

庄子哲学之 诠释与重建

王玉彬 / 著



人民出版社

庄子哲学之 诠释与重建

王玉彬 / 著

● 人民出版社

责任编辑:段海宝

版式设计:顾杰珍

图书在版编目(CIP)数据

庄子哲学之诠释与重建/王玉彬 著. —北京:人民出版社,2015.9

ISBN 978-7-01-015216-5

I. ①庄… II. ①王… III. ①庄周(约前 369~前 286)—哲学思想—研究 IV. ①B223.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 216895 号

庄子哲学之诠释与重建

ZHUANGZI ZHIXUE ZHI QUANSHI YU CHONGJIAN

王玉彬 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

环球印刷(北京)有限公司印刷 新华书店经销

2015 年 9 月第 1 版 2015 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:17

字数:230 千字

ISBN 978-7-01-015216-5 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

目 录

导 言	1
第一章 “心的突破”	17
——轴心时代背景下的庄子哲学及其特质	
第一节 春秋时期的哲学突破	20
一、王官之学：“宇宙王制”与“德礼体系”	22
二、老子：“道的突破”	25
三、孔子：“仁的醒觉”	33
第二节 “心”义源流	40
一、西周时期的心灵观念	40
——以《尚书》、《诗经》为中心	
二、春秋时期的心灵观念	46
——以《左传》、《老子》、《论语》为中心	
三、战国时期的心灵观念	55
——以思孟学派、稷下道家为中心	
第三节 庄子：“心的突破”	69
一、“自事其心”：“个体化心灵”之挺立	69
二、“常心”：“本体化心灵”之呈现	73
三、“游心”：“心灵化生存”之创辟	77
第四节 小 结	82
第二章 灵府与心斋	84
第一节 独成其天	84

一、天人之辩：“方之外”与“方之内”	86
二、天人关系：“不相及”、“不相胜”	89
三、天与心：“天府”与“灵府”	92
第二节 唯道集虚	96
一、“若有真宰”	97
二、道与气：“虚”与“通”	100
三、道与心：“心斋”与“坐忘”	104
第三节 其德甚真	109
一、“德不形”	110
二、德与命：“託不得已以养中”	113
三、德与心：“真”与“和”	118
第四节 小 结	121
第三章 忘形与真知	124
第一节 形有所忘	125
一、成 形	127
二、形化与物化	132
三、形与礼：“有人之形，故群于人”	137
四、形与心：“德有所长，形有所忘”	143
第二节 其知情信	153
一、物论：“有待”与“无涯”	157
二、是非：“言未定”与“辩无胜”	160
三、知与道：“知止乎其所不知”	165
四、知与心：“莫若以明”	168
第三节 小 结	173
第四章 无情与一志	176
第一节 无人之情	177
一、哀乐之情与礼乐	179

二、好恶之情与是非、生死	185
三、“人故无情”	189
第二节 自喻适志	193
一、“意有所至而爱有所亡”	194
二、一志与神凝	197
三、满志与适志	201
第三节 小 结	205
第五章 乘物与游世	208
第一节 乘物以游心	210
一、物与道：“道通为一”	212
二、物与心：“乘物”与“游心”	217
第二节 虚心以游世	223
一、“以物为事”	225
二、“无用之用”	229
三、世与心：“虚心”与“游世”	234
第三节 小 结	243
结 语	246
参考文献	251
后 记	263

导 言

一般而言,对庄子哲学的研究势必会遭遇如下困难:其书环玮、其辞参差、其理不竭、其义无尽。^①由此,如何穿越文本的玄暗丛林、语言的迂曲迷宫、义理的广袤原野,终而成为《庄子·齐物论》(下引《庄子》原文只注篇名)所谓“旦暮遇之”的“知其解者”,也便成为历代解庄之士的最大祈愿。然而,因为庄学本义即有着开放、虚旷之型态,且不论后世学者对其“本义”是否有所领会,它在本质上并不排斥任何阐释之方向与理解之可能。在与孔子思想型态的对比中,这种开放而虚旷的理论特质尤为昭彰。子贡云:“夫子之墙数仞,不得其门而入,不见宗庙之美,百官之富。”(《论语·子张》)孔子之学即如巍峨恢伟之“宫殿”,“不得其门”便无法窥其美好、见其丰富。对于庄子之学而言,则可用“广莫之野”或“圉垠之野”喻之。在无端崖、无际畔的“旷野”之上,因为我们对庄子所关切的“生命”问题天然有着或深或浅的领会、或大或小的解悟,未得其“门”亦能自然而然地置身其中。也就是说,对于“旷野”而言,可资进入其中的“门”实际上无处不在、无处不是。或许正因

^① 《庄子·天下》述庄子之学云:“其书虽环玮而连犴无伤也。其辞虽参差而诂詁可观……虽然,其应于化而解于物也,其理不竭,其来不蜕,芒乎昧乎,未之尽者。”本书所引庄子原文、句读均取自王孝鱼先生点校的“新编诸子集成”本《庄子集释》(中华书局2004年版)。

如此,不论其悟入之门为儒、道、佛还是“西方哲学”,历代解庄者无不满怀十足之自信,哪怕时间远未行至“万世之后”,也会认为自己正是庄子所冀望的那个“知其解者”。

但问题是,天然地置身于“旷野”之中并不意味着即可对庄子哲学进行“随心所欲”的诠释。例如,郭象在其上构筑“庙堂”的努力便堪称一种全然颠覆性的解释。在“为无边界的自由空间赋予结构和秩序”^①的过程之中,《庄子注》呈现出的是与“庄子哲学”大异其趣的“郭象哲学”^②。“旷野”既隐于“庙堂”,庄子哲学的独特意涵与卓异价值也便陆沉于郭象“深文周纳”的注文之中了。刘笑敢先生认为学术研究有两种基本倾向:“一是通过文本逻辑结构的分析,揭示作者的思想意图。一是借助作品主题的评释,表达论者的个人见解”,前者为“历史的、文本的取向”,后者是“现实的、自我表达的取向”。^③郭象的《庄子注》无疑属于后者。对于追求客观的学术研究来说,“历史的、文本的取向”方为主脉与正题,它吁求“诠释”必须与“文本”保持一致、融通或兼容,才有可能抵达“从心所欲不踰矩”(《论语·为政》)的理解之境。“矩”者,文本之谓也。一旦逾越了文本的界限,解释者也便易于陷入师心自用或翻云覆雨的境地。也就是说,既然我们面对的是“庄子哲学”,便不能以“遗其所寄”或“忘其所况”的方式斫毁文本并“妄窜奇说”,而需在尊重原典的基础上展开深细之理解与切当之诠释。换言之,只有在对《庄子》之文本材料的解释与阐发、整合与重铸的基础上,我们才有可能真正“从心所欲”地探寻“庄子哲学”的内在理致与根本旨归。这样,理解与诠释的创造性才不至于遮蔽或颠覆“旷野”的原朴性,而堪称对其“本义”的阐扬甚至拓展。

① 杨立华:《郭象〈庄子注〉研究》,北京大学出版社2010年版,第86页。

② 庄子与郭象哲学之间的差异,参见王中江:《从价值重估到价值认同——郭象与庄子哲学的一个比较》,《中州学刊》1993年第6期;刘笑敢:《两种逍遥与两种自由》,《华中师范大学学报》2007年第6期。

③ 参见刘笑敢:《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》,商务印书馆2009年版,第60—96页。

但问题是,《庄子》的成书情况极为复杂,与庄子其人之间的关系亦可谓扑朔迷离,我们应当如何取舍才可谓“不踰矩”?我们知道,今本《庄子》三十三篇是经过郭象的删订、编次之后形成的,其文本显然已经过了一系列“以意去取”的更动。在郭象之前的司马彪、崔譔、李颐、向秀等注本之中,倘使陆德明所言之“内篇众家并同”^①不虚,郭象就未对内篇进行过大规模的删编;在某种程度上,这种情况也说明“内篇”本为《庄子》中最为本质、核心的部分。宋代的苏轼深疑《盗跖》、《渔夫》、《让王》、《说剑》诸篇,认为它们“浅陋不入于道”^②;其后,更有王夫之从言辞、文脉、义理等方面对“内篇”为庄子作品、“外杂篇”乃庄子后学缀补的深细辨析。^③虽然苏、王之观点均出自儒家的价值立场,但他们对内篇与外杂诸篇之思想与风格的判分确乎有其灼见。在现当代学者的研究中,对内七篇为庄子作品之系统而可信的“证明”,当推刘笑敢先生《庄子哲学及其演变》一书的“文献疏证”部分,不仅有“概念”使用情况的科学统计与分析,也从“思想的源流”、“文章的体例”、“特殊词汇的用法”等方面对之进行了佐证。^④在张岱年先生的相关论点的基础上,王博先生进一步指出,《天下》篇对庄子的思想评价恰与“内七篇”的主旨与次序呈现出遥相呼应的关系,“内七篇”为庄子之作品说法也因之而更具说服力。^⑤就外杂篇的情况来看,刘荣贤先生的《庄子外杂篇研究》有着详尽的分类研究,他总结说:“外杂篇是庄子之后道家思想的后续发展所累积下来而被编入《庄子》书后附部分的材料。就作者而言,不出于一人;就时间而言,不出于一时;就地域而言,

① 陆德明:《经典释文序录·庄子》,载郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第4页。

② 苏轼:《庄子祠堂记》,《苏轼文集》(第二册),中华书局1986年版,第347—348页。

③ 王夫之:《老子衍 庄子通 庄子解》,中华书局2009年版,第150、270页。

④ 参见刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社1988年版,第3—20页。

⑤ 参见王博:《庄子与〈庄子〉内七篇关系新证——从张岱年先生的有关研究说起》,载《复旦哲学评论》(第二辑),上海人民出版社2010年版,第51—60页。

不出于一地。”^①在《庄子学派的思想演变与百家争鸣》一书之中,王威威对外杂篇的“道”、“天”、“修养”、“处世”、“无为政治”等概念或观念也有着详备的阐释,并与内篇之思想进行了细致的比较,可谓从义理的维度对“内篇”与“外杂篇”的差异进行了进一步的澄清。^②

从历代学者的一系列研究来看,《庄子》“内七篇”无疑具备着典型的“哲学文本”所需要的关键特征——主题的一致性、理论的系统性、思想的深湛性以及气质的通贯性。有鉴于此,虽然径云内七篇为庄子“自著”甚至“手订”略显激进,但以之为庄子哲学的“文本呈现”却大致可从。^③如果拒绝接受这种极可能为真的“预设”,“庄子”就有消隐于文本之中的危险——舍却“内篇”,我们根本无法从“外杂篇”中获得一致、系统、深湛而通贯的哲学理解;若以内、外、杂篇混杂而论,若非采取郭象“通过注释来构建起文本内在的统一性”^④的诠释方法,也很难

① 刘荣贤:《庄子外杂篇研究》,联经出版事业有限公司 2004 年版,第 19 页。对于庄子外杂篇之思想派别与特征的讨论,亦可参见刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社 1988 年版,第 263—317 页;张恒寿:《庄子新探》,湖北人民出版社 1983 年版,第 122—318 页。

② 参见王威威:《庄子学派的思想演变与百家争鸣》,人民出版社 2009 年版。

③ 韩林合先生认为:“即使在内篇的同一章中,前文与后文的文风往往也区别甚大,内容上往往也没有任何内在的关联,来源也极可能是非常不同的。因此,内篇也不太可能完全是由一个人写定的。”(韩林合:《浅论哲学经典的解释问题——以〈庄子〉的解释为例》,载尚新建主编:《求道集》,北京大学出版社 2012 年版,第 48 页)我认同韩先生以“人生意义”为庄子哲学之核心问题的洞见,但却无法接受为将《庄子》全书视为整体而采取的“矫枉过正”的论证方法,否认内篇文本与思想的连贯性并不能为接受外杂篇提供任何有力的支持。倘如韩先生所言,不唯研究“庄子哲学”是妄妄的,对“《庄子》哲学”的研究也将毫无合理性,“内容上往往没有任何关联”的文本何来“整体文本的意义”?出于先秦子书的成书规律,当我们以《论语》或《孟子》为材料而讨论孔子或孟子哲学的时候,当然不会天真地认为它们即“完全”由孔子、孟子写定;同样,说《庄子》“内七篇”饱满地呈现了庄子哲学的义理亦非等同于认为它们即为庄子本人“一个人写定”。然而,这种情况却并不妨碍论者以《论语》、《孟子》、《庄子》内篇”为材料而去研究孔子、孟子、庄子的哲学思想。当然,因为后人的编纂,“内七篇”的文本必然存在着一些(而非“往往也”)问题(对于这些问题的揭示与阐释,参见张恒寿:《庄子新探》,湖北人民出版社 1983 年版,第 48—121 页),但这并不影响内篇思想的通贯性;与“内篇”相比,“外杂篇”的文风、思想、来源才可谓千差万别、千头万绪,其矛盾与歧异使之难容系统性、一致性的诠释。

④ 杨立华:《郭象〈庄子注〉研究》,北京大学出版社 2010 年版,第 74 页。

从中勾勒出融贯性的思想系统。在当今学界,学者采取的基本上是以《庄子》全书为整体或“内篇”为主、“外杂篇”为辅的研究进路。根据前面的辨析,前者之痼弊自不待言;对于后者来说,无论研究者是否有着以“内篇”为主的自觉,因为“外杂篇”材料丰富、意涵多维,有着极大的阐释自由与引述方便,研究者往往有意或无意地只选择对所述之论点有利的语句而不加细审,便易于陷入“喧宾夺主”的尴尬境地,难免会对谨严而客观地评价庄子哲学产生消极之影响。

也就是说,虽然庄学之开放性、丰富性让每一种诠释都成为可能,但是只有切中辞意、尊重文义、融契原典的解释方向才有可能对庄学义理产生真切之理解。当然,本书对庄子哲学的解释不可避免地会充满“前见”并以某种程度的“自我表达”为欲求,但在具体的分析与论述之中,还是欲通过“历史的、文本的取向”,也即对文本内涵的诠释、逻辑结构的分析,以揭示或拟构庄子哲学的思考理路与哲学体系。在笔者看来,在未对“外杂篇”的材料进行精审辨析的情况下,只有以“内篇”为本据,才可谓真正走在了“历史的、文本的取向”的道路上。限于学力,本书将力免外杂篇等材料的“诱惑”,以弱化它们对庄子哲学的可能遮蔽,而致力于以“内七篇”为原典对之进行铺陈与论述。^①

二

既确定了文本之“矩”,如何才能在其中“从心所欲”?或者说,对于“无入而不自得”的庄学来说,我们的研究如何才能避免像倏、忽那样穿凿浑沌,而能如庖丁解牛般游刃有余?虽然对于“浑沌”与“牛”而言,无

^① “以内篇为本据”并不意味着“敌视”或“轻视”外杂篇的材料。在外杂篇中,按照刘笑敢先生的归类,“述庄派”的内容本与庄子哲学有着思想的内在关联,甚或亦可视为庄子哲学的文本呈现;“黄老派”或“无君派”的思想亦为道家哲学的重要支与流裔。限于学力,笔者无法对外杂篇的思想进行全面而细致的梳理与归类,故而不得不“委曲以求全”。需要说明的是,在行文中笔者也会引用、化用外杂篇的某些文句或语词,但其目的并非由之推导出某种结论,而仅欲借之对内篇的思想进行辅助性的说明。

论“七日而死”还是“如土委地”，最终之结果本无差异；然而，前者之过程乃为痛哉惜哉的悲剧展演，后者则往往被视为优哉游哉的道术呈现，终究不可同日而语。如果我们把研究者喻为“庖丁”，避免浑沌悲剧也便意味着要超越“良庖”与“族庖”的“割”与“折”，从“目视”转为“神遇”，才能在对庄子之“迹”的批郢导窾中“道进乎技”并彰其风神。这样，“庄子”也才会在研究者的“神遇”之中存在着“死去—活来”的最大可能。

如前所述，庄子哲学之“旷野”既是虚袤无垠的，便与“牛”的实体化存在形态有着截然不同的特征。如此，“目无全牛”而又“依乎天理”、“因其固然”地对“旷野”进行“解一释”是否可能？或者说，既然庄子之“旷野”无处而非门径，如何才能避免我们的“解一释”自立边界、画地为牢，甚至“暗度陈仓”地将之导向“城郭”甚至“庙堂”？由此，我们首先要追问的便是：“神”之所“遇”应该为何？或者说，庄子哲学的“天理”、“固然”何在？

庄子哲学的“天理”、“固然”即为对个体本真之生命、生活与生存问题的追问、省察与理解；而庄子对“生”的思考，则是以“心”^①这一概念为中心而绽开的。对于这一点，前辈学者已经多有体会，并有着多样化的陈述方式。在徐复观先生的《中国人性论史·先秦篇》一书中，关乎“庄子”之章节的题目是“老子思想的发展与落实——庄子的‘心’”，副标题说明徐先生已有以“心”为庄学之环中的理论自觉。牟宗三先生惯以“境界”称示庄子哲学，并以其“道”为“主观境界”、“逍遥”为“属于主体之观照”的“修养境界”^②；刘笑敢先生则认为，“追求超现实的精神自由，这是庄子哲学的主要特色”^③。在20世纪60年代，大陆学者基本都将庄子哲学判定为“主观唯心主义”，尤以关锋、杨

① 《庄子》内篇的“心”出现49次。但是，关乎“心”的文本并不限于明确出现“心”的语句。比如庄子亦称“心”为“灵府”（《德充符》），或者“中”、“阙者”（《人间世》）。况且，庄子之“心”贯穿、弥漫于内七篇之始终，比如《逍遥游》的鲲鹏寓言，便可视为“心灵”之蜕化的过程。

② 参见牟宗三：《才性与玄理》，广西师范大学出版社2006年版，第153—155页。

③ 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社1988年版，第5页。

荣国、冯友兰、高亨等先生为典型代表^①。实际上,无论是褒扬还是贬斥,“主观境界”、“精神自由”、“唯心主义”等说法无不可视为对庄子“心”之意蕴的某种强调。在当代学者之中,王博先生对庄子之“心”尤为关注,不仅将之拔升为庄子的重要概念^②,亦以之统贯了对内七篇的解读^③,诚为本书悟入之枢机。

庄子对“心”的发现和定位,意味着对存在价值的深沉叩问,也象征着对生命意义的灿然开启。黄宗羲云:“大凡学有宗旨,是其人得力处,亦是学者之入门处。天下之义理无穷,苟非定以一二字,如何约之使其在我”^④，“心”即为庄子哲学的“得力处”与“入门处”，也是借之使其“约之在我”的那一字。“心”既能保证我们的诠释在整体上无时不沉浸于庄子哲学的根本精神之中，也为融契于其中指示出了最为切实而合理的进路。换言之，“心”不仅可以被视作庄子哲学精神的真卓呈现，其“道枢性”或“环中性”也为我们游乎无穷之“旷野”提供了更为恰切的契入方式——“枢始得其环中，以应无穷”（《齐物论》）。由此而言，虽然研究者可以从四面八方的任何角度进入庄学“旷野”并“得一察焉而自好”（《天下》），但或许只有“心”才是让我们觉解“大全”、领会“大体”的最佳方式。

对于“牛”，庖丁可以做到“游刃有余”；对于“旷野”，我们只能寄望于“游心无穷”。这样，我们便可将此进路称为“以心复心”（《徐无鬼》）——只有从“心”出发，我们才能实现对庄子之“心”的“复习”与“复

① 参见关锋：《庄子哲学本质》，《哲学研究》1960年第2期；杨荣国：《庄子思想探微》，《哲学研究》1961年第5期；冯友兰：《论庄子》，《人民日报》1961年2月26日；冯友兰：《再论庄子》，《哲学研究》1961年第3期；冯友兰：《三论庄子》，《北京大学学报》1961年第4期；高亨：《试谈庄子的齐物》，《文史哲》1962年第4期。

② 参见王博：《庄子哲学》，北京大学出版社2004年版，第161—163页。

③ 王博先生说：“在《逍遥游》中，心是毋庸置疑的主角”；“齐物的关键其实不在于物，而在于心”；“养生主主要不是养形，而是养心”；“德乃是对自己心灵的说服”；“正是对于不可抗拒的命运的肯定才可以最终安顿敏感而疲惫的心灵，才让心灵有了回家的想法，以及对回家的路的追求。于是才有了宗和师，也就是天和道”（王博：《庄子哲学》，北京大学出版社2004年版，第116、75、46、73、110页）。

④ 黄宗羲：《明儒学案·发凡》（修订本），中华书局2008年版。

归”。套用子贡“不得其门而入，则不见宗庙之美、百官之富”的说法，对于庄子哲学而言，则为“不复其心而入，则不见原野之广、境界之大”。

徐复观先生说：“心，在《庄子》书中是一个麻烦的问题。”^①其所谓“麻烦”，正在于庄子之“心”的歧义性。唐君毅先生曾将之判分为二：“一可借用佛家之名词，称之为情识心，此为一般人之心。一为由此人心而证得之常心或灵台心。此为超知识而能以神遇物之虚灵明觉心。”^②这种“灵台心”与“情识心”的分野，成为后来学者论述庄子之“心”的基本范式^③。正是出于“心”之意涵的这种精粗混杂或优劣难定，郑世根先生才认为“心”并不是一个“理想的概念”，亦不能直接将之视为庄子哲学的核心范畴，但“如果透过针对‘心’的‘修养’，则‘心’就可以成为中心概念之一”^④。诚然，庄子之“心”的含义的驳杂性使之不总是那么“理想”或“纯粹”。然而，考诸“道”、“德”等学界公认的核心范畴，又有哪一个纯然是“理想的概念”呢？“道”在老子那里不是有着“可道之道”与“无名之道”的判别吗？“德”在孔子那里不亦有“君子之德”与“小人之德”的归类吗？既然这些差异并不妨碍“道”、“德”的理想化或核心性运用，为何“心”就要因之而受到限制呢？或谓“道”、“德”有着恒定价值之意味，“心”则易于在思虑、情绪、志意之中流荡或迷失。然而，庄子之“心”不也有着“灵台心”或“常心”的理想形态吗？我认为，“灵台心”、“情识心”仅可谓为庄子之“心”的两种可能呈现方式，并不意味着“心”不够“理想”，更非具有“两体”^⑤。对于庄子哲学而言，“心”之

① 徐复观：《中国人性论史》，华东师范大学出版社2005年版，第231页。

② 唐君毅：《孟墨庄荀之言心申义——兼论大学中庸之心学》，《新亚学报》（第一卷第二期），1956年2月。

③ 陈鼓应先生亦将《庄子》之“心”分为“负面的意义”和“积极的意义”两种，参见陈鼓应：《老庄新论》，上海人民出版社1992年版，第215页。

④ 郑世根：《庄子气化论》，学生书局1993年版，第172页。

⑤ 郑开先生说：“心之两体，即心的两重结构、两个层面之分辨，乃道家心性论的立论基点。”（郑开：《道家心性论》，《哲学研究》2003年第8期）说“心”有“两重结构”、“两个层面”是合理的，但考虑到“体”之概念在中国哲学中的特殊地位，“两体”的说法似不甚妥当。

“体”是且仅是“常心”或“灵台心”，现实形态的“蓬心”、“成心”、“情识心”都需以之为价值依归或理想祈向。正是出于这种认识，我们才将“心”视为庄子哲学的核心观念与根本精神之所系。在本书之中，除非另有说明，一般而言的“心”均是“常心”、“灵台心”。

21 世纪以降，颇有学者将庄子哲学纳入“心性论”的理论构架之中进行论述，张广保先生的《原始道家的道论与心性论》、罗尧先生的《庄子心性论发微》、郑开先生的《道家心性论研究》、罗安宪先生的《中国心性论第三种形态：道家心性论》等文即其代表。^①如果说“道家心性论”的说法尚能成立，《庄子》外杂诸篇对“心性”问题亦多有论述，但在内七篇所体现的“庄子哲学”中，“心性论”的说法则是难于落实的。这不仅是因为内七篇无一“性”字，更由于“心”与“性”之间有着鲜明的理论内涵、功能、指向之差别。^②甚至可以说，庄子哲学在根本上是不需要甚至排斥“性”之概念的。有“心论”而无“性论”，“心性论”的说法则难以落实。由此而言，学者对庄子“心性论”的描述既有对庄子

① 参见张广保：《原始道家的道论与心性论》，《中国哲学史》2000年第1期；罗尧：《庄子心性论发微》，《中国哲学史》2001年第4期；郑开：《道家心性论研究》，《哲学研究》2003年第8期；罗安宪：《中国心性论第三种形态：道家心性论》，《人文杂志》2006年第1期。

② 与其说《庄子》内七篇是以“性”说“心”，毋宁是以“神”、“德”论“心”。钱穆先生认为，庄子主张“乘顺于外重于有主于内”的人生态度，这决定了他对“性”的无所措心，因为“性乃实理，神则虚灵之因应而已”（钱穆：《庄老通辨》，三联书店2005年版，第283、287页）。郝大维、安乐哲对“德”与“性”的意涵作出了区分：“在整体被看作独特的特殊时，它被称为‘德’；而在整体被看作其各组成部分之相似时，它被称作‘性’。可能是因为这样解释的‘性’是抽象的，违反了一切事物都是独特性的道家观点，所以老子和庄子都不用‘性’这个字。”（郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，江苏人民出版社2012年版，第164页）“德”所体现的是个体的原则，而“性”则是共同的本质。另外，庄子漠视“性”，也与“性”和政治之近乎天然关联不无关系，王博先生说：“在儒家思想的展开中，人性问题的讨论和御民方法的探索是分不开的。因此，人性其实指的是‘民性’，这一点是要明白的。”（王博：《中国儒学史·先秦卷》，北京大学出版社2011年版，第169页）在中国哲学中，有人性斯有政治，政治是依人性而为的，普遍的人性不仅为个人修养提供了便利，更为君主的政治统治提供了基础。庄子对政治的态度是消极甚至漠视的，其思想无关于普遍的人性，也可以在这种维度上得到理解。

庄子哲学之诠释与重建

“心”论的阐扬,同时也构成了某种更深层次的误读与遮蔽,以至于让我们无法清晰地看到庄子“心”论的独特价值与创新意义。

三

确立了“心”之“环中”,接下来我们便可这样发问:“其用心也,独若之何?”(《德充符》)在庄子哲学之中,“用心”不仅指示着心灵所向的生命境界,更意味着心灵为追求逍遥而体现出的生活态度和生存方式。也就是说,因为“用心”必然意味着也要去讨论“如何用心”、“向何用心”等问题,庄子之“心”并非仅关乎“心”。如果缺乏现实性或存在论的展开向度,此“心”也便陷入了前辈学者冠之的“唯心论”甚至“主观唯心主义”之窠臼,从而无法将其“不敖倪于万物”、“以应无穷”的思致真正呈现出来。“精神自由”、“主观境界”在庄子那里诚然是基础性或曰根本性的问题;然而,“精神自由”的最终归宿应为“生命自由”、“存在自由”,“主观境界”的充实胜义当是“生活境界”、“存在境界”。当代学者对此问题已经有着比较清晰的认知,韩林合先生主张走出“心灵或精神的逍遥与自由”的成见,而认为“庄子所追求的是一种绝妙的身心一如的生存状态”^①;邓联合先生将庄子之“逍遥”界定为“兼括精神境界与生存方式之双重内涵的思想结构”^②,且对“生存方式”的分析尤为深细;同样,陈徽先生对支遁“仅就心而论逍遥”的“至足说”至为警惕,并认为这种路向会“将逍遥引入枯寂之途”^③。也就是说,庄子的根本精神或“逍遥义”并非仅仅是关乎“精神境界”或“心”的问题,而须在“生存方式”或“用心”的存在层面方能得以本真呈现。“唯心”

① 韩林合:《浅论哲学经典的解释问题——以〈庄子〉的解释为例》,载尚新建主编:《求道集》,北京大学出版社2012年版,第57页。

② 邓联合:《“逍遥游”释论——庄子的哲学精神及其流变》,北京大学出版社2010年版,第57页。

③ 陈徽:《致命与逍遥——庄子思想研究》,复旦大学出版社2012年版,第196—203页。

之论易于流落为幻想甚至自欺的思绪或情绪,难以称为好的生命哲学;“用心”之说则贯通并融汇着与“心”相关的所有生存要素,从而能在某种“整体性存在境域”之中酿生出心灵之自由与生命之逍遥。

在庄子哲学之中,“心”即需朝向自由之天道、面对无奈之天命,在生死、是非等重大生活问题面前安然、适然,并在内在境域之中蕴蓄自然之情感、凝定泰然之神志,才能在外在境域之中“应物”与“游世”,也即建立适然的存在态度、开辟逍遥的存在方式。换言之,只有经过超越维度的“天”、“道”,具身维度的“形”、“知”,内在维度的“情”、“志”以及现实维度的“物”、“世”,“心”在此“苦旅”或“漫游”之中才能凝定真淳之价值、彰显悠长之意义。在本书中,我们将“天—道—德—命—形—知—情—志—物—世”等概念所交织而成的境域称为“心”游历其中的“整体性存在境域”。于此境域之中“游”,“心”方能排解生死悬结、解除是非桎梏、疏通情绪搅扰、冲破政治藩篱,在道、德之本真价值的烛照和提撕之下,在情志的自我觉悟和修持中,趋向通达、虚白、清畅而凝澹的存在形态。

与此同时,生命的整体结构与生活的全面指向也便围绕着“心”而粲然绽开了。强昱先生说:“心论如同能量强大的磁场,辐射并吸引着一个完整的哲学体系应该具备的其他内容,形成了哲学思考的多彩画卷”^①;王博先生也认为,庄子“以他的心灵为大炉,熔铸着整个世界、人生和历史”^②。无论是“磁场”还是“大炉”的拟喻,都意味着“心”即庄子哲学的理论原点或价值渊薮;其“辐射”或“熔铸”之对象,即为“整体性存在境域”中所涉及的“天—道—德—命—形—知—情—志—物—世”等各种概念与范畴。尤为重要的是,“心”不仅以“整体性存在境域”为背景而更显其本真之价值,此一境域中的概念必然也会在“心”的烛照之中获得焕然一新的哲学意义。由此,“心”与“整体性存

① 强昱:《知止与照旷:庄学通幽》,宗教文化出版社2004年版,第44页。

② 王博:《庄子哲学》,北京大学出版社2004年版,第11页。