**物俗向道境的敞开**

**——庄子哲学中“梦”境的“悬解”意味**

摘 要

“梦”是庄子哲学中一个意义复杂的重要隐喻，一般认为它代表了现实生活中个体的生存境遇；对此过去的研究往往从认识论的视角关注它“遮蔽”真知的消极意义，从而也就在对超越的诉求下否定了经验现实。但是在生存论的语境下，我们还可以发现庄子言“梦”实蕴含另一种积极的深意，即如果我们要真正地实现一种本真生命的觉醒，就不可能完全摆脱“梦”而进入一种隔绝的超越层面的理想世界：一方面，“梦”界定了不同个体有所分际和成备的自然本性，即个体之“天德”，为主体的认知与行动提供了基础性的视角；另一方面，“梦”作为经验的集合确定了我们认知与行动的范围，它提示着我们现实人生存在着有限性的界限，此即其“天刑”。总而言之，“梦”之“天刑”与“天德”共同构成了庄子所要求的立足于经验现实层面诉求超越理想的图景，这也是庄子对个体生命以及现实努力的积极关注。

关键词：梦；天德；天刑；经验现实；有限性

**Abstract**

As an important and obscure metaphor in Chuang Tzu’s theory, "Dream" is generally identified as the position of individuals in the real life. The study used to pay attention to the negative significance of its "concealment" from the perspective of epistemology, and thus reject the reality of life experience and appeal to the ideal word. However, in the context of existentialism, we can also find that Chuang Tzu’s "Dream" contains positive inwardness, that is, if we want the awakening of true life to indeed come true, we must not completely get rid of "Dream" and easily enter to the ideal word. On the one hand, "Dream" defines the nature of different individuals which is separated and shaped to a certain extent, so called the individual's "T’ien-te", which provides individuals with a fundamental perspective of cognition and action; on the other hand, "Dream", as a collection of experiences, determines the scope of our cognition and action, which suggests that our life has its own limit, we call that "T’ien-hsing". All in all, the "T’ien-te" and "T’ien-hsing" according to the "Dream" together compose the prospect approved by Chuang Tzu that we should involve the ideal word based on the experience of reality. This is Chuang Tzu's positive attitude towards individual life and actual efforts.

**Keywords:** Dream; T’ien-te(nature); T’ien-hsing(fate; heavenly punishment); Experience; limit

目 录

导语

[一、“梦”之本义：无价值性的经验事实 6](#_Toc7450177)

[二、“天德”之丧：“梦”的变质 11](#_Toc7450178)

[三、“天刑”之限：“梦”的自我划界 17](#_Toc7450179)

[四、“梦”向界限之外的敞开：“以其知养其所不知” 21](#_Toc7450180)

[五、结语 25](#_Toc7450181)

参考文献

“梦”作为一个意象在《庄子》文本中一共出现了五次，几乎每次出现都涉及到了原书中的核心义理和一些特别的概念，而从文本分析来看，梦还往往作为解放人类赤子心灵的论证策略[[1]](#footnote-1)而成为作者为读者提供的重要线索，因此讨论梦的意义似乎也就成了探究庄子思想内涵不可或缺的一环。尽管历来庄学研究对这一点的阐述参差不齐，不过总的来说，“梦”的意义一般仍然可以分为两个面向：一是将之视为一种过渡性状态，并且利用无知论证将我们的存在涉入到这种状态之中，以悬置出一个超越的觉醒境界[[2]](#footnote-2)，或有甚者从根本上否定了这种超越性的可能，而是坚持我们全部永远地处于懵懂无知的梦之中；二是借助阐发“梦境”本身的瑰丽与离奇，使之成为引向超越自由之境的通口，在梦中解构现实人生中的烦恼和争端，也有的研究者直接就把“梦”设定为了超越自由的和谐境界[[3]](#footnote-3)。

虽然，历来注述对“梦”的诠释与评价有着如此大的分歧，但他们仍然是基于着同一种思路，即利用超越自由的理想境界否定繁杂的经验现实。一方面，常识中我们对现实世界得出的任何理性的判断甚至都不具有必然的真实性，仅仅是“非‘彼’是‘己’”[[4]](#footnote-4)的“成见”，更遑论私欲或者感性冲动了；另一方面，既然理性判断都不足为据，那么不如导向一种超越自由和圆融和谐的境界形态，只有超越任何理性判断的是非，“与万物通为一”，才能获得真知。很多研究者认为庄子正是通过前者证明了诸子之辩呶呶不休的幻相，从而推翻了那些因循守旧的是非争辩，继之说明自己的最终依归[[5]](#footnote-5)。但是，这种文本思路内部却存在着不小的张力，对最终依归的诉求仍然出自于理性的判断，也就是说，超越性诉求却来源于经验现实层面的归纳。如果说庄子的内在理路真的是这样的，那么他何以证明自身的超越性诉求较之其他的诸子所提出的理论更为可取，又何以维护他之前对诸子之间是非争辩的驳斥？

我们可以作出这样合理的推论：现实世界中的理性判断也好，情感冲动也罢，总而言之它们都已被关入了“梦”的囚牢，但是正如上文所说，经验现实既被指述为“梦”而成为一种残缺的有待超越的状态，那么借之以得出的超越境界便显得矛盾重重。所以，为了使那种隔绝的超越的理想世界合理一些，研究者们又不得不承认“梦”的些许有益之处。正是因为研究者往往像这样将“梦”作为庄子思想逻辑中的一个要素进行考察，“梦”的意义既被当作庄子哲学体系的整体思路的一个例示，那么便自然而然地发展得淆乱了。

不过，论及此，我们还是已经非常清楚研究者面临的一个关键问题，就是对“真知”的可能性和必要性的论证问题。《庄子》中数次出现的“圣人”、“真知”的字眼似乎已经明确地告诉我们，我们必须提出一种正面的主张，建立庄子诉求的理想图景。但关键的问题出现在我们以往对“梦”的阐释与评价上，超越性真知如何可以基于这种“人生如梦”的悲惨现实推导出来？此时“悬解”这个概念倒可以为我们提供一种合理的推导思路，它出自《庄子·大宗师》，“安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓悬解也”，“悬”指人生有所持系与有所陷溺的消极情绪，而“解”则是解除这种焦虑，可见“悬解”一词已经暗示从某种困境中解脱出来[[6]](#footnote-6)，所以，探究“梦”境的“悬解”意味即是探究其积极意义，消解窒弊的方面。既然是这样，那么我们便十分有必要重新梳理这个代表着有局限的经验现实的“梦”的意义空间，看一看它的内部是否存在着一种积极的意涵可以支持我们诉求一种超越性的真知或者本真生命的觉醒？

# 一、“梦”之本义：无价值性的经验事实

我们以往研究所概括的那种义理思路其实是一种哲学内部的探索，而对庄子之“梦”的文义解释自然也就需要符合这个主题思想，但是这种哲学的理论范式确有其现实基础，即历代以来各种经史子集对于梦文化的论说所形成的习俗经验，正是义理以文史为基。事实上，梦在后世文章中一直就被描述成瑰丽离奇与变幻莫测的，许多神秘故事和绮情幽感也借之表达[[7]](#footnote-7)，这些都使得它既可以被当作不真实的、有待超越和破解的幻相，又可以被认为是代表了最自由和最真实的无限制状态，这些都给研究者的诠释提供了丰富的资源。但是我们需要明白，这些习俗经验并非是现成的，庄子对“梦”的解读也是这些资源中的一部分，在我们利用先在的义理范式去衡定“梦”在庄子理论框架中的位置与角色之前，我们要先廓清和梳理作为其现实基础的习俗经验，区别出属于作者本人的“用（梦）典之意”。所以我们需要注意到中国梦文化中的丰富资料以及庄子的“梦”意象在横向的诸子论述和纵向的文化史[[8]](#footnote-8)中的有机关联，在文本和文献中寻求对“梦”意义分析的援证，继之再通过“梦”的意义空间去思考庄子理路开展的可能性。如此不仅可以审视、批判和反思我们的研究思路，而且投合了中国传统的解释思路，“实证”与“诠释”有机结合，分不出何处是“证”，何处是“释”，以复杂的层次感将文史与义理融汇在一起[[9]](#footnote-9)。

作者在使用“梦”这一意象的时候有不同的情境，当然不能一并打包地被释证，所以我们就应当先分别出不同的情况，再寻求它们之间的“最大公约数”，实现“减负”，去掉以往习俗经验方面的附会方可，故兹分述如下：

（1）普通叙述意义的“梦”，即人类一种正常的精神活动，并讨论之：

其寐也魂交，其觉也形开。（《庄子·齐物论》）

梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。（《庄子·齐物论》）

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与，不知周也，俄然觉则蘧蘧然周也。（齐物论 第二）

彼不得梦必且数眜焉。（《庄子·天运》）

（2）具有修辞意义的“梦”，其人未必在做梦，只是比附之：

且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉[[10]](#footnote-10)。丘也与女皆梦也，予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。（《庄子·齐物论》）

不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与[[11]](#footnote-11)，周与胡蝶则必有分矣，此之谓物化。（《庄子·齐物论》）

古之真人，其寝不梦[[12]](#footnote-12)，其觉无忧，其食不甘，其息深深。（《庄子·大宗师》）

吾特与汝，其梦未始觉者邪？（《庄子·大宗师》）

且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而投于渊，不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎[[13]](#footnote-13)？（《庄子·大宗师》）

今而夫子亦取先王已陈刍狗，取弟子游居寝卧其下，故伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，是非其梦邪？（《庄子·天运》）

（3）“梦”仅仅作为故事发生的场所，作者着意处不在“梦”，只是借做梦言说义理。（皆是寓言，具见后文引证，兹不一一列举）

从上文的引述中我们可以看到，作者不仅仅是把“梦”当作一般的精神活动而加以讨论，更是有意将它引入进来为自己的义理论证铺路[[14]](#footnote-14)，因此这些文本虽然同样使用了“梦”这一意象，却有不同的意义：第一种是直叙的，后两种则具有修辞的和寓言的意义。

在前者的记述中，作者表明，现实生活中人们可以意识到梦与觉的客观差异，当然这一事实判断也是基于人们对“梦”的一般定义作出的，即把它看作是睡眠时的精神活动[[15]](#footnote-15)，但是这些都不代表，庄子在记述人们做梦和觉醒的经历时，也要完全地保有这种对“梦”的看法。再者，如果作者完全认同了一般的定义的话，他也就不可能得出后面“梦耶觉耶”的反思了。所以即使在作者本就是针对这种精神活动所作的讨论之中，我们也不能先入为主地沿袭一般的定义，而是应该先试图摹绘出作者是怎么看待这一意象的，“梦”在作者那里最基础的内涵是什么。与此不同，在后者的使用情况中，作者对这种“做梦”经验直接表明了态度与反思，从这里我们也最容易见到作者的用意，但是本节尚不涉及讨论其用意，目前只是要通过这两者情况的关系搞清“梦”在作者这里的基本意涵。因为前者中被直叙出来的意象内涵也是为后者中的反思与论证服务的，如果我们想要知道作者需要一个怎样意涵的“梦”，就要先看他在反思中用这个意象做了些什么。

我们知道，庄子“在反思的层面破除价值判断”[[16]](#footnote-16)，可出人意料的是，细审这些反思中不乏一些价值评价的词语，既然这样，那么庄子又是如何保持在破除价值判断的同时不致于陷入一种自我指涉的批评呢？或者这么说，在庄子批评现实生活处于梦这一虚幻性藩篱的笼罩下之时，他又何以有资格申说自己追求的“真知”不是虚幻的阴影？原因很简单，在这些反思中尽管存在着很明显的价值取向，例如“固哉”、“其寝不梦”这样直接的词汇，但它们都不是直接针对梦本身的[[17]](#footnote-17)。所以庄子并不是用“梦”指涉了现实人生并进之予以了否定，而是在明确了“梦”的意涵之后吸引人们自动进入了陷阱，而这个陷阱必也是诸家难以自圆其说的症结所在，也将是现实人生各种荒诞性遭遇的定谳。这就是，梦和觉的经验者们尽管可以明确的界定“梦”与“觉”之间的界限，在面对某一现象或事实X时，却不能绝对必然地指认X为“梦”或者是“觉”，因为庄子显明地指出了他们的困境：“方其梦也，不知其梦也。”（《庄子·齐物论》）了解到这一用意，“梦”的意涵也就渐渐清楚了。

不过我们现在还要回过头来再检视一下关于“梦”的文献资料，首先从“梦”字的词源来看，在甲骨文之中，“梦”字形意，其左是有支架的床，右上方是一只长着长长睫毛的睁得很大的眼睛，意卧床而眠，以手指目，在夜中仍有所见。而籀文之中，“梦”字分为三部分：“宀”（居室）、“爿”（床）、“夢”（艹示长睫毛，罒象目所见，从夕示夜幕）。总之古人纵不谙梦之奥秘，但也是将其明确界定为了夜晚睡眠时的精神现象，只是它还有预测吉凶的神奇功能。因为只有鬼神可以使动精神，所以大家才会觉得睡眠时精神之动是受鬼神驱使以告之吉凶。《周礼》郑玄注：“梦者，人精神所寤可占者。”贾公彦疏：“谓人之寐，形魄不动，精神寤见，觉而占之。”[[18]](#footnote-18)王充《论衡·论死》：“精神行，与人物相更。”“精神自至身中，为吉凶之象。”[[19]](#footnote-19)当时诸子具有一定智识，当然会对此风气有所反思，比如《荀子·解蔽》：“心卧则梦，偷则自行，使之则谋。”《墨子·经上》：“卧，知无知也[[20]](#footnote-20)。”“梦，卧而以为然也。”直接否定了梦中精神感知活动的可能[[21]](#footnote-21)，那吉凶感兆自然无从谈起。但是庄子不同的是，他没有将梦经验的主体界定为“心”与“知”，而是界定为了“魂”。也就是说，荀子与墨子认定梦只是一种内闭的思维活动而不能有所感知，但庄子却似乎仍欲之作为一种神秘的灵魂体验。他不仅直截了当地说出“魂交”（《庄子·齐物论》），还刻意渲染自己做梦的奇妙经历，当然更明显的是他的诸多义理都是靠魂魄入梦的寓言故事展开的。所以庄子应当是有意反其道而行之的。因为，“心”与“魂”的区别其实还是很明显的：前者的设定其实是将“梦”和“觉”并列为了拥有自觉意识的同一性主体的两种思维活动，正如朱子所言：“寤寐者，心之动静也。有思无思者也。有思无思者，动中之动静也；有梦无梦者，又静中之动静也。”[[22]](#footnote-22)很明显，如果梦觉的主体能够自觉地区分这两者，庄子也就不可能完成后面的论证，那么庄子选取“魂”作为进入梦的切口也就顺理成章了，事实上“魂”与“魄”本就是古人对“精神”的具象概括以及对人身精气的神秘化表述[[23]](#footnote-23)，“梦”与“魂”也一直并举[[24]](#footnote-24)。

但是这些不代表庄子回到了先民迷信灵魂的老路[[25]](#footnote-25)，因为这种相信梦是灵魂出游而有所见的想法同样也是预设了一个“觉”的主体能自觉地做出判断与区分，如《说文》：“梦，寐而有觉也”[[26]](#footnote-26)，《列子·周穆王》张湛注：“神之所交谓之梦，形之所接谓之觉”[[27]](#footnote-27)，何处“寐”，何处“觉”，尚未厘清。那么庄子在这场滤清淘汰之后，还保有了“梦”的哪些成分呢？当是“目见”。《关尹子·四符》“魂昼寓目，魄夜舍肝，寓目能见，舍肝能梦。”《梦占逸旨·真宰》“魂能知来，魄能藏往。人之昼兴也，魂丽于目；夜寐也，魄宿于肝。魂丽于目，故能见焉；魄藏于肝，故能梦焉。梦者，神之游，知来之镜也。”[[28]](#footnote-28)这都是对梦的生理机制的神秘化表述，但是也不妨看清其貌。而叶子奇《草木子》卷二下：“梦之大端二：想也，因也。想以目见，因以类感。”[[29]](#footnote-29)钱钟书先生亦说：“则‘想’不过指物象之印于心者而已，只是梦之境象（Trauminhalt），至梦之底蕴（Traumgedanken）若喜、惧、思、慕，胥置度外。”[[30]](#footnote-30)钱先生援精神分析之学解“想因”之说以论“梦”，切理餍心，事足义备，可谓精至也。总而言之，梦的意义已经足够充分，即总是和“目见”联系在一起，并且作者显然不认为我们可以对此“目见”作出自觉的区分。

论及此，我们所推论的庄子之“梦”的意涵似乎已经可以扣合上他在反思中破除价值判断的提议了，这当也是对“梦”作的最简洁的、最基础的定义：“梦”就是主体所能观察到的和所能认知到的客观的经验事实[[31]](#footnote-31)。魂既游于梦中，止于目见，又何以对“觉乎梦乎”有所断哉？当然这里的“梦”亦是比附而言，但是它起码告诉我们，在发现觉与梦的真正差别之前，即不再把两者当作可以自觉区分的两种并列状态之后，我们应止于我们的“视域”所在，这个视域可以说是主体的“所见”与“所知”的集合，它必有所落实成形，然而有成必有毁，成毁是既定现实，我们无法预知有一个整体的视角，可以作出全面而真实的判断。等于是说，当思维的主体努力想要接触面向他们的各种不同的客观世界之时，却发现没有绝对必然的客观真实存在，一切景象只是他们的视域所在。换言之，“梦”就在指陈这种主体的生存状态，主体始终镶嵌在“视域”之中，而不能直接获取绝对的客观真实。我们既不能获取一种绝对的真实，我们也就不能赋予“梦”肯定或否定的意义了。

# 二、“天德”之丧：“梦”的变质

上一节之中，我们得出了这样的结论：庄子有意模糊“梦”与“觉”的界限，将全部的现实人生比附为“梦”，是因为他认为我们观察和认知的经验事实就仅仅是客观的无价值性的经验事实，是被给予的。但是世间之人却往往因为内欲之私和外物之累而刻意地运作这些事实以满足自己的价值判断，这便是庄子所批判的“愚知”，是“梦中占其梦也”（《庄子·齐物论》）。如上节所言，占梦迷信在战国时期遭到了许多知识分子的反思与质疑，庄子虽然仍然认为“梦”是“魂行”之所致，但这只是他的比喻而言。事实上，“梦”在庄子这里就是最一般的经验事实，他固然没有对之强烈否定，但这也不代表“做梦者”可以任意对之判断。“占梦者”便是罔顾“梦”的无意义与无价值，不断地“占梦”以自证，最终陷入了庄子批判的“愚者”的笼牢之中。

孔子西游于卫，颜渊问师金曰：以夫子之行为奚如？师金曰：惜乎而夫子其穷哉。颜渊曰：何也？师金曰：夫刍狗之未陈也，盛以箧衍，巾以文绣，尸祝斋戒以将之，及其已陈也，行者践其首脊，蘓者取而爨之，而已将复取而盛以箧衍，巾以文绣，游居寝卧其下，彼不得梦必且数眜焉。今而夫子亦取先王已陈刍狗，取弟子游居寝卧其下，故伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，是非其梦邪？围于陈蔡之间，七日不火食，死生相与邻，是非其眯耶？（《庄子·天运》）

宋元君夜半而梦人被髪窥阿门，曰：“予自宰路之渊，予为清江使河伯之所，渔者余且得予。”元君觉，使人占之，曰：“此神龟也。”君曰：“渔者有余且乎？”左右曰：“有。”君曰：“令余且会朝。”明日余且朝，君曰：“渔何得？”对曰：“且之网得白龟焉，其圆五尺。”君曰：“献若之龟。”龟至，君再欲杀之，再欲活之，心疑，卜之曰：“杀龟以卜吉。”乃刳龟，七十二钻而无遗策。仲尼曰：“神龟能见梦于元君而不能避余且之网，知能七十二钻而无遗策不能避刳肠之患，如是则知有所困，神有所不及也。”（《庄子·外物》）

郑人缓也呻吟裘氏之地。祗三年而缓为儒，河润九里，泽及三族，使其弟墨。儒墨相与辩，其父助翟，十年而缓自杀。其父梦之曰：“使而子为墨者予也，阖胡尝视其良，既为秋栢之实矣？”（《庄子·列御寇》）

以上这三个寓言都是借助“梦”的形式展开的，其中，“梦”分别作为了招揽从游的事迹、请求帮助的手段以及发泄幽愤的渠道，其寓意易解：“知”与“神”本有所困待，而人却依靠它相逐相靡，更夺天功以为己力，不明己之不知，结局就只能是“穷”。[[32]](#footnote-32)这些都或多或少揭露了“愚知”者的弊病：“梦”是客观的经验事实，世间之人既受之于天，本亦应当遵循天的限定，可却以其“梦”眛之。当然这里的“梦”明显具有了批判的价值色彩，却仍不是“梦”的本义，只是“占梦”者手中被利用被玷污的“梦”。

“梦”既是做梦者所见的经验事实，同时亦是做梦者的人生境遇，如杨立华说过：“梦觉则是主体境遇的不同。”[[33]](#footnote-33)王叔岷亦说过：“庄周梦为蝴蝶，忘其为庄周。庄周与蝴蝶，各有其自然之分也。各有其自然之分也，则在觉适于觉，在梦适于梦矣。”[[34]](#footnote-34)“梦”与“觉”能否并列看待暂且不论，但是庄子梦为蝴蝶的寓言中关于“物化”的讨论确实明确指出个人的主体境遇是由其所见与所知的经验事实决定的[[35]](#footnote-35)，这即是成玄英所谓“托梦觉于死生，寄自他于物化”[[36]](#footnote-36)。我们还可以从经验事实的获取，即“知”与“见”这两个词中找出援证：段玉裁《说文解字注》有言：“见，视也。析言之有视而不见者、听而不闻者。浑言之则视与见、闻与听一也。”[[37]](#footnote-37)《墨子·经说上》中也分析出了两种含义的“知”，“知也者，所以知也，而不必知，若明。”“知也者，以其知遇物而能貌之，若见。”可见，“所知”与“所见”一直是和“知”与“见”的自然材性联系在一起的，而在《庄子》里，他便直接将自然材性与现实经验一同归入到了“梦”的意义空间之中，统代经验生活中的个体境遇。而“知”与“见”在某种程度上都是一种完成动词（achievement word），它代表着个体境遇是一种既成性的事实，“所知”与“所见”皆是有所“成”的特定部分，并且我们的智识既与这个特定部分始终联系在一起，便不能超越它去试图探求一个完整的事实，也就是说，个体境遇是被给予的。这些在庄子哲学中还有一个特别的形容词——“德”[[38]](#footnote-38)。“德”有“得”义，在庄子这里，强调个体从“道”那里有所获取。“德”一方面说明我们所获取到的个体境遇是有所分际和有所定形的，另一方面，“道”并非是一个特定的形上存在，相反只是对不可言、不可思之物的一个比喻形容的说法，那就说明个体境遇是被给予的，我们无法去思考和言说给予性之外[[39]](#footnote-39)。

而未被私欲和物累玷污的“德”又被庄子称为“天真之德”，我们可以认为它就是未“眛”之“梦”，未受累之“梦”。庄子用“天”和“真”来定义它，即是认为它是天生的、自然的、真实的，这也显示出他对之是持一个极为肯定的态度的。只是，我们每个人都有自己独特性的本知或本然，而这些作为初始事实既被认为是天所予的，那为什么又有些人会发展成庄子所说的“愚知”呢？他在《庄子·庚桑楚》中给出了答案：“汝自洒濯，熟哉郁郁乎！然而其中津津乎犹有恶也。夫外韄者，不可繁而捉，将内揵；内韄者，不可缪而捉，将外揵。外内韄者，道德不 能持，而况放道而行者乎！”“外内韄者”或因其内心功名之念，或因其为外物所累，怎么可能不荡失其“天德”呢？

但是，“愚知”之所以成为“愚知”，之所以荡失其“天德”，很重要的一个原因就是因为其所习得的经验事实对他个人的限制。事实上，“天真之德”中个体从“天”或者“道”那里获取来的自然本性，即庄子所谓“道与之貌，天与之形”（《庄子·德充符》），虽然是天生的、自然的，却不是先验的、超越的，虽然是真实的，却不是绝对真实的。相反，它作为个体最初始的经验事实，亦有它自身的局限性。“德”是“得”义，“得”便是有所“成”，而有“成”必有“毁”，所以即使是天生固有的“天真之德”亦是以某一特定部分为转移，不能作为普遍之先验条件。主体既天生地受此某一特定部分的影响，便不可能有一个完整的视角，它的有限性决定了它不可能是绝对真实的。而这种有限性的视角也影响到个体的判断，在成长过程中，个体无法通于全貌，便不可避免地受到其他特定部分的影响，习成的“所知”有所积弊，甚至会反过来伤害其本有之性和本有之知。

小知不及大知，小年不及大年，奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。（《庄子·逍遥游》）

终身役役而不见其成功，苶然疲役而不知其所归，可不哀耶？人谓之不死，奚益其形化？（《庄子·齐物论》）

劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。（《庄子·齐物论》）

克核太至，则必有不肖之心应之，而不知其然也，茍为不知其然也，孰知其所终？[[40]](#footnote-40)（《庄子·人间世》）

这里的“不知”即是强调个体蔽于其所知，其所占据的部分经验事实，而作出错误的判断。但是联系上下文的背景，这些文本中所涉及的“不知者”，他不仅仅是囿于己之所知与己之所见，而忽略他所不知的更广阔的世界，而且他们还共享着一种一致性：“情死”[[41]](#footnote-41)。这里的“情”并非“有情而无形”之“情”，而是使人耽溺之“欲情”与“私情”[[42]](#footnote-42)，并含有“是”己“非”他之意,还见诸《庄子·养生主》“是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。”[[43]](#footnote-43)《庄子·德充符》“惠子谓庄子曰：‘人故无情乎？’庄子曰：‘然。’惠子曰：‘人而无情，何以谓之人？’庄子曰：‘道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？’惠子曰：‘既谓之人，恶得无情？’庄子曰：‘是非吾所谓情也，吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。’”

总而言之，“情死”概括来说就是，偏执于己之成见，而甚至欲以此成见去统一他人之认知与判断，弥蔽天之所与。上文中涉及到的小鸟笑大鹏、“终身役役”与物相逐、“劳神明”、“克核太至”的行为都属于这种“情死”，而且很明显在这些行为之中都存在“为一”的倾向：小鸟实际上劝解大鹏莫要腾飞，终身役役也是为了“成功”且“不死”，“克核太至”是为了使物归附焉。诚然，人人皆有所不知，但是若自矜于己之所知，无怪乎庄子会说他们“瞽者无以与乎文章之观，聋者无以与乎钟鼓之声”（《庄子·逍遥游》）了。譬如在无趾和孔子相会的故事当中，孔子纵然有所不知，但他仍能说：“丘则陋矣，夫子胡不入乎，请讲以所闻。”（《庄子·德充符》）所以无趾只是叹之：“天刑之，安可解？”夫子“蕲以諔诡幻怪之名闻”，固然是没有注意到“天刑”之所在，亦不能以“天府”“葆光”（《庄子·齐物论》），仍汲汲求于己之所不知者，但是其还未桎梏而死。

综上所述，“愚知情死”乃是作者批判的重点所在，人所处的背景，以及他个人的行动经验与智识判断都构成了他的“视域”，这个“视域”反过来又影响着他的行动与认知，一方面他确实有所成就，但另一方面有成必有毁。这些本是“天刑之”或“天与之”，但“情死”者却对此浑然不知，贪天功为己力，这种行为直接就可以被予以价值的否定。那么问题也就十分清楚了，“愚知情死”荡失其“天德”本质上是在“遁天之刑”，“天德”是“天与之”，同时也是“天刑之”。作者并不是因为认同“天真之德”而反对“愚知情死”，亦不是因为反对“愚知情死”而认同“天真之德”，虽然这两者是关联在一起的，但它们二者都带有主观的价值色彩，用其中一个去破除另外一个便是陷入了循环论证。所以，作者必须找到一种价值中立的条件限制，“天真之德”便是符合此条件，而“愚知情死”便是违背了这一条件。置还到“梦”的语境之中，主体客观的“所知”与“所见”并没有价值性，但是当这些“所知”与“所见”，也就是“梦”所代表的经验事实，被放置在不同的位置上时，它便有了不同的价值，而这又源于主体是否遵循那个条件而把握这些经验事实。“天真之德”与“愚知情死”都可以称为是“梦”的进义，其不再是“梦”这个概念本身，而成了不同情境下所持之“梦”。我们可以把主体的自然本性——天之所与，顺天而行——称作个体生命的本然之“德”。但是随着个体的发展，其与世间诸物相交相靡，会受到内心的私欲以及外物的束缚，致使其天德丧失，那么这时的“所知”与“所见”也就会变成了被价值否定的“愚知情死”。此两者都可以说成是“梦”进一步发展而成的意涵，须知其并不等同于“梦”本身，亦非不能从原义中期许发展出来。

我们在这里也发现“梦”的积极性因子，上文通过论证已经得出，“天真之德”虽然被冠以“天”和“真”之名，其却绝对地属于经验事实之中，亦决不能充当超越论的条件限制而成为作者论证的武器，我们可以认为“天”或“道”都是某种超越之物，但是“德”却不行，毋宁说，“天真之德”和“愚知情死”只是符合或者违背其超越性之条件的两种不同的经验情况。但是这些却并不妨碍庄子对其持有肯定的立场，事实上，由其天生自然，“天真之德”便已经作为一种具有肯定性意义的经验事实被庄子保留了下来。其作为个体天生的“所知”与“所见”也确有其真实意义，正是因为是“天与之”，它符合超越之物的限定，而其本身则绝对是经验层面的、自然层面的。但是它既是特定的、成形的，为什么还可以被寄托真实性的期望呢？当然还是因为这种限定是一种超越之物的限定，即是说，“天刑之”在限定它的同时，亦为它敞开了各种可能性。如同“天与之”一样，既给了它一个实在的基础，同时又对它进行了界定。

# 三、“天刑”之限：“梦”的自我划界

我们将再次梳理一下前面提到的内容，首先，为了服膺作者的论证策略，我们需要对其所持之“梦”的意涵作一个最清晰的界定，因此以往梦是“寐中所寤见”的一般定义应重新被审视与反思，这样最终我们得出了“目见”这条线索。这一点线索不仅质疑了现实中的人可以自觉区分“觉”与“梦”这两种经验的可能性，还进一步指陈了以下这一生存境况：我们通过“目见”获取经验事实以构成我们的知识的质料基础，但是我们同时也只能处于这种“视域”之内。所以，“人生如梦”的判语并不是以“虚幻性”的罪名将全部的生活领域送上被告席，而是明确了现实人生要永远以“视域”为条件，甚至说如果得不出一种有意义的“觉醒”，而“觉”仍仅仅是与“梦”并列的另一种精神状态的“目见”的话，我们的全部经历就都将是“梦”，即庄子所言之“大梦”。

同时，上一章中所说的“天刑”即是指此：经验视域是被给予的，我们无法独立于它而了解到什么绝对必然的背后真实，用庄子的话来概括说，就是“不知”。“不知”指出我们的认知与行动存在着一条永恒的界限，我们无法越过此“梦”的界限去探寻外部，这也就是说，“梦”在自我划界，因为这个“不知”永远代表着在界限之外的虚无，而不是界限之外向界限之内所传达的一个神秘声音，告知其有所不知。所以，我们需要明白，这里的“不知”之所以成之为不可解之“天刑”，并不是上文中所说的基于某一特定部分的“不知”。因为“天刑”是我们一直在说的超越性条件，它就不可能等同于一般经验层面上的“不知”。在这里特别强调这一点，是因为庄子文本中“不知”本就有不同的意涵，而且只有细细检视这一超越性条件之作为超越性条件，才能更好地了解庄子想要我们反思什么，以及如何可以在此“天刑”的约束下得到一种可被期许的“真知”。事实上，在“梦饮酒者”和“蝴蝶梦”两节文本中就已经首先涉及到了两种层面的“不知”，意义并不完全相同，前面已作引用，而这里则将录下完整文本，聊资分析：

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与，不知周也，俄然觉则蘧蘧然周也，不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与，周与胡蝶则必有分矣，此之谓物化。（《庄子·齐物论》）

梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也，且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉。丘也与女皆梦也，予谓女梦，亦梦也。是其言也其名为吊诡。（《庄子·齐物论》）

在第一段文本当中，“不知”的字眼出现了两次，而两者所指代的意义也并不相同。当庄周梦为蝴蝶之时，“不知周也”是确定的不知，“不知”的主语“庄周”在这里是一个行动者，他不知的是他身为庄周的另一个形态，而“适志”于蝴蝶这个形态。也就是说，当行动者“庄周”投身于“做梦”这一行动之时，行动的经验在他看来就是最真实的，即所谓“栩栩然”者。但这种真实只是陷入此种形态的主体所自我认取的真实，从旁观者的角度来看却恰恰相反，还存在着另一种真实形态，即所谓“蘧蘧然”者也。那么这里的“不知”应当是一种忽视（ignorance），与我们上节中结论的“不知”还不是一回事。在后一个“不知”当中，情况却发生了改变：“不知”的主语“庄周”成了一个观察者反思者，因为他不再只投身于“做梦”这一活动，而是转向了另一种状态——“寤”，“不知”也不再是确定的“不知”了，而是反思性。也就是说，此时的反思者主体不再对行动经验简单地作出判断了，而是通过数次的行动经验，或者说是试验，触摸到了自己认知的界限。这条界限明确地告诉我们：我们可以“知”自己的行动经验，也可知行动经验的转变，但是这些也只能作为一种被观察到的事实了，我们既然不能通过这些事实推论其得以运作的背后依据，那么我们的判断也就不再具有坚固的基础了[[44]](#footnote-44)。所以，第二个“不知”才是上一章论证的重点，它所描述的“视域”的限制成为一个被给予的条件，而我们所有的行动以及认知都将以这个条件为转移。

这样的“不知”的两层分化在第二段文本中也存在，尽管其中只出现了一次“不知”。在这段当中，“愚者自以为觉”，固然是“不知其梦也”，那他又窃窃然知什么呢？当然是知其所见，而又以其所见而占之，“知”事态之发展耳。以其所见所知，而不顾其不知，处于“君”则忘“牧”，处于“牧”则忘君，很明显愚者之“不知”自然应当属于上一段中的第一个“不知”。但“方其梦也，不知其梦也”之“不知”又决不仅限于批评愚者处于梦而不自知，还进一步有申说作为给予性条件之“不知”的意向。“予谓女梦，亦梦也”此处之“予”，即长梧子。他岂真是在明说他“知其梦也”，若然，自谓“知其梦”，而又“觉而后知其梦”，那就是自谓其“觉”了，岂不又中“愚者自以为觉”之诟病？所以长梧子所言“知其梦也”还是在说己之不知，而此“不知”适为前一段中第二个“不知”。长梧子在这里就是一个反思者，其所谨守之“不知”正是不知万象运作流转之必然原因，如此昼夜之间行动经验的转变亦是一种偶然性，诸相只是作为事实呈现于眼前，故言“梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎”，而不言“梦饮酒则旦哭泣”，或是“旦哭泣则梦饮酒”。

最后，我们可以这样概述这两种“不知”：“不知”是由于处于“视域”的限制，而这种限制是存在经验论和超越论两个层面的区分的。前者思考的问题是局限于具体的生活背景以及文化视角作出怎样的价值判断，后者思考的问题是我们的认知与判断是如何成为可能的。这样看来，前者里的“视域”是一系列认知与行动经验、事实判断与价值判断的集合，这个集合的容量因人而异，而后者那里的“视域”则是认知与判断得以可能之条件。所以“不知”的双重意义也可以这样归结：上述两段之中的第一个“不知”是基于经验认识意义的“不知”，在某一具体视域所窥见和认知之外存在其所不知；第二个“不知”则是生存论意义上对本质处境的概括。但是“视域”或“不知”的两重意义不可能切割开来，作为超越性条件之“视域”必须发生在这个有限性的世界当中，“视域”落实到这个或者那个集合上是经验论的事情，但是“视域”必然需要一个承担者主体确是其发生的非经验论条件。而经验层面与超越层面不能分割开来，正是庄子所谓“不用而寓诸庸”（《庄子·齐物论》）者也。

但是我们还是要明白，与“梦”之意义空间及“视域”条件之限制相涉及的是第二个“不知”，即超越论层面的“不知”。庄子是运用此种“不知”破除了那些认知与判断的绝对必然性，这种破除是基于一种价值中立的立场，他就像是现代的自然科学一样用冷冰冰的精准的手术刀解剖了现实人生的实情，因此用此“不知”去批判和破除那些价值判断才不会陷入自我指涉的泥潭，才能保证自己的这一建议没有任何的主观的价值色彩，而这些都是与他对于“梦”意涵的界定相辅相成的。不过另一种“不知”却不然，它暗示着我们的“所知”只是一个集合，在集合外面存在一个更大的集合，甚至是存在一个完满的集合。如果庄子再用这样的“不知”去批判他人，那就只能是“所知多者”对“所知少者”的极具主观性的评价了，不具有可靠的效力。

内篇之中还有很多地方讲到了这种作为条件之“不知”，即带有反思性和不确定性的不知，可以证明这一点，兹引如下：

是故滑疑之耀，圣人之所图也，为是不用而寓诸庸，此之谓以明。今且有言于此，不知其与是类乎，其与是不类乎夫。[[45]](#footnote-45)（《庄子·齐物论》）

故知止其所不知，至矣。孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。[[46]](#footnote-46)（《庄子·齐物论》）

日夜相代乎前而莫知其所萌，已乎，已乎，旦暮得此，其所由以生乎，非彼无我，非我无所取，是亦近矣。而不知其所为使，若有真宰而特不得其朕。可行已信，而不见其形，有情而无形。[[47]](#footnote-47)（《庄子·齐物论》）

啮缺问乎王倪曰： “子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之？” “子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之？”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之？虽然，尝试言之，庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？”啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉冱而不能寒，疾雷破山风振海而不能惊，若然者乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己，而况利害之端乎？”[[48]](#footnote-48)（《庄子·齐物论》）

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？（《庄子·齐物论》）

无趾语老聃曰：“孔丘之于至人其未邪，彼何宾宾以学子为？彼且蕲以諔诡幻怪之名闻，不知至人之以是为己桎梏邪。”老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”无趾曰：“天刑之，安可解？”[[49]](#footnote-49)（《庄子·德充符》）

综上所述，我们已经对此“天刑”有了十分明确的了解，“天刑”之为“天刑”，并不是因为我们可以想象出有某一神性实在要特意给予我们某一些限定，而是我们所受的限制是一种既定现实，经验事实是被给予我们的，而我们又无法跳脱出这种给予性谈一种独立的绝对必然的真实。

# 四、“梦”向界限之外的敞开：“以其知养其所不知”

当我们看到庄子运用作为条件之“不知”破除价值判断之后，如果我们还认为庄子仍然继续会寻求“真知”的任务寄托在这个“不知”上，那就大错特错了。诚然，我们仍必须以此“不知”为有所判断与主张之条件，但是若认为“真知”便是觉知此种作为条件之“不知”[[50]](#footnote-50)，便是将此超越性条件看为一个被“知”的超越之物，而此种“真知”的主体已经丧失了超越性条件本质中所要求的有限性。因为，此时作为条件之“不知”从本来的不确定沦为了确定的，也就是与另一种“不知”并无差别，那这样的主体其实是把其所知和其所不知同时归纳进了一个完整的“视域”[[51]](#footnote-51)，以“不知之知”瞬时地把握其全体。所以综上所述，要从作为条件之“不知”，即超越论层面的“不知”之上得出“真知”亦是不现实的了。所以“真知”的得出仍然需要返归到经验现实中的积极因子上去，即“天真之德”。

唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。适得而几矣，因是已，已而不知其然谓之道。[[52]](#footnote-52)（《庄子·齐物论》）

知天之所为，知人之所为者，至矣，知天之所为者，天而生也，知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然有患，夫知有所待而后当，其所待者特未定也，庸讵知吾所谓天之非人乎，所谓人之非天乎？且有真人而后有真知，何谓真人？古之真人不逆寡，不雄成，不謩士，若然者过而弗悔，当而不自得也。（《庄子·大宗师》）

仲尼曰：夫孟孙氏尽之矣，进于知矣，唯简之而不得，夫已有所简矣。孟孙氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就后，若化为物，以待其所不知之化已乎！且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知己化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪？且彼有骇形而无损心，有旦宅而无情死。孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣，庸讵知吾所谓吾之（非吾）乎[[53]](#footnote-53)？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而投于渊，不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎？造适不及笑，献笑不及排，安排而去化，乃入于寥天一。[[54]](#footnote-54)（《庄子·大宗师》）

从这些文本中我们可以看到，“且有真人而后有真知”，真知之可能性与圣人有着紧密的联系，所以可以说“圣人”便肩负着作者的正面诉求。相关的表述还有很多，例如“自彼则不见，自知则知之，故曰彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也，虽然方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是，是以圣人不由而照之于天，亦因是也。”“是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。”“是故滑疑之耀，圣人之所图也，为是不用而寓诸庸，此之谓以明。”（《庄子·齐物论》）“不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。”（《庄子·大宗师》）这些虽然基本上都是在说前面提到的问题，即“不知”之条件限制，而且似乎所作的都是一些消极意义的表述，但也还是提供了一条积极的新线索：我们可以从经验层面通达超越层面。这就是所谓“唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸，适得而几矣”者也。

再试看这句：“以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有，因其所无而无之，则万物莫不无，知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。”（《庄子·秋水》）线索便更加明显：“以功观之”即是“以物（俗）观之”，即是从经验现实的层面上观；“以道观之”即是从超越的层面上观。经验层面的“知”的集合之间固然可以相反，亦可有多少大小之别，但是它们却永远都不能改变超越论层面的限制，并且超越论层面的作为条件之“不知”可以取消任一集合的有效性。也就是说集合之外的东西是我们所无法言说的，这种“不知”便在“知”的集合永远的外部（dehors）构成了一大片虚无，而这个“外部”在道家里面即是不可言、不可思、无物、无名的“道”，而此“无”又恰恰成为了万物能通为一之处。圣人之“知”便是这样，“夫知有所待而后当”，“以待其所不知之化已乎”，“所待”在这里说的是经验层面之“知”以超越论层面之“不知”为条件。但是圣人只是立足于其所知，即日用经验，却不以此为务，因为他是作为反思者的存在，他已经触碰到了“不知”的界限，他的“知”便在这时向外部的虚无敞开。质言之，他因为感受到此“不知”之人生境况，并未陷入“情死”之境地，从而可以回归“天”的层面，容纳众人之所知与众物之所化。综上所述，圣人因是因非，顺物自然，与万物为一才成为可能，而“真知”亦可脱胎。

而个体向圣人境界的转化便需要借助其在经验日用层面的可用之“知”，也就是个体的“天真之德”，它固然是经验认识层面的一隅之见，犹有所待于其“不知”，但是这些却不妨碍它通向更加本质的真实，而此时“所待”反倒成了它的可能性条件。若可保持对此“不知”之界限的反思，“以其知之所知以养其知之所不知”，便可成“知之盛”，“终其天年而不中道夭”了，此不正是“真知”之奥义？“其知之所知”便是指其“天真之德”，“养其所不知”便是在“天刑”的限制下向可能性敞开，才不会桎梏陷溺，丧其“天德”。

我们仍然可以在哲学层面上找到依据：我们平常理解的那种感官感知的方式事实上是一种混合的感知方式，也被称为符号指称的感知方式，即“物莫非指”。这种感知的意思是，“从一种方式（通常是直接表象方式）得来的予料，被用来指、进而解释从另一种方式（通常是因果效验方式）得来的予料。”[[55]](#footnote-55) 也就是说，表象直接性的感觉予料是来自以因果效验方式对身体进行的感知所提供的予料。而对身体实际情况和因果效验的感知使得我们承认，确实存在着一种“顽固事实”，它是那样的使我们的自我创造活动在一定程度上符合它。也就是说，因果效应的前感官感知方式决定了我们的每一刻经验的初始阶段应该是“给予的”。那么这就说明，我们的这种混合的感知方式中永远地存在我们无法企及的前初始阶段，即这种给予性在我们的周围构成了一个巨大的外部（dehors）。我们的感知就是不断向外部敞开，获取源源不断新的力量。而我们自身往往又是由这种感知——“所见”与“所知”——所塑造着，杨儒宾说过：“庄子的‘物’是非决定性的，至少不是刚性的决定性的，物即化，‘物’与‘物化’同出而异名。”[[56]](#footnote-56)那么同样，主体的新力量就来自于对这种被给予的外部的敞开，只有这样，我们才不会桎梏自身的“天德”,这些都是在经验现实层面中的思考。

故可知，“何谓和之以天倪？曰是不是，然不然，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。化声之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也，忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”（《庄子·齐物论》）“内直者与天为徒，与天为徒者，知天子之与己皆天之所子，而独以己言蕲乎而人善之，蕲乎而人不善之邪？”（《庄子·人间世》）这些文字仿似是在说庄子的理想世界是一个各行其是的世界，其实并非如此，庄子既把理想图景的希望寄托在圣人之上，而只有圣人才是能将“化声之相待”看作“若其不相待”之人，所以“和之以天倪”还是一种依靠圣人境界的正面诉求，而非用各行其是抵消了圣人境界与真知的优越性。总而言之，作者呼吁的是有所反思，在“天刑”的限制下葆养其“天德”，而绝非是行动者的各行其是。我们还可以在下面这段文字当中找到证据：

颜阖将傅卫灵公太子而问于蘧伯玉曰：“有人于此，其德天杀，与之为无方则危吾国，与之为有方则危吾身。其知适足以知人之过，而不知其所以过。若然者吾奈之何？”蘧伯玉曰：“善哉问乎，戒之慎之，正女身哉，形莫若就，心莫若和，虽然之二者有患，就不欲入，和不欲出，形就而入，且为颠为灭，为崩为蹶，心和而出，且为声为名，为妖为孽。彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖，达之入于无疵。汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也，是其才之美者也。汝不知夫养虎者乎？不敢以生物与之，为其杀之之怒也。”[[57]](#footnote-57)（《庄子·人间世》）

在这里“彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖，达之入于无疵”的表述便十分接近于“因是因非”、“顺物自然”的论调。但作者明显是认为可以“过之”，即认为“其德天杀”之人需要被批判，又怎会完全顺其自然，只是为了戒慎其怒，故而才导而因之，总之仍是在使其才也，即发现其“天真之德”而加以利用，避免使他的“愚知”扩大。可知“真知”绝非只有无为自然的消极意义，“因是因非”亦是“使是使非”，尽其才而相安，只在于利用其所知而养其所不知，充分发挥所知之才。这也当是“真知”在现实层面的具体应用。

# 五、结语

庄子用“梦”这个概念限定了我们的认知与行动，即通过澄清它们都是被给予的经验事实，而我们在这其中并不能发挥全能的作用，将一切纳于自身的架构当中。客观的经验事实本身并没有任何价值性，但是如果其为内外之累所束缚，便会成为被批判的“愚知情死”，只有保存其积极因子，即遵循超越性条件的“天真之德”，才有可能开出“真知”的道路。所以，庄子为我们展开了这样一幅理想图景：我们需要葆养我们的“天德”，而不能逃遁“天刑”，如此才能立足于有限性的界限而有所反思，以至可以向更多的可能性敞开，在圣人的境界之中“与万物为一”，最终实现向“真知”的自我转化。简单概括就是，经验现实向外部的敞开，物俗向道境的敞开。那么也就是说，庄子对经验现实，对人的层面是积极关注的，因为这些都是他在经验现实层面作的思考，他所想要的也是不断激发主体的新力量，而不使其桎梏而死，所以在他的神话表述背后是这样的一个具有现实精神的庄子，而非仅仅停于他表面所写的那样热衷于混沌和自然，只会说一些吊诡之词。

通过这些厘清，第一，我们也许可以试图更恰当地诠释庄子的论证思路，以捍卫他对诸子是非之辩的有力驳斥；第二，我们也许可以体会到庄子的现实精神，以对现实生活中桎梏而死的这一方面建立更多的了解，从而期待一种可行的向圣人境界的自我转化；第三，就“梦”这个具体的问题而言，可以对之进行深入系统的分析，廓清“梦”的意义空间，发现它身上的积极的因素；第四，我们如何在与西方哲学的交流之中，保持本族文化特色，遥接古人志趣心境，“复见其天地之心”，往绍吾释证传统，亦是本文所希望可以讨论的问题。

参考文献

古籍：

1. 孙诒让.墨子间诂.北京：中华书局，2001.
2. 郭庆藩.庄子集释.北京：中华书局，2012.
3. 王先谦.荀子集解.北京：中华书局，1988.
4. 杨伯峻.列子集释.北京：中华书局，1979.
5. 朱海雷.关尹子·慎子今译.杭州：浙江大学出版社，2012.
6. 许维遹.吕氏春秋集释.北京：中华书局，2009.
7. 郑玄等.周礼注疏.上海：上海古籍出版社，2010.
8. 王充.论衡校注.上海：上海古籍出版社，2010.
9. 许慎、段玉裁等.说文解字注.上海：上海古籍出版社，1981.
10. 李昉等.影印太平御览（第2册）.北京：中华书局，1960.
11. 朱熹.诗集传.朱子全书（第1册）.朱杰人、严佐之、刘永翔主编.上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010.
12. 黎靖德编.朱子语类.北京：中华书局，1986.
13. 陆西星.南华真经副墨.中华续道藏（初辑第11册）.台北: 新文丰出版公司，1999.
14. 凌濛初.二刻拍案惊奇.白话中国古典小说大系（第27册）.台北：河洛图书出版社，1980.
15. 陈士元.梦占逸旨.上海：上海古籍出版社，1996.
16. 永瑢、纪昀等.影印文渊阁四库全书（第91、95、221、237、229、866册）.台北：台湾商务印书馆，1986.

今人著作：

1. 钱钟书.管锥编.北京：三联书店，2007.
2. 钱穆.庄子纂笺.北京：三联书店，2010.
3. 章太炎.庄子解故.章太炎全集（第6册）.上海：上海人民出版社，2017.
4. 刘文典.庄子补正.北京：中华书局，2015.
5. 王叔岷.庄子校诠.北京：中华书局，2007.
6. 徐复观.游心太玄.北京：北京大学出版社，2009.
7. 余英时.陈寅恪晚年诗文释证.台北：东大图书公司，2014.
8. 陈鼓应.庄子今注今译.北京：商务印书馆，2003.
9. 刘文英.梦的迷信与梦的探索.北京：中国社会科学出版社，1989.
10. 刘文英.梦与中国文化.北京：人民出版社，2003.
11. 王博.庄子哲学.北京：北京大学出版社，2006.
12. 何乏笔编.跨文化漩涡中的庄子.台北：台大人社高研院东亚儒学研究中心，2017.
13. 汪榕培等.庄子：汉英对照.长沙：湖南人民出版社，1999.
14. 路英.中国梦文化.北京：中国三峡出版社，2005.
15. 爱莲心.向往心灵转化的庄子——内篇分析.南京：江苏人民出版社，2010.
16. 弗洛伊德.精神分析引论.北京：商务印书馆，1984.
17. 恩格斯.路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结.北京：人民出版社，1972.
18. 格里芬.复魅何须超自然主义：过程宗教哲学.南京：译林出版社，2015.

论文：

1. 王中江.从价值重估到价值认同——郭象与庄子哲学的一个比较.中州学刊，1994年第1期.
2. 彭姗姗.瞻之在前,忽焉在后：英语世界中作为哲学家的庄子.中国哲学史，2005年第3期.
3. 李瑄.“悬解”与人生困境的解脱——以《庄子》注疏为考察对象.四川大学学报(哲学社会科学版)，2006年第3期.
4. 周海春.《庄子·内篇》关于“梦”的哲学逻辑.哲学研究，2008年第4期.
5. 李振纲.梦与庄子哲学——释《庄子》中的五个“梦”境.哲学研究，2013年第3期.
6. xxx.庄子的“悬解”之德.史学月刊,2013年第10期.
7. xxx.先秦道家“德”观念研究:[博士论文].北京：清华大学，2016年.
8. 邹蕴.《齐物论》中的“梦”与“觉”释义.北京大学学报（哲学社会科学），2016年第2期
9. 杨立华.物化与所待：《齐物论》末章的哲学阐释.中国哲学史，2019年第1期.

1. 语出爱莲心（Allinson），见其《向往心灵转化的庄子——内篇分析》，江苏人民出版社，2010年版，第23-34页。其意指神话寓言式的话语可以去除人们的分析心灵，而开启直觉功能的赤子心灵，此亦被当作作者的论证策略了。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 如 “人生处世一梦耳，归还造化反似大梦，方觉今在世说觉皆梦也。说觉是梦者亦梦也。必有大觉者而后知此为大梦……故佛氏以涅槃为至乐。”（陆西星：《南华真经副墨》，《中华续道藏》初辑第十一册，台北: 新文丰出版公司，1999 年版，第461页）“现实的人生本质上是梦，是被人当作醒来经验的一种梦，但存在一种与此不同的醒的状态，大醒可以发现和超越大梦。”（周海春：《<庄子·内篇>关于“梦”的哲学逻辑》，哲学研究，2008年第4期） [↑](#footnote-ref-2)
3. 如“心完全沉浸在静的陶醉之中”，“与环境、与世界得到大融合，得到大自由，此即庄子所谓‘和’，所谓‘游’。”（徐复观：《游心太玄》，刘桂荣编，北京大学出版社，2009年版，第98页）“《齐物论》以一个美丽的梦来结束是颇具意味的……也许，齐物只是一个梦中才可以实现的理想。只要是醒着，你就不得不面对各种各样的区分，并情不自禁地深陷其中。”（王博：《庄子哲学》，北京大学出版社，2006年版，第89页） [↑](#footnote-ref-3)
4. 相关论证参考彭姗姗所言：“在葛瑞汉看来，庄子所有论辩的基础在于他发现了‘是/非’的两种用法:(l)指称某物是‘这’(is-this)或‘非’(is-not)。(2)断言一个行为‘正确’(is-this)或‘非’。第二种用法不过是前一种用法的扩展。作为指示词的‘是’暗示我们是根据当时距离我们近或远来赞同或反对,近(this)则是(is-this),远(that)则非(is-not)。”（彭姗姗：《瞻之在前,忽焉在后：英语世界中作为哲学家的庄子》，中国哲学史，2005年第3期）章太炎《庄子解故》从反面暗示庄子混淆了“彼”与“非”。钱钟书先生在《管锥编》中引述成玄英疏，其实已对此问题作出了准确的说明，并且有见地的指出此是“语出双关，文蕴两意，乃诙谐之惯事，固词章之所优为”，他还举出大量例子证明了“彼”与“非”的分科合训，得出了“各以一字兼然否之执与我他之相二义”。此是文家巨眼，详见钱钟书：《管锥编》（一），北京：三联书店，2007年版，第7-9页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 既已明了现实人生的诸种区分于争辩是幻相，那我们又应该依归何处？不同的研究者其实给出了不一样的答案，或以为“不必知觉，知梦为梦”（董懋策），既知人生如梦，就当安分虚静，破解执着，顺应万事万物之自然；或以为死后停止一切思虑才是逍遥，甚至超脱生死进入涅槃才是至乐；或以为只有获得消弭主客区分的真知，达致与万物为一的圆融和谐的境界才是正途。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 李瑄：《“悬解”与人生困境的解脱——以<庄子>注疏为考察对象》，四川大学学报(哲学社会科学版)，2006年第3期。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 中国文史当中，关于梦的资料浩如烟海，不待烦举。《诗经》中《关雎》便是其明证，李白《梦游天姥吟留别》更是具绘其情，谢灵运、欧阳修等还梦中得佳句，诗词中用梦典自是不胜其数，传奇小说、野史笔记也以此为乐谈，而绮梦飘忽之感当为世人所默认。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 将作者“用典之意”放置在文化史之中，是为了侧显作者之志，其中必要引涉后人论说，论文当不拘于此，后世或有得其意者，亦是文慧巨眼，两处光芒互借生色，本是论文常事。此已被前人论及，西人中哈罗德·布鲁姆《西方正典》、《影响的焦虑》之中理论仿似，而文理严密深邃又过之。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 中国的这一解释学传统具体可参考余英时：《陈寅恪晚年诗文释证》，台北：东大图书公司，2014年版，第50页。而陈寅恪先生对此传统的绍继可谓是千古独步，他更以此释证传统大加发明“用典”的意义，强调文以曲尽，史以暗投，在文章修辞与历史典故之间寻求作者之志，具体可参考其《论再生缘》、《柳如是别传》等著作。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 此六字当是《列子·周穆王》中老役夫旦旦为仆虏，夜夜梦为人君事之所脱胎者，而《二刻拍案惊奇》卷一九牧童事曰：“不如庄子所说那牧童做梦，日里是本相，夜里做王公。”（凌濛初：《二刻拍案惊奇》，《白话中国古典小说大系》第27册，台北：河洛图书出版社，1980年版，第377页）亦有所堪破矣。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 前面已经交代是庄周梦为蝴蝶，而此处又发疑问，正说明此处之“梦”并非是对一普通的精神活动的寻常记述，而是借做梦之事有意诘之，而上翻一层新意，故言“梦”而不必真是在做梦，不在做梦亦未必不可说是“梦”，将此句归于本类显明矣。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 作者常借梦作喻，似不能不允许人做梦，而庄子亦未必真要对“真人”的境界规定到日常作息上，故此只是比附而言，并不实指做梦这一精神活动。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 前两个“梦”字是指一般的精神活动，但此句所用意处尚在第三个“梦”字，故仍将此句统归于本类。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 这也证实了作者引入“梦”这一意象确是有“用典之意”。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《御定康熙字典》：“梦，觉之对，寐中所见事形也。”（见永瑢、纪昀等纂修：《影印文渊阁四库全书》第229册，台湾商务印书馆，1986年版，第264页）“一起梦的共同特性，第一就是睡眠。梦显然是睡眠中的心理活动。”（弗洛伊德：《精神分析引论》，北京：商务印书馆，1984年版，第61页） [↑](#footnote-ref-15)
16. 见邹蕴：《<齐物论>中的“梦”与“觉”释义》，北京大学学报（哲学社会科学版），2016年第2期。另外，庄子哲学的这一特点具体内容可参考王中江：《从价值重估到价值认同——郭象与庄子哲学的一个比较》，中州学刊，1994年第1期。 [↑](#footnote-ref-16)
17. “其寝不梦”一句中，“梦”与“忧”、“甘”对，“甘”既不仅仅指味感刺激，还有“美之、乐之、欲之”意，而作者又岂欲使人断绝味蕾耶？那“不梦”之“梦”便也应是在说“感梦而耽之”，而非针对梦本身。此正是“有骇形而无损心”、“哭而不哀”之理。或云：“梦因‘想’而成，真人不梦在于不作此想外物也。”此解不但会招致林黛玉“不悔自家无见识，反将丑语诋他人”之讥，还与“忧”、“甘”不对文，徒增缠杂。“固哉”也并非指人处于梦中而“固”，而是偏陷其中才谓“固”。郭注“一家之偏见，可谓固陋也”，“君乎牧乎”四字之心情用刘朝霞所谓“梦里几回富贵，觉来依旧恓惶”概括最为合适，此情陋矣，非梦陋矣。而骷髅梦和蝴蝶梦中作者流露出的对梦中景致的向往亦非是在向往“梦”本身，作者只是借它申说一些义理，但并非是在强调要投入到自由的梦境中去，而且作者要将他的主张和向往不加论证策略而直接说出亦不合其反思。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 见郑玄等：《周礼注疏》卷六，上海古籍出版社，2010年版，第922-923页。详解者见宋代朱申《周礼句解》卷六言：“梦者，精神所感，可占吉凶。”（永瑢、纪昀等纂修：《影印文渊阁四库全书》第95册，台湾商务印书馆，1986年版，第177页）王昭禹《周礼详解》卷六言：“梦者，精神之运也。人之精神往来，常与阴阳流通。而祸福吉凶皆运于天地，应于物类，则由其梦以占之，固无所逃矣。”（永瑢、纪昀等纂修：《影印文渊阁四库全书》第91册，台湾商务印书馆，1986年版，第434页） [↑](#footnote-ref-18)
19. 见王充：《论衡校注》，张宗祥校注，上海古籍出版社，2010年版，第421页。朱熹《诗集传》：“人之精神与天地阴阳流通，故昼之所为，夜之所梦，其善恶吉凶，各以类至。”（朱熹：《朱子全书》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年版，第582页）陈士元《梦占逸旨》之<众占篇>引王叔晦言“天人同应，相应而不远。先王必立官，以观妖祥，辨吉凶，所以和同天人之际，使之无间也。”<古法篇>引辅广言“详占梦之意，先王谨致天人之际，可为密矣。”（转引自刘文英：《梦的迷信与梦的探索》，北京：中国社会科学出版社，1989年版，第36页） [↑](#footnote-ref-19)
20. 第一个“知”字见《墨子·经上》“知，材也。”《经说上》释曰：“知也者，所以知也，而不必知，若明。”第二个“知”字见《墨子·经上》“知，接也。”《经说上》释曰：“知也者，以其知遇物而能貌之，若见。” [↑](#footnote-ref-20)
21. 东汉末年刘熙《释名·释姿容》：“眠，泯也。无知，泯泯也。”“卧，化也，精气变化不与觉时同。”“寤，忤也，能与物交接忤也。”（永瑢、纪昀等纂修：《影印文渊阁四库全书》第221册，台湾商务印书馆，1986年版，第396页）南宋毛晃增注的《增修互注礼部韵略》：“寐，眛也，目闭神藏。”“眛，目不明也。”（永瑢、纪昀等纂修：《影印文渊阁四库全书》第237册，台湾商务印书馆，1986年版，第488、502页）皆应此说。而以梦为假知，亦是后世解庄子之梦为虚幻性之所导源也。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 见黎靖德编：《朱子语类》卷一百四十，北京：中华书局，1986年版，第3340页。《梦占逸旨》之<昼夜篇>有言：“人为形役，兴寝有常。觉而兴，形之动也；寝而寐，形之静也。而神气游衍，而（与）造化同流。归乎至虚，蕴乎至灵，荧魂不枯，精莩不沉，岂与寝兴觉寐为动静哉！故形虽寐而神不寐，或敛于寂，或通于触。神有触敛，则寐有梦否。”（转引自刘文英：《梦的迷信与梦的探索》，北京：中国社会科学出版社，1989年版，第38页）似可作一驳。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《吕氏春秋·禁塞》高诱注：“阳精为魂，阴精为魄。”（许维遹：《吕氏春秋集释》，北京：中华书局，2009年版，第166页）而且魂与魄还有着不同的功能，《朱子语类》卷三“人能计划思虑者，魂之为也；能记忆辨别者，魄之为也。” （黎靖德编：《朱子语类》卷三，北京：中华书局，1986年版，第43页） [↑](#footnote-ref-23)
24. 楚辞《九章·惜诵》“昔余梦登天兮，魂中道而无杭。”司马相如《长门赋》“忽寝寐而梦想兮，魂若君之在旁。”王充《论衡·纪妖》“人之梦也，占者谓之魂行。”“梦见帝，是魂之上天也。”（见王充：《论衡校注》，张宗祥校注，上海古籍出版社，2010年版，第441页）《太平御览》卷三九七引魏晋《解梦书》言道：“梦者象也，精气动也；魂魄离身，神来往也；阴阳感成，吉凶验也。梦者，语其人预见过失。如其贤者，知之自改革也。梦者告也，告其形也。目无所见，耳无所闻，鼻不喘臭，口不言也。魂出游［而］身独在，心所思念［而］忘身也。受天神戒，还告人也。受戒不精，忘神言也。名［明］之为寐，告符臻也。古有梦官，世相传也。”（李昉等：《影印太平御览》第二册，北京：中华书局，1960年版，第1835页）唐人钱起《梦寻西山淮上人》“何当梦魂去，不见雪山子。”白居易《长恨歌》“忽闻汉家天子使，九华帐里梦魂惊。”杨万里《钓雪舟倦睡》“无端却被梅花恼，特地吹香破梦魂。” [↑](#footnote-ref-24)
25. 恩格斯说过：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。”（恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，北京：人民出版社，1972年版，第14页） [↑](#footnote-ref-25)
26. 见许慎著、段玉裁注：《说文解字注》七篇下，上海：上海古籍出版社，1981年版，第347页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 杨伯峻：《列子集释》卷三，北京：中华书局，1979年版，第90页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 转引自刘文英：《梦的迷信与梦的探索》，北京：中国社会科学出版社，1989年版，第37页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 见永瑢、纪昀等纂修：《影印文渊阁四库全书》第866册，台湾商务印书馆，1986年版，第757页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 见钱钟书：管锥编（二），北京：三联书店，2007年版，第752页。“因”之说与本文所论述之“梦”无甚关系，所以不叙。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 此处的“经验事实”即是文章标题中提到的“物俗”，为贴近庄子语境，故将标题中设为“物俗”，而在行文中为使读者易解，即写成“经验事实”一词。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 具体可参见李振纲：《梦与庄子哲学——释<庄子>中的五个“梦”境》，哲学研究，2013年第3期。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 杨立华：《物化与所待：<齐物论>末章的哲学阐释》，中国哲学史，2019年第1期。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 王叔岷：《庄子校诠》，北京：中华书局，2007年版，第96页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 杨儒宾：“庄子的主体就是游之主体，游是主体的本真状态。他要我们体认心气即游化，游化之心可称为游心。但具体的‘游’离不开世界的构造，亦即离不开物……物即物化。”（何乏笔编：《跨文化漩涡中的庄子》，台北：台大人社高研院东亚儒学研究中心，2017年版，第68页） [↑](#footnote-ref-35)
36. 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年版，第119页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 见许慎著、段玉裁注：《说文解字注》八篇下，上海：上海古籍出版社，1981年版，第407页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 参看xxx：《先秦道家“德”观念研究》[博士论文]，北京：清华大学，2016年。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 从我们既得的经验知识来看，永远存在逃逸出去的东西，这种逃逸便形成了向外部的力量，这即是“道”，“道境”是不可言、不可名者，“道”构成了外部。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 郭注曰：“夫宽以容物，物必归焉，克核太精，则鄙吝心生，而不自觉也。”（郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年版，第167页） [↑](#footnote-ref-40)
41. 语出《庄子·大宗师》，郭注：“以死生损累其心。”成疏：“哀乐损累心神也。”（郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年版，第282页） [↑](#footnote-ref-41)
42. 《庄子·应帝王》：“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。” [↑](#footnote-ref-42)
43. 郭注曰：“感物太深，不止于当，遁天者也。将驰骛于忧乐之境，虽楚戮未加而性情已困，庸非刑哉？”（郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年版，第134页） [↑](#footnote-ref-43)
44. 无论是“庄周梦为蝴蝶”的判断，还是“蝴蝶梦为庄周”的判断，他们都是局限于某一行动经验或者形态之内，即使是在“俄然觉则蘧蘧然周也”之后，我们也不能保证我们会经历更多的形态以打破我们现在对“蘧蘧然周也”的认知。这些判断都是基于因果性原则所推论出的，而现在的论证恰恰是否定了我们可以通过一个“因”推论出一系列事实的机械运作。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 常乎其不知，而谨守不知之限制，即所谓“滑疑之耀”也，非谓故意模糊，而“以明”实是“以玄”。 [↑](#footnote-ref-45)
46. “知止其所不知”，“不知其所由来”皆是强调此“不知”之条件限制，而“若有能知，此之谓天府”一句中之“知”，即是“知不知”也，但此“知”是注意（notice），故只是虚字，所以“知不知”可谓之“天府”，却不能谓之“真知”，因为其只有消极的意义。 [↑](#footnote-ref-46)
47. “莫知其所萌”，“不知其所为使”，“若有真宰而特不得其朕”皆是在说“不知”，“旦暮得此”之“得”即“知不知”之“知”，亦是虚字，只有消极意义。“有情而无形”之“情”作“情实”解，犹孟子谓“乃若其情”，亦是虚字。“得此”亦可说是在说得此“情”，注意到此“可行己信，不得其朕”之情状情实。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 此则《庄子·应帝王》开篇所言“啮缺问于王倪四问而四不知”者，而此“恶乎知之”即示反思而对自身认知之界限有所承认耳，但以第三问所答不关此处意，姑删去。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 郭注：“今仲尼非不冥也，顾自然之理，行则影从，言则响随，夫顺物则名迹斯立，而顺物者非为名也，非为名则至矣，而终不免乎名，则孰能解之哉？故名者，影响也，影响者，形声之桎梏也。”（郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2012年版，第211页）形声所构成之集合即是特定个体经验认识之“视域”，但形声之为桎梏则是言“视域”之限制为给予性的，故曰天刑而不可解，是指作为条件之“不知”，犹《庄子·大宗师》所谓“知有所待”者也。 [↑](#footnote-ref-49)
50. “在庄子那里，似乎只有对‘不知’的知是确然无疑的，其他的肯定性的知都没有无可置疑的真理性。”（杨立华：物化与所待：《齐物论》末章的哲学阐释，中国哲学史，2019年第1期） [↑](#footnote-ref-50)
51. 这与那些“物莫非指”，以理性的概念体系试图统一之人俱为“劳神明而为一”，只不过他们引入了一种“反视域”、“反理性”，再以非理性的方式去将“反视域”统一进来罢了。 [↑](#footnote-ref-51)
52. “已而不知其然谓之道”之“不知”应属第一类，但此条主要是在讲经验层面之“用”，寓诸用而得，此“得”是积极的，在“得”（知）其视域之具体内容，即“日用”也，但是寓诸用而不忽视超越层面之条件限制，不陷于己身之“日用”与“所见”，故可寓诸一而通百，所谓得而几，几而微，微而神，神而通。 [↑](#footnote-ref-52)
53. “句当有阙文。<齐物论>篇：‘庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？’本篇上文云：‘庸讵知吾所谓天之非人乎？庸讵知吾所谓人之非天乎？’句法并与此同，文义亦正相类。疏‘讵知吾之所谓无处非吾’，疑‘吾之’下有‘非吾’二字，而今本阙之，义遂不可通矣。”（刘文典：《庄子补正》，北京：中华书局，2015年第1版，第223页）兹据刘案补。 [↑](#footnote-ref-53)
54. “不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就后”，以及后两“恶知”皆属于第一类，谨慎反思而不断言也，凡“恶知”字眼大概属于第一类，“讵知”字眼大概属于第二类，兹不赘述。此条核心意思是讲“有骇形而无损心，有旦宅而无情死”，属于就经验日用层面而言，与本类第五条正同意也，故统将此条归于本类。“不识今之言者”之“不识”即“忽视”或“遗忘”，当属于经验论层面之“不知”。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 格里芬：《复魅何须超自然主义：过程宗教哲学》（周邦宪译），南京：译林出版社，2015，第82页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 何乏笔编：《跨文化漩涡中的庄子》，台北：台大人社高研院东亚儒学研究中心，2017年版，第89页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. “不知其所以过”与“不知其不胜任也”同谓愚人之“不知”而囿于己之“才”，虽欲过之，然彼既愚昧而不明，又适其怒，不如使其才而杀其怒也。“汝不知夫养虎者乎”、“汝不知夫螳螂乎？”无意义。 [↑](#footnote-ref-57)