

存身与救世的两难及其克服

——《庄子·人间世》的生存论意蕴

郭美华

摘要:《庄子·人间世》的主题,从其开端孔子与颜回的对话来看,是救世。但颜回所欲拯救的“世”,是扭曲的尘世。拯救尘世的真正展开,引出存身与救世的两难之境,这显露出道德自圣化救世的不可能及其悖谬,即自圣化反倒是世界的更深扭曲。由此,颜回所领悟到的心斋即虚而无己,就成为克服道德救世论的良方,并以此昭示出无限性天地整体与个体自身以及无数他者的三重通达。《人间世》以孔子、颜回对话彰显存身与救世的两难之境后,再以孔子与叶公子高及颜阖与蘧伯玉的对话,深化了这个两难,并逐渐转向存身的真朴与神圣。

关键词: 存身;救世;自圣化;无限性天地整体;虚

中图分类号: B223.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)01-0108-11

《庄子·人间世》是《庄子》内篇中的一篇文章。《庄子·人间世》(以下简称《人间世》)开篇讲述孔子的弟子颜回将要出仕卫国,孔子和他的一番对话。《人间世》的题目,“间”字可以有两种读法:一是作为动词,读四声,意为人之“间于”世,或处于、入于、游于世;一是作为名词,读一声,间则为空间,世则为时间,“人间世”是人世与人间的合用,意为人间之世或人世之间,即人所处身的这个“宇宙”或“世界”,“人与人聚而成人间,人与人积而成人间之世”^[1]。就义理脉络来看,《人间世》承《逍遥》《齐物》《养生》而来。此三篇之旨,如果不恰适地加以理解,似乎有一种向外弛逸且独善其身之意,仿佛有“出世间”可求。《人间世》则指出,根本没有“出世间”可言、可求,人只能在此世间与人相处而无所逃,“与人群者,不得离人”^{[2]75}。在此无所可逃的世间,《人间世》的主题即是“为涉乱世以自全而全人之妙术”^{[3]34},自全亦即存身,全人亦即救世。简言之,存身与救世就是《人间世》的主题。

一、颜回的形象及 存身与救世主题的彰显

个体之自由,万物之齐一,无论是审美、思辨还是形上的生存,都以生命的自然而自由的绵延为依归,所以养生需要直面个体必有之死。但人亦有不得其死者,更毋庸论自由存在之自得与世界整体之显现。生在人间世,存身活命殊为不易。太平之世,苟且而安庶几不是难事;但乱世纷纭,苟安则难。自存尚且艰难,何以救世救人?在一定意义上,生活在这个世间,因为既存规范并非完满的,生存的基本感受就基于某种“不满”而对之加以抵挡:“抵挡者不满足于他们在他们个人生存和社会生存中经验到的秩序的要求……在经验到的不满足之基底中,还有折磨人的普遍悲苦,那就是赫西俄德所枚举的饥饿、苦力、疾病、早夭,以及弱者必须在强者手中遭受的伤害。”^{[4]52}生存的不满及其抵抗,展开为两个面

收稿日期:2024-04-16

作者简介:郭美华,男,上海财经大学人文学院教授(上海 200433),华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员(上海 200241),贵阳孔学堂访问学者(贵州贵阳 550025)。

向,一是自身自由生存的可能性,二是所有个体自由生存的可能性。

人存天地间,便有天地间一段情怀在。当此之际,抽身独在与舍身救民,对于任何一个透悟天地间生存道理之人,都是一个残酷而持久的拷问。孔子讲“乱邦不居,危邦不入;天下有道则现,无道则隐”(《论语·微子》),孟子讲“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道”“穷则独善其身,达则兼善天下”(《孟子·尽心上》),这是儒者的中庸智慧。如此智慧与某种自炫的使命、责任观念相表里,似乎透露出儒家的逃避主义与其责任、使命的虚妄性。

颜回是孔门高徒,其睿智甚至有高于孔子之处。在《论语》中,颜回已经显示出儒者修德的至高境界,并透露出与孔子其余弟子相异的人生取向(所谓自得其乐的逸世倾向),但可惜的是,其存身艰难,英年早逝。在颜回与庄子之间,可能具有某种思想上的内在关联,尽管是否有着直接的师承关系还无从考证。但在义理上可以看出,从孔子经颜回再到庄子,有一个思想的内在逻辑。如果置于“存身与救世”这个主题下来看,从《人间世》乃至《庄子》其余篇目所显示的“颜回”的形象,可以看到传统上儒家与道家截然划界的粗暴。

庄子并非一个犬儒主义者,也绝非一个自私麻木不知世间疾苦的唯一主义者。颜回与孔子的对话,几问几答,将庄子“存身与救世”的悖论彰显出来。就其基本倾向而言,存身与救世的悖谬,指引向一个基本的生存论领悟:“如果人们只靠他人生活,那么,人们就是一样的。”^[5]⁸⁹¹如此存身与救世悖谬的彰显,不仅仅是因为二者彼此反对,而且还因为,存身与救世各自就包含着自身的反面,所存与所救在其存与救之中,都呈现出荒谬从而自行丧失——所欲存之身,并非能存者之存的本质;而所欲救的世,亦并非世界之为世界的本真。由此,《人间世》将“生存在世”引向更为幽深之处。

所以,《人间世》直接的问题本来是:个体在乱世何以存身活命?但在开篇,颜回与孔子的对话谈论的却是:一个有所领悟的人如何救世(拯救乱世)?问题在于,如果此世间作为扭曲的境域必须被加以“拯救”,那拯救的意思恰好就是要将被扭曲的世间加以拆解,以回复到其未被扭曲之自然状态。就此而言,要拯救的就不是一个被乱世中的权力和仁义所扭曲、遮蔽的世界,相反,要拯救的是天地本身,而拯救的意思恰好就是将天地从这种扭曲的状态中释放出来。

顺着庄子的这一思路,捍卫天地的自在性与无限性,就成为“救世”的真正指向。一个人要活着,只能活在世界中;存己必先存世界,只有先行让世界之在得以可能,自己的自由之在才能有根基。这个世界中的手握权柄者,却将世界据为己有,使得世界不再是在其自身的存在。让世界从手握权柄者的手中释放出来而回返自身,并经由世界的在其自身,使得世界中的每一个体得以回到其自身,这是一切“救世”的根本之义,也是个体追求自身存在的基本前提,但也仅仅是前提而已,并非终极的归宿。

就人自身的存在而言,在存身与救世的两难之间,庄子给出了一个什么样的指引?自由而自在地活在这个唯一的世界中,并非一件轻而易举之事,因为我们常常为自身杜撰的实体或神所牵拽而离开自身:“世界的主体性不是人神同形的,而是一种人世间的;我们是神的梦中的人物,揣测着神怎么梦想。”^[6]我们必须祛除一切虚构的永恒与神圣,让世界回到自身,在自然与自在之中拥有无限广袤与无垠深邃,每一个体就在此绝对之无中自由地创造自身。

二、知识与道德救世的困境与悖谬

从《人间世》对话的具体情境来看,颜回因着自己有所学、有所担当而欲往卫国劝君救世救民,孔子依据道对颜回的主观救世愿望进行了分析,揭示其自恃其德以救世之不可能。其间,某种程度上依稀可以视为庄子对孟子的批驳。《人间世》开篇以“颜回请行欲劝卫君”为起:

颜回见仲尼,请行。曰:“奚之?”曰:“将之卫。”曰:“奚为焉?”曰:“回闻卫君,其年壮,其行独,轻用其国,而不见其过;轻用民死,死者以[国]量乎泽,若蕉,民其无如矣。回尝闻之夫子曰:‘治国去之,乱国就之,医门多疾。’愿以所闻,思其所行,则庶几其国有瘳乎!”(引文以传世本郭注成疏为据,下同。)

颜回的初衷似乎在于,一个有点学问和德行的人,看到乱世中流俗政治草菅人命之状,便自以为有能力、有责任拯救天下苍生。但实际上,这种道德自圣之举,不但不能救世,甚至尚不能自存其身。颜回想向卫君加以劝说的“知识与道德”^①,其自身尚未夯实笃定,存身尚且不足,而企图以之救世,只能适得其反:“如果每个人都认为自己的一切都负有责任,那么这个世界中的混乱将会显著增加。”^[7]在孟

子哲学的意义上,具有良知或本心的道德个体,可以完全认识自身,彻底实现自身以至于上通于天命,并以此作为担负使命与责任的根据。而庄子则认为,其中实质上有着某种扭曲与颠倒。“凡在认识你自己或许成为导致毁灭的药方的地方,自我遗忘、自我误解、自我缩小、自我狭隘化、自我平庸化就会变成理性本身。用道德说法来讲就是:博爱,为他人和他物而生活,可能是维持最强的自身性的保护法。”^[8]对于任何自我认识与自我实现的道德理想主义者而言,他以高扬自身的方式而扭曲了自身,相应地,那些作为差异性他者的生存者,则更是被湮灭了。因此,庄子借孔子之口指出了颜回自恃知识与德性以劝君救民的悖谬与不可能:

仲尼曰:“嘻!若殆往而刑耳!夫道不欲杂,杂则多,多则扰,扰而忧,忧而不救。古之至人,先存诸己而后存诸人。所存于己者未定,何暇至于暴人之所行!且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉?德荡乎名,知出乎争。名也者,相轧也;知也者,争之器也。二者凶器,非所以尽行也。且德厚信矜,未达人气,名闻不争,未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者,是以人恶育其美也,命之曰菑人。菑人者,人必反菑之,若殆为人菑夫!且苟为悦贤而恶不肖,恶用而求有以异?若唯无诏,王公必将乘人而斗其捷。而目将荧之,而色将平之,口将营之,容将形之,心且成之。是以火救火,以水救水,名之曰益多。顺始无穷,若殆以不信厚言,必死于暴人之前矣!且昔者桀杀关龙逢,纣杀王子比干,是皆修其身以下偃拊人之民,以下拂其上者也,故其君因其修以挤之。是好名者也。昔者尧攻丛、枝、胥敖,禹攻有扈,国为虚厉,身为刑戮,其用兵不止,其求实无已。是皆求名实者也。而独不闻之乎?名实者,圣人之所不能胜也,而况若乎!虽然,若必有以也,尝以语我来!”

孔子指出“道不欲杂”,反衬出颜回的初衷没有抵达据于道而纯的状态,只是未至于道的私德与小知。如此私德与小知,其根底在于名利之争。如卫君之为流俗的表征,汨没于名利场之竞逐自不待言;颜回之自恃其私德与小知而企图规劝卫君,因为并未让道“实有诸己”,本质上也只是名利之变形或曲折的表现而已。一方面,“知生于心……心各有知,不知者不肯拙于不知,则气以愤兴,既以忤人之心,复以犯人之气”,“自谓名闻吾之所不争,而人心方

且争之”^{[3]35},颜回之欲图以道德和知识劝卫君本身,就已经是将道德和知识置入名利场之举,从而显示出颜回之道德与知识并未抵达其自身(天地之无限性与认知之有限性的双重领悟)。另一方面,即使颜回救民救世之心真有其德在己,但是在竞于名利的流俗之域,颜回之德并不可能得到肯认——自守其德不暇,何以救人救世?真正的道德智慧本身与名利场本质相异,怎么可能用以救之?在一定意义上,名利场上的杀戮者与被杀戮者,共享着同样的名利观。二者之统一,就是“德荡乎名,知出乎争”,而名(概念或声名、名分)与知(知识)就是彼此倾轧、争斗的工具而已。颜回以道德或智慧去劝君以救国救民,实质上就是将道德与智慧扭曲、堕落为声名与知识。

以道德和智慧的仁义之言(即所谓仁义绳墨之言),去揭示、否定名利场的杀戮之事,就是以人世之恶来反显自身道德智慧之善,这是对名利场杀戮者的否定,也就是“灾人”;反过来,名利场的杀戮者如卫君之流,基于竞名逐利而将如此道德智慧之人加以否定,这就是“反灾”。灾与反灾,将道德救世与权力竞逐的丛林辩证法彰显出来:“暴人之气尤为猛烈,则恶其美也深,见为灾己,而报以灾也倍酷……彼此交灾,身死国亡。”^{[3]35-36}在此处的孔子看来,自身“悦贤”持善而“恶不肖”,不必去恶之场域彰显善恶之异。在恶之场域故意彰显善恶之异,或者说,道德与智慧如果进入恶之场域并与其倾轧、相争,道德与智慧便扭曲而染上名利色彩,因此丧失了道德与智慧本身。有道德有智慧的人,不为君王所召,自视德厚智高而自行前往,便陷入名与利的辩争而自顾不暇,“而目将荧之,而色将平之,口将营之,容将形之,心且成之”(眼目眩惑,神色呆滞,口中辩解,脸上卑恭,内心顺从)。名利场的辩争,其最后的决定者是绝对的物性力量,有道德有智慧者在其中不但不能救人救世,反倒是自陷于危难而“必死于暴人之前”。

进而,道德与智慧以“异于”政治名利场的规定性进入其中,不但不是对于政治名利场的扭转与匡正,反而将使政治名利场中纷杂之名利增多(即道德与智慧也成为一种名利),并加强了君王对于名利的争夺之势。这就是以道德和智慧救世最易于陷入的困境,自圣化者自以为是以善止恶,结果反而是以恶的方式增加了恶,即所谓“以火救火,以水救水”而水火“益多”。在本质上,“益多”就是以善止恶导致对于“道”的扭曲,反而使得自身与社会的危

险与恶增多,“益多者,言增多其恶也”^[9]。庄子对于道德救世而恶“益多”的揭示,无疑是深刻的。

庄子的意思是,自圣者自以为修德爱民而可以以下拂上,结果就是“桀杀关龙逢,纣杀王子比干”,自身为暴君为杀。其所以如此,即在于“修身而爱民,因为上之所忌”^{[3]36}。暴君之褒扬道德仁义,不过就是一种粉饰,关龙逢与比干迂以为实而好其名,为暴君因其名而杀之。庄子以为,如果不将道德之域与政治之域加以区隔而混为一谈,道德就只能成为权力的粉饰与附庸。而将与权力沆瀣一气的所谓道德加以理想化和实在化,导致身死道废,更是加剧了政治之域的恶化。桀纣在道德上有恶名,庄子更进一步说,即如尧舜禹在道德上有善名者,在政治之域也不能逃于权力争夺之“名实”。政治之域所谓名实,“荣于外者名也,利于己者实也”^{[3]36}。所以,为了利于自身,举着仁义之名,尧对丛、枝、胥敖,禹对有扈进行了攻伐杀戮而使之“国为虚厉”。《人间世》中的颜回欲图以自身道德智慧来劝君救世,本质就是昧于如此政治之域如此实情。

同时,值得注意的是,颜回的最初意图是走上行路线,即以道德智慧劝君以救世,是“得君行道”之意;他没有走向教化民众的“觉民行道”之路,更没有走向隐逸自修之路^②。以“得君行道”之论的逻辑来看,能让民众懂得的道理,不是能救之的道理;而能救之的道理,往往又不是民众所能懂得的,或者更不是能让其懂得的。这是救世哲学的普遍困境,也是妄图以思想俘获他人之论的普遍困境。概而言之,庄子认为所谓以道德智慧救世的“得君行道”,不是欺世盗名就是蠢不可及。所谓“德厚信弘,未达人气;名闻不争,未达人心”,交换一下,改为“德厚信弘,未达人心;名闻不争,未达人气”,也是同样的意蕴,即个体自身内在厚德之实,与世道人心风气没有直接的关联。

在庄子眼中,政治之域的历史与现实不断证明一个基本的见识:“人类是最残暴的动物。”^[10]庄子眼中的善恶本就是政治中的权力与流俗的懦弱二者共同的虚构,自以为真实的德性进入流俗政治欲图拯救之,其结果不是道德约束了权力之恶,反而是权力之恶绑架了道德。正因此,领悟于道德与智慧救世的不可能,依然还以救世面目出现的所谓孟子式自雄自圣的道德,就转而成了对权力进行伪饰的“仁义”(其先知先觉以觉后知后觉之论,实质上也就是得君行道之论)。

三、“天”“人”“传统”作为救世论之三重根据的无效性

紧承上文,孔子与颜回有了第二个回合的问答。《论语·公冶长》记载,对孔子的教导,颜回闻一知十,具有超凡的领悟力与智慧,在其与孔子的交往与对话中,常常透露出哲思的深意。在《庄子》的文本中,颜回与孔子之间的教学相长,以更为细腻、具体、生动的样式体现出来。甚至,以思想自身的深邃化为鹄的,颜回之青出于蓝而胜于蓝的德慧之境也被牵引出来。孔子“若必有以也”之问,显露出思想的接生术,让颜回从自身生成着思想,而思想则以不断生成的方式走向自身的深邃:

(孔子曰:“虽然,若必有以也,尝以语我来!”颜回曰:“端而虚,勉而一,则可乎?”曰:“恶!恶可!夫以阳为充孔扬,采色不定,常人之所不违,因案人之所感,以求容与其心。名之曰日渐之德不成,而况大德乎!将执而不化,外合而内不訾,其庸詎可乎!”“然则我内直而外曲,成而上比。内直者,与天为徒。与天为徒者,知天子之与己皆天之所子,而独以己言蕲乎而人善之,蕲乎而人不善之邪?若然者,人谓之童子,是之谓与天为徒。外曲者,与人之为徒也。擎跽曲拳,人臣之礼也,人皆为之,吾敢不为邪!为人之所为者,人亦无疵焉,是之谓与人为徒。成而上比者,与古为徒。其言虽教谏之,实也^③。古之有也,非吾有也。若然者,虽直而不病,是之谓与古为徒。若是则可乎?”仲尼曰:“恶!恶可!大多政法而不谍,虽固亦无罪。虽然,止是耳矣,夫胡可以及化!犹师心者也。”

显然,颜回领会到孔子指出的道德智慧之自存与救世的两难,在于二者之背离不一。对此,颜回的第一反应还具有一定的形式性,试图化解自身德慧与政治名利场的直接性冲突,将自身德慧的表现形式加以完善——“端而虚,勉而一”。“端而虚”,即内心自持其德慧,而表现出谦虚之状,以避免与政治名利场的掌权者有直接冲突;“勉而一”,即竭力通过让对方(如名利场之卫君)主动接受的方式,来实现道德智慧与政治名利场的统一,使得救民救世得以可能。孔子以为,颜回的“端而虚,勉而一”,是“以阳为充孔阳,采色不定”。“阳,外著也。气凝曰充,意露曰孔阳,此所谓发气满容也,属端。采色不

定,所谓载色载笑也,属勉。”^{[3]36}就其实质而言,“以者,乘人之无以而斗之,抑乘人所以者之不善而斗之,以生于心知,而非人心之有。有以则作于其气,而逆人之气;以其端乘其邪,以其虚乘其窒,以其勉乘其惰,以其一乘其纷。‘端勉’不可也,‘虚一’亦不可也。盖端而虚,则非虚;勉而一,则非一也。以充扬之色伺人之感,而乘机以进,自谓之虚;以执而不化者,日渐进之求成效,自谓之一;皆挟其所以,成乎心而形乎容者也”^{[3]37}。内有成心而外为形容,就是形式的虚伪化。因此,孔子表达了完全的否定。一个人自身表现出很高的道德,内在充实而气象外显(类似孟子所谓“浩然之气”的样子),但又言辞刻意、举止谦逊以顺于流俗权力,如此便使得面容色彩摇曳无所定,一般人(包括政治名利场的掌权者如卫君)就不从表面上或形式上直接与如此道德智慧相违背,但实际上内心并不认可。事实上,通过漫长的耳濡目染让对方主动感受进而接受道德与智慧,试图以这种方式塑造日常小德都不太可能,遑论要塑造真正的大德大智(比如卫君从行恶政转而仁政)。究其本质,端虚勉一还是内外截然为二的:内在固执而无灵活之转化,外部迎合而不对流俗名利加以根本性的否定。因此,如此救世,不但不是对流俗之恶的弹正,反而是对于流俗之恶的纵容。如此救世却纵容流俗之恶,既败坏德本身,也并不能自我存身,因为“虽或免乎暴人之暴怒,而内之憎忌益深,岂但德之并不成与?灾且速之矣”^{[3]37}。

由此,颜回与孔子有了第三次问答(前段引文后半)。颜回在孔子对“端虚勉一”之说加以否定之后,进而提出了三条“救世”的更高原则。端虚勉一还是在一个单纯道德救世的范围之内的做法,道德与政治、自我与世俗之间,只是一种表面形式上的牵合,而没有建构起实质性的通道和桥梁。要使救世得以可能,就必须在能救与所救二者之间寻求更为深厚的共同根基。在第三次问答中,颜回从单纯个体道德和一己智慧的狭隘见解中上升到了“神学”“社会学”与“历史学”相统一的角度来阐述“救世”的道理。

首先,“内直”是“与天为徒”,是将自身与君王(乃至百姓)视为源自一个共同的神圣根据(天)的“后裔”:“天子者,天之子也。己亦天之子也。视之如同胞,无爵禄之可欣,刑法之可畏,其内坦然,是为内直。于是己必尽言,而于人之从违皆无期必之心,与童子之不知利害同焉。”^{[3]37}这有后世儒家所谓民胞物与或万物一体的意思,以基于伦理性整体的

情怀来消解存身与救世的鸿沟。这就意味着,救世不是基于个体的道德智慧,而是基于“天”或整体的旨意。“而独以己言蘄乎而人善之,蘄乎而人善之邪”,这话可能有残缺,不易解释,大体意思是强调,尽管“救世”的主张在“颜回”(我)这一个体上表达出来,但“我”之所言,实质上是天之所言,不管人(卫君之类)是否以之为善,都不影响天之所言经由“我”而呈现出来——不以救世者和治国者的个人意志为转移的绝对性本质由此凸显出来。如此,救世之言取得某种神圣而本有的形态,这对于救世者而言,就是在本体论上让自身处于与天合一的“童子”状态(源初而真实的状态)。

其次,“外曲”即“与人为徒”,是将自身与世俗(卫君与民众构成的整体)置于同一个现实流行的社会整体之中。“与天为徒”可以视为“体”,“与人为徒”可以视为“用”,在体用不二的意义上,神学的“共同根据”与现实的“全体大用”之间,本质上就是“体用一如”的。在体用之间,共同之一体的认定,也就是同处于一用的认定。就肯定这个社会作为现实的共同生存空间而言,这可以视之为“社会学”的角度。颜回的回答意味着,其救世的道德和智慧不再是与所救对象(世俗)相对立的道德和智慧,而是世俗自身所归属之整体具有的、所有世俗之人共同使用的礼仪形式。就“存身与救世”的统一实现而言,在“与天为徒”和“与人为徒”之间,神圣的根据与世俗的根据二者之间具有体用不二的辩证关联——作为神圣根据之实现或表现,世俗之大用流行既有与体内在一致的一面(这是存身与救世所以可能的理由),也有相背离的一面(这是存身与救世所以必要的理由)。如果仅仅看到“一致性”,那么“救世”就是虚妄的空话,而成为一种以神圣根据为流俗背书的行为;如果仅仅看到“差异性”,那么不但不能救世,存身也成为不可能。因此,就神圣与世俗二者的背离而言,“外曲而与人为徒”可以说为“外形委屈,随人事之所当为者也”^{[2]81};就神圣与世俗二者的一致而言,“外曲而与人为徒”可以说为“‘外曲’所以答‘执而不化’之教,曰‘与人为徒’,则非执己不移者矣”^[11]。两方面统一,就是“致曲”“言委屈周至也”^[11],即以顺应世俗扭曲的方式来转变世俗。

最后,在“与天为徒”同“与人为徒”二者统一之中,有一个历史性的统一,即“成而上比”的“与古为徒”。毕竟,救世的着眼点在于世俗悖离于道,而道亘古恒在,救世即是背离之世俗引归于本然之道。

救世的个体(颜回),尽管一方面依循世俗的礼仪规则而行,一方面将救世的道理基于自身与世俗共同的神圣根据(天),但必须言说出那个用以救世的、作为天或道的表现的“话语”,以之“教化世俗”“指摘君王”(二者恰好就是救世的主要内容)。本质上,教化与指摘是体化而为用并使得体用保持“一致性”的方面,而被救之世是与体具有“异质性”的用。体用不二的整体,就是在“一致性”对于“异质性”的克服与拯救中真正实现的。

现实中体用一致性与异质性二者的辩证,具有历史性的维度,二者的矛盾纠缠古已有之,这是一个“历史学”视角。教化与指摘世俗的“救世”,不单单是一个当下的个体(颜回)之所为,而是古已有之的“历史性跋涉”。从体用不二的历史性展开中寻找根据,进一步化解了救世中能救者与所救者之间的矛盾与紧张,使得存身与救世的统一更加深化。

那么,颜回提出的救世的三重根据是否有效呢?孔子的回应简单直接:“恶!恶可!”如此救世完全是一种徒劳:“前之端虚勉一者,以为存诸己也,而所存者非己也。与物相刃相靡,案人之感以责人,而自恃其仁义,故虚者非虚,一者不一也。内直、外曲,成而上比以辟咎,则莫非存诸人矣。一念以为天,一念以为人,一念以为古,多其术于心,杂扰而无定,岂己之有固存者乎?固人之欲达其心气耳。前者既有我而有偶,后者又因偶而立我,心之纯一者散,而杂其心知,以曲用为范围人心人气之师,则人亦测其无定而终狎之,不能化物必矣。”^{[3]37-38}简言之,与天为徒、与人为徒及成而上比的三重维度,有着自身内在的缺陷:其一,三重根据的设定,“成而上比”“与天为徒”“与人为徒”是理智造作的过多敷设,真正的道并不能借以显示;其二,如此搅扰为事,不过是使得自身免于受罪而自存,根本不能救世而化之;其三,根本之处在于,这三重根据,都是自身的师心自用而已,并没有敞现真正的整体世界自身。

四、心斋:虚而无己以通达无限天地

颜回所提出的“三重根据”(天、人、历史),在某种意义上可以视为儒家的救世路径。此一路径,在庄子的对话中,经由“孔子”之口加以否定——三重性根据就其实质而言,是“太多”,即师心自用而悖于道,其中饶有意味。有人的这个世界,其本然之状极简极易,但因为人的“有而为之”之扭曲,就转而而为复杂与多。换言之,人视自身扭曲的“有而为之”

为易,则世界自身丧失其易简而陷于奥蹟:“有以者,以其所以者为有。端虚、勉一,曲直、上比,皆其所以,则皆据以为有者也。夫人之应物,有则见易,无则见难。易则若可不慎,取给于所有而有余裕。天之化物,天无自有之天,因之而不齐者皆齐矣。有而见易,则违天而贪取于名,以生其慢易,天所不宜,诘足以化物哉?”^{[3]38}万物在天下自行化育,天并不以自身为每一物之化育的支配者,从而每一物乃至万物之齐在于其自身的不齐。天且不持有自身,人却轻易地师心自用而自以为拥有天,世界的困境与复杂由此而生。于是孔子与颜回围绕存身与救世之两难的对话,转进到第三层:

颜回曰:“吾无以进矣,敢问其方。”仲尼曰:“斋,吾将语若!有心而为之,其易邪?易之者,辟天不宜。”颜回曰:“回之家贫,唯不饮酒茹荤者数月矣。如此,则可以为斋乎?”曰:“是祭祀之斋,非心斋也。”回曰:“敢问心斋。”仲尼曰:“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气!听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”颜回曰:“回之未始得使,实自回也;得使之也,未始有回也;可谓虚乎?”夫子曰:“尽矣。吾语若!若能入游其樊而无感其名,入则鸣,不入则止。无门无毒,一宅而寓于不得已,则几矣。绝迹易,无行地难。为人使易以伪,为天使难以伪。闻以有翼飞者矣,未闻以无翼飞者也;闻以有知知者矣,未闻以无知知者也。瞻彼阒者,虚室生白,吉祥止止。夫且不止,是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍,而况人乎!是万物之化也,禹舜之所纽也,伏羲、几蘧之所行终,而况散焉者乎!”

克制师心自用之多,须得“斋”。“斋”是某种仪式性的东西,常常意味着在日常饮食上的克制,比如不吃荤腥、不过量进食等。但“斋”在其仪式化的表现中,真正的底蕴可能被表演性形式所湮没,成为做戏的虚无党。这在一定程度上,也可以视为是对虚文之儒的一种讽刺。充斥着繁文缛节的流俗之斋,因其繁文缛节而陷于以伪为实,恰好是《人间世》所谓斋的反面,因为“心斋之要无他,虚而已矣”^{[3]38}。

因此,《人间世》的“斋”不是祭祀之前所做形式化的造作为为之“斋”,而是直呈生命底蕴的本质之“斋”,是化造作为虚的“心斋”。如此化而为虚的心斋,就其本意而言,可以在三个不同角度加以理解。

首先,从认识论上看,凝志或统一自身之精神性

内容的“一志”是起点。“若一志”有点类似于《论语》“吾十有五而志于学”的“志”或《孟子》“吾尽其心”的“尽”，但是一个本质的差别在于，《庄子》这里的“若一志”走向的是一种否定性的认知路向，而孔孟则是一种肯定性的认知取向。在庄子看来，“一志”，是两重层次的领悟：第一层是“无听之以耳而听之以心”——消解感官对于心的充斥和褫夺，让心直面事物自身；第二层是“无听之以心而听之以气”——不让主观之心阻碍物之自身而使物之自身得以如其所是地呈现。

但是，这并不意味着耳不能听、心不能思，而只是让耳之听止于其听，心之思止于其思。就耳之听止于其听来说，一个声音的呈现，需要耳朵的聆听，但聆听本身并不对声音施加节奏与秩序；就心之思止于其思来说，一切精神内容的显现，当然需要心的反思，但是心之反思本身并不赋予所思对象以本质与法则。让耳朵之聆听止于其听而不逸，让心之反思止于其思而不漫，万物便自行充盈为世界。如此，“心含气以善吾生，而不与天下相拘，则长葆其天光，而至虚者至一也”^{[3]38}。就其象征意义而言，气意味着超越于感官固化与理智实体化的缥缈而玄通之境。简言之，气就是无限性与无碍性的虚。唯有感官之耳与反思之心抵达虚，才使得无限性天地之“至一”与开放性之“葆光自我”，二者同样得以可能。从而，世界得以拯救，自身得以存续，存身与救世都成为可能。

就儒家的认知取向而言，需要立定一个积极的认知主体，即奠定内在的心性基础，在此基础上与真理直接相通，从而敷设一个自为主体与自在世界本质上相一贯的整体世界，即主体经由自身认知的自觉，认知并改造自在世界，而能动地建造出一个自为世界^④。但在庄子看来，本质一贯式的主体性世界建构在认知上是完全不可靠的。作为主体的人，在“斋”的认识过程中使用的不是积极的加法，而是消极的减法，即不以自身的耳目感官、心思等“妨阻”万事万物、世界自身及其自在法则的呈现。所以，耳听与心思之止，就是虚己，就是把万物、世界及其道能够呈现之所“腾挪”出来。道自身呈现，尽管显现在每一物以及万物之中，但它并不拘限在任何个体那里，不为任何主体所拥有——主体在认识上只有一个自觉可能，即否定性地领悟到自身是道（作为世界及其法则的整体）呈现的阻碍，并自行拆除对道之呈现的障蔽。如此否定性克服并开放自身，以使得道自行如其所是地呈露，是“心斋”在认识论上

的基本含义。这是一种消极意义的认知取向。

其次，从修养论的角度看，“心斋”可以说与《大宗师》中的“坐忘”^⑤是一致的，即以每一物之双重通达（向无限天地之境以及自身的通达）为鹄的。从人的实存而言，身体（感官）、心思与万物的相与共在之整体如何实现，这本身是一个存在者如何真正落实存在的问题。修养要奠基于自觉的领悟，但一切领悟其实都有一个生存论前提。这个生存论前提，根据庄子的意思，可以使用一个不十分确切的说法，即“自发的领悟”。这个领悟，后来在儒学的心学系统中，就是“明觉即自然”（大程）的含义。“心斋”在修养论意义上的理解，实质就在于将明觉返于、止于“自然”，剔除附加于自身“自然”之上的“累赘”。也即，对耳目感官、心思之官加以管束、节制、清扫，让弥漫万有的“气”依照其自身的法则“来临”，“澄其气以待物耳……与皦天之虚以化者，同为道之所集，外无耦而内无我，庶可以达人之心气而俟其化”^{[3]39}；让自身成为世界本真得以“驻留”之所，将自身生命之存在委顺于广袤无垠之宇宙，依循于万有宏阔之道，“探讨无限，从来就只是为了服从于它”^⑥，而不是将无限归属于自身主观性或主体性精神意识。这是让生命真实得以养护从而也是修身的要义，也是存身与救世得以可能的根基。

修养论意义上的“心斋”，就是将认识论上的“心斋”加以切己地实现，打开自身的通道使万物得以“畅行”，从而使得心以及整个人自身也得以畅然而迈往广袤之野。

最后，需要重视的是，从政治哲学的角度看，消极主义的认识论与自由的关联，在今天几乎已经是一个常识性的观念，但是在伪儒学与伪救世主义哲学的浸淫下，长久得不到应有的重视。此篇中的颜回领悟到心斋就是无己或“聆听心斋之道，而丧失了自身”（“未始有回”），孔子认为这是心斋的终极实现——“心斋”至于“无己”而“尽”：“游于人间世之极致，至于未始有我而尽矣。”^{[3]39}虚与无己具有同样的本质，即在相与共在的生存活动中，每一物都经由让渡出天地整体的自在性与他者的差异性，而回到自身。这既是心斋的生存论意蕴，也是心斋的政治哲学意蕴。

这一对话的主题，开端是讨论颜回何以救世，结果是意欲救世的颜回丧失了自身。这是一个很直白的宣称——世界的救护，其基础不是主体道德使命的建构，而是世界自身本位的树立。简言之，颜回的救世主张将世界视为自身道德责任乃至哲学智慧的

外化对象,庄子认为这在一开始就是本末倒置的。让世界及其万物如其所是,这是“心斋”的政治哲学意蕴。但是,自觉而能动地进行“心之洁净”的个体并非消失了,而是其要以自身否定自身、管束自身的方式,让自己呈现为一个世界得以显露其原貌的“缺口”或“通道”。正如查拉图斯特拉提着灯笼进入集市一般,“心斋”的个体也必然投身于尘世之中,即所谓“不得已”而在尘世。尘世构成世界整体的有机要素,一定意义上恰好在于其“扭曲而悖于世界整体”而使得“世界整体得以可能”。这种可能,就是“心斋”的个体存世的深沉意义。

世界及其道的显现需要通道,心斋而无己的人就是那个可能性通道。世界整体本身没有界限,心斋无己之人自身没有藩篱,但是尘世及其掌权者人为地设立了各式围墙。心斋无己者能够“自由出入”尘世的围墙,使得无界限的世界整体能够显现出来,“入其藩而无感其名”即是“放心自得之场,当于实而止”^{[2]83}。所谓“入则鸣不入则止”,即心斋者能自由进入尘世围墙,却不为尘世所羁绊,而能自由出离尘世。如此自由的出入,一方面使得权柄支配的流俗世界保持其开放性,从而获得自我矫正之机;一方面让自身的自由出入,显现为拘限于流俗世界的无数存在者迈向天地整体的通道之导向。“一宅”是无限性天地整体之域,“寓于不得已”则是存身有藩篱之尘世。心斋者不让自己成为世界及其道呈现的“障碍”,以自身的自由出入,昭示一个栖居于其中的无限性整体世界(天地及其道的统一整体),“处心至一之道,不得止而应之”^{[2]83},让自身的栖居成为一种自然而不得已的“呈现”——由自身的栖居而呈现使栖居得以可能的世界及其道,“使物自若,无门者也;付天下之自安,无毒者也”^{[2]83}。

基于此,以认识论、修养论与政治哲学三层含义相统一的“心斋”为基础,存身与救世的两难意蕴,转进到个体隐逸与天地整体呈露的难易互换。“绝迹易,无行地难”,实质上人之生存根本不可能绝迹。毫无可能的“绝迹”被视为“易”,而“无行地”被视为“难”,这已经是一种修辞上的强化,突出的是存身与救世之间的复杂与张力。就其字面意义而言,个体“隐逸”而自存于世,似乎显得“容易”,个体奔竞于天下以“救世”而不伤害自身本真之在,则显得“困难”:“不行则易,欲行而不践地不可能也。无为则易,欲为而不伤性不可得也。”^{[2]83}这显然存在着对浅薄之救世的讥刺意味,因为浅薄的救世主义

是欲图由自己为无数他者造出一个世界。而庄子经由存身与救世之两难所揭示的,却是如何突破流俗世界的囚禁,让无限天地整体及其道如其自身地呈现,以使得自身乃至于无数他者都能自由而自在地切己而在。借由孔子之口,庄子强化了消极性认知的意义。对于自身有限性的认识,在政治哲学或救世哲学上的基本含义是,“人”(其实就是自己)不要以“作伪”的方式救天下,反而是要让天下得以如其自身地真实呈现。在有人的世界里,由于扭曲与遮蔽历久弥深,使得个体性自欺式的“隐逸”轻而易举,而异常艰难的是,经由自身昭示迈向无限自在天地整体及其自然之道,并让自在天地整体及其自然之道得以呈露,从而让自身以及所有人在其自身的本真隐逸得以可能。此即“为人使易以伪,为天使难以伪”,“夫人情驱使,其法粗浅,所以易欺;天然取用,斯理微细,是故难矫。故知人间涉物,必须率性任真也”^①。

庄子之心斋意味着经由自身昭示出迈向无限天地整体的通道,呈现无限天地整体及其自在之道,是无作伪的自然之行;其所昭示的是逸出自身认知的自在天地整体及其自然之道,它不以自身的有限性认知包裹天地及其道,而是以承认自身不可认识天地及其道的方式来领会天地及其道。所谓“闻以有翼飞者也,未闻以无翼飞者也;闻以有知知者矣,未闻以无知知者也”,即是说,通常的救世莫基于主体的积极自我建构,凭借自己的“翼”让自己的“飞”作为天下之“飞”,以自己特定内容的一曲之知等同于天下、世界整体之本质。这是尘世中所谓智者和有德者的常见之举,也是庄子眼中充满作伪意味的矫饰与僭越之举。真正的救世,不是因自己有翼,以自己之飞作为天下、世界自身之飞,而恰好是因为自身无翼,以自己不能飞昭显了天下世界之飞;不是以一己之知昭显世界,而是因为自己无知而昭显世界本身在知的层面上的不可域限性。唯其不可域限于知,世界作为世界才得以真正呈现。只有领悟于自身之无翼无知,才能处身至虚而任万物自化:“无至虚之宅,无由有化物之实也。”^{[2]83}

这样一个彰显自身无翼、无知的心斋者,一个真正使得世界得以呈现的“救世”者,就是这个世界自身得以呈现的“缺口”,“阒音缺,牖也,隙也”^{[3]39},就是天地作为整体性世界显现的“光亮处”,“虚室而纯白独生”^{[2]83},“莫非天光”^{[3]39}。一个无己虚己而洁净了自身的人,才是真正使得光明得以闪耀之处,也才是世界及其整体真正的寓居之所。心斋

无己者栖居于世界整体,世界整体经由此栖居而显现自身。在某种意义上,也可以说是世界栖居于心斋无己者。栖居是一种留驻之止,心斋一方面是止住自身的“主观性侵夺”,一方面是停留于“世界整体”。于自身有所止,即领悟于自身有限性而不僭越;只有心斋而无己才能真正止于世界,即有限性自身的领悟就是有限性自身的开放,从而使自身置身于无限性世界而止,且无限性世界显现于开放的有限性而止。如此有限性与无限性的双重之止,这就是“止止”,因止止而让天地呈露为“吉祥”之境——天地及其道不为任何僭越个体据为己有,而每一个体以及所有个体都能依循自在之道,自由而自然地栖居在无限天地之中:“夫吉祥之所集者,至虚至静者也。”^{[2]84}

如果不知止而喋喋不休于“救世”,这就是庄子所说的“坐驰”,“若夫不止于当,不会于极,此为以应坐之日而驰骛不息也”,“可谓形坐而心驰者也”^{[2]84}。坐驰与人之必然入游其藩的尘世生存有关,而克服坐驰以任化则是心斋的“自知自明”:“物无贵贱,未有不由心知耳目以自通者也。故世之所谓知者,岂欲知而知哉?所谓见者,岂为见而见哉?若夫知见可以欲为而得者,则欲贤可以得贤,为圣可以得圣乎?固不可矣!而世不知知之自知,因欲为知以知之;不见见之自见,因欲为见以见之;不知生之自生,又将为生以生之。故见目而求离朱之明,见耳而责师旷之聪,故心神奔驰于内,耳目竭丧于外,处身不适而与物不冥矣。”^{[2]84}因此,所谓“坐驰”包含着如此意蕴,即任何个体自己原本无可避免地受限于一隅,是一个有限性的具体存在者,却昧于自身有限性而僭越地将此一隅夸大为世界的本质或等同于世界本身。如此僭越的夸大,丧失了自身与世界“相互栖居”的双向之止,自身与世界也就丧失了其“吉祥”。只有心斋而知止者,经由对耳目感官与心之官的自我管束与自我限制,将自身显现为一个无阻碍的通道,自在天地及其自然之道就以逸出认知的神妙方式自行降临、自行显现,此即是“鬼神来舍”——天地之自在,道之自然,每一个体以及所有个体在其自身,从而万物、天地及其道都自行神妙莫测地栖止于其所止而自化其身:“外遗于形,内忘于志,则隳体黜聪,虚怀任物,鬼神冥附而舍止,不亦当乎!”^{[2]84}如此心斋而知止者,作为某种圣人,其斋其止,就是让世界得以成为自身,从而自然地彰显其神圣性。相反,如果以逐鹿中原的丛林形式抢占天下,以其成王败寇之论而自诩、杜撰为圣人,万物、天

地及其道则将完全丧失其神圣性。进而,如果以自身作为“为天地立心者”,为万物和天地赋予一个外在的、造作的本质,万物、天地及其道,也就彻底失去其神圣性。让万物、天地及其道如其自身而显露其神圣性,让天下得以成其为自身,这才是救世。而救世,就此成为存身的另一面相。

五、由救世转向存身

《人间世》开篇前三节以颜回欲图救世为出发点,转而成为存身与救世的两难之境,经由克服道德(仁义)救世论的悖谬,而透出个体克己而虚的在世生存论。其意蕴在于,无限性天地整体与自由个体以及差异性他者的三重通达。借颜回和孔子的对话消解了道德自圣与智慧自高以救世的两难之境后,庄子接下来借孔子与叶公子高的对话,进一步敞露个体在流俗政治—仁义之域存身的悖谬之境,即在扭曲的政治—仁义沆瀣一气之境中,任何个体作为“使者”(在异化的流俗世界里,个体丧失了在其自身的自然性而沦为权力与名教的载体)在入道之患与阴阳之患上的两难之境。在某种意义上,扭曲而异化的流俗世界是无限性天下整体的必由之曲径,即所谓天下必有君臣父子之大戒:“天下有大戒二:其一,命也;其一,义也。子之爱亲,命也,不可解于心;臣之事君,义也,无适而非君也,无所逃于天地之间,是之谓大戒。”(《庄子·人间世》)所谓“君臣父子无所逃于天地之间”,一方面是说君臣父子的政治—伦理关系本身归属于无限性天地整体世界,而不能超脱于天地之外与天地之上;一方面是说存身于天地之间,必然要有君臣父子的政治—伦理环节。但是,流俗世界中的这两种关系必然导致扭曲,即二者反过来将天地拘禁在自身之中,从而湮灭了天地的无限性与自然性。扭曲的弹正,一是让父子伦理与权力政治彼此相对分离,使得父子伦理回返自然与淳朴,权力受到天地自然秩序的制约,从而释放出个体的自然与自由,以及自我与他者的差异与自在;一是每一真实的个体透彻地领悟到,扭曲自身必然陷入自行崩溃,不去自圣化地担当改造政治的道德使命,而在其自身葆守其自然与自由,经由乘物游心以至命的个体性存身,反倒是敞露了迈向无限性天地与自然而真实个体的通道。

进而,《人间世》再借由蘧伯玉与颜阖关于有德者教化无德少知之君的对话,更为深刻地揭示出在扭曲的流俗政治之域救世与存身的困境——要么危

害吾身,要么危害吾国。蘧伯玉的回答,从“形莫若就、心莫若和”的虚以透迤到“就不欲入、和不欲出”的自为持守,突出了对自身有限性的领悟与人我(他物与自身)异质性的理解,如此构成存身与救世的双重根基。这并非肯定性的知识性说明,而只是否定性的引导——庄子心目中真正的教化不在流俗政治之域。这是前面“流俗政治之域不是真实的世界”之旨的进一步深化。庄子对于伦理—政治世界的理解,其出发点并不在自圣化者的主观观念里,也不在权柄者的手里,而是一种显豁出不可湮灭之差异性的与他者之关系。由此点出发,“我们寻求从某种本质的超脱出发,达到一种非本体论的上帝的概念;我们从与他人关系出发,从这一关系使得客观性(客观性总是要包含一种内容)成为不可能的差异出发”^{[12]221}。自圣化救世说的根底,就是缺少了这个蕴含差异性而使得普遍绝对的客观性不可能的“关系”维度。这个政治—仁义的流俗世界,庄子将之虚无化,以寻找一种新的伟大的虚构,那是一个纯粹可能性的领域:“当我置身于纯粹的可能性的领域,我的结论经常是诗性的。”^[13]诗性的自我生存,就是存身的极致,而世界的拯救也以此为终极性的目的。

继而,《人间世》以栎社树为喻,阐释了一种深刻的存身智慧。一方面,栎树材质无用于流俗,所以不因有用而被砍伐;另一方面,栎树又寄身于神社,所以也不因无用而被砍伐。由此,栎树之存身才得以可能^⑧。换言之,栎社树的存身,就因为其处在了流俗世界的一个缝隙或空域中,即流俗之实用与流俗之敬畏二者交织豁显的可能性空间。流俗对于本真的扭曲,其极致就是神道设教——圣人以为教而众人以为神,恰好在“教”与“神”的歧异与裂痕中,栎树才得以存身。栎树以不同的样式,彰显了同庖丁一样的剖决流俗网罗而迈向自身自然与自由生存的可能。《人间世》对于社庙所牵涉的神圣有所显露,指引了存身与救世的可能性方向;但对于神圣寄身的社庙及其仪式,则潜藏了深沉的戒惧之意。简言之,宗教性神圣的存身与救世,不是证成流俗之“用”,而是彰显自身迥异于流俗(无论政治、道德还是教化)的“无用”。在此意义上,无论后世的“国师”还是“天师”,都不是救世者,而是从神圣领域滑下的堕落者。栎社树的生存智慧,那种神圣性的根底,在于成为与众不同的自己:“是想为自己而行进……(为此)人们必须能够另一番作为——能够自发地为自己而行进,必须能够另辟蹊径。在这两

种情形中,人们都必须做到与众不同。”^{[5]672}要使得每一个存在者与不同的生存得以可能,就不能从本体论神学的意义上来理解栎社树的神圣意味,即以最高神为一切存在的确定性根据,并且最终归结为“只有一个神学家:上帝——而神学则是上帝拥有自己的方式”^{[12]157}。栎社树瓦解了如此作为确定无疑根据的唯一神信仰,而将每一物在其自身的生存奠基于消解了一切流俗功用性标准的一无所依的深邃之境,即无限天地及其秩序的自在性与每一个体自然而自由之在的统一之境,也就是个体存身与广袤天地敞露的一体之境。

《人间世》末尾,庄子记述南伯子綦谈论商丘大木与荆氏之地楸柏櫟的材与不材,以此深化“神之所以神”,并以支离疏之支离其形而存身反衬支离其德以存神,再以接舆之言否定了自圣自智以救世的孔子,最后归结为“人皆知有用之用,而莫知无用之用也”。有用与无用,作为一个基本的对立,以无用之用克服有用之蔽,是整个《人间世》的结论,也是《庄子》文本的基本主题之一。实质上,庄子通过对尘俗之用的否定,以无用于尘俗的方式,迈向了对于生命本身的真正肯定。“一个人的价值并不在于他的有用性:因为即使他对任何人都没有用处,他也会存在下去。”^{[5]539}在庄子眼里,尘俗之用的“价值表”中,每一物都被剥夺了在其自身的自我肯定,从而“自寇自煎”,在尘俗之虚幻而欺骗的“价值口号”下,虚无化了自身。如何突破如此虚无的否定,而走向生存的真实本质,就需要透视并克服尘世“有用之用”对人自身的否定与虚无化,而领悟并迈向“无用之用”的自为肯定。如此,“肯定变成了本质或权力意志本身”^[14],人才能在其自身而在。

在终极的意义上,有用的流俗世界,或者说流俗世界的有用性,与追求有用的个体存在者,并不是需要拯救的,而是需要“刺破”与“开掘”的。这就是人“间”世的主题,“间”作为动词的意义,就是要“掘破”流俗世界,使得真正的个体与真实的世界达致自由与自然的统一。单纯在观念上预设某种神圣实体或者秩序,要么消解人的现实生存而给出一个超越的世界作为归宿,要么勾销现实生存的自在性而以之为实现超越实体与秩序的工具,都与真实的存在相距甚远。“在意识的悖逆之极端,‘实在’与‘超越者’变成两个分离的实体,两个‘事物’,那是有待被受苦者魔术般利用的,所图无他,要么是通过消除‘实在’并遁入‘超越者’,要么是迫使‘超越者’的秩序进入‘实在’。古代的灵知主义者选择第一条

魔术之路,而现代的灵知主义思想家则选择第二条道路。”^[4]⁵³但是,我们面对的是唯一的世界。《人间世》因此透显出警世之意:不能把如此世界当成真实的,要揭示其虚假;不能把如此世界当成真理,必须展露其荒谬。必须勇于面对大地与太阳,舍弃为了苟活而对谎言的需要。存身与救世的双重实现,是对将人虚无化的流俗世界的批判与战斗,是经由克服虚无化而让天地本身与每个人的自然如其所是地显露自身。

注释

①严格说,此处所谓“道德”并非老庄本体论意义上的道德,但因为颜回本身的道家色彩,其德又不同于孟子式的勉强仁义。在一定意义上,颜回有着自然而真实的内在德性。《人间世》的解读,就用“道德”而非“仁义”来表述颜回救世的愿望。②关于“得君行道”,可以参见余英时相关论述。余英时:《朱熹的历史世界》,生活·读书·新知三联书店2011年版。另外,对于颜回的形象,在其实质上,从《论语》安贫乐道、用行舍藏等记载来看,我们可以视之作为一种真正的隐逸式生存,并且可以体会到其思想与庄子之间的内在一致性。《庄子·人间世》以及其他地方的有些论述,为了彰显颜回思想的展开及其深化有着内在环节,假设了其思想的初始轨迹。因此,这里所说“未能自觉地将隐逸修德与政治之域区分开来”,是因着其思想展开的源发性而论。③“之”字后逗开,从王夫之《庄子解》句读。王夫之:《庄子解》,中华书局1981年版,第37页。④尽管孟子所说“尽其心者知其性也,知其性则知天也”(《孟子·尽心上》)似乎仅仅是一种认知意义上的觉知,但是,因为他者之差异性以及天地之外在性被消解,其知的本质一贯性衍化,实质上也就是一种虚妄的造作与建构。⑤《庄子·大宗师》:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”⑥勒维纳斯引笛卡尔语。勒维纳斯著,余中先译:《上帝·死亡和时间》,生活·读书·新知三联书店1997年版,第166页。

⑦郭象注,成玄英疏:《南华真经注疏》,中华书局1998年版,第83页。在此意义上,说庄子是犬儒主义或者消极主义的论调,是缺乏深刻性的肤浅之见。⑧这与《庄子·山木》篇中庄子同其弟子关于“无用与有用”的讨论而归结为“处乎材与不材之间”之意侧重不同而略可相通。《山木》突出“法则”与“道德之乡”的统一作为个体存身的基础,《人间世》栝社树寓言则注重消解流俗政治神道设教的虚伪而彰显个体自然真实之在的神圣性。

参考文献

- [1] 杨析孙.庄子正读内篇[M]//方勇.庄子纂要:第2册.北京:学苑出版社,2012:488.
- [2] 南华真经注疏[M].郭象,注.成玄英,疏.北京:中华书局,1998.
- [3] 王夫之.庄子解[M].北京:中华书局,1981.
- [4] 沃格林.秩序与历史:卷5[M].徐志跃,译.南京:译林出版社,2018.
- [5] 尼采.权力意志[M].孙周兴,译.北京:商务印书馆,2021.
- [6] 尼采.重估一切价值[M].维茨巴赫,编.林笈,译.上海:华东师范大学出版社,2013:300.
- [7] 赫斯勒.道德与政治:二十一世纪的政治伦理基础:第1卷[M].罗久,译.北京:商务印书馆,2021:250.
- [8] 尼采.瞧,这个人[M].孙周兴,译.北京:商务印书馆,2020:50.
- [9] 林希逸.庄子内篇口义校注[M].周启雄,校注.北京:中华书局,1997:59.
- [10] 尼采.查拉图斯特拉如是说[M].孙周兴,译.北京:商务印书馆,2020:352.
- [11] 钟泰.庄子发微[M].上海:上海古籍出版社,2002:82.
- [12] 勒维纳斯.上帝·死亡和时间[M].余中先,译.北京:生活·读书·新知三联书店,1997.
- [13] 巴迪欧.哲学与政治之间谜一般的关系[M].李佩纹,译.北京:中央编译出版社,2017:49.
- [14] 吉尔德勒兹.尼采[M].王绍中,译.上海:上海人民出版社,2020:38.

The Dilemma and the Overcoming Dilemma of Self-survival and World-saving

— The Existential Meaning of *Ren Jian Shi* in *Zhuangzi*

Guo Meihua

Abstract: The theme of *Ren Jian Shi* (The World on Earth) in *Zhuang Zi*, as seen in the opening dialogues between Confucius and Yan Hui was saving-the-world. But the “world” that Yan Hui wished to save is the distorted earthly world. The real unfolding of earthly-world-saving led to the dilemma of self-survival and world-saving, which revealed the impossibility of moral self-sanctification of world-saving and its paradox, that is to say, self-sanctification was in turn a deeper distortion of the world. XinZhai (emptiness of mind-heart and selflessness) learned by Yan Hui was emptiness without self, becoming the remedy to overcome morality saving the world, and demonstrating the triple accessibility of the infinite wholeness of heaven-and-earth, each individual and countless others. Then, the dialogues among Confucius, Lord Zigao of She, Yan He and Qu Boyu deepened this dilemma and gradually turned to the native and sanctity of self-survival.

Key words: self-survival; world-saving; self-sanctification; the-infinite-wholeness-of-heaven-and-earth; emptiness

责任编辑:涵 含