

亚里士多德与庄子人生“至境”之比较

黄传根

(北京师范大学哲学学院,北京 100875)

[摘要] 人生至境是人对理想生活处境的终极性描绘,也是先哲们求解人生问题的重要体现。作为中西文明的重要思想者,亚里士多德与庄子都对此给予了丰富的阐释。立足跨文化的比较视域,两位先哲的人生至境可相应地从5大维度进行比照:样态形式——“闲暇”与“逍遥”;通达途径——“沉思”与“坐忘”;价值旨趣——“至乐”与“无用之用”;理智角色——“崇智”与“去智”以及人格形象——“完人”与“至人”。虽然亚里士多德与庄子均将人生至境指向了内在精神性的自由之境,但在5个维度上都既有相通性又有差异性,从而在一定程度上体现了中西文化于始源点上的汇通与分野。

[关键词] 亚里士多德; 庄子; 闲暇; 逍遥; 至境

[中图分类号] B502.233;B223.5 **[文献标识码]** A

[文章编号] 1673-0755(2015)04-0063-05

古往今来,探寻人生境界一直是先哲们聚焦的重要论题,并从不同的侧面对此作出了各具特色的阐释。但总体上,这些探索都旨在描述一种基于主体内在之本性而达成的修炼境域。然而,作为一种修炼的成果,人生的境界具有不同的层次与向度,并以最高的、至上的境界(至境)为归宿。本文旨在通过比照亚里士多德与庄子两位先哲对人生至境的探寻,以此彰显二者在此人生主题上的相通性与差异性,展现中西文明于始源上的异同。

一 至境的样态形式:“闲暇”与“逍遥”

在《尼各马科伦理学》(Nicomachean Ethics)中,亚里士多德指出万事万物均以善为目的^{[1]3,1094a3},且对于人的生活样式而言,享乐生活、政治生活都不是符合至善的幸福(εὐδαιμονία)^{[1]7-8,1095b17-1096a5},真正的幸福存于闲暇之中^{[1]227,1177b5}。而在《政治学》(Politics)中,亚里士多德又认为,人的幸福存在于闲暇(σχολή)之中^{[2]273,1338a4},换言之,真正获得幸福的人,应该是闲暇之人。如果人生以幸福为至善追求,那么闲暇的状态无疑可以视为人生的最高境界即至境。因为,“人的本性谋求的不仅是能够胜任劳作,而且是能够安然享有闲暇……闲暇是全部人生的唯一本原。如果两者都是必须的,那么闲暇也比劳作更为可取,并是后者的目的”^{[2]273,1337b30-34}。也正是作为人所追求的至境,闲暇也指引着亚里士

多德对理想城邦的构思,因为,理想城邦长治久安的关键在于公民善以闲暇来涵养性灵、陶冶情操^[3],因此城邦教育必然要以公民活出具有德行以及闲暇人生为终极目标^{[4]720}。作为人生至境,闲暇无疑不是外在的、躯体性的松懈,而是一种精神的现象,一种灵魂的状态,是一种与自己和谐相处的状态,是愉悦、自足、无虑、平静的状态^{[5]34}。闲暇不是无所事事,实乃撇开了世俗生活的繁杂,而让内心处于一种平静和宁静的状态,思考宇宙人生的真理,独自享受一种神性的幸福。而这种境界的达到,需要摆脱享乐生活、政治生活的羁绊,“在自身之外别无其他目的可追求,它有着本己的快乐”^{[1]228,1177b20-21}。

在庄子的哲学中,与亚里士多德之“休闲”概念具有可比较性的范畴是“逍遥”,它的最基本含义是自由自在、悠闲、无忧无虑,从容自如,怡然自恰、无所羁绊的心态与境界^{[3]83}。庄子曾指出,“逍遥,无为也”^{[6]378,《天运》}。诚如邬昆如先生所诠释的,“‘无为’字面上意为无所作为。但基本上,它意谓的是‘透过无所作为来做成所有的事’……‘无为’不是无所作为……无为的本质在于无欲,不受制于任何特定的意向目的,不限制于世俗的荣辱利害。无为的真正本质便是非意向和非意识性”^[7]。可见,庄子的“无为”不是消极被动、无所事事。而是象征着完完全全地放开,指的是因任其成、自然而然,不执著、不矫饰,“逍遥于天地之间而心意自

[收稿日期] 2015-06-04

[基金项目] 国家留学基金管理委员会资助

[作者简介] 黄传根(1987-),男,江西人,北京师范大学哲学学院博士研究生。

得”^{[6]744}，《让王》。所以，逍遥的最佳境地是什么都没有的、无边无际的原野上，“无何有之乡，广漠之野”，如此达到“彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下”^{[6]30}，《逍遥游》。“庄子的逍遥既指向顺乎自然的法则也符合自我的天性，这种思想牵涉到对逍遥自由的抽象理解，不过，庄子肯定人的内在性存有逍遥之境”^[8]。可见，“逍遥”境界是一种精神上、心灵上的自由。

总之，“闲暇”也好，“逍遥”也罢，虽然源自不同的文明之哲思，但殊途同归地指向了人所共同向往的理想人生至境，进达于精神上的无所束缚。换言之，人生的最高境界都建立于人自身的内在性，是精神上的自由，而非外在性的物欲满足。

二 至境的通达途径：“沉思”与“坐忘”

如何进入到闲暇至境呢？在亚里士多德看来，其方法就是沉思(θεωρία)。希腊文 θεωρία 原始含义为“仔细观察(to inspect)”、“全神贯注(to keep one's gaze fixed on)”^{[9]315}。而亚里士多德以此来描绘人之理智灵魂的高级活动，由此而融入于宇宙的真理之中。在《形而上学》中，亚里士多德指出，唯有充分发挥运用人类最高的天赋即理智沉思活动的人，才能真正达于闲暇之境。因此，沉思活动乃纯粹自发的心智活动，是“无所为而为”的活动。根据 Ostward 的诠释，亚氏的沉思是“人于彻底地投入对自然沉思冥想之际，成为一个超然的观察者，纯粹只为了探究万物之理本身，而非为了想要改变它们”^{[9]315-316}。换言之，完全投入于沉思可以使人成为超然的观察者，唯有如此方能充分发挥人的最高天赋，真切地领略生命之美与宇宙万物之理，而臻于理想的闲暇境界^{[3]83}。闲暇是一种精神上的自由，而人类生活诸多活动样式中，“自足的”(αὐτάρκεια)^{[1]228, 1177b22}、“神性”^{[10]56}的“沉思”活动无疑是最恰适的精神生活，也就成为人获得灵魂纯净、悠闲自在的最佳门径。

然而要如何方能达到无为的逍遥境界呢？庄子认为首先必须处于“无待”之中，这就是说要一切不假外求，才能够洞悉生命之本然而安之若素、悠然于天地之间。《逍遥游》中强调了“至人无己、神人无功、圣人无名”^{[6]14}，《逍遥游》，其中又以“无己”为关键。“无己”就是“超越对自我的执著”，若得以如此，则自然能“无功”“无名”——超越了俗众所在乎而孜孜以求的功名。能够“无己”自然能够“无待”而“逍遥”了。而“无己”必须修炼“坐忘”功夫，即要“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”，“同则无好也，

化则无常也”^{[6]205, 206}，《大宗师》。可见，形体的欲望与机心巧智，对人的主体生命而言，其实等于是桎梏枷锁，它们往往会阻却人们通往“大道”之途。人一旦受到生理欲望与机心巧智使真我无法展现，更无法得“道”。“坐忘”便能消解生理欲望与机心巧智，使真我获得解放而回归生命的主体、超越对现象世界的依赖，以与“道”相通，也就是达到了“无己”而“逍遥”的境界。“忘”掉的是引起人生痛苦的东西，诸如事功、生死、别离等，“得”到的是达到浑然与道一体，即“无己”“无别”，消除生死等诸多重负，在通的境界中与天地玄同，获得真正解脱和自由的境界^[11]。“忘其肝胆，遗其耳目；反复始终，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业”^{[6]19}，《大宗师》，忘掉自身的存在，超越尘世，一切是非烦恼全然消失，使心境空明，活得无拘无束，放达洒脱，自由自在。“忘”是庄子解脱哲学的一大法宝，他要求人们“忘其所爱”、“忘乎天”、“忘乎物”，总之要忘掉一切，“忘己之人，是之谓入于天。”^{[6]312}，《天地》庄子通过“坐忘”“一方面是精神冲出个人形体的围域，翱翔于‘无何有之乡’；另一方面是精神从知觉的感性世界中剥离、净化出来，进入无古今、无死生的超越感知的境界”^[12]。

可见，在达到人生至境的通途上，亚里士多德通过“沉思”使人成为“超然的观察者”，充分发挥人类最高的天赋——理智以达于理想的“闲暇”至境；庄子则通过“心斋”进达“坐忘”之功，实现“无己”、“物我两忘”以及与“万物冥合”的“逍遥”至境。两者都立足于人自身的、秉持内在性的纯化之路，对至境的追寻都发端于“心”，因为亚氏的“沉思”中枢是“心”^{[13]198, 469a11-18}而非“脑”。当然，亚氏的“沉思”更具有鲜明的主体性，而庄子的“坐忘”则蕴含了对主客体界线的超越，达于“无己”、“物我两忘”。换言之，亚里士多德是从“有”而庄子是从“无”的角度达到人生的巅峰境界。

三 至境的价值旨趣：“至乐”与“无用之用”

在亚里士多德看来，闲暇是令人快乐的，但不是俗世的消遣之乐。“闲暇自身能带来享受、幸福和极度的快乐。忙碌之人与此无缘，只有闲暇者才能领受这份怡乐”^{[2]273, 1338a2-4}。可见，对于亚里士多德而言，人生至境即休闲的价值彰显并不是外在的获得，而是内在快乐的拥有，是人生所能获得的最大快乐。处于人生至境闲暇中的人，才能获得有理智沉思活动所产生的最大快乐。同时，在通往至境的沉思之途中，人过着最为幸福的沉思生活，而与此幸福

所伴随的快乐也无疑是最真切的快乐。在至境中,理智的沉思活动是自足自在的,是完满且完善的生活。因为“沉思的活动,它在自身之外别无目的的追求,它有着自身的快乐”^{[1]228,1177b20}“一个沉思者除了沉思之外一无所需”^{[1]228,1178b4}。因此,沉思不仅是为了自身的缘故而从事,而且就在活动进行中臻于圆满,它没有明显的开始,也没有从前提到结论的发展,它就在进行本身当中全然完美地达成^[14]。这就是说,处于闲暇至境的人,历经着有理智沉思活动而获得最纯正而又确实的快乐^{[1]227,1177a25-26}。而除了至乐之外,从更为实践的角度上看,闲暇也是德性生成与政治行为或活动所需要的^{[2]247,1329a2}。

而对于庄子而言,在逍遥的至境中,所达到的是无用之大用。诚如《逍遥游》所道出的:“惠子谓庄子曰:‘吾有大树,人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨,其小枝卷曲而不中规矩,立之涂,匠人不顾。今子之言大而无用,众所同去也。’庄子曰:‘子独不见狸狌乎?卑身而伏,以候敖者;东西跳梁,不辟高下;中于机辟,死于罔罟。今夫斄牛,其大若垂天之云。此能为大矣,而不能执鼠。今子有大树,患其无用,何不树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧,物无害者,无所可用,安所困苦哉!’”^{[6]29-30,《逍遥游》}世人也有许多想如惠子那般,执著于常识俗见,宛若狸狌,极尽自以为机巧之能事,往往因此陷已于困境、绝境而不自知。世人好“大”喜“功”,殊不知,“大”若垂天之云的斄牛也不得尽捕捉“小”耗子之“功”。惠子有大树,还要愁它“无用”;世人也如此,只见眼前事物,眼光极为有限,自然无法体会庄子的“无用”之“大用”,当然也就无法获得“逍遥”的门道,更别想要领略“逍遥”之乐。因此,我们常常陷入日常的琐碎之中,而无视对境界的提拔,自始至终,无法体会到人生至高境界的乐趣。所以,唯无用能堪大用。

可见,亚里士多德和庄子,均立足于人生至境,澄明其价值彰显与世俗价值体系之间的距离。因为,在世俗的功利价值中,直接、明显的实用价值则被当作衡量的基本甚或唯一标尺。而实际上,世间万物的价值并非表象的功用价值,而常常具有某种更为幽深的、间接而隐含的意义。因此,若以世俗的功利价值来审视,无论“闲暇”还是“逍遥”,无疑都会被视作“无用”或“虚”。然而,在亚里士多德看来,“闲暇”所带来的是内在性的至乐,而在庄子看来,“逍遥”所把握的是“无用之用”,这都非世俗的“有用之用”的价值标准所能揭示的。这种超越世俗性的价值指向,在某种程度上为人追求人生的至

境提供了形而上的价值导引。也就是说,人生至境的追求是一件“值得”的事情。

四 至境的理智角色:“崇智”与“去智”

在亚里士多德看来,理智是人与动物相区别的关键所在。理智是人所独有的,且可进一步区分为主动理智与被动理智,而主动理智更是所有灵魂能力中的至高者^{[13]78,430a14-18}。在人生至境追寻中,无疑更是将这种人的本质规定性发挥到极致。哲学的智慧是闲暇者所必备的条件^{[2]262,1334a22}。因此,在人生至境中,智慧特别是理论理智将处于完满的状态。对理智纯化过程,就是对闲暇至境的求索过程。正因如此,如果将“沉思”作为通达闲暇的途径或手段,那么理智纯化则是其实质性的内涵。事实上,作为达到闲暇至境的“沉思”活动,不仅是人之理智灵魂的最高级状态,也是对宇宙万物的无上智慧求索过程。强调并推崇理智是纯粹的理智活动——沉思的必然要求。因此,亚里士多德强调了人类将自己独有的天赋——理智发挥到极致,才能真正达于闲暇。换言之,“闲暇”至境绝非无所事事,而是与求知、崇智密切关联,是在洞察了宇宙万物的“真”之后所获得的精神自由。无疑,作为古希腊哲学的集大成者,亚里士多德对理智的推崇是对希腊理性主义传统的延续与升华。

然而,庄子则认为一旦过于强调理智,就会妨碍人真正地达到逍遥。因此,理智反而成为人通往“逍遥”的障碍,“天下脊脊大乱,罪在撻人心……绝圣弃智,而天下大治”^{[6]274,《在宥》}。逍遥者必须超越理智的障碍,也就是“无待”于理智,才能进入“与道冥合”的“逍遥”境界。因为智慧使人失去纯洁的天性,成为争斗的“凶器”,“德荡乎名,知出乎争。名也者,相轧也;知也者,争之器也。二者凶器,非所以尽行也”^{[6]108,《人间世》}。庄子的“坐忘”使自己得以与万物消融为一体,需要“绝圣弃智,无知无欲”,“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”^{[6]205,《大宗师》},即抛掉自己的聪明,忘却所有的“知识”,在精神领域内毁弃自身的形体而完全融合于无所不为的“道”中。因此,“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为”^{[15]250,第八章}换言之,庄子所追求的逍遥至境下的思维,是超越了理智思维的、“非对象化的”、整体把握式的、直觉“体道”式的思维方式。诚如冯友兰先生所言,庄子是凭借“以理化情”的精神摆脱生死之忧,而达致“适性、逍遥”的理想精神境界^[16]。当然,庄子并非是在反人类、反文明意义上的去智,而是说在人生至境层面,智慧对于逍遥者而言无疑

是一种“有待”的累赘。在终极的意义上,庄子指明了“智慧不一定使人幸福,相反,从根本上来说,智慧正是人的悲剧性之所在,因为智慧使人具有意识,而意识是人类悲剧的根源”^[17]。

因此,在庄子那里,主客体已无界限,因此如亚里士多德所强调的“理性”也就根本无着力点。或许,亚里士多德已达到“堕肢体”、“离形”的境界,但是仍然“有待”于理智,所以尚未能进入更高层次的“黜聪明”、“去智”的境界,更未臻于“同于大通”的化境。由此,亚里士多德的“有待”的“闲暇”离庄子“无待”的“逍遥”境界还有一段距离^[3]。而这在某程度上也体现了中西文明始源点的差异:在文明的传统上,亚里士多德的“崇智”秉持了希腊认知理性传统,而庄子的“去智”则传承了东方人道内修的传统;在人生至境本体上,亚里士多德的“闲暇”以“理性神”为皈依,而庄子的“逍遥”则以“天道”为根基;在智慧的寻求上,亚里士多德“崇智”意在把握宇宙万物之“真”;而庄子“去智”以求天与人之大“道”。

五 至境的人格形象:“完人”与“至人”

“完人”是亚里士多德所描绘的闲暇至境的人格形象。智慧是完人所必须具备的最基本品质,换言之,闲暇者应该具有最高的智慧,已通达对万事万物之真理的了解。这种智慧包括了理论智慧与实践智慧。前者是对事物之真的把握,后者则是对人伦之善的洞察。闲暇者正是禀赋着至上的智慧,才能透视一切而获得悠闲自得。在实践智慧方面,亚里士多德更是强调了其对德行的完满,具有所有的德行,如勇敢、正义与节制等。“完人”之完全性、彻底性,在德行方面即表现为拥有“全德”。闲暇愈多,也就愈需要哲学智慧、节制和正义^{[2]263,1334a34},处于人生至境的完人,是闲暇的完美展现,无疑就禀赋着智慧、节制与正义的德行。换言之,一方面,“完人”在思辨维度获得最高理论智慧,因为“只有在全部生活必需品都已具备的时候,在那些人们有了闲暇的地方,那些既不是提供快乐、也不以满足必需为目的的科学才首先被发现”^{[18]29,981120-25};另一方面,“完人”还在实践维度获得完满的伦理德行,因为“德是闲的伦理限度,既约束人们的闲暇选择又提高人们的闲暇境界”^{[19]61}。

在庄子的哲学中塑造了一系列各具特点的人格形象,如“真人”、“德人”、“大人”,特别是在《逍遥游》中描绘的三种理想人格,即“至人无己,神人无功,圣人无名”^{[6]14,《逍遥游》}。在此三者中,又以“无

己”是关键,因为“无功”、“无名”都依于是“无己”,或者说是“无己”的外在表现或特征。“至人”是就逍遥者自身而言,达到物我两忘,“神人”是从“至人”之道方面达到自我泯灭功名业绩境界,圣人则是从声誉角度达于舍弃名利境界。三大形象其实是三位一体。因此,至人是逍遥者的典型人格形象。对于至人,庄子给予了丰富的描绘:“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”^{[6]81,《齐物论》}。“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”^{[6]《人间世》,108};“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤”^{[6]227,《应帝王》};“至人潜行不窒,蹈火不热,行乎万物之上而不慄”^{[6]467,《达生》}。可见,“至人”具有超乎寻常的力量,在其身上实现了“道”的完满性,因为其“安时而处顺,哀乐不能入也”^{[6]103,《养生主》},是逍遥之实现者的状态,与大道冥合者,“得至美而游乎至乐”^{[6]539,《田子方》}。“至人”秉持守静、不为外物之根本,而是从内在的精神上消除了我,化有人无,摆脱了有形之干扰或束缚,从而能够逍遥游世。

在人生最高境界达成载体上,亚里士多德与庄子都塑造或描绘了自身的理想人格形象。人生最高境界是一种理想的巅峰状态,并非人人轻而易举就可达到。但闲暇者与逍遥者的人格形象,却都展现了两位先哲对圆满人生境界的向往,都是他们对人生问题的形而上学的追问,具有本体性的意蕴。当然,亚里士多德的“完人”兼具智慧与德行,这不仅延续了柏拉图“哲学王”之内涵,而且更具伦理实践的意味;而庄子的“至人”则身怀异常能力,更具神秘性。正因如此,在人格形象上,“至人”似乎较“完人”更具超越性。

[参考文献]

- [1] [古希腊]亚里士多德.尼各马科伦理学[M]//苗力田.亚里士多德全集:卷8.北京:中国人民大学出版社,1992.
- [2] [古希腊]亚里士多德.政治学[M]//苗力田.亚里士多德全集:卷9.北京:中国人民大学出版社,1994.
- [3] 叶智魁. Aristotle 的休闲观之探析——兼论善、幸福与休闲的关系[J]. 户外游憩研究,2004,17(1):63-85.
- [4] Joseph Owens. Aristotle On Leisure[J]. Canadian Journal of Philosophy, 1981, 11(4): 720.
- [5] 王云,李丽.亚里士多德闲暇思想论析[J].海南大学学报:人文社会科学版,2011(4):33-37.
- [6] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983.

- [7] 郇昆如. 道家哲学与欧洲哲学之比较[J]. 哲学杂志, 1994(7):16.
- [8] 王志楹.《庄子》逍遥义辨析[J]. 政大中文学报,2007(8):62.
- [9] Aristotle. *Nicomachean Ethics*[M]. M. Ostward (trans.). New York: The Library of Liberal Art,1962.
- [10] 苗力田. 思辨是最大的幸福——亚里士多德《尼各马科伦理学》新版译序[J]. 哲学研究, 1998(12): 50-56.
- [11] 王荣花. 庄子逍遥之路新探[J]. 洛阳师范学院学报, 2009(6):56-57.
- [12] 崔大华. 庄学研究[M]. 北京:人民出版社,1992:183.
- [13] [古希腊]亚里士多德. 论青年和老年 论生与[M]// 苗力田. 亚里士多德全集:卷3. 北京:中国人民大学出版社,1992.
- [14] 王斐. 亚里士多德的“沉思”的生活:如何理解为人生最高境界[J]. 楚雄师范学院学报,2008(11): 54-60.
- [15] 陈鼓应. 老子注释及评介[M]. 北京:中华书局,1984.
- [16] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 上海:华东师范大学出版社,2000:180.
- [17] 严春友. 绝圣弃智——庄子对人类智慧的批判[J]. 河南社会科学,2008(4):4-8.
- [18] [古希腊]亚里士多德. 形而上学[M]// 苗力田. 亚里士多德全集:卷7. 北京:中国人民大学出版社, 1993.29,981b20-25.
- [19] 黎海燕. “闲”与“德”之关系研究及其现代启示——兼论亚里士多德闲暇德育思想[J]. 学术论坛,2012(7):61-64,150.

A Comparative Study of Two Doctrines of Life's Highest State between Aristotle and Chuang-Tzu

HUANG Chuan-gen

(Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: The highest state of life is not only an ultimate portrayal of the ideal life situation, but is an important point for the ancient philosopher to answer the essence of life. As the founders of western or eastern civilization, Aristotle and Chuang-Tzu gave a rich explanation about the highest state of life. Based on the intercultural perspectives, there are five dimensions to compare their thoughts: patterns or forms (leisure—shiao Yao), ways of access (contemplation and sitting in forgetfulness), value orientation (supreme happiness and futility of utility), roles of intellect (intellectualism and anti-intellectualism) and ideal personality (perfect man and imperial person). All of these comparisons indicate that the two philosophers share in some aspects but differ in others, though both of them think that the highest state of life could be boiled down to spiritual freedom. Of course, it also to some extent reflects the similarities and differences of the starting point of cultures.

Key words: Aristotle; Chuang-Tzu; leisure; shiao Yao; highest state of life