

南华经

庄周著



安徽人民出版社



楚辰
刘玉香
车前子
姜如意
注译

南华经

庄周著 楚辰 车前子 刘玉香 姜知意 注译

安徽人民出版社

导 论

要了解中国古代文化的发展历史，不能不对道家和道教有所了解；要了解道家和道教，则不能不读《南华经》。《南华经》在中国古代哲学、宗教和文学史上的地位，是极为重要的。它不仅是先秦诸子中最重要的著作之一，构成早期道家的一大奇观，而且被尊为道教的经典之一，对中国本土宗教——道教的形成与发展产生了重要的影响。闲来坐读《南华经》，不仅是古代士人的一大享受，而且也是今日知识者的一种雅趣。

《南华经》的由来

《南华经》本名《庄子》。它是先秦时代的作品。一般认为，《南华经》是先秦思想家庄周及其后学的作品集。现存《南华经》共三十三篇，分成内、外、杂篇，其中内篇七篇，外篇十五篇，杂篇十一篇。根据历史上诸多注疏及今人的研究，内篇七篇基本思想较为统一，相互间有一种内在的、紧密的联系，可视为庄周本人的作品；外、杂篇无论思想内容还是文字风格皆不尽统一，非一人一时之作，可视为庄周后学的作品。但是，总括起来看，内篇与外篇、杂篇之间也存在一种内在的联系。外篇、杂篇的一部分篇章主要阐述内篇的思想，另一部分篇章则吸取儒、法、名诸家思想，对内篇思想作新的发

挥,还有若干篇章为猛烈抨击社会现实和统治者的文字。今人研究《南华经》,往往把它看作一个整体,只是在讨论庄周与其后学关系时,才明确区分内、外、杂三篇思想的不同。

根据近代学者的研究,庄周其人大约生活于战国时期(约公元前369—前286年)。按照《南华经》中的记载,庄周住在贫民区,生活较为贫苦,靠打草鞋维持生计。有一次,他向监河侯借米,监河侯不能满足他的要求;还有一次,他穿着打上补丁的衣服去见魏王,自称生不逢时,穷困交加。《史记》中记载了他的一些活动,说他曾当过管理漆园的小官,但不久便去做隐士了。楚威王重金聘他为相,他却坚辞不就。他曾同当时的名家惠施等人来往,共同讨论一些学术问题。

按照历史的记载,《庄子》一书在先秦便有流传。荀子曾读过该书。他在《荀子·解蔽》篇中有一段评价:“墨子蔽于用而不知文,宋子蔽于欲而不知得,慎子蔽于法而不知贤,申子蔽于势而不知知,惠子蔽于辞而不知实,庄子蔽于天而不知人。”这里荀子对庄子思想的评价得当与否暂且不论,但由此可以得知,他对庄子思想确有了解,不是皮毛之见,而是阅读其书后的一种总结性意见,其批评也绝非毫无根据。成书于秦朝初年的《吕氏春秋》中引用过庄子的一段话,其中写道:“庄子曰:‘以瓦注者巧,以钩注者战,以黄金注者殨。其辞一也,而有所殆者,必铍有所重者也。外有所重者泄,盖内拙。’”这段话在今本《庄子·达生》篇中可以找到:“以瓦注者巧,以钩注者惮,以黄金注者殆。其巧一也,而有所矜,则重外也。凡外重者内拙。”其间除文字略有差别外,文意是一致的。由此可见,秦初便有《庄子》之书的流行。此后,《史记》中曾对《庄子》书中若干篇章作过介绍,对其思想作过概括,并明确记载该书十余万言。《汉书·艺文志》则著录《庄子》一书为五十二篇。由这些记载可以得知,荀子、吕不韦、司马迁、刘向都曾读过《庄子》。《庄子》一书应该是当时的知识者中间可以读到的流行作品。

但是,庄子学说直至秦汉时期并不十分流行。这是因为,其隐

逸思想的特征不仅在统一国家的历史活动中于世无补，而且对治理社会的活动也无大益处。秦始皇征战与治国，偏爱法家理论，汉代初年流行有益于休养生息的黄老思想，武帝之后则专崇有益于大一统社会的儒家学说。直至魏晋时期，情况才有所改变。晋人司马彪较早注释了《庄子》。司马彪为晋武帝泰始时（公元265—274年）人，他注《庄子》二十一卷，五十二篇。据唐人陆德明《经典释文·序录》说，内篇七，外篇二十八，杂篇四，解说二。这与《汉书·艺文志》的说法一致。但是，这个注本早已散佚，现仅有两个辑本，一是孙冯翼辑本，存《问经堂丛书》中；另一种是茆泮林辑本，存《古逸丛书》中。目前通行的本子，是晋太傅主簿郭象的本子。这个注本实际是向秀、郭象两人的成果，不过由郭象总其成而整理出三十三卷，三十三篇，其中内篇七，外篇十五，杂篇十一。晋朝以后直至今人讨论庄子及其学说，主要依据就是这个注本。

魏晋时期，道家思想大为流行，《庄子》一书被列为“三玄”之首。何晏、王弼、阮籍、嵇康、向秀、郭象等著名玄学思想家，都是庄子思想的爱好者。《晋书·王弼传》中说：“魏正始中，何晏、王弼，祖述老庄。”由于庄子思想受到重视，学术界出现了由爱“黄老”到重“老庄”的转变，甚至出现了“庄老”的说法，把庄子抬到老子之上。如嵇康《与山巨源绝交书》说：“又读庄老，重增其放。”晋郭象注《庄子·逍遥游》中也说：“此庄老之说所以见弃于当涂。”《颜氏家训·逍遥游》则称：“庄、老、周易，总谓三玄。”这都是《庄子》受到普遍重视的表现。有学者以为，《庄子》思想在魏晋时期得到重视和发挥，“是道家思想史上的一次壮丽的日出”。^① 这话是中肯的。

由于《庄子》书中含有一系列神秘而深刻的关于“道生万物”、“养生”及“逍遥而游”的思想，因而为道教所推重。自东晋葛洪开始，道教学者便大量吸收《庄子》思想。他所著《抱朴子·畅言》篇对庄子思想发挥极为透彻，并将之纳入道教理论的体系。南朝道士陶

^① 默耕：《庄子思想与竹林玄学》，见《庄子与中国文化》，安徽人民出版社出版，第199页。

弘景在《真诰·稽神枢》中说：“庄子师长桑公子，授其微言，谓之《庄子》也。隐于抱犊山，眼兆育火丹，白日升天，补太极阁编郎。”这里便把庄子作为道教仙人、教主加以尊崇了。到了唐代，不仅《庄子》思想直接影响、诱发了道教重玄理论的出现；而且由皇帝直接出面，把庄周其人命为南华真人，庄子其书命名为《南华真经》。天宝元年的诏书称：“册《庄子》宜依旧号曰《南华真经》，义取离明英华，发挥道妙也。”这就是后人称《庄子》为《南华经》的直接根据。

诏书上称“依旧号”，显然是早有“南华”这一说法了。据《隋书·经籍志》子部道家类著录：梁旷《南华论》二十五卷（原三十卷缺），《南华经》三卷。《旧唐书·经籍志》道家类著录则说：梁旷《南华仙人庄子论》三十卷。梁旷系茅山道士，生活大约与陶弘景同一时期。由此可知，早在南北朝时期，便有了“《南华经》”和“南华仙人”的称呼了，不过仅限于道教上层道士之间传播罢了。

为什么要称之为“南华”呢？后人作过许多考证，有的以为是因山名而得，有的则说是因地名而成，皆不得其详。其中，南宋褚伯秀的说法值得参考。他说：“南华之号，其来久矣。似是上天职任所司，犹东华、南极之类，不可以人间义理臆度，故诸解无闻焉。”^①这里从道教信仰角度说明“南华”称号的由来，认为它指道教神仙系统的司职，似乎有一定道理。

由于唐代道教盛行，统治者自己推崇《南华经》，又由于《南华经》的理论较之《道德经》更贴近人生，更合乎人情，因而，它日渐成为道教经典系统中仅次于《道德经》的又一基本典籍。此后，道教界注疏发挥《南华经》者代不乏人。其中较著名者为唐代的成玄英、孙思邈、李含光，宋代的陈景元、褚伯秀等。在现存《正统道藏》中，洞神部本文类有《南华真经》五卷，玉诀类有武林道士《南华真经义海纂微》一〇六卷，林希逸《南华真经口义》十二卷，陈景元《南华真经章句音义》十四卷，陈景元《南华真经章句馀事》一卷，《南华真经徐

^① 《南华真经义海纂微》序。

事杂录》二卷，贾善渊《南华真经直指》二卷，吴澄《南华有篇订证》二卷，罗勉道《南华经循本》三十卷，王元泽《南华真经新传》十卷，王元泽《南华真经拾选》一卷，郭象注成玄英疏《南华真经注疏》三十五卷。所有这些注疏，都是从道教角度加以发挥阐述的，它们在道教思想史上有重要影响，从而对《南华经》思想的传播和泛化起了很大作用。

《南华经》的思想内容

前述《南华经》的由来已经说明，它本身蕴含有丰富的思想内容。正是由于其思想内容的丰富，因而才引起了历代学者的兴趣，对之加以注疏解说，引申发挥。按照我们的解释，大体说来，《南华经》包括以道为本、安命无为、逍遥而游、万物为一、体道求真五个方面的思想。

以道为本 《南华经》继承了《道德经》的基本观点，把“道”作为天地万物的根本。《大宗师》说：“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，……生天生地。”这里是把道看作世界的总根源，认为它产生天地万物，是天地万物的本根。《知北游》篇明确指出：“昏然若亡而存，油然不形而神，万物蕃而不知，此之谓本根。”所谓“本根”，不仅是指产生万物的根源，而且是天地万物的总根据。《大宗师》说：“况万物之所系，而一化之所待乎！”这里的“道”已经有了决定万物之存在与发展的普遍规律的含义了。因而，在《南华经》里，以道为本的思想，不仅具有宇宙论的意义，而且具有本体论的意义。“道”不仅是世界的总根源，而且是世界的普遍规律。

根据《南华经》的论述，“道”作为天地万物之本根，具有绝对

性、永恒性、超越性、普遍性和无目的性的特点。所谓绝对性，是说道的存在是无条件的，它为“万物之所系”，“一化之所待”，却不需要任何其他条件而存在；所谓永恒性，是说它“自古以固存”，“先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《大宗师》），无始无终，永无消失之时；所谓超越性，则是说道超越于现实之上，人无法感知它。《大宗师》说：道“可传而不可受，可得而不可见”。因而它是一种超越于现实与感知的神秘的实体；所谓普遍性，则是说道无所不在。从高贵之品到卑下之物，无处不存在道，而且“道近乎无内，远乎无外”，它是至微的，又是至大的；所谓无目的性，即指它无意志、无目的、无人格可言。《大宗师》指出：“整万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧。”这便突出地说明了道的无目的性。道所具有的上述特征说明，它是中国古代哲学关于世界本根设想，是超越于物质世界的抽象的绝对的思想观念，是绝对化的观念性实体。

按照《南华经》的阐述，“道”不仅是天地万物之本，而且是人的最高认识，即是说，从本体论上看，它是万物之本根；从认识论上说，它又是人的最高层次的认识。《齐物论》说：“是非之彰也，道之所以亏也，道之所以亏，爱之所以成。”“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？……道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非。”这里所谓“道”，不是指生天生地的世界之本根，而是指与言意相联系，与是非相统一，与真伪相并列的最高认识层次或最高真理。这种最高的认识，并不区分任何具体事物，而是对一切有形之物的抽象，是超越于是非、真伪、爱恶之上的绝对的真理。

作为绝对真理的道，首先具有无差别性，即它是绝对同一、和谐和虚无的认识境界，任何对具体事物的认识都只是“小成”，关于事物之真伪的把握及关于行为善恶的理解，也都不是道的境界，只有无差别的绝对真理才是道。其次是它的神秘性，即它高深莫测，不可捉摸。“大辩不言”，“不道之道”，达到对它的把握的途径也是神秘的，需要经过忘知、虚静、通神等一系列功夫，才能体悟到道的

境界,把握住道的本性。总之,作为最高认识的道是超越物我、是与好恶的一种精神境界,是人生的一种体悟。达到这种精神境界,便可以获得最大的精神快乐。

作为世界本根的道与作为最高境界的道是相互区别的,前者具有本体论的意义,后者则具有认识论的意义。但是,两者又都是从最高层次、绝对同一、超越现实和神秘意义上加以把握的,因而,两者在本质上又是统一的。这种本体论与认识论的统一,体现了中国古代哲学的重要特征。

安命无为 《南华经》成书于战国时期,当时是“争地争城”、“杀人盈野”的时代,又是人死生无常、心神不宁的时期,因而,人们对于社会生活中的必然性的认识较为重视。《南华经》对社会的动荡与人生的苦难作了较为深刻的阐述与分析。《齐物论》说:“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,目以心斗,……其溺之所为之,不可使复之也。”社会生活中人与人之间的矛盾斗争如激浪湍流,随时都有把人吞食下去的可能。处于湍流之中者,身不由己;处于湍流之外者,无可奈何。每一个人一生下来,便要面对这种社会生活的苦难,“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!”生命的悲苦来自社会的争斗,来自人与人之间的矛盾。人的沉浮进退,皆由外力推动;人的劳苦不息,正是由社会所赋予的,不是个人可以随意推脱的。虽然每个人都在挣扎,都在奋斗,但是谁也不能拔住自己的头发离开地球,任何人都不能逃脱社会生活的磨难。“终日役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪!”这种揭示不仅是深刻的,而且是真实的。

是什么力量对人生在起作用呢?《南华经》认为,是命,正是命运把人推向苦难。《德充符》中说:“死生存亡,穷达富贵,贤与不肖,毁誉、饥渴、寒暑,是事之变,命之行也;日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也。”人的生命之存亡,事业之发达,品行之好坏,甚至饥渴寒暑的变化,都是命运在起作用。任何人都不能预测其未来,把

握其始终。那么什么是命呢？《达生》篇说：“不知吾所以然而然，命也。”“命”便是人无法把握的一种社会必然性，它是没有原因可以解释的。这种不可把握的必然性不是来自别的，而是来自天地自然，由于道与天地都是无意志、无目的的，所以命也是一种自然的作用。这里，作者看到了社会生活中个人既无法摆脱又无法左右的支配人生的必然性力量，这反映了社会生活下层劳动者的苦难生活和其无可奈何的心态。

在命运的支配作用下，人应该如何进行合理的生活呢？《南华经》认为，最可靠的生活原则就是安命无为。《人间世》说：“自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。”《德充符》也说：“知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”无怨无悔，无心无情，安然顺命，这是最高的道德修养。只有道德高尚者，才能真正达到这种精神境界。

所谓安命无为，实际上就是一种完全被动的生活方式：命运把我抛到哪里，我就在哪里度日求生；虽然一切都是不得已而为之，但是我对于名位利禄，穷达贵富，既不力争，也不强求，而是一切顺应自然之命运的安排。《庚桑楚》说：“不得已之类，圣人之道。”这种“不得已”已经道出了安然顺命的心态，但它不仅是“至德”的表现，而且是“至圣”的特征。

但是，《南华经》所强调的“不得已”的安命无为的生活方式，又不完全是悲观无望的生活，而是一种乐观悠闲的生活。一方面，这是无可奈何的表现；另一方面，它又是一种悠闲自得的生活。《应帝王》篇说了虞氏和泰氏的两种生活方式：一是以德性教化人心，恪守世俗伦常；一是徐徐而眠，于于而醒，不辨自己是牛是马，但却自得其乐。作者认为，后者便是理想的人生。也就是，处于苦中而不知其苦，处于乐中而不可不乐，无可奈何是生活的见原则，悠闲自得是生活情趣。这是一种至上的生活境界。《大宗师》说：“安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓悬解也，而不能自解者，物有结之。”只有真正摆脱了外物的精神束缚，只有真正控制住情感的起

伏波动，才能真正达到精神解脱的至德境界，真正实现安时而处顺，安命而无为的生活。

应该看到，《南华经》的所谓安命无为的生活方式，既不是讲以静待动，无为而无不为；也不是指无为而治，以有为为目的；更不是讲顺物而为，以求其成，而是完全没有目的的逍遥无为，即自得自适，无所牵挂。《大宗师》说：“徬徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。”这就是“无为”生活的“无目的性”的特征。这种无为精神与黄老及儒家都不相同，它是一种彻底忘情、完全不动心的生活态度。

逍遥而游 《南华经》所倡导的安命无为的思想，走向极处便是无目的、无追求的境界，即逍遥而游的境界。关于逍遥而游的论述，构成《南华经》的一个极为重要的内容。仅内篇中，就有《逍遥游》、《人间世》、《大宗师》、《应帝王》几篇先后讨论了逍遥而游的问题，外篇、杂篇中也有数篇论述这一问题。

《南华经》所主张的逍遥，不仅有安闲自适、形体无所拘束的涵义，而更多的则是精神的逍遥，即心灵的自由。《逍遥游》说：“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，徬徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。”显然，这不是指形体的自适，而是指精神的放情，即精神上、心灵上的自由。

《南华经》所讨论的逍遥，特别与“游”相联。这里所谓的“游”，即一种心灵的游历。《应帝王》说：“予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。”《人间世》则说：“且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。”这都说明，“游”是心之游，即精神之游历。所谓“乘物以游心”，即借助于物象实现心灵的安闲自适，达到精神的自由。这种“游心”的主张，体现了《南华经》作者对人生的精神自由与理想境界的追求。

按照《南华经》中的论述，逍遥而游的主体是人的心灵，即，它是人的一种心理体验，是在思想上虚构的幻化境界，在这种境界中，人好像进入一种清澄缥缈、虚空无垠的宇宙之中，可以尽情遨游，任意驰骋，无拘无束，无牵无挂，这就是所谓“无何有之乡”。

在这种心灵的体验中，人是与道为一，与天地为一的，即实现了天人合一的境界。《大宗师》借女偶之口，对这种与道同体、与天地万物为一的体验作了描述：“以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹告而守之，参日而后能外天下；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，而膈能朝彻；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。”“见独”，即是体验到道的存在。这种于想象中忘却万物，忘却自身，与道同体，与天地为一的体验，是一种不朽的永存，是最高精神境界。

《南华经》所强调的这种逍遥而游，又与所谓精神的虚静相联系。《应帝王》说：“体尽无穷，而游无朕，尽其所受平天，而无见得，亦虚而已。”精神的遨游，也就是达到虚空的心灵境界。一方面，只有心灵的虚静，才能实现精神的遨游，在心灵中飞升；另一方面，通过心灵的飞升，才能使得精神抛却外物的牵挂，实现虚静的和谐，两者是二而一、一而二的事。只有在这种心灵体验中，人才能无时空的限制，无是非的执著，无情感的牵涉，对于心灵来说，是一种解放，是一种超脱。因而，它是虚静的，又是自由的。

这种心灵的遨游与精神的寂静，说穿了就是一种超越于喜、怒、哀、乐之感情的起伏与利害得失之价值的牵涉及是非真假之意识的冲突，达到一种无心无情，无思无虑，无好恶之念，不动心的状态。即思想的大解放，精神的大超脱，心灵的大自由，即所谓“悬解”。《养生主》说：“安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解。”但这种“悬解”又不是形体的消亡或生命的终结，而是一种心灵的悬解。是精神上实现与天地合一的境界。《德充符》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。眇乎小哉，所以属于人也！警乎大哉，独成其天。”这种境界是神秘的，但却又是现实的。《南华经》数处描述那些“真人”、“神人”的生活形态，表明它是神秘的；而其中一系列关于庄周生活状态的记载与叙述，则又是现实、实际的。事实上，庄周本人便体现了达到逍遥

而游精神境界的风貌，他便是《南华经》理想人格的化身。

万物一体 《南华经》关于天人关系的观点较为独特，其中不仅体现了自然主义的精神，而且具有一系列深刻的关于人生与社会的论断。贯穿于其中的基本精神便是“万物一体”的思想。

《南华经·齐物论》中说：“天地一指也，万物一马也”，“万物与我为一”。《逍遥游》说：“磅礴万物以为一”。这都是在强调说明，天地之间无论何物，都是一体的，同一的。明明万物都是千差万别的，为什么《南华经》会论述“万物一体”的道理呢？《德充符》中一段话很好地说明了这一点：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和；物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。”万物都有其相同的一面，也有其相异的一面，从异的方面看，肝和胆之间的差别不亚于楚国与越国之间；从同的方面看，任何事物都可以说是同一的。《南华经》是在承认“万物有异”的前提下，反复论证“万物皆一”的特征及意义。

首先，它认为，万物之间虽然各有其差别，但却都有互相同一的一面。《齐物论》说：“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，枢得其环中；以应无穷。”彼此是相对而言的，从己的方面看，此为此，从对方看，此却是彼；从己方看，彼为彼，从对方本身看，彼却是此，所以“是亦彼也，彼亦是也”，“彼亦一是非，此亦一是非”。但庄周更进一步，又说“彼是莫得其偶”，这就由承认事物的相对性走到了否认事物的差别性的结论，夸大了事物矛盾的同一性，并且认为这就是“道枢”，即是“道”的根本原则。

其次，认为天地万物之间都有其共同性，根据这种共同性，也可以得出“万物一体”的结论。《齐物论》说：“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一。”由于万物都有其存在的根据，都有其自身的合理性，这说明任何事物都有共同点；因而，从这个意义可以说它们都是同一

的。草茎与大木，丑女与西施，千奇百怪的一切，从道的观点上看，都可以说是齐一而无差别的。这种论述与其关于道具有无差别的规定性是相通的。

再次，《南华经》认为，任何事物从终极结果来看，都是相同的，因而可以说它们都是同一的。《齐物论》借“朝三暮四”这个寓言说明这一道理。“劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三，狙公赋芋，曰‘朝三而暮四’，众狙皆怒。曰‘然则朝四而暮三’，众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。”任何事物，虽然过程上有差别，但结果总是一样的，因而由此可以推出“万物同一”的结论。“圣人”注意的是事物的结果，所以可以以“两行”的态度去对待这种种差别，从而把握“万物一体”的道理。人之生与死便是如此。生的结果总是死，而生死本身也不过是气化流行，因而生死都是无所谓的。

总之，《南华经》从事物差别的同一性、事物所有的共同点及万物结果的同一性等几个方面反复论证“万物一体”的道理。这里既有相对主义的因素，又含有诡辩的成份。

这里所以要反复强调“万物一体”的观点，根本的目的在于，要求人们从道的观点去看待天人关系，看待人生与社会。在《南华经》看来，天人一体是自然的原则，与天为一是生活的理想。《大宗师》说：“故其好之也一，其弗好之一，其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒，天与人不相胜也，是之谓真人。”万物都是同一的，你承认天人一体，按照与之为一的原则去生活，那便是“真人”。承认了万物一体，便对社会生活中的贵贱、富贫、荣辱、是非、名利、得失乃至生死都可以持一种“齐万物”的态度，于动荡变幻之中不动心，不动情，保持心灵虚静、逍遥而游的境界。

体道求真 《南华经》以为，道是生天生地的世界本根，又是人的最高精神境界，最高真理。人处在必然性即命运支配的社会之中，只有安命无为，才能求得真正理想的生活方式；而只要实现心灵的逍遥而游，便可以达到无情无心的境界，实现与万物为一，与

道合一，与天地合一。从认识论意义上说，这个逍遥而游的过程，也就是体悟道的存在及其意义的过程，就是由凡人走向真人的过程。体道求真即体悟道的存在及其意义，走向真知与真际，是实现逍遥自适、安闲自由的必由之路。

作为生天生地的世界本根的“道”，只有通过直觉的方式才能把握。《齐物论》说：“夫大道不称，大辩不言”，“道昭而不道，言辩而不及”，“孰知不言之辩，不道之道，若有能知，此之谓天府。”这都是在说明，通过感觉是无法认识“道”的存在及其意义的。《大宗师》又说：“且有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知能假于道者也若此。”这已充分表明，离开了直觉体悟，便无法把握道；通过直觉，便可能实现对道的体悟。

《养生主》篇关于“庖丁解牛”的寓言，也透露出了这种直觉主义方法的信息。其中说道：“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。”抛却了五官感知的作用，通过精神的直觉去体悟，便可以达到对道的把握。这也就是脱离了凡人之见，走向真人之知的一种飞跃。

关于体悟道的具体方法，《南华经》中有一系列说明。首先是“心斋”。《人间世》说：“惟道集虚，虚者，心斋也。”这就是说，只有通过内心保持一种虚静，达到心灵宁静的境界，“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气”，才能真正体悟到道的存在。其次是“坐忘”。即“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（《大宗师》）。通过静坐修养，彻底忘却天地物我的区别，忘却自我的存在，使心与身完全合而为一，实现自我与道的统一。再次是“见独”。“朝彻而后能见独”（《大宗师》）。“朝彻”是由黑暗走向光明的体验，由“朝彻”便可以达到身心俱忘，物我不分，在想像的领域实现与道或宇宙之本融为一体。

通过这一系列方法达到的悟道的真知，实际上也就是人生之精神自由的实现，是逍遥于无何有之乡的体验。在这里，人生修养论与体道认识论是统一的。在关于逍遥而游的说明中，我们便介绍过心身合一、物我合一、人道合一的状态，这里则是从精神直觉的意义上进一步强调体悟道的特征。但是，这种对道的体悟既不是儒家内省反观意义上的“尽性知天”，也不是西方那种与上帝同在的宗教体验，而是体悟自然之道的直觉方法，因而，它是独特的，亦是合理的。

除上述内容外，《南华经》还包含有怀疑主义、气化哲学等一系列内容，这些都是与其关于人的精神自由的学说密切相关的。有学者提出：精神自由是《南华经》的归宿^①。诚哉斯言。

《南华经》与道教

在道教的典籍绪统中，《南华经》与《通玄经》（《文子》）、《冲虚经》（《列子》）、《洞灵经》（《庚桑子》）被合称为“四子真经”，其地位仅次于《道德经》。因而，研读和注疏《南华经》往往成为上层道士的重要宗教学术活动之一。

本来，《南华经》属于先秦子书范畴，与宗教无大关系，因而，秦、汉、魏、晋学者多把它作为子学来研究，并没有什么宗教崇拜的意味。但是，自东晋时期起，便不断有道教界学者从《南华经》中吸取思想养分，以补充、扩展道教自身的理论内容。其中著名道教理论家葛洪尤为突出。他在《抱朴子·内篇·畅玄》中有一段对得“玄道”者的描述，其中写道：“得之者贵，不等黄钺之威。体之者富，不

^① 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社出版，第158页。

须难得之货。高不可登，深不可测。乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下。经乎汗漫之门，游乎窈眇之野，逍遥恍惚之中，徜徉仿佛之蜿蜒，蹁跹璇玑，此得之者也。”这段描述与《南华经·逍遥游》篇中关于“神人”的描述非常相近。《逍遥游》中说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”这可以说明，《南华经》对道教的影响是深刻的，它是从教义、教理与信仰上对道教有所启发，从而为道教理论的成熟与丰富提供了精神养分。

从教义、教理方面看，《南华经》对道教的影响主要有以下几个方面。

首先，《南华经》中关于“道”的讨论对道教的影响极大。如前所述，在《南华经》中，“道”首先是一种天地万物的本根，具有“生天生地”与“一化之所待”的双重作用，既是宇宙论意义上的世界起源，又是本体论意义上的世界根据；同时，“道”还是人的最高认识或最高真理，它“未始有物”，具有绝对的一同性。《大宗师》中有一段论述：“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；在太极之上而不为高，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。”这是讲“道”对于万物的本根意义。而《齐物论》则说：“是非之彰也，道之所以亏也；道之所以亏也，爱之所以成。”这里讲的是最高认识意义上的“道”。这两个方面关于“道”的讨论与描述，都对道教有所启发。早期道教的主要经典《太平经》中有云：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生也。”这里便是对“本根”之道的描述，它体现了道教教义的一个基本原则，即“道”是宇宙的本原与主宰，它无所不包，无所不在，无时不存，是宇宙中一切的开始与天地万物的根据。宋代的谢守灏《混元皇帝圣纪·序》则说：“原夫大道玄寂，理极无为。上德冲虚，义该众妙。是以精凝真一，非假物以称生，形结九空，不待有而成体。”这里讲的则是认识论、