

# 庄子讲读

方勇 著

顾问 王元化  
主编 胡晓明



高校教材

国学名著讲读系列

华东师范大学出版社


国 学 名 著 讲 读 系 列

顾问 王元化 主编 胡晓明

# 庄子

讲 读

方 勇 著



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

庄子讲读 / 方勇著. —上海: 华东师范大学出版社,  
2005.7

(国学名著讲读系列)

ISBN 7-5617-4340-8

I. 庄... II. 方... III. ①道家②庄子—注释③庄  
子—研究 IV. B223.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第085115号

## 庄子讲读

著者 方勇  
策划组稿 曹利群 张俊玲  
责任编辑 姜汉椿  
封面设计 黄惠敏  
版式设计 蒋克

出版发行 华东师范大学出版社  
市场部 电话 021-62865537  
门市(邮购)电话 021-62869887  
门市地址 华东师大校内先锋路口

业务电话 上海地区 021-62232873  
华东 中南地区 021-62458734  
华北 东北地区 021-62571961  
西南 西北地区 021-62232893

业务传真 021-62860410 62602316

http: //www.ecnupress.com.cn

社址 上海市中山北路3663号  
邮编 200062

印刷者 苏州市永新印刷包装有限责任公司  
开本 787×1092 16开  
印张 18.25  
字数 365千字  
版次 2005年9月第一版  
印次 2005年9月第一次  
印数 6000  
书号 ISBN 7-5617-4340-8/K·248  
定价 27.00元

出版人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话021-62865537联系)

# 《国学名著讲读系列》序

王元化

庄子讲读



1

中国自古以来有着十分浓厚的人文经典意识。一方面是传世文献中有着代代相承的丰富多样的文化典籍(这在世界文化中是罕见的),另一方面是千百年来读书人对经典的持续研讨和长期诵读传统(这在世界历史上也是罕见的)。由于废科举,兴新学,由于新文化运动和建立新民族国家需要,也由于二十世纪百年中国的动乱不安,这一传统被迫中断了。但是近年来似乎又有了一点存亡继绝的新机会。其直接的动力,一方面是自上而下的提倡大力弘扬和培育民族精神,另一方面更主要是自下而上,由民间社会力量以及一些知识分子推动的又一次“传统文化热”,尤其表现在与八十年代坐而论道的文化批判不同,一些十分自发的社会文化教育形式的新探索。譬如各地开展的少儿诵读经典活动,一些民间学堂的传统文化研习,一些民办学校、农村新兴私塾等,对学习传统经典的恢复,以及一些大学里新体制的建立等。其时代原因,表面上看起来与中国近十年的经济活力与和平崛起有关系,其实比这复杂得多。至少可以提到的是:转型社会的道德危机和意义迷失所致社会生活的新问题及其迫切性;世界范围内各种思想的相互竞争相互激荡;在全球经济一体化和科技至上的社会环境中,公民社会的人文精神品质正在迅速流失;在这个背景下,青年一代人中国文化特质正在迅速丧失;中国近现代思想史上,由文化激进主义而带来的弊端渐渐显露,中国文化由遭受践踏到重新复苏的自身逻辑以及文化觉醒;以及从经验主义出发,从社会问题出发,实用地融合各种思想文化的资源以有利于社会全面发展和人的全面发展的新视野等等。总之,一方面出现了重要的新机会,另一方面也有前所未有的危机。惟其复杂而多元,我们就不应该停留于旧的二元对立的思路,不应该固执于概念义理的论争,不应该单一地思考文化思想的建设问题,而应该从生活的实践出发,根据我们变化了的时代内涵,提炼新的问题意识,回应社会的真正需要,再认传统经典的学习问题。

所以,这套书我是欣然赞成的。在目前中国文化的发展出现前所未有的新机会,同时也是出现前所未有的危机的情况下,华东师范大学出版社愿意做一点负起社会责任的事情,体现了他们的眼光、见识和魄力。如果有更多的出版社和文化单位愿意援手传统文化积累培育工作,中国文化的复兴是有希望的。是为序。

二〇〇五年七月二十二日

序

# 目 录



《国学名著讲读系列》序 .....	王元化( 1 )
导 读 .....	( 1 )
逍 遥 游 .....	( 25 )
齐 物 论 .....	( 37 )
养 生 主 .....	( 53 )
人 间 世 .....	( 59 )
德 充 符 .....	( 73 )
大 宗 师 .....	( 83 )
应 帝 王 .....	( 98 )
( 以上为内篇 )	
骈 拇 .....	( 107 )
马 蹄 .....	( 113 )
胠 篋 .....	( 118 )
天 地 .....	( 125 )
天 道 .....	( 140 )
秋 水 .....	( 150 )
至 乐 .....	( 165 )
达 生 .....	( 173 )
山 木 .....	( 185 )
田 子 方 .....	( 197 )
知 北 游 .....	( 209 )
( 以上选自外篇 )	
寓 言 .....	( 220 )
盗 跖 .....	( 227 )
渔 父 .....	( 239 )
天 下 .....	( 246 )
( 以上选自杂篇 )	

附录一 庄子寓言故事选 ..... (261)  
附录二 庄子传记序跋论评选 ..... (270)  
附录三 《庄子逍遥义的历史演变》 ..... (278)





# 导 读

## 一、庄子其人

关于庄子的历史记载颇少,其生前默默无闻,死后也长时间少人问津,家世渊源、师承关系、生卒年月均不甚明了。在战国时期的人之中,除了荀子在《解蔽》中有“庄子蔽于天而不知人”一句批评的话之外,几乎没有其他的评论留传下来,甚至同时期的孟子对他也只字未提。后世了解庄子,主要是通过《史记·老庄申韩列传》及《庄子》一书。《老庄申韩列传》对庄子仅有二百多字的记载,但目前看来,这是历史书中对庄子所作的最早的较详细记录,可将其作为了解庄子其人的基本线索;而关于庄子的详细情况,则大部分要来源于《庄子》一书。

庄子姓庄,名周,除去《汉书》为避汉明帝之讳而有时称其为严周外,世人皆称其庄子或庄周。但是庄子的字却直至很晚才出现,唐陆德明《经典释文序录》在“姓庄,名周”下注曰:“太史公云:‘字子休。’”但现在所见《史记》中,并无此说。此外,唐成玄英《南华真经注疏序》、司马贞《史记·越王勾践世家》索隐也提到庄子字子休。可见,庄子字子休的说法大约到唐代才出现或流行开来,但就今天所能看到的材料,这种说法的依据还不得而知。至于庄子号“南华真人”正式是始于唐玄宗,但梁代梁旷著《南华论》,以及唐初成玄英《南华真经注疏序》中已经称其为“南华”。“南华”这一称号的来历说法不一,北宋陈景元在《南华真经章句音义》中认为是取“离明英华”之义,清宣颖在《南华经解》中则认为是由于庄周曾隐于曹州的南华山之故。

根据司马迁的记载,庄子是“蒙人”,但他并未明指是何国之“蒙”。《庄子·列御寇》中说庄子居宋,汉人也一般认为庄子为宋人。如《史记·老庄申韩列传》索隐引刘向《别录》:“宋之蒙人也。”《淮南子·修务训》高诱注:“庄子名周,宋蒙县人。”《汉书·艺文志》“庄子”班固自注:“名周,宋人。”张衡《髑髅赋》:“吾宋人也,姓庄名周。”由于战国时的宋在汉代属梁,因此有的唐代学者根据《汉书·地理志》的记载以讹传讹,认为庄子为梁人,如《隋书·经籍志》、陆德明《经典释文序录》等,其实只是一种误解。



庄子的生活时代可以确定为战国中期,但其确切的生卒年由于年代久远,缺乏确凿证据,已无法考证,只能根据与庄子大约同时的人物来进行推测。《史记·老庄申韩列传》中说庄子“与梁惠王、齐宣王同时”,又说“楚威王闻庄周贤,使使厚币迎之,许以为相”,那么庄子应当大约与梁惠王、齐宣王、楚威王同时。近人马叙伦在《庄子年表》中认为,《庄子》中对魏文侯、武侯都称谥号,对惠王则是先称其名,又称其为王,从而推断庄子出生于魏文侯、武侯之世,最晚也在惠王初年,这是很有道理的。

庄子所处的年代,一方面社会经历着剧烈的动荡,战争频发,生灵涂炭,另一方面正值百家争鸣的黄金时代,文化成为一种强烈的需要,“士”这一阶层大量出现。这种社会与文化状况对庄子思想的形成起着重大作用,彼时孟子正游说各国,墨家门徒遍及天下,齐国“稷下之学”也正当鼎盛,而庄子却主动地选择了“无用”和贫困。《庄子》中描述他身住陋巷,以织草鞋为生,饿得形容枯槁,面孔黄瘦,受人讥嘲,有时甚至连温饱都无法解决,还得向人借米:见魏王时,他也只是穿着打补丁的粗布衣服,踏着用麻绳绑着的破布鞋。但《秋水》、《列御寇》中都曾描述他断然拒聘的故事,《史记·老庄申韩列传》中也曾记载楚威王欲聘庄子为相,庄子却表示“宁游戏污渎之中自快,无为有国者所羁,终生不仕,以快吾志焉”。虽然这些故事有可能是庄子门徒为抬高庄子地位而杜撰的,但也可以从中窥见到庄子超然世外、“独与天地精神往来”的风度,以及视富贵荣华如敝屣的生活态度。

庄子也曾经做过漆园吏这样的小官,但决非出于他的主动选择,可能只是为了谋生而不得不做出的退让。《史记·老庄申韩列传》说“周尝为蒙漆园吏”,关于“漆园吏”的说法不一,推测可能是专管种植漆树的小官。《庄子》书中也多次提到漆的生产和使用,如《人间世》“漆可用,故割之”,《骈拇》“待绳约胶漆而固者”。此外,《庄子》书中也常引述一些工匠的故事,值得注意,如《养生主》篇“庖丁解牛”,《人间世》篇“匠石之齐”,《达生》篇“梓庆削木为鐻”等等,这说明庄子是比较熟悉当时下层工匠劳动情况的。

庄子向来认为“以天下为沉浊,不可与庄语”(《天下》),因此与之来往的朋友极少,即使有门徒可能也数量不多,正如朱熹所说:“庄子当时也无人宗之,他只在僻处自说。”(《朱子语类》卷一百二十五)但也有例外,便是惠施,他可谓是庄子生平唯一的契友,《徐无鬼》中讲“庄子送葬,过惠子之墓”,不禁感伤,以“匠石运斤”的故事表达自惠子死后,自己“无以为质”、“无与言之”的寂寞心情。妻子去世也要鼓盆而歌的庄子,却对惠子的死感到如此遗憾,足见二人情谊之深。但是庄子与惠施不仅在现实生活上存在距离,在学术观点上也相互对立,他们的友谊也是建立在多次针锋相对的辩论上,这些辩论主要集中于三个方面:“大而无用”(《逍遥游》)的争论、“人故无情”(《德充符》)的争论、濠梁“鱼之乐”(《秋水》)的争论。这些辩论对于理解庄子的思想有着极其重要的意义,可以看到他们在认识的态度上有着显著的不同:庄子偏于美学上的观赏,因此更富有艺术家的风貌,惠子偏于





知识论的判断,因此带有更多逻辑家的个性。

庄子大体上继承了老子的学说,“其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其著书十馀万言,大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》,以诋訾孔子之徒,以明老子之术。”(《史记·老庄申韩列传》),但他并非仅仅对老子思想进行发挥,而是有其独自见解,形成了其个性鲜明的哲学、艺术特色。

## 二、《庄子》其书

### 1. 概貌

《庄子》应该于先秦时期就已成书,我们今天所看到的三十三篇本《庄子》,是经西晋郭象删订而流传下来的。汉代《庄子》有五十二篇十馀万字,这种五十二篇本到魏晋时期仍然较为常见。魏晋时玄风盛行,庄学渐起,为《庄子》作注者多达数十家,但这些注庄者往往根据自身对庄子的理解和个人喜好,对《庄子》一书的篇目做了一定的删改,从而形成了多种多样的《庄子》版本。郭象以前,主要的《庄子》版本有崔譔本、向秀本、司马彪本、李颐本。其中崔譔、向秀本为二十七篇(向秀本一作二十六篇,一作二十八篇),司马彪本五十二篇,李颐本三十篇。现在人们所看到的郭象的三十三篇本,是郭象在五十二篇本的基础上吸收各家尤其是向秀庄子学成果之后删订的,是郭象对司马彪五十二篇本“以意去取”,并删去其中“十分有三”之后的结果。经过郭象删订的《庄子》,无论从篇章还是字句方面,都更为精纯。由于他吸收和借鉴了向秀及当时各家之注,并在此基础上进行了自己颇富改造性的独特诠释,故为历代所推崇,逐渐成为定本,流传至今。

今本《庄子》有内篇七、外篇十五、杂篇十一,这是由郭象所划定的。但在郭象之前,就已有内、外篇或内、外、杂篇之分,且篇目构成上与郭象不尽相同。杂篇的概念出现较晚,至崔譔、向秀注《庄子》时,也仅有内、外篇,无杂篇。司马彪注《庄子》时,将《庄子》原文明确划分为内、外、杂篇三个部分,之后郭象在司马彪本的基础上删订时,又将外、杂篇略去部分篇目,并将某些篇目的段落进行了重新裁取整合,从而形成了今天所见的《庄子》面目。各家对内篇的意见比较统一,无论注者如何“以意去取”,“其内篇众家并同”(《经典释文序录》),这应该不止表现在数量上,也表现在具体篇目上,而原因可能与内篇在标题、风格、内容上都比较一致有关。而对于外、杂篇,各家则根据喜好,进行了或大或小的删改。至于划分内、外、杂篇的依据和标准,则众说纷纭,未有定论,主要有根据文意之深浅、风格功用之不同和标题有无寓意来划分等观点,但都缺乏确凿无疑的证据。



## 2. 篇目的真伪

《庄子》篇目的真伪问题在宋代苏轼以后才为人们所关注。郭象将五十二篇本删订为三十三篇本时,就已有去伪存真的目的,从而删去那些“一曲之才,妄窜奇说”,不足为信的部分。陆德明也赞成此说,认为《庄子》经“后人增足,渐失其真”。但是郭象与陆德明以是否为庄子亲作来分辨真伪,显然是不合理的。先秦诸子著作如《论语》、《孟子》、《墨子》等,多为弟子记录先生言行或由师徒共著,后学续笔发挥也是常有的事,因此《庄子》在庄子亲作之外,还包括了其弟子或后学的部分著作是正常的。并且由于庄子学派逍遥无拘、汪洋恣肆的思想与文学特点,庄子后学极可能对《庄子》内容不加拘束地自由发挥,由于时代及社会状况的限制,其中有些或许比较贴近庄子原意,有些则可能偏离较多,也是很好理解的。因此,在辨别《庄子》篇目真伪之时,必须首先将其作为整体的庄子学派思想汇集,而不应过分着眼于单个篇目的真伪校定。

郭象删订《庄子》时,可能就已经考虑到了这一点,因此许多明显并非庄子本人所作的篇目或段落,也收入了郭象三十三篇本中,从而引起了后世对于《庄子》真伪的继续讨论。据明归有光、文震孟《南华真经评注》所引,唐韩愈就已提出《盗跖》篇“讥侮列圣,戏剧夫子,盖效颦《庄》、《老》而失之者”,并认为《说剑》、《渔父》二篇从思想文风上看似乎也非庄子所做。至宋苏轼作《庄子祠堂记》,明确提出《盗跖》、《渔父》、《让王》、《说剑》四篇为伪作,其依据与韩愈大体相同,一方面认为庄子“盖助孔子者”,故而以是否“真诋孔子者”为真伪标准;另一方面以文风及思想深度为标准。之后的许多学者继续考察《庄子》的其他篇目,怀疑之说日多,主要集中于外、杂篇,外、杂篇多伪作几乎成为人们的共识。近代以后不少学者将怀疑的眼光扩大至内篇,提出了许多新的看法和证据。

## 三、庄子的思想

### 1. 宇宙观

庄子说:“有实而无乎处者,宇也;有长而无本剽者,宙也。”(《庚桑楚》)郭象解释说:“宇者,有四方上下,而四方上下未有穷处;宙者,有古今之长,而古今之长无极。”可以看出,庄子认为“宇宙”的概念是无始无终、无边无垠的。那么“宇宙”的根源又是什么呢?庄子将其归结为“道”。在庄子看来,以人的感性和理性所能感知、推测的事物,都不可避免地带有相对性与有限性,生死、贵贱、大小、是非、善恶、美丑、荣辱、得失等等,都是人们心中的成见,是人们被自己有限的认知能力所蔽而导致的:



自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。（《德充符》）

物故有所然，物故有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。……天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殤子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。（《齐物论》）

彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉，果且无彼是乎哉？（《齐物论》）

庄子认识到了事物之间存在着普遍的差异，而且这种差异不是绝对的，而是相对的，因此不可能以某个特定存在的标准来衡量世间万物。庄子认为这种相对性来自于人类自身的种种局限，因为世间万物本没有差别，所有的差别都是人们站在主观立场上而得出的相对结论。但是他同时又肯定虽然事物存在着相对性，但对立的双方又互为对方存在的条件，是不可以完全消除的：

彼出于是（此），是亦因彼，彼是方生之说也。方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。（《齐物论》）

东西之相反而不能相无。（《秋水》）

这种相对主义主宰了庄子对于自然、社会、人生等各个领域的认识与理解，但也必然将他带入不确定的混乱之中，于是庄子虚构了一个空虚的绝对——“道”来消除这种相对性带来的不确定性。不论世间万物有如何的差别，一旦站到更高的“道”的角度去审视，这种种差别都将消失不见。庄子在《秋水》篇中借北海若之口说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。”就是说，虽然事物之间没有特定的标准来彼此衡量，但只要将万物都归结到一个统一的本原，即“道”之中，就没有了任何的差别，“道”在这里成为了一个绝对的标尺。

庄子是这样给“道”下定义的：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。（《大宗师》）

从这个定义中可以看出，道“有情有信”、“自古以固存”，说明是客观存在的；“无为无形”，则是没有意志、没有形体的虚无存在；“可传而不可受，可得而不可见”，是超乎感知，无法掌控的；“自本自根”，则是自己以自己为根据，再无其他根源；“神鬼神帝，生天生地”，是万物产生的本原；“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”，是超脱了时空限制，是绝对的，终极的。既然“道”具有这样一些特征，那么当“道”创造了天地万物之后，又以何种方式存在呢？庄子在《知北游》篇中作了回答：



东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可？”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甃。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”东郭子不应。

庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，异名同实，其指一也。”

庄子肯定道是先于天地而存在的，但也肯定当天地万物生成之后，道便存在于天地万物之中。因此，当东郭子向他询问道存在于何处时，他便说在于“蝼蚁”、“稊稗”、“瓦甃”、“屎溺”之中，并告诉东郭子道的本质并不是存在于某一个特定的事物之中，而是普遍存在于万事万物之中的，因此越是取喻于卑下的事物，就越是能说明大道无处不在的道理。

正由于“道”是生养天地万物的根源，且无处不在，故人与天地万物从根本上是同根同源且地位平等的，因此庄子说：“天地与我并生，而万物与我为一。”（《齐物论》）肯定天地万物与人是统一体，密不可分，这种“天人合一”的思想成了中国古代哲学的基本精神。这种精神从对自然的思索出发，更重视人与自然的和谐统一，与以社会伦理规范为出发点、致力于道德修养实践的儒家精神一起，构成了中国古代哲学完整而稳定的结构。

## 2. 认识论

在认识论方面，庄子很清楚地意识到了人类认识领域内的一些矛盾，这些矛盾来源于人类认识的种种局限——感官经验的局限，个人思维的局限，时间、空间的局限等等，这些局限使得人类在认识上很难达到完全的统一，而往往表现出某种相对性。这种相对性常常是令人困惑和不安的，因此人们一直在寻找超越这种相对性的绝对的“真知”。可是在庄子看来，由于认识的局限与被认识的对象无限，人类获得“真知”显然是一件十分困难的事情：

吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣。（《养生主》）

计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时。以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。（《秋水》）

可见，庄子认为人的认识能力是极其有限的，而人的认识对象却是无穷无尽的，以有限的的能力去探求无限的知识，显然是十分困难的。那么在这种普遍意义的知识之外，是否还有更高层次的“真知”呢？庄子的回答是肯定的，《大宗师》篇中说：

知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸詎知吾



所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？且有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谋士。若然者，过而弗悔，当而不自得也；若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。

看来“真知”是有的，但并非人人皆有，“知天”、“知人”还只是“知之盛”，仍有所待，只有为“真人”所掌握的时候才能变为一种“真知”而上达于“道”。很显然，庄子认为“真人”之所以能掌握“真知”，最主要的一个原因在于他突破了人的感官局限，具有了超乎常人的思维能力，才能认识到“知之所不知”这种超越人们感官体验的事物。

当然，并非人人都能成为“真人”，掌握“真知”，但人们可以努力超越自身狭隘的认识局限，扩大自身的认识能力与范畴。《秋水》篇中庄子借北海若之口对河伯说：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。”可见，“可与语大理”的前提是走出狭小的认识范围，以获得更丰富的感官经验。当获得足够丰富的感官经验时，则可能将这些感官经验上升到新的层次，从而得到新的更高层次的知识，譬如《养生主》篇中庖丁说：“始臣之解牛之时，所见无全牛者；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，而况大辄乎！”庖丁之所以能将解牛之技运用得神乎其神，就在于他能将感官经验上升到理性经验，“目视”、“官知”都是感官活动，但庖丁却能超越这些感官活动，将其上升到“神遇”、“神行”这样的精神活动，从而使其解牛的技术远远超越了其他人。但是，庄子有时并不赞同人们过分追求知识，《胠篋》篇中说：

上诚好知而无道，则天下大乱矣。何以知其然邪？夫弓弩、毕弋、机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵、罔罟、罾笱之知多，则鱼乱于水矣；削格、罗落、置罟之知多，则兽乱于泽矣；知诈渐毒、颀滑坚白、解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。

这更多地是从现实情况出发而发的议论，并非庄子完全不赞成追求“真知”，只是天下能有几个“真人”？更多的人仅“知求其所不知，而莫知求其所已知”，“知非其所不善，而莫知非其所已善者”（《胠篋》），天下人皆以这种方式“好知”，又如何能够不“大乱”呢？

庄子不仅肯定了“真知”是存在的，而且肯定了“真知”是可以“闻”，可以“体”，可以“守”的，他经常提到的“闻道”、“体道”、“守道”，就是获得“真知”的几种形式。而如何“闻道”、“体道”、“守道”，庄子提出了“以明”、“见独”、“坐忘”的方法。《齐物论》篇中说：“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。”认为儒墨的是非之争，实际上是被外物蒙蔽所致，而要去去除蒙蔽，消除是非之争，“则莫若以明”，来“是其所非，非其所是”，从而泯灭是非之间的界限。所谓“以明”实际上就是消除是非偏



见,也就是庄子所说的“照之于天”,以空明若镜的心灵来观照万物。“见独”与“坐忘”的方式则比较接近,《大宗师》篇中南伯子葵向女偶请教“学道”之法,女偶说:“吾犹守而告之,三日而后能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物;已外物矣,吾又守之,九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻;朝彻,而后能见独;见独,而后能无古今,无古今,而后能入于不死不生。”可见,“见独”就是经过一定的修养之后,能遗忘天下万物,进而遗忘自身,从而大彻大悟,获得绝对的“真知”,超脱时间与死生的束缚。《大宗师》中还提到颜回由“忘仁义”而“忘礼乐”,由“忘礼乐”而至于“坐忘”,所谓“坐忘”就是“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”。可以看出,“见独”与“坐忘”类似,都是一种精神修养方式,由这种方式达到内心的虚静忘我,最终进入精神上一片浑沌的无待状态。在这个过程中,人以一种神秘的直觉大彻大悟,并获得感官经验所不能提供的“真知”。

### 3. 人生观

庄子的人生观首先立足于解决人的人生困境,与其他先秦诸子将眼光着落于短暂而有限的现实社会不同,庄子一开始就企图为人类寻找一个不仅摆脱现时社会困境、而且摆脱最终生命困境的途径。因此,庄子一方面要求鄙弃人间的世俗道德、功名利禄,以达到远祸全身、逍遥自适的境界;另一方面要求齐同死生,不悦生亦不恶死,从而超越死生,达到真正自由的目的。

庄子认为要达到最大的精神自由,首先要认识到人同自然界其他事物一样,都有着由生至死的过程,《大宗师》篇中说:“死生命也,其有夜旦之常,天也。”庄子意识到人之生死犹如昼夜交替,是人力无法改变的,因此悦生恶死都是不必要的。《齐物论》篇中说:“其形化,而心与之然,可不谓大哀乎!”人生最大的悲哀不在于形体的枯败,而在于精神也随着形体一同衰弱。既然“死生命也”,那么面对生死最好的态度就是“安之若命”,因为“大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死”(《大宗师》),自然赋予人形体,就是要让人生时勤劳,老时安逸,死时休息,这是一个自然而必然的过程,所以应当“善吾生”亦“善吾死”,将生死都看成一件美事。如果连生死都可“安之若命”,那么世俗的情感则更可以一种平静的态度去面对。《德充符》篇中惠子与庄子争辩“人故无情”的问题,惠子认为人无情便不可称为人,而庄子则认为“道与之貌,天与之形”,便可称为人,并解释他所说的“无情”是指“不以好恶内伤其身”,可见,庄子认为包括“好恶”在内的各种情感都会伤身,人一旦被生死、好恶等等束缚,便会累如倒悬,相反,如果能齐同生死,忘却情感,便能不为外物所伤,得以“悬解”：“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。”(《大宗师》)或称为“撝宁”：“其为物,无不将也,无不迎也,无不毁也,无不成也,其名为撝宁。撝宁也者,撝而后成者也。”(同上)

庄子人生观的最高境界体现在那些具有理想人格的至人、真人、神人、圣人身上,这些理想形象的最大特点就是能超然于世外,无往而不逍遥。他们一方面能超



脱死生，“不知悦生，不知恶死”（《大宗师》），“死生无变于己”（《齐物论》，另一方面能超脱世俗道德与情感，“不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道”（《齐物论》），同时还具有一套养生之法，“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”（《大宗师》），这些使他们能够超乎常人，具有一些令人惊讶的能力，如“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《逍遥游》），或是“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”（《齐物论》）。这是庄子眼中处世的最高境界，但也只能是一种理想的追求与向往，人总是要生活在某个特定的历史与社会之中的，因此更现实的问题还在于如何避免外物对于本性的摧残，而达到“自救”的目的，庄子由此提出了“避世”和“游世”的办法。

无论“避世”还是“游世”，首先都起因于当时的社会状况。刘向在《战国策书录》中描述说：

仲尼既没之后，田氏取齐，六卿分晋，道德大废，上下失序。至秦孝公，捐礼让而贵战争，弃仁义而用诈谲，苟以取强而已矣。夫篡盗之人，列为侯王，诈谲之国，兴立为强。是以传相放效，后生师之，遂相吞灭，并大兼小，暴师经岁，流血满野，父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命，溘然道德绝矣。晚世益甚，万乘之国七，千乘之国五，敌侔争权，盖为战国。贪饕无耻，竞进无厌；国异政教，各自制断，上无天子，下无方伯；力功争强，胜者为右；兵革不休，诈伪并起。当此之时，虽有道德，不得施谋；有设之强，负阻而恃固；连与交质，重约结誓，以守其国。故孟子、孙卿儒术之士，弃捐于世，而游说权谋之徒，见贵于俗。

在这种黑暗的乱世之中，寻求自我保全就不能不成为首要的任务。庄子认为“无用”是自我保全的途径之一，栝社树、商丘之木因“不材”而得以长寿，牛之白颡者、豚之亢鼻者、人有痔病者因不可祭神而得以全身，支离疏以形残痼疾而得以“终其天年”，因此庄子感叹“山木自寇，膏火自煎”（《人间世》），有用还不如无用的好。

“避世”是比较极端的做法，主张遁于山林，隐于世外，也就是《则阳》篇中所说的“自埋于民，自藏于畔，其声销，其志无穷，其口虽言，其心未尝言，方且与世违而心不屑与之俱，是陆沉者也”。《山木》篇中说，鲁侯因不能去欲虚己而不免于患，孔子因有矜伐之心而遭陈蔡之围，逆旅美人因有矜美之意而不为客人所重，处处彰显自己的结果就是招引祸害，损毁自身，倒是像意怠那样隐于群鸟之间，无所作为，反而得以避害全身。可见，避世的直接目的还是为了自我保全，相比于儒家对现实的积极肯定、参与和改造，这种与现实保持距离的做法无疑是消极的，但它又是建立在对自身精神世界的自信与认真之上的。这种精神上的洁癖，要求远离世俗世界的污浊，从而保全精神世界的洁净与高贵。庄子本人便是一个这样的人：殉名者都以相位为尊，他却拒绝了楚王之聘，并以神龟为例，表明自己宁愿活着曳尾于烂泥之中，也不愿为示显骨壳高贵而牺牲自然性命。惠子在梁国为相，庄子去拜访他，他深恐庄子会取代自己，因而“搜于国中三日三夜”，于是庄子对他说，有名叫



鸕鹚的凤鸟,从南海飞往北海,“非梧桐不止,非练实不食,非醴泉不饮”,又岂会同鸕鹚争食腐鼠(见《秋水》)?实际上,世俗世界与精神世界从来就互相矛盾,而且越是黑暗混乱的社会,这种矛盾就越是表现得激烈与不可调和,《列御寇》篇中写宋人曹商出使秦国,得到秦王赏赐,回到宋国对庄子大加讥嘲,庄子反讥他的赏赐实际是替秦王舐痔而得,虽然庄子所说可能是讥讽之言,未必属实,但可见在当时,愈是放弃精神尊严,愈是无耻卑下,得到的利益就愈多。

但是,也不是“不材”、“无用”就一定能得以全身,《山木》开篇有一段寓言,说庄子行于山中,见有一棵大树枝叶茂盛,由于其“不材”木匠没有将其伐去,从而得以“终其天年”。但是等到庄子出了山,住在故人家中,故人杀鹅招待,把一只不能鸣的鹅杀了,留下了能鸣的。不能鸣的鹅可谓“不材”,但最后还是招致灾祸,因此庄子意识到,材、不材、材与不材之间,都无法真正的免祸,但“乘道德而浮游”就不同了。“乘道德而浮游”是指顺自然而游于至虚之境,这样便能“无誉无訾”、“与时俱化”,“以和为量,浮游乎万物之祖,物物而不物于物”,这其中就包含了“游世”的想法。《庄子》中对“游世”还有许多表述:

夫明白入素,无为复朴,体性抱神,以游世俗之间者,汝将固惊耶?

(《天地》)

人能虚己以游世,其孰能害之?(《山木》)

唯至人乃能游于世而不僻,顺人而不失己。(《外物》)

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。(《养生主》)

可以看出,虚己、无为只是“游世”的前提。除此之外,还必须学会顺应现实和躲避矛盾,与外界达成形式上的妥协,以做到“不失己”,从而在夹缝中生存。这种“游世”的态度与《逍遥游》中所提出的“游”并不相同,它更直接地指向了现实矛盾,并提出了更现实的解决办法,与《逍遥游》篇中指向内心的精神的“无所待”之游有着层次上的差别。

#### 4. 政治观

庄子的政治观直接来源于对所处时代的体验。他生活的战国中晚期,是一个战乱频繁、势力纷争的年代,政治上表现出前所未有的动荡与不安,正如刘向在《战国策书录》中所写,“兵革不休,诈伪并起”。战争给人们的生活带来了痛苦,权术也将人们的精神推向了险恶境地,《庄子》中多次写到的战争、暴君、权臣等等,都是这种社会状况的直接体现,而讲到其根源,庄子则指向了整个等级制度、处于等级制度最上层的统治者,以及统治者用以统治百姓的仁义道德。由此,他认为当时所存在的政治制度、道德法度是完全多馀的:

愚者自以为觉,窃窃然知之。君乎,牧乎,固哉!(《齐物论》)

圣人已死,则大盗不起,天下平而无故矣! 圣人不死,大盗不





止。……彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。（《胠篋》）

肩吾曰：“告我：君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”狂接舆曰：“是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏凿之患，而曾二虫之无知！”（《应帝王》）

可以看出，庄子认为“君乎牧乎”这样的统治制度不过是愚者的固陋之见，仁义不过是诸侯用来窃国的工具，“经式义度”也不过是统治者用来“欺德”的手段，既然连飞鸟、鼯鼠这样的弱小动物，都有保护自身不受灾祸的本能，那么比他们更聪明的百姓，则根本不会接受法度的约束，想要欺骗、统治百姓，就好比“涉海凿河”、“使蚊负山”一样不可能办到。如果硬要以道德法度来约束、欺骗百姓，则必然造成严重的后果：

且夫二子（尧、舜）者，又何足以称扬哉！……举贤则民相轧，任知则民相盗。之数物者，不足以厚民。民之于利甚勤，子有杀父，臣有杀君，正昼为盗，日中穴阬。吾语女：大乱之本，必生于尧、舜之间，其末存乎千世之后。千世之后，其必有人与人相食者也。（《庚桑楚》）

因为天地万物的发展都应循其自然之道，人与社会也应如此，所以庄子提出了废弃君臣之分，复归原始的无君返朴思想，并为人们勾画了一个无等级君臣的理想社会：

吾意善治天下者不然。彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。（《马蹄》）

至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。（《天地》）

神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。（《盗跖》）

庄子眼中的理想社会有其鲜明的特点，一方面要求返回原始的素朴状态，使人与自然万物和谐共处，另一方面要求去除等级制度，废除仁义道德，消除欲望机心，使人与人之间和谐共处。庄子的理想社会有其进步之处，但它简单地认为返回与禽兽同居的原始社会就能解决一切社会矛盾，也是天真而不切实际的。

同时，在《庄子》外、杂篇中，出现了一些与上述不同的政治观点，可能是庄子后学适应社会形势的改变而对庄子思想作出的调整。例如《天地》篇就明确承认了君臣等级之分：“玄古之君天下，无为也，天德而已矣。以道观言，而天下之君