

“泉涸之鱼”的隐喻研究

杨明铎

西南民族大学 哲学学院

摘要：庄子中的“泉涸之鱼”隐喻着春秋战国时期礼崩乐坏的社会环境，“泉涸之鱼”难逃身死的悲惨命运。虽然通过“相响以湿，相濡以沫”能短暂的维持其生命活动，但在庄子看来不过是囿于小知的徒劳，庄子希望能通过“至人”治世来改善这一情况。庄子以鱼喻人，本文通过分析“北冥之鱼”的“小大之辨”与“濠梁之鱼”的“鱼之乐”来证明“适性之逍遥”的可能性，以此来说明“泉涸之鱼”这一悲剧现象。通过分析造成这一悲剧现象出现的原因进而引出庄子“至人治世”的政治理想。

关键词：泉涸之鱼；水；鱼

【DOI】10.12252/j.issn.2096-627X.2022.08.043

近年来关于《庄子》意象的研究成果已经十分丰富。《庄子·寓言》篇有言：“寓言十九，借外论之。”庄子本人的哲学结论蕴含在每一篇寓言之后，庄子试图将静态的文字转变为动态的，可供感知的直观形象。可以说，《庄子》中出现的具有感性形象的意象承载了庄子抽象的思想。然而美中不足的是，目前对《庄子》中意象进行的研究大多假托于《庄子》文本中出现的寓言或是神话的形式，这就导致对于庄子义理的阐发往往以单元的形式呈现，不能形成对于一个多次出现的意象的象征意义连贯性的把握。经典的有趣之处就在于其丰富的意义体系与供后世解释的广阔空间，希望通过对《庄子·大宗师》中“泉涸之鱼”的意象复杂而又略显歧义的解读来深化庄子的思想。

作为《庄子》内七篇之首的《逍遥游》以“鱼”开篇，“北冥有鱼，其名为鲲”。“鱼”和“鸟”同是万物之中不同的一类，鲲通过化鸟为鹏的手段从“北冥”徙于“南冥”。“南冥者，天池也。”郭象在其《庄子注》中有言：“夫江湖淮海，皆名天池”。江湖淮海与南冥同鲲鹏一样，都归属为“类”下的一种。“天”即天然、自然，“池”这一观念则带着一种相对意义上的封闭，将江湖淮海与南冥各自独立开来，形成了对不同种类的“天池”进行界限化的意义，同时不同的名称也将不同种类的“天池”在体量与功能上作出了大小等级的划分。虽然庄子的“齐物”思想力求抹平这样的相对主义认识论，但庄子是承认“小”与“大”的区分是客观存在的。

庄子利用“鲲鹏”这一意象引出了“小大之辨”，说明大处有大物，大物必处于大处这一观点，但“鲲鹏”纵能从“北冥”徙于“南冥”，但在庄子的眼中这仍是一种“有所待”。“有所待”也是对于自然万物来说无法突破的一层限制，绝对逍遥是达不到的。但在庄子笔下，于蓬蒿之间翱翔的斥鴳却仍能对鲲鹏发出“彼

且奚事也？”的疑问。相比于鲲鹏，蓬蒿之间已经是斥鴳的飞之至了，如果将上下九万里与蓬蒿之间划分为不同的场域，虽然有着空间大小的区分，但对于分属于万物的鲲鹏与斥鴳来说，“南冥”与“蓬蒿之间”分别构成了其各自逍遥的场所，在各性自足的前提下来进行对比也就分不出高下了。“斯皆率性而动，稟之造化。”郭象认为这是一种自然的表现，适性的逍遥是有着可供追求的可能性的。

《庄子·秋水》篇中的“濠梁之鱼”就体现出了适性下的“鱼之乐”，庄子无视了对何以知鱼之乐过程的思辨，只见鲦鱼出游从容，悠然自得的状态便给出了“我知之于濠上”的判断。而“泉涸之鱼”相较于出游从容的“濠梁之鱼”无疑是痛苦的，庄子认为“泉涸之鱼”与其“相濡以沫，相响以湿”不如“相忘于江湖”。唐代成玄英在《南华真经注疏》中对此的解释是：“江湖浩瀚，游泳自在，各足深水，无复往还，彼此相忘，恩情断绝。”鱼生活在由水所构成的场域之中，水是鱼得以生存必不可少的条件，游于江湖中的理想状态是“鱼之乐”的前提。而庄子得出“不如相忘于江湖”结论的前提是“泉涸之鱼”所处的环境并不能维持其生命活动。同时，不同于北冥之鲲可以化而为鸟徙于南冥，“泉涸之鱼”并没有改变其现状的能力。

成玄英认为，江湖淮海，皆是自然的造化，并不是人类活动的产物。首先，“泉涸”是一种经验现象的存在，通过分析这一现象的成因，可以大体归结为“自然”与“人为”两方面的因素。《大宗师》：“死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎！人特以有君为愈乎己，而身犹死之，而况其真乎！”此段在文本顺序之上为“泉涸之鱼”之前，庄子在这里将“死生”乃是“命”定，就像天的昼夜更替一样，都

是为人所不能干预的，此种“不得”是世间万物皆要面对的，此种“不得”所引发的“忧郁在怀”，即是“物之情”。这里，“死生”同“夜旦”互为偶对，而它们能“常”，“天”是背后的原因。“身”为“父”所生，“彼特以天为父”，将自己的“身”与“天”建立了直接联系，郭象在《庄子注》中对此处的注释为“人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之。”郭象认为，“以天为父”直接导致了对昼夜更替、寒暑变化的“常”而“犹不敢恶”的后果。“而况其卓乎！”实为对此种结果的评价。庄子认为“以天为父”进而产生的“爱”是一种对人自然本性的压抑，忽略了卓然超绝的大道。子对父的“爱”也是“情”的一种。“人”可以理解为世人，世人将统治者视为高于自己的存在，而其产生的后果就是“身死”。“泉涸之鱼”即是对此种悲惨结局的隐喻，而造成这种后果的原因是因为世人普遍忽略了道的“卓”与“真”。而“泉涸之鱼”的“相响以湿，相濡以沫”体现出的“爱”，如果带入“以天为父”的视角下，则是一种孔子渴望复行周礼观点的讽刺。

（二）庄子对周文礼制的批判反思

“泉”相较于溟漠无涯的“海”显然在体量上有着较大的差距，“泉”之名在《庄子》中就隐喻着不足以为泉中鱼所畅游的场域。人的实践活动对于自然环境是有着进行改造的能力的，虽然当时的社会生产力水平不高，但如果排除了“天灾”的因素，“人祸”就是造成了“泉涸之鱼”这一悲剧的关键因素。庄子把尧桀两者相提并论，认为“与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道”。尧代表着古代的明君，其国家治理能力与道德表率作用也被孔子赞为“大哉尧之为君也！”而桀则是历史上有名的暴君。郭象认为非誉的产生皆是春秋战国时期礼崩乐坏的现象，人们所依托的价值体系崩塌。

孔子主张通过恢复周朝的礼制来达到国治进而天下平的效果，尧则是孔子所推崇的道德表率。李泽厚认为，“儒”字是由“巫”字演化而来的，夏商周的历史可以看作是由“巫”及史，由史及礼的历史。而“巫”可以作为当时“天”的代言人。可以说，“周礼”代表着先秦社会的意识形态。“周礼”作为一种制度化的存在往往体现着一种对于人与物的支配，就像巫在同天建立起联系并被赋予了不容侵犯的意义一样，礼的反自然性以其所衍生的邪恶事实为幌子被倍加保护的奉若神明。这种支配不仅仅为君主与其直接支配对象的诸侯百官相异化而形成了诸侯割据的局面，而且人与人的关系本身，甚至于个体与其自身的关系也被神化了。处在被

统治地位的人在个体的层面得到了贬低并去依附于一个价值体系，而当这个体系被其自身反噬时，“泉涸”的现象也就出现了。“泉”对“鱼”的空间限制就像“礼”对“人”主体性的限制。庄子否定了“礼制”的绝对性，借孔子之口对儒家以及儒家所推崇的礼制加以批判。“江湖”之于“泉中鱼”是其生活的理想环境，是对“泉”的一种超越，而大部分的泉中之鱼是几乎没有可能拥有化鹏为鸟，徙与南冥的能力的。

《中庸》有言：“人道敏政，地道敏树。”孔子认为通过分析树的生长状况可以推断一片土地是否适合树木的生长。同理，通过调查社会是否和谐稳定也可以推测出政治制度是否合适。孔子怀念尧舜治世的上古时代，希望通过“仁义”为周礼正名，但在庄子看来，于礼崩乐坏的乱世仍复行周礼，不过是“泉涸之鱼”互相的“相响以湿，相濡以沫”。成玄英疏：“矜整蹙以为仁，踉跄以为义，夫子兄弟，怀情相欺。圣人羞之，良有以也。”成玄英将谈论的焦点落在了鱼与鱼之间，认为就算“泉涸之鱼”能够通过奋力的蹙蹙与踉跄维持其生命活动，但处在“泉涸”的时空之中才是造成其痛苦处境的主要矛盾。将蹙蹙比做仁，踉跄比做义，从根本上否定了“仁义”理论的正义性，努力践行仁义之道在成玄英看来是一种“怀情相欺”，这种“怀情相欺”，郭象注：“岂礼之大意哉！”。

庄子通过描写“北冥之鱼”而进行的“小大之辨”，展示了适性之逍遥的可能性的同时，也对鲲鹏与斥鴳进行了能力的对比。“濠梁之鱼”虽然出自外篇，但其对“鱼之乐”作出的条件上的限制是理解“泉涸之鱼”隐喻的重要前提。“泉涸之鱼”则体现出了庄子对于乱世之中生活于水深火热的普通百姓生活的人文关怀，同时也隐喻着一种庄子独特的政治诉求。

（三）“物我两忘”的理想社会

《达生》：“忘足，履之适也；忘要，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”忘记了脚的存在，是因为鞋子的舒适；忘记了腰，是因为腰带的舒适；而忘记了是非，则是心灵的安适；心神如一，不追随外物，不为物所役。“始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”意指本性的安适而可以无所不适。当一个人达到了忘我之境，也便忘了安适的安适。物我两忘”的境界。也是“人的活动因于天性，顺其自然地进入一种自然而然、不以心稽的状态。”

《庄子》中的“坐忘”乃是对人心身的全面摆脱，“坐忘”不单单是对于社会规范的“忘”，更是对身体

和智识的一种“忘记”，以达到心灵澄明的状态。庄子认为，由于世俗观念和个人偏见，人们常被束缚于与外物相抗、相抵的状态中，无法自拔。因此，庄子主张要回归本真本性，实现一种“忘”的状态。在《大宗师》篇中，庄子论述了“坐忘”的方法。颜回曰：“回益矣。”孔子问道：“何谓也？”回答说：“回忘仁义矣。”孔子认为可行但尚未达到最佳状态。后来又有对话，回答则是回忘礼乐，直至最终达到坐忘。坐忘不仅是对“仁义”和“礼乐”的放弃，更涉及身体与智识的完全忘记，所谓“离形去知”。达到形如枯木、心如死灰的状态，这是坐忘的真谛。在这里，颜回通过坐忘实现了对社会道德规训的解放，当一切社会伦理束缚消失后，社会的一切价值判断标准也就无所适用了，转而万物的自然本性澄明了起来。进入了与道合一的境界，即《齐物论》中所称的“恢诡谲怪，道通为一”。

类似于“坐忘”的概念还有“吾丧我”，它不是指真正的丧失，而是忘却的意义。《齐物论》：南郭子綦隐几而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐几者，非昔之隐几者也。”子綦曰：“偃，不亦善乎而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？女闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫！”子游曰：“敢问其方。”子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謔者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调、之刁刁乎？”子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。敢问天籁。”子綦曰：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪！”对“吾丧我”郭象注：“吾丧我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足识哉！故都忘外内，然后超然俱得。”杨国华在《庄子哲学研究》中就“吾”和“我”进行了考察，他认为在“吾丧我”的过程中并没有自觉的和有目的的东西。作为主体的南郭子綦既不是动作的发出者，也不是被动的接受者。以这样一个没有主使者的关系来对比地籁与天籁，地籁是由于风对万窍的引动而发出的，而天籁之音的由来却找不到一个引动者，由此南郭子綦发出了“怒者其谁邪”的反问。

吾丧我之后的状态同坐忘一样都是形如槁木、心如死灰的状态，同时也是回到“物之初”的状态。“忘”实则是体悟“道”的修行之法，修行愈深，则离“道”

愈近。庄子提出的“逍遥”状态是摆脱了生死、存亡、祸福、利害等束缚，使个体精神超越一切对待，达到无为无待的境界。在《逍遥游》中，庄子描述的无何有之乡、广莫之野其自身就带着有着虚静的意味。唯有不扰乱心胸，才能保持心灵的纯净，而心神定静后本心便清澈透明，清澈透明的本心将是虚空，而虚空则达至无为的境界。因此，庄子提出逍遥精神，以天地为车，以阴阳晦明、风雨等六气为驾，悠游无穷。只有实现“虚己无我”、万物一体的境界，人的精神才能达到无所欲求、怡然自适、并常处逍遥之境。逍遥境界的达成是一种修行的功夫，需要不断的涵养体现，才能达到最终目标，即“至人无己，神人无功，圣人无名”。《逍遥游》是一种精神的自由，是解脱人生困境的状态，更是一种超然世俗的境界。而其中关键在于“无己”。郭象认为“无己故顺物，顺物而至矣”，强调“无己”即摒弃个人偏见、自我中心，顺应事物的本性，从而能够与自然和谐相处。陈鼓应先生则认为“无己”意味着没有自我偏见，摆脱了功名利禄束缚的小我，达到与天地精神交流的境界。这并不是简单的舍弃自我的行为，也不是随波逐流，而是在内心不执著于自我的情况下，顺应自然。因此，忘却自我是摆脱人生困苦的根本途径，只有去除自己对于外物的追求，才能领悟逍遥之境、大道之本真。

综而言之，《庄子》中的“至人”或“真人”能超越自我，以道观物，解消自我与世界的对立。真实的自我在这一过程中愈发显现，无用之用得以显为大用。人若无法消解先入为主式的价值判断，只能以功用的角度认知外物，便会容易役于物中，难以体悟庄子所言的逍遥之境。而从外部看，人在世间受到形形色色的规范和束缚，导致无法真正认知和支配自己的生命。

参考文献

- [1] [晋]郭象. 庄子注疏[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [2] 杨立华. 庄子哲学研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2020.
- [3] [晋]郭象. 南华真经注疏[M]. 北京: 中华书局, 1998.
- [4] 崔大华. 庄学研究[M]. 北京: 人民出版社, 1992.
- [5] 李泽厚. 说巫史传统[M]. 上海: 上海译文出版社, 2012.

基金项目: 本项目得到西南民族大学研究生创新型科研项目2022syjcsx44资助