

《庄子·齐物论》的清学阅读

——反思启蒙的别样径路

Reading *Zhuangzi Qiwulun* by the Discourse in Qing Dynasty:
Another Approach to Reflecting Enlightenment

石井刚

(ISHII Tsuyoshi, University of Tokyo)

前言

“启蒙 enlightenment”原来的意思既然是“照亮起来”，启蒙理性总离不开光明的意象，也就是启蒙和视觉密切相关。与之相对，声音更倾向于代表上帝或者神秘的力量。据《创世纪》记载，上帝号令说“要有光！”，于是形成了天地。所以，光明的出现完全受制于声音，光明的存在本来就要依赖于上帝的声音才能够成立。在这个开天神话故事里面，声音代表着造物主的指令，万物的存在受制于一种声音的控制。由此而推，视觉和听觉的区别就明显了，似乎可以说，视觉的获得使人类得到独立于上帝声音的控制自行寻求智慧的可能。在《创世纪》中狡猾的蛇唆使夏娃吃果子获得像上帝一样能辨别善恶的力量。之所以能够辨别善恶是因为吃了那棵树上的果子可使眼睛明亮起来可以看到一切。视觉是通向智慧和道德的法门，也就是人类依靠自己的经验来把握世界的最直接的官能。视觉和人类的智慧密不可分，自从获得视觉的那一天，人类就开始以自己的眼睛对待世界。

于是，启蒙的过程可以看作是人类靠着视觉从蒙昧走向光明的历史步骤。启蒙思想在西方的兴起肇端于对上帝的领域和理性的领域进行分野，人类的理性对后者用数学的语言进行描述。这并不是对上帝的否定，而是在科学理性的范围内对现象世界的真理进行探索。一种可以 not 侵犯上帝领域的界限由此划定，从而促进了神学和哲学的分工。这是理性主义的渗透，或曰“去魅”

化的过程。

本文要分析的文本，即《庄子》在东亚近现代历史当中经常作为不同于西方现代思想的东方思想财富被赋予了克服后者弊端的批判性价值。回顾中国和日本现代历史，前者经历一段“救亡压倒启蒙”的历史，后者以“超克近代”的口号，将现代性的批判和浪漫主义的反启蒙思潮以诡谲的方式结合起来。单就日本而言，《庄子》和禅宗一起被理解为“无”的思想。泯灭差异为善的“万物一体”思想套在《庄子》思想上，由此凸显了东方思想的独特性（甚至是“优越性”）。但问题是，在东西方文明二元对比的框架下，强调说《庄子》的思想相对于西方思想更具有独特性，究竟有多大的积极意义？如果承认资本主义世界体系推动全球现代化启蒙的不可逆转趋势存在着，那么，只说明东方传统思想异于西方现代思想的特点，无法构成对后者的内在反思。因为那种思想在此形势下早已一去不复返，借它来进行批判，充其量就是一种外在批判，而外在批判往往遮盖批判对象中的真正要害问题，甚至是要遮盖批判者自己的问题。更何况，以“无”或“万物一体”等的虚无想像来批判现代性的时候，其背后也许就期待着另外一种更为强劲的凝聚力量乘虚而入。

《朝日新闻》1945年9月5日题为“和平国家”的社论如此描述同年8月15日的“突变”：

然则，这种突变究竟从何处来？这是东方的神秘，也是日本的神秘。直截了当地讲，它来自8月15日中午的天籁。它为我们指明了真实，因为它正是天籁。从那时起，自瞒事实者无法获得饶恕了。无论毫无意义的虚架子也好，以自我为本位的欺瞒也罢，都无法存活下去了。它是渗透到民心深处的一种力量。

1945年8月15日中午，昭和天皇通过全国广播亲口宣读了“终战诏谕”（通称“玉音放送”）。这是二战的结束，也是日本民族从军国主义统治获得解放的现代史最重要的历史转捩点，日本国家从此获得新生，开始迈向“和平国家”之路。正如日本文艺评论家桶谷秀昭(OKETANI Hideaki)所评论，“玉音”宣布全面投降的一刹那有一种深沉的虚无感笼罩了全国，当时的媒体话语将这个虚无解释成“天籁”的“自然现象”。但这种“自然”或“虚无”一

且与“天籁”的比喻联接起来，就成为了代表“指明真实”的“玉音”¹。“天籁”就是《庄子·齐物论》开头的故事，也是本文所要分析的重点问题之一。我想在此只确认一下：《庄子》的寓言赋予我们的如上种种想像往往被放置在现代性和现代化进程的对立面，用于说明现代理性无法捕捉到的某种作用和力量。这种想像有时以反现代的姿态实质上帮助强化推动现代化的非理性力量，上述《朝日新闻》的社论正反映着这种吊诡。如果说日本战后以“和平”为指归的民主建设在这种“天籁”的引领下启动，那么，此“天籁”如此顽强的生命是如何得来的呢？

至此不禁要问的一个问题是：《庄子》是不是真的在来自西方的现代启蒙的对立面？如果阅读《庄子》还有一套同步于现代进程的读法的话，是不是可以从另外一个维度上找到它可供反思现代启蒙的资源？如果这样，《庄子》已经不是在现代性的对立面被当成外在批判（同时自我合法化）的工具，而是可以当作我们内在反思的一个切入点。而若细读其《齐物论》，我们可以找到别样一种“看”和“听”有关的寓言在其中，因此，本文试图就《齐物论》分析这个文本如何描述视觉和听觉各自的作用和形态。

1 《庄子·齐物论》中的“看”和“听”

《庄子·齐物论》²中有两个寓言故事分别代表视觉和听觉。关于听觉方面，我已经在上文提到过，也就是“天籁”以及相关的如下对话：

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦。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

1. 桶谷秀昭《昭和精魂史》，东京：文艺春秋，1992年，p. 623。《朝日新闻》社论由此转引。

2. 本文所依文本为郭庆藩《庄子集释》十卷，思贤讲舍光绪二十年刊。该本辑录了郭象注、陆德明《经典释文·庄子音义》及成玄英疏这三种隋唐时期以前最主要的各注本，免收宋朝以后的各家注释。另外，也收录了清代庄学的主要成就，如卢文弨《经典释文考证·庄子音义考证》、王念孙《读书杂志》、王引之《经传释词》、俞樾《庄子平议》以及郭氏伯父郭嵩焘的大量笔记等，真可谓清学《庄子》诠释的集大成之作。本文着重阐明清学《庄子》诠释的意义问题，所引郭嵩焘和俞樾文字均引自该书。

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，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，实者，咬者，前者唱于，而随者唱喁，冷风小和，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？

颜成子游问南郭子綦何以茫然自失。子綦给他讲人籁、地籁和天籁这三籁的区别。《齐物论》开宗明义就讲述这个故事似乎预示着本篇叙述都在围绕此三籁的声音展开。很显然，此段文字的要害在于说明地籁“万窍怒呿”的样貌和天籁“吹万不同，而使其自己也”的作用。但要进一步了解此内涵，我们还是要继续读下文。我们会发现《齐物论》接下来要探讨的是语言问题。《庄子》发难：语言和“鬲音”（幼鸟叫声）究竟有什么不同？就是说，同样是一种声音都属“地籁”之列，语言如果在本质上与“鬲音”不同的话，其故何在？《庄子》认为“有辩”——如真伪、是非、彼是等等——暂且可以当作语言的特点，从而进一步探讨语言问题。有趣的是，在此发生一个认识方式的转变。从子綦和子游的对话开始，讨论的重点都在声音的层面，也就是在听觉的维度上认识对象。但问题一转换到语言的特点，认识的官能就转移到视觉。《庄子》举出儒墨两家无休止辩论的例子来说明是非之辩的表现特点，说：

（儒墨两家）以是其所非，以非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。

先秦时期儒墨两家互相论战，各自按照自己的是非标准否定对方的是非判断。《庄子》的作者鉴于此，说：与其说要对方所“非”判断为“是”，所“是”判断为“非”，还不如“以明”为善。在这里，“莫若以明”几个字的出现有些唐突。“明”很明显是一种带有视觉意象的概念。《庄子》要求读者考

察语言的辨别本质该依赖视觉的认识。我们从听觉的维度进入语言问题，而语言问题的解决更倾向于视觉。那么，我们应该也顺从《庄子》的逻辑先看看“明”的故事。

2 何为“莫若以明”？

《齐物论》有关光明的阐发中，如下寓言可能比“莫若以明”这一抽象概念更为醒目。

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，而况德之进日者乎？”

帝尧想征讨宗、脍、胥敖三国，舜以“十日并出”的比喻来劝阻之：“如果同时出现十个太阳，万物都会被照亮起来。何况帝王之德远耀烨于太阳，若您要征讨隐处草丛之间的弱小民族，他们又会怎么样呢？”

据郭象(252?—312)注释，这则寓言要说：万物各在自己的分位上“自生”、“自得”，即使从尧看来“蓬艾之间”显得多么卑鄙，但在他们而言，那里也是最适合于他们生存的“妙处”，不必使之强从自己。到了近代，章太炎(1869—1936)在郭注的基础上借此寓言反对帝国主义以文明和野蛮的逻辑进行吞并³。

3. 章太炎《齐物论释重定本》，《章氏丛书》，杭州：浙江图书馆，1919年，第四十五至四十六叶。章太炎揭露文明/野蛮二分法赖以成立的帝国主义逻辑的做法还让人想起冈仓觉三(OKAKURA Kakuzo, 1862—1913)在其英文著作《茶书》(*The Book of Tea*, New York: Fox, Duffield & Company, 1906)中对西方话语所做的讽刺：

日本人耽溺于和平的文艺时，西方人视之为野蛮的民族，而日本人开始在满洲战场大规模进行杀戮，西方人又称之为文明的民族。最近有关武士道——这是要求我们士兵高兴去粉身丧命的死人之术——的评论盛行。但茶道几乎没有引起任何注意，虽然这种“道”更多地讲述我们的生活之术。如果我们要当一个文明的民族不能不要依仗血腥的战争所得的荣誉，我们宁愿自甘于野蛮民族之列。(冈仓觉三《茶の本》，村冈博译，东京：岩波书店，1961年改版，p. 23)

冈仓同样从老庄思想（他称之为 Daoism）受到启发讲述日本茶道的美学品质和其亚洲文化传统

这里的关键在于光亮应有适度的道理。过分明亮的光能反而损毁万物，也就是说：不能看得太清楚！在这里，明亮不只表示太阳光，也包括帝王之德——“圣德”⁴。郭象说：

夫日月虽无私于照，犹有所不及。德则无不得也。

太阳和月亮的光能（自然之光）虽然没有私心，不会偏执一隅，但难免会有一些照不到的地方。德之光则不，它具有把一切东西照亮出来的力量。但过分的亮度是会损伤万物的，看到一切有时罪及所看对象。

但是，值得我们注意的是，《庄子》虽如此告诫却并没有否定照明本身具备的价值。不仅如此，在某种意义上，“明亮”在《庄子》文本中是一个具有终极价值的概念。那就是，上文提到的“莫若以明”。正如引文所示，这个概念用于揭示争论是非的论辩之无效。在这里，和接下来的文字一起，再度引用如下：

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。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。

这则引文中有“因是”一词也是需要澄清的另一个重要概念，等下文再论及。先分析一下此文的大意。凡是“物”既是“彼”也是“是”。“彼”和“是”是一对相生相成的对待概念。生与死、可与不可、是与非等同样也是相互转化的对待概念。因此，圣人不偏袒其中的任何一方，顺任天之照耀。既然“彼”、“是”相生，互相转化为“是”和“彼”，那么，“彼”和“是”究竟有

背景。但我们应该慎重对待这种阐述和浪漫情绪下的亚洲主义之间的亲和性。章太炎的思想亦不例外。他的以汉族为中心的民族主义情绪早已为人所诟病，是一个例子。

4. 成玄英在郭象之后继续阐明，对文本中的“德”解释为“圣德”。

无区别？实际上，在特殊的境遇下，也有不存在对待的可能。这个境遇称作“道枢”。“枢”在是非互相转化的旋转环中间，起到轴心作用，使对待关系的无限旋转转化成为可能。正是以这个结构为基础，“彼是”、“是非”的相对性和相互转化性质得以成立。看来，“以明”就是这种照亮无穷变转的动态机制之谓。

《庄子》说，要识破是非判断的相对性本质，光的照亮作用便是关键。不惟是是非判断，要认清对待关系的相互依存本质，有必要采取圣人“照之于天”的方法。“彼是”、“生死”、“可不可”都与“是非”一样是相对的概念。圣人不依这种对待认识，就“照之于天”。天光不是就照一隅、发白一隅的偏光。譬如，依着自己所好炫耀或夸耀所好物的态度不是真正的“明”。圣人排斥这种“明”法。

唯其好之也，以异于彼；其好之也，欲以明之。彼非所明而明之……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。

偏于一方的光照，无法成全所照物。这种偏光叫做“滑疑”之光。“滑疑”是一个令人费解的概念。我们在此应该根据清代考据的方法，要依据古注为准。隋唐之际陆德明（生卒年未详）《经典释文·庄子音义》谓“滑疑，古没反，司马云：乱也”。司马，即司马彪（？—306？），晋人。据陆德明介绍，当时有司马彪注二十一卷五十二篇本《庄子》⁵。没有比这个更早的注脚，应以它为善解。也就是说，滑疑之光是一种令人感乱的光。因此，圣人只是唾弃它而已⁶。他不为“是”用其意，只寄寓于中庸处。这就是“以明”。由是可见，“以明”作为一种观照的方法，起到一种作用，即：他能使诸如“是非”、“彼是”之类的对待概念的相互依存和相互转化的品质如实顺遂。

我们再回到上面的引语“圣人不由，而照之于天，亦因是也”。何谓“因是”呢？实际上，这一词让我们知道，在此所论的光能并不是发自某一特定

5. 司马彪所依《庄子》文本有可能是最古老的本子。“庄子五十二篇”见于《汉书·艺文志》，篇数与司马彪本同，陆德明疑为司马所注本就是它。

6. 马叙伦以“唾”解“图”。他说：“‘图’借为音(tou)，同舌音也。《说文》曰：音，相与语唾而不受也。”今从之。马叙伦《庄子义证》第二，第十三叶，上海：商务印书馆，1930年。

光源的超越 (transcendent) 力量。这里没有一个字提及天光来自何方。“天”本身就是明亮。同时，这句话也无法保证圣人在“天”的高处超越地观照是非循环转化的世界图景。因为圣人采取“照之于天”的态度也是一个“因是”而已。对“因是”概念，比较权威的诠释认为这是“顺应自然的运行”之意⁷。但若如此解，则无法理解为什么此处以“是”字来代表“自然”。前面明写着“因是因非”，显然，此“是”和“非”都表示一隅之见。意思是说，就算是圣人也不能超然于“是非”之境，圣人也处在以自己所在为“是”的约束之中。即使承认有一个观照世界的主体存在，他也一定囿于无法跳出去的地平线。《庄子》用“因是”概念来明确否定圣人的超越地位。

“因是”除了此处之外，《齐物论》中还出现三次，郭象和成玄英各有阐释之言：(一)对“因是已，已而不知其然谓之道”，郭注云“达者因而而不作”，成疏谓“我因循而已”；(二)对“喜怒为用，亦因是矣”，郭说“因所好而自是也”，成则说“混同万物以为其一，因以为一者”；(三)对“无适焉，因是矣”，郭象谓“各止于其所能乃最是也”，成玄英说“因循物性而已”。这些大致上均含“顺应”之意，但顺应于“自然”与否则不一定那么明显。郭象在(二)、(三)中明确说明“是”的意思，显然比解为“自然”更合乎“是非”讨论的语境。关于第二个用例，晚清人物郭嵩焘(1818-1891)质疑成玄英疏，可供参考。他说：盖赋茅在朝，故以得四而喜，得三而怒。皆所见惟目前之一隅也。是以谓之因也⁸。郭嵩焘忠实于“因是”中“是”字的意义，也与郭象的注释相近。以“囿于一隅之见”解释“因是”似无大碍。

“天”的光明支撑着是非转化的动态过程，所以在性质上不同于太阳光。“天”的光明告诉我们：连圣人也无法摆脱站在“是非”的一隅。而太阳光可类比于帝王之德，说明它相对于所照世界，明显占据着超越地位。帝王(尧)自己所坚信的超越性实际上仍然也是一个“因是”而已。要照亮“蓬艾之间”的欲望等于要超越自己视域的地平线之欲望，这是一种无法实现的欲望，强要它无非是一种暴力行径。郭象和成玄英都以是解⁹。

《齐物论》的文本通过揭示是非判断的相对性，要证明以对待组成的论辩

7. 如金谷治译注《庄子》第一册，东京：岩波书店，1971年，p. 55。

8. 是对著名的“朝三暮四”故事所做的注释。

9. 郭注：“今欲夺蓬艾之愿，而伐使从己，于至道，岂弘哉？”；成疏：“欲兴干戈伐令从己于安任之道，岂曰弘通者耶？”

语言所隐含的局限性：语言的命名无法捕捉“物”的存在本身所具有的独特性。因此，照亮世界的光能如有可贵之处，那它就在于其能够昭示语言的命名永远无法捕捉“物”的事实，或曰，告诉我们：语言和“物”的联结正由于这两者之间始终存在着缝隙才得以维持。语言和“物”的一致导致“因是”地位相对性的绝对化。这样，“彼是”的对待性质和由此形成的语言的临时性遭致否定。

有一种光能能给以“道枢”为轴心的旋转运动的永恒持续提供保障，在《庄子》中叫做“葆光”。《齐物论》以灌而不盈，注而不竭的水流的比喻来说明此“葆光”。

注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。

如何解释“葆光”，自古众说纷纭。最早的注脚大概是晋人崔譔（生卒年未详）的“若有若无谓之葆光”解¹⁰。与可比于帝王之德的太阳光相对，用于“以明”之天光的确不同于前者，因为它本来无所谓能照到还是照不到的问题，正如郭象所云“任其自明，故其光不弊也”。而“圣德”作为一种“因是”之光，一旦欲求发挥“以明”的力量，结果会将免于命名的看不见的众物卷入到无穷的旋转运动，使之服从于语言秩序的法则，而在自己的“因是”地位无法消除的条件下，这只能是建立一个等级结构，使自己站到这一金字塔结构的尖端，君临于世界。“葆光”与此不同，其光量也不像太阳光那样耀眼，是“若有若无”，但对“道枢”的结构和围绕它的运动光照得一清二楚。

3 “玄”/“明”矛盾以及早期启蒙的理性主义

以上是《齐物论》有关光明的叙述内容以及其阐释。但这些毕竟是一种诠释而已，并不是谁阅读都会有同样的观感和理解。甚至有些地方还难免出现严重的意义分歧，如上述“因是”。其他，还有本文对“道枢”的理解实际

¹⁰《经典释文·庄子音义》所收录的古注中可以见到崔譔注。据《释文》记载，崔譔本《庄子》十卷二十七篇。

上也是得益于郭嵩焘，其他各家解释不尽相同。郭嵩焘说：“是非两化而道存焉，故曰道枢。握道之枢以游乎环中。中，空也。是非反覆相寻无穷，若循环然游乎空中。不为是非所役，而后可以应无穷。”“道枢”作为是非相互转化运动的轴心这一说法全尽于此。

郭嵩焘“道枢”解出自对郭象的批评。《庄子》对是非之辩的批判是针对儒墨二家之间的论辩而发的。郭象对此解释说，《庄子》的批判告诉我们的是“无是无非”的真理。他认为如果“还以儒墨反覆相明，则所是者非是，而所非者非非矣”。也就是说，颠倒儒墨各自立论根基相互比勘便可知所“是”并非“是”，所“非”亦非“非”，从而明白“无非无是”的道理¹¹。郭嵩焘对此提出异议，说：

今观墨子之书及孟子之辟杨墨，儒墨互相是非，各据所见以求胜。墨者是之，儒者非焉。是非所由，成彼是之所由分也。……“莫若以明”者，还以彼是之所明，互取以相证也。郭注误。

郭嵩焘和郭象的区别在哪里？前者只是说“是非”的区别来自“彼是”之别，“彼是”换位相互明示就知道这一点，而后者说“是”、“非”都可归结于无。郭象这一说法为成玄英所继承，得到了“是非皆虚妄”的进一步诠释。郭嵩焘但说“是非”和“彼是”可互换，并没有由此推导出虚无的结论。

郭象也认为《庄子》“物无非彼，物无非是”归根结底要提出“玄同”的道理来否定彼是之别¹²，而“成心”构成是非判断，摆脱“成心”的限定才能够“与物冥”¹³。“玄”和“冥”都与“明”的光亮意象相反，是表示幽暗深邃的语词。因此，郭象的这种解释难免与《庄子》“以明”概念之间发生龃龉。他对“以明”两字并没有进行具体的诠释，与之相对，郭嵩焘沿着“莫若以明”四字来贯穿对是非之辩的诠释，显然比郭象的论述更为通顺。

郭嵩焘批评郭象的原因就在于郭象“玄”、“冥”的诠释在逻辑上不符合

11. 郭象释文如下：“夫有是有非者，儒墨之所是也；无是无非者，儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非，而非儒墨之所是者，乃欲明无是无非也。欲明无是无非，则莫若还以儒墨，反覆相明。反覆相明则所是者非是，而所非者非非矣。非非则无非，非是则无是。”

12. 郭注云：物皆自是，故无非是，物皆相彼，故无非彼，则天下无是矣。无非是，则天下无彼矣。无彼无是，所以玄同也。

13. 《齐物论》“彼是莫得其偶，谓之道枢”。郭注曰：“无心者与物冥，而未尝有对于天下也”。

《庄子》“明”有关的文字¹⁴。魏晋时期的玄学诠释和清季郭嵩焘的诠释在“玄”和“明”的两极表现出鲜明的对比，而后者并不是孤立的事例，实际上，其先例可以追溯到明末清初时期，即傅山(1607-1684)已经指出过郭象诠释的这一破绽。他直截了当地说，“若是非可以玄同，则明字竟不可用”¹⁵。事实上，郭象对“玄”和“冥”的重视确实与其“自生”、“独化”思想不甚协调。众所周知，他认为万物不需要有任何原因，就自然而然地存在于此(自生)，也与外物的一切不相涉，自己得以化生(独化)。这无疑是一个富于哲学魅力的思想观念，但这与“玄”和“冥”的概念结合起来到底会形成什么样的思想体系呢？且看今人楼宇烈对他的评价：

郭象所设计的“玄冥之境”并不是客观物质世界活生生的生成、变化场所，而只是一个抽象、空洞，无形无象，无迹可寻，无可奈何的“天理”、“性命”的彼岸世界图式。可见，郭象所谓的“独化于玄冥之境”，在某种意义上讲，就是要天地万物“为命之从”、“依乎天理”¹⁶。

郭象用“玄”和“冥”来搪塞过去，没能够对“以明”的机理进行有效的疏解，结果就不能不设置另外一种超越(“天理”)，陷入了命定论。按楼宇烈的说法，郭象一面崇尚“独化”一面强调“玄冥”的思想最终导致了在全面肯定“天理”和“命”的决定论宇宙观的支配下归结于满足于阶级分化现状的保守主义思想¹⁷。

14. 与之相比，今人楼宇烈试图通过训诂方法要解决“玄”/“明”关系的逻辑缺陷。他认为应以“已明”来解“以明”，而在此“明”就是智慧之谓。“已明”则停止运智，“莫若以明”要说明的就是：寻求物之所以然最好的办法莫过于“不用智慧”。楼宇烈以“已”换“以”来试图解决“玄”和“明”的矛盾。这样，《庄子》文本算是照着郭象的神秘主义或者反主知主义思想得到了意义的贯穿。详见楼宇烈《“莫若以明”释》，《中国哲学》第七辑，1982年。

15. 见傅山《庄子翼批注(一)》，《傅山全书》第二册，太原：山西人民出版社，p. 1071。方勇在《庄子学史》中提到傅山这句话。参见方勇《庄子学史》第2册，北京：人民出版社，2008年，p. 772。

16. 楼宇烈《郭象哲学思想剖析》，《中国哲学》第一辑，北京：三联书店，1979年，p. 186。

17. 同上。户川芳郎(TOGAWA Yoshio)也曾经对郭象政治思想的保守性质和阶级论的缺点进行过批评，而如此概括郭象思想始自侯外庐。参见户川芳郎，《郭象の政治思想とその「莊子注」》，《日本中国学会报》第18辑，1966年(后收入《漢代の學術と文化》，东京：研文出版，2002年。顺便说明，郭象在《大宗师注》中解释“玄冥”一词为“玄冥者，所以名无而非无也”。晚于郭象，隋末唐初的陆德明在《经典释文·庄子音义》中说：“强名曰玄，视之冥然”。可见，“玄冥”两字在《庄子》书中包含着指明没有命名以前的，或者不可命名的某种状态的意思，而且拒绝命名的“玄”自然是“视之冥然”，即不可见。名直接与视觉的明亮连接起来。

郭象诠释“道枢”时，仍然借助于“玄”：

彼是相对而圣人两顺之。故无心者，与物冥而未尝有对于天下也。
此居其枢要，而会其玄极，以应夫无方也。

在郭象看来，“道枢”是属于圣人的一种“无心”而“冥物”的境界——“玄极”。在那里，彼是的相对性归无。这样，郭象将《庄子》从是非之辩直到“道枢”的几段讨论理解为一个圣人这一理想人格观照世界本真图景的故事。但是，这违背于《庄子》“莫若以明”的意思。正如我们已经分析的那样，《庄子》告诉我们圣人所站的位置也只是一个“因是”而已，他不偏袒“是非”任何一方的立场也是一种“是”。换一种说法说，圣人对“是非”相对性以及种种对待概念的相互转化性质之体认属于 transcendental 的层次，但不可能获得一个 transcendent (=超越) 的观照眼光。

我们很难追溯傅山到郭嵩焘的《庄子》学系谱。因为傅山的浩瀚著作中刊行于清朝时期的唯有《霜红龕集》，其解《庄》文字中虽然不乏富于启发性者，但阐述散漫，缺乏体系性。何况《霜红龕集》本身有几个不同版本，校勘也参差不齐。但在清初以王夫之(1619-1692)和傅山等人为嚆矢的思潮中，我们可以看到一个共同的趋向：清代学术明显带有去形而上学的特点，而可以说这种特点纵贯清学一脉相承。

如果要把傅山和郭嵩焘之间的关系从思想连贯性的角度来把握，我们需要把目光投射到 17 世纪至 19 世纪的思想潮流。而有趣的是，这一段思想史特征历来被概括为“早期启蒙思想”。这是侯外庐(1903-1987)的著名论断。侯外庐的判断主要基于晚明至清时期的生产方式和阶级关系。他从三个方面概括了 17 世纪兴起的启蒙思想特点：(一) 强烈地仇视农奴制度及依存于它的一切产物；(二) 拥护教育、自治和自由；(三) 同情人民，尤其是农民的利益¹⁸。据侯外庐所论，17 世纪的启蒙思想家“在哲学、历史、政治、经济和文学诸方面的‘别开生面’，就不仅是反理学运动的量变，而是按他们自己的方式表现出对资本主义世界的绝对要求。”¹⁹ 那么，这种“对资本主义世界

18. 侯外庐《中国思想通史》第五卷，又名《中国早期启蒙思想史》，北京：人民出版社，1956年，pp. 27-30。

19. 同上，p. 30。

的绝对要求”是怎么形成的呢？侯外庐不完全认同中国社会现代资本主义的内在发展观叙事。他很敏锐地指出，催生这种思想背后有着世界历史的进程，那就是，西方早期殖民主义向东方的扩张，而随之到来的西学知识。耶稣会传教士在宣传宗教的同时，也介绍了天文历算、名理学等西方文明。晚明清初知识分子在这样的时代背景下已经接受将“中国”区别于“天下”的新世界观。侯外庐说：“这一系列的思维运动，都是在中国和西方文明交接之后才产生的”²⁰。因此，中国启蒙思想的兴起离不开资本主义全球规模的发展及渗透的近代进程。在此趋势下，才出现了梁启超（1873—1929）所说的清代学术“科学精神”。

根据侯外庐的历史划分法，我们可以认为清朝时期的知识话语已经没有孤立于世界了，而他们在西学带来的认识论和世界观的指引下，重构思想话语为中国的学术思想“别开生面”。概括地说，这些话语的特点——当然，也包括梁启超所说的“科学精神”在内——主要体现为以理性主义为核心的文本诠释方法和认识论思想，或曰，以反宋明理学的形式出现的去形而上学趋向。比如，自宋朝时期以后流行的，围绕“性”、“理”和“心”等概念展开的形而上学话语开始遭到严重的质疑和批判。正如台湾学者张永堂曾经论述，这种理性主义的转换肇端于西学概念的传入，明清之际形成了对“理”概念的去形而上学化诠释²¹。傅山也是其中的一个典型事例。他鄙弃宋儒“性即理”的命题，说它“可笑”，并认为应该是“气在理先”，即先有万物本源的物质性条件“气”，而“气蒸成者始有理，山川、人物、草木、鸟兽、虫鱼皆然。”那么，这些自然存在的万物中之“理”如何能显现出来呢？他说：“‘文理密察’之‘理’，犹之乎‘条理’之‘理’，从玉从里”、“物之文理之缜密精微者，莫过于玉，故‘理’从‘玉’”、“韩非曰：‘理者，成物之文也。’解‘理’字最明切矣”²²。这种“理”观到了乾嘉时期戴震（1724—1777）和段玉裁（1735—1815）得到了体系化，清初崭露端倪的“理”观到了18世纪已经成为了共识，为知识话语提供了基本范式，有效疏解了形上学本体论框架下的各种理学观念。我们同样可以认为，傅山和郭嵩焘对“玄”／“明”悖论的发现和排除以“玄”为主的郭象神秘主义，完成《齐物论》的“去魅”化诠释，

20. 同上，pp. 28—29。

21. 参见张永堂《明末清初理学与科学关系再论》，台北：学生书局，1994年。

22. 傅山《理字考》，《傅山全书》第一册，太原：山西人民出版社，1987年，pp. 538—539。

也是在这样一种思想的潮流中才得以实现的。

4 再论“天籁”

可以说，“照亮起来”但“不能把一切照亮起来”是我们在《庄子·齐物论》中找到的有关光明的律法。这不只是一种律法，而且也是根据“无法把一切都照亮起来”的客观约束来得到的一种规律。按理，这种律法和规律在逻辑上无法排除有一些“物”在光照不到的地方存在着的可能。在此，有必要回溯至三籁的寓言，因为听此籁声便是倾听万物“使其自己”的生命赞歌。

我们回想一下：南郭子綦所听到的声音不是语言的声音，而是存在着的万物所“吹”出来的各种声音的全部。生命万物正如风穿过大小不同、形状各异的孔窍时吹出的声音——“地籁”一样，都以各自不同的声色发出声音，证实着自己的生命和生存。而“天籁”则是使万物这样自由发舒吹出不同的声音的作用。《庄子》借着南郭子綦的口来说：“夫吹万不同，使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？”。存在着的万物在“天籁”的作用下只是“自取”而已，并不是由“谁”来使之如此。郭象的“自生”、“自得”以及“独化”等概念正是由此建立的。

郭象既没有从因果论的角度论证“物”生成的机理，亦没有阐发自无生有的创造逻辑，他只是认为“物”为“自生”、“自得”，从而拒绝设想生“有”之前的“无”。但这种崇有论思想也有陷入强劲的神秘主义思想之危险²³。关于生成的原因，郭象说：

生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。

万物自生且自然而然，无始无终，就是“块然”而生。这“块”是就子綦所

23. 正如楼宇烈所说：“郭象所谓的‘有’，只是一个个独自突然发生和变化着的孤立个体，无根无缘，互不关联。不仅如此，这样的‘有’，就连它自身也不知道为什么一下子就冒了出来。这样的世界，只能是一个神秘莫测的世界。所以说，郭象的‘独化’说，在论证天地万物生成和变化的问题上，虽然抛弃了‘造物主’，却陷入了神秘主义的泥坑。”楼宇烈前揭论文，p.179。

说“大块噫气，其名为风”而言的。郭象对此加注说：

大块者，无物也。夫噫气者，岂有物哉？气块然而自噫耳。物之生也，莫不块然而自生，则块然之体大矣。故遂以大块为名。

准此，“块”乃无“物”存在其中的“气”块，可表示“物”生成之前世界的空虚状态，也是万物所赖以“自生”的场域。这大概不同于“无中生有”的讨论，因为“块”不能等同于“无”。郭象就是提到“块”来说明“物”得以存在的境域条件。但如果这与命定论结合起来，再与超越的圣人存在（严格地说，圣人不是上帝，所以说他是一个完成“内在超越”的理想人格更为恰当）被放置在一个叙述框架中的话，那么，强劲的保守主义思想会在“自然”、“天然”等概念之下获得合法化。郭象诠释下的“块”实质上与“玄”、“冥”类似，是回避进一步指明更为具体的某种机理的敷衍之言。

清人俞樾（1821—1907）的诠释则不一样：

大块者，地也。块乃凶之或体。《说文》上部：“凶，璞也”。盖即《中庸》所谓“一撮土之多”者积而至于广大则成地矣。故以地为大块也。

俞樾通过将“大块”诠释为“地”，成功转换“地籁”的比喻为更趋唯物且具象化的意象。郭象以崇有论来对抗魏晋时期贵无论的超越诉求，结果又陷入到“玄”、“冥”和“块”等含混观念，强化了顺从既定现实秩序的保守主义思想。相比之下，俞樾若此解说明着万物的本根与地之间的有机关系，更倾向于唯物论。这种处理方式所隐含的可能性应该不为小²⁴。“地籁”通过俞樾的诠释克服了郭象“块然自生”的神秘论，从此，我们可以认为万物的“吹”声代表着产生于大地的每一个生命个体。而这种“吹”声与语言相比，更为原始。《齐物论》说：

24. 井筒俊彦（IZUTSU Toshihiko, 1914—1993）曾说，一块土内含着转化为各种各自独立的无数器物之无限可能性，这些器物虽然都是独立的个体，但其从一块土分化出来的根源却都是一样的。这种共同性叫做“Brahman 婆罗门”。他通过 Upanishads（奥义书）相关思想的引介，论述了《庄子》唯名论思想和前者之间的相似性。详见井筒俊彦《东洋思想》，《読むと書く》，东京：庆应义塾大学出版会，2009年，p. 297。

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？其以为异于𦣻音，亦有辩乎？其无辩乎？

语言之所以为语言，必有“辩”，即语言的表达内容被要求具备着可辨别性。上述《庄子》有关“是非之辩”的文字跟在其后。我们根据俞樾的诠释可以知道，无“辩”之声不外乎“吹”声，这就是“大块噫气”的“天籁”。“天籁”包容这一切，不会就对语言区别对待，也不会保证语言异于众多“吹”声的特权地位。语言和“𦣻音”的区别在于有无“辩”。《庄子》接着自问道：语言如何有“辩”？

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。

语言的认定全赖于“荣华”，并无普遍公正的标准可言。“荣华”应该是与“蓬艾之间”相对而说的。据此“荣华”说此语言的人不知道那“蓬艾之间”和此“荣华”同样依着“是非之辩”才有这一区别，更不知道“荣华”之言在“天籁”的层面上，也只是众多“吹”声之一而已，与“蓬艾之间”的“𦣻音”无别。所以，南郭子綦也回答子游的问话，说“今者吾丧我”，即：听着“天籁”的他处在“吾丧我”的忘我之境²⁵。我们应该想起来，语言的概念形成对待关系，“我”（=“是”）和“彼”相对待而成。因此，自我的丧失必然意味着对待关系的另外一方也一并排遣掉。此时进入耳中的一切声音皆以自己的声色讴歌自己的生命，这里已经没有谁是“荣华”的等级观念，任何声音、

25.这一段《齐物论》原文如下：

南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦。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？

郭象谓：“‘吾丧我’，我自忘矣”。实际上，如何理解“丧我”是一个疑难问题。俞樾指出，“丧其耦”应该是“吾丧我”的意思，那么，郭象的诠释也应该与其对“丧其耦”的解释合起来看。他说“丧其耦”如若“失其配匹”，似与司马彪“耦，身也，身与神为耦”不同。俞樾认为“耦，当读为寓。寓，寄也。”但未举其证，不足为据。马叙伦引《说文解字》“耦，耕广五寸为伐，二伐为耦”，并根据段玉裁注释，提出“耦，偶借字”之说。这个问题直接关系到“我”之所以为“我”之故，是一种存在论问题。我们对此先不去深入分析，暂从“自忘”两个字，不论“我”是什么。

任何生命都是平等的。可见，看不到的存在也可以听得到的，那就是“天籁”的作用。或者说，万物各自发舒的多样世界图景就是在否定语言辨识功能之后才能够显现出来的，而在这种境界中能听到的声音已经绝不可能只是一种声音。无限多样的声音不可能诱引奥德修斯指向回乡之路。这种路途在“天籁”的世界秩序中本来不会存在的。

5 中国启蒙时期《庄子》阅读与《庄子》的反启蒙色彩

清朝时期庄学研究，上由傅山下至郭嵩焘、俞樾、郭庆藩以及章太炎的漫长过程中，出现了很多有关《庄子》文本的大量训诂研究和校勘工作的积累。除了本文已提及的论者之外，清初的王夫之、乾嘉时期的卢文弨、王念孙和王引之父子，晚清的刘师培(1884-1919)，接续清学遗绪的国粹派学者马叙伦(1885-1970)等等，都对庄学的发展有很大的贡献。他们所处时代背景各异，在其诠释和叙述的风格和思想上，自然各有千秋，不可能一概而论。但从总的趋向来讲，这种思潮也为《庄子》研究带来了新气象，郭象庄学所包涵的神秘主义色彩不能不经历“去魅”化的过程，可看作清代学术思潮的一种表现，也是《庄子》阅读的启蒙化。本文着重探讨郭嵩焘对“以明”和“因是”有关的阐发，就是在与郭象的“玄”、“冥”概念之间进行对比才会显现出其特殊的意义。在侯外庐的叙述中，清朝中期以后以汉学为主的考据学风在思想的表达方面缺少晚明清初经世致用派所具有的批评性，对时代的各种弊端和问题几乎没有能够提出有效的批判。但我们不能不忽视清学考据的诠释语言实际上为先秦文本别开生面做到了前所未有的重要贡献。这不是针对训诂校勘恢复文本比较原始的面貌而言，而是在诠释文本的内容以及诠释的思想上的贡献。正如本文所论证的那样，通过清学的眼光，我们才能够获得机会去揭穿“玄”、“冥”概念所掩盖的神秘主义和由此带来的保守主义倾向。清代学术并不是没有思想内容可言，而是其中确实不乏中国思想话语现代化转型的重要迹象。应该承认，这种迹象也表现在诠释《庄子》的文字上。

我们通过郭嵩焘的诠释可以知道《庄子》崇尚的光明是一种揭示世界的不可超越性。他也对“十日并出”的故事做过这样的诠释：

夫三子者，蓬艾之间无为辩而分之。万物受日之照而不能遁其形，而于此累十日焉，皆求得万物而照之，则万物之神必蔽。日之照，无心者也。德之求辩乎是非，方且以有心出之，又进乎日之照矣。人何所措手足乎？

一个太阳尚可接受，但如果十个太阳同时要照亮万物，除了曝露万物的身体（形）出来之外，还要伤及其精神（神）。即使“无心”的太阳也如此，何况求辩“是非”的德心的危害呢？如果说帝王的“圣德”还胜过太阳的话，人类在这种高超的道德所主宰的语言控制之下还能怎么样？

这是一种控诉，控诉着语言对人的异化。世界应该照亮起来，同时，也要拒绝将一切存在揭示在光天化日之下的强烈光能，一定要存留一些照不到的地方。更确切地说，在“因是”划定每一个观照主体地平线的约束下，谁也不应该，也不可能要突破这个划界，并占据超越的视域。这种试图无非是与“蓬艾之间”进行是非论辩的行径，无非是“滑疑”之耀²⁶。

《庄子》的“以明”意味着“葆光”。“葆光”的合法地位来自于它自觉其“因是”之处，自甘于是非轮转变换的无穷运动。这样，才可获得能够摆脱语言命名的暴力。《齐物论》中有“孰知正处，孰知正味，孰知正色”²⁷的慨叹。万物赖以生存的各种环境和嗜好都由“因是”而定，以何为“正”的普遍标准本来就没有成立的余地。

我们通过对《庄子》的阅读了解到，不是使用“玄”、“冥”和“块然”之类的非理性形容词的权宜办法，而是依靠理性的语言才能够把《庄子》中有关语言局限性的思想内容明白地昭示出来。《庄子》思想中论述语言局限性和临时性有关的内容这样才能让读者体会出来，也许是一种吊诡。因为贯彻理性诠释的结构反而把读者的视野引向不同于启蒙思想的《庄子》独特世界。

26. 王夫之也曾在《庄子解》中谓：“若三子存乎蓬艾之间，而与较是非，则尧与蓬艾类矣。”见王夫之《老子衍 庄子通 庄子解》，北京：中华书局，2009年，p. 98。

27. 原文如下：“民淫寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴惴恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食白藜，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦耆鼠。四者孰知正味？猿獭狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。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？”

6 小结

本文的出发点在于：从“看”和“听”这两种认知世界的官能的角度来试图探讨有没有另外一种认识方式和所认识到的世界图景。《庄子·齐物论》对语言辨识世界的功能有一种深刻的不信任。但这又不是在否定语言之后再设立一个超然于语言秩序的某种主宰性概念。如果我们承认“明”与“智”的可互换性的话，就知道《庄子》对语言的不信任不能等同于对知识的不信任，因为《庄子》始终强调“莫若以明”。但对语言的不信任，或者更确切地说，对语言临时性特点的阐发，也只能通过语言的实践来完成。我在本文中借助于清学眼光分析《齐物论》文本已经足以证明这一点。既然如此，不是完全否定掉语言，而是找寻另外一种语言的存在方式，才是重要的。应注意到，《齐物论》对语言的这种不信任并不是指语言的声音性质而言。“是非”、“彼是”等等对待观念不一定要诉诸声音，以汉字获得意义表达的这些语言更倾向于视觉。而声音或者听觉所涉及的对象与其说是诉诸语言的知识范畴，还不如说是发出声音的存在（生命）本身。可以说，在《齐物论》的叙述当中，听觉直接关系到对他者生存的关怀。

《庄子·齐物论》似乎在要求我们在“明”，即知识话语的指引下再想像出一种能够无限容纳他者生存的世界秩序。如果是这样，我们再也无法诉之于诸如“玄”、“冥”之类的两可之言，也不能以“是非”、“前后”、“东西”、“正反”等等简单对待的框架来对每一个存在着的“物”进行评判。至少，有必要的不是寻找并回到“东方思想”的“独特”，而是要在捍卫理性主义话语方式的基础上重新去审视一切既定话语。也许，能做到这地步的时候，才是可以听到“天籁”的时候了，而这个时候，“天籁”已经不会以当年的那种方式“指明真实”了。