

《庄子·逍遥游》中的鲲鹏寓言^{*}

陈 贇

摘要: 鲲鹏寓言在《庄子·逍遥游》中以重言方式连续出现三次。作为一个完整的思想文本,《逍遥游》所思考的逍遥,不仅是个人一己的逍遥,而且包含万物一体视域中的具有政治—社会向度的逍遥。鲲鹏寓言的第一次出现带给《逍遥游》的,首先是审视人间世逍遥问题的浩瀚而变化的远景视界。第二次出现则表明有待与无待的辩证关联,无待只是有待状况下的,有待既是阻碍逍遥的障碍,但同时也是实现逍遥的条件,而问题的关键在于实现一种转化。第三次出现则引向小大之辨,一方面是发生在不同事物彼此之间的小大之辨,在这里,大知与大年之间具有某种对应关系;另一方面则是发生在事物内部的小大之辨,大知与大年不再有必然的对应关联,得其正性正命为大,为风(情势)所驱使,远性为小。通过鲲鹏与其他事物的比较,《逍遥游》已经将逍遥的问题带向了正性命的语境中。

关键词: 庄子; 逍遥游; 鲲鹏寓言; 重言

中图分类号: B223.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-9639(2009)01-0135-08

作为一个思想形态的开端,《庄子》第一篇《逍遥游》的思想深度与规模厚度体现了整个庄子思想的深度与厚度。但是,在《庄子》的解释史中,庄子逐渐变成了道家的庄子、神仙家的庄子,乃至禅宗的庄子^①,以至于与《庄子》的问题意识、思想方向格格不入。沉潜庄子数十年的钟泰先生深有感慨地说:“自司马迁作《史记》以庄子附《老子传》中,班固《汉书·艺文志》用刘歆《七略》入庄子于道家,逡世遂以老、庄并称,而庄子之学半晦;自方技之神仙家与诸子之道家混,隋、唐之际被《庄子》以《南华真经》之名,其后疏注《庄子》者如成玄英、褚伯秀之伦,多为黄冠羽士,视《庄子》为修真炼气之书,而庄子之学全晦。庄子之非神仙家,今之学者或能辨之;若其非道家而不同于老子,则能辨之者鲜矣。”^②钟泰先生所描述的庄子形象的演变也折射在《逍遥游》的诠释史中,在某种意义上,《逍遥游》的诠释史无疑正是整个《庄子》诠释史的一个缩影。本文不拟具体地描述《逍遥游》的诠释史,只是试图理解《逍遥游》的精神主旨,同时,我们将说明,为什么道家的庄子、神仙家的庄子乃至禅宗的庄子已经不是《庄子·逍遥游》这个本文所展示的庄子。当然,以上目标的实现,建立在文本分析的基础上。

^{*} 收稿日期: 2008-09-16

基金项目: 上海市重点学科建设项目(项目编号: B401); 国家社科基金项目(项目编号: 06CZX014)

作者简介: 陈贇(1973-)男,安徽怀远人,哲学博士,华东师范大学哲学系、中国现代思想文化研究所副教授(上海200241)。

① 叶国庆《庄子研究》“结论”篇云:庄子“养生解脱之旨,实为神仙家长生不老说之羽翼,开道教之端倪。清虚无为之论,乃佛教之先导,后世禅宗之设立,庄学与有关焉。至于委心任物之义,道体之发明,影响所及,儒家在经典上,遂拓出一新见地,且植宋儒理学之基。其在政教上,则产生汉初黄老之治……”见严灵峰编:《无求备斋庄子集成初编》第13册,台湾:艺文印书馆,1972年。

② 钟泰:《庄子发微序》,见其《庄子发微》上海:上海古籍出版社,2004年,第1页。

一、鲲鹏寓言与《逍遥游》的开端

《逍遥游》有个气势磅礴的开端,这就是鲲鹏的寓言,这个寓言出现了三次,是典型的重言写作方式^①。寓言与重言交织在一起,这是庄子特有的书写方式,这种书写方式使得意蕴的展示就像音乐作品那样,不断地在前一次意义完成的余音袅袅中重新开始^②。而且,重言的再次出现,随着本文内容的向前推进,其意义也就递增新的维度,需要重新理解。因而,在《庄子》某一段文本,其内涵与意义总是开放性的,在不断聚集而加著的,这就给庄子的理解带来了巨大的困难,任何一种对庄子尤其是对《逍遥游》的解释都是一种严肃庄重的思想挑战。

鲲鹏之喻的第一次出现:

北冥有鱼,其名为鲲。鲲之大,不知其几千里也。化而为鸟,其名为鹏。鹏之背,不知其几千里也,怒而飞,其翼若垂天之云。是鸟也,海运则将徙于南冥。南冥者,天池也。

北冥与南冥在《庄子》内篇中具有特定的涵义,对之的分析放在他处进行。这里要注意的鲲、鹏,它们是庄子精心选取的两个动物。鱼与鸟,对于人而言,具有特殊的象征意义。即便是在“天高任鸟飞,海阔凭鱼跃”这样的日用语言中,也可看到,鱼与鸟的存在,象征着自由的飞翔与遨游,这正是逍遥的象征。以鱼与鸟来开端,无疑贴近逍遥的意象。《逍遥游》的不同寻常之处还在于,作为逍遥象征的鸟是巨大的鹏,而鱼是巨大的鲲;“不知几千里”、“翼若垂天之云”的鲲鹏,活动在“溟海无风而洪波百丈”的巨海之内,鲲鹏的出场同时带出了“窅冥无极”的浩瀚境域。这就是《逍遥游》让人震撼的开端气势。就整篇《逍遥游》与整部《庄子》而论,这个开端是庄子提供的一个远景镜头,紧接着的是从鲲鹏到蜩与学鸠、斥鴳的镜头转换,在这个转换之后的另一个转换才是中心场景的推出,即从自然物(鲲鹏、蜩与学鸠、斥鴳等等)及其世界到人以及人文的世界(人间世)。随着《庄子》本文的继续展开,我们才能明白,成为庄子关注的核心的,当然不是苍天、冥海、自然之物的逍遥,而是人的逍遥,而人的逍遥是在特有限定场域中,也就是人的世界——人间世——中展开的。

“人间世”是一个“事若不成,则必有人道之患。事若成,则必有阴阳之患”(《庄子·人间世》)的两难世界,也正是在这个世界中,“逍遥”本身才成了问题;而且,人的逍遥(《人间世》的表述是:“乘物以游心,托不得已以养中”)不可能在人间世之外的场域中给出,而必须在这两难的人世间中去建立,这既是人的“义”,也是人的“命”。但这并不意味着人的视野就必定限制在人间世,人间世是自然的天道世界的一部分,自然世界又是浩瀚的宇宙时空境域的一部分。从个人到人间世再到自然生物世界再到宇宙时空,人的审视自身及人文世界的视域本身在扩大,在变化,而这种视域的扩大与变化恰恰是人这种存在者审视自己的特有方式。随着海拔高度的增加,人的视野在变大,心胸也随之放大。由此而导致的结果是,基于一种特定位置(如人间世)而形成的观看,如具体的趣味、是非、价值、善恶等等,就会发生转变,从而超越了那个既定的位置自身。举例来说,从家庭角度看个人,则个人为小;从社会角度看家庭,则家庭为小;从天下角度看社会,则社会为小;从宇宙角度看天下,则天下为小。地面上两三公里的距离对于一个步行者而言不可能忽略不计,但对一个坐在飞机上的人来说,则不过是小小的误差了。因而人间

① 尽管有人怀疑,鲲鹏的三次出现,可以理解为对逍遥游文本的集编的结果,意即不同版本的《逍遥游》集成为一个版本的产物,但这种怀疑,却没有充分的证据。就《逍遥游》的“效果历史”视域而言,与其将三次鲲鹏的叙述视为不同版本的集编,不如将其视为重言。就义理的内在展开方式而言,重言的理解更有意义。

② 这一点,大概是“中国笔法”的独有特色,在《周易》那里是始终如一终而复始的“大始”叙述方式,这一方式为周易的卦象体系(乾知“大始”,坤“作成”物,然一切“既济”之后都是“未济”)所要求。《论语》的《学而》一篇就始终一贯,“学而篇”与“为政篇”的自然过渡、与“尧曰”的呼应等等,都显示了这种叙述方式的特性。

世的问题,如果在一个扩大了视野中加以理解,发生的就不仅仅是观看方式同时也是观看结果的变化。变化的视角本身才是与自身时刻在变化着的世界相应的视域。

在本来的意义上,鲲是鱼卵,就鱼类而言,鱼卵本是至小之物,庄子却用之表述大鱼^①。这一用法本身就是一种对“小大之变”的强调,大与小本身是“无常”性的,其不断变化才是“常性”。在“小大之变”的宏大视野中审视对特定的存在者而言的“小大之辨”,将会扩展小大之辨的深度与内涵。鲲化为鹏的叙述本身已经给人一种非常奇异的感受,而至小之鱼籽变成至大之鱼,至大之鱼化为至大之鸟,则无疑会带来某种心灵与情感的震撼。不仅如此,庄子还将这种巨大的变化放置在沧海桑田般的海运变化中来描述,更显示了其所提供的境域的非常特征。可以说,无穷的变化与浩瀚的境域之结合,形成了一个浩瀚无涯而又时刻变化着的无穷境域,这才是进入“逍遥游”问题的恰当而又令人震撼的视域。

《逍遥游》的开端在海子诗歌《太阳 七部书》之《断头篇》(1986 5)中被引用:

序幕 天(北方南方的大地,天空和别的一些星体)

北冥有鱼,其名为鲲。鲲之大,不知其几千里也。化而为鸟,其名为鹏。鹏之背,不知其几千里也;怒而飞,其翼若垂天之云。

第一幕 地(天空和大地,叙述的地方靠近喜马拉雅)

(湿婆,毁灭之神、苦行之神、舞蹈之神,消瘦,面黑,青颈,额上有能喷出火的第三只眼,一副苦行者的打扮。演出时或脸上戴着画成火焰的红色粗糙面具,或打扮成无头刑天。必须说明,诗中的事迹大多属于诗人自己,而不是湿婆的。只是他毁灭的天性赐予诗人以灵感和激情。另外,有一本《世界海陆演化》的书是这样写道:“最后,印度板块同亚欧板块碰撞之后,印度板块的前缘便俯冲插入到亚洲板块之下:一方面使得青藏高原逐渐抬升,一方面就在缝合线附近形成了宏伟的喜马拉雅山脉……”而喜马拉雅正是湿婆修苦行的地方。这本书还说:“根据古地磁学的研究结果,印度板块至今仍以大于5厘米/年的速度向北移动,而喜马拉雅山脉仍然在不断上升中……”^②)

海子的引用,与地理描述相结合,同样达到了震撼人心的非同寻常的效果。沧海桑田、世事变幻的世界要求一种与之相应的“境域性的目光”,那是一种“登泰山而小天下”、“曾经沧海难为水,除却巫山不是云”的目光,这种目光同时也是一种胸襟,它与精神审视自身的深度与广度相应。这就是《逍遥游》的开端所带来的要求。

二、鲲鹏寓言的第二次重言

鲲鹏寓言在其第二次重言中带来了更深层的内涵,既是对浩瀚的无穷境域的深化,也是对人之生存世界内涵的扩展。

《齐谐》者,志怪者也。《谐》之言曰:“鹏之徙于南冥也,水击三千里,抟扶摇而上者九万里。去以六月息者也。”野马也,尘埃也,生物之以息相吹也。天之苍苍,其正色邪?其远而无所至极邪?其视下也亦若是则已矣。且夫水之积也不厚,则负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上,则芥为之舟;置杯焉则胶,水浅而舟大也。风之积也不厚,则其负大翼也无力。故九万里,则风斯在下矣,而后乃今培风,背负青天而莫之夭阏者,而后乃今将图南。蜩与学鸠笑之曰:“我决起而飞,抢榆枋,时则不至而控于地而已矣,奚以之九万里而南为?”适莽苍者,三飡而反,腹犹果然;适百里者,宿舂粮;适千里者,三月聚粮。之二虫又何知!

如果说,鲲鹏寓言的首次出现,意味着一个无穷境域,那么其第二次重言则意味着无待的逍遥发生

① 郭庆藩:《庄子集释》卷1上,北京:中华书局,2005年,上册第3页。

② 西川编:《海子诗全编》,上海:三联书店,1997年。

的真实境域的呈现,也就是“有待性”,这一有待性在鲲鹏那里是“有积”。鲲鹏之翱游于巨海苍天,并不是其意欲的表现,而是自然条件造成的结果。“风之积也不厚,则其负大翼也无力。故九万里,则风斯在下矣,而后乃今培风,背负青天而莫之夭阏者,而后乃今将图南。”如果不是凭借海运,鲲鹏无法迁徙于南冥;而“六月之息”^①、九万里云气扶托,更是大鹏得以翱翔于苍穹的条件。尽管风气之积是自然而然的,非大鹏所为,但毕竟没有自然之积,则大鹏无以高飞远举。一个“则”字、两个“而后乃今”,都表明了这一个“积”的重要性。“积”不仅表明了大鹏翱翔的有待,而且表明了逍遥得以可能的条件,逍遥不是现成的,而是积之而后得的结果,当然,就大鹏而言,“积”本身亦是自然而然的。

所积者何也?风也,气也。六月之息、野马、尘埃,都是流荡氤氲之气息,而此气即所谓天,即所谓地,所谓天地之间,不过是此一气之鼓荡氤氲而已。关于“六月之息”,郭庆藩指出:“家世父曰:去以六月息,犹言乘长风也,与下时则不至而控于地对文。”^②张默生更明确地指出:“息,气也,亦犹风也。六月息,即六月海动之说。此言大鹏之徙于南冥,则须乘六月之风也。”^③关于野马、尘埃,成玄英云:“《尔雅》云:邑外曰郊,郊外曰牧,牧外曰野。此言青春之时,阳气发动,遥望蕪泽之中,犹如奔马,故谓之野马也。扬土曰尘,尘之细者曰埃。天地之间,生物气息更相吹动以举于鹏者也。”“故鹏鼓垂天之翼,托风气以逍遥。”郭庆藩的理解是:“‘野马’,司马云:‘春月泽中游气也。’崔云:‘天地间气如野马驰也。’‘尘埃’,音哀。崔云:‘天地间气翳郁似尘埃扬也。’‘相吹’,如字。崔本作‘炊’。庆藩案:‘吹’、‘炊’二字古通用。《集韵》:‘炊,累动而升也。’《荀子·仲尼篇》‘可炊而境也’,本书《在宥篇》‘从容无为而万物炊累焉’,注并云:‘炊与吹同。’”^④天地在气之外,更无实体。

《逍遥游》进一步引导我们去注意,我们站在大地上看大鹏翱翔于其中的苍穹,其无所至极,但其实它不过是无边无涯的积气而已。在此积气之外,另觅实体,已非天之正色。正因如此,九万里之上的大鹏俯视我们置身其间的大地,则吾人之所谓大地,亦未尝不是积气的弥漫,吾人之大地,遂变成大鹏所见之天。设若站在其他星体上观看大地,则大地亦不过是苍苍之天,或者不过是星空中众多星体之一,而且这丝毫不会让人感到惊讶。所以,在九万里之上的大鹏视地为天,正如人之视大鹏所飞翔之域为天一样;当人把自己所居之地视为与天相对之实体,此已非天之正性正色。下文云:“言野马、尘埃、生息,在空中升降,故人见天之苍苍,下之视上,上之视下同;乃目所成之色,非天有形体也。”^⑤由此,大地与天空不过是同一积气之自我运转的不同显现。在《知北游》中,庄子有谓:“通下一气耳。”无穷弥漫、周流六虚、唯变所适的积气,就是天体(大地也可包含在广义的天体之中)的自身^⑥。《易》所谓“一阴一阳之谓(天)道”、“立天之道曰阴与阳”,除了阴阳之气的充满流行、氤氲摩荡之外,别无所谓天道。就气而言,除了运动、变化之外,也没有其他存在方式,《书》所谓降衷,《易》所谓氤氲,等等,都是一气以及由此气而导生的气势、气机、气韵、气运、习气(风俗)、风气、气化等气在其中运行着的境域。

此境域,为一气所贯,在自然界为阴阳大化之流行,在人间世为风气、习俗、时势,在个人则为习气、习惯、习性,等等。就个人而言,他具有自己的气质,此一气质通过某种气象表现出来,并沉淀为特定的习气。在脸上的气色,弥漫全身的是血气,他的手气不错,运气很好,精神风貌则是生气勃勃,脚上有时生脚气,他的口气很大,力气很小,死了就是断气,将死未死之人还有一口气,等等,这些表述显示了一个贯通生命全体的字眼,正是气的流动充满使得生命成为一个息息相关的整体。不仅如此,人间(人与人之间)也是气息贯通、彼此互动的,“人间世”正是人与人之间基于气息的连通指引而形成的生活境

① “去以六月息,犹言乘长风也。”郭庆藩:《庄子集释》上册,第6页。

②④ 郭庆藩:《庄子集释》卷1上,北京:中华书局,2005年,上册第6页。

③ 张默生:《庄子新释》,济南:齐鲁书社,1996年,第71页。

⑤ 王夫之:《庄子解》卷1内篇《逍遥游》《船山全书》第13册,长沙:岳麓书社,1996年,第82页。

⑥ 张默生有谓:“(庄子)的意思已暗示所谓天者,实是一无穷的太空,弥漫的积气而已。”张默生:《庄子新释》,济南:齐鲁书社,1996年,第73页。

域,“世间惟风力所转,而风斯在下”^①。个人与社会、宇宙的关联,也是通过气来实现的。社会的风气可以进入个人那里,成为他的习气,而他的习气也可以成为影响社会的一种力量。简言之,个人、社会与宇宙之气相通相感,相造相化,从而构成了万有存在的总体性境域。故而,方以智《药地炮庄》卷1《逍遥游》云:“以海运则见其鲲化,以马埃乃指其鹏飞,扶摇天风,即大块噫气也。两间惟是风力所转,气化所移,远通近取,谁能若是?”^②这里所谓的两间正是指天地之间,也就是整个的天下,都为气所流转,因而,逍遥之游,必然要驾驭气之变化,故而《逍遥游》后文言“御六气之辩(变)”。

万物生活在天下,不过是生活在气的境域中,然则何以有此气?此气是万物之命?有真宰主之者也?抑或莫之为而为之,此即天地之自然?庄子将此气(野马、尘埃)理解为“生物之以息相吹”的结果。“生物,即自然间生生不息之物类。在庄子意中,野马尘埃,亦当视为生物。息,气息也,犹上文息字。吹,吹动也。此言野马之游行,尘埃之扬起,皆生物之以气息相吹动也。”^③此气即是自然,自然者,非现成、先在、有意为之之谓,而是自然而然地发生、出现的。自然亦非自己为之而使然,对于自己之作为,自然表现为天然。如此说来,在万物之外,便无所谓天;同样,也别无所谓地。故而,郭象在解释《逍遥游》的“天地之正”时,这样说:“天地者,万物之总名也。天地以万物为体,而万物必以自然为正。”^④

然就在人间世生存之特定存在者而言,其天然能力便是能突破此自然,从而改变天地自然之气,其习惯、习性、风俗、文化形式等等积久积重即为“自然之势”,通常所说的“世风”、“风尚”、“(社会)风气”等等,就是此势。此势有两种可能性:良善的风气助成人的天真、性情的自由展现,助成真正的逍遥;败坏的风气阻碍、压抑人的性命各归其正所,使得逍遥不再可能。逍遥游,其实应该是在“消摇”基础上的“游”,也就是由消其习气,动其真(气)机^⑤,进一步移风易俗,转化消解败坏的风气,建立完成由良善之气充盈弥漫的逍遥境域,正是庄子的中心关注。气的问题一方面贯通天人,另一方面关联着个人、社会、文化与政治,同时也将人体自身、人与人之间连通为一个息息相关的整体。逍遥的核心问题不能绕开此气。此义不明,则难以理解《逍遥游》后文圣人为什么要“乘天地之正”、“御六气之辩”,“以游无穷”,才能获得真正的逍遥。

鲲鹏之寓言的重言,引发了对大鹏翱翔之积厚、有待的阐发。在这个阐发过程中,庄子有意识地以水与舟、杯水与芥之喻,要求我们注意,不同事物的“逍遥”需要与之相应的“积”或“条件”,而这种条件的不同对应于事物各自的自然。因而,进一步的追问必然导向事物之间的互观:以己观物,还是以物观我?还是其他?主题的这一转换正是逍遥问题的进一步展开。也正是在这个过程中,蜩与学鸠出现了。二虫以我观物(鹏),遂有对大鹏的嘲笑。由于在这一嘲笑之后,紧接着叙述的是不同层次的逍遥必须以不同之积气为条件(“适莽苍者,三飡而反,腹犹果然;适百里者,宿舂粮;适千里者,三月聚粮”),因而可以推断,蜩与学鸠之笑发端于对大鹏“积厚”的讥讽,这一讥讽暗含着自己“积薄”,也即抵达逍遥之境,所需条件更少的优越意识与自豪感:“我决起而飞,枪榆枋,时则不至,而控于地而已矣。奚以之九万里而南为?”大鹏“之九万里而南为”在蜩与学鸠看来纯属多余,是不得逍遥的表现。大鹏的积厚,意味

①② 方以智:《药地炮庄》卷1《逍遥游》评注,严灵峰编:《无求斋庄子集成初编》第17册,台湾:艺文印书馆,1972年,第13-9页。

③ 张默生:《庄子新释》,济南:齐鲁书社,1996年,第71页。

④ 郭庆藩:《庄子集释》上册,北京:中华书局,2006年,第20页。

⑤ 郭庆藩:“‘逍遥’二字,《说文》不收,作‘消摇’者是也。”(《庄子集释》上册,第2页)钟泰云:“‘消摇’,叠韵连语也。外篇《天运》曰:‘以游消摇之虚……消摇,无为也。’此谓无为则得消摇,非以消摇即是无为也。试析而言之。‘消’者,消释义。《田子方篇》云:‘物无道,正容以悟之,使人之意也消。’杂篇《则阳》云:‘非相助以德,相助消也。’是也。摇者,摇荡义。外篇《天地》云:‘大圣之治天下也,摇荡民心,使之成教易俗。’《则阳》篇云:‘复命摇作,而以天为师。’是也。盖消也,消其习心,摇者,动其真机,习心消而真机动,是之谓消摇。惟消摇而后能游,故曰‘消摇游’也。……游者,出入自在而无所粘滞。”钟泰:《庄子发微》上海:上海古籍出版社,2004年,第3页。

着其必飞于九万里之上的高空,游于洪波百丈的无涯冥海,离开此巨海高空,换个地方,鲲鹏都不得自由翱翔。换言之,鲲鹏之所以积厚,正因为其对外在条件依赖更大,“大(者)之所待者大也”^①。在这个意义上,鲲鹏作为大物,必游于大处,虽遥而不得道^②。与鲲鹏相比,蜩与学鸠则道也,但不能遥^③。就《逍遥游》的文本看,蜩与学鸠的“决起”意味其决然而起,对蜩与学鸠而言,起飞非常容易。“枪榆枋”则“见其飞势之疾也”,“时则不至”谓“不至一时”,“控于地”谓“不时而投于地,时之暂也”。“起易、飞疾、时暂,正与‘水击三千里,抟扶摇而上者九万里。去以六月息’之文对照。”^④这种对照,彰显的是小大的差异,与后文“小知不及大知”、“此小大之辨也”等表述相呼应。

小大的差异本属自然,就其自身而言,本来无所谓价值上的高低优劣,但对这种自然差别的理解过程则往往赋予了价值元素,便有了“小大之辨”,通过“小大之辨”呈现出来的小大差别就不再属于自然,而对应于“小大之知”所形成的人为分际。蜩与学鸠对大鹏的嘲笑便见其知之小。“蜩与学鸠之笑,知之不及也。”^⑤小在其以己观物,则其世界不能建立他物,或者说其世界不过是我化的世界。既不知自己的观看结果与所处的特定位置有关,更不知大鹏有自己的位置。这才有二虫对大鹏的嘲笑。由此而有庄子的感慨:“之二虫又何知!”这里的“二虫”从字面的意思当然是指蜩与学鸠,这本来没有什么问题。郭象的注却说:“二虫,谓鹏蜩也。”^⑥成玄英的疏还进一步解释,为什么可以将大鹏称为虫:“而呼鹏为虫者,《大戴礼》云:‘东方鳞虫三百六十,应龙为其长;南方羽虫三百六十,凤皇为其长;西方毛虫三百六十,麒麟为其长;北方甲虫三百六十,灵龟为其长;中央裸虫三百六十,圣人为其长。’通而为语,故名鹏为虫也。”但正如俞樾所见:“‘二虫’即承上文蜩、鸠之笑而言,谓蜩、鸠至小,不足以知鹏之大也。郭注云二虫谓鹏、蜩也。失之。”^⑦就本段的上下文看,俞樾的理解当然没有问题。然而,郭象是否就如此弱智呢?

绝非如此,郭象的深刻之处在于,他是在超出了这一段上下文,在更大的上下文脉络中展开其理解的。他的注解其实包含着对《逍遥游》文本内在脉络的推而广之,这一推广,从古代经典“互文”写作方式的视角来看是非常自然的。郭象的注解其实包含着这样的意思,《逍遥游》原文叙述的是蜩与学鸠对大鹏的嘲笑,此是以小笑大,其知固小;然若根据《逍遥游》的内在逻辑,设若大鹏嘲笑蜩与学鸠,这当然是以大笑小,然在此嘲笑中,大物之知便因此而变“小”——这同样是从自身的特定位置审视他者、要求他者,这在政治生活上便是《应帝王》所谓的“以己出经式义度”要求天下,这样的人便是孟子所谓的“独夫”。由此而进入的所谓逍遥之境,只是一己的逍遥,而且此一己的逍遥是违背“天地之正”的,且必然遭遇来自天下(天下之人、天下之事)的防御与抵抗的力量,以至于其一己之逍遥不能持久。显然,郭象并没有如同一般论者所说的那样,取消小大之辨的问题,而只是在深化小大之辨。“庄子自是欲人由小知以及大知,亦望人之由小人以成大人。”^⑧事实上,从后文宋荣子嘲笑比他层次低一个档次的一类人来看,以大笑小,仍在《逍遥游》的意义层次里,郭象理解的合理性与深刻性,就在于他发现了以大笑小与以小笑大在文本深处的内在呼应与互文关系。更为重要的是,无论是在《逍遥游》的语境中,还是在郭象的思想脉络里,小大之“辨”都是在小大之“变”的视野中动态地展开的,小者可变大,大者可变小。根据这一视野,不仅大鹏嘲笑蜩与学鸠会使自己从大而变小,而且还可以进一步推出:设若蜩与学鸠能从大鹏之正性来审视大鹏之远举高飞,则本来为小物的蜩与学鸠,便可由此而跻身大知之列。

①⑤ 王夫之:《庄子解》卷《逍遥游》见《船山全书》第13册,长沙:岳麓书社,1996年,第83-84页。

②③ 王夫之《庄子解》卷1《逍遥游》云:“此游于大者也,遥也,而未能道也。”见《船山全书》第13册,长沙:岳麓书社,1996年,第82-84页。

④ 钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,2004年,第9页。

⑥⑦ 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,2004年,第10-11页。

⑧ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》上册,北京:中国社会科学出版社,2006年,第185页。

三、鲲鹏寓言的第三个重言

当鲲鹏寓言第三次出现的时候,讨论的主题被转移到小大之辨:

小知不及大知,小年不及大年。奚以知其然也?朝菌不知晦朔,惠姑不知春秋,此小年也。楚之南有冥灵者,以五百岁为春,五百岁为秋;上古有大椿者,以八千岁为春,八千岁为秋;而彭祖乃今以久特闻,众人匹之,不亦悲乎?汤之问棘也是已。穷发之北有冥海者,天池也。有鱼焉,其广数千里,未有知其修者,其名为鲲。有鸟焉,其名为鹏,背若泰山,翼若垂天之云,抟扶摇羊角而上者九万里,绝云气,负青天,然后图南,且适南冥也。斥鴳笑之曰:“彼且奚适也?我腾跃而上,不过数仞而下,翱翔蓬蒿之间,耻亦飞之至也。而彼且奚适也?”此小大之辨也。

显然,小大之辨包含着很多方面:小知与大知、小年与大年,小 X与大 X……。但《逍遥游》关注的是小知与大知之辨,而对小知与大知之辨的论述重点是小年与大年。知与年的关联在于,随着年之由小而大,在原则上,其观看的视野(即通常所谓阅历)也在扩充,其所知也相应由小而大。与前文鲲鹏、蜩与学鸠之间的对比不同,这里不再通过空间的高低,而是通过时间的久暂来揭示小大问题。朝菌、惠姑、楚南之冥灵、上古之大椿……构成了一个时间上日益久远的无穷系列,这个系列昭示着没有最后的绝对的大年与小年,只有相对的大年与小年。在这个语境中,庄子要求人们领会,与彭祖比寿,是可悲的。这首先是因为,大年不止于彭祖之寿,因而,与彭祖比寿,其实是“知有小年而不知大年也”^①。更可悲的是,由于大年没有止境,因而任何一种匹配大年的意识都是不现实的,而且,比寿的行动意味着他把个人的生活建立在他人那里,庄子在这里用“匹”,在下文用“效”、“比”、“合”、“征”等词语来说明这种“丧吾”的生活样式,已经远离了真正的逍遥主题。正是在这个脉络中,鲲鹏寓言重新出现,不过这次与鲲鹏对比的是斥鴳。斥鴳因其“小知”显然无法理解大鹏的远举高飞,故有“彼且奚适”之问,这一追问伴随着小知对大知的不理解,也伴随着嘲弄。在蜩与学鸠那里曾经出现的对大鹏的“笑”,在斥鴳这里再次出现,它被标化为小知面对大知的典型态度。“笑”的重言显示了小知与大道之间的隔膜与鸿沟。在《老子》第41章我们可以看到这样的描述:“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。不笑不足以为道。”小知对应着下士,下士对道的大笑衬托了道本身的平常与质朴,正如《老子》第35章所谓“道之出口,淡乎其无味,视之不足见,听之不足闻,用之不足既”。小知之“笑”意味着自身对道的远离,这一远离从另一方面显示了在庄子的小大之辨中对大知的肯定态度,换言之,小大之辨不是小知与大知差别的取消,而是对大知的充分肯定。

虽然通过大年来说明大知,但庄子显然并没有将大年等同于大知,在此,《逍遥游》的作者,“但言小知之‘何知’,小年之‘可悲’,而不许九万里之飞,五百岁八千岁之春秋为无涯之大”,“小者笑大,大者悲小,皆未适于逍遥者也”^②。大知必须被理解为建立在人的本性基础上的知。对具体个人而言,大知固然意味着向更大的视野开放,但并不意味着他就必须改变自己的本性乃至居所,视野的扩大只是为了扩大对自身的居所、对自身本性的理解,但并不要求个人将其生命建立在其他存在者中。人的逍遥不可能建立在大地之外、不可能在人间世之外的广袤时空中。庄子要求我们辨认的居所并不是这广袤的宇宙时空,而恰恰就是大地,就是人间世,就是人与人之间的交往产生于其间的世界。在理想性上,大鹏不当嘲笑小鸟与小鸟不需要艳羡大鹏的逻辑的进一步展开,必然是,生活在人间世的个人理应在人间世发现并建构自身的逍遥,而不可与鸟兽同群。因而,人的逍遥,不能从与鸟兽的逍遥的比附中获得,正如鸟兽

① 钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,2004年,第11页。

② 王夫之:《庄子解》卷《逍遥游》《船山全书》第13册,长沙:岳麓书社,1996年,第85页。

的逍遥不能从对鲲鹏的模拟中得到。人必须找到他的特有的属于人的位置——人间世（这正是庄子在《逍遥游》《齐物论》等篇目后另撰有“人间世”一篇的内在根源）。在本文中，伴随着从鲲鹏到蜩与学鸠的存在者的转换的是世界视角从北冥与南冥到树木、草垛等的转换，这一转换在本文中是省略的，因为它为人这种存在者及其世界视野预留了空间。独与天地精神相往来的庄子是一个在人间世与天地精神相往来的庄子，而且，由于人间世这个独特的有限位置，注定了庄子独与之往来的不是天地本身，而是天地的精神，在人间世之外未必不存在着独与天地往来的存在者，但那必定不是人这种存在者。

当《逍遥游》说“此亦小大之辨也”时，显然它是在扩展小大之辨的内涵。前文所云小知与大知、小年与大年，已经意味着一种层次上的小大之辨。就这个层次而言，大知显然优于小知，正如大年通常优于小年，此种意义上的小大之辨意味着一种价值上的高低层级；但显然庄子在这里提出的则是另一种意义上的小大之辨，一个“此”字，一个“亦”字，表明了此一层次的小大之辨常常为人们所忽视。这个意义上的“小大”，不再与小物、小年与大物、大年相关，而以正性尽性为大，离性远性为小，因而，大物、大年在这个层次上抑或可为小，小物、小年也可能成其大。这样一来，这里的小大之辨，是一物与此物自身之辨，而不再是一物与外在于它的他物之辨，前者将事物引向自身，后者常常把事物引向自身之外，在前者中后者得到了消解。王夫之谓：“辨者也，有不辨也。有所辨则有所择，有所择则有所取，有所舍。取舍之情，随知以立辨，辨复生辨，其去逍遥也甚矣。有辨则有己，大亦己也，小亦己也。功于所辨而立，名于所辨而成；六气辨而不能御，天地辨而非其正；鹏与斥鷃相笑而不知为神人之笑，唯辨其所辨者而已矣。”^①显然，在《逍遥游》中，鹏与斥鷃相笑来源于我他之间的小大之辨对朝向事物自身的小大之辨的遮蔽，前者随知以立辨，去逍遥也远，是我之智识攀援分辨而得以建立的，而智识的攀缘分辨同时也是建立与他者相对立的“己”的方式。一旦有“己”，则功与名有所立，就不再能够乘天地之正、御六气之辨。因而，在朝向事物自身的小大之辨中，由我他之间的小大之辨所建立的小大不再有意义，小物不小，大物不大，惟正性正命为大。而正性命，正是逍遥之游的真正地基。

总而言之，鲲鹏寓言所展示的，正是进入《逍遥游》的适当方式。

【责任编辑：杨海文；责任校对：杨海文，许玉兰】

① 王夫之：《庄子解》卷《逍遥游》《船山全书》第13册，长沙：岳麓书社，1996年，第85页。