

作为“因是”的齐物*

——以《齐物论》之“是”为中心的阐释

王 玉 彬

[摘 要] 《齐物论》中的“是”是解读庄子齐物思想的关键词。“是”有三种含义：“尽然之是”阐述了万物的一体共在，“彼是之是”体现了万物的个体自在，“自是之是”彰显了人的主体存在。“自是之是”既是人类生存的理性基础，也有本质化为“果是”、普遍化为“同是”的倾向，世界和生活的本朴状态正是在“果是”对“彼是之是”的取代、“同是”对“尽然之是”的侵占中逐渐丧失的。以此为基础，庄子提出了作为“因是”的齐物观念，意在通过“因彼是之是”而尊重多元之他者，通过“因尽然之是”而守护一体之万物，以期开出一种万物在其中均可“因自是之是”的逍遥之境。庄子的齐物思想并非带有神秘化倾向的相对主义认识论，而是体现了以成就自我、尊重他者、通达外物为旨归的观物视域与应物精神。

[关键词] 庄子 《齐物论》 齐物 是 因是 [中图分类号] B223.5

“是”字在《齐物论》中出现了65次，与其他内篇篇目相比，频率可谓相当之高。^①在其他篇目中，“是”要么用作指示代词，要么以“是以”“是故”“是谓”等形式起连词作用。尽管《齐物论》之“是”不乏这两种一般用法（如“是唯无作”“是故滑疑之耀”等），但在更多情况下，“是”出现在“是非”“因是因非”，以及“物无非彼，物无非是”、“彼出于是，是亦因彼”、“万物尽然，而以是相蕴”等观念性语句中，有着非同寻常的表意功能。此外，“为是”“果是”“同是”“因是”等概念化语词的出现，说明“是”起到了义理贯通作用。从“是”这一微言出发，即可对庄子的齐物大义进行客观而深刻的理解，有效避免仅以篇名读法为着眼点而以名乱实。无论在传统注疏还是现当代研究之中，如何理解《齐物论》之“是”以使句意通顺、文义明晰，始终是一个难题。学界对此问题的处理呈现出多样性，比如将“彼是”之“是”解为“此方、己方”（刘笑敢，第179页），将“因是”之“是”释为“自然的道理”（陈鼓应注译，第64页），也有学者将“因是”视作《齐物论》的主旨并进行了富有新意的研究（参见李巍）。然而，这些解读与洞见仍然需要更系统的论证与更精细的阐发，才能产生如其所“是”的理论效应。

* 本文系国家自然科学基金后期资助项目“《庄子·齐物论》研究”（编号20FZXB045）的阶段性成果。

① “是”字在《庄子》其他内篇的使用次数：《逍遥游》《养生主》各6次，《人间世》21次，《德充符》18次，《大宗师》13次，《应帝王》8次。

一、“是”之三义

《齐物论》中的“是”主要出现在如下段落之中：

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。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也，虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不_由，而照之于天，亦_{因是也}。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；适得而几矣。因是已。已而不知其然，谓之道。劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芋，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。

奚旁日月，挟宇宙？为其脂合，置其滑湣，以隶相尊。众人役役，圣人愚菟，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴。

在上述“是”之用例中，“是非”的确是出现频率最高的语词。然而，除了与“非”对言，“是”还与“彼”并列、与“尽然”互释，并衍生出了“因是”“为是”“以是相蕴”等概念式、观念性的表达，若将这些“是”统一理解为“是非”之“是”，势必会在文义疏通方面遇到一些困难。

庄子说：“是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”（《庄子·齐物论》）“是非”上与“道”之存在视域相关，下与“爱”之价值选择相关，仅在认识论范围内通过阐述是非的相对性、知识的有限性无法解决“是非之彰”的问题。在《齐物论》中，“是非”并非一般意义上的认识论问题，而是指向更广阔的思想境域。陈静已经注意到了“是非”的多重内涵，并将之分疏为“认识论意义的是非”（对错）、“价值论意义的是非”（好坏）与“存在意义的是非”（是这个、那样或那个、那样）三种。（参见陈静，第52页）然而，如果说“认识论意义的是非”可资辨别，“价值论意义的是非”可供选择，存在论意义的是非则既缺乏可分辨性，又不具备可选择性，本质上无所谓“是非”，故“存在意义的是非”这一说法并不妥当。此外，所谓“是这个、那样或那个、那样”实即“此”或“彼”，尽管“彼此”的确要比“是非”更贴近本源，但可分辨、有对待的“彼此”终非最高的存在视域，以之界说庄子的“存在论”亦不准确。

在庄子那里，最高之存在视域一定是“无是无非”且“不分彼此”的，它拒绝相互否定的是非对立、包容相互对待的彼此对立。牟宗三将这种“是”界定为“绝对意义的，超越于是非相对的”（牟宗三，第105页），杨立华则释以“根源性的”（杨立华，第105页）。所谓绝对的、根源的“是”，实即“道”之代名词。问题在于，庄子否定了相对、一般的“是”，是否意味着他一定会主张绝对、根源的“是”？“若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形，有情而无形。”（《庄子·齐物论》）由于不可能直面无形无相的真宰，人们只能通过现成之“物”来观照其可行、体察其已信，在此意义上，“真宰”的绝对性、根源性似乎只是一种虚悬的形上特征。正所谓“如求得其情与不得，无益损乎其真”（同上），对绝对性、根源性之“真宰”的这种虚悬，并不妨碍“真”的如是、如实呈现。在回应啮缺“子知物之所同是”这一问题的时候，王倪“吾恶乎知之”之答语正说

明了“同是”——即绝对的、根源的“是”——的不可知、不必知。可见，庄子之“道”既与“是非”之“是”无关，也不指向实体意义的根源之“是”或价值意义的绝对之“是”。

根据《齐物论》的文本材料与运思脉络，在上述研究的启发下，本文主张将其中的“是”区分为“尽然之是”“彼是之是”“自是之是”三种。

“尽然之是”源出“万物尽然，而以是相蕴”。《齐物论》云：“奚旁日月，挟宇宙？为其脗合，置其滑湣，以隶相尊。众人役役，圣人愚芑，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴。”在圣人“愚芑”视域的观照下，尊卑、贵贱、古今、是非等分别性的畛域均被消融，万物在其中也就得到了普遍的肯定（“尽然”），而且，正所谓“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可”（《庄子·齐物论》），这种“然-可”内在于万物的实存形态之中，这种内在的肯定拒绝任何否定性的“不然-不可”，故“是-非”之否定式对立无从显现，万物在其中“不论是非”。普遍而内在的相蕴相积（“以是相蕴”）使得万物以一体的样态而共在，“彼-此”之对待在此境域中消融无间，故万物在其中“不分彼此”，此即所谓“圣人达绸缪，周尽一体矣”（《庄子·则阳》）。在这里，“尽然”之“然”不与“不然”相对，故可称为“无不然”；“以是相蕴”之“是”不与“非”相对，故可称为“无不是”。这种不论是非、不分彼此的存在图景即“尽然之是”，也即作为自然均平之理的“天钧”。

“彼是之是”相当于陈静所谓“是这个、这样或那个、那样”，也即万物之间的“彼-此”之分，源出“彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也，……是亦彼也，彼亦是也”（《庄子·齐物论》）。“彼出于是”“是亦彼也”之“是”均为“尽然之是”：“彼”作为个体的、现实的存在物，总是通过“尽然之是”而如实呈现、如是存在的。一旦“因彼”，“尽然之是”就会具体化为“彼是之是”。而且，正是在“具体”层面上，才有所谓“彼是莫得其耦”——“彼是之是”的独体性使之无偶无对，一个“彼是之是”恒异于另一个“彼是之是”，由此而有万物之间的无限差异。当然，就个体“自身”而言，所谓“彼”即“此”，“彼是之是”即“此是之是”。在庄子看来，这种“彼-此”之别是万物之间的自然之分际，也即“天倪”。

除了天然的“尽然之是”与自然的“彼是之是”，还有在“彼-此”这一自然之分的基础上进一步衍生的人为之别——“自是之是”。人首先居于“此是之是”之中，进而依凭其语言、认知等理性能力，进一步将自然之“此是”转化为认识、价值意义的“自是”。“此是”意味着存在者的具体性与差异性，“自是”凸显着人的主体性与独特性，人正是以主体建构具体、以独特呈现差异的存在者。主体之根柢在于“成心”，也即常人普遍具有的感觉、认知、理解、判断等心性能力。“成心”会随着后天的培养而渐趋成熟为“成见”。（参见王玉彬，第80-81页）“成见”就是“自是之是”。正所谓“其分也，成也；其成也，毁也”（《庄子·齐物论》），作为“成心-成见”的“自是之是”既表征着人之存在的主体性与独特性（“其分也，成也”），也体现出人之心智的有限性与固着倾向（“其成也，毁也”）。

通过“是”之三义，庄子建构了这样的存在图景：作为“一体”之万物的“尽然之是”，此为无彼此之别、是非之辨的本朴之是；作为“个体”之某物的“彼是之是-此是之是”，彼此之别是存在个体的现实形态；作为“主体”之自我的“自是之是”，是非之辨是主体的基本存在方式。这样来看，作为“主体”的人既是“个体”又属“一体”，三体并建是最完善的存在形态；然而，“主体”常会遗忘“个体”、破坏“一体”，试图以“一体”统领“具体”、消泯“主体”，三体之间就会趋于失衡。

二、“知”之四境

“尽然之是”“彼是之是”“自是之是”既是存在的三种形态，也构成了人之在世的三种视域，

通过“是”之三义与“知”之四境的对应关系，可以更明晰地理解这一点：

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。道之所以亏，爱之所以成。（《庄子·齐物论》）

作为“至知”的“以为未始有物者”为第一境，“以为有物而未始有封”为第二境，“以为有封而未始有是非”为第三境，“是非之彰”为第四境。“是”之三义与“知”之四境的对应关系如下：

首先，“是非之彰”与“自是之是”相应。人无不由“自是之是”而建构生活。但从主体间的关系来看，以“我”的方式确立“我”，意味着与“我”相异的“彼”成为了被否定（“非”）的对象。然而，“彼”亦有其“我”，为了维护“彼之我”，“彼之我”必与“此之我”对抗。“此之我”与“彼之我”的争斗，使得“我”沉沦为“是非”的矛盾体（“彼亦一是非，此亦一是非”）与“相非”的否定体（“是其所非而非其所是”）。换言之，“自是之是”逸出了“此”的“此是之是”，否定着“彼”的“彼是之是”，“彼此”之共在与平衡被打破，而代之以“自是而相非”的否定与偏斜。

其次，“以为有封而未始有是非”与“彼是之是”相应。“封”即封畛、界限。“有封，则有封之内，封之外。有内，有外，而彼此之界起矣。”（伍非百，第668页）“以为有封”即意识到了“彼—此”之分与“内—外”之别。倘若“此”能“如此”，“彼”能“如彼”，“彼”“此”即可各自安立于其“彼是之是”“此是之是”之中，“是非”也就不会产生。

再次，“以为有物而未始有封”与“尽然之是”相应。“彼—此”之封界在此知境中被进一步消弭，世界与万物以“有物”的浑沦形态而在，此即对世界与万物进行一体化肯定的“尽然之是”。

既然“自是之是”对应第四境，“彼是之是”对应第三境，“尽然之是”对应第二境，那么，该如何理解上述对应关系之外的第一境？第二、三、四境与第一境的关系又是什么？

通过“古之人，其知有所至矣”，可知“古之人”即至人，其“知”乃至知。至知以“以为未始有物”为表征。“以为”二字说明“未始有物”并非关乎宇宙本源的玄思界定，而是至人理解世界、观照万物的存在视域。《逍遥游》云：“至人无己。”“无己”是通往至人“以为未始有物”之境的工夫。“无己”即“无我”，“无我”故“不与物对”，“不与物对”故“同于大通”（《庄子·大宗师》）。

既然第一境之要义在于“无我”，“有我”之第四境便与之直接对立。正所谓“是非之彰也，道之所以亏”，“有我之境”遮蔽着“无我之境”，这是显而易见的。问题在于，处乎“无我”与“有我”之间的第二、三境与在上之“无我”、在下之“有我”的关系是什么？乍看上去，“道”似乎的确是在“物”的显现、“封”的建立、“是非”的彰明中逐渐模糊的。依照这种理解模式，第一境之外的其余诸境均是有待否定、需要排除的“劣等判断”。（参见池田知久，第172页）然而，“是非之彰也，道之所以亏”说明，第一境被遮蔽的根源在于“是非之彰”，而不是“有物”“有封”乃至“是非”自身，这意味着第二、三境并不构成对第一境的遮蔽。因此，第二、三境应该是值得肯定的，至少不能被彻底否定。这与前述“尽然之是”“彼是之是”“自是之是”之三重存在图景正相一致。于此，很多学者已有先见之明，比如，福永光司认为，如果说第一境意味着“至高无上的境界”，第二境就是与之“最为接近”的境界，第三境则“保留着些微道的纯粹性”。（参见福永光司，第54—55页）黄勇认为，第二境指“万物形成了统一的整体”，第三境指“万物相异而又齐同”，这两种知识都以第一境之“至知”为前提。（参见黄勇，第122—123页）两说都看到了前三境与第四境之间的本质差异，不同在于：福永光司认为，“道”在前三境中的呈现程度并不相同，前三境依然

是由高而低的退行序列。而在黄勇看来，第一境与第二、三境密不可分：“一方面，认为万物相异却又齐同的知识（第三类）和万物形成统一整体的知识（第二类）要求我们具备关于道的知识（第一类）。另一方面，关于道的知识实际上并不是与其他两类知识相分或在它们之外的知识。”（黄勇，第123页）福永光司的理解符合原文两处“其次”标明的等而下之之意，黄勇则回避了这一文本现象；然而，按照福永光司的看法，如果第二境只是接近第一境，第三境只是些微保留第一境，“道之所以亏”实际上还是从第二、三境就开始了，这样来看，黄勇指出的义理链条又更显圆融。接下来，本文将尝试给出一种兼顾文本与义理的释义方式。

在《齐物论》的四种知境中，第一境的确是最极致而纯粹的知识形态或存在视域，第二、三境等而下之，无法与之相提并论。首先，正所谓“知天之所为，知人之所为者，至矣”（《庄子·大宗师》），“知天”与“知人”的融通同样是至知性的存在视域，这意味着“以为未始有物”并非直造先天未画前的空无之境，而需落实为“以为有物而未始有封”及“以为有封而未始有是非”，既彰显万物的一体性与存在的整体性，又尊重万物的个体性与存在的多元性，由此方可谓“彼其充实不可以已”（《庄子·天下》）。在此意义上，第二、三境并非对第一境的遮蔽，而是第一境的顺向流行与自然发用，两者之间有着“体-用”关系。其次，在“体道→天钧→天倪→是非”的脉络中，如果说“是非之彰”是人之所以会陷入存在困境的根源，那么“是非之彰”之外的三种知境就都是克服这一困境的工夫：通过第三境的“彼是之是”，可以克服“自是之是”否定他者的倾向；通过第二境的“尽然之是”，可以约束“自是之是”的自我中心倾向；通过这种双重否定与复归，“无我”的视域能被最终证成。在此意义上，第二、三境与第一境之间又存在“工夫-境界”关系。

就“体-用”与“境界-工夫”两种视域来看，第一境与第二、三境都是通达无间的，此之谓“道通为一”。如果说第二境即“尽然之是”，第三境即“彼是之是”，与第一境相应的就是“是”或“天道”自身。但在庄子那里，纯粹之“是”、至极之“天道”不可知、不可言；惟有通过“尽然之是-彼是之是”之大用流行、“休乎天钧-和之以天倪”之工夫实践，才能抵达第一境之“至知”。

三、“果是”与“同是”

上文陈述了“尽然之是”与“彼是之是”的积极价值与肯定意义，接下来要讨论“是”之第三义（“自是之是”）与第四境（“是非之彰”）的相关问题。“是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”（《庄子·齐物论》）“是非之彰”就是“此”之“自是之是”与“彼”之“自是之是”的冲突与争执。当然，“是非之争”不仅出现在自然主体之间，以自然主体为基点而建构出的思想主体、政治主体、文化主体之间的争斗尤为激烈而残酷。^①在庄子看来，“此”之“自是之是”与“彼”之“自是之是”之所以会产生对立与冲突，主要是因为“自是之是”有着本质化为“果是”、普遍化为“同是”的存在取向。《齐物论》有如下两则记载：

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黜闇……是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩；然若果然也，则然之异乎不然也亦无辩。……忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。

啻缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之！”“子知子之所不知邪？”曰：

^① 在《齐物论》中，“儒墨之是非”是思想主体之间的争斗，“尧欲伐宗脍胥敖”是政治主体、文化主体之间的冲突。

“吾恶乎知之!”“然则物无知邪?”曰:“吾恶乎知之!虽然,尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪?庸詎知吾所谓不知之非知邪?且吾尝试问乎女:民湿寝则腰疾偏死,歛然乎哉?木处则惴栗恟惧,猿猴然乎哉?三者孰知正处?民食刍豢,麋鹿食荐,螂蛆甘带,鸱鸦耆鼠,四者孰知正味?猿獾狙以为雌,麋与鹿交,鳅与鱼游。毛嫱丽姬,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉?自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然殽乱,吾恶能知其辩!”

第一段材料以“果是”的不可能否定了“辩”的有效与可行,第二段材料以存在之物的“各得其正”否认了建构“同是”的可能与必要。所谓“果是”,即果真是、一定是,可理解为一种本质形态的真理;所谓“同是”,即共同是、普遍是,可理解为一种普遍形态的标准。^①

如上所述,纯粹意义上的“是”惟有在第一境中才是可能的,它不是“物”的属性,不是“彼此”的属性,也不是“是非”的属性;这种形态的“是”是“虚”而不“果”、“通”而不“同”的,拒绝被本质化、普遍化。第二境的“彼是之是”虽有似于“果是”,却是被严格限定在“彼”的界域之内的“果是”,并不具有普遍化的表征;第三境的“尽然之是”虽有似于“同是”,但它只彰显“是”的自然平等而非本质相同。这样说来,“果是”与“同是”的根源只能是“自是之是”了。如果“自是之是”未知止于其主体限度、个体限度而过度衍拓自身,就会跃升为真理化的“自是之是”——“果是”,以及普遍化的“自是之是”——“同是”。

在庄子看来,“自是之是”根本无法超越“自”的天然限度而客观抵达“果是”。然而,这一客观限度根本无法阻止人们的主观建构。通过上引两段材料来看,这一建构过程主要通过“辩”与“正”来实现。“儒、墨百家之论,则以为必有真知,且有求真知之方法。其法维何?则‘辩’、‘正’二术是已。谓‘辩’可以明是非,‘正’可以定是非。故庄子特举二术而破之。谓‘辩’不足以明是非,‘正’亦不足以定是非。‘辩’、‘正’二术既穷,则是非之论,终莫由明,而求真知之道绝矣。”(伍非百,第693页)“辩”可“明是非”,以“果是”为鹄的;“正”可“定是非”,以“同是”为标准。因“辩”而求“正”,即“自是之是”由“果是”而建构“同是”的内在逻辑。

《齐物论》明确批判了“儒墨之是非”,而儒墨两家恰好都坚信“辩”与“正”的思想能量。“好辩”为孟子之标签(见《孟子·滕文公下》),“君子必辩”乃荀子之宣示(见《荀子·非相》),《墨子》亦云:

辩,争彼也。辩胜,当也。(《墨子·经上》)

夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。(《墨子·小取》)

谓辩无胜,必不当。说在辩。(《墨子·经下》)

在墨家看来,“辩”即与彼相争之方法;“辩”之胜利,就是“我”之正确性的确立;“是非”

① 与本文解释“同是”的思路不同,赵广明认为庄子所谓“同是”即“道”,也即超是非、无利害的齐同之理、普遍价值。(参见赵广明,第23-32页)通过“啮缺问乎王倪”章的问答脉络来看,“同是”实际上有两个层次:首先,王倪所谓“吾恶乎知之”是对“啮缺理解的‘同是’”的明确否定;接着,王倪又说“庸詎知吾所谓不知之非知乎”,说明通过对“啮缺理解的‘同是’”的否定(“不知”),又可以在某种程度上推导出“王倪理解的‘同是’”(“知”)。本文否定的是“啮缺理解的‘同是’”,赵广明肯定的是“王倪理解的‘同是’”。实际上,“王倪理解的‘同是’”当与“有以为未始有物也者”相应,也即“天”“道”自身。本文认为,“天”“道”只能通过“用”来彰显、经由“工夫”来体验,而无法作为论述对象或立论前提,故不宜以“普遍价值”称之。

既分，治乱、同异、名实、利害等问题即可被彻底解决，此即“正”之过程。故后期墨家坚决否认“辩无胜”之说，主张“辩”“正”可明辨是非。

从庄子的是非观念来看，如果“自是之是”不能知止于“自”之主体限度与“此”之个体限度，就会悖离“彼是之是”的天然分限，违背“尽然之是”的自然均平，从而被主观建构为“果是”与“同是”。当“果是”替代了“彼是之是”，“同是”僭居于“尽然之是”，“自是而非人”的存在态度就会油然而生。“非人”不仅意味着“彼”是错的，更会衍生于同化“彼”的诉求，此即“以己出经式义度，人孰敢不听而化诸”（《庄子·应帝王》）的内在逻辑。

在“啮缺问乎王倪”章中，王倪三以“吾恶乎知之”应答啮缺，体现了庄子对由“随其成心而师之”而兴起的“以己出经式义度”之同一思维的反省。在啮缺提出的四个问题之中，“物之所同是”不仅是问题之开端，也是问题之关键，故王倪以“正处—正味—正色”为例，揭示了以“同是”化“彼”的本质即“正”。《说文解字》云：“正，是也。从止，一以止。”“同是”必归于“一是”，以“同是”为正，即以“一是”为正，而使天下同归于一正、同止于一是。类似地，尧欲攻打宗、脍、胥敖三国，就是想通过征伐的形式“总一海内而整齐万民”（《史记·礼书》）。

可见，儒家与墨家相信“果是”与“同是”的能量，都有在政治层面“一同天下”或“一天下”的追求。庄子不仅质疑了“果是—同是”的合理性，更对确立“果是—同是”的方法——“辩”与“正”——进行了初步批判。在此意义上，庄子的确“并不承认有一个普遍的东西，一种普遍的生活态度，或者一种普遍的哲学”（王博，第88页）。

四、“因是”三义

庄子肯定了“尽然之是—彼是之是—自是之是”的整全存在图景，批判了由“自是之是”而衍生的“果是—同是”追求，最终提出了“齐物”之理想存在方式与生命态度。

“齐物”之内涵，可通过“因是”来进行界定：

虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。适得而几矣。因是已。已而不知其然，谓之道。劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芋，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。

天下莫大于秋豪之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？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。

“因是”在《齐物论》中共出现了六次，显然不是“仅为便利行文的语法缩略词”或“空洞的语法辞令”，而是一个重要的思想观念，乃至《齐物论》的基本主张。（参见李巍，第72页）林云铭甚至说：“‘因是’两字，是《齐物论》本旨，通篇俱发此意。”（林云铭，第16页）

何谓“因是”？李巍认为“因是”重在说明“一切观察与言说皆为因循特定立场的产物”（李巍，第78页）；葛瑞汉译之为“‘That's it' which goes by circumstance”（Graham, p. 54）。前说以“是”为需要因循的主观立场，后说强调“是”取决于变动不居的外在境况，两说各自点明了“因是”义蕴之一端，但无法系统而准确地解释“因是”之义。古今学者常将“因是”分为“圣人之因

是”与“世人之因是”两类，比如，释德清注“是以圣人不由，而照之于天，亦因是也”云：“言圣人不由世人之是非，而独照明于天然之大道，故是为真是，故曰‘亦因是也’。此言圣人之因是，乃照破之真是，不似世人以固执我见为是，而妄以人为非。”（释德清，第34页）牟宗三认为“因是”有两种：一是“顺着是非相对而讲的”，此以“因是因非，因非因是”“名实未亏，而喜怒为用，亦因是也”之“因是”为代表；二是超越于是非相对的、具有绝对意义的“因是”，也即“因是已，已而不知其然谓之道”之“因是”。（参见牟宗三，第105页）福永光司认为，“圣人不由而照之于天，亦因是也”之“是”指的是“真正的是，也就是天，即自然”，而“因非因是”的“是”是与“非”相对的“是”。（参见福永光司，第44-45页）尽管上述两层划分看到了“因是”的多义性，却无不面临着一个难题：若谓“圣人之因是”是“真正的是”“绝对的是”，“世人之因是”就是有待涤除的虚假俗见，两者旋即落入了“是非之辨”之窠臼，而与“和之以是非”的齐物精神难以契合。

本文认为，既然《齐物论》之“是”有“自是之是”“彼是之是”“尽然之是”三义，“因是”理应有三种内涵——“因自是之是”“因彼是之是”“因尽然之是”。而且，既然“自是之是”“彼是之是”“尽然之是”都是值得肯定的存在图景，三种“因是”便都有其正面价值与积极意义。在释德清等人的两层“因是”理解中，“圣人之因是”与“因尽然之是”相应，“世人之因是”与“因自是之是”相应，惟独遗漏了居于其间的“因彼是之是”。正由于“因彼是之是”这一居间视域的阙如，才使得释德清等人的两种“因是”最终陷入真俗之别、是非之辨而无法有效弥合、融通。

通过“因是”三义，可对六次“因是”进行如下解读：

首先，“因是因非，因非因是”之两处“因是”即“因自是之是”。“因自是之是”意味着按照“我”理解、认可的观念去做，这是常人皆具的世俗、基础的存在方式；在此意义上，“因自是之是”就是“随其成心”。然而，这种存在态度只有在“我”的范围内才是成立的，一旦面对同样持守其“自是之是”的异己他者，“我之自是”与“彼之自是”容易陷入彼此对立、相互否定之境，这样，“彼”之“因彼之自是”在“我”眼里就是“因非”，“我”之“因我之自是”在“彼”眼里也是“因非”。可见，一旦将主体性的“因自是之是”泛化为对待他者的态度与方式，便会陷入是非对立、彼此争斗的生存境地；在“因非”的境况中，“彼”“我”之“因自是之是”均无法实现。尽管“因自是之是”是一种基础性存在态度，但由之奠基的生存方式只会在相互对立中颠覆自身。

其次，关于“名实未亏，而喜怒为用，亦因是也”之“因是”，释德清云：“狙之所执己见，以朝四为必是，故不核其实，而但喜其名耳。此皆不能忘是非者，如夷、齐之类是也。”（释德清，第38页）牟宗三说：“这个‘因是’就是是非相对的层次上的。”（牟宗三，第105页）在释德清、牟宗三那里，此处“因是”当为众狙的“因自是之是”。问题在于，尽管众狙的确有“因自是之是”之倾向，“喜怒为用”也指众狙之情绪变换，但“名实未亏而喜怒为用”分明是由狙公的主体行动而引发的事件效应——狙公通过喂养方案的调整使众狙由怒转喜。因此，这里的“因是”应解为狙公的“因彼是之是”，而非众狙的“因自是之是”。狙公开始提出的“朝三而暮四”方案实际上是“因狙公之自是之是”，但这种方案与众狙之“自是之是”并不合拍，故“众狙皆怒”；意识到这一点后，狙公立刻作出调整，不再以“狙公之自是之是”主导行动，而通过“因众狙之自是之是”引导实践，故“众狙皆悦”。就“狙公”这一主体而言，“因众狙之自是之是”就是“因彼是之是”。在此意义上，“因彼是之是”意味着行动主体对行动对象之“自是之是”的理解与尊重。当然，狙公的“因彼是之是”不仅满足了众狙“因自是之是”，也在更高的程度上符合他自身的“自是之是”。此外，庖丁解牛所谓“因其固然”（《庄子·养生主》）就是这种类型的“因是”：“固然”即“物固有所然”

之“彼是之是”，“因其固然”即“因牛之是”“因彼是之是”。显然，狙公赋芋、庖丁解牛均为“因彼是之是”之实践活动，但这一事件活动仅限于“解牛”“赋芋”等具体事件，无法抵达“因尽然之是”之至境。

第三，“圣人不由而照之于天，亦因是也”，“因是已，已而不知其然谓之道”及“无适焉，因是已”之“因是”，均可理解为“因尽然之是”。“因尽然之是”仅是“道”之特质或“圣人”之境界，但此特质与境界不与“因彼是之是”“因自是之是”矛盾或对立：其一，“因尽然之是”是通过“因彼是之是”的方式践行出来的，只不过超越了狙公、庖丁的一事之限制、一技之范围，而有“以应无穷”“周尽一体”之普遍效应；其二，“因尽然之是”以让万物实现其自身的“因自是之是”为依归，这种作为理想状态的“因自是之是”异于作为自然情态的“因自是之是”，从而在更本源的层面上确立了“自是之是”的至高价值。如果说孤立的“因自是之是”不过是一种作为自然状态的“自取”，“因尽然之是”境域中的“因自是之是”就是作为自由状态的“咸其自取”。

可见，“因彼是之是”与“因尽然之是”都是主体的应物态度与待物方式：“因彼是之是”即“和之以天倪”，以尊重存在者的个性与多元为要；“因尽然之是”即“休乎天钧”，以守护存在者的一体与共在为归。惟有在“和之以天倪—休乎天钧”的存在视域中，万物才能“咸其自取—自适其适”，人才能在尊重其他个体、通达存在一体中完善其生命主体，这样，“因自是之是”就从自然的存在方式转化成了自由的存在方式。在此意义上，“‘因是’就是庄子提出的人生自由之道，因而也是他以道应物的处世之方”（陈清春，第143页）。

五、结论

本文论证了一种作为“因是”的“齐物”：“齐”者，因顺、通达之谓也；“物”者，尽然之是、彼是之是、自是之是之谓也。“因尽然之是”是圣人的齐物至境，这一至境意味着“因彼是之是”与“因自是之是”的普遍实现；“因彼是之是”是一种以相互理解和尊重为根本精神的应物态度，由之既可上达“因尽然之是”，亦可下达“因自是之是”；“因自是之是”是人之所欲、人之所安的自由境界，这一自由境界之所以可能，端赖“因彼是之是”与“因尽然之是”的两行并立。惟有通过“因尽然之是”“因彼是之是”“因自是之是”的因而通之、交互为用，才能全面揭示“齐物”的思想意蕴及其存在关切，并从如下几个方面更新或推进关于“齐物”的理解：

第一，“是非”问题的确是庄子齐物思想的出发点，但庄子之意不在接着“是非”问题向下思考与认识相关的话题，而是想透过“是非”向上调适与存在相关的视域。这种存在视域的核心语词不是“是非”而是“是”——“尽然之是”“彼是之是”“自是之是”，这些存在论层面的三维思考才是人们走出是非之争并进一步通达一体、尊重他者、实现自我的理据。

第二，“以为未始有物”之“至知”的确是一种高明而超越的精神境界，但是，惟有通过“尽然之是—彼是之是—自是之是”的观物视域、“因尽然之是—因彼是之是—因自是之是”的应物行动，这种精神境界才能得到切实之发用、充实之呈现。与“齐‘物论’”“齐万物”“齐物我”这种分域式、层级化的“齐物三义”相比，^①“因尽然之是”“因彼是之是”“因自是之是”三义是并行互通的，都是对“是非之彰”的超越，其间不存在由层级之别而衍生的优劣之分。这种不揭示终极真理、

^① 陈少明认为，“齐‘物论’”是对各种思想学说的批判，“齐万物”是世界观的转变，“齐物我”是生存论问题。（参见陈少明，第216—217页）三者主题不同，故可称为分域式的；三者之间有一个进境过程，故可称为层级化的。

未止于至极境界的齐物，才是一种真理化、境界化的存在视域与生存方式。

第三，就“人”之生存而言，惟有立足于“自是之是”而尊重“彼是之是”、领会“尽然之是”，才能在避免“自是之是”越界使用的同时，确立自主而自适的生存方式——实现“自是之是”、体会“自适其适”，此之谓“咸其自取”。换言之，庄子的齐物观不仅不抹杀个体的多元性、主体的独特性，反而以“咸其自取—自适其适”之自由生活（“逍遥”）为根本关切，在此意义上，齐物即意味着逍遥的自我达成与普遍圆成。

总之，庄子之齐物既不是“认识论的一个基本环节”（高亨，第2页），也不是神秘主义的“纯粹经验”（参见冯友兰，第271页），而是以成就自我、尊重他者、通达外物为旨归的整全的观物视域与充实的应物精神；而且，齐物亦不以“息天下各派是非之辩”（蒋锡昌，第104页）或单纯的“独与天地精神往来”（《庄子·天下》）为目的，而以“因是”三义——“因尽然之是”“因彼是之是”“因自是之是”——的相互融通与在世绽开为理想追求。

参考文献

- 古籍：《老子》《孟子》《墨子》《史记》《说文解字》《荀子》《庄子》等。
- 陈鼓应注译，2009年：《庄子今注今译（最新修订重排本）》，中华书局。
- 陈静，2001年：《“吾丧我”——〈庄子·齐物论〉解读》，载《哲学研究》第5期。
- 陈清春，2012年：《六合内外：庄子内篇道论研究》，科学出版社。
- 陈少明，2004年：《〈齐物论〉及其影响》，北京大学出版社。
- 池田知久，2009年：《道家思想的新研究：以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，中州古籍出版社。
- 冯友兰，2009年：《中国哲学史（上下）》，生活·读书·新知三联书店。
- 福永光司，2019年：《庄子内篇读本》，王梦蕾译，北京联合出版公司。
- 高亨，1962年：《试谈庄子的齐物》，载《文史哲》第4期。
- 黄勇，2016年：《论〈庄子〉中的行为对象道德相对论》，崔雅琴译，载《社会科学》第3期。
- 蒋锡昌，1992年：《庄子哲学》，上海书店。
- 李巍，2015年：《立场问题与齐物主旨：被忽视的庄子“因是”说》，载《湖北大学学报（哲学社会科学版）》第4期。
- 林云铭，2011年：《庄子因》，华东师范大学出版社。
- 刘笑敢，2010年：《庄子哲学及其演变（修订版）》，中国人民大学出版社。
- 牟宗三，2019年：《牟宗三先生讲演录（四）：庄子·齐物论》，卢雪昆整理、杨祖汉校订，新北市东方人文学术研究基金会。
- 释德清，2009年：《庄子内篇注》，华东师范大学出版社。
- 王博，2013年：《庄子哲学（第2版）》，北京大学出版社。
- 王玉彬，2022年：《“吾丧我”：庄子的存在观念辨析》，载《四川大学学报（哲学社会科学版）》第4期。
- 伍非百，1983年：《中国古名家言》，中国社会科学出版社。
- 杨立华，2020年：《庄子哲学研究》，北京大学出版社。
- 赵广明，2022年：《庄子哲学沉思——自由儒学奠基》，社会科学文献出版社。
- Graham, A. C., 1989, *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, London: Unwin Hyman Limited.

（作者单位：山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院）

责任编辑：姜妮伶

ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

The Characteristics, Roots, and Spiritual Power of a New Form of Human Advancement: From the Perspective of the Relationship between Virtue and Rationality

Yang Liuxin

The spiritual power of the new civilization of China comes from an integration of Marxism and fine traditional Chinese culture. This new form of human advancement is consistent with China's traditional civilization of virtues with regard to its fundamental characteristics, its cultural roots and humanistic spirit, as well as its emphasis on historical destiny of the Chinese national community. However, such a new form of human advancement is in no way a mere product of "reviving" or "returning to" the traditional Chinese civilization of virtues, but rather a "renewal of civilization" in the sense of giving rise to "a unified new culture". The aforesaid new form of human advancement has a new power of enlightening and awakening humanity in the dual sense of morality and truth, and exemplarily reveals a new direction of human progress from a civilization of rationality to a civilization of virtues.

Delving into "the Logic of the Things Themselves": The Problem of "Erscheinung" in Marx's *Critique of Hegel's Philosophy of Right*

Wu Meng

In *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Marx discovered and deconstructed the mechanism of "Erscheinung" and thereby began delving into the logic of the things themselves. The basic form of this work of Marx is an analysis of "the relationship between the things and themselves", whereas its main theoretical contribution lies in a discovery of the subject of meaning. This was the first time that Marx attempted to explore the problem of historical construction by means of a critique of ideologies.

Qiwu as "Yin Shi": An Interpretation Centered on "Shi" in Zhuangzi's *Qiwulun*

Wang Yubin

The concept "is" (Shi) in *Qiwulun* has three meanings: "all-is" "it-is" and "self-is". "All-is" clarifies the unity of all things, "it-is" embodies the individual uniqueness of every single thing, and "self-is" highlights the judgment of right and wrong. Zhuangzi believed that "self-is" not only provides a rational basis to human existence, but also possesses a tendency of being both essentialized into "true-is" and universalized into "sameness". Through this process, however, the authenticity of the world and life gets gradually lost. Therefore, Zhuangzi proposed Qiwu as "Yin Shi", in order to prevent the essentialization and universalization of the subject itself, and also to dissolve its domination, possession as well as harm of others. In the ultimate sense, Zhuangzi attempted to open up a realm of co-existence wherein every existing individual can achieve its own "self-is".