

“吾丧我”：庄子的存在观念辨析

王玉彬

摘要：在庄子那里，“我”由“成形”与“成心”凝聚而成。“成形”本为“形化”之结果，生、死均内在于其中，然而，常人“好生而恶死”的生存态度试图以“益生”的方式守护“成形”并抵抗“形化”，使得生命成为一场“行尽如驰”的劳役。“成心”本为“有限而特殊之心”，“我”的生活世界由之而展开，但据之亦可开出“随其成心而师之”的“师心”倾向，以及“自是而非人”的存在取向。在“好生而恶死-自是而非人”的生存态势中，“我”逐渐沦落为自限性乃至排他性的存在，终而走向“非我”化的生存境地。“吾丧我”正是为解决上述问题而提出。庄子认为，不以“成形”拘限生命，生命即未止于孤立天壤而稍纵即逝的有限性存在，而可在“以死生为一条”的觉解中超越“形”的“生死”之限；不以“成心”筹划精神，心灵就不再是司是非、逐名利的低俗化存在之维，而可在“以可不可为一贯”的觉解中超越“心”的“是非”之辨。这样，通过“吾丧我”，个体就可走出“非我化”困境，开启本真化的存在视域。

关键词：“吾丧我”；庄子；存在观念；成形；成心；生死

中图分类号：B223.5 **文献标志码：**A **文章编号：**1006-0766 (2022) 04-0078-10

在《齐物论》中，庄子既频频慨叹生活之悲哀，又以此为基调对生命之结构与特征进行理性省察，终而提出“吾丧我”这一独特卓犖而又精微难解的存在观念。庄子认为：生命的困苦与流离因“我”而生、由“我”而起，故其生存分析与存在观念，肇端于对“我”的凝视与省察，并以“吾丧我”为归宿或期许。那么，“我”的生存结构是什么？“我”化的生存方式有何特征？“吾丧我”通向的又是何种存在观念？此即本文所欲解答的一系列问题。

一、“成形”与“成心”：“我”的生存结构

陈少明说：“任何有深度的人格理想，必定是建立在对一般人的生命状态的洞察力上。”^① 欲解“吾丧我”，必须先从作为一般人的生命状态的“我”切入。《齐物论》既给出了“我”的生存结构，又道明了“我”之生存的一般特征：

一受其成形，不忘（亡）以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹且不能知，吾独且奈何哉！

这段论述既有“成形”与“成心”之对应，也揭示了“形”与“心”之内在关联，可谓对“我”之结构与特征的明确界定。正如陈赞所说：“‘我’是人的存在的一个基本面向，而‘成形’与‘成心’则是构成‘我’的‘取’的活动的主观根源。”^② 在庄子那里，“我”即由“成形”与“成心”

作者简介：王玉彬，山东大学哲学与社会发展学院研究员（济南 250100）

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“《庄子·齐物论》研究”（20FZXB045）

① 陈少明：《“吾丧我”：一种古典的自我观念》，《哲学研究》2014年第8期。

② 陈赞：《庄子哲学的精神》，上海：上海人民出版社，2016年，第92页。

凝构而成。“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎”，言简意赅地阐述了人作为现实存在者的基本形态与情态。另外，《德充符》篇也有两条相关论述：

庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”

既受食于天，又恶用人！有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。

综合上述三条材料，我们可对“成形”阐释如下：

第一，人是以“成形”为基本样态而成其为人的。正所谓“有生必先无离形”（《达生》）、“物成生理谓之形，形体保神，各有仪则，谓之性”（《天地》），人之“生”因“形”而得呈现，“心”以及与之相关的“神”“性”“德”亦因“形”而得葆藏。在此意义上，“成形”首先意味着形体之凝成与生命之形成，是人之生命现实存在的根据，也是人的生命活动得以展开的凭藉。而且，“我”之所以能区别于他者，之所以能维持自身的同一性，首先都要通过“成形”来呈现或达成。

第二，“成形”并非自生、自有，而是“一受”之结果，“一”言其偶发，“受”言其被动。“成形”之根源，即“道”“天”或“阴阳之气”，在此意义上，“成”即阴阳之气之“结聚”，“成形”也就是“阴阳之气”凝结迁化的结果。阴阳之气的变化有“不测”与“不息”两种性质：在“不测”的意义上，“成形”之结聚是一种偶然，人形不过是无限的“万化”之一；在“不息”的意义上，“成形”之结聚又必趋于消散，因气之聚散有“形化”之表现。^①可见，“成形”并非“一成不变之形”，而是“因化而成之形”，既因“化”而生、而有，亦因“化”而亡、而无。

第三，“不亡以待尽”是居于“成形”与“形化”之间的“我”的存在形态。“不亡”即“不化”，意指“成形”的存而未亡、有而未化之状。面对“成形”这一生命基础，“我”必会努力持守或尽量延续这种“不亡”状态，“好生而恶死”之“情累”也便随之而来。问题是，这种“益生”的努力态度违背并拒绝着“成形”的“化”之本质，结果必然适得其反，导致生命的“待尽”即“等死”。

第四，“与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止”是“我”之生命活动的一般情状。郭象注云：“群品云云，逆顺相交，各信其偏见而恣其所行，莫能自反。”^②“我”为何要与外物相接、与他人照面？《德充符》有“有人之形，故群于人”之说，可知“成形”不止造就了“我”，同样也造就了“外物”与“他人”；“我”之所以要面对这些异质性的他者，正是源于“有人之形”这一自然而必然的存在结构。“我”以“成形”为界域而“有取”于他者，以期通过对外物的占有而确立自身，导致的不仅仅是“待尽”，更有“与物相刃相靡”等因求生之厚而奔驰赴死的生命活动。

概而言之，“我”以“成形”的样态存在于宇宙之内、天地之间，呈现“我”的独特性，维持“我”的同一性，尽管这种存在状态会导致很多问题，却是“我”作为存在者的本然形态与自然趋向。

《齐物论》云：“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。”“成心”与“是非”密切相关。就人之存在现实而言，凡“是非”必因“成心”而起，不存在没有“成心”的“是非”。不管是“知代而心自取”即有“是非”自觉的智者，还是缺乏这种自觉的愚者，都是有“成心”并顺“成心”而在世的。这意味着“成心”是人心的普遍样态，“成心化生存”堪称人之存在的“平均状态”。

至于“成心”之意涵，源于古典庄学且有影响的解释主要有三种：

第一，“成心”即成熟、充足之心。郭象曰：“夫心足以制一身之用者，谓之成心。”^③“足”字体现了“成心”之于一身之用、现实之用的完满性，这种意义上的“成心”是中性而非贬义的。韩林合说：“成心”是“完成了的或成熟了的心，即有了完整的心理官能（认识、感受和意欲等）的

① 在庄子那里，根据程度的不同，“形化”或者说“成形之变化”有多种样态：“成形”的部分缺失或改变，《德充符》叔山无趾之“亡足”属此类；“成形”的全部消失，也即死亡；成形与成形之间的相互转化，《大宗师》所谓“化予之左臂以为鸡”“化予之右臂以为弹”“化予之尻以为轮，以神为马”之类是也。参见王玉彬：《庄子哲学之诠释与重建》，北京：人民出版社，2015年，第132-137页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2004年，第60页。

③ 郭庆藩：《庄子集释》，第61页。

心,而非特指成见之心。……一切正常人——我们所谓经验主体——都具有它。”^① 陈少明认为,“成心”可理解为“成熟的人格结构,它决定了每个人面对新的生活情境时的态度或反应方式”,^② 在此意义上,“成心”是颇具个性色彩的心理模式、人格结构。

第二,“成心”即固执、偏执之心。成玄英说:“夫域情滞着,执一家之偏见者,谓之成心。夫随顺封执之成心,师之以为准的,世皆如此,故谁独无师乎。”^③ 以“成心”为封执、偏执之“妄心”“惑心”。陆树芝云:“中有定见,谓之成心,已非心之本体。”^④ 凸显“成心”之“限定”义。钟泰言:“‘成’者,一成而不变,故‘成心’者,执心也。”^⑤ 凸显“成心”之“固化”义。因其有限定而固化,故“成心”意味着偏执之成见或意见。

第三,“成心”即本真之心。吕惠卿云:“成心,吾所受于天而无亏者。”^⑥ 作为“受于天而无亏”的“成心”即天然圆成之心。王雱曰:“心者,人之真君也。人能不丧其真君,所以谓之成心。”^⑦ 以“真君”释“成心”。释德清也说“成心”是“现成本有之真心”。^⑧ 以“成心”为天成、本真之心,强调的是“成心”的本有性、圆成性、现成性。

上述关于“成心”的三种解释,分别以“成心”为中性的“成熟之心”、负面的“偏执之心”及正面的“本真之心”,亦即分别视“成心”为常、为妄、为真。就其诠释之发端而言,以成心为“常”者有玄学色彩,以成心为“妄”者有道教色彩,以成心为“真”者有理学色彩。历史地看,上述三种解释均可谓言之成理,但哪种更贴合《齐物论》的本旨呢?

首先,就《齐物论》整体的文本脉络来看,叙述“随其成心而师之”的文句既镶嵌于庄子的“悲叹”段落之中,“随其成心而师之”就应是负面的、批判性的,或者说是人之所以陷入悲哀之境的“罪魁祸首”。

其次,《人间世》关于“师心”的表述与“随其成心而师之”存在用词上的一致性:

(颜回曰:“然则我内直而外曲,成而上比……若是则可乎?”仲尼曰:“恶!恶可!大多政,法而不谍,虽固亦无罪。虽然,止是耳矣,夫胡可以及化!犹师心者也。”

“犹师心者也”是孔子对颜回“内直-外曲-成而上比”之术的评述。孔子认为,三术太过繁杂而教条,仅可消极免罪而不能积极教化君主。“师心”的主要问题在于“支离”与“固执”,且无法“及化”。通过这里对“师心”的负面评价来看,“随其成心而师之”同样也应该是负面的。

再次,谢明阳发现,《庄子》中对“师”字的使用,比如“师治”“师是”“师天”“师知虑”等等,“作取法、依循解释时,均指‘有心’效仿,其意涵每带有负面性”,故“众人所师之‘成心’,必为一家之偏见”。^⑨

上述三种证据表明,以“成心”为“本真之心”的说法一定是不当的,至于“成心”是否就是负面性的妄心或偏执之心,尚无法得到明确证成。杨立华认为:“先入为主地将‘成心’理解为单纯负面的,是诸多牵强生硬的注解的根由。”^⑩ 的确,单就“成心”一词而言,郭象所谓“足以制一身之用”之“心”恐怕才是“正解”。“成心”首先意味着作为一个正常人普遍具有的感觉、认知、理解、判断等心性能力,“即吾人天然自成之心,用以辨别事物者也”;^⑪ 不管对这些感知能力有无自觉之认识与积极之运用,常人都具备这样的能力,不过是或日用而知之(“知代而心自取者”),或日用

① 韩林合:《虚己以游世:〈庄子〉哲学研究》,北京:北京大学出版社,2004年,第203页。

② 陈少明:《〈齐物论〉及其影响》,北京:北京大学出版社,2004年,第203页。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,第61页。

④ 陆树芝:《庄子雪》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第17页。

⑤ 钟泰:《庄子发微》,上海:上海古籍出版社,1988年,第35页。

⑥ 汤君:《庄子义集校》,北京:中华书局,2009年,第26页。

⑦ 王雱:《老子训传 南华真经新传 元泽佚文》,上海:复旦大学出版社,2016年,第210页。

⑧ 释德清:《庄子内篇注》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第30页。

⑨ 谢明阳:《庄子“成心”旧注论评》,《东华汉学》2005年第3期。

⑩ 杨立华:《庄子哲学研究》,北京:北京大学出版社,2020年,第86页。

⑪ 蒋锡昌:《庄子哲学》,上海:上海书店,1992年,第124页。

而不知（“愚者”）而已。在此意义上，“成心”既是一种天赋的“心”之“固然”，亦因后天之培养而渐趋“成熟”，成熟之后的“成心”也就是“成见”。“一受其成形”之后，常人正是以“成心-成见”为心性样态而存活于世的：“成心”是人固有的心性结构，“成见”是人之在世的智慧情态，它们构成了“日常状态下我们理解事物的基本视域”。^①而且，正如“成形”是生命个体独有的形体结构，“成心-成见”构成了生命个体独特的心性结构，并通过“咸其自取”的方式造就了生命个体独特的、多元的生活方式。可见，“成心”既有人之类属性上的固有性、有限性，也体现了人之具体存在的独特性、多元性，可谓“有限而特殊之心”。

总之，“成形”与“成心”构成了“我”的生存结构。在庄子那里，尽管“成形”与“成心”会导致很多存在困境，但其自身并非是负面的。它们既是以“有待”为本然存在状态的人之日常存在之所以可能的根据，也是以“自取”为自然存在趋向的人之独特存在之所以可能的基点。

二、从“我”到“非我”

“我”的生存结构既已探明，接下来，我们不妨再从宏观角度讨论一下作为在世之基点的“我”的一般特征，以及以“我”为基点而筹划生命的必然走向。

《说文》云：“我，施身自谓也。”段玉裁注：“谓用己厕于众中，而自称则为我也。”^②“我”是在“众中”自认、自称、自立的结果。关于“我”之“施身自谓”性质，庄子亦有大量相关阐述。

《齐物论》云：“我与若与人俱不能相知。”尽管这是一个否定性的说法，却说明了“我”必然居处于由“若”（“你”）与“人”（“他”）所构成的“他者”之中，立身于“我”与“彼”构成的“社会-人间”境域之中，此即所谓“有人之形，故群于人”。

《齐物论》又云：“天地与我并生，而万物与我为一。”暂不论此句是否为庄子之齐物境界的准确表达，单就其词句推敲，可知“我”是立身于天地之间、万物之中的，“天地-万物”构成了“我”生存于其中的“自然-空间”。

《大宗师》云：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”在天地之变、万物之化（即“天道”）的流传中，“我”的生命历程呈现为一个“出生入死”的过程（就生命的过程性来看），或一个“方生方死，方死方生”的过程（就生命的当下性而言），或一个“向死而生”的过程（就生命的有死性而言）。处乎万物之化中的“我”，必有生、老、死之“形化”表现，“物化-形化”也构成了“我”之生命得以流行的“自然-时间”。

他人、万物、天地、天道构成了“我”置身于其中的“人文-自然”境域：“他人”指向人文性的人间境域，“万物、天地”指向自然性的空间境域，“天道”指向自然性的时间境域。于“我”而言，他人、万物、天地、天道首先均为“非我”的异质性存在，可以统称为“彼”。正所谓“非彼无我”（《齐物论》）——“我”是在与“彼”的对立中成就为自身的，没有“彼”就不会有“我”的现身与建立。进而言之，“我”是在与这些“人文-自然”境域的“划清界线”中确立自身的，尽管这种划界并不是要否定这些“人文-自然”境域，或者出离这些“人文-自然”境域，而是要以这些“人文-自然”境域为对象、为工具而确立并维护作为主体或个体之“我”的存在可能。这正是“我”所具有的“对待性”特征：“‘我’是对象性关系中的存在，永远处于物我、人我、彼此、彼是、是非的对待性关系之中。”^③

那么，以“我”为基础所建立的生命与生活有何特点呢？《齐物论》云：

（王倪）：“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩！”

故昔者尧问于舜曰：“我欲攻丛、脍、胥敖，南面而不释然，其故何也？”

① 陈赟：《庄子哲学的精神》，第92页。

② 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第632页。

③ 陈静：《“吾丧我”——〈庄子·齐物论〉解读》，《哲学研究》2001年第5期。

非彼无我,非我无所取。

纯形式地分析这三句话,可知“我”首先会通过“自我观之”的方式来对待他者、论辩是非;其次,“我”会通过“欲”的方式将“我欲”投射到他者身上;最终,“我”通过“攻”的方式“占有”他者以充实“自我”,这就是“取”的最大化实现。在“我”之“观-欲-取”的生存活动中,“我”既体现了明确的实在化倾向,又展现了显明的自我中心特征。以自我中心为基点而确立的实在性自我须以“取”为方式才能维持其实在性,故“我”必有强烈的自我保存取向,以及与他人、外物相互对立的态度,“我”的“攻击性”便顺势而生了。《说文解字》谓:“我”字“从戈矛。矛,古文垂也。一曰古文杀字。”^①罗安宪就此论述道:“‘我’从戈,属于戈类,是一种长柄的进攻性武器,并不是一种短柄的防御性武器:不是等人侵犯了‘我’,‘我’才出手防御,而是‘我’认为别人冒犯了‘我’,‘我’就要动手进攻。‘我’所着意的正是这样一种护持、坚守的性质。”^②“从戈矛”的字体构型可谓道尽了“我”的实质:以“我”为基点的生存必然处在与“彼”的操戈持矛、剑拔弩张的争斗状态之中。《齐物论》云:

其寐也魂交,其觉也形开,与接为构,日以心斗。缦者,窖者,密者。小恐惴惴,大恐缦缦。其发若机括,其司是非之谓也;其留如诅盟,其守胜之谓也;其杀若秋冬,以言其日消也;其溺之所为之,不可使复之也;其厌也如絺,以言其老洩也;近死之心,莫使复阳也。

在本段材料中,枕戈待旦、刀光剑影之情态跃然纸上。“我”的生存,实质上是“我”与“彼”的对抗与斗争;在这种对抗与斗争中,天地与天道变成了“战场”,他人、外物全数化为“敌人”;此情此景中,“我”必须不断“守胜”,才能维持“我”之自身。

问题在于:其一,“我”是“我”,作为“敌人”的“他者”亦有其“我”,“我”与“彼”之间的斗争实质上是“我”与“我”之间的斗争;其二,“彼”在“我”看来是“非我”,“我”在“彼”之“我”看来亦是“非我”,“非我”内在于“我”之中,“我”与“彼”之间的斗争又是“非我”与“非我”之间的斗争。既然“我”与“非我”是共构而并生的关系,“我”的确立过程的实质就是“非我”的确立过程。以“我”为中心而构建的世界与生存最终归向“非我”,也说明了这种存在方式的失败:“自我观之”,导向的是“樊然淆乱”;“我欲”之意向性,导向的是内在的“不释然”;不仅“非我无所取”,“有我”亦无所取。可见,“我”之建构正是一种“二律背反”;“我”越想确立“我”,就愈加导向“非我”;换言之,由“我”之观念所确立的主体性、个体性必然具有反主体性、非个体性的特征。“我”的“非我化生存”是“我”不可避免的悖论与生存困境,“我”将“我”困缚在了樊笼之中。具体而言,这个由“我”自作的樊笼,主要是由“成形”衍生出的生死樊笼,以及由“成心”滋生出的是非樊笼。

以“成形”为基本存在形态的“我”,必会产生维持自我、守护自我、延续自我的生命倾向。这种追求形体之长寿的保身倾向仅以“成形”为念、以“益生”为想,忽略了生命的“天选-物化”之本质,只愿片面接受“化”的“生”之必然,而欲拒绝甚至抵抗“化”的“死”之必然,故有“悦生而恶死”之情。“悦生”为迷惑而不明所以,“恶死”为迷途而不知所归。“悦生而恶死”割裂了生与死,不明“生-死”正是“化”之可能、可行的内在两体,此之谓“不明所以”。不识生死之本质,必以生为悦、为乐,以死为恶、为哀;有意、有情于生死,必求生而避死、贪生而怕死,故有“蘄生”“益生”之行为,以求取、增益“成形”之客形,而拒绝“形化”之本貌;这样,不仅无法“安时而处顺”,反而适足以“内伤其身”而无法“终其天年”,此之谓“不知所归”。换言之,“成形”本为有“终”而可“尽”之“形”,“我”之存在本为有限之存在;企图以有限之存在占有无极之大化、占据无尽之时空,既是不明所以、不知所归之大惑,亦为适得其反、自伤其身之徒劳。

在“有限而特殊之心”的意义上,无“成心”即无基础性存在,无“成见”即无现实化生活,因此,“成心-成见”或“随其成心”的在世方式并不是负面的。《齐物论》云:“夫随其成心而师

① 段玉裁:《说文解字注》,第633页。

② 罗安宪:《庄子“吾丧我”义解》,《哲学研究》2013年第6期。

之，谁独且无师乎？”准确地说，庄子批判的是“随其成心而师之”，即以“成心”为“师”的存在方式。郑玄云：“师，教人以道之称也。”^①“师”既是得道、有道之人，也是传道、教化他人之人，可辨是非、明善恶。然而，庄子主张的是以“大宗”（即“道”）为“师”，让人心悦诚服地生发出“吾师乎，吾师乎”之颂叹的对象只能是“道”而非其他。这样来看，“我”以“成心”为“师”，就是以一己之“成心”为“道”。以一己之“成心”为“道”，也就无视“成心”本具的有限性与特殊性，而欲将之扩展或提升为某种“超越-普遍”之物。“成心”既由“有限而特殊之心”跃升为“超越而普遍之心”，必会衍生出一种可资辨是非、明善恶的“终极标准”：符合“我”之“成心”者为“是”，不符合“我”之“成心”者为“非”；不符合“我之成心”者既“非”，“我”就有责任使之“痛改前非”而同归于我之所“是”。这样，“师心”就开出了他者亦应“以我之成心为师”的普遍化诉求，此即“以己为经式仪度”之政治态势与“教化他者”之道德倾向的根源。

三、“吾”：“境界”还是“主体”？

“我”不仅在逻辑上会走向“非我”，也会在具体生活层面衍生出“好生而恶死”与“自是而非人”等“樊然淆乱”之生存情状，“吾丧我”就是为了应对“我”的这种“非我化生存”而提出的存在观念。学界关于“吾丧我”的讨论可谓蔚为大观，我们不妨在梳理学界主要研究的基础上，结合上文对“我”的相关分析，先行对“吾丧我”的解释方法问题进行一些基本的介绍与反思。

目前学界关于“吾丧我”的研究，以强调“吾”与“我”在义理或境界上的某些根本性差异为主流。如，陈鼓应说：“‘吾丧我’即是由破除偏执成心的小我，而呈现‘万物与我为一’的大我之精神境界。”^②“吾”“我”之间有“大小之别”。罗安宪言：“‘吾’是第一人称的普通指代，是一种客观化陈述；‘我’是第一人称的特殊指代，其所彰明的是个体自身的特殊品质，是一种情意性表达。”^③“吾丧我”意味着普通、客观之“吾”对特殊、情意之“我”即“俗我”的丢弃。“吾”“我”之间存在“真俗之别”。杨国荣认为，“吾”是庄子试图呵护的因“合乎天性”而“真正具有个体性品格”的“本然、真实之我”，“我”则是“以个性的失落”为特征的“社会化、文明化的‘我’”，即以礼乐仁义为内容的“我”。^④“吾”“我”之间体现出的是“自然”与“人文”的对立。

上述三种观点的叙述角度虽略有差异，却无不将“吾”与“我”分疏为了具有本质性差异的存在两维：“吾”可称为“大我”“真我”“本真之我”，“我”则是“小我”“俗我”“异化之我”。一言以蔽之，“吾”是理想化、本真性的存在，“我”是现实性、负面化的存在。按照这种逻辑，“吾丧我”就是本真之“吾”对异化之“我”的隔离、遗忘或祛除。但有趣的是，上述学者基本不采取这种应然的通顺读法，而是将“吾丧我”理解为通过“丧我”的方式“呈现”本真之“吾”（可简称为“丧我而得吾”），这就是说，本真之“吾”并非某种先在的“主体”，而是由“丧我”之“工夫”而抵达的“境界”。

然而，“吾”果真是一种“境界”吗？实际上，“吾丧我”中的“吾”“我”之别，首先或本来只是一种文法现象。胡适《吾我篇》曾对两者之间的文法区别有细致论述。^⑤王力也说：“‘吾’可以作主语、定语，但一般不用作宾语。《庄子·齐物论》：‘今者吾丧我’，这是一个典型的例子，不能换成‘今者我丧吾’或‘今者吾丧吾’。但是这只是位置的关系；如果在否定句里，宾语放在动词的前面，却又可以用‘吾’字了。例如：‘居则曰：不吾知也’（《论语·先进》），‘我胜若，若不吾’

① 《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年，第1503页。

② 陈鼓应：《庄子人性论》，北京：中华书局，2017年，第16页。

③ 罗安宪：《庄子“吾丧我”义解》，《哲学研究》2013年第6期。

④ 杨国荣：《庄子的思想世界》，北京：北京大学出版社，2006年，第176-178页。

⑤ 参见欧阳哲主编：《胡适文集（2）》，北京：北京大学出版社，1998年，第176-179页。

胜’(《庄子·齐物论》)。”^①以此文法现象为基础,可进而得出“吾”“我”在字义上的一些差别,如赵德《四书笺义》说:“吾我二字,学者多以为一义,殊不知就已而言则曰吾,因人而言则曰我。‘吾有知乎哉’,就已而言也;‘有鄙夫问于我’,因人之问而言也。”^②以“就已而言”与“因人而言”分判“吾”“我”。通过上文对“我”之内涵特征的说明,可知“我”作为“施身自谓”的存在者,的确是在与他者的对待性关系中确立自身的,“荅焉似丧其耦”之“耦”透显出的就是“我”的“与他者相对”^③的特征。《说文》云:“吾,我自称也。”^④与“对待性”的“我”相比,“吾”则是“我”之自称或者说反身性指称。

不妨再看看《齐物论》使用“吾”“我”的其他语句:

百骸、九窍、六藏,赅而存焉,吾谁与为亲?汝皆说之乎?

无有为有,虽有神禹,且不能知,吾独且奈何哉!

今我则已有谓矣,而未知吾所谓之其果有谓乎,其果无谓乎?

啮缺问乎王倪曰:“子知物之所同是乎?”曰:“吾恶乎知之!”“子知子之所不知邪?”曰:“吾恶乎知之!”“然则物无知邪?”曰:“吾恶乎知之!虽然,尝试言之。……自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶能知其辩!”

吾闻诸夫子,圣人不从事于务,不就利,不违害,不喜求,不缘道,无谓有谓,有谓无谓,而游乎尘垢之外。

既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也?我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也?而果非也邪?其或是也,其或非也邪?其俱是也,其俱非也邪?我与若不能相知也,则人固受其黷暗。吾谁使正之?使同乎若者正之,既与若同矣,恶能正之!使同乎我者正之,既同乎我矣,恶能正之!使异乎我与若者正之,既异乎我与若矣,恶能正之!使同乎我与若者正之,既同乎我与若矣,恶能正之!然则我与若与人俱不能相知也,而待彼也邪?

以上段落中的“吾”与“我”,不过是因文法、语气之需要的递相为用,很难说有何义理分辨与境界差异。任博克(Brook Ziporyn)将“吾丧我”译为“I have lost me”,^⑤“吾”对应“I”,“我”对应“me”,正如“I”“me”都是对存在主体的指称,“吾”“我”亦然。杨立华认为,南郭子綦在说到“吾丧我”时“是一个有清晰自我意识的言说者”,“吾”一定是“在分别和对待当中的”,因此,“‘吾’更多的是对这一经验的个体性的强调”,^⑥同样祛除了“吾”的玄秘意味。

综上所述,对“吾-我”进行义理性分判的问题在于:第一,不管是《庄子》还是其他古籍,对“吾”“我”的使用都有特定的“文法”功能;第二,从“字义”角度看,“吾”“我”是在不同的视域或境遇中对存在个体的指代性称呼,“吾”更多的是一种反身性自称,“我”多是处于对待性关系时的自称,所谓“本真”与“世俗”的区隔不过是以某种次生内涵强行注入两词之中的结果;^⑦第三,“吾丧我”中的“吾”显然是“丧我”的施动者或主体,而非“丧我”的结果或目的。“丧我而得吾”这种“工夫-境界”式理解既与“吾丧我”的语序不相匹配,又隐藏或忽视了“丧我而得

① 王力:《古代汉语》,北京:中华书局,1962年,第352页。

② 转引自朱桂曜:《庄子内篇证补》,上海:商务印书馆,1934年,第37页。

③ 陈少明:《“吾丧我”:一种古典的自我观念》,《哲学研究》2014年第8期。

④ 段玉裁:《说文解字注》,第56-57页。

⑤ Brook Ziporyn, *Zhuangzi: The Complete Writings*, Indianapolis: Hackett, 2020, p. 11.

⑥ 杨立华:《庄子哲学研究》,第36页。

⑦ 孟琢《〈庄子〉“吾丧我”思想新诠——以汉语词源学为方法》(《中国哲学史》2020年第5期)还从“词源学”角度考察了“吾”“我”的“意义”。他认为,“我”的本义是“倾斜”,体现的是自我意识的倾斜性,“‘我’在人物关系中是最重要的,一切事物都以之为中心进行倾斜,从而形成了属于‘我’的一隅,这是个体生命牢不可破的角落”;与之相比,“吾”的词源学意义是均平的“相遇”,是人与物“在均平的关联中互相敞开”,体现出“本源性”的平等状态。孟先生之意在“由训诂以通义理”。这种致思取向为学界流行的上述“根本性区分”提供了字源学的证据。问题是,如果“吾”“我”在“字源”上已有义理之别,便意味着庄子不过是把古圣先贤在造字之初便已含藏的义理道明了而已,“吾丧我”就很难说是庄子的思想创造了。

吾”的主体。而且，一旦将“境界之吾”误视为主体，“吾丧我”容易走向“境界之吾”彻底否定“现实之我”的思路。而由本文第一部分的论述可知，“成形-成心”作为“现实之我”的双重生存结构，恰恰是人的现实存在之所以可能的根据，是不容被彻底否定的；此外，通过“若有真宰，而特不得其朕”（《齐物论》）等材料来看，“真宰”（即“境界之吾”）的面目是浑沌不明的，它无法构成生活的有效起点或现实动力，而只是需要在生命过程中“体证”的获得性的东西。

笔者认为，“吾”在《齐物论》中仅是一个普通名词，并非“真宰”“真君”或“真心”“道心”的代名词，也非与“我”对立或超越“我”的“真我”。“吾”既不与“我”对立，“吾丧我”就不意味着“大我”抛却“小我”、“真我”丢弃“俗我”、“道心”替代“成心”，而仅仅指涉存在个体的自我省思与自我批判，以及在此基础上开显的朝向世界、外物与他人的存在态度。换言之，“我”指向的是存在个体的他者性、关系性特征，“吾”强调的是存在个体的自我性、反身性特征，“吾丧我”即作为存在个体的“吾”经其“反身性”而对“我”这一“他者性”存在方式的省察。在此意义上，“吾”仅仅意味着存在主体的生命自觉与自省，而非玄秘的精神境界或超越的理想人格。

不可否认的是，通过“丧我”的确可以引出某种“大我”“道心”的本真存在方式，但“大我”“道心”并不与“吾”对应，而是通过“吾丧我”这一观念整体呈现。因此，欲解“吾丧我”，不能以“吾”与“我”的二元对立作为切入点，而须在凸显“吾丧我”的自反与自省性质的基础上，聚焦于何谓“丧我”而求其意涵。

四、“吾丧我”：生命的另一种可能

在庄子看来，“我”若想以“我”的方式确立“我”，不仅会在逻辑上内蕴着“非我”，在现实上也会走向“非我”，这是“我”以“我”来建构生命所遭遇的本质性生存困境。既然通过“我”无法开显本真性或理想化的存在状态，“吾丧我”便是走出这种生存困境的不二法门。而且，鉴于“我”所具有的基础存在论意涵，“吾丧我”在逻辑上不能以彻底否定现实之“我”为指向。在此意义上，如何打破“我”的自限性樊笼，并消解排他性之“我”所导致的与他者之间的对立、互害状态，方为“丧我”之立意与初衷。

关于“丧我”的具体内涵，需从“成形”与“成心”这两个“向来我属”的基本存在维度切入，才能获得清晰的理解。庄子认为，“成形”本为天选而生、物化而成之“形”，并以“形化”为其自然形态，但是，人们往往以生为善、以生为悦而以死为恶，并以“益生”的方式守护“成形”、抵抗“形化”，终而使生命成为一场“行尽如驰”的劳役；同样，“成心”本为“有限而特殊之心”，“此心”使“我”的生活世界得以开展，然而，“成心”亦有“随其成心而师之”即无限化、普遍化的“师心”倾向，由此导致心灵的固化与大道的遮蔽，以及“容私”“自是而非人”的存在取向。在“成形”与“成心”的交相为用中，“我”不断流落为执着性、自限性乃至排他性的存在，“与物相刃相靡”“日以心斗”而“不知所归”，“我”便走向自我否定。这是庄子对日常之生存情态的描摹、对可悲之生存境况的揭明。简言之，由“成形”而生者乃生死之惑，因“成心”而起者为是非之争，如何消解“生死之惑”与“是非之争”，即为“吾丧我”之旨归。

以“天道”或“阴阳”为视域，庄子认为人之“出生入死”的“形化”过程乃是“一条”或“一体”的：

老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”（《德充符》）

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”（《大宗师》）

以生死为“一条”“一体”，表明的是生与死的同质性、连贯性与整体性，归向的是对死亡之压力与困扰的消解。生死同质、相续、一体的理由何在？“气化”为这一问题提供了答案：人由“天道”以

“气”为质素而化成,生、老、病、死等诸种情状不过是气化万变、流转循环的自然形态。生死既属于“气化”之必然与神秘之域,庄子发出“予恶乎知悦生之非惑邪?予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪?予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎”(《齐物论》)这一质问也就顺理成章了。当然,庄子并不主张与“悦生而恶死”相反的“悦死而恶生”,^①在他看来,关于生死的任何好恶都是违背生命之自然性的情感溢出;通过“恶乎知”,庄子表达的怀疑态度不过是为了让人摆脱对“生”的迷恋与对“死”的恐惧而已。甚至,不仅人形的生、老、病、死一体同贯、同状,正所谓“万物一府”,而且人与其他物形之间也并无不可逾越的鸿沟,这就是“庄周梦蝶”所明之“物化”的最终寓意。正是基于“形”之维度的“物化”观照,方有《齐物论》所谓“死生无变于己”:

王倪曰:“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!”

“死生无变于己”者,以“形化-物化”观照生命之故也。“死生”之“形化”是内在于人之“成形”的,我们不能将“生死”的这种内在自然性“外化”为“悦生-益生”的忧心与徒劳;而且,“成形”不仅有一己之“形化”,更是内在于“大化”之中的,我们也不能将自己“孤绝”于“大化”之外,而必存在于“物化”之流中。可见,“成形”必趋“形化”、必属“物化”,“死生”必内在于“己”、固有于“我”。所谓“丧成形之我”,并不意味着丢弃“成形”之我,而是一种以“化”为存在视域之自然生命观,也即不以“成形”拒绝“形化”、不将“成形”剥离“物化”的自然生命观。

正如“成形”是人的基本存在结构,面对“成心”这一固有的心性结构,庄子也不主张否定甚至摒弃之。“丧成心之我”之大要,不过是避免“随其成心而师之”的心性自限及越界。心性自限的主要表现是“成心”误将其有限智慧视为绝对真理,必然会在自欺之中走向师心自用、痼弊自限;在此基础上,“我”进一步要求他者的接受与服从,这就是心性越界的表现。因此,“丧成心之我”意味着正视并接受心智的有限性,在既有消极、内在的意义上避免师心自用,又在积极的意义上向“道”敞开,在行动的意义上与“他者”(外物、他人)通达。

庄子说:“以其知得其心,以其心得其常心。”(《德充符》)又说:“知人之所为者,以其知之所知,以养其知之所不知。”(《大宗师》)作为“知”以及“人之所为”的“成心”不仅是人的基础性存在向度,也是“得其常心”“养其知之所不知”的唯一可能路径。陈嘉映认为:“真理是一种克服,是对我们的成见的克服。……真理在克服我们的成见之际展现自身。”^②与之类似,“道”对于“成心”而言也是一种“克服”。当然,这种克服针对的并非是“成心”自身,而是“随其成心而师之”的固着、普遍化倾向。“道”的开显需要怀有“成心-成见”之人的参与才成为可能。如果“成心”能避免“师心自用”,也就获得了在“知止其所不知”之际向“道”敞开自身的可能;敞开自身的“成心”同时就是一颗“虚心”,此之谓“以其心得其常心”;于是,“道”也在“成心”的自我虚化或虚怀敞开中截止、悬临了,此之谓“唯道集虚”(《人间世》)。

综上所述,“我”在庄子那里仅是存在个体的基础性存在维度,而非本真性存在维度;“我”仅是存在个体的有限性存在方式,而非真卓性存在方式。正所谓“同则无好,化则无常”,不以“成形”看待生命,生命即未止于孤立天壤而稍纵即逝的“有限性”存在,而可在“以死生为一条”的觉解中超越“形”的“生-死”之限,终而抵达“天地与我并生,而万物与我为一”的“悬解”智慧;不以“成心”筹划精神,心灵就不再是司是司非、追名逐利的低俗化存在,而可在“以可不可为一贯”的觉解中超越“心”的“是-非”之辨,而探味“和之以是非而休乎天钧”的“两行”理

① 《庄子》内篇的“生死观”全然是自然化、天命化的,即便是“以生为附赘县疣,以死为决疣溃痂”(《大宗师》),也不过是用“激烈”的言辞表述生死的自然而已。与之不同,《至乐》篇“庄子之楚,见空髑髅”章以“生人”为“累”、以“人间”为“劳”,并谓死后的快乐乃“虽南面王乐不能过也”,不无美化死亡的倾向;这种“恶生而乐死”生命态度貌似豁达,实则愁苦,是对庄子生命关怀的一种极端化表达。相较而言,《天道》篇“其生也天行,其死也物化”的说法与《庄子》内篇的观点更契合。

② 陈嘉映:《真理掌握我们》,《云南大学学报》2005年第1期。

境。这样，“我”便可走出或避免“非我化”的生存困境，“吾丧我”这一向“真”存在视域就绽开了。

小 结

在庄子那里，“我”是人的生命存在之本相乃至本性；它之所以有“问题”，并不在于其自身的有待性或对待性，而在于“我”对这种“事实性”的有待性或对待性的视而不见或错误认知，甚至试图超越这种有待性或对待性去筹划身心、安顿生命，于是滋生对“成形”的过度护持与对“成心”的越界使用。这种只见“我”而不见“彼”、见“物”乃至见“道”的存在方式，使得生活无时无刻不处在与外物、他人及自我的对立乃至对决之中，此即《齐物论》所谓“与物相刃相靡”“日以心斗”等“非我化”的生存方式。“我”的吊诡性在于：首先，通过“我”只能走向“非我”，“丧我”反而是走出“非我化生存”的唯一可能；其次，“吾丧我”虽然的确是对“我”之存在方式的批判，但又不能走向对“我”的彻底否定。因此，只有当存在主体既意识到了“我”的事实性存在维度，又形成了对这种维度之可能弊端的明觉的时候，“吾丧我”这一真卓性的存在观念才有产生的可能。程乐松认为，“吾丧我是一种开放且充满活力和弹性的状态，可以保证自我时刻处于与自身有限性的紧张中，实现自我反思的持续性与未完成性，而不仅仅是提出一个难以把捉的境界和精神状态”。^①的确，鉴于“我”内在于存在主体之中不可须臾而离，故“吾丧我”定非对“成形-成心”之可能弊端的一劳永逸的解决，而只能是在“成形-成心”之有待性、对待性的基础上对“无待”的持续性追求。也就是说，“吾丧我”是一个基于存在主体之生命自觉、自省的动态去弊与不断解悬，“我”在这一过程中向着他人、外物、天道敞开而非走向自我封闭；^②这一“同于大通”（《大宗师》）的“及化”（《人间世》）之境使得“我”的有待性与对待性既可避免异化为“无待”，又能真正通达“无待”，生命之本质由此而呈现，存在之意义因此而开显。回到“南郭子綦隐几而坐”章的整体语境，可以说唯当“无待”之“风”吹过“有待”之“窍”，“天籁”之境才能得以生成与证成；在此意义上，“吾丧我”正是让“有待”的生命永葆开“窍”、有“余”状态的存在观念。

“I Lose Myself”: An Analysis of Zhuangzi's View of Existence

Wang Yubin

Abstract: With Zhuangzi, “I” is composed of “body” and “opinion”. “Body” is the result of “formation”, and life and death are its natural phenomena. However, the attitude of ordinary people that “likes to live but hates death” tries to protect the “body” and resist “formation”. “Opinion” is originally a “limited and special heart”; however, it also produces a tendency to “self-righteousness” and an attitude of requiring others to be the same as one’s own. As a result, the “I” gradually degenerates into a self-limiting and even exclusive being, and eventually moves toward a “non-self” existence. “I lose myself” is proposed to solve the above-mentioned survival problem. Zhuangzi believes that if life is not limited by the “body”, life is no longer a fleeting finite existence, but can transcend “life and death” in the awareness of “the unity of life and death”. By getting rid of “self-righteousness”, the mind is no longer a vulgar existence arguing about right and wrong and chasing fame and fortune. As a result, “I” can get out of the predicament of “non-self” and open up an authentic vision of life.

Key words: I lose myself; Zhuangzi; Notion of existence; Body; Opinion; Life and death

(责任编辑：曹玉华)

① 程乐松：《物化与葆光——〈齐物论〉中所见的两种自我形态》，《中国哲学史》2020年第3期。

② 就自我与他人、外物的关系而言，我们还可以通过“吾丧我”之存在理念进一步建构庄子独特的政治观念与伦理关怀。笔者对此已有初步讨论，参见王玉彬：《庄子“齐物”观念的政治意蕴》，《文史哲》2019年第2期。