能儿子乎？儿子终日嗥而嗑不嘎，和之至也；终日握而手不捥，共其德也……”（《庄子·庚桑楚》）大公任曰：“……昔吾闻大成之人曰：自伐者无功，功成者堕，名成者亏……”（《庄子·山木》）这两条分别对应于通行本《老子》十章的“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”五十五章的“含德之厚，比于赤子……骨弱筋柔而握固……终日嗥而不嘎，和之至也”，二十四章的“自伐者无功”，九章的“功遂身退，天之道”。简本中无十章和二十四章的内容，而有五十五章和九章的内容。

关于《庚桑楚》中“卫生之经”一段话的前一部分，我在拙著《中国气论探源与发微》（中国社会科学出版社1990年版）中将其与《管子·内业》篇的“抟气如神”一段话作了对比，认为《内业》篇晚于《庚桑楚》，这段话不见于通行本《老子》，可能是据《老子》十章的“载营魄抱一，能无离乎”而发挥。现在看来，“卫生之经”的后一部分明显引述了《老子》五十五章的内容，而前一部分“卫生之经”的“经”字与“能无卜筮而知吉凶”的“凶”字押韵（此后的“能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎”，“已”“己”亦押韵），前后文气一贯，当是作者刻意作文，其中的“能抱一乎？能勿失乎？”是否一定是参考了《老子》的“载营魄抱一，能无离乎？”尚可以存疑。

除了“载营魄抱一”之外，《老子》中的“道生一”一节，以及“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希……故混而为一。一者（帛书本、傅奕本、范应元本有一者，通行的王弼本缺），其上不皦，其下不昧……”（十四章）“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁……侯王得一以为天下贞”（三十九章）等等，不仅不见于简本《老子》，而且也不见于《庄子》各篇的引述。十四章和三十九章中的“一”都是指“道”，而四十二章却说“道生一”，这是通行本《老子》书中的矛盾。如果说“道生一”一节是后人发挥《老子》的“天下万物生于有，有生于无”而后加进去的（据帛书本，此节就加在“有生于无”的后面），那么就可说《老子》书中原无此矛盾。

《庄子》各篇没有引述“道生一”，也没有引述十四章和三十九章中的“一”，那么，是否十四章和三十九章也是后来加进去的呢？这一点当然不可贸然立“假说”。但毫无疑问的是，庄子及其后学是“贵一”的（《知北游》：“圣人故贵一”），“贵一”之人在书中引述了十余条《老子》，却没有引述《老子》中的“一”，这又确实给人们留下了一个值得存疑的问题。

《庄子》书中“贵一”的思想非常丰富。《逍遥游》中有：“将磅礴万物以为一”。《齐物论》中有：“故为是举莛与楹，厉与西施，恢恹慵怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”《德充符》中有：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”《大宗师》中有：“其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为途。天与人不相胜也，是之谓真人。”这些是见于《庄子》内篇者，其见于外、杂篇者更不在少数。“一”在庄子的思想中是指“道”之通达或混同宇宙万物的统

一性和得“道”之人的思想境界。

《庄子·在宥》篇中有：“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。……我守其一，以处其和。”《刻意》篇中有：“纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一；一之精通，合于天伦。”《天地》篇中有：“泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德……”这里，“一”就是“道”的别名。

《庄子》书中还有“大一”或“太一”概念。除《天下》篇说关尹、老聃“主之以太一”和举惠施的命题“至大无外，谓之大一”外，《徐无鬼》篇中有：“知大一……大一通之……”（郭象《注》：“大一，道也。”）《列御寇》篇中有：“欲兼济道物，太一形虚。”（成玄英《疏》：“欲兼济群物，导达群生，望得虚空之形，合太一之玄道者，终不可也。”）这里的“大一”或“太一”也可谓“道”的别名，此与《太一生水》的“太一”相同。“太一”同于“道”，这是当时道家通行的用法。然而，《太一生水》的宇宙生成论不仅在道家思想中，而且在整个中国哲学史上，都是独树一帜。我在《从郭店楚简看早期道儒关系》一文中已指出，《太一生水》的思想和《管子·水地》篇的思想只能是中国哲学史上的一种个别，这种思想一般出现得比较早，当气生天地或气生五行的思想成为一种思维模式后，它再出现就不太可能了，原因在于中国传统思想认为天总比地更重要或更为先，而天可以说是气，地则可以说是五行中的土（《太一生水》亦云：“下，土也，而谓之地；上，气也，而谓之天”），如果说水比气更根本，那么在水与地或水与其他四行之间就必然要插入气，这样也就必然要打散五行系统，中国哲学若要处理好气论与五行说的关系，就必然是气先于水，或气先于五行。《太一生水》中的太一和水是“先天地生”的，这种宇宙生成论不可能成为道家或其他家的通行的思想。因此，《庄子》书中虽然有“太一”概念，但“太一”（“道”）的下属概念并不是水，而是气。

《庄子》书中有丰富的气论思想，而且气也可以称为“一”或“一气”。庄子认为，人与万物都是由“阴阳之气”生成的，《大宗师》云：“俄而子舆有病……阴阳之气有沴……”“阴阳于人，不翅于父母”，“今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉”。《大宗师》中还有：“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。”《知北游》中更有：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。……通天下一气耳，圣人故贵一。”庄子及其后学的“贵一”，是包括贵“一气”的。“一气”就是说世界为一连续统一的整体，世界万物的“底层相同”，都是“气”所产生（参见拙著《中国气论探源与发微》第122页）。

因为“道”和“气”都可称为“一”，但“气”之“一”又不同于“道”之“一”，所以《庄子》书中没有“道生一”的表述，而是说：“伏戏氏得之，以袭气母。”（《大宗师》，成《疏》云：“气母，元气之母；[袭气母]，应道也。”）“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公。”（《则阳》）“察其始也而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间变而有气，气变而有形，形变而有生……”

（《至乐》）《知北游》中借“黄帝”之口说出的“通天下一气耳”，最终也被认为不如“无为谓”的“三问而不答”，也不如“狂屈”的“中欲言而忘其所欲言”，故而“予与若终不近也，以其知之也”。这些已足可说明“道”是比“气”更根本的范畴，是“道”或“无”生出了“气”；如若说“道生一”，那就陷于表述上的矛盾了。

在庄子的思想中，“道”的下属概念是“气”。以前，学界大多认为庄子的这一思想是源于老子，其根据就是《老子》四十二章那段话：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，充气以为和。”前后文互释，“道生一”的“一”显然就是指“气”。现在，郭店简本《老子》出土，如果说简本只是摘抄本，在此之前的《老子》足本中原有“道生一”一段话，只不过简本的编者在抄到“天下万物生于有，有生于无”之后把“道生一”

这段话给省略了或抄漏了，那么当然还可维持学界原有的观点。但是，“道生一”不仅在通行的《老子》足本中有与“道一同”（道即一）思想的矛盾，而且也与《太一生水》的思想相矛盾，《太一生水》的作者不可能说“道生太一”，也不可能在了“道生一”这段话后再据此发挥出“太一生水；水反辅太一，是以成天；天反辅太一，是以成地；天地复相辅也，是以成神明；神明复相辅也，是以成阴阳……”这样的宇宙生成论。如果说“道生一”这段话是后来加进《老子》的，这一“假说”在被新的史料予以证伪之前还可成立，那么庄子思想中的“道”或“无”生“气”的思想是否源于老子，就是一个值得重新考虑的问题了。庄子大约生存于公元前368年至前268年，郭店楚墓则葬于公元前300年上下，此时已是庄子的晚年，而当时楚地仍然流传着“太一生水”，楚简的抄手不以其与《老子》相矛盾，竟然把它和《老子》抄在一起。那么，庄子就一定能看到当时的《老子》传本中有“道生一”吗？

如果庄子在著书时尚未看到《老子》传本中有“道生一”，那么《庄子》书中的气论思想或许另有所本（这是一个依据“假说”而立的“假说”）。我认为，这另有所本的最大可能性是本于当时儒家学派中的易学思想。《大宗师》在论“道”一节中有：夫道……在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地而不为久，长于上古而不为老。

对这段话中的“太极”，学界有两种相反的观点。张岱年先生认为，“太极”一词出于《易传》，庄子的“在太极之先”是对于“易有太极”的反命题，至少《系词传》的一些章节应写在庄子之前（参见张著《中国哲学史史料学》，三联出版社1982年版，第24页）。与此相反，另一些学者认为，“太极”指空间的最高极限，它作为中国哲学史上的一个重要概念，是庄子首创的，《易传》的“太极”是取自庄子（参见陈鼓应《老庄新论》，中华书局香港1991年版，第196页）。我觉得“太极”为庄子首创说似难以成立。就空间的最高极限而言，“六极”一词（指三维空间的六个极限，即“六合”之极限）已足可表达。《庄子》书中另有几处说到“六极”，如《应帝王》篇的“以出六极之外”，《天运》篇的“充满天地，苞裹六极”。“太极”一词在《庄子》书中仅一见，其与“六极”相对而言，意义并不明确。俞樾在《诸子平议》中认为“先”与“高”不相应，故将此句改为“在太极之上”。若谓“六极”之上还有空间的极限，殊难理解；若谓“太极”是指空间最上的极限，则其只是“六极”之一而已。庄子首创一个意义不明的词，且只用一次，似无此必要。如果说这是针对“易有太极”而发，则符合思想发展的逻辑。

马王堆出土的帛书《易传》中“太极”写为“大恒”，此为《易传》的别本。帛书中的《二三子问》、《易之义》、《要》等篇，则证实了易学与孔子儒学的联系。《论语·述而》篇载“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”《史记·孔子世家》亦云：“孔子晚而喜《易》……读《易》韦编三绝。”《史记·仲尼弟子列传》中还载有孔子传《易》的谱系，即：“孔子传《易》于[商]瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵……”这一谱系虽然未必完全可靠，但也不能简单地否定。《庄子·天下》篇在评述儒家思想中写有：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”《天道》篇中有：孔子“往见老聃，而老聃不许，于是繙十二经以说”，“十二”或为“六”的传写之误。《天运》篇载孔子对老聃说：“丘治《诗》

《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经，自以为久矣”，老聃则说：“夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉”。以前学界大多否认先秦时儒家已有“六经”，但在郭店楚墓出土的儒家著作《六德》篇中已有：“观诸《诗》《书》则亦在矣，观诸《礼》《乐》则亦在矣，观诸《易》《春秋》则亦在矣。”一起出土的《语丛一》也有：“《诗》，所以会古今之特（志）也者。[《书》，□□□□]者也。《礼》，交之行述也。《乐》，或生或教者也。

《易》，所以会天道人道也。《春秋》，所以会古今之事也。”这说明至迟在战国中期，儒家已把《诗》《书》等并列为六部经典，《易》是其中之一。

《语丛一》说“《易》所以会天道人道也”，又云“察天道以化民气”，这说明当时儒家已经根据《易》来建构“天人之学”。《庄子·天下》篇说“《易》以道阴阳”，可证“阴阳”是儒家所发挥之易学的重要范畴。从郭店楚简看，“阴阳”在道家文献中的地位并不是很重要，简本《老子》中无“万物负阴而抱阳”，在《太一生水》中“阴阳”的位置在“太一”、“水”、“天地”和“神明”以下。那么，“阴阳”在《庄子》书中位置的提升是否为受到儒家易学思想影响的反映呢？

《庄子·天运》篇载有一则孔老对话的寓言：

孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛见老聃。老聃曰：“子来乎？吾闻子，北方之贤者也，子亦得道乎？”孔子曰：“未得也。”老子曰：“子恶乎求之哉？”曰：“吾求之于度数，五年而未得也。”老子曰：“子又恶乎求之哉？”曰：“吾求之于阴阳，十有二年而未得。”老子曰：“然。使道而可献，则人莫不献之于君……仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿而不可久处，覩而多责……”

这段对话说孔子求道于“度数”、“阴阳”，于是引来老子的一番教训，似正说明了当时儒家对“阴阳”的重视（《易传·系辞》谓“一阴一阳之谓道”），而道家看待“阴阳”——正如其看待“通下一气耳”一样——认为是“终不近道”的。

《庄子》书中虽然重视“阴阳”或“气”，但大多不作为最终的肯定性命题，《知北游》中的“通下一气耳”是一例。《人间世》虽然说了“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气……气也者，虚而待物者也”，但随后便说“唯道集虚，虚者心斋也”，“虚”的目的是为了得“道”。《大宗师》虽然说了“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气”，但在此之前已有“伏羲氏得之，以袭气母”，此句中的“造物者”，司马彪《注》云“造物者为道”。《田子方》中老聃在讲到“吾游心于物之初”时虽然说了“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉”（此句有《易》泰卦之义，成《疏》：“肃肃，阴气寒也；赫赫，阳气热也；近阴中之阳，阳中之阴，言其交泰也”），但在此句之前有“心困焉而不能知，口辟焉而不能言，尝为汝议乎其将”，郭象《注》云“试议阴阳以拟向之无形耳，未之敢必”，成《疏》亦云“夫至理玄妙，非言意能详，试为汝议论阴阳，将拟议大道，虽即仿象，未即是真矣”。《庄子》书中对“阴阳”或“气”的重视，大多为“拟议”“仿象”之辞，较为正面的表述则是《则阳》篇所说的“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公”。似可说，《庄子》书中的气论思想大多带有“反命题”的性质；那么“正命题”若不是来自《老子》的“万物负阴而抱阳”，是否就来自儒家的易学呢？

《知北游》篇云：

不形之形，形之不形（成《疏》：“气聚而有其形，气散而归于无形也”），是人之所同知也，非将至之所务也（成《疏》：“夫从无形生形，从有形复无形质，是人之所同知也，斯乃人间近事，非诣理至人之所务也”）；此众人之所同论也，彼至则不论，论则不至。明见无值，辩不若默。道不可闻，闻不若塞。此之谓大得。

这段话又是对于气论思想“不形之形，形之不形”的“反命题”。另应注意的是，这段话指出了气聚而有形、气散复归于无形的思想在当时已是“人之所同知也”，“众人之所同论也”，道家对此已不屑于“所务”，而更强调“彼至则不论，论则不至”，“道不可闻”。我们由此可以看出，《庄子》书中的气论思想，并非道家刻意首创的思想，而是取之于当时比较流行的思想。这一可以说明：比之于简本《老子》和《太一生水》，何以“气”（“阴阳”）在庄子思想中的位置有了提升；二可以说明：何以气论思想被庄子及其后学认为“终不近道”。

作者: 李存山 [2001-7-14 8:21:49]

本条消息被浏览了 [\[2799\]](#)回



把本页介绍给你的朋友

◎上篇信息:[甘肃藏传佛教研究述](#)

◎下篇信息:[由历史看未来——近三百年楚辞研究史的启示](#)

[【关闭窗口】](#)

---

国学网站, 版权专有; 引用转载, 注明出处; 肆意盗用, 即为侵权。

[web@guoxue.com](mailto:web@guoxue.com)      010-68900123