

从“吾-我”关系看《齐物论》的伦理境界

胡 芮

内容提要 《齐物论》展现了庄子对整体性伦理价值的关注,这一思想旨趣集中体现在对“吾-我”关系的考察之上。以“吾丧我”为背景,“吾”与“我”的考察既涉及语言形式与意涵的关系,也指向个别与整体的伦理关系。吾我之辨是通过对小我的破除回归“万物与我为一”的境界,其道德哲学意涵是在扬弃个体性“我”的前提下,追求精神境界与道德境界的崇高。基于以上理路,庄子提出在破除仁义道德之后以“齐物”为手段建立一个超伦理世界,实现真实的自由。

关键词 庄子 “吾” “我” 齐物

胡 芮, 河海大学马克思主义学院哲学系讲师 211100

《庄子·齐物论》所体现的道通为一的境界,是在“以道观之”的方法下对差异性、个别性的消弭。道“通”万物,而不是道“同”万物,“通而不同”揭示的是形而上学与现实之间的巨大张力。如何面对差异巨大的现实世界是“人间世”最重大的伦理课题。因此,在面对分化的世界时,如何处理个体性与统一性之间的矛盾就成为庄子哲学要面对的首要问题。在《庄子》文本之中,个体性与普遍性的关系通过“吾我之辨”得以展现。

一、吾我关系之辨

庄子借南郭子綦之口提出了著名的“吾丧我”命题,“吾我”关系体现在“丧”字之上。对于何为丧我的问题,历代注家多认为是“忘我”“无我”之意。如郭象云:“吾丧我,我自忘矣;我自忘矣,天下由何物足识哉!”^[1]这就是说,失去人之所以存在的形态,则与万物不异,“我”代表着一种执着于自我的意识状态。吕惠卿又云:“人之所以有其形心者,以期有我而已。苟为无我,则如死灰、槁木,不足

本文为中央高校基本科研业务费项目“文化保守视域下的伦理复兴研究”(2017B02614)、国家社科基金重大招标项目“生命伦理的道德形态学研究”(13&ZD066)阶段性成果。本研究也受到“江苏道德发展智库”与“公民道德发展与人的现代化研究基地”的支持。

[1]郭庆藩:《庄子集释》,〔北京〕中华书局1961年版,第45页。

异也。”^[1]在这里,郭、吕等注家均认为,自我存在感“我”的消除,是“齐物”的开端。然而,《齐物论》中又明言“天地与我并生,而万物与我为一。”我都不复存在,又该如何与天地并生、万物为一呢?此中之“我”的真正意涵究竟为何?在认识吾我关系之前,“吾”与“我”的概念是需要界定清楚的。

1. “吾”“我”的概念界定

从注释史来看,近人对先秦时期“吾”与“我”之辨析首先是在语法上展开。胡适在《吾我篇》中引申《马氏文通》,并从儒家典籍《论语》等寻找先秦关于“吾”“我”用法上的差异,他断言“古人用此两字分别甚严”^[2]。例如:

太宰知我乎?吾少也贱,故多能鄙事。(《论语·子罕》)

今者吾丧我。(《庄子·齐物论》)

善为我辞焉!如有复我者,则吾必在汶上矣。(《论语·雍也》)

胡适认为,语法上“吾”字一般作主语,但也用于倒装句;“我”多用作宾语,但在特别强调时,“我”也可作主语。如:“尔爱其羊,我爱其礼”(《论语·八佾》),“我则异于是”(《论语·微子》)。但是胡适的研究留下了很大的回环余地,因为如果“我”出于强调的目的,则“吾”与“我”之间便无区别。这说明,单从语法的角度来看,并不能厘清两概念的差异。不过,文字在用法上的不同实质上体现了语义的分疏。重新检视文本,我们发现“我”实际上是以一种“非我”的形式出场:“太宰知我”“夫召我”“伐我”“善为我辞”等,这些“我”仅仅存在于一个他者(由你或者他所构成)的概念场域之中,“我”并不独立自主地出场。例如,在“人皆有兄弟,我独无”“尔爱其羊,我爱其礼”中,“我”是以言者本身不出场的“被谈论者”的形式出现,“我”成了判断非我的标志。相比较而言,“吾”“就己而言”的表达方式,并不必然产生与他者之间的关联,是一种纯粹的自我表达。《齐物论》与《论语》各篇虽然分属于儒、道经典,但就其文本语义来看,也表现出高度的一致性。《齐物论》全文使用“吾”18次,“我”26次,通过比照发现,“吾”字使用时恰好不涉及他者概念,仅用于自我表达,而“我”字出现均有相对的“若”(你)的出场,这也坐实了“吾”与“我”在语义上的差别。

首先,“我”是与他者相对存在的概念,是在时间维度上的“过去我”,丧我便使我与非我失去了对立的可能。其次,“我”是他人心中的“你”,是呈现在非我者观察世界中的,是“我”被感觉时被描绘的状态。真正的自我认同与他者的辨识并非是一回事,这两者的不同构成了自我反思的基础,也促发了“吾”对“主体自我”与“客体自我”的审视。“吾丧我”正是对象分裂为主客体之后寻求复归的一条路径,丧失之“我”是具体经验之中或者某一时刻的“我”,复归的“吾”是超越时空的伦理大我。

此外,吕惠卿在注庄中提到的“心”“形”范畴对我们理解庄子“吾”“我”也颇有启发。“心”的发现是先秦哲学的一个重要标志,主要体现在孟子与庄子的阐发之中。与孟子实在的“四端”之心不同的是,庄子的心则是“虚”的。这种空虚并不代表无,而是一种对万物不排斥、不拒绝的姿态,这种“敞开”实质上就是一种自由的态度。因此,庄子之心便有可能成为超越有形世界而与道合一的基础。“我”之存在通过“形”来表现,“吾”则更加倚重于“心”的彰显,一种本体性的哲学向度。

2. “丧”的真实意涵

吾与我的分裂,体现着人类意识活动的复杂性。现代心灵哲学研究已经开始认识到意识的神秘特质,人类很难通过理性去完全把握意识,即使是科学也难以说明。西方心灵哲学视域下的“我”常是一种非实体性的大脑动态系统,这与人本身的实体性发生了偏离。现象学的方法亦有类似启示。海

[1]吕惠卿:《庄子义集校》,〔北京〕中华书局2009年版,第18页。

[2]胡适:《胡适文集》,北京大学出版社1998年版,第176-179页。

德格尔认为人是面向可能性境遇谋划自身的自由存在——“此在”。“此在”原本与世界处在水乳交融的境遇之中,在与存在者之间的互动关系中,一个作为主体的我和客体的世界发生了对立。海德格尔的方式是通过进入“敞开领域”(das Offene)认识真理,进而实现自由。庄子所面对的世界同样是一个分裂的世界,与儒家高扬行动力量的方式所不同的是,庄子的方式是内求的,他要通过其独特的方式“丧我”来达到。

关于“丧”字的含义,历代注家均将其解释为“忘”。在《庄子》内七篇中,“忘”字出现频率极高,以至于人们将其看作庄学的基本概念。王博认为“忘”的含义应该从两方面来理解:其一是作为工夫的忘;其二是作为境界的忘^[1]。“吾丧我”可以视作是经历了“忘”的工夫而达到的一种“无己”的状态。可是,“忘”与“无”在先秦哲学文本中可以互训,说明“忘”的本义更侧重于一种不拘泥于时间、不限于于空间的超越状态,而“丧”字包含的“原有而后无”的意涵是“忘”字所不能表达的。因此,“原有而后无”的意涵才是正确理解“吾丧我”这一命题的关键。

“吾丧我”与其说是一种形体消灭的过程,毋宁说是在对心的存在状态的描述。“吾丧我”折射出庄子对身心关系问题的关注,对“吾”的回归实则是对心灵自由境界的追求。“丧我”破除了身体的束缚,在这样广阔的空间中,心灵得以开放,一个全新的天地宇宙得以展现。所以,从心与形的关系来看,“丧我”不是对形的否定。“非我无所取”的含义是没有形态则我就无所呈现,“形”应该是得以肯定的。吾与我是相异又相似的,在吾与我的相似性之中,有一种主导的因素(心)在发挥着作用。“有情而无形”,是对心状态的描述。在心与形的互动中,心进一步发动为情,心并非是永恒不变的,而是与形具化的存在。“其形化,其心与之然。”所以吾与我的差别,并不是心与形的完全对立,而是一种真我与偏执之我的区别。

如果说,憨山德清“吾指真我;丧我,谓忘其血肉之躯也。”(《庄子内篇注·齐物论》)的解释中依然还有心形对立的痕迹的话,那么陈鼓应“‘丧我’的‘我’,指偏执的我。‘吾’指真我”^[2]的解释则超越了传统心形之争,回归了庄子哲学尊重个别性的品格。真实而崭新的“我”重新挺立于天地之间,这样的自我在方东美那里被称为“真实的自我”,他说:“拿近代的哲学名词来说,可以叫做心灵的普遍位格(universal persons of mind),或者说像德国黑格尔(Hegel)所谓‘普遍的心灵’(universal mind)。”^[3]这种超越的精神体验可以通过对主观自我的破除而达到,庄子说“彼为己。以其知得其心,以其心得其常心。”(《庄子·德充符》)就是在提供到达常心(真实的自我)的方法。王博认为,“以其心得其常心”中的“以”字应该是“已”的意思,也就是停止,只有停止心的知的功能,才能得到常心。常心是不变的心,不变则不与物迁^[4]。

行文至此,我们可以清晰勾勒出“吾我关系”之辨的解释历程:从最初的心与形对立,“丧我”意味着对形的完全否定和摒弃;再发展为克服认知局限达到常心,进而实现“真实的自我”。这种解释发展的轨迹体现出学界对庄子哲学里的“吾”“我”认识从格义阶段推进到精神阶段。庄子虽然经常将心和形并举,但绝不是要将个人的主体性消解于“丧我”之中,而是通过对“成心”“小我”的破除实现精神的提升,到达“普遍精神”的领域,在这种普遍精神之中照见一切宇宙万象,进而实现“万物与我为一”。作为一种个体(我)与普遍精神(吾)相同一的方式,“吾丧我”在实践领域既是安顿心灵的修养方法,同时又客观地为个体提供了一条进入伦理社会的路径。即是,个体通过“情”的作用与普遍精神达到同一。

庄子对儒家“仁义”的批判与南郭子綦的“丧我”之说何其相似!普遍精神在形而下领域展开为伦

[1][4]王博:《庄子哲学》,北京大学出版社2014年版,第232-233页,第224页。

[2][3]陈鼓应:《庄子今注今译》,[北京]中华书局2009年版,第45页,第55页。

理秩序,批判“仁义”并非完全舍弃伦理秩序,而是通过批判“仁义”的小“我”达到对“自然”的“吾”的体认,批判的起点是肯定“仁义”的存在,这一点又常常为人们所忽视。

二、“吾丧我”的道德哲学意涵

“吾丧我”命题的道德哲学意涵是,在扬弃个体性(我)的前提下,追求精神境界与道德境界的崇高。如果人人都能达到普遍精神(吾)的境界,那么一切成见、一切偏私、一切主观便能化除掉,进而实现一个真善美并存的伦理世界。

1. 破除道德价值标准

庄子认为,以儒家为代表的行动派经营世事的热忱不过是有悖于常情之“伪”,是所谓“大道废,有仁义;智慧出,有大伪”。“仁义”等道德价值向来是庄子极力反对的,但问题在于,道家所面临的是一个大道倾颓之后的分化世界,庄子哲学同样需要解决“道”在人间如何展开的问题,亦即理念世界如何在实践中现实化自身的问题。庄子对“道”“德”“吾”“我”“仁义”等概念的论述表达了他对一种整体性伦理价值的承认,这种伦理价值以“遮蔽”的方式存在于庄子的哲学思想之中。《齐物论》通篇都在力图破除常识、常规、常见一类的普遍标准。通过对常识中“正色”“正味”“正处”的批判,庄子揭示了世界并没有普遍的标准。只有在具体的价值生态中,所谓的标准才有具体的意义。庄子主张以“因是因非”的“两行”去超越是非,只有超越是非之后的世界,才能消除纷争复归于“一”。所以可以逻辑地推论,“吾丧我”绝非否定作为个体的“我”,而是通过扬弃“我”中所包含的具体时空所赋予的历史规定性,通过解构历史文明中“仁义”个体之“我”,塑造合乎大道、复归于自然之“吾”。我们可以用这样的关系来表达:

个体(我)→仁义消解→自然(吾)

在这一过程中,仁义礼乐等儒家所重视的道德价值,被庄子视为对个体本然之性的戕害,因而要全部摒弃。一般认为,与儒家要求化天性为德性不同,《庄子》更多的趋向于从德性回归天性^[1]。庄子哲学代表着反社会伦理的倾向,儒家伦理根基之“德性”在其看来不过是泯灭天性的东西。道家认为“德性”的存在必将造成个体的非自然化,进而导致人性的异化。在古希腊,“德性”是一种选择的品质。亚里士多德虽然将“德性”作了两种划分(理智德性和伦理德性),但他认为经验和时间是养成德性的必要条件。也就是说,亚里士多德的“德性”与儒家相似,都是一种后天习得的东西。

但在庄子看来,以外在于己的“德性”作为伦理体系的基础必然是不稳固的。庄子认为,要通过“丧我”的方式对“德性”进行舍弃,以成全真实的品格。这种方式虽然表现了庄子哲学对儒家道德价值的反对和漠视,但与此同时,却又在另一个维度以“肯定地否定”方式承认了伦理制度在社会中的存在。正如同“吾丧我”命题之中的“我”,若无有形之“我”,又何来“万物与我为一”?

在伦理制度层面,庄子哲学中的“吾”“我”通过社会性的我、个体性的我得以呈现。而吊诡的是,社会性的大我是自然之“吾”伦理化的结果,个体性的小我必须通过道德教化成为社会性的大我,伦理制度和社会教化成为“我”通向于“吾”的必要环节。但是,伦理制度以仁义等道德价值标准为载体,恰恰又是庄子所极力反对的东西。如何面对个体走向普遍化过程中的人性必须要通过的“伦理之桥”,这是庄子哲学无法回避的问题,也是我们理解庄子哲学思想的关键所在。

2. 重建伦理之桥

可以肯定的是,庄子以“吾丧我”的形式提出的个体向普遍性发展的路径是和于大道的。在具体

[1]杨国荣:《庄子哲学中的个体与自我》,〔北京〕《哲学研究》2005年第12期。

的历史境遇之中,“我”是文明的承载者,抛弃“我”就意味着对具有普遍化特性的伦理制度的反对。这里可以看出一个非常清晰的悖反:“去伪存真”的修养工夫在面向实践时失去了作用,个人可以抛弃偏执的“我”,但身在具体历史长河之中的个人,又该如何抛弃他所置身的世界呢?

这样看来,通过“丧我”的方式来面对这个世界是不可行的。在《庄子》文本之中,南郭子綦以设问的方式提出“吾丧我”的命题,子游也未能给出回答,南郭子綦进一步用三籁来阐释,他说:“女闻人籁而未闻地籁,女闻地籁而未闻天籁夫!”(《庄子·齐物论》)接下来,南郭子綦用了大量详尽的比喻来描写人籁与地籁的状态,而独不言及天籁,在子游的追问下南郭子綦作出如下的解释:“夫天籁者,吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒其者谁邪!”(同上)

三籁如何用来解释“吾丧我”,历来是注家致思之处。冯友兰认为,南郭子綦是在用“一种形象化的方式,说明自然界中有各种不同的现象……在这里并不是提出这个问题寻求回答,而是要取消这个问题,认为无需回答。‘自己’和‘自取’都表示不需要另一个发动者”^[1]。天籁在庄子心中,就是无心而自成的声音,天籁不是指某个具体的声音,却又包含着具体的声音,天籁的重要特征便是“自”,且不能发现一个“我”。现实生活中的普通人就如同发出各种声音的窍穴,随着世俗风波的鼓动激荡而发出各种各样的声音,遭受着各种各样的痛苦。“其寐也魂交,其觉也形开”,现实生活中的困顿和纠结都来自于“我”心的作用,要消除这种痛苦,就只能走“丧我”这条路。但是“丧我”之后的人生不是终于“无己”的状态,而是通过“丧我”的方式消除“我”与“他”之间的界限,消除对立、紧张和冲突,使生命能在复归于一的状态中体会到真实存在的自我。

“丧我”虽然实现了精神的安顿,却不能解决个体与世界如何在一起的问题。儒家伦理制度企图通过将性情中的善端外扩为社会规范的道路,在庄子看来是行不通的。因为丧失天性的“我”受自我成心的束缚,是难以相互通约的。在庄子哲学中,“我”的存在是以天性为基本内涵的,而其在现实之中却又受到具体环境的影响,这时的“我”对于自己的天性来说是一种背离。同时,“我”的存在意味着世界会以“我”的方式被割裂,无数个“我”之间构成了彼此的分野。但是,人身处具体历史环境之中,无法回避的问题就是如何与他人共在。“丧我”从形式上来看是一种自我修养功夫,然而从实质层面来讲,其视野不仅停留于个体,而且在背后拥抱了一种“求同”的心理,可以说“丧我”是齐物的需要。这种心理要求个体追求与普遍共同体的结合,追求世界上任一个体与普遍共同体在社会生活方面的一致。

儒家重视礼制,将个体的社会属性绝对化,使每一个人都处于具体的角色伦理之中,并在这个具体的角色之中承担相应的伦理责任,这是儒家“求同”的方式。这种“角色伦理”体现了儒家对“人”的情境性认识。但庄子敏锐地觉察出,具体角色之中的“人”并不是整全的“人”,仅凭角色呈现的个人只是丧失天真的“伪”,并不是真正的自我。因而庄子要另辟蹊径,走出另一条真正的“我”与普遍共同体共在的进路。个体与普遍共同体的关系,在一定程度上体现着本体论。“道”作为道家哲学的最高范畴,是不可名状、不能言说的“混沌”,是一切形式和质料的母体。“我”如何与“道”共在,从某种角度来讲就是“我”与他者、万物如何在在一起的问题。面对这一现实需要,庄子提出了“齐物”的要求。“齐物”体现着一种与儒家伦理“差等秩序”相异的“平等”品格,是回到万物之始,最接近于“道”的存在方式。

要言之,“齐物”的目的,就是要实现一个没有分别的世界。在三籁之喻中,“天籁”所呈现的天的状态,就是一种“无我”“无心”的状态,这也是超越了“我”的局限之后达到的一种境界。一个“丧我”之后的世界,消除了彼此,没有了是非,个人不会因为自己的意见和善恶而相互争执,万物都是以一种自

[1]冯友兰:《庄子哲学讨论集》,[北京]中华书局1962年版,第148页。

然而然的状态呈现着自己。庄子在《齐物论》之中论述过这样的境界,他说:

古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣。其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。

这里指出的三个不同的境界,分别是:“未始有物”“未始有封”“未始有是非”。第一个境界是道之初,也就是无的境界。而庄子要面对的世界,则是第二和第三个层次之后的世界,亦即,一个有分野、有是非的世界。“齐物”的使命就是回归到“未始有封”“未始有是非”的境界之中去。“齐物”并不是要求万物通过加工改变物理属性成为同一形状,而是回到文章开篇曾经提到的“道通为一”的命题,“通”而非“同”,说明万物还是万物,从形态来看依然是参差不齐的。不过当我们通过“丧我”的方式回到道初的时候,万物“未始有封”“未始有是非”,万物的差别性都消失了,只剩下了“一”,个体通过对道的回归而与普遍共同体联系在一起。

在这一过程之中,“仁义”一类的伦理制度虽然被扬弃,但伦理制度追求个体与普遍共同体同一的精神旨趣却得以保留。在庄子看来,个体存在始终不能摆脱的命运是具体历史境遇的限制。譬如隐士,选择隐逸的方式也不能真正离世,所谓“古之所谓隐士者,非伏其身而弗见也,非闭其言而不出也,非藏其制而不发也,时命大谬也。”(《庄子·缮性》)个体选择以“隐”的姿态面对时代,也是一种与世界发生关系的方式,即便这种“伏身”“闭言”形式上隔绝了与历史背景的相关性,但是“隐士”的存在本身就意味着并非真正的“隐”,其存在彰显着历史背景,也通过历史与普遍共同体命运紧密相连。

三、“齐物”所象征的超伦理世界

“齐物”是“丧我”之后的必然指向,这里隐含着庄子对于一个“超伦理世界”的构想。但齐物并非庄子的创造,《天下》篇中提到,在庄子之前彭蒙、田骈、慎到等人提出“齐万物以为首”。他们论证“齐物”的理由是,万物作为一个整体与天、地并立,不分轩轻。而在庄子这里,齐物的要旨已经并非突出万物作为一个整体的价值,而是要通过论证“吾”与“物”齐的方式使人能够从物的世界之中解脱出来,进而求得一个平等、自然的世界。庄子讲“物物”而不“物于物”,是指人要成为物的主宰而不是成为物的奴隶。比照现实社会生活,我们似乎同样可以推论,庄子认为受制于伦常的世俗生活同样应该舍弃,个人应该是伦理的主人而不是奴隶。换言之,人应该与伦理同在而不应该在伦理之中。个体的存在不能离开现实的伦理世界,但个体可以不在乎具体的伦常。在这种不在乎之中,获得的是内心的自由与精神的解放。庄子提出具体超越是非纷扰的方式是“两行”,即是:“可乎可,不可乎不可”“然于然,不然于不然”。也就是说任“可”为“可”,以“不可”为“不可”,这种“因是因非”的方式并非是对这个世界束手无策,而是在万物通乎主体之际时显现的精神的灵光。

在《齐物论》的最后,庄子意味深长地讲述了一个美妙的故事:

昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也。自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。

不知周之梦为蝴蝶与?蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化。

庄子进一步将相对主义的态度发挥到极致,从存在论的角度来看,梦和觉之间的区别当如何区分呢?虽然这个问题显得过于浪漫以至于流于滑稽,但在这背后却深藏着庄子的深刻用心。

《庄子》自谓其文为“三言”体,“以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广”。需要重视的是,寓言包含着重言或者连带着卮言的言说方式是庄子表达自己思想的独特作法。“庄周梦蝶”之喻,富有寓言的色彩,却又不完全是藉外之论。藉外是无“内”的,表明自己并不出场。与寓言的藉外之论不同的是,重言是从自己的一方发出的。庄子与蝴蝶的共同出场意味着“庄周梦蝶”之喻既是寓言又是

重言。

作为语言大师的庄子,一方面谨慎地选择着表达方式,另一方面又表现出对语言的不信任,《齐物论》中所言,“言隐于荣华”,又经常为“文”所遮蔽。这里寓言与重言一同出现的表达,是为了引出和阐发更为重要的事理,为接下来的卮言出场做准备。庄子最后轻描淡写地说道:“此之谓物化”,“物化”作为庄学的重要概念,这里表达的是庄子分不清自我与蝴蝶的区别,“物化”代表的是物物之间界限的消弭,主体与客体之间完全相融为一体,万物之间相互转化。刘笑敢也认为:“物化即万物之变化。庄子不止一次把梦醒问题与物化联系起来……一切事物都在变化之中,变化的后果是无法认识的。”^[1]庄子之所以要“丧我”“齐物”的秘密,就在这“物化”二字之中。在庄子看来,通过“丧我”实现打破主客二分、消除二元对立之后,再确立“齐物”的原则,使得万物在宇宙间平等自由地存在,最终要实现的便是一个消除物物界限,形式与质料自由流变的“超伦理世界”。这个世界之中的一切都在“造化”之中连为一体,万物相通而为一。

为了进一步理解庄子想要建立的“超伦理世界”,我们不妨比照德国哲学家黑格尔对“伦理世界”的构想。黑格尔的“伦理世界”与中国传统意义上的礼乐世界是截然不同的,在《精神现象学》中他如此描述他的“伦理世界”:“整体是所有部分的一个隐定的平衡,而每一部分都是一个自得自如的精神;在精神不向其自己的彼岸寻找满足,而在其本身即有满足,因为它自己就存在于这种与整体保持的平衡之中。”^[2]黑格尔所设想的伦理世界是建基于个体与伦理实体紧密联系,并且普遍的伦理本质成为了个体意识的实体条件之上。个体与实体之间保持“平衡”体现着正义,精神消除了对立面而不需要在彼岸中寻找满足。这些描述与庄子《齐物论》最后描写的“物化”境界何其相似!只不过,在不同的历史语境之中庄子和黑格尔要批判的对象并不相同。庄子要超越的是以儒家礼乐制度为代表的伦理,而黑格尔要打倒的,则是以基督教信仰为标示的宗教。所以,庄子哲学所体现的“超伦理”意蕴事实上与黑格尔在宗教的废墟上重建伦理世界的精神指向惊人地一致。我们在传统意义上理解庄子,更多看到的是庄子对于伦理的批判和扬弃,但如果因此就断言庄子哲学的反伦理性,则也是对“吾丧我”的误读。

庄子内七篇中《齐物论》向来号称难读,在《逍遥游》揭示一个自由广大的境界之后,《齐物论》更像是一个行动的纲领,它告诉我们如何实现精神的“逍遥游”。我们不妨再一次梳理庄子的思路:从“吾丧我”开始,庄子破除了个人的成心,同时也将仁义礼乐伦理制度之中的小“我”扬弃掉。接着,确立“齐物”的原则,肯定“真实的自我”,并且在扬弃传统伦理的背后拥抱了一个“天地与我并生,万物与我相与为一”的“超伦理”价值认同。最后,庄子以“物化”来象征他所主张的“超伦理世界”。通过这样的思考进路,庄子解决了我与物如何同在、我与现实世界如何同在的问题。但庄子以一个美丽的梦来阐释“物化”,我们可以体会其心中些许无奈和苍凉。或许庄子是在告诉我们,超伦理世界的谋划是一个只能不断接近却很难实现的理想。

〔责任编辑:洪 峰〕

[1]刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,〔北京〕中国人民大学出版社2010年版,第167页。

[2]黑格尔:《精神现象学》(下卷),〔北京〕商务印书馆1983年版,第18页。