

儒道之间：庄子的学派归属问题刍议

王玉彬

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心 哲学与社会发展学院, 济南 250100)

摘要:在中国哲学史上,庄子是唯一一个既被视为道家,又被看作儒家的命世大哲。作为道家的庄子出于西汉学者的建构,作为儒家的庄子源自郭象一系儒家学者的建构。尽管这两种思想史建构均非先秦之旧,却都言之成理,并能在《庄子》中找到一些文本证据。庄子之所以既可以是道家,又可以是儒家,根源在于其思想渊源的丰富性、思想形态的开放性、语言表达的自由性、文本衍变的复杂性,这些特征使得庄学呈现出一副“浑沌”样态,具备极强的可塑性。对于“无家可归”的庄子哲学而言,道家与儒家在凸显其某种特质的同时,也在遮蔽乃至破坏着庄学自身的纯粹性与开放性。在此意义上,居于“儒道之间”的庄子哲学的独特性更值得珍视。

关键词:庄子;道家;儒家;儒道会通

中图分类号:B223.5

文献标识码:A

文章编号:1000-2987(2024)04-0126-08

DOI:10.16392/j.cnki.14-1057/c.2024.04.006

中国哲学虽以“儒道互补”为主要特征,但通过儒道两家的实际交涉历程来看,非此即彼的学派对抗与思想争衡似乎才是不争的事实。在这种对抗与争衡的思想氛围之中,庄子似乎是中国哲学史上唯一一个既被建构为道家学派的二号人物,又被接纳为儒家学派的隐藏宗脉的“双面哲人”——他既可以是道家,也可以是儒家。在儒道对抗的视域下,一个既是道家又是儒家的庄子绝无可能,但在儒道互补的脉络中,既是儒家又是道家的庄子反而可为儒道会通提供基础。不过,惟有在庄子既非道家又非儒家的前提下,这一基础才是合理而稳固的。有鉴于此,本文要讨论的问题是:首先,庄子在何种意义上是道家?在何种意义上是儒家?其次,庄子为何既可以是道家,又可以是儒家?再次,如何评价作为道家的庄子及作为儒家的庄子?通过对以上问题的阐释,或可对居于“儒道之间”的庄子的学派归属问题进行全面了解与深入省思,并为推进庄学及儒道会

通的相关研究奠定基础。

一、作为“道家”的庄子

就学派归属问题而言,庄子的道家身份似乎是理所当然、确切无疑的。在现当代学者的著作中,直接以“老庄”为名的不在少数^①,在“道家”这一论域中,不管是研究其形而上学、心性论还是政治哲学,亦均以老子与庄子为主轴^②。这说明“道家”作为一个学派,以及“老庄”作为道家学派的两大宗师,堪称学界的共识与常识。

客观而言,先秦时期并无“道家”之名,当时有自主的学派建构意识并产生广泛影响的只有儒、墨两家。就可见资料来看,老子没有开宗立派的自觉与为师授徒的意愿,庄子也没有宗师老子的自觉与私淑老子的意愿。作为一个学派的“道家”,实际上始于西汉学者的思想史建构。目前来看,司马谈《论六家要旨》、司马迁《史记·老子韩非列传》以及班固

收稿日期:2024-04-02

作者简介:王玉彬,山东大学哲学与社会发展学院研究员、博士生导师,研究方向为道家哲学、中国哲学史。

^①比如严灵峰《老庄研究》(中国台湾中华书局,1979年)、陈鼓应《老庄新论》(上海古籍出版社,1992年)、王葆琰《老庄学新探》(上海文化出版社,2002年)等。

^②比如郑开《道家形而上学研究》(宗教文化出版社,2003年)、罗安宪《虚静与逍遥:道家心性论研究》(人民出版社,2005年)、梅珍生《道家政治哲学研究》(中国社会科学出版社,2010年)等。

《汉书·艺文志》是“道家”学派建构过程中的三篇关键文献。

司马谈《论六家要旨》首次从思想内涵角度界定了何谓“道家”：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”^[1]通过“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”这一综合性、兼容性的学派特征来看，司马谈所谓“道家”实指流行于汉初的“黄老道家”，而非老学或庄学。然而，“道家”之名既立，且有“使人精神专一，动合无形，赡足万物”的本质特征，后人也就可以循名责实、溯洄从之，将这一学派回顾追溯至老子、庄子那里。

司马迁《史记·老子韩非列传》不仅附“庄子列传”于“老子列传”之骥尾，在儒道之争渐趋激越的思想氛围中，还藉《渔父》《盗跖》《胠箧》等篇章片面勘定了庄子“诋訾孔子之徒，以明老子之术”^[12]的学术意图，从而在庄子与老子之间建立起了实质性的认同关系与传承脉络，体现出“将道家系统各种思想的全部以老子和庄子为中心来把握的姿态”^[2]。当然，《老子韩非列传》将老子、庄子、韩非子、申不害合并在一卷之中，呈现着作为“道法家”的黄老道家的时代影响，以及今所谓“道家”与“法家”之间的亲缘关系。

班固《汉书·艺文志》乃基于刘向、刘歆父子的《别录》与《七略》而作，其所谓“九流十家”代表着刘向、刘歆对先秦学术的综合整理与学派归类。《艺文志》说：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”^[3]对“道家”之史官渊源、思想要旨、学术性质进行了重新界定。《艺文志》所载“道家者流”书目有 37 家、993 篇，苏晓威将之分为四类：一是“依托类文献”，如《伊尹》《太公》《辛甲》《鬻子》《管子》《黄帝四经》《黄帝君臣》《力牧》等；二是“传经类文献”，如《老子邻氏经传》《老子傅氏经说》《老子徐氏经说》《刘向说老子》；三是“专著类文献”，如《文子》《蜎子》《关尹子》《庄子》《列子》《老成子》《长卢子》《王狄子》《公子牟》《田子》《老莱子》《黔娄子》《孙子》《捷子》《臣君子》《郑长者》等；四是“言语类文献”，如《周训》《黄帝铭》《道家言》等^[4]。在这些文献之中，《老子》与《庄子》是为数不多的传世典籍，这构成了后世以《老子》《庄子》为道家核心典

籍的文献背景与基础。

诚如杨儒宾所论，“道家”这一学派“是后溯出来的，被汉代史家整理出来的”，尽管“它缺少儒、墨两家内部的团体成员共享的经典、人格典范、思想目标、集体行动而形成共同的集体意识”^[5]，但西汉以降的一些学者还是能在老子与庄子之间找到一些思想方面的共性，比如他们对“道”“精神”“虚无”等观念的关注，对“仁义礼智”等儒家价值观念的批评等。但同时也要看到，《论六家要旨》与《汉书·艺文志》关于“道家”的理解与定位是迥异的，这更说明了“道家”是随着思想史语境的变化而变化的后设性学派。

既然汉人所谓“道家”主要是黄老道家而非一般意义上的老庄道家，与作为政治图腾的“黄帝”以及作为思想宗师的“老子”相比，庄子在这一谱系中的地位就是附属性的。这样，也无怪乎司马迁只重视《庄子》中那些“否定儒家”的篇章，且将《庄子列传》附于《老子列传》之后了。在此意义上，冯友兰说汉人所谓道家“实即《老》学”^[6]，可谓慧眼如炬，司马迁之所以说“其学无所不窥，然其要本归于老子之言”^[12]，正是由此而发。也就是说，汉初的道家学派建构实际上是把庄子充分“黄老化”或“老学化”了。与之不同，在后世的“道家”视域中，随着黄老道家的失势与沉埋，庄子变得越来越重要，他与老子之间的关系也变得越来越内在而深入。于此，明代释德清的下列说法颇具概括性与代表性：

《庄子》一书，乃《老子》之注疏。予尝谓老子之有庄，如孔之有孟。若悟彻老子之道后观此书，全从彼中变化出来。以其人宏才博辩，其言洗洋自恣，故观者如捕风捉影耳。直是见彻他立言主意，便不被他瞒矣^[7]。

在释德清看来，《庄子》之书乃《老子》之注疏，庄子之人乃老子之私淑弟子，庄子之道乃老子之流风余韵，从典籍、学脉、旨归三个方面阐明了“老庄”的内在关联。在此意义上，老子与庄子的确是一脉相传的道家双峰。

释德清所谓“《庄子》一书，乃《老子》之注疏”，在《庄子》外杂篇的诸多篇目里确实是成立的，比如，《胠箧》篇引用了“绝圣弃智”（《老子》十九章）、“大巧若拙”（《老子》四十五章）、“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人”（《老子》三十六章）等文句并做出了细

致的阐释;《在宥》篇“故贵以身为天下,则可以托天下;爱以身为天下,则可以寄天下”解释的是《老子》十三章;《天地》篇“故曰,古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定”对应的是《老子》五十七章“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”;《知北游》“故曰:失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。礼者,道之华而乱之首也”(《老子》三十八章)。然而,《庄子》内篇缺乏这种“老子注疏”的文本性质,也就留下了一个有待解释的文本剩余空间。此外,释德清所谓“老子之有庄,如孔之有孟”,当属其一得之见。这种见解看上去很有道理,但“老之有庄”毕竟不像“孔之有孟”那样有明确的材料支持^①,故学界常有与之针锋相对的论断。

总之,“道家”之于庄子实际上是一个西汉时期的学者慷慨“赠与”的身份,这种赠与当然有一定的文本思想依据,但更多地是出于思想史建构的需要。但无论如何,“道家”自此之后就成为了后人理解庄子的常见标签,并决定着大多数人认识、理解庄子的基本路向。

二、作为“儒家”的庄子

汉代以后,“庄子道家说”影响甚大、堪称主流。然而,这一说法本来就是思想史建构的结果,在文本、思想等方面均非颠扑不破、无懈可击。随着汉初儒道之争的消歇以及汉武帝时“独尊儒术”的确立,儒道会通逐渐成为思想史的显题,魏晋玄学就是这一思想史现象的最后结果。正是在这种思想潮流的鼓荡下,“庄子儒家说”应运而生,并产生了不小的学术影响,乃至在明末清初形成了一股强大的思想潮流^②。

综合来看,除了重新解读《庄子》中与孔子、儒家相关的材料之外,历代学者关于“庄子儒家说”的主要论证方式有如下四种:其一,立足于庄子独特的语言表达方式而调整诠释策略,提出“寄言以出意”^③(郭象)、“求庄子之意”^④(王安石)等解释方法,

以期化解《庄子》中诋毁孔子形象、批评儒家思想的文本;其二,通过文献考证,从《庄子》中剔除《渔父》《盗跖》《说剑》《让王》等激烈批孔的篇目;其三,将庄子哲学与儒家思想(尤其是易学与思孟学派)会通起来,以从思想内涵的角度证成“庄子儒家说”;其四,积极建构庄子与孔子及其弟子之间的学术传承关系,通过“庄子孔门说”佐证庄子乃出于儒门乃至为孔门正宗的观点。下分别详述之。

第一,调整诠释策略,对《庄子》中一些非儒、非孔的言论进行义理转换,此以郭象之“寄言以出意”、王安石之“求庄子之意”为典型方法。这种方法的提出都是为了解释一个客观的文本现象——《庄子》的很多文本段落的确是在“诋訛孔子之徒”。在郭象、王安石看来,这些诋訛孔子的文本段落是一种独特的语言形式,惟有穿透语言形式的浅表指涉,才能充分理解庄子如此撰述的原因、体贴庄子真正的用心,那就是对圣人孔子的另类尊崇及对儒家道德价值的细心呵护。举例言之,《大宗师》有“彼,游方之外者也;而丘,游方之内者也”的“孔子”自陈,在一般的理解中,“游方之外”要高于“游方之内”,庄子意在通过这种方式批评孔子,郭象则谓:“夫见形而不及神者,天下之常累也。是故睹其与群物并行,则莫能谓之遗物而离人矣;睹其体化而应务,则莫能谓之坐忘而自得矣。岂直谓圣人不然哉?乃必谓至理之无此。是故庄子将明流统之所宗以释天下之可悟,若直就称仲尼之如此,或者将据所见以排之,故超圣人之内迹,而寄方外于数子。”^⑤郭象认为庄子之所以让孔子自称为“游方之内者”,有其不得不如此的理由,那就是常人的心智无法领会“与群物并行”的圣人的内在境界,因此,庄子只能尊重、因循常人的这种知见去阐发至理,不得已而“寄方外于数子”,以期在不违背常人知见的同时保留转化之的可能。据《山木》载,孔子在经受大公任的一番教导之后,“辞其交游,去其弟子,逃于大泽;衣裘褐,食杼粟;入兽不乱群,入鸟不乱行。鸟兽不恶,而况人乎!”浅白地看,孔子这是放弃方内世界而选择与鸟兽同群。于此,郭象说:“取于

①孟子奉孔子为“圣之时者”,并谓“乃所愿,则学孔子也”(《孟子·公孙丑下》)、“予未得为孔子徒也,予私淑诸人也”(《孟子·离娄下》)。与之相比,庄子从未表达过对老子的尊崇之情、私淑之意。

②关于“庄子儒家说”,徐圣心《“庄子尊孔论”系谱论述——庄学史上的另类理解与阅读》(《台大中文学报》第 17 期,2002 年 12 月)一文有着简明而系统的梳理,该文以“庄子尊孔论”在学术史上的转折与发展为线索,罗列出了从魏晋至近现代的重要持论者(向秀、郭象、成玄英、王安石、吕惠卿、王雱、苏轼、林希逸、焦竑、觉浪道盛、方以智、严复、章太炎、阮毓松、钱穆、钟泰、唐君毅、王邦雄等)的核心论点,并对他们的立论角度、阅读策略、衍义方式等进行了提纲挈领的阐述。

弃人间之好也。若草木之无心,故为鸟兽所不畏。盖寄言以极推至诚之信,任乎物而无受害之地也。”^{[18]684}意思是,这里呈现的是孔子与物为一的“无心”境界及物无害之的“至诚”状态,故不能理解为孔子真的选择了隐居。总之,郭象认为惟有理解了庄子的“寄言”本质,才有可能在“忘言”中揭示圣人孔子的真正心意^①。在王安石看来,面对《庄子》,不管是主张“焚其书”的儒者,还是高标自持的“好庄子之道者”,均“未尝求庄子之意”。相较于郭象,王安石的处理方式比较简单,他只是说庄子是矫枉过正的,故读《庄子》者应该“善其为书之心,非其为书之说”^{[19]724},在“庄子之心”与“庄子之说”之间进行了有意识的划分。总之,郭象与王安石均认为解读《庄子》不能停留在文言的表层,而应该透过文言去追寻“圣人之意”“庄子之心”。从理论效果来看,这种诠释策略可以有效消解那些批判儒家的《庄子》文本,并为庄子的儒家化提供了根本的方法。

第二,通过文献考证,剔除一些难以进行儒家转化的篇章,此以苏轼对《让王》《说剑》《渔父》《盗跖》四篇的否定为典型代表。通过文献考证的方法分辨《庄子》篇章的真伪,在魏晋时期是非常流行的做法。如果说《汉志》所载“五十二篇”即刘向整理出的《庄子》汉代定型本的话,魏晋时期崔譔、向秀的 27 篇本(“内七、外二十”)以及郭象的 33 篇本(“内七、外十五、杂十一”)就都是某种删改本。崔譔、向秀本有内篇、外篇而无“杂篇”,说明他们并不认为“杂篇”是庄子的作品。在郭象眼中,52 篇本的《庄子》里面有很多“或似《山海经》,或似梦书,或出《淮南》,或辩形名”^[10]的篇章,这些鄙俗的内容绝不应该是庄子的作品,故皆“略而不存”。尽管崔譔、向秀、郭象的文本选择与庄子的儒家化并无直接关联,但这种文献考证方法却为后世解决庄子与儒家的冲突提供了不少启发。苏轼《庄子祠堂记》云:“余尝疑《盗跖》、《渔父》则若真诋孔子者,至于《让王》《说剑》,皆浅陋不入于道。”^[11]在苏轼看来,《庄子》中的绝大多数诋訾孔子的篇章都可以通过“微见其意”的解释学方法进行义理转化,但《盗跖》《渔父》的确是在“真诋孔子”。为了解决这个难题,苏轼注意到了—个文本现象,那就是《盗跖》《渔父》《让王》《说剑》四篇之前的《寓言》末章恰好与 4 篇之后的《列御寇》首章

有着某种义理性的关联,本应为一章,这样,《盗跖》等 4 篇就是后人强加进去的,故可删之而后快。苏轼的这种考证方法在王船山那里也得到了积极的继承与呼应,认为《盗跖》等 4 篇“粗鄙狼戾”,故皆略之而不释^[12]。可见,尽管郭象、苏轼、王夫之都采取了文献辨伪、文本考证的形式,但这种貌似客观的手法不过是基于主观判断的“理校”而已,并不具有客观的说服力。

第三,通过思想类比,阐述庄子与儒家经典文献之间的类同关系,此以林希逸的注庄方法、方以智判《庄子》为“《易》之风而《庸》之魂”^[13]为典型。林希逸《庄子虞斋口义》试图通过援引儒家经典、义理附会《庄子》:在经典方面,他大量引用《周易》《礼记》《左传》《荀子》《周礼》《国语》《孔子家语》等儒家文献注释《庄子》之文;在义理方面,他认为“逍遥游”即《论语》《诗经》之“乐”^[14]，“浑沌”即《孟子》之“赤子之心”^{[14]136}。在这种经典与义理方面的比附之外,方以智判庄子之学为“《易》之风而《庸》之魂”,意在从“风-魂”层面来说明庄学与儒学之间的本质一致性,手法不可不谓“极高明”,但同时也更虚化了。在方以智的基础上,杨儒宾更将庄子的“外化而内不化”与《周易》之“太极-阴阳”、《中庸》之“中-和”强加比附,认为三者“相互映照、相互构造”^[15]。

第四,通过追溯学派脉络,主张庄子出自孔门,为孔子之三传弟子。从韩愈“庄子出自子夏之门”这一堪称千疮百孔的臆说开始,“庄子孔门说”逐渐演变为庄学史、儒学史上的一桩精彩迷案。出于不同的思想视域与学术考量,产生了王夫之“庄子出自子张之门”、康有为“庄子出自子贡之门”,以及章太炎等人“庄子出自颜回之门”等类型。在这四种理论类型中,“庄子出自子夏之门”强调庄子“知礼意”且有传经之功;“庄子出自子张之门”凸显了庄学的“高明”向度;“庄子出自子贡之门”主张庄子之学即子贡从孔子那里领受的“性与天道”之学;“庄子出自颜回之门”关注的是庄子与颜回之间在生命境界上的契应。在四位孔门高第的映照之下,庄子哲学映现出的是或渊深、或高明、或精微、或醇正的斑斓光谱,从侧面印证着庄子哲学蕴涵的多元潜能与丰赡意蕴,但终究是于史无

①关于郭象“寄言出意”问题的讨论,参见王玉彬:《“圣人之意”的传述与还原——郭象〈庄子注〉“言意之辨”新探》,《哲学研究》,2020 年第 8 期。

征,难以定论^①。

清儒林云铭说:“庄子另是一种学问,与老子同而异,与孔子异而同。今人把庄子与老子看做一样,与孔子看做二样,此大过也。”^[16]此所谓“与孔子异而同”,正是通过上述语言、文本、思想、学派等四个方面而得以展开的。当然,不管采取何种论证方法,“庄子儒家说”的建构具有极强的主观性,甚至不过是牵强附会的结果。然而,“庄子儒家说”同样没有因为缺乏学术客观性而毫无价值,因为,这一说法的本质是历代儒者在高度策略运用下对庄学进行创造性诠释的结果,主要是一种思想发挥与意义演绎,而不是对思想源流的客观考察与对学派归属的客观论定。由此而言,“庄子儒家说”的价值主要在于,它既深刻反映着儒道会通的可能方式,也是儒学自我更新的重要资源。

三、“素以为绚兮”:庄子何以可“道”可“儒”

通过上面的论述可知,庄子兼有的“道家”与“儒家”两种身份,均为后人主动建构、积极拉拢的结果。实际上,庄子之所以既可以是道家又可以是儒家,与其自身的理论性质有关。正所谓“素以为绚兮”“绘事后素”(《论语·八佾》),庄学的独特“素质”为后人绘彩提供了绝佳基础。庄子的独特“素质”有四个方面:一是庄子思想渊源的丰富性,二是庄子理论形态的开放性,三是庄子语言表述的自由性,四是《庄子》文本内容的复杂性。

关于庄子的思想渊源,司马迁以“其学无所不窥”^{[12][43]}述之,说明庄子对其当世学术应有全面而充分的认知与理解,终而使得《庄子》像一副“恢恹恹怪”的多彩画卷。于此,学界已经多有研讨:邓联合认为,古老的“巫文化”构成了庄子哲学无法抹去的“精神胎记”^[17];钟泰主张,读《庄子》须“通六经”“通《易》”“通《老子》”“通名墨诸家之说”,方能观其会通、尽其底蕴^[18];在王博看来,除了庄子最关注的儒、墨两大学派,老子、杨朱、惠施、宋钐、列子等人的思想也都进入了庄子的“心灵熔炉”^[19]。此外,庄子还为我们描述了诸如南郭子綦、王骀、申徒嘉、瞿鹊子、长梧子、啮缺、王倪、蒲衣子、庚桑楚、泰氏等诸多畸异人物的言行,极大丰富了先秦思想家谱系。总之,尽管庄子有着“独与天地精神往来”的存在追

求,但其哲思“始终没有离开哲学衍化的历史”^[20],而与此前诸学有着剪不断的牵系——从殷商的巫觋风气,到西周的政教观念,再到春秋时期孔子与老子的哲学突破,乃至战国中期的百家争鸣,无不构成了庄子哲学得以酿生的思想渊源与学术背景。这种思想渊源的丰富性使得后人在界定庄子的学派问题的时候,总有可资利用的文本依据,以及据之而敷衍成说的方便。当然,庄子思想的渊源的确是丰富多元的,但孔子与老子才是庄子面对的两个核心人物。正是通过对孔子与老子哲思的承继与转化,庄子的生命关怀与思想气质才得到了辩证开展与积极建构^[21],这也是后世学者主要以道、儒二家观照庄子的根由。

关于庄子的理论形态,《天下》有如此描述:“芴漠无形,变化无常,死与生与,天地并与,神明往与!芒乎何之,忽乎何适,万物毕罗,莫足以归,古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之……其应于化而解于物也,其理不竭,其来不蜕,芒乎昧乎,未之尽者。”这段材料极为精准地概括了庄子哲学的理论特质。所谓“万物毕罗,莫足以归”“其理不竭,其来不蜕,芒乎昧乎,未之尽者”,说明庄学有似于无尽、无极、无限的虚旷姿态。或者说,庄子的思想系统犹如无端崖、无际畔、无边界、无止境的“旷野”,而可以“广莫之野”“垺垺之野”称之——广莫者,阔远无垠之谓也;垺垺者,旷荡无滞之谓也。这种“寓于无竟”的思想形态迥异于儒家以“大成殿”为核心的“宫墙万仞”式思想,也不同于老子以“道-圣王”为核心而勾画出的“天下”理想。于此,叶海烟说:“若说庄子有其理论,那是没有理论的理论;若说庄子有其系统,那是没有系统的系统。”^[22]可谓一语中的。庄子哲学既然是开放性的“广莫之野”,意味着每个人都能从中找到某种“如获我心”的切己体验;就学派而言,无论是儒家还是道家,自然也都能在庄学旷野上找到与自家主张相符的内容。

关于庄子的语言表达,《天下》云:“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦,不以觭见之也。以天下为沉浊,不可与庄语,以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。”在这里,“庄语”与“三言”(尤其是“卮言”)形成了鲜明的对比。“庄语”即正言、雅言、法言、正论,在儒家看来,载录圣王言行的“六

^①关于“庄子孔门说”,参见王玉彬:《“庄子孔门说”的理论类型及其衍生脉络》,《诸子学刊》(第二十二辑),上海古籍出版社,2021年11月。

经”即“庄语”之集中体现,而老子也有通过“若反”的方式建构“正言”的思想诉求。与之不同,庄子采取了托借自然或虚构之人物的“寓言”、借重古人的“重言”以及因物为正的“卮言”等语言形式,从而创造出了一种“谬悠-荒唐-无端崖”的自然语言或自由表达^①。因为庄子的“寓言-重言”常以老子、孔子为托借对象,后世学者藉此“通孔”而将庄子的“卮言”转化为道家语言或儒家语言,在某种意义上也的确是有理有据的。

关于《庄子》的文本形成情况,冯友兰认为“《庄子》是战国以至汉初道家,尤其是庄子一派著作的总集”^[23],这个论断当符合《庄子》早期的成书状况。诚如余嘉锡所说:“周、秦、西汉之人,学问既由专门传受,故其生平各有主张,其发于言而见于文者,皆其道术之所寄……承其学者,聚而编之,又以其所见闻,及后师之所讲习,相与发明其义者,附入其中,以成一家之学。故西汉以前无文集,而诸子即其文集。”^[24]先秦子书多非诸子自著,而出于后学的记录、编辑与整理,《庄子》自然也不会例外。现在来看,《庄子》一书的核心作者当然是庄子,但也还有很多不知名的其他作者。《庄子》书分内、外、杂三个部分,内七篇当与庄子有更强的关系,外杂篇当与庄子后学有更强的关系,这就使得《庄子》的成书情况特别复杂,思想倾向异常多元,乃至可以在外杂篇中区分出多种流派,刘笑敢即曾以“述庄派”“黄老派”“无君派”区分之^[25]。换言之,我们在《庄子》中既能看到激烈地批判儒墨的内容(“无君派”),也能看到积极地“采儒墨之善”的内容(“黄老派”),还可以看到一些试图超越儒墨之争的内容(内篇及“述庄派”),这种文本特征也能为将庄子打造为儒家或道家提供方便。

总之,庄子的思想渊源是丰富的、思想形态是开放的、语言表达是自由的、文本衍变是复杂的,这些特征都会使《庄子》易于变得“道家见之谓之道,儒家见之谓之儒”。在此意义上,我们既可以说庄学是简单、纯粹到极致的学说,也可以说庄学是复杂、多元到极致的学说,“纯-杂”“简-繁”之间的张力使得庄子极具可塑性,从而能在多种意义上丰富儒道两家的学派谱系,并切实推动儒道两家思想的创新性发展。

四、“朴散则为器”:“学派”的限度与省思

不管将庄子视为道家还是儒家,都会面临一个吊诡的状况,那就是总有一些理由可以支持庄子是道家或儒家,也总有一些理由足以反对庄子是道家或儒家。

杨儒宾认为,鉴于“道家”出于汉人的思想史建构,并非先秦时期自然产生的流派,在先秦各学派之中,道家就成了“思想脉络最难澄清的一个学派……其传承、核心教义都很暧昧”^[1544]。毕来德也说:“至于庄子和老子被归属于同一个目录学分类,因而逐渐地被看作是同一个哲学流派的代表人物,这实在荒谬,因为这一学派从未存在过,而且二者在一些关键的问题上所持的理念甚至完全相反。”^[26]甚至,也有学者明确指出了以道家述庄学的弊端,钟泰说:“自司马迁作《史记》以庄子附《老子传》中,班固《汉书·艺文志》用刘歆《七略》入庄子于道家,逡世遂以老、庄并称,而庄子之学半晦。”^[27]用词虽略显激越,但的确提示出了“道家”这一学派对庄学的可能遮蔽。

问题在于,“道家”视域存在弊端并不意味着以“儒家”观照庄子就是合情合理的。历代学者关于“庄子儒门说”的论证同样不可能是基于历史文献的客观考证,而只是在表述一种学派化的理解乃至主观化的情怀。也就是说,尽管“庄子对孔子很可能有些特别的情怀”^{[15]60}的确是很可能的,但这种可能的合理性终究与“真相”无关,而仅仅与“情怀”相联。鼓吹“庄子儒门说”甚力的杨儒宾也不得不承认这种事实性的阙如、客观性的缺失,他说:“不管‘学术史’的真相如何,笔者希望的是透过一种新解读……重新挖掘中国传统另有一支伟大的人文精神传统。”^{[15]60}问题在于,“人文精神传统”只能从“儒门”中生发吗?不借助“儒门”,庄子独特的人文精神就只能埋在故纸堆里吗?

不管将庄子装扮为道家还是儒家,均是后续的追求而非历史的事实,毕竟,我们很难在《庄子》中找到明确的证据,断定庄子必是道家或儒家。相反,通过庄子“不遣是非”的理论主张、不断自我反思的思考风格以及《天下》篇将庄子之学单列的情形来看,恐怕还是视庄学为“成一家之言”更为妥当。这意味

^①关于庄子的“三言”问题,参见王玉彬:《从“庄语”到“卮言”:庄子语言观念的生成脉络及其意涵》,《中国哲学史》,2023年第1期。

着,尽管庄子既可以是道家也可以是儒家,但两者都会对庄学的“广莫之野”形成某种遮蔽。老子云:“朴散则为器。”(《老子》二十八章)按照这种说法,将庄子纳入道家与儒家阵营,也就意味着将一种灵动的活物打造为了某种呆实的器具。我们甚至可以将《应帝王》“浑沌之死”直接改编为“庄子之死”:

南海之帝为“儒”,北海之帝为“道”,中央之帝为“庄子”。“儒”与“道”相与遇于“庄子”之地,“庄子”待之甚善。“儒”与“道”谋报“庄子”之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而“庄子”死。

若以封闭的理论系统、定型的理论立场、现成的思维模式解读庄子,结果往往就会像倏忽为浑沌穿凿七窍那样,看似是让面目不清的浑沌拥有了清晰可辨的面目,最终却只能导致浑沌的死亡。这样说来,道家、儒家之于庄子,诚可谓“其分也,成也;其成也,毁也”(《齐物论》)。从道家视域出发,可以在庄子与老子之间建立紧密的思想关联;从儒家视域出发,可以体察庄子思想中蕴涵的儒家元素。两者均有益于我们关于庄子哲学之丰富性的理解,此之谓“其分也,成也”。然而,一旦我们认为庄子只能是道家,或必须是儒家,两者就构成了戕害庄子的善意、限制庄子的樊笼,此之谓“其成也,毁也”。

对于生命与学问形态均“大有径庭,不近人情”(《逍遥游》)的庄子而言,道家或儒家的定位都不能饱满呈现其思想的独特性,都无法全然释放其理论潜能。王夫之所谓“内篇虽与老子相近,而别为一宗”^{[12]76}的说法更符合庄子的思想形态与《天下》的理论定位。当然,庄子既不是道家,也不是儒家,而是王叔岷所谓“无家可归”^[28]者。惟有以“别为一宗”“无家可归”为基本定位,才可以借助道家视域阐述庄学的道家特征,借助儒家视域阐述庄学的儒家特征,而不必以道家视域否定儒家视域,或以儒家视域否定道家视域,从而实现儒道视域之“两行”,进而在绝对正确之外照察庄学之真意,此之谓“以明”。

五、结论

关于庄子的学派性质问题,我们可以进行如下总结与定位:首先,在学科意义上,庄子是道家而非儒家,此乃学界之基本共识,不容颠覆;其次,在学术

意义上,庄子既可以是道家,也可以是儒家,两种说法都能丰富我们对庄学的理解,也可以推动关于道家、儒家的相关研究,不妨“亦道亦儒”而两行之;最后,在原初意义上,庄子并没有表现出归心于道家或儒家的学派倾向,道家或儒家也从不占有对庄子的全部解释权,故可称之为“非道非儒”之学。由上而论,研究道家,不可不谈庄子;研究儒家,必须重视庄子在儒家思想更新与推进过程中的启发性作用;研究庄子,既可以谈道家,也可以谈儒家,还可以既不谈道家也不谈儒家。以上述复合态度为基础,才能在尊重思想史之多元事实的同时,开展对庄子哲学的多元探究与自由研讨。就“儒道会通”议题而言,处乎儒道之间的庄子哲学可为之提供绝佳之基础、丰富之启示;甚至,惟有在庄学这片“广莫之野”与“浑沌之地”之上,儒家与道家才有在“相与于无相与,相为于无相为”(《大宗师》)之际通而为一的可能。杨儒宾说:“重新认识庄子不是为了一家一派之争,而是为了这位了不起的哲人提供了我们一种基源的人文价值的哲学,他让我们看到跨越历史上儒道分流之上或之前的一种新颖活泼的世界图像。”^{[15]61}诚然,不论面对什么样的思想学派,跨学派或超学派的庄子总能在“不蘄畜乎樊中”(《养生主》)的基调下“入游其樊而无感其名”(《人间世》),总能立足于思想的“环中”之地“以应无穷”(《齐物论》)。毕竟,“学派”仅仅是庄子的逍遥行地,而非其归栖原乡。

[责任编辑 马文佳]

参考文献:

- [1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959:3289.
- [2]池田知久.道家思想的新研究[M].王启发,曹峰译.郑州:中州古籍出版社,2009:109.
- [3]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:1732.
- [4]苏晓威.出土文献背景下的道家内容系统再认识[C]//道家文化研究:第三十辑.北京:中华书局,2016:595.
- [5]杨儒宾.道家与古之道术[M].中国台湾清华大学出版社:44-45.
- [6]冯友兰.中国哲学史:上[M].北京:三联书店,2009:195.
- [7]释德清.庄子内篇注[M].上海:华东师范大学出版社,2009:1.
- [8]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,2014:699.
- [9]王安石.临川先生文集[M].北京:中华书局,1959:724.
- [10]方勇.庄子学史:第一册(增补繁体版)[M].北京:人民出版社,2017:509.

- [11]苏轼.苏轼文集[M].北京:中华书局,1986:347.
- [12]王夫之.庄子解[M].北京:中华书局,1964:196.
- [13]方以智.药地炮庄[M].北京:华夏出版社,2011:77.
- [14]林希逸著,周启成校注.庄子庸斋口义校注[M].北京:中华书局,1997:1.
- [15]杨儒宾.儒门内的庄子[M].中国台北:联经出版事业股份有限公司,2016:150-159.
- [16]林云铭.庄子因[M].上海:华东师范大学出版社,2011:7.
- [17]邓联合.庄子哲学精神的渊源与酿生[M].北京:光明日报出版社,2012:21-76.
- [18]钟泰.钟泰学术文集[M].上海:上海人民出版社,2012:286-288.
- [19]王博.庄子哲学[M].北京:北京大学出版社,2013:2-14.
- [20]杨国荣.庄子的思想世界[M].北京:北京大学出版社,2006:7.
- [21]王玉彬.庄子哲学之诠释与重建[M].北京:人民出版社,2015:21.
- [22]叶海烟.庄子的生命哲学[M].中国台北:东大图书公司,2015:118.
- [23]冯友兰.中国哲学史新编:上[M].北京:人民出版社,1998:399.
- [24]余嘉锡.目录学发微 古书通例[M].北京:商务印书馆,2011:231.
- [25]刘笑敢.庄子哲学及其演变(修订版)[M].北京:中国人民大学出版社,2010:241-286.
- [26]毕来德.庄子四讲[M].宋刚译.中国台北:联经出版事业股份有限公司,2011:104.
- [27]钟泰.庄子发微:序[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [28]王叔岷.先秦道法思想讲稿[M].北京:中华书局,2007:67-89.

Between Confucianism and Taoism: Discussion on the Attribution of Zhuangzi's School

Wang Yubin

(School of Philosophy and Social Development, Center for Zhouyi and Ancient Chinese Philosophy,
Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: In the history of Chinese philosophy, Zhuangzi is the only one who is regarded as both Taoist and Confucian. As a Taoist, Zhuangzi was constructed by Western Han scholars, while as a Confucian, Zhuangzi was constructed by Confucian scholars of the school of Guo Xiang. Although neither of the two ideological history constructions is from the pre-Qin period, they are both reasonable, and some textual evidence can be found in *Zhuangzi*. The reason why Zhuangzi can be both Taoism and Confucianism lies in the richness of his ideological origin, the openness of ideological form, the freedom of language expression and the complexity of text evolution. These characteristics make Zhuangzi's study appear a "chaotic" state with strong plasticity. For the "homeless" Zhuangzi philosophy, Taoism and Confucianism not only highlight its certain characteristics, but also cover and even destroy the purity and openness of Zhuangzi itself. In this sense, the uniqueness of Zhuangzi's philosophy, which lies between Confucianism and Taoism, is more worthy of cherish.

Key words: Zhuangzi; the taoists; confucianism; the unison of confucianism and taoism