

重思《齐物论》之“吾丧我”、“莫若以明”及“物化”

邹宇欣*

<目次>

- 一、“吾丧我”
- 二、“莫若以明”
- 三、“物化”
- 四、结论

一、“吾丧我”

“吾丧我”出现于《齐物论》开篇：

“南郭子綦隐几而坐，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？今之隐几者，非昔之隐几者也。子綦曰：偃！不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？汝闻人籁而未闻地籁，汝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，是惟无作，作则万窍怒号，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，謦者，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？”

* 新加坡南洋理工大学中文系

对于“吾丧我”，历来解释不一。郭象的注解是，“而荅焉解体，若失其匹配。……吾丧我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足识哉！故都忘外内，然后超然俱得。”¹⁾郭象认为“我”指主体，如果能够做到忘记自我的主体存在，那么忘记外界的客体存在又有什么可难的呢？他对“我”的解释主要还是指人的形体部分而言。成玄英的注疏是：“丧，犹忘也。……而子綦境智两忘，物我双绝，子游不悟。”²⁾又有钱穆先生引叶秉敬之语，言“吾丧我，与篇末物化相应。盖不见有物，物化而合为一我。不见有我，我丧而同乎万物。”³⁾这两种解释和郭象的注解意思相近，都将“我”解释为主体存在。今人李勉先生的解释承袭前人，但在对“吾”的解释上又有更进一步的贡献，他指出：“吾，子綦自称，我，指子綦之形体，此句言子綦今日忘自己之形体。即上文荅焉似丧其耦之谓也，盖子綦心游物外，浑然物化，故不见己存，能不见己存，则物无不齐，此齐物之由，即天下篇所谓‘在己无居：形物自著是也。’⁴⁾而陈鼓应先生在《庄子今注今译》中对“吾丧我”的解释有了更为大胆的突破，他将“我”解释为“偏执的我”，在这一点上，他的解释与姚鼐的“一除我见，则物无不齐”⁵⁾的释译相近。同时，陈鼓应先生对“吾”的理解也异于前人，他指出“吾指真我。由丧我而达到忘我，臻于万物一体的境界。与篇末的物化一节相对应”。⁶⁾他还引用了德清在《庄子内篇注》中的解释，即“此齐物以丧我发端，要显世人是非都是我见。”作为自己这一解释的旁证。⁷⁾另有高柏园先生的释译与陈鼓应先生相类，言：“即就丧其耦与吾丧我而言，此无疑是一工夫境界之展示。吾人之修养无他，即在去其彼此相对之偶，而无分别之成心以观万物之在其自己。若能丧其成心，所谓丧我，则彼此物我相待自去，而丧其耦自成。此外，‘丧其耦与吾丧我亦可视为一义。此即皆在去耦我之相待。……‘吾即真宰、真君，‘我’、‘耦即为成心。’⁸⁾由此可见，在对“吾丧我”的解释中，主要形成了两种观点：

1) 郭庆藩，《庄子集释》，中华书局，2004年版，p. 45.

2) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 45.

3) 钱穆，《庄子纂笺》，台北东大图书股份有限公司，1985年版，p. 8.

4) 李勉，《庄子总论及分篇评注》，台湾商务印书馆，1973年版，p. 60.

5) 钱穆，《庄子纂笺》，p. 8.

6) 陈鼓应，《庄子今注今译》，中华书局，1983年版，p. 35.

7) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 35.

8) 高柏园，《庄子内七篇思想研究》，天津出版社，1992年版，pp. 78-79.

吾	我
真我	偏见的我
自我	形体/ 作为主体的我 (从而达到忘记客观外界事物的境界, 即物我两忘)

前人对“吾丧我”的阐释大致不出上表所示之两类。通观先秦之作，可以肯定的是，“吾”与“我”意义不同，如：

“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”《易·系辞传上》

“俗人昭昭，我独若昏，俗人察察，我独闷闷……众人皆有以，我独顽似鄙。我独异于人，而贵求食于母。”《老子》

“道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？子路闻之喜。子曰：由也好勇过我，无所取材。”《论语·公冶长》

“子曰：‘吾有知乎哉：无知也，有鄙夫问我，空空如也，我叩其两端，而竭焉！’子闻之曰：‘大宰知我乎：吾少也贱，故能鄙事，君子多乎哉：不多也。’”《论语·子罕》

“吾悖，不能进于是矣，愿夫子辅吾志，明以教我，我虽不敏，请赏识之。”《孟子·梁惠王上》

凡此种种，均可例证“吾”、“我”之不同，可知“吾”是从自我的角度进行的称谓，而“我”是从他者的角度进行的指称。⁹⁾因此，历代注者将“吾丧我”中“吾”与“我”的意义区分开来解读的方式是正确的。惟众说不一之处在于，“我”之含义到底是指“偏执的我”，还是指“子綦之形体”，抑或是有其他解读。而只有对“我”形成正确的认识，才有可能进一步理解“吾”之含义所在。

经过细读重思，笔者以为，“丧我”应当包含两层含义，即忘却人之有关“精神”与“形体”两个部分，因此，就“我”而言，实际上指称的是具有并存关系的“精神之我”与

9) 对此《说文》的解释是：“我，施身自谓也；吾，我自称也。”朱桂耀言：“案清杨夏吉焚澜琐笔云：‘元赵德四书笺义曰：吾、我二字，学者多以为一义，殊不知就己而言则曰吾，因人而言则曰我，吾有知乎哉，就己而言也，有鄙夫问于我，因人之问而言也。’案赵氏所云就己而言，就认而言，盖犹今文法言主位受位也。”转引自陈鼓应《庄子今注今译》，p. 35.

“形体之我”。这一推断源于两处原文。

一处是南郭子綦“荅焉似丧其耦”一句。对于“荅焉”，《释文》中的解释是：“荅，解体貌，本又作荅。耦，本亦作偶。”¹⁰⁾成玄英疏“荅焉，解释貌。耦，匹也，（为）【谓】身与神为匹，物与我【为】耦也。子綦凭几坐忘，凝神遐想，仰天而叹，妙悟自然，离形去智，荅焉坠体，身心俱遣，物我（无）【兼】忘，故若丧其匹耦也。”¹¹⁾而司马彪则对“耦”做出了另一种诠释，认为“耦，身也，身与神为耦。”¹²⁾对此，郭象点评说，“同天人，均彼我，故外无与为欢，而荅焉解体，若失其配匹，未合丧我之义。司马云耦身也，此说得之。然云身与神为耦则非也。耦当读为寓。寓，寄也，神寄于身，故谓身为寓。¹³⁾他对“耦”的解释否定了其作为“匹配”的概念，而与俞樾相似，俞樾认为“偶当读为寓，寄也。即下文所谓吾丧我也。”¹⁴⁾近人李勉先生的释译融合了司马彪与俞樾的成果，他说，“荅与脱声近互通，荅焉：‘解体貌，耦亦作偶，神与形为偶，故耦指形体也，言南郭子綦荅焉如失其形体也，盖圣人外形骸，故其形静，荅焉若丧其形体也。下文谓心如死灰者，盖南郭子綦凝寂虚静，无所用心，故心似死灰也。俞樾谓耦应读为寓，寓，寄也，神寄于身，故身为寓。’俞樾之解亦通。”¹⁵⁾陈鼓应先生对这句话的解释是从一个意译的角度来进行的，他认为“荅焉，相忘貌。‘丧’，失，犹忘。谓似忘我与物之相对。按耦做偶，即匹对，通常解释为精神与肉体为偶，或物与我为偶。‘似丧其耦’，即意指心灵活动不为形体所牵制，亦即指精神活动超越于匹对的关系而达到独立自由的境界。”¹⁶⁾由此可见，对于该句解释上的分歧主要出自对“荅焉”和“耦”的理解上，由此形成以下三种不同诠释：

荅焉	耦
解体貌	偶，匹也
解体貌	同“寓”，寄也；形体/身体
相忘貌	偶，匹对关系

10) 王先谦、刘武，《庄子集解：庄子集解内篇补正》，中华书局，1987年版，p. 9.

11) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 43.

12) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 44.

13) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 44.

14) 王先谦、刘武，《庄子集解：庄子集解内篇补正》，p. 9.

15) 李勉，《庄子总论及分篇评注》，p. 60.

16) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 34.

三种解读似各有道理，不过笔者以为，对于这句话的理解应当从下文的“形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？”一句入手。这句话是子游就“荅焉似丧其耦”对子綦提出的疑问，意思是形体上固然可以使它像干枯的枝木一样，但是可以让心灵像熄灭的死灰一样安定吗？由此可以得知，“荅焉似丧其耦”应当是从“形体”与“心灵”，也即“精神”两方面来描述子綦当时“隐机而坐”的状态的。那么孰为“形体”，孰为“精神”？笔者认同《释文》等对“荅焉”做出的解释，即“解体貌”，这形容的是一种形体上软绵绵无力的放松状态，在《齐物论》中可以解释为子綦面无表情，形体放松，仿佛忘记了自己形体的存在。这是就“形”而言的。至于对“耦”的解释，笔者认同将其翻译成“偶”，也就是上文所指形体与精神为耦，物与我为匹的这样一种配匹关系。不过，笔者在此想要做一补充的是，从一个意译的角度来诠释，笔者以为“耦”所指的应当是与“荅焉”所代表之形体的另一面，也即精神。因此“荅焉似丧其耦”一句所描述子綦隐几而坐的样子应当是，既忘却了他的形体，也忘却了他的精神。前人所译，多指其“忘形”一面是不准确的，而成玄英《庄子疏》中有关“离形去智”、“身心俱遣”的释译应当是比较接近庄子的原意的。

综上所述，由于“吾丧我”一句是子綦回答子游关于“形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？”的提问，而这一提问又是对“荅焉似丧其耦”的引申，由上文笔者对此作出的有关“忘形与忘神”的解读可知，“吾丧我”中的“我”应当是指具有并列含义的“形体之我”与“精神之我”。当然，仅凭此点有孤证之嫌，通过细读重思，笔者发现下文有关“天籁、地籁、人籁”（后文简称“三籁”）之说，实则也是对“吾丧我”之内容作了形象化的解说。

有关“三籁”，《齐物论》借子游之口言“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已”指明“人籁”与“地籁”之内涵所在。唯有“天籁”，历来众说不一，论争不休。如宣颖所言“待风鸣者地籁，而风之使窍自鸣者，即天籁也。引子綦言毕。”¹⁷⁾ 对于“地籁”与“天籁”皆言“风使窍鸣”，所不同处在于被动与主动之区别，不过因为释译不清，读来依旧令人困惑。刘武在《庄子集解内篇补正》中案说：

17) 王先谦、刘武，《庄子集解：庄子集解内篇补正》，p. 10.

“此文以吹引言。风所吹万有不同，而使之鸣者，仍使其自止也。且每窍各成一声，是鸣者仍皆其自取也。然则万窍怒号，有使之怒者，而怒者果谁邪！悟其谁，则众声之鸣皆不能无所待而成形者，更可知矣，又何所谓得丧乎！‘怒者其谁’，使人言下自领，下文所谓‘真君’也。”¹⁸⁾

刘武的补正对“天籁”的阐释有其独到之处，他认为众窍鸣叫的成因其实源于“真君”的力量，与“地籁”的成因有所不同，在于这种力量既可以使窍鸣叫，也可以令鸣声自行停止，而不似前文所言风吹过后，“独不见之调调之刁刁乎？”

宣颖与刘武都肯定了“地籁”与“天籁”之间有所区别，但也有一类论者认为二者之间别无不同。如郭象注《庄子》说：

“夫天籁者，岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？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。天然耳，非为也，故以天言之。所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！而或者谓天籁役物使从己也。夫天且不能自有，况能有物哉！故天者，万物之总名也，莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。物皆自得之耳，谁主怒之使然哉！此重明天籁也。”¹⁹⁾

郭象认为，“天籁”同于比竹、众窍，与其他万物在一起，共同形成一个名为“天”的整体。其中，万物皆乃自己而然，更无他物使之然。这就是“天道”。成玄英在疏《庄子》的时候指出这种“自己而然”的形式就是“独化”，认为“春生夏长，目视耳听，近取诸身，远托诸物，皆不知其所以，悉莫辨其所然。使其自己，当分各足，率性而动，不由心智，所谓亭之毒之。”这就是“天籁”的大概含义。²⁰⁾ 不过，郭象的这

18) 王先谦、刘武，《庄子集解·庄子集解内篇补正》，p. 10.

19) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 50.

20) 成玄英在《庄子疏》中论说：“夫天者，万物之总名，自然之别称，岂苍苍之谓哉！故夫天籁者，岂别有一物邪？即比竹众窍接乎有生之类是尔。寻夫生生者谁乎，盖无物也。故外不待乎物，内不资乎我，块然而生，独化者也。是以郭注云，自己而然，则谓之天然。故以天然言之者，所以明其自然也。而言吹万不同。且风唯一体，窍则万殊，虽夏大小不同，而各称所受，咸率自知，岂赖他哉！此天籁也。故知春生夏长，目视耳听，近取诸身，远托诸物，皆不知其所以，悉莫辨其所然。使其自己，当分各足，率性而动，不由心智，所谓亭之毒之，此天籁之大意也。”见郭庆藩，《庄子集释》，p. 50.

一观点有其严重的缺陷所在，因为他借由“独化”来论证齐物之说，看不到万物之上有一种超然的根据所在，显然是纯现象主义的态度。²¹⁾

今人陈鼓应先生在《庄子今注今译》中对“三籁”进行的解释有承袭郭象、成玄英之处，他认为“人籁是人吹箫管发出的声音，譬喻无主观成见的言论。‘地籁是指风吹各种窍孔所发出的声音，‘天籁是指各物因其各己的自然状态而自鸣。可见三籁并无不同，它们都是天地间自然的音响。”他还引用了释德清所言“将要齐物论，而以三籁发端者，要人悟自己言之所出，乃天机所发。果能忘机，无心之言，如风吹窍号，又何是非之有哉！”作为旁证。²²⁾ 不过，笔者认为，德清所言仅是道出了《齐物论》中引用“三籁说”的目的所在，即要人“忘机”，要说“无心之言”，并没有指出“三籁”各自的含义，因此不能作为“三籁并无不同”的旁证。

而李勉先生对“三籁”的解释更为特殊，他认为“三籁”并不是指声音，而是指可以发声的某一具体媒介，比如人籁为比竹，地籁为众窍，天籁为风：

“此数句系子綦为子游解释天籁而言，子游已言明地籁为众窍，人籁为比竹，则此间子綦所答之天籁不当再以众窍而言之，考文意：天籁应是指风而言，证据有二，其一，上文子綦责子游未闻天籁，子游问以天籁之方，子綦答曰：‘大块噫气，其名为风。’是明言风为天籁。其二，下文云，夫言非吹也，王闿运解曰：‘言，人籁，吹，天籁也，’吹，指风而言，亦明言风为天籁也，且本段子游问以天籁，子綦亦答以夫吹万不同，吹，亦指风也。则此数句应解作：‘风吹声有万种不同，而万种之声皆由己而出，咸由自然，非有谁使其叫也，’按己应作己，自，从也，言声从己而出也，怒，叫也，盖风者，天地间自然之物，无待而自生，有谁使之叫？故万种叫声皆风自取也，地籁（众窍）则不然，非有风来不能生声，是犹有待于风也，子綦系以地籁比形体，天籁（风）比神，形体待神而动，亦犹地籁之待风而响，万风济，则众窍为虚，神凝，则形体如丧，故云吾丧我，子游不明圣人之道，重形而不重神，子綦凝神虚寂，原为圣人本色，而子游以为将死，故子綦举而喻之，庶其忘形适道。古圣人能舍生取义者，皆忘形骸之故也。此数句言风止则万物俱寂，复归齐一，以喻不辩则齐，与题名齐物论印证。”²³⁾

21) 高柏园，《庄子内七篇思想研究》，p. 75.

22) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 36.

23) 李勉，《庄子总论及分篇评注》，pp. 61-62.

李勉先生的解釋不拘前人所得，有其独到之處。然則令筆者持疑的是，若照此解釋，《齊物論》對人籟的描述意義何在？縱觀前對“天籟”的解釋，無不建立在脫離對“人籟”與“地籟”釋譯的基礎之上，李勉先生將“天籟”與“地籟”聯繫起來進行解讀，這是他具有跨越性的一步。遺憾的是，他仍然避開了對“人籟”與其他二者之間的聯繫，筆者認為，這是其可惜之處。

那麼，“三籟”之間到底是無存異意，還是各自不同呢？筆者認同後者。由於歷來對“人籟”的解釋鮮存歧義，因此在下文中，筆者將首先分析“地籟”與“天籟”之間的不同之處，然後再參照李勉先生的分析方法，將“三籟”之間彼此聯繫起來，討論《齊物論》述寫“三籟”之說的目的所在。

宣穎等人所言，指明“地籟”與“天籟”有所不同。然則二者的區別在哪裡呢？有王叔岷言：“夫萬竅怒號不同，此不齊也，而使萬竅怒號乃由於己，即萬竅各自成聲此齊也。”²⁴⁾筆者對此的理解是，“地籟”與“天籟”的不同之處在於“齊”與“不齊”之別，“地籟”的聲音是當風吹過不同的竅孔時，發出的聲音也不相同，這是就聲音之間的差異性而言的，因此謂之“不齊”；而“天籟”的聲音是萬竅根據各自自然的形態所產生的，是一種帶有“自然性”（各自為然）的聲音，這是就聲音之間在“性質”上的相同性而言的，因此謂之“齊”。

值得注意的是，歷代學者在討論“天籟”的時候，都強調了“風”吹孔竅之意，如上文的宣穎。這大概源於《齊物論》原文中的“吹萬不同”句。這樣的解釋很容易造成對“地籟”與“天籟”的混淆，因為以此來看，二者都是“風吹孔竅”。這大概也是陳鼓應先生等人認為“三籟”無不同的原因之一。那麼對於“天籟”到底應當作何理解？筆者在此想借鑒郭象論述中的部分觀點進行闡釋。

在上文所引中，郭象認為，天籟不是“別有一物”，它与“人籟”中的比竹，“地籟”中的眾竅，加上世上一切存在的東西共同組成一個整體，此謂之“天”。在這個整體中，一切事物都是自然地存在著的，有就是有，沒有就是沒有，“我既不能生物，物亦不能生我”，“我”與“物”都沒有一個產生的根源所在，更不能衍生出新的物體。那麼“我”與“物”是從哪裡來的呢？都是“自生”，自然存在的。萬物都順應自己的自然屬性而存

24) 王叔岷《莊子校詮》（上），中華書局，2007年版，p. 48.

在，这就是“天然”。天然不是人造的东西，当然也不能理解成“天”使之然，因为天“不能自有”，也不能衍生其他的物体，“天”只是万物的总称罢了。总而言之，万物各自的存在与发展不受任何外界力量的支配，这就是“天道”。而“天道”也就是在“重明天籁”。

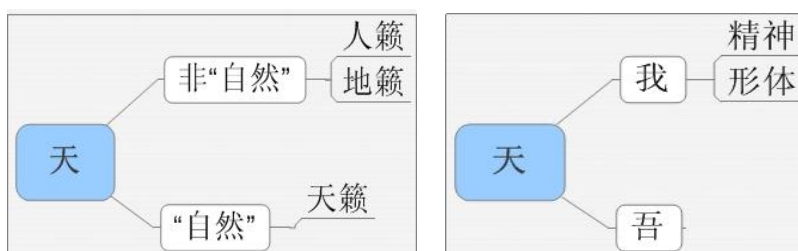
根据郭象的解释，笔者认同所谓“天籁”，它与“人籁”和“地籁”共处在一个称为“天”的整体当中，不过笔者并不认同郭象以“独化”来“齐物”的纯现象主义说法，而是认为“天籁”与“地籁”、“人籁”有所不同。同时，笔者也认同“天籁”的重点在于“天”字，所不同的是，虽然产生“天籁”的源头并不是诸如产生“人籁”的人吹箫管呼出的气体，也不是产生“地籁”的“大块噫气”（风），但却是一种具有“超越”、“超然”特质的，不可名状的力量在指使。事实上，有关“三籁”的不同，钟泰早已有所关注，他说：“‘人籁’、‘地籁’、‘天籁’，虽分三名，而所欲发明者，亦惟天籁而已。顾天籁非语言文字所可模拟状绘，不得已因托与地籁而言之。”²⁵⁾又言“不知地籁有作止，而天籁无作止”²⁶⁾强调了天籁与地籁、人籁之间的不同，也道出了其具有“超越”特质的不可名状性。而牟宗三更是将这种“非语言文字所可模拟状绘”升华为“境界说”，他认为，“天籁并非一物，只是一‘意义’，一‘境界’。此意义，此境界，即就吹万不同之自己、自取、而暗示之，故即‘自然’也。‘自己而然，谓之天然’。背后并无一怒发之者使之如此。”²⁷⁾不过，在笔者看来，无论“天籁”到底是声音，还是境界，有一点可以肯定的是，它是一种别于地籁和人籁，并超越于二者之上的“存在”。因此，笔者认为，有关“天籁”的说法应当将郭象与刘武二人的解释融合在一起更为适当，即天籁是与地籁、人籁有所不同，并存于“天”这一万物整体中，由“真君”、“真宰”等具有超越性力量主宰的并高于人籁、地籁的声音或境界。

“三籁”说在《齐物论》中看似突兀，实则不然。笔者认为，“三籁”之说恰是对“吾丧我”一句的形象解说，见下图左、右所示。

25) 钟泰，《庄子发微》，上海古籍出版社，2002年版，p. 28.

26) 钟泰，《庄子发微》，p. 30.

27) 牟宗三，《才性与玄理》，台北学生书局，1975年版，p. 198.



图左所示，万物一体成为没有穷尽概念的“天”，在“天”这个整体下，包含着“自然”（各自为然）与“非自然”两种对立统一的“存在”。其中，“人籟”与“地籟”由于都是借助外力所产生而隶属“非自然”的“存在”；而“天籁”的背后是一种超然的力量所在，“使其自己也”，因此隶属“自然”的“存在”。图右所表示的依然是在“天”这个整体概念下，包含着“我”与“非我”，即“吾”的对立统一关系。“我”由表示客观存在的“形体”与表示主观性的“精神”所组成，而“吾”则是代表了超然于“我”之外，也即去除了形体与带有主观性精神的部分。

显而易见，图示清楚地表明了“吾丧我”与“三籟”之间的关系：“我”对应的是“三籟”中的“非自然”的部分，“吾”对应了“三籟”中有关“自然”的部分。进而言之，笔者认为，人籟，人吹比竹发所发出，是一种人工的声音，在《齐物论》中所寓的是“我”之带有强烈主观认知色彩的精神部分；地籟，风吹孔窍所发出，是客观世界的产物，寓“我”之形体部分；至于“天籁”，是由“真君”、“真宰”等具有超越性力量主宰的并高于人籟、地籟的声音或境界，在文中寓不受主、客观牵制影响之“吾”，是超越了形体和精神之“真我”。因此，笔者认为，庄子在此实则是借推崇“天籁”来说明自己关于抛却了形体和带有主观性精神的“我”，留下一个纯正的“真我”即“吾”的思想。

综上所述，通过对“荅焉似丧其耦”以及“三籟”的重新思考分析，笔者认为，庄子“吾丧我”一句，提倡忘却的是“形”、“神”两个部分，而在下文中，庄子通过对“莫若以明”与“物化”的论述来分别表明去除“神”“形”，从而达到“忘我”的两种方式。

二、“莫若以明”

“以明”或“莫若以明”在《齐物论》中曾经出现过三次，因其重复性引起历代学者的讨论。其释译，归根结底大致分为两类。一类指“以本然之明照之”，比如李勉先生认为，“莫若以明，谓不如照以本明，本明者，原道也。”²⁸⁾ 傅佩荣先生的解读是，“如果以明就会知道一切是非都是相对的。是非有时是出自立场观点之不同，有时是由于语词使用之疏忽，有时是因为现实利害之冲突，有时则只是缘于义气之争而已”，因此“不如以清明的心去观照一切”。²⁹⁾ 陈鼓应先生的解释与傅佩荣先生类似，认为“不如用明静之心去观照。”³⁰⁾ 同时，他在《庄子今注今译》中也引用了一些学者对“以明”的解释，比如王先谦说“莫若以明者，言莫若即以本然之明照之。”唐君毅说：“去成心而使人我意通之道，庄子即名之曰‘以明’。”劳思光认为，“庄子认为儒墨各囿于成见。而欲破除彼等之成见，则唯有以虚静之心观照。”陈启天言“莫若以明，谓不如超出彼此是否之上，而以大道兼明之”等等，之后陈鼓应先生又进一步解释说，“各解以劳说为是，‘以明’当是从‘心’上下去障去蔽的工夫，指去除自我中心的封闭而排他的成见。用现代的语言，‘以明’便是培养开放的心灵。”³¹⁾

还有一类有关“以明”的解释是从老子的角度来考察，比如杨国荣言：“庄子强调明大道（《庄子·天道》）、‘正则静，静则明，明则虚’（《庄子·庚桑楚》）、‘莫若以明’（《庄子·齐物论》），等等，此‘明’与《老子》‘知常曰明’之‘明’在合乎统一之道这一点上，无疑前后相承。”³²⁾ 曹础基认为，“明，即《老子》‘寔命曰常，知常曰明’之‘明’。懂得追溯到根本的虚无之道那里去，就什么是非、真伪都解决了。”³³⁾ 二者都认为庄子的“明”实际上是继承了老子所言的“明”的含义，这是从老庄思想的关联性上进行的解读。

28) 李勉 《庄子总论及分篇评注》，p. 67.

29) 傅佩荣 《傅佩荣解读庄子》，立绪文化事业有限公司，2001年版，p. 29.

30) 陈鼓应 《庄子今注今译》，p. 53.

31) 陈鼓应 《庄子今注今译》，p. 53.

32) 杨国荣 《庄子的思想世界》，北京大学出版社，2006年版，p. 73.

33) 曹础基 《庄子浅注》，中华书局，2000年版，p. 21-22.

尽管各说不一，又似乎各有其理，不过笔者依旧认为，对“以明”的解读应当从庄子为什么会提出“以明”，即“以明”所针对的对象是什么这个方面来考察。《齐物论》中“以明”的三处原文如下：

“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。”

“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，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。”

“是非之彰也，道之所以亏也。……是故滑疑之耀，圣人所图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。”

显而易见，无论“以明”作何解释，可以肯定的是，它的提出是由于“是非”，同时也是为了去除“是非”。然则“是非”源于何处？《齐物论》言“是非”源于“成心”：

“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！”

有关“成心”，陈鼓应先生的解释具有代表性，他指出“成心”就是“成见”，认为“成心”在《齐物论》中是个很重要的概念，物论之所以自我中心，引发无数主观是是非非的争执，产生武断的态度与排他的现象，归根究底是由于成心作祟。”同时，陈先生也引用了成玄英的解说作为旁证：“执一家之偏见者，谓之‘成心’。”³⁴⁾ 李勉先生也认为，“成心犹成见也，‘成见’者，以己意为是也，即所谓主观也。”³⁵⁾ 可以说，尽管历代学者从正、负两方面对“成心”已有的不同说法可归纳为三种，³⁶⁾ 但其负面意义目前已经得到了大多数学者的认可。

那么“成心”又是如何形成的呢？笔者认为三次“以明”的出现实际上是对应了“成心”

34) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 50.

35) 李勉，《庄子总论及分篇评注》，p. 66.

36) 有关历代“成心”说的注解，参见谢明阳，《〈齐物论〉“成心”旧注述评》，载《东华汉学》，2005年第3期 pp. 23-49.

形成的三重维度。

第一重维度是不知“道”。《齐物论》在描绘了各家“大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹”，彼此争论不休，各执一词的情态后，提出“喜怒哀乐，虑叹变愁，姚佚启态；乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌”的问题。为什么会“莫知其所萌”呢？《齐物论》在后文解答到，因为是不知那个“可行已信，而不见其形，有情而无形”的“真宰”。

有关“真宰”，傅佩荣先生认为是指“真正的主宰，比喻道。”³⁷⁾ 李勉先生在《庄子总论及分篇评注》中虽然没有专门对“真宰”做出解释，但却指明“真君”的含义，即“主宰者，指道而言，按庄子据此以明上文所云世上万物各具其能，而莫能相治，故万物间必另有主宰之者。”³⁸⁾ 而陈鼓应先生则对此二人的解释做出全然的否定，他认为“真宰”即“真心（身的主宰）；亦即真我。各家解真宰为造物、‘自然或道误’。”³⁹⁾ 笔者认为，陈鼓应先生对“真宰”的翻译乃是受了上文对“乐出虚，蒸成菌”的翻译的影响。陈先生将这句译为“（上述种种情态）好像音乐从虚器中发出来，又像菌类由地气的蒸发而成一样。”因此，得出由此种种情态形成的“我”不是真实的我，而是“假我”。⁴⁰⁾ 事实上，笔者以为，“乐出虚，蒸成菌，日夜相代乎前，而莫知其所萌”一句应当是与下文的“非彼无我，非我无所取”联系起来解读。庄子籍此是想表明，实出于虚，虚也出于实；实虚交替发生，却不知道它们正在发生交替。而一旦悟到这种交替的情状，就可以明白它们之所以发生的根由了。

那么“真宰”到底是什么呢？《齐物论》言，“非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知所为。”郭象认为，“彼，自然也。自然生我，我自然生。故自然者，即我之自然，岂远之哉！凡物云云，皆自尔耳，非相为使也，故任之而理自至也。万物万情，趣舍不同，若有（一）真宰使之然也。起索真宰之踪迹，而亦终不得，则明物皆自然，无使物然也。今夫行者，信已可得行也。不见所以得行之形。情当其物，故形不别见也。”⁴¹⁾ 可见“真宰”实际上是使万物皆成自己的一种“力量”或者“存在”。不过，

37) 傅佩荣 《傅佩荣解读庄子》，p. 27.

38) 李勉 《庄子总论及分篇评注》，p. 65.

39) 陈鼓应 《庄子今注今译》，p. 47.

40) 陈鼓应 《庄子今注今译》，p. 45.

41) 郭庆藩 《庄子集释》，p. 56.

笔者认为，一些论者，比如陈鼓应先生将“彼”翻译成“上文所述的种种情态”⁴²⁾或者郭象认为“彼”代表“自然”的说法似有不妥，有些过于复杂，“彼”仅是互为彼此对立统一关系之“彼”“我”之“彼”。因此这句话笔者认为应当翻译为“没有彼就没有我，没有我（彼）就没有办法显现它的存在。原文在“非我”后面大概是省略了一个“彼”字。也正因为如此，笔者认同郭象所言，“真宰”即为具有超越性的，“有情而无形”的“自然”，抑或言“道”，而“道”的特性之一是有着凌驾于万物之上的地位。同时笔者也认为，“真宰”和“真君”是已经超出了人的精神与肉体存在的“第三空间”内的“存在”。无论求得“真宰”或“真君”的存在与否，对它本身是不能有所增减的。

“道”的这种超然性决定其存在不以任何条件为转移，因此人一旦禀受成形体，就开始了形体损耗，最后走向死亡的过程，没有什么是可以制止的。在这个过程中，“道”始终贯穿，只是人不自知，更不知“道”。他们看不到有“生”便有“死”，也看不到有“成”必有“毁”，更看不到人的肉体衰老死亡后，精神也随之销毁，所以“终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归。”他们总也只是看到事物的一部分，却看不到与之相互对立统一的另一部分。也正是因为此，人们在认识评价事物的时候才会有了带有个人评价标准的主观认识，也因此有了“成心”之说。所以《齐物论》言，“道隐于小成，言隐于荣华。”所谓“小成”与“荣华”，都是指主体只追求片面的部分，而这都是因为主体不知“道”，不明“道”所造成的。所以，与其执意“欲是其所非而非其所是”，不如“莫若以明”。

第二重维度是不“知己”知“彼”。人为什么会不知“道”？为什么会只看到片面的部分，从而造成引起“是非”的“成心”？起因源于人的不“知己”知“彼”，不能从一个整体的、全面的角度来考虑看待问题。

《齐物论》言，“物无非彼，物无非是。”物没有不是作为“彼”的，也没有不是作为“此”的，宇宙中的事物非彼即此。因此，从整体而言，从“彼”的方面解释不到的，从“此”这个方面就可以解释。这句话实际上是承接上文“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”而言的。那么为什么可以这样呢？庄子论述了“彼”与“此”之间的关系，即“彼是方生”，“彼”与“此”是相对而生的，万物的存在都是随起随灭，随灭就随起；“可”

42) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 46.

能够转向“不可”，“不可”也能够转向“可”。对此，笔者认为，“彼”与“此”之间，“生”与“死”之间，“可”与“不可”之间都是一种可以互相转化的关系，庄子在这里再度重复了他在《逍遥游》中所阐述的有关“化”的思想，并且，这种“化”的状态一如“道”的存在，“是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。”而这种转化所造成的结果是，“彼”、“此”不分——“果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。”因为“彼”的转化是无穷的，“此”的转化也是无穷的；“是”的转化是无穷的，“非”的转化也是无穷的，而这种无穷性正是造成人只见“此”不见“彼”，见“是”不见“非”，只看到事物片面的、一部分的原因，也因此形成了带有主观偏见的“成心”。如果想要避免这种“只见树木，不见森林”，只看片面，不见整体的情况，则“莫若以明”。

第三重维度是没有遵守“道”，没有以“道”来指导个人的言行与思想。《齐物论》在此引用了当时辩者间流行的“指”、“马”论题，历来各家对这一处的解释都很复杂，比如陈鼓应先生指出在有关“马”的论题中，“马”的同一符号型式出现了六次，但在不同的文字系络中，意指不同；即其中有四个“马”字是指白马而略去了“白”字。其句义当是：“以白马解说白马不是马，不如以非马来解说白马不是马。”而有关“指”的论题，与“马”的论题解释近似。然后，陈先生以符号的形式来进行概括，即“从A的观点来解说A不是B，不如从B的观点来解说A不是B。从上文来看，A即‘此’或‘我’，B即‘彼’或‘他人。’”同时，陈先生也引用了前代各家对《齐物论》中“指”、“马”议题的论述，并指出各家的解说“含混而分歧”。⁴³⁾ 而李勉先生的解释更是达几百字之多，⁴⁴⁾ 在此不做赘引。

笔者赞同陈鼓应先生的观点，即“庄子的意思不外是说：从‘此’的一方作衡量的起点，不如反过来从‘彼’的一方作衡量的起点。”同时，笔者也认为，各家陷入了对“白马非马”、“指与非指”论题本身的纠结是造成观点混乱的一个重要原因。其实庄子所要表达的思想很简单，他在论述物的“彼”、“此”关系时有一句话：“自彼则不见，自此则知之。”所谓“指”、“马”的例子，不过是从另一个角度来表达这句话的意思。实际上通过长久以来各家在这句话上的纠缠不清，也显示了人们将庄子本来非常简洁明了的思想复杂化的思维方式。进而言之，由于“物无非彼，物无非此”，“指”与“马”也不过如

43) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 59-60.

44) 李勉，《庄子总论及分篇详注》，p. 68-69.

此，因此“天地一指也，万物一马也”。

自“以指喻指之非指”至“万物一马也”，笔者认为庄子实际上是提出了一个关于“守道”或者说是“实践道”的观点，即人在认知万物的时候，应该有一个“道”的观念，做到既见“此”，也见“彼”，这是在前两层形成“成心”的维度的基础上进一步提出来的。庄子言，在这个世界上，任何事物，可，有它可的原因；不可，有它不可的原因；是，有它不是的原因；不是，有它不是的原因。“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。”这句话，陈鼓应先生在《庄子今注今译》中的解释是：一切事物本来都有它是的地方，一切事物本来都有它可的地方。没有什么东西不是，没有什么东西不可。⁴⁵⁾陈先生将“固”翻译成“本来”的意思，不过笔者认为这样的翻译有些不妥。因为按照陈先生的翻译，与下文“故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一”一段在内容的衔接上有些突兀，语句不通顺。笔者以为，“固”在此应做“固然”，“虽然”讲，这句话应译为，“物虽然有它是的地方，物虽然有它可的地方，（但是），没有物（是）不是，没有物（是）不可。意为物包含是‘与不是’，‘可’与‘不可’的部分。这与前文“天地一指也，万物一马也”相互呼应。所以小草和大木，丑陋的女人和美貌的西施，以及一切稀奇古怪的事情，道理的观点都可以通而为一。至于万物有分必有所成，有所成就必有所毁。所以一切事物从通体来看就没有完成和毁坏，都归复于一个整体。这是前文“可行已信，而不见其形”的“真宰”或者说“真君”在主导。

既然万物已经归一，那么辩者们竭尽心力，以己之“是”去非彼之“是”来求得别人对自己观点的认同，以此想当然地得出事件的确切的、唯一的结论，这是在违背“道”的原则。真正的智者，应当不固执己见，因任自然，寄寓在事物各自的功用上，遵守“道”的规律。所以说，“是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。”有关“两行”，笔者认为应当解释为：因此圣人将是与非“混合”起来（彼此之间无界限来看待）保持事理的自然均衡，这就叫做“两行”。这里有两层意思，一是承认有“是”、“非”两个对立面；二是承认去除是非界限，混为一体的自然均衡，即“天钧”。笔者认为，有些论者，比如陈鼓应先生对“两行”的解释，即“两端都可行，即两端都能关照到”以及他所引述的王先谦的观点：“物与我各得其所，是两行也。”⁴⁶⁾都只是观照到了“两端”

45) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 65.

46) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 65.

之意，却忽略了联系上下文而产生的“浑然无界限”之意，因为“是”就是“非”，“非”也即“是”，“彼”就是“此”，“此”也就是“彼”——“凡物无成与毁，复通为一。”

“两行”是庄子思想中非常重要的一部分，是去除“成心”的一种重要方式，更是对“道”的实践方式，也是实践了“道”以后的结果。如果做不到“两行”，就会像昭文、师旷、惠子三人一样，最终迷失在公孙龙提出的那个片面夸大事物差别，把具体事物属性之间的联系绝对割裂开来的“坚白论”当中。所以，为了避免这种情况发生，人应该“为是不用而寓诸庸”，这就是遵守“道”的行为，也就是用“以明”来去除“成心”的方式。

通过上文的论述，笔者认为庄子阐述了造成“成心”的三重维度，指出“莫若以明”是去除“成心”的一种重要方式。想要做到“两行”需要两个认知上的条件，那就是认清事物有“彼”、“此”之分的同时，也要懂得“复归于一”的道理。笔者认为，这两个认知条件之间是有顺序之分的，即认知“彼此”在前，懂得“复归于一”在后。只有明白了“复归于一”的道理，才能消除事物彼此之间的界限，达到浑然天成的自然状态。因此，所谓“莫若以明”的“明”字，笔者认为，指的就是片面夸大事物差别，忽视彼此之间联系的“坚白论”，“明”即“界限”，“以明”就是去除看待事物之间差异的观点，履行道通为一的原则。做到“以明”，便可去除“成心”，也就能做到忘却“我”之带有主观偏见的“精神”部分。而至于“我”之形体部分，庄子通过对“物化”的讨论作出了相应的阐释。

三、“物化”

“物化”一词在整部《庄子》中出现过十余次，分别是《齐物论》、《天地》、《天道》、《达生》和《则阳》等篇。由于出现时的语境各异，因此含义也不尽相同。本文在此仅考察《齐物论》中所出现的“物化”一词及其含义。

“物化”在《齐物论》中仅出现一次，即该文的结尾处：

“昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶则必有分矣。此之

为物化。”

有关庄子的“物化”思想，前代具有代表性的阐释有郭象言：“夫时不暂停，而今不遂存，故昨日之梦，于今化矣。死生之变，岂异于此，而劳心其间哉！方为此则不知彼，梦为胡蝶是也。取之于人，则一生之中，今不知后，丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生之可乐，死之可苦，未闻物化之谓也。”⁴⁷⁾ 郭象以玄学观解读庄子的思想，认为人生如梦，变幻莫测，将“物化”解读得颇具消极色彩。又有成玄英的“物理之变化论”，言“夫新新变化，物物迁流，譬彼穷指，方兹交臂。是以周蝶觉梦，俄顷之间，后不知前，此不知彼。而何为当生虑死，妄起忧悲！故知生死往来，物理之变化也。”⁴⁸⁾ 成玄英之“物理”说，将“理”等同于庄子“道”的思想，认为生与死，彼与此都是天下之自然常态，这是他与庄子思想相通的地方，不过成的论述只涉及到了“化”之“外在”的部分，忽略了其关于“内在”的含义，这是他的不足之处。另有陈景元的“气化”说，言“周蝶之性，妙有之一气也。昔为胡蝶乃周之梦，今复为周，岂非蝶之梦哉？周蝶之分虽异，妙有之气一也。夫造化之机，精微莫测，倥能如此，则造化在己而迁于物，是谓生物者不生，化物者不化。”⁴⁹⁾ 这一解释与成玄英提出的“理”和庄子本人的“道”说类似，且笔者认为，陈的说法与庄子有关“物无非彼，物无非此”，“非彼无我，非我无所取。”“若有真宰，而特不得其朕”的说法有着异曲同工之处。再有就是慧远从佛教的角度对“物化”所进行的阐释：“神也者，圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。有情则可以物感，有识则可以数求。数有精粗，故其性各异；智有明暗，故其照不同。推此而论，则知化以情感，神以化传；情为化之母，神为情之根。”⁵⁰⁾ 慧远以“神”来解释庄子的“道”，指出“神”可以“感物”但是本身却不是“物”，是超然于“物”而存在的，它既无穷也永生不灭。但是，这种从佛教角度进行阐释的缺陷在于，慧远所论的“神”，也即佛教中的“神”的概念，带有浓厚的宗教色彩，这与庄子“道”的思想中的存在主义观念背道而驰。时至近代，曹础基先生的解释更为直白：“大道能产生一切，变化一切。”

47) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 113.

48) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 114.

49) 崔大华，《庄子歧解》，中州古籍出版社，1988年版，pp. 108-109.

50) 慧远《形尽神不灭论》，收入《弘明集》卷5，上海古籍出版社，1991年版，p. 32.

“变成各种物象就叫做物化。”⁵¹⁾ 笔者认为，曹先生的解释指明了“道”超然于万物的方面，但是忽略了“物化”过程中“万物终于道”的一面，有倾向“单向思维”之嫌。另有陈鼓应先生将“物化”翻译为，“意指物我界限消解，万物融化为—。”⁵²⁾ 这一解释，从目前学术界的接受程度来看，是比较受到广泛认可的。

尽管众说纷纭，笔者依然认为对于“物化”的解读方式实在是可以参照清代林云铭《解庄杂说》中的分析视角，其言：“《庄子》旨近老氏，人皆知之；然其中或有类于儒书，或有类于禅教。合三氏之长者，方许读此书。”“《庄子》为解不一，或以老解，或以儒解，或以禅解。究竟牵强无当，不如还以庄子解之。”⁵³⁾ 林云铭看到了众家在解读《庄子》时以儒、老、禅作为旁证进行分析的方式以及这些方式在解读过程中产生的弊病，从而提出了大意为从《庄子》中来，到《庄子》中去的新的解读方式，颇有些“解铃还须系铃人”的意味。同时，这也为笔者在下文的分析提供了一条可供参考的途径。

“物化”在《齐物论》中的位置出现在文末，根据前文一以贯之的论述结构，笔者认为“物化”当是对前文论述对象的一个总结。因此，笔者意以“文本细读”的方式，考察前文与“物化”之间的论述关系，从而进一步思考“物化”在《齐物论》中所要表达的思想。

前文“吾丧我”中，笔者论证“我”之“神”、“形”二重含义。有关“成心”之说，针对的是“我”之“神”。“成心”说中有一句话，“其形化，其心与之然”，有些论者借此认为，《齐物论》中所言之形、神之间的关系是不平等的，抬高精神，贬低形体。比如陈鼓应先生将这句话翻译为“人的形体逐渐枯竭衰老，而人的精神又困缚于其中随之销毁。”⁵⁴⁾ 对此笔者不敢苟同，笔者以为，《齐物论》中所言之“形”、“神”之间，是一种平等的，相互对立统一于“天”下的关系。同时，笔者也认为，这句话恰是解答齐物之谜的“题眼”，也是打开谜团的一把钥匙——这或可理解为《齐物论》一文中有关“形”、“神”的论述是绞糅杂错在一起的。这并非是一种无根据的臆测，譬如有关“我”

51) 曹础基《庄子浅注》，p. 39.

52) 陈鼓应《庄子今注今译》，p. 92.

53) 谢祥皓、李思乐《庄子序跋论评辑要》，湖北教育出版社，2001年版，p. 327, p. 300.

54) 陈鼓应《庄子今注今译》，p. 49.

之“形”，《齐物论》言，“一受其形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫能止之，不亦悲乎？”意思是说，人一旦禀受成形体，即使没有死亡也是在慢慢消磨，体验形体耗尽的一个过程。和外物接触便互相摩擦，驰骋追逐于其中，而不能止步，这不是很可悲的事情吗？由于这段话被“掩藏”在有关“成心”与“莫若以明”的段落中，所以历来为论者所忽视，也因此导致了论者忽略对“吾丧我”中有关“形”的部分的一些思量。不过，这种论述上的相互交杂，倒也应和了庄子“非彼无我，非我无所取，是亦近矣，而不知所谓使”的论述。

另外，《齐物论》主体部分的行文从表面上看有一个特点，就是相似论述的重复出现，比如“道”的“有情而无形”以及“彼、我”之辩等等。因此，有些论者认为后面的重复是对前文的分条阐述，比如李勉先生认为，《齐物论》从开篇至“无适焉，因是己”处，“齐物论正文至此已完，以下乃分条论列，申诉前旨。”⁵⁵⁾ 不过，在笔者看来，李勉先生的解释有自相矛盾之处，因为他在《庄子总论及分篇评注》中言，“本篇（《齐物论》）多精至语，其精至者，在忘我；忘我，故能物我无间；物我无间，故能齐一，南郭子綦之吾丧我，庄周之化为蝶，皆忘我之谓也；忘我而后能无物我之分，则一切是非利害，贵贱生死，不入胸次，其气浩然与天地精神往来。”⁵⁶⁾ 又言，“孟子谓物之不齐，物之情也，孟子唯知物象之形，不知至人之心，故云不齐，又好辩而动怒，……。”⁵⁷⁾ 这里实际上是李勉先生承认“我”之分为“形”、“心”两处。而《齐物论》前文多在阐述“成心”之说，也即人的主观意识形态问题，较少涉及到“形”的部分，以庄子的论述方式来看，应当不会犯这样头重脚轻的错误，因此，有关“形”的论述应当是在文章的后半部分。所以，笔者认为，后文对前文的重复正是以“形”应“神”，以客观回应主观的表现，而这种回应恰恰也体现为三重维度。

第一重维度是客观上的“道不可言”对主观上“不知道”的回应，从而提出“不辩之言”的应对方式。在庄子的思想中，“道”具有不可言说的特点。其原因首先在于“道”是无穷的：“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。”这个过程连续不断，无穷无

55) 李勉 《庄子总论及分篇评注》，p. 77.

56) 李勉 《庄子总论及分篇评注》，p. 59.

57) 李勉 《庄子总论及分篇评注》，p. 59.

尽。其次在于“道”的普遍性：秋毫、大山、殇子、彭祖，有物的地方，“道”必然存在。再次是“道”的超越性：“道”超然于万物，主宰万物，将万物统一于自然当中，最终为“一”，这就是“天地与我并生，而万物与我为一。”

“道”的不可言说性是从客观的角度来指出的，至于人的主观性上，《齐物论》在“成心说”部分将人的“知”分为四种，⁵⁸⁾ 第一种是“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。”言“知”的最高境界是宇宙初始未曾形成万物时；第二种是“以为有物矣，而未始有封也。”言“知”的次一层境界是知道有物的存在而不分界域；第三种是“以为有封焉，而未始有是非也”。言“知”再低一层的境界是知道物彼此之间的界域，但不计较是非；第四种是“是非之彰也，道之所以亏也”。言“知”的最低层境界是过于关注是非而造成“道”的亏损。因此对于“圣人”而言，其行为大致游离于前三种“知”：

“知”的类型	“圣人”的行为
“有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。”	“六合之外，圣人存而不论。”
“以为有物矣，而未始有封也。”	“六合之内，圣人论而不议。”
“以为有封焉，而未始有是非也。”	“春秋经世先王之志，圣人议而不辩。”

显而易见，第四种“知”不是“圣人”的行为，而是“众人辩之以相示也”的表现。因为“道”的无穷性、普遍性和超越性，而人的“知”无法全面地观照到“道”，其结果就是引起“道”的亏损。

人对“道”的非全面观照的表现之一即是“言”的产生。《齐物论》言：“言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。”庄子认为，人的言论与风吹等自然现象不同，是人的思想认识的一种外在表现，是受到人的内心以及外界社会环境共同制约影响的结果。又言“言未始有常”，意为言语本身是没有定说的，受“成心”影响“而有其畛”，产生左、右，伦、义，分、辩，竞、争的界限，每个人都根据各自的经验而言说自己的观点，却不知道自己的言说有涉及到的地方，就有涉及不到的地方。于是，可以推

58) 章启群，《论郭象对〈庄子〉自然观的超越》，载《原道》第六辑，1999年。

知，庄子认为，作为万物本源的“道”是不可言说的，正所谓“道昭而不道”，而沉溺于辩论是非的人对于“道”的存在又是不能“知”的，这一方面来自于“道”本身的超然性，另一方面也来自人本身在认知方面的局限性。因此，庄子提出了一个方法——“去言”：“孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。”

但是，引起笔者注意的是，以往对于庄子“去言”思想的理解，很多学者存在一个误区，认为庄子的“去言”是“以取消语言的客观性、社会性为代价夸大了语言的主观性、个人性。”认为所谓“去言”就是“不言”。事实上，在《齐物论》中，“存”、“论”、“议”、“辩”四个字的含义是不同的，通过上表显示来看，庄子不提倡的是“辩”，即产生是非、八德的根源。“辩”来自“成心”，而“成心”是庄子所摒弃的行为。庄子的“不言”仅是针对“大辩”（“大辩不言”），因为“言辩而不及”。因此，笔者认为，庄子的意思在于，常人应当学习圣人那样，或“存而不论”，或“论而不议”，或“议而不辩”。人若想到达“天府”的境界，需要明白两个道理：“不言之辩”（去除言语中与他人辩论是非的形式）以及“不道之道”（明白“道”是不能说出来的）。不辩之言，就是去除了成心之言，人只有上升到这种境界，内心才会无论注入多少都不会溢满，无论倾出多少都不会枯竭，才会获得“葆光”。

第二重维度是客观上的“没有共一的标准”对主观上“不知彼与此”的回应，从而提出“齐生死利害”的应对方式。在前文对“成心说”的阐释中，《齐物论》言，“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。”因为人有成心，也便因此而有了是非观念，根本原因在于人在彼、此之间，只知其一，不知其二。不过从客观的角度来讲，造成人认识上的偏差的一个因素在于，正如《齐物论》所承认的那样，万物之间是存在差异性的，没有一个共一的标准。导致人在湿地里腰痛的原因不适用在泥鳅的身上；引起人爬上高树惊惧不安的原因不适用在猿猴身上；那么哪一种原因才是更为标准的呢？同样道理，对于人、麋鹿、蜈蚣和猫头鹰来说，谁吃的食物才可以称得上是美味呢？类猿动物、鹿、鱼以及毛嫱、西施，哪个可以算得上是美丽的呢？正因为无法按照一个共同的标准来辨别言说，所以王倪认为自己“不知利害”。文中啮缺有一句话，言“子不知利害，则至人固不知利害乎？”笔者认为这句话中两个“不知”的含义有所不同，前一个

“不知”意为王倪由于认知所限，只能从个人的经验和观念出发，却无法知道其他物种衡量事物的标准。而后一个“不知”是从圣人的境界出发，有顾及，考虑到的意思。因此，《齐物论》借王倪之口，指出圣人摒除、忽视生死、利害等对立的观念，也即“齐生死利害”，从而达到逍遥的境界。

在这一段文中，庄子第一次提到了“生死”、“利害”的观念，笔者以为，之所以举此二者为例，原因大概有二，一为生死、利害是人生无可避免之常事；二为“生死”观照的是人之形体，而“利害”观照的是人之主观精神。就生死而言，怎么知道贪生不是一种迷惑，又如何知道怕死不是像自幼流落在外而不知道返回家乡那样呢？既然如此，又何必追究于生死之辩呢。又如利害，丽姬在嫁到晋国的时候哭泣，她怎么会想到日后生活的华贵而暗自庆幸呢。既然这样，当初又何必担忧利害之分呢。所以，人因只看到事物的一部分就做出是非判断，所以才导致后来的“茶然役役而不知其所归”。因此圣人，“参万岁而一成纯。”在圣人的观念中，生与死、利与害之间是没有界限的，而人只有去除了这一界限，才能达到天地与我同在，万物与我为一的状态。如果执着地追求其中的界限，就会像执着于“梦、醒”之辩一样造成一种固执的心态，：即使是梦中的事都会当真，却自以为很清醒，窃窃自喜。

第三重维度是客观的“实践道”对主观的“不守道”的回应，从而提出“和之天倪”的应对方式。《齐物论》言，“既使我与若辩矣，……然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”这是一段极其精辟的论证，言人之辩论，多从一己的主观角度出发，忽视“道”的存在的同时，更无论执行“遵守道”的行为。这一观点的提出同样是在前两层维度的基础之上，因此在论证的逻辑体系上，与“成心”层层递进的提出方式有着异曲同工之处。尤为重要的是，庄子对这一问题的思辨不仅限于从辩论双方进行考察，更是加入了第三方的行为，由此将这一问题的范畴扩大到了整个社会群体中，使论证的内容更加缜密。

那么，在现实问题提出以后，又如何客观上做到“实践道”呢？庄子提出了一个“和之天倪”的方法。有关“天倪”的解读是理解庄子齐物论思想的又一个关键点，对其诠释也历来众说不一。郭象《庄子注》中言“天倪者，自然之分也。”⁵⁹⁾ 成玄英《庄子

59) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 109.

疏》中也指明“天，自然也。倪，分也。”认为“和之天倪”就是“和以自然之分”。⁶⁰⁾ 陈鼓应先生承袭了前二者的说法，认为“天倪”就是“自然的分际”。⁶¹⁾ 唯有李勉先生的解释不苟于前人，他认为“自然何有分，庄子所以重自然，盖自然界混然为一故也。……寓言篇云：‘天倪者，天均也’，是明言天倪为天然之均衡，即天齐，何得谓之分？”⁶²⁾ 笔者在此认同李勉先生的解读，除其以《寓言》篇论证外，另一个原因在于笔者前文对有关“以明”即是“去明”的解读。所谓“以明”便是去除是非、生死、利害之间的界限，达到浑然一体的“自然”状态。同样，“和之天倪”即是应当随物因变，“是不是，然不然”，去除“是”与“不是”，“然”与“不然”之间的差异边界，达到无是、非，否、然的境界。从这一点上来讲，“和之天倪”是从客观的角度上对主观上的“以明”所进行的一种回应，进而达到忘掉生死年岁，忘掉是非仁义，最终遨游于无穷的境域。

这种从客观角度实践“道”的最终结果体现在《齐物论》的结尾处就是庄子以“庄周梦蝶”的故事提出了“物化”的概念。对于“物化”，郭象与成玄英均曾以“死生之变”来进行解释。郭象认为“夫时不暂停，而今不遂存，故昨日之梦，于今化矣。死生之变，岂异于此，而劳心于其间哉！方为此则不知彼，梦为胡蝶是也。取之于人，则一生之中，今不知后，丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生之可乐，死之可苦，未闻物化之谓也。”⁶³⁾ 成玄英也说“夫新新变化，物物迁流，譬彼穷指，方兹交臂。是以周蝶觉，俄顷之间，后不知前，此不知彼。而何为当生虑死，妄起忧悲！故知死生往来，物理之变化也。”⁶⁴⁾ 他们都认为生死现象实际上就是一种“物化”的现象，进而言之，对于此二人有关“物化”的解读可以认为仅停留在对人有关生死问题的关注上，因此观照的范畴显示了一定局限性。今人陈鼓应先生将“物化”解读为“物我界限消解，万物融化为—。”⁶⁵⁾ 傅佩荣先生也认为“物化是指物我同化为一，亦即明白死生变化之理，而不再有任何执着。”⁶⁶⁾ 二者显然是在前人的基础之上扩大了观照的对象范畴。不过笔者在此想要作出补充的解读是，死生现象本是“物化”之一种，庄子在这里又一次提出这一“生死观念”

60) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 109.

61) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 89.

62) 李勉，《庄子总论及分篇评注》，p. 85.

63) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 113.

64) 郭庆藩，《庄子集释》，p. 114.

65) 陈鼓应，《庄子今注今译》，p. 92.

66) 傅佩荣，《傅佩荣解读庄子》，p. 50.

有两层含义：第一层意在指明死生现象的结果针对的是形体的“成”、“毁”，忘生死，也即忘记生、死之间的界限，即是忘成毁；第二层意在阐释以生死为例（因为生死是主体最为直接，也是最为普遍的生命体验），进而言及去除物、我界限，从而达到物、我相容齐一的境界。因此，从这一点上来讲，笔者是赞同陈鼓应先生与傅佩荣先生的解读的。

由此，庄周与蝴蝶之间的转化，及其所引发的“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦与周与？”的疑问，实际上就是回答了死、生，物、我之间互相转化，去除界限的问题。作为主体个人的庄周，通过“化蝶”的方式，最终忘却了自己的形体，达到与胡蝶“万物为一”的境界。这既是对前文客观上与“道”有关的三重维度所进行的总结，也为个体之“忘形”提供了最好的途径。而在“忘神”（莫若以明）与“忘形”（物化）的目的都得到了有效的解决后，最终达到了“吾丧我”的自由境界。

四、結論

“吾丧我”、“莫若以明”及“物化”是《齐物论》中较为重要，也是长久以来引人争论的三个观点。在上文中，笔者对此进行重思，认为“吾丧我”之“我”实则包含“形体”与“精神”二个部分，“三籁”的提出是以形象化的方式再现“吾”与“我”之形体与精神之间的逻辑关系。“莫若以明”及“物化”是分别从“精神”及“形体”上实现“去我”，从而达到“真我”境界的二种方式。其中，三次“以明”的提出针对的是“成心”形成的三重维度，即不知“道”，不“知己知彼”以及没有以“道”来指导个人的言行与思想。而对“物化”的论述也从客观的角度作出了与“以明”相应的三重回应，即客观上的“道不可言”对主观上“不知道”的回应，从而提出“不辩之言”的应对方式；客观上的“没有共一的标准”对主观上“不知彼与此”的回应，从而提出“齐生死利害”的应对方式；以及客观的“实践道”对主观的“不守道”的回应，从而提出“和之天倪”的应对方式。

另外值得一提的是，《齐物论》解读过程中出现的“百家争鸣”现象对于学术界而

言, 虽然显示了其有容乃大的包容性, 但也产生了不少对庄子思想的误读。其中一个原因, 莫过于对《齐物论》文本在翻译理解上的误区。尤为重要的是, 今人在分析庄子哲学思想时, 往往直接参照一些名家雅士的翻译之作, 缺乏重读思考原文的耐心, 因此造成了“双重误读”。本文也以部分学者所译《齐物论》为例, 参照其他各家注解, 指出部分“注译”的不足之处, 以期能更准确地解读“齐物论”之意。

《Abstract》

'I lost myself', 'the use of brightness' and 'the transformation of things' in the Leveling All Things are the three important opinions which have aroused heated discussions. In this paper, I will rethink these three viewpoints, and the conclusion of my analysis is, the meaning of 'I' in 'I lost myself' contains physical and spiritual part. The author mentioned the pipes of Earth, the pipes of human beings and the pipes of Heaven as a method to describe the logical relationship between 'I' and the physical and spiritual part in 'myself'. As for 'the use of brightness' and 'the transformation of things', I think they are the two ways to realize eliminating 'myself' from 'I', and to reach the level of true 'I' finally. In this process, mentioning 'the use of brightness' for three times is focusing on the three reasons that the preconceptions are formed, and the discussion of 'the transformation of things' echoes the argument about 'the use of brightness' from an objective perspective.

keywords : I lost myself, three 'pipes', the use of brightness, preconception, the transformation of things

이 논문은 2010년 11월 20일에 접수되어 2010년 12월 16일에 심사가 완료되고 2010년 12월 21일 편집회의에서 게재가 확정되었음.