

嵇康之养生论美学批判

黄文杰

(北京师范大学哲学学院,北京 100875)

[摘要] 嵇康之养生论美学是魏晋玄学的独特表现形式。美是绝对自由作为存在方式的感性显现,嵇康对自由作为本真存在的界定受到中国传统实在论(天道观)的影响。嵇康的养生论美学包括四个方面,其一,天道自然与本真存在之决定,天道是自由作为本真存在的实在论基础,对天道之分有也是实现审美还原的内在依据。其二,纵情失度与人生在世之解构,以过当之人欲为表征的对象性存在是人的实存境域,也是审美还原的现实依据。其三,导养以理与审美还原之进路,导养以理的本质内容是激活本有皆有之本真人性以收敛现实人心并最终实现存在方式向本真存在的还原。其四,任心通物与终极境界之呈现,任心通物既是天道作为终极实在的内在规定,也是美作为终极存在的感性显现。最后,自我分别与养生论美学之圆。本质来说,天道是自我意识的主观建构,天道之虚妄性决定了嵇康美学存在着自身无法克服的问题,并直接决定着养生论美学在本真论、在世论、还原论和境界论诸维度的真实性和可靠性。

[关键词] 嵇康; 养生论; 养生论美学

[中图分类号] B235 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1673-0755(2017)02-0065-06

嵇康是竹林七贤的精神领袖和重要代表,《晋书·嵇康传》云:嵇康“学不师受,博览无不该通。”^[1]嵇康的思想受到儒家、道家以及道教的多重影响,他试图以自己独特的方式进行整合,表现出非同一般的过人智慧和思辨能力。《嵇康传》记载,“嵇康家世儒学,少有俊才……长而好老、庄之业,恬静无欲。”^[2]养生论是嵇康思想的重要组成部分,甚至可以说,嵇康思想之内在逻辑以养生起亦以养生终,对生命和本真存在的敬畏和关怀是嵇康毕其一生一以贯之的伟大事业。美是绝对自由作为存在方式的感性显现,嵇康养生论之实质其实就是美学,嵇康之特立独行和精神气质使他成为中国知识分子的杰出典范,其养生论美学在玄学美学乃至中国古代美学思想中占据无法取代的历史地位。嵇康之养生论美学内容极其丰富,主要包括四个方面:第一,天道自然与本真存在之决定。天道自然是本真存在之实在论基础,嵇康对生命和本真存在的理解以天道自然为终极依据,他认为人对天道之分有意味着人之本真存在是宇宙主体及其生命节律之感性显现。第二,纵情失度与人生在世之解构。嵇康指出,战争之频仍、政权之迅速更迭以及道德之严重堕落皆是本真生命严重异化的必然结果。嵇康看到了自我之恶无限是生存悖论和人性扭曲的实存论之源,

过当之情欲是嵇康养生论必须直面并努力约束的心性壁垒。第三,导养以理与审美还原之进路。人虽生而有欲,但欲不能无度。嵇康有感于现实社会名教之异化与堕落,以天道自然对治非法之人欲,他超越了单纯追求长生久视之狭隘视界,使生命与实存方式被提升到与天地同寿的本体之境。第四,越名任心与终极境界之呈现。嵇康主张超越名教而随顺自然本心,他重生而不畏死,认为生与死之间的对立只是一种假象,生死的实质乃是元气之聚散显隐,超名越利而心住天道才是养生之最终目标与人生的终极境界。需要指出的是,嵇康并没有实现对自我和自我意识之非法性和非实在性的究竟觉悟,天道作为终极实在实乃自我意识的逻辑建构,实体主义之残余意味着天道观具有独断论和主观主义倾向。因此,以天道观为基础的养生论和养生论美学存在着无法克服的虚妄性,美作为绝对自由的感性显现必须诉诸对自我与自我意识的彻底消解。

一 天道自然与本真存在之决定

嵇康之养生论以天道自然为实在论基础,作为宇宙本体之天道是养生尽性的内在依据,养生之本质和目的就是要“任自然以托身,并天地而不朽”。嵇康之养生完全超越了早期道教只是执着于肉身存

[收稿日期] 2016-11-29

[作者简介] 黄文杰(1965-),男,湖北省大冶市人,北京师范大学哲学学院副教授,博士。

在的长生久视,其目的更在于以天道自然为基础,通过导养以理的方式实现人的本真存在。嵇康的天道观源于老庄,他直言“老子庄周,吾之师也。”^{[3]196}老庄对天道作为终极实在的论述直接制约着嵇康的天道观以及他关于人的本真存在方式的理解。第一,天道之超越性。天道之超越性是说道不是物,道以先天地生的绝对性决定着物的存在方式。老子说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强名之曰大。”^{[4]65}天道之超越性意味着它对万物的决定性,这种决定性首先表现为道始终存在于万物之中并使万物保持自身的独立自足性,道为天下母,万物在无限绵延的过程中因为天道的支撑而显现并成就自己。天道不是万物中之一物,却又是万物之源,道在时间之外却又在历史之中,“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去,以阅众甫。”^{[4]55}第二,天道之临在性。天道之超越性并不意味着道是绝对的虚无,天道作为过程性终极实在是万物本真的存在方式,或者说,万物是天道的显现或者表现,离开万物的天道是不存在的。对于万物(人天地)、天道与自然之间的关系,老子说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^{[4]66}天道是临在性与超越性的统一,它以临在性的方式显现其超越性,又以超越性的方式实现其本真存在。一方面,包括人在内的天地万物实乃天道之感性显现,天道临在于万物之中,万物以临在的方式显现天道;另一方面,天道之本质是自然而非使然,也就是说天道之超越性意味着自然而然,自然而非使然是万物之本真存在,因为天道不是一个他者并被另一个他者所决定。第三,天道之能动性。天道不是静止而绝对的实体,天道的能动性表现为万物作为天道的分有本有皆有一种回归天道的内在必然性,天道之能动性是本真的物性亦是本真的人性。万物在永恒的绵延中自然而然地从自身出发又返回自身,此之谓“反者道之动。”^{[4]113}万物向天道的回归乃天道之绝对命令,“夫物云云,各复归其根。归根曰静,是为复命。复命曰常,知常曰明”^{[4]39}。对万物而言,向本原的回归实际上是一种复命的过程,归根复命既是万物之本真存在,也是万物的终极归宿。

人(物)法道,道法自然,对于嵇康来说,人和他物一样都是对天道的分有,回归天道并以天道(自然)的方式存在是人的本真存在,实现人的本真存在是嵇康养生的终极目标。《庄子·养生主》说:

“缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。……吾闻庖丁之言,得养生焉。”庄子似乎重在养生以求寿命长久之可感形式,时至魏晋,嵇康觉悟到生命的本质不再只是住世之久暂,而在于能否实现与道谐行的终极存在,正如郭象注《庄子》所说:“夫养生非求过分,盖全理尽年而已。”^[5]人以自然的方式存在就是全理尽年,阮籍在《达庄论》中说:“一气盛衰,变化而不伤。是以重阴雷电,非异出也;天地日月,非殊物也。故曰:自其异者视之,则肝胆楚越也;自其同者视之,则万物一体也。”万物实乃元气之聚散显隐,表象之差异性是以本体之同一性与绝对性为基础的。嵇康对此深表认同,他说:“流俗难寤,逐物不还。至人远鉴,归之自然。万物为一,四海同宅。”^{[3]31}至人之所以区别于常人者乃是因为他能够“归之自然”,顺乎天道,自然而不强求就是所谓“万物为一,四海同宅”。关于养生,嵇康时代流行两种观点,“世或有谓神仙可以学得,不死可以力致者;或云上寿百二十,古今所同,过此以往,莫非妖妄者”^{[3]252}。在嵇康看来,“此皆两失其情”,他强调:“夫神仙虽不目见,然记籍所载,前史所传,较而论之,其有必矣。似特受异气,禀之自然,非积学所能致也。至於导养得理,以尽性命,上获千馀岁,下可数百年,可有之耳。而世皆不精,故莫能得之。”嵇康指出世人对养生成仙存在很大的误解,他认为养生的本质乃是禀之自然,亦即所谓“导养得理,以尽性命”,非一般所谓长生久视之所能尽。嵇康直承老子之“为学日益,为道日损,损之又损以至于无为”的精神,强调养生“非积学所致”,他指出养生必须诉诸天道自然(理),少私寡欲(性)方能实现人之本真存在(命)。穷理尽性以至于命,这是嵇康养生的内在依据和终极目标,虽然嵇康也支持服食养身去欲保神,但养身去欲必须以天道自然为依据为指导,与一般所谓绝食禁欲存在着本质的区别。

二 纵情失度与人生在世之解构

嵇康之养生论超越了早期道教单纯追求长生久视之身体主义倾向,他更加注重把对生命的理解提高到与天地同体的境界,生与死的区别与对抗在道通为一的本体视域实现了最终统一。嵇康养生论的出现不仅仅是因为政祸之频繁、战争之惨烈所导致的民不聊生以及因此所反映出来的统治集团尔虞我诈与视民如草芥的残忍与卑鄙,他所关注的是人生在世之实际所是的实存方式以及这种实存方式本身所固有的内在矛盾,嵇康的过人之处在于他超越了一般意义的政治诉求而直接切入对本真生命与本真

存在方式的自由与自觉。《世说新语》记载:“王导、温峤俱见明帝,帝问温前世所以得天下之由。温未答。顷,王曰:‘温峤年少未谙,臣为陛下陈之。’王乃具叙宣王创业之始,诛夷名族,宠树同己。及文王之末,高贵乡公事。明帝闻之,复面着床曰:‘若如公言,祚安得长?’”^[6]其实,人心之险恶与残暴不止存在于统治集团,此乃普遍之人性现实之人心。在嵇康看来,过分膨胀的人欲是一切苦难的内在机制和终极原因,也是人生在世的实存方式和实存结构,理所当然地放纵自我,缺乏意志或者没有能力慎独以自律,人们不明白生命的真谛以至于伤他且又自伤而不自觉。向秀在《难养生论》中说:“且夫嗜欲、好荣恶辱,好逸恶劳,皆生于自然。”七贤之向秀的观点具有明显的普遍性和代表性,他对嵇康之养生理论不以为然,在他看来:“夫人受形于造化,与万物并存,有生之最灵者也。异于草木:草木不能避风雨,辞斤斧;殊于鸟兽:鸟兽不能远网罗而逃寒暑。有动以接物,有智以自辅,此有心之益,有智之功也。若闭而默之,则与无智同,何贵于有智哉!有生则有情,称情则自然。若绝而外之,则与无生同,何贵于有生哉!”^{[3]284}向秀强调,生而有欲乃是人作为万物之灵的基本表征,所以满足人欲是理所当然势所必然,天理自然无可厚非。嵇康认为,人天同体同构,人对天道之分有意味着心住中道乃是人的本真存在,人相对于万物之超越性只是在于人能够自觉到人欲的扩张乃是对天道自然之背离,因此努力自我收敛而不超越自我的边界才是有志以自辅。当然,向秀也不是一般所谓的纵欲主义,他仍然觉得以礼制欲的必要性,“夫人含五行而生,口思五味,目思五色,感而思室,饥而求食,自然之理也,但当节之以礼耳”^{[3]285}。向秀之节之以礼以及他与嵇康关于养生的争论已经涉及到了名教与自然的关系,向秀对嵇康的养生论及其存在论基础似懂而非懂,他的诘难往往处于直接经验的表面现象,其思想与思维理路明显缺乏系统之天道观的指导以及来自天道自然的本体自觉与支持。因此,向秀只能反复纠缠于人生而有欲的感性经验,“今五色虽陈,目不敢视,五味虽存,口不得尝,以言争而获胜则可焉,有芍药为茶蓼、西施为嫫母,忽而不欲哉!苟心识可欲而不得从,性气困于防闲,情志郁而不通,而言养之以和,未之闻之也”。对嵇康的导养得理视而不见,“且生之为乐,以恩爱相接,天理人伦,燕婉娱心,荣华悦志,服食滋味,以宣五情;纳御声色,以达性气,此天理之自然,人之所宜、三王所不易也。今若舍圣轨而恃区种,离亲弃欢,约己苦心,欲积尘露,以望山海,恐此

功在身后,实不可冀也。纵令勤求,少有所获,则顾影尸居,与木石为邻,所谓不病而自灾、无忧而自默、无丧而疏食、无罪而自幽,追虚徼幸,功不答劳,以此养生,未闻其宜。故相如曰:‘必若欲长生而不死,虽济万世犹不足以喜。’言背情失性,而不本天理也。长生且犹无欢,况以短生守之邪?”^{[3]286}向秀昧于天道,却又想要证明人欲之实在性以及享受人欲的正当性,他对人欲之膨胀以及因此带来的一系列现实问题不感兴趣。嵇康一针见血地说:“夫嗜欲虽出于人,而非道之正,犹木之有蝎,虽木之所生,而非木之宜也。故蝎盛则木朽,欲胜则身枯。然则欲与生不并立,名与身不俱存,略可知矣。而世未之悟,以顺欲为得生,虽有厚生之情,而不识生生之理,故动之死地也。”^{[3]296}这段话比较集中地显示出嵇康关于本真存在和人生在世的基本主张。其一,人的本真存在是对天道的分有,这种存在方式之合法性表现为欲必须受到天道的制约,或者说,本我亦即正当之人欲其实是天道的感性显现。嵇康没有否认人欲之正当性,但是他明确指出天道之本体地位决定着人欲的边界及其人的本真存在方式。其二,人的实存方式是对天道的背叛,这种存在方式以嗜欲为表征。但是“嗜欲虽出于人,而非道之正。”嵇康自觉而系统地在天道观的层次上解构人的实存方式与实存结构,他试图以天道自然给人欲划界,并警告如果昧于“生生之理”必然“动之死地”,失去存在的合法性和人格尊严。显然,嵇康的养生论超越了单向度之身体主义,他的节欲主张与收敛性思维方式以天人同体之天道观为基础为依据。嵇康在养生实践中坚持内外兼修,他强调以心制欲,并逐渐走向心住中道与道合一的终极存在方式。

三 导养以理与审美还原之进路

嵇康之养生论本质上就是美学,嵇康志在把生命提升到天道的层次,在他看来,人以及人的本真存在乃是对天道的显现与分有,因此与道合一既是人的本来面目也是养生的终极目标。一方面,养生论美学以天道观为依据启示人的本真存在,对天道与本真存在之自觉是嵇康养生论与养生论美学的实在论基础。另一方面,养生论美学又以天道观为基础解构人的实存方式,对在世与在世结构的解构是嵇康养生论和养生论美学的实存论基础。在养生的具体实践上,嵇康强调禀之自然,为学日益为道日损,禀之自然是养生论美学关于审美还原之内在本质的基本规定。嵇康明确指出,养生的目的并非长生久视,而是“导养得理,以尽性命”,也就是随性而动,

知天同天以至于乐天安命。嵇康认为,所谓养之以理其实就是顺乎天道,本真之人“性”是对天道的分有,适性而行即是安于天命。嵇康看到现实之人心被欲望所绑架,所以养生首先在于养心,而且颐神养性必须贯穿于养生之终始,“精神之於形骸,犹国之有君也。神躁於中,而形丧於外,犹君昏於上,国乱於下也”^{[3]253}。人乃是天道自然的显现,大化流行,天人同体,形必制于神,而神因形以彰。养生就是要修正异化的人心,恢复本真的人性,“故修性以保神,安心以全身,爱憎不栖於情,忧喜不留於意,泊然无感,而体气和平”^{[3]253}。对天道以及以此为基础的本真存在的自觉是嵇康之养生超越于早期道教之身体主义的重要标志,也是嵇康养身的内在依据。

嵇康也主张“呼吸吐纳,服食养身”,只是养身必须以养心为前提为依据,嵇康强调心与道合,身因道显,身体(外丹)的修炼只有在本真心性(内丹)的回归和指导中完成。向秀说,“感而思室,饥而求食,自然之理也”,他对嵇康养生论的批评主要是因为他觉得嵇康泯灭人欲有违天伦。然而在嵇康看来,向秀昧于天道,其所谓自然之理,其实只不过是“役身以物,丧志于欲”。嵇康并没有否认人欲亦有其合法的可能性,他反复强调以道制欲,人欲的边界必须接受天道自然的制约,过与不及皆非正道。嵇康强调说室(色)食得理,“今不使不室不食,但欲令室食得理耳。夫不虑而欲,性之动也;识而后感,智之用也。性动者,遇物而当,足则无余;智用者,从感而求,倦而不已。故世之所患,祸之所由,常在于智用,不在于性动”^{[3]298}。嵇康之室食得理展示出养身的内在依据和指导原则,一方面,依性而动是人之本真存在,这种存在方式的特点是遇物而当,足则无余。嵇康尤好老庄,其养生论深受老庄思想之影响。遇物而当其实就是庄子所谓不物于物,足则无余则意味着心住中道而非过与不及。在嵇康看来,因性而动之本真存在超越“智用”所建构之二元边界,正如南郭子綦的答焉似丧其耦,“丧其偶”乃是因为“吾丧我”,丧我亦即无我才能物物而不物于物。庄子曾在《齐物论》中借南郭子綦之口指出,常人之所以不闻天籁(天道自然),乃是因为囿于耳目之欲而听之以耳,即被感性欲望受限制。庄子强调心性之斋戒,他力主收敛,并借仲尼之口说,“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”^[7]。气化流行,同于大通,即此之谓也。另一方面,识而后感乃是人的实存方式,这种存在方式的本质是从感而求,倦而不已。智用不同

于性动,智用是以分别心为基础并表现为被欲望所捆绑而为所欲为。善养身者应该离形去知,“清虚静泰,少私寡欲。知名位之伤德,故忽而不营,非欲而强禁也。识厚味之害性,故弃而弗顾,非贪而后抑也。外物以累心不存,神气以醇白独著,旷然无忧患,寂然无思虑”^{[3]255}。然而,“世人不察,惟五谷是见,声色是耽。目惑玄黄,耳务淫哇。滋味煎其府藏,醴醪鬻其肠胃。香芳腐其骨髓,喜怒悖其正气。思虑销其精神,哀乐殃其平粹”^{[3]254}。在《答难养生论》中,嵇康明确指出养生存在“五难”,就是所谓名利、喜怒、声色、滋味、忧虑五种,此5种恶习已经成为人的本能日用而不知。嵇康强调道以制欲导而化欲,物物而不物于物。“世之难得者,非财也,非荣也。患意之不足耳!”^{[3]297}自足于天道,方能不累于外物,所以“意足者,虽耦耕畊亩,被褐啜菽,岂不自得?不足者,虽养以天下,委以万物,犹未愜。然则足者不须外,不足者无外之不须也。无不须,故无往而不乏;无所须,故无适而不足。”^{[3]297}

四 任心通物与终极境界之呈现

嵇康之养生基于对天道的自觉,他的天道观是其养生论和养生论美学的实在论基础。嵇康在《释私论》中集中讨论了君子,嵇康的君子论是其养生论以及养生论美学的终极关怀和最终实现。嵇康认为,君子首先是一种存在方式,这种存在方式是以无我为表征的全主体性存在。天道作为过程性终极实在决定了全主体性存在是对自我和自我意识的超越,它具有3个重要特征。第一,同体性。同体性亦即超越性,它意味着人的本真存在不是一个已经完成了的孤立的在者。嵇康认为,天人同体,宇宙就是一个绝对的主体,人乃是宇宙主体的有机构成。宇宙是一个和谐的主体,和谐乃宇宙之生态,宇宙和谐包括自我与自身的和谐以及以此为基础的人与社会、人与自然的之间的和谐。人的本真存在是对天道的分有,天人同构,因此,人的本真存在也意味着和谐,和谐是自由的感性显现。所以,因性而动是实现精神生态和谐和宇宙之整体和谐的关键因素,若向道而行,则天人合一,若背道而驰,则天人相离。第二,过程性。过程性也叫临在性,宇宙是天道的感性显现,天道通过万物的永恒绵延显现自身。宇宙既是一个绝对的主体,也是一个绝对的绵延和永恒的运动,天道自然意味着自然而非使然,天道既非他生亦不生他。人生在世也是一个无限运动的过程,作为一个开放的在者,人永远走在路上,永远在向未来的开放中完成自己的本质。第三,能动性。能动

性也叫主动性,这种主动性就是本真的人性,一种回归天道的内在可能性,人皆有之,人固有之。人的过程性也是基于主动性,主动性在过程性存在中自我开展自我完成。在嵇康看来,本真存在的能动性是无限的善,归根结底乃是因为人对天道的分有,天人同体是能动性的实在论基础。

在嵇康看来,所谓君子作为一种存在方式就是心无所措行不违道,嵇康说:“夫称君子者,心无措乎是非,而行不违乎道者也。何以言之?夫气静神虚者,心不存于矜尚;体亮心达者,情不系于所欲。矜尚不存乎心,故能越名教而任自然;情不系于所欲,故能审贵贱而通物情。物情顺通,故大道无违;越名任心,故是非无措也。是故言君子则以无措为主,以通物为美。”嵇康之养生直面自我的恶无限,随着恶无限的收敛,心住中道的存在方式得以感性显现。所谓心住中道,就是因性而动无有分别,“任心无邪,不议于善而后正也;显情无措,不论于是而后为也”^{[3]403}。一方面,在自我与他人的关系维度,君子能够心不存于矜尚,越名教而任自然,此之谓心无所措。在名教与自然的关系方面,嵇康认为自然具有在先的本体论地位,也就是说天道自然是名教的实在论基础,名教的合法性必须诉诸天道自然。在人的实存境域中,名教往往沦落成毫无价值的形式主义,甚至异化为践踏本真存在和本真人性的障碍和枷锁,嵇康反对的就是这种虚伪的名教。常人以自我和自我意识为中心,是非对错总是先行,以观念指导行动,患得患失得过且过。君子则念无分别心与道合,非议于善而后修正自己的行为,君子不存矜尚故能直心而行。因此,君子对人之善恶的态度和行为就不是常人所能理解,亦非常规所可解释。所以,嵇康说:“然事亦有似非而非非,类是而非是者,不可不察也。故变通之机,或有矜以至让,贪以致廉,愚以成智,忍以济仁。然矜吝之时,不可谓无廉,情忍之形,不可谓无仁;此似非而非非者也。或谗言似信,不可谓有诚;激盗似忠,不可谓无私,此类是而非是也。”^{[3]404}另一方面,在自我与他物的关系维度,君子能够情不系于所欲,审贵贱而通物情,此之谓行不违道。人生在世除了对人就是对物,直面自我与他物的关系,君子过于常人者在于他能审明贵贱之本质通达物情之实际。常人总是受制于欲望的驱使,对物贪得无厌乐此不疲,世人所谓富贵穷达皆以占有的财富之多寡为标准。其实,富与贵乃是自我意识的主观建构,嵇康说:“圣人不得已而临天下,以万物为心,在宥群生,由身以道,与天下同于自得;穆然以无事为业,坦尔以天下为公,虽居君位,雍

万国,恬若素士接宾客也。虽建龙旗,服华袞,忽若布衣之在身。故君臣相忘于上,烝民家足于下。岂劝百姓之尊己,割天下以自私,以富贵为崇高,心欲之而不已哉?”^{[3]297}君子之能行不违道,故其应物有情无累。

五 自我分别与养生论本体之囿

实在论(关于本体亦即终极实在的信念)是观念文化的核心要素,它反映出人们对宇宙实相和本真存在方式的理解,并直接决定人生在世的价值判断和实存态度。嵇康之养生论以天道观为基础,天道作为过程性终极实在是中国文化自周易以来业已形成的存在论信念,嵇康继承了前此的思想传统,其养生论包括4个维度,即天道自然(实在论)、纵情失度(实存论)、导养以理(还原论)和任心通物(境界论),其中,天道自然之实在论处于绝对的决定性地位,直接影响着实存论、还原论和境界论之真实性、合法性和可行性。

人类之实存方式是以自我和自我意识为表征的对象性存在,这种存在方式具有实体性、二元性和表象性的特征。嵇康之天道观表明他的养生论没有摆脱实体主义的人类实存方式之宿命,天道没有实现对自我和自我意识之非法性和非实在性的究竟觉悟,其善无限之本我其实还是恶无限之自我的表现形式。因此,嵇康之养生论和养生论美学归根到底只是自我和自我意识的主观建构,嵇康之主观主义的实在论和实存论决定了他的还原论和境界论也表现出主观主义的某些特征,虽然这种主观主义并没有它的日常形态那么明显而能被一眼看透。在嵇康的思想中,以恶无限为表征的自我和自我意识(性恶论)是实存方式的本质,他试图借助以善无限为表征之本我(性善论)主动收敛和约束自我,从而实现实存方式的解构(还原论)并使生存境界得以超越和提升(境界论)。第一,养生论与天道自然的非真实性。天道观终究是以自我意识为基础,它没有觉悟实体之非实在性,其对本真存在的规定也是不切实际的。嵇康之天道自然虽然看到了万物存在之过程性,却没有否定万物作为实体之实在性,因此也就无法觉悟本真存在与本真人性的真正内涵。虚妄的实在论将直接决定和影响着他的在世论、还原论和境界论的真实性和可靠性。第二,养生论与纵情失度的非彻底性。养生论认为实存方式以恶无限之自我为表征,自我之恶无限表现为过当之人欲的肆意扩张,这是实存境域之所以紧张焦虑的心性论基础。嵇康对自我和自我意识没能实现究竟觉悟,他

不知道善无限之本我其实只是恶无限之自我的独特表现形式。自我和自我意识之本质就是背叛终极实在,纵情而失度具有明确而坚定的意向性,这种意向性意味着自我不可能真正摆脱实体性和二元性的控制。自我意识虽然可以实现实体的内在化并转换二元对峙的表现形式,但是自我对自身的执着及其与观念化的实体如绝对理念之间依然彼此外在。纵情而失度不可能彻底摧毁自我意识所设置的终极壁垒,并最终实现对终极实在的回归。第三,养生论与导养以理的非究竟性。本真的人性来自于对终极实在的分有,是终极实在之能动性的感性显现。嵇康所谓善无限之本我是对天道之分有,而天道作为终极实在的建构性决定了本我的还原功能亦即本我对恶无限之自我缺乏足够约束能力,因为善无限之本我其实只是恶无限之自我的表现形态。对实体性的执着意味着善无限之本我不可能真正做到导养以理,它只能虚构一个并不真实的幻想世界,任心通物即是如此。第四,养生论与任心通物的非实在性。按照嵇康的理解,自我收敛的结果就是任心通物,这是一种与天道相应的人生境界,也是心住中道之无

限性存在方式。但是,由于天道作为终极实在实际上是由自我意识的主观建构,自我意识的主动收敛所实现的存在方式也不可能真实不虚,任心通物作为终极境界的非真实性归根到底是因为自我和自我意识之虚妄性。

[参考文献]

- [1] [唐]房玄龄.晋书:卷49[M].北京:中华书局,1974:1369.
- [2] [晋]陈寿.三国志[M].[宋]裴松之,注.北京:中华书局,2011:502.
- [3] [魏]嵇康.嵇康集校注[M].戴明杨,标注.北京:中华书局,2014.
- [4] [魏]王弼注.老子道德经注[M].楼宇烈,校释.北京:中华书局,2011.
- [5] [清]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,2013:110.
- [6] [南朝宋]刘义庆.世说新语笔疏[M].[南朝梁]刘孝标,注.余嘉锡,疏.北京:中华书局,2011:481.
- [7] [晋]郭象注.庄子注疏[M].[唐]刘玄英,疏.北京:中华书局,2011:80.

Aesthetic Critique of Ji Kang's Theory of Regimen

HUANG Wen-jie

(Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: Ji Kang's aesthetics about regimen is the unique manifestation of metaphysics in Wei-Jin Dynasties. Beauty is the perceptual manifestation of absolute freedom as the authentic way of human existence. Ji Kang's definition of freedom as the authentic way of human existence is affected by Chinese traditional realism (outlook on way of heaven). Ji Kang's aesthetics about regimen includes four aspects. First, the nature existing in the way of heaven defines the authentic way of existence. The way of heaven is the realism foundation of freedom as the authentic existence, and the realization of aesthetic reduction is internally based on sharing the way of heaven. Second, excessive indulgence deconstructs the meaning of life. The objective way of existence characterized by the excessive human desires gives practical reasons about conducting aesthetic reduction. Third, regimen following the way of heaven is an approach to aesthetic reduction. In fact, regimen following the way of heaven aims to activate the human nature in itself, restrict the over-inflation of human desires, and finally realize the authentic way of existence. Fourth, letting the heart in the absolute freedom and opening into everything will present the ultimate state of mind. It is the internal definition of the way of heaven, and also the perceptual manifestation of beauty in the sense of ultimate reality. At last, the sense of self puts a limit on Ji Kang's aesthetics about regimen. In essence, the way of heaven is the subjective construction of self-consciousness, so the nullity of the way of heaven determines that Ji Kang's aesthetics has a drawback in theory, and also directly determines the authenticity and reliability of aesthetics about regimen at the following theoretical dimensions: realism, existentialism, reductionism and state of mind.

Key words: Ji kang; Theory of health preserving; Aesthetics about regimen