

【哲学研究】

从“齐物”思想之演变看庄学的哲学化历程*

李 凯

摘要:庄子认为,万物间其实没有差异,差异只是人的“成心”所造成的假相,不过,庄子并未交代何为“成心”。这一“齐物”思想的逻辑系统尚不严密,因此,它很难称得上是严格意义的哲学。庄子后学认为,万物间确有差异,但只要能够各任其性,万物便在于合于自然的意义上齐一。这一“齐物”思想具备了严密的逻辑系统,但庄子后学并未将这种思想冠以“齐物”之名,因此,从“齐物”哲学建构的角度而言,这种思想尚不具备哲学体系所应有的表达明确的特征。郭象受庄子后学“齐物”理路的启发,又合庄子的“逍遥”“齐物”二义为一,而提出了一种“任性”“齐物”思想,对于这种思想,郭象明确地用“齐物”加以命名。郭象的“齐物”思想既具备了严密的逻辑系统,又得以明确地表达和论证,庄学对“齐物”哲学的建构至郭象方得圆满。

关键词:齐物;庄学;哲学化

中图分类号:B223

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)02-0119-06

“庄学”一词可以有广义与狭义之分。狭义的庄学指庄子本人所创立的思想,而广义的庄学则包括体现在《庄子》一书中的庄子本人之学、庄子后学对庄子之学的阐发以及后世解《庄》者围绕《庄子》一书所作的各种注疏、考论。这里所谓庄学特指广义的庄学。庄学是一个连续体,庄学的哲学化并非一蹴而就,而是经历了一个渐趋完善的过程。详言之,由于逻辑系统不甚严密,庄子本人的思想尚非严格意义的哲学;庄子后学的诸多思想具备了严密的逻辑系统,从而将庄学向着哲学化的方向上大大推进了一步,不过,严格意义上的哲学除了要具备内在的严密逻辑系统,在外在表达方式上,还需要有对思想的明晰而非含混的阐发,而庄子后学的思想在这方面尚有不足;郭象的思想在总体上既具备了严密的逻辑系统,又得以明确地表达和论证,堪称严格意义上的哲学。总之,经过庄子后学的重构乃至郭象的诠释,庄学的哲学化才渐次完成。全面地梳理庄学的哲学化历程非一篇短文所能及,故而在本文中,

笔者仅以“齐物”思想之演变为例说明此问题。依学界通论,《庄子》内篇出自庄子本人之手,外杂篇为庄子后学所作,本文亦沿用此说。

一、《庄子》内篇的“齐物”思想

“齐物”一词仅在《齐物论》一文的标题中一见,且庄子并没有解释何为“齐物”。参考与庄子同时期的思想家孟子的一段话,有助于澄清“齐物”一词的表层意涵。孟子说:“夫物之不齐,物之情也;或相倍蓰,或相什百,或相千万。子比而同之,是乱天下也。”^①显然,“相倍蓰”“相什百”“相千万”描述的都是物与物之间的差异,即“物之不齐”,反推之,物齐便是物与物之间没有差异。不过,“齐物”一词将齐字置于物之前,此时齐字应为动词词性,意为“使……齐”,“齐物”便意为使物与物之间没有差异,而这也就是孟子所谓“比而同之”了。

通过寻绎和分析《庄子》内篇中符合“齐物”的上述表层意涵的文字,笔者发现,《庄子》内篇的“齐

收稿日期:2020-08-15

*基金项目:重庆市社会科学规划重点项目“《庄子》内篇思想与‘静虑’行为之关系研究——以‘齐物’为考察中心”(2017ZDZX02)。

作者简介:李凯,男,西南大学哲学系副教授,硕士生导师(重庆 400715)。

物”思想隐晦而支离,透过文本,笔者只能提炼出如下信息:万物本来没有差异,在“成心”的作用之下,人们才执着于不齐的假相;只要去除“成心”,便可明了万物齐一的真相。《齐物论》一文无疑是内七篇中“齐物”言论最集中的一篇,限于篇幅,兹仅以该篇为考察对象。

《齐物论》描述“物”之“齐”的语句甚多,兹按照文中的顺序,将主要的几句列举如下:(1)“天地一指也,万物一马也”^②;(2)“荜与楹,厉与西施,恢恠憭怪,道通为一”^③;(3)“凡物无成与毁,复通为一”^④;(4)“以为有物矣,而未始有封也”^⑤;(5)“天下莫大于秋毫之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭”^⑥;(6)“道未始有封”^⑦。在上述六句中,(1)与(5)可合为一组进行分析,(2)与(3)宜合为一组相互参看,(4)与(6)宜合为一组相互参看。

首先看第一组。遍观古今注家的注解,(1)句中的“指”“马”二概念疑似涉及公孙龙的《指物论》和《白马论》,但这一点又颇多争议,难以证实。陈鼓应先生的一个观点颇有启发性,他说:“‘一指’、‘一马’是用以代表天地万物同质的共通概念。”^⑧总之,(1)句从宏观的角度表述了万物齐一的思想。“天下莫大于秋毫之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭”,世俗的大小、寿夭的标准被颠覆了,大小齐一,寿夭亦然,(5)句从微观的层面上表达了物与物齐的思想。综观(1)(5)两句,它们从不同的角度描述了万物齐一的情境。

再看第二组。(2)与(3)的共同点在于它们都讲到了“物”,讲到“通为一”。“荜与楹”固然是物,“厉与西施”也可被视作广义的物,《秋水》说“号物之数谓之万,人处一焉”^⑨,即谓人也是万物之一。“通”意味着物与物之间的差异消失、界限消除,“为一”即联结为一个整体,万物之间的差异、界限都消失了,则万物自然连为一体。总之,(2)与(3)讲的都是“物”“通为一”的道理。二者的区别在于,(2)是说表相上反差极大的物之间可以“通为一”,而(3)则是说同一物无论“成”与“毁”都可与他物“通为一”,二者的论说角度不同。除了“通为一”,物与物间的差异消失,还将导致此物与彼物看起来一样,这便是“齐物”了。所以,“物”“通”的结果不仅是万物一体,而且还是万物齐一。此外,“道通为一”的说法还暗示了,荜、楹等“物”能够“通为一”是由于“道”的作用。那么,“道”是怎样发挥作用,从而

使得“物”“通为一”的呢?翻检《庄子》一书,与“道通为一”的内涵相类似的表达还有一句“以道观之,物无贵贱”^⑩。“物无贵贱”表示万物在“价值”上齐一,换言之,对《秋水》来说,“以道观之,物无贵贱”即“以道观之,万物齐一”。前文已详,“通为一”除了表示万物一体,也可以衍生出万物齐一的含义,所以,“以道观之,万物齐一”又可表达为“以道观之,物通为一”。将“以道观之,物通为一”与《齐物论》的“道通为一”之说摆在一起,我们就可以看得很清楚:《齐物论》中所谓“道”当是特指一种视域,即观察事物的立场或角度。参考《齐物论》的其他论述,笔者认为,这种立场很可能是一种本然的立场,“以道观之”就是从事物本然的角度去观察事物,从而认清其本来面貌。“道”的这样一种含义突出地体现在《齐物论》的“道恶乎隐而有真伪”^⑪的设问上。“真伪”近于“真假”。“伪”字在先秦时代就有多重含义,其中最主要的含义有二,一为中性的“人为”义,二为负面的“欺诈”义。前者早已为学界所熟知,而后者在当时其实更为流行,《尔雅》所云“载、谩、食、诈、伪也”^⑫即侧重于强调其“欺诈”义。裘锡圭先生指出,“‘伪’的这种意义(指‘人为’义,笔者加)跟伪诈等义,在古代应该是在相当长的一段时间里同时并存的”^⑬。“道恶乎隐而有真伪”将“真”与“伪”对立,这就如《周易·系辞》之“设卦以尽情伪”^⑭将“情”与“伪”对立;情者,实也,在与“真实”对立的语境之下,由“伪”之“欺诈”义又可引申出“虚假”义——“欺诈”→“作假”→“虚假”,故“真伪”近于“真假”。通览《齐物论》全文可知,这种真伪的对立是《齐物论》所厌弃和否定的,它就像猴子对“朝三暮四”与“朝四暮三”所作的分别一样,完全是虚妄的。“道恶乎隐而有真伪”之说表明,这种虚妄的真伪对立是在大道被遮蔽之后才产生的;反言之,倘若大道不被遮蔽,人们便不会有真伪对立的看法。在“道”的视域之下,万物之呈现不应有任何负面之色彩;万物皆真而无伪是“大道不被遮蔽”前提下的唯一可能。万物皆真而无伪意味着万物之本然的、真实的面貌都如其所是地呈现;进而言之,“道”应当就是万物之本然的角度。总之,以《庄子》特别是《齐物论》的文本互证互释,大致上可以确定,(2)与(3)是认为,以“道”观物,便可知万物本来的面貌就是一体或齐一。

最后看第三组。(4)与(6)的共同点在于它们

都讲到了“未始有封”，区别在于，从表面上看，(4)是讲“物”“未始有封”，而(6)是讲“道未始有封”。“未始有封”的“封”，古今注家多注为“界域”^⑮，“未始有封”即没有界域、连为一体，故而，“物”“未始有封”犹言“物”“通为一”，它们都表达了万物之间的间隔被打破而联结为一个整体之意，如前所述，这同样也表明了万物之间彼此齐一、没有差异。“物”“未始有封”的含义显明了，再看“道未始有封”。仅从字面上来看，“道未始有封”是说“道”是一个整体，“道”没有界域。但是，假若“未始有封”一语真是描述“道”的，那随后的“为是而有眇也”便意味着“道”在某种情况下又可以被分解而产生界域。“道”可以有界域吗？从《齐物论》中的其他论述来看，这是不可以的，后文中“大道不称”^⑯和“道昭而不道”^⑰的说法就表明了这一点。“大道不称”和“道昭而不道”意谓“道”是不可以被言说的，能够用语言来表达的“道”已经不是真正的“道”了。“道”之所以不可言说，应当是因为语言对事物的指称总是从事物的某一个角度、某一个方面来着眼的，换言之，它不能指称事物的全体。这就说明，“道”是不能被割裂的，或者说，“道”是不能有“眇”或者有“封”的。既然如此，那么，在“道未始有封”一句中，“未始有封”的主语恐怕就不是“道”。前文已析，“物”“未始有封”的说法可以成立，而且在“物”“未始有封”之后，《齐物论》还明确地讲到了“物”在某种情况下又可以被“以为有封”^⑱，“有封”即“有眇”，所以，笔者推测，“道未始有封”一句真正的主语可能是“物”。当然，“道”作为一种洞察万物之本来面貌的视域，对于“物”“未始有封”这一本来面貌的呈现也起着不可或缺的作用，所以，《齐物论》说“道未始有封”，犹言“道通为一”，都是对“道”的视域功能的强调。综上，通过对(4)(6)两句的解析，我们所揭示出的“齐物”思想同第二组相一致，即在“道”这一视域下，万物将呈现出彼此齐一的本来面貌。

依《齐物论》的逻辑，既然只有在“道”的视域之下，万物才呈现出相互齐一的本来面貌，那么反推之，倘若“道”这一视域被遮蔽了，万物齐一的本来面貌就会被遮蔽，人们会被眼前千差万别的景象所迷惑，会误将万物之间的差异当作万物之本然的、真实的相状。这一推论能否在《齐物论》的文本中找到证据支持呢？答案是肯定的，这个证据就是“夫

道未始有封，言未始有常，为是而有眇也”。我们已经知道，“道未始有封”意味着，以“道”观物，物原本是没有界域的，不过，“物”“为是而有眇也”，“物”后来“为是”而有了界域。对于“为是”，释德清释为“执了一个‘是’字”^⑲。蒋锡昌释为“为了争一个‘是’字”^⑳，所谓争一个“是”，也就是与人争论“是非”。因此，“为是而有眇”意谓人们在陷入是非之争后，再来观察事物，就会把物与物间的种种差异当真。关于是非，《齐物论》还说过，“是非之彰也，道之所以亏也”^㉑，这表明是非与“道”是此消彼长的关系，所以，说“为是而有眇”，就如同说“道亏”“而有眇”。不过，“道亏”并不意味着“道”有所“亏”损，如前所述“道”是不能被割裂的；“道之所以亏”的“亏”应当如“道恶乎隐”的“隐”，“道亏”意味着“道”之退隐，而“道”之退隐又意味着“道”的视域被遮蔽。“道亏”“而有眇”是说，“道”的视域被遮蔽了，人们才会把差异当真，才会看不到万物齐一的本来面貌，这刚好印证了笔者的前述推论。

至此，《齐物论》乃至《庄子》内篇“齐物”的轮廓已经大致呈现出来：万物本来齐一，世俗之人陷于是非之争，不能认清真相，误以为万物本来不齐。进一步追问，是非之争又是缘何而起的？对此，《齐物论》说得直截了当，“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也”^㉒，古今学者对“今日适越而昔至”的理解虽有分歧，但他们无不认为此句昭示了是非来源于“成心”。那么，“成心”又是什么呢？陈鼓应先生这样评述古代及近代学者的解读：“历代解者多误，或说‘有此心天理浑然’（宋林希逸说）、或释为‘现成本有之真心’（明释德清说）、或谓‘成心之中有妙道存焉’（清宣颖说）、或解为‘真君所成之心’‘天然自成之心’（近人蒋锡昌说），皆大误。以成《疏》为确。成玄英说：‘域情滞著，执一家之偏见者，谓之“成心”。’”^㉓历代学者多把“成心”解读为具有正面价值者，或以儒家之“天理”释之，或以佛家之“真心”释之，又或以道家之“真君”释之，这种种解读都很是牵强。观后文“成乎心而有是非”之说，庄子显然是把“成心”视作是非之争的根源，是非之争是庄子所嘲讽和贬斥的，作为是非之争根源的“成心”自然也不可能被其赋予正面的价值，从这个意义上说，笔者亦赞同陈先生的意见——“历代解者多误”。不过，“成心”是否如成玄英所说，指“一家之偏见”，由于庄子并未以文字的方式直接地

说明或间接地提示,故难以定论。庄子的“齐物”思想尚非严格意义的哲学,正体现于此。

对于哲学的定义,尽管学界充满争议,但一般都认为,哲学须建立在理性论证的基础之上。严格意义上的哲学必然具备严密的逻辑系统,而这正是庄子的“齐物”思想有所欠缺的。庄子的“齐物”思想严重违反了“物之不齐,物之情”的经验常识。诚然,由于哲学的研究对象是形而上者,而非具体的经验对象,因此,哲学应当超越经验常识。不过,超越经验常识的哲学必须得到合逻辑的论证,以便被人充分理解。而庄子的“齐物”思想看似具备了一个完整的逻辑系统,但由于其所谓“成心”的内涵不明,因此,“成心”这一逻辑环节实际上并不存在,这就使得“齐物”思想令人感到匪夷所思。从这个意义上说,庄子的“齐物”思想尚不足以被视作严格意义上的哲学。

二、《骈拇》等篇对“齐物”思想的重构

外杂篇体现出这样一种“齐物”思想:万物本来不齐,但是人们只要不违逆事物的本性,任其自由发展,那么,万物便都能够合于自然,在这一点上,此物与彼物没有差异。这种思想在外篇的《骈拇》《天地》《天运》《至乐》《达生》和杂篇的《列御寇》等篇章中均有不同程度的体现。兹以《骈拇》为例稍加说明。

彼至正者,不失其性命之情。故合者不为骈,而枝者不为岐;长者不为有余,短者不为不足。是故凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。故性长非所断,性短非所续,无所去忧也。^{②4}

《骈拇》指出,併生的足趾(骈拇)、歧生的手指(枝指)、野鸭的腿(凫胫)短、野鹤的腿(鹤胫)长,这一切都是由“性命之情”决定的。关于“性”,唐君毅先生曾指出,“一具体之生命在生长变化发展中,而其生长变化发展,必有所向。此所向之所在,即其生命之性之所在”^{②5}。梁涛先生也通过对郭店竹简《性自命出》中的“牛生而长,雁生而伸,其性使然”^{②6}的分析指出,“古人所言之性,不是抽象的本质、定义,不是‘属加种差’,而是倾向、趋势、活动、过程,是动态的,而非静止的。用今天的话说,性不是一事物之所以为该事物的内在本质,而是一生命物之所以生长为该生命物的内在倾向、趋势、活动和

规定”^{②7}。由此可见,“性”就是生命发展的内在趋向。关于“命”,其原始含义为意志,并专用于指称上帝的意志——“天命”。到了孔子那里,“命”的含义发生了转化,偏重于表示人力所无可奈何之事,如孔子所谓“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”^{②8};庄子大体上也是在这一意义上谈“命”的,最典型的莫过于《人间世》的“知其不可奈何而安之若命”^{②9}之说,人力无可奈何即谓人力的作用受到限定,有所不及,故由这人力无可奈何又可衍生出“限定”之意。“命”与“性”连用,应当是强调生命发展的内在趋向是受到限定的,而不是随意的。“性命之情”即“性命之实”,指生命发展趋向的本然的、真实的情况。万物的“性命”各不相同且无法改变,这便是万物“性命之情”,这一“性命之情”决定了万物必然会长成从内在结构到外在形态都参差不齐的个体,如骈拇、枝指结构有异,凫胫、鹤胫长短有别。不过,万物虽不齐,却能各得其所、各尽其性,各得其所、各尽其性,万物便都是自然的,这是不齐之齐,所谓“合者不为骈,而枝者不为岐;长者不为有余,短者不为不足”即为此义。对于万物之不齐,人们只需顺应,以不齐为齐,而不宜人为地使之齐,顺应万物之不齐,这便是所谓“至正者”,即“天下的正途”^{③0}。而所谓“性长非所断,性短非所续,无所去忧也”,则是以凫胫之短、鹤胫之长为例,叫人们顺其天性、任其不齐,而不必杞人忧天、妄加人力干预。反之,倘若人们硬要违背万物的“性命之情”,以齐不同的标准来规范不齐之物,那就必然会酿成悲剧,这就如同以一个统一的尺度对凫胫、鹤胫施以“断”“续”之工,结果只能是使之致残甚至致死。《骈拇》的“齐物”思想即如上述。《骈拇》没有明说万物都能合于自然便是“齐物”,但是,万物都能合于自然显然意味着万物在合于自然方面没有差异,这虽与庄子“齐物”的具体理路不合,但并不违背“齐物”一词的表层意涵,因此,《骈拇》的这种思想可被视作《骈拇》对庄子“齐物”思想的阐释、发挥。

庄子的“齐物”理路尚不完整,“成心”这一逻辑环节的缺失使“齐物”晦涩难解。《骈拇》的“齐物”理路则是完整的,其中并无逻辑环节的缺失。当然,《骈拇》没有解释何为“性命”,但这与庄子不解释何为“成心”不同。因为“成心”只是庄子个人提出的概念,如果要圆成一个完整的哲学体系,庄子便有义务对其做解释;而参照众多同时期文献可知,性、命

是当时通行的概念,其含义人所共知,《骈拇》无需对其做解释。总之,《骈拇》置换了庄子“齐物”的理路,却赋予了“齐物”思想以严密的逻辑系统,这便使得“齐物”思想趋于哲学化了。不过,严格意义上的哲学需要有明确的表达和论证,以避免模棱两可、似是而非^⑩;而《骈拇》的“齐物”思想虽在实质上是庄子“齐物”思想的阐发,却未在形式上加以明确,亦即没有点出“齐物”二字。以此观之,《骈拇》不明示万物合于自然便是“齐物”,这对于“齐物”哲学的建构而言,仍是一点缺憾。既具备了严密的逻辑系统,又进行了明确的表达和论证的,是郭象的“齐物”思想。

三、《庄子注》对“齐物”思想的诠释

郭象受《骈拇》等篇“齐物”理路的启发,又合庄子的“逍遥”“齐物”二义为一,而提出了一种“任性”“齐物”思想;郭象还明确地以“任性”“齐物”的理路诠释内篇乃至《庄子》全书的“齐物”言论。

郭象“齐物”思想的概貌在《庄子注》开篇的《逍遥游》篇题注中就已显露。该注曰:

夫小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉!^⑪

所谓“小大”,联系《逍遥游》篇的“小大之辩”来看,当指斥鴳和大鹏。郭象在这里虽然直接在谈“逍遥”,但也间接提示了“齐物”之方。之所以这样说,是因为郭象不是单就“大鹏”或“斥鴳”二者之一讨论其如何“逍遥”,而是将二者置于一处,在对比中说明如何让二者“逍遥一也”。“大鹏”和“斥鴳”代表了现实中差异极大的两种物,这样两种物尚且能够齐一,何况他物;以此推之,千差万别的万物都能够齐一。依《逍遥游》篇题注,万物齐一的实现只需满足一个条件,即“物任其性”。“物任其性”即万物各自依顺自己的内在本性。“物任其性”,则形态万殊之物就都实现了“逍遥”;都实现了“逍遥”,则万物在“逍遥”这一点上齐一。由此可见,郭象不是单就“齐物”而论“齐物”,而是先将“任性”与“逍遥”勾连起来,再将“逍遥”与“齐物”勾连起来,由“任性”“逍遥”而言“任性”“齐物”。在这里,《庄子》内、外杂篇的三个重要概念——“任性”“逍遥”和“齐物”被巧妙地整合在一处。

“任性”这一概念提炼自外篇的《骈拇》《天地》

《天运》《至乐》《达生》和杂篇的《列御寇》等篇章。在《骈拇》中,不“任性”的后果是给物造成痛苦;反之,“任性”则能使万物的生长合乎其本然的、真实的情况,亦即合于自然。但问题是,“任性”就能带来“逍遥”吗?或者说,合于自然就等同于“逍遥”吗?从《骈拇》的文字中,我们丝毫寻绎不出与此相干的痕迹。将“任性”与“逍遥”相勾连,完全是郭象个人的创见。此外,郭象对“逍遥”这一概念的运用,也没有在严格尊重其本义的基础上进行。除了“逍遥游”的篇题,“逍遥”一词在《庄子》内篇中仅两见,一为“逍遥乎寝卧其下”^⑫,一为“逍遥乎无为之业”^⑬。“逍遥”在这两处都表状态,指自由自在、无拘无束的样子。在《逍遥游》中,庄子明确地以“无待”为这种状态实现的前提;庄子比较了“知效一官,行比一乡,德合一君而征一国者”^⑭、宋荣子、列子以及“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者”^⑮的生存状态,指出前三者都算不上真正的自由自在、无拘无束,因为他们“犹有所待”^⑯,只有最后一种人例外,因为这种人“无待”。所谓“乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者”亦即下文“至人无己,神人无功,圣人无名”^⑰的“至人”“神人”或“圣人”。到了郭象这里,“逍遥”不再是“无待”的“至人”“神人”或“圣人”的专利,只要“物任其性”,万物皆可“逍遥”。郭象之“逍遥”与庄子之“逍遥”的区别就如郭嵩焘所说,“《天下篇》庄子自言其道术充实不可以已,上与造物者游。首篇曰《逍遥游》者,庄子用其无端崖之词以自喻也。注谓小大虽殊,逍遥一也,似失庄子之旨”^⑱,意谓在庄子那里,“逍遥”只能为“上与造物者游”的少数人所专享,而郭象降低了“逍遥”的门槛,使得万物——“小大”皆得“逍遥”,尤其是使得“小大”所喻指的生活在人间世的各类人皆得“逍遥”,这与庄子本意实难相应。综上所述可知,郭象不拘于《庄子》文本的限制,而创造性地提出了一种关联“逍遥”的“齐物”思想——“任性”“齐物”。

“物任其性”的结果是“齐物”,这一点在《齐物论注》中更加明确。《齐物论注》云:“夫外不可求而求之,譬犹以圆学方,以鱼慕鸟耳。虽希翼鸾凤,拟规日月,此愈近,彼愈远,实学弥得,而性弥失。故齐物而偏尚之累去矣。”^⑲“以圆学方,以鱼慕鸟”是本性的迷失,是“物任其性”的反面;反之,“物任其性”则能“齐物”,“齐物而偏尚之累去矣”。在这里,郭

象明确地以“齐物”二字概括“物任其性”的结果。除了《齐物论注》，这一改造后的“任性”“齐物”思想遍及郭象的《庄子注》全书。伴随着郭象成为《庄子》一书的最权威注者，庄子“齐物”之本义就逐渐从读者的视野中淡出，而代之以“任性”“齐物”了。

总体而言，郭象“齐物”思想的内在理路是完整而清晰的。当然，“任性”就能带来“逍遥”，或者说，依顺自己的内在本性而存在便能够自由自在、无拘无束，这种看法未必能被所有人接受。哲学家无法保证自己所言皆为真理，只要能自圆其说，并被读者所理解即可。此外，对于自己的这种思想，郭象明确地用“齐物”一词加以命名，郭象还以这种思想注解《庄子》中几乎所有论及“齐物”的文字。由此看来，郭象的“齐物”思想也具备了哲学体系所应有的表达明确的特征。综上可知，庄学对“齐物”哲学的建构至郭象方得圆满。

从庄子首论“齐物”，到庄子后学补足庄子“齐物”之缺失，再到郭象熔铸《庄子》内、外杂篇之思想，对“齐物”进行再诠释，“齐物”思想逐步具备了成熟的哲学体系所应有的特征。“齐物”思想之演

变是庄学哲学化历程的一个缩影，从中我们可以看出，庄学的哲学化并非一蹴而就，而是渐次完成的。

注释

- ①杨伯峻译注：《孟子译注》，中华书局，2005 年，第 126 页。
- ②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局，2009 年，第 66、69、69、75、80、83、69、443、452、58、75、84、84、75、75、58、58、257、136、257、35、213、18、18、18、18 页。
- ⑩⑪《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·尔雅注疏》，北京大学出版社，1999 年，第 36、291 页。
- ⑬裘锡圭：《中国出土古文献十讲》，复旦大学出版社，2004 年，第 237 页。
- ⑰〔明〕释德清：《庄子内篇注》，华东师范大学出版社，2009 年，第 46 页。
- ⑲蒋锡昌：《庄子哲学》，成都古籍书店，1988 年，第 150 页。
- ⑳唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，中国社会科学出版社，2005 年，第 6 页。
- ㉑李零：《郭店楚简校读记》（增订本），中国人民大学出版社，2007 年，第 136 页。
- ㉒梁涛：《即生言性的传统与孟子性善论》，山东大学齐鲁文化研究中心、美国哈佛大学燕京学社编：《儒家思孟学派论集》，齐鲁书社，2008 年，第 276 页。
- ㉓杨伯峻译注：《论语译注》，中华书局，2009 年，第 155 页。
- ㉔Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins. *The Big Questions: A Short Introduction to Philosophy* (Eighth Edition). Wadsworth Publishing Company, 2010, pp. 5-7.
- ㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿郭庆藩：《庄子集释》，中华书局，2012 年，第 1、2、93 页。

责任编辑：涵 含

On the Philosophization Course of "Zhuang Zi" Theory from the Evolution of the Thought of "the Equality of Things"

Li Kai

Abstract: Zhuang Zi believed that there was no difference among all things, and the difference was only a false appearance caused by people's "prejudices". However, Zhuang Zi did not explain what "prejudices" were. The logical system of this thought of "the equality of things" was not yet rigorous, so it hardly deserved to be called a philosophy in the strict sense. The disciples and followers of Zhuang Zi believed that in reality there were differences among all things, but as long as they could suit their natures, all things had no difference in the sense of being according to their natures. This thought of "the equality of things" had a strict logical system, but the disciples and followers of Zhuang Zi did not label this thought as "the equality of things". Therefore, from the perspective of the construction of the philosophy of "the equality of things", this thought did not have the characteristics of explicit expression that the philosophical system should have. Inspired by the logic of the disciples and followers of Zhuang Zi on "the equality of things", Guo Xiang combined Zhuang Zi's concepts of "being free and unfettered" and "the equality of things" into one, thus putting forward the thought of making all things equal by suiting their nature. To this thought, Guo Xiang explicitly named "the equality of things". Guo Xiang's thought of "the equality of things" not only had a strict logical system, but also can express and demonstrate clearly. "Zhuang Zi" theory's construction of the philosophy of "the equality of things" was not completed until Guo Xiang.

Key words: the equality of things; "Zhuang Zi" theory; philosophization