

涂光社 ● 著

莊子花壽心解

清園主元化



庄子范畴心解

涂光社◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

庄子范畴心解/涂光社著. —北京: 中国社会科学出版社,
2003.12

ISBN 7-5004-4194-0

I. 庄… II. 涂… III. 庄子—研究 IV. B223.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 102783 号

责任编辑 周晓慧

责任校对 李小冰

封面设计 毛国宣

版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029453 传 真 010-84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2003 年 12 月第 1 版 印 次 2003 年 12 月第 1 次印刷

开 本 880×1230 毫米 1/32

印 张 13 插 页 2

字 数 308 千字 印 数 1-3000 册

定 价 28.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换

版权所有 侵权必究

序

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。明人释性涵在他的《南华发覆自叙》中说：“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：郭象注庄子，反似庄子注郭象。”^[4]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。”^[5]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的重要原因之一。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。^[6]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。^[7]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，支遁给了反驳，说：“夫桀、跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。”^[8]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。庄生建言人道，而寄指鹏鷖。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷖以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正而高兴，游无穷于放浪；物物而不物于物，则遽然不我得，玄感不为，不疾而速，则道然靡不适。此所以为逍遥也。”^[9]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。”^[10]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。”^[11]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。黄锦铭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。^[12]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，倒是在诗文创作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。^[13]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。^[14]

对逍遥游义做出又一全新解读的，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《采芣》矣。《采芣》一诗，形容胸中之乐，并一乐字亦不说。”^[15]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。他注大鹏与蜩和鸪鹑一段，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，则所志趣亦有近远。”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，即是游变化之塗也。”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。^[16]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。^[17]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。”^[18]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。”^[19]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。”^[20]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。”^[21]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。朱熹对此一点解释说：“圣人心，浑然天理，虽处困极，而乐亦无不在焉。”^[22]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。”^[23]这就是说，胸中原有广大之乐，也就能在任何情况下都以乐的心境去面对，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，俯不忤，其乐可知。”^[24]朱熹说：“心广体胖，心，本是阔大底物事，只是因愧忤了，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。”^[25]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，而后知其言意一一有所归着，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。”^[26]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和孔子的关系。^[27]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，疏食饮水箠瓢陋巷、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。”^[28]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。’颜氏箠瓢自乐，孟子养浩然而充塞天地，原宪行歌而声出金石，此皆超外物之累，全自己之天，出处动静，无适非乐。斯可以为逍遥游矣。”^[29]这和林希逸一样，都是以理学家的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，^[30]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。’”^[31]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。^[32]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，则山林朝市可一。^[33]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。”^[34]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》的也特别的多了起来。万历前后《庄》注在百种以上。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《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，却明显的与重个人情性有关，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。^[35]

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，如释性通，他力求以《庄》解《庄》，极少引用佛理。此其三。而释性通之解《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，性通以

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。

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。这两位在看《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。钱澄之做《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’，而终勗之以‘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。”^[36]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，路经蕪阴，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，梦回鞞鼓海潮声。国恩祇觉诸生重，交道谁言乱世轻。”^[37]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。”^[38]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庄子理解的吧！

我简单地列举了《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》，也不可避免地要带进当代思想潮流、当代思维习惯的印记。由于《庄子》所蕴涵的理论和巨大涵盖力，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，对它做出更为精密的阐释，对它的意义加以更为深入的辨析，把它所蕴涵而又尚未充分展开的理论内涵展开来，探讨它在当代的价值所在。我们已经有了不少这方面的很优秀的著作，随着研究的深入，我们还会有更多这方面的著作。

涂光社先生的《庄子范畴心解》，就是这样一部使人耳目一新的著作。他从一个全新的角度，探讨庄子思想。他从范畴入手，对《庄子》的理论内涵做了逐层的剖析，从细部而整体，重新解读《庄子》。他自己说是“心解”。他说之所以叫做“心解”，是要用心灵去观照、体认《庄子》，带着深情去与古人对话、沟通。他说：“既作‘心解’，就难免‘师心’，融入主观的体验、情趣，就有自己认识能力和思考上的局限。庄子说：‘吾安得夫忘言之人而与之言哉！’‘言’诚然为达意的第一选择，但‘得意’则须‘忘言’。姑且不说‘言’功能的局限性，《庄子》之‘言’，大多不作逻辑的规定，只是一种模糊指向而非底蕴的和盘