

《庄子》“小大之辩”两种解释取向 及其有效界域

陈 赟

摘要 小大之辩是《庄子·逍遥游》的重要论题，对此已形成两种基本解释取向：“小大齐一”和“小不如大”。现代研究者视之为矛盾冲突的表现，解决之道往往是在两者之中选择其一。但这种解决方式犯了误置具体性的错误，合理的解决方式是贞定两种取向的各自有效界域。通过对《逍遥游》的整体研究，可以看到：小不及大的合理界域指向的是心，即生存论的视域与格局，小不及大意味着最大化地扩展生存论视域；小大齐一是就性而言的，每一物之性在质上虽然各不相同，可谓千差万别，根本无法齐等，但皆可通达在己之天，由性而天的道路对每一个存在者都是齐等的，因而，与小大齐一相关联的是，走向适性、足性之路，才能成就主体的自由。主体的自由行程以大其心始，以等齐其性终，在小大之辩的尽头，万物各从其性，不同存在者自性齐等，这就是“天地之正”的世界图景，后者乃是小大之辩的最终归宿。

关键词 庄子 小大之辩 小不如大 大小齐一

作者陈赟，华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授（上海 200241）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)08-0013-14

小大之辩是《庄子·逍遥游》的一个重要论题。历代的解释已经形成两种基本的取向：以郭象为代表的“小大齐一”说，以陆西星、宣颖等为代表的“小不如大”说。对于小大之辩的上述理解，各有其理由，它们似乎相互矛盾，彼此冲突，难以调和。对此，通行的解决方式是强调两种取向的差异，并在其中选择某一种观点作为正面的肯定性命题加以辩护。但在笔者看来，这是一种并不值得鼓励的解决方式。它没有注意到：这些不同观点本来各有不同的出发点或视域，它们处理的问题也并不一样，只有当我们将其置放在同一层面加以理解时，才会发生矛盾与冲突。而将不同层面、不同问题意识不加区分地置放在同一层面，实际上犯了“错置具体性的谬误”（the fallacy of misplaced concreteness）。针对这种错误，解决方式不应是从中选择某种观点作为真理从而否定其余，而应是将不同观点置放在适当的位置，看到它们各自的合理性，同时也明确这种合理性的限度与范围，从而使之各有攸归。这意味着，小不及大与小大齐一的解释取向各有其恰当的位置，只有发现这一取向的合理范围，才能真正达到不同解释取向的和解。小大之辩发生在价值层面，对人而言，价值化的机制及其对观看所造成的主观遮蔽不可避免^①，问题的关键在于，超越价值的逻辑，从价值所内蕴着的“人的机制”上升到“天的机制”。^②这种上升可以沿着两个方

① 关于价值化逻辑，参见陈赟：《现时代的精神生活》，北京：新星出版社，2008年，第41—64页。

② 在《德充符》中，《庄子》最终将小大之辩与天人之辩关联在一起：“眇乎小哉，所以属于人也；瞽也乎大哉，独成其天！”真正意义上的被肯定的“大”，超越了属人的价值化逻辑，而与“天”相关联。《庄子·天地》提出由人而天的转化：“忘己之人，是之谓入于天。”《庄子·列御寇》再次强调由人而天，而不是由天之人：“庄子曰：‘知道易，勿言难。知而不言，所以之天也；知而言之，所以之人也；古之人，天而不人。’”

向展开：一是在价值逻辑的内部，站在某一观点下，尽可能地向着更多观点更大限度地开放，这就是《逍遥游》中“小知”到“大知”的逻辑，这一从“小知”到“大知”的进程，追求的是视野的最大化，视野最大化的极致则是将某物与世界（万物整体）相连，达到“以道观之”的视域，即以存在者整体及其秩序作为视域；一是在价值逻辑之外，从主体对他者的“效”“比”“合”“征”“匹”的机制回归“天地之正”，“天地之正”意味着超越了我他比较的关系性范式，而展开为遵循事物自然本性的独化。这两种进路可以分别概括为“大心”“齐性”：前者着眼于心，后者着眼于性；在心的层面，由小而大，大其心智，扩其格局，正是在这一意义上，小不如大的解释取向获得了合理性的界域；在性的层面，大者不大，小者不小，所有存在者之本性都源自天道，虽然不同存在者本性千差万别，但若就每一存在者通过正其自身之性以回归天道而言，则一律齐等，而没有阶级等第之分别——正是在这里，小大齐一说获得了自己的合理性界域。^①

一、即心而言，小不及大

对小大之辩所持有的扬大抑小的主张，只有被限定在“心”而不是“性”的范围内才是正当的。在“小”“大”二者之中并不能抽象地肯定“大”而否定“小”，小大之辩作为抽象的普遍性问题不可能有绝对而同一的答案，而必须回到它作为问题而成立的具体的原脉络里，从它所在的具体语境中给出小大之辩的边界。鲲鹏之大，字面上是形体与环境之大，但这样的“大”对于自由主体的生成这一对《逍遥游》具有本质性的语境而言并没有实质性的意义，因而不是关注的重点；真正成为重点的是“心之大”。“心”意味着心量、心识、心智，《逍遥游》所谓的“小知不及大知”意味着，只有在“大其心”的意义上讲“小不及大”才是有效的；尽管《逍遥游》也说“小年不及大年”，但它只有作为阐释“小知不及大知”的构成部分才能纳入《逍遥游》的整体语境与思想结构。“大知”意味着“大”其“知”，“知”读“智”，“大其智”，意味着视野、智慧及存在层次之提升，它不等于知识与信息之“量”的增加，而是“量级”的提升，即主体识度之规模、层级、质性的扩展与提升；它不是知识的深、浅，或博、约，而是智慧之高低、格局之大小。对于《逍遥游》而言，“大”是“化”的条件，“化”是“游”的前提。因而，走向自由之境，必以大其心智、大其格局为起点，在这个意义上，“大心”具有相对于“齐性”的优先性。事实上，那些在小大之辩中主张“小不及大”的《庄子》阐释者，无不将“大”引向大其心智。当林云铭说“然欲此中游行自在，必先有一段海阔天空之见，始不为心所拘，不为世所累，居心应世，无乎不宜矣。是惟大者方能游也，通篇以‘大’字作眼，借鹏为喻”^②时，当陆西星说“夫人必大其心，而后可以入道……夫人之心体本自广大，但以意见自小，横生障碍。此篇极意形容出个致广大的道理，令人展拓胸次，空诸所有，不为一切世故所累，然后可进于道”^③时，我们看到的都是这样一种情况。

任何一种观看，都是立足于某种位置而达成的观看，观看的结果与观看的位置、观看的方式不可分割。主体不可能不处在某个特定位置上，不可能脱离任何具体位置而处于某种非位置的虚无，只要处在某种位置，主体的观看便不能不受到这一观看位置的限制。然而，在透视主义的前提下，最大限度地扩展视野的方式是既立足又超出此时此地的“这个位置”，这实际上就是处在特定的位置，而通达其他的位置，通过通达更多的其他位置，而获悉并超克自己位置对自己观看所造成的限制。当主体将自己的观看与当下的位置联系起来时，也就将观看结果作为基于诸多位置的观看中的一种或一些可能性而理解，这就为其他的可能性预留了余地。而对其他位置的通达，可以借助他人的观看及其经验来达成，通过对不同观看方式

① 邓联合在分析郭象与支遁逍遥义的时候，业已注意到：“支遁和郭象的根本差异不在‘有待逍遥’和‘无待逍遥’的去留问题，而在于二者的立论取径完全不同：支义的支撑点是‘心’，郭义的根基则是‘性’。”（邓联合：《“逍遥游”释论——庄子的哲学精神及其多元流变》，北京：北京大学出版社，2010年，第337页）事实上，历代对小大之辩的诠释恰恰具有立足于心与立足于性两种不同进路。但问题并不在于哪种进路更佳，而在于如何整合此两种进路，更为系统与完整地阐释《庄子》小大之辩的思考。

② 林云铭：《庄子因》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第9页。

③ 陆西星：《南华真经副墨》，蒋门马点校，北京：中华书局，2010年，第1页。

及其经验的吸收和消化，主体自己也就立足于更大更广的场域。越是向着他人的位置及其观看开放自己，就越能超越自己位置的限制。从“小知”到“大知”的进展，实际地表现为向着更多位置开放。作为这种开放的最大化，即是将存在者整体构成的世界作为其观看的最大视域，从任何一个位置出发，都观看到到这个位置与所有其他位置的相互指引、交互关联，由此而有整个世界作为观看视域的可能性。这世界整体并非仅仅是今日意义上的自然界整体，而是《齐物论》通过“参万物而成纯”所表达的那种通向更悠久、更广大的文化宇宙意识。

站在某一位置而对其他位置的开放本身也同时造成主体自身的变化。因为随着向更多位置与情境的开放，主体自身也就从自己所处位置对其观看的限制与束缚中解放出来，这种去除执着的过程也就是解除具体位置对观看限制的方式。作为这一进程的结果之一，便是随着主体的心量越来越大，格局越来越大，他就越来越意识到自己的无知，意识到自身的有限性，他也因此不敢自恃其一己之知，而是能以更加谦逊的姿态容纳、吸收、消化他人之知^①；而越是能够容纳他者之知，主体也就越具有“自知之明”。《庄子》所谓从“小知”走向“大知”的过程，对于具体主体而言也是“知他之知”到“自知之明”的自我转化，而一旦获得了“自知之明”，也就立足于自己的知能的有限性，确知到有不在其知能范围内的东西存在。“大知”的进一步扩展则是从“有知之知”进升到“不知之知”，后者意味着那种超出“知”的权能范围因而不能以“知”去把握的范围，那种不能以“知”穿透的存在及其秩序，也超越基于属人的价值化逻辑机制。按照《庄子》知不胜明而明不胜神的逻辑^②，最高的“知”乃是“知”的自我取消，这种“知”的自我取消发生在“无知之知”开启的阶段，而最终抵达“官知止而神欲行”^③，即由“神”主事的存在层次，“大其心”在这里才抵达了最终的步骤。^④

“大其心”固然指向“大其心量”，它要求视野的最大化，但作为走向自由之境的起点，它首先要求的是一种生存样式的自觉，即从自然主义的现成化生存态度中的觉醒。鲲鹏与蜩鸠、斥鴳的不同，正在于鲲鹏在某种意义上实现了生存样式的转变：超越现成的自然主义生存样式，而走向“上达”之路——由“形”而“上”，上达天道，上达之路不可能以现成化方式被动给出，只有在艰难困苦的探索中后获。《逍遥游》在比较蜩鸠的自然主义生存样式与鲲鹏的生存样式时，引入了相应目标需要相应条件的道理。到郊外去，只要三顿饭的时间就可以回来，回来后肚子还不饿；但是到百里之外，则必须花一宿时间来准备干粮；到千里之外，则必须用三个月的时间来准备。这一对不同行程及其所需条件之不同的探讨，意在传达蜩鸠与鲲鹏的对比：两者的飞行在目标上有着巨大的差异，就其所需准备条件而言，蜩鸠的飞行小于适莽苍者，而鲲鹏的飞翔则大于适千里者。与此相应，蜩鸠因而满足于自然主义的现成态度，其飞行范围也就是“枪榆枋，时则不至而控于地而已矣”。虽然有“决起而飞”的迅疾，但也只是本能地利用自然的动能，其整个行程都没有超出自然主义的习性与本能的范围。从生活在自然主义的现成性中的蜩鸠的视角，不见鲲鹏化，唯见鹏飞，并且，对鹏飞的理解，也只是在自然主义的现成化态度层面，既无以识鲲鹏之“化”，亦无以明鹏之“怒”。

相比之下，鲲鹏的生存之态则完全不同于自然主义的现成性姿态，《逍遥游》以“怒而飞”之“怒”（“怒”即“努”^⑤）表述鲲鹏追寻上达的生存论姿态。“怒而飞”之“怒”，与《齐物论》“万窍怒

①《礼记·中庸》以孔子之口说：“舜其大知也与。舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民。其斯以为舜乎。”这里将舜的“大知”与“好问而好察迩言”关联起来，正如朱熹所云：“盖舜本自知，能合天下之知为一人之知，而不自用其知，此其知之所以愈大。若愚者既愚矣，又不能求人之知而自任其愚，此其所以愈愚。惟其知也，所以能因其知以求人之知，而知愈大。惟其愚也，故自用其愚，而不复求人之知，而愈愚也。”（黎靖德主编：《朱子语类》卷63，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第16册，上海：上海古籍出版社；合肥安徽教育出版社，2002年，第2058页）

② 陈赞：《庄子哲学的精神》，上海：上海人民出版社，2016年，第21—24、158—165、245页。

③ 《庄子·养生主》。

④ 陈赞：《论“庖丁解牛”》，《中山大学学报》2012年第4期。

⑤ 王叔岷云：“怒即努字，《说文》段注：‘古无努字，只作怒。’”（《庄子校注》，北京：中华书局，2007年，第6页）

号”之“怒”、《外物》“春雨日时，草木怒生”之“怒”，意思相通。^①万窍在风之鼓舞下竞相怒号的景象，暗喻生机盎然的世界图景，这一图景在草木之“怒生”中获得了聚焦性的展现：当春雨适时而降，草木一节一节地勃勃生长，仿佛每一株草木都在努力地竞相拔节向上，这就是草木的“怒生”，“怒”中有主动的奋发、振起，在“怒生”中充盈着的是上达之冲动与不可遏制的生长之趋向。^②这是一种从自然主义现成性中的觉醒，甚至是一种自觉的“作”，事实上，已有解释者将“怒”与《老子》所谓的“万物并作”联系起来^③，草木之“怒生”意味着一种存在者的“并作”，指向一种在相互引发、彼此感应的交互作用下各自奋发向上的生长^④，如刘凤苞所说的那样，似乎被造物者的生生之气所鼓舞而不自知。^⑤这种竞相向上生长的景象，源自存在者内在生命力的自发运作，它是自我驱动的，也是不可遏止的。

在存在者“怒生”“并作”中，却更有一种不容己的力量在深层背景中推动着，正是这种力量使得自我驱动成为可能。褚伯秀强调：“并作”的“怒生”现象中的确有一种存在者所不自知的天机的触发与鼓荡：

天地，禀乎一气者也；万物，禀乎天地者也。自一气分而为天地，天地交而生万物。互离互合，生化无穷，小大短长，咸足其分。由受气至于具形，数极至于变质，负阴抱阳，时各有待，当化者不得不化，当飞者不得不飞，皆天机所运，受化者不自知也。“怒而飞”者，不得已而后动之义。“怒”犹勇也。为气所使，勇动疾举，有若怒然，非愤激不平之谓也。凡物之潜久者必奋，屈久者必伸，岂厌常乐变而为此哉？益囿形大化中，则随二气而运，盈虚消长，理不可逃。^⑥

“怒而飞”打断了日常的习惯性生存状态，虽若奋发有为，然实为天机鼓荡，其有为亦出于自然之长久积蓄的能量之乍然释放。存在者从自然主义的现成性中的觉醒，并非一个启蒙心态所构建的理性主体，凭借其理性告别了自然主义，相反，而是感应了这鼓荡的天机，受到某种不容己力量的推动而自我觉醒，就好像土中冬眠不饮不食的蛰虫，被惊蛰的春雷惊动而乍然苏醒。这种不容己的自发运作着的力量，没有使动的主体，因而是“莫之为而为”“莫之致而至”的。正因为它本身并非一个“作者”的所为，所以感应到它的存在者，其“怒生”“怒飞”，才可以视为一种自我驱动但其实又不容己的“作”。就此而言，怒飞、怒生与并作，传达的是存在者对于存在者整体的秩序——天道内在其中——的感发，这一感发，将存在者自身的生长与存在者整体的秩序关联了起来，这就是存在者由大心而来的存在之觉解。

屈久者必伸，鲲鹏长久的北冥沉潜，积蓄了能量，才有而后在某个瞬间的奋力一飞。钱澄之说：“鹏之一飞九万里，全在一‘怒’。凡草木之甲坼，虫鸟之孵化，必怒而始出。怒，其悬解时也。二小虫闻鹏之图南而笑之。笑者必不能怒；不能怒，故终不能飞。”^⑦正是这一“怒”，使得鲲鹏突然抵达九万里之上的高空，获得了鸟瞰性的视野，升华到一种与此前全然不同的新层次，这完全不同于生存在自然主义姿态下的蜩鸠。鲲鹏的一“怒”，使其超出了自然主义的生存姿态，它的飞翔不再是被给予的、被接纳的某种现成的自然习性，而是长期积蓄的能力的空前激发，是生存论视野与格局的彻底转换与提升。“怒”所传达的“存在的觉解”，这正是鲲鹏之“大”。

① 胡绳岩：“怒，如‘草木怒生’之‘怒’。”（刘凤苞：《南华雪心编》，北京：中华书局，2013年，第2页）；褚伯秀：“《齐物论》‘万窍怒号’，《外物篇》‘草木怒生’，亦此意。《老子》所谓‘万物并作’是也。”（褚伯秀：《庄子义海纂微》，上海：华东师范大学出版社，2014年，第5页）

② 陆树芝、宣颖均以“奋”解“怒”，参见陆树芝：《庄子雪》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第2页；宣颖：《南华经解》，广州：广东人民出版社，2008年，第3页。

③ 褚伯秀：《庄子义海纂微》，第5页。按《老子》第16章：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物云云，各归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。”又，第2章：“万物作而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”

④ 《说文》：“作，起也。从人从乍。”乍，意味着突然，即对日常性与现成性的打断。所以，作有兴起之意，《易·乾卦》“圣人作而万物睹”；又有振作之意，如《书·康诰》“作新民”，甚至还有造作之意，如《礼记·乐记》“作者之谓圣”。“作”意味着对给予的、现成的、既有的、日常的之打断，因而是新的、构成性的，不同于现成化的存在样式。

⑤ 刘凤苞：“物之大小，皆造物之生气所鼓荡。”（《南华雪心编》，第3页）

⑥ 褚伯秀：《庄子义海纂微》，第5页。

⑦ 钱澄之：《屈庄合诂》，殷呈祥标点，合肥：黄山书社，1998年，第7页。

因而，鲲鹏之“大”，不是被给予的形体及其环境之“生就的大”，而是其“心量之大”，其在形体及其生存环境被限定的前提下，又能超越这些限定而达到“成为的大”。心量的小大，关联着生存格局与存在规模（深度、广度、高度）的小大，并不受制于既成性的形体与环境的小大，它恰恰体现在对形体及其环境之限制的超越与克服，对精神生活广度与深度在既有环境与形体条件不改变情况下的拓展，通过这种超越与拓展，存在者也恰恰改变了自己的存在。蜩鸠接受了形体与环境的双重限制，并把这种限制视为天经地义、理所当然、无法改变，也不要求变化。因而对于所处环境之外的环境，失去了感知、体验与想象的动能，本能性的生存姿态消解了环境变化的可能性，最终导致了不再要求自身的变化。相较而言，鲲鹏的生存论姿态不是自然主义的，而是对其形体之外的形体，对其环境之外的环境，有着进一步体验、想象、感知并将其作为一个整体来接纳的动能。

鲲鹏自身的变化即形体鲲到形体鹏的变化，同时伴随着从既有的环境北冥到朝向南冥的变化，从朝向天池的飞行到从天池再度出发的变化，这其实意味着经由自身变化而将自身带进新环境，与被给予的既有环境显然不同。鲲鹏由鱼而鸟的变化，不仅仅是形体与环境的变化，更是心志、胸襟、视野的变化。《逍遥游》以“天之苍苍”一段描摹出鲲鹏的格局与视野：“野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。”按照刘辰翁之见，这里的鹏隐喻“已与造化为人，而出于万物之表，方知苍苍非色，方知人世是非、起灭、去来，不过如此野马、尘埃”^①。由于鲲鹏能够突破既有的形体与环境的限制，大其心智，扩其视野，因而其将蜩鸠、野马、尘埃、生物之以息相吹纳入了自己的世界，故而鲲鹏对于蜩鸠与斥鴳，总是沉默无言的，相对于蜩鸠的嘲笑鲲鹏，鲲鹏对于蜩鸠并没有任何贬低、轻视的意识。

反观蜩鸠、斥鴳之“小”，亦不在其生物—物理的体量之小，也不在其生存环境与活动范围之狭，而特别在于其心量之小。正因心之小，蜩鸠才以己观鹏而不知有鲲；心之小正是其所以自矜的根本原因。正因心量之小，蜩鸠才满足于一己之知而没有“自知之明”，缺乏对一己之知之局限的认识以及对他人之知开放的必要性的意识，而是沉浸在自己有限的一己之知中，不能自拔超脱，这才有以我观物，将自己的尺度强加给他者并进而嘲笑他者不得自由的举动，从而走向“唯我主义”。换言之，蜩鸠与斥鴳，生活于被给予的现成性之中，自我转化不再可能。由于失去了上达的动力，因而也难以走向存在者整体的视域。

总而言之，《逍遥游》所揭示的鲲鹏之大，并不在于其形体之大及其活动范围之大，而在于其心知之大，后者连接北冥与南冥、连接深渊与天空，造就了生存论视野的最大化。正因鲲鹏心量之扩大，才能不以己观物，而是下学上达，以成“天游”之志、“图南”之行。而“天游”与“图南”所指向的，正是超越形而下的经验世界，上达于天道——所谓“大心”的意义正在于此。“大心”的意义，在宋儒张载那里有明晰的认识：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于见闻之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。”^②所谓体天下之物，即达到存在者整体的世界总体视域，没有任何存在者在此世界总体视域之外，而抵达这种世界总体视域也就是抵达作为“万物之总名”^③的“天”。

将“小不及大”（抑小扬大）的主张限定在心量上，与《逍遥游》“小知不及大知”的逻辑正相吻合，而历代诠释者对小大之辩中“大”的肯定也都将大引向了“心”。然而，主体心量之扩展并不是无尽

① 钱澄之：《屈庄合诂》，第6页。

② 《正蒙·大心》，林乐昌编校：《张子全书》，西安：西北大学出版社，2015年，第17页。

③ 郭象在注《逍遥游》“天地之正”时云：“天地者，万物之总名也。”在注《齐物论》“吹万不同，咸其自己也”时说：“故天者，万物之总名也，莫适为天，谁主役物乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。”（郭庆藩：《庄子集释》，第21、51页）以天为万物之总名的看法，并非郭象的原创，而是承自向秀。罗君章《更生论》云：“善哉！向生之言曰：‘天者何？万物之总名。人者何？天中之一物。’”（梁释僧佑撰，李小荣校笺：《弘明集校笺》，上海：上海古籍出版社，2013年，第235页）清人黄叔琳《砚北易钞》卷12云：“又观向秀所注《庄子》有云‘天者万物之总名’，尤超出意表。”

的，王夫之已经触及了心量扩展的边界问题^①：他强调蜩鸠之笑鲲鹏，正因其心量之小，“蜩与学鸠之笑，知之不及也”^②，因而对小知予以否定；但另一方面，他同样深刻地意识到，不能无限制地肯定心量之大，“而适莽苍者，计尽于三月；称长久者，寿止于彭祖；则所谓大知大年亦有涯矣。故按：读《南华》者不审乎此，故多误看。故但言小知之‘何知’，小年之‘可悲’，而不许九万里之飞、五百岁八千岁之春秋为无涯之远大”^③。船山这里所触及的已经是“即心而言小大”的边界，只有触及这一边界，才会发生“小大之辩”的维度转换，即不再从“心”的角度讨论小大问题，而是转义为从“性”的视角切入小大之辩。事实上，当主体心量不断扩大时，随着其他存在者不断纳入其视野，主体也会对自己产生新的理解，这就是日益认识到自身在世界中的有限位置、自身与其他存在者的关系、自身与天道的关系，所有这些都指向对自身本性的重新理解。正是在这一新的语境中，王夫之说：“无小无大，无不自得而止”，“小大一致，休于天均，则无不逍遥矣”。^④王夫之在这里触及的实是存在者本性齐等的问题，也即存在者各有其“天守”（《达生》），各有其本己之“天”，这种本己性的“天守”就是存在者自身之“性”。反过来说，“性”是存在者在己之“天”，绕过“性”，无法真正抵达天道^⑤，无法进入真正的自由。

二、即性而言，小大齐等

“大心”之“大”并不是无限的，《逍遥游》深刻触及了“大心”的边界。自由主体的成长固然始于“大心”，然而“大心”的边界由“性”而确定，位于“大其心”尽头的是“齐其性”，只有从“大其心”开始，转义到“齐其性”，小大之辩才能以自我消解的方式自我完成。这里的关键在于抵达“大其心”的边界，《逍遥游》以大年小年、小知大知的讨论开启这一行程。

“年”之本义，许慎《说文》的解释是“谷孰”，段玉裁注曰：“谷孰（熟）也。《尔雅》曰：‘夏曰岁，商曰祀，周曰年，唐虞曰载。’年者，取禾一孰（熟）也。”^⑥对于东亚季风性气候下的黄河流域而言，地上的禾谷从出生到成熟的一个周期，就是一年，年是时间的刻度，也是人计算生命长度的单位，对于成长着的生命而言，一岁即是一年。知与年的关联在于，随着年之由小而大，在原则上，其观看的视野（即通常所谓“阅历”）也在扩充，其所知范围也相应由小而大，其知之维度（量级）也由简单而复杂。陆机《叹逝赋》云：“川阅水以成川，水滔滔而日度。世阅人而为世，人冉冉而行暮。人何世而弗新，世何人之能故。”后世遂有“阅世生人，阅人成世”之语，此与《逍遥游》“大年”之意相通。所谓“大年”者，盖“大其年”之谓也。唯大其年，而后能超越其当下之局促视野，而能广大其知，由小知以进于大知。《逍遥游》之所以以“大年”来讲“大知”，是因为小知与大知之异本质上是时间量级的不同，时间量级的不同造成了生存论视野的不同层级。

《逍遥游》以朝菌、蟪蛄、冥灵、大椿的系列所例示之大年与小年的差别，正是时间量级之不同，这里的要点并不是四者各自一生的时间长度，而是其一个“春秋”的量级，也即其生存时间的计量单位。冥灵“五百岁为春，五百岁为秋”，则意味着它的一个春秋就是一千年（或两千年），相比之下，大椿“八

① 船山云：“人之所知尽于闻见，而信所见者尤甚于闻。见之量有涯，而穷于所不见，则至大不能及，至小不能察者多矣。由于所见，则弗获已而广之以闻。有言此者，又有言此者，更有言此者。有是言则人有是心，有是心则世有是理，有是理则可有是物。人之生心而为言者，不一而足，则勿惘于见所不及而疑其非有矣。”（王夫之：《庄子解》，《船山全书》第13册，长沙：岳麓书社，2011年，第82页）

② 王夫之：《庄子解》，《船山全书》第13册，第84页。

③ 王夫之：《庄子解》，《船山全书》第13册，第84页。

④ 王夫之：《庄子解》，《船山全书》第13册，第81页。

⑤ 《孟子·尽心上》提出从心达性、由性达天的深刻见解：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。殀寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”

⑥ 许慎撰，段玉裁注，许惟贤整理：《说文解字注》，南京：凤凰出版社，2015年，第570页。

千年为春，八千年为秋”，而其一个生存时间的量级就是一万六千年（或三千二百年）。^①《庄子》并没有告知我们冥灵、大椿到底存活了多少个“春秋”；告诉我们的只是它们各自的年轮（“春秋”）是不同的，这个不同不是数量的不同，而是数量级的差别，数量级的差别是质性、维度、层级的差别，意味着这些存在者由于自我衡量或确证的单位不同，因而在存在层次上存在着差别。正是这一差别，决定了它们并不在同一个存在层次，决定了它们的世界（即观看所可能达到的最大化视域总体）并不相同，譬如朝菌的世界中并没有螻蛄，更不可能有冥灵、大椿的存在，但螻蛄的世界中却可能有朝菌的存在，大椿的世界中可能有朝菌、螻蛄、冥灵。当存在者能够以更高的量级存在时，那么以小的量级而存在的存在者都可以纳入到它的世界，反之，则在其世界之外。因此，正是时间量级造成存在者彼此之间的存在视域或世界视域的巨大差异，而自由主体的成长也就是走向更高的时间量级，走向更大化的世界视域。

能够将所有存在者纳入到其视域并作为同一个世界的不同存在者的视域，构成最高的时间量级，也就是观看世界的最大化视域。人们通常在“上帝之眼”或“天眼”的名目下所表达的就是这样一种完全性、无限性的视域，它的实施者是那种将整个世界（所有存在者）收纳进视域并能够予以透明化观照的神圣“主体”。对于有限的存在者，这一绝对无限与完全的视域是不可能达到的^②，对他而言，并没有终极性的最大化视域，只有相对而言的最大化视域。这一点特别意味着，一个有限主体不可能在量级的无限链条中以位于整个链条的终点（即量级的最高值）作为“大其心”的生存论背景，因为这样的方式实际上已经超出了整个量级链条之外，只有无限存在者才可能达到这样的视域。相反，有限主体只有在量级链条中向着具有更大量级的存在者的观看开放自身。譬如，在“……朝菌、螻蛄、冥灵、大椿……”所表达的存在者的量级系列中，朝菌之前仍然存在着小于朝菌量级的存在者S，在S之前还有小于S的S₁，在S₁之前还有小于S₁的S₂……直到S_n，而n可以无限地小下去；在大椿之后还有大于大椿量级的存在者B，在B之前还有B₁……直到B_n，而n可以无限地大下去。在这样一个向前与向后均是无限的存在者量级的链条中，对于某一特定的存在者（如冥灵）来说，它扩展其心量的方式并不是超出由“S_n……朝菌、螻蛄、冥灵、大椿……B_n”所描述的存在者量级链条，达到绝对的大年与大知，而是立足于这个链条中自己所在的位置，向着其他具有不同量级存在者的观看开放自己。如果冥灵可能达到（但是事实上是达不到的）绝对的大年与大知，那么它将不再是作为有限存在者的冥灵，但这种情况无论在理论上还是在现实上都不可能发生，因为对于一个有限存在者而言，无论其存在的时间量级如何扩展，它总是在它这个存在者所具的潜力范围内的有限扩展，它只能作为它自身而实现量级的提升与转化，而不可能通过量级的提升而转变成异于自身的其他存在者。正是在这个思想脉络中，“性”的问题的重要性凸显出来，因为正是“性”规定了存在者之所以为它自身的类性本质，限定了存在者时间量级所可能达到的范围及其潜力，正是“性”为存在者量级的提升设置了边界，无论心量如何扩展，其最终总是要以“性”的充实与实现为依归，毕竟存在者之性决定了该存在者所可能达到的时间量级。

在《逍遥游》中，从朝菌、螻蛄与冥灵、大椿的对照，可证“小年不及大年”；从“小年不及大年”的讨论，可回看蜩蛄与鲲鹏之例，而证“小知不及大知”。而小年之所以不及大年者，乃在其知之不及：

①《庄子》时代，一年有春夏秋冬四季时；而在之前的商与西周前期，一年只有春秋两时，是故一个春秋就是一年。于省吾指出：商代与周初只有春秋二时制，甲骨文里只有“春秋”而无“夏冬”，以四时划分一年，当在西周末期。（参见于省吾：《岁、时起源初考》，《历史研究》1961年第4期）。《逍遥游》这里“以××岁为春，以××岁为秋”实际上是在讲其生命年轮的一个单位，即一年的量级。是故以“五百岁为春，五百岁为秋”从一年两时的角度看，就是它的一年有一千年；设若从一年四时的角度来讲，则其一个年轮相当于人类的两千年的时长。笔者相信，《逍遥游》应该在一年四时的情况下，仍然以一年两时的传统习惯来讲一岁。此与刘知几《史通·六家》引述儒者关于《春秋》之名如下之言相类：“以事系日，以日系月；言春以包夏，举秋以兼冬，年有四时，故错举以为所记之名也。”

②《庄子·山木》以孔子之口云：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣！”圣人人为之极致，但无论如何，不能同于天。天有其能而人不能，人有其能而天不能，是以《大宗师》云：“天与人不相胜也，是之谓真人。”明儒王夫之更是明确指出：“同一道也，在未继以前为天道，既成而后为人道，天道无择，而人道有辨。圣人尽人道，而不如异端之欲妄同于天。”（王夫之：《船山全书》第1册，第529页）。船山又云：“圣人可以言诚者，而不可以言天道。非谓圣人之不能如天道，亦以天道之不尽于圣人也”，“要在圣人终为人道之极致”。“不得竟以天道言圣人审矣。”（《船山全书》第6册，第534页）

朝菌不知蟪蛄，蟪蛄不知春秋，既不知春秋，又何知冥灵与大椿？因此，其行文的内在逻辑是：“以小年之不及大年，则小知不及大知又可知也。”^①由此“小年不及大年”的讨论其实乃是“小知不及大知”话题之深化，而且，也是在更高维度讨论小大问题。S_n……朝菌、惠蛄、冥灵、大椿……B_n，构成了时间量级由小而大的无穷系列，这个系列昭示着没有最后的绝对的“大年”与“小年”，只有相对的“大年”与“小年”。在这个语境中，《庄子》要求人们领会，与彭祖比寿，是可悲的。这是一个重要的语义翻转：其一，就对象而言，在此之前，《逍遥游》所讨论的不同时间量级的朝菌、蟪蛄、冥灵、大椿，都是生活在被给定的时间量级的存在者，述说它们的话语方式并不适合鲲鹏及其隐喻的自由主体；自此开始，人这种具有意愿并有能力改变现成性的时间量级的存在者出现了。其二，在内容上，在此之前，是对“小知不及大知”的充分肯定；在此之后，则是对“由小而大”的层级提升之限度的认识。就后者而言，大年不止于彭祖之寿，因而，与彭祖比寿，其实是“知有小年而不知大年也”^②。本是“小年”的“众人”，自效于“大年”的“彭祖”，按照“小年不及大年”“小知不及大知”的逻辑，这本来意味着一种从小到大的扩展性要求，然而，《逍遥游》却对此给予了否定。这一否定的原因，显然并不是因为彭祖不够“大年”，显然，《逍遥游》否定了身为“小年”的“众人”与彭祖比寿，但同时也并不是要鼓励“众人”应该与比彭祖更为“大年”的存在者（如冥灵或大椿）比寿，这样的比寿可以无穷无尽，没有终点，而“众人”在这样的比寿中，也只会往而不返，从而导致自身的“失性”。“众人”比寿“彭祖”，其所比的乃是时间的长度，而不是时间的量级，即便生命长度不断扩展，也并不等同于时间量级的提升。存在者自身时间量级的提升，必然关联着生存论视野的扩展；生存论视野的愈加扩展，存在者对自己之“性”的理解也就愈加深入——性的概念标识着主体权能的界限，它指向能为与不能为、可为与不可为、当为与不当为的边界。因而，那种抵达了更高的生存论视野的人，并不是那种在更高层次上消解了经验性与先验性的限制的存在者，而是坚守并且不去逾越不当为、不能为、不可为的界限，在能为、可为、当为之边界内，抵达更深更高的可能性，这一可能性最终必须作为人性的更高可能性而被主体建构。正是在这里，我们触及了“即知而言小大”“小知不及大知”的边界，从而实现小大之辩的转义，即在新的维度上重思小大之辩。

重思小大之辩，落实在鲲鹏的第三次出场，不过这次出场的视角却与以往不同，这就是“汤之问棘”的引入。这一新视角将“小大之辩”的讨论，带入到一个崭新的语境，后者与汤和棘关于无极之外复无极的讨论密切相关。而今本的《逍遥游》“汤之问棘也是已”已有脱文，故而无法透彻地理解这一新视角、新语境。闻一多有见于此，正确地补足脱文^③：以“汤问革曰：上下四方有极乎？革曰：无极之外，复无极也”补充在“汤之问棘也是已”之后、“穷发之北”之前，陈鼓应等学者，皆依闻说。^④阙文强调的是无极之外复无极，此与《列子·汤问》所载汤之问棘事可以相互发明，后者同样强调无极之外更是无极，无尽之外仍是无尽。与《逍遥游》可以相互发明的《秋水》，在讨论小大之辩时同样引入了无限性的思想：

河伯曰：“然则吾大天地而小豪末，可乎？”北海若曰：“否。夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。是故大知观于远近，故小而不寡，大而不多，知量无穷；证向今故，故遥而不闷，掇而不跂，知时无止；察乎盈虚，故得而不喜，失而不忧，知分之无常也；明乎坦涂，故生而不说，死而不祸，知终始之不可故也。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。由此观之，又何以知毫末之足以定至细之倪！又何以知天地之足以穷至大之域！”

《秋水》的这一段对话，是河伯与北海若之间的第二段对话，作为其先导的则是第一段对话，在那

① 吕惠卿撰，汤君集校：《庄子义集校》，北京：中华书局，2009年，第5页。

② 钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，2002年，第11页。

③ 闻一多：《古典新义》，北京：商务印书馆，2011年，第212页。

④ 陈鼓应强调：所补入的“无极之外，复无极也”与“穷发之北”至“而彼却奚适也”皆为棘（革）回答汤的话。（陈鼓应：《庄子今译今注》，北京：中华书局，1983年，第11—12页）

里，原本自以为大的河伯见到了大海，方知自身之小，北海若一层又一层引导河伯，大其心知，走向视野的最大化，即将天地万物的整体纳入视野。如果说第一段对话是对大知的充分肯定，那么，这第二段对话引入了无限性，走向小大之辩的自我解构。“小不及大”（“大天地而小豪末”）之所以不再被肯定，乃是因为“量无穷，时无止，分无常，终始无故”。无限性的引入，使得“毫末”之上仍然有更小者，这个系列无极无尽，由此，毫末不足以定至细之倪；同理，天地亦不足以穷至大之域。这意味着，“小与大皆囿于量之有涯，而困于时之有止；其不可执大以为大，犹之乎不可执小以为小也。执大以为大而小其小，乃不知所执之大而固亦小……故能破小以知大者，必破大之见而后小之见亡”^①。《秋水》提出了世界整体的无限性与心知之有限性的对照，如果无止境地以有限的心知，去求获无限的作为总体视域的世界，将会导致“迷乱而不能自得”的“失性”，因而必须超越即人之心知而言的小大之辩，“小知不及大知”在新的层次上必须被扬弃。

《逍遥游》关于小大之辩的思考，与《秋水》有异曲同工之妙。《逍遥游》通过朝菌、螻蛄、冥灵、大椿的讨论，证成了“小知不及大知，小年不及大年”；紧接着却通过“汤之问棘”承接“小年不及大年”的讨论，呼应众人匹彭祖之可悲，对小大之辩的讨论予以方向性转进。“汤之问棘”所关联着的“无极之外复无极”的思想，承担着与《秋水》对无限性之引入同样的论证功能。要理解这一论证功能，就必须深思“汤之问棘也是已”在《逍遥游》中所占据的位置。事实上，历代诠释者对此颇多争论，争论的核心围绕着“汤之问棘”究竟是承上（“冥灵大椿”“众人彭祖”一节）还是启下（“穷发之北”“鲲鹏斥鴳”一节）。按照褚伯秀的记录^②，已有三种不同的理解，其中最主要的是崔譔、林自的承上说，以及吕惠卿、陈景元的启下说。褚伯秀自己的看法主要是启下^③：首先，“汤之问棘”意在引出鲲鹏的重言，它与前文的“齐谐”具有同样的意义，如果将之视为上文结句，那么，它就失去了引出鲲鹏重言的功能；其次，就《列子·汤问》作为旁证而言，可以看到下文的冥海、天池之论，是以汤之问棘为始点；再次，“汤之问棘也是已”中的“是已”两字，主要功能由上文而引出下文，就此而言，启下的功能更重要；最后，假设“汤之问棘”句在结构功能上仅仅是承上的，那么，“穷发之北”就是一个新的语义段落的开始，但这样一来，显然与整个文本的体例不相符合，鲲鹏的第三次出场就成了正面的出场，而不是通过他者的视角而间接出场，故而褚伯秀认为，这已非《逍遥游》“立言之体”。的确，就《逍遥游》的文本结构而言，“汤之问棘”具有与“齐谐”同样的意义，它意味着引入鲲鹏寓言的一种新视角。^④“汤之问棘”的主体功能是启下，但它同时也具有承上的功能。褚伯秀特别引用林希逸的话：“据此一句（引者按：指的是‘汤之问棘’句），合结在下，以结语为起句，此其作文鼓舞处。”^⑤“以结语为起句”意味着“汤之问棘”既可以结束上文，又可以引出下文，就此而言，它同时具有承上、启下的功能。

如果没有“汤之问棘”所连带着的无限性的视角，那么上文对朝菌、螻蛄、冥灵、大椿的讨论，对于众人之匹彭祖的讨论，就仅仅是以正面的方式以例子来证实“小知不及大知，小年不及大年”这一先行提出的命题。但更需注意的则是“朝菌—螻蛄—冥灵—大椿”与“众人—彭祖”两个系列之间的逻辑关系。如同《秋水》中河伯与北海若第二段对话发生的那样，“汤之问棘”所带来的无限性视角，生发了对小大之辩的超越或解构的思想：“小不可囿，而大亦未可恃。”^⑥由此，“小知不及大知，小年不及大年”在新的

① 王夫之：《庄子解》卷17《秋水》，《船山全书》第13册，第271页。

② 褚伯秀：《庄子义海纂微》，第7—8页。

③ 褚伯秀云：“今详考经意，盖欲实鲲鹏之义，故一唱题而两举证，首引《齐谐》所志，次以汤之问棘。再参《列子·汤问篇》冥海、天池之论，以印《庄子》之言，则此章自合始于汤之问棘句末。加‘是已’者，证上文而生下语。观者多不明辨，误作前章结句。若以为结句，则意已尽矣，后章从‘穷发之北’重起论端，非立言之体也。故僭述所以，附于条末，以释其疑。竹溪林氏（林希逸，1193—1271）亦云：‘据此句合在下，以结语为起句，是其作文鼓舞处。’”（褚伯秀：《庄子义海纂微》，第8页）。

④ 陈赅：《自由的主体性条件及其历程——再思〈庄子·逍遥游〉中的鲲鹏之喻》，《哲学研究》2019年第6期；陈赅：《透视主义哲学视角下鲲鹏之重言》，《人文杂志》2018年第10期。

⑤ 林希逸著，周启成校注：《庄子虞斋口义校注》，第5页。

⑥ 王夫之：《庄子解》卷17《秋水》，《船山全书》第13册，第271页。

视角下不再具有正面的肯定意义，而是必须新的层次上被“扬弃”。

以上的语境，为考虑郭象对于“汤之问棘”的如下注解提供了恰当的切入口：“汤之问棘，亦云物各有极，任之则条畅，故庄子以所问为是也。”^①郭注的要点是“任物之极”，这意味着从小大之辩的无限链条回返存在者的自身，并确认即便是在有限存在者自身的有限范围之内，亦可有与无限性关联或者本身就是无限性体现的“极”，而且，主体并不能舍弃自身内部的“极”去追寻那种似乎是绝对的“道（之）极”。由于“汤之问棘”凸显的是“无极之外复无极”的无限性观点，而郭象给出的解释却是“物各有极”，似乎二者之间具有根本的不同，因而遭到不少学者的质疑。林自说：“殷汤夏革之事，始于古初有物，终于无尽之中复无尽，无极之中复无极。正与上文相贯，故引以为证。而郭氏乃云‘物各有极，任之则条畅’，非《庄子》本意。观者求正于《列子》可也。”^②林自观点的一个当代版本是：《逍遥游》通过无限性所引入的是“道极视点”，而郭象给出的却是“物极视点”，郭象由于忽视了道物之辩，因而无法把握《逍遥游》自身的思想。^③从字面上而言，上述看法似乎是合理的。《逍遥游》通过“汤之问棘”引入的确是“无极无尽”的无限性思想，由此，上文的朝菌、蟪蛄、冥灵、大椿仅仅是无限的小大链条上截取的几个点，而不是小大链条的全部，沿着这几个点在小大链条上无论是向前，还是向后，都是无尽的，这一链条上并没有最高的终极点。然而，关键的问题并不是道极视点与物极视点的矛盾，而是无限性的引入对于小大之辩发生了怎么样的影响？无限性的引入，导致了双重的结果：一方面是对“小知不及大知”的有限肯定，朱桂耀曾引用徐干《中论》“辩者别也”来讲“小大之辩”：“大与小有别，蜩斥鷃之不知大鹏，正如《秋水》篇‘培井之蛙’不知‘东海之鳖’，皆以喻‘小知不及大知’”^④；另一个方面，则是通过众人之匹彭祖之可悲来表达的小大之辩的局限——随着小知与大知的相对性凸显，沉溺于与“小知”相对的“大知”同样意味着一种困境，众人之可悲正是这样一种困境的表达。《逍遥游》的作者，“但言小知之‘何知’，小年之‘可悲’，而不许九万里之飞，五百岁八千岁之春秋为无涯之大”，“小者笑大，大者悲小，皆未适于逍遥者也”。^⑤这就要求必须超越小大之辩的逻辑。

所谓对大知的有限肯定，也就是说“小知不及大知”能够成立的前提是有条件的，只有在此条件内才是可以成立的。众人与彭祖的引入，本身就是对前文小不及大（“小知不及大知，小年不及大年”）的语义转换。众人效法作为相对于自己而为大年的彭祖，却被《逍遥游》视为可悲的表现。就深层义理而言，这实际上给出了以心量或心知言说小大的条件与限度。众人之匹彭祖，何以“不亦悲乎”？显然，众人之可悲，并不在于彭祖相对于冥灵、大椿而为“小年”，如果是这样，在小大链条上无论选择哪一个大者作为所匹的对象，都是可悲的，毕竟在这个大者之上更有大者。众人之可悲者在其以“己”效“人”之“匹”。这一不是立足于自身本性的“匹”，所导致的是存在者自身的“失性”问题。吕惠卿敏锐地意识到这一点：“小知不及大知，小年不及大年，而二虫之笑大鹏，众人之匹彭祖，则亦失性而已矣，此乃至人之所以深悲也。”^⑥众人比寿彭祖的行动意味着他把个人的存在根据建立在他者那里，《庄子》在这里用“匹”、在下文用“效”“比”“合”“征”等词语来说明这种“失性”的生活样式，这种生活方式已经远离了真正的逍遥主题。可以说，就《逍遥游》的内在逻辑而言，正是存在者各有的不同之“性”成了即心而言小不及大的条件与限度，这就是说，在不失性的条件下，时间量级从小到大的扩展是肯定的，但在失性的情况下，这一扩展本身必须被否定。

在《逍遥游》中，蜩鷃、斥鷃之笑鲲鹏，传达的当然是其知之“小”，然而小之所以小，乃在于以我观物而不能真正给出他者（鲲鹏）。斥鷃无法理解大鹏的远举高飞，故有“彼且奚适”之问，这一诘问传

① 郭庆藩：《庄子集释》，第 16 页。

② 褚伯秀：《庄子义海纂微》，第 7 页。

③ 张远山：《庄子奥义》，南京：江苏文艺出版社，2008 年，第 34—35 页。

④ 朱桂耀：《庄子内篇补正》，台北：文星书局，1965 年，第 14 页。

⑤ 王夫之：《庄子解》卷 1《逍遥游》，《船山全书》第 13 册，第 85 页。

⑥ 吕惠卿撰，汤君集校：《庄子义集校》，第 5 页。

达了基于低维时间量级的“小知”无法理解基于高维时间量级的“大知”。正是低维量级的存在者以其低维视域观看生存在高维时间量级的存在者，由此而有嘲讽性的“笑”，它被标化为“小知”面对“大知”的典型的“自以为是”的态度。“笑”的重言显示了小知与大道之间的隔膜与鸿沟。《老子》第41章云：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。”小知对应着下士，下士对道的大笑衬托了道本身的平常与质朴，正如《老子》第35章所说：“道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”小知之“笑”意味着自身对道的远离，这一远离从另一方面显示了对小知毫不犹豫的否定态度。需要指出的是，斥鴳之笑，恰恰在于其不能以物观物，而是以自己观物，从而不能看到鲲鹏之“性”与自己之“性”的不同，而正是这种不同导致了自己与鲲鹏的不同。这里存在着一个视角的变更：对于具体的主体而言，“大知”固然意味着心量或视野由小而大的扩展，但是这种扩展本身的目的却是给出他者的存在、给出自身的存在，最终给出纷繁复杂的万物在其中各自依照其本性而共同运作的世界整体。更具体地说，如其所是地给出某物，即依照其本性而观之，这就是所谓的“以物观物”。^①“以物观物”与“以我观物”相对，邵雍指出：“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。”^②“以我观物”，则主体的主观性的意欲、情感等不可避免地投射到对主体而显现的物中，物之作为物之本身的物性，被观照的主体所遮蔽，故而邵雍又说：“不我物则能物物”，“任我则情，情则蔽，蔽则昏矣。因物则性，性则神，神则明矣”。^③所谓“物物”，即是在观物中将物作为物，而不是作为主体自身在对象中的变形。使物成为它自身的乃是物性，因而只要物的本性不受主体影响而无遮蔽地显现，那么主体对物的观看就是“以物观物”。邵雍又曰：“不以我观物者，以物观物之谓也。既能以物观物，又安有我于其间哉？”^④以物观物，即是去除观物主体自己加之于观物活动的主观遮蔽，让物如其所是地自我呈现，唯其如此，观物实践才是“得性”而不是“失性”的活动。螭与斥鴳对鲲鹏而言之所以是小知，正因为其观鲲鹏乃是“以我观物”，而不是“以物观物”，“以我观物”并不能给出物性，在不能给出物性的情况下也就不能给出真正的自我理解，不能真正自知其性。螭与斥鴳之所以是“小知”，是因为它们的世界很小，它们的世界中没有各有自身本性的万物，没有作为鲲鹏自身而被给出的鲲鹏，而只是自身在对象上的投射，自我在“价值化”的机制上设定了他者，由此其世界本质上只是一个唯我论主体的主观化放大。这样，斥鴳与螭，就如同匹彭祖的众人一样，均走在“失性”的道路上。

不难看出，众人匹彭祖之可悲，螭、斥鴳嘲笑鲲鹏之可笑，皆在其知之小，其知之所以为小，就在于小知“失性”；反过来，大知之所以为大，固在其视野之大，时间量级之大，然而视野与时间量级之大，恰在于能给出不同存在者各各不同之“性”，正是这些各各不同之性的相生相化，才构成了《逍遥游》后文所说的“天地之正”。对于具体的存在者而言，“性”即其在己之天，是其“天守”，是其通达天道的主体根据，郭象称之为“物各有极”的“极”，这个“极”既是极限、限度、边界，同时也是终极、极境，存在者通向终极之境，只能以尽其己之“极”（“性”）的方式达成。明白了这一点，就可以看出，对于《逍遥游》“汤之问棘”所引入的无限性的思想，为什么郭象却落到“物各有极”，这意味着真正的大知必定将主体带向自我本性的回返的道路上。面对小大之辩的无限链条，主体只能通过正性的方式才能切实安顿自己，而任何真正意义上的大知，都必将落实在存在者的正性实践中。

那些质疑郭象以“物各有极”解释“汤之问棘”的学者，给出的理由往往是道物之辩，并通过道物之辩重释众人匹彭祖之可悲。他们以为，在小大之辩的无尽链条上，既然小大都是相对的，因而众人之匹彭

①《老子》第54章云：“以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。”

② 邵雍：《邵雍全集》第3册，郭彧、于天宝点校，上海：上海古籍出版社，2015年，第1408页。邵雍《伊川击壤集序》云：“以道观性，以性观心，以心观身，以身观物，治则治矣，然犹未离乎害者也。不若以道观道，以性观性，以心观心，以身观身，以物观物，则虽欲相伤，其可得乎？若然，则以家观家，以国观国，以天下观天下，亦从而可知之矣”；“诚为能以物观物，而两不相伤者焉，盖其问情累都忘去尔”。（邵雍：《邵雍全集》，第4册，第2页）

③ 邵雍：《皇极经世》卷12《观物外篇下》，《邵雍全集》第3册，第1216—1217页。

④《皇极经世》卷11《观物篇》62，《邵雍全集》第3册，第1175页。

祖的可悲的要点，正在于彭祖所匹的乃是链条上的作为相对大者的特定存在者（彭祖），而这一相对大者相对于更大的大者只能是小者，因此，众人之可悲在于匹物（有限存在者）而不是匹道，众人果能匹道，以道极观点观看自己与他者，则何悲之有？这种观点的实质是，某一链条中的具体存在者必须脱离由相对大者与相对小者构成的链条，才能达到以道观之的绝对无限性的视野。就形而上学的维度而言，这一观点承诺了物外之道与性外之道的存在；而且，其最终导向让有限存在者转变为无限存在者，以人同天，以物同道，而让存在者脱离自己的本性。这种解释取向实际是对天人之间之辩与道物之辩的误解。《知北游》已经论及道无所不在，既然无所不在，那么也就内在于具体存在者之中，对于此一存在者而言，并不能舍离自身的存在——存在者所以为其自身之性——而言说天道。

真正的“道极视点”——《秋水》所谓的“以道观之”——就是能够给存在者各自存在本性的视野，这一视野呈现的乃是具有不同本性的不同存在者构成的整体世界，这个世界并不是主体自身的投射，而是各有其则、各有其极。万物在其中各正性命的秩序整体，才是所谓“道极视点”真正指向的东西。能够“以道观之”的主体，作为最高层次的自由主体，其视野中所见的并非各具自身本性的不同存在者之差异被消弭为一的抽象道极，相反是每个存在者都如其所是地按照自己本性的各各不同之运作秩序，是故《天道》云：“极物之真，能守其本。”“以道观之”的主体，并没有一个超越具体存在者的现成大道可以依恃，而后以此观照万物，恰恰相反，他与普通人一样，同样是有限的存在者，只是相对其他人而言，他是更为谦逊因而能够最大限度吸纳他者意见的主体。邵雍曾明确地指出其中的道理：

我亦人也，人亦我也，我与人皆物也。此所以能用天下之目为己之目，其目无所不观矣。用天下之耳为己之耳，其耳无所不听矣。用天下之口为己之口，其口无所不言矣。用天下之心为己之心，其心无所不谋矣。夫天下之观，其于见也不亦广乎？天下之听，其于闻也不亦远乎？天下之言，其于论也不亦高乎？天下之谋，其于乐也不亦大乎？夫其见至广，其闻至远，其论至高，其乐至大，能为至广、至远、至高、至大之事而中无一为焉，岂不谓至神至圣者乎？非惟吾谓之至神至圣者乎，而天下谓之至神至圣者乎。非惟一时之天下谓之至神至圣者乎，而千万世之天下亦谓之至神至圣者乎。过此以往，未之或知也已。^①

真正能够“以道观之”的主体，彻底避免了“以我观物”而能够“以物观物”，而他之所以能够以物观物，正在于他不是以自己的耳目观看事物，而是向着众多的他者对事物的观看开放自己，将他者的观看转化为自己的观看，这就是以天下人之耳、目为自己之耳目，借天下人之心、天下人之口而为己所用，由此才有至广、至远、至高、至大的存在论视野。因而，正是在此意义上，“以道观之”的主体乃是那种以谦逊开放的胸襟，随时随地向他者学习的主体：“于物尽物，即一姓而十姓，即一家而百家，即十姓百家而亘六合，参万岁”，“道不可尽，尽之于物。故于道则默，于物则言。故丘里之言，圣人之所师，皆圣人之传也”。^②当《逍遥游》中的“众人”去效匹彭祖的时候，《则阳》里的圣人却向着“丘里之言”，向着众人，开放自己。章学诚也以自己的方式发现了同样的道理：“学于圣人，斯为贤人。学于贤人，斯为君子。学于众人，斯为圣人。”^③事实上，《庄子》以“参万岁而一成纯”所表述的东西，正是这种这种由于向着他者甚至古人开放自己而形成的生存论大视域。

三、始于大心，终于等性

综上所述，从心与性两个不同角度讨论小大之辩，意味着两个不同的层次。在第一层次，人之心量理当超越自身被给定的限制，不断扩展自己的时间量级，这就是由“小知”到“大知”的升华。但是，随着无限性的引入，小大之辩被推进到第二个阶段：何者为小，何者为大，不再可能仅仅通过“知”与隐喻时

① 邵雍：《皇极经世》卷 11《观物篇》62，《邵雍全集》第 3 册，第 1175—1176 页。

② 《庄子解》卷 25《则阳》，王夫之：《船山全书》第 13 册，第 404—405 页。

③ 章学诚著、叶瑛校注：《文史通义校注》卷 2《原道上》，北京：中华书局，2000 年，第 120 页。晚清史梦兰（字湘崖或香崖，1812—1898）在《题方鹤栖先生七字遗训卷》中说：“盖圣人学于众人，无人非师，即无在非学也。”（史梦兰：《尔尔书屋文钞》卷上，清光绪 17 年止园刻本，参见史梦兰：《史梦兰集》，天津：天津古籍出版社，2015 年，第 243 页）。

间量级的“年”来界定，而是必须面对有限存在者如何面对时间量级的无限性问题。在《秋水》中，无限性的引入构成小大之辩的一个环节，河伯与北海若的问答总计七条，其中的第四、五、六均涉及道、物之辩。一旦引入道、物之辩，也就获得了道之绝对无限与存在者有限之间的张力，而最终走向存在者的“约分”“反其真”。这意味着，有限存在者的上达之路并不是要上同于天，从有限与相对走向无限与绝对，从而以主体自身无限化的方式化解道物之间的分别；相反，必须立足于有限性，通达那种寓身于有限性中的无限：

闻曰：“道人不闻，至德不得，大人无己。”约分之至也。

天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得；踣躅而屈伸，反要而语极。……故曰，无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。^①

这里的关键就是“约分”，正是它将小大之辩引向“性”的维度。钟泰主张：“‘分’者性分，与孟子言‘君子所性，大行不加，穷居不损，分定故也。’……‘约’如‘约我以礼’之约，谓要约也。故此‘约分’犹言尽性，尽性而得其要，以至无己，是为约分之至也。”^②这一解释在字面上似乎带有儒家的色彩，但将约分之分理解为性分，则是诸多解《庄》者的共识。^③它意味着“反真”最终不是脱离有限性，不是在道物之辩中弃物而择道，而是即物而见道，通过物中之性去发现存在者的在己之天。这恰好与郭象对“汤之问棘”的解释具有义理上的深层一致性。郭象所谓的“物各有极”，在成玄英看来，就是“物性不同，各有素分”^④，如果“极”意味着无限性，那么郭象的理解是，只有在性分之内，才是存在者通向无限的真正道路：“各以得性为至，自尽为极也。”^⑤这正是《秋水》通过小大之辩而提出的“约分”，“约分”对于一物而言，并不是在“物之外”，而是在“物之内”，通达所谓的形而上的“道体视点”。既然道无所不在，那么存在者即其自身之内，更确切地说，即其自身的存在以分殊化的方式，开显道体，这才是通过约其“性分”以“反其真”的深刻内涵。“反其真”中的“其”正说明不同存在者之“真”并不相同，正如在不同存在者的在己之“天”并非同质。^⑥在这个意义上，可以建构一种新的小大之辩，这一新的小大之辩建立于性的地基上：就某一存在者自身而言，得性为大，失性为小；就不同的存在者而言，性无小大，物各有极，这就是立足于己性以通达形而上的道体，性即其在己之天，不同的存在者性各不同，但皆可由性而天，就这一点而言，不同的物性（这里的物包括人）又是齐等的。不能说，此物之性与彼物之性在价值上有小大之分，尤其是从所谓天道的眼光来看，每一物种及其本性都是世界整体平等的构成部分。《齐物论》以“天下莫大于秋豪之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天”颠覆小大之辩，而后以“天地与我并生，而万物与我为一”肯定万物之本性齐等。但这种本性的齐等并不是本性的普遍同质，从横向的层次来看，每一物之性在质上各不相同，可谓千差万别，根本无法齐等；但从纵向层次来看，这各个不同之性，皆通达在己之天，由性而天的道路对每一个存在者都是齐等的。

当小大之辩落到了性的层面时，它在某种意义上发生了转义，它不能由基于“人的机制”的价值化逻辑所限定，因为一物之性对于此一存在者而言，更多地是一种不言而喻然而可以从自身就得以理解领会的能力，它在语言及其命题之外自行运作，因而也在思想之外，展现在存在者的存在之中。在这个层次，基于价值的小大之辩被解构了，然而小与大仍然可以在另一种意义上被激活。如果说正性、尽性意味着生存

①《庄子·秋水》。

②钟泰：《庄子发微》，第370页。

③即便是林自（林疑独）也以为分为性分：“尽其性分之内而至约也。”同样林希逸将约分理解为“尽自分内之事。‘约分’，则尽己也”。褚伯秀以为约分乃是“求之分内而足”，“非越分而求也”。（褚伯秀：《庄子义海纂微》，第540—542页）刘凤苞以为：“约分之至，则见性命之真，非言思拟议所至。”（《南华雪心编》，第370页）则亦以分为性分。陆西星将分解为本分：“约，如‘以约失之’之‘约’，谓收敛本分，不自大也。”而所谓本分实难脱离性分而被理解。（《南华真经副墨》，第242页）

④郭庆藩：《庄子集释》，第16页。

⑤郭庆藩：《庄子集释》，第17页。

⑥《庄子》多次谈及存在者之天，譬如《庄子·天道》：“知谋不用，必归其天。”《庄子·达生》云：“不厌其天，不忽于人。民几乎以其真。”《德充符》：“瞽也乎大哉，独成其天。”《大宗师》：“其耆欲深者，其天机浅。”《盗跖》：“夫士之为行，抱其天乎？”

论意义上的“大”，那么僭性、悖性则为生存论上的“小”。以上述方式，我们就走向了郭象在小大之辩中的等齐小大的观点，这一观点应该是《逍遥游》小大之辩的深层次义理所要求的，并不能视为郭象的发明与附加。齐小大的观点是就着性而言小大；郭象对小大之辩的探讨走向适性说、足性说，并非偶然。

在《逍遥游》的语境中，小大之辩关联着自由主体的成长，“庄子自是欲人由小知以及大知，亦望人之由小人以更成大人”^①。然而，只要小大之辩不能超越关系性的架构，只要自由主体还在与他者之间以“效”“比”“合”“征”“匹”为其生存范式，那么就不可能成为真正的“大人”。真正的大人必须“遗物离人而立于独”，实施一种朝向自身本性的回返。唯有各从其性，而后才能至于万物依其本性而共同运作的源头——天命，从而与造物者游，这才是真正的从其大者。一言以蔽之，唯有通过齐其性的方式走向适性、足性之路，才可能走向自由。在这里，“小大之辩”以自我解构的方式获得了升华，从价值化的逻辑到达“价值阙如之真理”。这一行程以大其心始，以等齐其性终，在小大之辩的尽头，万物各从其性，不同存在者自性齐等，这就隐蔽地勾勒了“天地之正”；而回归自身本性，尽性至命，就成为小大之辩的最终归宿。

（本文为上海市教委科研创新计划（201701070005E00053）、江苏省公民道德与社会风尚协同创新中心与道德发展智库项目成果、华东师范大学青年跨学科创新团队项目的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

Two Interpretation Orientations of the Debate on the Small and the Big in Zhuangzi and their Effective Ranges

CHEN Yun

Abstract: The debate on the small and the big is an important topic of “Wandering in Absolute Freedom” (“逍遥游”) in the *Book of Zhuangzi*. The interpretation of it has formed two basic orientations: one is that the big is more important than the small and the other is that the small and the big are equal on the road to freedom. Modern researchers regard this as the manifestation of conflicts, and the solution is often to choose one of them. However, this solution has made the fallacy of misplaced concreteness. A reasonable solution is to determine the respective effective boundaries of the two orientations. As far as our research is concerned, the rationality of the former interpretation orientation is only effective when it points to the mind, that is, the horizon and pattern of existentialism while the latter interpretation orientation is meaningful only within the scope of nature. Although the nature of each thing is qualitatively different, it can reach its own destiny in its own way respectively and it is equal to every being, whether it is the big one or the small one. Therefore, the essence of the second interpretation orientation is to fully realize one’s own nature and move toward freedom. This must be based on the expansion of the existential horizon. The former interpretation orientation is directed to maximizing the expansion of the existential field of view. The two interpretation orientations constitute two different stages of the subject’s course towards freedom—from expanding the existential horizon to realizing all beings’ own nature respectively. When everything works according to its own nature, this is what Zhuangzi calls “*tiandizhibeng*”(天地之正).

Key words: Zhuangzi, the debate on the small and the big, the big having priority over the small, equality between the small and the big

① 唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》上册，北京：中国社会科学出版社，2006年，第185页。