

传世名著百部

庄子

之



蓝天出版社

Z 222/
2/20

● 郭 超
夏于全

主 编

传世名著百部

诸子百家·第二十卷

(全 100 部 64 卷)

蓝天出版社

第二十卷目录

传世名著百部之《庄子》

- 名著通览 (3)
- 全文及大意 (15)

内 篇

- 逍遥游 (15)
- 齐物论 (19)
- 养生主 (27)
- 人间世 (29)
- 德充符 (36)
- 大宗师 (42)
- 应帝王 (50)

外 篇

- 骈拇 (54)
- 马蹄 (57)
- 肱篋 (58)
- 在宥 (61)

天地	(66)
天道	(75)
天运	(81)
刻意	(87)
缮性	(89)
秋水	(91)
至乐	(98)
达生	(102)
山木	(109)
田子方	(115)
知北游	(121)

杂 篇

庚桑楚	(129)
徐无鬼	(134)
则阳	(142)
外物	(148)
寓言	(152)
让王	(154)
盗跖	(160)
说剑	(166)
渔父	(169)
列御寇	(172)
天下	(176)
●名著评点	(183)

传世名著百部之

庄子

3002/09

名著通覽

庄子是中国先秦时期伟大的哲学家、思想家和文学家，其哲学气势恢宏、精辟深微，其思想奔放不羁、标新立异，其文字汪洋恣肆、仪态万方。《庄子》一书基本上是庄子及其后学所作，全书现存 33 篇，分内篇 7、外篇 15、杂篇 11，它上承《老子》，下启《淮南子》，是道家的一部主要著作。庄子其人其书对后世的影响既深远又复杂，因此，要了解中国哲学不能不读《庄子》，要了解中国文学也不能不读《庄子》。

一、庄子生平及其时代

庄子姓庄，名周，宋国蒙（今河南商丘县，一说今山东曹县）人。庄子的生卒年代难以确知，大约在公元前 369 年—286 年，与孟子同时而稍后。因此庄子大体生活于战国中期。这正是中国古代社会大发展大变革的时代，也是大动荡大战乱的时代。其时周天子的权威丧失殆尽，各国诸侯相继称王称霸。各诸侯国之间的战争也愈演愈烈，动辄出兵数十万，一次战役短则数月，长则可以旷日持久至数岁；战争也空前残酷，一次战争中被斩首的士卒即可达数万或数十万。孟子所说“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”（《孟子·离娄上》）正是当时社会现实的真实写照。

庄子作为一个没落贵族家庭出身的知识分子，身逢乱世，伤世忧生，只好走隐遁一途。他一生朋友不多，门徒有限，官

场与学界名人中只有惠施与他时有往还，交流思想。他在蒙这个地方做过管漆园的小吏，大概没干多久，后来便和战国时代其他思想家一样从事于讲学与著述。他的生活是贫困的，有时靠打草鞋过活，也曾向监河侯借过粮，并受到戏弄。他见魏王时穿的是补丁衣服，破烂草鞋。然而他乐天知命，安贫乐道，敝屣功名、淡泊利禄。《史记·老子韩非列传》中有这样的记载：楚威王听说庄子贤而有才，便派使者带着千金之物，去请庄子出来做大官。庄子笑着对使者说：你见过那用来作郊祭的牺牛吗？虽然被好好地喂养了数年，而且身披彩缎，但最终免不了被送入太庙作供品。做官的结局不正好与此牺牛一样吗？因此，我宁可过一种贫贱而自由的生活，也不愿意去做官。

庄子对社会现实的黑暗与政治的险恶有着深刻的认识，他指出：“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾何能知其辩！”（《庄子·齐物论》，以下引《庄子》只注篇名）统治者假借仁义之名行事，并没有客观的是非标准，反而造成更多的混乱。庄子以卫君为例，指出：“其行独，轻用其国，而不见其过；轻用民死，死者以国量乎泽若蕉，民其无如矣。”（《人间世》）统治者为了满足一己私利，不顾人民的死活，而人民则毫无办法，因此伴君若伴虎，“虎之与人异类而媚养己者，顺也；故其杀者，逆也。”统治者感到你对他有好处便利用你，稍感不如意便会置你于死地。因此这是一个统治者嗜杀成性，政治黑暗，是非颠倒的时代，能够逃过罪祸刑罚就算不错了。他将当时的统治者斥为“昏上乱相”，认为处于昏上乱相之间犹如猿猴掉到灌木丛中，动辄遭困，无可奈何。

庄子一方面对社会现实及统治者深感不满，时时进行尖锐的批判，发出沉痛的抗议，但另一方面又由于无力改变现

实，看不到现实的希望和出路，只好趋于消沉，无所作为，转向内心，寻求精神上的解脱。

二、全生保身与逍遥

社会现实迫使庄子不得不采取避世的生活方式，这就要求他首先既要躲开荣誉，又要避免刑罚，恪守中道以求得全生保身。全生保身是道家学说的中心问题，也是道家重视个人生命、个人自由的一个重要特点，对此庄子有系统的总结和论述，体现了他关于人生的智慧。

庄子提出：全生保身的一个重要方面，就是要认识到无用即是大用。他举《人间世》中的栎社树为例说：栎社树之所以能长得“其大蔽数千牛”全在于无用，否则，它早就被人们砍掉了。因此，人皆知有用之用，却不知有用之物为人所用则不能自我保全；人莫知无用之用，然无用之物无人理睬则可全生保身，这就是无用之大用。然而光是无用还不能完全做到全生保身。《山木》中有这样一个故事：庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂。伐木者止其旁而不取。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。”夫子出于山，舍于故人之家，故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。”明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其于年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？”庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。”

庄子认识到为了全生保身，既不能表现得有用，又不能表现得完全无用，而要“缘智以为经”，“处乎材与不材之间”。

不过庄子认为仅仅满足于全生保身是不够的，他接着提出了更具创造性的思想。他说：“材与不材之间，似之而非也，

故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然，无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖。物物而不物于物，则胡可得而累邪！”“乘道德而浮游”就是《逍遥游》所说的“以游无穷”，“浮游乎万物之祖”就是《齐物论》所说的“与道为一”。

如果说全生保身是道家学说的中心问题，那么追求精神自由——逍遥，则是庄子哲学的主要特色。庄子认为全生保身的最好形式或最高境界是逍遥无为，这也是生命的最高价值和目的，由此他建立起了一套以追求精神上绝对自由为最高境界的哲学体系。

庄子认为人之所以不自由，一方面是由于受到外界物质条件的束缚，另一方面是由于受到自身形骸与观念的束缚，也就是“有待”和“有己”。庄子在《逍遥游》中说，大鹏击水三千，扶摇九万，列子御风，日行八百，看起来似乎很自由，实际上并不完全自由。大鹏击水三千，飞行九万需要大风和长翅膀，列子日行八百也有待风力，因此都仍是“有待”。庄子接着提出：“若夫乘天志之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”所谓“乘天地之正，而御六气之辩”就是要以内在的精神力量超越外在条件的限制，自觉地产生与道为一、与天地万物为一的内在体验，以实现精神上的自由。所谓“至人无己，神人无功，圣人无名”就是要让真正的自我从功名利禄、是非善恶乃至从自己的形骸和知虑的限制中解脱出来，达到与天地精神独往来的境界，获得精神上的绝对自由。

三、齐物与体道

庄子把精神上绝对自由的超越境界也称为“道”。他所谓“得道”、“与道为一”、“与天为一”、“与天地万物为一”、“同

于大通”、“与造物者为友”等等说法都是指与天地万物融为一体、无差别境界的实现。道是道家学说也是庄子哲学中重要最基本的概念，有着多重的含义，根据庄子主要的、明确的论述来看，道大体有这么一些特点。

首先，道是世界的本原，是天地万物的本根。庄子指出：“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；神鬼神地，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》）这就是将道看成一切有形个体产生的根源，道本身是超感觉、超时空，却又是一切有形个体存在的根据。他进一步解释道说：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”（《知北游》）这样不仅形体而且精神都来自无形的道。

其次，道作为天地万物的本原或根源，不能有任何具体的规定性，因此道是无；正因为道是无，才能成就其全的性格。庄子意识到：“是非之彰也，道所以亏也。”（《齐物论》）只要对事物作出规定，就是对道体的普遍性与永恒性的限制。所以庄子举例说：“有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。”（《齐物论》）这也就是郭象所说“彰声而声造，不彰声而声全”。因此不具有任何规定性的道才能保有一切具体事物的规定性，从这个意义上讲无也就是全。

第三，道还是一种无差别对立的最高的认识境界。无差别对待就是一，也就是道本身，如果辨别真伪、区分是非，便会生成主观爱恶，使道受到亏损和遮蔽。

道具有上述这些基本特点，因此要实现精神上的绝对自由即“得道”的途径也有多种，归纳起来有这样基本的两条：一是相对主义的认识的方法，即“齐物”的方法；一是直觉

主义的体验的方法，即“体道”的方法。

所谓齐物的方法是指通过对各种具体事物和概念的分析，发现这些事物或概念之间差别、对立、矛盾的相对性，最终取消事物或概念之间的差别、对立，从而肯定无差别对立的道的境界的存在。庄子对自然界、社会生活和人类认识中的矛盾有深刻细致的观察，他看到了矛盾的普遍存在，他重视对立概念间的相互关系，他反复论述了许多对立的观念，如是非、死生、有无、贵贱、虚实、大小、成毁、然与不然、可与不可等等。庄子认为所有这些概念的差别和对立都出于主观的偏见，他认为“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也”，他举例说：“毛嫱骊姬，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？”（《齐物论》）。因此“是非都是相对的，并没有一成不变的认识标准。庄子还认为事物之间的差别对立也是相对的，从“道”的角度看，彼与此、贵与贱都没有确定的区别与界限。他认为：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。”（《秋水》）因此事物也是相对的，就看你从什么角度去观察它。庄子由此得出结论：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。”（《齐物论》）庄子通过其相对主义的分析，使人在精神上从贵贱、寿夭、生死的束缚中解脱出来，进入无差别对待的自由境界。

所谓体道的方法是指按照一定的修炼程序，不用语言和概念，以得到与道为一的直觉体验。庄子明确提出了体道的问题，《知北游》中有言“夫体道者，天下之君子所系焉。”体道的具体方法各不相同，庄子作了一些描述。《大宗师》中讲到“坐忘”的方法，这就是在否弃仁义等道德规则、礼乐等社会制度的基础上，进一步做到“堕肢体，黜聪明，离形去

知，同于大通”，离形即忘身，黜聪明、去知即忘神，坐忘即形神兼忘，与道合一。《大宗师》中还讲了一个体道的过程：“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。”朝彻即大彻大悟，见独即体认绝对的道。所谓外天下、外物、外生即遗忘了天下，遗忘了物，遗忘了生命，从而超越时空与死生，达到对道的直观。《人间世》中讲到“心斋”的方法：“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。”这种方法要求停止感官和思维的活动，归心于虚空，凝神于静寂，达到“虚一而静”的状态，以求得精神的宁静。总之，无论是“坐忘”还是“心斋”，都是以直觉体验的方式，摆脱哀乐情绪的干扰，否弃日常世界，以求得精神的解脱与超越。

四、生死与天命

生死问题是庄子哲学反复加以讨论的重要课题。死亡对生命的威胁以及由此引起的心理上的恐惧与焦虑是人的精神不得解脱与超越的巨大桎梏。庄子以理性主义的态度看待生死，他既不像传统儒家以尽人事实现生命价值那么积极，也不像佛家追求超脱生死轮回的彼岸世界那么消极。他采取以情从理、以理化情的方法，使情感不受生死祸福问题的困扰，以寻求宁静超越的精神境界。

首先，庄子开始怀疑并试图破除悦生恶死的观念与情感。他在《齐物论》中明确地说：悦生恶死也许是错的，而相反的情形倒有可能是对的。

其次，庄子认为生与死是自然的运动，可以相互转化，理

应一视同仁。为什么死生可以一视同仁呢？因为人的生死都是自然的变化，并无好坏之分，因此对生死不予区别便能从生死的束缚中解脱出来。

第三，庄子进一步提出死生只是天地之气造化万物的不同形式，人之生死为气之聚散，人死之后形神俱散，同归一气。《知北游》中谈道：“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。”庄子以“道通为一”的思想来阐释死生一体，使其生死观获得了宇宙论的内容；他又以气之聚散来阐释生死之变化，显然具有无神论的意义。

最后，庄子甚至认为生命是累赘负担，它把自我与道隔绝开来，而死亡反倒使自我复归于道，是人求之不得的解脱，表现出了厌世的情绪。《大宗师》在谈到孟子反、子琴张这些“方外之士”时说：“彼以生为附赘悬疣，以死为绝疣溃痂，夫若然者，又恶知死生先后之所在！”所以，当他们的朋友子桑户死时，他们唱道：“嗟来桑户乎，嗟来桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！”这样庄子由对悦生恶死的怀疑走向对其相反情形悦死恶生的认可，则是刚刚解脱了一种桎梏又轻易落入了另一种窠臼，这既不利于精神的超越，又有悖于全生保身的初衷。

总的说来，庄子的生死观是达观主义的，对于解除人们对死亡的恐惧与焦虑起着积极的作用。《养生主》中讲了一个故事：老聃死了，他的朋友秦矢来吊，哭了三声就出来了。有人怪他对朋友没有感情。秦矢说：我看见有些人在那里哭得很悲痛，这是“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，古者谓是帝之悬解。”一个人的生，是由于偶然的会；

他的死，是随顺自然的规律。懂得这个道理，就不会受到哀乐情绪的侵扰，进入宁静的境界，得到精神的自由。这就是庄子在生死观上实行的以情从理、以理化情的方法。

在此有必要顺便谈谈庄子对天与命的看法。《秋水》中提出：“无以人灭天，无以故灭命”，接触到哲学中的两个重要问题，前者是人与自然的关系问题，后者是自由和必然的关系问题。

庄子认为天是自然的状态和属性，是内在于事物的，也是人所有能干预的；而人的作为既是有限的，也是违背自然的。所以庄子认为：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣。”（《山木》）也就是只能是天决定人，而人不能影响天；人只能顺应自然的变化。在人与自然的关系问题上，庄子只强调自然的作用和力量，看不到人的主观能动性及其对自然的影响，所以荀子批评庄子“蔽于天而不知人。”（《荀子·解蔽篇》）这是有道理的。

庄子所说的命是指人力所无可奈何的支配自然和社会的必然力量。他认为：“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。”（《德充符》）也就是说命是没法理解、没法抗拒、也没法逃避的必然性，人只可以顺从，没法改变。所以庄子慨叹：“知其无可奈何而安之若命，德之至也。”（《人间世》）他主张“无以故灭命”就是反对用智谋、技巧逃避、抗拒命，并认为只要安于自己的遭遇，不用抗争，便可在主观精神上将自己从不幸与被动的处境中解脱出来，得到自由。在自由与必然的问题上，庄子也同样看不到人的主观能动性，表现了他的消极的一面。然而也必须承认确实有些自然与社会的规律和必然性是没法抗拒的，人的主观能动性是有限度的。

五、庄子的社会政治理想

庄子是明确否定现实的社会政治制度以及文化生活的，他向往远古的至德之世，在政治上主张不干涉主义和无政府主义，实行无为而治。

首先，庄子从他的相对主义认识方法出发，否定有判断社会政治制度是非善恶优劣的一成不变的标准。他认为，各时代的统治者继承政权的方式各不相同，抓住时机、合乎习俗的便是正义，错过时机、违背习俗的便是篡逆。而且，古今不同，周鲁有别，将古代的周制推行于现在的鲁国是行不通的，因此社会政治制度必须随着时代的变化而变化。

庄子反对当时社会上实行的仁义礼乐等社会道德与政治制度，他认为这些都是罪恶与祸害的根源。他说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，仁义存焉。”（《胠箧》）仁义已经成了统治者窃取国家权利的手段。他认为，仁义礼乐并不能治理天下，反倒引起纷争，激化矛盾。因此现行的社会政治制度乃至文化都应该予以取消，他认为：“故绝圣弃知，大盗乃止；摘玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论议。”（《胠箧》）庄子认识到随着社会政治制度和文化的发展，人类社会的平等及争斗也随之产生和激化，社会政治制度和文化的发展也并不意味着人类社会是按照必然上升的进程前进，这些都是极富天才性的认识。

庄子在对社会现行的仁义礼乐等道德准则和政治制度全面否定的基础上，提出了无为而治的政治主张。他认为自然的本性是最完善的，如果人为地加以改变，便会损害事物的本性。他以马为例：马的蹄子生来可以践霜雪，马的皮毛生来可以御风寒，它们吃草饮水，在野地上奔跑，这就是马的

本性。可是，所谓善于治马的人削其蹄，剪其毛，给它配上鞍子，带上辔头，甚至用鞭子抽打，这样马就很少有不夭死的了。治理天下的人犯的也是同样的错误。因此，“凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。”（《骈拇》）事物的性质都是自然赋予的，如果人为加以改变，必然造成不幸和痛苦。庄子认为好的政治，所谓“明王之治”是保持一种“浑沌”的状态，统治者最好糊里糊涂，没有什么分别，甚至不知道自己同牛马的分别，对社会的自然状态不加以人为干涉。庄子提出：“闻在宥天下，不闻治天下也。”（《在宥》）统治者应任由社会的自然发展，不要加以人为的治理，这实际上是要取消统治。这种无为而治的政治主张可以说是最早的一种无政府主义思想。

庄子对自己心目中的理想社会“至德之世”作了大量描绘。何谓“至德之世”？他说：“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》）何谓“民性”？他说：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。”（《马蹄》）处于至德之世中的人“冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休息；日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得。”（《让王》）这实际上是一幅原始共产社会的图画，没有贵贱尊卑的隔阂，没有仁义礼乐的束缚，没有功名利禄的争逐，人人过着无忧无虑、安闲自在的平等生活，身心获得了完全的自由。

庄子对中国社会的影响是非常深远而复杂的。他关于道的理论是继老子之后对中国哲学本体学说的深化，为提高中华民族的思维能力作出了贡献；他关于逍遥、齐物的论述是