

第一章 庄子思想：中国 古代特殊形态的 精神现象学

一、引言

自《吕氏春秋》和《韩非子》两书引用《庄子》中的文章数十处以来，特别是自两汉、魏晋以来，研究庄子思想和注释《庄子》一书的人，真是可谓多矣！时间过了两千多年，对庄子思想和《庄子》一书的研究，仍然历久不衰，海峡两岸的中国学者不断有新的研究著作和新的注、译本出版，单篇的研究论文就更多了。台湾有人编辑过一部庄子研究资料丛编性质的书，洋洋数十巨册，匆匆翻检其目录，所收仍有未备。这就足见前人和今人对庄子的研究成果是何其多了。面对这么多的研究成果和思想资料，要说的话似乎都已说尽了，我又还有什么话可说呢？可是事有凑巧，在我应邀访美期间，1989年4月印地安纳州立大学举行中国和印度学术文化会议，主持者请我讲了一次《庄子哲学与美学》同年9月宾夕法尼亚州立滑石大学又请我给该校文理学院的教授和研究生讲了一次《庄子的美学思想》，给该校哲学系学生讲了一次《庄子的哲学思想》，随后又给宾夕法尼亚州立爱丁堡大学心理学系讲了一次《庄子的“坐忘”》。在异域连续四次讲庄子，听讲的人中不乏对庄子研究有素的美籍华人

学者和西方汉学家，他们对资料掌握和熟悉的程度不一定在中国学者之下，即使其中的一般的哲学教授，也对庄子相当熟悉，因为《庄子》一书在英美诸国有多种译本，并有英文本的研究著作数十种。给我总的印象是：西方学者对庄子很感兴趣，津津乐道。比如一位哲学家就曾在席间与我讨论庄子，接连向我提出了有关庄子思想的十多个问题。看到西方学者对庄子如此感兴趣，并有三所大学四次请我去讲庄子，一方面我感到这是弘扬中华优秀传统文化的机会，自然义不容辞，民族自豪感历来是中国学人的血脉；另一方面我也感到我的讲演不能人云亦云，炒别人的现成饭。但是，前人和今人对庄子的研究已经那么多了，要在总体上而不是局部上提出新的见解，又谈何容易！笨人只能采取笨的办法，重新反复研读《庄子》原著先就《内七篇》逐篇阐释篇义接着又从《外杂篇》中选出若干篇一一阐释其篇义。这是对庄子研究重新做的一种基础工作，也可说是对庄子所作的一种微观考察。在此基础上再旁参古人和今人的各种不同的学术见解，经过反复的比较、研究，最后提出了一个我对于庄子整体思想的想法：我认为庄子思想是中国古代特殊形态的精神现象学。而庄子哲学则是中国先秦时代最为完备的精神哲学，是一种纯哲学。这就是我对于庄子思想的总的看法。我也就是用这个看法去讲了四次庄子。我的这个看法自认为是根据庄子的思想实际所提出来的，未尝依傍先贤与时贤，也不是要将黑格尔氏的名著《精神现象学》之名强加在庄子的头上从而张冠李戴立异标新。黑格尔氏的精神现象学是有其特定的研究对象和内含的，它是研究表现于时间内的精神现象的科学，具体说是研究世界精神或绝对精神在时间中所表现的阶段或形态。恩格斯说：“精神现象学也可以叫做同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识各个发展阶段的阐述，这些阶段可以看做人的意识在历史上所经过的各个阶段的缩影”^①，这就是说，精神现象学既是对于意识的发

^① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1972 年版，第 245 页。

生、形成的探讨，又是对于意识发展过程史的研究。这是辩证的意识发展史的研究，也是历史与逻辑相统一的研究。恩格斯对精神现象学所作的概括和规定，固然是直接针对黑格尔氏的精神现象学来说的，同时也是一般地对于成熟形态的学科精神现象学来说的。因此，恩格斯所作的规定，不仅可以用来观察黑格尔的精神现象学，而且也可以用来观察一般的精神现象学。就黑格尔的精神现象学而言，确实周密地研究了人类精神现象的发生、形成，深刻地揭示了人类意识的发展过程而且贯穿了历史与逻辑辩证法相统一的分析，提出了许多创造性的见解，形成了一个博大精深的思想体系，并为黑氏整个哲学思想体系奠定了基础因而他的《精神现象学》一书在西方占有重要的学术地位。但是，他所探究的人类精神现象和人类意识并未找出其产生的物质的社会的真正根源，他所揭示的发生、发展的过程，只不过是他的绝对观念的思维行程，他的辩证法虽然是深刻的，但仍然只能是唯心主义的辩证法。以上系就黑格尔的精神现象学的特殊性而言的，当然它的丰富程度和深刻程度自然远不止于此，可以说在西方的精神现象学这一学科中不仅总其成，而且是划时代的。因而对考察、研究其他哲人的精神现象学是富于启发性的。

人类的精神现象在各个国家和各个民族中带有相当的普遍性和共同性，因而对精神现象的产生、形成和发展进行研究而形成的精神现象学，作为一门学问和一个学术领域，就不仅为黑格尔所专有，比如我们说中国也有精神现象学，就恐怕不能认为这是故意套用西方的学术名称和术语。美学等等学科的名称，过去在中国也没有，但我们不能说中国过去没有美学思想和美学。精神现象学这个学科的名称，过去在中国也是没有的，但我们不能说中国过去没有人对精神现象的产生、形成和发展进行过研究因而没有精神现象学。真正的学术和真正的科学是没有国界的。因此，我说庄子思想是中国古代特殊形态的精神现象学，就恐怕不是一件奇怪的事情了。奇怪经过解释可能就不那么奇怪了，但是，这个判断需要科学

的说明和翔实的论证，否则当然是不能成立的。我们就姑且来试一试吧！

从世界范围来看，凡属称得起是世界性的伟大思想家，他们对于宇宙、社会、人生三大问题都必然有超出常人的深入观察，并能站在所处时代的高峰，提出多方面的不同凡响的见解，从而构成丰富的复杂的思想体系，体现出该时代的时代精神或者该时代的时代精神的若干本质，因而他们的思想能给后世以长远而深刻的影响与启发，他们对于宇宙、社会、人生所概括出的深邃哲理，概括程度高，其普遍性也就愈广，因而后世的研究者可以从多方面多角度去进行研究。但这样的思想家各自的侧重点可能各不相同，其思想体系亦因之各具特色，再加以东西方不同的社会背景和文化传统，其内容和表述亦各异，这就给后世的研究者带来相当大的困难。而庄子就正是这样一位带有世界性的大思想家。不独此也，庄子的文学成就在世界散文艺术中堪称独步，也可以称得起是一位世界性的文学家。与其他大思想家不同，庄子深邃的哲理，主要是用文学的笔调和散文艺术的形式来表达的。可以毫不夸张地说，庄子是带有世界性的大思想家、大哲学家、大文学家。人生得一固难，况三者兼得耶！当然，中国古代带有世界性的大思想家决不止庄子一人，仅就与西方古希腊时期大约相当的中国春秋战国时期而论，孔子、老子、庄子诸大家与柏拉图、亚里士多德诸大家，在世界思想文化史上可谓并驾齐驱。柏拉图、亚里士多德诸人以其深邃的思想、严整的体系，影响了西方的思想文化几千年，同样，孔子、老子、庄子作为先秦儒道两家的代表，其深邃的思想、严整的体系，也影响了中国的思想文化、政治、伦理几千年。我在这里为什么要说如上的一番话呢？目的在于要指出庄子是一位世界性的大思想家。

有了上面的那些认识，我们就不难理解庄子对于宇宙、社会、人生所提出的看法是那么丰富、复杂、深刻，以至后来众多的研究者言人人殊，难于取得一致的意见。依鄙见，庄子思想的着眼点和归宿处都是人类的精神现象，他不是像黑格尔那样历史地来研究精

神或意识的产生和发展的辩证过程，而是透过诸种精神现象来探究人类精神的本质，从而求得人类精神的解放。如果说黑格尔所创立的是现代形态的比较成熟的精神现象学，那么庄子所创立的则是中国古代特殊形态的精神现象学。黑格尔着重于从纵的方面研究人类的精神现象和人的意识，所以他的精神现象学是关于意识的形成史或发展史的科学。庄子则着重于从横的方面研究了当时人在现实社会生活中的精神状态以及人与自然的精神关系。黑格尔也好，庄子也好，都各自从不同的着重点出发，深刻地揭示了人类精神现象的本质，他们都是世界性的大思想家，但庄子却早于黑格尔两千多年创立了东方特殊形态的精神现象学，即此一端亦可说明精神现象学并不是西方所专有的吧！

二、人类的精神苦闷及其解脱

自古以来，无分中外，在人类的精神领域中，常常为如下一些问题所困扰：生老病死、生离死别、悲欢离合、有情无情、荣辱得失、升降浮沉、有志难酬、穷愁潦倒、遇与不遇、有权与无权，等等。在马克思主义产生以前，对这些问题人们找不到正确的答案，得不到解决的科学方法，因而成为带有相当普遍性的人类精神苦闷，这是阶级社会中必然有的精神现象。敏感的诗人和文学家，结合个人的际遇不知写过多少诗文来描绘这些人生苦恼，许多名篇至今仍然脍炙人口。权势显赫的帝王，为使自己万寿无疆，江山永固，四处搜求长生不老之药。宗教家为了摆脱这些精神苦闷，主张历尽磨难修来世，幻想转世可登极乐世界。深刻的思想家，从哲学高度对上述那些人类的精神现象作出过各种概括和解答，其中某些思想至今仍有相当价值，因为这些问题正是哲学所要回答的宇宙、人生的重大问题。由此可见，无论达官显贵、学士文人，还是一般老百姓，各因所处地位不同而各有各的精神苦闷。但是，在阶级社会中，由于反动统治者的残酷压迫和剥削，下层人民乃至一般贫困

的知识分子同时还要受到统治者的精神奴役，其精神上的创痛最为惨烈，他们的精神现象显然和上述的那些精神苦闷有着天壤之别。

生活于公元前 369 年至公元前 286 年（依马叙伦的假定）间亦即中国先秦时代战国中期的庄子，以其大思想家的深刻理性和大文学家的敏感深切地体味了当时人类的各种精神苦闷，细致地观察了当时人类的各种精神现象。庄子和春秋战国时期的其他思想家不同，他的着重点在于如何解释人类的各种精神苦闷以及追求精神苦闷的解脱。也就是说，庄子的研究重点在于人类的精神现象。在《庄子》一书中我们可以看到对于各种精神现象的描绘与分析，但归结起来，主要是生与死、有情与无情、入世与出世三大问题。

（一）生与死

希望生存、健康，厌恶疾病、死亡，这是人类的一种普遍性的精神现象和心理活动。中国古人将早死叫作“夭”，段玉裁《说文解字注》云：“夭，折也。”又云：“不终其天年者也”。人们对于有作为有才能的人不幸因疾病或其他原因过早“夭折”总是感到惋惜和同情。因而对于威胁到人们生命安全的疾病和灾难，总是感到不快、悲伤乃至感到恐惧。不能不说这也是一种人之常情，并非纯然是活命哲学。孔子的得意门生颜回死了，“子曰：噫！天丧予！天丧予！”子哭之恸，从者曰：子恸矣，曰：有恸乎？非夫人之为恸而谁为？”《先进》可见孔子对颜回“不终其天年”伤恸到了何等程度！但孔子对于生死还另有两种比较冷静的看法：一为：“死生有命，富贵在天”朱熹释为：“命禀于有生之初，非今所能移。”就是说人的死生在“有生之初”就已注定，不是人力所能改变的，因而只能听天由命。其二为：“朝闻道，夕死可矣”在这里就把儒家的“道”看得比生命还重要，所以朱熹认为：“道者，事物当然之理，苟得闻之，则生顺死安，无复遗憾矣。”这个思想后来发展成为“杀身成仁，舍身取义”为了“仁”与“义”可以牺牲性命。这两种生死观，都并不带有悲伤的色彩，不过前者是消极的，属于命定论，后者是

积极的，属于人的一种价值论。这是两种不同的精神境界，也是两种不同的人生观，在儒家思想中，我认为历来是并存的。而且孔子并不孤立地来考察死亡，而是将生和死作为一个过程联系起来进行考察，季路问孔子：“敢问死”，孔子虽然回答得比较含糊，然而却很深刻：“未知生焉知死？”（《先进》）赋予生死以一种哲理的性质。孟子继承并发扬了孔子的生死观，孟子说：

生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也，是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。（《告子章句上》）

上面这段话，我认为是孟子对孔子“朝闻道，夕死可矣”的继承与发挥。孟子承认悦生恶死本是人之常情，即就孟子本人来说，“生亦我所欲”；“死亦我所恶”但是如果遇到“所欲有甚于生者”，“所恶有甚于死者”，就决不苟且偷生，逃避死亡，而是毅然决然地“舍生取义”，这代表了中华民族的一种崇高的人的价值观。当然这只是一种非常情况，在正常情况下，孟子并不主张轻生，“是故知命者不立乎崖墙之下”（《尽心章句上》）免得被危墙压死。由上可见，孔孟所代表的儒家，对生死的看法是一致的，他们的生死观不带有过多的人生苦闷的性质，虽然对门生故旧的未尽天年也无限悲痛，但更多的是政治价值和伦理价值的高扬，理性主义的人生价值压倒了对于死亡的恐惧，群体意识可以战胜对于生的留恋。影响所及，像屈原的“虽九死其犹未悔”，文天祥的“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，在中国历史上，所在多有！先秦道家学派的创始人老子，很少谈到生死问题，他倒是从另一角度提出：“民不畏死，奈何以死惧之”。虽然老子的本意并非为民着想，可是他却看到了当人民活不下去时就会铤而走险，与统治者决一死战，统治者

用死来威胁老百姓是没有什么用处的。这深刻地反映了在惨酷的统治下人民群众的生死观。以死相拚，目的不是为了死，而是为了活，这是压在底层的人民的群体意识和斗争精神。严格地说，孔子、孟子、老子都不是把生和死看作人生的一大苦闷，因而他们的生死观都不是寻求对于人生苦闷的解脱。

庄子是先秦诸子中谈论死生最多的思想家，《内七篇》中如《齐物论》、《养生主》、《大宗师》等篇，《外杂篇》中如《秋水》、《至乐》、《田子方》、《知北游》、《庚桑楚》诸篇屡详言之。庄子对生死的看法，既不同于上面所述的孔子和孟子的看法，也不同于老子的看法，可以说他有自己一套独特的生死观。一方面他感到生老病死是人生一大苦闷，因而带有浓重的感情色彩；另一方面则极力寻求从这一大苦闷中解脱出来，因而又特别显得理智和冷静。我们就先来看一看庄子对于人生的看法吧！

一受其成形，不忘以待尽。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，荣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？（《齐物论》）

这段话的大意是说：人一旦有了生命有了此身，就“不亡以待尽”，王闿运释为“保其形以待尽，是待死而已”，钟泰释为“破世人常见，执此身为实有，以为可以久驻，而不知无时不在迁变以尽”。可是人们却看不破，在生命途中，与各种人物互相残杀，与各种事物互相磨擦；与接为构，日以心斗（《齐物论》）殊不知生命却忙乱迅疾地走向死亡，谁也阻止不了，这还不可悲吗？一辈子劳劳碌碌，而不见其成功，弄得疲惫不堪，而不知道自己的归宿到底在哪里，这还不悲哀吗？如此说来，人活着未死，又有什么好处呢？人的身心都会随着生命过程而日益衰变，以至形神两亡，人生本来就是这样茫昧吗？还是只有我一个人如此渺茫糊涂，而有的人却不如此呢？

庄子在这里所描绘的，由悲至哀，以至大哀，这简直是一幅人生苦难图！人生是多么艰辛，活着是多么痛苦，而死亡又是多么悲哀。总之，生和死实在是人生最大的苦闷。而庄子把这种精神现象写得这么悲凉，摄人心魄，他对这种精神现象体味得又是何等入微啊！不仅如此，下面还有一段奇文：

庄子之楚，见空髑髅，髡然有形，撒以马捶，因而问之，曰：“夫子贪生失理，而为此乎？将子有亡国之事，斧钺之诛，而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑，而为此乎？将子有冻饿之患，而为此乎？将子之春秋故及此乎？”于是语卒，援髑髅，枕而卧。夜半，髑髅见梦曰：“子之谈者似辩士。视子所言，皆生人之累也，死则无此矣。子欲闻死之说乎？”庄子曰：“然。”髑髅曰：“死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”庄子不信，曰：“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母妻子闾里知识，子欲之乎？”髑髅深眦蹙頞曰：“吾安能弃南面王乐而复为人间之劳乎！”（《至乐》）

这实在是一篇奇文，居然违反悦生恶死的人之常情，歌颂起死亡之乐来！一、庄子在这个寓言故事中，不是像西方所说的那样人的灵魂不死，例如公元前 106—43 年罗马的西塞罗在其《论老年》中所说：“我觉得我应该告诉你们我对于死的感想；因为我离死较近，所以看得较清。……我们被关在肉体的牢狱里的时候，我们是迫于不得已而劳苦工作，因为我们的灵魂本是天上的东西，降落地下，当然不合于其神圣而永恒的本质。但是我们想，上天之所以驱使灵魂入于肉体，正是要有人料理这个尘世，同时再以天上的风光贯彻到人生里来。……其本质一定是不死的了。”^①西塞罗在这里认为肉体是地下的牢狱，而灵魂则是天上的东西，肉体可以死亡，而灵魂则永恒不死。庄子笔下的髑髅之与庄子对话则完全是以文学手法所

见《西方哲学原著选读》（上卷）商务印书馆 1985 年版，第 186—187 页。

虚构的梦境，是以虚构的梦境来反映现实中某些人对于生和死的看法，因而庄子所描绘的完全是现实社会中人的一种精神现象，而不是永恒不死的灵魂。西塞罗的灵魂不死纯粹是一种神学，庄子所虚构的梦境则是中国古代的一种精神现象学。二、前引《齐物论》中的那段话，极言死之不可抗拒，而活着又是那么痛苦，人生实在是太悲哀了。而《至乐》篇中的这个寓言故事，就干脆宣扬活着有“生人之累”“人间之劳”还不如死了的好。在古代乃至近现代，在特定的情势下，有的人活着太痛苦太屈辱，因而产生出活着还不如死了的好，希望通过死来寻求解脱。这固然是一种社会性的悲剧，但确实又是社会中有时客观存在的一种精神现象。庄书中的这两段文章，自然是十分消极的，悲观的，与前面我们所谈到的儒家对于生死的看法实在是大相径庭了，但是却不带有任何宗教的虚幻性，而是十分真实地描绘了当时社会的人生苦难，以及由人生苦难所产生的人类的精神现象。当然，这是一种无可奈何的被严重扭曲了的精神现象。因而庄子写得那么悲怆，带有浓重的感情色彩。由此可以见出，当时的社会是多么黑暗，多么残酷，要不然，怎么会产生出生不如死的想法呢？怎么会去歌颂死亡之乐呢？我们不是可以透过这一消极悲观的人生苦闷看出庄子对于当时社会的无情揭露吗？求生本来是一切动物的本能，更何况万物之灵的人类！庄子在这里不是一般地嗟叹自然规律的不可抗拒，像苏轼那样“哀吾生之须臾，羡长江之无穷”，而是嗟叹社会黑暗所造成的人间惨剧的不可抗拒。因此，庄子所描绘的是社会悲剧，是由社会悲剧所造成的人类精神现象。单从这一点来说，庄子上述对于生死的描写与儒家的生死观相较，自有其独特的深刻性。自然与佛教认为人生就是苦海，只有“涅槃”才是人生最高境界不同，更与西方现代的叔本华的“生命，整个儿地根本地就是痛苦”、“每一部生命史就是痛苦史”不同，佛教以虚幻的极乐世界作为受苦的解脱，叔本华则以彻底否定生存意志作为痛苦的解脱，这都回避了从社会悲剧来寻找人生苦闷的根源。

如此说来，庄子是不是乐死恶生呢？当然不是。郭象早就指出：“旧说云庄子乐死恶生，斯说谬矣！”庄子只是对当时的社会黑暗所造成的人间惨剧看得太真切了，上引髑髅之乐死恶生并非虚言，而是当时社会某些人的真实思想和精神状态，这是一种无可奈何的对于人生痛苦的解脱。说它悲观厌世，乃至消极反动固无可。然而这毕竟是社会悲剧所造成的人生悲剧，人生至此，也实在是太可悲了！庄子的贡献就在于真实地描绘了人类在特定情势下的这种精神现象。自然这不是一种带普遍性的精神现象，带普遍性的是乐生恶死，嗟叹的是人生苦短，岁月如流。如前引《齐物论》中的话“其行尽如驰，而莫之能止”中外的诗歌史上不知有多少人发出过像曹操那样的咏叹：“对酒当歌，人生几何。譬如朝露，去日苦多。”庄子深切地感到了在生死问题上上述两种精神现象长期地困扰着人们，是人生的一大苦闷。为了摆脱这一困扰和苦闷，庄子提出了一套独特的解脱的理论和方法：

① 第一 庄子认为人的生命是一个辩证的过程。《齐物论》中提出了一个“方生方死，方死方生”的命题，我认为这是对于生命过程的一种科学概括。任何有生命的个体，当其生命产生之时，同时也就是走向死亡的开始。这是不是不吉利呢？不是。这是生命现象的必然规律。任何生命现象，有生必有死，由生至死，是一个渐进的过程，所以当其生命产生之时，也就是此一个体生命走向死亡的过程的起点。这是一条谁也无法抗拒的自然规律。可是人类也不必悲观，此一个体生命死亡之时，也就是彼一个体生命诞生之际，人类生命可以通过群体而得以延续，故人类整体生命的延续，又是一个近乎无穷的过程，个体生命虽然“人寿有时尽”，但整体生命却可以延续。这就是庄子所揭示的生命过程的两个基本内容。《大宗师》中进一步说：“死生命也，其有夜旦之常，天也。”个体生命过程的长短，庄子认为是“命也”，这个“命也”既可解作命定的意思，也可解作是一种偶然性，可是死生有如“夜旦之常”，就像昼夜更递一样，是一种客观的自然规律。因此庄子又将生命过程概括为“死生

如昼夜”这样的科学命题。

第二 庄子认为死生是一个物质变换过程。《至乐篇》云：“察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无气。”杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。”气”是中国古代哲学、文学、医学等中的一个特有的概念和范畴，然其内涵却因时因人而异，未可一概而论。庄子在这里所说的“气”不是精神性的，而是一种物质形态。在他看来，世界上原来并没有人的生命，只是由于产生了气这种特殊的物质，才变而有人之形，再由形变而有生命。就是说，人的生命是一种特殊的物质变换过程，他把人的生命的产生不是归功于上帝和神，而是归功于物质自身的变换。这是一种唯物主义的生命起源论和形成论。这比古希腊德谟克里特的“灵魂是精细的原子构成的”更有说服力^①。人有了生命，发展变化到了一定阶段，又变而之死，庄子认为这和春夏秋冬四时的变化一样，是一种不足为怪的自然规律和物质变换的必然过程。所以《知北游》中又说：“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪？人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？”这里进一步提出气之聚则为生，气之散则为死的概括，人之生死也就是气的聚与散的过程，同时再次说明人之生死是一个互变过程。

以上就是庄子对待生死的根本观点和方法，归结起来就是认为生死是一种自然变化的过程，是一种客观的自然规律。因此，就生死的必然性来说，人人是平等的，谁也回避不了，逃脱不了这一自然规律。如果说庄子在谈到生死是人生一大苦闷时，他的感情是悲怆的痛苦的，但当他寻求解脱这种精神困扰和痛苦时，他的态度则是十分冷静十分超脱的，我们再也看不到任何悲怆的影子了。这不是一种宗教意识的解脱，而是一种哲学智慧的解脱。在两千多年前能对生死问题采取这样唯物主义的态度，在世界范围内也是比较罕见的。

^① 见《西方哲学原著选读》(上卷)商务印书馆 1985 年版，第 51 页。

庄子所揭示和描绘的生和死这一人类精神苦闷，本来是社会悲剧所造成的人类精神现象，按理说，他应当从社会本身去寻找造成这一人类精神苦闷的社会根源，可是庄子未能这样做，他所能做的是从自然规律去寻求解脱。如果能采取庄子对于生死问题的科学态度，确实也可以从这种精神苦闷中得到解脱。从《庄子》一书来看，他自己确实是身体力行的，他是言行一致的。因此我们对于庄子，似乎也就可以不必求全责备了。至于他在生死问题上的哲学指导思想，我们还是留待下文再说吧！

（二）有情与无情

我读中国历代诗文，常常感到人间的各种复杂情感几乎写尽了。有的写得淋漓尽致，有的写得含蓄细腻，诸如别恨离愁，生离死别，儿女情长，嗟贫叹老，踌躇满志，慷慨激越，各种类型的情感，无不得到了真切的表现。中国诗文史，可以说是一部中国的情感史。因此历代的士人乃至现代的知识分子，在各种不同的处境和情感状态下，几乎都可以从中国历代的某些诗文中获得情感上的共鸣，通过吟诵某些诗文，可以使自己此时此地的情感得到宣泄，从而得到某种满足和慰藉。外国诗文其实又何尝不是如此呢？只不过在民族情感的表达上不尽相同吧！

情感，情感，既是文艺的酵和重要内容，又是给人类带来欢乐、痛苦、困扰的种子，更是人之所以为人的重要特点。人如果没有情感还算什么人呢！个人与国家有爱国之情，与民族有民族之情，与父母有亲亲之情，与朋友有友情，与兄弟姊妹有手足之情，与阶级有阶级之情，这些都是人类正常的爱心，甚至可以说是一种带有本能性质的心理现象和精神现象，特别是两性之间的爱情更是如此。然而情感这种心理和生理现象是异常复杂的，除了爱的情感之外，还有许许多多其他各种不同的情感，中医典籍《内经》从生理角度云：“心藏神，心之志为喜；肝藏魂，肝之志为怒；肺藏魄，肺之志为忧；脾藏意，脾之志为思；肾藏志，肾之志为恐。”又自病

理学角度指出：“喜伤心，恐伤喜；怒伤肝，悲胜怒；思伤脾，怒胜思；忧伤肺，喜胜忧；恐伤肾，思胜恐。”前者认为诸种情感与五脏所主有着密切的联系，故将精神现象分属五脏；后者则认为这些精神现象可以相互制约。因此，中国医学将人的情感活动分为喜、怒、忧、思、悲、恐、惊，此之谓七情。并且十分注意七情这些精神现象对于人体的影响，是一种致病之由。而七情这些精神现象的产生，既有自然的原因，更是社会原因造成的。

而庄子则是对于当时社会人们的情感活动这种精神现象有着深入观察和真切体验的大学者。在庄子的观察中，喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七种精神现象，无不与社会原因有关，或者说都是由于社会原因所引起的。人活着，在当时社会中，就必然要“日以心斗”，“与物相刃相靡”，人与人之间互相摩擦，互相勾心斗角，于是必然在心理上和精神上感到“小恐惴惴，大恐纍纍”，弄得精神十分紧张（《齐物论》），究其原因，无非名知二字：“名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。”争名矜智，天下凶器，不可尽行于世（《人间世》），既有名智之争，其他的欲望也就跟着而来了。“夫天下之所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好色音声也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声；若不得者，则大忧以惧（《至乐》），用各种阴谋手段，势力权位抢到了的，则大喜过望，斗争失败，没有抢到的，则大忧以惧，两种相同的卑鄙情感，两种不同的精神现象，在庄子笔下，描绘和揭露得淋漓尽致。庄子的高明之处，正在于他真切而又深刻地观察和研究了人类各种不同的精神现象。

庄子在《齐物论》中，把人类情感这种精神现象分为八种，即：喜、怒、哀、乐、虑、叹、变、愁^①。王夫之认为人常“颠倒于八情之中”^②。

旧注以下文“姚佚启态”并列，共为十二种。王夫之《庄子解》则断为八种，将“姚佚启态”释为“八者情动而其态百出矣”。此处从王夫之说。

^② 王夫之：《庄子解》中华书局1985年版，第13—14页。

这个“热”，即惧也。由此可见，庄子对情感这种精神现象区分得多么具体，味察得多么入微。在他看来，正是这些精神现象扰得人们困惑不安，成为人类另一大的精神苦闷。试看下面一段话：

凡交近则必相靡以信，远则必忠之以言，言必或传之。夫传两喜两怒之言，天下之难者也。夫两喜必多溢美之言，两怒必多溢恶之言。凡溢之类妄，妄则其信之也莫，莫则传言者殃。故《法言》曰：“传其常情 无传其溢言 则几乎全。”（《人间世》）

这段话主要是讲传言者之难。所传的话如果两方皆喜，或两方皆怒，这是天下的难事。因为两方皆喜，必有溢美之词，两方皆怒，必有溢恶之词。传言不实，传言者就要遭殃了。传言固求其实，但从这里也可见出人际关系复杂到了何等程度，喜怒之情对人的危害有多么大！所以庄子又说：“人大喜邪？毗于阳；大怒邪？毗于阴。阴阳并毗，四时不至，寒暑之和不成，其反伤人之形乎！使人喜怒失位，居处无常，思虑不自得，中道不成章，于是乎天下始乔诘卓鸫而后有盗跖曾史之行。”（《在宥》）庄夫之对这段话是这样解释的：

喜则其性必淫，欣欣然趋乐利者导之以靡也。怒其德必迁，瘁瘁焉恶死亡者，为善不能、为恶不可、无所据以自安也。种种之民，喜怒人殊，而一淫一迁，则嚣然并起，如巨浸之滔天，而莫之能遏。乃要其所自生，则唯一人之喜怒，有权有力，而易以鼓天下也。阳之德生；知生之为利，而不知生之必有杀，则足以召天下之狂喜，而忘其大忧。阴之德杀，谓杀为固然，而不知杀之害于生，则足以召天下之狂怒，而丧其不忍。夫阳有至和，阴有至静。至静以在，至和以宥，而其发为喜怒者，乃阴阳之委也。一念毗于阳，而天下奔于喜，罚莫能戢也。一念毗于阴，而天下奔于怒，赏莫能慰也。君天下者与天下均在二气之中，随感而兴。天气动人而喜怒溢。人气动天而寒暑溢，

非得环中以应无穷者，鲜不毗也。圣之毗无以异于狂矣。①

《在宥》篇属《庄子》书之《外篇》钟泰先生提出诸种理由断“为庄子所自作”姑从钟氏说。上引《在宥》篇中的那段话主要是从阴阳学说来说明大喜大怒之失，俞樾云：“喜属阳，怒属阴。故大喜则伤阳，大怒则伤阴。毗阴毗阳，言伤阴阳之和也。”又引《淮南子·原道篇》云“人大怒破阴 大喜坠阳”②王夫之的解释则深刻地揭示了人的喜怒诸种情感不独有“伤人之形”，而且对社会的影响尤为巨大，对庄子之精义多所阐发，说明人之喜怒这种精神现象简直是一种祸害，而这正是符合庄生的本意的。

总之，在庄子看来，喜、怒、哀、乐、虑、叹、变、愁八种情感是造成人生苦闷的重要根源，因此庄子主张人类应当“无情”，只有“无情”才能使人从“有情”的困扰、折磨和痛苦中解脱出来。这不是违反了人类的本性吗？不错，这实在是无可奈何的办法，连庄子本人也未必能完全作到，“庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。”这实在是违反人之常情，所以庄子的好友惠施批评他说：“与人居，长子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”在惠施的严厉批评下，庄子也不得不承认：“是其始死也，我独何能无慨然！”可见庄子在生离死别时也还是动了感情，这才是正常人的正常的精神现象。尽管如此，庄子还是要硬着头皮不肯承认人类是“有情”的这才与惠施发生了“有情”与“无情”的辩论：

惠子谓庄子曰：“人故无情乎？”庄子曰：“然。”惠子曰：“人而无情，何以谓之人？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？”惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”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。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”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

王夫之：《庄子解》中华书局 1985 年版，第 91—92 页。

② 钟泰：《庄子发微》，上海古籍出版社 1988 年版，第 218 页。

③ 俞樾：《诸子平议》中华书局 1954 年版，第 349 页。

子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣！”
(《德充符》)

惠施以正常人的精神现象反驳了庄子的“无情论”，他所说的理由和论据：“人而无情，何以谓之人？”既谓之人，恶得无情？惠施的前提是人必然有情，从这一前提出发推出人如果无情，就不是正常的人，如果是正常的人，就必然有情。应当说惠施的反驳是有力的，因为他根据的是事实。可是庄子却采用偷换概念的手法，首先避开人是有情的这一根本事实，提出“道与之貌，天与之形，‘恶得不谓之人？’”这就偷换了他们所争辩的主题，因为有形有貌并不能证明人是有情的。其次，庄子偷换了惠施的“情”的概念，庄子说他的“情”是“是非吾所谓情也”人对“是非”当然也包含着情感在内，但“是非”主要是理性判断，而不是情感。因此庄子并未能正面驳倒惠施的论据，他对惠施的嘲讽也没有什么力量。为什么会如此呢？原因就在于庄子明明知道人类是具有情感这种复杂的精神现象的，并且对这种复杂的精神现象有着深入的观察和研究，特别是他本人就具有各种复杂的情感，我们从《庄子》书中可以随处看到，他对当时的社会是怀着多么强烈的愤懑，他的抨击带着多么浓重的感情色彩！没有真挚、热烈、深刻的情感，庄子又怎么可能写出流传千古的不朽散文呢？他又怎么可能成为中国古代的大文学家呢？既然如此，庄子又为什么要主张“无情”呢？那原因就在于他对世情看透了，他对当时的社会看透了，作为一个大思想家，他希望人们能够从“有情”这一人生苦闷中解脱出来，做到他说的“哀乐不入”，由“有情”这种精神现象转化为“无情”这种精神现象。可是，怎样才能完成这种精神现象的转变呢？

第一，安时处顺，哀乐不入。

且夫得者，时也，失者，顺也；安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也，而不能自解者，物有结之。(《大宗师》)

适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐能入也。古者谓是帝之县解。(《养生主》)