

论庄子“心斋”观念的应物旨归*

◎ 王玉彬

内容提要 从《人间世》的文本语境来看,“心斋”并非单纯的内在化、精神性的虚静境界,而是以应物为其旨归。“心斋”的这种应物旨归有“待之”“听之”“达之”三个层次:首先,“虚而待物”说明面对独立而超越之他者,主体应当通过“虚而待之”的方式敞开一片浑沌之境,以为自我与他者之间的交往奠定根源性场域;其次,“听之以气”是“虚而待物”的行动表征,这种倾听姿态意在肯认并尊重对方的主体性,并在此基础上跨越“言一行”“彼一我”“言一意”之间的各种间距,化解这些间距可能引发的矛盾与冲突,以建构一种均衡而开放的交流“气场”;再次,经由“虚而待之”与“听之以气”,庄子期待的是“达之,入于无疵”的应物效应,这种通达效应以与“人心—人气”的相互通达为依归。总之,“心斋”是一种由“虚”而生、以“达”为归的交往德性与应物之道。

关键词 庄子 《人间世》 心斋 虚而待物 听之以气 达之

(中图分类号)B223.5 (文献标识码)A (文章编号)0447-662X(2023)08-0026-07

DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.2023.08.004

学界关于《庄子·人间世》之“心斋”观念的研究主要有两种思路:一是将之解读为一种纯粹的境界体验,认为“心斋就是让精神超然于物外,保持绝对的安宁”,^①这种作为境界的“心斋”往往是通过认识论、工夫论视域而证成的,^②并以“精神自由”为旨归,“它可以完成个人高超的修养境界,却不足以产生一种普遍有效而用来消解人间纠纷的方法”;^③二是将之界定为一种特殊的行动方式,比如,毕来德即认为“心斋”是为行动而做的自我准备,^④采取这种思路的学者或结合文本语境将之理解为“政治游说术”“权力转化的迂回方法”^⑤等处世之术,或在更普遍的意义而论之为“应无穷之变”^⑥的应用之道,当然,

* 基金项目:河南省哲学社会科学规划项目“《庄子》物论思想研究”(2020CZX022)

① 刘笑敢《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社,1988年,第157页。

② 徐广东从“认识论”角度出发全面分析了作为“体道之知”的“心斋”,他认为,“听之以耳”是认识“物之形”的“极物之知”,“听之以心”是认识“物之精”的“理性之知”,“听之以气”是面向“道”的“体道之知”(徐广东《从认知之途到体悟之道——论庄子的感知、心知、气知》,《中国哲学史》2022年第1期)。黄勇也认为,“心斋的目的就是要清空心中所有的偏见、意见和先入为主的思想,即成心的内容”(黄勇《〈庄子〉中的美好生活:形式与内容》,王振铎译,《管子学刊》2023年第1期)。杨儒宾则从“工夫论”的角度说明了“心斋”之体道境界是通过感性对智性的转化而自动显现的(参见杨儒宾《庄周风貌》,台湾黎明文化事业公司,1991年,第85页)。

③ 陈鼓应《老庄新论》,上海古籍出版社,1992年,第154页。

④ 毕来德《庄子九札》,《中国文哲研究通讯》2012年第3期。

⑤ 所谓“政治游说术”参见詹康《争论中的庄子主体论》,台湾学生书局,2014年,第180~181页;所谓“权力转化的迂回方法”参见赖锡三《道家型知识分子论》,台大出版中心,2013年,第112~113页。

⑥ 王叔岷《庄子校诂》,中华书局,2007年,第117页。



这些处世之术与应用之道依然要建立在某种“主体转化”或“自我修养”之上。^①从《人间世》“颜回见仲尼”章来看，“心斋”这一观念的提出有着浓厚的批判色彩与挥之不去的戒慎意识，它既批判了以德性、智慧教化暴君的可行性与有效性，也因体会到在权力支配关系中保身、全身的艰难而充满了戒慎恐惧。问题在于，这些批判与戒慎导向的究竟是超凡的精神自由，还是非凡的处世之术或应物之道？本文更认可后一种观点。我们看到，在《人间世》关于“心斋”的阐述之中，“虚而待物”“听之以气”“达之，入于无疵”是三个渐次展开的核心命题，本文即尝试通过对“虚心”之“待物”特征、“听之”之“接物”方式、“达之”之“通物”祈向的阐发，证成“心斋”的应物旨归。^②

一、“虚而待物”

《人间世》以“颜回见仲尼”章为开篇，在这一章中，颜回辞别孔子前往卫国，欲通过“端而虚，勉而一”“内直而外曲，成而上比”等方式教化无道之卫君，结果遭到了孔子的劝止与批导。在颜回“无以进矣”之际，孔子提出了“心斋”之说：

仲尼曰：“斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，睥天不宜。”颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒茹荤者数月矣。如此，则可以斋乎？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”（《庄子·人间世》）

在这段材料中，“心斋”与“祭祀之斋”的不同是显而易见的。然而，一个有趣的细节是，在听闻“斋”之后，颜回全然不顾孔子“有心而为之，其易邪”的暗示，即刻想到的还是以“不饮酒茹荤”为主要特征的“祭祀之斋”。这说明在颜回的惯习观念中，“斋”即“祭祀之斋”，而不是“心斋”这个新颖而陌生的观念。由此也可以看出，“心斋”这一新观念的提出是以“祭祀之斋”为思想背景，或者说是脱胎于“祭祀之斋”的。从这个角度来说，一味强调“心斋”与“祭祀之斋”的本质差异，而不关注两者之间存在的某些延续性特征，也是不甚妥当的。因此，本文将同时关注“心斋”之于“祭祀之斋”的内涵突破与形式关联：一方面，“心斋”之“虚”突破了“祭祀之斋”之“诚”的义理界域；另一方面，“心斋”又在形式上具备与“祭祀之斋”类似的“待物”指向。

在古代的祭祀仪式中，斋戒是一项非常重要的身心准备，《礼记》载：

故散齐七日以定之，致齐三日以齐之。定之之谓齐。齐者精明之至也，然后可以交于神明也。（《祭统》）

子云：“七日戒，三日齐，承一人焉以为尸，过之者趋走，以教敬也。”（《坊记》）

致齐于内，散齐于外。齐之日：思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐三日，乃见其所为齐者。（《祭义》）

齐之玄也，以阴幽思也。故君子三日齐，必见其所祭者。（《郊特牲》）

通过上述材料可见，祭祀之斋包括“散齐七日”与“致齐三日”两个阶段，“散齐”即“戒”，“致齐”即“斋”，两者之结合即“斋戒”。“散齐”以“戒”“定”为核心特征，七日之内要戒绝外在的口腹嗜欲、娱乐活动与人事交往，以通过身体的净化而趋向意志的专定；“致齐”以“思”“齐”为核心特征，三天之内要通过内心的精诚之思而“见”到作为祭祀对象的鬼神，以与之“齐”并与之“交”。可见，作为一种祭祀仪式的斋戒，非仅止于以“不饮酒茹荤”为特征的外在的“散齐”与“戒”，更有以“思”为特征的内在的“致齐”与“斋”。两者之关系，可谓“戒”是“斋”的身体准备，“斋”是“戒”的精神进境。^③当然，不管在身体还是心灵的维度，“斋戒”的精神都是敬慎、精诚的，《论语》中的两条材料即明确反映了这一点，《述而》

① 周耿《论劝诫的权力与方法——庄子“心斋”说解读》，《中山大学学报》（社会科学版）2019年第2期。

② 本文所谓“待物”“接物”“通物”“应物”之“物”，在《人间世》语境中主要指与“己”相对、相异的“人”或“事”。

③ 《周易·系辞上》：“圣人以此齐戒，以神明其德夫！”韩康伯注：“洗心曰齐，防患曰戒。”（参见王弼撰，楼宇烈校释《周易注校释》中华书局2012年第243页）朱熹注：“湛然纯一之谓齐，肃然警惕之谓戒。”参见朱熹《周易本义》北京大学出版社1992年第148页。



载“子之所慎：齐、战、疾。”《八佾》载“祭如在，祭神如神在。子曰‘吾不与祭，如不祭。’”“慎”表明了孔子在斋戒之时的敬慎情态，“祭如在，祭神如神在”体现了孔子由“斋戒”而“交于神明”的精诚状态。

综合来看，尽管斋戒是人与鬼神进行交往的方式，但以孔子为代表的先秦儒家更关心如何在这一仪式中“唤起内在精神层面的神圣感”，并由此而表征一种“敬与诚的人文精神”。^① 伴随着斋戒之人文精神的凸显，它也会渐渐超出祭祀场景的限制，而世俗化为一种表达敬慎、精诚等德性的庄重仪式，比如，《管子·小匡》有齐桓公“斋戒十日，将相管仲”之记载，《礼记·玉藻》说君子在朝见诸侯之前要“宿斋戒，居外寝，沐浴”，《左传·哀公十四年》也载有“孔丘三日齐”而后见鲁哀公的事例。

从《论语》《左传》的相关记载来看，孔子对斋戒是颇有心得体会并身体力行的，这说明《人间世》之所以要借孔子而给出“心斋”，并非随意设定。关于“心斋”与“祭祀之斋”的不同，任慧峰认为“心斋”摆脱了“祭祀之斋”在时间、地点、形式上的束缚，只要“徇耳目内通而外于心知”即可追求“与气化宇宙的统一”，而不以“与神灵相沟通”为导向。^② 实际上，在上述方法与目的的区别之外，两者之间的本质性差异是：斋戒要求的是内心之“诚”，心斋归向的是德性之“虚”。在祭祀祖先的场景中，斋戒之“诚”可以理解为一颗“孝心”；在朝见君王的场景中，斋戒之“诚”是一颗“忠心”。然而，鉴于“事亲”与“事君”在《人间世》中被称为“大戒”，“孝心”与“忠心”之“诚”在庄子那里也就只能属于“戒”，而非“斋”的体现，这应该是庄子创述“心斋”的理路之所在。

心斋之“虚”是一种脱卸了世俗之欲望、念虑、价值的澄明之境。庄子说：

气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。（《庄子·人间世》）

“唯道集虚”意味着心斋的确是一种“得道之境”。^③ 然而，除了“唯道集虚”，“虚而待物”同样是一个关键性表达，这说明心斋之“虚”有两个向度：一是关于“道”的领会，二是关于“物”的待接。由此可见，仅以“得道”解“心斋”并不完善，将“虚而待物”释为“虚而无物”^④同样是以偏概全；不仅如此，从文本的表述次序来看，“待物”在“得道”之先，这说明“待物”并非“得道”之余绪，反而构成了“得道”的构成性前提——如果心斋之“虚”无法“待物”，也就不会有“唯道集虚”的存在体验。张亨说“虚而待物，是对外物不作任何知性的干扰，而使外物以自己的原貌呈现。外物不是在人的认识机能下的对象，也不是被动的存在；而是以它纯粹自由自在的自体出现。这样就拆除了主客对立的架构，也泯失了能所的关系。物之自体跟斋戒过的心体是同时显现，浑然为一的状态。扩大言之，这也就是‘万物与我为一’的境界。”^⑤在庄子那里，“得道”境界正是通过“虚而待物”而得以呈现的。这种类型的“得道”并非一种“澹然独与神明居”的孤绝境界体验，而是一种“独与天地精神往来而不敖倪于万物”的敞开式存在行动。

可见，面对“心斋”，与其空泛地讲论“唯道集虚”不如从“待物”角度切入并充实对“唯道集虚”的理解，方可抵达“道行之而成”的庄子论道本义。由“待物”而论，尽管心斋与斋戒奠基于不同的心境，指向不同的对象，却均以面对外物、他者并与之进行沟通、交流为表征。在此意义上，如果说斋戒之“诚”是人子、人臣在面对超越之鬼神、尊贵之王公贵族之时的“交往德性”，心斋之“虚”就是人在面对所有外在于

① 郑开《祭与神圣感》，《世界宗教研究》2019年第2期。

② 任慧峰《论庄子对先秦礼乐文明的突破——以“心斋”为中心的讨论》，《武汉大学学报》（人文科学版）2013年第1期。

③ 杨国荣说：“‘斋’本来与祭祀活动中的自我净化相联系：唯有消除世俗的不洁之物，才能与神明沟通，庄子以此作为得道之境所以可能的前提，无疑突出了解构、消除、净化既成精神世界对于把握道的意义。”参见杨国荣《庄子的思想世界》，三联书店，2017年，第124页。

④ 杨国荣认为，庄子的“听之以气”意味着“从对象性的关切及意向性的活动返归虚而无物的精神形态”（参见杨国荣《庄子的思想世界》，三联书店，2017年，第124页）。所谓“虚而无物”，正是对“虚而待物”的误解。

⑤ 张亨《庄子哲学与神话思想——道家思想溯源》，《思文论集——儒道思想的现代诠释》，台湾大学出版中心，2014年，第106页。



己的“他者”之时的“交往德性”；甚至可以说，所谓超越者、尊贵者在庄子那里不止于一般意义上的鬼神、王公贵族，而涵括一切与“我”相对的“彼”或他者。这样说来，“虚而待物”意味着：首先，外在于“我”的“物”是绝对的独立者与超越者；其次，面对独立而超越之“物”，“我”的“虚而待之”意味着通过自行退让的方式而给出与外物交往的“虚无一浑沌”境域，这一境域的给出为物我关系的重构奠定了根源性基础。

二、“听之以气”

在庄子那里，“虚而待物”以“听之以气”为其行动特质。《人间世》载：

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。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。”（《庄子·人间世》）

结合“颜回见仲尼”章的整体意旨来看，不管是“听之以耳”“听之以心”还是“听之以气”，“听之”首先意味着颜回要面对的卫君是“会说话”的，而不只是颜回想象中的有待教化的沉默对象；同样，颜回也不是其往教行动中的唯一主体，似乎只需“以仁义之言述卫君之前”，卫君就会幡然悔悟、言听计从；而且，颜回在孔子追问下陈述的“端而虚、勉而一”以及“内直而外曲，成而上比”等说教凭据，无不以“自我”为中心，未能真正意识到他要面对的是一个拥有独立理性及绝对权力的君王。与颜回的“自以为是—师心自用”不同，孔子的几番教导一直在强调一个事实：卫君是一个不容易被教化的“暴人”，颜回奉行的“仁义之言”在卫君的感知中或许不过是束缚性、强制性的道德“绳墨”而已；面对来自颜回的这种“道德绑架”，卫君在恼羞成怒之下肯定会使用其强权反制颜回，此即所谓“灾人者，人必反灾之”。在此意义上，“听之”意味着颜回不能仅仅将自己视为主动的言说者与在上的施教者，而必须看到卫君同样是一个“会说话”乃至卫国“最会说话”的他者——与颜回的“道德说教”相比，卫君的“发号施令”具有更加令人畏惧的力量。如果颜回忽略了卫君“会说话”这一事实，只顾陈述自己的“仁义绳墨之言”而不去“听之”，就会陷入“若殆往而刑耳”的困境而无法全身而退。

《文子·道德》云：“上学以神听之，中学以心听之，下学以耳听之。”《金楼子·立言下》云：“耳听者，学在皮肤；心听者，学在肌肉；神听者，学在骨髓也。”这两句话中均有三种类型的“听之”或“听”，可与《人间世》的三种“听之”一一对应并相互启发。更值得注意的是，《文子》与《金楼子》都点出了“听”实质上是一种“学”的姿态；与之相应，“言”也就体现着一种“教”的姿态。在庄子看来，如果一个人只想着“言—教”而忽视“听—学”，就会陷入“执而不化”“固而师心”的自我固化之中。这种自我固化不仅会使个人陷入生命、思想等存在状态的停滞（不可“及化”），更会将人与人之间的关系引入“弱肉强食”或“强强对抗”的态势之中（“相刃相靡”“相轧相争”），而无法保障“人际”之间的平等沟通与和谐共在。

如果说“听之”强调的不过是要在“言之”之外承认对方的主体性与自己的客体性，那么，“听之以耳”“听之以心”“听之以气”等三种不同的“听之”方式，揭示的就是如何肯定对方的主体性以及要承认对方的何种主体性等更深层次的问题了。学界一般认为，“听之以耳”“听之以心”“听之以气”是三种“认识”模式，比如，庞朴说三者对应的分别是“感性认识”“理性认识”“悟性认识”，^①徐广东将之列述为“极物之知”“理性之知”“体道之知”。^②这种理解方式更倾向于将认识对象理解为某种被动的“客体之物”，而未意识到“听之”指向的本是“主体之人”。既然“听之”的对象是作为主体的他者，“听之”自然

^① 庞朴认为，“听之以耳和耳止于听”是“感性认识”，“听之以心和心止于符”是“理性认识”，“听之以气”是“以全体身心、整个肉体与灵魂去感应对象的整体，即悟性认识”；“它已使止于听的耳向内通达，止于符的心向外延伸，既克服了二者的局限，又综合了二者的能力；形象一点说，它是予耳以心、予心以耳的方法”。参见庞朴《相马之相》，《一分之三：中国传统思想考释》，海天出版社，1995年，第179页。

^② 徐广东《从认知之途到体悟之道——论庄子的感知、心知、气知》，《中国哲学史》2022年第1期。



不会是一种“主体—客体”之间的认知活动,而是一种“主体—主体”之间的交往活动。

所谓“无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气”的确表明了“听之以气”是最高明的交往方式,但是,它并不绝对排斥或否定“听之以耳”与“听之以心”。我们可将三种“听之”的完整脉络用图示的形式描述如下:

$$\text{听之以耳} \xrightarrow[\text{无听之以耳}]{\text{耳止于听}} \text{听之以心} \xrightarrow[\text{无听之以心}]{\text{心止于符}} \text{听之以气}$$

由此图示可以直观地看出,“听之以心”并非对“听之以耳”的否定式超越,“听之以气”也不是对“听之以心”的否定式超越。“无听之以耳”否定的不是“听之以耳”这一行为自身,而是意在揭示“耳止于听”^①这一止限。“无听之以心”否定的也不是“听之以心”这一行为自身,而是意在揭示“心止于符”这一止限。在人与人、主体与主体的交谈与交往活动中,用耳朵听到的是对方的语音,用心灵听到的是对方的语义,然而,首先,在语音与语义之外,尚有各式各样的其他因素乃至说不清、道不明的“浑沌”因素氤氲于彼此的交往活动之间;其次,我听到的语音与我领会的语义与对方的原音与本义之间存在间距,听言之人与立言之人之间的这种间距也构成了一种“浑沌空间”;再次,即便是语音的发出者、语义的表达者,其内心所想与口头所言之间也存在某种“言意之辩”,“所言”与“所思”并不完美对应,“言”与“意”之间同样存在不可弥合的间距。简言之,交往活动是一种由“言—行”“彼—我”“言—意”等共构而成的生命活动,但“言—行”“彼—我”“言—意”之间的错落与间距使得交往活动不可能仅仅通过语言即可轻而易举、略无遗漏地完成,而必须对这一活动中所有可能会引发各种“言外”与“意外”之状况的隐潜因素加以体察。

这种类型的体察显然无法通过有其止限的“耳”与“心”来完成。就事实而言,置身于人际关系之中的人不可能感受、理解交往活动中氤氲着的所有因素,也不可能将上述各种间距全部予以弥合,在此意义上,“听之以气”之“气”就不应被理解为囊括一切的大全(哪怕这种“大全”是宇宙论意义上的),而只能理解为一种存在的敞开。这种敞开使得人际交流中的诸种因素(尤其是差异性、偶发性、潜在性因素)不被忽视、限制、歪曲,这构成了人与人进行无滞碍交往的必备条件。在庄子那里,与“耳”“心”指涉的“成形”“成心”相比,“气”有着“化而不成”的特性。也就是说,“气”既不具有凝固性,也缺乏任何意义上的特殊性,它不是一种区分性、辨别性的力量,而是一种兼具流动性与均质性的质素。“气”的流动性与交往活动中语言、行为的互动相谐而行,“气”的均质性则能让交往双方的主体性、特殊性都能得到有效保障、充分显发。在此意义上,“听之以气”是对“听之以心—听之以耳”的超越式否定而非否定式超越。

关于“气”的具体内涵,学者或将之理解为内在的“精气”或“精神”,谓之为“纯粹精神的化身”,^②或将之解读为宇宙论意义上的创化本源,或将之解读为存有论意义上的气化流变历程。^③然而,如果回到“听之以气”的语境之中,“气”道明的或许不过是颜回面对卫君之时的某种开放的“气场”与生动的“气机”。从理论上讲,这种“气场—气机”当然是虚无缥缈的,但是,对于置身其中的人而言,却又有着毋庸置疑的切身性与自明性;而且,置身其中的人必须融入而非破坏这种“气场—气机”,才能使得双方的交流与交往顺畅进行,在此意义上,“气场—气机”又营构着交往活动的有机整体。

三、“达之,入于无疵”

“听之以气”不是一种精神层面的终极境界,而是人们在面对他者的时候所应具备的最本源的交往

① 俞樾云“此文‘听止于耳’,当作‘耳止于听’,传写误倒也,乃申说‘无听之以耳’之义。言耳之为用,止于听而已。”参见俞樾《诸子平议》,中华书局,1954年,第332页。

② 赵广明《庄子哲学沉思》,社会科学文献出版社,2022年,第37页。

③ 赖锡三《道家型知识分子论》,台湾大学出版中心,2013年,第53页。



德性。在此意义上，“气”在庄子那里“不是防守纷扰的最后阵地，而是开展真实生命的起点”。^① 接下来，不妨回到并结合颜回的事例，探讨“听之以气”是如何扭转其生命姿态与政治行动的。

在《人间世》前三章记载的三位士君子（颜回、叶公子高、颜阖）中，只有尚未真正投入政治世界的颜回是一个乐观的理想主义者——“愿以所闻思其则，庶几其国有瘳乎”，他相信只要自己尽心尽力，卫国还是有被拯救的可能的；与颜回相比，叶公子高、颜阖这两位政坛耆老的心境就不那么简单单纯了。在面对难缠之政治事务的时候，叶公切身感受到了“阴阳之患”与“人道之患”的双重压力，颜阖则在“危吾身”与“危吾国”的双向困境中举棋不定。叶公与颜阖政治焦虑的根源，无疑来自“事其君”时所面对的绝对强大而又深不可测的君主权力。在绝对权力的无边笼罩之中，生命的威胁无处不在，精神的煎熬无时不有，再叠加士大夫志道忧民的天职本分，也难怪叶公与颜阖会寝食难安、身心俱疲了。

孔子在劝阻颜回时，首先说了这么一段话：

嘻！若殆往而刑耳！夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。古之至人，先存诸己而后存诸人。所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名也者，相（札）[轧]也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。且德厚信矜，未达人气，名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰灾人。灾人者，人必反灾之，若殆为人灾夫！且苟为悦贤而恶不肖，恶用而求有以异？若唯无诏，王公必将乘人而斗其捷。而目将荧之，而色将平之，口将营之，容将形之，心且成之。是以火救火，以水救水，名之曰益多。顺始无穷，若殆以不信厚言，必死于暴人之前矣（《庄子·人间世》）

孔子对颜回先行摆明了叶公与颜阖切身感受到的那种政治压力与身心煎熬“若殆往而刑耳”“人必反灾之”就是“人道之患”“危吾身”，“而目将荧之，而色将平之，口将营之，容将形之，心且成之”就是“阴阳之患”。“所存于己者未定”，此即颜回在卫国可能会遭遇的祸患与困境。“人道之患—阴阳之患”的外在根源毫无疑问是“暴人”拥有的那种绝对权力，其内在根源则是颜回以之安身立命的“德—知”。

在颜回的自我想象中，似乎只要自己能做到以“德”服人、以“知”劝人，就有取得“庶几其国有瘳乎”之效果的可能。但在孔子看来，颜回服膺的“德—知”不一定可靠：首先，“德荡乎名，知出乎争”，“德—知”会受到外在之名利的影响，或者说，“德—知”易于在现实的展开过程中被名利化，此即所谓“名实者，圣人之所不能胜也，而况若乎”；其次，“德—知”非常容易被权力同化而转化为一种道德权力、知识权力，正所谓“强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰灾人”，以“善”自居教化他人的本质是给他人贴上了“恶”的标签，道德领域的“善”之于“恶”犹如政治结构中的“上”之于“下”，在这种二元对立的道德结构之中，“善”有着不容置疑的道德权力，可见，“权力病毒绝不只存在于政治暴力的场域中，它也渗入知识分子所自以为的良善动机和纯粹理想之中”。^② 尽管在儒家看来，“德—知”“仁—义”等一直被标榜为超越功利、抗衡权力的绝对价值，但在具体施行过程中，又不可避免地会受到功利之影响与权力之渗透。在这里，孔子实际上给出了一个“颜回困境”：尽管名利化、权力化的“德—知”不足以“存诸己—存诸人”，但“若殆以不信厚言，必死于暴人之前矣”，不以“德—知”立身行事更不足为取。面对这一“颜回困境”，庄子不可能倡导人们去做“不德—不智”“不仁—不义”之人，问题的关键只在于应该通过何种方式消解“名利”对“德—知”的外在削弱，以及“权力”对“德—知”的内向异化，以彻底改变“德厚信矜，未达人气，名闻不争，未达人心”的必败之局。这样来看，庄子给出的诚可谓是一种“道家型知识分子在面对政治权力时的另类思考与姿态”。^③

^① 吴肇嘉《庄子应世思想研究》，台湾学生书局，2011年，第193页。

^{②③} 赖锡三《道家型知识分子论》，台湾大学出版中心，2013年，第113、107页。



在庄子那里,“心斋”之“虚”既有化解“德一知”的功利化取向与权力化表征的作用,也有让“德一知”固守其自身、发抒其自身的效用,此即所谓“以不德德”“以无知知”。只有化解了“德一知”的功利化取向,颜回才能不像悦生恶死的叶公和患得患失的颜阖那样无法面对“事之情”自身并“行事之情”,从而做到“入游其樊而无感其名”;只有化解了“德一知”的权力化渗透,面对卫君的颜回才不会体现出“临人以德”的在上姿态与对抗心理,而可与卫君“相与遇于浑沌之地”;在理想的状态下,不仅处于“浑沌之地”的颜回放下了道德的武装,卫君的权力也会被有效解除,这样,卫君自然也就不会“反灾之”了。

通过“未始有回”这一颜回的最终体悟来看,“心斋”的达成是以“丧我”^①为实质的。对颜回而言,只有把“我”这一渴盼功利、歆羡权力的主体化解掉,或者说,“只有破除了对自身主体性的执著,从内到外都不再为各种成见和信念所困,不再为志向和目的所束,将一切活动归之于‘不得已’境地,达到‘天行’之境界”^②才能使自己不再处于与卫君对立乃至对抗的态势之中,这样,或可既保证自身的身安心泰,又开出“达人气—达人心”的最佳可能,此即所谓“达之,入于无疵”。

当然,关于颜回与卫君的可能关系,孔子只是表述了颜回应该通过“心斋”的方式面对卫君,至于卫君会有什么样的反馈与回应,《人间世》只是给出了一个确定的答案——颜回一定会免于卫君的刑罚,并进一步消解免于源自权力压迫的那种惴惴不安的恐惧与无所适从的焦虑。也就是说,颜回会因为“心斋”而体会某种“免于恐惧的自由”。对于可以利用权力肆意妄为的卫君来说,解除他的权力滥用实际上就已经是一种最大的成功了。惟当如此,一个不以德自傲的颜回与一个不以势凌人的卫君之间的相遇才是让人期待的,“德”与“势”的关系由此也就被引向了新的可能;在其中,颜回的德性可得如其所是的成就而非固滞,卫君的权力可得如其所是的发挥而非滥用;更进一步,这种双向的如其所是会将颜回的德性与卫君的权力双双推向更高的进境,这也就是能够“把顺应人的本性与开发人的潜能有机结合起来”^③的理想交往行动。

四、结语

通过《人间世》的文脉来看,“心斋”不应被单纯理解为某种“精神境界”,毕竟,孔子不可能在颜回“无以进,敢问其方”的问询下硬生生抛出一个关于如何提升内在境界的回应。本文认为,即便“心斋”可以被解读为某种精神观念,它也是以“应物”为旨归的。首先,“虚而待物”说明面对独立而超越的他者,行动主体应当暂时搁置自己的成心与成见,通过“虚而待之”的方式还原出面对他者的“浑沌之地—无竟”,以为人际交往的展开奠定基础性场域;其次,在“相与遇于浑沌之地—寓诸无竟”之际,行动主体可以通过“听之以气”的方式克服“言一行”“彼—我”“言一意”之间存在的各种间距以及这些间距所可能引发的人际冲突与矛盾,从而在尊重差异的基础上互相聆听,并在互为主体、均衡一体的境域中畅所欲言、求同存异;最后,经由“虚而待物—听之以气”的交往行动,庄子期望的是“达之,入于无疵”的应物效果,在其中,交往双方的主体性都如其所是地呈显、潜移默化地成长,此之谓无疵之通达。一言以蔽之,庄子所谓“心斋”,是一种由“虚”而生、以“达”为归的“待物—接物—通物”之交往德性与应物之道。

作者单位:山东大学易学与中国古代哲学研究中心、哲学与社会发展学院

责任编辑:王晓洁

① 关于“丧我”的具体讨论,参见王玉彬《“吾丧我”:庄子的存在观念辨析》,《四川大学学报》(哲学社会科学版)2022年第4期。

② 储昭华、赵志坚《心斋何为——〈人间世〉的政治哲学意蕴》,《浙江学刊》2014年第1期。

③ 涂可国《老庄道家责任伦理思想新释》,《管子学刊》2022年第3期。

