《学术界》(月刊)
总第285期,2022.2
ACADEMICS
No.2 Feb. 2022

论郭象对庄子之知的诠释和建构〔*〕

刘国民
(中国社会科学院大学　文学院,北京　100089)

〔摘　要〕知识论,是庄子思想的重要内容。郭象《庄子注》是魏晋玄学的集大成作品,在对《庄子》的诠释中重新建构了玄学之知的思想。庄子认为,人的认知能力有限,并受到存在之境的制约,且认知的对象又变易不定;因此,众人在人间世中不能获得真实性、普遍性、确定性的知识。庄子否定众人之俗知,而标举真人之真知。真人之真知不是追求真实性的知识,也不是体道之知,而是心斋、坐忘而虚静无知,不识自我,也不识天地万物,从而与天地万物混而为一,即回归到原初的存在形态中。郭象基于众人的性分而讨论知识的相对不定性,一方面说明众人之知有差异性、独特性,而彼此不能相知相通;另一方面肯定众人合于性分之知,所谓"知止其分",任之逍遥自由;再一方面反对众人越出于性分之外的知,"任知"而失真作伪。圣人遗知忘知,即无独知而涵融众人之知以为一,即全知,从而冥合万物之知,助成万物之任性逍遥,既养心养神又治国平天下。

〔关键词〕庄子;郭象;知;性分
DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.02.016

知(智)是人类文明的基本表征。知识论,是关于知识的内容和作用、认知的方法、求知的活动、知识人等方面的一般看法。庄子有丰富复杂的知识论思想。郭象是魏晋玄学的集大成者,其《庄子注》以文本注释的形式,对庄子的思想展开了创造性诠释,学人或谓"庄子注郭象""六经注我""过度诠释""强制阐释"等。因此,从庄子到郭象之知的发展和演变,成为本文所讨论的基本问题。

学人对庄子的知识论有较多的阐述,但较少从发展和演变的角度辨析庄子与郭象之知的异同。[1]关于郭象之知的思想,学人的论述较少,不成系统性,且论述的内容颇有不太合理之处,这有待于我们进一步的研究。

一、庄子之知

庄子把知分为真知与俗知。《庄子·大宗师》[2]云"且有真人而后有真知",即真人有真知。《胠箧》"世俗之所谓知者,有不为大盗所积者乎",即众人有俗知。因此,真人及其真知与众人及其俗知相对立。

作者简介:刘国民,中国社会科学院大学文学院教授,中国社会科学院"文学与阐释学研究中心"研究员,博士生导师,主要研究中国古代哲学、文学和史学。

〔*〕本文系中国社会科学院大学项目"庄子与郭象哲学思想的比较研究"(2021-KYLX02-05)的阶段性成果。

庄子根本上否定俗知。俗知分为事实之知与价值之知,事实之知追求知识的真实性和确定性,价值之知追求知识的普遍性和确定性。庄子分别从认知主体与认知对象两个方面予以论述。庄子认为,众人的认知能力是有限的,不能把握事物的真相。《齐物论》有“三问三不知”的寓言,《应帝王》有“四问四不知”的故事。《秋水》“计人之所知,不若其所不知;其生之时,不若未生之时,以其至小,求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也”,众人所知是有限的,如果突破有限而追求无限,不仅不可以实现,也会迷乱而陷入困境。《齐物论》云:“予恶乎知悦生之非惑邪?予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪?丽之姬,艾封人之子也。晋国之始得之也,涕泣沾襟。及其至于王所,与王同匡床,食刍豢,而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎?”庄文开始用两个疑问句,质疑众人之悦生恶死的合理性;进而以丽姬之事说明,生不知死,众人以为生乐死苦,未必是真实的。死的真相是什么呢?未必是痛苦,也许是至乐,不可得而知。《秋水》云“井蛙不可以语于海者,拘于墟也;夏虫不可以语于冰者,笃于时也;曲士不可以语于道者,束于教也”。众人的认知受其存在之境的限制。井蛙因其空间之境的限制,而不能知大海之事;夏虫因其时间之境的限制,而不能知冬天结冰之事;一曲之士因其教育之境的限制,而不能知大道。从价值之知来说,众人总是站在各自的立场上而有成心成见,所以无法形成普遍的共识。《齐物论》有关于“正处”“正味”“正色”的讨论,不同的主体形成了不同的价值判断,难以形成共同的标准,即“同是”。因此,价值之知是相对不对的。

从认知的对象来看,庄子夸大事物运动的绝对性,而否定事物运动的相对静止,认知的对象迁变不定,故难以把握其真实内容,且从中获得的知识有暂时性、变易不定性。《齐物论》:“虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可。”生与死、可与不可,急剧转化,而失去确定的规定性、稳定性。《田子方》:“吾一受其成形而不化以待尽,效物而动,日夜无隙,而不知其所终;薰然其成形,知命不能规乎其前,丘以是日徂。吾终身与汝交一臂而失之,可不哀与?”“日徂”,即日新,自我每天皆发生断裂性的变化,故不能从现在预知将来。《寓言》:“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。’”孔子行年六十岁,而其思想也发生了六十次变化,且变化是断裂性的,昨天以为是,今天以为非,明天又以为是,故无从确定地把握孔子一生的基本思想。要之,庄子认为众人在人间世中不能获得事实之知与价值之知。学人多认为,庄子否定众人之感性与理性的认知方法及其得到的知识。刘笑敢说:“庄子及其后学认为,坚持不知是深刻而透彻的,自以为知则是浅薄而疏陋的,他们彻底否定了一般的知识和通常的认识方法,并以怀疑主义的思想路线自我标榜”,[3]“庄子的认识论包括两个方面:一方面是怀疑主义;另一方面是直觉主义”。[4]

庄子及其后学又指出知识的有害性。《胠箧》抨击众人好知所带来的种种弊端:

> 夫弓弩毕弋机变之知多,则鸟乱于上矣;钩饵罔罟罾笱之知多,则鱼乱于水矣;削格罗落罝罘之知多,则兽乱于泽矣;知诈渐毒、颉滑坚白、解垢同异之变多,则俗惑于辩矣。故天下每每大乱,罪在于好知。

众人好知而设置各种机关、网罟等,故鸟、鱼、兽愈加混乱;好知而有各种奇谈怪论,相互辩难,愈辩愈惑,“故天下每每大乱,罪在于好知”。圣知是世人所尊崇的,庄子及后学突出圣知往往为大盗所窃用,不但偷盗更为巧妙,且缘饰偷盗的合理性。《胠箧》“世俗之所谓知者,有不为大盗积者乎?所谓圣者,有不为大盗守者乎?”结论是,“绝圣弃知,大盗乃止”。庄子及其后学又深刻地揭示出仁义之知的相对性、虚伪性、工具性。《胠箧》云:“(圣人)为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之。何以知其然邪?彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门而仁义存焉,则是非窃仁义圣

知邪?”圣人标举的仁义价值,为统治者所窃取,而与其私利相结合,则其盗国也是仁义的。“诸侯之门而仁义存焉”,振聋发聩。

庄子否定俗知,而崇尚真知。真知是什么呢?学人多认为,真知是体道之知。道是形而上的本原,形上之道与形下之万物相对立。张松辉说:“掌握真知就是掌握大道,认识真知的过程,实际上也就是认识大道的过程。”[5]杨国荣说,世知即经验之知,是众人对于具体事物的感性和理性认知,所谓“极物之知”,而有相对不定性,“惟有与‘道’为一,才构成真正意义的‘知’(所谓‘真知’)”。[6]体道之知与极物之知对立,惟弃却世知才能把握真知。获得真知的方法是什么呢?崔大华说,体道的方法,“不是分析的、逻辑的认识方法,而是整体直观的认识方法”。[7]体道的方法是直觉体证,而与感性和理性的认知方法截然不同。要之,学人多认为,庄子之真知即体道之知,体道的方法是直觉体证,这是把俗知及其认知方法与真知及其认知方法完全地对立、隔绝开来。俗知与真知虽有所不同,俗知也限定了人的视域,但人的认识不能从无开始。[8]

我们认为,庄子所谓的真知,不是在人间世中获得真实性、普遍性、确定性的知识,也不是学人所谓的体道之知,而是内心虚静无知。庄文一再叙述真人之修养工夫及其境界的事情,明确地提出“心斋”“坐忘”等观念,即心不断地遗忘世俗的观念及事务,最终一切皆忘而虚无虚空,无知无识,不识自我,也不识天地万物,从而与天地万物混而为一。《人间世》“虚者,心斋也”,《大宗师》“离形去知,同于大通,此谓坐忘”,《天地》“忘乎物,忘乎天,其名为忘己。忘己之人,是之谓入于天”。因此,真人之心境即忘境,真知即无知、不知。《齐物论》“天地一指也,万物一马也”“天地与我并生,而万物与我为一”,真人无知不知,不识一指一马,而与天地万物混而为一。《齐物论》:“古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣!其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也。”古之人的至知是心至虚至无,忘知无知,不识自我,不识万物。其次之知是“有物矣”,即有知,自我与万物分别;“未始有封”,即有齐物、齐是非之玄知。再次之知是自我与万物有事实上的分别。最下之知是自我与万物彰显是非等价值之知的分别,而大道不断地亏损下去。所谓大道,不是指天地万物的本原,而是指浑沌未分或混而为一的存在形态。真人无知、不知,则与天地万物混而为一,即回归到原初的存在形态中,即回归到大道中。

综之,庄子认为:俗知具有一偏性、相对不定性;俗知、圣知是有害的;众人在人间世中不能够获得真实性、普遍性、确定性的知识;只有真人才有真知,真人之心虚无虚空而忘知、无知,从而与天地万物混而为一,即回归到世界的原初存在形态中。因此,庄子彻底地否定知,包括形下之知与形上之知(即体道之知)。

二、郭象“知止其分”

庄子在论俗知的相对不定时,往往立足于认知主体及其存在之境的分别性、差异性、独特性。《逍遥游》中大鹏、蜩与学鸠的形体及其存在之境有大小和广狭之分,因而有大小之知;朝菌、蟪蛄、冥灵、大椿、彭祖的生命有长短之别,因而有小大之知;官员和君主、宋荣子、列子等人生境界有高低之差,因而有小大之知。《齐物论》中鳅、猨猴、人是不同的物类,故对“正处”有不同的认知。《秋水》中河伯与北海若因存在之境有小大之分,而有小大之知;等等。由此,郭象《庄子注》基于事物的本性而讨论知。本性是郭象哲学思想的核心观念,事物的性质、功用、存在之境、命运历程等皆归结为本性。本性是事物存在和发展的根据。不同的事物各有不同的本性,即“性分”:一是指本性的分别性、独特性;二是指本性的分域性(范围性)、极限性;三是指本性的部分性(与圣人之性的整全性相对)。事物之知基于其性分,一方面事物之知有独特性、一偏性,

而彼此不能相知相通;另一方面事物之知是有限的,不能知性分之外的事情,即事物之知不能突破性分的范围和极限,否则会失真作伪。《齐物论》注曰:

> 鱼游于水,水物所同,咸谓之知。然自鸟观之,则向所谓知者,复为不知矣。所谓不知者,直是不同耳,亦自一家之知。

鱼、鸟之知,皆基于其性分;性分不同,则各有一家之知。它们所知不同,且彼此不能相知相通。鸟所知的,则鱼不能知;鱼所知的,则鸟不能知。故鸟不知鱼、鱼不知鸟。要之,郭象肯定万物皆有基于性分的一家之知,所谓不知,即不知性分之外的事物,而非根本上无知。

《秋水》有一则寓言,叙述惠子与庄子游于濠梁之上而谈论鱼之乐的事情。庄子自谓知鱼之乐,惠子反问曰"子非鱼,安知鱼之乐"。徐复观认为,庄子之知是审美之知,是物我融合之意;而惠子之知是理性认知,是物我分离之知;因此,他们产生了激烈的争论。[9]郭象注曰:

> 夫物之所生而安者,天地不能易其处,阴阳不能回其业。故以陆生之所安,知水生之所乐,未足称妙耳。

物各有性分,其自得之场各不相同,鸟逍遥于山林,鱼自得于江湖。它们之知基于性分而各有一家之知;彼此不能相通,陆生不知水生之快,水生不知陆生之乐。因此,人与鱼的本性不同,故人不能知鱼之乐。郭象正是基于性分的差别而论证人与鱼不能相知。

是非之知,是知的重要内容。众人认为,是非鲜明对立,具有确定性。庄子认为,是非相对不定;众人的是非之论基于成心成见,以己为是,以人为非,相互对立,无普遍性、确定性。由此,庄子齐是非及其而来的辩论,以否定是非之知,止息是非之辩,归于无知、忘知。郭象基于性分,而讨论众人的是非之知。《齐物论》"其所言者,特未定也"注曰:"我以为是,而彼以为非。彼之所是,而我又非之,故未定也。未定也者,由彼我之情偏。"郭象承认众人的是非之知相对不定而彼此对立,而归结为"彼我之情偏",情,性也,情偏即彼我的性分各偏向一端而有分别。《齐物论》"故曰:彼出于是,是亦因彼"注曰:"夫物之偏也,皆不见彼之所见,而独自知其所知。自知其所知,则自以为是。自以为是,则以彼为非矣。故曰'彼出于是,是亦因彼'。彼是相因而生者也。"《齐物论》注曰:"此亦自是而非彼,彼亦自是而非此,此与彼各有一是一非于体中也。"彼此各有一是非,此自是而非彼,彼自是而非此,彼此对立,是非之论截然相反。实际上,是非之论,既涉及认知的主体,也关涉认知的对象;认知主体虽存在着差异,也有一定的相通性;但庄子与郭象往往只从认知主体来讨论,且夸大认知主体的差异性,因而是非之论相对不定。

郭象认为,俗知的相对不定、是非之知的冲突矛盾、彼此之知的阻隔不通,是出自性分的要求;任其性分之知,则逍遥自得;因此,它们皆有存在的必然性、合理性。《齐物论》注曰:"则理虽万殊,而性同得,故曰'道通为一'也。"《齐物论》注曰:

> 群品云云,逆顺相交,各信其偏见而恣其所行,莫能自反。此比众人之所悲者,亦可悲矣。而众人未尝以此为悲者,性然故也。物各性然,又何物足悲哉!

群品逆顺相交,彼此冲突,相互对立,各信其偏见,恣其偏行,不能相通;但是,群品的知与为,基于性分,"性然故也",任性自得,故自然而然,并不以此为悲。《齐物论》"然则我与若与人俱不能相知也,而待彼也邪"注:"各自正耳,待彼不足以正此,则天下莫能相正也,故付之自正而至矣。"众人皆有自己的是非之知,不能相通而形成普遍的共识,故彼此不能相正;但任性逍遥,任之自正,《齐物论》注云"任天下之是非",即顺应众人不同的是非之论。

要之,郭象立足于性分谈论俗知的一偏性、相对不定性,且认为这是任性逍遥,而承认其存在的必然性、合理性。这是对庄子之知的发展和转化:一是把庄子立足于认知主体及其存在之境

发展为立足于认知主体的本性而谈论知,这更有概括性和理论性;二是从庄子彻底地否定俗知而转化为承认万物基于性分之知。

郭象认为,众人之知止于性分之内,是任性逍遥,若突破性分的要求而驰骋其知,不仅造成知的伪诈不实,也使众人失其性分而陷入困境。因此,郭象标举"知止其分"(《达生》注),即知止于性分之内。《养生主》注曰:

> 故知之为名,生于失当而灭于冥极。冥极者,任其至分而无豪铢之加。以有限之性,寻无极之知,安得而不困哉!

一物有一物的性分,性分之内的内容是个体所能知的,性分之外的内容是不能知的。个体企慕性分之外的知,而有好知之名,则失当;个体安于性分之内的知,即"灭于冥极"。"冥极",即冥合性的分域和极限。所谓"知之无涯",即无限地追求性分之外的知,这将失其本性而陷入困境,损伤形体和精神,非养生之主也。因此,郭象认为,任何事物皆要安于性分之内的知。《齐物论》注:"所不知者,皆性分之外也。故止于所知之内而至也。"性分之外的知,不能为个体所认知,故不知;至知,即止于性分之内的知。

郭象认为,众人之"任知",是造成社会、政治之混乱失序与人生之穷困痛苦的重要原因。《胠箧》注曰:

> 攻之愈密,避之愈巧,则虽禽兽犹不可图之以知,而况于人哉!故治天下者,唯不任知,任知则无妙也。

所谓"任知",即驰骋、放纵性分之外的知,这必将带来巧诈不实。[10]《天地》注:"若与之天下,彼且遂使后世任知而失真。"人君治国,任知则使国家处于诈伪和混乱之中。《秋水》注:"恣人任知,则流荡失素也。"素,即天性;任知则失其本性。《则阳》注:"言己不若夷节之好富贵,能交结,意尽形名,任知以干上也。""任知而行,则忧患相继。"任知而行,将带来忧患。《胠箧》注:"不求所知而求所不知,此舍己效人而不止其分也。"舍弃自己的性分之知,而效法他人的性分之知,即"舍己效人"、不止其分,即任知。《胠箧》注:"知之不足恃也如此。"《外物》注:"神知之不足恃也如是。夫唯静然居其所能,而不营于外者为全耳。"无论是众人之知还是神龟之知,如果"营于外者",而越出于性分之外,则不能逃脱损伤、刳肠之祸患。因此,郭象主要从众人之任知、好知指出知的弊病,而庄子及其后学认为俗知一律是有害的。

郭象认为,众人之追逐性分之外的知,是不能实现的。《人间世》注曰:

> 言物无贵贱,未有不由心知耳目以自通者也。故世之所谓知者,岂欲知而知哉?所谓见者,岂为见而见哉?若夫知见可以欲为而得者,则欲贤可以得贤,为圣可以得圣乎?固不可矣!而世不知知之自知,因欲为知以知之;不见见之自见,因欲为见以见之;不知生之自生,又将为生以生之。故见目而求离娄之明,见耳而责师旷之聪,故心神奔驰于内,耳目竭丧于外,身处不适则与物不冥矣。

物无论贵贱,皆有自通之知。世之所谓知,皆性分之内的知,即自知,自然而然地知,非有心求知。有心求知,而越出于性分之外,不仅得不到,且心神奔驰疲惫,形体憔悴衰败。例如众人之目力有分,却偏追离娄之明,众人之才能有限,却偏求圣贤之才,这皆是非分之知与为。《齐物论》注:"凡得真性,用其自为者,虽复皂隶,犹不顾毁誉而自安其业。故知与不知,皆自若也。若乃开希幸之路,以下冒上,物丧其真,人忘其本,则毁誉之间,俯仰失措也。"众人各有性分,而有一家之知,皂隶有皂隶之知。知与不知,皆安于性分;否则会物丧其真,人失其性。《秋水》注:"此天然之知,自行而不出乎分者也。故虽行于外而常本乎天而位乎得也。"天然之知,即本性之内的知,其实现是畅通无阻的。

郭象认为,众人止于性分的知,即真知。真知,不是庄子所谓的真人之无知、忘知,也不是在人间世中获得真实性、普遍性、确定性的知识,而是众人安于性分内而获得的知。《马蹄》注:"御

其真知,乘其自陆,则万里之路可致,而群马之性不失。”顺应群马真知(性分之知),则不失其本性。《缮性》注:“任其真知而已。”《徐无鬼》注:“率其真知而知各有所长则均。”《应帝王》注:“任其自知,故情信。”成玄英疏曰:“率其真知,情无虚矫,故实信也。”[11] 真知,即任其性分之知,诚实无伪。

儒家之重视知,表现在两个方面:一是承认众人之认知的主观能动性;二是肯定众人向外(知识对象)学习以不断地丰富和深化知识的重要性。例如荀子有《劝学》一篇,开头即云“君子曰:学不可以已”。郭象主张知止其分,而反对众人之突破性分之外的知,无疑削弱了众人之认知的能动性与向外学习的重要性。《天道》注:“此言物各有性,教学之无益也。”《知北游》注:“夫由知而后得者,假学者耳,故浅也。”假借、依靠学习而获得性分之外的知识,是浅知。因此,郭象也有绝学之说,《知北游》注“此皆绝学之意也”“绝学去教,而归于自然之意也”,《天道》注“此绝学去尚之意也”;其意是绝去性分之外的知,而有异于庄子绝去一切之知。但是,我们也不能认为郭象完全地否认世人之求知的能动性与学习的必要性。郭象所谓事物之性分,有一定的范围和极限,则基于性分的知也有一定的范围和极限,这给予众人发挥主观能动性与向外学习的一定空间;换言之,郭象部分地肯定众人学习的作用,从而不断地扩充知识以达至性分的极限。《天运》注曰:“由外入者,假学以成性者也。虽性可学成,然要当内有其质,若无主于中,则无以藏圣道也。”《列御寇》注:“然则学习之功,成性而已,岂为之哉!彼有彼性,故使习彼。”假学是为了成性、尽性、足性。韩林合说:“本性是天生的,因此似乎与学习无关,因为学习者学习到的当是外在于其本性的东西。……郭象认为,对人来说,还存在着另一种更为重要意义上的学习,即以成性为目的的学习。”[12]

郭象认为,本性是事物之存在和发展的根据,故本性是认知的基本内容。以本性为主的知展开于自我的生命历程中,敞开于自我的社会生活实践中。因此,郭象以本性作为认知的基本对象,而忽视《书》《礼》等书本知识的学习和教育。《诗》《礼》等典籍,记载了先王治国的言论。先王的治国方略以冥合万物之性为依据,但人性有古今之变,故先王之言论已不合于今人之性。若今人还以先王之礼乐治国,一是礼乐伪而不真,二是民众失其本性而陷入困境。在人性的古今之变上,郭象特突出其断裂性的一面,则先王及其典籍的知与言不合今人之性而予以贬斥,故圣王治国要以今人之性作为依据。《天运》“夫《六经》,先王之陈迹也,岂其所以迹哉”注曰:“所以迹者,真性也。夫任物之真性者,其迹则《六经》也。”《六经》的知识是先王的外在之迹,是暂时的,不能顺应时代与人性之变;任物之真性是其“所以迹”,是永恒的。例如《天运》注曰:

> 夫先王典礼,所以适时用也。时过而不弃,即为民妖,所以兴矫效之端也。
>
> 时移世异,礼亦宜变。故因物而所系焉,斯不劳而有功也。
>
> 夫仁义者,人之性也。人性有变,古今不同也。故游寄而过去则冥,若滞而系于一方则见。见则伪生,伪生而责多矣。

仁义礼乐是先王标举的价值观念,郭象否定其超越性、永恒性而认为,先王之仁义礼乐是适合当时的人性与时代;古今有变,人性有变,时代有变,则先王之仁义礼乐已不符合现代的人性、时代,故要与时俱变;否则,伪生。

郭象注《天道》“古之人与其不可传也死矣,然则君之所读者,古人之糟粕已夫”:

> 当古之事,已灭于古矣。虽或传之,其能使古在今哉!古不在今,今事已变,故绝学任性,与时变化,而后至焉。

先王之言是陈迹,先王之所以迹不可传。古今有变,故先王的仁义礼乐及其典籍等,不过是糟粕而已,故今人“绝学任性”,即放弃学习先王的典籍,而把握今人之性。

《外物》注曰:

《诗》《礼》者,先王之陈迹也。苟非其人,道不虚行。故夫儒者乃有用之为奸,则迹不足恃也。

《诗》《礼》等经典不过是先王的陈迹,即记录帝王行事的足迹,不足恃;“所以迹”即顺应人性、时代而行事。儒者之所以为奸,即固守《诗》《礼》之知,而不知人性。

要之,郭象认为,知止于性分,即性分之内的知是真知;郭象较为轻视众人之向外学习的能动作用,也肯定“假学以成性”;知的主要对象是性分,而不是先王的言论及其典籍。

郭象认为,如果个体之知基于性分,则知的存在状态是自然而然、无心无意的。这表明个体之知与对象相适合、融合,一方面知是确当的,另一方面知的实现是通畅自由的。超出于本性之外的知,即有心有意,心自觉地发生作用,个体之知与对象相分别,一方面知是虚假不真的,另一方面知的实现受到阻碍而不能自由。《庚桑楚》注曰:“所不能知,不可强知,故止斯至”“谋而后知,非自然知”。基于性分之知是自然之知,即生而知之;谋而后知,即自觉之知,即学而知之。

《大宗师》首段讨论知的问题,郭象写下长长的注文,以阐明其知的思想:

天者,自然之谓也。夫为为者不能为,而为自为耳;为知者不能知,而知自知耳。自知耳,不知也。不知也,则知出于不知矣。自为耳,不为也。不为也,则为出于不为矣。为出于不为,故以不为为主;知出于不知,故以不知为宗。是故真人遗知而知,不为而为,自然而生,坐忘而得。故知称绝而为名去也。

知而为之,即知而行之。为为者,即有意作为,超出于性分之外的作为,故不能实现。自为者,基于性分之内的为,自然而然地为,不知所以然而然地为,即不为。为知者,即有意求知,超出于性分之外的知,故不能实现。自知者,基于性分之内的知,自然而然地知,不知所以然而然地知,即不知。因此,以不为为主,以不知为宗。

要之,“不知”,不是存有意义上的根本无知,而是作用意义上自然而然之知,即自然之知,不知不觉之知,即知存于心中而忘;性分之内的知,是自然而然之知,是不知所以然而然之知,与有心有意之知即自觉之知相对立。《逍遥游》注:“至于各安其性,天机自张,受而不知,则吾所不能殊也。”本性之知是率性而知,受而不知。《齐物论》注:“凡此上事,皆不知所以然而然,故曰芒也。今夫知者皆不知所以知而自知矣,生者皆不知所以生而自生矣。万物虽异,至于生不由知,则未有不同者也,故天下莫不芒也。”不知所以然而然之知,自然而然之知,即不知,是任顺本性之知。所谓“天下莫不芒”,即天下人顺其本性而知,是自知、不知。《庚桑楚》注:“夫目之能视,非知视而视也,不知视而视,不知知而知,所以为自然。若知而后为,则知伪也。”自然之知是真知,诚实无伪。

综之,郭象是从性分上讨论众人之知;知止其分,即众人之知要安于性分之内,而不要越出于性分之外,否则会失真作伪;安于性分之内的知,是自然而然之知,不知所以然而然之知,即自知、不知;因此,主体之知与对象完全地融合为一,不仅能尽物之性,也能尽己之性,而自我与万物皆任性逍遥。

三、郭象之圣人全知

庄子之论知,有真人之真知与众人之俗知;而郭象之论知,有圣人之知与众人之知。

郭象认为,众人之知,是安于本性之知;圣人之知,也是安于本性之知。但众人之性是分,即性分,有分别性、分域性、部分性(与整体性相对)。圣人之性是全,即性全,整体无分。因此,众人的性分之知是一偏之知,彼此分别而不能相通;而圣人的性全之知,是全知,无所不知。

庄子之真人真知,即真人之心虚空虚无,无知无识,而与天地万物混而为一。郭象也认为,圣人遗知,忘知,无知。《齐物论》注曰:“夫唯无其知,而任天下之自为,故驰万物而不穷也。”《大宗师》注曰:“是故真人遗知而知,不为而为,

自然而生,坐忘而得。故知称绝而为名去也。”《缮性》注曰:“夫无以知为而任其自知,则虽知周万物而恬然自得也。”二者有何异同呢?

郭象之圣人遗知、无知,并不是像庄子之真人根本上无知、不知。因为郭象之圣人是驰骋于天下万物中而无穷,是“遗知而知”“知周万物”。因此,圣人不是虚空无知,而是有知。圣人之知,不是自己的独知;否则会与众人之知相对立,彼此受到干涉而皆不能任性自由。圣人之知,也不是没有独知,而集合众人之知;否则,圣人之心杂陈于众人之知而不虚静,不能养心养神。因此,圣人之知,即涵融(统摄)众人的一切之知以为一。一,是一以贯之于众人之知,因而纯一而不杂,纯一而虚静。在没有感物时,圣人的纯一之知虚静而无知。感物而动,圣人的纯一之知化为一物之知,而与一物之知相冥合,而顺应一物之知,助成一物之任性逍遥。[13]感物之后,圣人的纯一之知,又归于虚静无知,任何事物之知皆不留下任何痕迹,如雁过长空、影沉碧水。要之,圣人的纯一之知,即整体无分的全知,从而能与众人、万物的性分之知相冥合、适应,故能游于众人、万物之中而无穷无尽。《齐物论》注曰:“芒然无知而直往之貌。”圣人芒然,即淳朴之貌,不是愚昧无知,而是涵融一切之知以为纯一全知,故无往而不前。《在宥》注曰:“浑沌无知,而任自复,乃能终身不离其本也。”圣人浑沌无知,即有全知之本,故能任顺万物的千变万化。《齐物论》注曰:“若自知其所不知即为有知,有知则不能任群才之自当。”若圣人有知,即有独立的主张,与众人之知对立,则不能顺应众人之知。《外物》注曰:“不用其知而用众谋。”圣人不用自己的独知,而涵融众人的知谋以为一,即用众人之知,故是全知。《外物》注曰:“断弃知慧而付之自然也。”圣人不用自己的知慧,而涵融、顺应众人的知慧。《知北游》注曰:“使各保其正分而已,故无用知慧为也。”圣人涵融、顺应众人之知慧,而没有自己之独立的知慧,则知慧无穷。《则阳》注曰:“我所不知,物有知之者,则无所不知;独任我知,知甚寡矣!今不恃物以知,自尊其知,则物不告我,非大疑如何?”圣人没有独知,而万物各有所知;圣人涵融、顺应万物之知,即用万物之知,故无所不知,即全知。反之,圣人独任其知,一方面知之甚少,另一方面也干涉万物之知,则大疑惑。《在宥》注曰:“吾一人之所闻,不如众技多,故因众则宁也。若不因众,则众人之千万皆我敌也。”圣人一人之闻知是独知,涵融众人之知是全知,故圣人与众人相融合而安宁。

庄子之真人的心境是心斋、坐忘,故其真知是无知、不知。郭象之圣人全知,是因为圣人无心。郭象之无心的观念是从庄子之心斋转化而来的,但其内涵有实质上的转变。圣人之无心,不是根本上没有心,像草木一样;也不是心中止思虑而虚空,等于无心;而是心涵融万物万理以为一而空灵不昧。心是空灵不昧之体,表面上不呈现任何事理而虚静,实质上能化为万物万理而灵妙。质言之,心之体无形无理,即无,但非空无,而是涵融万物万理以为一而虚静;心之用是有,即心与事物交接时能呈现出任何物理,从而应付万物万理。《天道》注曰:“我心常静,则万物之心通矣。”圣人无心虚静,融通天下万物之心。《逍遥游》注曰:“圣人之心,极两仪之至,会穷万物之妙数。故能体化合变,无往不可,磅礴万物,无物不然。世以乱,故求我,我无心也。我苟无心,亦何为不应世哉!”《齐物论》注:“无心而无不顺。夫神全心具而体与物冥,虽涉至变而未始非我,故荡然无纤蚤介于胸中也。”《德充符》注:“夫神全心具,则体与物冥。”圣人之心,穷尽万物之妙理。圣人神全心具,会通众理以为一。因此,圣人冥合万物,应付万事,而游于万事万物中。《应帝王》注:“无心,则物各自主其知也。”圣人无心,而顺应万物之知。要之,圣人无心而有纯一全知。

综之,在庄子看来,众人之有知与真人之无知是截然对立的。在郭象看来,众人的性分之知与圣人的全知是相即相离的,即圣人之全知涵融众人的性分之知以为一。庄子之真人无知,木然

于天地万物的变化,老子云“圣人不仁,以百姓为刍狗”(《老子》第五章),故能养心养神。儒家之圣人、仁者与天地万物血脉贯通,但有远近亲疏的等差,故往往产生冲突、矛盾,其治天下多忧而不能虚静养神。郭象之圣人纯一全知,故冥合、顺应众人之知,助成万物之任性逍遥,既能养心养神又能治国平天下,这是“外内相冥”(《大宗师》注))。

郭象基于性分而论众人之知的差异性、独特性,且彼此不能相知相通,无疑揭示了世态人情的实质,也回应了魏晋时人自觉所带来的困惑问题。魏晋是个体自觉的时代,“惟自觉云者,区别人己之谓也,人己之对立愈显,则自觉之意识愈强”。[14]所谓个体的自觉,即自觉为一独立精神的个体,而不与其他个体相同,且处处表现一己独特之所在。这利于个体的任性自由,也易于造成众人之间的阻隔。郭象哲学思想的核心观念是本性,且突出众人本性的分别性、差异性、独特性,与孔孟从共同性上讨论人的本性是不同的。个体自觉是文学自觉的必要前提。曹丕《典论·论文》曰:“文人相轻,自古而然。……夫人善于自见,而文非一体,鲜能备善,是以各以所长,相轻所短。里语曰:‘家有敝帚,享之千金。’斯不自见之患也。”“文人相轻”的重要原因,是各人只知自己,而不知他人,不能相知相通。刘勰《文心雕龙·知音》开篇即无限感慨地说:“知音其难哉!音实难知,知实难逢。逢其知音,千载其一乎!”文章的知音,千古难逢;人生的知音,百年难求。钟嵘《诗品序》:“观王公缙绅之士,每博论之余,何尝不以诗为口实,随其嗜欲,商榷不同。淄渑并泛,朱紫相夺,喧议竞起,准的无依。”世人之论诗,任其好恶而是非纷纭,没有共同的标准。《列子·汤问》描写了伯牙与钟子期之“高山流水遇知音”的佳话,代代传颂,人人能详。我们不禁悲从中来,此生没有遇到知音,没有相知相惜之人。因此,郭象正是基于魏晋时人的思想情感而展开玄学的反思,从性分的差异和分域上来论证众人不能相知相通的命定性,从而要求众人安于、足于性分之内的知,任性逍遥,而不必企慕他人的同情和理解。

注释:

〔1〕关于庄子的知识论,参见崔大华《庄学研究》之第六章《庄子思想的认识结构》,刘笑敢《庄子哲学及其演变》之第五章《真知论》,杨国荣《庄子的思想世界》之第四章《真知:向道而思》等。

〔2〕〔晋〕郭象注、〔唐〕成玄英疏:《庄子注疏》,北京:中华书局,2011 年。本文征引《庄子》《庄子注》皆据此,以下凡引该书,只注篇名,不注页码。

〔3〕〔4〕刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,北京:中国人民大学出版社,2010 年,第 162 页。

〔5〕张松辉:《庄子研究》,北京:人民出版社,2009 年,第 108 页。

〔6〕杨国荣:《庄子的思想世界》,上海:华东师范大学出版社,2009 年,第 109 页。

〔7〕崔大华:《庄学研究》,北京:人民出版社,1992 年,第 295 页。

〔8〕杨国荣:《真人与真知——〈庄子·大宗师〉的哲学论旨》,《社会科学战线》2020 年第 6 期。

〔9〕徐复观:《中国艺术精神》,上海:华东师范大学出版社,2001 年,第 59 页。

〔10〕《庚桑楚》“举贤则民相轧,任知则民相盗”,即统治者标举知,则民逐之而相盗。“任知”一词只见庄文一次。郭注有六次出现“任知”一词,即放纵知,即追逐性分之外的知。

〔11〕〔晋〕郭象注、〔唐〕成玄英疏:《庄子注疏》,北京:中华书局,2011 年,第 159 页。

〔12〕韩林合:《游外以冥内——郭象哲学研究》,北京:商务印书馆,2016 年,第 67 - 68 页。

〔13〕凡是冥合、顺应,则必须同知共情。庄子之真人忘知、无知,而与天地万物混而为一,是对天地万物无知无为而麻木不仁,这不是真正的顺应。

〔14〕余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2013 年,第 251 页。

〔责任编辑:陶婷婷〕