

《周易》的生命自然观及其自由意蕴

冯溪屏 彭毅力

摘要:《周易》追寻人的生命之根,用人的生命繁衍现象和性别角色关系类比自然万物的变化和运行机理,又从这种运行机理中把握人伦的根据,形成了一种天人合一的生命自然观,由此莫立起整个意义世界的基础,绽露了中国传统文化的渊藪。这种生命自然观言说了人性与自然之性的同一,人们遵从自然的行为,即是以自性为根据的自我发展,内蕴一种自由的趋向。自由意识源于人类劳动的创造性,根据不同时代的生存状况而呈现出特殊的形式;《周易》在天人合一的生命自然观背景上绽现的自由趋向,对认识人类自由思想的历史发展有着重要的意义。

关键词:乾男坤女;生命自然观;人与天地参;自由

作者简介:冯溪屏,男,教授,哲学博士。(浙江传媒学院 学报编辑部,浙江 杭州,310018)

彭毅力,女,副教授,工程硕士。(浙江传媒学院 电子信息学院,浙江 杭州,310018)

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:1008-6552(2011)04-0075-08

生命自然观体现了一种人与自然之间生命相通的意向,这种意向源于古代血族社会的初民们对种的繁衍极度关注的生命意识;生殖崇拜即是这种生命意识的表现形式之一。人们将这种生命意识投射于自然中,衍生出各种“天”与“人”的类比,在中国古代社会中形成了“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓》)这类“天人和德”、“天人合气”、“天人合性”等天人合一的学说。《周易》最为系统地表达了这类意识现象,显现了一幅天人合一的世界图景,同时蕴含着一种对自由的理解方式,成为百家争鸣的基础,中华文化生长的源泉。深度辨析《周易》的生命自然观及其与自由观念的内在关联,有助于把握中华文化传统中自由观念的特点,进而绽露人类自由意识内蕴的普适性与时代性、民族性的辩证关系。

一、乾坤何为《易》之门

《易经》的传承发展历经三《易》:“(太卜)掌三《易》之法:一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别(卦)皆六十四。”(《周礼·春官·太卜》)《连山易》、《归藏易》相继盛于夏、商两代,现文本均已失传。《周易》“本(古)经”产生于商末周初,“十翼”有说系孔子所撰,也有人认为是孔学后人所为,在此不拟详辨。《周易》被《汉书·艺文志》推尊为“群经之首”,自春秋战国时代的儒、墨、道等诸子百家,至唐、宋以后儒、佛、道各家的学术思想,都不同程度地渊源于《周易》的天人合一学说。

乾坤是把握《周易》之要义的关键环节。“子曰:‘乾坤,其《易》之门邪?乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体。以体天地之撰,以通神明之德。其称名也,杂而不越。’”(《周易·系辞下传》第6章)^①乾卦坤卦,即天地、阴阳、刚柔,通过对乾坤两卦的领悟,可以把握住《周易》义理的根本,了解阴阳、刚柔变化的道理,体察天地创造万物的法则,贯通神奇光明的德性。可以说,整个《周易》的道理都蕴于乾卦、坤卦及其相互关系中:“乾坤,其易之緼邪?乾坤成列,而《易》立乎

① 本文中引用的《周易》原文,凡不注明出处者,皆选自周振甫:《周易译注》,北京:中华书局1991年。

其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。”（《周易·系辞上传》第12章）正像天地创造万物一样，《周易》中所有的卦象，都可以从乾坤两卦交融变化中得出。

乾坤两卦的关系正是上古初民那种人与自然生命相通意向的典型显现。八卦或《周易》中的六十四卦，都由阴爻和阳爻以不同方式排列组合而成，其中坤卦纯阴爻，乾卦纯阳爻。阴爻和阳爻是对生殖崇拜中性别差异的抽象化，因而，乾卦和坤卦在原始意义上是男、女性别的表征。《周易》把男女结合创造生命的意识，也即对人的自身生产的意识泛化到整个自然的背景上，根据在劳动中对自然界各种事物的认识，凭借人与自然生命相通的意向，得出了乾坤阴阳创造万物的世界图像。这种意识过程大致就是：“近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《周易·系辞下传》第2章）

关于阳爻和阴爻在原始意义上是否为男女性别的表征问题，回答应该是肯定的。爻的含义即是效仿，乾卦为天，坤卦为地，“土”与“地”同义，“土”在甲骨文中是女性生殖崇拜的标志；“土”与“也”结合为“地”，《说文》中亦解“也”为“女阴也”。坤卦纯阴爻，其仿效之“阴”为“女阴”，应是无疑的。大概也因为是有古文字学的依据，所以，郭沫若明确地提出了男根女阴说：“八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以像男根，分而为二以像女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。”^[1]另外，像顾颉刚、章太炎也有类似的看法。^[2]黑格尔对于阴爻阳爻的解释，也与此相近，只是在表述上明显地带有其思辨哲学的特点：阳爻阴爻“那两个基本的形象是一条直线（一，阳）和一条平分作二段的直线（--，阴）：第一形象表示完善，父，男，一元，和毕泰戈拉派所表示的相同，表示肯定。第二个形象的意义是不完善，母，女，二元，否定。这些符号被高度尊敬，它们是一切事物的原则。”^{[3]（121）}

当然，学术界对阴阳两爻最初所指的理解也不尽相同，比较有影响的如绳结说、竹节说、奇数偶数说、天地说，以及两汉刘向的蓍茎说。这些与男根女阴说迥异的观点，一方面仅偏执于历史上某些细节性的活动，如结绳记事、占卜等，未能根据上古初民基本的生存关怀来理解问题。在上古初民社会中，“氏族的全部力量，全部生活能力决定于它的成员数目。”^[4]因此，人自身的生产受到极度的重视；那时，物质生产也主要依赖自然力，人们随时期待着天地（自然）对物质生活资料的“生产”也像人自身的生产一样生生不息，以保证人类“种”的繁衍。黑格尔曾指出：“东方所强调的崇敬的往往是自然界的普遍生命力，不是思想意识的精神性和威力而是生殖方面的创造力。”^[5]另一方面，绳结说等观点，也未能从整体上把握住《周易》的根本义理。其实，只要对《周易》大传阐释本经的致思路向稍作分析，就可以随处发现人自身生产的生理性活动是致思的元点，类推的起始，由此对男根女阴说以及男女性别（含社会性别）是乾坤两卦的原始所指的观点提供佐证。虽然后人《周易》的注解，尽可能地避讳从男女之性方面进行阐释，但文本的原义还是一目了然的。另外，老子的《道德经》崇尚阴柔的思想倾向，同坤卦为首的《归藏易》相类，而《道德经》论阴阳的基本的致思路向，与《周易》大传也是一致的。所有这些，并非说明中国古代的性观念缺乏严肃性，恰恰相反，把夫妻的性生活视为与天地造物同类，其神圣性自不必多言。正如《归妹》卦的《彖辞》所说：“《归妹》，天地之大义也。天地不交而万物不兴。《归妹》，人之终始也。”这种意识现象贯穿于中国传统文化中，其内蕴的人与自然之间生命相通的意向，甚至可视为中国传统文化中的元点；所谓天人合一的观念，即是由此渐次开设的。所以，把握住乾坤或阳爻阴爻的原初所指，才能了解《周易》所表达的哲学自然观的缘起和厚重的社会历史积淀。同时，将这种自然观称之为生命自然观，比之有机自然观的概念^[6]还更能显现其“生成论”的内涵。

二、生生之谓易

“易”，上为日，下为月，日阳月阴，阴阳结合产生变易。但这种变易即为生命之象：阳为乾、为

天、为男，阴为坤、为地、为女，阴阳结合，相摩相荡，正是宇宙间永恒的生生不息的生命力所在，由此发挥出使万物生成发展，生命不断繁衍的作用。这即是“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”（《周易·系辞上传》第5章）所说的法则，也是《周易》中简易、变易、不易的真谛。所以说，“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”（《周易·系辞上传》第4章）《周易》对这种“天地之道”的描述及其运用就是：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”（《周易·系辞上传》第5章）由此可见，这种天地（阴阳）之道，显现在它生育万物的“仁”德中，隐藏在它使万物生长的作用中。它把生长万物的“富有”作为“大业”，把每天产生新的变化叫做盛德，而这种变化也就是生生不息。^{[7] (234)}

《周易》不仅阐明了创造生命的这种天人相通的本性，而且还描述了生命的周期或过程。如乾卦的《卦辞》：“乾：元，亨，利，贞”，^{[8] (1)}就显现了此类意蕴。“元”为始，为“大”，既意味着生命的开始，也象征着万物的生命力在春天萌发；“亨”即通，标示着生命的成长旺盛，抑或万物在夏天畅茂繁荣；“利”是收缩，是生命的成熟，也代表着万物在秋天获得了成果；“贞”有正而固的含义，既指个体生命的终结，也意味着万物在冬天收藏自身，有待新一轮的生机萌发。^[9]这既言说了个体生命周期运动的现象，又呈现了四季交替中万物生长变易的景观。与此相类似的描述，在《说卦》中较为集中。如“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”（《周易·说卦》第2章）这里以不同的方向（方位）象征季节的变化，讲述了种子从萌芽、生长到成熟，以及又将开始新的生长周期的过程，其中还透露出农业劳作的辛苦，收获的喜悦和对疲劳的休整等，把劳动创造力融合到自然的生殖创造力中。

《周易》中有一幅清晰的宇宙（时空）图像：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”（《周易·系辞上传》第6章）在这幅宇宙图景中，天地的广大运行，四时的变化，昼夜的交替等等，所有这些，又都是阴阳的现象。阴阳之道在于生生不息，因此，宇宙万物无不是阴阳开显出的生命之象。《周易》对这种阴阳创生万物的过程，也作出了天人合一的描述：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”（《周易·系辞下传》第5章）八卦中诸卦，既象征着天、地、雷、风、火、山、泽等等事物，又被视为乾父坤母所生育的儿女：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”（《周易·说卦》第3章）^{[8] [630]}在这里，将天地创造万物与人自身的生产视为同类，并非是一种随意的类比，《周易》是“群经之首”，在数千年的中国古代社会中，被人们尊崇为最神圣的经典，最权威的著作，它反映出的这种以人类自身创造新生命的活动过程来开设宇宙生生不息的图景的意向，在中国传统文化中极具普遍性，是人们致思的基本路向或法则。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）要做到“尽心”、“知性”、“知天”，又必须“反身而诚”：“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）很明显，这即是把人的生命所系的血缘关系作为“尽心”、“知性”、“知天”的前提了。汉儒董仲舒说“天地之性人为贵”（《汉书·董仲舒传》）也表达了这种致思的特点。

在这幅由人自身的生产推演出来的宇宙生命图景中，由于男女社会地位不同，在母系氏族社会中以女性为主导，父系氏族社会则尊崇男性，因此，天、乾、阳与地、坤、阴在创造万物中的地位也是不一样的，由此形成了它们各自殊异的德性。《周易》产生的年代，已属父系社会，男尊女卑、男主女从已是一条“不易”的法则，《周易》是这样表达的：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。

动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成像，在地成形，变化见矣。”（《周易·系辞上传》第1章）正像男尊女卑的关系形成了古代血缘宗法社会的行为规范一样，天尊地卑也就确定了宇宙万象的秩序，天地创造万物，就是在这种秩序中进行的：“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”（《周易·系辞上传》第1章）乾、坤在创造生命的过程中地位和功能的差异，显示了它们的德行各具特点。乾的德性是：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”（《周易·乾卦·彖传》）坤有与此不同的德性：“至哉坤‘元’，万物滋生，乃顺承天；坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸‘亨’。‘牝马’地类，行地无疆，柔顺‘利贞’。”（《周易·坤卦·彖传》）坤的这种柔而静，顺受天道，包容万物，使其生长光大的德性，也成为君子必须具有的德行：“地势坤，君子以厚德载物。”（《周易·坤卦·像传》）此处进一步显现了《周易》的致思路向：既从人自身生产的活动及其社会关系中开显出宇宙的图景，又从这种图景中效法天地的德性，成为道德行为的根据。如朱熹所说：“天地之间无往而非阴阳；一动一静，一语一默皆是阴阳之理。”（《朱子语类·读易纲领》）。《周易》的这种致思路向，也在中国传统文化中一以贯之。在这种致思路向中，天道即人道，从人道开显出天道以后，二者又相互确证。这样，在对象之中，就是在自我之中，顺应自然之法，就是顺应自我之性，遵循天道，不是他律，而恰好是自律。中国古代的政治伦理学说，总是在这一思维框架中寻求合理性论证，这一点，随后将有深入的讨论。由此，开显出了一种在自然状态中追寻自由的、与生命自然观相对应的自由观。

三、人赞天地之化育的自由境界

在《周易》生生不息的宇宙图景中，人的位置处于天地之间。“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”（《周易·说卦传》第1章）《周易》六十四卦，每卦六爻，奇数为阳，偶数为阴，“分阴分阳，迭用柔刚，”那就是初、二爻为地之道，柔中有刚；三、四爻为人之道，“义”刚“仁”柔；五、上爻为天之道，刚中有柔，各有一阴阳。^{[7][272]}乾道为父，坤道为母，父母所生之子为人道，秉承了父母的诸种特征。荀子说：“天地者生之始也，礼义者治之始也，君子者礼义之始也。……故天地生君子，君子理天地；君子者天地之参也。”（《荀子·王制》）这即是从人自身的生产中开显出天地人的图景，又将这种图景作为人效法天地、顺应自然来寻求自由的依据。正所谓“民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养以之福，不能者败以取祸。”（《左传·成公十三年》）这里说的民生于天地中而得到的“动作礼义威仪之则”，其实就是上述合刚柔为一体的人道。人道因中和了天地两端的特性，有学者将其界定为中庸之道，^{[10](39-45)}这种看法是贴切的。所以，荀子说：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。”（《荀子·天论》）儒学将中庸作为一种根本的原则加予奉行，之所以如此，皆是以上述天人合一的图景为依据的，不懂得这一点，即便愿意奉行这个原则，也是盲目的行为。孔子对中庸有一个形象的描述：“叩其两端而竭之。”（《论语·子罕》）这也就是“执其两端，用其中于民”（《中庸》）的含义。两端即天地（阴阳）之道，“用其中于民”，即用人道——仁义教化人民。这些都与《周易》所述的天地人或“三才”的机理相一致。所以，《中庸》开篇就说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”

但是，要怎样才能把握这种天命（自然）的本性呢？答案是必须达到“至诚”的境界：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（《中庸》）达到“至诚”境界的人，就能够通过

他的自然本性，了解人的本性，进而把握万物的本性，这样，就可以赞天地之化育，达到天、地、人三位一体的境界。可见，“诚”即为人与天在创造生命方面的共性，这种共性又显现为人道（中庸）——仁义。所以，“诚者，物之终始，不诚无物。”“诚者，天之道也，诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”（《中庸》）孟子也说：“悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也。思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）

由此可以得出几点结论：一是“诚”这一范畴，揭示了《周易》“三才”中“人道”——仁义（中庸）的本体论特征。因为“人道”中和了天地（乾坤）之德性，循“人道”就是行“天道”，“人道”因而成为合乾坤（阴阳）之二生成的“三”者，由它又将意义赋予天地万物，使“天道”人伦化，于是，就使人与“天地参”了。这正所谓“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”（《周易·说卦》第1章）黑格尔在《哲学史讲演录》中曾讨论过《尚书·洪范》。洪范九畴（九条大法）中第五条叫“皇极”（伟大的极），其辞为：“无偏无颇，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直：会其有极，归其有极。”《洪范》将“王道”美誉为“皇极”，取中而高之意。“《诗经》屡叹‘昊天罔极’，《周礼》恒言‘以为民极’，都是取其中正、崇高和准则的意思。”^{[10] (4)}此皇极（王道）和准则等，与《周易》中“三才”之人道（仁义）是一致的，牟宗三也认为这个皇极包括在“人道”之中，天地有人参加进去才变得有秩序了。^[11]也就是说，天地交感、阴阳参和等，都是在这种“人道”中绽现或开显出来的；“人道”显阴阳参和，化生万物，这即是存在由“在世”开显的道理。二是在这种天人合一的图景中，人们无论遵循天地之道（自然之性），还是遵循人道（仁义），都是符合自身的本性的，因而，顺应自然之性就是自由的状态。正如斯宾诺莎所说：“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身所决定的东西叫做自由（Libera）。”^[12]黑格尔在其学说中对自由的理解也遵循着斯宾诺莎的这一思路，认为主体即实体，绝对精神在对象之中，也就是在自我之中；它以自身为根据，自我扬弃、自我发展的活动，也就是理性自由。但是，由于黑格尔不了解《周易》中所描绘的天人合一图景的内在机理，囿于现代性中天人相分（主-客结构）的致思路向，因而误认为中国古代思想中没有普遍的自由意识。其实，《周易》所张扬的自由观，与黑格尔的理性自由理念，在其以自性为根据而自我活动这一根本点上相契合的。三是通过《周易》这种天、地、人“三才”的内在机理可以看出，在中国传统文化天人合一的生命自然观中，不必要从超越现实生活的维度里去寻求人生及宇宙万物存在的依据。所以，中国古代的人们并不需要去创造一个完全意义上的宗教世界。正如钱穆所说：“西方人常把‘天命’与‘人生’划分为二……显然需要另有天命的宗教信仰，来作为他们评价人生的前提。而中国文化，既认为‘天命’与‘人生’同归一贯，并不再有分别，所以中国古代文化起源，亦不再需有像西方古代人的宗教信仰。”^[13]与此相关，中国传统文化对自由的诉求，也主要寓于实践理性中，而且不会去找寻一种超验的维度。

如前所述，《周易》认为天地永恒地创生，万物因时改变，在这种不停地变易的情况下，要始终把握住合天地之德性的人道（中庸）——仁义，就必须做到时中。魏晋玄学的重要代表人物王弼认为：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。”（王弼：《周易略例》）清代学者惠栋也说：“易道深，一言以蔽之，曰时中。孔子作彖传，言时者二十四卦，言中者三十五卦；象传言时者六卦，言中者三十八卦……知时中之义，则易思过半矣。”^[14]这种时中，就是在六十四卦表示的六十四“时”里，也即伴随卦义而存在的“特定背景”这种“卦时”里，始终能把握中道——中庸。六十四卦每卦六爻的变化，象征事物发展的某一阶段或时期，这也包含在“时”的含义中。孔子说：“君子之中庸也，君子而时中。”（《中庸》）也就是说，“中”不是固定的，是按着时间等条件而有变动的；“时中”就是合乎时宜的“中”。孟子说：“孔子，圣之时者也。”（《孟子·万章下》）这里所说的“时”，就是“时中”。^[15]《系

辞下传》也强调了《易》的这种特征：“《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其识物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。”（《周易·系辞下传》第9章）也就是说，《周易》以卦本体的不同，以及每卦中六爻的刚柔变化，表示不同的事物或事物的变化这种“时”；必须根据爻的变化，区分事物的德性，辨别是非，才能把握“中”。《周易》六十四卦，每卦六爻，初、三、五为奇、为阳，二、四、上为偶，为阴。凡阳爻居阳位，阴爻居阴位，都是“当位”或“得位”。“当位”之爻，象征事物发展遵循“正道”，否则即违逆正道。同时，六十四卦的卦体由八卦分别重叠而成，下卦为内卦，上卦为外卦；内卦的二和外卦的五，《周易》即称其为“中”，象征事物守持中道，行为不偏不倚。阳爻居中位，是“刚中”之德；阴爻居中位，属“柔中”之德。若阴爻居二位，阳爻居五位，则是“中”且“正”，是最为美或善的象征。^{[8](43)}《系辞下传》说：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。”（《周易·系辞下传》第10章）不过，爻“当位”与否，也并非诸爻吉凶利弊的绝对标准，由于各卦各爻在复杂条件的影响下，有不同的变化态势，因而，得正（中）之爻，有向不正（中）转化的可能，反之亦然。如泰卦，下卦三阳，上卦三阴，阴阳爻皆未得其“中”，而且乾（天）在下卦，坤（地）在上卦，好像失当，但因天轻而将升，地重而将降，这是将有天地相交、阴阳沟通的安泰现象。所以，卦辞说：“《泰》：小往大来，吉，亨。”《彖传》对此的解释是：“‘《泰》，小往大来。吉，亨。’则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”人应该根据事物发展变化的这种态势，顺应乎天地自然的规律，正确地选择自己的行为，“赞天地之化育”，从而正确地把握人道，趋吉避凶，实现自我的道德理想，达到“与天地参”的自由境界。

上述通过“时中”来把握的“人道”，并非是一种纯观念的东西。《周易》认为，“人道”贯穿于人的德行中，知行合一，以行验知；二者的关系就如“道”、“器”不能分离：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”（《周易·系辞上传》第12章）这里所说的“形而上”之道，从表面上来看，即为有形状的器物之上的、看不见形体的道理之类的东西。联系起该章上下文的意思来理解，这种“道”、“器”关系，也即“意”与“言”、“意”与“象”、《易》的生生不息之义理与乾坤（天地）的关系，但若循《周易》的致思路向来看，这种“道”、“器”关系内蕴的意向，和乾与坤、阴与阳、天与地、男与女之间的关系所表达的意向是一致的，这种意向也就是从人自身生产的活动那里形成的、以创造生命的视角巡视万物的意识现象：“圣人于《乾》卦，称乾为精。精者，言其至真而无形。其动也至健，而不可见其造作之迹。……坤有实质，而凝成万物。”“乾主变，以导坤成物。坤承乾起化，凝成万物”。^[16]所以，“化而裁之谓变”，即言乾（阳）与坤（阴）或“道”与“器”相互作用，导致事物交感化育而互为裁节叫作“变”。^{[8](564,566)}变易的基本意蕴，即天化地育而万物生长，还是归入阴阳交感的理路。因此，道器关系应为阴阳关系演化而来。

道器关系与阴阳关系在致思路向上的一致性，就规定了对“人道”的把握是知行合一的，认识不能脱离生活世界的实践，否则就失去了创造（生命）的功能。这也就是孤阴不生，孤阳不长的道理。“极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。”（《周易·系辞上传》第12章）要明察《周易》卦爻中的神奇奥秘，也即把握中和在“人道”里的天地之德性，就必须在德行中运用，取信于人，获得成功，而不仅是在言语中加予掌握。这种体现在知行问题上的道器关系，置根于阴阳学说，成为中国传统文化中实践理性或实用理性的渊藪。这种实践理性不会仅从思想或精神中追求自由，而是通过德行修养达到至圣的境界，从而“与天地参”。另一方面，这种道器关系，也概括了《周易》寓意于象，寓法（则）于

象的法象思维方式：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”。（《周易·系辞上传》第12章）这种法象思维充分展示在象形文字中，塑造着整个中华民族的思维特点。如“文以载道”，美学上的言志说和意境理论等等，都表现着这种特点。黑格尔在研究《易经》时，敏锐地察觉到了这种思维特点：“从那第一个符号（乾卦——笔者注）的意义里，我们即可以看出，从抽象过渡到物质是如何的迅速。这充分表现在那些三个一组的卦里，这已经进到完全感性的东西了。没有一个欧洲人会想到把抽象的东西放在这样接近感性的对象里。……这是从最抽象的范畴一下就过渡到最感性的范畴。”^{[3]（122-123）}这种寓抽象的法则于具体形象之中的法象思维，在逻辑上以类比推理占主导地位，它作为特殊的文化基因，和农业经济基础上认同自然的血缘关系共同体一道，使以生命自然观为范型的“天人合一”观念世代相传。在中国几千年的古代社会中，虽然也有“天人相分”的观念绵延其中，如唐代刘禹锡在《思问录》中说：“大凡入形器者，皆有能有不能。天，有形之大者也；人，动物之尤者也。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故曰：天与人交相胜耳。”但这类“天人相分”的观念，并未能成为中国传统文化的主流，这就使得中国传统文化自身不曾产生出脱离生活世界的抽象的理念世界；中国古代社会的人们对自由的追寻，走的是与西方不同的途径：古希腊的自由民是在对宇宙合乎理性的结构作理性的把握中确证其自由的社会身份；近代西方社会在天人二分的框架里，力图通过主体认识和支配客体来获取自由；中国古代社会的人们却在知行合一的道德修养中回归人的自然之根处，从而步入自由的境界。

四、人自身生产的普照之光与古代自由观

《易经》作为群经之冠，是中国传统文化的源头。《周易》构建的天人合一的生命自然观，在中国数千年的古代文明中渐次成为主流文化；人们根据生存境遇和生存关注的变化，对其采取不同的形式加予表现，使之得到恒久的继承和发展，成为在反映人类自然经济社会的特点方面最具典型性的精神现象。

人类社会生活的延续和发展，依赖于人自身的生产、物质生活资料的生产和精神生产，至今为止，前两种生产分别在历史上对社会生活产生过决定作用。“根据唯物主义观点，历史中的决定因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产；另一方面是人自身的生产，即种的蕃衍。”^[17]这两种生产，各自都立即表现为双重关系，即一方面是与自然的关系，另一方面是社会关系；它们在人类历史的不同阶段上，对社会的存在与发展所产生的作用是不均衡的。在人类社会的早期，物质资料的生产能力和水平低下，社会生活的延续和改善，在很大的程度上取决于人口的数量，因此，人自身的生产以及由此形成的人与自然的关系和社会关系，在社会生活中起着支配的作用，人类处于“人的依赖关系”的社会发展形态中。^[18]恩格斯说：“一定历史时代和一定地区的人们生活于其下的社会制度，受两种生产的制约：一方面受劳动发展阶段的制约，另一方面，受家庭的发展阶段的制约。劳动越不发展，劳动产品的数量、从而社会的财富越受限制，社会制度就越在较大程度上受血族关系的支配。”^{[19]（2）}在这种社会状态下，人们的生存关注聚焦于主要根据人自身的生产形成的自然关系和社会关系（母系制或父系制），生殖崇拜和在此基础上性别角色的定位，转化为观察事物的特定角度，加之物质生活资料的生产活动在那时主要依靠自然力，从最早的采集和狩猎、动物的驯养、繁殖到作物的种植等等，都与动植物的生命活动发生联系，劳动过程必须与对象的生命周期和大自然的节奏相吻合，正所谓浑然与天地合体，由此产生出人与自然生命相通的意向，形成天人合一的观念——生命自然观，《周易》即是这种观念的系统陈述。只要历史的发展未超越自然经济的状态，这种天人合一的生命自然观就能够不断地从生活世界中得到确认，并随具体的生存境遇的改变而变换其理论表现形式。

人类的自由意识，根源于物质生产劳动的创造力，因而与人类相伴始终。“一个种的整体特性、种

的类特性就在于生命活动的性质,而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。”^{[20](57)}因此,“我的劳动是自由的生命表现”。^{[20](184)}说劳动是人的本质,这种本质从根本上或原始性上,指的就是物质生产劳动的创造性,该创造性作为对给定性的超越,正是自由的特征,是人类与其他动物相区别的根本标志。但是,物质生产劳动总是具体的,具有社会历史性,在人类发展的不同时期,它的社会功能并不完全相同;它与人自身的生产及精神生产相互作用的机理也各具特点。马克思指出:“在一切社会形式中都有一种一定的生产决定其他一切生产的地位和影响。这是一种普照的光,它掩盖了一切其他色彩,改变着他们的特点。这是一种特殊的以太,它决定着它里面显露出来的一切存在的比重。”^{[19](24)}如上所述,在自然经济状态下,社会处于“人的依赖关系”的发展形态中,人自身的生产在社会生活中占支配地位,成为“一种掩盖了一切其他色彩”的“普照之光”,从物质生产劳动中开显出来的自由意识,必定通过这种普照之光折射出来;人们追溯生命的自然之根,自由意识就投射在了自然状态的背景上。中国古代社会绵延了数千年的超稳定的自然经济状态,使这一特点的表现极具典型性。在东、西方古代的其他民族那里,由于种种社会条件和生存境遇的差异,其自然经济状态的纯粹程度较之中国古代社会,皆有较大的距离,因而上述的那种在自然经济状态下自由意识显现的特点,就未能表现得十分清晰,但只要加以深入探究,其理路仍然可以辨析。

概言之,透视内蕴于《周易》生命自然观中的中国古代人的自由意识,有助于把握人类自由意识的存在方式,也即这种自由意识同样只有在普遍性与特殊性的辩证关系境域中呈现出来。一方面,脱离具体的表现形式,自由就只是一个抽象的概念;另一方面,将某种具体的自由观念或定在自由的观念形态视为人类仅有的自由意识现象,就消解了人类自由意识的历史性。

参考文献:

- [1] 郭沫若. 中国古代社会研究(外二种)[M]. 石家庄:河北教育出版社,2004:25-26.
- [2] 南怀瑾选集(第3卷)[M]. 上海:复旦大学出版社,2006:578.
- [3] [德]黑格尔. 哲学史讲演录(第1卷)[M]. 贺麟等,译. 北京:商务印书馆,1997.
- [4] [俄]普列汉诺夫. 论艺术(曹葆华译)[M]. 北京:三联书店,1974:58.
- [5] [德]黑格尔. 美学(第3卷,上册)[M]. 朱光潜,译. 北京:商务印书馆,1984:41.
- [6] [英]柯林武德. 自然的观念[M]. 吴国盛,译. 北京:北京大学出版社,2006:4-10.
- [7] 周振甫. 周易译注[M]. 北京:中华书局,1991.
- [8] 黄寿祺等. 周易译注[M]. 上海:上海古籍出版社,1989.
- [9] 金景芳等. 周易全解[M]. 上海:上海古典出版社,2005:9.
- [10] 庞朴. 一分为三论[M]. 上海:上海古籍出版社,2003.
- [11] 牟宗三. 周易哲学讲演录[M]. 上海:华东师范大学出版社,2004:103.
- [12] [荷]斯宾诺莎. 伦理学[M]. 贺麟,译. 北京:商务印书馆,1958:4.
- [13] 冯天瑜. 中华元典精神[M]. 上海:上海人民出版社,1994:171-172.
- [14] 孙振声. 白话易经[M]. 台北:中国台湾星光出版社,1981:593-594.
- [15] 童书业. 孔子思想研究[A]. 孔子哲学讨论集[M]. 北京:中华书局 1963:12.
- [16] 熊十力. 乾坤衍[A]. 蔡尚思主编. 十家论易[M]. 上海:上海人民出版社,2006:336.
- [17] 马克思恩格斯选集(第4卷)[M]. 北京:人民出版社,1995:2.
- [18] 马克思恩格斯全集(第46卷,上册)[M]. 北京:人民出版社,1979:104.
- [19] 马克思恩格斯选集(第2卷)[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [20] 马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京:人民出版社,2000.