

自我转化的隐喻

——以《齐物论》“吾丧我”为线索

匡 钊

摘 要:《庄子·齐物论》代表了典型的庄子面对事物与知识的世界的态度,亦提供了何以可能达成超越庸常的所谓逍遥境界的基本说明。由道家的一贯立场而言,后者意味着某种得道的方式,而对于庄子而言,则其展现为对自我问题的发现、对其转化问题的关注与对特定超越性视角的确证。如所周知,庄子言说上述内容的方式具有鲜明的自身特色,即以隐喻作为哲学修辞的基本手段,表达自己对于自我和道的关系的新理解。通过重新聚焦《齐物论》中贯穿性的“吾丧我”问题,评估相关的重要结构隐喻,如“三籁”“环中”“物化”等,可见庄子如何由道—物关系出发证成自己对于道—我问题的理解,以及他对自我转化过程的理解,而在理解这些问题的时候,隐喻作为哲学修辞的手段可被作为现有语文学研究的有益补充。

关键词:《齐物论》;自我;隐喻;语文学

中图分类号: B223.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2023)01-0118-07

《庄子》的文本一向被视为优美与难读相互结合的典范,而这种古今一如的阅读感受,一方面来自于《庄子》中所呈现思想内容的复杂性,另一方面则来自于其言说方式的委婉化。就内容而言,《庄子》涉及的思想题材极为广泛,仅举其中被目为难读之典型的《齐物论》,其文本已涵盖了一般常识与经验的可靠性、人与万物的关系、肉体与精神活动的关系、如何检别不同立场的观点、言说世界的限度何在、思想主体的存在状态、梦境与日常经验的差异、生命与死亡的对比、是否存在最终的可确定的超越性真标准以及相应的精神性内容,而我们又是否有可能因此超越外在事物与内在经验的束缚等;使文本更为复杂的则在于,上述种种话题之间总存在这样或那样的连锁关系,使任何可得出的具有一定逻辑上自治性的解释均需要在不同程度上照顾到原始文本在思想内容层面的潜在的统一性。对上述统一

性的发现,则不能不来自对《庄子》中关键概念语义内容与相关言说方式的分析,如何对前者加以现代诠释并从后者出发展现《庄子》中诸论点的证成策略,可谓是现代研究的重点所在。《庄子》中具有高度原创性的哲学概念层出不穷,且以“三言”自陈其行文风格,仅再举《齐物论》为例,其既非对辩体亦非说理文,而是在混合以上两者的基础上再注入了大量的概念、隐喻与故事。战国以降,诸子行文多采用隐喻与故事作为自己思想的重要载体,虽不独《庄子》如此,但其对上述手法的运用最为典型并在思想史上留下了深刻印记,亦为我们提供了分析相关问题的最佳范例。就《齐物论》而言,古今学者虽对其思想主题与言说方式多有妙论,但对从后一方面出发对前一方面的证成机制的再分析,仍可以无可替代的方式向我们呈现庄子、道家乃至中国古典哲学说理特征中的以往未尽之意。

收稿日期:2022-11-01

作者简介:匡钊,男,中国社会科学院大学哲学院、中国社会科学院哲学研究所副研究员(北京 100732)。

一、哲学阐释与哲学修辞

早有论者以为,“《齐物论》无论从思路上看还是从文气上看,都是一篇相当完整的论文,而解读它的关键,就是‘吾丧我’”^{[1]49},该文是否合乎现代人对于“论文”的想象或可别论,但其行文贯穿明确的思想主题则毫无疑问,文中“吾丧我”的说法,亦被学者广泛接受为探索上述主题的核心线索。对该说法的讨论,以往无不聚焦于讨论“吾”“我”两概念的意涵,且亦如论者所言,今人对其内容的讨论,已从语义、语用和语法层面入手^{[2]57-63},但两者词义据《说文》并无不同,而语法或使用习惯方面的辨析,亦不足以表明其作为哲学概念的差别所在:“这些差别只是倾向性的,而不是规定性的,更不是概念性的,我们决不能因为吾、我之间用法上的这些差别而认为它们已经有了概念性的分别。”^{[1]50}不过,在文本的哲学释义方面,几乎所有学者均同意,庄子的确希望通过“吾丧我”的说法表达某种理解自我问题和物我关系时的独特见解,而庄子的表达的有效性,也依然与“吾”“我”两概念的哲学差异有关。“‘吾丧我’提示着庄子对‘吾’与‘我’进行的分别,而这一分别是建立‘因是因非’的超是非立场的前提。”^{[1]49}一般而言,“我”被置于一个常人化的层面,“在庄子那里,‘我’是对象性关系中的存在,永远处于物我、人我、彼此、彼是、是非的对待性关系之中”^{[1]50};而“吾”则标志着某种高层次的自我真实存在、境界或觉醒过程,“吾”“我”两者或被“分疏为了具有本质性差异的存在两维:‘吾’可称为‘大我’‘真我’‘本真之我’,‘我’则是‘小我’‘俗我’‘异化之我’”,或以为“本真之‘吾’并非某种先在的‘主体’,而是由‘丧我’之‘工夫’而抵达的‘境界’”,甚至“‘吾’仅仅意味着存在主体的生命自觉与自省,而非玄秘的精神境界或超越的理想人格”^{[3]83,85}。无论主张“吾”在哲学上意味着本真的境界、人格还是自我的觉醒,该概念仍然常被认为与“我”之间存在强烈的对比,而这种对比被庄子用“丧”的概念加以表达,“吾”“我”在均为古典意义上对自我的反身自指的意义上,“丧”无疑意味着某种自我存在状态的改变——虽然这种改变的结果是否一定意味着某个更高层次的“吾”的获得可另作别论。大概多数学者都同意,自我经过“丧”的改变,能抛弃原有的一隅之偏而与他人和万物齐同,“‘丧我’的终解指向齐物我”^{[4]43},最终通过对认知上的偏见和特定

立场的抛弃而达到某种“天地与我并生,而万物与我为一”的“同于大通”的得道状态。也就是说,“‘吾丧我’的状态不是我的不存在,而是俗我的抛却、丢弃。只有抛却俗我,才可以达到与物一体、与物合一的全然‘物化’的状态”^{[5]61}。

纵观现有学界对庄子“吾丧我”之论哲学意义的理解,实已经达成一系列基本的共识。在思想内容方面,其一,无论庄子运用了何种语言技巧,此话题当中所希望讨论的对象,即人的“自我”问题,大概始终是以某种方式在场的,“庄子的‘丧我’,清除生命中俗世的欲望,是一种根本的减法。但他不说‘丧吾’而是‘丧我’,意味着作为主体的人格仍然是要存持的。在这一点上,人格的更新就如生命航船在航行中维护,它不是到船厂再造,也不能停止,而是一个自新的过程。庄子心目中的那个‘吾’,依然是生命航船上的舵手”^{[4]49-50};其二,进一步的问题在于如何对“自我”进行适当的调适,以达到某种理想的生存状态,比如通过清除欲望或摆脱认知偏见的方式,超越庄子用“我”这个词标识出的自我因混同于万物和他人之中而带有的肉体和精神上的局限性——“‘我’即由‘成形’与‘成心’凝构而成”^[6];其三,这就需要以“丧”的方式去涤除“形”与“心”的局限,让自我的存在成为不断复归于道的过程甚至最终成为与道合一的“真人”,“‘我’被外物裹挟且陷溺于角色的序列之中,与‘游’无缘,‘吾’才能‘游’,‘吾’的‘游’展示了一个自由自在的人生境界。有了这个境界,‘人’就从‘物’的和‘角色’的存在状态中超脱出来了”^{[1]52}。当然,诚如论者所言,“吾丧我”的过程最终是否包含对于至高境界的承诺,或者说“吾”是否可被作为这种境界的先在标志,庄子并未明示,“庄子提出了‘吾’,却没有告诉我们‘吾’究竟‘是’‘什么’”^{[1]51}。于是我们也可以视“吾丧我”为一开放的过程——“‘丧我’的确可以引出某种‘大我’‘道心’的本真存在方式,但‘大我’‘道心’并不与‘吾’对应,而是通过‘吾丧我’这一观念整体呈现”^{[3]85}。考虑到庄子文本中“吾”这个词的模糊性,其无论在语义还是语法上与“我”都缺乏根本的概念性差异,认为“吾丧我”更多强调自我转化的过程而非可及的精神境界之终点或先行规定的理想人格之目标——如参照庄子对逍遥之“游”的强调和《齐物论》文本中对于“物化”的讨论——在某种程度上是合理的。对“吾”的理解存在解释细节上的差异,对于理解庄子上述思想整体构造的影响相对微弱,无论是否有足够的理由在哲

学层次上把“吾”“我”加以明确区分,庄子希望借助“吾丧我”的说法提示出某种自我转化过程和潜在的更高精神境界的存在的意图都是清晰可见的^①。

这些对于庄子思想的诠释与证成其哲学内容的基本路径,在所有研究者中间均依赖始于文字训诂的语文学方法,这种方法无疑为我们了解庄子“吾丧我”的话题中出现的几个基本概念提供了至关重要的信息,亦从不同角度奠定了文本解释的语言文字基础,但似乎仍然未能穷尽此话题在《齐物论》中的意义。聚焦于训诂的语文学方法更多专注于对特定概念的语义探讨,但并不能在说理的层面上令人信服地揭示出这些概念与文本中其他内容的理论关系,比如“吾丧我”的段落之后何以要讨论似乎是不可言说的“天籁”,朝向本真的生存为什么会显出槁木死灰的外表,在文本的结尾处又为何安排了“蝴蝶梦”的故事等。当然,我们可以给出所有这些内容在解释上的自洽性,但对这种自洽性的说明,已经不再直接地基于围绕孤立概念或语词的语文学知识了。建立概念、话题或思想之间理论关系的努力,以往有被归结于寻找狭义的逻辑关系的倾向,即哲学讨论所展示的说理方式总被认为是分析性(analytic)的,但现在我们已经知道,思维过程并不唯一地依赖狭义的逻辑分析而运作,打比方、讲故事的方式同样在深层意义上具有构造思想、推演话题的力量,也就是说,说理与论证的活动同样可以借助“哲学修辞”的方式展开。我们称之为哲学修辞的,就是运用概念隐喻、意象类比或叙事形式等以往被认为仅仅用来美化或修饰文本、或仅在哲学论述中起到举例或强化观点作用的语言形式,来完成建立围绕特定的系列观点的思想上的统一性的任务。这种方式在人类思维过程中占的比重或许不比演绎性思考更低,但在西方传统中长期未曾得到充分考虑。反观中国的思想传统,演绎性的方式从来未曾得到充分发展,而这或许正好为哲学修辞的发展留下来相对充足的空间,并为我们提供了更多考虑哲学修辞对于论证或说理之意义的契机。与狭义的演绎分析相比,对哲学修辞的关注是补充性的,尤其在处理中国哲学素材的时候,有可能让我们将更多以往被忽视的东西纳入思考;与传统的语文学方法相比,对哲学修辞的讨论则是拓展性的,让我们有机会从关于个别概念的语文学知识出发,进一步从隐喻、类比或叙事的角度去探索相关概念间关系的自洽性。

回到《齐物论》的文本,前述若干理解上在哲学层面的基本共识的获得,可进而从文本中隐喻运用

的角度加以证成,对于“吾丧我”中作为调适对象的“自我”,庄子原文利用了若干重要隐喻来揭示其内容。

二、“吾”“我”的语文学解释

庄子对于“吾丧我”之“我”的态度,大概是最为明确的,而现代研究中对其在哲学上的解释,首先均基于一些周知的基本语文学知识展开。《说文》云:“我,施身自谓也。”段玉裁注:“不但云自谓而云施身自谓者,取施与我古为叠韵。施读施舍之施。谓用己厕于众中,而自称则为我。”也就是说,“‘我’是于人群之中,而自谓之称也”^{[5]54}。由此语义解释可以合理地推测,庄子正是利用“我”的这种基本意义,强调“我”是总混同于众人的、常人的自我,而其必定成为转化与调适的对象。这样的自我,总是与他人或他者相对的,这亦可从用法的角度加以观察:“对胡适的例子重新观察,便可发现,‘我’的用法确是‘因人而言’,即相对于非我(你或他)的存在而说的……作为宾语的‘我’自然是伴随主语所示的非我而在场的……所谓‘我’因被强调而用作主语的例句中,‘人皆有兄弟,我独无’是人、我的比较,‘尔爱其羊,我爱其礼’是尔、我的比较,‘我则异于是’与‘我则不暇’则又相对于被谈论者而言。它们同样是与非我相比较条件下‘我’的表达。”^{[4]44}这些语文学知识均指向对“我”的特定地位的解释:“《齐物论》云:‘我与若与人俱不能相知。’尽管这是一个否定性的说法,却说明了‘我’必然居处于由‘若’(‘你’)与‘人’(‘他’)所构成的‘他者’之中,立身于‘我’与‘彼’构成的‘社会—人间’境域之中,此即所谓‘有人之形,故群于人’。《齐物论》又云:‘天地与我并生,而万物与我为一。’暂不论此句是否为庄子之齐物境界的准确表达,单就其词句推敲,可知‘我’是立身于天地之间、万物之中的,‘天地—万物’构成了‘我’生存于其中的‘自然—空间’。”^{[3]81}

如果“我”的意义能这样大体被确定下来,“吾”则很难加以如此明确的定位。虽然有学者主张,“对比之下,‘吾’只是‘就已而言’,即单纯的自我表达,并不必然牵涉与他者的关联”^{[4]44},但如前所述,其哲学内容则是有待进一步确定的。为破解上述问题,亦有论者进一步引入了“词源学方法”,对“吾”“我”之间的可能出现在语义深层上的差别进行了分析,“我”隐含着某种“倾斜”的意味,而庄子

或许尝试用它的这层意思来表达,“我”在与他人或万物的相对关系中总占据某种带有认知上“偏见”的“一隅”之地,“吾”则在词源上隐含与他人和万物平等“相遇”的意思,而“‘丧’与‘亡’是理性的游离与排遣,是精神的‘不在场’状态,也就是‘我’的退场”。“‘忘’作为标记的去除,也就意味着‘知’的退场。”^{[2]60-61}

由这些讨论可见,“我”在总与万物和他人相对的意义之上可能带有类似于后者的一隅之偏或为庄子所暗示,同时庄子亦主张一种对此“我”的调适与改造,比如偏见之知的退场与混同于常人状态的放弃。但围绕“吾”的语文学知识是否一定主张其可被作为真实的理想自我之标志,并同时具备特定的哲学内容,则是存疑的,有可能是诠释者们放大了一个语法上的自然差异而赋予其过度的哲学意义。如前所述,仅从语义或语用的角度切入,不足以支持“吾”“我”间存在概念上的根本差异。从方法上看,对这两个语词意义或使用的归纳,来自对早期文献中其一般用法的总结,但这并不足以保证庄子在使用这两个语词的时候,就一定遵循其一般的用法,或者说庄子如果尝试赋予这两个语词特定的概念化意义,那么这种意义可能与其原有的一般用法之间存在这样或那样的关系,但未必直接就从属于其原有一般用法的局限。如果认为庄子在哲学上将“吾”“我”两个词作为特定的术语加以运用,那么其在《庄子》文本中的术语意义完全可以溢出其原有可归纳的一般用法之内容范围。当然,即使庄子言“吾”“我”采取了新的术语化的用法,其语义内容也一定与其一般用法存在联系,毕竟不存在一种“个人语言”,或者说上述联系的丧失将使庄子的文本变得不可读。那么,对以上联系的探索可依据什么样的途径展开呢?基于个别语词训诂的传统语文学知识实际并未对此给出直接的答案。就“我”而言,庄子或欲强调其在与他人和万物相对的意义之上亦包含着某种一曲之偏颇,而这层意思并不能由“我”的一般用法,即众人中的自谓直接得出,何以当“我”混同于他人和万物之际便会出现这偏颇,此不属于直接可见的语义内容。我们认为庄子在论“我”的时候具有这层意味在内的判断,实际上来源于由文本中其他内容得出的庄子认为他人和万物都在现实中陷入相对的局限的主张,如《齐物论》中所讨论的“小大”“彼是”之辩,其主题便涉及他人和万物之立场的相对性,这些立场局限于自身视角的自以为是,无法正确感知、理解或评判其他立场的是非曲直。认为庄子

主张,“我”在混同于他人和万物的意义上,同样亦难免逃避这种相对立场的局限,陷溺其中而难以自拔是合理的,而这种合理实际上源于对“我”的语文学知识和庄子对于常人意义上的他人和万物在相对立场上总无法摆脱其有限性的观点的综合。对于庄子之言“我”的上述综合性理解,恰表明了庄子在将其作为哲学术语运用的时候,所注入的新见解何在——超出“我”原有的可归纳的语义和语用内容的东西,即是其相对于他人和万物之立场视角所带有的偏颇与局限。词源学的讨论,为庄子之言“我”的哲学意义提供了更具启发性的语文学参考,这种讨论不再局限于个别语词在特定语境中的语义或用法,而深入到由一组同源字所提供的隐性意义当中去,“我”所隐含的“倾斜”意义围绕自己形成了一个重力中心,人陷溺于这种倾斜状态而产生认知上偏见并处于和万物的不均衡的对立当中^{[2]57-63}。这个对“我”的词源学讨论与一般认为的庄子主张“我”所具有的那种偏于一隅的局限性形成呼应,而庄子注入“我”这个词在其文本中的术语化用法里的新内容之所以是可接受的,将他所揭示的通常意义上的他人和万物的一曲之局限与“我”在众人中的自谓结合起来,不仅是由于庄子对于“小大”“彼是”之相对性的阐述亦可被推广到镶嵌在他人和万物的链条之中的“我”,更是因为“我”在词源上隐含的“倾斜”意义已经预设了其认知立场与视角的偏颇,甚至可以认为,庄子对于“我”的局限性的哲学揭示之所以被视为正当,恰是由于词源学上揭示出的“我”的隐含意义为上述推广铺平了道路——“我”在与他人和万物同样的存在处境中都是有局限的,而这种类比或推演的有效性与其词源上的隐含意义密切相关,“倾斜”的意象已经标志出一个以自我为中心的有局限的场域。我们可以猜测,这里词源学的讨论之所以卓有成效,实际上是因为通过对一组同源词之间共同语义要素的提取,揭示了索绪尔意义上的词语之间的“联想关系”,而这种对语词隐含意义的发现,完全工作在基于线性的句段关系之上的分析演绎性的研究维度之外。

如果我们认为对于庄子所言常人之“我”的语文学讨论及相关的哲学解释已经得到了理由充分的说明,那么如前所述,有关“吾”字的释义,却并不那么明确。正如学者们已经注意到的,对于这个词从语义或语用的角度加以考察,实际上并不能直接发现其与“我”在概念上的分别。从词源学的角度展开的讨论使问题更为深入,成功提取了“吾”所隐含

的“相遇”义,但这种“相遇”何以便是均衡或平等的,则仍然有待额外的哲学阐释^{[2]57-63},也就是说,需要预设相遇之际作为主体的自我已可以过“丧”或“忘”,摆脱了原有偏狭性,如此才能以一种无所待的、非主观的方式看待他人与万物。这也就是将“吾”视为得道真人的标志,而“吾丧我”也不仅是一个开放的功夫论过程,但如前所述,由于庄子本人对“吾”的使用上的模糊性——他并未明示“吾”应该如何理解,不同的学者对其是否可被直接视为达成至高境界之真人的代称存在不同看法,而尝试摆脱“倾斜”的“相遇”过程是否一定能够获得均衡与平等也难以骤然断定。如果认为庄子的观点在于使“吾”与他人和万物的“相遇”或相对以均衡平等的方式超越并区别于“我”厕身于众人之中的一隅之偏,那么获得这种认识仍然需要综合来自词源学的语文学知识和《庄子》文本中其他地方出现的对于“无待”“相忘”或“真人”的哲学思考——“倾斜”的状态就其自身而言就是偏颇的,但“相遇”为什么一定是均衡平等则需要额外的理由。或者说,对于“吾”从词源学角度进行的隐含意义的发掘,并未如类似的对“我”的操作那样,能为概念哲学意义的出场提供背书的效力。我们可以认为庄子主张在经历了“吾丧我”的过程之后,自我将呈现为得道的真我,但这个自我或许不必然以庄子所言“吾”为标志,而我们如何可以明确地得出这一点,也仍然需要现有各种语文学知识之外的辅助。

三、“吹万”与“物化”:隐喻中的自我

“吾丧我”若被视为贯穿《齐物论》的使文本具有整体的统一性的核心话题,“《齐物论》以南郭子綦‘吾丧我’始,而以庄子化蝶为终。始与终不仅首尾照应,而且化蝶正是‘吾丧我’的真实写照”^{[5]61},则前文中讨论的各种使之可理解的观点,均为现代学术对古典思想的回溯性研究,即使是从语文学角度出发的讨论也依然如此。这是我们而非庄子本人尝试从这个角度去厘清思想的链条,但这并不意味着,《庄子》原文本当中,就不包含其他完成其统一性的策略。庄子作为哲学修辞的大师,即是以运用隐喻的方式,使从“吾丧我”到“蝴蝶梦”的所有叙述变得连贯起来。尤其重要的是,隐喻或许被庄子及其后学明确地意识到具有论证或申明自己观点的力量,如《庄子》对“寓言”的表述所示,庄子采取哲学修辞的方式绝非出于无意,而这与他或许是无意识地调

用了“我”所隐含的语文学知识“倾斜”并不相同。

从隐喻的角度重新考虑“吾丧我”的意义是如何被揭示出来的,我们遇到的第一个话题就是所谓“三籁”。对于此话题的隐喻意义及其对“吾丧我”问题的支持作用,已经有论者加以申说:“‘吾丧我’之后,庄子旋即提出‘三籁说’,在三籁的发展脉络中探讨‘成心’与‘成形’的生成机制,这是对‘我’的进一步说解。从‘大块噫气’到万窍之声,再到人为的丝竹管弦,‘三籁’展现出由整体走向判分的、心与物共通的生成框架。其中,‘大块’是宇宙混沌之象,‘噫气’象征造化流行,‘天籁’既是生成万物的本体之‘道’,也是作为各种精神现象的内在依据的‘真心’。天籁吹过不同窍穴,奏响地籁的‘万窍怒号’,喻指多样性的存在样态与精神形态。到了人籁,‘比竹’是对自然的仿效与规范,代表后天的执取、分别与是非。”^{[2]59}这里对个别概念间通过隐喻关系建立起来的对应关系的分疏大体都是可接受的,大地之声与人声显然都是对有限之“我”的刻画,“天籁”则喻指决定着“我”的那种至高的力量“道”。但在这些基本的概念间的对应关系之上,“三籁”的隐喻还存在一个结构性的维度,也就是说,使“大块噫气”的“吹万”之风与因此而作响的“众窍”和“比竹”(风动万窍,而人为之声不过是对此的模拟)亦存在一种对应关系,而这种关系也通过“三籁”的隐喻被投射到“吾丧我”的话题当中,且这种结构性关系实际上确立了《齐物论》中的最核心的对比关系:道与差异纷繁的万物以及源于这种差异性的常人的偏见之间的对比。如经典的隐喻研究所表明的,在简单的基于物理概念的隐喻之外,“结构隐喻……为我们扩展其意义提供了最丰富的资源……让我们以一个高度结构化的清晰界定的概念来建构另一个概念”^[7]。“三籁”以及《齐物论》中几个高度相关的隐喻,都属于这样的结构隐喻,其内容关乎概念之间“高度结构化”的关系模式。从这个角度来看,“吾丧我”的话题中最根本的对比并不存在于“吾”“我”之间,或者说这两个语词之间的确缺乏概念上的分别,而事实上现有的所有围绕这个语词之意义本身所展开的研究与讨论也都未能充分穷尽此话题的曲折隐微。如果认为“三籁”的隐喻是对“吾丧我”话题的发展与补充性说明,那么前者中通过“吹万”与“众窍”“比竹”的对照展示出的结构隐喻是为了揭示出广义上的道—物关系,而这个关系结构在“吾丧我”话题中的投射,则表明真正值得高度关注的对比将出现在道—我关系中。后一

种关系在现代的庄子诠释中不断以各种方式被提及,“道”几乎是所有解释中必然会出现的潜台词,但在文本细节上其对于理解“吾丧我”的问题的不可或缺性,则大概仅出于对庄子思想的哲学推论——“吾”以何种方式与“道”关联在一起,成为得道“真人”或至高精神境界的标志,或者“吾丧我”的过程何以成为复归于道的功夫,均既不来自该段文本的明确内容,也不能由关于其直接的语文学知识完整得出。语文学知识的角度虽然能向我们提出概念所应有的厚度——对某个词语义或用法的归纳与其作为哲学术语所蕴含内容之间关系的反思,乃至对其词源学上隐含意义要素的提取,都在向我们揭示哲学概念的复杂性——但是这种考察尚未将概念间的关系构造纳入其中,从结构隐喻的角度则可将“吾丧我”中潜在的道—我关系凸显剥离出来,更可见到庄子对此问题思考的源语义参照域。

在“三籁”的结构隐喻中,“众窍”与“比竹”属于有形迹的、有限的、可感知的,其众声喧哗亦如种种彼是无定的一隅之偏见,而“吹万”的力量本身却是无声无象的,“天籁”与“地籁”“人籁”相比是超听觉的,在庄子的叙事中实际并未直接出场(“怒者其谁邪”),而只能从“众窍”“比竹”对风吹的反馈来加以推想,但却从本源上控制着一切可听到的声音;与此结构类似,常人之“我”也是受困于有形、局限于知觉,而使“我”如此这般的那种超然的力量却同样并未在“吾丧我”的言说中现身。在这个概念结构中不可见的力量与可见的、有限的万物与常人之“我”形成对照,如可将其视为“吾丧我”中出现的第一层意思,则这层意思恰是通过“三籁”的隐喻来建构的。

行文至此,庄子仍未明示那种“吹万”而无声的力量是什么,“三籁”后文出现的对于大小、彼是的讨论,可谓是对万物与相应的认知局限这个话题的进一步发展,而在这个发展中,“道”这个核心术语通过另一个隐喻——“道枢”——的运用而登场了:“枢始得其环中,以应无穷”。枢是控制门之开合的轴,是使门随意转动而自己不动的关键点——缺少枢,门之为物的功能就消失了,这正如道是制约万物的关键一样。这个概念构造,亦通过“环中”的隐喻得到强化。“环中”也是一个结构隐喻,利用圆心与圆形的关系来传达道与万物的关系,圆心是不可见的空无,但正由于此空无的存在才能据此画出实有的圆形。郭象注:“环中,空矣,今以是非为环而得其中者,无是无非也。”“环中”相对于圆环是超越

的、不可感知的控制者,如果站在“环中”的角度,呈现在圆环上的那些各执一偏的万物之是非都是没有意义的,是各自局限而不能见道的状态。这个关系结构正如“吹万”的力量相对于“众窍”,而其中隐含的意思也由以上两个结构隐喻之间的联系而得到传递,并进一步投射到“吾丧我”的话题当中,明确使道与“我”形成对比和控制的关系。而在这种关系构造中,有限的“我”显然是无价值的,只有道才是真正有意义的对象——这或许可被视为“吾丧我”可传达的第二层意思,恰如王夫之所言:“骸物之论,而知其所自生,不出于环中而特分其一隅,则物无非我,而我不足以立。”^[8]

那么,“吾”能否因此被视为道或真人得道状态的标志呢?如前所述,现代研究者对此有不同看法,笔者倾向于认为“吾”并不能被直接视为得道真人的标志,或某个先行与道合一的主体。正如道作为无法言说的对象,只是我们反思自身存在与感知的有限性的参照,而所谓与道合一的至人境界是否可以达到,无论《齐物论》还是前面的《逍遥游》实际上并无明示。庄子只是肯定,当我们努力超出“我”与物的局限,就已经开始摆脱常人的相对性的束缚走向逍遥了,但最终是否一定会获得“环中”或“道枢”的视角却是未知的,后者只是潜在的功夫论的承诺。庄子通过“吾丧我”的话题给出了改变自我的功夫与努力的方向,而并非尝试将不可言说的“无”正面展示出来。也就是说,“吾丧我”应被视为连续的自我转化过程的隐喻,而不是对道或得道境界的比拟。在这个意义上,“吾”“我”总需要联系起来看,而这正与《齐物论》中最后一个隐喻形成了呼应。“庄周梦蝶以寓言的方式隐喻‘吾’、‘我’状态,并对开篇的‘吾丧我’作出呼应。”^{[1]49}

解释梦蝶隐喻的核心在于把握其欲加以构建的概念:物化,而非“梦”或“蝴蝶”的意象,作为对“吾丧我”过程的隐喻表达,梦蝶仍然是结构隐喻,与“三籁”和“道枢—环中”的隐喻在修辞的层面上构成了思想的连续性。庄周与蝴蝶作为主体意识存在的不同状态,都是有局限和偏见的,并不能通过相互的比照断定哪一个更真实,但文中“必有分”的说法,实际上预设了一个不可见的超越性全知视角的在场——这无疑是道的立场。这里的隐喻的结构与“环中”是相同的,知“必有分”的立场相当于“环中”的空无,而庄周与蝴蝶,正如圆环上那些各分一隅的万物之是非一样,都受困于自身的有限性。但当庄子意识到主体的视角可能在不同的梦觉状态中

在庄周与蝴蝶之间切换变化,并因此而自觉地反思作为庄周或蝴蝶的意识局限时,基于对“物化”的发现而展开的摆脱偏见、朝向理想中“道”的自我解放的转化就开始了^[9],而这也是《齐物论》中通过隐喻的连锁回溯到“吾丧我”而希望传达的第三层意思。在不断超出“我”的束缚的过程中,“吾”也许只是物化的圆环上的另一个点,或许也同样是在这种意义上,“吾”与圆环上其余的点“相遇”,而它们的平等之处则在于其都具有的均质的有限性。但这并不影响主体对于“我”的这种一隅之曲的发现。基于这种发现,便可以开始一种以“丧我”的方式展开的摆脱原有局限的努力,而这种努力将不断地复归于不可感知、但却被庄子认定为总是以超越的姿态存在着的“道”。

可以说《齐物论》的核心意思就是通过以“吾丧我”为引导的一系列相互关联的结构隐喻敷衍而成的,而“三籁”“环中”与“梦蝶”隐喻为层层揭示这种意思提供了建构力量。从这个角度,我们可视“吾丧我”话题的展开为中国哲学中通过哲学修辞的手段来表达理论意图的经典范例,庄子在道与常人之“我”的对比中揭示出自我的应有状态,即在不断转化的过程中摆脱有限性的束缚而复归于道——这种或许是现代研究视野中的理论共识,如果需要

一个完整的证据链来确立其文本诠释上的合理性,那么在以往语文学知识所提供的素材之上,对隐喻问题的思考或许能为此提供最后一块缺失的拼图。

注释

①笔者以往对庄子的讨论中,未能明确区分得道的状态与得道的功夫,在细节上的思考有所不足。《庄子》中虽不乏对于“古之真人”等得道者终极形象的描述,但“吾丧我”的主题更偏重于对某种功夫论意义上的超越常人状态的过程的描述而非对道的可及性的承诺。匡钊:《先秦道家的“心论”与“心术”》,中国社会科学出版社2021年版,第90—114页。

参考文献

- [1]陈静.“吾丧我”:《庄子·齐物论》解读[J].哲学研究,2001(5).
- [2]孟琢.《庄子》“吾丧我”思想新论:以汉语词源学为方法[J].中国哲学史,2020(5).
- [3]王玉彬.“吾丧我”:庄子的存在观念辨析[J].四川大学学报,2022(4).
- [4]陈少明.“吾丧我”:一种古典的自我观念[J].哲学研究,2014(8).
- [5]罗安宪.庄子“吾丧我”义解[J].哲学研究,2013(6).
- [6]陈赞.庄子哲学的精神[M].上海:上海人民出版社,2016:92.
- [7]乔治·莱考夫,马克·约翰逊.我们赖以生存的隐喻[M].何文忠,译.杭州:浙江大学出版社,2015:61.
- [8]王夫之.庄子解[M].北京:中华书局,1981:11.
- [9]匡钊.先秦道家的心论与心术[M].北京:中国社会科学出版社,2021:99-114.

The Metaphor of Self-transformation: on the Clue of “I Lose Myself” in *The Equality of Things*

Kuang Zhao

Abstract: *The equality of all things* in Zhuang Zi represents a typical Zhuang Zi's attitude towards the world of things and knowledge, and also provides a basic explanation of how it is possible to achieve the so-called escape beyond the ordinary. From the consistent Taoist standpoint, this implies some way of attaining the Dao, while for Zhuang Zi it manifests itself as the discovery of the self, the concern for the self-transformation, and the confirmation of a specific transcendent perspective. As we all know, Zhuang Zi's way of saying about these issues has a distinct characteristic, that is, using metaphor as the basic means of philosophical rhetoric to express his new understanding of the relationship between self and Dao. By refocusing on the permeating “I lose myself” statement in *The equality of all things*, and evaluating the related important structural metaphors, such as “Sanlai”, “Huanzhong”, and “transformation of things”, we can see how Zhuang Zi started from the Tao-object relationship to prove his own understanding of the Tao-I problem, as well as his understanding of the self-transformation process. In understanding these, metaphor as a means of philosophical rhetoric can be used as a powerful supplement to the present philological research.

Key words: *The equality of all things*; self; metaphor; philology

责任编辑:涵 含