

新 第9辑 国学研究

- ◎ 王富仁：庄子的生命观
——庄子《养生主》的哲学阐释
- ◎ 张文江：《五灯会元》讲记（二）
- ◎ （日）代田智明著、赵晖译：谈鲁迅论与“个”的自由主体性——由伊藤虎丸论起
- ◎ 邹 华：中国美学的后古典时代
- ◎ 张学义：张奚若年谱稿初编

新 第9辑 国 学 研 究

JOURNAL OF NEW SINOLOGY STUDIES

汕头大学新国学研究中心 编

中 国 书 局

图书在版编目(CIP)数据

新国学研究. 第9辑 / 汕头大学新国学研究中心编. —
北京: 中国书店, 2013.4

ISBN 978-7-5149-0718-6

I. ①新… II. ①汕… III. ①社会科学—中国—丛刊
IV. ①C55

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第024118号

新国学研究(第9辑)

汕头大学新国学研究中心 编

责任编辑: 陈 扬

出版发行: **中国书店**

地 址: 北京市西城区琉璃厂东街115号

邮 编: 100050

印 刷: 北京京师印务有限公司

开 本: 787×1092 1/16

版 次: 2013年4月第1版第1次印刷

印 张: 24.25

书 号: ISBN 978-7-5149-0718-6

定 价: 48.00元

《新国学研究》辑刊

编者的话

“新国学”是在原有“国学”概念的基础上提出来的。

“国学”是在西方文化输入中国，为了将中国学术与西方学术（“西学”）区别开来而提出的一个学术概念。再早有张之洞等洋务派官僚提出的“中学”，但张之洞等洋务派官僚的“中学”主要指的是中国传统儒家的伦理道德学说，而由章太炎提倡的“国学”则包括中国古代哲学、文学、文字学、音韵学等各种不同的学术门类，在哲学中也包括儒、释、道和诸子百家的各种不同的思想学说，是有关中国古代学问的总称。“五四”新文化运动之后，为了将“国学”与“国粹”区别开来，胡适曾经将“国学”界定为“国故学”，这一方面扩大了“国学”这个学术概念的涵盖范围，将中国古代通俗文化和金文、甲骨文的研究包含在了“国学”的范围之中，另一方面也更加强调了对中国古代文化史料的重新整理和研究，但胡适的“国学”也仍然是有关中国古代历史和中国古代文化的学问，而不包括“五四”新文化运动之后生成和发展起来的新的历史和新的文化。1949年之后，除了港台地区和海外华文文化圈还继续使用这个学术概念之外，大陆中国的学术界基本上已经不再使用它，但这也使大陆中国学术和中国学者丧失了自身的整体感觉，从而将内部的矛盾和差异发展到彼此无法相容的程度。直到“文化大革命”结束之后，这个概念才再次出现在大陆中国的学术界，并且成了一个被广泛使用的概念。但直至现在，它仍然沿袭着原来的用法，即它仍然是关于中国古代历史和中国古代文化学问的总称。

但是，从“国学”这个学术概念诞生之日起，中国历史和中国文化又有了一個世纪的历史，这一个世纪的中国历史和中国文化，尽管受到外来文化的影响，但仍然主要是中国人民、特别是中国知

识分子的独立创造，是需要我们深入了解和研究的。也就是说，从那时开始的中国现代历史和中国现代文化，同样是中国历史和中国文化的一部分，理应纳入“国学”这个总体的学术概念之中。我们所说的“新国学”，是与原有“国学”相对举的，但却不是相对立的，它既包括对中国古代历史和中国古代文化史料的整理和研究，也包括对中国现代历史和现代文化史料的整理和研究；既包括中国学者对本民族历史和本民族文化史料的整理和研究，也包括中国学者对外国历史和外国文化史料的翻译、介绍、整理和研究，同时也把中国学者对现实实践问题和现实理论问题的思考和研究纳入到这个学术概念的涵盖范围之中来，目的是使“国学”真正成为涵盖中国学术的全部成果、真正体现中国学术的独立性和整体性的学术概念。

《新国学研究》的创办旨在重建中国学术的整体观念，并在这种新的整体观念的基础上更加主动积极地、更加有效地从事各个不同领域、不同学科和不同专业的学术研究。“新国学”并不排斥任何一个有价值的研究成果，其中也包括在原有“国学”观念基础上取得的学术成果，只是要把这些成果纳入到“新国学”这个更大的学术整体中进行具体的阐释、理解和运用，以使之有机地融合到民族学术的整体之中去。“新国学”也并不否认学术争鸣、学术讨论的必要性，但这种争鸣和讨论的目的却不在争论双方一时一事的胜负，而在各自认识的深化以及对整个民族学术事业的丰富和发展。《新国学研究》中的任何一篇文章都不是作为“新国学”这个学术概念的样板而被刊发的，它只是给各种不同的学术研究成果提供一个发表的阵地，并以它的包容性和严肃性体现我们对“新国学”这个学术概念的具体理解。

《新国学研究》以刊发2万—12万字的长篇学术论文为主。这并非我们的偏好，而是因为当前的学术刊物大都以发表2万字以下的论文为主，而出版社出版的学术著作又大都不能少于12万字，这就使2万—12万字的长篇学术论文很难找到发表的机会，也在某种程度上造成了学术文体的单一化。我们希望给这些难以发表的长篇学术论文提供一个发表的阵地，并使我们的学术文体变得更加自由、

更加多样。

由于人手的不足,《新国学研究》暂时只刊发特约稿件,不接受外来投稿。

《新国学研究》是在汕头大学学校领导和李嘉诚基金委员会的大力支持下创办起来的,在此,谨向他们致以诚挚的感谢。

目 录

王富仁

庄子的生命观——庄子《养生主》的哲学阐释 1

张文江

《五灯会元》讲记(二) 32

(日)代田智明著、赵晖译

谈鲁迅论与“个”的自由主体性——由伊藤虎丸论起 127

邹华

中国美学的后古典时代 164

张学义

张奚若年谱稿初编 217

庄子的生命观——庄子《养生主》的哲学阐释

王富仁

对于庄子的《养生主》，我认为，首先存在的是在哪一个思想层面上感受、理解和阐释它的思想意义的问题。必须看到，《庄子·内篇》七篇是一个完整的哲学体系，《逍遥游》是其自由观也是其价值观，《齐物论》是其平等观也是其认识论，《人间世》是其社会观，《德充符》是其道德观，《大宗师》是其真人观也是其文化本体论，《应帝王》是其政治观，而只要在这个完整的哲学体系中感受、理解和阐释《养生主》的思想意义，我们就会感到，《养生主》实际是庄子的生命观，是庄子对生命的哲学思考，表现的是庄子对生命根本的理解。我认为，只有在这样一个思想层面上阐释《养生主》，我们才能够超越被道教文化世俗化了的养生论和被后代道家知识分子抽去了社会人生内涵的人生观，而在《养生主》理应具有的深度和广度上揭示其内在的意义和价值。

如果意识到《养生主》表现的就是庄子的生命观，我们还会发现一个明显的矛盾，即在《庄子·内篇》七篇之中，《养生主》是最短的一篇，就其本身，似乎并没有多么丰富的内容。老子哲学是一个宇宙论体系，孔子思想学说是一个社会学体系，庄子哲学则是一个人生哲学体系，生命观理应是庄子的全部哲学的核心和精华，理应有着更加丰富的内涵和更加奇崛的论述，而《养生主》却似乎没有承担起这样一个任务。

在这里，我有一个想法，即《养生主》尾随《齐物论》而成为《庄子·内篇》的第三篇，不是刘向后来编辑的结果，而是庄子写作过程的自然顺序。在这个意义上，庄子的《养生主》实际上是庄子《齐物论》的另外一个枝杈。庄子的《齐物论》是庄子认识论的一个完整体系，是有其诡奇而又绵密的思维过程和推导过程的，是有

纵深感的，但其最终仍然落脚于他的“齐物论”，他的平等观，完成的是他的认识论的叙述过程。宗教家之外的任何一个哲学家的生命观，都是建立在他的认识论基础之上的，一个哲学家如何认识世界，如何认识社会和人生，同时也决定了他如何认识人的生命，在这个意义上，一个哲学家的认识论也孕育着他的生命观，是将其认识论具体运用于阐释人的生命现象。在《齐物论》已经将庄子认识论的建构过程完整地叙述出来之后，他就没有必要重新叙述他的生命观的建构过程了，可以直接将其生命现象纳入到《齐物论》的思维过程中进行分析和判断了。所以，我们完全可以将《养生主》视为在《齐物论》理论上另外设计的几则寓言，其作用是将《齐物论》的认识论导向对生命现象的认识，这就像在《齐物论》的主干上伸展出来的另外一个枝杈。

基于这样的认识，我认为，在我们感受、理解和阐释《养生主》的片断论述和各自独立的寓言故事的时候，必须将其纳入到《齐物论》的认识论框架之中，作为在这个框架的支点上对庄子生命观的展露和呈现。只有这样，我们才能为《养生主》找到一个足够广大的阐释空间，对其内容也才有一个更加切近、更加精确的理解方式和阐释方式。

二

时至今日，我们已经能够知道，世界上根本不存在唯一正确的生命观，基督教有基督教的生命观，佛教有佛教的生命观，孔子有孔子的生命观，鲁迅有鲁迅的生命观，所有的生命观都是在特定的基础上建构起来的，是与哲学家、思想家所关注的特定社会人生问题紧密联系在一起。

那么，庄子生命观的建构基础又是什么呢？

庄子生命观实际是在庄子注意到中国知识分子文化得到初步繁荣发展并在中国社会受到普遍重视，中国知识分子反被自己所追逐的知识、思想、文化所异化的大量事实之后具体建构起来的。在老子、孔子这类最早的中国知识分子那里，知识、思想、文化是在他们关注着社会现实问题、在完善自己对现实社会人生的认识过程中

受到重视的。不论他们的思想学说能不能起到改善政治、改善社会人生的实际作用，他们的思想学说都是有主体性的。也就是说，是他们驾驭着思想学说，而不是思想学说驾驭着他们，他们在思想学说面前是自由的。如果说他们也感受到禁锢和束缚，但禁锢和束缚他们的是社会现实，而不是他们的思想学说。他们的思想学说则是在反抗外部社会禁锢和束缚的过程中建构起来的，是他们思想的一种自我解放形式。仅就思想学说与自身的关系而言，他们的思想学说是有利于身心健康的，这也意味着一般意义上的知识、思想、文化发挥的是营养他们生命的作用，而不是戕害。孔子说他“七十而从心所欲不逾矩”^①“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”^②，老子说“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殁身不殆。”^③说的就是他们的思想能够帮助他们达到完全自由的境界，对其身心健康发挥的也是积极的作用。但是，当中国知识分子文化越来越受到社会的普遍重视，中国知识分子越来越可以凭借知识、思想、文化而获得政治上的权力和经济上的利益时，就有越来越多的知识分子不是单纯为了现实社会人生的改善、而是为了获得更高的政治上的权力和经济上的利益而重视知识、思想和文化。在这时，他们首先参与的是知识分子间的文化竞争，是用知识、思想和文化提高自己的知名度和影响力，以在相互竞争中压倒对方而获得政治统治者的青睐和重用，但这也是他们心理变化的开始。在这种情况下，知识、思想、文化的获取已经不是认识世界、认识社会人生、获得自我思想自由的途径和方式，而成相互倾轧的工具和手段，并逐渐强化了相互之间的戒备和恐惧心理。对于当时中国知识分子的这种思想状况和心理状况，庄子在《齐物论》中是有极为细致的刻划和极为深刻的揭露的。

在《齐物论》中，庄子指出，那些自以为学问大的知识分子，放言不逊，气势凌人，不可一世；那些自以为学问小的知识分子，琐琐碎碎，唠唠叨叨，惟恐别人看不起他。他们在睡梦中精神也不得安宁，各种不同事物的印象纠缠在一起，纷至沓来，梦魂难安，一旦从睡梦中醒来，一个大千世界展现在他们眼前，各种不同事物也呈现出不同的形态和面貌，由于这些知识分子都是有“成心”的，都是先有一套自以为是的价值观念和价值标准的，所以当一接触到外部世界的事物，就对事物有了是非、美丑、善恶的主观价值判断，

有了“成见”，他们与事物的关系也被固定下来。在外部的世界中，各种不同的事物原本是一个统一的整体，但到了这些知识分子的心灵中，由于加入了他们主观的是非、美丑、善恶的价值判断，反而成了一些矛盾重重、相互排斥、混乱无序、无法共存的思想观念，这导致了这些知识分子日益加剧的内心矛盾和斗争。他们的内心原本充满了种种矛盾，但又必须装出知识渊博、思想深刻、远见卓识、智慧超群的样子，这就使他们有了各种“机心”，对人的态度再也不会做到真率自然、无遮无掩。他们有的人表面装作漫不经心的样子，内心却忐忑不安、心存疑虑；有的人则城府极深，暗藏玄机；有的人又深思熟虑，细心遮掩，但他们的内心都是恐惧的。小的恐惧使他们惴惴不安，大的恐惧使他们失魂落魄。他们说起话来，有时像刚刚离开弓弦的利箭，不讲道理，不加分析，就直接判断是非；有时又像发过咒语誓言一样固执己见，只能让人服从他，而绝对不会听从别人的意见。他们的精神好像秋冬的草木，日渐凋零衰颓，沉溺在自己的各种成见中，再也无法恢复对事物的鲜活的感觉和印象；他们的心灵像被滕絨牢牢地捆绑起来，十分闭塞，如阴沟中淤积多年的污水，死气沉沉，没有一点生气。他们喜怒无常，情绪极不稳定，一会儿喜，一会儿怒，一会儿哀，一会儿乐，一会儿忧心忡忡，一会儿唉声叹气，一会儿疑虑重重，一会儿惊怖不已，一会儿轻薄浮华，一会儿放纵自流，一会儿狂妄乖张，一会儿忸怩作态，像乐声从乐器的空虚处生发出来，像菌类从地气中蒸发出来，这些情绪也无日无夜地轮流控制着这些人，但他们又不知道这些情绪是怎样产生出来的。庄子感叹道，算了罢！算了罢！天天如此，夜夜如此，人可怎么活呀！（“大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀若秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也。其厌也如絨，以言其老洩也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变热，姚佚启态，乐出虚，蒸成菌，日夜相代乎前。而莫知其所萌。已乎！已乎！旦暮得此，其所由以生乎！”）显而易见，庄子对当时中国知识分子这些变态心理现象的感受和了解，不但是他的认识论的建构基础，也是他的生命观的建构基础。在这里，

我们首先应当意识到的是：不论是庄子的认识论，还是庄子的生命观，关注的都是知识分子的文化与人的生命的关系问题，是如何使知识分子文化成为营养生命而不是戕害生命的药饵的问题。在《齐物论》中，当庄子揭示出中国知识分子这些变态心理现象之后，接着提出的就是人的生命问题。他指出，人一当生而为人，就有了自己的形体。人的形体如果不随着外部环境条件的变化而产生相应的变化，就等于消极地等待自己最终的毁灭——死亡。在这种情况下，人的形体就会与周围的物体发生撞击，发生摩擦，像狂奔的马车一样一直奔向自己的毁灭，奔向死亡，而不知怎样停止下来。这对于人，不是十分悲哀的吗？终身劳苦而看不到成功，疲困辛苦而不知是为了什么。这对于人，不是十分痛苦的吗？即使不死，又有什么好处呢？人的躯体日趋衰朽，人的心灵也是这样，这不是人生的大悲剧吗？人生本来就是这么盲目的吗？还是只有我是盲目的，世界上自有不盲目的人存在呢？（“一受其成形，不化以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰。而莫知能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”）实际上，庄子的《养生主》开宗明义提出的也就是他的《齐物论》已经提出的这个问题。“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。”出处这里的“知”实际就是《齐物论》中所说的“大知闲闲”、“小知间间”的“知”，是中国知识分子作为存在价值的主要标志而主动追逐的“知”。这样的“知”在很大程度上就是我们现在所说的“知识”，是对一个个事物的认识 and 了解。这样的“知识”是分散的、具体的，也是无限的，不可穷尽的。所以庄子说“吾生也有涯，而知也无涯”，知识分子为了出人头地、狂热地追逐知识，以见多识广为荣，但自己的生命却是极其有限的。以有限的生命追逐无限的知识，精神上必然是疲惫的。依照这样的方式求知的人，能够求到什么呢？求到的不就是精神上的疲惫吗？不就是《齐物论》中所描写的那些变态心理现象吗？

在庄子尖锐地批判了当时大量知识分子的知识观之后，在《齐物论》中提出的是他的“道”，在《养生主》中提出的则是他的

“养生主”理论；在《齐物论》中庄子是通过“道枢”而悟“道”，在《养生主》中则是通过“督”而悟出他的“养生主”理论。由此可见，庄子《养生主》中的“督”就是他生命哲学中的“道枢”，而“养生主”就是他生命哲学中的“道”。

三

在《齐物论》中，庄子指出，知识都是在认识主体与认识对象的关系中产生的，没有认识对象，也就无所谓认识主体，而没有认识主体，认识对象也就不能被认识（“非彼无我，非我无所取”）出处。而到了很多知识分子这里，在认识主体与认识对象发生关系、产生认识之前，已经在其前辈（“师”）那里接受了一种固定的思想学说，已经有了自己的一套固定的价值观念和价值标准，有了“成心”，他们带着这样的先入之见去认识事物，就有了自己固定的看法，固定的思想，而不同的知识因师传、价值观念及价值标准的差异，对同一个事物，得出的结论也不同。这在知识分子之间就有了矛盾，有了差异，有了是非的争辩，这都是因为他们的价值观念和价值标准就是不同的，是非标准就是不同的。儒家知识分子有自身的是非标准，墨家知识分子有特定的的是非标准，“故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。”这样的争论是不会有有一个结果的，对这些知识分子的精神发展也是没有益处的。

庄子指出，要认识事物，与其争论是非，不如看清对象本身（“莫若以明”）。他认为，事物本身是无“此”无“彼”、无“是”无“非”的，“彼”与“此”、“是”与“非”都是在事物之间的关系中建立起来的，都是相对的，而不是绝对的，只要不在这种关系中看待事物，我们就接触到“道”的枢纽了（“彼是莫得其偶，谓之道枢。”）这个“道枢”不是任何一个具体事物，但又像枢纽一样立于“环中”，是可以“转动”的，是可以指涉任何一个事物的，因此也可以称谓、说明任何一个事物和对象。一个事物可以视之为“是”，那么，所有事物都可以视之为“是”；要视之为“非”，那么，所有事物都可以视之为“非”。在这个意义上，世界上的万事万物都是“齐”的，都是平等的，整个天地只是一个“名”，万事万

物都可以称为“马”（“天地一指也，万物一马也”）。对于庄子，这个能够称谓宇宙间所有事物的“名”就是“道”，整个天地都可以称为“道”，万事万物也都可以称为“道”。我认为，庄子这个“道”，在当代哲学中，与西方存在主义哲学中的“存在”极为类似，世界上的万事万物尽管千姿百态，各不相同，但都是“存在者”，所有的“存在者”都“存在”。在“存在论”的意义上，它们是齐一的，是平等的。

当庄子将自己的这种认识论用于认识人的生命，就有了他的独立的生命哲学。庄子早在《齐物论》中就指出，当时的一般人，都是通过人的身体的各种器官、各个部位而认识人的生命的。是“知识”论的。但是，仅从这种分散的、各自独立的“知识”，是不可能建立起统一的、有实质意义的生命观念的。“百骸，九窍，六藏，赅而存焉，吾谁以为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。”也就是说，仅从我们对身体各个部位、各个器官的知识而言，它们都是存在的，但我与哪个器官更加亲近呢？你对它们都喜欢吗？还是有所偏爱呢？它们都像臣僚、婢妾那样供你使唤吗？它们之间不能相互治理吗？还是轮流执政呢？其中有没有一个器官可以管理其它所有器官呢？其实，知道了这些与不知道这些，又有什么两样呢？既无益于人，也无损于人。庄子这段话，分明是说，人的生命的根本并不在人身体的某一个器官、某一个部位，也不在器官之间的关系，因为在所有这些器官中根本找不到一个像国家君主那样可以支配所有的器官，所有器官也不是都像我们使唤的臣僚、婢妾那样可以完全听从我们的使唤，这些器官之间也没有能力相互管理，人的生命的本根并不内在于身体器官。

直至现在，当我们思考我们生命的本根的时候，仍然常常是从人体器官的某一部分出发的。在这里，“脑”和“心”是我们经常使用的两个基点。实际上，以“脑”为基点，就是以“知识”为基点，以“思想”（理性）为基点。如果我们从庄子生命观的角度考虑问题，我们就会知道，人的“知识”、人的思想，是生命的一种表现形式，但却不是生命的本体：正像庄子在《齐物论》中所揭示的那样，“知识”、“思想”可以营养人的生命，但也可以磨损乃至扼

杀人的生命；以“心”为基点，就是以“感情”为基点，它也是人的生命的一种表现形式，而不是人的生命的本体。人的“感情”，也像人的“知识”“思想”一样，可以营养生命，但也可以消耗乃至夺取人的生命。如果仅从文化与生命的关系出发，人的生命是有限的，人的知识是无限的，以有限的生命追逐无限的知识是不利于人的生命成长和发展的；仅仅依照感情的需要，或为善，或为恶，也是不利于人的生命的成长与发展的。所以，庄子在指出“知识论”不能代替“生命论”之后，也指出“道德论”（“善恶论”）同样不能代替“生命论”。从生命论的角度，庄子指出：“为善无近名，为恶无近刑”。为什么“为善无近名”呢？只要我们不是从一种抽象的道德观念出发，而是从人的生命需要出发，我们就会看到，做善事一旦得到社会公众的普遍赞誉，一个人一旦在社会上公开作为一个“大善人”、而不再作为一个普通的社会成员的面目出现，不但可以导致“伪善”，导致名为行善而实为求名求利，而且也容易成为自身生命的一种负担。不但在行善中感觉不到行善的乐趣，反而会因行善而使自己陷入生命的困顿。社会需要做的善事是无限的，而一个人的能力却是有限的，用自己有限的力量而承担一个无限沉重的社会责任，满足社会的一个无限的需求，人的生命就有一种不堪重负的感觉，人的精神也会陷入极不自由的状态。在这个意义上，我们就会看到，儒家知识分子将自己的人生目标从一开始就定格在“治国、平天下”这样高远的目标上，只要不陷入虚伪，就会消磨乃至戕害自身的生命。实际上，在矛盾重重、复杂多变的现实世界上，一个人是无法保证终其一生做的都是有利于别人的善事而没有做过任何不利于别人的恶事的。知识分子的知识、思想、文化不但无法保证一个人不会做任何不利于别人的恶事，而且使知识分子能够做成那些没有知识的人根本做不成的恶事。返观人类的历史，世界上最伟大、最崇高的事业都是有知识、有思想、有文化的人做成的，世界上最卑鄙、最残暴的事情也是有知识、有思想、有文化的人做成的。但从文化与生命的关系的角度，那些连国家法律也不能允许的恶事，一个人是不能做的，这不但会招来国家刑法对自我生命的戕害，即使在精神上也会造成自我内在人格的分裂（像陀思妥耶夫斯基《罪与罚》中的拉斯科尔尼科夫一样），有害于自己生命的成长和发展。总之，庄子通过“为善无

近名，为恶无近刑”的判断，不但将生命观与道德观区别开来，而且也从生命观的角度表达了对知识分子的基本道德要求：他并不要求人成为一个有口皆碑的“善人”，但要求每一个人都要有一个道德底线。

“脑”和“心”、“知识”和“道德”都不是人的生命的本根，那么，人的生命的本根又在哪里呢？

庄子指出：在“督”。

关于“督”，郭嵩焘说：“（王）船山云：奇经八脉，以任、督主呼吸之息。身前之中脉曰任，身后之中脉曰督。督者居静，而不倚于左右。有脉之位，而无形质。缘督者，以轻微纤妙之气，循虚而行，止于所不可行，而行自顺，以适得其中。”^④我认为，只要通过《齐物论》中关于“道枢”的论述而理解庄子在这里所说的“督”，我们就会知道，这个“督”是不应该有一个标准的解释的，我们只能认为，它不是人身体上的任何一个器官，任何一个部位，也不是从任何器官和部位的关系中产生的（“莫得其偶”），而从它出发，却又可以指代任何一个器官、任何一个部位。是为生命之“道”，是为“养生主”。在这时，人身体上的任何一个器官，任何一个部位，都是齐一的，都是平等的，没有任何一个器官和部位，处于统治和控制其他器官和部位的地位上，也没有任何一个器官和部位，受到其他器官和部位的统治和控制而不能按其本性自由地发挥功能。这样，人的整个身体都处于一种完全和谐的状态，因而也是人的生命的最佳状态。在这个意义上，郭嵩焘所说的“无形质”，所说的“循虚而行”是可以体现庄子所说的“督”的特征的，但督脉之“督”“主呼吸之息”，主要指人的呼吸器官及其作用。这与以“脑”、以“心”为基点大致是相同的。以“呼吸”为基点，也就是以“气”为基点，呼吸停止，气运断绝，人即死亡，但这仍然只是物质生命的表现形式，与精神生命没有必然的联系，与庄子作为“得其环中”的生命之“道枢”的“督”仍有根本的差别。至于其他注释家将“督”直接解释为“中”，将“缘督”解释为“顺守中道”的说法（如郭象注“缘督以为经”曰：“顺中以为常也。”^⑤成玄英疏曰：“缘，顺也。督，中也。经，常也。夫善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推遣。养生之妙，在乎兹矣！”^⑥），我认为是以儒家中庸之道对庄子学说的曲解，

是不能以为据的。儒家的中庸之道是在同一个平面上为保持整体平衡而确立的核心、中点或中轴线，庄子之“道”则是从不同事物之间的平面关系中弹射出来，而在更高的层面上确立下来的一个超越任何具体事物而又与任何具体事物都相关的具有更高普遍意义的“名”；儒家的中庸之道是现实性的、实用性的、可以言传的，庄子之道则是精神性的、抽象性的、不可以言传的。

我对“督”的理解，与前人都有不同。我认为，“督”就包含在前面这段文字中，是前面这段文字的本有之义。“督，察也。”^⑦“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣”是“察”，“为善无近名，为恶无近刑”也是“察”。“察”的什么？“察”的是知识、道德与人、与人之“生”、人之“生存”、人之“生命”的关系，但归根到底，“察”的还是人之“生”、人之“生存”、人之“生命”。中国知识分子产生之后，各种不同的思想学说也陆续产生出来，这些知识分子各有自己的思想主张，各有自己所关心的人类及人类社会的问题，并且以这样的问题为中心对人、对人的思想、对人的道德品质提出了各种不同的要求，建立了各种不同的规则，但在提出这些要求和规则之后，特别是到了这些思想学说的传承者那里，往往在重复这些要求和规则的时候，却忘了人之所以为人的最本根的东西就是人的生命，人要活着，要生存，并且要自由地活着、幸福地生存。知识分子的所有思想学说、所有知识，知识分子为人类社会建立的所有规则和道德要求，归根到底还要从人之“生”、人之“生存”、人之“生命”的基点上来观察和了解、来分析和评判。如果说在前面这段文字中已经暗含着庄子对“生”“生存”“生命”的体察和关注，暗含着作为动词的“督”，那么，这里的“督”则是由动词转化而成的名词（动名词），指代的是生之意识、生存意识或生命意识（我们可以用“生命意识”一个词进行概括）。它首先是对个体而言，但在这里，所有的人都是齐一的，都是相同的，“生”“生存”“生命”对任何一个人都是第一义、首要的。与此同时，它不是人身体上的任何一个器官或部位，但又是人身体上任何一个器官或部位的基本性能，是有生命的，是活的，所以，它又是“道枢”，将“督”（生命意识）普遍化、抽象化（“缘督以为经”），就是“养生主”，就是作为普遍概念的生命意识。