

第5辑

文学与文化

南开大学文学院《文学与文化》编委会 编

WENXUE YU WENHUA

南开大学出版社

文学与文化

第5辑

南开大学文学院《文学与文化》编委会 编

南开大学出版社

·天津·

图书在版编目(CIP)数据

文学与文化.第5期/南开大学文学院《文学与文化》
编委会编.一天津:南开大学出版社,2004.12
ISBN 7-310-02181-9

I.文... II.南... III.文史哲-中国-丛刊
IV.C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 095975 号

版权所有 侵权必究

南开大学出版社出版发行

出版人:肖占鹏

地址:天津市南开区卫津路 94 号 邮政编码:300071

营销部电话:(022)23508339 23500755

营销部传真:(022)23508542 邮购部电话:(022)23502200

*

南开大学印刷厂印刷

全国各地新华书店经销

*

2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月第 1 次印刷

787 × 1092 毫米 16 开本 17 印张 4 插页 247 千字

定价:30.00 元

如遇图书印装质量问题,请与本社营销部联系调换,电话:(022)23507125

目 录

【文艺思想与理论批评】

- 1 读《庄子·逍遥游》手记 罗宗强
- 14 智的直觉与中国艺术精神 张 毅
- 28 一个有价值的逻辑起点
——文学文本多层次结构问题 刘俐俐
- 41 论魏晋小说的审美特征 孟昭连
- 56 隐迹立形 韩昌力
- 68 试论克里斯蒂娃的“互文性”概念 李玉平
- 77 欧阳修的经学及其“文理”说 马兴祥

【宗教与文学】

- 85 陀思妥耶夫斯基与俄罗斯宗教人类学 王志耕
- 97 中国小说中的阎罗王
——印度地狱神的中国化 范 军

【文化视角】

- 108 1929:新文化危机中的胡适 李新宇
- 119 “现代性”与“现代文学”
——20世纪中国文学的文化特性考察 耿传明
- 131 唐代边地音乐在内地的传播与诗人的审美感受 ... 许祥麟
- 145 从《世说新语》看围棋的文化内涵变异 宁稼雨
- 153 论戊戌维新风潮对晚清小说之激荡 任增霞

【性别与文学】

- 161 情系家园
——传统伦理文化转型中的女性散文 刘 钊

- 169 方方小说创作中的女性形象 陈 宁
- 180 女人的战斗
——安娜·卡列尼娜与繁漪悲剧比较 徐 清
- 192 袁枚与乾隆年间风流名士的“佳人”理想
——作为《红楼梦》的社会文化背景 马宇辉

【文学个案】

- 203 《安娜·卡列尼娜》中特定的人物关系建构
——与贝奇柯夫的对话 王 力
- 217 两篇古代韵文的解读 杨 琳
- 223 元祐文人咏物诗创作的艺术特色 薛 颖

【文献研究】

- 230 论先唐古小说的分类 李剑国
- 241 空海入唐与《文镜秘府论》的编撰 卢盛江
- 250 《海录碎事》引《荆楚岁时记》条目辨证 李道和
- 259 李商隐《晋元帝庙》诗作者新考 任德魁

读《庄子·逍遥游》手记

罗宗强

《庄子》是一部不易解读的书。其中一些篇的作者、真伪尚难论定且不说,它那无端涯之辞中深藏的高度思辨的义理,就让人有雾里看花之感。再加上它所要表述的范畴的模糊与空灵,它所要表述的思想的博大与深奥,就更增加了解读的难度,给解读带来不确定性,给解读者留下了巨大的阐释的空间。清人尹廷铎说:“注《南华》者,自向秀、郭象以来,无虑数十家,率皆支离蒙混,按之文意,大都依希仿佛间,盖历数千载之才士、文人、高僧、羽客,递为之注,而《南华》之旨率未大白也。”^①他是说数十家注《庄》者“皆支离蒙混”,也就是说没人说清楚过。这似乎说得有些极端,但是《庄子》中的同一个范畴、同一个观点,有时甚至同一句话,都被作出了不同的解释,却都是事实。有些甚至就从来没人说清楚过,比如“为善无近名,为恶无近刑”这一句,至今有谁说清楚了?注《庄》者九百馀家^②,从存世的能够看到的百馀家中^③,我们可以看到对《庄子》的解读的巨大差别,或以玄解《庄》,或以儒解《庄》,或以佛解《庄》,或以道教解《庄》。注家各各以自己的理解去解读《庄子》,因之《庄子》也就呈现出种种不同的面貌。明人释性涵说:“独《南华》一书,解者无论数十百家,皆己之《南华》,非蒙庄之《南华》也。”朱熹说:“世谓:郭象注庄

① 清陆树芝注:《庄子雪》卷首,清嘉庆四年刊本。

② 据严灵峰先生《周秦汉魏诸子知见书目》中的庄子书目,共 873 种。但这一书目不全,如唐朝就漏掉王绩的《庄子注》、帅夜光的《庄子异义》、张隐居的《庄子训释》,其他各朝也有遗漏的。而且,其中收录,中国书目只到 1975 年、日本 1973 年、韩国 1957 年、越南 1960 年、欧美 1969 年。如果作一大概估计,历代《庄》注,当在九百种以上。

③ 严灵峰先生辑入《庄子集成初篇》64 种,《庄子集成续篇》74 种,有的严先生尚未及收入。

子,反似庄子注郭象。”^① 在《庄子》解读中存在着“《庄子》注郭象”现象,似为注《庄》家所共识。一方面,注家都批评“《庄子》注郭象”现象,都说自己忠实于原典,只有自己的解读是符合于庄子的原意的。另一方面,事实又很难做到,做到的只能是:亦似《庄》,亦非《庄》。虽然似《庄》与非《庄》的程度各各不同。

这种现象为什么存在,它的存在是否合理,确实是一个复杂的值得深入探讨的问题。庄子思想的特点和它独特的表述方式,它的巨大的解读空间,当然是这种现象存在的一个重要原因。但是,我想,更为根本的原因,是思想遗产解读中必然存在的一种差异现象。至少在思想遗产的范围内,任何经典的解读,都不可能完全回归到原典的本来面目,都不可避免地带着解读者的印记。这印记,有解读者的思想与学养,也有时代的影子。解读者的思维习惯、思维方法,只能是他的时代的产物。他以他的知识结构、以他的时代的理解力、以他的时代的方式去理解思想遗产,去解读原典,就存在着与原典作者当年的思维方法、思维习惯、理解力间的差异。思维只能是当代的思维。这种差异就可能带来对原典的误解甚至曲解,就可能在解读中带进当代的知识结构和当代的意识形态。熊朋来说过:“汉儒以汉法解经……经文易通而注语难晓,使人有庄子注郭象之叹。”^② 之所以难晓,就因为注语中有“汉法”,有汉人的知识结构。当然,这种解读也有可能深化和丰富原典所蕴涵的思想。这是因为,一些带有普遍意义的理论遗产,由于它的高度的抽象性,由于它的巨大的理论涵盖力,它就存在着巨大的充填空间,随着人们认识能力的提高,有可能对它作出更为深入、更为丰富、更为具体的阐释或者论证。从这个意义上说,误读有时也可能是对原典的更为深入的理解。这就是为什么一些充满高度智慧的理论遗产,一直有着它的生命力之一重要原因。我们可以随手举出《老子》、《周易》等等例子,《庄子》当然也是其中之一。我们可以简单的举一两个例子,来说明《庄子》在被解读过程中出现的差异

① 宋魏了翁:《鹤山集》卷一〇八《师友雅言·上》引,四库全书本。

② 元熊朋来:《经说》卷四。他引魏鹤山所举的例子为证:“鹤山魏了翁《江阳周礼记闻》,后人称《周礼折衷》,多摘注解之尤缪者斥言之,如……‘八柄’:‘夺以取其贫’,注以汉法没人家财。三代之君,岂有没人入臣家财之法?‘国服为息’,便以莽法证之!……汉儒学术误后世。”这是从名物制度上说的以今例古,这类差错较为明显也较易避免。从思想观念上以今例古,就较为隐晦也较难避免了。

与解读者及其时代的关系。

《逍遥游》是《庄子》的开篇，注家普遍认为这是全书中最重要的 一篇，有的甚至认为是全书的纲。而于此篇之解读，意见也最为歧异。什么是逍遥游呢？郭象说，适性即逍遥。他说：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”因此他认为大鹏与小鸟各有其逍遥，“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有馀矣。故小大虽殊，逍遥一也。”因此他又认为，物各有宜，苟得其宜，都可以逍遥，不在于有待无待，无待可逍遥，有待亦可逍遥。郭象是以玄解《庄》的代表人物，他对于《逍遥游》的解释，为当时谈玄者所普遍认可。^① 为什么会被认可，我想与当时的思潮不无关系。陈寅恪先生说，郭象对逍遥义的解释受着当时才性论的影响。^② 从理论的衔接说，这当然是对的。但我想，郭象解《庄》所表现出来的理论体系，还不是才性论所能概括得了的。那是整个玄学思潮的产物，在玄学思潮的鼓荡下，士人追求人性的放纵，任自然而纵欲。他们希望得到物欲与情欲的极大满足，而又希望得到潇洒风流的精神享受。这才是适性即逍遥的思潮的背景。郭象的适性即逍遥的逍遥游义，是适应当时世风的需要提出来的，把《庄子》的忘物我，去系累，无己、无功、无名，与道混一的逍遥，改造为只要适性什么事都可以做的逍遥。

郭象对逍遥义的这种解释，到了东晋，就被支遁否定了。支遁在白马寺两次论逍遥义，一次对冯太常说，一次对刘系之等人说。和刘系之等人谈论的这一次，刘等引郭象适性即逍遥的观点，支遁给予了反驳，说：“夫桀、跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。”^③ 他认为逍遥只应限定在不为物累的至人的范围内，只有至人才能逍遥。他对逍遥游义的解释是：“夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏鹖。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鹖以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放

① 《世说新语·文学》：“《庄子·逍遥篇》，旧是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。”这是记支遁白马寺谈逍遥义时的说法，就是说，在支遁释逍遥义之前，向、郭义被普遍认可。余嘉锡《世说新语笺疏》，中华书局 1983 年版。

② 陈寅恪：《逍遥游向郭义及支遁义探源》，《金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店 2001 年 7 月版。

③ 《高僧传》卷四《支遁传》，《高僧传合集》，上海古籍出版社 1991 年版。

浪；物物而不物于物，则遥然不我得，玄感不为，不疾而速，则逍然靡不适。此所以为逍遥也。”^① 支遁的逍遥义似更近于《庄子》的表述。汤用彤先生说，支遁的逍遥游新义，实为佛教般若学格义。他说：“苟能自得自适，则应变无穷。自人方面言之，则谓之圣。自理方面言之，则名曰道。道乃无名无始，圣曰‘无可不可’。无可不可，亦《逍遥论》自适自足也。亦《要钞序》所谓之‘忘玄故无心’也，无心者，似即色论中所谓知不自知，虽知而寂。”^② 陈寅恪先生进而论证支遁之此一逍遥义，所依据者实为《道行经》，并且认为，“则借用道行般若之意旨，以解释庄子之逍遥游，实是当日河外先旧之格义。但在江东，则为新理耳。”^③ 就是说，对逍遥游义的这种解读，前此佛学在江北传播时已存在，并不是支遁的发明。黄锦铉先生还举了支遁的即色义，以证其逍遥新义与其即色义的一致性。^④ 不过，支遁的逍遥游新义，全貌如何，我们今天已难确究。《世说新语·文学》说他和王羲之论逍遥义，多至数千言，而现在存世的支遁逍遥义，还不到一百六十字。以此一百六十字来论其逍遥义，只能推测其大略。在当时，他的逍遥义能为江东谈家所普遍接受，论述必有更为详尽的展开。当然，新义得以取代郭象义，与佛学在江东的广泛传播也有着至为密切的关系。

唐人注《庄子》，今存者仅陆德明《音义》、成玄英《疏》和文如海《庄子正义》的一些残句。成《疏》时杂入老、佛解《庄》，而对于逍遥义的解读，则承接郭象说，并无新的发明。值得注意的一点，倒是在诗文创中反映出来的唐人对于逍遥义的新的认识。他们以一种进取的精神理解逍遥，借大鹏的形象以抒发壮伟奋进的情怀。^⑤ 唐人解《庄》的另一倾向，是附会以道教的养生术。其时之一些道

① 《世说新语·文学》刘孝标注引。

② 汤用彤：《释道安时代之般若学述略》，《理学·佛学·玄学》，北京大学出版社1991年版。

③ 陈寅恪：《逍遥游向郭义及支遁义探源》，《金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店2001年版。

④ 黄锦铉：《〈庄子·逍遥游篇〉郭象与支遁义之异同》，《晚学斋文集》，东大图书公司1994年版。胡楚生先生也有类似的论述，而认为支遁义较之郭象义，更近于《庄子》的原意，见其《〈庄子·逍遥游篇〉“适性说”与“明心说”的抉择》，《老庄研究》，台湾学生书局1992年版。

⑤ 如高迈《鲲化为鹏赋》，《全唐文》卷二七六；李白《大鹏赋》，王琦注《李太白全集》卷一，中华书局1977年版；李子卿《听秋虫赋》，《全唐文》卷四五四等。

教学者，取《庄子》加以发挥，用以论述养生。司马承祯引《庄子》坐忘论以论道教的长生久视的修持方法，写有《坐忘论》、《天隐子》、《服气精义论》。与他同时的白履忠，注《黄庭内景玉经》，则完全以《庄子》附会内视服气术。从白履忠引《庄子》注《黄庭内景玉经》推测，开元、天宝间所进之各种《庄子注》，有些可能也有类似思想的渗入。^①

对逍遥游义作出又一全新解读的，是宋人林希逸。他说：“游者，心有天游也。逍遥，言优游自在也。《论语》之门人形容夫子，只一乐字。三百篇之形容人物，如‘南有樛木’，如‘南山有台’曰：‘乐只君子’，亦止一乐字。此之所谓逍遥游，即《诗》与《论语》所谓乐也。一部之书，以一乐字为首，看这老子胸中如何！若就此见得有些滋味，则可以读《芣苢》矣。《芣苢》一诗，形容胸中之乐，并一乐字亦不说。”^②他把《庄》的逍遥义，解读为一个乐字。就字面言，他说逍遥是优游自在的心与天游。心与天游，当然未完全离开《庄子》与道泯一的意蕴。但是从他的论述看，这个心与天游并不是忘物我、去是非、与道泯一，而是在世俗之中，保持一份宽阔的胸襟，一份高洁的情趣。他注大鹏与蜩与鸪一段，说：“此段只是形容胸中广大之乐。”他说蜩、鸪“此意谓浅见之人，局量狭小，不知世界之大也”。注“适莽苍”一段，说“此三句以人之行有远有近，则所食亦有多有少，亦如人见有大小，则所志趣亦有远近。”注“尧往见四子”一段，说：“此章亦见广而后知自陋之意。……大抵谓人各局于所见，而不自知其迷者，必有大见识方能自照破也。”最后谈及无何有之乡，说：“无何有之乡，广莫之野，言造化自然，至道之中，自有可乐之地也。役役人世，有福则有祸，若高飞远举，以道自乐，虽无所用于世，而祸亦不及之。即退之所谓刀锯不加，理乱不闻也。”林希逸所说的这个“至道”是什么呢？显然已经不是庄子所说的道，而是一个赋有道德内涵的道了。所以他把“乘天地之正”的“正”，解释为“正理”。庄子要说的天地之正，是指天地之本然。郭象的解释是：“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必

① 参见拙作《从〈庄子〉的坐忘到唐人的炼神服气》，《道家、道教、古文论谈片》，台湾文津出版社1994年版。

② 林希逸：《庄子庸斋口义》卷一，《无求备斋庄子集成初编》影印明刊正统道藏本，台湾艺文印书馆。

以自然为正，自然者，不为而自然者也。……故乘天地之正者，即是顺万物之性也；御六气之辨者，即是游变化之涂也。”郭象的解释虽然最后导向适性任情，但他没有离开自然之道本身。而林希逸则不知不觉地把道转向了天理^①。至道中的乐，是一种赋有道德内涵的精神境界。这正是理学家所追求的理想的人生境界“孔颜乐处”。二程昔年受学于周敦颐，周敦颐每令其寻“孔颜乐处”，所乐何事。^②此事似于二程体悟圣人气象有甚大之启发，所以后来他们每与门人论及。所谓孔子之乐，是指他赞赏曾点之志，说自己也有和曾点一样的愿望。朱熹在解释这一点时，说：“曾点之学，盖有以见乎人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之际，从容如此。而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。”^③叶采的解释略同而更为明快：“曾点言志，以为‘暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归’。盖有见于是道之大，流行充满，而于日用之间，从容自得，有与物各适其所之意。”^④朱、叶的解释都重在从容自得、各适其所的广大胸次，而此种胸次之得以形成，乃在于去私欲而存天理，这正是理学家所追求的圣人气象。程颢说：“孔子‘与点’，盖与圣人之志同，便是尧、舜气象也。”^⑤可见，理学家所说的孔子胸中之乐，是指一种由道德修养所达到的顺天理之自然的精神境界。要达到这种境界，需要优游涵咏、长期的自然的存养，在不知不觉间形成。所谓“颜子之乐”，从表面看，是疏食箪饮，是安贫乐道；而深层的意蕴，则仍是一种高度的道德修养所达到的顺天理之自然的精神境界，是一种胸襟广阔的圣人气象。程颢说：“颜子在陋巷，‘人不堪其忧，回也不改其乐’。箪瓢陋巷非可乐，盖自有其乐耳。‘其’字当玩味，自有深意。”^⑥所谓“其”字当玩味，是说胸中先有圣人气象，因之遇事也就能处之泰然。朱熹对此一

① 林希逸以“天理”释自然之道，在《庄》注中多次出现，如释“天府”为“天理之会”。

② 真德秀：《西山读书记》卷二十八，四库全书本。

③ 朱熹：《四书章句集注·论语集注》卷六，中华书局1983年版。

④ 叶采：《近思录》集解》卷二，四库全书本。

⑤ 程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书》卷十二，中华书局1981年版。

⑥ 同上注。

点解释说：“圣人之心，浑然天理，虽处困极，而乐亦无不在焉。”^①真德秀说得更明确。他的门人问他“伊川所谓‘其’字当玩味，是如何？”他回答说：“原有此乐。”^②这就是说，胸中原有广大之乐，也就能在任何情况下都能以乐的心境去面对，不只是箪瓢陋巷能乐。这就是“孔颜乐处”的内涵。这是儒家修身的最为重要的要求之一。它源于《大学》所引曾子的话：“十目所视，十手所指，其严乎！富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。”“心广体胖”是道德修养所要达到的境界。先有道德修养，后才有“心广体胖”。理学家们非常重视“心广体胖”，对它作出许多的解释，来说明他们所追求的心中广大之乐。伊川说：“人能克己，则心广体胖，仰不愧，俯不作，其乐可知。”^③朱熹说：“心广体胖，心，本是阔大底物事，只是因愧怍了，便卑狭，便被他隔碍了，只见得一边，所以便不能常舒畅。”学生问他：尹和靖说“心广体胖”只是“乐”，伊川却说“这里著乐字不得”。为什么？朱熹回答说：“是不胜其乐。”^④就是说，能够“心广体胖”，心中广大之乐就会是无限的了。心中广大之乐，正是理学家所追求的理想的精神境界。林希逸用它来解释《庄子》的逍遥游，用一个“乐”字来概括逍遥游义，与庄子的逍遥义当然就不同了，从心与天游，不知不觉地转向心与天理游，转向“孔颜乐处”。同是自适的精神境界，一是道德境界，一是泯一物我的非道德的境界。林希逸之所以把《庄子》的逍遥义，改造为理学家的道德境界，显然是理学思潮影响的产物。林希逸在《庄子口义发题》中说，读《庄子》“是必精于《语》、《孟》、《中庸》、《大学》等书，见理素定，识文字血脉，知禅宗解数，具此眼目，而后知其言意——有所归着，未曾不跌荡，未曾不戏剧，而大纲领大宗旨未尝于圣人异也”。他是把庄子思想与儒家思想在“大纲领大宗旨”上统一起来了。他这种认识的产生，自有其渊源。在这篇《发题》里，他说他少时师事陈藻，又从陈藻闻林光朝之《庄》说。希逸师从陈藻，而我们知道陈藻师从林亦之，林亦之师从林光朝，而林光朝则是程颐的三传弟子。陈藻、林亦之、林光朝似都注过《庄》，这样我们就知道林希逸解《庄》的思想承传，也知道他的理学渊源了。他之所以明确认为庄子思

① 朱熹：《四书章句集注·论语集注》卷七。

② 真德秀：《西山读书记》卷二十八，四库全书本。

③ 朱子编：《二程外书》卷三，四库全书本。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷十六，中华书局1986年版。

想的大纲领、大宗旨与孔子思想一致,最为重要的一个原因,就是他的理学承传,与其时之理学思潮有着至为密切的关系。

其实,最早把庄子思想与孔子思想调和起来的,并不是林希逸,而是苏轼,他在《庄子祠堂记》中说:“余以为庄子盖助孔子者,要不可以为法耳。……故庄子之言,皆实予而文不予,阳挤而阴助之。其正言盖无几。”^① 苏轼之后,早于林希逸的程俱,写了五篇《庄子论》,论庄子思想之不悖于孔子,他甚至以江河和大海比庄子与孔子的关系。^② 自宋人始,以儒解《庄》者便不断出现,只是程度不同而已。明人沈一贯在解释逍遥义时,开始说:“逍遥者,放任自得之名也。至人独往独来而傲倪于万物之上,举世无以纓缚其心,安往而不自得哉!”近于以道家思想解《庄》,但他接着在解读大鹏一节时,却完全地以儒家思想附会之:“大鹏之事,分明写出性中活泼泼地,若求之圣贤书中,则素位而行一章,君子所性一章,居天下之广居一章,疏食饮水箪瓢陋巷、浴沂风雩、任重道远等章,已具此理,至奇而无奇,至妙而无妙,不易而简,而至不可及。放之则巍巍荡荡,卷之却无寻处。顾庄子已自落于圣门之籍,政不必援而归之。”^③ 苏轼只不过说庄子阴助孔子,沈一贯却是明确地把庄子的思想纳入孔子的思想之中,成了孔子思想的说明了。

一些以道家或道教解《庄》者,以佛解《庄》者,也时不时插入以儒解《庄》的言语。这方面例不胜举,我们只要略举一二就可明了。褚伯秀是道士,他在许多地方以道教的思想解《庄》,但也时杂儒家之说。他释《逍遥游》中惠子与庄子论有用无用一节时,说:“造化生物,盈天地间,有用无用,系一时之逢,林不林又其次焉。故或用于昔而弃于今,或弃于今而用于后,此出于人为,非物所能必也。……循至理者以道通乎万事,全正性者与物同乎一天。理性得而不逍遥者,未之有也。夫赤子之心,本无知识,识随形长,物接乎前,得失存怀,冰炭交作,舍彼役此,无休歇期。倘非烛理洞明,道义战胜,虽居至贵至富,亦有所不免焉。故学道之要,先须求圣贤乐处,切身体究,方为得力。《易》云:‘乐天知命。’颜氏箪瓢自乐,孟子养浩然而充塞天地,原宪行歌而声出金石,此皆超外物之

① 苏轼:《庄子祠堂记》,孔凡礼点校《苏轼文集》卷十一,中华书局1986年版。

② 程俱:《庄子论》,《北山集》卷十三,四库全书本。

③ 沈一贯:《庄子通》,严灵峰《无求备斋庄子集成续编》,影印明万历刊本。

累,全自己之天,出处动静,无适非乐。斯可以为逍遥游矣。”^① 这和林希逸一样,都是以理学家的致广大的精神境界解释庄子的逍遥义。他甚至以“理一分殊”、“性同情异”释庄子的齐物论。他释某一论题,往往理学与道教理论并用。在这里他释逍遥义用理学,在《逍遥游》开篇释义,他却是带着道教思想的印记。他说:“言得此道者与天地合德,阴阳同运,随时隐显,无往而不逍遥。天地之阴阳,即人身之阴阳,水火因之以发源,性情资之以通化,上际下蟠,无所不极。……吾身之阴阳,无时不运,吾身之天地,未尝或忽也。由是知人之本性,具足逍遥。而世俗冥迷,忘真逐伪,当生忧死,虑得患失,网知所谓逍遥。”大阴阳小阴阳之说,显然糅合进了道教与天地合气的养生思想。在同一篇的解读中,道教思想与理学家思想并存,说明着作为道士的褚伯秀,也接受着理学思潮的影响,并把它反映在《庄》注上。明人陆长庚认为《庄子》是《老子》的注疏^②,在注释中却常常引佛入庄,但他也常用理学家的观念对《庄》作出解释。他解逍遥义,说:“游,谓心与天游也。逍遥者,汗漫自适之义。夫人之心体本自广大,但以意见自小,横生障碍。此篇极意形容出箇致广大的道理,令人展拓胸次,空诸所有,一切不为世故所累,然后可进于道。昔人有云:‘振衣千仞岗,濯足万里流。’士君子不可无此气节。‘海阔从鱼跃,天空任鸟飞。’大丈夫不可无此度量。白沙先生亦云:‘若无天度量,争得圣胚胎。’”^③ 作为道士的陆长庚,对“致广大”的解释,和前引朱熹的说法竟全相同。而他又引出陈献章来加以补充说明。这又涉及一个很有意思的问题了。我们知道,白沙心学,是程、朱理学转向阳明心学的一个重要环节。他理解的心中广大之乐,已经淡化了道德内涵,主张“忘我而我大”,是求乐在心。^④ 他同样主张要有广大的心胸,但这心胸要出之自然,要自得。“自然之乐,乃真乐也,宇宙间复有何事。”自得则一切在我,在我之心之主宰。“自得者,不累于外物,不累于耳目,不累于造次颠沛,鸢飞鱼跃,其机在我。”自得,则山林朝

① 褚伯秀:《南华真经义海纂微》卷一,《正统道藏》第15册。

② 见其《南华真经副墨序》,《南华真经副墨》卷首,《无求备斋庄子集成续编》影印明万历六年刊本。

③ 同上书,卷一。

④ 陈献章《寻乐斋记》:“仲尼、颜子之乐,此心也;周子、程子,此心也,吾子亦此心也,得其心,乐不远矣。”《陈献章集》卷一,中华书局1987年版。

市可一。^①由静而入广大，而忘我，而自得。这已经有一点自性良知的意思了。只要是自得，则什么都是可以的。陆长庚注《庄》，不知不觉间带进了白沙心学的色彩了。他解大鹏，以之喻心之广大，说是：“夫心之神明，变化莫测，际天地，穷宇宙，无足喻其大者。”“盖君子之学，无人而不自得者，此所以为逍遥也。”^②长庚的《南华真经副墨》始作于万历四年，成于万历六年。此时阳明心学已广泛流行，白沙门人湛若水的思想也有广泛的影响。《副墨》引入白沙心学的某些观念，也就是很自然的事了。白沙心学已有庄、禅成分，重自我。到了阳明心学，回归自我就更为明显。阳明心学原为自我之道德修持而设，结果却是打开了一扇通向重个性、重个人情怀的门户，思想史的发展有时真让人始料所不及。庄、禅在这时受到广泛的爱好，注《庄》的也特别地多了起来。万历前后《庄》注在百种已上。这时的几位重要人物都有注释《庄子》之作，李贽有《庄子内篇解》，焦竑有《庄子翼》，陶望龄有《庄子解》，而袁宏道有《广庄》。这是一件值得注意的事，说明着《庄子》的流行与解读，和时代思潮的关系是如此的密切。这时的《庄》注的思想倾向虽不尽相同，但其中的相当一部分，却明显地与重个人情性有关，一些观念，也就近于郭象。袁宏道的《广庄》在这一点上特别的明显^③。

有一个现象我至今仍然没想明白，那就是以佛解《庄》的问题。和玄学思潮、理学思潮影响《庄》注不同，佛学之影响《庄》注，并不呈现为阶段性，没有一个明确的高潮段。他是绵延不断，断断续续的，自支遁解逍遥义之后，无代无之。此其一。以佛解《庄》少有全以佛理阐释者，而是在其他思想中杂入佛理而已，此其二。以佛注《庄》的有不少是道士，如成玄英、陆长庚等，而高僧中却有完全不以佛语入《庄》者，如释性涵，他力求以《庄》解《庄》，极少引用佛理。此其三。而释性涵之解《庄》，往往更接近于《庄》之原意。特别是这第三点，真是颇费思索。是不是佛之空无与《庄》之泯于道有相通处，释性涵以其对于佛理之深入了悟，助其对于《庄》之感知，不知不觉融释、庄于一体，虽不引用佛语，却能更为真切地感知《庄》之意蕴所在。

① 黄宗羲：《明儒学案》卷五，《白沙学案》上，中华书局1985年版。

② 陆长庚：《南华真经副墨》卷一。

③ 参见拙作《袁宏道〈广庄〉与郭象〈庄子注〉之关系》，大阪市立大学《中国学志》2000年“谦号”。

从以上极为简略的例子中,我们可以看到解《庄》与思潮潮流的关系。我所举的例子只是逍遥游义的解读,《庄子》中许许多多的范畴、概念、辞语、观点,无处不存在因思想潮流的变化而产生不同的解释。《庄》的面貌也就不断的变化着。从这不同的面貌中,我们可以了解不同时期的人们如何接受《庄子》,从什么角度、接受了《庄子》的什么。我们当然可以判断他们对于《庄子》的解读是否符合于《庄子》的原意,但是从另一个角度,我们也可以说庄子思想的某一些方面在什么时候、什么地方被发挥了,甚至被误读了,而这误读,正是它的影响之所在。当然,我们也可以从这种误读的背后,窥测某一个时期诸种思想的融合的情形。

除了时代的思想潮流影响着《庄子》的解读之外,有时候解读也与解读者的个人经历有关。虽然这种关系较少,而且多数是情绪化的,但它的存在,也说明着《庄子》被接受过程的复杂性。我们通常说,庄子思想是士人人生失意时的一种精神慰藉,是可以得到解脱的一片精神天地。就这一点而言,接受的角度也是千差万别的。有的因庄子思想而走向消沉,有的因庄子思想而走向旷达,而有的却因庄子思想而走向悲愤。说到这一点,使我想起了钱澄之和胡文英的《庄》注。这两位注《庄》时,都带进了一点情绪化的东西。他们都把庄子与屈原联在一起。钱澄之作《庄屈合诂》,在《序》中说:“或曰:‘庄、屈不同道。庄子之言,往往放肆于规矩绳墨之外,而皆为屈子所法守者;凡屈子之所为,固庄子所谓役人之役,适人之适,而不自适其适者也。子乌乎合之?’吾观庄子述仲尼之语曰:‘子之爱亲,命也,不可解于心;臣之事君,义也,无所逃于天地之间。’又曰:‘为人臣子者,固有所不得已,行事之情而忘其身,何暇至于悦生而恶死’,而终勖之以‘莫若为致命’。夫庄子岂徒言其言者哉!一旦而有臣子之事,其以义命自处亦审矣。屈子徘徊恋国,至死不能自疏。观其《远游》所称,类多道家者说。至卒章曰:‘超无为以至清兮,与太初而为邻。’而太史公称其‘蝉蜕于浊秽之中,以浮游尘埃之外’,亦诚有见于屈子之死,非由夫区区愤激而捐躯者也。是故天下非至性之人,不可以悟道;非见道之人,亦不可以死节也。……庄子之性情,于君父之间非不深至,特无所感发耳。诗也者,感之为也,若屈子则感之至极者矣。合诂之,使学者

知庄、屈无二道，则益知我之《易》学《诗》学无二义也。”^① 庄子是忘物我、齐是非、与道混一，浮游于尘垢之外，逍遥于无何有之乡的，怎么能够有深至于君父之间的性情呢！但是我们只要了解钱澄之的遭际，我们就可以理解他这样看的理由。明亡之际，他联合钱棣起兵抗清，兵败妻儿被杀。我们在他的诗中可以感受到那种矢志忠于明王朝的激越情怀。兵败之后他从岭外逃归，路经芜阴，遇曾庭闻，抗清失败之后悲愤满怀而一遇故人的那种惊喜与百感交集，写下了这样一首诗：“自著方袍万恨平，穷途偶尔转伤情。我从岭外经年至，君向江南何处行？瓢笠喜无乡里识，须眉犹使故人惊。相持莫便当街哭，为到郊原一放声。”兵败之后，他落发为僧，潜归故乡，虽著僧衣而依然悲愤满怀。归家之后，此种情怀挥之不去。“十年论旧悲南渡，中夜吟诗泣孝陵。”“痛入箭伤风雨夜，梦回鼙鼓海潮声。国恩祇觉诸生重，交道谁言乱世轻。”^② 亡国哀痛、故国情怀是那样强烈，诗是那样的深沉真挚，让人不得不一读动心。从他的孤忠悲愤里，我们就可以理解他为什么从《庄子》读出屈原情怀来。那是一种情绪的注入，一种误读，又由误读而引起共鸣。胡文英的生平材料极少，无从确切知其何以也将庄子与屈原放在一起。他在《庄子独见》的卷首《庄子论略》中说：“庄子最是深情。人第知三闾之哀怨，而不知漆园之哀怨有甚于三闾也。盖三闾之哀怨在一国，而漆园之哀怨在天下；三闾之哀怨在一时，而漆园之哀怨在万世。昧其旨者，笑如苍蝇。”^③ 在这书的自序里，他说：“年来跨山涉海，辛苦流离，不能如古圣贤之乐天知命，颇赖是书以静究而深观之。”这里或者隐约透露出了他对于人生的感慨，也或者正是这感慨影响着他对于庄子的理解的吧！

以上简单地列举了《庄子》被不同解读的过程，窥测不同的解读与时代思想潮流和个人因素的关系。同样的道理，我们今天解读《庄子》，也不可避免的要带进当代思想潮流、当代思维习惯的印记。由于《庄子》所蕴涵的理論的巨大涵盖力，又由于它的模糊性，我们完全可以用现代社会培养起来的严密的思维能力，对它作出更为精密的阐释，对它的意义加以更为深入的辨析，把它所蕴涵而

① 钱澄之：《庄屈合诂》卷首，《桐城钱饮光先生全书》，清康熙刊本。

② 依次为《遇曾庭闻芜阴市上》、《旧梵雨夜示方子留》、《鸿兹酬张惕中》，均见同上书，《田间诗集·江上集》卷一。

③ 胡文英：《庄子独见笺注》卷首，清乾隆十七年聚文堂版。