

● 中国哲学

齐物。齐言。齐论

——“齐物论”也释

陈 仁 仁

(武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 陈仁仁(1975-), 男, 湖南衡东人, 武汉大学哲学学院博士生, 主要从事中国哲学研究。

[摘 要] 庄子的“齐物论”包含有“齐物”、“齐言”和“齐论”三方面的内容。人们往往只把“齐”理解为没有差别的绝对的“齐一”、“等同”, 其实不然。“齐”与“不齐”正好构成了对事物差异性 with 同一性的完整认识, 不可偏执。在庄子的“齐物论”中, “齐”并没有否定“不齐”, 而正是以之为中介, “齐”的内涵才得到充分的展开。

[关键词] 庄子; 齐; 齐物; 齐言; 齐论

[中图分类号] B223.5 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2005)01-0016-06

章太炎作《齐物论释》, 其《序》称: “《齐物》文旨, 华妙难知, 魏晋以下, 解者亦众, 既少综核之用, 乃多似象之辞。”^[1] (第 249 页) 章氏乃以佛解庄, 多有新意和深解。但总有混同庄佛、以庄附佛之嫌。我们不妨先只就《齐物论》以及《庄子》相关篇章之文意, 寻绎《齐物论》之旨。如此方显平实。思想之比较则是以此为基础的进一步的事情。希望本文能于此一基础工作有一点贡献。历来对“齐物论”三字的解释, 多作“齐物”“齐论”之分^[2] (第 57 页), 这当然是《齐物论》题中应有之义。但笔者认为, 在“物”和“论”之间, 还有为庄子特别重视的一个“言”的问题, 对于理解“齐物论”也有十分重要的意义。此外, 要深入把握“齐物论”的实旨, 首先必须对“齐”的内涵有深入的理解。

《说文解字·齐部》: “齐, 禾麦吐穗上平也, 象形。”段玉裁《说文解字注》云: “从二者, 象地有高下也, 禾麦随地之高下为高下, 似不齐而实齐, 参差其上者, 盖明其不齐而齐也。”可见, “齐”是从对表面“不齐”的认识得来的。于“禾麦”言, 表面上它们不等长, 但那是因为它们所处之地有高下之别, 实际上它们是等长的。可人们对“齐”字的理解往往忽略其看似“不齐”这一点, 而只认为是没有差别的绝对的“齐一”“等同”。由此也就产生了许多对庄子“齐物论”, 乃至整个庄子学说的某些误读和误解。特别是将庄子学说简单定调为相对主义, 很值得商榷, 它不利于我们对庄子思想之丰富性的挖掘。下面我们具体来看一看庄子“齐物论”的“齐”与“不齐”是如何展开的。

一、天地与我并生, 而万物与我为一 —— 齐物

有论者以为“庄子自谓物性本齐, 非因物之不齐而欲齐之也”^[3] (第 279 页), 笔者认同前半句, 而不同意后半句的说法。笔者以为, 庄子所谓的“物性本齐”是从道的层面来看的, 而道必须展开与流行, 于是就有了存在差异的“不齐”之物, 这时已进入了物的层面。而正因为有“不齐”, 所以才有“齐”的必要。这就是“因物之不齐而欲齐之”。首先, 我们来看庄子所谓的物性之“齐”表现在哪些方面。其一, 从天地万

物都由道而生这个意义上说，万物齐一。如云：“天地与我并生，而万物与我为一。”老子指出“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^[4]（第25页）天地万物与我都生于三，而三又是从二，二是从一而来，故得“并生”，故得“为一”。其二，从天地万物都是由气构成这一点来说，万物齐一。庄子云：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也……故曰：通天下一气耳。”其三，从事物的根据都是它自己，“咸其自取”，即都有其“自性”而非外物使之然这一点来说，万物都是一样的。事物以自己为根据与以道为根据，岂不是矛盾？不矛盾。请看庄子的论述：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。未形者有分，且然无间，谓之命。留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至，同于初。”郭象对此章有注云：“夫无不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得，任其自得，斯可谓德也”，“夫德形性命，因变立名，其于自尔一也”。这表明，事物以自己为根据，其实是以自己所自得的“性”，即与别的事物相区别的自己的“仪则”为根据，而“性”是以“命”为根据的，“命”又是包含在尚且无形的“一”里面的，毫无疑问，从“一”再往上溯，即是“道”了。所以，以自己为根据，其实就是以道为根据。其理论前提有二：一，道中包含了事物差异的因素；二，道流行于各个不同的事物之中。从庄子的理论来看，未形的“一”里面就已经包含了有分却又无间的“命份”，事物自己所得到的命份不同，就形成了自己与它物相区别的仪则，即“自性”。泰初之道通过命、形、性而流行于具体事物之中。从这三点“齐”的表现来看，它们并不是孤立或并列的，而是相互关联或本是一体的。道通过气之聚散而构生万物，通过命性之分予而成就万物之各异。万物自得其性命，通过“性修反德，德至，同于初”这一过程，“不失其性命之情”，且“任其性命之情”。

可见，道在流行生物之后回复到自身，正是自身丰富性的展开，它的回归并不是要抹杀掉万物的自性，达到简单的同一于道，而是要使万物之自性都得到充分的发展。承认万物在“自性”上的各异，正好是承认了“道”的无限包容性。从中我们可以看到，庄子的“齐物”有这样一个逻辑链条：齐（道的层面，物性本齐）→不齐（具体万物，各有仪则）→齐（返回道的层面，任其性命之情）。根据以上的分析，这三个层次在事实上不是相分离而是一体的。“齐”必须在“不齐”中体现出来。

《齐物论》对事物的“不齐”即差异性有充分的揭示，如：自然界中的“吹万不同”；人类社会中有“大知”与“小知”的不同，有“大言”“小言”的言语之异，有“寐”与“觉”之异，有心斗交接之异，有“小恐”“大恐”之异，有动止之异等等。这些“异”就是物之“不齐”的表现。其它篇中也有明确的揭示，如《则阳》云：“四时殊气，天不赐，故岁成；五官殊职，君不私，故国治；……万物殊理，道不私，故无名。”这是说，各类事物有各类事物的特殊性质，这些性质都是不可缺少的，共同构成某种秩序，如果对某类事物有所偏私，就会造成秩序的混乱。再如《秋水》云：“梁丽可以冲城，而不可以窒穴，言殊器也；骐驎骅骝，一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱鸢夜撮蚤，察豪末，昼出，目而不见丘山，言殊性也。故曰：盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也。”这是说，万物殊性，都有各自的功能，乃是万物之情理所在，如果用此事物之所能来评判彼事物之所能，就会有悖于情理。《骈拇》所谓的“凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲”，《齐物论》中的人与诸动物之间的“正处”、“正味”、“正色”之辨，说的就是不能用某一特定事物的标准为标准来绳之于一切事物这个道理。

二、天地一指也，万物一马也——齐言

以上是从宇宙之生成、构成和物性这一角度说“齐物”之义。《齐物论》还有一个重要方面，即从人的认识这一角度说“齐论”之义。这一点，人们普遍都认识到了。但是，齐物与齐论是什么关系？是并列的不相干的，还是相连的？这一点，有明确认识的可能不多。在庄子看来，由物而论是有承接关系的，其中介是“言”。图示之，即：道→物→言→论。

言与论是有区别的。在庄子看来“言”作为对事物的指谓，不涉及是非，而“论”则有关是非了。但是“论”毕竟以言为前提，有言不一定有论，而有论则一定有言，所以，言很容易陷入是非之论中而被隐蔽

起来。如庄子所言:“夫言,非吹也。言者有言,其所言者特未定也……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。”这是说,人的语言与自然界风吹的声响不一样。说话的人有所说,但是他所说的内容却是不确定的。此未定之言,可以有两个解释向度,一是向着物和道的方向,一任道物之自然,而不有心于其间。遇不同的物而有不同的言,故表现出言之未定。另一个向度关涉是非之论,即对于同一事物,言者各执其所言,而相非难,没有定准。寻绎上下文意,显然第二个向度为正解。这恰与自然界的风吹形成了对比。风是无心而吹,故随百窍而成百声;人是有心而说,故于一物而有百说。正是这种各执其所言的状况,使得道被隐藏而真伪出,言被隐藏而是非起。这里可以明确看到,言与是非之论是不同的。“小成”是指人的一偏之见,“荣华”是指人们为了维护自己的见解而说出的华丽的辞藻。道隐藏在偏见之中,使得人们看不到道的存在。语言隐藏在华丽的辞藻之中,语言可谓大行其道,可是这使得人们看不到语言的存在是否真能有助于人们对道的理解。

道生万物,人与其中,一切本是自然。然而,人有思虑和理性,必欲反过来对事物作出分辨与认识而加以把握。这就必须借助于“言”。对于“言”的意义,庄子是颇为关注的。庄子云:“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。故为是举莛与楹,厉与西施,恢恢怪,道通为一。”这是说,道流行而成就万物,人用语言来指谓万物以区别之。如此指谓或不如此指谓,都是根据事物本来的样子。任何事物都有它本来的样子,即都有所然,都有所可。我们不能用此事物之然与可来评判彼事物之然与可,因为每一事物之然与可都有其上的根据,即从道获得的命与性。因此,表现各异,指谓各异的莛与楹,厉与西施,以及各种恢恢怪的事物,从道的意义来说都是通而为一的。庄子常常“道”与“言”并称。他说道:“夫道,未始有封;言,未始有常。”这是说:道,没有界限,无处不在;言,没有固常,因物随变。这正是上文所提到的,未定之言的第一种向度。可见,语言或指谓,都不是固着于某一特定事物上,事物的根据在道,而不在言。言要与事物相符,而不是事物与言相符。所以,庄子说:“天地一指也,万物一马也。”这句话的意思是,天地万物中的具体事物都可以用某种指谓来指称它,但这种指称不是固定的,既可以用“马”来指称,也可用其它名称来指称。这是从语言的角度来说“齐”,我们称作“齐言”。

对于庄子的“齐言”,人们的重视稍嫌不够。而“齐言”在庄子齐物论的理论体系中,实占有非常重要的地位。由道而物,还只是一个自然的过程。由物而言,才真正入乎人之域。入乎人之域,才谈得上对物之齐与不齐的认识问题。也就是说,只有进入到语言,齐物论的认识论意义才会显示出来。如果没有人的参与,物之齐与不齐一任其自然,也就不存在齐与不齐的问题。有了人,而且有了语言,但是,如果人不执着于语言,而是直接把握事物本身,那么也不会有问题。问题其实就出在人们对语言的执著而看不到事物本身。因此,人要能齐物,则必须先齐言,言不齐则物不能齐。依“齐”的内涵以及“齐物”之意,“齐言”的意思也是要使诸多不齐之言同时存在,但又不能著于言,以为言就等同于事物本身了并以对言的分辨来代替对事物的认识。

庄子的齐言是针对名辩学派而来的。《齐物论》有言:“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。”这两句话向称难解,在庄学史上诸家解说多含混歧出,难使人得其要领。这里,我们不打算对诸家之说作出评析。我们可以从庄子欲齐一语言这一主旨,试着对它作出某种合理的解释。首先,我们要知道这两句话是针对公孙龙子的《指物论》和《白马论》而发。公孙龙子云:“物莫非指,而指非指。”“马者所以命形也,白者所以命色也;命色者非命形也,故曰‘白马非马’。”“物莫非指”与庄子所谓的“物谓之而然”相类似。然而,从这一相似点出发,却出现了两条路线。庄子重视固有所然之物,即“实”;而公孙龙子则重视那指物之指,即“名”,且指出了指物之名并不等于物之实。随后,公孙龙子就陷入了烦琐的概念辨析之中。白马非马论就是一个著名的概念辨析的例子。公孙龙子已经意识到概念是对事物的抽象,因而不能等同于事物本身。如马这个概念是对各种颜色的马的一种抽象,因而在马的内涵中没有“会色”这一项,而属于马的外延成员的具体的白马却有“会色”这

一项，所以白马不能与马等同。从语言与概念的角度来看，公孙龙子并没有错。庄子也并没有认为他错，其“不若”云者，意思乃是要从另一个角度来让人明白“指之非指”、“马之非马”。“马之非马”，前马乃是白马之省文，意思乃变为具体所指的某匹马。《齐物论》中的这两句，句式结构完全一样，所要表达的意思也是一样，第二句可视作对第一句的举例说明。这两句话的意思可作这样的理解：用指称之名来说明此名与所指之实不同，不如用另一个名来说明它与所指之实不同；用一匹被具体指称的马来说明它不是马，不如用另一个名（如称之为牛）来指称它以说明它不是马。庄子的实意并不是要像名辩学者一样陷入概念辨析之中，而是要超出概念名言，直接把握事实本身。他把语言和概念的意义还原到了最初的意义，即只是区分事物。物有固然，言是没有固然的。马可以称之为马，也可以称之为别的东西。但所称的那个事物仍然是那样一个事物，并不因称谓不同而有所改变。

那是不是说，言就失去了意义，齐言就是不言，或说无言？语言的意义问题再次突显了出来。庄子的确说过“不言则齐”“言无言”的话，但这不言、无言乃是不有心而言的意思，即无心而言。这无心之言即庄子所谓的“卮言”，也就是“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”。因为，世界是“芴漠无形，变化无常”的，所以，言也要“因物随变，唯彼之从”。语言和称谓是为了人的方便，是人把握世界的工具，对于人不能说没有意义。所以庄子说：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？”人不是不要言，而是不要执于言，应该通过言来把握道，而道无常，故必随得随扫，此即“得鱼而忘荃”、“得兔而忘蹄”之意，因为“言者，所以在意，得意而忘言”。“道”之无常乃体现于“物”之不齐。物有不齐，故“言”必不齐。对于人来说，若执于“言”之不齐，则必不能理解物之本齐。故齐物必先齐言。

三、是非两行——齐论

在庄子看来，“言”只是人把握事物的工具，而“论”则是用言表达出来的人对事物的看法和见解。工具无是非可言，而如何使用工具以及使用这一工具而获得的见解则入于是非之域了。庄子的“齐论”其实就是“齐是非”。

庄子曾对人的认识层次作了一种划分，他说：“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。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”这里有四个层次，即上文提到的道、物、言、论。第一个层次：知之至乃是对道的把握，从逻辑上讲，道在物生之前，故以“未始有物”为说。第二个层次是对物有直接的把握，这种把握不凭借任何工具，是对物之全体的把握。所谓的物之全体，既可指万物之全体，亦可指一物之全体。既是指，以物性本齐而对物与物之间不作区分；也是指，对于一物不作抽象而得以直接而全体地把握之。第三个层次则显然进入了语言之域了。一有语言，则必对事物有所抽象与区分，所以说“有封焉”。第四个层次就是是非的层次，在这个层次里诸家之说并起，他们“自彼则不见，自知则知之”，“是其所非，而非其所是”。他们各局限于一己之所得，而以为所得为道之全体，即《天下》所指出的：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。”这其实是对道的分裂，对道的亏损。所以庄子才发出了“道术将为天下裂”的感叹。

在庄子看来，这种情形是不合理的，因为它阻碍了人们对道之全体的把握。而要走出是非之域，渐次达到对道的把握，则必须首先对是非产生的原因加以分析，然后对症下药。《齐物论》云：“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？”“今日适越而昔至”是惠施“历物十事”之一事，庄子在这里引用别无深意，而只是说“今天出发去越国昨天就到了”这样的事情是不可能的，又如以没有当作有，即使其神如大禹者都无法理解。这句话其实是从反面说明了是非是由成心引起的。成心是每个人都具有的，庄子云：“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。”“知代而心自取者”与愚者相对，是指了解自然变化相代之理且自觉持有此理的智者。这句话是说，任何人都有成心，而且都能师法自己的成心，即师心自用。

是非的原因找出来了,是由于人的成心。但是,每个人都有成心,而且都能师其成心,那么,走出是非岂不是无望了吗?非也。能师其成心,不一定必师其成心。庄子正是以此为突破口,来解决是非之争的问题。他提出的办法是“吾丧我”。《齐物论》开篇就借南郭子綦与颜成子游的对话提出了“吾丧我”。通常认为“吾丧我”就是“精神自我”丧掉了“物质自我”,这是一种很粗糙的说法,而且很容易导致对庄子“齐物论”思想的误解。从颜成子游对南郭子綦进入“丧我”境界状态的观察可知,这是“形如槁木”而且“心如死灰”的状态。也就是说,“丧我”既要丧掉“形我”又要丧掉“心我”。“形我”可以说是“物质自我”,“心我”是否为“物质自我”则是需要分析的。古人认为“心之官则思”,“心”而不是“脑”具有思维功能,因而“心”作为生理器官是物质性的,而其思维功能则与精神相连。物质之“心”在当“丧”之列,而精神之“心”仍需分析。思维着的精神有带成见的与不带成见的,带成见的就是庄子所谓的“成心”,不带成见的就是“真君”。“成心”在当丧之列,而“真君”则是不当丧的。

丧掉成心,是“吾丧我”的核心涵义。丧掉成心,其实就是不执着于成心之意。不执着于成心,则无彼此的对待关系。无彼此的对待关系,则于事物、语言、是非慨然都任之矣。庄子以“朝三暮四”这则寓言提出了他的“是非两行”说。庄子云:“劳神明为一,而不知其同也,谓之朝三。何谓朝三?曰狙公赋芢,曰:‘朝三而暮四。’众狙皆怒。曰:‘然则朝四而暮三。’众狙皆悦。名实未亏,而喜怒为用,亦因是也。是以圣人和之以是非,而休乎天钧,是之谓两行。”劳神明为一,即是有心持有某一种见解之意。在寓言中说的就是众猴一定要早上四颗橡子,晚上三颗才高兴。而不知道早上三颗,晚上四颗是一样的,都是七颗。是与非也就同朝三暮四与朝四暮三一样是没有区别的,因而是与非两者都可以,而不要有心地厚此薄彼。对于“是非”而言,之所以都可以,是因为都是对道在某一方面或某一层面的认识,因而都有其价值。可见,庄子的“是非两行”并不是进入到是非之中,而是超出于是非之外;并不是以一方的观点来否定另一方的观点,而是使诸家观点并存不悖。名辩学家进入到是非背后的语言问题,认为是语言的不确定造成了是非之争,于是他们陷入了语言概念的烦琐辨析之中,因而还只是纠缠于语言工具上,而没有真正涉及对事物的认识。儒家以及其它诸家都以自己明确的是非观来评判所有思想和观点,合之则存,不合则弃,在庄子看来这都是片面的。可见,庄子的“是非两行”正是针对当时整个学术情形提出来的。

四、结 语

《孟子·滕文公上》云:“夫物之不齐,物之情也。”先秦时期,人们对事物差异性的认识大概是很普遍而且比较容易做到的,而对事物的同一性,也就是事物的相对性,大概是不太容易认识到的。因此,庄子对事物同一性(差异的相对性)的揭示要比对事物差异性的揭示为多。但这并不能作为庄子学说为相对主义学说的理由,因为,庄子并没有把这种相对性绝对化,而是充分包含了对事物差异性的认识;也不是抹杀事物的差异性,反而是使差异的事物充分展开,以达到对事物全体乃至于道的把握。这一点表现在物、言以及是非之论等各个层面。表现在“物”,乃是充分考虑到事物的差异性,任其性命之情,从而达到齐物;表现在“言”,乃是任“卮言”之曼衍无穷,不拘于语言的差异,从而直接把握事物本身;表现在“论”,乃是超出于是非之外,任各种观点充分发展,从而达到对道之大全的把握。其总体目标都是达到对道的把握,表现在对物的认识,其展开则是充满着差异的。也就是说,对“物”之“齐”与“不齐”的认识正好构成了对“物”的差异性与同一性的完整认识。它们“既相联系又相区别,不可偏执,否则不足以尽庄生旨意之全”^[3](第180页)。“齐”并没有否定“不齐”,而正是以之为中介,“齐”的内涵才得以充分的展开。其总的方法是不执著于“成心”,去除彼此的对待关系,一切任物之自然,任言之无穷,任是非之两行。这正体现了庄子的含弘广大,正是庄子达到“独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处”这种境界,在认识和方法上的根据。

[参 考 文 献]

[1] 章太炎. 齐物论释·序[A] . 傅 杰. 章太炎学术史论集[C] . 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
[2] 崔大华. 庄学研究[M] . 北京: 人民出版社, 1992.
[3] 高 正. 诸子百家研究[M] . 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
[4] 老 子. 王弼注[M] . 上海: 上海古籍出版社, 1995.
[5] 萧汉明. 论庄生的性命说与道性二重观[A] . 武汉大学中国文化研究院. 郭店楚简国际学术研讨会论文集[C] . 武汉: 湖北人民出版社, 2000.
[6] 庄 周. 庄子[M] . 郭象注. 上海: 上海古籍出版社, 1995.
[7] 王 琯. 公孙龙子悬解[M] . 北京: 中华书局, 1992.
[8] 朱 熹. 四书集注[M] . 长沙: 岳麓书社, 1987.

(责任编辑 严 真)

Equality of Things, Equality of Language & Equality of Opinions

CHEN Ren-ren

(Philosophy of School, Wuhan University, Wuhan 430072 Hubei, China)

Biography: CHEN Ren-ren (1975-), male, Doctoral candidate, Philosophy of School, Wuhan University, major in Chinese Philosophy.

Abstract: Chuang-tzu’s theory of “Equality of Things and Opinions” includes three aspects: equality of things, language, and opinions. People usually understand that equality includes no difference. But it’s not the fact. “Equality” and “un-equality” just construct the whole knowledge of difference and identity of things. We cannot only see one side of the two aspects. In Chuang-tzu’s “equality of things and opinions”, “equality” does not deny “un-equality”, but just through it as a link, the meaning of “equality” unfolds fully.

Key words: Chuang-tzu; equality; equality of things; equality of language; equality of opinions