

庄子“物”论

赵广明

摘要: 从《逍遥游》《齐物论》到《天下》篇,“物”一直是庄子哲学思想的核心概念。借助中西哲学的会通视域,从《天下》篇的物论入手,由物判别诸家思想,进而揭示庄子物论中关于人与己、人与他者、人与物、物与物以及万物与道的多重关系,方得真谛。列维纳斯的享受概念,是我们借以澄明庄子物论,特别是其自由逍遥思想的极佳参照。由此,庄子的形而上学思想和信仰可能性,特别是庄子对个体性的证成路径,得以澄明。

关键词: 庄子;物;虚;己;享受

DOI: 10.19836/j.cnki.37-1100/c.2022.03.015

从《逍遥游》《齐物论》到《天下》篇,“物”一直是庄子哲学思想的核心概念。天地,万物,人神,乃至于道,皆物也。庄子“物”论,关涉物与事,关涉人与己、人与他者、人与物、物与物以及万物与道的多重关系,是澄明庄子哲学的必由路径。

庄子论物,首推《齐物论》,齐物的逻辑可以视为《庄子》一书的主旨。这也意味着,要透彻庄子齐物思想,既要立足《齐物论》,又需结合《庄子》全书诸篇,特别是《天下》篇。被视为先秦学术思想总论的《天下》篇,是理解诸子思想特别是老庄思想的经典资料,而其判别诸家之学的一个重要理路,就是辨析各家对于物的不同理解和态度。

一、《天下》之“物”

《天下》篇在纵论百家之前有个总论,总论旨在区分方术与道术,揭示当时学术思想的古今之变,以明天下大乱、百家往而不反、道术将为天下裂。

道术者,内圣外王之道也。“圣有所生,王有所成,皆原于一。”(《庄子·天下》)内圣外王的根本,在于皆“原于一”。一者,道也。《天下》篇借关尹、老聃之说界定道论的基准。

以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居。古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有,主之以太一,以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实。
(《庄子·天下》)

这个基准的实质,在于无与有的关系,也就是道与物的关系。一,本,精,虚,无,道也;万物,末也,粗也,积也,实也,有也。本末有别,精粗一体,古之道术在焉:“古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在”(《庄子·天下》)。本于精而万物育,本于无而有万类,道充天地,其运无乎不在。物之“有积”虽然可以无尽,却需“有”而能“无”能“虚”,往而能反,将欲全有必反于无;无标示的是道之绝对性、根本性,同时是无穷之物之“有积”的界限性。“有积”的界限性,是其“不足”,不过这不足不是“有”本身的“错”,而是其“相对于”“无”的“原罪”;这“不足”之“原罪”,并未否定“有”之“物”本身的价值与意义,而是来自反思,来自主体的一种“濡弱谦下”的表示、吁请、呼告,是主体的自我空虚、自我限定所引发,是由此而来的使得“形物自著”得以可能的自我无限“敞开”、无限“宽容”的可能性。不积而愈有,虚己而愈多。由此出发,将导向

作者简介: 赵广明,中国社会科学院世界宗教研究所研究员(北京 100732; zhaogmcn@aliyun.com)。

庄子关于主体更为深刻的思想。

“道”者，“言”也，“名”也，“观”也，《道德经》开篇已经将道家思想的主体性维度绽开。有、无问题，根本上关乎主体的人生“观”、存在“观”问题，关乎如何“观”物、“观”己以至于“观”道的问题。有无之辨，关乎道论、物论以至于人论的灵魂，要在如何理解“建之以常无有，主之以太一”（《庄子·天下》）。

所谓“建之以常无有”者，非徒建“无”之一谛以明道之“常”；乃建“无”与“非无”两义以明道之“常”；斯其所以为“玄”也。……“玄，愚也，凡物理之所通摄而不滞于物者，皆玄也。”夫建“常无”一义，以观道“妙”而明“有”之非真“有”，又建“常有”一谛以观道“微”而明“无”之非真“无”；然后通摄有无而无所滞；斯之谓“玄”。“玄”之为言“常无有”也。^①

道者，通摄有无而不滞于物。不滞于物，一则宽容于物、不毁万物，物得自在；二则物物而不物于物，“我”得自由。“自天地以及群物，皆各自得而已，不兼他饰，斯非主之以太一邪？”^②道与物之间，由此澄显出自然、自由的关系。得此道术者，澹然独与神明居，逍遥乎有无之间，自主于太一，见天地之纯，赏天地之美，得万物之理，察古人之全。

《天下》篇借关尹、老聃之说所阐明的，乃是内圣外王之道术，而非后来的方术。后来，“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。……寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂”（《庄子·天下》）。

“天下大乱”，乱者何谓？借用郭象的话，因物而乱：“乱莫大于逆物而伤性也”^③。逆物，指的是不能顺物之性而为物所累、所伤，滞于物、役于物而不能自反于己、于道而自适其性，人与物皆因此而自失沉沦。百家由此而始，背天离道，往而不反。

百家之辨由墨翟、宋钘始，《荀子·非十二子》将其并称，谓其“上功用、大俭约而慢差等”。《庄子·天下》篇对两家之学有更细致的分辨，由物而辨。墨翟“不侈于后世，不靡于万物，不暋于数度”，宋钘“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众”，“接万物以别宥为始”，“君子不为苛察，不以身假物”（《庄子·天下》），都表现出物物而不物于物的俭约、节制态度。但重要的是，在这种待物的俭约节制态度中，庄子拈出其对待自己的态度和方式，而正是在这种对待自己的态度和方式中，蕴含着其对待生命和万物的态度和方式，这种态度和方式决定了其思想学说是否合乎内圣外王之道。墨家“以自苦为极”，“为之大过，已之大循”，“以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己”（《庄子·天下》），结果是苛物、苦己、苦人，皆失其性。“其生也勤，其死也薄，其道大觳；使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道”（《庄子·天下》），如此则不足于内圣；“反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何！离于天下，其去王也远矣”（《庄子·天下》），如此则无缘外王。^④“墨子真天下之好也”，但有悖内圣外王之道，其意虽是，其行则非。在这一点上，宋钘之学近于墨，虽以宽宥万物、均平天下、人我之养毕足为己任，但“其为人太多，其自为太少”（《庄子·天下》），先生不得饱，弟子更饥，“以情欲寡浅为内”，荀子因此斥之为“宋子蔽于欲而不知德”（《荀子·解蔽》）。蔽于欲，即苦其性，与墨家自苦无异，皆有违于人性自然，“必不合”内圣外王之道，去老庄之学远矣。

辨别墨宋之学与老庄之道，要在虚己与苦己的不同，这关乎庄子“物”论之本质。“己”的问题，实际上是“物”的问题的本质所在，《天下》篇对彭蒙、田骈、慎到的描述使得这一问题的本质进一步彰显。“物”字在论述彭蒙、田骈、慎到这短短一节中出现了8次，可以说物论关乎其学说之根本，而且看起来

① 钱基博：《读〈庄子·天下篇〉疏记》，载张丰乾编：《〈庄子·天下篇〉注疏四种》，北京：华夏出版社，2009年，第125、126页。

② 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，北京：中华书局，2011年，第567页。

③ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第561页。

④ 钱基博：《读〈庄子·天下篇〉疏记》，载张丰乾编：《〈庄子·天下篇〉注疏四种》，第110页。

其物论与老庄之学颇为相似：“公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往”，“齐万物以为首”，“知万物皆有所可，有所不可”，“弃知去己而缘不得已，泠汰万物以为道理”，“椎拍斲断，与物宛转，舍是与非，苟可以免”（《庄子·天下》）。齐万物而超是非，绝圣去知而无己，任物随化而自然，乃是道家之精神，彭蒙、田骈、慎到之论与之何异？异在“决然无主，趣物而不两”。在此，庄子一改曼衍寓言风格，以庄语重言，直陈其真，惜墨如金，字字精当，其义自显。

形若槁木心如死灰，乃是庄子一再展示的人道境界，与慎到的无主无知无己之物所表达的“死人之理”甚近。但，庄子的无己，是一种现象学的自我还原，是“虚己”，不是“没己”“死己”“物己”，“无己”之“无”乃空无、虚无、无为，无为不是不为，而是无“伪”、不“伪”，是“丧”是非矫伪之“我”以复自然无伪纯真率性之“吾”，是“己”由“死”而“生”。与此相比，慎到的“无主”“去己”“无己”，算得上名副其实的“物，物，太物了！”“自然，自然，太自然了！”知虑尽弃，自主全无，“己”全然如风、如羽、如石，“推而后行，曳而后往”，全然“物化”，“己”义尽失，“人”味全无。慎到之“齐万物”，本质上是把人、把自己、把主体性根本上抹煞掉，仅仅齐之为、视之为自然之一物，其道堪称“反人”，其理可谓“死人”，庄子用语一针见血。如果说庄子的“无己”乃是由“死”而“生”，体现的是自主，是物物而不物于物，那么慎到的“无己”应该是由“生”而“死”，是物于物、死于物而自失而远离物物之道。就此而言，“弱于德，强于物”“散于万物而不厌”“逐万物而不反”（《庄子·天下》）的惠施，与彭蒙、慎到没有本质区别，皆自失于物而背离内圣外王之道，根本上区别于老庄之道。

《天下》篇百家之论，以悲惜惠施终篇，将老、庄置于慎到与惠施之间，奉关尹、老聃为古之博大真人，述其精要，乃在于“人皆取实，己独取虚”，由此而虚己谦下、而道通有无、而任物自然。这也是庄子之学的基础和出发点，但庄子不止于此，借用王船山的话，庄子“高过于老氏”，这也是《天下》篇以庄子“殿诸家而为物论之归墟”^①的原因。马叙伦借船山思路概论诸家：

墨翟、宋钲，分明“外道”，彭蒙之流，复堕“断灭”。关、老深矣，犹有“用相”。庄生位极天、人，体用圆融，三一“平等”，既关、老且逊其独步，则申、韩又恶窥其樊篱哉？^②

关老虽深，但偏于术，申韩之辈得以窃之而留害于后世；庄子则道、术兼备，体用圆融，两行无碍，寂寞变化，逍遥于有无之上，以至于申韩之辈无从下手。那么，庄子位极天人、独步“天下”的根据何在？在“自”，在“己”，在于主体性问题上的更进一层，在于个体性证成上的卓越成就。

二、物物之“己”

郭象、成玄英对《天下》篇中庄子部分的注疏，开始几句极具参考价值。“寂漠无形，变化无常”，注曰“随物也”，疏为“妙本无形，故寂漠也；迹随物化，故无常也”。“死与？生与？天地并与？神明往与？”注曰“任化也”，疏为“以死生为昼夜，故将二仪并也；随造化而转变，故共神明往矣”。“芒乎何之？忽乎何适？”注曰“无意趣也”，疏为“委自然而变化，随芒忽而敖游，既无情于去取，亦任命而之适”^③。郭注成疏，聚焦的是庄子思想的随物、任化、自然一面，要在无意图、无目的、无情无欲的随化而往，所遇皆适。其旨趣落在物化、无我、无己上。这也是庄子诸篇一再强调的一面，《大宗师》尤为经典。子犁之“无怛化”，子桑之叹命，将物与我、化与己、人与命的张力凸显出来。

子桑反思自己贫病交加的根由和责任，他不怨天不尤人不怪父母，而是归咎于命。“未形者有分，且然无间，谓之命。”（《庄子·天地》）命者，先天已经确定的必然性，人只能听命。《大宗师》以命的寓

① 王夫之：《庄子解·天下》，载王夫之著，王孝鱼校：《老子衍 庄子通 庄子解》，北京：中华书局，2009年，第359页。

② 马叙伦：《〈庄子·天下篇〉述义》，载张丰乾编：《〈庄子·天下篇〉注疏四种》，第297页。

③ 郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，第569页。

言结篇,当以“正言若反”解之。子桑历数父、母、天、人与命,唯独缺少他自己这个最关键、最重要的角色,这个在“命”的衬托中被刻意隐匿的“自”“己”,才是庄子最想直面的话题。将《大宗师》关于“命”的结尾与其开篇的“知”对观,其义自见。知者,知天、知人,知知之界限,进而知己。

知天之所为、知人之所为者,至矣。知天之所为者,天而生也;知人之所为者,以其知之所知以养其知之所不知,终其天年而不中道夭者,是知之盛也。虽然,有患:夫知有所待而后当,其所待者特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎?所谓人之非天乎?(《庄子·大宗师》)

知的本质,是知天知人,是知天人之不相胜、不相违,并以天人自然和谐之知,得“己”天年,这是《大宗师》开篇之思,所表达的是命的真谛,其要在天人、物我两行不碍,体用圆融:一则不以心捐道,不以人助天,与物为宜,尊重他者与与自然;二则不乐通于物,不通物失己。为通物而通,乃役人之役、适人之适,皆役于人、物于物而不能物物。庄子之道,要在“自适其适”,“自适其适”乃是“己”与“他/物”各适其适的形而上根据和存在论基础。王先谦“不求通物而物情自通”^①表达的正是这层意思。《骈拇》将这层意思袒露无遗。

吾所谓臧者,非仁义之谓也,臧于其德而已矣;吾所谓臧者,非所谓仁义之谓也,任其性命之情而已矣;吾所谓聪者,非谓其闻彼也,自闻而已矣;吾所谓明者,非谓其见彼也,自见而已矣。夫不自见而见彼、不自得而得彼者,是得人之得而不自得其得者也,适人之适而不自适其适者也。夫适人之适而不自适其适,虽盗跖与伯夷,是同为淫僻也。(《庄子·骈拇》)

臧于其德,即《肱篋》之玄同,即由外立之德而复返于己,返于己含其德。换言之,己乃道德之根据。己意味着从所指向能指、从粗向精、从外向内、从末向本、从人向天的回归。“天在内,人在外,德在乎天。知天人之行,本乎天,位乎得,踟蹰而屈伸,反要而语极。”(《庄子·秋水》)天者,天性、自然;人者,人为、人伪,不自然。德者自得,自得于天,自得于己,天与己一也。这是庄子道德本体论的精髓。

自得者,自适。自适者,自得其乐,乐莫大焉。“乐天知命,故无忧”(《周易·系辞上》)。子桑不知天人之行,故不知己;不知己,故不知命;不知命,故悲也忧也!

适者乐也,适者往也,所乐与所往息息相关。“无怛化”一节,以无为为首,以生为脊,以死为尻,以死生存亡为一体,这是子来、子犁的共同信念。生死不过是造化的不同表达而已,生死祸福,奚为、奚适,全凭大化,化人化犬,唯命是从,安有我意于其间哉?子来、子犁的意思,和子桑差不多,都是听天由命的宿命论。生命归于阴阳翕辟,生死不过自然物化。安时处顺,悬解于物,足矣。这正是前述郭注成疏随物任化所强调的意思。不过,庄子的思想不止于此。《天下》篇接下来的一句“万物毕罗,莫足以归”,根本上改变了上述语境和路向。郭注为“故都任置”,成疏为“包罗庶物,囊括宇内,未尝离道,何处归根!”显然,此处的郭注成疏没有跟上庄子思想的节奏,还留在物化之中。归者,归宿,寄托,安身立命之所,寄情享受之家。莫足以归,是对天地万物、自然大化的整体性否定,是对漂泊无定于大化流行之无家状态的反抗。在这种对物的整体性否定与反抗中澄显出来的,正是“无”这一划时代的哲学思想。“无”根本上乃是对物的存在论否定。这物,指天地万物,指古往今来时空中的一切存在,这一切都在否定中呈现自身,呈现于无中,无由此表达为万物之境遇,之境域,之家园,之形而上学根基。作为万物形而上学根基的无,即道。唯无能无限敞开,能洞开宇宙,能承载万物,使万物畅通无阻,自由生长。而能洞察无之为物、无之为无的,乃在于人这一特异之物。人何以特异?因其为物而不足于物,在于其深切意识到“天地与我并生、万物与我为一”这一真理,并自我否定和超越这一真理,视这一真理为“不足于归”。当人将天地万物作为自身而“悍”然将其自我否定之际,“无”这一更高的真理瞬

^① 王先谦:《庄子集解》,北京:中华书局,2004年,第56页。

间洞开宇宙的无穷锁链,光芒万丈!芒乎昧乎,未之尽者!“无”意味着人自然物化本质的自我否定和超拔,意味着对真正自适家园的渴望,意味着精神和自由。无,自由,精神,逍遥,本质上是一个东西,是“己”之真正本质,这是庄子哲学的真谛所在。对此,宣颖一语道破:“此逍遥神化之教也”^①。

己与自然大化,精神与物,经由“万物毕罗,莫足以归”而根本上区别开来,但这种区别不是对立,而是分离。分离意味着差异,差异者不能在一个地平线上一同存在,因而它们永远不可能成为一体。万物可以与我为一,但天地万物永远不可能与我的精神、我的自由为一。任何普遍性,任何总体性,任何绝对性,任何权力,都不可能将我的自由精神统合、通合、囊括、包罗、征服、消解;自由精神是一切普遍性、总体性、绝对性和权力的绝对他异者,外在者,穿越者。任何对立都是对象化的,工具化的,而分离乃是对一切对象化、工具化的拒绝和超越。在分离中,作为绝对他异性的自由精神在其绝对他异性得以确立、保证和尊重的同时,尊重一切他者。自由精神不拒绝物,不拒绝一切物,而是同等地尊重他者和万物。而且,这种尊重只有自由精神才可能。

独与天地精神往来,而不敖倪于万物。不谴是非,以与世俗处。……彼其充实,不可以已。上与造物者游,而下与外死生、无终始者为友。其于本也,弘大而辟,深闳而肆;其于宗也,可谓稠适而上遂矣。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。(《庄子·天下》)

自由精神所以能尊重万物,因为它不对立于物;所以能不谴是非,因为它站在更高的立场,不是以我观物,而是以道观物、以无观物、以物观物;所以能与世俗处,因为它既能应化于物又能悬解于物,自游于万物之上、有无之间。精神何以能够如此自游?因其“充实,不可以已!”充实不已的精神生命,乃是因“无”而来的绝对意义上的生命力量,一种生天生地的力量,一如尼采超人的强力,超乎自然的自然强力。“不食五谷,吸风饮露,乘云气御飞龙而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟”(《庄子·逍遥游》)。不食五谷,但呵护万物,并成就天下的粮食。这是只有自由充盈的生命才具有的可能性,借用列维纳斯的说法,这是在享用物,而不是在使用物;这是在享用某物,而不是在食用某物;不是在食用碳氢化合物,而是在食用天地间的食物。这意味着两种根本不同的使用方式,而由此标示出的,是两种根本不同的生命方式,而这种生命方式差异的根据,在于对待物的方式,在于与物的关系。

享用某物,并不等于从某处汲取生命能量。生活并不在于寻找和消耗由呼吸以及食物提供的碳氢化合物,而是在于食用天地间的食物。……我们享用的事物并不奴役我们,我们享受它。^②

列维纳斯的享用、享受概念,是我们借以澄明庄子物论,特别是其自由逍遥思想的极佳参照,也是进而借以澄明庄子形而上学思想和信仰可能性的重要契机。享受澄显的是一种无利害的鉴赏状态,是人与物之间某种纯粹关系的可能性,物物而非物于物的可能性。

我们享用“美食”、空气、阳光、美景、劳动、观念、睡眠等等。这些并不是表象的对象。我们享用它们。我们享用的,既不是“生活的手段”,就像笔是我们写信的手段;也不是生活的目标,就像交流是书信的目标。我们享用的事物,并不是工具,甚至不是用具——在海德格尔赋予该词的意义之上。它们的实存并不能由实用的模式论所穷尽,这一模式论把它们(的实存)勾勒为锤子的实存、针的实存或者器具的实存。在某种意义上,它们总是——甚至锤、针、器具也是——享受(jouissance)的对象,它们将自身呈交给“品味”(goût),它们已经被装

^① 宣颖撰,曹础基校点:《南华经解》,广州:广东人民出版社,2008年,第202页。

^② 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,朱刚译,北京:北京大学出版社,2016年,第94页。

饰、美化。^①

享用并不否定、排斥物的实用性、工具性，而是不满足于其实用性，在这种物之实用性的“莫足以归”中，享用得以开始，这是生命的自我敞开，也是生命对物的照亮，是人与物之间新的可能性的开启。这是一种“品味”“鉴赏”的审美境界，不过不是一般意义上的美学，而是存在论意义上的美学，它所澄显的，是人与物之间新的存在论可能性。享受、享用作为一种全新的开启，本质上是一种无中生有，是基于“无”的纯粹开端性，是从物的世界中“凭空”开启出的完全属于“自”“己”的意义生活，由之而来的独立自由、幸福愉悦以及认知方式的根本性改变，赋予“自”“己”以新的生命方式。

三、“享受”之道

享受，意味着人待物态度和方式上的根本变化，而在这种变化中起支配作用的，是人的认知和表象方式的变化。人的认知方式，意味着人的存在方式、生活方式，人如何认知表象，人就如何存在和生活。这种认知哲学，在西方思想中由来已久，源远流长，蔚为大观，可谓西方思想的主流，而在汉语思想传统中却并不显著，到明清之际才开始比较独立的认知哲学探索^②。不过庄子是个例外，在古代汉语传统思想中，庄子独树一帜，对知的问题格外重视，其思甚深。

仲尼曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。”常季曰：“彼为己，以其知得其心，以其心得其常心。物何为最之哉？”仲尼曰：“人莫鉴于流水而鉴于止水。唯止能止众止。”（《庄子·德充符》）

这里的由知而心、由心而常心，展示出王骀为己的心路历程，亦即由耳目之所宜到游心乎德之和的入道历程。“知者外发，心者内存；以其知得其心，循外以葆中也。心者，无妄之本体；常心者，不息之真机；以其心得其常心，即体以证道也。”^③由外而内，由内而真，郭嵩焘此解有其妥帖处，但要尽显其认知哲学蕴含，尚需《人间世》心斋之论。

仲尼以“斋”为方，意在去颜回之“师心”“有心”，归之于“无心”，为此，需超越扬弃祭祀之斋。祭祀乃儒家礼仪教化之本，是世俗宗教信仰之所纽，去之即断儒家之根本，即去儒。这是庄子先验还原的重要一环。而庄子真正要还原掉的，是世俗的认知方式，这种认知方式的不纯粹、不自然使得由此而来的道德教化与宗教信仰皆有违于自然天性，这是庄子道德批判和哲学批判的核心所在。王骀的由感知到心知，即是世俗经验一般之认知方式，其要在“止”“符”，用今天的话，就是认知主体与认知对象的相即、符合，列维纳斯用表象一词指示的就是这种认知方式。表象是一种对象化、客观化、工具化的自发性认知能力，是自古希腊哲学以来思这个概念所展示的纯粹自由的能力，但这种作为表象的“思”的自由，表达为一种同一性霸权，表象、思、同一根本上是一回事。表象、思乃是一种规定、构造对象的能力，表象与被表象者、思者与被思者之间乃是一种完全的相即性，是一种止符关系，在这种同一相即中，对象、物仅仅表达为一种由表象和思而来的可理解性。作为可理解性而存在，而被统摄于、消解于表象之思、之心中，乃是表象之思或耳目心知的共同本质。物、对象是被作为我的私有财产而拥有和占有的；与此同时，作为表象主体、主宰的“我”，并没有在这种对对象和物的征服中如其所愿地成为主人，而是同样成为表象之思的奴隶，自失于其“思”。在“我思故我在”中真正“在”的，不是“我”，而是

^① 伊曼纽尔·列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，第88-89页。

^② 程智撰，赵广明编：《程智集》，北京：社会科学文献出版社，2019年，“前言”。赵广明：《“知”本论：马衍哲学初探》，载马衍撰，赵广明、梁恒豪编：《马衍集》，北京：社会科学文献出版社，2021年。

^③ 张默生著，张翰勋校补：《庄子新释》，济南：齐鲁书社，1993年，第173页。

“思”。“思”是我与物与宇宙真正且唯一的主人。我与天地万物皆因我之思而自丧、自失于“我”之“思”中。“吾丧我”的真正罪魁祸首只有一个,那就是“思”,“我”之“思”。这就是在巴门尼德和笛卡尔的“思”中,在庄子的耳目心知之止符中,所上演的人类命运的共同悲剧。认知的乱象,人间的是非恩怨与价值淆乱,人与物关系的异化,真正他者的虚无化,皆由此而来,东方西方无别。

在表象中,同一界定他者,而并没有为他者所规定,这一事实为康德关于先验统觉之统一性的构想作了辩护,这种先验统觉在其综合作用中始终是空洞的形式。……保持同一,就是进行表象。“我思”是理性思想的脉动。那在与他者之关联中不变且不可变的同一之同一性,正是表象之自我。凭借表象进行思考的主体是一个倾听其自己思想的主体:思想在一种类似于声音而非光的元素中思考自己。^①

是理性思想在思,不是我,不是主体,在思。思无他,思思思,思仅仅在思思自身,而不会去思思之外的任何东西。思的世界只有思,其他一切皆化于思。主体呢?

就像在柏拉图的回忆中:在那里,主体攀登到了永恒之上。特殊的自我与同一混合为一,与那在思想中对它说话并且是普遍思想的“精灵”(démon)一致。表象的自我是从特殊到普遍的自然通道。普遍的思想是一种第一人称的思想。这就是为什么,那为了观念论而从主体出发重建普遍的构造并不是这样一个自我的自由:此自我在这种构造之后幸存,保持着自由,并且像是位于它将要构造出来的法则之上。进行构造的自我消解在它所统握的作品之中,并进入永恒。观念论的创造,就是表象。^②

柏拉图以来的表象的认知主义传统,开创出主体的理性主义世界,作为主体的个体却被普遍理性“物化”殆尽。这种物化的本质,是“享受”的自失。

与理性——作为主题化和客观化之权能——同一的自我,丧失了它的自我性本身。为自己进行表象,就是倾空自己的主观实体,就是对享受麻木不仁。……理性使得人类社会得以可能,但是一个其成员只能是诸理性的社会作为社会会消失。一个彻头彻尾理性的存在者能跟另一个彻头彻尾的理性存在者谈什么呢?理性并没有复数,如何区分许多的理性?如果组成康德式目的国的诸理性存在者并没有把他们对幸福的要求——感性自然瓦解后的奇迹般的幸存者——作为个体化原则保留下来,这一目的国如何可能?在康德那里,自我在对幸福的需要中重新出现。

是自我,就是如此实存,以至于他已经处于存在之彼岸而处于幸福之中。对于自我来说,是(存在)既不意味着自己与某物对立也不意味着为自己表象某物,既不意味着利用某物也不意味着渴望某物,而是意味着享受某物。^③

在列维纳斯看来,从柏拉图的精灵,经由斯宾诺莎的必然性,到康德的先验统觉,乃至海德格尔的存在,构成了淹没个体化主体和自我自由的西方表象-认知-理性主义洪流。有趣的是,康德的幸福概念又成了逆转这一洪流,拯救个体及其自由的契机与希望所在。正是幸福使享受和分离得以可能。换言之,无论是西方哲学传统还是汉语哲学传统,都面临一个最为根本的问题,那就是如何从各自认定的某种普遍性法则秩序中拯救和证成个体的存在与价值。这是康德、列维纳斯以及孔子、庄子都必须面对的根本问题,尽管各自所面对的普遍性秩序力量不尽相同。

幸福和享受(享用)是列维纳斯用以根治西方理性普遍主义沉痾顽疾的良药,旨在以此根本扭转、

① 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第106页。

② 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第106-107页。

③ 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第99-100页。

颠覆人与物的关系,从对物的表象、占有、利用、工具化、主题化、客观化的实用功利模式中解脱出来,使个体从普遍性物化、异化中解脱出来,使个体自己能够以自己的身体而非表象概念的方式将自己自由、独立、孤独、分离、幸福、自适地安置在世界之中。如此意义上的享受或享用,

勾勒出独立本身,勾勒出享受及其幸福的独立,这种独立是任何(其他)独立的原型;而对工具的使用却以合目的性为前提,并且标志着一种对于他者的依赖。

相反,幸福的独立总是依赖于内容:幸福是呼吸、凝视、进食、劳作、使用锤子与器具等等(活动)所具有的快乐与痛苦。然而幸福对于内容的依赖,并不是结果对于原因的依赖。^①

享受的可能性维系于快乐与痛苦的情感,而这种享受之情感取决于幸福与独立;幸福与独立的根基在于对传统物论所植根的因果关系的消解,在于对因果依赖性的超越。自然因果性在哲学和文明中的核心地位毋庸置疑,它是表象-认知-理性主义的内在逻辑和命脉,没有对这种物之因果逻辑的笃实而严苛的探求,就不会有真正意义上的认识论传统、认知科学以及求真意志。中西文明的一个根本性差异由此而来。但过于沉溺于这种因果性,终将意味着人与物关系的物化和异化。佛教的缘起性空源于对这种因果性存在方式的反思,熊十力的本体大化流行、翕辟成变、即体即用思想^②,同样是一种反思和化解尝试,而庄子、康德与列维纳斯的相关思想尤为可观。

“在与作为生活之他者的食物的关系中,享受是一种自成一格的独立,是幸福之独立。生活享用某物,这样的生活是幸福。生活是感受性与感情。过生活,就是享受生活。”^③享受来自独立,独立来自情感的幸福。在康德那里,幸福意味着偏好、欲望的满足,是感性的满足;列维纳斯的幸福也意味着满足,但这种满足看似身体的、欲望的、感性需要的满足,但又根本上不同于感性需要的满足。在列维纳斯这里,需要基于匮乏,是一种实用性模式中的需要和匮乏;享受则不来自感性欲望的匮乏与满足,而是生命本身丰盈充足的表达。这种丰盈充足是一种自足,这种自足根本上指示着自我的自为性和内在性,指示着自我从与他者/他物关系之外在依赖性中的自我收缩。“享受是一种自身中的回撤,是一种内转”,这种回撤与内转不是自我反思和自我表象意义上的,不是理论认知意义上的,也不是实践意义上的,而是自我情感的收缩,它置身于理论与实践之后、之上,是更为深蕴的本源。这种情感的自我收缩,不是经验心理学意义上的,而是形而上学的,纯粹的;它是自我的战栗本身,不是内敛、自闭,而是自身于其中升起的颤动着的提升。在这种回撤内转的自足中,享受在纯粹的愉悦之情中感受到自身作为存在者的具体而真实的自己本身,而非作为抽象普遍的存在(Sein)之处身性(disposition)的此在(Dasein)。换言之,在享受的纯粹内在性的自足和幸福中,绽现的是作为孤独、卓越的唯一者的纯粹而充实的自我自身。

我们隐约看到一种可能性,使自我之唯一性可理解的可能性。自我的唯一性传达着分离。卓越的分隔乃是孤独,享受——幸福或不幸——是隔离本身。

自我并不是像埃菲尔铁塔或《蒙娜丽莎》那样是唯一的。自我的唯一性并不在于它仅仅作为一个唯一的例子而现身,而是在于它之实存是没有属的,在于它的实存不是作为一个概念的个体化。自我的自我性在于它处于个体与普遍的区别之外。^④

真正的自由独立者,超越一般所谓个体与普遍的关系之外,在享受的生命愉悦中凌空出世,彻底粉碎万物的因果枷锁,无中生有。享受,每一次享受,“每一次幸福都是第一次发生。主体性在独立

① 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第89页。

② 熊十力:《新唯识论》(壬辰删定本),北京:中国人民大学出版社,2006年,第143-160页。

③ 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第95页。

④ 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第97页。

中、在享受的主权中,有其本原。”^①天地与我并生,万物与我一体,而享受意味着我与天地万物之一体、总体的分离,这种分离意味着我作为独一无二个体存在的可能性:

物而不物,故能物物。明乎物物者之非物也,岂独治天下百姓而已哉!出入六合,游乎九州,独往独来,是谓独有。独有之人,是谓至贵。(《庄子·在宥》)

纯粹自由自足的自我从分离的享受中自我创造出来。这种无中生有的创造,创世意义上的创造,标识的是个体作为绝对自我开端的自由,这是康德先验自由概念的本义。但当康德把先验自由与实践自由与理性内在关联的时候,他恰恰成了列维纳斯的分离概念所要予以决裂的主要代表人物。但与此同时,列维纳斯又从康德那里看到了享受得以可能的希望,这希望就是康德实践理性中作为至善之核心要素的幸福概念。“在康德那里,自我在对幸福的需要中重新出现”。然而,至善中的幸福概念,只是打开了康德普遍划一理性主义无限总体的一个缺口,却并不足以直接支持和证成列维纳斯作为分离和享受的绝对性自我。列维纳斯以康德为主要对手和主要资源,都是明智之举,但他从康德思想系统那里寻求支持,却找错了部位。真正对列维纳斯乃至20世纪法国哲学具有内在支撑的核心资源,应该是康德的《判断力批判》。调整、扭转表象的方式,诉诸情感,置情感于存在论高度,并由情感而回归和证成自我,这一决定列维纳斯思想命脉的资源,是康德在《判断力批判》中开启和确立的。康德的相关思考,出现在《判断力批判》正文开篇第一节。康德由此开启的是反思性判断力与规定性判断力的区别,反思性判断力重塑了西方哲学的地平线,在这个新的地平线上,康德的“反思性判断力与物”^②,掀开了物论的全新篇章。

在此,康德将表象的知性运用与表象的想象力运用明确区分开来,前者是知识判断,关乎客体对象,归属于逻辑概念,后者是鉴赏判断,关乎主体,指向主体及其愉快或者不快的情感。^③

列维纳斯对表象的新的思考,特别是对享受的意向性与表象的意向性的区分,与此深度呼应。康德所开启、列维纳斯所发扬光大的表象革命,澄显的正是主体的情感性收缩、回撤、内转,以及由此而来的自足、自主、自适,是自我的自我充实与提升,藉以绽现的,是一个纯粹自由个己的自我证成。这种自由情感自我证成,是个体自由及其唯一性最为深邃的根据。这是康德整个批判哲学的结穴处,也是康德道德-宗教的真正根基所在。列维纳斯以此为基础和前提,确立他的个体自由与绝然分离思想,并由此开始他的宗教-伦理思考,建构出一种意味深长的宗教伦理学。

康德和列维纳斯的深刻思考和创造性理路,为我们澄明庄子在心斋、天籁、独有、逍遥、自适中的深思,特别是庄子对个己及其自由的存在论证成,提供了极大的帮助。

庄子的心斋之思,深彻无比,汉语传统的经史子集套路难以通达,唯哲学可以澄明。

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。”(《庄子·人间世》)

在《德充符》中王骀的由感知到心知再到常心的认知与入道之路,经由心斋之思而透彻。“若一志”,则感知(耳目感官)心知(知性)表象之路被悬置、扬弃。郭注“去异端而任独(者)也”,成疏“一汝心,无复异端,凝寂虚忘,冥符独化”^④。一者,摒弃杂念,去止冥符,虚己于气。气是对我与物表象关系的彻底悬解与现象学还原,还原到物与我各自的终极本原。气,乃我与万物的终极自然根基与归

① 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第93页。

② 赵广明:《反思性判断力与物》,《云南大学学报(社会科学版)》2020年第5期。

③ 参见康德:《判断力批判》,李秋零译,载李秋零主编:《康德著作全集》第5卷,北京:中国人民大学出版社,2007年,第210-211页。

④ 郭象注,成玄英疏:《庄子注疏》,第80页。

宿,万物莫足以归,但万物与我皆终归于气,此气即“不息之真机”,是万物生生不息和庄子所谓物化的本原与主宰。此气充实不可以已,但其性乃虚,唯虚为大,唯虚能一,唯虚能“道”。“虚”字至关重要,它是自然之气向先验之气的转捩点,是自然之气与先验之气的会通处;转捩、会通于心,心斋之心,无心之心,坐忘之心,“虚”心。心斋之虚,澄明的是主体的纯粹存在论语境。

“气也者,虚而待物者也”,实为“气也者,虚(己)而待物(虚)者也”。己所以能待物任化,是因为己与物皆虚而反于气,皆虚而复归于气这一共通的先天、先验之本原;就此而言,庄子所倡言的虚柔任物随化,不是随物,若止于随物,则是止于止符,止于表象和是非,而不能进于“大化”;不能穿越扬弃万物而入于化,也就不能超越是非因果之链条,也就不能超越儒墨之是非而入于庄子之道德。

庄子的道德,不是以知知之,而是以无知知之。无知之知,“徇耳目内通而外于心知”,外于心知,即入于虚。“虚者,心斋也”,斋心之虚,“瞻彼阕者,虚室生白,吉祥止止”,“鬼神将来舍,而况人乎!是万物之化也”(《庄子·人间世》)。庄子用一个“是”字,给出了《德充符》中的“物何为最(聚)之哉”和“唯止能止众止”的理由,确立了“万物”之“化”的根据和寓居之“家”。万物“虚”“化”于心斋,即听之以气的“我”之“虚”。“我之虚”与“物之虚”“同虚”于“气”,“通天下一气耳”(《庄子·知北游》)。气与虚是一个意思。“御六气之辩”,“乘云气”,而游乎无穷;唯气无待,而能逍遥,而能游。气乃我与万物之同,但这“同”不是一般的共同性、普遍性,而是“玄同”,即返于己的“同”。玄同,意味着同反于各自之己,在虚和气中“反己而不穷”(《庄子·徐无鬼》),在此无穷无尽的反己之虚之气中,每一个“己”得以自我确立和证成,自我证成于“虚”。自我证成于耳目心知之物、之对象、之有条件者,不难;自我证成于虚、于无物、于无条件者,鲜矣哉!能立于虚者,不是虚弱无能,而是充实不已,是生命自我丰足、强大的标志,是真正自由的象征。

气不止于气,而是止于“己”,这是由表象之“以知知”向享受之“以不知知”的内转,是情感的自我收摄和提升,是自我的情感自足、自主和自适。康德返于自己生命本身的纯粹愉悦的情感,以及列维纳斯享受之自足愉悦,与庄子的不适人之适而自适其适的自适,表达的是同样的自由情感,这不是认知的感觉欲望,而是使人得以“独有”和自由的存在论情感。

人是在对自己本身存在的情感自适中证成其独一无二的唯一性和个体性的,这是一种不拒斥理性证成,但比理性证成更为根本的证成,在这种情感的自足与证成中,郭象演绎的独化概念得到强力支撑。“道之所一者,德不能同也。”(《庄子·徐无鬼》)万物德性各异,皆系自生自成,没有任何概念、语言、理性、认知、价值的普遍性/同一性/总体性/大全/万物总和等等可以统摄之、给出其存在因果,它/她/他是自我开端、无中生有、自因自果的独一无二者,是名副其实的独化者。独化者绝然分离于他者,万物皆“独”而成“化”。能“一”之者,唯道,因为“道”乃“虚”,“虚”乃“无”。能“一”独化者,“无”也。“无”者无物。“无”之“唯一”“为一”,即“自然”,即“天籁”。天籁不能归属于任何普遍性/共同性,天籁即独化,即每一个独化,即每一个个体的自然本身的自在、自适。唯此自在于天籁,自适于天籁,才是庄子之道的本义。“唯道集虚”,展示的不是某种普遍绝对秩序的外在权柄,而是因为虚己自适而来的信仰的终极可能性。“天在内,人在外,德在乎天。知天人之行,本乎天,位乎得,踟躅而屈伸,反要而语极。”(《庄子·秋水》)道不在外,而在内,在虚己而气而道。天人之间,唯虚己一途!虚己而自得于天于性,虚己而自适于道。

康德的自由情感,列维纳斯的享受与分离,庄子的独化与自适,在把个体的自由哲学推向高峰的同时,也敞开了某种自由宗教的可能性。列维纳斯把我与他者之间、或我与无限他异性之间那种无法为任何普遍性/总体性/同一性所包罗含摄的分离关系之间的连接的可能性,称为宗教。庄子的唯道集虚和天籁所启示的,应该就是这种意义上的宗教。

对于列维纳斯,享受意味着爱,意味着爱的宗教。“生活是对生活之爱,是与这样一些内容的关联,这些内容并不是我的存在,而是比我的存在更珍贵:(它们是)思考、吃饭、睡觉、阅读、劳动、晒太阳等等。这些内容有别于我的实体,但又构成之;它们形成我生活的珍贵处。一旦生活被还原为单纯赤

裸的实存,如尤利西斯在地府里看到的那些幽灵的实存——生活就消解为幽灵”^①。

列维纳斯的享受澄明是一种生活的形而上学,即基于并超越“我”的实存而对“我”的实存本身意义的开显,是“有”基于“无”、因为“无”而来的开显,这种意义乃是“我”的生命的终极支撑和永恒天命。庄子对此怎么看?让我们继续“比附”。这种哲学的“比附”,不是凡夫俗子所谓的外在比附,而是可以澄明人类共同精神和理路的形而上学会通:

死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑,是事之变、命之行也。日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也。故不足以滑和,不可入于灵府。使之和豫,通而不失于兑;使日夜无郤而与物为春,是接(物)而生时于心者也。是之谓才全。(《庄子·德充符》)

对于庄子,构成生命实存的生死祸福善恶日用,是生命之形。生命之爱不止于形,而是“爱使其形者也”。形与使其形者有别而无界,物物者与物分离而无际。使其形者,即虚己而入之气,或气虚而显之己,此气此己生生不息,自豫而悦物,与物为春,生时(物)于心。为春,生时,自然之谓也。庄子之爱,爱而不亲、不私、不偏,“从水(我,物)之道不为私也”,自然而然,道在其中。这是庄子的宗教,爱的自然宗教。

Zhuangzi's Theory of "Things"

Zhao Guangming

(Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, P.R.China)

Abstract: "Thing" is the core concept of Zhuangzi's philosophy from "Xiaoyaoyou" and "Qiwulun" to "Tianxia". This article, with the common vision of Chinese and Western philosophies, starts with the theory of Thing in "Tianxia", distinguishes the thoughts of various schools by Thing, and then reveals the multiple relationships between man and self, man and other, man and thing, thing and thing, as well as all things and Tao in Zhuangzi's theory of Thing. Levinas' concept of jouissance is an excellent reference by which we can clarify Zhuangzi's theory of Thing, especially his thoughts of freedom. Therefore, Zhuangzi's metaphysical thoughts and belief possibilities, especially Zhuangzi's path to the justification of individuality can be clarified. Levinas's thought can be regarded as a continuation and clarification of Kant's philosophy. Man justifies his unique uniqueness and individuality in the jouissance of his own existence. This is a justification that does not reject rational justification, but is more fundamental than rational justification. Kant's feeling of freedom, Levinas' jouissance and Zhuangzi's self-enjoyment not only push the individual's philosophy of freedom to a peak but also open up the possibility of some kind of liberal religion. Levinas calls the possibility of a connection between me and the other, or between me and an infinite Other, a relation of séparation that cannot be contained in any universality/totality/identity religion. What Zhuangzi's Wei-Tao-Ji-Xu(唯道集虚) and Tianlai(天籁) revealed should be religious in this sense.

Keywords: Zhuangzi; Things; Emptiness; Self; Enjoyment

[责任编辑:勇 君]

^① 伊曼纽尔·列维纳斯:《总体与无限:论外在性》,第91页。