

李英华

### （一） 问题的背景

《庄子·寓言篇》在《庄子》书中具有比较独特的意义。它开篇即提出“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪”，这与《庄子·天下篇》所谓“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广”颇为一致，义蕴相通。就像《天下篇》虽然认为“以天下为沉浊，不可与庄语”，但却通篇都是“庄语”一样，《寓言篇》虽然劈首提出“寓言”，但其讨论“三言”（即寓言、重言与卮言）的方式、语调都是“庄语”。特别是，《寓言篇》中有一段庄子和惠子关于孔子的对话，也是以“庄语”形式表达的。原文如下（暂不加标点）：

庄子谓惠子曰孔子行年六十而六十化始时所是卒而非之未知今之所谓是之非五十九非也惠子曰孔子勤志服知也庄子曰孔子谢之矣而其未之尝言孔子云夫受才乎大本复灵以生鸣而当律言而当法利义陈乎前而好恶是非直服人之口而已矣使人乃以心服而不敢黷立定天下之定已乎已乎吾且不得及彼乎

这段对话在《寓言篇》，甚至在整部《庄子》中都占有重要地位与意义。因为，它对于后人正确理解和把握庄子的孔子观具有无与伦比的重要性；另一方面，也只有准确、深入理解庄子的孔子观，才能全面、深刻理解和把握庄子本人的思想内涵。

### （二） 几种观点述评

那么，应该如何理解和解释上述对话呢？前辈时贤从句读到文义的理解都有较大差异，这里首先评述三位学者具有一定权威性和代表性的看法。陈鼓应先生对上述对话作了如下标点：

庄子谓惠子曰：“孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九非也。”惠子曰：“孔子勤志服知也。”庄子曰：“孔子谢之矣，而其未之尝言。孔子云：‘夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法，利义陈乎前，而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服，而不敢黷立，定天下之定。’已乎已乎！吾且不得及彼乎！” [1]

这个句读的关键在于“孔子云”部分。显然，陈鼓应认为，自“夫受才乎大本”至“定天下之定”这些话都是孔子所说的。但这样就产生一个问题，即前文刚说“孔子谢之矣，而其未之尝言”，也即孔子未尝说过什么话，但现在紧接着又说孔子如何如何说，岂非自相矛盾？退一步讲，即使后面的话是孔子说的，那么又该怎样理解孔子的话呢？陈鼓应是这样翻译的：孔子说：“不从自然禀受才质，伏藏灵性而生，发出声音应合于韵律，发出言论当合于

法度，利义陈于当前，而好恶是非的辨别不过服人之口罢了。要使人心服，而不敢违逆，确立天下的定则。”但这个译文也是有问题的、让人费解的。首先，句首所谓“不”从何说起？原文所谓“夫受才乎大本，复灵以生”本是肯定句，何来否定？细嚼译文，方知陈氏为了表达后文“服人之口”与“使人心服”之间的“对立”才在句首加上否定词“不”。但问题是，“服人之口”与“使人心服”的原意、本意一定是“对立”的吗？即使是对立的，把“不”放在句首也过于牵强、别扭了。另外，假使是对立的，那么，“口服”与“心服”的意旨何在呢？是针对什么而言的呢？它与庄子和惠子之间的整个对话又有什么内在关联呢？对话的本意和基调是谈论孔子、评论孔子，如果说中间插入孔子关于“口服”与“心服”的对立言辞，显然是背离原意、走调了。所以，陈鼓应的句读与译文都是有问题的，是不能成立的。

崔大华先生在其《庄学研究》一书中也对上述对话作了解释。他对那段原文的标点与陈鼓应的几乎完全一致：

庄子谓惠子曰：“孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九非也。”惠子曰：“孔子勤志服知也。”庄子曰：“孔子谢之矣，而其未之尝言。孔子云，‘夫受才乎大本，复灵以生，鸣而当律，言而当法，利义陈乎前，而好恶是非直服人之口而已矣。使人乃以心服，而不敢黷立，定天下之定。’已乎已乎，吾且不得及彼乎！”[2]

从上可见，崔氏标点与陈氏标点之间的差别只在于把“复灵以生”后面的句号改为逗号，把“已乎已乎”后面的感叹号改为逗号，因而可以暂且不计。那么，崔氏是怎样理解文义的呢？他说：“可见，在庄子心目中，孔子是个有极高德行的人，他的行为已超越小智小故而与时俱化，他不是以利义是非的外在标准，而是以出乎‘大本’的高尚人格去感化人。庄子完全诚恳地承认，孔子的道德力量是自己达不到的。”[3]由此看来，崔氏似乎也认为“口服”与“心服”之间是对立的，具体表现为“利义是非”（出于“外在标准”）与“高尚人格”（出自“大本”）的差别。但根据崔氏本人的句读，“大本”与“利义是非”、与“口服”之间是连贯的、肯定的；而“大本”与“心服”之间倒是有句号隔断。这样，又何以厚此薄彼，用“大本”来肯定“心服”而去否定“口服”呢？另外，如果说在庄子心目中，孔子是以“大本”的高尚人格去感化人，那么，所谓“受才乎大本”等话语就应该是由庄子本人亲口说的，是对孔子的赞叹、感叹，而不是间接“引述”孔子的话。不然，在逻辑上是难以自圆其说的。这个问题留待后文作进一步的探讨。

钟泰先生认为，自“孔子云”至“吾且不得及彼乎”的句读，应当如下：

孔子云：“夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法。”利义陈乎前，而好恶是非，直服人之口而已矣。使人乃以心服而不敢黷，立定天下之定。已乎已乎！吾且不得及彼乎！”[4]

对于上述句读，钟泰的解释有三个要点：其一，所谓“夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法”，乃是孔子的“为学大纲”；其二，所谓“利义陈乎前，而好恶是非，直服人之口而已矣”，乃是庄子用来讽刺惠子的话；其三，所谓“使人乃以心服而不敢黷”至“吾且不得及彼乎”，乃是“庄子叹服孔子之辞，发乎中心之诚”。[5]对于钟氏这三点看法，笔者只赞同其中最后一点，前两点则不敢苟同。其一，何以判定“夫受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法”是孔子的“为学大纲”？对此，钟氏并没有给予充分的、必要

的论证。这是颇为遗憾的；其二，如前所述，庄子和惠子的整段对话都是围绕孔子而各抒己见的。所以，如果说其间又掺杂着庄子对惠子的讽刺，这就脱离、违背了这段话的语境，因而是合原意的。

### （三）新的解读

由上可见，要想准确理解和把握庄子和惠子上述对话的基本内涵，一个首要前提就是要把握好对话的基本语境，即庄子和惠子都是围绕孔子而各抒己见。其中并不存在“孔子云”的情况；同样，也不存在脱离孔子议题而别有所指的话。而上述三种看法，正是在这两个地方理解错了，从而相应的标点和断句也就弄错了。所以，对于整段原文，可以重新作如下标点：

庄子谓惠子曰：“孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九非也。”惠子曰：“孔子勤志服知也。”庄子曰：“孔子谢之矣，而其未之尝言。孔子云夫？受才乎大本，复灵以生。鸣而当律，言而当法。利义陈乎前，而好恶是，非直服人之口而已矣 [6]，使人乃以心服而不敢黷，立定天下之定。已乎！已乎！吾且不得及彼乎！”

这里主要解释对话中后半部分的标点及文义。第一，所谓“孔子云夫”表示一种反问。其中“夫”乃句末语气词，表示反诘 [7]。意谓“孔子说过吗？”，实指孔子未曾说过，即前文所谓“其未之尝言”。第二，所谓“受才乎大本，复灵以生”，其中“才”即指人的才质、天资。“大本”即指天（自然）、天道。“灵”即灵性。整句话的意思是：从自然禀受才质，蕴含灵性而生。这是庄子的一种人性自然观。庄子推崇自然，认为自然本性就是一种理想状态、一种人性的本真状态。第三，所谓“利义陈乎前，而好恶是”，其中“好恶”指对于利义的好恶，即关于利义的辨别和抉择。“是”则表示好恶判断正确。第四，所谓“黷”，陆德明《经典释文》：“黷，音悟，又五各反，逆也。”《汉语大字典》也解作“违逆”之意。第五，所谓“立定天下之定”，前一个“定”作动词，表示确立、确定；后一个“定”作名词，表示法则、定则。“立定天下”之“立”与“坐定天下”之“坐”，在语法上相同，都表示动词“定”的状语，用来形容为效迅速而不费力。据此，原文可以翻译如下：

庄子对惠子说：“孔子行年六十而与时俱化，始时认为对的，终而又否定了。不知道现在所认为对的，不就是五十九时所认为不对的！”惠子说：“这是因为孔子励志用智的缘故。”庄子说：“孔子已经弃绝用智了，但他没有说出来。孔子说了吗？他从自然禀受才质，蕴含灵性而生。所发声音合于韵律，所发言论合于法度。利义摆在面前，他的所好所恶正确而恰当。这不仅使人口服，而且使人心服而不敢违逆，从而确定了天下的法则。算了吧！算了吧！我还比不上他呢！”

### （四）进一步的阐释

若进一步考究上述对话的义蕴，可以发现：第一，所谓“孔子行年六十而六十化”，若不拘限于“六十”这字面意思，实质上，这是指孔子一生都是与时俱化，即如孔子本人所说：

“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语·为政》）

第二，所谓“孔子谢之矣，而其未之尝言”，可能根据《论语·宪问》所记载的孔子与子贡的对话：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！’”这是一种天人合一的境界。这种境界已超越了惠子所说的“勤志服知”的阶段，是不能用一般语言来表达清楚的，所以孔子说“予欲无言”。庄子或许因之而说孔子“未之尝言”。

第三，所谓孔子“受才乎大本，复灵以生”，这是庄子从人性自然论出发，赞美孔子非凡的天资、禀赋。实即赞美孔子从天道、自然中禀赋自然人性。《易传·系辞》云：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”其间或有相通之处。

第四，所谓“鸣而当律，言而当法”，这可能是根据孔子所说“法语之言，能无从乎”（《论语·子罕》）。其中，“法语之言”即指严正而合乎原则的话。清刘宝楠《论语正义》：“用正道告之，人畏义而服。”在庄子看来，孔子的言论就是“法语之言”，因此，“言而当法”。

第五，所谓“利义陈乎前，而好恶是，非直服人之口而已矣，使人乃以心服而不敢冀”，即指孔子关于利义之辨的思想，诸如“君子喻于义，小人喻于利”、“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”（《论语·里仁》）以及由此体现出孔子的高尚品格和深厚德行，不仅使人口服，而且使人心服。这正如孟子所谓“中心悦而诚服”（《孟子·公孙丑上》）。

第六，所谓“已乎！已乎！吾且不得及彼乎”，则表明了庄子由衷叹服孔子！应该说，这一点是可以肯定的，也是值得注意的。之所以应该肯定，是由于这段对话是庄重的、严肃的对话，是发生于庄子和惠子之间的对话，而惠子可能是庄子一生中唯一的至交 [8]，因而庄子在惠子面前流露自己对孔子的佩服之情是自然的、可信的；之所以值得注意，是因为尽管在《庄子》书中有很多地方提及、论及孔子，但常常是作为寓言的对象出现的，并非真实的孔子，因而也就不是庄子心目中的孔子形象。而惟独在《寓言篇》，庄子由衷地表达了自己对孔子的敬佩之情，所以值得特别注意。

有一种看法值得商榷。汤一介先生认为，在上述庄子和惠子之间的对话中，“庄周本意谓孔子没有一定的是非标准，……所以老在变来变去”，并且，“庄周和惠施都批评孔丘” [9]。汤先生这个看法最初见于1983年出版的《郭象与魏晋玄学》，在1999年出版的《当代学者自选文库·汤一介卷》中也收录了这些文字，在2000年出版的《郭象与魏晋玄学》

（增订本）中同样保持这个看法。只是把“孔丘”改为“孔子”而已。 [10] 如果庄子和惠施都批评孔子，那怎么理解庄子在对话结束时自叹不如孔子呢？实际上，庄子和惠子都是称赞孔子，而不是批评孔子。庄子说孔子“行年六十而六十化”，即谓孔子思想一点也不僵化，总是与时俱化。这与孟子称赞孔子“圣之时者”（《孟子·万章下》）可以说是完全相通、甚至是一致的。难道我们能认为孟子是在批评孔子吗？惠子认为孔子之所以能够达到这种境界，乃是因为孔子“勤志服知”的缘故。不过，庄子并不同意惠子这种看法，认为这只是一般见识，对于孔子本人及其思想的理解还不够深入。所以，庄子说“孔子谢之矣”，即表示孔子早已超越了“勤志服知”的阶段，而进入更高的层次了。所以，庄子最后感叹“吾且不得及彼乎”，表明了自己是敬佩孔子的。

总之，上述对话表明庄子和惠子都赞叹孔子，但他们之所以赞叹的角度是不一样的。相对而言，惠子对孔子的理解不免显得见外了，而庄子的理解则可以说是深入到孔子内在的思想精神了。庄子是基于自身一种深刻的体验才能对孔子作出上述评论并发出“吾且不得及彼乎”的感叹！

#### （五）新问题及其启示

值得注意的是，既然庄子感叹“吾且不得及彼乎”，那么，究竟是在什么意义上庄子认为自己不如孔子呢？比较的标准又是什么呢？庄子是在哪个年龄阶段意识到自己不如孔子呢？这是否又意味着庄子对孔子的理解和认识前后有不同的变化呢？变化的原因又是什么呢？是否可以套用庄子的话说“庄子行年六十而六十化”呢？如此是否又意味着《庄子》内、外、杂诸篇都有可能是由庄子本人及其弟子在不同时期共同编撰的作品，就像《孟子》一样，从而并不存在什么“庄子后学的作品”呢？等等。这都是有待进一步研究的问题。如果对这些问题能获得一个比较恰当的理解和认识，那么对于《庄子》中的孔子形象或许就可以获得一个比较积极而有意义的理解，从而对于庄子的内心世界及其哲学思想也许会有一个新的省悟与认识。如此，就可以在一个新的视角上重新评述庄子思想与孔子思想的关系。这又势必涉及到重新认识和把握所谓“儒家”、“道家”及其相互关系问题，以及重新认识和把握先秦思想文化作为一个整体、共性与先秦诸子思想作为各个部分、个性之间的相互关系的问题。这些问题既是老问题，又是新问题。说它老，是因为客观上这些问题早就存在，不依人的认识所转移；说它新，是因为尽管后人慢慢意识到这些问题，但可惜一直没有得到很好的解决。

[11]

近代以来，自然科学的发展是很明显的，现代高新技术更是日新月异，突飞猛进。而在哲学史领域，则很难获得类似的认同感。这种相形见绌现象，一方面固然是由于两个领域各有特点而不具备可比性；但另一方面，也不能不看到，在哲学史领域，尤其是研治中国古代哲学史的，自解放以后，似乎很少提出具有重大意义的思想原创性问题，从而在思想上、哲学上也就不难有重大创获。这是为什么呢？这是一个值得认真反思、检讨的问题！其中，也许特别值得从解释方法及其指导理论角度去检讨！这一点，前辈时贤已做了不少很有意义的工作。[12]

20世纪后半期，从西方传入了现代解释学理论，吸引了国内众多学者，可以说引发了一种“解释学热”。而且其温热程度至今未减。现代解释学理论当然是够新的了。但作为文本的解释行为，却很早就存在了。早在先秦时期，中国人即对当时流传的经典作出各种解释。汤一介先生概括了其中三种不同的解释方式：第一种为历史事件的解释，如《左传》对《春秋》的解释；第二种是整体性的哲学解释，如《系辞》对《易经》的解释；第三种是实际（社会政治）运作型的解释，如《韩非子》的《解老》与《喻老》。当然，其中每一种对经典解释的著作中也会包含其他类型的解释方法。[13] 汤先生这个观点值得注重，颇具启发性。笔者认为，就先秦时期对经典的解释而言，是否可以概括、提出另外一种解释方法，我尝试称之为生命化（性）的解释，如孔子所谓的“述而不作”。实际上，孔子对三代文化，尤其是对西周文化、对周公思想的继承与发展，可以说就是一种相当成功的创造性转化、就是一种充满生机和活力的创造性解释。孔子说：“甚矣，吾衰也久矣！吾不复梦见周公！”（《论语·述而》）这句话可以说是孔子对周公所作的生命化解释的最具象征性的表达！孟子之于孔子也是如此。他说：“乃所愿，则学孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子作为“亚圣”的一生，就是生命化孔子的有力体现！至于现代新儒家梁漱溟先生，其人其学，

也体现了一种生命化孔子的努力！[14]

遗憾的是，在现代学者中，像梁漱溟先生这样以一种“生命化的解释”从事学术活动的人似乎很少很少了。难怪美国学者艾恺称梁为“最后一位儒家”了！不过，笔者本人并不这样认为。[15]事实上，继梁之后，不是有所谓“第二代新儒家”、“第三代新儒家”吗？至少我个人认为，杜维明先生可以说是当之无愧的！在其《体验边缘的问题》一文中，他曾说道：“真正庄严的哲学探究（philosophical inquiry）是一种终身事业，一种‘道不可须臾离’的宗教奉献”[16]、“对我个人而言，儒家的心性之学不但是哲学思想而且是宗教体验”[17]、“实际上，如何作一个儒者即等于如何作一个真实和完整的人。只有在人性的本质层，引发自觉的真义才是儒家体验之学的灵魂。”[18]可见，杜先生对儒家传统的解释，正是一种“生命化的解释”、一种创造性的转化。

综上所述，“生命化的解释”与其说是一种纯粹的解释方法，不如说体现了一种精神境界、一种终极关怀与生活方式。它是传统“尊德性”与“道问学”的现代表现，是“践道”与“论学”的有机统一。所以，如欲创建中国解释学理论，大力推进中国哲学史的发展，促进传统的现代转化，一方面，既要借鉴、吸收现代西方解释学理论，遵循现代学术规范；另一方面，更要全面继承与发展中国经典的传统解释方法，特别是“生命化（性）的解释”方法。这是因为，“每一个哲学传统都有其自身的问题性（Problematik）、方向性和动力性，如果我们忽视了儒家自身（此处可扩大为整个中国哲学传统——引者注）的问题性、方向性和动力性，而用一套事实上已受文化约束的‘方法学’去支解它，分裂它，即使可以满足一些理智的兴趣，归根究底还是无法使儒家的心性之学重新复现于今世。”[19]因此，“在创造地和批判地接受欧美现成的方法之前必须先建立自己的拣别标准。只有如此，我们才能发展独立自主的学术精神。”[20]

---

[1] 陈鼓应《庄子今注今译》，北京，中华书局1994年版，第732页

[2] 崔大华《庄学研究》，北京，人民出版社1997年版，第351页

[3] 崔大华《庄学研究》，北京，人民出版社1997年版，第351页

[4] 钟泰《庄子发微》，上海，上海古籍出版社1988年版，第654-656页

[5] 钟泰《庄子发微》，上海，上海古籍出版社1988年版，第654-656页

[6] 此句或可读作：“利义陈乎前，而好恶是非（非）直服人之口而已矣”。笔者怀疑，在“非”与“直”之间，原有一“非”字。古书脱字乃属常情。故此疑未尝不可成立。以备一说。

[7] “夫”在句末作语气词，还可以表示疑问，如《左传·昭公14年》：“独义也夫？”杜预注：“以直伤义，故重疑之。”《史记·孔子世家》：“孔子曰：‘吾歌，可夫？’”参见《汉语大字典》（缩印本），成都，四川辞书出版社1993年版，第219页。

[8] 《庄子·徐无鬼》：“庄子送葬，过惠子之墓，顾谓从者曰：‘……自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣。’可见其情其谊！庄子和惠子之间还有一些富有情趣并深具哲学意义的对话，如“大而无当”（《庄子·逍遥游》）、“人故无情”（《庄子·德充符》）、“鱼乐之辩”（《庄子·秋水》）及“庄子妻死”（《庄子·至乐》）等

[9] 汤一介《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社1983版，第178页

[10] 汤一介《郭象与魏晋玄学》（增订本），北京大学出版社2000年版，第164页

[11] 学界常把先秦哲学与古希腊哲学对比论述。但似乎忽视了一点：西方学者对古希腊哲学的研究可谓非常全面、系统、深入。有多卷本的大部头专著问世；而我们对先秦哲学的研究很难说已达到了这个地步！大多是散兵作战，重复劳动，缺乏综合性、权威性、集大成的专著。故有必要大力加强对先秦哲学的断代研究。事实上，这种断代研究是无论如何强调也不过分的。

[12] 参见冯友兰《中国哲学史新编》第一册《自序》，北京，人民出版社1982年版；朱伯昆《中国大陆五十年来中国哲学史研究》，《朱伯昆论著》，沈阳，沈阳出版社1998年版；汤一介《对中国哲学的哲学思考》，《当代学者自选文库·汤一介卷》，合肥，安徽教育出版社1999年版；方克立《20世纪中国哲学的宏观审视》和《20世纪中国哲学史研究的回顾和展望》，分别载《中国社会科学院研究生院学报》1994年第4期、1996年第5期；李宗桂《中国哲学研究的回顾和展望》，《中国哲学史》1998年第1期；周桂钿《80年来中国哲学研究之嬗变》，《北京师范大学学报》1999年第2期；李学勤《中国古代研究一百年》，《人文杂志》1997年第5期。等等。

[13] 汤一介《再论创建中国解释学问题》，《中国社会科学》2000年第1期

[14] 牟宗三称赞梁漱溟说：“他独能生命化了孔子，使吾人可以与孔子的真实生命及智慧相照面，而孔子的生命与智慧亦重新活转而披露于人间。”见梁培宽编《梁漱溟先生纪念文集》，北京，中国工人出版社1993年版，第211页

[15] 参见拙文《“践道”与“论学”——从所谓“冯友兰现象”谈起》，《东方文化》1996年第6期

[16] 杜维明《儒家传统的现代转化》，北京，中国广播电视出版社1992年版，第25页



[17] 杜维明《儒家传统的现代转化》，北京，中国广播电视出版社1992年版，第29页

[18] 杜维明《儒家传统的现代转化》，北京，中国广播电视出版社1992年版，第30页

[19] 杜维明《儒家传统的现代转化》，北京，中国广播电视出版社1992年版，第25页

[20] 杜维明《儒家传统的现代转化》，北京，中国广播电视出版社1992年版，第33页

——发表于刘小枫、陈少明主编《经典与解释》

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。