

道通为一,逍遥以游

——《庄子》要义申论

王攸欣

提 要 庄子要义在于世界之存在是“道通为一”的,惟“达者”能够通过对道通为一状态的领悟,达到逍遥自由的境界。此要义比较充分地在《逍遥游》、《齐物论》两篇中得到表达。但内篇篇名为汉人所命,背离了文本,本文对前人之误解作了梳理分析,提出了能畅其妙理的解释,不仅使庄子解释史呈现出一种新的面目,也使庄子之“妙道”得其正解。本文进一步就庄子思维之拘囿予以分析,指出其文本表达与实际思考之纠结,并提出一种新的哲学构想。

关键词 庄子 《齐物论》 道通为一 知通为一 意识

《庄子》内、外、杂三十三篇,以内七篇为根本,其中又以《逍遥游》、《齐物论》两篇义理深邃玄妙,尤为核心。两篇内蕴及其关系,前人论述不少,然能中其款要者并不多,尤以《齐物论》意旨,不易准确把握。^①《逍遥游》主要谈精神追求之目标是逍遥(即绝对自由),并对此逍遥之状态予以描述,可从一个角度称之为境界论;《齐物论》意旨所在,既非齐物之论,也非齐一物论,更非齐一物与论,而是“道通为一”。“道通为一”是世界存在的本来状态,精神超越个体的拘囿而领悟“道通为一”,是达到逍遥游的途径。这种领悟及其逍遥境界,既是一种真实存在的精神状态,又具有纯粹想象的性质。因《齐物论》命名之不当,致使历来注家读者,少能领会此篇之关键,从而使《庄子》要义,久蒙尘氛,殊为遗憾。尤有甚者,即使杰出之士对此有所领悟,后来者似亦难以领会,终至遗其玄珠。至于按庄子自己理路,超越其已有“妙道”,自然更为难得,下面试申论之。

《庄子》内篇篇名,结构奇特,用词怪异,意旨含混,与各篇之内涵并不契合,并非庄子本人所拟。根据已有研究成果,大致可以断定与西汉纬书关系甚深。^②据《庄子》内篇文本仔细体察,其实甚为怪诞不当。因此就准确理解庄子要旨来说,内篇篇名并不是引导读

^① 关于内、外、杂篇之分,及其文献之真伪,研究颇多,众说纷纭,无从定论,此处不细述。本文作者大致认为,《逍遥游》《齐物论》两篇已较充分表达庄子哲学要义,应为庄子自著,中间略参杂其后学所撰文字。内篇中其他各篇近是。外、杂篇多为其后学所述、所著,中或遗存庄子所著章节段落,于内篇意旨有所引申、演化,以现存材料,无法明确可信地分辨,与两篇要义是否一致也不足以成为判别标准。

^② 可参看任继愈:《庄子探源》,《哲学研究》,1961年第2期;张恒寿:《庄子新探》,武汉:湖北人民出版社1983版;崔大华:《庄学研究》,北京人民出版社1992版。

者的适当线索和纲领。但自汉、魏以来,内篇篇名与《庄子》文本,如影随形,从未分离,习惯成自然,极少有人怀疑其合理性,注疏家解释多从解题入手,这就导致历代读者的解读,从一开始就多少偏离庄子文本。《逍遥游》是内七篇中命名最近乎得其精神的篇目,而“齐物论”则因其似是而非,事实上成为最误导读者的篇名了。因为对正文的解读具有对篇名的校正作用,亦偶有人能据正文悟庄子本人之旨要。

《齐物论》篇名与内蕴解读,歧解纷出,莫衷一是。晋郭象注解题曰:“夫自是而非彼,美己而恶人,物莫不皆然。然故是非虽异,而彼我均也”。^①此注中,“物莫不皆然”之“物”,非指万物之物,而是指人。郭象认为“彼我均”的并不是物,也不是具体的是、非,而是每个人都肯定自己、否定他人的态度。就每个人只知道肯定自己否定别人这个意义上说,这些个体是不足为训的,但如果以超越个体的“道”的眼光来看,他们各是其是,各非其非,又是具有普遍性的,共通的。当然,按郭象此注逻辑,可以推论说,万物的存在本身及其具体的存在方式,都是对自己特定存在方式的肯定而对他物存在方式的否定。就这一点而言,万物是“通而为一”的。庄子实质上就有这样一层意思,但郭象这里没有明确这么说,他的“均”大体上都是从“是非”的层面指出不同个人之相同生存态度。这么理解是非,渊源有自,《淮南子》即如此解说庄子之是非:“天下是非无所定,世各是其所是,而非其所非。所谓是与非各异,皆自是而非人”(《淮南子·齐俗训》)。这很可能由于庄子“夫随其成心而师之,谁且独无师乎?”一段,是从人之是非的层次来谈是非的缘故。但纵观全篇之注,郭象有时把“物”解为“万物”,有时把“物”解为“人”。大部分时候,郭象在阐述“齐物论”并非庄子要通过文本的表达去达到齐物的目的,而认为“物”本身就是均齐的,庄子只不过是借文本来显示这一实际存在的状态。所以他在注“物无非彼,物无非是”一句时说得很明白:“物皆自是,故无非是;物皆相彼,故无非彼。无非彼则天下无是矣,无非是则天下无彼矣。无彼无是,所以玄同也”。^②成玄英认为“此注理尽,无劳别释”。这个解释,达到了天下玄同的结论,确实是很精彩的。不过,郭象这里仍然是从人之是非,而不是从物之存在本身来谈“玄同”的,下一句的注释清楚地显示了这一点:“夫物之偏也,皆不见彼之所见,而独自知其所知。自知其所知,则自以为是。自以为是,则以彼为非也。”郭象从人的认识角度,来谈各自是非态度之“玄同”,这与庄子文本所表达的处于两个不同的层面。庄子主要是在万物(包括人与一切物)存在的意义上谈论“物无非彼,物无非是……彼亦一是非,此亦一是非”的(尽管他也谈“儒墨之是非”),郭象有时在人之是己非人这个意义上理解其观念,这就大大限制了庄子论断的视野和境域。当然,郭象也并未完全拘于此,因为庄子总是在万物存在这个意义上,谈“无物不然,无物不可”,行文也很准确,郭象有时也解物为万物,在对“故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪,道通为一”一句之注中,就超越了人之是非,而达到了物之存在的层面:“故举纵横好丑,恢恠憷怪,各然其所然,各可其所可。则理虽万殊,而性同得,故曰‘道通为一’也”。在此处,无论是庄子文本,还是郭象之注,所谓“道通为一”意味着:无论什么样的存在,都是对自己的特殊性质有所肯定的存在,在这点上都是一致的,理解这一点,就可以理解一切存

^① 郭象注,成玄英疏:《南华真经注疏》,北京:中华书局1998年版。以下引郭象注,成玄英疏,均出此,不另注。

^② 郭象此注是、彼二词主要似乎指立场之别,但实际上也包含了肯定、否定之辨,见下文。

在,圣人能照之于天,因万物本身之各是其是,而显示、顺遂其本真的存在状态。应该说,在此句之注中,郭象领会了庄子文本之重要一环,而后人失其意者甚多。当然,这里郭象似还没有真正理解“道通为一”的“一”,这个“一”,不只是“齐一”,同时也是“整一”——即“磅礴万物以为一”(《逍遥游》)、“万物与我为一”(《齐物论》)之“一”,即把万物作为一个整体看。如细辨郭注与庄子原本之同异,则庄、郭之同在于都囊括了物与人之存在与是非;庄、郭之异,在于庄子更以万物之存在包融了人之存在与是非,郭象则偏倚于人之是非而兼及物之存在;庄重于通,通指向整体,郭重于齐,齐指向均齐,这是标题误导所致。

宋刘辰翁与郭象对“齐物论”的读法不同——他把“齐物论”读为“齐一物论”——但从他也把题目理解为人之论本来玄同,庄子非欲齐“物论”,而不过昭示“物论”本齐这一点来说,他和郭象有时在人之自是非彼层面理解“齐物论”很相近:“或谓庄子欲齐物论,非也。欲齐则愈不齐矣,不是齐他物论,是自看得他物论原自齐。看得齐,则心平,心平则无物论矣”。^①这种解释,相对于郭象,去庄子文本更远了一点,仅从人的层次上,谈“物论”之“原自齐”,甚至还没有“通”物论为一,更谈不上通万物以为一。凡读“物论”为一词者,即使理解有异,如林希逸、王应麟、陈深、严复等,却都在人之辩论是非的层面上看待问题,可以说均没有领会庄子的要旨。明陈继儒《庄子集》则认为“物”本自“齐”：“欲齐一天下之物,必观诸未始有物之先。物本自齐,非吾能齐,若有可齐终非齐物”。他的意思是从万物之根源即未始有物时来看,物本自齐,物一旦产生,需要去齐,物就不可能齐。这是试图从万物发生的角度,看出万物之本齐,与庄子文本相去颇远。

更多的《齐物论》注家,与上述意见刚好相反,他们或以为万物本不齐,或以为物论本不齐,或以为物与论都不齐,而认为庄子就是通过辨析或追溯其根源,齐其不齐。但他们着眼于“齐”,则与其他注家一样,也是被标题所诱导。宋王雱《南华真经新传》认为万物之不齐,只是“赋象”有异,而根源相同,如果能够知道这一点,则可以达到“无我”,继而无物无累:“万物受阴阳而生,我亦受阴阳而生。赋象虽殊,而所生同根。惟能知齐同根则无我,无我则无物,无物则无累,此庄子所以有‘齐物’之篇。”王雱其实颇有独到之见,他看到了由对万物具有相同根源的追溯,达到无我境界,从而达到逍遥的途径,可惜他仍为“齐物”所诱,未着眼于“通”。万物之齐,在庄子那里,也并不是因为“同根”。以“吾丧我”为达到“齐物”的途径和方式,确为洞见,不少人都有所体会。明徐晓《南华日抄》云:“篇名‘齐物’,这一‘物’字已包括‘天地万物’四字。篇首‘吾丧我’三字,亦包括一篇大指。夫言物,则有彼此、有是非、有大小、有夭寿、有利害、有死生,之数者何其不齐;而所以不齐,则皆从我起见者,‘吾丧我’则一切从我起见者,无不一,一则齐矣。”像这样认为万物不齐,通过某种方式——譬如“吾丧我”追根溯源之类——达到“齐物”的目的是《齐物论》主旨的人颇多,不列举。

把“物论”理解为人之论,但把“齐一物论”不看作是“物论”本齐,而解作欲“齐一”“物论”,也不乏人。影响颇大的林希逸《南华真经口义》云:“‘物论’者,人物之论也。犹言众论也。‘齐’者一也,欲合众论而为一也。战国之世学问不同,更相是非,故庄子以为

^① 见崔大华编纂:《庄子歧解》,郑州:中州古籍出版社1988年版,第37页。本文此后引述前人庄论,除已特别注明出处者,均引自崔大华编纂《庄子歧解》,屠友祥编纂《言境释四章》附录《庄子齐物论集释》(上海古籍出版社2004版),郭庆藩编纂《庄子集释》,为省篇幅,不另作注。

不若两忘而归之自然,此其立名之意也。”林希逸把“物论”理解为人物之论,诸子百家是非之论,当然没有达到存在层面上万物各是其是的理解,他把“齐”理解为以两忘而归之自然的方式统一、齐合百家之论,虽不恰当,就合众论为一整体这一点看,亦有可取处。王应麟《困学纪闻》则认为要齐物论,则要去我:“‘齐物论’非欲齐物也,盖谓物论之难齐也。是非毁誉,一付于物,而我无与焉,则物论齐矣。”后颇有人袭其说。强调人、我对立,则是非纷起,物论不齐,如能丧我,则物论自齐。这种理解联系《齐物论》开篇南郭子綦“吾丧我”的寓言解题,有其新意,奈何篇名本非庄子之旧,因此其价值也只在强调了“吾丧我”之立意而已。陈深《庄子品节》强调物论之是非不齐,而庄子和之以天倪:“有是有非,物论之不齐也。庄生则欲无是非,无物我,一付之自然,盖道原无分别。……齐是非,齐物我,齐死生,齐变化,和之以天倪”。

把“齐物论”读为“齐—物—论”,理解为物与论都不齐,但可以通过特殊的方式达到物、论都齐,这样的注家虽较少,也有持之有故,言之成理者。清孙嘉淦《南华通》颇有心得,解释为“物者彼我,论者是非,丧我物化,道通为一,则皆齐矣”。除了把目标落到“齐”字上,偏离庄子文本外,其他文字概括扼要深透,几乎得该篇之精髓。“吾丧我”与“物化”的寓言,是庄子该篇引导读者进入“道通为一”境界的关键,孙嘉淦可谓把握了关键,可惜没有把“道通为一”境界——逍遥游看作最终的目标,而把“齐”看作了目标。“齐物论”篇名之误人,可谓甚矣。胡文英《庄子独见》认为此篇“是言物之不能齐,不可齐,不当齐,不必齐。”一方面似乎摆脱了题目的诱导,既不以“齐”为事实,也不以“齐”为目标;另一方面却又还是为其所囿,着眼在“齐”与“不齐”的分辨,且让读者在生存过程中自我体认:“大觉难遇,见我生何用自劳。然则不齐则人皆放不下,齐之则人皆分不开,不如付之一梦,齐与不齐,请君自认”。此虽为独得之见,却仍非庄子之意。

以上近代以前《庄子》注家,都对《齐物论》之内容有所体悟,或能得其意之一隅一层,或能得其意之概要,但或多或少都被“齐物论”命名所误导。

近代以来,整个中华民族的生存语境发生了“三千年未有之变局”,文化上呈现出西学东渐、中西交融的特征,因此以新的眼光读庄解庄者层出不穷,即使有些完全是以西方概念来阐述庄子,也似能言之成理,且不少解读确实超出前人视域,另出胜义。实际上是在新的历史语境中,融人类文化成果为一体,以新观念新视域扩展了庄子命题的实质性内涵。当然,这些解释也深浅不一,真伪杂陈,合理性有很大差别,须加辨析。

章太炎《齐物论释》(1910)以他所处之西方文化强势的历史语境,亟需论证中华文化与民族生存之价值,以他接受并过滤的近代西方文化观念,重新审视基本的社会、伦理、哲学问题,又以他深有体悟的佛教惟识、华严诸宗,解释《齐物论》,提出“齐物”即平等之说,自以为郭象以来,最具胜解:“齐物者,一往平等之谈。详实其义,非独等视有情,无所优劣,盖离言说相,离名字相,离心缘相,毕竟平等,乃合‘齐物’之义。次即《般若》所云,字平等性,语平等性也。其文既破名家之执,而即泯灭人法,兼空见相,如是乃得荡然无碍。若情存彼此,智有是非,虽复泛爱兼利,人我毕足,封畦已分,乃奚齐之有哉。”^①此说新颖,具体解说也大致据文本发挥,可言之成理,只是着重点与庄子文本相去甚远,本体论也与

^① 章太炎《齐物论释定本》,《中国现代学术经典·章太炎卷》,河北教育出版社1996年版,第407页。标点略有改动。

庄子截然不同,确是时代语境与佛学传统所致。齐物即平等说提出后,影响颇大,冯友兰《中国哲学史》(1934)也以“平等”概括《齐物论》要旨。陈鼓应明确表达“齐物,即主张万物的平等。庄子从物性平等的立场,将人类从自我中心的局限性中提升出来,以开放的心灵观照万物,了解各物都有其独特的意义内容”。^①他在《庄子今注今译》的《齐物论》解題中也说“齐物论,包括齐—物论(即人物之论平等观)与齐物—论(即申论万物平等观)”。^②曹慕樊、王富仁等也以平等解说齐物。^③“平等”一词,虽然汉译佛经中早已出现,但汉魏直至明清,似从无直接以“平等”说“齐物”者,成玄英疏曾以平等说“大道”、“生死”、“物我”等。^④平等在佛教经典中指万法惟识,真如体性无异。近代以来,又以“平等”译西方人权宣言中的 equality(法语 égalité),涵义虽有差异,但已经与原有平等义融合为一体,章太炎用来解释“齐物”之平等,虽似乎从佛经中来,实则亦深受西方文化观念潜移默化。我们即使不去细细分辨与“齐物”的涵义差别,也可知还是受“齐物论”篇名误导所致。闻一多《庄子章句》、许地山《道教史》、曾运乾《齐物论发微序》都力求新解,但所得不多,刘文典《庄子补正》于义理无所发明,钱穆《庄老通辨》于《齐物论》也无所得。不过,现代以来的历史语境,使中国学术深受西方文化思维方式的影响,学术话语也明显西化,遍及各个领域,庄子研究也不例外。总体说来,思维西化倾向一方面使得对《齐物论》的理解更倾向于对文本的整体把握,且阐述条理更为清晰而逻辑化,这样受篇名误导的程度似有所减弱;另一方面,以西方哲学话语来描述《齐物论》要旨,某些时期比以往更直接受到意识形态的决定性影响,因此往往与文本不那么契合,有时甚至偏离较远。

冯友兰在多部著作中,对庄子哲学作出评述,其《人生哲学》(1926)、《中国哲学史》(1934)、《中国哲学小史》(1933),以新实在论、实用主义视野对《逍遥游》、《齐物论》等作出解释,颇有新意和胜义,而《新原道》(1945)对庄子的解读达到他学术历程的顶峰,每有他人未道之妙解。虽未讨论《齐物论》篇名之不当,但他大体摆脱了其诱导,认为《齐物论》首先指出一般人对形象世界所作的分别是相对的,是非之起,是因为个人有限的观点,站在较高的道的观点,“我”与别的事物的分别是相对的,且同出于道,所以我与万物、道“通为一”。其次,“万物与我为一”之“一”,是超乎形象的,亦是不可思议、不可言说的、绝对的,不废相对而得绝对,就是“两行”,就是“同天”的忘记一切分别的浑然的境界。求得这种境界,须去知。^⑤可惜冯友兰的这种观点不仅没有被后人充分理解接受,连他自己在《中国哲学史新编》(1964)中也基本上抛弃了,竟然以相对主义和不可知论取而代之,概括《齐物论》的要旨。而这样一种概括也是1960年代到1980年代的主流观点,如关锋《庄子哲学批判》(1960),任继愈《庄子探源之四——后期庄学(内篇)》的唯心主义哲学

① 陈鼓应:《〈齐物论〉:平等精神与破除自我中心的格局》,原刊台湾《大陆杂志》1971年第43卷第4期。引自其《老庄新论》(修订版),北京:中华书局2008年版,第210页。

② 陈鼓应:《庄子今注今译》,北京:中华书局1983年版,第32页。

③ 曹慕樊:《庄子新义》,重庆:重庆出版社2005年版,第13页。王富仁:《庄子的平等观——庄子〈齐物论〉的哲学阐释》,《社会科学战线》2009年第6期。

④ 成玄英疏外篇《秋水》“明乎坦途”一句曰:“不以死为死,不以生为生,死生无隔故。明乎坦然平等之大道者如此。”以“平等”说“死生”,杂篇《徐无鬼》成疏说“物我平等”,“绳无心而正物,圣忘怀而平等”。章太炎或受其启发。

⑤ 见冯友兰:《新原道》,《三松堂全集》第5卷,第48—53页。

体系》(1962)、《中国哲学史》(1963)、冯契《中国古代哲学的逻辑发展》(1983)等。这种概括由《齐物论》本来的重心存在论、价值论转向了其认识论,而且,相对主义与具有相对性其实相去甚远。《齐物论》的主要目的,就是指出并力图克服任何个体所具有的相对性,达到让万物各是其是,道通为一的目标。而以相对主义概括《齐物论》主旨,则把庄子的观点看作是:肯定所有认识都只能停留在各是其是,各非其非的层面上,永远无法到达道通为一境界。这就与文本的意思完全相反了。确实,王倪答齧缺之问,似乎是相对主义的坚强证据,也总是被论者引来论证所谓“相对主义”的主旨,但实际上,王倪对人、鱼、鸟、兽等各是其是的相对性的认识和叙述,不恰恰就是对相对性的超越吗?庄子明显站在一个更高的视点,借王倪的叙述超越了人、鱼、鸟、兽等不同类别个体感觉、认识、评价的相对性、局限性,如果把这一步骤继续进行下去,最终就能够达到“道”的视点,超越一切个体的相对性,达到绝对。“既使我与若辩矣,……恶能正之?”一段,似乎在说一切都是相对的,是非难分,但同样,庄子也以“和之以天倪”,“是不是,然不然”,在更高的层次上超越了个体的相对性,正如成玄英疏曰:“既而生死是非荡而为一,故能通畅妙理,洞照无穷”。事实上,庄子在《齐物论》中很清楚地反复表明,如果以“照之于天”、“以明”、“得其环中”、“知通为一”、“休乎天均”、“两行”、“和之以天倪”等方式,则足以去除个体的相对性,达到“至人神矣”,无所不能的境界。所以,《齐物论》并非相对主义,恰恰是张扬至人、神人、圣人理想生存状态的一种绝对主义。当然,庄子并没有说“达者知通为一”,则一定能够了解世界作为一个整体的所有精微奥秘和万物成为万物之所有复杂原因和微妙关系,他认为圣人、神人、至人能“通为一”,但“通也者,得也,适得而几矣。因是已,已而不知其然谓之道”,“知止其所不知”,即使能够“通为一”,顺其自然就到了极致了,只能因其自然,而不能知其所以然。以此看来,庄子似乎确有不可知论的倾向。不过,这一点需细细辨析。应该说,庄子对知的否定主要是对感官和理性之知的否定,而不是对认识可能性的否定,因其自然,不知其所以然,似乎可以看做类似于一种体会直观之知,否则很难因其自然,除非完全消除意识、精神的作用。从庄子文本所显示的得道状态来看,庄子对自然、社会和文化如语言等,不仅有切身体会之知,而且也有着透彻的理性思辨之知,所以庄子文本本身的透彻之知足以反证其表面上的“不必知论”之不够圆融。^①

王叔岷《庄子通论》(1942)以“游”为其核心,对庄子哲学进行阐释,认为“此游字,实可以应无穷之义而归于大通之旨。”他以“游”与其他概念联系,阐释庄子,其中“游与因”,“游与天均”等出自对《齐物论》的理解,以“万物各止于自得之分,至人因己之自得,以通万物之自得。而天下一齐矣”来概括解释“自是非彼”、“因是”之说,同时认为“至人明天地之理,镜万物之情。得道之大全,而不滞于一方。绝对绝待,通而一之。使各自得,而不由相过”。^②虽然仍以“齐”为着眼点,却领会阐发了《齐物论》极重要的两个要点,是值得

^① 《大宗师》曰“且有真人,而后有真知”,明确说有“真知”,真知即体道之知。邓晓芒以“不必知论”概括庄子之认识论,比以“不可知论”概括更符合庄子文义,确为“妙道”。不过,庄子表述的“不必知论”与其文本显示的透彻之知以及他为此所作出的努力是不一致的,庄子之文字表达与其实质寓意及以言为行之间有着复杂纠结甚至悖反,正是其寓言、卮言的特点。

^② 王叔岷:《庄学管窥》,北京:中华书局2007年版,第198页。按王叔岷自注,其概括来自《淮南子》《主术》篇《齐俗》篇,检《淮南子·主术训》,未见有他所述文字和意思,或出自他篇。王叔岷写作此篇时,就读于西南联大北京大学文科研究所,或受冯友兰读庄之启发。

肯定的。1980 年代以来,随着中国哲学界对西方现代哲学尤其是存在主义和语言哲学的深入接受,以新视野重新阐述庄子,出现了不少颇具创意而言之成理的解释。当然,离文本距离总是或近或远。刘笑敢认为《齐物论》充分体现了庄子作为一个具有辩证观念的诡辩论者对世界的深刻观察,作者对于其辩证观念的阐释,如矛盾对立的普遍性和同一性,矛盾的转化和对立面的统一,“物化”观念等,都使《齐物论》的某些思想清晰化,可惜把“道通为一”、“万物与我为一”中的“一”仅仅理解为“齐一”,然后判定庄子为诡辩论者,实在是差之毫厘。^①余敦康《从庄子到郭象庄子注》(1996)贯通庄子诸篇与魏晋嵇康、阮籍和郭象对庄子的解释,从天人关系的角度谈庄子之要义,相当深透,对《齐物论》主题的总结也不同于前人:“《齐物论》的主题是试图围绕着这个悖论(引者按:指天人悖论)找到一个解决的办法。庄子说‘是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。……故曰莫若以明’。但是,当他进一步探索‘莫若以明’的具体的途径和方法时,又陷入了一个新的悖论。庄子一方面认为可以通过‘照之于天’、‘休乎天均’、‘和之以天倪’的方法途径来消除悖论,即通过认同于天所获得的宇宙意识来超越人间世的是非对立。另一方面,他又认为应该‘为是不用而寓诸庸’。所谓‘庸’指的是蕴含着是非对立的人伦日用。这就不是认同于天而是认同于人了。就前者而言,是‘独与天地精神往来而不敖倪于万物’,就后者而言,则是‘不谴是非以与世俗处’。”^②这从价值论的角度指出“齐物论”之核心及其无法解决的悖论。当然,这种理解没有太着意于从存在论上阐释庄子之“不谴是非”。

张祥龙以海德格尔此在概念(Dasein,张译为“缘在”)的纯境域性、构成性来阐发庄子的道论,认为庄子哲学尤其是《齐物论》充分表达了本源之道的“靡常”或“非现成性”的不可避免,以及他对这一终极形势和构成枢机的高度敏感,从有无、是非、彼我、生死、真伪、同异等各个角度剥离出被概念名言框架遮蔽的非有非无,无可无不可的底蕴,从而深化了道的纯构成、纯显现含义,达至人与世界、人与天相构和的生发、构成势态,而宣示庄子哲学的关键就是开启了这样一种境域。这样一种从存在论角度对庄子的解读颇具创意和深度,显示了其现代意义。^③那薇著作《道家与海德格尔相互诠释》题为相互诠释,实则主要以海德格尔阐释道家,认为庄子之道就是“人持守着自己的本真之性时,也聚集在物作为自身存在的场所中。这个人成其人、物成其物聚集的场所被道家称为道,被海德格尔称为存在”,《齐物论》之关于是非、正处等的辩论就是为了引导人们不要限于现成事物的圈子里,而以恬淡素朴之心使人成其人,物成其物。^④这种理解从一个角度把握了庄子哲学的精神实质,惟论述主要不是从庄子文本出发。徐克谦《庄子哲学新探》也比较了海德格尔和庄子,以此在概念解释庄子的是非之论:“‘是非’只是‘人’的是非,而非所是所非的对象的客观属性。因此,追问‘是非’只能从这个说是非的‘人’去追问,因为在具体的‘人’之外并无所谓‘公是’。……海氏认为,‘存在’总是以‘此在’的形态出现的,所谓‘此在’就是此时此地此人所理解到的‘存在’,亦即我的‘存在’、你的‘存在’、具体个人的‘存在’。因此‘存在’与其说是归附于存在者,不如说归附于此在。……可以认为,

① 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,北京:中国社会科学出版社 1993 年版,第 184—199 页。

② 《原道》第 3 辑,北京:中国广播电视出版社 1996 年版,第 36 页。

③ 张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,北京:三联书店 1996 年版,第 307—325 页。

④ 那薇:《道家与海德格尔相互阐释》,北京:商务印书馆 2004 年版,第 31—35 页。

庄子所谓‘是非’与海德格尔所谓此在这两个概念之所指,在很大程度上是重叠的”。但徐克谦认为他们对待此在、是非的态度不同,海德格尔建立以“此在”为基础的存在论,通过对此在的分析,追问道与真,而庄子认为通过人们的是非,无法得道,无法进入真。庄子幻想通过泯灭是非,使人混同于物,超越有限性和历史性,进入无始无终、不生不死的永恒境界,即得道。^①限是非为人之是非,是其所限。杨国荣《庄子的思想世界》也以存在论视域论述了“道通为一”,认为“道通为一”一方面作为存在原理,以扬弃分裂的存在图景为指向,另一方面,作为真理形态和价值原则,则以“齐是非”为内在宗旨。这种对“道通为一”的关注和把握,以及其存在、价值两层内涵的解说是相当深刻而精彩的,也符合庄子文本的实际内蕴,尽管庄子的表达不是那么清晰,以致历代读者能领会者甚少。^②

《齐物论》于语言问题颇为关注,如谈到语言与一般声音如鼗音之异同,语言与道之关系,语言之性质、名实、言意、指称、是非问题等,从一定意义上可以称之为语言哲学。历来注家虽也有所解说,但大都没有提升到语言哲学的高度。当代论者,颇有以新眼光关注其语言哲学命题,并予以阐释发挥者。陈仁仁《齐物·齐言·齐论——〈齐物论〉也释》一文,在齐物、齐论之外,提出“齐言”,他区分了言与论,认为言是指谓问题,论是是非问题,有言未必有论,有论必定有言。他认为庄子所谓“言者有言,其所言者特未定也”,可以有两种解释,而从万物称谓并不固定,都可以用某一名称指称来说,“天地一指也,万物一马也”,这就是“齐言”。^③这种辨析颇有新意,言之成理。徐克谦也认为“齐物论”主要齐“物论”,即语言。他断言庄子并不怀疑物的存在,而是怀疑语言对于物所作的“有无”“是非”“善恶”等分别,以语言指称、判断物,道就要“亏”了,所以语言遮蔽了真,无法传达道。^④王永豪《齐物·齐论·齐语言》则认为庄子关于语言的论述都是为了解构语言。^⑤在我看来,庄子对言与道,能指与所指等语言问题有相当深刻的思考,不过他似乎没有充分论述语言既是道与物的指称者,也是道与物的创造者,他所谓的“道通为一”理应包含对于语言以及语言与道的“通而为一”,此处暂不细论。当代也有不少学者从“齐物”角度整体把握《齐物论》,如陈少明提出“齐物”三义,即齐物论(是非),齐万物,齐物我。以“齐物”三义解说《齐物论》,具体论说虽时有可取处,但还是为篇名所误,把庄子文本中的“是非”仅仅理解为人的价值态度,把齐物我而齐万物、齐是非看作庄子追求的最高境界,这都与文本有相当大的距离,未领会《齐物论》的根本精神。^⑥不过,也有人意识到《齐物论》篇名之不当。崔大华在《庄学研究》中简略地指出“《齐物论》篇所述是任万物(或任物论),而不是齐万物(或齐物论)”,^⑦实为创见,只是未曾深论,“任万物”的概括也尚有可斟酌之处。陈怡《读庄子〈齐物论〉的疑惑及其解析》也明确质疑《齐物论》之命名,认为“更合适的名字应该是《道通为一论》或《万物为一论》”。^⑧这种质疑和定名都

① 徐克谦:《庄子哲学新探》,北京:中华书局2005年版,第100—103页。

② 杨国荣:《庄子的思想世界》,北京:北京大学出版社2006年版,第63—77页。

③ 陈仁仁:《齐物·齐言·齐论——〈齐物论〉也释》,《武汉大学学报》2005年第1期。

④ 徐克谦:《庄子哲学新探》,第85—93页。

⑤ 王永豪:《齐物·齐论·齐语言》,《山东大学学报》2008年第4期。

⑥ 陈少明:《〈齐物论〉及其影响》,北京:北京大学出版社2004年版。

⑦ 崔大华:《庄学研究》,第56页。

⑧ 陈怡:《读庄子〈齐物论〉的疑惑及其解析》,《北京大学学报》2009年第1期。

很精彩,值得肯定。从其行文看,他似乎未参考前人成果,而且对“道通为一”的内涵,也尚未充分解说,这正是笔者此文着意要做的工作。

《齐物论》着重于“道通为一”与“惟达者知通为一”。前者是对世界万物均以自己的独特方式存在,但都是同样地分有道而得到自己之性质,并相互贯通为一整体的存在状态的描述。后者是对达到认识最高境界的至人、神人、圣人能够领悟这一存在状态的陈述。下面试述其内涵,并予申论。

道通为一,是万物各然其所然、各可其所可,无物不然、无物不可,对自己的存在都有所肯定,因此具有普遍性、同一性这个意义上来谈的。但人和其他物略有不同,人存在着是非之争,都肯定自己而否定别人,相互对立,物则不存在观念层面上的是非之争,仅仅以存在即获得自己的特殊性质,来显示对自己的肯定而已。当然,这种肯定,略加引申,可以理解为对自己特殊性质的选择和肯定,而对他物性质的拒绝和否定。只有超越任一个体的视域局限,才可能领会到这种同一性、普遍性。要达到这样一种超越是不容易的,在庄子看来,只要有任何肯定和否定意见(是非),都是具有“成心”的偏见,因为都是站在个体之特定位置的“见”。庄子似没有想到,对于任何具有意识的个体而言,站在个体特定位置之见既是不可避免的,也是必须的,超越也必须是这一基础上的超越,而且超越也是理论上无限而实际上有限的超越,这关涉到意识的根源及其作用问题。

上面这样一种对“道通为一”的描述,还是一种共时性的、静止的对世界的描述,而且只是对万物具有普遍性、同一性特征的显示,也即是对万物“齐一”性的描述。紧接着“其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一”,这里的“一”,既有“齐一”性,又具有“整一”性。这是从一种历时性的、变化的眼光看待世界万物,认为世界是通而为一的。任何物的成与毁,都只是站在具体的某物在某个特定时刻、特定立场上看的结果,当从超越个体的“道通为一”之整体眼光看,并没有成与毁。因为一物之分,是他物之成,一物之成,是他物之毁。庄子没有着意显示万物成与毁的递嬗过程及其原因,而且他认为找不到原因(“恶识所以然?恶识所以不然?”),所以郭象理解为万物“独化于玄冥”。其实,如果我们着眼于《齐物论》最末的“庄周梦蝶”寓言的“物化”,并理解丽之姬、梦中占梦的寓言,可以把这一初看具有静止特征的世界整体图景看作不断活泼绵延的动态整体,既包括自然世界的全部演化历程,也应包括建立于自然基础上的人类社会和意识、精神世界的绵延,正庄子所谓“圣人愚芻,参万岁而一成纯”。^①当然,这里就面临着一个天人关系的问题。如前所言,庄子是把人之是非包容于“物无非彼,物无非是”的范围来谈的,这意味着社会、精神领域的现象,也可以作为万物之一类来看待(庄周梦蝶寓言融灵肉为一体),这样,按庄子的逻辑进行推论,社会、精神现象也像万物一样“物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可”,而冥真体道者也不应有所反对,有所否定,而应该“因是已”,即因而不作,顺其自然。那么,一切社会现象都成了自然的,与“天”一致的。^②但庄子的价值取

^① 此句郭象注曰:“唯大圣无执,故芻然直往而与变化为一,一变化而常游于独者也。故虽参揉亿载,千殊万异,道行之而成,则古今一成也;……”清楚地表达了从时间历程上,世界变化贯通为一,而圣人能与变化历程通而为一,此一贯通历程即道。成玄英疏亦悟此旨。

^② 《大宗师》有“庸詎知吾所谓天之非人乎?所谓人非天乎?”表明庄子意识到了天人可以相互转化。《养生主》《山木》也有类似论述。

向,又明显试图否定人类社会所发展起来似乎违背人的天性的因素,这就构成天人悖论。

“道通为一”,不仅包括万物各是其是的齐一性,也包括万物合而为一的整一性,还应该包括万物个体作为整体之一部分的不可或缺、不可替代性及其与他物无限联系而构成整体的性质。庄子可能没有意识到“道通为一”理应具有的这种重要特征,至少他在文本中不仅没有着力阐述万物间的各种具体因缘依存关系,也没有强调万物因缘依存理论上的必然性。郭象之注明确阐发了世界为一整体,任一个体不可或缺的思想,他在《大宗师》注中说:“人之生也,形虽七尺,而五常必具。故虽区区之身,乃举天地以奉之。故天地万物,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,则天年无由得终。”这是从个体依存于世界整体的角度来谈世界的整体性的,已经谈得非常透彻。庄子文本中未曾显示出他意识到,在描述和扬弃万物各是其是的时候,已经通过对各是其是的反省,超越了各是其是乃精神层次,达到了“道通为一”的境界。万物自是其是乃这一历程的组成部分,各种意识、精神状态、社会状态等的自是其是也是这一历程的组成部分。道通为一应该是对包括人类意识在内的一切因素的“齐一”、“整一”之贯通。

“道通为一”、“复通为一”,是对世界存在状态的描述。然后,庄子转向对于领会了这一状态的体道者的描述:“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”。这是说“达者”即体道者能够感知世界是通而为一的,无论各个事物的各是其是,还是成与毁,都只是局限于个体性眼光所致,达者超越这种个体拘束时,就能感觉到世间万物无所不宜,让万物能够顺其自然,遂其功用。所谓知通为一,即体道,即道——因为体道状态时消除了个人主体性,与道完全融为一体,所以体道即道——就是让万物适得其性,并因循其自然之性,而不知其所以然。这种体道不能“劳神明”(费心智谋度),而只能是一种因循自然、对事物存在的所以然似乎完全不清楚的状态。事物之所以然,不宜理解为事物存在之规律,而要精微得多,是指物成为物的一切因缘,这也是每一事物本身的奥妙和贯穿于整个世界的一切因缘依存关系,可以说是每一特定个体在其特定位置上与整个世界的无限联系。但在庄子,似乎是只要达到一种“知通为一”的消除个体局限性的态度,就能顺其自然,并不需要以对万事万物个体为中心的无限联系都有清晰透彻的了解。这是庄子哲学的问题所在。现在我们要谈的是,达者知通为一如何可能与世界本身的通而为一相符合,也就是达者如何有可能感知世界“通而为一”,且是否可能透彻理解整个世界的一切细节。庄子似乎并没有意识到这个问题,而这是道与体道如何可能合一的问题,也是人的认识如何可能与世界符合的问题,即真理观的问题。笔者想在这里先简单地提出一种能较圆融地阐发“道通为一”与“知通为一”相符合的哲学构想,并以此解释庄子本人未能透彻之处。

物质是自由的。自由不只是物质的潜能,而是物质的直接现实。生命、意识、精神都是物质自由的直接表征。因此,意识、精神的发展与物质本身的发展是直接同一的,人的精神是迄今为止物质自由的最高体现。物质的自由性是一切感应、理解发生的基础,也是意识、精神发展的基础,只有物质具有自由性,人才有可能理解世界。

物质演化的最初阶段没有生命,没有意识,是绝对的混沌,这种混沌某种程度一直保存在物质演化的高级阶段即意识、精神中。意识的初始阶段是对环境的整体性综合感应,仍具有混沌的基本特征,随着意识的进化,繁复化,创造出了更复杂的世界,意识的侧面性

突出来了,而整体性、混沌感淡化——但整体性还是意识的重要特性。^①因为意识初始阶段世界的单纯性,所以意识的整体性感应世界是相对容易的,这种意识的贯通感直接显现为意识的自由感,因为这种感觉可以使意识主体最佳地适应其环境。这就是庄子描述的道“未始有封”的状态。随着意识演化到精神阶段,世界繁复到几乎无限复杂的程度,精神似乎无法贯通整个世界,所以庄子认为这是“道之所以亏也”——因为精神似乎总是只能显现世界之一部分,个体总是只能站在自己立场有所是非。其实,意识与精神的发展总是与世界的发展同步而相互适应的,尤其在精神创造性地适应于世界的意义上,精神总是能够贯通地领会世界,因为精神的存在即确证着精神对于世界的适应性贯通——当然,又确实达不到完全充分地贯通理解整个世界所有细节的程度。这样一种对于繁复世界的贯通理解,甚至对于世界万物及其微妙关系的透彻领悟,会给精神带来更强的自由感,这种自由感就是“道通为一”的感觉,也即体道状态。庄子实际上已经透彻地理解了他所居的世界,所以有强烈的体道的自由感,所以能够逍遥以游。但为什么他要把原始的“未始有封”的状态看作“道”的状态,而似乎否定世界发展到复杂阶段,“道通为一”的可能性呢?就在于庄子把意识原初阶段的似乎足以完全贯通地感受整个世界的生存状态,悬为在精神发展高级阶段的目标,同时自觉到精神对于现存世界领会的有限性,所以把精神到达最高阶段才应具有的对整个世界及其发展历程都有透彻理解的理想状态即至人的体道状态等同于意识原初阶段的“体道”状态。这是庄子的问题所在——他自己虽然毫无疑问地在与他所居世界相适应的水平上到达了“道通为一”、“知通为一”的体道境界(有限的),体验了由此而带来的“逍遥”之乐,并引导人们去超越个体之拘囿达到这一境界,但他竟然又把“绝对”地“知通为一”作为体道的理想境界,由此而抛弃了在特定水平上“知通为一”的价值,试图回复到意识原初阶段的原始同一的“道通为一”境界,因为此境界与精神发展到理想的最高阶段达到最终同一的“道通为一”境界,有极大的相似性。庄子没有很自觉地意识到这一点,因此,后来者也就很难读通他所留下的文本了。

[2010 年 9 月初稿,10 月 6 日定稿于乐是居]

(作者通讯地址:王攸欣 长沙 中南大学文学院 410083)

(责任编辑 晓 思)

^① 关于意识的特征,可参看当代美国哲学家约翰·R·塞尔系列著作,包括《心灵、语言和社会》,《心、脑与科学》,《心灵的再发现》等。