

# 庄生晓梦

目录

引言

一、永记江湖逍遥篇——庄子其人其书

(一) 庄子所处的时代

(二) 庄子的生平

(三) 庄子与惠施的故事

(四) 《庄子》一书的读法

二、天道如环本自然——庄子的天道观

(一) 大道如青天

(二) 老子有所言(略)

(三) 庄生三境界

(四) 无无最自然

三、死生契阔唯一笑——庄子的人生观

(一) 人问苦

(二) 蝴蝶梦

(三) 生死通

(四) 用无用

(五) 逍遥游

四、物论齐一不须辨——庄子的知识论

(一) 齐物论(上)

(二) 齐物论(下)

(三) 知无知

(四) 言与意

(五) 道与术

五、绝仁弃义乃安世——庄子笔下的儒道之争

(一) 仁义与道德

(二) 礼教与无为

(三) 互斥与互补

六、心斋坐忘自法天——庄子的养生论

(一) 身与心

(二) 卫生经

(三) 大生命

## 七、我是梦中传彩笔——庄子的文学风采

- (一) 言若飘风，洗洋自恣
- (二) 意若古井，深不可测
- (三) 文若黄钟，余音万载

## 八、独绝千古启万年——庄子对后世的影响

- (一) 魏晋玄学，清谈老庄
- (二) 道教经典，南华真经
- (三) 文人性情，庄生遗风

## 引言

我爱孔孟，而我尤爱庄生。

孔子熟，因而雍容和顺、简约含雅；孟子生，因而锋芒毕露，感情奔放；庄子真，因而高妙奇瑰，恣肆汪洋。

庄子性情率真、胸襟博大。大如鲲鹏展翅击水三千里，拍风而上九重霄，遨游于碧海长空，不慕恋滚滚红尘；小如蝴蝶款款而飞，悠游自在，心之所适，行之所安。

庄子有维护自由之心，故向往逍遥之游。名利荣华是生命枷锁，故弃之如敝屣；意识形态是思想羁绊，故坚决予以拒斥。他不为外物所拘。不为俗议所限，“上与造物者游，下与外死生、无终始者站者为友”，风流倜傥，潇洒快意，无怪乎千古文人莫不为之心醉。

世人蔽于人欲而不知天道，争名夺利，乐生恶死，斤斤于是非之争，汲汲乎仁义之辩，最终避免不了人性的丧失。庄子为此感到深深的悲哀。于是他将自己对天道的体认，对天人之际的辩证，以“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”，化成先秦诸子第一流文章，中华学术第一等思想。

其文如长江大河，滚滚灌注，一波未平，一波又起；如长风鼓窍，天语纶音，令人不知所自，叹为观止。若非意气相投、才气相匹，智力相当者，不足以与之俱游于《南华》（《庄子》一书被道教奉为《南华真经》）。

因此，视野之宽狭，视力之高下，视域之深浅，是决定解读《庄子》成功与否的关键。本书不过是与庄子神交已久的一个副产品。庄子要人得意忘言，不落言筌，但本书却在这里大放厥词，肢解庄子，实在惭愧。不过，如果其词可读，其解可用，读者自可读而忘之。如果能因此而去读《庄子》，那么这本书实在是尽到了一架梯子的作用。上楼拆梯，岂只是人情之固然，简直是本书之大幸。

照例序言应该讲讲庄子的生平、作品及影响。但这对庄子又似乎没有太大必要。不但因为他的生平几乎不可考，而且加上“寓言、重言、卮言”三言并用的庄子笔法，更使之扑朔迷离，似真还假，似假还真。“恶乎可？恶乎不可？恶乎然，恶乎不然？”这莫非庄子之本意欤？

“人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞哪复计东西！”（苏款：《和子由澠池怀旧》）

既然已经生活过，已经思想过，曾经爱过，曾经游过，又何必执著于这些陈迹呢？何不去体味一下“所以迹”的人生真谛呢？我们读着庄子苦心经营的精采文章，那一缕回味无穷的清香，让后生学子心仪神往两千年。

那些断片式的生平故事，珠玉般的思想，不就是庄子一生的行迹吗？

韩东晖

1995年11月

# 一、永记江湖逍遥篇

## ——庄子其人其书

### (一) 庄子所处的时代

公元前 771 年，游牧于东亚大陆西北部的犬戎之族，挥鞭南下，进逼周王朝的都城镐京。那位“烽火戏诸侯”的周幽王众叛亲离，兵败被杀。于是泾渭之间，都成为诸戎牧马的乐园；陕晋之地，都布满了被发野祭的戎族。

次年，幽王之子平王被迫向东迁都洛阳，西周灭亡了。天上众星拱绕的明月依旧在，人间的月亮（周王室）却黯淡无光；中华大地上的群蛾仍在飞舞，但那盏光芒四射的明灯却气息奄奄。

王室的衰微，诸侯的兴起，开创了一个新的历史时代——春秋战国。

那是一个大混乱，大动荡，大繁荣的时代。

春秋二百四十二年，弑君三十六位，亡国五十二次，大小征战不计其数。有诸民族之间的大争斗与大融混，有中原诸侯之间的争战屠戮，骨肉相残，礼崩乐坏，民不聊生。所以后代史家说“春秋无义战”。

于是，孔子愤而作《春秋》，假以微言大义，托为一部人类史，对人性之恶进行了无情的鞭挞。

但《春秋》虽作，其义不行，天下的乱臣贼子似乎并无惧色，兼并、争霸之战仍在旷日持久地进行。春秋有五霸。齐桓公在管仲的辅佐下，首先九合诸侯，一匡天下，武功赫赫。相形之下，周天子不过是可有可无、又被人挟之以令诸侯的玩偶。文明的中心不复存在。

五霸继起，又相互争霸，争霸之余，又以兼并和掠夺小国为乐事。旧的霸主虽年老体衰，却不肯忘却昔日称霸天下的伟业，未来的霸主按捺不住称雄的野心，摩拳擦掌，跃跃欲试。

就在这样的争斗兼并中，诸侯的数量越来越少，到了战国时代，主要只剩下七雄：东齐西秦，南楚北燕，中原韩赵魏。

七雄虎视天下，其战争的规模之大、杀戮之酷，前所未有。据文献所记，在战国时代二百四十八年中，大小战争二百二十二次。“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。”

战争需要巨大的人力财力物力，于是农民被高度的政治强制从田野驱上战场，又从战场召回田野。用农民的鲜血，开拓土地；又用农民的汗水，耕种土地。

战场之上，农民舍生忘死，为诸侯卖命，其命贱如蝼蚁，死不足惜。土地之上，农民挥汗如雨为诸侯交纳苛捐杂税，而自己食不果腹，衣不蔽体。

这个时代，人性之恶表现得一览无余，乃至儒学大师荀子提出性恶为人之本性。但

我们不得不承认，有时候历史的进步是借助恶的力量实现的，实现得那么突然，那么剧烈。

诸侯对民力的榨取毕竟是有限的。弄不好要官逼民反，重要的还是以耕养战，以战助耕。实物地租取代了力役地租的支配地位，农业生产迅速发展起来。

打仗需要铁兵器，耕作也需要铁农具，矿业非常兴旺，技术水平也很高。

小诸侯国的灭亡，使其领邑变为大国的郡县，巨大的市场出现了。

农民的逃亡，利欲的驱使，使独立的手工业者和独立的商人阶层逐渐崛起，新兴城市如雨后春笋般冒出，商业获得了前所未有的繁荣。

“天下熙熙。皆为利来，天下攘攘，皆为利往。”（《史记·货殖列传》）大量商人在转移有无，权衡轻重，贱买贵卖，囤积居奇之中，一个个都变成了巨富。比如当过秦国丞相、相传为秦始皇生父的吕不韦，便是一个富甲天下的韩国商人。

生产的进步，财富的积累，使诸侯卿相的贪欲也迅速膨胀，反过来又加剧了战乱劫掠和横征暴敛。

在这个时代所取得的一切进步中，百家争鸣是最伟大的。美国汉学家费正清和赖肖尔把这一时期的中国，称为“经籍时代的中国”，把这一时代，称为“中国思想的黄金时代”。

史官随着周天子的封邦建国与王室衰微，逐渐分布流散于列国，这是古代王家学术逐渐广布的第一事。（钱穆：《国史大纲》，第94页，商务印书馆1993年版）

自从孔子把原本局限于贵族的教育扩展到民间，把古代贵族宗庙里的知识变换成人类社会共享的学术事业之后，民间教育、民间学术于是大兴于世。

诸侯之间的竞争，说到底人才的竞争。于是他们不惜珍器重宝肥饶之地，以招致天下才士，大大刺激了游仕力量。他们周游列国，合纵连横，奔走四方，纵横捭阖，鼓三寸不烂之舌，燃数月不熄之火。像公孙衍、张仪之流，“一怒而诸侯惧，安居而天下熄”，自是盛气凌人，不可一世。诸侯贵族养贤亦成为一大景观。

社会的需求，官学的流散，意识形态中心的崩解，遂使诸子百家的大鸣大放传颂千古。

在这片涛声中，有崇尚仁义的儒家，有节俭兼爱的墨家，有逍遥无为的道家，有辩诘名实的名家，有舍人事而任鬼神的阴阳家，有尚诡诈而少信用的纵横家，有阐发行兵打仗之道的兵家，有专以汇集各家著作为能事的杂家，还有播百谷、劝农桑的农家……这九家就是后世称为“三教九流”的九流。班固在《汉书·艺文志》中说诸子有一百八十九家，说的是著名代表人物，而不是流派。

除了学术流派外，中华大地上各具特色的文化类型也百花齐放，异彩纷呈。有涌现出稷下学派的齐文化，有产生过庄子、屈原的楚文化，有崇尚礼乐簪缨之族、温柔敦厚之风的鲁文化，有自由清新的郑卫文化，也有坚忍刻苦的秦文化。

但这黄金时代不久就被“黑铁时代”所取代，这座繁花似锦的大花园横遭摧残。

公元前221年，秦始皇扫六合，一天下，书同文，车同轨，焚百家之言，昭令私自藏禁书者，满门抄斩，株连九族。意识形态的封建箝制从此开始。

## （二）庄子的生平

一只白色的蝴蝶，自由而快乐地飞着……它流连在姹紫嫣红的花丛中，徘徊于清澈湍急的小溪边，尽情享受大自然赐予的明月清风，甘露醇浆。它从山谷飞起，向远方游去，飞过一望无际的平原，飞过连绵起伏的高山。它欣赏着长河落日，大漠孤烟，品味着铁马秋风，杏花春雨。与落霞齐飞的孤鹜是它的伙伴，与长天一色的秋水是它的乐园。它扶摇直上，忘记了人间的是非荣辱；遗世独立，摆脱了世俗中生死名利的纠缠。它不知飞到了何处，要去何方，只知道从从容容地飞翔，安安静静地生活……

蝴蝶就是庄子。庄子名周。庄周不知道到底是他变成了蝴蝶，还是蝴蝶变成了庄周。他称之为“物化”，（《庄子·齐物论》。以下只注篇名）可诗人却说是“庄生晓梦迷蝴蝶”。（李商隐：《锦瑟》）在梦醒时分，他发现躺在床上的依然是那具僵直的身体、自己的身体、没有翅膀的身体。

起床后，庄周开始了一天的生活。白天，要去他管理的漆园看看。漆园是个种植漆树的大园子，里面还有制作漆器的作坊。他熟悉这里的一切，包括作坊里的技术。作为一个漆园小吏，他并不喜欢这个职业，可也并不厌恶它，虽然这只是个级别很低、待遇很差的官职。

因此，庄周很穷。他这样的人必然很穷。

有一次，他穿着一身打着补丁的粗布衣裳，一双用麻绳拴在脚上的草鞋去见魏王。魏王很奇怪地问：“先生，您怎么这样狼狈？”庄周说：“我只是穷，并不是狼狈。一个人的道德不行，才叫狼狈；而破衣草鞋，只是穷而已。我是生不逢时啊！”（《山木》）

庄周可以不穷，贫穷是他主动选择的。他不想自命高洁，更不想混迹于那帮势利小人之中，依靠阿谀奉迎，为虎作伥，来换取荣华富贵。

有一次，一位叫曹商的人，因为替宋王跑腿，刚去了一趟秦国，宋王便送给他一百辆车作犒赏。他得意洋洋地来找庄子，嘲笑道：“我曹商缺的，是您在陋巷危房之中，困窘不堪，面有菜色；我擅长的，是开悟君王，一下子就得到了一百辆车。您呢？”

庄子看了看这位昔日的学友，今日的显贵，说：“秦王有病，招医生来治，能使毒疮溃散的奖一辆车，愿意为他舔痔疮的，奖五辆。治的方法越卑下，得到的车辆就越多。你就是舔痔疮的那位吗？怎么得到这么多的车呢？赶紧出去，不要污染了我的房子！”（《列御寇》）

曹商灰溜溜地走了。不久楚王的使者来了。这次却不是来嘲笑庄子，而是拿了重礼来聘他为楚相。这时庄子正在濮水边钓鱼，但不是像姜太公那样垂而不钓，专等君王来请他。

听完了使者们一番苦口婆心的劝诱，庄子依然持竿凭钓，根本没有回头，说：“我听人说楚国有只神龟，死了已有三千多年，被盛在竹篮里，盖着麻巾，当作珍贵的物品安放在宗庙的大堂之上。你们说，这只龟是想死而留骨，为人珍藏呢，还是愿意活着，自由自在地在混水中曳尾而游呢？”

“当然愿意在水里活着了。”使者们说。

“好，你们走吧！我宁愿在混水中生活一生，也不愿被名利尊荣所羁绊，损害生命。”

你们不要玷污我了，我以终身不仕为快乐。”（《秋水》；《史记·老子韩非列传》）

其实，庄周本是楚国贵族的后代，他父亲一辈为逃避楚国内乱，举家迁到宋国。要不然庄周怎么会有那么高的文化修养，他的作品中怎么会有那么浓郁的楚文化气息呢？自甘贫穷，逍遥一生，是庄子对生存方式的郑重选择。孔子说，不义既富且贵，于我如浮云。庄子则说，富贵仁义者是戕害生命的东西，于我亦如浮云。

有一次，他跟好友惠施开了一个玩笑，讲了一个故事。说是惠子在魏国为相的时候，庄子去看他。有人对惠子说，庄子来魏国，是想取代您啊！惠子很恐惧，下令在城中搜捕了三天三夜。庄子见到惠子，知道了这件事，对他说：“南方有种鸟，名叫鹓鶵，乃是一种凤凰，你听说过吗？鹓鶵啊，从南海出发飞往北海，非梧桐不落，非洁白的竹实不吃。非清澈的甘泉不饮。有只猫头鹰得到一只腐烂的老鼠，视若宝物，见到鹓鶵飞过，唯恐腐鼠被抢走，便仰头吓唬鹓鶵。如今你想因为你的魏国那只腐鼠来吓唬我吗？真是‘不知腐鼠成滋味，猜忌鹓鶵竟未休’啊！”（《秋水》）

庄子就这样过着隐居的生活。这种生活，使他避开都市人群的喧嚣、连绵不息的战火和世人对名利地位无休止的追逐。

在月白风清的夜晚，庄子独坐户外，默默地体察人生，体悟生死，体认天道。

在秋高气爽的日子，庄子奋笔著书，将自己的心得精心写成文章，阐发逍遥无为的主旨和自由纯洁的精神。

普天下的人没有多少能理解庄子的行为，更不要说他的思想了。他们固执地拘泥于是是非非、一孔之见，师心自用，自以为得，哪里知道天之高远，海之博大，大道之深邃而平易呢？哪里想象得出怒极而飞、直上九万里的鲲鹏呢？

庄子独与天地精神相往来，与外死生、无终始者为朋友，但并不骄矜于万物，夸耀智慧。人间世界是充满罪恶的，但大千世界却天机盎然，丰富多彩，让人如何不留恋？庄子不参与人世的纷争，但并不逃避人世，而是在一定的距离外审视它。他也希望这个世界和平而美丽，但并不想以一种暴力来平息另一种暴力，以一种罪恶来消除另一种罪恶。庄子始终保持着一颗高贵而自然的内心与俗世相处。

他的内心充实，犹如长江大河，源远流长，犹如瀚海无边，波澜壮阔。因此，他不向任何权贵低头，不向任何俗见让步。那不是伪装出来的深沉和高贵，而是自然的深邃和崇高，纯粹而无瑕疵。

因此，《庄子》一书，虽然是满纸荒唐之言、无边际之辞，但其中却抹去了那把辛酸的眼泪，升华出一份永恒的追求。

因此，庄子的哲学是参悟生死的哲学，是不谴是非、休乎天钧的哲学，是得意忘言、逍遥自由的哲学。它也许根本就不是一种学问，而是一种生存方式，一种对生活的选择、对天道的感悟。庄子的精神，犹如一块宝石，虽身陷污泥，命运多舛。但总会光芒四射的。

也正因为如此，许多有志于勘破生死的年青人走到庄子的身边来。我们想，晚年的庄子，放弃了漆园小吏的工作，专以著书和诲徒为业。对于清心寡欲的庄子来说，只要弟子稍微有所侍奉就足够了；而对弟子们来说，他们选庄子为师，并不是为了追逐名利或升官发财，而是出自内心的对老师的追随，对天道的追求。

但这样的人毕竟不会多，不会有“多者数万乘，步行者数百人；少者数十乘，步行

者数十人”(《吕氏春秋·不屈》)的显赫权势和壮观景象。

庄子笑傲王侯，永记江湖，也不会去朝廷之地、显贵之家。他随着弟子们，游山玩水，品味自然，随机而发，诲人不倦。陶然忘机，悠游岁月，颐养天年。

庄子隐居的生活，独行的生平，奇瑰俊逸的文章，使他不为很多人知道。他的弟子一心求道，不事功名，也都默默无闻，无法为老师扬名于世，也没有为老师树碑立传。因而，文献不足考究，连司马迁也语焉不详。

根据后世学者的考证，我们认为较为合适的是。庄子生于公元前 368 年或稍后，卒于公元前 268 年或稍后，(参见钱穆：《先秦诸子系年通表》)前后 100 年，也就是说，可以公元前 300 年为中线，来划分庄子的生平。

我们的一个证据是，庄子对公孙龙子的了解较多，《天下》而后者的生卒年代已经基本确定在公元前 325—前 250 年，而他的主要活动是在公元前 284 年之后。很有可能庄子关于公孙龙等名家思想的了解是通过与好友惠施的交谈获得的。因而庄子的思想形成恐怕在公元前 300 年之后。

一般认为，庄子是宋国蒙人。我们前面说过，庄子很可能是楚国贵族的后裔，父辈避乱迁至宋国。但蒙在何处？今系何地？众说纷法，莫衷一是，地望既已淹没，典籍所载又不一，我们也就不作强辩了。

据说最近在安徽涡阳地区发现了老子的诞生地。(《文汇报》，1995 年 8 月 12 日)有趣的是，涡阳附近有个蒙城，也有条濮水(据说就是庄子垂钓的地方)。《庄子》中屡称老子之言，老子之事(多系寓言)，除了与思想继承有关外，莫非因为庄子与老子故地相距很近而受老子影响很大？这点推测恐怕不无道理。

后来，庄子的妻子死了，庄子失去了相依为命的伴侣。他让内心的悲痛化为对生死的达观和对世俗礼制的蔑视，鼓盆而歌，歌曰：“生死本有命，气形变化中。天地如巨室，歌哭作大通。”

后来，惠施死了。庄子失去平生最好的朋友和最大的学术对手。庄子悲从中来，在写《天下》篇的时候，伤心往事，长想惠施，不知不觉为他写了五百余言，作为最好的纪念。(惠施的学说自此得以保存)

再后来，庄子觉得自己真的要与造物者相游了，他的心情很平静。弟子们想厚葬老师，庄子倒觉得难过了：弟子们在这关键时刻并没有勘破生死关。于是他说：“我以天地为棺槨，以日月为(陪葬的)美玉，以星辰为珍珠，天地用万物来为我送行，我的葬物还不齐备吗？”

弟子们不觉垂泪，说：“我们怕乌鸦和老鹰吃您的遗体。”

庄子笑道：“天上有乌鸦和老鹰来吃，地上也有蝼蚁来吃啊，要是夺了前者的食物给后者享用，不是太偏颇了吗？”(《列御寇》)

庄子终于弃世而去。

### (三) 濠梁之辨君与我：庄子与惠施的故事

那是一个天清气朗的日子，庄子与惠施在濠梁之上漫步。濠梁就是濠水上的一座桥。

小河潺潺地流着，鱼儿自由自在地游着，庄子的心醉了。他对惠施说：“你瞧，鱼儿们悠悠哉地游来游去，这就是鱼的快乐啊！”

惠施马上反驳道：“你又不是鱼，怎么知道鱼之乐呢？”

庄子说：“你又不是我，怎么知道我不知道鱼之乐呢？”

惠施反唇相讥：“我不是你，当然也就不知道你；但你不是鱼，也就肯定不会知道鱼之乐。就这么回事。”

庄子笑道：“让我们把话题从头说起吧。你问‘你怎么知道鱼之乐’这句话，其实就已经知道我知道鱼之乐才问我的，不是吗？现在我告诉你，我是在濠梁之上知道的”（《秋水》）

惠施也笑了：“算你说的有理。可是你的话都是无用之言。”

庄子答道：“你知道‘无用’，我才可以跟你谈‘有用’。天地何其广大，但人所用的，不过是那么一小块能放得下脚的地方，周围的土地好像没有用。但要是把周围的土地都挖掉，一直挖到黄泉，他还能走路吗？人们所站的那小块地方还有用吗？”

惠施说：“就没什么用了。”

庄子双手一摊：“你看，无用的用处不就很明显了吗？”（《外物》）

惠子不服气，说：“魏玉送我一粒大葫芦的种子，我种下去之后结出的一颗果实有五百多斤重。用来盛水，就漏；剖开来作瓢，又没地方放。大倒是很大，可是我认为它没有用，就把它打碎了。你说它有什么用？”

庄子说：“你真是不善于使用大的东西啊！为什么不把它当作腰舟（腰舟，形如酒器，绑在身上可以浮游渡水。）系在身上而浮游于江湖之上，饱览天下美景，反而恐它太大无处可容呢？可见你的心还是茅塞不通啊！”（《逍遥游》）

多么有意思的辩论！不过更有意思的是，庄子和惠施虽然在人生观和学术观点上有很大差异，却是极好的朋友。在《庄子》一书中，惠施几乎是唯一真实而非假托的人物。

惠施和庄子一样，也是宋国人。他聪明过人，学富五车，而且极有辩才，很有抱负。他曾经跟魏王纵论齐魏马陵之战，鞭辟入里；曾经做过魏相，联合齐楚，抗击强秦；曾经与一个叫黄缭的人辩论“天为什么不塌下来，地为什么不陷进去，风雨雷霆为什么会发生”，他想都不用想，一时便口若悬河，滔滔不绝。

惠施受当时的名辩思潮的影响很深，喜欢跟人辩论“犬可以为羊”、“龟长于蛇”、“火不热”、“飞鸟的影子不动”等希奇古怪的问题。他自己也主张“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一”、“天与地一样低，山与泽一样平”以及“泛爱万物，天地一体”等同样奇怪的命题。（《天下》）

他不停地跟桓团、公孙龙等名辩学派的大师相争辩，恐怕也属于庄子所讥讽的那些“能胜人之口，不能服人之心”的辩士一类。如果名辩学派能够继承下来，发扬光大，可能会对纯粹的哲学思辨有所帮助，但可惜被残酷的生存压力和相伴而生的实用理性所扼杀了。

从上面濠梁之辩的话中可以看出，面对同样的鸢翔鱼跃，长天白云，庄子体验到的是自由安适的快乐，是天机盎然的愉悦，这是由审美观照中的移情作用产生的。而惠施却在千方百计地找话题，脑子里始终绷着一根要胜人之口的弦，因为他恐怕只有细致地辨析万物之理的兴趣。

从有用无用的辩论中，惠施的视界又显得很狭窄，所考虑到的只是器物在日常生活中的作用。而在庄子看来，所谓大用，其实是“无用之用”，也就是张扬个人生命的用处，使生活逍遥自由的用处。一个人如果眼睛只盯着万事万物对政治、经济等层面的用处，其结果恐怕是使人受到伤害。这就是本末倒置。大炮只不过是校正国家间边界的仪器，但多少一无辜的人死于炮火之下？人倒成了炮灰。

除此之外，在有情无情和对死的看法上两个人的差异也很大。

拿后者来说，前面也已提到过，庄子的妻子去世的时候，庄子鼓盆而歌。惠施很生气地责备他：“你们二人生儿育女，相依为命这么长时间，妻子死了不哭也就罢了，反倒鼓盆唱歌，不是太过分了吗！”

庄子则说：“死生有命，本来不过是气与形变化的暂时产物而已。生和死就像春夏秋冬四季的运行一样，周而复始，流转无穷。人生天地间，就像处在一个巨室之中，生于斯长于斯葬于斯，是很自然的。如果做出号啕大哭的样子，其实是不明白天命。”（《至乐》）

真正悲伤的人未必流泪，流泪最多的人未必悲伤。这个世界的虚伪太多了！

那么，这两个人怎么会成为好朋友呢？

其实，《庄子》中对他们辩论的记述，主要还是出于庄子阐发个人思想的需要，那些没有记载下来的还不知有多少，那些论题还不知道有多丰富多彩。清代大学者王夫之猜测说，《庄子》一书的内七篇都是庄子因惠施而苦心经营出来的，并在《天下》篇的末尾讲述了惠施的学术思想。（王夫之；《庄子解》第277页，中华书局1964年版）

庄子因为天时地利与惠施相知，惠施因为人生机缘与庄子相遇。二人智力相匹，意气相投，遂成学友，致力于学问；意见相左，所见不一，遂成对手，相互辩难。庄子有时给惠施驳得哑口无言，惠施有时给庄子批得无话可说。这样，对手与朋友奇特地结合在一起。

不过细细想来，这种对手是学术上、思想上的对手，而不是为了名利、欲望而勾心斗角，欲置对方于死地的对手。学术乃天下之公器、思想乃天道之映现，这样的对手才有资格成为真正的朋友。而言听计从，唯唯诺诺的两个人，不是相互利用便是狼狈为奸。正如孔子所言：君子和而不同，小人同而不和。（《论语·子路》）

惠施早于庄子而死，庄子极为痛惜。有一次经过惠施的墓地，庄子对弟子说：“有个楚国人鼻尖上沾了一点白灰，就像苍蝇的翅膀那样薄。他请一个匠人用斧子削掉。匠人运斧成风，随手一削，白灰一点也没有了，鼻子一点也没伤着，楚国人从容自若，一点也不害怕。宋王听说了此事，便请匠人也给自己试。匠人说，我曾经这样做过，但现在不行了，因为我那个搭档（楚人）已经死了，谁还能那样从容不迫呢？我自从惠施去世之后，也没有了搭档和对手，再也没有可以对话的人了。”（《徐无鬼》）

这既是失去朋友的痛苦，也是失去对手的痛苦。生死有命，死亦何悲？但思想的乐趣却失掉了一半。未逢劲敌，没有对手，你的浑身本领就得不到施展，更不用说提高了。虽没有失败的耻辱，但也没有成功的欢乐，更不用说认清自己了。

对庄子来说，思想的交流当然无所谓成败，但其中的乐趣却是相同的，无法替代的。在没有真正的朋友的时候，也就是一个人最孤独的时候。

也许庄子不赞成惠施为官从政，游说君王，但他尊重朋友的选择；也许惠施曾经给过一贫如洗的庄子一些物质帮助，但那并不重要，君子之交谈如水；也许庄惠之交还没

有达到“相视而笑，莫逆于心，遂相与为友”的高妙境界，但也可称为学术界的一大佳话。

也许正是思之也深故哀之也痛，哀之也痛故言之也切，庄子对惠施的学说有过如下评论：

“惠施不能自安于天道，把心思分散在万物身上而不厌倦，最终因为善辩成名。可惜呀！惠施那样的才能，过分放纵而无所不得，追逐万物而不回头，这是像用声音来止住回声，形体与影子竞走一样徒劳啊！岂不悲哉？”（《天下》）

#### （四）《庄子》一书的读法

庄子虽是一位哲学大师，文学大家，却不但生平无可考，连他的著作也是鱼龙混杂，真伪莫辨，错简误植，笔笔皆是。

冯友兰先生说，《庄子》是先秦道家的一部论文总集，其中包括道家许多派别的著作。（《中国哲学史史料学》）这种说法是有道理的。因为书中文章从主旨到风格，差别很大，优劣分明。但其中必有庄子亲手写定的著作，然而它们是哪些呢？

司马迁说庄子著书十余万言，大多是寓言。但现在的通行本只有六万多字。班固说《庄子》有五十二篇，而今本只存三十三篇。现在通行的版本是魏晋时代的郭象编订校注的。郭象把他认为是后来浅薄之士“妄窜奇说”而不能“畅其（庄子）弘旨”的篇目、荒诞不经的章节统统去掉了，这些假冒伪劣的篇目约占十分之三。有人说郭象对庄子的注解是抄袭了向秀的著作，很可能不足为信。郭象的注解，思想深刻，为后世所推崇，因而他的注解和他注解的《庄子》就流传下来了，但原本五十二篇却失传了。前者是郭象的功劳，后者却是郭象无意的罪过，因为他所认为的并不一定就完全正确啊！这倒真应了庄子的说法，有所成则必有所失。

通行本《庄子》分内篇、外篇、杂篇三部分。内外篇的划分至少在班固之时就有了，但外杂篇的划分却是晋人司马彪和郭象做的。不过，内外篇的划分很可能是在司马迁之后或同时，因为司马迁在为庄子立传时候，没有提及此事，但按道理说应该这样做。司马迁提到的篇目都不在内篇之内，这是因为他更注重像《渔父》、《盗跖》等“非汤武而薄周孔”的篇章，而不是像《逍遥游》、《齐物论》那样的说理文章。可能他觉得那不过是沿袭和阐明老子的思想而已。

那么，对内外篇做出划分的是谁呢？很可能是西汉的淮南王刘安或西汉末的刘向。刘安曾招致宾客方术之士数千人，集体编写了《淮南子》一书，书中引用了很多《庄子》的话。刘向任光禄大夫的时候，曾校间经传、诸子、诗赋等书籍，写成《别录》一书，是我国最早的分类目录，但现在基本上都佚失了。至于他们划分内外篇的标准是什么，我们就更不得而知了。但从书中可以看出，这种划分是很粗略的，并没有很多道理。我们认为，最重要的是根据《庄子》一书解释庄子的思想，判明优劣真伪，这实际上需要解释学的工作。

后世学者一般都接受这样的观点：内篇是庄子自著，而外杂篇则是庄子后学所作。这种看法实际上没什么道理。内篇是庄子所著无疑，却未必是庄子所划分；外篇杂篇中

肯定有非庄子的作品，但也不是庄子把它们编入的。因此，所著与所编不是一回事。《庄子》是一部以庄子文章为主的道家思想汇编，这是最有道理的。

让我们避开这些繁琐的考证，看看《庄子》一书到底讲了些什么。考据是专家学者的事，而读书明理却是读者自己的事。

在我看来，王夫之对《庄子》的理解是非常精辟的，因而我采用了很多他的说法。

《庄子》一书，通行本有内篇七篇文章：《逍遥游》第一，《齐物论》第二，《养生主》第三，《人间世》第四，《德充符》第五，《大宗师》第六，《应帝王》第七。这七篇，思想深透，风格飘逸，而且十分连贯，认为它们是庄子自著是非常有道理的。否则我们根本无法谈论庄子其人其书了。

外篇共十五篇文章，大部分非庄子手笔。但《天地》可与《应帝王》相发明，《秋水》可以补充《逍遥游》和《齐物论》，《达生》可以助人深入了解《养生主》和《大宗师》，《山木》可以引证《人间世》，《田子方》可以作《齐物论》的参考，《知北游》可以阐明《大宗师》。这六篇很可能是庄子自著，或是他的弟子整理老师著作编成的文章，但其中也有不少不经之词的掺入。

杂篇共十一篇文章，除《让王》、《盗跖》、《说剑》、《渔父》四篇外，都是非常漂亮的文章，定是庄生手笔。即使这四篇，文采斐然，也值一读，只是不合庄子思想而已。

欲读《庄子》，可以先泛读全书，体会一下那种“意若古井，言若飘风”的风格，然后再精读。精读的第一步，可以先读《寓言》第二十七。此篇是《庄子》一书的序例。

它首先点明了《庄子》一书的特点和主旨：“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。”意思是：（我的文章中）寓言占了十分之九，重言占了十分之七，无心之言日出无穷，并且合乎自然的分际。

所谓寓言，是假托外人外物来论说。因为一般人都是“跟自己的观点相同就响应它、肯定它，不跟自己的观点相同就反对它，否定它”。所以庄子干脆避开自卖自夸的世俗之嫌，假托外来讲自己的思想，这倒使庄子的文章妙趣横生；想象丰富，自然天成。

所谓重言，是指借重先圣时贤的言论来表达自己的思想。重言中有寓言，寓言中有重言，寓重结合，使人产生汪洋放纵、光怪陆离的感觉。

卮言是无心之言，无成见之言，是替大自然宣泄的声音。这就是。言无言；终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。”虽然说了，但其实并不是把话说死，死煞言下。因为“言不尽意”。偏执于言，落入语言的陷阱，会与天道失之交臂。但既然说了，就是说了，读者应该从中体味不可言传的意念，体认意念所传达的天道。

天道是什么？如果就对待天下万事万物、各种是非争论的态度来说，按庄子的意思，应该是“休乎天钧”。天钧，原本是古代制造陶器所用的转盘。万事万物都在天道的这只转盘上飞速旋转，终始循环，没有起止，没有端点。比如生与死，是与非都是如此。而“休乎天钧”就是要终止对生死是非的拘泥不变的看法和无谓的争论，听任自然的变化。生则安于生，死则安于死，知其无可奈何而安之若素。所以“和以天倪”，就是“休乎天钧”。

要做到这一点，就要把握“道的枢纽”（道枢）。枢纽在何处？在转盘的中心。转盘的周围在动，而中心不动；中心虽不动，却又像圆环的中心一样是虚空的，不执著于某一物、某一事、某一“道术”。站在这个“道枢”之上，就可以“得其环中”，以应付无

穷的变化。这是庄子的核心观点之一，构成了他最高层次的思维方式。

读完《寓言》，读者可能也只获得一个大致的了解，模糊的感受。接下去，可以读《天下》篇第三十三，也就是最后一篇，即《庄子》的跋或后序。在《寓言》篇讲述本书体例的第一段，是不可能用寓言、重言或卮言的。自己不能说明自己，犹如  $A=A$ ，并没有提出新内容。因而这一段所用的语言虽深奥却很平实，全是“庄语”（在重之辞）。后面几段才以“三言”做出形象描述。《天下》篇通篇是庄语，是先秦学术史的第一篇文章。

在这里，庄子从另外一个角度来写：自己既是演员又是观众，既是剧作家又是评论家。这一篇的具体内容我们将在第四章详细阐述。这里只想说明，此篇必是庄子手笔无疑。此问题非常关键，不可不详辨。

其一，正如王夫之所言，“或疑此篇非庄子自作，然其浩博贯综，而微言深至，固非庄子莫能为也”。（王夫之：《庄子解》，第277页，中华书局1964年版）

其二，书后有自序或后序，乃是古人撰述之体例。如司马迁《史记·太史公自序》即是。

其三，庄子对自己的评价与内篇、《寓言》篇的思想极为一致，是对庄子思想的完美总结，绝无毁人誉己之意，他人模仿不得。

其四，篇末记述了惠施的思想，实为深挚的悼念。从庄惠的交情来看，此篇学术思想史乃是写毕自己，长想惠施，遍思往事，因有此作，不是很合乎情理的吗？

有人认为这一段文字是另一篇，即《惠施》篇，并引证《北齐书·杜弼传》，称杜弼“又注《庄子·惠施篇》”。此系孤证不说。再说郭象注此篇的时候说：“案此篇较评诸子至于此章”云云，显然这一段与全篇浑然一体，根本不是郭象插入的。郭象尚未见《惠施》篇，杜弼焉得见到？（他比郭象晚百余年）而且杜注乃“惠施”一段，而未注全篇，径直称《惠施篇》是很可能的，他哪里想得到后世还有这么多争论？更重要的是，在肯定或否定的证据都有，又都不足的时候，为什么要否定呢？如果《天下》在内篇，断乎无人怀疑！其实，若读《天下》至“芒乎昧乎，来之尽者”，总觉得此文未完。“未之尽”也，如果到“悲夫”煞尾，那么言足意圆，深情款款。这种“言外之意”不无道理。

其五，此篇提到“内圣外王之道”，有人认为是荀子所著，不足辩。有人认为是儒家思想，失之偏颇。文章开宗明义：“圣有所生，王有所成，皆原于一。”一即天道，而庄子所体认的天道显然不同儒家的天道。案，庄子有内圣外王的社会理想，亦有逍遥无为的人格理想。前者是“配神明，醇天地，育万物，和天下……其运无乎不在”。后者是“不离于宗，不离于精，不离于真”的天人、神人、至人的“全人”理想。对于“生乎乱世人无道”的庄子来说，此二者当并行不悖。庄子着力追求“全人”境界，并不意味着没有圣王之愿，只是不同儒家的圣王理想而已。正像庄子对生死何其达观，可还要去送葬一样。（《徐无鬼》）天道理想、天人合一、内圣外王，乃我国古人的共同思想方式和思维构架，不是儒家独有的。事实上，道家对儒家之“补”，要远远大于对儒家之“反”，或者相反相成，总之儒道可以互补，可以互通。

庄子有自己的文化背景，有自己的偏好和追求，他是人而不是神。因而庄子虽自视甚高，却并不自诩为道，而是把自己也放在“闻其风而悦之”之列。所以庄子不是一曲之士，不是“蔽于天而不知人”，不是只顾个人逍遥而弃生民于不顾的人，而是出于一种逍遥的拯救方式，一种激烈而独特的人文视角。

他深深感到对那个社会的绝望，对那个时代的无能为力、无可奈何，个人的无足轻重。但他敏锐地观察到，墨家是在自杀，儒家是在被人杀！如果不想被人杀，就要变成法家或拿着仁义去杀人！庄子虽不同意孔墨的治世之道和生命之道，但他不由得对孔墨怀着敬意。（《寓言》、《天下》）然而，他更服膺天道！

读《庄子》切不可忘记庄子“言无言”、“得意忘言”的不言之教，而拘泥于内外篇的寓言、重言、卮言，与庄子真心失之交臂。

读完《天下》，读者可以开始精读内篇。王夫之说：“无待（对待、拘泥），不待物以立己，不待事以立功，不待实以立名。小大一致，体于天钧，则无不逍遥矣。道者，响于消也，过而忘也；遥者，引而远也，不局于心知之灵也。故物论可齐，（《齐物论》）生主可养，（《养生主》）形可忘而德充，（《德充符》）世可入而无害，（《人间世》）帝王可应而天下治，（《应帝王》）皆吻合于大宗以忘生死，（《大宗师》）无不可游也，无非游也。”（王夫之，《庄子解》第1页，《逍遥游》注）

这一段《逍遥游》的注文，综括内篇七文的主旨，可见庄子清晰的条理，缜密的文思，深湛的思想。王船山可谓深获庄子之心者！有人说内篇的题目不足概括其文章，而是汉代讖纬思潮的产物，恐不足信。

内七篇的文章颇不易读，尤其是《齐物论》，微言深至，将繁复玄奥的天道层层剥出，而又不落言筌，智力不及者恐难入斯境。但《齐物论》又是《庄子》中最关键的一篇，必须花大力气读通此文，方可神接千古，会得庄子逍遥之旨。

外篇中有不少篇章与内篇思想相去甚远，而过于偏激，不够“执而圆机”，比如《骈拇》、《马蹄》、《胠箝》等篇，但有些也未尝不可作为庄子的一些想法，只是要注意它们在庄子思想体系中的层次性和区分老子、庄子的思想，不可视之过高而忘了“休乎天钧”。

《杂篇》中庄子之作，可谓字字珠玑，足以补内篇已发未发之意。但《让王》的最后三段，讲了三个以身殉道的故事，决非庄子思想。《说剑》大抵战国游士说客之辩辞，几乎公认为后人伪托。《盗跖》、《渔父》二文，以讽刺孔子为能事，可作为很好的小说来读。不过有些章节还是与庄子有相通之处的。

古往今来，注解《庄子》的书不胜枚举。我们认为，迄今最好的入门书还是陈鼓应先生的《庄子今注今译》。（中华书局出版）此书考订较为精当，译注较为准确，很适合于初读者。本书也主要以此书为版本。岳麓书社出版的《老子·庄子·列子》，全部白文简体字，没有译注的间隔，能使人充分享受古文连贯自然的文学之优美感，而且三书合读，获益匪浅。

如果想对庄子有较为深入的了解，晋人郭象的注，唐人成玄英的流，陆德明的音义，是不可不读的。三者集中在清人郭庆藩的《庄子集释》里面。（上海书店《诸子集成》有版）此外，王夫之的《庄子解》、王先谦的《庄子集解》也是极好而且易找的书，不妨一读。

## 二、天道如环本自然

### ——庄子的天道观

中国古人对天充满了热情和崇拜之情，天是他们的父母，他们是天所养育的子民。这种感情到了哲人手中，便抽象出“天道”的观念。

天道是天的原则、规律，是对人的绝对命令，决不可违背。因此，古往今来，多少大思想家穷尽毕生心血来破译天道的密码，他们的成果最终也成了需要人来破译的密码。

老子是其中的一位。他发现世界是有，天道是无，而有生于无，无中生有。进而，他把无拓展为无为、柔弱之道，试图以此逃避人世的苦难。但他执著于、最终归于虚无，或流变成法家的刻薄少恩、重刑酷杀。

庄子则不然。他也不反对有生于无，无比有的层次要高。但他反对对天指手划脚，胡说八道，他要人敬畏天道，要人观照天地之美，体悟天地之心，不执于有，不执于无，而要“无无”。

“无无”是即有即无，即无即有，也就是自然。什么是自然？自然而然。

自然而然地生活，自然而然地言说……

### （一）大道如青天

二十世纪的人类已经把神秘的天字看得很透了。我们生活在地球上，地球在九星拱日的太阳系中，太阳系是银河之一粟，银河系在有限无边的宇宙中也很微不足道。

苍茫的天空不过是环抱地球的大气层，迷人的蔚蓝色不过是太阳在大气中的折射光，连太阳也不过是一个炽热的大火球，依靠氢核聚变散发出无穷无尽的生命之光。

最伟大的也许是征服月球。当宇航员沉重的双脚踏上那片神往已久的土地，却发现那里竟是一片不毛之地，没有水，没有空气，没有广寒宫。“嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心”（李商隐：《嫦娥》）的动人神话，一下子失去了美丽的主人公。

现代科技枪毙了我们对宇宙的玄想，现代哲学消解了形而上学的沉思，使我们很难理解中国古人对天的哲学思考。但事实上这些思考是非常伟大的。

人生于世，顶天立地。所以古人造字的时候，把“天”写作‘天’你看，这不就是人头顶苍天的样子吗？汉代的许慎在《说文解字》中说：“天，颠也。至高无上。”“颠”就是头顶，我们现在还把头盖骨叫“天灵盖”，把额上两眉间的地方称为“天庭”。“天庭饱满”可是“吉人天相”啊！

天有日月，有风雨，因此大地之上才有壮丽的山川，丰富多彩的花木虫鱼。有了人赖以生存的资源，人类才可能繁衍生息，创造出辉煌灿烂的文明。所以我国现存最早的文献汇编《尚书》中说：“惟天地（是）万物父母，惟人（是）万物灵长。”

在农耕社会中，人们不得不靠天吃饭，不得不面朝黄土背朝天地辛勤耕作，时刻提防着天灾人祸。终年辛劳，所得却不多。因此人们便祈祷上苍，赐福生民，并把劳动所得都视为上天所赐，对天地充满了无限敬意。

《尚书》中还说：“天佑之民，作之君，作之师。”天不但赐五谷农桑于民，还赐给他们君王和老师。老师也就是君王，君王就是天子。“君，天也，天可逃乎？”（《左传·宣公四年》）“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”（《诗经·小雅·北山》）在天地间，天是最高的权威；在人间，君王是代表天意治理百姓的最高权威。尽管后者往往名不符实，往往成为人人得而诛之的“独夫”、“暴君”。

在此基础上，古人进一步认为天有大德，即生育万物，生生不已，无为而无不为。这一点无论儒道两家都是赞同的。并且认为在这“无为而无不为”中，一定有条道。天道有常，不为尧存，不为桀亡。天道是古人对天的最深刻的哲学思考。体认了天道，人类才能按照至高无上的天道行事，自觉地把人道与天道统一起来，致力追求幸福生活。

所以孟子说，君子有三种快乐，第二就是“仰不愧于天，俯不忤（羞愧）于人”。所以庄子说：“知天之所为、知人之所为者，至矣！”（《大宗师》）

因此，中国人的天，不仅是自然意义上的天空，而且是被赋予了精神、气质和人格的人化了的的天，是寄托了中国古人生生不息的意志和内圣外王的理想的天。

有人从青碧一色的万里长空中体味出了人生的真谛；有人“念天地之悠悠，独怆然而涕下”；（陈子昂：《登幽州台歌》）有人感念“天地有正气，杂然赋流形。在上为星辰，在下为河岳”（文天祥：《正气歌》）；有人叩天而问，千里招魂：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？……”（屈原：《天问》。遂古，远古。）

大化流行，天道无为。但古人对天道的理解却有不同。在庄子看来，各家各派都是“闻其（道）风而悦之”者，道术分裂于天下。

儒家发扬了天“无不为”和“刚健有为”的一面，要求君子像天一样“自强不息”。这种“有为”是推行仁义之道，于己则求仁得仁，朝（早晨）闻道，夕死可矣，于天下则讲求仁政。天地泽被万物，怎么能说不是仁义呢？

那时天下滔滔，礼崩乐坏，浊浪滚滚，战乱频仍。像孔子那样的圣人拍案而起，面对物欲横流而丧失本心的世人，争夺权柄以攫取实利的诸侯，倡导邪说而混灭良知的辩士，鸣鼓而攻之。虽然世人不赞同他，不宽容他，但他不忍离人群自享天道，独与天地精神往来；不忍天下陷溺，冷眼旁观，嬉笑怒骂而不援之以手；不忍放浪形骸于滔滔乱世，终老山林，与鸟兽同群而独善其身；不忍天下大乱，杀人盈野，生灵涂炭而独清于世；不忍政治失序，纲纪沦丧，名实相悖，道德弃野，于是东奔西走，游说天下，聚徒讲学，广播天道，力图挽狂澜于既倒，虽九死其犹未悔。

孟子上承孔子，下启诸儒，一颗千古不磨之心构筑了中国传统知识分子绵绵不绝的内在精神支柱，维系了中华文明的生存繁荣。这种精神的确伟大，这种态度的确可敬。

但是，从另一角度来说，人生于世，不过白驹过隙，忽然而已。把个人的生命付诸身外的事业，根本不知道会带来什么结果，也许九死一生的奋斗换来的不过是一纸虚名，留下的不过是一付朽骨和依旧混乱的世界，真的那么值得吗？杀生取义，真就那么可贵吗？仁义之道，真的就是天道吗？有没有一个在乱世中保全生命同时也能使天下太平的道术呢？进一步说，有没有个人生命完全逍遥的道术呢？

这是道家所要思考的问题。

同样是面对天地之化育，如果说儒家是赞（助）天地之化育，那么道家是任天地之化育。

同样是个人与天下的关系问题，如果说儒家是无论穷达都兼济天下，那么道家是无论穷达都兼忘天下，独善其身。

同样是道家学派中的两位宗师，如果说老子是在知其雄守其雌的同时，也在讲授“君王南面之术”的思想家，那么庄子则着重个人生命的张扬和逍遥。

不过，总的来说，中国古人的基本思想还是相通的，他们的基本态度都是天人合一。天人合则万世太平，不合则天下大乱。

但天人合一是本然（原本如此），是应然（应当如此），却不是实然（现实如此）。在现实中，儒家认为一般人放失其纯然的本心，良知不行，因而道德沦丧，社会失范；道家则认为世人以人报道，以人“遁天”（逃避天命），以知扰天，丧失了宁静纯朴的本性。因此，在现实层面上，天人是相分的。这不难理解，假如天人真的合一了，又何必讲求它呢？

我们将在后面讲到，对天道的理解的不同，表现在如何实现天人合一上的分歧更大，这种分歧，或许是更重要的。

中国人的天，既是自然之天，又是精神之天，二者结合得是那么紧密，那么融洽，如水乳，如血肉，壮丽中有优美，沉郁中有灵动，刚健中有柔和，稳重中有潇洒。如果说中国人有宗教，那也是山水化了的宗教；如果说中国人没有宗教，那天下美景却是理念化了的风物。中国人没有西方人超自然存在的上帝，却有跟上帝一样全知全能、至真至善至美而又完全自然的天。在西方，上帝的神性是凌驾于人性之上的，因为人有原罪，注定了要忏悔，要赎罪。但对中国人来说，天之神性即是人性，人之天性即是神性，天人原本合一，只是在现世中被一分为二。所以至人的境界也是天人合一，但用不着当上帝的选民，死后升入天国。

即世间出世间。人间也有天国。

天，中国古人对你那么痴情，那么神往，你究竟蕴含着什么样的真理，积蓄着什么样的魔力呢？

天不言。

无语问苍天。

## （二）老子说所言

## （三）庄生三境界

老子第一个提出了天人合一的天道观，但在于在《天下》篇中说老子虽“古之博大真人”，但“未至于极”。那么“极”在何处？在庄子的思索中。

道是一条路。路有长有短，有远有近，有宽有窄，有直有曲，有正有斜，有高有低。普天之下，纵横交错的道德像是大地的纹理，刻划着大地的风貌。

要办事就要出门，出门就要走路。不同的事可以走同样的路，同样的事也可以走不同的路，只是要少走弯路，莫走邪路。办事的方法很多，就像天下的道路一样多；方法引导人走向成功，就像道路使人走向目的地一样。

人的生存方法叫作道，万物的规律也是道，它们都要沿着这条道往前走，走尽生命的历程。人说话也是道，把思想的轨迹说出来，就是道出一条思路。复杂的言谈也是说，不过是学说，捕风捉影的言说也是说，不过是道听途说。

道，既有“理”的意思，也有“言”的含义。近代哲人说“人乃具有理性的动物”，其本义就是“人乃能言说的动物”。可见，“道”兼“道理”与“言说”二义，虽有古今中外之异，却有月映万川之同。

物有大小，道亦有大小；话有优劣，学说亦有高下，闻道有所不同。所以庄子说：“何谓道？有无道，有人道。”

庄子所谓天道，就是天地精神。天玄地黄，无不持载。阳光雨露，滋润着万物；山川树木，养育着人类。庄子仰望苍茫的天宇，为天道之神奇瑰伟深深感动了。

“天之苍苍，是它真正的颜色吗？它是辽远无边没有尽头的吗？”（《逍遥游》）

“天在运转吗？地有定处吗？日月在往复照临大地吗？有谁在主宰着？有谁在维持着？谁在安居无事而推动着？或者是有机在发动而出于不得已吗？或说是它自行运转而不能停止？云层是为了降雨吗？降雨是为了云层吗？有谁在施云降雨？有谁安居无事却为了快乐去助成它？风从北方吹起，忽西忽东，回转往来，是谁在呼吸？谁安居无事却去吹动它呢？”（《天运》）

庄子这一连串的发问，与屈原的问天如出一辙，洋溢着浓郁的楚文化气息。

但答案却是在庄子之外的，任何人也搞不清楚。那既然是天的自然之性，又何必去以知扰天，以辨扰心呢？

老子坚持认为有生于无，庄子也并不反对。他说：“宇宙最初是‘无’，既没有‘市’，也没有‘名称’。道的运动呈现混一的状态，混沌态是没有形体的。万物得到道的滋养便生成，便是有所得，这也是道之大德。在没有形体的时候，却有阴阳之分，其中流行无间的便是命。阴阳二气的运动稍有停滞便产生了物，万物的生成具有各种样态，就称为形；形体保持着精神，各有轨则，便称为性。本性经过修养再返于德，与太初之时的德相同。同于太初便虚豁，虚豁便包容广大，能混合无心之言。无心之言的混合，是与天地相融合。这种融合泯然无迹，如质朴又如昏昧，这就叫‘玄德’，玄德即是自然。”（《天地》）

但庄子并不坚持宇宙有个最初的说法，这便是以言破言，不落言筌，就像《秋水》中北海若教导河伯的那样：“道无终始，物有死生，不以一时之所成而为可倚仗的根据。”更深入的思考在《齐物论》中。

庄子借助抽象的思辨，消解了这个没有太大意义的问题，澄清了混乱的争论。他说：“如果说宇宙有一个开始，那么就应该有一个未曾开始的开始，否则它从何处开始呢？但这个‘未曾开始的开始’也是一个‘有’，那么在它前面更应有一个未曾开始那个‘未曾开始的开始’。宇宙的形态是有，但这个有之前应该是无，否则何以能有？但在无之前，应有一个未曾有‘无’的无，在此之前更应有一个未曾有那‘未曾有无’的无。谁能说得清？假如说是忽然间就有了有和无，但我们怎么能知道到底哪一个有，哪一个没有？

哪一个才是真正的有或无呢？现在我已经说了这么多话，但我不知道我果真说了呢，还是根本没有说？”（《齐物论》）

庄子对这些问题不太感兴趣，把它们放在较低的思想层次上，他关注的是人所感悟的天道和天机。尽管我们不知道“有无之辩”的答案，但我们知道：“天地有大美而不言，四时有明白之规则而不议，万物有已成之理而不可说。所谓圣人，是那些探穷天地之美，而通万物之理的人。因此，至人无为，大圣不作，而观照天地。”（《知北游》）

观照是体悟，不是争辩；是体道，不是知识；是生活，不是研究。但观照什么呢？

首先是审美的观照。春花秋月，良辰美景，大至滔滔的江海，拍风直上九万里的鲲鹏，小至优游从容的小鱼，不都天机盎然，流泄着蓬勃的生命吗？

“大地吐出的气流，那就是风。此风不作则已，一发作则千万种不同的窍孔都怒号起来。你没有听过长风呼啸的声音吗？山陵中高下盘回的地方，百围大树的资穴。有的像鼻子，有的像嘴巴，有的像耳朵，还有的像梁上的方几，像杯圈，像舂臼，像深池，像浅洼。接着听，湍流冲击的声音，羽箭飞驰的声音，呵叱之声，呼吸之声，叫喊之声，号哭之声，哀叹之音……前面的风声呜呜地唱着，后面的风声呼呼地和着，小风则相和的声音小，大风则相和的声音大。等到大风吹过了，所有的孔窍都空寂无声，只有那草木还在摇曳摆动。”（《齐物论》）

这简直是天地间一首优美而壮丽的交响曲。无穷无尽的华美乐章抒发着天地的胸襟，变幻多姿的精美和弦齐唱一曲天地颂歌。有纤细，有充实，有空旷。谁能不为之心动，不为之心醉呢？谁的精神不为之一振，谁的胸襟不骤然开阔呢？

此曲只应天上有，人间哪得几回闻？

可它偏偏在人间，仅仅是地籁（大地之音）。人籁如果能自然而自觉地化为天籁中的旋律，那怎么不能涤荡掉污浊，升华出纯洁来呢？

不要再背着行囊，苦苦追寻了；不要再风餐露宿，怀着乡愁的理念，在精神家园之外流浪了。游子，你已经走近了第二层境界。

在这一境界，关于宇宙万物各种多余的争论已经消失了，激动的心情也变得宁静了。“天门”打开了。

有生有死，有出有入。出入而不见其形的就是天门。天门就是无有，万物生于无有。“有”不能以“有”生“有”，而必定是出于“无有”的，但“无有”却是全然无有的。圣人（不是至人）就游心于这种境界。（《庚桑楚》）

天门之中，天籁响了，但没有声音。不是因为“大声希音”，而是因为天籁是一种境界：风吹百窍，千音齐奏，这些声音之所以千差万别，乃是由于众窍的自然状态所致，还要靠谁来发动呢？

无为之境。仅仅是无为。

自天门视天下，你自然就会知晓天之所为和无为而无不为，你自然就会明白天道无处不在。

东郭子却不明白。他问庄子：“你所谓的道在何处？”庄子笑道：“无处不在。”

“你指出个地方来！”——“在蝼蚁中。”

“怎么这么卑下！”——“在稊稗中。”（一种含米的小草，杂草之类）

“怎么越来越卑下了！”——“在瓦甓中。”

“怎么更卑下了！”——“在屎溺中。”

东郭子惊讶地说不出话来。庄子笑道：“你所问的，根本搔不到痒处。除非你不特别指明，道是不离于物的。至道是这样，大言也如此。‘周全、普遍、全部’三个词，名异实同，指的都是一个：道。”

这个故事非常有名，后世所谓禅宗的机锋、棒喝恐怕皆源于此。

庄子对东郭子既没有棒喝也没有拈花，但其方式却相似。不过东郭子可能真的需要棒喝呢！庄子接着继续开导他——此处不表，“天机”不可泄！

我们接着游此第二层境界。庄子把“泰清”（即太初）、“无为”、“无穷”、“无始”四个观念变成四个人，进行对话，饶有趣味。

泰清向无穷：“你知道‘天道’吗？”

无穷说：“我不知道。”

泰清跑去问无为，无为说：“我知道。”

“你既然知道，那么道有名数吗？”

“有。”无穷说，“我知道‘道’可以尊贵，也可以卑贱，可以聚合，也可以离散，这就是我所知道的道之名数。”

于是泰清把无为的话转告给无始，疑惑地问：“你说，无穷不知道，而无为却知天道，谁对谁错？”

无始说：“不知的那位深刻啊！知道的是浅薄。不知者在天道之内，知道的只是个外行。”

于是泰清仰天长叹：“不知是知吗？知是不知吗？谁知道不知之知呢？”

无始接着说：“道不可闻，能听到的就不是道；道不可见，见到的就不是道；道亦不可言说，可说的不是道。你不知道赋予万物形体的其实并没有形体吗？道不当名。如果有人问道而回答他，其两个人都不知道。道无可问，问了也无法回答。无可问而问，是空洞的问；无可回答而勉强来答，是没有内容的回答。以空洞的回答去应付空洞的提问，对外便不能观察宇宙，对内也不能观察到自身的本源。因此他不能越过昆仑山的绝顶，不能游于太虚境界。”（《知北游》）

所以道视之无形，听之无声，人们滔滔不绝的争论，只不过是瞎子摸象而已。被议论的道，其实不是道。

在庄子看来，凭空论道，离道甚远，而遍析物理，试图挖掘天道的，也将与之失之交臂。比如说，鸡鸣狗叫，人所尽知。但为什么会叫？它们还将会有什么动作？即使是有大智慧的人也无法说清。

因此，真正体道的人，不追随物的消逝，不探究物的起源，从而制止议论。有名有实，是物的范围；无名无实，不在其内。前者可以言说，后者只可以意会，但要对后者有所言说，说而无休，就会越说越离谱越支离。正所谓“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”。

天道之体，过往无穷；天道之迹像，未来无尽。无穷无尽，是言语所不能表达的，这是与物共同分享的天道之理。（《则阳》）

所以庄子说：“孰知不言之辩，不道之道？”（《齐物论》）能够知道这一点，便从天门走入了天府。天府中无论注入多少都不会满溢，无论倾出多少都不会枯竭，但你却说

不出它的源流在何处，这就叫“葆光”(潜藏之光)。(《齐物论》)

天道就具有这种无上大光明。它零落万物却不是出于暴戾，泽及万世却不是有心行仁义，长于上古却不为老，覆天载地，雕刻着各种物体的形象却不显露技巧。庄子把天道称为大宗师：道是大宗，根本之宗，故可以为人师，为万世之师。(《大宗师》)

到了这一步，境界已经很高了，对天道的体认也很深刻了，与老子的道论也有了明显的分别。庄子认为“无为”的境界并不是最高的，“无为”只不过知道“天道”的名数，离道之精蕴还差得远呢！或者说，“无为”还有待于进一步深化。

## (四) 无无最自然

达到“无无”境界，执有与执无皆成虚妄，关于天道的“有无之辩”也失去了意义，而以道为大宗师的意义却充分显露出来。

紧接着“泰清”、“无穷”等人的交谈，庄子又引出了光耀与无有的对话。

光耀问无有：“先生是有呢，还是没有？”

无有没有回答。光耀不得其问，便仔细地端详它的状貌：一片空虚，整天看它也看不见，听也听不到，摸也摸不着。光耀叹道：“这是到了最高的境界了！谁能达到呢？我能达到‘无’的层次，都达不到‘无无’的层次。因为一达到无，其实就‘有’了，离‘无无’之境还远着呢！我怎么才能达到呢？”(《知北游》)

光耀没有达到。因为“无无”的第一个“无”是不执著，第二个“无”还是不执著！无有是不执于有，无无则是不执于无，不执于无，便是大自在。

光耀永远达不到，不仅因为光本身虽无形却有色、有热，更是因为，它忘记了，道无处不在，安时而顺化，就是无无真义，天道至境。

司马迁在《史记》中将老子、庄子、申不害和韩非合传，老庄是道家，申韩是法家。老子无为自化，清静自正；法家刻薄少恩，崇尚权柄，怎么合到一块去的？

原来司马迁认为法家思想实源于老子之道德论。“老子书以正治国，以奇用兵，以无事取天下，其守雌不动处，实是忍人所不能忍，其极惨[石+激去彡](苛刻)少恩，皆原道德。”(张履祥：《杨园先生全集》卷三十《读史记》)“盖人之为学，专于寂必至于无情，无情必至于无恩，由虚无而轻死生，由轻死生而务峻刻，其本不正，其流益偏，自然之势耳，申韩之学，不深观之，焉知其出于老庄。”(尹继善：《鼎吉堂文钞》卷一《读史记老在申韩列传》)

老子说：“天地不仁，以万物为刍狗(草狗)；圣人不仁，以百姓为刍狗。”还大谈将欲取之、必先予之等权诈之术，实为法家刑名苛察之先河。无为之道最终流为“杀人刀”，不可不慎。

而评《史记》者极少把庄子也作为“杀人刀”的鼻祖，千古文人莫不以庄子之道逍遥作为“活人剑”。一死一活的差距，便是老庄之异在历史演变中的放大。

庄子之所以能成为“活人剑”，还因为他对天道的体认达到了“无无”层次，也就是“天钧”之境。

我们在第一章已讲过，天钧是古人制陶用的转盘。庄子以此为喻，来言说天道。万

物在天道的转盘上流变循环，生而复死，死而复生，随遇而安，随机而化；一切顺乎自然。

万物各有其类，又以不同的形状相传接，终始循环，合乎自然的分际。这就叫“天倪”。天倪便是天钧的道用。

万物在动，而天钧中间的轴却不动，因而是“无”。但这个无却又是中心的轴，因而又是有。全而言之，是“有无”，仍执于无，仍未脱老子痕迹。

但庄子独具慧眼，破钧为环，喻中生喻。那条轴不是别的，是道枢。天钧不是别的，而是环。环有中心，但中心却是空虚的。道枢便是这个虚空中心，虚空是一切无。因而道枢便破“有无”为“无无”，破执无为无所执。

天道本自然，顺乎万物，体乎是非，绝无凝滞。因而于道不可强说，因为天道是无；但既已破无为无无，则天道不须说。

不须说便也可以说，不过应该顺乎自然地说。在说之前，更重要的是顺乎自然地生活，“有人之形，无人之情”，“因自然而不益生”，（《德充符》）此之谓“无心”——无成心，无对待心。有了这样的生活基础，人才可能自然而然地说，自然而然地不说。这就叫：言而无言——终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。（《寓言》）天道不也是这样吗？“道”就是“言”。

天道无时无刻不在言说：春华秋实，花容月貌，是道的微笑；阳光灿烂，五谷丰登，是道的开怀大笑；大风起兮，波涛滚滚，是道的怒吼；小溪潺潺，轻风微雨，是道的低吟……

但天道何曾因成心而言，因是非而辩？天道体万物于天钧，独得环中，得居道枢，这便是最高境界，人怎不以之为大宗师呢？

前面庄子向东郭子讲“道无处不在”的故事，就在这次对话中，庄子接着说：“你试着与我来遨游那无何有的地方吧。综合各种议论，道是没有穷尽的吧。试着一同来顺任自然无为吧，恬淡而宁静，漠然而清虚吧，调适而悠闲吧！我的心志寥廓，无所不往而不知到了何处，来了又去去了又来而不知在何处停留。我优游岁月，不知何处是终结。你想象得出在广阔的空间中的飞翔吗？那便是大智慧的人与道相契而不知其究极的样子。主宰万物的与万物没有分界。物有分界，那是物本身的分界，道与物实际上是没有界限的界限，这个界限也就无界了。”（《知北游》）

道与物无分界，道与生活又有什么分界？关键是生活，人的生活，人的生命旅程。

东郭子悟性太差，南郭子则是个体道人之。在这里，东郭子很可能是隐喻儒家，因为中国东部的邹鲁之土、缙绅先生多为儒士；而南郭子则暗指道家，因为中国南部的宋楚之邦是道家的大本营。南郭子体道如何呢？他说：“我和我儿子所遨游的天地；我和他同乐于天，求念于地，不图谋虑，不立怪异。我和他顺天地的实情而不使他和万物相扰，循环自然而不使他滞心于事之所宜。”（《徐无鬼》）

庄子认为天有自然，即天然，人也有自然，人是万物之灵长，天道亦在入中，因而人也有天然。庄子进一步说，怎么知道我所谓的天然不是人为的呢？怎么知道我所谓的人为不是天然的呢？不师法天地者是凡人，师法天地者是至人，忘天地者才是圣人。所以，后弄巧于射中微物而拙于使人不称誉自己，圣人善于契合天然而拙于应合人为。既善于契合天然又善于应合人为的，只有全人（至人）才能做到。只有鸟兽才能安于鸟兽，

因此只有鸟兽才能契合天然。全人哪里知道天然？哪里知道人为的天然？更何况用己意来区分天人呢？

这种认识，机圆语活，拈起放下，心无挂碍，绝对是道家中庄子所独有的。

不但如此，庄子的超形上学的突破，首先揭开了超形上学（不可思议境）与形上学（关于存在的“思议”）、道体（终极存在）与道原（显相的存在）、无名无言与有名有言之间的奥秘。老子以无破有，但由于未能超形上学地突破“无生于有”的形上学限制，因而仍有执无之嫌。庄子则以无破有，又复以无破无，终于达到无执之境，终于又复返于“有”（人间）。这一回复，不但不是困于名利知识的世俗之“有”，也突破了“虚无主义”的“无”，而臻于即有即无，即无即有的“道游”层次。

“道游”在人是艺术化的人生，在天即是“化”。所谓化就是变化、转化、气化、物化、自化；是大化流行、万化归一之化；是“始卒若环，莫得其伦（端倪）”之化。

天何以化？因为“通天下一气耳”。“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。”（《知北游》）万物也若是，皆气之聚散的产物。

气有天气、地气、云气、六气（阴阳风雨晦明）；有人气、血气、志气、神气。前者属天，后者在人。而气之大者，无过乎阴阳二气。人与万物一样，都是由天地赋予形体，而在阴阳二气的作用下变化。

你看，“至阴寒冷，至阳炎热。寒冷出于天，炎热出于地，两者相交融而万物化生，形成万物的规则，却见不到形象；生死荣衰，时隐时现，日月迁移，无时不在作用，却看不见它的功绩。生有所知，死有所归，终始循环而不知道它的穷尽。”（《田子方》）

阴阳的观点显然不是庄子所独创的，而是作为文化背景沉积在他的思想结构中，用来解释天地万物的。生为阳，死则为阴；是为阳，非为阴；达为阳，穷则为阴。既然阴阳交相推行，那么，什么不是循环往复，周而复始呢？（若以阴阳解《齐物论》，肯定别开生面）

从微笑小的“几”到草，到虫，到动物，又到人；而人又返归于自然，回到“几”，不是阴阳的作用又是什么呢？（《至乐》）

庄周与蝴蝶是有分别的，但“庄生梦蝶蝶梦周”，到底谁梦谁呢？这种物我界限消释的“物化”，难道不是阴阳之动吗？

“万物的生长，如快马奔驰，无一动作不在变化，无一时刻不在移动。该做什么？不该做什么？万物原本会自然变化的。”（《秋水》）“自化”不也是阴阳之动吗？

自化是天化，是均化，“天下虽大，其化均也。”（《天地》）物莫不化，是均化之第一义；物莫不自化，自然变化，随机而化，是第二义。均化的规律是天命，万物莫不遵从，人也不例外。谁想逃避吗？必遭天刑！天戮！天杀！

天当然不会动手杀人，亦无意去杀人，人将自杀！什么是逃避天命的行为？乐生恶死，喜富悲穷，争是执非，投机邀宠，患得患失，党同伐异，以身殉仁义，以身殉名利……

不难看出，这一切都是人生悲苦忧愁的来源，战乱争斗的根源。其中或许有某些快乐，甚至激动，但转眼便成烟云，转眼又是深渊。就像德国哲学家叔本华所指出的：人的欲望得不到满足，便痛苦；得到了满足，便空虚无聊，亦不免于痛苦。

苦海无边，回头是岸！

“安时而顺处，哀乐不能入也。”（《大宗师》）安时，就是安于自然的变化；顺处，

就是不计较得失，不但不计较得失，而且忘得失。世人为死生名利所苦，犹如倒悬一样。“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”（《大宗师》）这就是“悬解”。倒悬一解，怎么不自由、不逍遥呢？由无无而深化为自然，自然而化为自化，名异实同，而道理百转不穷。透过这些层次，可以说庄子确实是人类思想史上提示超形上学与形上学之所以一体两面又可分可合的超等哲学家，甚至是第一人。

让我们再借佛教思想予以诠释。在佛家看来（如大乘中观学派），“无无”即“空空”。印度佛学大师龙树作《三论》，阐扬“一切皆空”、“诸法性空”之理。他说：“未曾有一法，不从因缘起，是故一切法，无不是空者。”（《中论》）一切法即宇宙中一切存在。万事万物莫不由因缘和合而成，都是各种偶然条件的聚合体，因而只是假相，没有真实的本性。因此，万法皆空，四大皆空。但空不是空无，而是无“自性”；万物不无，却是假相。所以又是“假名”。“假”有二义，一为虚假之假，二是假借之假，既有空义，亦有暂时之客形之义。

空则非恒常，非实有；假则非断灭，非空无。所以龙树说：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”此系后秦鸠摩罗什所译，因句中有三个“是”字，故后人称“三是偈”（偈是佛经中的颂词），又称三谛偈，因为其中有“空、假、中”三谛（谛是真理之义）。

万法皆空，却又有假名；名虽假，却仍是暂时之有。因此，不可执于空，亦不可执于假名之有。故以空破有，又以假名破空无，即色即空，即空即色，空假二谛并行而不偏废，方是“中道”之义，而中道即是实相。

后来的禅宗和尚颇得中道之义。如云门禅师开堂训众：“若是得底人（得佛法真意之人），道火烧不到口；终日说事，未尝挂着唇齿，未尝道着一字；终日着衣吃饭，未尝触着一粒米，挂着一条丝。”

道不可说，说者非也。无论是先秦的庄子，印度的龙树，还是后来的禅宗，却千里神契，一致百虑。但同时他们又不是说我们从此就无法开口说了，而是说“知道易，无言难，知而不言，所以之天也；知而言之，所以之人也”。（《列御寇》）任何关于道的言说都是片面的，任何片面都是有损于天道的。在“名言”层面，“言无言”、“不言之言”、“无心之言”可以解决这一问题。

但在生命层面，就不能停留在“言说”上。天道的究极意义是天地精神、生命精神和终极关怀。而这些大字眼，又必须化为实际生活才有意义。天道自然而然地流行，人也应该自然而然地践道。在这里，“言”被降到了从属地位，从属于本真自然的生活。

要生活，就要遭遇这个世界：万物、他人、名分、等级、知识、机巧、名利、是非、穷达、生死……在这些异己的、非本真生命的存在者面前，人应该怎么办？怎样自然地生活？

答案只有一个：天人合一。

天是自然之天，人是自然之人，生命便有所安顿，生活便无所苦痛。这就是庄子的哲学——生命之道。但决不是生存之术、致富秘诀，或“怎样被上司赏识”一类的小打小闹。

我们是在讲天道观。在讲天道的时候，从来没有离开人：人的言说，人的行为，人的生命。

因为离开人的体认而妄谈天道本体，不是毫无意义的胡思乱想便是痴人说梦。

假如上天真有生生之德，人真是万物之灵长，那么天道必定是使人获得完全解脱和逍遥的方法和宗旨。

假如天道是至高无上的，人道是被成心偏见欲望激情所遮蔽的，那么，天道最大的意义便是洗涤人心，使人脱胎换骨重获新生。

离开了人，天道的意义便丧失了一半，离开了人，也就没有生命之道，没有生命之道便没有哲学，没有哲学，天道就不显豁，人类将永世流浪，直到本日审判的钟声敲响。

庄子向世人敲响了警钟，虽然他并不是上帝。

——一曲之士，蔽于人欲而不知天道，师心自用，自以为得，其实不过是“盲人骑瞎马、夜半临深地”。

——真正的人，知人知天，忘人忘天，以天为大宗，忘言忘道；“乘天地之正，御六气之辩（变），以游无穷”。（《逍遥游》）

### 三、死生契阔唯一笑

#### ——庄子的人生观

庄子哲学是生命哲学。

他以人的完整生命为起点来思考人应当度过一个怎样的生活旅程。他超越了任何知识体系和意识形态的限制，站在天道的环中和人生边上来反思人生。因此，他的思考具有终极意义。那些从某种意识形态立场出发的批评家们必然缺乏与他对话的基础，更没有无端攻击他的权利。

人活着，这是第一个无可怀疑的存在论意义上的基本事实，没有比它更优先的。

人活着，是为了追求一个更幸福的生活，更欢乐的人生，这是最高目的，没有比它更重要了。

以这样一个事实为起点，以这样一个目的为旨归，庄子问：人，尤其是被抛在滔滔乱世中、作为个体的人，究竟应该怎样生活？

哲学家只是用不同的方式解释世界，而问题在于创造生命。

上一章讲天道观，天道作为“大宗师”，是人生追求的最高境界，也是全部思想的纲领。以下几章皆由此延展开拓出去，反过来又深化了这一主旨。

本章讲人生观，首先是人间之苦。人间之苦皆由“世与道交相丧”而起，但抨击人间苦难只是初步，重要的是如何创造幸福。蝴蝶梦是庄子人生理想的形象化描述，而通乎生死、本动于心是走向逍遥之路的关键。“用无用”是一种处世态度，以无用之用、木材之材入“人间世”，既不逃世，也不急流勇进，而为逍遥游作铺垫。然后，由安而顺，由顺而游，层层深入，最后达到逍遥大通之境。

#### （一）人问苦

“生亦何欢，死亦何忧？怜我世人，忧患实多！”

这是一片多灾多难的土地，生息着一群忧患深重的生灵。也许他们有过无忧无虑的黄金时代，有过繁庶富裕的白银时代，也有过英勇尚武的青铜时代，但终于无可避免地进入了黑铁时代。这是古希腊神话中的历史观。（赫西俄德：《神谱》，商务印书馆 1990 年版）而从太平世、升平世沦落为据乱世，是中国古人的历史观。令人惊讶的是，古希腊和中国几乎是在同时步入了第三个时代（据乱世），或者说，他们同时产生了深刻的历史感和历史的悲怆感，而这个时代又是文明史上第一个光辉灿烂的顶峰。

但文明的演进从来没有消除世间的苦难和人心的焦虑。一部人类史可以说是追求幸福的历史，也可以说是力求摆脱痛苦的历史。

二十世纪，经历过两次人类集体大屠杀之后，人们终于想起放下屠刀，洗干血迹了。

重刑酷杀废止了，暴力革命减少了，但局部战争依然频繁。社会变成了一座中央监控式全景监狱，在“权力与知识”巨网的保障下，以缜密温柔型权力技术来控制 and 驯服心灵。换言之，现代社会较以往社会有着更完善的机制，但现代生活的焦虑显然比过去多得多。尽管现代人表面上更倾向于自由选择，但实际上却受到更多的约束，尤其是那些不在当场、甚至匿名的社会产物以潜在方式所施加的约束。结果所谓自由选择只不过是变被迫控制为暗中支配，受各种似是而非的意识形态的支配，受官僚程序的支配，受各种社会化了的本来没有意义的欲望的支配……

现代社会的心理疾病较之以往既繁多又复杂。人类存在的最大悖论就是他不得不端起他亲手酿造的苦酒，不管是有意还是无意中制造出来的。这杯苦酒是他割舍不下的生活。一个人的生命也许是这样度过的：他们出生，他们受苦，他们死亡。苦难是人面临的巨大挑战，人们试图以各种方式去回应它。人间有多少种苦难，就有多少种关于苦难的思考：是追求永恒还是及时行乐？是逍遥无为还是积极进取？是看破红尘还是挺身而出？是规规矩矩还是浑浑噩噩？

古往今来的芸芸众生以实际的生活为这些思考做出现实的例证。但是自古“悲苦之词易写，欢愉之词难工”，悲苦的人生体验要远远胜过对欢愉的感受。二十世纪的人类也许没有什么太大的悲痛，没有什么太深刻的悲剧，也许更多的是焦虑和无聊，沉闷加麻木。也许人类最终会走向大同，但这对于我们不是活着的根据。我们要问的是现在：天下有至乐有无哉？（《至乐》）

庄子说“有”，但首先要认清人生的苦难和苦难的根源。既然苦酒是自己酿成的，还是要先尝一口。

这是个乱世。“养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形，形不离而生之者有之矣。生之来不能却，其去不能过，悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则奚足为哉？虽不足为而不可不为者，其为不免矣。”（《达生》）比如三国时的嵇康曾作《养生论》，认为“修德以保身，安心以全身”。但却因“非汤武而薄周孔”、“越名教（礼教）而任自然”，在权力倾轧中为当权者所杀。后人说他“养生而不知养身”，（牛僧孺：《养生论》，《全唐文》卷六八三）杜甫诗曰：“君不见嵇康养生遭杀戮。”嵇康的故事虽然后于庄子的时代，但亦足以作为诠释的例证：乱世中养生、养身太难了！

乱世中有各种各样的人，如想趁火打劫者，想拯救天下者，还有想养生全形的人。想拯救天下的人，不外乎以伦理教化治世和以暴易乱两条途径。前者抵不过混水摸鱼、暗渡陈仓的人，后者为瞒天过海和借刀杀人者提供了借口。“田成子一旦杀齐君而盗其国，所盗者岂独其国耶？并与圣知之法而盗之。故田成子有盗贼之名而身处尧舜之安，小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国。则是不乃窃齐国，并与其圣知之法以守其盗贼之身乎？”（《胠篋》）

窃钩者诛，窃国者为诸侯。昏上乱相，或荒淫或暴虐，或逐鹿中原争城夺地，或杀人盈野抢夺财货，于是社会大舞台上频繁上演着无数悲剧、闹剧、惨剧。

在这样一种背景下，或者说，在这样一种生活中，个人恐怕不但无力回天，而且不知不觉变成了悲剧中的牺牲者，闹剧中插科打诨的小丑。

社会的价值规范也分化崩解为各种对立、相斥，甚至不可通约的碎片，任何一种行

为都能找到相应的“理由”，任何批评也不具备绝对的效力。个人成了荒原上的流浪者，“人生本过是一个行走的影子，一个在舞台上指手划脚的拙劣的伶人，登场片刻，就在无声无息中悄然退下，它是一个愚人所讲的故事，充满了喧哗和骚动，找不到一点意义。”（莎士比亚：《麦克白》第五幕第五场，人民文学出版社 1978 年版）

但是，即使人生事实上是这个样子，它也不应该是这个样子。

试问，人生的苦难究竟是因为本性被压抑而不得抒发，还是因为本性被名利欲望所遮蔽而丧失呢？庄子说，兼而有之。

当本性在压抑中变成了机巧伪诈，本心也就被蒙上了一层网罩，欲望人生代替了自然生活；当本性被重重浓雾所笼罩，本心便在被动压制和主动压抑的双重作用下丧失了“天真”。

因此，一个人是否幸福，并不取决于他所处的社会是否完美。一个好的社会至多是个人幸福的必要条件；一个不良的社会不能成为个人不幸的充足借口。幸福首先取决于澄明的本心和良好的生活意识。这样的人即使在乱世也能独善其身。否则，随言本心的被遮蔽，痛苦也就无可避免了。

庄子说，百年大木，被割开做成“牺尊”，加以青黄之色的文饰，而不用部分被弃于沟中，牺尊与弃木相比，美丑虽有差别，但从丧失本性来说是一样的。夏桀、盗跖与曾参、史鱼相比，行为的好坏是有差别的，然而从丧失本性来说都是一样的。（《天地》）

但这并不是说，善恶本身没有差别，而是说，相对于天道和天人合一的本性来说，这种对立是没有意义的，甚至在“失性”上是一致的。有人认为道家鼓吹无恶不作与居仁行义一样自然，一样合理，其实是莫大的误解。

庄子接着说，丧失本性的表现有五种：一是五色乱目，使目不明；二是五声乱耳，使耳不聪；三是五臭熏鼻，激扰嗅觉；四是五味浊口，败坏味觉；五是好恶迷乱人心，使性情浮动。这五者，都是生命的祸害。（《天地》）

那么，是不是五味浊口人就不该吃饭？五色乱目人就该做睁眼睛？五声乱耳就该掩耳盗铃？当然不是。五色未必乱目，但若失去本性，被五色所炫惑，那么当然心神摇荡，追逐美色去了。好恶未必乱心，但有好恶就必然有某种立场和先入之见，如果固执地坚守这种立场和由此而来的善恶正邪分别，那么要是它们不合天道的话，则必然带来恶果。宋明儒士以理杀人便是例证之一。

所以庄子批评主张纵欲的杨朱和主张禁欲的墨子，认为他们只是在欲望数量的增减上做文章，却没有考虑到二者都是不合人性的，没有考虑到还有实质上的变化，即不追逐欲望而又不扼杀欲望的“无无”境界。换言之，假如有了良好的生活意识和合乎天道的本心，欲望是不可能困扰人生的。因此，所谓“人一半是天使，一半是野兽”的名言，其实是把人分裂为对立的两个方面，永远解决不了人生问题。庄子讽刺道，那些人好恶声色充塞心中，冠冕服饰拘束着身体，栅栏塞住了内心，绳索捆住了身体，眼看着在绳捆索缚中还自鸣得意。要是真有所谓话，那么被反手缚绑的罪人、囚在兽栏中的虎豹，岂不是也可算作自得了？”（《天地》）

虎豹囚在笼中，一开始还愤怒咆哮，在绝望中挣扎，但不久就习惯了笼中的生活，习惯了定时送来的丰厚食物，再也没有饥肠辘辘的痛苦了，再也没有担惊受怕的自然生活了。“生龙活虎”不再“困兽犹斗”，而是成为“识时务的俊杰”。

殉财的小人可能富甲天下，但这样的人，“耳朵要听钟鼓管箫之音，嘴巴要尝牛羊美酒之味，以刺激他的情意，遗忘他的事业，可谓乱矣；沉溺于骄盛之气，好像负重爬山，可谓苦矣；贪得无厌，取怨于人，贪图权柄，费尽心思，闲散无聊，沉溺酒色，身体肥胖，颐指气使，可谓病矣；为了求富逐利，所以积财高于墙而不知足，并且贪而不舍，可谓辱矣；聚财敛资而无所用，专意营求而不舍弃，满心烦恼，贪而无厌，可谓忧矣；在家担心盗贼，在外畏惧盗寇，里面楼台高锁，外面不敢独行，可谓畏矣。这六者，是天下之大害，而大家却遗忘了，不知省察，等到祸患来临，想用尽心尽竭尽钱财，只求一天的安宁无事也做不到了。所以以身殉名利，岂不是太迷惑了吗？”（《盗跖》）

如果说，有人还能做到抵御物欲和钱财的诱惑，那么“不汲汲于荣名”（骆宾王：《上吏部裴侍郎书》）就更难了：孔子不是还说“君子疾没世而名不称焉”吗？正如唐代诗人元镇曾经自嘲的：“三十年来世上行，也曾狂走赴浮名。”

在《人间世》中，庄子假托孔子教导颜回的话，说：“从前夏桀杀关龙逢，纣杀王子比干，都是因为后者修身蓄德，以臣子的地位爱抚君王的民众，所以他们在下的地位和美好的名声违逆了在上君王，引发了猜忌之心。所以君王因为他们的修身蓄德而陷害他们，这就是好名的结果。”

如果说，有人还能视名利如浮云的话，那么，无心于智力争斗更是难上加难。庄子对以智相斗的人做了精采的描述：大智广博，小智精细；大言盛气凌人，小言喋喋不休；他们睡觉的时候精神交错，醒来的时候形体不宁。在与外物接触的时候纠缠不清，整天勾心斗角。有的出语迟缓，有的语阱密布，有的言辞谨严。小的恐惧便垂头丧气，大的恐惧便惊魂落魄。他们的发言如利箭离弦，专心窥伺别人的是非加以攻击；坚持己见，就好像发过誓一样，只是默默不语等待致命良机。他们衰颓如同秋冬之肃杀，一往之气，气衰而竭。他们沉溺于日斗夜辩之中，无法恢复生意，心灵闭塞如受绳索束缚，沟壑纵横，绝失坦荡，愈者愈不可自拔。他们那走向死亡的心灵，再也无法恢复活泼的生机了。那些人时怒时喜，时悲时乐，时而忧心忡忡时而跨叹不已，时而反复无常时而怖惧无已，时而浮躁，时而放纵，时而张狂，时而作态，好像音乐从虚器中发出来，又像菌类由气蒸发而成一样，无生亦无根，如幻声幻形，日夜在心中交侵不已，但那些人又不知道它们为什么会发生……（《齐物论》）

那些人之所以不知道原因，不是因为他们缺乏智力和知识，而是他们太看重它们，或者想借之以攫取名利，享受人生，或者想借之以拒斥名利，清高自许。这些人不以智养内，反以智逐外物，获取知识，当然不可能自反于己，获得天地真心。

所以庄子说：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，始已！已而为知者，形而已矣！”（《养生主》）意思是说，既然这样还要去追逐知识的人，肯定会疲惫不堪了！

“人一旦禀受成形，就不参与天地变化，而等待着形体耗尽，和外物相接触便相互摩擦，驰骋于其中，而不能止步，这不是很可哀吗？终生劳碌而不见有什么成就，疲惫困苦都不知道究竟为的是是什么，这不也很可悲吗？这样的人生虽然不死，又有什么意思呢？人的形体会逐渐枯竭衰老，而人的精神又困缚于其中随之消亡，这不是莫大的悲哀吗？人生于世，本来就是这样昏昧吗？还是唯我独昏而别人也有不昏昧的呢？”（《齐物论》）

有对待心则有知识，因知立言，因言生辩，以心斗物，以物斗心。起先试图役使外

物满足欲望，结果却必然为外物所役使。被役使则昏昧，昏昧则有成心，有成心而不知混除，则师心自用。师心自用则生是非，又复因是非而立言，因言而争是非，辩争无休，昏昧无已。

庄子既不是以己之昏昏而欲使人昭昭；也不是一副世人皆醉我独醒的派头。他知道对于天道，无论谁都应该敬畏，都不该太狂妄太自负，都不该固执于成见，师成心而自用，自以为是，而以人为非。否则，天道就被小的成就所遮蔽了，至言就被浮华之辞遮蔽了，儒家与墨家的争论就属此类，更何况一般人呢？

“小夫之知，离不开应酬交际，劳弊精神于浅陋琐事，却想普渡众生，引导万物，以达到太一形虚的境界。像这样，只是为宇宙形像所迷惑，劳累身体而无法认识太初之境。……悲哉乎！你们的心智拘泥在毫末小事上，怎么会知道大宁的境界呢？”（《列御寇》）

因此，人生并不必然痛苦，至乐、天乐也是可以获得的，这就看你怀着一颗什么样的心灵。南海之帝为倏，北海之帝为忽；中央之帝为混沌。倏与忽时相与退于混沌之地，混沌待之甚善。倏与忽谋报混沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日台一窍，七日而混沌死。”（《应帝王》）

南海之帝喻手，北海之帝喻脚，中央之帝喻心。手脚敏捷有为，心却应混沌自然。敏捷有为之行若伤纯朴自然之心，此心一伤，必为“机心”、“成心”，巧者劳而智者优，人生便不免于痛苦；执迷不悟，痛苦愈深。

## （二）蝴蝶梦

“昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知庄周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶必有分矣。此之谓物化。”（《齐物论》）

这便是胜炙人口的“蝴蝶梦”。

庄生梦蝶，蝶何指？人生如梦，梦何如？与物俱化，化何意？

蝴蝶梦迷，红楼梦断，千古以降，文人才子，莫不神往心仪。

“我欲因之梦吴越，一夜飞渡镜湖月”，是李白的豪迈；（《梦游天姥吟留别》）“人似秋鸿来有信，事如春梦了无痕”，是苏东坡的清逸；（《寻春》）“梦魂纵有也成虚，那堪和梦无？”是晏几道的凄婉；（《阮郎归》）“眼前名利同春梦，醉里风情敌少年”，是刘梦得的豁达；（《春日书怀》）“夜阑卧听风吹雨，铁马冰河入梦来”，是陆游的奔放；（《十一月四日风雨大作》）“不似怀人不似禅，梦回清泪一潸然”，是龚自珍的悲怆（《午梦初觉怅然诗成》）……

以梦喻志，借梦抒怀，自是文人惯技。著名的还有黄粱梦和南柯梦，都是平生穷困潦倒之人，梦中享尽荣华富贵，酒色财气无一不足。及至梦醒，一锅黄粱尚未煮熟，而南柯也不过是个蚂蚁窝。

一枕黄粱或南柯一梦，虽然荒唐离奇，但毕竟是世人终日思之求之的东西，求之不得，辗转反侧，一旦入梦，则请欲放纵，形骸解脱，不复是平日的伪君子。一旦梦醒，则除去一具僵直的身体和满怀惆怅，还剩下什么？

庄子的梦不但更离奇，也更优美，更意味深长。荣华富贵可以满足人的欲望，但又会使人的欲望变成束缚人心和行动的绳索。患得患失，宠辱皆惊，这是从一种不满足的陷阱跌入了另一种不满足的深渊，不但是杯水车薪，而且犹如以水济水，以火灭火，适得其反。

而那一只栩栩而飞，从容而游的小蝴蝶，却象征着一种对个性自主，心意自适，精神自由的向往——更确切地说，是对人性自由的维护。自由不是价值，却是价值的前提。只有更好地维护人的自由，人才能更好地生活。

最大的自由是内心的澄明，涤除成见，“澡雪精神”。庄子并不缺乏精神的自由，他“上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变”。（《田子方》）他在追求自由的活动，自然的生活。

在现实中，名利二字不但束缚着世人的心，也桎梏着他们的行动，与这些人打交道，必然要陷入无聊之中。生与死是凡人难以勘破的难关，礼教、等级、规范是他们阳奉阴违的天条，在那些一本正经的卫道士、正人君子面前，像庄子这样的人根本无法被理解，也无法被接受。纵然内心纯洁真诚，只要你越名教而任自然，率性而发，纵情而歌，他们就会不自在，轻则污言秽语，重则刑之以斧钺，判为异端，鸣鼓而攻。

“世俗之人，皆喜人之同乎己而恶人之异也。同于己而欲之，异于己而不欲者，以出乎众为心也。……出入六合，游乎九州，独来独往，是谓独有。独有之人，是谓至贵。”（《在宥》）

独有，是保有一颗天地真心。

独有真心一片，天地便与我共生，因而“贵”。这个“贵”是自道观之、自天地视之，而不是世俗之贵。因为在世俗眼中，此心既不生财，亦不升官，何贵之有？既不能治国，亦不能平天下，留之何用？因此对很多学者来说，他们也颇不赞同独来独往的逍遥自适之情。

当时之世，杨（朱）墨蔚为显学。墨家以苦为乐，以拯救天下为己任，对于主张个人逍遥的庄子自然不屑一顾；主张纵欲贵生的杨朱学派，对庄子清静无为的养生态度自然嗤之以鼻。庄子无论在精神和生活上都是很孤独的。孤单是看得见的距离，孤独却是看不见的隔阂。庄子自然不以为意，因为他内心充实，生活对他来说是丰富多彩的。但他却有一种理想，那就是天下人，而不仅仅是他自己，都能够像蝴蝶那样纵情飞舞，翱游天地，心无挂碍，身无牵累，逍遥一生。这样一种崇高的人文主义理想，便寄托在一只小蝴蝶上，仿佛它集中了天地的灵气，万物的精华。庄周变成了蝴蝶，便是进入了一种“无我之境”——“吾丧我！”

“吾丧我”的寓言在《齐物论》的开篇：“南郭子綦凭案；而坐，仰天而嘘。缓慢而又悠长地呼吸，好像忘了自己的身体，忘了身外的世界。颜成子游侍立在跟前，不由叹道：‘怎么回事？身体安定固然可以像枯木，但心可以使之如死灰吗？今天凭案而坐的人，竟可以不是从前凭案而坐的那个人了吗？’子綦说：‘你问的不错。现在我丧失了我自己（吾丧我）——就是摒弃了那个偏执的自我。你懂吗？’……”

我怀疑，南郭子綦就是庄子自喻，这是寓重结合的笔法。变成了无成心、无偏执的蝴蝶的庄周不就是“吾丧我”的子綦吗？

在《徐无鬼》中，南郭子又出场了，颜成子问的还是那个问题，南郭子的回答却不

一样：“我曾经隐居于山穴之中，那时候，齐太公田禾一来看我，齐国民众便不停地祝贺他。我必定是先有了名声，他才知道；我必定是卖于名声，他才拿去兜售。假如我没有名声，他怎么会知道我呢？假如我不出卖给他，他怎么会拿去贩卖呢？嗟乎！我悲人之自丧者，吾又悲夫悲人者，吾又悲夫悲人之悲者，然后一天天地远离夸耀而达到淡泊无心的境界。”

这段话必须沉潜含玩才能厘清其中的微妙关系。丧失自性的人是可悲的，我故悲之；我悲伤这个人，说明我没有迷失本性，说明我是正确的，但果真是这样吗？是已而非人，不也可悲吗？于是吾又悲夫悲人者。这样就由“我”上升到了“吾”，恰如“吾丧我”是大我弃小我一样，上升到了无成心无是非的层次。但虽无成心，却有悲戚之情，因而而悲？天吹万籁，虽然异口而又不同声，但却是各个窍孔自然而然发出的声音，谁去发动它呢？谁去悲伤这些人呢？这样看来，这种“悲”不也可悲吗？个人造成的不幸主要应由自己负责，道德不是基于对软弱和不幸的同情，而是基于对光辉人性的热爱和希望。无悲而后入化境。“

化境便是物化之境，也就是“天化”、“均化”，自然之化。

庄子说：就像古之圣者冉相氏，他“自处环中随物自成，和外物冥会无终无始，无日无时。随着物与时而变化，但内心宁静不乱，何尝会离于环中呢？有心效法天道，则得不到以天为师的效果，反倒与外物相追逐了。冉相氏怎么做的呢？圣人心中不曾有天，不曾有人，不曾有开始，不曾有物我之别，与世同行没有终止，所行完备而不陷溺于所行。他对天道的无心冥合是怎样的呢？”（《则阳》）

环中就是天道。六合（天地四方）是一环，终古（古往今来）也是一环，前者无为而无不为，后者与世并行而从从中止。人称二者为天，天表现为六合与终古两环的交相运行，也就是宇宙。（《淮南子·齐俗》：“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇。”）

天无定体，故有心师法天道的人得不到天道，天没有什么现成的法则，能师法到什么呢？于是人便想方设法以求冥合于天。因此可以说没有人，人就是天；也可以说没有物，物也是天。处在环的中心，天是无处不可为师的。以人知人，以物知物，以知人知物去知天，以知天去知人知物，没有什么不可随成的。这样，自己并不需要化为物，而物自与我随化。由此便拈出了“物化”更深的含义。

但这还不够，还要深化。庄子假托孔子之言（重言）说，“古之人外化而内不化，今之人内化而外不化。”（《知北游》）外化是外表变化，内不化是内心凝而静（“神凝”）；内化是内心游移不定，“哀乐之事，吾不能御，其去弗能止。”这样，“可悲啊，世人只是物的旅舍而已！”（《知北游》）与物化者是外化而内不化的至人，至人才能与物相处而不伤物，不伤物者，物亦不能伤也。只有无所伤的人，才能与人相往来而无伤。内不化是人能做到的，而外不化是违背天道均化之理的。世人知其所遇而不知其所不遇，能其所能而不能其所不能，因此，有所不知和有所不能是人无法避免的。而世人致力于免除人所能避免的（外化），岂不是太可悲了吗？

这样，“物化”的双重含义就显露出来，一是外化，与物俱化，不可抗阻，否则就像螳螂“怒其臂以当（挡）车辙，不知其不胜任也”；（《人间世》）二是内不化，在大化流行中，本心清静自然，神凝气守，不因外物形体的变化而害性伤生，不因富贵穷达之得失而动心。这就叫“安化安不化”，有所必安，有所不必安，是安矣。

人生如梦，恐怕是庄子最先提到的。“梦见饮酒作乐的人，醒后或许会遇到不如意的事而哭泣；梦见伤心痛苦的人，醒后或许会有一场打猎的快乐。人在梦中，却不知道自己在做梦，有时梦中复又生梦，梦醒时分才知道那不过是大梦一场。只有非常清醒的人才知道人的一生就像是一场梦，可是愚人却自以为清醒，自以为什么都知道，什么帝王将相，贵贱分别，可谓浅陋之极！我看孔子和你，也都在做梦，我说你在做梦，我其实也是在梦。这些话，可称为奇谈怪论。也许万世之后遇到一个大圣人，了悟此理，虽在万世之远，跟早晚遇到又有什么两样呢？”（《齐物论》）

这既是一场梦，总有醒时。化蝶方酣枕，闻鸡又觉身，而且是自己僵直的身体，不是身有彩蝶双飞翼的庄周。

梦里不知身是我，醒来却知我非蝶。我既非我，我是谁？蝶亦非我，蝶何在？梦中化蝶，醒时丧我，我虽非蝶，不也一样逍遥吗？

但浮生若梦，为欢几何？庄子虽内心充实，但实际上非常不得志，非常孤独。然而这实际上又是以世俗观点来看庄子。正是这种不得志和大孤独，塑造了庄子的千古风流，而那些似乎很得志的人，早已烟销云散，了无痕迹。

不得志不是失意，孤独不是寂寞。外化，何来失意？内不化何以寂寞？他有天道可以体认，有山河可以观照，有人生可以思索，有思想可以交锋，他的一生是简单的，却又是丰富的；是平凡的，却又是崇高的。

庄子是人，活生生的人，不是至人、神人、真人，那些都是他所向往的境界。他知道，无论是至人还是真人，都是不知道自己的名号的，不会去理会自己属何类人，正因为如此，庄子便不是那类人。他是哲学家，他以生命谱写人生哲学之歌。

太上忘情，其下不及情，情之所钟，正在我辈。庄子也是我辈中人，性情中人，只是他情真意切，不假矫饰，反而显得不自然。他悲那些丧失本性的人，世人不理解；他为这种悲而悲，这种巨大的悲怆感，世人更不理解。也许每个人都觉得自己是有道理的，但肯定不会都觉得自己是自由而自然的。世人所谓的自然，是一种什么自然！自伤而已！

庄子也是常人，不谴是非，与俗世相处，不离不即，不逃不入，始终站在人生边上看人生，因而看得更透，视野更广。也许他缺乏很多亲身体会，但他以清明的本心和过人的睿知使他把很多纷繁复杂的事一语道破，一针见血。

庄子的一生是思想的一生，也是艺术的一生。法国雕塑大师罗丹在遗嘱中告诫青年艺术家：“对于自然，你们要绝对信仰，你们要确信，自然是永远不会丑恶的，要一心一意地忠于自然。”庄子做到了。

罗丹说：“真正的艺术家总是冒着危险去推倒一切既存的偏见，而表现自己所想到的东西。”庄子就是这样的艺术家，人生艺术家。

克服偏见是非常困难的，但要勘破生死更难。最难的往往是最需要的。人生虽然如梦，但毕竟不是梦；即使是梦，也不会一直做下去，恶梦总要醒来，阳光灿烂的日子总是有的。

### (三) 生死通

“人固有一死，死或重于泰山，或轻于鸿毛。”这是传诵千古的司马迁名言，是就死的社会意义而言的。文天祥的名句：“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，可作笺释。

但对个人而言，人最宝贵的，生命属于每个人只有一次，“父母能长生我，不能免我于死。”（陈寿：《三国志·吴书·吴范传》）“生之来不能却，其去不能止。”（《达生》）无论是大贤大圣、大好大恶，还是穷困潦倒、一文不名的人，都免不了“死神之吻”。正所谓“生前富贵草头露，身后风流陌上花。”（欧阳修：《唐华阳歌》）这也许是人世间唯一的绝对平等。

人一旦死去，埋掉，烧掉，化为泥土，散为尘垢，什么功名富贵、娇妻幼子，都带不走，记不得，甚至连意识也化为乌有。死是意识不到的，但必死、将死却是人所众知的。意识到意识将会虚无，恐怕是最大的恐惧。庄子说：“死生亦大矣！”王羲之感慨系之：“岂不痛哉？”（王羲之：《兰亭诗序》）

既然生死事大，勘破人的生死便是非常关键的。在庄子看来，如果人能“外死生”，哀乐不入于胸次，那还有什么恐惧呢？没有了恐惧，人生不就在走向欢乐吗？

这种欢乐不是暂时逃避痛苦或麻醉自己而获得的一时快乐，而是超越了痛苦与恐惧的大欢乐，是“天地与我共生，万物与我为一”（《齐物论》）的宏大气魄和自然境界。到了这一步，人才称得上是人，自由才称得上是自由。

要想外死生，首先就要明白生死到底是怎么回事。在“天道观”中，我们已经简单讲了物化和天化都是天地的气形变化。

“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰通天下一气耳。”因此，“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪？”（《知北游》）

大化游行，气形变化便是生死的原因，所以生死不是很自然的吗？因此，庄子妻死，庄子鼓盆而歌，不也是自然之情吗？

庄子的妻子死了，惠施去吊丧，庄子正鼓盆而歌。惠子很不满。庄子说：“她刚死的时候，我怎么不哀伤呢？可仔细一想，她开始本是没有生命的；不仅没有生命，也没有形体；不仅没有形体，也没有气息。就在那若有若无之间，变而成气，气变而成形，形变而有生。现在又变为死。这样生来死往的变化就好像春夏秋冬四季的运行一样自然。人家宁静地安息在天地之间，而我却要号啕大哭，岂不是不通于命吗？所以我宁愿不哭。”（《至乐》）

庄子哀伤的是夫妻深情，不哀的是人的生死变化。哭必须是出自真心，而不是因为矫饰或以哭为武器。所以钱钟书先生在《围城》里就讽刺道：“文人最喜欢有人死，可以有题目做哀悼的文章。”心中有泪，眼中的泪才叫泪。但心中无泪，泪流、号啕从何而来。

长歌当哭，既表露哀戚之情，又抒发生死达观之理，不是很相宜吗？但魏晋以来，像惠施那样谴责庄子鼓盆而歌的人还不少。沈括说：“妻死而辍鼓可也，为其死而鼓之，则不若不鼓之有愈也。”张鲁说：“庄周妻亡鼓盆而歌，世以为达，余谓不然。未能忘情，放歌以谴之耳；情若能忘，又何必歌？”

但是，情若能忘，又何必不歌？庄子不是忘情者，不是无情者，而是真情者，情到深处泪不流。

庄子是人，不是神，否则何必费尽心思写十余万字的糟粕？何必娶妻生子授徒观鱼？天道还“有情有信”，（《大宗师》）人焉得无情哉！人若无情，生不如死；情若伤身，不如无情；情若达生，深情永怀。龚自珍《己亥杂诗》说：“蒋红不是无情物，化作春泥更护花。”死又何尝无情？死生皆有情，则生死何足惧！

庄子在《大宗师》中，还有两则寓言，足以诠释此节。

子把、子舆、子犁、子来四人在一起说：“谁能把‘无’当作头颅，把‘生’当作脊梁，把‘死’当作尻骨；谁知生死存亡是一体的，我就与他做朋友。”

四人相视一笑，莫逆于心，遂相与为友。不久，听说子舆有了重病，于把便去看望他。只见他腰弯背驼，五脏血管向上，面颊隐在肚脐之下，肩膀高过头顶，颈后发髻朝天，阴阳二气错乱不和。但他心中闲适而从容，若无其事。他蹒跚地走到井边，照了照自己的影子，感叹道：“哎呀！造物者又把我变成这样一个曲屈不伸的人了！”

子把不由得问：“你嫌恶这个样子吗？”

子舆摇摇头，“不，我怎么会嫌恶呢？假如天把我的左臂变成鸡，我就用来报晓；如果把我的右臂变成弹弓，我便用来打斑鸠烤了吃；倘若把我的尻骨变成车轮，把我的精神变为马，我就乘着它们走。哪还用得着另外找车马呢？再说，人的得生，乃是适时；死去，乃是顺应；能够安心适时而顺应变化的人，哀乐之情就不会侵入心中。这就是古来所谓‘解除束缚’，那些不能自求解脱的人，是被外物束缚住的。人力不能战胜天然，由来已久，我又有什么嫌恶呢？”这是对生活的达观。

不久，子来生病了，喘息急促就要死了，他的妻子儿女围着他哭泣。子犁去看望他，对其妻说：“去！走开！不要惊动将与天俱化的人。”他倚着门对子来说：“伟大啊！造化者又要把你变成什么？要把你送往何处？要把你变成鼠肝吗？要把你变成虫臂吗？”

子来说：“儿子对父母，无论东西南北，都要听从吩咐；阴阳对于人，何异于父母？它要我死，我若不从，便是悍违不顺，它当然没有罪过。天地赋予我形体，用生使我勤劳劳作，用老使我清闲安逸，用死使我长眠安后所以以生为安善的，对于死也应该安之若素。譬如，现在有一铁匠在铸造金属器物，那金属却突然从炉里跳出来喊：‘一定要把我造成镆铍宝剑！’铁匠必然会认为它乃不祥之物。如今人一旦偶然成形，就喊着：‘我是人！我是人！’造化者也一定认为他是不祥之人。现在就把天地当作大熔炉，把造化者看作鬼斧神工的大铁匠，往哪里去不行？”说完他就酣然睡去，又自在地醒来。

心无挂碍，来去无牵挂，绝对是外死生、无终始者，因此绝对是庄子的朋友。

这样的朋友还有子桑户、孟子反、子琴张三人。他们在一起，说，“孰能相与于无相与，相于无相为？孰能登天游雾，挠挑无极；相忘生死，无所终穷？”三人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。

没多久，子桑户死了，还没有下葬。孔子派子贡去助理丧事。孟子反在编曲，子琴张在抚琴，相和而歌：“哎呀桑户呀，哎呀桑户！君已归本真，吾犹寄人世！”

子贡听了，快步走进去问：“敢问临尸而歌，难道合乎礼仪吗？”

二人相视而笑，说：“他子贡还能懂礼的本意吗？”

有什么比生死更大的？在生死关头，有什么不可怀疑的？又何必再拘泥于世俗利法

来扼杀奄奄一息的真性呢？正是在这个问题上，庄子与儒家展开了一场大辩论。

“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。万物蓬勃旺盛，没有不生长的，但又变化枯萎，没有不死去的。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。解开人间的束缚和囊裹，变化移转，精神消散，身体亦随之消逝，这不是返归大本吗？”（《知北游》）

死是大归，就是“安排而去化，乃入寥天一”（听任自然的安排而）顺任天化，进入寥远极处的纯一之境。（《大宗师》）正所谓“万物一府，生死一府”（《天地》）“以死生为一条”。（《德充符》）

生死既是一体，又是命，就像昼夜交替一样自然，因此死生不足以变乎已，而“死生不入于心，故足以动人”。（《田子方》）

死生不入于心是什么样子呢？庄子说：“无古今而后能入乎不死不生。杀生者不死，生生者不生。这就是道。道之为物，无不一面而来，一面送往；一面有所毁，一面有所成。这就叫‘撝宁’。这就是，在万物生死成毁的纷纭烦乱中保持宁静的心境。”（《大宗师》）

可以看出，对死生的通达，就是把生死放到大化流行中去思考，放到万物均化中去体会，区别外化和内化，一任死生之外化，而独享神凝气静的内心世界。从而生死两忘，进入更高境界。

原始佛教以为，世间一切皆由因缘而生，流转无穷，没有自性，四大皆空，人生是苦海无边，毫无欢乐。不推如此，人始终在“地狱、鬼、畜生、阿修罗、天”等六道中轮回，上升下坠，死此生彼，生生延续，世世浮沉，不断在苦海中挣扎，唯有寂灭烦恼、泯除生死因果，才能达到“涅槃”的解脱，了无苦痛。

原始佛教疾生如仇，视死如归，乐死恶生，一方面极言人间苦痛、地狱残酷，令人心生感应，又极度恐惧；另一方面又极言佛土华丽，珍宝无数，享用无尽，迫使人不得不皈依佛门，向佛求生路，终日吃斋念佛，甚至急来抱佛脚的也大有人在。

殊不知人间即天堂，天堂之乐亦空无，人间之乐却实实在在。乍看起来，佛教之生死轮回与庄子的死生如昼夜是一回事，但庄子的生死只是形体的轮转，皆出自然，因而死不足忧但生有所乐。人间即可证得“天乐”，但求此已澄明，何求于死后生前？

“生存还是死亡，这是个问题。”莎士比亚名剧《哈姆雷特》中哈姆雷特一句独白，不知震撼过多少麻木的灵魂。但他忘了说：这是个最大的问题，就像伊壁鸠鲁所说的：死亡是一切恶中最可怕的。

伊壁鸠鲁是古希腊哲人，与庄子几乎同时，也都避免不了要思考生死问题。

他在对一位朋友的信中写道：“你要习惯于相信死亡是一种和我们毫不相干的事，因为一切善恶吉凶都在感觉中，而死亡不过是感觉的丧失……当我们存在时，死亡对我们还没有来到，而当死亡降临，我们已经不在了。因此死对于生者和死者都是不相干的。因为对于生者来说，死是不存在的；而死者本身根本就不存在了。然而一般人有时逃避死亡，把它看成是最大的灾难，有时却盼望死亡，以为这是摆脱人生灾难的休息。贤者既不恶生，亦不畏死，既不把生存看成坏事，也不把死亡看成灾难。”（《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1957 年版，第 366 页）因此勘破死生的伊壁鸠鲁走向了快乐主义，“快乐就是有福的生活的开端和归宿。”（罗素：《西方哲学史》（上）商务印书馆 1963 年版，第 309 页）而使生活愉快的乃是清醒的静观。

这个想获得恬静的思想，几乎是那个时代参透生死问题的所有哲学家都共同承认的。

## （四）用无用

人生于世，就有一个如何处世的问题。处世就是如何使用自己和使用别人的问题，当然也包括如何被别人使用和利用的可能。

“三不朽”可能是中国古人最著名的处世目标。《左传·襄公四年》载：“太上立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓三不朽。”

但这个“德”是由什么“道”而得？由此“道”如何得？是“德”给自己看，还是给世人看，给青史看？这里的差异就大了。一般人所谓德，不过是追求一个好名声，就是庄子所说的“德荡乎名”。（《人间世》）

说到立功，是给百姓谋福祉，还是为君王谋实利？沙场征战，马革裹尸，自然可谓战功，但要是生灵涂炭、耗尽民财民力，可就要大打折扣了。正像唐人李华所说：“汉击匈奴，虽得阴山，枕骸遍野，功不补患。”

所谓“立言”，就是想“一言而为天下法”，进而“匹夫而为百世师”。（苏武：《潮州韩文公庙碑》）但庄子却说：“知者不言，言者不知”，古人之言，是其“意”的糟粕。（《天道》）何足以法？在印刷术发达的时代，尤其是现代，文字垃圾更是汗牛充栋，“立言”岂非唾手可得的奢望？

这三不朽可以说是“有用人生”的极致，但在历史的浪淘中不免渐渐褪尽了铅华。能做到“世上功名兼将相，人间声价是文章”（刘禹锡：《同乐天送令狐相公赴东都留守》）的，就不错了。

不过，还有一个更基本的问题：“有用”的“用”到底是什么？我们如果原原本本地思考一下，就会问：有用与无用真的那么界限分别、简单易知吗？

比如说，从前有个木匠去齐国，路过曲辕，看见一棵作为社神的大株树。这棵树大到可供几千头牛在下遮荫，粗到几百尺，高可达山顶，好几丈以上才生枝叶，可以造船的旁枝就有十几枝。观看的人群多得好像闹市一样。

木匠连瞧都不瞧，径直往前走。他的徒弟站在那儿看了个饱，追上木匠后，说：“自从我拿起斧头跟着师傅学手艺，还没见过这么大的树呢。您却看都不看一眼，为什么呢？”

木匠一摆手，说：“算了吧，别再提了。那是棵没用的散木。做成船就沉，做成棺材很快就腐烂，做成用具很快就折毁，做成门户就会污浆横流，做成屋柱就招虫蛀。这是棵不材之木，无所可用，所以才活得那么长。”

木匠回到家中，夜里株树托梦对他说：“你说我无用，是拿什么跟我比呢？拿我跟文本木相比吗？那些[木+且]梨、桔柚、瓜果之类，果实成熟了就遭剥落，剥落了就被扭折吃掉；大枝被折断，小枝被拉下来。这都是由于它们的材用而害苦了自己的一生，所以不能享尽天赋的寿命就中途夭折。显露自己的有用就会招致世俗的打击，一切东西都是这样。我才求做到无所可用的地步，已经很久了。有几次我差点被砍死，到现在总算保全了自己，这正是我的大用。假使我对人有用，我还能活到今天长得这么大吗？况且你都是物，为什么还要这样同类相讥呢？你不过是个将死的散人，又怎么知道散木呢？”

匠人醒后把梦告诉了徒弟。徒弟不解地问：“它意求无用以保生，那为什么还要做社树呢？”

木匠说：“住口！你别说了！株树也不过是寄托于社，使那些不了解它的人议论它，假使它不做社树，岂不就要遭砍伐之害吗？况且它用以保全自己的方法与众不同，你只从常理来猜度它，不是相差太远了吗？”（《人间世》）

木犹如此，人何以堪？

匠人习惯于以木匠的价值尺度去评价事物，所以自然不免遭株树的斥责。他的目光还是太狭窄，不过终于还是“迷途知返”了，以后的生活会有所变化吧？

南伯子綦也见过这样一棵树，他和南郭子綦是一个人，我们已经说过，他很可能是庄子自喻。

他有一次游商丘的时候，见到一棵奇树，可供上千乘车马在下栖荫。子綦对弟子说：“这是棵什么树啊，它必定有奇异的材质！”

抬头一看，发现树的细枝弯弯曲曲无法做栋梁；俯身看看大干，发现木纹旋散无法做棺材。要是舔一舔叶子，嘴就会溃烂为之所伤；闻一闻，就会使人狂醉三日不醒。

子綦叹道：“这果然是棵不材之木啊！所以才能长得这么大。唉！这正是神人认为最吉祥的啊！”（《人间世》）

这一声感叹里，不知有多少感慨寄托其中啊！你看那个宜种楸、柏、桑树的宋国荆氏之地，本来满目葱茏，但现在那些一握两握粗的树，却被想做系猴子木栓的人砍去了；三围四围粗的，被想做高大屋栋的人砍了去；七人围粗的树，被贵人富商之家砍去做了棺材。所以不能享尽天年，中途就毁于刀斧。

木犹如此，恐怕只有支离疏那样的人才能安享天年。

支离疏是什么人？“支离”就是形体不全，“疏”就是百体宽疏。怎么个不全？只见脸藏在肚脐之下，肩膀高过头顶，头后的发髻朝天，五脏的血管向上，两条大腿和肋骨相并。

就是这样一个人，替人家缝洗衣服，足够过活；替人家簸米筛糠，足够养活十几口人。政府征兵的时候，他招摇其间，也没人要他；征徭役的时候，他因残疾而免于劳役；政府放赈救济贫困的时候，他还能领到三钟米和十捆柴。一形体残缺不全的人还能养身、安享天命，更何况那些忘德之人呢？

忘德之人可称为“支离德”。“支离疏”是天赋之形，不可学，“支离德”却可以做。“支离流”是畸人，但“畸于人而修于天”。“支离德”是泯除是非之心、忘智忘德，一切合乎天道的人，自然也是俗人眼中不正常的，但却是天之君子。“天之小人，人之君子；天之君子，人之小人也。”（《大宗师》）

《庄子》中还有很多畸人，如断足的王骀和申徒嘉、没有脚掌的叔山无趾，都暗示乱世中虽身受其害，但都有非常高的道行。而那些所谓人之君子，在善与恶相倾轧的乱世，当恶正残酷地倾轧善的时候，却倚仗其有用之材，而企图以止恶、轧恶谋取名声。孰不知以善轧恶、以暴易乱者亦是乱人！名之所在，就是刑之所悬！不落人刑，便落天刑。

所以庄子总结道：“山木，是自招砍伐的；膏火，是自招煎熬的。桂子可以吃，桂树就遭砍伐；漆树可以取漆而用，所以就遭刀割。世人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”

(《人间世》)

以物作比喻，总有意义不周全的地方，庄子又在道理上进一步阐明。

有一次，庄子和学生路过一座山，看见一棵枝叶茂盛的大树，但伐木者根本不理睬它。庄子问为什么，伐木者说：此树没有一点用。庄子对学生们说：“你们看，此树以木材而终其天年。”

出了山，他们在朋友家休息。朋友很高兴，叫童仆杀鹅款待。童仆说，有两只鹅，一只叫，一只不叫，杀哪只？朋友吩咐杀不会叫的那只。第二天，学生就问庄子：“昨天山中的大木，因为‘木材’而得享天年；现在那只不会叫的鹅，因为木材而死。先生您将怎样自处呢？”

庄子笑道：“我呀，将处于材与不材之间。当然啦，‘材与不材’之间，看似较妥当，其实并不能免于累患。若是顺任道德而浮游于世则不一样了。那样既没有美誉，也没有毁辱，时现时隐如龙见蛇蛰，与时俱化而不偏滞于任何一种行为，一种立场。这样一上一下，时进时退，以和（自然）为度，游心于万物的太初，主宰万物而不为物所役使，又怎么会受到累患呢？这也就是神农和黄帝的处世法则。但万物的情况、世人之习惯却不然：有聚合就有分离，有成功就有毁损，锐利就遭挫折，崇高便受非议。有所为就有所亏，有贤能就遭人谋算，不肖就受欺辱。因此哪一方面都不可以执著，任何一种执著都不免于祸患牵累。可悲啊！你们要记住：要免于人生之累，只有心向道德。”(《山木》)

是啊，那只被杀的鹅，是处于有用中无用境地，自然不免于死。兔死狗烹，鸟尽弓藏，等明天那只会叫的鹅恐怕也要完蛋了！有用中的大用、有用中的无用都是一样的命运。

只有心向道德，才能无不可用，而不为人所用。这就是“苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯。”《三国志·蜀书·诸葛亮传》用无用、材不材并非弃世，亦非避世。遗世独立的“世”是俗世、俗议；但要弃世，就是身绝于人世了，也是不通于命。而且，世如何能弃、如何能避呢？天下滔滔乱如麻，人间何处有桃源？

“把船藏在山谷里，把渔网藏在深泽之中，可以说是很保险了。但半夜三更如果有大力上还会扛起来偷走，昏睡的人肯定连做梦也想不到。藏小物于大的地方是很适宜了，但还是不免于亡失。要是把天下藏于天下之中，又怎么会被偷呢？这乃是万物的真实情形。人们只是觉得有了身体就高兴得不得了，但要是知道人的形体千变万化没有穷尽，那么这种欢乐怎么可以计算得清楚呢？所以圣人就是要游于万物皆不会亡失的境地而与万物共存。那些善小善老、善始善终的人，人们尚且效法他，更何况作为万物之所系、大化之所待的道呢？”(《大宗师》)

天道的境界，就是以无用而用，而万物无不可用。这样就从个人的材与不材，过渡到如何对待万物。对于己，最大的用是使生命逍遥，最基本的是保全生命，对于物，要“为是不用而寓诸庸”。

惠施不是也说有棵大而无用的树吗？庄子说：“与其患其无用，何不树于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下？不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉？”(《逍遥游》)

惠施不是说庄子的话没有用吗？但庄子却说，你知道无用的道理，我才能跟你谈用。

惠施的据梧而谈，与昭文的鼓瑟抚琴、师旷的持杖击节一样，其技艺几乎是登峰造

极的，所以载誉晚年。但正因为他们各有所好，拿来炫异于人，彰显于人，不是别人非要了解不可的，却勉强于人，因此终身迷于“坚白论”那样的偏蔽之中。

惠施以为他是有成就的，他的成就是有用的，但在庄子看来其实是迷乱世人的炫耀，恰恰是圣人所要摒弃的。不仅仅加以拒斥，还要在更高的境界中加以贯通融会，知其所得，明其所失。这便是圣人对于“用”的态度：“为是不用而寓诸用，此之谓以明。”（《齐物论》）就是说：圣人不用知见辩说夸示于人，而寄寓在万物自身的功用上，以道德之心普照万物，所以称“以明”。

这就像大司马家里的那位捶制钩带的工匠，虽已年八十，但还能做得丝毫不错。大司马问：“你是有技巧呢，还是有道？”工匠说：“我有所守持。我从二十岁起就喜欢这一行，对别的东西视若无睹，专心致志，非钩带不用心。”庄子评论道：“这位工匠之所以能得到捶构之用，就因为他心无旁骛，这样才能发挥所长，尽得其用。更何况无不为而无为的人呢？万物谁不去助他呢？”（《知北游》）

其实，世人想知天道，不过是想拿来用，他知道的越驳杂，他使用起来也就越放纵，但却不知道他所守持的也就愈混乱，所役的物用也就越稀少。正所谓“样样精通，样样稀松”。圣人对于道，有所守持而无所知，即使知之也不用之；即使用之亦不分心。这样才能统合万变，获得“周全、普遍、全部（周、遍、全）”的知识和用处，而没有异知异用，合乎天道而受到万物的资助。因此，对于物，更重要的是实践和生活的态度，以及审美的观照，而不仅仅是知识的获取。

这一看法是有一定普遍性的。中国古人的智慧更多的表现在实用理性和实用技术上，而不是理论理性和普遍知识。这与古希腊人有很大差异。亚里士多德是古希腊最博学、最富智慧的人，他认为哲学起源于好奇。这实际上是说人的智慧和知识应该去破解这种好奇，赋予世界以某种可把握的秩序，可理解的规律。

总结一下，对于己要以无用之用来全生、逍遥，对于物要以“用其无用”去使用，始终都要以道德之心烛照。这便是庄子的处世态度。

我们今天的人恐怕还达不到这一境界。人们对“有用”的思考是非常狭窄的，总是倾向于从商品经济原则出发，就市场交换原则来思考。能卖出去赚得到钱的就有用，买的人越多，用处就越大，没人买就没有用。这在经济领域内或许是天经地义的，但在人生领域、思想层面却完全不适用。

一种是使用价值的计量尺度，一种是人生价值的不可计量尺度，前者不应越俎代庖。否则，“思想”值几个钱？学术卖得动吗？这样想，人类的智慧恐怕要跳楼大甩卖了。当然所谓“点子公司”、“智业”除外。

无视教育的经济效益固然不对，但只向教育伸手要经济效益又何尝正确呢？除了人们习以为常的经济尺度外，人们的生活尺度也往往比较狭窄。如果一个人的生活维度是被压扁的，单向的，他对生活价值的理解必定是很有限的，固执于这种局限，就会很有害。人们常常用“务实”来辩护某种狭窄的价值观，但这其实是不自觉地为生活的丰富性设置了障碍和困难，更不用说创造性了。

这种单向度最严重的一点就是对哲学的轻视和敌视。轻视哲学就是放弃反思，放弃反思的最大危害是执迷于最坏的哲学。因为严格说来，不存在没有哲学的人生，只有没有反思的人生。

哲学当然不会像会计那样可以管理财务，像法律那样可以去打官司，但有什么能比哲学更能启迪智慧，陶冶情操的呢？一千八百年前的古罗马皇帝奥勒留还说：“一个人靠什么指引呢？靠哲学！”

## （五）逍遥游

蝴蝶梦是逍遥游的形象化，生死通是逍遥游的关键，用无用则是逍遥游的游戏方式。这些都是逍遥，无不可游也。

什么是“逍遥”？从语文学意义上说，这是个联绵词，联绵词往往表达一种难以言传的行动和悠远舒长的意境。此外，它还是个叠韵词，因为韵母相同。

逍遥就是消摇、倘佯、漫步、翱翔——反正试想一下安适自得、优游岁月的情景，那就是逍遥。

屈原《离骚》中多次出现“逍遥”（或倘佯）一词，如：“欲远集而无所止兮，聊浮游以逍遥。”屈原的逍遥是失意中的无奈，而庄子的逍遥却是无奈中的神游。

《庄子》第一篇就是《逍遥游》。庄子从一个神奇而迷人的故事开始。

“北冥有鱼，其名为鲲；鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏；鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运将徙于南冥。南冥者，天池也。《齐谐》者，志怪者也。《谐》之言曰：鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息也。’……故九万里则风斯在下矣，而后乃今培风，背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。……”

庄生为之心醉，而我们也不禁神往。不过鲲鹏虽大，毕竟还是有所凭借，还要“培风”，因此“遥而未能道也”。（王夫之：《庄子解》）在庄子心中，还有比这更壮丽的图景，更优美的意境。

不过，至于那些嘲笑鹏鸟“蜩与学鸠”和因为活了八百岁就“众人匹之”的彭祖，更不过是井底之蛙了。那些才智可担任一官的职守，行为可顺一乡的俗情，德性可投合一国之君的心意而取得一国的信任的人，自鸣得意，也比小麻雀好不了多少。

宋荣子对他们嗤之以鼻。宋荣子何许人也？他是齐国稷下学派的早期人物，这个人“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”。他对于人世，并不汲汲地去奔波追求。够可以的了。但在庄子心中，犹有所未树。

列御寇道行很高，他驾着风行驶，轻巧极了，飘然而去，一派清虚。但过了十五日节气变化的时候就要回返。他对于求福之事，不曾汲汲然而追去。不过，他虽然可以免于行走，但仍然有所凭借。有所凭借，就有所对待，有对待心则心境不纯，心境不纯就不能忘是非名利生死得失；不但不能“诚忘”，反而要生机心、办机事，而天道将为之所伤。当然列子没那么严重了。

可以看出，从气势宏大的鲲鹏写起，使那些自以为得意的井底之蛙无地自容；然后又对宋荣子、列子的高妙境界加以肯定和批评，指出他们与鲲鹏一样，皆有所待，皆未入化境。即着，庄子指出了逍遥至境。夫乘天地之正，而御六气之辩，以游于无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。

乘天地之正，就是任万物之性，无不可顺也。天虽高而不忧其高，地虽卑而不忧其卑，胸怀万物而不相害，无不可游也。

御六气之辩，阴阳风雨晦明六气变化无穷，而御者不变，亦不辨（争辩）其变，寒则游于寒，暑则游于暑，大火水浸，无不可御而游。

游乎无穷者，大亦一无穷，小亦一无穷，彼无穷，则与之亦无穷。如此则一乡一国可游也，内外荣辱可游也，飘然之风可游也，疾雷迅风、烈日暴雨亦可游也。即使对于尘垢糠粃亦可御而游，不必非要列子飘然之风。达到这种境界，就无游而不逍遥了。

所以至人无己，既无己，哪里还须“立”德？神人无功，既无功，哪里还有“其次立功”之功？圣人无名。既无名（名望与名言），又何必去一言为天下法？可谓针锋相对，旗帜鲜明。

对于这一段所举的事物，必须区分层次。其一，在至人看来，万物皆可逍遥，无论大小，或者说，至人可以游心于万物，不论高下贵贱。因此，鲲鹏皆可以逍遥，小麻雀也可以逍遥，只要它们各顺其性，各安其化。其二，蝮与小麻雀之类讥笑鹏鸟，则表明它们以己是为是，以不合于己为非。因此在此是寓指某类人，即师心自用者。这样的人或物皆不可逍遥，反而将打开痛苦的闸门。其三，庄子不是神人，亦非至人，因而他心仪鲲鹏壮美的境界是很自然的。像鹏鸟那样惊天动地、笑傲江湖在审美上是有我之境和“怀逸兴壮思飞”的气魄的，总比坐井观天之蛙，昏昧不明好得多吧。否则庄子没必要把鲲鹏写得那样气韵生动，一唱三叠，反复吟咏。其四，对至人来说，大小皆自然，皆可游，在这一点上无差别；道无处不在，万物皆可逍遥，这一点也没有差别。但大毕竟是大，小毕竟是小，在人眼中不是毫无差别。庄子的目的是要齐“物论”，“齐物”只是隐喻，是申明“横看成岭侧成峰”的道理。

庄子参透生死，不是让人轻视生命、一心求死，而是要人呵护生命，不困死亡的到来而忧伤生命。

庄子的无用之用，不是让人逃避现实，自绝于世，而是要人不成为物的仆役、异化的牺牲品。他为人树立了一个终极目标：逍遥游，让人幸福而丰富的生活。

## 四、物论齐一不须辩

### ——庄子的知识论

我们已反复申说，庄子哲学是生命哲学——人怎样才能逍遥，其中首先就要“去蔽”——摆脱心灵的任何束缚，抹去心镜上的所有灰尘，还一个清纯空明的心。而这一章要讲的“齐物论”便是重要一环，它深化了庄子的天道观和人生观。

物即天地万物，人与我皆物，仁义忠信等理念也是物，庄子称之为“外物”。关于物的知识，便是物论。古希腊大思想家亚里士多德把知识分为三类：一是实践的，如伦理学、政治学等；二是理论的，如形上学、数学和物理学；三是制作的，如诗学、建筑、音乐等他认为属于技术层面的知识。（亚里士多德：《形而上学》商务印书馆，1959年版，第118页）

庄子没有分得那样细，他的目的是齐“物论”，齐知识，齐之于天道。也就是说，唯有天道才是绝对的，而物论都是相对的，没有真理可言。既然物论都是相对的，而关于是非曲直的各种知识性争论又是从某些物论出发的，那么是非的标准也是相对的，我们无法根据知识判定谁真谁假。因此关于这种是非的争论当然是多余的，或者说，出于对待之心、分别之心的是非之争没有必要。

但假如我们生活在一个没有真假对错的世界里，岂不是太可怕了？杀人放火跟一日三餐一样，还怎么生活？

不必担心，自有天道在。天“真”而物论假，我们只有而且必须从天道出发才能获得真正幸福的人生。因此，知识和外物一样不可“必”。是之谓齐物论，而休乎天钧。

知识总是用语言表达的，但言论并不都是知识，不过二者又很难分清。那么怎样对待言说呢？庄子说“言无言”。怎么做到言而无言呢？庄子说“得意忘言”。“意”是天意、天道，一切言说都应该是天音的自然流溢，我们也应该从中听取天意。

那么，知识有没有用？庄子说有用，但得看怎么用。对待知识的态度决定了对知识的使用效果。出自天道的态度，将使知识取得大用；如果执著于某种知识、学说（如仁义之道），那么非但无用，反而有大害。

我们已经讲过，天道之为天道，不在于它是什么，有什么，而在于它不是和没有什么。所以它能从是和有中超拔出来，又上升到“无无”、“无有一无有”的高妙境界，这是最高的真理和唯一正确的态度。同时人生的逍遥是人的最高目的和天的绝对命令。所以一切知识都必须自天道观之、都必须为逍遥服务。

因而庄子对一切（包括知识）的评价都有两种标准：一是视角，不同视角得到不同结果，而天道是唯一正确的，自天道观天道便使之不执无不执有；二是目的论的应然判断：为人生逍遥服务的即是好的知识，否则便不好。

天道即无，所以人难以窥见它的整体；天道即有，于是道术分裂于天下；即无即有，则各家各派皆是闻风而悦之者，都各有自己的价值，从而引出了庄子品评天下学术的宏大制作。（《天下》）

这便是本章大意。在这一章，为了展现庄子深途而独特的思想，我们必须以重笔浓彩加一些专业化术语来描述，读者从中或许可以看到究竟什么是庄子哲学。

## （一）齐物论（上）

庄子思想的一个明显特征就是层次性。不仅层次井然，而且步步推进，直至化境。常在不疑处生疑，匪夷所思，令人欲罢不能，与之俱进。高的层次兼容并包低的层次。浓，但化得开；深，但不佞屈聱牙。让我们举一寓言来说明。（出自《则阳》）

“魏王与齐王定约，而齐王背约，魏王大怒，准备派人去行刺。”这是第一层次，讲的是故事的发生，“刺之”是第一个选择。

“公孙衍闻而耻之，曰：‘君为万乘之君也，而以匹夫之手段报仇，岂非辱哉？我请求领兵二十万，为君攻之，虏其牛马，系其人民，使齐王内热发于背，然后拔其国，待齐王出走，一并俘获，打断他的脊梁。’”这是第二层次，选择的是“攻之”。

“季子闻而耻之，曰：‘费了好大劲才筑城十仞，十仞之城已成，而又破坏它，岂不是劳民伤财？如今兵火不起七年了，这是吾王之根基。今公孙衍兴兵，实乱人也，不可听从。’”这是第三层次，选择的是非攻。

“华子闻而耻之，曰：‘善言伐齐者，乱人也；善言勿伐者，亦乱人也；谓伐之与不伐伐乱人也者，乱人也。’君曰：‘然则若何？’华子曰：‘君求其道而已矣！’”有所言皆是乱，因而要求退守虚静之道。这是第四层次。但庄子意犹未尽。“惠子闻之，而引见了戴晋人。戴对魏玉说：‘您知道蜗牛吗？有建国于蜗牛触角左支上的，叫触氏，有在另一支上建国的，叫蛮氏。两国争地而战，伏尸数万，追亡逐北十五日而后返。’魏王说：‘噫！是瞎编的吧！’戴晋人说：‘那好，我说点实在的。您认为四方上下有穷尽吗？’王说：‘没有。’戴说：‘知道游心于无穷之境，而返四海之内，好像是若有若无，一大一小吧？’王说：‘是啊。’戴说：‘四海之内有魏国，魏国中有大梁城，城中有君王您，跟他们比起来，您跟蛮氏有什么差别吗？’王说：‘没有。’客人走了，魏王怅然若失。”

蜗是物之小者，而蜗角更是小中之小，微中之微，相与争地岂非多此一举、徒劳无功吗？王与无穷比，也是沧海一粟，跟蜗角上的蛮氏半斤八两，同样微不足道。若要与燕相争，同样徒劳。

庄子认为，行刺是匹夫之怒，不足与言；攻之是伤天害命，罪不可赦；非攻则怒气难平，郁积伤身，也不是好事。虚静之道仅是无为而已，只是不言而已，但“道，物之极，言默不足以哉。非言非默，议有所极。”（《则阳》）所以要超越名言层次，超则齐之忘之，游心于无穷，物我两忘，了无是非，不亦乐乎？这才是真正的生命之道。

可以看出，庄子的思想是从最高层次的天道——生命之道来批评相对低层次的言论，又统而摄之，因而百转不穷，不落言筌；亦不落齐物论的“物论”樊篱。

《齐物论》是内篇第二，“齐物论”是此篇主旨。《齐物论》开篇即是南郭子綦的“吾丧我”和大知小知的辩证，我们已经讲过。

庄子说：“非彼无我，非我无所取。”彼是外物，我是自我。自我是在与外物相对立、相对待的关系中产生的。假如一个人从来没跟任何人、任何事物打过交道，他是不可能

产生自我意识的，而当人与物发生关系之后，物便进入其中，成为一个方面（一极），而自我成为另一极。在哲学中，这种关系被称为主体——客体关系。我自然是主体，而物是客体，没有主体也就没有客体，反之亦然，正所谓一个巴掌拍不响。

明代心学大师王阳明有过一个极好的著名例子“山中观花”：“先生（王阳明）游南镇，一友指岩中花树，问曰：‘天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？’先生曰：‘你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你心外。’”（《传习录》下）

这就叫“非我无所取”。而我与物一打交道，就产生了“喜怒哀乐、虑叹变势、姚佚启态”之情和物论。因此，这时的我与物是有分别的认识论上的两极。庄子说：“是亦近矣，而不知其所以为。”就是说，这种说法有道理，但还不知道其所以然者。所以然者是“真宰”，但真宰是无法知其征兆的，只能通过它的作用推论出它确实存在，但却无法见其形体，真宰是“有情而无形”的。不过，无论能否知道它的真实情况，对于真宰之真却无损益，但对人就不一样了。不知真宰，却是不知天道，不知天道便与物相交摩擦，物之行如奔如驰，而人莫之能止，不亦悲乎？人为追逐万物而不返于己，为外物所役使，不是很可哀吗？能不昏昧吗？

昏昧的原因是有成心、成见。如果随其成心而立定是非标准，谁没有标准？何必还要知天道呢？愚人也是有成心有标准的。而有成心必有是非心，有是非则必生争执，“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。”——没有成心成见而有是非，就好像是今天去越国而昨天已经到了，这就是以无有为有，岂非荒谬？

“人的言论并非风吹万窍所发出的声音，发言的人议论纷纷。滔滔不绝，但其所言的是非标准却无定则。”庄子问：那究竟算是发言呢还是不算？无标准的言谈顶多算意见，离真理还远着呢？“他们以为自己的言论不同于小鸟的叫声，但究竟是有分别呢还是没有？天道是怎样被遮蔽的因而有真伪之别呢？言论是怎样被遮蔽的因而有是非之分呢？道何处不在呢？什么言论不可以呢？”

苍穹回响着庄子的提问。没有人回答。庄子自己答道：“道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”

王夫之说这一段话可作《齐物论》的提要，或中鹄的。庄子接着说：“物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼此方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可。因是因非，因非因是。是以圣人不为而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有待乎哉？果且无待乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也，故曰莫若以明。”

“彼、是”是此段的关键词。先正义：是，此也，然也，既是对“这一个”的指称，又是某种“肯定”；彼，彼也，非也，既是对“那一个”的指称，亦是某种“否定”。

物皆有彼此，这一个或那一个东西，即“彼是”。从“那一个”看不见的，从“这一个”就可以知道。所以说彼与此是相对而言，是即此，故“彼出于是”；“是亦因彼”。“彼”之不存，“是”将焉附？这就叫“彼此并行之说”。这是第一层次。以“是”的“此”之意来谈彼此的对立，从而齐彼此，齐彼是。

生死如轮转，今观之也生，后观之也死，故“方生方死”；是非无穷，由是观之为是，

自彼观之则非，昔观之也是，今观之也非，故“方可方不可，方不可方可”。生死是非并行而莫知其终，是非相同而莫知其孰对孰错，故曰“因是因非，因非因是”。那么是非岂不是不可分清了？所谓“是非自有公论”岂非妄语？正是如此。所以庄子说“圣人不由是非之途而论争，而以天道普照万物，泯除是非别见”。这是第二层。以“是”“非”相对照而齐之于天，由齐彼是而齐是非。

“此”与“彼”无分别，“是”与“非”亦无分别，反之亦然。所以“此亦一是非，彼亦一是非”。这不过上面两个层次的结论。但真的有是非彼此吗？真的没有是非彼此吗？彼此是非都不相对待、都不构成对立的地方就是道枢。道之枢纽居于环之中央，范围众物、众议，而中心虚空，以应无穷之变化。所以“是亦一无穷也，非亦一无穷也”，故曰莫如以天道明之。这是第三层。彼此是非“文成破体，错配对偶”，交相对映，非但齐彼此是非，而且超彼此是非，根本就没有彼此是非！以道观之，本来无一物，何处染尘埃？

无彼此，彼此相对而言；无彼此，则无对待分别心；无对待心则无是非之分；既无彼此之别又无是非之辩，而齐之于天，这才是更高境界。

这个更高境界就是“莫若以明”，就是“枢始得环中以应无穷”。相互依赖而生的，亦相互依赖而息，相依而可其可，相依亦不可其不可。攻击别人是招人攻击的媒介，杀人者被杀，是“杀”之两可。

既然这样，圣人自然不屑一顾，顺任万物之吹，而无所倚恃、依赖，别无所不照，何处不明？这才叫“普照”。圣人本不须照，只是“彼此是非”陈乎前，圣人不得已而为之。假使无儒墨之浮华言论，圣人又何必照哉？

圣人之照，无我无物，无彼无耦，是大明；小知大知争相炫耀其知，舞弄是非，是一曲之明。一曲之明，非不明也，是小明。如果小明偏要以大明自居，偏想烛照天下，必然要“露马脚”。就像猴子蹲在地上的时候，尾巴是看不见的。直到它往树上爬，就把后部供大众瞻仰，可是这红臀长尾是本来就有的，并非地位升高了的标志。一曲之士与之相似，也算一种“人之异于禽兽者几稀”吧。

到了“莫若以明”，齐物论的主旨已经很清楚了，但庄子犹嫌不足，妙笔继续生花。

## （二）齐物论（下）

“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指，以（白）马喻（白）马之非马，不若以非马喻马之非马。”这两句众说纷法，莫衷一是。

本来，“指非指”、“白马非马”是战国名辩家公孙龙的论题。公孙龙说：“物莫非指，而指非指”；“马者所以命形也，白者所以命色也，命色形（白马）非命形也，故曰白马非马。”

前者是说：物都是我们指称的，而指称并不是所指称的那个东西。比如，以手指月，而手非月；桌子一词当然不是桌子本身。

后者则将“白”和“马”分裂作两种性质，那样“白+马?白马”就很自然了。有人嘲笑公孙龙，说他骑白马入关的时候，守关者拦住他，因为规定马不准入城。公孙龙便

讲了“白马非马”的诡辩，企图蒙混过关。守关者也真是大愚若智，说：您把白驹进去，把马留下。公孙龙无计可施。

庄子可不跟他开玩笑，而且也不想争论白马到底是不是马，他要“止争”、“齐论”。他的意思是，你可以以“指”以“马”为喻，为什么不可以不转换成以“非指”以“非马”为喻？可以以A喻A之非B，为什么不可以以B喻A之非B？可自我而喻，为什么不可自彼而喻？这一视角的转换，减却多少争论和唾沫的浪费？

所以，“天地一指也，万物一马也”，莫不可作如是观。正所谓“自其同者视之，万物皆一也”。（《德充符》）因而，“可乎可，不可乎不可”。谓之可也可，谓之不可也可，因为“道行之而成，物谓之而然”。不行于此，则道路不成于此；不谓之如此，则物就不叫这个名字。

“恶乎然？然于然。恶乎不然，不然乎不然。”为什么是这样，因为这样所以这样；为什么不是这样，因为不是所以不是。可不要认为这是语言游戏，这可是个大道理！

“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。”我们对物所谈论的、所能谈论的，只是现象，只是用语言表述的经验，我们不可能去谈论物本身，不可能对物本身做是非判断。这在康德的哲学中叫“物自体不可知”，当然庄子不是康德，他想说的是：万物皆自然化生，皆有目性，皆有本然，何必为之争论？

因此，大树和小草，丑癞的女人和美貌的西施，以及一切稀奇古怪的事情，自天道观之，都可通而为一。“万事万物有所分，则必有所成；有所成，则必有所毁；一切事物从道之通达来看，无所谓成毁，都复归于一个整体。”

冰释为水，水凝为冰，谁成谁毁？”人生而成形，死而形化，岂非自然？庄子说：“唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸，庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也，适得而几矣。因是已！”

“为是不用而寓诸庸”，这是我们在第三章“用无用”一节中阐述过的，是庄子处世待物的态度，以其无用而用之，莫不可用。

这样，我们看到，庄子把知识论上的论争转化为生活中、实践意义上的问题，而原本意义上的争论灰飞烟灭，荡然无存。用现代哲学的话来说，是找到了知识论问题的根基——生活形式和生活世界。把生活视为更优先的问题，知识论无法为生活、生命提供道路。如果强要争论，与叽叽喳喳的麻雀“聒噪”有什么区别？

“因是已而不知其然而谓之道。”因是已，则止争；不知其然，则忘争。岂只是忘争论？简直是物我两忘！“是以圣人和之以是非，而体乎天钧，是之谓两行。”两行，此亦一是非、彼亦一是非之谓也，皆无穷也，人何足以知之？知之者不如不知之知者，不知之知不如知而忘之者，“忘其肝胆，遗其耳目，茫然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业，是谓之为而不恃，长而不宰”。（《达生》）

所以，“是非之彰也，道之所以亏也；道之所以亏，爱之所以成”。是非之彰，大如儒墨之争，小如名家之私辩；道之所以成，成心私爱之所以成，此成被毁，岂不哀哉？

惠施自己以为明，以为成，但其实不过是迷乱世人的炫耀，正是圣人所要摒弃的。因此，“为是不用而寓诸庸，此之谓以明”。

这样，“不用而寓诸庸”就与“以明”统一起来了。以天道明之和无用而随物自用的结合，是对知识论的超越和与生命之道的再度结合，是知识之争的终结和人生之路的起

步。

我们可以看到，“莫若以明”有三个层次，从“以明”到“寓诸庸”到二者的结合又是三个层次，环环相扣，如剥笋芽，层次井然。

至此，意圆理足，可以止步了。但庄子仍不肯煞笔，继续前进。到何处？——以言破言！

“现在这里所说的话，不知道与其它论者同属一类呢，还是不属？无论是同类还是不同类，既然都是发言，当然可算一类了，那么和其它的论者便没有什么分别了。……今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无谓乎？”

谁能知道呢？比如说从无穷小或无穷大来看，“天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天”。因此，“天地与我并生，而万物与我齐一”。我是天地间之一丁，万物与我皆是一丁，万物与我，自天道观之，又有什么分别呢？

“既已为一矣，且得为言乎？既已调之一矣，且得无言乎？”因任自然而已。怎么叫因任自然？说还是不说了还得从头说起。

“道原本无分界，言论原本无定说。为了一个‘是’字生出许多分界。有哪些？有左、有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；春秋经世先王之志，圣人议而不辩。”

因此，有分别；就有不分别；有辩论，就有不辩论。怎么讲呢？“圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰：辩也者，有不见也。”所以圣人不是不说，该说就说；不是不议，当议则议，但是不辩。不辩而默默地体认，一切皆怀之于心，不拿出来炫耀。夸夸其谈、争执是非者，必有“盲点”。

因此，“大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伐。”为什么？“道昭则不道，言辩而不及，仁常而不周，勇伐则不成。五者圆而几向方矣！故知止其所不知，至矣！孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府（府天地于胸中）。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。”

这便是圣人对于知和言的基本态度：知止其所不知，即天府胸怀；言为危言，无心之言，是心怀葆光。这样，语圆意足，去道不远了。

庄子犹恐人不解其宏旨，因此反复言之，正说反说，寓言重言，手法多变、层出不穷，而又层层推进。他又写了三则寓言。

第一则，讲“以明”之理：“十日并出，万物皆照，而况德之过于日者乎？”心怀道德，光盖十日，何事不明？

第二则的主人公一个是道之不全者，叫啮缺，缺了颗牙；另一个是全者，道之端，叫王倪。啮缺问王倪：“你知道万物共同的标准吗？”王倪说：“我怎么知道？”

啮缺说：“你知道你不知道的东西吗？”

王倪说：“我怎么知道？”

“那么物就无法知道了吗？”

“我怎么知道？不过，试着说一下也行。怎么知道我所说的‘知’并不是‘不知’呢？怎么知道我所谓的‘不知’之非‘知’呢？……自我观之，仁义之端，是非之途，纷然错乱，我怎么能知其是非分别？”

啮缺说：“你不知道利与害，至人还不知道吗？”

王倪说：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊，若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己，而况利害之端乎？”

这种“至人理想”、逍遥至境，实在是惊世骇俗的。但毕竟是寓言。

第三则寓言引出了圣人之为，虽较至人为低，但毕竟人可以做到！

圣人如何？“圣人从事于务，不就利，不避害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。”孔子认为这是“孟浪之言”（不着边际的无稽之谈），但庄子却认为是“妙道之行”。在讲完“梦中梦”之后，庄子把质问提上了一个新层次，是对论辩双方提问，又以间破问，回到是非无穷的论述。

“即使我与若辩矣，若胜我，我不胜若，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不我胜，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黜闇，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既与我同矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之。既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”

这一串打破沙锅问到底的提问，多像对惠施的反驳和教训，显示了庄子高深的思辩水平和分析能力，先秦诸子无出其右者。这一段从哲学上讲是关于知识的辩护问题。怎么知道某种知识是正确的呢？正确的知识需要何种标准来判定？判定标准的标准又是什么？是某个人、某些人还是所有人？都不可能。是符合实在、合乎逻辑，还是不言而喻？这一点庄子没有涉及。

从文章结构来看，放到这里，经过前面深刻的说理和形象的寓言作为铺垫，绝对使读者心领神会，叹为观止！

何谓和之以天倪？曰：“是不是，然不然。‘是’若果是也，则‘是’之异乎‘不是’也亦无辩；‘然’若果然也，则‘然’之异乎‘不然’也亦无辩。化声之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。忘年忘义，振于无竟，故寓诺无竟。”

“和之以天倪”？不就是“休乎天钧”吗？“因之以曼衍”，不就是“言无言”吗？“忘年忘义，振于无竟”不就是全篇主旨、全书主旨——逍遥游吗？

庄子就是庄子。谁也不能说庄子蔽于天而不知人，因为天人合一的逍遥游是对人性最深刻的理解。

这种理解直到今天仍有很大价值。

### （三）知无知

“虑天下者，常图其所难而忽其所易，备其所可畏而遗其所未疑。然而祸常发于所忽之中，而乱常起于不足疑之事。岂”虑之未周与？盖虑之所能及，人事之宜然；而出于智力之所不及者，天道也。”

这是明朝人方孝孺《深虑论》中的一段话，笔者最初读到的时候，奉为至理名言。后来读到《庄子》，才发现方老先生大有拾人牙慧之嫌。

庄子说：“学者，学其所不能学者也；行者，行其所不能行者也；辩者，辩其所不能

辨者也。”(《庚楚桑》)世上的人学的、行的、辩的，其实都是他们不可为的。道越学越混乱，仁义越做越衰败，是非越辩越是非，岂非徒劳？所以“知止乎其所不能知者，至矣！若有不即是者，天钧败之。”(《庚楚桑》)

古希腊哲学家苏格拉底就说：“我意识到自己确实一无所知。”但人们却把他称为最有智慧的人。所以他常常以雅典德尔斐神庙门上的箴言劝别人和自己：“认识你自己！”

文艺复兴时期德国主教库萨的尼古拉说哲学是一种有学问的无知：“一个人对自己的认识越清楚，他的学问就越大。”

知必须有所止，否则会以知扰天，而必为天钧所败。知不得不止，因为必然有人所不知道的东西，比如“天之苍苍，真正色邪”？谁能知道？关于事物，我们只能认识到现象，而所谓事物的“本质”、“规律”、“秩序”不过是人的知性和理性所赋予和强加的。“物本身”就是知的界限，知必止的地方。

不同的眼镜使看到的東西不一样，不同的思维模式就得出不同的结论，不同的成心和成见又怎么能得出统一的是非界限呢？所以庄子在《肱篋》中激愤地说：“故天下每每大乱，罪在于好知。故天下皆求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知其所已善者，是以大乱。”这不就是方孝孺所说的“常图其所难而忽其所易，备其所可畏而遗其所不疑”吗？

所以，“德总乎道之所一，而言体乎知之所不知者，至矣！”人之所得(德)实际上只是道体的一部分，只有道才是总体的。这样，“道之所一者，德不能同也；知之所不能知者，辩不能举也”。(《徐无鬼》)既不能举，辩之何为？

如果说“以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭”，可以吗？庄子认为，以所知养所不知，并保持沉默态度，保命全生，是“知之盛也”。但是仍有患累：“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”(《大宗师》)知识总是因所待而生的，所待就是主体与客体的对立，这当然要依赖于二者的具体境况，因为它是知识得以存在的条件。所待者不定而常变易，知识当然也就无法得当了。所以，“且有真人而后有真知”。(《大宗师》)

真人对待知识是什么态度呢？

其一，“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！”(《养生主》)所以真人不追逐知识，不“散于万物而不反”。

其二，“[卜+免]乎其忘言也”。无心而忘言，就是卮言，“言无言”。这实际上是以一种本真生活的态度对待知识，而不陷入其争执吵闹的是非之中去。所以，“与其誉尧而非桀，不如两忘而闭其所誉”。(《外物》)

有知识的人往往以聪明自居，但这种聪明之明不是“莫若以明”的明。而是借助知识的明，不管它是否以所知养所不知。

比如，“吾之所短，吾抗而暴之，使之疑而却；吾之所长，吾阻而养之，使之狎而堕其中”。(苏洵《心术》)这种人很聪明了，但往往“自以为明者为人所役使，只有神者才能以无心而应万物”。(《列御寇》)因此，“明之不胜神也久矣，而愚者恃其所见而入于人，其功外也，不亦悲乎”？(《列御寇》)

苏东坡聪明不聪明？可他无可奈何而字字辛酸地说：“人皆养子望聪明，我被聪明误一生。”

王熙凤聪明不聪明？但她“机关算尽太聪明，反误了卿卿性命！”

聪明不可以恃，知识不可以待，知其所不知，知其无知而后可以“神”。

人们对于蘧伯玉都“尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而后知，可不谓大疑乎？”（《则阳》）大疑即大惑。至于那些衣着华贵，浓妆艳抹，故作媚态而不可一世的人，自己根本不知道是自我阿谀，他们与自以为通是非就自命不凡的流俗之人一样，都是“愚之至也”。

知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，终身不解，大愚者，终身不灵。庄子很沉痛又很无奈地说：“而今天下皆惑，我虽有心拯救，不可得也，不亦悲夫！阳春白雪之乐不被俚俗之人所欣赏，下里巴人之曲却成为人人喜欢的流行歌曲。所以说高言不止于众人之心。至言不出，俗言胜也。”（《天地》）

庄子算是绝望了。所知者、所能知者，“物之粗也”，只是细枝末节而已，而所不知者、所必知者，才是人生的大道。所以要以“无知知”，就好比脚踩的地方很小，但必须依靠他所不踩的地面才可能走到远方。“人之于知也少，虽少，恃其所不知而后知天之所谓也。”（《徐无鬼》）人之于知的知与知天的知不同，前者是知识，是通过实证研究、逻辑推理等理性方法得出来的；后者是去体认，默而识之，言而忘之，会于大通，由此获得的人生真理是不同于而且高于知识的。

从现在来看，庄子确实是过分否定了知识的作用。失之偏颇。但在那个时代，能想象到现代科技的神奇功能吗？那时的所谓“知”、所谓“物论”，多是关于人事、伦理、政治的知识，这些东西直到今天也还是莫衷一是，更何况庄子呢？跟那些知识相比。庄子可能还是远胜一筹的。

而且，知识、包括现代科技是不能从中发现人生真理的。今日西方社会工具理性对价值理性的侵蚀，本能对理性的造反，很大一部分是由于技术统治造成的。

更重要的是，庄子认定知识不是对事物本身的描述，不是终极真理，而是与语言。是非、成心相关的，甚至与权力密不可分，而这一点，直到近代哲学和现代哲学才醒悟。

语言表达的局限是知识的范围，知识与权力和话语构成了“真理意志”，这些二十世纪的哲学发现和热点都可以在《庄子》中寻觅到蛛丝马迹。其实庄子并不极力否认知识的价值，而是说，只有人拥有一颗真心，才可能包容一切知识，而木为知识所害。知而不执，知而忘之，知其无知，知止当止，“为是无用而寓诸庸”，无不可用也，知识亦然！

“凡是不可以说的，就必须保持沉默。”不可说，是指不能用知识、物论等语言形式精确表达。但是，在沉默之余，还可以“得意忘言”。

## （四）言与意

庄子对“言”有两个著名论断：其一是卮言——无心之言——言无言；其二就是得意忘言。二者其实是一回事：只有得意才能忘言，只有忘言才能言无言——终身言，未尝言，终身不言，未尝不言。但得意忘言的理论除了作为一种生活、得道和逍遥的方式外，在理论哲学层面上还有它深刻的内涵，在中国语言哲学领域有重大意义。

“得意忘言”有三个层次。第一个层次是“言不尽意”。庄子并没有说过这样一句话。

“言不尽意”出自《易传·系辞》，但通篇《庄子》都在讲这样一个意思，《系辞》的作者很可能是受了庄子的影响。

庄子说：“世之所认为珍贵的道理，都是写下来的，而写下来的不过是语言而已。语言有可贵之处，它之所以可贵，就在于它所传达的意。意是有所指向的，意所指向的，是不可以言传的。但世人贵言传书，世虽贵之，我犹不足贵也，因为言与书的真正可贵之处并不是像世人所认为的那样。”（《天道》）

这也就是像《秋水》篇说的：“可以言传者，物之粗也；可以意致者，物之精也。”或者《知北游》里说的：“道不可闻，闻者非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也！知形形之不形乎？道不当名。”

但如果言语真的只是“风波”，而不能达意，那还写《庄子》干什么？写了也不达意，看了也不知意，何必言？其实庄子认为言仍有所贵，只是言不尽意，而且容易横生是非。不过虽不尽意，还是可以传达一部分的，只是“常恨言语浅，不如人意深”。所以庄子横说竖说，正说反说，三言并说，再三地说，都是想用各种手法表达复杂而深透的“意”。当然，虽然可以传达一部分意思，但毕竟还是不尽，所以庄子使出浑身解数，从各个方面加以申说，唯恐读者拘泥词句，死煞言下，就像齐桓公。

桓公读书于堂上，轮扁（工匠）在堂下斫制车轮，听到读书声，就放下锥子和凿子，走上去问：“您读的是什么书？”

齐桓公说：“是圣人之言。”

工匠问：“圣人还活着吗？”

“已死了。”

“那您读的，不过是古人的糟粕而已。”

齐桓公大怒：“寡人读书，你一个工匠瞎议论什么？有说法还可以，讲不出来道理，杀无赦！”

工匠说：“我是从我干活中体会出来的。比如斫制车轮，太松了就滑而不牢固；太紧了就涩而放不进去车轴。不松不紧，得之于手而应于心，嘴里却说不出。其中有个分寸，我无法向我儿子说清楚，他也听不明白，所以这活儿就得我一个人干，到了七十岁还在斫制车轮。古人和他们不可言传的意思都已死了，那么你所读的，不是古人之糟粕又是什么？”（《天道》）

这当然是则寓言，寓意于言，读者切不可拘泥于言，拿来为秦始皇焚书做辩护。反过来说，这又是庄子“得意忘言”理论的例证。

古人之书，能说的，是“物之粗者”。其深意，则是“物之精者”。物之粗者虽为糟粕，犹可一读；但执泥于糟粕，则不如不读。所以要去芜取精，取其精华而忘其糟粕，庄子是这个意思。如果真以为庄子要“焚书”，那简直是要以砍头来治头痛了。但我们头痛得厉害的时候，不是也会说“恨不得把脑袋砍下来”么？语言确实既让我们头痛，又让我们得保留。庄子又把古人之言的糟粕比作“迹”。“夫《六经》，先王之陈迹也，岂其所以避哉？夫迹，履之所出，而迹岂履（足）哉？”（《天运》）糟粕与迹，比喻不同，而意相似；意相似但又喻之以多种手法。

第二个层次是，非言非默。

既然言不尽意，辞不达意，还是不说为妙。正所谓“辨不如默”。（《知北游》）但辨

不如默，并不是说非得一句话不说——看你怎么说：“言而足，则终日言而尽遣；言而不足，则终日言而尽物。”（《则阳》）

何谓足？足即圆足，“睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。”（《则阳》）因而争议就停止了。

何谓不足？只是在外物上兜圈子，逐万物而不返，这样的言论必起风波，故不足。

庄子总结道：“道，物之极，言默不足以载。非言非默，议有所极。”（《则阳》）这句话非常重要。既然无论言说还是沉默都不足以载道，那么也不足以废道。有人滔滔不绝，其实不着边际；一个人默默无语，无话可说，也许并不因为“风流不在谈锋胜，袖手无言味最长”，而是因为“沉默是缺乏自信的人最稳当的选择”。（拉罗什福科《道德箴言录》）

而“非言非默”则不然，它已经从单纯的开口闭口提升到一种生活态度，一种更高境界：体道，而不是说话，才能达到物之极处，天道至境；行道，而不是空谈，才能画出一条丰满的人生曲线。

“非言非默”这个词看来自相矛盾，其实正是以语言学上的矛盾来表达一种事实上的不矛盾。语言是静止的，对于运动的东西是很难刻划的；反之，一旦用类似矛盾的语句加以描绘，语言也就动起来了，活了。

当然，真的使语言活起来的还是意境，非言非默的意境：言无言，或者叫不言之言，不教之教，“其口虽言，其心未尝言”（《则阳》）——无心之言。正像《在宥》中的比喻：“渊默而雷声。”沉静不言而雷声轰然，这不就是“于无声处听惊雷”么？

哲人们为说理圆足，常以言破言，以文字消除文字障，常每下一语，便又下一反语以破之。如《关尹子·三极》中云：“[虫+即]蛆蛇（蜈蚣）食蛇，蛇食蛙，蛙食[虫+即]蛆。圣人之言亦然：言有无之弊，又言非有非无之弊，又言去非有非无之弊。言之如引锯然，唯善圣者不留一言。”

古希腊怀疑派也说，反言破正，还复自破，就像吃泻药，腹中物除净了，药也泄尽了。

最喜欢此道的当然还是庄子和佛教尤其是禅宗。庄子自不待言，比如“无无”，“无有一无有”，“庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”机圆语活。佛经《华严经·十通品》第二十八：“能于一切离文字法中生出文字来，与法与义，随顺无违，虽有言说，而无所著。”《五灯会元》卷三有句云：“莫道无语，其声如雷。”正是对“渊默而雷声”的解释。

第三个层次，便是“得意忘言”。

“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉？”（《外物》）

筌，也作荃，是竹制的捕鱼工具，其目的是捕鱼，其本身是手段，鱼已获而筌可忘。蹄是兔网，捕到了兔子，兔网自然也可以忘。

不过这可不是“飞鸟尽、良弓藏；狡兔死，走狗烹”的做法，兔死狗烹是开国皇帝的惯用伎俩。倒是有些像科举制，宋太宗看到科举取士的盛况，不由得哈哈大笑：“天下英雄皆入吾我彀中矣！”都中了他的圈套。到了清代，可能该说“天下奴才皆入吾彀中矣”了。科举制一筌蹄尔！

言的目的是表意，得意自可忘言；忘言非不言，无心之言。既得意，则无言不合于

道，无言可以害道，就像孔子得中庸之道而“从心所欲不逾矩”一样。

不过话可以这样讲，实际上“术不可不慎也”。（《孟子·公孙丑上》）语言是以生活形式为基础的，是生活形式和场景赋予语言以确定的含义，比如一个盖房子的工人对另一个说：“砖！”另一个就递上一块砖，正是这一工作场景赋予了“砖”以确定含义而不致发生误会。但也正是生活使语言的含义不确定，这从汉语的一字多义和英语的一词多义就可以看出。

文字总是有限的，而生活是无限丰富的，所以以文字构成的语言总是想极力表现生活的各个方面。这就避免不了一词多义，甚至两义相反，这叫“背出分训”。一个著名的例子是“乱”字：既有混乱之意，又兼训“治”，大治即大乱！大治后必大乱，大乱后复大治，正如“天下大势久分必合，久合必分”一样是中国古代经常情况。

但这还是小事。而因为语言误用所导致的各种形上学的假问题和隐喻式的概念，则深为严重。比如，我们可以说这个桌子“存在”，那个椅子“存在”，但当抽象思维达到一定高度，人们就开始讨论“存在”本身存在不存在了。英语中的 be，在各种屈折变化中可作“有”、“是”来讲，是助动词，但后来人们把 be 变成 being 作为“存在”本身了，因而产生了“存在”问题的争论。

现代分析哲学致力于消除诸如此类的“语言的误用”，以此消解形上学问题。他们想把像苍蝇一样在开了口的瓶子里瞎碰瞎撞就是出不去的人救出来。结果思想的疾病是治了不少，但自己又给自己制造了不少不大不小的烦恼，遇到很多自己解决不了却硬去解决的问题。

看来，还是庄子干脆！以卮言明道，以寓言喻道，借重言传道；道理虽不变，言可万变不离其宗，等到道理已明已喻，言可舍而不必留恋。正如到岸舍木筏，获鱼兔而舍筌蹄一样。以手指月，而手非月，既已见月，手可忽也。若要恋于手，迷于“迹”和“糟粕”，那月亮再亮也看不到了。

现代西方哲学家维特根斯坦做过一个生动的比喻，说他的哲学是一架梯子，让人们借助它达到上楼的目的，而人们上楼实际上是为了取消哲学论争，以至他的哲学之梯也自然就被拆掉了。维氏的意思是想让人们上楼之后就不必下去了，因为哲学已经不存在了，而哲学实际上是是非的大本营，大本营被摧毁，人们就可以安安静静地生活和从事各种其它工作，不必再听哲学无聊的吵闹声了。

庄子不也是这个意思吗？言是要忘的，但生活中又不得不说。生活中言语的述说和是非的争论并不是一回事，后者必须停止，而前者可以一直流淌下去，只要剔除了成心成见。

不过直到现在，西方人也没有遵照维氏的旨意，还在搭各种各样的梯子，因为他们发现，连维氏自己后来也发现自己原来那架梯子出了故障。

《尚书序》的疏文中说：“故《易》曰：‘书不尽言，言不尽意。’是言者意之筌蹄，书者相生者也。”很可能是庄子启发了《系辞》的作者，但后者更平易一些。庄子之书，也不过是一筌蹄尔！得庄生之意而忘其言，正是庄子期望于我们的。两千多年前的庄子已慨叹无忘言之人可与之言，因为能言而忘之者须忘是非、齐物论、通死生，相忘于江湖，今天的我们能不能忘而与之言呢？

哲人于词句，视之为旅舍、木筏，不可长久居，久居则固而拘矣。正所谓“所志在

功名，离别何足叹！”说庄子“百变不穷”就是这个意思。

文人于词句，“吟成一个字，捻断数根须”，“语不惊人死不休”，视之如终老之地，托身之所，不可须臾改也、志也。一字之差，意象全改，境界全无，正是审美的特点。

那么，对于庄子，是当忘还是不当忘？

有所忘，有所不忘。

## （五）道与术

庄子以得意忘言的态度要求齐物论、知无知，这不是空穴来风，而是以他对各家知识的深入理解为基础的。在《庄子》最后一篇《天下》中，庄子对各家学说做了精审的批评，成为先秦第一篇学术思想史。

任何理论批评都必须包含两个层次的思想结构，一是理论模式，即批评的理论根据，对自己的说明；二是个案材料，即批评对象的具体内容，和对具体内容的批评。在《天下》篇中，理论模式是庄子的天道观，个案材料包括墨家，宋钘、尹文学派，彭蒙、田骈、慎到学派，关尹、老聃学派，以及庄子自己的思想和好友惠施等名家思想。

《天下》开篇两节是引言（即理论模式），开宗明义——天下学术派别杂多而自以为是，以人为非，遂使道术分裂于天下。

天下之治方术者多矣，皆以为自己的学术好的无以复加了。古之所谓道术者，到底在何处？曰：“无乎不在。”那么造化的灵妙从何而降，“莫若以明”的智慧从何而出？曰：“圣有所生，王有所成，皆原于一。”一即天道，只有从天道才能引出“内圣外王”的理想。按照对天道体认的深浅，庄子把人分为两个层次，一是天人、神人、至人，他们已经达到了天人合一的境界——“不离于宗、不离于精、不离于真。”第二个层次是天人合一的人以下，包括圣人、君子、百官和百姓。其实就是世俗之人，红尘中人。

圣人是其中最高的，“以天为宗，以德为本，以道为门；兆于变化。”到了君子，只是以仁义行事；到了百官，只是遵纪守法、各司其职，以法律和名号来进行社会管理的人。老百姓的道理是以工商农牧为日常之务，以衣食为主，生息繁衍，老弱孤寡皆有所养。

但这些也只是古时才有的。“古人其备矣！配合神明，取法天地，养育万物，调和天下，泽及百姓，明于根本，贯通法度，六合通达，四时顺畅，无论大小粗精，古人都能参与其运化而无处不在。”显然，庄子认为古胜于今，古人更接近于天人合一的境界，不但古之真人于今不存，而且古人的一般生活方式、精神境界，亦非庄子当时的人所能企及。

但这并不必然导出“尊古而卑今”的结论。对至人来说，“至人不留行”，绝无凝滞，无论何世皆可游而不避世，顺人而不失己，世虽变易而不相践。至于“尊古而卑今”者是学者之流。（《外物》）学者，学其所不能学者也。（《庚楚桑》）否则何至于有尊卑之心。好与不好是一回事，尊之或卑之却是另一回事。唯道是从，才是唯一的价值取向。

古人做得的确很完备，在他们那里，道术是完整的，但沦落到“据乱世”就流散了。比如，古人之道术遗留在礼乐等级制度中的那一方面，在旧法和世代相传的《史记》中

保存了不少；遗留在《诗人》《书人》《礼人》《乐》中的，邹鲁之士、缙绅先生们还能明晓不少；其典章制度流散在天下而设置于中原的，百家之学时常加以称述。

从这里，我们可以看到所谓“五官之学”流散于民间的史实，可以看到在流散中分化为各家各派的情况，而这些后果都是庄子所忧虑的。

“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察（一端）焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍（不兼备不周全），一曲之士也。判（割裂）天地之美，析万物之理，察（苛察）古人之全。寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方（道术）。悲夫！百家往而不反（返），必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂！”

“内圣外王”一词是庄子的一个重要思想，但几乎不见于《庄子》的其它篇目，主要原因还在于言述方式不同。如果不拘泥于其言，而细究其意的话，还是可以找到与其它篇目的相通之处的。

比如公认的较可信的内篇《应帝王》，有阳子见老聃一段，老聃把圣人和明王并称，而且明王之治无非圣人之治，皆以无为无功游世为治世之要术。在肩吾见狂接舆一节中，有“夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣”。这些都说明庄子有内圣外王的思想。

内圣是内心纯净，与天为一；外王是以无为治天下。或者说，醇天地，配神明，育万物，明于本数是内圣；和天下，泽及百姓，系于末度是外王。有人认定内圣外王是儒家思想，从而认定《天下》非庄子所作。这种看法实属误解。

儒家有圣王，道家未必无圣王，同是圣王，但内涵不一样。况圣王之道既已分裂于天下，百家各得其一端，皆以圣王自诩，实各执一曲，名相类而实不相同，道相近而术不相似。换句话说，如果“百家众技”不是纷纷自以为是，以人为非，而能相互贯通，取长补短的话，殊途之同归，百虑之一致，天地之精纯，古人之大体，自然月映万川，光芒四射。

《庄子》一书中除作为序的《寓言》前两段，和作为后序的《天下》全篇，为“庄重之词”外，其余皆为三言，皆为“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”，那是为了得意忘言，不落言筌，会其要旨，明其真意。而《天下》作为述学而非明道之文章，自然必须以庄语正词加以阐发。结果一阐发，就引出了个“内圣外王”，惹出了无数公案，是非曲直，何是公论？

第一个被庄子品评的学派是墨家——“不以奢侈教后世，不糜费万物，不以礼乐制度为然，而以规矩正己，以天下之危急为念。古之道术有在于是者，墨翟、禽滑厘闻其风而悦之。”

在庄子看来，墨家是这样一批人：“生不歌，死无服，统爱兼利而非斗，其道不怒，又好学而博，不异，不与先王同，毁古之礼乐。”

墨家的生活作风过于苛刻，其生也勤，其死也薄，使人忧，使人悲，其行难为也。以此教人，恐不爱人，以此自行，固不爱己。庄子觉得他们的思想，不可以为圣人之道，而且“反天下之心，天下不堪，墨子虽能独任，奈天下何？离于天下，其去王也远矣。”

那么墨家为什么要采取这样一种生活态度呢？庄子说，因为他们尊崇古代圣人大禹，

以禹为楷模。禹为天下治洪水，决江河，通九川，名川三百，支流三千，小者无数。禹，大圣也，而形劳天下也如此，墨家一向以天下为己任，怎不起而效之？穿粗衣，登草鞋，日夜不休，以苦为乐。

但庄子以为，墨家的想法很好，但做法却不对；非但不不对，还是“乱之上也，治之下也”。不过，对于一位以大禹治水为生民谋幸福为榜样的墨子，庄子还是怀有深深敬意的。

“墨子真天下之好也！将求之而不得也。虽枯槁不舍，才士也夫！”

第二个登场亮相的是宋钐、尹文学派——“不为世俗牵累，不用外物装饰，不苛求于人，不违逆众情，希望天下安宁以保全百姓的生命，以解决温饱问题为满足，以此来净化其心灵。古之道术有在于是老，宋钐、尹文闻其风而悦之。”

两人的基本特色是“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”。前者是要使社会安宁：“见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战，以此周行天下。”上说于诸侯，下教于百姓，虽然天下人不接受他的主张，但他仍强说不休，以致无论谁见了他都讨厌，但他们还是非要见人游说不可。

情欲寡浅是说他们应接万物时，先去除内心的隔蔽，不为苛察，不被外物拘束。且他们为别人太多，自为太少。两位先生经常吃不饱，弟子们也常挨饿。虽然可称得上是救世之士，但他们学说的究竟，也不过如此。

下面该轮到彭蒙、田骈和慎到三位了——“公正而不结党营私，平易而无偏颇，摒除私意和先人之见，随物俱化而不起物与我的分别之心，不顾于思虑，不谋求智识。于物无善恶是非的选择，与之俱往于天化。古之道术有在于是者，彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。”

慎到以“齐万物”为第一主张，“知万物皆有所可有所不可。”万物既齐，进而弃知去己，顺随于不得已之事，以听任于物。慎到认为这是大道之理，因而随物顺情无所专任，笑天下尚贤举能之说，放纵解脱不拘行迹，非难天下之大圣人。这样，无功名、智虑之累患，而动静不离于道，故终身无誉。有人嘲笑他：“慎到之道，非生人之行，而至死人之理，奇谈怪论也。”田骈、彭蒙亦然。都在追求“莫之是、莫之非”的境界。

乍看上去，齐物与齐是非很像庄子的思想，但实际上，这还只是较高层次，却不是最高境界——逍遥游。因此庄子批评道：“其所谓道非无理，而所言之所是，不免于非。”

不过他们三人虽不知天道，但还是有所闻于道的。那么谁知“道”呢？

“以根本的道为精髓，以有形的物为粗杂，以积储为不足，而恬淡无为独与造化之神明共处。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。”

老子的学说我们已经讲过了，这里只简略叙述一下庄子的评介。庄子认为二人的学说是“建立常有常无的学说”，而归于最高的太一。以柔弱谦下为外表，以空虚不毁万物而宽容于物为实质。人皆取先，己独取后；人皆取实，己独取虚；人皆求福，己独求曲全。这些思想是近于天道的，“虽未至于极处，但关尹、老聃啊，真是古之博大真人呀！”

可见上述几家的思想在朝着天道迈进。庄子说慎到不知“道”，就意味着他知天道；说老聃未至于极，就意味着，庄子知道“极在何处”，但他并不自诩为得道之全体的人，也是：

“芴（茫）漠无形，变化无常，死与？生与？天地并与？神明往与？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（虚远）之说，荒唐之言，无端崖之词，时恣纵而不觉（偏私），以不觭（一端）见之也。以天下为沉浊（昏昧），不可与庄语（用正论），以卮言为曼衍（不拘常规），以重言为真，以寓言为广，独与天地精神往来，而不敖倪（骄矜）于万物，不谴是非，以与俗世处。其书虽瑰玮，而连[彳+卞]（宛转相从）无伤也。其辞虽参差（变化不定），而淑诡（特异）可观。彼其充实，不可以已（无止境）。上与造物者游而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟（旷达），深闳而肆（广阔）；其于宗也，可谓稠适（相谐）而上遂（达）矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕（背离），芒乎昧乎，未之尽者。”

这段精采绝伦、广阔深致的文字，是庄子对自己思想的完整总结：他写《庄子》的原因（死生等人生六大困惑），写作手法（三言），处世态度（不谴是非、不敖倪于万物，以与俗世处），人生理想（独与天地精神往来），体道境界（于本于家本之尽者）。

如此文章，非庄子谁能写出？如有斯人，必定名声如日中天，何以默默无闻？庄子门生，恐未有如此贤人。

庄子写毕自己，想起英年早逝的好友惠施，不禁唱然长叹，将惠子其人其事其说形诸笔墨，以慰长想；同时加以批评，以示君子和而不同，不必因人亡而废大道。

惠施常与桓团、公孙龙等人辩论。那些人“饰人之心，易人之心，能胜人之口，不能胜人之心，辩者之有也。”而惠施与之“说而不休，多而不已”，“欲以胜人为名”，“自天道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳也。”悲夫！

这就是先秦第一篇学术史。庄子大笔如椽，文思深致，文采飞扬，持论公允，断无毁人誉己之语，亦无自贬自抑之词。秉笔谈论，理论模式与个案分析极好地结合在一起，颇值后人学习。

读者或许会奇怪，既是先秦学术史，何以不提儒家？

确实没有。这不但因为前三十二篇中基本上都在与以孔子为代表的儒家对话，而且因为庄子对孔子的态度非常复杂，一言难尽。而这正是下一章的主题——儒道之争。

## 五、绝仁弃义乃安世

### ——庄子笔下的儒道之争

庄子之时，百花齐放，百家争鸣，异彩纷呈。儒、墨、杨各领风骚，争吵也最激烈。而庄子则如幽谷百合，虽国色天香，但孤芳自赏，不与人争，人亦不与之争。庄子动手不动口，以木为纸，化刀为笔，力战儒墨。

在庄子看来，儒家是最大的对手，几乎整部庄子都在与孔子争论。这是因为他认定儒家学说最易惑众、最难对付。但是不是还出于南北对抗的分庭抗礼心态？庄子对儒家，尤其是对孔子的态度非常复杂，钦佩有之，褒扬有之，讥讽有之，贬抑有之，怒斥有之。是道不同不相与谋，还是道相近而“术”不同？是水火不容，还是阴阳互斥？对这些问题的解答就构成了本章的主要内容。

#### （一）仁义与道德

“仁义”二字被视为儒家思想的标志，“道德”一词却是道家思想的精华。

今天的“道德”被理解为一种德性和德行，被视为一种符合伦理规范的品行。如果某种伦理规范说：你应该这样做。而你果然这样做了，就是有道德的，反之就是不道德的，即“缺德”。因而道德即伦理，人所皆知。

但在先秦却不是这样。“道”意味着天道，“德”意味着有所得。人的“有所得”中最大的德便是一种符合生活。所以，由道而德，顺道而行，就是天人合一，人道与天道打通，人的生活道路获得了终极根据。

天道作为体认的结果是不可怀疑的，因为怀疑是一种理性行为，而体认则超理性，属于信仰层面。因此，“天人合一”之德也是不可怀疑的，值得怀疑的倒是某种伦理规范：它究竟合不合道德？进而，也可以发问：某种社会设置、社会思潮，合不合道德？这是道家一切批评的出发点。

儒家先圣孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）孔子所志之道亦是天道，比如“大哉尧舜之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则天。”（《论语·泰伯》）天何如？“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）其中隐含着不无为而无不为的思想。孟子说得更明白：“莫之为而为者，天也。”（《孟子·万章》）由天道而何德？孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！”中庸较为复杂，按下不表。但由道德而“仁”却是孔子再三强调的。天之无为几乎是个“虚位”，而“仁”才是“定名”。仁是天道无不为的一面，是爱人生民的大德，因而也应该是做人和治世的基本精神。

孔子“仁”字不绝于口，却不执著仁的某一方面，不落言筌，而发“予欲无言”之叹。但问题在于，由天道之仁，引申出什么？或者说，仁与伦理规范如何结合到一起？

儒家伦理可用两个字概括：礼和义。《礼记·中庸》中说：“仁者，人也；义者，宜

也。”而“宜”本是祭祀之礼所用的器具（俎），义宜同源，亦是此意，后泛指祭礼。《礼记·礼·器》中说：“服器，仁之至也；宾客之用币，义之至也。故君子欲观仁义之道，礼其本也。”《说文》段注：“义之本训谓礼容各得其宜，礼容得宜则善矣。”因而从合乎礼义亦能得出伦理学上的“善”。本来孔子已把仁提升到“道德”层面的善，但又不时回到礼义规范层面的善。这种形而上与形而下的结合是必须的，否则仁就要落空。但这又是一个经典难题：出于礼义的规范不会天然地符合道德。比如很多儒家所赞许的伦理规范既不合自然无为之旨，亦不能由仁合乎逻辑地导出，反而有成为人性枷锁的可能，从而为道家所诟病。

规范与道德有不同的起源。规范是为解决利益冲突而人为设定的，儒家主要借助义（均平合宜）来实现，而义又表现为礼。但正因为规范起源于利害冲突，所以它的价值不是自足的，不是绝对的，而是具有历史性的，它必须通过道德批评才能获得价值上的认可，而不仅仅是事实上的认定。否则多种规范的争论必然是各执一端，无是无非，皆是皆非。

孔子“信而好古”，“信”是肯定古代的礼乐制度确定存在，而“好”则肯定其价值是善的。因而在事实上和价值上都给予了认定。所以孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）

道德则不一样，它出于体认，出于人的最高价值和终极目标而设定的，本身具有绝对自足性，是最终评判的原则。仁便是如此，无论仁心、仁人、仁行皆是为了使人向好和更好的方面发展。但是，正是我们上面所说的，仁必须落实为现实行为才有伦理学上的意义。为此，孔子利用了一个最易打动人心的一面：“孝悌也者，其为仁之本欲？”孝是孝敬父母，悌是友爱兄长，人之常情常理，谁敢不从。但是，从长幼之节如何能类比出君臣之义？如何能推广为忠恕之道，如何能得出夫妇之礼？更何况孔孟之后，三纲五常犹如十五道枷锁捆住了芸芸众生的本性和中国前进的步伐？所以对儒家来说，困难就是由仁引出的原则如何与古之礼制的规范合理地衔接，更大的困难则是这两套规范如何用于礼崩乐坏、人心不古的春秋战国？

本来那个时代就在进行着一场重新争夺利益分配，划分势力范围的斗争，昔日之义、之礼、之规范当然不可避免地要被打破、否定、推翻。可以说，庄子与孔子体道的差异未必水火不容，但在如何得道、行道上便大相径庭。如果说二人在道体上是理一分殊，那么在道术上则是分庭抗礼。

所以，如果说战国的王公诸侯、将相游仕是以血和火、利与欲去摧毁儒家所认定的古代的社会政治理想和人伦规范，那么庄子则是以自己所认定的圣王理想去打破礼乐教化的儒家梦想。

如果说孔子兼历史标准与天道理想标准于一身来评说和批判现实，那么庄子则仅以天道理想来批判一切现存的行为制度和学说。

因而孔子中庸，庄子孤绝。

孔子社会批判的双重标准自是由睿智的洞察力和热忱的希望产生的，但作为社会政治理想，一进入实践层面，如果不假设一个内圣兼外王的人，又怎样避免失败的命运呢？也许孔子认定人类经过据乱世，能够奋斗到升平世和太平世，但以古之礼乐制度能做到吗？古之礼乐制度既已崩坏，又怎样把它实现出来呢？

所以庄子说：“自我观之，仁义之端，是非之途，樊然淆乱，吾恶能知其辩？”（《齐物论》）庄子仅自天道理想批判现实，实际上有失偏颇，但他若只求个人之逍遥，而无意去建立一个良好的社会，在逻辑上能讲得通，而且具有永恒效力。既然仁义之道的弱点在于它没有取得好的社会效果，这就首先成为庄子批判的重点。而为了批判，为发泄浓烈的激愤之情，庄子实际上把仁降格到规范层次，从而“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”。（《知北游》）

第一，仁义不合人之自然本性。

所谓自然本性，就是曲者不因弯钩而曲，直者不因准绳而直，圆的不因圆规，方的不因尺矩，粘在一起的也不因为胶和漆。天下万物皆自然而生，而不知其所以生，各得其所而不知其所以得。所以，需钩绳规矩而后正者，是削其性也；需绳索胶漆而后固者，是侵其德也；周旋以礼乐、爱抚以仁义，以劝慰天下之心者，此失其常然本性也。“自尧舜三代而下，天下莫不以物易其性矣！小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉一也。”（《骈拇》）所以，道德不废，安取仁义？毁道德以为仁义，圣人之过也。

第二，仁义扰乱人心。

“昔日黄帝始以仁义乱人之心，……到了禹、汤、文王的时候，天下大乱。下有夏桀、盗跖，上有曾参、史鱼，而儒墨并起，于是人们以喜怒之情相猜疑，以愚智之才相欺诈，以善与不善相非难，以荒诞与信实相讥讽，因而天下衰颓了。大德分歧，而性命之道散漫了。天下好智巧，而百姓好纠葛，于是以斧钺来制裁，用礼法来击杀，用肉刑来残害，天下纷纷大乱，罪在扰乱人心。”（《在宥》）

第三，仁义之道为盗贼之道提供了逻辑上的合法性。

田成子篡齐君之位，窃齐国与仁义之法于身，小国不敢非议，大国不敢诛伐，难道不是因为仁义之道为他提供了守盗贼之身的武器吗？况且盗贼也有仁义之道：猜度室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，智也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。由是观之，善人与不善人皆可得仁义之道而行事，但天下善人少而不善人多，难道不是因为圣人之利天地少而害天下也多吗？所以圣人生而大盗起，圣人不死大盗不止，绝圣弃知，大盗乃止。（《胠篋》）

第四，仁义之道是大乱之本。

“爱民，害民之始也；为仁义而制止战争，是引起战争的根本原因。”（《徐无鬼》）选贤任能是使百姓相互倾轧，任用智力会使百姓窃财盗国。二者皆不足以使民生丰厚。而百姓求利心切，必致子杀父，臣弑君，大白天作贼，正午头盗窃，何足怪哉？所以，大乱之本，必生于尧舜之间，其未存乎千世之后；千世之后，其必有人与人相食吞也！”（《庚楚桑》）

激情对于人生是不可或缺的，但对于理论来说，则极易导致偏颇。这四点论证虽不乏机智和深刻，却是片面的。它们只不过借用了《老子》十八章的说法：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”老子说的在逻辑上还是成立的，但那四点论证在逻辑上也不成立。天下大乱，孔子才行仁义；而不是因为行仁义天下才大乱。盗贼之道是为一己之私，仁义之道是天下为公，表面上的类比代替不了实质上的差异。实际上，道家可以把社会问题归于其它任何学说。因为它们都提倡有为，

而有所为是必有所不为，有所得则有所失，有所成则有所毁，只有自然无为才能无所失。

只有死人才真无所为。

上面四点论证，是历来被引用的。但笔者认为很可能不是庄生本意。庄子固然希望无为而治，而不是礼乐治国，但决不会采取上面语不圆意不足的论证。庄子真正的态度也许是：他对社会完全绝望了，无论任何一种有所为的道术都不足以治世，而无为而无不为的道之整体既已分裂崩解，后世之人绝对无计能重视内圣外王之道。

“当今之世，至言不出，俗言胜也，双脚迷惑，举棋不定，如何行路？如今人人都迷惑，我虽有期求的方向，但又怎么能使人们达到呢？知其不可得而强为之，不又是一种迷惑吗？所以还不如撒开手不去管。不去管，谁又与我同忧？”（《天地》）撒手不管，释而不推，是庄子的处世态度。但常常忧从中来，不可断绝，仍然要把激愤之情形诸笔墨。

但儒家则不然。

“儒家之所以区别于道家、佛家，其最大的特征就在于儒家始终怀抱着不敢忘天下的入世情怀，始终不愿出丑浊恶世而留在人间作直下的担当，始终执著于要在人类的历史文化中来实现凡有血气莫不尊亲的道德理想，始终不放弃在政治混乱邪恶的现实世间通过自己艰难困苦的政治实践来追求未来世界的大同希望。”（蒋庆：《虚心的人有福了》，载《中国书评》总第三期，第37页）

因此，庄子与儒家之争的原因在于他们的关注点不同。在《大宗师》中，庄子托孔子之口说：“彼游方之外者，而丘，游方之内者也。外内不相及。”

天圆地方。庄子法天，故圆；孔子法天务地，故圆而方。方是社会政治、礼乐教化，方之外是超越社会政治、礼乐教化，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术也。具体地说，庄子式的方外是“方且与造物者为人，而游乎天地之一气”。他“以生为附赘县疣，以死为决[广+丸]溃痂。夫若然者，又恶知死生先后之所在？假于异物，托于同体，忘其肝胆，遗其耳目，反复终始，不知端倪。芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业，彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉？”

仁义亦是异物、外物，可假借而不可执持，可忘而不可守。所以“仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿而不可久处，靦而多责。古之至人，假道于仁，托宿于义，以游逍遥之虚，食于苟简之田，立于不贷之圃。古者谓是采真之游”。（《天运》）

正是在“方之外”的意义上，在个人逍遥的问题上，仁义之道不适宜的。比如“意而子”见许由，许由说：“尧教你什么了？”意而子说：“尧对我说：你一定要躬服仁义而明言是非。”许由说：“那你还来我这儿干什么？尧既然已经以仁义给你在脸上刺了字，已经用是非给你做了割鼻手术，你以后还想不想游于逍遥恣纵、无拘无束的境界啊！”（《大宗师》）

意而子恐怕不行了。

回过头来看，我们可以发现庄子对孔子仁义之道的批评主要是针对个人生命问题，而社会政治、社会教化次之。所以在批评中，庄子常常把仁降格到伦理规范层次，或仅作为天道的一个方面来批评，而孔子在理论上仁与规范衔接的不充分性，又为庄子提供了批评的口实。

在庄子看来，个人生命问题的解决要远远大于社会问题，前者的解决是解决后者的

前提。当后者无法解决的时候，不妨撒手不管，而求个人逍遥。

那庄子岂不是像“拔一毛以利天下而不为”的杨来了？不是。杨朱贵生，庄子也贵生，但杨朱贵生以纵欲，纵欲而贵生。庄子无欲，他追求的是生命的全部、终极，而不是物欲。

那么庄子是不是极端个人主义呢？不是。社会之为社会，首先因为有一群处于互动关系中的人，而社会之异于个人元素的集合，乃是因为它对于每个人来说是达到秩序和福利的手段。社会比个人强大有力得多，但决不应成为凌驾于个人之上的东西。一个社会被称为良好的，只是因为它的制度和设置能够使每个人都可能去创造自己的幸福生活。但一个良好的社会并不能代替个人生活，再好的社会也不可能没有人生的悲剧，而无论在任何社会，追求个人幸福是每个人唯一可能做到的，是天经地义的。

庄子并不是在逃避社会，他只是想以完整生命去生活，而要做到这一点就必须避免被卷入喧嚣和庸人自扰之中，不成为牺牲品。在庄子看来，真正的生活是自然而然的，因此不需要去教什么，规定什么，而是要去掉什么，忘掉什么，忘掉成心、机心、分别心。既然如此，还用得着政治宣传、礼乐教化、仁义劝导？这些都是荀子所说的“伪”。是以庄子不为。

颜回对孔子说：“我有进步了。”

孔子问：“怎么讲？”

“我忘掉仁义了。”

“可以，，还不够。”

过了几天，颜回说：“我有进步了。”

“怎么讲？”孔子问。

“我忘掉礼乐了。”

“可以，仍不够。”

又过了几天，颜回说：“我有进步了。”

“怎么讲？”

“我坐忘了。”

孔子大惊，问：“什么是坐忘？”

颜回说：“遗忘了我的肢体，抛却了我的聪明，离弃了身体，忘掉了知识，与大道融为一体，此之谓坐忘。”

孔子叹道：“与万物一体便没有偏私了，参与万物的变化就无偏执了。你真是贤人啊！我只能从乎其后了。”（《大宗师》）

这便是庄子的追求：道德之乡而不是仁义之道。如果不站在坐忘的境界、天道大通的视角来批评仁，只能落入各执一端的争论，其结果自然只能是无是无非。而如果站在天道的角度上，仁并不错，只是不足，因而不能偏执，偏执是“非”，不偏是“是”。无所执著，亦无是无非，却能解决人生问题。宋明的理学、心学都是在回应庄子，试图在心性理论中消化庄子、批评庄子，因而实得益于庄子。

心不存仁而自仁，不存义而自义，不存礼而从心所欲不逾矩，不劳神伤形以求知而自智，心中无信而从不失信，这才是最高境界。

为人之道，当先治心，而礼乐次之。治心之道，当先去成心，而仁义次之，成心一

去，仁义亦不存，而无不合于仁，无不合于性。所以庄子批评孔子“明乎礼义而陋于知人心”，虽不尽恰当，但从儒家为人所重视的一面来说，又不无道理。后世大儒如程朱陆王（程颐、程颢、朱熹、陆象山、王阳明）力补此偏，开拓心性之学，颇有贡献，但又把政治儒学忘得差不多了。

只有忘仁义、只有大仁不仁，才能达到至仁。商太宰问仁于庄子。庄子说：“虎狼，也有仁。”太宰问：“这是什么意思？”庄子说：“虎狼也有父子相亲，何为不仁？”太宰问：“什么是至仁？”庄子说：“至仁无亲。”太宰问：“我听说，无亲则不爱，不爱则不孝，您倒说至仁无亲，对吗？”

庄子说：“不是，至仁的境界很高，孝不足以说明它……以敬来行孝容易，但以爱来行孝就难了；以爱行孝容易，以忘来行亲情难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。既然能蔑视尧舜的德行尚且不足，能够泽施万世而天下不知，那么还用得着叹息着讲仁和孝吗？什么孝悌仁义，忠信贞廉，都是被称为美德实际上是为之所役使而失去了真正德行的，不足为尚。所以说，至贵，是视一国之爵如无物；至富，是视举国之财如粪土的；至愿，是视名誉如敝屣的。因此大道永恒不变。”

## （二）礼教与无为

庄子笔下的儒道之争，关键在于对人生态度的选择。庄子以逍遥为核心，孔子以仁义为核心。因而在《庄子》中，逍遥与仁义发生了争斗，逍遥胜了。胜者为王，败者为寇，自古皆然。逍遥能称王吗？当然不能。但内圣并不排斥外王，外王可以补充内圣。那么，庄子的社会政治理想是什么呢？他如何回应儒家礼乐教化的挑战呢？

礼乐教化能不能使人们回到自然状态或进入大同世界呢？不能！

首先，退一步说，就算礼义法度是可行的，它也是“应时而变者”。在水中行，最好的是舟，在陆上行，最好的是车。舟可行于水，但可行于陆地吗？古与今不就是水与陆吗？周朝与各国不就是舟与车吗？想推行周之礼义法度于鲁，与推舟于陆有何差别？时移世易，礼法亦当随之而变。否则就像猴子穿上周公的衣服，它一定要咬破撕碎，脱光而后快。就像美女西施因心痛而抚心皱眉，邻居的丑女见了而以为美，也捧其心而皱其眉，村里的富人见了，吓得闭门不出；穷人见了马上领着妻子儿女奔走他乡。爱美之心，人皆有之，但丑女只知西子捧心皱眉为美，而不知其所以美，这就叫“东施效颦（颦）”。

礼法只是先王的一时之痛，岂可作为常道？所以庄子批评孔子：你不知道先王的未传之道和未发之意才是可以应物而无穷的啊！（《天运》）正所谓“一曲之上不可与之谈论天道，是因为他拘泥于礼教啊！”（《秋水》）

其次，如果儒家做这样的辩解：礼乐教化如果也是先王在后世的选择，怎么办呢？也不可能。因为礼义法度是“机事”，必先“机心”而伤素朴，祸乱天下。

有一次，子贡见一老人浇菜园，挖地道入井，抱坛子取水来灌溉，用力很多而见效少。

子贡走过去说：“有一种叫‘槔’的机械，可以事半功倍，您怎么不用呢？”

老人忿然变色道：“我听我老师说，有机械者必有机事，有机事者必有机心，机心存于胸中，则纯白空明之心不存。纯白之心不存，则心神不定；心神不定。则不能载道。我不是不知那种机械，而是羞于用之。”

子贡愧愧不已，无言作答。

过了一会儿岁老人问：“你是干什么的？”

子贡说：“我是孔子之徒。”

老人笑道：“你不就是以博学来比拟圣人、以矜夸来超群出众，自弹丧歌而卖名声于天下的那位吗？你还是忘了你的神气、不执著于形骸吧！这样还差不多。你现在连治身都来不及，哪里还有时间去治天下呢？快走吧，不要误了我的事。”

子贡跑出去三十里犹且神色不定，对弟子说：“我听夫子说：办事要求可行，功业要求成就，用力少、见效多的才是圣人之道。但如今才知道远非如此。把握天道的人德性才完备，德性完备了形体才健全，形体健全了精神才饱满，这才是圣人之道啊！托迹人世悠游自在而不知所知，淳和而素朴。功利机巧一定不存于此人心中。这样的人，非其志不求，非其心不为，即使以天下誉之，纵然说得对，他也傲然不顾；纵然举世非议他，即使不对，他也漠然不受。天下之毁誉对他无增无损，这才是全德之人啊！我不过是为世俗所役使而摇摆不定的风波之民啊！”

孔子知道了，对子贡说：“那位老人是修习浑沌氏之术的，守持内心的纯一而无二心；修养内心而不外务。像这样明彻纯素、无为返朴、体性抱神、以游世俗之间者，你当然要吃惊了。而且浑沌之道，你我何足知之？”（《天地》）

由机械而机事而机心而失其本性，正是庄子对礼制的批评。之所以为机械之事，因为礼制详细规定了什么时候该做什么，不该做什么；见什么人，手怎样放，脚怎样摆，话怎样说，表请该怎样设计。所谓“礼仪三百，威仪三千”，（《礼记·中庸》）纷繁琐碎，束手缚脚。

一个人内心不纯，则礼制非但不易约束他的内心和行为，反而会成为他作恶的保护伞和投机取巧的工具。正所谓“道高一尺，魔高一丈”。一个人内心纯正，礼便多余，何必装模作样？

而且关键是：礼有什么根据？为什么“为人子者，居不主奥、坐不中席、行不中道、立不中门、不登高、不临深、不苟訾、不苟笑”？为什么“登城不指、城上不呼、男女不杂坐、不亲授”？（《礼记·曲礼》）礼仪不是为了礼仪，一也；礼义不能产生道德，二也；道德不必为礼法所拘，三也；礼随情而动、随时而变、约定俗成而已，岂可执乎？四也。

尊从礼法作为机事必生机心。什么样的机心？可以明修栈道，暗渡陈仓，可以阳奉阴违，瞒天过海，可以博取名声，受人尊敬……这就叫“伪”。

鲁哀公问颜阖：“我把孔子当作栋梁之材，国家有救吗？”

颜阖说：“有什么救？危乎殆哉！孔子喜欢雕琢文饰，华辞动人，以支节为主旨，矫伤性情、夸示于民，而不知自己并不信实。像这样用心、使神，何足以领导人民？他适宜于你的要求吗？你能让他去安民吗？那就一定要误人了！现在他使人民脱离朴实而学虚伪矫情，不足以教示人民、要替后世着想，不如算了，难以图治啊！”（《列御寇》）

再来看看后世的“榜样”。西汉末王莽手执权柄，谦恭有礼，实包藏祸心，拢络人心，

图谋篡位，终于代汉立新朝。

而三国阮籍，越名教而任自然，志气宏放，傲然独得，任性不羁，发言去远。其性至孝，“母终，正与人围棋，对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀，直言穷矣，举声一号，固又吐血数升，毁瘠骨立，殆致灭性。”（《晋书·阮籍传》）

这样一个人，礼法之士恨之入骨，疾之如仇，而谁比得上他真情自在？唯有庄生鼓盆。

所以，要无为而治，无治而为。“治，乱之率也，是人臣祸患、君主祸害之根由。”（《天地》）

所以，“圣人不从事于务，不就利，不避害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外”。（《齐物论》）

所以，“古之真人，不违逆微少，不自恃成功，不谋虑事务”。（《大宗师》）

所以，“圣人之教，如形之于影，声之于响，有问而有回应，尽其所能，为天下对答。处身于无响之境况，往来于无拘限的境界，引导纷杂的人群，游于无终无始的境域。独来独往，与日俱新，容貌形躯，合乎大同”。（《在看》）

所以，“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而天下化，渊静而百姓定”。（《天地》）

这在现实中当然做不到，虽做不到，但未尝不可以说，未尝不可以之为精神境界的旨归。

### （三）互斥与互补

上面讲的，主要是儒道两家互相排斥、互相非难、互相贬损的一面。但同时，以庄子为代表的道家和以孔子为核心的儒家又是可以相通和互补的。但这种相通和互补又只能发生在两家的最高境界上。

为什么？其一，庄子与孔子体道的差异并不大，都是无力而无不为的天道和上天生生不已的大德，只是道术有异。其二，庄子游于方之外，孔子务于方之内，内外不相及而恰可以互补，就像直尺不圆，圆规不直，但二者结合起来就可以画出无数美妙的图形（几何学上称之为“尺规作图”）。其三，儒道互补是文化上的互补和融汇，文化上的互补又可以产生思想和气质上的多样性。

庄子对孔子的态度就不是单纯的贬抑和排斥，而且不无敬意。

有一次，他对惠施说：“孔子生年六十，而六十年中与时俱化，起初所认为对的，最终又否定了。不知道最终认为对的就不是从前五十九年中认为不对的。”

惠施说：“那是因为他勤于志而敏于行。”

庄子却说：“孔子不是这样的，他未曾言及此。孔子说他的才智禀受于大道，含灵性而生。孔子这个人，鸣而当律，言而当法，在利义面前，一般人只能根据自己的是非好恶来服人之口，唯独他能服人之心而不敢违逆，立定天下之定则。算了吧，不说了。我是比不上他啊！”（《寓言》）

此节当为信史和“庄语”。所以也难怪孔子一会儿备受讥讽，一会儿又充作庄子的代

言人，似乎有矛盾。庄子对孔子是又敬又恨的！

而苏东坡说庄子实助孔子者，（《庄子祠堂记》）而他弟弟苏辙说是“阳挤而阴助之”，（《右史》卷十）正俗语所说“小骂大帮忙”。朱熹说庄子是深解孔子，只是不肯学孔子，康有为说其学直得孔子直传，恐怕是站在儒家立场上为庄子做辩护了。后代儒生对庄子也是又爱又恨的！这恐怕是儒道互补的绝妙例证了。

“儒道互补”古已有之。比如，“据于儒，依于老，逃于禅”；又如：“儒治世，道治身，佛治心”。《封神演义》中赵公明有诗曰：“红花白藕青荷叶，三教原来是一家。”（第47回）

其实，据于儒、儒治世不错，但所依所逃者、治身治心者，还是老庄佛禅的合璧。就庄子来说，他笑儒家、非礼乐、反仁义、超功利，但这是次要的，只是他逍遥精神的一个副产品；而对孔子来说，仁义礼乐固然是他所专注的，但让生命活泼泼地流淌或许是他最向往的境界。

有一次，孔子让弟子们各言其志，最后一个发言的是曾皙。他铿然一声，舍瑟而起，说：“暮春之季，春服已成，我与冠者五六人，童子六七人，浴于沂水，风乎舞雩，歌咏而归。”孔子喟然而叹：“吾与点也！”（《论语·先进》）

这与庄生之逍遥游相去恐怕不远，亦为后世的士大夫所希冀：“我欲归休瑟渐稀，舞雩何日着春衣？”（苏东坡：《宿州次韵刘泾》）这种极高境界上的互通，为儒道的互补提供了契机。而儒家思想的弱点、社会现实之残酷，终于使互补成为中国士大夫知识分子的典型气质。

在多灾多难的古代文明中，士大夫和文人士子自幼习五经、学六艺，不少人抱一颗赤诚之心，一腔忠义之血，一点浩然之气，以治国安邦、经世济民为毕生宏愿，先天下之忧而忧，后天下之乐而乐，可谓承载了儒家思想的精华。但残酷而荒谬的现实往往会把理想变为幻想，把梦想换作玄想。

君王常常是无德无能而疑心重重，朝廷里常常是小人得志、结党营私，有志之上常常是一腔碧血空洒，七尺之躯徒丧。

唐代的韩愈上书皇帝不要去迎奉佛骨，虽没被杀头，算是死里逃生。但“云横秦岭家何在？雪拥蓝关马不前。知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边。”（韩愈：《左迁至蓝关示侄孙湘》）唐时广东为荒蛮瘴病之地，这一去恐怕要客死他乡了，而忠心蒙屈，生不如死。

也是唐代，柳宗元因参与“永贞变法”，被贬至湖南永州十年，在那里他的著作凝聚出高峰性的建构，十年后一纸进京诏书，使他按捺不住欣喜之情，急急赶去，兜头一盆冷水，朝廷厉声宣告，他被贬到了更为边远的广西柳州。

然而，无论朝廷让他们多么失意，他们的仕途多么失意，这些士大夫知识分子都无法忘情于庙堂之高，礼乐善纓之荣。一方面“阳和不散穷途恨”，另一方面“霄汉常悬捧日心”。（钱起：《赠阙下裴舍人》）

那位以疾颜厉色批评时弊而著称的白居易，晚年也心归庄禅，乐天知命了（白居易字乐天）。“天平山上白云泉，云自无心水自闲。何必奔冲山下去，更添波浪在人间？”（《白云泉》）

所以那位在王安石变法及“乌台诗案”中备遭不测的大文豪苏东坡，也不禁在“西北望、射天狼”（苏轼：《江城子》）的壮志和乘风归去的遗世独立之间徘徊，终于在儒家

人格和道家风韵中找到了平衡，“一蓑烟雨任平生”。（苏轼：《水调歌头》、《定风波》）

于是“大隐隐于朝，中隐隐于市，小隐隐于野”；“不为良相，便为良医”。身隐变成了心隐。身在江海之上者，其心或许在魏阙之下；（《让王》）身居庙堂之高，心或许居江湖之远。正所谓“永忆江湖归白发，欲回天地入扁舟”。（李商隐；《安定城楼》）

在这里，没有出世，只有人世；但入世有人仕和无心于仕。仕是仕途，是宦旅，是飘泊，亦是归依。即世间出世间。不在红尘外避红尘，而在红尘中出红尘。这种境界，使他们可以忘情于山水之乐，但不能忘怀经天纬地之志；可以忘怀于惊天动地，但不能没有圣王理想。这种境界，使他们可以勇于进取，亦可以激流勇退；可以战战兢兢，亦可以笑傲王侯。可以求融合精神于运化之中，与大自然融为一体，又不至于与周孔入世之名教有所触碍。儒家人格构成了他们内在的精神支柱，道家理想则给予他们以惊醒，以抚慰，进而执著中有超脱，严正中有放达。“宠辱不惊，闲看庭前花开花落；去留无意，漫随天外云卷云舒。”（《菜根潭》）

中国有多少真正的隐士我们不知道，但隐士之为我们所知、所乐道，主要是因为他们往往隐而复仕，仕而复隐，达则兼济天下，穷则独善其身。这是政治的。无论穷达都安时而顺处，知足常乐，这是人生的。保持一块宁静空灵的心田，神与物游，悠游方外，这是艺术的。“采菊东篱下，悠然见南山”的是陶渊明，“刑天舞干戚，猛志固常在”的也是陶渊明，“草庐寄穷巷，甘以辞华轩”的还是陶渊明。内儒外道欤？外儒内道欤？“此中有真意，欲辩已忘言。”

到了后来，到了中国古代文明无可奈何花落去，无可避免地走向衰颓的时候，士大夫知识分子常常在骨子里也变成道家的在残酷的现实中挣扎出一丝向往逍遥的笑容，然后便一抹而去，继续三拜九叩，或宣讲仁义，或君子慎独……至于那些没有骨气的，则改造出儒家式的虚伪与酸腐，道家式的圆滑和势利，就不必说了。

我们来看看文化。在黄河流域，经过夏商周三朝的惨淡经营，中原文化得到了蓬勃的发展。在夷夏杂处的中华大地上，诸县以恢宏和精深占据了统治地位。东有邹鲁，西有周郑，中有卫家，夷狄戎蛮渐渐被驱逐到中原以外，或者被诸夏的中原文化所同化。

但从楚文化形成之时起，中原文化不再唯我独尊，华夏大地上南北两支文化之流奔腾咆哮，一齐塑造了中华文明。北支即中原文化，雄浑伟岸如触批柱而东流的黄河；南支即楚文化，绮丽瑰伟如穿三峡而出的长江。终于，他们汇流入海，喻示着中华文化的源远流长、综罗百代。

楚文化从蛮荒之地，以筚路蓝缕、锲而不舍之功，惨淡经营，历经苦难终于脱颖而出，一鸣惊人，与中原诸夏分庭抗礼，至战国而为鼎盛。地理人文之异，历史、文化之别，使楚文化独树一帜；但楚文化师诸夏之长技、融中原文化于楚文化之中，因而更为丰富。如果说孔子是中原文化的集大成者，那么庄子、屈原则堪为楚文化的代表。文化气质深深地融入了个人的无意识结构中，潜移默化影响着他们的思想和行为方式。可以说，儒道之争在庄孔之争那里也有文化之间的争论，更恰当地说，是两大文化之间的对话。对话就是交流，交流中不免有冲突，冲突可以使交流更深入，直到融会贯通。

刘师培有一篇《南北文学不同论》，说：“大抵北方之地，上厚水深，民生其间，多尚实际。南方之地，水势浩洋，民生其际，多尚虚无。”以水土来比附人性，恐怕失之偏颇，但北人尚实，南人务虚，也不无道理。

王国维则说：“北方派之理想，置于当日社会中，南方派之理想，则树于当日社会之外。易言以明之，北方派之理想，在改作旧社会；南方派之理想，在创造新社会。南方之人，以长于思辩而短于实行，故知实践之不可能，而即于其理想中，求其安慰之地，故有遁世无闷，嚣然自得以没齿矣。若北方之人，则往往以坚忍之志，强毅之气，持其改作之理想，以与当日之社会争；而社会之仇视之也，亦与其仇视南方学者无异，或有甚焉。故彼之视社会也，一时以为寇，一时以为亲，如此循环，……”（《屈子文学之精神》）

你看，儒道之争与南北之别多么相似！

文化的演进，总是在冲突中融合，在排斥中互补，在相反中相成。当南方与北方一并归入大一统的国家后，形成统一的国家意志之后，互补的意义要远大于相斥的作用，中国人的性格遂得以丰满、成熟。

黄河、长江，是孕育中国人、中国文化、中华学术的母亲河，是生命之源。

儒家、道家，是构筑中国人心灵、性格、思想的黄河、长江。

江水滔滔，绵延至今。我辈国人，切不可数典忘祖，务当饮水思源。

## 六、心斋坐忘自法天——庄子的养生论

养生论与人生观有什么区别？人生观是对人生的基本态度，是处世和生活的基本方法；养生论则侧重于身体的锻炼和内心的修养。但二者实是殊途同归：创造大生命和生命的大逍遥。

第一节我们从身心关系谈开去。有人疾身如仇；有人以为身不足患，心才是最大的问题。而庄子则既要养身，亦要养心，可调性命双修。这便有两个层次，一是卫生，以养身为主；二是养生，以养心为核心。养心就是养“生主”，生主得养，则游刃有余，无不可逍遥，获得大生命。

### （一）身与心

人类很早就把身区分为“身”和“心”两大部分，身是肉体、四肢百骸、五脏五官……心是心灵、灵魂、三魂六魄……身有形，心无形，身是实，心是虚。身之所司在行，心之官则思。人能这样活蹦乱跳地活着，就在人身心的和谐相处。

庄子认为，吾虽有身，未必有患，而不像老子说得那样严重：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾又何患？”（《老子》第十二章）

庄子是不会“无身”的。相反，他要养生、全生、全形。养生既包括寡欲，也包括养气、健身，但更重要的是养心，在身体并不是祸患，能为患者其实还是心。心也有欲望，奔备逐利，好大喜功，而贪嗔痴迷，其实就是本心出了故障，所以养心是首位的。而养心的最终结果并不是像老子那样退守虚静之道，而且要游刃有余于人世间，做到逍遥游。

虽然养心很重要，但并不排斥养身。像那种“目中有妓，心中无妓”、“酒肉穿肠过，佛祖心中留”的勾当是不干的。因为这些话说起来好听，做起来很难，而且往往成为淫欲恶行的漂亮借口。

有一禅门公案，说一老和尚领着徒弟过河，见一女子欲过又过不去，老和尚于是把女子抱过了河，女子道了谢，走了。徒弟忍不住问：“师父不是说出家人不能接近女色吗？您怎么抱着那个女子过河呢？”老和尚说：“那个女子吗？我早。已忘了，你却还一直抱着。”小徒弟很惭愧。以后他会怎么样呢？抱抱也无妨嘛！可一旦抱了，谁知开了个什么头呢？

这就是说，人的基本欲望是必须得到满足的，这些是生活的基本需要，和尚们做得不免过份，如果定力不够，难免使艰苦的修行毁于一旦。因此，养生不必禁欲，禁欲其实是害生。所以，庄子也娶妻生子，也吃鹅吃肉。

假如基本的需要能够满足，形无所亏，身无所乏，养心就很重要了。养心的关键就是顺任自然，或者说是禀承天道，顺任天然。

所以，对于保存身体，庄子跟一般人的想法也不一样，也是从天道自然所生来理解的。

舜问丞：“道可得而有吗？”

丞说：“你的身体不是你所有的，你怎么可能拥有道呢？”就是说，道虽然无处不在，但并不是说就在个人身上，个人只能知其一体，怎么能穷尽天道的全部呢？

舜不解地问：“我的身体不是我所有的，那又是谁的呢？”

丞说：“这是天地所委付的形体。生命不是自己的，而是天地所委付的阳和之气；性命不是你们所有的，而是天地所委付的蜕变。所以，身体是行不知所往，处不知所居，食不知所味。身体是天地间的运动，又怎能获得而保有呢？”（《知北游》）

所以，庄子就说：“要有人之形，但不要有人之情。”有人之形才能生活在人群中；无人之情，则是非到不了自己头上。属于人的，其实很渺小，而“成其天”者，大得不得了。

惠施就不服，他问庄子：“人本来就无情吗？”

庄子说：“是啊！”

惠子说：“人若无情，干吗还叫人？”

庄子说：“道赐人以外貌，天与人以形体，怎么不叫人呢？”

惠子说：“既然叫人了，怎么会无情呢？”

庄子说：“你说的情，不是我说的。我所说的无情，是要人不以好恶之情伤其身，常因自然而不益生。”

惠子说：“不益生？不去人为地增加生命，怎么会有生命，怎么会有身体？”

庄子说：“我不是说了吗？道与之貌，天与之形，不要以好恶伤其身，就是不益生。如今你却放纵你的心神，耗费你的精力，倚树而吟，据梧而瞑。天给你以形体，你却拿来争执坚白之论。”（《德充符》）

但是到底什么是“不益生”呢？

## （二）卫生经

卫生，就是护养生命，就是要“形若槁骸，心若死灰，了悟了道的真实，而不矜持于自己的成见，暗而无声，无心无谋”。（《知北游》）就是要“行小变而不失其大常也，喜怒哀乐不入于胸次”。因为“夫天下也者，万物之一所也。约其所一而同焉，则四肢百体将为坐垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑（扰乱），而况得丧祸福之所介乎？”（《田子方》）

对这种境界，庄子做了一个极好的比喻。纪渚子为王养斗鸡。斗鸡是古代贵族的一种业余爱好，就像古罗马人兽互斗的残酷表演，或今天阔人们的赛马赌博。十天之后，王问纪渚子：“鸡训练得怎么样了？”

“还不行，还骄傲而恃气。”

过了十天，王又问。答曰：“还不行，听到声音见到影子还有回应。”

又过了十天，王又问。答曰：“还是不行，高视阔步而盛气凌鸡。”

又有十天过去了，王问，纪渚子答曰：“差不多了。别的鸡再叫，它也不为所动，就像一只木头做的鸡一样，它的德性完满了，其他鸡根本不敢应战，望风而逃。”（《达生》）

这就是成语“呆若木鸡”的来历。但这里没有贬义，而是在欣赏。呆若木鸡之后，“其神凝，其德会”，正所谓，“为将之道，当先治心，泰山崩于前而色不变，麋鹿兴于左而目不稍瞬，然后可以制利害，可以待敌”。（苏洵《心术》）

要说为将之道，恐怕太远，在庄子看来。干什么事都是这样的。比如孔子和学生看见一个拿竿子粘知了的驼背老人，灵巧极了，如同探囊取物一般。孔子禁不住走上前去问他何以有这么高的技术。

老人说：“我有道。经过五六个月的训练，在竿上垒两个丸子而不落，失手的机会就少得多，垒三个不落，几乎就不会失手；垒五个而不落，取蝉易如反掌。而我安处身心，犹如木桩；执竿之曾犹如枯木槁枝，面对天地之大，万物之多，我的心只在蝉上，不肯以万物搅扰我内心的蝉翼，怎会不唾手可得呢？”

孔子回到弟子身边说：“用志不分，乃凝于神，不就是驼背老人吗？”（《达生》）

所以，庄子的意思是要人首先“斋戒，通内心，洗涤精神，去除智识”才能达到道之大道境界。而今之人则不然，“今之人治其形，理其心，很多地方像长梧封人逃避自然，疏离本性，绝灭真性，丧失其神，追逐俗事。”这便是对待“本性”采取鲁莽态度的人。对待“本性”鲁莽，就像芦苇般地蔽塞了“本性”，最初这些欲念还能满足形体的需要，但渐渐地就会损伤本性和身体。于是上渍下病，到处出毛病，脓疮疥疽，内热遗精全来了。（《则阳》）

病症俱在，庄子开出了治疗方法：“心养”；其治疗手段：“汝徒外无为，而物自化。堕尔形体，吐尔聪明，伦与物忘，大同溱溟。解心释神，莫然无魂。万物云云，各复其根，各复其根而不知，混混沌沌，终身不离。”（《在宥》）

造化好的可能跟古之真人相似。“古之真人，睡时无梦，醒时无忧，食不甘味，呼吸深沉。”“他们神态巍峨而不崩坏，好像不足和无所承受，孤介不群而不固执己见，心志开阔而不浮华，舒畅自适而面露喜色，一举一动好像出于不得已，内心充实而面色可亲，德行宽厚令人归依，精神辽远如世界之广阔，高迈自适而不拘礼法，沉默不语而三缄其口，不用心机好像忘了要说的话。”（《大宗师》）

真人之所以与众不同，就在于他的无欲寡欲。“其嗜欲深者，其天机浅。”“机”是庄子的一个重要概念。“机”的本意是弩机，后引申指各种机械，从中抽象出“事物变化之所由”的意思。所由者，有天，有人。由于天者是天机，由于人者是人机、机心。

“机心”就是我们在上一章讲过的，“有机械者必有机事，有机事者必有机心，机心存于胸中，则纯白不备，纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所以不载也。”因此，“功利机巧，必忘夫人之心。”（《天地》）既失其本心，则其言发如“机括”，争执是非，滋生混乱。

“天机”则不然，天机根本不是机械，而是天道的奥秘。“天机不张，而五官皆备”，由此而得“无言而心说”的天乐。（《天运》）“知天乐者，其生也天行，其死也物化。”“天无怨，无人非，无物累，无鬼责。”（《天道》）“天机”可以发动，但实际上人不知其所以然，“机心”自然消除：“机心一以尽，两处不乱行。”（白居易：《朝回游城南诗》）

因此，“卫生之经”的关键就在于“养心”，在于“全汝形，把汝生，无使汝思虑营管”。除此而外，庄子还讲了一点健身法。首先是“呼吸”，“真人之息以踵，众人之息以喉。”（《大宗师》）这就是气功中的“踵息”的来历，虽此一句，却启发了后世的大气功

师。“踵息”是说用脚根呼吸；气入于踵，出于踵，完成一个体内的“大周天”。这种深沉的呼吸，可以使天地精气流遍全身，滋养身体。其次，是“动功”，“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。”熊经鸟申，是熊爬树仰头引气；飞鸟展翅伸腿的动作。用于辅助呼吸。这很可能启发了三国华佗对“五禽戏”的发明。虽然庄子对健身法并不看重，但后世的道教徒却奉为法宝，他们多假借黄帝、彭祖，甚至什么赤松子、王子乔的名字，来吓唬一般人，涂上了一层神秘色彩。其实吐纳呼吸的基本手段——“导”和“引”，只不过是呼吸的健身法和体操健身法，就像现在的练功十八法与广播体操一样。

道教徒把养生分为炼内丹和炼外丹，内丹是静气功，附加导引的动功；外丹，是丹药，长生不老丸；但大多把人吃死，历史上有几个皇帝就为此送了命。

具体说来，《庄子·在宥》篇有一段，被道教徒视为至简至易，有利无弊的修炼方法：“至道之精，窈窈冥冥，至道之极，昏昏默默。无视无听，汝神将守形。形乃长生，慎汝内，闭汝外，多知为败，我为汝遂于大明之上矣，至被至阳之原也，为汝于窈冥之门矣，至被至明之原也，天地有官、阴阳有藏，慎守汝身。物将自化，我守其一以处其知，故我修身于二百岁矣，吾形未常衰。”其实，这一段不过是黄老之术，绝非庄生手笔，且为《庄子》一书的败笔，而道教徒却奉为至宝，这就叫“买椟还珠”，取其糟粕，弃其精华。

道家与道教不一样，道家是先秦学派，道教是后世宗教，虽然道教奉《老子》为《道德真经》、奉《庄子》为《南华真经》，但从根本思想上与庄子相去何止道里计？

简而言之，“古代中国的自然、社会与人的系统理论，老、庄一派关于‘见素抱朴，少私寡欲’的人生哲理和养气全神的健身理论便统一起来了。哲学为医学提供了宇宙观、人生观的理论基础，医学知识为人生哲学提供了具体的实践方法，而恰好民间的鬼神信仰与传说又为这些理论和实践提供了不食五谷、其息深深的神仙事例，使它们有了神秘色彩，于是，这种包孕着科学、哲理和迷信的养生之术便基本上建立起来了。”（葛兆光《道教与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 116 页）

后世的士大夫们道家与道教皆修，有时诋毁道教的符图、外丹之术，但总的来说对内丹很有好感。所谓“静坐诵《黄庭》”，“燃香独看经”便是他们津津乐道的。而他们的情趣，也总是向往着与大自然会为一体，融入清风明月，化作闲云野鹤，轻盈闲适，任意东西。特别是隐处山林，高台对月，溪涧悬钓，幽谷听琴，禅榻高卧，晨风夜雨，更使之陶然忘机。

这时儒、释、庄、禅，合为一体，又浑然忘之，不但生活中的纷扰喧嚣，一扫而光，而且还祈求“真人无梦”之境。不但无我无他，无乱无痴，亦无梦无心，“荣枯不驻心，宠辱两相忘”。

其实，这已不再是单纯的“卫生之经”了，而是在“养生”了。“卫生之经”只不过是在养形、守形、清心寡欲，并不是庄子真正完满的养生之道。因为养生不但是要处理好个人身心，更主要的是如何逍遥。逍遥当然要以治形理心为基础，但还要在人世中“游刃有余”。

### （三）大生命

庄子对生命一往情深，对人生充满了困惑。这是他从事思想实践的原动力。他试图解决这些困惑，同时又不放弃对生命的热爱。

他也许是从知识开始，从历史开始，探究生命的奥秘。但他迅速发现这不可能。知识可以指导他认识事物的现象，但发现不了大千世界的奥秘，更解决不了人生的困惑；历史告诉他一切名利欲望，一切功名富贵，都是表面的浮华，都是带来人生忧患的害生之物。

刑罚悬在小人头上，名声悬在君子头上，一旦不胜其力，那柄达摩克利斯之剑立刻就会落下来。

于是他开始怀疑，怀疑一切知识，一切功名，一切意识形态；开始怀疑我们能否知道万物之本然、世界之本原，怀疑人的一切行为是否有利于生命，怀疑世俗所认可、所追求的是否值得。

他毫不犹豫地要把这种怀疑贯彻到底，毫不手软地摧毁了仁义道德、功名富贵的永恒性，毫不畏惧地面对人生的苦难和未卜的死亡。因为他有所皈依，有所希望，那就是天道。

与生俱来的楚文化之根，使他对天充满了激情。中国人深层文化结构中的天与人是合一的，他们对此毫不怀疑，或者说根本就不曾有过怀疑，因而他们认定虽然天与人在现实中是相分的，但最终应该是合一的。西方人的文化观点中早已预设了天与人、形上世界与形下世界、理念世界与现象世界的对立和二分，他们不去想这是为什么，而是去努力实现天与人的合一，或者是以神学的宗教方式，或者是以知识论的理智方式，总之是要从相分走向合一。

庄子是中国人，坚信天人原本、应当是合一的。一旦他对天道有所体悟，有所思考，他就满怀信心地走上了向一切世俗的永恒和神圣进行挑战的征程。

他像亚历山大大帝一样一剑劈开了无人可解的死结，向世人宣告：我是一个站起来的人，一个按照自己本性、遵从天道生活的人，我的理想是逍遥游，与我同游的是天地精神，我的朋友是造物者和外死生、无终始的人。

庄子领悟到了天机，感受到了自天府流溢出的无言而心悅的天乐，听到了渊默而雷声的天籁、安享完整的天年。他知道最纯洁的是天真，最伟大的是天理，最精奥的是天钧，最纯正的人格是天人或天民，他们都是禀承天性而得到无助的人。

天之伟大，在于它生生不已，致广大而尽精微，无为而无不允。人不能不遵从它，遵从天道并不意味着做天道的奴隶，为之所役使。因为天不是主人，相反，这意味着人将成为他自己，意味着人心中的生命之流活泼泼地涌出，毫无闭塞，绝无变阻。因此，天即是自然，天人合一，就是要过自然的生活、自由的生活，而不是战害本性，在似是而非中生存。

世人从世俗的眼光来看，当然要被污损的人心当作人的本心，当然找不到出路和归宿。有时他们以为自己找到了，但无情的现实不久便将之打得粉碎。他们以知抗天，妄图以言语和物论来窥探天地的奥秘；他们的内心为物欲所蒙蔽，透不进一点天光，而他

们却想在对天的背叛和疏远中找到幸福，简直是南辕北辙。他们为自己树立了各种各样的榜样：高官显贵、巨富豪门、名流大腕，结果总成了学习“邯郸步”的寿陵馀子，新的走路方式没有学会，连本来的走路方式都忘了，只好爬回去。

爬着还能回去吗？还算是个人吗？可惜世人皆惑，惑而不知，便成大惑。庄子退而不推，回到自己的家园，苦心孤诣，把内心的体悟、现实的苦难和人类的希望，借一支如椽巨笔，一派天马行空的文风，一股汪洋恣肆的豪情，倾泄而出，达到了空前的壮丽与深造。

他知道语言不足以表达他的深意，因为语言的纯洁早已被不良的生活方式和恶化的生活意识所污染了。因此，他以多种手法来表达他的体悟。他深恐后人拘泥文词，死煞言下，于是要人得意忘言，共入“寥天一”。

在他看来，人生中最关键的是要勘破生死。既然生死皆是一气所化生，生死皆如车轮昼夜的轮转，又有什么可惧的呢？生死虽不足惧，但不能毫不顾惜自己的生命。但如果名利荣华皆是虚幻，人又何必为之耗费生命呢？

在他看来，执著于是非之争是人生困惑的重要方面，但既然是非根本没有标准，物论原本齐一，人为什么要在这方面营形伤神、引出无数的烦恼和悲剧呢？

在庄子看来，成心和成见是乐生畏死、争执是非、殉名殉利的根源，因此他要求人们保持一颗清明纯正的内心，不为外物所搅扰。成心的产生，一方面是由于不明天道，另一方面就是太过于认同世俗。因此庄子用精细的分析和丰满的比喻来揭穿各种虚假言论的虚假，使人有勇气去追求真理。

无疑，他成功了，没有几个后世思想家不曾有益于他。但他又失败了。直至今今天人们还没有真正逍遥，也许人们在忙忙碌碌、悲欢离合中根本就把它忘了。