

人格本体的“江湖化”： 论苏轼对玄学“无本”与“独化”论的融铸

杜思凡

摘要：立足所处之时代，汲取玄学之资源，苏轼在注释《周易》的《系辞》《说卦》等篇时，逐步建构起了一个以“道一易”为外在形式，以拥有无限可能性的平民化理想人格为实际内容的新人格本体论。就前者而言，他法郭象“独化”之“独”，齐万“易”于一“道”，将万物从在王弼处的末用之位抬升到了本体之位；就后者而论，他取王弼“无本”之“无”，予万“易”以无限可能性，打破了在郭象处束缚万物的“性分”之限，不仅使曾经为阮籍、嵇康所期待的人格本体的散落变为了现实，更是将之推扩到了广远的“江湖”之域。与之相应，在对具体六十四卦的阐释中，苏轼则非常自觉地突出了以卦为“世”的解《易》体例，析世殊事异、论备变应对，从而为新人格本体的丰富显用、无限可能的多样化实现提供了十分具体的展演之境。

关键词：苏轼 人格本体论 道一易 无 独化 卦“世”说 郭象 王弼

作者杜思凡，山东大学易学与中国古代哲学研究中心博士研究生（济南250100）。

作为北宋的文坛巨擘，苏轼系统表达其哲学观点的《苏氏易传》自问世起便受到了广泛且持续的关注与讨论。综观历代学者的研究，一个显而易见的共同点是：他们都或明或暗、或批评或赞赏地提示了苏轼此作对魏晋玄学的借鉴。尽管这些共见对有关苏轼哲学乃至整个宋代哲学与魏晋玄学之联系的研究极富启发意义，但由于传统所塑前见和现代学科划分等原因，循而续思者甚少。这导致相关研究长时间浅尝辄止，仍有较

多尚待开掘的空间。如作为其哲学体系基础的本体论,是苏轼整合王弼“无本”论与郭象“独化”说而建立的,颇具独特的理论价值;但当前相关研究对苏轼的本体论尚缺乏足够清晰的梳理和深入的挖掘。

当然,这恐怕与学界长期以来对玄学性质及发展进程的普遍认知有关。自汤用彤提出“魏晋黜天道而究本体……脱离汉代宇宙之论(Cosmology or Cosmogony),而留连于存存本本之真(ontology or theory of being)……舍物象,超时空,而研究天地万物之真际”^{[1]48-49}后,玄学被视为一种致力于建构与阐发“宇宙本体论”的学术形态,几成定论。若以此为基点,则对于视王弼说“无”为开山、郭象论“有”为集成、张湛谈“虚”为终结等的玄学发展进程的陈说,便难有什么异议——毕竟,这种进程论也是为论证此基点服务的。前人谈玄既至终结,后来者如苏轼若承习其论,自然就难有什么新意,而易陷入老调重弹、拾人牙慧者流,以致遭到忽视。然而,这一作为理解、定义玄学的理论基点——宇宙本体论,似乎更多地聚焦在玄学家们“说了什么”的表述形式上,而对于其所言内容的实质指涉则鲜有触及。唯有从这一被忽视的维度出发,苏轼对玄学发展的贡献才能真正被揭示,其本体论的独特之处也才能被深刻领会。

若欲找寻一个从内容层面理解、定义玄学的理论基点,李泽厚提出的“人格本体论”当可胜任:“这个‘无’的本体,与其说是宇宙的本体,又不如说是人格的本体。……玄学实际上是用人格的本体来概括、统领宇宙的。魏晋玄学的关键和兴趣并不在于去重新探索宇宙的本源秩序、自然的客观规则,而在于如何从变动纷乱的人世、自然中去抓住根本和要害,这个根本和要害归根结底是要树立一个最高统治者的‘本体’形象。……王、何的老学与嵇、阮的庄学,尽管并不相同……但在建立理想人格这一根本主题上却又是相同的。它们构成了同一思潮。”^{[2]164-165}虽然李泽厚实际上并未谈及除王弼外其他玄学家的本体论,但“人格本体论”这一对哲学进行了适度历史还原、对历史进行了适度哲学提炼的概念,却为重新审视玄学的发展进程和深入探析接续玄学而重铸之的苏轼哲学,提供了一个新的视角:如果说王弼的无本论是要树立一个“具有潜在的无限可能性”“可以展开、呈现为多样的现实性”^{[2]165}的圣人的本体形象的话;那么郭象的独化论则是以牺牲无限可能性、多样现实性为代价,试图将这本体散归被统领的万物自身,以期实现其苦寻的统治秩序。而处于新历史时期的苏轼,一方面保留了郭象对万物本体地位的确认,另一方面又将在王弼处只属于圣人的无限可能性和多样现实性赋予了万物,从而彻底实现了人格本体从高远之庙堂向低近之江湖的降落,并为其显用全面细致地展现了六十四种切近人事的世道情境。不过,就表述之形式而言,苏轼仍大体袭用了宇宙本体论的话语体系,但因为所盛之“酒”已迁新,旧“瓶”亦随得新意。

一、“借阴阳”以言“道一易”

首先需要肯定,苏轼其人并不缺乏本体论的思维方式,其哲学体系的形而上学^①基础中也并不缺乏本体论的成分:

“道”者器之上达者也,“器”者道之下见者也,其本一也。^{[3]3549}

但或许是因为其所处时代思维整体发展水平的局限,也或许是因为其所借鉴玄学自身的不足,苏轼在讨论有关本体的问题时,往往将之与有关宇宙生成的问题搅在一起,这便难免造成了后者对前者的遮蔽,也给后世学者对其本体论思想的厘清带来了麻烦。但是,“遮蔽”并不等于“不存在”,“麻烦”也并非不能解决。

在注《系辞传上》时,苏轼假圣人之名,详细陈述了自己关于本体问题的思考:

阴阳果何物哉?虽有娄、旷之聪明,未有得其仿佛者也。阴阳交然后生物,物生然后有象,象立而阴阳隐矣。凡可见者皆物也,非阴阳也。然谓阴阳为无有,可乎?虽至愚知其不然也。物何自生哉?是故指生物而谓之阴阳,与不见阴阳之仿佛而谓之无有者,皆惑也。圣人知道之难言也,故借阴阳以言之,曰“一阴一阳之谓道”。一阴一阳者,阴阳未交而物未生之谓也。喻道之似,莫密于此者矣。阴阳一交而生物,其始为水。水者,有无之际矣,始离于无而入于有矣。老子识之,故其言曰“上善若水”,又曰“水几于道”。圣人之德,虽可以名言,而不囿于一物,若水之无常形。此善之上者,几于道矣,而非道也。若夫水之未生,阴阳之未交,廓然无一物而不可谓之无有,此真道之似也。^{[3]3538}

相因而有,谓之“生生”。夫苟不生,则无得无丧,无吉无凶。方是之时,易存乎其中而人莫见,故谓之道而不谓之易。有生有物,物转相生,而吉凶得丧之变备矣。方是之时,道行乎其间而人不知,故谓之易而不谓之道。^{[3]3539}

扼要地讲,苏轼在此提出的核心观点有四:其一,作为本体的道不可感。其二,作为本体的道不固化(“不囿于一物”“无常形”)。其三,因为道既不可感又不固化,所以不能说(“难言”),假如一定要说,就唯有“借”尚能说几句的阴阳的特征去描述性地说一个大概(“道之似”)。其四,“道”在可感、相对固化下来的“生物”中存在时被称为“易”,二者虽一但谓之有别,谓之虽别但二者实一。其中,前两个观点乃苏轼因循前人的成说,无甚可议;但后两个观点则蕴含着苏轼的新意,实为理解其本体论之锁钥。

首先,“借阴阳以言”道,其中的“借”,是极其重要但又很容易被忽略的一个细节。

① 本文所用的“形而上”概念指“无形或未成形质”,与“有形或已成形质”的“形而下”概念相对。而“形而上学”(简称“形上学”)概念则指研究“无形或未成形质”亦即超越了具体存在形态之对象的学问,其包括两部分内容,即“研究‘存在’之本体及‘真实’之要素者”的“本体论”(对应英文为 Ontology,即本文所用之意义)和“研究世界之发生及其历史,其归宿者”的狭义“宇宙论”(对应英文为 Cosmology,含括本文所说的“宇宙生成论”)。参见冯友兰:《中国哲学史》上册,上海:华东师范大学出版社,2011年,第3页。

单这一字之用,苏轼便将自已有关阴阳的所有讨论“工具化”了。换言之,苏轼成本大套地分析关涉宇宙生成的“阴阳”如何只具有“手段”的意义,其真正的“目的”是以此分析之结论去勉强言说作为本体的“道”。^①所以,无论是对形而上之阴阳“不可感”的论证,还是对阴阳始交所得形而下之水“不固化”的说明,最终其实都是为了言“难言”之道是如此。这一明确手段化阴阳之议的做法,实际上说明了,苏轼对同属形而上层面的“道”与“阴阳”已经有了一定的区分意识,也就是对本体论与宇宙生成论的不同有了一定的自觉意识。但他终究没有更进一步,提出类似程颐“所以一阴一阳道也”^{[4]67}的命题。

不过,将“道”“易”融通为“道一易”的做法,却使得苏轼的本体论独树一帜。这其实是他贯通王弼无本论和郭象独化论后,创造性地提出的一种体用圆融的本体论表述新形式。

众所周知,在王弼那里,“无”即“道”,“道”即“无”,所以“无本”论实际上也就是“道本”论。然而,王弼之所以主要用“无”而不是“道”来标示他所建构的本体论,是因为“无”比“道”能更直接地传达出他对本体特征的认知和期许:“无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不宫不商。听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝。故其为物也则混成,为象也则无形,为音也则希声,为味也则无呈。故能为品物之宗主,苞通天地,靡使不经也。”^{[5]202}简言之,不可感、不固化而超越时空的存在,才配居王弼心中的本体之位。不过,本体之所以是“本”和“体”,恰恰是因为它支撑着“末”、实现着“用”,倘若它只是一味地超越可感、固化而居于具体时空中的万物之外,那么它便根本无由显现自身,其存在的真实性也便成了问题。故而王弼在谈“以无为本”时,也提“以无为用”:“凡有之为利,必以无为用。”^{[5]2}

然而,如此一来,问题也就产生了:“这个‘无’作为本体既要求有抽象性,又要求要与具体事物相结合而有具体性。”^{[6]205}“既有抽象性又有具体性。这,就是王弼‘无’本论中的逻辑矛盾。……而且,这个‘无’演化的方向和途径无非是两途:或者使‘无’的抽象性得到展开和落实;或者使‘无’的具体性得到展开和落实。”^{[6]206}也就是说,以“无”去统领、表述在根本属性上截然相反的两种存在的做法,虽然可以“体”“用”别其异,且使二者看上去十分圆融,但它实际上潜藏着以其中一方压倒另一方从而破坏圆融结构的可能,尤其是在“理一分殊”这一辩证处理抽象与具体、共相与殊相关系的哲学思维尚未成熟的时候。尽管苏轼并未明文谈及这一问题,也并未如后来的程、朱那般明确提出“理一分殊”的命题,但从他“易存乎其中”而“谓之道而不谓之易”、“道行乎其间”而“谓之易而不谓之道”的说法中,我们却也不难看出,他已经朦胧意识到并在尝试着解决这一问题。所以,在苏轼那里,“道”仍是一个不可感、不固化而超越时空的非具体存在,这是他

① 楼宇烈曾指出,王弼“把天地万物等具体物象及其运动变化仅仅作为一种探索世界根本的工具,而以揭示出天地万物及其运动变化均以‘寂静虚无’为归宿”。参见王弼:《王弼集校释》上册,楼宇烈校释,北京:中华书局,1980年,前言第7页。所以我们认为,苏轼的这一思路极有可能脱胎于王弼,但他的“借阴阳以言”和“喻道之似”等表达,显示出了比王弼更高的理论自觉。

承袭王弼之处;但其在可感、固化而居于具体时空中的万物上的不同显用则另以“易”总称之(一如形形色色具体的人皆可以“人”统称之),二者虽仍然贯通不异,却不再共名而一,这是苏轼不同王弼处。变“无体无用”为“道体易用”,这一“道一易”本体论既更为直观地展示了中国古代哲学本体论中体用圆融不一不异的观念,也保证了抽象和具体、共相与殊相的两全交互。不过,苏轼“道一易”本体论的体用圆融之义,还不止于此。

更深一义,是令作为“道”之显用的万千之“易”自成本体而各有其用,从而使“道一易”变为这一“体一用(体)一(用)”圆融结构的表达。尽管“体”和“用”本来只能算作一对描述“实体一功能(活动)”的事实性概念,但在中国哲学的主流观念中,前者作为“根据”“支配者”的代名词,通常在逻辑乃至价值上优先于后者。如此一来,无论如何强调体用相即不离,言此者大都预设了“体本位”的前提。这也就意味着,通常被视为处在显用层面的万千存在是次要的,即使其在一定程度上不存在,也不会影响首要本体的存在。后来以“理”贯通形而上下、抽象与具体的理学家如朱熹的意见便可以证明这一点:“且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里。”^{[7]116}具体的万物既然只是本体显用的场域或手段,那么它们的变更甚至消失就并不会对本体造成多大影响。王弼的无本论显然亦潜藏着这样的逻辑推论可能。但苏轼的“道一易”本体论则不然。在苏轼看来,既然不依托处于“用”层面的万物,“体”便无从显现,那么就表明,具体的万物本身才是本体的真正存在处,它们不可以不存在。更直白地说,通常被视为处于“末用”端的万物才是真正的“本体”:

天地之间,或贵或贱,未有位之者也,卑高陈而贵贱自位矣;或刚或柔,未有断之者也,动静常而刚柔自断矣;或吉或凶,未有生之者也,类聚群分而吉凶自生矣;或变或化,未有见之者也,形象成而变化自见矣。……得乾道者自成男,得坤道者自成女。夫男者,岂乾以其刚强之德为之?女者,岂坤以其柔顺之道造之哉?我有是道,物各得之,如是而已矣。^{[3]3533-3534}

“我有是道,物各得之”可谓道破之语,结合前引“有生有物,物转相生,而吉凶得丧之变备矣。方是之时,道行乎其间而人不知,故谓之易而不谓之道”之语来看,它实际上将原来只作为显用的万千之“易”提升到了和“道”一样的本体之位;与此同时,“贵贱自位”“刚柔自断”“吉凶自生”云云,则又将这万千得道而成之“易”的自我显用和盘托出。可以说,“体”与“用”相即不离在这里达到了更深的程度。

苏轼的这一思路并非凭空独创,正如一些学者虽有所见却未予深究的,它实乃借鉴郭象的独化论而成。在注解《庄子》中讨论“道”的一段文字时,郭象说:“道,无能也。此言得之于道,乃所以明其自得耳。自得耳,道不能使之得也;我之未得,又不能为得也。然则凡得之者,外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也。”^{[8]229}这与其说他是在讨论道,还不如说他是在否认道,并借此否认来提出他自己的独化之思。而所谓的“独化”,也就是万物各自独立地存在与变化,并没有一个背后的本体作为其根据去支配之:“若

责其所待而寻其所由,则寻责无极,卒至于无待,而独化之理明矣。”^{[8]105}换言之,玄学自王弼始便致力于寻找的“本体”,到郭象这里似乎被消解、否认掉“合法性”了。但是,这种否认本体而高度强调具体万物之“独”与“自”的独化论,从另一个角度看来,也可以说是“直接以万有世界各别事物之自己为‘本体’”^{[9]290},亦即将曾经外在的根据收归自身之内,这反倒孕育了一种可能的本体论建构的新形式。尽管苏轼读、思郭象《庄子注》的历史细节已经无由得知,但《苏氏易传》中齐万“易”同“道”而使成本体的思想或许已足以证明,苏轼敏锐地捕捉到并在一定程度上实现了这种可能。但是,若万物自身已成本体,那“道”的存在还有何意义?为什么苏轼不像郭象一样将之弃置呢?此间缘由,若仅从形式上推究恐难得恰解,故而需要更进一步,从形式之“实指”也就是内容上去探寻,庶几能获知一二。

二、取“无”予“独”,赋能于“易”

苏轼保留“道”的原因就在于,王弼的“无(道)本”论之“无”,揭示了其实指“无限可能性”的重要性,尽管它只属于唯一的最高本体;而郭象的“独化”论之“独”虽给予了万物以本体地位,但其中预置的“性分”思想,却从根本上束缚了万物的“无限可能性”。如果说在本体论的表述形式方面,苏轼是取郭象之长补王弼之短的话,那么在内容方面,他就是取王弼之长补郭象之短:将原本只属于最高本体的无限可能性,赋予了现已成为新本体的群生万物。

前文已及,王弼之所以多用“无”指称本体,就是因为“无”能更精准地表达他对本体根本特征的理解:不可感、不固化、不在具体的时空中等。这一系列否定性的特征,若以一个相对肯定性的用词归纳与统领,“无限性”似乎比较恰当,即一种超越一切限制的特性。不过,这种无限性只能是一种尚未实现的“可能性”,因为一旦实现了可能性中的某些而成为具体的“现实性”,它便不再成其为“无限”,而成为“有限”:“若温也则不能凉矣,宫也则不能商矣。形必有所分,声必有所属。”^{[5]202}所以,王弼无本论所致力追求的,其实就是一种多样现实性凭之得以实现或实现之前的“无限可能性”。不过,在王弼看来,不囿于任何时、地、事、物的“无”,即使高明如老子也难体得,而唯有理想化的孔子——“圣人”方能领会:“圣人体无,无又不可以训,故不说也;老子是有者也,故恒言无所不足。”^{[10]639}这也就意味着,唯有圣人才有获得无限可能性的资格,实际上也就是所谓无本体的理想人格化。然而,如此一来,从作为本体显用层面的现实万物来看,它们也就成为圣人展示己身、实现意志的工具,丧失了自我实现的主体性和权能。换言之,纵使王弼一再讲体无的圣人能够如何妥善地辅保复杂的万有,但这种无本论的致思路径本

身,却是唯圣人独尊而将万物放在了被主宰、被支配的次要位置予以轻视、虚化了的。^①

历史地看,王弼提出这一圣人人格本体论自有其现实根由:“当时迫切需要一个和平统一的政治局面,形成一种能给整个社会带来安全感的至高无上的权威。”^{[11]13}但是,彼时立足于能够自给自足而自成一统的庄园经济的世家大族们,在政治和思想文化方面也有着相当大的独立性,因此他们自然不会满足于一个唯圣君独尊的理论,而是要为已经在现实里占据一席之地的自己在哲学领域也谋求一席之地,为自己的人格和可能性提供理论上的支持。所以,在王弼所代表的正始玄学之后,以阮籍和嵇康为代表的竹林玄学提出看似异常激烈、大逆不道的“无君”之言,菲薄汤、武、周、孔之论,也便是顺理成章之事。他们正是要使拥有无限可能性的人格本体从圣人处降落,至少要遍及士族自身:“自从阮籍、嵇康无情地揭露了专制君主残酷暴虐的性格、突出了普通士族知识分子的自我意识与精神境界以后,理想人格就变成了一种普遍性的精神追求,不只局限于君主个人了。”^{[11]395}但遗憾的是,阮籍、嵇康并未在此基础上建立起一个足以超越王弼的新本体论体系,其种种激进的主张于彼时也绝无可能实现。不过,切中时代脉搏的理论需求既已提出,回应这一诉求的方案便呼之欲出。只是,这种方案在与现实相调适的过程中,必然有所变形。

郭象的独化论便是这样一种方案,而其中预置的“性分”说则是其变形。康中乾曾以由“外相因”向“内相因”转化而成的“有一无”性分析过“独化”的内在结构^{[6]215-216},并释其“无”性为“事物内性上的可变性,即事物总是处在从存在向非存在转化的变化日新中”^{[6]218},也就是事物除显存现实性外所拥有的有待实现的潜在可能性。这无疑提示出了郭象将万物提升为本体后为其赋“能”的一面。然而,也恰恰是由这“相因”思想铸成的性分说,将其所赋之能限制在了极为狭窄的范围之内。

郭象说:“相因之功,莫若独化之至也。”^{[8]220}所谓的“相因”,也就是事物间的相互依存:“已与天下,相因而成者也。”^{[8]358}可见,尽管郭象提出了一种在形式上万物自根自据、不依不靠的独化论,但实际上万物仍是有所根据和依靠,处于无所不在的“相因”之网中。换言之,万物的“独化”为表为显,而其“相因”则为里为隐。万物看似孑然独立、自由自在,实则处处受掣难以动弹:“天地万物,凡所有者,不可一日而相无也。一物不具,则生者无由得生;一理不至,则天年无缘得终。”^{[8]206}万物既“不可一日而相无”,则它们本来所具之“无”性也就随之失去了存在和显发的合理性:若一物实现了其他可能性而不再是原有之物,又没有新成之它物来补充其位,则万物本有的运行秩序岂非岌岌可危?而所谓的“性分”,又正是将相因思想中这种弱化万物之“无”性的倾向推至极端,并混同万物“不可相无”的外在制约与其各自本有的内在限制所导致的结果:“小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也。”^{[8]1}“马之真性,非辞鞍而恶

① 杨国荣曾经从“群己之辩”出发讨论过这一问题。参见杨国荣:《善的历程——儒家价值体系研究》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第166页。

乘,但无羨于荣华。”^{[8]302}事物的“小”“大”固然为其自身难以改易的内在限制,但马匹的“鞍”“乘”乃是自外而来的人为束缚,等而视之,皆认作本性本分,实为大谬。但正是这种似是而非的性分说,给本来尚有可“能”的万物施加了大量非其本然的限制,致使其不可再“能”,或者说只可按限制去“能”。所以,乍看起来,郭象的独化论似乎是“解构了‘圣人’和其背后的宇宙支撑点——‘无’,否定一切宇宙本根和所有外在的决定者,确立了个性的本体地位”^{[12]4},实现了阮籍、嵇康等人呼唤的人格本体的散落。但实际上,他却用潜在其中的性分说抹去了其中最为重要的无限可能性,使本来有望造就一个多样化现实世界的万物整齐划一地成了维护“没有圣人的圣化秩序”的奴仆:“臣妾但各当其分耳,未为不足以相治也。”^{[8]58}并且,即使是“独化”在形式上所呈现的本体的散落,实际上也只能局限在“居庙堂之高”的少数士族的范围内,其欲真正地落实于万物中,尚需新的历史际遇。换言之,由诸玄学家指出并开辟的人格本体论道路到郭象这里其实并未走完,后人续行,既需必然之势,亦待偶然之机。

入宋,势、机皆至。就“势”来说,“中唐以后,由于土地私有制的普遍发展,较为广大的社会阶层取得了某些相对独立的经济地位与政治地位,个体的主体价值意识和人格意识较以往自觉而明朗”,“适应这样一个广大的基础,宋代教育在教育对象上打破严格的门阀贵族的限制,显示出一种平民化、普及化的倾向”^{[13]503}。经济、政治和思想文化等诸方面的合力,使曾经为阮籍、嵇康等人所期许的、拥有无限可能性之人格本体的散落,不仅有了更广阔的“处江湖之远”的实现范围,也有了更坚实的基础和更可靠的保障。就“机”而言,仁宗朝在近古之世颇显另类的宽松政治与文化环境,也为彼时日渐增多的士人实现其自身的可能性提供了难得的空间,并塑造了较之此后诸朝更为宽容、自由的思想观念。种种因缘际会,为人格本体论在新阶段的接续做好了准备,只待一禀性气质俱合者为之。

于是,苏轼的“道一易”本体论应运而生。与王弼更多地强调本体的“无”不同,苏轼虽然也看重道之“无”,但正如王水照、朱刚所指出的,他同时也极为关注道之“全”^{[14]115}:

道之大全也,未始有名。^{[3]3555}

仁者见道而谓之仁,智者见道而谓之智。夫仁智,圣人之所谓善也。善者道之继,而指以为道则不可。……学道而自其继者始,则道不全。^{[3]3538}

知之未极,见之不全,是以有过……明夫极则不过也。知周万物,可谓极矣。道济天下,可谓全矣。^{[3]3537}

只是,细察之下,这“全”其实有两重含义。一重是“不著染于现象与意义的,只是抽象地保存着‘易’的全部可能性”^{[14]112}。这与“无”所要表达的内涵实际上是一致的,只是侧重点稍有不同:“无”强调可能性的无穷无尽,而“全”强调可能性的整全无缺。但无论如何,它们关注的都是“可能性”本身的无尽、完备性。正是在这个意义上,苏轼才说“学道而自其继者始,则道不全”“见之不全,是以有过”。因为道的可能性既然是不可穷尽的,

那么通过任何一种现实存在(道的某一可能性的实现,比如苏轼举出的仁、智等)获得的对它的认识,就必然存在重大的局限和缺失,以之为道,必属谬误。

另一重更重要的含义,则是道——无限可能性的遍在性,也就是所谓的“道济天下,可谓全矣”。这一说法意味着,在苏轼看来,像王弼那样的圣人独体之道,无论其何等的神化高妙,终究是有遗失而欠周遍的,因为它只是在以一己之无限可能性来进退万物,使一隅之私幻化为一个“看似”丰富多彩的现实世界。苏轼指出,这实际上只是“制天下”而已,是“偏”而非“全”：“自然而然者,天地且不能知,而圣人岂得与于其间而制其予夺哉?”^{[3]3543}

而一个真正多样化现实世界的造就,应当是道将自身所有的可能性赋予(“济”)万物,通由万物的自我实现达成的:“万物自生自成,故天地设位而已。圣人无能,因天下之已能而遂成之。”^{[3]3560} 尽管将万物自身的无限可能性视为由一“道”所“济”,多少反映出苏轼思想的时代局限性,但也恰恰是这一使道得“全”之“济”,以及与之相关的对理想化之圣人的怀疑态度,表明了他实亦受益于时代的进步,开始弱化在王弼处“道”与“圣人”之间的强关联(唯有圣人方可体道),将曾经只能为圣人所领会的道、所拥有的无限可能性赋予万物自身,从而实现本体从形式到内容的真正散落。

这一散落,尤其是“无限可能性”的散落,就体现在前文所提到的,苏轼为万物各自之本体寻找的总称“易”上面。统观《苏氏易传》中“易”字的使用,无外乎三种含义。其一,指《周易》此书:“《易》凡言‘光’‘光大’者,皆其见远知大者也。”^{[3]3405-3406} 其二,与险、难等相对,指简单、平易:“所遇有难易,然而未尝不志于行者,是水之心也。”^{[3]3455} 其三,指变化、改易:“圣人居变易之际,静以待其定,不可以有为也。”^{[3]3444} 若结合苏轼建构“道一易”本体形式时所说“有生有物,物转相生,而吉凶得丧之变备矣。方是之时,道行乎其间而人不知,故谓之易而不谓之道”来看,则作为万物各自之本体总称的“易”,其内涵只能是第三种,即“变易”。因为唯有这一对动态过程进行描述的含义,才与苏轼对“易”本体所在之“有物”阶段强调的“生生”这一同样是在强调永无止境动态过程的用词的内在意蕴相一致:“生生之极则易成矣。”^{[3]3540}

这说明,在苏轼的思想中,即使是万物各自的本体,也是要处在一种流动的状态中的,至少要恒常保持着自由变动的可能性。因为只有这样,万物才能够显发千万不同之用以应对千变万化的境遇,或说在千万不同的境遇中以千变万化的显用应对之,从而真正地保持自身的不变,保证自身的本体地位。而如果万物像郭象独化论设想的一般,被去除了无限可能性、束缚在了极为局促的“性分”之内,那么它们就是不会流变的僵死之物,丧失了变动之能,无法再显丰富之用以应对千变万化的境遇,随之而来的,必然是万物因难适境迁而导致的自身湮灭及其本体地位的失落。可以说,对万物各自之本体的此种理解,既与王弼借老而立的无本论一脉相承且增广其绪,又不止于王弼而与自汉代始便形成的对“易”之三义的认知一以贯之:“既义总变化,而独以‘易’为名者,《易纬·乾

凿度》云：‘易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。’”^{[15]7}这正如李泽厚在谈及魏晋玄学会通“三玄”时所说的：“以虚无为本体的魏晋的老庄哲学所指向的潜在的无限可能性，并不是真正的虚空、空无，它可随时化为万有。这就与儒家《易》学的世界观人生观相汇通了。《易》的万有流变的生的礼赞，庄的高举远慕的人格本体……在魏晋时代充分地交融汇合。”^{[16]142}此语用在后世承续玄学并将之重铸的苏轼身上，似亦恰如其分，甚至更为妥帖。

三、以卦为“世”，显能于境

如果说，在相对较为独立的《系辞》《说卦》等《易传》篇目的注释中，苏轼主要是建构起了“处江湖之远”的平民化人格本体，并为其注入了“无限可能性”；那么在对六十四卦卦爻辞及《彖》《象》的注释中，苏轼则将这种拥有无限可能性的人格本体在现实中的显用，作了一番极为切近人生世事的展示。毕竟，无限的可能性倘若完全不转化为任何的现实性，则只能是“无有”的可能性，也直接否定了自己的“无限”——为现实所限。

这集中体现在他以卦为“世”的解《易》体例中，例如：

小畜之世，宜不雨者也。^{[3]3415}

《泰》之世，不若《大壮》与《夬》之世，小人愈衰而君子愈盛也。^{[3]3418}

大时不齐，故随之世，容有不随者也。^{[3]3430}

尽管较之于常为人称道的“卦性爻情”说，此体例并非苏轼所创，在其之前的王弼和与之同时的程颐皆有所用。但与这两位玄学易、理学易的代表者相比，苏轼对卦“世”说的运用频率却远过之。据统计，明确有以卦（包括卦名、卦象、卦意等在内）为“世”之语的解说，在王弼的《周易注》中共有十处（以卦为数），分布在关涉《屯》《否》《大有》《谦》《随》《临》《颐》《大过》《恒》《小过》等十卦的阐释中；在程颐的《程氏易传》中仅有五处，分布在关涉《屯》《蒙》《泰》《否》《大有》等五卦的阐释中；而在苏轼的《苏氏易传》中，这一数量则达到了二十处，是王弼的两倍、程颐的四倍，分布在关涉《屯》《小畜》《泰》《大壮》《夬》《随》《观》《剥》《无妄》《大过》《坎》《恒》《明夷》《睽》《姤》《困》《旅》《涣》《小过》《既济》等二十卦的阐释中。这似乎可以说明，以卦为“世”的解《易》体例，是被苏轼有意识且突出地发展了的，同时也能够从宏观上证明四库馆臣“轼之说多切人事”^{[17]6}之言的合理性。

即使在并未明确以卦为“世”之语的解《易》注释中，苏轼实际上以卦为“世”而谈境遇、言应对的文字亦比比皆是。比如在解读《否》卦时，他说：

《春秋传》曰：“不有君子，其能国乎？”君子道消，虽有国，与无同矣。

大人之欲济斯世也，苟出而争之，上则君莫之信，下则小人之所疾，故莫如否。大人否而退，使君子小人之群不相乱，以为邪之胜正也，常于交错未定之间，及其群分类别，正未有不胜者也，故亨。

君子之居否，患无自行其志尔。初六有志于君，而四之应，苟有命，我无庸咎

之矣。故君子之畴,获离其福。^{[3]3420-3421}

这实际上就是以《否》卦为“君子道消”之世,揭示出此时作为理想人格的大人君子,其现实境遇乃是“虽有国,与无同”,即使身居高位,也因无志同道合、彼此认可者相伴而感到孤独,为小人当道、邪胜正衰而感到愤懑。对此,苏轼认为,大人君子最恰当的应对方式并非“出而争之”,强行以一己之力对抗整个世道,因为那样不仅会失信于君,也会遭恨于势当炽盛之小人,从而使自己身陷险地;而是“否而退”“自行其志”,不能改变世道,那就持己自守,至少不为世道所改变;倘若自己真有一天命在身,则“无庸咎之”,因为“正未有不胜者”,总会有守得云开见月明的一天。

又比如在解读《遁》卦时,他说:

阴盛于《否》而至于《剥》,君子未尝不居其间也。《遁》以二阴而伏于四阳之下,阴犹未足以胜阳,而君子遂至于遁,何也?曰:君子之遁,非直弃去而不复救也,以为有亨之道焉。今夫二阴在内,遁之主也。其势至锐,而其朋至寡。锐则其终必胜,寡则其心常欲得众。君子及其未胜而遁,则阴无与处而思求阳。阴思求阳,而后阳可以处,故曰“遁亨,遁而亨也”。^{[3]3463}

此则是在小人锐势方显之时,大人君子见机而动、以退为进,从而为将来救世与自处作长远的谋划。在这里,苏轼不仅对《遁》卦所反映的当下现实境遇作出了基本的判断(小人“犹未足以胜”但“势至锐”),还预料了这境遇未来的发展走向(小人“终必胜”),并点出了小人在此境遇和形势中最关键的弱点(“朋至寡”)和最重要的需求(“欲得众”);从而据此为大人君子的应对提供了指南(“及其未胜而遁”),并对应对的结果进行了预判(“可以处”)。

所以不难想见,在苏轼那里,六十四卦其实都是可以从世道情境及其应对的角度予以解读的。并且,从对类似“否之世”和“遁之世”的应对中,我们还能觉察并归总出前述具有无限可能性的人格本体,以“变动”求“不变”的辩证特点。在“君子之居否,患无自行其志”一类的话语里,“独善其身”的傲岸豁然彰显,即使是以醇儒自命者恐怕也会赞叹有加;然而,在“君子及其未胜而遁”一类的言谈中,其为当时及后世许多高自标持者所难见容的“纵横家”作风——“唯变所适”——亦表露无疑。两者看似矛盾,实则互补。前者及其推扩开来的“兼善天下”是实现后者时需要始终坚守的目的,无此则不足以称“人格”、谈“本体”;而后者则是维护前者时需要灵活采取的手段,有此才真可谓其有“无限可能性”。在一定意义上,这也正是余敦康总结苏轼易学的特色时所说的“执着与旷达的统一”^{[18]183}。以苏轼自己的话简言之,则前者乃“不易”之“信”“心”,而后者为万“易”之“行”“形”:

万物皆有常形,惟水不然,因物以为形而已。世以有常形者为信,而以无常形者为不信,然而方者可斫以为圆,曲者可矫以为直,常形之不可恃以为信也如此。今夫水虽无常形而因物以为形者,可以前定也,是故工取平焉,君子取法焉。惟无

常形,是以遇物而无伤。惟莫之伤也,故行险而不失其信。由此观之,天下之信,未有若水者也。

未尝不志于行者,是水之心也。^{[3]3455}

从谈论形而上之道始,苏轼便引入了“水”的意象以类比地阐明其对本体的认知,而在本体彰显其用的形而下世界,他则更进一步,对这一类比本体之水的特点作了“无形”却“有信”、“行志”而“不伤”的说明。“有信”与“不伤”,即真实一贯与完整无损,它们揭示了水无论在天为云雨、在地为江河还是在杯盘为饮食,皆得以保持自我、挺立自身的稳定性,与“人格本体”正相对应;而“无形”与“行志”,即不拘一格与随缘任运,它们则揭示了水在保持自我、挺立自身的过程中变化为天之云雨、地之江河与杯盘之饮食的流动性,与“无限可能性”正相对应。可以说,“就下”之水正是苏轼所建构之“江湖化”的人格本体最为切近的象征,借水谈玄、据水论做人与作文的道理,乃苏轼经过深思熟虑后的决定。

结 语

在对《周易》进行循章逐句解读的过程中,苏轼缓缓铺开了关于本体问题的系统而深入的思考。尽管作为一个更为典型的文学家、艺术家,他的思考和表达在看重逻辑严谨性和表述明晰性的哲学家看来可被指摘处颇多,但恰恰是文学家与艺术家特有的敏感性,使得他的这些思考相较于同时代的哲学家能够更为及时且精准地捕捉到彼时的历史动向,即前文在分析人格本体论得以于北宋接续的势与机时提到的,更广大范围内个体“人的觉醒”。

人的觉醒必然是有着多重向度的。在上一个人的觉醒的魏晋时代,哲学、文学、史学、艺术等各文化门类的长足进步,人的思想、情感、言与行的自然挥洒,已经事实胜于雄辩地证明了这一点。这是因为,人本身就是复杂而立体的存在,知、情、意等不同的潜能及其实现,本能、认识、道德、审美等不同的需求及其满足,都在以不同侧面交相诠释着“人是什么”。这也就意味着,因个人觉醒而提出的对“人之所以为人”“某人之所以是某人”的叩问,是不可能有一言以蔽之的答案的。《苏氏易传》中对本体不可感、不固化、难以言等特点的界说,体现出来的正是苏轼在回应时代之问时对此抱有的某种自觉。

然而,这种对人之觉醒的多重向度的觉知、对在多重向度上觉醒的人的尊重,并未在宋代以后走出更远。个中原因当然是多方面的,但一个极为重要的方面,恐怕就是与苏轼的新“人格本体论”近乎同时诞生、作为“伦理本体论”的理学在后来的意识形态化。

尽管人格本体论与伦理本体论创立之初都在试图回答“人之所以为人”的时代之问,都在以“人”为中心寻找存在的根据,且后者在思辨水准和逻辑明晰性上更胜一筹,但较之前者,伦理本体论却也存在着一个致命的缺陷:向度的单一化。换言之,“人格”

是相对“整全”的,它可以容纳一个人所拥有的包括伦理道德在内的更多可能的向度或层次,比如本能、认知和审美;而“伦理”却是相对“片面”的,它只不过是一个人所拥有的众多可能向度或层次中的一隅。提升伦理成本体以建构人的哲学,诚然可以培育出激励人心的民族气节、道德楷模,但当其被统治者作为手段进行推崇而成为一种全民性的思想观念时,它的缺陷便被极度地放大了:唯伦理道德之标准是从,使本来具有丰富可能性、复杂而立体的人变成了“单向度的人”。近古以来中国面临的许多理论和现实问题,虽然不能全盘归咎于此,但也与之不无关联。

那么,将伦理本体论替换为“人格本体论”,问题便解决甚至不会出现了吗?未必。但至少,苏轼的人格本体论为我们理解宋代哲学思想发展的真实状况、多样性提供了一个重要例证,也为我们对历史发展方向进行假设提供了一种可能。纵使历史不能假设,但未来或许可以选择。

【参考文献】

- [1]汤用彤.魏晋玄学论稿.北京:商务印书馆,2020.
- [2]李泽厚.中国古代思想史论.北京:人民文学出版社,2021.
- [3]苏轼.苏东坡全集:第7册 苏氏易传.曾枣庄,舒大刚,主编.北京:中华书局,2021.
- [4]程颢,程颐.二程集:上册.王孝鱼,点校.2版.北京:中华书局,2004.
- [5]王弼.老子道德经注.楼宇烈,校释.北京:中华书局,2011.
- [6]康中乾.从庄子到郭象:《庄子》与《庄子注》比较研究.北京:人民出版社,2013.
- [7]朱子语类:卷1//朱熹.朱子全书:第14册.朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.修订本.上海:上海古籍出版社,2010.
- [8]郭庆藩.庄子集释.王孝鱼,点校.北京:中华书局,2013.
- [9]冯达文,郭齐勇.新编中国哲学史:上册.北京:人民出版社,2004.
- [10]王弼.王弼集校释:下册.楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980.
- [11]余敦康.魏晋玄学史.2版.北京:北京大学出版社,2016.
- [12]王晓毅.郭象评传.南京:南京大学出版社,2006.
- [13]冯天瑜,何晓明,周积明.中华文化史:下册.上海:上海人民出版社,2021.
- [14]王水照,朱刚.苏轼评传.武汉:长江文艺出版社,2019.
- [15]王弼,韩康伯,孔颖达,陆德明.周易注疏.北京:中央编译出版社,2013.
- [16]李泽厚.华夏美学:美学四讲.增订本.北京:生活·读书·新知三联书店,2008.
- [17]永瑢,等.四库全书总目.北京:中华书局,1965.
- [18]余敦康.汉宋易学解读.北京:中华书局,2017.

(编校:龙 艳)