

“列子修道”与逍遥大义

——《列子·仲尼》与《庄子·逍遥游》中的列子进步路线的文本学析义

郑随心

(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

【摘要】列子的进步路线完整地呈现出了一个毫无修道经验之人是如何一步一步成为逍遥者的。《列子·仲尼》篇描述了列子修道的四个阶段:心不敢念是非,口不敢言利害;心更念是非,口更言利害;心更无是非,口更无利害;不知我、彼之是非利害。修达此境的效验乃是一种去政治化的逍遥,即“御风而行”,而真正之“逍遥”不仅仅是成己之自在、自由,而且还是带有鲜明政治向度的“成物、成天下”。

【关键词】是非;利害;风;游;无为;自然

【中图分类号】B223.25

【文献标识码】A

【文章编号】1671-6973(2017)06-0015-07

《逍遥游》作为《庄子》思想形态的开端,其思想的深度与厚度可以说决定了整部《庄子》的深度与厚度。正如《论语》以“学而”为开端奠定了“学”为《论语》的核心,可以说《逍遥游》之“游”字亦为《庄子》的关键字眼。首先,从《庄子》篇章结构看,内篇以《逍遥游》始,外篇以《知北游》终,而其余各篇言不及游者鲜矣。其次,庄子于《天下》篇中自道其学为“彼其充实不可以已,上与造物者游,而下与外死生,无终始者为友”,又一“游”字,故而钟泰先生认为“窃谓《庄子》一书,一‘游’字足以尽之。”^[1]“游者,出入自在而无所沾滞义”,分而言之,就已为“自得无欲”,就物为“不为私。”何以达“游”?有所“逍遥”,方才能“游”,那么如何达成“逍遥”呢?在中国古典思想中有一个基本的预设:“真理依托于认识主体的存在状态,也就是说真理的呈现要求主体的自身的提升与转化,随着主体从较低级的存在层次进入较高级的存在层次,较高级的真理得以向他显现。”^[2]¹⁴⁵也就是说逍遥大义的展开寄托在主体修道的过程中的。张文江先生认为《庄子》书中有三条隐秘的进步路线,第一条路线,来自道家的弟子列子。第二条路线,来自儒家的弟子颜回。第三条路线来自于南郭子綦的姓名变化。^[3]²³¹⁻²³³ 本文选取列子进步路线为分析对象,首先,列子的出场在《逍遥

游》中,见与“逍遥”最为密切。其次,就《逍遥游》文本来讲,列子形象描述后以“至人、神人、圣人”接之,一方面,这三种人的出场反衬出列子式“逍遥”的局限,另一方面,带出了“逍遥”的政治向度,从而彰显了“逍遥”的完整内涵。然在《逍遥游》中的列子一开始便以“御风而行”近乎神仙的形象出场,这一层级是如何达成的?《列子·仲尼》篇的连续的两则寓言给出了这一问题的答案。因此,可以说《列子·仲尼》和《庄子·逍遥游》中列子修道路线完整呈现了人间世之个体存在者是如何一步一步提升、转化自身达到“逍遥”,亦即彰显了“逍遥”完整而真实的内涵。

一、列子修道之四步曲

首先看《列子·仲尼篇》的一则寓言:

子列子学也,三年之后,心不敢念是非,口不敢言利害,始得老商一眇而已。五年之后,心更念是非,口更言利害,老商始一解颜而笑。七年之后,从心之所念,更无是非;从口之所言,更无利害。夫子始一引吾并席而坐。九年之后,横心之所念,横口之所言,亦不知我之是非利害欤,亦不知彼之是非利害欤,外内进矣。而后眼如耳,耳如鼻,鼻如口,口无不同。心凝形释,骨肉者融;不觉形之所倚,足之所履,心

【收稿日期】2017-09-05

【作者简介】郑随心(1988—),女,天津滨海新区人,中国人民大学哲学院2016级中国哲学专业博士生。



之所念,言之所藏。如斯而已。则理无所隐矣。

根据列子道术精进之年数“三年”、“五年”、“七年”、“九年”以及老商氏之反映“眄”、“解颜而笑”、“并席而坐”可将其修道之工夫分成以下四个阶段:

第一阶段:“心不敢念是非,口不敢言利害”。每一个人都是身心一体的,与身相对的心指的是人的意识或心理活动,是内在的,是产生价值判断的源泉,所以“心”不敢念的是“是非”。“身”更多带有浓厚的肉体意味,“心”之是非表现在身体上,通过“口”,故“心不敢念是非”下接以“口不敢言利害”接之。“不敢”是这一工夫修炼的关键,一见列子三年修道之效,又见三年之限。寓言中并未提及未师老商氏之前的列子,但在文本中或可窥测一偏。“敢”有“冒昧”之意,如《仪礼·士虞礼》中有“敢用絜牲刚鬣。”《注》“敢,冒昧之辞。”《疏》“凡言敢者,皆是以卑触尊,不自明之意。”《博雅》“敢,衎也。”《广韵》“勇也,犯也。”《增韵》“忍为也,”如《论语·八佾》“是可忍,孰不可忍”之“忍”。可见,三年前的列子于外不施尊卑贵贱之礼,于内毫无忌惮、拘谨之心。究其根源,因其将“我”作为衡量一切的标准,且被置于至高无上的中心位置,并认为这种人为设定的高位是“我”之本然,因此需要不断地抢占这个制高点,自然地“彼”被认定屈服于“我”之下,甚至将工具化了的“彼”之应然看成了“彼”之本然。在这场战争中,“我”的定位是“绝对者”,并不承认“彼”之是非利害,“我”不仅需要抢夺这个位置,还要将“彼”踩在脚下,故“敢”又有“不自明”之意。而三年之后的“不敢”恰恰对绝对者的“我”的冰释,将“我”从高处赶了下来。这时“我”不再是作为至高无上的绝对者,傲慢之气有所消融,正因“彼”进入了“我”的视域中且“彼”对“我”形成约束,因此“我”也就有了更明确的定位。相较于第一阶段的“我”,这时的“我”做的是加法,视域更开阔,顾虑因素更多。如果前一阶段的“我”仅仅考虑“是非利害”这一目标的话,这一阶段的“我”还会考虑达成这一目标的手段。

然而“不敢”又见另一面向,即刻意的造作与表里的不一。心“实”有是非之念、口“实”是有利害之言,只是矜持外在性的境遇而刻意的抑制。张湛之注可以说是神来之笔:“实怀利害而不敢言,此匿怨藏情者也。”^{[4]49}首先,是非利害之念未泯,其不显只因外在的因素而被压制,并不是在根源上的消除,而是心理上的压制,因此久之,怨恨之情便生。其次,外在的约束是依托于境遇的,境遇一转,是非利

害之言随处而生。内外的不一直接流溢出虚伪、狡诈,实质表现出的身心的冲突,是自我的分裂。

第二阶段:心更念是非,口更言利害。五年之后的列子,任心之所念是非,任口之所言利害,却无矜吝于胸怀。“更”是这个阶段的关键词,所谓“更”是洞察是非利害之常理后的觉悟。可以说列子这两年的修为在“知”上,“知”“是非利害,世间之常理”^{[4]49},这时外在的掩饰、矫伪成为不必要,主体之刻意造作也不再需要,人为强加的“面具”也就自然脱落,内外不一随之消解,真诚自然显现,因此表里得以统一。从这一点说,“彼”“我”找到同质的一面,“彼我”不再有尖锐的对立,这也就为“彼”“我”之“通”、“和”奠定基础。这一阶段的心念是非,口言利害,与没有做过工夫时的列子外在表现上有一定相似性,实质却已全然不同。就“我”而言,“我”不是那个内外不一,自身分裂的“我”,而是去其矫饰,带出真诚品格的人。从“彼”“我”关系而言,“我”也不是那个置“彼”于工具地位的,竭尽全力去抢占制高点的人,而是降低自身之高度,并承认“彼”之价值的人。而“承认彼之价值”的前提是对是非利害常理的洞见。如果说上个阶段只见人间之是非善恶无定则,见世事之利害无定准,这个阶段则“知是非之原委、情实”,从而能“断其是非”,“审利害之变化,随时制宜”乃可“判其利害,”^{[5]57}也就是在无定则的世间是非利害中寻其“易之不易”,而这个“不易”恰恰是承认“彼”的根源。这是列子又经过两年修炼所得之效验,然而在这一阶段是非利害仍是存在的,去是非利害恰恰是下一阶段所要做的工夫。

第三阶段:从心之所念,更无是非;从口之所言,更无利害。这一阶段的关键在于“更无”上,如果说上一阶段是“更念、更言”,那么这一阶段的“无”字则是对“念、言”,根本是对“知”的超越,也就是没有是非、利害了,但念头还是有的。所谓没有是非利害是说,在能审查物之是非、利害原委的前提下,“从心所欲不逾矩”。类似于《维摩经》所言“善能分别诸法相,于第一义而不动”,释迦牟尼佛成道后说了这么多的话,最后他说没说过一个字就是这种境界。张湛注可谓解释更为清楚:“心者何?寂然而无意想者也;口者何?默然而自吐纳也。若顺心之极,则无是非;任口之理,则无利害。”^{[4]49}也就是剥离了外在的价值判断之后的回归本然之心、之身。究其根源还是对“我”的重新认知:“我的”并不等同于“我”,“我”之所是不依靠“我”之所得,然“我”仍被界定在“彼”之中。是非、利害之在使“我





的”被误认为“我”，即把我的认定归根于外在之物，从而“我”成为“我的”容器，将不断地向外抓取当成内在需求，“我”就变成了外在事物的堆积场。“我”被淹没在杂多的物之中，而“我”的确定通过外在的“物”，这时“我的”充塞了“我”，“我”与“我的”等同。“我的”的前提是有价值判断，然后认定为哪个是“我的”，也就是说“我的”是是非、利害的结果，当不做是非、利害的价值判断时，即主动去抓取的意念消散，攀援与比附也消失，“我的”的根基也就消失了，这时“我”的自我确认不再通过外在的事物，而是回归到“我”之中。也就是说是非、利害之无念、无言，跳出外在事物对“我”之认定，将自我确证还归到自我内部。“我”不是“我的”的容器、仓库。在这个层次中，剥离的是人类主观设定的价值判断，是非、好坏、美丑、荣辱等。这时“所得”与“所是”关系发生断裂，意味着向自我之内的回归，然“我”的确认虽然不以“我的”为根据，这时是“我”关注自身，达到自身的充足同一，外物不再穿透我这个自足的生命体。“我”的确立是以“我的”的消退为前提，于心而言就是寂然不动，不以外物扰其心，故无意想之发，因此口乃能默然而自吐纳。外在事物不再是我确证的标准，不再穿凿自我本身，然念头之存仍使得生命体有裂痕，使得“我”仍凸显出来，故于内还是有口心之别，于外尚存彼我、师我之分，因此“彼我”之别、“彼我”关系的紧张乃是下个阶段工夫之所针对的对象。

第四阶段：横心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害，亦不知彼之是非利害，外内进矣。这个阶段的关键词在于“横心、横口”，“横”《释文》云“横去声，下同，纵放也。”^{[4]49} 心里随便起心动念，口中任意言说一通，却“不知我之是非利害、彼之是非利害”，《黄帝篇》又有“亦不知夫子之为我师，若人之为我友”言，可见，这一层次分别心彻底消散，我之一切皆无心，物来则应，过去不留，如雁过长空，不留痕迹，风来水面，波平如镜。如果说上个阶段消除的是价值判断，是针对有美丑、荣辱之分的外在事物，即处理“我”与“我的”之分，在这个阶段针对的则是价值秩序。实质这两个阶段于上工夫的核心仍是“我之一心”。列子无师友之别实质消弭的仍旧是彼我之分，而达其无彼我之境。也就是“我”不再在彼我关系中得以确证，“我”跳出“彼我”的关系，不再是相对于“彼”的存在者，所丧的是对立、对待中的“我”，这时的“我”不再是有偶的，对此王夫之的解释非常贴切：“夫论生于有偶：见彼之与我异，而若仇敌之在前，不相下而必应之。而有偶

生于有我：我之知见立于此，而此以外皆彼也，彼可与我为偶矣。”^{[6]85} “我”无需通过“彼”来认定，“我”的呈现也不是在“彼”的世界图景中，所以“我”不再是老商氏之徒，不再是子友之友。“我”就在人为的关系设定中解放出来，一切社会设定的角色，价值所建立的秩序在此时得以消融，而人与人的关系恰恰又是世间得以建构的载体，所以这时世间在存在者的背景中消失了，而这进一步意味着时空的丧失。“世间”存在两个维度“间世”，这是《人间世》意义上的“间世”。钟泰先生对此有精准的分析：“《人间世》者，‘人间’，人世也。‘间’以横言，如今云空间。‘世’以竖言，如今云空间。”^{[1]74} 就“我”而言，“彼我”消融意味着作为空间占有者的“身”（在文中表现为“口”）和作为时间承载者的“心”的丧除。有“身”不仅意味着身体位置的占据，同时还包括为资源空间的支配运用。^{[7]46} 我的“身”呈现在被“彼”的辨视中，因此在“彼我”对待关系中，“我的身”就是“我”的代表。当然，在“我”眼中，“彼”的身亦等同于“彼”，故“彼我”关系可以说是身与身的关系。那么，“彼我”对待的消除，意味着“身与身”相互对待的丧失，意味着“身”对所在空间不再采取一种占据的姿态。若往前追溯“身之本”的话，就会发现“身”乃是“气之聚”，这时“身”是在“万物一气”视域下的“气之聚”，“彼如我”何来占据？“心”是一种意识或心理活动，“心”是时间性的，是向内的。意识的确证与记忆相关，“我”不仅是记忆经验的容器，同时，它又是被记忆所建构起来的。^[8] 也就是“我”可以逃离人我、物我关系的界定，然于己之内难以切断当下之我与过去之我的关联。这时需要“忘”的工夫，现代汉语中有“忘记”之说，“忘”的对象是“记”，即“记忆”，《列子·周穆王》篇宋有阳里华子“朝取而夕忘，夕与而朝忘；在途则忘行，在室则忘坐；今不识先，后不识今”。即所谓“无古今”，“心”不随时间的流逝而动，故能寂然不动，能不散，能凝。此时“我”之“身”被还原为“气”，“心”丧失其时间向度，那么“我”彻底被“虚化”。故张湛注此句“心既无念，口既无违，故能恣其所念，纵其所言。体道穷宗，为世津梁。终日念而非我念，终日言而非我言。”^{[4]50} 因此，才有“而后”于身“眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。”既然身是气之聚，那么身上的耳、鼻、口皆为气，故“心凝形释，骨肉都融”。“心凝”是说“心凝拢起来”，是身心融化掉之后的豁然而定，心中无一念可执，是虚的。“形释”即没有肉体的拖累，感受不到身体的存在，跟虚空合一了。“虚”对“实”言，“实”指身体中的骨节之重，“虚”则是身体





中的气顺畅,人身上每个细胞被气化,所谓乘虚而行实质是虚己,将自己气化,气脉打通,从而能在虚空中行走,因此能不觉“形之所倚,足之所履,心之所念,言之所藏,”身体变得无所谓,脚是否踏在地上或者是虚空中是一样的,《列子·黄帝》篇有更详细的描述“心凝形释骨肉都融;不觉形之所倚,足之所履,随风东西,犹木叶干壳。竟不知风乘我邪?我乘风乎?”这时的列子已然犹如“乘风”之神仙。“乘,因也”如《孟子》“不如乘势”,《道德经》“乘乘兮若无所归”,也就是“随顺”之意。列子于“风”是“随顺”之姿态,故文以“木叶干壳”类比之。这是从个体修炼的角度阐明“乘风”之义,可见列子修行之高明,然“风”字同时带出“逍遥”的政治—社会之维度。

《庄子·齐物论》有“大块噫气,其名为风”之言,“风”就是“气之动”。“气”乃是“逍遥”的关键词汇,“气”于自然界而言是阴阳之气,是构成所有有形有质事物的基本因素,所以从气的层面而言,万物又是一体的,《庄子·知北游》将其称之为“通天下一气”。“气”在人间世而言,体现为伦常习俗等所积累而成的“风气”、“世风”、“风尚”等,“气”于个人而言,则是习气,因此“气”一方面贯通天人,另一方面关联着个人、社会、政治与文化,也正是“气”将人自身、人与人之间连接为一个息息相关的整体。^{[2]72}那么,列子“乘风”是说以虚“己”之“间”的“世”,即以消除主体时空性架构的方式建立方外之世,也就是列子是在承认政治、社会之维的前提下,却能“乘”之,这种建构是随顺政治、社会的。他与就蓺泽,处闲旷,钓鱼闲处的江海之士、避世之人不同,这些人采取身体上远离人群的形式去应对人间,这只是形式上的“隐”,是“假隐”。列子与“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮,定乎内外之分,辩乎荣辱之境”的宋荣子也是不同的,^[8]宋荣子专注于内心,政治、社会维度在宋荣子那里是彻底隐退的,因此宋荣子的方外之世是在一己之内构建的,而宋荣子的“己”是在时空架构之中的,所以宋荣子看上去逃离世间,其实还是在世间之内。宋荣子试图在方内世界划归出一块属于自己的地方,方内方外有着明确的界限。所以,宋荣子并没构建起真正的生存图景。而列子建构的方外之世给予了方内以位置,并在此基础上加以消融,而消融的前提恰恰是“虚己”。

二、列子之游与局限

历经九年修道后的列子能“乘风”,这种近乎神仙的形象是否就达到庄子所言之“逍遥”呢?《庄子

·逍遥游》中如是描写列子:

夫列子御风而行,泠然善也,旬有五日而后反。彼于致福者,未数数然也。此虽免乎行,犹有所待者也。

当列子进入庄子视域之后,有一个明显的转变,即是由“乘风”变成了“御风”,“乘风”即随顺“风”之势。“御”《说文》“使马也。从彳从卸。”“徐锴曰:卸解车马也。从彳从卸,皆御者之职。”《广韵》解为“侍也,进也”。如《诗·小雅》“饮御诸友”,《传》“御,进也”,《笺》“御,侍也。吉甫远从镐地来,饮之酒,使诸友侍之。”可见“御”不仅有“乘”、“因”之意,同时也有“驾驭”之意,这就使得列子的境界更上了一层。“乘风”之列子更多的是以己之气顺天地阴阳之气,随顺社会之习气,而“御风”之列子则是一种超越:以己之气动天地之气,于社会伦常习俗中能自觉地超脱,所以列子御风是彻底地去(超越)政治,去(超越)社会维度的。因此,列子成功地在方内建立了方外的世界,融方外之世于方内,万物成为我的放大,人我浑然忘却方外之世,故王夫之有云“御风者,去己之功而领清虚之誉,远垢浊之讥,”这是列子高明的地方。然庄子仍认为列子犹有所待,所待者,风也。可见列子未能得以“逍遥”,也未能“游”。如何从有待上升到无待?无待是否就是对“风”的彻底消除,也就是说“游”得以达成的前提是否就是对“物”的完全脱离?《列子·仲尼篇》列子学道九年之后的下一则寓言——“列子好游”给出这个问题的答案:

初,子列子好游。壶丘子曰:“御寇好游,游何所好?”列子曰:“游之乐所玩无故。人之游也,观其所见;我之游也,观之所变。游乎游乎!未有能辨其游者。”壶丘子曰:“御寇之游固与人同欤,而曰固与人异欤?凡所见,亦恒见其变。玩彼物之无故,不知我亦无故。务外游,不知务内观。外游者,求备于物;内观者,取足于身。取足于身,游之至也;求备于物,游之不至也。”于是列子终身不出,自以为不知游。壶丘子曰:“游其至乎!至游者,不知所适;至观者,不知所眊,物物皆游矣,物物皆观矣,是我之所谓游,是我之所谓观也。故曰:游其至矣乎!游其至矣乎!”

列子“好游”之“好”字见列子自认为因“无故”而能“游”,其师壶子则认为列子达“外游”,而未达“内观”。“无故”是对天地之道的高明洞见,即明世间一切皆在无间断地运动、变化与互相消长之理,如《列子·天瑞》所云“运转亡已,天地密移”,《易





经·丰卦彖辞》更明确表述了这一道理“日中则昃，月盈则亏；消息盈虚，与时消息。”列子掌世间一消一息之道，于理无所不明，故于“物”得以“备”，于“风”得以“御”，这是列子达“外游”原因。然列子却未达“至游”，究其原因有二，第一在于犹有所待，而所待者，风也。壶子言“至游者，物物皆游也”，也就是“游”之“至”借助的是“万物”，“万物无不可用”，其核心问题是“有待”与“无待”的关系，也就是说高境界的“无待”与低境界的“有待”不是绝对的对立关系，而是在“待”之“有”中展开自身的。王夫之也注意到这一点：

“寒而游于寒，暑而游于暑，大火大浸，无不可御而游焉；污隆治乱之无穷，与之为无穷；则大亦一无穷，小亦一无穷；乡国可游也；内外荣辱可游也；泠然之风可游也，疾雷迅飏、烈日冻雨可游也。己不立则物无不可用，功不居则道不可安，名不显则实固无所丧。”^{[8]79}

从有待上升为无待，不是无所待，而是物物皆可待，处寒而能游于寒，处暑而能游于暑，处高而能游于高，处污而能游于污，故大火治乱无不能“游”，因此物物皆称为“游”的条件，即壶子所言“至游”，故王夫之有云“若游无穷者，尘垢秕糠皆可御，而不必泠然之风，则造极而圣也。”^{[8]79} 第二，在于列子“不知我亦无故”，故无以达“内观”。“我之无故”即人自始至终皆在“化”之中，今日之我已非昨日之我。何为“内观”？“内观者，取足于身”，列子学道寓言已然说明列子虚己，虚己为何仍不到“取足于身”之境？王夫之洞见到“用意于虚，天下不皆虚也”，^{[8]78}也就是说列子因虚己而得以御风，而天下并不能因列子之虚己而自虚，所以天下对列子而言是作为一情势而被利用的，列子能成己，而无法成物成天下，故仍“不足”。壶子之言“物物皆游矣，物物皆观矣”则从正面回答了这一问题，即存在者之足建立于物皆能游的基础之上，也就是个体的自由只有伴随着政治的回归（物物之游）才得以可能。“足”有“充实、完备”之义，如《庄子·天地》篇“古之畜天下者，无欲而天下足”，“身”从个体切实修道的层面上给出了“充实”之对象，另一方面带出了政治的根本原则——无为，也就是政治的治理者所承担的功能仅仅在“足身”的范围之内，即君主不应该人为干预、设计政治生活秩序，这便将秩序的建立还给天下自身。壶子将“足身”命名为“内观”也是有深层的考虑，“观”其“本然之位”而不得“越界”，即不以人灭天，于政治而言就是将政治生活内在于自发性秩序之中。“足身”一方面抑制了君主的政治

主体性，另一方面给出政治的主体是民众自身。《道德经·五十七章》有类似的表述“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴”，第二章更明确指出“圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而不居。”道自然自为，物也莫不自然自为，道生成万物，但并不主宰、支配万物，而是让事物按照自己的方式生长，换言之，道的本性在于让万物以自己的本性存在。徐复观先生指出“中国的政治思想，总是想消解人君在政治生活中的主体性，以凸显出天下的主体性。”^{[9]269} 故“足身”奠定了以“不应该”为特点的政治基调，那么这种政治是否与“夫物固自治，而且治之，是乱物也”^{[10]1} 的“不为”型政治相等同呢？《庄子·逍遥游》列子御风而行之后的一段话给出了这一的答案，同时带出“逍遥”之真义。

一、作为改良思想之根据的“道一观”

《庄子·逍遥游》于列子御风而行后，有以下之言：

“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”

什么是“乘天地之正，御六气之辩”？郭象曾将其解释为：

“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物必以自然为正，自然者，不为而自然者也。故大鹏之能高，斥鴳之能下，椿木之能长，昭菌之能短，凡此皆自然之所能，非为之所能也。不为而自能，所以为正也。故乘天地之正者，即是顺万物之性也；御六气之辩者，即是游变化之徒也；如斯以往，则何往而有穷哉！所遇斯乘，又将恶乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遥也。”^{[11]22-23}

“天地以万物为体”，“以……为”的表达方式看出“万物”并非真“体”，而是将“天地”前提下方才可称之为“体”。借用玄学体用关系可将其理解为真体，天地也，万物为用，然寓体于用，体用无间，体为虚，为无，用才是实，这也就解释了为何天地不是高高在上的实体，而是万物的总名，这时天地乃是作为万物存在背景出现的，亦即是相互联系着的万物所中所形成的存在境域，故万物的存在方式“以自然为正”。“自然，不为而自能”，即所谓“性”，所以乘天地之正，也就是顺万物之性。万物之自然同时给出天地运行之原则“生而不有，为而不恃，长而不宰”。于万物言“自然”，于天地言则是“无为”，正是





“无为”而成就了万物的各得其性。“无为”乃是圣人(天地的拟人化)的修治的原则,结果却成就了万物“自然之性”。需要注意的是“无为”并不等于“不为”,“不为”就实际操作手段而言,“无为”是政治运行的根本原则,引出的是引导性的政治,即前文所言“足身”。原则上的“无为”落实到实际中仍需要“为”。

不得不说的是就在世间的个体存在者而言,在生长中存在超出自己之域的冲动,如何应对存在者之不“自然”?这是圣人在“无为”作为根本原则之下,“为”的空间。关键在于对“御六气之辩”的解读上。“气”是这句话的关键词,呈上所言“气”于社会而言,体现为“世风”、“风俗”等,积久即为“势”,“势”至少存在两种可能:良善的风气助成人的天真、性情的自由展现,助成真正的逍遥;败坏的风气阻碍、压抑人的性命各归其正所,使得逍遥不再可能。^{[8]125-126}世人多以“一个人当透破功名利禄、权势尊位的束缚,而使精神活动臻于悠游自在、无挂无碍”^{[12]3}的境界义解“逍遥”,因此“逍遥”作为名词出现。清人郭庆藩发现“‘逍遥’二字,《说文》不收,作‘消摇’者是也。《礼·檀弓》消摇于门,《汉书·司马相如传》消摇乎襄羊,京山引《太玄·翕首》虽欲消摇,天不之兹,汉《开母石阙》则文耀以消摇,《文选》宋玉《九辩》聊消摇以相羊,《后汉·东平宪王苍传》消摇相羊,字并从水作消,从手作摇。”^{[11]2}也就是说“逍遥”当为“消摇”,“消者,消释义”,“摇者,动荡义”,“盖消者,消其习心,摇者,动其真机,习心消而真机动,是之谓消摇”^{[1]3}这时“消摇”作为动词出现,更多蒙上了一层工夫论的含义,因此“消摇”成为了“游”的前提。那么,逍遥游实质上在“消摇”的基础上“游”,也就是消其习气,动其真(气)机。陈赓教授认为“御六气之辩”也就是化育、修裁、治理万物,使得万物归于其正命正性。^{[8]128}那么作为与天地相通的人间世中的特殊存在者,消其习心也就意味着消解败坏的风气,建立由良善之气充满的逍遥境遇,即所谓移风易俗,从而使得万物在“风化”中“回归本性”。就实际情境来说,即是通过个人修道士去形成一种普遍之教,其实任何一种个人的修道,只要发生在人间世,不管是自发的还是自觉的,都不可避免地成为化人之“教”,所以《中庸》有“修道之谓教”之说。当寓政于教之时,圣人之“为”如同农民种植庄稼时浇水、施肥、松土的工作,是对植物潜能的开发,使之长的更好,从而完成自己之本然性命,而不是外在的强加,这便是“无为而无不为”深意所在。通过无为建立起来的理想之治乃是一

种“无治之治”,即“不知治之治”,《列子·黄帝》篇曾描述过这种场景:尧治天下五十年,不知天下治否?问左右,外朝,在野者皆不知,后闻童谣曰:“立我蒸民,莫匪尔极。不识不知,顺帝之则,”这便是“太上,不知有之”的境地。

可见,至人、神人、圣人也反衬出列子式的“逍遥”不是“逍遥”的全部内涵,真正的“逍遥”是向政治—社会敞开的,是不离天下之“逍遥”,是打破“内外”界限“方所”的“道场”。因为封闭于内在的逍遥,抹去了作为一种生存方式的逍遥所具有的政治、历史、社会与文化的内在向度,而这些向度的缺失意味着对整全世界的拒绝,因此若仅仅专注于个人的内在,建构起的只是片面的世界图景,如列子视域中的天下作为人的生存的维度是缺失的,列子能让自己御风而行,天下万物还是故我,没有得正色。而圣人的逍遥使得万物各正性命,正是圣人逍遥的介入彰显出列子逍遥的界限。列子式的逍遥在今日被表述为个人主义,“其实,个人主义从来就不是个人的问题,它表述了一个生存处境,即在一个去政治化、去文化化、去历史化的生活空间里,个人不得不以个体的方式去承受社会、政治、历史与文化等社会系统的压力,换言之,在个人主义的社会里,个体承受着来自社会系统的压力,继而社会的病理成为了个人的病理,这样的社会以个体自由的话语获得正当性,从而使得本属于社会、政治系统的问题变成了个人自己的问题。”^{[8]129}当社会系统向一己之逍遥施压时,己之逍遥成为不可能。所以,个体的逍遥从来都不是外在于政治、社会、历史、文化等的个体问题,那么天下维度的缺失使得个体无法达成真正的“逍遥”。圣人通过教以积久而成而境遇恰恰提供万物了自我成长的公共存在境域,这种政治秩序以“自然”为原则,落到实处体现为一种“还原”,即国家问题由国家问题来负责,政治问题由政治来负责,社会问题由社会问题来负责,家庭问题由家庭问题来负责,这也就是孔子所言“正名”,也是“名实一致”在“天下”中的应用。这时一己之逍遥所蕴含的个人主义危机得以化解,个人只承担个人的问题,社会病理无以加给个人去负责。这是圣人或君主所应有的位置。概而言之,圣人之“为”体现为建立个人逍遥在其中得以自行发生的良善的政治秩序与境遇风气,从而使得万物得其性命之正。

[参 考 文 献]

[1] 钟泰. 庄子发微[M]. 上海:上海古籍出版社,2008.





- [2] 陈赞. 庄子哲学的精神[M]. 上海: 上海人民出版社, 2016.
- [3] 张文江. 庄子内七篇析义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2012.
- [4] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [5] 周绍贤. 列子要义[M]. 台北: 中华书局, 2015.
- [6] 王夫之. 老子衍 庄子通 庄子解[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [7] 陈少明. “吾丧我”: 一种古典的自我观点[J]. 哲学研究, 2014, (08)
- [8] 陈赞. 逍遥境界的政治向度——《庄子·逍遥游》‘知效一官’章的文本学解读[J]. 学海, 2009, (02)
- [9] 徐复观. 中国的治道——读陆宣公传集书后, 参见李维武编《徐复观文集》第二卷[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 2002.
- [10] 王夫之. 尚书引义[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [11] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [12] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- (责任编辑: 谢光前)

“Lie Zi’s Self-Cultivation” and Meaning of Ease ——Text Interpretation for the Progress of Lie Zi in Lie Zi · Zhong Ni and Zhuang Zi · Enjoyment in untroubled ease

ZHENG Sui-xin

(School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract: The progress of Lie Zi presents completely how an ordinary people becomes an escapist. Lie Zi · Zhong Ni describes four stages of Lie Zi’s self—cultivation: the mind that is afraid to judge right and wrong and the mouth that dares not to speak the gains and losses; the mind that judges right and wrong and the mouth that speaks the gains and losses obviously; the mind that does not judge right and wrong and the mouth that does not speak the gains and losses; the stage that does not know right or wrong as well as gains and losses. However, the last stage is a kind of de—political ease, namely "walk on the wind". Ease in the real sense is not only to achieve self—realization and gain freedom, but also the realization of natural things and the whole world, which is of distinct political dimension.

Key words: Right and Wrong; Gains and Losses; travel in the wind; Inaction; Nature

