绪　论

哲学史是一部理性的对话历史，是一部永无终结的对传统的现代阐释史。庄子哲学对中国文化传统的影响至深至广，正是与这样的对话、阐释相表里的。

先秦以后,庄学并不显赫,直至充满危机的魏晋,庄子才被忧虑重重的士族提升为对话者。概略地说，在外来佛学的冲击下，以整个玄学思潮为背景，庄子研究有两种阐释指向。一是注重整合传统与现实的分裂,这是以向秀、郭象《庄子注》为代表的，以融合自然与名教之争为目的，以体用合一的思想观念为武器，以寄言出意为方法的研究方向。其贡献在以“独化”说达到魏晋玄学中本体论哲学的高峰。另一是注重整合自家传统与外来文化的扞格，这是以支遁、僧肇为代表的融玄学于佛学的研究方向，庄子的一些基本思想通过玄学的方法和命题被纳入般若学的体系中。概言之有三，在存在论上，以庄子关于自然与人生变动不居的‘物化’说来论证‘缘起’说,以成就其‘诸法性空’说,在认识论上,把庄子的因彼立言、两行以明的思想来论证非有非非有、非无非非无的‘中道’说。在自由观上,把庄子的‘逍遥’境界阐释为‘般若无知’的涅槃境界。

魏晋以后,庄子研究的基本趋向是,在士大夫入世与出世的种种心灵冲突中，借庄子哲学寻找一个更内在的安身立命的价值依托。其特点是，以注庄为形式，以高度中国化了的佛

需要全本请访问 www.ertongbook.com

学为思想武器,以调和儒释道三‘教’为目的。这种以调和多种思想体系为特点的研究趋向一直延续到近代，至章太炎的《齐物论释》,更在西学大潮的冲击下,在新的历史氛围中,于儒释道之外,纳入了当时的西学知识而达到极致。

以上构成了庄子研究的传统。其优点在于，与庄子哲学相一致，始终立足于人的现实生存基础，以寻求个体生存之安身立命的价值依据为指向，追求对人和世界的统一性的把握。由此，辩证思维和辩证逻辑得到了高度发展。其缺点在于，既缺乏实践的能动观念，又缺乏知性的逻辑分析方法，使庄子研究无法摆脱神秘主义、虚无主义乃至世俗化的倾向。

近代以来兴起的研究庄子的新途径有二。一是新考据学研究,对《庄子》一书的年代作者、文字篇章、人物思想诸问题展开了考辨厘定工作。其取得的成果，对深入研究庄子的哲学思想提供了较可靠的史学基础。另外，新考据学本身作为一门学科，沉潜于学术积累工作，在研究方法上也迭有新创，对近代以来的学术史发展做出了可贵的贡献。另一新途径是以西方近代认识论哲学为蓝本来建构庄子哲学的现代形式。其优点在于，借助西方哲学较严格的概念分析和逻辑构造手段，使庄子哲学在某种意义上获得了现代形式。其缺点在于，庄子哲学和西方近代认识论哲学在理论前提、观念渊源、思想方法和意义指向诸方面均不相同，这就导致庄子哲学的内在精神反而被弄丧失了，使庄子哲学成为一种非常肤浅的东西。

近 10 多年来，庄子研究颇为兴盛。在对西方哲学有相对较深入的把握的基础上，一些著名学者对庄子哲学的基本特征、内在精神、理论内涵和历史意义都提出了一些很重要、很

深刻的观点，开辟了庄子研究的崭新局面。而且，这些研究成果已大致地标识出今后庄子研究的新途径。那么，如何进一步借鉴西方哲学中有价值的东西，立足于自家传统的智慧，在新的高度上达到古今中西的“视域融合”，以把握今天的时代问题，解释我们这个世界，也应当是今天的庄子研究所追求并为之奋斗的根本目标。当然，这不是任何个人的研究所能实现的目标,古今中西的‘视域融合’在今天也只是个理想,实现这一理想需要长期的学术积累和发展过程。就目前来说，也许更重要的问题是对‘今学’和‘西学’的深入了解和把握,这在某种意义上决定着切入“古学”和‘中学’的角度和方法,决定着能提出什么样的‘问题”。在此,笔者愿就庄子研究来谈一点粗浅感受。

作为产生于两千多年前中国哲学创生期的庄子哲学，并未因时间而丧失其意义。相反，以当今世界全球性的市场经济体系格局的渐趋成型为背景，在不同民族文化观念和哲学思潮的交流和冲突中，人类的精神世界也在自发或自觉的不同层次上，呈现出相互渗透、印证及融汇的某种趋势。本世纪西方的某些哲学流派和一些前沿性的自然科学理论就呈现出与中国传统哲学、乃至庄子哲学内在相呼应的现象，兹略举数端。

一、在自然科学中，现代物理学对物质的微观和宇观领域的研究发现，中国道家哲学的自然本体论和宇宙创生论比其他任何哲学形上学都更接近于上述领域中被揭示出来的科学真理。进而，一些西方科学家对道家哲学融人文价值观念和对自然的深刻洞察为一体的世界观推崇备至。再如现代数学中

的混沌学，发现以前无法为人的理性所认知的自然的混沌现象，实际上是无序中包含着有序、无序创生有序，故而是可认知的无序和不可认知的有字之统一。这也在某种意义上给重新理解道家哲学的有无相生的自然本体论和委运任化的人生价值论提供了崭新的背景。

二、以日本学者福永光司为代表，有些人尝试用海德格尔的存在主义哲学来解释庄子，尽管其总体水平未脱互文格义之窠臼，但毕竟揭示出二者之间有相呼应之处，且海德格尔关注过老庄哲学也是个事实。其实，从现象上看，西方现代人本主义哲学在高扬人的价值的同时，也持相当强烈的反知主义立场，这确实与庄子哲学相类。但深入一层看，二者的哲学背景并不同。海德格尔哲学反映着西方现代哲学中人本主义和科学主义的分裂，反映着西方现代人文精神之事实与价值的分裂。而庄子哲学则反映着中国传统哲学的基本精神，以天人合一来理解世界的统一性，故而才有上文提到的融人文价值观念与对自然的深刻洞察于一体的世界观。因此，只有在对二者的不同哲学背景有所把握的基础上，才能真正发现二者的内在相通之处，并以此来促进思考的深入。如海德格尔强调对哲学的“存在”问题的思考只能以人的直接的现实生存为逻辑起点的“存在性”思想，关于人与世界的整体性存在不可能是人的知性思维的对象，只能是个人的某种内在体验的呈示之“整体性’思想,对今天的庄子哲学研究确实多有启示。那么，真正的哲学问题就在，何以西方哲学经两千多年的发展走到了今天这一步？何以在完全不同的生活历史、哲学传统和社会现实条件下，海德格尔哲学呈现出与庄子哲学的某种内在契

合？反过来，具有建设性意义的是，海德格尔哲学的严密逻辑构架,及对‘问题’的深入剖析方法,给重新批判地理解、阐释庄子哲学提供了非常宝贵的借鉴。

三、在当今西方的汉学研究中，中国传统哲学基本上是放在宗教领域中被理解的。一批受过严格的西方哲学思维训练的华裔学者，站在西方哲学形上学的立场上，注意到中国哲学与西方的形上学处在不同的层面上。他们有些人认为庄子哲学是以自由问题为主旨的‘超形上学”,是在绝对关怀、绝对价值的层面上理解“自由”的；这就不同于西方形上学范围中的自由理论，而更接近基督教神学。这些学者的研究成果的启示是，相应于中国传统文化中宗教意识的相对淡薄，传统士大夫对庄子哲学的兴趣主要是从中寻求个体生命生存的价值依托等现象，庄子哲学在某种意义上可能是具有某种宗教精神。那么，西方的基督教文化就有可能提供一个重新理解庄子哲学的视角。

以上种种，都说明庄子哲学中所含蕴的深刻智慧，必须要在一个更为广阔的人类精神文化的背景中，才能得到真正具有现代性和建设性的理解和继承。

基于以上理解，下面说明一下本文的基本学术立场。在当今的中国哲学史(先秦)的研究中,也许可以说,主流仍然是新考据学的研究。新考据学产生于近代以来的疑古思潮，正如陈鼓应先生所说,这股思潮‘对厘清所谓的‘道统说’等问题,居功甚伟”①。进而,随着近代学术思想的发展,新考据学也逐渐

①陈鼓应《老庄新论》第 2 页,上海古籍出版社 1992 年版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

成熟，成为被广泛接受、认同和采用的学术研究方法。对庄子研究来说,人们用新考据学方法对《庄子》一书的年代作者、文字篇章诸问题的考辨厘定，取得了一些很有价值的成果。应该说，新考据学的学术立场的严肃性和对学术积累的贡献都是值得高度肯定的。但这并不是唯一的学术研究方法。严格地说,新考据学是‘史学的’研究,它不能代替‘哲学的’研究。其次，新考据学强调无征不信，在现有材料的条件下，先秦时代的大量问题只得存疑。而“哲学的”研究不可能因此也持“存疑”的态度。对哲学史研究而言，比较理想的研究方法应该是新考据学的“史学”方法与某种较好的“哲学”方法的有机结合。但就目前而言，这只是一个前进的目标。

本文没有做考据工作，这一方面是因笔者没有受过这方面的系统训练，只得以藏拙为上；另一方面也在于笔者无意于学术史问题。本文的一个基本立场是,无论《庄子》一书的版本流传的过程到底如何，其具体年代、作者和篇章等问题的历史本来面目如何,均不妨碍把《庄子》作为哲学文本来解读。

从哲学史的角度看，无论历史上那个叫做庄子的人写了《庄子》中的哪些篇章、又有哪些篇章是他的后学写的,以及哪些在后世的流传中变了样，都不妨碍庄子哲学之为庄子哲学。尽管这些学术史问题事实上都存在着，但同样是基本历史事实的是，在没有弄清这些问题的前提下，庄子哲学已经通过《庄子》一书(并且主要是郭象注本)对中国传统文化和哲学思想的发展产生了巨大影响。基于这一历史事实，当然可以反过来设问：对中国传统文化和哲学产生了巨大影响的“庄子哲学”是什么?庄子哲学”又是如何产生的?从哲学史的角度说，

可以把《庄子》视为庄子学派的作品总集（这与考据学研究的主流观点也相一致),而称之为‘庄子哲学”。也就是说,可以暂时悬搁起学术史的诸问题，从哲学的理论内涵、逻辑构架等方面去解读《庄子》文本。

但这不是说学术史问题与“哲学的”解读无关，从根本上说,这是相互依赖、相得益彰的关系。从学术史角度对《庄子》文本的解读，制约着从哲学史角度的解读；反过来也一样。实际上，以思想观念作为内证手段的方法在新考据学中的地位颇为突出。对于笔者来说，不仅十分关注学术史研究的成果，也尽可能地汲取这些成果。如内外杂篇的作者问题，笔者认为刘笑敢《庄子哲学及其演变》一书的研究结论值得信赖，所以对庄子哲学思想的阐释尽可能倚重内篇，在引文中也更推重内篇的材料。再如关于《让王》、《盗跖》、《说剑》、《渔父》四篇，笔者认为苏轼、王夫之等人的传统观点更有说服力，故本文概不引用这四篇的材料。至于对材料的解释，得力于考据研究之处甚多；而且也有很多以考据研究得出的结论提出的观点与本文的义理阐发相互印证，使笔者增添了不少自信。只是为避免冗累，就没有一一注出和发挥，这是颇感遗憾的。

对于哲学来说，所追问的是所谓世界的本质、绝对的存在、永恒的价值诸如此类最抽象的东西，其实质无非是要在世界的丰富性中把握世界的统一性。这个统一性究竟是什么，是“道”,还是‘逻各斯”,是‘物质’还是‘精神”,说法可以完全不同，而寻求这个统一性的目的只有一个——爱智慧。与“知识’不同,在智慧的层面上,新东西并不那么容易产生。即使在今天这个“知识”“信息’发生爆炸的世界中,也没有人认为

“智慧”也在爆炸。真正属于智慧的东西,其实根本没有陈旧之虞，它必然历久而弥新，永远投射出照亮这个世界的理性之光。先秦思想大师们对世界的理解方式，从具体理论命题的层面说,很多已相当陈腐了,以致成为我们今天的‘问题”,成为我们必须摆脱、扬弃的历史重负。但是，他们如何在理论上提出‘问题”,又如何围绕着‘问题”建构起一座座宏伟的理论大厦，这才是智慧之所在。谁又能说这是陈腐的东西呢？相反，也许可以说，先秦思想大师们的智慧是我们尚且陌生的东西，是我们渴望拥有却常常轻易否定的东西。我们能较容易地看到他们对世界的理解方式成为我们今天的“问题”，却不容易看到他们理解世界的智慧，结果就可能是，我们只剩下“问题”,却丧失了解决问题的智慧。

在先秦诸子中,庄子的书读起来也许最为费解。其费解不仅在于他的话说得扑朔迷离，而且在于他那种自我否定的说话方式，前面刚刚有所肯定，后面常常换个角度加以否定。用一句时新的话说，庄子的思路颇有边建构、边解构的特色。但费解的根本之处还在于,庄子口口声声说‘不可说”,也许弄懂“不可说”的诸般道理不算太难,难的是弄懂‘说不可说”的道理。于是，即使可能读懂他的每一句话的意思，还是和他究竟是什么意思隔了一层。也许庄子本来就没有‘究竟”的意思,在一个天崩地坼的大变革时代，在一个一切都能心领神会、又一切都是大惑不解的时代,没有‘究竟”的意思倒反而是‘如实”地在解释着世界。

对于那些真诚的哲人来说，那是一个生存就是悖论的时代,《庄子》就是一部展示那个时代悖论之谜的书,也是一部留

下悖论之谜的书。比如,庄子是持反知主义立场的,主张‘堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通’的‘坐忘’。但那位英国教授李约瑟却推崇庄子哲学为中国传统科学技术的思想根源。庄子是否定人的感性存在的价值的，所谓“日凿一窍，七日而浑沌死”，但没有人能否认庄子哲学对中国传统审美精神的无与伦比的影响。庄子渴求自由的生命情怀两千多年来支撑起无数真诚的灵魂，庄子安命不争的人生态度两千多年来又是吞噬灵魂的历史深渊。怎么去理解这些问题？怎样去破解这个悖论之谜？这无非是为了以此来深入理解我们今天的时代、我们今天的问题。

第一章　逻辑的知与诗意地说

只有在“天崩地坼”这样的大变革时代，人们才如此赤裸裸地面对着“问题”。整个世界中似乎已不复有任何确定不移的东西，生活已没有了什么可靠而牢固的支撑点。如果还有人不肯放弃严肃的思考，不肯放弃寻求人的生存基础，他就会发现除了“问题”之外他已一无所有：“问题”就是他所体验到的生命之全部。

但什么才真正是“问题”呢？他可以提出、思考并试图去回答许多许多的具体问题，但这还是没有直接切中“问题”本身，没有切中被他体验为生命自身的“问题”。这一意义上的“问题”是什么？应该如何提出它、思考它、理解它？这些才是切中“问题”本身的问题。庄子问：“人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”（《齐物论》）是一种“切中”。哈姆莱特沉吟：“to be or not to be，It's a question”。同样是一种“切中”。无论切中的角度是什么，源头只是一个：被自觉意识为“问题”的生命体验。无论“切中者”的个性如何的不同，决不放弃“问题”的生命情怀则一：“问题”是“思”与“诗”的共同的最初源头，切中这一“问题”本身所提出来的问题，既是“思”，也是“诗”，既是逻辑的“知”，又是诗意地“说”。

第一节　庄子的言说悖论

绪论中已言及,《庄子》之费解可以分疏为三个层面 字句的意思常常很晦涩，自我否定的言说方式，“说不可说”的悖论。其中，第一个层面的问题也涉及到古今之间历史文化的差异，需要从学术史角度去研究。但本文关注的是后两个层面，并认为关键在于理解‘说不可说’这一悖论。

一、问题的提出:《天下》与《离言》之同异

《天下》篇这样来描述庄子的言说方式，

> 以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不傥,不以觭见之也。①

此语以其真切,向来为世推崇标举。其下,《天下》深入一层接着说，

> 以天下为沈浊,不可与庄语;以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。

这段话前一分句可看作是《天下》解释了庄子何以有此奇特言说方式的原因,后一分句则是《天下》对庄子言说方式的概括，称为‘卮言、重言、寓言’,说得也十分精练犀利,对常常惶惶然陷入庄子的言语之网而莫辨然否的读庄者来说，无疑具有积极的导向作用。故两千余年来，一直被视为读庄门径，是直指

①本文所引《庄子》之文，据之以郭庆藩《庄子集释》，见中华书局 1986 年重印本《诸子集成》。所引郭象注、成玄英疏也具见该本。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

本心的得旨真言。然笔者以为,《天下》之释庄确为真切,但其对庄子言说方式的因果性解释,及以‘曼衍、真、广’来分别定义‘卮言、重言、寓言”,却有南辕北辙、买椟还珠之憾。

在《庄子》中,以‘卮言、寓言、重言’来概括庄子言说方式的,除《天下》外,还有《寓言》篇。曰:“寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。”其下,《寓言》分别解释了此‘三言”(指寓言、重言、卮言,下同。)的含义。其解释的篇幅远过于《天下》,但说得十分含糊,歧义叠见,远不如《天下》之一语道破来得豁人耳目,故一直不为人所重视。然而笔者以为《寓言》之释庄与《天下》颇有差异,其异处亦多为《寓言》之得处。①且说《天下》释庄的内在矛盾。

“以天下为沈浊,不可与庄语”云云,用今天的话来说,就是庄子认为世界太混乱、沉沦,不能或不必板着面孔从正面来讲道理,故而只是说些无所用心的话以随物婉转,或引用年长者的话以使人信服,或用富于寓意的话来推广道理。无庸讳言,这种解释倒也能自圆其说,但不大经得起深入推敲。

第一,从庄子的人格境界言,如果真如《天下》之所言,是“独与天地精神往来而不敖倪于万物,不谴是非以与世俗处”,则庄子又何必用心于儒墨之争,旁敲侧击说上一大堆话,并付诸竹帛留于后世?《天下》还说“彼其充实不可以已,上与造物者游,而下与外死生无终始者为友”。彼人既已臻万物齐一之

①刘笑敢《庄子哲学及其演变》以《天下》为‘黄老派’所作,《离言》为‘述庄派”所作,正与本文所提出的问题相印证。

极致，又何来天下沉浊与清明之分别，又何至于有“庄语”与“三言”之分别，乃至摒庄语而说三言，更何况“以重言为真”，有真必有假，二者相对待而成；但庄子恰恰是要求齐是非、破对待的，这怎么能是‘不谴是非’的庄子呢？

第二，从逻辑上说，《天下》的解释隐含着一个大前提。所谓‘天下沈浊不可与庄语’，其必然前提是，庄子的思想是可以从正面来讲道理的，其价值也在于这个正面的道理，所以才是“其书虽环玮而连犴无伤也，其辞虽参差而淑诡可观”。这也就是说，就庄子思想的价值在于某种正面的道理言，庄子与《天下》所论其他诸子无别，所不同的是庄子以‘谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞’为其语言表达技巧。这就把庄子的言说方式仅仅视为某种独特的个人风格，一种富于美学价值的文体样式，却忽视了庄子的言说方式与其哲学思想的内在联系，割裂了庄子哲学的形式与内容的完整统一。这就是笔者有买椟还珠之憾的由来。

第三，《天下》回避了庄子哲学中的一个重要问题，即庄子是明确主张‘不可说’的，如《齐物论》云：“一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎。故自无适有以至于三，而况自有适有乎。无适焉，因是已。”但庄子自己却说了很多，而且还说得很好，即庄子深刻地说出了“不可说”的道理，这就构成了一个“正在说不可说”的悖论。只要言及庄子的言说方式，这个悖论是绕不过去的。只要研究庄子的哲学思想，也必须正面解释、回答这个悖论。《天下》却漠视庄子的‘不可说’主张，实际上是用‘庄语’与‘三言’的区分取消了这一主张，而仅仅着眼于‘正在说’这一事实。取消了‘不可说’的主张

当然也就取消了“正在说不可说”的悖论,这是《天下》释庄的根本缺陷。

再说《寓言》之释庄。首先,《寓言》对“三言”的理解与《天下》不一样。《天下》将“三言”等列看待,分别命之曰“曼衍、真、广”。《寓言》则将“三言”分为两个层次,曰“寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪”。前二者是从数量比例关系上说的,而第三者则是深入了一层总括起来说的。《寓言》把“卮言”当作庄子言说方式的基本概念,重申之为“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年”。此句的后三个分句直接引自《齐物论》,意思是:“卮言”正合于自然之边际,也正合于生命之本真,正可以之为充实生命的意义。这与《天下》单单拈出个“曼衍”来说“卮言”,其不同之甚无须多言。至于“寓言、重言”,《寓言》将其解说为“卮言”的两种具体形式,因而有技术上的要求和规定,这些问题留待下一节再来讨论,这里想强调的是,《寓言》是将“三言”分为两个层次来把握的。

其次,《寓言》进而明确揭示了庄子的言说方式与其思想内涵的一致性,曰:“非卮言日出,和以天倪,孰得其久!万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均。天均者,天倪也。”它强调的是,生命的本真意义即在于与自然的本性相契合,而此种契合又唯有这种独特的言说方式才能达到和表现。这与《天下》把庄子的言说方式当作独特的美学风格之相差又何止以道里计。

其三,《寓言》正面提出并解释了庄子的“说不可说”悖论,曰:“不言则齐,齐与言不齐,言与齐不齐也。故曰无言。言无

言,终身言,未尝(不)言①。终身不言,未尝不言。”其第一句是阐述“不可说”的道理,显然是接着上引《齐物论》“一与言为二,二与一为三”那段话的意思来的。但第二句说的是“卮言”这一言说方式不在此列;“言无言”即“说不可说”,尽可以一生言之不休而与“无言”“不可说”之理相契。反之,不能把握“无言”之理,哪怕一生缄口,也未必做到了“无言”。《寓言》以“言无言”为得“无言”之真髓,反以“无言”为非,是根据“非卮言日出,和以天倪,孰得其久……”而来的发挥。这就把“不可说”与“说不可说”的各自道理分疏了开来,也把二者的内在联系提示了出来。当然,《寓言》说得还十分含糊,于“说不可说”之理还欠深入圆通。但《寓言》释庄与《天下》之不同,是十分明显的。且《寓言》之释庄优于《天下》,也是十分明显的。下面本文就尝试去厘清庄子的“说不可说”。

二、庄子悖论:正在说不可说

先从庄子的“不可说”主张开始。庄子说:

> 夫言非吹也,言者有言,其所言者特未定也。果有言邪?其未尝有言邪?其以为异于鷇音,亦有辩乎?其无辩乎?(《齐物论》)

庄子认为,同为声音,言说出自人心,风吹出于自然,二者是不同的。说话的人总是说出了些什么,但是那个所说出的东西却是没有定准的,因而就无法判定到底说出了什么没有。但是,

①原本为“言无言,终身言,未尝不言”,马叙伦、王叔岷认为“不”字衍,揆之以理,甚是。否则,已“终身言”,再“未尝不言”,文意呆滞不通。

其原因何在“即‘其所言者特未定也’是什么意思？

冯契先生对庄子这方面的思想加以概括，认为有三个方面，即‘抽象的名言不能把握具体事物’；‘概念是静止的，无法表达变化’和‘有限的概念不能表达无限’①。这三个方面中，前两个方面是言与物的关系，冯契先生的分析已经十分充分。本文要进一步讨论的是后一个方面，即庄子关于言与道的关系的思想。

众所周知，庄子哲学的主旨在于人如何追求自由，达到“天地与我并生，而万物与我为一”之与道‘复通为一’（《齐物论》）的自由境界，成为‘乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者’（《逍遥游》）。因此，庄子有关‘言’的论述最重要的是从道与言的关系去理解。

在先秦道家，自老子最初提出‘道’的概念，就具有深刻的哲学内涵；‘道’是个作为世界的绝对性存在、世界的绝对根据的概念。而且也是从老子始；‘道’就在与‘名’‘言’两个语言范畴的相互批判规定中被揭示其内涵②。庄子继承了老子的思想并深化之。与老子用同时说出‘有’与‘无’之两端来意指‘道’是超越‘有’‘无’的绝对性存在之方法不同，庄子先称‘道’为“一”，曰‘道通为一’；‘唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。……因是已。已而不知其然，谓之道’（《齐物论》）。这儿的意思与老子一样，说的是因任自然之为道；但庄子以“一”来指称

①冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》上册，上海人民出版社 1983 年版，第 210 页及以下。

②参见拙文《论老子的语言观和价值观》，见《江苏社会科学》1991 年第 3 期。

“道”则更强调了“道”之作为世界的绝对性存在的意思。

庄子以“道”为“一”的涵义是,首先,道作为世界的绝对性存在,我们固然可以意识到它,并在言说中意指它;但道不是物,道不是认知的对象,所以“道”之为“一”,就是既“知通为一”又“不知其然”。用现代哲学语言说,就是“道”之为“一”,乃存在的存在,一切存在者之所以存在的终极的存在根据,具有“绝对”的品格。“道”是一切存在者的最终原因,它自己却没有原因,因而就不是认知的对象,故“道”不可知。其次,“道”之为“一”虽“不知其然”,但却“已然”,不因为“不知其然”而“不然”,用现代哲学语言说,就是“道”之为绝对、终极的存在是“先验”的存在,是一切存在者之所以存在的可能条件,故道不可知但道并不是“超验”的存在,道虽不可知,但道“在”,道就是自然而然的(无目的、无意志的)经验的自然世界(参见本文第十节)。

正因庄子深入一层揭示了“道”之为绝对性存在的意思,所以他的“不可说”论也就比老子的“道可道、非常道”的“不可说”论更富于哲学深度。

首先,庄子把绝对性存在的“道”和具体存在着的“物”区别了开来,所谓“道行之而成,物谓之而然”(《齐物论》)。语言的对象是“物”,“物”之成为语言的对象,就标志着它已通过语言的规定性而被语言所把握。语言的功能即在于此。但是,“道”作为绝对性的存在,却包容一切规定性于自身。成玄英疏“道行之而成”云:“大道旷荡,亭毒含灵,周行万物,无不成就。故在可成于可而不当于可,在不可成不可亦不当于不可也”。那么,语言一旦以“道”为对象,就意味着给“道”以某种规定性,同时就拒斥着该规定性的否定,就成了“在可成于可而当

需要全本请访问 www.ertongbook.com