

【哲学研究】

庄子道物关系的一种诠释进路*

——以“物物而不物于物”为例

张立文 高晓锋

摘要:“物物而不物于物”是庄子思想的一个重要命题。通过对“物”之本义的考察,“物”指向一个差别、对待的生存世界,人作为生活于其中的一个“物”,难逃被“物”分解整体完备之性的命运。因此,庄子针对万物本性常然惨遭破坏的“不物物”和人沉沦物中丧失真我本性的“物于物”的二重困境,发出了“物物而不物于物”的呼吁。“物物”即顺从万物之本性而不害物,任物自然;“不物于物”即超越万物之殊性而保养人之全性,逍遥以游。“物物而不物于物”是庄子道物关系的高度凝练,道赋形万物以分殊与不齐,以道观物而任物自然,这是“物物”,体现了“道在物中”;超越万物之分殊与不齐,以道齐物而逍遥以游,这是“不物于物”,体现了“道物无际”。

关键词:庄子;物物而不物于物;道在物中;道物无际

中图分类号:B223.5

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)04-0107-08

“物”在庄子哲学中有着重要的地位,在《庄子》中出现多达三百多次,齐物、外物、任物、处物、胜物、物化等与“物”相关的概念构建起了庄子哲学的逻辑结构。钱穆认为,庄子是第一个观察外物本质与真相的思想家,为先秦思想界开辟出了一个新境界。^①在庄子有关“物”的论述中,“物物而不物于物”是一个重要的命题。

“物物而不物于物”出自《庄子·山木》首章,庄子针对弟子如何“得其天年”的疑问,给出了两种选择——“处乎材与不材之间”和“乘道德而浮游”。对于什么是“材与不材之间”以及如何相处,庄子没有进行具体论述,是否为见机行事则未可知。^②但庄子对这种方法是否定的,认为“似之而非”“未免于累”。“累”字很好地衔接了“处乎材与不材之间”,因为要不断地运用心思去见机行事,就会身心疲惫。更好的方法则是“乘道德而浮游”,“物物而不物于物”就是“乘道德而浮游”方法之一。历代注解对该

方法的阐释呈现出多元性与差异性,对理解庄子思想造成了不必要的误解。

一、“物物而不物于物”的历史解读

有论者认为,“物物而不物于物”就是主宰、役使物,而不为物所主宰、役使,把第一个“物”作为动词理解。清人刘凤苞说:“物物,主宰乎物;而不物于物,宰乎物之中,仍超乎物之外。”^③王叔岷引《管子·内业》“君子使物,不为物使”和《荀子·修身》“君子役物,小人役于物”两句,以“使”“役”解动词之“物”,“物物”就是役使物,“不物于物”就是不被物役使。^④陈鼓应直接指明“物物”就是“役使外物、主宰外物”^⑤。张富春将支道林作品中引用庄子的“物物而不物于物”注解为:“物物,主宰外物;不物于物,不为外物所主宰。”^⑥陶悦认为人应该支配外物,而不是被外物所支配。^⑦从这一层注解来看,强调的是人役使、支配、主宰万物,而不为物役使、支

收稿日期:2020-09-15

* 基金项目:国家社会科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”(17ZDA012)。

作者简介:张立文,男,中国人民大学哲学院一级教授、博士生导师(北京 100872)。

高晓锋,男,中国人民大学哲学院博士生(北京 100872)。

配、主宰的主体性、自由性和超越性。在庄子哲学中,除非将“物”理解为对人造成迫害的一切遭际,否则庄子是不会主张对物进行主宰、支配的,更不用说在“无所可用”的思想脉络中去役使物。^⑧

也有论者将“物物”理解为“物物者”之“物物”,即造物或生物,与“万物之祖”相对应;“不物于物”即造物者不被物所造。明人陆西星说:“祖,则所谓‘无名之始’,能物物而不物于物者。既不物于物矣,又焉累于物哉?”^⑨万物之祖创生、制造万物,不受万物制约,因而不为物所牵累。清人林云铭直接将“万物之祖”解释为“众父父”,他说:“万物之祖,所谓‘众父父’,物之所生也。”以“生物之父”解释“万物之祖”,“物皆我所物,而不见物于物矣”^⑩。这是站在造物者的高度,看万物都是造物者所造之物,没有造物者之外的物。此外,高诱把《淮南子·兵略训》中“物物而不物”注解为制作物的不在物之中^⑪;把《吕氏春秋·孝行览》“物物而不物于物”注解为“言制作,喻天地不在万物中,故曰‘不物’。若制礼者不制于礼也,不以物自累之也”^⑫。以制礼者不受礼的制约比喻制作物的天地不在万物中,不被物所制约。虽然《庄子》其他篇章有“物物者”即造物者的说法,把“物物”解释为造物无误,但本篇语境讲人“乘道德而浮游”,并没有涉及造物者造物的问题。

还有论者把“物物”解读为万物自然、自生,“不物于物”就是万物不受他物影响。王夫之说:“物本自物,我有以物之,不名物物;我无以物之,不名物物。”^⑬强调物本自物的纯粹性,万物背后并没有主宰,乃是“自然者本无故而然”。“物本自物”如果从万物存在的状态来看,与庄子意契合;但若从万物生成角度看,庄子并没有提出非常明确的物本自造、自生的说法,很多时候以“无故”“不知其然”来回应这类问题。^⑭

另有论者解“物物”为“物为一物”,“不物于物”言人超越于万物之外而不与万物混杂。王先谦说:“视外物为世之一物,而我不为外物之所物。”^⑮陆树芝云:“既游于万物之祖,则可以主张万物,而不与万物同为一物。”^⑯这实际上是将人与万物相分割,虽然强调了人超越万物之上,但隐含了第一条“主宰、役使物”的意味。

再有学者借助庄子“有待”“无待”的概念,认为“物物而不物于物”就是从待物的有待状态进入无

所待物的无待状态。成玄英《庄子序》引支道林语说:“物物而不物于物,故道然不我待。”^⑰葛晓音认为支道林是将“物物”看作有待于物,“不物于物”是无待于物。^⑱有待、无待的说法虽然切近庄子逍遥游的主旨,也与本篇“乘道德而浮游”之法相契合,但本篇是从人生存所面临的艰难处境谈论如何以道的超越姿态破解生存的两难处境,无涉有待、无待之问题。而且庄子对“物物而不物于物”是统一在一起全部肯定,而不是分开来否定前者,肯定后者。

统上,前学对“物物”的理解主要有宰物、使物、生物、造物、物自生和待物等义,可进一步归纳为“用物”和“生物”。“不物于物”主要有不被物所主宰役使、造物者不被物所造、不与物同为一物、无所待物等义。这些注解虽然说明了庄子追求自由、超越对待、逍遥以游的精神境界,但若仔细推究,仍有意犹未尽之感。

二、“物”之本义与庄子的关切

根据王国维、杨树达、裘锡圭等学者的研究,“物”的原初甲骨字形为“勿”,其字从“刀”,代表刀切割东西,后加“刀”字旁成“刎”。《广雅·释诂》曰:“刎,断也。”表示切断之义。甲骨文另有“勿牛”合文字,“物”字就是由“勿牛”合文演变而来。“物”与“刎”常互用,银雀山汉简有“退敢物颈”,当读为“退甘刎颈”^⑲。这当然不能简单地视为假借字,事实上,物、刎二字有着密切的渊源。

在甲骨文中,“勿”“物”两字通常指牛羊的毛色。裘锡圭指出,甲骨文的“勿牛”可能就是指称商人祭祖用的“杂色牛”。^⑳《周礼·秋官》载:“凡祭祀共犬牲,用牲物。”郑玄注:“牲,纯也;物,色也。”^㉑《诗经·小雅》载:“三十维物,尔牲则具。”毛传曰:“异毛色者三十也。”郑玄笺曰:“牛羊之色异者三十。”^㉒都把“物”解释为牛羊的毛色混杂。《周礼·春官》载:“通帛为旌,杂帛为物。”姜兆锡说:“通帛,所谓大赤,取其纯而赫;杂帛,内幅以绛,外饰以白,取其文。”^㉓这是说绛白相间的帛就是“物”,以“杂”说“物”,表示物的混杂、杂色之义。王国维说:“古者谓杂帛为物,盖由物本杂色牛之名,后推之以名杂帛。”^㉔《左传·隐公五年》载:“取材以章物采谓之物。”伯约峻注:“物之本义为杂色牛,引申之,凡杂色亦可曰物,此物采之物即是其义。”^㉕由杂色牛而杂帛而杂色物,以物泛称一切错杂对象,这种用法在

战国时期十分普遍。《墨子·经说上》载：“物，达也。”《荀子·正名》说：“物也者，大共名也。”“物”成了一切事物之达名、共名。

因此，要认识并使用混杂的事物，就必须进行辨别、选择，“物”便引申有辨别、类分、选择之义，这也正是对混杂的“切割”。《仪礼·既夕礼》载：“筮宅，冢人物土。”郑玄注：“物犹相也。相其地可葬者，乃营之。”²⁶“相其地”，即勘察、选择可葬死者的“风水宝地”，与《左传·昭公三十二年》“物土方，议远迹”义相似。勘察、辨别、选择的结果是将混杂之物分门别类，即类分。《国语·晋语》载：“如草木之产也，各以其物。”韦昭注：“物，类也。”²⁷王引之《经义述闻》“物”条说：“物之为事，常训也。又训为类。”²⁸将“物”训为类别、种类之义，因此就有了对物进行有规律性地把握的意义，即法度。《诗经·大雅》载：“天生烝民，有物有则。”《孟子·告子》引此曰：“有物必有则。”有法谓之有物。《周易·家人·象传》载：“君子以言有物而行有恒。”《礼记·缙衣》载：“言有物而行有格也。”王引之说：“此谓言行皆有法制也。”²⁹因此，不违法则就是不过物。《礼记·哀公问》载：“仁人不过乎物，孝子不过乎物。”又：“敢问何谓成身？孔子对曰：‘不过乎物。’”相反，违法或失去法则，则谓之不物。《周礼·地官》载：“掌巡市而察其犯禁者与其不物者。”“犯禁”与“不物”对举，“物”具有了法则及遵循法则之义。综上，“物”具有混杂、分割、辨别、类分、法则以及一般所说的事物诸义。

在庄子“物物而不物于物”思想中，第一、三之“物”作动词，二、四之“物”作宾词。在《庄子》中，作为宾词之“物”指涉十分广泛，既指客观的物体，如“凡有貌象声色者，皆物也”；又指一切功名利禄、生死祸福、是非判断之事，如“孰肯以物为事”；有时人也被称为物，如“号物之数谓之万，人处一焉”。具体来说，第二个宾词之“物”多指自然之物，为中性的或好的对象；第四个宾词之“物”，多指社会人生之事，为不好的对象，二者有着根本的区别。相应地，作为动词之“物”随着宾词对象的不同，也呈现出差异性。通过“物”之意义的分析，所谓“物物”，可理解为察物、辨物、别物、法物等；“不物于物”理解为不混杂于物、不分解于物等。放置在庄子哲学语境中，庄子所揭示的，正是人类面对着一个充满差别、对待之物的世界，人作为生存于其中的一个物，

自然不能逃脱这种差别与对待。因此，“物物”就是顺应、遵循物的差别、对待之法则和常性，用庄子的话说，即“任物自然”。但是，顺应、遵循事物的差别、对待之性，却要避免被物所混杂、切割，尤其要避免沉沦于那些糟糕的人事之中，戕害人的完备真性。这就需要“不物于物”，即从混杂、对待之物中超拔出来，追求齐一、超越、自由、独立，进入逍遥境界。

“物物而不物于物”思想的提出，反映了庄子对社会上普遍存在的“不物物而物于物”现象的深切认识，对那些“以人灭天、以故灭命、以得殉名”造成的物我矛盾的积极化解。

一方面，世人基于自设的立场与价值，对万物进行取舍选择，使万物原有的法则或物性受到了戕害。对物的使用在满足需要的同时，也增强了人类进一步利用、戕害物的能力，导致世界陷入无休止的樱扰之中，越来越远离“至德之世”³⁰那种万物皆得其宜、人与万物亲密无间的和谐状态。庄子描写了大量人类对物“削性侵德”的“不物物”现象，如伯乐治马、鲁侯养鸟、陶者治埴、匠人治木等。在常人看来，懂得制造工具、利用万物满足需要、不断提高社会生产能力和生活水平是历史进步的表现，庄子却认为这正是社会“倒退”的标志。

在庄子眼中，一切以人伤物的现象都是对“至德之世”的背离，人们越懂得制造使用工具、运用智慧巧诈、分辨仁义是非，万物受到的侵扰乃至伤害就越大。《庄子·胠篋》（下引《庄子》仅注篇名）说：“夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罟罟筍之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落罟罟之知多，则兽乱于泽矣；知诈渐毒、颀滑坚白、解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。”由此可将“不物物”的现象归纳为两个层面：一是通过智识技巧的使用，以人的需求为标准对自然万物展开改造和利用，以此使物对人呈现出有用无用、高低贵贱、美丑善恶的价值差别，结果使万物“莫不失其性”；二是基于人自设的价值立场，在彼此争辩中对事物展开的言说偏离了事物本然之实，造成认识的混乱，由认识的混乱导致了行为的混乱。

因此，庄子以恢宏诡谲的文字对那些“乱天之经、逆物之情”的现象展开了无情的揭露和鞭挞，提出了“物物”的主张，试图以“物物”来扭转“不物物”的现状。也正是在这个意义上，“物物”的那种“任物自然”的含义才跃然纸上，给人一种灵魂上的

震撼。

另一方面,人们在与物打交道的过程中,把物看成各自独立的、类分的、有用的、对待的异己对象,并且热衷沉沦于其中,产生了各种是非、争斗、杀伐,在分等差异之物中丧失了本然完备之身性,成为一个残缺之人,这就是“物于物”。如“丧己于物”“失性于俗”“与物相刃相靡”“皆囿于物”“危身弃生以殉物”“见得而忘其形”“见利而忘其真”“苦心劳形以危其真”等。世人之所以有这种“物于物”的行为而不知返,正是基于“不物物”的迷雾所形成的对物的区分选择,即基于世俗的识心成见对事物赋予了有用无用、高低贵贱、美丑善恶等分殊差别之相,将自己置身于其中,企图有所获得的结果。

如果说在“不物物”的论述语境中,庄子关注的主要是具有物理意义的实物被“削性侵德”,那么在“物于物”的语境中,庄子则更多关注那些具有人事意义的事物对人的伤身残性。在《庄子》中主要反映在三个方面:一是“物于”富贵利禄,如《盗跖》中的“富人”;二是“物于”仁义忠孝之名,如曾子、史鳅;三是“物于”是非之辩,如儒、墨、惠施、杨朱等。在庄子看来,沉湎于这些外在事物中而自以为有所“得”的人,实际上失去了作为人所拥有的最根本的东西——完备之身形和天然之本性,庄子称之为“以物易其性”“伤性以身为殉”。《骈拇》说:“自三代以下者,天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利,士则以身殉名,大夫则以身殉家,圣人则以身殉天下。故此数子者,事业不同,名声异号,其于伤性以身为殉,一也。”那些将自己抛入这种纷繁复杂的物之世界中,精神受到牵累、身体受到伤残、本然完备之性受到摧残的人,庄子称之为“倒置之民”。如同孟子以仁政“解民于倒悬”一样,庄子试图以“不物于物”的实践来解救这类“倒置之民”。

三、从“物物而不物于物”看庄子的道物关系

揭示了“物”之古义和庄子的深刻关切之后,“物物而不物于物”在庄子哲学中所具有的提纲挈领的意义便呈现了出来。庄子哲学的核心旨趣在于自然无为、自由逍遥,由深切的现实关怀所引发出的“物物而不物于物”的呼吁与这一哲学旨趣相呼应,体现了庄子一种独特的“物”“道”双修的道、物关系。

首先,庄子追求自然无为、自由逍遥的道境,并

不是完全与万物割裂而走向遗世孤立的原子主义,或抛弃一切社会关系的宗教皈依。相反,庄子虽然过着隐居的生活,但却是隐而不藏。他与鸟兽虫鱼打交道,从它们的习性中体会人生的道理;他密切关注诸子们的思想动态和政治局势的变化,对他们冷嘲热讽、无情鞭挞。^⑩自然无为、自由逍遥正是庄子观世察物体验出的一种对世界本然状态的认识和现实困境的超拔追求,实际上就是道的具体内容。但自然无为、自由逍遥的首要环节在于处物与体物,即人作为一个在世之在者,无论如何也逃脱不了与物打交道的命运,这就需要学会与物相处,体会万物各有殊性这一本性常然。

在庄子看来,世间万物千差万别。《秋水》载:“梁丽可以冲城而不可以窒穴,言殊器也;骥骥骅骝,一日而驰千里,捕鼠不如狸狌,言殊技也;鸱鸺夜撮蚤,察毫末,昼出瞋目而不见丘山,言殊性也。”《齐物论》说:“物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。”殊器、殊技、殊性就是万物各自的常然。所谓常然,《骈拇》下定义说:“曲者不以钩,直者不以绳,圆者不以规,方者不以矩,附离不以胶漆,约束不以纆索。故天下诱然皆生,而不知其所以生;同焉皆得,而不知其所以得。”万物的差异与生俱来,但对于为何如此无所可知,因而就不能对其进行人为的改变。因为事物千差万别,就需要转换认识的视角,不把物作为“我”的对象,而应顺从物的本性常然,这才是真正的与物相处。《骈拇》说:“故合者不为骄,而枝者不为跂;长者不为有余,短者不为不足。是故凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。故性长非所断,性短非所续,无所去忧也。”这说明万物各自呈现出来的本性常然,有其各自的依据和意义,用外在的标准去试图改变正是对其本性常然的伤害。因此,只有处物而不伤物、任物自然的“物物”才是与物打交道的正确之途。

其次,“物物”的这种顺应万物的本性常然,并不意味着人可以完全沉沦于万物的殊性之中。相反,人必须从具体的事物中超拔出来,避免完备的身性被物伤害,成为一个残缺之人。《秋水》认为,物具有“量无穷,时无止,分无常,终始无故”的特征,就人的认识来说,有限的生命无法穷尽万物的数量,更遑论对其展开认识判断,这不仅不可能,还会使人的精神受到牵累(“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已”);就生命的存在来说,生死无序,

终始无故,一出生就面临着死亡,死亡又意味着重生(“方生方死、方死方生”),没有必要喜生恶死,追求各类功名利禄伤身败性;就万物本身来说,无所谓有用无用、美丑贵贱的差别,一切都相对而在、转瞬即逝(“方可方不可、方不可方可”),没有必要将其固化,陷入物之窠臼中不得逍遥。所以,虽然万物各有其本性常然,但毕竟物不是道,任物自然并不是要沉沦于物中,而需要从物中超拔出来,伦与物忘。当然,这个超拔不是完全脱离万物而与世隔绝,而更多的是一种境界的升华,逍遥游的真谛也正在于此。

如果说庄子以“殉”字说明“物于物”现象,那么对“不物于物”的追求莫过于一个“游”字。据不完全统计,《庄子》一书“游”字使用多达一百多处。方以智说:“《庄子》一书,其宗旨专在‘游’之一字。”^⑳庄子用“游”字之处无不透露出其对有限之物的超拔姿态和进入无限之道的境界追求:

若夫乘天地之正而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉?^㉑

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?^㉒

圣人从事于务,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。^㉓

且与造物者为人,而游乎天地之一气。^㉔

上与造物者游,而下与外死生、无终始者为友。^㉕

浮游,不知所求;猖狂,不知所往。游者鞅掌,以观无妄。^㉖

所引几条与“游”有关的论述,第一、二条说明“游”总是要有所乘物,但所“游”范围没有界限;第二、三条说明“游”不计较利害、生死,是一种旷达之“游”;第四、五条说明“游”的最高境界是与造物者同游,即超越有限、进入无限境界;第六条说明“游”是没有目的的随心而游。按照《列子》的说法,“物物皆游”,庄子转“物于物”的“殉物”为“不物于物”的“游物”,并不是说可以脱离万物、没有任何凭借而游,而是乘物以游,乘物就是在物中、不离物。人的生命形态总是呈现为生死、祸福、穷达等,或者说人的生命本身就是生死、祸福、穷达,万事万物也总是与殊性对待相伴,如果不将此分别看待,如同镜子一样悉数接纳,不将不应,不遣是非,不求名利,不惑生死,所有的差别对待都将给人呈现出同样的形

态,人就可以浮游于天地之中而无所伤害,“处物而不伤物,物亦不能伤也”。

最后,将“物物”与“不物于物”分开论述,并不是说二者可以独立分殊。从道的高度来看,二者统一于“道”并体现了一种特殊的道、物关系。作为道家哲学的核心概念,庄子对道的论述非常复杂,人们似乎很难通过《庄子》清楚地阐述道究竟是什么。^㉗也许这种说不清楚正合庄子本意,道如果能说清楚,也就不是道了。《知北游》说:“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不可形乎?道不当名。”道不能用语言描述,语言所说的“道”只是对道本身一种不得已的命名,实际上“道”这个名称并不能真正称呼道。《大宗师》又说:“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为高,在六极之下而不为深;先天地生而不为久,长于上古而不为老。”这是说道虽然幽微,不能以人的感觉去把握,但却呈现出无限传递、生养万物的先天性、永恒性。道是自己存在,不再依赖其他东西,但其他东西因道而有。正是在这个意义上可以说,道就是宇宙万物产生、发展的本原、根据。

这与老子“道生万物”的论证模式并无二致,道具有先在、无私、广大、精微的特点,“于大不终,于小不遗,故万物皆备”,“万物殊理,道不私”。但有学者认为,老子的道虽然生养万物,也呈现出先在性、无私性等特点,但在道、物关系上,如同侯王与臣民的关系一样,道毕竟是主宰万物的。也就是说,在老子的视野中,道、物关系除了呈现为道生万物之外,还隐含着道宰万物的线索。^㉘但在庄子的道、物关系中,很难发现庄子将道处理为万物背后那种无比强大、不可置疑的主宰力量。虽然庄子强调了道作为万物存在、发展的终极根据,如“且道者,万物之所由也,庶物失之者死”,但在许多时候,庄子讲道自道、物自物,道有道的特点,物有物的本性。《知北游》说:“有先天地生者,物邪?物物者非物,物出不得先物也,犹其有物也。”“物物者”就是造物者,当然这个造物者只能是道,先天地生的不是物而是道,道不是物,物不能比道先出,道在物先。这里虽然有道生物的痕迹,但却没有强调道对物的主宰性意义,阐述的是道与物的分际。有论者认为,庄子的道与物实际上就是有和无的关系,道意味着无物,

因此不能依靠理性来把握,道之为道,物之为物,道、物是有分际的,不相为混。^①将道处理为无物,意味着不能依靠人的认识心来把握道,自然就不能将其作为支配、主宰物的背后根据。如果将道作为事物背后的根据,人们总是要去追问那个根据是什么,这在庄子那里是明确反对的。

也许正是这个原因,人们总会有一种错觉,即道是隐身于物背后的最终原因,但道又不是物背后的根本原因。^②这其中缘由,正在于庄子肯定了道的先天性、普遍性、永恒性之后,又否认道对物的支配作用,进而对万物之所以然持怀疑态度,将一切存在(当然也包括道)看作是一种自然而然。^③其一,人的认识本来就千差万别,如果追寻万物的“所以然”,得到的结果必然是千差万别的,徒添是非淆乱而已;其二,由于人的认识的局限性,以有限认识无限,自然不可能认识到物的整体真谛;其三,万物总是以形相禅,终始无穷,自然变化,并不见得是道在背后主宰推动,这是我们所不知道的,庄子明确反对追问那些人所不知的东西。所以,庄子经常把“不知其然”“不知其所以然”“不知其所由”这些话挂在嘴边,成了名副其实的庄生“口头禅”。^④这即是说,即使从道、物分际的意义来看,庄子也没有将道处理为万物的主宰和终极根据,更没有透露出物可以被主宰、役使和利用的痕迹。

拨开了附着在庄子道、物关系上那种道宰万物的迷雾之后,是否意味着庄子道物的分际是必然而且永恒的呢?庄子当然不会止步于此。正是因为人的认识的有限性,将万物的出现看作一种本该如此的“无故”之后,道以一种无比亲密的姿态降临在万物之中。庄子用“每下愈况”的例子陈述了道在物中、道不离物、道物无际的崭新道、物关系。因为道在物中,万物之殊性在道中呈现为没有殊性的无际和齐通。之所以会实现这种无际和齐通,是因为“唯道集虚”,道是虚无,能容纳万有,万有的差别在道中是平等的,没有美丑贵贱、有用无用、生死祸福的区别,人们只要能够抛弃俗世的识心成见,以道的角度看待万物,就会感受到万物的那种无差别相。《知北游》说:“物物者与物无际,而物有际者,所谓物际者也。不际之际,际之不际者也。”因为造物者(道)造出了万物,万物与造物者就没有分际,但万物之间是有分际的,站在造物者的角度看万物,有分际也就是没有分际。^⑤

庄子时代,对万物的分际和差别的讨论是一个热门话题,孟子有“物之不齐,物之情也”的说法,宋钐主张“齐万物以别宥为始”。庄子一篇《齐物论》就是为破万物不齐而论。《齐物论》呈现了三个环环相扣的主题:齐是非、齐万物、齐物我。^⑥人们对事物的认识和判断总是基于个人已有的知识、立场,由此导致是非纷争,所以要齐是非;人们基于各自所拥有的认识和需求对事物进行取舍选择,使事物呈现出可供人们选择的不同价值,贵贵而贱贱,就需要齐万物;由于对事物认识所反映的不同面向导致人们对事物进行取舍的时候,把事物作为利用和支配的对象,导致了物我对待,因此需要齐物我。庄子解决这三个不齐的办法是提出了“道通万物”的齐一之道。如果说儒家解决差别问题的路径是“齐之以礼”,用“礼”将高低贵贱绝对起来,建构一套稳固的等级秩序;那么,道家则用“齐之以道”肯定万物殊性的相对性,鼓励万物相尊相蕴。《齐物论》道:

天地一指也,万物一马也。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。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可,故为是举槌与楹,厉与西施,恢诡谲怪,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。

“道通为一”“复通为一”“知通为一”似乎分别对应了齐万物、齐物我、齐是非。从道的角度来看(“以道观之”),万物自身并不对人显现出美丑善恶、有用无用的殊性,一切都是人为设定的价值立场,只有懂得万物的相对性,并从具体的物用中超越出来,才会看到万物在本质上是齐一的。《秋水》载:“以道观之,物无贵贱。以物观之,自贵而相贱。以俗观之,贵贱不在己。以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。知天地之为稊米也,知豪末之为丘山也,则差数矣。”转换观物的视角,物就呈现给人不同的面向,不齐也就是齐一。因为“不齐”是相对的,瞬息变换,看到万物不齐背后的齐就是“为一”之道。也就是说,庄子的“齐一”是“不齐而齐”,而不是“齐其不齐”,体现出对万物本性常然的维护,正与“物物而不物于物”意旨相映成趣。世界万物的不齐就是其

本性常然,就需要“物物”——因性任物/任物自然;“物物”就要知一,否则就会陷入不齐之物中,因此又需要“为一”,即从具体的不齐之物中超拔出来,实现“天地与我并生,而万物与我为一”之境。

因此,“物物而不物于物”的义涵在庄子道、物关系中清晰地呈现出来——道赋形万物以分殊与不齐,以道观物而任物自然,这是“物物”,体现了“道在物中”;超越万物之分殊与不齐,以道齐物而逍遥以游,这是“不物于物”,体现了“道物无际”。在“物物而不物于物”的模式中,庄子呈现了一个“物”“道”双修的道、物关系,道不是万物的主宰,道在物中,当然也不是如明儒甘泉说的“随处体认天理”那样,物中皆有道,而是在与物相处的过程中不断把握道,是一个物、道双修的过程工夫。庄子所重墨描绘的诸如心斋、坐忘、虚心、莫若以明、朝彻、见独、外物、外生死、外天下等做“减法”的工夫,说明了道、物的关系不是由物至道的升华或超越,而是剔除自我识心成见之后实现的物、道皆显的澄明。

四、结语

通过对“物”之古义的回溯,“物”所具有的混物、察物、辨物、择物、顺物等义并没有主客二分意义上的主宰、役使之义。就广泛的“用物”来说,庄子也一再强调人对物的“有用”判断是人之心成见对物之本性常然(无用)的遮蔽,倡导无用之为大用,乃至否定人可以用理性对万物进行把握和利用,只能任物自然,最终导入“物物而不物于物”的澄明之境。^⑭此外,在道生万物的“造物”层面,庄子也没有将道处理为物背后的主宰和根据,道对物生而不宰、长而不为,以道在物中、物不离道、道物无际的齐通破解物我、物物之间的对待。在道、物关系中,以“道”之无有、无私、虚空尊重和包容万物的分等差别,从而获得(无心之得)从不齐之物中超拔出来而游心于物之初的逍遥独立。

因此,无论从哪个方面来看,“物物而不物于物”都不应该解读为宰物、使物、用物、统物、生物,由此导入物我分离、道物有际的对待境况。相反,庄子全部哲学的用意都是在探究人与物如何相处、物我如何为一、道物如何无际、如何在物中逍遥而与造物者为游的和合之道。“物物而不物于物”正是为了破解物我对待、名利器器、是非淆乱的局面而发,蕴含着庄学因性任物、逍遥独立的放达和超拔精神。

注释

- ①钱穆:《庄老通辨》,生活·读书·新知三联书店,2005年,第34页。②传统解释认为,材与不材都是有形可见者,因此会使人受累,而庄子追求的是超越有形、进入无形的自由无待的境界。这种解释与庄子所说的材与不材之间的“间”似有抵牾,庄子似乎并不是从否定有形、肯定无形方面论述处理艰难世事的,也与“物物而不物于物”不相符,详见后文。③[清]刘凤苞:《南华雪心编》,中华书局,2013年,第37页。④王叔岷:《庄子校诂》,中华书局,2007年,第127页。⑤陈鼓应:《庄子今译今注》,中华书局,2016年,第509页。⑥张富春:《支遁集校注》,巴蜀书社,2014年,第104页。⑦陶悦:《从“齐物”与“物物”的矛盾化解看庄子哲学的主体性思想》,《哲学研究》2015年第12期。⑧冯友兰说:“物物而不物于物者,即对于一切皆为主动而不为被动也。”虽然“主动”的用语较役使、支配、主宰弱,但“一切皆为主动”,成心和有为的色彩过于浓厚,有违庄子哲学的宗旨。参见单纯编:《冯友兰选集》上卷,北京大学出版社,2000年,第115页。⑨[明]陆西星:《南华真经副墨》,中华书局,2010年,第20页。⑩[清]林云铭:《庄子因》,华东师范大学出版社,2011年,第39页。⑪何宁:《淮南子集释》,中华书局,1998年,第11页。⑫许维通:《吕氏春秋集释》,中华书局,2009年,第48页。⑬[清]王夫之:《庄子解》,中华书局,2009年,第241页。⑭物本自造的义涵是郭象在《庄子注》中阐发出来的,反映了郭象对庄子思想的发展。郭象说:“故造物者无主,而物各自造。物各自造而无所待焉,此天地之正也。”参见[清]郭庆藩:《庄子集释》,中华书局,2012年,第112页。罗祥相博士指出,郭象可能正是以自创的“独化”“自造”思想为学术标准对《庄子》进行了删减,以避免《庄子》中有关造物者造物的内容与其思想矛盾。参见罗祥相:《达命与逍遥——〈庄子〉“命”之思想研究》,中国人民大学博士论文,2014年。虽然《庄子》中有着物本自造、自生的思想痕迹,但其主流的看法仍然是“造物者造物”和“不知其故”。郭象正是抓住了庄子“不知其故”“无故”“不知所以然”等存疑的说法,发挥出了自造、独化的主张。⑮[清]王先谦:《庄子集解》,中华书局,1987年,第167页。⑯[清]陆树芝:《庄子雪》,华东师范大学出版社,2011年,第126页。⑰[清]郭庆藩:《庄子集释》,中华书局,2012年,第7页。⑱葛晓音:《东晋玄学自然观向山水审美观的转变——兼探支遁注〈逍遥游〉新义》,《中国社会科学》1992年第1期。⑲银雀山汉墓竹简整理小组:《银雀山汉墓竹简》(贰),文物出版社,2010年,第150页。⑳裘锡圭:《裘锡圭学术文集》第1卷,复旦大学出版社,2013年,第140页。㉑[清]孙诒让:《周礼正义》,中华书局,2015年,第3455页。㉒黄节:《变雅》,中华书局,2008年,第557页。㉓[清]姜兆锡:《周礼辑义》,寅青楼版本,清雍正九年。㉔王国维:《观堂集林》,浙江教育出版社,2014年,第153页。㉕杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局,1981年,第42页。㉖[唐]杜佑:《通典》,中华书局,1988年,第2308页。㉗徐元诰:《国语集解》,中华书局,2002年,第389页。㉘[清]王引之:《经义述闻》,江苏古籍出版社,1985年,第48页。㉙庄子描述的“至德之世”是:“山无蹊隧,泽无舟梁;万物群生,连属其乡;禽兽成群,草木遂长。是故禽兽可系羈而游,鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并。”参见《庄子·马蹄》。㉚韦政通指出,庄子对现实的态度是厌而不离,由此才能对现实人世有如此痛彻心扉的洞察和感悟。参见韦政通:《中国思想史》,上海书店出版社,2003年,

第 11 页。王博也认为,庄子其实是一个“入世颇深的人”,否则就“不能用如此老辣的笔墨勾勒出人世间的百态,并进入各种人物的内心世界”。参见王博:《庄子哲学》,北京大学出版社,2004 年,第 37 页。⑳〔清〕方以智:《药地炮庄》,华夏出版社,2016 年,第 101 页。㉑《庄子·逍遥游》。㉒㉓《庄子·齐物论》。㉔《庄子·大宗师》。㉕《庄子·天下》。㉖《庄子·在宥》。㉗刘笑敢:《庄子哲学及其演变》(修订版),中国人民大学出版社,2010 年,第 109 页。㉘王玉彬:《从“生成”到“齐通”——庄子对老子之道物关系的理论转换及其哲学关切》,《中国哲学史》2014 年第 1 期。㉙㉚㉛郑开:《道家形而上学研究》(增订版),中国人民大学出版社,2018 年,第 61、50、51 页。㉜丁四新指出,《庄子》文本中存在着三个本原,即道、气、天,每一个本原都具有客观实在义,但三者也呈现出不同的层次。一般地看,道在气之先,但道随气周行;天在道之上,是自然和无为的综合,道实际上是天之自然和无为的展开,而自然贯通在道、气、天三大

本原中。参见丁四新:《庄子思想的三大本原及其自然之义》,《人文杂志》2020 年第 2 期。㉝褚伯秀说:“‘物物者’,道也;‘与物无际’,道生万物之谓也;‘而物有际者’,谓物各有限量,是所谓际也,道何有际哉!‘不际之际’,道散而为物也;‘际之不际’,物全而归道也。”参见〔宋〕褚伯秀:《庄子义海纂微》,华东师范大学出版社,2014 年,第 692 页。褚氏的这一解释有宋儒“理一分殊”的意味,实际上庄子的道物关系似乎就隐含着一条“理一分殊”的线索。宋儒以黜佛老为己任,但其“理一分殊”的理论及其代表的思维方式可谓原来有自,与庄子脱不了干系。参见肖海燕:《宋代庄学思想研究》,华中师范大学出版社,2011 年,第 110—113 页。㉞陈少明:《〈齐物论〉及其影响》,北京大学出版社,2002 年,第 73 页。㉟罗安宪:《“有用之用”、“无用之用”以及“无用”——庄子对外物态度的分析》,《哲学研究》2015 年第 7 期。

责任编辑:涵 含

An Interpretative Approach to the Relationship between Dao and Wu of Zhuang Zi

— Take "Wu Wu Er Bu Wu Yu Wu" for Example

Zhang Liwen Gao Xiaofeng

Abstract: "Wu Wu Er Bu Wu Yu Wu" is an important proposition of Zhuang Zi's thought. By examining the original meaning of "thing", it is pointed to a living world of classification, difference, unevenness, and treatment. As a "thing" living in the living world, man cannot escape the fate of the whole and complete nature broken down by "thing". Therefore, in order to respond to the double predicament of "Bu Wu Wu" which the nature of all things is often ruined, and the "Wu Yu Wu" that man has lost their true nature in sinking into things, Zhuang Zi had come up with a claim of "Wu Wu Er Bu Wu Yu Wu". "Wu Wu" is to obey the solidity of all things without harming them, that is, to let things go naturally; "Bu Wu Yu Wu" is to transcend the speciality of all things and maintain the authenticity of human beings, that is, to travel freely. "Wu Wu Er Bu Wu Yu Wu" is the high generalization of Tao and thing's relationship. Tao is the ultimate reason for the things' difference and unevenness, viewing things with Taoism and letting things take nature, this is "Wu Wu", which reflects that "Tao is in things"; Transcending the specialization and differences of all things, unifying everything with Tao and traveling freely, this is "Bu Wu Yu Wu", which reflects "there is no distinction between Tao and thing".

Key words: Zhuang Zi; Wu Wu Er Bu Wu Yu Wu; Tao is in things; no distinction between Tao and thing