

郭沫若对庄子态度的变迁

刘剑梅

Guo Moruo's Changing Attitudes towards Zhuangzi

Written by Liu Jianmei

Guo Moruo has a remarkable record of eulogizing, reevaluating, criticizing, and even abandoning Zhuangzi's philosophy. From his changing attitudes towards Zhuangzi, this paper attempts to show Guo Moruo's different interpretations of Zhuangzi's philosophy, which reflects the intricate relationships between tradition and modern, individual and collective, cultural construction and political ideology.

Keywords:

Guo Moruo, Zhuangzi, Laozi, Nushen, Chinese philosophy, Marxism, Marxist materialism, individualism, modernity.

在中国现代文学史中，郭沫若对待庄子的态度经历了三个非常不同的时期。他在《王阳明礼赞》一文中曾经把王阳明的一生划分为三个时期：第一期，浮夸时期；第二期，苦闷时期；第三期，匡济时期。有意思的是，郭沫若对待庄子的态度在其一生中经历了类似这样的不同阶段，所以我们不妨借用郭沫若对王阳明一生的分期与定义来描述庄子命运在郭沫若笔下的变迁。在第一个浮夸时代（1924年以前），郭沫若对待庄子是充满浮夸的浪漫情怀的歌咏，把庄子哲学与西方的泛神论等同，为我们提供了一个极具个性与浪漫色彩的“文学化的庄子”；在第二个苦闷时期（1924—四十年代），郭沫若的思想发生了巨大的转变，接受了马克思主义，在对庄子的评价上，虽然其学术态度受到了马克思主义意识形态的影响，但基本上还是为我们客观地提供了一个“学术化的庄子”；在第三个匡济时期（六十年代），郭沫若则完全用阶级论来评价庄子，于是有了一个“政治化的庄子”。郭沫若对庄子态度的这种戏剧化的变迁，不仅为我们展示了庄子哲学在现代中国的波折命运，而且从中我们也可以看到中国现代文人在政治环境的压力下个性逐渐走向毁灭的悲剧。

第一阶段

浮夸时期——对庄子浪漫的文学性把握

五四时期，当大多数的知识分子都在积极地声讨中国传统文化，主张打倒孔家店的时候，郭沫若却发出了不同的声音，他不仅维护孔子，而且热情地讴歌老庄，找到了传统文化资源与现代性可以接轨的途径。在写于一九二一年的《我国思想史上之澎湃城》一文中，他称庄子为“极端反对迷信思想之纯正哲学家”，¹而在写于一九二三年的《中国文化之传统精神》一文中，郭沫若更是用充满诗意的声音歌咏老子和庄子：

老子和庄子尤极端反对三代之宗教思想，憧憬于三代以前之自由思想与自然哲学，而奉为自己的学说之根底。

雄鸡的鸡鸣之后，革命思想家老子便如太阳一般升起。他把三代的迷信思想全盘破坏，极端诅咒他律的伦理说，把人格神的观念连根都拔出来，而代之以‘道’之观念。

我们在老子的时代发见中国思想史上的一个 Renaissance, 一个反抗宗教的，迷信的，他律的三代思想，解放个性，唤醒沉潜着的民族精神而复归于三代以前的自由思想，更使发展起来的再生运动。²

郭沫若用极其时髦的现代语言来描述老庄，这两位历史圣贤在郭沫若的笔下俨然成了“革命思想家”，被赋予了一种现代的“革命”的反抗的精神，而他们的哲学思想也被称为是“解放个性”的“自由思想和自由哲学”。在五四文化运动的反传统文化潮流的历史语境中，郭沫若对老庄的这种肯定具有特殊的意义，那就是不仅把老庄充分现代化，而且为五四时期所倡导的“个性自由”的浪漫思想在中国固有的传统资源中找到了源头，于是老庄不再是洪水猛兽，而是与五四文化运动的时代潮流有着同样的脉搏--同样是“反抗宗教的，迷信的，他律的”，同样是向往个性解放的，同样是为了拯救民族精神的再生运动。在郭沫若的眼里，传统和现代不一定非得对立，传统可以被赋予新的阐释，传统可以在现代社会中获得新的生命。

像郭沫若这样积极地把传统文化加以“现代化”的知识分子，在当时还是极其少见的。五四时期，大多数的知识分子对传统都采取严厉批判的态度，但是郭沫若则不以为然，反而认为：“现在的人大抵以孔子为忠孝之宣传者，一部分人敬他，一部分人咒他。更极端的每骂孔子为盗名欺世之徒，把中国民族的堕落全归咎于孔子。唱这种暴论的新人，在我们中国实在不少。诬枉古人的人们哟！你们的冥蒙终久是非启发不可的。”³同样作为五四新文化运动的启蒙者，郭沫若对传统并不排斥，反而看到了传统与现代之间的连续性。在《中国文化之传统精神》这篇

¹ 郭沫若，《我国思想史上之澎湃城》，见《郭沫若佚文集》，成都：四川大学出版社，1988年，第74页。

² 郭沫若，《中国文化之传统精神》，见《郭沫若全集·历史编》，北京：人民出版社，1984年，第255-257页。

³ 郭沫若，《中国文化之传统精神》，见《郭沫若全集·历史编》，北京：人民出版社，1984年，第259页。

文章中，郭沫若也正面地讴歌孔子，同样赋予孔子哲学现代性的含义，把孔子描述成一个与斯宾诺莎相似的泛神论者，大胆地告白自己“崇拜孔子”，大大赞赏孔子的人生哲学——“天行健，君子以自强不息”，认为其“高唱精神之独立自主与人格之自律”，既倡导个人主义也倡导人道主义，“净化自己，充实自己，表现自己”，并由此出发而达到“以天下为己任，为救四海的同胞而杀身成仁”。⁴然而这种对社会的责任感，在郭沫若的阐释中，只是自我的另一种扩大的形式——“把自己的智能发挥到无限大，使与天地伟大的作用相比而无愧，终至于于神无多让”。⁵也就是说，郭沫若的“自我”观念在1924年他转型前是相当突出的，即使不乏民族意识，可是他并没有完全认同集体的意识形态，即使是出于拯救民族的目的，也是个人力量极端的一种显示。

郭沫若将传统文化精神“现代化”的方式主要是强调和突出“个人主义”，这一点是与五四文化精神相合拍的。无论是老子，还是孔子，对于郭沫若而言，都有“两种心音”：一是“把一切的存在看做动的实在之表现”，二是“把一切的事业由自我的完成出发”。这两点都是现代性所具备的主要特征，一是“动”，当然现代性的“动”的方向是直线的，向前的；二是个人主义的观念。从现代的意义来阐释古代圣贤，郭沫若在此强调的不是老庄和孔子的差别，不是他们出世与入世的差别，而是强调他们二者共通的地方。他认为孔子继承了老子的哲学思想，说孔子“晚年好易，曾受教于老子。他把三代思想的人格神之观念改造一下，使泛神的宇宙观复活了。”最重要的是，他认为老子和孔子共通的地方主要是二者同样都宣扬着一个充满着动的个体，这一个体在“万有皆神的想念下，完成自己的净化与自己之充实以至于无限”。⁶通过把老庄和孔子的哲学与西方的泛神论挂钩，郭沫若憧憬一个能动的个体，一个能够贯通中西文化，贯通传统和现代文化，把自己的能量发挥到无限极致的现代主体，正是这一无限膨胀的自我赋予了老庄和孔子现代性的意义。

鲁迅对庄子一直采取批判的姿态，在他眼里，庄子是消极的，是不辨是非的，对中国的国民性的塑造只有负面的影响，所以他把庄子对他的影响说成是中“毒”，并且不希望中国的年轻人中同样的“毒”。正是出于这种看法，才有后来与施蛰存的关于《庄子》《文选》之争，才会在《故事新编》中写了《起死》这篇小说来讽刺庄子。郭沫若则不一样，他早期非常热爱庄子，用他自己的话来说：“我和周、秦诸子接近是在十三四岁的时候，最先接近的是《庄子》，起初是喜欢他那汪洋恣肆的文章，后来也渐渐为他那形而上的思想所陶醉。这嗜好支配了我一

⁴郭沫若，《中国文化之传统精神》，见《郭沫若全集·历史编》，北京：人民出版社，1984年，第260-262页。

⁵郭沫若，《中国文化之传统精神》，见《郭沫若全集·历史编》，北京：人民出版社，1984年，第262页。

⁶郭沫若，《中国文化之传统精神》，见《郭沫若全集·历史编》，北京：人民出版社，1984年，第260-262页。

个相当长远的时期，我在二十年前曾经讴歌过泛神论，事实上是从这里滥觞出来的。”⁷所以，郭沫若对泛神论的讴歌可以说是出自对《庄子》的热爱。郭沫若还曾经说过，“在那时很渴望中华民族复兴，在《女神之再生》《凤凰涅槃》里都有意识地去表现着。……我在未转换前（一九二四年前），在思想上是接近泛神论，喜欢庄子，喜欢印度的佛教以前的优婆尼塞图的思想，喜欢西洋哲学家斯皮诺莎。我之所以会接近了歌德，重要原因也是在这种思想的倾向上。”⁸在郭沫若看来，庄子是积极的，浪漫的，是属于泛神论的，是与西方的泛神论相通的。在《三个泛神论者》中，他表述了自己的人生观：“我爱我国的庄子，因为我爱他的 Pantheism, 因为我爱他是靠打草鞋吃饭的人。”⁹

斯宾诺莎的泛神论之所以对郭沫若有吸引力，是因为斯宾诺莎把实体、神、自然、宇宙四者都等同起来了。斯宾诺莎《伦理学》的第一部分内容就提出神的特质，即神没有理智和意志，神是万物的自由因。¹⁰也就是说，虽然斯宾诺莎还强调有神，但他所说的神并不是传统意义上的神，不是有绝对的理智和意志、可以驾驭人类的、超自然的神，而是神即实体，神即自然，作为万物本原的神就是自然，而自然本身也具有作为万物本原的神性，神的律法也就是自然法则，神的力量和自然的力量是统一的。郭沫若通过歌德认识了斯宾诺莎，与西方的泛神论产生了共鸣，再融合他自己对庄子的理解，以及由泰戈尔而接触到古印度的《乌邦尼塞德》中的梵我同一说和中世纪印度教伽毕尔的思想，因而得出了一套属于他自己的独特的泛神论思想。¹¹

郭沫若所理解的泛神论，就是无神，于是自我就是神。通过泛神论，庄子与西方文化资源接轨，并且与西方现代性接轨，承载了郭沫若所理解的五四的浪漫精神和个人主义。在《〈少年维特之烦恼〉序引》中，郭沫若用泛神论来阐释歌德的思想，并对泛神论下了这样的定义：“一切的自然只是神底表现，我也只是神底表现，我即是神，一切自然都是我的表现。人到无我的时候，与神合体，超越时空，而等齐生死。”¹²这种理解与庄子反对物役、追求自由的主观精神是完全一致的。庄子的“乘天地之正，御六气之辨，已游无穷者”的逍遥境界，以及“天地与我并生，而万物和我为一”的气魄，到了郭沫若这里，就改变成了一个无限扩大化了的浪漫的现代主体，一个“超人”式的个体，一个敢于打破一切束缚，自由自在地在天地间遨游的充满激情的个体。比如《梅花树下的醉歌》里，他写道：

梅花呀！梅花呀！
我赞美你！

⁷ 郭沫若，《十批判书》，见《郭沫若全集·历史编》第二卷，北京，人民出版社，1984年，第464页。

⁸ 见《诗作谈》，《郭沫若论创作》，上海：上海文艺出版社，1983年，第218-219页。

⁹ 郭沫若，《三个泛神论者》，《郭沫若全集·文学编》第一卷，第73页，北京：人民文学出版社，1982年版。

¹⁰ 斯宾诺莎，《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1983年。

¹¹ 见吴定宁，《论郭沫若与泛神论》，《郭沫若学刊》，2002年第3期，第31-38页。

¹² 郭沫若，《〈少年维特之烦恼〉序引》，见王训昭等编：《郭沫若研究资料》（上），北京：中国社会科学出版社，1986年，第148-149页。

我赞美我自己！
我赞美这自我表现的全宇宙的本体！
还有什么你？
还有什么我？
还有什么古人？
还有什么异邦的名所？
一切的偶像都在我面前毁破！
破！破！破！
我要把我的声带唱破！¹³

在此，中西方的泛神论成了五四时期的郭沫若所崇尚的个人主义和自我表现的源泉。刘禾在《跨语际实践》一书中，质疑李泽厚的启蒙与救亡的模式，认为五四时期的个人主义并不总是构成民族主义的对立话语，五四式的个人观总是与民族、国家及社会的观念密不可分。¹⁴ 这种看法的确解释了为什么“个人主义”在中国的土壤中总是难以生存的原因，解释了为什么“小我”总是得服从“大我”的大趋势，然而，刘再复在《“五四”理念变动的重新评说》一文中强调，相对于晚清时期梁启超所倡导的“国”和“群”的意识，五四时期突出的还是个人主义的意识：

“五四”其历史杠杆的作用，是把梁启超、严复等近代思想家的以“国”、“群”为目的为核心的价值观，拉向以个体生命即以“己”、“我”为目的为核心的价值观。当时胡适介绍易卜生的剧本《国民公敌》（剧中主人公为斯铎曼医生），其主旨正是说，个体独立的思想是最为重要的，为了坚持个人的尊严和个人发现的真理，可以不惜成为“国民公敌”（参见胡适的《易卜生主义》，发表于1921年4月26日）。“五四”这一价值核心与思想前提的转变，是划时代的转变。有了这一转变，中国知识分子才醒悟到一个最根本的生命真理：个人不是工具王国的成员（即不是群、族、国的工具），而是目的王国的成员（即人本身就是目的），因此，个人独立之精神、自由之思想，属天经地义。¹⁵

刘再复是把五四放在一个更大的中国历史背景来看的，他说“如果把‘五四’新文化运动放在从鸦片战争直至今天的将近一百七十年近现代历史上看，甚至进而放在中国数千年的大历史背景上看，那么，可以说，‘五四’新文化运动的特点，是肯定个人，突出个人。因此，运动的中心旗帜是易卜生，是尼采，而不是托尔斯泰，不是马克思。”¹⁶ 他的这种看法看重的是“时代精神”，认为不同的历史时期有不同的侧重内容，而五四时期的时代精神就与晚清时期的时代精神有所区

¹³ 郭沫若，《梅花树下的醉歌》，《郭沫若全集·文学编》第一卷，第95-96页，北京：人民文学出版社，1982年版。

¹⁴ Lydia H. Liu, *Translingual Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1995), p.95.

¹⁵ 刘再复，《“五四”理念变动的重新评说》，《书屋》，2008年第8期，第8页。

¹⁶ 刘再复，《“五四”理念变动的重新评说》，《书屋》，2008年第8期，第8页。

别。捷克学者普实克虽然重视传统与现实之间的连续性，不过也得出同样的结论，他在“现代中国的主体意识和个人主义”(Subjectivism and Individualism in Modern Chinese Literature)一文中，认为五四以来的文学有一个最突出的特点，那就是主体意识和个人主义，而且这并不只是源于西方，而是中国抒情传统的延续，早在《红楼梦》、《聊斋志异》、《老残游记》中就已经有迹可寻。普实克认为，中国现代革命是对立于中国传统教条的个人和个人主义的革命，而抒情个体把中国文学逐渐引进现代。¹⁷

早期的郭沫若，或者说 1924 年转型前期的郭沫若，绝对是个人主义的积极倡导者和呐喊者，他在自己的文学作品中主要表现的正是普实克所描述的这一抒情主体，而且这一抒情主体不仅吸取了西方的资源，比如惠特曼的诗歌，而且在庄子那里找到了最深厚的资源。在《女神》中，庄子笔下的完美人格“真人”，“至人”，“神人”被郭沫若引导到现代的语境里，变成了自我认知、自我表现，甚至自我否定、充满叛逆的浪漫色彩的现代个体。在《天狗》一诗中，这一极端的“自我”形象得到了最充分的表现：

我是一条天狗呀！
我把月来吞了，
我把日来吞了，
我把一切的星球来吞了，
我把全宇宙来吞了。
我便是我了！¹⁸

这里，郭沫若用的是超现实的写作手法，把自己幻想成天狗，把日、月、星球甚至整个宇宙都吞噬了，似乎达到了庄子的“物我合一”的境界。比如在《凤凰涅槃》一诗中，郭沫若写道：

一切的一，更生了。
一的一切，更生了。
我们便是他，他们便是我。
我中也有你，你中也有我。¹⁹

凤凰的再生来自于庄子的“物我合一”，庄子于是被郭沫若引进了“再生”的现代中国，但是与此同时，庄子也同样被郭沫若改造成了现代版的庄子。庄子对个体价值的肯定，对时空的超越，对物欲的反抗，对主观精神的绝对逍遥自由的浪漫追求，到了郭沫若这里，全部都转换成了塑造一个有充分的现代自觉意识的个体的积极动力。然而，庄子的“物我合一”讲的更多的是忘我，通过主体意识的消失而达到与大自然完美融合的境界，而郭沫若对“忘我”的定义跟庄子的“忘我”是有区别的。比如，他曾说：“人之究竟，唯求此永恒之乐耳。欲求此永恒之乐，则先在忘我，忘我之方，歌德不求之于静，而求之于动。以狮子搏兔之力，以全身全

¹⁷ Jaroslav Prusek, "Subjectivism and Individualism in Modern Chinese Literature," in *The Lyrical and the Epic*, edited by Leo Ou-fan Lee (Bloomington: Indiana University Press), 1-28.

¹⁸ 郭沫若，《天狗》，《郭沫若全集·文学编》第一卷，第 54 页，北京：人民文学出版社，1982 年版。

¹⁹ 郭沫若，《凤凰涅槃》，《郭沫若全集·文学编》第一卷，第 43 页，北京：人民文学出版社，1982 年版。

灵以谋刹那之充实，自我之扩张，以全部的精神以倾倒于一切！”²⁰所以，郭沫若的所谓“忘我”，是动态的，是进取的，是自我扩张的，是与现代性同步的。“小我”融入“大我”——也就是大宇宙内，反而变得更加强大，自我意识变得更加极端，“我”无处不在，无限大，是前进的现代性的载体，充满了开创的力量，也充满了破坏的力量。

米家言 (Mi Jiayan) 教授在论述《女神》的英文著作里，注意到郭沫若喜爱采用人的身体的意象，并且认为只有通过这些充满了新感官的身体，《女神》中新生的史诗性的现代自我才能在中国现代性的语境中被展示与创造出来。²¹《庄子》中虽然也有许多关于身体的描写，尤其是关于畸人身体的描写，但是他对形体采取不在意的态度，常常忘形，如“故德有所长，而形有所忘”，甚至贬低形体的重要性，要人们忘掉形体的重要性，但不要忘记掉德。庄子所说的“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，是谓坐忘”，就是通过忘掉自己的形体而达到“无己”的状态，与世界宇宙合一，达到大通。郭沫若正好相反，他在《女神》中处处注意到身体的描写，他很喜欢写到身体的部位和身体夸张的动作。比如在《天狗》中，“我剥我的皮，我食我的肉，我吸我的血，我啮我的心肝，我在我神经上飞跑，我在我脊髓上飞跑，我在我脑筋上飞跑。”²²这说明他对“我”念念不忘，对“我”身体上的每一处部位都很敏感，不仅没有忘我，反而把现代人的主观意识渗入到身体中，对自我有着更加感性的直观认识；自我意识不仅没有消失，反而无限扩充，“我便是我呀！我的我要爆了！”郭沫若除了突出自我的身体意识，还突出自我的情感。与庄子的“无情”、“无欲”的哲学不同，郭沫若极端地抒发自我的情感，突出地表现一个浪漫的、有情的主体。他谈到歌德时，特意强调“歌德是一个伟大的主观诗人”，尤其欣赏歌德的“主情主义”：

他对宇宙万汇，不是用理智去分析，去宰割，他是用他的心情去综合，去创造。他的心情在他的身之周围，随处可以创造一个乐园；他在微虫细草中，随时可以看出“全能者底存在”，“兼爱无私者底彷徨”。没有爱情的世界便是没有光亮的神灯。他的心情便是这神灯中的光亮，在白壁上立地可以生出种种画图，在死灭中立地可以生出有情的宇宙。²³

虽然郭沫若的现代主体既无法忘我，又无法忘情，可是庄子的“忘我”和“无我”对郭沫若早期的艺术非功利观念有着深刻的影响。比如，他在《生活的艺术化》中认庄子的“不敢怀庆赏爵禄，不敢怀非誉巧拙，辄然忘吾四肢形体也”，道出了天才的秘密，是“艺术的生命所在的地方”。也就是说，艺术家一定要“置功名、富贵、成败、利害于不顾，以忘我的精神从事创作，他的作品自然会成为伟

²⁰ 郭沫若，《〈少年维特之烦恼〉序引》，王训昭等编：《郭沫若研究资料》（上），第149页。

²¹ Mi Jiayan, *Self-Fashioning and Reflexive Modernity in Modern Chinese Poetry, 1919-1949* (Lewiston: the Edwin Mellen Press, 2004), p.17.

²² 郭沫若，《天狗》，《郭沫若全集·文学编》第一卷，第55页，北京：人民文学出版社，1982年版。

²³ 郭沫若，《〈少年维特之烦恼〉序引》，王训昭等编：《郭沫若研究资料》（上），第148页。

大的艺术，他的自身自然会成为一位天才。”²⁴ 这里他是用庄子的“忘我”哲学来谈艺术的非功利性。早期热爱庄子的郭沫若对文学的定义也是重视文学和诗歌的内在律，认为诗人一定要发展个性，“个性最彻底的文艺便是最有普遍性的文艺，民众的文艺。”²⁵ 他在《生命底文学》一文中谈到“生命底文学是个性的文学，因为生命是完全自主自律的”，而且“创造生命文学的人当破除一切的虚伪，顾忌，希图，因袭，当绝对地纯真，鲠直，淡白，自主。”他还说“诗的生成，如象自然物的生存一般，不当参与丝毫的矫揉造作，我想新体诗的生命便在这里。”²⁶ 郭沫若早期的这些关于生命的文学的宣言，无不受到庄子哲学的影响，超越世俗社会的价值，反对艺术中的人为和功利，回归文学的本真状态，与他受到马克思主义思想影响后的艺术观有着本质的区别。

处在第一阶段的浮夸时期的郭沫若是充满个性的具有浪漫精神的文人，庄子在他笔下仿佛是一位破除迷信与个性解放的现代英雄。这个时期的庄子是“文学化的庄子”，而这样的庄子形象也无疑是这个时期的郭沫若自身的投射：那就是“文学化的郭沫若”以及热情讴歌个人主义的诗人郭沫若。虽然郭沫若张扬的个人主义有些过分夸张、过分热情，但这个阶段的郭沫若是最精彩的，他离文学和艺术比较接近，还真诚地拥抱艺术的超功利性，值得我们给予充分肯定。

第二阶段 苦闷时期——对庄子客观的学术性把握

虽然早期的郭沫若对马克思主义也很感兴趣，但用他自己的话来说，“那时我对于马克思主义学说还是门外汉”。²⁷ 他于一九二三年写的历史小说《柱下史入关》和《溪园吏游梁》中对老庄哲学不再采取热烈拥抱的态度，而是与老庄拉开了一定的距离。老子和庄子在这两篇小说中不再是浪漫的“革命思想家”，而是在生活中磕磕碰碰，连日常生活中的温饱都成问题的可怜人。有许多学者纷纷指出，郭沫若在这一段时间对马克思主义开始发生兴趣，与他自己窘迫的经济状况有着直接的关连。²⁸ 一九二三年四月，郭沫若大学毕业后带着家眷从日本回到上海，“过着奴隶加讨口子的生活”，“连坐电车的车费都时常打着饥荒”，他发现单单依靠庄子的哲学是解决不了柴米油盐的问题的。在生活的巨大压力下，郭沫若对老庄的态

²⁴ 郭沫若，《生活的艺术化——在上海美术专门学校讲》，《郭沫若论创作》，上海：上海文艺出版社，1983年，第15页。

²⁵ 《论诗三札》，《郭沫若论创作》，上海：上海文艺出版社，1983年，第235页。

²⁶ 郭沫若，《论诗三札——致宗白华》，《郭沫若论创作》，第243页。

²⁷ 郭沫若，《创造十年》，第142页，上海：现代书局，1932年9月20日初版。

²⁸ Chen Xiaoming, *From the May-Fourth Revolution to Communist Revolution: Guo Moruo and Chinese Path to Communism* (Albany: State University of New York Press, 2007).

度逐渐没有了以往的浪漫和充分个性化的色彩，而是充满了矛盾和苦闷的心理。对老庄生活窘迫的描写和嘲讽，成了这两篇历史小说的基调。

郭沫若的短篇历史小说《溪园吏游梁》写于一九二三年六月，小说中的庄子不再那么浪漫和潇洒了，而是必须为生存的温饱而担忧，没有饭吃的时候，连自己编来卖的草鞋的麻屑也嚼了起来。虽然庄子仍然做着冥想和神游，可是他已经开始反省自己“无用”和“无情”的哲学了。比如小说中饥饿的庄子要用蚯蚓来作钓鱼的诱饵时，说道：“因为你有用，所以你才被人利用了。”可是，现在“无用”的他却只能忍受饥饿了。于是，庄子又思念起了自己的夫人，并一改“无情”的面貌，“挥了几行清泪”，并叫道：“啊啊，我是饥渴着人的鲜味，我是饥渴着人的鲜味呀！”²⁹在《溪园吏游园》的上部分，庄子的形象在现实生活中是极其窘迫的，而他的哲学似乎也毫无用处。郭沫若一反早期对庄子的歌颂与崇拜，而是揭露庄子“出世”和“隐居”生活的窘态，表现庄子哲学在现代社会中的“无用”，对庄子脱离现实生活的逍遥神游的世界进行了嘲讽。不过，这个时期的郭沫若还没有完全否定清高的、超越世俗的、“独与天地精神往来”的庄子。在《溪园吏游园》的下部分，当庄子准备去找老朋友惠施，反而被惠施误以为他是来夺宰相位的，派人搜捕他三天三夜，并定他“妖异惑俗”的罪名，使庄子对人世完全失望了，愤而离去，还感慨道：“唉，人的滋味就是怎么样！人的滋味就是怎么样！”³⁰通过暴露惠施的虚伪嘴脸，郭沫若还是充分肯定和赞赏了庄子淡于名利、超越凡俗、追求精神自由的人生态度。郭沫若在这篇小说中显示出一种对待庄子的矛盾的态度，既对庄子的出世产生幻灭，又对庄子的清高还保留一定程度的认同——体现了他在逐渐放弃个人主义而接受马克思主义的过程中的一种犹豫与矛盾的心理。

《柱下史出关》写于一九二三年的八月，小说中的老聃让读者容易联想起鲁迅《出关》中的老子，虽然郭沫若写作这篇历史小说的年代比鲁迅写《出关》时要早得多，可是他们对老子的讽刺态度却是相似的。在这篇小说里，郭沫若对老子的无为与避世主义采取了坚决的批判姿态，没有了在《溪园吏游园》中的矛盾与犹豫。郭沫若在《柱下史出关》中，让老子进行自我批评，自我检讨，说出这样反省的话来：“我在这部书[道德经]里虽然恍恍惚惚地说了许多道道德德的话，但是我毕竟是一个利己的小人。”³¹出了关，到了沙漠中的老聃差一点失去了生命，后来是吸了自己的青牛的血才得以存活。因为这段经历，老聃开始了反省，总结道：“人间终是离不得的，离去了人间便会没有生命。与其高谈道德跑到沙漠里来，倒不如走向民间去种一茎一穗。伪善者哟，你可以颓然思返了！”³²通过老聃，郭沫若表达了他自己的选择，那就是放弃个人主义的观念，而转向拥抱群体，拥抱集体

²⁹ 郭沫若，《溪园吏游梁》，《郭沫若全集·文学编》第十卷，北京：人民文学出版社，1985年，第147页。

³⁰ 郭沫若，《溪园吏游梁》，《郭沫若全集·文学编》第十卷，北京：人民文学出版社，1985年，第151页。

³¹ 郭沫若，《柱下史入关》，《郭沫若全集·文学编》第十卷，北京：人民文学出版社，1985年，第156页。

³² 郭沫若，《柱下史入关》，《郭沫若全集·文学编》第十卷，北京：人民文学出版社，1985年，第156页。

主义。老聃对自己的否定，实际上就是郭沫若对早期崇尚个人主义观念的自我的否定。小说中，老聃进行自我批评：“啊！我真荒唐，我可知道了，我的根本谬误是在一方面高谈自然，一方面又万事都从利己设想。只要于己有利，便无论是甚么卑贱的态度都是至高的道德。”³³最后，老聃决定“回到人间去”，“我现刻要养活我自己，我还当自行改造一下才行。”³⁴老子被郭沫若归纳成“利己主义者”和“伪善者”，经过生活的历练，居然还幡然醒悟，要自我改造，这一套对老子的改写和“故事新编”，不仅是郭沫若在这一历史时期思想转变的折射，也是他后来行为的缩影——郭沫若自己后来一直沿着自我否定和“自我改造”的道路行走下去。

到了一九二四年，郭沫若的思想观念有了很大的转变，开始接受马克思主义，否定以往所崇尚的泛神论和个人主义。他写道：“我从前的一些泛神论的思想，……无形无影间在我的脑筋中已经遭到了清算。从前在意识边缘上的马克思列宁主义不知道几时把斯宾诺莎歌德挤掉了，占据着了意识的中心。”³⁵虽然郭沫若曾经是一位个人主义的高歌者，可是接受马克思主义后开始积极地反对个人主义：“讲什么个性，讲什么自由的人，可以说就是在替第三个阶级说话……你要主张你的个性，你要主张你的自由，那请你先把阻碍你的个性、阻碍你的自由的人打倒。而且你同时也要不阻碍别人的个性，不阻碍别人的自由，不然你就要被人打倒，象这样要人人能够彻底地主张自己的个性，人人能够彻底主张自己的自由，这在有产的社会里面是不能办到的。”³⁶这个时期的郭沫若失去了早期对庄子的讴歌与热情，对庄子所讲的个体的绝对精神自由开始产生怀疑，对出世的思想开始坚决否定，转而拥抱孔子和马克思主义。郭沫若在写于1925年的另一篇历史小说《马克思进文庙》中，通过马克思来表达他的另一种人生选择：“我是站在这个世间说这个世间的话。这一点我和许多宗教家，或者玄学家不同。”³⁷他认为为了“争回大众的个性和自由”，“少数先觉者倒应该牺牲自己的个性，牺牲自己的自由，以为大众请命。”³⁸他在《〈文艺论集〉序》中表示要跟过去决裂，把这本集子当作是埋葬“残骸”的“坟”，完全否定过去的自我。出于这种不同的人生选择，郭沫若的文学观念也马上产生了巨变。1926年，郭沫若与创造社的同仁们开始大力提倡“革命文学”，他不再认同“文学的庄子”，不再认同超功利的文学和艺术，不再提倡个人主义或者个性的文学，而是提倡革命团体的感情所表现出的文学，即革命文学，甚至归纳出以下的公式：

革命文学=F（时代精神）
更简单地表示的时候，便是

³³郭沫若，《柱下史入关》，《郭沫若全集·文学编》第十卷，北京：人民文学出版社，1985年，第157页。

³⁴郭沫若，《柱下史入关》，《郭沫若全集·文学编》第十卷，北京：人民文学出版社，1985年，第159页。

³⁵郭沫若，《革命春秋》，《沫若文集》第7卷，166页。

³⁶郭沫若，《文艺家的觉悟》，《郭沫若论创作》，上海文艺出版社，1983，第26页。

³⁷郭沫若，《马克思进文庙》，《郭沫若全集·文学编》第十卷，北京：人民文学出版社，1985年，第164页。

³⁸郭沫若，《〈文艺论集〉序》，王训昭等编：《郭沫若研究资料》（上），第216页。

文学=F(革命)³⁹

革命文学时期的郭沫若完全否定了《女神》时期的个人主义与浪漫精神。他写道：“彻底的个人的自由，在现在的制度之下是追求不到的。你们不要以为多饮得两杯酒便是什么浪漫精神，多做得几句歪诗便是什么天才作者。你们要把自己的生活坚实起来，你们要把文艺的主潮认定！应该到兵间去，民间去，工厂间去，革命的漩涡中去。”⁴⁰ 1928年，郭沫若在他文章《英雄树》及《留声机器的回音》中干脆宣称：“当一个留声机器——这是文艺青年们的最好的信条。”⁴¹ 当一个留声机，就是没有自己的思想和声音，没有个性，只是充当政治的传播筒。可悲的是，这个时候的郭沫若已经远离庄子的超越于尘世之外的自由和独立了，也远离了《女神》时期夸张的个人主义，而是把浪漫主义的热情投向了革命的集体主义。

不过，即使热爱庄子的郭沫若在“转变”之后，对待庄子的态度仍然还是矛盾的，他并没有完全否定庄子的文学性。比如，郭沫若于1942年写的《关于“接受文学遗产”》一文中，认为有志于文学的青年还是应该读《庄子》的。他写道：“庄子固然是中国有数的哲学家，但也是中国有数的文艺家，他那思想的超脱精微，文辞的清拔恣肆，实在是古今无两。他的书中有无数的寓言和故事，那文学价值是超过它的哲学价值的。中国自秦以来的主要的文学家，差不多没有不受庄子的影响，就是鲁迅也是深受庄子影响的一个人，除他自己曾经表白之外，我们在他的行文和构思上都可以发现出不少的证据。”⁴² 虽然郭沫若有意识地否定早期的自我，但是他对“文学化的庄子”仍旧难以割舍，对庄子文辞之美的喜爱在不知不觉之中溢于言表。在《庄子与鲁迅》一文中，他通过谈鲁迅而间接地为自己对庄子的喜爱而辩护。他不仅谈到作为“文章家”的鲁迅，也曾经在《汉文学史纲要》中赞美过庄子，而且写下了一大段文字来充分肯定庄子的文学艺术成就：

庄子在中国文化史上的确是一个特异的的存在，他不仅是一位出类的思想家，而且是一位拔萃的文学家。我们仅从上面所零星征引的一些寓言和故事看来，便可以知道他的文辞的确是“环玮”而“俶诡”。是的，“汪洋辟阖，仪态万千”，但不仅“晚周诸子之作莫能先”，秦汉以来的一部中国文学史差不多大半是在他的影响之下发展。他的著书的体例，他自己说过是“寓言十九”，即是十分之九是寓言，也就是他自己的富有文学性的创作。我是这样的感觉着，《庄子》这部书差不多是一部优美的寓言和故事集。他的寓言多是由他那

³⁹郭沫若，《革命与文学》，《郭沫若论创作》，上海文艺出版社，1983，第38页。

⁴⁰郭沫若，《革命与文学》，《郭沫若论创作》，上海文艺出版社，1983，第38页。

⁴¹郭沫若，《英雄树》，《留声机器的回音》，见中国社会科学院文学研究所现代文学研究室编：《“革命文学”论争资料选编》（上），北京：人民文学出版社，1981年，第76页、215页。

⁴²郭沫若，《关于“接受文学遗产”》，《沫若文集》第十卷，北京：人民文学出版社，1959年，第254页。

葱茏的想象力所构造出来的。立意每异想天开，行文多铿锵有韵，汉代的辞赋分明导源于这儿，一般的散记文学也应该推他为鼻祖。⁴³

虽然郭沫若已经抛弃了其早期的关于艺术非功利性的主张，可是还是无法抛弃对庄子艺术魅力的喜爱，感慨庄子的“文学式的想象力实在是太丰富了”，在此我们可以看到他在对待“文学化的庄子”的矛盾的态度。他其实非常了解鲁迅对庄子的思想一直持有拒绝和批判的态度，可是却故意偷换概念，通过写鲁迅对庄子文辞的欣赏来肯定庄子，从而间接地为自己对庄子的憧憬而辩护。

即使接受了马克思主义，倡导了革命文学，四十年代的郭沫若在著名的《庄子的批判·十批判书》中，偏向纯学术的探寻，还是为我们提供了一个大体客观的“学术化的庄子”。首先，他对庄子的学术渊源、学派发展进行了严谨的梳理。他否定庄子师承稷下道家和列子的说法，而认为庄子思想源自“颜（回）氏之儒”。论证庄子源自于儒家，正如杨胜宽所指出的，“这与他（郭沫若）早期以老庄为主流，认为孔子思想出于老子而为庄子所继承的观点，几乎完全不同。”⁴⁴早期的郭沫若把老庄奉为“革命思想家”，憧憬个人自律自主的思想，认为老子和孔子共通的地方主要是二者同样都宣扬着一个积极的个体，而四十年代的郭沫若则更接近孔子和马克思的民本思想和入世精神，虽然在孔子和颜回那里也找到了庄子的出世思想的师承渊源，但是他更欣赏的是孔子“用之则行，舍之则藏”的通达处世原则，对庄子的厌世思想并不肯定。但是，对庄子与颜（回）氏之儒”的师承关系的梳理，也有利于郭沫若为庄子辩护。尽管他指出“庄周是一位厌世的思想家”，⁴⁵可是他也同时指出“庄子在事实上也并不是完全忘情于世道的人，”⁴⁶并引用《大宗师》、《应帝王》、《在宥》和《天道》中庄子谈战争与君道的主张，来论证庄子“在这些地方，依然透露着儒家本色，或者是情不自禁吧”。⁴⁷把庄子往儒家方面梳理，当然是学术上的假定与论证，值得后人继续探讨与研究，但是，这种做法也从侧面反映了郭沫若对庄子难以割舍的态度。在《庄子与鲁迅》一文中，郭沫若也有类似的为庄子的辩解，他不同意鲁迅把庄子认定为“纯粹的出世派，纯粹的虚无主义者”，而是强调“庄子并不是纯粹地忘情于人世的人。他是不满意于他所处的时代为一时的小利小害和相对的是非得失而起的扰攘争夺，因而他要寻求一个绝对的真理来，泯是非，忘利害，整齐一切。”⁴⁸所以在郭沫若看来，庄子“是一个观念论者，但并不必是一个虚无主义者。”⁴⁹

⁴³ 郭沫若，《庄子与鲁迅》，《沫若文集》第十二卷，北京：人民文学出版社，1959年，第59-60页。

⁴⁴ 杨胜宽，《郭沫若对庄子的认识与批判》，《乐山师专学报》，1992年第3期，第9-19页。

⁴⁵ 郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第193页。

⁴⁶ 郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第204页。

⁴⁷ 郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第205页。

⁴⁸ 郭沫若，《庄子与鲁迅》，《沫若文集》第十二卷，北京：人民文学出版社，1959年，第60-61页。

⁴⁹ 郭沫若，《庄子与鲁迅》，《沫若文集》第十二卷，北京：人民文学出版社，1959年，第62页。

除了梳理和确认庄子与颜氏之儒的师承关系，郭沫若还认为庄子“在黄老思想里面找到了共鸣，于是与儒、墨鼎足而立，也成立了一个思想上的新的宗派。”⁵⁰可以说，从学派的考察上，郭沫若给予了庄子很客观的甚至很高的评价，认为没有庄子的出现，道家就不可能与儒、墨两家鼎足而立，所以庄子是道家的“马鸣、龙树”。值得注意的是，郭沫若还进一步对道家和儒家中的“个人主义”做了辩解，他指出，“在思想本质上，道与儒是比较接近的。道家特别尊重个性，强调个人的自由到了狂放的地步，这和儒家个性发展的主张没有什么大了不起的冲突。”⁵¹这一观点在某种程度上回应了郭沫若早期在《中国文化之传统精华》中用“个人主义”来阐释老庄与孔子的观点。郭沫若最后总结道：“从大体上说来，在尊重个人的自由，否认神鬼的权威，主张君主的无为，服从性命的桎束，这些基本的思想立场上接近于儒家而把儒家超过了。在蔑视文化的价值，强调生活的质朴，反对民智的开发，采取复古的步骤，这些基本的行动立场上接近于墨家而也把墨家超过了。”⁵²在“尊重个人的自由”方面，郭沫若认为道家和儒家都有，并且道家超过儒家，这种判断非常中肯，是在客观地呈现学术理念，没有做出主观的价值判断，至少与郭沫若早期的思想还有相通之处，不是一味地否定自己早期崇尚的庄子和孔子思想上的“个人主义”。

其次，郭沫若对庄子的人生哲学进行了深入的探讨与阐释。他认为“庄周是一位厌世的思想家”，“他把现实人生看得毫无意味。他常常在慨叹，有时甚至于悲号。”不过，郭沫若没有马上对庄周作出意识形态上的价值判断，而是为庄子的这种厌世思想进行辩护和解释，认为“使他成为那样厌世的自然有其社会的背景”：

他（庄子）生的时代就是这样的时代。前一时代人奔走呼号，要求奴隶的解放，要求私有权的承认，谈仁说义，要人把人当人，把事当成事，现在是实现了。韩、赵、魏、齐都是新兴的国家，是由奴隶王国蜕化出来了的，然而毕竟怎样呢？新的法令成立了，私有权确实是神化了，而受了保障的只是新的统治阶级。他们更聪明，把你发明了一切斗斛、权衡、符玺、仁义，统统盗窃了去，成为了他们的护符。而下层的人民呢？在新的重重束缚里面，依然还是奴隶，而且是奴隶的奴隶。⁵³

郭沫若的这些带有一些意识形态的“阶级论”色彩的批判并不是针对庄子而言的，而是针对庄子所生活的年代而言，针对“新的统治阶级”而言，针对统治阶级为了保障统治而采用的狡猾的“盗窃”行为而言。对于庄子，郭沫若还是非常赞赏的，所以他认为正是出于对这种时代的反省和失望，才“酝酿出庄子的厌世乃

⁵⁰郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第197页。

⁵¹郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第206页。

⁵²郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第208页。

⁵³郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第194页。

至愤世倾向的酵母，”，在他看来，庄子的思想“悲观是很悲观，但在当时却不失为是一种沉痛的批判。”⁵⁴虽然郭沫若的学术语言不可避免地带有阶级论的色彩，可是他还是给予庄子的厌世思想以深刻的理解。

不过，郭沫若也指出，庄子哲学“本来是悲愤的极端，然而却也成为了油滑的开始。”尤其经过后世的流传，不可避免地产生了消极的影响，即“滑头主义哲学”。他分析道：

他（庄子）所理想的“真人”，不一二传便成为阴阳方士之流的神仙，连秦始皇帝都盗窃了他的“真人”徽号。他理想的恬淡无为，也被盗窃了成为二千多年来的统治阶级的武器。上级统治者用以御下，使天下人消灭了悲愤抗命的雄心；下级统治者用以自卫，使自己收到了持盈保泰的实惠。两千多年来的滑头主义哲学，封建地主阶级的无上法宝，事实上却是庄老夫子这一派所培植出来的。⁵⁵

这段文字非常明显地受到马克思主义理论的熏陶，用阶级论的意识形态来阐释庄子对后世的消极影响，用历史唯物主义的观点来揭示庄子人生哲学的薄弱环节。后来六十年代的关锋更是进一步发挥郭沫若的这一“滑头主义哲学”的观点，把庄子加以彻底的否定和批判，但是总体来说，郭沫若在《庄子的批判》中对于庄子的讨论还是比较客观的。首先，超然的庄子哲学到了后世，变成了阴阳家和道教蛊惑人心的工具，成为神仙和“滑头主义哲学”的源头——郭沫若的这一批评不无道理，有其中肯之处。比如，在《传统与中国人》一书中，刘再复和林岗对庄子的演变给中国国民性所带来的负面影响也有详细的论述。再者，郭沫若并没有直接否定庄子的超然哲学，而是主要批判阴阳方士及其统治阶级对庄子的“盗用”，批评的目标是“封建地主阶级”，而不是庄子的人生哲学。就像他最后总结的，“大凡一种思想，一失掉了它的反抗性而转形为御用品的时候，堕落的情形便显得愈见悲惨。”⁵⁶由此可见，郭沫若认为庄子的思想最开始还是具有“反抗性”的，只不过被统治阶级盗用为“御用品”之后，才有了“滑头主义哲学”的倾向，而这一切并不能归罪于庄子，因为“这是聪明的庄子所不曾预料到的吧”。

所以，即使郭沫若在四十年代已经不再认同庄子的厌世思想，但还是从学术的角度，对庄子展开了较为客观的描述，甚至一定程度上的辩护，并没有完全落入意识形态的陷阱。这个时候的郭沫若，虽然对庄子的浪漫激情已经消失，与庄子哲学中所倡导的“个性的自由”有一定的距离，在学术讨论中带入了一些政治语言，在方法论上接受了马克思的唯物主义思想观，但还没有完全与庄子的思想划清界限，而是对庄子建立在宇宙本体论基础上的人生哲学观进行大体客观的分析，对庄子的师承渊源和学派发展都进行了全面的学术讨论，对庄子文辞的喜爱之情还不时

⁵⁴郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第195页。

⁵⁵郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第206页。

⁵⁶郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第212页。

地洋溢在文字里。所以说，他的矛盾和苦闷内涵，可以说是在个性和理性，理性与政治性之间的挣扎，与他的第三个时期还是有区别的。

第三阶段

匡济时期——对庄子功利化的政治颠覆

六十年代的郭沫若在《〈兰亭序〉与老庄思想》一文中，对其早期所崇尚的“泛神论”做了一次总清算。首先他用马克思主义的历史唯物进化论来分析中国古代的神论演变：

原始社会的多神论变而为奴隶社会的一神论，再变而为封建社会的泛神论。多神反映了原始人的愚昧，一神则反映了奴隶主们阶级统治的需要。地上王的影子投射到天上而成为上帝。地上王之下有百辟庶民，天上王之下有百神群鬼。天上是地上的翻版，一神与多神共处，阶级社会因而具有着双重的控制。⁵⁷

四十年代的郭沫若在《庄子的批判》中也一样运用了马克思主义的历史唯物论来分析庄子当时的社会背景，但是还没有牵扯到“多神论”、“一神论”和“泛神论”，还没有给这些神论带上“阶级”的标签，只是用“奴隶社会”和“封建社会”来描述历史变迁，对庄子的思想还未直接做意识形态上的否定，即使批判了“滑头主义哲学”，也主要是针对后人对庄子哲学的“盗用”，以及统治阶级对庄子哲学的“御用”。但是六十年代的郭沫若则完全不同了，他继续写道：

地上由于生产力的发展冲破了奴隶所有制，封建地主代替了奴隶主，于是天上的上帝也一时被打破成混沌，整个宇宙成为泛神。老庄思想首先是适应着社会发展的这种趋势而产生的。然而统治阶级虽然换了，阶级统治却更加严密而狡猾了。多神、一神、泛神，又成为和平共处的局面。尤其是泛神论的作用，它不仅可用以麻痹斗争，而且还可用以陶醉自己，说穿了不外是更巧妙的一个阶级骗局。⁵⁸

在这篇文章里，郭沫若首先把庄子思想做了一个本质化的界定，认为它是阶级社会的反映，“是适应着社会发展的这种趋势而产生的”。这与郭沫若在四十年代所采取的立场截然不同。他在《庄子的批判》中，谈到庄子的厌世和愤世倾向恰恰是出于对他生活的社会背景的失望和悲愤而产生的，恰恰是对社会的一种“沉痛的批判”，绝不是出于“适应”社会发展的原因而产生的。正是因为庄子对现实的

⁵⁷ 郭沫若，《〈兰亭序〉与老庄思想》，《郭沫若全集》历史编第三卷，第601页。

⁵⁸ 郭沫若，《〈兰亭序〉与老庄思想》，《郭沫若全集》历史编第三卷，第601页。

不满，所以“他对于现实的一切是采取着不合作的态度”，而且“做到了‘不为轩冕肆志，不为穷约趋俗’的”。⁵⁹然而，六十年代的郭沫若，为了给庄子思想贴上政治的标签，不惜用社会反映论和阶级反映论来阐释庄子，不惜否定以前自己客观的学术分析和判断，把庄子加以政治化的定位。

其次，在这篇文章里，郭沫若把泛神论界定成封建主义阶级的意识形态，彻底地否定泛神论，认为它“不外是更巧妙的一个阶级骗局”。这时候的郭沫若已经完全与早期崇拜“泛神论”的郭沫若划清界限了。其实，早期的郭沫若通过诗人的直观来定义泛神论，有其“天才”之处。通过结合斯宾诺莎的泛神论，老庄的哲学，以及印度的梵我合一论而产生出真正属于他自己的泛神论。比如郭沫若早期在给宗白华的回信中，曾经第一次阐明自己对泛神论的看法：“我想哲学中的泛神论确是以理智为父、以感情为母的宁馨儿。不满足那upholsterer(室内装饰)所镶逗出的死的宇宙观的哲学家，他自会要趋向于泛神论，他自会要把宇宙全体从新看作个有生命、有活动性的有机体。”⁶⁰早期的郭沫若不仅强调“一切的自然只是神的表现，自我也只是神的表现”，而且更强调“我即是神，一切自然都是自我的表现”，把自我视为自然的整体，视为可以超越一切的精神大自在。不管怎样，早期的他认识到泛神论其实就是无神，自然就是神，也就是说，他认为泛神论的迷人之处，就在于它是超越任何社会形态的，是超越功利的。接受马克思主义后的郭沫若，虽然多次在文章中说明自己对泛神论的清算，可是在1936年还提到，“近来斯宾诺莎的哲学在苏俄给予了新的评价。他的思想是黑格尔、马克思的先导。”⁶¹正如吴定宇所指出的，郭沫若在这个时期指出斯宾诺莎的泛神论与黑格尔、马克思的哲学思想之间的内在的联系，反映了他对泛神论依旧难以割舍的心态。⁶²然而，到了六十年代，郭沫若出于政治的目的，决定与泛神论划清界限，抛弃早期的自我追求，反过来界定泛神论是一场“阶级骗局”，认为泛神论有欺骗和麻痹人民的作用，反过来否定泛神论的超阶级性，实在是非常荒谬的。

第三，《兰亭序》所产生的时代是玄学发达的时代，是受庄子思想影响的时期。在《〈兰亭序〉与老庄思想》一文中，郭沫若事实上也间接地批判了受到庄子哲学影响的东晋时期的知识分子，如他所说的，“魏晋地主阶级中的高级知识分子之好玄谈、尚旷达，确实是依仿于老庄。”⁶³既然老庄思想和泛神论是一场“阶级骗局”，那么魏晋时期的知识分子属于“地主阶级”，自然也跟着受到牵连。然而，魏晋知识分子如竹林七贤恰恰代表着中国文人的一个重要传统，那就是重个体，重生命，重自然，蔑视外在权威而重视寻求个体的价值。他们注重人格个性的张扬，不守礼法，放浪形骸，就连不喜欢庄老玄学的鲁迅也肯定竹林七贤反旧礼教的精

⁵⁹郭沫若，《庄子的批判》，《郭沫若全集》历史编第二卷，第195-196页。

⁶⁰郭沫若，《论诗三札——致宗白华》，《郭沫若论创作》，第240页。

⁶¹郭沫若，《郭沫若诗作谈》，《现世界》半月创刊号，1936—08—16。

⁶²吴定宇，《论郭沫若与泛神论》，《郭沫若学刊》，二〇〇二年第三期，第31-38页。

⁶³郭沫若，《〈兰亭序〉与老庄思想》，《郭沫若全集》历史编第三卷，第601页。

神。⁶⁴ 李泽厚曾总结道：“要求彻底摆脱外在的标准、规范和束缚，以获取把握所谓真正的自我，便成了魏晋以来的一种自觉意识。”⁶⁵ 嵇康和阮籍都非常向往庄子所描述的摆脱一切物役从而获得绝对的精神自由的理想人格，如“至人”，“真人”，“神人”，“大宗师”，“他们把这种人格看作是最高标准，是与一切世俗常人迥相区别的“大人”：‘夫大人者，乃与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成，变化散聚，不常其形。’（《阮籍集·大人先生传》）”。⁶⁶ 魏晋时期的文人的艺术创作基本上都远离载道的文学，而是拥抱自由的个体生命，拥抱超功利的审美境界。其实，“浮夸时期”的郭沫若也同样向往这种理想人格，向往庄子所形容的“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”的那种逍遥境界，向往不受任何外界的束缚和限制的“天狗”状态，向往个人主义的大解放，然而，“匡济时期”的郭沫若出于政治的目的，而自觉地与这种状态划清界限，自觉地自我否定，把这种状态归类到地主阶级的意识形态之内而加以排斥。为了适应时代潮流，他让“庄子”扛起了社会政治教化的这个沉重的包袱，从功利化的角度来阐释庄子，把庄子变得面目全非。

结语

郭沫若对待庄子的态度所经历的这三个不同的时期，实际上也是现代中国知识分子在追求现代性历程中的一个缩影。它不仅为我们展现了庄子在现代中国所遭遇的特殊境遇，而且从中我们也看到中国知识分子在历史变迁中逐渐失去自我的一个悲剧历程。

郭沫若对待庄子态度的自我修改，与他对自己的《女神》的不断修定相同，都是迫于意识形态压力下自我逐渐走向毁灭的见证。比如刘再复和林岗在谈到郭沫若对《女神》在不同历史时期作出的不同的修定时，指出这个修改史实际上是一个“媚俗的历史”：

“综观郭沫若修订诗集、改写旧作的历史，他像一个眼观六路的机警的兔子，随时窥测环境的变化，决定逃走的方向和时间。他透过作品的改变来适应新的社会情势，其敏感和多变的程度超出了实际需要的程度，应该说意识形态的压力和他本人的投机性格共同塑造了他诗集的修订史。郭沫若对自己诗集的修订、改写基本上是投机性的修订和改写。郭沫若新诗的修订、改写的历史就是一部不断背叛他自己的历史，

⁶⁴ 鲁迅，《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第三卷，北京：人民出版社，第510页。

⁶⁵ 李泽厚，《新版古代思想史论》，天津：天津社会科学院出版社，2008年，第153页。

⁶⁶ 李泽厚，《新版古代思想史论》，天津：天津社会科学院出版社，2008年，第154页。

他通过对自己的背叛来适应时代,通过背叛来不断确立自己在文坛的地位。⁶⁷

郭沫若对待庄子的态度,也一样是一个“媚俗”的自我改写和自我否定的过程。早期的“浮夸时期”的郭沫若还可算是一个“天才”,从艺术家的天性和直观来热爱庄子,认同庄子把人作为本体的思想,认同庄子的摆脱一切物役而获得绝对大自由的精神,极度张扬个人主义,拥抱中西方的泛神论,主张艺术的超功利性,这时的郭沫若是充满个性和浪漫的;中期的“苦闷时期”的郭沫若,至少还算是一个“人才”,尽管受到了马克思唯物历史主义的限制,已经开始压抑自我,但还大体能够为我们描述出一个客观的学术化的庄子;而后期的“匡济时期”的郭沫若则只能算是一个“庸才”,完全否定自我,否定庄子的不为物奴役的自由精神,而是自觉地让政治所奴役,成为政治工具和意识形态的工具,让自我走向消亡。他对待庄子的态度的变迁,就是一个从极度张扬自我到一个极度泯灭自我的过程,是具有独立精神的“小我”逐渐被政治的和社会的“大我”所吞噬的悲剧过程。

虽然鲁迅对庄子一直采取批判态度,但是他的这一态度是贯穿始终的,从来没有因为历史的变迁而转移,从中我们可以看到鲁迅一直保留知识分子独立思考的个性;而郭沫若则相反,他总是积极地追逐着时代的大潮流,积极地做政治的先锋,不惜牺牲自己超然独立的个性来适应政治和时代的需求,最后终于失去个性的思考,走到了庄子哲学的反面——被“物”所奴役,被外在环境、制度、观念所控制和支配,失去了自我的自由。他的悲剧是庄子在现代社会中的悲剧,也是中国知识分子在国家语境和现代性语境下的悲剧。

二〇〇八年十二月

征引书目:

- 李泽厚,《新版古代思想史论》,天津:天津社会科学院出版社,2008年。
刘再复,《“五四”理念变动的重新评说》,《书屋》,2008年第8期,第8页。
刘再复,林岗,《媚俗的改写》,《天涯》2003年第2期,第156-165页。
郭沫若,《郭沫若佚文集》,成都:四川大学出版社,1988年。
_____,《郭沫若全集。历史编》,北京:人民出版社,1984年。
_____,《沫若文集》,北京:人民文学出版社,1959年。
_____,《郭沫若论创作》,上海文艺出版社,1983。
_____,《郭沫若佚文集》,成都:四川大学出版社,1988年。
吴定宇,《论郭沫若与泛神论》,《郭沫若学刊》,二〇〇二年第三期,第31-38页。

⁶⁷ 刘再复,林岗,《媚俗的改写》,《天涯》2003年第2期,第156-165页。

《“革命文学”论争资料选编》（上），北京：人民文学出版社，1981年。
杨胜宽，《郭沫若对庄子的认识与批判》，《乐山师专学报》，1992年第3期，第9-19页。
斯宾诺莎，《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1983年。
鲁迅，《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社1981年版。

Chen Xiaoming. *From the May-Fourth Revolution to Communist Revolution: Guo Moruo and Chinese Path to Communism*. Albany: State University of New York Press, 2007.

Mi Jiayan. *Self-Fashioning and Reflexive Modernity in Modern Chinese Poetry, 1919-1949*. Lewiston: the Edwin Mellen Press, 2004.

Jaroslav Prusek. "Subjectivism and Individualism in Modern Chinese Literature," in *The Lyrical and the Epic*, edited by Leo Ou-fan Lee. Bloomington: Indiana University Press, 1-28.

Lydia H. Liu. *Translingual Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1995.