

东方青年学人文库

# 庄子哲学的精神

陈赞◎著

上海人民出版社

东方青年学人文库

# 庄子哲学的精神

陈赞◎著

图书在版编目(CIP)数据

庄子哲学的精神/陈赟著.—上海:上海人民出版社,2016

(东方青年学人文库)

ISBN 978-7-208-13842-1

I. ①庄… II. ①陈… III. ①庄周(约前 369-前 286)-哲学思想-研究 IV. ①B223.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 121278 号

责任编辑 李 莹

封面设计 零创意文化

庄子哲学的精神

陈 赟 著

世 纪 出 版 集 团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 20 插页 2 字数 296,000

2016 年 7 月第 1 版 2016 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13842-1/B·1187

定价 58.00 元

本书由上海市社会科学界联合会、上海东方青年学社资助出版

## 出版前言

这是一个需要理论而且一定能够产生理论的时代，这是一个需要思想而且一定能够产生思想的时代。我们不能辜负了这个时代。

时代伟大，我辈何为？天下兴亡，匹夫有责。正如梁启超先生所言，“制出将来之少年中国者，则中国少年之责任也”，“少年智则国智，少年富则国富，少年强则国强”。面对中华民族伟大复兴的时代，青年学人理当以学报之，留一本书给时代，此乃编辑出版“东方青年学人文库”之初衷。

坚持以人民为中心的研究导向，聆听时代声音、回应时代呼唤、解决时代问题，揭示我国社会发展、人类社会发展的逻辑大趋势，立足中国、借鉴国外、挖掘历史、把握当代、关怀人类、面向未来，体现继承性、民族性、原创性、时代性、系统性、专业性，推动中国哲学社会科学学术体系、话语体系、学科体系创新，为构建中国特色哲学社会科学添砖加瓦，此乃编辑出版“东方青年学人文库”之使命。

太史公曰：“究天人之际，通古今之变，成一家之言。”张载有言：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”高山仰止，景行行止。一本书可能成为理解历史的一个标注，不求著作等身，但求一本铭世，此乃编辑出版“东方青年学人文库”之追求。

让我们努力之、实践之。

上海人民出版社

2016年6月

## || 目录 ||

### 导言 // 001

### 第一章 《庄子·天下》与内圣外王之道 // 007

- 一、道术与方术之辨 // 012
- 二、神、明、圣、王与道术的进路 // 020
- 三、生命存在的类型与政教的人性基础 // 029
- 四、圣人何以是人类政教文明之中枢 // 042

### 第二章 《逍遥游》的鲲鹏寓言与人的自由 // 055

- 一、鲲鹏的第一次出场 // 057
- 二、鲲鹏寓言的第二次重言 // 066
- 三、鲲鹏寓言的第三次出现 // 076

### 第三章 从“是非之知”到“莫若以明”：《齐物论》与认识过程的升进 // 085

- 一、吾与我：两种不同的主体 // 086
- 二、“成形”、“成心”与“我”的形构 // 090

三、是非与彼此的扬弃：从“知”到“明”的升进 // 093

四、结论：天籁的开显 // 099

#### 第四章 “庖丁解牛”与养生的大义 // 101

一、技与道 // 103

二、庖丁解牛三部曲之一：所见无非牛 // 107

三、庖丁解牛三部曲之二：目无全牛 // 114

四、庖丁解牛三部曲之三：更无牛 // 116

五、“三年”与“十九年”之“数” // 123

六、无厚有间 // 125

七、游刃有余 // 132

八、养刀之道：“释刀”、“提刀”、“善刀”与“藏刀” // 136

九、庖丁解牛与“缘督以为经” // 140

#### 第五章 “不知之知”与“非人之人”：《应帝王》与庄子的政治批判 // 143

一、“不知之知”与王道的批判 // 145

二、“有虞氏”与“帝道”的批判 // 166

三、“泰氏”与“帝道”的上出 // 190

#### 第六章 “浑沌之死”与“帝”、“王”政治典范的终结 // 201

一、德与礼：“帝”与“王”政教实践的理念纲领 // 205

二、“浑沌之死”与德礼政教典范的困境 // 220

#### 第七章 由人而天的“机制转换”与新主体观 // 235

一、由“人”而“天”的“机制转换” // 236

二、身体与主体的新构想 // 240

三、毕来德的问题意识、背景视域及批判性反省 // 246

**第八章 从“无体之体”到“与化为体”——庄子哲学中的  
本体与主体** // 255

一、言说天道的正当方式 // 257

二、无体之体：天道的本性 // 270

三、从“无体之体”到“与化为体” // 287

**参考文献** // 305

**后记** // 311

---

## 导 言

---

汉语思想将宇宙称为“造化”或“大化”，将万物的总体称为“百化”或“万化”，这本身就传达出对世界及其存在的一种理解，在这种理解中，“化”是核心词。从甲骨文来说，“化”写作“𠤎”，金文写作“𠤎”，可以理解为一种象形，左边是一个站立的人，右边是一个倒立的人。倒立者为死人，站立者为生人，站立的生人与倒立的死者之间发生影响的方式就是“化”，鬼神作为“造化之迹”，对生人的影响就是“化”。因而，“化”首先是一种存在方式，其次才意味着与这种存在方式相应的存在，在此动词优先于名词；但当人们用“造化”、“大化”来表述世界时，这意味着世界通过“化”这种存在方式而自我呈现，世界就是“化”的活动或“化”之流行。如果说“化”是事物的存在方式，那么气则是“化”的媒介，是事物的构成所不能不凭借的资具。事物由气聚而化生，又由气散而死亡，气化论乃是最具中国文化意味的典型宇宙论：大化无非气之氤氲、气之发育与流行、气之或聚或散的运作过程本身。“造化”或“大化流行”，说到底就是气化流行。在气化的视域内，一切形体都是暂时的客形，一切凝固的东西都不是原初的真实的东西，而必然是临时的“客体”。

气化宇宙论的核心既不是“存在”，也不是“虚无”，而是“变易”。《周易》成为中国文明的六艺经典之一，而且自汉以后成为六经之首，是颇具象征意味的。“易”一名三义，本身有变易、不易与易简三义。变易言气之化，顺时变易，出入移动；不易

意味着气化过程中形成的相对稳定的秩序,如天尊地卑、父子夫妇等所象征的人伦之序;而易简则是在变易过程与稳定秩序中呈现的生生之德,这一生生之德之所以是易简的,是因为造化之道本质上是无为性的,它并不规定事物的根据,而是让事物自成自化、自本自根,由此而形成的秩序本身对事物而言不烦不扰,不禁其性,不塞其源,任其自为。<sup>①</sup>“易”的这三种含义,的确与“化”的内涵具有很大相似性甚至彼此重合。就气化的层面而言,万化流行的世界的确犹如《周易·系辞》所云:“变动不居,周流六虚;上下无常,刚柔相易;不可为典要,唯变所适。”一切都在“化”的过程中,“化”意味着“无定”,即未决定、不确定因而向着生成与变化开放的特性。在《庄子》中,从《人间世》的“万物之化”,到《天道》的“天不产而万物化”,再到《刻意》的“化育万物”、《至乐》的“万物皆化生”,“化”所囊括的是一切事物,是存在者的总体。<sup>②</sup>但“无定”绝非没有秩序,正如《大宗师》所云“杀生者不死,生生者不生”、《知北游》所云“外化而内不化”,变化中不化者即为天道及其展开而形成的秩序,万物在这种秩序中有其各各不同的性与命,回归其本性,正其所受之命,即为变化世界中不易之常道。在《周易·系辞》中,“生生之谓易”、“天地之大德曰生”,这种生生之德也正是“化”之品质。《老子》第十章谓:“道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之;长之育之;成之熟之;亨之毒之;养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”所谓的“玄德”,就是在“化”的过程中彰显并推动着“化”的过程的伟大德性,这种德性之所以幽深玄远,是因为它自己不化,但却推动着万化自化。也就是说,变化过程之外并没有一个变化的决定者,而是参与变化的事物自己化育自己,彼此相因而互化,即便是相因而互化,也是其自化的一种形式。在这个意义上,造化的主宰其实并不具有主宰性,它并不是全知全能的,而是将自为的权能留给了事物本身。换言之,它是生生的,生成了生成本身,而具体的生化过程,却交付给了事物,于是,造物者创生事物的过程变成了事物自生自化的过程。

① (曹魏)王弼、(东晋)韩康伯注,(唐)孔颖达疏:《周易正义》卷首“论易之三名”,《十三经注疏》整理本,第1册,北京大学出版社2000年版,第5—7页。

② 王中江:《道家形而上学中“化”观念及其历史拓展》,载陈鼓应主编:《道家文化研究》第14辑,三联书店1998年版,第37—38页。

由此，与犹太—基督教的“道成肉身”（即以词语创造世界）的上帝不同，天道是沉默不言的。《论语·阳货》云：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！”《庄子·知北游》亦云：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”天道的沉默不言使得万物的自然成为可能。在上帝以言语创造的世界中，并没有真正的自然可言，一切都被上帝及其言语所决定，因而“道成肉身”的上帝所造的世界一旦主导了对世界的理解，过渡到近代的机械世界观就不得不成为必然。但在无言的天道这里，万物皆自然而然，在自化之中存在。如果将化之德分为生之德与成之德两个层面，那么天道提供的是生之德，它生而不成；万物所接续的是成之德，即对天道之生德以成就的方式加以接续，万物的自我成就也就是其生存方式本身，在这个意义上，成之德就与生之德结为一体，成为生生过程的持续。“造化”的过程之所以成为生生的过程，就在于天道与事物之间的这种自然的协作，正是这一协作使得整个世界富有生机与生意，预先被前定与固定了的机械性，并不是这一世界的真实描述，相反，这一万化的总体总是内蕴着某种不可遏止的新奇性。郭象在其《庄子序》中，将这种气化的世界图景概括为“造物无物而有物自造”的“化”之形上学。

在这一为生之德所氤氲的造化中，人的存在方式便是“与化为体”。正如陶渊明《形影神诗三首》中《神释》所云：“纵浪大化中，不喜亦不惧；当尽便须尽，无复独多虑。”说到底，与化为体是一种“无执”的生存方式，它与形上学中的“无体之体”相应，而“无体之体”意味着一种没有本体的本体，也就是万化自本自根的形上学。与化为体，也就是“与化为人”。<sup>①</sup>《逍遥游》中的“化”，表现在从有功到无功、从有名到无名、从有己到无己的工夫过程。丧去了“我”，才能“化”为“吾”，与物俱化，如同庄周梦蝶，而梦蝶在《齐物论》中被表述为“物化”，化掉教条化的“成心”、化去凝固化的“成形”，在艰难的人间世，人才得以展开自由的飞行。邵雍在其《观物内篇》中指出：“体无定用，唯变是用。用无定体，唯化是体。体用交而人物之道于是乎备矣。”<sup>②</sup>化其体，变其用，化裁万物，使之正性正命，归于自然，这才是人道之完成。

① 《庄子·天运》：“丘不与化为人！不与化为人，安能化人？”

② （宋）邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，中华书局2010年版，第6页。

“与化为体”，不仅意味着无执无著，而且也意味着以滋养、蓄养而不是消耗为其存在样式的生活，这种生活在庖丁解牛中展现为一种养生的生命政治学。政教行动本身是“化民”，引民成为人，以自新其化的方式。《道德经》云：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”在上者自正其性命，在下者无形中自受其影响，这就是教的力量，教以化行。《增韵》云：“凡以道业诲人谓之教，躬行于上，风动于下，谓之化。”对儒家而言，不以刑罚为主体，而以礼乐为主体的治理方式，就是与化相应的治理方式，礼乐的运作本身也是以教的方式化成民俗与民德。这就是许慎《说文解字》以“教行”释“化”的根源。段玉裁谓：“化，教行也。教行于上，则化成于下。贾生曰：‘此五学者既成于上，则百姓黎民化辑于下矣。’老子曰：‘我无为而民自化。’从匕人。上匕之而下从匕谓之化。”<sup>①</sup>的确，在老子看来，“太上，不知有之；其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。”<sup>②</sup>最高明的统治是没有统治的统治，老百姓不知道统治者的存在，“日出而作，日入而息，帝力于我何有哉！”老百姓以为功成事遂，只是他们自然而然的结果。帝王对百姓的统治转变为百姓的自我治理，这即是“化”的生命政治学。《道德经》第三十七章云：“道常无为而无不为。侯王若能守，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，亦将不欲。不欲以静，天下将自正。”“化”的生命政治学被概括为“无为而无不为”，与当代政治生活中将一个中心点贯彻落实到世界的一切角落与细节中的强力的有为性相比，“化”的政治并不营造一个作为中心点的最高目的，而是在民人的性命之中以其自正性命为目的，这样的政治行动便不再是强硬的植入，因而也不需要全民动员与深广的宣传。由此，当任何有目的的作为采用了无目的的无所作为的方式来达成时，当任何“相与”的发生都是以“不相与”的方式来达成时，精神能量的耗费不唯被降到最低，而且，这种“无为而为”（“相为于不相为”）、“相与于不相与”的活动方式反而成为精神能量的储藏与积蓄。而所有的养生之要道，便在于指向这种不但不耗费能量，反

① （汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社1988年版，第384页。

② 《道德经》第十七章。

而成为能量收藏方式的行动方式。“为无为”即以无为的方式去为,就是这样一种化能量消耗为能量蓄养的方式。所谓的“游外以宏内,无心以顺有,故岁终日挥形而神气无变,俯仰万机而淡然自若”<sup>①</sup>,就是这种养生的政治行动的机理所在。《庄子·应帝王》无疑试图建构这种以“化”为核心的政教方式,这种政教方式给出自然。自然在自然界的万物中是自行来到自身的,但在政治—社会中,自然并不是现成的,而是通过内圣外王的事业来达成的。“心无为者,与化为体,上知造物之无物,下知有物物之自造也,非此无以明自然。”<sup>②</sup>

总之,“化”的宇宙一本体论,必然指向“与化为体”的生存论,以及“化”的生命政治学。而将“与化为体”的生存论与“化”的生命政治学加以连接,就有了庄子所谓的“内圣外王之道”,说到底就是以“化”为机制的生命政治之运作。

本书的各章由独立的论文构成,它是以“化”的思想为中心,去理解《庄子》的一种先行尝试。

---

① (清)郭庆藩撰:《庄子集释》,中华书局2006年版,第268页。

② (元)杨维桢:《东维子集》卷二十三《自然铭》,文渊阁四库全书本。

---

## 第一章

# 《庄子·天下》与内圣外王之道

---

《庄子·天下》与司马谈(?—前110)的《论六家要旨》(收入《史记·太史公自序》)、班固(32—92)的《汉书·艺文志》，系最早从总体上综论中国思想与学术的“大文字”，三者之中，尤以《天下》为重。《天下》对天下学术的讨论有本根与枝叶贯通的整体感与透彻感，且立意极高，其对六家学术的论述本身就是在探讨内圣外王之道，而后者乃是开通天下作为天下人的天下的可能性的根本。

今人往往视《天下》为我国第一部学术史著作，这当然不错，但这种看法里包含了将先秦诸子各家学说做客观研究以还其本真面目的现代眼光，在这种为求真意志所主导的现代目光中，《天下》的写作动机，只是纯粹的学术动机，即客观地展现周末学术的状况。其实，与老子、孔子(前551—前479)、孟子(前372—前289)、荀子(前313—前238)一样，庄子(约前369—前286)并不是职业学者，其著书立说的活动并不能放在现代的分科性与专业性的研究体制中加以理解，相反，学术本是经纬天下的一种方式，其与世道人心、风俗政教相为表里，此诚如张之洞(1837—1909)所言：“窃惟古来世运之明晦，人才之盛衰，其表在政，其里在学。”<sup>①</sup>故而皆系有所为而后发，学者之学术关切只是政教关切的内在部分。而现代意义上以客观

---

① (清)张之洞：《劝学篇序》，《张之洞全集》第12册，武汉出版社2008年版，第157页。

性为其追求的“学术史”，则是职业化学术建制的产物，当然也是学术之去政教化的后果。显然，庄子的关切并不在六家学说客观的本来面目，其讨论六家学术的方式本身就是展开他所关切的政教问题，或者说，对六家学术的探讨本身成了他直面政教生活最核心问题的方式。

而对政教最核心问题的理解，既是庄子理解此前学术思想的源头及其衍流的立足点，也是庄子自我理解、自我定位的方式。事实上，正是通过对古之道术的“当代”流变的刻画，《天下》给出了庄子自身的思想坐标与学术位置。也在这个意义上，陆西星（1520—1606）、王夫之（1619—1692）、梁启超（1873—1929）、钟泰（1888—1979）等将《天下》视为《庄子》全书的后序，甚至一生学术之自序。<sup>①</sup>在《天下》的脉络中，庄子自视为百家学的一支，但同时强调，其学术是在“道术将为天下裂”的情势下，自觉地上承古之道术，虽为古之道术的分支，但仍有与大本大源贯通的连续性，故而他仍以“古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之”，作为自我刻画的开端。而这种自我刻画，不仅意在定位自己的思想位置，更在引出《庄

① 陆西星云：“《天下篇》，《庄子》后序也，历叙古今道术渊源之所自，而以自己承之，即《孟子》终篇之意。”《南华真经副墨》，中华书局2010年版，第476页。梁启超也提出：“古人著书，叙录皆在全书之末，如《淮南子·要略》、《太史公自序》、《汉书叙传》，其显例也。《天下篇》即庄子全书之自序。”梁启超：《庄子天下篇释义》，方勇总编纂：《子藏·庄子卷》第134册，国家图书馆出版社2011年版，第379页。宣颖也说：“一部大书之后，作此洋洋大篇，以为收尾如《史记》之有自叙。”（清）宣颖：《南华经解》，广东人民出版社2008年版，第197页。钟泰云：“自陆西星《南华副墨》及王夫之《庄子解》皆以为《庄子》之后序，其为庄子自作，无可疑者。以上三十二篇，多支离蔓衍之辞，而此篇独为庄语，则欲以窥庄子之真，尤于此不可不潜心玩索也。”见钟泰：《庄子发微》，上海古籍出版社2002年版，第754页。在这一点上还可以罗列更多的学者名单：朱得之《南华通义》（方勇总编纂：《子藏·庄子卷》第32册，第468页）、释性通《南华发覆》（《子藏·庄子卷》第51册，第303页）、陈深《庄子品节》（《子藏·庄子卷》第52册，第162页）、方虚名《南华真经旁注》（《子藏·庄子卷》第54册，第687页）、程以宁《南华真经注疏》（《子藏·庄子卷》第83册，第745页）、胡方《庄子辩证》（《子藏·庄子卷》第101册，第599页）、陆树芝《庄子雪》（《子藏·庄子卷》第109册，第719页）、王闾运《庄子内杂篇注》（在《子藏》中此书不叫《庄子内杂篇注》，而叫《庄子王氏注二卷》，《子藏·庄子卷》第124册，第187页）、陈寿昌《南华真经正义》（《子藏·庄子卷》第123册，第522页）、李大防《庄子王本集注》（《子藏·庄子卷》第138册，第684页）。另，刘士琰《南华春点》：“此篇乃本经之末序，序其著书之本旨也。”王叔岷反对自序之说，以为《寓言篇》才是庄子自序（王叔岷：《庄子校诂》，中华书局2007年版，第1291页）但李大防指出：“《寓言篇》为庄子全书之序例，《天下篇》为庄子一生学术之自序。”李大防：《庄子王本集注》，方勇总编纂：《子藏·庄子卷》第138册，第684页。