

中国古代哲学文丛

曹智频 著

ZHUANGZI ZIYOU SIXIANG YANJIU



庄子自由思想研究

中国古代哲学文丛

曹智频 著

ZHUANGZI ZIYOU SIXIANG YANJIU

庄子自由思想研究



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
安徽大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

庄子自由思想研究 / 曹智频著. —合肥:安徽大学出版社,2010.5
ISBN 978-7-81110-771-5

I. ①庄... II. ①曹... III. ①庄周(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(2010)第 092722 号

庄子自由思想研究

曹智频 著

出版发行:北京师范大学出版集团

安徽大学出版社

(合肥市肥西路3号 邮编 230039)

www.bnupg.com.cn

www.ahupress.com.cn

印刷:合肥现代印务有限公司

经销:全国新华书店

开本:148mm×210mm

印张:6.75

字数:200千字

版次:2010年5月第1版

印次:2010年5月第1次印刷

定价:15.00元

ISBN 978-7-81110-771-5

责任编辑:王云丽

装帧设计:孟献辉

责任印制:陈如 韩琳

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话:0551—5106311

外埠邮购电话:0551—5107716

本书如有印装质量问题,请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话:0551—5106311

引 论

自由思想是庄学研究的一个重点,从此入手,不仅可以贯通庄子哲学的全部,还可以上溯老子思想,透过道家文化的精要,一窥先秦诸子思想的起落轨迹。同时,通过深掘古典精神,以古鉴今,也当能补益于当代文化建设。当然,研究庄子的自由思想,首先要立标定位,明了自由的内涵。关于自由,冯契先生指出:

自由都是理想化为现实,而理想,都是现实的可能性和人的本质要求相结合的主观表现。^①

人的自由问题包括两方面,即:怎样来建立人类的理想的“自由王国”?怎样来培养理想的自由人格?^②

理想是一个过程,自由也是一个过程。……人在每一个历史阶段所得到的自由总是相对的。……人要求由自在而自为的本质、即要求自由的本质,在特定阶段也只能得到有条件的相对的实现。^③

冯契先生所说的“自由”是马克思主义的自由观,无疑与庄子所说的“自由”并不一样,但是,它却为我们正确地理解庄子提供了一个科学的理论基础,本文就试图运用这种科学的自由观来审视、解析庄子的

① 冯契:《人的自由与真善美》,载《冯契文集》第三卷,上海:华东师范大学出版社,1996,第28页。

② 冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社,1999,第21页。

③ 冯契:《人的自由与真善美》,载《冯契文集》第三卷,上海:华东师范大学出版社,1996,第31~32页。

自由思想。

落实到《庄子》文本之中，自由理想有着两个“来源”。首先，庄子自由思想的现实可能性来自于日常生活的经验表达。具体地说，一方面，一个人乃至所有人的感官欲望在现实生活中都是不可能全部实现的，由此人们认为这是“命”的安排，并进而提出了“知足”的要求；另一方面，尽管大多数的统治者总是本着“有为”的方针去治理国家，然而，当时的时代却决定了这种主观的愿望不可能成为客观的现实。这样，个人在实际生活中“安命”和“知足”的期望，以及当时出现的“无为而治”的理想社会设计，就凸显了它的重要性。其次，庄子自由理想的本质要求来自于理性沉思的超验表达。当一般人和统治者心存太多的欲望时，它们落实在行动上就会“有为”。但是，当一般人和统治者因为欲望在现实中根本不能实现，进而在观念上从“有为”转向“无为”时，那么，“无为”在这里的哲学根据究竟是什么呢？在庄子的沉思中，这个根据就是本性。本性具有形上的意义，也是万物统一的根本，更是人们走向自由理想的必经之路。

通过分析庄子自由理想的两个“来源”，我们可以看出，“无为”表现为一种行为方式，也表现为个人修养，它出自于现实总结，有其经验色彩；而“本性”统一于万物的本质，反过来又成了人们认识万物的途径和依据，它出自于理性沉思，有其超验性；“无为”针对的是当时社会大众以感性原则为主的价值取向而导致的过度有为，“本性”则力图给为什么要“无为”提供哲学的证明。现在，我们应该进一步思考的问题，是“无为”和“本性”二者的相关性究竟何在。最简单的解释是，因为有了“本性”，使得“无为”从日常生活层面上的“消极性”，在哲学思想层面上变成了一种“积极性”。最简单的解释有时也是最发人深思的，不过，我们对“无为”和“本性”二者相关性的解释，仍然必须继续进行。

如果通过“无为”的方式去认识万物的“本性”，并且认识到了万物的“本性”时，那么，人们就不会刻意人为，就可实现“无为”的境界修养。也就是说，“无为”就是任物自然，顺物“本性”，“无为”和“本性”都统一于“自然”。对于“自然”的理解，我们可以借鉴牟宗三先生

的观点引导我们的理解：

“自然”是系属于主观之境界，不是落在客观之事物上。若是落在客观之事物（对象）上，正好皆是有待之他然，而无一自然是。故庄子之“自然”（老子亦在内），是境界，非今之所谓自然或自然主义也。今之自然界内之物事或自然主义所说者，皆是他然者，无一自然是。老庄之自然皆真是“自己而然”者。故以“圆满具足”定之。^①

这种说法是有道理的。客观地说，“自然”是实存性和超越性并有，内涵上是“有”与“无”的统一，表现上也是亦有亦无，作用上是既有为也无为，总之它包含了形上和形下双重意义，证明“无为”和“本性”统一于“自然”，这有力地支持了自由理想在经验表达和超验表达两个层面上的统一性。基于此，庄子建立了其自由的承担者——“无己”人格。所谓人格，“既是理想的承担者，也是理想实现的产物”^②。“无己”人格既在实现过程中体现了“无为”的承担形式，同时也在表现上扣住了事物的本性。当然，在庄子这里，自由人格的理论定位是一个从“无名”、“无功”到“无己”的实现过程，这是个从逻辑层面到实践层面到哲学层面不断递延的过程，也是一个境界层面同步展现的过程。它表现为逐步摆脱人为，不断趋近本性，最终实现绝对完美的人格形象，达到绝对自由的境界的过程。

当然，自由人格的理论定位，还需要由实践功夫来完成。在庄子看来，落实自由人格的实践功夫，包括连续推进的两个步骤：“外物”和“内养”。就进路而言，前者是回归自我内心的过程，是一个“由外而内”的过程；后者是拓展精神空间的过程，是一个“精益求精”的过程。前者是后者的条件，后者是前者的提升，两个步骤是相互补充的，整合起来就是自由人格的实现功夫。

① 牟宗三：《才性与玄理》，台北：台湾学生书局，1997，第179页。

② 冯契：《人的自由与真善美》，载《冯契文集》第三卷，上海：华东师范大学出版社，1996，第8页。

认识了自由的理想、人格的追求和实践的功夫以后,就有了自由的呈现。从思维进路上看,庄子认为,人的自由受自然因素和人为因素两个方面制约。其中,自然因素又可分为空间的制约和时间的制约;而人为因素则是知识的制约。针对这三个方面,他提出用“齐万物”、“一生死”和“泯是非”来突破这些限制,获得自由。通过从空间、时间和知识三个层面的解析,我们就可以全面具体地认识庄子自由思想的全部内涵。

依据以上的叙述,自由思想不仅鲜明地体现在《庄子》文本之中,而且,经由我们的重新解释,它还可以在现代文化语境中获得新的生命力。不过,目前学术界对其进行系统研究的成果还不多,所以,本文试图对此予以尝试性的专题探讨。本文除引论外,将分为八章,其中,第一章交代庄子自由思想产生的背景,第七章探讨庄子自由思想的理论定位,第八章探讨庄子自由思想的历史影响,而第二章到第六章是全文的中心,从五个侧面剖析了庄子自由思想。下面分别介绍各部分的基本思路。

在第一章中,我们将对庄子自由思想产生的背景予以探讨。庄子自由思想的产生,包括社会原因和内在原因两个方面。所谓社会原因,指的是:相传由周公制作的礼乐文明到了庄子生活的时代,已经分崩离析,“礼崩乐坏”的时代大变动,又具体表现为固有的中央权威丧失了,“尚武致功”带来了天下混乱一片,社会价值重心由道义原则转移到了以“物”为中心的感性原则。所谓内在原因,指的是:由于社会价值重心由道义原则转移到了以“物”为中心的感性原则,迫使战国时期的思想家沿着孔子、老子、墨子的思想道路不断前进,提出了形形色色的救世方案;各家的救世思想当然相互矛盾,互贬互黜,是非莫辨,但是,它们同时也都是有创见的思想;在这样的背景中,庄子继承了老子的思维进路,尤其是将老子对社会文明的批判、对平和自在的理想社会的向往,演变成了游离现实、超越社会的自由思想。而楚人文化是构成其文化选择的资源动因。庄子自由思想的产生体现了其文化惯性。

第二章是我们对庄子自由思想予以实质性研究的开始。虽然春

秋战国时期的社会动荡引发了先秦诸子普遍强烈的救世理想,然而,这并不是说所有的救世理想都采取了同样的方式。正如人们知道的,儒、道两家在救世理想上有着明显的区分。儒家是“积极的”。有感于天下的混乱,儒家期望包括统治者在内的每一个道德实践主体,都要本着“有为”的原则去救世。跟儒家相比,道家是“消极的”。说白了,当儒家要求以“有为”的态度去治理社会的混乱时,道家恰恰认为社会的混乱就是“有为”造成的恶果。也许“有为”在儒家和道家的视野中含义并不完全一致,但是,道家对儒家以道德理想主义的“有为”立场去恢复与重建礼乐文明给予猛烈的批判,却说明了两者关于“有为”的一致性也是存在的。跟“有为”相对应的“无为”,是道家最重视的一个观念。事实上,道家的“无为”针对的也正是儒家的“有为”。具体到《庄子》文本之中,所谓“无为”,既是一种做人与治国的行为选择,也是一种个人与社会所着眼到的境界修养。无疑,这里的关键问题,还是“无为”究竟是怎样从日常生活中产生出来的。我们在第二章重点要解决的,也正是这个问题。为了解无为的内涵,庄子从技术视角展开了阐发,也极有创见。它本质上是一个态度在技术层面的解读方式,归根结底反映的还是其人生指向。

如同第二章,第三章也旨在探究庄子自由思想的来源。思想从来不是无中生有的,它总是渊源于现实生活本身。当然,一个人之所以成为一个思想家,又在于他能够将来自日常生活的经验表达,上升为理性沉思的超验表达。面对着整个社会的失序和个人力量的渺小,一个人产生“知足”与“安命”的念头并不难,但是,要他真正明白“无为”的所以然,就不是容易的事情。换句话说,也只有像庄子这样的思想家,才会在物欲横流、民不聊生的时代中,通过观察物性追求的感性原则成为社会价值的核心这一事实,意识到了人的本性和万物本性已经被障蔽。就是这样一种深潜沉思的理性努力,庄子认为实现自由的根本在于本性的回归。“本性”既是对“无为”的哲学证明,同时,它自身也因其形上品格而贯通于人与万物。

当我们在第二、三章中分析了“无为”与“本性”是庄子自由理想在经验层面和超验层面上的两种表达以后,接着就需要明白这种自

由理想应该由什么样的人格来承担,第四章要讨论的就是这个问题。关于庄子自由思想中的理想人格模式,不妨用《逍遥游》所说的“至人无己,神人无功,圣人无名”予以概括。“无名”的主旨是摆脱外在的名声,外在的名声又与人们约定的语言和逻辑有关,因而,这个过程意味着理想人格在“逻辑层面”的实现。“无功”的主旨是超越外在的行为,外在的行为往往跟世俗的功利密不可分,因而,这个过程意味着理想人格在“实践层面”的实现。“无己”的主旨是回归大写的自我,大写的自我是对肉身的自我和思辨的自我进行否定之后的一种“天地与我并生,万物与我为一”的精神境界,因而,这个过程意味着理想人格在“哲学层面”的实现。这里最重要的显然是“无己”,因为理想人格从逻辑层面、实践层面到哲学层面的不断实现,也就是自由的承担者在精神境界上不断跃进的过程。集中体现在其超越意识之中的审美主题上。

第五章要讨论的主要问题,是“自由理想”如何经由“实践功夫”来实现。在此,庄子认为“外物”和“内养”是两种既有区别、又有联系的实践功夫。所谓“外物功夫”,首先从“坐忘”开始,层层剥落外在物性对于个人生存的种种囿限,然后将思维载体和思维内容也逐步排除出思维空间,从而回归自我的内心世界,紧守内心,使实现自由的第一个阶段成为现实。所谓“内养功夫”,就是在自己已经净化了的精神世界里进行“撝宁”的功夫实践,从“外生”到“朝彻”到“见独”到“无古今”到“不死不生”,这个过程的完成意味着个体超越了时空,进入到了精神绝对自由的境域,也意味着实现自由的第二个阶段变成了现实。总的来说,从“外物”到“内养”的功夫实践,是一个剥落外在世界、拓展精神空间的过程。

“自由的呈现”,是我们在第六章中将关注的核心话题。至于自由是怎样呈现的,必须涉及有关个体的种种限制因素。这些因素可以分为“自然”和“人为”两大类型,其中,“自然因素”分为空间限制和时间限制两个方面,“人为因素”主要指的是知识限制。首先,针对空间对人自由的限制,庄子提出了“齐万物”的观点。他认为,万物的大小、多少在本质上是沒有差别的,从而将人与万物等同,将人虚化放

大,以人的虚无性来弥补人的渺小性,并扩充为人的自由。其次,针对时间对人的自由的限制,庄子提出了“一生死”的观点。他认为,任何事物的存在在本原上都是永恒的,无所谓生死、成毁,生只是造物的假借,从而将生死差别泯灭,存亡为一,在这种认识指导下,人就可以突破时间的限制而获得绝对的自由。第三,针对知识对人的自由的限制,庄子提出了“泯是非”的观点。他将问题集中到是非问题上,认为是非只有相对意义,在本质上没有差别。原因是人的认识能力的有限性和言语表达对是非问题无能为力的状况,从而将是非差别泯灭,突破了自由实现过程中的人为干预,实现自己的自由。总之,庄子就是从以上三个方面入手,将其自由的理想逐步呈现出来的。

在第七章中,我们准备探讨庄子自由思想的时代定位问题。这一章试图从两个方面进行讨论:一是通过讨论庄子的“自由”与“道”的关系,论述“道”是庄子自由思想的理论归结所在;二是梳理庄子的“自由”与“天”的关系,论述庄子天道自由的渊源及其价值指向,是庄子自由思想的本源性立意点;三是讨论儒家和道家的人格关系,以庄子“无己”人格和孔孟“仁且智”人格进行比较研究,说明两者在思维路子上是对立的,但在表现形式上是互补的,在终极关怀上是统一的。

本书的最后一章,也就是第八章,将对庄子自由思想的历史影响略作分析。本章要探讨的第一个问题,是庄子道论的文化迁延轨迹,以见证庄子的自由人格在历史上分别从思想上、政治上和制度上对异端思想产生了深刻的影响。要探讨的第二个问题,是庄子的自由人格境界对后世、尤其是对思想型诗人的影响;我们选择的个案是陶渊明和李白,陶渊明重视对庄子自由思想中的“真”的提炼,将本性寄托在自然山水之中,直抒胸臆,自然独到;而李白则看好庄子自由思想中“虚”的精神境界,逍遥自适。

庄子自由思想追求自足无待,化有待为无待,破“他然”为自然^①。

^① 牟宗三先生称之为“道之境界,无之境界,一之境界。”参见牟宗三《才性与玄理》,桂林:广西师范大学出版社,2006,第179页。

作为一种超越物性存在的理想精神境界，她在中国传统哲学与文化中是独特的。历史上，人们大凡深受中国传统哲学与文化的影响。庄子的自由思想，也正是在这个大的背景之中，不断地走向了无数人的精神世界。一种思想的巨大历史影响，是跟思想本身的独特性分不开的。这也是从道家的文化向度和走势考量庄子的自由追求的依据。在这一意义上，假如我们今天仍然希望从《庄子》文本之中获得这样的精神愉悦，那么，我们对庄子自由思想予以理论性的研究，大概就是必不可少的。本文选择《庄子自由思想研究》为题，理由或许就在这里。

目 录

引论	1
第一章 自由思想产生的背景	1
一、“诸侯争霸”的外在社会背景	1
二、“诸子争鸣”的内在思想背景	6
三、“楚人精神”的文化传统背景	11
第二章 自由理想来源的经验表达——无为	18
一、传统资源中的“有为”与“无为”	18
二、无为：从庄子技术论理解	24
三、从“安命”到人生的自由	31
四、从“无治”到政治的自由	38
第三章 自由理想来源的超验表达——本性	45
一、无为以本性为依据	45
二、本性：本质的诠释	49
三、本性：万物统一的根本	54
第四章 自由的承担者——人格	63
一、“无名”与人格的逻辑层面	64
二、“无功”与人格的实践层面	72
三、“无己”与人格的哲学层面	76
四、“超越”与人格的审美层面	81
第五章 “外物”与“内养”的功夫论	92
一、“外物”：回归自我内心	93
二、“内养”：拓展精神空间	98

三、“释神”:解心功夫实现	102
第六章 自由的呈现	110
一、“齐万物”:突破空间限制的自由	111
二、“一生死”:突破时间限制的自由	115
三、“泯是非”:突破知识限制的自由	118
第七章 先秦思想史中的庄子自由观	126
一、庄子的“自由”与“道”	126
二、庄子的“自由”与“天”	132
三、道家的“无己”与儒家的“仁且智”	139
第八章 庄子自由思想的历史影响	150
一、庄子道论的后世遗响	150
二、庄子自由人格与后世异端	159
三、从庄子自由看陶潜、李白的追求	162
四、道家的文化向度和走势	167
附录一 庄子研究主要论著索引	176
附录二 文献综述庄学研究五十年	188
后记	205

第一章 自由思想产生的背景

在对庄子的自由思想进行全面的理论解析之前,也许我们最有必要展开的工作是看看庄子自由思想之所以产生的背景。人们知道,当理想被现实肢解、本性被假象湮没的时候,自由精神往往就会成为一种突破束缚的力量迸发出来。不言而喻,这样的情形在战国时代也是存在的。换句话说,“诸侯争霸”表明周天子一统天下的政治权威在当时的现实社会中已经丧失,而“诸子争鸣”则表明思想家试图找出拯救困迫的人类生存环境的灵丹妙药。由此,我们无疑可以将庄子自由思想产生的背景,归结为“外在社会背景”和“内在思想背景”两个方面。

一、“诸侯争霸”的外在社会背景

庄子自由思想的产生有着复杂的社会背景,在这多方面的原因中,其内在逻辑进程应该是:权威坍塌导致天下混乱,礼崩乐坏导致价值位移,倡导功利的价值追求成为社会的时尚。

(一)权威坍塌导致天下混乱

社会状况进一步恶化,争霸战争此起彼伏,中央政府权威旁落,周制礼乐日益破败,这是庄子所处时代的主要社会面貌。王国维先生在《殷周制度论》中说:“欲观周之所以定天下,必自其制度始矣。”^①

^① 参见王国维《王国维遗书》第1册,上海古籍书店,1983,第467页。

而周室衰败也可以从其制度的崩坏情况来看。周初一统天下时,就“纳上下于道德,而合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道德之团体”^①,使整个社会实现上下有别,秩序井然。但随着社会的发展,这种和谐的状态被打破。《史记·孔子世家》指出:“孔子之时,周室微而礼乐废,《诗》《书》缺。”^②周的没落,权威的丧失,就是以“礼乐废”为表现的,天下一统的和平局面被打破,人们的生存环境日趋窘迫。从史实看,春秋以来,天下混乱。周王朝的核心地位被逐步销蚀。很多国家都假周王名义兴师动武,并自称为“王者之师”。约在庄子出生前后,赵和韩联合攻周,公元前三六七年,西周威公死,公子根在东部争立,赵韩以武力支持,从此,周室分裂,逐步沦落到诸侯国附庸的地位。可见礼乐逐步被废弃与周中央权力的旁落是同步的。诚如顾炎武《日知录》卷十三《周末风俗》所言:

如春秋时,犹尊礼重信,而七国则绝不言礼与信矣。春秋时,犹宗周王,而七国则绝不言王矣。(【原注】《史记·秦本纪》:“孝公使公子少官率师,会诸侯于逢泽,以朝王。”盖显王时。)春秋时,犹严祭祀,重聘享,而七国则无其事矣。春秋时,犹论宗姓氏族,而七国则无一言及之矣。春秋时,犹宴会赋诗,而七国则不闻矣。春秋时,犹有赴告策书,而七国则无有矣。^③

到庄子生活的时代,礼乐崩坏的程度越来越深,影响面也越来越广。罗根泽先生指出:如果说春秋时期,君臣士大夫言及政治人生,无不以礼为准绳;那么,战国时期礼字差不多皆指人情礼节之礼,则与春秋时期截然不同。“战国时之漠视礼,可以取证于记载战国史的《战国策》”。^④正如老子所说的:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首。”(第三十八章)周的败落导致诸侯争夺,天下混乱,各国之间纷纷“尚武致功”,争斗不息。

① 参见王国维《王国维遗书》第1册,上海古籍书店,1983,第468页。

② 司马迁:《史记》,李全华标点本,长沙:岳麓书社,1988,第418页。

③ 黄汝成:《日知录集释》,秦克诚点校本,长沙:岳麓书社,1994,第467页。

④ 参见罗根泽《诸子考索》,北京:人民出版社,1958,第235页。

这可从秦楚之间盛衰互变反映出来。公元前三九〇年，楚国吴起变法，“削特权”、“整军武”、“全法制”，约到公元前三八一年，楚国“兵震天下，威服诸侯”（《史记·范雎蔡泽列传》）。这距庄子出生约十三年。而秦此时还很落后，约在庄子十二岁那年，秦用商鞅变法，十八年后，秦国开始向东扩张，与此同时，强楚却开始衰落，秦国用迂回战略制楚。公元前三一二年，秦败楚，此后，楚一蹶不振，而秦日见强盛，庄子时年约五十六岁。在年过半百的庄子看来，胜负无定数，强盛难持久，在这无是非、无胜负的社会中，百姓生死如夜旦一般平常。到庄子死后不久，秦破楚都郢，楚几次迁都，至公元前二二三年为秦所灭。可见，中央政权旁落成为社会争斗不息的直接原因，天下混乱，武备就是一切，这直接影响了当时的社会价值观，崇尚道德礼乐的世风变成了入世为名的功利追求。

（二）价值位移产生严重后果

中央一统的局面被打破之后，天下混战，急需人才，很多人都从以往的道德礼乐价值取向中挣脱出来，蜂起入世，图立功出名。这又使原有的社会结构层次被打破，在争斗中失势的上层可能沦落为社会下层，而有知识、有作为的下层则依靠自己的才能进入到社会的统治阶层。此时，可以说整个社会都处于一种裂变态，上下错位，变化不断，更有各家思想的推波助澜，因此时代主题开始脱离过去那种“君子固穷”的生活模式，很多人在这急剧变动的环境中寻求一种“短、平、快”的途径来实现自己的追求。这就形成“有为”与“崇物”的双向互动。在当时社会上，很多人开始崇尚“立功”。有如刘向所说的：

游说权谋之徒，见贵于俗。是以苏秦、张仪、公孙衍、陈轸、代、厉之属，生从横短长之说，左右倾侧。苏秦为从，张仪为横，横则秦帝，从则楚王。所在国重，所去国轻。（《战国策叙》）^①

^① 高诱注：《战国策》，上海书店，1987，刘向“叙”第2页。

在庄子看来，这会造成一种恶性循环。因为，这种局面导致的是不仅“灾人”，还“灾己”，最后是自己生命不保，天下尸横遍野。因此，他感叹道：“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，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！”（《齐物论》）尽管人们的行为在现实中没有能得到理想的回报，然而，人们对此价值定位却没有丝毫怀疑。庄子认为这是非常危险的。一方面，因为追求“有为”，贪欲膨胀，统治者喜怒无常，十分残暴。如“桀宋”就是一例。《列御寇》中有则寓言说：

人有见宋王者，锡车十乘。以其十乘骄稚庄子。庄子曰：“河上有家贫恃纬萧而食者，其子没于渊，得千金之珠，其父谓其子曰：‘取石来锻之！’夫千金之珠，必在九重之渊而骊龙颌下，子能得珠，必遭其睡也。使骊龙而寤，子尚奚微有之哉？今宋国之深，非直九重之渊也，宋王之猛，非直骊龙也。子能得车者，必遭其睡也；使宋王而寤，子为桀粉夫！”（《列御寇》）

“为桀粉”，足见统治者的凶暴残忍。由于他们喜怒无常，连那些为他们直接服务的人也朝不保夕。“昔者龙逢斩，比干剖，苌弘脔，子胥靡，故四子之贤，而身不免乎戮”（《胠篋》）。商鞅、吴起也是例子。他们的命运尚且如此，更何况平民百姓呢？

另一方面，统治者极为贪婪，为一己之利而草菅人命，导致天下民不聊生。“（卫君）其年壮，出行独。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》）。平民“中于机辟，死于罔罟”（《逍遥游》）的不计其数，天下大乱，甚至连国君都屡屡被杀，“越人三世弑其君，王子搜患之，逃于丹穴”。究其原因，“王子搜非恶为君也，恶为君之患也”（《让王》）。总之，社会整体情况大致就是：“故贤者伏处大山堪岩之下，而万乘之君忧栗于庙堂之上。”（《在宥》）整个世界都成了一个杀人场，“今世殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也”（《在宥》）。这就是追求功名利益的后果。在统治者看来，他们的贪欲残暴是理所当然的，其原因或如黄宗羲《明夷待访录·原君》所言：