

人物形象的交错与谱系化叙事重构*

——《庄子》“重言”释义

许 家 瑜

[摘 要] 《庄子》的写作技艺不只“谋篇”，更在“谋体”，其思想及载体契合无隙。“三言”中的“重言”看似引重以言真，实则不是简单地引用权威之言或重复言之，而是引重与“寓言”“卮言”交织。三者一并成为思想的特殊语言装置，颠覆了圣人、帝王等人物形象的权威性和神圣性，并对历史和秩序进行重构。《庄子》内篇所引具名的“圣人”皆兼具正反的多重面相，透显庄学不尊立特定权威的根本立场；内篇与外杂篇构建的共时性或历时性“古帝”系，则解构儒家的圣王述事传统，提出了超出人文的万物理想秩序和文明形态；刻意重引的虚构乃至荒诞的人物传说，则涉及游戏性的政治思想对话或对历史人物的反鉴批判。

[关键词] 《庄子》重言 圣人 谱系 历史

[中图分类号] B223.5

一、引“重”以为“真”：“重言”问题的提出与研究现状

“重言”与“寓言”“卮言”并列，是《庄子》自谓的三种言说方式之一，语见《天下》与《寓言》（以下引用只标注篇名）。《天下》称：“古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不佞，不以觭见之也。以天下为沈浊，不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”言庄周借“三言”游于天下，使“其书虽瑰玮而连犴无伤也，其辞虽参差而

* 本文系国家社会科学基金后期资助项目“以‘化’为中心的庄子哲学研究”（编号23FZX014）的阶段性成果。感谢两位匿名评审给予的宝贵建议，帮助本文作出更严密与深入的修订。

淑诡可观”，达到“不谴是非，以与世俗处”“应于化而解于物”的境界。（参见《天下》）《寓言》说的则是：“寓言十九，重言十七，卮言日出……重言十七，所以已言也，是为耆艾。年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也。人而无人道，是之谓陈人。”两篇“三言”次序正好颠倒，或非巧合，王夫之即以二者同为庄序，共为“重言”内涵提供基本线索。（参见王夫之，第320页）解《庄》者无不知寓言、卮言为钥，历来“三言”研究多聚焦于二者。而重言有何重要？除了《庄子》两度将“三言”并置而谈，“重言”更被赋予“真”的特质。综合考虑到十三经中无“真”字和庄学“真”的特殊性与重要性，及其与卮言日出的体式交缠，或许不应想当然地预设“重言”仅为普通引语。

重言的解释传统，基本可分为“引重”（引用世人尊重之言）和“重复”（复述前言）。主张“重复”者，如郭嵩涛说“重，复也”“已前言之而复言也。”（见郭庆藩，第947、949页）王夫之也解为重复引用以破人知限。（参见王夫之，第76页）高亨将“已”解为“纪”，认为是“古人所言我再言之，乃所以记古人之言”（见方勇，第6册，第489页）。解“引重”者，如郭象注“世之所重”（见郭庆藩，第947页）成玄英疏“重言，长老乡间尊重者也。”（同上）陆德明《经典释文》“为人所重者之言也。”（同上）林希逸说：“借古人之名以自重，如黄帝、神农、孔子是也。”（见方勇，第6册，第488页）王夫之、章太炎都注意到重言参差不守旧，与“化”相关的特殊性。王夫之说：“所引之古”“非守一先生之说，徒为陈腐而不可用。”（王夫之，第321页）章太炎认为“依据故言”看似以“圣教量”止息人言，究竟在任“无极之化”而混是非之境。（参见《章太炎全集》第6册，第107页）重言的功能是“以为己言”，又或作“已言”。作“已言”则如章太炎的止息人言、林希逸认为“已言可以止其争辩也”，作“己言”则是“自己之言”。（参见崔大华，第747页）无论“引为己言”或“止他人言”，都与话语权威性相关。从庄学的历史观、圣人观、语言观综合来看，还可见重言是对经学传统“德音”——礼仪过程中折射社会政治结构、表达制度语境和意识形态内容的话语——的回应。（参见郑开，2020年，第95页）

在汉代刘歆等人归类、整理后，《庄子》成为道家经典，后世偏重其“思想内容”而多忽视其独特的“言说方式”。重言也随之从具体言说策略和思想形式，转变为“哲学化”体系中的佐证性语言。魏晋玄学家虽也关注《庄子》的言说方式，如郭象等注解者注意到《庄子》“未始藏其狂言”（郭庆藩，第3页），但重言仍未受到重视以回归哲学语言层面。目前，国际范围内仅少数专论重言，主要依附“三言”研究之下。这些成果多围绕着其意指“重要”或“重复”“寓言十九，重言十七”（《寓言》）意涵，及与寓言、卮言关系等方面展开，学界对其作为思想设置的文本策略之系统分析仍显不足。

先行研究中，欧美汉学家如葛瑞汉（A. C. Graham）指出，重言（weighted

saying) 是引重权威之语, 但权威基于经验深度而非年长。《庄子》“演示”三种不同效果的言说类型, 旨在突破逻辑证明的幻觉 (illusion of logical demonstration)。(参见葛瑞汉, 第 235 页) 据此自由地在临时的“寓所”(lodging-places) 间移动, 而非困于永久立场。葛瑞汉认为, 庄子对言说任何事物的可能性持无限怀疑态度。他提醒语言的局限性的同时, 以一切可用言辞手段和艺术资源, 引导读者获得对世界的不同视角及生命技艺。(cf. Graham, pp. 25 - 26) 任博克 (Brook Ziporyn) 主张重言 (citations of weighty authorities) 为寓言中较优者, 本质上即“日出”的卮言, 突出其为“天倪”之言, 形式上援引古者权威佐证以引导读者认同, 却实为不断涌出新意的溢流卮语, 如天倪 (Heavenly Transitions) 之转和谐诸端。(cf. Ziporyn, p. 225) “倪”兼“起始”与“区分”意, 指跨越界限之始, 为“转机/转合”, 与“封界”相对, 指出对立事物间的交界面亦是过渡枢纽而非隔绝壁垒。(ibid., p. 272) 日本学者如池田知久则突出重言避免对峙, 借权威表达“不言之言”, 与卮言不同, 但都是“真实的言”。(参见池田知久, 第 621 页) 木村英一则认为, 庄子的语言全是卮言, 只是十分之九以寓言形式, 十分之七以重言形式。(参见木村英一, 第 331 页) 中岛隆博将“三言”看作“语言活动的模式”(中岛隆博, 2022 年 b, 第 84 页), 该理解显现着语言方式的动态性。

中文学界的研究侧重文体、训释梳理及哲理构建。陈鼓应视“三言”为三种“文体”(陈鼓应注译, 第 835 页), 郑开以“三言”为三种文体和言说、叙事方式, “重言”为借重于别人的话, 和寓言两种文体必然有重叠处, 指出对话体寓言中, 人物往往是黄帝、孔子、老聃, 都可算重言。(参见郑开, 2016 年, 第 9、28 页) 曾昭式则不认为“三言”是“文体”, 主张是“论证形式”。重言的作用即“以为真”, 但此诉诸权威的“真”不是形式逻辑之“真”, 此名人名言的论证形式有似印度逻辑的“声量”“圣言量”。(参见曾昭式, 第 50 页) 王博则从《寓言》述重言中“无人道”的耆艾影射儒墨的圣人, 如此重言似非诉诸权威而是批判权威。(参见王博, 2004 年, 第 19 页) 陈汉生 (Chad Hansen) 对庄子语言思想与策略的研究也指出“庄子的论辩破坏了所有权威的形式”(陈汉生, 第 537 页)。

由“引重”而生的体式之争外, “重”意指“重复”或“重要”也是争议重点。刘畅指出各训释对全面理解重言不无助益, 但提出三重意涵和四个层面, 据此主张读“重言”为“重要”而非“重复”。(参见刘畅, 第 376 页) 解志熙与陈赞则强调应更重视“重复”的维度。解志熙从儒道会通角度比勘《孟子》和儒家传统亦有反复言说的重言, 区分《庄子》的“重复”有狭义语言修辞和广义思想义理, 前者如孔老事迹、后者如有用无用等, 指出重言涉及整个《庄子》的语言修辞、思想进路, 以至写作过程、文本构成和作者归属等重要问题。(参见解志熙, 第 73 - 76 页) 陈赞则提出重言为“多角度的显现方式”, 每次反复言说都随角度呈现不同内容, 由此获得的显现也是呈现对象的不同方式, 背后支持透视主义的哲

学预设。(参见陈贇, 2024年, 第15页) 其论“鲲鹏之重言”着重在重言的叙述机制, 作为多角度、多音调、多层次的立体性写作方式, 呈现同一对象的多重面向。此外, 借重、重复与重要等含义均应包含在重言的引重内涵。(参见陈贇, 2018年, 第23页)

有学者则关注“重言”是融合历史文化资源、用于哲理表达的复合话语方式。杨儒宾以其为引用古今圣哲权威使人看重, 如引孔子等, 言政治则偏好尧之“重言”。(参见杨儒宾, 第87、248页) 在历史性、故事性和与卮言关系上, 夏可君强调重言主要在人类历史世界中展开, 也有卮言的转化作用, 是对历史上重大人物已有言论或言谈的虚构, 尤其如孔老对话, 是对已有的言语通过可能性的不可能性重写。(参见夏可君, 第46-54页) 詹康据此强调重言与化的关联, 以重言打开人文与社会空间, 妆点变形真实人物, “达成人与思想的变化”(詹康, 第209页)。赖锡三论析“三言”俱是卮言、道言, 都为“参合道体流变所发展出的流变之言”, 寓言和重言是形式, 卮言则是“圆化流变”的精神原则, 突出《庄子》最重要而新创的语言风格即在“故事叙述”。(参见赖锡三, 第369、339-340页) 黄燕强也以《庄子》借“三言”讲故事, 寄哲思于独特言说形式, 也隐喻于故事情节, 不同于儒家“信而好古”“修辞立其诚”, “不尊信传世典籍的思想义理和历史信息”, 无意引经据典做“实录”的历史学, 由此对孔老故事进行哲学解析。(参见黄燕强, 第58、66页)

本文认为“重言”的确具有转述、引言、重复、叙喻故事的形式特征, 但这些策略《庄子》都非第一或唯一。无论是引用(或重复)事语而为己说或故事叙述, 都不够彰显“重言”作为“三言”之一的特殊性。《老子》“建言有之”与此相类, 《左传》《国语》也称引大量谣谚事类和古训警句; “重复而言”也见于孟荀诸子。余嘉锡《古书通例》早提醒“古书多造作故事”, 析论诸书后引《史记》如何评庄子, 即“本自空语无事实。信之者固是受欺, 辨之者亦殊多事也”。(参见余嘉锡, 第252-259页) 顾史考(Scoot Cook)复以郭店、上博竹简为之例证。(参见顾史考, 第419-421页) 彭传华也指出托古本是古人立说的重要传统。(参见彭传华, 第136-137页) 反映大量先秦史料语类的《战国策》《说苑》《韩非子》也多格言、故事表达。先秦语类作为言谈材料汇总, 是思想家言论的档案库, 常随言说旨趣调整。(参见俞志慧, 第31-32页) 具体例子如庖丁解牛的故事在《庄子·养生主》中以说养生, 在《管子·制分》中以论用兵, 在《吕氏春秋·精通》中以论诚。

如此, 庄学的重言有何特点呢? 陈少明指出过卮言与寓言作为思想与思想表现的结合, 本文要接着论重言也作为此间一环。(参见陈少明, 2020年, 第92页) 先行研究较少有对此具体多维的论析, 即重言如何作为特殊哲学语言策略和思想体现, 不仅回避主观和争辩性, 更通过权威去权威化、反思语言本身、作为引导读者参与哲学活动的结构安排。其“真”非形式逻辑的真, 而是以多角度、矛盾性的

叙述，实践对语言与真实、权威与重复的复杂性之反思。

本文因不立足训释，从“引重以为真”出发，选论既引重又重复者，三方探讨重言“伪庄语”的书写思想意涵：第一，重言涉及孔老黄帝等多被看作理想人物等“圣人”，本文进而论其在内篇中皆有双面形象，此与庄学解构权威，主两行、以明立场有关；第二，帝王观及其权力谱系的话语重建。从内篇与外杂篇的帝王形象和共时性与历时性系谱的差异，本文论庄学对炎黄谱系的超出和“超人文”的“万物”新文明、新秩序观建构；第三，历史传说贤者人物等虚构重述，如许由让天下于尧等。重言十七的历史传说与寓言十九等鬼神物怪不同处正在于“人”，这与重言提及“人道”一致，指向被重复引重的贤者耆艾。此外，庄书“圣人”观念并非单一，不同语境内涵偏转，一些文本甚至剝剥圣人。“圣人”也不尽同于有权位的“帝王”。但由圣人-帝王-贤者三个角度，都能看到重言在诉诸权威时对权威的批判或反思。三主题间的逻辑展开，首以孔老黄帝等圣人引重占比最多，圣人的思想权威更胜于帝王的政治权威，而贤者传说的虚构则讽刺着历史本身的权威，展示重复的叙述如何塑造历史。最后，自《大宗师》“闻道”溯源超出历史、语言记颂的“疑始”总结。材料以内篇为主，辅以外杂篇相关文本。

二、双面形象的“圣人”

人们往往将所有往昔的宝贝都堆放在历史的古老堡垒中，相信它牢固无比，并将它神圣化。（参见福柯，第17页）《庄子》中的庄子或许是中国古代最不神圣化历史的思想家，不只寓言无实，更写下许多耳熟能详的“历史”事件。许多传说都可追溯到《庄子》，如老聃其人其事、孔老对话、尧让天下于许由等。但应警觉：当一种思想，一面诉诸历史权威的典范，又一面提醒无古无今、无时不变、与化日新、万物皆遁、终始无故，主张万物一齐、不誉尧非桀，则需追问：对强调变化又打破权威的思想来说，“古”与“圣”的意义何在？《庚桑楚》记孔子与颜回当面交谈时二人正“失之交臂”；《天道》称圣人已死书为糟粕。“重言”所引历史、圣人，其实反讽着对历史与个人典范的严肃化、神圣化。对《庄子》来说，历史是修辞的手段，甚至是解构的对象，将历史寓言化，不只是论述策略，更是对“历史的非历史态度”（陈少明，2013年，第45、47页）。

《庄子》的重言、寓言、卮言深度结合，最理想的人物并无直接台词，多通过他人转述出场，标识以特殊名字，如伯昏无人、藐姑射神人、无名者等。这提供读者多角度寻思“圣人无名”——相反，“有名”的圣人往往形象参差，不具始终正面的偶像典范。以为孔老黄帝就是神坛般圣人的批注者，不免发现其在他处又遭贬损而不乏牵强解释，未察这是重言特色之一。无论孔子、老子、黄帝，庄学从未主张历史中备受崇敬的某一个人具有不变的权威典范性，圣人的历史甚至能被重写。

仲尼与老聃在《庄子》中最常为之背书。《庄子》成书复杂，但即便只看内篇，对孔老黄帝的称引却全都同时具有正反双重形象，应非偶然或巧合。人们引用权威时多半避免批评毁损其形象，致力保有权威性的稳固，《庄子》却一面借重而论，一面贬其不尽理想，这与其常用的双面吊诡之言正相呼应。双行的互参笔法，让人怀疑起：诉诸权威究竟是增其效力或削减之？叙述矛盾形象的背后是否有隐微用心？郭象在《齐物论》“吊诡”处注“非常之谈，故非常人之所知，故谓之吊当卓诡，而不识其悬解。”（见郭庆藩，第106页）内篇对人物形象矛盾的双面使用，也是非常人所知的“非常之谈”和“不识其悬解”的至诡厄言。有关庄书中孔老形象的研究，多数关注在庄老、庄孔、庄儒或儒道的历史或思想关联。本文则侧重分析特别是内篇笔下，对孔老黄帝等所引重圣人形象的多面塑造如何一致于庄学不立一尊权威角色的思想，引为借重又不使人物神圣僵固，亦即重言如何借引用体现为应化的厄言，以特殊语言装置呈演其思想。

（一）孔子

《庄子》大量重要论题皆托于孔子。内篇中，孔子明显同时具有正反双面形象，有时直接前后段落中，其形象“未达至人”与“至人”两重并立。与其直接陷入《庄子》承孔或批孔的选边立场，不如从“其书瑰玮而连犷无伤”和“两行”“照之于天”的观点来看“孔子形象双面性”的文本现象。

内篇的孔子正面形象首见于《人间世》。颜回将前往劝谏残暴的卫君，求教于仲尼，孔子提出“心斋”“虚室生白”等主张；叶公子高将使于齐也问于仲尼，孔子回以“自事其心”“知其不可奈何而安之若命”（《人间世》）等说。《大宗师》中颜回不理解孟孙才母死而无涕、不戚、不哀却以善处丧闻名，于是他向仲尼请教，仲尼答以梦觉之惑、化之难知与“安排而去化，乃入于寥天一”等论；《大宗师》另一寓言载三子为友而一人死，子贡见其临尸而歌因问孔子，孔子答以游乎方内方外、“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”“畸于人而侔于天”等说。《德充符》开篇，兀者王骀与孔子生徒相当，孔子更谦虚地愿携其徒共学于王骀，提出“审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗”等庄学著名论题。

内篇也多见孔子形象的非正面书写。《齐物论》中瞿鹊子听闻圣人“无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外”，孔子以为是“孟浪之言”，瞿鹊子却说是“妙道之行”。长梧子指出“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！”（《齐物论》）直指孔子不足以理解道。《大宗师》更使孔子自言其受限与错陋：“丘，天之戮民也。”“丘使女往吊之，丘则陋矣。”《人间世》开头颜回去卫请行时孔子显得晓谕通达，结尾却是狂接舆批评孔子“临人以德”的“德之衰”，和“画地而趋”的“殆已”。《大宗师》更叙述孔子不懂颜回“坐忘”何谓，问而“请从而后”。虽能以谦问好学为孔子辩护，但他在此显然不是达到至人之境者。（参见杨立华，第11、15页）其不如门人甚至学于弟子的叙述方式不见于儒家著作，庄万寿指出，

《庄子》对孔子的嘲弄经常是于学生在场时当场承认自身错误，或让学生在孔子背后对其信心动摇。（参见庄万寿，第31页）

《德充符》尤引人瞩目，仅前后段落，关于孔子就出现截然相反的描述。这在先秦诸作中也绝无仅有，因此不能简单以作者的随意或编纂成书的复杂性来解释。《德充符》共六小章，可两两拆为三部分：前两章言兀者王骀与申徒嘉，中两章是鲁兀者叔山无趾踵见仲尼与鲁哀公问仲尼；末两章论天人。开章兀者王骀与仲尼中分鲁前论，中间两章集中描述仲尼，形象却一正一反。无趾在与老聃的谈话里表示对仲尼的失望，原以为其德配天地，却见其未脱形名桎梏，以形体残全和犯罪与否来判断他人的德之残全，因而未达“至人”。老聃问无趾能否解其桎梏，无趾却说是“天刑”不可解。在此，仲尼无法超出固定视角的偏见，简单诉诸外形（刑）作为内德的判断依据，未能透彻理解德与形的非一致关系。但下段文本鲁哀公问仲尼，不理解为何丑怪至极的哀骀它——如宣颖说，其人虚构，指“可哀”“驽劣”的“他”，开篇兀者王骀名亦为“骀”——能令鲁君在内的人们不愿离开，孔子则答以“非爱其形也，爱使其形者”。（参见方勇，第2册，第700页）此处由孔子提出的“才全而德不形”“德者，成和之修”正是《德充符》主轴。

上段刚批评孔子未达至人其德不配，本段却说仲尼之言是“至人之言”，其与哀公非君臣而为“德友”。前后并列文本中，孔子既是未达“全德”受天刑的“非至人”，索人于形骸之内，背后批评受刑的叔山无趾；又反转为理解恶人哀骀它并提供说明的“至人”“德友”。若沉浸于文句，未必能跳出发现如此体式排置，即便发现两重形象的张力矛盾，也未必能跳出试图维持孔子形象一致调和的解释思维，如许多解者很难跳出究竟“大胜小”或“齐小大”的二元框架。这实应是《庄子》修辞说服时引重间的两行游戏，但读者往往心理受限于循迹角色在语境中的权威性，驻留在尝试赋予言行解释的合理性与一致性。

内篇对孔子的批评未见任何简陋丑化或叱诟，非如外杂篇多见王夫之说的“妒妇詈市，痴犬狂吠”（王夫之，第270页）。重言去权威化的特殊厄言书写，在于呈现权威的有限性，其并非是由批判单一权威而树立另一权威，而是重复转述引用为众推重的角色，既借其权威推出己说，又述其不足而加以动摇。若《春秋》是藏褒贬于叙事，《庄子》则共褒贬于一人，皆为隐微修辞，蕴含有关权力与话语之思。在以内篇为代表的庄学中，批评带有的单面性又在由孔子为代言角色时达到张力的平衡。《寓言》庄惠对话中，庄子引述“孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之”更自言不如孔子，也还可视为一种反身的权威解消，展现思想的多层维度。

（二）老子

不只孔子形象具双面性，内篇中，道家思想的“老祖宗”——老聃，也未能豁免于反笔，没有被破例赋予无瑕形象。《天下》虽称老聃是“古之博大真人”，

内篇无疑也可见对老聃形象的正反书写。

内篇全无引《老子》文本，称老子皆称“老聃”不尊称“老子”，只提到老聃三次，除《应帝王》阳子居见老聃问明王之治时为庄子思想的代言外，其他两次老聃都不是最理想人物——《德充符》叔山无趾与老聃讨论孔子未达“至人”对话中，老聃不如无趾；《养生主》言老聃死后秦失往赴祭吊，以老聃有所不足，才使祭吊者“不斲言而言，不斲哭而哭”，批评老子：“始也吾以为其人也，而今非也。”此处老子形象与境界的述评引发后人争议，成玄英维护其为“寓言”而非真事，忽略《庄子》本几无真事；林希逸同意庄子在此贬剥老子，但解为写作策略的“无私”体现。（参见王玉彬，第37页）与孔子形象类似，读者其实大可从“重言”之“卮言”观之，不用认为庄子推崇老子或批判老子，再据此求索一致立场。内篇也从未欲单立老子为权威或从学老子。《天下》清楚表述庄、老所闻风而悦者是不同的“古之道术”，在老子是“建之以常无有”，在庄子是“变化无常”“应于化而解于物”。

外杂篇除直引《老子》文本也称引“老子”，甚至出现不同种版本的孔子问于老子的对话。《庄子》孔老对话尽出于外杂篇：《天地》夫子问于老聃、《天道》孔子欲见老聃而老聃不许、《天运》三度言及孔老对话、《田子方》孔子见老聃“憇然似非人”、《知北游》孔子问老聃至道等。同时，外杂篇不再出现老子的负面形象或问于他人的描述，这应都和《老子》逐渐经典化并在传播中取得更高的地位和影响力有关。（参见王威威，第22页）

（三）黄帝

道家学说中敢于书写黄帝负面形象、甚至激烈批评的，最主要见于《庄子》。如论《庄子》的黄老学，还应注意其对黄帝这百家依托的华夏之祖也有去权威化的尝试。顾颉刚指出《庄子》黄帝形象正反交杂，却仍以道家崇黄老，宗法黄帝，还是黄帝正面的形象更重要些。（参见顾颉刚，1988年，第68-69页）但《庄子》许多理想的远古帝王年代又多早于传说的黄帝，这点应予以重视。庄万寿更指出《庄子》的反礼派、无君派乃至全面否定黄帝，梳理五种黄帝形象：一、与尧舜并列；二、修道者；三、知道者；四、破坏者；五、调和阴阳的作乐者。（参见庄万寿，第56-60页）

内篇仅《齐物论》《大宗师》言及黄帝。《齐物论》长梧子评瞿鹊子所述“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！”就语境训释，指连黄帝也听迷惑。向秀、司马彪、郭象、释德清等便注“荧”为“疑惑”，但有些注者以黄帝为至圣，于是针对“荧”调整解释，改“疑惑”为“明白”，以维持黄帝无所不知的形象。（参见郭庆藩，第99页）如林希逸指出：“莹，明也，言必黄帝听此而后能明之。”（林希逸著、周启成校注，第39-40页）陈深解释为：“瞿鹊所闻于孔子，皆神圣之事……此黄帝之所听而明也”（见方勇，第1册，第338-339页）。《大宗师》

中意而子则说：“黄帝之亡其知，皆在炉捶之间耳。”造化炉捶之间，黄帝也逃不过“亡其知”。两处黄帝形象都与知有关，与外杂篇对黄帝的描述特点相合，但内篇的书写具有两面性：黄帝之知虽高却非无所限制，不免迁化。《大宗师》具争议的“夫道，有情有信”段落言：“豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母……黄帝得之，以登云天”黄帝得道也非至高，上还有诸氏。

外杂篇中，《知北游》豨韦氏也在黄帝前，所游格局更广。《至乐》列黄帝于圣人以下。《在宥》《天运》《缮性》批评黄帝“治天下”“为天下”之乱，《盗跖》抨击黄帝发动战争流血百里“自是以后，以强凌弱，以众暴寡”。《天运》“帝张《咸池》之乐于洞庭之野”、《天道》“夫天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也”等，又以黄帝为理想。郑开指出，《庄子》黄帝形象的变幻不定，也意谓不认同尧舜黄帝系谱的政治合理性。（参见郑开，2019年，第161页）

三、帝王谱系的叙事重构

“谱系”不仅是历史时间的排序与关系归类，也关乎权力的建构与正当性。在对儒墨黄老的道统消解方面，庄学站在非线性历史观，拒绝“尊古而卑今”（《外物》），提倡“未始有始”（《齐物论》）、“无古无今”（《知北游》“古犹今也”）、“终始无故”（《秋水》），却也多次书写帝王谱系，用以对抗儒墨所建构的尧—舜—禹圣王正统和黄老的黄帝权威，提出多元并列的帝王群像而非单一权力传承的形态，指向万物理想政治秩序的重构。

儒墨普遍以圣王历史叙事为宗法秩序的合理性依据，建立伦理与政治模范。《尚书》“曰若稽古”赋予尧舜禹等神圣权威，《墨子》三表法以“古者圣王之事”为评判标准，儒家如《孟子》“言必称尧、舜”，形塑上至尧舜而止的历史意识。（参见邓散行，第261页）《史记》史观也重视黄帝但不录更早历史。这些人物不仅是历史角色，更是社会秩序的理想象征。《庄子》则另辟蹊径，列举许多超出古史记载，其他材料中绝没提起的古代帝王，如容成、大庭、泰氏、浑沌等，既非历史王者，也非仁义典范，有的甚至不具备清晰的人物界线，但象征庄学的价值与理想典范，体现独特古史观，跳脱儒家一元权威的结构。（参见顾颉刚，第65页）这些帝王可分为以内篇为主的庄学特色者（如泰氏、浑沌氏），和与黄老思想融合者（如赫胥氏、伏羲氏），均与“德”相关：前者强调帝王本身处于无知、不辨的浑沌之境，具有真德、善德，属于共时性帝王，后者着重使百姓无知、反其真德，杂以历时性书写。

（一）内篇的帝王：无知不辨的真德者

内篇帝王如泰氏、浑沌等体现着庄学的哲学特征，其叙述如蒙文通说：“恍忽而诞”（蒙文通，第22页），多处于“未始有人”的存在状态。《庄子》赞赏的帝

王并非明是非、辨仁义者，而是顺应自然、化贷万物、甚至不自知其为人的存在者。《应帝王》开篇泰氏“其卧徐徐，其觉于于”“一以己为马，一以己为牛”“未始入于非人”，对人兽无分别之辨，但“其德甚真”，优于有虞氏（舜）以仁义求人的“藏仁以要人”“未始出于非人”。泰氏的“真德”对应未进入“人/非人”二元划分的概念化世界，未始以概念区分自身与万物。葛瑞汉指出，泰氏实为“太初”隐喻，指向早在天人二分之一之前，远在逻辑区分 X 与 Y、牛与马之前，呈现消解二分法逻辑和人类中心主义的认知。（cf. Graham, pp. 94 - 95）《应帝王》结尾的浑沌作为中央之帝，根本不具“人皆有”的面目七窍，打破人与非人之分，其无辨识却具善德。《天地》也提到“无为复朴”“体性抱神”的“浑沌氏”是茫然不知、“识其一，不知其二”的游于世俗间者。如中岛隆博引井筒俊彦所指出，浑沌超越本质，“是本质之前的某物”（中岛隆博，2022年a，第114页），是“无分别、无界际”的混成，是未分化的存在。（参见李大华，第386页）浑沌是“一”，反思人文世界，包容而非分辨为其核心价值。（参见王博，2024年，第383 - 384页）未始进入分别、未始有封的世界，也即道流通之化的境界，是万物生命力的根源。

此类帝王的核心在于其处于人兽未分、知情未设的状态，与儒家将“人”与禽兽明确区别，以仁义教化之观点截然相反。《论语》记孔子以“鸟兽不可与同群”，《孟子》主张“居而无教，则近于禽兽”，《应帝王》中列子见壶子示相而闻道后却“食豕如食人”，《大宗师》等更指人与万物处于一体互化。庄学并非要人变为禽兽，而是反对以人自居的道德优越与控制欲，主张“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）。人之“小成”反多伤害万物之自然，“混沌化”则是回归自然的创造力的方法。这种无辨认识论也应用于道德伦理：善无需依“人”与“非人”区分。这挑战孔孟以仁义区别人兽的立场，其超越人文主义的价值，提出“无分无辨”的整体生命观，是对儒家人文政治秩序的颠覆。

（二）外杂篇的帝王：至德之世与万物同群

无论内外杂篇，重言多与“德”相关。叶树勋指出，《庄子》通过德的符号标示理想社会形态，以天下之德是否实现作为政治评价标准。（参见叶树勋，第326 - 328页）艾兰也提到《庄子》“在非世袭的权力转换中，拒位者起到说明‘德’被破坏的作用”（艾兰，第99页）。外杂篇以“至德”重构“尧 - 舜 - 禹”“黄帝”之上的古帝谱系，颂歌人与万物的和谐，批判以仁义礼乐的人文之治教化百姓和区分人兽、华夷的政教逻辑。

《马蹄》描述“圣人之前”的赫胥氏时代，民无知无欲，同与禽兽居，族与万物并，万物不离真德，而圣人“毁道德以为仁义”“县跂仁义”致使纯朴消亡。《天运》批评三皇五帝之治导致万物失其性命之情，使日月不明、云雨不常、寒暑失序、草木山川失其精气。《在宥》指黄帝等人文之治祸及草木虫兽。《胠篋》也

以“至德之世”重写谱系，三皇五帝前上推容成氏、大庭氏等六个远古帝王，描绘安居乐业的至治社会对于统治者及贤愚价值的无意识，体现着《老子》“玄德”思想。研究庄子与生态哲学的美国学者伯德维斯特（Joanne D. Birdwhistell）指出，《庄子》的“至德”考虑各种生命形式的相容性和道、德概念下一切存在的至高和谐，理想的文明秩序是人类与自然共存，万物发展其全部潜力，各物种和平相邻生活，而这却被儒家的道德规范与文化身份的区分构建所破坏。（cf. Birdwhistell, pp. 26 - 27）这些篇章侧重对社会的反讽批判，《马蹄》“恶乎知君子小人哉”质疑儒家的价值划分，《胠箧》直言“攘弃仁义，而天下之德始玄同”，认为仁义破坏自然和素朴本性，使万物失真，将社会以至天下万物的异化归因于儒家圣王（黄帝、尧舜等）推行礼乐仁义，导致“鸟乱于上”“鱼乱于水”。

“至德之世”的帝王，强调让万物各自复归其真性而非人为设限。无知无欲的状态被视为素朴之德的体现。治国不再是人文化的过程，而是尽量减少人为干预。作者吸收黄老思想，将“至德之世”与道-物关系结合，《在宥》借广成子批评黄帝治世破坏自然节律，《天地》以“民如野鹿”喻超越仁义的政治理想。有巢、神农等人物书写，不是强调政治伦理规训，而是顺从自然真性。这些帝王以无为为道，不强调治理技巧或德性教化，而是“不治而治”的自然状态，使天下安宁，百姓不知仁义而相爱、端正、自得，皆为“天放之民”。

谱系策略上，除了强调提出“圣人之前”的古帝，也在炎黄谱系前设置容成氏、大庭氏等虚构帝王，构建“前人文”的乌托邦。^①《胠箧》列十二上古帝王，容成氏与大庭氏位谱系之首，象征不辨与浑沌的理想秩序开端。大庭氏“不辨阴阳，不数日月”，体现混成状态。《则阳》称容成氏“除日无岁，无内无外”，呼应《齐物论》超越历史时空、不知宇宙的无对，暗含消解时空界限的政治哲学。容成氏传说中“做历者”的圣王权威与合理性基础在此又自我瓦解。（参见饶宗颐，第84 - 85页）^②政治神圣性所赋予的时间秩序在引重下出现滑移。冉相氏象征连续无终始的万化，《则阳》记载：“得其环中以随成，与物无终无始，无几无时。日与物

① 《上博简·容成氏》也提出一种古帝系，第一简脱佚，李零等指出篇首第一人讼成氏即《胠箧》容成氏。（参见李零，第249页）裘锡圭等以其与《唐虞之道》皆作于燕王哙禅让失败前。（参见裘锡圭，第20页）《胠箧》与《容成氏》结构论述有相似处。笔者认为二篇关键差别在《胠箧》不作“有天下”，非《容成氏》诸帝前后相承关系而保留共时性。周秦汉对比《胠箧》《缮性》《盗跖》与《容成氏》也指出《胠箧》十二氏为同时并存而非王天下古帝。（参见周秦汉，第76页）此亦可证《大宗师》“有天下”应晚出。又《胠箧》比《容成》更关注万物而不只人类。

② 马叙伦以此为《吕览·勿躬》造历者、《汉书·艺文志》阴阳家容成子，与《胠箧》非同人。（参见方勇，第5册，第301页）但古文献写法多变，庄书本难庄考，故仍以“容成”角色符号分析。

化者，一不化者也，阖尝舍之！……夫圣人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，与世偕行而不替。”（《则阳》）呼应《齐物论》圣人的“未始有始”“未始有封”。

庄学帝王多非“历时”单脉传承，而是“共时”多元并存，内篇有虞氏和泰氏没有明确时间递承前后，倏、忽、浑沌更明显为不同地域帝王。共时性谱系打破儒家一元“道统”的传承观。关键不再是线型时间相承的权威，而是多重空间上开散而平在的帝王，暗示政治可源于空间而非时间序列。刘起鈇也以《胠篋》等庄学材料说古传古帝名号大都平列提出，除偶区别先后外并不区别高下主次，都是不同空间平起平坐的古帝王。（参见刘起鈇，第94页）

如此谱系书写包含双重解构：其一、对权力叙事的消解：通过否定圣王历史权威动摇儒家道统基础。春秋战国诸家各异的历史书写，本多通过谱系建构理想政治图景及彰显政治权力的合理依据，突出道统与德义。瑞典汉学家高本汉（Berhard Karlgren）也称这些为“自由的”而非“系统化的”文献。（cf. Karlgren, p. 201）但《庄子》从“真德”“至德”与“万物”重构帝系，不能简单等同诉诸古者圣王或复古反文明的乌托邦憧憬，其重要的思想理由还指向一种批判性，照映反传统、反权威的尝试，通过建构另类帝王系谱，解构现存既有的政治体制。（参见郑开，2019年，第163页；高君和，第118页）其借多元共时的帝王谱系重构万物理想秩序，与儒墨通过线性圣王序列奠定道统合法性做法存在根本差异。其二、对文明范式的重构：以“万物真德”替代“人文德性”，倡导包容差异的“混沌化”秩序。通过“浑沌”打破本质主义认知，为创造性留出空间。这种“反本质”的立场，与儒家“明人伦以别禽兽”的文明观形成鲜明对比。

《庄子》引重的帝王谱系并非为了建立另一正统，其书写不追溯唯一开端，不强调线性演进，而是在共时的多样性中呈现万物之道。与儒墨据古以制今不同，《庄子》利用“古”解构今之权威。这些帝王或在无知中具德，或以无为致治，共同体现出一种“反本质主义”：不仅反对将德性与本质固定，也不将历史与权力以历时道统串连，展现一种无中心化、非人本化、去历史化的图景，真正的理想之治，在于无治而治、无辨而德、无为而化。其并非简单的复古想象，而是通过对谱系化叙事的戏仿与重构，提倡万物共生的文明体系。

四、虚构的历史传说

引言是修辞和说服的一种手段，也可以是思想本身的形式呈现。重言作为《庄子》的重要修辞策略，不仅用于书写权威角色的正反殊相与重建帝王谱系，更虚构历史传说。人以为真者，原是书写的幻影。张默生指出，《庄子》中多不可考的人名，或为出世者，或为伪造。（参见张默生原著、张翰勋校补，第83页）郑

开以与古希腊从神话到历史、从“秘索斯”(Muthos, 神话和史诗)到“逻各斯”(Logos)的对比,指出庄子反其道而行,青睐以“秘索斯”特点的神话传说、不经之谈来讨论哲学问题。(参见郑开,2020年,第101页)陈赟也指出庄学不引权威文献,反刻意援引不可靠来源,《逍遥游》引《齐谐》志怪说鲲鹏之化等,通过多角度重述同一事件,展现多元视角与虚构魅力。(参见陈赟,2018年,第22页)庄书有大量虚构人物传说,本文择论许由、尧伐三国、肩吾对话、藐姑射山等例,揭示重言如何通过虚构传说颠覆儒家圣人观与历史叙事。

许由是《庄子》最著名的虚构人物,后世多信以为真。司马迁《史记·伯夷列传》首先质疑“尧让天下于许由”,指出禅让需谨慎政治程序,如何能轻易传位隐士。现有文献中,许由记载未见可信早于《庄子》内篇的文本,可能是战国中期禅让说流行背景下的思想创作。王充《论衡》、扬雄《法言》也质疑其真实性。但许由书写的意义不在真假,而在以假为真的叙述挑战儒家圣王尧的权威。《孟子·万章上》主张“天子不能以天下与人”,《逍遥游》《大宗师》则数称尧让天下于许由。《逍遥游》许由因天下已治而拒位,似衬托尧的圣人形象;《大宗师》则借许由批评尧以仁义是非戕害人心如“黥、劓”之刑,阻碍逍遥转徙的化道。在此将尧贬为施刑者,消解其巍然如天的神圣形象。(参见陈赟,2019年,第20页)《天地》更称“尧之师曰许由”,减降尧的至高地位。《庄子》中,许由与尧的形象、互动及思想内涵,也非单一而具多角度叙述。

尧伐宗、脍、胥敖三国的传说应同为虚构,仅见于内篇。《齐物论》载尧因欲伐三国而“不释然”,舜以“十日并出”喻宽容;《人间世》借孔子重言此事,揭露尧发动战争导致“国为虚厉”的残酷,指圣人不胜名实反致祸乱。王夫之称尧与蓬艾相类。(参见王夫之,第98页)章太炎赞同郭象批评尧“欲夺蓬艾之愿而伐使从己,於至道岂弘哉”得其要旨,指出尧以高义掩饰兼并野心,实为桀跖之先声,伐蓬艾小国以教化实为“文野不齐之见”,与兼并者以“文明”粉饰侵略无异,点出“返观庄生,则虽文明灭国之名,犹能破其隐匿”。(参见《章太炎全集》第6册,第100-101页)《大宗师》更彻底摒弃儒家道德史观,主张“与其誉尧而非桀也,不如两忘而化其道”。将尧综合塑造为矛盾体:既有“丧天下”的理想形象,又是征伐暴君,通过引用和重叙解构尧的圣人形象。

《逍遥游》的藐姑射山神人则是虚境的象征建构,乘云御龙的描写与《山海经》《列子》记载形成张力。杨伯峻考证“藐姑射”改自《山海经》“列姑射”(杨伯峻,第44页),《庄子》以“藐”突出虚阔辽远,藐姑射山作为虚构意象,强调遥不可知。《逍遥游》描述神人游乎四海之外,与“穷发之北”“不知其几千里”“抟扶摇而上者九万里”都着重在渲染“其远而无所至极邪”的广漠意境,与《天下》说庄子“芒乎何之,忽乎何适”“芴漠无形,变化无常”“芒乎昧乎,未之尽者”紧相叩合。《庄子》通过地理与意象虚构,将神话转化为哲学象征。《道

《逍遥游》肩吾问连叔，述尧治天下后往见藐姑射山四子，窅然丧其天下，显示理想的治天下，应是忘丧天下无为而治，不同的文化如宋之章甫、越之文身，应各安所安，无辨蛮夷。《应帝王》再度出现“肩吾”，转述接舆“日中始”告其君主要“以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”接舆直指“欺德”，又对应回尧欲驯野化蛮的形象。其他又如《则阳》“蘧伯玉行年六十而六十化”与《寓言》“孔子行年六十而六十化”等重说，也可视为寓言中的重言来考虑，这里不再展开。

《庄子》通过引重与重复，诉诸历史失重、邈不可考的传说时态，模糊角色的存在时间并解放言说的固定传统，如罗兰·巴特（Roland Barthes）《神话修辞术》中人物虚化为形象移易的象征结构，游移不定，成为差异通返的通道。（参见巴特，第11页）在重言引用、重述、变调的相似材料间，人物形象产生不可自相维护的非历史性，新序列组画的背后是对既有权威和传统史观的反鉴和解构。

五、结语

《大宗师》中提出闻道的“谱系”：从副墨之子、洛诵之孙、瞻明、聂许、需役、于讴、玄冥、参寥，以至“疑始”。从记载流通的文字到连绵地抽绎颂读，从认识活动的审视明察到竖耳倾听，从啜嚅多言到有声不成语的感叹，至于深远难分，再到不可知的空虚辽阔。最终源自越过语言文字视听的对开端的非开端、历史的非历史之疑，体现对语言与历史的反思。重言笔下，历史及其记载，轻则解装卸甲，重则重新打扮。

重言看似假借权威与历史，但如《天下》言，庄子“以天下为沈浊，不可与庄语”，其貌似庄重达真，实是以至轻颠覆至重、以虚假重构真实，恢诡孟浪的“伪庄语”，非卮言、寓言之附庸，而彼此相嵌契合着“应化解物”的根本立场，体现“言无言”之旨趣。由《寓言》所谓“卮言日出，莫得其伦”，本文进而提出理解重言为卮言体式的可能。《庄子》主张“天均”“两行”“不以觭见”“照之于天”，重言也作为中道之辞，于双向旋转中破除语言的线性权威结构，如章太炎从“夫以论摄论，即论非齐”释《寓言》所谓卮言的“不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐”。（参见《章太炎全集》第6册，第63页）重言并非以权威取代权威，而是不以觭见，多面的言说本身即构成对单面确定性权威的解构实践。其写作不仅构造权威的多维与流动，更以语言形式体现思想。重言以“无稽”“狂言”之姿重新叙述历史的信念，既“似真而伪”又“造假为真”，于重复中生成多重乃至矛盾视角，借此虚构、重塑、支离权威，构成语言与思想的实验场域，以不止一种“真”引导、改造、转化人们信念。其“所以已言”还类似本雅明（Walter Benjamin）自言的引言镶嵌术：“我的著作中引语就像剪径的强盗，他们手持凶器侵犯游荡者，夺走他的信念。”（见阿伦特编，第57页）重言非仅为修辞之技，是

庄学有意识的哲学工具，体现对语言符号、圣王权制与历史书写的批判省察，与儒墨黄老思潮互鉴，集“三言”于一体，织就一部思想流动、姿态幽玄的《庄子》。

参考文献

- 古籍：《法言》《韩非子》《老子》《列子》《吕氏春秋》《论衡》《论语》《孟子》《山海经》《上博简》《尚书》《史记》《说苑》《战国策》《庄子》等。
- 阿伦特编，2014年：《启迪：本雅明文选》，张旭东、王斑译，北京：生活·读书·新知三联书店。
- 艾兰，2002年：《世袭与禅让——古代中国的王朝更替传说》，北京：北京大学出版社。
- 巴特，2016年：《神话修辞术》，屠友祥译，上海：上海人民出版社。
- 陈鼓应注译，2007年：《庄子今注今译》，北京：商务印书馆。
- 陈汉生，2020年：《中国思想的道家之论：一种哲学解释》，周景松等译，南京：江苏人民出版社。
- 陈少明，2013年：《历史的寓言化——对〈庄子〉历史论述的一种解读》，载《中国哲学史》第2期。
- 2020年：《生命的精神场景——再论〈庄子〉的言述方式》，载《中山大学学报（社会科学版）》第3期。
- 陈赅，2018年：《透视主义哲学视角下鲲鹏之重言》，载《人文杂志》第10期。
- 2019年：《“圣人无名”与自由秩序——兼论〈逍遥游〉中尧与许由的象征意义》，载《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》第5期。
- 2024年：《天人不相胜：庄子内篇的文本、结构与思想》，福州：福建人民出版社。
- 池田知久，2009年：《道家思想的新研究：以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，郑州：中州古籍出版社。
- 崔大华，1988年：《庄子歧解》，郑州：中州古籍出版社。
- 邓散行，2024年：《庄子哲学精神的渊源与酿生》，北京：中国社会科学出版社。
- 方勇，2012年：《庄子纂要》，北京：学苑出版社。
- 福柯，2021年：《知识考古学：四版》，董树宝译，北京：生活·读书·新知三联书店。
- 高君和，2005年：《论〈庄子〉的人物系谱》，台湾大学哲学研究所硕士论文。
- 葛瑞汉，2003年：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社。
- 顾颉刚，1988年：《中国上古史研究讲义》，北京：中华书局。
- 顾史考，2018年：《上博等楚简战国逸书纵横览》，上海：中西书局。
- 郭庆藩，1961年：《庄子集释》，王孝鱼点校，北京：中华书局。
- 黄燕强，2024年：《道德与仁义之辩——〈庄子〉中的孔老关系再考察》，载《哲学研究》第8期。
- 解志熙，2022年：《反复论辩的“重言”及其他——儒道会通视野下的〈庄子〉校读三题》，载《国际儒学（中英文）》第2期。
- 赖锡三，2011年：《当代新道家——多音复调与视域融合》，台北：台湾大学出版中心。
- 李大华，2023年：《道家生命哲学》，北京：商务印书馆。
- 李零，2002年：《容成氏》，载马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海：上海古籍出版社。
- 林希逸著、周启成校注，1997年：《庄子虞斋口义校注》，北京：中华书局。
- 刘畅，2017年：《〈庄子〉“重言”辨析》，载《淮阴师范学院学报（哲学社会科学版）》第4期。
- 刘起钎，1991年：《古史续辨》，北京：中国社会科学出版社。
- 蒙文通，1999年：《古史甄微》，成都：巴蜀书社。
- 木村英一，1981年：《中国哲学の探究》，东京：创文社。
- 彭传华，2024年：《托古：中国先哲立说的重要传统》，载《哲学与文化》第6期。

- 裘锡圭, 2004年:《中国出土古文献十讲》,上海:复旦大学出版社。
- 饶宗颐, 2009年:《饶宗颐二十世纪学术文集》,北京:中国人民大学出版社。
- 王博, 2004年:《庄子哲学》,北京:北京大学出版社。
- 2024年:《虚无与自然:道家哲学的精神》,北京:北京大学出版社。
- 王夫之, 2009年:《老子衍;庄子通;庄子解》,王孝鱼点校,北京:中华书局。
- 王威威, 2009年:《庄子学派的思想演变与百家争鸣》,北京:人民出版社。
- 王玉彬, 2022年:《畸于人而侔于天:先秦子学视域下的庄子哲学研究》,北京:人民出版社。
- 夏可君, 2012年:《发现从未写出之物:谁之庄子?》,载《中国文哲研究通讯》第3期。
- 杨伯峻, 1979年:《列子集释》,北京:中华书局。
- 杨立华, 2020年:《庄子哲学研究》,北京:北京大学出版社。
- 叶树勋, 2022年:《先秦道家“德”观念研究》,北京:中国社会科学出版社。
- 余嘉锡, 2017年:《目录学发微;古书通例》,北京:商务印书馆。
- 俞志慧, 2010年:《古“语”有之:先秦思想的一种背景与资源》,上海:华东师范大学出版社。
- 詹康, 2014年:《争论中的庄子主体论》,台北:台湾学生书局有限公司。
- 张默生原著、张翰勋校补, 1993年:《庄子新释》,济南:齐鲁书社。
- 《章太炎全集》, 1986年,上海:上海人民出版社。
- 曾昭式, 2015年:《庄子的“寓言”、“重言”、“卮言”论式研究》,载《哲学动态》第2期。
- 郑开, 2016年:《庄子哲学讲记》,南宁:广西人民出版社。
- 2019年:《道家政治哲学发微》,北京:北京大学出版社。
- 2020年:《新考证方法发凡——交互于思想史与语文学之间的几个例证》,载《同济大学学报(社会科学版)》第1期。
- 中岛隆博, 2022年a:《作为思想的语言》,王钦译,北京:北京大学出版社。
- 2022年b:《〈庄子〉:化鸡告时》,王孙涵之译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 周秦汉, 2022年:《诸子所传“远古社会”的三方地域异辞——兼论〈容成氏〉的性质特征》,载《北京社会科学》第11期。
- 庄万寿, 2000年:《庄子史论》,台北:万卷楼图书有限公司。
- Birdwhistell, J. D., 2001, “Ecological Questions for Daoist Thought”, in N. J. Girardot, J. Miller and X. Liu (eds.), *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge, MA.: Center for the Study of World Religions, Harvard University Press.
- Graham, A. C., 1981, *Chuang-tzŭ: The Seven Inner Chapters and Other Writings: From the Book Chuang-tzŭ*, Guernsey: Guernsey Press Co. Ltd.
- Karlgren, B., 1946, “Legends and Cults in Ancient China”, in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18.
- Ziporyn, B. (trans.), 2020, *Zhuangzi: The Complete Writings*, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc.

(作者单位:中山大学哲学系[珠海])

责任编辑:张丽丽