

《庄子》“卮言”辨析

刘 畅

摘要:对于“卮言”,《庄子》用墨要多于“寓言”和“重言”,后人诠释,亦莫衷一是。“卮言”是否等同于“天倪”?“和以天倪”还是“合于天倪”?“卮言”是否是合道之言?“卮言”与“化声”是什么关系?这些问题,魏晋以来,未得确解。“卮言”异于“天倪”,将二者视为同构关系,混为一谈,始于成玄英将“和以天倪”释为“合于天倪”,后人忽略,沿循至今。此外,“卮言”也不是可以量化坐实的语言层面上的“言”,而是一种整体的言说形式与思维方式,其意涵和特征有六个方面,其中“前后不一、矛盾悖论”和“当道不让、涉道必辩”这两个特征,更是把“卮言”坐实到与“化声”同一层面,即:从价值层次判断,卮言还处于庄子“天人之辩”及“道俗之辩”中“人”或“俗”的第二层面,而非“天倪”“天均”“齐物”“道枢”“两行”等道本位的第一层面。

关键词:“卮言”;和以天倪;化声;整体思维方式

一、材料梳理与文献综述

“卮言”的文本依据。对于“卮言”,庄子用墨多于“寓言”和“重言”,后人诠释也是众说纷纭,莫衷一是,可见其重要性及复杂性。语词意义上,《庄子》中直接提到“卮言”的有两处。其一,见于《寓言》篇:

寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。……卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年。不言则齐,齐与言不齐,言与齐不齐也,故曰言无言。言无言,终身言,未尝言;终身不言,未尝不言。有自也而可,有自也而不可;有自也而然,有自也而不然。……恶乎可?可于可;恶乎不可?不可于不可。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。非卮言日出,和以天倪,孰得其久!万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均。天均者天倪也。^①

其二,见于《天下》篇:

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。以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不儻,不以觭见之也。以天下为沈浊,不可与庄语,以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。独与天地精神往来而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处。其书

收稿日期:2016-04-18

基金项目:国家社会科学基金项目(12BZW14)

作者简介:刘畅,南开大学文学院(天津 300071)教授,主要从事中国古代政治思想史和文学思想史研究。

① 陈鼓应:《庄子今注今译》,北京:商务印书馆2007年版,第836页。

虽瑰玮而连犴无伤也,其辞虽参差而淑诡可观。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。其于本也,宏大而辟,深闳而肆;其于宗也,可谓稠适而上遂矣。虽然,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。^①

但由于“卮言”之出现往往与“天倪”相伴随,所谓“卮言日出,和以天倪”,而《庄子》又说“天均者,天倪也”,而“天均”“天倪”与“道枢”“两行”等概念范畴又有所关涉,因而就又扩大了如何理解、分析“何谓卮言”的材料范围——即对“天均”“天倪”“道枢”“两行”等词语的诠释及其思维意涵究竟何指,也纳入本文辨析“卮言”究竟何谓的范围。

“三言”之中,“卮言”之解歧义纷出,最为扑朔迷离。理解它有词语诠释和实际运用意涵两个层面,以下分别辨析、论述之。

(一)“卮言”的词语诠释层面

依据目前可见文献,在古代汉语中,《庄子》最早使用“卮言”一词,而郭象、成玄英等最早为其作注,对于“卮言日出,和以天倪”,郭象注:“夫卮,满则倾,空则仰,非持故也。况之于言,因物随变,唯彼之从,故曰日出。日出,谓日新也。日新则尽其自然之分,自然之分尽则和也。”成玄英疏:“卮,酒器也。日出,犹日新也。天倪,自然之分也。和,合也。夫卮满则倾,卮空则仰,空满任物,倾仰随人。无心之言,即卮言也,是以不言,言而无系倾仰,乃合于自然之分也。又解:卮,支也。支离其言,言无的当,故谓之卮言耳。”^②其后注庄者,受此影响较大,其中不乏全盘接受者。如曹础基《庄子浅注》:“卮言,司马彪注:‘谓支离无首尾言也。’支离的合音则为卮。日出,时常出现。和,合。天倪,自然。可见卮言是穿插在寓言与重言之中,随其自然,经常出现的一些零星之言。”^③陈鼓应《老庄新论》:“在庄子而言,寓言或重言都是无心之言,这就是《寓言》所说的‘卮言’。卮言是比喻思想言论无心而自然的流露,所以说‘卮言日出,和以天倪’。意谓卮言层出不穷,合于自然的分际。”^④由于《庄子》中“卮言”每与“天倪”相随,故欲得到“卮言”的确解,也必须理解何为“和以天倪”。据以上注解,和,即合;倪,边界、分际;和以天倪,即合于自然的分际。

据《汉语大词典》:“卮:古代盛酒器。《礼记·内则》:‘敦牟卮匭。’郑玄注:‘卮匭,酒浆器。’”并解“卮言”:“卮言:谓随和人意,无主见之言。清王韬《〈英语汇腋〉序》:‘近且卮言日出,人人自矜秘本。’亦用以谦称自己的著作。……又如《诸子卮言》,清孔广森《经学卮言》。”又解“卮辞”:“亦作‘卮词’。谓随和人意,无主见之辞。清戴世明《丁丑房书序》:‘无用之卮辞,不切之陈言,无所得入乎其间。’清梁章钜《北东园日记诗》:‘一纸卮言何足算,三年五度遣杨枝。’”^⑤颇有些“满纸荒唐言,一把辛酸泪”的意味;荒唐言,即卮言。案其他以“卮言”命名的书籍还有:王世贞《艺苑卮言》,姚灵犀《瓶外卮言》,徐书城《美学卮言》,张燕瑾《煮字斋卮言》,江琰《读子卮言》,詹东华《不惑卮言》,曾希圣《绘事卮言》,张柏然《译学卮言》等。据《辞源》:“卮:酒器,容量四升。《史记·项羽纪》:‘项伯即入见沛公,沛公奉卮酒为寿。’”并解“卮言”:“随人意而变,缺乏主见之言。一说为支离破碎之言。……后人用卮言,作为对自己著作的谦称。”又有《卮林》词条:“明周婴撰。十卷,又补遗一卷。此书广征博引,纠正群书及其注疏的讹误,共四十家。每条以两字标目,系以作书人的姓氏。如《格鲍》是纠正鲍彪的《国策注》,《驳鱼》是驳论鱼豢的《魏略》。书名《卮林》,取《庄子》‘卮言日

① 陈鼓应:《庄子今注今译》,第1016页。

② 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局2013年版,第831页。

③ 曹础基:《庄子浅注》,北京:中华书局1982年版,第421页。

④ 陈鼓应:《老庄新论》,北京:商务印书馆2014年版,第362页。

⑤ 罗竹风主编:《汉语大词典》,北京:汉语大词典出版社1990年版,第512页。

出’之意。”^①

(二)“卮言”在《庄子》的实际运用意涵层面

据张洪兴《〈庄子〉“三言”研究综述》^②,并结合其他材料,目前学界对于“卮言”约有如下诠释:

1. 因随变化、无心之言。卮言,郭象注:“夫卮,满则倾,空则仰,非持故也。况之于言,因物随变,唯彼之从,故曰日出。日出,谓日新也,日新则尽其自然之分,自然之分尽则和也。”成玄英疏:“卮,酒器也;日出,犹日新也。天倪,自然之分也。和,合也。夫卮满则倾,卮空则仰,空满任物,倾仰随人。无心之言,即卮言也,是以不言,言而无系倾仰,乃合于自然之分也。”^③

2. 支离破碎之言。《经典释文》引司马彪云:“谓支离无首尾言也。”成玄英说:“又解,卮,支也,支离其言,言无的当,故谓之卮言耳。”杨柳桥在《庄子译诂》序言中说:“卮言就是‘支言’,就是支离、诡诞、不顾真理、强违世俗、故耸听闻的语言。”钟泰等人也持此说。此种学说是音训的结果,与卮的形器不相关联。

3. 酒器,引申为宴饮之辞,或祝酒辞。罗勉道《南华真经循本》中说:“卮言,如卮酒相欢之言。”陆西星《读南华真经杂说》:“卮言者,旧说有味之言,可以饮人,看来只是卮酒间曼衍之说。”谭元春则说:“繁绪单辞,触情触物,谓之卮言。此则手口之间,无日不出,如人饮酒,日弄一卮,天倪融美,穷年不休,所谓闭门著书多岁月也……庄子非如是立言,连犴无极,决难持久。”王闿运《庄子内篇注》说:“卮,觥同字。觥言,饮燕礼成,举觥后可以语之时之言,多泛而不切,若后世清谈。”李炳海则进一步认为,卮言为“先秦祝酒辞”。

许慎《说文解字》:“卮,圜酒器也。一名觥。所以节饮食,象人。”段玉裁注:“《内则》注曰:‘卮,酒浆器。’”^④

4. 不一之言。王雱在《南华真经拾遗》中说:“卮言,不一之言也。言之不一,则动而愈出,故曰‘日出’。言不一而出之必有本,故曰‘和以天倪’。天倪,自然之妙本也。言有其本,则应变而无极,故曰‘因以曼衍’。言应变而无极,则古今之年有时而穷尽,而吾之所言无时而极也,故曰‘所以穷年’。此周之为言,虽放纵不一而未尝离于道本也。”

5. “漏斗式”之辞。张默生在《庄子新释》中说:“卮是漏斗,卮言就是漏斗式的话……漏斗之为物,是空而无底的,你若向里注水,它便立刻漏下,若连续注,便连续漏,就是江河之水,只要长注不息,它便常漏不息,汨汨涛涛,没有穷尽,几时不注了,它也几时不漏了,而且滴水不存。庄子卮言的取义,就是说,他说的话,都是无成见之言,正有似于漏斗。他是替大自然宣泄声音的,也可以说是大自然的一具传音机。”

6. 矛盾之言,悖论之言。孙以楷、甄长松《庄子通论》中说:“‘卮言’应释作矛盾之言——‘卮言’即‘是不是,然不然’之类超然于是非彼此的矛盾语式。”

7. 合道之言。此解主要源于“合乎自然的分际”的理解。边家珍说:“《庄子》中的‘卮言’,是合乎‘环中’‘道枢’之言,即合道之言。所谓‘寓言’‘重言’,均可统领于‘卮言’;‘寓言’‘重言’是为‘卮言’服务的。‘卮言’在语言形态上可以分为悟道之言、体道之言和‘言无言’三个层面,成为庄子及其学派的基本言说方式。‘卮言’是战国‘百家争鸣’的产物,它包含着对言、意、道关系的认识,又

① 辞源编写委员会:《辞源》,北京:商务印书馆1979年版,第435页。

② 张洪兴:《〈庄子〉“三言”研究综述》,《天中学刊》2007年3期,第51-54页,以下十一种解释凡未出注者均见此文。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局2013年版,第831页。

④ 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》,上海:上海古籍出版社1981年版,第430页。

与庄子的体道方式密不可分。”^①

8.“卮言”是一种直接的议论性文字。刘生良认为:“庄子把‘寓言’‘重言’之外自己的直接议论文字称为‘卮言’,是有意和此前诸子的自言、直言相区别的,说明自己的议论是有所依托附丽的自然流衍,是替大自然宣泄声音而不主成见,是在乎天人之际、‘和于天倪’而与物无伤的,不像其他诸子那样无所依托附丽,纯乎人为,全然成见,擅兴是非,使天下‘樊然淆乱’。至于‘卮言’在书中所占比重,庄子未曾提及,但以‘寓言十九’推之,‘卮言’盖为‘十一’,即约占全书的十分之一。据笔者粗略统计,在全书约七万字中,作者的议论文字约为六七千字,正好符合这个比例。庄子之所以运用‘卮言’,除能够‘和以天倪’外,主要是为了‘因以曼衍,所以穷年’,即将文章的意旨以及读者的思路引向‘道’的精神和境界,使人得以悟道而终其天年。”^②

9.“卮言”即“优语”,即俳优滑稽之言。过常宝等认为:“‘卮言’是《庄子》的一种写作方式。学者认为‘卮言’是对散漫无谓之言的比喻性说法,或是先秦饮酒礼中的祝酒辞。事实上,‘卮言’即‘扬解之语’,它的散漫嘲戏的特点,说明它是俳优在酒席上的语言表演,又称‘优语’。‘优语’的内容包括插科打诨、谜语、神怪故事和说唱等。‘优语’因其娱乐性质而享有豁免的权利,俳优可以利用这一职业特权进行劝谏,因此,‘优语’又是一种有所承担的话语形式。‘优语’因其似有似无的姿态和充满了隐喻性的表达方式,而得到道家的认同。《庄子》大量采用了‘优语’即卮言的形式,或模仿了它的表达方式。《庄子》自云‘卮言日出’,确非虚语。”^③

10.“卮言”是一种事实论证。曾昭式认为:“《庄子》的‘卮言’论式要求不带有价值偏好等个人成见,是一种事实陈述。在庄子看来,自然规律不需要言说;如果真要言说,也只能合于自然的规律,即这种言说只是描述自然规律。就其作用而言,即如《天下》篇所言‘以卮言为曼衍’。也就是‘以卮言为曼衍’,其依据正如上引文‘有自也而可……物固有所然,物固有所可,无物不然,无物不可’。值得注意的是,此段话与《庄子·齐物论》篇的叙述完全一致,它要强调的是‘事实胜于雄辩’的论证作用。”^④

11.“卮言”即“小说”。王光福等认为:“中国的小说,源于何时?无人知晓;来自何方?人亦语焉不详。就是‘小说’之名,亦最早见于庄子之口:‘饰小说以干县令,其于大达亦远矣。’庄子所说的‘小说’,与我们所要求的‘小说’,不是一个概念,这是所有研究者的共识。那么,在庄子的意识里,有没有与现代‘小说’相似的概念呢?有,那就是‘卮言’。……它无牵无碍,张口就来,来去自如,收放随意,这自然是‘自然随分’之言。它来无征兆,去无踪影,似真似幻,若有若无,这自然是‘支离破碎’之言。”^⑤

以上所列,仅为笔者目前所能搜集到的解释,即使这样,亦可见出“卮言”意涵的多义性、模糊性和复杂性。

(三)“天倪”“天均”等诠释

“卮言日出,和以天倪”,可见欲明“卮言”义,不可不明“和以”及“天倪”义。据笔者所见,从语词意义上,目前学界对“天倪”一词,主要有三种解释:

一释为“自然之分”,天,自然之意;倪,分界、分际之意。《大宗师》云:“假于异物,托于同体,忘

① 边家珍:《〈庄子〉“卮言”考论》,《文史哲》2002年第3期,第50页。

② 刘生良:《〈庄子〉“三言”新解说》,《中州学刊》2012年第1期,第159页。

③ 过常宝、侯文华:《论〈庄子〉“卮言”即“优语”》,《北京师范大学学报》2007年第4期,第28页。

④ 曾昭式:《庄子的“寓言”“重言”“卮言”论式研究》,《哲学动态》2015年第2期。

⑤ 王光福、姜维枫:《“小说”即“卮言”》,《山东省农业管理干部学院学报》2009年第1期,第148页。

其肝胆,遗其耳目,反复终始,不知端倪。”天倪,即天分、天边。此说已见于上文所引郭象注、成玄英疏,不赘。

一释为“天然之音”,天,天然之意;倪,通兒,小儿啼哭之声。提出此说的学者说:“《庄子》中‘天倪’一词通常解释为‘自然之分’。‘倪’被视为‘厓’的通假字,解释为‘边际、界限’,但是此种解释与《庄子》上下文意颇多扞格之处。我们通过考察‘兒’‘倪’‘妮’字形和词源,发现‘兒’字的字形当是描绘小儿啼哭状,其语源义也正是‘啼哭’,‘倪’与‘兒’在早期时同源通用。再结合历代文献的使用情况和对《庄子》文本具体语境的理解,我们认为‘天倪’意为‘天然之音’,或如刘文典所云:‘道家恒言。’而不应该理解为‘自然之分’。”^①

一释为“天然之和”,持此论的为涂光社先生,其云:“‘倪’在‘天倪’中义即为‘和’。‘天倪’与‘天均’也相通,经常互释、并用。……‘天倪’是自然的和谐,‘和之以天倪’中的‘和’字是动词,指以‘和’为宗旨的协调整合。”^②

《寓言》篇又说:“天均者,天倪也。”则“天均”也应纳入诠释“天倪”的视野。晃福林认为:“《庄子》书中钧、均两字混用无别,两字皆有平均、均齐之意。这两个字皆从匀,其造字本义,当出自陶均。制作陶器时,坯在陶轮上飞旋,手抚使平整均齐。《寓言》篇谓‘始卒若环,莫得其伦’,《盐铁论·遵道》篇谓‘辞若循环,转若陶钧’,正用其本义,皆由陶钧而取义。《释文》在解释此句时引崔氏说谓‘钧,陶钧也’,是很正确的。庄子所说的‘天钧’即自然均平的道理,一切是非都可以在它面前泯灭,故谓‘和之以是非而体乎天钧’。……‘体乎天钧’之后的结果就是‘两行’,各随其便。在这种状态下,外物和自我都各得其所,互不纠结干扰,达到绝对自然的境界,用庄子的话来说,这就是‘道通为一’了。总之,庄子在《齐物论》中提出‘天均’的概念是为了解决齐是非问题中的逻辑上不可避免的矛盾。”^③据此,则“天倪”亦含有“自然均平”“泯灭是非”的意涵。《庚桑楚》篇亦提及“天钧”:“学者,学其所不能学也;行者,行其所不能行也;辩者,辩其所不能辩也;知止乎所不能知,至矣,若有不即是者,天钧败之。”“天钧”,成玄英疏云:“自然之性。”即人的自然天性,在此指人日新进取的本性永不满足,在求知悟道的过程中不断接近自然本真。《徐无鬼》中亦提到:“知大均。……大均缘之。”郭象注:“因其本性,令各自得,则大均也。”所谓的“大均”,亦即“天均”;大均缘之,意即人应当遵循天然自得的道路。又《天地》篇:“天地虽大,其化均也。”于上可知,天均,即普遍而没有偏私。天均、天倪、天德、天和、天乐等均属于《庄子》一书“天”系列概念范畴,意蕴相通。

各家说法均有道理,在此,“天倪”一词,无论释为“自然之分”还是“天然之声”或是“天然之和”,均属于庄子阐释其自然之道的“天”范畴系列,与庄子心目中与“天”相关的道德至境息息相关,理解为自然之道即可。

二、“和以天倪”还是“合于天倪”?

“和以”,还是“合于”?虽只一字一词之差,但在决定“卮言”性质定义这个问题上,其所导致的理解方向却迥异,所谓“差之毫厘,失之千里”。

将“和以天倪”理解为“合于天倪”始于成玄英,其疏“卮言日出,和以天倪”云:“卮,酒器也。日出,犹日新也。天倪,自然之分也。和,合也。夫卮满则倾,卮空则仰,空满任物,倾仰随人。无心

① 胡海宝:《说“天倪”》,《宁夏大学学报》2013年第5期,第24页。

② 涂光社:《〈庄子〉心解》,北京:学苑出版社2013年版,第285-286页。

③ 晃福林:《读〈庄子·寓言〉篇札记》,《云南社会科学》2001年第5期,第84-85页。

之言,即卮言也,是以不言,言而无系倾仰,乃合于自然之分也。”^①这样,原本“和以天倪”就成为了“合于天倪”,而被一些学者接受并广泛传播。如曹础基注亦云:“日出,时常出现。和,合。天倪,自然。”^②陈鼓应注循此:“和以天倪:合于自然的分际。天倪,天道自然。”^③其“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年”译文云:“无心之言层出不穷,合于自然的分际,散漫流衍,悠游终生。”其“非卮言日出,和以天倪,孰得其久!”译文云:“要不是无心之言层出不穷,合于自然的分际,怎能维持长久!”^④在《老庄新论》中,陈鼓应又解释说:“卮言:在庄子而言,寓言或重言都是无心之言,这就是《寓言》所说的‘卮言’。卮言是比喻思想言论无心而自然的流露,所以说‘卮言日出,和以天倪’。意谓卮言层出不穷,合于自然的分际。”^⑤

按此处“和以天倪”中的“和”本义应为“调和”“调适”“中和”,而非“符合”。据《汉语大字典》:和,调和,调制,调适。《周礼·天官·食医》:“食医掌和王之六食、六饮、六膳、百羞、百医、八珍之奇。”郑玄注:“和,调也。”^⑥据《辞源》:和,调和。《国语·郑语》:“和六律以聪耳。”含有相反相成之意。《左传·昭公二十年》:“和如羹焉,水、火、醯、醢、盐、梅,以烹鱼肉。……君臣亦然。君所谓可,而有否焉,臣献其否以成其可;君所谓否,而有可焉,臣献其可以去其否。”此以水火相反而成和羹,比喻可否相反相成以为和。^⑦按此解最为接近“卮言日出,和以天倪”中之“和”之本义。所谓“和”,是指一种状态,其中不是没有矛盾、对立、相异的因素,而是以高度的智慧将其协调整合起来。如涂光社先生所总结的:“‘和’在华夏文化传统中是理想的境界:事物的构成和相互关系虽有多种相异乃至矛盾对立因素,由于互补互动、互相制约或者相反相成而形成的一种协调平衡状态。”^⑧《中庸》所谓:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”^⑨又:“万物并育而不相害,道并行而不相悖。”

而查“合”字,本义为闭合、合拢、聚集、符合。《孟子·尽心下》:“万子曰:‘一乡皆称原人焉,无所往而不为原人,孔子以为德之贼,何哉?’曰:‘非之无举也,刺之无刺也,同乎流俗,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁,众皆悦之,自以为是,而不可与人尧舜之道,故曰‘德之贼’也。’”此处的“合乎”,为符合、相配之义。《礼记·礼器》:“先王之立礼也,有本有文。忠信,礼之本也;义理,礼之文也。无本不立,无文不行。礼也者,合于天时,设于地财,顺于鬼神,合于人心,理万物者也。”此处的“合于”,为相符相合之义。《礼记·礼运》:“故治国不以礼,犹无耜而耕也;为礼不本于义,犹耕而弗种也;为义而不讲之以学,犹种而弗耨也;讲之以学而不合之以仁,犹耨而弗获也;合之以仁而不安之以乐,犹获而弗食也;安之以乐而不达于顺,犹食而弗肥也。”“合”之众义中,只有一义是“和同,融洽”之意,如《诗·小雅·常棣》:“妻子好合,如鼓琴瑟。”^⑩

在此,还应注意古汉语介词“以”和“于”的差别。以,用;“和以天倪”,用天倪去协调使之均衡

① 郭庆藩:《庄子集释》,第831页。

② 曹础基:《庄子浅注》,第421页。

③ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第837页。

④ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第840页。

⑤ 陈鼓应:《老庄新论》,第362页。

⑥ 罗竹风主编:《汉语大字典》,第602页。

⑦ 辞源编写委员会:《辞源》,第502页。

⑧ 涂光社:《〈庄子〉心解》,第278页。

⑨ 《十三经注疏》,上海:中华书局影印本1979年版,第1625页。

⑩ 辞源编写委员会:《辞源》,第478页。

无偏颇。于,及,到;“合于天倪”,与天倪相吻合,或合于自然的分际,即合于自然均衡无偏颇之道。要之,“和”还是“合”,“以”还是“于”,“和以天倪”,还是“合于天倪”?虽只一字一词之差,却关乎对于“卮言”文义的理解方向。如果是前者,那么“卮言”与“天倪”就具有相异、矛盾甚至对立的性质,因此才要用“天倪”去调和,最终使之与自然之道相均衡、协调;如果是后者,那么“卮言”与“天倪”就具有同一、同构、同等的性质,就可理解为“卮言”是符合“天倪”的,是与“天倪”为一的,“卮言”就是“天倪”的具体体现。理解方向的不同,决定了对“卮言”义涵界定的迥异。于是自然引出了第二个问题,“卮言”是否就等同于“天倪”?

三、“卮言”,是否等同于“天倪”或合道之言?

如上,如果把“和以天倪”(“用天倪去调和”)理解并诠释为“合于天倪”(“合于自然的分际”),那么,“卮言”就具有符合天倪、并与之一致的性质。如前所论,“天倪”属于庄学范畴丛的“天”系列概念,具有公允、协调、调和、均衡的性质,如果视“卮言”等同于“天倪”,那么,它也就具有了上述性质。自成玄英乃至当今学界,这样理解的不在少数。

郭嵩焘认为二者实为一物,据郭庆藩《庄子集释》:“家世父曰:‘不言则齐,谓与为卮言,曼衍以穷年,犹之不言也。卮言之言,随乎言而言之,随乎不言而言之;有言而固无言,无言而固非无言,是之谓天倪。’”^①按“不言则齐”“不言之言”云尔实为“天倪”而非“卮言”的特征。

涂光社先生也指出:“‘寓言’‘重言’在《庄子》中很容易看出来,那么具体的‘卮言’又是哪些呢?它们当间出于各种议论之中,然而就其学术精神而言,我以为《天下》篇算得是‘卮言’最集中处。公允‘自然’(客观)地认识和肯定诸子各自的成就,是对先秦学术的‘和以天倪’。‘独与天地精神往来’的庄子笑傲尘俗,冷嘲的是世人观念的悖谬、陈腐、僵化和政治的残暴、伪善及其对人的异化。其出世的倾向决定了他不会为邀宠人主而力排众议,其高于同时代人的理性精神使他选择了‘和以天倪’的学术态度。”^②在此,将“卮言”与“天倪”等同起来是很明显的。进而言之,“卮言”之所以与“天倪”等同,是因为:“‘卮言’则在日新月异的思想演变过程中承担着协调、整合的重任。它追求怎样的境界呢?《齐物论》已有‘化声之相待,若其不相待,因之以曼衍,所以穷年也’之论,且这样解释:‘何谓和之以天倪?曰:是不是,然不然。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。’其中‘曼衍’是不拘常规的演变和推而广之;‘天倪’是自然而然的平衡协调;‘无竟’是‘无穷’的至境,也即‘无待’之境或者‘逍遥游’所至的‘无何有之乡’。由此可知,《寓言》自谓‘卮言日出,和以天倪’,所致力有如自然天成的包容与和谐,既是一种‘无辩’的理论境界,也是论者‘所以穷年’‘忘年忘义’的人生境界,又是一种自然的‘和’美充盈的艺术境界。”^③又说:“阐释‘卮言’的时候重申肯定与否定、是与非的相对性,既是为不断完善、修正自己的学说提供依据,有兼取诸子所长的意义,也是对‘卮言’的一种描述。”^④

方勇先生在《庄子学史》中论“卮言”也说:“‘卮言’在《庄子》中游衍不定,庄子以‘卮言’命名,是想表明他自己所说的话便如酒器里的酒,‘卮满则倾,卮空则仰,空满任物,倾仰随人’,都是无心之言,所以称为‘卮言’。正因为是无心之言,时倾时仰,因此‘卮言’大多是些不着边际的议论,想

① 郭庆藩:《庄子集释》,第833页。

② 涂光社:《〈庄子〉心解》,第314页。

③ 涂光社:《〈庄子〉心解》,第316页。

④ 涂光社:《〈庄子〉心解》,第381页。

到哪便说到,在处于战国乱世之中的庄子看来,百家争鸣,各执一端,尤其儒、墨一家,他们妄分是非、善恶、贵贱、高下,完全是由于自私用智,为成见所固蔽,所以庄子想以‘卮言’的形式,跳出是非争辩的圈子,避开自我成见的干扰,期合于天然的端倪,顺应大道的运行,而代为立论。”^①在此值得注意的是,方勇先生已经将“卮言”视为顺应自然之道运行的“代为立论”,因为大“道”本身无言,也无须言,如若言之,也是出于不得已,所谓“强名之曰道”,此即“道言”;如果循照“合于自然的分际”,将“卮言”理解为“代道立论”,那么,“卮言”又与“道言”等同一致了。刘生良也是这样理解的,认为:“‘天倪’,一般多释为‘自然之分’,即自然的分际。最近有人考释其原型为‘磨盘’,与‘天钧’(轮子)同类,都环绕着‘道枢’(转轴)轮转无穷。因而所谓‘天倪’‘天钧’实即庄子所谓‘道’的境界。和者,合也。那么,‘卮言日出,和以天倪’,即如郭注、成疏所云:‘夫卮,满则倾,空则仰,非持故也,况之于言,因物随变,唯彼之从’,‘空满任物,倾仰随人’,其依附于负载之‘物’的空满不时流出(日出),不待人为,‘合于自然之分’,即“道”的境界。……由此可见‘卮言’正是作者因随寓言、重言自然流衍而出且合于‘道’的精神和境界的引申、阐发式的议论文字。”^②

仔细寻绎上述将“卮言”等同于“天倪(之言)”及“代道立论”的思维逻辑,有一点不能忽视,那就是从词语释义层面上因循成玄英以来将“和以天倪”(“用天倪来进行调和”)释为“合于天倪”(“合于自然的分际”)的说法,没有仔细辨别二者的异同。

如上,此一问题实际还是源于对“和以”还是“合于”的理解。如果是后者,那么,“和于天倪”就可理解为“合于自然的分际”,也就是合于自然之道,这样,卮言就是“道”言,就是“道”义的体现了。有些学者就是这样理解和诠释的。如王夫之《庄子解》:“凡‘寓言’‘重言’与九、七之外微言间出、辩言曲折,皆‘卮言’也。和以天倪者,言而未尝言,无所凝滞;无言而不妨于有言,无所隐藏,要以合于未始出之宗也。”^③如因循成玄英疏,将“和以”释为“合于”,那么,将“卮言”视为“道言”的理解就难以避免,如边家珍所说:“《庄子》中的‘卮言’,是合乎‘环中’‘道枢’之言,即合道之言。所谓‘寓言’‘重言’,均可统领于‘卮言’;‘寓言’‘重言’是为‘卮言’服务的。‘卮言’在语言形态上可以分为悟道之言、体道之言和‘言无言’三个层面,成为庄子及其学派的基本言说方式。‘卮言’是战国‘百家争鸣’的产物,它包含着对言、意、道关系的认识,又与庄子的体道方式密不可分。”^④刘士林认为“卮”是一种形而上的象征道体的中空之物,“进而言之,《寓言》篇里的‘卮言’是从这里直接起源的。它不过是老子十一章中‘器’的形象化而已。卮在这里绝不是一种形而下的‘圆酒器’,也不是‘支’(支离之言),而是象征着道本身,而卮言就是描述道的‘大言’‘大辩’和‘不辩之言’。也正因为此,它才能‘和以天倪’,才能‘不言则齐’‘得其久’,达到齐物的境界。”^⑤高树海也指出:“天钧即天轮之意。……‘天倪’即天磨、天轮,即道磨、道轮,也就是说大道象磨盘、轮子一样,循环运转,演化无穷。‘天倪’就是佛家所说的‘法轮’一样,一切事理都随之运转,循环不已、变化不尽,正所谓‘法轮常转’。‘卮’是一种酒器,《经典释文》引王云:‘卮器,满即倾,空则仰。随物而变,非执一守故者也。’器随物而变,或倾或仰,如大道之演化无尽,故‘卮言’实质上即‘道言’,也就是符合“道”的、与道体衍流相一致的言论。”^⑥

① 方勇:《庄子学史》导言,北京:人民出版社2008年版,第23页。
② 刘生良:《〈庄子〉“三言”新解说》,《中州学刊》2012年第1期,第159页。
③ 王夫之:《庄子解》,北京:中华书局2009年版,第117页。
④ 边家珍:《〈庄子〉“卮言”考论》,《文史哲》2002年第3期,第94页。
⑤ 刘士林:《庄子“卮言”探源》,《中州学刊》1990年第5期,第93页。
⑥ 高树海:《解庄的金钥匙》,《河北师范大学学报》1997年第1期,第88页。

还有些学者虽没有明言将“和以天倪”释为“合于天倪”的思维逻辑,而是从其他方面解释“卮言”,最终也将其视为与“道言”等同,如从酒器入手,其云:“从以上我们对‘酒卮’形体及工艺制作的分析来看,无论它的叫法如何不一,制作材料、方法如何不一,但其中有一样是相同的,那就是:形状一定是有底的空心圆柱体。如果用它的形状作比拟,那就是:中虚。‘卮言’就是‘中虚之言’‘心斋’之言,是指人在‘中虚’状态下的言语,‘无我’‘无己’的得‘道’之言,这个‘道’即是‘天倪’‘天均’,即自然造化之流行规律,没有丝毫人为之构想。达到了此种境界,那‘卮言’就能随意说而不违造化之规则,故能‘久’,故能‘注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来’,故能忘年、忘义,无待而‘物化’;故能两行而与万物为一。”^①又:“我以为,卮器,像‘道’之器,拟‘道’之器也,卮言,道言也。卮器,圆而中空,满则倾,空则仰,不偏于一端,盛酒以饮人。道言,无心之言,自然吐露之言,中正之言,日新之言,无可无不可的圆言也,曼衍无始终、支离无首尾之言也,耐人寻味之言也。”^②如从“酒言”入手,其云:“‘卮言’当为‘酒醉后的荒诞之言’。随天地而流转,故把‘卮言’理解为,犹如天地之言,不偏不倚,无任何成见,也无判断的言论,更为符合《庄子》语言的本质特征。……庄子的思想来源于天地精神,而天地精神就是无任何成见的,并对万事万物始终保持都不做任何评价的立场和态度。‘卮言’就是庄子沐浴天地精神之后对待万千事物的集中体现。”^③

综上,可见将“卮言”理解为“合道之言”或“道言”者,在目前学界不在少数,这是将“卮言”等同于“天倪”的直接结果;而将“卮言”视为与“天倪”等同,则来源于对“和以天倪”还是“合于天倪”的理解。本文认为,不能将“和以天倪”理解并诠释为“合于天倪”。

四、“卮言”:一种整体的言说形式与思维方式

笔者认为,“卮言”不同于“寓言”“重言”,之所以歧解纷出,莫衷一是,在于它不是一种具体的、可直接感知的“言”,而是一种整体的言说形式与思维方式。因而,不能像理解“寓言十九”“重言十七”那样去理解“卮言”,坐实并计算其所占全书的比例。

例如就有学者认为“卮言”在《庄子》中所占的比重应为十分之一^④。曹础基也认为重言应占十分之一:“重言,庄重之言,亦即庄语,是直接论述作者的基本观点的话。七,疑是‘弋’之坏字,十一与十九对合。九成是借他人之口说的,一成是作者直接论说的。《庄子》一书实际也基本如此。”^⑤其实,《寓言》篇已经明确说了“卮言”的特点是“日出”。郭象注:“日出,日新也,日新则尽其自然之分,自然之分尽则和也。”成玄英疏循其说:“日出,犹日新也。”陈鼓应亦循此注:“日出:谓日新(郭象《注》)。”唯有曹础基注:“日出,时常出现。”按曹解最为贴近原义,因为“日出”是说其出现的频率很快,每天都在出现,也就是时常出现。既然是“日出”,时常出现,其占比例也就不会是“十一”了。

又:此处之“出”并无“新”的义涵,郭注乃至成疏“日新”的涵义是从对于“日出日新”的理解上顺延而来的。所谓“卮言日出”,是说卮言时常出现,是形容其普遍性,在《庄子》一书中无处不在,曼衍渗透,弥漫全篇,所谓“因以曼衍,所以穷年”,所谓“以卮言为曼衍”是也。陈鼓应注“曼衍”

① 魏崇周:《对“卮”的歧解与对“卮言”的误读》,《河南社会科学》2008年第6期,第131页。

② 朱哲:《先秦道家哲学研究》,上海:上海人民出版社2000年版,第231页。

③ 赵德鸿:《〈庄子〉诗化语言“寓言、重言、卮言”辨析》,《北方论丛》2013年第2期,第25页。

④ 刘生良:《〈庄子〉“三言”新解说》,《中州学刊》2012年第1期,第158页。

⑤ 曹础基:《庄子浅注》,第421页。

为:“散漫流衍,不拘常规。”^①符合庄子文义。而这种“曼衍”显然不是具体的“言”的形态,而是一种整体上的言说方式和思维方式。具体落实到“卮言”而言,它具有:整体性、全局性、统摄性、渗透性和人间性,左右着全书的整体构思、布局与结构。在这种判断下,我们只能找到“卮言”的一些表现,而难以确定具体的坐实的“卮言”的比例。

行文至此,自然难以回避这样的问题:卮言的具体意涵及其表现究竟是什么?如上所论,“卮言”不同于“寓言”“重言”,它不是一种具体的、可以直接感知的“言”,而是一种更为抽象的整体的言说形式与思维方式。具体而言,“卮言”在《庄子》中有如下体现:

1. 散漫流衍,不拘常态。《寓言》云:“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年。”《天下》云:“以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。”据此,则“曼衍”实为“卮言”的本质特征之一。成玄英疏:“曼衍,无心也。随日新之变转,合天然之倪分,故能因循万有,接物无心;所以穷造化之天年,极生涯之遐寿也。”^②曹础基注:“曼衍,支蔓推衍,犹今说穿插、发挥。”^③陈鼓应注:“曼衍,散漫流衍,不拘常规。”^④《齐物论》云:“化声之相待,若其不相待。和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也。”成玄英疏:“曼衍,犹变化也。因,任也。穷,尽也。和以自然之分,所以无是无非;任其无极变化,故能不滞不著。既而处顺安时,尽天年之性命也。”^⑤曹础基注循之:“曼衍,变化。”^⑥陈鼓应注如前:“曼衍,散漫的流衍,不拘常规。”^⑦因《庄子》文本多次用“曼衍”来描述“卮言”的特征,则曼衍实为“卮言”的主要特征。曼衍者,变化多端,不拘常态,散漫流衍,不拘常规,随心所欲,不拘常形。此种描述已尽见于《天下篇》。清人吴世尚也说:“(《庄子》一书)有实写,有空写;有顺写,有反写;有淡写,有浓写;有远写,有近写;有半写,有全写;有加倍写,有分帮写等不同写法。言外立言,意中出意,层层相生,段段回顾,忽而羊肠鸟道,忽而叠嶂重峦。文法之变化,如行云流水,天马行空。”^⑧如《秋水》所载:

夔怜蚘,蚘怜蛇,蛇怜风,风怜目,目怜心。夔谓蚘曰:“吾以一足踰踔而行,予无如矣。今子之使万足,独奈何?”蚘曰:“不然。子不见夫唾者乎?喷则大者如珠,小者如雾,杂而下者不可胜数也。今予动吾天机,而不知其所以然。”蚘谓蛇曰:“吾以众足行,而不及子之无足,何也?”蛇曰:“夫天机之所动,何可易邪?吾安用足哉!”蛇谓风曰:“予动吾脊胁而行,则有似也。今子蓬蓬然起于北海,蓬蓬然入于南海,而似无有,何也?”风曰:“然,予蓬蓬然起于北海而入于南海也,然而指我则胜我,歛我亦胜我。虽然夫折大木,蜚大屋者,唯我能也。”故以众小不胜为大胜也。为大胜者,唯圣人能之。

此段文字出人意料,虚构了夔、蚘、蛇、风、目、心之间的对话,把这些世间本来毫不相干之物用“怜”(羡慕)字结合起来,随心所欲,不拘常规,要义归结说明“无”的妙处,主要在“风”上体现出来。

2. 荒唐谬悠,恣纵无端。有学者指出:“因为卮言充满悖论,无可无不可,层出不穷,支离无首尾,所以以物心观之,皆是荒唐谬悠之辞。肩吾闻之惊怖其言犹河汉而无极也,公孙龙闻之茫然异

① 陈鼓应:《庄子今注今译》,第838页。

② 郭庆藩:《庄子集释》,第833页。

③ 曹础基:《庄子浅注》,第422页。

④ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第838页。

⑤ 郭庆藩:《庄子集释》,第103页。

⑥ 曹础基:《庄子浅注》,第40页。

⑦ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第106页。

⑧ 王充闾:《逍遥游:庄子传》,北京:作家出版社2014年版,第291页。

之,东郭子闻之惑而不应,惠子以之为大而无用之言,孔子以之为孟浪之言,皆由是也。”^①整体上看,卮言是看似无心的随机机智之言,荒唐诡异,不择地而出,遍布于《庄子》文本之中,无处不在,有时,以凝练的格言方式出现,有时则以寓言的方式出现。在这种情况下,“卮言”与“寓言”就有重叠交叉之处。

例如,在《齐物论》中,有一段关于事物是非标准的较为抽象的论述——“物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢诡谲怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一”。这无疑是关于万物齐一、物无是非的抽象议论,但紧接着,庄子笔锋一转,以“劳神明为一,而不知其同也”为过渡句,将其“谓之朝三”。随后紧呈上句,解释“何谓朝三”,将一个小寓言穿插其中——“狙公赋芋,曰:‘朝三而暮四。’众狙皆怒。曰:‘朝四而暮三。’众狙皆悦”。这个寓言之短,只有24个字,它机智地穿插于庄子关于万物齐一、无拘泥于是非的议论之中,是为了说明“名实未亏而喜怒为用,亦因是也”的道理,进而引申出庄子心目中理想的处世立身之道——“是以圣人和之以是非,而休乎天钧。是之谓两行”。所以,这个小故事是寓言——一个生动的小故事,也是卮言——随机曼衍,变化无常,时露机锋。还有穿插于《知北游》中的这段“卮言”:“光曜问乎无有曰:‘夫子有乎?其无有乎?’无有弗应也。光曜不得问,而孰视其状貌,窅然空然。终日视之而不见,听之而不闻,搏之而不得也。光曜曰:‘至矣,其孰能至此乎!予能有无矣,而未能无无也。及为无有矣,何从至此哉!’”成玄英《庄子疏》曰:“‘光曜’者,是能视之智者。‘无有’者,所观之境也,智能照查,故假名光曜;境体空寂,故假名无有也。”^②在此,庄子借助“光曜”“无有”这两个虚构托名,来说明“无”是“道”的至高境界。在此,也是卮言、寓言并重。就前者而言,它体现出飘忽不定、随机曼衍的特征;就后者而论,它显然是一个假托虚拟的小故事,即寓言。

3. 支离散碎,自由穿插。这是从总体结构上对“卮言”的把握。成玄英疏:“卮,支也。支离其言,言无的当,故谓之卮言耳。”庄文整体,以意运之,行于所当行,止于不得止,因而在具体的结构安排上,《庄子》也不拘常态,时常以一些“思想片断”跳跃穿插其中,使整篇活泼灵动。

张涅先生就指出:“‘卮言’是《庄子》‘内篇’特有的语言表达形式和思想形式。它由片断组合而成,体现了一种旁逸跳跃、汪洋恣肆的语言风格,呈现了‘内篇’各篇的思想脉络,是其自我不断否定和超越的思想过程的记录。”究竟何为思想的“片断”,其云:“众所周知,《庄子》一书中有‘寓言’和‘重言’这些思想表达形式。这些‘寓言’‘重言’传统上称为章。笔者为了强调其意义的相对独立性,称之为片断。具体分析这些片断就能发现‘内篇’的一个特点,即‘内篇’每一篇的各片断有相同的思想范畴,没有统一的思想观点。用通俗的话说,论题相同,论点却不同。这些片断的组合,使思想呈现出流变的状态;片断思想处在时间之‘流’中。”^③而这种思想片断的穿插、流变,构成了“卮言”的主要特征:“‘内篇’的另外五篇,也都可以寻觅到思想的流变轨迹。这正是前人所谓的‘无心之言’‘不一之言’‘随日而出,不论是非’的表现。由此可知,把篇当作基本单位,采用题解或专论的形式去阐述核心观点,必然存在着以偏概全的问题。许多学人虽然在文本疏解时也分章进行,但是因为没有认识到‘内篇’的基本单位是片断不是篇,‘卮言’的基础由‘内篇’的片断思想的组合所构成,因此也就不能充分认识片断独立存在的思想意义,不能把‘卮言’的意义落实到文本

① 洪之渊:《卮言考释》,《温州师范学院学报》2005年第6期,第42页。

② 郭庆藩:《庄子集释》,第609页。

③ 张涅:《〈庄子〉“卮言”的意义所在》,《学术月刊》2005年第4期,第49页。

分析中,解释得具体明白。”^①他由此得出结论说:“《寓言》篇、《天下》篇阐述的‘卮言’,是针对‘内篇’由片断组合形成的、呈现思想流变性的表述特征而言。因此落实到《庄子》文本中,我们理解‘卮言’,就是对‘内篇’各篇思想脉络的把握。‘寓言’和‘重言’也是‘内篇’的基本表达形式,但是它们指片断表述特征,而且在‘外杂篇’和其他先秦诸子著作中也普遍运用,没有特殊性,唯‘卮言’为‘内篇’所特有。此也可以作为‘内篇’基本上为庄子自著的证据。”^②洪之渊也指出:“支离为离析、分散、历历然分布之义……卮言是对无穷无尽的殊相的言说,而层出不穷的殊相之间多无逻辑和时间上的承续关系,也无主次之分,形成了‘始卒若环,莫得其伦’的无首尾的圆形结构。……一方面,卮言与卮言之间往往相互独立,历历然分布,从整个篇章来看,形式上自然也就没有了严格的逻辑结构,离析分散。所以,阅读的时候从任何地方开始,似乎都无问题,‘始卒若环,莫得其伦’。但另一方面,《庄子》一书千说万说,总归不离一个‘道’字,万变不离其宗,在阅读的时候也同样要‘枢始得其环中,以应无穷’。”^③

试以《逍遥游》为例,此篇结构的每一段落,自成一个思想片断,在“至人逍遥”的思想统领下,组成一篇文章,而其结构带有极大的随意性,即:如何组合,全凭思想意识的统领。此篇分为八段,虽不能说其顺序可以任意颠倒,但其结论为“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!故曰:至人无己,神人无功,圣人无名”,出现在第四段,按行文常理,结论若放置末段最佳。而其末两段分别以“大瓠”和“大树”发端论述“无用之大用”之理,应视为“至人无己,神人无功,圣人无名”的论据,似乎应在第四段之前。又《齐物论》共17段,在抒发了一大段“辩无胜”的抽象道理后,笔锋突然一转,又以寓言式的两个思想片段结尾,16段:“罔两问景曰:‘曩子行,今子止,曩子坐,今子起。何其无特操与?’景曰:‘吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?吾待蛇虺蜩翼邪?恶识所以然?恶识所以不然?’”17段:“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志与,不知周也。俄然觉,则遽遽然周也。不知周之梦为蝴蝶与?蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶,则必有分矣。此之谓物化。”目前这种结构,全凭思想意识的流动,得道于心,纯以神行,而不拘泥于结构安排,看似支离破碎,实则自由穿插之中显示思维的灵动。

4. 幽默滑稽,戏谑诙谐。过常宝等认为卮言即“优语”,即俳优滑稽之言。^④而幽默滑稽、戏谑诙谐则是俳优之语的本质特征。据《大宗师》所载:

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,孰知生死亡亡之一体者,吾与之友矣。”四人相视而笑,莫逆于心,遂相与为友。俄而子舆有病,子祀往问之,曰:“伟哉夫造物者,将以予为此拘拘也。曲偻发背,上有五管,颐隐于脐,肩高于顶,句赘指天。”阴阳之气有沴,其心闲而无事,跂跂而鉴于井,曰:“嗟乎,夫造物者又将以予为此拘拘也。”子祀曰:“汝恶之乎?”曰:“亡,予何恶!浸假而化予之左臂以为鸡,予因以求时夜。浸假而化予之右臂以为弹,予因以求彘炙。浸假而化予之尻以为轮,以神为马,予因以乘之,岂更驾哉!且夫得者,时也;失者,顺也。安时而处顺,哀乐不能入也,此古之所谓悬解也。而不能自解者,物有结之。且夫物不胜天久矣,吾又何恶焉?”

此段文字在于申明道之无为、泯灭生死等庄学要旨,但其采取的方式却是怪诞诙谐,充满幽默意味,其论泯灭物我、生死等差别却说要把“无”当作头颅,把“生”视为脊梁,把“死”看作尻骨,以示

① 张涅:《〈庄子〉“卮言”的意义所在》,《学术月刊》2005年第4期,第49-51页。

② 张涅:《〈庄子〉“卮言”的意义所在》,《学术月刊》2005年第4期,第51页。

③ 洪之渊:《卮言考释》,《温州师范学院学报》2005年第6期,第42页。

④ 过常宝、侯文华:《论〈庄子〉“卮言”即“优语”》,《北京师范大学学报》2007年第4期,第28页。

生死有无为一体;子舆生病,腰弯背驼,五脏血管向上,面颊隐藏在肚脐之下,肩膀高过头顶,发髻在颈项后面,但他闲适自得,毫不嫌恶,更进一步说:如将我的左臂变成公鸡,就用它报晓;右臂变作弹弓,就用它弹射;尻骨变成车轮,就化神为马,乘其周游四方……如此等等,不仅与《德充符》中出现的那些外形残而内德充者如出一辙,更增添了怪诞诙谐、谐谑滑稽的成分。这也是“卮言”的特征之一。

5. 前后不一,矛盾悖论。除王雱《南华真经拾遗》将“卮言”诠释为“不一之言”即悖论矛盾之言外^①,江合友也指出:“‘卮言’即‘悖论之言’,它描述了‘道’与‘言’之间的悖论性关系,‘悖论之言’(本真、变化、无限)避免了‘独断论’(抽象、静止、有限)的谬误,因此‘卮言’给予读者理解的开放性,在悖论的张力结构中蕴含着无限生成的可能性。二言之间没有宗本与非宗本的关系,卮言、重言和寓言之间互相交融,共同为着体道的目的而言说,共同构成《庄子》语言的本真、变化、无限的基本特征。”^②洪之渊也认为:“历来对卮言的解释众说纷纭,原因在于尚未把握住卮言的本质。卮言就是德言,从本质上说是无心之言;为了体现这一本质,庄子采取了悖论之言的手段。悖论之言从内容上说是中正之言,是无可无不可的圆言;从形式上说是日新之言,从形式的结构上说是支离无首尾之言;从读者接受的角度上说,不善读者以之为荒唐谬悠之言,善读者以之为有味之言。《庄子》之所以把这种言说方式命名为卮言,是因为卮是圆而中空的酒器,这和悖论之言恰形成了隐喻关系。就悖论之言的本质而言,是无心,亦即虚(中空)。就悖论之言的内容而言,是中正、无可无不可的圆言;就悖论之言的形式而言,是日新、支离无首尾的圆言。”^③

在此,不妨将“悖论之言”视为“不一之言”的另一种表述。作为“卮言”特征的“不一之言”,也不是一种可以确指的具体言辞,而是一种“不一”即矛盾的思维方式,这种矛盾悖论贯穿于整部《庄子》中,这也是上述“散漫流衍、不拘常态”“支离散碎、自由穿插”“荒唐谬悠、恣纵无端”等特征另一种表现形态和必然结果。方勇先生在《庄子学史》中指出:“例如孔子在《庄子》一书中,就是个形象不定、人格不一的人物:有时被抬得高高在上,满口道家言论,俨然成了另一个庄子;有时又被还原本来面目,让他屡受老聃的教训;而有时又沦落到屡遭痛斥,被冷嘲热讽的地步。”^④他还指出,《庄子》中的孔子形象,至少也有三张面孔,一是以儒家面貌出现的孔子,二是由儒家向道家转化的孔子,三是纯以道家面貌出现的孔子。因而,对于《庄子》中的孔子形象,后世也就有司马迁之“诋孔说”,苏轼之“助孔说”,刘鸿典等人之“尊孔说”。^⑤各家之说均有依据,实源于《庄子》中孔子形象前后不一,因而才有相互矛盾龃龉的理解。

这种前后不一的矛盾悖论现象,弥漫于《庄子》全书,可以说,《庄子》是一个矛盾体,里面充满了悖论,有很多前后矛盾不一之处。笔者认为,之所以如此,是因为庄子之学以道为宗,以无为本,超越世俗社会的认识论和价值观,几乎向所有世俗之“物”提出了质疑和挑战,荀子所谓庄子“蔽于天而不知人”是也。世俗社会是以“有”为最基本常识的。而庄子标新立异,处处欲挑战世俗社会,否定世俗常识,因而必然形成各种矛盾。例如,“无知与有知”,从根本上,庄子是否定人的认识的,《养生主》云:“吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已!已而为知者,殆而已矣。”这种观念在《知北游》中表达得更为彻底与生动——

① 张洪兴:《〈庄子〉“三言”研究综述》,《天中学刊》2007年第3期,第51-54页。

② 江合友:《〈庄子〉“卮言”新释》,《船山学刊》2003年第4期,第121页。

③ 洪之渊:《卮言考释》,《温州师范学院学报》2005年第6期,第38页。

④ 方勇:《庄子学史》导言,第23页。

⑤ 方勇:《庄子学史》,第123-126页。

知北游于玄水之上,登隐弇之丘,而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰:“予欲有问乎若:何思何虑则知道?何处何服则安道?何从何道则得道?”三问而无为谓不答也。非不答,不知答也。知不得问,反于白水之南,登狐葵之上,而睹狂屈焉。知以之言也问乎狂屈。狂屈曰:“唉!予知之,将语若,中欲言而忘其所欲言。”知不得问,反于帝宫,见黄帝而问焉。黄帝曰:“无思无虑始知道,无处无服始安道,无从无道始得道。”

不仅不知何为“道”,怎样“知道”,就连“回答”这种行为也是“不知”,但《庚桑楚》篇中却提到:“学者,学其所不能学也;行者,行其所不能行也;辩者,辩其所不能辩也;知比乎所不能知,至矣,若有不即是者,天钧败之。”“天钧”,成玄英疏云:“自然之性。”即人的自然天性,在此指人日新进取的本性永不满足,在求知悟道的过程中不断接近自然本真。很明显,这里还是肯定学习、求知的价值所在。又《逍遥游》的“小大之辩”以相对论泯除大与小的界限,但在《徐无鬼》中却申明“尚大”之旨——“知大一,知大阴,知大目,知大均,知大方,知大信,知大定,至矣!大一通之,大阴解之,大目视之,大均缘之,大方体之,大信稽之,大定持之。”尽管这里的“大”是“以道观之”,而非“以俗观之”。再如无用与有用,庄子尚无用,但其落脚点确是“大用”,据《外物》:惠子谓庄子曰:“子言无用。”庄子曰:“知无用而始可与言用矣。天地非不广且大也,人之所用容足耳。然则厕足而垫之,致黄泉,人尚有用乎?”惠子曰:“无用。”庄子曰:“然则无用之为用也亦明矣。”此外,“无言与有言”,“无材与有材”等命题,也均有此类矛盾现象。可以说,在《庄子》中,有多少“无”,就有多少“有”,“有”与“无”,构成一组组类似“无言与有言”“无用有用”“无知与有知”的矛盾范畴。

6. 当道不让,涉道必辩。庄子讲齐物,崇尚不辩,因为没有客观的、统一的标准,所谓“辩不胜”。但另一方面,庄子善辩,也是事实。在此,“无辩”与“有辩”就又构成《庄子》中一组矛盾悖论。

庄子之倡“无辩”,出于道法自然、与道为一的宗旨;庄子善辩,亦是为了维护道本身的严肃性、唯一性。《庄子》中充满辩论锋芒,较为著名的有“小大之辩”“无用与有用之辩”“无材与有材之辩”“无情与有情之辩”“濠梁之辩”。使得崇尚“不辩”“无辩”的庄子不得不进行各种辩论的主要原因之一是天下沈浊,世道昏暗。“以天下为沈浊,不可与庄语”的另一层涵义是生逢乱世,世道昏暗,人心不古,生存艰难,难以用所谓“庄语”即常规、常态的语言来表达自己的思想,故不得不辩。刘向《战国策书录》:“仲尼既没之后,田氏取齐,六卿分晋,道德大废,上下失序。至秦孝公,捐礼让而贵战争,弃仁义而用诈谖,苟以取强而已矣。夫篡盗之人,列为侯王;诈谖之国,兴立为强。是以传相放效,后生师之,遂相吞灭,并大兼小,暴师经岁,流血满野;父子不相亲,兄弟不相亲,夫妇离散,莫保其命,潸然道德绝矣。晚世益甚,万乘之国七,千乘之国五,敌侔争权,盖为战国。贪饕无耻,竞进无厌;国异政教,各自制断;上无天子,下无方伯;力功争强,胜者为右;兵革不休,诈伪并起。当此之时,虽有道德,不得施谋;有设之强,负阻而恃固;连与交质,重约结誓,以守其国。故孟子、孙卿儒术之士,弃捐于世,而游说权谋之徒,见贵于俗。”^①

处此乱世,生存艰难,庄子也不例外。至于庄子的生活困境,《外物》中有其夫子自道:

庄周家贫,故往贷粟于监河侯。监河侯曰:“诺。我将得邑金,将贷子三百金,可乎?”庄周忿然作色曰:“周昨来,有中道而呼者,周顾视车辙中,有鲋鱼焉。周问之曰:‘鲋鱼来,子何为者耶?’对曰:‘我,东海之波臣也。君岂有斗升之水而活我哉?’周曰:‘诺,我且南游吴越之土,激西江之水而迎子,可乎?’鲋鱼忿然作色曰:‘吾失我常与,我无所处。吾得斗升之水然活耳,君乃言此,曾不如早索我于枯鱼之肆。’”

① 刘向:《战国策书录》,《战国策》,上海:上海古籍出版社2015年版。

庄子尚无、不仕、无累、不摧眉折腰事权贵的人生态度决定了其生活困苦是一种必然,有时甚至要去向权贵借粮接济为生,但遇到了像监河侯这样无心救助却以托词婉转拒绝的齷齪之辈,庄子的反击也是十分有力的,但其“忿然作色”不是直接的反击和讽刺,而是讲了一个寓言故事,救活鲋鱼只需少量的斗升之水即可,但救助者却说将来要引西江之水来就鲋鱼,而现在却无能为力,这实际上是将其置于死地,于是乃有鲋鱼的“忿然作色”,给监河侯以尖锐的讽刺,揭露了这类权贵者的丑恶嘴脸。《山木》另一段文字也是这种“不可与庄语”的寓言式表达:

庄子衣大布而补之,正縻系履而过魏王。魏王曰:“何先生之惫邪?”庄子曰:“贫也,非惫也。士有道德不能行,惫也;衣弊履穿,贫也,非惫也,此所谓非遭时也。王独不见夫腾猿乎?其得枿梓豫章也,揽蔓其枝而王长其间,虽羿、逢蒙不能睨睨也。及其得柘棘枳枸之间也,危行侧视,振动蹉慄,此筋骨非有加急而不柔也,处势不便,未足以逞其能也。今处昏上乱相之间,而欲无惫,奚可得邪?此比干之见剖心微也夫!”

庄子贫寒,衣衫近褴褛,以麻绳系鞋,来见魏王,魏王评之以“惫”,而庄子则辩之以“贫”,并仔细辨析了二者的区别:读书人有学问真知却不能施行于世,可以叫做“惫”,惫是内在的;但如果只是衣衫、鞋子破旧,显然是“贫”而不是“惫”了,贫是外在的。于是顺势讲了一个故事,说跳跃的猿猴充满活力,上下腾挪、在林木中腾跃,即使善射者也奈何它不得,而一旦落入荆棘丛中,就难以那样腾跃了,并非其本身无能,而是环境、世道发生了改变,使其不能尽展其才——现在我处于昏君庸相当道的乱世,若想不“惫”,又怎么可能呢?此段文字,显示庄子“好辩”的本色,魏王一个“惫”字评价不当,引发庄子对于天下沈浊、士无作为的感慨,字字击中要害。“贫”“惫”之辨,显露机锋,显示出庄子理性辨析的深度,但作者又不是以推理而是以故事形象来表达的,这两个故事,源自庄子的生活体验,显然比直接论述要有力量,讥讽之中,意味深长。还在《列御寇》中更为直接地把批判锋芒指向统治者:

人有见宋王者,锡车十乘。以其十乘骄稚庄子。庄子曰:“河上有家贫恃苇萧而食者,其子没于渊,得千金之珠。其父谓其子曰:‘取石来锻之!夫千金之珠,必在九重之渊而骊龙颌下,子能得珠者,必遭其睡也。使骊龙而寤,子尚奚微之有哉!’今宋国之深,非直九重之渊也;宋王之猛,非直骊龙也。子能得车者,必遭其睡也;使宋王而寤,子为齑粉矣。”

有人得宋王赐车十乘而夸耀于庄子之前,庄子没有直接驳斥其目光短浅,而是讲了一个贫子得骊龙千金之珠而遭其老父痛斥的故事,来比喻政治险恶、统治者贪婪凶恶,直指问题本质,痛快淋漓中又意味深长。至于“吮痂舐痔”或“舔痔结驷”的故事更是揭示了其时天下沈浊、世道昏暗的程度,表现出小人得势手段的卑劣和自己胸中的愤慨。

宋人有曹商者,为宋王使秦。其往也,得车数乘;王说之,益车百乘。反于宋,见庄子曰:“夫处穷阓阨巷,困窘织屦,槁项黄馘者,商之所短也;一悟万乘之主而从车百乘者,商之所长也。”庄子曰:“秦王有病召医,破痂溃座者得车一乘,舐痔者得车五乘,所治愈下,得车愈多。子岂治其痔邪,何得车之多也?子行矣!”

要之,庄子善辩,在此“无辩”与“有辩”之所以构成又一组矛盾悖论,是由于《庄子》中充满了矛盾悖论所决定的。庄子法天贵真,以道为根,必然要与当世的种种俗事、俗物、俗人发生矛盾,必然会产生价值观等方面的碰撞。儒家讲“当仁不让”,借用于庄子,则是“当道不让”,当道必辩,是庄子对于“辩”的基本态度,于是有了《庄子》中丰富多彩的论辩场景。

五、“卮言”异于“天倪”，它与“化声”处于同一层面

以上说明了“卮言”是一种整体言说形式与思维方式,对于理解“卮言”“天倪”“化声”三者的关系十分关键。因为“天倪”主张泯灭一切是非争辩,而如上所示,“当道不让,涉道必辩”则是“卮言”的一个特征,其争、其辩与“天倪”强调的“无物不然,无物不可”的不争、不辩的精神是相左的。

笔者认为,欲确切诠释《庄子》“卮言”本义,必须确切诠释“卮言日出,和以天倪”本义,《寓言》两次提及此句,可知其为理解问题之关键所在。笔者不同意将“和以天倪”诠释为“合于天倪”、从而将“卮言”视为与“天倪”“道言”等同的论断,而是认为“卮言”异于“天倪”,所以才要“和以天倪”而不是“合于天倪”。

如上所引,除《寓言》外,《齐物论》中也有类似“和以天倪”的文字:

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。则人固受其黷暗,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?化声之相待,若其不相待,和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也。“何谓和之以天倪?”曰:“是不是,然不然。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。”

化声,郭象注:“是非之辨为化声。”^①曹础基注:“这(指郭注)是颇得作者本意的。大道能产生一切,变化一切。它变成人的形体就叫成形,变成人的精神就叫成心,变成各种言论就叫化声,变成各种物象就叫物化。故此《大宗师》中称道为‘造化者’‘造物者’。万物虽是道变化出来的,但只是道的一点一滴的体现,故有彼此对立,互为是非,并由此产生物与物论的不齐。但这种对立,似乎并不是真的相对立,故下句说:‘若其不相待。’待,对立;相待,相对立。”^②陈鼓应采纳此说,其解“化声之相待”云:“是非之辨相互对立而成。”^③细玩《齐物论》文意,则“化声之相待”之前的那段文字,已很好地诠释了什么是“化声”及庄子对它的理解,以及为什么庄子反对“化声”:是非本无标准,争辩只是徒劳。

比较《齐物论》的这段文字(“化声之相待,若其不相待,和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年”)与《寓言》的这段文字(“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年”),无论句式、句法、意涵上都十分相似。且《齐物论》出自庄子手笔,千古无异议;而《寓言》篇则为庄子后学中翹楚者所为,这样就可以从《齐物论》中“和之以天倪”中便可见出“卮言”与“天倪”的关系。如果我们按照《齐物论》将《寓言》这段文字补齐,将会出现下面的句子:卮言(之)日出,(若超越卮言),和(之)以天倪,因(之)以曼衍,所以穷年。

显然,在《齐物论》中,“化声”与“天倪”是相互矛盾、不协调的,而要使之消除对立、达到协调,即“若其不相待”,就要通过“和之以天倪”这一环节,庄子生怕读者不清楚,还有以下解释文字,其云:“‘何谓和之以天倪?’曰:‘是不是,然不然。是若果是也,则是之异乎不是也亦无辩,然若果然

① 郭庆藩:《庄子集释》,第103页。

② 曹础基:《庄子浅注》,第40页。

③ 陈鼓应:《庄子今注今译》,第106页。

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。’”这里,对什么是“和以天倪”做了十分简明的解释——忘却、泯除一切俗世间的彼此、大小、是非、对立、矛盾,以臻于自然之境。同在《齐物论》中,还有一段更为细致的解释:

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。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。故曰:莫若以明。”

在此,又出现了诸多与“天倪”等同的概念,如“道枢”“环中”“以明”,但其本质都是要“齐物”,泯除差异,万物齐一,都是要解决“化声之相待”这一纠结、凝滞于俗世的是非争辩之声问题的。显然,在此我们不能说“化声”就是“天倪”,就体现了“天倪”的基本精神,这显然是和庄子本意相悖的。因为,简言之:在此,“化声”是否定性词语,是和“天倪”不协调的。

如前所引《寓言》篇文字,在给出“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年”的文字后,也有一段对于什么是“和以天倪”的解释。只不过,这里没有“何谓和之以天倪?”之问,但其句式、内涵、意旨是极其相似的。除《齐物论》和《寓言》外,这类倡导“齐物”、泯除物我之别、是非之争、大小之辩的议论还有如下,均有“齐物”之旨。如《秋水》:

北海若曰:“否,夫物,量无穷,时无止,分无常,终始无故。是故大知观于远近,故小而不寡,大而不多:知量无穷。证向今故,故遥而不闷,掇而不跂:知时无止。察乎盈虚,故得而不喜,失而不忧:知分之无常也。明乎坦途,故生而不悦,死而不祸:知终始之不可故也。计人之所知,不若其所不知;其生之时,不若未生之时;以其至小求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也。由此观之,又何以知毫末之足以定细之倪,又何以知天地之足以穷至大之域!”

又《秋水》:

河伯曰:“若物之外,若物之内,恶至而倪贵贱?恶至而倪小大?”北海若曰:“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱;以俗观之,贵贱不在己。以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。知天地之为稊米也,知毫末之为丘山也,则差数睹矣。以功观之,因其所有而有之,则万物莫不有;因其所无而无之,则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无,则功分定矣。以趣观之,因其所然而然之,则万物莫不然;因其所非而非之,则万物莫不非。知尧、桀之自然而相非,则趣操睹矣。”

要之,上述自《齐物论》《寓言》至于《秋水》关于“齐物”以泯除俗世是非争辩的议论都与如何理解“和以天倪”相关,有的直接点明,如“何为和之以天倪?”,有的虽未有“和以天倪”的字样,但其语义内涵则很接近,也可以理解为是对“天倪”或“和以天倪”的解释。

但这里需要注意的是,这些有关“齐物”的议论都是在解释“何谓和之以天倪”,而非在解释“何谓卮言”的;但由于《寓言》中两次出现了“卮言日出,和以天倪”,“卮言”与“天倪”的联系如此亲密,所以这些“齐物”的议论很容易被认为是在解释“卮言”,从而将“是不是”“然不然”“可不可”“言不言”这些本来是“天倪”的天然属性视为“卮言”的基本特征了。

涂光社先生在论述“天倪”即“天和”时曾说:“‘倪’在‘天倪’中义即为‘和’。‘天倪’与‘天均’也相通,经常互释、并用。……‘天倪’是自然的和谐,‘和之以天倪’中的‘和’字是动词,指以‘和’为宗旨的协调整合。‘和以天倪’之意即以‘天(自然)’之‘倪’为参照、为楷模、为法则不断地去整合、

去协调之。‘天倪’无须人为,为人们提供可以效法的参照。”^①涂先生认为:“欲解读‘和以天倪’,随后补充的那一段似乎无所谓是、非、然、可,不以言辩为然的议论不可忽略。《寓言》篇‘和以天倪’之后也有一并认同和兼取‘言’与‘不言’,‘可’与‘不可’,‘然’与‘不然’……的表述。”^②在此基础上,他进一步解释道:“‘和以天倪’的基本立场是认可各种事物现象的并存,各家学说以及相异的是非、然与不然、可与不可……的判断,也许都有能够成立的理由,都有其产生、存在和发展演化的可能性和合理性。……万物的杂然共存、相互矛盾、相互制约、互为补充而又具有总体上的和谐,庄子认为,处理形形色色的事物现象和学说上的分歧和论争应该以此为参照。”^③这样解释“天倪”,符合庄子原意,因为上引几段文字可以充分佐证。但由于文本中“天倪”与“卮言”如影随形,诠释“天倪”之语就很容易移换来诠释“卮言”。

如涂光社先生就指出:“‘卮言’则在日新月异的思想演变过程中承担着协调、整合的重任。它追求怎样的境界呢?《齐物论》已有‘化声之相待,若其不相待,因之以曼衍,所以穷年也’之论,且这样解释:‘何谓和之以天倪?曰:是不是,然不然。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。’其中‘曼衍’是不拘常规的演变和推而广之;‘天倪’是自然而然的平衡协调;‘无竟’是‘无穷’的至境,也即‘无待’之境或者‘逍遥游’所至的‘无何有之乡’。由此可知,《寓言》自谓‘卮言日出,和以天倪’,所致力有如自然天成的包容与和谐,既是一种‘无辩’的理论境界,也是论者‘所以穷年’‘忘年忘义’的人生境界,又是一种自然的‘和’美充盈的艺术境界。”^④这种解释很有启迪意义,令人获益匪浅,但觉得还有商榷余地的在于:“协调、整合”云云都是“天倪”的特征,而非“卮言”的功能,由于文本上“卮言”与“天倪”前后比邻,如影随形,所以很容易将二者混而为一,即将“天倪”的功能视为“卮言”的特性。又如其云:“反复强调‘以卮言为曼衍’‘和以天倪’,可见‘卮言’之重要。……‘日出’的不间断,表明了一个永不停步的渐进过程:是无可穷尽的‘道术’不断被体认,是理论的不断推衍、不断充实、丰富、修正和不断整合。……在阐释‘卮言’的时候重申肯定与否定、是与非的相对性,既是为不断完善、修正自己学说的提供依据,有兼取诸子所长的意义,也是对‘卮言’的一种描述。论者虽在拓展人们的思维空间,改造其思维方式,重新确立是非美丑的标准培养新的审美取向,却不拒斥其他各家的思想成果;而以一种开放和宽容的态度,辩证地吸纳之、整合之,力求达到新的理想的和谐——‘天倪’。”^⑤而这种对“天倪”的理解是很容易转移到如何定义“卮言”上的,如云:“‘寓言’‘重言’在《庄子》中很容易看出来,那么具体的‘卮言’又是哪些呢?它们当间出于各种议论之中,然而就其学术精神而言,我以为《天下》篇算的是‘卮言’最集中处。公允‘自然’(客观)地认识和肯定诸子各自的成就,是对先秦学术的‘和以天倪’。……其出世的倾向决定了他不会为邀宠人主势要而力排众议,其高于同时代人的理性精神使他选择了‘和以天倪’的学术态度。”^⑥那么,《天下》又是如何体现了“‘卮言’最集中处”的呢?或者如何体现出“和以天倪”的呢?涂先生继而指出:“《天下》篇被誉为中国第一部学术史,其中对先秦各家的学术思想作了比较公允的概述,评价了从儒学到墨翟、禽滑厘、宋钘、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、庄周、惠施、桓团、公孙龙等诸子的学说,肯定他们‘皆有

① 涂光社:《〈庄子〉心解》,第285-286页。

② 涂光社:《〈庄子〉心解》,第286页。

③ 涂光社:《〈庄子〉心解》,第286页。

④ 涂光社:《〈庄子〉心解》,第316页。

⑤ 涂光社:《〈庄子〉心解》,第313-314页。

⑥ 涂光社:《〈庄子〉心解》,第314页。

所明’‘皆有所长’,显示出兼容并包的大家气度。《天下》篇没有孟子、荀子、韩非等人著作中那种对其他学派的猛烈抨击。尤其难能可贵的是,它并未特别突出自己一派的观点和建树,从篇幅和介绍的方式上都把庄周作为诸子中平等的一员。”^①显然,在此,“天倪”的特征已成为“卮言”的特性,二者具有同一性和互换性。如其又云:“阐释‘卮言’的时候重申肯定与否定、是与非的相对性,既是为不断完善、修正自己的学说提供依据,有兼取诸子所长的意义,也是对‘卮言’的一种描述。”^②这里,完全将“天倪”的特性诠释为“卮言”的特性的趋向很明显,因为均衡、公允、兼取是“天倪”“天均”“天和”的特征,而非“卮言”的特征。如前文所引,方勇先生对“卮言”的看法也有这种现象,此不赘言。^③

要之,上述对何为“天倪”,何为“和以天倪”,《天下》篇如何体现“天倪”的解释都很透彻与全面,给人启迪多多。但问题在于,这样理解的对象如果是“天倪”“和以天倪”都很相符,但将其转而解释“卮言”则需商榷。笔者认为,“卮言”与“天倪”相异,不能用解释“天倪”的意涵移换而解释“卮言”。如前所论,《齐物论》中有一段与论“和以天倪”十分类似的文字,即“化声之相待,若其不相待,和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年”。由于其用语、句法、意涵都相似,因而,可以用其来理解“卮言”。笔者认为,“卮言”与“化声”处于同一层面上,都是要“和之以天倪”的对象,而非与“天倪”相符、吻合、等同(合于自然的分际)的事物。

如上所论,显然,在《齐物论》中,“化声”意为是非争辩之声,它与“天倪”是相互矛盾、不协调的,而要使之消除对立、达到协调,即“若其不相待”,才要“和之以天倪”。同理,“卮言”与“天倪”也不在一个层面上,它与天倪也有相异、不协调之处,所以才要“和以天倪”。至于“是不是”“然不然”“可不可”“言不言”等论述,不是论述“卮言”的,而是论述“天倪”“天均”“两行”“道枢”等道本特质的;即使其与“卮言”有涉,也是在用“天倪”“天钧”等对“卮言”进行协调、调和、均衡之后,不可理解为其就是“卮言”本身的特征。“天倪”所具备的,恰是“卮言”所缺乏的,其关系恰如“天倪”所具备的,恰是“化声”所缺乏的一样。从这种意义上,笔者认为,虽然不能直接将“卮言”理解为“化声”,但“卮言”中不无类似“化声”的成分(例如庄子好辩),至少它是与“化声”都处于需要用“天倪”来调和的同一层面上。

综上,“卮言”不同于“寓言”“重言”,之所以歧解纷出,莫衷一是,在于它不是一种具体的、可直接感知的“言”,而是一种整体的言说形式与思维方式。因而,不能像理解“寓言十九”“重言十七”那样坐实量化地去理解“卮言”。作为一种整体的言说形式与思维方式,“卮言”具有整体性、全局性、统摄性、渗透性和人间性,左右着全书的整体构思、布局与结构。具体而言,“卮言”在《庄子》中主要表现为:散漫流衍,不拘常态;荒唐谬悠,恣纵无端;支离散碎,自由穿插;幽默滑稽,戏谑诙谐;前后不一,矛盾悖论;当道不让,涉道必辩。这几方面的特点渗透、弥漫、贯穿于《庄子》各篇之中,形成一种整体的言说与思维方式,左右着全书的整体构思和风格气韵。

通过以上对“卮言”具体特征的梳理,可以看出“卮言”与“化声”有密切的联系,这是因为:

1. 二者在《庄子》中出现的行文、语境极其相似。试看,《寓言》云:“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年。”《齐物论》云:“化声之相待,若其不相待,和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也。”

2. 二者所论问题极其相似,都是在泯物我、是不是、然不然、可不可等“齐物”理论在语言、认知及思辨方面的落实。二者都强调“和以天倪”、不辩、息争的思想脉络如出一辙。

① 涂光社:《〈庄子〉心解》,第314页。

② 涂光社:《〈庄子〉心解》,第381页。

③ 方勇:《庄子学史》导言,第23页。

3. 显然,在《齐物论》中,“化声”(即是非争辩之声)与“天倪”是相异的,根据文义,正因为是非争辩之声不断(化声之相待),才需要用“天倪”来调和,以达到“不相待”(泯灭是非辩争,不辩息争)的境界。但细玩文意,“若其不相待”只是一种假设,一种应然状态,而非现实的状态,现实的状态是“化声之相待”,它是与《齐物论》中那段关于“既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也邪”的议论相异的。同理,《寓言》中所说“卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年”的“卮言”与“化声”所处的位置是一样的,而通过以上分析,卮言具有散漫流衍、荒唐谬悠、支离散碎、戏谑诙谐、矛盾悖论、涉道必辩等特征,而这些特征与“天倪”“天均”的境界是不同的,尤其是“卮言”之“当道不让,涉道必辩”的特性,明显就是一种“化声”,就是“化声之相待”。因而,可以说,“卮言”与“化声”处于同等地位,都是要“和以天倪”的对象。化声相待,需要和以天倪;卮言日出,需要和以天倪——其义一也。

要之,如上所论,如何定义“卮言”,如何理解“卮言日出,和以天倪”,实际牵涉很广,远超出对一字一词的理解。庄学渊深,卮言复杂,魏晋以降,未得确解。本文所论,亦不过是无限探索过程的一种接近的尝试而已。

A Study of *Chuang Tzu's* “Drunk Words”

Liu Chang

Abstract: People's understandings of why Chuang Tzu spent more ink on “Drunk Words” than on “Allegories” and “Quotes” vary significantly. Are “Drunk words” equivalent to “omens from heaven”? Are the “drunk words” related to the omens of heaven or are they embodiments of these omens? Are “drunk words” words that comply with *Dao*? What is the relationship between “drunk words” and “voice embodiment”? These questions have not been clearly answered since Wei and Jin Dynasties. “Drunk words” are different from “omens of heaven.” To connect the two and take the two as one thing was a practice that began with Cheng Xuanying's interpretation of drunk words' connection with the omens of heaven as the former's being an embodiment of the latter. This misinterpretation was not paid enough attention to and is still existent today. Besides, “drunk words” are indeed not specific words that can be quantified, but are forms of discourse and ways of thinking. Their contents and features can be divided into six categories, among which inconsistency and fallacy, and drunk words' insistency on defending *Dao* whenever it is challenged are two of the important features that posit “drunk words” on the same level with “voice embodiment.” When their values are taken into concern, “drunk words” are ranked among the secondary positions among dichotomies like “heaven versus human” and “*Dao* versus secular belief.” They do not belong to primary positions in the dichotomies, in contrast to things like “the omens of heaven,” “the evenness of heaven,” “the center of *Dao*,” and “parallelism.”

Key Words: “Drunk Words”; Connection with Omens of Heaven; Voice Embodiment; Holistic Way of Reasoning

【责任编辑:宁 泊】