

那薇

主体客体对立是两千多年西方哲学形而上学的基点，也是中国哲学史研究长期以来使用的主要方法。道家哲学严格说来不同于西方的形而上学体系，而是以心物一体、天人合一为特征的前形而上学。海德格尔以毕生的精力探讨存在问题，采用多种多样的表达，转换探询问题的角度，试图把哲学思考从形而上学体系中解脱出来。我们不妨借鉴海氏对前形而上学存论的细密分析和阐述，对中国道家较为笼统综合的心物一体、天人合一的思维方式做一番新的审视。

一、心物一体敞开的那片澄明

在以往的研究中，道有时被解释为极细微的物质元气，有时被解释为不含任何物质颗粒的绝对的精神实体。这一类研究使用了西方两千多年来沿袭的形而上学方法，并把老庄原本强调的心物未分、天人一体的境域放在主体与客体、心与物对立的领域中加以观察。依我之见，老子所说的“大道泛兮”（《老子》第34章），不是指作为实体道的广泛流行，而是指敞开着的素朴之心在万物中的无障碍、无界限的贯通，即心所指向的万事万物按其本性的显现。这时的人不是作为主体的现成状态的人，而是由柔和似水平静如镜的心护持着、照料着、逗留在物之中的人。老子虽使用了“生”、“功成”、“衣养”、“万物归焉”（同上）这些词汇，但这种生养、功劳、养育和归属都不是两个现成物的关系，不是前形与后形、主宰与被主宰、生养与被生养、归属与被归属的关系，也不是逻辑上原因与结果、普遍与特殊、一般与个别、必然与偶然的关系，而是在心物一体境域中人成其人、物成其物的发生和存在。海德格尔的哲学引导人们去探讨存在者的存在怎样从自身出发，如其本然地、不被歪曲地显现出来。选择什么样的存在者作为突破口是问题的关键，他以此在为基点展开他的学说。海氏的此在并不强调主体的性质，而是去阐述人所具有的超越自身、出离自身、心生万物、由心达物的杰出特点：此在走到哪里，就把它自身带到哪里，把它的澄明带到哪里；此在的存在本身就展开着世界，没有此在对现成的存在者的敞开和揭示，世内存在者不可能存在。

道家并不经常提出“道是什么”这样的问题，他们更多地是去探询通过什么途径、使用什么方法才能够获得道、体悟道。庄子的《知北游》中有一个知问道的寓言：知向北游历到玄水边，登上了隐溢丘陵，恰巧碰到无为谓。知向无为谓提出这样的问题：怎样思索怎样考虑才能够了解道？怎样处世怎样行为才能够安身于道？从什么途径用什么方法才能够获得道？问了三次无为谓都不回答；不是不想回答，而是不知道怎么回答。知得不到答案，回到了白水的南边，以同样的问题去问狂屈。狂屈说：“我知道，正要告诉你；心中要说，却忘记了所要说的东西。”知得不到答案又用同样的问题向黄帝请教。黄帝说：“没有思索没有考虑才能够了解道；没有处世没有行为才能够安身于道；没有途径没有方法才能获得道。”“夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致，德不可止。”比较无为谓的不回答、狂屈的忘记以及黄帝的知道三者，庄子认为无为谓的不回答真正体悟了道。无为谓不回答，并不是为了说明道具有不能够被探询的特点。庄子设计的三问是故意把道摆在人们的面前，以便引起人们的注意：企图用通常的感性认识与理性认识去把握道是不可能的。

道无形无名，却又无处不在：道的这些特征与海德格尔在《存在与时间》中谈到的存在的不可定义、不言而喻以及最具普遍性等特征很相似（Heidegger, 1993, S. 2）。正是基于存在的这些特征，海德格尔认为当我们去探询存在时，当我们要从存在者身上逼问出它的存在时，并且要使存在者也就是我们发问的对象如其所是的、不被歪曲地显现出它的存在性质时，需要从所询问的东西那里获得“先行引导(vorgaengige Leitung)”（同上，S.5）。这个“先行引导”并不是说没有人的相遇照面、参与切入非此在的存在者能够独立地自发地存在着；“先行引导”指的是这个存在者事先如存在者本身所是的那样被此在契入和贯通了。从被询问东西的角度来看，存在的问题要求获得并且事先就确保正确的贯通与契入存在者的形式。这个形式并不能够从主体客体相互分离对立的关系中获得。海德格尔指出主客对立之前的先行引导不是概念的引导，而是一种生存方式。当去询问存在的问题时，我们已经活动在一个存在的理解中，这时我们的理解关涉存在者的存在方式。我们身处世界中，我们生活在世界中，我们先天就处在与天地万物的往返交流中。这种本源的联系，这种与天地万物相融相契的关系，并不依赖于任何认识就存在着。而一切关于存在的明确认识，一切概括存在意义的企图，都是建基于人与自然万物相融相契的关系之上。海氏所说的不能确定存在意味着什么，正是无为谓并不是不想回答、而是不知道怎么回答的原因。无为谓的态度与海德格尔所强调的活动于“存在的理解之中(Seinsverstaendniss)”、“这个通常的模糊的对存在的理解是一种实际情况”（同上）是一致的。如果我们事先不处于这个世界、不对这个世界有一种先行的理解，我们就无法提出问题。虽然这种处身状态、这种原初的理解那么地不确定，那么地摇摆易逝，然而一切明确的概念和认识都是在此基础上派生的。黄帝所说的知道、安道、得道都不是把道作为对象的认识，而是作为一种更原初的人的生存方式。不思虑、无行为、无途径强调了道区别于任何一个可以用概念、感觉把握的现成的东西。生活于深奥玄冥之水、依傍于又显又隐的隐溢之山的无为谓，只是生活在那里，并不知道如何去回答关于道的问题，但却最接近道。他的杰出之处在于他的生存就是道。

二、相忘于江湖与原初在世

人在与物相遇照面时，在认识与理解物时，在探询追问物时，在用概念概括万物运动变化的规律时，人已经生存于世界之中了。人从一生下来，就被抛到这个世界中，人不能躲避这个在世，这是人的天命。人与世界的这个先天的关联是道家和海德格尔探究的领域。

为了从形而上学那里走出来，海德格尔把自己的哲学放在人的生存的基点上。他认为，人只要是人，他就存在于由他的此带来的敞开领域中，这就是人的在世；这个敞开状态是无所不在的，并且是事先给所有现实存在的东西带来了光亮的澄明之处。万事万物只有进入到这一敞开的澄明之处才得以显现，才能够存在。海氏的在世不是用来表达任何存在者以及任何存在者所占据的位置；在世既不意味着有别于宗教的世俗的东西，也不是有别于天堂的尘世的东西，而是一种存在的敞开状态。他认为，此在不是孤悬着与万物相脱离的自我，此在原本地、先天地在世界中存在。这个在世界中的存在不是把世界中的万物看作一个现成存在着的整体，把人看作无世界的主体，仿佛人在世界中的存在如同在一个大屋子中间。在之中不是一物在另一物中的空间关系，在之中意味着居留、熟悉、习惯、照料。海氏指出“我存在意味着我居留(wohnen)，我使自己持守(halten)在如此这般亲和(vertrauen)的世界中”（Heidegger,1993,S. 54）。此在敞开自身。在世界中存在不是说人首先存在，此外还有另外一层与世界的关系；也不是说此在有时处在世界之中，有时又能够独立于世界之外禅思冥想，而是说这种在世是先天的，是人的本性。

在道家那里，圣人是人的本性的集中体现，圣人的杰出之处在于能够处身于包融天地贯通万物的开敞着的自由之境。遨游于不得亡失而与大道共存的游心是圣人的存在方式。不能把这种存在方式理解为素朴纯粹无沾无滞的主体所具有的品质，也不能够把道家的游心理解为与形形色色、纷繁复杂、有形有名的世界对立的无形无名的精神活动；而是说圣人先天不曾与天地万物分离，圣人本来就能够敞开心胸，任凭万物契入。道家非常重视这种先天的在世状态。《庄子·达生》中有一则寓言：孔子在吕梁观赏山水。瀑布高悬20多丈，激流飞沫溅到40里开外，鱼鳖无法游水，有一男子却在其中嬉水。孔子以为这个男子遭遇困苦想自杀，叫弟子顺流去找他。那个男子潜水好几百步才浮出水面，披着头发，唱着歌，游到岸上。孔子问他：“游水有道吗？”这个男子说：“我没有特别的道。我起初是故常，长大是习性，有所成是顺乎自然，和漩涡一起沉浮，顺着水的流势放松自己，不别着劲，这就是我的游水。”习水之道并不是去解释学习游泳的方法，而是借游泳的方法去指明包融万有、含囊阴阳的道。在道家那里，一与多不是逻辑上一般与特殊的关系，而是一即一万、一万即一的前逻辑关系。一般人认为要娴熟水性，就要掌握游水的规律。在怎样漂浮、怎样划水、怎样蹬腿中去驾御蹈水之道，在一招一式的练习中掌握游泳的规律。庄子并不否认学习游泳的这一方法；他的目的是引导人们去认识一切游水的练习都是基于人已经在水中了，人与水的原初契合是获得蹈水之道的前提。这一前提并不是高悬于人与物之外的另一个领域，而是人本身的存在于世。这一在世离人是那样的远，以至于人无论如何运用感性认识与理性认识都无法把握它；它离人又是那样的近，以至于翻然醒悟便回头是岸。吕梁人的经验之谈揭开了这一原初的领域，即生存于世的处身状态：“生于陵而安于陵”，“长于水而安于水”，“不知吾所以然而然”。这里没有感性认识，没有理性认识，没有站在水的对面对水的探询，而是安于被抛于世的命运不求所以然。任何本领、任何技巧、任何知识的获得都是派生的东西，更本原的东西就是生在哪里就安心在哪里。

庄子形象地把天人合一即圣人本真的在世界中的生存方式比喻为“圣人将游于物之所不得遁而皆存”（《庄子·大宗师》）。庄子说：泉水干了，鱼就困在陆地上，用湿气互相嘘吸，用泡泡互相润湿。与其这样还不如把江湖忘掉，与天地万物相融；与其赞美尧而非议桀，不如把两者的是是非非都忘掉，而融化于大道。把船藏在山谷里，把山藏在深泽里，可以说是很牢固了，但是深更半夜大力的造化之神却在默默地迁移着它，昏昧的人完全不了解这一点。把小的东西藏在大的东西中，并没有什么不妥当的，但仍不免于亡失。如果把天下托付给天下，就不会亡失了，这乃是万物的真实情形。一般人把鱼与江湖、船与壑、山与泽的关系看作现成之物与现成之物的关系，进而把人在世界中存在看作人与世界的空间关系。圣人不是如同鱼、船、山那样的现成的存在者，因而他不与江湖、山谷、深泽互相对立。恰恰相反，只有圣人敞开心灵，江湖、山谷、深泽才能够停留；而如果没有江湖、山谷、深泽这些外在东西作为圣人心灵的寄托之所，圣人也不可能凭空遨游。

海德格尔举了很多例子来说明此在的实际状况，即此在形形色色的在世界之中的存在方式，例如去做某些事情，制造某些东西，安排和照料某些事情，利用某些东西，放弃和丢失某些东西；从事、贯彻、探索、询问、观察、谈论、确定都是在世界中存在的方式。在世界中存在还包括某些负面的方式，诸如放弃、耽搁、拒绝、苟活（Heidegger,1993,S.57）。这些形形色色的存在方式说明了人们先天就以一定的方式生存在世界之内，即使是枯坐冥想，人也不能完全处在与世界脱离的此岸世界，也不是首先作为主体生存于世隔离的此岸。即使这个主体总与客观世界发生着关系，人也不可能首先是在主客体关系中的主体。人恰恰是在形形色色的生存方式中持续地达于彼岸的，即从根本上、原初上超越到万物之中。在圣人那里彼此从来不是对立的，圣人的自由如同海德格尔的此在的出离自身不关涉两个领域，而是一体的运作。只有这样去描述人才能够把握人的本质。

如果人只把自己的生存、作为依赖于某种特定的条件，也就是说人的心执着于一偏，如同鱼依赖于水，泉涸仍然不忘记用口沫互相润湿，那么这样的人就是在狭小的范围内看待自己、看待天下。庄子在《逍遥游》中描写了无限开放的与万物冥合为一的圣人的心境：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”至人逍遥在天地之间，并与天地六气融为一体。这里的“乘”和“御”不是说天地六气作为现成的存在者存在着，一旦圣人去知去欲、突破智巧物欲，就能够从早先被封闭囚禁的幽室走进天地六气的领域之中，仿佛主体客体本来是相分相离的，经过主体的修养能够从分离的阶段转变为统一的阶段；而是说圣人的生存最能体现人本真的生存，是不沾滞任何机巧心智的原初的生存，和天地六气融为一体是圣人的天命。

三、知之有患与方法上的错误

海德格尔认为，在我们的所有认识中，在我们与万物的所有关联中，在我们对自我的一切行为和思考中，我们都使用存在这个概念，但是存在并没有被理解。例如科学研究的是这样那样的存在者：自然科学把自然界的事物作为研究对象，精神科学人文科学把人的精神活动作为研究对象。如果把人和存在着的事物理解为主体与客体的关系，也就是理解为互相分离、互相对立的现实东西的

关系。人们坚信认识的主体是内在的，而认识对象是外在的客观存在，然而这样的前提并不能保证主体认识与客体对象相符合。

如果认识是主体的内在能力，而客体是与主体相对而立，那么正在进行认识的主体怎么才能够从它的内在领域中走出来而进入另外一个不同于内在领域的外在范围呢？要保证主体从内在的领域进入到特定的外在的对象领域，必须阻止主体冒险地进入到另外的范围之中。这个难题在把认识分裂为认识对象与认识主体的思维体系中是很难解决的。海德格尔在《论真理的本质》中举了一个通俗易懂的例子：桌上有两枚5马克的硬币，我们说两枚硬币相符合(uebereinstimmen)，从外观上看它们确实相符，但当我们描述一枚硬币时，要断言我们语言上的描述符合桌上的硬币，困难是显而易见的。桌上的硬币是实实在在、硬邦邦的，是由金属做成的，而我们的描述根本就不是物质；硬币是圆的，而我们的陈述却根本就不具有空间性质；我们能够用硬币买东西，而关于硬币的描述无论如何不能够作为货币使用。（参见Heidegger,1961,S.10）海氏提出的这一困难是为了提示人们，兴许主体与客体的对立之前还存在着更本原、更值得探究的领域。

道家的哲学也涉及主体客体对立所造成的困境。庄子指出：“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。”（《庄子·秋水》）如果我们的认识外在于物，怎么能够追上瞬息万变的事物呢？在庄子看来，企图对外界事物的是与非、可与不可进行判断是不可能的。是非、彼此、可不可从本原上看是一体的。这个一体不是说外在于人的万物组成了不依赖于人的存在的整体，而是说人天生就在世界中存在，人与万物组成了天然的一体，如庄子所说：“旁日月，挟宇宙，为其吻合；置其滑湣，以隶相尊。众人役役，圣人愚芑，参万岁而一成纯。万物尽然，而以是相蕴。”（《庄子·齐物论》）在心物相蕴、吻合的一体中不会产生主体客体对立的矛盾。

海德格尔认为世界上万事万物在人那里的显现没有一刻是相同的，世界上的事物总是在不稳定的、自由的、漂浮的注视中，在随着情绪的闪烁的运化中以其特有的方式显现出来。感性认识、理性认识总是把千变万化的事物概括归纳为现成事物的单调的统一。这种理论上的归纳和概括，这种用定义去确定事物的认识，把事物从丰富多彩变化多端的因缘整体性中抽离出来，使事物成为孤立静止的现成的东西。要把握瞬息万变、运化多端的万事万物，要让万事万物作为本身显露出来，只有把人放回到人与物的原初的聚集之所，把人放回到人赖以生存的根基之处。

道家尤其是庄子，往往用寓言人物的丰富多彩的生活态度、形形色色的行为方式，从不同的角度、不同的侧面去描述天人合一的生存态度与心物对立的认识方法之间的鸿沟，这对我们理解海德格尔的从主客对立向沉思的跳跃是很有裨益的。《庄子·齐物论》有罔两问影的寓言：罔两是影子外圈的淡影，罔两随影子运动，影子又随人体运动。罔两问影子说：“你原来行走，现在又停下，你原来坐着，现在又站起来，你为什么没有独立的行为操守呢？”影子说：“我因为有所凭借才会这样啊！我所凭借的东西又有所凭借才会这样啊！我所凭借的就像蛇有待于腹下的鳞皮、蝉有待于翅膀啊！我怎能知道为什么会这样？怎能知道为什么不会这样？”罔两待影，影待形，形又有所依据。客观世界的万事万物存在着错综复杂、一环扣一环的因果联系，这种因果联系是人的认识无法把握的。庄子并不去追求有形有名现象上的因果联系，不去探究罔两、影形之间互相依据的关系；他指出，如果人的认识一定要依据有所对待的事物才能判断自己是否正确，而所面对的事物又是变化不确定的，那么这里就一定存在着困难，即“有患”。

海德格尔和道家都指出了认识主体与认识对象的对立产生的困境。觉察到这一困境并不是说要放弃认识，而是说要抓住这一困境去寻找主客对立认识方式的根源所在。这个根源在道家那里就是道，在海氏那里就是重新去探询的存在。道家所探询的道是天地万物自然社会的根本源泉和基础。即使把道描述为不含一点物质因素和精神因素的绝对虚无，即使把道视为凌驾于所有存在者之上的至高无上的东西，这个本原之道也不是一个存在者，不是现成的东西，不是任何一种实体。因此老子指出：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道”。（《老子》第41章）因为道不是任何现成的东西，所以上士听了道，努力去实行它，体悟它；中士听了道将信将疑；下士闻了道，哈哈大笑：不被嘲笑，那就不足以成为道。庄子的《天运》篇编撰了51岁的孔子还没有获得道的故事。他去求见老聃，老聃问他，“你是如何求道的呢？”孔子回答：“我从制度名数上去寻求道，求了5年还没有得道；之后我又从阴阳变化方面去寻求道，12年也没有得到。”老子回答：“假使道可以奉献，人臣就一定会把它奉献给君主；假使道可呈进，那么人子就一定会把它呈进给父母；假使道可以告诉给别人，人们就一定会告诉兄弟；假使道可以给与他人，则人们一定会给予子孙。”庄子所描述的道不能献、不能进、不能告、不能与的特点是为了说明道不是现成的东西，不是存在者。孔子用5年时间在制度名数上去寻找道，用12年时间在阴阳变化中寻找道，这种寻找都是在探询存在者运动变化的规律，寻找自然社会各种现象运动变化的依据。孔子的错误在于把道作为持续存在着的存在者，作为万物变化的基础，作为不言而喻的并且支配着万物变化和发展的现成的东西。这样的道说到底仍然是一个不断在场的存在者。庄子认为孔子失败的原因并不在于孔子不勤奋，而是在于他在根本上犯了错误。

与道家的道极相似的西方哲学的存在也是最普遍最不言自明的概念：人人都使用它，人人仿佛知道它的意义，却从不深究它。海氏指出：谁要是对这个不言而喻的亮如朗日的存在提出问题，“就会被指责为在方法上犯了错误”（Heidegger,1993,S. 2）。道家和海德格尔在探寻道和存在的问题上走的是一条相似的路，即把人的认识从对象思维中、从心物对立之中、从执着于现成存在者的模式中解脱出来，去寻求更本原更基础的东西。

参考文献

陈嘉映，1995年：《海德格尔哲学概论》，三联书店。

古籍：《老子》，《庄子》。

张祥龙，1996年：《海德格尔思想与中国天道》，三联书店。

Heidegger,Martin,1961,Vom Wesen der Wahrheit,Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

1993,Sein und Zeit,Max Niemeyer Verlag, Tuebingen.

（作者单位：北京市社会科学院哲学所）

责任编辑：罗传芳（《哲学研究》2003年第9期）