

## 《庄子》哲学中的个体与自我

杨国荣

《庄子》以“道通为一”规定世界的终极形态，但在现实的存在这一层面，注重个体及个体性的原理又构成了其重要特点。在《庄子》那里，个体性的原理既有本体论的内涵，又展开为价值观的原则，其中包含多方面的理论意蕴。

一  
存在形态的多样性、独特性，是《庄子》所关注的重要问题。就天道而言，这种多样性与特殊性首先与“德”相联系。在追溯世界的起源与演化过程时，《庄子·天地》写道：“泰初有无无，有无名。一之所起，有一而未形，物得以生谓之德。”世界的原初形态虽存在有无之分，但却非绝对的虚无（非“无无”），毋宁说，其原始性主要表现在“一”而未形，所谓“一”而未形，也就是浑然一体，未分化为特定的事物。现实世界中不同事物的形成，以获得具体的规定为前提，这种具体的规定也就是“德”。在《庄子》看来，天地间一切存在物都有其特定的规定，这种规定构成了每一事物之“德”，在此意义上，可以说，“通于天地者，德也”（《庄子·天地》）。

德作为特定的规定，可以泛指事物的不同属性，在更内在的层面上，事物的独特性、个体性进一步展示为殊理：“万物殊理，道不私，故无名。”（《庄子·则阳》）作为“物得以生”之条件，“德”包括广义的质料，与道相对的“殊理”，则涉及形式的规定，后者可以看作是“德”的更深刻的形态，它从更本质的层面上，将一事物与另一事物区分开来。与“殊理”不同，“道”并非限定于某一具体的事物，因而不能以指称特定对象的“名”来表示。道与殊理的分别，从一个方面具体地彰显了个体性原理的特点。

事物各有其德、各有殊理，决定了对存在的差异性、特殊性应给予更多的关注，《庄子》从不同的方面强调了这一点：“梁丽可以冲城而不可以窒穴，言殊器也；骐骥骅骝，一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱鸢夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不見丘山，言殊性也。”（《庄子·秋水》）质言之，无论就器或技、性而言，事物都有不同的特点。在这里，《庄子》将事物之“殊”提到了突出的地位，这种“殊”可以看作是个体性原理的具体体现。

如前所述，就道与德的关系而言，普遍之道体现于具体事物，便表现为“德”，而从“明道”（对道的把握）过程看，“德”又构成了现实的出发点：“故形非道不生，生非德不明，存形穷生，立德明道。”（《庄子·天地》）万物以“道”为本原，又由“德”而获得具体的、个体性的规定，从而彼此区分：无“德”则物之特点便难以彰显（不明）。物与“德”的关系，在更深层的意义上关联着“道”与“德”之辩：惟有从“德”入手，才能澄明形上之道（“明道”）。从本体论上看，“立德明道”意味着个体性的规定（“德”）确证着存在的根据（“道”）；就认识论而言，“立德明道”则表明对存在根据的把握，离不开个体性的存在规定。在以上关系中，“德”所蕴含的个体性原理得到了进一步的展开。

“立德明道”体现于人的“在”世过程，便表现为反对执一：“无一而行，与道参差。”（《庄子·秋水》）此处之“一”，即以划一不变的方式去应对世间各种问题，它的特点在于无视所涉及对象、所处具体境遇的个性差异，执着抽象、普遍的模式，与此相对的“无一”，则是超越以上的思维模式，充分地关注相关对象的个性特点，灵活地应变。所谓“与道参差”，也就是将道具体地运用于各种特定的境遇。这一意义上的“无一”，又称“明于权”。“权”所侧重的，是对特定境遇的具体分析，它可以看作是个体性原理在生活实践中的具体体现。在“明于权”的形式下，对象及境遇的个体性、独特性无疑处于优先的地位。

就整个哲学系统而言，与《老子》相近，《庄子》亦以道为第一原理。作为形而上的原理，道无疑更多地展示了统一、整体的品格，在《庄子》哲学中，我们确实可以看到对普遍、统一、整体的关注，如《庄子》主张齐物、强调道通为一，都表明了这一点。然而，这种“齐”、“通”，更多的是就“未始有封”（尚未分化）的本然存在而言；而从分化的世界看，多样性、个体性无疑又构成了现实的形态。通过“以道观之”以消解多样性、差异性，固然不失为形而上的理想进路，但如何应对分化的世界，仍是现实的“在”世过程无法回避的问题。这样，对《庄子》来说，回归“道通为一”的本然存在与面对分化的世界，便构成了相反而相成的两个方面，而“道”与“德”则分别从统一性与个体性上展示了二重不同的原理。这一理论进路与《老子》“尊道贵德”之说无疑有着内在的渊源关系。

个体性原理首先以肯定个体的真实性为内容，这里的个体既涉及物体或具体的事物（material body），也包括个人（person）。在本体论的层面，个体性原理意味着确认个体的独特性，后者不仅表现为占有特定的时空位置，而且以个体的差异为内涵，正如莱布尼茨所说，世间没有两个个体是完全一样的。如果说，特定的时空位置主要从存在方式上展示了个体的独特性，那么，个体规定的差

异则在更实质的层面上彰显了这种独特性。与独特性相联系的是个体的不可分析性，这里的所谓不可分析性是指个体不能被分解或还原为某种一般的构成或要素。以物体而言，当我们将其作为个体来把握时，便无法把它再进而分解为一般的物理或化学规定，分解后的要素就不再是原来意义上的个体。个体的这种不可分析性，同时也表明个体包含内在的统一性或整体性品格：它既不同于部分，也有别于一般的属性。不难看到，在个体的层面存在的现实性得到了更具体的展现：一般的规定，总是以不同的方式内在于个体；对象间的相互关联也以个体的存在为其逻辑前提。在此意义上，个体的独特性、不可分析性、统一性，同时也表现为存在的具体性和现实性。《庄子》以“德”（具体规定）为事物所以存在的根据，并在关注“德”的同时突出了“殊理”的意义，由此要求“不迁其德”（避免个体性的失落），反对无视存在的独特性，无疑也体现了对个体性原理的关注。对个体性原理的以上肯定，既为本体论上确认存在的多样性、差异性、偶然性等等提供了形而上的根据，也为从价值论上考察个人与社会的关系提供了逻辑前提。

## 二

注重具体之“德”的个体性原理体现于社会领域，便表现为对个人或自我的关注。如上所述，个体在广义上既指特定的事物，又包括个人，《庄子》从不同的维度对后者作了多方面的考察，其着重之点则在突出个人或自我的内在价值及个体的不可忽视性。作为个体的“我”或“己”，首先相对于“人”或“他人”而言。在《庄子》看来，个体在本体论上的优先性，同时也规定了个人在人我关系中的优先性：“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？”（《庄子·人间世》）“至人”是《庄子》所理解的理想人格，同时也隐喻着理想的行为方式，“存”意谓“立”（参见成玄英：《庄子疏·人间世》）。“先”不仅仅是时间上的在先，而且更是存在意义上的优先。“先存诸己而后存诸人”，亦即首先使自我达到合乎理想之境，而后要求或推动他人达到同样的境界。在这里，立己构成了立人的出发点，作为个体的自我则由此展示了其在存在过程中的优先性。

作为具体的存在，个人常常以“身”的形式呈现出来。在《庄子》那里，“身”不仅仅是感性的躯体，同时也是个体或自我的符号。由肯定自我对于他人的优先性，《庄子》进而将“身”置于家国天下之上。在谈到“道”对于人的意义时，《庄子》对此作了如下论述：“道之真，以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉。”（《庄子·让王》）在“身”与“国”、“天下”的比较中，个体的地位无疑得到了进一步的提升。这里的治身、养身，不仅仅是指强身健体，而且指个人多方面的完善，在《庄子》看来，后一意义上的治身是治国的前提。

肯定个性差异的思想体现于实践领域，便表现为注重不同个人在能力等方面的各自特点，并根据这种特点区别对待：“必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下；以此治物，以此修身。知谋不用，必归其天，此之谓太平，治之至也。”（《庄子·天道》）“分”以确认个体间的差异为前提，从事上驭下到作用于物，从政治活动到个人修身，“分”而“治”之的原则体现于人“在”世过程的各个方面。前文已提及，《庄子》由肯定事物各有“殊理”而强调了不同的行为方式，“必分其能”可以看作是这一观点的逻辑引申。值得注意的是，《庄子》将尊重人以及事物的个性差异与“必归其天”联系起来，所谓“必归其天”也就是合乎自然之道，这里无疑呈现了沟通个体原则与自然原则的趋向。

在内含个体差异这一方面，人与其他的事物较多地呈现相通之处，就人的存在而言，个体性的特点更具体地与“独”相联系。《庄子》将体现个体性品格的人称之为“独有之人”：“出入六合，遊乎九州，独往独来，是谓独有。独有之人，是之谓至贵。”（《庄子·在宥》）“独”既指无所依傍，也有唯一或独一之意，后者所突出的首先是个体性的规定。在六合、九州之中独往独来，一方面表现了无所依傍的独立精神，另一方面又彰显了个体不同于他人或他物的独特品格，二者从不同维度上展开了个体原则。作为二者统一的“独有之人”，则被赋予至上的价值：所谓“至贵”，便体现了如上价值判断。

作为与“众”不同的规定，个体的“独有”品格总是内在于其存在过程，而不随物变迁。在谈到理想人物的特点时，《庄子》对此作了具体的描述：“死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗，审乎无假，而不与物迁，命物之化，而守其宗也。”（《庄子·德充符》）这种不变、不遗、不迁的属性，也就是特定个体之为特定个体的规定，即使个体的存在过程终结了（死），他也是作为某一特定个体而终结，在此意义上，其“独有”品格并未随死而变；同样，外部世界的变迁，虽至天地翻覆，也不能使之失去其特有的个性。在此，个体性规定的价值论之维与本体论之维似乎融合为一，这种融合无疑使个体原则超越了单纯的价值论论域而获得了更深沉的意义。

从本体论上看，“独有”品格与个体的共“在”，同时表明个体性的规定总是有其内在的依托。前文已论及，在人的存在这一层面，个体主要表现为个人或自我，作为本体论意义上的存在，个人或自我具有不可替代的价值。由此，《庄子》一再反对丧己、易己、失己：“丧己于物，失性于俗，谓之倒悬之民”（《庄子·缮性》）；“不以物易己”（《庄子·徐无鬼》）；“行名失己，非士也”（《庄子·大宗师》）。

这里既有“物”与“己”的区分，也有“名”与“己”、“俗”与“性”的分别：物欲的追求、名声的崇尚、世俗的取向都呈现外在的性质，相对于此，“己”则包含着自身的内在价值，后者无法由其他存在形态加以替代。通过反对以外在之物或外在之名取代内在之“我”，《庄子》既突出了自我的不可替代性，也相应地强调了自我或个人独特的存在价值。

个人的不可替代性或独特存在的意义，在我与天下的关系中得到了进一步的展示。《庄子》区分了“我忘天下”与“天下忘我”，认为“兼忘天下易，使天下兼忘我难”。（《庄子·天运》）我忘天下意味着不执着于对象，天下忘我则表明我对天下的作用已达

到不落痕迹的化境，从而可以不为他人所注意，后者在合乎自然这一点上高于前者，故更难。从更深层的价值意义看，我忘天下所涉及的是个人的精神境界（我与天下为一）；天下忘我则以个体的消逝或湮没为指向，在此意义上，“天下兼忘我难”，相应地隐喻着个体的难以消逝性：作为个体的我，具有无法忽视、不可抹去的性质。如果说，合于自然意义上的天下忘我以自然原则为内涵，那么，个体难以消逝意义上的“天下兼忘我难”则进一步强化了个体性原理。这里，我们再次看到了个体原则与自然原则的融合。《庄子》在对个体难以消逝性肯定的同时，又与“不以物易己”、不“丧己于物”前后相承，并赋予个体性原理以更深刻的本体论及价值论意义。

### 三

通过对形神、身心统一性的双重肯定，《庄子》同时确认了作为个体的“我”或个人的存在。“我”或个人所涉及的，当然不限于形神、身心或心、神自身的不同规定，它本身往往展示为不同的形态。对“我”或个人更深入的理解，也相应地面临对“我”的内涵如何进一步界定的问题，后者在《庄子》那里进一步涉及天人关系。

《庄子》在《齐物论》中，曾以南郭子綦与颜成子游对话的方式，提出了“吾丧我”之说：“南郭子綦隐几而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦，颜成子游立侍乎前，曰：何居乎？形固可使如槁木而心固可使如死灰乎？今之隐几者非昔之隐几者也。子綦曰：偃，不亦善乎，而问之也。今者吾丧我，汝知之乎？”（《庄子·齐物论》）这里提到了“丧其耦”与“吾丧我”。耦指相对者，从心物关系上说，“丧其耦”意味着心与物不再以相互对立（对偶）的方式存在，而是彼此相合；就形神关系而言，“丧其耦”则隐含形与神超越了对峙、融而为一之意。形神的这种存在方式，从另一个方面突出了二者的统一性。至于“吾”与“我”，在宽泛的意义上固然都指自我或个人，但在“吾丧我”的表述中，“吾”与“我”所内含的个体性涵义及二者所表示的具体存在形态却并不相同，这不仅在于二者有主词与宾词之分，而且如后文将进一步讨论的，对《庄子》而言，惟有作为主词的自我（“吾”）才真正具有个体性的品格，居于另一端的宾词之“我”则与《庄子》所理解的个体彼此相对。

从外在的表述形式看，“吾丧我”似乎意味着解构一般意义上的个体之“我”，然而，与“吾”和“我”的以上区分相联系，《庄子》的内在旨趣在于维护和肯定真正意义上的个体之“我”，消解与之相对的“我”：所谓“吾丧我”，也就是以本然、真实之“我”（“吾”）解构非本然、非真实的“我”。事实上，如前所述，对个体之“我”的存在及其作用，《庄子》并没有表示怀疑，在同一《齐物论》中，《庄子》便强调“非我无所取”，亦即以“我”为接受、回应外在影响的主导方面。同样，前文已提及的对以物易己的批评，也从物我关系上对自我的独特价值作了肯定。那么，《庄子》所要消解、否定的究竟是何种“我”？这一问题将我们进一步引向了天人之辩。

在人之“在”的论域，天人之辩首先涉及天性与德性或天性与仁义礼乐的关系。在《庄子》看来，随着文明的发展，世人往往以仁义相标榜，并按仁义的准则来改变人之性，而如此作用的结果，则是以仁义易性。仁义与礼乐文明相联系，属社会的伦理规范，以仁义易性，也就是将社会化的规范加以内化，使之成为自我的内在规定，后者也就是礼乐文明意义上的普遍德性。经过如上转换，本然的个性便为社会化的普遍德性所取代，合乎天性的“我”则相应地成为社会化、文明化的“我”。对《庄子》而言，后一意义上的“我”更多地带有负面的意义，它一再批评“丧己于物、失性于俗”（《庄子·缮性》），其中的“己”便是指以仁义礼乐为内容的“我”。按《庄子》之见，这种“我”本质上以个性的失落为其特点，所谓“失性于俗”便表明了这一点。个体的以上失落，在某种意义上可以视为个体的异化。

从以上的分析中不难看到，“吾丧我”所“丧”之“我”，乃是社会化、文明化的“我”，也是在相近的意义上，《庄子》强调“至人无己”（《庄子·逍遥游》），这里的“己”同样是指为礼乐仁义所塑造之“我”。无论是“丧我”，抑或“无己”，都不是在一般的意义上否定或消解自我或个体，其所“丧”、所“无”都指向“我”的特定形态（以礼乐仁义为内容的“我”）。在《庄子》那里，礼义化的“我”与合乎天性的“我”呈现为个体的二重形态，消除以“名”、“知”“仁义”为内涵的“我”（“亦虚而已”）与维护合乎天性的“我”（“尽其所受乎天”）构成了同一过程的两个方面：前者可以看作是“无己”、“丧我”的具体体现，后者则表现为对个体之“我”的确认，无我（无礼义文明之“我”）与有我（有合乎天性之“我”）并行而不悖。

上述意义上的“无己”或“无我”，具体展开为“解心释神”：“解心释神，莫然无魂。”（《庄子·在宥》）“心”与“神”在此指以礼义文明为内容的精神世界，“解心释神”则是要求解构这种礼义化的精神世界，并由此达到心灵的净化（“莫然无魂”）。通过“解心释神”而达到“无己”，在《庄子》那里同时被理解为“反（返）其性”。在《庄子》看来，个体的真实德性，即在于回到本然形态：“性修反德，德至同于初。”（《庄子·天地》）从某些方面看，复性或返性也为儒家所主张，孟子提出“求其放心”（《孟子·告子上》），朱熹后来要求“因其所发而遂明之，以复其初”（朱熹《大学章句集注》），等等，都表明了这一点。不过，在儒家那里，原初之心或性主要被理解为合乎礼义规范的本善之性，其所求之放心或所复之性，也相应地以仁义等为内容，后者不同于个体性的天性而更多地呈现为社会化的普遍德性。相形之下，《庄子》将剔除普遍的仁义视为复其初的前提，对本然之性的回复也相应地表现为从合乎仁义的社会化之“我”，回归合乎天性的个体之“我”。

要而言之，在《庄子》那里，“无己”、“丧我”并不意味着否定作为个体的“我”，它的内在意义在于剔除“我”所内含的礼义等规定，消解由礼义文明所塑造的“我”。通过解构礼义化的普遍之“我”，《庄子》一方面突出了天（天性）与人（自我）的联系，另一方面进一步强化了“我”的个体性规定。可以看到，对个体的理解在这里交错着天人之辩，而个体性原则（自我的确认）与自然原则（合乎天性）则相互融合：摆脱礼义化的普遍之“我”、走向个性化的“我”，与复归合乎天性的“我”，表现为同一

过程的两个方面。

就人之“在”而言，个体原则与自然原则的统一之后所蕴含的，是天性与德性的关系。《庄子》将礼义文明的影响与作用，视为对个体本然之性的破坏：一旦仁义等规定入主自我，则个体便失去了本真形态，而成为礼义化之“我”。仁义或礼义是儒家所理解的德性的内容，仁义（礼义）与天性之分，同时表现为天性与德性的分野。与儒家要求化天性为德性不同，《庄子》更多地趋向于从德性回归天性。德性作为社会伦理的规定，体现了社会对个体的某种制约，然而，如果“德性”以敌视或泯灭天性的方式存在，则它往往将表现为个体的异己形式，并导致人性的异化；在异己或异化的形态下，德性不仅难以真正展示为善的品格，而且往往将引向与内在个性的冲突。《庄子》要求消解礼义化之“我”，无疑表现了对德性的社会内涵的某种忽视，但同时，它又在某些方面有见于礼义文明宰制个体可能导致的消极后果；而个体原则与自然原则的统一，则既以拒斥德性的异化为指向，也意味着避免个性的失落。

从另一方面看，与“复其初”相联系的“无己”，同时又涉及大我与小我的关系。礼义文明所体现的是社会的大我，本然的天性则与个体（小我）的存在有更切近的联系。当礼义等普遍规定被视为“我”的主要或全部内涵时，个体往往便成为大我的化身，并趋于抽象化。《庄子》批评将“己”、“我”仅仅归结为礼义文明的载体，无疑包含着反对个体的普遍化、抽象化之意。然而，就其现实的形态而言，“我”固然不能等同于普遍的大我，但作为具体的存在，它总是既有个体性之维，又内含普遍的、社会的规定。历史地看，个体性与社会性往往具有同步发展的趋向。在人类历史的早期，人的行为方式、心理特征等等，每每更多地呈现类的特征，随着社会文明历史的演进，一方面人的社会性规定得到越来越充分的展开，另一方面他的个体性品格也获得愈益多样的内容：相对于史前（或前文明）的人类而言，在文明进步和文化发展中成长的人，其个性无疑更为丰富。从要求“我”、“己”向个体还原的立场出发，《庄子》对“我”之中的普遍性维度及社会规定与个体规定的相关性，似乎未能予以充分的关注：在天性即个性的理论预设中，个体所内含的普遍的社会规定基本上处于其视野之外。这一理论趋向赋予个体原则与自然原则的统一以另一重意义。

#### 四

作为个体的“我”固然以天性为其内涵，但在其现实的存在过程中，总是面临着与他人的共在关系。与人共在对个体意味着什么？如何在人与人的共处中保持“我”的个体品格？个体之“在”与人我的共在是否相互对立？对个体原则的进一步考察，显然难以回避这些问题。

在与人共在的层面，“我”或“己”首先与“众”相对：“世俗之人，皆喜人之同乎己，而恶人之异于己也。同于己而欲之，异于己而不欲者，以出乎众为心也，夫以出乎众为心者，曷常出乎众哉？”（《庄子·在宥》）从形式上看，希望他人“同乎己”，关注的似乎是自我或个体，然而，在实质的层面，它所体现的乃是一种“求同”心理，后者既表现为希望众人都达到与“己”相同的看法或视域，又内在地蕴含着对“众”的变相迎合，它所追求的是世俗及众人层面的一致、同一。当众人完全同于“己”时，与“众”之“同”便超越了个体之“异”：在众人同于己的外在现象背后，是“我”的个体性规定的失落。与此相联系，“出乎众”在表面上以超越众人为指向，但其逻辑的前提则是“求同”：一方面，出乎众之心以同于己的取向为出发点；另一方面，众人的肯定、认同依然是其内在的目标，这种实质的趋向决定了它难以真正达到“出乎众”，所谓“夫以出乎众为心者，曷常（何尝）出乎众哉”，便强调了这一点。“出乎众”意味着超越从众、趋同，可以看到，《庄子》所肯定的是真正意义上的“出乎众”，后者同时从反对从众的维度突出了个体性的原则。

在《庄子》看来，个体的存在总是无法脱离一定的境遇或背景。以隐士而言，他之选择隐于世的方式，也是受到一定历史背景的制约：“古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。”（《庄子·缮性》）一方面，与避世之士不同，《庄子》所理解的隐士并非离群索居（“非伏其身而弗见”），不参与社会活动或不表达自己对社会现象的看法（“非闭其言而不出”），另一方面，他的“在”世过程，又以“时命”为其前提。所谓“时命”，也就是一定的历史背景，它既包含特定的历史条件（时），又与必然的历史趋向（命）相联系；“时命大谬”，则指对个体具有负面意义的历史条件和历史背景，而个体之以“隐”为处世方式，即与历史背景的这种性质相关。对个体与时命关系的以上分析，着重突出了个体存在的境遇性。

个体与存在境遇的关系，具有某种本体论的意义。存在背景的难以超越性，同时也规定了个体无法以“避世”、“离世”等方式“在”世。对《庄子》而言，理想的存在形态既非刻意求高，也非退居江海而隐：“若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿，无不忘也，无不有也，澹然无极，而众美从之，此天地之道，圣人之德也。”（《庄子·刻意》）这里特别值得注意的是“无江海而闲”。居江海，隐喻着出世；无江海，则是存在于世。总起来，“无江海而闲”，也就是在与人共处中达到个体的逍遥。这样，个体一方面始终保持自我认同而非“失性于俗”、沉沦于众，另一方面又内在于世而非避世、离世；与人共在与维护个性呈现了内在的统一性。

从以上立场出发，《庄子》区分了“内化”与“外化”：“古之人外化而内不化，今之人内化而外不化。与物化者，一不化者也。”（《庄子·知北游》）“内化”，即内在的精神世界随物而迁、与俗俱化；“外化”，则是在存在方式上面对现实，融于世，与人共在。理想的人格（古之人）的特点，就在于始终保持个体的自我认同，维护精神世界的独立性（内不化），但在具体的存在方式上，则避免与社会的分离与冲突，努力与之相适应（外化）。反之，当时的刻意非世之士（今之人），却是在外在形态上与世相抗，但在内在的精神层面却每每随俗而化（内化）：刻意非世，往往不免强饰以求誉，从而最终在实质上流于媚俗。不难看到，《庄子》所追求的是实质层面的“内不化”（不随世俗之见而化），后者与“外化”（“群于人”）并不彼此相斥。

《庄子》对个体的“在”世方式及人我关系的如上理解，使人联想到海德格尔的相关思想。关注此在（Dasein）是海德格尔思想的重要特点。作为基础本体论的主要对象，此在更多地与人的个体存在相联系，这种个体性规定同时又被理解为此在的本真形态。当然，海德格尔也注意到了与人共在（being with）的不可避免性：此在的展开过程，总是要与他人打交道，并与其他人形成各种形式的联系。不过，在海德格尔看来，对个体而言，与他人的这种共在主要呈现消极的意义，它使此在湮没于众人之中，从而失去了自我的个体性品格。在此意义上，共在常常意味着沉沦。按海德格尔之见，本真之我首先与个别化相关：“惟有在个别化中，此在才将自身带回到最本真的存在”（Heidegger, pp.309-310），这种看法无疑注意到了存在的真实性与个体性的联系。然而，上述意义上的个别化，同时又被置于向死而在的过程，所谓“对死的预期使此在绝对个别化”（ibid., p.245），便表明了这一点。对死的预期往往与“烦”、“畏”等自我的内在体验相联系，在海德格尔看来，正是在这种体验中，自我的独特性、不可替代性、不可重复性才逐渐显现出来。这样，回到自我的本真形态，同时便表现为从与人共在回归个体的内在之“我”。不难看到，对海德格尔而言，与人共在和个体化的本真之在，似乎主要表现为彼此对立的两个方面。与此不同，《庄子》将共在（“群于人”、“遊于世而不僻”）理解为本体论意义上的存在境遇，并强调自我的个体性规定即体现于此种境遇；以“无江海而闲”、“顺人而不失己”为形式，个体的“在”世具体地表现为即世而超越于世、在共在中实现和展示个体的内在规定。这样，与人共处不再是“我”的沉沦，个体的本真形态也非仅仅表现为向内在之“我”的回归；质言之，共在与个体性规定相融而非相悖。个体的本真形态与共在（“群于人”）的如上关系，既凸显了人与我的相关性，也从一个方面体现了日用即道的哲学精神。

## 参考文献

古籍：《老子》，《庄子》，《孟子》，成玄英《庄子疏》，朱熹《大学章句集注》等。

Heidegger, M., 1996, *Being and Time*, State University of New York Press. (作者单位：华东师范大学中国现代思想文化研究所)

责任编辑：罗传芳 天志明鬼的形上意义·中国哲学·

## 天志明鬼的形上意义——从天志明鬼看道德学说中形上保证的重要作用

杨泽波

天志明鬼是墨子思想的一个组成部分，在其思想体系中的作用重要而微妙，但学界大多只从史学的角度对其加以分析，未能站在哲学高度深入墨子思想体系内部研究这一思想的作用。本文意在打破这一局面，具体探讨天志明鬼作为一种形上保证在墨子思想体系中的意义。

自20世纪中叶以来，学界研究墨子天志明鬼思想一般是从两个方面入手：既批评其属于宗教迷信观念，又承认其具体的历史意义。这种观点以侯外庐等人的《中国思想通史》最具代表性。该书中指出：“是的，墨子的明鬼是一落后的思想传统，尤其是他为了明鬼之有无，引经据典，强辩甚多。然在古代，争取鬼神，谁知道不是一种斗争呢！”（侯外庐等，第220页）在该书看来，墨子的天志明鬼思想虽然是一种落后的思想传统，但这种思想也是墨子手中用以对抗贵族的斗争武器。

这种观点一直延续到上世纪末本世纪初。1993年邢兆良的《墨子评传》认为，“墨子的天志、明鬼思想已很少宗教迷信色彩，而且有一种以人事、人利为基本内容的义理情调”。墨子的这种做法“作为一种实用有效的策略被春秋战国之际的各派思想家所广泛利用，但也是由于物质力量的缺乏，思想上不彻底的一种体现”。（邢兆良，第297、295页）徐希燕的《墨子研究》基本上延续了这一基调，认为“尊天明鬼，强调做事要符合天意，否则会遭到天、鬼的惩罚。当然，墨子所言的鬼神是恫吓违反天意的尊长或君主的”（徐希燕，第128页）。

近年来一些新编的中国哲学史教材，大致也是套用这个思路。南开大学2002年编写的《中国哲学史》指出：墨子的尊天明鬼为传统的上帝、鬼神信仰赋予了新的社会内容，在一定意义上，这是一场宗教改革。“他的目的是，利用上帝鬼神在当时社会心理中的强大影响，一方面威慑和警告统治者，另一方面则为劳动者鼓气壮胆。”（刘文英，第105页）武汉大学和中山大学合编的《新编中国哲学史》同样认为：“墨子把自己的主张诉诸于天意，这就转换了传统天命论的内容，由此，他在确保自己的主张具有终极性的正当性意义的同时，也对传统天命论作了改造和发展。这一点其实是与春秋战国之交天命论中以民意代替天意的演进趋向相吻合的。”（冯达文、郭齐勇，第70-71页）

港台学界的情况也大致如此。韦政通的《中国思想史》认为：“墨子的思想又回到了人文思想兴起以前的宗教传统，他对天鬼一方面固然还保留赏贤罚暴的权威神性格，更重要的是他相信鬼神的明智超过圣人，人信鬼神能赏罚乃治国利民之道。所以墨子的鬼神只是他功利主义论证的一部分。”在这种情况下，墨子的天和鬼在墨家系统中大致即相当于第一表的作用，其用意不是要恢复原始的天神崇拜，而只是利用他的权威，使他适合自己思想的要求，以加强理论的效果。但是，墨子这种思想也有负面作用，因为“墨

于企图利用天鬼的普遍信仰，使他们本富有科学思想系统的思想系统弥漫着原始宗教的气氛，对后人的了解起了严重的误导作用，这绝不是墨子始料所及的”。（韦政通，第74页）

## 二

将上述情况综合起来，不难看出，学界对于墨子天志明鬼的研究主要采用的是一种史学的方法，着重从历史发展的角度探讨墨子思想的进步或落后。按照这种方法，研究者既承认天志明鬼是墨子手中的武器，是限制当时政治的一种强大力量，有其进步性，又批评其毕竟没有完全摆脱先前的宗教传统，是思想不彻底的表现，与其所提倡的非命、尚力等思想形成了巨大的矛盾。这种研究当然有其意义，但也有明显的缺陷，因为它把精力都集中在历史上了，而没有放在思想本身，无法具体说明天志明鬼在墨子思想体系中的作用。如果我们变换到哲学的角度，深入到墨子思想体系内部加以考察，就会发现天志明鬼思想是大有深意的，绝非如相关研究所述那样只是一个简单的进步或落后的问题。

墨子之时，国与国互相攻伐，家与家互相抢夺，人与人互相残害。墨子认真分析了这种情况，指出：“凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。”（《墨子·兼爱中》）因此，他提倡“兼爱”，希望用这种办法挽救社会，达到天下太平。

兼爱以及以其为代表的一系列思想，如尚贤、尚同、非攻等等都是很好的主张，都有很高的价值，但这里隐藏着一个根本性的问题：当人们了解了这种主张之后，为什么必须按这种主张去做呢？比如，我知道“兼爱”是很好的，但我为什么非要这样做呢？对此，墨子可能会说，凡是给别人以爱的人，别人也会回报给他以爱；给别人以利的人，别人也会回报给他以利。这也就是墨子所说的“兼相爱，交相利”（同上）。墨子认为，只有兼爱才能交相利，兼爱是交相利的思想基础，交相利是兼爱的必然结果。如果人与人之间彼此相爱了，那么自然也就可以相利了，这样一来，兼爱就有了客观保证。但这种解释对于那些极端的人来说是没有用的，因为他们可能根本不相信由此可以得到“补偿”。这是一个极为严重的问题，直接影响到墨子学说能否真正实行，它说明墨子要使自己的理论得以成立，还必须提出其他办法，以为他的思想主张提供某种终极的保证。

“天志”就是墨子为此提出的办法。墨子所说的“天”就是“上帝”，所谓“天志”就是上帝的意志。在墨子看来，天能够赏善罚恶，所以“天之意，不可不顺也”（《墨子·天志中》）。“昔三代圣王禹、汤、文、武，此顺天意而得赏也；昔三代之暴王桀、纣、幽、厉，此反天意而得罚者也。”（《墨子·天志上》）墨子进一步详细解释说：“故子墨子之有天之意也，上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也。观其行，顺天之意，谓之善意行；反天之意，谓之不善意行。观其言谈，顺天之意，谓之善言谈；反天之意，谓之不善言谈。观其刑政，顺天之意，谓之善刑政；反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。”（《墨子·天志中》）由此看来，“天志”可以说是神化了的墨家理想的最高准则，是按照墨家社会理想设计出来的最高主宰力量。

除此之外，还有“明鬼”。墨子认为，鬼也是神，并把鬼神分为“天鬼神”、“山水鬼神”、“人死而为鬼者”三种。这三种鬼神无所不在，无所不罚，有着强大的力量：“幽涧广泽，山林深谷，鬼神之神必知之”，“勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之”。（《墨子·明鬼下》）

有了天志明鬼，墨子所面对的上述难题就可以解决了。墨子会说，上帝有明确的意志，这就是天志，天志的内容就是兼爱。天为了让人得到光明，创造了日月星辰；天为了赏善罚暴，立下了王公侯伯。与此相应的是鬼神。鬼神是上帝意志的表现，负责帮助上帝赏兼爱之人，罚相恶之人；如果人们兼爱就会得到他们的奖赏，如果人们相恶就会得到他们的惩罚。正如墨子自己所说：“我有天志，譬如轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非也。”（《墨子·天志上》）墨子在这里讲得很清楚，天志是他的一切学说的规矩，他以这个规矩来衡量天下之方圆，看它们能不能达到标准，能不能真正实行。有了这种规矩，思想就有动力，就可以保证人们按照这一思想去行动。当时社会之所以动荡，之所以没有按墨子所说去做，一个重要原因就是“疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴”（《墨子·明鬼下》），即没有遵从“天志”和“明鬼”。

至此我们可以看得很清楚，天志明鬼是墨子为其思想提供的一种形上保证。墨子思想作为一种道德学说是一个完整的体系，在这个体系中必须有一个形上的保证，只有这样，其思想才能具有终极性的动力，其理论才能变为具体的行动，因此其理论意义是不可低估的。值得注意的是，由于天志明鬼在当时的思想背景下有一定的宗教性，以天志明鬼作为自己学说的形上保证，墨子学说因此也具有了浓厚的宗教色彩。我们知道，墨家学派的成员都具有强烈的牺牲精神，他们跟随墨子，摩顶放踵，为除天下之害，兴天下之利，奔走于各国之间。墨子死后，他们仍然能够绝对服从“巨子”的领导，拼死完成各种任务，死不还踵。这种现象本身即具有鲜明的宗教特征。在先秦哲学各大流派中，墨家的宗教色彩最为浓厚，我们甚至可以说，墨家哲学在某种程度上更像是一种宗教，或者更确切一点说，墨家在很大程度上走的是一条近似宗教的道路，其深层的原因就在这里。

## 三

一种道德学说必须有自己形上的保证，不仅墨家如此，儒家亦然。儒家开宗立论的重要基石之一就是孔子仁的思想。孔子在复周礼的过程中受到了很多挫折，这些挫折使他渐渐明白了，不是礼不好，也不是不知礼，而是人们明明知道礼却不按礼去做。为什么会有这种情况？孔子思考的结果是人们内心没有行礼的基础。为此，他沿用当时仁字中美和好的含义，创造性地提出了仁的学说，将仁作为行礼的心理基础，成德成善的内心保证。创立仁的学说，是孔子为中国思想发展作出的最大贡献。

尽管孔子创立了仁的学说，但他毕竟没有讲清什么是仁、仁来自何方的问题。郭店楚简《性自命出》篇对理论界最大的启示在于，它勾勒出了孔子之后心性之学发展的一个关键转折之点，这就是性和命的问题的出现。人为什么会有仁？是因为有性；人为什么有性？是因为有命。透过这篇文献我们可以清楚看到，当时人们已经明确开始从性和命的角度解决人何以会有道德的问题。在此之后

的孟子同样是沿着这一思路发展的。孟子清醒地认识到，人之所以能够成圣成贤，是因为人人都有善性；人之所以有善性，是因为人人都有良心本心。良心本心是性善论的理论基础。但光如此说还不够，孟子还必须说明良心本心来自哪里的问题。孟子毫不犹豫地明确提出，良心本心是“天之所与我者”。其后的《中庸》则更为直截了当，直接将性与天联系在一起，提出了“天命之谓性”的重要判断。从《性自命出》到《孟子》再到《中庸》的一线发展明确说明，孔子之后有一个为仁寻找终极根据的过程，经过人们的不断努力，终于将这个根据找到了上天，以天作为仁的形上根源。

宋明理学面临的问题比先秦更为严重。面对佛教和道教相对完善的形上系统，儒学面临着前所未有的挑战。为了与佛教道教抗衡，儒学思想家们进一步沿着先秦将天作为仁的终极根源的做法，努力为儒家寻找自己的形上根据。从周敦颐的太极图说，到张载的虚气相即，到二程的天理、朱熹的理一分殊，无不贯穿着同样的问题意识。二程直言“天理二字是自家体贴出来”，言语之间透出自豪之气，正说明其理论意义之重要。经过这样一番努力，儒学丰富了自己的形上系统，改变了理论根据相对薄弱的状况，在与其他学派抗衡的时候便不再居于下风了。

儒学为仁寻找终极根据的做法具有重要的理论意义。这是因为，在古代的思想传统中，天具有超越性，一旦人们相信自己的良心本心来自于上天，而上天是超越的，不可欺不可罔，良心本心因此也就带有了明显的超越性，同样不可欺不可罔。牟宗三十分关注这个问题，明确指出：“儒家所肯定之人伦（伦常），虽是定然的，不是一主义或理论，然徒此现实生活中之人伦并不足以成宗教。必其不舍离人伦而经由人伦以印证并肯定一真善美之‘神性之实’或‘价值之源’，即一普遍的道德实体，而后可以成为宗教。此普遍的道德实体，吾人不说为‘出世间法’，而只说为超越实体。”（牟宗三，第74页）这里直接提到了儒学的超越性问题，认为儒家绝不仅仅只限于人伦之用，同时也有自己的超越层面，这一超越层面就是“神性之实”，就是“价值之源”。牟宗三如此说的目的非常明确，就是要凸显儒家的超越性，因为只有强调儒学也有自己的“神性之实”和“价值之源”，也有自己的超越性，才能让儒学从单纯人伦日常中超拔出来，成为一门真正的形上学。

儒学具有了超越性也就具有了宗教性。儒学是否宗教这一问题争论已久，有的说是，有的说非。不少学者认为，儒学不能算是典型的宗教，但它在实际中却有明显的宗教作用。为什么会有如此奇特的现象呢？这里的关键全在于由仁到天的过程。孔子最早提出仁的观念，其后继者为了说明仁的来源问题，直到最后将这个根源置于天上，天有宗教性，儒学因此也具有了宗教性。这些年来我一直坚持这样一个基本看法：与西方一般道德学说感性理性两分模式不同，儒学实际上有着欲性智性仁性三个层面，这三个层面中欲性智性虽然有自己的特色，但大致可以与西方的感性理性相对等。儒学最大的特殊之处是在欲性智性之上还多了仁性一层。（参见杨泽波，1992年）仁性简单说就是孔子的仁、孟子的良心本心，这是儒家道德哲学的根本动力，没有仁就没有办法行礼，没有良心本心也谈不上成圣成贤。特别有趣的是，在儒学思想史上，仁性的根据是天。将仁性与天联系在一起，意义极为深远。天是超越的具有宗教性的，将仁性与天联系在一起，仁性也具有了超越性和宗教性。仁性有了超越性和宗教性，儒家道德哲学便有了形上的保证，从而使其具有强大的功能，原则上不存在知与行的脱节问题。更为重要的是，儒家这种形上保证的担当者名义上是天，实际上却是仁性，天不过是仁性假借的根源（参见杨泽波，2004年），这是儒学虽有宗教作用但并不属于典型宗教的根本原因。

#### 四

为了进一步说明这个道理，我们还可以看一看西方哲学中的康德。我们知道，康德在西方哲学史上的一个重要贡献，是划定了认识的界限，认为人只能认识感性经验的对象，不能认识没有感性经验的对象。康德的这一学说使西方传统的形上学失去了存在的意义，因为康德有力证明了上帝只是一种假设，不能向人类提供感性经验，理性无法证明上帝是否真实存在的问题。这样，康德就将上帝从理论理性中赶了出去。

但康德的这种做法在道德领域却遇到了很大的困难。康德道德哲学的最大特点是主张道德自律。所谓道德自律就是自我立法，自我服从。人是道德的主体，是理性的存在，可以为自己确立道德法则；又因为人本身即是一目的，所以完全有能力自觉服从自己确立的道德法则。从表面上看，在康德学说中并没有上帝什么事，但康德还是把上帝作为一种假设，同自由、灵魂不死一起确定了下来。到了晚年，康德更加关注这方面的问题，专门写有《单纯在理性限度内的宗教》，试图进一步以此来确定理性宗教在其学说中的地位。过去人们往往批评康德将上帝从前门赶了出去，又从后门放了进来，其学说有不彻底性。但更深入的研究改变了这种看法，人们注意到上帝这个因素在康德学说中是很重要的，如果没有这个因素，康德的道德哲学仍然算不上圆满。康德保留上帝这种做法蕴含着极为深刻的道理，它明确告诉我们，在一个道德学说中，只有理性作为道德的根据是根本不够的，因为如果这样的话，人们无法回答理性认知到一种善之后为什么必须将其作为自己的自愿行为这一理论难题。另一方面，康德保留上帝这种做法，与他所提倡的道德自律学说，并没有构成原则的冲突。按照道德自律的原则，道德必须出于理性的要求，自我立法，自我服从，其中不能存在任何其他的目的，而上帝的保留完全是一种潜在的因素，或者说是一种暗含的前提。

康德道德哲学对我们有很大启发，它告诉我们，一种道德理论必须有一种形上的保证，否则这种理论就一定不够圆满，一定无法很好地解决理性为什么本身即是实践的问题。这种情况其实已经得到了历史的验证。康德之后，随着哲学的进一步发展，人们纷纷宣告上帝死了，将上帝完全挤出了道德理论的阵地。由于没有了上帝的支撑，西方道德哲学不仅无法解决理性如何本身即是实践的问题，而且也陷入到相对主义的泥潭之中。

舍勒也是一样。舍勒的思想近些年来越来越引起人们的关注，其中一项重要内容，便是舍勒的宗教哲学。舍勒认为，人总是有意无意地在其自身之内保持一个形而上的理念或情感，并以此贯穿其自身，在他的一生中，每一件事情都依赖于这种内在的形而上的理念或情感。上帝便是这样一种理念或情感。上帝作为“位格之位格”无法像其他一些对象一样可以被认识，而只能在宗教行为中被

给予。人有了这样一种理念或情感，也就具有了一种绝对和非偶然的力。人的任何一种实际行为，事实上都是一种与这一绝对层面相关的行为，没有人能够在其自身之内与这种绝对层面完全无关。在我们身上，这一层面会以不同的方法、不同的形式得到填充，这一层面本身就是人的一个基本存在。如果否认了这一层力量的存在，也就等于否认了人自身。舍勒强调，对每一个有限的精神性的人来说，要么相信上帝，要么相信偶像。由此观之，关于上帝的证明根本不是一个问，而只是对朝向这一绝对层面的宗教行为是否合适的一种确认而已。即使有人不相信上帝，他心目中也必须有其他偶像，从而将这个形上的绝对层面填满。宗教与哲学正是在这个意义上走向了整合，使人获得一种终极根源和目标，从而保证道德成为可能。

由上述分析我们可以得出这样一个重要结论：一种传统的道德学说要保证自身成为可能，必须有一个形上的保证。这一形上保证可以有各种不同的形式，或是近似宗教的，如墨子的天志明鬼；或是非典型宗教的，如儒家学理中的天；或是单纯在理性限度内的宗教的，如康德的理性宗教。这些形式尽管不同，其作用却完全一样，都是对这一理论的形上根据有一个交待，从而保证其在理论的最高层面不至于落空。从这个视角出发，我们对于墨子的天志明鬼思想或许会有一层新的理解。

#### 参考文献

冯达文、郭齐勇 主编，2004年：《新编中国哲学史》上册，人民出版社。

侯外庐、赵纪彬、杜国庠，1957年：《中国思想通史》第1卷，人民出版社。

刘文英 主编，2002年：《中国哲学史》上册，南开大学出版社。

牟宗三，1970年：《生命的学问》，台湾三民书局。

韦政通，2003年：《中国思想史》上册，上海书店出版社。

邢兆良，1993年：《墨子评传》，南京大学出版社。

徐希燕，2001年：《墨子研究》，商务印书馆。

杨泽波，1992年：《孔子的心性学说结构》，载《哲学研究》第5期。

2004年：《牟宗三超越存有论驳议》，载《文史哲》第5期。

（作者单位：复旦大学哲学系）

责任编辑：冯国超