庄子哲学中遗世独立的自由

沙之洲 2020012408

**1 庄子哲学中的自由和当今世界之自由的区别**

通读《庄子》，可以很明显感觉到其中所讲述的“自由”和当今社会中的“自由”之间的巨大差异。当今社会对于“自由”的定义为“作为主体的人做的决定和选择，均基于自身的主动意志而非任何外部力量。这种自由是‘去做...的自由’。”[[1]](#footnote-1)这种自由带有很强的目的性，在定义中不难发现其隐含的意思：“‘形’的行动应该能实现主体所想要实现的想法”。现代意义下的自由暗含着对于客体世界的期望，而这也解释了为什么当今世界时常会出现因为自由限度的划定意见不同而产生的争端。而这种带有目的性的自由已经超出了自由原本的含义。

而庄子哲学中的自由是基于主动性的实现，而这种自由在主体世界的意义下，是完全充分的；而在客体的世界中，是不存在自由的。接下来的文章中，我们将对这种自由进行逐步的展开。

**2 客体世界的本质属性**

在具体着眼于“自由”之前，我们首先要对庄子哲学的世界架构进行简单的描述。庄子的哲学的出发点在“主体的直接性”，那么其所要解决的第一个问题便是证明“彼”的存在以及了解客体世界的本质属性。

我们不妨可以反向假设，如果这个世界只有“我”存在，不存在任何不属于“我”的东西，那么主体的我应该对于这个世界是“全知”的状态，因为“我”必然是对自己的主体世界是全知的。但是显然，我们有所不知，在《人间世》的孔子与颜回的对话中，颜回一开始想用自己的具体之知去劝谏卫国的国君，但是在孔子的不断追问下，颜回发现无论如何都难以通过自己的知，去达到劝谏卫国国君同时保全自身的目的。所以，这个世界上存在“我”所不能够“知”的事物。

当有了这种“不知之知”，我们会意识到这个世界上有客体性的“彼”的存在。同时，通过认识到根本的“无知之知”，客体世界的本质——“不确定性”也被揭露出来。而我们原先认为自己掌握的“具体的知”都是带有认识客体世界对象的目的的知，其本质都是指向客体世界的对象的。由于客体对象的不确定性是其本质，因此所有的具体的知都是不可靠的。而“无知之知”是没有对象的，所以它能够免于客体世界的本源的不确定性的影响，因此“无知之知”是我们对于客体世界唯一的、也是根源性的知。

无论是之前我们误认为自己有对于客体世界的“具体的知”，还是之后我们认识到自己对于客体世界只有“无知之知”，我们对于客体世界的运转始终是无法干预的，也即客体世界于我们看来是“无可奈何”的。在《齐物论》的“罔两问景”当中对这个问题有所阐述

*“罔两问景曰：‘曩子行，今子止；曩子坐，今子起。何其无特操与？’景曰：‘吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚹蜩翼邪？恶识所以然？恶识所以不然？’” 《齐物论》*

在主体的 “罔两”和客体的“景”对话中发现，“形”作为主体性的“心”能认识到最近的客体世界的事物，“形”是有所“待”的。这意味着一定有“使形者”的存在，由于“形”的使形者必然不能仍然是“形”，否则就会陷入“待”的无穷倒退之中。所以“使形者”一定是一种超越“形”的“无形”的存在，而这也是我们通过客体世界看到“真宰”的一个模糊的轮廓——“存在的”却又是“无形的”。

可以证明的是，我们透过客体世界看到的这个真宰实际上也是我们主体世界的真宰。在庄周梦蝶的故事中：

*昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。《齐物论》*

这里虽然在蝴蝶的形态和庄周的形态下都有“不知”，但是这两种“不知”是有细微差别的。蝴蝶的“不知”是不知道有庄周的存在，而庄周的“不知”是不知道自己究竟是蝴蝶还是庄周。而正是庄周的不知构建起来了一种“他者境遇”到“主体境遇”转换的可能。虽然这个过程的“使动者”我们暂时无法了解，但是从这里可以肯定的得到主体境遇和他者境遇并不是完全割裂的，是可以相互转换的，也即客体世界和主体世界在本质上是统一的，而这也就间接证明了上文我们透过客体世界看到的“真宰”也是主体世界的“真宰”。

**3面对客体世界被动性时自由的存有**

“自由”在根本上而言是基于我们个体的主动性的。并且由于我们上文中论述到“客体世界的本质是不确定性”，以及“由于客体世界的所待是真宰”、“从主体的角度来看，客体世界是无可奈何的”，所以在面对客体世界的时候，我们的“自由”会面临“无可奈何”的威胁，因此我们就自然需要考虑，在和客体世界进行交互的过程中，究竟应该如何保存我们主体性的“自由”。

在面对“客体世界向主体世界呈现‘无可奈何’的‘被动性’”时，应当通过主动接受这种“无可奈何”从而实现“自由”的保存。在《人间世》的叶公子高和孔子的对话当中：

*凡事若小若大，寡不道以懽成。事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患。若成若不成而后无患者，唯有德者能之。《人间世》*

叶公子高向孔子倾诉自己出使于齐的两难境地。而这实际上是客体世界造成两难境地，对于主体而言，这种两难境地是“无可奈何”的，也是“被动性”的。对于这种客体世界呈现给主体的“被动性”，主体只有通过主动地接受“被动性”才能保全主体之内的“自由”。实际上孔子也在后文指出了叶公子高如此纠结的原因：

*夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也；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。为人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至于悦生而恶生！夫子其行可矣！《人间世》*

叶公子高想将出使于齐这件事情办好来源于他想“事其君”。“事其君”这件事是一种客体世界中的行为，当叶公子高想用自己的主体性实现这一客体世界中的事件的时候，他的“自由”越界了。叶公子高妄图将自己的自由延伸到客体世界当中，于是他的自由便受到了客体世界的损害。具体来说，他的主体世界内的“心”对于客体世界的被动性输入进行了改动，导致从主体世界看这个事情的样子和客体世界中实际的这个事情的样子之间存在差距，而这种差距便是“理想与现实的鸿沟”。这时候主体的想填补这个鸿沟的强烈欲望会把自己置于极其被动的位置，也就很大程度上损害了自身的“自由”。

孔子也在后边提到了真正自由的人是“自事其心者”，这样的人会“知其不可奈何而安之若命”，通过主动性选择接收外界的被动性事件从而保全自身的自由，“哀乐不易施乎前”便是主动接受被动性的一种表现，也是自由保全的一种侧面证明。

值得一提的是，并不是所有的人都能够达到“自事其心者”的境地，其原因在于一些人有自己无法摆脱的“命”。在孔子回应叶公子高的时候：

*天下有大戒二：其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。《人间世》*

在孔子的视角中，“子之爱亲”和“臣之事君”是不可避免的。这说明这两点在孔子看来是他“命”中所注定的，由于孔子不能摆脱“子之爱亲”和“臣之事君”，所以孔子就没有达到绝对自由的可能。《德充符》中叔山无趾对孔子的评价“天刑之，安可解！”以及在《大宗师》中孔子对自己的评价“丘，天之戮民也。”恰恰都说明了孔子没有圣人之才，不能达到绝对自由的境地。但是反过来想，人间世秩序的维护却离不开孔子这样的命定之人的存在，正是因为他们舍弃了自己的自由，才能在混乱和危险的人间世当中建立了少许的秩序，使得人类社会能够正常地运转。

庄子对于接受客体世界的“被动性”，保全“自由”这种状态给出较为详细的实现方式：

*闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阕者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰，夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！《人间世》*

通过孔子这里对于“心斋”状态的描述，我们注意到其中重点在于“耳目内通而外于心知”。普通人的“耳目外通”适用于站在主体立场的，对于客体世界的感知。而我们已经了解到客体世界是无可奈何的，这种主观性的感知只会带来自由的损害。因此使“耳目内通”即收回对外界主观性感知，同时主动选择接收外界的被动性。“外于心知”也即表明，在被动接受客观世界的不可奈何的时候要主动将心的自由性排除在外。

**4 否定性带来的自由的存有**

至此我们已经论述了关于如何在面对客体世界的“无可奈何”时保存自己的自由。那在客体世界看来，主体性的自由应当以一种否定性的形式存在。

《养生主》庖丁解牛的故事便暗含了这个道理：

*今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有閒，而刀刃者无厚。以无厚入有閒，恢恢乎其于游刃必有余地矣，是以十九年而刀刃若新发于硎。《养生主》*

这里将刀刃和人原初的自由进行类比，将能损伤刀刃的关节和客体世界中的事物进行类比。“刀”不接近“关节”才能游乎关节的间隙，保持自己的锋利。而人只有向客体世界作出主动的否定性的决断，才能使自己在客体世界中行走的时候进入到“中道”，进而使“自由”得以保存，不受客体世界的侵害。这一点在《大宗师》对于真人的描述中也有所体现：

*古之真人不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。《大宗师》*

注意到这里真人对客体世界的态度全部是否定性的“不逆寡”、“不雄成”、“不谟士”。这也意味着真人不会成为“逆寡之人”、“雄成之人”和“谟士之人”，在人间世中，真人通过这种否定性的自由实现 “游乎于有用之间”的“中道”，成为了“无用之人”，而“无用之用”就在于真认识自己免于“有用”对内在性的自由造成损害，实现了在客体世界中自由的保存。

客体世界看来的“否定性自由”也可以部分解释至德者是沉默无言这个现象。由于“言”是客体世界中实现主体之间沟通的一种媒介。如果至德者通过“言”来传递自己的思想，当他说出带有思想的言论的时候，“言”中所含有的还有潜在的“希望别人能理解自己的言”的这样一种期待。而这种期待是一种主体自由越界到客体世界的表现，而这也会对至德者的自由造成损害。第二个潜在原因是，当通过言说出大道的时候，我们已经说出了我们认为是“是”的事物，而不符合我们所说的则是“非”，因此一旦言说，便会产生“是非”，而“言”所承载的大道也已经不再是真正的大道了。

**5 主体世界中自由的形态**

在主体世界中，才能有着完全的自由，这种自由是自我可以掌控主体世界内的任何情绪，是可以在主体世界中任意发挥想象，任意探寻世界根本的自由。这种自由能够使我们直接在主体世界中见到最根本的“道体”，见到这个世界运转的唯一的，不变的本源，从而具有“真知”，通过“真知”主宰我们的生活，实现最广阔的自由。

但是这种自由探索的前提在于要先能够实现在客体世界中行走的时候保存自己完整的自由。而很多人往往并不具备这样的条件，他们便丧失了见到最根本道体的自由，在《大宗师》意而子和许由的对话中可以见到：

*意而子见许由。许由曰：“尧何以资汝？”意而子曰：“尧谓我：‘汝必躬服仁义而明言是非’。”许由曰：“而奚来为轵？夫尧既已黥汝以仁义，而劓汝以是非矣，汝将何以游夫遥荡姿睢转徙之塗乎？”《大宗师》*

尽管意而子求到的愿望极其强烈，但是他无法摆脱已经烙印在他身上的“仁义”和“是非”，这便是他的“命”，有了这两个上天对他的枷锁，意而子便无法达到主体世界自由，无法在主体世界中领悟到最终的道体。

而真正见到道体应该是通过摆脱世间所有对于主体性的枷锁实现的。《大宗师》中关于颜回坐忘的部分对此有详尽的描述：

*颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“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：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”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。”《大宗师》*

颜回是庄子一书中为数不多拥有圣人之才的人。而这里呈现的是颜回通过坐忘是一个从自身存有的主体性出发，最后见到根本性的道体的过程。可以注意到在这个过程中，颜回依次忘掉了“仁义”和“礼乐”这两个在儒家看来至为重要的东西。实际上通过不断摆脱来自客体世界对于主体的束缚，最终使得颜回重获主体性的自由，也才赋予了颜回见到道体的可能。也即，在拥有圣人之才的条件下，再加以圣人之道的引导，才能见到根本性的道体，成为真正的至德者。

而至德者真正的主体世界中自由的样子，庄子在《德充符》中对此有过形象的描述，在仲尼向哀公解释何为才全的时候：

*使之和豫，通而不失于兑，使日夜无郤而与物为春，是接而生时于心者也。是之谓才全。《德充符》*

至德者在他的主体世界中见到了道体之后，在他看来，主体世界和客体世界便统一了，在他看到了世界的唯一不变是“变化”，同时发现根本的道体是唯一不变的事物的时候，至德者便成为道体的代表，实现了和道体的同一。而这也使得至德者能够统领万物，因此万物都能从至德者的身上感受到如春天般的勃勃生气。而对于至德者而言，他在认识到根本的道体之后，实现了对于自我生活的彻底主宰，这种不受外界影响的绝对自主性是庄子哲学中想表现的终极自由。

**6芸芸众生的自由**

对于至德者而言，在见到最根本的道体之后，在获得了自身的自由的同时，也具有了统帅天下万物的能力，也即帮助天下众生获得更多自由的能力。《应帝王》中对于圣人治理天下的方式给出了描述：

*无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”《应帝王》*

不难看到，至德者治天下的方法仍然是以“无”为核心的，但是这种“无”并不同于老子哲学中的“无为”，庄子的“无之治”更多的是通过至德者向求道者展示自身的“绝对自由”，而求道者以至德者为准绳，来使自己更加接近于道。这一点在《德充符》中有所阐述：

*“何谓德不形？”曰：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能离也。”《德充符》*

求道之人在向至德之人学习的时候，更多的是从至德之人身上看到自己的样子。由于至德之人是不会将自己主体世界中的“自由”显露在外边，至德之人的自由是绝对的。所以当求道者面对至德之人的时候，便能感受到自身的自由在多大的程度上被客体世界所损害，求道之人根据在至德者这面镜子上看到的不完满的自己不断进行修正，才能不断解除掉自己身上的枷锁，逐渐拾起丢掉的自由。这一点在《德充符》中描述鲁国兀者王骀传道时有所展现：

*鲁有兀者王骀，从之游者与仲尼相若。常季问于仲尼曰：“王骀，兀者也。从之游者与夫子中分鲁。立不教，坐不议；虚而往，实而归。固有不言之教，无形而心成者邪？是何人也？”《德充符》*

王骀是一个至德者，他教导弟子的时候不说话，而通过他的弟子每天“虚而往，实而归”可以看出王骀的弟子是在以王骀为镜子来看到自己自由的不足，每日看见不足，每日加以改进，因此为虚而往，实而归。同时，王骀对齐弟子不仅仅只有这种镜子的鉴的作用，其弟子的主体世界还可以通过“神”和王骀所见到的道体进行交流。因为至德者王骀所见到的道体使得他的精神境界充满着“促进万物生长的春意”，而这种与物为春的精神世界能够暂时地弥补求道者由于客体世界对于自身自由造成损伤而带来的被动伤感。也就是说，求道者在面对王骀的时候，不但能从他的身上看到自己的自由被束缚的地方，还能通过其精神境域中的“与物为春”获得心灵上的慰藉。

从王骀教导其弟子这样的一个侧面，我们不难推导出至德者在统帅天下万物时候的行为逻辑。首先，在缺少至德者统领的世界中的人们的自由大多被客观世界中的事物给他们带来的被动性所挤占，这种被动性甚至阻止了人们在主体世界中实现自己的可能，因此造成了不和谐。实际上至德者并不是通过向万物传递自己见到的道体来达到治天下的结果的。而是通过类似王骀的途径，让天下万物在和至德者接触的时候，意识到自己原有自由的缺失，并在这个过程中认识到世界的本质不确定性，从而主动性地被动接受不确定的客体世界，并且一点点弥补自己丧失的自由。万物找回自己缺损的自由越多，其自我实现的程度越高，整个世界也就越和谐。这便是至德者主宰天下的原理。

值得注意的是，至德者这种无言的教诲只能对求道者产生影响，而对一般的普通人效果甚微。所以闻道者因此而出现，通常的闻道者并不具有圣人之才，但是他们可以将至德者看到的根本性道体主宰的自由生活呈现给一般的普通人。由于闻道者和至德者之间往往有“圣人之才”这道鸿沟的存在，也就不会存在人人追求成为圣人的可能，因此庄子的哲学中少了一种以追求道体为目的的目的论，这样就可以把哲学的重心转移到对于自由的追寻，以及道体主宰的自由生活的实现上了。

**7 结语**

庄子哲学中的自由总的来讲是一种主宰自身生活的能力。

对于至德者而言，无论在何种境遇之下，无论遭遇何种偶然的不测，至德者都能完全掌握自己生活的主动权，也就是他们实现了绝对的自由。而对于一般的普通人而言，他们由于会想在客体世界中实现一些自己的主观想法，所以他们往往很少能主动掌握自己的生活，甚至有时候完全掌握不了自己的生活，因此一般普通人的自由是受到客体世界损害的。

所以庄子在他的哲学指出，要达到绝对性的自由，首先在和客体世界的交互过程中要主动接受客体世界的无可奈何，以及只想客体世界传到否定性的自由，从而尽可能保全自己的自由不受客体世界的伤害，再去尝试从主体世界通过“坐忘”的方式去见到根源性的，唯一的道体。而没有圣人之才的人会在这一步被自己的“命”所束缚住，见不到根本的道体，这也就是为什么在庄子哲学中并不是所有人都能够成为至德者的原因。

初探庄子哲学，会发现它在教你如何回避掉世间的风险，有的人会把庄子哲学误认为是消极的哲学，而实际上这只是整个哲学体系的开端，保全自己是探索道体的基本条件。在保全自身之后，对道体的探索过程中，你会逐渐发现自己原来并没有掌控自己生活的自由，因此在这个过程中，你会不断摆脱掉客体世界对于你主宰自己生活的束缚，你会逐渐找回被损害的自由。如果你有幸拥有圣人之才的话，你会见到根源性的道体，这回事的你不但能够实现完全主宰自己生活的绝对自由，还能用像春光一样和煦的方式帮助身边的万物找回本属于他们的自由。庄子的哲学从不是消极避世的，这只是它自我保全的一种手段，而真正的庄子哲学，是想让我们找到那本就属于我们，主宰自己生活的自由。

1. [自由（一般意义上的自由）\_百度百科 (baidu.com)](https://baike.baidu.com/item/%E8%87%AA%E7%94%B1/3954287) [↑](#footnote-ref-1)