

# 心学还是身学?

## ——论徐复观对庄子的误读

郭勇健

**摘要:**徐复观是从心学的角度来解读庄子的,所以他特别注重“心斋”概念,但心学诠释范式并不是“以庄解庄”的自然结果,而是“以儒解庄”造成的。新儒家的立场,造成了徐复观对庄子的误读。《中国人性论史·先秦篇》是寻找“心体”的一次努力,但庄子哲学的“心”在作用层,而不在本体层,心斋并不是要去找本心或真心,而是刳心、无心。《中国艺术精神》借用胡塞尔现象学的“纯粹意识”概念来解读心斋之心,也是不成立的。为了开出庄子思想的艺术哲学维度,较之胡塞尔的意识现象学,梅洛-庞蒂的身体现象学或许更为适用。总体上看,庄子哲学显然并不是心学。庄子哲学的身学诠释范式,迄今尚未形成,但已经有了一种趋势。毕来德的《庄子四讲》在庄子哲学的心学诠释范式之外,提示了身体哲学的诠释方向。

**关键词:**庄子;徐复观;心学;身学;现象学;纯粹意识

徐复观关于庄子的论述,主要体现在《中国人性论史·先秦篇》(1963)和《中国艺术精神》(1965)中,这两部著作都有专门的一章论述庄子,并都产生了重大影响。仅就庄子研究而言,《中国艺术精神》或许更为重要。在此书中,徐复观“发现庄子之所谓道,落实于人生之上,乃是崇高的艺术精神;而他由心斋的功夫所把握到的心,实际乃是艺术精神的主体”<sup>①</sup>。徐复观名之为“庄子的再发现”,自诩这一发现是“瞥见庄生真面目”。的确,零星片段地将中国艺术的某些特征、中国美学的某些概念追溯到庄子,这种事情历代皆有,并不新鲜。早在1906年出版的《茶之书》中,日本学者冈仓天心就发现:“对亚洲的人生样貌来说,道家的主要贡献是在美学领域。”<sup>②</sup>比徐复观早约20年,宗白华在研究中国绘画的美学特征时,也上溯到庄子思想,还得出一个重要观点:“庄子是具有艺术天才的哲学家,对于艺术境界的阐发最为精妙。在他是‘道’,这形而上原理,和‘艺’,能够体合无间。”<sup>③</sup>不过这些都是局部性的工作。从整体上把中国艺术精神的源头通向庄子,开显庄子思想的艺术哲学维度,并将其落实到历代中国画论中,徐复观的《中国艺术精神》乃是首次,因而应当视为庄子研究的一个开创性成果。

尽管如此,徐复观对庄子仍有相当严重的误读。在两部著作中,徐复观都是从心学的角度来

收稿日期:2017-03-18

基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(20720140026)

作者简介:郭勇健,厦门大学人文学院中文系(福建 厦门 361005)副教授,博士,主要从事美学与中国传统哲学研究。

① 徐复观:《中国艺术精神》,上海:华东师范大学出版社2001年版,自叙第2页。

② 冈仓天心:《茶之书》,谷意译,济南:山东画报出版社2014年版,第53页。

③ 宗白华:《美学散步》,上海:上海人民出版社2003年版,第77页。

解读庄子的,他对庄子之“艺术精神”的抉发,也是瞄准了“心斋”之“心”,就此而言,可以说徐复观初步地发展了庄子研究的心学诠释范式。后来的陈鼓应也基本上采取了徐复观的心学诠释范式,我们可以合称之为“徐复观-陈鼓应的心学诠释范式”。但是,徐复观所发展的心学诠释范式,事实上并不是“以庄解庄”的自然结果<sup>①</sup>,而是“以儒解庄”造成的,这自然要归咎于其新儒家立场。这一立场或先入之见,对庄子的文本造成一定的遮蔽,也造成了徐复观对庄子的误读。本文试图通过对《中国人性论史·先秦篇》和《中国艺术精神》的分析,澄清徐复观对庄子的误读,并在此基础上表明,较之“心学”的诠释范式,“身学”的诠释范式更为合理,也更有优势。

## 一、心斋:本体层与作用层

通常认为,庄子哲学的精髓在内七篇,尤其在《逍遥游》和《齐物论》两篇,冯友兰早已指出:“庄之为庄者,突出地表现于《逍遥游》和《齐物论》两篇之中。”<sup>②</sup>但是,徐复观解读庄子并非如此,他特别注重的是《人间世》中的“心斋”概念,并且将《大宗师》中的“坐忘”也拿来作为“心斋”的辅助。《人间世》关于心斋的文字如下:

颜回曰:“吾无以进矣,敢问其方。”

仲尼曰:“斋,吾将语若!有心而为之,其易邪?易之者,皞天不宜。”

颜回曰:“回之家贫,唯不饮酒茹荤者数月矣。如此,则可以为斋乎?”

曰:“是祭祀之斋,非心斋也。”

曰:“敢问心斋。”

仲尼曰:“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气!耳止于听,心止于符。气也者,虚而待物也。唯道集虚。虚者,心斋也。”

以上关于心斋的说明,有一句话历来号称难解:“无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气!”这里的“气”到底是什么意思?陈鼓应注云:“‘气’即是高度修养境界的空灵明觉之心。”<sup>③</sup>如此解说,令人不敢苟同。理由有三:(1)《庄子》一书多处提到气,著名的说法如“通天下为一气耳”,“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死”等等,在这两句中,“气”明显是物质性的,怎么突然出现一个“气”表示“心”呢?(2)如果这里的“气”是“心”的意思,那么它如何与下文“徇耳目内通而外于心知”并存?“外于心知”就是排除心智的作用。“无听之以心”也可以理解为排除心智的作用,如此两种说法就能统一于“心斋”之概念。如果“气”变成了“心”,这个概念就自相矛盾或丧失同一性了。以断章取义换来的解释,通常是得不偿失的。(3)在庄子关于“心斋”的这句表述中,“耳-心-气”显然是从低到高的三个修养阶段,怎么可以理解为“耳-心-心”?哪怕第二个“心”是“空灵明觉之心”也是不太合适的。

但是,陈鼓应的这个注是有出处的。它来源于徐复观的《中国人性论史·先秦篇》。此书第十二章名为“老子思想的发展与落实——庄子的‘心’”,这个标题表明,作者是从心学或心性之学的角度来解读庄子的。徐复观认为,儒家思想从孔子发展到孟子,道家思想从老子发展为庄子,这两个过程是平行的,即都是从行为反省到心、落实到心。所以徐复观说:“他(庄子)在上面所说的气,

① “以庄解庄”是张默生在《庄子新释》中推荐的解读《庄子》的最佳方法。当然,考虑到伽达默尔所说的“诠释学处境”,“以庄解庄”是不够的,例如我们还应当“以我解庄”“以今解庄”。尽管如此,任何一种诠释都应当建立在“以庄解庄”的基础之上。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》(上),北京:人民出版社1998年版,第401页。

③ 陈鼓应:《庄子今注今译》,北京:商务印书馆2012年版,第140页。

实际只是心的某种状态的比拟之词,与老子所说的纯生理之气不同。”<sup>①</sup>徐复观说,气是“心的某种状态的比拟之词”,陈鼓应则直接将气等同于心,并且将“心的某种状态”也具体化为“空灵明觉之心”了。不过,从徐复观到陈鼓应的发展脉络是可以一目了然的。

儒家思想有陆王心学,其源头可以追溯到孟子。在道家思想诠释史上,魏晋时期的支道林主张“逍遥者,明至人之心也”,已经有了心学诠释的萌芽,但长期以来并无真正的心学传统,倘有之,当自徐复观开始。后来陈鼓应也有一篇《〈庄子〉内篇的心学》<sup>②</sup>,是对徐复观开辟的心学诠释范式的进一步完善和补充。以心学范式诠释庄子思想,似乎是比较自然的,因为中国思想中的佛学和儒学都有强大的心学传统,将心学诠释思路移植到庄子这里,似乎顺理成章。况且据陈鼓应统计,“心”字在《庄子》书中出现了180处。此外,“心斋”这个概念本身就很容易让人从心学的角度来诠释它。然而,把“无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气”的“气”解读为“心”,这是说不过去的。钱穆在《比论孟庄两家论人生修养》(1945)一文中指出:“盖庄子言修养,其工夫重于舍心以归乎气,此又与孟子之主由气以反之心者,先后轻重,适相颠倒,此又两家论人生修养之最相违处也。欲明庄子心气修养轻重先后之辨,则莫若观其论所谓心斋者。”“孟子之论修养,以养心为主,而养气副之。庄子之论修养,则求以养心达至于养气。”<sup>③</sup>按照钱穆的说法,养心和养气本来就是两回事,庄子本来就是要“舍心以归乎气”,如此把“气”合并于“心”,便是对庄子思想的歪曲。比较而言,钱穆的看法更尊重庄子的文本。

为将庄子哲学解读成“心学”,就得把“心”作为“本体”,因此心学诠释将我们带向一个思维预设,即“体-用”或“本体-作用”这对概念。“体-用”这对概念我们是很熟悉的,清末张之洞“中学为体,西学为用”的口号,至今犹在耳边。所谓“中学为体,西学为用”,亦即以中国的孔孟之道为体,西方的科学技术为用。这种“中体西用”的主张早已被认为是不通的。不通的理由在于,体和用本来是配套的。自由和民主就是体用的关系。科学和民主的“体”,只能是自由主义而不可能是孔孟之道或三纲五常。但是包括熊十力、梁漱溟、牟宗三、徐复观等人在内的现代儒家或新儒家,其致思方向基本上都是“中体西用”,都是在较从前更学术的层面重提“中体西用”。牟宗三将其表述为:“良知自我坎陷”,开出科学和民主。良知相当于体,科学和民主相当于用。或者用另一种的表述“内圣开出新外王”,良知是内圣,科学和民主是20世纪语境下的外王。内圣开出外王,所以内圣至关重要。所以牟宗三着力挖掘的,就是“内圣心性之学”。徐复观与牟宗三的观点颇有不同,思路却大体相似。《中国人性论史·先秦篇》可以说就是寻找“心性之体”的一次努力。

按照徐复观《中国艺术精神》中的观点,在庄子这里,心体并没有开出科学技术,但是它会开出艺术来。庄子思想是中国艺术精神的源头。《中国人性论史·先秦篇》早于《中国艺术精神》,在此书中,心体还是道德的根源。作为“体”的“心”,徐复观又称之为“心的本性”,他说:

我觉得庄子的意思,是认为心的本性是虚是静,与道、德是合体的。但由外物所引而离开了心原来的位置,逐外物去奔驰,惹是生非,反而淹没了它的本性,此时的人心,才是可怕的。但若心存于自己原来的位置,不随物转,则此时之心,乃是人身神明发窍的所在,而成为人的灵府、灵台;由灵府、灵台所直接发出的知,即是道德的光辉,人生精神生活的显现,是非常可宝贵的。……所以庄子主要的工夫,便在使人的心,如何能照物

① 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,北京:九州出版社2014年版,第348页。

② 陈鼓应主编:《道家文化研究》第二十五辑,北京:三联书店2010年版,第1-44页。

③ 钱穆:《庄老通辨》,北京:三联书店2011年版,第285页。

而不致随物迁流,以保持心的原来的位置、原来的本性。<sup>①</sup>

这个理解的偏差之处,是以儒家思想的特征强加于庄子。徐复观对庄子哲学的心学诠释,是一种较高层次的“以儒解庄”。

比较而言,儒家或是有“心体”的,道家却是没有“心体”的。或者说,道家是以心的“用”替代了心的“体”。牟宗三曾经指出:“‘如何’,这是作用上的疑问词;‘是什么’,这是存有上的疑问词。当我们说‘是什么’的时候,这是属于‘实有’,道家没有这方面的问题,这个叫做实有层和作用层相混,混而为一,所以说没有分别。”所以,“道家只有‘如何’(how)的问题,没有‘是什么’(what)的问题”<sup>②</sup>。牟宗三所说的“是什么”和“如何”、“实有层”和“作用层”,相当于我们这里所说的“本体”和“作用”。在儒家哲学思想中,实有层和作用层两层都有,道家哲学则将实有层并入作用层,只有一层。

所以,庄子“心斋”的“心”,并不在实有层或本体层,而在作用层。庄子让孔子对颜回说,“有心而为之,其易邪?易之者,皞天不宜”,大意是,你有了成心去做事,哪能这么容易成功?如果容易,那就不合自然之理了。“有心”被否定了,那么反过来说,庄子所肯定者乃“无心”。钱穆评论庄子的人生修养:“人之用心而洵至于如是,实已类至于一种无心之境界矣。故庄生者,乃实以‘刳心’为其养心之功夫者也。”<sup>③</sup>钱穆看得清楚,心斋是为了达到“无心”之境界。照此说法,心斋并不像徐复观所说的“保持心的原来的位置、原来的本性”;心并没有什么“原来位置”或“原来本性”,因为心斋之心背后空无所有。

然而钱穆毕竟也是新儒家,所以他并没有否定“养心”,而且终究也是不肯放弃“心之体”的。晚年钱穆著有《双溪独语》(1979)一书,第二篇论及庄子,把早年在《比论孟庄两家论人生修养》中的“无心”换成了“真心”。他说:“且问除却缘起心之外,是否尚有心之存在。庄子对此则持肯定意见。”<sup>④</sup>他分析《大宗师》中的“坐忘”:

忘非无心,只是此心忘了一切外缘,而此心仍存在。此时的心,用庄子自己语来说,应可称为“真心”。因外缘假合非真。此心忘了外缘,不因外缘而生起之心,乃始是真心。庄子意,由真心乃有真知。若借用儒家孟子语,则应可称此心曰“本心”。但孟、庄两家论心,又大有不同。必深入到此处,乃可抉出儒、道两家对人生问题所抱歧义之所在。<sup>⑤</sup>

这个说法,与徐复观《中国人性论史·先秦篇》中的言论,已经完全相同了。钱穆所说的“外缘”“缘起心”,也就是“由外物所引而离开了心原来的位置,逐外物去奔驰,惹是生非,反而淹没了它的本性”;钱穆所说的“真心”“本心”,也就是心的“原来位置”“原来本性”。郎擎霄指出:“庄子以为心有知觉,犹起攀援,气无情虑,虚柔任物,故重气不重心也。”<sup>⑥</sup>按照这个说法,庄子是舍“攀援心”而取“气”,而不是舍弃了“攀缘心”去找寻真心、本心。可见,钱穆和徐复观的说法都是以儒解庄。他们当然也承认儒家与道家有所不同,但这是先将庄子并入儒家的心学,再去寻找两家对“心”的理解不同。

因此,我们必须放弃后期钱穆对庄子的理解。回到前期钱穆所说的“无心”和“刳心”。“刳心”

① 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,第349-350页。

② 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社2005年版,第101页。

③ 钱穆:《庄老通辨》,第284页。

④ 钱穆:《双溪独语》,北京:九州出版社2016年版,第25页。

⑤ 钱穆:《双溪独语》,第25页。

⑥ 郎擎霄:《庄子的心理学》,引自冉云飞选编:《庄子二十讲》,北京:华夏出版社2009年版,第165页。

一词,出自《庄子·天地》:“夫子曰:‘夫道,覆载万物者也,洋洋乎大哉!君子不可以不刳心焉。无为为之之谓天,无为言之之谓德……’”郭象注云:“有心则累其自然,故当刳而去之。”成玄英疏云:“刳,去也,洗也。”心斋,与刳心大同小异。心斋的“斋”,本来是个动作,此“斋”固然不是颜回所说的“不饮酒茹荤”,但它显然是个否定意义的动词,理解为屏蔽,消减,去除,舍弃,都是可以的。如此,心斋就是“把心去除”。于是我们可以了解,心斋的“心”,是在作用层言说的概念,因而并非“本来的心”或作为本体的心。心斋的“心”并不是修养过程中显露出来的本心或真心,而是要屏蔽、消减、去除、舍弃的心。简言之,心斋之心,是要去掉的心,而不是要找回的心。进一步说,在心斋的修行实施之后,也没有一个本来的心显露出来。

心斋之心是要去掉的心,心斋之后并无“本心”“真心”,这在《人间世》中看得不是特别清楚,《达生》篇有个梓庆削木为鐏的故事,可以合而观之。梓庆“斋以静心”,也就是心斋。这个故事详细地描写了心斋的过程:

梓庆削木为鐏,鐏成,见者惊犹鬼神。鲁侯见而问焉,曰:“子何术以为焉?”

对曰:“臣工人,何术之有!虽然,有一焉:臣将为鐏,未尝敢以耗气也,必斋以静心。

斋三日,而不敢怀庆赏爵禄;斋五日,不敢怀非誉巧拙;斋七日,辄然忘吾有四肢形体也。

当是时也,无公朝,其巧专而外滑消;然后入山林,观天性;形躯至矣,然后成见鐏,然后加手焉;不然则已。则以天合天,器之所以疑神者,其由是与!”

梓庆是制作乐器“鐏”的大匠,其作品宛若鬼斧神工,令人叹为观止。原来他制作器具,要先心斋。心斋的修行用了七日,经历三个阶段。第一个阶段忘记了“庆赏爵禄”,第二个阶段忘记了“非誉巧拙”,第三个阶段是“忘吾有四肢形体”。这三个阶段还有一种平行的表述:第一阶段是“无公朝”,即不知有朝廷,如此自然把“庆赏爵禄”之心屏蔽掉了;第二阶段是“其巧专而外滑消”,专注于技艺本身而忽略了外在的“非誉巧拙”,不论人家说好坏,对自己都毫无影响,一如《逍遥游》中的宋荣子,“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮”;第三阶段是“入山林,观天性;形躯至矣,然后成见鐏”,忘记了自己的人的形体,但在山林中却满眼都是器具的形体,于是只需信手稍加雕饰,一件作品就完成了。梓庆的工艺制作,恰似陆游的诗歌创作:“文章本天成,妙手偶得之。”梓庆的心斋过程,是“刳心”的过程,也是去人文而趋于自然的过程,所以他说自己的创作方式是“以天合天”,天就是自然。自然可以有两种理解:实在意义的自然,也就是自然界;境界意义的自然,也就是自然而然。自然而然,亦即无心。无心才能自然而然。俗话说,“有心栽花花不开,无心插柳柳成荫”,这正是梓庆的器具令人惊为鬼斧神工的原因所在。我们看到,在梓庆心斋的故事里,并没有追求或恢复什么心的“原来位置”或“原来本性”,甚至恰好相反,梓庆是在消解心(不敢怀庆赏爵禄,不敢怀非誉巧拙),直至于“无心”的境界。

梓庆是艺术家,不过他的方法未必只适用于艺术家。庄子的处世之道,与艺术家的创作方法是相似的。艺术创作要无心,处世也要无心;艺术创作要自然而然,处世也要自然而然。《人间世》说:“绝迹易,无行地难。为人使易以伪,为天使难以伪。”大致可以译为:不走路还容易,走路而不留行迹就难了。凡事为人情所动,就容易流于虚伪;顺其自然而行,就无处不是真机。“为人使”就是有心,“为天使”就是无心。“绝迹易,无行地难”,也是无心。人若死了,当然就“绝迹”了,但只要人活着,便不能不行于世。如何能够行走于世而又不留行迹呢?只要无心或忘我了,便能“无行地”。

庄子论心斋,还说过“气也者,虚而待物也”,“虚者,心斋也”,“唯道集虚”,“虚室生白”,在一段关于心斋的文字中,“虚”字就出现了4次,“虚”显然是心斋的关键词。徐复观因此把“虚”看作心的

“本性”，“我觉得庄子的意思，是认为心的本性是虚是静”。但这样一来，就把事情复杂化了。空心菜的茎是中空的，我们说它空心、无心，这很平常，如非要说“空心菜的心的本性是空”，那当然是不必要的复杂化。不必要的复杂化，在学术上通常是不可取的。事实上，第一，心斋的“虚”仍然是作用层的表述，“虚”仍然可以理解为动词，亦即“虚化”“虚无化”；“虚者，心斋也”，心斋就是心的虚化。何谓心的虚化？也就是把诸如庆赏爵禄、非誉巧拙，成心，心知，等等，统统消解掉。第二，为了不落入心学诠释的轨道，我们完全可以将心的虚化换一个说法，换成自我的虚化。自我的虚化，已是通俗易懂的说法，如要说得更为简洁，那么“忘我”乃是首选。“心斋”就是忘我。

此前孔子批评颜回“犹师心者也”，说他还有成心，固执己见，也就是说他自我意识太强，而治疗自我意识太强的毛病，心斋恰好是一剂良药。颜回听到孔子的言论之后说：“回之未始得使，实有回也；得使之也，未始有回也；可谓虚乎？”（《人世间》）看来颜回是个悟性极高的人，他刚刚听了孔子的教导，马上就能忘我了。孔子对颜回也很肯定，说他“尽矣”。可见心斋就是忘我。胡朴安也是用“忘我”来理解心斋的，他在《庄子的人世方法》中说：

既不脱离现世，又不与现世相抵触，其总要在一个忘字。先能忘我，然后可以忘人，既能忘人，虽在现世之中，如入无人之世，故可以不必脱离现世。我既忘人，自然人亦能忘我，迨举世之人，皆已忘我，我虽处现世之中，现世之中，并无有我，故能不与现世相抵触。《人间世》云，回之未使，实自回也，得使之也，未始有回也，忘我也。又云，乘物以游心，托于不得已以养中，忘我也。又云，彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖，达之入于无疵，忘人也。忘字是庄子入世的方法。如何能做到忘字，要有精神的修养。<sup>①</sup>

胡朴安以“忘我”为主旨，解说庄子的人世方法，可谓切中肯綮。不过忘我也就是自我的虚化，而且《人间世》和《养生主》都涉及自我的虚化，因此我们也不妨说，虚字是庄子的人世诀。

## 二、心斋之心与现象学的纯粹意识

徐复观在完成《中国人性论史·先秦篇》之后，又写了《中国艺术精神》。不过《中国艺术精神》是接着《中国人性论史·先秦篇》而来的，心学的立场并无改变，甚至有所深化。“艺术精神”这个词，就颇有心学意味。由于立场并无改变，因此“心斋”仍是徐复观庄子研究的一个重点，他也仍然认为“气，是对心斋的一种比拟的说法”<sup>②</sup>。只是在《中国人性论史·先秦篇》中，徐复观对庄子的认识尚未臻于极境，给予庄子思想的独立性有所不足，当时他是比照儒家的孟子来解读庄子的，故而心斋之心，也被解为道德的主体，在《中国艺术精神》中，心斋之心则成了“艺术精神的主体”。这是观点的深化。由于观点有所深化，所以徐复观还使用胡塞尔（Edmund Husserl）现象学的“纯粹意识”（pure consciousness）来解释庄子的“心”。他认为心斋之心实际上就是现象学的纯粹意识。在庄子研究史上，将庄子与现象学观点联系起来，这也是破天荒第一次。我们有必要对之稍作考察，看看徐复观嫁接庄子哲学与现象学的尝试，是否成功。

徐复观为何要借胡塞尔现象学的观点来解读庄子？自然，使用一种理论去解读文本，拿现代哲学去与古代文本碰撞，往往会碰撞出不同寻常的火花，会注意到此前从未关注的细节和问题，会

① 胡朴安：《庄子的人世方法》，梁启超、章太炎、闻一多等：《国学大师说老庄及道家》，昆明：云南人民出版社2009年版，第69—70页。

② 徐复观：《中国艺术精神》，第44页。

使解读变得更为深刻。这也符合伽达默尔诠释学的“视域融合”(fusion of horizons)的说法。视域融合就是今人视域与过去视域的融合。伽达默尔要求我们不要试图将自己变为零,而是要积极用自己的观点去与历史文本对话,如此我们的观点可能在对话过程中与历史文本的视域趋于融合。不过,须知现象学并不等于胡塞尔现象学。胡塞尔之外,还有舍勒(Max Scheler)、海德格尔(Martin Heidegger)、萨特(Jean-Paul Sartre)、梅洛-庞蒂(Maurece Merleau-Ponty)、列维纳斯(Emmanuel Levinas)等大师级人物。与徐复观的庄子研究大致同时,日本学者福永光司出版了《庄子:古代中国的存在主义》(1964)一书,此书对中国的庄子研究影响颇深。萨特是法国现象学家,也是存在主义的第一代表,对照和比较萨特与庄子,显然是一条可行的思路。20世纪80年代中国“萨特热”时,学者们喜欢比较萨特和庄子的思想。90年代中国兴起的“海德格尔热”,比“萨特热”持续得更久,中国学者更喜欢比较海德格尔和庄子的思想,至今依然如故。值得一提的是,近年来叶秀山的一些论文,将列维纳斯的思想引入庄子诠释,颇有别开生面之趣。在徐复观写作《中国艺术精神》时,其他现象学大师的思想也都在传播,为什么他对胡塞尔现象学的观点情有独钟呢?这有两个原因。第一,当然是由于徐复观的心学立场,与胡塞尔的意识现象学颇有相近之处。事实上,今天还有不少中国的和外国的学者用胡塞尔现象学的观点解读王阳明心学。第二,徐复观是把庄子的“心斋”和“坐忘”连在一起解读的。而“忘”,很接近胡塞尔的现象学还原。

徐复观在《中国艺术精神》中对心斋的分析,分为两个层次。第一个层次是把心斋(和坐忘)理解为消解欲望、摆脱知识之后的纯知觉活动。主要的文本依据有二:(1)心斋的“夫徇耳目内通而外于心知”(《人间世》);(2)坐忘的“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”(《大宗师》)。所谓“徇耳目内通而外于心知”,就是让事物以其本来面目进入知觉,而不以心智活动(分析性、概念性的活动)强加于其上。这就是纯知觉,就是直观。现代美学的研究表明,审美(徐复观称为“美的观照”)也是一种纯知觉的活动、直观的活动,因此,达到心斋、坐忘的历程,也正是审美的历程。但徐复观不愿意只是将分析停留于审美活动上,还要推及审美主体,因此有了心斋分析的第二个层次。这个层次是要指出心斋之心就是艺术精神的主体。正是在这个分析过程中,徐复观使用了胡塞尔现象学的纯粹意识概念。

胡塞尔现象学首先是一种哲学方法,其方法若一言以蔽之,就是“本质直观”(eidetic intuition)。若要详细点说,胡塞尔现象学的方法可分为三种:悬搁(epoche,又译“悬置”)、本质还原(eidetic reduktion)、先验还原(transzendente reduktion)。悬搁是最普通的现象学还原,胡塞尔又形象地称之为“加括号”,意思就是将它搁置起来,对它中止判断。这个被加入括号的“它”是什么?首先是事物的存在。在胡塞尔所说的“自然思维”中,我们自然而然地设定了事物的存在,例如此刻我眼前的书桌是存在的。胡塞尔的悬搁则要求将书桌的存在“存而不论”,把目光转向意识中显现的桌子,意识中显现的桌子也就是现象,桌子的现象要比桌子的存在丰富得多,我可以观看它、记忆它、想象它,它也可以有各种角度变化、颜色变化、质料变化。桌子的存在只是一种现实性,而桌子的现象则展示了一个无限丰富的可能性世界。因此胡塞尔说:“我们将目光始终朝向意识领域并且研究那些我们在这个领域中内在地发现的东西。”<sup>①</sup>就还原的这种意义而言,庄子哲学中也有,只是尚未达到胡塞尔那样的自觉罢了,“庄生梦蝶”就是一种还原或悬搁,庄子描述的是梦境,而梦是意识的内在领域。当然,现象学还原要悬搁的东西,还有常识性认知和一些“先入之见”,如关于《红楼梦》就有不少先入之见,鲁迅曾说:“《红楼梦》单是命意,就因读者的眼光有种种:经学家看见

① 胡塞尔:《现象学的方法》,黑尔德编,倪梁康译,上海:上海译文出版社2005年版,第131页。

《易》,道学家看见淫,才子看见缠绵,革命家看见排满,流言家看见宫闱秘事……”<sup>①</sup>这些先入之见遮蔽了《红楼梦》。只有悬搁了种种先入之见,我们才能“回到事情本身”(Zu den Sachen selbst)——这句话是现象学的座右铭。在这个意义上,我们仍可以说庄子也有还原的思想,例如心斋的“徇耳目内通而外于心知”,“外于心知”也就是排除、悬搁先入之见。

不过,除了一般意义的悬搁,胡塞尔的还原还有“本质还原”和“先验还原”。先验还原,当然是向着意识的还原;先验还原的剩余者,胡塞尔称之为纯粹意识或先验意识。胡塞尔说:“我们可以将多次提到的‘纯粹’意识也称作先验意识以及将获取这种意识的操作称为先验悬搁。在方法上,这种悬搁将分解为‘排斥’、‘加括号’的各个步骤,所以,我们的方法具有一种有步骤的还原特征。……从认识论的角度上也可称之为先验还原。”<sup>②</sup>先验意识或先验主体是一切知识的最终根据。胡塞尔现象学的先验还原思想,受到此后现象学家的猛烈批判,在海德格尔和梅洛-庞蒂那里,先验还原和先验意识都被否定了。那么,在庄子这里,有没有胡塞尔的先验意识呢?徐复观认为有:

现象学的归入括弧,中止判断,实近于庄子的忘知。不过,在现象学是暂时的,在庄子则成为一往而不返的要求。因为现象学只是为知识求根据而暂时忘知;庄子则是为人生求安顿而一往忘知。现象学的剩余,是比经验的意识更深入一层的超越的意识,亦即是纯粹意识,实有近于庄子对知解之心而言的心斋之心。心斋之心,是由忘知而呈现,所以是虚,是静;现象学的纯粹意识,是由归入括弧、中止判断而呈现,所以也应当是虚,是静。<sup>③</sup>

心斋“外于心知”、坐忘的“黜聪明”和“去知”,确实很类似现象学还原,但要说心斋之心近于甚至就是胡塞尔的纯粹意识或先验意识,却是令人难以信服的。徐复观并没有认识到,现象学的还原未必通向胡塞尔的纯粹意识或先验意识。

自然,徐复观提供了一点论证,比如心斋之心是虚是静,现象学的纯粹意识也应当是虚是静,但这显然是混淆古今、中西语境的说法。事实上,在现象学传统中,胡塞尔的先验意识不是用“虚静”来说明,而是用“透明”来说明。例如法国学者爱曼努埃尔·埃洛阿(Emmanuel Alloa)的专著《感性的抵抗——梅洛-庞蒂对透明性的批判》(2008),这里对“透明性”(transparence)的批判可以理解为对胡塞尔先验意识的批判。先验意识是透明的意识,也就是说,在先验意识中,世界是透明的。然而事实上,就连一尊雕像,我们也无法看透它的全部,它总是向我们隐藏着些什么,更何况是世界?世界不可能是透明的,相反,在梅洛-庞蒂看来,世界倒更可能是含混的或“模糊暧昧”的。只有在上帝的眼光中,世界才是完全透明的,这正是胡塞尔的先验意识令人怀疑的主要原因。徐复观还说:“庄子把心斋以后的心的作用比作镜,有时又以水作喻。”<sup>④</sup>这是指庄子“至人之用心若镜”(《应帝王》)、“人莫鉴于流水而鉴于止水”(《德充符》)等说法。但是,首先,我们在前面指出,心斋之后并没有出现一个“本心”或“真心”,因为心斋之后是无心。其次,把先验意识比作镜子,不也太经验性了吗?再次,镜子或水是被动映照对象,而胡塞尔的先验意识却是主动构造对象。最后,庄子的镜喻或水喻,其实说的仍然是作用层的心,而非本体层的心。这个心的作用,也就是知觉。镜喻或水喻,不过突出了知觉的纯粹性罢了。

① 《鲁迅全集》第八卷,北京:人民文学出版社2005年版,第179页。

② 胡塞尔:《现象学的方法》,黑尔德编,倪梁康译,第133页。

③ 徐复观:《中国艺术精神》,第47页。

④ 徐复观:《中国艺术精神》,第48页。



以上论述表明,徐复观的心斋分析,第一个层面是言之成理的,第二个层面则是画蛇添足。换言之,借用现象学的还原概念是有效的,借用胡塞尔的纯粹意识概念则是多余的、无效的。今天我们自然赞同徐复观的判断,承认庄子富有“艺术精神”,不过,“艺术精神的主体”未必就是胡塞尔式的纯粹意识。如果心斋确实如徐复观所说,是消解欲望摆脱知识之后的纯知觉活动,如果说知觉活动必定有知觉的主体,那么这个主体恰好并非意识主体,而是身体主体。何谓知觉?梅洛-庞蒂说:“知觉,就是借助身体使我们出现在某物面前。”<sup>①</sup>知觉并不是纯粹意识的活动,而是身体的活动。没有身体,怎么看,怎么听?可见,为了开出庄子思想的艺术哲学维度,借助现象学固然是个不错的选择,但是,较之胡塞尔的意识现象学,梅洛-庞蒂的身体现象学或许更为适用。

除了哲学理论支撑有问题,徐复观考察的艺术对象也有问题。徐复观对“庄子的道就是艺术精神”这一观点的论证,主要通过绘画,他说:“由庄子所显出的典型,彻底是纯艺术精神的性格,而主要又是结实在绘画上面。”<sup>②</sup>把视野局限于绘画,会导致对庄子思想的狭隘化。我们知道,在艺术分类中,绘画是瞬间静观的视觉艺术,而在诸视觉艺术中,绘画又是物质性很弱而精神性或心灵性很强的艺术形式,于是相应地,徐复观特别重视庄子思想中的“虚静的心”,以迁就他的心学诠释视角。这其实不无偏颇,庄子思想中相当突出的身体哲学维度,完全被视而不见了。除了诗、书、画,园林也是极重要的中国艺术,且充分地展现了中国艺术精神。众所周知,中国园林是道家、尤其是庄子的隐逸思想所催生的一种艺术形式。宋代郭熙主张山水画呈现“可行、可望、可游、可居”的境界,但是显然,中国园林才真正地、彻底地实现了山水画的这一理想。中国园林与一般的建筑不同,根本无法看到完整的外观,不能只是保持着距离远远观看,步入其中乃是其内在的要求。园林甚至取消了视觉的首要性,让人“五官开放”,让视觉、听觉、触觉,甚至嗅觉,和衷共济,一起把握审美对象。举例来说,清晨在颐和园里听到鸟儿的歌唱,闻到花儿的清香,两者都是园林审美经验的一部分。所以中国园林的审美经验是全身心的、“身心合一”的经验。总之,园林是一种身体直接参与其中的艺术形式。谈论庄子思想与中国艺术的关系而不提及园林,应当说是很大的疏漏。

### 三、从心学到身学

庄子哲学的心学诠释路径,不失为有趣的视角,而且容易为人接受,如胡家祥说:“庄学更应看做是心学,是心灵澄明之学。甚至可以说,一部《庄子》,几乎全是‘游心’物外的产物,其特殊魅力和深远影响都本于此。”<sup>③</sup>但是总体上看,庄子哲学显然并不是心学。理由有二:第一,尽管《庄子》一书“心”字甚多,但“心”往往是形而下的经验之心,如《逍遥游》中骂惠子“夫子犹有蓬之心也夫”,如《齐物论》中的“日以心斗”“近死之心”。再者,“心”往往是负面意义的,如《列御寇》说“凡人心险于山川”,如《天地》说“有机械者必有机事,有机事者必有机心”。又如《齐物论》中的“成心”,庄子必欲去之而后快,不可能让人去“养”。显然,庄子并不把心视为价值之源;在庄子,道才是价值之源。就此而言,庄子哲学不可能是“心学”。第二,身、心二者,庄子明显地把砝码放在身的一边。梁漱溟指出:“道家与儒家,本是同样地要求了解自己,其分别处,在儒家是用全副力量求能了解自己的心理,如所谓反省等。道家则是要求能了解自己的生理,其主要的功夫是静坐。”<sup>④</sup>孙隆基也

① 梅洛-庞蒂:《知觉的首要地位及其哲学结论》,王东亮译,北京:三联书店2002年版,第73页。

② 徐复观:《中国艺术精神》自叙,第4页。

③ 胡家祥:《先秦哲学与美学论丛》,北京:中国社会科学出版社2010年版,第183页。

④ 梁漱溟:《朝话》,天津:百花文艺出版社2008年版,第126页。

说：“在中国文化传统中，儒家正是‘心学’，道家则可以说是一种‘身学’。”<sup>①</sup>儒学偏于心理学、心学，道家之学偏于生理学、身学；在道家中，庄子哲学尤其偏于身学。

比较而言，庄子哲学的心学诠释范式，已经形成气候，甚至在国外，也有类似心学诠释的研究成果，如美国学者爱莲心的《向往心灵转换的庄子：内篇分析》。“心学”是中国传统哲学的术语，为了将国外的研究成果也囊括进来，不妨将它扩大为“心灵哲学”。至于与心学相对的“身学”，也不妨扩大为“身体哲学”，使之与今天的语境相容。庄子哲学的身学诠释范式，迄今尚未形成，但已经有了一种趋势。如上引梁漱溟的观点，尽管非常粗疏，但已有从身学角度诠释《庄子》的苗头。特别值得一提的是瑞士汉学家毕来德，他的《庄子四讲》可以说是迄今为止最接近于身学诠释的文本。举例来说，我们一般认为，内七篇中的《大宗师》是一篇道论，而所谓“大宗师”也就是“道”，但是毕来德并不这么认为，他主张：“身体，才是我们真正的宗师。”<sup>②</sup>这个观点是革命性的。毕来德的《庄子四讲》在庄子哲学的心学诠释范式之外，提示了身体哲学的诠释方向。

## Philosophy of the Mind or Philosophy of the Body: On Xu Fuguan's Misreading of Zhuangzi

Guo Yongjian

**Abstract:** Xu Fuguan tried to interpret Zhuangzi from the perspective of the mind, emphasizing especially on the concept of “*xinzhai*.” However, this interpretative paradigm is not a natural result of “adopting Zhuangzi’s perspective to interpret Zhuangzi’s teachings.” Instead, he was adopting Confucianist perspective in the interpretation of Zhuangzi. His adoption of new Confucianist perspective resulted in his misreading of Zhuangzi’s teachings. His *Chinese History of Human Nature in the Pre-Qin Period* is an effort to find “mind and body, but in Zhuangzi’s philosophy, “mind” is functional, rather than ontological. The purpose of *xinzhai* is not to look for the origin or essence of mind, but to empty or remove mind. In his *Chinese Art Spirit*, his borrowing Husserl’s phenomenological concept of “pure consciousness” to interpret the concept of mind in the term *xinzhai* is not really valid. To figure out the philosophical dimension of Zhuangzi’s teachings, Merleau-Ponty’s body phenomenology is probably more effective. Generally speaking, Zhuangzi’s philosophy is evidently not one of the mind. Taking the teachings of Zhuangzi as a philosophy of the body, this interpretive paradigm, thought not yet established, is becoming a trend. Jean François Billeter’s *Lectures on Zhuangzi*, besides offering a paradigm to interpret Zhuangzi’s teachings as a philosophy of the mind, does suggest a possibility to take Zhuangzi’s teachings as a philosophy of the body.

**Key Words:** Zhuangzi; Xu Fuguan; Philosophy of the Mind; Philosophy of the Body; Phenomenology;

Pure Consciousness

【责任编辑：张栋豪】

① 孙隆基：《中国文化的深层结构》，桂林：广西师范大学出版社2008年版，第16页。

② 毕来德：《庄子四讲》，宋刚译，北京：中华书局2009年版，第40页。