



中国社会思想（三）

吴涛 主编

目 录

庄子的思想.....	1
庄子考辨.....	1
“先王观”和自然史寓言.....	9
庄子的自然哲学与道德论.....	16
道家的存在与思维关系论.....	21
杨朱学派与宋尹学派的思想观点.....	30
杨朱学派和墨道关系.....	30
杨朱学派的道德论.....	34
杨朱学派道德论.....	43
宋尹学派的调和特色.....	46
宋尹学派的伦理化道体观.....	49
思孟学派的思想.....	56
思孟学派的缘起.....	56
思孟学派唯心主义思想.....	66
中庸思想.....	75
孟子的社会观与阶级论.....	80
孟子的政治思想.....	88
孟子的思想体系.....	93
思孟学派的“无类”逻辑.....	98
惠施的唯心思想.....	110
战国名辩思潮.....	110
惠施思想及其历史地位.....	116
惠施合同异学派.....	121
惠施的思想体系.....	128
公孙龙的唯心思想.....	136
离坚白学派.....	136

庄子的思想

庄子考辨

庄子的思想，从其影响于中国士大夫的历史看来，实在不是“异端”，而是“正统”。上自秦、汉、魏、晋的黄、老与玄学，中至宋、元、明的理学，下至近代的唯心主义都有其血液贯注着。正如宋人叶适所说：

“自周之书出，世之悦而好之者有四焉：好文者资其辞，求道者意其妙，泊俗者遣其累，奸邪者济其欲。”
（水心文集）

这个战国时代的一家之言，“似之而非”地降服了不少学者，这一个“辩者之囿”，“饰人之心，易人之意”，更以“能胜人之口”，服人之心。庄子后学所著的天下篇说：

“寂漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不倦，不以觭见之也。以天下为沉浊，不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广，独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处。其书虽环玮，而连犴无伤也，其辞虽参差，而諷诡可观，彼其充实不可以已，上与造物者游，而下与外死生无始终者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆。其于宗也，可谓调适而上遂矣。虽然，

其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。”

这就是以诡辩方法道出了无穷天理的唯心主义哲学。我们将要逐步来分解他的环玮理论，随着他的诡辩方法，跟着他应帝应王，游内游外，寓古非今，内天外人，说明他的思想本质。

庄子的身世虽不可确考，但据他当时的活动看来，可以知道大概情形。他的生卒年代，约与孟子同时，据马叙伦的庄子年表，他的活动年代起于周烈王七年，迄于赧王二十九年。庄子一书，大约内篇可据，而外篇、杂篇多为其门人或后学所著。

他的身世，据史记说，是蒙人。刘向别录中说“宋之蒙人”，蒙当为原来宋国的地方。庄子做过蒙之漆园吏，后来这地方被楚国所吞并。

他似乎是一个感受亡国命运的没落小贵族。他和楚国关系最深，史载他和楚威王、楚襄王都有往来，他往来于赵、魏诸侯之间，惟“王公大臣不能器之”（史记）。他又是一个贫穷的人，如山木篇所记“庄子曰：贫也，非惫也”，外物篇所记“庄周家贫，故往贷粟于（魏）监河侯”。他自比于惊觉末世的殷族比干，“此比干之见剖心徵也夫！”（山木）

他在战国的贫富变化的时代，惊怖于现实的残酷斗争，在精神上寻求安慰，在现实的社会关系上害怕“人灭天”。他以为，在这个时代，“善人少而不善人多，”多数人是“决性命之情而饕富贵”的不仁之人。他又以为从尧、舜以至当时，是由乱世而至“人食人”的社会，因此，社会与人类都成了他的怀疑对象。他对于现实，常没有办法地叹息“悲也夫”。山木篇载他和魏王问答

的故事，就可以看出他如何承认“惫”（潦倒）于社会。魏王看他穿得太不成样子，问他“你为何这样的惫呢？”他说：“我不过贫罢了，并没有惫，惫与贫是有分别的。士不能实行他的理想是惫，衣履弊穿是贫，”他设了一套寓言之后，说：

“今处昏上乱相之间，而欲无惫，奚可得耶？此比干之见剖心徵也夫！”（山木）

在他的什么年龄宋国亡国，不可确考。但他“有亡国之事”的暗示，见于至乐篇。他礼赞“亡”者，而自己解决了“亡”的矛盾，统一于自然：

“庄子之楚，见空髑髅，髌然有形，撒以马捶，因而问之曰：夫子贪生失理，而为此乎？将子有亡国之事，斧钺之诛，而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑，而为此乎？将子有冻馁之患，而为此乎？将子之春秋，故及此乎？于是语卒，援髑髅，枕而卧。夜半，髑髅见梦，曰：‘子之谈者似辩士，视子所言，皆生人之累也，死则无此矣。子欲闻死之说乎？’庄子曰：‘然’。髑髅曰：‘死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王，乐不能过也。’庄子不信，曰：‘吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母闾里知识，子欲之乎？’髑髅深矐蹙頞曰：‘吾安能弃南面王乐，而复为人间之劳乎？’”

由这个半真半假的寓言看来，一则暗示“有亡国之事”，二则憧憬“无君于上，无臣于下”之景象，三则回念“父母闾里”的宗族，这正是亡国大夫剖心的话。死亡虽不是他的主张，但他是死亡与生存等一齐观的。内心上的齐生死、齐存亡，调和了外界存亡生死的矛盾。所以，他的妻死了，他笑而歌，因为他在心理上归顺了

自然。同样，他的国亡了，他也可以笑而歌，因为他在心理上归顺了自然。在庄子的思想中有一个秘密，即没有国家的社会和有国家的社会是一样的，国家社会人群至少在心理上是灭亡了的。他的寓言中所例比的事物，总是拿人和木石鱼鸟等量齐观，这个假言的大前题是他的一切辩说的依据。他并不就主张毁灭，而是把现存的人间社会关系同一于现存的无知觉的大块自然，自存自毁，故不合理的是最合理的。因此，在言论知识方面，最不合理的逻辑，也就是最合理的逻辑了。

他似受过国家的羁累，在史记中有这样的一段故事：

“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：‘千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙，当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我！我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁。终身不仕，以快吾志焉！’”

他似乎痛苦于“为有国者所羁”，但他没有走入悲剧的路径，反之他在主观上却企图设计喜剧，他表现出超人随俗的内心调和，甚至表现出至人与爬虫、木、石相齐的天人合一思想。他既不愿意在庙堂之上贵显自己，也不愿意对社会的腐朽一面作斗争，故秋水篇记载着他宁愿像一个乌龟曳尾于涂中，这可与史记言欲为孤豚游戏于污渎之中相证：

“‘吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上，此龟者宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？’……庄子曰：‘往矣！吾将曳尾于涂中！’”

庄子处于“昏上乱相之间”，“惫”于国家社会的

光明前途，他并非真正如他的先族比干的见剖心徵，而是以自己的人格化为鸟兽鱼龟，还原于内心的统一。时势虽使他潦倒而无所措其手足，但是他又可以在“时势适然”的心内消解上，取得问题的答案。例如秋水篇所记载：

“帝王殊禅，三代殊继。差其时，逆其俗者，谓之篡夫；当其时，顺其俗者，谓之义徒。默默乎河伯，汝恶知贵贱之门，小大之家？……以道观之，何贵何贱？是谓反衍，无拘而志，与道大蹇；何少何多？是谓谢施，无一而行，与道参差。严乎若国之有君，其无私德，繇繇乎若祭之有社，其无私福，泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域。”

当时，兼并灭国的形势实在给人以极大的刺激。一方面被灭者“男为人臣，女为人妾”，降在奴隶；他方面只要是智能之士，又可在“士无定主”的裂口之下逃出灭亡的悲惨结果。庄子游于楚、魏之间，固然潦倒得可怜，但他曾被王公大人尊礼，他于是在内心上找到了生死、存亡、贵贱、大小的适时顺势之道，他说：

“世之爵禄不足以为劝，戮耻不足以为辱。”（同上）

在没有国族没有社稷的环境之下，犹之乎鱼类没有泉水而处于陆地，故胠篋篇说，“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人，”但庄子自比于这样的悲局的鱼儿时，则说：

“泉涸，鱼相与处于陆，相洵以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖。”（天运）

这是何等的内心虚无的解答！他认为当时天下之人都是迷惑的。他说：“而今也以天下惑，予虽有祈向，

不可得也，不亦悲乎！”（天地）在他看来，不管什么人，除他以外，都是一样的大惑小惑的人，所谓“今世之仁人，蒿目而忧世之患；不仁之人，决性命之情而饕贵富”（骈拇）。他把殉仁义的君子与殉货财之小人，认为“其殉一也”。他自己在“不亦悲乎”的悲局中，既不要求人为的改造，在亡国命运到来之时，也只求远祸而已。他说：

“忠谏不听，蹲循勿争。故夫子胥争之以残其形。”

（至乐）

他的自处远祸之道，又是这样：

“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”（应帝王）

“适来、夫子时也，适去、夫子顺也，安时而处顺，哀乐不能入也。”（养生主）

他把救时的人们，都喻为不知全生远害的人，这样的人“命之曰‘菑人’，菑人者人必反菑之，若殆为人菑夫”（人间世）。因此，在一个大悲局中，无可奈何，“与之为无方则危吾国，与之为有方则危吾身，”（同上）“来世不可待，往世不可追也，……方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载，祸重乎地，莫之知避。已乎已乎，临人以德，殆乎殆乎，画地而趋，迷阳迷阳，无伤吾行，吾行却曲，无伤吾足。”（同上）这样地成为“无用之用”。

他在“来世不可待，往世不可追”的矛盾中，必然作出听命于自然的结论。例如：

“知其无可奈何而安之若命，德之至也。”（人间世）

“天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也，然而至

此极者，命也夫！”（大宗师）

“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）

庄子是一个在大悲局中的“无可奈何”的人，于是一切以自然的命来解脱，把“成也，毁也”，看作成毁皆相对，同时又是“无不成也，无不毁也”，故他在精神上，主张齐生死，齐存亡。

他虽然有乌托邦的理想，“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友，”一切还原于自然，而破坏传统的信仰，但他并不坚持实现这种理想，并不否定现状，而反求其“安时而顺处”。不管现状是什么，都是对的（或也可以说没有对与不对的），人们对之“不谄是非，以与世俗处”，就可以乐生远祸。故他对于当时统治阶级的绝续或国家的存亡，在内心上都认为是相对的，绝则绝也好，续则续也好，存则存也好，亡则亡也好，例如他说：

“今之所谓得志者，轩冕之谓也。轩冕在身，非性命也，物之偿来，寄者也。寄之，其来不可圉，其去不可止。”（缮性）

如果有人要求免俗变时，他就斥之为“倒置之民”。从这一论点出发，他肯定了一切现状，现在有的都可以存在，不必加以改善，他说：

“故法言曰：无迁令，无劝成。过度、益也，迁令劝成，殆事。美成在久，恶成不及改，可不慎与？”（人间世）

因此，他虽然痛恨“窃国者侯”的强暴行为，但又以为国家制度和阶级的存在是合理的，不过在理想上是“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫

其性也，宥之也者，恐天下之迁其德也”（在宥）。他把国家成立以来的阶级尊卑制度比做自然，好像“五官殊职”，好像“四时殊气”，决不能更改。他说：

“未学者，古人有之，而非所以先也。君先而臣从，父先而子从，兄先而弟从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊地卑，神明之位也；春夏先秋冬后，四时之序也；万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。夫天地至神而有尊卑先后之序，而况人道乎？宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。”（天道）

这段讲阶级存在的绝对理由的话在外篇，但从庄子的从俗之论看来，在思想上尚为符合，内篇的人间世也说：

“天下有大戒二，其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也。无所逃于天地之间，是之谓大戒。……为人臣子者，固有所不得已。”（人间世）

他以“无可奈何”与“固有所不得已”的理由，承认了君臣之义，同样地，以不得已的理由，承认了君道，如在宥篇说“君子不得已而临莅天下”。这虽然不是“神农、黄帝之法则”，但亦非“尧黜汝以仁义，而劓汝以是非”之义，只是在“不得已”的理由之下，承认现状。由这里的“俗”义，又可以推出：社会阶级的存在都是“天生万民，必授之职”的自然，“恶成不及改”，改则就要逆俗了。

他和世俗处，不问世俗的是非善恶，都主张“安时而处顺”，就是说，凡存在的皆是合理的。合理的自然流行，让它自己去流行。人类只可“入其俗，从其俗”。

人的创造活动，他喻之为“落（络）马首，穿牛鼻”，好像就不自然了，主张“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名”（秋水）。所谓“无以人灭天”，指不以人力修改自然，一如“鹄不日浴而白，乌不日黔而黑”，一如所谓“牛马四足”。人在大自然之中，生活方法要顺自然的原来样子，“任其性命之情”，不要做“有为而累”的人道，“长于水，安于水”。所以，你原来是奴隶主，你好好地做奴隶主；你如果是奴隶，也就好好地去做奴隶，不必改变二者间的关系，使白者变黑，黑者变白。例如徐无鬼篇就说农商庶人百工之职，要“顺比于岁不物于易”。所谓“无以故灭命”的“故”，即所谓“吾生于陵而安于陵，故也”之“故”，故然而然，不必追求其改变，贵者不必傲贱，贱者亦不必反贵。一切存在都可照样存在，灭国是多事，复国也是多事，都反乎自然了。庄子在这里，是不是在心理上救亡了呢？

“先王观”和自然史寓言

庄子思想源本于老子或关尹，而更把老子唯心主义的因素推之极端。老、庄一派，其思想脉络可寻，未可以天下篇中分别记述，即以为老自老而庄自庄。史记说：“其学（庄）无所不窥，然其要本归于老子之言。”如果说老子的“道”从发展到反发展，从相对到绝对，这理论到了庄子手里，便发展而为“似之而非”的相对主义。

首先，我们从庄子的寓言里，看他的先王观。老子是“先王”观念的解放者，他的解放思想和其形而上学的学说是相联系的，从一面的解放，复陷于另一面的局

限。所谓“蔽于天而不知人”，实是老、庄一派的同归处。老子不称先王，是对于孔、墨的批判，这一观念，在当时是创见。到了庄子，敢与“造物者游”，对于先王大开玩笑，寓言小说，尽其能事，把孔、墨的尧、舜是非之论，变而为陶铸尧、舜的理论。在这一点，庄子“非先王”的思想有进步的因素。

孔、墨的先王思想皆以先王为真先王，这种对于旧时代批判的创始形式，好像穿着旧时代的衣冠，来说新时代的语言。孔、墨学派在后期犹本此馀绪，且在自己派系中又有所谓真孔、墨之争，如韩非子中所说的那样。庄子在知北游等篇中设置了很多先王的问答、孔子与他人的问答，都是针对中国古代的先王传统——贵贱有别的观念出发的。

我们先看庄子对于“先王”的总的认识。

“河伯曰：‘若物之外，若物之内，恶至而倪贵贱？恶至而倪小大？’北海若曰：‘以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧、桀之自然而相非，则趣操睹矣。……帝王殊禅，三代殊继。差其时，逆其俗者，谓之篡夫；当其时，顺其俗者，谓之义徒。默默乎河伯！汝恶知贵贱之门、小大之家！’”（秋水）

这段河伯与北海若问答的寓言，是庄子戏谑先王的

理论，也是他的社会认识的根据。这里，把老子“贵以贱为本”、“高以下为本”、“有以无为本”的理论，发展而为绝对的相对论或绝对无差别性的齐物论，否定了老子的有正反而无矛盾的对立观念。其次，批判了孔、墨以来的先王观念，把先王和暴王同一化起来，尧和桀不过因各人志趣之不同，强为是非。若移其时间和习俗，尧便为桀，桀便为尧。这一点是庄子运用相对主义的方法论所得出的颇有价值的结论，讽刺了贵贱出于先王创造的理论。但他对于社会“贵贱之门”，仅在他的观念世界中加以否定。因而庄子思想，在社会的实践意义上讲，也就取消了阶级斗争。

老子只说到圣人的理想，庄子便进一步在孔、墨的先王之上，搜求出他自己的混沌初开的人物。孔、墨称尧、舜，他则上托始于神农、黄帝。

庄子寓言中有一个材不材的比喻，山木以不材得终天年，而鴈则以不材被烹，弟子问他所处，他笑说：“周将处乎材与不材之间。材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游（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（又一个游！）乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累耶？此神农、黄帝之法也。若夫万物之情，人伦之传，则不然。合则离，成则毁，……有为则虧，贤则谋，不肖则欺。胡可得而必乎哉，悲夫！弟子志之，其唯道德之乡乎！”（山木）

这是庄子“似之而非”的理论，反对事物有命题与有规定的“俱化”论，他踢开尧、舜，托出了神农、黄帝乘道德而浮游的“法则”。

在西周，诗经除了禹与后稷以外，主要只讲受天命

的文王，西周金文也仅溯及文王，禹、汤在春秋器铭中才出现。到了春秋末年，先王系列中始托出了尧、舜，孔、墨依之理想化了先王的形式，这是一个思维过程的发展。到了战国中叶，复因否定先王的形式，又托出了神农、黄帝，庄子便是把尧、舜降格，使神农、黄帝升仙的一个想像者。按客观的历史而论，这是“非历史的历史”，然而以主观的虚拟而言，这正是合乎中国古代宗教思想的批判发展史。

庄子在知北游篇中假托了孔子与老聃的问答，老聃教训了一套“益之而不加益，损之而不加损，圣人之所保”的道德以后，接着说：“自本观之，生者‘暗醜物’（气）也，虽有寿夭，相去几何？须臾之说也，奚足以为尧、桀之是非！”

同篇又有批评舜的寓言：

“舜问乎丞曰：‘道可得而有乎？’曰：‘汝身非汝有也，汝何得有夫道？’舜曰：‘吾身非吾有也，孰有之哉？’曰：‘是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也。孙子非汝有，是天地之委蜕也。……天地之疆阳，气也，又胡可得而有耶？’”

这样看来，尧、桀的是非是假的，舜则知于有而不知无，于是黄帝成为圣人。

“知”这个被庄子隐射的孔、墨之流的人物，问“道”于“无为谓”这个圣者，三问不答；又问一个叫做“狂屈”的圣者，欲答而又忘其所欲言。“知”便到“帝宫”一个莫须有的所在问黄帝。黄帝告诉他：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”“知”又问黄帝那两个圣者谁对，黄帝说，那个

“无为谓”“真是”，那个“狂屈”则近似，我和你都不近似。“知”又问为何这样讲？黄帝说：“那个真是的，因他不知；那个近似的，因他忘是；我和你不近似，因为知是。”“狂屈”闻之，以黄帝为知言（知北游）。

这就是说黄帝的道在于“不言之教”。

庄子的这个“非先王之道”（孟子语），并非专门和先王游戏，而是思维史的一个反对发展，他所谓“陶铸尧、舜”（逍遥游）的道理，正是针对了儒、墨而发的，这是中国古代适应于西周维新史而特有的学说批判史。庄子说：

“豨韋氏之圃，黄帝之圃，有虞氏之宫，汤、武之室，君子之人，若儒、墨者师，故以是非相（挤）也，而况今之人乎？”（知北游）

孔、墨称尧、舜，在庄子看来是“以今之有，消古之无”，他便更托于古“帝”，否定了西周以来原始的宗教神，批判了孔、墨的理论的宗教神，进而理想出思辨形式的心理神来，所以尧、舜以前的很多人物都出现了，一直上推到浑沌。如果说老子的“小国寡民”的乌托邦略当野蛮时期，则庄子的乌托邦只怕比“北京人”还来得更古些。他有一段含有反语的寓言：

“南海之帝为‘倏’，北海之帝为‘忽’，中央之帝为‘浑沌’。

‘倏’与‘忽’时相与遇于‘浑沌’之地。‘浑沌’待之甚善。‘倏’与‘忽’谋报‘浑沌’之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而‘浑沌’死！”（应帝王）

由此看来，庄子的乌托邦已经超过了人类史，甚至超过了生物史。所以，庄子常与木石友，拿木石鱼鸟的

寓言对话，来比况人类的至高无上的境地。他和惠施辩论，说人没有感情；和东郭子谈话，说“道在屎溺”。他把老子的无差别观，更推到极端，人类与万物都无差别了。他说：

“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。……入其俗，从其俗。今吾游于雕陵而忘吾身；异鹊感吾颡，游于栗林而忘真；栗林虞人，以吾为戮（辱），吾所以不庭也。”（山木）

“逃于大泽，衣裘褐，食杼栗，入兽不乱群，入鸟不乱行。鸟兽不恶，而况人乎？”（山木，托孔子语）

和鸟兽同其群，同其行，这是他的极乐世界。因此，他说：

“至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？”（马蹄）

老子思想中的对立概念，如用与利、卑与尊、生与有、为与恃、功与居、曲与直等，虽无拮抗性，但有对立性，且他主张一面而否定他面，如“生而不有”、“曲则直”。然而，到了庄子，则连形式的对立也否定了，连人类的“生”、“为”、“功”也否定了，而主张“天籁”：

“南郭子綦隐几而坐，仰天而嘘，嗒焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：‘何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？……’子綦曰：‘偃，不亦善乎而（尔）问之也！今者吾丧我，汝知之乎？女（汝）闻人籁而未闻地籁，女闻地籁而未闻天籁夫！’子游曰：‘敢问其方。’子綦曰：‘夫大块噫气，其名为风，是唯无作，作则万窍怒号，而独不闻之蓼蓼（长风声）乎，山林之畏佳（崔貌），大木百围之窍穴，似鼻、似口、

似耳、似枅（柱木方木）、似圈、似臼、似洼者、似污者、激者、謏者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者，前者唱于，而随者唱喁。泠风则小和，飘风则大和；厉风济，则众窍为虚。而独不见之调调之刁刁（动摇貌）乎？’子游曰：‘地籁则众窍是已，人籁则比竹是已，敢问天籁。’子綦曰：‘夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取；怒者（主动）其谁邪？’”（齐物论）

这是庄子“自生自灭”的天籁观，比老子的形而上的天道观退了一万步，变成了无形虚空的音乐声调了。所以说：

“喜怒、哀乐、虑叹、变慤、姚佚、启态，乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌（始）。已乎已乎，旦暮得此，其所由以生乎！”（同上）

齐物论讲知识论的时候，很多反对儒、墨的话。所谓“仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩”。庄子的知识论服从于他的天道观。他把天道变成了音乐声调，和他把先王提升到浑沌是一样的推论。先王变成“寓诸庸”的“至人”，天道变成“是不是然不然”的“天均”，自然的实体便没有一点剩余了。例如：

“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次，以为有物矣，而未始有封也。其次，以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。”（齐物论。“封”字即分裂的意思）

这是没有物的至乐世界。黄帝是孔子所不知道的，所以孔子和墨子好像才在“仁义之端，是非之涂”上争论起来。庄子说：

“皇（黄）帝之所听荧也（“荧”谓明，意思是说