

1324.5
46

ZHUANGZI
SIXIANG DE
XIANDAI JIAZHI

庄子思想的 现代价值

陈红映 著



人 民 文 学 出 版 社

ZHUANGZI
SIXIANG DE
XIANDAI JIAZHI

庄子思想的 现代价值

陈红映 著



人 民 文 学 出 版 社

图书在版编目(CIP)数据

庄子思想的现代价值/陈红映著. —北京:人民文学出版社, 2009

ISBN 978-7-02-006948-4

I. 庄… II. 陈… III. 庄子(前 369~前 286) — 哲学思想 — 文集 IV. B223.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 005294 号

责任编辑:廉 萍 责任印制:柳 泉
责任校对:吴钟璜 装帧设计:李 博

庄子思想的现代价值

陈红映 著

人 民 文 学 出 版 社 出 版

<http://www.rw-cn.com>

北京市朝内大街 166 号 邮编:100705

北京市人民文学印刷厂印刷 新华书店经销

字数 188 千字 开本 880×1230 毫米 1/32 印张 7.875 插页 2

2009 年 7 月北京第 1 版 2009 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-02-006948-4

定价 20.00 元

如有印装质量问题,请与本社图书销售中心调换。电话:01065233595

目 录

庄子《逍遥游》探微	(1)
庄子是天人合一型思想家	(13)
庄子天人合一观的形成与批判	(27)
庄子与罗丹的艺术观	(40)
庄子平等思想解说	(58)
庄子的自由观	(67)
庄子的文化渊源新探	(79)
庄子思想的现代价值	(92)
庄子与自由主义	(106)
庄子浅谈	(120)
老子“无为”小议	(128)
我与《南华真经口义》	(131)
“攻乎异端,斯害也已”解析	
——兼论中国思想专制主义之源流及危害	(135)
“三纲”起源考	(145)
原始儒学与现代化	(150)
先秦诸子起源新探	(160)
论汉赋的主题	(176)
试论战国散文繁荣的原因	(185)
试论中国传统文化对西方现代文化的补救之道	(200)
何物个人主义	
——读书笔记之一	(214)
我所认识的刘文典先生	(239)

庄子《逍遥游》探微

关于《逍遥游》，历来有不同看法。关锋认为庄子在《逍遥游》中“举出了‘绝对自由论’的旗帜”，“转化成彻底的主观唯心主义”^①。束景南同志一方面同意关锋的观点，说“《逍遥游》集中反映的是庄子追求绝对自由的人生观”，另一方面又说达到绝对自由的“途径，庄子在《逍遥游》里并没有正面回答，他只提出了问题，戛然一笔收住，留下了这个谜，在《人间世》，特别在《大宗师》里才揭出了谜底”^②，不同意关锋“无己”是达到“绝对自由”的方法这一观点。这里涉及到《逍遥游》的主旨，庄子追求什么，如何实现，以及庄子哲学性质等问题，实有进一步探讨的必要。本文谨抒管见，就教于大方之家。

《逍遥游》重点是论述人与自然（包括社会）的关系，阐明庄子对人类与自然关系的普遍看法，是世界观，实质讲的是认识论。不过庄子不像一般哲学家用抽象的概念和三段论式来说明哲理。他是一个富有诗人气质的哲人，像有些先秦哲学家一样，总爱通过娓娓动听的故事，寓言式地表现深邃的思想。“寓言十九。”《逍遥游》典型地体现了这个特点，是一篇艺术趣味浓厚、寓意深刻的哲理散文。庄子饱含激情、浓墨重彩，多次描写大鹏，一则曰：“鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。”再则曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里。”

① 关锋，《庄子内篇译解和批判》，中华书局，1961年，下引同。

② 《哲学研究》，1979年，第11期。

你看,形体硕大无比的大鹏,振奋双翼,同自然搏斗,激起的浪花有三千里,而且有志“图南”,到那“其远而无所至极”的高远境界,昂扬的精神,非凡的抱负,何等伟力,何等气魄!毫无疑问,庄子是肯定这个形象的。但庄子极力塑造这样宏伟、雄健的美学形象,究竟寄寓着什么思想呢?我认为体现了庄子力图摆脱精神桎梏、追求自由和对于某种事物的向往。但这追求和向往的是什么呢,开初还不甚了然。当蜩与学鸠囿于偏见,不理解大鹏,对它发出讥笑讽刺时,庄子轻轻点出“小知不及大知”,燕雀安知鸿鹄之志,我们才恍然大悟,原来大鹏,这庄子理想的化身,象征着对“大知”——最高最完美智慧的探求。其实,《逍遥游》通篇都应作如是观。小年、大年、小用、大用,都是“大知”的衬托,用以烘托“大知”的。这“大知”,不仅小如鸣蝉、斥鴳之类不理解,眼光狭小、羡慕彭祖的“众人”,没有树立整体世界观的宋荣子,乃至博学多方的惠施也不理解。所以庄子不仅发出了“不亦悲乎”这悲天悯人的慨叹,而且还正面提出了摆脱束缚,获得“大知”的课题;同时也指出了什么样的智慧才是完美的最高的智慧。一生执着追求“大知”这一高尚理想,充分体现在《庄子》全书中。《秋水》中的河伯与海若,就是永不知足、思索“大理”、追求真理的形象。寓言故事中的许多能工巧匠,是人民“大知”的代表,也是庄子理想的智慧典范。正是这些人民智慧的代表,燃起了庄子的智慧之光,启迪他去探索什么是“大知”、“真知”。

上面我们分析了庄子借助于大鹏这一伟大的美学形象,寄托了他的哲学理想——追求“大知”,自然也包含他的美学理想。前人有见于《逍遥游》屡屡提到“大”字,说“通篇以大字作眼”,强调“大字是一篇之纲”(林云铭《庄子因》)。但林云铭未能具体指出“大”的内涵,比他的前人似乎后退一步。东晋和尚支道林首倡“庄子建言大道,而寄指鹏鸪”之说,意谓鹏鸪故事寄寓了庄子对“大道”的理想。近来有一二同志,先后和之。称《逍遥游》的

主旨在表现“大道”，也不无道理。《知北游》里“至道”有时又称作“大知”。林希逸说：“大知，至道也。”（《南华真经口义》）“至道”也是“大道”。不过，我想庄子在《逍遥游》中明明讲的是“大知”，那还是尊重本意为佳，不必另生他解，以致歧误。例如谢祥皓同志在《〈逍遥游〉评论》中这样规定“大道”的内涵，说“‘大道’的本质特征是超脱于现实的物质世界之上”^①，恐怕就与《逍遥游》本旨大相径庭了。“之二虫又何知！”岂止二虫。尘世的“众人”、宋荣子、肩吾、惠施，在庄子眼中，他们都是眼光如豆，没有“大知”的低能儿。庄子所企求的不是“鹪鹩巢于深林，不过一枝，偃鼠饮河，不过满腹”的“小知”，而是向往那象征“大知”的“无何有之乡，广莫之野”的高远境界。

那么，庄周所追求的“大知”，究竟是什么呢？在具体讨论这个问题之前，先粗略考虑一下庄子对知识或认识论方面的思考是有用处的。

《养生主》有一段著名的话：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。”庄子看到了个人生命的有限和知识无限的矛盾，不利于人们对知识的获得，从而引起他的惶惑不安。人们常因这句话断定庄子是悲观的不可知论者。这样的评论是否公允，暂且不论。但庄子在中国哲学史上确是第一个提出并要解决这个矛盾的哲学家。他没能像恩格斯那样，把人生视为不断延续的系列去解决个人生命短促、知识无穷的矛盾，这是我们不能苛求于古人的。但庄子有自己的答案。在他想来，为了弥补有限的个人生命难于穷尽无限的知识这个不足，哲学家们就应当去寻找一种摆脱那种狭隘见地而获得某种普遍的原则，一种持久的世界观和认识论。庄子正是这样想，也是这样做的。他在《德充符》里说：“以其心得其常心。”王先谦解释道：“以吾心理

^① 《人文杂志》，1981年，第6期。

悟得古今常然之心理。”(《庄子集解》)庄子又主张“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”(《大宗师》)。人只要在有限的一生中,用自己已经掌握住的知识去得到更多的新知识,一辈子不间断地学习,就能获得丰富的知识。这样对知识乐观的追求精神,似乎是不能把庄子推到不可知论的阵营中去的吧!《大宗师》还说:“夫知有所待而后当,其所待者,特未定也。”成玄英疏:“夫知必对境,非境不当。境既生灭不定,知亦待夺无常。”这个解释符合文意,是正确的。“知”“所待”的是“境”,也就是《则阳》说的“知之所至,极物而已”。这里不仅把意识决定于存在作了唯物的规定,而且还认识到知识的正确与否是随变化的客观对象而定这一深刻思想。因此,庄子进一步体察到人的认识是受客观环境制约的。井蛙、夏虫、朝菌、蟪蛄都因为受到空间、时间的限制,不能直感海的伟大和春秋晦朔的代谢,这是客观限制。解决的办法只有像河伯那样走到广大的世界里去,开阔眼界,才能增长见识。这距离实践是知识的源泉这一真理多么相近啊!须知,这闪烁着真理光辉的思想是通过形象启示给我们的。可以说,庄子已经朦胧地意识到了实践对认识的重要性。因为,无论解牛的庖丁,承蜩的老者,还是善泳的丈夫,他们的知识技能都是实践中得来的。庄子家贫,靠打草鞋为生,有这样的认识是很自然的。

人的认识固然受客观环境的影响,但更为重要的限制却来自主观世界,它妨碍人们去获得“大知”、“真知”,影响人们得到完善的智慧,真理性的知识。摆脱主观的自我束缚,这是庄子奋斗的目标,也是达到“大知”自由境界的必由之路。大概出于这种考虑,庄子在《逍遥游》里写下了辉煌的结论。下面我们就要回到正题,看看庄子的“大知”是什么,通过什么方法得到,从而达到自由的理想境界。

《逍遥游》中论断性的话不多。在叙述了一连串的故事后,

写下了下面一段总结性的话：

若夫乘天地之正，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。

这画龙点睛之笔，是全篇的灵魂，对于了解《逍遥游》的主题思想甚至《庄子》的思想体系，都是十分重要的。庄子研究者都认为《逍遥游》是庄子的代表作品。但对这段话有人认识不足。关锋倒是十分重视。不过，他对其中的词语解释带有很大的主观随意性，抛弃了汉学治学的严谨传统，把“理论”建筑在沙洲之上，得出的结论自然是错误的，为此，有必要对原文作详细的注解。

乘天地之正。“乘”当如《孟子·公孙丑》“虽有智慧，不如乘势”的“乘”。《文选·典引》：“乘风载响。”李善注：“乘犹因也。”并引《荀子·劝学》“吾尝顺风而呼，声非加疾而闻者彰”为证。《说文》：“因，就也。”《玉篇》：“因，缘也。”“因”、“缘”、“乘”都是顺的意思。郭象以“顺万物之性”释“乘天地之正”，正是以顺解“乘”。《山木》：“乘道德而浮游”，林希逸说：“乘道德者，顺自然也。”《人间世》：“乘物以游心。”宣颖以“随物”释“乘物”（《南华真经解》）。都是把“乘”解作随顺。

“正”是个关键性的词。《说文》：“正，是也。”《尔雅·释言》：“是，则也。”郝懿行疏：“是事可法则。”是即法则、规律之意。所以《说文》又说：“是，直也。”古文“直”作“𠄎”。段玉裁注：“𠄎犹目也。从木者，木从绳则正。”“从绳则正”，也有法则、规律的意思。焦野说：“在中国的象形文字中，正和是，是一个字，就是太阳在天上走路的一幅画。”^①“是”籀文作“𠄎”，像太阳在天上运行，也有规律之义。“是”即实事求是的“是”。毛泽东同志

① 《光明日报》，1982年2月28日。

指出实事求是的“‘是’就是客观事物的内部联系，即规律性。”（《改造我们的学习》）又“正”与“性”通。朱骏声说：“正段借为性。《列子·黄帝》：‘养正命’，注：‘正当为性。’”（《说文通训定声》）上引郭象即以“性”释“正”。王力先生在《古代汉语》中亦从其说。“天地之正”，就是事物的实际本性和规律，正如我们今天说“实事求是”，有时指客观实际，有时指规律，意正相同。当然庄子对事物规律性的理解没有我们现在这样深刻，又多半指的是自然界，但他认识到自然有规律，这是不错的。蒋锡昌在《庄子研究》中断言：“天地之正，即自然之道也。”“道”在老庄哲学中有规律的意义。不过，在《庄子》中，“道”又是一个有多种含义的词，既有唯心的神秘成分，又有唯物的因素，以“道”释“正”，概念含混不清，关锋就钻了这个空子。

御六气之辩。御与乘互文错举，义当一律。《说文》：“御，使马也。”段注引《周礼·太宰》：“凡言驭马者，所以驱之，内之于善。”使马走上正轨，亦有顺规律之义。《管子·戒第》：“是故圣人……御正六气之辩。”戴望注：“所以循其变也。”以循训御，正与《庄子》同义。《汉书·扬雄传·甘泉赋》：“风飈飈而扶辖兮，鸾凤纷其御蕤。”师古注：“御犹乘也。”也是随顺之意。闻一多先生也说：“御亦乘也。”（《庄子内篇校释》）但在具体解释御时，则说：“六气言御，当指神人乘风雨，蹈云雾之事，即上文‘列子御风而行’之御。”又在解释“御六气之辩”和《韩诗外传》“圣人养一性而御六气”时，认为“御字当训调节”，都于义未安。“六气”，学者多解作阴阳风雨晦明，就是自然。“辩”，《释文》：“辩，变也。”就是变化。庄子认为自然界的变_化也是有规律的。“游”指认识活动。

基于上述理解，试译如下：

假若（人的认识）能顺着自然的规律，跟上永远发展的事物，哪里还会受约束（而不自由）呢？

如果我这样理解不错的话,那么庄子要告诉人们的正是这样的思想:人的认识应当和客观事物一致,事物在不断发展变化,认识也必须跟上,做到主观与客观统一,才能不断获得新的知识,认识世界,从而得到精神上的自由。这就是庄子所追求的“大知”和自由。庄子这个命题,朴素地、唯物地解决了思维与存在、主观与客观的关系。认识必须适应自然这一总原则,是《逍遥游》的基本思想,也贯穿全部《庄子》,是庄子思想的核心。今天看来,仍然具有普遍的真理价值。

有趣的是关锋将“乘天地之正,而御六气之辩”译作“乘着天地的真正精神,驾着六气的变化”,他又另作解释:“所谓‘御六气之辩’就是驾御‘六气’的变化,超乎‘变化’之外,与使得‘六气’变化的东西(道)一体。”“六气”言驾驭。驾驭即控制。且不论这在训诂上已不合庄子原义,就整个庄子思想体系来说,只有顺应自然,而没有对自然的控制。更令人吃惊的是关锋采取了偷梁换柱的办法,歪曲庄子本义。本来是说“御六气之辩”,关锋则说“与使得‘六气’变化的东西(道)一体”。把主宰“六气”的“道”偷偷换了进去。然而,最典型的还是他对“乘天地之正”的解释。为了不致断章取义,现将这段原文抄录于下:

假定庄子的“道”还多少有点客观规律的意味吧!可是,他要乘“天地之道(正)”以达绝对,以达“无所待”的境地,他要与“天地之道”并列、齐一,与道同体……;那么,所谓“道”或所谓“客观规律”就一变而为“我”,“我”的意志了;“道”也就精神化了,这个“精神”也就是“我”的影子,这个“精神”是绝对的,我与这个“精神”同为绝对(《天下》:“与天地精神往来”正可作“乘天地之正”的注脚),这当然就转化成彻底的主观唯心主义了。

这里,关锋在逻辑上犯了偷换概念的错误。你看他把“正”

换成“道”、“意志”、“精神”，这个“精神”又换作“我的影子”，“乘天地之正”就成了我与我的绝对精神来往。如此变戏法，无非是要给庄子戴上“彻底的主观唯心主义”的帽子。前面说过，道有多种含意。关锋既承认它“还多少有点客观规律的意味”，又说它是“六气”的本原（“使得‘六气’变化”），前后不一致，究竟从哪一说呢？足见“天地之正”不能用“天地之道”代替，更不能用“我的意志”、“我的影子”代替。此其一。

“天地”是“正”的定语，规定性很明确。作为事物规律或本性的“正”，是存乎“天地”之中的。“天地”是物质，作为规律或本性的“正”自然存在于物质之中，虽然看不见、摸不着，但它的确是客观存在，绝不是精神。狙公顺乎猴子的本性，庖丁从解牛中找到规律，吕梁丈夫自小生长在水边，识得水性，在实践中掌握了水的法则并遵守它，这些都是事物中，丝毫没有离开客观事物，绝不是关锋掉包后的“我的影子”或“精神”。把“正”强换作“精神”，是魔术师的手法，是对庄子文义的篡改。此其二。

关锋说：“‘与天地精神往来’正可作‘乘天地之正’的注脚。”我也认为这二者的意思是相同的。但是，关锋既然对“乘天地之正”的解释是错误的，自然也不可能正确理解“与天地精神往来”的真谛。对“与天地精神往来”的解释，自郭象、成玄英、林希逸到宣颖，都认为是人的主观与客观相应、一致。郭象注：“其言通至理，正当万物之性命。”王先谦说是“以精神与天地往来，寄于至高之境”。顾实在《庄子天下篇讲疏》中也认为“是与天地之运行，同其迁流也”。其实质正是唯物的。关锋又说：“所以断定庄子哲学是主观唯心主义，是因为庄子把‘道’吞吃了。”我认为，既不是庄子吞吃了“道”，也不是“道”吞吃了庄子，庄子也不是要与“道”“并列、齐一”，而是要与“道”一致、和谐，顺应自然，何来“彻底的主观唯心主义”？此其三。

前面我们谈到了只有当人的主观意识符合客观事物才能得

到自由,其中就隐含着实现自由的条件。支道林说:“至人乘天正而高兴,游无穷于放浪。”“高兴”的条件是“乘天正”。顺应自然才能自由。但人的主观世界又是一种什么状态才能与客观外界一致呢?庄子又进一步指出了“至人无己,神人无功,圣人无名”的论断。“无己”即“无我”,与“丧我”、“心斋”、“坐忘”异词同义。“无己”用庄子的术语就是去其“成心”,摒弃主观偏私的狭隘成见,类似孔子绝四中的“勿固、勿我。”(《论语·子罕》)“无己”并非不要知识。否则,庄子就不必追求“大知”了。“无己”正是为了有己,“丧我”就是为了建立大我。“无己”体现了“大智若愚”的心理状态。吕梁丈夫之所以练就一身好水性,就在于能“从水之道,而不为私。”(《达生》)“不为私”就是“无己”,胡念贻同志解作“不是凭自己主观的冲动”(《阅读和欣赏》二)近是。同样,名利观念和权势欲也是必须排除的。它们不但妨碍人们正确认识世界,还会搅乱世界。“无己”、“无功”、“无名”三者有联系,又有区别,而以“无己”为主。因为庄子认为,一切私欲都由主观私己产生。人的主观世界没有私欲成见,就能“虚而待物”,像一尘不染的镜子,才能接受并正确地捕捉到客观事物,获得对客观至理的认识。所以庄子要求“人莫鉴于流水,而鉴于止水,唯止能止众止”。原因是“鉴明则尘垢不止,止则不明也”(《德充符》)。一个人戴着有色眼镜,是不能正确认识客观事物的。所以庄子说:“瞽者无以与乎文章之观,聋者无以与乎钟鼓之声。岂惟形骸有聋盲哉?夫知亦有之。”认识上的聋瞽者,当然不懂得“大知”,正如肩吾不能理解接舆“将磅礴万物以为一世蕲乎乱(治)”的抱负一样,惠施也不能懂得“大知”的妙用,他们都受主观成见的束缚。如果能破除以自我为中心的偏见,就可以由“小知”达到“大知”的境地。一篇《逍遥游》,就在启示人们要有远大的理想,摆脱精神上的重重枷锁,顺应自然,就能自由而没有“困苦”了。大概这就是本篇的主题所在。

关锋把《逍遥游》的主旨归结为“绝对自由”，这只能说对了一部分。庄子的自由是有实在内容的，有条件的。因为认识上的自由，必须是主观与客观一致，不然，就不能自由。可见自由也是有条件的、相对的，绝不是关锋所谓的绝对自由。

不过，关锋的错误，不仅在他形而上学地夸大了《逍遥游》的主旨，把自由绝对化；更由于在方法上他是“以我解庄”、“以佛解庄”。这里重复强调庄子认为要得到认识上的自由，必须做到两点：第一，“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”；第二，“无己”、“无功”、“无名”。“无己”虽然概括，如果联系第一个条件，还是可以明白其具体含义的。关锋也认为“无己”是达到自由的方法，但对“无己”的理解远非庄子本义。他说：“庄子的‘无己’就是：鸵鸟式地在自己的头脑里忘掉一切外物，连自己的形骸也忘掉，而且世界本来是虚幻的，连‘我’也是虚幻，本来就不存在物，也不存在‘我’……”结论是，“庄子，就这样在自己的幻想里达到了自我欺骗的、阿 Q 式的绝对自由”。的确，庄子在《大宗师》里曾提出过“堕肢体，黜聪明，离形去知”的“坐忘”方法，但其精神实质是要人们排除由生理产生的私欲和伪诈，即所谓“物蔽悉除”，并不是忘掉一切。与儒家重道德上的修养不同，道家重知识上的修养。“水之积也不厚，则其负大舟也无力。”知识的“积”，首先要使心理上达到纯洁净静的状态。“无己”、“心斋”、“坐忘”，都是要达到这种心理境界。另外，从《逍遥游》什么地方看出庄子把“世界”和“我”看作是虚幻的，又否认“物”、“我”的存在？读之再三，实在看不出。就其精神而言，一部《庄子》也没有如佛家一样把世界看作是“空”的。在上面引文之间，我省去了关锋援引佛家禅宗理论解释“无己”的话，这只不过是拾前人以佛解庄的唾余，乃关锋心造的幻影，与庄子何干！无怪乎束景南同志不同意关锋的说法了，然而关锋的歪曲并不能抹煞庄子提出这一方法和途径的事实。庄子要人们排除外界干扰，使主观

顺应客观以达到认识上的自由,这是真知灼见,决不是不可实现的幻想。冯友兰先生在《论庄子》中说“庄子用一种否定知识的办法就可以‘乘天地之正,御六气之辩,以游无穷’^①。其实庄子何尝要否定一切知识,而只是否定那妨碍认识客观事物本来面目的偏见和私欲,求得事物的真谛,使知识臻于完善的境界。《人间世》的“心斋”和《大宗师》的“坐忘”,都只是“无己”的发挥,但都没有“乘天地之正,御六气之辩”这样具体、实在。

附带还要说明一个问题,就是庄子要人们的认识适应客观规律,是不是也要按规律办事呢?李景全同志是持否定态度的。他在《关于庄子的哲学性质及其评价》一文中说:“庄子虽主张所谓任乎自然,但并不是要按照世界的自然规律办事。”^②我的回答是肯定的。理由很简单,庄子的哲学是指导人生的哲学,这跟先秦哲学乃至整个中国哲学理性实践统一的传统一致,都是为了要解决实际。如果不用于社会人生,那庄子何消著书十余万言呢?须知,庄子并非一个出世的哲学家,他的话都是有所为而发的,是对当时产生的新社会开的药方。可以毫无夸张地说,一部《庄子》都在为统治者出谋献策,是“内圣外王”之术,要他们按照庄子的主张办事。不信,请看《知北游》:

天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理,是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。

前三句是说宇宙万物都有自己的规律。林希逸在解释“明法”时说:“寒暑往来,盈虚消长,皆有晓然一定之法则”。后四句就是要“圣人”照着规律办事就行了,不必有所创造,自然成就。

① 《庄子哲学讨论集》,中华书局,1962年,第120页。

② 《哲学研究》,1981年,第12期。

正与“天道运而无所损，故万物成”（《天道》）同理。“无为”、“不作”，就是顺应自然。认识上的“无为”，对象广泛。政治上的“无为”，则主要是针对统治者而言。“顺物自然，而无容私焉，而天下治矣。”（《应帝王》）所以庄子热情呼唤“尝相与无为乎！”这不是很明显地要人们按照自然规律办事吗？（在《内篇》中，庄子曾以这个观点对认识论、生死、道德、政治诸方面作了系统的论述，当另文说明，这里不能详论。）《天运》说：“逍遥，无为也。”从这个意义上讲，《逍遥游》就是《顺应自然论》，是庄子的认识论。

“命世哲人，莫若庄氏。”章炳麟在《庄子解故》里的这个评价并非过当。但庄周作为一代贤哲，谆谆告诫人们要有高远的志向，抛弃私欲和成见，使主观认识与客观事物一致，从而获得完美的智慧，得到认识上的自由，应该说这是我们民族智慧的精华和骄傲，也是一宗宝贵遗产。当然《庄子》也有糟粕，必须剔除。不过，像关锋那样笼统地把庄子的思想说成“是人类精神的堕落”，不分青红皂白地一概骂杀，这既不符合事实，也不是马克思主义对待遗产的正确态度和方法。

庄子是天人合一型思想家

天人关系是先秦思想家探讨的中心课题,也是中国哲学研究的基本问题之一。天人关系研究的是人与自然的关系。由于先秦思想家对天人关系的看法不同,在天人关系这一总的思维模式下,又分为天人合一和天人之分两种基本模式。自先秦以来的思想家,不论是唯心主义的还是唯物主义的,大都主张并宣扬天人合一思想。天人合一思想对中国的精神文明有着极为深远而广泛的影响,几乎涉及中国文化的各个领域,鲜明地体现了中国文化的特征。对天人合一思想进行科学分析和批判继承,是思想史工作者义不容辞的职责。但过去很长一段时期我们却很少涉足这一领域。近年来有的学者开始注意这个问题,如汤一介、张岱年二位先生的文章从整体上作了鸟瞰式研究。^①然而问题需要继续深入,对不同派别,不同思想家作具体研究和比较,方能认识他们的不同特点,及对中国文化的不同影响,从而在了解过去的基础上预测我们民族文化的发展方向。这就需要对儒、道、佛三家作过细的开掘工作,尤其对道家则更有待于进一步去研究。现在有的文章说,“在老子哲学中没有涉及天人合一问题”,还认为“庄子更将‘天’与‘人’对立起来”,他的“‘与天为一’不是天人相合,而是完全违背了人”。这就是说道家的主

① 分别见《论中国传统哲学中的真、善、美问题》,《中国社会科学》,1984年第4期;《中国哲学中“天人合一”思想的剖析》,《北京大学学报》,1985年第1期。