

“不知之知”

——以皮埃尔·阿多的“精神修炼”对话庄子

姜丹丹

法国当代哲学家皮埃尔·阿多（Pierre Hadot，1922~2010，英文另译为哈道特）将哲学作为“生活的方式”的选择与实践来领会，从而在重新梳理西方古代哲学的谱系时把哲学史提升到哲学思考的层面，将西方古代哲学的不同学派所提倡的自身修行的生活方式以及所对应的诸种“精神修炼”作为典范重新提倡。皮埃尔·阿多从重写哲学史的角度思考精神修炼的可能性原则以及与生活方式的体认，在其中涉及到对自我的认识与限定以及看待生命、外物、自然界的态度，实际上均与认知的问题息息相关。这种哲学观念在一定程度上与道家的修养工夫产生了对话的可能性，而皮埃尔·阿多在例如《何谓古代哲学》一书里非但引用冯友兰的《中国哲学简史》，而且直接引用《庄子》的两处法文译文^[1]，他也在对话录《作为生活方式的哲学》里三次引述

[1] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, 1995, p.175, p.420, p.434. 本文中引文由笔者翻译。另可参加该书（在本文中采用原名《何谓古代哲学？》）的中译本《古代哲学的智慧》，[法]皮埃尔·阿多著，张宪译，上海：上海译文出版社，2012年。

《庄子》的文本^[2]，可见这种切近性并非出自偶然。本文将从阿多对西方古代哲学的诠释角度出发，主要探索他所重新映亮的古典西哲观点与庄子在对人与情、生与死、知与不知等悖反问题上的见解之间进行跨文化对话的可能性。

一、情乎，无情乎？

在《庄子·德充符》里设想了一段惠施请问庄子的对话，围绕“人”之“情”与“无情”，惠施问：“人而无情，何以谓之人”？庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然，而不益生也”。^[3]在此处的“无情”对应一种祛除“好恶”情绪倾向的工夫修养，祛除任何人为追求增益人生而背道而驰的方式，对应一种自然而然不损害生命的“无为”方式。^[4]这种观念近似在皮埃尔·阿多重新界定的在古代希腊、罗马哲学的“精神修炼”^[5]里对

[2] Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre, entretiens avec Jeannie Cartier et Arnold I. Davidson*, Paris: Albin Michel, 2001. 书中引用《秋水》、《田子方》为范例。中译本《作为生活方式的哲学》，皮埃尔·阿多著，姜丹丹译，上海：上海译文出版社，2013年待版。

[3] 《庄子·内篇·德充符》。

[4] 参见陈鼓应译注，《庄子今注今译（上）》，北京：中华书局，1986年，第165-166页，“我所说的无情，乃是说人不好恶损害自己的本性，经常顺任自然而不用人为去增益”；另可参见杨柳桥撰，《庄子译注》，上海：上海古籍出版社，2006年，第90页，“不用内心的喜爱和憎恶来伤害自己的身体，经常顺从自然，而不希求增进生命。”杨柳桥撰，《庄子译注》，上海：上海古籍出版社，2006年，第90页。

[5] 在“作为精神修炼的哲学话语”的对话录里，皮埃尔·阿多论述围绕这个词的使用在法国知识界引起的争议，也说明是在非宗教的意义上使用这个词，因而它与基督教的“灵修”有明显的区别，他认为恰恰要恢复这个词在古代希腊、罗马时代的哲学根源，而哲学作为生活方式的精神修炼的古代传统在基督教兴起后一度衰落。皮埃尔·阿多在古代希腊、罗马哲学语境中对这个词的重新界定体现他对古代哲学的观念的领会：“古代哲学之所以是精神修炼，乃是因为它是一种生活的方式、一种生活的形式、一种生活的选择”。参见 *La Philosophie comme manière de vivre, entretiens avec Jeannie Cartier et Arnold I. Davidson*, pp.144-158.

“激情”(passions)、“个体的情欲”的克制工夫。阿多尤其借助对斯多葛派学说的诠释来说明这种修炼,比如,在阿多对奥尔留斯(Marc Aurèle)的诠释中,强调认知真我、限定真我的必要性。这首先在于限定自我对事物、对他人的“主观再现”,包括在主观态度的影响下的情绪发生,摈弃对事物再现中的主观情绪的投射部分,发现、规限“真我”,放弃与自我没有关系的那一部分,让自我无法决定的东西不再困扰自身,与其说不受到外物的异化,不如说不要受到自我再现的异化。在此基础上,强调在“内心的城堡”中保持“主导性的原则”,从而不会用情绪来影响自身内在的平和与完整性。在庄子关于“彼”与“我”的一段讨论中,正是涉及到人与外界的关系的认知问题,在其中,可隐见对一种“主导性原则”的提问:“非彼,无我;非我,无可取。是亦近矣,而不知其所为使;若有真宰,而特不得其朕”。^[6]随后,庄子描述人心茫然而无主宰的状态,即在欲求“役物”的占有性的心态下终被物奴役而不自知的“异化”状态:“一受其形,不化以待尽。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?人谓不死,奚益?其形化,其心与之然。可不谓不哀乎?”^[7]如果人受局限于定形,而在身心方面不加以修炼升华,不参与宇宙生成之变化,那么,就会产生三种可悲的境况:其一,人始终在与外物的斗争之中,始终在行途之中追求外物,而不知“止”;其二,终生在苦干,却不知精神归处;其三,人虽未死,心先随外形老去,也是庄子感叹的“哀莫大于心死,而人死亦次之”^[8]。庄子进而指出:若心中没有形成“真宰”之师,却形成“成心”之主观的是非认知,乃至把“无有”当成“有”^[9],满足在虚假的逻辑性认知的幻觉之中,就会陷入茫然无措

[6] 《庄子·内篇·齐物论》。

[7] 同上。

[8] 《庄子·外篇·田子方》。

[9] 这种理念也对应《庄子·杂篇·天下》的最后一节里对惠施、公孙龙等诡辩派的辩术的讽刺性再现与批判。

之境地，也就会造成“丧己于物、失性于俗”^[10]。这里指的不是说要有先验之见，而是要抛除私心成见——以主观心知构成的“分别心”，从而对“真宰”有体会，依循不可见的、却可作为“可行、己信”准则的真宰，即将自然界的无形之“道”，作为自身行动的主宰原则。庄子在探问与外界之间的“真宰”之后又回到身体内部的范畴，在“百骸、九窍、六藏”所建构的肉身世界，提问“其有真君存焉”？所谓未加明确界定、藏于无形的主宰，暗示主体所要形成的主导性原则，同时又要符合宇宙间的“真宰”。

对斯多葛派而言，“主导性原则”的保持，旨在要有判断的自由，面对外物的冲击保持内在的纯粹与平衡。阿多认为，这种主导性的原则有接近“伦理意识”的方面，但最终是要对应自然的普遍性法则。虽然也近似庄子对符合自然之道的“真宰”的表述，但是，在斯多葛派所关注的“自然的普遍法则”里更包含神圣性的成分，因为内在的准则也有“灵神”（*daimôn*），意味着神性在自身上的散布。阿多指出，这个神秘的语词在苏格拉底那里也有发展，作为内在的声音，具有超验性，“却是超越于自我之上的力量，而不能与自我等同”^[11]。而在《庄子》的文本中，“灵台”是一个同样具有一定神秘性的概念，在《达生》里举的工匠的例子中，保持“灵台一而不桎”，实际上是内心斋戒的宗旨，从而“不以心稽”，不用心去考究，而是在实践中达到与物化的境界，亦抵达“与天同一”的呈现创造性的必要途径。^[12]“守一”的修炼，意味着不受外物所役、所累，亦是在《庚桑楚》里所强调以避免“万恶”侵扰的“精神修炼”：“不可内于灵台”，“灵台”

[10] 《庄子·内篇·缮性》。

[11] C.f. Platon, *Timée*, 90a. Cité par Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure, Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris : Fayard, 1992, pp.140-144.

[12] 《庄子·外篇·达生》。“工倕旋而盖规矩，指与物化而不以心稽，故其灵台一而不桎。忘足，履之适也；忘腰，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也；始乎适而未尝不适者，忘适之适也。”

的形象再现为这种内在修炼同时赋予身体性与精神性的维度。皮埃尔·阿多指出，斯多葛学派注重让内心不为外物所玷污的根本原则，这也被视为哲学的根本宗旨：“在这一生中，什么可以护送你、保护你？唯一的、独一无二的，正是哲学。它旨在守护内心的神灵，使之免受玷污与损害”。^[13]这种神赋的内在是脆弱的，“需要保存、守护这种内在的神圣性，免除玷污、污染的可能”。合乎“普遍理性”的生活方式，可引导人们超越所身处的现实，守护内心中的神圣性以免变形。

庄子将知识论与存有论相结合，他提出：“且有真人，而后有真知”，^[14]真人是“登假于道”的人，他如下界定“真人”境界：“故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人”。^[15]庄子也以一系列的描述论及需要通过如何的内心工夫修炼达到素朴、恬淡、纯粹的真人境界，在某种程度上，这可以对应阿多透过奥尔留斯的例子陈述的发现真我、规限真我的三个层次：首先，不要丧失与他人的关联，但在主体意识中要摈弃对他者的再现可能造成的对内心安宁的干扰，培育自身的主导性的原则；因为，如果再现他人的行为、言语、思想甚或阴谋等其他的相关问题，这些思虑会“使你在内部旋转”，因而，“要转移你的注意力，你应把注意力放在你自身的主导性原则之上”。^[16]这里指的如何对待他者的影响力，如何处理自我内心，内在对他者的再现的层面。其次，专注于现在（本文在下一节中将回到这一点上）。再次，需要克制情不自禁、无法自抑的情绪，不停留在事物的表象，并走出激情的阴影，进入本真的生命状态。

在通过设想的“南荣趺”与老子的一段对话中，《庄子》揭示出南荣趺的困惑根源在于过于忧虑他人对自己的看法，陷入失去自我的迷

[13] Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 139.

[14] 《庄子·内篇·大宗师》。

[15] 《庄子·外篇·刻意》。

[16] *La Citadelle intérieure*, *ibid.*

失状态，归根结底，也就是丧失“主导性的原则”。庄子则从否定的方面陈述在认知中如果不克制自我情绪可能造成的对日常生活的恶劣影响，首先是“其寐也魂交，其觉也形开”，属于“小知”在心理层面的投射：“小恐惴惴”。而他接下来用排比的方式描述六种神态或者说生存方式，“发”、“留”、“杀”、“溺”、“厌”、“死”，对应十种凡人的情绪、情欲，也就是作为根源相应的内心状态：“喜、怒、哀、乐、虑、叹、变、执、姚、启态”。^[17]皮埃尔·阿多指出，对于古代希腊罗马的哲学学派来说，七情六欲正是“造成人受苦、紊乱、无知的最主要原因”：无节制的欲望及过度的担忧。”从这个角度，他将古代哲学诠释为通过精神修炼的“治疗”，各个学派各有其治疗方法，但最终都旨在实现个人的目光以及存在方式的深刻转化。保持真我的精神修炼首先在于关注自身，通过沉思冥想、与自己对话，包括书写日记、分析梦等方式保持对自身的检视。“对斯多葛派而言是一种高度戒慎，而在伊比鸠鲁学派那里则是对不必要的欲望的放弃。这总是意味着一种意志的努力、对道德自由以及自我改善的可能性的信念；一种透过自我检视的实践与心灵指导精练出的敏锐的道德意识……控制自身的愤怒、好奇心、言辞、贪财之心，从最容易的事情开始练习，以逐渐养成稳固的生活习惯。”^[18]个体如何从情欲的操控中摆脱出来？总的来说，是首先要调动注意力专注在自身之上，而将有欲望的、易怒的情绪化的部分平息缓和，从而“让灵魂以最好的方式抵达真理”，使人从“欲望的专制”中解脱出来。这种节制欲望的修炼也符合在《庄子》中所阐明的“恬淡、寂寞、虚无、无为”的工夫：“悲乐者，德之邪；喜怒者，德之过；好恶者，德之失。故心之忧乐，德之至也；一而不变，静之至也；无所于忤，虚之至也；不与物交，淡之至也；无所于逆，粹之至也。”^[19]祛除悲乐、好恶，也就是主观化的再现。这种“一而不

[17] 《庄子·杂篇·庚桑楚》。

[18] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel, 2002, p.206.

[19] 同[15]。

变，静之至也”的修养工夫近似于皮埃尔·阿多认为斯多葛派所探求的“绝对的安全”：排除外物的侵入或扰乱，使自我如坚固礁石一般，任波涛汹涌、浪花冲击，岿然不动。

庄子认为，平淡的境界是“道德”之本质，“此天地之平！而道德之质也”，在道家的宇宙论语境里，“道”与“德”都是合乎“天”的自然法则。皮埃尔·阿多指出斯多葛派的奥尔留斯（Marc Aurèle）在克己的工夫里强调守卫“道德”的重要性：“要小心不要让你成为君王……保存你的简单、善良、纯粹、庄重、自然，做正义的朋友，尊敬神灵，要有善意、挚情，坚定地完成你的职责。战斗，为了始终成为哲学希望将你塑造的”（VI, 30, 1-3）。阿多在此解读出“道德意识”，首先是要符合道德、正义的标准，成为一个“好人”，与庄子的“真人”境界相比较，在表面上看似乎还是较多融入社会性道德标准的成分，乃至接近儒家的“仁”的意涵。^[20]但实际上，在后文中，阿多说明这种“德性”更关键是要合乎“普遍的自然”。《庄子》则提出：“虚无、恬淡，乃合天德。”^[21]只不过，庄子的“天德”是在宇宙论意义上弥散于天下的“道”的另一种称谓；而在斯多葛派那里，这种自然作为“普遍的理性”，在一定程度上还是属于逻各斯（Logos）对法则的再现，包含知性与道理意识的判断。

皮埃尔·阿多也通过斯多葛派的另一个代表人物爱比克泰德（Epictète）在意识许可、欲望与行动层面的三重修炼进而说明“规限真我”的工夫：不执著于外物，拒绝在外物中将自身异化，把判断纯粹化，将“非我的”因素不再粘附于我。他认为，在斯多葛派那里还是带着“宗教的调子”，有“伦理意向的绝对价值，对于伦理的善的

[20] 杜维明先生多次借鉴 Pierre Hadot 的观点对应儒家心性修炼与践履，比如参见杜维明著，《全球伦理的儒家诠释》，载济南：《文史哲》，2002年。倪培民先生也参照 Pierre Hadot 与儒家思想的比较和对话提出“功夫伦理学”，参见倪培民著，《将“功夫”引入哲学》，载南京：《南京大学学报》，2011年。

[21] 《庄子·外篇·刻意》。

爱”。比如，爱比克泰德认为：“扰乱人们的不是事物本身，而是人们对事物的判断”，斯多葛派以灵魂给予的同意，或许可，或拒绝，来为内心保留纯粹、自由的领地。阿多将这种工夫称之为“内心的城堡”，将外物隔离在外，与侵扰灵魂的“外在性”保持距离，关键在于灵魂接受与否，用知性分辨出在对事物的再现中客观、主观的成分。阿多也提到柏拉图如何摆脱情欲、欲望的控制，正是要通过一种精神修炼，比如在入睡前“让理智的那一部分苏醒，滋养一些美好的想法与探求，集中精力，让自己有欲求的那一部分安静，让易怒的那一部分柔和；平和后面的部分，激发前面的部分，思想居住在其中，那么，灵魂就最好地抵达真理”。相比起这种“知性主义”的判断修为，庄子的“无为”显然更彻底，更强调“无情”之道：“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。”^[22]庄子也在《刻意》里用“吴、越之剑”不敢轻易用的道理来喻示在无为之中“守”的重要：“精神四达并流，无所不极：上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象。其名为同帝。纯粹之道，唯神为守，守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。”^[23]抱守不失，与自然的神明化为一体，意味着合乎天伦的阴阳之道，“静而与阴同德，动而与阳同波”。无为不是不做为，而是用避免、屏障、损伤的方式来通向行动的自由。庄子对“道德”的认识不是社会、人际意义上的伦理规范，而是与自然之“神明”相应和的朴素的道德性。

皮埃尔·阿多强调奥尔留斯的“归隐”的智慧，他说明“隐退”，指的不是“去乡下，海边、山上隐居”，而是学会“退回到自身”，在其中发现一些表述的可能“让我们更新”，“无论它们是明确的，还是本质性的”^[24]。阿多指出关键不是隐居的形式，而是退回到自身的工夫修炼，保持内心的自由与完整性。而庄子在倡导隐士之道时，认

[22] 同[21]。

[23] 同[21]。

[24] Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p.54.

为“道无以兴乎世，世无以兴乎道，虽圣人不在山林之中，其德隐矣。隐，故不自隐”。^[25]阿多则说明整个古代哲学都拉回到自身，作为修养身心的生活方式，以实现自身的转化，然而这种工夫修炼后来在中世纪时逐渐被基督教的“灵修”取而代之。庄子借孔子之口说明斋戒不是一般的祭祀吃素的修行，而关键是执行“心斋”：“若一志：无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。耳止于听，心止于符；气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”^[26]内心的“斋戒”工夫，近似在皮埃尔·阿多意义上的作为生活方式体认的“精神修炼”：这种自我的更新显然是不仅仅局限于找出一种本质性的表述，诉求于知性的革新，而是把自身放空，在空际中映照出道，“虚而待物”，在虚静中使生命成为呈现道的场所，从而最终达到生命自我更新的生活方式。这也正是庄子描述列子在认清神壶的诡术之后通过三年不出门的修行达到的自我更新。^[27]皮埃尔·阿多在《何谓古代哲学》里将毕达哥拉斯的生存方式与庄子演绎的列子的“返归”相比照，阿多在毕达哥拉斯那里看到的是与列子相类似的生活方式的选择，并认为可以用一个词来归结：“无动于衷”（indifférent），通过对一切外物无动于衷（“与事无与亲”）^[28]的修行返归素朴。在《古代哲学研究》里，阿多再次援引庄子对列子的这种选择的再现，来对应西方古代一些智者采取的生活方式，像普通人一样生活，表面上看来符合规范，而在内心里保持“完全的无动于衷”，保存“安宁与内心的平和”。阿多还举怀疑派的先师皮浪（Pyrron）的例子具体对应列子的“返归”。

[25] 同[10]。

[26] 《庄子·内篇·人间世》。

[27] 《庄子·内篇·应帝王》：“壶子曰：‘乡吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。’然后列子自以为未始学而归。三年不出，为其妻爨，食豕如食人，于事无与亲。雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。”

[28] 需指出，笔者对皮埃尔·阿多所采用的“无动于衷”的诠释有所保留，或可认为他对这个法文词的使用更倾向于庄子意义上的“无情”的表述，并不排斥“感”与“情”的自然生发，但强调与外物保持距离，避免情绪与欲望的负面影响，保持内心的安适平和。

他这样诠释：“这种返归朝向最简单、最谦卑的生活，尤其如果这种返归是一种无动于衷的状态与绝对的内心自由中经历，在某种意义上，意味着朝向自然状态的返归，剥离一切的人为做作，剥离所有的形式规则。”^[29]这也对应皮埃尔·阿多对古代哲学中有关“平和”的修炼的领会：“这尤其意味着拒绝为事物赋予差异性的价值，那仅仅表达了个体局部的视角：摈弃私己与不加分化，引人走向灵魂的平和。”^[30]

二、面死而生：不知恶死

皮埃尔·阿多认为，斯多葛派与伊比鸠鲁派这两个表面上学说看似对立的学派在“精神修炼”的层面体现出深层次上的汇通之处。他也指出，福柯很少涉及到伊比鸠鲁派，或许是因为快乐主义很难容纳到“快感的运用”的架构之中；但实际上，伊比鸠鲁派在注重肉身的、纯粹的生存愉悦的同时，一样注重“精神的修炼”，排除自我所不能控制的事物的干扰，排除非自然，非必要的欲望，克制奢侈过度或由习惯的虚假的观念所导致的欲望，以保持灵魂之宁静。尤其从对待时间的态度的视角来看，这两个学派的精神修炼都强调要“专注于当下”的生存，也就意味着对真我有所意识，并超脱某种含有私欲的异化状态。在奥尔留斯的自我修炼第二条原则，涉及到面对过去与未来的态度，他强调将意识专注在现在：“要切断两种情感，对未来的恐惧，对糟糕过去的回忆。过去不再与我有关，未来尚未与我有关”。阿多在这一点上指出：“只有现在，是我有权力去面对的。”^[31]通过对爱比克泰德与奥尔留斯的对比诠释，阿多指出两者的共通之处在于：限定真我与限定于当下，这两个方面的工夫彼此之间不可分割，正是斯多葛派约束自我的根本、核心的修炼；而在伊比鸠鲁派那里发生“视野的非

[29] Pierre Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris : Les Belles Lettres, 2010, p. 252.

[30] Pierre Hadot, *Philosophie comme manière de vivre*, p.163.

[31] Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, p.133.

同寻常的颠覆”，正是因为这个学派认为“世界的形成只是机运的结果”^[32]，存在呈现为一种纯粹的、也是唯一的偶然，从而生命被作为自然馈赠的奇迹来接纳，从而在有限的当下中注入无限的价值。福柯在思考古代哲学中作为自我书写形式的精神“笔记本”的运用时，强调“返归过去”的修炼，他认为在斯多葛派与伊比鸠鲁派里同样“拒绝转向未来的精神态度，倾向于为人们可以毫无干扰地泰然享受的拥有的过去赋予一种积极的价值”。而阿多指出这是一种“谬误的诠释”，尽管伊比鸠鲁派“把过去的愉快时刻的记忆当作愉悦的一种主要源泉”，但这与检视过去的思考毫无关系，关键在于拥有现在、而不是回到过去，他这样归结：伊比鸠鲁派与斯多葛派的根本哲学态度均旨在“将自身从未来的忧虑与过去的回忆中释放出来，以专注于当下的时刻，或是为了享乐，或是为了行动。”^[33]

在《庄子》的生命哲学中同样有对现在、当下的注重：“睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止”^[34]，这指的是不追随、不执著于过去已经消亡的事物，也不追求尚未兴起的未来。正如接舆在孔子门前佯狂而歌，“来世不可待，往世不可追”^[35]，而“方今之时，仅免刑焉”。借楚狂接舆之口，庄子试图劝诫孔子，这与他在其它处对儒家的批判是相关联的，或可归结为不知关切自身的损害，所以，在当下的关注中，至少可以通过自身的修为仅仅免于受教化而带来的“天刑”。接舆这样感叹：“福轻于羽，莫之知载；祸重于地，莫之知避。已乎！已乎！临人之德？殆乎！殆乎！画地而趋！迷阳！迷阳！无伤吾行！吾行却曲，无伤吾足！”^[36]庄子批判儒家式的认识模式只知礼仪，不知人心，更不知祸福之所生，会让心灵迷失；与此相反，

[32] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp.326-327.

[33] *Ibid.*, p.328.

[34] 《庄子·杂篇·则阳》。

[35] 同[26]。

[36] 同[26]。

他肯定楚狂“画地而趋”，正是在当下养成一种稳固习惯的实践修行的呼声，即使教化已经使人的行程迂曲，至少不要损伤自己的脚足，也就是不要损害养生之道。庄子通过肩吾与连叔对话论述接舆的话语风格：“犹河、汉而无极也，大有径庭，不近人情焉？”^[37]或许，这种生命话语正是在“无情”的修炼中呈现出与广阔天地相接通的力量。

皮埃尔·阿多指出，在奥尔留斯对灵魂的界定中有两个方面，一边是生命的原则，一边是思考的原则；这种诠释超越了传统斯多葛派的身体、灵魂彼此对立的截然二分法。在生命原则的层面上，灵魂被构想为一种“生命的气息”（*pneuma*, Marc Aurèle）、（*Sextus Empiricus*），是“在整体上维系身躯的综合体”，但同时又是作为主导性原则的灵魂，这种交叠性决定思考、意识、知性的向度在其灵魂观中占据着主导性的地位。爱比克泰德界定：这指的实际上是判断“取决于我们与不取决于自我的事物的区别，换言之，也就是内在的因果性与外在因果性的区别，一边是我们的选择能力、伦理的自由，另一边是“命运与自然的普遍的运行流程”。正如阿多所解读，这种思考不局限在小我、私己范围内，而是以对自我/非我的限定，作为获取自由的一种力量；他认为，在奥尔留斯那里，这种精神修炼的主体等同于“普遍的理性，超验性的规范”，也是爱比克泰德称之为的作为世界的大写的“他者”。阿多在阐释中进一步揭示斯多葛派的修身的工夫中包含的启示：“不断地努力，清楚所有的价值判断，清除一切并不依靠我的判断的存在，清除在自然中没有的伦理价值。”实际上，阿多在这个古希腊晚期哲学中“去我”的认同的基础上发展面向自然本身的态度：剥离认为加上的修饰性的认识，排除人类中心主义的盲目，而让自然界的现象、事件以“赤裸的形式出现，呈现出其野性的美”，他继续写道：“一切现实，在普遍自然的视野里感知，在永恒变幻的河流

[37] 《庄子·内篇·逍遥游》。

中，在其中，我们的生与死，只是微小的浪花。”^[38]在宏大的宇宙意识的视野中，可看到人的存在的有限性与人的认知的相对性，由此，阿多揭示出人类中心主义范式的认知与判断的弊端，祛除为人类的情感性、主观性判断所遮蔽的自然不依人的意志而存在的“野性的美”。阿多在这点上指出其关键在于人改变目光的行动，这种可能性就是观看事物的“内在权力”，通过对世界的意识的转变，引发一种自我意识的转变，阿多将这种转变理解为对世界与自我的“同时发现”。他也借鉴《庄子》中有关井底之蛙或者瓮底之蝇的寓言^[39]，更深入揭示“一种无所意识的处境”，即“对宇宙的庞大的整体性无所知”（“何以知天地之足以穷之大之域”）的处境，提倡走出私己的狭小生存视野，过渡到广袤宇宙的普遍性的视野中，“并尝试着把我们的行动重新放置在人类的坐标之上，不是抽象的人性，而是具体的他人，也放置在世界的坐标之上，不怎么为了言说我们能为宇宙带来什么，而是在这个宽广的视野里重新放置诸种事件。”^[40]

庄子在《秋水》里讨论对世界的认知方式，而自我在世界中的位置也以谦卑的方式界定：“而吾未尝以此自所者，自以不形于天地，而受气于阴阳：吾在天地之间，犹小石、小木在大山也。方存乎见少，又奚以自多？”^[41]阿多则指出，在古希腊罗马哲学里，在自然理性的视野里观看事物，也把人间世放在其真正有限的视野里，即人作为一个“自然”的生命存在，仅仅作为宇宙的一部分，参与到宇宙存在的事件里，这样的存在意识与其所决定的认知方式是抵达灵魂安宁的前提。而庄子将养形、养神与自身向外的拓展相结合，正如在如下的表述中可以找到“精神修炼”的三个维度：“备物以将形，藏不

[38] Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, p.129.

[39] Pierre Hadot, *Philosophie comme manière de vivre*, p.228.

[40] *Ibid.*, p.218.

[41] 《庄子·外篇·秋水》。

虞以生心，敬中以达彼”^[42]，最后一个步骤就是心怀敬意以与万物相沟通，“敬修内智以通达外物”^[43]。这种宇宙意识，引导人超越自我、实现内在的转化，也正是阿多揭示的在福柯围绕“自我实践”、“自我技术”的命题对古希腊罗马哲学的重新诠释中所抹去的关键性维度之一。阿多指出，这种诠释“太过于集中在自身之上，也就是说集中在关于自身的某一种概念之上”，然而，“从历史的角度，很难承认斯多葛派和柏拉图主义者的哲学实践只是保持与自我的关系，只是自我的修养，是在自身上获得的一种愉悦”，他认为在其中不能忽略的只是自我属于一个“整体”（Tout）的情感：“归属于人类的整体，归属于宇宙论意义上的整体。这样一种宇宙论的视野彻底地转变人们可以对自身具有的情感。”^[44]阿多从自身拓展与超越的角度界定西方古代哲学中所包含的精神修炼的三个特征：“灵魂的平和（ataraxia）、内心的自由（autarkeia，怀疑主义者除外）与宇宙的意识，也就是意识到人归属于人类的、宇宙的整体，以一种自身的拓展与转化实现灵魂之伟大（megalopsuchia）。”^[45]如果说这种向外拓展的维度在福柯的“自我修养”论的视阈中缺失，那么，庄子的思想恰恰体现出皮埃尔·阿多从重构的古代哲学之中回到自身、到自我向外拓展的双重方向，也就是阿多所提倡的“从个体性中释放出来，再升华到普遍性”的精神修炼。

皮埃尔·阿多特别强调从这个视角出发古希腊罗马哲学对待死亡的态度转变。通过学习面对死亡的修炼，斯多葛派找到“内心的自由”。对死亡的思考改变内心生活的调子与层次，需要驱除用纯粹主观的方式所做的价值判断：“死亡并不可怕。但因为我们死亡采取的判断，让我们知道死亡是可怕的，这也就是死亡可怕的地方。”^[46]斯

[42] 同[17]。

[43] 黄锦铨今译，转引自陈鼓应注译，《庄子今注今译（下）》，第608页。

[44] Pierre Hadot, *Exercices spirituelles et philosophie antique*, pp.324-326.

[45] *Ibid.*, p.309.

[46] Epictète, *Manuel*, IV, 1, 112. Cité par Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp.136-137.

多葛派指出，要爱会死、会衰亡的现实，不执著于失去的东西，比作对打碎的杯子漠然视之，而也不要再在冬天去欲求一串葡萄，而要生活在当下的现实之中。爱比克泰德说：“让死亡每一天都在你的眼前，你就永远不会有低沉的想法，或者过度的欲望。”^[47] 奥尔留斯（Marc Aurèle）说：“永远像在每一个时刻走出生命的人那样去行为、言说、思想”（II, p.11）^[48]。思考死亡的命题与赋予当下时刻无限价值的命题相靠拢，也就是说，要以什么样的方式去生存呢，仿佛每一天既是第一天，也是生命中的最后一天。阿多指出，在伊比鸠鲁学派那里，关于死亡的思想，正是对存在的有限性的承认，这也是一种精神修炼，启发把注意力集中在当下，带着感恩去感知每一天、每一刻的价值。在对有限性的意识中，每一个片刻的价值放大，在有限性之中赋予无限，当下生存的价值也就涌现出来。生命的每一刻都承载着巨大无边的价值涌现出来：“要记得，每一天对你来说都如最后一天一样散发光芒；带着感恩，你将接受出乎意料的每一个时刻。”^[49]

皮埃尔·阿多指出，古代哲学是学习面对死亡的修炼，要让身体求生的欲望顺应理性的高度苛求。^[50] 他通过论述苏格拉底之死的哲学姿态之于柏拉图主义的重要性，以此说明从死亡的角度哲学被呈现为一种“死亡的修炼”。面向死亡被再现为一种修炼，也就是要把死亡理解为从与身体、感觉相联系的“片面的、情欲化的”角度中释放出来的努力，以将自身升华到思维的普遍的、规范的层面，以符合善的规范。“练习死亡，也就是修炼断绝个体性、欲望的工夫，在普遍的、客观的视野中观看事物。显然，这样的修炼提示要把思想的关注要集中在自身之上，做沉思的努力，进行内心的对话。”^[51] 阿多更认为，苏

[47] Epictète, *Manuel*, &21. *Ibid.*

[48] *Ibid.*

[49] Horace, *Epist.*, I, 4, pp.13-14.

[50] Platon, *Phédon*, 67 è (trad. Robin) ; voir aussi 64 a et 80 e.

[51] *Ibid.*, p.50.

格拉底之死，就是出于“对逻各斯的忠诚”：“逻各斯代表普遍理性的一种苛求——假设了价值不变的一个世界——对个体的肉身生命中永恒的变化以及不断改变的胃口相反。在这种冲突之中，始终对逻各斯保持忠诚的人就有丧失生命的危险。这就是苏格拉底的故事。苏格拉底死于对逻各斯的忠诚。”^[52]这就是为什么苏格拉底之死构成柏拉图主义里根本性的事件：苏格拉底之死被认为是出于对德行的认同而放弃个体有形的生命。在柏拉图《斐多篇》(Phédon)里的苏格拉底看来，在严格意义上加入哲学思考行列的人们修炼去面对死亡，想到死亡这件事，他们确实比世界的其他人更少畏惧这里说的死亡，关键是要在灵魂与身体之间做分离的修炼，“让灵魂尽可能多地放在身体一旁，让灵魂习惯于归并、聚集到自身之上，从身体的每一个点上出发，以它尽可能大的方式生活，在当今的情形之下，也在今后的情形之下，让灵魂孤立出来，由灵魂自身，完全与身体相分离，仿佛灵魂是与身体的联系”。^[53]对于柏拉图来说，要培育灵魂的超脱，体味到思想之不朽的人，就不会对死亡的来袭、对死亡会将人从感性生活中带走的事实感到害怕。灵魂的超越，习惯将灵魂与身体分离，尽可能地从身体的执著上脱离，保持一种独立的存在，日积月累的灵魂修行，也就是说上升到精神的高级层面。阿多指出，这种修炼在西方哲学中有重大的影响，甚至连伊比鸠鲁与海德格尔都同样借用近似的再现表述面向死亡的存在方式，接通了面向死亡的唯一一种美德：明智。面对死亡，同样意味着走出小我的局限，实现与普遍性的宇宙意识相接通的可能。

庄子同样在宇宙论的广阔、普遍的视野中、在放下私己执意的精神高度上看待死亡。首先，死亡没有被看成可怕的，因为庄子用一统宇宙的“气”的概念把生与死看作气的凝聚与消散：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。是

[52] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 48.

[53] *Phédon*, 67c. *Ibid.*, p.49.

其所美者为神奇，其所恶者为臭腐，臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰：通天下—气耳。”^[54]生是气之聚集，死是气之消散，“气论”也决定在道家思想的身体观里没有灵魂与身体的区分，形神一体，实际上，这意味着把个体生命之形成与消解与宇宙之气化放在同一个层面，将个体置身在宇宙之中，消解死亡的悲怆性。这也是在宇宙论的意义上对死亡作出“客观、理性的再现”，从而做到“不哀死”。自我的小宇宙与宇宙世界，在气的环流中通为一体，“通”而无所畏、无所哀。庄子也在存有中将美与恶、神奇与臭腐之间的转化放置在生与死同等的层面上，事物之间生长消亡、彼此转化的更迭，一切的核心都在于“气”的贯通，在天下之间将万物接通于气的凝聚与消散。皮埃尔·阿多提到路易·谢和耐（Louis Gernet）、让-皮埃尔·维尔南（Jean-Pierre Vernant）在著作里论述的古希腊有关“呼吸法”的技法实践，他指出“即使这些技法是身体层面的，它们毕竟也具有—种精神的价值，因为，它们引发—种心理层面的效果。”^[55]阿多也引用路易·谢和耐在—篇论文中以毕拉格拉斯的“回忆”修炼法说明“通过呼息法的控制的技术……使灵魂集中，从身体中释放，在彼岸遨游”；他并不想反驳在古代希腊的传统中存在气息的控制技法，比如将灵魂构想为—种气息的观念可以给我们这方面的提示，但他认为不能把这个维度绝对化。在这个问题上，东西方古代哲学的—个根本差异呈现出来。其次，庄子以寓言的方式在权力批判的视野中把死后世界构建成没有等级、权力分化的世界，比如，庄子以梦中与骷髅对话的例子将死亡再现为—种对生之局限性的超脱。随后，庄子又以列子与路边骷髅的对话的想象发出提问：“若果养乎？予果欢乎？”^[56]死真的愁苦、生真的快乐吗？在打通彼我知觉差异的层面上，说明死生不过是造化的运作，“亡，予何恶？生者，假借也；假之而生生者，尘垢也。

[54] 《庄子·外篇·知北游》。

[55] Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, pp.153-154.

[56] 《庄子·外篇·至乐》。

死生为昼夜。且吾与子观化，而化及我，我又何恶焉？”再次，庄子通过批判儒家在对待人的去世时的礼仪之虚妄性更进一步说明“齐生死”的超然态度。在子桑户去世时，他的朋友“临世而歌”让子贡震惊“恶知礼乎”？庄子借孔子之口说明儒家不过是“游方之内”，而忽略世俗、看淡生死差异的真人是“游方之外”，“彼方与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣，以假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；茫然，彷徨于尘埃之外，逍遥乎无为之业，彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉？”^[57] 通过对待死亡的认识态度，庄子阐明两种生存方式存有维度之差异，“游方之外者”也就是在普遍的、宇宙的视野内生存，放下小我，也放下各种知识之分化与判断，不受各种礼仪规矩之束缚，而若局限在方内之视野，则承受“天之戮刑”。在妻子去世时，庄子鼓盆而歌，也是同一种性质的行为，俗人无法理解的打破礼仪的这种方式并不是取消感性，而是旨在祛除死亡之哀的再现，恰恰是在分享死亡之返回的快乐的层面上为死者送别，这是另一种“游方之外”的视野里的“有情”世界。此外，庄子在与其弟子对话时谈到如何看待自身死后入葬的问题，漠视儒家的仪式，并彻底看淡在地上、地下的区分。庄子将死亡看作相对于“人间之劳”的休憩，“夫大块，载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死”^[58]，或者一种“大归”，身体随“魂魄”投向“本根”归处，从而将生命的有限性看作生机循环转化的一个过程，而对死亡泰然处之：“已化而生，又化而死。魂魄将往，乃身从之。乃大归也！”^[59] 总而言之，庄子对待死亡是一种绝对放下主观再现的死亡的悲怆性、走出在个体之片面的层面看待死亡的局限，并在“齐生死”的基础上召唤“游方之外”的生命视域，即拓展内心的视域空间，抵达与宇宙整体融合沟通的广阔情怀。

[57] 同[14]。

[58] 同[14]。

[59] 同[54]。

庄子论述真人对生死的态度：“古之真人，不知说生，不知恶死，其出不欣，其入不距，倏然而往、倏然而来而已已，不忘其所始，不求其所终。”^[60]庄子在“真人”的境界中也提到：“其生若浮，其死若休。不思虑，不豫谋。”^[61]庄子是在“不知”的模式上架构生存境域，不求生之愉悦，不畏死之残酷，不知悦生；关键在于放下对生命愉悦的“再现”，不以情绪、情感化的方式对待生或死。阿多指出，福柯将希腊—罗马世界的伦理呈现为一种自身愉悦的伦理；然而，实际上，斯多葛派拒绝在伦理的生活中引入愉悦的原则，早在康德之前，就已经保存“伦理意识的纯粹意图”。阿多也批判福柯虽然赋予古代哲学以心灵治疗的功能，却忽略这种治疗首先在于使灵魂获得平和安宁，从生存的焦虑中解脱，既摆脱日常生活的烦恼引发的焦虑，也摆脱有人类存在的神秘性引发的焦虑：对众神、死亡的恐惧。在这个意义上，阿多认为古代哲学是用修炼的方式达到内心的平静与自由，从而平和地面对死亡，学习如何去面对死亡的一种智能。也就是说，古代哲学认为在学习哲学之前，人必然被假定为承受着个体欲望的折磨、忧虑的纠缠，哲学恰恰是教会人们从其中解脱出来，获得内心的安宁；而在阿多看来，福柯恰恰忽略古代哲学中的这种根本性的维度，面对生与死的安宁，祛除焦虑，因为他在以波德莱尔的现代生活方式作为生存美学的典范时就已经把生存的焦虑纳进视野。^[62]阿多也认为，在后世的哲学家如蒙田、歌德、康德、尼采、维特根斯坦那里，相继或交替地使用斯多葛派或伊比鸠鲁派的修炼模式，都是“在生活中抵达某种平衡的一种方式”^[63]。阿多揭示在这种平衡的修炼中也包括顺应天命的方面，接受自然理性有可能强加给人的命运。这正接近在庄子意义上的“县解”：“且夫，得者，时也；失者，顺也；安时而处顺，哀乐

[60] 同[14]。

[61] 同[15]。

[62] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 309.

[63] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p.417.

不能入也。此古之所谓县解也。而不能自解者，物有结也。且夫，物不胜天，久矣。吾又何恶焉？”^[64] 庄子的悖论，甚至是他的哲学经常被人所误解的方面就在于两极的取消、打通，即通过“齐”的修炼，无转化为有，死齐于死，或者就如庄子在关尹、老聃那里肯定“建之以常无有，主之以太一；以懦弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”^[65]。颜成子向老师东郭子綦讲述在其引导下修为的心得过程，尤其从自知之明到走出自我，与自然化为同体，不知生、不知死，到9年方才进入“大妙”境界，领悟天地之间的玄妙之理。^[66] 在这个层面上，借用阿多的观点，庄子同样用一种表面上不那么清晰可见、内底里隐藏深刻脉络的生活方式的“修炼”邀人面对死亡，而在现世之中获得安宁和内心的自由。

三、不知之知：在不知的模式上的认知建构

在皮埃尔·阿多重构的西方古代哲学探求的“精神修炼”的图景中，对苏格拉底的生活方式的描述是其中关键的一环。他指出：“苏格拉底的形象在柏拉图的《会饮篇》的对话中提出的‘哲学家’的界定具有决定性的影响，也就是对哲学家在普通人群中的悖论处境的真正的意识”。^[67] 阿多揭示，这种悖论就是苏格拉底所代表的真正的哲学家处在神圣与凡人之间的中间位置，即作为两个世界的媒介，与非理智的凡人不同，哲学家正是对自身的不知（non-savoir）状态有醒觉，从而探求智慧（sophia），然而他不断切近，却无法抵达。

[64] 同[14]。

[65] 《庄子·杂篇·寓言》。

[66] 同[65]。原文：“颜成子游谓东郭子綦曰：‘自吾闻子之言，一年而野，二年而从，三年而通，四年而物，五年而来，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死、不知生，九年而大妙。’”

[67] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p.46.

皮埃尔·阿多陈述在柏拉图的对话录中所呈现的苏格拉底的“自知不知”的境界：“哲学家什么都不知道，但他对自己的不知有所意识。”^[68]苏格拉底的任务，根据神谕，正是要让人们对其自身的不知有所意识，因而，他才采取无所知的姿态，也是素朴天真的姿态。阿多进而阐述，这种态度不是从伪装出发的人为态度，而是用一种反讽的幽默去拒绝将他人自我掌握的知识完全当真，他让凡人意识到他们拥有的“只是一种固定俗成的知识，他们只是在没有深思的根基的成见影响下行为，以向他们展示所宣扬的知识立足在空无之上”。苏格拉底主要反对两类人的所谓知识，一种是掌握知识的贵族，将其建构的理论与民众的“无知”相对立；另一类是宣称可以向众人兜售知识的民主派，其中也包括诡辩派。在阿多看来，这种对传统知识的批判，是对知识观念的一种革命。这在表面上看来是对知识的否定与质疑，实际是将个体带回自身，从发现他的知识的虚妄性，到提问自身、质疑引导自身生活的各种价值。在这种视野里，知识与真理与其说是一种纯粹理论性的、固定可传授的知识，不如说是生存之道，应由个体本身去孕育（苏格拉底因而表明在认知方面用讽刺、提问等方式担任他者的“助产妇”）、去发现。阿多指出，柏拉图在其知识论的范畴里用神秘的方式表达这种理念，但他却将认知建立在“回忆”前生知识的理性基础之上，与苏格拉底的视野完全不同。苏格拉底的问题并不是要引导对话者去知道什么，或者抵达具体的结论，实际上是要让他发现他所认为的知识是空无的，而他也不可能构成一种知识。一方面，这种质疑意味着使人不要接受一种完全备好的知识，而是对固定知识的不足有意识；另一方面，这种观念启发人去发现“真知”，关键的问题不是在于有这方面、那方面的知识，而是在于用怎样的方式去存在。所以，阿多提出有别前人的见解，认为苏格拉底尤其是以其在世方式、生活模式、以其存在本身，在提出“不知论”的同时，发出对本真性

[68] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p.50.

存在的呼唤。苏格拉底对于通常诱惑人们的一切外在事物都无动于衷，无论是美或财富或其他任何利益，在他看来均没有价值，他建议人们在生存之道的探求中更多地操心自己是谁，而不是操心什么东西属于自己，亦即深入认识生命的本真性的价值所在。

庄子把关于认知是非的辩论，称为“坚白”，也是他摈弃的一种认知方式、在世方式，比如在惠子的例子中，他认为“坚白”是与养生背道而驰的方式，执意于对知识的辩驳而强加他人，“非所明而明之”，指出这种方式遗忘自然所赋予的生命本质之“究极”^[69]而造成对生命的损害。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。”^[70]庄子也指出“古代的存身之道”的关键在于：“不以辨饰知，不以知穷天下，不以知穷德，危然处其处，而反其性，己又何为哉？道固不小行，德固不小识；小识伤德，小行伤道。故曰：正己而已矣。乐全，谓之得志。”^[71]外物有蒙蔽德性的地方，人要避免因外物而丧失自己、因为习俗而丧失本性，而向外投射的认知可能造成蒙蔽，作“是非分别”的“小识”^[72]会损害自然之道；所以，庄子也提倡返归自身，守住本真，“乐全”天性，这不是要封闭在自身的知识视域之中，而是合于天理。在庄子描述“真人”工夫的一段里，他写道：“去知与故，循天之理，”^[73]知识、技巧、技能等都归入到“以人入天”的机制，“真知”在于祛除人为的知识，遵循天理的自然。

[69] 《庄子·内篇·齐物论》：“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封也焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？……非所明而明之，故以坚白之昧终。”参见陈鼓应注译，《庄子今注今译（上）》，第69-70页。

[70] 同[3]。

[71] 同[10]。

[72] 参见转引自陈鼓应注译，《庄子今注今译（中）》，第408-409页。

[73] 同[15]。

在庄子对生存视域的界定中，“游方之外者”不知生、死、先、后，以不知与遗忘，作为对于一般分界的知识之抛弃，在茫然无所知、不加区分的“混沌”状态里达到超越，逍遥在清净无为之初始。“万物有乎生，而莫见其根；有乎出，而莫见其门。人皆尊其知之所知，而莫知恃其所不知而后知；可不谓大疑乎？已乎！已乎！且无所逃此则所谓‘然与然’乎！”^[74] 这正接近于阿多所肯定的真正的知识“不是理论性、抽象的知识，而是一种知与不知，从而让个体介入”，正如在他所重新构造的苏格拉底式的认识模式中，既包含否定已有知识的成分，也包含对“不知”的肯定，打破传统知识的密闭、绝对的权威性堡垒。知识是非绝对的，而是对自我所不知道的所知。阿多借苏格拉底的例子说明“不知之知”的重要性，将知识拉回到对有限性的认识，对生活艺术的认识的层面。在庄子那里，生命的最高境界最终探求的不是知识，恰恰也是放下一切理论性的、抽象化的、技术化的知识，或者说认知的途径，回到不加分化、混沌同一的境界，内在的“灵台”也是在“不知”的模式中的守持：“灵台者，有持，而不知其所持，而不可持者也。”^[75]

在皮埃尔·阿多意义上的“精神修炼”，克制过度的情绪、情欲，最终诉求于灵魂、知性达到真理。即使是在阿多笔下的苏格拉底，他质疑固定的、傲慢的知识，但也还是朝向知识、朝向“益生”，也就意味着在终极目标上还是以知识范式、智能范式为架构的；阿多颂扬苏格拉底的“实践性真理”，但其真理的偏重还是包含知善的标准。而在庄子那里，也对诸种贪欲进行批判，揭示和反思从个体的欲望对自身生命的损害，到人类的欲望对自然界的损害，那么，庄子给出的最终解决办法是一种“返归”：返归本原、素朴、混沌之境。认知的可能被认为打破原初的损坏，儒家的教化、道德的区分，被认为是恶的

[74] 同[34]。

[75] 同[17]。

开始，而在他的理想境域里始终有一种古代德世的乌托邦模式：“古之人，在混茫之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时不节，万物不伤，群生不夭；人虽有知，无所用之。此之谓至一。当是时也，莫之为，而常自然。”^[76]在人与万物的和谐之中，人不用知识胜物、不用人为改造自然，而是顺应自然，在这种古风典范里，个体要以恬淡之心境修养指向存在方式的真知之境：“古之治道者，以恬养知。生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。”^[77]人们之间自然善待，却并不知道什么是善，这种乌托邦的理想是建立在“不知”的基础之上，不知其然而所以然的本真状态。所以，对庄子而言，关键的德是在于真，不是理念化的绝对化的相对于假的论证，或者用道德标准构建出的“真理”，而是等同于原初的自然状态，返归自然如是的“真”。

《庄子》常以否定的模式来陈述什么不该做，以至于这种话语的反叛性、虚无性、玄秘性往往成为关注的中心，反而使人们忽视了在看似否定的模式中试图肯定、维系、建构的是什么伦理？王夫之认为庄子“略于言生”，而实际上，比如，在《让王》里，庄子将“完身养生”放在至高境界，“回到自身之上”，放置在治天下之先，作为自身治理与政治治理相结合的遵循自然的模式：“‘道之真，以治身，其绪余以为国家，其土，以治天下。’由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。”^[78]庄子也把认识到认知的无限可能与生命的有限性之间的悖论关系，从而把放弃对无限知识的追求作为养生的方式：“吾生也有涯，而知也无涯；以有涯而随无涯，殆已。已而为知者，殆而已矣。”^[79]在庄子的思想里，会不会有一种逻辑上的矛盾呢？如此爱惜生命，如何讲无所牵挂呢？事实上，有所不为，恰恰是一种

[76] 同[10]。

[77] 同[10]。

[78] 《庄子·杂篇·让王》。

[79] 《庄子·内篇·养生主》。

生活方式的实践修为，避免或驱除各种危害性，不违背于天道，避免外在的、内在的“刑罚”，也就是一切不要有过度的追求，接纳生命的有限性，平淡而无所求。比如，庄子在一段对话里让子张与满苟得两人讨论究竟什么是善恶以及与名利的关系，而第三方无约则将他们指出，财富、声名等欲望追求，会改变自己的真实本性，列举历史上的种种例子来说明忠心、诚实、清廉、正义都会带来祸患、灾殃，当这些美德的执著让人抛弃了天性时，都可能是危险的。^[80]同样，孔子讲求的“礼乐、人伦、教化”，退隐的渔父不以为然，认为所谓仁爱之道的结果却是劳苦心神，劳累形体，危害本真，让身体免不了灾患，让人离“道”太远，需要慎重地保全自己的本真，首先在自己身上修行，正如在“内心的城堡”里修炼。庄子也界定了什么是本真，是禀受于天，是自然不可改变的，圣人效法上天，贵重本真，并不为世俗所束缚。庸人的不满足，内心的空虚，恰恰是因为不贵重本真，庸庸碌碌地被世俗所改变，沉没在人为之中，不能聆听大道，限定真我，发现真我，“贵乎本真”。因而，庄子不要任何的“过度”和“越界”，全然不是胆小怕事、猥琐保全，恰恰正是尊重自身生命的神圣性，认为这是“天道”所赋，人为的过度会损失天道，折损生命，保持平淡之尺度，正是为了符合“道”；自然之“道”远远在一般的约定俗成的道德规范之上，如果一旦过于执著一般的道德标准，那些标准则会僵化，就会反过来与道相反，有丧生之危险。谁道庄子不言生？他通篇都在言生之策略，只是这恰恰在“反策略”的思想部署之中，不是不要行动，而是反过度的、遵守僵化的道德标准的认知与行为可能对生命本身的损害。

庄子讲求的“道”最终落在自然法则，“本性”，“本原”，都是有

[80] 《庄子·杂篇·盗跖》。原文：“子张问于满苟得曰：‘盍不为行？无行则不信，不信则不任，不任则不利。故观之名，计之利，而义真是也。若弃名利，反之于心，则夫士之为行，不可一日不为乎？’满苟得曰：‘无耻者富，多信者显。夫名利之大者，几在无耻而信。故观之名，计之利，而信真是也。若弃名利，反之于心，则夫士之为行，抱其天乎！’”

一个完全理想的初始点；而阿多的精神修炼是要探求“精神的进展”（*progrès spirituel*），将修为引向一个理想的终极点。但实际上，这两种修为的差距没有这么大，都是强调在修行的过程中，避免欲望带给内心的不安、焦虑等损害，都是引导人通向平和、安宁、自由的心境，不是针对外物，而是回到内心，用阿多的话说就是改变内心对外物的再现方式，强调一种内在的转变、转化，转化自我的目光，而庄子也是用“心斋”的工夫修养，来实现自我的转化，先由朝内而向外，向外也就是说接通宇宙。这也就是庄子相对普通人的所“知”所谓“小夫之知”与“大知”之间所做的区别：“小夫之知，不离苞、竿犊，蔽精神乎蹇浅；而欲兼济道、物，太一形虚；若是者，迷惑于宇宙，不知太初。彼至人者，归精神乎无始，而甘瞑乎无何有之乡。水流乎无形，发泄乎太清。悲哉乎！汝为知在毫毛，而不知太宁。”^[81]“归精神乎无始”，也正是一种返归修炼，从而抵达无上宁静的境界。庄子的修身当然也是首先回到自己身上，养神也是排除杂念，修养至境则是无所凭借，用平淡至极、无为无待来实现，但凡“小知”都劳身损神，“大知”是将精神归向“无何有之乡”，也就是不在世俗凡间有依靠“寄托”，自然行为而不执著于“人间世”。

庄子在正反两极都否定的基础上来确立一种平淡的生存状态，在两极之间，心不执著于哪一端，意不纠缠于哪一边：“察乎盈虚，故得而不喜，失而不忧，知分之无常也；明乎坦涂，故知生而不悦，死而不祸，知终始之不可故也。”^[82]这种“不知”实际是体道之知，这种修炼并不同于伊比鸠鲁学派在当下中见无限，也不如斯多葛在克制中求纯粹的知性，而是在“不知”的理想中剥离了意义、价值，也绝不是陷入虚无的黑暗，恰恰是把一切意义、价值都转移，去掉附加、粘着，转移到“不知”、“无为”的恬淡境地。如果说庄子克服无意义性，或

[81] 《庄子·杂篇·列御寇》。

[82] 同[41]

许，他正是把意义叠加在无意义之上，也就是混沌就是意义所在，“无何有之乡”就是精神的栖居所，“无为”而摆脱屏障就是逍遥自在的“无所不为”。这就是“至人”无为保真、无所畏惧、无可穿透的缘故，而所归向的“无何有之乡”，正是不断靠近所并不存在的地点。而皮埃尔·阿多所归结的哲人的悖论处境，是在神圣与凡人之间的中介，“他的位置既不在非理智的人的世界里，也不在圣人的世界里”，“既不完全在世界之中，也不完全在世界之外”，因此难以归类，无所可居，不断地走向智能、探求智慧，永远趋近却无法抵达。

皮埃尔·阿多在苏格拉底的“不知”之上揭示其所知之道，比如他对自身的关注，“他可以完全沉浸到沉思之中，从周遭的一切中抽身而出去沉思”，而他引导人们发现和意识到自身的“无知”，也是质疑约定俗成的生存价值，从而在普遍性的层面上超越个体性。阿多也强调在这个意义上的真知不是一系列的概念与命题，而是为事物赋予的价值，“而是一种选择的确信，一种决定”，因而，这不是仅仅指对什么的所知，而是对倾向什么生活方式的所知，因此是一种深邃的生存之道。^[83] 庄子所提倡的“不知”，也同样是在不知的基础上建构的另一种“知”，反对“无知”尤其在内心无主宰的情况下任物易己，质疑诸子百家的知识分化与规定，质疑技术化的知识对真实的遮蔽，质疑对无知没有意识的状态，如同“古之真人，不知说生、不知恶死”，祛除对生命的虚假认知中的幻觉部分、再现的主观与情绪成分。归根结底，庄子肯定一种“大知”，同样是在承认知的有限、拒绝诡辩派掩饰无知的强知的基础上的认知，也是对一种建立在“卫生之经”、“养生之道”基础上的生活方式的认知、选择与坚持。

[83] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, p. 62.

参考书目：

中文文献：

陈鼓应 注译，《庄子今注今译（上中下）》，北京：中华书局，1986年。

杨国荣 著，《庄子的思想世界》，北京：北京大学出版社，2006年。

杨柳桥 撰，《庄子译注》，上海：上海古籍出版社，2006年。

何乏笔（Fabian Heubel）著，《自我发现与自我创造——论哈道特和福柯修养论之差异》，载《后学新论：后现代/后结构/后殖民》，黄瑞祺主编，台北：左岸文化，2003年。

外文文献：

Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure, Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris :Fayard, 1992.

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris : Gallimard, 1995.

Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre, entretiens avec Jeannie Cartier et Arnold I. Davidson*, Paris : Albin Michel, 2001.

Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris :Albin Michel, 2002.

Pierre Hadot, *Eloge de Socrate*, Paris :Allia, 2004.

Pierre Hadot, *Etudes de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, 2010.