

“齐物”：从慎到到庄子

王玉彬

摘要：作为稷下道家的代表人物，慎到等主张的“齐万物以为首”与《庄子·齐物论》之间既有形式上的相似之处，亦有根本性的思想差异。在慎到那里，普遍、整体之“道”乃“齐物”之根源；在政治建构层面，慎到以客观之“法”来充实或落实上述一体之“道”的内涵；同时，慎到还主张通过“去己”来达成一种无是无非、无知无识的理想存在方式。与慎到的“横摄之齐物”相比，以“道通为一”为要旨的《齐物论》呈现的是一种“纵贯之齐物”；在庄子那里，“道”并非慎到那样的消解差异、统一多元的同一性本质或本体，而是可以让差异、多元之万物得以均等共在并成就其自身的“大通”之境；所谓“丧我”，亦不在于泯灭主体之智慧与灵性，而归向“适己”“游心”之逍遥。

关键词：齐物；慎到；庄子；《齐物论》

中图分类号：B223.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2023)01-0112-06

在《庄子思想概论》一文中，王叔岷先生通过细致的文献疏证，认为墨子、彭蒙、田骈、慎到、惠施、孟子等先秦诸家思想均与“齐物”有关，庄子之撰《齐物论》，“可谓集论齐物之大成，而独超诸子者也”^[1]。此说极具启发性，既为我们理解“庄子齐物思想”提供了参照与方便，也为学界探究“先秦齐物思潮”奠定了坚实的基础^①。然而，就“齐物”一词在先秦文献中的使用情况来看，它主要还是与《庄子·齐物论》及以彭蒙、田骈、慎到为代表的稷下学派直接相关的概念与观念。《天下》载：

公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往，古之道术有在于是者。彭蒙、田骈、慎到闻其风而说之。齐万物以为首，曰：“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辩之。”知万物皆有所可，有所不可，故曰：“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”是故慎到弃知去己，而缘不得已，冷汰于物以为道理，曰：“知不知，将薄知而后邻伤之者也。”謏鞞无任

而笑天下之尚贤也，纵脱无行而非天下之大圣……推而后行，曳而后往，若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧，全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：“至于若无知之物而已，无用贤圣，夫块不失道。”豪桀相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行而至死人之理，适得怪焉。”田骈亦然，学于彭蒙，得不教焉。彭蒙之师曰：“古之道人，至于莫之是、莫之非而已矣。其风窳然，恶可而言？”常反人，不见观，而不免于皖断。其所谓道非道，而所言之辩不免于非。彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然，概乎皆尝有闻者也。

“齐万物以为首”，说明彭蒙、田骈、慎到之思想以“齐万物”为枢要。三子之中，田骈“学于彭蒙”，两人为师徒关系；田骈、慎到均为稷下先生，《史记·孟子荀卿列传》说“学黄老道德之术”。可见，三子同为稷下学派之代表，且有一脉相承、一致同归之处。此外，鉴于上引《天下》之文主要以慎到之学

收稿日期：2022-08-19

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“《庄子·齐物论》研究”（20FZX045）。

作者简介：王玉彬，男，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）。

为评述对象,慎到之学在此后的思想史中亦有更为广泛的影响,故本文仅以慎到为代表而述三子之齐物思想及其与《齐物论》之间的异同关系。

一、《齐物论》与慎到之学

《天下》谓慎到之学“齐万物以为首”,《齐物论》当与之存在某种思想关联。至于这种关联究竟是什么,学界主要有三种解释:其一,《齐物论》的作者不是庄子而是慎到;其二,《齐物论》乃庄子之作,其思想以慎到之学为本,是对慎到之学的继承;其三,《齐物论》乃庄子之作,虽然受到了慎到之学的影响,但最终完全超越之而别开生面、另创新旨。

第一种解释的主张者有傅斯年、容肇祖、王先进、罗根则等。傅斯年于1936年发表了《谁是〈齐物论〉之作者?》一文,该文视《天下》为“庄生之元意”,进而“持《天下》以为准”,判定《齐物论》的作者为慎到而非庄子。傅先生的主要论据有二:其一,《天下》将慎到等人的思想概括为“舍是与非”“弃知去己”“块不失道”等,《齐物论》中有与这些说法“互为注脚”的文句;其二,《天下》说慎到“齐万物以为首”,意即“慎到著书,曾以《齐物》一篇为首”^[2]。傅先生的这种观点在当时得到了广泛的支持与呼应,容肇祖据《史记·孟子荀卿列传》所谓“慎到著十二论”,谓“《齐物》名‘论’,正是十二篇之一”^②。王先进《庄子考证》也讨论了这一问题,其核心论证与傅斯年相似,并进一步提供了《齐物论》非庄子作的两个理由:其一,《齐物论》“昔者庄周梦为胡蝶”直呼庄子为“庄周”,定非庄子或庄子弟子所记,而是“略后于庄子之人所作”;其二,先秦以“论”名篇者少,除去慎到外几乎没有^[3]。罗根泽也赞同《齐物论》为慎到作品,并称傅斯年之说为“一个重要的发现”,他说:“《齐物论》之所以放在《庄子》里,或者是汉人的误编,或者是经过庄子之徒的改窜。看篇末有庄周梦为胡蝶的事,或以改窜为近情。”^[4]⁵⁰⁶后人的“改窜”与“错合”之所以能够成功,是因为“庄周的思想极与慎到相近”^[4]⁵⁰⁸,这与傅斯年认为“齐物论”根本不可能是庄子思想的观点相似而略有差异。综合来看,这类解释的立论基点是《天下》篇对慎到思想的记述与《齐物论》之间的相似性。问题在于,首先,傅斯年视“齐物”为慎到独创之“私学”并不妥当,正如王叔岷已经揭示的,“齐物”在先秦时期非常流行,除了彭蒙、田骈、慎到之外,墨子、惠施均有类似的“齐物”思想,《周

易·说卦》也有“万物之絜齐”之说,专以《天下》所述慎到之学来范围《齐物论》,有简单比附之失、刻意曲解之嫌。其次,《齐物论》与内篇其他篇目之间有明显的文本、思想呼应关系,并非“独显异采”、不伦不类,一个最典型的例证是,《应帝王》“啮缺问于王倪”章中的“四问而四不知”之所指,正是《齐物论》中啮缺、王倪关于“子知物之所同是乎”“子之知物所不知也”“物无知乎”“圣人固不知利害乎”的四个问答。既然《齐物论》与《应帝王》之间存在文本的相续性,如果否认了《齐物论》为庄子作品,《应帝王》乃至《庄子》内篇也便同样是可以否定了。

第二种解释的主张者有张岱年、朱谦之、张松辉、曹峰等。这些学者虽不认可慎到作《齐物论》,但认为该篇受到了彭蒙、田骈、慎到之学的深厚影响。张岱年说:“‘齐物’之说可能是田骈首倡的,庄周受其影响。”^[5]朱谦之力主“《齐物论》本于田骈说”——《齐物论》之篇题取自田骈,思想方法有取于田骈,最高境界与田骈归宿于“道”相同^[6]。张松辉认为,庄子的顺物无己、绝圣弃智、虚己游世等观念均出自慎到学派,从而断言“庄子较为全面地继承了田骈、慎到的学说”^[7]。曹峰说:“仅从《庄子·天下》所见彭蒙、田骈、慎到的‘齐物’来看,无论是道物关系意义上的‘道则无遗’,平等地对待万物,还是心物关系意义上的‘无知之物’,不以主观评判世界,显然都被《齐物论》完全继承。”^[8]这种解释的问题在于,《天下》明确批判了慎到之学,一则曰“慎到之道非生人之行而至死人之理”,再则曰“慎到不知道”,这种彻底的批判说明在庄子后学心中,慎到的齐物思想与《齐物论》是有本质差异的,故无所谓庄子对慎到的全面继承或以之为本。

第三种解释的主张者有陈丽桂、邓联合、丁耘等。陈丽桂认为:“田、慎等人的贵齐、贵均观念,和《庄子》齐物一系道家思想是有距离的。”^[9]¹⁶⁰邓联合认为,无论就其理论内涵的深邃性、丰富性,还是就其系统性而言,《齐物论》都超过了田骈、慎到一派“齐万物以为首”的观念,两派之间有“道术分途”之别^[10]。丁耘认为慎到之齐物实际上“条条与庄学似近而实远”,两者的本质区别是“慎子齐物而无分,而庄子物化而有分”^[11]¹⁷²。笔者认为,与前两种解释方式相比,这种解释与《天下》篇的评判更相契,也与庄子哲学的独异品质颇为合辙,故本文采纳并予以进一步论证的是这种理解方式。

正如丁耘所说:“庄生之齐物,与彭田慎之齐物,必有所异。其语虽似,其旨则非。”^[11]¹⁶⁴慎到之

学与《齐物论》之间的确存在着某种相似性,但这种相似性只是表面的、浅层的,我们不能据之认为《齐物论》就是慎到学派而非庄子的思想呈现。那么,在“齐物”问题上,慎到与庄子有何差异?《天下》为何说慎到“不知道”?

二、从“道则无遗”到“道通为一”

通过《天下》的论述来看,慎到学派之“齐物”可谓以“大道能包之而不能辩之”为本,以“弃知”“去己”为用。

慎到之“齐物”以“道”为根柢,其所谓“道”,又以“包”也即囊括万物为特征。具体而言,“包”又有“不辨”与“无遗”两重内涵:“不辨”指的是在“道”之中的“物”与“物”之间没有本质性的区别或差异;“无遗”说的是“道”不会抛弃或否定任何一“物”。就此而言,慎到之“道”也就是“万物之整体”或“作为整体的万物”,在此一“万物之整体”中存在的万物是浑然无别、一体无分的,或者说,其本质都是通过某种抽象化、整体性的“道”而予以规定的。这种类型的“道”之于万物,体现着不党、无私、无择等“绝对公平”之特征,此即所谓“齐物”。

将此宇宙论视域推及至人间事务,也便有了慎到对于“法”的阐扬。成玄英解“公而不党,易而无私,决然无主”云:“公正而不阿党,平易而无偏私,依理决断,无的主宰,所谓法者,其在于斯。”^[12]直接将慎到学派的“道术”诠释为了“法”。《荀子·解蔽》亦云:“慎子蔽于法而不知贤……由法谓之道,尽数矣。”杨倞注:“慎子本黄老,归刑名,多明不尚贤、不使能之道,故其说曰:‘多贤不可以多君,无贤不可以无君。’其意但明得其法,虽无贤亦可以为治。”^[13]“本黄老,归刑名”,正是“黄老家”或“道法家”的核心特征。可见,慎到之学,正是由“道”入“法”或以“法”释“道”的典型体现,其根源处在“道”,其落脚点在“法”,故《慎子》佚文曰:“法者,所以齐天下之动,至公大定之制也。”“法”之于天下,与“道”之于万物一样,呈现着绝对的公平与普遍,以及最为理想的安平形态。

《四库全书总目提要》亦论《慎子》曰:

今考其书,大旨欲因物理之当然,各定法一而守之,不求于法之外,亦不宽于法之中,则上下相安,可以清静而治。然法所不行,势必刑以齐之。道德之为刑名,此其转关。^[14]

由“道德”而“刑名”,慎到之“齐物”即转换为

“齐民”,“齐物之道”亦更新为了“齐民之法”^③。陈丽桂认为,慎到首先将“道”转化为“外在事物之‘理’”,又将此“理”具体化为作为绝对根据的“法”^[9]160-163。由“道”入“法”、以“法”释“道”造成的是“道”的客观化、定名化,将“法”等同于“道”亦透出慎到对整齐划一的整体性、槁木死灰的无机性的颂扬。可见,无论是“以道齐物”还是“以法齐民”,慎到之“齐物”有着对普遍性的极致追求以及对整体性的无上强调,这种一体无别、整齐划一的追求势必会忽略甚至破坏在普遍与整体中存在的个体及其个体性,乃至“无知”之土块最终成为了慎到眼中最为“合道”的存在形式(所谓“块不失道”)。

在庄子的齐物思想中,《齐物论》所谓“道通为一”乃其理论之关窍。学界关于“道通为一”的理解,常以“一”为界定“道”的关键词,并将之理解为共通性、同一性或统一性。比如,王中江认为,虽然庄子并不否认万物的差异性和多样性,但更注重万物的共同性和齐一性,更重视兼具本原义、精神义、伦理义的“一”^[15];在看到作为“个体性原理”的“独”在庄学中的重要性的同时,赵丽端也认为与作为“统一性原理”的“通”(实际上是“一”)相比,庄学偏向的是“以通压倒独、使独消融于通之中”^④。诚然,以“一”为“道”之实质或本质,并将“一”与“道”理解为同一性、普遍化的本体或共相,万物的差异性、个体性在其中必会被湮没、消解,“道通为一”实际上被理解成了“道为一”或“道统为一”,这就与慎到的“道则无遗”非常接近了。与上述理解不同,商戈令认为“道通为一”的重心不是“一”而是“通”,一旦将“通”视为“道之为道的根本特征和条件”“道的基本状态和境界”,就会发现庄子之“道”并非“实体、本源、真宰、本质和目的”,而是“通达、开通、明澈、顺畅、自然之生命之路”;这样,“一”就不是“作为万物本根的一”或“本体的一”,而是“个性、差异、多样、开放之一”,“道通为一”体现着对“差异、矛盾、个性、多元等等之肯定与包容”^[16]。通过诠释焦点的偏移,商先生的这种理解凸显了“道”的“通”性,有力批判了上述以“统一性原理”论“道”的方式,并提出了关于“一”的新解,在义理上颇为可取。不妨再回到《齐物论》的文本脉络中来看“道通为一”:

故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憷怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。

“道通为一”的主语是“道”,谓语是“通”,宾语

省略,应指前文之“莛与楹,厉与西施,恢恠憭怪”。可见,“道通为一”的完整表达是“道通莛与楹、厉与西施、恢恠憭怪为一”。同样,后文“复通为一”指的是“道复通已分之万物为一”。在庄子那里,“道”被用作主语并不意味着它即是某种实体或主体,为了弱化“道”的这种实体性、主格性,我们既可将之理解为“视域化”的“以道观之”,“道通为一”即“从道的角度来看都可通而为一”^[17];亦可将之理解为“境域化”的“在道之中”,“道通为一”即“莛与楹、厉与西施、恢恠憭怪”等在道境之中是“通而为一”的。无论采取“境域化”还是“视域化”的理解,“通”与“一”都是诠释“道”的关键词。而且,鉴于“道”之“通”是抵达“为一”的方式,或者说“一”必须通过“通”才能呈现,“通”才是庄子之“道”的本质规定,这样,我们就可以避开以“一”为“同一”的误解。那么,何谓“通”?

若谓“道通为一”意味着“莛与楹、厉与西施、恢恠憭怪”等在道境之中是“通而为一”的,“一”就是莛、楹、厉、西施等万物的本然存在状态,而非“道”的自身性状。而且,鉴于庄子勾画出的存在图景有“天钧”与“天倪”两个本然之维,由之也便都可通向“为一”之境:从“天钧”(自然之均平)来看,“为一”意指万物存在的“均一”;从“天倪”(自然之分际)来看,“为一”则指万物存在的“独一无二”。庄子之“一”并非整体性的“同一”,也不是个体化的“独一无二”,而是“均一”与“独一无二”的互通通达与辩证敞开。明乎此,便既可知“道通为一”之“一”并非“抽象的全”,而是“具体的无限”,也即均一性的“天钧”;亦可知“一”并非“无差别的同一”,而是“无限的个体”,也即独一性的“天倪”^[18]。也就是说,庄子之“道”并非抽象的“理一”或孤立的“独体”,而是在万物之“均一”与“独一无二”的互通状态中显现的本真存在图景。在此意义上,“道”就是“大通”:由“天钧”来看,万物的存在可能是无限的,万物的现实存在是无尽的,这种无限可能与无尽现实并不区分大小、评判美丑、论断是非,此即万物的“均一”状态;由“天倪”来看,莛、楹、厉、西施等物既成现实,就会呈现出具体而微的独特姿态,各各“不同”,并以自取、自适、自得为其价值依归,这种多元的无限差异与自在的无尽独体昭显着万物的“独一无二”形态。《齐物论》云:“休乎天钧。”又云:“和之以天倪。”“道通为一”之“通”,正可解为“休”之息止与“和”之安适,万物在道境之中息止并安适,这也就是“吹万不同,而使其自己也,咸其自取”的“天籁”之境。

在庄子那里,与“道通为一”相对或相反的存在图景是“分一成”式的“小成”:^{“其分也,成也;其成也,毁也。”}这里的“分”并非“天倪”那样的“自然之分”,而是“人为之分”,在“属于人”的人为世俗视域中,“莛与楹”有着清晰的小大之别,“厉与西施”有着明确的丑美之分,人们也总能通过《应帝王》所言“以己出经式仪度”的方式对“恢恠憭怪”之物进行分类与评判;这里的“成”也不是“天钧”那样的“自然均成”,而是以“人为之分”为标准而“裁成”万物,以符合属人之度、满足属人之用。《庚桑楚》云:

道通。其分也,其成也,毁也。所恶乎分者,其分也以备;所以恶乎备者,其有以备。

这句话与《齐物论》的表述极为类似,但更为明确地道出了“分一成”的根本缺陷在于“备”与“有以备”:所谓“备”,就是“全”或“同一”;所谓“有以备”,就是以“大全”或“同一”为人为之谋划与追求。面对“具体的无限”与“无限的个体”,人为之谋划与追求必然会采取“求备”的方式。问题在于,“求备”一方面会将“具体的无限”打造为某种“无差别的整体”,而在“无差别的整体”中,“无限的个体”也就沦落为“无个性的个体”了,这就是“其成也,毁也”,也即真正意义上的“求全之毁”。通过上文对慎到之学的论述可知,在其“道一法”之“无差别的整体”体系之中存在的万物,正是以“无个性的个体”样态呈现自身的,这就是所谓“死人之理”。可见,与慎到之“道”的整体性品格与普遍性追求不同,尽管庄子之“道”也体现着对“一”的关注,但这种“一”并非慎到追求的那种没有任何例外的完美的同一性、整体性秩序,而是以“通”为基调、以“均一”与“独一无二”为双向关注的和谐共在,这样,“彭蒙、田骈、慎到不知道”也便得到了解释。

三、从“去己”到“丧我”

在慎到之“道”的价值设定之下,个体存在只能放弃自己的智慧、主体而无条件地投入到其整体性之中,这就是所谓“弃知”与“去己”。“弃知”意味着对智慧的放弃,“去己”意味着对主体的泯除;经由智慧与主体的双重摒弃,人即可抛却自己的“人性”而完全等同于“物”。这样,由慎到之齐物而造就的人格形象,便是“无知之物”;慎到齐物的思想性格,便是“死人之理”。在“无知之物”与“死人”的世界之中,没有情感的发显,没有智慧的临照,没有灵性的闪耀,也就不会有什么分辨、是非、得失、毁

誉,一切都在“不得已”之“道”的裹挟之下冥然一体、混而为一,最终“同归于寂”了。由此,慎到描绘出了这样一幅理想的存在形态:“飘风之还,若羽之旋,若磨石之隧,全而无非,动静无过,未尝有罪。”人们应该像四处回旋的飘风、随风舞动的羽毛、均衡转动的石磨那样,永远因顺着外在的情势或形势而动,无知无识,无情无志,无名无实,这样就不会产生任何错误、过失与罪责——这就是与整体之“道”相谐的生命之“全”。显而易见,这是一种完全放弃自我而委身于外在之形势(“道”与“法”)的依归、委从式的生活方式,它与生命的自由、自主、自立、自适完全无关,其意不过在于保全肉体生命而免于祸患、劳苦或刑罚而已——“无建己之患,无用知之累”。在此意义上,慎到之学实际上是将生命流放到了物境之中,“把人性归于物性,以摒除精神境界为代价而追求与万物同一”^[19],无所谓精神追求与心灵价值,而这恰恰是庄子所珍视并不懈追求的东西。

庄子的一些主张与慎到在表面上的确有类似性,比如《逍遥游》所谓“至人无己,神人无功,圣人无名”就分别对应着慎到的“去己”“无过”“无誉”,《人间世》所谓“乘物以游心,托不得已以养中”对应着慎到的“与物宛转”“缘不得已”。问题在于,基于两者对“道”的认识的差异,这种表面的相似难掩两者之间的实质性差别,正如庄子的“吾丧我”之意并不在于否定自我的生命及其价值,而是要通过对“我”这一存在方式的自省与克服而抵达一种本真的生活方式,“无己—无功—无名”同样不是对“己—功—名”的一劳永逸的放弃,乃至将生命委弃在土块或飞羽之中。在庄子看来,“我”是人的现实性存在方式,这一现实性存在方式恒久地贯穿在生命活动的始终,故“丧我”也应该是一种无可间断的存在方式。换言之,庄子认为“我”的确需要不断“克服”,但不能被断然“否定”。通过“丧我”这种生命的自省式克服,理想的自我及存在形式就会不断显现,个体正是在这种自我克服与自我超越之中“独与天地精神往来”的,这才是人之为人、我之为我的高贵或独特之处^[20]。

举例言之,庄子在《逍遥游》中描绘的“海运则将徙于南冥”“去以六月息”的大鹏,在某种意义上也是慎到所谓“与物宛转”之物——大鹏必因乘六月之大风而飞向天池,然而,在大鹏那里,我们看到的是一种充沛的意志力和昂扬的生命精神,而不是一团随风飘荡的躯体或羽毛。同样,《齐物论》中南郭子綦的“形如槁木、心如死灰”,所抵达的也不是

一个“万籁俱寂”的槁木死灰世界,而是敞开了一个“咸其自取”、生机勃勃的“天籁”境界。

总之,与慎到“去己”的放弃自我不同,庄子通过“丧我”所欲建立的是一种充满了“生机”的自我。如果说慎到之“齐物”以“弃知—去己”为方法,以“无知之物—死人之理”为归,庄子之“齐物”就是以“丧我”为方法、以“逍遥之游”为归的。

结 语

慎到之以“道”齐物,强调的是“道”的普遍性、一体性与整体性,这种统一性、一元化的形上学反映在政治建构上,就是以“圣王”为中心而追求大一统的政治取向,故慎到致力于以客观而外在的“法”来充实或落实“道”的内涵。这种以“道”与“圣王之法”来笼括、覆载万物与百姓的方式,有着“自上而下”的“照临”特征^⑤,这种类型的“齐物”以横向的“量”的统一为归宿,我们可称之为“横摄之齐物”：“横”者,横向、广大之谓也;“摄”者,引持、摄归之谓也。这实际上是“先秦齐物思潮”的主流。与此“横摄之齐物”相比,庄子之“道”的要义不在“包万物”,而在“通万物”;所谓“无己—丧我”,不在泯灭主体之智慧与灵性,而在高扬“真宰”之卓犖、“适己”之逍遥;庄子之论“是非”,不在舍是与非,而在“不遣是非”;庄子之“乘物”,不在如无根之飞蓬般“与物宛转”“缘不得已”,而是“乘物以游心,托不得已以养中”。如果说慎到之“道”既构成了“齐”之基点,又意味着“齐”之归宿,那么在“道通为一”的思域之中,庄子所谓“齐”则以不齐之物的“独一性”为基点与归宿,也就是说,“‘齐’不是‘同样一致’,废除各自个体的独特性质,反而是描写诸多种物体,各有不同特色,互集成群”^[21]。在此意义上,庄子一定不会认可慎到的“横摄之齐物”,而有着明确的“纵贯”取向:“纵”者,《天下》所言“调适而上遂”之谓也;“贯”者,“道通为一”之谓也。因此,庄子更强调“独与天地精神往来”之“独与”与“个性”,以及“与物为春”的融贯与通达。这种“纵贯”型的“齐物”路向,正是庄子在“先秦齐物思潮”之中得以“独超诸子”的根由。简言之,慎到的“横摄之齐物”始于“以道为齐”而归于“齐‘物之不齐’”,“物之不齐”之差异、多元并不具有根本性的价值定位;庄子的“纵贯之齐物”则致力于在万物之“自然之分”的基础上“休乎天钧”,终而汇为“咸其自取—自适其适”的“天籁”之境,与“强不齐以为齐”者固大有径庭矣。

我们看到,战国末期之后政治与历史的现实走向,与慎到式的“横掇之齐物”若合符节,庄子的“纵贯之齐物”固然用心甚独、陈义甚高,终究是众所同去、空存其理乃至至今——《天下》所谓“万物毕罗,莫足以归”“芒乎昧乎,未之尽者”,岂斯之谓欤!

注释

①李凯认为,战国时期的思想界应该“兴起过一场不大不小的‘齐物’思潮”。李凯:《庄子齐物思想研究》,中国社会科学出版社2018年版,第53页。但与其说先秦时期的齐物思潮是“不大不小”的,毋宁说是汹涌澎湃的,是先秦思想家的共同关注以及先秦学术史的普遍话题。叶蓓卿曾对孟子、墨子、彭蒙、田骈、慎到以及惠施的“齐物论”思想进行过比较深入的论述。叶蓓卿:《先秦诸子“齐物论”思想比较》,《诸子学刊》(第十四辑),上海古籍出版社2017年版,第49—50页。曹峰认为:“《齐物论》是老子致力于实现万物自然之思想的必然延伸,是彭蒙、田骈、慎到、宋研、尹文、关尹、老聃等人‘齐万物以为首’‘接万物以别宥为始’‘宽容于物’之理论与行动的自然延续,是对惠施、公孙龙等人关于统一性与差异性关系思考的进一步升华。”曹峰:《思想史脉络下的〈齐物论〉——以统一性和差异性关系为重点》,《中国人民大学学报》2020年第6期。②容肇祖之语,见傅斯年《谁是〈齐物论〉之作者》“附记”部分。傅斯年:《谁是〈齐物论〉之作者》“附记”,《傅斯年全集》(三),湖南教育出版社2000年版,第274页。③丁耘说:“有以道齐物,方有以法齐民。其道与物无择,其治乃不尚贤。慎子有齐物之道,乃有齐民之法。”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年版,第169页。周丰堃也看到,“齐万物以为首”为“齐民而治”的政治模式提供了理论基础;并且,《天下》之记载多言“齐物之本”,《慎子》多言“齐物之用”,由之可完整建构出慎到的“体用秩序”。周丰堃:《慎到的“齐物论”》,《管子学刊》2021年第1期。④赵丽端:《在通与独之间——庄子哲学的阐明》,上海人民出版社2017年版,第27、29页。这同样也是杨国荣的主张:“‘齐物’或‘道通为一’在本体论上意味着超越分化及分裂的世界。”杨国荣:《庄子的思想世界》,北京大学出版社2004年版,第18页。⑤“照临”一词,取自《诗·小雅·小明》“明明上天,照临下土”,以及《尚书·泰誓下》“惟我文考若日月之照临,光于四方,显于西土”。

参考文献

- [1]王叔岷.先秦道家思想讲稿[M].北京:中华书局,2007:108.
- [2]傅斯年.谁是《齐物论》之作者[M]//傅斯年全集.三.长沙:湖南教育出版社,2000:267-270.
- [3]王先进.庄子考证[J].励学,1933(1):48-78.
- [4]罗根泽.弃知去己的慎到和庄周及其与《老子》书的比较[M]//古史辨:第4册.上海:上海书店,1933.
- [5]张岱年.中国哲学史史料学[M].上海:三联书店,1982:93.
- [6]朱谦之.庄子哲学[M]//朱谦之文集.第3册.福州:福建教育出版社,2002:259-264.
- [7]张松辉.庄子研究[M].北京:人民出版社,2009:57-58.
- [8]曹峰.思想史脉络下的“齐物论”:以统一性与差异性关系为重点[J].中国人民大学学报,2020(6).
- [9]陈丽桂.战国时期的黄老思想[M].台北:联经出版事业股份有限公司,1995.
- [10]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,2012:153.
- [11]丁耘.《庄子·天下》中的“齐物”问题[M]//思想与文化:第23辑.上海:华东师范大学出版社,2019.
- [12]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,2004:1086.
- [13]王先谦.荀子集释[M].北京:中华书局,1988:392.
- [14]纪昀.四库全书总目提要[M].石家庄:河北人民出版社,2000:3031.
- [15]王中江.早期道家“一”的思想展开及其形态[J].哲学研究,2017,(7).
- [16]商戈令.“道通为一”新解[J].哲学研究,2004(7):41-46.
- [17]陈鼓应.庄子今注今译[M].重排修订本.北京:中华书局,2009:74.
- [18]王玉彬.“天钧”与“天倪”:庄子天道观之二维及其辩证[J].哲学与文化,2021(10):109-121.
- [19]郑开.道家形而上学研究[M].增订版.北京:中国人民大学出版社,2018:121.
- [20]王玉彬.“吾丧我”:庄子的存在观念辨析[J].四川大学学报,2022(4):78-87.
- [21]吴光明.庄子[M].台北:东大图书股份有限公司,2015:181.

“Qiwu”: From Shen Dao to Zhuang Zi

Wang Yubin

Abstract: There were both formal similarities and fundamental ideological differences between the “giving primacy to equalizing all things” advocated by Shen Dao and Zhuang Zi’s *On the Equality of Things*. In Shen Dao’s view, the universal and holistic Dao is the root of the “unity of things”. In terms of political construction, Shen Dao used the objective “law” to define the connotation of the above-mentioned Dao. At the same time, Shen Dao also advocated achieving an ideal way of existence without morality and knowledge by “removing oneself”. Compared with Shen Dao’s “horizontal and controlled Qiwu”, *On the Equality of Things* takes “Dao is open to all things and makes them form a oneness” as the main point, which we can call “vertical and accessible Qiwu”. In Zhuang Zi’s view, Dao is not the identity essence or ontology of dissolving differences and unifying plurality like Shen Dao, but a “Datong” realm that allows all things of difference and plurality to coexist equally and achieve themselves. The so-called “I lose myself” does not mean destroying the wisdom and spirituality of the subject, but returning to the “suitable for oneself” through the experience of Dao.

Key words: Qiwu; Shen Dao; Zhuang Zi; *On the Equality of Things*

责任编辑:涵 舍