

《齐物论》释义*

杨国荣

(华东师范大学哲学系,上海,200241)

摘要:《齐物论》以“齐”为主题,从逻辑上说,其中包含“齐物”论与齐“物论”二重涵义。“齐物”论指向世界万物,后者虽呈现千差万别的形态,但从“齐物”论的角度看,则最终可以分而齐之或不齐而齐。齐“物论”之“物论”直接所指,涉及关于“物”的不同观点,但在宽泛意义上则关乎一切是非之辩,“齐”广义论域中的“物论”意味着消解是非的分辨和是非论争。总起来,“齐物论”以“齐”为视域,既要求超越存在之域的分别,也试图消解观念之域的是非之辩。就哲学的层面而言,扬弃“道术为天下裂”的形态、通过以道观之达到统一的存在,这一进路无疑不无所见。然而,从现实的形态看,世界既呈现关联和统一之维,又内含多样性和差异性,所谓“物之不齐,物之情也”。以否定和拒斥的立场对待“分”与“别”,在逻辑上很难避免对存在的抽象理解,与之相涉的分而齐之,也容易疏离于真实、具体的存在,引向思辨意义上的形而上学。在庄子的齐物论中,以道观之与抽象齐之二重取向交错而并存,呈现了多方面的理论意蕴。

关键词: 齐物; 以道观之; 分而齐之

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.03.001

吾丧我与天籁

【原文】南郭子綦隐机而坐,仰天而嘘,荅焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前,曰:“何居乎?形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎?今之隐机者,非昔之隐机者也。”子綦曰:“偃,不亦善乎,而问之也!今者吾丧我,汝知之乎?女闻人籁,而未闻地籁,女闻地籁,而未闻天籁夫!”子游曰:“敢问其方。”子綦曰:“夫大块噫气,其名为风。是唯无作,作则万窍怒呿,而独不闻之蓼蓼乎?山林之畏佳,大木百围之窍穴,似鼻,似口,似耳,似枅,似圈,似臼,似洼者,似污者;激者,謔者,叱者,吸者,叫者,譟者,突者,咬者。前者唱于而随者唱喁。泠风则小和,飘风则大和,厉风济则众窍为虚。而独不见之调调之刁刁乎?”子游曰:“地籁则众窍是已,人籁则比竹是已。敢问天籁。”子綦曰:“夫吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪!”

【释义】以上原文为开篇第一段。南郭子綦旧说为楚昭王庶出之弟,但也可能是虚拟的人物,庄子或假其名以表达自己的思想。在这一段中,首先值得注意的是“丧其耦”的提法。“耦”是一种形象性的表述,从字面的含义看,它有两两相对或彼此“对待”之意。从后面的具体展开中可以看到,所谓“对待”或“耦”既关乎形与神或身与心的关系,也与“我”和外部世界或物和“我”之间的关系相涉,“丧其耦”意味着超越以上对待。广而言之,“齐”的内在旨趣在于超越分别,在形而上的层面,它趋向于克服分裂的存在形态,达到混而未分的本然形态,《齐物论》从不同的角度反复论述这一基本观念,而“丧其耦”则一开始就以形象的方式将问题提了出来。尽管一开始庄子并没有以义理分析的方式展开“齐物”的论述,但通过形象性的描述,以“齐”为中心的基本观点已经开始初步地展现出来。

“形固可使如槁木,而心固可使如死灰”,以形和心这两个方面为具体的关注之点。“形可使如槁

* 本文系《庄子》释义之一,曾讲授于研究生讨论班,由研究生根据录音记录而成,并经作者校订。这里收入的部分侧重于《庄子》哲学意蕴的诠释和阐发,关于具体字词的注解从略。

木”表明不必执着于躯体的存在:躯体的存在是与生命联系在一起的,但它并非恒久不变,而是可以取得类似枯萎之木的形态,从而既不再作为生命存在与外部对象对峙,也不作为形体与内在之心相对。心则与精神世界、意识状态相关联,“心可使如死灰”意味着个体之心可以远离社会意识层面的理想追求,达到超越已有社会化意识的状态。通过身、心双遣,既忘却肉体存在,又消解外在的社会化的意识,个体的精神世界便可实现某种转化,使今之“我”不同于昔之“我”。所谓“今之隐机者非昔之隐机者”,即蕴含了以上观念。这种转化的实质涵义表现在:一方面,从我和外部世界的关系看,忘却和超越我和世界的对立,亦即物我两忘;另一方面,从自我涉及的身心关系看,扬弃身和心的对立。二者从不同的维度体现了齐物之境。

本段中同时需关注“吾丧我”这一提法。从语法结构看,以上表述中的“吾”与“我”有主宾之分,广而言之,“吾”和“我”两词在古代汉语中用法上有所区别。但哲学讨论不能仅仅限于语法意义上的分别。在上文的特定语境中,“吾”与“我”,可以视为对两种自我的指称,其中的“我”,主要与社会化、文明化的自我相联系,“吾”则表现为庄子心目中的本真之“我”。从同一文本中也可以看到这一理解的依据。《齐物论》在后文提到“非彼无我,非我无所取”,其中“彼”的涵义之一,是庄子罗列的诸种社会现象,包括外在的人与人之间纷争、内在的个体精神纷扰,等等。在庄子看来,如果没有这样的社会环境和现象,也就不会有文明化、社会化层面的“我”。在这一意义上,“我”更多地和社会化活动及其影响联系在一起,在这里,“吾”“我”之别,与天人之辩相互关联:真实之“吾”,也就是与“天”(自然)为一的我,所丧之“我”则是“人”化(文明化或社会化)的我。不难看到,庄子所要“丧”或消解的,并不是一般意义上的“我”,而是与“天”(自然)相对的社会化的“我”。与此相联系,在“丧”或“忘”的过程中,完成“丧”或“忘”的主体始终不会消解,这一主体,也就是“吾丧我”中的“吾”,按庄子的理解,后者同时表现为合乎“天”(自然)的真实自我或本真之“我”。上述论域中的“吾丧我”,可以与《逍遥游》篇中提到的“圣人无己”联系起来加以理解。在《逍遥游》“圣人无己”的表述中,“己”近于受社会影响而形成的自我,也可以说是社会化的“我”。与之相应,“无己”并不是完全地遗忘自我,而是更多地表现为解构受社会影响而形成的有待之“我”。与“无己”不能等同于消解自我一样,“丧我”也并不意味着完全否定自我。当然,作为语言符号,“我”、“吾”、“己”等也可以在不同意义上使用,事实上,在《庄子》一书(包括《齐物论》篇)中,同一名或概念往往被赋予不同意义。

要而言之,在庄子那里,存在着两种意义上的自我,其一为社会化的“我”或“己”,其二为本真的“我”或“吾”,按庄子的理解,前者将流为追逐外在世俗名利的个体,所谓“以物(外在名利)易己(本真之我)”^①,从而在实质上停留于“分而不齐”,后者则以后文所说的“天地与我并生,而万物与我为一”为指向,并由此实现“分而齐之”。

庄子在本段同时区分了“人籁”、“地籁”与“天籁”。“籁”本指作为乐器的箫,引申而言,“人籁”是通过乐器演奏而形成的音乐,“地籁”是风吹过之后,大地上各种洞穴发出的不同声音,“天籁”则是庄子着重要说的东西,其核心在于自然的和谐。为什么这里以音乐为喻?这乃是基于音乐本身的特点。音乐可以看作是在时间中动态展开的和谐:随着时间的绵延,各种乐器的演奏相互协调,共同合成美的乐章,在这种绵延之美中,同时又渗入了和谐性、统一性。通过天籁,庄子着重突出了两个方面:一是“籁”(音乐)所隐喻的和谐,一是“天”所彰显的自然。所谓“自然”,意味着没有外部力量的有意作用。与之相对,“怒者其谁”中的“怒者”,则可以理解为外部的推动者,“咸其自取,怒者其谁”实际上是用反诘的形式否定自然的和谐背后有一个推动者或主宰。“怒者”同时包含内在意识,其行动表现为有目的、有意识的谋划过程,“怒者其谁”这一反诘形式在否定存在的和谐与统一有一个外在推动者的同时,也否定了以天籁形式呈现的自然之和是基于有目的、有意识的谋划。在此,庄子既以自然的观念拒斥超验的推动者,也以自然的观念否定目的论的看法,而这一立场,又与其在天道观和入道观(价值观)上坚持的自然原则相一致。可以注意到,通过“天籁”、“地籁”、“人籁”诸形态的区分,庄子着重突出了“天籁”所内含的统一义与自然义。“人籁”是人演奏的结果,基于人为的过程,“地籁”虽显示出自然的趋向,但其

^① 庄子在他处一再要求“不以物易己”(《庄子·徐无鬼》)、“不以物害己”(《庄子·秋水》),其中亦包含对“以物易己”的否定。

所成之声主要是关乎风和“众窍”(洞穴)之间的关系。如果进一步追问,“吹万不同”其源何在?则唯有引入“天籁”,才能予以具体回应。“天籁”表明,天地间的乐章,其根源并非外来,而是形成于“自取”的过程(“咸其自取”)。通过三者的区分,庄子一层一层地消解了具有目的性的外在推动力量,最后突出自然之和所具有的那种超越主宰、扬弃目的性的特点。

从内在涵义看,天籁与前面提到的“吾丧我”存在理论上的关联。一方面,“吾丧我”所丧之“我”,是在社会化或人化过程塑造起来的“我”,这种“我”在庄子看来不仅与他所推重的自然相对,而且是对本然天性的扭曲或破坏,“丧我”即要求从这种社会化、人化的形态中解脱出来,回到本然而合乎天性(自然)的状态;另一方面,“吾丧我”又意味着从心与形、物与我的彼此对待,走向二者的“齐”一。以上两重涵义与“天籁”所蕴含的自然(天)之和(齐),无疑具有相通性。

从本体论上说,天籁之“和”意味着整体的协调和统一,这种统一的形态与分离、差异构成了某种对照,它所体现的是本篇的主旨之一——“齐”的观念。从价值观的角度考察,天籁之“和”同时也把“和”的观念突显出来。按其本义,“和”包含着不同方面的统一,就音乐而言,“和”体现为不同声音、不同节奏之间的统一,后者不同于绝对的一。这一意义上的“和”在某些方面与儒家所说的“和”存在相通之处:如所周知,儒家也一再提出并强调“和”的原则。当然,进一步的分析又表明,同样地关注“和”,儒家与庄子的具体侧重又有所不同。在儒家那里,“和”乃是通过外在规范(礼义等)的约束而形成:对儒家来说,唯有基于“礼”、“义”等普遍的规范,社会的和谐才成为可能,从而,外在的规范不仅必要,而且构成了“和”所以可能的条件。在庄子那里,以天籁为形式的“和”则更多地与自然过程相联系,其形成既非基于外在的规范,也非出于内在的目的,“咸其自取”,完全源于自然。

哲学的内容和形式并非截然分离,“说什么”(哲学的内容)与“怎么说”(表达哲学内容的方式)之间有着内在的联系,不同的言说方法并不完全是外在的东西,它与所说的内容常常联系在一起。在开篇第一段,庄子已比较典型地显示了其诗意地说哲学的方式,这种言说,又包含实质的内容。以天籁为喻,《齐物论》中的基本观念(“齐”及“自然”),以形象化的方式得到了突显。“齐”要求破除对待,达到“通”的境界;“自然”则侧重于扬弃目的性及超验的存在。当然,从庄子的整个思想系统看,在肯定自然、天性的同时,庄子对文化与文明本身的正面价值似乎未能给予充分关注;在拒斥目的论及外在推动力量的同时,对人的目的性活动及其意义,往往缺乏适当的定位。

与接为搆,日以心斗

【原文】大知闲闲,小知閒閒;大言炎炎,小言詹詹。其寐也魂交,其觉也形开。与接为搆,日以心斗。缦者,窖者,密者。小恐惴惴,大恐缦缦。其发若机括,其司是非之谓也;其留如诅盟,其守胜之谓也。其杀若秋冬,以言其日消也;其溺之所为之,不可使复之也;其厌也如緘,以言其老洫也;近死之心,莫使复阳也。喜怒哀乐,虑叹变热,姚佚启态;乐出虚,蒸成菌。日夜相代乎前,而莫知其所萌。已乎,已乎!旦暮得此,其所由以生乎!

【释义】这里首先提到了“大知”“小知”、“大言”“小言”。就“知”言,“闲闲”,带有某种宽泛、综合的特点;“閒閒”,则侧重于分辨或分析。从“言”看,“炎炎”似近于雄辩,“詹詹”则略同乎琐碎。从根本上说,不管“大知”还是“小知”、“大言”抑或“小言”,都还未能忘怀于庄子所描述的各种得失计较,没有真正地从纷争的世界超越出来,从而,“大知”和“小知”、“大言”和“小言”尽管在侧重点、思考问题的方式和表述方式上彼此有差异,但总体上依然陷于庄子所具体描述的冲突的世界之中,都还没有达到理想的存在之境。^①

^① “大知”、“小知”在庄子那里往往被赋予不同的涵义。在《逍遥游》中,“小知”、“大知”之别与“小年”、“大年”的区分相关,主要涉及视域的差异;在《外物》所谓“去小知而大知明”的表述中,“大知”更多地与经验层面以物为对象的“小知”相对而言;在《齐物论》的以上论述中,“大知”、“小知”则均被视为是非之辩中的不同现象。

在这一段中,庄子以隐喻为形式,生动地描述礼乐文明所构成的社会及其特点。具体而言,其中既涉及人与人之间的关系,又关乎个体内在精神世界。从人与人之间的关系看,庄子形象地描绘了人与人之间尔虞我诈、相互算计、彼此冲突等状况,所谓“与接为搆,日以心斗”;其交往过程或形似随意(缦者)或深藏不露(窖者)或周文密纳(密者);进行是非之辩时,言词尖刻激烈若发射弩机,彼此沉默时,又显得讳莫如深;如此等等。从内在精神世界看,个体同样也时时处于紧张的存在形态之中,无论是清醒时,抑或睡梦中,精神都不得安宁,所谓“其寐也魂交,其觉也形开”。或心神不宁(“小恐惴惴”),或失魂落魄(“大恐缦缦”);或忧思(虑叹变愁),或张扬(姚佚启态);以上各种精神形态彼此更替而不知其缘由。总之,在礼乐文明所构成的社会中,人的整个精神世界不是处于宁静之中,而是以躁动、不安为其形态;紧张、冲突构成了人的基本生存状态。这种描述在某些方面类似海德格尔、萨特等存在主义者对现代文明社会的刻画。事实上,从庄子的描述中,也似乎可以得出类似萨特那样的结论,即“他人即地狱”,人与人之间就是一种对抗的关系,随时需要防范他人。同样,别人也以类似的观念看待我,由此,个体的精神世界始终处于冲突、紧张之中,难以达到逍遥、从容的形态。在这里,庄子试图表明,礼乐文明的进步并不一定能使整个社会及人与人之间的关系走向和谐,也并不能保证人的精神世界臻于理想之境。相反,这种文明常常引发了人与人之间的明争暗斗,导致精神的不安宁和纷扰。质言之,文明的进步,不仅没有赋予社会生活以合乎人性的内容,反而在某些方面使之趋向于非人性化。

与礼乐文明相对的是自然的存在形态。对庄子而言,在未进入礼乐文明的自然状态下,人与人之间并不存在礼乐文明中所呈现的紧张、冲突关系,从而,人能够如同处于“天籁”之中,宁静生活,彼此和谐相处。这样,一方面,文明并不一定使人的生活更趋于人性化,另一方面,文明社会中的紧张、冲突又反衬出文明之前自然状态的理想性:正是自然的终结,导致了前面所描述的紧张关系。“其所由以生乎”所追问的,就是礼乐文明生活中诸种问题产生的根源。庄子没有直截了当地解释,但是从其整个论述中可以注意到,在他看来,之所以导致以上状态,根源在于类似“天籁”的自然之和被破坏:自然之和不复存在,便必然会使人之间的关系趋于紧张,并导致精神世界的分裂、紧张与纷扰。在形式的层面,前面“天籁”的描述与这里社会现象的分析,似乎没有什么直接的联系,但文明社会的不合乎人性,却衬托出自然的完美。不难发现,其中蕴含的内在观念,依然是对自然之和的肯定。

真宰与成心

【原文】非彼无我,非我无所取。是亦近矣,而不知其所为使。若有真宰,而特不得其朕。可行己信,而不见其形,有情而无形。百骸,九窍,六藏,赅而存焉,吾谁与为亲?汝皆说之乎?其有私焉?如是皆有为臣妾乎?其臣妾不足以相治乎?其递相为君臣乎?其有真君存焉?如求得其情与不得,无益损乎其真。一受其成形,不忘以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪!人谓之不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?人之生也,固若是芒乎?其我独芒,而人亦有不芒者乎?夫随其成心而师之,谁独且无师乎?奚必知代而心自取者有之?愚者与有焉。未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有,虽有神禹且不能知,吾独且奈何哉!

【释义】本段首先讨论了彼我的关系问题。从逻辑的层面看,彼我关系涉及两个方面:其一,一般意义上外部对象和“我”的关系。自我总是相对于外部世界而言,而外部世界的特定意义又对“我”而呈现。没有外部对象,“我”便不再是与物相对的存在,同样,离开了“我”,外部世界将失去其呈现于我的意义。由此,“我”和外部对象形成相互依存的关系。其二,如前面所论,这里的“彼”可以看作是庄子在上文描述的各种社会现象,亦即人与人之间的紧张关系以及形成于这一过程中的精神纷扰:如果没有这些社会现象(“彼”),也就不会有“我”。这一意义上的“我”,是带有社会烙印、文明印记的存在,所谓“大知”、“小知”、“大言”、“小言”等都与这一视域中的“我”相关。从后一视域看,一方面,社会中各种紧张、纷扰的关系塑造并影响了“我”,另一方面,“我”反过来也参与了这种社会纷争,所谓“非彼无我”,

非我无所取”便彰显了两者之间的这种互动关系。

从庄子的角度看,“彼”“我”的如上分离,既不是存在的本然形态,也不是存在的终极形态。分化是整个世界的完美形态被解构之后才形成的,而不是真实、原初的存在形态。世界本来合而为一,不存在分与别。在彼我相分之前,本然的存在“齐”而未分。那么,这种本然的存在是否表现为超越的主宰(真宰)?庄子对此显然持质疑的态度。由无“彼我之分”到有“彼我之分”,似乎存在“真宰”(超越的主宰),但这种真宰却无现实的根据可以确证。对庄子而言,彼我相分,意味着合而为一的自然状态不复存在,然而,这种超越分化的自然本身非真宰,偏离自然状态也非真宰使然。自然既是原初的也是自然的,其后不存在超越的“真宰”。“可行己信”意味着生活中可以依据的,应当是得到确证、从而为自我所接受的形态,而“真宰”则缺乏可信的根据,形似真切,实则虚无缥缈,无法确证。从正面来说,“真宰”之缺乏确证,同时表明了存在非为超越之物所主宰,而是呈现自然的形态。

“真宰”似有而实无,对此,庄子进而以人体为例作了论证。如所周知,人作为生物,其器官涉及合目的性:人体某种器官的存在,似乎是为了满足身体其他器官或部位的需要,这种需要仿佛同时构成了相关器官存在的目的,如唇的存在,便似乎是为使齿免于寒冷,所谓“唇亡齿寒”便涉及唇与齿的以上关系,如此等等。与之相联系,器官之间似乎也形成了各种亲疏关系。庄子在此段罗列了人体的诸种部位和器官,并指出:这些器官之间事实上并不具有目的性关联或主宰与被主宰(君臣)关系,其存在完全自然而然。无论是众多的骨节(百骸),抑或眼耳口鼻等九窍或心肺肝肾等六脏,其间都既不存在亲疏关系,也非互为目的。这里提到的“真君”与前面所说的“真宰”具有相关性。“真宰”主要关乎一般意义上的存在,表现为个体、精神世界、万物之上的主宰,“真君”则以君臣关系,隐喻心之官和其他人体器官之间的关系。无论是“真宰”,抑或“真君”,其涵义都涉及两个方面:其一,主宰、支配,其二,有目的的作用。在庄子看来,从一般的存在意义上说,整个世界并没有一个绝对支配者,也不存在有意识的作用过程;从个体器官之间的相互作用看,心之官和其他器官之间也不存在这样一个有意识的作用与被作用的过程,在这方面,否定“真宰”和否定“真君”具有一致性。通过人体器官之间自然关系的描述,庄子进一步以自然的原则否定了目的论的观点。与否定“真宰”相近,这一看法可以视为前面“咸其自取,怒者其谁”的引申,其要义也体现于以自然否定外在的主宰、以合自然扬弃目的性。

进一步看,器官的隐喻,同时关乎对秩序的理解。器官具有不同功能,彼此职能相异,但又相互协调,其间呈现内在的秩序。然而,这种秩序又非源于“真君”的支配和安排,而是自然形成。广而言之,世间万物之间,也非妄而无序,其间包含内在之序,这种秩序,同样呈现自然形态,而非由“真宰”所决定。在这里,对外在主宰和目的论的扬弃,与肯定万物之序的自然性质也呈现一致性。

以质疑真宰为前提,庄子对礼乐文明中人的存在状态,作了批判性的考察。“一受其成形”,即一旦成而为人,则人的悲剧性生活也就开始了。人来到这个世界之后,从少到老,忙忙碌碌,既与物打交道,又与人彼此互动,终其一生,都为各种身外之事所支配,后者包括逐利与求名;与名利相关的诸种外在社会因素,都构成了对人的束缚和限定。身陷此境,人不知出路何在(“不知其所归”),更遑论追求人性化的生活。这种生存过程,在相当程度上被赋予异化的色彩,对此种生存状态的概述和前面“日以心斗”的描述显然前后呼应,其根源则同样被归诸于执着物我之分、为世俗的价值取向所左右。

基于存在过程的以上描述,庄子进一步提出人生的意义问题。“终身役役而不见其成功,怵然疲役而不知其所归”这样一种生存方式在庄子看来是无意义的。“人谓之不死,奚益?”如此活着,虽存于世,实无异于死。与批评以上生活方式的无意义性相联系,庄子同时从正面呼唤存在的自觉或存在意义的自觉。“人之生也,固若是芒乎?其我独芒,而人亦有不芒者乎?”“芒”有浑浑噩噩、昧而不知之意,处于此种精神状态,表明还没有达到存在意义的自觉。人是否注定处于昧然不明之中而缺乏存在意义的自觉?在这个世界上,是不是有些人已经真正达到了存在的自觉?这是以问题的方式,唤起人对自身存在意义的关注,并重新反思“终身役役”、“不知其所归”的无意义人生,由此逐渐走向真正合乎人性的存在形态。对存在意义的这种自觉反省,本身无疑有其重要的意义。

与反思或自觉意识形成对照的是“成心”。“成心”首先异于自然,表现为一种人为的观念,这种观念通过社会的作用而形成,以世俗的价值取向为内容。具体而言,从认识论的角度看,“成心”表现为主观的成见,否定“成心”,意味着反对主观的成见,后者类似孔子所说的“毋意”“毋我”,其内意向在于避免以个人成见影响对外部世界的观照和理解。从价值观上考察,“成心”则受世俗的价值系统和价值取向的影响而形成,在这种世俗意识的制约之下,人们难以达到对存在的自觉,无法从存在的悲剧性和无意义性中解脱出来。在以上层面,“成心”的提出,旨在揭示人们未能达到存在意义之自觉的内根源:人们之所以虽处于不合乎人性的存在形态却昧而不知,与“成心”的影响无法分离。

在先秦哲学的发展中,存在着观念的前后联系,前述孔子之主张“毋意”“毋我”,后来荀子要求“解蔽”等等,都包含消除个体已有成见或主观观念之意,并以此作为达到比较正确地把握人和事物的前提,庄子对“成心”的批评,与之无疑有相通之处。当然,在庄子那里,消解“成心”又与悬置、解构已有的观念世界联系在一起,庄子在《人间世》、《大宗师》中提到“心斋”“坐忘”等要求,即与之相互关联。在庄子看来,已有的观念世界往往衍化为人的“成心”,后者可能进而把人引向各种形式的偏见,因此具有消极的意义。从认识论的角度看,对已有观念的如上理解,似乎存在自身的问题。现实的认识过程,无论以外部世界为指向,抑或人自身为对象,都无法从无开始,而总是基于已经积累起来的认识成果和知识结构,这种已有的认识对新的认识过程并不仅仅呈现负面的影响,相反,它不仅可以使新的认识过程展开于更高的层面,而且常常为这种认识提供正面的引导。现实的认识过程难以真正完全消解已有的认识结果,如果一切都从无出发,那么,认识过程就难以达到真正的积累。庄子关于“成心”的看法,与他对儒墨所认同的文明形态的批评具有某种关联:对庄子而言,文明成果的积累更多地呈现负面的意义,这种成果影响之下形成的观念世界,也相应地具有负面性,从而需要加以解构、悬置。不难注意到,庄子对已有认识成果和新的认识之间关系的理解,存在偏颇之处。他注意到对存在的理解可能会受到“成心”的影响,但对这种影响仅仅是从负面去理解,从而表现出某种偏向。从更宽泛的角度看,“成心”按庄子之见又构成了是非之分的根源。为什么会有是非之辩?在庄子看来,其内在根源就在于人各有其“成心”:如果每一个人都执着于自己认为正确的观念,就会出现后文所提到的“各是其所是”、“各非其所非”的现象。如前所述,“齐物论”以“齐”为内在旨趣,宽泛而言,“齐”既指向外部对象以及物我关系,也涉及人的观念,其具体方面包括“齐”不同之物、“齐”物(对象)与我、“齐”身与心、“齐”是非。“齐”与“分”相对,“分”既表现为对象世界的差异,也呈现为观念世界之对峙,是非之辩即属观念世界之“分”,与前者(对象世界之分)一样,后者(观念世界的是非之分)也被视为偏离了本来统一的存在形态,对这种现象,庄子一再持批评的态度,对“成心”的责难,也与之相关。

在以上这一段,庄子首先考察“彼我”之分,由此将“分”的问题彰显出来。“彼”“我”的具体含义又可以从不同的方面去理解:或者着重于物我或对象世界和“我”的关系,或者关注于由社会塑造而成的“我”与社会背景之间的关系。执着于“彼我”之分、沉溺于名利追逐等世俗社会的价值取向,则无法避免存在意义的失落。以上现象的内根源,与“成心”相涉,与之相联系的是消除“成心”。在这一视域中,成心与世俗的价值形态相联系,后者表现为偏离自然的文明衍化结果,以自然扬弃这种人化的产物,同时旨在从一个方面消除“成心”产生的根源。从本体论的层面来说,“成心”的产生主要与分化的世界联系在一起,如果世界依然是分化的世界,那么“成心”便仍有它产生的土壤,只有当分化的世界回复到原初统一的形态,“成心”形成的本体论的根源才能被消解。“成心”本来似乎主要与认识论问题联系在一起,但消除“成心”却不仅仅关涉认识论,而是与价值观、本体论的问题联系在一起:扬弃“成心”,同时意味着在价值观和本体论上“分而齐之”。就此意义而言,在庄子那里,认识论、价值观和本体论之间并没有严格的区分,其间更多地呈现关联性。

从认识论的层面看,庄子更多地从否定的角度看待“成心”,这一立场用现象学的话来说,也就是悬置判断。对庄子而言,在社会影响之下形成的知识,往往会限定人对整体世界的把握。一看法与解释学的立场存在明显差异:解释学一再强调“前见”,认为“前见”既不可避免,也不仅仅具有负面作用,任何

人在解释过程开始之前总是已有一定的看法,不会完全处于虚无状态;在解释过程中,“前见”与新的理解之间也并非一定相互排斥。解释学的以上观念,无疑注意到了认识过程的若干现实方面。相形之下,庄子的理解更多地带有理想化的色彩,这种理想化往往又容易走向抽象化。当然,从现实的形态看,认识过程常常面临肯定“前见”和消除偏见的张力。如前所述,人的认识确实难以从“无”开始,不管是认识事物还是解释文本,都无法完全摆脱前见的制约。但另一方面,“前见”过强,也可能扭曲对事物的认识,与之相联系,避免为“成心”所支配,似乎又是必要的。从后一意义上说,庄子的理解显然不无所见。

有言与无言

【原文】夫言非吹也。言者有言,其所言者特未定也。果有言邪?其未尝有言邪?其以为异于天籁,亦有辩乎?其无辩乎?

【释义】“吹”关乎风,“夫言非吹也”表明“言”不同于风之吹。之所以将言与“吹”比较,可能与一开始所讨论的“天籁”、“地籁”相关。“天籁”、“地籁”都与“吹”联系在一起,以此为背景,言也首先被用来与“吹”作对比。“言者有言”表明“言”是有内容的,而非空洞无物:所谓“有言”,也就是“言”所说的东西。在这方面,言不同于风:风吹去吹来,可能影响相关事物,但风本身却飘然而过,并不留下具体的东西。不过,“言”所涉及的对象常常又是不确定的,所谓“其所言者特未定也”,这构成了“言”的困难之所在。“言”总是有所说,没有内容的“言”不是真正的言说,然而,这一“言”说的对象或内容恰恰又是不确定的。不确定的东西如何去说?从形式的角度看,“言”本身的形式总是相对确定的,这样,相对确定的东西怎么去说不确定的东西?换言之,相对确定的语言形式如何去表达不确定的言说内容?这是语言表达过程所面临的问题。后面“果有言邪?其未尝有言邪?”的疑问就是接着这个问题而来的,既然有“言”,那就在逻辑上预设了它有内容,既然有内容,也就承认它确实有所言说,但到底说了什么内容?由于所说的对象缺乏确定性,对此便无法加以断定。要而言之,从其有内容着眼,可以说有所“言”;从所言对象不确定、从而言说内容无法判定看,则又可以说无所“言”,有言与无言之间的界限本身难以确定。

进一步看,“言”作为一个有内容的过程,有其意义,这种有意义的陈述过程,不同于鸟类的鸣叫声,鸟的鸣叫固然也可以视为某种符号的表达方式,但这种表达方式异于语言,其符号意义也不同于语言层面的意义。动物的鸣叫声也可以有意义,但后者不是语义层面的意义。从言说与语义的关系来说,它显然不同于鸟鸣,但是,就言说也涉及声音(语音)而言,它又类似于鸟鸣。那么,言说与鸟鸣到底有没有区别?语义层面(言说)的意义与非语义层面(鸟鸣)的意义界限究竟何在?总之,按庄子的理解,言与非言的差异并不清楚,不同意义的界限也不容易区分。尽管庄子所谓“其所言者特未定”,主要强调了言说对象及言说内容的不确定性,对其中包含的相对确定这一面,则未能给予充分的关注。但他对言说提出的问题,本身仍有其意义:言与非言,有所表达与无真正表达,表达是否包含意义、包含何种意义,等等,这些问题都值得追问,并需要从哲学层面加以思考。

道隐于小成,言隐于荣华

【原文】道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小成,言隐于荣华。故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是,则莫若以明。

【释义】这里涉及“道”和“言”的关系问题。在宽泛意义上,“言”与“名”相涉,既关乎语言,也涉及概念。“言”或概念总是无法摆脱真实与否的问题,进一步追问,真伪的问题本身何以发生?这就牵连道的敞开与遮蔽问题。按照海德格尔的考察,真理的原始含义与“敞开”、“解蔽”相联系,从这一角度考察,则在“道”被遮盖的情况之下,对道的把握、理解便会面临是否真实的问题。言隐而不现,即“言”不能展示其真实意义,当语言的意义不能真实地展示出来的时候,是非之辩便会发生。简言之,真伪之分

的形成以“道”被遮蔽为其根源,而非的产生则与言说的真正意义被遮蔽联系在一起。

“道”遍在于万物,这是庄子的基本的观点,“道恶乎往而不存?”是用反问的方式来表明“道”无处不在。在《知北游》中,庄子明确地用“周”、“遍”、“咸”来表示“道”的普遍存在。“言恶乎存而不可”中的“言”应被理解为体“道”之言,体“道”之言就像“道”本身一样,在任何情况下都具有真实性,如果真切地把握“道”,让“道”以真实的形式显现出来而不被遮盖,则这种“言”便无往而不可,就像“道”无往而不存一样。

本真之“道”如何会被遮盖?在庄子看来,“道”的被遮盖与世俗的功利行为无法相分。追逐名和利,其结果就是获得功利层面的所谓“小成”,在专注于这种世俗“小成”的过程中,“道”往往被置于视野之外。以名利为指向的世俗“小成”突出的是目的性和功利性这一人化之维,“道”则是自然的过程。追名逐利固然合乎人的功利目的,但却悖离道和自然,并最终将使“道”完全被遮盖。从语言的层面看,这里又涉及语言的表达形式和内容或“文”和“质”的问题,华丽的辞藻常常使真实的意义被遮蔽,外在的形式过分浮泛,真实的意义反而隐而不显。在诸子各派中,庄子对儒墨批评比较多,这里的批评更直截了当地指向儒墨。儒墨两家都各以其是非其所非,也就是说,各自执着一种非此即彼的立场,以自己的观点为正确,视对方的观点为错误,彼此相争。当然,在此,庄子乃是以儒墨为例,评判一般的是非之争,并非仅仅限于儒墨这些特定学派。按庄子的理解,社会中的所有是非之争与儒墨之争一样,都各自执着自己所认为正确的,以批评其所认为错误的。儒墨作为当时的两大显学,在这方面具有一定的代表性。

所谓“欲是其所非而非其所是”,也就是避免限定于各家各派的视域,超越他们对是非的理解,扬弃片面的是非观。从更普遍的层面看,也就是拒绝执着于是非之辩的立场。如前所述,在是非之辩中,各家都是以自己的观点为是,以他人的观点为非,庄子提出“莫若以明”,对此加以解构。关于“莫若以明”,历来解释很多,其具体的理解,需要联系整个文本以及庄子的哲学立场。与“齐是非”这一总的观念相应,“莫若以明”的“明”,可以视为本来意义上的观念形态,其特点在于自然而然、无是非之分。这一点在同一文本中也得到了印证,在本篇下面一段论述中,庄子提到“是以圣人不由而照之于天”。这里圣人所“不由”者,即人为的划分方式:就存在而言,分别彼我;从观念来说,则区分是非,这种划分方式在庄子看来悖离于自然(天)与之相对,“照之于天”中的“天”则意谓自然和本然。总起来,“圣人不由而照之于天”,意味着拒绝那种物我相分、是非相争的人为划分方式,以合乎自然的方式来考察外部世界及人的观念,回归与是非之争相对的本然形态。对庄子来说,是非之辩与彼我之分一样,都是分化的形态:后者(彼我之分)是对象世界的分化,前者(是非之辩)是观念世界的分化;超越这种分化的途径,则是回到未分化的自然形态,此即所谓“照之于天”。以这样一种观点看待是非之辩,可以视为分而“齐”之的方式之一。

要而言之,在庄子看来,超越是非,不是用一种观点来否定另一种观点,如果这样,依然会陷于类似儒墨之间的“各是其所是,各非其所非”。从根本上消除是非之争,需要回复到未分化的世界,也就是从统一、本然的存在形态来观照和看待外部世界和人的观念,由此进而达到“齐是非”,后者相应于“莫若以明”。“明”在庄子那里表现为高于“知”(包括“大知”或“小知”)的观念形态,追溯得更远一些,《老子》已开始把“明”与一般意义上的“知”区分开来,将其视为合于道的智慧形态。从对象考察,表现为“明”的智慧形态所指向的是未分化的、统一的世界;就观念形态而言,所谓“未分化”,则意味着超越是非之辩、达到本然的无是非之境。

从认识论上看,庄子以“齐是非”为取向,无疑有失之抽象、简单的问题。在现实的认识过程中,执着于一偏之见固然难以达到对世界的真实把握,但认识本身的发展,又是通过不同观点、意见的相互批评、争论而实现的,消解是非之争而回到未分化的本然形态,既具有非历史的一面,也往往使认识的发展失去了内在的推动力。不过,就其试图超越执着于一端的立场、追求认识的智慧之境而言,庄子的以上看法又包含值得关注之处。

道枢: 彼是莫得其偶

【原文】物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰彼出于是,是亦因彼。彼是方生之说也。虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。是以圣人不由,而照之于天,亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰莫若以明。

【释义】理解这一段,需要联系全篇的主旨。本篇是在“齐物论”这个总题目下展开的,“齐物”尽管包含多重涵义,但主导趋向是消解差异、走向相通。从本体论的层面看,庄子认为考察对象分别涉及二重视域,一是以“道”观之,一是以物观之。以“道”观之,则对象处于原始的统一状态,本身并无差别:从“道”的观点看,整个世界是统一;“以物观之”则世界分化而呈现差异。换言之,分化的世界相应于“以物观之”。庄子在这里提到事物多样的呈现方式,就本体论而言,它们表现为统一的世界分化之后所形成的形态,从认识论上说,它们则是在经验的层面上所把握的现象。

庄子首先从“彼”“是”这个角度来讨论问题。此处之“是”意即“此”,“彼”“是”犹言“彼”“此”。在庄子看来,彼此是一种具有相对意义的现象,从自身的角度看是“此”,而从他物的角度看则为“彼”。就其包含“彼”这一面而言,物均可被视为“彼”,就其包含“此”这一面而言,则又都可被看做“此”。同样,在考察事物时,有不同角度的差异,“自彼则不见,自是则知之”,从“彼”那一角度看无法把握,从“此”这一角度观察则可有所知。引申而言,认识世界与认识人自身都涉及不同的视域,以自我与他者而言,从自我的视域去考察世界,可以获得某种认识,从他者的角度去看世界,则可能形成另一种认识结果,这种视域的差异,构成了前面庄子所批评的是非之争的根源之一。

就彼此本身而言,二者既存在区分的相对性,又相互具有依存性:无彼则无此,反之亦然,这就是所谓“彼出于是,是亦因彼”。由“彼是(此)”之分,庄子进而讨论更广意义上的生死、可不可、是非的区分与关联。生死、可不可、是非之间具有可转换性,这种可转换性既体现了存在的变化性或不确定性,也表现了生死、可不可、是非之间区分的相对性。所谓“方生方死,方死方生”、“方可方不可,方不可方可”、“因是因非,因非因是”,等等,是以强调的形式,描述变化的世界和观念。按庄子的理解,在本体论的层面上,以上种种现象乃是在统一的存在在分化之后所形成;从认识论的角度看,这种现象又对应于不同视域的分化。如何超越以上限定?庄子以“是以圣人不由,而照之于天”对此作了回应。“圣人”在此可以理解为庄子心目中能够以“道”观之的主体,“天”即原初的自然,其特点在于既未经历对象的分化,也未形成视域的分野,“照之于天”和前文及后面的“莫若以明”,都要求超越分化的经验世界和观念世界,回到本然的、原始的统一形态。前面已提到,“莫若以明”中的“明”不同于分而别之的知,而近于道的智慧,与之相应,“照之于天”与“莫若以明”,都意味着在“道”的智慧观照之下,重新回复到统一的存在形态。通常把庄子在本段所作的描述,视为其相对主义的表征,这一看法的前提是以上面描述的世界为庄子所确认的真实世界,也就是说,庄子把世界看成是如此这般的形态。事实上,从“齐物论”的主旨看,以上这一类变化、不确定的现象,并不是世界的真实状态,恰好相反,按庄子的理解,这些现象都是世界分化之后所形成的,这种分化表现为两个方面,其一,从本体论上说,本然世界被分化为多样的、变化的现象,其二,就认识论而言,从不同角度去看问题,往往形成关于世界的多样而不确定的看法。以上二重意义的分化,都是“齐物论”试图加以消解和超越的。具体而言,如何消解或超越分化、变化的世界和观念?“照之于天”、“莫若以明”便可以视为庄子所理解的进路,这一进路的目标,则是回到“天”与“明”所表征的本然和自然之境。

顺便指出,按其内在逻辑,“齐物论”可能更容易走向绝对主义与独断论而非相对主义。如前所述,“齐”所侧重的是消解差异,后者既包括超越对象世界本身的差异、物我彼此的差异,也以扬弃是非之间的差异为指向,后者即所谓“齐是非”。是非之争本来是不同观点和意见之间的争论,其中蕴含着对多样性和不同看法的宽容,“齐是非”在超越是非之争的同时,也意味着消除多样的观点,回复到未分化

的、统一的看法。从认识论上看,走向统一既表现为对统一之“道”的追求,也在逻辑的层面趋向于拒斥多元的观点。对思想多元性的这种摒弃,无疑蕴含走向强化一元的绝对主义或独断论的可能,在这方面,以上观念与相对主义主张认识标准的多元化显然有所不同。庄子以“齐物”立论,由此出发,相对主义对认识多元性的肯定,在逻辑上无疑难以为其所接受。如果将庄子的以上看法归结为相对主义,则在某种意义上把庄子所批评、否定和解构的东西当作庄子本身所赞成的观点。

本段还谈到“彼是莫得其偶,谓之道枢”。“偶”有相对之意,“莫得其偶”意味着消除对待,前面所述“方生方死”中有“生”和“死”的对立,“方可方不可”中有“可”与“不可”的分化,“因是因非”中有“是”与“非”的区分,“莫得其偶”意味着把其中两两相对(“偶”)的方面加以消除,回复到无对待的统一形态,在庄子看来,唯有如此,才能应付这个世界的各种变化。可以注意到,庄子的正面立场是由“分”而“齐”,亦即从分化的世界回到统一的存在形态,“照之以天”、“莫若以明”都体现了这一点,“莫得其偶”则可以视为“照之以天”、“莫若以明”具体内涵的进一步概述,正是在此意义上,庄子将其称之为“道枢”。按庄子的理解,以此为总的原则,便可以应对千差万别、不断变化的对象和观念,此即所谓“以应无穷”。

天地一指

【原文】以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。天地一指也,万物一马也。

【释义】理解这一段中“指”的涵义,需要联系公孙龙“指物论”中的“指”。“指”的直接或本来之意可能与以手指“指”物相联系,逐渐衍化之后,便开始获得与“名”相关的含义:作为用以指称、表述对象的形式,“指”本身可以被抽象化为一般的符号。引申而言,与“名”相关的“指”也可以被理解为概念。在“以指喻指之非指”中,前两个“指”可以理解为我们运用来区分、指称事物的概念,“非指”之“指”则可以视为“指”所指向的对象,后者与“所指”有相通或相近之处,“以指喻指之非指”,意即通过运用某种概念来说明概念与概念所指称的对象之间具有不一致的关系,或对象无法用一般的概念来指称。在庄子看来,概念具有不足以把握对象的特点,概念与它所指称的对象之间也往往彼此悖离。反过来,对象也无法完全合乎概念的全部内涵,二者之间总是存在差异。总起来,所谓“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也”,其意即是:通过运用概念来表示概念所指称的事物与概念本身并不一致,不如直接消除概念本身或不使用概念来表明以上关系。在此,“不若以非指喻指之非指也”中的前一个“非指”表示超乎概念,后一个“非指”则表示所指称的对象,并涉及概念与对象的区分。就其强调名言与对象之间的张力而言,庄子的以上观念与《老子》的“无名”论有相通之处。后面关于“马”的论述与“指”的讨论前后相承。“以马喻马之非马”中,前面的两个“马”是指“马”这一概念,后面的“马”则是指作为对象的“马”。所谓“以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也”,也就是:用“马”的概念来说明马并不是“马”这个概念所表示的对象(即“马”这一对象不合乎“马”的概念),不如不用“马”这一概念指称与表示“马”这样的对象。前面“以指喻指之非指”主要从一般的层面考察,涉及概念与对象的一般关系,“以马喻马之非马”则关乎特定概念与特定对象的关系。

庄子为什么从上述角度讨论问题?这恐怕与概念的本性相联系。“名”或概念总是有“分”的特点,“名”(特别是具有指称意义的“名”)总是把事物、对象一个个地区分开来:在没有为概念所指称之前,对象世界浑然一体,当人运用概念去指称对象时,对象便被区分开来,在此意义上,概念与“分”联系在一起。可以看到,庄子在这里更多地关注概念的区分功能,在他看来,如果运用概念,那就势必把统一的世界分解成不同方面,多样的概念意味着把世界分解成多样的对象,由此,一个本来“未始有封”、没有界限的世界,就变得有界限。齐物论的主导趋向是要消除界限,这与康德注重划界正好形成某种对照:康德趋向于在不同领域之间划界,并相应地强调概念的作用,庄子则在“齐物”这一总的观念与原则之下,一再地试图超越界限。“名”或“指”往往与划界联系在一起,正是“名”或“指”的这一特点,决定

了庄子倾向于限制或消解其作用。为什么庄子在前面分析了各种分化的现象之后,紧接着在此提出“指”的问题?从以上分析中,不难发现其中的内在缘由:对“指”的以上讨论固然关乎先秦名学的一般背景,但在更实质的层面则与分而齐之的进路相联系。

后面“天地一指也”表明不仅具体的某一“指”无需指称某一个对象、某一“名”或概念不必用以指称特定对象,而且一般概念与天地之间一切现象的关系都是如此。质言之,不需要用概念把整个世界分割成不同的形态。同样,“万物一马也”也表明天下万物与概念的关系,也像“马”这个概念和它的对象一样。前面庄子谈“指”和“非指”、“马”和“非马”,这里相应地也用“指”和“马”,从总的方面来强调“名”和对象世界的关系具有消极意义,从而应当从普遍的层面超越以名辨物。联系全篇,可以看到,庄子对“名”和“言”的理解前后一致,对一般意义上的“名”、“言”能不能把握具体事物与“道”,总体上持存疑的态度。这一立场的形成当然有多方面的根源,就上文所述而言,这种存疑似乎更多地与强调“名”、“言”对世界的分而论之相联系。

概括而言,在庄子看来,本然的世界是一个未分化的世界,界限形成于各种因素的作用,在认识论上,导致分化的最重要因素是考察事物的视域:物我、彼此之分都关乎以物观之的视域。这一段对“指”的看法,侧重于名学层面的分析,其中既蕴含着《老子》“无名”论的影响,也在内在逻辑上体现了“齐”这一本篇的主旨,后者在此具体表现为通过消解名言对世界的区分,以超越差异和界限。

和之以是非而休乎天钧

【原文】可乎可,不可乎不可。道行之而成,物谓之而然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。恶乎可?可于可。恶乎不可?不可于不可。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹、厉与西施,恢恠憷怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸。庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也;适得而几矣。因是已。已而不知其然,谓之道。劳神明为一而不知其同也,谓之朝三。何谓朝三?狙公赋茅,曰:“朝三而暮四”。众狙皆怒。曰:“然则朝四而暮三”。众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用,亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧,是之谓两行。

【释义】在这一段中,首先提出“可”与“不可”的关系问题。根据庄子的立场,“可”与“不可”的区分本身也是从人的视域考察对象的产物。这里提到的“可于可”、“不可于不可”,涉及通常形式逻辑所说的同一律,在“可”和“不可”已经分化的前提之下,对事物或观念的肯定(可)或否定(不可),都需要遵循同一律。“道行之而成”的直接含义即路是人走出来的,当然,在庄子的陈述中,又蕴含更为深层的涵义。这里的“道”与作为存在原理和存在法则的“道”有相通的一面,“道”的原始含义即关乎道路。从存在原理和存在法则的把握看,“道行之而成”,意味着“道”乃是通过人的实践活动而逐渐显现,或者说,存在的法则即体现于人的行为过程。“物谓之而然”,则是指事物到底被称为什么,取决于人的指称过程:正是通过人的称谓过程,某一事物获得了相关之名,如人以“火”称谓火这类对象,而火之获得“火”这一名称,便源于这一过程。抽象地看,“然”也有“如此”、“这样”之意,从这一层面说,“物谓之而然”,也就是物通过被称谓,而获得如此这般的“名”,从而可以被辨识。就此而言,这里似乎指出了“名”的形成具有约定性的一面,后来荀子对此作了更为明确的说明,所谓“名无固宜,约之以命,约定俗成谓之宜”(《荀子·正名》)。从存在形态看,然与不然、可与不可,依据其自身的存在规定;从名与实的关系看,然或不然、可或不可则关乎历史过程中的“谓之”过程。引申而言,从认识论上说,对然与不然、可与不可的判定,既基于事物本身的规定,也关乎历史过程中形成的名实关系。

从存在层面“然与不然”、“可与不可”的意义出发,庄子作了进一步的推绎。就事物都各有其自身的肯定规定(“然”、“可”)而言,可以说“无物不然”、“无物不可”。由此,庄子对分化的对象世界所呈现的种种差异重新作出判断。对庄子而言,一般所理解的差异与区分,包括大和小、美和丑、成与毁,等等,都源于以人观之,如果从“道”的角度看,则这些似有差别的事物其实处于统一的形态,所谓“道通为

一”、“复通为一”便表明了这一点。可以注意到,庄子在此并未简单地否定差异,这里的重要之点在于他对以物观之、以人观之与“以道观之”作了区分。在庄子看来,存在的真实形态需要通过“以道观之”加以把握。从理论进路看,这里体现的是一个“有而无之”的过程:首先承认在经验层面,与以人观之和以物观之相联系,现象世界呈现大小、美丑、成毁等差异,从经验和物的层面看,经验世界存在这种差异是无法否认的。但是,按庄子的理解,不能仅仅停留于这样的经验层面,而是应进一步从“道”的观点看,一旦以道观之,则事物之间的差异便可加以消除与解构。后面“唯达者知通为一,为是不用而寓诸庸”更明确地把视域的转换提到重要的位置,这里的“达者”可以理解为达到智慧之境的人,其特点在于已超越经验层面的以物观之,提升到以道观之的层面。唯有如此,才能真正达到“道通为一”的境界。庄子所假定的本然存在处于没有分化而统一的形态,分化乃是伴随着是非之辩等不同视域的出现才逐渐形成,庄子所追求的,就是回复到本然意义上的统一形态,这样的回复唯有通过视域的转换才能实现。要而言之,如何看待与理解这个世界,与人的视域无法相分:从经验的角度考察,看到的是分化和差异的世界,从“道”的角度视之,看到的则是“道通为一”的世界。“为是不用而寓诸庸”中的“庸”,具体地和“通”联系在一起。“庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也”,总起来,“为是不用而寓诸庸”也就是超越执着于“分”的形态,达到“通”的视域并以“通”观之,由此真正地把握世界的真实形态。以道观之的如上视域,非基于刻意求之,而是在放弃以人观之和以物观之以后,自然形成,所谓“已而不知其然,谓之道”。

后面提到“劳神明为一,而不知其同也”,其中关乎“一”与“同”之别。这里所谓“一”有其特定涵义,主要指实际上并不存在差别,却执着以为有差别,“朝三暮四”和“朝四暮三”便表明了这一点。“朝三暮四”和“朝四暮三”在总量上是一回事,并无差别,但众狙(猴)却特别地要从无差别中找出差别,执着于“朝四暮三”而反对“朝三暮四”。这就是庄子所谓“劳神明为一”,亦即虽执意加以区分,但实际结果却并无差别,这和前面提到的“为是不用而寓诸庸”,正好形成对照。“为是不用而寓诸庸”表现为超越“分”的视野,并以“通”观之。

当然,从另一角度看,“朝三暮四”和“朝四暮三”尽管在总量上一样,但其意义并不完全相同,这里的“意义”包括语用学上的意义和语义学上的意义。从语义学上说,“朝三暮四”和“朝四暮三”这两个词的词义显然不一样;在语用学层面上,“朝三暮四”和“朝四暮三”对个体来说,其意义差别显得更为明显:在不同时间(朝或暮)获得不同份额(三或四),对相关个体及其生活常常会带来不同影响。可以看到,从逻辑上分析,“朝三暮四”和“朝四暮三”之间无疑存在内在差异,然而,庄子却认为二者虽表述不同,但“名实未亏”。“名实未亏”意味着“名”与“实”完全一致、没有差异。事实上,以上分析已表明,对此显然不能作这样的断定,在这方面,庄子的看法无疑存在逻辑上的问题。就内在取向而言,庄子的以上理解背后,则蕴含着消解、超越概念内涵差异的立场。

本段最后一句为“是以圣人和之以是非而休乎天钧,是之谓两行”,其中“天钧”指自然的等同或统一。“和之以是非”意味着从“道”与“通”的观点出发,消解是非之分或是非之辩,“休乎天钧”则进而将事物的差异还原于自然的等同或统一形态,这一意义上的“天钧”,同时构成了“和之以是非”的本体论根据。以上二重涵义,也就是所谓“两行”。具体而言,从本体论的意义看,对象世界本身不存在什么差异;从认识论上看,是非之分也缺乏真实依据。由此,庄子对认识论上的是非之分和本体论上的对象差异作了双重的排遣。可以看到,这一段核心的观念体现于“道通为一”,其中既蕴含了本体论的看法,也渗入了认识论的立场。事实上,在庄子那里,认识论的视域与本体论的观念无法截然相分。

道之所以亏,爱之所以成

【原文】古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。果且有成与亏乎哉?果且无成与亏乎哉?有成与亏,故昭氏之鼓琴也;无成与亏,故昭氏

之不鼓琴也。昭文之鼓琴也,师旷之枝策也,惠子之据梧也,三子之知几乎,皆其盛者也,故载之末年。唯其好之也,以异于彼,其好之也,欲以明之。彼非所明而明之,故以坚白之昧终。而其子又以文之纶终,终身无成。若是而可谓成乎?虽我亦成也。若是而不可谓成乎?物与我无成也。是故滑疑之耀,圣人之所图也。为是不用而寓诸庸,此之谓以明。

【释义】这一段首先从“知”谈起。“古之人,其知有所至矣”,这是就人的认识所达到的形态来说。后面区分了几种不同的认识形态,这种认识形态同时也涉及看待和理解世界的不同方式。其一,“以为未始有物”,即认为最初并不存在“物”,这是最高的形态,所谓“未始有物”意味着还未发生“有”和“无”之分,当我们说“有物”时,此“物”便与“无”相对,在“未始有物”之时,“物”既不存在,“无”和“有”的区分也无从发生,这是最原初的认识形态,也是最高形态,所谓“至矣,尽矣,不可以加矣”。其二,“以为有物”,即开始确认“物”的存在,但此时,物的世界还处于混沌状态,没有界限,没有分化。所谓“未始有封”。其三,“以为有封”,即混沌的世界开始出现了区分,但是,此时还没有是非之辩。最后,是非之辩开始出现,道也随之被遮蔽,并失去其整体性和全面性,所谓“道之所以亏”。“知”的以上衍化之后,是存在本身的不同呈现形态:在最原初的状态中,无物存在;其次,开始有“物”,但物本身还处于混沌状态,尚未分化;再次,出现了分化和界限,但这种“分”主要表现为对象世界的分化;最后是观念世界的分化,其特点表现在是非之辩的出现。一旦观念世界出现分化,“道”就不再展现为统一、整体、全面的形态,而是有所“亏”,“亏”与整体、全面相对而言:直观地看,整体缺了一部分,即为“亏”。这里的“亏”可以理解为不全面或片面,“道”本来是一整体,是非之辩出现以后,论争的各方往往抓住一点而不及其余,“道”由此不再以全面的形态呈现。“道”一旦被片面化,基于个人偏爱的观点(一偏之见)就随之出现,这也就是所谓“道之所以亏,爱之所以成”。庄子的以上看法将“道”和个人的偏见对立起来,“道”本身是整体、全面的,一旦偏离了“道”,必然会形成一偏之见。对个人偏爱的这种批评既与前面责难“成心”相互联系,又关乎本体论的视域:一偏之见的形成与道的片面化,被视为同一过程的两个方面。

庄子以“鼓琴”为例,对以上观点作了进一步的说明。琴在演奏的过程中,其音调总是错落有致,所谓“有成有亏”,如果宫商角徵羽等所有的音调都同时出现,那就不成曲子。欲“无成与亏”,那就唯有不“鼓琴”。然而,从音乐审美的角度看,不“鼓琴”往往会形成更高的审美效应,所谓“大音希声”、“此时无声胜有声”,昭氏(昭文)作为善鼓琴者,便深谙此道。广而言之,有所为总是会同时带来一些欠缺,在“无为”的状态中,整个过程便没有什么成和亏之分。昭文之鼓琴是如此,师旷之击鼓、惠子(惠施)之论辩也不例外,“三子”怀技虽各异,但在把握“成”与“亏”的关系方面却彼此相通,故都能享誉晚年。不过,在庄子看来,“三子”所好,固然不同于常人,但他们又试图通过“明之”而彰显其所好,如此彰显,则导向消极后果,后来的离坚白之类的论辩,便与这种趋向相关:尽管“三子”之一的惠施在名学上主张“合同异”,从而不同于“离坚白”,但以“明之”为形式的彰显,其特点仍在于分辨(分疏而明辨之),在此意义上,“明之”不仅与避免“亏”(道的片面化)存在张力,而且容易引发不同形式的辩说,包括坚白之辩。由此,庄子认为所谓“成”,具有相对的意义,而迷惑人心的各种巧辩(滑疑之耀),则为圣人所鄙视,这里的“圣人”,可以视为前面提及的达到智慧之境的“达者”。最后,庄子再次提到“为是不用而寓诸庸”,这里的“庸”(“用”)同样与“通”相联系,“为是不用而寓诸庸”也就是由执着于“分”的“明之”,走向统一而无所“亏”(没有片面化)的道。

可以看到,庄子在本段的主要看法依然是破除各种区分与对待。对庄子而言,最原始的存在中甚至没有物与非物之分,后来各种形式的分化都是对这种真实形态的扭曲与破坏。同样,不同的片面观点,都是在分化之后出现的现象,在没有是非之辩以前,真理表现为全体。从认识论的角度看,“道”本来以整体、统一为其形态,有所“亏”便无法达到道的真理。不难注意到,对庄子而言,认识论的进路和本体论的进路是相互统一的,他一开始说“其知有所至矣”,似乎更多地涉及人的认识所达到的境界,然而,这一问题同时又与他对整个世界的看法联系在一起,亦即和本体论的问题相关联。同样,是非之辩在狭义上本来属于认识论的问题,但庄子却把是非之辩放在本体论的领域来加以讨论,也就是说,存在的图

景和对存在的认识彼此互融。总之,在庄子那里,认识论问题的讨论和本体论问题的讨论总是相互交错,而非彼此分离。这样的进路也许会使认识论本身不能充分展开,但就其拒绝将认识的问题和存在的问题截然分开而言,无疑又不无所见。

在以上视域中,同时包含着对界限的拒斥。“封”即界限,真实的世界没有界限,“封”的出现表明本然世界开始被扭曲。庄子看到了一般的经验世界中存在界限,而他本身则不断地试图超越、解构这种界限。这样的理解当然也有其问题,如后面将看到的,完全消除界限在理论上将导致对世界的思辨理解。但是,超越界限仍有正面的意义。对统一性的追求、对分化世界的扬弃,意味着不能人为地把整个世界切割成一个个壁垒分明的界域,并停留在这种截然相分的世界之上,而应该从统一的层面去把握这个世界。总之,庄子的一些思辨表述或许不能为我们所接受,但在破除界限、扬弃存在的分裂状态、追求统一等方面,其思考依然有其意义。

天地与我并生,而万物与我为一

【原文】今且有言于此,不知其与是类乎?其与是不类乎?类与不类,相与为类,则与彼无以异矣。虽然,请尝言之。有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而无矣,而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣,而未知吾所谓之其果有谓乎,其果无谓乎?天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为天。天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?一与言为二,二与一为三。自此以往,巧历不能得,而况其凡乎!故自无适有以至于三,而况自有适有乎!无适焉,因是已。

【释义】本段首先提出如下问题:这里已有所言,但所谈论的这些内容与其他言说和观念是不是属于同一类?此处值得注意的不是彼此不同的言说和观念是不是同属一类,而是由此引出的“类”与“不类”的关系问题。从日常的经验看,不同的类确实彼此有区分,但是从更普遍的观念看,这些彼此相分的类又从属于更大的类,相应地,本来不属于同一类(“不类”)的对象,其差异也将消解在更大的类之中。这里,庄子从个体间的关系进一步推向类与类之间的关系,就齐物而言,不仅需要扬弃个体之间的差异,而且需要消解类与类之间的分别。类与类之间的关系涉及逻辑意义上的推论,与之相联系,对差异的消解也有其逻辑的意味,从后面庄子关于“始”和“有”“无”关系的讨论中,可以看到,其论说蕴含逻辑上的设定。在逻辑的层面,我们可以追问存在的开端(“始”),从具体事物到整个世界,都可以追问其开端。由开端的追问,进一步又可以提出如下问题:开端之前(“未始有始也者”)是什么?开端之前的之前(“未始有夫未始有无也者”)又是什么?如此不断地追问,将导致无穷的后退。“有无”问题也与之类似:首先可设定“有”(“有有也者”),“有”之前又可设定“无”(“有无也者”),“无”之前,还可设定“无”之前的存在(“有未始有无也者”),进一步,还可设定“无”之前的“无”尚未形成的存在形态(“有未始有夫未始有无也者”)。“有”“无”涉及存在与否的问题,“开端”则关乎时间的问题,从更本源的方面看,二者都与界限相关:时间意义上的起点(“始”)或存在意义上的起点(“有”或“无”),都构成了某种界限。按照庄子的推论,在达到某种界限以后,可以进一步追问:界限之前是什么?由此不断地往前追溯。不管是存在意义上的有无,还是时间意义上的开端,在形成界限后,都可以层层地往前推,从而在逻辑上引向无穷的后退。无穷后退在哲学讨论中一般都试图加以避免:无穷后退意味着永远达不到一个确定的点,由此也难以形成对世界真正有意义的理解。界限的设定与逻辑上无穷后退的以上关联,表明界限本身有其内在问题。从庄子的角度看,界限与“齐物”又彼此相对,“齐物”以统一的存在形态为指向,既无时间上的开端,也不发生“有”与“无”的问题,从而没有界限可言。既然设定有分有界的世界必然导致逻辑上的无穷后退,那么,视域便应转向无界限的齐物之境:对庄子来说,唯有后者才是真实的世界。

庄子的推论从“始”、“有”、“无”等入手,无疑具有形而上的意义,然而,庄子对形而上学问题的讨论

以及“齐物”的论证,同时又渗入了逻辑的视域:形而上的话语和逻辑的推论在这里相互交错和渗透,其中包含着对形而上学问题的某种逻辑的言说。按通常的理解,从逻辑分析的角度去讨论形而上或本体论的问题是西方哲学的特点,中国哲学似乎主要不是从逻辑的层面去讨论本体论的问题。然而,从庄子的以上思想中可以看到,中国哲学在讨论形而上学问题时,同样也渗入了逻辑的视野,对形而上学问题作逻辑的言说,也内在于中国哲学之中。庄子在本段中的论述,并不直接表现为对实际世界的论定,而是首先从逻辑推论的层面展开,“有始”、“未始有始”以及“有”、“无”都关乎逻辑设定和推绎。这些论说无疑是一种言说,所谓“今我则已有谓矣”,便表明了这一点,然而,就其主要不是对世界本身加以论断而言,又可以对其是否真正作了言说提出疑问,所谓“未知吾所谓之其果有谓乎,其果无谓乎?”即关乎此种疑问。从另一角度看,这种疑问本身也表明其以上言说不同于通常意义上的事实判定,而是更多地侧重于逻辑层面的推绎。就哲学史而言,这种推绎的意义之一,在于从一个方面体现了中国哲学讨论形而上学问题的特点。

后面提到了差异的问题。“秋豪”和“泰山”涉及空间上小大之别,“殇子”和“彭祖”则关乎时间上的长短之异。在分化的世界中,人们往往执着于各种差异,包括大小、长短、有无等等。正由于差异只是存在于已分化或有界限的世界中,因而,这样的区分从实质的层面看只具有相对的意义,所谓“天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为天”,便指出了这一点:通常以“秋豪之末”为小,但从其合乎自身的规定性看,它并无不足,就此言,也可以说没有什么更大于“秋豪之末”;泰山一般被归于大的存在形态,但从与自身存在规定一致看,也并没有任何多余,就其未超出自身言,也可视其为小。在生命的长短方面,殇子与彭祖的关系也与此类似。

“天地与我并生,而万物与我为一”进一步涉及自我与世界的关系。就人的存在而言,在“以人观之”的前提下,“我”与外部世界的区分,往往构成二者关系的基本形态。然而,个体如果转换视域,走向“以道观之”,则自我与天地万物便不再彼此相对、隔绝,而是在时间和空间上都呈现统一性。这里的“并生”、“为一”,涉及视域转换之后对个体与世界关系的理解,其内在旨趣在于扬弃二者的分离、对峙。对庄子而言,存在的界限归根到底是以人观之的结果,从“以道观之”或存在的本来形态看,这种界限本身就可以得到消解。

最后,庄子进一步从“言”和“说”的角度加以讨论。在“齐物”或未始有“封”(没有界限)的存在形态中,“言”与“所言”、“说”与“所说”之间的界限(区分)也并不存在。“既已为一矣,且得有言乎?”如果能真正理解“万物与我为一”的存在形态,那么“说”和“不说”的区分也就不需要再坚持了。如果依然要对存在有所言说,在庄子看来便可能陷于另一种逻辑上的无穷后退。“一”表现为“其大无外”的本然存在形态,“言”是人之言说,本然的存在形态和人的言说加起来是所谓“二”,对“二”这样的形态再作论定或者言说,则形成“三”,对“三”的形态进一步加以言说,便形成新的累加,如此不断延续,其结果便难以避免逻辑上的无穷后退。所谓“一与言为二,二与一为三。自此以往,巧历不能得,而况其凡乎!”进一步看,“自无适有以至于三,而况自有适有乎!”从非具体的存在,到具体的存在,尚且如此,从一种具体的存在走向另一种具体的存在,如果也这样不断地追溯,就更将永无终结。从庄子的角度看,以上问题的根源在于执着于“分”——“说”和“所说”的分离。人的言说和言说的对象本身表现为一种对待关系,在所说者之外总是还可发现有待进一步言说的东西,一旦执着于这一区分,逻辑上就会导致无穷的后退,要避免此种归宿,便必须放弃以上取向,所谓“无适焉,因是已”。可以注意到,庄子所持的立场是超越说和所说的对立,这与观念领域的“齐是非”本身前后相通。

就言说而言,以上讨论同时涉及本体是不是可以“说”的问题。在形而上的层面,“一”可以视为大全,对“一”这种大全是不是可以有所言说?对此,庄子在这里似乎持存疑的态度。在他看来,一旦有所说,就必然形成说与所说的对待,由此进而导致某种逻辑悖论。类似的问题在后来的哲学家中仍被提出,如在中国现代哲学中,冯友兰亦曾涉及大全是不是可以言说的问题:在他看来,所谓大全总是“至大无外”,而对其言说则在此大全之外,这样,“说”与“大全”便形成某种对待关系,一旦对它有所说,则大

全便不再是真正的“至大无外”,因为此大全之外还存在与之相对的言说。比较而言,庄子似乎更侧重于从层层累加将导致逻辑上的无穷后退这一角度,质疑“一”的可言说性,其内在的指向,则依然是分而齐之。

道未始有封,言未始有常

【原文】夫道未始有封,言未始有常,为是而有畛也。请言其畛:有左,有右,有伦,有义,有分,有辩,有竞,有争,此之谓八德。六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议。春秋经世先王之志,圣人议而不辩。故分也者,有不分也;辩也者,有不辩也。曰:何也?圣人怀之,众人辩之以相示也。故曰:辩也者,有不见也。

【释义】本段首先再次提到“道”和“言”的问题。“道未始有封”,即“道”是统一的整体,本身没有界限。“言未始有常”则表明,相对于“道”,“言”往往多变而不具有恒定性。“言”的这一特点进一步引向各种区分:一旦对这个世界有所言说,便会出现不同形态的分别,所谓“为是而有畛也”。后面从不同的领域,包括存在本身的形态和人的精神和观念世界,列举了“分”、界限的各种表现形态。诸如左(处下)与右(居上)、社会领域中“伦”(人伦)和“义”(规范)、分(分疏)与辩(论辩)、竞(热衷辩说)与争(争强斗胜),庄子将其称之为八种不同的规定(八德)。以上看法的意义之一,在于把言说和“分”联系起来:只要对这个世界或存在形态有所言说,就必然会导致各种形式的区分。这一理解的前提是:由言说而形成的区分不仅仅关乎语言的表达形式,而且体现了人对世界的看法以及人在实践过程中的立场。在庄子那里,对“言”的定位与理解,比较多地侧重于“言”的分析性特点。“言”本身确乎具有分析性的一面,从日常经验看,名称在把握对象的时候,首先将相关对象与其他对象区分开来,当人们用不同的名去指称不同的事物时,这个世界就开始在观念层面被区分。从齐物的立场看,本来统一的世界在用不同的名称分别加以指称和把握后,界限就随之出现。这里,庄子着重对经验层面的言说提出批评:按其理解,以经验的方式去言说,总是导致对世界的划分,由此形成分而不合的存在形态。

可以看到,庄子对“言”的分析性这一层面关注比较多,对其综合性之维则不免有所忽视。事实上,如果较为全面地看待“言”,便可注意到,“言”确有对世界加以区分的一面:当用不同的语言和名词、概念对多样对象分别加以把握时,世界就以不同于混沌的方式呈现在我们面前。但另一方面,“言”也有概括的功能,并相应地具有综合性,事实上,当庄子用“道”这一概念去把握真实而未分化的世界时,便同样运用了“言”,这里的“言”更多地展现了其综合、概括的一面。从总体上考察,庄子在具体讨论言说的过程中,所注意的主要是“言”的分析性功能:对他来说,一有所言,则这个世界就变为分化而有界限的存在,与之相应,庄子往往对“言”持批评的态度,并把思维的综合功能和无言联系在一起,他所说的“心斋”、“坐忘”,都蕴含消解言的要求。对“言”的以上理解,无疑存在片面性。

这一段同时提到了所谓“六合之内”和“六合之外”的问题。六合的直接涵义是天地(上下)与四方,从形而上的层面,可以把“六合之外”理解为现实的世界之外的存在形态,或者说,是人的知行领域之外的世界。对这个世界人只能“存而不论”,无法作具体言说:知行领域之外的世界,固然不能否定其存在(有),但要对它作进一步的言说,则唯有在这一世界进入人的知行之域以后才可能。从形而上的角度看,这一立场意味着拒斥对存在的思辨构造:对尚未进入知行领域的“六合之外”的论说,总是以超验的推绎或设定为内容,后者最终将导向“真宰”之类的思辨观念。庄子以“存而不论”的立场对待“六合之外”,与质疑“真宰”显然前后相承。

与“六合”相关的是“春秋”,“六合”侧重于空间意义上的存在,“春秋”则关乎时间之维的历史。“春秋”的直接所指为《春秋》这一历史典籍,其中展现的则是社会历史衍化的过程以及体现于其中的政治理念(先王之志)。“春秋经世先王之志,圣人议而不辩”。“议而不辩”涉及对文明历史的展开过程的言说方式。在庄子那里,“六合之内”中的对象世界与《春秋》所载文明历史的展开过程以及体现于其中的政治理念,分别与“论而不议”与“议而不辩”相涉。“论而不议”意谓可以提出某种看法,但不作具体讨

论,因为一旦讨论,就会出现意见的分歧,有所“议”,即有所“分”。“辩”本来关乎论辩,但由此容易导向论争,“议而不辩”表明虽加以讨论,但不进一步引向论争。“六合之内”与《春秋》中的社会历史进程,都是世界分化之后的存在形态,在庄子看来,对既已分化的存在,合理的方式是避免执着于过度的“议”与“辩”。庄子最后特别强调不能限定于“辩”,“辩”以争胜为目的,往往会远离存在的本然形态和真实的观念,所谓“辩也者,有不见也”。一般人(众人)与得道之“达者”(圣人)的区别,就在于前者热衷于论辩以显示自己的高明,后者则以不同于“辩”的包容为取向:所谓“众人辩之”、“圣人怀之”,便指出了这一点。

大道不称

【原文】夫大道不称,大辩不言,大仁不仁,大廉不嗛,大勇不忮。道昭而不道,言辩而不及,仁常而不成,廉清而不信,勇忮而不成。五者园而几向方矣。故知止其所不知,至矣。孰知不言之辩,不道之道?若有能知,此之谓天府。注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来,此之谓葆光。

【释义】“大道不称”中的“称”有指称、称谓之意。真正的“道”是统一的整体,无法用分而别之的名言加以指称。“大辩不言”中的“大辩”区别于通常意义上的“辩”,通常所谓“辩”,往往在言词上争锋,所谓强词夺理、争强斗胜。“大辩”则不屑于争胜于言词,而是侧重于把握存在的本然形态,这种本然形态未始有封,没有分化与界限,从而无需以言说加以分辨。可以看到,“大道不称”和“大辩不言”乃是从不同的层面讨论同一个问题。“大仁不仁”则更多地就社会领域中的各种现象而言,“仁”有仁爱的意思,包括对家庭成员及社会成员表示关心和关爱,等等,这样的关心和关爱总是指向特定的对象。更高层面的仁即“大仁”,则并不基于特定的区分,亦即不是把仁爱的原则仅仅运用于特定的对象,而是对所有的存在都一视同仁。引申而言,真正的廉洁并不以外在谦让的形式呈现,真正的勇敢也非表现为侵犯他人。以上关系从另一方面看也就是:以名言显现于外,则非真正的道;以辩相胜之言,非大道之言;限定于某一方面,非真正的仁;过度求清廉,非可信之廉;侵犯他人,非真正的勇敢。从哲学的层面看,庄子在这里突出了形式与实质、外在现象与真实规定之间的张力。以道与言的关系而言,言作为外在的形式,无法体现道的实质内涵,同样,对仁、廉、勇等的把握,也往往涉及外在现象与真实规定之间的一致。

后面进一步提到“知”,所谓“知止其所不知,至矣”。此句的直接含义为:人的认识总是有其限度,认识应停留在这一限度之内,不要试图去越过这一限度。从正面看,这样的观点体现了认识的有限性意识。人不是无限的存在,这是庄子一以贯之的观点,在承认个体有限性的前提之下,要求“止其所不知”蕴含某种反神秘主义的意向,这一观点与前面“六合之外,存而不论”的立场彼此呼应。然而,从更内在的层面看,以上看法的着重之点,在于进一步指出日常经验意识的有限性:在分而知之的前提下,任何认识都有自身的限定,自觉地理解这一点,至关重要。换言之,只要以分化的世界为出发点,认识总是面临自身限度,在这一认识层面,最高的境界就在于自觉止于这一限度,所谓“止其所不知”。与经验领域的这种限定之知相对的是“不言之辩、不道之道”,后者超越了与分辨相关的界限,回归于本然形态的道。以此为指向的“知”,具有自然而未分化的品格,庄子用“天府”来概述这一类知的特点。以自然而未分化为形态,“天府”之知同时超越了外在的限定,其形成过程也非基于分而论之的辩说,而是自然而然,所谓“不知其所由来”。这种以道为指向的“知”扬弃了人为的分辨,既深沉而无限定(“注焉而不满,酌焉而不竭”),又蕴而不显,所谓“葆光”,即就此而言。

齐物论的主题是超越分化的世界,达到存在的统一形态。从哲学的层面看,这样的观念无疑不无所见。通常对世界的把握,容易限定于某一方面或某一层面,由此达到的往往是分化的世界图景。庄子不满足于这种“道术为天下裂”的形态,要求回到统一的世界,从一个方面体现了以道观之的视域。不过,由此,庄子也表现出追求混沌的整体、拒绝进行分门别类探索的趋向。逻辑地看,注重“合”,贬抑“分”,以回归混沌而未分化的整体为目标,认为一旦有所分,便是对真实世界的破坏,这样的看法不仅本身具

有抽象性,而且至少从观念的层面上容易限制对世界的经验层面研究。庄子所提出的“技”进于“道”,也与之相涉。“技”属经验的层面,“道”则体现了形而上的整体,不限于于“技”,诚然体现了对经验视域的扬弃,但如果仅仅强调这一进路,则也可能弱化对世界的经验性、实证性的研究。可以看到,对庄子思想中蕴含的注重“合”、追求统一的进路应该作具体的分析,不宜将其绝对化。

十日并出,万物皆照

【原文】故昔者尧问于舜曰:“我欲伐宗、脍、胥敖,南面而不释然。其故何也?”舜曰:“夫三子者,犹存乎蓬艾之间。若不释然,何哉?昔者十日并出,万物皆照,而况德之进乎日者乎!”

【释义】这里提到尧和舜之间的对话,话题的直接内容关乎是否要讨伐宗、脍、胥敖这几个国家。讨伐表示兴师问罪,而政治上的兴师问罪是以区分是非为基本前提,在此意义上,其出发点仍涉及是非之辩。尧欲伐三国,但又于心未安,舜虽未直接对是否应该讨伐作出回答,但“存乎蓬艾”与“十日并出,万物皆照”的隐喻则表明,可以让那些不同的国家各自生存。“存乎蓬艾”表现为一个自然过程,“十日并出,万物皆照”则意味着不同国家可以如同为十日所普照的万物一样,相互并存。这里隐含着两个方面的观念。其一,不要执着于政治上的是非之辩,这与庄子批评是非之分的立场基本上一致;讨伐以是非之分为前提,既然是非之分无需执着,则此类举动也就失去了依据。其二,庄子借舜之口肯定,根据自然原则,可以让这些国家各自按照自己的政治模式去生存,如同“存于蓬艾”之合乎自然。在庄子看来,十日尚且可以让“万物皆照”,为什么德性比日更高的君主(尧)不能让这些国家存在下去呢?这里显然同时隐含着政治上的宽容观念。庄子既在认识论上强调齐是非,又在价值观上注重自然,在这一段中,以上两个方面具体地体现于政治领域。

稍作分析便不难看到,庄子的上述观念内含二重趋向:一方面,从“齐物”的立场出发,要求超越界限和是非之辩,这是对“分”和界限的否定;另一方面,从自然的原则出发,又逻辑地倾向于政治上的宽容,包括对政治多样性的容忍。这两种观念内在地交错在一起,从一个方面体现了庄子思想系统的内在张力。从总体上看,庄子既在本体论上强调齐物,又在价值观上注重自然,齐物要求消除差异,自然则既与本然的存在形态相联系,又意味着事物可以各按自身规定发展,在逻辑上,自然的后一重涵义与齐物之间,似乎呈现某种紧张。事实上,在一个具体的思想家那里,思想的复杂性就在于:一些似乎有差异甚至彼此内含张力的观念,往往交错或并列在一起。

是非之塗,樊然殽乱

【原文】齧缺问乎王倪曰:“子知物之所同是乎?”曰:“吾恶乎知之。”“子知子之所不知邪?”曰:“吾恶乎知之。”“然则物无知邪?”曰:“吾恶乎知之!虽然,尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪?庸詎知吾所谓不知之非知邪?且吾尝试问乎女:民湿寝则腰疾偏死,鲮然乎哉?木处则惴慄恟惧,猿猴然乎哉?三者孰知正处?民食刍豢,麋鹿食荐,螂蛆甘带,鸱鸦耆鼠,四者孰知正味?猿獮狙以为雌,麋与鹿交,鲮与鱼游。毛嫱丽姬,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉?自我观之,仁义之端,是非之塗,樊然殽乱,吾恶能知其辩!”

【释义】这里着重讨论知和无知等问题。所论的具体话题关乎共同标准,所谓“同是”。“同是”可以理解为不同个体普遍接受的准则。齧缺与王倪是传说中尧时代的贤者,庄子首先通过这两个人物的对话,对“同是”是否可以把握提出疑问。由此展开的话题在更广层面涉及一般意义上知和无知的关系问题。从对话中可以看到,其最后的结论是:对以上问题都无法确知。这里同时关乎知和无知的界限的问题:知和无知的界限是不是很清楚?人是不是可以明确地知道自己处于知的状态或无知状态?所谓“知”是不是真有所知?所谓无知是不是真的毫无所知?这些问题都无法给出确定的回答。此处的观点与庄子在前面表达的基本思路前后相承:在庄子看来,各种界限都有其问题,应当加以破除,这一立场贯彻于对知和无知关系的讨论,即具体表现为强调知和无知的界限也难以划定。这样的认识论立场不

同于后来一些哲学家,对后者而言,划界是认识过程展开的前提。康德便一再致力于划界,试图由此确定人的认识能够达到与不能达到的界限,庄子正好相反,要求破除这样的界限。按他的理解,一切的界限,包括知和无知的界限,都是人为的,应该加以超越。

庄子在这里表达的认识论观念,以存疑为主导倾向:人既不知道自己是否真的有知,也不知道自己是否真的无知。然而,其中关于知和无知的界限具有相对性的看法,却有其重要的意义。对知和无知的界限如果作绝对或独断的肯定,往往会否定认识的相对性这一面。从认识史看,知和无知的区分确实有不确定的一面:一定时期被认为正确的认识,随着认识的进一步发展,可能会发现其中包含某种错误,唯有克服这种错误,才能推进对相关事物的认识,而这种认识的转换,即以肯定知识界限的相对性为前提。在此意义上,注意到认识界限的相对性,无疑有其积极的一面。当然,仅仅以质疑的态度看待知与无知的关系,也包含走向怀疑论的可能。

后文从何为“正处”(合适的居住空间)、何为“正味”(美味)、何为交往的适当对象、何为“正色”(美貌)等方面,对普遍的判断准则(所谓“同是”)是否可能提出了进一步的质疑。在以上方面,人与人之外的动物,存在着完全不同的感知,对相同的问题(“正处”、“正味”、“正色”等),也存在着截然不同的判断。同样,在仁义、是非等问题之上,也意见纷杂,难以作出确切的断定。这里关乎生存环境、审美对象(美的问题)、道德领域(仁义问题)等等。在所有这些方面,似乎都缺乏被共同接受的、具有普遍意义的准则。

从逻辑上看,以上质疑显然需要再思考:人和动物属不同的“类”,不同类的事物无法放在同一个层面加以讨论,庄子把不同的类放在一起,指出其间无共同的准则,这种讨论方式本身在逻辑上似乎忽视了异类不比的原则。然而,在其具体的看法背后仍蕴含着如下重要问题,即:在分化、多元的世界中,普遍准则是否可能存在?从现实的角度看,显然不能仅仅停留在多元、分化的价值原则或判断准则之上:在缺乏普遍准则的背景之下,社会生活的合理运行便会面临问题。这里特别需要留意的是,庄子在本段所列举的诸种现象,实质上乃是分化世界中的现象,对这种分化的世界,庄子的态度不是肯定,而是否定。不能把庄子所批评的现象,视为他追求的目标。事实上,以齐物为前提,庄子真正关心的问题在于如何超越这种相对、多元的价值原则,达到具有普遍意义的准则。从主导的趋向看,庄子对以上现象并非无条件地加以赞赏,毋宁说,他更多地以批评性的态度来谈论以上问题:所谓“樊然殽乱”,显然是一种否定性的评价,与之相应,这种情形并未被视为合理的观念形态。由此可以进一步追问:为什么会发生以上现象?从齐物的角度考察,其根源就在于世界的分化:在分化的世界中,很难避免价值原则和判断准则的多元化。逻辑地看,要避免这种各执一端的价值判断,便应当超越分化的存在状态,回到无所区分、破除界限的本然形态,只有在这样的存在背景之下,普遍的准则才是可能的。就其强调“齐”、责难“分”而言,庄子的齐物思想无疑包含着某种绝对主义的趋向,后者与他一再批评是非之辩,也彼此一致。

如前面所提及的,这里真正有意义的问题是:在一个多元、分化的世界中,普遍的准则如何可能?庄子没有从正面给出回答,他对问题的解决途径是把各种界限、区分以有而无之的方式加以消除,由此形成普遍、一致的观念。如后文将进一步提及的,这种解决之道当然有自身的限定,但他提出的问题却有其意义。现代的哲学家依然在不断地讨论相关问题,如哈贝马斯的交往理论,便以主体间的对话作为达到主体间一致的途径,在这种讨论背后仍可以看到对如何达到一致的关切。人们生活在一个多元的世界中,这构成了讨论普遍准则的背景。庄子对这种多样的存在形态持批评的态度,认为分化的世界破坏了真实的存在图景,由此产生各种形式的问题,诸如普遍标准阙如、是非“樊然殽乱”,等等,通过批评以上现象,庄子试图从一个方面论证回归原初统一形态的必要性。这一进路以齐物为其出发点,显然未能摆脱思辨的趋向。从价值的领域看,真正意义上的普遍性,植根于社会生活及其历史发展过程之中,而非源于思辨的设定,对此,庄子似乎未能给予必要的关注。

至人: 超乎生死、利害

【原文】齧缺曰:“子不知利害,则至人固不知利害乎?”王倪曰:“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。死生无变于己,而况利害之端乎!”

【释义】本段首先谈到利害的问题。在世俗的世界中,利和害一般都为人们所关注,利害也属于前面提到的价值领域的问题,知利知害,都涉及价值判断。“至人”和“真人”、“圣人”在庄子那里常常是互通的,指超越常人的人格之境。在此对话中,庄子首先用比较夸张的形式,描绘了“至人”的存在特征,包括不怕水、火,不惧雷、风,甚而能乘云驾月,并不为生死所动。这种描述一方面带有寓言化的特征,并不一定是对真实人物的刻画,另一方面,从思维方式看,则试图引导人们超越寻常的思维路向而达到某种认识上的洞见。在通常的理解中,对利害和名利等问题的考虑,很难跳出寻常的逻辑思维模式。超越常人的思路,往往需要借助不同寻常的存在境遇,在一定意义上,庄子对一些人物所作的神话般的描述,也意在将其置于超常的背景,由此引导人以不同于日常习惯的思维路向来思考问题。当然,从实质内容看,这里又包含把“至人”加以超自然化的趋向。《齐物论》通篇将自然原则作为主导性的观念,但在某些具体描述过程中,又似有把自然加以超自然化的一面:这里的“至人”,便已不再是自然意义上的存在,而是带有某种超自然的品格。从中也可以看到,自然和超自然在庄子那里每每纠缠在一起。这一点对以后道家思想的发展,特别是从道家到道教思想的演化,产生了不可忽视的影响:道教中的很多人物都具有超自然的特征。

这里同时提出了“死生无变于己”的问题,生死对个体而言无疑关系重大,按照庄子在这里的描述,“至人”已经超越了生死之变对自己的制约,“无变于己”即体现了对生死的达观态度:虽面临生死变化,依然保持超然之态,不为所动。生死尚且无法让其改变,世间的利害就更难对他产生影响。这里所展现的,是一种不同于常人的精神形态和人格之境。

这段对话讨论的具体主题是如何对待利害的问题,从讨论的结论看,“至人”已经超越了利害的计较。超越利害的计较可以看作是价值观上的主张,涉及如何对待日常世俗社会中的利害问题。在这段对话中,庄子首先要求达到“至人”的境界,其蕴含的前提是:唯有达到这种境界之后,才可能最后在价值领域中超越利害。也就是说,价值观上的立场与人的整个人格之境联系在一起,人在本体论上的存在形态,构成了其在价值领域中超乎利害的内在根据。至此,可以看到庄子设定“至人”的内在意蕴:“至人”作为特定人格,其存在之境构成了其超利害的前提;广而言之,人的存在之境与价值取向之间也存在普遍的关联。

参万岁而一成纯

【原文】瞿鹊子问乎长梧子曰:“吾闻诸夫子,圣人不从事于务,不就利,不违害,不喜求,不缘道;无谓有谓,有谓无谓,而游乎尘垢之外。夫子以为孟浪之言,而我以为妙道之行也。吾子以为奚若?”

长梧子曰:“是黄帝之所听荧也,而丘也何足以知之!且女亦大早计,见卵而求时夜,见弹而求鸇炙。予尝为女妄言之,女以妄听之。奚旁日月,挟宇宙?为其吻合,置其滑潘,以隶相尊。众人役役,圣人愚芑,参万岁而一成纯。万物尽然,而以是相蕴。”

【释义】前面谈“至人”,这里则议“圣人”。如上所述,从宽泛的层面看,“圣人”和“至人”在庄子那里并没有很严格的区分,都属他所肯定的理想人格。对话者之一瞿鹊子据说从学于长梧子,长梧子则曾封于长梧,故又称长梧封人,《庄子·则阳》即提及“长梧封人问子牢”。当然,两人不一定是实际的历史人物,庄子可能借其名以表达自己的思想。他首先借瞿鹊子所听到的传闻,对“圣人”的特点做了描述。首先是“不从事于务”。从直接的含义看,“不从事于务”似乎是不参加实践活动,但庄子的真正意思与超越利害相联系,即不对世俗的利益孜孜以求、不积极地参与那些与利害相关的世俗事务,而非不参与

任何实践活动。后面“不就利 不违害 不喜求”与前面“至人”超越利害的特征具有一致性。从表面上看,后面提到的“无缘道”似乎与庄子一再主张遵循“道”相左,但从前后语境看,“无缘道”所指主要是以“缘道”作为手段去获取某种世俗利益,而不是说实践活动可以完全不遵循“道”。“无谓有谓,有谓无谓”则是对有言(谓)与无言(无谓)之间界限的超越:人们一般总是执着于说与不说、言与非言之别,二者似乎界限分明,但在“圣人”那里,说与不说的界限并不像世人那样划得那么清楚,这与庄子注重“齐”的基本主张具有一致性。最后,所谓“游乎尘垢之外”,则意味着在总体上超越世俗之见。

按庄子所言,关乎圣人的以上看法是孔子向瞿鹊子转述的一种观念,孔子本人对这种看法不以为然,但瞿鹊子却“以为妙道之行”,这里蕴含了某种张力。在庄子看来,圣人固然内含不同于世俗的人格,但他本身并不具有可以刻意仿效的确定形态,对前面的描述,甚至黄帝也会感到疑惑,孔子(孔丘)就更无法做出判断,所谓“丘也何足以知之”。以上情形表明,到底“圣人”是否具有上述品格,或者以上品格算不算是“圣人”所应该具有的品格,并不很清楚。一旦以此为“妙道之行”,便难免“大(太)早计”。所谓“太早计”,即意味着反自然:首先确定“圣人”的人格之境,然后刻意地按照这样的模式去行事,以达到这一境界,这样的方式按庄子之见显然悖离自然。事实上,在庄子心目中,真正的“圣人”乃是通过自然的途径而达到,而不是以操之过急、刻意努力的方式去追求。这里,庄子再次表现出对自然形态的肯定与关注。要而言之,这二段的讨论既涉及“圣人”之境应具有何种品格,又关乎如何达到“圣人”之境的途径与方式,庄子一方面并没有否定“圣人”可以具有某种境界,另一方面又着重强调不能以反自然的方式来达到这种境界:走向“圣人”之境的过程应当合乎自然。

后面提到“为其吻合”,把“合”的问题突显出来。“旁日月,挟宇宙”意味着与日月、宇宙相合而非相分,所谓“为其吻合”便指出了这一点。“合”相对于“分”和“别”而言,与“齐”属于同一序列的概念,前面描述的“圣人”之境就是与整个日月、宇宙合而为一,从而超越各种区分,包括上下之分、尊卑之别,等等。正是在这种合一的世界中,以上分离和差异才不断地被超越。如何达到这一点?庄子在后面对此作了提示。“众人役役,圣人愚芘”,一般的人都忙忙碌碌、孜孜外求,所求无非是世俗的“名”和“利”,这种世俗的取向总体上是追求明白的区分,包括分别自然中的各种对象、社会领域的尊卑上下。“圣人”则与之相对,以“愚芘”为表现形式,其特点在于混而不分。以上看法与《老子》“俗人昭昭,我独昏昏”类似,昭昭即明于辨析,对各种事物分别得很清楚,“昏昏”则不去对世俗的事务包括社会上的各种等级界限加以区分。与《老子》的“昏昏”相近,“愚芘”在庄子那里实际上被视为大智若愚之境,相对于这种智慧之境,“众人”的“役役”则还停留在世俗的理智层面。联系前面所述,可以看到,庄子试图表达的内在观念在于:要达到与宇宙、世界的“吻合”之境,其前提即是超越世俗的“昭昭”、“役役”状态,获得“道”的智慧。后面“参万岁而一成纯”进一步把时间的概念引入进来,“万岁”直接表现为时间上展开的过程,“纯”的本来意思与杂相对,即纯粹而没有任何其他东西相杂,“参万岁而一成纯”,也就是在万年的时间展开过程中,始终保持体现“道”的智慧境界。从历史观的角度看,这里也意味着肯定与人的存在相关的历史过程中,蕴含着一以贯之的内在之“道”,这一观点在后来的哲学家中同样得到了关注,如王夫之在其哲学论著《俟解》中便提到庄子“参万岁而一成纯”的观念,当然,他同时强调应当通过考察历史的具体过程,包括“天运之变,物理之不齐,升降污隆治乱之数,质文风尚之殊”,以“知其常”(把握历史演进过程中普遍的规定)。庄子在某种意义上也肯定了历史的变迁包含时间中的绵延统一,这种统一性具体即基于历史衍化过程(“万岁”)中所隐含的前后相承之“道”。在庄子那里,后者同时从时间和过程的角度,体现了存在的“齐”和“合”。

生死与梦觉

【原文】予恶乎知说生之非惑邪!予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪!丽之姬,艾封人之子也。晋国之始得之也,涕泣沾襟;及其至于王所,与王同筐床,食刍豢,而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎!梦饮酒者,旦而哭泣;梦哭泣者,旦而田猎。方其梦也,不知其梦也。梦之中又占其梦焉,觉而

后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也,而愚者自以为觉,窃窃然知之。君乎,牧乎,固哉!丘也与女,皆梦也;予谓女梦,亦梦也。是其言也,其名为吊诡。万世之后而一遇大圣,知其解者,是旦暮遇之也!

【释义】这一段首先提及对待生死的态度。一般人往往悦生而恶死,庄子则对此提出了质疑。他以丽姬之例,表明通常对待生死的态度,并不合乎生死的实际情形。丽姬出嫁晋国之初,悲伤涕泣,但到了晋国宫殿,享受荣华富贵,从而后悔当初不该如此伤心。恶死而求生者,与当初的丽姬可能无异。这里涉及究竟如何对待生死的问题。对庄子而言,死亡并不是一种需要畏惧的归宿,从人的存在这一角度看,死可能比生更好,此所谓“更好”不是在宗教意义上可以达到天国或实现精神的升华。庄子更倾向于从齐物和自然演化这一过程看待生死。在齐物的意义上,生与死的界限本身并非截然分明;从自然的过程看,生死则表现为自然循环的不同环节。庄子在《养生主》中谈到老聃之死时,便指出“适来,夫子时也;适去,夫子顺也。”即老聃之生与老聃之死,都是一个自然的过程。在《知北游》中,庄子进一步从形而上的层面对此作了论证“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死。”在此,人的生死即被视为气之自然演化的结果,而“死”的意义,具体即表现在以自然的方式参与自然的过程,就此而言,它与“生”相比,并无任何逊色之处。庄子对待生死的态度,显然基于对生死的上述理解。

由生死之辩,庄子进而讨论现实之境和梦境之间的关系。按照庄子的理解,现实之境和非现实的梦境之间的界限是很难确定的,自以为在现实之中,实际上却可能尚处于梦境,梦与非梦、觉与非觉的区分往往无法确切地断定。庄子以一些具体的事例,包括反差非常强烈的情形,来说明这一问题,如梦中或许处于哭泣的悲惨之境,但早上起来却可能兴致勃勃地围猎。梦和非梦、觉和非觉之间差异的相对意义,与庄子“齐物”、破除对待的主旨无疑具有一致性:以“齐物”为视域,不仅事物之间和是非之间的差异可以加以超越,而且梦和现实之间的差异也同样可以加以消解。从以上前提出发,在逻辑上便可能引出如下结论,即现实的人生和梦境并无根本区别,也可以说,人生如梦。进而言之,既然现实人生类似梦境,那么,似乎也不必对人的现实存在过程过于执着和认真。

但是,从另一方面看,庄子又肯定,“且有大觉而后知此其大梦也”,亦即没有完全否定“大觉”。一般人往往自以为“觉”,而实际上却依然在梦中,一旦达到“大觉”的境界,则可以判断现实到底是梦还是非梦,从这一意义上说,梦和非梦又并不完全无法判定。当然,达到“大觉”这一层面是不容易的,这一形态的存在与庄子前面提到的“至人”、“圣人”的境界相联系:从人格之境说,“大觉者”也就是有达到智慧境界者,唯有真正获得以道为内容的智慧,才能判断梦、觉之别。后面“万世之后而一遇大圣”中的“大圣”,便与以上人格形态相联系,“大圣”即“大觉”,其智慧之境,使之能够判断觉与非觉之分。

庄子的以上思想似乎内含双重性,一方面,如果把“齐物”的观点贯彻到底,便可以推论出对梦和觉的界限不要过于执着,因为任何界限都是可以而且应该超越的;另一方面,从“至人”和“圣人”之境出发,梦和觉、真实和虚幻之间又可以作出区分,所谓“有大觉而后知此其大梦”。齐与分之间的这种张力,庄子称之为“吊诡”,“吊诡”现在常常被用以翻译 paradox,含有悖论之意。以上情形,确实包含某种内在的张力。当然,进一步看,按照庄子的理解,一般世俗的人对世界的各种贵贱、喜悲等等的区分,都未超出梦境:从“道”的角度看,他们所执着的仅仅是梦而已,并不是真实的形态。对庄子而言,真实之境离不开以“道”观之,“大觉”所“觉”,便是这样一种存在之境。这样,归根到底,在以道观之这一层面,梦和觉之间的区分也可以得到消解。

和之以天倪,因之以曼衍

【原文】既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也邪?其或是也,其或非也邪?其俱是也,其俱非也邪?我与若不能相知也,则人固受其黷暗。吾谁使正之?使同乎若者正之?既与若同矣,恶能正之!使同乎我者正之?既同乎我矣,恶能正之!使异乎我与若者正之?既异乎我与若矣,恶能正之!使同乎我与若者正之?既同乎我与若矣,恶能正之!然则我与若与人,俱不能相知也,而待彼也邪?化声之相待,若其不相待。和之以天倪,因之以曼衍,所

以穷年也。^①

【释义】在这一段中，庄子再次回到关于论辩和是非的问题。从认识论的层面看，论辩过程中能不能找到一个共同的判断标准？他假定了几种可能的情况：你我之间辩论，“你”和“我”作为论辩的双方，所持观点都不能作为标准。如果有第三方参与进来，那么可能出现几种情形，或者该第三方与“你”的观点一样，如此便与“你”处于同一方，从而不能成为标准；或者他与“我”的观点一样，既然与“我”一样，也不能成为标准；或者其自身有独立的观点，在此情况下，他的观点不过是“你”和“我”观点之外的第三种观点，亦即构成新的一方，同样也不能成为三方共同的标准；或者与“你”和“我”一致，既然与“你”和“我”都相同，也无法构成具有普遍性的标准。这样，不管处于哪种情形，每种观点都无法成为能够把论辩的各方都统一起来的共同准则。从以上分析中，只能得出如下结论，即不存在普遍的标准。可以看到，庄子的以上推论，旨在进一步消解是非之辩：从逻辑上说，一旦有是非之辩，就会有观点的差异，在缺乏共同评判标准的情况下，不同观点之间孰是孰非便无法确认，从而论辩本身将变得没有意义。由此，庄子引出结论：对于各种不同的言与论（所谓“化声”），都应超越其间的彼此“相待”（对待），超越的具体方式，则在于“和之以天倪，因之以曼衍”。“倪”本有分际之意，但“天倪”则表现为自然之分，对庄子而言，自然之分与自然之齐在“自然”这一层面彼此相通，与之相联系，“曼衍”则表现为自然的变化。总起来说，“和之以天倪，因之以曼衍”也就是顺乎自然，超越人为执着的是非之辩。

从理论上讲，庄子关于论辩缺乏普遍判断准则的推论，自身包含认识论层面的问题。考察庄子的论证，可以注意到，整个分析、推论过程的基本特点，在于仅仅限于主体之间的关系：不管是你与我，还是你、我、他，都只涉及讨论的参与者之间的关系，亦即不同主体之间的关系。庄子试图在主体之间找到一个共同的标准，其前提是：是非之辩不超出主体间关系的论域。仅仅在这样的关系和论域之中讨论问题，确实将如庄子所言，很难找到一个各方都能接受的普遍的标准。可以注意到，庄子把主体间的关系放在一个非常突出的位置，并以十分尖锐的方式，把主体间关系在认识论中的意义突显出来，这在先秦哲学中是比较独特的，在整个中国哲学史上也有其重要的意义。庄子的内在局限在于仅仅囿于主体间关系的视野考虑问题，亦即把是非之辩完全限定在主体间的关系上：如此考察，必然难以找到普遍的是非判断准则。从广义的角度看，认识论固然应关注主体之间的关系，但同样不能忽视主体和客体之维，主体、客体、主体之间这三重关系是认识过程中无法回避的基本关系。仅仅执着于客体这一端，将导向机械论或直观的反应论；单纯地局限于主体这一面，则可能走向先验论；同样，仅仅停留在主体间的关系上，也会陷于庄子在这里所讨论的情景：消解普遍的判断准则。合理的进路在于主体、客体、主体之间的互动，这种互动最终又应置于实践的层面。庄子在这里所涉及的理论局限，对我们考察、评判现代哲学的某些思考也具有意义。在现代哲学中，哈贝马斯、维特根斯坦、列维纳斯等哲学家，往往比较多地关注主体间或自我和他者之间的关系，视野所及，往往未能进一步超越主体间这一狭隘的论域。仅仅限于这样的领域，确实会面临很多的问题，包括普遍准则何以可能，等等。相应地，对庄子的批评，也在某种意义适用于以上现代哲学家。

从另一角度看，这里重要的也许并不是庄子在解决相关问题上提出了什么样的具体见解，而在于他揭示了问题之所在。庄子的很多洞见往往体现在这一方面：他虽然不一定为相关问题提供令人满意的解决方案，但却常以诗人的直觉揭示出常人不太容易注意到的问题，后者本身同样具有重要的理论意义。

寓诸无竟

【原文】何谓和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。

^① “化声之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。”原在下一段“则然之异乎不然也亦无辩”之后，“忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟”之前，但吕惠卿本、宣颖本均将其置于此，蒋锡昌、王叔岷、陈鼓应等亦然之。现据以校改。

【释义】本段和前面一段存在逻辑上的关联:前面侧重于对普遍准则的质疑,并由此引出“和之以天倪”:既然论辩过程缺乏普遍标准,那么可能的选择就是不执着于是非的论辩,以“和之以天倪”的方式来消解是非之辩。这里进一步对“和之以天倪”作了具体的阐释,并以“是不是,然不然”为其实际内涵。所谓“是不是,然不然”,也就是消解“是”与“不是”,“然”与“不然”之间的差异。按庄子的理解,一切论辩都试图明辩“是”与“不是”、“然”与“不然”,在论辩的展开过程中,实际情形往往呈现为:你以为“是”,他以为“不是”,你以为“然”,他以为“不然”;反之亦然。在这一过程中,论辩各方总是各执一端,彼此相互否定。这样的执着与相分常常没完没了、难有尽期。然而,“是”如果为“是”,则无需通过论辩去表明它与“不是”的区别;同样,“然”如果为“然”,也无需借助论辩去表明它与“不然”的差异。换言之,“是”与“然”都是一种自然的状态,不必人为地刻意执着。这种任其自然的态度,也就是“和之以天倪”,其内在的指向在于消解是非之间的截然相分的界限,回到彼此无分的自然形态。

上述视域中的“和之以天倪”与前文的“莫若以明”虽然表述不同,但实际的涵义却彼此相近。“莫若以明”是以道观之,这里的“和之以天倪”也蕴含类似的观点,其要求是超越执着于相分的情景,回到是非无别的本来形态。两者都涉及是非论辩的问题,后者同时也构成了“齐物”中的重要问题:如前所述,“齐物”不仅涉及物与物、物与“我”之间的关系,而且关乎是非之辩,“莫若以明”与“和之以天倪”着重是从是非之辩的角度来讨论如何分而齐之、超越差异。对庄子而言,通过“和之以天倪”以消解是非之辩,可以使人在观念和精神的层面避免纷扰,由此忘却生死,从有限之界达到无限之境,所谓“忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟”。

宽泛而言,中国哲学中的“是非”本身包括两个方面,其一关乎真假,其二涉及对错或正当与不正当。真假主要是就认识论上对事物的把握而言,与之相关的问题指向是否真实地把握对象的实际状况;对错或正当与不正当则包含价值观的意义,这一论域中的问题指向一定的言与行是否合乎普遍的价值原则:与价值原则一致,即为对或正当,反之则被视为错或不正当。从以上角度看,是非之辩既有狭义的认识上意义,也有价值观上的意义,对是非之辩的消解,则相应地意味着既无需在认识论上执着于真假之分,也不必在价值观领域中执着于正当与非正当、对与错的区别。庄子以“和之以天倪”为解决是非之辩的途径尽管合乎齐物的前提,但在认识论和价值观上,无疑都包含消极的一面。

有待与无待

【原文】罔两问景曰:“曩子行,今子止;曩子坐,今子起;何其无特操与?”景曰:“吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?吾待蛇蚺蜩翼邪?恶识所以然!恶识所以不然!”

【释义】“景”即“影”,“罔两”则是影外之阴影,亦可在一定意义上视为“影”之“影”。“影”通常是随形而动,从而依赖于形。形影相随:形行则影行,形止则影止。罔两由此批评影无特操,亦即无独立性或自主性。“影”的回应是:我所以如此是因为有所待(依凭)吗?我所待者本身是否又有自身所待(依凭)者?我所依凭的东西是否如蛇的蚺鳞和蝉的翅膀?对此,无法作出确定的判断。通过“影”与罔两的对话,庄子似乎表达了如下观念:在有待的条件之下,个体总是缺乏自主性,一旦有所待,则意味着有所依赖,其自主性亦随之丧失。在有待的条件下,不仅自我自主的能力不复存在,而且每一“待”的背后还可以追溯它所待的对象,一旦设定“待”,这种序列就会无限延伸:从逻辑的层面看,待者有所待,被待者又有其所待,如此类推,以至无穷,难以达到确定的结论。《齐物论》多次涉及这一类的无穷后退,并由此在逻辑上论证分而齐之的意义。

在本段中,庄子对“影”所提出的问题没有给出确定的回答,最后似乎以存疑的方式悬置了问题。然而,揭示无穷后退,在逻辑上蕴含着对分而齐之的肯定,与此一致,在以上存疑的背后,同时可以看到庄子的内在立场,即超越“待”。“待”意味着的“待”与“所待”的区分,在此意义上包含某种对待。同时,如上所述,“待”又与依存、依赖相联系,有所待即表明缺乏自主性。在《逍遥游》中,庄子已经提到“待”的问题,认为要达到逍遥之境,就需要超越“对待”,包括对外物的依赖,这里又重新回到了“待”的

话题。如果说,消除“待”与“所待”的区分体现了“齐物的”的旨趣,那么,摆脱依存的要求,则以走向逍遥的自由之境为指向。在这里,“齐物”与“逍遥”呈现了彼此呼应的关系。

庄周梦蝶

【原文】昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与,胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化。

【释义】“庄周梦蝶”是著名的寓言,关于这一寓言的涵义,各家说法很多。前文已谈到梦与觉的关系问题,在这里,庄子首先上承前文讨论相关问题的思路,肯定梦和觉之间的界限并非截然分明。梦和觉体现了人的不同意识状态,这种差异,关乎人的自我认同:在庄周梦为蝶的梦境中,庄周自认为蝶,不复觉其为庄周,由梦而觉,则又惊愕地意识到自己为庄周,在哲学的层面,这里涉及“我是谁”的问题:梦中之“我”与觉中之“我”,究竟哪一个才是真正的“我”?具体而言,在庄周的存在过程中,究竟是庄周梦为蝶,还是蝶梦为庄周?梦中之“蝶”与觉中之“周”,到底谁是主体?

对以上问题,庄子没有作进一步的追问。循沿分而齐之的思路,其关注之点最后转向所谓“物化”。从本体论的角度看,庄周和蝶是两种不同的存在形态,此即所谓“必有分”,但对庄子而言,这两种不同存在形态之间并无凝固不变的鸿沟,而是可以相互转化,“物化”的涵义之一,即体现于此。从人把握世界的角度看,庄周梦蝶与蝶梦庄周的交错,同时体现了“分而齐之”的视域,其中包含超越划界、不执着于界限之意。总起来说,“物化”包含两重涵义,其一,不同存在形态之间可以相互融合、彼此转换,而无固定不变的界限,其二,从人的视域看,应当突破经验世界中各种分而视之的考察方式,形成超越划界的立场,达到物我交融的境界。不难看到,通过“物化”的观念,庄子最终以物我为一涵盖了自我认同的问题。这一进路与《齐物论》一开始所提出的“吾丧我”存在着理论上的关联。“吾丧我”一方面包含对入化之“我”的消解,另一方面则依然承诺“丧我”之“吾”的存在,后者通过“与天地为一”、“与万物并生”,进一步获得了物我一齐的内涵。在《齐物论》的最后一段中,庄子通过梦觉之辩,以蕴含的方式,重新提出自我及其认同的问题,而其理论归宿,则是以“物化”沟通“我”与“物”。在以上方面,《齐物论》的前后论说,无疑存在实质意义上的关联。

“庄周梦蝶”这一寓言以及它的表述方式都很有诗意,通常比较多地从文学作品这一维度去鉴赏和评价它,但如上所言,在诗意的表达中,同时隐含着庄子的哲学观点,后者以形象的方式,体现了“齐物”的主旨。庄子把这一段文字安排在《齐物论》的结尾之处,显然非随意、偶然,而是有其独特的寓意。从开篇的“丧其耦”(扬弃对待、“吾丧我”)到最后由“庄周梦蝶”而引出“物化”,其中蕴含的“齐物”(包括齐物我)之旨贯穿始终。

可以注意到,尽管《齐物论》并非以形式推论的方式,从逻辑上层层展开其论点,但是,在实质的层面,却包含内在的宗旨或核心观念。这一核心观念如篇题所示,即“齐物”。“齐”与“分”相对,“齐物”意味着超越“分别”。具体地说,首先是在本体论的层面超越物与物之间的“分”,由此扬弃分裂的存在形态,走向统一的世界图景。其次是超越“物”和“我”之“分”,所谓“天地与我并生,万物与我为一”便集中地体现了对“物”和“我”之间界限的消解。第三是超越是非之“分”,在庄子看来,是非之分构成了分而观之的观念根源,从而,需要加以拒斥;从把握对象的方式看,后者同时蕴含着超越划界、破除对待之意。在总体上,以上趋向表现为分而齐之或“齐其不齐”(章太炎《齐物论释》)。就哲学的层面而言,扬弃“道术为天下裂”的形态、通过以道观之达到存在的统一形态,无疑不无所见,然而,从现实的形态看,世界既呈现关联和统一之维,又内含多样性和差异性,所谓“物之不齐,物之情也”。以否定和拒斥的立场对待“分”与“别”,在逻辑上很难避免对存在的抽象理解,与之相涉的分而齐之,也容易疏离于真实、具体的存在,引向思辨意义上的形而上学。在庄子的齐物之论中,以道观之与抽象齐之二重取向交错而并存,呈现了多方面的理论意蕴。

(责任编辑 付长珍)

Abstracts and Keywords of Major Articles

An Interpretation of Zhuangzi's *Qiwulun*

(by YANG Guo-rong)

Abstract: *Qiwulun*, i. e., *Zhuangzi* Chapter 2 explores into the issue of equality. Logically speaking, “*qiwulun*” means “*qiwu-lun*”, that is, a doctrine of the equality of things on the one hand, and “*qi-wulun*”, that is, the equality of views of things on the other. As a doctrine of the equality of things, *qiwu-lun* holds that the equalization of things with differentiation is possible in treating all things in the world in spite of the variety of their appearance. In “*qi-wulun*”, “*wulun*” refers to different views of things in particular and all debates of rightness and wrongness in general. From the perspective of *qi*, i. e., equality, “*qiwulun*” demands to overcome both the differentiation of beings and the debates of rightness and wrongness in the realm of idea. Philosophically speaking, *Zhuangzi* does have his insights when he advocates to achieve the unified being from the perspective of the *dao* and to overcome the state that “the comprehension of the *dao* is sundered in pieces under the heaven”. However, as far as reality is concerned, besides the dimension of correlation and unity, the world contains the dimension of variety and differentiation “Things are not equal—this is the fact of things.” The denial and rejection of differentiation and distinction will inevitably lead to an abstract understanding of being. The equalization of things with differentiation will also easily result in a speculative metaphysics which is distant from actual and concrete beings. The coexistence of the perspective of the *dao* and the abstract equalization brings *Zhuangzi*'s “*qiwulun*” complicated theoretical implications.

Keywords: equality of things, perspective of the *dao*, equalization of things with differentiation

Synergistic Governance of Social Credit: Institution, Technology and Culture

(by CHENG Min-xuan & LI Xiao-hong)

Abstract: The elements of credit institution, technology concerning social credit governance and credit culture are indispensable for social credit governance. The synergistic governance of these three elements determines the performance of social credit governance of a country (or region). While the construction of credit institution and technology is to strengthen the external bounds of social credit governance, the cultivating of credit culture is to develop the internal character of sincerity of credit subjects, which makes “sincerity credit” possible. The synergistic governance of these three elements can lead to the co-development of “calculative credit” and “sincerity credit” and the achievement of good credit order.

Keywords: social credit, synergistic governance, credit institution, credit system, credit culture

On the Reconstruction of Ecological Tibetan Cultural Landscapes in Nalang

(by FAN Chang-feng)

Abstract: Who are producing space, portraying landscapes? And for whom? From the perspective of anthropology and new cultural geography, this paper investigates the crises, ruins, memory and reconstruction of cultural landscapes of Tibetan villages in Nalang in the northeastern Tibet Plateau in China. It finds out the appeal to cultural identity construction and power shifting to lower levels is concealed under the veil of landscapes. Collective memory plays an important role in the reconstruction of cultural space and memory selecting is a dynamic process which creates meanings for the present. The reconstruction of cultural space is more than the renovation and repair of visible geometric figures. More importantly, it means the renovation of local sense of belonging, values, order and power, as well as the space of local organizations, in which symbolic resources are invisible systems of meanings. From the perspective of cultural anthropology, those who master the past