

## “道通为一”新解

商戈令

《齐物论》中“道通为一”四字,注家大都将其与上文连读,仅作行文处理,而对本句的独立性及其可能的特殊内涵缺乏进一步的解读,且对“道”、“通”和“一”这些至关重要的概念及其关系亦缺乏更深入的分析。鉴此,本文意在重新解读“道通为一”,以此发现“通”的哲学意义及其在庄子哲学中的地位。

第一种读法最为流行:“道通为一”,重读在“一”,突出“一”或“为一”。万物殊异,流变无常,然就其本质(道)而言,则是一样或相同的。道即一也,一者道也。一作为共相、起源、本质(体),正是杂多、情伪、物性等现象背后(或形而上)之道(或本体)的基本界说。如郭象注曰:“夫莛横而榼纵,厉丑而西施好,所谓齐者,岂必齐形状同规矩哉?故举纵横好丑,恢诡譎怪,各然其所然,各可其所可,则形(郭庆藩本为理)虽万殊,而性同得,故曰道通为一。”稍后又强调,“恢诡譎怪,道通而一之……一之者,与彼未殊。”类似的有成玄英、陈景元、褚伯秀、周拱辰等注。

这种读法看似合理。尤其是对那些稍通西方哲学的读者而言,此处强调共相之“一”,恰好证明了中国古代形上理性并不输于古希腊哲学。但是细细咀嚼,以上解法便会带来一些问题。

问题首先出在对一的理解上。将一解成一致、同一或与杂多殊异对立之一,是有违庄意的。例如,郭注就是由前面“天地一指”句连读而来,并以是非之同来解可然成毁之对立同一的。庄子曰:“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。天地一指也,万物一马也。”郭象以我指彼指解指与非指,指与非指若“反复相喻,则彼之与我,既同于自是,又均于相非。均于相非,则天下无是;同于自是,则天下无非”。即如公婆换个位置,仍各执各理,故所是所非便“同于一致耳”。照他的意思,大家各是其所是,非其所非,便是相同。如此更推出“理万殊而性同得”,一就是同,就是共相。“是以圣人知天地一指也,万物一马也。”郭象在此将指与非指解成是非彼我,便已错了。庄子讲得明白,指就是指,非指就是非指,此即所谓“可乎可,不可乎不可”,乃至“用心若镜,照之以天”,并非彼我换位、是非反复相喻。是非为人之价值判断或主观意愿,而指马则喻天地万物之自然自得。如何由是非淆乱而进入“天地万物各当其分,同于自得而无是无非”?人之观念(理)自是非彼的“一致”到后面的万物自然自得之同一,如何过渡?郭注无从解答。其次,郭象认为只要均于(一之)相非,天下便无是了。然而即便均于相非,是非不会因此而泯灭,因为有非就有是,有是就有非。庄子所谓齐是非,不是就是非而求是非,而是超越是非之心而达可然成毁不系于心的自然逍遥之境。郭象则停留在是非之中“一”是非。再次,庄子此处不是要讲彼我是非之纷纷淆乱,而是万物成毁可然之自然自得,“无物不可,无物不然,因是已”。说的是因顺,而非一多或殊相共相。是指就说指,是马就说马;非指指非指,非马指非马。此即因是,即是可乎可、不可乎不可,然于然、不然于不然之通达境界。指马如是,天地万物亦莫不如是,故曰“天地一指也,万物一马也”。此一指一马之一,既非同一或共相之一,亦非王弼所谓数之首。一在此作如、若、像解较为确切,是将指马之不可、然不然之理直推至天地万物之际。不像郭象等人所理解的那样,将天地与指、万物与马视为一样,或者用一指一马喻天地万物之共相或本体的一。

道通为一的一,固然也包含同的意思,但不是同一,而是同异——万物皆不同,皆自生自化,此其同也。万不同之浑然不分,相依相待,该而存焉,此其同也。万物毕同毕异,当然有其同的一面。如厉与西施,类同也;周与蝴蝶,化同也。但求同并非“道通为一”的本旨。与老子所谓道生一、一生二亦即作为万物本根的一不同,庄子道通为一的一是吹万不同使其自己的一;是包含沟通多与不同之全体或总体,也就是天地万物之总称,即一(如)指一(若)马之大千世界本身。对庄子来说,追求本体的一,正是所有是非辩争(劳神明为一)的来源,所有传统有关本体、原道、太极之论说,皆是人类有限理智对无限宇宙之主观界定,是将天地万物的一分割成一与多和同与异的结果。而庄子理想中的真人则不同,“其好之也一,其弗好之也一。其一也一,其不一也一”(《大宗师》)。又曰:“六合之外,圣人存而不论……知止其所不知,至矣。注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来,此之谓葆光。”可见庄子之形上智慧,绝不在于另立一曲本体之说,而在于对流行的形上体论的解构和超越之中。同和一,非同一,通一也。他所谓通一者,非柏拉图之完型理念,而是对差异、矛盾、个性、多元等等之肯定与包容,是一多共殊二元对立的消解。庄子所欲达到的,是“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”的境界(坐忘),而非另建一共相以一统万殊。故曰“同则无好也,化则无常也”。无好无我以通万物,殊异便无异于心(齐,同,均,一);而心又无异于大化自然(坐忘),此正所谓“同于大通”(《大宗师》)。郭注的局限,在于仅从思辨或辩证的层面讲同异是非,容易将同仅仅看成同一,是非、矛盾或对立可以通过将其视为同一而消解:“恢诡譎怪,道通而一之”;“一之者,与彼无殊。”或者,“形类不同,唯道通而一之”(陈景元语)。

除了对一字的理解有问题,这种读法还可能导致以道体统一万物的观念。作为共相的一或作为本体的道(真君、真宰等)一旦确立,人们便会将各自所认之一坚执为放之四海而皆准的唯一真理,以及万物赖以存在的同一本质。而这种独断论的形而上学传统,正是庄子所反对的。这种所谓普遍的、不变的、统一的真理,其实只是那些一曲之士“得一察焉以自好”(《天下》)的有限知识罢了。他们

都试图是己而非彼之是,乃至纷争四起,“道术将为天下裂”(《天下》)。不光是庄子时代的中原,整个中国历史乃至当今世界,都在不断地展现着这种“一天下”霸权话语的危害。我想这样的解释即便是郭象、成玄英等人都是不敢苟同的。再说,若重点在一之,那么如何一之便不明。究竟是“通”为一,还是“通过”其他手段(例如强权、神灵、道德、圣贤、暴力或者今之媒体等)?如果道通为一关键在一,而通字便无关紧要,甚至可以略去。恢诡谲怪,道使为一,或者道以一之,或如成玄英所疏:“今以玄道观之,本来无二。”通字既然无关紧要,庄子何以偏要用通?又何以在同一节里反复强调这个通字?

二

第二种读法是将重点放在道字上。道被认作某种主体(主宰),代表着万事万物的共相或本质。隐义有三:(1)道将差别取消而成一;(2)道的“眼光”中只有一;(3)道将万物“通”为一体或同性。如《徐无鬼》中有“道之所一者,德不能同也”(通字也被省掉了)。蒋锡昌说:“‘道之所一者’,即此之万同;‘德之不能同’,即此之万异,万同与万异为庄子之要点。此言圣人揉古今无数变异而成一个纯粹之道也”。王夫之:“道合大小、长短、天人、物我两通于一,不能分析而为言者也”。吕惠卿:“大小美恶固然相反,今以道通而一之……未能即物为道,而能以道通物。”道作为主语,通为动词(道的动作)。好像庄子承认有那么一个“纯粹之道”,故可以道来统一万物(齐万物),或以道(最高真理)来取消异议和争论(齐物论)。这种读法看似合乎常情,但若加以深究,则会碰到问题。

首先,将道认作主宰或本体,是有违庄子原意的。对于主宰或本体本源,庄子的态度至少是“存而不论”。因为即使它们存在,也是知识言语无从致其极的(故称“无极”)。“若有真宰,而特不得其朕;可行已信,而不见其形,有情而无形”。即使有人“求得其情舆不得”,或者说,有没有找到什么真宰或本体,都“无益损乎其真”,都不会影响自然大化之流行;相反,设定什么真宰或本体,只会使人执着于我见我是,耽溺于无休止的辩争之中。所以,庄子与老子不同,他根本上是要“解构”本体话语的。他认为有关本体本源的论说,皆是以“无有为有”,“劳神明为一而不知其同也”。用王夫之解,便是“析至一而执一偏为一,以为道体”。其次,庄子并未将道看作主宰或本体,道就是世界之为世界本身,就是自然自生自化之全体。道既不是独立于世界之外在主宰,如上帝;也不是现象背后之真实(Reality),如柏拉图之理念(Form)。故道在蝼蚁、在屎溺,离开事物便无道可言。由此可见,将道作为重点来读,便会将庄子误解为一般形而上学的道体论,即蒋锡昌所谓“揉古今无数变异而成一个纯粹之道”,从而无法将庄子的独特思想解读出来。另外,这种读法与前一种相似,也可将通字省略或替换掉。通似乎只是道(主体)使用的手段、工具或动作。道将殊相通而一之。我们也可读作道将万殊统视为一,或看成一,或当作一,等等。通本身的意义便不显了。这就是为什么在英译《庄子》中,“道通为一”中的通被译丢了。因为译者都是将道作为主语、作为实体或实体性的主体来处理的。这些译者没有看到,被译丢的恰恰是庄子哲学的一个基本概念。

三

传统的读法虽各各有异,却基本上是将着眼点落在万殊与同一、殊相与共相的关系之上,而不同程度地看轻了通字的地位。在此,我尝试一种将重点放在通字上的读法,用以重诠“道通为一”之意旨。

先将道通为一单独成句,当作一个哲学命题来读。前面说了,以往是把道和一作为实词、通作为虚词来对待的。道和一代表实体的名词(主语和宾语),是构成意义的主体。通相对而论是虚的、附属的动词,没有特殊或不能替代的意义,故极易被读者忽略。但庄子思想的特点之一,就是以虚为实(所谓无端崖之辞,卮言日出),物物而不物于物。根据这一特点,我们将通读实,与道并列(为仍是虚词)。道通合在一起作主语,为代表是、作为、成为的意思,一则为宾语,组成一个句子或命题。与旧读“道,通为一”不同,现在可读成“道通,为一”。

道通复合为主语,本身又是一个句子。在此,通与道连,不再是单纯的动词,而是用作名词或形容词,作为对道的描述、界定或定义。道通,即道是通的,或道者通也。《说文》:“道,所行也。”《尔雅》云:“一达谓之道。”道(路)可行,不行无道。通则行,塞则无道。

《说文》:“通,达也,彻也。”道通(达,彻)方可谓道,也就是说,通是道之为道的根本特征和条件,也是道字的原意。庄子哲学不合于儒墨仁义兼爱之道论、并有别于老子以有无论道之处,就在于他一反当时将道看成实体、本源、原则等等的形上倾向,回到道通本义来建构其道论。道非实体、本源、真宰、本质和目的,而是通达、开通、明澈、顺畅、自然之生命之路。道通则行,通行则万物生灭有道(道行之而成),故曰:“通也者得也。”得也者,德也,道德也,得道也。道通连读并举,庄子道论才现出了自己的面貌。道通而已,道即是通,通即是道,一而二,二而一,故道和通为一。由于通是道之为道的规定性,是道的涵义得以呈现的谓词,它的意义较之道字便更为具体、实在、根本,也更为关键。少了通字,庄子道论便无从谈起。

那么,道通和一又是什么关系呢?前述道和通为一毕竟不是一个正解,因为一也是实词。很多人都将一与道并提,如一生二生三生万物,如太一,如共相之一,等等。现在出来个通与道与一并列,道和一的意义就与通联系起来。道通而为一。道一不是本源,不是太一或共相,通一是己。在分析第一种读法时已经提到,庄子所谓一,非同一,异同也:万物毕同毕异,千差万别,无物相同,此异同也(吹万不同);或类同也:西施与厉,类一而非相同。非数之一,总也,整体世界宇宙也;非物同,化同也:庄生与蝶,梦与醒,异也,化而一也。此一非柏拉图之一(相对于多和殊相),个性、差异、多样、开放之一也,故能天籁而吹万不同。它是对差别等等的肯定。这种对差别的肯定(使其自己),或对异同的超越(道未始有封)的开放境界,就是通。而一就是通,就是通为(即)一。由此,庄子提出了与众不同的以通为特征的道一观,或道通为一的新的哲学命题:通便是道,不是通成一(共相),而是通的一(道)。万物自然而然,吹万不同而使其自己,以不用寓诸庸,即是庄子所谓通,所谓一,所谓道。依照旧读,通是手段,如通水管,统一步伐,由此来解齐物论、天均、道一,等等,很容易导向“劳神明为一”的独断论。这种独断论或形上本体论的观念,正是庄子所欲解构和超越的。庄子讲的通,是道的基本状态和境界。通则一,一即通。是非、彼此、生死,等等,赅而存焉,通则无分无别,无分无别即是无成心、无耦、无待、丧我……故曰“圣人通于一,入于天”(《天地》)。通一为道,通外无道,通就是道,道就是一,道通为一。也就是说,道不是什么外在的形上实体(真宰,真君),或

宇宙始原,或普遍真理,一通而为。可见,道通为一,道、通、一三字义通,而义通的关键或枢纽(道枢)就在通字。故道通为一,重点是通。庄子紧接着两言“通为一”而略去道字,亦可看作对此解的又一辅证。

回到上下文,“道通为一”这段是接着上面“彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷……故曰莫若以明”讲的,阐述莫得其偶、道枢以明之旨。莫得其偶即去除是非彼我之成心,顺应自然以应无穷。所以,“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。”其他所有事情,也可用同样的方法应之,故曰“天地一指也,万物一马也”。以往多将一马一指之一作同一看,天地万物同于一指一马。我则认为,此处之一作“如”或“一如”之一解,更适文义。因庄子所讲通一与形上共相之一实在是两回事。这也就是“可乎可,不可乎不可”;然于然,不然于不然。“故为是举莛与楹,厉与西施,恢诡谲怪,道通为一。”为是,即如此或同理。这些貌似对立差异之事,人们总是用好恶来评价。道则以其通的状态随它们可乎可,然乎然,这就是一,就是吹万不同而使自己的一,就能毕罗万物而泯是非彼此(莫得其偶)。道通为一,点出了此段的基本思想,也点出了庄子哲学之根本主张。所谓莫得其偶,道枢,得其环中,以及以非指喻指之非指,可于可,不可于不可,等等,皆为通之展现。注家常常想当然地将重点放在灭同异,而实际上庄子此段说的是彼是莫得其偶,亦即可乎可、不可乎不可的通一之道枢。此乃他们未能给予道通为一之通足够重视的原因。接下来再看,“其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。”复通也可读作反复相通,如《易经·复卦》所谓衡通(也可见以道解释之误)。然后更释通字义,“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”。得,得其环中(无偶)也。止于通(因是,因循自然),而不问其所以然(不用),不以喜怒为用,便能寓诸庸(名实未亏,适得而几)。若以己是非他是,一味喜怒为用,便无从寓诸庸了。故曰莫若以明。因是“已而不知其然”(通)“谓之道”。可见,此段文字的意义主要不是讲共相殊相,而是讲因是(可不可,然不然)亦即通(道通为一)的道理。

劳神明为一而不知其同也,怎么看?知通为一,即通的一(同,和,齐),而非“劳神明为一”。故一也不都是道一,道一是通的,若劳神明所为之(本体之确立,形而上学之真理),便不是道一。道一是通一。是一与不一、类与不类、齐与不齐之两行。“是以圣人和之以是非,而休乎天均,是之谓两行。”两行,一通也,是因其自然而然之通一,即然于然、不然于不然等等的通一。

推向全章。齐物论者,非使物论齐一(如彭蒙、田骈、慎到之齐万物),而是和之以是非(不是辩争),即通(天籁)或通一(吹万不同而使自己)。齐者不齐之齐也(一与齐不齐),故齐不齐,误也;不齐齐(通),是矣。故齐者,通也。物论之争,儒墨之辩,不是错在其所言所论,而是错在执其一曲之音(人籁)排斥他者。相互排斥便互不相通,天下便为道术裂。通的境界则视物论为物论,各因其所明而通之,而达滑疑之耀。其次,通也是一种超越的精神,即同于大通的境界。唯有超越世俗是非彼此的辩争,才能获得对天地万物与人生的全面澄明(知通为一),才能通是非彼此成毁生死为一,随化适境而无待逍遥。因是即通。不求实体实在之是非彼此,而因其是非彼此之自然自是而然其然,不然其不然,是其是,不是其不是,故通,故得,得以通达无碍。万物因是生生不已,相得益彰。此正通之深意所系。故若因是可以视为一篇要旨,那么通则可以被视为要中之要,因为通所能涵盖的内容比之因是更为广泛,也更为深刻。

又始卒若环,即通而周遍(佛学所谓圆通)。始卒不可寻,若环则始卒相通。通而周遍,即守始卒于环中(道枢),守中则无彼我是非,天人一而不觉始卒分别。故言“至人之用心若镜:不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤”(《应帝王》)。通人达者“和之以是非,而休乎天均”。何以环中?何以为中?天地何处为中?万物何者为中?太极无极,何中为有?庄子此处环中之中,便是通的状态和境界。通畅顺达,无滞无碍,以不用寓诸庸,就是环中、中庸,就是中道。爱无所成,心无所系,意无所执,通万物之情而无为放任,逍遥游哉!

《齐物论》中重言丧我、天籁、道枢、环中、因是、不用、两行、葆光、天府、滑疑之耀,等等,归根结底,就是一个通的道理或境界。言无言(卮言日出),道不道,无我无彼,方生方死,物化不化,梦觉是非,等等,可一言以蔽之:道通为一。

再推向整个内篇,通则养身有主(如庖丁解牛),人间能安(心斋,游心),德充节符(才全德不行),内师大宗(朝彻见独,撝宁,坐忘,同于大通),外应帝王(顺物自然,用心若镜),游人间天地而逍遥自在。

又统观中国哲学,能见中国许多学派都有通的思想,只是不如在庄学中地位显要罢了。如《易经》,元亨利贞——元亨有如道通,元本就是通(亨者通也)。其次变通,穷则变,变则通——变而能通,不变则塞则穷。再次,生生之谓易,通则生成不已,曰亨通。其实《易经》的基本思想也是通,只是后人将其形而上学化了,才有了太极图(洛书河图)之类。太极生两仪生四象生八卦——从此易的精神变成了追根寻源的本体论说或宇宙起源论(庄子所谓是非生焉)。孔子说吾道一以贯之,便有道通为一的意思(贯者通也)。但是他还是将重点放在仁义道德之张扬,故以人性心性乃至天命为本。老子所言之道多有本体论说和宇宙起源说之义。其说更是偏重以阴补阳、以退为进的法术,故虽有通义,不得为显矣。

当然,庄子的通,与其他不同,是反基础主义的,也是非实体主义的。通非本体,而是得的条件、状态和与此相应的主体境界(通也者得也);它是通过环(始卒若环)、中(守中)、枢(道枢)、适、化、两行、天均、撝宁、滑移,来替代或消解传统的是、存在、实体、真理、变化等范畴而建立的论说或策略。也与佛教的觉、悟、明、圆通等境界相应。只是佛教还有佛性、真如之求,庄子只是一味通去。通即是道,道通为一。所以我说,庄子哲学的根本特征和全部秘密,正是这个通字。

(作者单位:华东师范大学哲学系)

责任编辑:李登贵(《哲学研究》2004年第7期)