

庄子齐物观念的伦理意蕴

王玉彬*

〔摘要〕 庄子哲学兼有“独与天地精神往来”与“相与于无相与”两个向度,因“独与”而“相与”,即呈现着庄学的伦理意蕴问题。《齐物论》载有关于伦理问题的丰富思考,在庄子看来,阴、阳、仁、义、礼、智、名、利等“八德”构成了“六合之内”的价值体系与伦常边界,此即常人生活于其中的人伦世界。然而,“八德”的封畛性使生活于其中的人们只能在是非、善恶等对立性、评判性的视阈中去看待和对待他人,于是以名相轧、以德相争,也就无法在“照之于天”的视阈中照见他人的独特之“心”、领会一体的存在之“道”。庄子所谓“人相忘乎道术”,就是要以“道术之通”消解“八德之畛”,从而将人际关系还原到“相尊—相蕴”的“齐物伦理”境域中:“相尊”即对他者之独特性的尊重与理解,“相蕴”即多元主体之间的共在与通达。最终,庄子期许的是一种“相与为友”式的伦理效应。

〔关键词〕 庄子 齐物 伦理 八德 相与为友

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2023)03-0089-11

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2023.03.006

近现代以来,以宇宙论或认识论观照《齐物论》乃至庄子哲学,并将其旨归界定为“天地与我并生,而万物与我为一”式的精神境界,堪称创获最多、影响最大的研究进路。结合《齐物论》的相关材料来看,“照之于天”“和之以是非而休乎天钧”“参万岁而一成纯”等说法的确指示着圣人的“齐物境界”。但是,“因是”“寓庸”“两行”等颇具实践意味的概念命题也在提示我们,“齐物境界”同时具有鲜明的“应物”特征,表征着圣人“与世俗处”的实践精神与行动方式。这样来看,庄子之“齐物”便既是一个境界问题,也是一个实践问题。关于作为实践的“齐物”,我们既可以从政治角度切入,讨论圣人如何治理天下,也可以从伦理角度切入,讨论圣人如何面对他人与外物。^① 尽管

* 作者简介:王玉彬,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研究员(山东济南250100)。

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目(20FZX045);山东大学基本科研业务费专项资金。

① 关于庄子齐物观念的政治意蕴,笔者曾进行过初步的研究(参见王玉彬:《庄子“齐物”观念的政治意蕴》,《文史哲》2019年第2期);本文意在补足这一思路,继续阐明庄子齐物观念的伦理意蕴。

政治与伦理的论域多有交叠之处,但若谓“治理天下”只是圣王的政治考量,“面对他者”则是包括圣王在内的所有人都身处其中的生存境域,因此,从伦理角度考察庄子的齐物观念及其哲学思想,是一个更具普遍意义与当代价值的议题。目前,已有很多学者注意到庄子伦理思想的独特内涵与价值,黄勇即以《齐物论》的相关材料为核心,在西方伦理学的比照之下,将之界定为“以行为对象为中心”的“差异伦理学”“美德伦理学”,其系列研究可谓成果斐然。然而,庄子哲学及其齐物观念究竟在什么意义上是伦理性的?庄子如何看待或批判当世流行的以儒家为代表的世俗伦理观念?庄子的“齐物伦理”又呈现着什么样的伦理精神与伦理效应?这些至关紧要但又悬而未决的问题依然需要更多的基础性思考与讨论。

一、从“独与”到“相与”:庄子伦理思想何以可能

《天下》述庄子之学云:“独与天地精神往来而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处……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。”所谓“独与天地精神往来”“上与造物者游”,与《齐物论》“天地与我并生,而万物与我为一”差可对应;所谓“不谴是非”,与《齐物论》“欲是其所非而非其所是,则莫若以明”若合符节;所谓“外死生、无终始”,实即《齐物论》之“忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟”。由此可见,《天下》对庄子的齐物观念有着透辟的理解与精准的概括。

如果说“天地精神”“造物者”等词汇即“道”的代名词,“独与天地精神往来”“上与造物者游”也就是与“道”往来或游于“道”,这显然是一种高明的精神境界与心灵体验。此外,《齐物论》所谓“游乎四海之外”“游乎尘垢之外”与《大宗师》所谓“游方之外”,表达的也是同样的意思。然而,鉴于“四海之外”“尘垢之外”“方之外”等说法均有鲜明的超凡脱俗、遗世独立、独善其身的色彩,循之而将庄子哲学界定为“方外之学”也就顺理成章。既为“方外之学”,庄子哲学也就与“方内”世界绝缘,而以精神境界为归,崔大华即认为庄子的自由追求“在现实世界中是不可能真实地和完全地存在着的,而只能以想象的形态在观念世界里表现出来”^{[1](161)},“心理上、精神上的那种本然的宁静状态,基本上是一个没有任何社会实践的个人心理、精神的自我净化过程”^{[1](196)}。这也就是说,“独与天地精神往来”的庄子哲学与现实世界、社会实践毫无关联,庄子追求的不过是至极的精神境界而已。

关于“方内”与“方外”的关系,福永光司有不同的意见,他说:“《庄子》中,超越者即自由人。所谓自由人,必然是超越了一切对立,甚至是内与外的对立之人。而超越内与外的对立,则意味着非内非外,却又亦内亦外。因此,真正的超越者在身处方外的同时,亦置身方内。换言之,应称之为‘无方之人’。‘无方之人’是成为真正自由之人,也就是超越者的前提。若是一味拘泥于方外这一立场,那么这种拘泥所带来的束缚,与方内的立场所造成的束缚便无甚区别了。”^{[2](237)}在福永光司看来,无论是站在“方内”拒绝“方外”,还是站在“方外”否定“方内”,均未摆脱“是其所非而

非其所是”的对立思维,也就一定不是庄子式的超越者或自由人。一个典型例证是,在《大宗师》中,作为“游方之外者”的孟孙才是鲁国人公认的“善处丧”者,而非否定、无视“方内”的“方外主义”者。

通过上引《天下》的材料来看,“为一”之超越与“不谴”之达观显然只是庄子哲思的半解而非全部。如果研究者仅欲通过“识其一,不知其二;治其内,而不治其外”(《天地》)的视阈审视庄子哲学,必会有意忽略后文所谓之“不敖倪于万物”“以与世俗处”。这样,庄子哲学也就注定会呈现虚悬而无所归往、空洞而无处落实的特征,或者说不过是对“万物一世俗”的否定式、抽象化超越,而难称“充实不可以已”了。

所谓“不敖倪于万物”“以与世俗处”,在《天下》的叙述脉络中就是“下与外死生、无终始者为友”呈现出的人际与伦理关系。所谓“下与外死生、无终始者为友”,又与《大宗师》的下述内容相呼应:

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰:“孰能以无为首,以生为脊,以死为尻,孰知生死存亡之一体者,吾与之友矣!”四人相视而笑,莫逆于心,遂相与为友。

子桑户、孟子反、子琴张三人相与友,曰:“孰能相与于无相与,相为于无相为;孰能登天游雾,挠挑无极,相忘以生,无所穷终?”三人相视而笑,莫逆于心,遂相与友。莫然有间而子桑户死,未葬。孔子闻之,使子贡往侍事焉。或编曲,或鼓琴,相和而歌曰:“嗟来桑户乎!嗟来桑户乎!而已反其真,而我犹为人猗!”

“相与”“相视”“相为”“相和”等“相X”类语词的反复出现,直观地说明“内篇有一基本主张贯穿始终,便是赞美独往独来,厌弃人际交往”^[9]的常见理解是不恰当的。庄子赞美并追求“独与”,并不意味着无视或否定“相与”。通过上述材料来看,“独与天地精神往来”反而构成了“相与”的真正根基:子祀、子舆、子犁、子来以及子桑户、孟子反、子琴张等人都是“外死生、无终始”者,也即对“独与天地精神往来”之境界、“齐物”之精神有所了悟者(下文称之为“齐物者”或“体道者”);每个“齐物者”的“独与天地精神往来”,是他们之间的“相视而笑”“相和而歌”“相与为友”之所以可能的根本前提。

总之,若谓“下与外死生、无终始者为友”之“下与”标明了一种“回真向俗”式的“回向”姿态,“相与于无相与,相为于无相为”之“相与”则指示着“回向”之后均衡而对等的人际关系之展开。这样,如何在兼顾“独与”与“相与”、统合“方外”与“方内”的基础上对“彼—我”之间的伦理关系进行建构,也就成了庄子齐物观念的题中之义。

二、“八德”与“人伦”:庄子的儒家伦理批判

庄子“相与”的伦理关切既明,面对庄子的伦理批判尤其是儒家的伦理批判,我们也就能摆正心态、调整视角,并由之切入庄子对伦理问题的深入反思,而不会将之误解为对伦理问题的简单

拒斥或彻底抹杀了。《人间世》载：

仲尼曰：“天下有大戒二：其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。”

父子、君臣乃人伦关系之核心，“子之爱亲”为在内之“情之必然”，“臣之事君”为在外之“理所当然”。“孝”乃情之必然之要求，此之谓“命”；“忠”乃理所当然之选择，此之谓“义”。由此，“命”与“义”就构成了古典政教的大纲洪范以及古典心性的相传心法，由外而内地形塑着生命的存在形态，此之谓“大戒”。可见，庄子明确意识到父子、君臣关系是人之在世存活的两个重要维度，然而，这是否意味着“命—义”就是生命的全部可能、“孝—忠”就是最完美的德性呢？《大宗师》云：“彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎！人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎！”在庄子那里，在“事其亲—事其君”之外，尚有“自事其心”之诉求；在“父—君”之外，尚有既“卓”且“真”的东西也即“道”更值得追求。可见，与儒家倾向于将亲子之爱看成“天性”，将君臣关系视为“天理”不同，庄子试图将“心”与“道”从父子、君臣等人伦关系中独立、超拔出来，而视之为更本真、更卓越的存在之维——“心”代表的是个体化、独特性的存在之维，“道”指向的是整体性、超越性的存在之维。^①

天道与人伦的本质差异是：前者“无封”，而后者“有畛”。《齐物论》说：

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左、有右，有伦、有义，有分、有辩，有竞、有争，此之谓八德。

“道未始有封”，即“以为有物矣而未始有封”之“天钧”之境；“言未始有常”，即“言者有言，而所言者特未定也”。在“道”境之中，“道通（万物）为一”而无封畛；于“言”境之中，“物谓之而然”而无定常。“为是而有畛”意味着在“未定—无常”之“言”滋生之后，以“八德”为典要的人文世界就会在此基础之上逐步得以建构。

前贤关于“八德”之注释，歧解颇多且难有统系，乃至有“庄子说‘八德’是随便举说的”^[4]之见，足见论者之无奈。本文尝试用阴、阳、仁、义、礼、智、名、利分别对应左、右、伦、义、分、辩、竞、争，以尝试给出一种更富体系化的解释，简要论证如下：

“有左，有右”，成玄英说：“左，阳也。右，阴也。”^{[5](84)}阳为春、主生，阴为秋、主成。正所谓“一阴—一阳之谓道”（《周易·系辞上》），“有左有右”意指阴阳生成万物，主导万物之变化，这正是《周易》为儒家伦常观念确立的天道基础。

“有伦，有义”，郭象说：“物物有理，事事有宜。”^{[5](84)}“伦”为自然世界之“物理”，“义”乃人文世界之“事理”。无论“物理”还是“事理”，都以“左—右”也即阴阳之道为本源：“万物负阴而抱阳”

^① 庄子后学对儒家无视独特之“心”、真卓之“道”的特点亦可谓洞若观火。关于“心”，《田子方》中的温伯雪子有“中国之君子，明乎礼义而陋于知人心”的评判；关于“道”，《天运》载孔子求道于“度数”“阴阳”而不得，终而“问道”于老聃并得到了启发。

(《老子》四十二章)乃万物之理,“左之左之,君子宜之;右之右之,君子有之”(《诗经·小雅·裳裳者华》)乃人事之宜。此外,“伦一义”可进一步理解为“仁一义”,《周易·说卦》云:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”作为人道的“仁一义”正是承顺阴阳天道而来。

“有分,有辩”,“辩”即“辨”,郭象注:“群分而类别也。”^{[5](84)}《荀子·非相》云:“辨莫大于分,分莫大于礼。”“分一辨”均可指“礼”。此外,“辨”亦涉及“辨是非”,而“是非之心”乃“智”之表征。如此,仁、义既立,礼、智亦生矣。

“有竞,有争”,《人间世》云:“名也者,相轧也;知也者,争之器也。”仁义礼智既立,则趋向于“名位化”,故有“名”之“竞”;又趋向于“功利化”,故有“利”之“争”。

综上,“八德”的形成就是一个“失道而后德”(《老子》三十八章)的过程,阴、阳、仁、义、礼、智、名、利等构成了“六合之内”世界的价值体系与伦常边界,此即常人生活于其中的人伦世界。“八德一人伦”即《天下》所谓“数度”：“其明而在数度者,旧法、世传之史尚多有之;其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、搢绅先生多能明之。”这些伦常观念记载于史书、含藏于经典之中,并以其经验性与历史性规定着人们的生活方式与价值追求,从而形成了某种意义上的“同是”,也就是共同的价值标准。

在“游方之内者”看来,“八德”既是这个世界的“同是”,如何将世间的存在者都纳入“同是”的正轨之中,也就成了他们对待他者的惯常方式。兹举两例言之。

其一,《逍遥游》“尧让天下于许由”章首先是政治性的,呈现着庄子对“禅让”的思考以及对以“尧”为代表的“圣人”的批判。然而,如果暂且悬置尧与许由之间的君臣关系,就会发现“尧让天下于许由”的根本问题在于,尧认为“天下”是人人所欲的至高价值,许由自然也不例外。因此,尽管尧对许由的意愿与心志毫无了解,但他还是“自以为是”(“随其成心而师之”)地展开了“让天下于许由”的禅让活动。这样来看,“尧让天下于许由”之所以失败,并不在于尧对许由是否“贤能”有所失察,而在于尧对许由是否“乐意”有所失察,在此意义上,禅让失败的根源是伦理性的,而非政治性的。尧一直在“以己出经式义度”(《应帝王》)或“推己及人”,他在实践活动中丝毫没有顾及行为对象的意愿与感受。同样,若从伦理角度分析《齐物论》所载尧欲攻宗、脍、胥敖三国之事,亦可知尧之所以“不释然”,或许正是因为他意识到自己所代表的文明与正义在“伦理”上的本质缺陷。

其二,在《德充符》“申徒嘉,兀者也”章中,作为“贤者”与“齐执政”的子产之所以不愿与申徒嘉合堂同席、同出共入,是因为子产认为无论在“德”还是“位”上,申徒嘉都是低自己一等的。这种源自“德”与“位”的傲慢既阻碍了子产对伯昏无人之道术的体会,也使得他无法与申徒嘉成为真正意义上的“同道中人”。伯昏无人不仅十九年未尝知申徒嘉为“兀者”,同样也不会以子产为“齐执政”,也就是说,子产的“贵”与“善”、申徒嘉的“贱”与“恶”在伯昏无人那里是被救平或谓“两忘而化其道”(《大宗师》)的。子产引以为傲、自鸣得意的“德”与“位”显然都属于“八德”畛域、“庙

堂”价值,与之相比,伯昏无人“不言而喻”的“先生之所”则象征着一种“江湖”情怀、“浑沌”境域。在作为“浑沌之地”的“先生之所”,子产与申徒嘉本应“相与于无相与,相为于无相为”,可惜的是,临人以“德”、傲人以“位”的子产不曾体会如何在更原初的伦理境域中面对作为异己者的申徒嘉,也就失去了与之“相与为友”的可能。

可见,以尧与子产为代表的“圣君贤相”在面对他者的时候总是跳脱不出是非、善恶、贵贱等种种区分性观念,“八德”之封畛让他们只能以对立性的、评判性的眼光去看待并对待他人,也就无法在“照之于天”的境域中照见他人的本然而独特之“心”,契会整体而超越之“道”。换言之,仅仅停留在“八德”的界域之内讲求“相与”,人与人之间的关系就会在画地为牢、故步自封中逐渐转变为一种以规范性(“名”)乃至功利性(“利”)为枢轴的交往方式与伦常体系,这样,“人伦”就成了独立于“人”并规定着“人”的结构与规制,并通过“由外而内”的限制性乃至“自上而下”的压制性方式发挥其效力。在这样的人伦机制(比如“三纲五常”)中,身份或名位规定着人与人之间的交流方式,纲常意味着这个封闭性系统中不可逾越的至高价值,“自事其心”体现的人的独特性、差异性并没有得到认可。

三、“相尊”与“相蕴”：“齐物伦理”的根本精神

在《齐物论》中,面对啮缺“子知物之所同是乎”的追问,王倪的回应否认了“正处”“正味”“正色”的同一性与普遍性以及“仁义之端、是非之涂”的绝对合理性。在庄子看来,以“八德”为核心的“人伦”尽管不无天道或情感之基础,但它无论如何都不是“未始有封”的天道自身。一旦人们将“有畛”之人伦误解为“无封”之天道,天道就会“隐于小成”。这样,“八德”也就无异于儵忽为“浑沌”凿出的“七窍”。“七窍”既成,“浑沌”也便死去了;“天道”既隐灭,“人伦”也就成为“人之所以为人”的唯一可能,于是人们再也无法“合于天伦”(《刻意》)。由此,也就不难理解庄子为何会批判“相濡以沫”了。

《大宗师》载:

泉涸,鱼相与处于陆,相响以湿,相濡以沫,不如相忘于江湖。

鱼相造乎水,人相造乎道。相造乎水者,穿池而养给;相造乎道者,无事而生定。故曰鱼相忘乎江湖,人相忘乎道术。

“相响以湿,相濡以沫”是一种在困境中互爱互助的相与方式,这种温情与美德当然是难能可贵、感动人心而值得褒扬的。甚至可以说,“相响”“相濡”正是儒家所倡导之“恻隐之心”或“不忍人之心”在极端境域之中的丰沛展现,也是“爱人如己”或“舍己为人”的生动表达。实际上,对人的悲剧性存在有甚深之悲悯的庄子并非一个冷酷无情的人,他对仁爱、互爱在极端情景中绽放出的人道光芒也不会视而不见,更不会彻底否定。那么,庄子何以认为这种高尚的美德“不如相忘于江湖”?钟泰的解释是:“‘相响以湿,相濡以沫’,非不相爱也,然而不足以救死者,湿沫有尽时,不如江湖之恃源而往者

也,故江湖者,鱼之天也。”^{[6](141)}“相响以湿,相濡以沫”之所以“不如相忘于江湖”,是因为鱼是“相造乎水”的,而“江湖”中恰有可供鱼儿们“穿池而养给”的不竭之水。问题在于,钟泰仅仅凸显了“湿沫”之有尽与“江湖”之无尽的差异,却忽略了居于“湿沫”与“江湖”之间的“泉”之寓意。在一般的观念中,“泉”常被视作水之源头,“江湖”不过是水之汇聚而已。但在庄子看来,永不枯竭的“江湖”才是水之真源,方为“源泉混混”之所以可能的最终依据。这样,一旦“泉”自设封畛而与“江湖”隔绝,它也就变成了“无源之水”,必然会在不断地消耗中趋于干涸。如果说“江湖”是“绵绵若存、用之不勤”的“道术”之象征,“泉”表征的就是以“八德”为枢轴而建构出的人伦世界。在庄子那里,“八德”并非“道术”之自身或全部,而且必以“道术”为本源方可发挥其有限的作用;正如“泉”本可以在“江湖”的默养之中活水不断,“八德”也必须以“道术”为本源才能滋养而不损害存活于其中的人们。可见,庄子之所以说“相响以湿,相濡以沫”不如“相忘于江湖”,并非反对可歌可泣的“恻隐之心”,而是给出了这样的提示:以“江湖”为本源的“泉”不会干涸;与其在“泉涸”的危难之际展现美德,不如在“江湖”的自然之域出游从容。

“相忘于江湖”并不意味着人与人之间的漠不关心、形同陌路,而是提示我们在面对他者的时候,应致力于悬解“同是”之标准、破除“自是”之成心,既不以世俗之“同是”度人,亦不以一己“自是”待人,而应尊重他人之“心”。如此,“彼”与“我”才有各行其“是”、各得其“正”之可能。按照黄勇的说法,这就是“遵循我们的行动对象的道而行”^[7]。经由“相忘乎道术”,就会走向“人相造乎道”,也即人与人在“道术”之中的“共生”与“共成”。关于“相造”,王叔岷说:“造犹生也。”^{[8](254)}“相造”即“相生”,也即“共生”与“共在”;钟泰释“造”为“就也,成也”^{[6](157)}，“相造”即“相成”，也即“互得”与“共成”。合而言之,“相造”兼具“相生”与“相成”两义。作为“相生”的“相造”意味着一种原初意义上的存在关系,作为“相成”的“相造”指的是经由“无事”之存在活动而呈现的生命的安顿情态(即所谓“生定”),此即“齐物者”之间“相与”的大致情状。

在“相造乎道”的伦理情境之中,这种以“彼”也即“他者”为重的观念显然迥异于儒家的“由己及人”或“推己及人”:在儒家那里,不管是“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)还是“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),均以“己”之意愿与立场为出发点与归宿,“人”不过是沉默而被动的行动对象;与之不同,庄子的齐物伦理可表达为“人所不欲,勿施于人”或“人所欲,施于人”^①,这种“由人及人”的伦理态度更愿意尊重他人之意愿,理解异己之立场,尊重并接受万物的多元性与独立性,并致力于辅助他人实现其所欲。那么,如何才能实现“相造乎道”?《齐物论》云:

① 在与儒家式的“道德金律”“道德银律”的比较中,黄勇将“人所不欲,勿施于人”“人所欲,施于人”称为“道德铜律”,参见黄勇:《道德铜律与仁的可能性》,上海交通大学出版社2018年版,第17—52页。赵汀阳也主张将“道德金规则”修正改进为“人所不欲,勿施于人”,但在论证过程中没有援引《庄子》的资源,参见赵汀阳:《论道德金规则的最佳可能方案》,《中国社会科学》2005年第3期。

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

“相尊”与“相蕴”正是庄子齐物伦理之根本精神的凝练表达。在庄子看来，若以“脗然自合”的“天钧一天倪”视角去看待外物与他人，一切由“仁义之端、是非之涂”等“八德”而衍生的“纷乱”都会得到消解^①。这样，即便是等级体系中“皂隶”这样的低贱、卑下者，亦有其不容忽视之尊贵与不容蔑视之尊严，由此而有“相尊”之吁求，诚如黄勇所言，这种“对不同生活方式的尊重”^[9]构成了庄子美德伦理学推崇的“最高美德”；“万物尽然”意味着对万物之独特性与合理性的双重肯认，多元主体之间的“相蕴”由此而成为可能。如果说“相尊”强调的是彼我双方对对方之独特性、万物之多元化的尊重与理解，伦理行动的开展应以“物固有所然”为基源或中心，那么，“相蕴”就意味着“相尊”并不导向“敬而远之”或者说多元主体之间的相互隔绝、孤立，而是在“万物尽然”之境中的相互激发与通达。

概而言之，“相忘乎道术”之要在于以“道术之通”消解“八德之眚”，而将人与人之间的相与关系还原到“原初”的存在境域之中，以开出一种以平等的照察、同情的理解、交感的呼应、开放的精神、超越的向度^②为精神的“齐物伦理”。这样，“彼”与“此”才有“之间”可言。有了“之间”，“彼”与“此”才有相尊、相蕴的伦理空间，同时亦可在避免“相刃相靡”之际开出“相与为友”式的伦理效应。

四、“相与为友”：“齐物伦理”的行动效应

《应帝王》载：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。

若以“儵一忽”拟喻相异而对立的“彼一此”，则“浑沌”就是“道术”的象征。“儵与忽相与遇于浑沌之地”说明，儵、忽只有在“浑沌之地”才能相遇并相与。“浑沌待之甚善”并不是说浑沌“有意”善待了儵与忽，而是意味着儵与忽在“浑沌之地”感受到了其乐融融的氛围，并将这种“相蕴”氛围理解为“浑沌待之甚善”。也就是说，儵与忽在“浑沌之地”不是对立对峙、相刃相靡的，而是相谈甚欢、相与甚乐的，这种化敌为友的友爱状态正体现了庄子之人际伦理的理想情境。

与对“父子”“君臣”两伦的批判反思相比，庄子对“友”之一伦的积极建构是非常值得我们关注的。《天下》所谓“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”，《大宗师》

^① “滑湣”即“乱”，也即《齐物论》前文所谓“仁义之端，是非之涂，樊然淆乱”之“淆乱”。此外，由此也很容易让我们想到《老子》三十八章所谓“礼者，忠信之薄而乱之首也”。

^② 叶海烟认为庄子思想中有五个关键性的观点：平等的照察、同情的理解、交感的呼应、开放的精神、超越的向度，本文援用了这种说法。参见叶海烟：《庄子齐物论与当代交谈伦理》，《哲学与文化》2001年第1期。

所谓“相视而笑，莫逆于心，遂相与为友”，都体现了庄子对“做朋友”的认可与追求。在庄子笔下，那些“外死生、无终始”或“知死生存亡为一体”的人是可以“相视而笑，莫逆于心”的。如果说“知死生存亡为一体”是一种“真知”，子桑户等人也就是所谓“真人”：“古之真人，不知说生，不知恶死”（《大宗师》）。可见，“真人”之间的“相与为友”是以“真知”为精神基础、伦理场域的。所谓“真知”，即《天下》所谓“独与天地精神往来”“上与造物者游”，《大宗师》称之为“知之能登假于道”，实际上也就是“自事其心者”的“体道”状态。这种奠基于“道”、立足于“独与”的友爱关系导向的是“莫逆于心”：“莫逆”即不逆、不悖、不反，“莫逆于心”即“心”之感会与通达。从“自事其心”到“莫逆于心”，处乎“独在”与“共在”之间的人也便获得了最佳的存在形态。至此，庄子在“父子—君臣”这两个“大戒”之外开显的“真”之“心”与“卓”之“道”，也就双双在伦理之境中得到了落实。可见，“心”与“道”是庄子友爱伦理的两环，或者说构成了人际关系得以展开的心性基础与伦理境域。正如“相与于无相与”一语所示，“无相与”是“相与”之所以可能的根据，“相与”是“无相与”的应然指向。

《礼记·礼运》云：“何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十者，谓之人义。”父慈子孝、君仁臣忠等的确道出了父子、君臣等伦常关系之间的交互性以及双方对双方的品德要求。问题在于，这种交互性品德要求的根基或背景本来就是牢不可破的等级关系与权力结构，故而在本质上都是不平等的。与这种以“八德”为界域的不平等伦理关系相比，“真人”之间的“相与为友”可谓是一种基于本真德性^①的平等友爱。在庄子那里，“相与为友”之所以可贵，在于只有以这种本真德性的平等友爱为基础，人与人之间才能在最大程度上解脱伦常、权力、名利的限制与束缚，免于以名相轧、以德相争、相刃相靡，并促成人与人之间在情感、思想、德性等方面的均衡交流，以实现相互之间的理解、尊重与通达。^②

于此，《庄子》中恰有下述两种不同的“君臣”关系可资为例并加以对照。

在《人间世》篇中，颜回意欲前往卫国教化作恶多端而又年富力强的卫君，孔子劝止颜回说：“且德厚信矜，未达人气；名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰灾人。灾人者，人必反灾之，若殆为人灾夫！”在孔子看来，当德信深厚、淡泊名利的颜回面对卫君的时候，他的高尚之“德”与卫君的尊贵之“位”之间一定会在对抗中走向“相灾”，颜回不仅无法通达卫君之“心”，实现教化卫君、拯救卫国的愿望，还会被掌握绝对权力的卫君杀害。也就是说，不论从谁的立场来看，卫君与颜回之间的关系都是不平等的：在以“善”自居的颜回那里，卫君就像一个亟须医治的病人；而在以“位”自恃的卫君眼中，颜回不过是一只待宰的羔羊。这种善与恶、尊与卑的不平等，使颜回与卫君的君臣关系处在失衡与失控的状态之中。

① “本真德性”即庄子所谓“真知”。《大宗师》云：“其知情信，其德甚真。”

② 庄子笔下的真人之“相与为友”，非常类似于亚里士多德所谓，“德性友爱”，可参见其《尼各马可伦理学》的相关篇章。

在《德充符》篇中，鲁哀公在向孔子请教了何谓“才全而德不形”之后，对闵子说：“始也吾以南面而君天下，执民之纪而忧其死，吾自以为至通矣。今吾闻至人之言，恐吾无其实，轻用吾身而亡其国。吾与孔丘，非君臣也，德友而已矣！”在两人的交谈中，孔子并不以鲁哀公为教化的对象，只是借“哀骀它”这一畸人形象陈述了对“全德”的理解，然而，这番话却让鲁哀公产生了深刻的自省，使他意识到自己并非“至通”之君主，他和孔子的关系也不是“君臣”而是“德友”。可见，孔子没有丝毫上文颜回那样的“以道化势”的心态，这种“听之以气”的姿态反而使鲁哀公得到了某种更根本的“教化”：哀公主动悬置了高高在上的权位，泯除了洋洋自得的感觉，并致力于在某种“真知”境域中重新理解自己的权位并调整与孔子的关系。从“君臣”向“德友”的这种转变，说明理想的人际关系不应是因“善”而生的单向教化或凭“位”而成的任性予夺，而应在“天道—真知”的浑沌境域中打破“八德—小成”的僵化与封畛，以使君臣之间的互动、互通、互成成为可能。

既然“君臣”可以转化为“德友”，那么，父子、兄弟、长幼、夫妇等伦常关系是否也可以通过“德友”的方式来建立呢？或者说，“德友”或“相与为友”是不是庄子心目中最理想的人际关系形态？按照庄子的示例与逻辑来看，答案无疑是肯定的。宋刚注意到，除了对君臣关系的颠覆，《大宗师》中对颜回说“丘也请从而后也”的孔子、《德充符》中那些“与为人妻，宁为夫子妾”的妇人，以及《应帝王》中“为其妻爨，食豕如食人”的列子等形象，都意味着对师徒、夫妻等社会伦常关系的颠覆，在此意义上，的确可以说“庄子想象的理想社会应该是一个友人社会”^[10]。只不过“友人社会”并不意味着取消朋友之外的其他伦常关系，而是致力于以“相与为友”来消解父子、君臣、夫妻、兄弟、师生等不平等关系中容易出现的单向要求或压制，以更好地调谐并建构人与人之间的伦理关系。

结 语

在“独与天地精神往来”的境界追求之外，庄子更有“下与为友”“相与为友”的伦理关注。鉴于这种伦理关注以“齐物”为其基源，故可称之为“齐物伦理”。庄子的“齐物伦理”迥异于以儒家为代表的传统伦理思想，并围绕“八德”对后者的核心价值与践行方式展开了显明的批判。鉴于“八德”并非“伦理”的唯一表现形态，庄子对儒家伦理的批判并不意味着他否定一切伦理关系。正如郑开所说：“道家伦理学本质上说是批判性的，但其建设性恰恰寓于批判性之中。”^{[11](103)} 在批判中建设，或者说通过批判来建设，才是庄子伦理之思的取径与方法。

在庄子看来，人与人之间应该有一种“相尊”的态度与“相蕴”的气度，才能超越是非对立、打破“八德封畛”而建立起“相与为友”的新型伦理关系，开出独立而自在、平等而均衡、开放而通达的“齐物伦理”与“友人社会”。在究极的意义上，庄子倡导的“相与于无相与”“相与为友”只有在“齐物者—一体道者”那里才是可能的，这是曹晓虎坚持认为在庄子那里“超越性是道德的本质属性”^[12]的实质理由。然而，庄子摹画出的伦理图景并未悬停在高高的“云端”，就常人而言，一旦意

识到自我的有限性、他者的独立性、双方的平等性、关系的均衡性等伦理态度,于“道”即可谓“虽不中,不远矣”,在人际关系中也还是可以规避“相刃相靡”的患害并期待适切的“相与为友”关系的。正如黄勇所说:“庄子不仅关心伦理问题,而且其伦理学正是我们当今这个多元时代所需要的,因为它要求我们在考虑涉及他人的行动时,要考虑他人的独特性。”^[13]在当今社会,庄子的齐物伦理不但有落地生根的必要,更有硕果累累的可能。

在上述“现实意义”之外,庄子的齐物伦理在理论层面也有与现代伦理思想进行对话的多种路向,比如“相忘乎道术”与海德格尔的“原初伦理学”之间的相似性、对“彼”的尊重与列维纳斯“他者伦理”之间的通达、作为语言沟通方式的“齐物论”与哈贝马斯的“交谈伦理”之间的互相启发^①、“相与为友”也是通往亚里士多德“友爱伦理”的津梁,等等。总之,从“伦理”的角度思考庄子哲学,是一条蕴蓄着勃勃生机的思路,可以期待越来越多的学者关注并深化这一议题。

参考文献

- [1] 崔大华. 庄学研究[M]. 北京:人民出版社,1992.
- [2] [日]福永光司. 庄子内篇读本[M]. 王梦蕾,译. 北京:北京联合出版公司,2019.
- [3] 颜世安. 庄子性恶思想探讨[J]. 中国哲学史,2009,(4).
- [4] 牟宗三. 庄子《齐物论》讲演录(九)[J]. 鹤湖月刊,2002,(8).
- [5] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京:中华书局,2004.
- [6] 钟泰. 庄子发微[M]. 上海:上海古籍出版社,2002.
- [7] 黄勇. 再论《庄子》中的以行为对象为中心的道德相对论[J]. 道德与文明,2022,(1).
- [8] 王叔岷. 庄子校诂[M]. 北京:中华书局,2007.
- [9] 黄勇. 《庄子》中的美好生活:形式与内容[J]. 管子学刊,2023,(1).
- [10] 宋刚. 庄子之怒——试论古代中国一种权力批判[J]. 中国文哲研究通讯,2012,(4).
- [11] 郑开. 道家政治哲学发微[M]. 北京:北京大学出版社,2019.
- [12] 曹晓虎. 《庄子》道德论是“以行为对象为中心”吗——与黄勇先生商榷[J]. 道德与文明,2021,(6).
- [13] 黄勇. 论《庄子》中的行为对象道德相对论[J]. 社会科学,2016,(3).

责任编辑:李卓

^① 参见叶海烟:《庄子齐物论与当代交谈伦理》,《哲学与文化》2001年第1期。