

# 有限的生存与超越的人

——人在庄子与海德格尔诗学中的位置

任昕

当我们试图将庄子与海德格尔作比较研究时,我们会发现,这两位跨越文化差异和时空阻隔的哲人,在关于世界本源、人的生存及人与世界的关系等方面的看法不仅颇多相似、契合、相通之处,并且也常常是秉持着共同的诗性之心和共同的人间关怀。在这其中,人是一个重要因素。人在庄子与海德格尔诗学中不仅是一个特殊而关键的角色,而且由于二人对人这个问题的特殊关注和认识,使得庄子与海德格尔诗学构成了彼此内在的呼应,构成了可比较的基础,构成了穿越时空和文化差异进行对话的可能。

庄子与海德格尔哲学的内在联系是他们将本源性问题与人联系在一起,又将人的生存与诗性联系在一起,将人的理想生存状况视为一种诗性的存在,从而将诗性推延至本源性、世界、人生等在内的重大问题。本文将从人这个问题探寻庄子与海德格尔诗学的内在联系和共同秉有的诗性精神。

## 一

在庄子哲学中,人是道的领悟者,人在对道的体悟中达到与道相合之境;而在海德格尔哲学中,人是唯一能够领悟存在的存在者,存在向人开启。

庄子与海德格尔各自以道、存在来开始他们的哲学,道、存在是庄子、海德格尔关于世界本源性的思考,涵盖了庄子与海德格尔对世界的本源、运化、发展以及对人的生存、生命的意义等问题的认识,是庄子与海德格尔思想的核心和一切问题衍生的基础。道、存在看来玄之又玄,然而并非不可知。庄子与海德格尔在这里给我们提供了领悟道、存在的方式,在他们看来,这个领悟的契机就是人。

人在海德格尔哲学中是一种特殊的存在者,海德格尔将之命名为此在。他以此在这个称呼来表明人这个特殊的存在者在时间和空间上的有限性。此在就在这个世界上生存,并处于时间中,永远无法脱离这一时间和空间的框架。他永远是生活在当下境域中的、具体的、活生生的、在实际生活中存在的“这一个”。他必须在这个偌大世界中安置自身,并无可选择、不可避免地经历时间的流逝。人自生于世界上便是在向死亡迈进,在绵延流逝的时间中,人最终走向其终点。生与死是必然的历程,人在其中不由自主。因此人的生存注定是有限的。

在《存在与时间》一书中,海德格尔以大量篇幅向我们描述了此在在世生存的基本状况。海德格尔说,人,是被“抛”到这个世界的,这个“抛”字概括了人生于世的所有不自主状况:他生下来便不是自己的选择,他身不由己地来到这个世界,处身其间,并身不由己地向着最后的

死亡迈进。这个主题在后来的法国存在主义哲学和文学中被发挥得淋漓尽致。由此,海德格尔说,此在的基本在世生存状况就是“沉沦”,此在是以“沉沦”的情态现身于世的。此在的日常生活就是“沉沦着开展的、被抛地筹划着的在世,这种在世为最本己的能在本身而‘寓世’存在和共他人存在。”<sup>(1)</sup>“此在首先总已从它自身脱落、即从本真的能自己存在脱落而沉沦于‘世界’。”<sup>(2)</sup>这是此在的非本真状态。在这一状态中,此在不得不为生存忙碌“操心”,在日常生活中与他人杂然共处,这许多的他人便是“常人”。“常人”不是单个的这一个或那一个人,也不是人的全体,但又是我们中的每一个。此在作为“常人”沉沦于日常生活中,只要此在在日常的杂然共在中存在,它就可能是“常人”。“庸庸碌碌,平均状态,平整作用,都是常人的存在方式,这几种方式组建着我们称之为‘公众意见’的东西。”<sup>(3)</sup>“常人”把此在的各自独特性消解,把此在的一切生存活动都拉入自己的轨道。“常人”仿佛总能够轻易地承担各种事情,却又在最应该作出人生决断与承担责任时溜走。若是有人背离常规,试图自己做出决断、为自己的生存承担抉择时,“常人”便会把他拉回到日常轨道,使他不敢对本己的命运作出背叛日常状态的决断。

海德格尔又进一步分析这种日常状态,沉沦表现为闲言、好奇、两可。所谓“闲言”,就是琐屑的日常谈话,它几乎充斥了此在的日常语言。“闲言就在这类鹦鹉学舌、人云亦云之中组建起来。”<sup>(4)</sup>此在在日常生活大都说着这类无关痛痒、人云亦云、没有意义的闲话,听起来振振有辞,但从来无关生存的本相,也无助于我们对本真生存的领悟。“好奇”是指此在对一切事情充满好奇之心,但这种好奇并非对本真生活的求索,对真理问题的询问,而只是一种向外界的“看”,“却不是为了领会所见的东西……而仅止为了看。它贪新骛奇,仅止为了从这一新奇重新跳到另一新奇上去。”<sup>(5)</sup>它表现为求新骛奇,忙于打探各种新闻消息,追逐时尚潮流,迎合社会倾向。“两可”的意思是说,什么都行,什么都无所谓,亦此亦彼。这样,“人们很快就无法断定什么东西在真实的领会中展开了而什么东西却不曾”<sup>(6)</sup>,这种态度使此在丧失了最根本的原则和态度,在生活的洪流中随波逐流,抱着无所谓之心,而失去了一心向真的要求。“最响亮的闲言与最机灵的好奇‘推动’着事情发展;在那里,日日万事丛生,其实本无一事。”<sup>(7)</sup>

以这样一种生存状态,此在又如何能够领悟存在、

领悟自身的生命呢?如果人因其有限性才成为特殊的存在者,有很多事物的生存也同样是有限的,为什么唯有人才能够领悟存在?存在为什么只会向人敞开自身?尽管此在这种浑然无觉的沉沦状态是一种非本真状态,但海德格尔也指出,这一日常沉沦状态是此在在世生存的基本情态,如果没有这种沉沦,也就不会有此在对存在和本真性生存的觉醒与领悟。正是在这样沉沦于世的状态中,此在才会有幡然觉悟、洞穿生存的一刻。觉醒与领悟正是基于沉醉与不领悟。

总有一天,此在会对自身存在以及这个世界发出困惑和质询,这是一个万古不变的根本性问题,也是哲学之间的开始。从这个疑问开始,此在将自身的存在趋向存在。而存在本身正是以这样一种切近的方式发生和降临的。这种发觉使此在震惊,震惊于对这一发现的发觉和领悟,也就在此时,此在走上了一条不归的对于生命感悟的历程。

海德格尔说,此在在世生存会产生“畏”的情绪。畏不是怕,不是对具体事物的恐惧,而是一种原始的情绪。我们对具体事物的怕只是畏这种源始情绪的具体化、人间化表现。畏体现为一种没有来由的巨大恐惧,它没有具体对象和具体原因,却使人心感到不可抗拒的巨大震慑。这便是对死亡的恐惧。对死之不可避免的来临的觉察使此在感到巨大的恐惧。这是一种对虚无的恐惧,它根源于人性,人借由这种莫名的恐惧而对人生产生深刻而强烈的觉察。正是出于对死亡的虚无的畏,此在对于生命存在的意识才在此时觉醒。这是人之为人的特殊之处,即人这个特殊的存在者是通过时间来领悟存在的,唯有人才能够意识到自己的存在并且是有死的存在。

同样,《庄子》一书通篇描绘了人在世间所受的烦恼苦累,这其中既包括生老病死这种人生常情之苦,也包括世事纷扰、灾祸意外这种世间之苦。庄子把人放在一个特殊关注的位置上,把人在世生存的种种苦难、生老病死等生命常态、生命之渺小脆弱、生存之忧烦困顿、人性之争名逐利与人世间的黑暗不公、强权对生命的践踏等作为他哲学思考的现实层面,发出了对“彼窃钩者诛,窃国者为诸侯”(《庄子·胠篋》)的虚仁假义的现实的激愤之声,描绘出“今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,形戮者相望也”(《庄子·在宥》)的残酷世态。事实上,在庄子哲学飘逸超迈的背后,是深切而激越的人间关怀,是对人生苦难、人性枷锁、生之不自由状态的悲悯,是对现实社会对人性的种种羁缚和扭曲的激

愤,这是庄子哲学超迈飘逸之下的现实根基。正是有了这一现实根基,庄子哲学才不是高蹈的哲学,玄虚的哲学,纯粹审美之境的哲学,而是人间的哲学,激情的哲学,生命的哲学。

当海德格尔把此在在世生存的基本情态描述为“沉沦”在上并为各种生存之事“操心”时,在庄子看来,人生在世犹如承受倒悬之苦:人活着即要受到各种外物拘役,人身处其中,终生为其奴役,受其限制,不得解脱,犹如倒悬一般,苦不堪言。这样的人生观念,与常人求生恶死的人生态度恰恰相反。而人“一受其成形,不亡以待尽。”一旦生成血肉之躯的生命,便是向死而生,等待生命最后的终结。在这一生命进程中,人“与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止”,“终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归”(《庄子·齐物论》),人们与外物相互对立又相互依赖,其行动如快马驱驰,没有什么能使之止步,终生忙碌操持而不见成功,疲病困苦而不知尽头。在《齐物论》中,庄子通过大段笔墨描绘了这幅人间场景:“大知闲闲,小知间间;大言炎炎,小言詹詹。其寐也魂交,其觉也形开;与接为搆,日以心斗:缦者,寤者,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;其厌也如缄,以言其老洫也;近死之心,莫使复阳也。喜怒哀乐,虑叹变愁,姚佚启态。乐出虚,蒸成菌。日夜相代乎前,而莫知其所萌。”(《庄子·齐物论》)人们每日里说着各种“大言”“小言”,经历着各种“大恐”“小恐”,神魂接合分离,整日钩心斗角,喜怒哀乐,忧患焦虑,轻浮放纵,日夜交替如此。这样一幅人间景象,与海德格尔所描述的此在在世沉沦的生存图景何其相似!庄子还借那些超然物外、忘却生死的“游方之外者”的视角进一步将这种生死价值作颠倒观:“以生为附赘悬疣,以死为决痂溃痂”(《庄子·大宗师》),将生喻为毒瘤般附赘之物,将死比为脓疮破溃般的解脱。在庄子这里,生与死不过是气聚气散的自然转化过程,“且夫得者,时也,失者,顺也”,生命的到来缘于适时,生命的失去不过是顺应自然,即生命在该来时到来,该去时逝去,无须违背自然之道,亦不可强取。庄子将这种违背自然之道、不能通达生死称为“遁天之刑”(《庄子·养生主》)。若想解脱倒悬之苦,超脱生之负累,不畏死之可怕,唯有做到“安时而处顺,哀乐不能入也。此古之谓县解也,而不能自解者,物有结之。”(《庄子·大宗师》)当人看破生死大限,

安于适时而生,顺应自然而死,那么生与死的哀乐便不会侵入心灵,这样人便超越了生死的羁绊,犹如解脱了倒悬之苦。而人不能解脱生之苦难的原因,即在不能超脱外物的束缚。

要想解除人生之苦,唯有与道相合,才能超越种种生之桎梏,达到“天地与我并生,而万物与我为一”,“逍遥游于天地间”的境界。在这里,庄子哲学为不自由的人生指出了一条通往自由之境的道路和方式:领悟道之真义,与道相融合,齐万物,一生死,与天地大化同行,超越世俗牵绊和利益纷争,从而超越人生枷锁,直达自由之境。

由于庄子始终把人放在其思想的落脚处,因此,道无论多么玄奥不可捉摸,其落脚点都在人和人间之事上。道这一玄虚的本体所依托之处,正是人。所以,尽管道不可道说,但在《庄子》一书中,却可通过悟道者之追求、冥想、体验、实践而获得,道的本相也可通过对人体道过程的描述而得以表现。这样的例子比比皆是,整部《庄子》一书充满这种对道及得道体验的精美的诗意的描述。这既是《庄子》一书的特点,也是中国文化中对于不可定义的概念、命题常常使用的表述方式。

## 二

人是道或存在的实践者和实现者,即人在其所生存的世界中通过对道或存在真谛的领悟(实践)而达到与道合一、领悟存在的境界并将这种融合通达于人生,使人生达到与天地大化同一的境界(实现)。人不仅能够领悟道或存在,在领悟之后,还能将道或存在付诸人的实际生活,将道或存在的境界贯注于人生的有限性、鲜活性、多样性中,达成人与道或存在的融合,从而达到超越人生有限性的最高之境。人是道或存在的领悟者和实践者,并且是唯一的领悟者和实践者。没有人的领悟和实践,道或存在无从显现。而人也借由对道或存在的领悟而获得自身生存的意义,这是庄子和海德格尔赋予人的特殊使命。

那么,道、存在又是如何被人领悟的呢?庄子认为,人通过体悟道而领悟道的真义,并因此能够在精神上超越人生的有限性而达到生命的升华和超越。庄子以“心斋”“坐忘”“虚静”“物化”等来描述这种领悟道的方式和境界,这也同时被后世作为艺术创作的最高境界。

庄子虽然没有明言道是什么,却在《庄子》全篇中反反复复描述了人对道的体悟经验及得道的境界。在

《庄子·在宥》中,有一段关于道的形象化描述。黄帝作了十九年天子后,去向一位叫广成子的高人问道。广成子这样回答:“至道之精,窈窈冥冥;至道之极,昏昏默默。无视无听,抱神以静,形将至正。必静必清,无劳女形,无摇女精,乃可以长生。目无所见,耳无所闻,心无所知,女神将守形,形乃长生。慎女内,闭女外,多知为败。”(《庄子·在宥》)

道是什么?至道之极,幽深邈远,晦暗无声,难以描摹,难以通达。然而当人关闭了感官通道,内心清静安宁,守护住精神,不为烦忧所苦,不心思混乱,疲于奔命,才可能保持精神与形体的清明和安好。然后才能达到“守其一而处其和”,这种境地被黄帝称为“广成子之谓天矣”,即谓广成子所说的话乃是天理,广成子所说的境地乃是天之境地。这就说明,要达到道的境界,要想体悟道的真义,最关键的方式是使精神达到清静,关闭一切对外的知觉通道,而专注凝神于内心,内心的清静和虚空是迎接道的前提。只有精神达到这种完全清静和虚空的状态才可能与道相合,领悟道的真义,从而超越生命的短暂和精神的有限,“入无穷之门,以游无极之野。”在这样一种精神高度自由的境界中,“吾与日月参光,吾与天地为常。”(《庄子·在宥》)这里有个关键的词:“多知为败”,即智巧太多会招致失败。这符合老庄对知识的一贯态度。在对道的身体力行的追求和领悟过程中,知识和巧智太多不仅不会有任何助益,反倒会招致对道的领悟以及生命挣脱外物拘役、企达升华过程的失败。知识太多对于道、对于自然而然而的人性、对于生命本身是一种戕害。

庄子还以“心斋”比喻这一内心排除外界干扰、凝神静气、虚以待物的境界:“若一志,无听之以耳而听之以心,无听以心而听之以气!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》)当心灵持守斋戒,排除芜杂,向道敞开,才能迎接道的到来。同样,“坐忘”一说更是直白地描述了这种修炼过程:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”(《庄子·大宗师》)当废弃了躯体和视听感官,超离了形体和智识,便可与大道浑然相通,忘却物我。在“梦蝶”这则奇幻的想象中,庄子借梦为蝴蝶表达了这种不分彼此、物我两忘、浑然不觉、怡然快乐的境界。“周与蝴蝶,则必有分矣”,虽如此,人与物却可以相互转化,融合不分,世间万物皆如此,“不知周之梦为蝴蝶与,蝴蝶之梦为周与?此之谓物化。”(《庄子·齐物论》)。当人与道融合,便进入了与天地大化为

一的超越之境。

在庄子哲学中,对道的描述不是直接给出定义,而主要是通过人对道的体验来实现的。这一方面与庄子的“言不尽意”思想有关,另一方面,尽管庄子没有像海德格尔那样明确指出,但也同样把对道的感悟和接纳的重任放在了人的肩上,这一点庄子与海德格尔是异曲同工。

同样,在《存在与时间》中,海德格尔即已提到人对存在的“领悟之情”。在谈到此在在世生存的基本情态时,海德格尔提出此在对存在要“领会”“解释”方能把握。只是那时海德格尔在谈到存在如何显现、如何为此在所领会等问题时似乎尚未考虑成熟。但显然,海德格尔在提到此在对存在的把握时已抛弃了传统的认知说。在思想发生诗性转向后,海德格尔对于“存在如何被领悟”这一问题的论述又发生了新的变化。海德格尔开始从诗歌、从艺术作品角度继续追问存在,这是海德格尔转向之后的一个重要思想特征。他明确提出存在的真理是在“澄明”之中以“无蔽”的方式显现自身的,这与之前提到的“领会”、“解释”等说法有了显著不同。海德格尔明确提出存在是通过伟大的艺术作品、通过诗向人显现自身的,人在通过对艺术作品及诗的领悟中,得以领略存在的显现,发现存在的真理。海德格尔为此写下多篇关于艺术作品、诗、诗的语言及其他艺术形式的诗学阐释,将诗和诗的语言推向至高地位,将艺术作品、诗和诗的语言作为存在得以保存自身、向人敞开自身并照亮人生的家园,将诗与存在的本源性问题与人的本真生存直接联系在一起。他明确将人对艺术作品的感动和领悟作为人对存在的领悟方式,并发出哲学首先须得向诗学习的呼声。由此,海德格尔进一步否定了西方哲学传统中对真理的定义和对存在的理性认知方式,也否定了西方两千年来形而上学传统。

在海德格尔看来,存在可以通过伟大的艺术作品向人显现自身,艺术作品是存在真理发生的场所,“真理把自身设立于由它开启出来的存在者之中,一种根本的设立方式就是真理把自身置入作品中。”“艺术之本质乃真理之自行设置入作品。由于艺术的诗意创造本质,艺术就在存在者中间打开了一方敞开之地……”<sup>(8)</sup>艺术作品是存在得以显现的场所。艺术作品尤其是伟大的艺术作品,汇聚了天地万物的精神气韵,将存在的真理汇聚于此,当人们在艺术作品前驻足,凝神屏息体会其动人心魄的艺术魅力时,便借此体

会到宇宙自然之恢宏,天地风云之交汇,生命万物之律动。人通过对艺术作品的欣赏而产生心灵上的大感动,也正是在此刻,存在向人敞开自身,如一道光照亮人的生存境遇。人因此而领悟存在的真谛,得知生命的意义。在《艺术作品的本源》一文中,海德格尔对这一领悟过程作了充满诗意的描述,他以凡·高的绘画《农鞋》为例<sup>(9)</sup>,充满激情地描写了伟大的艺术作品如何将人的生命历程诗意地呈现出来,从而将存在的奥秘揭开,使观者在面对艺术作品时发现这一奥秘,感受到巨大的心灵震撼。这正是伟大的艺术作品所蕴含的意义。海德格尔说,“这种被嵌入作品之中的闪耀就是美。美乃是作为无蔽的真理的一种现身方式。”<sup>(10)</sup>在这里,海德格尔撇开西方传统对美的定义而将美与存在的真理的显现联系在一起,同时撇开传统对真理的定义,将真理规定为对存在的本源的去蔽。在其后的《荷尔德林诗的阐释》一书及其他后期文章中,海德格尔以大量笔墨对他所热烈推崇的德国诗人荷尔德林的诗作进行了阐释。通过荷尔德林的诗,海德格尔提出了他后期思想中一些著名的观点。他认为,诗和思是离存在本源最近的两种形式,存在在诗中显现。在谈到语言问题时,他还提出,语言不是交流的工具,思维的外化,而是存在寓居之所。不是人说语言,而是语言说人,本真的语言向人传达存在的真谛,而本真的语言就是诗的语言,“语言本身就是根本意义上的诗。”<sup>(11)</sup>在1946年的演讲《诗人何为?》中,海德格尔提出“语言是存在的家”的著名命题:“语言的本质既非意谓所能穷尽,语言也决不是某种符号和密码。因为语言是存在之家,所以我们是通过不断地穿行于这个家中而通达存在者的。”<sup>(12)</sup>语言是存在的家,存在借由语言而寓居,这个语言不是一般的语言,而是诗的语言。诗的语言为存在命名,我们通过诗,通过诗的语言来领悟存在。“语言是存在的家。人居住在语言的寓所中。思想者和作诗者乃是这个寓所的看护者。只要这些看护者通过他们的道说把存在之敞开状态带向语言并且保持在语言中,则他们的看护就是对存在之敞开状态的完成。”<sup>(13)</sup>在这里,海德格尔明确指出人是借由语言而领悟存在的,而思想者和作诗者更是存在之家的看护者。在海德格尔看来,“思想”与“作诗”是两种基本的存在“道说”方式,人通过这两种道说而通达存在。在海德格尔看来,作诗与思想同等重要的。海德格尔由此把诗上升到本体论层面。西方诗学发展到海德格尔这里,对诗的特殊推崇又进入一个新的层次。海德格尔与其他

一些西方思想家、艺术家一道,对诗进行了热烈颂扬,将诗对于人类思想、性灵所起到的特殊作用充分挖掘出来并弘扬光大。海德格尔也由此进一步发展了关于如何领悟存在的论述。即存在不是以认逻辑知方式为人所掌握,而是通过人的领悟向人显现自身。这种领悟是一种非概念、非逻辑、非形而上学理性的方式,是一种通过觉悟而把握的方式,具有整体性、圆融性、非逻辑的思维特征。而这种思维特征正与审美思维相似。这样,海德格尔首先以提出存在问题否定了西方两千年来形而上学哲学传统,接着以诗、以诗对存在的显现、以人通过诗而领悟存在的方式否定了形而上学理性思维。而这也同时指出并肯定了领悟活动在把握本源性问题、人类生存问题中的重要意义,指出并肯定了领悟性思维与形而上学理性思维的不同及其独特价值。这种思维方式在一定程度上更趋近东方哲学的思维方式,同时也与人类审美思维发生契合,在此庄子与海德格尔的思想产生了共鸣和汇通。

### 三

人借由对道或存在的领悟和实践而完成人对自身生存的超越,即完成对人生有限性的超越。

人在超越生存有限性之时,便也是获得了心灵解放和舒展之时。人在此境界中达到了理想的生存境界,获得了生命的意义。因此,人在庄子和海德格尔诗学中不仅承担着对道、存在进行领悟和开启的重任,也同时借由对道、存在的领悟而完成对自身生存有限性的超越,担负着对道或存在进行有所悟和有所行的双重任务。人是承接道或存在的开启的载体,人借由对道或存在的领悟和实践来认识世界和自身,并在世界中生存。人的生存并非简单的、浑浑噩噩的活着,而是一种不断超越生存羁绊、向着更高的境界飞升的过程。人不断试图超越自身的有限性而企达完善,臻于完善,这是人性之中天然的、内在的向善驱动力。也正是在个关节点上,庄子和海德格尔的哲学达成了共识,他们的哲学,都试图在茫茫宇宙洪荒中为人生寻求一个超越的本源性支点,并对人生有限性问题给出自己的思考和回答。也正是在这一点上,庄子和海德格尔诗学在历经两千年后,在文化殊异的背后趋于人类共同的诗心。

《庄子》中对于理想人生状态的描绘充满全书。整部《庄子》可以说是一部对于人、生存、生命的憧憬之书,是关于人如何获得一种有意义的生存方式以及生

命如何超越羁绊、企达升华的理想之书。庄子所提出的生存方式是以“逍遥游于天地间”来超越人世生存的苦难、超越生老病死的生存有限性。所谓逍遥游于天地间,即是这样一种生存:首先,逍遥游于天地间必须是能够领悟道并与道相合的境界,只有领悟道,与道相合,方能达到人生超越之境。如果不能领悟道的真意,无法进入理解道的层面,是不可能进入生存的逍遥之境的。其次,逍遥游于天地间须能够放下生之烦恼负累,不以生之烦恼负累束缚生存,即要解脱人生之苦。第三,逍遥游于天地间须能够摆脱外物拘役,人不为外物所役,心不为外物所累,人之生存不孜孜以求于外物,不为外物奔走操持,而是超脱外物羁绊,这样才可达到心灵的自由舒展。第四,逍遥游于天地间是与天地万物相合的精神至高境界,人的生存、生命的过程须与天地万物的运化和节律息息相通,顺应天地万物的运行,将一己之小我与天地宇宙充分融汇;而真正能够做到与天地万物相合,人才可能领悟人之为人的超越境界,才有可能超越现实生存的种种烦恼,企达精神上的超脱飞升。第五,逍遥游于天地间的境界是了悟死亡、洞悉死亡的本相并接受、顺应死亡的来临的顺应之境,以一颗平静坦然的心去面对死亡、接纳死亡的到来、顺应生命的终结,而不是畏惧死亡。以这样的态度面对死亡,人即在精神上超越了死亡大限,从而超越了死亡本身带给人的来自根性的恐惧,获得精神上的自由。克服对死亡和生命终结的恐惧,克服对虚无的恐惧,人便在精神上战胜了生存有限性中最大的有限性,人便可以以无畏之心去面对生存,或正如佛家所说“心无挂碍故,无有恐怖,远离颠倒梦想,究竟涅槃。”

至此,当人以顺应之心去面对生老病死的自然生存法则,以释然之心去面对世间各种名利诱惑、利益纷争,以虚空之心去面对天地万物并顺应着天地万物的自然运化,这时他便可以去领悟道的真意,并在领悟中与道相合,从而在精神上超越生存本身的苦难和有限的藩篱,达到自由和忘我。而精神上的自由在发挥人的力量、获得自由愉快的状态上与审美之境有着极为相似之处。美所赋予人类心灵的恰恰是精神从现实世界中抽离、获得解放和自由的超然体验。庄子在对人类超越自身有限性、与道相合从而获得精神解放这一过程和境界的描述上恰恰与审美活动和审美境界所给予人的心灵解放的特征相符合。正如刘绍瑾指出:“因为《庄子》一书的美学意义,不是以美和艺术作为对象进行理论总结,而是在谈到其‘道’的问题时,其对‘道’

的体验和境界与艺术的审美体验和境界不谋而合。由于这种相合,后世很自然地把这些带有审美色彩的哲学问题移植到对艺术的审美特征的理解中,从而使庄子的哲学命题获得了新的意义。”<sup>(14)</sup>这也可以解释何以庄子思想与审美境界息息相通,庄子哲学何以被认为是中国哲学中最富有审美气质和审美境界的哲学,并成为中国文人、艺术家最钟爱的思想来源。胡应麟指出:“九方皋相马一节,南华本不为诗家说,然诗家无上菩提提在此。”<sup>(15)</sup>闻一多评论庄子时说:“他的思想本身便是一首绝妙的诗。”<sup>(16)</sup>徐复观也认为:“老、庄思想当下所成就的人生,实际是艺术的人生;而中国的纯艺术精神,实际系由此一思想系统所导出。”<sup>(17)</sup>

同样,海德格尔对人的生存图景也做出了理想描绘。海德格尔在后期思想中,提出了“四重整体”的说法,这是他为人类生存状况所设计的理想图景。在这个理想的生存图景中,海德格尔将天、地、神、人设定为最基本的四个维度。在这四个维度中,人位列其中,与天、地、神共存。在海德格尔看来,人生存于世,便是处于这四个维度中:“终有一死的人通过栖居而在四重整体中存在。……终有一死者把四重整体保护在其本质之中,由此而栖居。相应地栖居着的保护也是四重的。”<sup>(18)</sup>理想的人应是这样一种生存状态:他生活在天空之下,大地之上,心中秉承着神明的恩泽,与天、地、神和谐共处,融于其中。在海德格尔看来,理想的人的生存图景就是人能够与天地万物和谐共存。在这里,海德格尔加入了神这一维度,这是后期海德格尔思想中的一个重要方面。这里的神明并不等同于基督教的上帝,与人类早期神话中的主神也不是一回事,与其说是神奇的自然力、万能的主宰、某一具体的神祇或具有无限法力的象征,不如说更接近宇宙大化之神,存在之真谛,人类精神安居之所,是人类心灵对于更高的精神世界的向往。这与海德格尔在《存在与时间》中对此在的在生存结构的分析显然不同。如果说在《存在与时间》中,此在以日常“沉沦”状态混迹于“常人”是此在的基本现身情态,那么,与天地神和谐共处的此在则是此在在世的理想状态,是海德格尔为人的生存所设计的美好的超越性的图景。而这正是在海德格尔发生思想转向,将诗引入存在论之后的变化。将诗与存在联系在一起,将诗性作为存在之无蔽的显现,作为此在领悟存在的方式,作为此在生存的本真性,是海德格尔转向后思想的重要特征。

在这样一种结构中,人做到了与天地万物相融合,

并在心中向往着更为高尚的精神世界。海德格尔在后期思想中还提出了“诗意地栖居”说。“诗意地栖居”源于德国诗人荷尔德林的诗句“充满劳绩,然而人诗意地,栖居在这片大地上。”在这段诗中,荷尔德林描述了对人类理想生存状况的憧憬:人在大地之上辛苦劳作,同时仰望上天,以神性测度自身。“栖居”在海德格尔后期思想中是一个重要概念。荷尔德林的诗的精神点燃了海德格尔的思想灵感。被海德格尔称为“诗人之诗人”的荷尔德林始终坚信,诗在本质上并非仅只是一种文字活动,诗是宇宙。这种对诗的信仰极大触发了海德格尔,他以诗性为此在生存的本真方式,并试图以诗性的思来克服形而上学的思。他说:“人类此在在其根基上就是‘诗意的’。”<sup>(19)</sup>

这是海德格尔为人类理想生存状况所下的定义,这种生存状态与庄子为我们描画的“逍遥游于天地间”的理想生存图景多么相似!逍遥,即优游,从容不迫,心不为外物所羁绊,是一种摆脱束缚、放下心灵重负的自由状态;同时,人既处于世界的规则中,遵循着规则,又不拘于规则,游离于规则,这是一种优游洒脱的状态。而“诗意”,在海德格尔看来,恰恰有无涉利害、纯净光明、自由解放之意。“诗意的”,正是人类最本真的生存性质。诗性的是与功利相背而与心灵的自由舒展之境相连的。逍遥与诗意,正是对超越人生有限性和苦难的向往,虽表述不同,内在精神却如此契合。而所有这些描画都是为了同一个目的:如何把人类生存置于更高境界,使人能够克服自身林林总总的困扰、局限,克服时间法则和生命法则带给人类生存的有限性,使生命在最大程度上获得意义。人类总是幻想能够超越生存,这是千百年来哲学、宗教所一直试图解决的问题。所谓超越,并非指实际生活中的超越,道家后来所一脉发展下去的求仙问道、长生不死之术更多在修炼的身体层面和技术层面,而超越的根本在精神层面。

庄子以人体悟道进而与道融合的过程描绘出“天地与我并生,而万物与我为一”,“逍遥游于天地间”的自由状态,海德格尔则通过人对存在的诗性领悟进而描绘出“天-地-神-人”和谐共处、人“诗意地栖居”在大地上的理想图景。这也说明,庄子 and 海德格尔都对人生苦难和生存的有限性满怀忧思,也不约而同地试图将人与道或存在结合起来,最后又同时将人与道或存在的结合作为超越人生有限性的最高境界。这是他们在面对人、世界等问题时所给出的答案、所提供的方式,也是他们思想中的理想主义的最后归宿。

庄子和海德格尔的哲学起点都在世界本源性问题,而落脚点却在人和人的生存。他们的思想看来玄奥难懂,实则不尽然。道、存在看来玄妙,非人类认识和语言所能描绘、所能企及,但是,如果我们将道、存在与其他一些哲学最高概念如西方哲学中的理念、绝对精神等相比,便可发现,道、存在与这些同样是关于世界本源性的概念表面看来近似,实则内在有别。理念、绝对精神都是关于世界本质的说明,都试图解释世界存在的根本以及各种事物和现象的根据,它超然于人类存在和具体现象之上,是人类理性对绝对真理、世界规定性和崇高性的追求和探索。但是,理念和绝对精神都将人的世俗存在置于脚下,它们都致力于超越人类智识范畴和俗世生活,让精神向着信仰的高空飞升。理念和绝对精神体现了西方文化中二分式的对立思维模式和对理性的推崇。这种形而上学的思想传统和思想模式已成为西方思想的主体和根基。但在海德格尔看来,西方两千年来的哲学误区正在于此。他以对存在的追问否定了西方两千年来的哲学传统,又试图以诗性的思来超越形而上学理性之思。这正是海德格尔思想发生诗性转向、不厌其烦谈论诗歌、将诗的地位提高到本体论高度并发出人应该“诗意地栖居在大地上”的呼声的原因。在庄子和海德格尔哲学中,道和存在的至高无上的性质其实已从天上落实到了人间。在解释世界的本体性质时,道、存在并不比理念和绝对精神所持有的先验性和绝对性更弱,但是这个先验的、绝对的道、存在却是与人、与大地、与人间性、与人的生存、与活生生的生活体验联系在一起。这就是道、存在与理念、绝对精神等概念的差别。哲学家是更愿意将世界本源问题置于人的问题之上还是落在人的实际生活中,是人本主义哲学与其他哲学的差别之一,也在很大程度上是诗性哲学与其他哲学的差别之一。叶秀山先生在谈到海德格尔哲学时曾说过:“自康德把哲学拉向知识论后,黑格尔曾在古典的水平上回到存在论,而海德格尔则在现代的水平上又一次回到这个立足点。”<sup>(20)</sup>

庄子与海德格尔在对道、存在问题的思考时所运用的路径和方式颇为相似,都提出了一个不可或缺的因素:人。以此为出发点,人的在世生存以及人生的超越问题成为他们共同关心的问题。而人的问题始终是与哲学的终极问题联系在一起的:哲学的终极问题需以人的生存来显示、确定和关怀,而人的存在则需在思考、关注哲学终极问题之中完成自身意义。生命

的意义总是向着哲学终极问题前进的过程,而生存的超越则是通过对哲学终极问题的思考而实现的。以人为支点来思考世界的本源问题是庄子和海德格尔的共同之处,也是他们在人的观念上的共同之处。我们可以这样说,庄子的道从来没有离开过人的体悟与实践,而海德格尔的存在也从来都是在此在视界中显现的存在。终极问题与人的问题的紧密结合构成了终极问题的现实性和历史性,而对人的问题的终极思考又使之成为关于超越的、回旋在有限性与无限性之间的“人的哲学”。

庄子和海德格尔哲学,跨越时间和文化的巨大差异而汇合到一起,正因为在一些根本问题上有着不期而然的相通之处,犹如百川归海。他们的哲学都不约而同地着眼于人,又在一番升天入地的求索后回归到人的生存,落在人间生活上。如果没有人,道与存在无从着放,而如果人不能领悟道或存在,人的存在也无从具有意义。这就难怪无论是庄子还是海德格尔都不约而同地将理想的人生状态与精神的自由解放联系在一起。而他们所进行的思考和所作出的努力,不是以实证的、逻辑的方式,而是以领悟的、诗性的方式进行的。尼采认为“艺术是生命的最高使命和生命本来的形而上活动”<sup>(21)</sup>。谢林也说:“……哲学就象在科学的童年时期,从诗中诞生,从诗中得到滋养一样,与所有那些通过哲学而臻于完善的科学一样,在它们完成以后,犹如百川汇海,又流回它们曾经由之发源的诗的大海洋里。”<sup>(22)</sup> 庄子和海德格尔哲学都不约而同地由哲学对世界的终极认识开始而趋向诗性之境、诗性之思,不约而同地将诗性的境界作为他们对世界终极性问题思考的归宿,不约而同地将人的理想生命状态与自由超越的诗的情怀联系在一起。只是在庄子,这种高度自由的诗性精神是以“擢六律,灭文章,散五采”的反艺术形式表现出来的,而海德格尔却明确而大张旗鼓地将诗推上至高无上的本体论位置。德国学者梅依认为:“古典道家中的大师都是思想家兼诗人,而庄子是他们中最伟大的,海德格尔从他那里接受了许多影响。海德格尔很可能不仅把荷尔德林、里尔克、格奥尔格以及特拉克尔之外,而且也把庄子,当做了衡量自己的偶像——对他来说,只有很少几位西方人物发挥了类似的作用。”<sup>(23)</sup> 海德格尔思想受到道家思想影响,并一直努力尝试进入东方思想境域,这本身即是一个思想和文化融通、影响的例证。这一方面表明庄子思想本身的价值可以跨越中西异质文化和巨大的思维差异发挥

影响,另一方面也说明海德格尔思想本身即有内在的诗性倾向和不断试图克服西方形而上学之思的努力。这两方面的力使庄子与海德格尔思想得以跨越文化和时代的隔阂而相互吸引,最终汇合。

注释: -----

- (1)(2)(3)(4)(5)(6)(7)[德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映等译,三联书店,2014年版,第210页,第204页,第148页,第196页,第200页,第201页,第202页。
- (8)(10)(11)[德]海德格尔:《艺术作品的本源》,载《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社,1997年版,第45页、第55页,第40页,第58页。
- (9)据凡·高研究者称,凡·高的这幅题为《农鞋》的绘画中所画的鞋并非如海德格尔所描述的那样是普通农妇的鞋,而是凡·高本人的一双鞋。因此海德格尔的这段著名的诗意描述实为误读。对艺术作品的阐释本是见仁见智的事,艺术阐释中也不乏这样误读的例子,有些甚至成为经典误读。
- (12)[德]海德格尔:《诗人何为?》,载《林中路》,孙周兴译,上海译文出版社,1997年版,第316页。
- (13)(19)[德]海德格尔:《关于人道主义的书信》,载《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000年版,第366页,第46页。
- (14)刘绍瑾:《庄子与中国美学·代序言》,岳麓书社,2007年版,第11页。
- (15)参见胡应麟的《诗薮》外编卷一,据上海古籍出版社,1979年排印本。
- (16)闻一多:《闻一多全集》第9卷,湖北人民出版社,1993年版,第8页。
- (17)徐复观:《中国艺术精神》,春风文艺出版社,1987年版,第40-41页。
- (18)[德]海德格尔:《筑·居·思》,载《海德格尔选集》(下),孙周兴选编,上海三联书店,1996年版,第1193页。
- (20)叶秀山:《思·史·诗》,人民出版社,1988年版,第140页。
- (21)[德]尼采:《悲剧的诞生》,周国平译,三联书店,1986年版,第2页。
- (22)[德]谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆,1981年版,第152页。
- (23)[德]莱因哈德·梅依:《海德格尔与东亚思想》,张志强译,中国社会科学出版社,2003年版,第104页。

(作者单位:中国社会科学院外国文学研究所)

(责任编辑:李明彦)