

【哲学研究】

道家实践形而上学的深化

——向秀《庄子注》探微

邓晓芒

摘要:向秀的《庄子注》与他以前众多注者的解释大不相同,尤其是对《逍遥游》的注解被人视为“逍遥新义”,但其实向注更切合庄子的本意,应看作“逍遥真义”,即取消“大”与“小”的绝对划分,不是脱离世俗去追求更高的人生境界,而是就在渺小的世俗生活中也可以逍遥和“成圣”。为做到这一点,向秀对老庄的实践模型作了深化和改进,不仅明确用“无为论”解释了“贵无论”,更是将“无为论”中隐含的“无心论”置于核心地位,解决了“无为”和“有为”的矛盾,避免了“为无为”的悖论。以这种彻底的贵无论立场,向秀既不同意嵇康那种刻意养生的生活态度,当然更不会服从儒家名教的束缚,但却无意中放弃了对名教的批判性,为郭象和裴頠向儒家妥协铺平了道路。

关键词:逍遥;大小之辩;无心论;难养生论;名教

中图分类号:B235

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)03-0101-11

向秀是竹林玄学的重要代表人物。竹林士人以自己的行动配合着他们对道家哲学理论的理解,向世人证明这是一种可以在个人生活中实行的实践形而上学,展示了一种值得追求的人生理想,这是竹林玄学作为一种实践哲学为道家形而上学所做的最大贡献。但反过来我们也可以说,正是因为这种在个人生活中去追求、去实践的人生理想,也使他们对道家哲学,尤其是对庄子的思想有了更深层次的理解。这一点,首先表现在向秀的《庄子注》中。人们甚至认为:“《庄子注》代表竹林玄学的最高成果,标志着魏晋玄学由老学向庄学的转化及晋代庄学的正式确立。”^①

然而,向秀《庄子注》究竟在哪些方面可以代表竹林玄学的“最高成果”,引入了何种别开生面的新观点,现代学者往往语焉不详。当然,这与向秀《庄子注》原本失传、仅有少量文字存于后人的引语中有关。但其实,就凭这少量的文字,我们也已经可以大致窥见向秀注《庄子》的思想倾向了。这些文字

之所以被后人所引,正说明它们在当时对人们心灵的震撼,应看作失传的《庄子注》中的精华。如《晋书·向秀传》所说:“庄周著内外数十篇,历世才士虽有观者,莫适论其旨统也,秀乃为之隐解,发明奇趣,振起玄风,读之者超然心悟,莫不自足一时也。”戴逵《竹林七贤论》也说:“秀为此义,读之者无不超然,若已出尘埃而窥绝冥,始了视听之表,有神德玄哲。能遗天下,外万物。虽复使动竞之人顾观所徇,皆怅然自有振拔之情矣。”^②又据《晋书·郭象传》载,“先是注《庄子》者数十家,莫能究其旨统。向秀于旧注外而为解义,妙为奇致,大畅玄风”^③。笔者这里不追究郭象在何种程度上抄袭了向秀《庄子注》的问题,笔者所感兴趣的是,人们都说向秀的注解超越了过往数十家注者,使读者“超然心悟,莫不自足一时”,甚至使“动竞之人”,也就是奔竞于利禄之途的人,反观自己所追求的,“皆怅然,自有振拔之情”,获得了内心的自我拯救,这凭借的到底是什么?

收稿日期:2022-01-02

作者简介:邓晓芒,男,华中科技大学哲学学院教授、博士生导师(武汉 430074)。

一、“逍遥新义”，还是“逍遥真义”？

最主要的，应该是向秀对于庄子的“逍遥”概念的揭示和发挥。究竟如何理解“逍遥”，向秀提出了一种完全不同于以往注解的看法，人称“逍遥新义”。这从向秀注《庄子》第一篇《逍遥游》即已崭露端倪了。据《世说新语·文学篇注》说：

向子期、郭子玄逍遥义曰：夫大鹏之上九万，尺鷃之起榆枋，小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥，而循大变，为能无待而常通，岂独自通而已，又从有待者，不失其所待。不失，则同于大通矣。^④

这段解释是对《庄子·逍遥游》中开篇两个有关“鲲鹏”的寓言的合观。庄子这两个寓言所说的都是鲲鹏扶摇而上“九万里”（不是“九万尺”）^⑤，但前一个故事作为对比，讲的是“蜩与学鸠”笑之曰：“我决起而飞，抢榆枋而止，时则不至，而控于地而已矣；奚以之九万里而南为？”后一个故事用作对比的是“斥鴳”笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？”不过这点出入无关紧要，“蜩与学鸠”也好，“斥鴳”也好，“榆枋”也好，“蓬蒿”也好，总之是和大鹏的纵横南北背负青天的气势比较起来微不足道，却要反过来嘲笑大鹏，说它不适合于在蓬蒿之间跳跃。照常人的眼光看来，这些飞虫小鸟自己甘于平庸不说，还要嘲笑志在天涯的鲲鹏，这才真是可笑之极！通常的解释也是这样的，因为这个反差太大了，按照直线式思维，肯定渺小的一方是不能和伟大的一方相提并论的。但向秀却颠覆了人们的常识，居然认为“小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也”^⑥；并且解释所谓“逍遥”的意思就是“得其所待”，也就是很好地适应于自身的条件。而圣人也好，超然物外的力量也好，虽然“无待”，却仍然要“循大变”而不能“自通”；至于“有待”（有条件）之物，只要不超越自己的条件，也可以“同于大通”。这就是庄子末句“此小大之辩也”的意思。

向秀的这种解释显然与他之前所有的解释都不同，郭象也沿用了向秀的这一解释，所以被《晋书·郭象传》评为“于旧注外而为解义，妙为奇致”。但奇怪的是，今人往往不认同向秀和郭象的这种解释，认为是对《庄子·逍遥游》的歪解。如朱桂曜认为：

“大与小有别，蜩鷃之不知大鹏，正如《秋水篇》‘培井之鼃’不知‘东海之鳖’，皆以喻‘小知不知大知’……而郭象以为无小无大，各安其天性，正与《庄》意相反。主旨既缪，徒逞游说，使《庄子》之书愈解而愈晦者，郭象清谈之过也。”王仲镛也说：“大鹏的形象高大伟岸，翱翔天海；蜩与学鸠、斥鴳的形象微末委琐，上下蓬蒿，这本是以鲜明的‘小大之辩’（同辨，区别）来说明‘小知（智）不及大知（智）’。可是，向秀、郭象却从这里歪曲了庄子的原意，附会‘齐大小’、‘均异趣’的道理。”^⑦这些看法，既未对《庄子》全书，尤其是对《逍遥游》全篇做整体上的义理疏通，也未能对向秀所处的时代及他所代表的竹林玄学的精神做透彻的把握，因而不但抹杀了向、郭在解释庄子思想时的创见，也将庄子思想本身平面化和表面化了。我们且通过对《庄子》文本的分析，来体会一下向注所阐发的义理。

就《庄子·逍遥游》的文本来看，庄子在讲了第一个有关鲲鹏的寓言之后，有一段总结性的话：

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋，此大年也。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！

这就是朱桂曜和王仲镛所依据的文本。但表达了什么意思？表面上是说，“小知不及大知，小年不及大年”，彭祖八百岁，但比起“冥灵者”和“大椿”来，简直是小巫见大巫了，而众人还拼命去和彭祖比命长，多么可悲啊！但可悲在哪里？难道就在于差距太大了，自叹不如吗？非也！关键就在于最后这句“众人匹之，不亦悲乎”，也就是说，可悲的不是相差悬殊而比不上，而是“众人”的这种攀比心理。如果说，庄子说了那么多超乎极限的差距，就只是为了说明“小大不同”或“小知不及大知”这样的常识，这也太低估庄子的智商了。这样来读庄子，就只是把它作为文学作品来读，而没有作为哲学来读。作为文学作品，《逍遥游》一开篇这两个故事的确就很抓人眼球，因为它的文笔太美了！气势太磅礴了！谁也不会想到那自由翱翔于天宇的鲲鹏会与蓬蒿中跳跃的麻雀处于同一水平，读者很容易把鲲鹏看作自己的理想，甚至以鲲鹏自居，将这种先入之见带入对庄子的理解中。^⑧但这并非庄子本意，大家都被庄子

绚烂的文笔给忽悠了。

而在第二段有关鲲鹏的寓言之后,庄子的结束语是“此小大之辩也”,前述朱佳曜、王仲镛的解释就被引在陈鼓应为这句所做的注释中。然而,到底什么是“小大之辩”?陈鼓应的解释是:“这就是小和大的分别”,并且将“辩”改成“辨”。按照这种理解,庄子费了那么多口舌和心思,就是为了要证明大和小是不同的,要分辨大小——这不是幼儿园的水平吗?其实庄子这句话是有来头的。“小大之辩”不能改成“小大之辨”,因为它暗示的是有关“辩者”的典故,具体说,就是指他的好友惠施所提出的、激发了众多辩者与之反复论辩的“大一”和“小一”的命题。所以要理解这句话,必须超出《逍遥游》而对整个《庄子》做一个综观。如果我们读《庄子》的最后一篇《天下》,就会发现,篇末专门讲惠施的“历物十事”,其中第一个命题与《逍遥游》的开头正相呼应。^⑨原文为:

历物之意,曰:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。无厚,不可积也,其大千里。天与地卑,山与泽平。日方中方晷,物方生方死。大同而与小同异,此之谓‘小同异’;万物毕同毕异,此之谓‘大同异’。南方无穷而有穷。今日适越而昔来。连环可解也。我知天之中央,燕之北、越之南是也。泛爱万物,天地一体也。”惠施以此为大,观于天下而晓辩者,天下之辩者相与乐之。

惠施以这十个命题“为大”,而大中之大者就是第一个命题,即“大一”和“小一”之辩。后面的命题都可以看作是从第一个命题引申和扩展而来的。^⑩他很得意地将这些带有辩证性和相对主义性质的命题展示于天下辩者,大家“相与乐之”。庄子对他的评价是:“由天地之道观惠施之能,其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸!夫充一尚可,曰愈贵,道幾矣!惠施不能以此自宁,散于万物而不厌,卒以善辩为名。惜乎!惠施之才,骀荡而不得,逐万物而不反,是穷响以声,形与影竞走也,悲夫!”^⑪这是说,惠施舍大道之本而求其末,徒逞辩才^⑫,不知返归“道幾”^⑬,只能在相对主义的循环往复中疲于奔命,所以“不能以此自宁”。庄子对惠施的辩才十分欣赏,但他比惠施高明之处在于,他能够在“此亦一是非,彼亦一是非”的“道枢”里“得其环中,以应无穷”^⑭,而达到“自宁”。而这不正是向秀所说的“小大虽

差,各任其性,苟当其分,逍遥一也”的意思吗?

反过来看《逍遥游》,庄子在“此小大之辩也”之后,接下来就讲,以自己的知识来当官,用自己的行为来适应乡情,靠自己的德性取得君王的信任和举国的拥戴,这种人对自己的成功也就像上面讲的(鲲鹏和鸟雀)一样自豪。^⑮但还是遭到宋荣子的嘲笑。哪怕他们做到了不为外在的荣辱所动,“定乎内外之分,辩乎荣辱之境”,但“犹有未树也”,也不过如此了(即离逍遥尚远)。^⑯他们虽然并未汲汲于名利,但根基是不牢的,就像列子御风而行一样,毕竟是有条件的(没有风他也行不了)。只有一种情况是无条件的,这就是“乘天地之正而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!”这才是绝对的逍遥游。所以这样的人才叫作“至人无己,神人无功,圣人无名”。但这并不只是三句口号,接下来,庄子就对这三种“人”逐个来加以解释。

他先用尧让天下于许由遭拒的故事具体诠释了什么是“至人”。尧把许由比作“日月”和“时雨”,推举他道:“夫子立而天下治”,“请致天下”,这相当于把许由比作鲲鹏了;而最有意思的是许由的回答:

子治天下,天下既已治也。而我犹代子,吾将为名乎?名者实之宾也。吾将为宾乎?鹪鹩巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹。归休乎君,予无所用天下为!^⑰

许由的回答是:我不需要功和名,我不是鲲鹏,我只是鹪鹩和偃鼠,树枝和河边就是我的位置,我用不着这个天下!这就是“至人”。这简直就是对前面鲲鹏寓言的含意的揭晓:不是每个人都希望成为鲲鹏,也不是每个人都适合于当天子,至人无己,就是指随遇而安、顺乎天命之人,哪怕他只是鹪鹩和偃鼠那样的小人物。

那么,什么是“神人”?庄子接着就用那段著名的“藐姑射之山,有神人居焉”的描述,诠释了什么叫作“神人”。而什么叫“圣人”呢?庄子举例说,有人到越国去卖帽子,发现越人断发文身,根本用不着戴帽子;然后说尧在治理好天下后,到藐姑射之山去拜见四位神人,“矞然丧其天下焉”^⑱,即忘记自己身居天子之位了。能够使天下用不着圣人来治理,如老子所言“太上,不知有之”^⑲,这样的人才能成为“圣人”。至此,整篇《逍遥游》的意思就前后贯通起来了。^⑳王夫之的一段话对庄子的这个意思概括得很准确:

物各有所适,适得而幾矣。唯内见而有己者,则外见有天下。有天下于己,则以己治天下:以之为事,居之为功,尸之为名,拘鯤鹏于枋榆,驱蜩鸪于冥海,以彭祖之年责殇子之夭,皆资章甫适越人也,物乃以各失其逍遥矣。不予物以逍遥者,未有能逍遥者也。唯丧天下者可有天下,任物各得,安住而不适其游哉!^{②1}

这不正是向秀、郭象的意思吗?难怪戴逵会说,向秀此义,“读之者无不超然,若已出尘埃而窥绝冥,始了视听之表,有神德玄哲。能遗天下,外万物。虽复使动竞之人顾观所徇,皆怅然自有振拔之情矣”^{②2}。也难怪,向秀将自己注《庄子》事告知嵇康和吕安时,二人最初以为这么多人注过了,还用得着再注吗?及至《庄子注》成,二人览之,“康曰:‘尔故复胜不?’安乃惊曰:‘庄周不死矣。’”^{②3}可见向秀的《庄子注》对庄子精神的深入阐发给予当时竹林人士内心的震动,因为它淋漓尽致地表达了竹林士子们在努力超越黑暗的社会现实和政治伦理时,渴望寻求自身安身立命之所的共同思想倾向。其中对《逍遥游》的解释并不只是人们所说的“逍遥新义”,而应是“逍遥真义”。可以想见,当时尚未最后竣工的《庄子注》(尚缺《秋水》与《至乐》),其第一篇《逍遥游》对嵇康等人的冲击有多么强烈!这正是当时竹林人士从“老学”转向“庄学”所迫切需要的思想,使他们真正能够“超然心悟,自足一时”。也可以说,向秀的创造性诠释说出了当时竹林人士的心里话,成为他们在实践自己的人生理想时所足以依靠的理论根据。^{②4}

二、从“无为”到“无心”:对道家实践模型的深化

但说向秀的《庄子注》完全就只是真实地揭示了庄子书中的精义,也不尽然,他还是很有些改进的,尤其是对道家实践哲学模型有新的深化。最重要的就是从“本无论”走向了“无心论”。之所以需要做这种调整,是因为本无论在老庄那里遇到了不可克服的困难。

笔者曾说过,在老庄那里,“无”是无知、无欲、无为的实践模型。所谓实践模型,是从宇宙论或本根论那里借用到实践论中来的一种纯然形式,不能直接当作宇宙的结构或根源来做实然的运用,而只能作象征或暗示的运用。^{②5}这正如康德的自由范畴表借用了自然知识的知性范畴作为模型,但却只是

“好像”的类比,而不能直接用自然范畴来理解自由的各种类型一样。但作为模型,你总得把它权当自然的结构或根源来加以描述,否则就根本不可理解了。这就有了老子的一系列有关“生”的描述,“有生于无”,“有无相生”,以及“当其无,有 X 之用”的说法,就好像老子的“无”是指一种自然现象,或者一种客观事物的结构一样。如老子说:“无有人无间,吾是以知无为之有益。”^{②6}然而,这一借用,反倒使得“无”本身的理解(“无为”)混同于客观事物的“无有”了。于是,只要固守这一模型论,则一切贵无论或本无论者都要面临一个困难的问题:既然是“无有”(什么也没有),如何能够从中“生”出“有”来?由此引出的问题是,“无”既然生“有”,而“有”又生“万物”,则“无”本身当然既非“有”也非“物”了,那它又如何能够使“物”成为“物”呢?就像庄子《知北游》说的:“有先天地生者物邪?物物者非物。物出不得先物也,犹其有物也。犹其有物也,无已,明物之自然,非有使然也。”意思是:有没有先天地生的“物”呢?使“物”成为“物”的肯定不是“物”了,物由以生出的东西不可能先已经是“物”,而是由(犹)它的“有物”而来的;而这个由其有物而来,是可以无穷往上追溯(无已)的;而再怎么追溯,也还是物,并没有别的东西使之然。这是对《老子》第二十五章“有物混成,先天地生”的解释。但这一解释仍然是不到位的。无、“非物”要凭借自己的“有物”而“物物”生出天地万物来,但它最初是如何能够“有物”的呢?即使能够无穷追溯上去,也是解释不了的。^{②7}这也正是后来郭象、裴頠所质疑的要害之处。

但庄子的超然物外的人生哲学就是建立在这一说不通的“模型”之上的。所谓“有大物者,不可以物;物而不物,故能物物。明乎物物者之非物也,岂独治天下百姓而已哉!出入六合,游乎九州,独往独来,是谓独有。独有之人,是谓至贵”^{②8},也是这个意思。“有大物者”本身不是物,但由于它“有物”,所以能“物物”。这个物物者就是无为之道,掌握了这个道,就成了独有之人。所谓“独有”,也就是独自占有物,虽然能超越于万物而不受约束,却不能解释自己是怎样独自“有物”的。庄子自己有时也意识到这种理论上的不通透,即有与无的关系没有说清楚:非物如何能够物物。那个时候,他当然不知道什么叫作“对象语言”,什么叫作“元语言”,所以陷入悖

论。《知北游》说：

光曜问乎无有曰：“夫子有乎？其无有乎？”无有弗应也。光曜不得问，而孰视其状貌，窅然空然，终日视之而不见，听之而不闻，搏之而不得也。光曜曰：“至矣，其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也；及为无有矣，何从至此哉！”

作为道之无本来就只是一个抽象的模型，你非要把它与“有”放在（对象语言的）同一层面上去追问它是“有”还是“无有”，追问它是如何以“无”而有“有”的，当然就只能“弗应”了。我可以拥有一种“当其无，有X之用”的“无”（如车毂、器皿、窗户），但这还未能达到连这种“无”都没有的“无无”。这就是庄子所谓“万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。圣人藏乎是”²⁹。但作为无有的无有如何能够使万物“有”起来？这实际上是模型本身的缺陷，它可以作为“无有”而成为“无为”的象征，但象征毕竟还不是等价物。所以到了正始玄学中，何晏就干脆不谈“无为论”了，而只谈“无名论”，这其实是将模型本身当作了原型来讨论，模型（无）本来所代表的原型（无为）则被架空了，只剩下一个空名可谈。但王弼仍然坚持以无为论来解释本无论，只不过已经触及了无为的根本即“无心”。这种倾向在老子那里其实已经有所显示，如《老子》第四十九章曰：“圣人常无心。以百姓心为心……圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”³⁰王弼注曰：“是以圣人于天下‘歙歙焉’，心无所主也。为天下浑心焉，意无所适莫也……人无为舍其所能而为其所不能，舍其所长而为其所短，如此则言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。”³¹这也可以理解他在《老子》第三十八章注中的这番话：“是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。故曰以复而视，则天地之心见；至日而思之，则先王之至睹也。”³²显然，他是把圣人之“无心”理解为圣人为天下“浑其心”，又进一步理解为“以无为心”，最终则以圣王之心代表“天地之心”，也就是“道心”。

但“以无为心”和“无心”其实还是有所不同的（向秀第一个看出了这一点）；而“天地之心”仍然还是“有心”，有心则有为。于是，圣人的“浑其心”就有可能蜕变为某种更隐晦的“机心”，陷入“为无为”

的悖论。这是向秀所不满意的，他对这种贵无论的模型做了一番最彻底的推进，也就是将贵无论推向了极端，不仅“无为”，而且真正是“无心”。这就开启了后来的“物极必反”的进程，为转向其对立面“崇有论”准备了契机。这番改造，我们从他的《庄子注》所散落下来的片段中可以大致窥其端倪，这就是：干脆以“无心”取代“以无为心”，也就是从自然万物身上剥夺其“心”，或者说为天地去“心”。这是他对王弼的本无论所做出的最重要的改进。我们来看看他怎么说的。

吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？故不生也。吾之化也，非物之所化，则化自化耳。化化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，则与物俱化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本也。³³

[今译]：我的生并不是我要生的，而是生自己在生。哪有一物使生得以生呢？所以无所谓生。我的变化也不是被一物所变化，而是变化自己在变化罢了。哪有一物使变化得以变化起来的呢？没有此物啊，所以也没有变化。假如使物生者也在生，使物变化者也在变化，则它与该物都在变化，又有什么不同于该物的呢？这就说明，只有不生也不变化的东西才能成为生成和变化之本。

张湛引这段话，是用来注列子的“生物者不生，化物者不化”的。《老子》第七章说，“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”，但向秀这里说的恰好相反，即认为天地并不是因其他的东西而生，而是“自生”，因而就天地之外的东西来说则是“不生不化”的。这就把生成变化的原因归于天地本身而非天地之外了。当然，老子的天地之外导致“生”“化”的东西也并不是另一个什么“物”，而是“道”、无、“玄牝”，即《老子》第六章所谓“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根”，它本身是不生不死不变的，却能使万物生死变化。就此而言，这与向秀的“明夫不生不化者，然后能为生化之本”看起来也是一致的。但不同的是，向秀只承认不生不化者是万物生化之“本”，却并非这种生化的具体执行者；因而，当我们在谈论万物具体的生灭变化的时候，这个万物之“本”就被架空了，没有插嘴的份儿，因为这两方面不在同一个层次上。所以，“同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，唯自然也”³⁴。只

有超越了“形色之物”层次(“对象语言”层次)之上的“自然”才能成为先于万物之“本”。甚至于,由于这个“本”不过是“无”,所以只有当我们把这个“本”架空,使它不发生影响时,我们才能谈论万物的生灭变化,却仍然不离其“本”(无)。这就引出了向秀在面对万物时的真正的态度,即“无心”。只有当我们以“无心”来看待万物时,我们才是坚持了“自然”的态度,也才是合乎天道之“本”的态度。这种“无心”之“本”,显然已经是在“元语言”的层次上说的了,它并不干涉“对象语言”层次上的万物。

所以向秀说,“唯无心者独远耳”,因为“得全于天者,自然无心,委顺至理也”。这样一种“自然无心”的态度就达到了“至人”的境界:“萌然不动亦不自止,与枯木同其不华,死灰均其寂魄,此至人无感之时也。夫至人,其动也天,其静也地,其行也水流,其湛也渊嘿。渊嘿之与水流,天行之与地止,其于不为而自然,一也……苟无心而应感,则与变升降,以世为量,然后足为物主,而顺时无极耳。”而这样的“至人”,就能够做到“无心以随变”,因而“泛然无所系”。在他眼中,“变化颓靡,世事波流,无往不因,则为之非我。我虽不为,而与群俯仰,夫至人一也。然应事变而时动,故相者无所用其心”^⑤。这样一种“自然无心”的至人,就可以做到彻底地冷眼看世界,一切世俗的天翻地覆,所有的原因都与我无关,都是自作自受;而我则不谋求、不抱怨,对上不羡慕、不攀比,对下不骄横、不蔑视,随时“与群俯仰”;身如枯木,心如死灰,动静行止,均如《老子》第五十一章说的“莫之命而常自然”。这也就是《庄子·天下》中所描绘的“古之博大真人”,“寂漠无形,变化无常,死与?生与?天地并与?神明往与?芒乎何之?忽乎何适?万物毕罗,莫足以归。古之道术有在于是者”,因而“独与天地精神往来,而不敖倪于万物。不遣是非,以与世俗处”。这正是向秀理解的“逍遥”所依据的模型,即不仅无为,而且“无心”。

可以看出,向秀的模型已与老庄不尽相同。老子的“无为”是“无为而无不为”,其实有强烈的政治功利色彩和机谋权术的倾向,背后隐藏着与儒家及《易传》同样深重的对于“天下”安危的“忧患意识”。^⑥庄子的“无为”尽管已经减弱了忧患意识,放下了为圣王作谋划的包袱,而专注于个人“为人之道”的守护,但并没有放下对“自然之道”的追求,而是将这两个层次融汇于“心”,刻意打造成一座“心

斋”。《庄子·人间世》描绘的“心斋”是:“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。”还说:“自事其心者,哀乐不易施乎前,知其不可奈何而安之若命,德之至也。”这叫作“乘物以游心”。《德充符》中则将圣人治心之道揭示为,“以其知得其心,以其心得其常心”^⑦。结果则是“无名”所说的:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣”,所以,“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”^⑧

向秀则与此有所不同,不主张“用心”“游心”“得其心”,而是主张“无心”。例如庄子“庖丁解牛”的故事中有句话:“官知止而神欲行”,陈鼓应的解释是:“器官的作用都停止了,只是运用心神……‘神欲行’,喻心神自运,而随心所欲。”^⑨但向秀的解释却另有玄机。陆德明《经典释文》引《庄子·养生主》向注曰:“专所司察而后动,谓之官智;纵手放意,无心而得,谓之神欲。”就是说,“神欲”不是“运用心神”“随心所欲”,恰好相反,是“纵手放意,无心而得”。此“用心”与“无心”之别,就是向秀从庄子书中所读出的新意。庄子未作此区分,倒是将“无心”用在两种场合。一种是等同于“无为”。例如《天地》中说:“古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定。《记》曰:‘通于一而万事毕,无心得而鬼神服。’”另一种则是贬义,如同《天地》中说,“凡有首有趾无心无耳者众”,王夫之解作“庸众之人,皆失其见独之心”,陈鼓应解“无心无耳”为“无知无闻”。唯一可以与向秀的“无心”相通的是《知北游》中的一段对话,即“鬻缺问道乎被衣”,被衣的回答是一套说教,话未说完,鬻缺却睡着了。被衣不但不生气,反而高兴地唱起来:“形若槁骸,心若死灰,真其实知,不以故自持。媒媒晦晦,无心而不可与谋。彼何人哉!”这是什么人?这就是向秀所理解的“至人”啊!也就是前面提到的向秀之言:“萌然不动亦不自止,与枯木同其不华,死灰均其寂魄,此至人无感之时也。”

但这种至人的境界虽然看起来很放松,很“逍遥”,其实也不是那么容易达到的。前述《世说新语·文学篇注》引向秀注曰:“物之芸芸,同资有待,得其所待,然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变,为能无待而常通,岂独自通而已,又从有待者不失其所

待。不失,则同于大通矣。”^④论者常以此来区分两种“逍遥”,即一种是局限于“物属关系”中的“有待之逍遥”,如大鹏或斥鴳之类;一种是圣人的“无待之逍遥”,这时“圣人同其存在的环境、条件合而为一,与道同体,自在自由”^④。这种区分太机械、太外在了。其实向秀的意思是,芸芸众生都各有其条件,但只要“得其所待”,即与自己的条件相融合,就可以逍遥了。然而问题是,如何能够“得其所待”?唯有一种情况,就是“圣人与物冥而循大变,为能无待而常通,岂独自通而已,又从有待者不失其所待”。也就是说,圣人超出物的层次而遵循背后的“大变”,就能够无待而常通了;但又不仅仅是“自通”,同时又从有待者那里“不失其所待”。所以圣人就是从有待中看出无待,从无待的高度把握有待,这就能够“逍遥”了。因此,并没有两种不同的逍遥,而只有同一个逍遥的两个不同层次;真正的逍遥必须同时具备这两个层次,圣人也是芸芸众生,芸芸众生也就成了圣人。比如许由,比如鬻缺,甚至那些残疾之人,他们看起来活得毫无价值,一点也不辉煌,但他们知道自己在自然天道中的位置,他们在这个位置上逍遥自在,这就叫作“同于大通”。这样的人就是圣人、至人、神人。至于为什么并非每个芸芸众生都能成为圣人,不是因为他们地位不高,能力不强,也不是因为他们毕竟“有待”于物,而是因为他们没有悟道,未能在平凡有待的生活中,从无待的高度而“得其所待”。而他们之所以没有悟道,则是由于他们太“有心”,即太在乎自己和他人之间的相对位置或地位,总是要为比较、攀比而愤愤不平,争强好胜。所以,“无心”之人才是圣人,哪怕他们处于社会底层。

这样,向秀的《庄子注》就表达了一种万物平等或齐一的思想。这种境界在庄子那里已经做了铺垫,如“吾丧我”“心斋”“离形去知”或“坐忘”。但庄子的这种境界是一种脱离凡尘的境界,只能是长期修炼的结果^④;向秀却以一个“无心”而省掉了一切工夫,凡即圣,圣即凡,凡圣之间唯一念之差。于是,这个世界“无往不平,混然一之”,“皓然泊心,玄同万方”。^④这样一来,一切注解都被简化而且精确化了。例如《庄子·缮性》有云,“丧己于物,失性于俗者,谓之倒置之民”,向注曰:“以外易内,可谓倒置”^④,一语中的;《在宥》曰:“故君子不得已而临莅天下,莫若无为。无为也而后安其性命之情。故曰:

‘贵以身为天下,则可以托天下;爱以身为天下,则可以寄天下。’故君子苟能无解其五脏,无擢其聪明,尸居而龙见,渊默而雷声,神动而天随,从容无为而万物炊累焉,吾又何暇治天下哉!”向注则一句话就概括了,“如埃尘之自动也”;又《大宗师》中有“闻之玄冥”一说,向注道:“玄冥,所以名无而非无也。”^④验之向注未及之《秋水》,其中有“始于玄冥,反于大通”语,陈鼓应译作“起于幽深玄远的尽头,返回到无所不通的大道”^④。玄冥是返回大道的起点,所以有“无”之名而无“无”之实,其实就是作为“无”的“有”(暗合于《老子》第一章“无名天地之始,有名万物之母”)。它不以外易内,不以己丧于物,虽为“尘埃”,居然“自动”,它就是我们每天看到的天地万物。韩国良认为:“向秀强调万物的个性,但并不强调它们的等级……圣人与万物之间虽然在表面上是一种统领与被统领的关系,但在实际上圣人的存在就是为了成就万物的个性,向秀真正要强调的是万物而非圣人,这是向秀玄学的一项重要内容。”^④这说得不错。笔者想补充的是,向秀关注的主要还不是圣人与万物之间的关系,而是天地万物与“无”的关系,“圣人”所代表的不过是“无”,即“无心”。所以“无”其实并不是万物相互之间的事(“对象语言”的事),而是我们对待万物的态度即“无心”,万物的一切运作都在这种(“元语言”的)态度中完成。

这就是向秀对于老庄所奠定的贵无论或者本无论实践模型的一种深化或改进。这种“无心论”仍然是一种形而上的实践模型的进一步深化:因为“无为”作为一种实践活动,首先必须“有心”,而一旦有心,无为就成了“为无为”,成了表面上的无为而实际上的有为;向秀首次看穿了这一点,便从“去心”入手来彻底贯彻“本无论”原则,使“无为”深入到了“无心”。然而,始料未及的是,这种深入恰好从内部使以无为为本的实践模型最终遭了解构。如果说,“无为”还可以是一种实践行为或实践态度的话,那么“无心”则连行为都算不上了,它相当于《知北游》中鬻缺的酣睡不醒、“无为谓”的三问而不答。现在我们能够说的只剩下自生自化的自然万物,而它们其实也用不着我们说什么,话语的消沉为这一模型的发展画上了最后一个句号。

三、向秀与嵇康关于《养生论》的争论

可以看出,向秀的“无心论”代表了竹林玄学的

总体精神。一个明显的标志是,竹林士子几乎个个都是酒中仙,相当于无心之人。如刘伶《酒德颂》所说的“大人先生”:

大人先生,以天地为一朝,万期为须臾,日月为扃牖,八荒为庭衢。行无辙迹,居无室庐,幕天席地,纵意所如。止则操卮执觚,动则挈榼提壶。惟酒是务,焉知其余……无思无虑,其乐陶陶。兀然而醉,豁尔而醒;静听不闻雷霆之声,熟视不睹泰山之形,不觉寒暑之切肌,利欲之感情。

这不正是庄子所说的“至人”吗?“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。死生无变于己,而况利害之端乎!”^④在庄子那里,这种至人还只停留于口头上和想象中,在竹林士人这里却借助于酒得到了实现。醉酒相当于向秀的“无心”,酒解除了人心中的一切精神枷锁,它将身体中的自然本能释放出来了。至于这种本能如何释放,在向秀的《难养生论》中有具体的论述。

《难养生论》是向秀唯一留存下来的一篇完整的理论文章,是与嵇康的《养生论》进行商榷和论辩的。但其形而上学的基础仍然是在《庄子注》中奠定的。^⑤然而,嵇康的《养生论》并不是与向秀的观点完全对立的,而是从道家无为论的形而上学模型下降到人的自然生存的结果。这种自然生存其实是向秀的模型之下本身也包含着的内容,但如果这内容脱离“无心论”的前提而独自发展起来,就会走向一个相反的方向(即最终通往郭象和裴頠的崇有论方向),而这正是向秀所想要制止的。所以我们在向秀这里往往会看到,他其实和嵇康的观点并没有什么本质的不同,但他又要尽力和嵇康的说法划清界限,以守住道家贵无的底线。

具体言之,嵇康的《养生论》既有老庄思想,特别是庄子思想的来源,但又与庄子不完全相同。庄子的《养生主》和《达生》都阐发了“保身”“全生”“尽年”“适心”的道理,其他篇目也多鼓吹养生长寿,有“古之真人”的“其息深深,真人之息以踵”的气功态的描写^⑥,甚至有广成子自称“守其一以处其和,故我修身千二百岁矣,吾形未常衰”的说法^⑦。但庄子有时又认为养生是不必刻意寻求的,只要能够做到“不以好恶内伤其身”就行了,这就叫作“常因自然而不益生”^⑧。《刻意》中更是批评了那种

“刻意尚行,离世异俗,高论怨诽,为亢而已”的“山谷之士”,以及“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已”的“道引之士”,以为这种“养形之人”,不过是“彭祖寿考者之所好也”。《逍遥游》则认为,凡人与彭祖去比夭寿,“不亦悲夫!”这些批评几乎就是针对嵇康的养生观而发的。但庄子批评“养形之人”,也如向秀批评嵇康一样,并不是否定养身,而是否定蓄意养身,否定在养身中不能顺其自然,却违背自然。再一个就是,庄子和向秀都认为,比养身更重要的是“养神”,这就是《刻意》中说的“纯粹而不杂,静一而不变,恢而无为,动而以天行,此养神之道也”,以及“纯素之道,惟神是守;守而勿失,与神为一;一之精通,合于天伦”。嵇康也讲养神,却把养神也当作养身的手段了。

由此观之,向秀的《难嵇叔夜养生论》对嵇康的批评主要就是要把他从“有心为之”提升到“无心”而“无为”的层次,只有在这一层次上的“养神之道”才是“养生之主”。所以向秀开篇就说:

若夫节哀乐,和喜怒,适饮食,调寒暑,亦人之所修也。至于绝五谷,去滋味,寡情欲,抑富贵,则未之敢许也。何以言之?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,辍斤斧;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!有智则有情,称情则自然。若绝而外之,则与无生同,何贵于有生哉!

此处讲的“有心之益”与向秀主张的“无心”并不处于同一层次,所以也不存在矛盾。这是从生理上把人与动植物区别开来,包括喜怒哀乐、有心有智有情,都是从身体构造上禀之于造化,而成为“有生之最灵者”,这是不能人为压抑的。否则,为了单纯的延续生命而弃绝这些与生俱来的本能需要,与无生又有什么区别?所以向秀接下来从心理上为人的自然心态辩护,即“且夫嗜欲、好恶荣辱、好逸恶劳,皆生于自然”,人们追求富贵,也是“天地之情”,无可厚非,不能因噎废食。所以,“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”。注意最后这句“当节之以礼”,是把儒家名教也纳入进来了,结合他还讲到神农后稷所创“五谷养命之宜”是“周孔以之穷神,颜冉以之树德。贤圣珍其业,历百代而不废”的事例,

显然吸收了王弼的“崇本举末”、名教出于自然的观点。

不过吊诡的是,这样的“无心”,自己已主动退居自然进程的幕后,说不说它都无所谓了,并不改变任何事实。所以在向秀之后,人们就把他的“无心”之本当作多余的累赘而束之高阁,失本之末就翻为大本了,这就是郭象和裴頠向儒家崇有论的转向之隐秘根由。但这种转向实际上也是老庄无为之道本身的辩证本性。正如老子的无为最后变成了“为无为”甚至沦为了阴谋权术的政治机心,庄子对至人、真人和神人的追求也必然隐含一种超然世俗之外的人为努力,“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘”^{⑤3}。就连“忘”都可以蓄意为之。可见只要是人,他的一切行为或不作为都免不了是在意识控制之下的有心之举。向秀正是看到了这一点,才提出最彻底的“无心”来一劳永逸地避免“无为”成为“有为”。但这其实是一种自我了断的办法。如果真是无心,则人的一切行为都成了自然过程,就没有人的主观意念什么事了,人的意识的作用也就只限于事后承认这一自然过程,并按照其已然定下来的规范执行就是了。最终导致的将只是以“自然”的名义承认儒家名教的天经地义的权威性,于是摆在面前的就是人们“无心”去触犯和动摇的既成事实。你无心,自然就会给有心人留下有为的余地,他甚至可以直接接过你的“无心”的旗号,将投身于名教说成是无心对抗天命而服从自然之道。

当然,嵇康所投身的并非名教,而是养生,而且他正是试图通过养生来“越名教而任自然”^{⑤4}。但他的养生和名教同属于“有心”,不但有心,还有一套专门设计出来的操作程序,这就是所谓“导养”或“导引”,也就是一套气功调息吐纳之术,外加上服食丹药,治于未病,这就是养身。虽然嵇康的养生仍然是以养神、养心为主导,即所谓“故修性以保神,安心以全身,爱憎不栖于情,忧喜不留于意,泊然无感,而体气和平。又呼吸吐纳,服食养身,使形神相亲,表里俱济也”^{⑤5},但向秀仍然认为,嵇康为了养生而“绝五谷,去滋味,寡情欲,抑富贵”,违背了人的自然本性,“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”^{⑤6}。而且嵇康所谓导养之术,想要借此而(像广成子那样)活过千岁,这只是传说罢了。人的寿命是天生决定的,如同植物中也有特别长寿的松柏,不是导养能够

改变的。而且人生的快乐是天理之自然,如果仅仅为了长生而禁欲修炼,无异于“不病而自灾、无忧而自默、无丧而疏食、无罪而自幽”^{⑤7},就算能够活得长久,又有什么意思?显然,向秀与嵇康的这番争论,有点类似于庄子的圣人无喜怒哀乐和圣人也有喜怒哀乐只是不为所动的两种说法的冲突,正始时期何宴和王弼就曾各执一端。现在嵇康近于何宴,要通过禁欲向圣人学习;向秀近于王弼,只承认人欲可以节制但不可取消。但这场争论比何宴和王弼的分歧又更进了一步,从实质上看,这是一场“无为论”和“无心论”之间的争论。就是说,嵇康还执着于“为无为”,借助于导引阻断情欲,不要让情欲把自己引向毫无意义的“有为”;向秀则认为,连这种“无为”都不必“为”,只要“无心”对待就可以了,事情自然该怎么样就怎么样,不要去人为干预或导养。

嵇康后来又写了《答难养生论》以作反驳,大意是:人的欲望虽然出乎天性,但有些欲望却是害人的。就像木头生蛆虫也很自然,却导致木头朽坏。人的欲望只要能够活下去就够了,多余的,既不必羡慕,也不必炫耀,都是身外之物,去掉这些才能一身轻松,活得自然。我并没有说要吃东西,而只是说要吃比五谷更有益于养生的东西,如“流泉甘醴,琼蕊玉英。金丹石菌,紫芝黄精。皆众灵含英,独发奇生。贞香难歇,和气充盈。澡雪五脏,疏彻开明。吮之者体轻”^{⑤8}。然后举了一系列纵欲的害处:“今若以从欲为得性,则渴酌者非病,淫湎者非过,桀跖之徒皆得自然,非本论所以明至理之意也。”人的欲望的易变性和相对性,如同过眼烟云,并无自然之常性。只有哀乐不入才是庄子所说的“至乐”,才能“顺天和以自然,以道德为师友,玩阴阳之变化,得长生之永久”。由此他总结出养生之“五难”：“名利不灭,此一难也。喜怒不除,此二难也。声色不去,此三难也。滋味不绝,此四难也。神虚精散,此五难也。”只要排除了这五难,则“不祈喜而有福,不求寿而自延”。这很有点后来宋儒“存天理,灭人欲”的意思了,只不过这“天理”并非儒家的名教,而是道家的自然养生。其目的在于:“或琼糈既储,六气并御,而能含光内观,凝神复朴,栖心于玄冥之崖,含气于莫大之涣者,则有老可却,有年可延也。”总之,这篇《答难养生论》,除了重申了他自己的以养神来统领养身的养生法之外,所驳并未驳到点上,而是偷换了命题,答非所难。向秀并没有批评他不吃东西,也

没有说他吃的东西不如五谷好,而是说他禁绝人的感官快乐是不自然的;向秀也没有说自然随性就可以纵欲,而是主张用礼来节制。至于“五难”之所谓“不灭”“不除”“不去”“不绝”之类,说得太绝对了,太狠心了,大悖于向秀“无心”之旨;但向秀却不能再反驳回去,因为一反驳,他也就成了“有心”之人,倒不如听之任之,随他去吧。这场辩论就此结束。

由此可见,这场争论背后涉及的是竹林玄学的原则性的问题,绝不是为了吸引注意力而演的一出“双簧”。有人怀疑,向秀的《难养生论》中,“向秀一方面既高度赞扬人的尊崇与智慧,另一方面又竭力肯定人的世俗富贵,这些都是与向秀《庄子注》的思想基调格格不入的”,从而断言“向秀的《难养生论》与《庄子注》乃是两种不同性质的作品,我们是不能将二者混为一谈的”^⑨。显然,这是因为论者没有把握到向秀在两部作品中所贯彻的“无心论”原则,仅从字面所谈来下判断。其实,正是因为向秀将人的尊崇与智慧提高到了“无心”的高度,他才能够做到对世俗的一切都加以肯定和容纳,并为魏晋玄学从道家无为转向儒家有为提供了可能。

注释

①②③⑥孙以楷主编:《道家与中国哲学·魏晋南北朝卷》,人民出版社,2005年,第71、71、71、73页。④孙以楷主编:《道家与中国哲学·魏晋南北朝卷》,人民出版社,2005年,第73页。断句有改动。⑤孙主编同上书原作“夫大鹏之上九万尺,鸪之起榆枋”,似应为“夫大鹏之上九万,尺鸪之起榆枋”,尺鸪即斥鸪。⑦参看陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局,1985年,第13页注九。陈鼓应也采纳了朱、王之说。王夫之《庄子解》大体亦持此说。⑧诗人李白在接到唐玄宗召他入宫的诏书时,兴奋异常,写下了“仰天大笑出门去,我辈岂是蓬蒿人”的名句,自以为就此可以一展宏图了。人们会以为他这时心中想到的可能就是庄子这篇鲲鹏展翅的寓言。但这难道会是庄子的情怀吗?庄子连宰相都不愿意做,宁可做一只游戏于污淖中的自由自在的猪。⑨王孝鱼在为王夫之《庄子解》写的“点校说明”中提到,王夫之以《天下》篇所表现的精神面貌作标准,断定其“非庄子本人不能写出”,因而与内七篇一样为庄子所作;且“惠施是庄子的唯一知己,生平相互辩论,可能这七篇文字就是因惠施而作”。见王夫之:《庄子解》,中华书局,1985年,“点校说明”。⑩现代学者通常都用“辩证思维”来处理惠施的“十事”,并指出他最终避免不了陷入相对主义和诡辩。可参看萧蓬父、李锦全:《中国哲学史》上卷,人民出版社,1982年,第183—188页。⑪《庄子·天下篇》。⑫王夫之的解释是,“惠施之说,亦与庄子两行之说相近。然其两行也,无本而但循其末,以才辨之有余,毅转而屡迁”,可以说抓住了要点。见〔清〕王夫之:《庄子解》,中华书局,1985年,第286页。⑬陈鼓应录庄子原文为:“夫充一尚可,曰愈贵道,幾矣!”解作:“他发挥一技之长还可以,要是说能进一步尊重大道,那就差不多了!”见陈鼓应《庄

子今注今译》,中华书局,1985年,第907页。意思不明。王夫之则断句为:“夫充一尚可曰愈,贵道幾矣!”并解“幾”为“殆也”,也是“差不多”的意思,更是不知所云。按此处“幾”应为“隐微”“幽深”之意,如《周易·系辞上》曰:“夫易,圣人之所以极深而研幾也。”“道幾”则是“道”的微妙机制,“机”(機)通“幾”。所以此句应断为:“夫充一尚可,曰愈贵,道幾矣!”意为:(惠施之说)充作(天地之道的)一种表现还可以,但要说更高贵者,那就是“道幾”啊!又见《荀子·解蔽》:“《道经》曰:‘人心之危,道心之微。’危微之幾,惟明君子而后能知之。”⑭《庄子·齐物论》。⑮郭象注:“亦犹鸟之自得于一方。”此“鸟”并不特指鸪雀,亦指鲲鹏。⑯王夫之和陈鼓应都把这种做法解释为宋荣子的行为,似有矛盾。应还是指上述为官之人。⑰⑱《庄子·逍遥游》。⑲《道德经》第十七章,陈鼓应采郭店楚简本作“太上,下知有之”,其实不如通行本意思通达。⑳最后的大葫芦和大樗树的“无用之用”的两个比方则是对“无己、无功、无名”的补充,即每件事都有它自己的用处,不必被外物所用。㉑〔清〕王夫之:《庄子解》,中华书局,1985年,第7页。㉒《世说新语·文学》注引《竹林七贤论》。㉓见《世说新语·文学》注。“康曰:尔故复胜不?”可理解为嵇康的话:“你这不是又胜过前人了么?”另据《晋书·向秀传》,此句当为向秀的问话:“及成,示康曰:殊复胜不?”意为:“你看是否胜过了前人?”似乎更合情理。又据台湾庄耀郎《郭象玄学》载,南朝刘孝标引《向秀别传》,这段文字为:“及成,以示二子,曰:‘尔故复胜不?’康、安乃惊曰:‘庄周不死矣!’”庄耀郎:《郭象玄学》,台湾里仁书局,2002年,第9页。㉔“小大之辩”在其他篇目中也有所体现,最著名的是《秋水》中河伯与海若的对话,其中就包括井底之蛙与东海之鳖的对话,也就是朱佳曜、王仲镛用作根据来指责向、郭“歪曲”了庄子原意的对话。但仔细阅读庄子文本,就能看出庄子所批评的并不是河伯和井蛙的眼界狭窄,而只是它们的狂妄和攀比,因此所讲的正是王仲镛指为“附会”的“齐大小”“均异趣”的道理。(见前)陈鼓应在这里恰好又引了王仲镛的评语:“这里,庄子有意夸大事物的相对性而忽视相对事物中的绝对性,把不同的趣向等同起来,即所谓‘均异趣’。”对照两处评语,可见“附会”的不是向、郭,而是王仲镛自己。而为了缓和这种过于明显的自相矛盾,王仲镛补充道:“但是也应该看到,在特定情况下,庄子也是并不完全否认事物的绝对性的。《逍遥游》中的大鹏和蜩(以及斥鸪与学鸠),庄子就没有忽视它们之间的‘大小之辩’。”参看陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局,1985年,第422页。王对《逍遥游》“小大之辩”的误解已如前述。但即算承认王的这一说法,他怎么可能又把《秋水》中的“一般情况”用作《逍遥游》中的“特定情况”的论据呢?㉕参看邓晓芒:《“伦理学之后”的实践哲学:对老子形而上学的模型论解读》,《探索与争鸣》2021年第1期。㉖《道德经》第四十三章。㉗此句“无己”通常被解释为由“有物”以下“生生不息”,即无穷顺推;但考其前后文,都是在探讨“先天地生”之物如何可能,所以应该是无穷逆推,即无穷追溯其来由。所以下文讲“圣人之爱人终无己”,即圣人之大爱也是必须无穷追溯任何事情之先的。参看陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局,1985年,第587页注九、第588页。㉘⑤《庄子·在宥》。㉙《庄子·庚桑楚》。㉚“圣人常无心”,今本作“圣人无恒心”,陈鼓应据帛书乙本改,有的本子还缺“常”字,为“圣人无心”。参看陈鼓应:《老子今注今译》,台湾商务印书馆,2002年,第228—229页。㉛⑳〔魏〕王弼注、楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,中华书局,2008年,第130、93页。㉜张湛《列子·天瑞注》引向秀《庄子注》,孙以楷

主编:《道家与中国哲学·魏晋南北朝卷》,人民出版社,2005年,第72页。③张湛《列子·天瑞注》引向秀《庄子注》,杨伯峻:《列子集释》,中华书局,2016年,第4页。④以上所引数条均见张湛:《列子·黄帝注》引向秀《庄子注》,孙以楷主编:《道家与中国哲学·魏晋南北朝卷》,人民出版社,2005年,第73页。⑤《易传·系辞上》:“作《易》者,其有忧患乎?”⑥⑦陈鼓应译作:“他用智慧去理解分别一切的心,再根据这个心返回到不起分别作用的‘常心’”,参看陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局,1985年,第149页、第97页注10。⑧《庄子·应帝王》。⑨《世说新语·文学》注引“向子期、郭子玄《逍遥义》”。⑩参看孙以楷主编:《道家与中国哲学·魏晋南北朝卷》,人民出版社,2005年,第74页;又见韩国良:“因为与宇宙本体相比,万物都是各有形体、各有性分的,因此它们的生存都是需要条件的。而圣人由于与‘生化之本’,也即大道同体,因此只有他才是‘无待’的。”韩国良:《向秀《庄子注》哲意发微——兼论《庄子》向郭二注的异同》,《贵州教育学院学报》(社会科学版)2007年第3期。都是把圣人与俗人割裂开了。⑪庄子对“心斋”和“坐忘”的修炼过程的描述可参看《人间世》:“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。”以及《大宗师》:“颜回曰:‘回益矣。’仲尼曰:‘何谓也?’曰:‘回忘礼乐矣。’曰:‘可矣,犹未也。’他日复见,曰:‘回益矣。’曰:‘何谓也?’曰:‘回忘仁义矣。’曰:‘可矣,犹未也。’他日复见,曰:‘回益矣。’曰:‘何谓也?’曰:‘回忘坐矣。’仲尼蹴然曰:‘何谓坐忘?’颜回曰:‘堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。’仲尼曰:‘同则无好也,化则无常也,而果其贤乎!丘也请从而后也。’”(其中原文“忘仁义”先于“忘礼乐”,现据陈鼓应《庄子今注今译》206页注一调换其先后次序)。⑫《列子·黄帝》张

湛注引向秀《庄子注》,转引自韩国良:《向秀《庄子注》哲意发微——兼论《庄子》向郭二注的异同》,《贵州教育学院学报》(社会科学版)2007年第3期。⑬陆德明《经典释文》引《缮性》向秀注,转引自韩国良:《向秀《庄子注》哲意发微——兼论《庄子》向郭二注的异同》,《贵州教育学院学报》(社会科学版)2007年第3期。⑭上述三条向注均转引自韩国良:《向秀《庄子注》哲意发微——兼论《庄子》向郭二注的异同》,《贵州教育学院学报》(社会科学版)2007年第3期。⑮参看陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局,1985年,第440页。⑯⑰韩国良:《向秀《庄子注》哲意发微——兼论《庄子》向郭二注的异同》,《贵州教育学院学报》(社会科学版)2007年第3期。⑱《庄子·齐物论》。⑲韩国良认定向秀《庄子注》与《难养生论》“是两种不同性质的作品”,甚至怀疑向秀与嵇康是故意在唱“双簧”,以激起人们的关注。见韩国良:《向秀《庄子注》哲意发微——兼论《庄子》向郭二注的异同》,《贵州教育学院学报》(社会科学版)2007年第3期。但这种猜测似嫌武断。⑳㉑《庄子·大宗师》。㉒《庄子·德充符》。㉓〔魏〕嵇康:《释私论》,《嵇中散集》,商务印书馆,1940年。㉔〔魏〕嵇康:《养生论》,《嵇中散集》,商务印书馆,1940年。㉕㉖〔魏〕向秀:《难嵇叔夜养生论》,〔魏〕嵇康:《嵇中散集》,商务印书馆,1940年。㉗这里讲的服药大概就是所谓“五石散”,据鲁迅说,其中主要包含石钟乳、石硫黄、白石英、紫石英、赤石脂五种成分,是何宴最先吃起来的,夏侯玄、王弼都有此好,据说有强身健体的作用,但毒性也很大,需要想办法“发散”。从正始到竹林直到晋末,服五石散成为流行时尚。参看鲁迅:《魏晋风度及文章与药及酒的关系》,收入《而已集》。

责任编辑:涵 舍

The Metaphysical Deepening of the Daoism Practices

— Exploring Xiang Xiu's Commentary on Zhuangzi

Deng Xiaomang

Abstract: Xiang Xiu's *Commentary on Zhuangzi* differed greatly from the interpretations of many previous commentators, especially his commentary on "Wandering to Freedom", which was regarded as a new interpretation of Daoist freedom. In fact, Xiang's commentary was more in line with Zhuang Zi's original intention, and should be regarded as the true meaning of freedom. It signified that the absolute distinction between "great" and "small" should be abolished, and that one should not leave the ordinary world to pursue a higher realm of life. According to Xiang Xiu, one can be free and become a sage even in the trivial worldly life. In order to achieve this, Xiang Xiu deepened and improved the practical model of Lao Zi and Zhuang Zi, not only explicitly explaining the "noble nothingness" through the idea of "nonaction", but also placing the idea of "mindlessness" implicit in the former at the core of his philosophy. It thus solved the contradiction between "nonaction" and "action", and avoided the paradox of "nonaction toward action". With such a thoroughgoing perspective of "nothingness", Xiang Xiu disagreed with Ji Kang's attitude of nurturing life deliberately, and certainly did not submit to the shackles of Confucianism. Xiang Xiu inadvertently gave up his criticism of the Confucianist moral codes, and paved the way for Guo Xiang and Pei'e to a compromise with Confucianism.

Key words: freedom; debate between "great" and "small"; theory of "mindlessness"; impossibility of nurturing life; Confucianist moral codes