

《庄子·内篇》身心观辨析

张洪波

作为对西方思想传统中悠久而强大的心物二分、身心二元观念的全面反拨，现代西方哲学界自尼采、梅洛-庞蒂、福柯以来，逐渐形成“身体转向”趋势，这也为中国思想史中“身体”观的研究带来了新视野和新思维^[1]，其中毕来德教授的《庄子》身体观研究，便是其中饶有兴味的一例^[2]。在与中国学者对话中，毕来德提出中西哲学的“根本性词汇”因各自“语意场”及“综合性历史经验”方面的巨大差异，而各有其不同的“语义联想”与“呼应网络”^[3]，这一点对于笔者而言

[1] 参见黄俊杰：《中国思想史中“身体”观研究的新视野》，《现代哲学》，2002年第3期。

[2] 毕来德：《庄子四讲》，宋刚译，中华书局，2009年。此外，集中研究《庄子》“身体思维”方面的成果还有：吴光明《庄子的身体思维》，载杨儒宾编《中国古代思想中的气论及身体观》，巨流图书公司，1993年；李剑虹《论庄子的身体思维》，《合肥学院学报》第28卷第4期，2011年7月。

[3] 毕来德指出，跟“欧洲哲学词汇”一样：“中文（哲学词汇）是有其自己的‘语义联想’与‘呼应网络’的。……要考虑到一个根本性的词汇，其意义乃是一种综合，它汇集了集体和个人的经验——而且反过来也影响这些经验，这种综合总是来自于一个特定的历史。哲学思想也是基于这一特定的历史，所以不同语言的哲学之间，交流才如此困难；它们各自使用的词汇，无论从形式还是用法，或是它们所汇集的经验，都不相吻合。结果就是，在翻译的时候，

尤具启发性。本文拟系统辨析“身体”(body)这一关键词在《庄子》内篇中的“语义联想”与“呼应网络”究竟如何,与西方有何差异?本文认为,就《庄子》内篇之整体思想语境而言,其“身体”观或“身形”观必须置于其“身心”观的整体观照下,才能获得真正清晰的认识;而进一步看,《庄子》“人世”观又是其“身心”观的现实根源,“天人”观更是其“身心”观的思想前提,若要全面理解《庄子》“身心”观,又必须首先厘清三者之间的关系。本文拟通过《庄子》内篇文本的相互参读,来探讨其身心观念之整体面貌,并辨析其有效性与有限性、复杂性与矛盾性。

一、“无道之世”与“保身”、“尽年”观

梳理《庄子》内篇之身心观,首先必须进入它所面对的特定现实语境,作同情的了解;但也需要走出这一历史语境,全面客观地反思其有效性与有限性。《人间世》中楚狂接舆游于孔门的呼号,是《庄子》所处现实语境的集中体现:

凤兮凤兮,何如德之衰也!来世不可待,往世不可追也。天下有道,圣人成焉;天下无道,圣人生焉。方今之时,仅免刑焉。福轻乎羽,莫之知载;祸重乎地,莫之知避。已乎已乎,临人以德!殆乎殆乎,画地而趋!迷阳迷阳,无伤吾行!吾行郤曲,无伤吾足! (《人间世》)

一种语言的哲学中最有力的语汇,到了另一种语言反而成了一种障碍。在欧洲语境当中,“欧洲哲学词汇”就已是一个明证。而从欧洲转译到中国,或是反过来,就更是如此了。……在一种语言当中运作自如的思想,转到另一种语言却举步维艰、阻碍重重。”《庄子九札》,《中国文哲研究通讯》第22卷第3期,第7页。

这感时伤世、饱含创痛的心灵呼号中，包含两个方面的生存判断：一方面，世道可分为“天下有道”与“天下无道”两种生存境况，而“方今之时”，“福轻乎羽”而“祸重乎地”，则又属于“无道之世”中最凶险的境况；另一方面，因世道不同，圣人之生存策略或生存境界亦有不同：于有道之世，则“成焉”（有所成就）；于无道之世，则“生焉”（存活生命）。而“方今之时”，人的生存已属艰难之致，以致“免于刑戮”已成一种奢望，竟变成了“仅有”的生活目标。

庄子所身处的“方今之时”，是一种怎样的人间地狱呢？统治者穷兵黩武，“轻用民死”，天下生灵涂炭，“死者以国量乎泽若蕉”（《人间世》），身边遍布“机辟”和“网罟”（《逍遥游》），处处皆是“身为刑戮”的肢体残缺之人，人人自危，时刻感觉自己“游于羿之毂中”（《德充符》）身如草芥，命悬一线，而“无所逃于天地之间”（《人间世》）。

在这样一种极端残酷、令人窒息和绝望的生存困境中，人的生存恐惧与生存焦虑也是极端性的。《庄子》“保身”哲学的提出，正是出于“仅免于刑”的目的：

为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。（《养生主》）

此中“无近刑”直接呼应着“免于刑”——免于世俗的搏击；而“无近名”仍然是出于“无近刑”的考虑，因为争“名实”就有“近刑”的危险。

在如此险恶的人间世，人如何才能“免刑”？《人间世》通过两类“树”的对比与“支离疏”的故事，给出的解答是：无用。“不材”之“散木”（社树）与“有材”之“文木”的命运对比表明，“有用”是招致伤害和死亡的根源，只有“不材”和“无用”，才能“不夭斤斧，物无害者”（《逍遥游》），所以为了“保身”，必须追求“无用”；

支离疏就是践行“无用”，支离其身形，而得以“保身”的范例。由于是有“骇形”的残疾人，支离疏得以于兵荒马乱的“方今之时”趋利避害而保全自己：“上征武士，则支离攘臂而游于其间；上有大役，则支离以有常疾不受功；上与病者粟，则受三锺与十束薪”。在“攘臂而游”的得意之中，作者总结道：“夫支离其形者，犹足以养其身，终其天年，又况支离其德者乎！”

为苟全性命于乱世，不仅要“支离其形”，还应更彻底地“支离其德”，也就是“支离其心”，这种自残身心、委曲求全的“无用”之追求，这种为勉强存活而努力扭曲身心的活法，一方面折射出当时生存处境的险恶和畸形，使我们能够充分理解其中“不得已”的现实合理性；另一方面我们也应该看到，这种以“无用”、“骇形”而“保身”的生存观念，只是极端的人类困境所逼出来的一种极端的生存策略，仅具特定的有效性与有限性，逻辑上不具备放诸四海、俟诸百世的普遍性。《庄子》所处的“方今之时”“生焉”不易，“成焉”自然无暇顾及；但倘若世易时移，“方今之时”变为“有道之世”，或无道而尚能“保身”之世，生存底线既然有了保障，那么“圣人”有可能换个活法——有所“成就”的活法。

当然我们还可以进一步追问：即使在同一种极恶劣的人类困境中，人之生存方式，除了“仅免于刑”的“保身”一途，并非别无选择；那么《庄子》为何如此执著于“免刑”和“保身”？因为只有“保身”才可以“尽年”，即“终其天年，而不中道夭者，是知之盛也。”（《德充符》）

“终其天年”是《庄子》“身心观”的核心内容之一，《庄子》内篇中反复申说共达4次^[4]，要求人应该活完“天年”——上天所给的寿数，避免中途夭折。如果身为刑戮、中道夭折而不能“终其天年”，这在《庄子》看来，就是未能恪尽上天赋予人的本分，是人之为人的莫大的失

[4] “终其天年”之说，《人间世》中出现3次，《大宗师》中出现1次。

败。“天年”一词所涉及的，是《庄子》中在“身心”观背后起主宰作用的、更为根本的“天人”观。

二、“天与之形”和“心与形化”观

一般而言，只要我们提及“身心”观念，其背后有一个思想前提是不言自明的：“人”之身心。“人”是出发点，是尺度，是旨归。对“人之为人”的独特价值及其主观能动性的充分肯定，在拥有“主客二分”传统的西方哲学这里天经地义。但是在《庄子》中，终极性的思考尺度不是“人”，而是作为“造物者”的自然之“天”^[5]。

《庄子》内篇中，“天”的出现达120处之多，其中不仅包含有作为价值标杆的一系列独创性的“天”字号观念——“天年”、“天籁”、“天理”、“天钧”、“天倪”、“天府”、“天刑”、“天机”、“天鬻”、“天食”等等；而文中“天”“人”对举就达21处，每一处对举，皆体现出贬“人”而褒“天”的鲜明价值取向。例如：

圣人不由而照之于天。（《齐物论》）

为人使易以伪，为天使难以伪。（《人间世》）

渺乎小哉，所以属于人也；警乎大哉，独成其天。（《德充符》）

不以心捐道，不以人助天。（《大宗师》）

畸于人而侔于天。（《大宗师》）

天与人不相胜也。（《大宗师》）

这里需要说明的是，与“天”相对立之“人”指的是世俗之“众

[5] 张世英认为，老庄道家与孔孟儒家的“天”不一样，不具有道德含义，指的是自然运行之“天”。《中国古代的“天人合一”思想》，载《境界与文化——成人之道》，人民出版社，2007年，第313-323页。

人”，而《庄子》内篇中的“圣人”（与儒家完全不同）、“真人”、“至人”、“神人”一族，则是作为“众人”之对立面而存在的得道高人^[6]，所标举的是与“众人”的世俗价值理念截然对立^[7]、而“与造物者为人”（《大宗师》）的价值取向——世俗“人道”是对于“天道”的分裂与背离；而“天”是“人”真正的主宰和归宿，具有“人”所“不能相胜”的压倒性优势，不自量力地妄图“以人抗天”或“以人助天”只会适得其反，“内伤其身”而不得“终其天年”。所以有智慧的“真人”必须批判、否定和超越“人道”，而“返其真”（《大宗师》），皈依“天道”。

在这样的“天人”观统摄之下，《庄子》首先指出，人的形貌是上天给予的：

道与之貌，天与之形。（《德充符》）

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。（《大宗师》）

死生，命也；其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。（《大宗师》）

可见人与万物同样，身形得自于天；人之生死自有天命。这是一种人所“不得与”，无法干预、无能为力的“被给予性”。人对此别无它法，必须面对和领受这一事实本身，人之为人的使命，也正在于“尽其所受乎天”（《应帝王》）。

从这种“天与之形”的基本认识出发，《庄子》以一种超越世俗的“开天眼”的视角，重新打量和反思“彼”与“我”的“身”与“心”，对人之“形”、人之“心”与人之“生命历程”进行了全新的反思，其

[6] 《庄子》内篇中“众人”与“圣人”、“真人”对举之处有3：“众人役役，圣人愚钝，参万岁而一成纯”；“圣人怀之，众人辩之以相示也。”（《齐物论》）“真人之息以踵，众人之息以喉。”（《大宗师》）

[7] “恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”（《大宗师》）

中包含着深沉的喟叹：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形，有情而无形。百骸、九窍、六藏、赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其成形，不亡以待尽。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，荏然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而自取者有之？愚者与有焉！未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。《齐物论》

这段话以全新的“天道”眼光，痛切而彻底地审视和揭示了“人道”——人之身心、人之生命悖谬而可悲的本质与真相，主要有如下三层意思：

其一，作者以一种全新的陌生化眼光，全面审视和打量着“彼我”所“受”之“成形”——“天”所给予、“赅而存焉”的身体各部位、各器官——“百骸、九窍、六藏”，追问其组合的秩序、运转的秘密，探寻其背后的“真宰”或“真君”，但却百思“不得其朕”——人于此发现，自己对于“被给予”的身体其实并不了解，并无把握。

其二，无论知与不知，人一旦“受其成形”，其身体官能便在自然而然地运作、生长、消耗中“尽其天年”——此过程一直不可遏止地真实发生着，其“行尽如驰”，不可阻挡地以加速度奔向死亡；人终其一生在生态圈的弱肉强食中“与物相刃相靡”，煞有介事地为“生”而搏杀而奔忙，“终身役役”却不知终归一“死”，竹篮打水一场空，且

人人如此，概莫能外——如此人生多么可悲，多么茫昧！

其三，人一旦有了“成形”，“成心”便随之而起——自然有“彼我”之取，油然而生“是（我）非（彼）”之辨……无论智愚，有“心”之人概莫能外；但不管“成心”是何其“荼然疲役”地争竞忙碌，一旦“成形”耗尽，“成心”亦随之而灭，一切是非、好恶、得失之区分计较皆灰飞烟灭，可见人人皆有的“成心”是多么徒劳而悖谬！

三、“内伤其身”之“成心”观

《庄子》认为，心随形而起，随形而化，却又是“使其形者”。《德充符》中借孔子之口讲了个故事：

丘也尝使于楚矣，适见豚子食于其死母者。少焉眴若，皆弃之而走。不见己焉尔，不得其类焉尔。所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也。

小猪惊慌地离开死去的母猪，是因为“使其形者”已然消失。“心”作为“形”的控制和支配者，应如何具体展开其“使形”和“用心”的活动？这一点十分关键。《庄子》主张“不以心捐道，不以人助天”，认为“人心”应“因自然而不益生”，应“保身”、“全生”，应使“身形”自然生长以“尽其天年”；但人之“成心”却因其人为刻意的“以人助天”的“益生”之过度用心，反而变成“内伤其身”的“损心”，成为“保身”和“尽年”的最大障碍。《庄子》内篇对“伤身”的“成心”所进行的反思、批判和解构，总而言之，约有如下三个方面：

其一，“犯人之形”——人类中心观。

此指对上天所赋予的“人形”这一特定形体的执著与偏爱——“特

犯人之形而犹喜之”，《庄子》以此为“不祥”：

今大冶铸金，金踊跃曰：“我且必为镆铘！”大冶必以为不祥之金。今一犯人之形而曰：“人耳！人耳！”夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！（《大宗师》）

在《庄子》看来，天地造化这个大熔炉造“人”与造“万物”完全是自然、平等而随机的；但世俗之“人”却习惯于在“人”与“万物”之间制造区别与差等，自以为是地以“人”为“优选之形”而偏爱之，“是人”而“非物”，殊不知此种“人类中心观”仅出于人“受其成形”之后“是此”而“非彼”的思维惯性而已。

无“成心”而“与造物者游”的人，则“恶乎往而不可”，是不会在意所受之形是“人”还是“物”的。所以《庄子》中的有道高人，皆能看破并打通“人形”之桎梏：

伟哉造化！又将奚以汝为？将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？（《大宗师》）

浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸢炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！（《大宗师》）

泰氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。（《应帝王》）

这恰好说明“若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计邪？”所以不妨化解、支离“人形”，可为“鼠肝”或为“虫臂”，可为“鸡”为“弹”、为“轮”为“马”或为“牛”，而获得万物齐一、“无往而不适”的自由心。

突破“人形”，同时也意味着视“人”与“物”齐——此即“齐物”思想的重要内容。既然“人”与“物”同样是“天与之形”，就不会以“人”为是，而以“物”为“非”，也不会以“人”的标准取代“万物”的标准：

民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴栗恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猿獼狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩！（《齐物论》）

在人与物的比照之中，我们充分感受到“人”之标准的相对性、局限性与有效性，认识到“人”的是非标准仅是天地万物的多元标准之一，也就开始走出了人之“成心”中因“犯人之形”而起的诸种“人类中心观”的桎梏。

其二，“遁天之刑”——贪生畏死之“人情”。

“遁天之刑”出自《养生主》中一个有关老聃之死的故事：

老聃死，秦失吊之，三号而出。弟子曰：“非夫子之友邪？”曰：“然。”“然则吊焉若此可乎？”曰：“然。始也吾以为其人也，而今非也。向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解。”

文中批评老老少少那种以生为乐，以死为哀，不能面对和接受死

亡的“人之常情”，认为这是“遁天倍情，忘其所受”，忘记了人之生存乃是“受之于天”，离去亦是“归之于天”，纠结于生死而无法开释解脱，违背了“天情”，便是“遁天之刑”。

那么如何解开生死之“结”呢？《庄子》认为应该视人之生死为大化流转中“适时而来”、“适时而去”的自然过程，安然平静地接受和顺应这一无可改变的事实，完全消除贪生怕死的意念与情绪，“生死”之“结”自然荡然无存，这就是“悬解”，从根源上去除了“生”之执著，取消了“结”的可能。

不但贪生怕死之情必须消解，所有的“人情”，是非之情、好恶之情、益生之情等等，作为人之“成心”的固有组成部分，同样应该消解。因此《德充符》进一步提出“无情”说：

有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。……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。

所有因“犯人之形”而生的喜怒哀乐、是非好恶之情，以及奢望“长生不老”的“益生”之情，皆为扰乱人之内心的“阴阳之患”，不但不利于“保身”，反而会“内伤其身”。

不过在《庄子》看来，“内伤其身”的“阴阳之患”中，不但包括喜怒哀乐这种“感性”的部分，还包括更为重要的“知性”部分：“劳形怵心”的“心知”。

其三，“知出乎争”——“劳形怵心”之“心知”。

在《庄子》看来，人之“成心”中除了“犯形”、“恋生”之心外，还包括“求名实”之心：

昔者尧攻丛枝、胥、敖，禹攻有扈。国为虚厉，身为刑戮。其用兵不止，其求实无已，是皆求名实者也，而独不闻之乎？名

实者，圣人之所以不能胜也，而况若乎！（《人间世》）

连尧、禹这样的圣君尚且为“求名实”而发动战争，使“国为虚厉，身为刑戮”，足见“求名实”之“成心”如此深厚而普遍，即使在“圣人”也未能免俗。

在“求名实”之心的驱使之下，人之“心知”包括“德行”，早已沦陷为争名夺利的“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。（《人间世》）

对于深深缠绕、陷溺在“名实”欲望之网中的人类“用心”活动的整体情态，《庄子》有着深刻的洞察与深沉的喟叹：

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。与接为构，日以心斗。缦者、窖者、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；其杀如秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如缢，以言其老洫也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变蜚，姚佚启态——乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前而莫知其所萌。已乎，已乎！旦暮得此，其所由以生乎！（《齐物论》）

“用心”即为“斗心”。聪明人的“心”智计百出，在所有忙碌而焦虑的日思夜想、运筹盘算之中沉溺、闭塞而“日消”，不知不觉沦为不可复阳的“近死之心”。因此在《庄子》看来，那些自以为有材、有用的“响疾强梁、物彻疏明”之“能人”，其所有的谋划与忙碌不过是“劳形怵心”而已：

阳子居见老聃，曰：“有人于此，响疾强梁，物彻疏明，学道不倦，如是者，可比明王乎？”老聃曰：“是於圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来田，猿狙之便，执嫠之狗来藉。如是者，可比明王乎？”（《应帝王》）

由此可见，如此敏捷果敢的“能人”，所拥有的不过是一颗“劳形怵心”的“损心”，其外露的聪明才干就好比“虎豹之文”、“猿狙之便”，又好比《人间世》中的“文木”之“材”，不过是“以其能苦其生”而已，极易“自揜击于世俗”，招致“人道之患”、杀身之祸，而无法“终其天年”。

《庄子》认为“人”之所“知”，不过是“小知”而已，与“大知”有别——“大知闲闲”，此乃无涯无际、无所不包的“天”之“知”；“小知间间”，斤斤计较于区分细密琐碎的是非得失，“劳形怵心”、“茶然疲役”而不知“近死”，世人之“知”，概莫能外。“小知”不仅“不及大知”（《逍遥游》），同时更是对“大知”的背离与遮蔽——“其嗜欲深者，其天机浅。”（《大宗师》）因此，舍“小知”而求“大知”，弃“人”而从“天”，也就成为“真人”的必然追求。

四、“心斋”、“坐忘”与“游心”观

如何突破“小知”，消除“成心”呢？《庄子》提出了著名的“心斋”、“坐忘”两说：

若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。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。（《人间世》）

堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。（《大宗师》）

将“心斋”与“坐忘”联系起来看，不难发现二者同时指向“身”与“心”的双重超越：“无听之以耳”，即“堕肢体”、“离形”之意；“无听之以心”，即“黜聪明”、“去知”之意；而“虚而待物”之“气”，则与“大通”呼应契合。

“听止于耳”，同理可推“视止于眼”、“闻止于鼻”、“味止于舌”、“触止于身”——人所有身体官能所获得的感知，皆有其自身特定的局限，而人们却习以为常地从各自“身体”的感知出发来把握整个世界，这当然是极为有限和不可靠的，是“桎梏”；“形”既如此，那么随“形”而生的“心”作为“形”之统觉与支配者，“心符”随“形感”而生，在出发点与物质基础上皆为“形”所限定，则其“心符”与“心知”也必将是有限的，同样也是待解之“结”，这就是“心止于符”。

因此，由“听”之“止”到“心”之“止”，我们发现人之“眼、耳、鼻、舌、身、意”即“成形”与“成心”全部是如此局限的“桎梏”；前文有关“成心”与“小知”的分析，更让我们看到“成心”实为“劳形怵心”的“损心”与“凶器”。于此我们充分感受到了人之身心的局限与弊病——“身”如“七窍”凿而“浑沌”死，“心”则“嗜欲”深而“天机”浅——油然而生“解其桎梏”、超越身心之渴求。所以“心斋”便要求突破“耳之止”，更突破“心之止”，而归于“虚而待物”的“气”；“坐忘”便要求支离身形，去除心知，而同于“大通”。

有关人之身心的支离与超越之说，几乎贯彻于《庄子》内篇全文：

岂唯形骸有聋盲哉？夫知亦有之。（《逍遥游》）

形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？（《齐物论》）

以神遇而不以目视，官知止而神欲行。（《养生主》）

夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！（《人间世》）

官天地、府万物、直寓六骸、象耳目、一知之所知而心未尝死。(《德充符》)

以无为首，以生为脊，以死为尻，知死生存亡之一体。(《大宗师》)

假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目。(《大宗师》)

真人之息以踵，众人之息以喉。(《大宗师》)

无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕。(《应帝王》)

我们可以将以上引文融会贯通，来总体呈现一个超越了具体身形与心知“桎梏”的“真人”会是什么样：

首先，人之耳目、肝胆等所有感官与器官仅存其形而已（“象耳目”），其官能被停止（“官知止”）、被遗忘（“忘其肝胆，遗其耳目”），被内在打通（“耳目内通”），以至于使“气息”自顶至踵畅通无阻（“真人之息以踵”），人之身形已与“天地之一气”相通；

其次，内外贯通的全身“六骸”，已变为“虚而待物”的“寓所”（“直寓六骸”）——人之“身形”已“物化”如“槁木”，人之“成心”已寂灭如“死灰”（“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主”），化为入于“寥天一”之“天心”（“一知之所知而心未尝死”）；

至此时，人之“官知”已突破有限的身形，无限扩展为“天地万物”之官知（“官天地、府万物”），人之“实体”已支离而为大化流转之“虚体”（“以无为首，以生为脊，以死为尻，知死生存亡之一体”）；

于是，人获得了“游心”（“体尽无穷而游无朕”）的大自由。结合《庄子》全篇来看，其“游心”有两种方式：

第一种是游心于天地之“外”的理想逍遥境界。“逍遥游”的渴望，渗透在《庄子》内7篇语境之中，这是一种渴求脱离、超越现实而与“造物者为人”，游心于“方外”、“四海之外”、“尘垢之外”、“无何有之乡”的虚幻想象，它其实表述的是对于人所处的“方内”、“四

海”、“尘垢”和“有限”世界的抗议、否定与拒绝，强烈的“超越感”根源于强烈的“桎梏感”，游心“天外”的渴望，恰恰逆反性地折射着人之内心“无所逃于天地之间”的内在紧张。

第二种是游心于天地之“间”的现实处世方式。此种“游心”含蕴更为复杂，首先面临一个矛盾：游心于天地之间，也即“游于羿之彀中”，生存焦虑无处不在，人又如何能“安心”、“养心”和“游心”呢？《庄子》的解答如下：

知其无可奈何而安之若命，德之至也。（《人间世》、《德充符》皆有此说）

乘物以游心，托不得已以养中，至矣。（《人间世》）

入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已。（《人间世》）

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》）

“安心”于“无可奈何”，指必须全面深入地认识现实处境的“无可奈何”之处，然后“不择地”、“不择事”而“安之”；“养中”于“不得已”，指准确把握现实局势发展的“不得已”之趋势，然后“行事之情而忘其身”，使心灵摆脱“存身”的焦虑。“安心”与“养心”相辅相成，指的皆是对现实客观处境之“无奈”而“不得已”之真相的充分认识、冷静接受与平和顺应。“无奈”和“不得已”意味着“人之所不得与”——人力所无法干预和选择的客观必然性，知其“无择”，所以“不择”，从而使“心”去除了所有的负担——“心”之焦虑，不在于其有关“存身”的“选择”与“承担”吗？

所谓“乘物以游心”，与“顺物自然而无容私”互为表里，“乘”物即是“顺”物，也即“缘督以为经”。“庖丁解牛”的故事，正是“养生”与“游心”的最好说明：

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者；三年之后，未尝见全牛也；方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间而刀刃者无厚，以无厚入有间，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。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之而四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”（《养生主》）

养“刀”即是“养生”，也即“养心”。其关键在于以“无厚”之刀（即“心”）入“有间”之牛（即“世”）。心之“无厚”，即心的“虚薄化”，与去除“成心”之“心斋”相通，所以能“官知止而神欲行”；厚重之“成心”所遭遇的“世界”便是“全牛”，只能与之“相刃相靡”，落得“割”而“折”的“中道夭”的下场；只有“虚薄无厚”之心，才能“依乎天理”而“因其固然”，缘“牛”之督以为经，找到其技经肯綮、大軱、大郤、大窾之“间”的“空隙”，从而游“心”于有余之“间”，而物莫之伤。

随着以上“安心”、“养心”与“游心”诸说的展开，我们发现了《庄子》内篇应对“无道之世”的“心的胜利法”。当然，此时的“心”已超越“成心”而为“常心”^[8]：“死生亦大矣，而不得与之变；虽天地

[8] “彼为己，以其知得其心，以其心得其常心。”（《德充符》）

覆坠，亦将不与之遗；审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。”就身心关系而言，《德充符》中特别鲜明地体现出以“心”超越“形”的倾向——要求忘其“形骸之外”，而游其“形骸之内”；视“丧足”犹“遗土”，因为有“尊足者”存；主张“德有所长而形有所忘”；甚至还设想“无形而心成”之境界，足见“心”的压倒性优势。

上文对《庄子》内篇之“身心”观进行了较为系统的梳理。总的看来，《庄子》内篇“心形”观或“身心”观是一个辩证联系的整体，虽然其中更偏重于“心”对于“形”的超越，使得“心”因其超越取向而与“形”表现出某种程度的分裂^[9]；但是作为因“形”而起、随“形”而化、处于“形骸之内”的存在，“心”之超越和解构仍是以“形骸”为基础，为尺度的。所以单独从《庄子》中抽取“身形”或者“心知”来分析，都无法获得全面而深入的认识。基于以上认识，本文认为，正如今西方哲学思潮中的“身体”转向自有其深远的发展脉络与承变轨迹一样，《庄子》身心观的形成，也有其独特的思想框架与发展脉络，不能无视二者之间的不同而简单套用。

[9] 王博在《庄子哲学中的心与形》中指出：“这种（心形）分裂当然不足以呈现出一个健康的或者活泼的生命，它只是在畸形的环境中、不得已的处境下的一种安顿生命的方式。”《庄子哲学》，北京大学出版社，2004年，第207页。