

从“庄语”到“卮言”^{*}

——庄子语言观念的生成脉络及其意涵

王玉彬

内容摘要: 在庄子看来,“言”是人召唤与接纳万物的基本方式,在人类思想与生活世界的建构过程中起到了重要作用。万物既以“浑沌”为其本然态势,因之而起的“言”也呈现出“未定一无常”之常貌。如果“言”不能知止于此,就会逐渐衍化成试图在浑沌中固化价值、凿出秩序的“庄语”。通过“有用—无用”之辨与“是一非”之辨,“庄语”试图定性乃至重构包括人在内的万物,从而形成了对万物的限制与宰制。正是为了解决语言因隐于“荣华”而使人无法合理观物、应物的生存难题,庄子提出了寓言、重言与卮言。寓言、重言是以人之是非、古今观念为基底而生成的语言策略,意在弱化言说对象的是非对抗心理、因顺言说对象的尊古崇圣心理,以期实现平等而有效的沟通效果;卮言则是依乎天理、因物为正之言,由之敞开的是一个“咸其自取”的生活与意义世界。

关键词: 庄子 言 庄语 寓言 重言 卮言

《庄子·寓言》与《天下》所述之“三言”(寓言、重言、卮言)直观体现着庄子的文言风格及文体自觉,向来被视为理解庄子语言观念的核心材料。两篇关于“三言”的界说各有偏重,《寓言》主要陈述了“三言”的占比与内涵,《天下》重在摹写“三言”的风格、来由与归宿。两相结合,即可对“三言”是什么产生基本的了解。以《寓言》《天下》之文献为基础,古代庄学史关于“三言”的注释可谓多矣;近现代以来,学者多以语言哲学为视域观解“三言”,亦颇有理论创获。然而,这些古今阐释未能细致考察一个关键问题——“三言”的生成脉络是什么?对此,《天下》已然给出了简明的答案:“以天下为沉浊,不可与庄语。”欲解“三言”,须先行讨论何谓“庄语”,以及庄子何以主张“不可与庄语”。然而,由于《天下》并未明言何谓“庄语”,并未详论为何“不可与庄语”,我们必须借助《庄子》其他篇章的相关材料与思想,才能对庄子语言观念的生成问题产生更为充分的理解。陈少明认为,“《齐物论》的言述,可以代表《庄子》的风格。”^①诚然,在《寓言》与《天下》关于“三言”的界定中,所用之语词、所述之大意几乎全部源出《齐物论》,说明《齐物论》是解读庄子语言观念的关键篇章。实际上,《齐物论》不仅揭示了“庄语”的产生与运作机制,更巧用“三言”进行了创造性的撰述,堪称庄子立言方式的具体呈现。本文即欲通过《齐物论》的“庄语”反思与“卮言”创作,探究庄子语言观念的生成脉络问题;此一脉络既明,“三言”的内涵、旨归等也便迎刃而解了。

一、“以天下为沉浊,不可与庄语”辨义

如果说“三言”是“庄子的钥匙”^②,“以天下为沉浊,不可与庄语”就是开解“三言”的钥匙。庄子之

* 基金项目: 本文为国家社科基金后期资助项目“《庄子·齐物论》研究”(项目编号: 20FZXB045)的阶段性成果。

① 陈少明《〈齐物论〉及其影响》,北京大学出版社,2004年,第177页。

② 张默生《庄子新释》,齐鲁书社,1993年,第12页。

语言观念的建构,正是从剖析传统或一般的语言观念——“庄语”——入手的。关于“庄语”,陆德明《经典释文》载:

郭云:庄,庄周也。一云:庄,[端]正也。一本作壮,侧亮反,(端)大也。^①

这里提供了三种理解“庄语”的方式:

(1) 解“庄”为“庄周”,“庄语”即“庄周之语”。此为陆德明所述郭象之说。^②

(2) 释“庄”为“正”或“端正”,“庄语”即“正语”“端正之语”。

(3) 另有版本作“壮语”,“壮语”即“大言”。

第(1)种说法显然是望文生义,对后世几无影响,不足为论。其余两说均有理趣。成玄英主张的是第(3)种说法“庄语,犹大言也。”^③问题是,成玄英既已释“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦”(《天下》)之“荒唐”为“广大”^④,故“荒唐之言”即“大言”。庄子既说出了“大言”(“荒唐之言”),又主张“未可与说大言”(“不可与庄语”),自相矛盾,故成玄英以“庄语”为“大言”并不可取。排除了(1)(3)两说,按照第(2)种说法将“庄语”理解为“正语”就应是最为妥当的,后世注家即多持此说,并常以“正论”“正言”“法言”^⑤等语另称之。

我们看到,作为端正之语的“庄语”是先秦诸子尤其是儒家所深深服膺并孜孜追求的,不妨先借固持“正言”的孟子、荀子的相关说法以明其义:

谀辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。圣人复起,必从吾言矣。(《孟子·公孙丑上》)

故王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。故析辞擅作名,以乱正名,使民疑惑,人多辨讼,则谓之大奸。其罪犹为符节度量之罪也。故其民莫敢托为奇辞以乱正名,故其民恚;恚则易使,易使则公。其民莫敢托为奇辞以乱正名,故壹于道法,而谨于循令矣。如是则其迹长矣。迹长功成,治之极也。是谨于守名约之功也。(《荀子·正名》)

按照孟子的“知言”之说,“庄语”即是与“谀辞”“淫辞”“邪辞”“遁辞”等对反之语,有不偏、不乱、无邪、不曲之特征;孟子所谓“吾言”即“庄语”,也就是“言必称尧舜”之“言”,或者说蕴含着“尧舜之道”的语言。同样,按照荀子的“正名”之见,“庄语”即“王者之制名”,与之对反者乃一般人擅作之“乱名”与托庇之“奇辞”;在荀子的视域中,“三言”定被视为“奇辞”之典型,“滑稽乱俗”,当在斥逐之列。可见,尽管孟子、荀子的理路不一,但在异说蜂起的战国中后期,同为儒家的他们却自觉担负着共同的使命,那就是“拨乱反正”,将各种“奇谈怪论”一并抹杀并对之进行“解蔽”,最终代之以圣人之“庄语—正言”,也即“尧舜之道”或圣王所制之“正名”。

庄子为何不认可孟子与荀子所谓之“庄语”?通过“以天下为沉浊,不可与庄语”来看,原因即在于“沉浊之天下”无法与“庄语”相契。于此,庄学史上主要有两种解释:

其一,“天下沉浊”意为天下人的品性是顽劣、愚钝的。郭象曰“累于形名,以庄语为狂而不信,故

① 郭庆藩《庄子集释》,中华书局,2004年,第1100页。

② 郭象注“累于形名,以庄语为狂而不信,故不与也。”(郭庆藩《庄子集释》,第1100页)并未明言“庄语”即“庄周之语”。陆德明说“郭云:庄,庄周也”或是误读了郭象的这条材料。

③ 郭庆藩《庄子集释》第1100页。郭庆藩亦谓“庄”“壮”古音义通。

④ 郭庆藩《庄子集释》,第1099页。

⑤ 陆树芝“以诸家庞杂,不可以正论晓之。”(陆树芝《庄子雪》,华东师范大学出版社,2011年,第396页)王先谦“庄语,犹正论。”(王先谦《庄子集解》,中华书局,1987年,第295页)钟泰“‘庄语’,正言也。”(钟泰《庄子发微》,上海古籍出版社,2002年,第791页)吕惠卿“庄语则法言而已矣。”(吕惠卿《庄子义集校》,中华书局,2009年,第603页)

不与也。”成玄英曰“宇内黔黎，沉滞闇浊，咸溺于小辩，未可与说大言也。”^①林希逸曰“以天下之人愚而沉浊，不可以诚实之言喻之。”^②三说均将“天下沉浊”理解为天下之人愚钝不堪、执迷不悟、争辩不休，故不可语上或与闻大道。问题在于，如果愚钝、惑乱的天下之人连“庄语”都无法接受，又岂能理解比“庄语”更曼衍、本真而广大的“三言”呢？

其二，“天下沉浊”指的是“天下大乱，贤圣不明，道德不一”（《天下》）的混乱无道、离散失序局面，也即“无道乱世”。陈赟说“在‘天下’‘沉浊’的境况下，人们已经不得不以‘非庄语’的方式寻找真实。人们常说《庄子》是乱世之书，那么这一套言述方式也可以从乱世的角度加以理解。”^③其潜台词或如吕惠卿所言“方天下之清也，圣贤明而道德一，人可与庄语。”^④在天下清明的时候，或天下再度清明之后，“庄语”即可大行其道，“三言”即无存在之可能或必要了。这样，“三言”不过是庄子在乱世情境中提出的暂时性语言方案，“庄语”在价值上仍然优于“三言”。然而，如果“庄语”无法应对或扭转“天下大乱”，似乎就不过是清明之世的“点缀”而已，并不见得有多么高明；而且，将庄子创制“三言”解读为“不得不”的无奈之举，也遮蔽了庄子语言观念的独创性价值。

在以上两种传统看法之外，屠友祥认为“沉浊”不是“混乱”而是“浑沌”：“天下的本貌为沉浊——混沌（沉浊非为贬义词，意与混沌相同。前人解此多误），混沌无有面目，无法与确定的直言相亲相合（‘不可与庄语’，‘与’意为相亲相合），唯与圆转无定的卮言适相亲与。”^⑤诚如“人之生也，固若是芒乎”（《齐物论》）所揭示之“人生固芒”，“芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”（《大宗师》）之以“方之内”为“尘垢”，屠先生将“沉浊—浑沌”视为“天下”的本朴状态，倒也“言之成理”。面对“浑沌之天下”，“不可与庄语”意味着不能用倏、忽对待浑沌的方式穿之凿之，否则就会衍生出一系列悲剧与恶果。问题是，尽管这种解读可以避免传统解释的问题，在义理上也颇为可取，但将贬义的“沉浊”等同于“浑沌”，既缺乏坚实的文字解释方面的证据，也消解了《天下》极力烘托的“天下大乱”背景，未能真正做到“持之有故”。

尽管上述三种理解方式的内容不同，但在形式上却均有一个共同特征，那就是将“天下沉浊”视为“不可与庄语”的缘由。这种“颠倒因果”的理解方式恰恰是已有观点无法抵达最妥当之答案的根源。“沉浊”道明的正是“天下大乱”之局面，问题的关键在于，如果说在“天下大乱”之前曾有与“庄语”相应的“天下清明”时期，“天下”为何又会从“清明”趋于“混乱”？换言之，“庄语”为何守护不住这种“清明”？在庄子看来，不管“庄语”有没有一度建构出清明之天下，它一定是“天下大乱”的根源。“天下大乱”一旦形成，也就意味着“庄语”失去了曾经或许具有的神圣效用，并再也无力于扭转现实的乱局。在庄子那里，“庄语”才是一种深具“时效性”的语言形式，“不可与庄语”并不是对“庄语”的守护与期待，而是对“庄语”的省思与批判；庄子提出“三言”，正是要通过“拔本塞源”的方式解决“庄语”的失效与“天下”的混乱等问题。

二、“庄语”的生成与运作机制

庄子关于“庄语”的省思与批判，并不意味着彻底否定“言”而崇尚“无言”，或将语言视为人类生活中的赘余、无用之物，否则，他就不可能另出机杼地创发“三言”这种新颖的语言形式了。语言的问题不

① 郭庆藩《庄子集释》第1100页。

② 林希逸《庄子虞斋口义校注》中华书局2004年，第1100页。

③ 陈赟《自由之思〈庄子·逍遥游〉的阐释》浙江大学出版社2020年，第64页。

④ 吕惠卿《庄子义集校》第603页。

⑤ 屠友祥《言境释四章》（修订本），上海古籍出版社2011年，第193页。

在语言自身,而在人对语言的使用;问题的关键在于人们应该如何使用语言,才能防止语言的染污与异化。在此意义上,所谓“庄语”正是被染污、异化之后的语言形态;所谓“三言”,则是语言的本然或应然形态。

关于“言”的产生与作用,《齐物论》云“道行之而成,物谓之而然。”“道”以“行之而成”的方式开显。于人而言,此一“行之而成”的过程,是“已而不知其然,谓之道”(《齐物论》)。《知北游》云“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。”天道呈现于天地之化育、四时之流行、万物之生成的过程之中,此一自然流行、生成之过程是静默无言的(下文称之为“万物之化”),此之谓“大道不称”。天道既无言、不言,“不知其然”之人,既无法为之立言,更不必为之代言,故可称、可道之天道,定非本真之天道或天道之本真。“物谓之而然”,“谓之”即“命名”,是人类理解外在事物并与其相接相交的基本方式;通过“命名”,“物”不但“以‘名’为前提”而“呈现于思想世界”之中^①,同时也被召唤或带进了其“生活世界”之中;人对“物”的这种思想上的召唤与生活中的接纳,构成了与物之“自然”相区别的另一“然”。

在庄子那里,“道”隐默不言,“物”静默不言,惟有“人”能言。“人”虽能言,“行之而成”的“道”终究不是人的言说对象,因此,“言”必是以“物”为对象的言说。“人”不可、不必言“道”,而能言“物”、善言“物”,并以“终日言而尽物”为其实际。当然,在庄子看来,“人”对“物”的言说必须以“道行之而成”为本源或真际,方能成就一种与“道之行”也即“万物之化”相匹配的语言形式;如果说语言是人召唤、接纳万物的方式,这种召唤与接纳必须以“物之本然”或“与物同理”为基源,才能通达“成己—成物”之归趣。至此,人的“世界”得以最终建立、成就,并以“道一人一物”的整全境域与理想型态而呈现。

《齐物论》又云:

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?其以为异于鬻音,亦有辩乎,其无辩乎?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。

无论语言对于人的“整全世界”的建立如何重要,它终非“天籁”自身。如果说“天籁”即天道境域之中的“物”之现身——“夫吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪”(《齐物论》),“言”就是人类知性之中的“物”之现身:人类通过语言而构造出了某种“物之然”,此即所谓“言者有言”。与“道行之而成”衍生出的“万物尽然,而以是相蕴”(《齐物论》)相比,“谓之而然”之“然”,不仅并非物之“本然”,反而意味着对“物”之“本然”的某种遮蔽,以及对“物”与其“自取”之自然状态的剥离。正如程乐松所说“事物从‘固有所然’到‘谓之而然’的转变是来自主体的操作和区隔,其直接后果并不是改造了物的固然,而是建立了自我对世界的认识,以及物我的区分,正是这种区分和认识,把自我从万物中抽离出来。”^②现身于语言中的“物”并非“物自身”,“谓一言”这种人为性观照无法契应万物之本然,此即“其所言者特未定也”,语言在“物”的世界或经验世界中并不具备“绝对的有效性”^③,故庄子云“道未始有封,言未始有常。”(《齐物论》)于“物”而言,“道”是“吹万不同、使其自己”的无边界、无限制之自然境域,也即“虚而待物者也”(《人间世》)此之谓“道未始有封”;与之不同,“言”是一种人对物的符号性规定与区分,这种规定与区分所能带来的“物之然”,虽然貌似确切、定型、明晰、井然,却是“属人之符号约定下的暂时产物”^④,此之谓“言未始有常”。

语言所映照之万物,非万物之本然,非万物之自然,亦非万物之常然。这样,语言就只能是人类理解

① 郑开《庄子哲学讲记》,广西人民出版社,2016年,第128页。

② 程乐松《物化与葆光——〈齐物论〉中所见的两种自我形态》,《中国哲学史》2020年第3期。

③ 陈之斌《道中之言与言中之道:庄子道言关系新探》,《哲学动态》2016年第2期。

④ 赖锡三《道家型知识分子论——〈庄子〉的权力批判与文化更新》,台大出版中心,2013年,第341页。

或利用万物的方便法门,而非究极境域。因此,人们不能试图用语言去定型、定性万物,也不能通过语言去规范、宰制乃至重构万物。如果人们对“言”的这种“未定-无常”本貌不加警醒并知止,必会滋生出“荣华之言”。

《齐物论》云:

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!

“言”始生于人对万物之称谓、命名,若能了知语言所召唤之“物之然”与“万物之本然”之一间之隔,当会致力于弥合这种召唤式的切割而有“天地与我并生,万物与我为一”之悟。然而,“言”不仅有朝着“物之本然”回归的微小可能,更有“大曰逝,逝曰远”式的自我复制、无限滋生的更大可能。即便以“并生-为一”这种非凡之言为起点,尚不可避免地落入“巧历不能得”的无限堕落,就更不必说那些平凡之言了。这样,语言就会在其不断的自我复制中建构出一套系统化的语言世界与人文符号。这种“荣华之言”既是“言”的自我复制,也是“言”的自我赋权。在“荣华之言”的世界之中,“言”不再是对“物”的单纯命名、召唤与接纳,也不再是对“物之本然”的适度遮蔽与剥离,而是对“物之本然”的占有与役使、改铸与重构。由此,作为主宰的“荣华之言”变得无比尊贵、端庄、正大,终而获得了占有、支配万物的权能,这就是“庄语”。

“庄语”与“万物”之间不再是“物谓之而然”意义上的“源-流”关系,而是颠覆并转化为一种“主-从”关系,人们据之“任名以号物”^①,获得了对万物进行“生杀予夺”的权力。在此意义上,“庄语”使人们跃升为与“道”并立的另一种“造物者”。但与“通为一”“顺物自然”之“道”不同,“庄语”仅仅意味着对“物”的限制与宰制。在庄子那里,这种限制与宰制主要通过“有用-无用”之辨与“是一非”之辨而展开。

在《逍遥游》篇,惠施即以“有用-无用”为标准对“大瓠”进行了判决:“大瓠”既不符合“盛水浆”之用,亦不符合“剖之以为瓢”之用,故欲“为其无用而培之”。如果说“瓠”之名是人对瓠之实的“谓之而然”,盛水之“壶”与“瓢”就是加诸其上的“荣华之言”或“庄语”。通过“壶”与“瓢”,人既取得了对瓠之“实”的支配,也实现了对“瓠”之名的占有:符合“壶”与“瓢”的“瓠”遭受着被剖解的命运,不符合“壶”与“瓢”的“大瓠”面临着被培击的命运。无论被剖解还是培击,“瓠”都离失了“瓠之所以为瓠”的本然之在与自然之用。

在“庄语”逻辑的支配之下,“是非”被无限彰显,“明辨是非”成为一种牢不可破的生存诉求:合于“庄语”者为“是”,不合“庄语”者为“非”。为了占据“同是”之话语权,每一种“庄语”都企图一劳永逸地永久占据“物之所同是”,“庄语”与“庄语”之间的这种“是其所非而非其所是”是对“物之本然”的更深层遮蔽,与“万物尽然,而以是相蕴”的浑沌之境直接对立。这一“言”的异化过程,就是固化为“名”、趋向于“辩”的过程,这也是某种价值系统建立并维持自身的内在逻辑。庄子说:

圣人怀之,众人辩之以相示也。故曰:辩也者,有不见也。(《齐物论》)

德荡乎名,知出乎争。名也者,相轧也;知也者,争之器也。(《人间世》)

一旦陷入了“辩”之境地,“言”就无法继续发挥召唤万物、面向他者的“交流-沟通”功能,而成为一种建构成心、隔离彼此的象征。而且,“言”的名位化不仅使得人与物的自然德性被外在的价值、符号系统所牵制、摇荡,也成为人与物、人与人在交往过程中相互磨损、倾轧的利器。《齐物论》云:“道隐于小成。”当某种价值观念经由“言”而成为“庄语”之后,“妙道之行”即消隐了。《齐物论》又云:“是非之彰也,道之所以亏。”当“庄语”把控了明辨是非的权能,“妙道之行”也随即损亏了。可见,庄子之所以放弃“庄语”,是因为“庄语”既现实地导致了天下之失序,又在本质上无法与万物的本朴丰饶相应;庄子之所

^① 王弼语。参见楼宇烈《老子道德经注校释》,中华书局,2008年,第81页。

以选择“庄语”之外的“荒唐之言”——卮言、重言、寓言，其意正在破除“庄语”的固着化与封闭化，以摆脱“庄语”对万物之本然的控制与改变，走出“庄语”虚构出的价值神话，终而敞开一个“咸其自取”的生活与意义世界。

三、“寓言”“重言”释义

《天下》云：“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”“三言”正是走出“庄语”之遮隐，而与无穷之物化、本朴之天下相契应的“天籁之言”。

关于“寓言”，《寓言》的表述是：

寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒，亲父誉之，不若非其父者也。非吾罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反，同于己为是之，异于己为非之。

“寓言”之要，在“藉外论之”；“寓言”之必要，在“与己同则应，不以己同则反，同于己为是，异于己为非”这一堪称人之“原罪”的存在结构。关于人之“自以为是、以人为非”或“司是非”的存在结构，《齐物论》有着精妙的阐述与深切的批判；庄子之所以要“藉外”来述己意，就是在这种对人之存在情状的透彻认知基础上的语言策略。在此意义上，“寓言”定非“相与语”之“偶言”^①，而是“假托人物以明事理之言”^②。“藉外论之一假托人物”则可无“我”，无“我”则其言说即无守胜凌人之状；面对这种脱卸了守胜凌人之态势的“无我”之言，他人也便有暂置“彼此”之对立、“是非”之争执的更大可能，以及相与遇于“外”这一“第三方”之境的更好可能。

关于“彼”“我”之外的“第三方”，《齐物论》有如下反思：

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，则人固受其黷闇。吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？

这里所谓“同乎若”“同乎我”“异乎我与若”“同乎我与若”者，因与“彼—我”在认知或存在结构上并无本质差别，可称为“虚假的第三方”。在辩论过程中，引入这些“虚假的第三方”徒增不必要的同质元素，无助于问题的实质解决，“是以火救火，以水救水，名之曰益多”（《人间世》）。与之不同，“寓言”所藉之“外”，并非如彼或如我的“虚假的第三方”，而是非彼、非我的“虚构的第三方”。这种“虚构的第三方”有两类媒介类型：

一是“完全虚构”的第三方。这种第三方媒介的完全虚构性使其既有“置身事外”的纯粹性，又具备“撮合彼我”的沟通性。庄子完全虚构之“外”，既有鲲鹏、栢社树等自然之物，又有肩吾、连叔、啮缺、王倪等方外高人，还有神人、至人、真人等理想人格。因其自然性、畸异性或超越性，这些“藉外论之”的“第三方”也便有了独立于甚至超越于“你—我”的珍贵品质。正因这些“第三方”全然是“虚构”的，但这种“虚构”可以在陌异化的境域中使“彼—我”再次相视、相遇，从而开出可资沟通对立双方的真实效果。

二是“部分虚构”的第三方。与上一类作为自然之物、方外高人、理想人格的第三方不同，这一类型的第三方主要是尧、舜、禹、孔子、老子、颜子等古圣先贤。之所以说这一类是“部分虚构”的，是因为虽

① 司马贞《史记索隐》：“其书十余万言，率皆立主客，使之相对语，故云‘偶言’。又音寓。寓，寄也。故《别录》云：‘作人姓名，使相与语，是寄辞于其人，故《庄子》有《寓言》篇。’”（司马迁《史记》，中华书局，1959年，第2144页）

② 王叔岷《庄子校注》，中华书局，2007年，第1088页。

然古圣先贤的确是历史上的客观存在,但他们在《庄子》书中的言行却并不符合其自身的“真实形象”。这一类型的“寓言”即“重言”。

关于“重言”,《寓言》云:

重言十七,所以已言也,是为耆艾。年先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人。

“重”既可读为“重复”之“重”(合于“所以已言”之意),亦可释为“借重”之“重”(合于“耆艾”之意)。在《庄子》中,作为“耆艾已言”之“重言”,即尧、舜、禹、孔子、老子、颜子等古圣先贤之所言;问题是,《庄子》中的这些圣贤之言并非圣贤之所已言,甚至不是圣贤之应言,“重言”有明确的托借性质,故“重言”可以解为“借重圣贤之言”。既然“重言”所寄托者是“彼一我”之外的“第三方”,其本质当然是“寓言”;只不过,“重言”所寄托之对象,并非子虚之人、乌有之物、理想之名,而是历史上客观存在的古圣先贤。徐圣心说“寓言的寄身无所不在,无所不可,飞潜动植都展现生命,发为言语;但重言的托付,主要在人文世界,换言之,是历史与传统。”^①“寓言”所“假托”者,乃自然、虚灵之人与物,“重言”所“借重”者,乃人文、历史之圣与贤。

那么,庄子为何要在全然虚构的人物之外,借重尧、孔子等古圣先贤而立言?原因有二:其一,正如《淮南子·修务训》所示“世俗之人,多尊古而贱今,故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。”尊崇古圣之道,是世俗之人的普遍心理。其二,人的存在不仅是自然性的、超越性的,也与人文性、历史性有着至深至重的内在勾连,在融贯“自然”与“人文”、通达“天”与“人”的基础上重构人的存在形态,正是庄子哲学的要旨与归宿。在此意义上,“人文”与“历史”在庄子那里并非仅仅是“修辞的手段”或“解构的对象”,^②而恰恰是“不敖睨于万物”的一种表现、“与世俗处”的一种方式。

庄子笔下的古圣先贤之所存、所论、所议,确与经书、儒书颇为不类。古圣先王在《庄子》中述及或表现的那些内容,并非重复“经”中“已言”之“庄语”,而是阐述“不经”之“卮言”。可见,“重言”之“借重”,并非以“子曰诗云”来证实观点、拔高价值,反而是以某种“权威”的方式颠覆权威、开解倒悬。也就是说,尽管由“庄语”建构出的“历史—人文”是庄子所反对的,但在破解了“庄语化的历史与人文”之后,人还是应该且能够开出某种“卮言性的历史与人文”的。

至此可知,“寓言”有广、狭二义:“广义之寓言”涵括“重言”在内,《寓言》之所以说“寓言十九”,司马迁之所以说《庄子》书“大抵率寓言也”,正是由“广义之寓言”立论。“狭义之寓言”指的是那些假托虚构而非历史之人物的内容,也即“广义之寓言”除去“重言”之后的剩余部分。这样,如果说“重言十七”意味着《庄子》有七成的内容是借重圣贤立言,去除这些内容之后,“寓言十九”所余之“十分之二”就是“狭义之寓言”的大概占比了。

《齐物论》中的下列材料亦有助于解读“寓言”与“重言”:

六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议。春秋经世先王之志,圣人议而不辩。

若有真宰,而特不得其朕。可行己信,而不见其形,有情而无形。

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。

“六合之外,圣人存而不论”意承“若有真宰”“有以为未始有物也者”之“至知”,“六合之外”者,

① 徐圣心《庄子“三言”的创用及其后设意义》,花木兰文化出版社2009年,第119页。

② 陈少明认为,“对庄子而言,历史不是意义的来源,更不是价值的原则,它成了修辞的手段,甚至是解构的对象。”(陈少明《梦觉之间〈庄子〉思辨录》,三联书店2021年,第85页)

“真宰”“未始有物”之谓也。“存”^①意味着肯认“真宰”之“有”，“不论”体现着“若有”之无知。“六合之内，圣人论而不议”意承“有物矣，而未始有封也”之“大知闲闲”，“六合之内”为“有物”之域，“论”即“略论大纲”而“赋伦类”。“春秋经世先王之志，圣人议而不辩”意承“有封矣，而未始有是非也”，“春秋经世先王之志”即圣人意在维护事物之天然分界，“议其所以”而“断所宜”。^②“议而不辩”之“辩”，对应着“是非之彰”。在庄子看来，圣人对语言的运用是可存、可论、可议的，而惟独不可辩。所谓“狭义之寓言”揭示的正是“六合之外”的超越之域与“六合之内”的自然之域，“重言”则指向着“春秋经世先王之志”（也即《寓言》所谓“经纬本末”）。

由上所论，“寓言”与“重言”是以人之是非、古今观念为基底而生成的语言策略。庄子“隐藏”在他所假托或借重的人物之后，以期通过“我”（言说者）的虚化而弱化“彼”（言说对象）的是非对抗心理、因顺“彼”的尊古崇圣心理，以期实现彼我心意的通达。正所谓“以重言为真，以寓言为广”，以自然、虚灵之人物为寄托，“寓言”意在以“警乎大哉”之“天道”而虚豁人之心怀；以古圣先贤之“耆艾”为借重，“重言”在古今之变的节点上含蕴并开显着真正的“人道”。在这里，不妨暂将“寓言”与“重言”界定为有意味的语言形式，它关注的是“如何说”，而非本质性的内容语言。“三言”的真实意味，终究要通过“卮言”才能抵达。

四、“卮言”释义

关于“卮言”，《寓言》论之以“卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年”，指点出的仅仅是“卮言”的“日新”或“曼衍”特征，以及“穷年”效果，并未道明其内涵。陆德明《经典释文》云：

卮言，字又作卮，音支。《字略》云：“卮，圆酒器也。”李起宜反。王云：“夫卮器，满则倾，空则仰，随物而变，非执一守故者也。施之于言，而随人从变，已无常主者也。”司马云：“谓支离无首尾言也。”^③

这里提供了三种理解“卮言”的方式：

(1) 依《字略》，“卮”为圆酒器，“卮言”即“举觞后可以语之时之言”^④，也即把酒言欢或清谈之言。另，于“圆酒器”之说，亦有学者认为庄子着意的不是“酒”而是“圆”，比如王叔岷说：“‘卮言’即浑圆之言，不可端倪之言。”^⑤

(2) 依王叔之，“卮”并非酒器，而是一种“卮器”，也就是《文子·守弱》所谓“侑卮”、《荀子·宥坐》所谓“欹器”。郭象即因此而立说云：“夫卮，满则倾，空则仰，非持故也。况之于言，因物随变，唯彼之从，故曰卮言。”^⑥王、郭所谓“满则倾，空则仰”，正是“侑卮”或“欹器”的特征。然而，与荀子重在以“满则倾”为“戒”不同，两人取义之重心是“卮器”的“非执一守故”或“非持故”，也即随水之盈虚而倾仰变化的特征，以之为喻的“卮言”就是“随人从变之言”或“因物随变，唯彼之从之言”。

① 刘薰认为，“存”的态度说明：一方面，承认“未知者”是存在的，认识有其边界；另一方面，体现了一种超越逻辑、知识、言论的生命态度。（参见刘薰《〈齐物论〉中圣人使用语言的层次》，《中国哲学史》2015年第4期）

② 本段所引“略论大纲”“议其所以”之言语出释德清“六合之内，圣人未尝不周知万物，但只论其大纲。如天经地义，以立君臣、父子之序，而不议其所以之详。”（释德清《庄子内篇注》，华东师范大学出版社，2009年，第46-47页）“赋伦类”“断所宜”语出丁耘“论即伦也，赋伦类也。议即义也，断所宜也。”（丁耘《〈庄子·天下〉中的“齐物”问题》，《思想与文化》[第二十三辑]，华东师范大学出版社，2019年，第165页）

③ 陆德明《经典释文》，中华书局，1983年，第397页。

④ 王闿运《庄子内篇注》转引自崔大华《庄子歧解》，中州古籍出版社，1988年，第747页。

⑤ 王叔岷《庄子校注》，中华书局，2007年，第1089页。

⑥ 郭庆藩《庄子集释》，第947页。

(3) 依司马彪,“卮言”即支离之言。成玄英也说“卮,支也。支离其言,言无的当,故谓之卮言耳。”^①“支离之言”即无首尾、无统系之言。

在以上三说之中,首先,以“卮”为“宥坐之器”的说法最富资料支持;其次,“因物随变”之说与《齐物论》“彼是莫得其偶,谓之道枢,枢始得其环中,以应无穷”之说直接相契;再次,由“因物随变”既可推导出“浑圆”之义(盈虚的循环变化),同时也蕴含着“支离”之义(“非持故”),在寓意上最为完备。因此,本文认可以“卮”为“侑卮”或“欹器”、以“卮言”为“因物随变之言”的解读方式。

不妨再借助《齐物论》的三条材料为上述说法提供一些佐证:

道行之而成,物谓之而然。

古之人,其知有所至矣,有以为未始有物也者,至矣,尽矣,不可以加矣。

六合之外,圣人存而不论。

通过第一条材料可知,“道”不可言亦无需言,不可知亦无需知;只有在朝向于“物”的时候,“言”与“知”才是可能的、必要的、有效的。在第二条材料中,将“以为未始有物”称作“至知”,并不意味着“至知”即“未始有物”或“无物”,而是“以无物视有物”,“至知”固为朝向于“物”的“知”。第三条材料所谓“六合之外”指向的是虚明之“道境”,圣人“存之”“怀之”而不“论之”“言之”。正所谓“言之所尽,知之所至,极物而已”(《则阳》)、“道不可言,言而非也”(《知北游》)、“卮言”并非“道言”^②,而是至极的“物言”。当然,虽然“卮言”并不就是“道言”,但它亦不能离于“道”;与“道”毫无契会的“言”不过是要取“道”而代之以的“庄语”,而不可能是“极物之言”。就“道”自身而言,它是隐秘的、玄默的、幽冥的;就“道之行”呈现为“万物之化”而言,“道”又具有某种已然性、真实性。“卮言”并非直面“玄冥之道”的言说,而是因循“万物之化”的言说,故可理解为“道”的某种“模仿”。可见,“卮言”既不是对“道”的单向理解,也不是对“物”的单纯否定,而是从存在本质的角度观照现实存在的言说方式。换言之,“卮言”是对“天道生成万物”或“万物之化”的体贴式观照,是将自然之物纳入人文世界的过程中以物之本然为本的施谓模式。在“因之以曼衍”的过程中,“卮言”具有“道之行”那样敞开性与流动性。一如万物在“道之行”中的自然化成,“卮言”使得万物以“无不然一无不可”或“尽然”之状在“人”的世界中现身,终而使得人与物之间的“并生”、人与人之间的“莫逆”成为可能。

关于“三言”之间的联系与区别,徐圣心认为,卮言是寓言、重言之外的“直接的叙述、观念的提点者”,是“近乎思想语汇独白的表法”。^③此说承自王夫之“凡寓言重言与九七之外,微言间出,辨言曲折,皆卮言也。”^④如果说“卮言”是寓言、重言之外更精微、玄深的内容,《庄子》大概即由九成寓言(包括重言)与一成卮言构成,作为“基源模式”的卮言与作为“语言技巧”的寓言、重言的确“根本不在同一个层次”^⑤。与此同时,王夫之还提供了另一种说法“寓言、重言与非寓言、重言者,一也,皆卮言也。”^⑥将庄子的语言全归为了“卮言”。这种看法在庄学史上也属常见,比如,吕惠卿云“寓与不寓,重与不重,皆卮言也。”^⑦这意味着并非寓言、重言之外是卮言,而是卮言包括寓言与重言。纯形式地看,寓言、重言的确只是一种语言策略;一旦结合内容来看,通过寄寓与借重的方式,庄子阐述出的正是“卮言”,在此意义上,寓言、重言就没有流于形式,反而体现出“形式”与“内容”的统一。总之,如果没有“寓言-重

① 郭庆藩《庄子集释》,第947页。

② 杨儒宾《儒门内的庄子》,台北:联经出版事业股份有限公司,2016年,第248页;赖锡三说“三者实俱是道言之开显。”(赖锡三《当代新道家——多音复调与视域融合》,台大出版中心,2011年,第369页)

③ 徐圣心《庄子“三言”的创用及其后设意义》,新北:花木兰文化出版社,2009年,第35页。

④ 王夫之《庄子解》,中华书局,1964年,第246页。

⑤ 杨儒宾《儒门内的庄子》,台北:联经出版事业股份有限公司,2016年,第248页。

⑥ 王夫之《庄子解》,中华书局,1964年,第248页。

⑦ 吕惠卿《庄子义集校》,第519页。

言”对“庄语”在表述形式上的解构,庄子就无法开出以“曼衍”为精神实质的“卮言”;如果没有“卮言”对“寓言—重言”的充实与贞定,庄子也就无法构造出别具一格的“寓言—重言”。在此意义上,“卮言”既无法以“一成”计,亦无法以“十成”计,否则,“卮言”就不过是一种可“计算”的“庄语”,而非“日出—曼衍—瑰玮—参差”的自由之言了。

五、结语

在庄子那里,“庄语”与“卮言”之间的本质区别是:如果说“庄语”乃以己为正、强物从己、相刃相靡之言,“卮言”则为依乎天理、因物为正、相尊相蕴之言。“庄语”导致的是人以成心对外物与他人的单向控驭,“卮言”衍生的是人与物、人与人在道境中的双向随成。“庄语”企图在“浑沌”中以“以籀见之”的形式一劳永逸地固化价值、凿出秩序,也便无与于天下之整全,或者说丧失了映现天下万物之本然的可能,终而导致了价值与秩序的双重失守;因此,唯有理解了万物之化的曼衍态势,才不会执迷于使用始于分化而终于固化的“庄语”去穿凿或割裂万物与天下,万物与天下才能免于陷入“其分也,成也;其成也,毁也”的堕落循环之中。可见,与其说庄子创制“卮言”的初心是“解决语言与道的矛盾关系所招致的困扰”^①,毋宁说是对人类语言因隐于荣华、小成而无法合理观物、应物的生存难题的观照。至于如何通过“卮言”来观物、应物,《齐物论》亦给出了典型例证,囿于篇幅,且待另撰文而论之。

(作者单位:山东大学哲学与社会发展学院)

责任编辑:章伟文

书讯《从官能、性理到工夫——朱子心论新探》李毅著,中国社会科学出版社,2022年9月,26.6万字

本书是朱子心性论研究的又一力作。本书在学界首度提出“实谈心性”的主张,并本于“结合事务谈心性”“历经实践谈心性”“字字落实谈心性”的“三实”精神,在总结学界既有研究的基础上,对朱子心性论进行了精益求精的哲学探讨,作出了贴切着实的现代诠释。

本书以最严密的哲学思维对朱子心性论进行了系统整理,将其基本架构概括为“五纲十二目”。“五纲”依次是“官能”“性理”“虚实与动静”“身体与善恶”“工夫”,它们由浅入深、原始要终地构成一个“圆密弘大”的体系。“十二目”分别是“官能”包含“心与知觉”“心与思、情、意”“心灵差异”三目,“性理”包含“心具众理(含心与理一)”“心统性情”二目,“虚实与动静”包含“心之特点(含明德论)”“中和新说”二目,“身体与善恶”包含“人心道心”“心与善恶”二目,“工夫”包含“敬”“致知格物”“知行论”三目,它们在各自纲领内部,也构成层层递进的关系。在“五纲十二目”所涉具体论题上,本书都给出了深入而透彻的分析,得出了极具创见的结论,如指出在朱子这里,“心”等于纯粹的“通过认识形下而领悟形上”之官能,不包含任何认识内容在自身,认识内容由“魄”负责存储;又如指出朱子对未发已发区别的最终认定不是“思虑未萌”和“思虑萌焉”,而是“正思未萌”和“正思萌焉”;再如指出朱子的“致知”并不是“扩充知识”,而是“提升心灵能力”;等等等等,可谓新见迭出,不胜枚举。

朱子心性论对于人类心性给出了全面的分析、准确的诊断,开出了有效的药方,本书清晰着实地展示出这一学说的全面性、深刻性、系统性和完整性,为朱子心性论乃至朱子哲学的进一步研究,奠定了新的、更为坚实的基础,对于现代人的成己、成物实践,也具有重要的参考意义。

^① 杨儒宾《庄周风貌》,台北:黎明文化事业有限公司,1991年,第179页。