

## 庄子哲学中人之存在的双重维度

庄子和老子同样关涉“无为”，但表达的境域却不同，相比于老子，庄子更加注重人之存在的自在与自由，探讨生命如何能够超越功名利禄以及事物界分对人之存在所带来的焦虑和有限性。

**经验世界的界分：人之存在的应然之境**

在西方哲学史上，许多哲学家将世界分为两部分，一部分是本真世界，即世界的本原或本体，一部分是现象界，现象界源于本原，但并非是本原的原来状态。如柏拉图将世界分为理念世界和现实世界，理念世界是本真世界，现实世界则是对理念的模仿。康德将世界分为物自体与现象界，物自体为现象界之本体，但却在人的认识能力之外。庄子也有类似于西方哲人将世界划分为两个部分的思想。在庄子看来，我们所面对的经验世界是一个界分世界，即相对性的世界，其所呈现的样态各不相同，各有各的特性，但这并非是本真的本真状态。庄子认为从世界的本真层面看（从“道”的角度看），世界是相齐的，是“一”。与西方哲人不同的是，庄子并不认为本真世界与经验世界相隔离，而是内在于经验世界中，<sup>1</sup>只是人被经验世界的界分所遮蔽，从而隐而不显。这个相对性的经验世界便是人生活于其中的应然之境。

《庄子》文本中大量的篇幅便在谈论经验存在物的相对性和不确定性，认为在经验世界中万物的存在样态是多样的，各有各的特性。如《庄子秋水》篇：

梁丽可以冲城，而不可以窒穴，言殊器也。騊骼、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，昼出瞑目而不见丘山，言殊性也。

房屋栋梁可以用来冲开城门，却堵不了洞穴；骏马一日可以奔驰千里，捕老鼠却不如猫和黄鼠狼；猫头鹰在晚上可以捉住跳蚤，能看到毫毛的尖端，在白天即使睁大眼睛也看不到丘山。这表明“一切事物，其属性、其功能，都是在相与对待的状况下才会出现，才获得的，亦会随着相与对待的状况的变化而变化”<sup>2</sup>。庄子认为这便是经验事物存在相对性和不确定性的经验证明。又如《庄子齐物论》：

毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？

毛嫱、丽姬这样的美人，鱼见了潜入水底去，鸟见了远走高飞，麋鹿见了飞奔而走。所以庄子发问，这四者到底谁知道真正的美色呢？言外之意是说，美色都是相对而存在，超出了相对之域就无所谓美与不美，这表明经验存在物各有各的特性。

由此，许多哲学家认为庄子哲学便是要人追求各自的特性，追求相对性的快乐，而这就是逍遥。如郭象在注解《庄子逍遥游》时认为：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。岂容胜负于其间哉！”<sup>3</sup>郭象还由此提出了他的“性分”理论。冯友兰《中国哲学简史》一书中也说过：“《庄子》第一章《逍遥游》文字简单，却充满了有趣的故事。这些故事蕴含的思想是说，人们所谈的快乐，其实其中有不同的层次。自由发展人的本性，可以带来相对的快乐。”<sup>4</sup>从以上两位哲学家的论述中可以看出，他们认为相对性快乐是庄子哲学所要追求的目的，然而这是哲学家对庄子哲学的创造性发挥所带出的新意。在《庄子》文本中，庄子认为相对性是很难以约定的，在彼可为美，在此可为丑；在此为是，在彼可为非。再加上每一个体之间各自不同的特性，这就造成了各自界分局限性和限定性，同时每一个体又不可避免地以自己的界分、自我的局限性和限定性来关照自己以外的事物，并以此评价事物间的对错、好坏、荣辱等，这就直接导致了从心的我执、心灵的疲乏和困顿。《庄子逍遥游》就此举了许多实例来论述这一境况，如当鹏与学鸠听到大鹏要飞九万里去一个地方的时候，就笑之曰：

我决起而飞，抢榆枋，时则不至，而控于地而已矣；奚以之九万里而南为？

鹏和学鸠在这里就是以自己在经验世界里面的界分和自我限定性来看待大鹏的世界，觉得大鹏的所作所为是不可思议的，愚蠢的。然而在现实世界中人们都会以自我在经验世界中的界分和限定性来对七白自我之外的他物，随之就有了心理上的落差、心灵上的失落和痛苦。《庄子逍遥游》里面另一段话描述道：

楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎？

楚地有棵冥灵树，五百年为一个春季，五百年为一个秋季；上古时代有棵大椿树，以八千年为一个春季，八千年为一个秋季。彭祖以长寿闻名于今，大家以他作为匹配对象衡量自己寿命长短，岂不是值得悲吗？这段话说说明，不同个体的寿命各有各的限定，彭祖本性就有如此的长寿，而不具有此本性的人尤其羡慕他的长寿，并以此自比，那么就难免失落。再如《庄子至乐》中的一个故事：

昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觞之于庙，奏《九韶》以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。

故事中的鲁侯就是以人的最高礼遇去养鸟，置于太庙供奉，演奏《九韶》让它快乐，并摆上祭祀的牛羊肉，但鸟没有吃一块肉，没有喝一杯酒，最终三日而死。故事中，鲁侯并非有意要去杀死这只鸟，但鸟最终在他的手里死去。《庄子应帝王》中浑沌的故事也如此：

儻与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儻与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听息息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

南海之帝儻和北海之帝忽是以自我之界分看待这个世界，认为浑沌没有七窍肯定生活在黑暗和不自由的世界中，因此想帮助其打开七窍，然七窍成而浑沌亡。这又从另一个角度说明经验世界的相对性存在不仅不能带来相对性快乐，反而带来的自我的局限性以及由此而来的悲剧性结果。儻和忽以各自的界分认为没有七窍就没有快乐，而对于浑沌来说，有了七窍人生才失去快乐。这种相对性的不可约定造成了人与人的间隔，人与物之间的隔阂，彼此各自为阵，以自我为中心关照万物之存在，最终带来的是伤害、不自由、不快乐。

相对性的界分世界呈现出万物的千差万别，落实到人则表现为种种无法主宰的差异性，表现为一系列不可抗拒性的界分。庄子说：“生死、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、讥讪、荣辱，是事之变、命之行也。”（《庄子德充符》）庄子把由自然带来的界分落实到人，以及把社会的界分落实到人的具体体现称之为“命”，“将人生之大事大端谓之命”，“将人生之贫富、贵贱、生死、存亡，完全归诸于命，体现了对超人力量的无可奈何的态度”<sup>5</sup>。因此，人需要超越相对性，超越存在形体的有限性，从而才能在精神上摆脱外在客观性主宰的束缚，获得心灵的自由和快乐。

**“道通为一”：人之存在的应然之境**

相对性的境域是一个无可奈何的境域，是“命”的不可抗拒性的境域，人有待于他人，有待于自然物，有待于社会，有待于历史，这样的人处处彰显出其处境的有待性，处在与他人、他物、社会、历史的差别性中，受其构建，受其限制，并以此反过来限制了自己的心，将自己局限在狭隘的有待世界里面，以自己的差别和限定性为中心构建起自己在经验世界中的存在境况，不能进入“道”的境界。在这一应然之境中，人的本真状态隐而不显。庄子哲学的一个重要贡献便是提供了人如何能够澄明自身的路径和方法。在庄子看来，人之本真在于其应然之存在，即“道”的境界下所呈现的“人”——“神人”“真人”“至人”<sup>6</sup>。因此，如何打破“有待”和“有己”及由此形成的“成心”<sup>7</sup>，进入“道”的境界，这成了庄子哲学的重大主题。

要通达“道”的境界，首先要在本体上齐万物，同是非，外生死。在道的视域下，万物在经验世界层面上的界分和判别都不具有其本真的意义，包括实物的功能、性质、道德价值、空间、时间等。“对庄子而言，似乎存在着两种世界图景：其一为未始有封的本然形态，其二则是分化后的世界。从本体论上看，后者（分化的世界）往往未能展示存在的真实形态。”庄子对此有专门的论述，《齐物论》：

物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。故为是举莛与楹、厉与西施、恢恠憷怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。

在“道”的层面上，万物是通为一的，是“未始有封”的，所以它们之间在本原上没有差别，“万物有所分必有所成，有所成必有所毁。所以一切事物从总体来看就没有完成和毁灭，都是复归于一个整体。”<sup>8</sup>在此意义上，庄周可以是以蝴蝶、蝴蝶可以是庄周，所以“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可”，“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非”，“天地一指也，万物一马也”（《庄子齐物论》）。万物在经验层面的差别，最终在“道”的层面上得以消解，生死、是非、物我融合为一，呈现出无差别性的美。以此关照万物，心灵进入空灵之境，能入其差别之境域，亦能出其差别之境域。在经验世界层面上以异的角度关照万物，以物的角度看物；在本体世界的层面上以同的视角关照万物，以“道”的视角看物。《庄子德充符》对此有论述：

自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一。

这句话就是从两个不同层面关照世界，前者属于经验世界，在经验世界里即使是非常小的差别性也具有非常大的差异性，如肝和胆虽然很近却也像楚国和越国一样遥远；后者属于“道”的世界，从“同”的角度，即在“道”的层面上看万物，万物的差别性被消解，呈现出的是“万物皆一”。所以“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱”（《庄子秋水》）。因此，庄子有了以下惊人的论断：“天下莫大于秋毫之末，而泰山以为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。”（《庄子齐物论》）

在“道未始有封”的视域下，秋毫之末和泰山没有绝对的界分意义，同样殇子和彭祖也没有绝对界分意义，两者之间都是可以通达为一。所以，在“道”的层面，秋毫之末可以是最小的，而泰山可以是最小的，殇子可以是最大的，而彭祖却是短命的。换言之，经验世界里的界分可以通过“道”的视角通达于一，与天地万物一体，走出差别性境域，归于“道”。

由经验世界上升为“道”的世界，人在经验世界的差别性便可以如《庄子德充符》所描述的“审乎无假而不与物迁”。“无假”指精神的纯真境界<sup>9</sup>，达到这一境界的人就不会受外物差别性变化的影响，而能守护内心之根本。“夫若然者，又恶知死生先后之所在！假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。”（《庄子大宗师》）不知生死、异物视为同体，遗忘肝胆耳目，无始无终，与天地通而为一。这样的人“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”（《庄子德充符》）。进而人心在“道”的境界上呈现出“天地与我并生，而万物与我为一”的生命境界。在“道”的层面上，生死、是非、荣辱、穷达、高下、大小通为一，人不再有“有”的执着，更何况于功名利禄、荣辱穷达呢？这一世界便是“未始有封”的本真状态。

**“游心于道”：人之存在的应然方式**

万物间的差别由“道”通达于一，这个时候，人在世间便可以“游”的方式存在。“游心”则是心灵的自由活动，即“体道”之自由性、无限性及整体性。总而言之，庄子的“游心”就是无限地扩展生命的内涵，提升“小我”成为“宇宙我”<sup>9</sup>。庄子以“游”表达生命的自由自在状态和活动，因而“游”在庄子哲学里面有特殊的含义，代表庄子对人生的一种态度和生命的一种境界，是人存在的应然方式。

但“游”在庄子哲学中有两个层面。第一个层面的“游”，将“心”于物，寄意于物。《人间世》对这一层面的“游”做了很好的概括，即“乘物以游心，托不得已以养中”（《庄子人间世》）。郭象注为：“寄物以意为也。”成玄英疏：“夫独化之土，混迹人间，乘有物以遨游，运虚心以顺世。”<sup>10</sup>“寄物以意为”“乘有物以遨游”便是于界分世界之中，虚心顺世，养中和之心，在可与不可、能与不能、善与不善、是与非间不执任何一端，即《天下》篇所言“不敖倪于万物，不遁是非，以与世俗处”，此即“游心于物”。第二个层面是与“道”游，即“独与道游”（《庄子山木》），即“独与天地精神相往来”，“上与造物者游，而下与外生死、无终始者为友”（《庄子天下》）。这一层面的游，凸出的是“独”字。“独”字在这里彰显的不仅仅只是单独之意，更蕴含了对经验世界之界分的超越之意，因此庄子说“朝彻而能见独”，此即“游心于道”。

“游心于物”于经验世界中寄寓个体的不得已处境，人不能离开经验世界之界分而存在，其一生便被抛入差别性境域中生存，是非、荣辱、善恶、美丑等向心展开，主体不得不对此差别。同时，各个主体又会以由自我的限定性构造起来的视域关照这些差别，并依此来规范社会秩序、心性等。这样生存处境下的人便是应然之境中的现实之存在。人的这一实然存在性决定了人不可能离开经验存在纯粹与“道”游，因此有“道”之人必须“游”于各个差别性之间“不遁是非”，“彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖”（《庄子人间世》）。在可与不可、是与非是、善与恶、生与死等两端界分之间不执其任何一端。因此，这种执中的“游”体现的更多的是有道者的处事之道，而非人之存在的应然方式。因此，庄子认为“游心于物”仍然是有限的，仍然有所累，未完全摆脱经验之界分所带来的束缚。《庄子山木》记载山中大树却因为不材而得终其年，雁因不能鸣而被杀的故事，弟子问庄子将会如何自处，庄子回答道：

周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然，无誉无咎，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为；一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖，而物不伤于物，则胡可得而累邪！

“游心于物”不执一端，固然境界很高，但依旧还有“材与不材”、“誉”（毁）与“誉”以及是非、美丑等两端界分概念。“游心于道”则不同，其“乘道德而浮游”，“浮游乎万物之祖”，“万物之祖”也就是“未始有封”的本然状态。这一境域中主体不再处于“材与不材”之间，而是超越了两端界分范畴，没有是非、毁誉、荣辱等观念，不再有两端的任何一端（“无肯专为”），更不会将自己成为某一之物，“以死生为一条，以可不可为一贯”（《德充符》），“不生不死”“无古无今”（《大宗师》）。如此，物便无成与毁，与“道”复通为一，“游乎天地之一气”，“芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”（《大宗师》）。这样的“游”则何累之有，此“游”方为“逍遥游”，方为人的应然之在。

然而，对于执着于差别性境域的人来说，浮游于“道”是无用的，因为其超越了差别，超越了好坏、是非、善恶之别，不以善为善，亦不以恶为恶，不以丑为丑，亦不以美为美。因此，庄子在这一意义上崇尚无用，<sup>11</sup>常以无用之木以及畸形之人为例来说无用之无用，如《逍遥游》和《人间世》中，树因无用而硕大无比，人因奇丑无比而终其天年。庄子与惠子游于濠梁之上，庄子之所以能够体会到鱼之乐，便是以“无用”的审美视角观着鱼的自由自在，而惠子恰恰相反。<sup>12</sup>在差别性的经验世界中，“无用”意味着被差别性的审美所抛弃，被置于差别性境域之外，因而被视为“无用”，但却与“道”很接近。人如果失去差别性境域之外，可以说是差别性的经验世界中“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《庄子逍遥游》），这样的人庄子谓之“神人”。

然而人是不可能离开差别性境域而存在的，人必须在差别性境域中才能展开人的一切，在庄子的世界里，与差别性相处是“命”，差别性境域中的一切差别都是不可避免的，人无法走出差别性境域而存在，所以，庄子即使有意离开差别性境域，最终还是要在差别性境域中与世相处。因此，他说：“知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”（《庄子大宗师》）“知不可奈何而安之若命，德之至也。”（《庄子人间世》）在差别性境域中，生死穷达等都是必然的，是逃脱不了的，对此人若要安之而“游”，即所谓“托不得已，以养中”（《人间世》），如此人心便能得以安顿，而这只有至德者才能做到的。

庄子哲学的精神向度在“游心于物”和“游心于道”中予以凸显，揭示人之存在的双重维度。“游心于物”揭示生命的“无可奈何”之境“游心于道”揭示生命的逍遥之境；前者是人存在的现实状态，后者是人存在的应然状态。庄子哲学告诉我们，生活虽然是在“无可奈何”的境域中展开，无法走出其必然性，但我们可以通过“游”的方式来对待它们而安之，在“无可奈何”之境外，我们还有一个所求的逍遥之境，在这个境域里，人心不再受必然性的束缚，无生无死、无穷无达、无是无非、无荣无辱、无美无丑，世界界分所带来的限定和约束，以及由此形成的种种观念混而为一，归于“道”。于此应然之境中，人之自由得以完全表露，超越生命的“无可奈何”而达以自在自由。这样的人，庄子谓之“真人”或“至人”。无论是“真人”“至人”或是“神人”都是指向人的应然之存在<sup>13</sup>，追求的是人的道德境界，它既是对心灵自由的呼唤，也是对存在之自由与安适的呼唤。

庄子对“人”之存在的双重维度的揭示与康德区分人的双重性具有某种契合。在康德看来，人作为客体存在于现象界、受制于现象界的必然性，没有自由可言，但人同时又是物自体本身，作为物自体本身是自由的，自己为自己立法，超越整个自然的机械作用。庄子所揭示的“真人”“至人”“神人”便是这一意义上的独立自由之人，这一人学思想给后世知识分子以及中国文化带来了深远的影响。魏晋士人之放达、豪迈，他们对生命意义的探求、对名教的批判和超越无不受庄子生命哲学的启发和影响，而玄言诗、山水诗、田园诗、山水画更是秉承了庄子哲学对人之存在的超越性追求。

（作者林国敬为中国人民大学哲学院博士研究生）

注：

1.《庄子秋水》曰：“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在螻蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’东郭子曰：‘何其甚。’庄子曰：‘在屎溺。’”庄子的回答说明了“道”在物中，与物不相分离。

2.冯达文、郭齐勇：《新编中国哲学史》，北京：人民出版社，2004年，第116页。

3.郭象注，成玄英疏：《庄子注疏》，北京：中华书局，2011年，第2页。

4.冯友兰著，赵复三译：《英汉中国哲学简史》，江苏：江苏文艺出版社，2012年，第103页。

5.罗安宪：《虚静与逍遥——道家心性论研究》，北京：人民出版社，2005年，第245-246页。

6.《庄子大宗师》、《庄子田子方》、《庄子刻意》论及“真人”、《庄子应帝王》、《庄子田子方》论及“至人”，此几处皆是从“道”的境界视域展开对人之存在的论述，诉求是人之存在的应然之境。

7.成心，便是以自我为中心来关照世界的思维方式，语出《庄子齐物论》“夫随其成心而师之，谁独且与师乎？”郭象注：“夫心之足以制一身之用者，谓之成心。”成玄英疏：“夫性情带滞，执一家之偏见，谓之成心，谁独与师？”《庄子集释》上，北京：中华书局，2012年，第67页。

8.崔大华：《庄子发微》，北京：中华书局，2012年，第177页。

9.陈鼓应：《老庄新论》，上海：上海古籍出版社，1992年，第231页。

10.郭庆藩：《庄子集释》上，北京：中华书局，2012年，第168页。

11.《庄子人间世》篇末曰：“人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”

12.见《庄子秋水》。“庄子因为以‘无用’的眼光来看待外物，他便感受到了生命的乐趣以及对世界的美好，感受到了‘鱼之乐’，惠子因为以‘有用’‘有间用’的眼光看待外物，就无法感受到生命的乐趣，只感受到生命的紧张、世界的阴暗而无法感受世界的美好，因此他也无法感受到‘鱼之乐’。”（罗安宪：《“有用之用”“无用之用”以及“无用”——庄子对外物态度的分析》，哲学研究，2015年第7期，第36页。）

13.罗安宪：“真人、至人、神人、圣人，其名虽异，而其本质则同，所突出者都是心灵之淡泊与宁静。”（罗安宪：《虚静与逍遥——道家心性论研究》，北京：人民出版社，2005年，第229页。）