**南 开 大 学**

**本科生学年论文**

题 目：庄子哲学中“化”的三种情境

 ——从“化”的思想张力出发

摘 要

“化”是庄子哲学中的重要概念之一。综合庄子关于“化”的言论来看，这一观念表现出复杂的面貌，甚至包含着思想张力：在有些段落中庄子对此予以肯定，但在其他段落中庄子又对此予以否定。目前学界对这一观念已有不少研究，但具体到这一观念当中的思想张力，仍未得到充分的关注。如何看待“化”的思想张力，既关乎如何理解“化”的重要意义，又关乎如何理解庄子哲学的核心问题。总体而言，“化”的思想张力，与庄子言“化”的复杂情境密切相关。庄子所言的“化”包括了三种情境，不同的情境中“化”表现出不同的价值：一是纯粹的物化，庄子对此既无赞许也无反对，“化”表现为中性；二是主体的自我转化，庄子对此持赞许态度，“化”表现为正面价值；三是主体应对物化，庄子主张顺任外物之“化”，但己身却不能“化”，就前者而言“化”是正面的，就后者来说则是负面的。进而可知，“化”的情境与庄子哲学的道物之辨有着深刻的联系，并且也体现了庄子对自我与他者之关系的思考，主体如何应对物化实则是自我如何对待他者。在此问题上，庄子主张既持守自我，又认同他者，实现自我与他者的“互存”。

关键词 庄子；化；思想张力；情境；道物之辨

**Abstract**

“Hua” is one of the most important concepts in Zhuangzi’ s philosophy. In view of Zhuangzi’ s remarks about “Hua”. This concept is so complex and even contains the tension of thought: Which is affirmed by Zhuangzi in some passages, but denied in others. At present, the Scholars have done a great number of researches such a concept. However, the tension of thought in this concept has not received additional consideration. The role played by the tension of“Hua”in Zhuangzi’s philosophy is related to How to treat the tension of “Hua” in Zhuangzi’ s philosophy is related to the understanding of the significance of“Hua”and core issues of Zhuangzi’s philosophy. Generally, the thought tension of “Hua” is closely associated with the complicated context in which Zhuangzi discussed “Hua”. Zhuangzi’s “Hua” consists of three contexts. In different contexts, “Hua” shows different values: Firstly, for pure “transformation of things”. Zhuangzi neither praises nor disagrees. “Hua” is neutral.Secondly, the subject’ s self-transformation, which is praised by Zhuangzi, and in such a context,“Hua” is positive value; Thirdly, the “subject” responds to the “transformation of things”. Zhuangzi advocates obedience to the “transformation” of external objects, but the self cannot “transform”. In terms of “Hua”, it is positive. In the latter case, “Hua” is negative. Furthermore, it can be seen that the context of “Hua” is deeply connected with the “relationship between Dao and things” in Zhuangzi’ s philosophy. and it also reflects Zhuangzi's thinking about the relationship between the self and the other. How the subject responds to the “transformation of things” actually reflects how the self treats the other. On this issue, Zhuangzi advocates both adhering to the self and agreeing with the other to realize the “mutual coexistence” between the self and the other.

**Keywords**: Zhuangzi ; the concept of Hua（Transformation/Transform）;

thought tension ; context ; relationship between Dao and things

目 录

[一、 问题的提出：如何理解庄子哲学中“化”的思想张力](#_Toc5734_WPSOffice_Level1) [5](#_Toc5734_WPSOffice_Level1)

[二、 “化”的字义及庄子哲学中“化”的复杂表现](#_Toc26091_WPSOffice_Level1) [6](#_Toc26091_WPSOffice_Level1)

[（一）“化”表现为正面价值](#_Toc26091_WPSOffice_Level2) [7](#_Toc26091_WPSOffice_Level2)

[（二）“化”表现为负面价值](#_Toc7404_WPSOffice_Level2) [8](#_Toc7404_WPSOffice_Level2)

[（三）“化”表现为中性](#_Toc30461_WPSOffice_Level2) [9](#_Toc30461_WPSOffice_Level2)

[（四）“化”的思想张力](#_Toc27321_WPSOffice_Level2) [9](#_Toc27321_WPSOffice_Level2)

[三、 “化”的三种情境：对思想张力的解释](#_Toc7404_WPSOffice_Level1) [10](#_Toc7404_WPSOffice_Level1)

[（一） 纯粹的物化](#_Toc19499_WPSOffice_Level2) [10](#_Toc19499_WPSOffice_Level2)

[（二） 主体的自我转化](#_Toc27283_WPSOffice_Level2) [12](#_Toc27283_WPSOffice_Level2)

[1.心灵的转化](#_Toc26091_WPSOffice_Level3) [13](#_Toc26091_WPSOffice_Level3)

[2.人之为主体的转化](#_Toc7404_WPSOffice_Level3) [15](#_Toc7404_WPSOffice_Level3)

[（三） 主体应对物化](#_Toc7445_WPSOffice_Level2) [17](#_Toc7445_WPSOffice_Level2)

[1.不迁与俱化](#_Toc30461_WPSOffice_Level3) [17](#_Toc30461_WPSOffice_Level3)

[2.外化而内不化](#_Toc27321_WPSOffice_Level3) [20](#_Toc27321_WPSOffice_Level3)

[3.物化而道不化](#_Toc19499_WPSOffice_Level3) [23](#_Toc19499_WPSOffice_Level3)

[四、“化”与道物之辨及“化”的理论角色](#_Toc30461_WPSOffice_Level1) [24](#_Toc30461_WPSOffice_Level1)

[（一）“化”的情境与道物之辨](#_Toc6800_WPSOffice_Level2) [25](#_Toc6800_WPSOffice_Level2)

[（二）自我与他者的互存性](#_Toc26761_WPSOffice_Level2) [26](#_Toc26761_WPSOffice_Level2)

[五、结语](#_Toc27321_WPSOffice_Level1) [28](#_Toc27321_WPSOffice_Level1)

[参考文献：](#_Toc19499_WPSOffice_Level1) [29](#_Toc19499_WPSOffice_Level1)

一、问题的提出：如何理解庄子哲学中“化”的思想

“化”是庄子哲学中的重要概念之一，其直接关联于道物之辨等庄子哲学中的核心内容，前人对之进行了许多研究，《庄子》中有54处段落提及到“化”，共有90余见，在大多数段落中，“化”也并不仅仅是作为一个语词，而是作为一个概念，但“化”在庄子哲学却呈现出复杂的面貌，甚至包含着思想张力，如在一些材料中表现为正面价值，而在其他一些材料中却表现为负面价值。[[1]](#footnote-0)

前人对庄子哲学中“化”的研究取得了许多的成果，如陈鼓应老师、王中江老师等人对“化”进行了系统的梳理与集中的论述，[[2]](#footnote-1)为后人对“化”的研究奠定了坚实的基础，提出了一些如“物化指主客体合一的境界”[[3]](#footnote-2)“除变化的物之外，庄子还提到了不‘变化’之常者——道”[[4]](#footnote-3)等被学界所广泛承认的深刻洞见。

有许多学者认识到了“化”观念的复杂性，对之进行了细致的研究，如刘笑敢老师从自己的研究路径出发，清楚的认识到了庄子哲学中存在一定的内在矛盾，并以“外化而内不化”解释了该矛盾，又指出“外化”与“内不化”有着内在的统一性。[[5]](#footnote-4)王博老师论述了庄子哲学中“化”的不同层次：就变化而言，世界上的所有事物包括形体在内都是变化的；就不化而言，造化是不化的；就应对物化而言，心却不能随顺形体及世界的变化而变化。[[6]](#footnote-5)爱莲心教授指出并论述了庄子哲学中“化”有着不同的层次及不同的理论指向：既有外物的变化，也有心灵的转化，“心灵的转化是庄子关注的主要哲学任务”。[[7]](#footnote-6)但是他们并未自觉地认识到“化”观念的复杂性，对“化”的复杂性的研究仍有待推进。郑开老师在继承前人研究的基础上，指出了“化”的多重义涵，梳理了庄子哲学中的“化”观念，充分认识到了“化”观念的复杂性，[[8]](#footnote-7)“化具有‘化’与‘不化’两个相反相成的方面”[[9]](#footnote-8)，提出了许多的创见，推进了学界对该问题的研究。

前人的研究取得了许多的成果，但庄子哲学中的“化”观念这一问题仍有待深入研究，如“化”的复杂性有何具体表现，如何解释“化”所呈现出来的复杂面貌，“化”观念有着怎样的理论内涵，如何解释“化”的思想张力？本文将基于对庄子哲学中“化”观念的系统梳理，指出“化”观念的复杂性，并对“化”的复杂性及其思想张力加以解释：庄子哲学中“化”有多个情境，在不同的情境中，化表现为不同的价值，由之“化”呈现出复杂的面貌，最后就“化”的理论角色作一论述。

二、“化”的字义及庄子哲学中“化”的复杂表现

庄子哲学中的“化”有着不同的义涵及复杂的表现，为更恰切的理解“化”观念，下文将先对“化”的字义加以考察。“化”在甲骨文中写作 ，金文的写法是，对化的甲骨文构形，一种解释是“它像人一正一倒之形，但其会义不明”，[[10]](#footnote-9)而对化的金文形体，一种解释是“它是一指事字，左右两个人字，以对称而置，说明人的变化，从人死的样子中，表示‘变化’的意义”，[[11]](#footnote-10)《说文解字》中训“化”为“变也，从到人，凡化之属皆从化”，段玉裁注曰“凡变化当作化，教化当作化”，“到者今之倒字，**人而倒，变化之意也**”。[[12]](#footnote-11)结合学者们对“化”的甲骨文、金文的解释，以及段玉裁对“化”的注解，“化”的本义，当指**活人倒下死去而发生的这一变化**，[[13]](#footnote-12)此中衍生出“**一物变为另一物**”这一“化”的意义，如《国语·晋语九》中的“耄耋鱼鳖，**莫不能化**，唯人不能”，以及“**教化**”这一指“在上位者借由行教，使在下位者移风易俗”的“化”的意义，[[14]](#footnote-13)如《礼记·学记》中的“君子如欲**化民成俗**，其必由学乎”。

“化”的主要义涵有四：变化或改变、生长或化育、死亡、教化或感化，[[15]](#footnote-14)仅就庄子哲学而言，可将之分为两类，一是作为名词，意指“造化”、“大化”等，如《大宗师》中“伟哉**造化**！又将奚以汝为，将奚以汝适”；二是作为动词，意指“变化”、“变易”等，如《逍遥游》中“鲲之大，不知其几千里也。**化而为鸟**，其名为鹏”。

《庄子》中有54处段落提及到“化”，有许多涉及到“化”观念的材料。“化”观念所涉及的材料并不仅限于出现“化”这一语词的材料，“变”“易”“迁”等语词与“化”具有相似意义，可将这类语词称为“化”类语词，出现“变”“易”“迁”等语词的材料亦可归属于“化”观念所涉及的材料。而“化”在这些材料中却有着复杂的表现：在一些材料中表现为正面价值，在其他一些材料中则表现为负面价值，而在其余一些材料中却又表现为中性，“化”何以有着复杂的表现？

（一）“化”表现为正面价值

“化”表现为正面价值，指在庄子哲学的体系中“化”被认为具有正面价值，材料中涉及到的“化”被庄子所认同是其具体表现。与此相对应，则是“不化”表现为负面价值，从侧面表明了“化”表现为正面价值，材料中涉及到的“不化”被庄子所反对则是其具体表现。

就“化”表现为正面价值而言，主要有以下三类，一是**政治伦理学语境中的“化”**，如《天地》中“古之畜天下者，无欲而天下足，**无为而万物化**，渊静而百姓定”中的“化”作动词，指转化，句意为君王无为而民众实现自我转化，被庄子所认同，“化”表现为正面价值；二是**待人处世时的“化”**，如《山木》中庄子答门人“先生将何处”之问时讲道：“若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾，一龙一蛇，**与时俱化**，而无肯专为；一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖”，“化”作动词，指“变化”，“与时俱化”意为随顺时间的变化而变化，庄子对之表示出赞许。“**日与物化者**，一不化者也，阖尝舍之”[[16]](#footnote-15)中的“化”与之表示同一义，“化”表现为正面价值[[17]](#footnote-16)；三是**心灵的“化”**，如《寓言》中“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。’”中的“化”作动词，指转化，句意为孔子不断地进行着转化，庄子在原文中对之表示赞许，道“已乎已乎！吾且不得及彼乎”，“化”表现为正面价值。

就“不化”表现为负面价值而言，主要指**心灵的“不化”**，如《人间世》中“虽然，止是耳矣，**夫胡可以及化！犹师心者也**”，“胡可以及化”指卫国国君执滞于是非，无法实现心灵的转化，庄子表现出不满。“**将执而不化**，外合而内不訾，其庸讵可乎”[[18]](#footnote-17)中的“将执而不化”[[19]](#footnote-18)与之表示同一义，“不化”表现为负面价值。从侧面表明“化”表现为正面价值。

（二）“化”表现为负面价值

“化”表现为负面价值，指在庄子哲学的体系中“化”被认为具有负面价值，材料中涉及到的“化”被庄子所反对是其具体表现，与此相对应，则是“不化”表现为正面价值，从侧面表明了“化”表现为负面价值，材料中涉及到的“不化”被庄子所认同则是其具体表现。

就“化”表现为负面价值而言，主要有以下三类，一是**政治伦理学语境中的“化”**，如《渔父》中“今子既上无君侯有司之势，而下无大臣职事之官，而擅饰礼乐，选人伦，**以化齐民**，**不泰多事乎**”，“化”作动词，指教化，“以化齐民”意为教化万民，庄子对之表现出反对，“**不泰多事乎**”，指教化万民是多事之举，“化”表现为负面价值。二是**待人处世时的“化”**，如《天地》中“彼且**乘人而无天**，....方且四顾而物应，**方且应众宜，方且与物化，而未始有恒**”，[[20]](#footnote-19)“化”作动词，指变化，“与物化而未始有恒”意为因顺物的变化而变化，却不能恒常如此。依语境分析，庄子认为啮缺“不足以配天”，对之持反对态度，“化”表现为负面价值；三是**心灵的“化”**，如《寓言》中“曾子再仕而**心再化**”一段，[[21]](#footnote-20)“化”作动词，指变化，句意为曾子再度出仕而心境却发生了变化，原文中写道“**夫无所县者，可以有哀乎**”，庄子对之表现出不满，指曾子尚未达到“无所县者”的境界，“化”表现为负面价值。

就“不化”表现为正面价值而言，主要指**待人处世时的“不化”**，如《田子方》中“吾一受其成形，而**不化以待尽**”，“不化以待尽”指持守虚静的心境以对待外物的变化，即不随外物的变化而变化，庄子对之表现出认同。“死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗，审乎无假而不与物迁”[[22]](#footnote-21)中的“变”“迁”与“化”相似，表同一义，“不化”表现为正面价值。从侧面表明“化”表现为负面价值。

（三）“化”表现为中性

“化”表现为中性，指在庄子哲学的体系中“化”既不被认为具有正面价值，也不被认为具有负面价值，其具体表现是材料中涉及到的“化”，既不被庄子所认同，也不被庄子所反对。

就“化”表现为中性而言，其最典型的段落是人的死生变化，如《至乐》“庄子妻死”[[23]](#footnote-22)一段中“**形变而有生，今又变而之死，**是相与为春秋冬夏四时行也”，“变”与“化”相似，作动词，指变化，庄子对之既无赞许也无反对，“是相与为春秋冬夏四时行也”指人的生死变化如同季节的四时变化，均是**中性**的。

（四）“化”的思想张力

庄子哲学中的“化”呈现出复杂的面貌：同样是政治伦理学语境中的“化”，庄子对一者表示积极的赞同即“此之谓圣治”，而对另一者却表现出不满即“不泰多事乎”。同样是心灵的“化”，庄子却持有不同的态度，一方面对“孔子行年六十而六十化”表现出认同，而另一方面对“曾子再仕而心再化”表现出反对。而某些内容则是既有“化”又有“不化”，如心灵的“不化”与心灵的“化”，而庄子对同一内容的“不化”与“化”态度也颇为不一致，一方面对心灵的“化”即“曾子再仕而心再化”持反对态度，一方面对心灵的“不化”即“将执而不化”持反对态度，既对待人处世的“化”即“与时俱化”表现出赞同，又对待人处世的“不化”即“不化以待尽”表现出认同。而庄子对某些内容既不认同也不反对，如庄子妻死一段中论及的“人的死生变化”。这无疑是耐人寻味的。

而之所以如此，是因为“化”表现为不同的价值：在一些材料中表现为正面价值，在其他一些材料中则表现为负面价值，在其余一些材料中却又表现为中性，即使是论述同一内容的材料，“化”仍旧会表现为不同的价值。因此，庄子对“化”的态度也颇为不一致，有些篇章中，对之十分赞同，有些篇章中，对之颇为反对，而在有些篇章中，对之既无赞同也无反对，即使是论述同一内容的篇章，庄子对之仍会持有不同的态度。“化”所表现出的不同价值即正面价值与负面价值之间无疑有着一定的张力，而庄子对“化”的不同态度即认同与反对之间也必然有着一定的张力。

故而，如何理解庄子哲学中“化”的思想张力，则成为了一个尖锐的问题，归根结底，则是应当如何理解“化”观念的理论内涵及其复杂表现？对此问题的理解，直接关联着对庄子哲学的整体理解与把握，“化”直接关联着对庄子哲学中道物之辨的理解。实则，庄子哲学中的“化”有着情境的区分，“化”在不同情境中有着不同的意义，因之而表现为不同的价值，庄子因之持有不同的态度，本文将以之解释庄子哲学中“化”的思想张力。

三、“化”的三种情境：对思想张力的解释

庄子哲学中的“化”可区分为三种情境：一是纯粹的物化，二是主体的自我转化，三是主体应对物化，不同的情境中“化”有着不同的意义及复杂的表现。

1. 纯粹的物化

王中江老师与王博老师均对纯粹的物化有过论述。[[24]](#footnote-23)纯粹的物化指纯粹现象的流转变迁，是庄子哲学中“化”的第一种情境，包括宇宙的大化、自然物的流变、世事的变化等三个方面。

 宇宙的大化指使天地万物发生变化或转化的“化”，“化”主要是作名词，意指“大化”“造化”“造化者”，如《大宗师》中的“善夭善老，善始善终，人犹效之，而况万物之所系，而**一化**之所待乎”，“今一以天地为大炉，以**造化**为大冶，恶乎往而不可哉”，“化”均作名词，意指大化、造化，表明宇宙的大化足以使天地万物发生变化或转化。庄子对之既未认同也未反对，此中的“化”是中性的。

自然物的流变指宇宙间自然万物的“化”，指万物的终始消亡即“其分也，成也；其成也，毁也”[[25]](#footnote-24)，“化”主要作动词，指“变化”“化生”“转化”，“转化”特指不同物类间的转化。如《人间世》中的“**是万物之化也**，禹舜之所纽也，伏羲几蘧之所行终，而况散焉者乎”，“化”指万物的变化，“且**万化**而未始有极也”[[26]](#footnote-25)中的“化”与之相似，表同一义，原文中讲道“夫孰足以患心”指“万化不足以使人患心”，庄子对之既无赞许也无反对，“化”是中性的。再如《天道》中的“**万物化作**，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也”[[27]](#footnote-26)，“万物化作”意为万物化生，“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，**万物皆化生**”[[28]](#footnote-27)中的“万物化生”与之表同一义，庄子对之既无赞许也无反对。又如《逍遥游》中的“鲲之大，不知其几千里也。**化而为鸟**，其名为鹏”，“化”作动词，指转化，意为鲲转化为鹏，“**胡蝶胥也，化而为虫**”一段[[29]](#footnote-28)中的“化”与之相似，指蝴蝶转化为虫，物的转化主要指物与物之间的互相转化或不同物类间的转化，[[30]](#footnote-29)是颇为特殊的一部分，但庄子对此部分既无赞许也无反对，“化”是中性的。

又因人也是自然万物的一部分，故此，人之为自然物的“化”也是自然物的流变的一部分。人之为自然物的“化”主要指人作为自然物发生在己身上的变化，有生死的变化及形体的变化，“化”作动词主要指“变化”或“转化”。前一节化表现为中性中论及的“**形变而有生，今又变而之死**，是相与为春秋冬夏四时行也”，“变”与“化”相似，表同一义，庄子对之既无赞许也无反对，“是相与为春秋冬夏四时行也”指人的生死变化如同季节的四时变化，均是**中性**的。《知北游》中的“**人生天地之间**”一段中[[31]](#footnote-30)，“化”作动词，指变化，“已化而生，又化而死”意为已然变化为生，却又变化为死，表述了人的生死变化。再如《大宗师》中“浸假而**化予之左臂以为鸡**，予因以求时夜”，“化”作动词，指变化，材料中表述了人形体的变化，“**俄而柳生其左肘**，其意蹶蹶然恶之。支离叔曰：‘子恶之乎？’滑介叔曰：‘**亡，予何恶’**”[[32]](#footnote-31)中的“柳生左肘”与之相似，均表形体的变化，庄子对之既无赞许也无反对，“亡，予何恶”指我对“柳生左肘”这一变化没有任何的不满，“化”是中性的。

世事的变迁主要指时事的变化，有时世的变化与事物的变化，“化”作动词，指变化，如《则阳》中“时有终始，**世有变化**”，指时世有变化，“当尧舜之时而天下无穷人，非知得也；当桀纣之时而天下无通人，非知失也：**时势适然**”[[33]](#footnote-32)中的“时势适然”与之相似，表同一义，表明穷通并非因为“知得”或“知失”，而是因为时势的变化，庄子对之既无赞许也无反对。再如《德充府》中的“死生存亡”一段[[34]](#footnote-33)，“变”与“化”相似，表同一义，指事物的变化，原文中“故不足以滑和，不可入于灵府”表明事物的变化不足以影响己之心境，庄子对之既无赞许也无反对。“**安危相易**，祸福相生，缓急相摩，聚散以成”[[35]](#footnote-34)中的“易”与之相似，指事物发生了变化，庄子对之既无赞许也无反对，“化”是中性的。

庄子对纯粹的物化即宇宙的大化、自然物的流变及世事的变迁等，表现出既不赞许也不反对的态度，表明在纯粹的物化这一情境中，“化”既非表现为正面价值，亦非表现为负面价值，“化”是中性的。

1. 主体的自我转化[[36]](#footnote-35)

主体的自我转化，指未合乎天的常人转化为合乎天的真人，亦即趋向道境的转化。“《庄子》的主要计划是把读者主体引向自我转化”[[37]](#footnote-36)，“自我转化状态是一种超越自我的状态”[[38]](#footnote-37)。主体的自我转化有两个方面，一是心灵的转化，二是人之为主体的转化。“**心灵的转化是主体自我转化的主要方式”**[[39]](#footnote-38)，“心灵的转化”指“心境的转化”，具指“由成心向常心的转化”，可将之简称为“心的转化”，“心斋与坐忘”是实现“心的转化”的主要路径，[[40]](#footnote-39)陈鼓应先生说“两者修养方法之内收与外放虽异，但由工夫通向道境、由‘为学’通向‘为道’的进程则有同通之处”[[41]](#footnote-40)，故此“心的转化”指向道境，与“道通为一”。[[42]](#footnote-41)人之为主体的转化指人作为主体时受到外物影响而发生于其身的变化，包括两个方面，一是被君王颁布的政令影响而发生的变化，二是求道时受到师长的点拨而发生的变化。

1.心灵的转化

庄子哲学中的“心”有“成心”与“常心”之别。[[43]](#footnote-42)成心出自“夫随其成心而师之，谁独且无师乎”[[44]](#footnote-43)，成心指“常人所怀有的执滞是非之心”[[45]](#footnote-44)，与“机心”或“私心”表示相似意义，属同一层次，可将之称为“成心”层次。常心出自“彼为己，以其知得其心，以其心得其常心”[[46]](#footnote-45)，表明兀者王骀修身的步骤：“由成心得常心”，即“实现由成心到常心的转化”，常心指“体道之人的虚静之心”。[[47]](#footnote-46)故此“心灵的转化”主要指“由成心到常心的转化”，简称为“心的转化”，由是否实现这一转化可将之分为心化与心不化，**心化指已然实现了心的转化，心不化指未曾实现心的转化，**“化”作动词意指转化。心化是“心灵的转化”的主要内容。

心不化指主体未曾实现由成心到常心的转化，如《渔父》中“由之难化也”一段[[48]](#footnote-47)，“难化”作动词，指难以转化，句意为子路难闻至道，难以去其朴鄙之心，难以实现心灵的转化，原文中讲道“不仁之于人也，祸莫大焉，而由独擅之”指子路难以达到仁，庄子对“难化”表现出反对，心不化表现为负面价值。

前文中“化”表现为正面价值一节曾论及心灵的“不化”，彼所论即是“心不化”，彼节所引的材料也涉及到了心不化，其中的“胡可以及化”[[49]](#footnote-48)“将执而不化”[[50]](#footnote-49)与“难化”相似，表心不化之义，“《庄子》的主要计划是把读者主体引向自我转化”[[51]](#footnote-50)，但“其庸讵可乎”指卫国的国君无法实现心灵的转化，也无法实现自我的转化，故此，庄子对“心不化”表现出反对，心不化表现为负面价值。

心化指主体已然实现了由成心到常心的转化，前文中“化”表现为正面价值一节曾论及心灵的“化”，彼所论即是“心化”，彼节的材料即“孔子行年六十而六十化”段落，涉及到了“心化”，兹将之全录如下：

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，**而不敢蘁立，定天下之定。**已乎已乎！吾且不得及彼乎**！”[[52]](#footnote-51)

“行年六十而六十化”指心化，表明孔子已然实现了由成心到常心的转化，如材料中所言则是已然实现了由“好恶是非服人之口”到“使人心服”的转化，表明孔子实现了自我的转化，庄子哲学的中心目的即“自我转化”[[53]](#footnote-52)已然实现了， 故此，庄子对“心化”表现出赞许态度，即“已乎已乎！吾且不得及彼乎”[[54]](#footnote-53)，“心化”表现为正面价值。《则阳》中的“蘧伯玉**行年六十而六十化**”与之相似，表同一义，庄子对之表现出赞许[[55]](#footnote-54)，“心化”表现为正面价值。

前文中“化”表现为负面价值一节曾论及心灵的“化”，彼所论属于“心灵的转化”，彼节的材料即“曾子再仕而**心再化**”[[56]](#footnote-55)亦属于“心灵的转化”，此段材料中庄子借孔子之口对“心再化”表现出不满：曾子未能达到“无所县者”的境界，“心再化”也表现为负面价值。粗略观来，“心再化”似是属于“心化”，指曾子已然实现了由成心到常心的转化，而庄子似不应该表现出不满，应当表现出认同。实则不然，“心再化”实指“心情发生了变化”[[57]](#footnote-56)，指曾子因为事物的变化而影响了己之心境，使之发生了变化。并不是指曾子实现了由成心到常心的转化，“心再化”实则属于“成心层次”，确切而言，应当属于“心不化”，故此，庄子理应持不满的态度。

《齐物论》中的“**其形化，其心与之然，**可不谓大哀乎”与之相似，粗略看来，“其心与之然”似是属于“心化”，指“其人已然实现了由成心到常心的转化”，而庄子似不应该对之表现出不满即“其心与之然”似不可谓之“大哀”，应当表现出赞许。实则不然，“其形化，其心与之然”指“其人的形体已然变作衰朽，而心灵却与之一并变作衰朽”，并不是指“其人实现了心化”，而是指形体与心灵因外物影响而造成的衰朽，更多地属于后文中主体应对物化一节论及的“丧己于物”，这当然可称之为“大哀”，庄子也理应对之表示不满。

就心灵的转化而言，在涉及到“心不化”的材料中，因“心不化”指未曾实现心灵的转化，并因之而未能实现自我的转化，故此，**庄子对“心不化”表现出反对态度**，“心不化”表现为负面价值。在涉及到“心化”的材料中，因“心化”指已然实现了心灵的转化，也因此而实现了自我的转化，故此，**庄子对心化表现出赞许态度**，“心化”表现为正面价值。

2.人之为主体的转化

人之为主体的转化指人作为主体时受到外物影响而发生于其身的变化，包括两个方面：一是被君王颁布的政令影响而发生的变化，二是求道时受到师长的点拨而发生的变化。受政令影响而发生的变化又可分为两类：一是被庄子所认可的无为之治下的政令影响而发生的变化，二是被儒家所推崇的国家或君王的政治教化。受师长点拨而发生的变化也可分为两类：一是特指体证了被庄子所推许的大道的师长对弟子门人的启迪点化，二是泛指一切师长的启迪点化。

前文中“化”表现为正面价值一节曾论及政治伦理学语境中的“化”，彼所论正是人之为主体的转化中受政令影响而发生的变化，彼段所引之材料即是“受政令影响而发生的变化”所涉及的材料。其中的“无为而万物化”与“行言自为而天下化”[[58]](#footnote-57)均指在无为之治下，天下人实现了主体的自我转化，[[59]](#footnote-58)正因为这两段材料是涉及到“被庄子所认可的无为之治下的政令影响而发生的变化”，故此庄子对之持认同态度，“万物化”或“天下化”表现为正面价值。

前文中“化”表现为负面价值一节曾论及政治伦理学语境中的“化”，彼所论正是人之为主体的转化中受政令影响而发生的变化，彼段所引之材料即是“受政令影响而发生的变化”所涉及的材料。其中的“兴治化之流”[[60]](#footnote-59)与“下以化于齐民”[[61]](#footnote-60)均指儒家所推崇的君王的**政治教化**，由之无法实现主体的自我转化，此两段材料涉及到的是被庄子所明确反对的儒家式的政治教化，正因此，庄子对之持反对态度，“治化”与“化齐民”均表现为负面价值。

受到师长的点拨而发生的变化，如《天运》中“久矣夫丘不与化为人！不与化为人，安能**化人**”与《则阳》中“故或不言而饮人以和，与人并立而**使人化**”，“化人”与“使人化”均表述了**体道**的师长对弟子的点化，前段材料指孔丘唯有与造化为友，即达至道境，方能点化他人且使之实现自我的转化，后段材料指体道的真人与他人共处时，能使他人实现自我的转化。因师长们已然体证了大道。[[62]](#footnote-61)故此，庄子对“化人”与“使人化”表现出赞许，“化人”“使人化”表现为正面价值。再如《庚桑楚》中“今吾才小，**不足以化子**”表述了未曾达至道境的师长无法完成对弟子的点化，庄子对之既未赞许，也未反对，但倾向于持赞许态度。

人之为主体的转化包括政令影响下的转化与师长的点拨下发生的转化，就前者而言，庄子对其所认可的无为之治下的转化持赞许态度，化表现为正面价值，对儒家所推崇的政治教化持反对态度，化表现为负面价值；就后者而言，庄子对体道真人对弟子门人的点化持赞许态度，化表现为正面价值，对未曾体道的师长对弟子门人的点化倾向于持赞许态度，化多半表现为正面价值。总得来说，人之为主体的化表现为正面价值。

庄子对心化持赞同态度，心化中的化表现为正面价值，对心不化持反对态度，心不化中的不化表现为负面价值。而庄子对人之为主体的转化总体上持赞许态度，人之为主体的转化中的化总体上表现为正面价值。故此，庄子对主体的自我转化表现出赞许的态度，表明在主体的自我转化这一情境中，“化”总得来说表现为正面价值。

1. 主体应对物化

主体应对物化指主体应当如何应对纷繁外物的变化，就“化”的情境而言，指主体如何应对“纯粹的物化”。庄子哲学中主体应对物化的方式主要有两类：一是“不随外物的变化而变化”，可将之称为“不迁”，在材料中表现为“不与物迁”、“不与利迁”、“不以物易己”等；二是“因顺外物的变化而变化”，可将之称为“俱化”，在材料中表现为“与物俱化”、“与时俱化”、“安排而去化”等。

1.“不迁”与“俱化”

前文中“化”表现为正面价值一节论及的待人处世时的“化”，彼所论即是“俱化”，如“**与时俱化**”[[63]](#footnote-62)，庄子对之表现出认同，“俱化”表现为正面价值。前文中“化”表现为负面价值一节论及的待人处世时的“不化”，彼所论即是“不迁”，如“吾一受其成形，**而不化以待尽**”[[64]](#footnote-63)，庄子对“不化”表现出赞同，“不迁”表现为正面价值。同一节论及的待人处世的“化”，彼所论属于主体应对物化，**似乎即是“俱化”，**如“**方且与物化而未始有恒**”[[65]](#footnote-64)，庄子却对之表现出不满，“俱化”表现为负面价值。这无疑是令人困惑的，考虑到庄子哲学体系的一致性，此中呈现出两个问题，一是仅就主体应对物化的“俱化”而言，庄子对“俱化”不可能既表示认同，又表示反对；二是就主体应对物化的“俱化”与“不迁”而言，庄子不应当既对“化”持赞同态度，又对“不化”持赞同态度。[[66]](#footnote-65)

实际上，庄子并未对主体应对物化的“俱化”表现出反对，他只是对以“方且与物化而未始有恒”中的“与物化”为代表的**未实现心化前的“俱化”**表现出不满，指于心化未实现时主体以“‘**因顺**’外物的变化而变化”的方式应对物化。因主体未能实现心化，故此，主体仍处于“成心层次”，执滞于是非之念，易被外物所影响，若以“因顺”外物的变化而变化的方式应对物化，将直接出现**“丧己于物”**的后果，致使主体“物于物”即被物所掌控，**名为“因顺”，实则是“殉于物”**。故此，庄子在论述“与物化而未始有恒”时，对“俱化”表示了反对。而主体应对物化的“俱化”与“不迁”均指**主体已然实现心化时的**“俱化”与“不迁”，能真正实现“俱化”与“不迁”这两类应对物化的方式，[[67]](#footnote-66)故此，庄子在论述“与时俱化”与“不与物迁”时对之均表现出赞许的态度。

主体在未实现心化时，以“俱化”的方式应对物化，如《天地》中的“彼且**乘人而无天**”一段[[68]](#footnote-67)，“与物化”指主体于心化未实现前以“化”的方式应对物化，会直接造成“身殉于物”及“心殉于物”即“与物化而**未始有恒**”，故此，庄子对之表现出反对，“俱化”表现为负面价值。“**丧己于物**，失性于俗者，谓之**倒置之民**”[[69]](#footnote-68)及“自三代以下者，天下莫不**以物易其性**矣”[[70]](#footnote-69)中的“丧己于物”“以物易其性”与之相似，表同一义，庄子对之表现出反对。[[71]](#footnote-70)

主体在实现心化后，以“俱化”方式应对物化，如《山木》中的“**乘道德而浮游**”一段[[72]](#footnote-71)，“与时俱化”意指主体已然实现了心化时的“俱化”，主体得以持守虚静的心境，即“乘道德而浮游”，“俱化”这一应对物化的方式得以真正实现，不再是心化未实现时的仅有“因顺”之名，而无“因顺”之实，实现了“物物而不物于物”即掌控物而不被物所掌控，庄子对表现出赞许，“俱化”表现为正面价值。“行不知所之，居不知所为，**与物委蛇，而同其波**”[[73]](#footnote-72)“故无所甚亲，无所甚疏，**抱德炀和，以顺天下**，此谓真人”[[74]](#footnote-73)及“**形莫若就，心莫若和**。...**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”[[75]](#footnote-74)中的“与物委蛇”“抱德炀和以顺天下”“形就心和”与“与时俱化”相似，表同一义，庄子赞许道“此谓真人”，“俱化”这一应对物化的方式表现为正面价值。

而当主体不断以“俱化”这一方式应对物化，使之不断深入，则能达至“主客泯化”[[76]](#footnote-75)的物化境界[[77]](#footnote-76)。如《齐物论》中“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’”，[[78]](#footnote-77)表明主体实现心化后，以“俱化”的方式应对物化且不断深入，则能达至主客泯合的物化境界即“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与”的境界，庄子对之持赞许态度。[[79]](#footnote-78)

主体实现心化后，以“不迁”的方式应对物化，如《德充符》中的“**死生亦大矣**”一段[[80]](#footnote-79)，表明实现心化的主体即兀者王骀能够不使死生的变化影响己之心境，庄子对之表现出赞许。“知大备者，无求，无失，无弃，**不以物易己也**”[[81]](#footnote-80)与“死生惊惧不入乎其胸中，是故**逆物而不慑**”[[82]](#footnote-81)中的“不以物易己”与“逆物而不慑”与之相似，表同一义，“不迁”表现为正面价值。再如《逍遥游》中的“而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辨乎荣辱之境，斯已矣”，“举世而誉之”，“举世而非之”是外物的变化，“定乎内外之分”指主体实现了心化，“不加劝”及“不加沮”是以“不与物迁”应对物化，庄子对之持认同态度。“**执道者德全，德全者形全，形全者神全**。...虽以天下誉之，得其所谓，謷然不顾；以天下非之，失其所谓，傥然不受。**天下之非誉，无益损焉，是谓全德之人哉**”[[83]](#footnote-82)与之相似，表同一义，庄子对之表现出赞同态度，“不迁”这一应对物化的方式表现为正面价值。[[84]](#footnote-83)

持守虚静的心境是“不迁”的理论内涵，唯因持守了虚静之心境，主体才能“不动心”，才能真正实现“不与物迁”：既可以之应对物化又可避免“丧己于物”。如《田子方》中的“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”，“不化以待尽”指持守虚静的心境以对待外物的变化，庄子对之表现出赞许态度。“**谨守而勿失**，是谓反其真”[[85]](#footnote-84)与“纯粹而不杂，**静一而不变**，惔而无为，动而天行”[[86]](#footnote-85)中的“谨守而勿失”与“静一而不变”与之相似，表同一义，庄子对之论述道“是谓反其真”，即返归本真，对之表现出赞许态度，“不迁”这一主体应对物化的方式表现为正面价值。

就主体应对物化的方式：“俱化”与“不迁”而言，庄子对主体未实现心化时的“俱化”表现出反对，此处的“俱化”表现为负面价值；庄子对主体实现心化后的“俱化”持赞许态度，“俱化”表现为正面价值；而对主体实现心化后的“不迁”，庄子持赞同态度，“不迁”表现为正面价值。

2.外化而内不化

前文中初步解释了庄子为何对“不迁”与“俱化”均持赞许态度，即二者均是主体实现心化后的应对物化之方式，下文将对之做出进一步的解释，表明为何“不迁”与“俱化”均能表现为正面价值。“不迁”与“俱化“有着完全相反的指向，一者是“不随外物的变化而变化”，一者却是“因顺外物的变化而变化”，但究其实质，二者有着深刻且紧密的联系：二者均指向应对物化。[[87]](#footnote-86)由此可将二者统一起来并合理的解释为何“不迁”与“俱化”均表现为正面价值，庄子哲学中的“外化而内不化”恰能统一二者并对之给与合理的解释。前人对之亦有许多论述，如刘笑敢老师、郑开老师、蒋丽梅老师等，对笔者有很大的启发作用。[[88]](#footnote-87)

**主体实现心化是主体以“外化而内不化”的方式应对物化的前提**，唯借由“外化而内不化”，才能真正将“俱化”与“不迁”统一起来。“外化”指形体应当“化”即因顺外物的变化而变化，比如《大宗师》中的“子舆有病”一段[[89]](#footnote-88)表述了主体以“外化”的方式应对物化，即“安时而处顺”，如面对形体的变化“化左臂以为鸡”时，主体仍旧因顺了此变化，“予因之以求时夜”，并且不使形体的变化影响己之虚静的心境，“哀乐不能入也”，庄子对之持赞许态度。“适来，夫子时也；适去，夫子顺也。**安时而处顺**，哀乐不能入也”[[90]](#footnote-89)中的“安时而处顺”与之同义，庄子对之表现出赞许。“内不化”指心灵应当“不化”即不随外物的变化而变化，特指已然实现心化后的“虚静之心”不随外物的变化而变化，[[91]](#footnote-90)如《德充符》中的“其可以为法也，**内保之**而外不荡也”，意指“内保之”才能“外不荡”，表明主体唯有“内不化”即**持守虚静之心境且不使之随外物的变化而变化**，**才能真正实现“外化”，**才能恰当的应对物化，表明“**内不化”比“外化”更为重要**，庄子对之持赞许态度。“**不内变**，不外从，事会之适也”[[92]](#footnote-91)与“**慎汝内**，闭汝外，多知为败”[[93]](#footnote-92)中的“不内变”“慎汝内”与之相似，表同一义，庄子对之持赞许态度。

“外化而内不化”指主体的形体随顺外物的变化而变化，主体的心灵不随外物的变化而变化。[[94]](#footnote-93)如《天运》中的“唯**循大变无所湮者**为能用之”与“**中无主**而不止，**外无正**而不行”均表述了“外化而内不化”之义，“循大变”指“因顺于外物之变化”，“无所湮者”指“持守虚静之心境”。“吾与之乘天地之诚而不以物与之相撄，吾与之**一委蛇**而**不与之为事所宜**”[[95]](#footnote-94)与之相似，表同一义，庄子对之持赞许态度，“外化而内不化”表现为正面价值。为了进一步的讨论“外化而内不化”，兹将涉及到“外化而内不化”的典型材料摘引如下：

**古之人，外化而内不化**，今之人，内化而外不化。与物化者，一不化者也。安化安不化，安与之相靡，必与之莫多。狶韦氏之囿，黄帝之圃，有虞氏之宫，汤武之室。君子之人，若儒墨者师，故以是非相䪠也，而况今之人乎！**圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。**唯无所伤者，为能与人相将迎。[[96]](#footnote-95)

此段材料是“外化而内不化”的出处，表明主体以“外化而内不化”的方式应对物化则足可“处物不伤物”且“物亦不能伤”，庄子对“外化而内不化”的“古之人”表现出赞许，相对应的，对“内化而外不化”表现出强烈的反对态度，“外化而内不化”表现为正面价值。“使之和豫，通而**不失于兑**，使日夜无郤**，**而**与物为春**”[[97]](#footnote-96)与“外化而内不化”相似，表同一义，庄子对之持赞许态度。

庄子之所以对之持赞许态度，乃因主体以“外化而内不化”的方式应对物化，足可“免乎外内之刑”，保性全生，如《列御寇》中的“**夫免乎外内之刑者，唯真人能之**”，表明唯有实现心化且以“外化而内不化”的方式应对物化的真人，能“免乎外内之刑”，“豹**养其内**而虎**食其外**，毅**养其外**而病**攻其内**，此二子者，**皆不鞭其后者也**”[[98]](#footnote-97)中的“鞭其后者”[[99]](#footnote-98)与之相似，表同一义，指唯有以“外化而内不化”的方式应对物化，方能“兼养内外”，保性全生。

庄子对“外化而内不化”持赞许态度，“外化而内不化”表现为正面价值，故此，由“外化”与“内不化”所体现的“俱化”与“不迁”均表现为正面价值。

3.物化而道不化

前文亦有论述，“化”实则有两重涵义，一是“化”即“俱化”，二是“不化”即“不迁”，两重涵义分别指向两重向度，“外化而内不化”中**形体指向“化”**即因顺于外物的变化而变化，**心灵指向“不化”**即不随外物的变化而变化，与之相似，“物化而道不化”中，**物的层面指向“化”**，指物发生无穷无尽的变化，**道的层面指向“不化”**，指道永恒如此不发生任何变化。“物化而道不化”是“外化而内不化”的深化，“内不化”只是直接指向道，并不是道本身，但“道不化”即指道本身。“内不化”之所以能因顺外物的变化即实现“外化”，乃是因其直接指向道，而“道不化”之所以能应对无穷无尽的物的变化，乃因其即指道本身。故此，“物化而道不化”是对“外化而内不化”的深化。而**“环中”正是道的不化的集中表现**，“环中无物，方可以之应万物，**环中不化，方能以之应万化**”。

“环中”指“圆环的中心”，出自《齐物论》中的“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？**彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷**”，“枢始得其环中，以应无穷”指以“环中”应对万物无穷无尽的变化，庄子对之持赞许态度。“若是若非，**执而圆机；**独成而意，**与道徘徊**”[[100]](#footnote-99)与“冉相氏**得其环中以随成**，与物无终无始，无几无时”[[101]](#footnote-100)中的“执而圆机”与“得其环中”均与“枢始得其环中”相似，表同一义即“环中不化，方能以之应万化”，庄子对之持赞许态度，“环中不化”集中体现了“道的不化”。“**是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行**”[[102]](#footnote-101)中的“和之以是非”指“超脱于是非”，“休乎天均”指“依于环中”，表明体道的**圣人**以“环中”应对万物无穷无尽的变化。

“物化而道不化”指主体以永恒不化的道应对无穷无尽的物的变化，如《知北游》中的“昭昭生于冥冥”一段[[103]](#footnote-102)，“邀于此者”指达至道境，“其应物无方”表明体证了大道的主体以“道不化”应对物化，“其用心不劳”指主体若以“道不化”应对物化，则能不劳心神，庄子对“物化而道不化”表现出认同。“不离于宗，谓之**天人**。不离于精，谓之**神人**。不离于真，谓之**至人**。以天为宗，以德为本，**以道为门，兆于变化，**谓之圣人”[[104]](#footnote-103)中的“三不离”指不离于道，凡不离于道者，可谓天人真人至人，不离于道则能明乎变化且应对物化，即“以道为门，兆于变化”，与前述之“物化而道不化”相似，表同一义，庄子对之表现出认同态度。

庄子对“物化而道不化”持赞同态度，故此，其对由“物化”与“道不化”所体现的“俱化”与“不迁”亦持赞同态度，**而其对主体应对物化的两类方式即“俱化”与“不迁”的赞同所指向的正是对“化的物”与“不化的道”的认同，**表明了对道与物二者的认同，**“俱化”与“不迁”之所以表现为正面价值，乃因其表明了道与物所表现出的正面价值。**

由上文材料及对之的分析可知，庄子对主体未实现心化时的“俱化”表现出反对，“俱化”表现为负面价值，而庄子对主体已然实现心化时的“俱化”“不化迁”“外化而内不化”“物化而道不化”等应对物化的方式表现出赞许，此四者均表现为正面价值，故此，在主体应对物化这一情境中，庄子对“化”既有反对也有赞同，总的来说，还是持赞同态度。“化”既表现为正面价值，也表现为负面价值，但就总体而言，还是表现为正面价值。

四、“化”与道物之辨及“化”的理论角色

《则阳》中的“道物之极，言默不足以载”表明了“语言的固着性”[[105]](#footnote-104)，表现出体证大道时“超绝言诠”的合理性，[[106]](#footnote-105)但若要对庄子哲学中“化”与道物之辨间的关联进行讨论，则不得不“落于言诠”。“化”之为庄子哲学中一重要概念有着诸多的理论角色，本文仅就主体应对物化的两类方式即“化”与“不化”，进行一定的阐发。

（一）“化”的情境与道物之辨

庄子哲学中“化”的情境与道物之辨有着深刻的联系。道物之辨是道物二者间的分际及统一性，换言之，即是道与物之间的区别及联系。[[107]](#footnote-106)区别者，道永恒不化，物变化无常；联系者，道“高于物外”，物“不离于道”。[[108]](#footnote-107)“化”的前两种情境深刻体现了道物二者间的区别，纯粹的物化与主体的自我转化分别表明了物的变化无常与道的永恒不化，前者论述了物的层次，后者指向了道的境界。[[109]](#footnote-108)而“化”的第三种情境集中体现了道物二者间的联系，主体应对物化既指向了道又关联着物，“不迁”指向了“道高物外”，而“俱化”关联着“物不离道”。

庄子对道物二者间的区别进行了许多的论述，如《秋水》中的“**道无终始，物有死生**”“**夫物**，量无穷，时无止，**分无常**，终始无故”表明了“道无终始”，而“物有死生”且“分无常”，即道的永恒不化与物的变化无常。就表明了道物二者之区别的“化”的前两种情境而言，纯粹的物化具体地体现了物的变化无常，如自然物的流变即是指万物的终始消亡，《天道》中的“**万物化作**，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也”[[110]](#footnote-109)表述了自然物的纷繁变化。主体的自我转化直接地表明了道的永恒不化，如心灵的转化即是指执滞是非的成心转化为虚静开放的常心，其直接指向道境，与“道通为一”，《天道》中的“圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也，夫虚静恬淡寂漠无为者，天地之本，而道德之至，故帝王圣人休焉”表明圣人的虚静之心直接指向了道，体现了道的永恒不化[[111]](#footnote-110)。

庄子对道物二者间的联系也进行了许多的论述，如《大宗师》中的“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；**自本自根，**未有天地，自古以固存”表明“道高物外”，自有本根。又如《天道》中的“**夫道**，于大不终，于小不遗，**故万物备**，广广乎其无不容也，渊渊乎其不可测也”表明“物不离道”，万物皆备道。就体现了道物二者间之联系的“化”的第三种情境而言，**主体应对物化的两类方式即“不迁”与“俱化”恰恰对应着道物二者间之联系即“道高物外”与“物不离道”**。因“道高于物外”，故此为应对纷繁外物的变化，主体须得持守指向道的己之虚静心境，不使之随外物的变化而变化，即“不迁”。因“物不离于道”，故此在面对诸多变化的外物时，主体在实现心化后仍可选择随顺未离于道的“变化的物”，即“俱化”。如“执道者德全，德全者形全，形全者神全。...天下之非誉，无益损焉，是谓全德之人哉”[[112]](#footnote-111)表明不因天下的非誉而变化己之心境的全德之人是“执道者”即体证了“高于物外”之大道的真人。又如“行不知所之，居不知所为，与物委蛇，而同其波”表明主体足可选择“与物委蛇”，随顺于“不离于道”的变化的外物。

“化”的情境与道物之辨间的深刻联系，既表明了“化”的重要地位，又表明了道物之辨是庄子哲学中的核心内容。对庄子哲学中“化”观念的细致分析，足可推进对道物之辨的理解，而通过梳理“化”与道物之辨的密切联系，亦可促进对“化”观念的深入理解。

（二）自我与他者的互存性

庄子哲学集中论述了主体需要处理的三对关系，一是主体与自然万物的关系，二是主体与社会中他者的关系，三是主体与自我的关系”[[113]](#footnote-112)，而“不迁”与“俱化”之为主体应对物化这一“化”的情境中的两类方式，二者的理论角色指向了“主体与他者”的关系。“不迁”指不随外物的变化而变化，所指向正是“自我心境的持守”，即“持守自我”，“俱化”指因顺于外物的变化而变化，所指向的正是“对他者身份的认同”，即“成就他者”，而这正是“不迁”与“俱化”这两类应对物化的方式的理论角色：在“持守自我”的前提下，尽可能的“成就他者”，即“自我与他者的互存性”。[[114]](#footnote-113)

《人间世》中的“古之至人，**先存诸己而后存诸人**”与《外物》中的“唯至人乃能游于世而不僻，**顺人而不失己**”，“先存诸己而后存诸人”“顺人而不失己”均表述了在持守自我的前提下，尽可能的成就他者。“唯无所伤者，为能与人相将迎”[[115]](#footnote-114)中的“与人相将迎”，与之相似，表明唯有实现心化的“无所伤者”才能成就他者。《天下》中的“**独与天地精神往来**，而不敖倪于万物，不谴是非，**以与世俗处**”与之相似，也表明了自我与他者的互存性。“**为善无近名，为恶无近刑**。**缘督以为经**，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”[[116]](#footnote-115)中的“为善无近名，为恶无近刑”指“超越善恶”且“持守己之心境”，即持守自我，“缘督以为经”指“因顺于外物”，即“认同他者”，唯有“认同他者”才能更好的“持守自我”，如保身、全生、尽天年等。[[117]](#footnote-116)

庄子对认同他者进行的论述，主要有《天下》中的“建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，**以空虚不毁万物为实**”及“常宽于物，**不削于人**。可谓至极，关尹老聃乎！古之博大真人哉”，均表明了体道的真人对他者的认同。《德充符》中的“今子与我游于形骸之内，而子索我于形骸之外，不亦过乎”提出了申徒嘉所认为的“对待兀者之正确态度”，即“勿以形骸之外索人”，应当“随顺之”，亦即“随顺于夫子处之‘游于形骸之内’”。而兀者正是他者之一，此是“化”的理论角色即认同他者的集中表现。

主体在实现了心化的前提下，唯有**先持守自我，才能真正认同他者，**否则极有可能出现“由于认同了他者，而失去了自我”即殉于物的现象。而主体唯有**认同了他者，才能更好的持守自我，达成自我与他者的互存，**否则极可能出现“**自是而相非**”即肯定自己却否定他者的倾向。[[118]](#footnote-117)“自我与他者的互存性”之为“化”的理论角色，从正面回应了庄子的核心关切即如何在人间世安然泰处：主体唯有既持守自我，又认同他者，达成自我与他者的互存，才能安然泰处于纷乱不断的人间世。[[119]](#footnote-118)

五、结语

庄子哲学的“化”有着复杂的面貌，甚至体现出矛盾性及思想张力：在一些材料中表现为正面价值，在其他一些材料中则表现为负面价值，在其余一些材料中却又表现为中性，不同的价值之间则体现出矛盾性及思想张力。要解决其思想张力，则要对“化”进行情境的区分。庄子哲学中的“化”分为三个情境**：一是纯粹的物化，二是主体的自我转化，三是主体应对物化。**庄子对纯粹的物化持既不赞许也不反对的态度，**即“化”是中性的**。庄子对主体的自我转化持赞同态度，**即“化”表现为正面价值。**庄子对主体应对物化中的部分内容持反对态度，即对未实现心化时的“俱化”表现出反对，“化”亦表现为负面价值，对大部分内容表现出赞同，即对实现心化后的“俱化”“不迁”“外化而内不化”“物化而道不化”等应对物化的方式表现出赞同态度，此四者之为主体应对物化的方式表现为正面价值，故此，在主体应对物化这一情境中，**“化”主要表现为正面价值，部分表现为负面价值。**正因**“化”在不同情境中有着不同的意义，并因之而表现为不同的价值，**故此，庄子哲学中的“化”呈现出复杂的面貌，甚至表现出矛盾及思想张力。

“化”的情境与道物之辨有着密切的联系，道物之辨指道物二者间的区别及关联。“化”的前两种情境体现了道物二者间的区别，纯粹的物化与主体的自我转化分别表明了物的变化无常与道的永恒不化。“化”的第三种情境集中体现了道物二者间的联系，主体应对物化既指向了道又关联着物，“不迁”指向了“道高物外”，而“俱化”关联着“物不离道”。就“化”的理论角色而言，“不迁”指向了“持守自我”，“俱化”指向了“认同他者”，表明了“自我与他者的互存性”。由之深切地回应了“如何在人间世安然泰处”这一庄子的核心关切：主体唯有既持守自我，又认同他者，达成自我与他者的互存，才能安然泰处于人间世。

参考文献：

1. 古籍：

［1］郭象，成玄英．庄子注释［M］．北京: 中华书局，2011，24~554．

［2］郭庆藩．庄子集释［M］． 北京: 中华书局，2013，372~378．

1. 专著：

［1］陈鼓应．庄子今注今译［M］．北京: 商务印书馆，2016，354~358．

［2］ 陈鼓应．庄子的开放心灵于价值重估——庄子新论［M］．北京: 中华书局，2015，24~180．

［3］王中江．道家形而上学［M］．上海: 上海文化出版社，2001，240~250．

［4］刘笑敢．庄子哲学及其演变［M］． 北京: 中国人民大学出版社，2010，189~197．

［5］王博．庄子哲学［M］．北京: 北京大学出版社，2013，34~147．

［6］爱莲心．《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，周炽成译［M］．南京：江苏人民出版社，2004，87~184．

［7］郑开．道家形而上学研究［M］．北京: 中国人民大学出版社，2018，72~81．

［8］郑开．庄子哲学讲记［M］．南宁: 广西人民出版社，2016，28~221．

［9］陈鼓应．庄子人性论［M］．北京: 中华书局，2017，30~36．

［10］杨国荣．庄子的思想世界［M］．北京: 北京大学出版社，2006，26~36．

1. 论文：

［1］刘沧龙.身体、隐喻与转化的力量——论庄子的两种身体、两种思维[J].清华学报,2014(02).

［2］舒铖.《庄子》“心化”论初探[J].江汉论坛,1985(10).

［3］郑开.道家心性论研究[J].哲学研究,2003(08).

［4］王中江.道与事物的自然:老子“道法自然”实义考论[J].哲学研究,2010(08).

［5］杨国荣.体道与成人——《庄子》视域中的真人与真知[J].文史哲,2006(05).

［6］杨国荣.天人之辩:《庄子》哲学再诠释(上)[J].学术月刊,2005(11).

［7］Jiang Tao.Two Notions of Freedom in Classical Chinese Thought:The Concept of Hua 化 in the Zhuangzi and the Xunzi[J].Dao ,2011(04).

［8］Thomas Ming.Sleeping Beauty and the Dreaming Butterfly[J].Dao ,2012(04).

［9］Cheng Kai-Yuan.Self and the Dream of the Butterfly in the Zhuangzi[J].Philosophy East&West ,2014(03).

［10］杨立华.物化与所待:《齐物论》末章的哲学阐释[J].中国哲学史,2019(01).

［11］蒋丽梅.物我感通,无为任化——庄子“物化”思想研究[J].中国哲学史,2015(03).

［12］郑开．道家思想及其特征和意义［J］．寻根，2011(06)．

［13］郑开.道家形而上学的理论特质——以“道德之意”为中心的讨论[J].中国社会科学,2017(11).

［14］陈鼓应.论道与物的关系问题(下)——中国哲学史上的一条主线[J].哲学动态,2005(08).

［15］\*\*\*.道家物德论在《庄子》中的展开[J].陕西师范大学学报(哲学社会科学版),2014(03).

［16］王博.“然”与“自然”:道家“自然”观念的再研究[J].哲学研究,2018(10).

1. 关于《庄子》一书的作者问题，学界多有争议。笔者在整体上将《庄子》视为庄子学派的集体作品，对其中的材料予以统一使用，由于庄子是庄子学派的代表，在行文过程中也会直接称作者为庄子。 [↑](#footnote-ref-0)
2. 陈鼓应老师在《庄子的开放心灵与价值重估——庄子新论》一书中，依照《庄子》的篇章顺序，对涉及到“化”的材料进行了细致的论述；王中江老师在《道家形而上学》一书中，系统考察了“化”观念，指出了《庄子》中“化”的主要义涵，对“化”进行了系统的梳理。（见陈鼓应：《庄子的开放心灵与价值重估——庄子新论》，北京：中华书局，2015年，第31页，第55页，第60页等；王中江:《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第240—250页）。 [↑](#footnote-ref-1)
3. 见陈鼓应：《庄子的开放心灵与价值重估——庄子新论》，北京：中华书局，2015年，第31页。 [↑](#footnote-ref-2)
4. 见王中江:《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第248页。 [↑](#footnote-ref-3)
5. “外化即安然随顺外物的一切变化，即安于一切自然的变化”“内不化即不动心，即在万物纷纭变化之中保持内心的宁静”。（见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第192页）。 [↑](#footnote-ref-4)
6. 见王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2013年，第138—139页。 [↑](#footnote-ref-5)
7. 见（美）爱莲心：《向往心灵转化的庄子：内篇分析》，周炽成译，南京：江苏人民出版社，2004年，“序”，第1页。 [↑](#footnote-ref-6)
8. 郑开在《道家形而上学研究》系统梳理了《庄子》中的“化”观念，将之分为“化”、“不化”、“物化”、“变化”等四个方面，从多个方面对之进行了阐述，并指出“化”表示“变”，所谓物化迁流，唯变所适；“不化”表示“常”，所谓不生不化，不化应化；物化介于“化”与“不化”之间、超乎“化”与“不化”之上；“变化”意味着一种物转化为另一种物，物与物的类别迥然不同，可谓之“变物之化”。（见郑开：《道家形而上学研究》，北京：中国人民大学出版社，2018年，第72—81页）。 [↑](#footnote-ref-7)
9. 郑开指出“‘化’主要是指宇宙生灭变化的自然过程，而这一过程又仅仅限于事物的现象”，“‘不化’则指的是恒常的、凝寂不动的本原，甚至可以说，它就是‘化’的本体”。（见郑开：《庄子哲学讲记》，南宁：广西人民出版社，2016年，第221页）。 [↑](#footnote-ref-8)
10. 见徐中舒：《甲骨文辞典》，四川辞书出版社，1993年，第912页。 [↑](#footnote-ref-9)
11. 见诸桥辙次，镰田正，米山寅太郎：《广汉和辞典》，日本大修馆书店，1981年，第422页。 [↑](#footnote-ref-10)
12. 见（清）段玉裁：《说文解字注》，台湾：兰台书局，1974年，第388页。 [↑](#footnote-ref-11)
13. 见王中江：《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第241页。 [↑](#footnote-ref-12)
14. 见王中江：《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第242页。 [↑](#footnote-ref-13)
15. 见《古代汉语词典》，商务印书馆，1998年，第618页。 [↑](#footnote-ref-14)
16. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第463页。 [↑](#footnote-ref-15)
17. 郭象注“日与物化，一不化者也”为“日与物化，故常无我。常无我，故常不化也”，成玄英疏曰“顺于日新、与物俱化者，动而常寂。故凝寂一道，嶷然不化”，表明庄子对之持赞许态度。同7页注③。 [↑](#footnote-ref-16)
18. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第77页。 [↑](#footnote-ref-17)
19. 成玄英疏“将执而不化”为“固执本心，谁肯变恶为善者也”，郭象注“外合而内不訾，其庸讵可乎”为“言此未足以化之”，表明卫君无法实现自我的转化。同本页注②。 [↑](#footnote-ref-18)
20. 成玄英疏“与物化”为“将我已知，施与物众，令庶物从化。物既失之，我亦未得也”，似应归入政治伦理学语境中的“化”。然则将之归入“待人处世时的‘化’”，表明主体如何应对纷繁外物的变化，也未为不可。因整个语境的确可被解读为是在论述“主体如何待人处世”，如陈鼓应注“方且四顾而物应”为“顾盼四方而应接外物”。由此，“与物化而未始有恒”亦可被解为主体应对外物的变化。（见（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校，《庄子集释》，北京：中华书局，2013年，第377页；见陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：商务印书馆，2016年，第357页）。 [↑](#footnote-ref-19)
21. 曾子再仕而心再化，曰：“吾及亲仕，三釜而心乐；后仕，三千锺而不洎亲，吾心悲。弟子问于仲尼曰：“若参者，可谓无所县其罪乎？”曰：“既已县矣。夫无所县者，可以有哀乎？彼视三釜三千锺，如观鸟雀蚊虻相过乎前也。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第498页）。 [↑](#footnote-ref-20)
22. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第104页。 [↑](#footnote-ref-21)
23. 庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“与人居，长子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无概然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我噭噭然随而哭之，自以为不通乎命，故止也”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第108页）。 [↑](#footnote-ref-22)
24. “‘化’被认为是宇宙间一切具体事物的普遍现象，可谓是‘无物不化’或‘无化不物’”；“在造化中，没有固定的东西，一切都在流转，都在变化”。（见王中江:《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第245页；见王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2013年，第147页）。 [↑](#footnote-ref-23)
25. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第38页。 [↑](#footnote-ref-24)
26. 且万化而未始有极也，夫孰足以患心！已为道者解乎此。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第381页）。 [↑](#footnote-ref-25)
27. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第255页。 [↑](#footnote-ref-26)
28. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第333页。 [↑](#footnote-ref-27)
29. 乌足之根为蛴螬，其叶为胡蝶。胡蝶胥也，化而为虫，生于竃下，其状若脱，其名为鸲掇。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第339页）。 [↑](#footnote-ref-28)
30. 见郑开：《道家形而上学研究》，北京：中国人民大学出版社，2018年，第124页。 [↑](#footnote-ref-29)
31. 人生天地之间，若白驹之过郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第397—398页）。 [↑](#footnote-ref-30)
32. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第335页。 [↑](#footnote-ref-31)
33. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第324页。 [↑](#footnote-ref-32)
34. 死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也；日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第117页）。 [↑](#footnote-ref-33)
35. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第477页。 [↑](#footnote-ref-34)
36. 国内外学界对这一问题有过许多研究，如爱莲心教授认为“自我转化”是《庄子》的主要目的，“自我转化”的主要方式是心灵的转化，指注重是非的概念思维转化为忘却是非的直觉思维。刘沧龙借由尼采对生命身体与个体身体所作的区分，认为“自我转化”指概念思维转化为隐喻思维，个体身体通向生命身体。其与爱莲心教授的观点多有相近之处，对笔者有较大的启发。（见（美）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，2004年，第154—184页；详见刘沧龙：《身体、隐喻与转化的力量——论庄子的两种身体、两种思维》，《清华学报》，2014年第2期）。 [↑](#footnote-ref-35)
37. 见（美）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，2004年，第160页。 [↑](#footnote-ref-36)
38. 见（美）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，2004年，第171页。 [↑](#footnote-ref-37)
39. 爱莲心教授在《向往心灵转化的庄子：内篇分析》一书中集中论述了“《庄子》一书的主要哲学任务：心灵转化”，其在文本中对“心灵转化”的强调以及文本中对“心灵转化”的详尽论述，均表明“心灵转化”是自我转化的主要方式。（见（美）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，2004年，第154—184页）。 [↑](#footnote-ref-38)
40. 许多学者对此有过论述，如舒铖老师论及“心斋”及“坐忘”均是“心化”的修养过程。（见舒铖：《<庄子>“心化”论初探》,江汉论坛,1985年第10期）。 [↑](#footnote-ref-39)
41. 见陈鼓应：《庄子人性论》，北京：中华书局，2015年，第33页。 [↑](#footnote-ref-40)
42. 如王博老师论及“心在道那里才可以找到自我，从而找到真实的生命的感觉”。（见王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2013年，第112页）。 [↑](#footnote-ref-41)
43. 许多学者均讨论过庄子哲学中心的两个层面，如郑开老师认为“心”与“常心”这两个概念分属不同层面，前者是表层结构，如“成心”、“机心”等，相当于“心的理智功能”；后者是深层结构，是“心中之心”，相当于“落于理智之外且为理智所不能把握的内心体验和实践智慧”。（详见郑开：《道家心性论研究》，《哲学研究》，2003年第8期）。 [↑](#footnote-ref-42)
44. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第32页。 [↑](#footnote-ref-43)
45. 郭象注“成心”曰“夫心之足以制一身之用者，谓之成心”，成玄英疏“成心”曰“夫域情滞著，执一家之偏见者，谓之成心”。故曰，“成心”指“常人所怀有的执滞是非之心”。同本页注⑧。 [↑](#footnote-ref-44)
46. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第106页。 [↑](#footnote-ref-45)
47. 有许多学者对“常心”进行了讨论，如舒钺老师论及“常心”则是“大全”之心, 是“道”作为宇宙大全的本性之体现。（见舒铖：《<庄子>“心化”论初探》,江汉论坛,1985年第10期）。 [↑](#footnote-ref-46)
48. 甚矣由之难化也！湛于礼义有间矣，而朴鄙之心至今未去。进，吾语汝！夫遇长不敬，失礼也；见贤不尊，不仁也。彼非至人，不能下人，下人不精，不得其真，故长伤身。惜哉！不仁之于人也，祸莫大焉，而由独擅之。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第540页）。 [↑](#footnote-ref-47)
49. “恶！恶可！大多政法而不谍，虽固亦无罪。虽然，止是耳矣，夫胡可以及化！犹师心者也”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第79页）。 [↑](#footnote-ref-48)
50. “恶！恶可！夫以阳为充孔扬，采色不定，常人之所不违，因案人之所感，以求容与其心。名之曰日渐之德不成，而况大德乎！将执而不化，外合而内不訾，其庸讵可乎”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第78页）。 [↑](#footnote-ref-49)
51. 见（美）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，2004年，第160页。 [↑](#footnote-ref-50)
52. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第497—498页。 [↑](#footnote-ref-51)
53. 见（美）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，2004年，第88页。 [↑](#footnote-ref-52)
54. 成玄英疏“已乎已乎！吾且不得及彼乎”为“此是庄子叹美宣尼之言”。同本页注⑤。 [↑](#footnote-ref-53)
55. 郭象训“行年六十而六十化”为“亦能顺世而不系于彼我故也”，表明庄子对之持赞许态度。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第472页）。 [↑](#footnote-ref-54)
56. 曾子再仕而心再化，曰：“吾及亲仕，三釜而心乐；后仕，三千锺而不洎亲，吾心悲。弟子问于仲尼曰：“若参者，可谓无所县其罪乎？”曰：“既已县矣。夫无所县者，可以有哀乎？彼视三釜三千锺，如观鸟雀蚊虻相过乎前也。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第498页）。 [↑](#footnote-ref-55)
57. 郭象注“再化”曰“以悲乐易心”。同本页注②。 [↑](#footnote-ref-56)
58. “古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”及“官施而不失其宜，拔举而不失其能，毕见其情事而行其所为，行言自为而天下化，手挠顾指，四方之民莫不俱至，此之谓圣治”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第218—246页。 [↑](#footnote-ref-57)
59. 王中江老师论及“此段材料中治者的‘无为’直接同万物之‘化’和百姓之‘定’对应起来”，表明治者“无为”则万物自化，百姓自定。（见王中江：《道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论》，《哲学研究》，2010年第8期）。 [↑](#footnote-ref-58)
60. “及唐虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以为，险德以行，然后去性而从于心”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第297—305页。 [↑](#footnote-ref-59)
61. “孔氏者，性服忠信，身行仁义，饰礼乐，选人伦，上以忠于世主，下以化于齐民，将以利天下...今子既上无君侯有司之势，而下无大臣职事之官，而擅饰礼乐，选人伦，以化齐民，不泰多事乎”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第534—541页。 [↑](#footnote-ref-60)
62. 许多学者均对体道真人进行过论述，如杨国荣论及“真人不仅以得道为指向，而且在知与行的过程中始终坚持而不违逆道”，而庄子对体道真人的点化，自然是持赞同态度的。（见杨国荣：《体道与成人——<庄子>视域中的真人与真知》，《文史哲》，2006年第5期）。 [↑](#footnote-ref-61)
63. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第359页。 [↑](#footnote-ref-62)
64. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第377页。 [↑](#footnote-ref-63)
65. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第226页。 [↑](#footnote-ref-64)
66. 依据材料进行合乎逻辑地分析，则对这两个问题的解答有二：一是庄子对“俱化”实际上持反对态度，对“不迁”持赞同态度，只是偶尔对“俱化”表现出赞许，应当不予考虑；二是庄子的确对“俱化”与“不迁”均持赞许态度，庄子对“俱化”也并未表现出不满，所谓的庄子对“化”持不满态度的观点，是由研究的疏漏所致。考虑到《庄子》中有大量的对“化”表现出赞许的材料，前一种解答的可行性较低。故而，优先考虑第二种解答，若要证实此解答，则必须合理的解释庄子为何对“化”表现出不满，此处的“化”是否等同于主体应对物化的“化”。 [↑](#footnote-ref-65)
67. 有许多学者讨论过主体的自我转化与主体应对物化之间的关系，如Jiang Tao论及一旦主体完成了自我转化，则能够“悠游”于各类关系，简易且有效率地完成待人处世即应对物化。（详见Jiang Tao: <Two Notions of Freedom in Classical Chinese Thought:The Concept of Hua 化 in the Zhuangzi and the Xunzi>, <Dao>, 2011, Issue 4）。 [↑](#footnote-ref-66)
68. 彼且乘人而无天，方且本身而异形，方且尊知而火驰，方且为绪使，方且为物絯，方且四顾而物应，方且应众宜，方且与物化而未始有恒。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第225—226页）。 [↑](#footnote-ref-67)
69. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第303页。 [↑](#footnote-ref-68)
70. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第177—178页。 [↑](#footnote-ref-69)
71. 许多学者均表述过近似的观点，如杨国荣提及“《庄子》反对将人等同于物或‘丧己于物’”（见杨国荣《天人之辩：<庄子>哲学的再诠释（上）》，《学术月刊》，2005年第11期）。 [↑](#footnote-ref-70)
72. 若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为；一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖；物物而不物于物，则胡可得而累邪。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第359—360页）。 [↑](#footnote-ref-71)
73. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第418页。 [↑](#footnote-ref-72)
74. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第453页。 [↑](#footnote-ref-73)
75. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第91页。 [↑](#footnote-ref-74)
76. 见陈鼓应：《庄子的开放心灵与价值重估——庄子新论》，北京：中华书局，2015年，第24页。 [↑](#footnote-ref-75)
77. 此物化境界不同于前述之“纯粹的物化”，“纯粹的物化”之所以纯粹，盖因其无涉主体之精神境界，而物化境界恰恰是被庄子所推崇的精神境界，一者是精神境界，一者是纯粹的现象。 [↑](#footnote-ref-76)
78. “庄周梦蝶”即“蝴蝶梦”段落虽寥寥数十字，但学界对之的研究却举不胜举，如前述的爱莲心教授，其对“蝴蝶梦”进行了诸多的讨论，并对《庄子》的原有文本进行了一定的调整。又如Thomas Ming评估了以爱莲心为代表的调整庄子原有文本的策略，对可能导致的理解“蝴蝶梦”的差异，进行了解释。再如Cheng Kai-Yuan 论及以往学界对《齐物论》及“蝴蝶梦”的研究多从认识论角度出发，学者们的两种观点即认为庄子是一个怀疑论者与认为庄子不是一个怀疑论者之间分享了同样的认识论框架，而他从易被人忽视的角度出发，得出了新的结论。（见（美）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，2004年，第87—121页；见Thomas Ming: <Sleeping Beauty and the Dreaming Butterfly>: <Dao>, 2012, Issue 4；见Cheng Kai-Yuan: <Self and the Dream of the Butterfly in the Zhuangzi>: <Philosophy East&West>, 2014, Issue 3）。 [↑](#footnote-ref-77)
79. 近年来学界对“物化”的哲学涵义又有新的阐释，如杨立华提出“《齐物论》中的“物化”，非但没有否定外境，相反却证明了与自我有别的外境的存在”。因与本文关系不大，兹不赘述。（详见杨立化：《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-78)
80. 死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第104页）。 [↑](#footnote-ref-79)
81. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第448页。 [↑](#footnote-ref-80)
82. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第344页。 [↑](#footnote-ref-81)
83. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第236页。 [↑](#footnote-ref-82)
84. 郑开老师亦对“不与物迁”有过论述：在万化迁流的过程中，我们固然可以虚与委蛇、因物因时，随万物的波流一齐运动，但是，关键在于“贵在于我”，要有判断与把握，要有内心的世界，进而才能“不失于变”。（见郑开：《庄子哲学讲记》，南宁：广西人民出版社，2016年，第212—221页）。 [↑](#footnote-ref-83)
85. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第321页。 [↑](#footnote-ref-84)
86. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第294—295页。 [↑](#footnote-ref-85)
87. 郭象注“日与物化，一不化者也”为“日与物化，故常无我。常无我，故常不化也”，“常无我”表明了此二者间的联系（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第463页）。 [↑](#footnote-ref-86)
88. 刘笑敢老师洞见到了“外化而内不化”的重要性，但因其对庄子哲学中“化”的思想张力这一问题未多加关注，故此，对“化”“不化”与“外化而内不化”的关系未多加论述；郑开老师敏锐的认识到庄子哲学中的“化”概念涵有“化”与“不化”两个维度，并对之做了详细的论述。蒋丽梅则论及庄子在分析人与外物关系时，指出了“不与物化”的主张。（见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第192页；见郑开：《庄子哲学讲记》，南宁：广西人民出版社，2016年，第212页；见蒋丽梅：《物我感通，无为任化——庄子物化思想研究》，《中国哲学史》，2015年第3期）。 [↑](#footnote-ref-87)
89. “浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸮炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！且夫得者，时也，失者，顺也；安时而处顺，哀乐不能入也”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第143页）。 [↑](#footnote-ref-88)
90. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第70页。 [↑](#footnote-ref-89)
91. “心的不化（即内不化）指的是它的既虚且静，因而可以保持不动”。（见王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2013年，第139页）。 [↑](#footnote-ref-90)
92. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第356页。 [↑](#footnote-ref-91)
93. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第208页。 [↑](#footnote-ref-92)
94. 成玄英疏“古之人，外化而内不化”曰“古人纯朴，合道者多，故能外形随物，内心凝静”。表明“外化而内不化”指“形体随顺物的变化而变化，而心灵不随物的变化而变化”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第407页）。 [↑](#footnote-ref-93)
95. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第450页。 [↑](#footnote-ref-94)
96. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第407页。 [↑](#footnote-ref-95)
97. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第118页。 [↑](#footnote-ref-96)
98. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第348页。 [↑](#footnote-ref-97)
99. 郭象注“鞭其后者”曰“去其不及也”，表明养生需“去其不及”，兼养内外。同本页注⑥。 [↑](#footnote-ref-98)
100. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第524页。 [↑](#footnote-ref-99)
101. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第463页。 [↑](#footnote-ref-100)
102. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第40页。 [↑](#footnote-ref-101)
103. “夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生，故九窍者胎生，八窍者卵生。其来无迹，其往无崖，无门无房，四达之皇皇也。邀于此者，四肢强，思虑恂达，耳目聪明。其用心不劳，其应物无方”。（见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第395页）。 [↑](#footnote-ref-102)
104. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第554页。 [↑](#footnote-ref-103)
105. “固着性”指人类日常语言的局限性，表明道的真理绝不能诉诸概念与概念思维。（见郑开：《庄子哲学讲记》，南宁：广西人民出版社，2016年，第28页）。 [↑](#footnote-ref-104)
106. 如郑开老师论及“道家哲学既近乎古希腊哲人追究 ‘是者’的形而上学，又具有自身超绝名相、不落言诠的特点，而且更彻底地摆脱了物理学 （自然哲学）思维的局限性”。（见郑开：《道家形而上学的理论特质——以“道德之意”为中心的讨论》，中国社会科学，2017年第11期） [↑](#footnote-ref-105)
107. 道物之辩即是道物关系，许多学者对之进行过研究。如陈鼓应写道“庄子继承了老子道的独立无待及超越性”“庄子也强调道在万物的普遍化与内在化，提出了道物无际、道无所不在等命题”。（详见陈鼓应：《论道与物的关系问题（下）——中国哲学史上的一条主线》，《哲学动态》，2005年第8期）。 [↑](#footnote-ref-106)
108. “物”不离道，亦可理解为“道”皆备于“物”，换言之，天地间万事万物皆有得于道，方能拥有它们的各样性能。可将之置入“物德论”视域考察。（详见\*\*\*：《道家物德论在<庄子>中的展开》，陕西师范大学学报（哲学社会科学版），2014年第3期）。 [↑](#footnote-ref-107)
109. 许多学者对道物之间的区别进行过论述，如郑开老师论及“万物皆流，一切事物都处于生灭变化的过程之中；相反，“道”却恒常不变，不生不灭。后者是前者的本原和基础”。（见郑开：《道家思想及其特征和意义》，寻根，2011年第6期）。 [↑](#footnote-ref-108)
110. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第255页。 [↑](#footnote-ref-109)
111. 具体言来，则是圣人指向道即材料中的“虚静恬淡寂漠无为者”，经由“休焉”这一工夫，实现了心灵的转化即“圣人之心静乎”，而圣人之心的重要的作用即“天地之鉴”，正体现了道的永恒不化。 [↑](#footnote-ref-110)
112. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第236页。 [↑](#footnote-ref-111)
113. 王博老师在《庄子哲学》一书中的不同段落里提及了这三对关系如“人生活在世界上，他和这个世界究竟应该如何相处”、“如何处理自己与他人以及社会的关系”，分不同篇章论述了《庄子》中如何处理这三对关系，如《养生主》中的“缘督以为经”等。（见王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2013年，第34页、第63页等）。 [↑](#footnote-ref-112)
114. 叶树勋老师从“自我与他者”这一视角对《庄子》中的相关内容进行了一定的分析。他认为，主体应对物化时的“不迁”与“俱化”分别指向了“对自我的成就”及“对他者的认同”，亦即指向了“自我与他者的互存性”。参见叶树勋：《自我、他者与互成——庄子哲学中“己—物”关系的行动伦理意涵》（待发表）。本文是在叶老师所论基础上对“化”的问题展开相关的论析。 [↑](#footnote-ref-113)
115. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第407页。 [↑](#footnote-ref-114)
116. 见（晋）郭象注；（唐）成玄英疏；曹础基，黄兰发点校，《庄子注疏》，第64页。 [↑](#footnote-ref-115)
117. 郭象注“缘督以为经”为“顺中以为常也”，成玄英疏曰“夫善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推迁”，表明“缘督以为经”确指“认同他者”。同本页注②。 [↑](#footnote-ref-116)
118. 王博教授对庄子哲学中自我与他者的关系进行了一定的论述，“（庄子所面临的挑战是）如何让事物在肯定自我的同时，又肯定他者，从而建立起一种合乎 “自然”的人间秩序”，（见王博：《“然”与“自然”：道家自然观念的再研究》，《哲学研究》，2018年第10期）。 [↑](#footnote-ref-117)
119. “化”的情境体现出了庄子的核心关切即主体如何在纷繁复杂的人间世安然泰处，纯粹的物化所论述的正是纷乱的人间世，主体的自我转化是主体在人间世安然泰处的前提，而主体应对物化正是主体于人间世安然泰处这一关切的达成。这三种情境对这一关切进行了初步的回应。而“自我与他者的互存性”正是对这一关切所进行的完整且明确的回应。 [↑](#footnote-ref-118)