

《逍遙遊》義辨

趙 明

《逍遙遊》為《莊子》內篇之冠冕，歷來治莊者，都十分重視它，把它看作是莊子的代表作。然而，由於《逍遙遊》的思想深藏含蓄，文章又虛實相雜，莊諧並用；正論奇想，茫無畛際。因此，對於它的題義，歷來解者分歧，迄今難齊一是。本人在前人今人探討逍遙義的基礎上，淺抒己見，名曰「義辨」，實際上，不過是一種探索而已。

(一)

前人和今人對《逍遙遊》的解釋不勝紛繁；這裡列舉幾種有代表性的意見以作辨析：

郭象的解釋：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能；各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」¹

支道林的解釋：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷁，鵬以營生之路曠，故失適於體外，鷁以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，則遙然靡不適。此所以為逍遙也。」²

浦江清的解釋：「以大為通，以小為陋，此類思想，即《逍遙遊》之正解。」³

此外，對《逍遙遊》的題旨，還有人認為它是論證唯心主義的絕對自由。一個時期，這種看法曾經相當流行。

以上這些解釋，也許各獲一偏，互有短長，但統統是不得要領，難於令人滿意的。

(一) 郭象是魏晉玄學中的著名人物。他的《莊子注》雖借注莊而發揮自己的思想，被姚鼐斥為「特正始以來之清言耳，於

周之意十失四五」⁴。然闡幽發微，窮奧極妙，確有精到之處。《世說新語 文學篇》說：「莊子《逍遙遊》舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭（象）向（秀）之外。」可見，郭象關於《逍遙遊》的解釋，在當時是很有影響的⁵。魏晉以後，由於佛學的傳播和發展，有許多人將禪理與莊義調和發揮，以佛解莊，以爭禪學之地。在這種情形下，郭象以相對主義思想解莊，這在一些排抵禪學的人看來，反而未失其「正」。所以，郭象之解，仍為後人所重視。但郭象以「小大雖殊，逍遙一也」這種齊大小的思想作為《逍遙遊》的題解，卻不能不使人們提出這樣的問題：《逍遙遊》中高飛遠舉的大鵬與騰躍蓬蒿間的鷦雀，它們究竟是「齊大小」還是「辨大小」？《逍遙遊》有這樣一段文字：

「湯之問棘也是已。窮髮之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，背若太山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：『彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間。此亦飛之至也，而彼且奚適也？』此小大之辯也。」

這裡，對比是鮮明的，體現於形象中的作者的思想傾向也是不難看到的。莊子在講這個寓言時特別指出：「此小大之辯也。」可是，就在這段文字的下方，郭象卻注曰：「今言『小大之辯』，各有自然之素，既非跂慕之所及，亦各安其天性。」這顯然是曲解。郭象不知此「小大之辯」的「辯」字，乃「辨」字之借。「小大之辯」、「辯乎榮辱之境」，其「辯」皆為「辨」之借。辨者，別也。「小大之辯」，這與「小知不及大知」、「小年不及大年」的意思相若。《秋水篇》的北海若與河伯，埴井之蛙與東海之鱉，也都是以喻「小知不及大知」的，因此，把「小大雖殊，逍遙一也」作為《逍遙遊》的題解，早就有人表示懷疑。去年，張志岳先生撰寫《文學上的莊子》一文，也提到了這個問題⁶。他除了表示同意浦江青的意見外，還對浦江青的論證加以補充說：「（李白）《大鵬賦》以大鵬自比，以稀有鳥比司馬承禎，而以斥鴳比一般的庸人，其為《逍遙遊》之正解，較之阮籍的《大人賦》更為單純、明確。」浦、張二先生主張從阮籍的《大人賦》或李白的《大鵬賦》中來尋找《逍遙遊》的「正解」。對於此論，筆者不敢苟同；但他們對郭解提出的質疑，無疑是有啟示性的。

(二)除郭解之外，支道林的解釋在當時和後來也有很大的影響。支道林本人是高僧，精通佛理，他使佛理同莊子的哲學發生了關係，開闢了一條以佛解莊的路。所以，梁劉義慶說他「卓然標新理於二家（郭象、向秀）之表，立異義於眾賢之外」，認為他對《逍遙遊》的解釋是「向、郭之注所未盡。」⁷魏晉以來，郭解與支解代表了兩種對立的意見。然而，兩相比較，我們以為郭解還保留了一定的莊意；而支解則要把《逍遙遊》徹底引入佛學神秘主義和唯心主義。在解莊注莊上，要恢復莊子的本來面目，就必須以莊解莊，而不能以佛解莊。這道理應是明確的，無待論說的。

(三)所謂「絕對自由論」的看法，是很難站住腳的。尋之莊意，《逍遙遊》倒是真正從理論上論證了只有「有待」的「逍遙」，而沒有「絕對的自由」。這是任何不存成見的人都可以看得到的。

(四)對於「以大為通，以小為陋」這類思想作為《逍遙遊》的題解，我們的認識是：《逍遙遊》中雖含有這樣的思想，但是，它卻不是《逍遙遊》的主旨。因為無論是從阮籍的《大人賦》還是從李白的《大鵬賦》中來尋繹《逍遙遊》的「正解」，這都是限於從鵬與鷦的角度說的。《逍遙遊》在結構上是多層次的，然而它的主旨卻只能是一個。

(二)

我們對以上四種關於《逍遙遊》的題解略作辨析後，結論是：《逍遙遊》的題解還有待於人們去作進一步的探討。

那末，甚麼是《逍遙遊》的題義呢？這當然應從《逍遙遊》本身來尋找。

莊子以「逍遙」名篇，這「逍遙」一詞，並非莊子所創。《詩鄭風 清人》有「河上乎翱翔」與「河上乎逍遙」，此係複沓章法，是「逍遙」與「翱翔」義近之證。而「逍遙」一詞，尤於《楚辭》多見。如《離騷》：「聊逍遙以相羊」；《遠遊》：「聊仿佯而逍遙兮」；《九歌 湘君》：「聊逍遙以容與」；《九辯》：「超逍遙兮今焉薄」。《莊子》中「逍遙」一詞，與《詩經》、《楚辭》中「逍遙」

之義，並無甚麼不同。洪興祖《楚辭補注》亦釋「逍遙」曰：「猶翱翔也。」「逍遙」當有行動自如，無所拘束，自由自在等引申義。然而，這不過是一個詞義，《逍遙遊》借此詞義，首先提出了這樣一個理論問題：在自然界和人類社會生活中，有沒有一種獨立的，無需任何憑藉的，不受條件限制的「逍遙」呢？莊子的回答是否定的。他用生動形象的比喻，論證了任何「逍遙」（大至摩天而飛的鵬鳥，小至空中的遊塵）都是有所憑藉的：

「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」

「六月息」，即六月風 這就是大鵬振翼翱翔以徙南冥的憑藉。

「野馬地，塵埃也，生物之以息相吹也。」

一切漂游在空間的塵埃細物，它們的活動也都有賴於「以息相吹」。

莊子在這裡證明，「逍遙」不是獨立的，它要有所依憑。這是一種互為依賴，互相制約的關係：逍遙的境界越高，則其所依憑者也就越大；而其所依憑者越大，則逍遙之境界亦越高。這是一種正比關係，他論證說：

「且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟；置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，風斯在下矣，而後乃今培（憑）風，背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。」

自然界中，凡物皆有憑藉；人類社會生活和人的活動，亦復如此。如宋榮子即宋鉞，這是戰國時期的思想家和社會活動家，《天下篇》說他「以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內」；為了「救民之鬥」，他「周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不捨者也」。據此，《逍遙遊》對宋榮子有很高的評價，說他是「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮」、「定乎內外之分，辯（辨）乎榮辱之境」等等。然而，宋榮子雖非世俗之輩汲汲於功名者，但他畢竟未能不食五穀，吸風飲露。就是說，他的不慕榮利的救世活動也還要有一種憑藉，一定的物質條件。這憑藉和條件，大概

就是《天下篇》所說的宋鈞在「周行天下，上說下教」時所要求的物質條件——「請欲固置五升之飯」吧？沒有這個條件，宋榮子就不可能從事「救民之鬥」的社會活動，這也就是他的「猶有未樹」之處。至於列子，在《逍遙遊》中雖已成了飄飄欲仙的人物，能夠「御風而行」，但是，「彼雖免乎行，猶有所待也」。列子所憑待的，就是風，沒有風這個條件，他就不能行其逍遙。

總之，在《逍遙遊》裡，莊子論證了一切逍遙，都是「有待」的，這是具有普遍意義的理論論證，也是他以理論形式對現實世界的普遍聯繫的認識和掌握。莊子提出的這個認識，是具有相當的深刻性的思想；對「逍遙」與「有待」關係的如此認識和概括，顯然要在當時科學成就的基礎上才能取得。有人說《逍遙遊》論證的主旨，就是絕對自由，其實，莊子根本不承認在自然界和人類社會生活中有甚麼絕對的自由。在這一點上，向秀、郭象《逍遙義》中「物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙」的解釋⁸，比起那種「絕對自由論」的說法，倒更切近莊意。

然而，對於「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」這段話應該怎樣解釋呢？我們認為，這裡所講的這種「無待」的「逍遙」，它與「物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙」的認識並不是對立的、矛盾的。所謂「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」，這無非是在承認萬物皆有「所待」的基礎上，對人的由有限向無限發展的自由的某種假想、幻想和嚮往罷了。莊子曾把這種幻想化為具體的藝術形象：藐姑射之山那種不食五穀，吸風飲露，霓衣雲馬，「大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱」的神人，不就是取得了無待自由的人嗎？這種無待的自由，莊子承認它在現實世界上是沒有的，但是，他卻憑藉想像力把它創造出來。這正如康德所說：「由一種想像力的媒介超過了經驗的界限——這種想像力在努力達到最偉大東西裡追跡著理性的前奏——在完全性裡來具體化，這些東西在自然裡是找不到範例的」⁹。《逍遙遊》中這種「無待」的「逍遙」，正是由作為生產的認識機能的想像力從現實的有待逍遙所提供的素材（如鵬、鷦、游塵、宋榮子、列子等）創造出來的，是「想像力在努力達到最偉大東西裡追跡著理性」，是「有待」的「逍遙」的一種幻影；而莊子既然在理論上論證了一切「逍遙」都是「有待」的，從「野馬」、塵埃、斑鳩、鷦雀到扶搖萬里的大鵬，從「智效一官」之士到「御風而行」的列子皆「有所待」，而沒有絕對的自由，這就意味著他承認這

種「無待」的「逍遙」，只是他馳騁著的一種假想，而不是實體；是理想境界，而不是現實人生；是基於理性自覺的「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」，而不是宗教的虛妄的幻想和唯心主義的囁語。在這一點上，我們的理解和那種「絕對自由論」是有原則的區別的。

為甚麼說莊子「無待」的「逍遙」是在理性自覺基礎上的「謬悠之說」而不是唯心主義的宗教幻想呢？對此，我們只需略示一下他對「物莫之傷」的具體解釋，就可以明白的了。在《逍遙遊》中，那種「無待逍遙」的神人，「大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱」，這誠然是夠虛妄的了，而在《秋水篇》裡，莊子卻又以科學思維的形式，對這種「物莫之傷」做了非常曉暢的詮釋。他說：「知道者必達於理，達理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊，非謂其薄之也。言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之害也。故曰：天在內，人在外，德在乎天；知天人之行，本乎天」。在這裡，天便是自然，便是自然規律；在這裡，莊子完全是從人要循順自然規律這個認識上來講人所取得的「物莫之傷」的「自由」的。其思想，與《逍遙遊》的物皆有待的逍遙論是相通的。

一篇《逍遙遊》，兩種「逍遙論」，是錯簡衍文所致嗎？不是。是莊子理論上的混亂造成的矛盾嗎？也不是。長期以來，有不少學人把《莊子》這部書看作是由「正論」與「謬論」構成的五彩「迷宮」。《逍遙遊》的問題，正是《莊子》中的一個帶有普遍性的問題。因此，我們探討《逍遙遊》的題義，首先還必須對《莊子》這部書的特點有一個正確的、合乎實際的認識。

（三）

同先秦諸子一樣，《莊子》也是一部討論人生政治問題和社會大事的書，是以創建理論為宗旨的。在這一點上，《莊子》與其他諸子著作有共同之處，這正如《昭明文選序》所說：「老莊之作，管、孟之流，蓋以立意為宗，不能以文章為本。」但是，不容忽視的是，與先秦各家著作相比，《莊子》又有自己的特點：它虛實相雜，莊諧並用，融哲學理論與藝術理論於一爐。在這一點上，它不僅與其他諸子書有別，而且與《老子》也不同。《莊子》的這個特點，早就為古今許多學者注意到了。最早指出這一

點的是司馬遷。司馬遷不僅看到了《莊子》「本歸於《老子》之言」，而且還指出了《莊子》的特點——「皆空語無事實。然善屬書離辭——其言洸洋自恣以適己」¹⁰。以後，黃震、高似孫等也多有論及。如黃震就說：「莊子以不羈之材，肆跌宕之說，創為不必有之人，設為不必有之物，造為天下所必無之事，用以眇末宇宙，戲薄聖賢，走弄百出，茫無定蹤，固千萬世詼諧小說之祖也。」¹¹這顯然是極有見地的評論。但另一方面，他又對由「正論」與奇想構成的《莊子》表現出這樣的困惑：他忽而讚說莊子論理「明白中節」、「時有出於正論，所見反過老子」；忽而又批評他「文奇說誕」，「悖理則又甚於老子」¹²。高似孫也說：「《道德》五千言，辭絜旨謐，澹然《六經》之外，其用《易》也。《莊子》則不然——其說意空一塵，倜儻峻拔，無一毫蹈襲沿仍之陋——率以荒怪詭誕，狂肆虛渺，不近人情之說，瞽亂而自呼。至於法度森嚴，文辭雋健，自作瑰新，亦一代之奇才乎！」¹³這些評論，雖褒貶不一，但都在一定程度上道出了《莊子》的特點，反映了《莊子》中哲學理論與藝術理想之間的某種「矛盾」。也許是為了擺脫這種「矛盾」所造成的困惑，清人梅伯言竟提出：「《莊子》文之工者也；以其為言道術，是不知《莊子》也」¹⁴。這種否認《莊子》為「道術」著作的看法當然是錯誤的，但是，如果它是針對著那種簡單地把《莊子》等同於一般「道術」之書的看法，這就未必盡錯。近人王國維、郭沫若不也都從「文」的角度評論過莊子，稱其人具有豐富的想像力，具有詩人的氣質，稱其書具有「詩歌的原質」，「即謂之散文詩，無不可也」嗎¹⁵？直到最近，也還有人不斷從這個角度提出探討《莊子》的問題。我們認為，研究今古人如何從「文」的角度評論莊子，並不是與理論不相干的。因為上述看法，實際上包含著這樣一種見解：它要求我們在研究《莊子》時，必須注意它本身的特點，考慮到它的文藝氣質、浪漫主義精神等。《莊子》本身的特點，要求哲學史工作者涉足於這個苑地。誇大了《莊子》的特點，像梅伯言那樣說，當然是不對的。但忽視了這個特點，也不會從理論上對莊子的思想作出科學的評價。那末，怎樣理解《逍遙遊》中那種屬於科學認識的「有待逍遙」同屬於藝術理想的「無待逍遙」之間的關係呢？高爾基在《說文化》一文中，曾經提出過人類的文化，是人類在自然界的基礎上，用自己的理智的力量去創造「第二自然界的結果」的認識。所謂「第二自然界」，也就是從自然界中分離出來的人，通過它們的活動而對自然界的認識和掌握。人類創造了第二自然界並生活於其中。科學技術以及文學藝術等一切屬於意識形態的東西，都是第二自然界的有機組成部分。但科學

技術，只能創造或改造第二自然界；文學藝術則除此之外，還創造和組成了第三自然界，它不僅提供現實是怎樣的認識，而且還提供現實應當是怎樣的理想。康德曾說：「想像力（作為生產的認識機能）是強有力地從真的自然所提供給它的素材裡創造出一個像似另一自然來」¹⁶。這「第三自然界」，就是以人類活動為核心的「第二自然界」的反映，是由藝術所建立的形象的王國，是現實的人間世的幻影¹⁷。《逍遙遊》中凡物皆有待的逍遙，作為一種科學認識和用理論所表述的自然規律，它只能停留在「第二自然界」。這就是說，它原是「自在」的，因此，只能把它發現出來，變成「為我」的，而不得由人隨意創造。然而，人憑藉想像力，卻可以創造出源於又高於、屬於又異於「第二自然界」的「第三自然界」，在大腦的熒屏上展開「無待逍遙」的奇觀。清人袁于令在揭示《西遊記》的思想意義和藝術特點時說：「文不幻不文，幻不極不幻。是知天下極幻之事，乃極真之事；極幻之理，乃極真之理。」¹⁸袁氏在這裡雖然講的是《西遊記》的幻想與生活真實的關係，但它對於我們理解莊子的「無待逍遙」，當是有所啟示的。在中國歷史上，一向有老、莊並稱與莊、騷並舉的提法。前者，是就哲學思想說；後者，是就藝術流派論。人們不應忘記，在中國文學史上，莊子曾從藝術理論與創作實踐這兩個方面，哺育了一個浪漫主義的系統；陶淵明、李白、蘇軾、馬致遠、湯顯祖、曹雪芹等，他們的帶有浪漫主義色彩的作品，都在不同程度上受到了莊子藝術理論的影響與滋溉。我們在把莊子當作一位哲學家研究的同時，還應該研究他的美學思想、藝術理論，以使其得免於「徹頭徹尾的唯心主義」這種虛假的罪名。而在《逍遙遊》中，這種「無待逍遙」，就正是他的「謬悠之說，荒唐之言，無端涯之辭」的浪漫主義理論的運用和實踐，是現實的人間世的幻影。《楚辭 遠遊》：「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。質菲薄而無因兮，焉托乘而上浮？遭沉濁而污穢兮，獨鬱結其誰語？」這由悲思而生之幻想，與《逍遙遊》中「無待逍遙」的幻想是很相似的。不過，《逍遙遊》既已論證了凡物皆有所待，那末，這無待逍遙的幻想，就更顯示著是在自覺理性上的情感的活動，是為意志所加強為情感所修飾了的認識，而決不是甚麼神仙度世之類的荒唐觀念。

（四）

莊子為甚麼會提出「無待逍遙」的幻想？這裡是有現實人間

世的深刻社會原因的。

莊子生活的戰國時代，社會的經濟、政治結構都在發生重大的變化：封建地主土地所有制，已經取代了領主制的形態；封建專制主義的政治結構，正在孕育和形成中。這種正在形成中的封建專制主義制度，是歷史發展的產物，有其必然性和合理性，從而也有其一定的歷史進步性。但是，作為一種剝削制度，這種封建專制的社會，還在它的雛型期，就曾給人民帶來過莫大的痛苦。君主的專權獨任，賦稅徭役的繁重，嚴刑酷法的實施，兼併戰爭的劇烈，這些社會現象，也都與正在形成的封建專制制度有必然的關係，是與它的歷史進步性俱來共生的。《人間世》那個「其年壯，其行獨；輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣」的衛君，不正是獨斷專橫、一意孤行、殘民以逞的君權主義者的形象嗎？在莊子筆下，那幸賴畸形才得免於重賦大役的支離疏；那「時相與爭地而戰，伏屍數萬」的蝸角之戰；那「殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也」的世道，應該說，都並非是詭誕之言，而是在一定程度上反映了戰國時代的社會現實，表現了社會下層人民對那個時代的認識。現實的人間世既然是「福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避」，那末，不滿於這種現實的人們，在還沒有獲得歷史本身提供給他們的那種現實條件以推倒眼前的不平世界時，就會用他們的想像力創造出一個「無待逍遙」的理想境界，以此表明對於自由的追求、對於壓迫的反抗。莊子的《逍遙遊》，正是在理性認識的基礎上，提出的一種關於自由人生的浪漫主義的理想和幻想。在我們看來，這應該是《逍遙遊》的題義。

（原載《吉林大學社會科學學報》1982年第1期）

注釋：

1. 郭象：《莊子注》。
2. 見郭慶藩《莊子集釋》。
3. 見《浦江青文錄「逍遙遊」之話》。
4. 《莊子章義序》。
5. 關於郭象《莊子注》，劉義慶《世說新語》以為標掠向秀之美，實際上，郭象注本當作向、郭二人之力方為公允。
6. 見《社會科學戰線》，1980年第3期。
7. 見郭慶藩《莊子集釋》。
8. 見郭慶藩《莊子集釋》。
9. 見《批判力批判》上卷第160頁。
10. 《史記 老莊申韓列傳》。
11. 見《黃氏日抄 諸子》。
12. 見《黃氏日抄 諸子》。
13. 《子略》。
14. 引自郎擎霄《莊子學案》。
15. 見王國維《屈子文學之精神》與郭沫若《莊子與魯迅》。
16. 見《批判力批判》上卷第160頁。
17. 參閱張松如《詩要用形象思維》（《吉林大學社會科學論叢》1979年文學專集）。在該書中張松如根據高爾基「第二自然界」的認識，推演出「第三自然界」的理論。
18. 引自郭紹虞、王文生《中國歷代文論選》。

（引自《莊子研究》，復旦大學出版社，1986年5月版）