

浅谈《齐物论》之“吾丧我”

——“吾我之辨”困境的和解

公骞翮

(首都师范大学文学院, 北京 100048)

[摘要] “吾丧我”贯穿了《齐物论》的整体脉络, 是解庄的重要突破点。本文首先梳理了历代注家对“吾丧我”的阐释。在前人的研究基础上, 聚焦讨论“吾我之辨”的困境。运用词源学方法探求“吾”、“我”的意象性至哲学性的转变过程。此为“吾我之辨”困境的产生背景。在该背景下, 探究到“吾我之辨”困境的成因在于“对象的对立”, 因此导致天人关系的割裂。揭示了《齐物论》中“大道之亏始于我”的思想。最后, 以“庄周梦蝶”和“道枢”为例。可以得出, 和解“吾我之辨”困境的方法为: 以一为宗。

[关键词] 吾丧我; 吾我之辨; 困境

[DOI] 10.12252/j.issn.2096-6288.2021.07.1642

一、“吾丧我”历代注疏

历代皆有名家阐释经典古籍, 留予后人理解经典的思路。各注家结合原典, 在前注的基础上提出问题, 并立于自身的哲学角度, 表明观点。“吾丧我”因形象神奇, 言谈玄妙。而导致其注者众声喧哗。莫衷一是。基于该章在《齐物论》中“首屈一指”的位置, 解《庄》名家多将其置于《齐物论》的思想结构中诠释。其思想结构由标题之旨而分为: 齐“物论”、“齐物”论与“齐物我”三个层次。因层次而有重视齐论、或强调齐物的区别。以哲思见长的郭象与王夫之为例, 前者便偏齐物, 后者则重齐论。

“吾丧我”是一则寓言。故而, 注解不仅是通过对于“吾丧我”字眼的论证, 另需通过寓言情节及隐喻而呈现。章太炎与林希逸相较于王、郭, 更为侧重立足于寓言。寓言中, 作者描述了子游对子綦形如槁木、心如死灰状况的疑惑, 及子綦对子游的解答。答案内容包括“吾丧我”及“三籁”两个层次。此两者均为比喻, 前者贴近问题, 后者则引申其意义。着眼于前者, 则“吾丧我”便可以“吾忘我”, “吾”保持其主语的地位; 如果强调后者, 则物我不分, 系于天然, 同时, “吾”“我”差异似乎就被掩盖。

(一) 郭象注

“吾丧我, 我自忘矣; 我自忘矣。天下有何物足识哉! 故都忘外内, 然后超然俱得。”将其释为: 不遣是非、忘己忘物、自得自然的状态。

(二) 王夫之注

“夫论生于有偶; 见彼之与我异, 而若仇敌之在前, 不相下而必应之。而有偶生于有我; 我之知见立于此, 而此以外皆彼也, 彼可与我为偶矣。骸物之论, 而知其所自生, 不出于环中而特分其一隅, 则物无非我, 而我不足以立。物无非我者。唯天为然。我无非天。而谁与我为偶哉? 故我丧而偶丧。偶丧而我丧, 无则俱无, 不齐者皆齐也。”

王夫之则依其齐“物论”的理解, 强调“丧我”是齐论的前提。齐我则为齐论的思想环节。

(三) 章太炎注

章太炎提出用“藏识”或所谓“原型观念”解释“我”的性质。(参见《章太炎学术论著》, 第273页)从唯识论出发, 由破除自我执着, 进而破除外在事物的执着。即进行“丧我”的新译释。问题不仅是“我”必须丧。而目是我如何可能“丧”。抓住“丧我”的关键在于对“我”的理解, 这就超越了郭、王, 把“我”作自明的现象略过, 而直接谈论“丧我”或“无我”的疏漏。

(四) 林希逸注

“吾即我也, 不曰我丧我, 而曰吾丧我, 言人身中才有

一毫私心未化, 则吾我之间亦有分别矣。吾丧我三字下得极好!”

林希逸是注家中最先注意到“吾、我”差异的。后文的叙述将从“吾我之辨”展开。

二、“吾我之辨”的困境

(一) 困境的背景: 从“小学”通往哲学

通过“小学”考证探讨“吾我之辨”, 是理解“吾丧我”的重要途径。前人的研究体现为三个角度: 语义、语用、语法。《说文》: “吾, 我自称也”, “吾”和“我”的词义并无本质不同, 因此, 学者多通过语用特点、语法位置的对比来展现其差异。如陈少明先生指出, “‘吾’是一般的自我称谓, 故它常作为主语使用; ‘我’则相对于与非我关联时的自称, 如今天沿用的你我、人我甚至物我等说法, 他可以用作宾语, 也可以用作主语。”这是典型的语用、语法的辨析。但这种差别是“倾向性”的, 而非“规定性”的, 我们看不到“吾”和“我”之间具有鲜明的“概念性”的分别。

“概念性分别”的不足让“吾”与“我”的辨析陷入含混, 问题在于, 这是否是语义比较的唯一视角? 或者说, 语义是否完全等同于概念? 对此, 词源学研究为我们提供了重要启示。王宁先生指出, “词汇意义是显性的、概括性的, 词源意义则是隐性的、意象性的。”词源意义的特点决定了词源学方法对“吾丧我”的适用性。首先, 词源意义和词汇意义的关系是辩证的, 前者相同, 后者则不同; 后者相同, 前者则不同。

“吾”和“我”在概念层面(属于词汇意义)的一致性, 恰恰说明了它们的词源意义是不同的; 二者之间缺乏“概念性的分别”, 却有着“意象性的分别”。其次, 就《庄子》而言, 意象性是其最鲜明的思想特征及语言风格。因此, “吾”和“我”的词源比较对理解“吾丧我”的思想意蕴与语言特点, 具有重要的参考价值。

以上的“小学”阐释, 是理解“吾丧我”的基础与工具。《庄子》作为思想史专著, 从“小学”通往哲学的过程, 是“吾我之辨”困境的形成背景。

1. 词源意义。

(1) “倾斜”之我。

上古汉语中, “我、俄、峨、馘、礲”是一组同源词, 其词源意义与“倾斜”意象有关。

a. 《说文》: “我, 施身自谓也。或说: 我, 顷顿也。”“我”是自我称谓, “顷顿”是理解其词源意义的关键。《说文》: “顷, 头不正也。”“顿, 下首也。”皆为头部之倾斜。

b. “俄”与“我”同源, 本义亦为倾斜。《说文》: “俄, 顷也。《诗》曰: 仄弃之俄。”按: 《小雅·宾之初

筵》作“侧弁之俄”，“仄”与“侧”皆为倾斜之义，描写宾客酒后纵情舞蹈，头上皮弁倾斜将倒之状。“俄”又有“俄而”之义，表示时间之迅忽，事物之倾倒在瞬息之间，故引申为此义。《段注》：“寻今义之所由，以俄顷皆偏侧之意，小有偏侧，为时几何，故因谓倏忽为俄顷。许说其本义以咳今义，凡读许书当心知其意矣。《匕部》曰：‘顷、头不正也。’《小雅·宾之初筵》笺云：‘俄、倾兒。’《广雅》：‘俄、袞也。’皆本义也。”

c. 馘为马头之倾斜，《说文》：“馘，马摇头也。”“馘，馘馘也。”馘与跛同源，皆倾侧之貌。

d. 峨、碛为山石之倾斜。《说文》：“峨，嵯峨也。”“嵯峨”即“崔嵬”之音转，《山部》：“崔，大高也。”“嵬，高不平也。”为山势高峻，陡峭不平之貌。《说文》：“碛，石岩也。”亦为高峻倾侧之貌。

(2) “相遇”之吾。

吾与“五、晤、晤、午、忤、遇、迎、逆”等同源。其词源意义是一种“相遇”状态。

a. 《说文》：“五，阴阳在天地间交午也”。陆宗达、王宁先生从“午”出发，考察了它们的词源特点。

b. 午象杵形，杵是舂米的工具，抵捣是杵的动作，所以，午引申为抵御、对抗，又引申为相对、相遇、相触，又引申为禁止。从吾之字多为午的同源字。

c. 晤有逆义，晤有相对、相遇之义，圉、敌有禁御之义，衙有逆止之义，晤有相恶、相触之义，语有论难之义，吾与汝为对称，都是午的同源字。

2. 哲学意义。

(1) 主体之我。

陈静先生指出，“在庄子那里，‘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，相对于不同的对象，‘我’又具体地展现为形态的情态的存在。”在《庄子》中，对“我”的理解体现为三重角度：人物关系中的“我”、形体的“我”与精神的“我”，后两种“我”的性质又是以人物关系为基础的。因此，“倾斜”和“我”的关系在于，自我意识具有“倾斜”特性，它的实质是一种人物关系的不对等性。在人与物、心与万象、主体与存在之间，由对于“我”的认知而导致了以“我”为中心的关系倾斜与认识偏重。这就像一个身躯沉重的人跳上跷跷板一样，他的位置下陷，周围的人则都向他倾斜——打破均平，发生倾斜。“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。

(2) 本真之吾。

在《庄子》中，“相遇”是一种均平的状态。人和万物之间并没有“倾斜”的一方在均平的关联中互相敞开。“相遇”中的人与物具备本源性的平等关系。其次，“相遇”是一种无待的状态，人物之间不再是主体与客体的关系，而是向着整个的生命融化。相遇者突破了主客、人物之间的对待关系，也排遣了相应的概念、记忆、知识与想象，从而进入真实生活的完整性。最后，“相遇”是一种非选择、非功利的状态，它不是紧张寻伺，而是不期而遇，通过消解人物关系的目的性而获得自由；与世界自由相遇之时，即可自由离场，“物我相遇”恰意味着“物我相忘”。“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”（《庄子·大宗师》），通过“丧”与“忘”契入江湖，在天下未裂的“道术”中自由相遇，这是一种平等无待的自由境界，它根植于人的精神内在，也折射为身体状态，更体现在人与万物的关系中，为立足个体而回归“前个体”的本源性完整提供了关键的精神进路。在“吾”的相遇中，无论是形体的“我”、精神的“我”还是人物关系中的“我”，都得到了彻

底的超越与排遣。

(二) 困境的成因：对象关系导致天人割裂

“吾我之辨”的哲学意味首先在于——“我”的确立。

“吾丧我”当中包含着对人类困境的深刻思考。庄子认为，大道之亏始于“我”。

古代汉语中，“吾”与“我”都是第一人称自称。然而，在庄子这里，“吾”和“我”乃是人的两种存在状态。“吾”指真我，是人的本真状态。在“吾”的状态下，我与道合为一体，没有分殊，自由自在，“天地与我并生，而万物与我为一”。（《庄子·齐物论》）而“我”，则无时无刻不在对象关系当中，所谓“与物相耦谓之我”。“我”的彰显乃是“本真之我”的具体化，亦即是“吾”的堕落：“我”的确立乃是主客体关系的源头，自此，“我”从逍遥无拘的状态固定下来，再也无从参与万事万物的流变，之后便始终处于物我、彼此、是非的对峙和消磨当中，不见自我，不见天地，不见本心，不见真知，亦即是不复自由。

对于困境的成因，庄子是这样分析的：“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。”（《庄子·齐物论》）

这段话揭示了世界一点点明晰而人一步步困囿其中的过程，也是原始之“在”走向经验世界的过程。在物我浑然一体的状态之后，人们首先区分了物与我；继而区分了此物与彼物，明确了它们的界限；最后形成了是非、好恶、美丑、成败等观念。界别完成之日，便是大道亏缺之时。

在这个过程中，有两个概念值得我们注意：“耦”和“封”。“耦”指的是对象性关系的确立，即是说，“吾”失去了浑元状态，从天地之间抽离出来，自此独立于并且对立万事万物，成为“我”。而与之相应的事物便成为客体，成为“我”认识和驾驭的对象。这是物与我的区分之始。以“耦”的确立为出发点。人就此告别本然状态，背离了大道。也正是以“耦”为基础。事物间的界限和分化显明出来，这就是所谓的“封”。“封”有两个层次：首先，是经验层次上的，即人意识到万事万物之间已经有了界别，但还不能准确地表达和指示它们；其次，是观念层次上的，即人对事物的认识发生了分化，从而产生是非、好恶、成败等观念，导致了存在的进一步分化。

可见，由于主客体关系的确立，物与我的界分前所未有的清晰和绝对。人被彻底从天地万物中剥离了出去。从此，他与世界、与他者、乃至与其自身的关系都出现了困难。

若要在此困境当中谋求一线生机，解决方案则是“丧”——以一为宗。复归“混沌”的状态。

(三) 困境的和解：丧——以一为宗

“丧”，是“吾我”之间的行动桥梁，也是解开“吾我之辨”困境的钥匙。其基本字义，包括丧失与丧生。后者也引申为丧礼。前者如“物视其所一而不见其所丧。视丧其足犹遗土也”。（《庄子·德充符》）后者如“孟孙才。其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀”。（《庄子·大宗师》）郭象注丧为忘：“吾丧我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足识哉！故都忘外内，然后超然俱得”。将丧变为忘，便把一种客观状态变成一种意识行为，“忘我”、“自忘”即是“以一为宗”。

1. 庄周梦蝶之“与物为一”。

在《齐物论》最后，庄子讲述了一个美妙的故事：“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，则蓬蓬然周也。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。”

当庄子梦为蝴蝶之时，翩翩而舞，完全忘却了庄子的“主体之我”。但这终究是梦，醒来之时，又回复到“本真之吾”的庄子。此时，一个念头自然浮现：“周之梦为胡蝶。”若不以现实世界为限，从另一个世界来看，那么此现实世界的庄子乃成为梦中的庄子，而梦中庄子所意识到的彼梦世界中的蝴蝶，或者即是庄子的本来面貌呢。所谓：“胡蝶之梦为周。”

“周之梦为胡蝶”与“胡蝶之梦为周”，如庄子所说“周与胡蝶，则必有分矣”，是分别性的意识。郭象《注》云：“今之不知胡蝶，无异于梦之不知周也。而各适一时之志，则无以明胡蝶之不梦为周矣。”肯定了在不同的视野当中，不同的现实与梦之别各有其成立的可能。

在《齐物论》中，庄子强调要以明净之心去观照万物之真相。“庄周梦蝶”中的“物化”概念，表明了“道”的视野中，“物”之间迁流变化的无限可能。当万物处在浑融一体之境界，其间的种种分别自也就不复成立了。由此，不必执著于彼与此、现实与梦境、生与死之类的分别，更不必去争辩美与丑、是与非、好与恶等。综上，“物化”之旨，在于消解特定立场的偏执，及与天地万物一体。恰恰与本篇开始“吾丧我”和“天地与我并生，而万物与我为一”之中心观念相互照应，相互契合。

《齐物论》以“吾丧我”开始，而以“庄周梦蝶”为终。始与终首尾照应，化蝶正是“吾丧我”的真实写照。在万物与“我”为一亦即“道”的境界里，并不存在是与非、美与丑、好与恶，甚至连分辨醒梦的标准都不存在了，正因如此，庄子最后说，“不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与”。“吾丧我”并非是指我的不存在，而是指抛弃假我（小我）之后，真我（大我）与物一体、与物合一之“物化”状态。颜成子游看到南郭子綦形如槁木、心如死灰，其实这只是表面，南郭子綦真正的状态却是“以明”、“葆光”、“朝彻”、“见独”而与物为一。

2. 摒弃自我之“万物为一”。

《齐物论》中，庄子提出了“道枢”的概念。试图借此摈弃“自我”。“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非。此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶。谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。”

庄子的疑问在于，世间果真存在彼此、是非之别吗？对此，庄子主张超然的立场——“彼是莫得其偶”，即是说彼此不相对待、不置身于对象关系当中，这就是道的枢纽。只有合于道枢才能顺应无尽的流变。此观念的提出，意在解决两个维度上的问题：首先，破除物与物之间的壁垒，即看到彼与此、是与非、妍与丑等看似对立的概念深处的统一；其次，更进一步，破除物与我之间的壁垒，这是一个更高的层次。因为此举必须先行破除“我之为我”的执念，并随之彻底摒弃认识活动，从而达到“丧其耦”的状态，进入物我齐一的超越之境。对于庄子而言，“得其环中”的人，就是回归于“道”的人。这样的人放下了“我执”与“成心”。与世界重新融为一体。因而也就远离了彼此、是非，达到了自由之境。

“道”是绝对的、超然的、包罗万象的，同时它也是无成、无毁、无所不在的。在庄子那里，道就是作为整体存在的世界本身，万物众生都在其中，流转往复，生生不息。所谓“以道观之，物无贵贱”（《庄子·秋水》），正是主张把万事万物视为世界展开的形态、视为“道”的表现形式，这些形态之间当然也就不存在高低贵贱之分。同理，“以道观之”，可以超越现象层面上的差异。超越是非、美丑的界限。从而直接揭示万物内在的相通性。庄子所谓齐物，实则是说，在“大

道”面前万事万物都是一体，无封无耦，圆融充沛。无可界分。而只有取消了那个认识着和对象着万事万物的“我”、解构掉那个设置主客体关系的“主体”，“耦”与“封”才得以破除，而齐物才得以成为可能。

“道”并不否定万物之分，而是反对将“我”孤立，与“彼”对立，强调万物为“一”。认识到天地之道相通为一，就要反省人心，以“吾”丧“我”。“我”是现实主体，是有形、有情、有欲、有成心、处于一定关系中的存在；“吾”是对“我”的否定，是真我，具有绝对性、完善性。所以，“吾”丧“我”的可能性就在于人有自我意识，能自我反思。那么，何为“吾丧我”？南郭子綦“仰天而嘘，嗒焉似丧其耦”，颜成子游说“形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎”。由此可见，“丧我”包括两个方面：形与心，即是不被个人情、欲所困，去除人的成心，不以成心为出发点，劳神费心，不以知为荣耀，用天地万物，争是非之名。“吾丧我”看似是一种负的方法，从道来看，也是一种正的方法，不断地丧，也在不断地正，迷途知返，“虚”心应物，不断的趋向“道”，最终达到“知通为一”，认识到宇宙中的“自己”，万物是一，物我是一，物论是一。

三、结语：不断追寻本真

通过对于“吾我之辨”困境的浅议，可窥知，《齐物论》中的“辩”，乃是以辩止辩。目的在于，认识本真的自己（亦即一元之“道”）。在道家哲学中，“道生一”，存在（“道”）是一元的，而现象世界则表现为二元对立（包括世人所热衷的争辩和评判）。保持觉知，力求无知。不争辩，不评判，在觉知当中追寻本真的自己。理解“道”的不垢不净、不美不丑、无是无非、无好无坏。如其所是，本无分别。如此，“真我”可得以显现，“真我”即是“道”、亦即真理、真知、存在。在庄子看来，“吾”即是不可言说的存在（道），是觉知者。“吾丧我”，以至“庄周梦蝶”之寓意，实际是对“我是谁”这一问题的终极追问。认识自己，寻找自己，回到自己，安住于自己，乃是庄子哲学之终极指向。

参考文献

- [1]钱穆. 庄子纂笺[M]. 台湾: 东大图书股份有限公司, 1993.
- [2]成玄英. 南华真经注疏[M]. 北京: 中华书局, 1998.
- [3]王夫之. 庄子解[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [4]郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [5]王叔岷. 庄子校诂[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [6]方勇. 庄子学史[M]. 北京: 人民出版社, 2017.
- [7]福永光司. 庄子内篇读本[M]. 北京: 后浪出版咨询有限责任公司, 2019.
- [8]杨立华. 庄子哲学研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2020.
- [9]陈少明. 《齐物论》及其影响[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [10]朱桂耀. 庄子内篇证补[M]. 北京: 商务印书馆, 1934.
- [11]林希逸. 庄子庸斋口义校注[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [12]段玉裁. 说文解字注[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [13]陈静. “吾丧我”——《庄子·齐物论》解读[J]. 哲学研究. 第五期, 2001.
- [14]陈少明. “吾丧我”: 一种古典的自我观念[J]. 哲学研究. 第八期, 2014.
- [15]孟琢. 《庄子》“吾丧我”思想新论[J]. 中国哲学史. 第五期, 2020.