

他者的理解：《庄子》的思考——从濠梁之辩说起

杨国荣

(华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

[摘要]不同主体之间的交往、理解、沟通是否可能以及如何可能？在对人之“在”的沉思中，庄子对此作了多方面考察，后者首先体现于濠梁之辩。濠梁之辩在理论上既涉及他人之心是否可知，也关联着“如何可能知”与“以何种方式知”有无区分或二者能否等同。惠施作为对话的一方对前一个问题持怀疑的态度，但其推论的过程又包含着内在的悖论；庄子对鱼之乐的可知性予以了确认，后者同时蕴涵着对他人之心是否可知这一问题的肯定回应。不过，在论证以上立场的过程中，庄子又将“如何可能知”的问题转换为“以何种方式知”，从而在逻辑上犯有转换论题的错误。当然，知“鱼”之乐所隐喻的知他人之心，同时又涉及社会领域中人与人之间的交往、理解、沟通过程。从后一角度看，肯定他人之心的可知性，无疑为确认交往过程中人与人相互理解、沟通的可能性提供了内在的根据。广而言之，人存在于世，总是难以避免与他人的共处，而在共处或“群于人”的过程中，则不能不发生彼此之间的交往及相互理解，庄子着重分析了存在境域对人与人之间相互理解的影响。通过共处、交往过程中的对话而达到相互理解，以存在方式及存在形态的转换为其指向。就人自身之“在”而言，存在形态既涉及外在的生活境域，也关乎内在的精神世界，庄子对后者给予了更多的关注。

[关键词] 濠梁之辩；他人；存在境域；理解

《庄子》以“未始有封”为存在的本然形态，但现实的世界却已分化为不同的对象。分化的存在方式也体现于社会领域。以人我之分、群己之别等为形式，人的存在境域呈现多样的形态。与之相应的问题是：不同主体之间的交往、理解、沟通，是否可能？如何可能？在对人之“在”的沉思中，以上问题显然是《庄子》难以回避的。

一

《庄子·秋水》篇，记叙了庄子与惠施在濠梁之上展开的一场论辩：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“鲦鱼出游从容，是鱼之乐也。”

惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”

惠子曰：“我非子，固不知子矣。子固非鱼矣，子之不知鱼之乐，全矣。”

庄子曰：“请循其本。子曰：‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

庄子与惠施的上述论辩，属《庄子》作者的虚构还是历史上的真实事件，现已不易考定。从哲学上看，这里重要的是论辩本身。庄子首先通过观察鱼的从容出游以推断其乐，惠施则对此提出质疑。从逻辑上看，这种质疑包含两个方面：其一，庄子与“鱼”属不同的“类”，因而应无法了解“鱼”的感受；其二，特定境域中的“鱼”（庄子所看到的这一出游从容之鱼）和庄子属不同的个体，作为不同的个体，两者如何能相互理解？在实质的层面上，此处之“鱼”主要隐喻自我之外的“他人”；庄子与“鱼”的关系，近于作为个体的庄子与他人的关系。因此，惠施以上质疑所蕴涵的第一点（“类”的逻辑差异）可以暂时悬置。“乐”是一种情感，属广义的“心”（mind）或意识；知“鱼”之“乐”，在此意味着知“他人”之“心”。惠施认为，庄子非“鱼”，无法了解“鱼”之“乐”（“安知鱼之乐”），因此其实质的内涵是对他人之心是否可知这一点表示怀疑。

关于他人之心能否把握的问题，早期儒家也已有所涉及。孔子在谈到“为仁之方”时曾指出：“夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）“己欲立而立人，己欲达而达人”，是以对他人的愿望或要求的推知为前提的。所谓“能近取譬”，便是从自我出发，推知他人的所思所愿。不难看到，对孔子而言，他人之心（所欲所愿）是否可知并不是一个问题，因为人同此心，由己之欲立，便可以推知他人亦欲立。这种看法将他人之心的可知性视为自明的事实。尽管它将人与人之间同情的理解引入道德实践的领域，并相应地，使他人之心能否可知的问题超越了单纯的心理之隅，同时成为一个伦理的问题，但从逻辑上看，它似乎不仅多少把问题简单化了，而且容易导向独断的结论。相形之下，《庄子》则将“他人之心是否可知”由自明的前提转换为一个需要讨论问题，无疑推进了相关思考。

在前引论辩中，针对惠施的质疑，庄子在回应中采用了以子之矛攻子之盾的方式：“子非我，安知我不知鱼之乐？”从逻辑上看，这里的出发点直接来自惠施：“子非我”犹言“子非鱼”，即惠施与庄子属不同的个体，一如庄子与“鱼”。惠施从“子非鱼”推出“安知鱼之乐”，其前提是不同的个体之间无法相互理解；庄子则根据同样的前提，推论出惠施不可能理解他之所思与所知（“子非我，安知我不知鱼之乐”）。不难看到，在以上一来一往的论辩中，个体之间能否相知或“他人之心”能否理解，构成了中心论题。惠施对这一问题提出了否定性的看法，庄子则根据惠施的前提，对惠施的质疑提出了再质疑。

在庄子的反诘之下，惠施对自己的论点作了进一步辩护：“我非子，固不知子矣。子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”这里的前提依然是他人之心不可知。作为不同于庄子的个体，惠施承认他无法知道庄子的内在想法；但根据同样的原则，他坚持认为庄子也难以知鱼之乐。上述解说看似全面，但其中却蕴涵着内在的悖论，因为“我”不知“他人之心”这一原则如果贯彻到底，则“我”应该也无法知道“他人”是否知第三者之心。从逻辑上说，从“我”不知“他人之心”，应无法推断“他人”也不知第三者之心（至多只能说“我”不知道“他人”是否知道第三者之心）。质言之，按照其前提，庄子作为“他人”，其所知所思（包括是否知“鱼之乐”）非“我”（惠施）所能知，但在惠施的如上推论中，“我”却“知道”了我本来“无法知道”之事（此“无法知道”之事，在此具体表现为庄子是否知“鱼之乐”）。以上悖论概括而言便是：“我”知道了“我”无法知道之事。

在进一步的讨论中，庄子对整个论辩过程作了回顾，指出惠施问“子安知鱼乐”，是在默认他（庄子）已知“鱼之乐”的前提下，追问他是怎样、或从何处获得此知的。对此，庄子的回答是：“我知之濠上也。”这里，庄子一方面明确肯定了他人之心的可知性，所谓“汝安知鱼乐云者，既已知吾知之而问我”，便是指惠施“知”庄子之所“知”；另一方面，庄子又对论题作了某种转换：从逻辑层面看，“安知”蕴涵两重含义：其一，如何可能知（how is it possible for you to know）？其二，以何种方式知或从何处而知（how do you know or from where do you know）？惠施问“子安知鱼乐”的前提，是庄子非“鱼”，其追问的实质是：作为不同的个体，庄子如何可能知他人之心？庄子则把“如何可能知”（how is it possible for you to know）的问题，转换为了“以何种方式知”或“从何处而知”（how do you know or from where do you know）的问题。

至此，我们可以看到，濠梁之辩在理论上涉及两个问题：首先是他人之心是否可知；其次是在“如何可能知”与“以何种方式知”之间有无区分或能否等同。惠施对前一个问题持怀疑的态度，但其推论过程又包含着内在的悖论；庄子对“鱼之乐”可知的确认，则同时蕴涵着对他人之心是否可知这一问题的肯定回应。当然，在以上立场的论证过程中，庄子又将“如何可能知”的问题转换为“以何种方式知”的问题，从而在逻辑上犯有转换论题的错误。从认识论上看，“如何可能知”所追问的是认识哲学关注的前提和根据。这一问题与“是否可能知”的问题很难截然分离，因为唯有对认识如何可能作出深入考察，才能进一步具体解决认识是否可能的问题。康德正是通过考察普遍必然的知识如何可能，而对现象领域的科学知识的可能性作出了独特的说明。而庄子则把“安知”由“如何可能知”的问题指向，转换为“以何种方式知”或“从何处而知”，则似乎多少将问

题简单化了:其所谓“知之濠上”,一方面将“可以知”或“可知性”视为自明的、既成的前提,从而在某种意义上回到了与前文提及的儒家相近的立场;另一方面又把“如何”或“怎样”的问题,引向了具体的空间关系(“濠上”这一特定的地点)。这一思维进路,显然也为《庄子》作者所认同。尽管这里所涉及的主要是“他人之心”如何可知的问题,但对问题的如上转换,无疑容易弱化对认识过程的本原性追问和深层反思。历史地看,中国哲学一直未能从纯粹理性的层面对认识过程作出深入考察,其原因当然是多方面的,而《庄子》所展示的以上思维进路,似乎也构成了其内在缘由之一。

不过,知“鱼”之乐所隐喻的知他人之心,同时又涉及了社会领域中人与人之间的交往、理解、沟通过程。从后一角度看,肯定他人之心的可知性,无疑为确认交往过程中人与人相互理解、沟通的可能性提供了内在的根据。理解意味着由相互隔阂走向相互沟通,因而与广义的“通”具有一致性。人与人之间的这种“通”,以超越人际之间的界限为指向。它与“道通为一”所要求达到的与物无际的形而上进路显然亦彼此相通:知他人之心所展示的人际的可沟通性,在某种意义上可以看作是“道通为一”所确认的形上之“通”在社会领域的体现和具体化。这两者在超越界限等方面,确乎表现了相近的思路。

二

从“鱼之乐”或他人之心是否可知的思辨论题,回到具体的社会领域,便涉及人与人之间的现实关系。在《庄子》看来,人存在于世,总是难免与他人共处,所谓“有人之形,故群于人”(《庄子·德充符》)。而在共处或“群于人”的过程中,则不能不发生彼此之间的交往。共在或“群”,既是交往的本体论前提,也构成了彼此相处中发生问题的根源。《庄子·山木》对此作了如下的形象说明:

方舟而济于河,有虚船来触舟,虽有?心之人,不怒。有一人在其上,则呼张歛之,一呼而不闻,再呼而不闻,于是三呼邪,则必以恶声随之。

向也不怒,而今也怒;向也虚,而今也实。人能虚己以游世,其孰能害之。两船在河中碰撞,如果其中一艘船空无一人,则被撞之船上的人不会因被撞而不快。然而,假如两船都有人,则情况便会不同,被撞船只的主人总是希望得到撞船者的解释、道歉或其他回应,一旦得不到这一类回应,便会怒从中来。《庄子》一方面以此说明人与人交往过程中“虚己”的必要,另一方面则暗示了共处本身可能成为人与人之间冲突的根源。避免交往过程中的相互冲突,离不开交往主体之间的相互理解。然而,存在境域的差异,往往又影响着不同主体之间的彼此理解和沟通。《庄子·逍遥游》中,一再提到鹏与蜩之间的“观念”差异:“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，此亦飞之至也，而彼且奚适也。’此小大之辨也。” 鴳之笑鹏，表现了两者在视域、观念上的不同：对鴳而言，翻腾、翱翔于蓬蒿之间，便是其生活的全部目标，扶摇而上九万里，则完全超出了其想象。从本体论上看，鴳与鹏在视域与观念上的如上差异，导源于两者在生活境域及各自存在规定上的不同：鴳与鹏首先是具有不同存在品格的个体，这种不同的存在形态既制约着它们的存在方式，也规定了其观念。不难看到，《庄子》在这里乃是以鸟喻人。鴳、鹏之别的背后，是人与人的存在差异；两者在视域上的分野，折射了人的不同存在境域对其观念的影响。

存在境域对人与人之间相互理解的影响，在肩吾与连叔的对话中得到了更为具体的阐释。肩吾与连叔本是传说中的人物。《庄子·逍遥游》虚拟了这两个人物之间的一场对话。肩吾从接舆那里了解到，藐姑射之山有一神人，能“吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。他“以是狂而不信”。连叔由此发了如下一番议论：

瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声，岂惟形骸有聋盲哉！夫知亦有之。是其言也，犹时女也。之人也，之？也，将磅礴万物以为一世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤：大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。是其尘垢粃糠，将犹陶铸尧、舜者也，孰肯以物为事！

在连叔看来，肩吾之所以不信神人有超凡的品格，是因为他既没有获得神人的存在规定，也没有达到接舆的存在境域，其情形一如盲人或聋者因自身存在条件的限定而无法欣赏色彩或音乐。对神人的种种渲染，固然给人以某种神秘之感，但这里重要的是肯定理解难以离开人自身的存在形态。以理解为前提，肩吾以接舆之言“狂而不信”，表明了两者的存在境域上的差异而未能达到相互理解。存在境域上的不同，更具体地体现在“自”与“彼”之间的分野，所谓“自彼则不见，自知则知之”（《庄子·齐物论》）。“自”与“彼”之分，以自我本身与他者（他人）的区分为实质的内涵。作为两种不同的个体，自我与他者在存在规定、生活背景等方面无疑有着多方面的差异，由此决定了个体对事物和现象的不同理解。《庄子·山木》曾记载了庄子与魏王的一段对话：

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；衣敝履穿，贫也，非惫也。此所谓非遭时也。”

对同一现象（衣敝履穿），魏王与庄子的理解相去甚远：魏王以之为疲惫，庄子则将其理解为贫困。一方面，这里无疑展示了两种不同的视域，而这种视域的差异

又以生活境域的不同为背景:居诸侯之尊的魏王很难对贫寒之士的生活处境有同情的理解;另一方面,这里又表现了“自彼视之”与“自我视之”(“自知”)的不同。类似的情形也存在于同一《山木》篇中对美丑的不同判断:“阳子之宋,宿于逆旅,逆旅人有妾二人,其一人美,其一人恶,恶者贵,而美者贱。阳子问其故,逆旅小子对曰:其美者自美,吾不知其美也;其恶者自恶,吾不知其恶也。”“美者”、“恶者”与“吾”属不同的个体。对“吾”而言,“美者”、“恶者”均是他者。“美者自美”、“恶者自恶”,则既是对象自身的规定,又表现为他者的自我评判;“吾不知其美”、“吾不知其恶”,则是“吾”之看法。两者视域不同,对同一对象(人的外貌)的理解与看法也就不同。存在境域上的差异,往往具体地折射于价值观念及价值取向,后者又进一步制约着交往过程中人与人之间的相互理解。《庄子·大宗师》中曾以寓言的形式,谈到了“游方之外者”与“游方之内者”之间在价值观念上的不同。子桑户、孟子反、子琴张三人相与为友,不久子桑户亡故。孔子得悉后让自己的弟子子贡前往吊唁并帮助办理丧事。子贡遵命而往,结果却见孟子反、子琴张“相和而歌”。子贡不解而曰:“敢问临尸而歌,礼乎?”孟子反、子琴张相视而笑,答道:“是恶知礼意!”子贡返回后将所见所闻告诉了孔子。孔子听后颇为感慨,并发表了如下议论:

彼游方之外者也,而丘游方之内者也,外内不相及,而丘使女往吊之,丘则陋矣。

这里所述当然并非信史,但其中却颇有寓意。游方之外,亦即隐居而出世;游方之内,则是入世而参与社会活动。两者体现了不同的价值取向:前者对礼乐文明持疏而远之的态度,后者则肯定并认同礼乐文明的价值。正是这种价值观念上的差异,引发了两者理解上的困难及交往中的隔阂,所谓“外内不相及”便表现了这一点。“方内”与“方外”,无疑显现了儒、道两家在价值观上的不同趋向,而由此导致的“不相及”,则表现了价值观的冲突对其相互理解和沟通的影响。

在“为圃者”对子贡的评论及子贡对此的反思中,上述关系得到了进一步彰显。《庄子·天地》以寓言的方式,记叙了子贡与“为圃者”(农人)的一场对话。子贡遇一“为圃者”,“为圃者”问子贡是做什么的,子贡答曰:“孔丘之徒也。”“为圃者”听即便不客气地说:

子非夫博学以拟圣,于于以盖众,独弦哀歌以卖名声于天下者乎?汝方将忘汝神气,堕汝形骸,而庶几乎!而身之不能治,而何暇治天下乎?子往矣,无乏吾事。

子贡闻此言,怅然有失,感慨道:

始吾以夫子为天下一人耳¹,不知复有夫人也。吾闻之夫子,事求可,

¹ 此句原为“始吾以为天下一人耳”,脱“夫子”二字。这里据王叔岷说补(王叔岷:《庄子校释》,卷二,上海,商务印书馆,1947)。

功求成，用力少，见功多者，圣人之道。今徒不然，执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。

此处所谓“为圃者”，可以视为“游方之外者”；子贡则代表了“游方之内者”。

“为圃者”的议论，一方面以否定的方式展开为对整个儒家价值观念的批评，另一方面又从正面表现了与之相对的价值立场。后者同时也是《庄子》作者所肯定的价值取向。从社会交往的角度看，“为圃者”与儒家的彼此对立，是价值冲突的逻辑结果。《庄子》作者刻意描述子贡的怅然有失及其自我反思，无非是试图以此赋予道家的价值观以优先性。而子贡在反省中所透出的同情理解，则是基于对如上价值取向的某种认同。它从另一个方面表明，接受共同的价值观，正是交往过程中彼此理解的前提。

如何在价值观及是与非等问题上达到一定程度的共识？在《庄子》看来，重要的首先是超越自我或个体的视域。在谈到是非之辩时，《庄子·齐物论》曾指出：“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩？”质言之，仅仅以“我”观之，难以避免是非的纷争。“自我观之”属自我的独语，与之相对的则是个体之间的讨论或对话。《庄子》十分注重对话。通观全书，我们可以一再看到其以对话的方式进行批评或阐发某种观点。从虚构的得道之士，到真实的历史人物，对话者的特点、背景、个性，多样各异。这种多样性表现了社会交往过程本身的复杂性。《庄子》的对话形式和功能也往往呈现不同的特点，其问与答的过程往往被赋予引导与被引导的性质。在谈到所谓“大人之教”时，《庄子·在宥》便指出：“大人之教，若形之于影，声之于响，有问而应之，尽其所怀。”对“尽其所怀”的含义，郭象作了如下解释：“使物之所怀，各得自尽也。”“问”与“答”作为对话的具体形式，在此并不表现为现成地给予或单向地灌输，而是通过引导，让被问者自己已有的知识逐渐呈现出来，从而在互动中达到内在的理解。与之相对的，是“强以仁义绳墨之言述暴人之前”（《庄子·人间世》）。如此勉强灌输的结果，则是“人恶有其美”。

对《庄子》而言，交往过程中的理解并不仅仅表现为语义层面的相互了解。观念上的理解与存在境界的领悟之间具有一致性。《庄子·应帝王》中曾记叙了列子与季咸、列子与壶子之间饶有趣味的对话。季咸是《庄子》假托的巫祝，据说其预言甚神。列子“见之而心醉”，以为其体道之境在自己的老师壶子之上。壶子让列子带季咸前来相见。季咸从壶子处出来后，便对列子说：“子之先生死矣，弗活矣，不以旬数矣。”列子以告壶子。壶子答曰：“乡吾示之以地文，萌乎不震不正，是殆见吾杜？机也。”次日，季咸又见壶子，出来后对列子说：“幸矣子之先生遇我也。有瘳矣，全然有生矣，吾见其杜权矣。”列子又以此语告壶子。壶子复答曰：“乡吾示之以天壤，名实不入，而机发于踵，是殆见吾善者机

也。”第三天，季咸再次见壶子，出来后对列子抱怨道：“子之先生不齐，吾无得而相焉。”列子又以此告壶子。壶子的解释是：“吾乡示之以太冲莫胜。是殆见吾衡气机也。”紧接此日，季咸第四次见壶子，“立未定，自失而走”。列子追之不及，以告壶子。壶子对此作了如下解释：“乡吾示之以未始出吾宗，吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。”以上对话方式，颇近于后来禅宗的机锋。地文、天壤、大冲、未始出吾宗云云，无非是体道之境的外在表现形式，但季咸却未能领悟其中的真正意味。这里既有对现象的不同理解，又有得道境界的高下之分。通过与季咸及壶子的不同对话，列子不仅对所涉及的现象有了深入的理解，而且也进一步领悟了一种“在”世的方式。紧接如上对话，《庄子》写道：“然后列子自以为未始学而归。三年不出，为其妻爨，食豕如食人，于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。”于事无与亲、雕琢复朴、块然独以其形立等等，已具体表现为一种与自然为一的存在方式。通过对话与理解，列子认同并接受了“合于道”的观念。而接受一种观念，则同时意味着选择一种存在的方式：理解的过程在此具体化为存在的过程。从交往、理解与人之“在”的层面看，以上寓言的内在涵义，就在于肯定了道的境界固然可以通过对话等方式获得理解，但理解又无法与人自身的存在相分。这不仅在于对话本身展开于生活过程之中并包含着对话者之间的沟通，而且表现在由此达到的理解应当进一步体现于现实的存在过程，化为相应的存在方式。不难看到，这里所确认的是理解与存在的统一。

类似的想法也体现于黄帝与广成子的关系之中。按《庄子·在宥》的记述，黄帝立为天子十九年，令行天下，闻知广成子在空同之山，特前往求见，以请教如何“取天地之精，以佐五谷、以养民人”，以及如何“官阴阳，以遂群生”。广成子对此作了如下回答：

而所欲问者，物之质也；而所欲官者，物之残也。自而治天下，云气不待族而雨，草木不待黄而落，日月之光益以荒矣，而佞人之心翦翦者，又奚足以语至道！

黄帝的提问所涉及的，是如何作用于自然，以解决具体的民生问题。广成子则首先关注于“至道”。由此，两者展现了形上与形下不同的视域。经过广成子的点拨，“黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月。”（同上）这里的提问与回应属于广义的对话；退而捐天下、筑室而隐居，则表现为“在”世的方式。在此，对话、理解、沟通，同样引向了存在方式的选择。与前面关于列子、壶子等人的记述一样，黄帝与广成子的对话以及黄帝弃天下而隐居均具有寓言的性质，但其中所肯定的对话、理解与存在的关系，则体现了《庄子》较为稳定的一致看法。

三

通过共处与交往过程中的对话而达到相互理解,是以存在方式及存在形态的转换为其指向的。就人自身之“在”而言,存在形态既涉及外在的生活境域,也关乎内在的精神世界。《庄子》对后者往往给予了更多的关注。在谈到乐的至上之境(天乐)时,《庄子·天运》即以“无言而心说(悦)”为其内在特征:“无言”意味着超越言语之域;“心说(悦)”则表现为内在的精神形态。在对交往、理解、沟通作进一步考察时,上述看法得到了具体展开。

以对话等为形式的交往过程,无疑涉及语言层面的沟通。然而,在《庄子》看来,交往并不仅仅限于语言之域。当《庄子》要求化理解过程为存在方式时,已从一个方面表明了这一点,而“无言而心说”则从更广的意义上表现了类似的取向。对《庄子》而言,交融与沟通往往是以超越外在的言说为前提的:“不言则齐。齐与言不齐,言与齐不齐也。故曰无言。言无言,终身言,未尝言²;终身不言,未尝不言。”(《庄子·寓言》)“不言则齐”、“未尝言”之“言”,是仅仅关注于词语形式的言说或外在的言说;“言无言”则以“无言”为言,意味着超越外在或形式之义,走向内在的精神沟通。所谓“终身言”、“未尝不言”,是指言语并没有被绝对地抛弃,而是以卮言等形式,服务于实质层面的理解和沟通。“未尝言”、“终身不言”,则是指它超越了表面的、形式的表达,而以心灵的相契为指向。正是在同一意义上,《庄子·外物》指出:“言者所以在意,得意而忘言,吾安得忘言之人而与之言哉!”“忘言”云云,一方面将语言视为外在的工具,另一方面又肯定了精神层面契合、沟通的优先性。

与外在之“言”的淡化相应,《庄子》对以辞相胜的“辩”也持疏而远之的态度,认为“辩不若默”(《庄子·知北游》)。对《庄子》而言,理解与沟通并非基于孰是孰非之类的论辩。“是”本身如果是真实的,则它与“非”(不是)之间的区分,也无需通过论辩来确认:“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。”(《庄子·齐物论》)质言之,论辩对于主体之间的相互理解并不具有正面的意义。

进一步看,以论辩为交往方式,不仅无助于促进人与人之间的理解和沟通,而且往往导致相分或冲突。在谈到观念领域的纷争现象时,《庄子·天下》指出:

天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下多得一察焉以自好,譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通;犹百家众技也,皆有所长,时有所用。虽然,不该不,一曲之士也。……天下之人各为其所欲焉以自为方,悲夫!百家往

² “未尝”下各本有“不”字。刘文典认为此“不”系衍字:“盖涉下‘终身不言,未尝不言’而衍。此以‘终身言,未尝言’,与下‘终身不言,未尝不言’,相对成义。若作‘未尝不言’,则非其指,且与下文重复矣。……《道藏》白文本注疏本、高山寺古抄本,并无不字。”(《庄子补正》,第855页,昆明,云南人民出版社,1980)文渊阁《四库全书》所收《庄子注》,亦作“终身言,未尝言”。

而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

执著于一偏之见，导致的是对普遍之道的遮蔽；是非的纷争，则引向了百家的分离！这里既可以看到对前者（普遍之道被遮蔽）的不满，也不难注意到对后者（百家分离）的忧虑。在批评“分”的背后，则是对“合”的关注：所谓“百家往而不反，必不合矣”，便明示了这一点。此处之“合”，主要已不是语言层面的相互理解，而是指向精神世界的内在沟通。在谈到人与“群”等关系时，《庄子·德充符》指出：

有人之形，无人之情。有人之形，故群于人，无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉所以属于人也，警乎大哉，独成其天。

如上所述，“有人之形，故群于人”，主要指人在存在于世的过程中与他人共处的不可避免性；“无人之情”则是疏离于世俗的名利追求与是非之争。所谓“是非不得于身”，便着重表明了这一点。对是非之争的扬弃，在《庄子》那里是与天人之辩相联系的：超越是非（“是非不得于身”）与“成其天”，展开为同一过程的两个方面。从扬弃“分”的角度看，对是非论辩的如上疏离，又可以视为“齐是非”的具体体现：两者都以从“分”走向“合”为指向。在语言层面的论辩中，形式往往构成了重要的方面。以辞相胜便表现了这一点。与之相对，《庄子》更注重实质意义上的沟通。在谈到“真”与“礼”之辩时，《庄子·渔父》指出：

真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主，功成之美，无一其迹矣。事亲以适，不论所以矣。饮酒以乐，不选其具矣。处丧以哀，无问其礼矣。礼者世俗之所为也，真者所以受于天也，自然不可易也，故圣人法天贵真，不拘于俗。

这里的“真”主要指实质的方面；“礼”及“俗”则与外在的形式相联系。事亲的实质方面，是使父母安适；事君的实质方面，是为君主建功。至于用何种方式做到这一切，则并不重要。同样，饮酒以乐为其实，处丧以哀为其实。饮酒之具、处丧的仪式，则完全从属于以上实质的方面。从人与人之间的交往看，“真”与“礼”、“俗”的以上区分，蕴含着对主体间实质性沟通的注重。事实上，“事亲以适，不论所以”，便把亲子间基于真情相待的亲性和放在了更为优先的地位；同样，“事君”与“忠贞”的联系，也将君臣之间的以诚相待，作为两者关系的实质内容。

相对于“真”对在世与共处过程中实质方面的彰显，“礼”则往往涉及交往过程中形式的方面。尽管“礼”已与行为过程相联系，从而超出了语言之维，然而作为规范系统，“礼”首先是从程序、方式等方面，规定人应当如何做。就其

关注形式方面而言，它与以词相胜的言语论辩显然具有相近之处。从人与人的共处与交往看，依礼而行，主要从形式的方面担保了社会的秩序，这里无疑也关涉社会的整合。但是，在“礼”的界域中，人与人之间的相处更多地表现为外在的联系：单纯地以礼相处，固然也可以使人与人之间在一定程度上避免相互冲突或消除无序之争，却难以达到内在的沟通。《庄子》将“礼”与“俗”联系起来，似乎也注意到了“礼”的外在性。

基于以上前提，《庄子》进一步对“明乎礼义而陋于知人心”提出了批评，并借楚人温伯雪子之口，表达了这一立场：“温伯雪子适齐，舍于鲁。鲁人有请见之者，温伯雪子曰：‘不可。吾闻中国之君子，明乎礼义而陋于知人心。吾不欲见也。’”（《庄子·田子方》）此处所谓“中国之君子”指齐鲁之儒；“明乎礼义”即指其仅仅关注形式层面的规范与要求；“知人心”则是要求超越外在程序，指向个体之间同情的理解和心灵的沟通。在“明礼义”与“知人心”之别的背后，是外在形式与精神沟通的区分，而不满足于仅“明礼义”不“知人心”，则表现了对交往过程中内在精神沟通的强调。当然，历史地看，礼本身并非只具有形式的方面。事实上，早期的儒家已开始将徒具形式的“礼”，与包含仁道内涵的“礼”区分开来。孔子便明确指出，礼并不单纯地表现为玉帛等等外在的修饰：“礼云礼云，玉帛云乎哉！”（《论语·阳货》）离开了仁的规定，礼便失去了其本来的意义：“人而不仁，如礼何？”（《论语·八佾》）后来的《礼记》则将礼的作用与“志”联系起来：“礼以道其志。”（《礼记·乐记》）从这些方面看，尽管礼具有侧重于形式的一面，并且也包含着主要导向外在形式的可能，但儒家所说的“礼”并不仅仅限定于外在的形式。《庄子》笼而统之地将齐鲁之儒（“中国之君子”）归结为仅明礼义而不知人心，似乎未能注意到儒家视域中“礼”的全部内涵。注重人与人之间的实质交往，并不意味着将个体湮没在他人之中。在肯定共处、反对分而不合的同时，《庄子》又对维护个体性予以了相当的关注。这种个体性常常被称之为“独”：“独往独来，是谓独有，独有之人，是谓至贵。”（《庄子·在宥》）独往独来并非离群索居，而是在共处中保持自我，所谓“游于世而不僻，顺人而不失己”（《庄子·外物》）。在这里，人与人之间的沟通，具体表现为个体与群体之间的统一。

以“顺人而不失己”为形式的个体与群体之间的沟通，可以看作是“道通为一”的形上原理在社会领域中的体现。而对形式层面的超越及实质规定的关注，则使人在这种沟通中呈现出主导的意义。在《庄子》的如下表述中，这一点得到了具体的确认：“惟达者知通为一。”（《庄子·齐物论》）这里的“通为一”，既指本体论意义上世界或存在的“未始有封”，也涉及社会领域（包括精神领域）中的统一。所谓“达者”，即指在人格或精神世界上臻于通达之境者。在《庄子》

看来，唯有首先在人格之境上得到提升，才能在本体论与价值论上都扬弃分离而走向统一。在此，个体的成就人格与世界的统而为一，表现了相关性，而后者从另一个方面，赋予交往、沟通以实质的内涵。

要而言之，濠梁之辩提出了他人之心是否可知及如何可知的问题，其论辩过程在逻辑上固然很难说已达到圆融自洽，但它同时却从哲学的层面，将个体之间相互理解、沟通的问题提到了突出的地位。在对理解与存在境域、理解与价值取向等关系的考察中，理解的本体论和价值观等意义得到了进一步的澄清。通过肯定理解过程与存在过程的统一性，

《庄子》进一步赋予理解和沟通以历史的形态和现实的内容。以注重无言之“言”、扬弃外在的形式为进路，《庄子》将交往过程中内在的心灵相契与实质的精神沟通放在了更为优先的地位。以上看法与本体论上的道通为一、价值观上的由“分”而“齐”彼此呼应，从不同的层面，展示了《庄子》对个体间共处与交往的独特视域。

Understanding of the Otherness: Reflecting Zhuang Zi

Yang Guorong

Abstract: Whether and how it is possible to communicate and understand between different subjects? In reflecting the “being” of the humans, Zhuang Zi makes a multiple investigation on it, and it is firstly embodied at the debate of Hao2Liang. The debate is theoretically concerning whether the mind of the others is knowable, and is also concerning whether there is any distinction between “how it is possible to know” and “in what way to know” or whether the two can be the same. Broadly speaking, people exist in the world and are unavoidable to coexist with the others, while in the process of coexistence and “among the people”, it could not but producing communication and mutual understanding. Zhuang Zi’s key analysis is contributed to the influence of existence towards mutual understanding of the people. Mutual understanding is attained through the dialogue in the process of co-existence and communication, and its direction is the transferring of the way and the morphology of being. As for the “being” of human itself, the morphology of being is either concerning the outer field of life or the innate spiritual world. Zhuang Zi pays more attention to the latter.

Key words: the debate of Hao Liang , otherness , field of being , understanding