

庄子哲学中的“遇”： 语文学、概念链与诗化文本的重审*

钟融冰

摘要:从比较语言学的角度可以观察到,动词“遇”在许多语言中并不支配直接宾语,其语文学的特质表现为兼具“无预设的偶然”与“内外相偶的相应”的双重语义,也因此蕴含着充分的文本运用和哲学阐释空间。分别考察作为语词和生成概念的“遇”在庄子哲学中的地位,可以此为抓手抉出《庄子》内篇文本串联游—时—命—德的概念链条。细读《庄子》多个寓言中精心设置的“无心相遇”场景,可进一步阐释“遇”与“游”的无待逍遥、与“时”“命”的合宜安顿、与“德”的虚心应道的紧密关联和完整的逻辑呈现路径,以此可更好理解庄子自由观、时命论与得道说的内在统一性。解剖核心语词的基础语义,结合文本展示其从语词到概念的演生逻辑,为重审以《庄子》为代表的诗化哲学文本思想提供了有效路径。

关键词:语文学;概念链;庄子;遇;游

DOI:10.11714/jysu.sse.202602015

庄子论自由,关节在“游”,这一点早为学者所察。《逍遥游》论宋荣子、列子或明内外之分,或御风而行,且于世事、于致富,“未数数然”,看似已达理想人格,但最终的评价也只是“犹有未树”“犹有所待”,非真逍遥者。只有无所待的至人、神人、圣人、真人^①,才能御六气之辨以游无穷。因此,论《庄》者常以“无待”作为“游”的哲学前提,却苦于庄子在《逍遥游》之外鲜有更多论述,致使此义不得透辟发挥。其实,《庄子》的多种寓言叙事都设定了一个和“游”呼应的基本哲学前提,那就是“遇”——两者共同构建了庄子哲学对目的论的消解。基于“无待逍遥”的立场,一条从“遇”出发,连结“游”“时”“命”“德”的概念链深藏于《庄子》的诗化文本中。将其抉出,便能清晰看到庄子哲学中“无待”的逍遥游和“不形”的德充符之间的逻辑连接,进而呈现《庄子》内篇文本更紧密的呼应关系。那么,作为语词的“遇”何以成为庄子哲学的重要概念?它又为何具有如此强大的哲学发生能力,吸附并统摄这样一条概念链?如果从语文学出发,从比较语言学和汉语训诂的视角重审语词“遇”的语义特质和文本效用,便能给我们提供一条崭新的阐释路径。

* 收稿日期:2025—09—18

基金项目:国家社会科学基金重大项目“传统训诂学与现代阐释学会通研究”(24&ZD231)

作者简介:钟融冰,重庆大学人文社会科学高等研究院中国语言文学系(重庆400044)。

① 《逍遥游》总纲在“至人无己,神人无功,圣人无名”一句,后又有长论描述“古之真人”(《大宗师》)。虽称号不同,但至圣一也,如钟泰所论:“圣人、神人、至人,虽有三名,至者圣之至,神者圣而不可知之称。其实皆圣人也。”(《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,2014年,第15页)

一、“遇”之为无待与偶合:语文学特质和内涵指涉

从语文学的角度观察,作为语词的“遇”有两个基本的语义特质:一为“偶然”,即无预设、不期待;二为“偶合”,即骈伴而生,内外呼应。这两个特质分别从比较语言学的语境语义和汉字同源训诂的层面决定了“遇”不仅仅是一个简单的语词,而且具有很强的概念生成潜力。

从比较语言学的角度观察,作为动词的“遇”并不需要实际的直接宾语,在很多时候它作为不及物动词出现。具体说来,在印欧语系和阿尔泰诸语的不少古典与现代语言中,表示“遭遇”含义的动词所支配的对象在语法格上不能以宾格(accusative),而只能以与格(dative)或工具格(instrumental)的形式出现^①。与格在语法上不充当动词的直接宾语,而是提示动作发生的时间、环境、目的等补充信息。这种语言现象背后的思维逻辑是,遭遇的对象只是“遇”这个动作发生的非必要补充。即便在没有语法格(case)概念的汉语语法中,动词“遇”在古往今来的实际语境中也有类似的指涉倾向:古人言士“不遇”,今人言“外遇”等,皆不需要“遇”的对象作为动词宾语出场。这说明在语词“遇”被使用时,“遇”的主语拥有极大的独立性:“遇”本身就是完整的动作,实质宾语并不是该动作的必需,这意味着所“遇”的对象并不被期待,若非要添加一个对象,那此对象只能作为“遇”的背景(dative)或方式(instrumental)看待。这也恰恰表明,“遇”这个动作或事件本身一经发生即已宣告完成,作为动词,它自身的“上演”要比“遇到”了何人、何事重要得多。从这个意义上说,“遇”瓦解了一个目的,却又实现了一个结果,这与康德《判断力批判》指出的审美活动的“无目的的合目的性”(Zweckmäßigkeit ohne Zweck)——审美活动与审美对象内容无关,只涉及对象的形式;审美对象虽无外在目的,却符合审美主体的认识目的——多有相合之妙。因此,相较于同义词“会”“见”“晤”等,“遇”天然包含着更多的文本运用选择和哲学阐释空间。

再从汉字训诂学的角度观察,“遇”与“偶”“耦”“遘”等字同源,共同指示了“遇”之为“骈合”的基本语义。但值得注意的是,这样的“骈合”并非主语与宾语的骈合,而是主语本身具有自发、相应的两方面,因此,当人言“相遇”的时候,实际是两个呼应的主体在无所期待的前提下完成的一个动作。也就是说,“相遇”的两人同为主语使得此一动作的发生没有设置“主—宾”的对立关系,这样骈偶的“双主语”形式,也暗含着消弭差异和去中心(decentering)的指涉,大大丰富了“遇”的哲学内涵。《穀梁传》言“不期而会曰遇”,《周礼·春官·大宗伯》“冬见曰遇”郑注云,“遇,偶也,欲其若不期而俱至”^②,一言“不期”,再言“俱至”,已将“遇”的这两层语义尽数揭示。郑玄注同时表明,“遇”的这两层内涵所带来的特殊功能早已为中国古代的知识阶层重视。在文本中使用“遇”或与其有同样概念义涵的其他语词(如“适逢”“遭”等),往往可能寄寓着作者某些隐而不欲发的写作意图。接下来,本文正是要通过文本分析,从《庄子》中作为语词和概念的“遇”的哲学内涵出发,揭示其与同类概念的外延交集,从而阐发庄子哲学关于个体生命得道方式的隐微书写。

^① 如德语动词 begegnen(vi. 遭遇),其后支配“遭遇”的对象却只能以与格而非宾格形式出现;俄语表示“遭遇”意义的动词“сталкиваться”需要支配工具格(instrument)亦非宾格。这种语言现象在阿尔泰诸语中也同样存在,如蒙古文中表示“遇见/遭逢”的动词“učira-”,其支配的对象常以与格形式出现(比如“ünegen-e učiraysan-dur”:当它见到一只狐狸,“狐狸”ünegen就是以与格形式出现);又如《蒙古秘史》泰亦·满昌恢复本第1卷第59节,述及成吉思汗降生时正好“遭逢”其父也速该将塔塔尔部的帖木真·兀格掳来,动词“tokiyaldu-”(遇到)的对象也是以与格形式出现:“Tatar-un Temüjin üge-yi bariju irekü-dü tokiyalduju...”蒙古文中的“与格”又叫“dative-locative”,实际是把遭遇的对象或事件视为动作“遇”的动词状语。此外,维吾尔语里含义为“相遇”的动词“تۇچماق”的句法“~に出会う”,各自语境中“遇”的对象都以与格形式出现。见 Sa-skya pañḍita, commentary to Subhāṣitaratnanidhi, 蒙古文标题为 *saitur nomlaysan erdeni-yin sang subašidi kemekü šastir 5*, fol. 5r. 泰亦·满昌:《新译注释〈蒙古秘史〉》,赤峰:内蒙古科学技术出版社,2018年,第19页。

^② 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第464页。

二、“遇”的发生场景与概念生成

如前所述,“遇”之为“偶然发生”“不期待”的语义十分清晰地指向“不依靠”,在庄子哲学中这正是“逍遥”的前提。与“期”必然导向“等待”与“限制”相反的是,“遇”恰恰指向心中无必意和向一切结果开放^①。重审《庄子》文本中使用语词“遇”的场景,可以窥见作者精心设置的哲学隐喻,而这正是作为古典诗化文本代表的《庄子》“卮言曼衍”的显著特色。在展开与得道之人的交谈时,《庄子》中主角的出场经常是无所期待的“遇”而不是计划之中的“会”“见”,这一点颇值得读者细玩,如:

儵与忽时相与遇于浑沌之地。(《应帝王》)

淳芒将东之大壑,适遇苑风于东海之滨。(《天地》)

至于襄城之野,七圣皆迷,无所问涂。适遇牧马童子。(《徐无鬼》)

列御寇之齐,中道而反,遇伯昏瞀人。(《列御寇》)

这类故事以“遇”开头,是故意向读者强调发生语境的偶然性,此后的对话常导向高深的悟道启发,表明真正的“道”绝不可通过“期必”“刻意”的寻觅而得,只能寄诸天时轮转与个体命运的偶合一刻。

我们对“遇”的文本考察从《渔父》开始。以世外高人姿态出场的渔父批判孔子“仁则仁矣”“其分于道也”,将“仁”从“道”中剥离,振聋发聩;后又解析了孔子困境的根源,及至备述“礼”与“真”之别,机锋已触及儒道交接的精微层面,非得道之人不得语此。面对这样的绝世高人,孔子自知这次耳提面命是绝不可求的天赐福分:

今者丘得遇也,若天幸然。^②

“天幸”揭示了“遇”的本质:不可期待,亦难复制。因此当孔子问渔父其舍所在,想今后继续向他请教时,渔父却“刺船而去,延缘苇间”,一去不返。因为今后刻意地求教问道,就不再是“遇”,而是有期待的“会”。道之天机已在此次相遇中尽述,不必更有所待。

为什么偶然的相遇发生的对话往往能触发“道”的天机呢?因为“遇”是不可期求的“天幸”,然则一旦天时至而相遇成,则内外呼应耦合——这正是“遇”在语文学上的第二层意义。所以渔父说:

同类相从,同声相应,固天之理也。

这是他愿意向孔子“释吾之所有,而经子之所以”的根基。如果不是偶然相遇,也不能耦合相应,自然也就无从论道。《齐物论》说人生梦觉难辨,亦难以言表,如果有幸“万世之后而一遇大圣,知其解者,是旦暮遇之也”^③。所“遇”的大圣,既是偶然的“天幸”,也是相合的应从,唯以“遇”而不以“求”,方能知梦之解。语词“遇”的这两层内涵在此亦昭示无遗。

这两种语义指向赋予“遇”以极强的概念生成能力。《庄子》作者在寓言创作和卮言漫谈中非常自觉地借助“遇”实现了哲学隐喻,并联动同类语词实现了概念飞跃。当作为哲学概念的“遇”生成时,我们必须把文本分析的视野扩大至那些具有同等概念内涵的语词,如“适逢”“适遭”之于“偶发”与“不期待”,

① “期”与“遇”相反,前者的含义正好是“等待”“依靠”和“限制”。《秋水》中河伯与北海若讨论小大之辨,北海若称“夫精粗者,期于有形者也”,又云“言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉”。成玄英疏:“夫言及精粗者,必期限于刑名之域,而未能超于言象之表也。”是以“期”“限”同义。钟泰亦持此看法,言“期”如“期必”之“期”,“精粗期于有形”者,谓必有形而后可言精粗也。Burton Watson (1925—2017)的《庄子》英译“Before we can speak of coarse or fine, however, there must be some form”,可见其理解的“期”有“待”而后动之义。今人言“不期而遇”,虽中此理,但实为累赘表达。因为“遇”固必不能“期”,“期”则本不能遇。参 Burton Watson tr., *The Complete Works of Zhuangzi*, New York: Columbia University Press, 2013, p. 244。

②③ 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,2012年,第1028,111页。

“应”“和”“合”“接”之于“偶合”“呼应”,它们作为语词“遇”的同、近义词,也应被视作相同概念“遇”的载体予以重视。在其中,与概念“遇”的外延连接最紧密的当属“游”。

三、“遇”的背景设定:“游”之为无假而流畅

《庄子》论自由,以“游”为主要方式。无论是巨物大鹏逍遥迁徙,列子凭虚御风,神人“游乎四海之外”(以上俱见《逍遥游》),还是得道之人以心灵遨游取代肢体的地理迁徙,如“游心于德之和”(《德充符》)、“游心于淡”(《应帝王》)、“游心于物之初”(《田子方》)、“游”或“浮游”(《山木》)都是庄子最青睐的用以描述个体生命自由无拘状态的关键词。钟泰点出“游”的精义在于“出入自在而无所沾滞”^①。就“游”的地点而论,或曰“德之和”,或曰“物之初”,实际都是超越于世务限制的无尽自由状态^②。古今治庄者早已注意到“无待”为真正实现逍遥游的前提,却大多忽略了对所谓“无待”——无所期待、无所等待或无所依恃——而言,《庄子》作者会倾向使用概念“遇”的同类语词来设定故事背景。《应帝王》开篇曰:

天根游于殷阳,至蓼水之上,适遭无名人而问焉,曰:“请问为天下。”无名人曰:“去,汝鄙人也,何问之不豫也!予方将与造物者为人,厌,则又乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡,以处圜墙之野。汝又何帛以治天下感予之心为?”又复问。无名人曰:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”^③

这是《庄子》内篇中少有的直接谈及“无为而治”的段落,因此常为人重视。然而我们关注的重点却是这段文本的安排——很显然天根与无名人的对话有着作者精心设计的背景,遗憾的是读者对此场景布置的关注常被无名人后续关于道家治理技术的精彩对答所淹没。无名人最初不满天根的问题,然而即便如此还是耐心予以解答。如果按照《庄子》对道行高低的一般设定,离“道”的本体越近的人离言语越远,那么无名人至少算不上“至人”^④。而天根“又复问”的态度表明,他绝不肯轻易放过这次向无名人请教的机会,似乎这场问答是前者计划内的。这样就很容易遗漏对话发生的关键信息——“适遭”。

“适遭”是“不期之会”,在这里就是作为概念的“遇”。在偶遇无名人之前,天根所行与无名人计划中的“游”乃形体之游;而无名人回应天根关于治理天下的问题,则是建议其于淡漠处作心灵之游,这两处“游”揭示的,自是前述从“游身”到“游心”的跨越,而“适遭”的情景设定分明是在“遇”和“游”之间建立强关联,意在以“遇”的无心遭逢来揭示“顺物自然”的政治艺术:唯有“不期而然”方能“无为而治”。因此,无名人之后的一切描述,包括与造物者为人、乘鸟游处乡野,都是对“适遭”(“遇”)所暗示的“无所期待”的呼应,这也正是游心于淡、顺物自然的大前提。在《庄子》文本序列中,“遇”是读者理解其自由哲学与瓦解主体中心主义的重要抓手。

《达生》记载了一位技艺高超的木匠梓庆,他的作品常常让人惊叹鬼斧神工。在自述其何以能如此时,他自称在上山找寻木头前要经过多日斋戒,逐渐忘记“庆赏爵禄”“非誉巧拙”以至“四肢形体”的心理境界。只有这时才能:

无公朝,其巧专而外骨消;然后入山林,观天性;形躯至矣,然后成见斲,然后加手焉;不然则已。

① 钟泰:《庄子发微》,第3页。

② 王先谦破题“逍遥游”曰:“言逍遥乎物外,任天而游无穷也。”(《庄子集解》,北京:中华书局,2008年,第1页)

③ 郭庆藩:《庄子集释》,第298—299页。

④ 张文江曾考察过许由、啮缺、王倪、被衣(蒲衣子)这组师生,比较四子在《庄子》全书中的出场次数及发言,指出道行越深之人,出场越少且言愈寡,师生论道,亦为物化,彼此俱无沾恋。参张文江:《“四子”的隐显和出处——论〈庄子〉中的一个师生组合》,《复旦政治哲学评论》2014年第5辑。

则以天合天,器之所以疑神者,其是与!^①

以斋戒之心“入”山林,“观”天性,自是寻木,但不刻意。得遇好木,似见成鏹;若不得遇,亦不沮丧——“不然则已”,潇洒松弛。“以天合天”的高妙,正在于斋戒后得道之心“应”于木之天性,无期必之苛求,唯偶遇之从容。在这则寓言中,作为语词的“遇”依然没有出现,但“相遇”的精神已在“不然则已”四字中道尽。

“游”的要义除了无拘束之外,还在无迟滞、不纠缠。善游者亦善于把握外物的随时变化,涤除心中成见,淡与物接,终与物化,此即庄子对“达”的定义。《齐物论》:“唯达者知通为一,为是不用而寄诸庸。”成玄英疏:“唯当达道之夫,凝神玄鉴,故能去彼二端,通而为一。”紧接而来下句的郭象注云:

夫达者无滞于一方,故忽然自忘,而寄当于自用。自用者,莫不条畅而自得也。^②

“无滞”和“条畅”都突出了“达”者的从容流畅,不自滞于物,不纠缠于细节,这是通达者得以自由游心的基本素养,也是庄子对另一核心概念“顺”的自诩。从“无滞于一方”到“忽然自忘”的行程,揭示了庄子哲学中以消解内心执念为“忽忘”“丧我”以至于“无己”的前提。事实上,“通达”在技艺层面的感官呈现也突出在这样的“顺滑”之上,这使得《养生主》中庖丁这句家喻户晓的自白值得再作一番细审:

臣之所好者道也,进乎技矣。始臣之解牛之时,所见无非牛者。三年之后,未尝见全牛也。方今之时,臣以神遇而不以目视,官知止而神欲行。^③

庖丁解牛是一场极富仪式感的演出,作为观众的文惠君所得必不止于养生之道。庖丁从感官(目视)到灵悟(神遇)的过程,就是技进于道的修炼。从“所见全牛”到“目无全牛”,逐渐疏离器官直至停止其功能,只剩神志与牛的形体交会。而交会的方式也不是如感官般去“寻找”“捕捉”,取而代之的仍是本文的核心概念——“遇”。这里承载概念“遇”的恰恰是语词“遇”。“以神遇”无疑是庖丁的技术进于道体的内功心法,唯“神遇”方能使解剖全过程流畅丝滑。正因为不依靠感官去确认骨头、关节和肌肉的缝隙,而全靠建立在经验基础上的神志去“遭遇”那早已和自己心意合一的牛体结构,才能使挥刀达到以无厚入有间、游刃乎有余地的境界。刃之所以能“游”,必须要忘记感官“寻觅”和“确认”的功能,以还原或澄清人心本身就全备的、依赖于神意的“不期”和“遭逢”,似委运于未知,实则众知皆备于己。同时,“神遇”还体现了“遇”的第二层内涵,即瓦解中心的“相合”——庖丁“神遇”没有宾语,“神遇”的对象,即牛体的骨骼筋络,同时也是这句叙事的主语,在这个意义上,牛体是与庖丁“相遇”了,而非“被解剖”了。庖丁不再是“解牛”这一演出的中心,他和牛的地位因此而平等,牛和自己的界限趋于消失,《庄子》中屡见的物我两忘、物化于我,在这里再一次上演。正是以这样“去中心”的“相遇”,才使得庖丁拥有技近于道的体验。这是一种与外物完全融合相接的极致和谐,不再谨小慎微地确认物我之别以自证“我之为我”的独立价值,而是能如藐姑射之山的神人般,“磅礴万物以为一”(《逍遥游》)。因此,应该打破“以神遇而不以目视”与下句“官知止而神欲行”的阅读次序:“目视”的生涩是“止”的原因,“神遇”的相逢则是“行”的保证,而“行”的流畅又确保打通了由技入道的“游”的基本路径,论证了个体生命求道的根本可能^④。

①②③ 郭庆藩:《庄子集释》,第657,78,125页。

④ 此处Burton Watson的英译极尽其妙:他将“以神遇”译为“go at it by sprite”,强调了“遇”和下文“行”的关联。同时,“go at”道出了“遇”的动作主体“不期待”动作对象的特质——平静与物接,相遇尽从容,分离不纠缠(*The Complete Works of Zhuangzi*, p. 76)。夏可君曾对“庖丁解牛”的文本进行了有趣的阐释,指出《养生主》庖丁在牛关节的空隙间游刃与《逍遥游》穿越于鲲鹏之间的风、《齐物论》地籁的孔窍、《人间世》心斋向鬼神来舍的跨越、《德充符》忘形之人的“以心而行”、《大宗师》由“坐忘”而同于大通、《应帝王》的混沌之喻,都是自空虚处“自由穿行”而“开窍”“得道”的不同暗示,以此加强了《庄子》内七篇的联系。参见夏可君:《庖丁解牛:庄子的无用解释学》,郑州:河南大学出版社,2015年,第74页。

四、“遇”的外向接引：“时”之合宜与“命”之安放

当“遇”的偶然、不期和物我骈相呼应的两层内涵体现在庄子哲学论述人心与世界的关系中,便连接了庄子哲学中“时”和“命”两个重要概念。当个体生命以“遇”的姿态遨游于万物之中,不预设任何结果时,就能在不可捉摸、不可预测的“时”中求得个体之安。《秋水》里,北海若对于帝王禅让的差别下了这样的结论:

帝王殊禅,三代殊继。**差其时**,逆其俗者,谓之篡夫;**当其时**,顺其俗者,谓之义之徒。^①

“篡夫”和“义之徒”的本质差别实际就在当不当“时”,能够准确判断时机的到来与否并顺势作出合宜的判断,是道家所期许的杰出政治家的重要素质。因此,“义徒”之“义”,不当简单理解为泛泛的正义,而应如《中庸》之训“义”为“宜”。义徒之宜,在于合时宜、合地宜、合人宜。时机的到来虽然只能“遇”而不可争取,但“义”(宜)之人不管时机是否来临,都能让自己的行动适合当下的客观环境,韩愈《原道》“行而宜之之谓义”的表述已将此义发挥得相当透辟。因为“遇”的偶然,所以“差其时”和“当其时”并非分辨篡夫与义徒的关键,后续的心态和行动与“时”能否配合才是。

《山木》借庄子本人之口言“乘道德而浮游”者能“与时俱化而无肯专为”,再次提醒读者注意“遇”——“游”——“时”的概念联动。若要真正自由遨游于天地万物之间,就不能像大鹏一样总是等到六月扶摇起再图南,而要随时势变化,作出合宜的抉择,不可固执专为。若“遇”则可乘势而动,“不遇”亦无妨根深宁极。“乘天地之正,御六气之辩”的真逍遥者,正是能在“遇”与“不遇”的外部变化中通达自如,动静之间,无不合化。《养生主》载秦失吊老聃之丧,三号而出,告诫其弟子不宜过度悲伤而自领“遁天之刑”:

适来,夫子时也;适去,夫子顺也。**安时而处顺**,哀乐不能入也,古者谓是帝之悬解。^②

类似的表达又见于《大宗师》,可见庄子对它的重视。“安时而处顺”显然是建立在“遇”的心态去“适来”“适去”。适逢生命至,则迎来应时煖然似春;无奈生命去,则送往随化凄然似秋。生命既是不期而至的短暂“相逢”,便不应恐惧顺应造化的“脱离”。如是,哀乐才不会激荡起内心无节制的情感,“内保而外不荡”的灵府才是“道”理想的容器。这一点在稍后论及“德”概念时会有更详细的阐述。

以“遇”为枢纽,庄子的生命哲学将“时”与“命”紧紧连接在一起。《秋水》中记载孔子被围于匡而弦歌不辍,他在对子路分享自己一生的悟道经验时说:

我讳穷久矣,而不免,**命也**;求通久矣,而不得,**时也**……**知穷之有命,知通之有时**,临大难而不惧者,圣人之勇也。由处矣,吾命有所制矣。^③

孔子遇围于匡有可信的历史背景,他在这里的形象也近于得道之圣人,因此大可将这里的发言视为庄子本人的思想。“命”和“时”是显而易见的互文,问题在于认清“命”和“时”所以能互文的关键,乃在于人生“不免”“不得”的困境;更进一步,如此困境的根源来自“讳”和“求”——“讳”是人为的规避,“求”是刻意的寻觅,二者都是违逆自然“相遇”而对外部条件有所期待的,所以常常让人无可奈何。

与此处颇能相互发明的另一段关于“命”与“时”的表述同样出自孔子之口^④。《德充符》中记载了他与鲁哀公的一番有趣对话。哀公很不解于相貌丑陋、不言无教但颇受众人欢迎的哀骀它魅力何在,孔子解释说,人生中的许多遭遇和变故,如死生、穷达、贫富、毁誉等,都属于不可把握的“事之变,命之行”,常人难免受困于彼,不得自由,而哀骀它却能让自己的行为时刻关照且顺应万物自然的变化,从来不试图阻

①②③ 郭庆藩:《庄子集释》,第578—579,133—134,595页。

④ 事实上,遇—游—时—命—德这条概念链的关键表述大多经由孔子之口阐发,此或是《庄子》书写者有意为之。

碍“命之行”,这样的人在内外偶合的层面有着如下特质:

与物为春,是接而生时于心者也。是之谓才全。^①

钟泰说:“天有四时,而惟春为发生,所谓生机也。”^②后文“生时于心”的“生机”,即“与物为春”的产物。如前所论,时与命虽寓于造化不可为个体生命所期求,但人心的奇特之处正在于它能够通过自身的训练使自己充满生机。在与物为春的温室中,连不可希求的“时”都可以在其中培育生长出来,哀骀它所散发的无穷人格魅力正源于生长于心的“时”。训练的要诀不在别处,正在一“接”字。所谓“接”,其实也是概念“遇”的迭变语词,是以无预设、不竞得的空虚之心去与万物的变化相“遭逢”,以去中心忘自我的平等之心去与万物的变化“相遇”。遇与不遇,对个体而言虽是偶然,但于“命之行”而言,却有其必然逻辑。郭象注此句云“不可逃也……故凡所不遇,弗能遇也,其所遇,弗能不遇也”^③,一语道破了“遇”与“命”的内在关系。对才全之人而言,“命之行”的结果和“生时于心”的技能无疑是以“遇”的心境为基础的。

《庄子》内篇中关于“命”和“时”的论述几乎都借孔子之口发出,这一安排似乎颇合于孟子对孔子“圣之时者也”的评价。《人间世》中孔子再次对“命”的概念内涵作了发挥:“命”不可解于心,事亲也好,事君也罢,至德之人能做到“不择地而安”“不择事而安”。关键词“不择”,即是“不期”;而“接”就是“遇”,是“自事其心”的淡漠,如是则能“知其不可奈何而安之若命”;而“安命”和前面所言的“安时”又可参伍以求。《人间世》之外,《德充符》篇也有“知其不可奈何而安之若命,惟有德者能之”的呼应,可见在“遇”的指引下,“时”与“命”的概念外延都最终指向“德”,追寻这条概念链,又可对庄子哲学中“德”的概念内涵进行另一角度的发挥。

五、“遇”的成和之修:以德应道与来舍虚心

在道家(包括原始道家和黄老道家)参与的战国中后期天人关系的新思想运动中,人心“得道”的训练尤其重要。这个被庄子称为“灵府”的容器可以吸引、接纳“道”的入驻,前提是它足够虚空、澄净,不被任何习故和成见预先占据。庄子一方面看重与万物俱化、消弭物我界限的灵魂训练,另一方面也强调人的心灵赋予人区别于万物的特殊性。庄子哲学中的“德”,其实就是人心对“道”的接纳和发现。前面已经提到,“才全”之人能遇接外物变化而“生时于心”,不使哀乐入于灵府。《知北游》说:“哀乐之来,吾不能御,其去弗能止。”以哀乐为代表的外物激荡的情绪变化来去无时,随时都有可能袭扰人内心的平静,但对于虚空的灵府而言,内在已无一物被外来随时的变化激荡,此时“德充”的心灵如:

平者,水停之盛也。其可以为法也,内保之而外不荡也。德者,成和之修也。^④

水停而平,其似鉴也,呼应了《应帝王》所谓“至人用心若镜”的描述。外在的“命之行”不能扰乱灵府的平静,“生时于心”,德充之“符”——成和自现,此时方可游心于彼^⑤。于是“游”与“德”之间也搭建起了直接联系,其纽带仍然在“接”,在“遇”。“德之和”的境界完全消解了“命之行”与“时不至”的外在冲击,使内心不荡,不为物伤。《知北游》再次借孔子之口说:

无有所将,无有所迎。^⑥

这真是以“相遇”的心态承接万物的最好注解!既然哀乐之来不能期,去弗能止,为何又要殚精竭虑地去思考和流连呢?不如以至德至虚之心关照万有,与物为春。《庄子》内篇两言“知其不可奈何而

①③④⑥ 郭庆藩:《庄子集释》,第218,218,220,760页。

② 钟泰:《庄子发微》,第122页。

⑤ 如孙明君所言,“德者,成和之修”与“游心于德之和”是修德的不同阶段,“成和之修”表明还在修行,尚未“德充”;“游心于德之和”表明内心修行的完成,已入“德充”之境。孙明君:《庄子德论新诠——以〈德充符〉为中心》,《清华大学学报》2020年第5期。

安之若命”,一在《人间世》,曰“德之至也”;一在《德充符》,曰“惟有德者能之”,可见庄子的精神修炼特别强调“德”与“命”的关联。刻意规避不可阻逆的“命之行”,而不知以“相遇”的虚心安顿生命,实在浅陋至极:

夫务免乎人之所不免者,岂不亦悲哉!^①

这是道家不能示以言辞的内功心法,只能描摹其状,不能以具体步骤导引,显然表明庄子笔下的孔子已领会到——尽管未必能够实践——为期待和习故填充的人心是不会被“道”喜欢的^②。但问题在于,这种抽象的形式描述并不能提供任何得道的细节,于是在颜回的追问下,孔子不得不对“虚”作进一步解释:

虚室生白,吉祥止止。夫且不止,是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍,而况人乎!^③

“虚室生白”“鬼神来舍”已经努力为“唯道集虚”提供了颇具画面感的叙述。在这里“道”就是住进斋戒之后的人心的“鬼神”。这样的措辞当然是巫文化痕迹的遗存,战国时期巫沟通天人的职责被人心取代,但前者的语言形式却被战国的思想家们继承下来,用以描摹那些难以言述的人心得道过程(如《管子·心术上》“虚其欲,神将入舍”“德者,道之舍”)。本文所申发的以“遇”为基础的概念链可以给这里的“虚”更落实的说明:一方面,就“遇”的偶然和无意而言,无习故、不期待,保持着“遭逢”的状态与物相接;另一方面,就“遇”的偶合、相应而言,人心本就预留了与“道”呼应的“德”,二者正是“相合”意义上的“遇”和“偶”。一旦回归到虚空的状态,人心就能成为大道寄寓的“精舍”,成为接物生时的“灵府”,于是“德”在这里就能被主体发现并扩充。

对于普通人而言,得道的途径不必也不能向外“追求”——受限于“时”与“命”,任何有意追求的方式皆不可得。“学道”“问道”“求道”的行为在庄子哲学里都属下乘,因为即便对“得道”而言,依赖主观的“寻求”都具有很强的目的性,而这恰是庄子要批判的。《大宗师》里,当南伯子葵问女偶“道可得学邪”时,得到了后者非常激烈的否定。但女偶自述自己“闻道”的内容和经历,却是庄子赞成的,即“道”不可以抱怀期待去“学”和“问”,只能以“遇”的无目的心态去“闻”。这也消解了《齐物论》中“圣人从事于务,不就利,不违害,不喜求,不缘道”一句的阐释困境:与“从事”“就”“违”“求”一样,“缘道”也是被庄子否定的设置了预先目的的行动。因此,唯一可靠的方式是向内做功,通过忘、丧、斋的工夫使心灵恢复到被知识教化和成心执念蒙蔽前的“用心若镜”状态。涤除玄览的修行既是照见道体的过程,也是人在时与命的“无可奈何”面前,依旧可以安顿和升华自身的终极确证。让灵府恢复“若镜”,其要诀全在“虚”,如《养生主》庖丁解牛之经验而言,“虚”也正是“游”的空间,因此使德复见于心的修炼,同时也是通向自由的过程。

结语:语文学阅读与哲学概念链的发掘

以上我们分别从作为语词和概念的“遇”出发,抉出庄子哲学中连接“游”—“时”—“命”而终于“德”的概念链条,阐发“遇”的两重内涵——“遭逢”的无目的心态与“骈偶”的内外呼应之于道家的自由修行和得道体验层面的重要意义。本文涉及的某些概念,如“游”“命”“德”等,过往研究已不乏单独论述,但学者鲜有将其置于概念链中作整体审视。而如本研究呈现的针对概念链的观察,揭示了相关概念难以察觉的外延联系,对把握以《庄子》为代表的先秦诗化哲学文本的内在统一性提供了有益的方法论启发。概念链条的发现需要一个统摄全链的基础概念作为“抓手”,它决定了整个链条的张弛程度,并赋予

①③ 郭庆藩:《庄子集释》,第761,155页。

② 孔子自认是“方内之士”,“天之戮民”(《大宗师》),也暗合叔山无趾对其所谓“天刑”之人的评价(《养生主》),在庄子眼中,他自有其坚持。

哲学阐释关节处的紧凑感。从语文学的角度,通过对基础概念语义内涵的解剖,展示其从语词到概念的演生逻辑,是语文学方法与哲学阐释学方法结合的重要路径。在《庄子》文本中,从普通语词到关键概念生成的“遇”就是本文抉出的概念链条的“抓手”,也是《庄子》内篇思想的重要连接点。孟琢在对《齐物论》“吾丧我”一词词源学的考证和训诂通义理的发挥中,指出“丧我”之后剩下的“吾”正是一种与万物均平而非倾斜的相遇状态,“当我们与世界自由相遇之时,亦可自由离场,‘物我相遇’恰意味着‘物我相忘’”^①。“遇”揭示了“忘”和“丧”的本质——如解牛的庖丁一般,忘掉自己的感官,只剩下神志与客体相遇,与物相接,又自然相忘:目无全牛,神无迟滞,流畅丝滑;如土委地,又无粘连,不加留恋。常人的得道训练也如解牛一般,忘掉固执的成知、丧去汲汲的刻意,只以虚空之心去“遭遇”时与命的降临,如此方能心若明镜,虚室生白,接待道的入驻,发现并扩充深藏于心的“德”。于是,以“遇”为连接,庄子哲学中的“减法”(忘、丧)与个体得道的“加法”(德)之间实现了可靠的转换逻辑,在这个过程中,个体生命也获得了“游”的自由和“达”的通畅。因此,以“遇”为基础的概念链始于“游”而终于“德”,是否能以“遇”的心态安时处顺,自乐于命,决定了人心能否以德和万物,也是区分得道之至人与求道之俗人的重要依据。惜乎世人多“知遇而不知所不遇”(《知北游》),汲汲刻意,怨时自伤,终未能及“无有所将,无有所迎”的境界,是不解“遇”之妙谛、亦无得庄学精华者也。

“Encounter” in Zhuangzi’s Philosophy: Philology, Conceptual Chain and Reexamination of Poetic Texts

Zhong Rongbing

Abstract: From a comparative linguistic perspective, the verb “encounter” does not govern a direct object in many languages. Its philological characteristics lie in the dual semantics of “accidentality without predetermination” and “parallel correspondence between internal and external realms”, thus embodying ample space for textual application and philosophical interpretation. Examining the status of “yù” 遇 as a word and a concept in Zhuangzi’s philosophy separately, we can take it as a key to extract the conceptual chain connecting “yóu” (wandering 游), “shí” (time 时), “mìng” (fate 命), and “dé” (virtue 德) in the inner chapters of *Zhuangzi*. A close reading of the elaborately constructed scenes of “unintentional encounter” in various fables of *Zhuangzi* further illustrates the close connections and complete logical presentation path between “yù” and “yóu” (wandering without dependence), its appropriate alignment with “shí” and “mìng”, and its receptive response to “dé” with an empty mind. This enables a better understanding of the inherent unity of Zhuangzi’s views on freedom, theory of time and fate, and doctrine of attaining Dao. Dissecting the basic semantics of core terms and demonstrating their evolutionary logic from words to concepts in combination with the text provides an effective approach for re-examining the ideas in poetic philosophical texts represented by *Zhuangzi*.

Keywords: philology; conceptual chain; Zhuangzi; encounter; wandering

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

① 孟琢:《〈庄子〉“吾丧我”思想新论——以汉语词源学为方法》,《中国哲学史》2020年第5期。