



胡道静 主编

上海人民出版社

道家

论

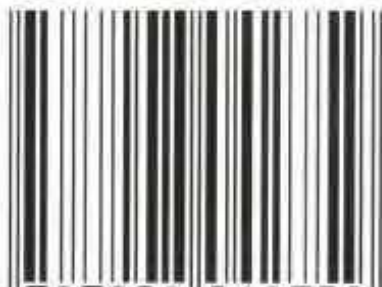
庄





十
家
论
庄

ISBN 7-208-04275-6



9 787208 042759 >

定价 34.50 元

易文网: www.ewen.cc

胡道静 主编

大家

论

庄

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

十家论庄/胡道静主编.

- 上海:上海人民出版社,2004

ISBN 7-208-04275-6

I. 十… II. 胡… III. 庄子-研究-文集

IV. B223.55-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 060940 号

责任编辑 孙瑜

封面装帧 王晓阳

十家论庄

胡道静 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行 上海天马印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 20.25 插页 4 字数 497,000

2004 年 4 月第 1 版 2004 年 4 月第 1 次印刷

印数 1-5,100

ISBN 7-208-04275-6/K·972

定价 34.50 元

《十家论庄》编辑小组

主 编：胡道静

副主编：司马琪 陈宁宁

编辑小组(以姓氏笔画为序)

丁怀超	王振复	华 铮	朱义禄	关 桐
李毅强	岑 杰	吴 敏	邵申元	高 峰
高洪兴	崔宜明	黄国荣	程新国	戚 鹏
钱宝谨	屠玮涓			

序

胡道静

在儒家思想占据正统地位的中国古代,庄子是作为民间知识分子的抗议呼声而存在的。除了魏晋和唐代有两次短暂的复兴之外,基本上是受到压制的。历史发展到了20世纪,在西方学术思想的影响下,庄子研究得到复兴,出现了许多采用西方的科学方法与观点论述庄子的著作。这是一个成绩斐然的历史时期,然而这一时期的庄学研究并未真正开展起来,究其原因,资料的匮乏不能不说是个重要理由。由于年代久远,早年的出版物除了大图书馆还有保存之外,书肆坊间已难觅见。真正的学术研究必须建立在扎实的文献基础上,这是有识之士的共见。当我看到蔡尚思教授主编的《十家论易》时,我很喜欢,也产生了编辑庄子论著的愿望,这也是我接到《十家论丛》编委会来函,邀我担任《十家论庄》的主编,我便欣然同意的原因。

关于20世纪以来十位论庄学者的选定是颇费周折的。原来十家人选是章太炎、胡适、冯友兰、方东美、王叔岷、徐复观、唐君毅、陈鼓应等人,后来一些编委根据大陆学界的实际情况,提出应选入郭沫若、吕振羽、侯外庐、杜国庠、任继愈、关锋、李泰森等人。这份名单是在编辑小组多次切磋商量之后决定的,虽然可以反映20世纪庄学研究的某些历史概貌,但仍不够完善。特别是台湾、香港许多卓有成绩的庄学研究者的论著,还有近十年许多新起的庄学研究者的论著,都未能收录,这是十分遗憾的事情。也许将未来有机会再编一本《十家论庄》续集,以作弥补。

本书文稿编审和组织联系工作,则多由副主编司马琪、陈宁宁担任。

前 言

《十家论庄》，选辑近百年庄子研究者胡适、冯友兰、吕振羽、郭沫若、侯外庐、杜国庠、任继愈、李泰棻、关锋、陈鼓应、张恒寿的庄学研究论著，汇为一册。其中侯外庐、杜国庠都属中国思想通史学派，故编为一家；章太炎在清末写了一篇《齐物论释》，虽不属本编选辑范围，但因其有在庄子研究史上有代表性，故收入附录。我们期望通过这些有代表性的庄学论著，勾勒出 20 世纪中国庄学研究的基本线索。

五四新文化运动，冲破了儒家思想的禁锢，打破了以儒家为正统、诸子百家为非正统的传统观念，孔子和老子、孙子、墨子、庄子等一起接受新时代的历史检验，庄学的研究也有了新的开端。

胡适是较早采用西方的观点、方法研究庄子的学者，写于五四新文化运动以后的《庄子的进化论》、《庄子的逻辑》、《庄子哲学浅释》等论文，反映了西方进化论思想和西方的哲学对庄子研究的影响。尽管胡适对庄子的理解和评价问题颇多，但他对庄子的论述和评价在当时影响颇大。当时即有一些学者撰文对胡适的“庄子哲学起点只在一个万物变迁”等问题表示不同意见，高亨、侯外庐、熊十力等都同胡适进行过论争。鉴于胡适在庄子研究史上的开创意义及影响，故将其论文列为《十家论庄》之首。

20 世纪二三十年代的学术界，又陆续出现新的庄学研究者，冯友兰就是其中之一。《庄子及道家中之庄学》是冯氏这个时期庄学研究的代表作。1960 年以后，冯氏又发表了不少庄学研究论

著,他的论文在当时颇有影响,是当时庄子学术讨论中的主要人物之一。现选其两个时期的庄学研究的代表性论著,列为第二家,读者通过这些论著可以了解冯友兰几十年来庄学研究的脉络。

随着马克思主义在中国的传播,20世纪三四十年代,庄学研究领域出现了一些应用马克思主义的辩证唯物主义与历史唯物主义观点、方法研究庄子的学者。其中著名的有吕振羽、郭沫若、侯外庐、杜国庠、杨荣国、赵纪彬等。

吕振羽于1936年写的《中国政治思想史》中有专门一章论述庄子。他把庄子列入初期封建制矛盾发展时代政治思想流派之一,而且是代表“没落地主”的。他对庄子的阶级属性、思想体系和出世主义的消极作用都作了评述。虽然篇幅不长,但鉴于他在庄学研究上的代表性,仍收入本编,列为第三家。

郭沫若对庄子的研究可分前后两期。前期从1910年到五四运动,那时他对庄子非常爱好,并用庄子的思想反对传统道德,倡导个性解放,这个时期,他的文学创作也带有庄子的影响;但参加国民革命战争以后,他对庄子的欣赏态度有很大转变。1940年他学习运用马克思主义的观点、方法,连续写了《庄子与鲁迅》、《庄子的批判》两文,对庄子思想好的东西加以肯定,对庄子思想的消极一面则进行揭露批判,《庄子的批判》一文已收入郭沫若论庄子中。

侯外庐和他与杜国庠、杨荣国、赵纪彬等学者共同创立的中国思想通史学派,也是较早运用马克思主义观点、方法来分析研究庄子的。他们所持的论点,在很大程度上影响了当时学者对庄学的研究与评判。收入本编的代表性作品有侯外庐的《庄子的主观唯心主义》和杜国庠的《论庄子》等。

中华人民共和国建立以来,马克思主义得到普及。怎样用马克思主义的观点、方法来分析批判庄子,是当时许多学者共同探索的问题。任继愈的《庄子的唯物主义世界观》和李泰棻的《庄子研

究》都属于这一时期探索性的论著。我们从他们的论著中选了精华的部分,以供读者参阅。

20世纪60年代,在百家争鸣方针的鼓舞下,学术界对《庄子》的哲学思想进行了讨论。讨论的问题主要有庄子哲学的性质是唯物主义还是唯心主义?庄子哲学是辩证法还是相对主义?庄子哲学的阶级根源是什么?这次讨论牵涉庄子本人的著述和其后学思想的区别,并涉及《庄子》书内、外、杂篇的考证问题。在这次讨论中,除了冯友兰一论、二论、三论庄子,和任继愈的《庄子探源》一、二、三、四之外,关锋的《庄子哲学研究》和《庄子内篇译解》曾发生过重要影响。关锋在上述论著中运用马克思主义思想武器来解剖庄子哲学体系,还运用训诂考据方法对《庄子·内篇》进行了梳理、考辨。关锋的论著在国外产生较大影响,由日本学者译成日文在日本出版。关锋在80年代继续对庄学进行研究,撰写了《庄子哲学再批判》一文,并对60年代庄子研究中的某些问题作了修正与说明。这些文章已收入本编。

1980年以后,学术界出现了思想解放、百家争鸣的良好局面,庄子研究的论著也比以前增多,陈鼓应和张恒寿论庄子的著作都是这一时期影响较大的论著。

陈鼓应的《庄子的悲剧意识和自由精神》和《尼采哲学与庄子哲学的比较研究》体现了陈鼓应庄学研究的特色,均已收入本编。张恒寿的《庄子新探》原分上、下两编,上编系《庄子》内、外、杂篇的考证;下编论述庄子的哲学思想及其阶级基础。本编从下编中选录了其中最重要的一章,即:《庄子的哲学思想》。这篇文章代表了张恒寿的基本见解。

章太炎,作为旧民主主义时期的思想家,其庄学研究明显带有传统治学方式的特征。但在西学东渐、东西文化交流的历史背景下,也引入了许多新观点。附录中的《齐物论释》,便有以近代自然科学知识结合《齐物论》的观点来宣扬平等学说的内容。《齐物论

释》还继承历史上以佛解庄的思想,以佛学众生平等的观点来诠释《齐物论》的齐物概念,为资产阶级的民主、民族革命寻求理论根据。章太炎的文章深奥难懂。为便于读者参读,由同济大学朱义禄教授著文,作了通俗性的介绍。

近百年庄学研究论著颇丰,本编限于篇幅只收入了很小一部分,有些重要著作,由于各种原因,也未能收录。本编附录三,详列庄学研究论著索引,望读者按图索骥,或可略补编者之缺憾。

《十家论庄》编辑小组

2003年1月

又及

本书是在著名学者胡道静先生主持下编就的。道静先生对庄子和庄学有精深的研究,我们曾请他为本书写一篇长序,把他历年关于庄子和庄学的研究心得系统地写出未。他答应了。那知突然间,他竟因病于2003年11月5日永远离开了我们。本书也因此成了他最后主编的一部绝品。

道静先生一生中除了精心治学,还不遗余力地热心帮助和指导年轻人学习古典、研究学问。编辑小组中很多人都得到过他的关怀扶掖。我们仅在此向道静先生寄以沉痛的哀思并致最后的敬礼!

《十家论庄》编辑小组

2004年1月

目 录

序	胡道静
前 言	1
胡适论庄子	1
冯友兰论庄子	17
吕振羽论庄子	79
郭沫若论庄子	99
侯外庐及中国思想通史学派论庄子	127
任继愈论庄子	165
李泰棻论庄子	257
关锋论庄子	285
陈鼓应论庄子	383
张恒寿论庄子	439
附 录	
[一]章太炎论庄子	484
[二]庄子时代大事年表	549
[三]庄子研究专著及论文目录	560

胡适论庄子

目 次

胡适对《庄子》的看法和研究	黄国荣
(一)庄子的进化论	6
(二)庄子的逻辑	11

胡适对《庄子》的看法和研究

·黄国荣·

胡适(1891—1962),字适之,安徽绩溪人。原名胡洪驊,字希疆。1904年在上海梅溪学堂、澄衷学堂就读。1906年考取中国公学。1910年到美国康奈尔大学学农科,1912年转文学院修哲学、文学。1915年进哥伦比亚大学哲学系,从导师杜威学习实验主义哲学。1917年回国后任北京大学教授,参加《新青年》杂志编务,成为新文化运动的领袖之一。1928年任中国公学校长兼文理学院院长。1931年任北大文学院院长。1938至1942年任驻美大使。1946年就任北京大学校长。1949年再去美国,次年起到普林斯顿大学葛斯德东方图书馆任管理员。1958年任台湾“中央研究院”院长,1962年逝世。胡适一生著述丰富,有《中国哲学史大纲(上卷)》、《淮南王书》、《藏晖室札记》、《四十自述》等,均已被编入《胡适作品集》。

胡适有关庄子的专论不多,但在他研究中国古代哲学的著作中却不乏对庄子的论述。在《先秦诸子进化论》中,有《庄子的进化论》;在《先秦名学史》中,有《庄子的逻辑》;在《中国哲学史大纲(上卷)》中,有《庄子》两章。在《淮南王书》、《中国政治思想史的一个看法》等著述中,也有关于庄子的论述。

胡适是较早引进西方哲学的观点、方法来对中国哲学进行研究的学者,对庄子的论述也是如此。他把庄子哲学分成三个部分进行分析:

一、庄子的进化论。早在1917年1月,胡适在《先秦诸子进

化论》(载《科学》月刊第3卷第1期)中就有《庄子的进化论》的论述,其中主要观点后来被《庄子哲学浅释》、《中国哲学史大纲(上卷)》庄子篇所继承。胡适认为:“庄子哲学的起点,只是一个万物变迁的问题”,也就是进化论的问题。而“‘自化’二字,是《庄子》生物进化论的大旨”,也可以说,庄子进化论的关键,就是说“万物进化都是自生自化,并无主宰”。胡适还通过对庄子哲学与西方近代生物进化学说的比较指出:庄子哲学不能说明生物进化的原因在于对环境的适应,“这一层便是《庄子》生物进化论的大缺点”。

二、庄子的名学(逻辑)。胡适在1917年的博士论文《先秦名学史》中论述过《庄子的逻辑》,其主要内容后来也融入了《庄子哲学浅释》和《中国哲学史大纲(上卷)》庄子篇。首先,胡适在对《庄子·齐物论》等篇进行分析后指出:“这一段文字极为重要,庄子名学的精义全在于此……‘是’与‘非是’,表面上是极端相反的。其实这两项是互相成的”,接着,他又认为:“这种议论,含有一个真理,天下的是非,本来不是永远不变的”,“这个变化进化的道德观念和是非观念,有些和德国的海智尔(黑格尔)相似”,遗憾的是这种本可以引出良好结论的理论,由于“庄子自己把这学说推到极端,便生出不良的效果”。因为庄子过分推崇“天道”的作用,所以一切逻辑区别都归无用,庄子哲学也就滑向极端达观主义,“这种极端‘不谴是非’的达观主义,即是极端的守旧主义”。

三、庄子的人生哲学。胡适认为:“庄子的人生哲学,只是一个达观主义。……这种达观主义的根据,都在他的天道观念。”庄子的人生哲学,也只是“依乎天理,因其固然”这八个字。最终,胡适得出结论:“庄子的哲学,总而言之,只是一个出世主义”(以上所引均见《中国哲学史大纲(上卷)》第九篇),这也就是胡适对庄子哲学的基本理解与解释。

胡适还从历史学的角度,对庄子哲学在中国古代哲学史上的地位,作出了自己的评判。他认为:“古代的‘命定主义’,说得最痛

切的，莫如庄子。庄子把天道看作无所不在，无所不包，故说‘庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？’因此他有‘乘化以待尽’的学说。这种学说，在当时遇着荀子，便发生一种反动力。荀子说‘庄子蔽于天而不知人’，所以荀子的《天论》极力主张征服天行，以利人事。但是后来庄子这种学说的影响，养成一种乐天安命的思想，牢不可破。在社会上，好的效果，便是一种达观主义；不好的效果，便是懒惰不肯进取的心理。造成的人才，好的便是陶渊明、苏东坡；不好的便是刘伶一类达观的废物了。”（《中国哲学史大纲（上卷）》导言）胡适又说：“中国古代的出世派哲学，至庄子始完全成立。”（《中国哲学史大纲（上卷）》第九篇）他认为：中国“左系思想（道家）到庄子而右倾，中系思想（儒家）到荀卿而左倾更甚”（《淮南王书》）。

五四运动时期，胡适在东西方文化对比的反思基础上，对庄子哲学进行了严厉的批判：“西洋近代文明的精神方面的第一特色是科学。科学的根本精神在于求真理。……求知是人类天生的一种精神上的最大要求。东方的旧文明对于这个要求，不但不能满足他，并且常想制裁他，断绝他。所以东方古圣人劝人要‘无知’，要‘绝圣弃智’，要‘断思维’，要‘不识不知，顺帝之则’。这是畏难，这是懒惰。……东方的懒惰圣人说‘吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已’。……东方的文明的最大特色是知足，西洋的近代文明的最大特色是不知足。知足的东方人自安于简陋的生活，故不求物质享受的提高；自安于愚昧，自安于‘不识不知’，故不注意真理的发见与技艺器械的发明；自安于现成的环境与命运，故不想征服自然，只求乐天安命，不想改革制度，只图安分守己，不想革命，只做顺民”（《我们对于西洋近代文明的态度》）。在这里，胡适作为“东方旧文明”特征加以批判的正是道家思想，尤其是庄子思想。《庄子》明确主张“绝圣弃智，天下大治”（《在宥》），“知足者不以利自累”（《让王》）。庄子对技艺器械的发明抱“非不知，羞不为

也”(《天地》)的态度。正是庄子说过:“吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已”(《养生主》)。可见,胡适抨击的代表东方旧文明的“懒惰圣人”也是庄子。胡适又评价庄子的“任天安命达观之说”道:“此说流毒中国最深。《庄子》书中如《大宗师》诸篇皆极有弊”(《诸子不出于王官论》)。胡适认为:庄子“实在是守旧党的祖师,他的学说实在是社会进步和学术进步的大阻力”(《中国哲学史大纲(上卷)》第九篇)。但晚年,胡适又改变对庄子的这种批判态度,他说:“孔子、孟子一班人提倡的一种自由主义的教育哲学……后来的庄子、杨朱都是承袭这种学说的。”“所以自由民主的教育哲学产生了健全的个人主义,……再讲到,杨朱、庄子所提倡的个人主义,也不过是个人人格的尊严,庄子主要的是说‘举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮’,这就是健全的个人主义”(《中国古代政治思想史的一个看法》,1954年在台湾大学的讲演稿)。

胡适在《庄子》诸篇真伪问题上也发表过他的见解。他认为:《庄子内篇》“每篇的前一大段是真的。每篇的后面数小段大概是后人加上去的”(《古史辨》第一册)。他又说:《庄子》“其中内篇七篇,大致都可信。但也有后人加入的话。外篇和杂篇便更靠不住了。……这26篇之中,至少有十分之九是假造的。大抵《秋水》、《庚桑楚》、《寓言》三篇最多可靠的材料。《天下》篇是一篇绝妙的后序,却决不是庄子自作的”(《中国哲学史大纲(上卷)》第九篇)。可是,胡适对他的这些见解并没有作更多的展开,我们也无从知道他这种见解的切实根据。

胡适是较早依据西方的哲学体系来对庄子进行重新审视的学者之一,他在这方面进行的探索具有一定的代表性。虽然胡适不是一个研究庄子的专家,但是他对庄子的某些看法仍能给后人许多启迪。

(一) 庄子的进化论

近世的生物进化论(Biological Evolution)根据甚多,“不同形”(Variation)现象也是一种重要根据。天下万物没有两个完全同样的,树上没有两个完全同形的叶子,一个胎内生不出两个完全相似的兄弟,这个现象名为“不同形”。但是不同形里面却不是“乱七八糟”的不同形,不同之中,却有一种等级,一种次序,一毫不乱。这个有等级次序的不同形,乃是生物进化论的起点。

庄子的进化论也从“不同形”作起点。诸君试看《庄子》的第一篇《逍遥游》,便知他极力形容“小大之辨”。一个现象,植物之中,从不知晦朔的朝菌,到八千岁为春,八千岁为秋的大椿树;动物之中,自不知春秋的螻蛄,到五百岁为春,五百岁为秋的冥灵;自“腾跃而上不过数仞”的蜩与学鸠,到“水击三千里抟扶摇而上者九万里”的鹏鸟,更到人类,更到“至人”、“圣人”。凡此种种皆是“小大之辨”,即是“不同形”。庄子说:


万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫知其伦,是谓天均。(《寓言》)

“万物皆种也,以不同形相禅”这句话总括一部达尔文的《物种由来》(Origin of Species)。那时代的学者似乎很有人研究生物学,所以庄子能发出这种绝世惊人的议论来。依我看来,庄子这话,并非全是心中想象的结果,却实有科学的根据。诸君不信,请看下面这一大段奇文:

种有幾,得水则为鼃。得水土之际,则为鼃螟之衣。

生于陵屯，则为陵烏。陵烏得郁栖，则为乌足。乌足之根为蛭蟪，其叶为蝴蝶。蝴蝶，胥也，化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鸲掇。鸲掇千日为鸟，其名为乾余骨。乾余骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯，黄軓生乎九猷，瞽芮生乎腐蠹，羊奚比乎不筍。久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。^①（《至乐》）

这一段文字，自古至今，没人懂得。依我看来，这一段中有两大要点，不可放过：

第一，“种有幾”的“幾”字，乃是幾微之幾，并非幾何之幾。末三句“人又反入于机，万物皆出于机，皆入于机”三个“机”字都是“幾”字之误。《易经》之“极幾而研深也”，阮元校勘记云：“《释文》云，幾本或作机。”此可见幾字与机字常常互相舛错，况且“人又反入于幾”的“又”字、“反”字，都因承上文“种有幾”一句来的。若是“机”字，何必说“又”与“反”呢？这个“幾”究竟是何物？《说文》云，“幾，微也，从丝从戍。”又说“丝，微也，从二幺。”又说“幺（），小也，象子初生之形。”又曰“虬，虱子也。”如今敝处（徽州）的俗话尚叫虱子作虱虬，蚕子作蚕虬。“种有幾”的“幾”，便是种子，便是原子，便是近人所说的“精子”（germ）。“万物皆出于幾，皆入于幾”正合近世生物学家“精子”之说。

第二，自“种有幾”到“程生马，马生人”这一大段，错误极多，不易懂得；但其大意无非是上文所引“万物皆种也，以不同形相禅”的意思。仔细看来，这一段竟可作一篇“人种由来”（Descent of Man）读。你看他把一切生物都排成一部族谱：从极下等的微生物（“鬻”即古文绝字，像断丝，故知为微生物之一类也），到最高等的

^① 此段又见《列子》，但《列子》本显有人注语或案语，为写书者误抄作正文，因此更不可读，且有许多极荒谬的话。

“人”，一步一步地进化。这种议论与近世的生物进化论相同，正不用我们穿凿傅会。只可惜那时代的生物学书，都完全遗失了；所剩的这两段又破碎舛错不易明晓，遂使这种重要学说湮没了两千年，无人知道，无人继续研究。岂非哲学史科学史上一大恨事吗？

庄子的进化论有时很像近人的“适者生存”之说。他说：

民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉。木处则惴慄恟惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂且甘带，鸱鸦嗜鼠：四者孰知正味？（《齐物论》）

又说：

梁丽可以冲城，而不可以窒穴，言殊器也。骐驎骅骝一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也。鸱鸢夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。（《秋水》）

这两节说万物所处境地不同，生存之道亦不同，总以能适合于境地为要。细看上文“种有幾”一节，其中说种子得水便成什么；得水土之际便成什么；生于陵屯便成什么；生于灶下便成什么，其中已含有这种“体合”（adaptation）和“适者生存”的理想。这个道理在人类历史上更为明显。庄子说：

昔者尧舜让而帝，之哱让而绝；汤武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也……故曰：“盖（盍）师是而无非，师治而无乱乎。”是未明天地之理，万物之情者也^①。（《秋水》）

因此便知：

凡物无成与毁，复通为一。惟达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也，适得而幾矣。（《齐物论》）

懂得天下万物无有一定的是非成败，但有一个“适得而幾”。懂得

^① 这 27 个字是一长句，若不用文字符号，便不易明晓。

这个道理，才可明白庄子的名学。

庄子说：

药也，其实藟也，桔梗也，鸡臙也，豕零也^①，是时为帝者也，何可胜言。（《徐无鬼》）

医生用药，人参巴豆，各有其时。用得其时，便“为帝”。用不得其时，便医杀人。天下的是非善恶，也正是如此。故说：

是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非……
是亦一无穷，非亦一无穷也……恶乎然？然于然，恶乎不然？不然于不然，物固有所然，物固有所可。（《齐物论》）

又说：

物无非彼，物无非是，自彼则不见，自知则知之。故曰“彼出于是，是亦因彼”。（《齐物论》）

这叫做“彼是方生之说”，这种议论很像黑格尔(Hegel)的名学^②，庄子叫做“彼是方生”，便是黑格尔的“Dialectic”，又名“Synthetic Method”。

这种理想有时却有害处，不可不知。世人多喜欢这等议论，更替他加上美名，叫做“达观”，叫做“乐天安命”，其实里面的流弊甚多。

第一，便是命定主义(信命主义)。请看庄子说的：

物之生也，若驰若骤，无动而不变，无时而不移，何为乎？何不为乎？夫固将自化。（《秋水》）

化其万物，而不知其禅之者，焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。（《山木》）

这个“自化”，并非万物与天行竞争所得的结果，乃是“自然而然”的变化，所以说“何为乎？何不为乎？”“正而待之而已耳”。这种信

① 鸡臙即是芡，豕零即是猪苓。

② 此论非一节所能说尽，读者可参看西方哲学史中论黑格尔之处。

命主义(Fatalism)、命定主义(Determinism)最多流弊,能使人消磨壮气,使人退缩不前,使人厌世悲观。诸君试读庄子的《大宗师》篇,便知我这话并非冤他的。

第二,便是守旧主义。庄子说“恶乎然?然于然,恶乎不然?不然于不然”。又说:

知东西之相反而不可以相无,则功分定矣……知尧桀之自然而相非,则趣操睹矣……差其时,逆其俗者,谓之篡夫。当其时,顺其俗者,谓之义之徒。(《秋水》)

这种理想,譬如我说我比你高半寸,你说你比我高半寸,你我两人争论不休,庄子和黑格尔走来劝说道:“你俩几何必争吵,我们在伍尔威斯(Woolworth)高屋^①上看下来,你们两位高低正差不多,算了一样高吧,何必争呢?”却不知道天下的是非得失全在高低半寸之间。人类的进化,全靠那些争这高低半寸的人。倘若人人都说“尧也未必是,桀也未必非,我们大家姑且当其时顺其俗罢了,何必费神多事呢?”倘使人人都打这样的主意,天下还有革命吗?还有进步吗?

总之,老子、列子、庄子,都把“天行”一方面看得太重了,把“人力”一方面却看得太轻了,所以有许多不好的结果。处世便靠天安命或悲观厌世;遇事便不肯去做,随波逐流,与世浮沉;政治上又主张极端的个人放任主义,要挽救这种种弊病,须注重“人择”、“人事”、“人力”一方面。

(原载《科学》第3卷第1期,1917年,
为《先秦诸子进化论》第五章)

^① 此屋在纽约,乃美国第一高楼,见本月刊(即《科学》第2卷第12期)插图。

(二) 庄子的逻辑

一、庄子传略

庄子一生的事迹,我们知道得很少。据《史记》,他出生于蒙,名叫庄周,一度作过蒙的小吏。《史记》又说他和梁惠王(公元前370—前319)与齐宣王(公元前332—前315)同时^①。我们知道他曾和惠施往来,又知他死在惠施之后(见《庄子·徐无鬼》)。他可能一直活到了公元前3世纪的头25年。

《庄子》的最后一篇《天下》篇不可能像传统的评注者所误认的:为庄子自著。《天下》篇用如下的言词总结了庄子的哲学思想。

寂漠无形。变化无常。死欤生欤?天地并欤?神明往欤?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,时恣纵而不儻,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。^②独与天地精神往来,而不敖倪于万物。不谴是非,以与世俗处。……上与造物者游,而下与外死生无终始者为友。

这一段评论庄子的哲学最为简切精当。在本文的第一部分,我们曾指出,在中国的古代曾经有一批“避世之士”,隐居于偏僻之

① 这两个年代皆据《竹书纪年》。

② 这一段常常被误解,应当把它和《秋水》篇关联起来读。

处。但在公元前5世纪到4世纪各派思潮中，“出世思想”极少（如果有的话）占有重要地位。连那被后来的道家尊为奠基人的老子也热切地关注着现世的问题，并力求在政治上的放任和自我完善中寻求解决。老子和孔子所寻求的“道”不是别的，而只是谋求整顿世界秩序之“道”。但老子和孔子都在直率地赞扬自然和指斥现实的邪恶和污浊时，却都无意地播下了出世哲学的种子。这种哲学在庄子手里得到了最充分的阐述，并且给汉以后的中国思想界以极大影响。

二、庄子的逻辑

庄子是惠施的朋友和知己，这一事实对于中国哲学的史学家有重要意义。我们已经说过，惠施坚持认为天地是一体的，万物是毕同毕异的。他把这个叫作“大同异”。但是惠施是别墨的一个伟大的辩者，最爱和当时的其他辩者相应，而且终身无穷。别墨决不是怀疑论者。在他们看来，矛盾原理乃是辩论的准则：“辩，或谓之牛，或谓之非牛，是不俱当。不俱当，必或不当”（《经》上）；“谓辩无胜必不当”（《经》下）；“俱无胜，是不辩也。辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也”（《经说》下）。由于深信辩论最后可以定是非，这就激励着当时的辩者去尽力把思想和论证的工具弄得完善些，而且继续辩论，“终身无穷”。

但是庄子未能看到坚持大同异的原则和企图通过辩论来明是非的一致性。他对各种学派一视同仁的态度使他觉得当时的儒墨之争多属人为的、无谓的举动。所以他在《天下》篇里说：“不谴是非”，这是对庄子逻辑的一个总结。简言之，这种逻辑认为真理与谬误、对与错全是相对的。所有这些逻辑的和道德的区别都意味着知识的不全。而真知则是从总体上看事物，因而超越所有这些区别。“辩也者，有不见也”（《齐物论》），这种逻辑思想主要见于

《齐物论》中^①，它构成了本章的主旨。

庄子说：“大知闲闲，小知间间。大言淡淡，小言詹詹。”“道（它不再是指一种方法而是指宇宙之理）恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存，言恶乎存而不可？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。物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰，彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。”“是亦彼也。彼亦是也。彼亦一是非。此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷。故曰，莫若以明。”

历史地看，上述引文意味着庄子的逻辑理论乃是对当时的辩者热衷于论辩的一种反动。要找出一些堂皇的理由来支持那令人生厌的辩论是很容易做到的。儒家的孟子初见梁惠王时，梁惠王问他：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”对此，孟子回答说：“王何必曰利，亦有仁义而已矣！”再者，当有一个和平主义者（可能是一个墨者）告诉孟子说他正准备以不利于任何一方为理由去劝说秦楚的君主结束两国之间的战争时，孟子说：“你的目的是高尚的，但你的议论却是错误的。”孟子提醒他不要以利为立论基础，而要以仁义为基础。^② 这种姿态是孔子学派的特点。但当人们仔细阅读一读孟子的著作时，却深感他的许多经济政策，诸如国家土地分配政策，改革税收政策，鼓励养鱼养蚕政策，资源保护政策等，都是谋划国民的“利益”或“收益”的。这样孟子的辩论很自然会被认为只不过是空言虚词而已。这样的辩论自然要被庄子看作是论者囿

① 本章的引文，除那些已指明者外，都引自《齐物论》。

② 这里说的是孟子与宋轻的对话。详见《孟子·告子章句下》，引号中的话不是原文，《孟子》中的原文是：“先生之志则大矣，先生之号则不可。”——译者注。

于一己之偏见而表现出来的知识不全。

据此,庄子告诫人们要把是和彼(非是——译者注)关联起来,使两种对立的東西在更高的统一上协调起来。“彼出于是,是亦因彼”,仅仅是由于观点不同,才使实际上是相互关联的东西显现为真理和谬误。要是把它们不看作对立而看作互相补充的相关,我们便将达到道枢,有关的一切差别和对立便都被协调起来。

这种逻辑的基本原理是他的自然、道或宇宙之理的观念:它就是自然进化历程的一种无意识的概念,宇宙间的一切都有它存在的理由,都是“适合”于它的特殊地域和环境的。“道行之而成。物谓之而然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可”。这种说法很像黑格尔的名言:“合理的就是现实的,现实的就是合理的”。

庄子接上说:“故为是举莛与楹,厉与西施,恢恠憭怪,道通为一。其分也,成也。其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。唯达者知通为一”,在这种齐物的观点支配下,庄子嘲笑那些徒作努力的人是“劳神明为一而不知其同也”。他讲了一个猴子的故事来作比喻。有一个养猴的老翁戏弄猴子说,我给你们橡子果吃,早上三个晚上四个;猴子听了大怒;于是老翁又说,那么早上四个晚上三个好吗!猴子们听了都很高兴。橡子的实际数量并没有变,但却平息了猴子的怒火。

所以,真知是超越一切逻辑差别的:“天下莫大于秋毫之末,而太山为小。莫寿乎殇子,而彭祖(寓言中的人物,据说他活了七百多年)为天。天地与我并生,而万物与我为一”;“故分也者有不分也”;“庸詎知吾所谓知之非不知邪?庸詎知吾所谓不知之非知邪”。

庄子在他的进化论、在他的万物以不同形相禅并各适于自己所处境遇的理论基础上,引出了怀疑论。一个庄子的代言人在《齐

物论》中说^①：“民湿寝则腰疾偏死。歟然乎哉？木处则惴慄恂惧。猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂且甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猿獭狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬（中国古代有名的美人），人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤^②。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩。”

这种观点在另一真正出于庄子之手的《秋水》篇中作了更雄辩的阐述。“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（圣明君主的代表）桀（暴君之代表）之自然而相非，则趣操睹矣。昔者尧舜让而帝，之哱（燕王，公元前320—前316）让而绝。汤（公元前1783—前1754）武（公元前1122—前1116）争而王，白公（死于公元前479年）争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也。……故曰‘盖师是而无非，师治而无乱乎’？是未明天地之理、万物之情者也。”

以上这一段话，认为是非善恶都不是绝对的。遗憾的是这种本可以引出良好结论的理论却被庄子的天道观弄坏了。庄子把自然的进化、人类的历史都看作纯粹是道或宇宙之理的自动发展，或者用黑格尔的话说，是“绝对精神”的发展和实现的过程。庄子是

① 庄子的许多话是通过对话形式来表述，有时是诸如老子和孔子一类的历史人物之间的对话，有时是虚构人物之间的对话，世人喜欢有风趣的论证。

② Giles 在此处加了一条非常笨的注释：“为自己的卑劣而觉得丢脸。”

如此地崇奉自然历程的无限和无所不足,以致把一切人为的努力都看作徒劳,并且把人的认知都看作是必定不完全和不适当的。为此他劝告人们放弃关于认知世界和促进事物变化一类的毫无希望的追求:“庸讵知吾所谓知之非不知耶?庸讵知吾所谓不知之非知耶”;“吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已”(《养生主》);“计人之所知,不若其所不知;其生之时,不若未生之时。以其至小求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也”(《秋水》)。

这使我们回到他的逻辑理论来。按照这种理论,一切逻辑的区别都是不真实的和虚幻的。“自其异者观之,肝胆楚越也。自其同者视之,万物皆一也”(《德充符》),所以,一切关于是非真伪的辩论都是不必要的和无效的。“既使我与若辩矣;若胜我,我不若胜;若果是也,我果非也邪?我胜若,若不吾胜;我果是也,若果非也邪?其或是也,其或非也耶?其俱是也,其俱非也邪?我与若不能相知也,则人固受其黷暗,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,既同乎我矣,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?”对于这样一个难题,庄子提出的解决办法是:“和之以天倪”;“忘年忘义。振于无竟,放寓诸无竟。”

(留学哥伦比亚大学博士论文,原载《先秦名学史》)

冯友兰论庄子

目 次

冯友兰论庄子哲学	高 峰
(一)庄子及道家中之庄学	22
(二)庄周的主观唯心主义体系,道家哲学向唯心主义的 进一步的发展	45

冯友兰论庄子哲学

·高峰·

冯友兰(1895—1990),当代中国哲学家、哲学史家。字芝生,生于河南省唐河县一个数代业儒、耕读传家的大家庭中。书香门第的传统家教,使冯友兰从小受到儒家文化熏陶,这为他日后的学术研究打下了基础,同时也隐隐然引导了他承续中国文化乃至儒家道学“慧命”的学术旨趣。1915年,他考入北京大学哲学系,对当时中国哲学研究的现状有了一个比较全面的了解。1918年完成学业后,第二年起美国留学,在哥伦比亚大学研究生院师事实用主义哲学家杜威(Dewey)和新实在论哲学家孟太格(Mantague),这使他的哲学思想带上一定的新实在论倾向,相应地,在哲学方法上也比较注重严密的逻辑分析,从而形成了自己的特色。经过四年学习,他完成了该校研究生的全部学业并获得哲学博士学位。1923年回国后,历任中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学、西南联大等校教授。解放后,任北京大学教授,直至逝世。

出版于20世纪30年代的两卷本《中国哲学史》,是冯友兰引入西方哲学的形式对一大部中国哲学史所作的系统整理。虽然站在今天学术发展的角度看似乎稍嫌简略和笼统,但它筚路蓝缕以启山林的开创意义仍是我们所无法忽视的。其中,对庄子哲学思想的整理和阐述集中在题为“庄子及道家中之庄学”一章中。

从题目本身即可看出,冯友兰的研究侧重于西方意义上的纯粹哲学方面。也就是说,他没有采用传统的考证年代、训释名物、厘定篇目等等研究方法,而是径直将庄子放入道家哲学中作整体

的综观,以简洁明快的方式抽象、归纳出庄子哲学的几个重要范畴,从而将庄子思想中的哲学内容整理出一个初步的框架。在冯友兰看来,庄子哲学中的“道”即是“天地万物所以生之总原理”,而“德”便是“各物个体所以生之原理”。这一说法形式上固然是原于道家思想的本义,但在原始道家那里,“道”和“德”不仅是“理”性的,同时也是“气”性的,将“道”、“德”理解为“原理”,要经过魏晋玄学的抽象才得以表现出这种倾向。这一点,不能认为是冯友兰的“误释”,而应当看作是一种“诠释”。中国古代哲学中的气性论内容,直到今天,单靠几个西方哲学的概念、范畴仍然无法得到稳妥的安设,何况冯友兰当时的基本立场是取自西方哲学;采用柏拉图式的“理念”来组织、诠释中国道家哲学中最为本原的范畴“道”、“德”,应该说是顺理成章的。事实上,冯友兰紧接着将庄子哲学分列为人生哲学、社会政治哲学等几大部分,明显表现出他的上述意图。循此而下,对《庄子·大宗师》中“安时而处顺,哀乐不能入也。此古之所谓悬解也”一说,冯友兰的解释是:“哀乐不能入,即以理化情也。”并引荷兰哲学家斯宾诺莎(Spinoza)以情感为“人之束缚”的观点作比较,这就将庄子学说中可能是道论意义上的“境界”语言,变成了一个比较纯粹的理性哲学命题。此外,冯友兰还尝试着对庄子思想中有关“天人合一”的直觉体验作哲学性质的分析。他引用美国哲学家詹姆斯(James)的“纯粹经验”为例,认为“在纯粹经验中,个体即可与宇宙合一”,并进一步解释说:“所谓纯粹经验即无知识之经验”,“庄学所谓真人所有之经验,即是此种。其所处之世界,亦即此种经验之世界也”,“所谓‘心斋’、‘坐忘’,皆主除去思虑知识,使心虚而‘同于大通’,在此情形中所有之经验,即纯粹经验也”。值得重视的一点是,冯友兰当时曾敏感地注意到“庄子尤可异者,即其神秘主义不需要唯心论的宇宙”。其实,这里包含了道家哲学乃至早期道教思想与来自印度的佛教哲学之间的一个重大差异。遗憾的是,冯友兰没有进一步展开这方面的论述,而

至今治庄子哲学的，也尚少对这一重大问题有所关注。

在60年代连续发表的《论庄子》、《再论庄子》、《三论庄子》三篇论文中，一方面，冯友兰坚持从哲学角度入手，“打破内、外、杂的成见”（《论庄子》），而以《逍遥游》、《齐物论》两篇为代表，对庄子哲学作了进一步的深入分析；另一方面，他在立论中掺入了较多的意识形态成分，并开始主张判庄子哲学为主观唯心主义。就庄子思想中的“混沌”概念而言，在庄子那里更可能指的是心物未分、阴阳未判的本原性状态。冯友兰则一方面指出，“这个混沌，并不是像有些唯物主义者所说的尚未分化的‘元气’”，同时又认为“混沌”“只是一种主观的意境和逻辑的虚构”，“这种混沌的意义只能是唯心主义的”（《三论庄子》），从而站在另一角度对庄子哲学中的“混沌”概念作了“心”“物”对立的抽象。

皇皇六大册的《中国哲学史新编》，是冯友兰晚年用功最多的一部大著，从1980年起陆续出版。其中论述庄子哲学的在第二册第十四章——“庄周的主观唯心主义体系，道家哲学向唯心主义的进一步的发展”。由于这部分的主要内容是在1964年版《中国哲学史新编》基础上进行的修订，所以基本观点仍然承接着三篇《论庄子》的文章。但是，从对《庄子》原著文本的考订到对庄子思想分析的展开，整章结构安排得颇为缜密，与前此的有关论述相比，行文显得严谨、周到，立论也更为系统、全面。

首先，冯友兰通过对《庄子》一书的考证性研究，复述了他以前反复强调的一点，即：不能主观臆断内、外、杂诸篇的作者，而应该以庄子整体哲学思想出发，“以《逍遥游》和《齐物论》为主要线索，参考其他各篇”，来对庄子哲学思想作全面的认识、分析和批判。其次，冯友兰对《齐物论》作了一番认真、详尽的分析，以其中“天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殤子，而彭祖为天；天地与我并生，而万物与我为一”为例，指出里面包含的相对主义认识论特征，并将之归结于庄子主观唯心主义的立场，从而在更为有力的论

据下重申了《三论庄子》一文中的观点：“这个‘一’就是没有分别的混沌，也就是‘我’的幻想中的‘无差别境界’。”照冯友兰的看法，《齐物论》中的相对主义是为《逍遥游》中的“逍遥”境界提供哲学根据的，因此，他进而又深入解析了庄子“逍遥”思想的实质——“无己”。但是，不论是理论上的“无己”还是修养上的“坐忘”，冯友兰都将其归结为一种主观心理。再次，冯友兰进一步分析庄子的宇宙观，指出《庄子》书中实际上包含了两种宇宙观：一种真正体现了庄子哲学的精神，另一种则属于稷下黄老之学。在冯友兰判为属于庄子的宇宙观中，通过郭象的解释包含了较多的理性精神，冯友兰对此作了全盘的复述：“照郭象所解释的，声音的‘全’就是一切的声音，可是他所说的一切声音实际上是无声音，因为，照他说，一有声音，它就是偏而不全了。照同样的逻辑，‘道’是一切事物的‘全’，可是这个‘全’就是无事物，因为一有事物，它就是偏而不全了。”因而，庄子哲学中的这个“道”，就还是作为“原理”性的“无”。至于冯友兰认为属于稷下黄老之学的宇宙观则将“无”看作是“气”，涉及了气性论问题。因此，冯友兰连带着区分了庄子学说中“坐忘”和“心斋”这两种修养方法。从《庄子》文本中看，“坐忘”是一种心理上的混沌状态；“心斋”则有一个“唯道集虚”的问题，与集中“精气”有关，所以冯友兰认为“这和‘坐忘’的方法是不同的。一般都认为这两种方法是一致的，其实是两回事”。最后，我们看到冯友兰对庄子哲学中关于自然和人为、必然和自由以及庄子的社会历史观作了比较简略和消极的评价。

前面提到过，冯友兰主要是一位自觉承续儒家道学“慧命”的儒者。因此，在研究庄子哲学的有关论著中，“述”的部分要远远大于“作”的部分。但是，即使如此，他丰厚的学养，仍使这部分论著具有相当的学术价值。

(一) 庄子及道家中之庄学

一、庄子与楚人精神

《史记》曰：

庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，然其要本归于老子之言。其著书十余万言，大抵率寓言也。……善属书离辞，指事类情，用剽剥儒墨；虽当世宿学，不能自解免也。其言汪洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。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。”^①

蒙为宋地，庄子为宋人。然庄子之思想实与楚人为近。《史记》谓屈原《离骚》，“濯淖污泥之中，蝉蜕于浊秽，以浮游尘埃之外，不获世之滋垢，皜然泥而不滓者也”。所谓楚词，皆想象丰富，情思飘逸。此等文学，皆与《诗》三百篇之专歌咏人事者不同。《庄子》书中思想文体皆极超旷，《天运》篇谓：

天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不

^① 《老庄申韩列传》，《史记》卷六十三，同文影殿刊本，页四至五。

得已耶？意者其运转而不能自止耶？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，有上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？敢问何故？巫咸诏曰：“来，吾语汝。……”^①

此段形式内容，皆与《天问》一致。此虽不必为庄子所自作，要之可见庄学与楚人之关系也。庄学对于传统的思想制度，皆持反对态度。“剽剥儒墨”，而独推尊老聃。《庄子·天下》篇虽不以老聃为与庄周同派，而对于老聃则极致推崇。盖宋与楚近，庄子一方面受楚人思想之影响，一方面受辩者思想之影响。故能以辩者之辩论，述超旷恍惚之思，而自成一系统焉。

据《史记》所说，庄子与梁惠王齐宣王同时，似亦与孟子同时。马夷初先生作《庄子年表》，起周烈王七年（西历纪元前 369 年）迄赧王二十九年（西历纪元前 286 年）。（见天马山房丛著）孟子与庄子同时，然二人似均未相辩驳，似甚可疑。然庄子之学为杨朱之学更进步者，则自孟子之观点言之，庄子亦杨朱之徒耳。庄子视孟子，亦一孔子之徒。孟子之“距杨墨”，乃笼统“距”之；庄子之“剽剥儒墨”，亦笼统“剽剥”之。故孟子但举杨朱，庄子但举孔子。非孟子庄子二人，必各不相知也。

二、道，德，天

庄学之哲学，与《老子》不同，但其所谓“道”“德”，则与《老子》同；前已言之。兹述《庄子》书中所谓道。《知北游》云：

东郭子问于庄子曰：“所谓道恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下耶？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下耶？”曰：“在瓦甃。”

^① 《庄子》卷五，《四部丛刊》本，页三十五至三十六。

曰：“何其愈甚耶？”曰：“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物；至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，异名同实，其指一也。”^①

道即天地万物所以生之总原理，有物即有道，故道“无所不在”也。《大宗师》云：

夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。^②

道为天地万物所以生之总原理，故“自本自根”，无始无终而永存，天地万物皆依之生生不已也。

道之作用，亦系自然的；故曰：

技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。^③

天即自然之义，故曰：

无为为之之谓天。^④

又曰：

天在内，人在外。……牛马四足是谓天；落（同络）马首，穿牛鼻，是谓人。^⑤

“道兼于天”即《老子》所说“道法自然”之义也。

道即天地万物所以生之总原理，此原理即表现于万物之中。

《天道》云：

① 《庄子》卷七，页四十九至五十。

② 《庄子》卷三，页十。

③ 《天地》，《庄子》卷五，页二。

④ 《天地》，《庄子》卷五，页二。

⑤ 《秋水》，《庄子》卷六，页二十一。

吾师乎！吾师乎！肇万物而不为戾，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地，刻雕众形而不为巧；此之谓天乐。^①

所以者何？道即表现于万物之中，故万物之自生自长，自毁自灭。一方面可谓系道所为而一方而亦可谓系万物之自为也。“吾何为乎？何不为乎？夫固将自化”。^②《齐物论》云：

夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁耶？^③

万物之所以如此，“咸其自取”，所谓“夫固将自化”也。惟其如此，故道可“无而无不为”，如《老子》所说。

道非事物，故可称之为“无”。《天地》云：

泰初有“无”，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德。未形者有分，且然无间谓之命。流动而生物，物生成理谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。^④

泰初有“无”，无即道也。《老子》云：“道生一。”庄子亦以道为“一之所起，有一而未形。”德者，得也；“物得以生谓之德。”由此而言，则天地万物所以生之总原理，即名曰道；各物个体所以生之原理，即名曰德。故曰：

形非道不生；生非德不明。^⑤

惟因道德同是物之所以生之原理，所以老庄书中，道德二字，并称列举。江表云：

道德实同而名异。……无所不在之谓道，自其所得之谓德。道者，人之所共由；德者，人之所自得也。试以

① 《庄子》卷五，页二十四。

② 《秋水》，《庄子》卷六，页二十。

③ 《庄子》卷一，页二十一。

④ 《庄子》卷五，页八至九。

⑤ 《天地》，《庄子》卷五，页四。

水为喻。夫湖海之涵浸，与坳堂之所畜，固不同也；其为水有异乎？江河之流注，与沟浍之湍激，自其所得如是也。谓之实同名异，诎不信然？^①

江氏谓道者人之所共由；德者人之所自得。颇能说明道德之所以同，及其所以异。不过依庄学之意，则应云：道者物（兼人言）之所共由，德者物之所自得耳。物之将生，由无形至有形者，谓之命。及其成为物，则必有一定之形体。其形体与其精神，皆有一定之构造与规律，所谓“各有仪则”；此则其性也。

三、变之哲学

然物之形体，非一成不变者。依庄学所见，天地万物无时不在变化中。故曰：

一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！^②

又《秋水》篇云：

物之生也，若骤若驰。无动而不变，无时而不移。^③

又《寓言》篇云：

万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦。是谓天均；天均者，天倪也。^④

“天均”《齐物论》作“天钧”。谓之钧者，喻其运行不息也。上文谓惠施之哲学，可谓为变之哲学；庄学亦变之哲学也。

① 焦竑《老子翼》卷七引，浙西村舍刊本，页三十八。

② 《齐物论》，《庄子》卷一，页二十四。

③ 《庄子》卷六，页二十。

④ 《庄子》卷九，页十三。

四、何为幸福

凡物皆由道而各得其德，凡物各有其自然之性。苟顺其自然之性，则幸福当下即是不须外求。《庄子·逍遥游》篇，故设为极大极小之物，鲲鹏极大，蜩鸠极小。“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”^① 蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，抢榆枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”^② 此所谓“故极小大之致，以明性分之适。……苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也”。^③ 物如此，人亦然。《逍遥游》云：

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也，亦若此矣。^④

笛卡儿曰：“在人间一切物中，聪明之分配，最为平均；因即对于各物最难满足之人，皆自以其自己之聪明为甚丰而不求再多”（《方法论》第1页）。盖各人对于其自己所得于天者，皆极满足也。《马蹄》篇云：

彼民有常性，织而衣，耕而食。是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁。万物群生，连属其乡。禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢，可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离。同乎无欲，是谓素

① 《庄子》卷一，页二。

② 《庄子》卷一，页四。

③ 郭象《注庄子》卷一，页一至四。

④ 《庄子》卷一，页七。

朴。素朴而民性得矣。^①

又《天道》篇，老聃谓孔子云：

夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋已至矣。又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？噫！夫子乱人之性也！^②

“天地固有常”等，乃自然的，天然的，即所谓“天”也。“放德而行，循道而趋”，即随顺人及物之性也。《天道》篇云：

夫明白于天地之德者此之谓大本大宗，与天和者也。

……与天和者，谓之天乐。^③

随顺人及物之性，即与天和，即天乐也。

政治上社会上各种制度，由庄学之观点观之，均只足以予人以痛苦。盖物之性至不相同，一物有一物所认为之好，不必强同，亦不可强同。物之不齐宜即听其不齐，所谓以不齐齐之也。一切政治上社会上之制度，皆定一好以为行为之标准，使人从之，此是强不齐以使之齐，爱之适所以害之也。《至乐》篇云：

昔者海鸟止于鲁郊。鲁侯御而觴之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一膻，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟，非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鳧鰕，随行列而止，委蛇而处，彼唯人言之恶闻，奚以夫哓哓为乎？咸池九韶之乐，张之洞庭之野，鸟闻之而飞，兽闻之而走，鱼闻之而下入，人卒闻之，相与环而观之。鱼处水而生，人处水而死。故必相与异，其好恶故异也。故先

① 《庄子》卷四，页十二。

② 《庄子》卷五，页三十至三十一。

③ 《庄子》卷五，页二十三。

圣不一其能，不同其事；名止于实，义止于适；是之谓条达而福持。^①

“不一其能，不同其事；名止于实，义止于适。”故无须定一一定之规矩准绳，而使人必从之也。圣人作规矩准绳，制定政治上及社会上各种制度，使天下之人皆服从之。其用意虽未尝不善，其用心未尝不为爱人，然其结果则如鲁侯爱鸟，爱之适所以害之。故庄学最反对以治治天下，以为欲使天下治，则莫如以不治治之。《应帝王》篇云：

汝游心于淡，合气于漠，顺物自然则无容私焉，而天下治矣。^②

《在宥》篇云：

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。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉。^③

所以不治天下而天下自治者，盖天下之人，其所好虽不同，而莫不愿治；故曰：

以为一世薪乎乱，（治也）孰弊弊焉以天下为事？^④

又曰：

天下均治之为愿，而何计以有虞氏为？^⑤

既“天下均治之为愿”，故听其自然而自治矣。庄学亦主张以不治治天下，然其立论之根据，则与老学不同也。

如不随顺人之性，而强欲以种种制度治之，则如络马首，穿牛鼻，以人为改天然，其结果适足以致苦痛，此各种人为之通弊也。

① 《庄子》卷六，页三十五。

② 《庄子》卷三，页三十。

③ 《庄子》卷四，页二十六。

④ 《逍遥游》，《庄子》卷一，页十三。

⑤ 《天地》，《庄子》卷五，页十七。

《骈拇》篇云：

是故鳧胫虽短，续之则忧。鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续。……^①

人为之目的，多系截长补短，改造天然。故自有人为，而人随顺天然之幸福失。既无幸福亦无生趣。譬犹中央之帝，名曰混沌，本无七窍；若强凿之，则七窍开而混沌已死矣。^②《秋水》篇云：

无以人灭天，无以故灭命。^③

以人为改天然，即“以人灭天”，“以故灭命”也。

五、自由与平等

由上观之，可知庄学中之社会政治哲学，主张绝对的自由，盖惟人皆有绝对的自由，乃可皆顺其自然之性而得幸福也。主张绝对的自由者，必主张绝对的平等，盖若承认人与人，物与物间，有若何彼善于此，或此善于彼者，则善者应改造不善者使归于善，而即亦不能主张万物皆应有绝对的自由矣。庄学以为人与物皆应有绝对的自由，故亦以为凡天下之物，皆无不好，凡天下之意见，皆无不对。此庄学与佛学根本不同之处。盖佛学以为凡天下之物皆不好，凡天下之意见皆不对也。《齐物论》篇云：

且吾尝试问乎女。民湿寝则腰疾偏死，皯然乎哉？木处则惴栗恂惧？猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂且甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猿，獾狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天

① 《庄子》卷四，页四。

② 见《应帝王》。

③ 《庄子》卷六，页二十一。

下之正色哉？^①

若必执一以为正色，则“四者孰知天下之正色哉？”若不执一以为正色，则四者皆天下之正色也。犹之海鸟之“浮江湖”“食鳅鮓”，与鲁君之“奏九韶”，“具太牢”，其养虽绝不相同，然皆为天下之正养也。

人之意见，万有不齐，如有风时万窍之怒号，如《齐物论》开端所说者，究孰为是，孰为非？果能以当时所谓“辩”者“明是非”乎？《齐物论》篇云：

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，若果非也邪？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，则人固受其黤暗。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，既同乎我矣，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？^②

此明“辩”不能定是非也。盖若必执一以为是，则天下之人意见，果孰为是？正与上述之孰为正处正味正色，同一不能决定也。若不执一以为是，则天下人之意见皆是也。惟其皆是，故听其自尔，而无须辩矣。《齐物论》篇云：

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，故寓诸无竟。^③

① 《庄子》卷一，页三十八至三十九。

② 《庄子》卷一，页四十四至四十五。

③ 《庄子》卷一，页四十五至四十六。

视天下之意见，皆如自然之“化声”，皆如《齐物论》所谓之“轂音”。鸟鸣风响，未闻人欲争其是非，而何独对于人之言论斤斤评论其是非哉？故听其自尔可矣。

执此原理以应付当时学术界中之争辩，《齐物论》篇云：

夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于轂音，亦有辩乎，其无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？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。物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰，彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，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。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰，莫若以明。^①

此所说“彼是”，似亦驳公孙龙之说。公孙龙《名实论》以为彼只是彼，此只是此^②。庄学则以为彼是乃相对的。故曰：“彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。”彼是互相谓为彼是。儒墨之互相是非，亦犹是也。若于“儒墨之是非”，必执一以为是，则“彼亦一是非，此亦一是非”，如环无端，不可穷矣。惟知“道恶乎往而不存，言恶乎存而不可”者，视“儒墨之是非”，与“轂音”同为天然之“化声”，故听其自尔，所谓“是以圣人不由，而照之于天”也。此所谓“以明”也。有所是则有所非，有所非则有所是；故是非乃相对待的，所谓“偶”

① 《庄子》卷一，页二十六至二十八。

② 同上卷九第六节引。

也；彼是亦然。若听是非彼是之自尔而无所是非彼是，则无偶矣。故曰：“彼是莫得其偶，谓之道枢”也。彼此互相是非，“是亦一无穷，非亦一无穷”，如一环然。不与有所是非者为循环之辩论，而立于环中以听其自尔。则所谓“枢始得环中，以应无穷”也。《齐物论》篇又曰：

是以圣人和之以是非，而休乎天钧；是之谓两行。^①

“天钧”者，《寓言》篇亦言“天均”、“天倪”，“天钧”、“天倪”皆谓万物自然之变化；“休乎天钧”，即听万物之自然也。圣人对于物之互相是非，听其自尔。故其态度，即是不废是非而超过之，“是之谓两行”。用此观点以观物，即以道之观点观物也。《秋水》篇曰：

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，则差数等矣。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。……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。兼怀万物，其孰承翼。是谓无方，万物一齐，孰短孰长。道无终始，物有死生。不恃其成，一虚一满，不位乎其形。年不可举，时不可止。消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论

① 《庄子》卷一，页三十一。

万物之理也。^①

世俗以人在政治上社会上之阶级，分别贵贱，是“贵贱不在己”也。就物之本身言，则皆“自贵而相贱”，如《逍遥游》所说小鸟之笑大鹏是也。然此皆依有限之观点，以观物也。若能超越有限，自无限之点以观物，即所谓“以道观之”也。以道之观点观物，即见物无不齐矣。若更能与道合一，则不作一切分别，而达“万物与我为一”之境界。此点下文另详。

或曰：庄学以“两行”为是，是仍有所是非也。此点《齐物论》亦已言之。《齐物论》篇曰：

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。……今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无谓乎？天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣。且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。^②

庄学以“两行”为是，亦有所是非，是亦与别人之有所是非者为同类；然以“两行”为是，是欲超出是非，则又与别人之有所是非者不类；故曰：“今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无谓乎”。以超出是非为是，尚不免有有所是非之嫌，况真有所是非乎？故曰：“自无适有，以至于三，而况自有适有乎”，故“无适焉，因是已”。

① 《庄子》卷六，页十六至二十。

② 《庄子》卷一，页三十三至三十五。

六、死与不死

凡物皆无不好，凡意见皆无不对，此《齐物论》之宗旨也。推而言之，则一切存在之形式，亦皆无不好。所谓死者，不过吾人自一存在之形式转为别一存在之形式而已。如吾人以现在所有之存在形式为可喜，则死后吾人所得之新形式，亦未尝不可喜。《大宗师》篇曰：

特犯(同逢)人之形而犹喜之。若人之形者，万化而未始有极也。其为乐可胜计耶？^①

《齐物论》篇曰：

予恶乎知悦生之非惑邪？予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟。及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？梦饮酒者旦而哭泣，梦哭泣者旦而田猎。方其梦也，不知其梦也，梦之中又占其梦焉。觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。^②

《秋水》篇云：“道无终始；物有死生。”郭象注云：“死生者，无穷之变耳，非终始也。”^③ 知此理也，则可齐生死矣。《大宗师》篇曰：

浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜。浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸚炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因而乘之，岂更驾哉？且夫得者，时也（郭云：“当所遇之时，世所谓得。”）；失者，顺也（郭云：“时

① 《庄子》卷三，页九。

② 《庄子》卷一，页四十三至四十四。

③ 《庄子》卷六，页二十。

不暂停，随顺而往，世谓之失。”)。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓悬解也。^①

哀乐不能人，即以理化情也。斯宾诺莎(Spinoza)以情感为“人之束缚”(Human bondage)。若有知识之人，知宇宙之真相，知事物之发生为必然，则遇事不动情感，不为所束缚，而得“人之自由”(Human freedom)矣。譬如飘风坠瓦，击一小儿与一成人之头。此小儿必愤怒而恨此瓦；成人则不动情感，而所受之痛苦亦轻。盖成人之知识，知瓦落之事实之真相，故“哀乐不能人”也。《养生主》篇谓秦失谓哭老聃之死者云：

是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。^②

死为生之天然的结果，对此而有悲痛愁苦，是“遁天倍情”也。“遁天”者必受刑，即其悲哀时所受之痛苦是也。若知“得者时也，失者顺也，安时而处顺”，则“哀乐不能人”，不受“遁天之刑”而如悬之解矣。其所以能以如此者，则以理化情也。《至乐》篇谓庄子妻死，鼓盆而歌，答惠子问曰：

是其始死也，我独何能无慨然？察其始而本无生。非徒无生也，而本无形。非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气；气变而有形；形变而有生；今又变而之死；是相与为春夏秋冬四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。^③

庄子始亦不能“无慨然”，此情也。后“察其始”云云，即以理化情也。以理化情，则“哀乐不能人”矣。

自又一方面言之，则死生不但可齐，吾人实亦可至于无死生之地位。《德充符》篇云：

① 《庄子》卷三，页十六。

② 《庄子》卷二，页六。

③ 《庄子》卷六，页三十二。

自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。^①

《田子方》篇云：

草食之兽，不疾易藪；水生之虫，不疾易水，行小变而不失其大常也，……夫天下者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎？^②

《大宗师》篇云：

夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者负之而走，昧者不知也。藏小大有宜，犹有所遁，若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。……故圣人将游于物之所不得遁而皆存。善夭善老，善始善终，人犹效之，又况万物之所系而一化之所待乎？^③

宇宙间之物，无论吾人如何藏之，终有失之之可能。但若以整个的宇宙藏于整个的宇宙之中，则更无地可以失之。故吾人之个体如能与宇宙合一，“得其所一而同焉”，则宇宙无终始，吾亦无终始；宇宙永久，吾亦永久矣。此所谓“游于物之所不得遁而皆存”也。《大宗师》篇曰：

吾犹守而告之，三日而后能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物。已外物矣，吾又守之，九日而后能外生。已外生矣，而后能朝彻。朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而后能入于不死不生。杀生者不死，生生者不生。其为物无不将也，无不迎也，无不毁也，无不成也。其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成者

① 《庄子》卷二，页三十。

② 《庄子》卷七，页三十四。

③ 《庄子》卷三，页八至十。

也。^①

成玄英云：“外，遗忘也。”^②先忘天下，次忘所用之物，次并己之生而忘之。于此时则所处为另一境界，一切一新，如晨起时所经验者，所谓“朝彻”也。此时惟见有“得其所一而同焉”之一，所谓“见独”也。既同于此一，则“无古今”而“入于不死不生”，即超时间而永存也。由此可知，忘生则得不死；若不忘生，则不能也。所谓“杀生者不死，生生者不生”也。至此境界者，不作一切分别，故“无不将也，无不迎也”。在此情形中所有之经验，即纯粹经验也。

七、纯粹经验之世界

由上述可知在纯粹经验中，个体即可与宇宙合一。所谓纯粹经验(Pure experience)即无知识之经验。在有纯粹经验之际，经验者，对于所经验，只觉其是“如此”^③而不知其是“什么”^④。詹姆士谓纯粹经验即是经验之“票面价值”(Face value)，即是纯粹所觉，不杂以名言分别^⑤，佛家所谓现量，似即是此。庄学所谓真人所有之经验，即是此种。其所处之世界，亦即此种经验之世界也。《齐物论》篇云：

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。其次以为有封矣，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴

① 《庄子》卷三，页十二至十四。

② 《庄子疏》。

③ 詹姆士所谓“that”。

④ 詹姆士所谓“what”。

⑤ 见詹姆士《急进的经验主义》，“Essays in Radical Empiricism”三十九页。

也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。^①

有经验而不知有物，不知有封^②，不知有是非，愈不知则其经验愈纯粹。在经验之中，所经验之物，是具体的；而名之所指，是抽象的。所以名言所指，实只经验之一部。譬如“人”之名之所指，仅系人类之共同性质。至于每个具体的人之特点个性，皆所不能包括。故一有名言，似有所成而实则有所亏也。郭象注云：

夫声不可枚举也。故吹管操弦，虽有繁手，遗声多矣。而执龠鸣弦者，欲以彰声也。彰声而声遗，不彰声而声全。故有成而亏之者，昭文之鼓琴也。不成而无亏者，昭文之不鼓琴也。^③

凡一切名言区别，皆是如此。故吾人宜只要经验之“票面价值”，而不须杂以名言区别。《齐物论》篇云：

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也，成也。其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。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。已而不知其然谓之道。^④

凡物可即可，然即然，不必吾有意识的可之或然之也。莛即莛，楹即楹，厉即厉，西施即西施，不必我有意识的区别之也。有名言区别即有成，有成即有毁。若纯粹经验，则无成与毁也。故达人不用区别，而止于纯粹经验，则庶几矣。其极境虽止而又不知其为止。至此则物虽万殊，而于吾之知识上实已无区别。至此则真可觉“天

① 《庄子》卷一，页三十一。

② 即分别。

③ 同①。

④ 《庄子》卷一，页二十九至三十。

地与我并生，而万物与我为一”矣。

《庄子》书中所谓“心斋”、“坐忘”，盖即指此境界。所谓“心斋”者，《人间世》篇云：

若一志，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。耳止于听^①，心止于符，气也者，虚而待物者也。惟道集虚。虚者，心斋也。^②

《大宗师》篇曰：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明。离形去知，同于大通。此谓坐忘。”^③

所谓“心斋”、“坐忘”，皆主除去思虑知识，使心虚而“同于大通”，在此情形中所有之经验，即纯粹经验也。上节所讲“外天下”，“外物”，意亦同此。《天地》篇曰：

性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大，合喙鸣（郭云：“无心于言而自言者，合于喙鸣。”）。喙鸣合，与天地为合。其合缙缙，若愚若昏。是谓玄德，同乎大顺。^④

所谓玄德，亦即真人在纯粹经验中之状况也。《大宗师》篇中所说真人所处之境界，即是如此。故曰：

古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知悦生，不知恶死。其出不訢，其入不距。倏然而往，倏然而来而已矣。不忘其所始，不求

① 本作听止于耳，依俞樾校改。

② 《庄子》卷二，页十三。

③ 《庄子》卷三，页二十六。

④ 《庄子》卷五，页九。

其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。^①

真人无思虑知识，“心虚”而“同于大通”，故能有“其寝不梦”等诸德也。上节所讲“无不将也，无不迎也”，意亦同此。

【注】上文谓庄学于言之外，又言无言；于知之外，又言不知（第九章第四节）；于此可见矣。然庄学所说之无知，乃经过知之阶级，实即知与原始的无知之合也。此无知经过知之阶级，与原始的无知不同。对于纯粹经验，亦应作此分别。如小儿初生，有经验而无知识。其经验为纯粹经验；此乃原始的纯粹经验也。经过有知识的经验，再得纯粹经验。此再得者，已比原始的纯粹经验高一级矣。“玄德”、“若愚”、“若昏”，非“愚”“昏”也，“若”愚“若”昏而已。不过庄学于此点，似未十分清楚。

八、绝对的逍遥

人至此境界，始可绝对地逍遥矣。盖一切之物，苟顺其性，虽皆可以逍遥，然一切物之活动，皆有所倚赖，即《逍遥游》篇中所谓“待”。《逍遥游》篇曰：

列子御风而行，泠然善也。旬有五日而后返。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。^②

列子御风而行，无风则不得行，故其逍遥有待于风。推之世上一般人，或必有富贵而后快，或必有名誉而后快，或必有爱情而后快，是其逍遥有待于富贵，名誉，或爱情也。有所待则必得其所待，然后逍遥；故其逍遥亦为其所待所限制，而不能为绝对的。若夫“心

① 《庄子》卷三，页三至四。

② 《庄子》卷一，页八。

斋”、“坐忘”之人，既已“以死生为一条，不可为一贯”（《德充符》篇中语），其逍遥即无所待，为无限制的，绝对的。《逍遥游》篇曰：

若夫乘天地之正，御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己；神人无功；圣人无名。

“乘天地之正，御六气之辩，以游无穷者”，即与宇宙合一者也。其所以能达此境界者，则因其无己，无功，无名，而尤因其无己。

如此之人，谓之至人。《齐物论》篇曰：

至人神矣。大泽焚而不能热；河汉沍而不能寒；疾雷破山，风振海，而不能惊（郭云：“夫神全形具而体与物冥者，虽涉至变，而未始非我，故荡然无复介于胸中也。”）。若然者，乘云气（郭云：“寄物而行，非我动也。”），骑日月（郭云：“有昼夜而无死生也。”），而游乎四海之外（郭云：“夫唯无其知而任天下之自为，故驰万物而不穷也。”），死生无变于己（郭云：“与变为体，故死生若一。”），而况利害之端乎（郭云：“况利害于死生，愈不足以介意。”）？^①

至人无人而不自得，此逍遥之极致也。

此庄学中之神秘主义也。神秘主义一名词之意义，在第六章中已详。第六章谓如孟子哲学中有神秘主义，其所用以达到神秘主义的境界之方法，为以“强恕”、“求仁”，以至于“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”之境界。庄学所用之方法，乃在知识方面取消一切分别，而至于“天地与我并生，而万物与我为一”之境界。此二方法，在中国哲学史中，分流并峙，颇呈奇观。不过庄学之方法，自魏晋而后，即无人再讲。而孟子之方法，则有宋明诸哲学家，为之发挥提倡，此其际遇之不同也^②。庄学尤可异者，即其神秘主义不需要唯心论的宇宙。此点庄学亦与斯宾诺

① 《庄子》卷一，页四十。

② 详见拙著《中国哲学中之神秘主义》，见《燕京学报》第1期。

莎之哲学合。

九、庄学与杨朱之比较

观乎此可知“隐者”及杨朱等之拘拘于以隐居避世为“全生葆真”之法之陋也。《山木》篇云：

庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰：“无所可用。”庄子曰：“此木以不材得终其天年。”夫子出于山，舍于故人之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：“其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？”主人曰：“杀不能鸣者。”明日，弟子问于庄子曰：“昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？”庄子笑曰：“周将处乎材与不材之间。似之而非也；故未免乎累。若夫乘道德而浮游，则不然。无誉无訾，一龙一蛇。与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量。浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪？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，廉则挫，尊则议，有为则亏，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！”^①

盖吾人若不能“以死生为一条，以可不可为一贯”，则在人间世，无论如何巧于趋避，终不能完全“免乎累”。所谓“万物之情，人伦之传，合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺，胡可得而必乎哉？”无论材与不材，皆不能必其只受福而不受祸也。若至人则“死生无变于己，而况利害之端乎？”不以利害为利害，乃利害所不能伤而真能“免乎累”者也。此“乘道德而浮游”之人所以

^① 《庄子》卷七，页十五至十六。

能“物物而不物于物”也。“物物而不物于物”者，即对于一切皆为主动而不为被动也。

(摘自《三松堂全集》，第二卷，河南人民出版社，1988年)

(二) 庄周的主观唯心主义体系,道家哲学 向唯心主义的进一步的发展

一、庄周其人和《庄子》其书

庄子(公元前 369?—前 286?)姓庄,名周,宋国蒙(今山东曹县,一说今河南商丘县)人。他是一个没落奴隶主阶级的知识分子,战国时期的一个著名的隐士。他在蒙这个地方作过管漆园的小官(“漆园吏”),有时以打草鞋为副业(《庄子·列御寇》)。可是,他的声名很大,交游很广。作过魏国宰相的惠施是他的辩论的对手。据说,楚王曾派人拿着“千金”找他,许他作宰相。他拒绝了。他说:“千金,重利也;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,其可得乎?子亟去,无污我。我宁游戏污渎之中以自快,无为有国者所羁,终身不仕,以快吾志焉。”(《史记·老庄申韩列传》,事亦见《庄子·秋水》)这一段叙述,不一定真是事实,但这一段对话生动地表现了庄周的隐士思想和生活方式。这也是一种政治上的表态,表示对于地主阶级的新政权的不合作,持消极反抗的态度。

现在存在的《庄子》这部书共三十三篇,其中分为内篇、外篇、杂篇。有一种传统的说法,认为内篇是庄子所自著,其余是门弟子后学所著。这只是一种揣测,没有什么根据。

很早就有人指出,称为先秦某子的书都是某一个学派的著作总集,虽号称为某子,但并不肯定其中某些篇是某子所自著的,更不肯定全书都是某子所自著的。这个见解,章学诚讲得很清楚(见

《文史通义·言公》)。我们不了解先秦著作的情况,往往把近代著作人观念加在先秦著作的上面。其实在先秦,著作人观念是不明确的,当然更没有所谓著作权。不仅称为某子的书不是一人一时写的,其中的某些篇也不是一时一人写的,其中有些部分是陆续添上去的。例如,《庄子·逍遥游》讲了两遍大鹏的故事,结之以“至人无己,神人无功,圣人无名”。以下的几段小故事,跟前面意义不连贯。这些可能都是随后加上去的。

在先秦,某一篇著作是谁作的,当时也搞不清楚。据司马迁说,秦始皇看见韩非的“《孤愤》、《五蠹》之书”,大为佩服。他说:哎呀,我要能够看见这个人,跟他在一起,死不恨矣。李斯告诉他说:“此韩非之所著书也”(《史记·老庄申韩列传》)。可见韩非的著作在当时虽然流传很广,可是它的著作人是谁,并不是大家都知道的。幸而有韩非的老同学李斯在秦始皇的旁边指点,才把问题搞清楚。这不是由于秦始皇糊涂,他是一个很精明的人,这是由于当时著作人观念不明,一篇著作的题目下边,并不写上著作者的名字。在一般的情况下,人们也不一定要知道著作人的名字。

这种情况,在汉初还是有的。司马迁说:“吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》及《晏子春秋》,详哉其言之也。既见其著书,欲观其行事,故次其传。”(《史记·管晏列传》)照字句上看起来,用我们现代著作人观念去理解,那就可以断定,《管子》中的《牧民》、《山高》等篇是管仲所自著;《晏子春秋》全书都是晏婴所自著了。其实,《管子》中的《乘马》三篇,开首都是“桓公问管子”。管仲死在桓公之前,他不可能知道他所侍奉的君主后来溢为桓公。《晏子春秋》里面,记载了晏婴死的时候的事情,当然不能是晏婴自己写的。这些情况司马迁能不知道吗?但是他还说:“既见其著书”;这是因为从先秦一直到汉代,著作人观念不明,对于号称为某子的书本来不分别哪些是本人自著,哪些是后学所著。

《庄子》是战国以至汉初道家,尤其是庄子一派著作的总集。

现在的《庄子》是郭象编辑的。除郭象本之外,原来还有许多别的本子,现在都失传了。不过其他本子的面貌,我们还可以从唐朝人的著作中,略知一二。

唐朝的陆德明谈到各家的《庄子》的本子的时候,说:“内篇各家并同,其余或有外无杂。”(《经典释文·叙录》)他的意思是说,内外篇之分是各家都有的。但是有些家没有外篇、杂篇的分别。他并不是说,无论在哪一家的本子中,内篇都是郭象本的那几篇。事实是各家的本子虽都有内、外篇的分别,但是哪些篇在内篇,哪些篇在外篇,各家并不一致。

《齐物论》“道未始有封”下,陆德明引崔譔的话说:“齐物七章,此连上章,而班固说在外篇。”“道未始有封”这句话在《齐物论》的中间部分,可见班固所看见的《庄子》,或者他所编辑的《庄子》,《齐物论》有一段是在外篇。隋朝的和尚吉藏《百论疏》卷上之上说:“庄子外篇庖丁十二年不见全牛”。现有的郭象本,这个故事见于内篇《养生主》。唐朝的和尚湛然《止观辅行传弘决》卷十之二说:“庄子内篇,自然为本,如云,雨为云乎,云为雨乎,孰降施是?皆其自然。”现有的郭象本,这一段的大意,见于外篇《天运》。湛然接着说:“又内篇中玄极之义皆明有无,如云,夫无形故无不形,无物故无不物;不物者能物物,不形者能形形。……又云,有情有信,无为无形。”现有的郭象本,“有情有信”二句见内篇《大宗师》,“无物”“无形”等大意,见外篇《知北游》。湛然虽然没有直抄《天运》和《知北游》的原文,但是有些字句是相同的。由这些例子可见,在唐朝还存在的各种《庄子》本子中,有些篇在郭象本中是内篇的,在别的本子中是外篇;有些篇在郭象本中是外篇的,在别的本子中是内篇。

在各家的本子中,内篇的次序也不是一致的,《庄子》中有“悬解”这个名词。照一般注解的惯例,总是在一个名词最先出现的地方,加以注解。“悬解”这个名词,出现于《养生主》,也出现于《大宗

师》。可是照陆德明所引的向秀注，向秀在《大宗师》里面注解：“悬解，无所系也。”在《养生主》里面，对于“悬解”没有作注。可见向秀的本子把《大宗师》排在《养生主》前边。向秀和郭象的《庄子注》是最接近的，可是，这两个本子内篇的次序，就不完全相同。

从以上的情况，我们可以得出结论说，在唐朝以前，并没有一个定本《庄子》，在其中有固定的内篇。唐朝以后《庄子》郭象注的影响越来越大，《庄子》郭象本，无形之中成为定本。可是郭象也没有明确地说，内篇是庄子所自著，外、杂篇是后学所著。在他以前整理古籍的人，司马谈、司马迁父子，刘向、刘歆父子和班固，都没有这样说。所以我认为，后人的这样的说法，只是一种揣测，并没有什么根据。

《庄子》这部书是一个总集。其中各篇的观点和论点并不完全一致。究竟其中哪些篇是代表庄周哲学思想的基本特征，即庄之所以为庄者？我们讲庄周哲学，究竟应该以哪些篇为主要的资料？这确是一个需要首先决定的问题。

我认为，庄之所以为庄者，突出地表现于《逍遥游》和《齐物论》两篇之中。这两篇恰好也都在郭象本的内篇之内。但是我认为郭象本内篇中的有些篇，例如《人间世》，就不完全代表庄之所以为庄者。《人间世》所讲的“心斋”和《大宗师》所讲的“坐忘”就不同。“坐忘”是代表庄之所以为庄者，“心斋”就不然。

何以见得“逍遥”和“齐物”是庄之所以为庄者呢？有两条理由。一条是就其后来的影响说。在后来的封建社会中，庄学中影响最大的就是“逍遥”和“齐物”。在魏晋时代，这是很显然的。另一条理由是战国时人对于庄学的评论，也都是以这两篇为根据，《天下》篇可以作为一个有力的证据。

《天下》篇比较晚出，但是它是作为一个哲学史性质的论文而写的。它实际上就是一篇简明的先秦哲学史，它的观点是庄周这一派的观点，但是它所说的可不是寓言。它确切是企图对于先秦

的哲学作一个有系统的、在它认为是客观的叙述和评论。这篇可以作为研究先秦哲学的一个支点。凡是研究历史,无论那一段,总得有几个大家都认为是可靠的史料作为支点,以它为标准,鉴别别的史料,不然,研究就无法进行。《天下》篇就是这样的—一个支点,事实上现在研究先秦哲学的人,都把它作为这样的—一个支点。

《天下》篇讲庄周哲学的那一段,其中一部分是讲庄周的文章风格,一部分是讲庄周哲学思想的内容。关于内容,它说:“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,……独与天地精神往来,而不傲倪于万物;不谴是非,以与世俗处。”这些话说明了庄之所以为庄者。“独与天地精神往来”,就是《逍遥游》所说的“乘天地之正,御六气之辩,以游无穷”,“不谴是非,以与世俗处”,就是《齐物论》所说的“两行”。《天下》篇用这两句话,说明庄周哲学的要点。这两句话实际上也包括了庄周的逃避现实的混世主义、相对主义等思想。这些思想在《逍遥游》和《齐物论》中,有充分的论证。“死与?生与?”等几句话,都用问话的口气,不作肯定。这是《齐物论》的口气,这也是庄周的相对主义思想的表现。《天下》篇所以讲庄周的文章的风格,因为他的风格也是他的思想的表现。

因此我认为,研究庄周哲学,应该打破郭象本内、外篇的分别,以《逍遥游》和《齐物论》为主要线索,参考其他各篇,以期对庄周的主观唯心主义哲学思想有全面的认识,作正确的批判。这些篇不一定是庄周写的。为了避免不必要的繁琐,在引用的时候,都姑且写上庄周的名字。

二、庄周论“齐物”

在《逍遥游》和《齐物论》二篇之中,《齐物论》更能表现庄周哲

学的特点。这一篇可以说是庄周哲学的相对主义和不可知论的认识论的一个总结性的概论。

《齐物论》开始一段讲到大风。大风吹到不同的空穴，发出各种不同的声音。它对大风的声音，作了很生动的描写，并称之为“天籁”。它是用一种形象化的方式，说明自然界中有各种不同的现象；它归结说“夫吹万不同而使其自己也，咸其自取，怒者其谁耶”？庄周在这里提出了一个重要的哲学问题：什么是这些各种不同的现象的主使者？《齐物论》回答说：“风的吹有万不同，但是使它自己停止的，都是由于它的自取。”“自己”和“自取”都表示不需要另外一个发动者，所以说：“怒者其谁耶？”这就是它所说的“天籁”之所以为“天籁”。“天”是自然的意思。风吹入不同的空穴，自然地发出不同的声音，不需要有使之然的主宰。由此推论，万物的生灭变化，也都是自然如此，不需要有使之然的主宰。

《齐物论》下面的“大知闲闲，小知间间”是另外一段。这一段所谈的跟上一段所谈的，有分别而又有联系。上面讲大风一段，是用形象化的语言描写自然界中的事物的千变万化；这一段是用形象化的语言描写心理现象的千变万化。上一段讲的是客观世界；这一段讲的是主观世界。在上一段，他提出了发动者的问题而归结为“咸其自取”。在这一段话里，在描写了各种各样的心理现象之后，他说：这些现象“日夜相代乎前而莫知其所萌。已乎已乎，旦暮得此其所由以生乎。非彼无我，非我无所取，是亦近矣，而不知其所为使”。这就是说：这些现象怎样开始也是不可能知道的（“莫知其所萌”）；我的生命其实就是这些心理现象（“旦暮得此其所由以生乎”）；如果没有这些心理现象也就没有我了（“非彼无我”）；如果没有我，这些现象也都没有着落（“非我无所取”）。这些心理现象是不是互相使唤呢？这也就是下文所说的，“百骸九窍六脏”，是互为臣妾呢？或者“臣妾不足以相治”必须有一个“真宰”呢？

《齐物论》对于“真宰”或“真君”也是用一种迷离恍惚的话说出

来的。这并不仅只是由于文章的风格,而是在提示,人的主观世界也如客观世界一样,心理现象的变化,也是“咸其自取”,自然地如此,不需要有使之然的“真宰”。

《齐物论》认为在各种各样的心理现象之中,有一种现象就是“成心”,也就是主观的偏见,有了偏见,就有“是非”。它说:“未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也。”就是说,这是完全不可能的。《齐物论》认为“是非”都是一偏之见。这是它的相对主义的理论的一部分。它说:“民湿寝则腰疾偏死,皦然乎哉?……猿,獼狌以为雌,麋与鹿交,鳅与鱼游;毛嫱骊姬,人之所谓美也,鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤,四者孰知天下之正色哉?自我观之,仁义之端,是非之途,樊然淆乱,吾恶能知其辩?”《秋水》篇说:“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”。每一个东西都比比它小的东西大,也都比比它大的东西小,所以一切的东西都是大的,也都是小的。照这个例子推下去,就是:“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”。“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”。他举的例子是“尧桀之自然而相非”。这就是说,既然事物的性质和人的认识都是相对的,大小、是非也就没有差别了。庄周片面夸张了对立而互相转化的辩证法规律,得出了完全错误的相对主义的结论。

庄周认为超乎相对之上有一个绝对,那就是他所说的“道”。他自以为是站在道的立场,超出一切相对的事物之上。《秋水》篇说:“以道观之,物无贵贱。以物观之,自贵而相贱”。他的理论是,每一个东西都是“自贵而相贱”。因其所贵而贵之,则万物莫不贵,因其所贱而贱之,则万物莫不贱。因此万物都贵也都贱。庄周认为贵贱都是事物从它自己的立场说的,若站在超出一切事物的立场,就可见贵贱的分别都没有了。

这所谓超乎一切事物的立场与观点,就是《齐物论》所说的“彼

是莫得其偶”的“道枢”(详下)。在《齐物论》里,庄子举出儒家、墨家的互相是非。以见所谓是非都是“自然而相非”。这两家互相是非,“如环无端”。庄周自以为站在超乎一切的立场与观点,就好像站在一个环的中间。他认为,这样就看出,既然事物都是互相是非,它们可以说是都是,也可以说是都非。他完全否认有客观的是非标准。这就是所谓“齐是非”。

《齐物论》对于“是非”的问题,提出了三个论点,作了详细的讨论。在这些讨论中充分暴露了庄周的相对主义和不可知论的观点。

关于第一个论点,《齐物论》说:“分也者,有不分也;辩也者,有不辩也。……大道不称,大辩不言。……言辩而不及。”这就是说:一切的见解和主张都是片面的;代表这些主张的言论,必然都是错误的。后期墨家称这个论点为“言尽悖”,并且提出了批判。

关于第二个论点,《齐物论》有一长段的理论。这段话翻译过来,是这样说的:假使我跟你辩,你胜了我,我不胜你,这就能证明你的意见一定是正确吗?我胜了你,你不胜我,这就能证明我的意见一定正确吗?或者你我中间,有一个人的意见是正确的,或者都是正确的,或者都是不正确的,我跟你都不能决定。叫谁决定呢?叫跟你的意见相同的人来决定,既然跟你的意见相同,怎么能决定?叫跟我的意见相同的人来决定,既然跟我的意见相同,怎么能决定?叫跟你、我的意见都不同的人来决定,既然跟你、我的意见都不同,怎么能决定?叫跟你、我的意见都同的人来决定,既然跟你、我的意见都同,怎么能决定?我、你和第三者都不能互相了解,这还需要找他(第四人)吗?

这就是说,一切人的见解和主张虽然都是一偏之见,但都自以为是,以别人为非。既然认识都是相对的,也很难说哪一方面的意见是正确的。辩论仅能使各方而继续发挥其一偏之见,并不能决定是非。后期墨家称这个论点为“辩无胜”,并且提出了批判。

关于第三个论点,《齐物论》中有一段对话:“啮缺问乎王倪曰:‘子知物之所同是乎?’曰:‘吾恶乎知之?’‘子知子之所不知邪?’曰:‘吾恶乎知之。’‘然则物无知邪?’曰:‘吾恶乎知之。虽然,尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪?庸詎知吾所谓不知之非知邪?’”这一段对话,就是论证知跟不知是没有什么分别。自以为有知的人,若果认真地反省一下,就觉得自己也搞不清究竟是有知或无知。后期墨家对于庄周的这个论点,也提出了批判。

庄周的这些思想肯定人的认识是相对的,人的认识只是一定条件下的产物。就这一点说,也含有一些辩证法的因素。但是庄周由此就认为,认识绝对真理是不可能的;这就成为相对主义。列宁说:“把相对主义作为认识论的基础,就必然使自己不是陷入绝对怀疑论、不可知论和诡辩,就是陷入主观主义。作为认识论基础的相对主义,不仅承认我们知识的相对性,并且还否定任何为我们的相对认识所逐渐接近的、不依赖于人类而存在的、客观的准绳或模特儿”。(《唯物主义和经验批判主义》,《列宁全集》第14卷,人民出版社1957年版,第136页)

辩证法和相对主义在表面上有相似之处。列宁说:“辩证法,正如黑格尔早已说明的那样,包含着相对主义、否定、怀疑论的因素,可是它并不归结为相对主义。马克思和恩格斯的唯物主义辩证法无疑地包含着相对主义,可是它并不归结为相对主义,这就是说,它不是在否定客观真理的意义上,而是在我们的知识向客观真理接近的界限受历史条件制约的意义上,承认我们一切知识的相对性。”(同上)庄周正是在否定客观真理的意义上,片面夸张我们一切知识的相对性,从而把人的意见和观点完全看成是个人主观的偏见,这就成了主观唯心主义。从这一方面看,庄周的《齐物论》的思想,在中国哲学史上,是典型的相对主义。

列宁论希腊哲学家克拉底鲁说:“这位克拉底鲁把赫拉克利特的辩证法弄成了诡辩,……他说:什么都不是真理的,关于任何东

西都不能说出什么来。从辩证法中得出否定的(而且仅仅是否定的)结论。赫拉克利特的原则恰恰相反:‘一切都是真理的’,一切东西中都有(部分的)真理。克拉底鲁只‘动了动手指头’便回答了一切,他说:一切都在运动,关于任何东西都不能说出什么来。”(《哲学笔记》,《列宁全集》第38卷,人民出版社1959年版,第390页)

庄周也有类似的说法。《齐物论》说:“彼出于是,是亦因彼,彼是方生之说也。虽然,方生方死,方死方生,方可方不可,方不可方可。因是因非,因非因是。是以圣人不由,而照之于天,亦因是也。”就是说,在一个时间中所认为是的,时间一过,马上又成为非了。在一个时间中所认为非的,时间一过,马上就成为是了。这还有什么是非可说呢?所以“圣人”不跟着这些是非转圈子,而要“照之于天”。

“照之于天”是什么意思呢?《齐物论》说:“道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?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。”“道恶乎往而不存,言恶乎存而不可”,专就这两句看,似乎是说:“一切都是真理的”。但这不是庄周的意思。上面所引《齐物论》的一段的上文是,“夫言,非吹也。言者有言,其所言者特未定也。果有言耶?其未尝有言耶?其以为异于毂音,亦有辩(辨)乎?其无辩(辨)乎?”就是说,人有各种不同的心理现象,有不同的偏见,因之有不同的“言”。这同样是自然的现象,犹如风吹和鸟鸣有不同的声音。所以“言恶乎存而不可?”这只是说,各种的人有不同的意见,正如各种的鸟有不同声音。这都是自然的现象,不发生是否真理的问题。这就是“照之于天”,也就是所谓“以明”。

《齐物论》在“照之于天”后,接着说:“是(此)亦彼也,彼亦是(此)也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼

是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷，是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰，莫若以明。”就是说，彼有一套是非，此亦有一套是非。从天或道的观点看，其实是一样的。所以也不必求其一致。《齐物论》下文说，“劳神明为一而不知其同也，谓之朝三”。它举了一个故事说：有一个养猴子的人分给猴子们食物，说是要早晨给三升，晚上给四升。猴子们都怒。他说，那就改为早晨四升，晚上三升。猴子们都喜。实际上，食物就是那么些，可是猴子们的喜怒不同。人们的是非也是这样。“是以圣人和之以是非而休乎天钧。是之谓两行。”“钧”是一个运转着的盘子。盘子绕着它的轴心转。这个轴心就叫“枢”。自然界和社会的制度在变动之中，好像一个钧，称为“天钧”。这个“天钧”的轴心称“道枢”。“圣人”站在“道枢”的立场上，不随着彼、此的是非打圈子。这就叫“休乎天钧”。那些彼一套、此一套的是非，不过是猴子们的喜怒。听其自然好了。这就叫“和之以是非”，这就叫“两行”，也就是《天下》篇所说的，“不遣是非，以与世俗处”。

以上所讲的就是所谓“齐是非”。

《齐物论》认为站在活着的人的立场与观点说死是死；死了的人也可以站在死的立场与观点说生是死。就譬如醒着的人站在醒的立场说梦是梦，做梦的人站在梦的立场说醒是梦。“庄周梦为蝴蝶”，这是站在庄周的立场说的；站在蝴蝶的立场，也可以说“蝴蝶梦为庄周”。他认为站在超乎一切的立场与观点，死生没有什么分别。这就是所谓“齐死生”。

这种相对主义的思想推到最后，就认为一切事物之间的分别也都没有了。《齐物论》说：“故为是举莛与楹，厉与西施，恢、怳、慵、怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一”。又说：“天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为天；天地与我并生，而万物与我为一。”这个“一”就是没有分别的混沌，也就是“我”的幻想中的“无差别境界”。

事物和它的对立面在一定条件下可以互相转化,这是辩证法的规律。庄周夸大了这一点,不讲条件,只讲转化。这就歪曲了事物发展的辩证规律,因此走向了辩证法的反面,相对主义。这是他的相对主义思想的认识论的根源。上面所引列宁的教导,说明了这一点。他为什么这样歪曲呢?这有其阶级的根源。

在第十一章,我们已经讲过,在战国时期,没落奴隶主阶级中,有一部分认为,在夺权与反夺权斗争中,自己已经失败,已经失去的天堂不能再恢复了,只可于自己的主观幻想中,另建立一个自欺欺人的天堂,聊以自慰。庄周的哲学就是这种阶级意识的理论化和系统化。

庄周以相对主义思想,企图取消客观事物之间的差别和对立。用庄周的话说:“与其是尧而非桀也,不如两忘而化其道”(《大宗师》)。照相对主义的逻辑,“因其所是而是之”,旧的奴隶制也有其“是”的方面;“因其所非而非之”,新的封建制也有其“非”的方面。半斤八两,没有优劣之可言。这就是所谓“齐是非”。从表面上看,这似乎是“超然”的态度,实际这是用以反对新的制度,企图以此引导人放弃对旧制度进行斗争。

《齐物论》以大量篇幅论述“齐是非”,因为没落奴隶主阶级在当时处于被非的地位。奴隶和劳动人民以及新兴地主阶级从经济基础到上层建筑,四面八方,向没落奴隶主阶级围攻。于是他们就说,不必提了,反正大家都是一样。这是奴隶主阶级以守为攻的策略。

庄周的相对主义的思想也是对战国时期学术界“百家争鸣”的反动。从相对主义的观点看,当时各家争辩,都“是其所非而非其所是”,不能决定谁是谁非,也无需决定谁是谁非。庄周企图以这种理论取消当时思想战线上的斗争。

庄周提出了很多的哲学问题。但是,庄周对于这些问题的处理,不是积极的解决,而是企图用相对主义和不可知论的观点消极

地取消这些问题。他企图以这样的态度表示他自命为超阶级、无党性、超然于各家之上。其实,取消某一问题也是解决某一问题的一种方法。他的取消某一问题的辩论,同样地暴露了他的阶级立场、哲学观点和思想方法。

总之,庄周的相对主义思想的目的和实质,是企图取消对立面的对立和斗争。这种思想根本上是和辩证法相对立的。这是形而上学,不是辩证法。

三、庄周论“逍遥”

在上册第七章中,我们指出,道家有一个一贯的精神,就是“为我”。为了保全自己不受损失,道家各派想出了许多办法。从杨朱到庄周,这些办法越来越精细,也可以说是越来越没有办法。这是没落奴隶主阶级在战国时期越来越走投无路的情况在哲学战线上的反映。

庄周的保全自己的办法和理论是,抱一种他认为是旁观、“超然”的态度,对事物的变化漠然无动于衷。他认为,这样就可以从当时阶级斗争的苦恼中解脱出来,以得到精神上的、也就是主观的“自由”、“幸福”。这种办法和理论就是庄周所讲的“逍遥游”。他在《齐物论》中所讲的齐是非、齐生死等,就是为这种办法和理论提供哲学的根据。

《逍遥游》从大鹏的高飞说到列御寇的“御风”。庄周认为这些“游”都不是完全地自由自在(“逍遥”),因为都有所待。大鹏需要有像“垂天之云”的大翼,还要“水击三千里,抟扶摇而上者九万里”,然后才可以向南平飞。列御寇“御风而行”,是很好的了,可是,“此虽免乎行,犹有所待也”,就是说,他还有待于风。庄周认为,凡有所待的“游”,都是有条件的,就是说,这种“游”必然地为其“所待”所限制,具备了所需要的条件才可以“游”,所以不是完全地

自由自在。

《逍遥游》在指出列御寇的“有所待”以后，接着就说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩（变），以游无穷者，彼且恶乎待哉？”照字面上看，《逍遥游》在这里可能用了一些当时讲修炼的人的一些辞藻。但他不过是用以形象地说明他的意思，是一种比喻。如果不是一种比喻，所谓无待又成为有待了。下文接着说：“至人无己，神人无功，圣人无名。”在这三句中，“无己”是主要的。它是用“无己”达到一种主观的意境。

庄周认为“有待”由于“有己”，“无己”就可以“无待”。《大宗师》篇说：“藏小大有宜，犹有所遁，若夫藏天下于天下，而不得所遁，是恒物之大情也。特犯（逢）人之形，而犹喜之，若人之形者，万化而未始有极也，其为乐可胜计邪？故圣人将游于物之所不得遁而皆存”。这就是说：把“己”看成是天下，天下总是存在的，所以“己”也就永远存在了。人之所以有“己”，因为喜有“人之形”，其实，“人之形”不过是无形的形中之一，有“人之形”而喜，有别的形又何尝不可喜？下面说：“浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸩炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉？且夫得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓悬解也。”这两段话说到“游”，说到“乘”；这里所说的“游”和“乘”也就是《逍遥游》所说的“游”和“乘”。前一段还说到“形”，后一段更进一步说，“形”不是重要的，重要的是“神”。“形”不论怎样变化，都不足以影响“神”的安定。就是说，无论怎样变化，“圣人”在思想上总是不动的。

由上所引的话看起来，庄周所谓“无己”，其实还是有己。他是想在无可奈何的情况下，保存自己。当时的没落奴隶主阶级已经完全处于“失”的地位。他们不但失了以前的富贵，有时生命也恐难保。他们的哲学家于是就讲究所谓“神全”，就是说，过去的一切虽都已丧失了，但还可以幻想在精神领域内，也就是在自己的主观

世界中,创“自由”、“幸福”的条件。庄周的这种思想,是对于没落奴隶主阶级提出的一种安慰,使他们承认大势已去,只可“安时处顺”,不要悲哀,美其名曰“悬解”。下文接着说:“且夫物不胜天久矣,吾又何恶焉!”这话充分表现了没落奴隶主阶级的悲观、失望的思想。

怎么可以达到“无己”呢?庄周认为这要靠否定知识,知识否定以后,就可以得到一个心理上的混沌状态,主观的无差别境界。在这种状态中,一切分别都没有了。“人”与“己”的分别也自然没有了。庄周认为,这种混沌同“道”是一致的。

庄周所谓道,可以说是什么都没有。既然什么都没有,其中当然也没有任何分别、任何界限,真可以说是“一穷二白”。可是庄周又认为这个一切什么都没有,就是一切什么都有,不过是没有任何分别,任何界限。这个一切什么都有,既然没有任何分别,任何界限,那只能是一片混沌了。这个混沌,并不是像唯物主义者所说的尚未分化的“元气”,而只是一种主观的意境。

庄周认为道不是用知识所能知道的,这并不是说,道不可能知。这是说,道不可能用一般的知识知。必须否定一切的知识,才能“知道”。因为照他的逻辑,道是无分别无界限的混沌;一般的知识的目的和功用,正是在于对于事物尽可能地作分析和分别。《齐物论》讲“古之人其知有所至矣”一段,正是说明必须否定一切知识,才可以认识道。

《齐物论》说:“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。”又说:“有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。”这两段话,是从两方面讲一个问题。“有始也者”这一段是从本体论方面讲;“古之人其知有所至矣”这一段,是从认识论方面讲。

“古之人”这一段，讲的就是所谓“至人”对于道的认识。“至人”没有任何理智的知识，他甚至于连“物”这个概念都没有。先秦的哲学家们认为“物”是最一般的概念，“至人”连这个概念都没有，那就是没有任何概念了。他的心理状态只是一片混沌。这个混沌，庄周认为就是“未始有夫未始有始”、“未始有夫未始有无”那种情况。他所认为次一等的人知道有物，但是对于物还没有作分别（“有封”）。他所认为再次一等的人对于物已经作了分别，但是还没有觉得哪些东西是是，哪些东西是非。有了分别而又有是非，在这种情况下，“道”就“亏”了。“道”之所以“亏”，就是人对于事物有所偏爱。是非就是偏爱的表现。有了“偏”，就丧失了道的“全”。

《大宗师》篇讲“坐忘”的方法。它讲到关于颜回的一个故事。颜回先忘了仁义，后来又忘了礼乐，最后达到“坐忘”。“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”“坐忘”的方法是靠否定知识中的一切分别，把它们都“忘”了，以达到心理上的混沌状态。

照庄周看起来，“同于大通”就是认识“道”了。所谓认识道也就是与道同体。所谓与道同体，实际上就是在自己的思想中创造出来一个混沌的境界，在其中什么分别都没有。

这种与道同体，是用“无己”的方法得到的；因为有这样意境的人，最后必须取消我和非我的分别。可是照庄周所说，这个同体还是以“我”为主。《齐物论》说：“天地与我并生，而万物与我为一。”他还是以“我”为主。这是他的唯心主义之所以为主观唯心主义的一个特征。

有这一种境界的人，庄周称为“圣人”或“真人”。这些人实际上是自己创造一种主观的意境，自我陶醉，同时又认为这种主观的意境具有客观的意义，认为所谓宇宙的原始就是这个样子。庄周认为，所谓“圣人”、“真人”或“至人”是“道”的体现者。

无论是“圣人”也罢，“真人”也罢，他总还是个人；既然是个人，他就不能不生存于社会之中。所以庄周认为，“圣人”在已达到了

“万物与我为—”的“混沌”以后,还必须回到“世俗”之中。这就是《天下》篇所说的“不遣是非以与世俗处”,也就是《齐物论》所说的“两行”。

庄周认为,“圣人”必须“不遣是非”,指出各人的见解都是出于一种偏见,事物之间所有的分别都是暂时的、相对的。他由此达到“与万物为一”的“混沌”。达到“混沌”之后,“圣人”又认为事物也许是有它的相对的质的决定性。《齐物论》说:“物固有所然,物固有所可,无物不然,无物不可。”就是说,无论什么东西,总都是个什么东西,总都能作一点什么事情。各家的是非,也可能有对的地方。但是,这都不必管它。《齐物论》说:“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。”这就是“不遣是非”了。

承认“物固有所然,物固有所可”,承认是和是非可能也有一定的分别,但是“圣人”都任其自然,听其自生自灭。这种态度就是《齐物论》所说:“和之以天倪”。它说:“和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也。忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟。”这里所说的“无竟”就是《逍遥游》所说的“无穷”。“振于无竟”、“寓诸无竟”就是《逍遥游》所说的“以游无穷”。达到这个方法的目的就是“忘年忘义”,也就是《大宗师》篇所说的“坐忘”。

《大宗师》讲到女偶教卜梁倚学“圣人”之道的程序。女偶说:“吾犹守而告之,参日而后能外天下。已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物。已外物矣,吾又守之,九日而后能外生。已外生矣,而后能朝彻。朝彻而后能见独。见独而后能无古今。无古今而后能人于不死不生。杀生者不死,生生者不生。其为物,无不将也,无不迎也,无不毁也,无不成也,其名为撝宁。撝宁也者,撝而后成者也。”所谓见独,就是与道相见了。庄周认为,道是绝对没有跟它相对立的,所以称之为独。道是超越时间的,所谓无古今,就是超越时间的意思。道是不死不生的,所以“见独”的人,也就是在心理

上自己觉得不死不生了。

“杀生者不死”，照李颐的注解，就是说，本来是没有生命的东西并不会死。“生生者不生”，照崔譔的注解，经常经营生活的人，反而不能生活（见陆德明《经典释文》引）。这也是没落奴隶主在悲观失望中，自己安慰自己的一种思想。意思是说，已经躺在地下的人是不会被打倒的，倒是在站着的人随时有被打倒的可能。

《大宗师》也承认，这样在心理上超时空的人，实际上并不超时空。“见独”的人自以为是脱离世界，可是实际上人是不能脱离世界的；对于世界里边的事物，特别是社会中的事物，他也不能不应付。不过庄周认为，所谓“圣人”，既然在思想上和概念上已经脱离了世界，他对于世界中的，特别是社会中的事物，都可以随随便便应付过去，任何事变对于他都是无关重要的，他都可以用“满不在乎”的态度对付它们。这就是所谓“撝宁”。这就是说，他虽然也跟事物相接触（撝），可是他的内心，总还是平静的（宁）。这也就是《齐物论》所说的“两行”。照上面所说，《齐物论》认为有了是非就是有成与亏。但是它也认为，既然有了是非，那也就和风的“万窍怒号”一样，也是一种自然的现象，也是自然运行（“天钧”）的一种表现。“圣人”只要以“满不在乎”的态度，不理它们就是了，这也就是《天下》篇所说的：“独与天地精神往来而不傲倪于万物，不遣是非以与世俗处。”

四、《庄子》论道、有、无

《庄子》中所讲的宇宙观，实际上有二种。一种是合乎我所说的庄子之所以为庄者；一种是下章所说的稷下黄老之学。就庄周本人说，他只能有一种宇宙观，那就是庄之所以为庄者的一部分。其他一种似乎是编《庄子》的人所混人的，庄之所以为庄者的那一种宇宙观是与《老子》第一章的说法相同的。它也发挥了有、无、异

名同谓那个说法的意义。庄周没有用异名同谓这四个字,但是他有那样的意思。

庄周在《齐物论》中提出了一个问题:“道恶乎隐而有真伪?”他自己回答说:“道隐于小成。”在下文另一段中他说:“有成与亏,故昭氏之鼓琴也;无成与亏,故昭氏之不鼓琴也。”郭象注说:“夫声不可胜举也,故吹管操弦,虽有繁手,遗声多矣。而执龠鸣弦者,欲以彰声也,彰声而声遗,不彰声而声全。故欲成而亏之者,昭文之鼓琴也;不成而无亏者,昭文之不鼓琴也。”这就是说,无论多么大的管弦乐队,总不能一下子就把所有的声音全奏出来,总有些声音被遗漏了。就奏出来的声音说,这是有所成;就被遗漏的声音说,这是有所亏。所以一鼓琴就有成有亏,不鼓琴就无成无亏。照郭象的说法,作乐是要实现声音(“彰声”);可是因为实现声音,所以有些声音被遗漏了,不实现声音,声音倒是能全。

照郭象所解释的,声音的“全”就是一切的声音,可是他所说的一切声音实际上是无声音,因为,照他说,一有声音,它就是偏而不全了。照同样的逻辑,“道”是一切事物的“全”,可是这个“全”就是无事物,因为一有事物,它就是偏而不全了。

据说陶渊明的书房里挂了一张无弦琴,无弦的琴怎么弹呢?他是以不弹为弹,以表示无声之音,无声之音,就是大音,也就是音的共相。音的共相,有一切音的共同决定性,但没有某一音的特殊决定性。可是实际上不可能有没有任何某一音的特殊规定性的音,所以大音必然是无声,实际上不可能有无声之音,所以大音就成为无了。无声就是大音,大音必须无声,这就是异名同谓。

当然,这只是郭象的解释。庄周并没有说得这样清楚。但是庄周的这二句话,非这样解释不可,不这样解释,就无法解释了,照陶渊明的无弦琴看起来,玄学家们也是这样解释的,所以这样解释是庄之所以为庄者。

在《庄子》中也有许多地方讲到“气”和“精”,并且也把它们看

成是构成万物的要素。在这些地方《庄子》也认为,天地万物是由气构成的;万物的生成是由于气的凝聚;万物的死亡是由于气的消散。《知北游》说:“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。圣人故贵一。”

这是《庄子》中的另一种宇宙观,认为无就是气,气是一种没有规定性的物质,它有了规定性,它就成了具体的物了。

《至乐》中又说:庄周的妻死了,庄周“鼓盆而歌”。惠施问他为什么没有悲伤之感。庄周回答说:“是其始死也,我独何能无慨然?察其始而本无生。非徒无生也,而本无形。非徒无形也,而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气;气变而有形;形变而有生;今又变而之死;是相与为春夏秋冬夏四时行也。”这一段话,正是上面所引的《知北游》那一段话的具体说明。这里所说的“本无气”,是就一个人说的。在一个人未生的时候,他还没有为一部分气所形成,当然也就没有可以算是属于他的气。“本无气”并不一定就是说,气是有始的。

《刻意》又说:“精神四达并流,无所不极,上际于天,下蟠于地,化育万物,不可为象,其名为同帝。”“同帝”就是说有与宗教所说的上帝相同的功用。这里所说的“精”“神”和稷下黄老学派所说,是一致的。但是一致亦至此为止。《在宥》说:黄帝曾经问广成子一个问题:“我闻吾子达于至道,敢问至道之精。吾欲取天地之精,以佐五谷,以养民人。吾又欲官阴阳以遂群生,为之奈何?”广成子回答说:“而(尔)所欲问者,物之质也;而(尔)所欲官者,物之残也。”《管子·内业》篇说:“凡物之精,此则为生,下生五谷,上为列星。”黄帝“欲取天地之精以佐五谷”,这正是稷下黄老学派所提的问题。稷下黄老学派虽然认为精是与物有所不同,但并不认为它是非物。照广成子的回答看,《在宥》篇认为,如果精也是一种物,它怎么能

够生万物呢？《在宥》说：“夫有土者有大物也，有大物者，不可以物物；而不物故能物物。明乎物物者之非物也，岂独治天下百姓而已哉？”《知北游》也说：“有先天地生者物邪？物物者非物。”精或气也是一种物，因此它就不能是“物物者”。道是“物物者”，所以它不能就是精或气，它是比精或气更根本的东西。如果精或气是无形无名，它就是无有。如果精或气也可以称为无，它就是无无。《知北游》说：“予能有无矣，而未能无无也。”这就是说，比“无”更根本的还是一个“无无”。《知北游》又说：“昭昭生于冥冥，有伦生于无形。精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”这一段明确地说明精、气不是第一性的。精、气是从不但“无有”而且“无无”的道生出来的。精、气不就是“道”，像稷下黄老学派所说的，而是第二性的。一个逻辑的虚构的“道”，才是第一性的。

《天地》有一段说：“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生谓之德。未形者有分，且然无间，谓之命。留动而生物，物成生理谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。”“泰初有无，无有无名”就是道。道是“一”之所起，但是还没有形。《知北游》说：“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”同《天地》篇联合起来看，“一”就是精气。

“物得以生谓之德”。这个定义跟《管子·心术》上篇所说的定义完全相同。德也是还未有形的，但是已经从道分出来（“未形者有分”）。虽然有分，但是在本质上道和德是没有分别的（“且然无间”）。这就叫“命”（“谓之命”）。命和德是一个东西。从人和物这一方面说，这个东西是它们所得于道的，所以称为“德”。从道那一方面说，这个东西是道所给与人和物的，所以叫做“命”，好像是给它们一个命令。精气流动起来，有了进一步的分化，具体的物就生出来了（“留动而生物”）。具体的东西有了一定的形状，就有一定的性质，这种性质就叫“理”（“物成生理谓之形”）。《管子·心术》上篇说：“理者谓所以舍也。”《养生主》说：“依乎天理。”《知北游》说：

“万物有成理而不说。”每一个物都有自己的形体，保持着精神使它跟形体不分离。每一种东西都有这一类东西所特有的性质。这也就是《吕氏春秋》所说的：“万物殊类殊形，皆有分职。”（《圜道》）这就是这一类东西的所有的特殊的规律，特殊的性质，和特殊的作用。这就是这一类东西的本性或本质（“形体保神，各有仪则，谓之性”）。

《天地》的这一套定义简明地说明了庄周一派的世界形成论，也明确地说明了在他们的自然观中的第一性和第二性的问题。他于一之上加了一个“道”，这就把稷下黄老学派的唯物论改成了唯心论。

大概有些道家的人或者庄周一派的人，企图把庄之所以为庄者和稷下黄老学派的说法统一起来。他们的办法是同时接受这两种说法，而把它们摆在不同的地位上，认为庄之所以为庄者所说的无是第一性的，稷下黄老学派所说的气或精气是第二性的。这样的摆位置，就把稷下黄老学派的唯物主义思想变为庄之所以为庄者的唯心主义思想了。

《庄子》中所说的修养方法，也是有两种：一种叫“心斋”，一种叫“坐忘”。“坐忘”的方法，上面已经讲了。“心斋”的方法，见于《庄子·人间世》。《人间世》说：“若一志，无听之以耳，而听之以心。无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”这是《内业》、《白心》等篇的方法。这种方法要求心中“无知无欲”，达到“虚壹而静”的情况。在这种情况下，“精气”就集中起来。这就是所谓“唯道集虚”。去掉思虑和欲望，就是所谓“心斋”。

这和“坐忘”的方法是不同的。一般都认为这两种方法是一致的，其实是两回事。

《天运》也提出了一些关于特殊自然现象变化的问题。它问道：天是在运动吗？地是在静止吗？太阳、月亮是在调换位置吗？

这些是谁主持的？是谁管理的？是谁没有别的事作而推行这些？我想，是机械地被决定如此吗？我想，是运动不能自己停止吗？云变成雨吗？雨变成云吗？谁把它们降下来？谁没有别的事作而办这些？风从北方起来，有的往西，有的往东，在上空转来转去，谁吹动它？谁没有别的事作而扇动它？请问这些都是由于什么缘故？（“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机械而不得已耶？意者其运转而不能自止耶？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆〔降〕施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，有〔在〕上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？敢问何故？”）这与屈原的《天问》所提出的许多关于自然现象的问题是一类的。例如：天有九层，是谁安排的，谁最初造成它？有什么功用？（“圜则九重，孰营度之？惟兹何功？孰初作之？”）九层天的边缘，安放在什么地方？（“九天之际，安放安属？”）太阳、月亮，在什么东西上系属？许多星在什么东西上排列？（“日月安属？列星安陈？”）太阳从早到晚，走多少里？月亮为什么灭了又明？（“自明及晦，所行几里？夜光何德，死则又育？”）专从这些问题看，庄周或其一派也认为，自然界中的变化不是由于有意识的主宰。但《庄子》书中另一篇又提出一个更根本的问题，它问：宇宙间的万物都是怎样生出来的？（“四方之内，六合之里，万物之所生，恶起？”）（《则阳》）

关于这个问题，照《则阳》说，当时有两家的答案：“季真之莫为；接子之或使。”季真不知道是什么人，接子可能就是《史记·田完世家》里边所说的接子，也是稷下的学者之一。季真主张“莫为”，就是认为万物都是自然而然地生出来的，不是由于什么力量的作为。接子主张“或使”，就是认为总有个什么东西使万物生出来。稷下黄老学派提出“天或维之，地或载之”的理论。这似乎就是“或使”一类的说法。《老子》说：“道无为而无不为”；它主张“莫为”。

《则阳》对于这两种说法，都不同意。它说：“或使则实，莫为则

虚”；“或使、莫为，在物一曲，夫胡为于大方？”这就是说，“或使”的说法太“实”了，“莫为”的说法又太虚了；这都是只看见万物的一个方面，都不是全面的真理。可是全面真理是什么？《则阳》说：“言之所尽，知之所至，极物而已。睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。”这就是说，言语和知识限制在对于“物”的范围之内。至于“物”之所起是“议之所止”。就是说，是不可讨论的。《齐物论》说：“六合之外，圣人存而不论”，因为这是像《则阳》所说的超乎言语和知识的范围之外的。

庄周的不可知论是他的主观唯心主义的一个方面。正如西方近代哲学史中，康德的不可知论是他的主观唯心主义的一个方面。照庄周及其一派的逻辑，“道”不是“物”，所以万物的变化不能说是“或使”；“道”虽是“无有”但又不等于零，所以万物的变化也不能说是“莫为”。“道”是“全”，但又什么也不是，所以对于“道”就不能有所思议、言说。

五、庄周论自然和人为，必然和自由

庄周哲学，接触到两个哲学中的重要问题：一个是人与自然的问题，一个是自由与必然的问题。《秋水》说：“无以人灭天；无以故灭命。”“天”和“人”的关系接触到人和自然的关系的问题。他所讨论的“命”和“故”的关系的问题，接触到自由和必然的问题。

《秋水》说：“天在内；人在外。……牛马四足是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。”《大宗师》说：“死生，命也。其有旦暮之常，天也；人之有所不得与，皆物之情也。”它所谓天，就是人所不能干预的（“人之所不得与”）东西。例如，牛马生来就有四足，这是“人之所不得与”的，是无待于人的作为的。“人”指人的作为；“天”指自然。庄周认为，属于自然的东西是本来就有的，所以说“天在内”。属于人为的东西是人后加于自然之上的，所以说“人在外”。

《大宗师》中的一个故事说：有一个人名子来，在有病将死的时候，他说：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母，彼近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉？夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆铍’，大冶必以为不祥之金。今一犯（逢）人之形，而曰‘人耳，人耳’，夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？”这是用一种形象的语言，说明庄周所认为的人和自然的关系，以及他所认为是正确的人对自然应取的态度。这里所说的“阴阳”、“大块”、“造化”、“造化者”，都指自然。庄周一派认为自然比如一个洪炉，人比如洪炉中所炼出来的刀剑等。他们认为，既然如此，人就应该完全听自然的支配。如果自然使人生存是出于善意，自然使人死亡也是出于善意。这样看，生死的相续就是自然使人可以很好地“劳逸结合”。庄周一派认为，能够这样看，就可以“无所往而不可”。这里所说的“无所往而不可”，就是“以游无穷”的“逍遥游”。

庄周在讲到“天”、“人”关系的时候，放弃了宗教所说的有意志的主宰之天；这说明当时科学和唯物主义哲学的影响越来越大，唯心主义哲学在说法上不能不有所改变。在自然和人的关系这个问题上，唯物主义认为，有独立于人类，不以人的意志为转移的自然，自然是第一性，人是自然的产物。但是，庄周在这一方面的论证，主要是证明人在自然面前的无力。他不知道，人和自然是对立面的统一；一方面，人是自然的产物，必然依靠自然，另一方面，人在生产实践和劳动过程中也能逐渐地改变自然。自然是本来如此的，但并不是不可改变的。自然本来是“人所不与”的，但并不是人不能“有所与”的。庄周的论证，主要在于否认人的主观能动性及其对自然的影响。他说：“有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也。圣人晏然体逝而终矣。”（《山木》）这就是说，只能天影响人，不能人影响天；人只能顺从地（“晏然”）顺应自然的变化（“体

逝”)。这正是如荀况所说的:“庄子蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)。庄周对于自然没有正确的了解,对于人也没有正确的了解,对于人与自然的关系当然也不会有正确的了解。

庄周所说的“命”的意义,并不是宗教所说的“上帝的命令”,而是指人力所无可奈何的、自然的和社会的力量。他说:“求其为之者而不得也,然而至此极者,命也夫”(《大宗师》),又说:“不知吾所以然而然,命也”(《达生》),又说:“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》)。这就是说,“命”是无法理解、无法抗拒、也无法逃避的;人只可以顺从。所以它说:“知其不可奈何,而安之若命,德之胜也”(《人间世》)。

庄周主张“无以故灭命”;《管子·心术上》说:“去智与故”;《吕氏春秋·论人》说:“释智、谋、巧、故”。故是“智”、“巧”、“谋”一类的东西,是跟“命”对立的。庄周认为人若是企图用智谋、技巧逃避或抗拒“命”,其结果必定是得到更大的不幸,“自讨苦吃”。他认为,最好的办法是,安于自己的遭遇,承认这是由于不可抗拒的力量;这样,就可以在主观上从不幸的处境中解脱出来,得到“自由”和“幸福”。

庄周承认人是自然的产物,在自然规律的面前,人是很渺小的,自然发展的规律是人之所不能与的,社会虽然是人的产物,但在有了社会以后,它也有自身发展的规律,这也是人之所不能与的。在社会发展的过程中,有些情况也是个人所不能抗拒的。人所遇到的这些人所无可奈何的遭遇,庄周都称之为“命”。在这里他所说的就是必然和自由的矛盾斗争。在这种矛盾和斗争中,庄周完全否定了人的主观能动性,认为在自然和社会面前,人只能屈服,不能抗拒也不能逃避。“知其所不可奈何而安之若命,德之胜也”。

这显然是不对的。人是自然的产物,但也能改造自然。社会是人的产物,各个人联合起来便能改造社会。但也必须承认,人的

主观能动性的作用,也并不是没有限度的。确实有些自然规律是人所不能抗拒、不能逃避的。个人的生死就是一个例子。每个人都不愿意死,但是每个人都得死。随着医学的发展,医疗技术的进步,环境卫生的改善,个人的寿命是可以延长的,但这只是祛病延年,并不能使个人长生不老。长生不老,在理论上和实践上都是不可能的。在理论上不可能,因为它违反了自然辩证法的一个基本原则:任何东西有成必有毁。

《庄子》在许多篇中讲到生死问题。《养生主》讲了一个故事。老聃死了,他的朋友秦失来吊,哭了三声就出来了。有人怪他对朋友没有感情。秦失说:我看见有些人在那里哭得很悲痛,这是“遁天倍情,忘其所受,古者谓之遁天之刑。适来,夫子时也;适去,夫子顺也。安时而处顺,哀乐不能入也,古者谓是帝之县解。”意思就是说,一个人的生,是由于偶然的时机,他的死,是随顺自然的规律。不懂得这个道理的人,对于死有过分的悲痛,这种悲痛,是由要逃避自然规律而来的,因此他就要受一种刑罚。这种刑罚叫遁天之刑,其内容就是那个悲痛。懂得这个道理的人就可以不受这种刑罚,从这种刑罚中解放出来,称为“县解”,“县”就是那种刑罚。

庄周所讲的这个道理,后人称之为以情从理,我称之为以理化情。情对于人是一种束缚,理可以使人从束缚中解放出来。这种解放,就是自由。

六、倒退的社会观

庄周明确地主张社会应该向后退,历史的车轮应该倒转,对人类的社会、政治制度和文化生活采取了全盘否定的态度。前面所讲的那些哲学观点,成了庄周的社会、政治思想的理论基础。

首先,庄周从相对主义出发,不承认有判断社会、政治制度的是非善恶的客观标准。他说:“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。”（《秋水》）这是说，各时代的统治者取得政权的方法各有不同，合乎一时代的习惯的，就叫做正义；不合乎一时代的习惯的，就叫做篡逆；制度的好坏没有绝对的标准。他又说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，仁义存焉。”（《胠篋》）这是说，同样是偷窃，偷钩的小盗被杀掉，而窃国的大盗反而成为诸侯；善恶的判断并没有绝对的标准。他又说：“古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蕲行周于鲁，是犹推舟于陆也，劳而无功，身必有殃。……故礼义法度者，应时而变者也。”（《天运》）这是说，古今不同，其制度也不同，如果将古代的周制行于现今的鲁国，就如同使船在陆上航行一样，这是行不通的。这段话的意思在表明社会制度没有绝对的好坏，“礼义法度者，应时而变者也”，就如同各种水果一样，“其味相反而皆可于口”（同上），问题在于是否合乎需要。这些说法，承认各种制度的好坏是相对的，从表面上看，有一些辩证因素。但是，庄周讲这些话的目的，并不是像法家那样用以反对旧的制度和肯定新的制度，而是借此论证社会、政治制度本身无所谓好坏，一个统治者的行为也无所谓善恶，由此否认判断社会、政治的好坏有客观的标准。

庄周的这种社会、政治思想，不仅反映了没落奴隶主阶级对恢复旧的社会、政治制度的绝望，也反映了对新的政治制度和新的社会势力的咒诅。按着这种说法，既然一切制度都无所谓好坏，新的政治制度和社会制度也就不一定是好的。你说旧的必定坏，我说新的也未必就好。他企图用这种相对主义的理论反对新的社会制度和新的社会势力。

但这还不是庄周在这一方面的主要论证。他的主要论证是从他所讲的“天”“人”关系出发的。他认为自然就是最完善的，如果人为加以改变，这就损害了事物的本性。他说：例如马的蹄子生来可以践霜雪，马的皮毛生来可以防风寒，它们吃草饮水，在野地上奔跑，这就是马的本性。可是，所谓善于治马的人削其蹄，剪其毛，

给它备上鞍子,带上辔头,甚至用鞭子抽打,这样,马就很少有不死的了(《马蹄》)。他又说:“是故凫胫虽短,续之则忧。鹤胫虽长,断之则悲。故性长非所断,性短非所续。”(《骈拇》)这是说,事物的大小、长短等性质也都是自然给与的,如果勉强加以人为的增减,必然造成不幸和痛苦。

《庄子》的第七篇的题目是《应帝王》,照传统的说法,这篇是讲“帝王之道”的,也就是说,是讲庄周的政治思想的。在这篇里说:“齧缺问于王倪,四问而四不知。齧缺因跃而大喜,行以告蒲衣子。蒲衣子曰:‘而乃今知之乎?有虞氏不及泰氏。有虞氏其犹藏仁以要人,亦得人矣,而未始出于非人。泰氏,其卧徐徐,其觉于于,一以己为马,一以己为牛,其知情信,其德甚真,而未始人于非人。’”意思是说,社会越变越坏。在有虞氏(舜)的时候,已经不及在他以前的泰氏了。有虞氏要求人都有“仁”,把人和非人分别开来。他没有能从这个分别中跳出来。泰氏就不是如此。他没有什么分别,甚至不知道自己同牛、马的分别。这样,他就可以保持他的本性,没有堕落到人与非人的分别之中。这一段的意思,类似《老子》所讲的“失道而后德,失德而后仁”。这篇又讲了一些“明王之治”。最后,举出了一个故事说:中央地方有个神名叫浑沌,因为他没有耳目口鼻等窍,所以称为浑沌。住在南海和北海的两个神,很怜悯他,想为他开窍,凿了七天,七窍凿通了,混沌也就死了。混沌就是无知,王倪“四问而不知”,有近于混沌,所以齧缺大喜。

庄周说:一个所谓“真人”,睡着了不做梦(“其寝不梦”),醒了也没有什么忧虑(“其觉无忧”),吃饭不知味道(“其食不甘”),不知生的可欢,也不知死的可恶(“不知悦生,不知恶死”)(《大宗师》)。这就是“其卧徐徐,其觉于于”的注解。这就是混沌的表现。

庄周又叙述一个故事说:孔丘的学生子贡在晋国遇见一个种菜园的“丈人”。他作一个隧道到井里,用瓮盛水,把水抱出,“用力甚多而见功寡”。子贡告诉他,有一种机械名叫槔,用槔可以“一日

浸百畦,用力甚寡而见功多。”这位“丈人”听了很生气,他说:“有机械者必有机事,有机事者必有机心”。有机心的人是“道之所不载。”他说:他不是不知道有这种机械,只是“羞而不为”。子贡把这件事情告诉孔丘。孔丘说:这是“修浑沌氏之术”的人。修浑沌氏之术就是崇尚浑沌。人越能用机械向自然作斗争,人就越能战胜自然,可是从庄周看起来,这就是破坏了客观的浑沌。有了机械就有机心,机心就破坏了主观的浑沌。

庄周之所以反对“机心”,赞美混沌,是因为他认为,如果被统治的群众有知识,他们就会反抗,而这种反抗是奴隶制所以被打倒的原因。他说:“故天下每每大乱,罪在于好知”(《胠篋》)。他又引老聃的话说:“汝慎无撻人心,人心排上而进下,上下囚杀。……僂骄而不可系者,其唯人心乎?……天下脊脊大乱,罪在撻人心。故贤者伏处大山嵒岩之下,万乘之君,忧慄乎庙堂之上”(《在宥》)。意思就是说,被统治的群众的心不可挑动,动了以后,就一发而不可收拾,必致于“天下大乱”。所谓“天下大乱”,乱的是奴隶主的社会秩序,原来的当权的贵族被打到大山嵒岩之下,还在当权的统治者坐在宝座上吓得发抖。从奴隶主看,这种秩序的破坏是“天下大乱”,从被统治的群众看,这是形势大好。庄周的意思,也是像老聃一样,认为“民之难治,以其智多”。对付的办法是使民无知,甚而至于连自己不同于牛马这一点也不知道。奴隶主希望,这样就可以使奴隶们安于牛马的生活。

庄周认为儒家的办法也是“撻人之心”,不可能达到预期的结果。庄周说:“及至圣人,屈折礼乐以匡天下之形;县跂仁义以慰天下之心,而民乃始踳跂好知,争归于利,不可止也”(《马蹄》);他说:“下有桀跖,上有曾史,而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑,愚知相欺,善否相非,诞信相讥,而天下衰矣。大德不同,而性命烂漫矣”(《在宥》);因此,庄周得出结论说:“故绝圣弃知,大盗乃止;擿玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;掊斗折衡,而民不争。殚残天下之

圣法,而民始可与论议”(《胠篋》)。他认为取消了这些东西以后就得到所谓“至德之世”。他描述这种社会说:“夫至德之世,同与群兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉?同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣”(《马蹄》);“同与群兽居,族与万物并”,就是《应帝王》所说的,没有人与非人的分别。

《庄子》中讲的理想社会和《老子》中讲的理想社会好像是相同的,其实亦不同。《老子》所讲的理想社会是守其素朴知其文明,在其中亦有舟车、亦有甲兵、亦有文字,不过是无所用之。《庄子》中所讲的理想社会就只有素朴这一面。在它所描写的理想社会中,不但用不着舟车、甲兵及文字,它本来就没有这些东西,也不知道有这些东西。这是《庄子》比《老子》更进一步地主张社会倒退的表现。

七、庄周哲学是隐士思想的总结

道家出于隐士。在春秋战国社会大转变时期,奴隶主阶级里的没落分子以及不愿意与地主阶级合作的人,把自己隐蔽起来,被称为“隐士”。他们的最大目的,是保存自己,免受地主阶级的迫害。他们的思想的早期代表是杨朱。孟轲说:“杨氏为我”,这是隐士思想的中心,也是道家思想的一个主题。

他们所用的保存自己的方法之一,就是装疯卖傻,装为无用之物。《庄子》讲了些“无用之木”的故事。这些木不成材料,所以也没有人采伐它。可是这个办法也不是在任何情况下都可行。《山木》篇讲了一个故事说:庄周带着他的学生山里走路,看见一棵很高的树,一个木匠坐在树的旁边,并不采伐。庄周问他为什么不采伐。木匠说:“这棵树虽然高大,但不成材料,实在是没有什么用处。”庄周对他的学生说:“你们记住,这棵树因为没有用,才保存了它的寿命。”晚上庄周住在他的朋友家里。他的朋友要杀一只

雁,作为庄周的晚餐。朋友的家里人问道:“有两只雁,一只能鸣,一只不能鸣,杀哪一只?”朋友说:“杀那只不能鸣的。”第二天,庄周带着他的学生上路。学生问道:“前天那棵大树,因为没用,才可以保存它的寿命。昨天那只雁,因为没用而被杀了。这样看起来,有材也不行,没有材也不行,先生打算怎样办?”庄周说:“吾将处于材与不材之间”,就是说,既不表现太有用,也不表现太无用。

《养生主》也说:“为善无近名;为恶无近刑;缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。”这也就是说,不可表现太好,也不可表现太坏,最好是不好不坏,经常走好坏之间的一个中间路线(“缘督以为经”)。这个中间路线就是“材与不材之间”。

在《山木》篇中,庄周又说,这个中间路线也还不保险。他说,“材与不材之间,似之而非也,故未免乎累。若夫乘道德而浮游则不然。无誉无訾,一龙一蛇。与时俱化,而无肯专为。一上一下,以和为量,浮游乎万物之祖,物物而不物于物,则胡可得而累邪?”“乘道德而浮游”就是《逍遥游》所说的“以游无穷”。“浮游乎万物之祖”就是《齐物论》所说的与道为一。“无誉无訾,一龙一蛇”,就是《人间世》所讲的混世。“物物而不物于物”,是说要常为主动不为被动。这样,就什么麻烦都没有了。

从孔丘到庄周可以看出来当时奴隶主阶级日益没落的情况,在孔丘的时代,奴隶主阶级的统治虽然已经开始崩溃,但还未完全失去控制的能力。孔丘还希望,在这个基础上对于旧政权、旧制度作一些修修补补的工作,企图挽救它们的失败。到了《老子》的时代,奴隶主阶级已经失败了。旧的社会制度和社会秩序已经不能完全维持了,但已经失掉了政权的奴隶主阶级还想作最后的挣扎,企图用一种阴谋权术,恢复他们已经失去的天堂,到了庄周的时代,这种最后的挣扎也没有胜利的希望了。他们完全失望了,绝望了,只好完全放弃斗争,得过且过,随遇而安,听天由命了。《庄子》书中虽然用了许多超然的词句,乐观的论调,但是在这些词句论调

下面隐隐约约地藏着一一种悲观的情绪。

在后来的封建社会中,地主阶级内部分化为当权派和不当权派,这二派之间是有矛盾、有斗争的。知识分子也有“在朝”和“在野”的分别,前者称为“庙堂”后者称为“山林”。这二者之间也是有矛盾有斗争的。在“山林之中”的知识分子,固然要用庄周的“超世绝俗”的思想,以安慰自己。即在“庙堂之上”的知识分子,也往往用庄周的“混世”思想,以保全自己。所以庄周的思想,在中国的封建社会中,仍然是很流行的。儒家的思想固然成为封建统治阶级的统治思想,道家的思想仍然和它分庭抗礼,相互为用,以保持封建社会的平衡。

例如晋朝的陶潜,本来也是个有雄心壮志的人。他赞美荆轲,同情荆轲。但是他怀才不遇、沉困下僚,只得辞官不做,离开“庙堂”这条路,走向“山林”。他的诗说:“采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辩已忘言。”宋朝的辛弃疾本来是一个反抗金兵的农民群众武装的领袖,回到宋朝以后,得不到朝廷的重用,也只好志向“山林”了,自号“稼轩”,以明其志。他的词说:“味无味处有真乐,材不材间过一生。”《老子》说:“味无味”,就是说以“无味”为味。能够体会到味无味的真乐,才可以材不材间过一生,这个材不材间才可以不是似之而非。

在历史中的任何时代,总有不得志的人,在一个人的一生之中,总要遇到些不如意的事,这些都是问题。庄周哲学并不能使不得志的人成为得志,也不能使不如意的事成为如意。它不能解决问题,但它能使人有一种精神境界。对于有这种精神境界的人,这些问题就不成问题了,它不能解决问题,但能取消问题。人生之中总有些问题是不可能解决而只能取消的。

这种精神境界,用庄周的话说,可以概括为十六个字:

游于逍遥;

论以齐物。

超乎象外；
得其环中。

(原载《中国哲学史新编》，第二册，人民出版社，1994年)

吕振羽论庄子

目 次

吕振羽和他的庄子批判	周 斌
没落封建主的政治学说——庄周的出世主义	84
一、庄周传略及其著作	84
二、庄周的认识论	85
三、庄周的政治论	94

吕振羽和他的庄子批判

·周 斌·

吕振羽(1900—1980),著名的中国历史学家、中国思想史家,最早运用马克思列宁主义研究中国历史、中国思想史的学者之一。原名吕典爱,字存仁,学名振羽,曾化名柳岗,笔名用过君光、正于、曾马等。1900年1月30日生于湖南武冈(今邵阳县)一个农民家庭。先是在本地受私塾教育,又在本地上中学。1921年考入长沙市的湖南高等工业学校(该校不久即改为湖南大学工科),攻机电工程。在该校学习时,吕振羽参加学生运动,结识了夏明翰(1921年到毛泽东创办的湖南自修大学学习,1925年任中共湘南区区委委员、组织部长),经夏明翰指点到湖南大学听马克思主义理论家李达讲课,开始接受马克思主义的启蒙教育。1926年湖南大学毕业,参加北伐战争。大革命失败后,开始结合现实研究中国历史和中国思想史。

1928年秋,吕振羽到北平,任教于国民大学,并编辑《村治月刊》。1929年参加创办《新东方》杂志,组织东方问题研究会。这期间,他系统地学习马克思主义,尤其深入地钻研了马克思主义经济学、哲学。1931年九一八事变后,他积极参加抗日救亡运动,曾赴热河参与筹组抗日义勇军。1932年,出版《最近世界之资本主义》,被当时学界公认为以马克思主义历史唯物主义为指导写成的经济学专著,被国民党当局列为“共产党书刊”,加以查禁。1933年经李达引荐任中国学院(中国大学)教授,讲授中国经济史、中国社会史、中国政治思想史等课程,被誉为红色教授。当时,思想界

展开中国社会性质和社会史问题论战——这是与中国革命性质密切相关的现实性极强的问题，吕振羽站在马克思列宁主义立场上积极参加了论战。从1934年至1936年，相继出版了《史前期中国社会研究》、《殷周时代的中国社会》，系统地论证了殷代以前为中国史前原始公社阶段，殷代是奴隶制社会，西周为初期封建社会，春秋战国是封建领主制到封建地主专政的转化，一直到鸦片战争都是封建社会。鸦片战争开始了半殖民地半封建化的过程。他的殷代为奴隶制的观点为进步的史学界所公认。著名的史学家郭沫若于1929年出版的《中国古代社会研究》认为，“商代的社会应该还是一个原始公社的氏族社会，至少应该是这种社会的末期。”后来郭老接受殷代奴隶制的论点，并在《古代研究的自我批判》中作了述说。由吕振羽首先提出来的西周封建说，则成为史学界关于中国历史分期问题争论一方的代表。1937年6月出版了《中国政治思想史》（实际上也包括哲学思想，有的着重的是哲学思想），是我国第一部用历史唯物主义、阶级与阶级斗争观点作指导写成的一部中国思想通史。此书原稿本来包括近百年政治思想，尊重出版者的意见将这部分抽掉，拟另单独出版，可惜这部分稿子在1937年平津沦陷时毁于战火。

1935年，在中共北平市委领导下成立自由职业大同盟，吕振羽任书记。这年11月，他受中共中央北方局和刘少奇的委派，以进步教授和中间人的身分，赴南京与国民党当局进行合作抗日的第一个阶段的谈判。1936年3月吕振羽加入中国共产党。抗日战争全面爆发后，他奉中共中央指示赴湖南开展工作，组织和领导了“湖南文化界抗敌后援会”，与翦伯赞等创办《中苏文化》月刊。1939年9月他奉中共中央指示去重庆，在周恩来直接领导下从事理论宣传工作和统战工作，并担任复旦大学教授。这个时期，吕振羽总结30年代中国社会史问题论战，写作了一系列论文，结集为《中国社会史诸问题》于1942年出版；还写了《简明中国通史》（上

册)于1941年5月出版。皖南事变后,吕振羽奉命去苏北抗日根据地,在中共中央华中局党校任教,他编写了《中国哲学史问题十讲》,作为党校教材印行。1942年3月,吕振羽跟随刘少奇经山东赴延安,路上任刘少奇的政治秘书;年底到达陕北,改任刘少奇的学习秘书。1945年秋,吕振羽随我军赴东北,先后参加冀热辽救济分会、辽东省委和东北人民政府的领导工作,于1948年出版《简明中国通史》(下册)和《中国民族简史》。中华人民共和国建立后,历任大连大学校长兼党委书记、东北人民政府文化教育委员会副主任、东北人民大学校长兼党委书记。吕振羽于50年代中期调北京,从事学术研究工作,并任中国科学院哲学社会科学学部委员、国家民族事务委员会委员、考古研究所和历史研究所顾问、中共中央高级党校教授及历史教研室顾问。他还是第一届全国人大代表,第三届全国政协委员。到1962年底为止,他除修订补充已出版的著作外,还写作出版了《中国若干少数民族原始公社制或其残余》,发表了大量史学论文,辑为《史学研究论文集》、《史论集》、《吕振羽史论选集》出版。

1963年1月,吕振羽受人诬陷被捕入狱,1975年获释。中共十一届三中全会后,吕振羽冤案得到平反,任中国社会科学院顾问。这时他已年近八十,勉力进行学术研究工作,于1980年7月17日在北京逝世。80年代初,吕振羽的夫人江明遵照吕振羽的嘱托,将大量藏书捐献给吉林人民大学(原东北人民大学)。该校在吕振羽北京故居建立了“吕振羽纪念室”。

本书选入的吕振羽的《没落封建主的政治学说——庄周的出世主义》,即他的《中国政治思想史》第五编的第三章(依据经吕振羽修订和补充由三联书店出版的1956年第6次印刷本)。这是在中国学术史上最初用马克思列宁主义批判、研究庄子的论著。吕振羽的这一论著(1)分析了庄子的相对主义,认为庄子把老子的唯心主义辩证法转化成了相对主义,“甚至定到主观唯心主义”(该书

用了“相对论”这个词,1956年版有的改成了相对主义,有的没有改,30年代所说的哲学相对论就是相对主义,与爱因斯坦的相对论无关),其中对《齐物论》的分析特别多,也特别深刻。(2)分析了庄子的阶级立场——认为庄子是代表封建领主残余对抗“新兴封建地主阶级”的(新兴地主阶级这个概念也是吕振羽首先提出来的),所以他的思想具有悲观失望的特点。他所代表的封建集团“已完全丧失了社会生产的依据,连恢复其社会地位的任何勇气与企图都没有了,故庄周对现实问题,便只有由失望而至于对一切社会人事的厌绝”。(3)批判了国民党右派陶希圣、托派叶青所谓庄周是“辩证唯物主义者”的谬论,批判了叶青所谓庄周是革命的、代表工商业者的思想家的谬论。

吕著没有考证《庄子》书内、外、杂篇何者是庄周的自著,但从其论述看,吕著大量地引用了《庄子》内七篇的文字,《至乐》、《天下》、《马蹄》皆各引用一句话或一段话,所以实际上是以内七篇为庄周自著,用以分析庄子思想。所引用的外、杂篇只是作为参考。

(本篇关于吕振羽历史的介绍,参考了庞世焯的《吕振羽》——载华夏出版社出版的《二十世纪中国哲学》第2卷《人物志》上册)

没落封建主的政治学说

——庄周的出世主义

一、庄周传略及其著作

《史记·老庄申韩列传》说：“庄子，蒙（今河南归德）人也，名周。”后人曾称他为宋人，又有称为魏人者。实则蒙地原属宋，后宋为魏所灭，即属魏。《史记》并称“周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。……楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相”，庄周却之。是：一、庄周曾为小吏；二、庄周与梁惠王、齐宣王、楚威王同时。且与惠施为论敌，同时兼为好友。胡适谓庄周死于公元前275年左右。然据《史记》，他与梁惠王同时。按梁惠王立于周烈王六年，适为公元前370年，是庄周应生于公元前370年前后。据张季同所考，谓庄周生于公元前355年，卒于公元前275年。是庄周寿为80岁，较梁惠王为后生。余因认张氏所考，在大体上是可信的；而其生卒之一定年限，则仍有近于臆断。

其著述，据《汉书·艺文志》称有五十二篇；经晋郭象删定，有今本庄子三十三篇——内篇七，外篇十五，杂篇十一。从来中外学者均谓内篇为庄周亲著；其余为战国及秦汉之晚出道家所作，或系出自其门人笔记——唯其中之《天下》篇，王夫之、姚鼐等均谓为庄周自序，日人渡边秀方在其所著中国伦理学史中亦谓系研究庄周思想之无二好史料。此诸说均大致可信。

在庄周的全部著作中没有提及孟子，因而近有谓庄周生于孟轲前者；渡边氏则认为此系由于当时交通关系，他们没有接触的缘

故。但梁惠、齐宣均见于孟子，与孟轲为同时人。故渡边所见，亦殊有相当理由。抑如上所述，庄周年事较梁惠为小，当系事实；而孟轲固并见梁惠与梁襄者也。故孟、庄同时可无问题；其年事孰长，则无从臆断。

二、庄周的认识论

据叶青、陶希圣之流的意见，庄周也是一个“辩证唯物主义者”。其实，这不仅不曾摸索着庄周思想的边际，而又恰恰表露了他们又故意在混淆哲学的党派性。把历史上个别思想家思想的本质，用一些文词去加以隐蔽，正是他们共同的企图；混淆哲学的党派性，也正是他们一贯的旧花样。陶希圣所以采取这种手法，却是他原来的立场；而本来没有什么原则立场的托派叶青，则是一种卑鄙的迎合和其反革命本色。所以他们观点的共同，并不是偶然的。

庄周的思想体系，虽是由老聃而一贯继承下来的，但却是老聃哲学的修正：第一点，他把老聃的唯心主义更深刻化、体系化，而老聃的辩证法，却由他而降到相对论；第二点，他在政治上已完全由老聃的复古论而转化为出世主义。关于前者，由于没落中小封建主之愈益离开现实，更不敢面对现实。关于后者，由于到庄周时，不但没落中小封建主集团的地位已完全无恢复希望，即还存在着的“各国”封建主亦不啻日暮途穷。因而在那一群没落分子的意识中，对现实都感觉失望，由失望而转入到“出世”方面去。在这里，我们试考察一下，在中国，为什么曾有大批没落的封建残余分子——没落的豪绅地主军阀官僚等——大多均在皈依“佛法”呢？这是可以应用相同的“逻辑”去说明的。

在叶青之流看来，认为庄周正是一个革命的代表“工商业者”的思想家。果尔，则中国“反封建”的工商业者由战国发展到20世纪，中国便应该成了“超帝国主义”了。无怪叶青之流曾估量旧中

国的社会为“资本主义社会”。可惜这种估量始终都只是那群文化流氓一种卖身的幻想；不然，我们何乐而不愿去享受资本主义民主制度下一点“法”的权利，而自陷于专制主义的残刑酷罚之下生活着呢？其实在庄周思想的全体系中，不但没有替法西斯走卒和特务机关奴才脑海中所伪制的那样“工商业者”说了半句话，而且根本否定“中世的”“工商业者”存在为必要。《德充符》篇说：“圣人不谋，恶用智？不斫，恶用胶？无丧，恶用德？不货，恶用商？”《胠篋》篇说：“斃玉毁珠，小盗不起。……搢斗折衡，而民不争。……毁绝钩绳，而弃规矩，搥工倕之指，而天下始人有其巧矣。”人类史上是不会有这样“工商业者”代言人的。

又有人说，庄周是无政府派的虚无主义者。这完全是只从形式上着眼的“半实验主义”的魔术式的说教。实际上，还同时在主张“明”“君臣之义”（《天下》）的庄周，又怎能和无政府虚无主义发生关系呢？这到后面再说。

在庄周的思想体系中，也确实曾包含着一种近似辩证的观点。例如他说：

方生方死，方死方生。（《齐物论》）

察其死，而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死。是相与为春夏秋冬四时行也。（《至乐》）

夫大块载我以形，劳我以生，俟我以老，息我以死。（《大宗师》）

芴漠无形，变化无常。（《天下》）

在这里，他认为万物都是变动的，由“无”而生“有”，由“有”而后再归于“死灭”，还原为“无”，而且认为“有”与“无”本是没有分别的，“有”只是一种幻象，“无”才是本源的独自存在的，不过由这独自存在的“无”，“杂乎芒芴之间”才“变而有气”，“气变而有形”的一

种相。这不但是承袭着老聃,而且在唯心主义哲学的范畴上钻得更深了。他这种见解,也完全由于他亲自感受着社会阶级地位的变动,即他们自身的地位原是在大封建主的兼并下没落的,现在的大封建主集团又受到新兴封建地主阶层的打击和排挤。这种社会现实变化的事实,给予他对社会之一种动的变化的感觉。因而在这种时代变动的潮流中,使他又不能不进而去追求人生的究竟,由人生究竟的追求上,又不能不进而去追求宇宙的究竟。

在阶级地位变动的当中,使他感觉到:原来甲可以被否定而转化为乙,乙又可以被否定而成为丙。但是庄周在这里,并不能正确地进行辩证的把握,而只归结到对宇宙间社会间的绝对真理,以及在一定时空下的相对真理的绝对性的否定。例如他说:

物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰:彼出于是,是亦因彼。彼是方生之说也。虽然,方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。……是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?(《齐物论》)

罔两问景曰:“曩子行,今子止;曩子坐,今子起。何其无特操与?”景曰:“吾有待而然者耶?吾所待又有待而然者耶?吾待蛇蚶蝮翼耶?恶识所以然,恶识所以不然。”(《齐物论》)

因而庄周在这里,便由不彻底的因果论而转入到相对论,甚至走到主观唯心主义的相对论。因而绝对真理完全不存在了,相对的是非,也认为全是由人类的主观所规定的东西。他继续又说:

自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶能知其辩?

既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也耶?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也耶?其或是也,其或非也耶?其俱是也,其俱非也耶?我与若不

能相知也。则人固受其黷暗，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，既同乎我矣，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，而待彼也耶？（《齐物论》）

这种主观是非标准的形成，他也不知从构成社会矛盾根底的生产关系、剥削关系的基础上去说明，而归咎于主观的个性。故说：“猿獭狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？”（《齐物论》）自然，这种主观主义的相对论，正和其没落贵族的生活意识完全适应着。

由相对主义的推演，一面便自然会达到诡辩主义。所以庄周在这里，同时又表现其诡辩论的色彩。例如他说：

昔者，庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与，不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化。（《齐物论》）

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”庄子曰：“请循其本，子曰：‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”（《秋水》）

很明白，这是一种混淆是非，颠倒黑白的诡辩论。这是庄周抛弃了老聃的辩证法，把老聃哲学降低了。

庄周从这里转入到他的人生论。首先，他从相对论出发，第一，认为贵贱在究极上也都是相对的。例如他说：

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。（《秋水》）

这是说，所谓贵贱、大小等差别，不过是现象上的相对差别，只是一种物质的现象；若从本质上即本源的“道”上去追究，便无所谓贵贱、大小之差别的。这是把现实的问题玄学化，一面把现实社会的阶级内容隐蔽起来，一面则假藉于这种幻想，以获取其没落分子自己的慰藉。

第二，他认为寿夭在究极上也是相对的。他说：

天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。（《齐物论》）

泰山自然是从“秋毫之末”的物质分子积集而成的，然而在其两者间之具体的量，从而质的差异，却不是可以迷乱的。从其相对性上说，其量的差异当然只是比较的。而完全把其具体的相对性的差异从幻想上去抹煞着，便自然流于玄学的诡辩。

第三，庄周认为死生在究极上也是相对的。他说：

予恶乎知说（悦）生之非惑耶？予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者耶？……予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？……丘也与女皆梦也；予谓女梦亦梦也。（《齐物论》）

彼以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂。夫若然者，又恶知死生先后之所在？（《大宗师》）

是他认为所谓死生完全是一种相对的幻灭的现象。而其实是无所谓死生的；因为在他，认为除物质的“我”以外，还有一个精神的“我”存在，精神的“我”才是“真我”，所以所谓“死”，不过是物质的“我”之一种“决疣溃痂”的现象，那对精神的“真我”并不因此而受着何种影响。是他不但把精神的“我”和物质的“我”对立起来，而且把物质的“我”看作副次的东西，认精神的“我”才是独自存在

的东西。

庄周从相对论出发而达到这种结论之后，便自然会归结出出世主义的人生观来。同时他从自然主义出发，便又达到宿命论的见解。他借托仲尼的口吻说：

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》）

在以农业为主要生产的时代，人民的意识多多少少都要受着自然主义的相当支配。庄周在这里，当然也不能例外。同时由于庄周时代之没落封建主集团，已完全丧失其恢复地位的自信能力，不能不任听其命运之自然，庄周因而便又达到宿命论的见解。

从宿命论的见解上，自然便又归结到安于自然而反对人类在生存竞争中的各种斗争。因而庄周不但反对社会人类的一切生活欲望以及为满足此欲望所行使之一切斗争，而且反对一切“人知”。一方而，他认为“知”是不能究竟的，故说：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已”。一方而，认为“人知”是一种沾染，因而他认为人应该丢去这些沾染，而反归于赤子之心；且不但要忘去各种知觉，而且要忘去自己的形骸。《德充符》篇说：

故德有所长，而形有所忘；人不忘其所忘，而忘其所
不忘，此谓诚忘。故圣人有所游。

因而便应该使一切“人知”不入于“灵府”，而全其“天”。这“天”的内容是什么呢？在庄周哲学的范畴中，便是“道”，是“天机”。能全其“天机”的便是“真人”。因之，“真人”便是庄周人生观的最高模范。但是所谓“真人”是怎样的模范呢？《大宗师》篇说：

何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谩士。若
然者，过而弗悔，当而不自得也；若然者，登高不慄，入水
不濡，入火不热，是知之能登假于道者也若此。古之真
人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息
以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗟言若哇，其嗜欲深者

其天机浅。古之真人，不知说生，不知恶死，其出不诤，其入不距，邈然而往，邈然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天；是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颡颡，凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极。

这是他把老聃哲学推移向宗教神学的过渡。

在这里，虽则包含一些可以作为思想和作风修养的积极因素；但那在庄周，不只是次要的东西，而且他认为凡所谓修养也都是做作，都是“人知”。“真人”的意境，便是离开形体而自在的“道”。“道”不是修养所得，只是全其所“天”。人能全其所“天”，便能达到所谓“天地与我并生，而万物与我为一”，与“万物一体”，与天地共终始。且从而不但能超是非，而且能超现实社会的贵贱、寿夭、生死……例如他说：

彼是莫得其偶，谓之道枢，枢始得其环中，以应无穷。“是”亦一无穷，“非”亦一无穷也。故曰莫若以“明”。（《齐物论》）

是以圣人和之以“是”“非”，而休乎“天钧”，是之谓两行。（《齐物论》）

可乎可，不可乎不可，道行之而成，物谓之而然。恶乎然，然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。……道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。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。（《齐物论》）

所以“道”是无上的，而且在这里，“道”又成了一具折衷主义的利器。庄周因此由相对主义而又转入到绝对主义。

然而人能全其所“天”，为什么就能合于“道”呢？在庄周，认为

万物都是受取于“天机”而成，由这“天机”的作用，而分别在构成为宇宙间的万象殊类，“人”不过是万象殊类中的一种。只有“天机”或“道”是独自存在的，其他便都是由其派生的。所以全“道”的“真人”，便能因应“天机”的妙用。

同时，在庄周看来，人之所以有生，正因为赋有“天机”之一微妙作用；物质体的形骸，那不过是副次的东西，故云“以死为决疣溃痂”。

在这里，庄周把老聃哲学的“无为”主义更降低为“出世”主义，给后来道教神学打下了基础。因而他把老聃哲学中的一点滴斗争性都完全消除了。

当庄周追究到人是怎样来的，又为什么有生这一问题时，便归结为如次之一种说明。他说凡宇宙间的万象殊类（连人也在其中）都是以天地为一大洪炉而铸冶出来的（“以天地为大炉，以造化为大冶”〔《大宗师》〕）。在未被铸冶成形以前，都是“类”，以后才分类殊形的。所以他说：“一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。”（《齐物论》）“若化为物，以待其所不知之化已乎？且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？”（《大宗师》）万物都是这样演化出来的。然演化而分成万物，却是形体的；而其所以能成形的本来的禀赋却是同一的。故他说：“假于万物，托于同体。”（《大宗师》）“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）在他看来，万物所同者是先天之“机”，所异者是后天之形。因此他认为这“机”是千变万化的，马所赋受的“机”，可以生出人和其他东西来；反之，也当然是如此。因为万物所赋受的“机”，在其本质上原是一的。故他说：

种有“机”，得水则为“鼃”；得水土之际，则为“鼃蟻之衣”；生于陵屯，则为“陵烏”；“陵烏”得郁栖则为“鸟足”；“鸟足”之根为“蛭螭”，其叶为“胡蝶”；“胡蝶”，胥也，化而

为“虫”，生于灶下，其状若脱，其名为“鸩掇”；“鸩掇”千日为“鸟”，其名为“乾余骨”；“乾余骨”之沫为“斯弥”；“斯弥”为“食醯”；“颐辂”生乎“食醯”；“黄軓”生乎“九猷”；“瞽芮”生乎“腐蠃”；“羊奚”比乎“不蓊”；“久竹”生“青宁”；“青宁”生“程”，“程”生“马”，“马”生“人”。人又反入于机；万物皆出于机，皆入于机。（《至乐》）

有人认为这是物种由来说，其实由于其不曾懂得庄周之所谓“机”。本来庄周确认万物都是以“机”为根源而借“天地”冶铸出来的；而被演化出的万物，也是实在存在着的，故说：“名者，实之宾也”（《逍遥游》）。“名是实宾”，他这里之所谓“实”，即老聃哲学范畴中之所谓“朴”，然而当他进一步去追究到本体的根源时，他说：

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。（《齐物论》）

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自无适有，以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已。（《齐物论》）

故在庄周的哲学范畴中，天地万物都是由“无”而适“有”的。由“无”适“有”的根源便是“机”。然而“机”是什么呢？是自在的物质还是什么呢？在他，认为是由“道”为根源而发生出来的。而且他在这里也和老聃一样，认为宇宙也是由“道”所创设的。故他说：

道行之而成，物谓之而然。……无物不然，无物不可。……恢恠慤怪，道通为一。（《齐物论》）

（道）官天地，府万物。（《德充符》）

道恶乎往而不存。（《齐物论》）

唯道集虚。（《人间世》）

是“道”不但是创造宇宙万物的最高主宰，而且只有“道”才是独自存在的。然而“道”是存在的物质还是什么呢？他说：

夫道，有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老；狶韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏（疏：昆仑山神名也）得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。（《大宗师》）

是庄周哲学范畴中的“道”，不只和老聃同样，并非什么具有物质属性的东西，而且更玄学化了。庄周在这里，也达到有神论的结论。从而他也对精神的“我”和“形骸”的“我”对立着（“彼何人者耶？修行无有而外其形骸”，“立乎不测，而游于无有”）。在这里，在玄学的范畴中，“道学”和“佛学”便更接近了一步。

三、庄周的政治论

庄周的政治思想，是从他的宇宙论和人生论出发的。他对当时政治上的一切制度措施都感觉失望；但同时又感到新兴封建地

主这一社会阶层势力的蓬勃,有“如火燎原”之势;而旧的封建统治层中的封建主集团,则一边还在醉生梦死的互相攘夺;其自己所代表的这一没落小封建主集团,却已完全丧失了社会生产的依据,连恢复其社会地位的任何勇气与企图都没有了,故庄周对现实问题,便只有由失望而至于对一切社会人事的厌绝。所以他对当时的社会,只有消极的批评,而没有积极的政见。

庄周也和老聃一样,认为构成当时社会现状的一切不安,不外由于那存在于社会各阶级阶层相互间智巧名利的争夺和虚伪的“仁义”观念的谬误;由于有这种错综谬误的思想,便发生“有为”,即斗争。同时他认为“有为”是从后天的“人知”的根源上发生的;若能去“人知”而返归于“天机”,人类的这种观念,便都可以消灭,社会也便可以从斗争(有为)而转入到无斗争(无为)的状态。所以他说:

若亦知夫德之所荡,而知之所为出乎哉?德荡乎名,知出乎争。名也者,相轧也;知也者,争之器也。二者凶器,非所以尽行也。(《人间世》)

去“人知”,复“天机”,这种观念的转变,他认为完全在于各人主观之一念。故说:

汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。(《应帝王》)

庄周在这里,已陷在主观唯心主义的泥坑中了。

其次,庄周又看到形成当时社会问题的主要内容,是“小人”的抬头和其对“君子”的反抗。因而在他没落贵族的心情中,以为假若社会内没有“君子”和“小人”这两者的分别存在,又何致发生当时那种敌对阶级对抗的局势?他们那一群没落者更何致落得穷无所归的惨局?所以他说:

夫至德之世,……恶乎知君子小人哉?同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴,而民性得矣。

(《马蹄》)

他从这一观点出发，一面便不免憧憬于原始社会：

彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁。万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢，可攀援而窥。夫至德之世，……恶乎知君子小人哉？（《马蹄》）

另一方面，他又埋怨分裂社会为诸阶级，而促发“人知”的“圣人”，——在庄周看来，认为社会诸阶级的发生，完全是由人的主观所创设的。例如他说：

及至圣人，蹇蹇为仁，跂跂为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺樽？白玉不毁，孰为珪璋？道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？五色不乱，孰为文采？五声不乱，孰应六律？夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。（《马蹄》）

因而，庄周从其自己的立场出发，不但厌绝当时的政治，而且绝心利禄（这或者由于没有参加政权的机会而至于走入其人生的歧途）。故《逍遥游》篇说：

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而徵一国者，其自视也亦若此矣。

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉。曰：“请问为天下。”无名人曰：“去，汝鄙人也，何问之不豫也。”（《应帝王》）

圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道，……而游乎尘垢之外。（《齐物论》）

这在实质上，是在模糊阶级关系，麻痹群众的斗争意识。

可是庄周虽然从其出世主义的立场上而绝情仕禄；在另一方

面,他却并不否定当时的社会制度,而且和老聃一样,认为统治者的存在是必要的。故他说:

天地虽大,其化均也;万物虽多,其治一也;人卒虽众,其主君也。君原于德,而成于天。故曰:“玄古之君,天下无为也;天德而已矣。”以道观言,而天下之君正;以道观分,而君臣之义明;以道观能,而天下之官治;以道泛观,而万物之应备。……故曰:“古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定。”(《天地》)

庄周在这里,明显地在肯定为“人卒虽众”之主的“君”的地位,而且在请求“明”“君臣之义”与“天下之官治”。不过他也和老聃一样,主张统治者应该采取“原于德而成于天”的“无为”“无欲”的治术。这所谓“君原于德而成于天”,和老聃的“人法地,地法天,天法道,道法自然”是同一意义的。

最后该附带说到,“道学”到秦汉间一度充任统治者的政治学说和方士术,到后汉末以至魏晋,一面分化为葛洪所代表的没落贵族的神学和道教,一面则分化为变质的鲍敬言的无政府主义以至农民派的异端教派——“妖道”。所以虽然都叫作“道”,而其实质则完全是各异了。特附及之。

(摘自《中国政治思想史》,三联书店,1955年6月第4版)

郭沫若论庄子

目 次

郭沫若论庄子	李毅强
庄子的批判.....	106

郭沫若论庄子

·李毅强·

郭沫若(1892—1978),号鼎堂,四川乐山人。早年留学日本,受到西方思想的影响。回国后参加新文化运动,组织“创造社”,出版新诗集《女神》等。1926年参加北伐战争,后又参加南昌起义,遭到蒋介石国民党政府通缉之后,流亡日本。抗战前夕回国从事抗日救亡运动。新中国成立后任中国科学院院长。在郭沫若一生著述中,学术研究占了很大的分量。集其生平撰述编成的皇皇二十大卷的《郭沫若全集》内容涉及文学、历史、考古、哲学等各个领域,在中国文坛上他是以博大精深的学术研究和才华横溢的诗人才情著称的文史学家。

在郭沫若广阔的学术领域中,庄子并非研究的重点,郭沫若关于庄子专论只有《庄子与鲁迅》、《庄子的批判》两文。前者写于1940年,最初刊载在1941年《中苏文化》半月刊,后者写于1944年,收入《十批判书》一书中。庄子与孔子、墨子一样,只是他从事先秦诸子研究的一个部分。但如果深入研究郭沫若思想发展历程就会发现,郭沫若对庄子的研究是倾注了自己的感情的。从最初对庄子的崇拜到客观批判,反映了郭沫若思想上对庄子的认识和扬弃的过程。

鉴于庄子对郭沫若思想形成和创作所起的影响,郭沫若作为学术大家,他对庄子有不同凡俗的见解,他的思想观点对后代学人颇多启示。可以认为,郭沫若的庄子研究在中国现代庄学史上有其独特而重要的地位。

根据郭沫若在庄子研究过程中前后不同的表现,分两个时期加以阐述。

一、五四运动时期

1918年到1923年前后,郭沫若在日本就学时期接受西方思想文化,创作大量新诗。纵观这一时期的作品会发现,庄子与郭沫若的关系非常密切。庄子不但是他接受西方思想的契机,是他新诗创作的灵感,而且对他思想形成具有不可忽略的作用。正如郭沫若自己所说:“我在年轻的时候,也曾经爱读过庄子,不仅喜欢他的文章,并且迷恋过他的思想。他淡泊的生活,对于我尤其具有过相当强韧的引力。”

其实早在1910年,郭沫若在成都高等学堂时就喜欢读庄子,不但读庄子原文,还看章太炎《齐物论释》。但觉得章太炎用佛学解庄子,比庄子原文还莫名其妙。由此可见,他虽然喜欢庄子的文章,但对庄子的思想是很茫然的。

郭沫若是通过西方的泛神论思想重新发现庄子并研究庄子的。他声称,自己是从泰戈尔、歌德、斯宾诺莎等哲人的泛神论思想中,把“少年时代所喜欢的庄子再发现了”。在他《三个泛神论者》一诗中,把庄子与印度诗人伽比尔、荷兰哲学家斯宾诺莎相提并论,并热情加以赞颂。从诗中可以看到,郭沫若研究庄子,是因为庄子思想与西方泛神论思想有共同之处,以庄子作为中介接受西方泛神论思想。同时,在接受理解西方泛神论过程中,加深了对庄子思想的领悟。

对这一时期的庄子研究,郭沫若有过评价:“待到一和国外思想参证起来,便真是到了一旦豁然贯通的程度。”表现在《少年维特之烦恼》的译序中,在谈到泛神论思想时,明显地融和了庄子的思想。

泛神便是无神，一切的自然只是神的表现，自我只是神的表现。我即是神，一切自然都是自然的表现。人到无我的时候，与神合体，超越时空，而等齐生死；人到一有我见的时候，只看见宇宙万汇和自我之外相，变灭无常而生死存亡的悲感。万物必生必死，生不能自持，死不能自阻，所以只见得“天与地与在他们周围生动着的力，除是一个永远贪婪、永远反刍的怪物而外，不见有别的”。“此力即是创生万汇的本源，即是宇宙意志，即是物自体，能与此力冥合时，则只见其生而不见其死，只见其常而不见其变。体之周遭，随处都是乐园，随处都是天国，永恒之香，溢满灵台。”……

“无我”、“超越时空”、“等齐生死”，郭沫若对西方泛神论的表述明显地庄子化，在郭沫若的笔下，庄子思想与西方泛神论达到高度的同一化。

除了以庄子思想研究西方思想之外，这段时期的文学创作也明显地带有庄子的影响。

以《女神·凤凰涅槃》为例，《序曲》中，凤凰于除夕将近之际衔香木在丹穴山自焚。丹穴山是“山右有枯槁了的梧桐，山左有消歇了的醴泉”。这“凤凰”、“梧桐”和“醴泉”令人联想到《庄子·秋水》：“维非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。”凤凰自焚后，《群鸟歌》中鸱枭“哈哈凤凰，凤凰，你们枉为这禽中的灵长，你们死了吗？哦，是哪儿来的鼠肉的馨香？”“鸱枭”、“鼠肉”，均出自《庄子·秋水》“鸱得腐鼠”的典故。

五四运动时期，郭沫若在先秦诸子中对庄子可以说是“情有独钟”，究其原因，除了与泛神论的相通，还表现在庄子思想中的反传统价值观，而这正好与郭沫若反对传统道德，追求个性自由的思想

吻合。如《匪徒颂》，郭沫若运用了庄子的价值重估思想对东西方被旧势力视作“匪徒”的革命领袖大加赞颂。联系到这一时期他对反抗藩篱个性的既成道德、以个人为本位而力求积极发展的尼采思想极为欣赏，说明郭沫若爱好庄子是与他崇尚个性、追求自由的性格一致的。

二、抗日战争时期

由于生活经历的变迁，郭沫若参加过北伐，又流亡日本。社会实践使他成长为一个革命志士，反映在庄子研究中，他改变了个人崇拜心理，转为客观研究。作于这一时期《庄子与鲁迅》、《庄子的批判》既有对庄子思想的肯定，又有对庄子消极思想的揭露。无论是肯定也好，揭露也好，他的学术见解不同寻常，有前人未发之言，反映了一个大学问家对庄子精湛而独到的眼力。

郭沫若的学术观点表现如下：

一、庄子的师承与后学

作为道家老庄学派的创始人，庄子，究竟师承何人？早在唐代，韩愈指出庄子师承儒家，出自田子方门下。但证据并不充分。郭沫若经过细致的考证，分析并肯定了庄子确实出自儒门，但并非子夏、田子方一系，其师承渊源是孔子、颜回。他们的师承关系是“孔子—颜回—庄子”。

关于庄子的后学，学术界有一种意见认为，庄子生前是很寂寞的，在战国期间并无多大影响。如朱熹所说“庄子当时也，无人宗之，他只在僻处自说”。所以与其同时代的孟子只排斥有影响的杨朱之学，未谈及庄子。而郭沫若却认为：“庄子的声望在当时是相当隆重的，他有过一群门人弟子，而且南游楚，北游梁，所游地方相当广，到处和高级的执政者打交道。”他认为庄子后学受思孟学派、神仙学派和阴阳学派的影响，“齐国的方士也分明受了庄子的衣

钵”，“骗秦始皇成仙的方士卢生、侯生、韩众、徐市等人，说不定也就是庄子的一群私淑弟子”。这样他就勾勒出“庄子后学—思孟学派·神仙家·阴阳家—方士”的基本脉络。

二、对庄子思想的评价

这一时期郭沫若对庄子的评价基本上是客观理性的。他不囿于旧说，亦不人云亦云，对庄子思想作了一分为二的评价。

第一，肯定了庄子思想有积极用世的方面，认为从庄子著作中对世情的关注可知，庄子不是完全忘情世道的人，对鲁迅认为庄子是出世主义、虚无主义颇不以为然。

第二，肯定了庄子对统治阶级的不合作与批判，认为庄子之所以有厌世倾向，是对社会的深深失望，“这种经过动荡之后的反省和失望，就是酝酿出庄子的厌世乃至愤世倾向的酵母”。尽管庄子的思想是很悲观的，但在当时却不失为是一种沉痛的批判。

第三，肯定了庄子的富贵不能淫、贫贱不能移的高尚品格。在列举不为千金之聘和不去稷下学宫的事实后指出：“像庄子这样的思想家，而且文笔汪洋的人，他如肯去，一定也可以成为不治而议的列大夫，食禄千钟，然而他始终不曾去。”

在对庄子肯定赞扬的同时，郭沫若对庄子思想的消极方面进行了揭露和批判。他指出，庄子生活在仅免刑焉的方今之世，“抗又无法去抗，顺又昧不过良心，只好闭着眼睛一切不管，茫乎昧乎，恍兮惚兮，以苟全性命于乱世而游戏人间。这本是悲愤的极端，然而却也成为了油滑的开始，所谓‘知其不可奈何而安之若命’，‘乘物以游心，托不得已以养中’”。“他的处世哲学结果是一套滑头主义，随便到底——‘彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为崖’。”

对庄子思想产生的流弊，他认为有两点：

第一，两千多年来的滑头主义哲学，封建地主阶级的无上法宝，事实上是庄老夫子这一派所培植起来的。

第二,庄子后学流为卑污,甚至堕落成为骗子,是与庄子学说本身的局限有关。“大凡一种思想,一失掉了它的反抗性而转形为御用品的时候,都是要起这样的质变的。在这样的时候,原有的思想愈是超然,堕落的情形便显得愈见悲惨”。

郭沫若对庄子的研究在庄学史上影响很大。他对庄子的师承和后学的见解对搞清庄子影响的来龙去脉具有启发意义;他对以消极避世为特征的庄子积极用世的理解,则从一个新的角度向人们展示了庄子的另一面,有助于人们从多角度去理解庄子;而他对庄子及后学的批判,不但指出了以高蹈为特征的庄子思想有其委顺的一面,并且揭示了思想史上的普遍规律,即任何一种思想学说,在其流变过程中是会蜕变的。这些见解对深入研究庄子及其学说具有启迪作用。

庄子的批判

庄子的年代和孟子约略相当。孟子在梁惠王后元十五年游梁的时候,已经在位五十年的梁王尊称之为“叟”。梁王之相惠施是庄子的朋友,在庄子妻死时惠施往吊,见庄子正箕踞鼓盆而歌;惠施非难他,说“与人居,长子,老,身死,不哭亦足矣,又鼓盆而歌”^①,可见庄子是有妻子的人,而他的妻死时是已经“老”了。古人七十曰老,那么庄子的年龄可见也并不年轻了。惠施先庄子死,年龄大约也不相上下。要说庄、惠略后于孟子,或者顶多也不过年轻得十岁左右吧。

庄子是宋人,曾为漆园吏,应该是一个很小的官。他虽然是道家的中心人物,而且是使道家真正成为了一派与儒、墨鼎足而三的一个人,他的师承渊源却不甚明白。他不曾到过齐国,没有参加过稷下学宫,因而他和宋钐、尹文、田骈、慎到、环渊、接予的关系似乎都只是间接的。像尹文其人或许还是他的后辈。《庄子》书中最可靠的《内篇》七篇里面只有一处提到宋荣子,其他诸人都不曾提到。《外篇·达生篇》有“子列子问关尹”一节,《杂篇·让王》亦称“子列子穷”,子列子即列御寇。列子之上复冠以子,或许有人会以为列御寇便是庄子的老师了。但这只见于《外篇》和《杂篇》,《内篇·逍遥游》及《应帝王》均只称列子而不更冠以子字。《逍遥游》篇虽称“列子御风而行,泠然善也”,然以为“犹有所待”,不及“乘天地之正,而

^① 《庄子·至乐》。

御六气之辩，以游无穷”的人；这种人自然也就是庄子自命了。这样断乎不像是师生。列子被称为子列子，在《吕氏春秋》里面也有两处，一处见《审己》篇与关尹论射，一处见《不二》篇言“子列子贵虚”；大约都是列子后学的记述，吕门的人照抄，庄子后学也是照抄而已。

《天下》篇中论及并世的学派，道家甚详而不及列子，司马迁亦不曾为列子立传，其年代亦颇渺茫。如《德充符》篇言子产师伯昏无人，而《田子方》篇谓列御寇为伯昏无人射；又《应帝王》篇有壶子为列子师，旧注壶子名林，而《吕氏春秋·下贤》篇称“子产见壶邱子林”；据此则似乎与子产同时，而在春秋末年了。然而伯昏无人、壶邱子林等真乃鸿蒙、列缺之属，其神巫相面，背渊而射，都是些荒唐无稽的寓言，不可据为典要。《让王》篇言：“子列子穷，客有言之于郑子阳者，郑子阳即令官遗之粟。子列子见使者，再拜而辞。其卒，民果作难而杀子阳”。《释文》云：“子阳严酷，罪者无赦。舍人折弓，畏子阳怒责。因国人逐獠狗而杀子阳”。陆氏所据当是《吕览·适威》篇及《淮南·汜论训》，但此子阳不知何许人。俞曲园引《史记·郑世家》“繆公二十五年郑君杀其相子阳，二十七年子阳之党共弑繆公骀”为说，但自言“与诸书不同”。案繆公时子阳与列子时子阳当是两人。郑灭于韩，古书中韩亦每称为郑。《韩世家》“昭侯十年韩姬弑其君悼公”，注家均以为“悼公不知何君”者，余以为当即列子时之郑子阳。此人盖韩之小诸侯，故《吕览》与《淮南》于其死均言“弑”。列子既屡请教于关尹，关尹实即环渊，与田骈、慎到同时，则列子自当上下年代。《艺文志》有“《列子》八篇”列于道家，其书已亡，今存者乃晋人伪托。《吕览》既称其“贵虚”，《韩策》史疾复称“列子圉寇之言”“贵正”，盖以道家而兼有名家风味者，这正是宋钘、尹文、庄周、惠施等的流行倾向。《天下》篇所以不论列子的原故，大约以其学无特长，或者只被认为关尹的一系而已。要之，列子不能认为是庄子的老师。

韩愈疑庄子本是儒家。出于田子方之门，则仅据《外篇》有《田子方》篇以为说，这是武断。我怀疑他本是“颜氏之儒”^①，书中征引颜回与孔子的对话很多，而且差不多都是很关紧要的话，以前的人大抵把它们当成“寓言”，便忽略过去了。那是根据后来所完成了的正统派的儒家观念所下的判断，事实上在孔门初一二代，儒家并不是那么纯正的，而儒家八派之中，过半数以上是已经完全消失了。

《庄子》书中虽然很多地方在非薄儒家，如像《杂篇》中的《盗跖》、《渔父》两篇更在痛骂孔子，但那些都是后学者的呵佛骂祖的游戏文字，而认真称赞儒或孔子的地方，则非常严肃。《天下》篇把儒术列为“内圣外王之道”的总要，而称道《诗》、《书》、《礼》、《乐》与邹鲁之士、缙绅先生，谓百家众技只是“一曲之士”，这态度不是很鲜明的吗？《天下》篇不是庄子本人所作，但如《齐物论》篇言“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”，这所谓“圣人”，很明显地是指仲尼。特别值得注意的是《寓言》篇里面和惠施的一段对话。

庄子谓惠子曰：“孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九年非也。”

惠子曰：“孔子勤志服知也。”

庄子曰：“孔子谢之矣，而其〔故〕未之尝言，孔子云夫？受才乎大本，复灵以生，鸣而当律，言而当法，利义陈乎前，而好恶是非直，服人之口而已矣，使人乃以心服而不敢蕪，立定天下之〔大〕定。已乎已乎，吾且不得及彼乎！”

虽然庄子存心也颇想同仲尼比赛，但他的心悦诚服之态，真可

^① 章太炎曾有此说，曾于坊间所传《章太炎先生白话文》一书中见之。——作者注。

说是溢于言表。由天得到好的材质,又于一生之中使其材质得到光明,言谈合乎轨则,行为揆乎正义,好恶是非都得其正。不仅使人口服,而且使人心服,使天下人的意见得到定准,而不能超脱出他的范围。这样的称述,比儒家典籍中任何夸大的赞词,似乎都更抬高了孔子的身价。

又在《田子方》篇里面有颜回称赞孔子的一段:

颜渊问于仲尼曰:“夫子步亦步,夫子趋亦趋,夫子驰亦驰;夫子奔逸绝尘,而回瞠若乎后矣。”

夫子曰:“回,何谓耶?”

曰:“夫子步亦步也〔者〕,夫子言亦言也。夫子趋亦趋也〔者〕,夫子辩亦辩也。夫子驰亦驰也〔者〕,夫子言道,回亦言道也。及奔逸绝尘而回瞠若乎后者,夫子不言而信,不比而周,无器而民滔乎前,而不知所以然而已矣。”

这和《论语·子罕》篇的一节,显然是相为表里的东西:“颜渊喟然叹曰:‘仰之弥高,钻之弥坚,瞻之在前,忽焉在后。夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼,欲罢不能。既竭吾才,如有所立,卓尔。虽欲从之,末由也已。’”这种文字必然是出于颜氏之儒的传习录,庄子征引得特别多,不足以考见他的师承渊源吗?

颜回和孔子都是有些出世倾向的人。一位是“一箪食,一瓢饮,在陋巷……不改其乐”;一位是“饭蔬食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中”。孔子曾对颜回说:“用之则行,舍之则藏”,只有他们两个才能够。这是表明其他的弟子大抵都是人世派了。聪明的子贡曾经叹息:“夫子之文章可得而闻也,夫子之言性与天道不可得而闻也”。但这性与天道之说是子贡得未曾闻,并不是孔子得未曾言。孔子是因材施教的人,对什么样的人说什么样的话,会做生意的子贡何须对他谈性与天道呢!那种有出世意味的东西,假使要找一个对象来谈,那他的颜回便不失为是很好的对象了。子是在《庄

子》里面便出现了孔子的“心斋”和颜回的“坐忘”之说。

回曰：“敢问心斋(斋)。”仲尼曰：“一若志。无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也，唯道集虚，虚者心斋(斋)也。”(《人间世》)

曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”(《大宗师》)

这些不必就是孔、颜真正说过的话，但他们确实有过些这样的倾向，被他们的后人把它夸大而发展了，是无法否认的。

庄周是一位厌世的思想家，他把现实的人生看得毫无意味。他常常在慨叹，有时甚至于悲号。“一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀耶！”“人之生也固若是芒乎？其我独芒而人亦有不芒者乎？”^①大家都在“与接为构，日与心斗”，有的“行名失己”，有的“亡身不真”，都只是些“役人之役”——奴隶的奴隶。人生只是一场梦，这已经是说旧了的话，但在古时是从庄子开始的。不仅只是一场梦，而且是一场恶梦。更说具体一点，甚至比之为赘疣，为疔疮，为疽，为痈。因而死也就是“大觉”，死也就是“决疣溃痈”了。真是把人生说得一钱不值。

使他成为那样厌世的自然有其社会的背景。所谓“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉”；所谓“为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之；”^②这便是使他彻底绝望了的原因。更具体的说时，便是：“田

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·胠箧》。

成子一旦弑其君而盗其国，所盗者岂独其国耶？并与其圣知之法而盗之”。他生的时代就是这样的时代。前一时代人奔走呼号，要求奴隶的解放，要求对私有权的承认，谈仁说义，要人把人当成人，把事当成事，现在是实现了。韩、赵、魏、齐都是新兴的国家，是由奴隶王国蜕化出来了的，然而毕竟怎样呢？新的法令成立了，私有权确实是神化了，而受了保障的只是新的统治阶级。他们更聪明，把你发明了的一切斗斛、权衡、符玺、仁义，通通盗窃了去，成为了他们的护符。而下层的人民呢？在新的重重束缚里面，依然还是奴隶，而且是奴隶的奴隶。这种经过动荡之后的反省和失望，就是酝酿出庄子的厌世乃至愤世倾向的酵母。

他把王权看成赃品，把仁义是非看成刑具（“黥汝以仁义，劓汝以是非”），把圣哲看成“胥易技系”的家奴，一切带着现实倾向的论争，在他看来，也就如同在猪身上的虱子之争肥瘠了。

天下有道，圣人成焉。天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。

这是在《人间世》篇里面假借狂接舆的口中所唱出来的，这里含有过往的历史的追忆。所谓“天下有道”，就如《礼运》所说的“大道之行也，天下为公”的时代，也就是原始公社时代，这是完全被理想化了的，圣人在那时代可以成其圣功。所谓“天下无道”，便是“大道既隐”的“三代之英”，也就是奴隶制时代，圣人还可以自由过活。现代呢？已经是由奴隶制蜕化出来了，但满地都是刑辟陷阱，只求免死而已，悲观是很悲观，但在当时却不失为是一种沉痛的批判。

因而他对于现实的一切是采取着不合作的态度。先以他的生活来说，他是把生活的必要削减到了极低的程度。他住的是“穷闾陋巷”，瘦成为“槁项黄馘”，“困窘”到了只靠着“织屦”（打草鞋）以维持生计。连见魏王的时候，他穿的“大布之衣”都是“补”了的。他饿得没有饭吃，曾经向监河侯借过小米。这些生活情形散见在

《外篇》、《杂篇》里面，大约都是他的门徒们替他记录下来的。《史记》说他曾为漆园吏，在《庄子》书中了无痕迹，想来也不外是为贫而仕的贱吏而已，而且恐怕也没有做好久。

要说他没有富贵的机会，是一位生活落伍者吧，那他倒有别的逸事可以免掉这种鄙薄。楚国的国王（《史记》以为威王）曾经聘请过他，要他去做宰相，经他谢绝了。他的朋友惠施在做梁国的宰相的时候，他去访他，有谣言说他是去代替惠施的相位，惠施曾经搜索过他三天三夜。据这些逸事看来，足见他是有很多的机会可以富贵的。这些逸事，也有人说是门徒们假造出来替老师抬高身价的。是不是这样，我们找不出绝对的反证。但即使认为是假托吧，在当时各国都在竞争着养士的时候，至少像齐国的稷下学宫也正很兴旺；像庄子这样的思想家而且文笔汪洋的人，他如肯去，一定也可以成为“不治而议”的列大夫，食禄千钟的。然而他始终不曾去过。他对于富贵的洁癖似乎洁到连看都看不惯了。“惠子从车百乘而过孟诸，庄子见之弃其余鱼”。这是见于《淮南·齐俗训》的逸事。大约惠施路过孟诸的时候，庄周正在钓鱼。他看见了那“从车百乘”的煊赫的气派，连自己所钓的鱼都嫌其多了，把来抛进了水里。庄周倒确是做到了“不为轩冕肆志，不为穷约趋俗”的。

富贵利禄固然是“俗”，就是一切应世趋时的学问，在他看来都不免是“俗”，那些都只是骗猴子的东西，所谓“朝三暮四，……朝四暮三”，汤头改了，药物没有变。做奴隶的既然还是变相的奴隶，你会谈仁义礼乐，或者加一点，或者减一点，或者偏这边，或者偏那边，于是乎便争得鼓睛暴眼，斗得头破血流，然而你是帮了谁来？你于人生问题有了什么解决？或者你已经安富尊荣了，你在温暖的权势卵翼之下要谈些不切实际的问题，离坚白，县同异，平山渊，比天地，狗非犬，马非马，丁子有尾，卵有毛；超脱似乎超脱，然而只是无聊。故尔儒墨他是看不起的，名家他也是看不起的。他说“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”，而批评惠施“非所明而明之，故以坚白之昧终”（《齐物论》）。庄子本人这样的非难语气还是温和的，请听他的后学们破口痛骂吧。

今世，殊死者相枕也，桁杨者相推也，刑戮者相望也，而儒、墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。噫，甚矣哉，其无愧而不知耻也甚矣！（《在宥》）

枝于仁者，擢德塞性以收名声，使天下簧鼓以奉不及之法，非乎，而曾（参）、史（鳧）是已。

骈于辩者，累丸结绳窜句（钩），游心于坚白同异之间，而蔽跬（蹙脚）誉无用之言，非乎，而杨（朱）、墨（翟）是已。（《骈拇》）

这比庄子本人愤激得更无所底止了。但在这儿值得注意的是：他们非儒是以曾参为代表，而不伤及孔丘；他们非名家是以杨朱为代表，而不伤及老聃。老聃被他们视为了“古之博大真人”，而孔丘，他们是把他放在儒家之外的。例如《知北游》篇载颜回问仲尼“无有所将，无有所迎”之意，仲尼答以“外化而内不化”。接着在发明旨意的文字里面称为“圣人处物不伤物”，而涉及“君子之人若儒墨者师，故以是非相噬”。又如《徐无鬼篇》载仲尼之楚，誉“不言之言”，接着也盛加称道，而言“名若儒、墨而凶”。假若我们知道了庄子的渊源，这些表示正是丝毫也不足怪的。

庄子是从颜氏之儒出来的，但他就和墨子“学儒者之业，受孔子之术”而卒于“背周道而用夏政”一样（《淮南·要略》），自己也成立了一个宗派。他在黄老思想里面找到了共鸣，于是与儒、墨鼎足而三，也成立了一个思想上的新的宗派。黄老思想本来经受齐国的保护，在稷下学宫里面是最占优势的，然而他们里面有些分化，宋钐、尹文一派演化而为名家，惠施在梁承受了他们的传统；慎到、田骈一派演化而为法家，关尹一派演化而为术家，申不害与韩非承受了他们的传统。真正的道家思想，假使没有庄周的出现，在学术

史上恐怕失掉了它的痕迹的。道家本是汉人的命名,而在事实上确因有庄周及其后学们的阐扬和护法,才有这个宗派的建立。庄周并不曾自命为“道家”,《说剑》篇虽然是假托,但他的后学说他“儒服而见(赵)王”,可见他们的一派依然是自命为儒者。《田子方》篇里面又有一段寓言,说庄子见鲁哀公^①,哀公说“鲁多儒士,少为先生方者”,这是说庄周也是儒士,然而方法不同。儒之中本来也有多少派别,在孔子当时已有“君子儒”与“小人儒”;在荀子口中则有所非难的“贱儒”或“俗儒”。庄门虽自命为儒士而要毁儒,那是丝毫也不足怪的。但就由于庄门之非毁“儒、墨、杨、秉”,而道家的根基也就深固起来了。

黄老学派的宇宙观是全部被承受了的。宇宙万物认为只是一些迹象,而演造这些迹象的有一个超越感官、不为时间和空间所范围的本体。这个本体名字叫“道”。道体是无限的东西,无时不在,无处不在:蝼蚁里面有它,稊稗里面有它,瓦甓里面有它,尿溺里面有它。要说有神吧,神是从它生出来的。要说有鬼吧,鬼是从它生出来的。它生出天地,生出帝王,生出一切的理则。它自己又是从什么地方生出来的呢?它是自己把自己生出来的。

夫道,有情有信,无为(当是象字之误,古文为字从爪象)无形。可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。(《大宗师》)

有了这样一种“道”,他便要向它学习,拜它为老师,这就是所谓“大宗师”。他向它喊道:“吾师乎!吾师乎!鳌万物而不为义,泽及万世而不为仁,长于上古而不为老,覆载天地,刻雕众形而不为巧”(这在《大宗师》篇虽然托之许由之口说出,但在《天道》篇明

^① 哀公如系景公之误,则非寓言。庄周适当鲁景、平二公时代。——作者注。

明引作“庄子曰”，可知意而子与许由的对话，完全是寓言)。向这种“道”学习，和这浑沌的东西合而为一体，在他看来，人生就生出意义来了。人生的苦恼、烦杂、无聊，乃至生死的境地，都可得到解脱。把一切差别相都打破，和宇宙万物成为一通，说我是牛也就是牛，说我是马也就是马，说我是神明也就是神明，说我是屎尿也就是屎尿。道就是我，因而也就什么都是我。道是无穷无际，不生不灭的，因而我也就是无穷无际、不生不灭的。未生之前已有我，既死之后也有我。你说我死了吗？我并没有死。火也烧不死我，水也淹不死我。我化成灰，我还是在。我化成为飞虫的腿，老鼠的肝脏，我还是在。这样的我是多么的自由呀，多么的长寿呀，多么的伟大呀。你说彭祖八百岁，那是太可怜了。你说“楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋”，那都太可怜了。那种有数之数，何如我这无数之数？一切差别相都是我的相，一切差别相都抛弃，管你细梗也好，房柱也好，癩病患者也好，美貌的西子也好，什么奇形怪相的东西，一切都混而为一。一切都是“道”，一切都是我。这就叫作：“天地与我并生，而万物与我为一。”（《齐物论》）

把这种“道”学会了的人，就是“有道之士”，也就是“真人”（真正的人）。这种“真人”，在《大宗师》里面描写得很尽致。据说这种人，不欺负人少，不以成功自雄，不作谋虑，过了时机不失悔，得到时机不忘形，爬上高处他会不怕，掉进水去不会打湿，落下火坑不觉得热。据说这种人睡了是不做梦的，醒来是不忧愁的，吃东西随便，呼吸来得很深，他不像凡人一样用咽喉呼吸，面是用脚后跟呼吸。据说这种人也不贪生，也不怕死，活也无所谓，死也无所谓，随随便便的来，随随便便的去，自己的老家没有忘记，自己的归宿也不追求，接到呢也好，丢掉呢也就算了。据说这就是心没有离开本体，凡事都听其自然。这样的人，心是有主宰的，容貌是清癯的，额头是恢宏的；冷清清的像秋天一样，暖洋洋的像春天一样；一喜一

怒合乎春夏秋冬,对于任何事物都适宜,谁也不知道他的底蕴。据说这种人,样子很巍峨而不至于崩溃,性情很客气而又不那么自卑;挺立特行有棱角而不槁暴,天空海阔像瓠落而不浮夸;茫茫然像很高兴,颓唐着又像不得已;像活水停蓄一样和蔼可亲,像岛屿蓊郁一样气宇安定,像很宽大,又像很高傲;像很好说话,又像什么话都不想说。——就这样,把他所理想的人格还刻画了一些,一句话归总,这就是后来的阴阳家或更后的道教所夸讲的神仙了。这种人可以“乘云气,御飞龙而游乎四海之外”,纯全是厌世的庄子所幻想出来的东西,他的文学式的幻想力实在是太丰富了。在庄子当时,这些观念当然是很新鲜的东西,他自己也陶醉在这种幻想里面似乎得到了超脱的一样。

这种“真人”,在《大宗师》里面所刻画的,虽然已经够离奇,但还是正常的面貌,而在《德充符》里面,他的幻想更采取了一个新的方向,把“真人”的面貌,专从奇怪一方面来描写。兀者王骀、兀者申徒嘉、兀者叔山无趾、恶人哀骀它、闾跂支离无脤、瓮瓮大癭,这些四体不全,奇形怪相的假想人物,在他说来,都是比仲尼、子产还要高超、神妙、不可思议;使妇女爱他们,使人民爱他们,使国君爱他们,使爱他们的人肯为他们牺牲一切;而视一般四体周正、不奇不怪的人反而是奇形怪相。他的意思是说绝对的精神超越乎相对的形体,所谓“德有所长而形有所忘”。得道之谓德,道德充实之征,使恶化为美,缺化为全,这便是所谓“德充〔之〕符”。但由他这一幻想,以后的神仙中人,便差不多都是奇形怪相的宝贝。民间的传说,绘画上的形象,两千多年来成为了极陈腐的俗套,然而这发明权原来是属于庄子的。

《天下》篇把关尹、老聃称为“古之博大真人”,在庄子或其后学自然是以关尹、老聃为合乎他们所理想的人格了。然而从庄子的思想上看来,他只采取了关尹、老聃清静无为的一面,而把他们的关于权变的主张扬弃了。庄子这一派或许可以称为纯粹的道家

吧？没有庄子的出现，道家思想尽管在齐国的稷下学宫受着温暖的保育，然而已经向别的方面分化了：宋钲、尹文一派发展而为名家，田骈、慎到一派发展而为法家，关尹一派发展而为术家。道家本身如没有庄子的出现，可能是已经归于消灭了。然而就因为他的出现，他从稷下三派吸收他们的精华，而维系了老聃的正统，从此便与儒、墨两家鼎足而三了。在庄周自己并没有存心以“道家”自命，他只是想折衷各派的学说而成一家言，但结果他在事实上成为了道家的马鸣、龙树^①。

他的见解自认为是绝对的，其他世俗的见解如儒如墨，都只是相对的是非，相对的是非不能作绝对判断的标准。所以他“不谴是非”。“不谴是非”者，不过问世俗儒、墨相对的是非，而在他的学说立场上实在是大谴而特谴。他是以其绝对以谴相对，一篇《齐物论》就是这项谴词。文章是做得很汪洋恣肆的，然而要点也不外乎这几句。

道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？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。

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也，成也；其成

^① 马鸣原奉婆罗门教，后受佛徒胁尊者影响，翻然归佛，著有《大乘起信论》等书，使大乘佛教为之兴隆。龙树是马鸣的再传弟子，大弘佛法，摧伏外道，为三论宗、真言宗等之祖。——作者注。

也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。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。适得而几已，因是已。

一因一明便是一破一立。明以明彼相对，因以因此绝对。绝对者就是道，就是一；以道统观一切，万物因其自然。道是万变无常的，物也不不断的流离转徙，是的忽然变而非，非的忽然变而为是，刚始分溃已有新的合成，刚始合成已有新的分溃；固执着相对的是非以为是非，那是非永没有定准。你说我所是的为非，我说你所非的为是，到底谁非谁是？这便是所谓“以指喻指之非指”或“以马喻马之非马”。指是宗旨、是观念；马是砝码、是符号。你的是一种观念，我的也是一种观念；你的是一种符号，我的也是一种符号。你以一种相对的观念或符号来反对我这另一种相对的观念或符号，你说我不是，我也可以回头说你不是。因此倒不如以绝对的观念或符号，去反对那相对的观念或符号。这譬如兄弟吵架，父亲出马，两造的口角不加判决，自然也就止息了。这就是所谓“以‘指’喻‘指’之非‘指’，不若以‘非指’喻‘指’之非‘指’也；以‘马’喻‘马’之非‘马’，不若以‘非马’喻‘马’之非‘马’也”的意思。“非指”或“非马”便是超乎指与马的绝对的东西。这绝对的东西是什么呢？简单得很，就是“天地一指也，万物一马也”那么两句。天地万物只是一个观念，一个符号，再简单一点，也就是所谓“道”，所谓“一”。一切都笼罩在里面，分什么彼此，分什么是非？浑浑沌沌，各任自然。假使一定要凿通眼耳口鼻，那正是人所干的多余事体。那样一来，浑沌就死了，自然就死了，道就死了，一就死了，就成其为天下无道，天下不能归于一。荒唐悠渺地说去说来，归根还是那么简单的一套。

庄子就以这简单的一套，自认为得到了循环的中心，他可以不着边际，不落形迹，随着自然的循环以至于无穷——“得其环中，以应无穷”。再从修养一方面来说吧，便是“象善无近名，象恶无近刑

(形),缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲(心),可以尽年”(《养生主》)。象善象恶两个象字,书上都误成“爲”字去了,古文“爲”从爪象,故容易讹变。外象美不要贪名声,外象丑不要拘形迹,守中以为常,那便可以安全寿考了。这些话倒说得比较踏实,或者也就是本心话了。“方今之世,仅免刑焉”,抗又无法去抗,顺又昧不过良心,只好闭着眼睛一切不管,芒乎昧乎,恍兮惚兮,以苟全性命于乱世而游戏人间。这本来是悲愤的极端,然而却也成为了油滑的开始。所谓“知其不可奈何而安之若命”,“乘物以游心,托不得已以养中”,庄子自己便已经道穿了。因此,他的处世哲学结果是一套滑头主义,随便到底——“彼且为婴儿,亦与之为婴儿;彼且为无町畦,亦与之为无町畦;彼且为无崖,亦与之为无崖。”^①“支离其形,支离其德”,而达到他的“无用之用”。“无用”者无用于世,“之用”者有用于己,全生、保身、养亲、尽年就是大用了。你说他不党无私吧,其实何尝无私!不过庄周比关尹、老聃退了一步,是并不想知雄守雌,先予后取,运用权谋诈术以企图损人利己而已。这是分歧的地方。庄周书,无论《内篇》、《外篇》,都把术数的那一套是扬弃了的。这可以说,是这一派在消极一方面的特色。因有这一特色,后人反而觉得老聃、关尹也纯然清静恬淡,那是大海的汪洋,浑化了江河的沉浊。

庄子在事实上也并不是完全忘情于世道的人。他虽然主张“无情”——“不以好恶内伤其身,常因自然而不益生”(《德充符》),这无疑是在宋钘“情欲寡浅”的发展,但他并不非战,他说“圣人之用兵也,亡国而不失人心”(《大宗师》)。他也谈到治天下的道理,《应帝王》一篇便是他的君道的主张,那看来好像是彻底的放任无为主义。他说做帝王的应该“无为名尸,无为谋府,无为事任,无为知主;体尽无穷而游无朕,尽其所受于天而无见得,亦虚而已。至人

^① 《庄子·人间世》。

之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤”(《应帝王》)。这是慎到“弃知去己而缘不得已”的发展,但他不专一“尚法”,而说“以刑为体,以礼为翼,以知为时(恃),以德为循”(《大宗师》)。不废刑政,亦不废礼乐,做帝王者虽不能用私智,而当以智者以为丞辅。《外篇》“无为而尊者天道也,有为而累者人道也;主者天道也,臣者人道也”(《在宥》),“上必无为而用天下,下必有为为天下用”(《天道》),就是这些意思的解释了。在这些地方,依然透露着儒家本色,或者是情不自禁的吧。

庄子是绝顶聪明的人,他的门徒们大约也是些绝顶聪明的人,他们的文章实在是异常超妙。你说他们很随便吧,但他们的文理很密察,实在是有点“其理不竭,其来不蜕”的形势。“其来不蜕”者是说独往独来,无所脱胎,不是从别人的东西蜕化而出的。但无疑他们实在都是一些厌世派,所谓“以天下为沉浊,不可与庄语”,便只好“独与天地精神往来”。他们愤慨礼乐仁义为大盗所盗,而要避开那些大盗,想出一套不能盗的法宝来,至少是想借以保全自己或安慰自己。庄子说:“藏舟于壑,藏山(舳)于泽,谓之固矣,然而夜半有力者负之而走,昧者不知也;藏小大有宜,犹有所遁,若夫藏天下于天下而不得所遁,是恒物之大情也。”^①他也在防盗,他来一套大法宝“旁礴万物以为一”,这不仅是“藏天下于天下”,简直是藏宇宙于宇宙了。这还盗得了,逃得了吗?然而后人依然给他盗了,让它逃了,这是聪明的庄子所不曾预料到的吧。他所理想的“真人”,不一二传便成为阴阳方士之流的神仙,连秦始皇帝都盗窃了他的“真人”徽号。他理想的恬淡无为,也被盗窃了成为二千多年来的统治阶层的武器。上级统治者用以御下,使天下人消灭了悲愤抗命的雄心;下级统治者用以自卫,使自己收到了持盈保泰的实惠。两千多年来的滑头主义哲学,封建地主阶级的无上法宝,事

^① 《庄子·大宗师》。

实上却是庄老夫子这一派所培植出来的。他们骂儒、墨为“不知耻”，为“睨睨然在纆缴之中而自以为得”；他们又何尝知道自己所犯下的罪过，何尝从“纆缴”之中解脱了呢！假使我们要摹仿庄派的文笔的话，很容易安得上这么一套的公式，便是：

为之虚无以静之，则并与虚无而窃之；为之因明以导之，则并与因明而窃之；为之荒唐以恍之，则并与荒唐而窃之；为之道德以统之，则并与道德而窃之。……窃钩者诛，窃天下者为皇帝。皇帝之门而道德存焉。^①

自有庄子的出现，道家与儒、墨虽成为鼎立的形势，但在思想本质上，道与儒是比较接近的。道家特别尊重个性，强调个人的自由到了狂放的地步，这和儒家个性发展的主张没有什么大了不起的冲突。墨家是抹杀个性的，可以说是处在另一个极端。墨家的尊天、明鬼、尚贤、尚同诸义，与道家极不相容，就是以尊重私有权为骨干的兼爱与非攻的主张，也为道家所反对。“兼爱不亦迂乎！无私焉，乃私也”（《天道》）；“爱民，害民之始也；为义偃兵，造兵之本也”（《徐无鬼》）；这些都是很深刻的批判。在“兼爱”中看出本来是为私，在“非攻”中看出本来是为保护私有权的防御战。二千多年后的今天，批判墨子学说的人差不多谁也没有做到这样的深刻。道家也执有命说。“天下有大戒二，其一命也，其一义也”（《人间世》）；“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。日夜相代乎前，而知（智）不能规乎其始者也”（《德充符》）；“死生命也，其有夜旦之常，天也，人之有所不得与”（《大宗师》）；“性不可易，命不可变”（《天运》）；“无以人灭天，无以故（作）灭命”（《秋水》）；“达命之情者，不务知（智）之所无奈何”（《达生》）。

^① 此语仿《胠篋》篇：“为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺以信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。……窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门而仁义存焉。”——作者注。

这些比儒家的必然论更进了一步,而是到达了宿命论的境地了。这当然是墨家非命说的正反对。剩下的只是非乐、节用、节葬的三项,《天下》篇所认真批评到的只有这三项,而说他们“为之太过,己之太循(遁)。……反天下之心,天下不堪”。结果,差不多墨家的主张是全被反对了。

庄子这一派的主张,看来有时候也很矛盾。例如他们说墨家的非乐节用太过,“不与先王同,毁古之礼乐”,然而他们也明明说:“五色乱目使目不明,五声乱耳使耳不聪”(《天地》),“绝圣弃知,大盗乃止;擗玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;掊斗折衡,而民不争;殄残天下之圣法,而民始可与论议”(《胠篋》),甚至还要塞瞽旷之耳,……胶离朱之目,……擗工倕之指……削曾、史之行,钳杨、墨之口”(同上),这不是做得更过吗?

关于埋葬,在庄子死时有一段逸话,向来是很脍炙人口。便是庄子要死的时候,他的门徒们想“厚葬”他,庄子反对。他说:“吾以天地为棺槨,以日月为连璧,星辰为珠玑,万物为赍送,吾葬具岂不备耶?何以加此?”弟子们说:“我们是怕乌鸦和鸱子吃你呀。”庄子说:“露天葬让乌鸦和鸱子吃,土葬呢,让蝼蛄和蚂蚁吃;一定要从乌鸦和鸱子嘴里抢过来,送给蝼蛄和蚂蚁,未免太不公平了!”(《列御寇》)这连“桐棺三寸”都不要,也比墨子所主张的更要超过了。

这样貌似矛盾的原故,要说做文章的人不同,《庄子》的外、杂诸篇并非出于一人之手,那倒也容易解释过去。不过在这儿似乎还有一点深刻的区别,便是庄子一派主张生活恬淡,摒弃情欲,或甚至死后裸葬,虽然比墨家的非乐、节用、节葬犹有过之,但庄派是主张自发,而墨家是主张强制,这是绝大的不同。自发是听其自由,所以先生打算裸葬,而弟子则打算“厚葬”,甲弟子说墨子做得太过,而乙弟子却可以做得更过了。

从大体上说来,在尊重个人的自由,否认神鬼的权威,主张君主的无为,服从性命的拴束,这些基本的思想立场上接近于儒家而

把儒家超过了。在蔑视文化的价值,强调生活的质朴,反对民智的开发,采取复古的步骤,这些基本的行动立场上接近于墨家而也把墨家超过了。因此他们在思想上提到墨家上来的时候绝少,似乎认为他是不值得批判的。所以一样在反对儒墨,而对于墨家淡漠,对于儒家是自热,孟子也早就说过:“逃墨必归于杨,逃杨必归于儒”,是说儒与道之比较相近,至少是说明了一部分的真实的。

庄子的门徒一定很多,在外、杂诸篇中,我们可以看出至少有四五个人的笔墨,而姓名留传了下来的就只有蔺且一个人(见《山木》)。《秋水》篇载魏牟与公孙龙的谈话,比庄子之言为东海,而讥公孙龙为“埳井之蛙”,又说:“知(智)不知是非之竟,而犹欲观于庄子之言,是犹使蚊负山,商蚺驰河也。……是直用管窥天,用锥指地也”,翻来覆去地极端推崇庄子,藐视公孙龙,把公孙龙说得“口呿而不合,舌举而不下,乃逸而走”。据这看来,魏牟也可能是庄周的弟子。魏牟又称为中山公子牟,《让王》篇又载他和瞻子的一段问答,他自己“身在江海之上,心居乎魏阙之下”,虽然过着避世的生活而不能忘情富贵,拿着没办法。瞻子劝他“重生”,能够“重生”便能看轻利禄了。公子牟说:虽然知道这个道理,但情不自禁。瞻子就劝他听其自然,不要禁,假使不能自禁的又要勉强,那是有两重的患害。做《让王》篇的人便批评道:“魏牟万乘之公子也,其隐岩穴也,难为于布衣之士。虽未至乎道,可谓有其意矣。”这也很像是对于同门后进的一种口气。魏牟是有著作的,《艺文志》道家有“《公子牟》四篇”,班固注云:“魏之公子也,先庄子,庄子称之。”“先庄子”之说分明是错误,只是名见《庄子》书,庄门后学曾称之而已。《战国策·赵策》两见魏牟,与秦应侯,赵建信君同时,其时代自比庄子稍后。他对于应侯的临别赠言所说的话:“贵不与富期而富至,富不与梁肉期而梁肉至,梁肉不与骄奢期而骄奢至,骄奢不与死亡期而死亡至”,诚然是足以发人深省。《荀子·非十二子》篇把他和它嚣(即环渊)并列,斥之为“纵情性,安恣睢,禽兽行”,只是说明他

在消极一方面恣纵，甘愿与木石居，与豕鹿游而已。可惜“《公子牟》四篇”失传，不然我们一定可以更找得一些他和庄周的关系出来的。

庄子后学和思、孟学派接近的倾向，在《杂篇》中颇为显著，屡屡把“诚”作为本体的意义使用，和思、孟学派的见解完全相同。

修胸中之诚，以应天地之情而勿撓。

反己而不穷，循古而不摩，大人之诚。

吾与之乘天地之诚，而不以物与之相撓。

捐仁义者寡，利仁义者众，夫仁义之行，唯且无诚。

(以上《徐无鬼》)

不见其诚己而发，每发而不当。(《庚桑楚》)

内诚不解，形谍成光。(《列御寇》)

这无疑是《中庸》和《孟子》七篇的影响，《外篇·天运》更有《洪范》五行的引用。

天有大极五常(大原误为六)，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德备。监照下土，天下戴之，此谓上皇。

“九洛之事”，无疑就是《洛书》的《洪范》九畴。“大极”即“皇极”，“五常”即“五行”。但谓“帝王顺之则治，逆之则凶”，和邹衍的“终始五德之运”，显然已经有所接触了。篇名《天运》，一开首便言：“天其运乎”，也不失为是一个证据。再看《秋水》篇：

计四海之在天地之间也，不似罍空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉。人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉。

这也分明是邹子大九州的说法，人所处的九州，乃大九州之一。接着又说到“五帝之所连，三王之所争”，也是“终始五德之运”的表示。五帝是指黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜，在邹衍是同以土

德王,故谓“连”;三王夏、商、周;夏以木德,商以金德,周以火德,故谓“争”。这分明是庄子之徒受了阴阳家的影响。但这影响是相互的,阴阳家的后起者如齐国的方士们,他们之迷念神仙真人,也分明承受了庄周的衣钵。“藐姑射之山有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”(《逍遥游》)。这是庄子本人所想象的神仙。“夫圣人鹑居而鷇食,鸟行而无彰。天下有道则与物皆昌,天下无道则修德就闲。千岁厌世,去而上仙,乘彼白云至于帝乡”(《天地》)。这大约是他的弟子们所相信的神仙。本来是想象的架空和虚拟,竟公然成为了实有,而相信人在地上像鹤鹑小鸟那样生息,就认为可以飞上天堂了。再一转便联想到仙药,只消吃了这种药便能有效,于是乎要成神仙似乎也就更有把握了。方士卢生骗秦始皇时说过这样的话:

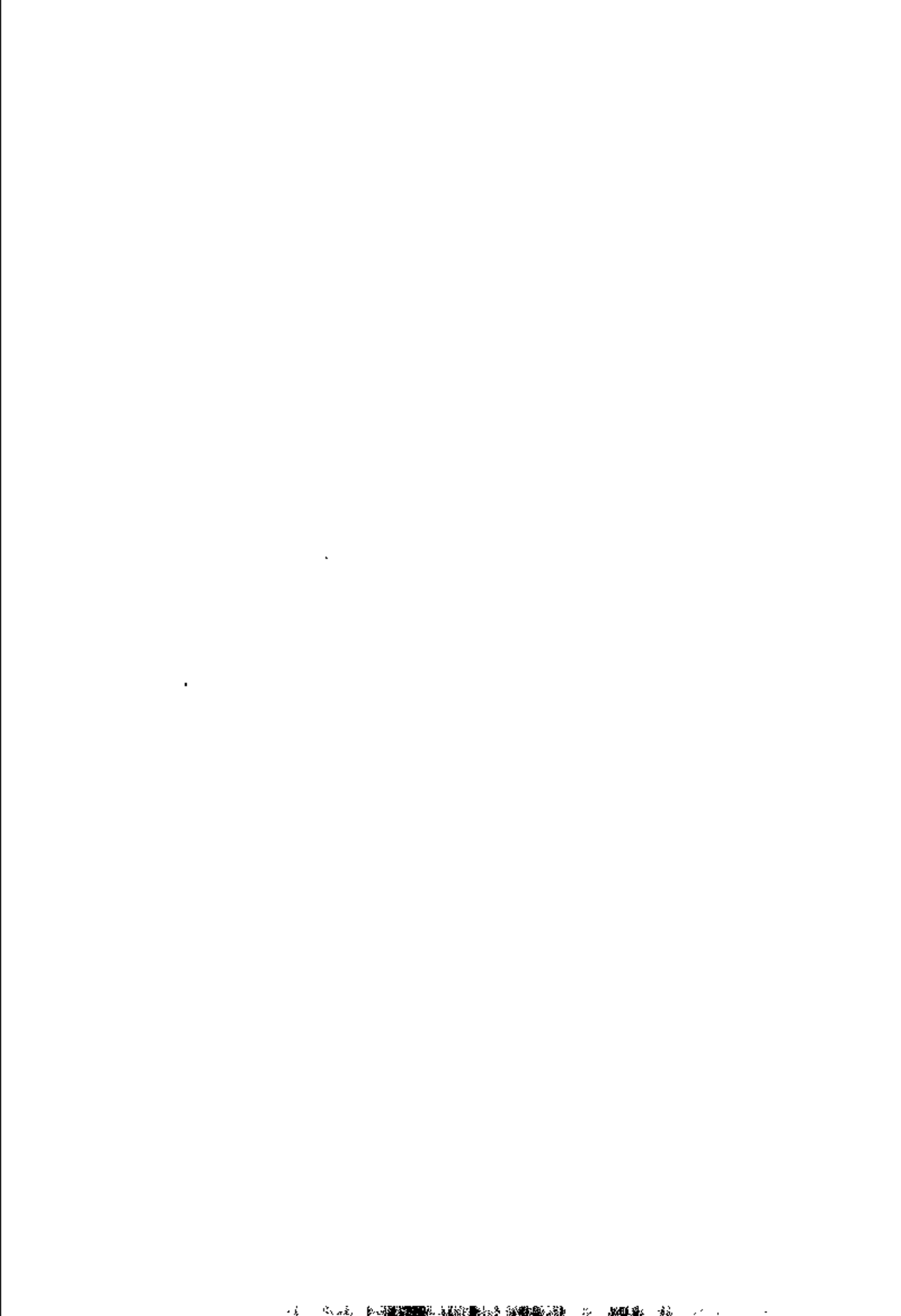
真人者,入水水濡,入火不爇,陵云气,与天地久长。

今上治天下未能恬淡,愿上所居官毋令人知,然后不死之药殆可得也。(《史记·秦始皇本纪》)

这不明显地是庄门的口吻吗?因此我感觉着秦始皇时的卢生、侯生、韩众、徐市等,说不定也就是庄子的一群私淑弟子了。以那么超然的庄子思想会有这样卑污的发展,在庄门说来是不大光荣的事。崇拜老庄学派的超然者流或许会以这种看法为有意歪曲,辱没了祖师,但也是没有办法的。连庄子本人后来不是都被称为“南华真人”了吗?大凡一种思想,一失掉了它的反抗性而转形为御用品的时候,都是要起这样的质变的。在这样的时候,原有的思想愈是超然,堕落的情形便显得愈见悲惨。高尚其志的一些假哲学家,其实倒不如卢生、侯生之流率性成为骗子的,倒反而本色些了。

1944年9月26日

(原载《十批判书》,人民出版社,1954年)



侯外庐及中国思想通史学派论庄子

目 次

侯外庐和中国思想通史学派对庄子的研究	程新国
(一)侯外庐论庄子:庄子的主观唯心主义	132
(二)杜国庠论庄子:庄子	158

侯外庐和中国思想通史 学派对庄子的研究

·程新国·

侯外庐是我国最早将多学科相互结合渗透进行中国思想史研究的人,也是最早结合社会实践运用马克思主义方法来分析研究庄子的人,因此,他的学术观点,以及他所创立的中国思想通史学派所持的观点,在很大程度上影响了人们对庄子学说的研究与评判,成为我国现当代庄学研究中重要的学派。

侯外庐(1903—1983),山西平遥人,早年在北平大学和北平师范大学修史学和法学,后去法国勤工俭学,接受了马克思主义,并研读翻译《资本论》,回国后,长期从事中国古代思想学说史的教学和研究。1941年出版《中国古代社会研究》,1942年写成《中国古代思想学说史》,较早地运用马克思主义的观点方法分析了包括庄子在内的中国春秋战国时期思想史的发展。后于50年代至60年代,与赵纪彬、杜国庠、邱汉生、白寿彝、杨荣国、杨向奎等合作完成六卷巨著《中国思想通史》,形成以侯外庐为首,一批中青年学者参加的“中国思想通史”学派,有关“庄子”的研究,是这个学派重要的研究内容之一。

侯外庐对庄子的研究,有以下几个基本特点:

首先,把人物放在特定的社会历史背景下进行考察。侯外庐在《自传》中说:“我治古史,重在思想史。在工作序列上则是先从社会史入手做起。一方面是由于史学论战以来,几个重大的理论

问题,在人们心目中还没有解决,需要做进一步的研究。另一方面是,我认为研究中国古代思想史,应以中国古代社会史为基础。没有对古代社会的研究,则不可能说明古代思想存在的理由,也不可能说明它对社会存在的意义和作用。把社会史同思想史有机结合起来,成为自然体系,可以说是我研究思想史的基本指导思想。”

所以,侯外庐对庄子的研究,开篇便关注他的“身世消息”,然后反观他的言行。经考证,庄子是宋国蒙地一漆园小吏,此地后来被楚国并吞,他似乎是一个感受亡国命运的小贵族。且他又是一个贫穷的人,正如《外物》篇所记“庄周家贫,故往贷粟于监河侯”。正因为他处于贫富变化的撞击,惊惧于现实的残酷斗争,在精神上寻求安慰,认为这个时代“善人少而不善人多”,以致社会与人类都成了他的怀疑对象,所以才衍生出他“虚无主义”和“无为而为”的思想。

其二,从历史唯物主义出发,首次将庄子的思想界定为“主观唯心主义”。这里,应指出的是,侯外庐是以马克思的唯物史观来构建他的学术框架的,正如他在《韧的追求》一书中所表述的:“我常自幸,十年译读《资本论》,对于我的思维能力、思维方式和研究方式的宝贵训练。这方面的收获,决难以任何代价换取。”正因为这样,侯外庐能联系当时的生产力和社会发展水平来考察庄子。由于生产力的低下,庄子只能寄托精神的虚幻与幻想;由于社会的动荡,又使他对一切都怀疑与否认,这样,他就避离了现实,而处处求诸主观的精神意念。侯外庐指出,庄子不像孔孟那样尊“尧舜”。庄子认为借“神农、黄帝”言“先王”,便是对现实的反悖。而他的“道德观”,又离开了老子“道”和“德”是自然和社会的一种“守常”规律之说,而主张“逍遥游”、“齐死生”、“忘物我”、“天地与我并存”,把一切看成是游戏梦境,这样便成为以“自我”为中心的主观唯心主义。侯外庐的这一观点,后来便被哲学界和史学界许多人所接受,成为对庄子思想评价的基本观点。

其三,认为庄子思想,从其对中国士大夫影响而言,不是“异端”,而是“正统”,着力指出“相对主义”的消极意义。侯外庐引用宋人叶适《水心文集》中对庄子的所言:自庄周的书出来后,世人喜爱它分为四种类型:好文学的,追求它的辞采;求道理的,追求它的意蕴;淡泊者从中寻求解脱;而奸邪者却又能从中满足自己的欲望。可见庄子思想的感染力并不在孔孟之道之下。正因为如此,对庄子思想中迷人的诡辩,对存在与思维的模糊,对生死、有无、天人等等近似宿命的混淆,多少年来似乎成了人们精神的“避难所”,从而导致文化人这一特殊社会阶层的卓然不群与避世心理,这也是庄子思想成为中国古代思想史中一个重要派别的原因。所以,侯外庐对庄子的这一思想始终持批判态度,这一点,也始终贯穿在他的整个研究之中。

其四,在研究中坚持“不苟异亦不苟同”的治学原则。正如他在《自传》中说:“我于古代思想史的研究,要以决疑为主”。“由于这一认识,所以我对史料的辨伪,书籍的引证,治学方法的究明,以及历史发展规律的严格应用,评论古人思想等等,就成了主要篇幅。”这一点,在庄子研究中也表现得非常明显。他不仅勇于突破前人之说,以全新的观点对庄子的思想指陈发微,而且对前人的研究成果也进行严谨的考辨。蔡尚思先生在《中国古代学术思想史论·侯外庐对中国思想史的贡献》一文中就曾对侯外庐对庄子研究的认真态度给以充分肯定。

庄子的论著是我们民族思想文化的重要遗产,无论是它的哲理性、思辨性,还是文学性、艺术性,都达到了很高的成就,但是,对前人的思想成果,我们不能不加分析地全盘承袭,只能合理地吸其精华,弃其糟粕,这才是科学的态度。特别对中国的知识阶层来说,由于长期受传统思想文化积淀的影响,就其内在的文化素养和心理素质而言,往往是孔孟之道和老庄思想同时并存,既有关心世事、积极处世的一面,又有精神自守、消极避世的另一面。在社会

大变革时期,需要正视现实、战胜自我,勇于直面人生,庄子思想中消极的一面就会影响人们的积极进取精神。但也不能因为这一点而看不到庄子思想中对人自身精神的完善与升华,对自然的理性回归的积极因素。因此,侯外庐及其中国思想史学派所做的工作,就是要把源自庄子的历史唯心主义和历史虚无主义撕破给人看,同时又不抛弃庄子思想中的积极东西。这无疑是一项开拓性的、具有创新意义和现实意义的工作。从批判地继承历史遗产而言,他们的研究还是卓有成效的。

这一学派的另外三个重要代表人物杜国庠、杨荣国和赵纪彬,对庄子也有较为深入的研究,可以说是侯外庐学术上的知音和合作者,尤其是被郭沫若和侯外庐称之为“我们是志同道合的”杜国庠先生,早在20世纪40年代就从研究先秦诸子思想入手,对庄子的思想进行了精到的评述,并借荀子之言评说庄子是“蔽于天而不知人”,力求把庄子纳入社会和历史的范畴来考察,这不仅与侯外庐的观点相吻合,也提出了中国思想通史学派研究中国思想史基本的治学方法。

总之,侯外庐和中国思想通史学派对庄子的研究,将以其鲜明的学术思想和学术特色而成为这一研究领域的重要派别。

(一) 侯外庐论庄子：庄子的主观唯心主义

庄子言行里的身世消息

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。其书虽瑰玮，而连犴无伤也，其辞虽参差，而淑诡可观，彼其充实不可以已，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，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一主义哲学。我们将要逐步来分解他的瑰玮理论，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？此比干之见剖心微也夫！（《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，髡然有形，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，反子父母妻子闾里知识，子欲之乎？”髑髅深瞑蹙颈曰：“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，但他是将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，因为他的心理上归顺了自然。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，这个假言的大前提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。

他似受过国家的羈累，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，无为有国者所羈。终身不仕，以快吾志焉！”

他似乎痛苦于“为有国者所羈”，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、大小的适时顺俗之道，他说：

世之爵禄不足以为劝，戮耻不足以为辱。（《秋水》）

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，相响以湿，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，“与之无方则危吾国，与之有方则危吾身”（《人间世》），“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，吾行郤曲，无伤吾足”（《人间世》），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：

知其不可奈何而安之若命，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，物之僥来，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,但又以为国家制度与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:

末学者,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,朝庭尚尊,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。

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,而剿汝以是非”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？

庄子的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余绪,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，而雁则以不材被烹，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，……有为则亏，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、黄帝升仙的一个想象者。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‘啗醴物’（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。……天地之强阳，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：“无思无处始知道，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；我和你都不近似，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：

豨韦氏之圃，黄帝之圃，有虞氏之宫，汤、武之室，君子之人，若儒、墨者师，故以是非相齧（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“儵”，北海之帝为“忽”，中央之帝为“浑

沌”。“倮”与“忽”时相与遇于“浑沌”之地。“浑沌”待之甚善。“倮”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，食杼粟，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(崔嵬貌),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、謦者、叱者、吸者、叫者、譟者、实者、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、变热、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!(《齐物论》)

《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,樊然殽乱,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,意思是说明不由于认识而由于听其声。墨子有瞽者辩仁义之说,庄子以为知识在于不辩而听音),而丘(孔子)也何足以知之?……予尝为女(汝)妄言之,女以妄听之。奚?旁日月,挟宇

宙,为其吻合,置其滑湮,以隶相尊;众人役役,圣人愚菟,参万岁而一成纯;万物尽然,而以是相蕴。(《齐物论》)

自然史的天道是没有时间概念、没有空间概念的一个相蕴积的吻合浑沌。这天道是绝对不可认识的。庄子的天道就是这样处于人道的一种景象:

天地固有常矣,日月固有明矣,星辰固有列矣,禽兽固有群矣,树木固有立矣。夫子(孔子)亦放德而行,循道而趋,已至矣,又何偈偈乎揭仁义,若击鼓而求亡子焉?意!夫子乱人之性也!(《天道》。这里的天道,有禽兽与树木,而没有人)

庄子的天道观是一种游戏论,是和上帝玩耍的逍遥论,因此,他说:“与天和者,谓之天乐。”

庄子的自然哲学及其道德论

庄子的宇宙观或其自然天道观,在《外篇》的《天地》篇与《天道》篇多拾取老子的道德观,在《内篇》的《大宗师》、《齐物论》和《外篇》的《秋水》、《山木》、《知北游》等篇则是庄子自己的理论。

庄子离开了老子的“道”和“德”的学说,完全陷入了主观唯心主义。例如:

夫道,有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。先天地生而不为久,长于上古而不为老。……莫知其始,莫知其终。……(《大宗师》)

万物一齐,孰短孰长?道无终始;物有死生,不恃其成。(《秋水》)

这是说,“道”是一个超时间的绝对,是不能为人们所认识的。

他又说：

夫道未始有封，言未始有常。……孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。（《齐物论》）

有封也，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。（《齐物论》）。

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁！”曰：“何其下耶？”曰：“在稊稗！”曰：“何其愈下耶？”曰：“在瓦甓！”曰：“何其愈甚耶？”曰：“在屎溺！”……庄子曰：“夫子之问也，固不足质。……汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，异名同实，其指一也。……物物者（道）与物无际，而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀：彼（道）为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。”（《知北游》）

这是说“道”是超空间的绝对，它超乎物际，在一切物质之上而又似乎在到处显其幽灵。这种“道”是人们不能言说的泛神。这种超感觉的泛神是怎样的“冥冥”呢？他说：

又况夫体道者乎？视之无形，听之无声，于人之论者谓之冥冥，——所以论道而非道也。（《知北游》）

道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形（神）之不形乎，道不当名。（《知北游》）

这“不道之道”（《齐物论》），虽然活在屎溺里，但超出了人类的感觉！同时“道”不但没有实体，而且也是没有规定的超乎变化的一种“幾”：“凡物无成与毁，复通为一；唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。……适得而幾矣，因是已。已而不知其然，谓之道。”（《齐物论》）

庄子所说的“天”，又指“使其自己，咸其自取”的天籁或“和其是非”的天钧。这个“天”是绝对的“一”，而和“多”对立：“道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而（乃）不救”（《人间世》）。天是真实，物是假象，天存本根，人失本性。故他说：

阴阳四时，运行各得其序，昏然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣。（《知北游》）

天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。（《大宗师》）

“天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得，踔躅而屈伸，反要而语极。”曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命。”（《秋水》）

凡自然而然，不加人力变易的是“天”或“神”，而有所认识、发展与创设的是“人”，因此，神既不能为人所把握，又不能为人所变革，而放弃对自然的认识就是所谓“人与天一也”。

上面指出庄子的天道观是宇宙的游戏观，因而在他的人生观或道德论方面则为“逍遥游”，齐死生，忘物我，“天地与我并生，万物与我为一”，把人生作为一场游戏的梦境来看待。庄周梦胡蝶，或胡蝶梦庄周，“此谓物化”。

他说：“安时而处顺，哀乐不能入也，是古之所谓县解也”（《大宗师》）。我们知道这是神秘性的宇宙观引出的消极的人生观的必然逻辑。在古代中国的历史上，天道思想有其曲折的发展过程，即由先王维新到先王理想，由先王理想再到先王否定，由先王否定复追寻到前先王的“乘道德而浮游”之黄帝，再找到浑沌。这天道思想史的特点是：人类思想的解放，同时又是人类思想的“冥冥”。我们知道“自由是必然的把握”，庄子的思想却与此相反，他认为必然是不能把握的，不但如此，人们只有放弃对自然的把握，才得到所

谓道德的全自由。然而这在本质上却是自由的否定。庄子的学说好像在假象上获得绝对自由,但在实质上却否定了一点一滴的“物自身”之把握,否定了全自由。因此,说庄周的哲学为进化论也好,为绝对自由的学说也好,都是皮相的看法。

“天之小人,人之君子;人之君子,天之小人。”这是西周思想的反对命题,也是先王思想的解放。西周以来君子与小人是以“氏所以别贵贱”的,在天上已经规定好了的。庄子天人对立的观念虽然在其思想形式上解放了,但同时又把地下的君子与小人和天上的君子与小人对立起来,更把人道还原于天道,否定了人类性,这就把解放本身也否定了。西周以来的“天人合一”论是氏族曾孙或嘉乐君子和天命的统一。庄子破除了这一“陶铸尧、舜”的统一,而复把人类从地下送到天上,那便连人类的现实性也否定了。孔、墨对于先王或予保留,或附条件,把先王观念拉到地下,这是学说史上的进步。庄子在思维形式上解放了“先王”,固然是学说史上发展的要素,然而在人类现实生活中解放了“解放”本身,则是反动的。说庄子思想是革命的,实在是蔽于形式而不知内容的说法,正同于庄子哲学之所谓“蔽于天而不知人”。

如果纯粹以形式的知识来看庄子,我们说他是一个在逻辑上惯于运用排中律的能手。如果随着他的唯心主义走到人生哲学方面,则我们必须指出,他的思想形式又是咒骂人类的一个恶作剧。他违反人类的现实生活,寻求独自的“养生”“至乐”,抹杀人类的实践,探得“与木石居”“同与禽兽居”的至人境地。他在道德论上有两个结论,一个是理想的,即脱离人生痛苦的弃世,叫做“免于形”,“反相天”,遵循“神农、黄帝之法则”。他说:

古之真人,不知说生,不知恶死,其出不诉,其入不距,倏然而往,倏然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终,受而喜之,忘而复之,是之谓不以心损道,不以人助天,是之谓真人。(《大宗师》)

另外还有一个结论,是现实的,即不得已而听命于现实的播弄,“不谴是非,以与世俗处。”在他看来,最不合理的约束是合理的行为,人们绝不可改变这样的约束。他说:

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》)

因此,人类越离开现实世界就越显出无用,而越无用又越合于天道。庄子说:

今子(指惠施)有大树,患其无用,何不树之于无何有之乡,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》)

为善无近名,为恶无近刑,缘督(循中)以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。(《养生主》)

这两个结论实在是不能统一的,一个是弃世的脱俗,一个是处世的顺俗。结果,脱俗是不可能的,而顺俗则是现实的;理想是玄虚的,而处世的宿命观便成了他的道德律的基本理论。

为什么有这个矛盾呢?因为他把自然与自然的关系和人类与自然的关系视同一律,然他的主观理论上形式的统一,与事实上的不统一,是不能相容的。在这里,他很巧妙地以宿命论解决了这一裂痕,所谓“知其不可奈何而安之若命”,从逻辑上讲来,就是遁词。自然的“天”与社会的“俗”混而同之,于是四时之序和贵贱贫富之序相等,一切高下长短的自然和一切不平等的阶级,都是合理的,人类只要顺俗而生,就是“天”了。然而“与造物者游”的空想,事实上是没有的,而“与世俗处”的实际,却又并非理想的。故最主观的理想到了最后便成了最没有理想的主观了。庄子诡辩的道德论的秘密就在这里。应该指出,这一有毒素的思想影响了不少过去中国的唯心主义者。

庄子的存在与思维关系论

如上所述,我们知道,庄子的“天”、“道”是绝对的神,而一切万物都是幻变的形影。这里再从认识论来看他对于物质世界的存在的理论。

不要由于他有物质的名词便以为他有唯物的观点。尽管他推论的圈子绕了多远,有很多逻辑的遁词,但他毕竟怀疑了存在,怀疑了物质,否定了运动的真实性。他说:

道行之而成,物谓之而然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。(《齐物论》)

道无终始,物有死生。(《秋水》)

这是说,物质是幻变的,它的存在只是人们观念里的然不然的名词。

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。……物与我无成也。……为是不用而寓诸庸,此之谓以明。(《齐物论》)

有先天地生者,物耶?物物者(道)非物,物出不得先物也;犹其有物也,犹其有物也无已。(《知北游》)

这是说宇宙根元没有物质,推至先天地而生的最后原因,并非物质。一旦我们说物质是怎样的话,那就不合于道了。因此物质是假的,认识也是假的。

物与我既然两皆无成,所以“以道观之,物无贵贱”。万物之所以有“大小”,是因为人类观念“以差观之”,万物之所以有“有无”,是因为人类观念“以功观之”,万物之所以有“然非”,是因为人类观念“以趣观之”。因此,存在的是观念里的假象。

因为他怀疑物质,所以把万物的暂时存在,当做了没有真实性

的一个形影,万物只有从这个形影到那个形影的转变罢了。他说:

特犯人之形而犹喜之,若人之形者,万化而未始有极也,其为乐可胜计耶?(《大宗师》)

万物的存在只是形影或假象,例如他用罔两(影外之微阴,即“半影”)与景(影)的问答来比喻万物的幻灭暂存。

罔两问景曰:“曩子行,今子止,曩子坐,今子起,何其无特操与?”景曰:“吾有待而然者耶?吾所待,又有待而然者耶?吾待蛇蚶蝮翼耶?恶识所以然,恶识所以不然?”(《齐物论》)

由此看来,人类的认识是不能把握存在的,人类最好是“寓诸庸”、“寓诸无竟”。无竟即无境之谓,寓诸无竟,即是说寓诸不存在。什么叫做“庸”?他说:“庸也者,用也;用也者,通也;通也者,得也;适得而几矣,因是已,已而不知其然,谓之道。”(《齐物论》)这是说寓在不执其寓。因此,把握存在即等于说把握所不可把握者,把握所不便把握者。为什么呢?因为存在只是形影或假象的幻变。

由此看来,物质与存在被庄子肿胀成了一个虚幻体,然则运动呢?有很多学者研究庄子,或附会以进化论,或说他有“变之哲学”,这是生吞了庄子。

庄子一书中所言之“物”皆指“形”,例如他说的人,不是说人之“实”,而是说“万物以形相生”(《知北游》),“若人之形者,万化而未始有极也”,他说的物,不是说物之“实”,而是说“道无终始,物有死生不恃其成,一虚一满,不位乎其形。年不可举,时不可止,消息盈虚,终则有始。是所以语大义之方,论万物之理”(《秋水》)。所以,道不位乎形,或者“油然不形而神”,物则位于形,其死其生,即位于死生之形,而形又是幻变的东西。他说:

万物皆种(“种子”之“种”)也,以不同形相禅。始卒若环,莫得其伦。(《寓言》)

从假象到假象之不同“形”相禅，即产生了他的变化观念：

天地虽大，其化均也。（《天地》）

物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何
为乎？何不为乎？夫固将自化。（《秋水》）

物量无穷，时无止，分无常，终始无故。（《秋水》）

化其万物而不知其禅之者，焉知其所终？焉知其所
始？正而待之而已耳。（《山木》）

他的无故相禅的变化论，是形形相代的、始卒若环的循环变易说。因此，他说：“凡是貌象声色者，皆物也。物与物何以相远？夫奚足以至乎先？是色而已”（《达生》）。这和物质运动的概念是完全不相同的。《至乐》篇末一段曾被人所附会为“进化论”者，不是别的，正是庄子的想象。所谓从万物的最低级一直到“马生人”的阶段，只是一串形形色色的“无故”的相禅。至于他所谓“种”，如“种有幾”，如“万物皆种”，并非指“种类”之“种”，而且指“种植”之“种”，因为“种”之下文言始卒、言生灭。“种有幾”的“幾”，即齐物论所说的“适得而幾”的“幾”，“适得而幾”说的是万物成毁生灭之中涵有微妙的东西。故“种有幾”乃指生殖有幾。《至乐》篇上文说：“唯无为、幾存。……天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎？芴乎芒乎，而无有象乎？万物职职，皆从无为殖。”这样看来，“幾”字应释作“枢机”之“机”，或“幾窍”之“幾”，庄子自己则用“无为”来形容，所谓“无为幾存”或“从无为殖”。

变化不是我们说的运动概念里的矛盾的斗争，在庄子学说里，只是指形景相移、无时不动而已。在变化中，也没有“类概念”（进化论的基础），他说“类与不类，相与为类”。这样，我们就知道庄子的变化论，其要点是这样：

（一）变化里的“形”为无常性，是假象，所以变化是一个空虚而无实在的“变”，或“变”的移动，或幻变。他说：

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。日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。（《德充符》）

因为物只以“形”或“色”而存，形色为无常，故变为幻变。他主张：“使之和豫通，而不失于兑，使日夜无却，而与物（形）为春”（《德充符》）。执其形就要“以人灭天”，因为“德不形者，物不能离也”（《德充符》），即是说只有在不执形的彼岸，才能体验出物之所以然。

（二）变化从何而生呢？他说：

察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。（《至乐》）

“两无为相合，万物皆化。”所以芒芴（恍惚）之间才把无形变而为有形，好一个大遁词！到了有形的气，在他看来，反而都是不真实的。

（三）变化既是无常，则一切皆生灭无住。人类对之，第一要听其生灭，不求文以待形（离开理解），便是知“天倪”；第二要得“几”以超死生，便是知“道”。

一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！（《齐物论》）

形莫若缘，情莫若率。缘则不离，率则不劳。不离不劳，则不求文以待形，不求文以待形，固不待物。（《山木》）

人只能缘物而不能待物，这叫做“不以人灭天”。至于闻道呢？他说：

人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。（《至乐》）

为是不用而寓诸庸，此之谓以明。（《齐物论》）

注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。（《齐物论》）

因此，他由空虚的变，归入于绝对的不变。神人的极则是所谓“天地与我并生，而万物与我为一”。

庄子的存在论已如上述，他的知识论又如何呢？

庄子的知识论，叫做“两行”。他说：

“分也者有不分也，辩也者有不辩也。”

“辩也者有不见也。”

“今且有言于此，不知其与是类乎，其与是不类乎？”

类与不类，相与为类，则与彼无以异矣。”（《齐物论》）

因为万物皆不同形相禅，那么人类的认识对象都是形影，形既然是假象，于是“见”也就无是非了。例如尧、桀之是非，是由于时俗之异才产生的，在客观上并没有真是非。主观上说是小的反而是大的，主观上说是长久的反而是短暂的，一切都相对不可言说，无类不可辩解，他说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小，莫寿于殇子，而彭祖为天。”（《齐物论》）

他由绝对的无差别观、无故而变移的假象观，导出了无判断、无概念的思维。所以他说：

物无非“彼”，物无非“是”，自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼，彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非；果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其“偶”，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也，故曰：莫若以明。（《齐物论》）

彼和是，好像是正反两面，但正与反是不定形而相禅的，因而正反都在幻变中，而无对立者（偶）。凡客观的存在都是“莫须有”

之类,故正反的判断在“无物不然,无物不可”的假对立之下,便没有然与不然之对立性。厉和西施,尧、舜和桀、纣的美丑善恶,都是由人随便定的,都是就一时一俗之形影而说的,不能得出绝对的是非。他便据此批判了儒、墨:

道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存,言恶乎存而不可?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。(《齐物论》)

胡适以为庄子有正反合的知识论,并拿来和黑格尔的辩证法相比,这种说法实在是唯心主义者的胡言乱语。黑格尔有丰富的
发展概念、对立面统一的概念,庄子则仅作了一个形式游戏罢了。很简单的,上引这几段话,意思是说有两个辩者,甲持正面,乙持反面,是非莫定;找一个第三者丙正之,若丙同于乙而异于甲或同于甲而异于乙,不得而正;若丙对于甲乙皆不同或皆同,亦不得而正。这是诡辩,哪里是辩证法!因此,庄子最后的结论只有否定知识的一途:

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。(《齐物论》)

他的知识论是绝对的相对主义,和他的唯心主义宇宙观是相应的。他反对人类有情感,反对人类有感觉。他说,“知也者争之器也”,感觉和物质相接,便随波逐流而不返。他说:

精神生于道,形本生于精。(《知北游》)

精神四达并流,无所不极,上际于天,下蟠于地,化育万物,不可为象,其名为同帝。纯素之道,唯神是守,守而勿失,与神为一,一之精通,合于天伦。(《刻意》)

壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。夫若是者,其天守全,其神无郤,物奚自入焉?(《达生》)

这是不折不扣的主观唯心主义,因为精神是一个绝对的实在,

而对象界(所谓“形”)则属于虚假。主观的心或精神是不能和物形相接相藏的,应该是和神帝共生存的。怎样能够这样呢?他以为心必须如明镜虚照,不染一尘,即所谓“心斋”。他说:

“敢问心斋?”仲尼曰:“若一志,无听之以耳,而听之以心;无听之以心,而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚,虚者心斋也。”(《人间世》)

至人之用心若镜,不将不逆,应而不藏,故能胜物而不伤。(《应帝王》)

汝游心于淡,合气于漠,顺物自然,而无容私焉。(《应帝王》)

万物无足以铄心者,故静也。水静则明烛须眉,平中准,大匠取法焉。水静犹明,而况精神?圣人之心静乎,天地之鉴也,万物之镜也。(《天道》)

明镜止水之喻,正为后来宋、明唯心主义者所抄袭,以证所谓“理”学。这种比喻(即以静物喻动物),虽然根本上不类,但在唯心主义者看来却是极妙的手法。如果承认了他的前提,就容易同情他的结论,这点已由清儒颜习斋批判得异常得体(参看《中国思想通史》第五卷第九章)。

庄子的唯心主义有一个特别名词,叫做“游心”,如“游心于淡”、“乘物以游心”。“游心”的境界是什么样子,我们不得而知,他好像以为“游心”有如鱼在水中之游。惠施问他“子非鱼,安知鱼之乐”,他则答说“子非我,安知我不知鱼之乐”,其实鱼与人相比喻实在“不类”,庄子是错的;而庄、惠二人相比喻则是同“类”,惠施是对的。但庄子的一切方法论就在比喻的“不类”上入手。所谓“类与不类,相与为类”,就指出了这一点。他的“止辩”的逻辑学是诡辩的。他由这种逻辑出发,把对象(形)和主观(心)的各自渗透以及互相联结都否定了,例如:

“形”莫若就，“心”莫若和。虽然，之二者有患：就不欲入，和不欲出。“形”就而入，且为颠为灭，为崩为蹶；“心”和而出，且为声为名，为妖为孽。（《人间世》）

所以，他不但以为主观和客观的对立是不相容的，而且以为客观是不能由主观来反映的，主张“无劳汝形，无摇汝精”，与天地游心，始能“独与天地往来”。这样，精神便和天地的合散相流通。精神要绝对地与天地统一，精神要绝对地放弃对于自然的认识，精神要如明镜止水，人类要如木石鸟虫，所谓“免于形”，所谓“相天”，就是这样“不与物交”的“天人合一”。他说：

弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始，形精不亏，是谓能移，精而又精，反以相天。（《达生》）

不与物交，悒之至也。（《刻意》）

非彼（天道）无我，非我无所取，是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰而特不得其朕，可行已信而不见其形。有情而无形，百骸九窍六藏，赅而存焉。……如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役，而不见其成功，茶然疲役，而不知其所归，可不哀耶！人谓之不死奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎！（《齐物论》）

庄子又以人生为假借，他说：“生者，假借也。”所以精神要脱离形骸的假借，首先就要使精神不和物质相交往，其次更要使精神成为绝对的虚静体，脱化成一个精灵不灭的神圣东西。因此，庄子从主观唯心主义就导向于宗教信仰主义。他不但“与造物者游”，而且和上帝合为一体了。

（原载《中国思想通史》，第一卷，人民出版社）

(二) 杜国庠论庄子：庄子

庄子是道家思想的创立者，也是稷下黄老三派的集大成者。司马谈叙六家要指，始把道家列为六家之一，但其子司马迁作《史记》，却常用“黄老之术”，代表道家思想。《后汉书·马融传》言融尝告人：“今以曲俗咫尺之差，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也”，“老庄”连用，盖自融始。恐怕当时已有这成语。及魏晋清谈时代，“老庄”遂成为流行语，代替了“黄老”了。单看这种名称的变迁，也可以知道庄子思想在道家中占着怎样重要的地位。

庄子是宋国人，曾为漆园吏，大概是一个小职员。他的时代约略和孟子相当，或许稍后些，他们两人，似乎是不相知的。比着宋钐，自然是晚辈。

《天下》篇把庄子以前的黄老学派，分为三派叙述，对子关尹老聃一派，备极尊崇，拟之为“古之博大真人”。虽然把庄子另外叙述，也并没有明白表示他即继承老聃的学统，但从大家所公认为庄子著作的《内篇》七篇关于老聃所说的话看来，相信一般认为庄子出于老聃，是有根据的。例如《养生主》篇末尾一章写“老聃死，秦失吊之”一段故事，表示老聃能“安时而处顺”，而斥其他哭者“忘其所受”，不能了解老聃（马叙伦《庄子义证》），完全采取赞成的态度（但郭注却说反了）。又如《应帝王》篇老聃答阳子居问“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃，有莫举名，使物自喜，立乎不测，而游于无有者也”（在《道德经》，这几句话表现为“生而不有，为而不恃”的语句）一章，也是以老聃的话证成己意的。

对于彭蒙、田骈、慎到偏向于法治的一派,庄子所受影响较少,所以《天下》篇直斥他们“不知道”,仅仅许其为“概乎皆尝有闻者”而已。但是,也不能说毫无影响。比方说,他们的“齐万物以为首(道)”,“知万物皆有所可,有所不可”,以及“彭蒙之师曰:古之至人,至于莫之是莫之非而已矣”之类,不是和庄子的“齐物”、“不谴是非”而主张“两行”等见解有着一脉相通的地方吗?

对于宋铎、尹文一派,《天下》篇盛称他们说:“图傲(骄傲)乎救世之士哉!”似乎和称赞墨子为“才士也夫!”的语气差不多;是着重他们的救世态度,不是称赞他们的思想内容。幸而宋尹的遗著已被发见,如果复按一下,我们便可以知道庄子的思想,的确受了他们很大的影响,最明显的就是关于“道”的见解。庄子是研究过宋铎的。《逍遥游》篇云:“……而宋荣子(按即宋铎)犹然笑之,且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,斯已矣;彼其于世未数数然也,虽然,犹未有树也。”连他的性格即“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮”都知道得那么清楚,说得那么肯定,决不是没有研究过他的思想的人能够说得出的。庄子关于“道”,在《大宗师》篇这样说:

夫道,有情(精),有信,无为,无形;可传而不可受,可得而不可见;自本,自根,未有天地,自古以固存;神鬼,神帝,生天,生地;在太极之先而不为高,在六(大)极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老……维斗得之,终古不忒;日月得之,终古不息;……黄帝得之,以登云天;……傅说得之,以相武丁,奄有天下,乘东维骑箕尾而比于列星。

这一段形容“道”的文章,其思路及所含有的因素,差不多都可从《内业》、《心术》等篇找到相同或类似的字句;所不同的,只是在彼是分散的,而在此则是集中的,在彼是较浮泛的,在此则精练的而已。这就是庄子本于宋尹的一个旁证。为省读者自己去翻书起

见,让我再把有关的文句,摘抄几则于下,以资比较:

凡物之精,此(化)则为生。下生五谷,上为列星,流于天地之间,谓之鬼神,藏于胸中,谓之圣人。是故此气,杲乎如登于天,杳乎如入乎渊,淖乎如在于海,卒乎如在于己。

不见其形,不闻其声,而序其成,谓之道。

道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也,所以修心而正形也,人之所失以死、所得以生也,事之所失以败、所得以成也。

凡道,无根,无茎,无叶,无荣,万物以生,万物以成,命之曰道。(以上《内业》篇)

虚而无形谓之道,化育万物谓之德。

天之道,虚而无形。虚则不屈,无形则无所抵牾(原作位赶),无所抵牾,故遍流万物而不变。德者道之舍,物得以生。……以无为之谓道,舍之之谓德。(以上《心术》篇上)

道者一人用之,不闻有余,天下行之,不闻不足,此谓道矣!小取焉则小得福,大取焉则大得福,尽行之而天下服,殊无取焉则民反,其身不免于贼。(《白心》篇)

把上面所引双方的文字比较一下,他们的见解几乎完全吻合,就用字的精练说,文章的整齐说,庄子的那一段,自然高明得多,这分明是占了“后来居上”的便宜。至于“道”这个观念,或许真是出于老聃(比孔子年代略早,孔子尝向他问礼的老聃)。虽然《天下》篇有含蓄地说过“以本为精,以物为粗”的话,而《心术》、《内业》等篇也没有积极表现宋尹出于老聃的痕迹,不过,从《心术》、《内业》等篇的表现看来,他们的天道观是已经相当发展了的,不是草创阶段文字,所以,最可能的是老聃发其端,宋尹等衍其流,而庄子则集其成。若以庄子直接继承老聃,似乎有点突兀。书阙有间,我们也只

能作这样程度的推测。

假如可以作这样的推测的话,则庄子也受了宋尹调和儒墨的影响,并由于“不遣是非”听其“两行”的立场,他本身(《内篇》)虽也“剽剥儒墨”,但不为已甚,不若他的后学那么激烈,他还借用孔子与颜渊的对话来表现自己所谓“心斋”“坐忘”的见解。但这似乎不够作为庄子出于儒家的证据。第一,儒墨“俱道尧舜”,虽“取舍不同”,但都是崇拜先王,至少是托诸先王的。庄子就不是这样,他一方面提出伏羲、黄帝、颡顛(《大宗师》篇)来压抑儒家的尧舜,另一方面竟向尧舜开玩笑,而托为连叔的话说神人的事可信:“之人也,之德也,将磅礴万物以为一,……是其尘垢秕糠,将犹陶铸尧舜者也,孰肯以物为事”(《逍遥游》篇),这样地抹杀了儒墨的所谓“先王”。第二,庄子根据自己的天道观,认为“道恶乎往而不存,言恶乎存而不可,(因为)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”。于是主张超越是非,听其“两行”。即是所谓“彼(非)是莫得其偶,谓之道枢。枢,始得其环中,以应无穷”的(均见《齐物论》篇)。第三,所谓“坐忘”,——“颜回曰:堕枝(肢)体,黜聪明,离形去知,同于大通:此谓坐忘”(《大宗师》篇)。这种境界,正同于《齐物论》所谓“南郭子綦隐几而坐,仰天而嘘,嗒然似丧其耦”的境界,而在那里,他却借南郭子綦之口说出“今者吾丧我”这句话来。“吾丧我”,就是“堕肢体,黜聪明”的坐忘。由此可见孔颜对话也是一种寓言。第四,所谓“心斋”——“仲尼曰:若一志,无听之以耳,而听之以心,无听之以心,而听之以气,听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也”(《人间世》篇)。这,用的是仲尼之名,而说的却是宋尹的话(请参看本书所引《内业》、《心术》诸篇的话),不是孔子有了什么“教外别传”。这样看来,与其说庄子出于儒家,毋宁说他出于宋尹,或者通过宋尹而上接老聃,更为合理。

庄子既认为道是宇宙的本体,没有比它更根本的东西,从古以

来就是如此，它超越时空而又无所不在，它自本自根，但又生成万物。万物既出于道，道又无所不在，故万物可说是道的化身。所以，万物有变化，惟道不变；万物皆相对的，道才是绝对的。所以由他的观点看来：

(一)大小是一样的。大鹏之大不必羨，斥鷃之小无足憊，朝菌、蟪蛄的小年不必悲，冥灵、大椿的大年无足喜；都是道所使然，它们所以表现道的虽有不同，但都是有得于道的则一样。凡是相对的东西，都可以这样看的。所以他说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为天”（《齐物论》篇）。

(二)“以可不可为一贯”。事物既是相对的，就没有绝对的是非。在他看来，因为见解偏倚，言辞浮夸，所以有儒墨的是非，以是其所非，而非其所是。他以为：

物无非彼(非)，物无非是，自彼则不见，自知则知之。
故曰：彼(非)出于是，是亦因彼(非)，彼(非)是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以圣人不由(用)，而照之于天(道)。(《齐物论》篇)

不遣是，故无非，不遣非，故无是，“彼(非)是莫得其偶”，是非也就息了。这就“谓之道枢”，也就是他的所谓“两行”。一句话说，就是以“不了了之”，听其自然。

(三)“以生死为一条”。人既是万物之一，也就是道的化身，生是适然而生，死也是适然而死。故生无可羨，死也无须怕。他譬之为梦觉：

予恶乎知说生之非惑耶？予恶乎知恶死之非弱丧（按即幼年走失的意思）而不知归者耶？丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。——予恶乎知夫死者不悔其始之蕲(求)生乎？梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣

者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉。觉而后知其梦也。旦有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉，窃窃(察察)然知之，君乎，牧乎，固哉！丘也与汝皆梦也。予谓汝梦，亦梦也。是其言也；其名为吊诡。万世之后，而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。

(《齐物论》篇)

因此，他说：“古之真人，不知说生，不知恶死，其出不欣，其入不距，儻然而往，儻然而来而已矣。”(《大宗师》篇)生是“儻然而来”，死是“儻然而往”，故无须动其情感。所以说：“适来，夫子时也，适去，夫子顺也，安时而处顺，哀乐不能入也。古者谓是帝之县解”(《养生主》篇)，在《大宗师》篇中他又说：“阴阳”(其实即“道”)于人，不翅于父母，子对于父母，应该“唯命之(是)从”的，如果“彼(阴阳，也即“道”)近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉？”何况，“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也”。他这样，想对于“道”做个听话的儿子的。但是，所谓“劳我以生，息我以死”云云，终于反映了现实生活的苦恼，透露了“知其不可奈何而安之若命”的不大心平气和的心境。因为他的心坎里到底是贵生的。他的取戒牺牛，而愿曳尾于涂中；他认山中大木“以不材得终其天年”；及“舍于故人之家”不能鸣之雁以不材见杀，弟子问他将何以自处，则又答道：“周将处夫材与不材之间”(《山木》篇)。这些都是贵生的表现。

因此，他的处世方法，纯是圆滑的方法。他借蘧伯玉之口说：“彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖；达之入于无疵(就是说好好运用，做到不出毛病)”(《人间世》篇)。

这种处世法与他的《德充符》篇所谓“才全而德不形”，使人因其内德之充而忘其外形之丑的修养法也不一贯，这不是玄虚的理论屈服于无情的现实了吗？其实就是“处于材与不材之间”的说

法,一旦碰到不许你敷衍而要求肯定或否定的现实,势非弄到进退失据,狼狈不堪不止的。

荀子批评庄子,说“庄子蔽于天而不知人。……由天谓之,道尽因矣”。这一批评,颇切中庄子的毛病。因为他相信自然的道,所以看重“无为”的“因”(按《心术》篇也讲“静因之道”),而看轻人为的“创”。他说:“其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。”就是说,从片面看,固然有分有成,有成有毁,这方面是分,那方面又是成,这方面是成,那方面又是毁。若从整个看,则无所谓成与毁,“道”原来是整个的。因而他举例说:“有成与亏,故(按:故,此也,章炳麟说,下同)昭氏之鼓琴也;无成与亏,故昭氏之不鼓琴也。”郭象注云:“夫声不可胜举也,故吹管操弦,虽有繁手,遗声多矣。而执龠鸣弦者欲以彰声也。彰声而声遗,不彰声而声全。故欲成而亏之者,昭文之鼓琴也;不成而无亏者,昭文之不鼓琴也。”看到庄子曾经说过“日凿一窍,七日而混沌死”那段故事,可见郭象这种注解,是不会违背庄子原意的。因此,庄子这种重“因”的见解,对于文化的发展是不利的。因为一切文化都要依靠人为的创造,都是替混沌凿窍的工作。要知人类纵没法一步即达到真理,但是随着“凿窍”工作的进展,人类是可以渐次接近真理的。所以在主张“制天命而用之”的荀子,要说他“蔽于天而不知人”,不但是自然的事,而且说得很对。

(原载《杜国庠文集》,人民出版社,1962年)

任继愈论庄子

目 次

任继愈与庄子哲学研究	崔宜明
(一)庄子的唯物主义世界观.....	169
(二)庄子探源	
——从唯物主义的庄周到唯心主义的“后期庄学”.....	186
(三)庄子探源之五	
——庄周的唯物主义哲学思想.....	218

任继愈与庄子哲学研究

·崔宜明·

任继愈，当代中国哲学家、佛学家。1916年出生，山东平原人。1934年入北京大学哲学系学习，1938年毕业于昆明西南联大。随后进入北京大学文科研究所，1941年起任中国科学院世界宗教研究所研究员、所长、中国宗教学会会长、中国无神论学会会长、中国西藏佛教研究会会长、中国哲学史学会会长，现任中国国家图书馆馆长。

在对中国传统哲学、宗教思想全面深入的把握的基础上，任继愈在庄子哲学研究领域也有新的创见。他在1950年代提出庄子哲学的思想体系是唯物主义的观点，1960年代连续发表《庄子探源》一、二、三、四，及论《齐物论》不代表庄周思想等论文，从多方面阐发、论证了这一基本观点。1980年代出版的《庄子探源》之五及《中国哲学发展史》(先秦卷)，仍然坚持这一观点。

任继愈于1957年发表了《庄子的唯物主义世界观》一文。当时学术界几乎一致认定庄子哲学的性质是主观唯心主义的，任继愈主要从庄子哲学的自然观和辩证法思想立论，提出庄子是唯物主义的观点。在1960年代发表的文章中，他把庄子哲学的性质问题与庄子内外杂篇的考证有机地结合了起来，大大发展了他的观点。

在1961年发表的《庄子探源》中，任继愈还提出了《庄子》内篇是“后期庄学”的作品而流行于汉初的学术观点。他提出了六条证据，大致可概括为三个方面的问题。首先是庄子哲学研究的典籍

基础问题,任继愈认为荀子、司马迁对庄子的论述更值得重视,以后还进一步认为“甄别《庄子》中真正代表庄周思想的篇章的标准,就是以前讲过的司马迁和荀子所提供的支点”。其次是《庄子》一书篇名题目、篇分内外等学术史考辨的问题。其三是《庄子》内篇所蕴含的思想内容的时代归属问题。尽管这六条证据在当时就受到张德均的逐条批驳,但任继愈仍坚持他的观点。

值得注意的是,任继愈对《庄子》的学术史问题的研究是与他 对庄子哲学性质的理论观点相一致的。正是在上述学术史观点的基础上,任继愈把庄子哲学性质的理论观点发展为:《庄子》的外、杂篇代表了庄子本人的哲学思想,这是唯物主义的;《庄子》内篇是“后期庄学”的作品,则是唯心主义的;庄子哲学向“后期庄学”的转化也就是“唯物主义向唯心主义的转化”。

任继愈以《庄子》外、杂篇为依据,对庄周的阶级归属,庄子的自然观、认识论、时空观以及“养生”观和辩证法思想展开全面分析论证,以说明其唯物主义的性质。其中,认为庄子自然观的基本特征是从自然界本身来说明世界。

在庄子哲学思想的阶级属性上,任继愈的观点是逐步发展的。在《庄子的唯物主义世界观》一文中,他认为庄子属于没落贵族。到《庄子探源》一文,则认为庄周哲学思想代表的是“自由农民”的观点,在《庄子探源之三》中,又提出庄周哲学思想代表了“农民小生产者的思想”。任继愈还强调,从历史发展的观点看,庄子之“剝剥儒墨”,“实质上在反对从奴隶制到封建制相沿相窃的那一套典章制度、道德规范……等等”。在1980年代出版的《中国哲学发展史》(先秦卷)中,任继愈明确提出“庄子所说的道或无,其实就是气”,从而更鲜明地突出了“道”的物质性。

任继愈1980年代论庄子哲学的另一重要变化是对“后期庄学”的理解。实际上,任继愈讲的“后期庄学”所指的《庄子》内篇,正是学术史主流观点所主张的“庄之为庄者”。因此,“后期庄学”

也就是大多数庄学研究者讲的“庄子哲学”。1960年代，任继愈没有对“后期庄学”给予具体的理论分析，而他对“后期庄学”的评价：“相对主义、滑头主义、不谴是非、甚至某些悲观厌世的哲学”，与当时学术界对庄子哲学否定批判的观点是相当接近的。

本编收入了任继愈的《庄子的唯物主义世界观》、《庄子探源》和《庄子探源之五》。

（一）庄子的唯物主义世界观

近年来,用马克思主义的观点、方法研究庄子思想的,当推郭沫若、侯外庐、吕振羽几位先生为最早。郭沫若先生对庄子的哲学思想曾给以相当肯定的评价,但对庄子是唯物主义者还是唯心主义者,未置可否;侯外庐先生和吕振羽先生,以及最近已发表的有关庄子研究的哲学家,都一致认为他是一个主观唯心主义者。近几年来,对老子的哲学思想体系是唯心主义的还是唯物主义的,有过争论;而对庄子,还没有发生过争论,好像庄子是唯心主义的哲学家已成“定论”了。本文在于指出庄子不是一个唯心主义者而是一个唯物主义者,他的世界观,基本上和老子相同。

研究庄子的哲学思想,势必涉及对于庄子书中各篇的真伪的看法的问题。魏晋以来,有些学者以为庄子书中内篇七篇是庄子的原著,外篇和杂篇不是庄子的著作。我认为庄子全部著作中只有极少数的几篇,如《说剑》、《让王》等是庄子学派以外的人所伪托的,其余各篇都可以代表庄子的思想。

庄子的时代正是奴隶社会解体向统一封建帝国过渡的时代。这时期一部分奴隶主贵族在社会转变的过程中没落下来,走向贫困破产的道路;另一部分新兴的地主阶级的经济和社会地位开始上升。老子和庄子都是从前者分化出来的知识分子。庄子一生贫困,所以他体验到当时受压迫受苦难的小百姓的生活,他能够说出劳动者的一些要求。他从自己本阶级的没落看到的不可挽回的阶级命运,他对当时的社会不存在任何幻想,因而能够比较清醒地认

识现实。他不信上帝,不信鬼神,有反宗教、反权威的思想,有接受唯物主义哲学思想的可能。没落阶级中的思想家,经常会产生完全相反的两类思想类型:一种是向宗教中求安慰,向上帝投降;一种是对上帝怀疑,向宗教挑战。这两种情况都是我们经常遇到的。有些人只看到庄子哲学思想中的消极因素,而忽略了庄子哲学思想中唯物主义的方面,而这恰恰是庄子思想中最有价值的一方面。

春秋战国时期,唯物主义哲学和唯心主义的哲学思想的斗争,是环绕着当时几个最主要的问题展开的。其中对“天”和“鬼神”的看法的分歧就是思想斗争的一个主要方面。唯物主义者利用当时科学的成就,反对当时的宗教迷信思想,建立了自己的无神论的哲学体系;唯心主义哲学却力图维持旧制度,旧礼教,他们借宗教迷信思想麻痹人民。所以宗教迷信思想在古代成为最重要的反对科学、麻痹人民的反抗的思想武器。

宗教唯心主义哲学的特点,在自然观方面,就在于它在世界之外寻找一切事物发生和发展的原因,而唯物主义哲学的特点,就在于它力图从世界本身中寻找一切事物发生和发展的原因。唯物主义者不需要一个超现实的精神力量作为最高的主宰。庄子的哲学思想,正是这样主张的。他继承了老子哲学中关于“道”的理论并加以发挥。

老子哲学中关于“道”的解释,从韩非到东汉末年河上公的老子注,都作过比较正确的、符合老子原书的唯物主义的解释,这里不再重复(参看拙著《老子今译》中的附录一及附录二)。庄子对“道”的解释,基本上和老子一致。他说:

夫道有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见,自本自根、未有天地,自古以固存。神鬼、神帝,生天生地,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。(《大宗师》)

庄子在这里指明了“道”的几个特点:

第一，“道”在时间和空间上都是无限的物质实体。它是一切具体事物的根源，也是唯一的、最后的根源。

第二，“道”比“上帝”、“鬼神”都悠久，也更为根本。宗教迷信思想认为天地是由神或上帝所造的，至少是由它们的意志所决定的，可是庄子却明白指出，天地万物的生长、变化和上帝、鬼神没有关系，倒是连上帝、鬼神也是“道”的产物。这种学说的本身就是对古代宗教迷信思想的挑战。

第三，“道”是物质性的实体，不是感官直接的对象，而是一切事物存在的基础。所以它“无为无形”。

视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥。（《知北游》）

庄子的“道”有人以为不过是上帝的代用品，如果“道”属于精神方面的实体，而不是物质性的，庄子就是一个客观唯心主义者而不是唯物主义者。庄子的著作中说过：

夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略：夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。（《知北游》）

这种“冥冥”而“无形”的万物之源不是什么奇怪的精神的东西，乃是“气”。庄子说：“通天下，一气耳”，又说：

杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。（《至乐》）

庄子在这里指出：人类的生命是由于“气之聚”，人的死亡是由于“气之散”（《知北游》）。其实不只人类如此，一切东西的生灭都是根据气的聚散的原则所决定的。一切东西都是它自己的变化：

何为乎？何不为乎？夫固将自化。（《秋水》）

这种变化，“合则成体，散则成始”（《达生》）。由于“道”的原因，才使得：

天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得

不昌，此其道与？（《知北游》）

庄子根本否认有什么神来支配自然界，万物的生长和发展是按照客观规律进行的，所以说“不得不”，“不得不”就是“必然”。他曾自己设问：

天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？（《天运》）

对于这类富有怀疑精神的问题，庄子在另外的地方作出了符合唯物主义原则的回答。他指出世界上一切的事物都是按照它们自己本来的情形进行的，自然界本来就有（固有）它的规律，它是不以人的意志为转移的：

天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。（《天道》）

庄子要从自然界本身说明世界，他指出了自然界的一切变化，都是自然界自身的原因，而不能在自然界以外去找。所以庄子用自然界刮风时发出的大小强弱不同的声音这一事实来说明自然界一切现象都是自动进行或停止，不是谁主使的：

夫吹万不同，而使其自己也；咸其自取，怒者其谁邪？（《齐物论》）

唐代成玄英对庄子的这一观念曾有过相当精确的解释，他说：

言风窍不同，形声乃异，至于各自取足，未始不齐，而怒动为声，谁使之然也？……故知鼓之，怒之，莫知其宰，此则重明天籁之义也。（见郭庆藩《庄子集释》引文）

庄子不承认在现实世界之外、之上还有所谓超自然的神的力量，所以他认为自然界本身就是支配自然界的唯一力量。这种力量即庄子所谓“天”。庄子的著作中的“天”有两种用法。一种意义是和“陆地”相对应的“天空”，还有一种意义是和“人为”相对应的“自然”，或“天然”。后一种的“天”的意义是庄子哲学中极重要的概

念。天(自然)的发展和变化是任何人也阻挡不住的。

在庄子看来,人类在整个自然界中所占的地位是极渺小不足道的:

计四海之在天地之间也,不似鬻空之在大泽乎?计中国之在海内,不似稊米之在太仓乎?号物之数谓之万,人处一焉;人卒九州;谷食之所生,舟车之所通,人处一焉;此其比万物也,不似豪末之在于马体乎?(《秋水》)

庄子从以上的例子说明人类在整个自然界中所占的地位很渺小,人类只能受“自然”的支配,却不能支配自然界。由于当时生产力的低下,生产规模的狭小,庄子这一没落贵族阶级出身的士,在客观现实面前,显得十分无力,他完全成了“自然”(天)的俘虏。庄子认为人们和所处的环境之间,有时违逆,有时顺适。人生就是这样,忙忙碌碌地奔驰着,永远也看不见成功,找不到归宿。庄子对于不能掌握的“自然”,发出无可奈何的慨叹:

一受其成形,不忘以待尽,与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎?终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪?(《齐物论》)

作为一个唯物主义的哲学家的庄子,他首先肯定了自然界在独立发展着,不是任何人的主观意志所能改变的。庄子认识到客观世界发展变化的规律性和普遍性,这是那些唯心主义的哲学家所不能认识的。这是庄子的哲学思想中最有价值的部分。庄子把自然(天)发展变化的必然性叫做“命”。“命”就是任何事物不可逃避的绝对的支配力量,它和宗教家所讲的有人格有意志的所谓上帝的“命令”有本质上的不同。庄子宣称:

知其不可奈何而安之若命,德之至也。(《人间世》)

无以人灭天,无以故灭命。(《秋水》)

死生、存亡、穷达、富贵、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑,是事之变,命之行也。(《德充符》)

这里,庄子所指出的“命”,就是庄子所认为客观世界在发展变化中的必然的结果。这种结果,是由客观世界本身所决定的,不是任何人可以用自己的主观意图所能改变的。在这一意义之下,庄子提出的“命”的主张是正确的,因为这种主张首先驳斥了目的论的观点,反对了宗教迷信思想。在庄子的哲学体系内没有鬼神和上帝的地位。庄子是无神论者。

但是庄子没有能够区别客观世界上所发生的变化性质的性质。当然,像生死、寿夭、寒暑这些自然现象,可以不受人的主观意志的影响;至于穷达、富贵、毁誉这些社会现象并不是什么自然界的规定的,而是由人类社会上的阶级关系所造成的。固然,阶级的出现和存在,在历史上也是客观的,不能随着人们的主观愿望而改变。这个道理,庄子时代的人是不能理解的。我们并不要求庄子也和我们一样的见解。庄子把人为的、本来是可以由人们的主观努力加以改变的一些不合理的社会现象,也归结为不可改变的客观规律所支配。这种对“命”的看法是应当反对的。所以庄子不能给人们的主观能动作用以任何地位。他认为,人如果企图改变自然,不但是不可能,甚至是可笑的。他曾用一个例子来说明他的思想:

日月出矣而燭火(作者按:燭火,即炬火,火把)不息,
其于光也,不亦难乎?时雨降矣,而获浸灌。其于泽也,
不亦劳乎?(《逍遥游》)

庄子在反对宗教,反对目的论的斗争中是一位勇敢的战士;但他走到另一个极端,他在自然的面前完全成为自然的俘虏。庄子摆脱了目的论又陷入命定论。这就是历代凡是要求改革现实的人们,一致对庄子的哲学不满的地方。这也是庄子的唯物主义哲学不彻底的地方。如果因为庄子的思想有这些缺点,就连他的唯物主义的无神论思想也一齐抹煞,这是不应该的。

中国古代唯物主义思想经常和辩证法思想密切关联着,庄子的思想也不例外。因为,既然肯承认客观世界是独立存在的,就不

可能完全不理睬它的变化和发展。因为客观世界的存在,就是在变动不居的形态下呈显出来的。庄子对于事物的发展变化有较为深刻的认识。

庄子指出了一切事物在变化发展中,他说:

万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均。天均者,天倪也。(《寓言》)

至于庄子讲到万物起源,也是贯彻了唯物主义原则的。他说:

种有幾,得水则为鼃,得水土之际则为鼃嫫之衣,生于陵屯则为陵舄。陵舄得郁栖则为乌足,乌足之根为蛴螬,其叶为胡蝶。胡蝶胥也,化而为虫,生于灶下,其状若脱,其名为鹪掇,鹪掇千日为鸟,其名为乾余骨。乾余骨之沫为斯弥。……万物皆出于机,皆入于机。(《至乐》)

买办学者胡适,为了宣传他的庸俗进化论,把庄子这一段话说成为庸俗进化论。这是他无耻地造谣,没有任何科学根据。庄子在这里主要在于说明生物有许多种类,植物和动物之间可以相互转化。由于古代生物学还不够发达,其间所举的互相转化的事实,和实际情况有不相符合的地方。庄子的贡献在于指出了世界上的一切东西都是可变化的,而且随时在变化着;在于说明了一切东西的变化,不是按照什么神的意志,而是它们自己在变化着。这些见解尽管很粗浅,不够细致,甚至有时和某些事实不符合,但是他所采取的说明世界上事物的多样性、复杂性和发展变化的过程时,是和当时的科学携手并进的,是和当时的宗教迷信对立的。

对于万物生成和发展的总的原则,庄子也提出极有价值的辩证观点,这些观点都是从根本性质上着眼的。他说,事物的生灭是气的离合,变化不能离开物质,离开物质就没有变化,事物只是变化,并不是消灭:

天地者万物之父母也,合则成体,散则成始。形精不亏,是谓能移。(《达生》)

事物变化的过程是永不停止的。在新生的东西的成长过程之中同时就包含着消灭的因素,任何东西生灭,不过是自然界全部发展过程的一部分,整个世界是一个整体:

其分也成也,其成也毁也,凡物无成与毁,复通为一。

(《齐物论》)

又说,

合则离,成则毁,廉则挫,尊则议,有为则亏,……

(《山木》)

庄子不但指出了自然界是变化发展的,而且指出了社会历史也是变化发展的。

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。(《秋水》)

不可否认,以上这些观点,是老子的哲学思想的进一步的发挥,是建筑在素朴的唯物主义基础上的自发的辩证观点。这是庄子哲学思想中伟大的功绩。

由于庄子的没落贵族的阶级意识,他对于当时新事物,采取了漠不关心的态度。他虽然看到了事物是发展的,是矛盾对立的,对这一事实他却采取了消极的态度。他不敢正视矛盾、迎接矛盾、克服矛盾。在庄子看来,既然人类只能屈服于自然的伟大力量之下,克服矛盾也是不可想象的。他认为世界上既然有克服不尽的矛盾,最好是少做事,少变革;因为多一事不如少一事。为了不犯错误,最好是不工作。庄子不是没有接触到事物发展的辩证法则,而是采取了一种不正确的态度来对待这一法则。这是庄子思想中的消极退缩的一面,这和生气勃勃的辩证法思想是相抵触的。

在认识论和思想方法方面,庄子承认有独立于人们意识之外的客观世界,这个世界是无限的、永恒的、伟大的。庄子对这一自然界只有五体投地:

吾师乎!吾师乎!肇万物而不为义,泽及万世而不

为仁，长于上古而不为老，覆载天地，刻雕众形而不为巧。

(《大宗师》)

庄子对它只有歌颂，却不敢赞一辞。在这样一个世界面前，庄子认为人们的认识能力显得太渺小了。他认为以人类有限的精力和时间，要认识无穷的客观世界，是十分困难的，其结果必然使得精神疲敝，劳而无功。他说：

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》)

他认为任何分析、认识都不能认识这个伟大的自然的全部，最好是不要作任何分别；有了分别、有了名称、有了概念，不但不能得到真正的知识，而且会破坏了“道”(自然)的完整：

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》)

他认为只有无知无识，才能够与“道”(自然)的原则符合，因为，自然界本身无所谓知识，所以“七窍”凿成后，“浑沌”就死了，只有不求有知识的人，才是真正有知识。他说：

故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知；皆知非

其所不善，而莫知非其所已善者，是以大乱。(《胠篋》)

既然人类的知识有限，而不安于这种有限，那就会犯错误。庄子认为：

一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎？故自无适有以至于三，而况自有适有乎？无适焉，因是已，夫道未始有封，言未始有常，为是而有眇也。(《齐物论》)

庄子在这里，把事物之间的差别性完全看成人们强加到事物上的，而不承认它是事物自身所固有的。这种观点就违反了事物的实际情况。我们认为名词、概念(即庄子所谓“封”、“眇”)固然是人们制

定的,但是它不仅仅是一个符号,而是有它的客观内容的。人们对于某种动物,或是叫它做“牛”,叫它做“马”,在最初可能是偶然的,但它一旦成为人们所共同承认的概念以后,它就不再允许任意改变,因为它已有了它所代表的客观事物作为它固定内容了。庄子却认为:真正看透了事物的实质的人,随便人们把我叫做“牛”,叫做“马”,都无所谓。

庄子只看到名词和概念所代表的实在东西有客观性,不论人们如何叫它,它总是独立存在着,他这种认识和中古欧洲的唯一论哲学派别有些相似,仅就这一点来说,他是正确的;但他和唯名论者一样,也犯了相似的错误,他不承认名词和概念的本身有它的客观性,而不是随便可以增减改换的。在这一个问题上,庄子从唯物主义的观点出发,却不自觉地走向唯心主义的泥坑。

庄子从他的唯物主义自然观出发,认为自然(天)是伟大的,个人是渺小的。自然(天)是全体,而个人只是自然中的一部分。因此,人们的认识就不可避免地带有主观性和片面性。庄子认为认识中的片面性和人们的认识活动同时出现,乃是不可避免的。他只看到主观性、片面性的错误都发生于认识(这一点他说了),他却因此错误地得出了轻视认识,放弃认识的结论。庄子的认识论,本来在于使人们避免主观和偏见。但是他走向另一个极端,在对待真理的问题上,陷于相对主义,这就是庄子的“齐物”的学说:

道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往

而不存?言恶乎存而不可?(《齐物论》)

是什么东西遮蔽了道,使得是非、真伪不能分别的呢?庄子认为:

道隐于小成,言隐于荣华。(《齐物论》)

所以,在他看来,必须超越出人为的一些真假和是非的标准,才能使人免于困惑。庄子曾举过一个很有名的例子来说明他的观点:

民湿寝则腰疾偏死,皦然乎哉?木处则惴慄恟惧,猿

猴然乎哉?三者孰知正处?

民食乌菹，麋鹿食蓐，螂且甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？

猿，獼狙以为雌，麋与鹿交，鳧与鱼游；毛嬙丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？（《齐物论》）

庄子的哲学体系在于反对人们认识活动中的主观性、片面性，这是唯物主义的认识论所应有的态度。但是他因此得出世界上根本没有客观真理的结论来。主要的错误原因就是混淆了事物的分类。“真假”和“是非”是哲学范畴。鱼、鸟、麋鹿根本没有这样的问题存在。所以我们说庄子的这个论证是错误的。

战国百家争鸣的时代，各家各派都有他们的主张，庄子是怎么对待这一局势呢？他说：

恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。（《寓言》）

庄子认为各家各派都有它的主观和偏见，所以，在哲学上，无所谓可，也无所谓不可；无所谓对，也无所谓不对。认为对，就是对，认为不对就不对。所以庄子认为大家尽管争辩，而真正的是非是争不清楚的。他说：

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。（《齐物论》）

又说：

是亦一无穷，非亦一无穷，故曰莫若以明。（《齐物论》）

“以明”就是庄子的思想方法。庄子认为是非的辩论只靠双方的一方，是无法判别的，而第三者又有第三者的偏见，也是不能判别的。他认为一切争辩，都是从渺小的个人出发，企图对无限广阔的世界作出判断，是困难的，甚至是不可能的。所以他说：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。（《齐物论》）

庄子认为越努力辨别是非，越容易经常陷于错误，如果能够忘了是非，才能够不陷于错误。他说：

忘足，履之适也，忘腰，带之适也，知忘是非，心之适也。不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。（《达生》）

这就是以破除成见，消灭偏见的方法去对待认识。在判断中总难免陷于错误。他认为取消了这些认识的过程，才能不陷于争论中。庄子在认识论的问题上所犯的错误的，和他在辩证法思想上的错误一样。他接触到了辩证法的原则，他看到了一切事物都在发展和变化着。但是他不是迎接矛盾而是企图避免矛盾。他也认识到在认识过程中，要尽可能避免主观成见和偏见，但他企图避免对事物做出肯定。这样，就等于取消了认识的作用。这是庄子的认识论中严重的弱点。他教人们要：

和之以是非，而休乎天均。（《齐物论》）

在庄子看来，站在任何一方面的是非，都是不对的，只有“和之以是非，而休乎天均”的思想方法才是正确的。这种“和之以是非”的思想方法，并不是在不同的甲、乙两派中间做和事佬，而是符合事物本来的自然状态（天均）。所以庄子认为他的思想方法中的“超是非”，根本不同于站在是非争论中的某一方面的见解。这就是要求人们以取消问题作为解决问题的方法。这是一种以不了了之的办法。

庄子的世界观，前面已经说过，在对待哲学的根本问题上，所持的态度是唯物主义的。他承认客观世界在变化发展。他认为物质世界是第一性的，思维是第二性的。在这一意义之下，我们说庄子是唯物主义的哲学家。但是庄子在认识论和思想方法上走入了

唯心主义的歧途。

庄子为什么提出这种相对主义、怀疑主义的思想方法呢？郭沫若先生有过解释：

他(庄子)生的时代就是这样的时代,前一时代人奔走呼号,要求奴隶的解放,要求私有权的承认,谈仁说义,要人把人当成人;把事当成事,现在是实现了。韩、赵、魏、齐都是新兴的国家,是由奴隶王国蜕化出来的,然而毕竟怎样呢?新的法令成立了,私有权确实是神圣化了,而受了保障的只是新的统治阶级。他们更聪明,把你发明了一切斗斛权衡符玺仁义,通通盗窃了去,成为了他们的护符。而下层的人民呢?在新的重重束缚里面,依然还是奴隶,而且是奴隶的奴隶。这种经过动荡之后的反省和失望,就是酝酿出庄子的厌世乃至愤世倾向的酵母。^①

庄子的确以愤激的心情来对待儒、墨以及其他学派的争辩的。他说：

今世,殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也,而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。噫,甚矣哉,其无愧而不知耻也甚矣! (《在宥》)

对于当时剥削者的抗议,对于被剥削者的同情,这方面,庄子有些接近老子。但庄子所走的道路是消极的。他对待社会问题和他对待自然问题的态度一样,他认为社会上的一切事物都是不可改变的,人的主观能动作用没有力量。没落阶级所遭遇的严酷的现实,打破了他们的幻想,使他有可能从宗教迷信中摆脱出来,而成为一个无神论者;也正由于他属于没落的阶级,他不能从自己的阶级中看到希望,从而采取了消极厌世、避免斗争、取消问题的生

^① 郭沫若:《十批判书》,科学出版社,1956年版,第190页。

活态度。

人们在日常生活中总不免遭到一些和主观愿望相违背的事。在阶级对抗的社会里,首先使人感到痛苦的是贫富贵贱的对立。被压迫者要进行反抗,压迫人的人也要费尽心机去镇压人民的反抗。在自然条件方面,人们总是希望长寿,不愿意夭死。庄子从他的自然观出发,认为这些不幸的遭遇,事与愿违的事情,都是不可避免的命运所决定的,只要思想上认识这些所谓使人不愉快的事情是自然现象,也就心安理得了,用不着动感情了。所以庄子教人“安时而处顺”,这样,哀乐就不能扰乱人心。真正聪明的人(圣人)是能“达于情而遂于命”(《天运》)的。庄子妻子死后,庄子反倒“鼓盆而歌”,他理由是:

察其始而本无生;非徒无生也,而本无形;非徒无形也,而本无气。……今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室,而我嗷嗷然随而哭之。自以为不通乎命,故止也。(《至乐》)

庄子认为人类的得失祸福也是自然现象:

夫天下者万物之所一也。得其所一而同焉,则四支百体将为尘垢,而死生终始将为昼夜,而莫之能滑,而况得失祸福之所介乎?(《田子方》)

从以上的例子,不难看出庄子对待人生的态度有它消极的一方面:他只看见自然现象和自然规律对人类的决定作用,而不能认识人对自然现象有改变力量,庄子的错误在于混同了自然现象和社会现象的区别,把社会现象也看成自然现象。

自然现象中没有所谓是非问题,人的生命的长短是由生理原则决定的,认识了它的规律,就会对于生死问题有比较正确的看法,而不必乞灵于鬼神。庄子认为像这样的人就会得到快乐:

知天乐者,其生也天行,其死也物化,静而与阴同德,动而与阳同波。故知天乐者,无天怒,无人非,无物累,无

鬼责。(并见于《天道》、《刻意》)

又说:

复仇者,不折镆干;虽有忮心者,不怨飘瓦。(《达生》)

庄子在一定的意义上,已接触到能够认识必然就会得到自由的观点,这种思想是可贵的。

这里也必须指出,庄子宣扬以理化情,把人类的一切感情都看作人生的累赘,他要人们摆脱那些无聊的,由愚昧产生的喜怒哀乐的感情,这是好的。但是庄子只看见自然界规律的作用,完全抹煞了感情的地位,他把一切伟大的、崇高的、爱人类、为真理而生、为真理而死的感情,像“杀身成仁”、“舍生取义”的感情,也企图一并销毁,这就是错误的,甚至是自私的了。像儒、墨学派的人生态度,虽然也有他们的偏见,但他们可以为了他们的理想牺牲性命,他们能产生可歌可泣的悲剧性的殉道者,庄子这一派道家思想是不能有殉道者的。中国历史上有不少的思想家,他们尽管对不合理的社会有所不满,但他们不敢进行斗争。这些人们往往是采取了庄子思想中的消极态度。

既然庄子认为任何现象都是“道”(自然的体现),任何现象都有“道”作为根据,而人类的主观能动作用是那么渺小,所以他对人生发出了无可奈何的慨叹:

一受其成形,不忘以待尽,与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪?(《齐物论》)

庄子放弃了对客观现实作任何改变的念头,他教人对社会问题、人生问题一律采取“精神解脱”的办法。他认为精神上的自由才是真正的自由,至于肉体上的痛苦、残缺都是不关重要的。所以庄子理想的“圣人”有的很美,有的很丑,有的甚至肢体不全。他看来,这些不同的外形并不妨害他们有共同的优美的精神。庄子所谓“至

人”、“真人”、“神人”、“圣人”都是具有他理想的最完美的人格的人物,这些人物都能够“不以物累心”,精神永远快乐。他认为,只有这种人,才能超出于一般人所斤斤计较的富贵、名誉、权势、是非、大小、真伪以外,而获得绝对的自由。这也就是庄子所说的“无待”的“逍遥”。这种人能够

独与天地精神往来,而不傲倪于万物。(《天下》)

只有这种人,才能够

精神四达并流,无所不极。上极于天,下蟠于地,化育万物;不可为象,其名为“同帝”。(《刻意》)

据记载,庄子一生长处于饥寒贫困中,他曾以实际行动贯彻了他的哲学的主张。饥寒贫困的生活并没压倒了庄子的理想,他穷得有志气。庄子不慕富贵,不求荣利,对当权派的恶势力采取轻视、嘲笑的态度,这就是所谓超政治的“清高思想”。庄子的“清高思想”开辟了轻视传统、轻视权威的先例。几千年来,中国历史上有许多进步思想家,在反传统、反权威、反宗教迷信这些方面,确实吸收了庄子思想中这些积极因素。

总起来看,庄子是中国古代哲学史上一个杰出的无神论者,他的哲学体系是唯物主义的。因为,庄子的思想,在事实上,对当时占统治势力的宗教迷信思想起了破坏作用。有人喜欢把庄子和西洋古代哲学史上的怀疑论者相比。这种比拟是不恰当的。因为西方的古代的怀疑论者认为事物是不可知的。怀疑论者教人放弃判断,取消认识,仅仅保持个人的心灵的安静就够了。而庄子的哲学是古代唯物主义哲学家老子思想的继承与发展,他对世界的物质性、客观性、规律性并不怀疑;不但不怀疑,而且坚决相信“道”是最后的实在,“道”是万物的根源,“道”是万物的尺度,“道”是万物发生和发展的内在力量。所以庄子不同于怀疑论者,他提出了事物发展变化中的最坚强有力的必然性——“命”。庄子是世界哲学史上第一个接触到自由和必然的关系的哲学家。关于这一方面的巨

大成就,只有斯宾诺莎和他可以相比。

老子的哲学思想是唯物主义的,现在已愈来愈多地得到哲学家的承认。在中国哲学史上,一向老庄并称,而庄子也自称是老子学说的继承人。如果这两派的哲学体系果真南辕北辙,它们中间的继承关系是说不通的。老庄学派成为汉代以后某些唯物主义哲学家共同信仰的人物,不是偶然的。

(原载《新建设》1957年第1期)

补记 这一篇文章写于一九五七年,今天看来,有些论点和论据需要补充和改正。它主要问题在囿于旧说,把《庄子》这一部书看作一个整体,认为都代表庄周的思想。几年来,在马列主义、毛泽东思想指导下,对《庄子》及古代哲学作了进一步的探索。同时,又在百家争鸣、举国学术界欣欣向荣的学术空气鼓舞推动下,愈来愈证实《庄子》汇编成集,时代较晚,其中包括了不同学派、不同时期的著作。

这篇文章对庄周思想的理解和分析也不尽确切,但它的基本论点,认为庄周的哲学是唯物主义的这一看法,现在没有改变。经过同志们切磋、辩难,似乎更加相信它有一定的道理。

学问无止境,读书无止境,对书的理解也无止境,“活到老,学到老”。学有寸获,常“觉今是而昨非”。过去种种探索,无非为了搞清楚古代哲学的真相。

本文与《探源》容有出人,以《探源》为准;希望来日有新证据,推翻《探源》,因为那说明研究工作又深入了一步了。

1961年8月北京大学

(二) 庄子探源^①

——从唯物主义的庄周到唯心主义的“后期庄学”

对先秦诸子的著作,经过几十年来历史、哲学史特别是从马克思主义的观点、方法的整理,取得了很大的成绩。成绩之一就是先把先秦一些整部的大丛书进行了剖析,从内容、思想体系上分别出里面各部分的时代、作者等。比如对《易经》一书区分为《易经》和《易传》(包括《十翼》)的时代,这就有助于说明古代辩证法发展的道路;对《墨子》一书分别出哪些是前期墨家,哪些是后期墨家,从而有助于说明墨子和他们的继承者的发展变化;从《管子》一部书中分析出宋钐、尹文的著作,从而有助于说明从老子的唯物主义哲学如何过渡到荀子的唯物主义哲学体系;等等。先秦古籍需要整理、剖析的远不止以上这些,对以上这些古籍的整理分析还有许多工作要做。《庄子》这部大书,内容芜杂,很需要整理与剖析的工夫。

一、《庄子》书和庄周的哲学思想

《汉书·艺文志》说《庄子》五十二篇。古人所谓“篇”本来没有什么绝对精确划分标准,只是根据作品的内容和作品的长短大致

^① 1957年1月曾在《新建设》发表《庄子的唯物主义世界观》一文。几年来对庄周哲学的看法,基本上没有改变,但也有不少的修改与补充的意见。愿意提出来供讨论。

分一下,可长可短。古人著作不太严格,内容、情节也有时前后调动一下,今天见到的《庄子》已经和郭象整理过的《庄子》一样,共三十三篇。三十三篇是内七、外十五、杂十一。郭象以后的学者都认为内篇是庄周的思想或庄周自著,外篇(包括杂篇下仿此)不见得是庄周的思想。千余年来几乎成为“定论”。现在看来,问题恰恰出在这成为“定论”的内篇七篇上。这七篇决不是庄周的思想,而是“后期庄学”的思想。因此,解剖庄周的哲学体系时,以《盗跖》、《马蹄》、《胠箧》、《庚桑楚》、《渔父》、《天地》、《天运》、《天道》、《在宥》、《知北游》等篇为主,而以其他各篇中相类似的观点作为参考。也就是力图以荀子和司马迁所见到的庄周的著作为主,以其他有关各篇与上述观点相类的观点作为参考,内篇,即“后期庄学”的思想一律摒除。除掉了内篇这一堆糟粕,其余的精华部分才可以现露出来。看来,精华部分还不算少。

认为内篇七篇是庄周著作的理由

历来认为《庄子》内篇七篇是真庄周的著作的理由不外以下三种:

(一)内篇七篇思想体系首尾一贯,文章风格一致,有典型的代表性,所以是庄周所著。持这种意见的可以王船山为代表:

内篇虽参差旁引,而意皆连属;外篇则踳驳而不续。内篇虽洋溢无方,而指归则约;外篇则言穷意尽,徒为繁说而神理不挚。内篇虽极意形容,而自说自扫,无所沾滞;外篇则固执粗说,能死而不能活。内篇虽轻尧舜,抑孔子,而格外相求,不党邪以丑正;外篇则忿戾诅诽,徒为轻薄以快其喙鸣。内篇虽与《老子》相通,而别为一宗,以脱卸其矫激权诈之失;外篇则但为《老子》作训诂,而不能操化理于元微,故其可与内篇相发明者十之二三,而浅薄虚嚣之说杂而厌观,盖非出自一人之手,乃学庄者杂辑以

成书。其间若《骈拇》、《马蹄》、《胠篋》、《天道》、《缮性》、《至乐》诸篇，尤为悖劣。读者遇庄者之意于象言之外，则知凡知之不足存矣。（《庄子解》）

王船山不愧为古代的一个思想深刻的哲学家，他的确看出了一个现象，并指出内篇的体系与外篇不同，外篇继承了《老子》，内篇自成体系。王船山从封建正统观念出发，认为内篇有些话，他虽不能赞同，但还可以容忍；外篇则“忿戾诟詈”，对儒墨近乎破口大骂，以至于骂得王船山认为不能容忍。

从上面引述的王船山的话里面，有几点值得注意：（1）内、外篇思想体系不同，不可能全是庄周的思想。（2）内篇是真、外篇是伪。（3）外篇对儒墨的态度比较激烈，内篇的态度比较缓和。以上三点，只有他指出内、外篇的思想不同这一点是对的，因为这是有目共睹的事实。其余的两点就没有根据，内篇自成系统并不等于非庄周所作不可。这是两回事。

（二）内篇文章好，除了庄周谁也做不出，这种意见可以焦竑为代表：

内篇断非庄生不能作，外篇杂篇则后人窜入者多。

（《焦氏笔乘》）

这个论断也是站不住的，在没有证实庄周作过内篇以前，逻辑上不能说非庄周写不出某种文章。

（三）绝大多数学者认为庄子是内篇作者的理由是：过去没有人怀疑过，所以今天也不必怀疑。这当然也不算什么证据。如果一旦有人提出怀疑的证据，当然这个理由也就不能成立。虚假的现象，过去没有怀疑过的多着哩，一旦有了新的科学证据，自然可以推翻过去的那些“迷信”。

以上三种意见，今天看来，都不足以证明《庄子》内篇可以代表庄周的思想；相反，倒是有相当充分的理由证明内篇不是庄周的思想。

司马迁见到的《庄子》

司马迁直接读过《庄子》并对《庄子》一书提出过某些篇目，做过介绍。他在《老庄申韩列传》中说过：

庄子……作《渔父》、《盗跖》、《胠篋》以诋訾孔子之徒，以明老子之术。《畏累虚》《亢桑子》之属皆空语，无实事。然善属书、离辞，指事类情，用剽剥儒墨。（《史记》卷六十三）

司马迁列举的这几篇庄周的代表作，都不属于《庄子》内篇，而属于外篇。这些篇的主要思想和内篇有极大的不同。这种不同，王船山早已初步地指出过了。这些“离经叛道”的过激的言论，如果是庄周的思想（司马迁看到的《庄子》就是这个样子的），那末，和这些篇有极大差异的，内篇中所集中表现的滑头主义、相对主义、不可知论、神仙宗教思想，就不应记在庄周的名下，应当另有所属。

荀子眼里的《庄子》

荀子是先秦从孔子以后最博学的学者，也是先秦最大的唯物主义哲学家。他对先秦各学派都研究过，并批判地吸取了他们的某些长处。荀子《解蔽》篇说：

墨子蔽于用而不知文；宋子蔽于欲而不知得；慎子蔽于法而不知贤；申子蔽于势而不知知；惠子蔽于辞而不知实；庄子蔽于天而不知人。

荀子所指出他们各家的所“蔽”，不是说上述各家没有看到他所蔽的那些东西，而是批判他们只看到他们所看到的一部分（“道之一隅”），而没有看到真理的全部。荀子认为只看到局部是不够的，应当“体常而尽变，一隅不足以举之”（《解蔽》）。

荀子承认墨子见到了实用的价值是对的，只是由于他看不到文化的作用，所以才错了。庄周看到天（自然）的客观存在是对的，

只是他看不到人的主动作用,所以才错了。荀子接着指出:如果照庄周那样,只看见天(自然)的决定作用,看不到人的主观作用,那末,只能因循,不能创造(“由天谓之道尽因矣”)。荀子是先秦诸子中杰出的唯物主义哲学家,他对庄周的自然(天)观是同意的。荀子的自然观是唯物主义的,他所肯定的庄周的自然观,也是从唯物主义观点来肯定的。可见最早指出庄周的自然观是唯物主义的是二千多年前的荀子。荀子不但对庄周的哲学作出了公平的估价,而且由此线索提供了研究庄周思想应当根据《庄子》书中的哪些篇。荀子所看到的《庄子》书,不会是现在《庄子》书中的内篇,特别不会是《齐物论》、《逍遥游》、《养生主》……这些篇。像现在的内篇各篇的相对主义、唯心主义、神秘主义、滑头主义的处世态度,都是荀子所不能容忍的。对于诡辩论、相对主义、唯心主义,从《荀子》书可以证明,他不仅善于识别,而且还有丰富的和这些唯心主义思想斗争的经验。由此也可推知荀子所读到的《庄子》,未必和司马迁看到的是一种底本,但他看到的具有唯物主义自然观的那些篇决不是《内篇》,这是可以断言的。具有荀子所指出的唯物主义自然观的篇章,现在《庄子》中是有的,那就是《天道》、《天地》、《天运》……这些篇。而这些篇恰恰都在外篇。司马迁提到的“剽剥儒墨”的庄周,或荀子谈到的唯物主义自然观的庄周,都和现在的《庄子》内篇没有关系,这一现象值得引起重视。

荀子所指出具有唯物主义自然观的庄周,只看到天(自然)的决定作用,而看不见人的积极作用。这一缺点,不只庄周有,连老子,汉朝的王充也有。王充也公开表明他的学说是继承黄老,和当时在朝派官方儒家对立的。从自然观方面看,老子、庄子、荀子直到王充,他们之间是一脉相承的。从以上这些线索看来,司马迁说:“其(庄子)学无所不窥,然其要归本于老子之言”的论断,是符合实际情况的,也是可信的。王船山所揭示《庄子》的“外篇则但为《老子》作训诂”也是符合事实的。只是王船山把外篇不当作庄周

的思想,错了。

篇名和题目

春秋以后才有单篇的论文,每篇有一个中心题目,反复论述。最早文章一般都用开首两个字作为篇名,《论语》的第一篇并不是讲的“学而”,《孟子》的《梁惠王》也不是只讲见梁惠王这一件事,只是用一篇开始头两个字或三个字作为篇名。从篇名看不出全篇的涵义来。《老子》书最初也是不分章节、没有题目,一路顺写下来的。战国以后的著作,才有了贯串全篇的题目,《墨子》的《兼爱》讲的就是兼相爱的道理,《非攻》就是反对侵略战争,《荀子》的《性恶》就是反复讲人性是恶的道理。《韩非子》的《五蠹》、《六反》,都是一样。题目明白易晓,顾名思义。《庄子》外篇都是以一篇开头的两个字作为题目,保持着古代的体例。内篇倒是有了题目。从时代上看,应晚于外篇,晚到什么时候,正是我们现在进一步研究的问题。

篇分内外,起于两汉

《韩非子》有内储说、外储说,这和内篇、外篇的文章分类没有关系。《淮南子》、《抱朴子》分为内外篇,汉人解经,也分内外,如《韩诗》内传、外传并见《汉志》,《公羊》、《穀梁》当时也有内、外传,今外传不存。《汉武帝内传》(旧题班固撰,今考订为葛洪撰)、《抱朴子》内篇讲神仙吐纳符策,外篇讲社会政治观点。两汉习惯,图讖之类的书,一般统称为“内”,和这些学问有关的称为“内学”。后来佛教传入中国,从宗教立场出发,也自称为“内学”(“内学”一词见《后汉书·方术序》)。关于养生养神治病的书,也在当时流行的学术风气影响之下,被称为《黄帝内经》。《内经》一书的经验是春秋战国以来,长期医疗积累的结果,编纂成书是在汉代。

篇分内外,既始于汉代,《庄子》内篇应当是汉代编辑的结果。

内篇七篇可以称为“后期庄学”，表示与庄周的哲学应有所区别。

离奇的篇名

内篇七篇从篇名到内容，都带有浓厚的汉代宗教神学方术的特色^①。《庄子》中的《逍遥游》、《养生主》、《大宗师》、《人间世》、《德充符》、《应帝王》，和纬书的标题十分相似。《庄子》书中的《德充符》篇中列举了许多奇形怪状的神仙人物，以作为德行充实的证验(符)。“符”的涵义和纬书中《通卦验》、《帝命验》、《稽命征》、《叶图征》等“验”、“征”的意思差不多。例如，《大宗师》里指出，以道为万物万人之师，《养生主》提出“养生”的原理，《应帝王》以“超政治”掩盖其消极逃避现实的政治观点，《人间世》宣扬“心斋”、“坐忘”的游戏人间滑头主义哲学。这些篇的篇名和它的内容有某些意义上的联系，但又不是那末紧密地联系着。这种情况也和纬书中的篇名和内容似乎有意义的关联，可又不那末有关联着的神秘主义十分相似。

纬书的广泛流行在东汉，但在西汉初期就出现了。像董仲舒的《春秋繁露》，实际上就是纬书。如果不是我们已知道了确切的作者，想早已把它列为纬书。

再从《庄子》内篇内容来看，也可以看出它带有汉初的时代思想的特征。这里面提到的人物中的黄帝、老子以及有特殊本领的神人，正是秦始皇、汉武帝所向往的神仙。

至人神矣：大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷

^① 汉代的纬书，易纬如《乾凿度》、《坤凿度》、《通卦验》、《九厄谶》等，书纬如《璇玑铃》、《考灵曜》、《刑德放》、《帝命验》、《运期授》等，诗纬如《推度灾》、《汜历枢》、《含神雾》等，礼纬如《含文嘉》、《稽命征》、《斗威仪》等，乐纬如《动声仪》、《稽曜嘉》、《叶图征》等，春秋纬如《文耀钩》、《运斗枢》、《感精符》、《合诚图》、《考异邮》、《保乾图》、《汉含孳》、《佐助期》、《握诚图》、《潜潭巴》、《说题辞》、《演孔图》、《元命苞》、《命历序》等，孝经纬如《援神契》、《钩命诀》、《雌雄图》等。

破山，骤风震海而不能惊。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？（《齐物论》）

那些神人能“入水不濡”，“火不能热”，“吸风饮露”，长生不死，有的美得如处子，有的丑得像鬼怪。方士卢生骗秦始皇也曾用过类似的鬼话：

真人者，入水不濡，入火不热，陵云气，与天地长久。

（《史记·秦始皇本纪》）

汉初，在秦末农民大起义之后，统治者接受了一次深刻的前朝复亡的教训，开始时约法三章，以后是用黄帝、老子之术，用清静无为治天下。这时期“黄帝”这个人物忽然活跃起来，内篇中对黄帝、老子推崇备至。他们把老子的唯物主义神秘化，使它与宗教神学建立了联系。

内篇是哪里来的，是谁的思想

从哲学的发展来看，汉初黄、老之学盛行了七八十年。汉武帝以后，以董仲舒为代表的儒家宗教神学才取得统治地位，汉初的统治阶级思想是以黄、老为幌子的道家宗教神学。汉初统治者，在内政上对农民采取了某些让步政策，满足了农民的某些基本要求；在政治思想上他们采取了清静无为、少思寡欲的学说，要统治者降低一下生活方面的要求，寻求精神上的安适；在外交上对北方匈奴的侵略主张退让、怀柔，以避其进攻的锋芒；等等。这七八十年的政治路线，不能看做是什么曹参、惠帝、文帝、景帝、窦太后这些统治人物的偏好，而是被当时现实的阶级斗争的形势，生产恢复的水平所决定的了。

由于文献的不足，我们无从详知汉初当时系统的宗教神学（或称神学哲学）的全貌。幸好有了《庄子》内篇可以透露一点消息。我们姑且称它为“后期庄学”。

这一套相对主义、滑头主义、不遑是非,甚至某些悲观厌世主义的哲学,怎能作为汉朝的统治思想呢?像不像一种开国气象呢?看来不像。如果和汉初当时的实际情况联系起来,倒也没有什么不可理解的。

会不会在汉初还有反映没落奴隶主阶级的思想呢?应当说会有的。庄周、孟子活动的时代,奴隶制和封建制还有交叉并存的现象。到了汉初,奴隶主还有残余的势力,不过这时奴隶主阶级才真正感到“大势已去”,不可挽回,已输定了。“后期庄学”在新兴的强大的封建帝国的面前,才发出寒蝉的哀鸣。甚至阶级消灭了,为那个阶级服务的思想并不会同时消灭,甚至在一个很长的时期内还起作用。这是经过古代和现代历次阶级斗争的实践所证明了的。

因为当时在空前规模的农民战争之后,疮痍未复,“天子不能具驂驪,将相或乘牛车”。这时来不及创立一套比较完整的哲学体系,《吕氏春秋》也是一种开新局面的思想体系,汉代对秦代的一切都视为亡国的余孽,当然是不敢考虑的。儒家像辕固生、贾谊这些人,打算有所改革,由于时机不成熟,条件不具备,没有能成功。“黄、老之学”中,《庄子》内篇,极大可能是这个时期许多黄帝、老子书^①中的一个支派。它有几点基本精神和汉初统治阶级的需要是符合的。第一,他不主张采取儒、墨的那一套,认为那不过是先王的糟粕。这一点符合了汉初“与民休息”的方针。当时还来不及从理论上去批判先秦儒、墨各家的是非得失,他们就以不了了之的措施,把问题回避开来。在当时统治阶级还腾不出手来建立自己需要的上层建筑时,暂时因循敷衍一下,这是可以理解的。第二,当时统治者都注意神仙、养生,这“后期庄学”(《内篇》)也给了一定的满足。第三,滑头主义、相对主义、唯心主义,不论它主观上讲什

^① 据《汉书·艺文志》有《黄帝四经》、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》、《黄帝泰素》等书。

么超是非、超利害,客观上终归是对统治阶级有利的。因为他们有了这种思想的麻醉,就可以不在现实生活和统治者去算细账,不去找统治者的麻烦。这是历代的统治者都懂得的。第四,从战国末期的情况来看,当时影响最大的势力是儒家和墨家(《韩非子·显学》),在汉初,儒和墨的办法,都不能用,能用的只有黄、老。“后期庄学”被看做黄、老之学的羽翼,对黄、老起了一些辅助作用,特别在它反对儒、墨这点看来,尚有胜过《老子》的地方。

“后期庄学”(《内篇》),流行于汉初是有它的充足根据的。但是也必须指出,这种思想作为一种统治思想,只能在短时期起些辅助作用,而不能用作统治思想的主力军。因为地主阶级大一统的局面已奠定、巩固后,地主阶级的政权得到进一步的发展时,如果再不建立一套积极的宗教神学体系,就不能满足统治者的需要。北方民族矛盾日渐尖锐,当时汉代统治者经过长期的积蓄力量,不满足于现状的维持,他们认为怀柔、退让不如进攻、出击对统治者更为有利。这时黄、老告退,儒家兴起。同时“后期庄学”里面,还夹杂着一些消极因素,对于充满信心的茁壮的地主阶级要求定于一尊,加强中央集权的统一帝国来说,不能满足要求。汉武帝时,把道家压下去,“后期庄学”和淮南子一派,摒除于庙堂之外,这和当时的政治斗争形势也有密切的关联。《淮南子》这一派,以老、庄相标榜的学术流派,在文、景之世并不“反动”,在武帝时代就不被容忍。即使淮南王不造反,思想意识的敌对,也不会被武帝所容。

“后期庄学”(《内篇》)既然不是庄周的思想,那末研究庄周的思想,就不能从内篇出发,因而对庄周的阶级分析,逻辑思想的剖析,都要另作安排。关锋同志对《庄子》内篇的批判十分深刻、犀利,指出它的危害性和批判这种思想的现实意义,我完全同意。正因为完全同意他的批判的见解,所以本文不再花更多的篇幅去剖析这一部分了。我也认为《庄子》内篇反映的是没落奴隶主阶级的

思想^①。

《庄子》中有糟粕，如关锋同志所论证的；也有精华，如本文所讲到的。应当还它以本来面目，是庄周的~~内~~庄周，是后期庄学的归后期庄学。不然，三十三篇中只取其七篇作为反面教材，其余精华部分大量弃去，未免可惜。根据先秦的荀子和汉初司马迁的记载，庄周自有其面貌，内、外篇若沧渭之分流，不可不辨。

庄周这个人

一部大书往往代表一派，而不是出于一人之手，这是先秦著作中常见的现象，但值得注意的是《庄子》一书的思想，在思想体系中有明显的不相融的矛盾。因此首先弄清庄周思想和“后期庄学”的区别，是十分必要的。

现在知道的关于庄周的材料不多。主要的根据《史记》和战国时期著作中零星记载，和《庄子》书中散见的一些庄周的活动，其中不免有些寓言式的描写，不能完全当作真人真事，但从这些材料中不难勾画出一个庄周的轮廓。

关于庄周的生卒年代，据近人研究的结果，大致有以下五种说法：

- (1) 生于公元前 369 ~ 死于前 286(马叙伦)；
- (2) 生于公元前 355 ~ 死于前 275(吕振羽)；
- (3) 生于公元前 328 ~ 死于前 286(范文澜)；
- (4) 生于公元前 365 ~ 死于前 290(杨荣国)；
- (5) 生于公元前 375 ~ 死于前 295(闻一多)。

对庄周的生年，各说先后相差约 40 年，庄周死的年代几种说法比较接近。对庄周的活动，虽不能完全清楚，但所知道的关于庄周的一些活动，比起对老子的知识要丰富多了。

① 关锋：《庄子哲学批判》，1960 年《哲学研究》第 7、8 期合刊。

从许多不同来源的材料综合归纳起来,可知道庄周是蒙人(河南安徽交界)。和孟子同时,比孟子略晚一些。孟子见齐宣王、梁惠王时,已到了老年,庄周这时还没有开展学术活动。孟子和庄周估计没有见过面。庄周除了和惠施经常来往,进行辩论外,朋友不多,门徒也有限。朱熹说:“庄子当时亦无人宗之,他只在僻处自说。”^①先秦诸子中只有荀子提到了庄周,并且有所肯定,也有所批判。

庄周可能出身于没落贵族。有一个短时期,他做过蒙这个地方(他的家乡)的漆园吏。这个职位想必没有干过多久,后来,他可能也和战国时代其他思想家一样,开始讲学著书。他生活很贫困,在穷得没有办法的时候,曾向监河侯借过米。有时靠打草鞋过活,他曾穿了补了又补的粗布衣服见过魏王,连草鞋上的带子也是断了又结起来的。

《史记》曾记载(今译):

楚威王听说庄周有才干,派了两名使者,带着贵重的礼物,聘他做楚国的宰相,庄子嘲笑地对楚国的使者说:“千两黄金确是很重的聘礼,宰相也确是尊贵的职位。你们没有看见过祭祀天地时供神用的肥牛吗?养了好几年,把它养肥了之后,宰杀了,给它盖上绣花的单子,抬到太庙里去。试替这个被宰的肥牛着想:这时候它即使想当一个又瘦又小的猪崽,办得到吗?你们赶快走开,不要玷污了我。我愿意终身不做官,只图个精神痛快。”

《庄子》中还记载着一个生动的故事:宋国有一个叫曹商的人,宋王派他出使秦国。他去的时候,只得到宋王给他的几辆车子。到了秦国,秦王很高兴,赏给他百辆车子。他回到宋国,见了庄周,对庄周说(今译):

^① 《朱子语类》。

住在破巷子里，穷得织草鞋，饿得颈子细长，面孔黄瘦，我可赶不上你；至于一旦见了大国的国君，就得到上百辆的车子，这就是我的长处了。

曹商这个暴发户是怎样炫耀自己的财富和能干，显然有些得意忘形了。

庄子对他说：

我听说秦王得了痔疮，找医生给他治，谁能把痔疮弄破，就得到一辆车子，谁能舐他的痔疮，就得到五辆车子，治病越治得下流，得的车子就越多。你是不是给秦王治过痔疮？怎么搞到这么多的车子呢？去你的吧！（《列御寇》）

庄周代表哪个阶级

庄周的生平既然大致知道，他的出身可能是没落贵族。但是他不是以没落贵族的身分活动，而是以知识分子的身分而活动。知识分子不是一个独立的阶级，假如他自己不占有生产资料，只能为一定的占有生产资料的阶级服务。如果过多的注意先秦哲学家的阶级出身，那末十分之九都可以算作没落贵族。老子、孔子、孟子是没落贵族，是有明文记载的。商鞅、韩非也都是在本国混不下去，才出外找机会进行政治活动的。当然我们不是唯成分论者，主要还是看庄周的思想为哪一个阶级服务，反映了哪一个阶级的要求和愿望。现在许多研究庄周思想的文章，也多是从此一点出发的。

庄周思想和活动与老子十分相似，他们是一批隐士。在春秋战国时期有一批这样的有知识的小自耕农。这一批人可能是由贵族的地位下降为农民的，也可能他们不是自愿地当上的农民。他们参加一些劳动，在自己耕种的小块土地上，收获自己的作物，但在封建地主阶级上升，奴隶主的地位没落下降的激烈的转变中，

感到有些惶恐。小农的经济经不起风吹雨打,随时有破产、失去自由的危险,因而他们对剥削制度提出了尖锐的诅咒,对一切剥削者,以及为剥削者出谋献策的富贵者,也一并攻击。如老子、孔子同时的长沮、桀溺、楚狂、荷蓑丈人、杨朱、陈仲子等人,都是这一阶层的人物。由于他们的经济地位,经济生活是个体的,分散的,他们不可能“以自己的名义来保护自己的阶级利益。”^①但是既然是一个人数众多,在动荡中有深刻感受的阶级,它不能不有它的代言人。先秦诸子中,老聃、庄周、许行、陈仲子、杨朱,应当都属于这阶层的思想代表。真正的地道个体农民,既然没有条件产生他们自己的代表。那末只能通过来自其他阶层阶级转化过来的农民的代言人提出了不同的方案。他们无疑地会带过来一些其他阶级的残余烙印

庄周代表自由农民的几条证据

看庄周是否代表农民,可以从以下几个基本问题上考察。

对待劳动者和劳动的态度,庄周是肯定的,而不是否定的,他和孔子、孟子的贵族老爷式的轻视劳动根本不同。且看庄周通过盗跖的口,怎样责骂孔子和他的门徒们:

尔(孔丘)作言造语,妄称文武,冠支木之冠,带死牛之胁,多辞缪说,不耕而食,不织而衣。摇唇鼓舌,擅生是非。(《盗跖》)

庄周理想的社会是人人劳动的:

……神农之世,卧则居居,起则于于。民知其母,不知其父,与麋鹿共处。耕而食,织而衣,无相害之心,此至德之隆也。

^① 《马克思恩格斯文选》两卷集,第1卷,莫斯科外国文书籍出版局,1954年出版,第311页。

吾意善治天下者……彼民有常性，织而衣，耕而食，
是谓同德。（《马蹄》）

不但他理想的人民要耕织过活，连他理想中的统治人物也认为应当耕田：

尧治天下，伯成子高立为诸侯。尧授舜，舜授禹。伯成子高辞为诸侯而耕。禹往见之，则耕在野。禹趋就下风，立而问焉。曰：昔尧治天下，吾子立为诸侯。尧授舜，舜授予，而吾子辞为诸侯而耕。敢问其故何也？子高曰：昔尧治天下，不赏而民劝，不罚而民畏。今子赏罚而民且不仁。德自此衰，刑自此立，后世之乱，自此始矣。夫子闾行邪，无落吾事。佶佶乎耕而不顾。（《天地》）

对体力劳动是尊重的，而不是菲薄的态度：

子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人，方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮出而灌。搢搢然，用力甚多而见功寡。子贡曰：“有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲乎？”为圃者叩而视之曰：“奈何？”（子贡）曰：“凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如泆汤，其名为橰。”为圃者忿然作色而笑曰：“吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。……吾非不知，羞而不为也。”（《天地》）

庄周反对用机器，是一种开倒车的落后想法，用机械改造自然面貌，和用巧诈的心思去损人利己，完全是两回事，庄周这里犯了逻辑的比类不当的错误。但是对待体力劳动的态度，却远比孔子、子贡正确。子贡提出提水工具的改良，也不是他自己干，而是让别人去干。正如孔子骂樊须不应当学种田、学种菜，就是一个明证。从对待体力劳动的态度上，也可以看出，庄子和小自耕农的思想、身分有着密切的联系。

考察庄周对待奴隶暴动的态度，也有助于认识庄周的政治立

场和阶级立场。庄周对当时统治者一致责骂的“强盗”头子盗跖，表示同情，并通过盗跖的语言直接责斥了那批不劳动的“君子”们的虚伪。指出做强盗的不是别人，正是那些满口仁义道德的说教者，责斥了正统派所尊奉的“圣人”们：

黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里；尧舜作，立群臣，汤放其主，武王杀纣。自是之后，以强陵弱，以众暴寡，汤武以来，皆乱人之徒也。

指出孔子：

修文武之道，掌天下之辩，以教后世。缝衣浅带，矫言伪行，以迷惑天下之主，而欲求富贵焉。盗莫大于子。天下何故不谓子为盗丘而乃谓我盗跖！

庄周敢于冒“大不韪”，揭露剥削者和为他服务的人，才是最大的强盗，并指出社会不当有“以强陵弱，以众暴寡”的不合理现象。从黄帝到尧、舜、汤、武不过是一路货色。这些激烈的言词，显然一点也没有滑头主义、相对主义、不黑不白、混淆是非的情况，而是爱憎分明，立场明确的。从这些事实看来，庄子的农民小私有者的立场，比老子更为鲜明。

庄周的政治理想，也同样说明了他反映了一些农民的愿望。他的政治理想仍然继承了老子的理想，反对兼人土地的战争，反对机谋和巧诈。主张：

……无藏逆于得，无以巧胜人，无以谋胜人，无以战胜人。夫杀人之士民，兼人之土地，以养吾私与吾神者，其战不知孰善？胜之恶乎在？（《徐无鬼》）

他理想的圣人应当是：

并包天地，泽及天下而不知其谁氏。（《徐无鬼》）

这和老子所提到圣人“为而不恃，长而不宰”，“不以兵强天下”有同样的思想。他理想的社会（“至德之世”）是：

不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。端正而不知

以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信……(《天地》)

至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶知乎君子小人哉?同乎无知,其德不离。同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。(《马蹄》)

庄周反对有剥削、有压迫的文化,指出统治者满口仁义道德的虚伪性,并指出了“至德之世”素朴无文的可贵。他没有认识到给人类带来阶级压迫痛苦灾难的不是“文化”和“知识”本身,而是剥削制度。庄周当然更不懂得剥削制度,在一定的历史时期把原始公社的发展,推向更高历史阶段,它是有利于历史发展的。他的错误在于反对阶级剥削和压迫的同时,对一切文化制度一律反对。好像文化本身给人类带来无穷的灾难,因而希望回到蒙昧时期,这是十分错误的,是反历史的。但是人类社会的远古时期内是没有阶级压迫的,在今后的更长的时期内也将是没有阶级压迫的社会。庄周指出阶级剥削和压迫应当消灭,这种要求完全是合理的,也是可以理解的。正是由于庄周这些人从劳动者、小生产者的愿望出发,才提出消灭剥削的理想,他和站在剥削者立场的孟子主张“劳心者治人,劳力者治于人”形成了尖锐的对比。

庄周这种“回到原始”的号召,也可以反映出古代农民大同思想、平均思想、自给自足的小生产者的美好理想的萌芽。这种“向后看”的倒退观,却包涵着打破现状,要求前进的合理内核。庄周以后,如《礼运》大同的思想,南北朝鲍敬言的无君论的思想,以及历代的平均主义、农业社会主义思想,都是在不满于现状的条件下,以缅怀往古的形式,透露出瞻望未来的信念。

小农思想本来就有其落后面,在没有得到先进的阶级领导的历史条件下,落后面时常起着作用。但落后思想还不能说就是反动的。庄周的复古主义,和五四时代抗拒新文化彻底反动的复古主义性质上有所不同。

二、庄周的唯物主义世界观及其弱点

庄周是唯物主义老子的直接继承者和发扬者。老子哲学中的基本观点,庄周都继承了。首先对于“道”的理解老庄是一致的,只是老子第一个提出“道”来,对于道的性质特点没有庄周讲得更明确,这也是学术发展的规律,由粗到精必经的过程。在以下几个方面庄周都有他的独特的贡献,里面许多是先秦唯物主义哲学的精华,而不是糟粕。

宇宙的形成和起源的探寻

庄周唯物主义地对宇宙形成和起源问题进行了探寻。他问道:

天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰维纲是?孰居无事推而行是?意者其有机缄而不得已邪?云者为雨乎?雨者为云乎?孰隆施是?孰居无事淫乐而劝是?风起北方,一西一东,有上彷徨,孰嘘吸是?孰居无事而披拂是?(《天运》)

问题的提法和答案,都是唯物主义的。他回答这些自然现象,不是向天地运行之外去找,而是在天地的运转本身中去找。他说这都是“六极、五常”的作用的结果。换言之,就是金、木、水、火、土五种元素(五常),在空间(六极)运动的结果。

宇宙有没有开始?这一问题在哲学史上从来就有唯物主义的回答和唯心主义的回答。认为“有开始”的其逻辑的结果必然导致宇宙最初是没有东西的虚空,而陷入唯心主义。庄周对这一问题也有明确的答案。他说:

有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有。圣人藏乎是。古之人其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有

物者，至矣、尽矣、弗可以加矣。其次以为有物矣，将以生为丧也，以死为反也。……（《庚桑楚》）

有先天地生者邪？物物者非物。物出不得先物也。

犹其有物，犹其有物也……无已。（《知北游》）

庄周这里提出一个有哲学思辨意义的问题，追问宇宙万物的起源，如果一定拘泥在某一件具体的东西，生某一具体的东西，这样推论下去，最后非推到上帝不可。所以庄周说“圣人”不在这些问题上去纠缠（“圣人藏乎是”）。庄周和老子一样，从根本上提出答案：

昭昭生于冥冥，有伦生于无形。精神生于道，形本生于精。而万物以形相生。（《知北游》）

有形的具体的东西，推到最后，都是从肉眼不能直接看到（无形）的道生出来的，精神也是从道生出来的。至于某些具体的东西（如动植物），它们有它自己的种源，世代相传。只有道才会产生一切。庄周继承了老子“道”的观念，道是人和物的最后的物质基础。得到了“道”（“邀于此〔道〕者”）的人，就会：

四肢强，思虑恂达，耳目聪明。其用心不劳，其应物无方。

不但人不能离开了“道”，连天、地、日、月、万物都不能离开了“道”。

天不得，不高；地不得，不广；日月不得，不行；万物不得，不昌。此其道与！（《知北游》）

庄周的道的作用和性质，和老子的“道”完全一致（也和先秦其他唯物主义者所理解的一样）。道是万物运行的规律。宇宙万物有它自己存在着的客观秩序和规律，这种秩序和规律独立于人们的意识之外，客观存在着：

天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。（《天道》）

道也是精气和物质。可与《吕氏春秋·尽数》相比较：

精气之积也，必有入也。集于羽鸟，与为飞扬；集于

走兽，与为流行；集于珠玉，与为精朗；集于树木，与为茂长；集于圣人，与为夔明。（《尽数》）

这样的物质实体，“道”，是万物成毁、变化的最后根源，所以庄周以道为师，对道发出了由衷的赞叹：

吾师乎！吾师乎！肇万物而不为戾；泽及万世而不为仁；长于上古而不为寿；覆载天地，刻雕众形而不为巧。

（《天道》与《大宗师》文义略同）

老子一再指出道是耳目感官不能直接接触到的物质实体，叫人不能用认识一般具体的东西的方法去认识道。一般的具体的东西，上面光线照到的地方亮一些，下面背光处就暗些。可是“道”它不同于这些具体的东西，“其上不皦，其下不昧”。道这难以形容的连续过程，它不像任何物件那样具体（“绳绳不可名，复归于无物”）。庄周完全接受了老子的学说，而又有所发展。

道是物质。世界是物质性的，所以道无所不在。庄周有名的论证“道在屎溺”（《知北游》）的问答，不能看作开玩笑，而是符合他的唯物主义逻辑体系的。道只有永存而无终始。

认识论中的唯物主义观点

庄周的认识论与宋尹学派有共同之处，上承老子，下开荀子一派，并对老子的认识论有所补充。

庄周还提出感性作用和理性作用：

知者接也（感官与外界对象的接触），知者谟也（思维把接触到的素材进行整理）。

这样明确地提出认识的两个步骤，它在后期墨家和荀子之前，提出了这样有意义的命题，这是值得肯定的。

他还根据古代素朴唯物主义反映论的共同原理，把认识过程比做照镜子，提出了认识时要使心“静”、“虚”，不杂有主观的成见：

圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以铄心

者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神？圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。（《天道》）

认识不能心粗气浮，不仅要感官起作用，还要心思起作用：

视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉。无声之中，独闻和焉。（《天地》）

认识时还要摒除主观成见，尽量做到客观。富、贵、显、严、名、利，会影响到认识者的意志。容、动、色、理、气、意，会影响到认识者的心灵；恶、欲、喜、怒、哀、乐，会影响到认识者的接受；去、就、取、与、知、能会阻塞认识者的方法。这二十四种影响认识者的因素，必须去掉。

此四六者不荡胸中则正；正则静；静则明；明则虚；虚则无为而无不为也。（《庚桑楚》）

因此，庄周说：“欲静则平气，欲神则顺心。”（《庚桑楚》）

在虚静的条件下，注意力集中，人就会变得聪明了，认识将会正确。

正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美；道将为汝居。（《知北游》）

庄周的认识论和宋、尹学派的认识论基本上是相同的。如《内业》“心能执静，道将自定”，“彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。”《心术》上也说：“故物至则应，过则舍矣。”“动则失位，静乃自得。”

庄周唯物主义认识论的贡献和它的片面性纠缠在一起。他的贡献在于提出认识要排除主观成见，要求客观。但是他把虚静强调到绝对化的程度。比作止水、明镜，把认识完全讲成“应物”被动的过程，这就是把取得正确认识只看做调整主观的能力，而忽略如何去掉客观事物的不同情况给认识造成的幻象。其次，庄子和宋、尹学派把可以避免的主观片面的因素和不可和不应避免的认识者的立场、观点，混为一谈。照他们的见解，只有任何立场任何观点

都不要的人才能正确地认识事物的真相。这样,把认识过程抽掉社会内容、阶级内容,把人当作一个没有立场观点的映像机。当然这是人类认识上从来不会有的事,也是不可能的事。现代资产阶级的唯心主义哲学,不敢讲他们的哲学为少数剥削阶级服务,而自称什么空灵的哲学,超乎唯心唯物之外,是十足反动的。我们驳斥了几千年的庄周的超阶级观点,对于剥露今天资产阶级哲学的伪科学不是没有好处的。庄周、宋、尹或者可以说是认识上的错误,而现代资产阶级哲学只能归结为政治上的反动。这两者的性质和作用应有所区别。庄周这种错误观点必然导致错误的结论:用“自然”去观物,以“天”观人,而不是在一定社会关系中去认识世界。所以庄周、宋、尹等人认为喜、怒、哀、乐、富、贵等因素都除掉才能避免主观、片面达到正确的认识。那末,看到强暴者的暴行难道可以不怒吗?如果真正有人看到了而不怒、心平气和,不但不足以证明他的态度“客观”,倒正足以说明这种人已站到强暴者那一方面去了。显然,以“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的胸怀去认识事物,不但不会蔽塞聪明,应当说这样更能使人聪明。第三,庄周、宋、尹的认识论,和古代一切旧唯物主义的认识论一样,只能静观反映,而缺了认识事物最基本的核心——实践(包括阶级斗争、生产斗争、科学实践)。因此对认识就失去它的基础和应有的真假是非的客观标准。归根到底,最多只能达到机械唯物主义的高度,再前进一步,即会跌入唯心主义的泥坑。自以为以追求绝对的“客观”,恰好在这个绝对“客观”的跟前,跌入了主观的陷阱不自觉。

唯物主义的时空观

庄周在认识论方面,还有一大贡献,是他在哲学史第一次唯物主义地提出了时空一对范畴。对时空的认识,不自庄周始,但自觉地给时间、空间下定义,明确它在哲学上的意义,应归功于庄周。

“有实而无乎处者宇也!”〔空间〕“有长而无本(按:

“本”疑“乎”之讹字)剽者宙也。”〔时间〕(《庚桑楚》)

这里虽然没有十分科学地说明时间与空间是物质存在的形式,但他明确地指出时间(宙)是在物的连续性(有长)而不断绝(剽)的存在形式;空间(宇)是在物的客观存在(有实)而不固定于一个地区(按:到处都有它)的存在形式。他不是从主观方面去理解时间和空间,也不是脱离了物质的客观存在去理解时间和空间,而是结合了客观物质世界的无限延续性,无限广延性来理解时空范畴的。他的唯物主义观点的贯彻比《墨经》上所下的时间和空间的定义,更具有哲学意义。《墨经》给时空的定义,有两个缺点:一,与物理学的时空观念有些混淆;二,与唯心主义的时空观念的界限不大分明。

生命的起源与养生的唯物主义观点

由于战国中期以后,医学科学的发达,人们积累了更为丰富的向疾病作斗争的经验,这些科学知识,在庄周的哲学中也得到了反映。庄周的哲学思想中,有不少的地方唯物主义地对待生死、疾病、保健、养生的问题,也透露了当时医学科学知识:

吹响呼吸,吐故纳新〔按:这是气功医疗的前身〕,熊经鸟申〔按:这是体育锻炼的前身〕,为寿而已矣。此导引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。(《刻意》)

还讲到:

醉者之坠车,虽疾不死,骨节与人同,而犯害与人异,其神全也。乘亦不知也,坠亦不知也,死生惊惧不入乎其胸中,是故遇物而不惧。(《达生》)

庄周的著作中,还透露了一些古代医药的知识:

药也,其实藟也,桔梗也,鸡臙也,豕零也,是时为帝者也,何可胜言!(《徐无鬼》)

这里不但列举了乌头(藟)、桔梗、鸡臙、猪苓这些药,并且指出这些

常见的贱药,在一定的条件下,可以起主治的作用(为帝)。可见当时中药处方已在运用中药“君臣佐使”的原理。

除养身体、治疾病之外,庄周还讲到养精神、养心的“卫生之经”。

形劳而不休则弊,精用而不已则劳。(《天运》)

生活要:

平易恬淡;则忧患不能入,邪气不能袭。故其德全而其神不亏。(《刻意》)

在当时达到的一定的科学基础上,庄周进而从哲学的高度唯物主义地提出形神的问题和生死的问题。

人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死。(《知北游》)

庄子妻死,不但不哭反而鼓盆而歌。他讲了他的道理,这些道理的正确程度当然还可以讨论,但对生死的看法,确远远走在当时一般科学水平的前面,摆脱了上帝、鬼神对人类生死命运的摆布,而把生死仅仅看做是自然现象,认为死生不过像四时的代谢交替一样。他不相信死后有鬼,反对厚葬,下面一段寓言,至少可以说明庄周对于生死的态度:

庄子将死,弟子欲厚葬之。庄子曰:吾以天地为棺槨,以日月为连璧,星辰为珠玑,万物为赇送,吾葬具岂不备邪?何以加此!弟子曰:吾恐鸟鸢之食夫子也!庄子曰:在上为鸟鸢食,在下为蝼蚁食。夺彼与此,何其偏也。(《列御寇》)

这种完全超脱鬼神的对待生死的态度与汉代的杨王孙论葬的观点十分接近,也是可贵的。

在生活问题上,庄周有许多观点与杨朱的贵生重己、不以物累生、不以天下累生的为我主义十分接近。这些思想在《让王》、《盗跖》、《刻意》、《庚桑楚》等篇发挥得相当充分。关于杨朱的为我主

义,在当时不能认为是反动的,倒是应当说它有一定的进步作用。这种拔一毛而利天下不为的思想,在今天,显然是社会主义集体主义的敌人,应当彻底批判(关于杨朱思想的批判,当另文详论)。

只就庄周反对宗教迷信,提倡自然主义的对待生死的态度,在当时曾对宗教迷信起过一定的打击作用,应该认为它有进步的一方面。

庄周对待生活的意义,为什么活着,为了谁活着,虽避而不谈,实际上是为了个人。他把个人为集体为历史应尽的义务,都看成生活的负担。为了个人的利益,起来反对压迫剥削,对当时剥削制度提出抗议,在一定的历史条件下有正确的一面。庄周不可能懂得即使是为了个人的生存和发展,不获得集体的生存和发展是办不到的。小农生产者只看到、想到个人的那块小土地,在思想领域内,精神领域内也只能停留个人的小天地里。

而且,庄周把人的社会性抽掉,只留下自然属性的“人”,这种“人”实际上是不存在的。人是“一切社会关系的总和”^①,庄周追求的是抽象化的脱离一定阶级内容的“人性”。毛主席也指出:“只有具体的人性,没有抽象的人性。”^②庄周对待生死问题尽管有他的唯物主义的某些看法,但一涉及社会生活,立刻陷入唯心主义的荒谬结论中。

关于事物运动变化的辩证法思想及其局限性

庄周是老子的继承者,在辩证法思想方面,他也有所继承,有所发展。

庄周首先从事物的发展有它的对立面,并向着它的对立面转化。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,1961年版,第5页。

② 《毛泽东选集》第3卷,人民出版社,1953年第2版,第871页。

合则离，成则毁，廉则挫，尊则议，有为则亏，贤则谋，不肖则欺。（《山木》）

安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。（《则阳》）

随序之相理，桥运之相使；穷则反，终则始。（《则阳》）

既然事物都不可避免地向着它的对立面转化，如果不让它转化，就不要促进它的发展。照庄周的哲学，为了避免“挫”折，就不要有棱角（廉）；为了避免引起人家的注意和批评，就不要出人头地（尊）；为了避免离别的痛苦，就不要聚合，等等。总之，庄周认为多一事不如少一事，怕引起新的矛盾。他认识了矛盾，但不是对矛盾采取迎接的态度。这一点和老子对待辩证发展的基本态度是一致的。这也反映了小农民私有者的保守、落后的一面，也反映了小农经济的脆弱、怕出头、怕剧烈的变化的客观情况。所以庄周要处于“材不材之间”。照庄周的逻辑，“材”了必然发展到“不材”；如果“不材”又不免发展到“材”。无论“材”或“不材”，都不免遭到危险，所以他希望保持中间状态，事物发展不到头，自然不会变成它的对立面。庄周看到了辩证法，却又在思想上、行动上逆着辩证法的原则办事。他妄想利用革命性的辩证法为他的保守主义服务！他认为：

天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以大乱。（《胠篋》）

这种态度势必给滑头、不负责任、逃避斗争开了方便之门，也给后来庄学的信奉者树立了投机取巧的“中间路线”。这是庄周继承老子的一步一趋的地方。老子讲到事物的发展时很少讲到发展需要的条件。离了条件讲变化、发展，一定会给唯心主义、相对主义留下活动的余地。庄周比老子不同的，是他比老子较多地注意到事物的存在和发展不能离开它的条件，好事和坏事，正确与错误，都

是在一定的条件下才能实现的。

水行莫如用舟，而陆行莫如用车。以舟之可行于水也，而求推之于陆，则没世不行寻常。〔按：“寻”、“常”是古代量长度的单位〕古今非水陆欤？周、鲁非舟车欤？今斲〔按：力求〕行周于鲁，是犹推舟于陆也。劳而无功，身必有殃。（《天运》）

他还假借西施捧心的寓言，说明条件的重要：

西施病心而暎其里，其里之丑人见而美之。归亦捧心而暎其里。其里之富人见之，坚闭门而不出。贫人见之，挈妻子而去之走。彼知暎美，而不知暎之所以美。（《天运》）

看到了事物存在都有它的客观条件，比老子进了一步。这也是庄周的唯物主义思想的一方面的表现。

庄周的辩证法，和老子一样，最后都没有超越出循环论的圈子。

阴阳相照，相盖相治，四时相代，相生相杀。（《则阳》）

老庄的辩证法都和古代的天文学、自然学有一定的联系。古代的天文学、农业、医学所揭示的客观规律，都没有超出循环往复的圈子，老庄的阶级立场，和当时生产规模的狭小，都限制了他们的辩证法的正常发展，最后不得不陷入循环论：

万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦，是谓天均。（《寓言》）

对老子哲学的继承和发展

庄周继承了老子而发展了老子的思想，总起来看有从几方面可说。

庄周提出事物的发展和存在都有条件。比老子孤立地讲变

化,更具有唯物主义的特色。只有“后期庄学”(内篇)把老子的唯物主义不彻底的观点向右的方向歪曲,讲什么“无待”的逍遥。因而走向唯心主义。“无待”的思想在庄周的哲学体系内是不存在的。

老子强调了“柔弱胜刚强”的事物发展的原则。在一定的条件下,柔弱胜刚强,不能算错。一般新生的事物,总是弱小的,也是事实。但脱离了具体条件抽象地讲柔能胜刚,就不能正确地分辨出哪是新生事物柔弱的幼芽,哪是衰老疲惫垂死的躯壳。在生活中,在行动中,在革命实践中会迷失方向,看不清前途。庄周的哲学里也讲到事物的互相转化,但没有不适当地强调柔弱的优越性。这也是庄周超过老子的地方。

庄周与老子都从唯物主义自然观出发,指出自然的力量远远超过了人的力量。人只能顺从自然(天),而不能对天进行改造、利用。“人不能胜天”的思想在老子、庄周的思想里都是根深蒂固的。但老庄之间还有所区别。老子从现实生活中揭示天与人的对立。

天之道其犹张弓欤……人之道反是,损不足以奉有余。

庄周虽也讲到“天道、人道相去远矣”(《在宥》),但他从天道比人道高明,而不是从天道与人道对立的观点来看天人关系。他说:

是故古之明大道者,先明天,而道德次之;道德已明,而仁义次之;仁义已明,而分守次之;分守已明,而形名次之;形名已明,而因任次之;因任已明,而原省次之;原省已明,而是非次之;是非已明,而赏罚次之;赏罚已明,而愚知处宜,贵贱履位,仁贤不肖袭情。(《天道》)

老子的天道与人道的对立,在理论上给他的体系带来了一定的困难。要么就屈从人道而放弃天道,要么就改造人道(把损不足以奉有余的状况加以革命的改变)以使它合乎天道(损有余以补不足)的原则。但“贵柔”、“不争”的老子站在这个矛盾的前面徘徊不

进了。

庄周企图解决“天道”与“人道”对立的矛盾。他从理论上使它系统化,不把天道与人道看做对立的关系,而看做从属的关系,从天到人,拼成了一套完整的体系。看来,似乎解决了老子面临的理论的困难,但带来了新的困难。

庄周在这里混同了自然规律和社会发展规律的差别。自然发展的规律,在古代素朴唯物主义时期用“阴阳”、“五行”,用“道”可以做出在当时足以令人信服的说明。但用“道”来统一地说明自然和人类社会的发展,只能得出唯心主义的结论,严重地破坏了他的唯物主义哲学体系。唯物主义地说明自然,可以用“道”、“气”来说明,唯物主义地说明社会和历史的发展,只能通过生产力与生产关系的矛盾,基础与上层建筑的矛盾等历史唯物主义的范畴来说明。脱离了社会的客观物质存在,在自然界找它的“物质”基础,看来,即使它主观愿望是唯物主义的路线,结果必然陷入唯心主义。当然自然观是唯物主义,社会观是唯心主义的不止庄周一个人,从古代唯物主义一直到马克思以前的费尔巴哈,都毫无例外地在这一领域内跌了跤。从哲学史的无数事例中,更可使我们深刻领会马克思主义的哲学,在哲学上的伟大变革的深远意义。

唯物主义向唯心主义的转化

唯物主义的庄周的哲学转化为唯心主义的“后期庄学”,不是偶然的,是有它的内在的逻辑发展规律的。

老子、庄周的唯物主义哲学的积极作用在于向统治者用来压迫人民的人格上帝开战。他们和其他唯物主义者先后不断地向人格的上帝(天)进行猛烈的冲击,用物质第一性的道否定了精神第一性的天或上帝。在人类认识史的幼年时期,他们试图从理论上把人们从神权下解放出来,这是一件大事、好事。

“天”是不是有人格、有意志、能赏善罚恶,在古代确是个大问

题。连博学开明的孔子对人格的天还吞吞吐吐,不敢怀疑,其他保守分子更不用说了。墨子曾想用宗教来为劳动者、手工业者谋些福利,对上帝进行改装。但是宗教迷信,归根到底,只能对统治者有利,不是劳动人民解放自己的有效武器。有人格的“天”对科学的发展直接起着破坏作用,对人民直接起着精神压迫作用。

因此,环绕天道观这一中心问题开展的唯物主义与唯心主义两条路线的斗争中,老庄是站在一条战线上的。他们都是无神论者、唯物主义者。

庄周的唯物主义哲学体系本身有它严重的缺点,所以给唯心主义的“后期庄学”制造了活动的机会。严重的缺点表现在以下几个方面。

庄周继承了老子的关于道的基本学说,认为道是宇宙万物的最后根源。庄周和老子一样,没有把物质第一性的道与物质运动规律的道划分清楚。用同一个词表示两件事物,给后来的唯心主义钻了空子。有些唯心主义者,有意地只讲老庄的“道”的抽象规律性这一方面,故意不讲老庄的道具有精气、细微粒子的内容。自然,就把老庄强拉在唯心主义的阵营中,并给它加以改装。这种事例,本来是唯物主义哲学家,他死后被唯心主义哲学家拉去作幌子的事,中外都不乏先例。中国有老庄;西方有斯宾诺莎。西方资产阶级唯心主义哲学家,都利用斯宾诺莎大讲“上帝”,而对他进行歪曲。

老庄的思想,本身又有许多漏洞,比如它在自然观方面,对最基本的观念——道——的解释不清楚;造成两种解释的可能(只有一种解释是正确的)。比如,在认识论上,强调静观的消极反映论而不认识实践对认识的决定作用。也给唯心主义认识论留下了空隙。他们自己的认识论还留下了一些不可知论的残渣。

故足之于地也浅，虽浅，恃其所不蹶而后善博也。^①

人之于知也少，虽少，恃其所不知而后知天之所谓也。

庄周为了说明无用之用，指出，两脚所踏的土地不过脚掌这样大的小块。但是把人们身旁的土地都挖得极深，只留下脚下踏的一小块，人们必然害怕，站不稳了。用这样的观点来对待人类的认识，就不对了。庄周认为人的知识的作用，是靠许多不知道的事物的衬托。如果没有大量的无所知，知识也将失去价值。庄周不但抹煞了知识对实践的积极指导作用，对生产斗争的作用，知识来源于实践，相反，倒认为知识靠无知才有它的价值。这样从逻辑上给不可知论制造了温床。那么像“后期庄学”《养生主》所说的：

吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。

就会得出既然不能求得完全的知识，也就不必求什么完全的知识。再进一步，就“齐是非，一物我”，把认识看成一篇糊涂账。

从庄周的不彻底的唯物主义认识论，导致出相对主义，不可知论，就不是什么奇怪的事情了。

在生死问题上，庄周基本上是气一元论，是个无神论者。但他的精气说本身有缺点。照他的体系，应把精神说成物质的产物，但他混淆了精神与物质的质的界限，精神也成了物质。同样，物质也成了精神。在一定的意义下，物活论，庸俗唯物论本来没有什么不可逾越的鸿沟，给精神不死留了余地。他反对了上帝创造生命，但留下了通向“帝乡”的后门。

千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。（《天地》）

由于他忽略物质的气 and 精神的质的区别，《庄子》书中也留了“鬼”

^① 这个意思同《外物篇》“夫地非不广且大也，人之所用容足耳。然则厠足而垫之，致黄泉，人尚有用乎？”可参看。

的活动地盘(《达生》齐桓公遇鬼的故事)。当然庄子还指出,即使是鬼,也是忿瀟之气,散而反的产物,虽然以唯物主义开始,而通向唯心主义的后门却敞着。那末“后期庄学”(内篇)神仙,遨游的思想,也就不是没有根据了。

在辩证法的问题上,他也只是自发的辩证法,一切古代自发的辩证法,都不可避免地最后陷于循环论。循环论没有发展阶段的“发展观”,实质上没有跳出形而上学的束缚,最后必然导致唯心主义而与唯物主义决裂。这也是历史上无数事例证明了的。

自然观的唯物主义与社会观的唯心主义,在他的同一体系内并存,也会导致他自己的哲学和“后期庄学”走入唯心主义。这更是马克思主义以前的一切唯物主义哲学共同失足的地方。庄周也不例外。

从唯物主义庄周的哲学到唯心主义的“后期庄学”的转化,使我们更加确信彻底的唯物主义和彻底的辩证法必须有机地结合。唯物主义一离开了辩证法,必然会从唯物主义陷入唯心主义。辩证法脱离了唯物主义,必然最后陷入形而上学。为了避免陷于唯心主义和形而上学的错误,必须坚持辩证唯物主义的真理。任何理论上的让步、甚至微小的疏忽,都会导致走向完全错误的道路。马克思列宁主义、毛泽东思想的高度革命性和科学性相结合,就在此,它体现了人类最高的智慧成就也在此。我们马克思主义者必须坚决维护马克思列宁主义、毛泽东思想的纯洁性,不允许遭到任何修正和歪曲的实践意义也在此。

(原载《哲学研究》,1961年第2期)

（三）庄子探源之五

——庄周的唯物主义哲学思想

庄周是先秦时代著名的哲学家。对传统和现实的激烈批判，追求个人自由的浪漫主义精神，哲学中有深刻的矛盾又有精辟的见解，广阔的知识，汪洋恣肆、恢诡谲奇的文笔，他是中国历史上最有特色的哲人。然而长期以来庄子被人们片面地歪曲地理解了，受到不公正的评价。魏晋时代，玄学兴起，玄学家们纷纷为《庄子》作注，把庄子说成玄学的祖师。后来佛教盛行，和尚居士们又以佛解庄，把庄子描绘成释迦的同调。解放后有些人根据玄学化、佛学化的庄子形象，对庄子做出全面否定的评价，把庄子思想的精华连同糟粕一起抛掉。这样做对于发展科学的哲学史没有任何好处。我们应该以马克思主义为指导，根据事实说话，全面深入地分析庄子的思想，给以客观的、科学的评价，恢复庄子的本来面目。

一、关于《庄子》书

要正确评价庄子，从资料方面来说，首先就要确定哪些著作是属于庄子的。但在这个问题上，历来就有不同的看法，这是对庄子评价产生分歧的原因之一。

《庄子》书是研究庄子思想的资料，它和先秦其他诸子书一样，是庄子学派的著作总集。其中有的不排除出自庄子手笔，有的是经弟子整理的庄子的讲话记录，有的是庄子后学的作品，还有的甚

至是与庄子学派无关的其他学派的著作。因此对《庄子》书加以辨别是必要的。

传世的《庄子》书有三十三篇，其中内篇七篇，外篇十五篇，杂篇十一篇。许多学者认为内篇是庄子所著，外杂篇不是。我们认为这种说法靠不住。

有一种意见，认为内篇七篇思想一贯，风格一致，有典型的代表性，因此是庄子的著作。王夫之可以作为这种意见的代表：

内篇虽参差旁引，而意皆连属；外篇则踳驳而不续。内篇虽洋溢无方，而指归则约；外篇则言穷意尽，徒为繁说而神理不挚。内篇虽极意形容，而自说自扫，无所沾滞；外篇则固执粗说，能死而不能活。内篇虽轻尧舜，抑孔子，而格外相求，不党邪以丑正；外篇则忿戾诅诽，徒为轻薄以快其喙鸣。内篇虽与《老子》相近，而别为一宗，以脱卸其矫激权诈之失；外篇则但为《老子》作训诂，而不能操神理于玄微，故其可与内篇相发明者十之二三，而浅薄虚囂之说杂而厌观，盖非出自一人之手，乃学庄者杂辑以成书。其间若《骈拇》、《马蹄》、《胠箠》、《天道》、《缮性》、《至乐》诸篇，尤为悞劣。读者遇庄子之意于言象之外，则知凡此之不足存矣。（《庄子解》卷八）

王夫之看到内篇与外杂篇思想倾向不一致，前者对儒家态度比较缓和，离老子思想体系较远，后者对儒家态度激烈，比较接近老子思想。虽然他站在儒家正统立场上，竭力扬内篇而抑外、杂，但看出分歧之所在，毕竟是他见识卓越之处。不过王夫之企图从内篇的意义连属，指归简约，自说自扫，无所沾滞为理由，证明内篇为庄子所著，则是不能成立的。思想风格一致与庄子所著这是两个不同的概念，不能认为思想风格一致，必为庄子的著作。

又有一种意见，认为内篇文章好，除了庄子别人做不出。焦竑的话有代表性：

内篇断非庄生不能作，外篇、杂篇则后人窜入者多。

(《焦氏笔乘》)

文章好就一定 是庄子的吗？这和王夫之的思想方法犯了同样的错误，不足以证明他们的结论。在找到真实证据之前，不能说某文非某人作不出。

还有一种意见说，魏晋以来学者都主张内篇是庄子著作，这是传统看法。但这也不能作为内篇是庄子所作的证据。传统看法，可能是对的，也可能是错的，不能盲从。要确定庄子的著作，必须找到一个可靠的支点，根据它来断定哪些是庄子著作，哪些不是。

有人认为《庄子·天下》篇关于庄子的一段论述，提供了一个支点，可据以确定庄子的著作。《天下》篇的这一段说：

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。……独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。……

“独与天地精神往来”即追求绝对的精神自由，“不谴是非，以与世俗处”即坚持相对主义的认识论原则。用这个标准来衡量，《逍遥游》、《齐物论》是庄子的代表作，内篇的其他各篇也大体上是庄子所作，而外、杂篇大体上不是。

《天下》篇虽然是《庄子》书中的最末一篇，但它既不是庄子或庄子学派的著作，也不是道家著作，它是在道家术语的掩盖下，全面阐述了儒家的观点。它说：

古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在，其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士缙绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。……

这就是说,体现在儒家经典《诗》《书》《礼》《乐》《易》中的理论,是最高最完美的理论。《天下》篇对儒家六经的评论,得到儒家正统派朱熹的高度称赞,朱熹说:

如说“易以道阴阳,春秋以道名分”等语,后来人如何下得?它直似快刀利斧,劈截将去,字字有著落。

又说:

若见不分晓,焉敢如此道?(均见《朱子语类》卷一二五)

与此同时,《天下》篇对其他各家极力贬低:

天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下多得一察焉以自好,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,一曲之士也。判天地之美,析万物之理,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。悲夫,百家往而不反,必不合矣!后之学者不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。

诸子百家是天下大乱以后出现的東西。儒家以外的各家各派,不讲《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经,他们只了解真理的一个方面,因此每一家的理论都是不全面,他们讲的道理不具有普遍性,各派学说破坏了天地之美,割裂了万物之理,内圣外王之道竟被他们掩盖了,堵塞了,给了天下人为所欲为的口实。百家离真理越来越远,道术被弄得四分五裂,多么可悲!这完全是一派儒家的言论。

明确了《天下》篇的立场,就能正确理解它对各家所作的具体的介绍和评论了。老子对当时的社会和意识形态激烈地抨击过:“天之道损有余而补不足。人之道则不然:损不足以奉有余。”这是抗议富人对穷人的剥削。“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。”认为儒家道德原则是乱世的产物。“绝圣弃智,民利百倍,绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,盗贼无有。”老子看来,不但剥削阶级的道德要否定,甚至连科学技术的进步也要一起抛弃。这些议论,构成老子思想的重要方面,但是《天下》篇对此视而不见,只强调他的知雄守雌,知白守辱,“宽容于物,不削于人”的那个方面,把老子说成单纯地忍辱含垢,与世无争的人物。《天下》篇为什么要这样做呢?它站在儒家立场上,当然不愿意突出老子反儒的那一方面。按儒家本意,最好把老子全部否定,无奈做不到,只好肯定它所能容忍的东西,以显示它的公正无私。在《庄子》外篇中有不少攻击儒墨的言论,《天下》篇只字未提。能够据此断定这些内容不是庄子的思想吗?当然不能。很明显,它在这里又一次运用了它对付老子的办法。隐去庄子的反儒思想,宣扬他不谴是非,不敖倪于万物,这是符合儒家利益的。

我们认为,在确定哪些篇章是庄子著作时,司马迁的记载应当引起重视。《史记·老子韩非列传》说:

庄子……其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其著书十余万言,大抵率寓言也。作《渔父》《盗跖》《胠箧》,以诋訾孔子之徒,以明老子之术,《畏累虚》《亢桑子》之属,皆空语无事实。然善属书离辞,指事类情,用剽剥儒墨,虽当世俗学不能自解免也。

司马迁不仅指出庄子“明老子之术”,“诋訾孔子之徒”这个基本的思想倾向,而且明白点出他所读到《庄子》中的若干篇的篇名,列举了《渔父》等篇。司马迁有忠于史实的品质,有卓越的才识学问,他的记载应该是可信的。统观《庄子》全书,凡是“剽剥儒墨”,“明老子之术”的一些文字,多数集中在外、杂篇。可以说外、杂篇反映的基本思想是庄子的思想。

正如老子思想有激烈和消沉两个方面一样,庄子思想也有这两个方面。消沉的倾向在外、杂篇中也是有反映的。他主张“乘道

德而浮游”，“与时俱化”，“以和为量”（《山木》）。希望“游于世而不僻，顺人而不失己”（《外物》）。在认识论上也有相对主义的思想。因此我们并不简单地否定《天下》篇的意见。不过，消极的东西在庄子那里是两种倾向中的一种，而且是并非主要的一种，但到了后期庄学那里，消极思想则成为主要倾向，因而出现了《内篇》那样的著作。所以内篇不是庄周的著作，它是后期庄学的作品，它的唯心主义已形成了相当完备的体系，它是研究后期庄学的资料。

为什么不反过来，认为内篇是庄子著作，外、杂篇是庄子后学的著作呢？一个学派思想的发展，很有一点像流水，上游接近源头，下游远离源头。庄子思想是从老子那里继承来的，老子思想就好比是个源头，我们只能说庄子学派先具有外、杂篇所反映的思想，然后发展到内篇所反映的思想，决不能反过来，说由内篇发展到外、杂篇的思想。

在先秦、两汉，编书的惯例是靠得住为某子著作的作为内篇，不纯的、有怀疑的放在外篇。为什么庄子和早期庄学著作放在外杂篇，庄子后学的著作反而放在内篇？《庄子》的编辑整理工作一直在进行着，传世《庄子》是魏晋时代郭象编定的。在古代，整理者可以根据己意对文章进行删削编排。《庄子》文章的篇数先秦为多少不详，汉刘向刘歆定为五十二篇，魏晋时代郭象定为三十三篇，李颐定为三十篇，崔譔定为二十七篇，向秀定为二十六篇，文章的段落也经常被编纂者移动，《齐物论》“道未始有封”这段文字，在班固所见或所编《庄子》中是在外篇，《养生主》的“庖丁解牛”的寓言，在隋朝和尚吉藏所见《庄子》书中出在外篇，但在郭象本《庄子》中，它们一起收到内篇来了。在这种情况下，内外篇之分也不是一成不变的。唐代陆德明在谈到各家编定的《庄子》时说：“内篇各家并同，其余或有外无杂。”（《经典释文·叙录》）这是说各家都有《内篇》，但外杂篇的设置便不同了，有的既有外篇也有杂篇，有的只有外篇。有人认为“内篇各家并同”是说各家内篇都如郭象本一样是

《逍遥游》等七篇,这是不对的。

郭象是根据什么划分内篇和外杂篇呢?根据他对庄子思想的理解。他认为庄子坚持相对主义和绝对的精神自由,因而把反映了这些思想的《逍遥游》等七篇定为内篇,为了把庄子思想说透,他甚至从外篇中拿出一些段落放到内篇中去。当然郭象这样理解庄子,并非他的独创,乃是当时的一种思潮,既是玄学的思想,也是正统儒家的思想,所以他的本子同其他注家的本子不会有根本的不同,只能是大同而小异。

除非将来考古发掘找到《庄子》先秦原本,我们不应当怀疑司马迁所见到的《庄子》版本,而轻信郭象的《庄子》版本^①。从基本倾向看,以外、杂篇代表庄子思想,以内篇代表后期庄学思想是比较接近事实真相的。

二、庄子其人

现在知道的关于庄子的材料不多,主要根据《史记》和战国时期某些著作的零星记载,以及《庄子》中散见的材料,其中不免有些寓言式的描写,不能看作真事,但从这里也反映出—个庄子的轮廓。

庄子名周,宋国蒙(今河南商丘)人(一说为山东曹县,不可信)。他和孟子同时,比孟子稍晚一些。据马叙伦、吕振羽、范文澜、闻一多等人考证,庄子生年为公元前369年、前355年、前328年、前375年,卒年为公元前286年、前275年、前286年、前295年。据此,庄子于公元前328年至前295年在世,是没有问题的。庄子朋友不多,门徒有限。当时学术界的名人中只有惠施同他经常往来,进行辩论。朱熹说:“庄子当时亦无人宗之,他只在僻处自

^① 司马迁的为人、为学,比郭象值得信赖。

说。”(《朱子语类》卷一二五)先秦诸子书中,只有荀子提到过庄子,说他“蔽于天而不知人”。

庄子曾做过蒙地方的漆园吏,大概没有干多久,后来便和战国时代其他思想家一样,从事于讲学、著述。他生活贫困,有时靠打草鞋过活,曾向监河侯借过米,见魏王的时候穿的是补了又补的粗布衣服,草鞋上的带子也是断了又接起来的。然而他坚决不去做官,对功名利禄表示高度的轻蔑。《史记·老庄申韩列传》记载:

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,以入大庙。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。”

《庄子》的《秋水》《列御寇》两篇中,各有一个故事与这里的记述相似,可能这段文字是从那两个故事演化来的。《秋水》篇还有这样一个故事:

惠子相梁,庄子往见之。或谓惠子曰:“庄子来,欲代子相。”于是惠子恐,搜于国中三日三夜。

庄子往见之,曰:南方有鸟,其名为鹓雏,子知之乎?夫鹓雏,发于南海而飞于北海,非梧桐不止,非练实不食,非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠,鹓雏过之,仰而视之曰“吓!”今子欲以子之梁国而吓我邪!

庄子以高洁的凤凰(鹓雏)自况,在他看来,梁国的相位就像一只发臭的死老鼠,而死抱住梁相不放的惠施则是一只可厌的鸱鸟。

庄子是隐者,但他与后世把隐居终南山当作做官的捷径的隐者不同,并不是为了抬高身价,以便有朝一日飞黄腾达。他终身贫苦,隐而不仕,是因为反对当时封建等级宗法的社会,讨厌虚伪的仁义礼知的说教。有人用“酸葡萄”来解释庄子的情绪:因为当不

上官,才拚命贬低做官。这是把一种思想的产生理解得过于简单了。吴敬梓著《儒林外史》讽刺科举制度,严复写《救亡决论》抨击八股文,如果用酸葡萄的理论来解释,说他们是因为自己没有取得功名而大发牢骚,那是多么肤浅!

其实老庄思想是有比较广泛的社会基础的。在封建化的过程中,与封建领主阶级、农奴阶级产生的同时,也出现了一批自耕农,他们是小私有者,又是小生产者。其中有的是因为有军功,从奴隶、农奴上升来的,有的是逃亡的奴隶、农奴在离城市较远的荒僻地带开垦荒地成为自耕农的,还有的是从奴隶主、封建领主阶级降下来的。这个下降,除了劳动者造反和他们内部互相倾轧以及战争等原因之外,还有一个正常的途径。我国奴隶社会和封建社会都是实行宗法制的,按照血统关系确定人们的政治、经济地位。奴隶主或封建领主,不论是天子、诸侯还是卿大夫,都要把私有财产、贵族地位留给自己的长子。所谓“君子之泽,五世而斩”,先世是贵族,几代以后,就逐渐失去了贵族特权和身分。所谓宗法,最重要的是确定长子对于余子的特殊地位,即长兄对于群弟的特殊地位,由长兄一人继承父业,使私有财产尽量集中,不致因为在兄弟之间平均分配而迅速分散。一个家族的人数在不断增长,为了达到上述目的,还需要不断地把余子抛出去,别立为宗,成立新的家族。因此,在宗法制度下,有所谓“百世不迁之宗”,即以始祖之后各代宗子(长子)为首的大宗,和“五世则迁之宗”,即以高祖之后各代宗子为首的小宗。小宗“六世亲竭矣”,退出小宗的家族,另立新宗。

余子所分得的财产是有限的,余子的余子所得更为有限。春秋战国时期,有相当一批贵族的余子,成为独立的小农,有一小片土地,自己参加劳动。他们有贵族的血统和文化教养,但是只有农民小生产者的政治经济地位。他们对奴隶制、封建制都已绝望,宗法制决定他们必然沉沦。他们从自己这个角度看社会,就见到人类文明给他们招致的不幸,最重要的是保住自己的生命财产,保住

勉强过得去的经济地位。他们中间不少人走上避世的道路,成了隐者。《论语》中记载了一些隐者,如长沮、桀溺、荷蓑丈人、楚狂接舆等人都是真人真事,《庄子》中有庚桑楚、南荣趺等隐者,这些人虽未必实有其人,而这些人思想倾向则是真实的社会现象的反映。一方面,对传统和现实深深不满,使他们时时发出尖锐的批判和忿怒的抗议;另一方面,由于无力改变现实,看不到前途、出路,又使他们趋于消沉,无所作为,寻求精神的安慰。庄子和老子一样,也是从农民小生产者,特别是隐者阶层中,汲取政治和思想营养的。

庄子的哲学思想是继承了老子的哲学思想,以丰富多彩的楚文化为背景孕育形成的。长江流域很古的时候就有发达的生产技术,马王堆出土的文物说明,战国时期已经具有了高度发展的绘画、雕刻、纺织以及医学科学技术,和中原地区的文化所达到的水平不相上下。但是楚文化却有着许多不同于中原地区的文化的特点,这些特点对庄子产生了强烈的影响,使他的哲学思想形成了瑰丽奇伟的独特的风格。

早在西周初年,周人就称楚为楚蛮,楚人也以蛮夷自居,与中国(指当时周文化统治的中原地区)相区别。(见《史记·楚世家》)蛮夷和中国这两个词在当时并不具有褒贬的含义,只是用来表明不同地区、不同民族在风俗习惯和文化传统上具有不同的特点。春秋战国时期,民族融合的过程加速了,蛮夷和中国的界限逐渐消失,但是地区性的特点还是存在的。

楚文化不同于中原地区的文化的特点,首先表现在传统的宗教信仰上。王逸说:楚俗“信鬼而好祠,其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神”。屈原的《九歌》就是依据这种习俗而写的祠神乐章。在《九歌》中,我们看到东皇太一、云中君、湘君、湘夫人、大司命、少司命、河伯、山鬼这些具有人的形象和人的思想感情的鬼神。楚人的宗教把各种自然物拟人化,这和中原地区单纯崇拜自然物本身的宗

教有很大的不同。中原地区奉行着周文化传统的宗教,燔柴以祭天,瘞埋以祭地,天地等自然物虽然有着和人一样的思想感情,却不具有和人一样的形象。楚人的这种拟人化的宗教产生了许多美丽的神话,缩短了人和自然以及人和神之间的距离,不仅神具有人性,人也可以具有神性。在《离骚》中,屈原想象自己御龙马,驾凤凰,叫月神做先锋,叫风伯做后卫,上天下地,支配日月风雷。这种拟人化的宗教类似古代希腊的那种泛神论的宗教,随着人们抽象思维的发展和理性的觉醒,可以比较顺当地进一步发展为问天,提出关于宇宙的起源、天体的构造和运行规律一类的哲学问题。据王逸说,屈原的《天问》就是面对着楚国神庙里的壁画写出的。楚人的拟人化的宗教,把“天地山川神灵”及“古圣贤怪物行事”用图画的形式表现出来。屈原“周流罢倦,休息其下,仰见图画,因书其壁,呵而问之”。《天问》一开头就提出了一个深刻的自然哲学的问题:

曰遂古之初,谁传道之? 上下未形,何由考之? 冥昭
瞢暗,谁能极之? 冯翼惟象,何以识之? 明明暗暗,惟时
何为?

屈原在《天问》中所提出的这个自然哲学的问题并不是个别的现象,可以说是以楚文化为背景孕育形成的哲学思想共同的思考中心。《庄子·天下》篇记载:

南方有倚人焉,曰黄缭,问天地所以不坠不陷、风雨
雷霆之故。

这个黄缭是从南方来的怪人,当时楚国已经征服了广大的南方地区,南方就是楚的泛称。他所提的问题和屈原是完全相同的。庄子自己也在《天运》篇中提出了同样的问题,而且更为具体。庄子以这些问题作为思考的中心,继老子之后,提出了一个博大精深的自然哲学体系,这只有联系到楚文化的特点才能得到解释。

庄子的自然哲学带有浓厚的泛神论的色彩。在《庄子》书中,

我们可以看到人与鱼对话,河与海交谈,牧马童子游于六合之外,……一系列极其生动的比喻和逸趣横生的寓言,使得庄子的哲学思想不仅在内容上表现了深刻的哲学的洞察力,而且在形式上也表现了丰富的文学的想象力,绚丽多彩,充满浪漫主义的精神。这种浪漫主义的精神和《楚辞》相通,而与以中原地区的文化为背景的富于现实主义精神的《诗经》不同。

楚文化的特点还表现为受宗法制的的影响较少。因而能够对以宗法制为基础的周文化持一种怀疑的批判的态度。周人灭殷以后,利用宗法制作作为组织形式统治广大的被征服地区,发展了一套统称之为周礼的宗法制文化。后来儒家继承了这套文化,精工制作,把尧、舜、禹、汤、文、武、周公说成是创造这套文化的圣人,把《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等六经说成是记载这套文化的经典,把仁、义、礼、智等伦理规范说成是万占不易的教条。儒家的这些说法虽然在某些方面受到中原地区一些学派不同程度的怀疑和批判,但是就批判的全面性和彻底性而言,只有以与周文化发展水平不相上下而系统不同的楚文化为背景才有可能。道家的创始人老子从自然无为的角度批判了儒家的圣人之道。到了庄子,措辞更加激烈,批判更为尖锐,提出了民之常性以与仁、义、礼、智相对立。在战国时期百家争鸣的学术舞台上,道家对宗法制文化的批判,帮助中原地区的人们摆脱历史因袭的重担,解放思想,同时也推动了各种文化相互吸收和融合的过程。当然,道家对宗法制文化的批判反映了更多的社会历史内容,不能仅仅看作是两种不同文化传统的斗争,但是,楚文化的特点孕育形成了具有特殊风貌的道家哲学,也确是值得认真研究的历史事实。

三、社会历史观:民之常性与仁义礼智的对立

有着小块土地的个体农民一出现,便和封建领主处在尖锐的

矛盾之中。封建领主向他们抽税征兵,用礼乐刑罚对他们进行严厉的统治。加上战争的破坏,商品经济的侵蚀,水旱灾荒的袭击,农民小生产者的地位岌岌可危。他们在苦难中撑持,迫切要求保住自己的劳动条件,按自己的意愿生活下去。因此,在儒墨法各家为了礼治、法治,亲亲、尚贤等问题争吵得不可开交的时候,农民小生产者的代表庄子大声疾呼,圣知仁义礼乐等等束缚人的东西全部不要,让人民群众按照他们的本性生活!

庄子继承和发展了老子的思想,把农民小生产者同等级、宗法、专制的封建制度的对立,概括为民之常性与仁义礼智的对立。这一对立实际上贯串在庄子的整个哲学中,造成了或影响了其他一系列矛盾、对立。虽然由于时代和阶级的局限,庄子不可能真正找到解决这些对立的方法,但是经过他的努力探索,提出了不少深刻的思想。

民之常性也就是人的自然本性。庄子认为,很久以前有一个“至德之世”,那时人民群众根本不知道有什么仁义礼乐,他们按照自己的本性自然而然地生活着。

彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德;一而不党,命曰天放。(《庄子·马蹄》,以下引《庄子》,只注篇名)

夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离,同乎无欲,是谓素朴;素朴而民性得矣。(《马蹄》)

从这里我们可以知道民之常性就是:一、生存和温饱,人要有饭吃,有衣穿,没有挨饿受冻的痛苦;二、劳动,不但人民是“织而衣,耕而食”的,而且领导人也不脱离劳动。《天地》篇描写了大贵族伯成子高在田野耕作的情形。他美化了至德之世,认为劳动不但是为了吃饱肚子,甚至是诗一样的精神享受。善卷对舜说:“余立于宇宙之中,冬日衣皮毛,夏日衣葛絺;春耕种,形足以劳动;秋收敛,身足以休食;日出而作,日入而息,逍遥于天地之间而心意自

得”(《让王》);三、“一而不党”,不划分为利益集团,没有上下尊卑,更没有上对下的压迫统治,人民生活十分自由;四、没有仁义礼智等精神枷锁的束缚,群众在道德上是同样美好的,没有君子、小人的区别;五、无欲而素朴,不争名不逐利,安闲度日。至德之世“民结绳而用之,甘其食,美其服,乐其俗,安其居,邻国相望,鸡狗之声相闻,民至老死而不相往来。”

庄子所谓民之常性,归根到底不过是反映了农民小生产者的利益和要求。人民群众与奴隶制、封建制上层统治者的矛盾由来已久,但是只有这种农民小生产者出现之后,才可能以全人类的名义把他们的愿望、要求提炼为“民之常性”这一概念,使这一部分人的要求具有普遍性、合理性。它标志着宗法、等级专制制度下个人的觉醒,具有重大的认识价值。

仁义礼智曾经为奴隶制服务,稍经改造之后,又为封建制服务,它们是宗法、等级、专制的社会体制的观念的纽带。人们从来总是说,仁义礼智是天之所命,是至善的。然而庄子却说,仁义礼智破坏了人类的自然状态,不是什么善,而是罪恶的渊藪。这在当时,真所谓石破天惊。

庄子认为,仁义等等道德规范,对人类的生存完全是多余的,在至德之世,一切任其自然,人们是自由、幸福的。自从社会上出现了所谓圣人,情况不同了,他们提倡仁义,推行礼乐,才给社会带来了不安和分化。

及至圣人,蹙蹙为仁,踳踳为义,而天下始疑矣;澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣。故纯朴不残,孰为牺樽?白玉不毁,孰为珪璋?道德不废,安取仁义?性情不离,安用礼乐?五色不乱,孰为文采?五声不乱,孰应六律?夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以为仁义,圣人之过也。(《马蹄》)

人的性情是自然的、多样的,圣人却偏要人为地把它纳入一个固定

僵化的规范里,这就好像多余的手指要砍掉,连着的脚趾要割开,鳧的短腿要续长,鹤的长腿要截短一样,是违反人的本性的。

圣人提倡仁义,用爱和利加以鼓励,对行仁义的,就爱他,给他鼓励,其结果造成虚伪和攘夺。庄子说:

爱利出乎仁义,捐仁义者寡,利仁义者众。夫仁义之行,唯且无诚,且假手禽贪者器。是以一人之断制利天下,譬之犹一规也。(《徐无鬼》)

行仁义便能得到爱、利,这样就会出现假仁假义的伪善现象,这就给贪婪者提供了达到目的的手段。因此推行仁义是以圣人一人的决断治天下,即使有利于天下,那也将是短时间的。

仁义礼智这些所谓圣智之法,是圣人治理天下的工具,同时也是窃国大盗统治国家的工具。庄子认为,齐国的例子是很能说明问题的:

昔者齐国……阖四境之内,所以立宗庙社稷,治邑屋州闾乡曲者,曷尝不法圣人哉!然而田成子一旦杀齐君而盗其国。所盗者岂独其国邪?并与其圣知之法而盗之。故田成子有乎盗贼之名,而身处尧舜之安;小国不敢非,大国不敢诛,十二世有齐国。(《胠篋》)

仁义礼智既然成为窃国大盗的护身符,窃国大盗也就颯然成为仁义礼智的体现者:“彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门而仁义存焉。”(《胠篋》)在另一个地方,庄子说:“诸侯之门,义士存焉。”(《盗跖》)指出大盗窃国之后,便有所谓义士,为他出力,替他吹捧。

仁义不足以治天下,只能使人虚伪、制造争端。自从黄帝开始推行仁义以来,麻烦就出现了,推行到三王的时代,便使天下惊骇不安。后世君主利用仁义继续搞欺诈、奴役,使人民无法正常生活下去。庄子说当时的统治者:

匿为物而愚不识,大为难而罪不敢,重为任而罚不胜,远其途而诛不至。民知力竭则以伪继之。日出多伪,

士民安取不伪？夫力不足则伪，知不足则欺，财不足则盗。盗窃之行，于谁责而可乎？（《则阳》）

统治者隐匿事物真相而责怪不识者，把事情弄得很难而对不敢为者治罪，加重负担而罚担当不起来的人，路途定得很远而惩治不能按期走到的服徭役的人。他们“日出多伪”，人民也就不能不伪，同样用诈伪的手段对付他们，于是产生了盗。面对盗窃现象，应该怪罪谁呢？很清楚，不应是群众，应该是统治者们。

庄子认为，仁义礼智是圣人制造出来的一种畸形病态现象，贫富贵贱、欺诈争夺等阶级社会的一切罪恶现象又是推行仁义礼智的结果。这些看法当然属于唯心史观。但是庄子对当时社会的揭露是深刻的。庄子以齐国的田成子这个具体实例说明窃国大盗成了被公认的诸侯，那么衮衮诸侯哪一个不是窃国大盗？这就撕下了他们高贵、尊严的假面具，还他强盗的本来面目。仁义礼智既可为圣人利用，又可为大盗利用，原因就在于它本身正是统治压迫人民之道，社会上众暴寡，强凌弱，杀戮，攘夺等一切罪行都是在它的名义下干出来的。

民之常性和仁义礼智不可调和地对立着，前者是至善的，由它曾经产生过一个人类的黄金时代；后者是伪善的，它制造了人间的一切灾难。结论应该是怎样的呢？庄子认为，要用民之常性彻底否定仁义礼智。

故绝圣弃知，大盗乃止；擿玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论议。……毁绝钩绳而弃规矩，攘工倮之指，而天下始人有其巧矣。故曰“大巧若拙”。削曾史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。（《胠篋》）

圣人生而大盗起。掊击圣人，纵舍盗贼，而天下始治矣。（《胠篋》）

打倒了圣人，抛弃了圣知之法，大盗也就跟着不存在了，民众的欲

望要求也就朴素、单纯了。否定了仁义之行,天下人的性情便可一致了。那样做,天下回到了至德之世,由大乱变为至治。那样做也就是否定上对下的统治和管理。因此,他主张无为而治。

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。天下不淫其性,不迁其德,有治天下者哉! (《在宥》)

“宥”是宽舒,“在”是自在。“在宥天下”,使人人不改其性,不变其德,那么天下根本用不着去治理。他又说:“故君子不得已而临莅天下,莫若无为。无为也,而后安其性命之情。”(《在宥》)无为而治是最好的治理,这样人人安其性命之情,天下永远太平。

阶级社会是在生产力有所发展但还没有高度发展的条件下形成的。只有到了生产力高度发展,社会财产大量涌现,因而在社会规模上实行按需分配的时候,才能最终消灭阶级。在庄子时代,否定阶级社会是办不到的。而像庄子那样,企图通过取消文明的办法,如“擿玉毁珠”、“掊斗折衡”、“擢乱六律,铄绝竽瑟”、“灭文章,散五采”等等,否定阶级社会中产生的一切文化,那就更加行不通。文明产生于阶级社会,但文明一旦产生,它就成为人类共同的精神财富和物质财富。文明是人类进步的实际成果,如果把文明,其中包括先进的生产力、科学技术、社会科学、文学艺术乃至语言文字一起抛掉,则是无出路的倒退行为。从阶级社会到无阶级社会要前进,不能倒退,只能大大发展在阶级社会中形成的文明的果实,在这个基础上才有可能建设无阶级社会,否则,是没有出路、没有希望的。正如马克思和恩格斯所指出的,如果没有生产力的高度发展,“那就只会有贫穷的普遍化;而在极端贫困的情况下,就必须重新开始争取必需品的斗争,也就是说,全部陈腐的东西又要死灰复燃。”(《马克思恩格斯全集》第3卷,第39页)庄子根本不理解人类文化继承发展的现实。事实上自从人类有了文化,就形成文化的人类,企图消灭文化,等于消灭人类,是办不到的。

在庄子时代,封建的生产关系是符合生产力发展水平的,社会前进的步伐基本上是正常的。从理论上说,在同一个生产关系之下,可以有不同的政治形式,有的可能控制得严酷一些,有的可能暂时松弛一些,可以是统一的大帝国,也可以是分散的小邦;……人民群众在斗争中可以为自己争取较好一点的生存条件,但是庄子所代表的处于分散状态的农民小生产者,不可能看到这点。

庄子发现了矛盾,但是无力解决矛盾。他看不到前进的道路,只好向后看;他不懂辩证的否定,只会搞形而上学的否定,在抛弃污水的同时,抛弃了婴儿。这就是他社会历史观的悲剧,它对庄子思想的其他方面产生深刻的影响。

四、唯物主义的自然人观

庄子讨厌当时的社会,于是把思想转向广阔的自然,转向整个世界的物质基础。他全身心地投入自然的怀抱,竭力发现和赞美原始物质和大自然的伟大、崇高、无限、完美,借以反衬人类社会的渺小、卑下、有限和残缺不全。

在自然中存在着无形与有形,无为与有为,无限与有限,绝对与相对等等的对立统一。庄子为了否定社会,竭力抬高无形、无限、无为、绝对的一面,而贬低有形、有限、有为和相对的一面。因此我们必须从两个方面评价他的自然哲学。一方面,他用无为的道否定了有意志的天,能福善祸淫的鬼神,建立了唯物主义观点。但是从另一方面看,他的唯物主义不像培根,而像霍布士。在培根那里,物质是“带着诗意的光辉对人的全身心发出微笑”(《马克思恩格斯全集》第2卷,第163页),而在霍布士那里,“唯物主义变得敌视人了。为了在自己的领域内克服敌视人的、毫无血肉的精神,唯物主义只好抑制自己的情欲,当一个禁欲主义者。它变成理智的东西,同时以无情的彻底性来发展理智的一切结论”(《马克思恩

格斯全集》第2卷,第164页)。这和庄子代表的阶级有密切关系。

1. 无形的道是世界的物质基础

人类自从有了哲学思维,就在探求客观世界的本质。然而在很长的时间里,人们总是用神话,用上帝意志解释世界。在中国,直到老庄学派出现之后,这种情况才有了改变。

庄子认为,有一种人们感觉不到的无形的物质实体,是可感觉的万有的基础,也是宇宙的原始材料。他说:

泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。
(《天地》)

庄子把世界的原始材料叫作无,是因为它无形。他认为世界之初存在着无,这便是原始的未分化的世界(有一而未形)。万物是从这个无形的原始材料产生出来的,从物得到它这角度说,叫作德,从它把自己的一部分赋予物这个角度说叫作命。有了物,便有了形体,有了仪则,从而进入“有”的世界。庄子又说:

夫昭昭生于冥冥,有伦生于无形,精神生于道,形本生于精,而万物以形相生,……(《知北游》)

明显的东西产生于晦暗的东西,有形物产生于无形物。道产生精神,精神产生形体,有形物都是从有形物产生的。从这里可以看到,道也就是无。此处一个明显的错误是,他把精神看作精细的物质,这在早期唯物主义哲学如《管子·内业》等篇都有这种见解,这是一个比较普遍的错误见解。

这里的“道”或“无”是不是一种精神实体呢?不是的。庄子所说的道或无,其实就是气,他是为了强调它的无形和贯通一切,才称之为“无”和“道”的。他说:“是故天地者,形之大者也;阴阳者,气之大者也;道者为之公。”(《则阳》)所谓道,是天地阴阳之间共同的东西。他又说:“通天下一气耳。”(《知北游》)因此道就是气,构

成万物的材料。

万物从道生,灭亡之后又复归于道。庄子说:“合则成体,散则成始”(《达生》),这是说气的聚合便构成物的形体,形体离散又回到原始状态的气。因此,万物的生成,发展,灭亡,都是气运动的结果。“人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死”(《知北游》),这是说,人的生死即气的聚散。“邀于此(按:指气,亦即道)者,四肢强,思虑恂达,耳目聪明。其用心不劳,其应物无方”(《知北游》),这是说人得到气便健康聪明能干。“天不得不高,地不得不广,日月不得而行,万物不得不昌,此其道与”(《知北游》),这是说得到了气,则天高地广,日月运行,万物昌盛,失去了气便不高不广,不行不昌。因为任何事物都是气的某种凝聚形态,任何变化都是气的某种运动形态,所以庄子说:“万物一府,死生同状”,“孰知有无死生之一守者,吾与之为友”(同上)。

庄子不承认上帝鬼神或某种精神实体主宰世界,直接打击了西周以来的天命观和种种宗教迷信思想。然而他过分抬高了无形的道,贬低了眼前的感性世界,从而得出了“敌视人”的结论。拿“死”来说,它是复归于道的运动,当然是自然的,但是对于人来说,生和死具有根本不同的意义。但是庄子站在道的立场上,以“无情的彻底性”,推出生死一样,死值得庆贺的结论。他说:“生者假借也,假之而生者,尘垢也”(《至乐》),生命不过暂时的存在,因而是无足轻重的。又说:“生也死之徒,死也生之始,……若死生为徒,吾又何患”(《知北游》),生连着死,死接着生,是生是死,不值得在意。庄子甚至认为死是一种幸福:“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”(《至乐》),所以当他妻子死的时候,他竟“鼓盆而歌”,认为妻子安然睡在天地这个大房子里,得到了宁静。

道为天地阴阳之始,不单是从实体上说的,其中也包含规律的意义,就是说道是天地阴阳运动的必由之路。庄子说:“道者,万物

之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。”（《渔父》）

万物所由之道，有一个基本的属性，就是无为。统一体或其代表对它的各个组成部分不是有意识地主宰，而是任其自然，这便是无为。如果道不具备无为的性质，也就不能成为万物之所由。庄子认为：

四时殊气，天不赐，故岁成；五官殊职，君不私，故国治；文武大臣不赐，故德备；万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而无不为。（《则阳》）

天对四时，君对五官，都任其自然，因此岁成，国治。道是万物所由之公理，对万物各自之理，不强制划一，也是任其自然，使万物各得其所，因此是无为而无不为。无为之理从天地与万物的关系看，是十分明显的：

天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！万物职职，皆从无为殖。故曰天地无为也而无不为也。（《至乐》）

芒芴即荒忽，是对无形状态的描写。这里说，天地是无为的，天地之气的相交也是无为的，它们相交之后，万物便从芒芴之中不假人为地产生出来了。这样，天地做到了无为而无不为。

庄子用无为的观点考察许多自然现象。在《天运》篇中，他提出了一系列自然科学的问题：

天其运乎？地其处乎？日月争于其所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自己邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，有上彷徨，孰嘘吸是？孰居无事而被拂是？敢问何故？

天是运转的吗？地是静止的吗？日月是相互争夺它们的位置吗？谁主宰和施行这些？谁为之树立纲维，谁闲着无事干这些事？我想是本身有机体使它们不能自己，还是它们的运转根本无法停下来呢？答案已经包含在问题的提法中：没有什么主宰，完全是事物自己的自然运动。

《则阳》篇曾讨论“莫为”、“或使”的问题。少知提出问题说，季真主张莫为，认为没有一个主宰者决定事物的状态；接子主张或使，认为可能有一个主宰者决定事物的状态，两者究竟谁对？大公调回答中有一句话说“或使则实，莫为则虚”。有人指出这是庄子耍滑头，用两可的议论坚持他的唯心主义思想。其实这时讨论的是道是作为实体在支配万物，还是道根本不存在，因而也谈不上什么支配？庄子借大公调之口说：“或之使，莫之为，未免于物而终以为过。”或使莫为这两个提法本身就是不对的，因为它们还是把道当作拟人化的最高的主宰者来理解。物要么是感性的存在，要么是不存在的，于是道也要么是感性的存在，要么不存在了。实际上，“道不可有，有不可无。道之为名，所假而行”（《则阳》），庄子已经朦胧地看到道是共相，是一般。它不像具体事物那样的可感触地存在着，但它决不是等于零的虚无。在这个意义上可以说它不可有，又不可无。而“道”是借用来说明这个共相或一般的。庄子没有耍滑头，他是老老实实在地探讨作为天地万物的共相、一般、本质、规律的道的特点。

应该指出的是，庄子的道有泛神论的色彩。庄子说：“夫道，渊乎其居也，濔乎其清也。金石不得，无以鸣。故金石有声，不考不鸣”（《天地》），金石有道，所以能鸣。但金石不是无事自鸣的，必须敲它才发声。这就像人心一样，可以有各种活动，但无事时它静而不动，“其心之出，有物采之”（《天地》），当外物来到面前，人心就会有所反应。庄子把事物的规律（道）与人心的认识作用相比较，认为无生命的金石同人有一样的反应活动，这就错了。庄子认为，道

“无所不在”(《知北游》),不但天地日月中有道,即蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺中都有道。由此可以推出,任何事物都是道的体现。古人不了解精神现象是跟大脑这种特殊的物质结构联系在一起的,因此只有高等动物才具有精神活动;低等动物有刺激感应性,无生物便只有作用与反作用,这些与精神活动有本质区别,如果混为一谈,并且用最高的道加以解释,就是一种泛神主义倾向。泛神主义可以是唯物主义的一种特殊形式,但其中毕竟包含着唯心主义的不彻底性,可以走到唯心主义。

2. 无限的时间和空间

在古代,人由于活动范围狭小,限制了人们的眼界,他们认为世界是有限的。庄子根据当时科学、生产力的发展水平,力图探讨世界的无限性问题。依据不断增长的各国之间经济文化的频繁交往,地理、历史知识不断扩大,从来受传统中原文化束缚较少的楚国哲学家,深闳而肆的逻辑思维与形象思维萃于一身,使他可能提出前人所没有接触到的开创性的见解。他说:

彼其物无穷,而人皆以为有终;彼其物无测,而人皆以为有极。(《在宥》)

他要用无穷的思想驳斥有穷的观念。庄子认为,时间是无限的:“有长而无本剝者宙也”(《庚桑楚》),“宙”即古往今来的时间,“无本剝”即没有开端和结束。没有结束,这比较容易理解,但是没有开端不好理解。常识告诉人们,事情总有一个开端,数的序列总要从1开始,到了19世纪,德国的杜林还认为时间的无限只能在一个方向,而不能在两个方向。然而庄子天才地猜测到了这个问题。

时间有无开端的问题,实质上是世界有没有开端的问题,运动有没有开端的问题,这个问题的提出,就意味着人类认识世界的深化。从事物的运动变化看,情况怎样呢?庄子说:“吾观之本,其往无穷,吾求之末,其来无止”(《则阳》),凡事都有其根本,而根本又有其根本,追寻过去,是无穷的。凡事也都有其结果,而结果又有

其结果,追寻下去也将是无穷的。根本之前还有根本,“其往无穷”,这便决定了在事物发展变化的链条上是没有开端的。关于天地的开端,情形又如何呢?在《知北游》中有假托孔子和他弟子冉求的一段精彩的对话:

冉求问于仲尼曰:“未有天地可知邪?”

仲尼曰:“可,古犹今也。”

……

仲尼曰:“……无古无今,无始无终。未有子孙而有子孙,可乎?”

……

仲尼曰:“……有先天地生者物邪?物物者非物。物出不得先物也,犹其有物也,犹其有物也,无已。……”

没有天地时是什么样子呢?答曰“古犹今也”,就是说在古时候世界也同今天一样存在着,它没有一个绝对的开始。冉求不懂,仲尼进一步解释:古今终始都是相对的,不是绝对的。古是对今说的,在古的当时,古也是今,并且还有它自己的古。始是对终说的,始也是被产生出来的,对于自己的始来说,始又是终。世界的发展是一个无限的系列,任何一环都是继往开来的,它既是“父”,又是“子”。如果有一个环节不是子,只是父,就是说承认世界有一个绝对的开端,是不合理的。这是要一个不是子孙的去生子女,“未有子孙而有子孙,可乎?”当然不可。看冉求不甚理解,仲尼又说,是否有物产生在天地之先呢?没有。天地乃是万物的总和,认为有物产生在一切物之前是不对的,物之前还有物,物之前还有物,没有尽头。世界没有开端,时间也就没有开端。

关于世界有没有开始的回答,直接反映了唯物主义哲学与唯心主义哲学的分野。主张有开始的,必然是唯心主义,因为这种主张认为世界最初是零,是不存在,世界原来不是物质的,而是一无所有的。唯物主义者则认为世界是没有开始的,物质世界从来是

客观存在着的,只是它的存在的表现形态有所不同罢了。庄子的观点应当说是属于唯物主义的。

关于空间的无限性,庄子也进行了认真的思考。在《秋水》篇,他让海神教训了不知天地之大的河神:

天下之水,莫大于海,……而吾未尝以此自多者,自以比形于天地而受气于阴阳,吾在于天地之间,犹小石小木之在大山也,方存乎见少,又奚以自多!计四海之在天地之间也,不似霏空之在大泽中乎?计中国之在海内,不似稊米之在大仓乎?号物之数谓之万,人处一焉;人卒(俞樾曰:当为大率)九州谷食之所生,舟车之所通,人处一焉;此其比万物也,不似豪末之在于马体乎?

人是万物之一,人处在九州的一小块土地上,九州即中国在四海之内,像一粒米处在在大仓里一样,而四海在天地之间,像蚂蚁洞处在在大湖里一样。这里的比喻并不十分精确,大仓中的一粒米和仓中全部的米比较,虽差别很大,毕竟是有限的差别,而世界的广大,事物之间的悬殊则是无限的。庄子对这个问题在逻辑上不够周密,但他的思路是十分可贵的,思想的深度和广度都比前人有所进展,开拓了人们的视野,在人类认识史上应当给以充分的估价。

计人之所知,不若其所不知;其生之时,不若未生之时;以其至小求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也。由此观之,又何以知豪末之足以定至细之倪,又何以知天地之足以穷至大之域? (《秋水》)

人的知识有限,生命有限,而且又是很小的一种存在物,要人考查什么最大,肯定会产生迷乱。因此不能断定豪末最小,天地最大。

庄子研究时空的无限性,目的是站在无限的立场上,否定有限的人间世。《则阳》篇有一个寓言说,魏惠王与齐威王有矛盾,魏国有人主张刺死齐王,有人主张派兵伐齐,有人认为,为了巩固王基不能伐齐。庄子认为,所有这些人都不合于道,因为他们都是从魏

国的立场看问题,而不是从无限宇宙的立场看问题。魏王无所适从,这时有道之士戴晋人跑来开导他,说道:

有国于蜗之左角者曰触氏,有国于蜗之右角者曰蛮氏,时相与争地而战,伏尸数万,逐北旬有五日而后反。

君曰:“噫!其虚言与?”

曰:“臣请为君实之。君以意在四方上下有穷乎?”

君曰:“无穷。”

曰:“知游心于无穷,而反在通达之国,若存若亡乎?”

君曰:“然。”

曰:“通达之中有魏,于魏中有梁,于梁中有王。王与蛮氏,有辩乎?”

君曰:“无辩。”

上下四方即空间是无穷的,从无穷来看有人迹的所谓通达之国,便显得若存若亡。魏和齐都是通达国之一。从无限的宇宙看它们,正像建立在蜗牛两角上的国家一样。因此不但它们之间的争斗毫无意义,连它们本身的存在也毫无意义。

在寓言中,魏惠王是被说服了,他认为戴晋人比圣人还高明。仅从认识的相对性来说,这个寓言有可取之处,但这里有它的片面性。从理论上说,承认无限并不意味着抹煞有限,“无限纯粹是由有限组成的”(《马克思恩格斯全集》第20卷,第56页),否定了有限,也就否定了无限。无限和有限是辩证的统一,“这个统一中每一个的自身都是这种统一,每一个只是自身的扬弃,而且无论哪一个对另外一个而言都没有自在的存在和肯定的现有的存在的优越性。”(黑格尔语,转引自《列宁全集》第38卷,第114、115页)无限由有限组成,因而无限包含有限;有限乃是对自身的超出,因而有限中包含无限。有限和无限这是并存相依的一对范畴,割裂两者的关系,抬高一个,贬低另一个都是不对的。

实际上,无限的宇宙分为许多层次。人类可以认识另外层次

中的事物,大到银河系、总星系,小到基本粒子。但是这种认识并不改变人是地球上的生物、社会的成员这个事实。要解决人类社会的生产问题、政治问题,必须从切近的、直接有关的、解决一件一件的具体的矛盾着手。站在无限的立场上藐视这一切,只能空话连篇,一事无成,那是软弱无力,逃避现实的表现。

3. 绝对的运动

世界的运动、变化,人类是早已感到了。但是在很长的时间里,哲学家们认为那是形态的变化,实质、内容是不变的。孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也”(《论语·为政》),这是说在社会生活中,时代虽变,旧时代的礼只要在形式上稍稍改变,就可以在新时代继续实行。与这种形而上学相反,老子认为世界在本质上是变动不居的,是向对立面转化的。庄子继承了老子的思想,特别强调世界的变动不居:

道无终始,物有死生,不恃其成;一虚一满,不位乎其形。年不可举,时不可止;消息盈虚,终则有始。是所以语大义之方,论万物之理也。物之生也,若骤若驰,无动而不变更,无时而不移。……(《秋水》)

物总是有生有死,不能一成不变,正如月亮,一虚一满,不能停留在某种形态上。年不可举之使之停留,时不可止之不进,一切事物都处在生长消亡、终而复始的运动变化之中。这就是万物之理。一切存在物都像骏马在奔驰,无时无刻不在变动迁移。

庄子特别强调运动的绝对性,而不承认有相对静止。在《田子方》中,有这样一个寓言,是颜渊和孔子讨论为什么颜渊追不上孔子的。颜渊说,你走我也走,你跑我也跑,为什么你飞快地跑在前边,我永远追不上你呢?孔子说,日出于东方而入于西方,世界上万事万物都随着它变化、生死。我自从出生之后也在这变化的大流中,日夜不停地变动。“吾终身与汝,交一臂而失之,可不哀与!

女殆著乎吾所以著也。彼已尽矣，而女求之以为有，是求马于唐肆也。”我终身赞许你，手把着手，终于失落了。这恐怕是因为你总想在我曾经落脚的地方落脚，那个地方已经变化了，不再存在了，你认为它还存在，拚命寻找，这正像到马跑过的地方找马一样，是永远找不到的。庄子是说一切皆变，而且变到这种程度，一个人所走过的路，别人永远不能再走。

庄子从运动的绝对性出发，批判了认为社会制度、仁义礼智等等永远不变的观点。他说：“仁义，先王之蘧庐也，止可一宿而不可多处，覩而多责”（《天运》），仁义是先王的旅馆，只可住一宿，不可多住，住久了就要出毛病，受责难。他又说：“故礼义法度者，应时而变者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齧啮挽裂，尽去而后慊。观古今之异，犹猿狙之异乎周公也。”礼义法度不是永远不变的，要根据时代的变化而变化。古今之不同，正如猴子和周公的不同，不能强令一致。这个批判是对孔子周礼百世不变的形而上学思想的冲击，有很重要的理论意义。

但是庄子否定相对静止则是错误的。绝对运动与相对静止是相互联系相互依存的。没有相对静止，运动就没有衡量的依据，以最简单的机械运动为例，在一个系统中如不把某一点看作相对静止的，其他任何点的位置移动都无从考察。当然相对静止不是为了观察的方便假设的，它是客观的、真实的。任何事物的运动，发展总有相对稳定、相对平衡的状态，这就是相对静止。事物在相对静止阶段上为未来的质变准备条件。恩格斯说：“物体相对静止的可能性，暂时的平衡状态的可能性，是物质分化的根本条件，因而也是生命的基本条件。”（《马克思恩格斯全集》第20卷，第589页）不言而喻，静止也是社会存在的基本条件。庄子把生命和社会，描写得瞬息万变，他的目的还是贬低当时的社会，把它看作过眼云烟。

庄子曾经用运动变化的观点，思考生物界的发展问题。

种有幾，得水则为鼈，得水土之际则为鼃蟾之衣，生于陵屯则为陵舄，……羊奚比乎不筭久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。（《至乐》）

“种有幾”是说物种中具有万物的朕兆，种在水中生成鼈（有人注为“续断”），在水土之间变为青苔（“鼃蟾之衣”），在陆上变为车前（“陵舄”）。经过一系列希奇古怪的演变之后，终于生出了人类。人类还要回到“机”即运动着的天地阴阳中去。因为古人缺乏生物学的知识包括生物分类学的知识，错误地把种属关系极远的生物，甚至动物和植物之间都看作互相产生的，这当然是错误的，与达尔文的生物进化论不可同日而语。但是他试图用一个发展的纽带把生物界统一、联系起来，并且猜测生物由水生到陆生的发展，在当时是难能可贵的。

庄子发展观的根本弱点是最终逃不脱循环论。古代社会进步缓慢，小生产落后的狭隘性不能产生科学的发展观。人们看到日之升落，月之圆缺，四时之嬗递，形成了循环的观念。庄子也不例外。他说：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均，天均者天倪也。”（《寓言》）万物的发展如“程生马，马生人”那样，是不同事物的更迭。发展的起点也和终点一样，“出于机”又“入于机”，因此整个进程是循环，找不到先后的次序，世界在不停地旋转，像陶工用的均（使陶器成型的旋转工具），所以叫作天均，它没有端倪可寻，是无倪之倪，所以叫作天倪。事物发展有这样的特点：在发展的高级阶段似乎重复着低级阶段的某些特点，新东西仿佛向旧东西复归。但是决不能把发展归结为单纯地重复或循环。发展是无限的螺旋式上升的过程，其中包含着内容或本质的提高和进步。庄子不能摆脱循环论，看不到这个提高和进步，因而看不到人类社会的前途。这是他复古思想的认识论根源。

五、认识论：反对独断与教条

庄子重视自然，认真考虑过自然科学问题，因此在认识论上有不少朴素的唯物主义的看法。他给认识下了一个很好的定义：“知者接也，知者谟也”（《庚桑楚》），这就是说，认识是对认识对象的接触，没有接触就不可能有所认识。但是这还不够，还要进行思考。他重视感觉，又不局限于感觉，这是很可贵的。

庄子认为，世界是可知的，认识者与认识对象不同，并不妨碍认识的进行。他跟惠施争论过人能否认识鱼的快乐这件事。

庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。”

惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”

庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐！”

惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”

庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

这是《秋水》中又一个被人们广为传颂的寓言。有人说两人的辩论中庄子错了。其实不然。惠施认为人不是鱼就不能认识鱼（包括鱼之乐），庄子认为人非鱼但可以认识鱼。从根本上看，庄子是对的。问题是在他第二次发言时，援用惠施的不可知的理论反驳惠施。这便给了惠施以反击的口实：你认为我不是你就不能认识你，那么同样的道理，你不是鱼，你就不能认识鱼之乐。最后，庄子为了摆脱窘境，使用了诡辩术。他对惠施说，你曾说“汝安知鱼乐”，这就是说你已经知道我知鱼乐，只是不知道我在哪儿知道的（安知），那么我告诉你，我在濠水之上知道的。其实那句话不能理解为惠子承认庄子知道鱼之乐，“安”字也不能解释为“哪里”。

庄子在认识论中用力最多的是反对儒墨的真理观。儒墨认为

他们所拥护的仁义礼智或尚贤趋同等等,是绝对真理。这种理论一经圣人发现,就成为人类社会的永恒原则。这种绝对的真理观禁锢着人们的头脑,阻碍人们认识真理,发展真理。庄子反对这种看法。他从世界的永恒运动中,悟出认识是相对的这个理论,这是他反对儒墨的独断、教条的思想武器。他说:

昔者尧舜让而帝,之咍让而绝;汤武争而王,白公争而灭。由此观之,争让之礼,尧桀之行,贵贱有时,未可以为常也。(《秋水》)

情况是不断改变着的,不同时代有不同情况,企图把一种道理奉为绝对真理,应用于一切时代必然犯错误。这便是之、咍和白公绝灭的原因。庄子说:“盖师是而无非,师治而无乱乎?是未明天地之理,万物之情者也”(《秋水》),认为学了正确的理论就不会犯错误,学了治天下的办法就不会乱天下,这是根本不懂天地万物之理。时代在变,风俗在变,这便使是转化为非,治转化为乱。因此“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,谓之义之徒”(《秋水》),五帝转让君位的办法不同,三代继承王位的方式不一,这里没有一成不变。正确或错误,全看是否合于时俗,合的是“义之徒”,不合的是“篡夫”。人不能抱着一个固定的标准不放,必须根据时俗的变化,决定去取。

此外,庄子还从人类认识的局限性方面,探讨了认识的相对性。前面已经提到,他说人活着的时间没有他不活着的时间长,人已知的东西不如他不知的东西多。在《则阳》篇中他具体指出:“万物有乎生而莫见其根,有乎出而莫见其门。人皆尊其知之所知,而莫知恃其知之所不知而后知,可不谓大疑乎!”他认为人对万物生之根,出之门,即如何从气中产生并复归于气都还根本不了解,单单认识了事物本身,知道的太少,不知道的太多了。人都看重已知的一点东西,不知在未知领域得到新知,是太糊涂了。正因为所知甚少,许多问题不能有定论。他说:“天有历数,地有人据。吾恶乎

求之？莫知其所终，若之何其无命也？莫知其所始，若之何其有命也？有以相应也，若之何其无鬼邪？无以相应也，若之何其有鬼邪”（《寓言》）。天上的星历度数，地上人所依据的川原乡镇，极其复杂，我怎样认识它们呢？没有人知道一件事究竟如何结束，怎么能说没有命呢？也没有人知道一件事物怎样开始的，又怎么能说有命呢？一些事实说明，有某种怪现象与人的行为相应，怎么能说无鬼呢？另一些事实说明，并没有什么怪现象与人的行为相应，怎么能说有鬼呢？总之因为人的知识有限，不能解决命和鬼神的有无问题。尽管庄子不信这些，但他忠于自己的认识论，认为在这些问题上存疑为好。

承认真理是历史的、相对的自然是对的，但是必须看到相对真理中包含着客观的、绝对的、不依人们的意志为转移的内容。否定一成不变的绝对真理也是对的，但是必须承认存在着人们的认识逐步逼近的、由无数相对真理的总和构成的绝对真理。这就是说，相对和绝对的关系是辩证的，相互渗透的。然而庄子缺乏这种辩证法思想，他否定脱离相对的绝对，却走上另一个极端，鼓吹脱离绝对的相对。

庄子所理解的运动是没有相对静止和循环的。由此认为真理也是变动不居和循环的，他把反映这种真理的言论叫作卮言。他说：

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也，故曰无言。言无言，终身言，未尝（不）言；终身不言，未尝不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。恶乎可？可于可。恶乎不可？不可于不可。物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！（《寓言》）

日日发出卮言，跟世界的循环运动相和，跟人的无定见之心相顺，

这是人终其天年的好办法。卮言究竟如何？它实际上是“无言”。一般地说，不言才能不破坏道的全面和完整，有言则要破坏它，因为言总有不全面之嫌。而卮言与一般的言不同，它是全面完整的。因为卮言的然否都是有根据的，该可的便可，该不可的便不可，该然的便然，该不然的便不然。特别是在称作天倪或天均的循环运动中，每个事物都有轮到的时候，也有轮不到的时候，可以说无物不然，无物不可，也可以说无物而然，无物而可。卮言只要随着天倪不断地有所肯定和否定，它便是全面的和永久正确的。

事物在不停地循环运动，卮言便不停地循环地做着肯定或否定。这样卮言追求的是形式的循环，对内容便不关心了。在循环圈上的各点是要反复经过的，所以它们之间的关系只是当令与不当令而已，内容上的差别并不重要了，真的是“无物不然，无物不可”。在这种情形之下，相对真理中的绝对真理的颗粒是什么，相对真理所趋向的绝对真理又在哪里？都已经谈不上了。他的相对真理中失去了绝对，因而走上了相对主义。

庄子认识论的另一个问题，是宣扬人类不通过思维、语言这个中介，直接与客体（道）同一。他认为人对道的认识，在于与道相合。他说：“尽有天，循有照，冥有枢，始有彼。”所谓“冥有枢”，就是说只有与道冥合，才能把握道的枢要。在他看来言和意是两种本质上不同的东西。他说：“世之所贵者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也”（《天道》），人的意念不能用语言来表达，所以在寓言中他让造车轮的工匠对齐桓公说，你所读的东西全是古人的糟粕。如果说言和意还有关系的话，也仅仅是捕鱼工具筌与鱼的关系，捉兔工具蹄与兔的关系。言是得意的工具，得了意就要忘言，否则得不到意。

在庄子的时代，统治阶级用一切好听的言辞，美化自己卑鄙的行动。庄子把形式和内容、言和意区别开来，不是没有道理的。但是从整个人类认识史、语言史来看，言和意是一致的，尽管言的形

式有主观性的一面,可是它的内容是客观的,对言行不一的揭露还是离不开言。语言是思维的直接现实,是思维最基本的存在方式。没有语言人就不能把基本的主要的认识活动进行下去。庄子主张忘言而直接与道合一,实际上是取消认识,走向神秘主义,非理性主义。《知北游》中有“知”求道的寓言。知为了了解道是什么,问了三个人,第一个是无为谓,他根本不知回答;第二个是狂屈,他想说但忘了想说什么;第三个是黄帝,他向知作了一番解释。这三个人体道的情况如何?无为谓“真是也,以其不知也”;狂屈“似之也,以其忘之也”;黄帝“终不近也,以其知之也”。知道并能用语言表达道的恰恰离道最远;不知道,不会讲道的反而真是道。知乃不知,不知乃知,这是很荒谬的。

从这里,庄子又发展出一种先验论的思想。道不能被理解,理解了也就不是道。那么圣人是怎样合于道的呢?全靠本性美好。他说:

圣人之爱人也,人与之名,不告则不知其爱人也。若知之,若不知之,若闻之,若不闻之,其爱人也终无已,人之爱之亦无已,性也。(《则阳》)

圣人是爱人的,因而别人给他圣人之名,如果不告诉他有此名,不指出他的行为是爱人,他自己不知道自己在爱人。但是不管他知道还是不知道,他总是要爱人的,这是他的本性决定的。人的本能之外的一切行为以及指导这些行为的思想,都是在后天的学习中得来的。庄子认为圣人的道德行为出自本性,生而能之,而且是无意识的,这不但是先验的,而且是神秘的。

六、人生哲学:从避世到游世的转变

隐者是避世的。他们希望不受国家政权、礼乐法制的控制、束缚,过着自然的闲适的生活。但是做到这一点是非常困难的,生活

离不开社会,而社会生活的各个方面都渗透着封建主义的礼乐刑政。特别是战国中期以后,王权在不断集中、加强,隐者们感到世外桃源的小天地已经越来越小,唯一的出路是在各种政治势力的夹缝里,在各种政治冲击力的死角里求得生存。这样他们的态度就由避世转为游世。这两种思想在庄子那里兼而有之,确切些说,庄子思想体现了由避世到游世的转变。

首先,庄子根据自己的社会观和自然观,对避世的生活态度做了论证。人生在世应该有什么样的生活目的?面对复杂的社会环境,人应该怎样行动?庄子认为,人活着就要过一种符合自己本性的恬静安适的生活,摆脱社会的束缚,摆脱在社会生活中形成的争名逐利的欲望的束缚,使自己得到自由。他说:“彼至正者不失其性命之情”(《骈拇》),这就是说最正常的生活,最正当的行为,就是符合人类自然本性的生活和行为。为了按自然本性生活,人必须摆脱仁义礼知的枷锁,庄子强调人要在主观上铲除追求仁义之名的欲望,不要用儒家道德律令约束自己。他说:

夫孝悌仁义,忠信贞廉,此皆自勉以役其德者也,不足多也。(《天运》)

且夫待钩绳规矩而正者,是削其性者也,待绳约胶漆而固者,是侵其德者也;屈折礼乐,响俞仁义以慰天下之心,此失其常然也。(《骈拇》)

所有儒家的道德规范,对于人来说都是“削其性”、“侵其德”的,它们使人求名之心得到满足,却破坏了人们的正常生活,因此是不值得赞扬、提倡的。人们修身的目的是为了出名。名显一世看起来似乎是好事,其实是坏事。孔子被围在陈蔡之间,差一点有生命危险。庄子借大公任之口批评孔子,指出他“饰知以惊愚,修身以明污,昭昭乎如揭日月而行,故不免也。”就是说,卖弄聪明吓唬愚民,洁身自好反衬别人的污秽,而且做得十分明显,这是孔子遭难的原因。庄子告诫孔子,只有“削迹捐势,不为功名”,才能得到平安。

为了按自然本性生活,还必须摆脱富贵的引诱,去掉追求富贵之利的欲望。要生存和温饱,当然需要有一定的物质资料,如土地、房屋、粮食、牲畜等等。但是如果为了取得这些资料而伤害身体,那就是“以所用养害所养”(《让王》),颠倒了主次,为庄子所不取。他还说:“平为福,有余为害者,物莫不然,而财其甚者也。”(《盗跖》)谋取的物质财富超过了生活的需要,就成为祸害。他又指出富有乱、苦、疾、辱、忧、畏等六大害,一旦大难临头,有强盗来劫,那时想抛弃全部财产换取一天平安日子也不可能了。富既有害,贵又如何?庄子说:“夫贵者,夜以继日,思虑善否,其为刑(形)也亦疏矣。”(《至乐》)贵者为了保住高位,日夜思虑怎么办有利,怎么办不利,这对身体毫无益处。因此,古代的隐者善卷、许由不愿做天子,黄帝要让位给他们,他们“计其患,虑其反,以为害于性,故辞而不受也”(《盗跖》),庄子还指出富贵对于人是偶然的東西,如果有,那是暂寄在这里的,“寄之,其来不可圉,其去不可止”(《缮性》),“得失不在我”(《田子方》),因此不必为富贵去来而悲喜,更不必钻营和追求。

根据自己的生活理想、生活态度,庄子提出了跟儒家根本不同的道德标准。他说:

且夫属性乎仁义者,虽通如曾史,非吾所谓臧也……。

吾所谓臧者,非义之谓也,臧于其德而已矣。吾所谓臧者,非所谓仁义之谓也,任其性命之情而已矣。(《骈拇》)

仁义之行并不是善,真正的善是任其性命之情,也就是按自然本性,自由自在地生活。从这个观点看,儒家所谓君子小人,其实并没有什么根本区别:

彼其所殉仁义也,则俗谓之君子;其所殉货财也,则俗谓之小人。其殉一也,则有君子焉,有小人焉;若其残生损性,则盗跖亦伯夷已,又恶取于君子小人于其间哉!(《骈拇》)

君子和小人,前者追求仁义,后者追求货财,看起来不同,其实他们都不能任其性命之情,都为了身外之物摧残了自己的身体和生命,本质是一样的。

庄子的这套思想是对等级、宗法、专制的社会体制的蔑视,在一定的历史条件下有进步意义。儒墨法各家尽管在一些问题上有不同意见,但都主张建立以君父为首的封建专制主义的统治体制。在他们看来,人不是单个的人,他是封建宗法社会的成员,是君臣、父子、兄弟、夫妇这个大网上的一个纽结,人生的目的不是个人幸福,而是为了这个封建宗法社会的存在,社会成员有天然生就的责任。庄子认为,人是单个的自然人,他对这个封建宗法社会团体没有义务,他追求的是个人的幸福。庄子的理想人物总是“天子不得臣,诸侯不得友”,处在共同体之外。从庄子思想中当然引申不出革命的集体主义和为真理而献身的精神,但是它毕竟冲击了等级、宗法、专制主义的封建体制,正因如此,它为当时和后来的王权所不容,为正统思想家所不喜。

在否定名利欲望和庸俗生活的同时,人们应该怎样建立符合自然本性的生活呢?庄子认为最重要的是求得心灵的虚静,提出他的养神之道:“故曰纯粹而不杂,静一而不变,淡而无为,动而以天行,此养神之道也”(《刻意》),养神的结果是与神合而为一,并且与天合而为一。他说:“纯素之道,唯神是守,守而无失,与神为一,一之精通,合于天伦”(《刻意》),达到这种境界,可以长生久视,游于天地之间。但是要达到虚静,条件是非常苛刻的。庄子在《庚桑楚》中要求,人们不仅要去掉贵、富、显、严、名、利六种欲望,而且要去掉容、动、色、理、气、意、恶、欲、喜、怒、哀、乐等情绪,甚至要去掉去、就、取、与、知、能(即知识)、能力和行动的意向。庄子用“形若槁骸,心若死灰”(《知北游》)来形容这种精神境界,行动时就像灌园老人一样,宁愿用瓦罐跑上跑下地打水,而决不用桔槔,据说有了桔槔这种“机事”,便会有不可测的“机心”,虚静的心境,古朴的

生活,将遭到破坏。

这种虚静要求消除人的感情、知识、能力、行动的意向,取消先进的物质文明哪怕是桔槔那种提水工具,因而是无论如何行不通的。

避世得不到自由,迫使隐者游世,就是不离开社会,但又不陷在社会的灾难之中。庄子对游世也做了理论的说明。他说:“唯至人乃能游于世而不僻,顺人而不失己”(《外物》),所谓僻即淫僻之行。他曾说:“夫适人之适而不自适其适,虽盗跖与伯夷,是同为淫僻也”(《骈拇》),可见为仁义或货财而残生损性,庄子认为都是淫僻之行;至人能游于世而不为仁义货财所动,能顺着别人而不丧失自己的根本主张。在另一个地方庄子又把游世称作“乘道德而浮游”,那情形是“无誉无訾,一龙一蛇,与时俱化,而无肯专为;一上一下,以和为量,浮游乎万物之祖……”(《山木》),这就是说,世人抱瓮而灌,我也不妨抱瓮而灌,世人用桔槔提水我也不妨用桔槔提水,在这些方面无可无不可。这是一种与时敷衍的处世态度。

庄子认为,从精神状态看这便是“忘己”、“无己”的境界。达到这种境界便可以与天为一,与道为一,能够物物而不物于物的妙用。他说:“无不知也,无不有也,淡然无极而众美从之”,这是说忘了一切便有了一切,一切的美都汇集到自己这里来了。一个遭受社会力量无情打击的人,感到再也不能无视社会了,认为只有不对社会采取硬抗的办法即顺着社会的风气才能得到自由。然而这个社会又是他所看不惯的,于是便想象自己与天或道合而为一,要找一个精神解脱的办法。

这些思想有精神胜利的成分,但不能完全归结为精神胜利。在客观必然性和人的主观愿望这两者的关系中,看到只有使后者服从前者才能有自由。庄子《达生》篇有一很好的寓言,是说孔子向一位游泳术极高明的人求教。他问道:“……请问,蹈水有道乎?”那人答道:“亡,吾无道。吾始乎故,长乎性,成乎命。与齐俱

人,与汨偕出,从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。”他完全顺着水之道,一点不存个人主观的因素,这就使他的游泳本领达到惊人地步。庄子看到自由不是对客观必然性的否定,而是对它的了解和适应,这在当时观察和处理个人和社会的关系的问题上,有它深刻的地方。但是他做过了头,以为遵循客观规律就是把个人主观能动性全部否定,甚至连人所要追求的生活目的也一齐摒弃。实际上人是为了达到一定目的而运用客观规律的,如果取消目的,完全随波逐流,也无所谓自由。庄子赞美忘己而自适的生活态度:“忘足,履之适也;忘要(腰),带之适也;知忘是非,心之适也;不内变,不外从,事会之适也。始乎适而未尝不适者,忘适之适也。”其实这样做是没有适,没有自由的。庄子产生这种思想,是农民小生产者在社会重压下的一种自我安慰。

荀子认为,庄子“蔽于天而不知人”。这个评价是非常正确的。凡是存在自然和社会对立的地方,他都肯定自然,否定社会。在社会历史观方面,他肯定人的自然本性,反对仁义礼知等社会属性,甚至要取消人类的文明。在自然观方面,他抬高无形的道、绝对、无限的地位,赞美自然,压低具体事物、相对、有限的地位,贬斥社会生活和文化生活。在认识论中,他肯定符合天均的相对真理,反对人为的绝对真理。在人生哲学中,提出符合自然本性的生活理想和道德标准,反对殉仁义、财货的名利观念。这种思想在历史上是有进步意义的,与调和名教与自然的魏晋玄学家郭象之流在方向上根本相反,不可混为一谈。

(原载《中国哲学史》,上海人民出版社,1981年版;任继愈原注:《庄子探源》之五是与阎韬同志合作,由他执笔的。)

李泰棻论庄子

目 次

李泰棻的庄子研究	陈宁宁
庄子研究	262
一、庄周的学术渊源	262
二、庄周的思想本质	272
三、庄子对中国思想的影响及其重要性	276

李泰棻的庄子研究

·陈宁宁·

李泰棻，生平不详，曾任教于河北省教育学院张家口分院。1958年由人民出版社出版的《老庄研究》是作者力图以马克思列宁主义的观点对老子和庄子进行研究的著作。作者在其自序中谈到：“近年来，马克思列宁主义的著作陆续译，使我们理解或批判老庄两书有所依据，这是一种有力帮助。”占《老庄研究》很大的篇幅的《庄子研究》，对庄子的生平事迹，《庄子》文本的考证，庄子思想特点等方面作了全面的论述。作者将庄子思想作为客观存在的东西，横的方面，从时代各方面的影响，纵的方面，从思想学派渊源和道家思想体系等方面加以阐发和批判。

李泰棻《庄子研究》的主要内容及基本观点介绍如下：

一、庄子的生平事迹。关于庄子的生平事迹，历史上有不少众说纷纭的意见，如庄子是宋人抑或楚人？庄子却相楚威王是确有此事还是后人的附会？庄子与孟子为同时代人，为何从不提及对方？李泰棻对此一一作了考辨与说明。庄子是宋国蒙人，出现宋人或楚人之说的原因是“宋亡以后梁楚与齐争其地，蒙或入楚，楚置为县”（《太平寰宇记》中有“楚有蒙县，俗谓之小蒙城也，庄周之本邑”的记载）。庄子却相楚威王是“门人后学，方外横议者，为尊师重祖，设为辞官鄙相以抬高身分的夸大，未必即有其事”。庄孟互不相及的理由是庄子与孟子在当时“尚未成为显学，而且在那种传抄困难的情况下，他们的学说，未必能普遍流通，自然可能互不了解，即便得到传阅，也可能互不重视，互认为无征引批评的必

要。文人相轻,古已有之,这些都可能造成庄不谈孟,孟不谈庄的理由”。通过详尽的考证,李泰棻对庄子的故里,生卒年月及生平事迹作了以下论述:“庄周,宋国蒙人,与梁惠王、齐宣王同时。值庸君剔成,暴君偃王,迭执宋政,昏上乱相,庄周避而不出。以家贫,曾一度为宋漆园吏。周于学无所不窥,著《逍遥游》等内篇七,其本归于《老子》之言。门人后学,传其言行,摭拾为外杂各篇,即今所传《庄子》也。其先盖为公族,至周式微为士,有声于世,与当时王公大人,间有往还,独与惠施友善,恒相辩难。与孟轲年相若,但从不及面,书中亦无片言涉及。妻先逝。周寿至84,距生于周烈王七年,卒于赧王二十九年,即公元前369至公元前286年也。”

二、《庄子》内外杂篇的考证。李泰棻在大量引述前人研究成果的基础上提出自己观点:“《庄子》内篇是庄周的亲笔,外杂各篇,盖系门人或崇庄后学所记的庄周语言和事迹。”对于《庄子》外杂篇在庄子思想中的地位,李泰棻提出如下意见:1. 外杂篇虽不是庄周的手笔,但其中主要思想,不能不是庄周的东西,包括自苏轼以来被认为是伪作的《说剑》、《盗跖》、《让王》、《渔父》等四篇,其根本思想并不悖于庄子,因此不必否定它们。2. 外杂篇是门人后学所为,在形式上不能如内篇汪洋超逸,甚至各篇引文不能统一,在事实上也会发生如田成子十二世而有齐国,庄辛事迹认作庄周的附会,还有“素王十二经”、“六经”、“上仙”、“白云帝乡”等秦以后的词语。对此,只要“通其辞,得其意可矣,不必斤斤于语句也”。

三、庄学的学术渊源。庄子师承何人的问题,历来争执不休,有人认为师承老子,也有人认为出自儒门。近代有不少学人认为庄子师承颜氏之儒,章太炎、郭沫若均力主此说。李泰棻经过分析考辨后认为,庄子与颜氏之儒无关,其理由如下:1. 颜回一簞食,一瓢饮,在陋巷是安贫乐道,不愿仕进的表现,而庄子见魏王说:“贫也,非惫也,此所谓非遭时也。”说明庄子是因非遭时而不仕,非真安贫乐道也。2. 孔子讲仁,并以“其心三月不违仁”赞美颜回,而庄

子学的是老子之道,不重仁义,吸取孔子“将以利天下”的志趣,与颜回决心不仕,如风马牛不相及,因此,庄子并非出自儒门。李泰棻认为,关于庄子的学术渊源不能简单地归为非老子即儒家,而是战国时代各家学派影响的结果。他在考察庄书对道、儒及诸子百家的态度之后,提出庄子思想“本于老,参与儒,各家之说对它有影响”这一结论。

四、庄子的思想研究。李泰棻从“辩证观”、“原道”、“养生”、“处世”、“内圣外王”等方面对庄子思想进行全面研究。其中,辩证观和内圣外王的论述是颇有特色的。李泰棻以辩证唯物主义观点为依据,对庄子思想进行考察。认为庄子在谈论事物的发展与变化方面,符合对立面的同一与转化观点,在应事接物以时间、空间和事物的不同分别加以处理的思想体现了辩证的观点,但庄子把事物终始与生死的契机认为是“道”在冥冥之中掌握的,夸大了“道”在事物变化发展中的作用,这就是客观唯心论的表现。内圣外王的思想是李泰棻根据庄子内七篇中心思想提出的,他对庄子内圣外王思想表述如下:人具备这种修养(即达到无不将也,无不迎也,物我两忘的境界),即“内而可作‘大宗师’,外而可以‘应帝王’”,这就是庄周内圣外王的典范。“所不同者,内圣重在修己,外王重在接物,内圣旨在逍遥自在,外王旨在因应无方。性命之安在我,则放乎逍遥之游,内圣之德也;性命之安在人,则借重齐物之论,外王之德也。逍遥自在归本于无为,因应无方归本于齐物。然又必须深悟齐物,始能彻底无为,也必须作到无为,始能真正齐物,而齐物重思想,无为重实践,又皆归本于自然,都是为‘道’服务的,这是内圣外王的理论体系。”李泰棻关于庄子内圣外王思想的发挥,是他理解和评价庄子的理论前提,庄子拒不出仕,嫉世终身,一向被认为是出世主义,消极避世。李泰棻则肯定了庄子是有政治理想和抱负的,庄子消极避世的背后有积极用世的一面。庄子是目睹当时的社会现状愤恨已极,故独树一帜拯救人类于将来。

五、对庄子思想的评价。李泰棻对庄子的评价可分为肯定和批判两个方面。肯定部分,除了对庄子内圣外王思想肯定之外,还肯定了庄子重民、反战、睦邻的思想,在“庄子的进步性”一章中有专门论述。批判部分主要是对庄子齐物思想的剖析,要点如下:庄子用齐物的理论从主观上消除人们的矛盾认识,从而消灭斗争。庄子否认了对于客观存在正确与歪曲反映的区别,否认了人在认识中的发展与进步。庄子对于时间空间认识的错误,庄子对名的唯心认识,以及庄子对因果的唯心认识等。

本编选取《庄子研究》的其中三章。

庄子研究

一、庄周的学术渊源

一 师承考略

庄周虽然是道家的中心人物,但他的师承所自,殊难考察。庄书的内篇第七,曾一度提到宋荣子,其他显学的人,未曾涉及。外篇《达生》有子列子问关尹一节,杂篇《让王》亦称子列子穷。子列子,注家均认为是列御寇,而列子之上,复冠以子,因而有人认为是庄周的老师。然而这只是外杂各篇的称呼,也可能与《吕氏春秋·审己》篇的“与关尹论射”及前章所引《不二》篇的“子列子贵虚”,同一来源,即照抄他书而已;内篇《逍遥游》及《应帝王》提到列子,均不冠以子字可知。而《天下》篇中论及并世显学,道家最详而不及列子,《史记》亦未立传,其年代亦不相及。除上引《达生》列子问关尹以外,如《德充符》言子产师伯昏无人,而《田子方》篇谓列御寇为伯昏无人射;又《应帝王》篇有壶子为列子师、旧注壶子名林,而《吕氏春秋·下贤》篇谓子产见壶邱子林。据此,列子似乎是春秋末年人,与庄子年代相差甚远,况伯昏无人、壶邱子林,正鸿蒙、列缺之属,未必真有其人也。所以,列子为庄周之师之说是不能成立的。此外,如前所引,韩愈据《田子方》篇为说,疑周系儒家,出于子夏之门。姚鼐附和其说(见《庄子章义·序》),章实斋亦同(《文史通义·经解》)。章太炎疑系颜氏之儒,郭沫若附和其说(见《十批判书》一八七页)。按庄子之学,与儒学是有关系的,但韩愈仅据《田子方》

篇的孤证,不足为据。所以章太炎驳之曰:“昔唐人(指韩愈)言庄周之学本田子方,推其根于子夏;近世章学诚亦取之。以《庄子》称田子方,则谓子方是庄子师;然其《让王》亦举曾参、原宪;其他若《则阳》、《徐无鬼》、《庚桑楚》,各在篇目,将一一为庄子师耶?”(《章氏丛书·别录》)

章氏辩其非出于子夏之门之说固是,但认为庄周系颜氏之儒者更非。我认为他并不是颜氏之儒。我们看颜回:“子曰:贤哉!回也。一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。”(《论语·雍也》篇)这是孔子对他的称赞,再看他的自述。“孔子谓颜回曰:家贫居卑,胡不仕乎?颜回对曰:不愿仕。回有郭外之田五十亩,足以给饘粥;郭内之田十亩,足以为丝麻;鼓琴足以自娱;所学夫子之道者,足以自乐也。”(《庄子·让王》篇)这种安贫乐道,不愿仕进的表见,是很自然的。再看庄周,他曾往贷粟于监河侯(见《外物》篇)。他见魏王,衣大布之衣而补之,正廩而系履。但当魏王曰:“何行生之惫邪?”他不平地说:“贫也,非惫也。士有道德不能行,惫也;衣敝履穿,贫也,非惫也。此所谓非遭时也。”(详《山木》篇)可见庄周因非遭时而不仕,非真安于乐道也。此不同者一。子贡说:“孔氏者,性服忠信,身行仁义,饰礼乐,选人伦,上以忠于世主,下以化于齐民,将以利天下。”(《渔父》篇)所谓忠信仁义者,在孔子乃以“仁”字概括之。故孔子曰:“里仁为美。仁者安仁,智者利仁。君子去仁,恶乎成名?”“违仁:造次必于是,颠沛必于是。”(均见《论语·里仁》篇)仁者,在儒家说:积极方面,是“己欲立而立人,己欲达而达人”(孔子);“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。”(孟子)消极方面,是“己所不欲,勿施于人”的“恕”。这是孔门的最高品德,也是最难能的,故在《公冶长》篇中,孔子对他的大弟子,如子路、冉求、公西华、子贡等,虽各有所许,但不说他们达到“仁”的修养。而于颜回则曰:“回也,其心三月不违仁;其余则日月至焉而已矣!”(《雍也》篇)三月,即经久不变之意,而日月,即偶尔

之意。可知孔子在“仁”的功力方面，对颜回的赞美心服矣。而颜回所谓“夫子步亦步，夫子趋亦趋，夫子驰亦驰”（《庄子·田子方》篇）者，正在于此。至于“忠子世主，化于齐民，将以利天下”那一番工夫，颜子决心不仕，所以并未深学，亦未有过言一类的议论。我们再看庄周，他学的是老子之道，不重仁义的，他吸取的是孔子“将以利天下”的志趣。他与颜回，如风马牛之不相及也，如何能为颜氏之儒呢？

不过，正如普列汉诺夫说：“任何特定时代的智慧状态，只有与前一代的智慧状态联系中才能理解。”（《论一元论历史观之发展》第五章）所以庄周的思想与其先行思想的联系，在这里还是有研究之必要的。

二 尊崇道家

司马谈在论六家要指中，对于道家，推崇备至。他说：

“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。……以虚为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰‘圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲’也。群臣并至，使各自明也。其实中其声者谓之端，实不中其声者谓之窍。窍言不听，奸乃不生，贤不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道。”（《太史公自序》）这里所谓道家，庄周当然是其中之一。司马迁本此，乃称庄周“其学无所不窥，然其要本归于老子之言”（《史记》本传）。可见庄子是《老子》的主要继承者与发展者。我们再看《庄子》本身怎样，《天下》篇云：

“古之所谓道术者果恶乎在？曰：无乎不在。曰：神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。”

注：王先谦云：“既无不在，则神圣明王，何由降出？”宣颖云：“圣即神，王即明。”钱基博《读庄子天下篇疏记》云：“体道谓之圣，故曰有所生；行道谓之王，故曰有所成。”所谓皆原于一，就是《老子》二十二章“圣人抱一为天下式也”的一。一即道也。“道生一，一生二，二生三，三生万物（《老子》四十二章）。”所以道术是无乎不在的。“行道之谓术；术，路也。”（《后汉书·冯衍传》注）。

它所谓道，就是《老子》之道。《天下》篇又云：“不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人；不离于真，谓之至人；以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。……古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。”

注：王先谦云：“宗、主也。谓自然。”成玄英云：“缊粹不杂，谓之神妙。”“凝然不假，谓之至极。”“以上四人，只是一耳，随其功用，故有四名。”醇，章太炎《庄子解故》云：“借为准，《地官》质人壹其淳制。《释文》：淳音准，是其例。”辟通辟，《释文》本又作辟，是其证。成玄英云：“六通谓四方上下。”《释文》：“四辟，四方开也。”钱基博云：“育万物，和天下，泽及百姓三语，言古之人德无不普；明于本数，系于末度二语，言古之人知无不该。要而言之曰备；大而赞之曰六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。”

这里所称为天人、神人、至人、圣人，成玄英谓只是一人。这一人，也只有《天下》篇所称“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居”，“古之博大真人”的老聃，足以当之（当然庄周也有当仁不让之意）。可见庄周对于老聃钦佩的程度了。我们再看庄周的学之所本。《天下》篇云：

芴漠无形，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。

按《老子》十四章云：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧；绳绳不可名，复归于无物；是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”此即“芴漠无形”也。二十一章云：

“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。”此即“变化无常”也。所谓“死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？”郭象注：“任化也，无意趣也。”“芒”、“忽”也就是《老子》的“恍”、“惚”，《庄子·至乐》篇又作芒芴，特字异耳。“芒乎何之？忽乎何适？”亦即《老子》所谓“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然也。”（五十一章）《老子》又说：“故大制无割”（二十八章），“将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器不可为也，为者败之，执者失之。故物或行或随，或嘘或吹，或强或羸，或挫或堕。”（二十九章）“大道泛兮，其可左右。万物恃之生焉而不辞；功成而不有。衣养万物而不为主，常无欲可名于小；万物归焉而不为主，可名为大；以其终不自为大，故能成其大。”（三十四章）此即“万物毕罗，莫足以归”也。所谓“古之道术有在于是者”，即为庄周学之所本，并非自明其学也（参看钱基博《读庄子天下篇疏记》）。陆西星云：“《南华》者，《道德经》之注疏也，其说建之以常无有，而出为于不为。”（《南华经副墨》）语虽不完全正确，但《史记》“然其要本归于老子之言”一语，是有根据的了。

三 批判儒家

《庄子》对儒家是次一等的看法，《天下》篇说：

以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁，谓之君子。

宣颖云：“君子是道之余绪。”阮毓崧云：“按君子亦能得其一，而具有内圣之德者。”本篇所谓君子，应该是孔子，再证以《齐物论》云：“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。”这里所谓圣人，是明指孔子的，可见《庄子》对于仲尼，有相当推崇的意思。我们再看《田子方》篇颜渊赞服孔子的话曰：“夫子步亦步也，夫子言亦言也，夫子趋亦趋也，

夫子辩亦辩也，夫子驰亦驰也，夫子言道回亦言道也，及奔逸绝尘而回瞠若乎后者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。”此段正是《论语·子罕》篇颜渊的语气。在那里，“颜渊喟然叹曰：仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立，卓尔！虽欲从之，末由也已！”庄书所记，不背《论语》，可见并无歪曲之意。再看对于一般儒家的说法，《天下》篇又云：

其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于诗书礼乐者，邹鲁之士，缙绅先生多能明之：诗以道志，书以道事，礼以道行，乐以道和，易以道阴阳，春秋以道名分。

注：成玄英云：“数度者，仁义法名等也。古旧相传，显明在世者，史传书籍，尚多有之。”

按《汉书艺文志·六艺略》云：“乐以和神，仁之表也；诗以正言，义之用也；礼以明体，明者著见，故无训也；书以广听，知之术也；春秋以断事，信之符也。”然则明于诗书礼乐之邹鲁之士、缙绅先生，当然指的就是儒家之流了。《庄子·天运》篇载孔子谓老聃曰：“丘治诗书礼乐易春秋六经，孰知其故矣。”老子曰：“六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！”所以，邹鲁之士、缙绅先生多能明诗书礼乐者，只是明礼乐法度之本，绝非深明道本而知其所以者，因而对道家来说，尚次一等。由此可见，尽管庄书有若干处菲薄儒家；甚至在《盗跖》、《渔父》两篇，更在诋毁；但对儒家，仍然是取批判接受的态度，并非否定一切。所以者何？外王之道，必须承认现实秩序，因而也不能脱离儒家的理论，这是很自然的。

四 否定百家

《庄子》对于百家，认为是一曲之士，《天下》篇总论以下，首先讲的就是墨子。我们看他对于墨家的批判吧：

为之大过，已之大顺。

注：梁任公《庄子天下篇释义》云：“已，止也。大顺即太甚之意。言应做之事，做得太过分；节止之事，亦节止得太过分。顺、甚，音近可通也。”

作为非乐，命之曰节用。生不歌，死无服，……桐棺三寸而无槨，以为法式。以此教人，恐不爱人，以此自行，固不爱己。……其生也勤，其死也薄，其道大觫。使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道。反天下之心，天下不堪。……乱之上也，治之下也。

注：“反天下之心，天下不堪”，行拂乱其所为而已矣！故曰乱之上也。又郭象注：“乱莫大于逆物而伤性也。”使用墨者之教而获有治焉，终以逆物伤性，而不得跻无为之上治也，故曰治之下也。

次墨子之后者，即宋钘、尹文。再看庄子对子他俩的批判：

见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战。

注：《韩非子·显学》篇：“宋荣子之议：设不斗争，取不随仇，不羞图圉，见侮不辱”。即上句义。禁攻寝兵之设，见前章第二节。

以此周行天下，上说下教；虽天下不取，强聒而不舍者也，故曰上下见厌而强见也。……图傲乎救世之士哉！

注：成玄英疏云：“图傲，高大之貌也。”释义适得其反。按图乃鬲字也。古图、鬲通，《雍白彝》，图即作鬲；甲骨文，图，或省口，皆其证；鬲，即古鄙字。卜辞云：“土方正（征）于我东鄙，……吕方亦侵（侵）我西鄙田（见《殷虚书契菁华》第一页）。”鄙，均作鬲。《齐鞶纶巾》云：“候氏锡之邑二百又九十九邑，与口之人民都鄙。”鄙，亦作鬲。罗振玉曰：“都鄙字，亦不从邑；从邑者，后所增也。”（《增订殷虚书契考释》）皆其证。都鄙之鄙，后引伸为“小”（《广雅·释诂》二），为陋（《史记·乐书》）。此处“图傲”，应依章太炎说，作“鄙夷”解。庄子鄙夷其为人，犹孔子曰“管仲之器小哉！”之意。

次宋尹之后者，即彭蒙、田骈、慎到。再看庄子对子他们的批判：

豪杰相与笑之曰：慎到之道，非生人之行，而至死人之理，适得怪焉。田骈亦然。学于彭蒙，得不教焉。

注：王先谦曰：“不教之教，观其所行，学焉而心自得也。”

彭蒙之师曰：古之道人，至于莫之是莫之非而已矣。……常反人，不见观，而不免于臲断。

注：按“臲断”，即上文之辄断。《释文》：“辄，圆也。”辄断，谓虽断而甚圆，不至决裂到底也。王先谦云：“常反人之意义，不见为人所观美；即不得已而用断决，亦惟与物宛转”而已。

其所谓道非道，而所言之臲，不免于非。彭蒙、田骈、慎到，不知道。

此外，《天下》篇总论里，涉及法、名及农家。它说：

以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决，其数一二三四是也。百官以此相齿，以事为常。

注：宣颖云：“以法度为分别，以名号为表率，以所操（参，《释文》云：本又作操）文书为征验，以稽考所操而决事。”阮毓崧云：“言于名法上验实决定之数，详列为一二三四，历历不爽也。”相齿，宣颖谓“以此为序也”。以事为常，即《荀子·荣辱》篇所谓“谨守其数，慎不敢损益，是官人百吏之所以取禄秩”也。

以上所引，正是法家与名家正当的主张，《庄子》在《天下》篇里，没有什么刻薄的批判，但它在《天地》篇里说：

礼法度数，刑名比详，治之末也。

这里所谓“礼法度数”，即谓“以法（礼，亦有法意）为分”也；“刑（通形）名”者，即“以名为表”也，“比详”者，即参之礼法度数刑名，而详其可否，所谓“以参为验，以稽为决”也。而它的批判，一句话：“治之末也。”

以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养。

按《汉书·艺文志》云：“农家者流，播百谷，劝耕桑以足衣食，故八政，一曰食，二曰货，孔子曰：所重民食。”从《艺文志》的话来看，《天下》篇以上的话，即指农家而言。它在本篇，虽无批判，但在《庚桑楚》篇里说：

筒发而栉，数米而炊，窃窃乎又何足以济世哉？

它虽然没有明白指出是农家者流，但所指的，绝不是一般农

民。所以，这就是《庄子》对于农家的批判。

以上是他对各家批判之可以考见者。但《天下》篇里，又总结性地说：

其数散于天下，而设于中国者，百家之学，时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一。天下多得一察焉以自好，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，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。

注：“其数”，与上文“数度”同。指仁义法名等。王念孙《读书杂志》以“一察”连续。俞樾《诸子平议》曰：“察当读为际，一际，犹一边也。……察、际并从际声，故得通用耳。”寡，犹鲜也、少也。意即一曲之士，鲜能判天地之美、万物之理及古人之全也。

《庄子》对百家的批判如此，即对惠施，亦不例外。《徐无鬼》篇叙庄周过惠子之墓云：“自夫子之死也，吾无以为质矣！吾无与言之矣！”而且他们的学说，也有若干相通之点，如“历物之意”第一条云：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚不可积也，其大千里。”按此谓：小一者，大一之分；大一者，小一之积。“无厚不可积”者，即“至小无内”也；“其大千里”者，即“至大无外”也。然“其大千里”，即由“不可积”之“无厚”而成。《庄子·知北游》曰：“六合为巨，未离其内；秋毫为小，待之成体。”六合为巨，必待秋毫之小，集合始成其巨。正与惠施之说相发明也。又第四条云：“大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。”按《知北游》云：“物物者与物无际；而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之不际者也。”夫“与物无际”，即是“大同”；而“物有际”，则是“小同”。“物物者与物无际而物有际”，则是“大同而与小同异，此之谓小同异”矣；然此乃同不可以终同也，故不如“不际之际，际之不际”，可以赅万物之毕同矣；“际之不际，可以知万物之毕异矣。

故《德充符》引仲尼之言曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”故曰：“万物毕同毕异，此之谓大同异。”此又庄惠相通之例，至于“天与地卑，山与泽平”（孙诒让曰：卑与比同。古卑声比声相近，字多通用。《孟子·万章》篇有庠，《白虎通义·封公侯》篇作有比，是其例。《荀子·不苟》篇云：“山渊平，天地比。”杨注：比，谓齐等也，亦引《庄子》此文。是其证也。）一条，亦齐物之旨，因天地本不比，山泽本不平，而比之，平之，是齐物也。至“日方中方睨，物方生方死”一条，又与《齐物论》“方生方死，方死方生”之说相同者，更无论矣。然庄子对惠施平日批判，毫不假借，如《德充符》云：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”类此辩论很多，兹不具引，而如前章所引《天下》篇云：“惠施多方（方术也），其书五车，其道舛驳，其言也不中。”极言其不合子道的旨归。对惠施尚如此，对其他各家的否定，更无宽假了。我们说它否定百家，这话是有根据的。

五 结 语

由以上各节，可以知道庄书对道、儒及百家的态度了，这里再引《天道》一段，作为总结：

是故古之明大道者，先明天（即自然）而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之；因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之。……形名者，古人有之，而非所以先也。古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。骤而语形名，不知其本也；骤而语赏罚，不知其始也。倒道而言，迁道而说者，人之所治也，安能治人？骤而语形名赏罚，此有知治之具，非知治之道；可用于天下，不足以用天下，此之谓辩士，一曲之

人也。

这是再一次的批判,可以看出:对于道家是尊崇的;对于儒家,除次于道家外,别无评语;而对其他,特别是名法各家,则仍以“辩士一曲”目之。其实庄学固本于老,参于儒,然各家之学,对它也有一定程度的影响;一笔抹杀,殊非公允也。

二、庄周的思想本质

一 他的憎与爱

老聃和庄周生存的时代,相差几二百年,尽管由于先行思想的继承和时代现实的反映,使他们理解了事物的变化、运动以及发展中对立物的同一和转化等等的必然性,但因时代和个人身世的不同,他们的对待方法也有所不同。老聃是周室的史官,究竟还未忘情周室,而且那时商人出身的新兴地主,除极少数的人们以外,远不能与贵族地主抗衡,而封建礼乐法制,仍有其一定程度的统制潜力。只要善于维持,可能延续较久,所以老聃想用知白守黑、知荣守辱的方法,把对立阶级的矛盾缓和下去,使当时的统治阶级寿命延长。这在《老子研究》中已经说过,这里不必多谈了。

但具体到庄周,情形就不同了,他首先已经从没落领主沦为士族,又目睹并身受了王偃统治的残暴,使他憎恶现实。列国君王,虽或彼善于此,但在庄周看来,尽是“窃国者为诸侯”之类。所谓“为之斗斛以量之,则并与斗斛而窃之;为之权衡以称之,则并与权衡而窃之;为之符玺以信之,则并与符玺而窃之;为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之。”说得更具体一些,便是“田成子一旦弑其君而盗其国,所盗者岂独其国邪? 并与其圣知之法而盗之。”他生在“奸雄结轨于千里,烝民涂炭于九隅”(章太炎《齐物论释》序)的时代,眼看新兴地主的蓬勃势力,必将取贵族领主的统治而代之,但各国

侯王,仍在醉生梦死地日益攘夺火并,因而庄周对他们厌恶已极,认为是“恶成不及改”,弃之而已。然竟有若干人物,正在“与接为构,日与心斗”;有的“行名失己”,有的“亡身不真”,尽是些“终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪”的人。“惠子从车百乘而过孟诸,庄子见之弃其余鱼”(《淮南子·齐俗训》),那就是他对这类人的深刻讽刺。他对当时的显学者们,也是嘲笑甚至辱骂的,他认为“枝于仁者,擢德塞性以收名声,使天下簧鼓以奉不及之法;……骈于辩者,累丸结绳窜句(钩),游心于坚白同异之间,而敝跬誉无用之言”(《骈拇》)。“今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也,而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。……其无愧而不知耻也甚矣!”(《在宥》)所以,这些都是趋时应世的学问,不过是“朝三暮四,……朝四暮三”的玩猴戏弄,与世终于无补的东西。因而,他不同情于他们,当他们齐集稷下学宫,不治而议,食禄千钟的时候,庄周是“不为轩冕肆志,不为穷约趋俗”,自然也就“不在其位,不谋其政”了。他以“方今之世,仅免刑焉”的态度,嫉世终身。但他所恨的是现世,所叹的是当时的人生,所以,如何始能拯救人间于将来,使脱离苦海,这是庄周所念念不忘的。庄书之作,意在斯乎!

二 他的破与立

不管统治者与被统治者之间的矛盾也好,强国与弱国之间的矛盾也好,贵族与商人之间的矛盾也好,大人与小人之间的矛盾也好,都市与乡鄙之间的矛盾也好,总而言之,结果都产生了或正在产生着各种不同形式的斗争,因而在人世间造成了各种不同的祸患,在思想上反映出各种不同的混淆。关于这一点,老庄的认识,基本上是一致的。但远在那个时代,两千几百年前,他们不可能意识到,这是生产力与生产关系的矛盾,剥削者与被剥削者的矛盾,因而他们就不可能推求矛盾的根源,从而在经济基础上解决问题;

只有企图缓和或马虎矛盾,这样不可避免地就要向往那种在传说中自然化了的古代社会和典型化了的古代圣人。

由于上节所述,我们知道,老庄生存的时代不同,因而他们在解决矛盾的看法上,也有一定程度的不同。老聃是用知荣守辱的方法,阻止矛盾的一面向它的对立面转化下去,但恐说服力弱,所以,虚拟出一种超越感官,不为时空所限,至高无上,主宰万物的力量,强名之曰道。使道先法自然,然后让人们通过无为(面又无不为),体现自然。无为就无争,无争就会使矛盾不至发展,从而维持了周室的残余统治。这是老聃的思想本质。

但庄周的看法,却与老聃有所不同。他认为当时的统治人物、贵族领主、政客学者,不是祸首,就是帮凶,至少也是役人之役,甚至还是无耻之辈。他们的灭亡迹象已著,不可也不能挽回。庄周对他们大有“时日曷丧?予及汝偕亡”之感。这就是庄周的破,因而有人认为他是人生如梦,“其行尽如驰面莫之能止,不亦悲乎”的厌世者,这只看到他的一面。为加强他的说服力量,他接受了《老子》的道;也使用了通过无为,体现自然的理论。但他更进一步,认为“荣辱立,然后睹所病;货财聚,然后睹所争”(《则阳》)。所以,不取“知荣守辱”,“知白守黑”之法。佛经云:“众生处处著,引之令得出”。庄子也认为世人对于名物等差,处处执著,所以,他要在人们的思想上,取消荣辱,不聚货财,“名相双遣,分别自除”(僧宗仰《齐物论释》后序)。譬如说:“世法差违,俗有都野”,要使“野者自安其陋,都者得意于娴,两不相伤”(章太炎《齐物论释》),这就是他的《齐物论》之由来。齐物者,就是在现实中,不作一切分别。因为世间事物,形色万千,各受于道,本系自然。故以道观之,原属一体,但以人观之,等差立见。庄子要世人体会道的意旨,尽管万物不齐,而在人的思想上,把它们认作是“齐”。也就是说,尽管天上地下,山高渊深,但我们要认为是“天地比,山渊平”。推而至于死生、存亡、贫富、荣辱、是非、美恶以及黑白等等,无不等量齐观,各素其

位,听其自然。这就是太炎所谓“不齐而齐,齐之至也”。人人如此思想,还有什么矛盾可言呢?所谓“不齐”者,是指事物的形色种类;所谓“齐”者,是指人的思想意识。“不齐之齐”,即此意也。这就是庄周的立。有人于此,能体道心,等视有情,无所优劣,人不分彼此,理不论是非。到了“无不将也,无不迎也”,物我两忘的境界,那就是“德充符”了。具备了这种修养的人,谓之天人。他内而可作“大宗师”,外而可以“应帝王”,这就是庄周内圣外王的典范。所不同者,内圣重在修己,外王重在接物;内圣旨在逍遥自在,外王旨在因应无方。性命之安在我,则放乎逍遥之游,内圣之德也;性命之安在人,则借重齐物之论,外王之德也。逍遥自在归本于无为(《天运》篇云:“逍遥,无为也。”),因应无方归本于齐物。然又必须深悟齐物,始能彻底无为;也必须作到无为,始能真正齐物;而齐物重思想,无为重实践,又皆归本于自然,都是为“道”服务的。这是内圣外王的理论体系。

三 结 语

由以上所论,可知内圣外王的思想,应当是一致的,但其分别,就在于内圣偏于修己,外王偏于接物,而修己和接物,又不是截然划分的。必须在修己的基础上,准备接物,始可成为内圣;亦必须在接物的因应上,重视修己,始能作好外王;这里有着辩证的关系。不过,在作内圣的阶段上,逍遥自然,纯说“道”义,是可以的;若真正到了外王地位必须“坐而言”的,能作“起而行”的依据,才能实践。清净无为,任其自然,恐怕是不可能的。因此,庄周就不得不另想实践的途径,否则徒托空言,其何以“立”?这里,先引王安石一段话:

昔先王之泽,至庄子时竭矣!天下之俗,谲诈大作,质朴并散,虽世之学士大夫,未有知贵己贱物之道者也。于是弃绝乎礼义之绪,夺攘乎利害之际,趋利而不以为

辱，殒身而不以为怨，渐渍陷溺，以至乎不可救已。庄子病之，思其说以矫天下之弊，而归之于正也。其心过虑，以为仁义礼乐皆不足以正之，故同是非，齐彼我，一利害，则以足乎心为得，此其所以矫天下之弊者也。既以其说矫弊矣，又惧来世之遂实吾说而不见天地之纯、古人之大体也，于是又伤其心于卒篇（指《天下》篇）以自解。故其篇曰：“诗以道志，书以道事，礼以道行，乐以道和，易以道阴阳，春秋以道名分。”由此而观之，庄周岂不知圣人（指孔子）者哉？（《庄周》上）

按“庄子病之”，就是他对以上所云现实的憎恨。所以，他要“矫天下之弊”以“破之”，“而归之于正”。归之于正，就是他的“立”，也就是他所爱的社会。“以为仁义礼乐皆不足以正之”者，非谓仁义礼乐无用，乃谓其不足用也，故《庄子》又主齐物以济之。但在实际方面，这些都难为一般庶民所接受，帝王无从施設。最后，还不能不吸取孔子一派的政治理论。《天下》篇称道六经、列儒家于首者，原为此也。

三、庄子对中国思想的影响及其重要性

一 道统方面

以前说过，儒家在孔子以后，墨家在墨子以后，派别很多，各自谓真孔墨；但孔墨不可复生，又谁得起而质之？道家自杨朱以后，亦有纷乱现象，尽管曾在齐国的稷下学宫受过优遇，得到宣扬，但如《天下》篇所云：宋钐尹文一派，向名墨方面发展；田骈慎到一派，向法家方面发展；而关尹老聃一派，又向权谋方面发展。此时如无庄周出现，道家也可能不成其为道家了。然而庄周承继了老聃杨朱以来的道论，吸取了稷下三派的精华，批判了百家，保卫了道家

正统；从此在儒、墨、道鼎足而三的情势下，又增加了不可战胜的力量。当时庄周恐怕是想在各家学派以外独成一家之言，但后来却像儒家的子思、孟子（焦竑《庄子翼·序》谓：“夫老之有庄，犹孔之有孟也。”），佛家的马鸣、龙树，他成了道家唯一的大宗了。

庄周在“道”的理论方面，完全承继了《老子》的自然无为；而在“俗”的实践方面，却又大部接受了孔子的政治学说。所以，儒道两家，并不是绝对不容的；这在老孔以来，已是如此。而它对于墨家，则是极端反对的。墨家最要主张曰兼爱，而它说：“兼爱不亦迂乎！无私焉，乃私也。”（《天道》）曰非攻，而它说：“为义偃兵，造兵之本也。”（《徐无鬼》）此外，如尊天、明鬼、尚贤、尚同无一不和自然、齐物相反对。所以，秦政以后，由儒、墨、道的鼎足三分，一变而为儒道的双峰并峙，这固然是由于墨家苦行，难为一般士人所接受；钜子统治，也难为专制政权所优容；但和儒道两家有着不可调和的对立关系，受到两家的双方排挤，也是一个重要原因。而道家在两汉以来，与儒家或在分庭抗礼，或在相互消长，始终保持其尊位，这和庄子其人其书，也有分不开的关系，这是谁都承认的。

二 哲学方面

佛教东来的初期，在译经方面，缺乏词汇；在思想方面，缺乏先导。所以，吸取了百家中最接近佛典的道家著述，作为它们在内容和形式上的借用品。我们看，汉代佛典的《四十二章经》，文辞似《庄子》，思想通道家，甚且在读它时，分不出是佛是道，这就是一个重要的例证。由此时起，佛经常常披了老庄词句的外衣，表达自己的思想，后来老庄的客观唯心论，又发展成为玄学。在魏晋时代，主要的玄学代表人物，有何晏、王弼、向秀、郭象等。而佛教最初即以玄学的附庸者，出现于南朝。本来天竺佛藏，除论藏别为一类外，如譬喻之经，诸宗之律，均常广征所谓圣凡行事，以证释佛说。然其文大抵属于神话故事，与中土儒家诂经，毫无共同之点。独有

《庄子》，内容亦常引征神话故事，以佐证它的理论，所以，在译事方面，自然容易被佛经吸取，这就形式面言。

当时的玄学，在老庄唯心论的基础上，把事物具有发展和变化的规律这一事实给以绝对化、观念化。它不把规律看作是事物的发展和变化的规律，而是认为有超乎物质之上并支配物质运动的“本”（又有宗、极、无等名称，也就是“道”的别名），从而倒转来把这样的“本”，看作是客观世界存在的根据。而佛教的经典，如《般若经》一类，恰好在这一玄学基础上，发生了它的作用。当时般若学派，有六家七宗，正是东晋玄学流派，在佛教思想中的反映；最主要的“本无”、“即色”等派，都对于《般若经》所谓“空”的意义，作了不同的解释。固然，佛教在这一时期，在一定程度上，它是利用了玄学；但它为玄学发展，也不自觉地作了若干的努力。到了“涅槃”佛说的出现，玄佛两派就从此愈离愈远了。六卷“泥洹”（即涅槃的另一音译）译于东晋义熙十三年，它比般若空宗的理论，更进一步地表现了佛教的特点，因为它更明确了现实世界和极乐世界的界限。把现实世界中被压迫人民的苦痛，说成是“无常”、“苦”、“无我”、“染污”，从而虚构出所谓“常”、“乐”、“我”、“净”的永恒世界（详见汤用彤等《南朝晋宋间般若涅槃佛教学说的发展和它的反动的政治作用》）。如前所言，玄学是在老庄学说的基础上发展起来的。老庄认为现实世界是真实的，它教人如何生活在这人间世里；佛教认为现实世界是虚幻的，它教人如何死归于那涅槃彼岸。在这一点上，是不可调和的，所以，归根结底，佛只是佛，道还是道。然而老庄，特别是《庄子》，在佛教的宣传上起过桥梁的作用，这是不可否认的。洪稚存云：“《庄子》、《列子》（《列子》伪书，内多袭庄，洪氏不知，故云），则下导释氏，启魏晋六朝之乱者也。”（《晓读书斋录》）所谓之“乱”，固系洪氏偏见，但下导释氏，在魏晋六朝，逐次发展，这是事实。

不特此也，在宋代唯心主义的发展中，老庄也是有其相当作用

的。例如宋代客观唯心论者的二程(程颢、程颐),以“理”为物质世界存在的基础。这一“理”,主要指的就是儒家的伦常规范,把这些教条,称之为天理,宣称“天理具备,元无少见,不为尧存,不为桀亡。”(《二程遗书》)这就是说,理是脱离社会永恒存在的先验的东西,不受社会任何时代或个别人物行动的影响。他们认为世界上各种事物的规律,都是这一先验的“理”的体现者,如果把这一“理”,换成老庄的“道”,不是“若合符节”吗?后来陆象山,不满意程朱(熹)学派把“理”当作脱离人而存在的客观实体,他主张“心”就是“理”。客观世界的规律,只在人的主观意识之中,所以“人心”就是万物存在的根本。他说:“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”(《象山全集·象山先生年谱》),因而他在认识论上,宣扬“心外无理”的说法。要求人们“反省内求”,反对向外在的客观世界寻求真理。到了明代的王守仁,不仅承认“心外无理”,而且进一步主张“心外无物”,“心外无事”。他认为外界的客观事物,如果不被人们知觉,就不可能存在,他说:“尔未看此花时,此花与尔心同归于寂;尔看此花时,则此花颜色,一时明白起来,便知此花不在尔的心外。”(《传习录》下)因此,他更进一步地说,个人的“灵明”,就是天地万物的“主宰”。这显然不是“诸法皆空”而是“心作万有”(宗炳南的话,见《弘明集·明佛论》)了。从陆象山到王阳明,又把程朱的客观唯心论,变为极端的主观唯心论,这虽和老庄没有直接的关系,但也有间接的牵连。因为在老庄那个时代,把主观的“心”,变作客观的“道”,是有利于说服人的;到了陆王那个时代,把客观的“理”,变作主观的“心”,也是有利于宣传的。“不是神按照自己的形象创造人,而是人按照自己的形象创造神”(费尔巴哈的话,引自谢·斯·吉谢辽夫《关于列宁的〈哲学笔记〉》第62页);同样,不是“道”创造“人心”,而是“人心”创造“道”,也就是“人能宏道,非道宏人”的道理。所以,主观唯心论和客观唯心论,只是表现手段或方法的不同,其反动的唯心的本质,是原无二致的。

总起来说,老庄的学说,在中国历代唯心论的体系上,是有其极大的重要性的,即在唯物论与唯心论的斗争中,也起着相当的作用。普列汉诺夫说:“唯物论生长了,以唯心论的一切成就,丰富了自己,这些成就中,最重要的是辩证的方法。”(《论一元论历史观之发展》第五章)这作为对老庄哲学的估计,还是有其一定价值的。

三 文学方面

梅伯言云:“《庄子》者,文之工者也;以《庄子》为言道术,非真知《庄子》者也。”(《书庄子后》)但我们认为《庄子》之文,毕竟还是余事。不过,只这余事,也是大大令人感叹不置的。《天下》篇讨论其他诸子,只谈他们的思想;论及庄周,多半涉及他的文学云:

以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倪,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。……其书虽瑰玮,而连犴无伤也;其辞虽参差,而淑诡可观。

《史记·老庄申韩列传》亦云:

著书十余万言,大抵率寓言也。……然善属书离辞,指事类情,……其言洸洋自恣以适己。

明蔡毅中云:

其言虽无会而独应,若超无有而独存;其狂怪变幻,能使骨惊神悚,不称文章大观哉?

高似孙云:

极天之荒,穷人之伪,放肆恣演,如长江大河,滚滚灌注,泛滥乎天下;又如万籁怒号,澎湃汹涌,声沉影灭,不可控搏。(引自闻一多《庄子》)

这类的话,多得不可胜引。我们读《庄子》,本来分不出哪是内容的美,哪是形式的美,它那形式与内容极端的谐和,只显示了不可捉摸浑圆一体的美。但这是早有定论的,我所要说的,只具体到

以下三点：

甲：寓言 《史记》既说它大抵率寓言，而《寓言》篇也明说是“寓言十九”，所以《庄子》里寓言是最多的。但《晏子春秋》、《孟子》、《韩非子》以及《国策》等书，寓言亦正不少，何以独称《庄子》？因为它的寓言是：“谐趣和想象打成一片，设想愈奇幻，趣味愈滑稽，结果便愈能发人深省，这才是庄子的寓言。”（闻一多《庄子》）它的寓言中，光怪陆离，无奇不有，这里没有详引的必要。我们只就它刻划丑的、美的两种极端不同形象的人物，即可证明它那谐趣和想象打成一片的能力了。这里举两个奇形怪状的典型：

闾跂支离无脰说卫灵公，灵公说之；而视全人，其脰肩肩。瓮瓮大瘿说齐桓公，桓公说之；而视全人，其脰肩肩。（《德充符》）

注：成玄英曰：“闾，曲也，谓牵曲企肿而行；脰，脣也；谓支体拆裂，伛偻残病，复无脣也。瓮，盆也；脰，颈也；肩肩，细小貌也。而支离残病，企肿而行，瘤瘿大病，大如盆瓮。此二人者，穷天地之陋”矣。

这就是文中有画，别有一种“清丑入图画，视之如古铜古玉”（语见龚自珍《画金伶》）的风格，文学的这种境界，可以说是庄书开始的。这里再举一个美的典型：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。吾以是狂而不信也。（《逍遥游》）

这个“肌肤若冰雪，绰约若处子”的标准美，两千年来，还是有其健康价值的。《庄子》寓言的内容，影响了后来一切志怪神话小说，直至《西游记》的作者，恐怕也和它分不开的。至于陶潜《桃花源记》、柳宗元《三戒》、《螾蝓传》、苏轼《前后赤壁赋》之得力于此，更是显而易见的了。

乙：杂文 作为文学体裁之一的杂文，最近几十年才通行世

界。中国集部，早有杂文之名，但系无类可归的东西，而又不便再分细类的，统收在一起，名曰杂文，与今日作为文体这一的杂文，概念有所不同。现在杂文这一武器，应该是短小精悍，有如匕首投枪，一发即中人要害的文章，必须通过幽默的语言，达到讽刺、嘲笑甚至谩骂的目的。《庄子》里统称寓言，但现在看来，很多就是杂文，我们各举一例如下：

故跖之徒问于跖曰：盗亦有道乎？跖曰：何适而无有道邪？夫妾意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备，而能成大盗者，天下未之有也。由是观之，善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行。（《胠篋》）

这对圣人和封建的道德伦理给予了深刻的讽刺。

惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰：庄子来，欲代子相。于是惠子恐，搜于国中三日三夜。庄子往见之曰：南方有鸟，其名鹓鶵，子知之乎？夫鹓鶵发于南海，而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮。于是鸱得腐鼠，鹓鶵过之，仰而视之曰：吓！今子欲以子之梁国而吓我邪？（《秋水》）

这对当时权贵，给予了无比的嘲笑。

昔者齐国邻邑相望，鸡狗之音相闻，罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千余里。……然而田成子一旦杀齐君而盗其国。……有乎盗贼之名，而身处尧舜之安，小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国。……彼窃钩者诛，窃国者为诸侯！（《胠篋》）

这对田成子和韩赵魏的诸侯，给予了无情的揭发和谩骂。所以，《庄子》成书时代，虽无杂文之名，而已有杂文之实矣。鲁迅是我们最大的杂文创作者，这固然和他各方面的素养以及爱憎分明的立场，关系最大，但在形式上，他吸取了庄子的精华也正不少。

黄震云：“庄子以不羁之材，肆跌宕之说，创为不必有之人，设为不必有之物，……用以眇末宇宙，戏薄圣贤，走弄百出，茫无定踪，固千万世诙谐小说之祖也。”（《东发口抄》）但黄氏所谓圣贤，庄子并不一定认为圣贤，所以加以戏薄，这就是他的杂文特点。至于为小说之祖，前已指出，观黄氏之说，益证吾说之有据矣。

丙：骈句 在《庄子》书中，偶句特多，这也是它的特点，因为它以前是很少有的。这里举例如下：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。

天下莫大于秋豪之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为天。（《齐物论》）

至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。（《天下》）

差其时，逆其俗者，谓之篡夫；当其时，顺其俗者，谓之义之徒。（《秋水》）

昔尧之治天下也，使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。（《在宥》）

夫寻常之沟，巨鱼无所还其体，而鲋鳅为之制；步仞之丘陵，巨兽无所隐其躯，而嬖孤为之祥。（《庚桑楚》）

这类偶句，在《庄子》中，俯拾皆是，不须多举。它已开了屈骚荀赋的先声。六朝时代，玄学大兴，从而《庄子》几乎为士大夫必读之书，因之骈文大盛。当然，这和七言诗的成熟，四声说的推敲，关系甚大，但《庄子》偶句、排句的影响，也是一种重要原因。

除了以上三种以外，还有人人乐道的，如状风云：

大块噫气，其名为风。是惟无作，作则万窍怒号。而（尔）独不闻之蓁蓁乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，

号者，叱者，吸者，叫者，讙者，突者，咬者，前者唱于而后
者唱喁。泠风则小和，飘风则大和；厉风济，则众窍为虚。
(《齐物论》)

状物性云：

鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。

(《逍遥游》)

朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。(《逍遥游》)

写情景结合的名句：

旧国旧都，望之畅然。(《则阳》)

它又善作譬喻，如譬违反自然云：

是故兔胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。

(《骈拇》)

又喻全形藏身云：

故鸟兽不厌高，鱼鳖不厌深。(《庚桑楚》)

本书只重其内容的理论体系，关于文学，本节所云，亦仅限于
前人不言，或言而不尽当者，重在所举甲、乙、丙三项；其脍炙人口
者，亦略举数则如上。但庄文逸笔妙致，无不姿态横生；正如屠市
宵灯，不可方物，诚有美不胜收，举不胜举之感矣！

(摘自《庄子研究》，人民出版社，1958年)

关锋论庄子

目 次

关锋和他的庄子研究	司马琪
(一)庄子哲学批判.....	289
(二)庄子哲学再批判.....	347
(三)拙作《庄子内篇译解和批判》的修正与说明.....	370

关锋和他的庄子研究

·司马琪·

关锋，本名周玉峰，字秀山，1919年生，山东省庆云县人，1933年加入中国共产党。1937年参加抗日游击战争，任中共领导的冀鲁边区抗日救国军第一路政治部主任。后历任乐陵县委书记、冀鲁边区鲁北地委宣传部部长、二地委宣传部部长，并兼任对敌斗争委员会副书记、《黎明报》社长。解放战争时期任渤海后期师范校长。1950年任中共中央山东分局宣传部理论教育处处长，1952年起兼任山东政治学校校长，1955年任中共中央第四中级党校副校长(主管教学与科研)。

关锋从1950年即开始学术研究工作，在山东的几年曾发表学术论文和著作约60余万字(主要是哲学)。1956年春末调北京，任中共中央政治研究室哲学组组长，全部精力投入中国哲学史、哲学研究工作。这时期担任过中共中央理论刊物《红旗》杂志编委、中国哲学史研究组组长。1965年4月被任命为《红旗》杂志常务副总编；还担任中国人民大学哲学系兼职教授、中国科学院哲学研究所学术委员和该所主办的《哲学研究》常务编委。1966年5月“文革”开始，被任命为中共中央文化革命小组成员，后兼任中央军委文革小组副组长。1967年8月被隔离审查。1982年初被释放出狱。这时，遂即与其夫人周英等人合作研究中国哲学史、中国历史、西方哲学史以及中国古文字学、音韵学等，写了大量书稿。

关锋的学术研究分两个时期。前一个时期是1950年代、1960年代前期；后一个时期从1982年开始。前一个时期影响较大的学

术著作有:《王充哲学思想研究》(1957年上海人民出版社出版)、《孙子军事哲学研究》(1958年发表于《哲学研究》,后由湖北人民出版社出版)、《反对哲学史方法论上的修正主义》(1958年人民出版社出版)、《求学集》(1962年上海人民出版社出版)、《春秋哲学史论集》(与林聿时合作,1963年人民出版社出版)、《庄子内篇译解和批判》(1961年中华书局出版)。1980年代、1990年代所写书稿,已出版的有:《法和法学发生学》(1989年中国人民大学出版社出版)、《惠施思想及先秦名学》(1990年海洋出版社出版)、《老子通》(1991年吉林人民出版社出版)、《老子十日谈》(与关桐合作,1994年安徽文艺出版社出版),还同戚文合作主编《孙子兵法大辞典》(1995年上海科普出版社出版)。另发表了关于中国哲学史、中国历史和训诂学的数十篇论文(这个时期发表的著作和论文大都用的笔名古棣)。

《庄子内篇译解和批判》(中华书局,1961年)是关锋学术研究的主要著作之一。它曾经发生过重要影响,当时学术界给以很高的评价;高教部的《中国文学史教学大纲》关于庄子的《逍遥游》就采纳了关锋的观点。这本书曾在日本出版,引起了日本学者的重视。

《庄子内篇译解和批判》的基本观点:

(一)这本书主要内容是解剖庄子哲学的特殊形态。认为庄子哲学是一种特殊形态的主观唯心主义,其特殊结构是“有待——无己——无待”,其特点是悲观主义和自我欺骗,是阿Q式的、内向式的极端个人主义。

(二)庄子哲学的认识论是相对主义、不可知主义,其特点是齐彼此、齐是非、齐物我,对当时的学术发展和百家争鸣持绝对的否定态度,对人类文明也一笔抹煞。

(三)庄子哲学体系是没落奴隶主的意识、感情的反映,就哲学的贡献来说,没有任何积极的内容。

(四)研究的重点之一,是结合解剖庄子哲学体系和春秋战国哲学史的发展过程,总结理论思维教训。《庄子哲学批判》,从五个方面进行了总结,概括出了五项理论思维的规律。

(五)关于《庄子·外杂篇》的考证,得出的结论是:内篇是庄子自著,外杂篇是属于三派的著作:一是庄子后学;一是老子“左派”;一是杨朱学派。

《庄子内篇译解和批判》,其体制除《前言》和《庄子时代大事年表》、《庄子注释书目》及《后记》外,大体如下:(一)《绪论:庄子哲学批判》。(二)对庄周自著《内篇》七篇分篇对原文进行校注、今译和“解剖”(包括批判)——这是该书的主体部分。(三)附编。

1980年代关锋的新作《老子通》上部《老子校诂》,下部《老子通论》出版(此书获吉林省第一届优秀图书一等奖、长白山学术图书一等奖,获比利时世界太极学会1996年度科学奖,《老子通》下部的《老子的政治哲学》一章被译成英文于1994年在美国出版)。《老子通》下部第二十七章《奴隶主残余代表庄子对老子的继承》一章,代表了关锋关于庄子哲学研究的新观点,收入此书时作者将其改名为《庄子哲学再批判》。1970年代末和1980年代初某些学者对《庄子内篇译解和批判》一书做了绝对否定的批判。《庄子哲学再批判》从原则上予以答复,认为那些批判原则上都是错误的。该文对《庄子内篇译解和批判》的基本观点作了新的论证。这些论证“集中于进一步揭示庄子哲学的特殊形态,进一步揭示由老子的客观唯心主义到庄子的主观唯心主义的转化”,进一步论证了庄子的相对主义的特殊形态及其否定一切的特殊性。

关锋得知本书收入他的关于庄子哲学研究著作时,特意写了《拙作〈庄子内篇译解和批判〉的修正与说明》。我们将它刊于本书,以便学术界了解关锋对庄子哲学的研究。

(一) 庄子哲学批判

一

庄子名周，战国中叶人，《史记》说他和梁惠王、齐宣王同时。《庄子》书，据《汉书·艺文志》记载是五十二篇，早已亡佚的司马彪注本亦为五十二篇（据《经典释文·序录》）。晋人郭象编的本子是三十三篇，《内篇》七，《外篇》十五，《杂篇》十一。现存的就是这个本子，其他十九篇早已亡佚了。自李卓吾、王船山以来，许多人认为《外、杂篇》都不是庄子的作品。近人罗根泽先生有《庄子·外杂篇探源》一文^①探讨了《外、杂篇》各篇的学派性或时代性。我同意《外、杂篇》不是庄子的作品，而认为：一部分是庄子后学所作，一部分是老子后学左派所作，一部分是杨朱学派的后学所作，一部分是宋钐、尹文学派的后学所作。这当另文论证。但是，《内篇》七篇是庄子的作品却是从来没有发生疑问的；而且，经过分析可以看出，《内篇》七篇的的确确是一个完整的产生于战国中叶的哲学体系。因此，我们可以把《内篇》七篇作为庄子哲学体系来解剖批判，而以《外、杂篇》中某些和《内篇》七篇相一致的观点作为参考。

庄子哲学是一个彻头彻尾的主观唯心主义的体系。现在把这个体系的本质及其特征概述如下。

庄子哲学体系的骨架是这样一个三段式：“有待”——“无己”——“无待”。“有待”、“无己”、“无待”是庄子哲学体系的基本范

^① 见罗根泽著《诸子考索》，人民出版社，1958年版。

畴。弄清这三个基本范畴及其内在的逻辑联系,声东击西、恍惚迷离的庄子文字就豁然解了,庄子哲学体系的本质和它的特征,就被抓住了。

“有待”→“无己”→“无待”,这些范畴,这个三段式是怎么回事呢?

所谓“有待”,简单地说就是:一切现象都有它依赖、依存的东西,用古语说是皆有所对待,用今语说就是各有其所依赖、依存的对立面。这不是辩证法吗?不要急于下判断。离开“无己”、“无待”,并不能抓住庄子哲学的本质。所谓“无待”,就是没有对待,就是绝对,它是“有待”的现象界所待、所依赖的宇宙本质,它才是真实的,而现象、现实世界不过是虚无的幻象,什么生成毁灭都不过是子虚乌有,人生不过是一场大梦。作为宇宙本质即主宰(庄子称为“真宰”)的“无待”的绝对,即是老子的“道”、绝对精神。但是,在庄子这里却通过“无己”达到了“我”和“无待”的绝对的“道”同体同德。“无己”就是不执着有自己、有外界,如同佛家的破“我执”、“法执”,即在幻想中消除物我对立,在自己的头脑里齐物我、齐彼此、齐是非、齐利害、齐生死。于是鸵鸟式地把头埋起来,把眼睛闭起来,跳出了“有待”的虚幻的现象界,而与“无待”的宇宙主宰——“道”合而为一。庄子把这种人叫作得“道”的“真人”。简单地说,就是宣布:“我”就是“道”,“道”就是“我”。于是,从老子的“客观”唯心主义^①转化成为主观唯心主义,这种转化,同布鲁诺·鲍威尔从黑格尔的“客观”唯心主义转化为主观唯心主义有某些相同的地方。

马克思和恩格斯在《神圣的家族》一书中写道:

^① 老子哲学是唯物主义还是唯心主义,在我国哲学界还有争论,但似乎中国哲学史工作者已多数认为老子哲学是“客观”唯心主义。我认为老子哲学是“客观”唯心主义,论据见我与林聿时同志合写的《论老子哲学体系的唯心主义本质》及其他几篇有关老子哲学的文章(载中华书局1960年版《老子哲学讨论集》)。

早在黑格尔那里,历史的绝对精神就在群众中拥有它所需要的材料,并且首先在哲学中得到它相应的表现。但是,哲学家只不过是创造历史的绝对精神在运动完成之后用来回顾既往以求意识到自身的一种工具。哲学家参与历史只限于他这种回顾既往的意识,因为真正的运动已被绝对精神无意地完成了。所以哲学家是事后才上场的。

黑格尔的过错在于双重的不彻底性:(1)他宣布哲学是绝对精神的定在,同时又不肯宣布现实的哲学家就是绝对精神;(2)他仅仅在表面上把作为绝对精神的绝对精神变成历史的创造者。既然绝对精神只是事后才通过哲学家意识到自身这个具有创造力的世界精神,所以它的捏造历史的行动也只是发生在哲学家的意识中、见解中、观念中,只是发生在思辨的想象中。布鲁诺先生取消了这种不彻底性。

首先,他宣布批判是绝对精神,而他自己_是批判。……

接着布鲁诺先生又取消了黑格尔的另一种不彻底性:如果说黑格尔精神只是事后在幻想中创造历史,那末鲍威尔先生则和他以外的其他群众相反,他是有意地在扮演世界精神的角色……^①

“客观”唯心主义者,认为绝对精神是离开人的大脑的独立存在,它是宇宙的创造者,而这个所谓离开人的大脑独立存在的绝对精神,实际上不过是哲学家头脑的产物,他的思辨精神。但是,在“客观”唯心主义者,他主观上确实认为绝对精神不就是人的观念,于是也

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第108—109页。着重点是引者加的。

就发生了人的观念和绝对精神、主观和“客观”的关系问题,从而展开他的哲学体系。黑格尔哲学是这样的;古希腊的柏拉图哲学、我国春秋时代的老子哲学,也大体是这样的(这里当然没有把老子哲学和黑格尔哲学等同起来的意思)。布鲁诺·鲍威尔宣布“批判是绝对精神,而 he 自己是批判”,宣布 he 自己是“世界精神”, he 把“改造社会的事业”“归结为批判的批判的大脑活动”^①;于是,从“客观”唯心主义转化成为主观唯心主义。庄子也是这样, he 承认作为绝对精神的老子的“道”,但是 he 宣布“真人”(即 he 自己)与“道”同体同德,与“道”为一,和“道”是一个东西,即:“我”就是“道”,“道”就是“我”。这样,就从老子的“客观”唯心主义转化成了主观唯心主义。——前边所说,庄子从老子的“客观”唯心主义转化成主观唯心主义同布鲁诺·鲍威尔从黑格尔的“客观”唯心主义转化成主观唯心主义有某种共同性,就是指的这一点。

但是,庄子的主观唯心主义却是有它自己的特点的。它不仅不同于近代资产阶级的主观唯心主义(当然,这只是说有所不同),也不同于和庄子同时代的孟子的主观唯心主义。近代的资产阶级的主观唯心主义,扩张主观精神,是积极的向外、向现实世界追求,它反映了资产阶级追求利润又利润的阶级意识。孟子的主观唯心主义,扩张主观精神(“万物皆备于我”),也是积极的向外、向现实世界追求,它反映了当时已登上政治舞台的新兴地主阶级争取统治、巩固其统治的阶级要求。而庄子的主观唯心主义,扩张主观精神,却是消极的向内、向幻想世界(所谓“无何有之乡”)追求,在自己的头脑里幻造绝对自由的王国,以求精神上的自满自足,而逃避观实,闭起眼睛来把现实世界想象为虚幻,把人生看成做梦。这是没落的、悲观绝望的奴隶主阶级的阶级意识的反映。

因此,庄子的主观唯心主义体系便有了这样一些特征:虚无主

^① 参看《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第109页。

义、阿 Q 精神、滑头主义、悲观主义。

客观现实是，奴隶主的天下已经一去不复返了。他彻底地悲观绝望了。他面对现实已经没有什么希望，没有什么理想。如果说他有什么“理想”的话，那就是回到“浑沌”时代。而对这，他也是没有什么信心的。《内篇》七篇就以“日凿一窍，七日而浑沌死”作结。他悲观绝望透了。但是，他要坚持奴隶主阶级立场，于是就在自己的幻想中，驾着所谓“莽眇之鸟”，到所谓“无何有之乡”里，去追求“精神”的绝对自由，以安慰那个花岗岩的脑袋。这样，他就把现实世界看成是虚幻的，什么彼此、物我、是非、得失、利害、生死都是子虚乌有。而超乎这一切、主宰这一切的是绝对的、“无待”的“道”，他扩张主观精神就是在自己的头脑中想象与“道”合而为一，因此，他也就“无待”了，他也就超乎得失、利害、死生了。于是精神得救了，精神胜利了。这种阿 Q 精神浸透了庄子哲学的整个体系，尤其是他的处世哲学。把现实世界看作虚无，然而他却不能离开“人间世”，于是就来了一套滑头主义的处世哲学，“彼且为无町畦，亦与之为无町畦”，“不谴是非以与世俗处”，一切“寓于不得已”，鬼混在人间世，“不得已”的时候什么事都可以作。而这一切在他自己的心目中又是极其“高洁”的，人间世不过是做梦，他这样处人间世不过是逢场作戏。他这得道“真人”精神“高洁”，高出众生千万倍，其“秕糠”也可“陶铸尧舜”。他的寓于“不得已”不过是戏场中就戏说戏的“不得已”，而他自己就是“道”，就是创造主呢！他站在没落的奴隶主立场，反对封建统治的礼法。然而他已经没有丝毫的信心出来作“积极”的战斗，但他并不承认失败，他说“以礼仪为羽翼”，我顺着世俗行事犹如展翅高飞；“以刑法为身体”，从容地任统治者去杀吧！——这可算得阿 Q 精神的典型了吧？但是，现实感毕竟不能从头脑中完全驱除，所以尽管他阿 Q，说得那么超脱，也不能不作“来世不可待，往世不可追”的悲观绝望的哀鸣。一切反动阶级都是这样：它的私利绝望了，就一切不存在了，

它的统治没有恢复的希望了，整个世界就要毁灭了。庄子也是如此，既然奴隶主的天下彻底完蛋了，于是人间世的一切都是梦幻，都无意义，人生也是梦幻，人生也没有意义了。他认为人生不是求名，就是求利（庄子所说的“神人无功”的“功”，即是指“功利”，而在他看来“功利”又只能是利己的“功利”）。而死钉在奴隶主这张皮上的毛，既求不到名，也求不到利，于是便要“无名”、“无功”。“无名”、“无功”是“无己”的派生物，连“我”也是虚幻的，还有什么“名”、什么“功”。这不是反对名利吗？不很好吗？不，他的反对求名求利，不过是“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”。至于做什么对社会有益的事，那不过为他人所用，到头来还是个人倒霉，所以他的信条是“无用”（对社会）便是“大用”（对自己）。你看，这不是翻转面来的极端利己主义吗？

《庄子内篇》七篇就是从不同方面，论证上述的一贯思想：

《逍遥游》——主要是论述向幻想世界追求的、阿Q式（或鸵鸟式）的绝对自由论。大至高飞九万里的大鹏，小至斑鸠，都是“有待”而没有自由的，而庄子自己在头脑里幻想消解了物我对立，达到“无己”的精神境界，而与“无待”的“道”同体，就超乎时、空，在“无何有之乡”里获得绝对自由，而逍遥游了。逍遥游，这也是庄子的人生观（人生观也即是世界观，这里为了说明上的方便，故暂沿用人生观这个名词）的根本原则。

《齐物论》——主要是讨论宇宙论和认识论的。他通过相对主义“打倒”了对象，“打倒”了“有待”的现实，于是齐物我、齐彼此……世界是一片虚无，只有作为真宰的“无待”的“道”才是实在。而超脱形骸的“真人”的灵魂（庄子把它叫作“真君”）与“道”同体，也成了不朽的绝对。既然“打倒”了现实世界，齐物——所有物象无彼此，齐一于“道”——于是也就达到了齐是非，得出了否定知识的认识论。这一篇是庄子哲学的基础部分。

《养生主》——论养生要养生之主即“真君”，而不是形骸。在

这篇里他提出了关于精神和肉体的关系的唯心主义命题：“薪(喻肉体)尽火(喻精神)传”，灵魂不死。他的“养生主”的原则是“以无厚入有间”，实质上即钻空子，在人间世与人相处不要“以物累心”。

《人间世》——是讨论处世哲学的。他和《养生主》恰好是相为表里、一实一虚，所谓“以无厚入有间”，不过是披上“高洁”外衣的、心安理得的滑头主义、混世主义。它和《逍遥游》也是互为表里，一实一虚，在自己的头脑里幻想“无何有之乡”而逍遥游，但身体却活在人间世，活在人间世逍遥游的实际手段不过是滑头主义，然而在精神上又是超世俗的、在“天地六合”之外逍遥游哩！

《德充符》——这是庄子的道德论。他认为高尚的唯一的道德就是“忘形”，“无人之情”，同无知无识无感觉的草木等同。道德不要从形迹方面去寻，所以他虽以滑头主义处世，也是合乎道德的。因为最高的道德是“无人之情”，他正是“无人之情”，活在人间世随宜应付不过是逢场作戏，无是亦无非，无善亦无恶。这样，他看破了“红尘”，超乎人间道德，而与真宰——“道”同德了。

《大宗师》——这一篇是论“道”和“得道”的。主要是宣称：“道”就是“我”，“我”就是“道”。这里明显地表现了他从老了的“客观”唯心主义到向内、向幻想世界追求绝对自由的主观唯心主义的转化。

《应帝王》——这是庄子的政治论。他的政治“理想”不仅是无为而治，而且是回到人与物无别的、非人类的浑沌世界；虽然他悲观地认为“日凿一窍”凿之七日而“浑沌”就死了。

上面所述各篇要点，当然是就其主要方面说的，并非彼此没有牵涉。这七篇的内在逻辑都是“有待”——“无己”——“无待”这个三段式。

总之，庄子的主观唯心主义是没落的、悲观绝望的反动奴隶主阶级的主观唯心主义。庄子的主观唯心主义形态，是奴隶主阶级被埋葬过程中的、反映这个阶级的悲观主义的特定的历史形态。

有一位先生同意说庄子哲学是唯心主义,但不同意说它是主观唯心主义。有一次闲谈,我说:所以断定庄子哲学是主观唯心主义,是因为庄子把“道”吞吃了。这位先生回答说:不是庄子把“道”吞吃了,倒是庄子被“道”吞吃了。这个说法倒是有某种道理的。从同情庄子的观点看来,确是“道”吞吃了庄子,满腹“才华”的庄子被没落的奴隶主之道吞吃了,他甘心情愿地做了奴隶主阶级的殉葬者。这也是很可惋惜的吧!然而他硬要“带着花岗岩的头脑去见上帝”,我们又有什么办法呢!但是,从辩证唯物主义和历史唯物主义观点看来,“道”吞吃了庄子也好,庄子吞吃了“道”也好,反正他的哲学是:“我”和“道”是同一的、是同一个东西,他阿Q式的在幻想世界里扩张主观精神,宣称“我”就是“道”、主宰。这不是主观唯心主义又是什么呢?

解放以前,有些资产阶级学者把庄子说成唯物主义者、辩证法家,这是没有什么奇怪的。他们就是故意颠倒黑白,伪造历史,歪曲唯物主义和辩证法的。令人奇怪的是,今天还有主观上确实要以马克思列宁主义为指导来研究中国哲学史的同志,竟然断言庄子哲学是唯物主义,并且有丰富的朴素辩证法。其理由也似乎是“言之成理,持之有故”。而略加审查,那证据不过是断章摘句的抄引,根本歪曲了庄子的原意。于是庄子在新的机运下又被无端地美化了。

庄子哲学是怎样被人弄成唯物主义和辩证法的呢?这里,我想从研究哲学史的方法论方面谈几点意见。

一、庄子的文章,声东击西,“项庄舞剑,意在沛公”,人们很容易被他弄得眼花缭乱(不独《庄子》,唯心主义者总是故弄玄虚),而抓不住他的主导思想。前人的庄子注解,就很多失之于因字、碎句、断章为注。清人宣颖说:“诸家字句之解,间有所长,……至段落旨趣,则概未之及”;“郭子玄窃向注(郭象是否窃向秀注,这里不论——引者),今古同推,要之,亦止可间摘其一句标玄耳”。宣颖是极服膺庄子哲学的一个主观唯心主义者,他的《南华经解》没有

也不可能对庄子哲学作出科学的解剖；但他所说的前人注解之弊却是击中了要害的，而他的注解则比较能够从整体着眼，比较符合于庄子的原意。这个因字、碎句为注，断章取义之解的弊病，我们首先要防止。不然，就低于清人宣颖以及宋人林希逸，慢说用马克思列宁主义来解剖庄子哲学了。依我看来，把庄子哲学说成唯物主义、辩证法的人们，首先就是犯了因句为释、断章取义的毛病。摘出某几句来，证明某某为唯物主义者、某某为唯心主义者，这是最省事的办法，但也是最主观主义的方法、最坏的方法。用这种方法研究哲学史，几乎可以把历史上的唯心主义都说成唯物主义，把马克思列宁主义哲学以前的历史上的唯物主义都说成唯心主义。不是也有人把十分明显的唯心主义、文字也无甚难解的《白虎通》说成是唯物主义，并且说它比王充的唯物主义还深刻吗？

二、无论何等玄虚、怎样难解的唯心主义体系，只要掌握住马克思列宁主义哲学武器，那是可以手到（所谓“手到”，当然是包括着对有关材料的认真钻研的）而解的。我以为最重要的，就是用马克思列宁主义对之进行全面的分析和综合，掌握住它的基本范畴和这些基本范畴的内在联系。做到了这一点，整个体系就基本上解开了。对于庄子体系说来，抓住“有待”——“无己”——“无待”三个基本范畴及其内在联系，庄子摆下的迷魂阵就破开了。当然，我们所说的庄子体系的这三个基本范畴及其内在联系，并不是从自己的头脑里先验地产生的，而是对庄子体系进行分析，然后又加以综合的结果。把庄子哲学歪曲成唯物主义、辩证法的人们，所采取的正是与此相反的做法。其中有的人主观上也是以马克思列宁主义哲学为指导去研究中国哲学史，但他们并不是把马克思列宁主义作为解剖刀，去解剖庄子哲学体系，而是不顾庄子哲学的整体，把它的一言一语，一肢一节拿来比附唯物主义，比附辩证法。他们对于庄子既是“只有全牛”（没有分析），而又“目无全牛”（没有综合）。他们所说庄子的唯物主义、辩证法云云，不过是割裂庄子

哲学,孤立地把他的“有待”这一段里面的话拿来作论据。这些话中,有一些孤立地看来倒可说是合乎唯物或辩证观点;但这并不是庄子哲学的本质,庄子之所以为庄子并不在这里,我们不能从庄子哲学体系这个有机体中割下一肢一节当作庄子哲学;而且庄子在说了这些话之后就用“无待”、“无己”、虚无主义、相对主义,把它们一一地否定掉了。

三、必须把哲学观点和哲学家论证他的哲学观点所利用的材料,加以适当的区别。当然,观点和材料是有一定的联系的;但在哲学史上,有些哲学家,主要是在唯心主义者那里,观点和材料的联系往往是牵强附会的。任何唯心主义哲学体系,都不能说它的材料都是错误的,我们不能把它的哲学观点和它利用的材料混同起来。很显然,材料并不就是哲学观点,就如同砖瓦、木料并不就是建筑物本身一样。这一点,我在《扬弃三法》一文(收入拙著《反对哲学史方法论上的修正主义》一书)里,比较详细地谈过,这里就不多说了。把庄子说成唯物主义、辩证法的人们,依我看来就是没有注意这一点。把《庄子》书中的某些材料,孤立地取出来,把它当作庄子的哲学观点。下面就是两个最典型的例子。《齐物论》中有一段“狙公赋芋”的故事:狙公对猴子说:早晨给你们三升橡子儿,晚上给你们四升。众猴子大怒。狙公说:早上给你们四升,晚上给你们三升。众猴子皆喜。接下去庄子评论说:“名实未亏,喜怒为用。”有人抓出这段故事和“名实未亏”四个字,证明庄子是唯物主义者,还说什么他主张“实”是第一性的,“名”是第二性的,云云。殊不知,庄子是用来骂战国争鸣的百家,骂他们犹如争“朝三暮四”还是“朝四暮三”的猴子,用来证明他的虚无主义,什么彼此、是非、利害、得失……不过如同朝三暮四还是朝四暮三,并没有任何差别(详见《齐物论译解》)。《养生主》有一段庖丁解牛的故事。有人抓出这个故事,论证庄子的辩证法,并说他有什么利用客观规律发挥主观能动性的思想云云。这真是海外奇谈。庄子用这段故事,不过

是引出他的养生之主(即“真君”、精神)的议论,引出他滑头主义的处世哲学的原则——“以无厚入有间”罢了(详见《养生主译解》)。

这里说几句题外的话。有人说:“中国哲学史工作者的通病,是史太少,哲学太多。”所谓“史太少”,如果是指少数年轻的中国哲学史工作者对于史料掌握得很不够,倒是对的;但是,这并不是目前中国哲学史工作整个现状的主要问题,即说不上是“通病”。至于说“哲学太多”,那就太奇怪了。这里说的“哲学”,当然是指的马克思列宁主义哲学,如果是唯心主义、形而上学哲学,那就不是什么太多太少的问题。马克思列宁主义哲学还会“太多”吗?问题不是什么太多、太少,而是中国哲学史工作者究竟是以什么哲学作为自己的武器。目前,中国哲学史工作的现状,主要问题恰恰是哲学太少,中国哲学史工作者对马克思、恩格斯、列宁和毛泽东同志的著作学习很不够。就拿年轻的中国哲学史工作者来说,固然应该努力去充实自己的历史知识,熟悉史料,但他们的“哲学”绝不是多了,而是太少了,如果使自己不在史料的大海里被淹没,那就必须认真学习马克思列宁主义哲学,树立或者巩固、提高自己的无产阶级的世界观。中国哲学史工作者和其他工作者一样,永远没有“哲学”太多的问题。哲学史工作者自己的世界观是怎样的,他写出来的哲学史也就是怎样的,例如哲学史工作者自己的世界观是费尔巴哈哲学的水平,他就绝不可能写出马克思列宁主义的、科学的、配称得上是社会主义上层建筑的中国哲学史。中国哲学史研究工作本身,就是战斗。赤手空拳,进入“虎穴”,那是得不到“虎子”,而且还有危险的。杜甫说,登泰山而“一览众山小”。中国哲学史工作者如果不是站在当代哲学的最高峰,试问怎能看清、评价马克思主义以前的历史上的“群山”呢?就拿庄子哲学来说吧,把他说成唯物主义者、辩证法家,难道是由于“史太少,哲学太多”吗?少了哲学,连唯物、唯心也分不清,更高的要求当然就谈不上了。

二

我们进一步来分析庄子哲学的阶级性、反动性。

春秋时代,我国开始了由奴隶制度到封建制度的革命变革。春秋初期,齐国在管仲执政的时代,就基本上完成了由奴隶制向封建社会的转化,建立了封建政治的国家^①。此后,大约隔了一百五十年,即公元前537年,鲁国也“四分公室”,形成了封建社会,建立了地主阶级的政权。最晚的是秦国,在孝公十二年即公元前350年,“废井田,开阡陌”,也确立了封建社会^②。据马叙伦《庄子年表》,庄子生于公元前369年,卒于公元前286年。庄子的生年卒年未必这么准确。但秦国废除奴隶制大体正当庄子的青年时代,是没有疑问的。这就是说,庄子活动的年代,封建地主阶级的统治已普遍确立,奴隶制基本上已被废除,奴隶主已被打倒。

当时,各国虽已废除奴隶制,确立了封建地主的政权,但是封建地主的统治却还没有稳固。当时的阶级结构:一个是占据了统治地位的地主阶级;一个是被地主阶级剥削的农民;一个是在经济

^① 论据见我与林聿时同志合作的《春秋齐国由奴隶制向封建社会的转化》一文,载《光明日报》“史学专刊”第176号。

^② 这是郭沫若等同志的意见。这里顺便说明:我国历史的奴隶社会和封建社会的分期问题,史学界尚争论未决(作者个人的某些看法也不便在这篇文章里讨论),本文据以分析庄子哲学的阶级性的基础,当然也是未经最后证明的。但我们不能等待把“分期”问题、战国的社会性质问题完全解决了,再来分析战国哲学家的阶级立场。其实,经济科学的科学结论,固然是分析作为上层建筑之哲学的阶级性的基础;但另一方面,从思想斗争的线索来分析哲学的阶级性(固然所得的结论不能不带有很大的或然性),也可以反过来有助于历史“分期”问题的研究,即上层建筑方面的研究反过来有助于经济基础方面的研究。哲学史家在这个问题上,是不应该怕犯错误而消极等待史学家的科学结论的。另外,如果依据西周即是封建社会、春秋到战国是由领主经济向新兴地主统治的转化这种意见,来分析庄子哲学的阶级性,那末,它只能是没落领主的哲学。我以为,那对于庄子哲学是反动的这个判断,也不会有什么根本的改变。

上基本被消灭、但在政治上思想上说来还没有消灭的奴隶主——我以为这个论断不是牵强附会。毛泽东同志对于马克思列宁主义的阶级斗争学说的伟大发展,在原则上,对于分析历史也是适用的。毛泽东同志指出:经济战线上社会主义革命基本上完成以后,从经济上说来,资产阶级已经基本上消灭了,但是从政治战线和思想战线看来,资产阶级还没有消灭。因此,也就在一个相当长的时间内存在着无产阶级和资产阶级的两条道路的斗争,并且是主要矛盾^①。这是已经为实践充分证明了的真理。它的基本精神也适用于以往的历史。一个阶级,失去了原来的经济地位,远不等于消失了它的政治影响和思想影响,它还会形成一种政治势力,图谋复辟。历史上的奴隶主、地主阶级也不例外。封建统治建立以后,奴隶主企图复辟或暂时实现了复辟,资本的统治建立以后,封建势力企图复辟或暂时实现了复辟的事实,在历史上都是可以找得到的。当然,历史上失掉原来经济、政治地位的奴隶主和封建统治的对立,失掉原来经济、政治地位的地主阶级和资本统治的对立,同今天我们基本上实现了经济战线上的社会主义革命以后资产阶级和无产阶级的对立有本质上的不同。因为,失掉原来地位的奴隶主同封建地主可以妥协,大批奴隶主转化为实行封建剥削的地主;失掉原来地位的地主也可以同资产阶级互相妥协,大批地主转化为实行资本主义剥削的资本家。但是,在封建地主统治刚建立的时候,原来的奴隶主却仍是在一定程度上形成一种政治的和思想的势力同地主阶级对立着;资本主义统治刚建立的时候,原来的地主和资产阶级在一定时期内也不能不存在着这种对立。

如上所说,当时存在着这样三个阶级,阶级斗争就在这三个阶级之间进行着。奴隶主残余势力和占统治地位的封建地主之间进

^① 参看毛泽东:《关于正确处理人民内部矛盾的问题》,人民出版社1957年版,第26—27页。

行着激烈的斗争；另一方面农民和地主阶级之间也进行着激烈的斗争；而地主阶级内部也存在着争夺土地以至争夺政权的激烈的斗争。各国刚建立不久的地主政权，还没有稳固，还没有找到稳定政局、实行统治和巩固封建的土地所有制的适当形式和方法。封建的等级秩序也没有完全建立起来。战国子书差不多都反映了这种情形。例如，韩非的《亡征》、《八奸》等篇，赤裸裸地描写了各国封建统治内部、君臣之间的激烈斗争和政局的不稳定性。尹文子等人的正名、定分的主张，以及慎到所说：“雉兔在野，众人逐之，分未定也；鸡豕满市，莫有志者，分定故也”，还有和名家、法家对立的孟子也说治天下要从定“经界”始，主张“制民恒产”。这一些都反映了当时各国封建秩序尚没有稳固。《战国策》上的一段故事也很有意思：“齐宣王见颜斶，曰：‘斶前！’斶亦曰：‘王前！’……王忿然作色曰：‘王者贵乎？士贵乎？’对曰：‘士贵耳，王者不贵。’”这不正是反映了所谓“贵贱无序”吗？代表新兴地主阶级的法家主张“不分贵贱亲疏，一断于法”——到了汉初，司马谈就批评这种主张是“苛薄寡恩”了——这不也是反映了当时封建的贵族等级还没有最后形成吗？这类的材料很多，这里就不多说了。

同时，由于当时政治尤其是经济的发展，客观上出现了把各国（这些国家，在西周是有相对独立性的奴隶主国家，它们以周天子为共主）统一起来，建立一个统一的中央集权的封建主义国家的要求。就单拿治水一项来说吧：若干国与国以河为界，不建立统一的国家，就大大妨碍农业生产。贾让《治河三策》说：“堤防之作，近起战国。齐与赵、魏以河为境。齐地卑下，作堤，去河二十五里。河水东抵齐堤，则西泛赵、魏。赵、魏亦为堤，去河二十五里。”（引自董说著《七国考》）苏轼在其《杂策》中也说得好：“方战国之用兵，国于河之壖者，三晋为多。而魏文侯时，白圭治水，最为有功，而孟子讥其‘以邻国为壑’。”——但是由谁来统一呢？战国的几个强国都有这个野心，究竟由哪一个国家实现统一，不仅是军事、经济实力

的比赛,而且是政治的比赛。如果说,春秋列国主要是争霸(当然,也有兼并),而战国时代的强国则是争夺包括当时整个中国版图的“天下”,连孟子也说,“不嗜杀人者能一之”,而不是打“尊周”的旗号了。这样,就在列国尤其是“七雄”之间,展开了激烈的斗争。当然,这种斗争又是和各国力求稳定自己的内部统治相联系的。

上述错综复杂的阶级矛盾和各国之间的矛盾,反映在思想战线上就出现了“百家争鸣”的局面。合纵、连横固然是各国矛盾斗争的直接产物,就是其他各家也是当时的阶级斗争、政治局面的产物。当时统治者“养士”的风气,多数国家允许甚至提倡各种学派争鸣的风气,以及齐国还特别成立了“稷下学宫”,固然和统治者装潢门面的意图有关,但主要的、根本的还是政治需要。奴隶主统治的一整套办法、观念已经“破”了,新的统治形式、统治观念还未完整地“立”起来;而地主阶级内部的斗争,地主和农民的斗争,以及地主和奴隶主残余势力的斗争,各国之间的斗争,确是有点“纷然”、“混乱”。在这种局面下,各国统治者都想找到一种稳固内部统治,统一天下的理论和方法,而究竟那种理论和方法好,还是把捉不定的。

在上述历史条件下,百家争鸣的局面,就自发地出现了。当然,战国百家争鸣也是由春秋时代的思想发展和斗争准备成熟了的;但是如果没有上面所说的政治气候,百家争鸣的局面还是不会出现的。

当时的思想家,当然也都是从他们的阶级立场来谈哲学、讲政治的。但是,在当时的政治局面下,同一个阶级的思想家在哲学观点和政治观点上却有相当大的分歧。例如,宋尹学派、孟子、荀子、韩非等,都是地主阶级的思想家,不仅他们在自然观和认识论上有唯物主义和唯心主义的不同,而且在政治观点上也有很大分歧,甚至针锋相对(当然,在巩固封建统治的根本出发点上,是没有分歧的)。宋钐、尹文、荀子、韩非基本上是唯物主义者,孟子基本上是唯心主义者;而在政治上,孟子主张“仁义”,荀子主张“礼治”,韩非主张绝对排斥“仁义”的法治,宋尹学派则比较带有综合性,既主张

“法治”，又不排斥“仁义”。当时百家争鸣的主流，从政治上看，即是地主阶级的各派理论家的争论。当然，其他阶级的阶级要求，也有其理论的表现。例如许行的平均主义（据《孟子》记载）就是代表农民的。而庄子的一套理论，则是没落的、悲观绝望的奴隶主阶级意识的反映。当时奴隶主已基本上被从经济上消灭了，奴隶主的天下已经是一去不复返了。许多知识分子都纷纷附到新兴地主阶级这张皮上去。而庄子却既不肯附到地主阶级这张皮上去，也不肯附到农民这张皮上去。这位“梁上君子”，就只有编制一曲为奴隶主阶级送葬的挽歌，了却他的一生了。

庄子和战国各家的对立，也透露出一点消息：庄子这位主观唯心主义者应该把儒家的主观唯心主义一派，例如孟子，引为知己吧？不，他不仅把儒家各派，而且把所有派别都看作“异己”，都看作“一丘之貉”。这是什么原因呢？这就是因为阶级立场不同的缘故。孟子的主观唯心主义是积极向外争取的，是主张有为的，是在现实世界里扩张主观精神，这是当时地主阶级之阶级要求的一种理论表现。而反映没落的、悲观绝望的奴隶主阶级意识的庄子，却只能是虚无主义的、悲观主义的、阿Q式的主观唯心主义，只能是在幻想世界里扩张主观精神的主观唯心主义。庄子和战国各家的对立，正是反映了残余的奴隶主势力同封建地主阶级及农民的对立。庄子哲学，难道能够从农民阶级、从当时的新兴地主阶级找到它的阶级根源而作出合理的说明吗？不，那是不可能的。庄子哲学只能是没落阶级的东西，而当时的没落阶级就是奴隶主阶级。

我们把庄子和老子比较一下，对庄子哲学的阶级性，可以看得更清楚一些。

我们认为，老子哲学是春秋后期的奴隶主阶级意识的一种反映^①

^① 参见我和林聿时同志合作的《略论子产和老子》，载中华书局1960年版《老子哲学讨论集》。

(在当时,并不只是这一种反映,例如孔子主要的也是代表奴隶主的,但他和老子不同,而主张“有为政治”)。这时大多数国家,正处在由奴隶社会向封建社会急剧转变的过程中,但奴隶主在若干国家还有一定的经济力量,在政治上还保持着统治地位,周天子也还拥有“共主”的名义——当然,整个说来,奴隶主的统治已到穷途末日,摇摇欲坠了。而个别的先进国家,例如齐国,则早在春秋前期就基本上完成了由奴隶制向封建社会的转化。在这种形势下,奴隶主阶级的思想家老子就提出了一套“无为而治”的政策,企图保持摇摇欲坠的奴隶主统治,他的“小国寡民”的理想社会,不是如有些人所说是什么原始共产主义,而是理想化了的周初奴隶社会。他还没有悲观绝望。他虽然主张消极无为,但他的“无为”是为了“为”,即所谓“为无为”,他认为用老办法(礼治、有为政治)是不行了,而用他这一套“无为而治”的办法,还是可以维持现状、维持奴隶主统治的局面的。到了庄子活动的时代,形势就完全变了,奴隶主的政治统治已经完全垮台了,经济力量已经被基本上消灭了,地主阶级的统治已经普遍建立起来了。顽固坚持奴隶主立场的庄子,就彻底地悲观绝望了。他的历史任务,已不是向奴隶主统治者献保持统治地位之策,而是为被埋葬的奴隶主阶级制作挽歌了。

庄子哲学体系由老子哲学体系转化而来,这是很显然的。这一点,不用多说。这里只从政治方面加以比较。

一、老子主张“为无为”即无为而治;而庄子则更“进一步”主张绝对无为;根本反对任何的所谓治。

二、老子主张回到周初即理想化了的奴隶社会;而庄子则更“进一步”主张回到“浑沌”时代,即非人类社会。

三、老子主张无欲,人应该“如婴儿之未孩”,这样“我无欲,而民自朴”,天下就安定了;而庄子更“进一步”主张“无己”,人应该如草木一般,“无人之情”。

四、老子一再向统治者说教,说按照他的办法治理天下,天下就稳定了,“侯王如能守之,万物将自宾”;而庄子却是主张“勿为名尸,无为谋府”,虽然他也有《应帝王》篇,但不过是幻想、矜夸,到头来还是“日凿一窍,七日而浑沌死”,他悲观绝望透了。

五、老子站在统治者立场说话,如说“民不畏死,奈何以死惧之。若使民常畏死,而为奇者吾得执而杀之,孰敢?”而庄子却没有这么神气了,而是被统治者的口吻。自然这个被统治者不是农民;这是很清楚,不用论证的。

六、老子还采取无为而治的方法,以向现实争取;而庄子则只是在他自己的头脑里自我欺骗式地幻想“无何有之乡”里的绝对自由。

如是等等,由老子哲学体系转化而来的庄子哲学体系,在政治思想上和老子有这种不同,是什么原因?是怎么回事呢?如果我们认为老子哲学是春秋后期奴隶主阶级意识的一种反映,这个判断可以成立的话,那么庄子和老子思想的上述不同,就是两个时代、两种形势下的没落奴隶主阶级意识之不同的反映了。在庄子的时代,奴隶主统治已经一去不复返了,他再不可能向奴隶主统治者献“为无为”之策,回到周初社会的“理想”也彻底破产了,他彻底地悲观绝望了,所以只能是来一套虚无主义、悲观主义、阿Q式的主观唯心主义哲学。根据已经掌握到的文献,我们认为:庄子哲学是战国中期的、被埋葬过程中的奴隶主阶级的阶级意识之唯一代表。从理论上分析,它也只能是采取这种形态了。除此以外,便不可能给庄子哲学找到一个阶级根源,而得到合理的说明。

庄子的哲学思想,毫无疑问是反动的,倒退的。

列宁在《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中写道:“在人面前是自然现象之网。本能的人,即野蛮人没有把自己同自然界区分开来,自觉的人则区分开来了。范畴是区分过程中的一些小阶段,即认识世界过程中的一些小阶段,是帮助我们认识和掌握自然现象之网的网

上纽结。”^① 庄子的时代,是中国人民的祖先早已脱离了“本能的人,即野蛮人”的阶段;经过原始社会、奴隶社会而进入了封建社会时代。当时,人类还处在它的幼年时代,但早已迈上了征服自然的途程,沿着“人定胜天”的路线向前发展(虽然是很缓慢的)。这是历史的主流。春秋战国时代,物质文明、生产力有了很大的发展(它的主要标志之一,就是冶铁业的发展,铁器普遍用于耕作);人类的认识也有了很大的发展,作为“认识过程中的一些小阶段”的范畴,虽然是人类幼年的产物,以今天的认识水平看来是粗浅的、幼稚的,但它和已往的历史比较起来却是很丰富、很深刻的,它标志着人类认识发展的新阶段。然而,正是物质文明和生产力的发展,使得奴隶制失去了存在的基础,它不得不走向死亡;正是人类认识的发展,使得奴隶主统治的那一套统治观念坍台,它不得不像垃圾似的被扫除(当然地主阶级的统治建立以后,还是会被恢复一部分的)。顽固地站在奴隶主立场的庄子,眼见恢复奴隶主的经济地位和政治统治是无望了,但他宁愿“带着花岗岩的头脑去见上帝”。所以他不能不曲折地表达奴隶主的阶级要求、阶级意识和感情。于是,他就诅咒物质文明,诅咒人类认识。他的哲学思想,本质上就是:一、要把早已和“自然界区分开来”的“自觉的人”,拉回“本能的人,即野蛮人”的状态,要“无人之情”,而与自然无别(“齐物我”),回到所谓“浑沌”时代;二、要打倒认识,不仅是否定战国的“百家争鸣”和它的积极成果,而且是要把作为“认识过程中的一些小阶段”的一切范畴统统扫掉。应该说,这比积极追求认识世界而犯的错误,要坏一千倍、一万倍,如果不是更坏的话。庄子哲学思想,是人类的精神堕落。每一个历史转折的时代,反动的没落的阶级,总是这样来毒化人类的。

庄子哲学毒性最烈的,就在于使人醉生梦死、精神堕落,特别是

^① 列宁:《哲学笔记》,人民出版社1956年版,第68页。

它被裹上了一层糖衣。庄子不是一般地提倡醉生梦死、精神堕落，而是有一套“理论”。有了一套“理论”，就可以自欺欺人。自欺——本来是醉生梦死，精神堕落，没出息透了，但内心里却自以为高洁，因而“心安理得”，“理直气壮”；欺人——穿上一套“高洁”的外衣，不易被人揭穿。所以有“理论”的醉生梦死、精神堕落，就更加反动。

另一方面，我们也要谈一谈。庄子是被埋葬过程中的奴隶主阶级的知识分子，他的主要对立面是取得了统治地位的另一个剥削阶级——地主阶级，所以他也“歪打正着”地击中了封建地主统治的某些黑暗现象。这一些，有着揭露封建统治、地主剥削的作用，在客观上有一定的积极意义。

但是，对于庄子哲学这一方面的社会作用，它的积极意义，却不能予以过高的估计。他是从没落奴隶主的悲观主义来指责和反对封建地主统治的。封建地主统治不好，怎样才好？退到野蛮时代。封建地主统治不好，怎么办？不是叫人积极的反抗，而只是消极的不合作，以至阿Q式地自我欺骗，追求幻想中的精神解脱。所以对于庄子哲学思想的这个次要方面的肯定，也只能在它揭露封建统治的作用这个意义上来肯定。从庄子本人说来，这只是“歪打正着”，从没落奴隶主方面，从倒退方面发出来的某些子弹，击中了封建地主统治的某些黑暗。这正如同“封建的社会主义”者们，“臀部盖有老旧的封建印章”^①一样，在庄子，他的“臀部”则盖有老旧的奴隶主的印章。

马克思和恩格斯在《共产党宣言》中写道：

法英两国贵族由于他们所处的那种历史地位，自应写些讽刺的小品来攻击现代资产阶级社会。在法国一八三〇年七月革命以及英国国会改良运动中，他们再一次被可恨的暴发户打败了。从此已谈不到什么严重的政治

^① 《马克思恩格斯文选》（两卷集），第1卷，第31页。

斗争了。他们尚能进行的只是文字上的斗争。然而就在文献方面,复辟时代的陈腐论调也已成为不可能的了。贵族们为了激起同情,于是不得不装模作样,似乎他们已不关怀自身的利益,而只是为着被剥削工人阶级的利益来向资产阶级声罪致讨了。……

这样就产生了封建的社会主义,其中半是挽歌,半是讥讽;半是过去的余音,半是未来的恫吓;虽然它那种辛酸毒辣而机巧的评判有时候也能刺中资产阶级的心窝,但它那种全然不懂现代历史进程的劣根性却始终只会使人感到可笑。^①

马克思和恩格斯对于“封建的社会主义”所作的历史唯物主义的分析,其方法论,从原则上说来,对于我们分析庄子哲学思想也是完全适用的。庄子的时代,大体上也正是没落的奴隶主阶级对封建地主阶级“谈不到什么严重的政治斗争”的时代。庄子虽然“带着花岗岩的头脑”,至死不悟,但由于奴隶主阶级已经彻底失势,所以他不能不悲观绝望,所以他的“文字上的斗争”,也只能是“半是挽歌”(对奴隶主),“半是讥讽”(对封建地主);“半是过去(奴隶制时代)的余音”,“半是未来的恫吓”。当然,它和近代贵族的“封建的社会主义”,也有原则上的不同。庄子的时代,农民没有也不可能形成如近代社会的工人阶级那样一种社会力量,农民没有也不能形成一种有很大社会影响的展示自己未来的政治理想。所以,庄子不能像近代社会的贵族打上“社会主义”的旗子,装模作样,似乎只是为着“工人阶级的利益来向资产阶级声罪致讨”那样打上农民理想的旗子,似乎只是为着农民的利益来向地主阶级声罪致讨。两个时代,不能机械地比拟。所以庄子哲学思想也不能和“封建的社会主义”机械地比拟。庄子打不出未来农民理想的旗子,他也不

^① 《马克思恩格斯文选》(两卷集),第1卷,第30页。

像近代社会的贵族那样“笼络民众”，他绝对地悲观绝望了，他的挽歌是对奴隶主的挽歌，然而他却当作人类的挽歌来写，“日凿一窍，七日而浑沌死”，人类沉沦了，要毁灭了。他的有时候刺中地主阶级的心窝，就是在这种极端悲观中迸发出来的。

然而，还有另一方面：和近代社会被马克思列宁主义予以科学的解剖批判不同，封建社会在它存在的长期历史中，人们一直对它不能认识，它是一个漆黑一团的对象。也正因为这样，所以在长期的黑暗的封建社会中，有些人还有政治的兴趣回顾一下庄子对封建统治者——它对当权派的揭露，以及他对统治者的消极不合作、消极抵抗的态度。因此，庄子哲学的这一方面，在封建社会也曾发生过一定程度、一定意义上的积极作用。

庄子哲学，在我国历代所起的社会作用，基本上是反动的。庄子哲学是被埋葬过程中的奴隶主阶级意识的反映，奴隶主被埋葬了，但是它没有随着奴隶主的死亡被埋葬而“寿终正寝”。在庄子活着的时候，他的哲学并没有发生很大的影响，这是和他所代表的阶级已经崩溃这种情况相适应的。孟子辟杨、墨而不及庄子，恐怕这就是一个最重要的原因。但是对封建地主阶级巩固了政权，确立了封建贵族等级制，走上反动的时候，对于进步时期的地主阶级理论家的理论则要抛弃其进步内容，例如它绝不能容纳战国法家的“不分贵贱亲疏，一断于法”的主张，而对奴隶主阶级的意识形态却要部分的予以恢复，采纳到它的上层建筑中去。于是，庄子哲学在庄子死后影响就逐渐地大了起来，在历代，庄子哲学一直发生着影响，而且在晋代还几乎成了时代的意识（虽然它和庄子哲学并不完全相同），在唐代还把庄子册封为“南华真人”，在我国现代地主买办资产阶级哲学家中也曾找到了它的主顾。这是因为各个剥削阶级的阶级意识有着根本的共同性。作为时代的渣滓所发出来的臭气，只有在社会主义时代才能被彻底肃清。

庄子哲学在历史上起的社会作用基本上是反动的，概括起来

说有两方面：一方面是统治者用以消磨劳动人民的志气，麻痹劳动人民的阶级意识和斗志；一方面是某些统治者及地主阶级的失意文人和政客精神堕落、自我欺骗的安乐乡，简言之，或者欺人，或者自欺，或者既欺人又自欺。另外，也有些所谓“寒士”——中小地主的知识分子，常常抓住庄子对封建统治的指责方面和他对统治者消极不合作或消极抵抗，对当权的统治者在某种程度上采取“横眉冷对”的态度，对封建礼教采取藐视而放浪不羁的态度。这是有其历史的正当性的。从这一方面说，庄子哲学思想的一个侧面，在历史上也曾起过一定程度、一定意义上的积极作用。但是，就是这一面，也同时起着使人颓废不振的消极作用。

在半殖民地半封建的旧中国，“庄子精神”似乎又交过一次“好运”。买办地主阶级要用“庄子精神”麻痹人民的斗志；另一方面，也用庄子的“精神胜利法”作为他们媚外的理论基础。总之，庄子哲学对于这个反动阶级还是有用的。所以它的知识分子就不期而然地用各种形式复活庄子精神。但这个“庄子”，却是“吹警笛，叫警察”，并且为“警察”所保护的庄子了。^①

鲁迅先生，就化了不少的精力和现代“庄子精神”战斗，他的早期的作品《阿Q正传》，固然我们还不能说是他有意识地扫除“庄子精神”。但阿Q的“精神胜利法”却正是庄子精神一个特征。

^① 见鲁迅先生的《故事新编》：《起死》。《起死》这个故事，写庄子请司命大神复活了一个骷髅。复活后的这位汉子，即向庄子要衣服。庄子用他那套“彼亦一是非，此亦一是非”，“也许是有衣服对，也许是没有衣服对。鸟有羽，兽有毛，然而王瓜、茄子赤条条”的“理论”，也未能说服汉子。这位汉子就要动手，于是庄子摸出警笛狂吹了三声，叫来了“巡士”，“巡士”知道了他是庄周，就必恭必敬地说：“咱们的局长这几天常常提起您老，说您老要上楚国发财去了，也许从这里经过的。敝局长也是一位隐士，很爱读您老的文章，读《齐物论》，什么‘方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可’，真写得有劲，真是上流文章，真好！您老还是到敝局里去歇歇吧。”于是，那“汉子吃惊，退进蓬草丛中，蹲下去”了。很显然，《起死》里边的庄子的“吹警笛，叫警察”这个特点，正是揭露现代“庄子”的反动阶级性，那些在理屈词穷时搬出“此亦一是非、彼亦一是非”来反对革命的反动文人，正是“吹警笛，叫警察”，为“警察”所保护的；而什么“方可方不可，方不可方可”，也正是“警察局长”之流所最欣赏的东西。

“精神胜利法”即起源于庄子，而为历代反动阶级、堕落的政客、文人所继承的。如果说阿Q是一个落后的、不觉悟的并带有流氓气的农民的典型，那末“精神胜利法”却不是这个阶级本身固有的意识，更不是什么“国民性”，它是反动没落阶级的精神状态，阿Q其人不过被传染了这样一些东西。

鲁迅先生在他的后期，更多地注意了和现代“庄子精神”的战斗。他有好几篇杂文，曾专门对之进行攻击。这里抄录几段如下：

我们虽挂孔子的门徒的招牌，却是庄生的私淑弟子。“彼亦一是非，此亦一是非”，是与非不想辨；“不知周之梦为蝴蝶欤，蝴蝶之梦为周欤？”梦与觉也分不清。生活要浑沌。……^①

糊涂主义，唯无是非观等等——本来是中国的高尚道德。你说他是解脱、达观罢，也未必。他其实在固执着，坚持着什么，……^②

我们如果到庄子里去找词汇，大概又可以遇着两句宝贝的教训：“彼亦一是非，此亦一是非”，记住了来作危急之际的护身符，似乎也不失为漂亮。……喜欢引用这种格言的人，那精神的相距之远，更甚于叭儿之与老聃，这里不必说它了。就是庄生自己，不也在《天下》篇里，历举了别人的缺失，以他的“无是非”轻了一切“有所是非”的言行吗？要不然，一部《庄子》，只要“今天天气哈哈……”七个字就写完了。^③

“轻”（按：指所谓文人相轻）之术很不少。……一种是自卑，自己先躺在垃圾里，然后来拖敌人，就是“我是畜

① 《南腔北调集》：《论语一年》。

② 《准风月谈》：《难得糊涂》。

③ 《且介亭杂文二集》：《文人相轻》。

生,但是我叫你爹爹,你既是畜生的爹爹,可见你也是畜生了”的法子。这形容自然未免过火一点,然而较文雅的现象,文坛上却并不怎么少见的。……此外,已经把别人评得一钱不值了,临末却又很谦虚的声明自己并非批评家,凡有所说,也许全等于放屁之类,也属于这一派。^①

不再多引,在鲁迅笔下的现代“庄子精神”,就是:一、以“唯无是非观”的糊涂主义,坚持和宣传反动思想;二、以相对主义反对真理向谎言的斗争;三、阿Q术——但这是霸气十足的、阴险狡诈的阿Q“精神胜利法”,不是被压迫者被传染上的“精神胜利法”,而是压迫者的“精神胜利法”,这倒是得了庄子的衣钵真传。

鲁迅先生的《起死》,辛辣尖锐地攻击了庄子精神。固然,我们不能把它完全看作对庄子哲学思想的批判。但是,如果把《起死》中的“庄子”的“现代特征”去掉,那不就是历史上的庄子吗?不错,把他漫画化了,但是唯其把他漫画化,才如实地揭出了庄子的灵魂。不过《起死》中的完整的庄子,是半殖民地半封建社会的“庄子”,是吹警笛,叫警察,被警察保护,为警察局长赏识的庄子;是消除了对“现状”有所指责的、只说着“活就是死,死就是活”、“奴才也就是主人公”的庄子^②。

这就是大地主大资产阶级的御用文人的庄子精神。

这种“现代庄子精神”,也有其哲学形态的表现。鼓吹庄子精神,如果人们读了《庄子》以后对国民党反动统治采取消极抵抗的态度怎么办?于是就有买办资产阶级、地主阶级的思想家,出来对庄子哲学进行“消毒”,并在这个基础上建立“新”的庄子式的人生哲学。这就是冯友兰先生在抗日战争期间创立的所谓新理学哲学体系。这是大地主大资产阶级的一个哲学体系。其上半截是“客

① 《且介亭杂文二集》:《五论文人相轻——明术》。

② 见鲁迅《故事新编》:《起死》。

观”唯心主义,作为其下半截的主观唯心主义(从整个看来,这个体系是主观唯心主义的)则是庄子哲学的现代形态。庄子的对立面是取得统治地位的封建地主阶级,他“歪打正着”地对封建地主阶级的某些揭露,客观上有积极意义;而新理学哲学是掌握政权的大地主大资产阶级的哲学,它的对立面是最革命的无产阶级,所以注定它不会有一点庄子那样可以起积极作用的东西;相反地,要对庄子哲学那点可以起积极作用的东西加以清除。于是就只剩下了阿Q精神、虚无主义、混世主义、滑头主义,要人进入所谓“天地境界”(在庄子那里叫作“无何有之乡”)里,去“逍遥游”,即心甘情愿地永世做奴隶,或做奴才。我曾写了《揭露〈新原人〉的原形——兼论冯友兰先生的哲学系统》(载《哲学研究》1959年第2期),阐述这个见解。

在半殖民地半封建的旧中国,庄子哲学成了买办资产阶级、地主阶级的武器^①,它起着极其反动的作用,这是很显然的。当然,这件武器和它的其它武器一样,是经不住革命的打击的。

长时期以来,批判庄子哲学还是颂扬庄子哲学,是思想战线上的一个重要斗争。和买办地主阶级相反,在民主革命时期,马克思

^① 真是“天下事无独有偶”,连帝国主义国家的反动资产阶级的某些知识分子,也欣赏起庄子精神来了。今天,美国有一个所谓“文学流派”,叫做“垮掉的一代”。在它的周围聚集了一批堕落的青年。这是一群阿飞,他们的生活是醉生梦死,酗酒,吸毒……,无所不为,他们以为整个人类就要毁灭了,他们把自己叫作“垮掉的一代”;他们的所谓创作,就是宣扬这些东西。“他们还信上了中国的老庄哲学(实际上,是庄子哲学中的极端堕落的东西——引者注)”,据说,“他们终于参透‘道’是怎么回事了”,有的还“穿上中国的大褂,在家打坐”。他们的所谓“理论家”,就自称他们这伙人是“神圣的野蛮人”。美国大资产阶级“发现”“垮掉的一代”,如获至宝,它发动一切宣传机器,对之加以宣扬。据说“在今天美国,已经有一些青年上了钩,纷纷仿效‘垮掉的一代’”(见《世界文学》1959年第2期戈哈的《垂死的阶级》,《腐朽的文学(美国的“垮掉的一代”)》)。这种现象可以说明:世界各国的各个时代的垂死的反动阶级——人类的渣滓的共同性,连在地球那一面的美国垂死资产阶级也有一部分人学起庄子来了。这一方面表明了他们的悲观主义,一方面又是企图用这一套麻醉、毒化人民。现代国际资产阶级的悲观主义世界观,同庄子哲学是相通的,它捏造各种谎言,说“电子时代是人类毁灭的时代”,这和庄子的“日凿一窍,七日而浑沌死”是一样的货色。

列宁主义者对庄子哲学进行了严肃的批判。除了上面提到的鲁迅先生,在他的后期用文艺武器尖锐地攻击了现代庄子精神以外,还有不少马克思列宁主义的中国思想史工作者,进行了战斗。例如吕振羽同志,在1937年著的《中国政治思想史》中,揭露和批判了庄子哲学的唯心主义、相对主义及其反动性,批判了叶青、戴季陶的庄周是辩证唯物论者、是代表工商业者的革命思想家等谬论。郭沫若同志在1943年写的《庄子的批判》,一针见血地揭露了庄子的滑头主义、混世主义的处世哲学。冯友兰先生的所谓“贞元之际所著书”出版后,马克思列宁主义者对之进行批判中,也有的同志联系到了对庄子哲学的批判。批判庄子哲学还是颂扬庄子哲学,从实质上看来,在当时主要是反映了无产阶级和买办地主阶级的根本对立。

但是,需要指出,这个时候也有另外一种情形:上层小资产阶级、民族资产阶级的具有一定进步性的知识分子中,也有些人服膺“庄子精神”;但他们抓住的“庄子精神”却是庄子的不做官,对统治者的消极不合作,他们抓住庄子的自鸣清高,抛弃了他的“人间世”哲学。这是有一定的积极意义的。因为那时不做官就是不做国民党的官,对统治者消极不合作就是对国民党反动统治消极不合作。但这种积极作用是极其有限的,并且同时起着消极作用,它使人消极颓废,而不采取积极的革命的态度;而且在大革命的激流中,如果不抛弃他所服膺的庄子精神,不向前进,不向积极方面转化,就会从这儿转化成“真庄子”,转化为反动。

这里,我们谈谈闻一多先生和庄子精神。他早年有一篇《论庄子》,正如郭沫若同志所说,它是“对于庄子的最高礼赞”。郭沫若同志说,这篇论文“和《死水》中所表现的思想有一脉相通的地方,大约就是新月时代的闻一多的表白”^①。从《论庄子》这篇论文看

^① 郭沫若《历史人物》:《论闻一多做学问的态度》。

来,闻一多先生当时服膺的庄子精神,主要的是他的不做官、消极和所谓“超人性”;就是这样,对于闻一多先生的这篇文章主要的也是起了消极作用。后来闻一多先生走上了民主革命的道路,成了一个坚定的民主革命的战士,这是由于国民党反动统治的逼迫,民主革命潮流的冲击,和中国共产党人对他的帮助,庄子思想不但没有成为他转变为民主革命战士的积极动力,而且恰恰相反,由于他批判了自己头脑里的一部分庄子思想才完成了这种转变。闻一多先生早年给庄子唱赞歌,后来,正如郭沫若同志所说,他就一转而痛骂道家了。他在《关于儒·道·土匪》一文中写道:“一个儒家做了几任官,捞得肥肥的,然后撒开腿就跑,跑到一所别墅或山庄里,变成一个什么居士,便是道家了。”^①

在人民自己当家做主的社会主义时代,很显然,庄子精神在各个时代曾经起过一定限度的积极作用的这个侧面,也只能起极其反动的作用了。社会主义时代,是庄子思想全部、彻底被埋葬的时候了。当然,这不是说可以不进行斗争,它会自行消灭的。和彻底消灭阶级一致,这是一个战斗任务。

毛泽东同志在《介绍一个合作社》一文里写道:

从来也没有看见人民群众像现在这样精神振奋,斗志昂扬,意气风发。过去的剥削阶级完全陷落在劳动群众的汪洋大海中,他们不想变也得变。至死不变、愿意带着花岗岩头脑去见上帝的人,肯定是有的,那也无关大局。一切腐朽的意识形态和上层建筑的其他不适用的部分,一天一天地土崩瓦解了。彻底扫除这些垃圾,仍然需要时间;这些东西崩溃之势已成,则是确定无疑的了。^②

这是对我国现阶段思想发展及其斗争形势的最深刻最科学的概

^① 见《闻一多全集》。

^② 《红旗》1958年第1期。

括。一方面是共产主义精神面貌的普遍成长；一方面是一切腐朽的意识形态在一天一天地土崩瓦解，大跃进就是对它最有力的冲击。“彻底扫除这些垃圾”，也还需要一些时间，需要从思想方面做工作。庄子哲学思想，就是“这些垃圾”中的一种。

至死不变、愿意带着花岗岩头脑去见上帝的人很可能采取庄子哲学的形态，或者暗中以它作为处世之道：对人民消极不合作，带着满脑袋的倒霉的悲观主义，而阿Q式的在自己的幻想里追求“无何有之乡”里的“逍遥游”。当然，他们又不能不表现自己，而且在我们的时代“无何有之乡”的美梦也越来越不好做了，所以也还可能拿起虚无主义来公开反对社会主义。当然，愿意带着花岗岩头脑去见上帝的人，毕竟是极少的。另外，还有少数在思想改造的一定阶段上、一定时期内顽固坚持资产阶级个人主义的人，也可能在某种程度上服膺庄子精神，从庄子哲学里去找安慰。

在我们的时代，积极向现实界追求的资产阶级个人主义，越来越没有立足点了，它不能不经常受到严重打击。所以坚持资产阶级个人主义的人，他的个人主义有更多地可能采取虚无主义、悲观主义的形态。随着社会主义的发展，如果坚持资产阶级的个人主义，就越来越是只能到“无何有之乡”里去“逍遥游”了。在历史上作为被埋葬过程中的奴隶主阶级意识的反映的哲学，它的灵魂，就很可能在不肯附到无产阶级这张皮上来的资产阶级知识分子身上，作最后一次的借尸还魂，成为被埋葬中的资产阶级的哲学。当然它的活动地盘已经极其有限了，不可能再出现像新理学哲学那样具有现代形态的庄子哲学体系了。但是，在一个时期内，在生活中会出现它的足迹，还可能有人用虚无主义来否定人生的意义，否定我们的伟大战斗的意义。在1959年的《人民文学》第11期发表的《望星空》，不是就表现了这种思想倾向吗？另外，不是也有人当他的个人主义受到批判以后，就说做工作没有“动力”了吗？不是有人要采取所谓“中间立场”、既不积极（所谓积极吃亏，“出头的椽

子先烂”)也不落后的态度应付紧张的革命战斗吗?对于资产阶级个人主义者来说,不为个人名利或为不到个人名利,人生就没有意义了,做什么也没有“动力”了。不从根本上铲除个人主义,就只有到“无何有之乡”去“逍遥游”了。

根据以上的分析,我认为需要彻底扫除庄子思想这堆垃圾。

所以,我解剖和批判庄子哲学,目的是为了现实的战斗,为了和虚无主义、悲观主义形态的资产阶级个人主义战斗。庄子哲学经过“炮制”,我以为可以起“反面教材”的作用,帮助认清虚无主义、悲观主义的本质、反动性和它的丑恶,认清必须以无产阶级的共产主义克服个人主义,粉碎资产阶级个人主义的最后避难所,粉碎它的“无何有之乡”。

三

解剖和批判庄子哲学,也还有哲学的兴趣和哲学的意义。

庄子哲学,如前所述,是被埋葬过程中的奴隶主阶级的阶级意识的反映;但它不是直接地简单地说出这个阶级的要求,而是这个阶级的阶级意识的理论反映。当时,人类实践和认识的发展,早已把自己和自然分开,人类思维也已经相当发达,人们在认识世界的途程上已经走了相当长的一段路。而庄子要找出一套“理由”,把这一切予以否定,他要打倒认识,把作为“认识过程的一些小阶段”的一切范畴,统统扫掉,回到“野蛮人”的阶段。这样,他就不能不对人类已经达到的认识、认识的诸范畴,从他的反动阶级立场加以考察,以从“理论”上达到绝对的“取消主义”(取消人和自然的区别,取消认识)的否定。从某一个小小的侧面看,从某种意义上说,这里也有一个“否定之否定”:野蛮人没有把自己和自然分开,没有认识(肯定);到达封建社会初建时期的“文明人”,早已把自己和自然界分开,认识已有了相当发展(否定)——回到野蛮人,取消人和

自然的区别,打倒认识(否定之否定)。当然,这是庄子式的、“恶性”的“否定之否定”,它不过是人类认识发展史上的一股小小的逆流,而不是主流;所谓“回到野蛮人”不过是悲观绝望的没落奴隶主阶级的反动幻想,历史是不能被拉向倒退的。但是,庄子的思想,因为是这样一个特殊的、作为人类认识发展史上的小小侧面的否定之否定,它就不是简单地回到野蛮人的精神状态,而是经过了对“野蛮人”的历史否定阶段,而达到的取消人和自然的区别、取消认识的哲学形态。正因为是这样一个哲学的形态,所以它也就给我们遗留下了不少理论思维的教训。如果说,在人类认识已经达到的基础上向前探索的先进的哲学家,他们是在人们足迹未到的深山密林里探索,有一些成功,也在许多地方失足,从而给我们留下了丰富的理论思维的经验教训;那末,庄子则是向后回顾,他要通过对认识历史的认识来否定认识,他要思维当代人们已经达到的思维而予以否定,这样也就给我们遗留下了一些理论思维的教训。如果说,对庄子的哲学思想要有所肯定的话,那就是,他遗留下不少理论思维的教训,对当时认识发展中的缺陷也有“歪打正着”的地方,这对于以后哲学的发展起着一定的刺激和诱发的作用。总结其失足的教训,对于我们今天锻炼理论思维的能力也还有现实意义。总之,这个哲学体系的原则、结论都是错误的反动的,从哲学的角度来看,它也只有“反面教材”的作用。而“反面教材”是认识发展史上的一个必然的也是必要的环节。我们研究哲学史,不仅是指出它的错误和反动,而且——在某种意义上说,是更重要的——还要总结其失足的教训。

下边,就从解剖庄子哲学总结理论思维的教训这一方面,谈一些初步意见。

一、追求世界的开始,是达到唯心主义的一条道路

辩证唯物主义认为物质世界是无始无终的。但是,人是有限

的,每个时代的人们所见到的事物也是有限的,有始有终的。人们以有限的观点观察无限的物质世界,常常要追问物质世界的起源问题。在这里,如果不是取消这个客观实在本来不存在的问题(现代唯物主义和自然科学的要求,当然是科学地论证物质世界的无限性),而追问下去,必然走到唯心主义。这是唯心主义的一个认识论根源。

老子哲学,认为在天地万物之先有一个绝对的精神本体——“道”。他是通过怎样的思路达到这个结论的,我们在《道德经》中看不出来。但在庄子哲学中,我们把它发现了出来。

庄子在《齐物论》中写道:“有始也者,有未始有始也者,有未始夫未始有始也者;有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始夫未始有无也者。”他这是要追求一个世界的开始、世界“开始以前”的开始。追求的结果便是唯心主义——“有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以复加矣”;便是虚无主义——“俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也”。

《知北游》中的一段话,可以作为《齐物论》这段话的注脚:“有先天地生者物邪?物物者非物。物出不得先物也,犹其有物也,犹其有物也,无已。”这段话译成今文是:“有在天地以先存在的物吗?产生物的必要是非物。物产生物不能先于物。物产生物,产生物之物的以先还有物,这样推论下去是没有完的。”这段话,客观上确是从唯心主义立场揭出了(当然是不自觉的)一个重要的思维规律:要给物找一个开始,就非找到精神而陷入唯心主义不可。

《知北游》如果不是庄子本人的著作,那末,也是接受了庄子的衣钵真传的庄子门徒所作的,它的思想和庄子哲学体系完全一致。上面引的一段话,不过是《齐物论》的“有始也者,有未始有始也者……”一段的注释,和对它的思维逻辑的阐发。

庄子在《大宗师》论述得“道”的过程的一段,也用寓言的形式,表明了这种思维的逻辑。他写道:

南伯子葵曰：子独恶乎闻之（“之”指“道”）？

曰：闻诸副墨之子；副墨之子闻诸洛诵之孙；洛诵之孙闻之瞻明；瞻明闻之聂许；聂许闻之需役；需役闻之於讴；於讴闻之玄冥；玄冥闻之参寥；参寥闻之疑始。

这段玄之又玄，令人恍惚迷离的妙文，归根结底不过是说：得“道”的根源就是追求世界的开始。这个“疑始”，不正是《齐物论》中“有始也者，有未始有始也者……”一段的概括吗？“疑始”的结果是“得道”，不也就是《齐物论》中所说的“有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以复加矣”吗？

庄子的从“有待”到“无待”的逻辑思路，和“疑始”的逻辑思路是完全一致的，或者说本来就是一条思路。有限的事物都是“有待”的，为他事物所待的事物还有它的所待。庄子却要追求一切有待事物之所待的、而它自己则是无待的绝对。这也是“疑始”，要给“有待”的物质世界找出一个开头的绝对的“无待”。这样，他就“找到”了为一切物所待的非物、“无待”的绝对的“道”。辩证唯物主义认为：正同物质世界无始无终一样，“无待”的东西是没有的；精神有待于物，而物质世界之最后所待即在物质世界本身的相互作用，亦即事物的内部矛盾。要找出一个为一切物之最后所待的东西，和追求物质世界的开始是一回事。

庄子失足陷入唯心主义的逻辑路径，告诉了我们一条重要的理论思维的教训。如果硬要给无始无终的世界找出一个开始来，无论如何是非陷入唯心主义不可的。你如果跟提出这种问题的人去共同追求答案，那末就跑不出他的逻辑圈套。上边所引的《知北游》的一段，揭发得很明白：天地以前有物吗？它回答说，“物物者非物”。你只要承认“物”有一个开头，那末，你就不得不逻辑地承认这个开头的东西、“物物的”东西不是“物”。“物物者非物，物出不得先物也”，如果你不是推翻有所谓“物物者”（即承认物质世界无始无终），那末，它的逻辑就是不可反驳的。只要承认了有“物物

者”，那末就非得承认精神是第一性的不可。当然，如果是给头顶的青天、脚踏的大地找个开始，不必一定就陷入唯心主义，因为可以设想在未有“天地”之先是浑沌，水，火，气……（我国古代有若干朴素唯物主义者正是这样设想的）。但是，这还不是什么“物”的开始。“物出不得先物，犹其有物也，犹其有物也，无已”——如果不是根本否认“物”有什么开始，而是承认“物”有开始，那末，就无法回避和答庄子的“开始以前的开始”是什么（例如“天地”之前是“火”，那么在“火”之前是什么？它的起源是什么？）这个问题，从而不可避免地逻辑地得出唯心主义的结论：物起源于非物（绝对精神）。

古代的朴素唯物主义者，给统一的物质世界找到的最后根源，或者是火，或者是水，或者是气，或者是“原子”……，总之，他们认为有一种绝对的原始的物质，是世界的最初起源。当时的自然科学的水平很低，还不可能科学地论证物质世界在时间上和空间上的无限性。那时的朴素唯物主义者，不能给“物质”概念从哲学上下一个科学的定义。所以也就抵抗不住唯心主义的攻击，而终于被唯心主义打败。当时的朴素唯物主义，既然认为世界有开始，认为有一种绝对的原始的物质作为世界的起源，那末也就陷入了“物物者非物”的逻辑圈套。问题就是这样摆着的：不是把辩证法贯彻到底，认为世界无始无终，而否定物质世界有一个开始这个不实在的问题，就不能把唯物主义坚持到底。

这条理论思维的经验教训，是否只有历史的意义，而没有现实意义了呢？不是这样的。认为有一种绝对的原始的物质作为世界起源的近代形而上学唯物主义，和两千年以前一样，是抵抗不住唯心主义的攻击的；这仍然是形而上学唯物主义向唯心主义转化的一条途径。

大家知道，在 19 世纪末—20 世纪初，物理学发现了电子，形而上学唯物主义认为绝对的原始的“物质”——原子，被证明不是绝对的、不是不可分割的了。这个新发现，实质上是驳倒了形而上

学唯物主义,证明了辩证唯物主义。但是资产阶级唯心主义哲学家们,却利用物理学上的新发现进行投机,他们由此得出结论说:“物质消灭了”,唯物主义被驳倒了。这里,问题在原则上和两千多年以前一样:在物理学的新发现面前,如果不是坚持辩证法的唯物主义,而是持原子是绝对的原始“物质”的形而上学唯物主义观点,就不可能抵抗“物质消灭了”的攻击,就不可避免地要陷入唯心主义。大家知道,列宁在捍卫唯物主义,驳斥“物质消灭了”这种唯心主义的胡说时,就指出:电子像原子一样,是无穷无尽的,自然界、物质是无穷的;在科学进步的发展过程中,人们对于它的认识也是无止境的。在电子时代的今天,反对形而上学,坚持辩证法,以捍卫唯物主义,还是同样重要的。因为旧的形而上学关于物质的说法,还可以被“新”的形而上学说法所代替,即:原子被证明是可以破坏的、转化的,而“形而上学站起来说:电子是不可破坏的,不可转变的”。这样,“关于物质的旧的、形而上学的概念的基础就完全被保存下来了”。同样,持“电子是不可破坏的、不可转变的”形而上学唯物主义观点,还是在物理学的进一步的发现面前,不能抵抗“物质消灭了”的唯心主义的攻击,而要陷入唯心主义。因此,我们必须像列宁教导的那样,在自然科学的革命中应当得出一个普遍的结论:根本没有任何不变的,不可破坏的“物质微粒”,“在自然界中不存在任何绝对的永恒的原始的物质的最初材料,即似乎是由之形成一切存在的那种原子或电子。”^①

由此可见:世界是有起源的还是无始无终的,今天仍然是唯物主义和唯心主义斗争的焦点之一;利用自然科学的新材料,辩证地论证世界的无限性,对于捍卫彻底的唯物主义有何等重要意义;反对形而上学,坚持辩证法,对于捍卫彻底的唯物主义有何等重要

^① B.M. 凯德洛夫:《辩证唯物主义与现代对物质结构的观点》,《自然辩证法研究通讯》,1960年第1期,第5页。

意义。

二、分割相对和绝对也是达到唯心主义的一条道路

列宁说：“对于客观的辩证法说来，相对之中有着绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的。”^① 我们知道，庄子哲学是相对主义，就是说，在他那里正是“相对只是相对的，是排斥绝对的”。但庄子哲学还不仅是如此。他还认为在“排斥绝对的”“相对”之外有一个“绝对”，就是说他把“相对”和“绝对”分割了开来，把“相对”摆在一边，把“绝对”摆在另一边，即：一边是“排斥绝对的”“相对”，另一边是排斥“相对”的、独立自主的“绝对”。在他看来，“有待”的现象界即“排斥绝对的”“相对”，在这里没有相对静止，没有任何质的规定性，彼此之间没有本质的差别；“无待”的“道”则是在“相对”之外独立自主的“绝对”，在这里没有运动、变化。分割相对和绝对，也就同时既否认了相对静止、又否认了运动的绝对性，这是庄子达到唯心主义结论的又一条逻辑路径。庄子是怎样从分割相对和绝对达到唯心主义的呢？

辩证唯物主义当然不是无条件地否认“相对”，或者无条件地否认“绝对”；而是承认“相对”，认为“相对之中有着绝对”；承认“绝对”，认为绝对即寓于相对之中。恩格斯说道：在物质运动的永恒循环中，“除永恒变化着的、永恒运动着的物质及其运动和变化所依据的规律外，再没有什么永久的东西。”^② 这里所说永恒（即绝对）的物质、物质运动、物质运动的规律，是寓于相对的东西之中的：（一）物质是绝对的，即物质无始无终，既没有一个没有物质的时候，也没有物质消灭的时候。但这绝不是说在所有的个别物质之外有一个独立自存的不变的東西，而是说物质的绝对性即寓于

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1956年版，第362页。

② 恩格斯：《自然辩证法导言》，人民出版社1956年版，第20页。

相对的、不断变化着的具体的个别物质之中。(二)物质的运动是绝对的,即在任何时候、任何地方,运动也不会终止。这绝不是说在所有互相转变着的运动形式、运动过程之外,另有一种运动是绝对的;而是说永恒的运动即寓于不永恒的、变化着的各种物质运动形式、各个运动过程之中。(三)物质运动的规律是绝对的,这绝不是说规律是一种脱离物质运动过程的、绝对不变的东西或因素。规律不是某种不变的物质,也不是物质中的某种不变的部分或因素,那种东西是没有也不可能有的;而是物质运动过程的路线。在这里,也是绝对(规律)寓于相对的东西即各个物质运动过程之中,“一般”的规律寓于个别亦即相对的东西之中,而不是在所有个别的相对的东西之外独立存在的某种东西。如果把物质、运动及其规律的绝对性,同各个相对的物质运动形式和过程割裂开来,而从所有相对的物质运动形式和过程之外去找绝对,那就给唯心主义开了大门。

以上所述,就是我们分析庄子从分割相对和绝对达到唯心主义的逻辑路径的理论根据。

庄子的“有待”即是相对,“无待”即是绝对。在他那里,“有待”和“无待”的关系是分割的,各自独立存在的。在“有待”的范围内是排斥绝对的,他认为,例如大小、寿夭、彼此……的差别“只是相对的,是排斥绝对的”,他否认相对而言的大小、寿夭、彼此之中有绝对,有本质的差别,于是得出结论:“天下莫大于秋豪之末,而泰山为小,莫寿乎殇子,而彭祖为夭”,“以死生为一条,不可为一贯”……这就是庄子的相对主义。相对主义,是相对排斥绝对这种观点的必然结果。

另一面,庄子却承认“绝对”。他承认的“绝对”又是怎样的呢?他既然排斥了相对之中有着绝对,当然他承认的绝对就是在相对之外的独立自存的绝对了,这就是他的“无待”的“道”。这个“道”是“一化之所待”,即一切变化所依赖的东西,而它自己却是“无

待”、无所依赖的。

在宇宙论上把绝对和相对割裂开来、认为在相对的东西之外存在着绝对,从逻辑上看有两种可能:(一)认为这种绝对是占有时空的某种物质,例如原子、电子,这是形而上学的唯物主义;(二)认为这个绝对是创造物的非物——精神,这是唯心主义。老子是从在所有的相对的东西之外找到了绝对的“道”,而达到唯心主义的,庄子也是如此。但在庄子这里,这条逻辑路径则是更加明显的。

庄子承认事物是变化无常的(但他否认事物的相对静止,这一点后面再来讨论),但他要找一个变化的主使者、发动者,也就是从所有相对的变化着的事物及其过程之外找一个发动变化的、而本身绝对不变的东西。他说:“夫吹万不同,而使其自已也,咸其自取,怒(即发动)者其谁邪?”究竟是谁发动的呢?他回答说,是真宰,即“道”。事物的变化即“有待”于这个发动者的“道”,而不是“自己运动”。那么作为发动者的“道”,又是谁发动它的呢?如果承认有一个发动“道”的东西,那么那个东西又是谁发动的呢?……如此追问下去,那就是“犹其有发动者,犹其有发动者,无已”了。而庄子却是这样说的:“道”是“无待”的绝对,它是最后的主宰者,最后的发动者,它是永恒的绝对不变化的东西。否认事物的“自己运动”、“自己运动”的源泉,而要找出一个发动者来,这个发动者是上帝也好,“第一推动力”也好,庄子的“道”也好,它们必须是绝对不变的。这是一条客观的逻辑,从《庄子》书中,可以清楚地揭发出这条逻辑。庄子说:“杀生者不死,生生者不生”——这就是关键之所在。既然肯定了有一个“杀生者”,“生生者”(亦即变化的发动者、主宰者),那末就必须逻辑地断言“杀生者不死,生生者不生”。为什么?因为:如果“杀生者”有死,那么“杀生者”死了谁来“杀生”;如果“生生者”有生,那么“生生者”未生之前,谁来“生生”。所以在运动着的事物之外独立存在的运动发动者,“生生者”、“杀生者”,必须是不变的、不生不死的永恒绝对。这个超乎一

切个别事物之外的永恒绝对,当然只能是与物(一切存在物都是个别的)相对立的精神。当然,这就是唯心主义了。

形而上学的唯物主义,例如认为“原子”是绝对,但原子仍是个别的物,即它所承认的“绝对”实际上并不是超乎所有个别的,而是它自己即是某种个别(例如“原子”、“气”,等等)。但是,认为在所有个别之外有一个独立存在的“绝对”,它却必然是精神。很显然在所有相对之外找绝对、在所有个别之外找一般,这是陷入唯心主义的一条逻辑路径。

上述庄子的思维的逻辑路径,是同他否认相对静止和运动的绝对性相联系的。他认为“有待”的范围内是没有相对静止的,“方生方死,方死方生,方可方不可,方不可方可”,“是亦彼也,彼亦是也”,一切都没有质的规定性可言。否认事物的质的规定性,这是相对主义的基本特征。但是,另一方面,他又否认运动的绝对性,认为有绝对不变的一种东西(即“无待”的“道”);而且,既然他把运动的源泉、绝对性从各个运动过程中排斥出来(即上文所说否认事物的“自己的运动”),那么,他也就只能以绝对不变之“道”,即不死的“杀生者”、不生的“生生者”作为运动过程之所以运动的“根据”了。这里,就是在运动问题上把相对和绝对割裂开来:他一边排斥了变化着的事物之间相对差别之中的绝对性,就逻辑地达到了否认事物的相对静止、质的规定性;一边,他排斥了绝对寓于相对之中,在相对的各个运动过程之外找绝对,这就是认为运动的泉源、最后根据在运动过程之外,这样就逻辑地找到了不死的“杀生者”、不生的“生生者”,而否认运动的绝对性。由此可见,在运动问题上割裂相对和绝对,在一个极端上会达到否认相对静止的相对主义,在另一个极端上又会达到否认运动的绝对性。由此也可见,绝不能在运动过程之外找运动的泉源或运动的绝对性,在运动过程之外的什么运动泉源或运动的绝对性,那只能“杀生者”、“生生者”之类的东西。

以上所说,归结到一点就是:割裂相对和绝对,从所有相对之外找绝对、从所有个别(个性)之外找一般(共性)、从所有运动过程之外找运动的绝对性或运动的源泉,是唯心主义的认识论根源。作为理论思维的教训,这一些是有现实意义的。毛泽东同志说:“这一共性个性、绝对相对的道理,是关于事物矛盾的问题的精髓,不懂得它,就等于抛弃了辩证法。”^①这是至理名言。我们必须认真地学习马克思列宁主义哲学关于“共性个性、绝对相对的道理”,否则就会陷入形而上学,并从而陷入唯心主义。

这里有一点需要交待:庄子哲学之所以为主观唯心主义,并不在于他承认绝对的“道”,而在于他宣布他自己与“道”同体。他就是这样从老子的“客观”唯心主义转化为主观唯心主义的。这一点,在前面已经谈过了。而他的主观唯心主义所以是虚无主义、悲观主义的,又是和他从老子的辩证法走到了相对主义分不开的。庄子是怎样从老子的辩证法走到相对主义的呢?下面就来讨论这个问题。

三、从老子的辩证法到相对主义

庄子的相对主义是由老子的辩证法转化而来的。这里有什么理论思维的经验教训呢?

列宁说过:“只有诡辩家才会根据一种战争可以转化为他种战争的理由,来抹煞帝国主义战争和民族战争之间的差别。辩证法曾不止一次地作过——在希腊哲学史上就有过这种情形——通向诡辩法的桥梁。但是,我们始终是辩证论者,我们向诡辩论作斗争时,所使用的手段不是根本否认任何转化的可能性,而是对某一事物及其环境和发展进行具体的分析。”^②庄子也是以“此”可以转为“彼”为理由,来抹煞“彼此”之间的差别的。老子的辩证法,在先

^① 《毛泽东选集》第2卷,人民出版社1952年版,第786页。

^② 《列宁全集》第22卷,人民出版社1959年版,第303页。着重号是引者加的。

秦哲学史上也恰好作了通向诡辩法——相对主义的桥梁。对由老子的辩证法到庄子的相对主义的转化的逻辑路径加以揭发,对于探讨理论思维的经验教训是很有意义的。

老子哲学具有内容相当丰富的朴素辩证法,就这一方面说,是应该予以肯定的评价的。但他的辩证法却有根本缺陷,即把对立面的斗争看成相对的(亦即矛盾的对立是相对的),把统一夸大为绝对的、无条件的,从而引出了循环论(亦即形而上学),引出了消解矛盾、否认主观能动性的消极无为的结论。对于这一点,在断定老子哲学为唯物主义和断定老子哲学为唯心主义的双方,或有小异,但大致是没有分歧的。不过在我们看来,老子的辩证法的这个根本弱点,是由于它建立在唯心主义的基础上的缘故^①。

老子的朴素辩证法,把对立面的相互转化看成是绝对的、无条件的,这里就包含了相对主义的萌芽。庄子正是从这里出发,把萌芽发展起来,变成了相对主义。为了便于阐明这个转化的实质,我们的讨论稍为展开一些,兼带论述一下先秦辩证法发展的两条路线,以便比较。

一条是积极的路线,即孙子、《韩非子》的《解老》^② 以及荀子等的朴素辩证法,这是在一定程度上和朴素唯物主义相联系的(或在军事辩证法方面,或在自然观方面,没有也不可能及于社会方面);另一条是消极的否定人的主观能动性的路线,即由老子的辩证法开其端,而由庄子走到相对主义。这两条路线在出发点上的根本分歧,最主要的,就是实际上承认还是否认对立面的转化是相对的、有条件的,矛盾的斗争是绝对的、无条件的。

^① 参看我和林聿时同志合作的《论老子哲学体系的唯心主义本质》一文的第二节。载中华书局1960年出版的《老子哲学讨论集》。

^② 《解老》是否韩非的著作是有待考证的。这篇著作,一方面表明它和老子有一定的渊源关系,另一方面又和老子哲学根本对立。本文只从它们的辩证法思想的分歧,加以必要的论述。

对立面的斗争是绝对的无条件的,统一(包括相互转化)是相对的有条件的,这是马克思列宁主义才明确提出,并加以科学论证的;古代的哲学家不可能作出这种概括。但是,这种思想的萌芽却是有的。这里,我们先简略地说一说孙子的军事辩证法。

孙子的军事哲学的朴素辩证法,虽不及老子的朴素辩证法所涉及的范围那样广阔,但它没有老子辩证法的那种根本弱点。他从军事斗争的范围内讲了(当然,是猜测性的,没有也不可能达到科学的论证)对立面的相互转化。虽然,他也不能概括出矛盾的斗争是绝对的、无条件的,统一是相对的、有条件的;但实际上他却是主张(尽管是不自觉的)对立的统一是相对的、有条件的。例如在《兵势》篇中说:“乱生于治,怯生于勇,弱生于强”,这是说的乱和治、怯和勇、弱和强是有统一性的、可以相互转化的(当然这只是朴素的辩证法);紧接着就说:“治乱数也,勇怯势也,强弱形也。”——这即是说:军队的治乱,在于“分数”(部曲编制、统帅)明不明,明则整治,否则紊乱,同一素质的军队可以治,也可以乱;或勇或怯,基于兵势的得失,得势虽怯亦勇,失势虽勇亦怯;或强或弱,基于军队的调配、运用、指挥,例如分散敌之兵力,集中我之兵力,地形对我有利,发挥我之特长,等等(孙子对此有具体论述,这里从略),如是则弱变为强,相反则强变为弱。显然,在实际上孙子是认为治乱、勇怯、强弱……等对立面的相互转化是相对的、有条件的,而不是绝对的、无条件的。这就给了人的主观能动性发挥作用的广阔场所:人的主观作用就是根据、利用客观规律性,创造条件,促使客观事物向有利于自己的方向转化,尽可能地避免向不利于自己的方向转化。——说“创造条件、促使客观事物向有利于自己的方向转化……”,这会不会否定了客观规律呢?不会,因为我们这样说的前提是“根据、利用客观规律”,并不是人们随自己的主观愿望,违背客观规律而可以使事物向自己有利的方面转化。也因为这样,所以多少猜测到对立面在一定条件互相转化,因而承认主观能动

性的,在历史上总是进步阶级的思想家,因为他们所代表的阶级,在当时,其主观要求和客观规律是有一定程度的符合的。——而把对立事物的相互转化看作是相对的、有条件的,也就从逻辑上堵塞了走向相对主义的缺口^①。

我们再看看和老子有着渊源联系的《解老》。《解老》有一段是注解老子的“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”的;但实质上却和老子有重大分歧。我们把这一段抄引于下:

人有祸则心畏恐,心畏恐则行端直,行端直则思虑熟,思虑熟则得事理,行端直则无祸害,无祸害则尽天年,得事理则必成功,尽天年则全而寿,必成功则富与贵,全寿富贵则谓之福。而福本于有祸,故曰“祸兮福之所倚”。

人有福则富贵至,富贵至则衣食美,衣食美则骄心生,骄心生则行邪僻而动弃理,行邪僻则身死夭,动弃理则无成功。夫内有死夭之难,而外无成功之名者,大祸也。而祸本生于有福,故曰“福兮祸之所伏”。

在老子那里是:“祸兮福之所倚;福兮祸之所伏,孰知其极,其无正,正复为奇,善复为妖”——显然,这里的思想是:祸福相互转化是无条件的、绝对的。而上引《解老》的一段,却对之作了原则的修改。虽然,这里也没有概括出对立面的相互转化是相对的、有条件的哲学结论;但是,实际上却是认为它们的转化是有条件的、相对的,而不是无条件的、绝对的(或者说包含这种朴素的思想)。这样,也就不会向相对主义走去,把祸和福看成没有差别的。这样也就不会否定人的主观能动性,而是给主观能动性开辟了道路——当然,《解老》对祸福转化的条件的论述是不科学的,它不是也不可能是从阶级斗争的规律的基础上来论证,而是把因祸得福和因福

^① 孙子的军事辩证法是很丰富的,我有《孙子军事哲学思想研究》一书(1957年湖北人民出版社版),讨论过这个问题,这里不来多说。

得祸看作纯粹由于个人的行动。所以它也就包含了向唯心主义(特别在社会历史领域)转化的契机。但这毕竟是古代朴素辩证法发展中的一条积极的路线。

如果说,《解老》是从老子的辩证法向积极的左的方面发展,那末庄子则是从老子的辩证法向极端消极的右的方面“发展”。

把对立面的相互转化看成绝对的无条件的,就:一、逻辑地包含着相对主义的萌芽。例如祸和福的转化是绝对的,它们的差别则是相对的,那么也就不难引出:祸和福没有原则的本质上的差别,否认事物的相对静止、事物的质的规定性;于是祸福云云不过是暂时的表面的现象罢了,这样就走到了相对主义和虚无主义;二、逻辑地排斥主观能动性。既然祸福相互转化是无条件的,那末,在这个转化当中,人们就是不可能发挥什么主观能动作用的。

老子的辩证法把正反转化看成绝对的无条件的;而庄子正是从这里向“前”走,否认事物的相对静止及其质的规定性,事物的质的区别,把彼此、物我、生死、寿夭、是非、祸福等等,看作是一样的、等同的,它们的转化犹如旋风,人们是不能确定它们的彼此区别、质的不同的。这样,就走到了相对主义。当然,他也就必然更绝对地、比老子更彻底地否认人的主观能动性,把人和自然界的区别一笔勾销。如上所述的思维的路径,在《庄子》本文中是可以看得很明白的,读者可以参看《庄子内篇译解》本文,这里不再多说。

综合以上的论述,我们可以归结为下面一点:承认对立面的斗争是绝对的、无条件的,统一是相对的、有条件的,也就逻辑地必然承认人的主观能动性,也就从逻辑上堵塞了向相对主义转化的通路;相反的,如果承认对立面的斗争是相对的、有条件的,而统一是绝对的、无条件的,也就逻辑地排斥人的主观能动性,并包含着向相对主义转化的契机。对立面的统一是绝对的、无条件的,是通向相对主义的桥梁的一端,从这里走下去必然走到相对主义。由此可见:马克思列宁主义哲学明确提出的对立面的斗争是绝对的无

条件的、统一是相对的有条件的原理,和毛泽东同志对这一原理的发展,在坚持唯物主义和辩证法中是何等的重要。否认对立面的统一是相对的有条件的,就意味着向相对主义的方向迈开了第一步。所以,坚持彻底的唯物辩证法,避免相对主义,必须坚持对立面的斗争是绝对的无条件的、统一是相对的有条件的原理。当然,另一方面,正如列宁所说的:“我们始终辩证论者,我们向诡辩论作斗争时,所使用的手段不是根本否认任何转化的可能性,而是对某一事物及其环境和发展进行具体的分析。”

如果庄子把老子的绝对精神——“道”,宣布为和他自己一体,是其转化为主观唯心主义的一条路径,那末由于庄子从老子的辩证法出发,转化为相对主义则是其转化为主观唯心主义的另一条路径(当然,两者是相联系的),而且,这一点还决定了他的主观唯心主义是虚无主义、悲观主义的主观唯心主义。

四、在自由和必然关系问题上的形而上学观点 同主观唯心主义及其特征

唯物辩证地解决自由和必然的关系问题,是由马克思和恩格斯完成的。马克思主义哲学产生以前的哲学家们,都没有也不可能科学地解决这个问题。自由和必然的关系问题,是马克思主义以前的哲学家失足陷入唯心主义的重要所在;只要他们在这个问题上不是浅尝辄止,而是深入展开,那末就不可避免地终于这样或那样失足陷入唯心主义。它对于哲学体系的重要性,正如普列汉诺夫所说:“这个问题,像斯芬克斯一样向每个这样的思想家说:请你解开我这个谜,否则我便吃掉你的体系。”^①

^① 普列汉诺夫:《一元论历史观之发展》,人民出版社1954年版,第160页。着重号是原有的。斯芬克斯,埃及古代神话中的人头狮身之怪物。神话说:斯芬克斯常坐路旁,令行人解谜,不能解者,则扑杀之;后来狄厄帕斯解其谜,斯芬克斯遂自己投海溺死(引者注)。

自由和必然的关系问题,也是庄子陷入唯心主义的重要关键,他在这个问题上的观点跟他同时代的所有哲学家不同,他在这个问题上的观点决定了他的哲学体系是具有阿Q精神的主观唯心主义。所以如此,当然基本根源在于他的阶级立场;但他是通过理论思维的路径达到的。因此,这里有值得我们探讨的理论思维的教训。

马克思主义哲学认为:自由和必然,亦即主观和客观、主观能动性和客观必然性的关系是对立的统一。客观存在、客观必然性是不以人的意志为转移的;但是,这却绝不是否认自由、否认主观能动性。而自由绝不是凌驾必然性之上的任意而为,主观能动性绝不能改变客观必然性。自由,主观能动性的发挥,乃是对客观必然性的认识和利用,人们通过实践越是较多、较深刻地认识客观必然性,因而越能自觉地利用客观必然性,也就越有自由,越能发挥主观能动性。这就是马克思主义哲学在各个领域解决自由和必然、主观能动性和客观必然性关系问题的基本原则。

如果不是用对立统一的辩证法观点,而是用形而上学的观点处理自由和必然的关系问题,那就不可避免地要陷入唯心主义。用形而上学的观点处理自由和必然,就是把它们割裂开来,把它们看作互不相干的东西,使一个绝对地排斥另一个。而排斥掉自由的客观必然,就不是辩证法的必然性范畴,而是机械命定论,这就陷入了宿命论,实质上亦即“客观”唯心主义;排斥掉客观必然性的自由,也不是辩证法的自由范畴,而是主观意志论,这就陷入了主观唯心主义。——这就是马克思主义以前的哲学家在自由和必然的关系问题上失足陷入唯心主义的两条最基本的途径。但是具体说起来,却比较复杂。为了从庄子哲学探讨失足的经验教训,我们把春秋战国哲学家们处理这个问题的几种典型,简单地说一说。

第一种典型是孙武。

孙子是一个军事理论家和军事哲学家。他没有一个自然观和

历史观的体系。但他的军事哲学却有丰富的辩证法。在军事斗争范围内,他猜测到了自由和必然、主观能动性和客观必然性的辩证关系。他在军事斗争范围内,承认客观必然性,又承认主观能动性。他认识到战争胜负的客观必然性(他叫作“势”)是由敌我双方条件及其力量的消长变化造成的。所以他承认的客观必然性,不是排斥而是同时承认主观能动性。他说:“昔之善战者,先为不可胜(即不被敌人战胜),以待敌之可胜;不可胜在己,可胜在敌。故善战者,能为不可胜,不能使敌必可胜。故曰胜可知,而不可为。”(《军形篇》)——这就是说,能动性的发挥不能超越客观条件。“不可胜在己”,即根据敌我双方的条件和敌人周旋,保存自己的有生力量,这是英明的将军,凭着主观一面可能做到的;但是“可胜在敌”,例如乘敌之隙,必须敌人有隙可乘,要引诱敌人,必须敌人上当才行,所以善战者,能为不可胜,不能使敌必可胜。孙子在这里说的胜“不可为”是指的不能超越客观条件期求战争的胜利,而不是消极无为。在另一个地方他又说“故曰胜可为也”(《虚实篇》)。从上下文、从他的整个体系来看,前一个“为”,实际上是指超越客观条件的强为,故曰“不可为”;后一个“为”是指根据客观条件发挥能动作用,故曰“可为”。他主张“择人而任势”(《兵势篇》)。“任势”就是利用已经造成的军事形势,“择人”即是选拔将帅、编练士卒,在战斗中消灭敌人,保存自己。孙子在军事斗争的范围内,初步猜测到了“势”和人为即主观和客观、自由和必然的对立统一之辩证关系,这是和我们在上一节已经谈到的他在军事范围内实际上猜测到了矛盾斗争的绝对性、统一的相对性分不开的^①。

但是,孙子的这种猜测只是限于军事斗争方面,他没有也不可能把这种观点推广到社会历史。不过,他没有社会历史观体系,当然也就没有在这里从自由和必然的关系问题上陷入历史唯心主义

^① 详见拙作《孙子军事哲学思想研究》,第四节。

的问题。孙子在作战方面猜测到主观和客观、自由和必然的辩证法,对于哲学的发展是有积极意义的。例如荀子就是受他影响的一个。荀子说:“士君子之所能(与)不能为:能为可贵,不能使人必贵己;能为可信,不能使人必信己;能为可用,不能使人必用己。”(《非十二子》)你看,这不就是我们在上边引的孙子《军形篇》的话之推广和演绎吗!荀子的这段话,在人与人的关系上看到了一种模糊的客观必然性,而同时认为主观行动是有意义的。这是唯物史观的一点萌芽。但是,在社会历史领域内,没有阶级斗争、生产力和生产关系、基础和上层建筑等一系列的科学范畴,是不能贯彻唯物主义的。所以,荀子的这个把社会关系看作单纯的个人与个人关系的唯物主义出发点,只要展开来还是不能不终于陷入唯心主义的。这种情形,在韩非那里表现得比较清楚,留待后面以韩非为典型再来说明。

第二种典型是老子。

老子是承认“客观”必然性的。他的“道”基本上是宇宙本体,但有些地方也包含着客观必然性的意思(当然在他看来这种客观必然性是作为创造主的“道”的作用,而不是物质自己运动过程的客观规律)。他绝对地排斥人为——即完全否认主观能动性和自由。这样,他所承认的客观必然性就是机械的、从社会外边加来的“异己”力量。这实质上是一种宿命论的观点。而这一点又是同我们在上一节谈到的老子把矛盾斗争看成相对的、把统一夸大成绝对的观点分不开的。如果说,他因为否认了主观作用和自由,所以他承认的客观必然性必定是机械的、宿命的;那末,从另一方面看,老子的“客观”唯心主义体系既把必然性看作超乎自然和社会之上的绝对的决定者、主宰者,所以也就必然逻辑地排斥主观能动性,排斥自由。鲁迅先生对于老子的形而上学的这个侧面,讽刺得好:“老子是‘无为而无不为’的一事不做、徒作大言的空谈家。要无所不为,就只好一无所为,因为一有所为,就有了界限,不能算是‘无

不为’了。我同意关尹子的嘲笑：他是连老婆也娶不成的。”^①

第三种典型是韩非。

韩非的自然观是朴素唯物主义的，他的社会历史观有唯物主义的萌芽。但是他没有也不可能辩证地解决主观和客观、自由和必然的关系，结果被它吞吃了整个体系，转化成了历史唯心主义。韩非关于“势”的概念，包含着客观必然性的意思，但他在出发点上并不否认人的主观能动性和自由。他承认社会历史的“人设之势”（见《难势》）。既谓之“势”，它就是客观的、必然的，又谓之“人设”，它就又是主观的，承认人有自由的。这种观点，与他以前的哲学家比较起来，对于社会历史的见解是推进了一大步。但这不过是他的一个出发点而已，而且在这个出发点中并没有把主客观的矛盾、自由和必然的矛盾加以解决，甚至他还没有自觉到这里的矛盾，所以当他展开其历史观的时候，就逐渐否定“势”的客观性，而终于走到了法治决定一切的历史主观唯心主义。它是积极向外追求的，这个哲学体系及其法治学说是新兴地主阶级的要求的理论表现。

第四种典型是孔子和孟子。

这里只谈他们关于主观和客观、自由和必然的观点。他们把“客观”必然性叫做“命”，它是绝对地排斥主观作用的。不管是所谓“义理”之命也好，上帝之命也好，按照逻辑必然引出宿命论。但是，他们却在这个问题上采取了自相矛盾的“二元论”，即一方面承认机械的绝对的“命”，一方面又承认人为。孔子是“知其不可为而为之”。孟子是“知命者不立于岩墙之下”。他们俩人都是承认排斥人为的“命”，又栖栖遑遑地到处奔跑（孔孟的哲学体系并不是等同的，也不是代表一个阶级，这里不来讨论这个问题）。在主观和客观、自由和必然这个问题上的自相矛盾的“二元论”观点，在封建

^① 鲁迅《且介亭杂文末编》：“《出关》的‘关’”。这里所谓“关尹子的嘲笑”，是鲁迅在《出关》中借关尹子的嘴对老子的讽刺，见《故事新编》：《出关》。

社会中发生过广泛的影响,所谓“尽人事,听天命”,鼓儿词也大半采取了这种观点。这种观点可以说是绝对自由论和机械命定论的折衷。

庄子呢? 庄子和以上几种情形都不同。当然他没有孙子的那种观点,这就不用比较了。他也不是韩非那种观点,他既没有唯物主义的出发点,又没有否认客观必然性而积极向外界争取的主观唯心主义的历史观。他在这个问题上的观点,貌似孔孟而实非。他承认机械命定论,又要主观意志的绝对自由,但却不是孔孟的那种折衷主义的“二元论”,而是主观唯心主义的“一元论”。这是怎么一回事呢?

庄子的自由论是从老子哲学转化而来的。

庄子比较集中阐述他的自由论的篇章,主要是《逍遥游》,其次是《大宗师》。他认为自然和社会上的一切现象都是“有待”的,“有待”就是没有自由,实质上也就是排斥掉自由、主观作用的机械必然性。在《逍遥游》中他从高飞九万里的大鹏说到尺泽之鷓雀,从“智效一官”者说到“御风而行”的列子,认为他们都是“有待”而没有半点自由的。在《大宗师》中,他说:“把船藏在山谷里面,把山藏在深泽里而,应该说是可靠了;可是半夜里有一个大力士把山谷和深泽背走了,糊涂人还不知道呢。把小东西藏在大东西里而是适宜的,但还是必定亡失。”——很明显,这是老子的“多藏必厚亡”的思想,而这一点又同断言彼此转化(这里是得失转化)是绝对的、无条件的这种观点分不开的。

把“有待”(必然)和“自由”置于互相绝对排斥的地位,把它们绝对地分割开来,否认它们之间的统一性,那么,他所认为的自由就必定是“无待”的,即绝对的主观意志自由论。如果在这里他否认自由,那就是彻底的宿命论。但是,庄子却是要追求绝对自由的。

怎样追求绝对自由? 从逻辑上看有这样几种可能:否认“有

待”即客观必然性,使自由成为不受任何约束的无缰之马;或者采取自相矛盾的“二元论”,一方面承认机械的命定论,一方面又承认主观意志绝对自由;而庄子却不是以上两种的任何一种。他要坚持以“无待”的“道”作为宇宙主宰的机械命定论,又要主观意志绝对自由,但又不要把两者折衷起来的自相矛盾的“二元论”。这就决定了他的绝对自由论是向内追求的、在自己头脑里幻想的绝对自由,而不可能是向外界积极争取的绝对自由论。因为既然坚持机械的命定论,又排斥“折衷”,当然不可能再主张向外界争取,而只有向内追求、在自己头脑里幻想绝对自由的一条路了。

怎样达到这种绝对自由?就是“无己”,即在头脑中冥想消除了物我对立,“有待”的现象界是幻象,“我”(肉体的我)也是幻象,这些都是子虚乌有(这一点又是同他的相对主义、虚无主义相联系的)。“无待”的“道”才是本质,“吾”玄想同“无待”的“道”同体,也就和“道”一样“无待”而绝对自由。这样的绝对自由当然只能是“无何有”之乡里的“逍遥游”。这是自我欺骗。尽管玄想,身体却离不开人间世,活在人间世怎么绝对自由?不要紧,自己的头脑这个地盘就够了。“多藏必厚亡”嘛,我不藏——他自我欺骗的得胜说法是“藏天下于天下”(《大宗师》)——它还“亡”到哪里去?这岂不是得到了绝对自由?“与之为无方,将危吾国,与之为有方,则危吾身”,怎么办?哪有自由?争取嘛,不行,没有希望,是命定的了,争取不过螳臂挡车;有一条办法,“彼且为无町畦,亦与之为无町畦”,但是“我”心存高洁,不算同流合污,这岂不是得到了绝对自由?礼和法,“我”是无法反抗的,这是命定的了,可是“我”随着世俗之礼行事,是以礼为羽翼,礼束缚得了“我”吗?“我”以刑法为身体,任你杀吧,你能杀得死“我”吗?于是得到了绝对自由。

简言之,庄子解决机械必然和绝对自由的方式,就是通过“无己”而与“道”同体,在自己头脑幻造“无何有之乡”里的绝对自由。这一点,就决定了他的主观唯心主义体系是阿Q式的,并具有滑

头主义、混世主义的特点。

庄子哲学体系的这个特点是怎样从老子哲学转化而来的呢？庄子继承了老子的机械命定论，通过“无己”（这是老子没有的概念），达到了阿 Q 式的主观唯心主义，这是很明显的。另外，在老子那里，例如“无为而无所不为”这个命题，就逻辑地包含着推出阿 Q 精神的可能性。如果说，在老子那里还相当超脱，是玄之又玄的思辨形式，在庄子这里却不仅是造成一个充满阿 Q 精神的思想体系，而且从思辨的命题干脆转化为直截了当的“精神胜利法”了。

从接受理论思维的教训方面来说，以上所论可以集中到下面一点：分割自由和必然，使一个绝对地否定另一个，否认它们是对立的统一，即对这个问题作形而上学的处理，是走到唯心主义的又一条路径，对这个问题的解决按着形而上学的方向走去，就要形成这样或那样的唯心主义体系；而追求什么驾乎必然性之上、不受必然性约束的绝对自由，那末，不是向外界乱碰乱撞，就是陷入庄子那样的阿 Q 式的自我欺骗的所谓“自由”，而且前一种情形在一定条件下还可以向后者转化。在历史观方面，坚持自由和必然的辩证法更比较复杂，例如必须弄清社会规律和自然规律的共同性和区别，否则还会陷入唯心主义。这一点，同庄子哲学没有必然联系，这里就不来谈论了。

五、从排斥认识的标准的主观性 转化为最极端的主观主义

把社会实践引到认识论中来，作为认识的基础，把社会实践作为检验认识的真理性的唯一标准，这是由马克思主义完成的。在马克思主义以前的哲学家们，没有也不可能解决这个问题。但是，哲学的发展也向着——虽然是很缓慢曲折的——这个问题的解决而运动。在马克思主义产生以前，有多少哲学家在这个问题上失

足坠入了唯心主义泥坑啊！

战国由于百家争鸣，辩论的风气很盛，所以认识的真理性的标准问题，也就成了哲学思想上的一个尖锐问题。一般而论，都未能把主观主义从认识的真理性的标准中彻底排除出去。在这个问题上的比较正确的见解，是墨子的三表法，即“上本之于古者圣王之事”；“下原察百姓耳目之实”；“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”（《非命》上）。说它比较正确，只是从历史的见地来说的。第一表，“本之于古者圣王之事”，和第二表“原察百姓耳目之实”，都带有经验主义的性质；而且“百姓耳目之实”这条标准也还有主观性，用现在的话说，它有些近似“多数人的感觉”，或者说，至少和“多数人的感觉”没有严格区别开来（当然，就当时说来，墨子的这个见解还是比较客观的）。第三表，“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”，实际上也具有狭隘的经验主义的性质。例如，他从音乐不能救百姓之苦、浪费财物而绝对地非乐。固然，他“非乐”有其历史的一定的正当理由；但从思维方法上来说却也失之于片面了。类似的片面性的判断，和他三表法是有关的。但墨子的三表法，确是具有合理的因素，是向着追求认识的真理性的客观标准前进运动的一个阶段，但离达到这个标准却是距离很远很远的。它力图排斥认识标准的主观性，但并未能真正彻底予以排除。

而庄子这个主观唯心主义者却在彻底地排除认识标准的主观性呢！他在《齐物论》中说道：

假使我和你辩论，你胜了我，我没有胜你，你〔的认识〕果然对吗？我〔的认识〕果然错吗？我胜了你，你没有胜我，我〔的认识〕果然对吗？你〔的认识〕果然错吗？是我们两人有一人对有一人错呢？还是我们两人都“对”，或者都“错”呢？我和你是不能知道的。人们都有所蔽而不明，我们请谁来评判是非呢？假使请同于你的人来评判，他已经和你相同了，怎么能评判呢？假使请同于我的

人来评判,他已经和我相同了,怎么能评判呢?假使请异于我和你的人来评判,他已经同你和我相异了,怎么能评判呢?假使请同于我和你的人来评判,他已经跟我和你相同了,怎么能评判呢?那么,我和你及其他的人〔就〕都不能评定〔谁是谁非〕了……。〔以上为了阅读方便,引用的是“今译”。〕

到此为止,庄子的这些话大致都是对的(从人们的“意见”不是判断认识是否为真理的最后标准这一方面看),而且,他对认识的标准的主观性之排斥,还相当深刻和彻底。他排斥认识的标准的主观性,比墨子的三表法还彻底得多呢!但是,这不是庄子哲学的出发点,也不是庄子哲学的结论。他的出发点和结论是否定认识,是极端的主观主义,是不可知主义。

请任何人评定是非都不行,怎么办呢?在紧接上边的引文之后,庄子说道:“我和你以及别人都不能判定是非,判定是非有待于〔和认识相对的〕彼方!”——判断认识正确与否有待于认识的对方,简直是几乎得出认识的真理性的有待于认识对象来检验的正确结论;然而,却是“失之交臂”而差以万里。

认识论(哲学基本问题的第二方面)和宇宙论(哲学基本问题的第一方面)是不可分割地联系在一起;在每个比较一贯的哲学体系中,不管这位哲学家自觉还是不自觉,不管是采取何种形式,后者总是解决前者的一系列问题的基础。在庄子这里,也是如此。认识正确与否有待于彼,他所了解的“彼”是怎样的呢?如果他了解的“彼”是独立于人之外的物质世界,那末,只要接触到认识有待于“彼”,那末,就必然逻辑地推出:认识的正确与否要看是否与客观实在相符合。但是,庄子对于哲学基本问题的第一方面问题的解决,却是虚无主义的主观唯心主义。在宇宙论上,他用相对主义打倒了对象,对象不是实在的,只有“道”才是实在,而他自己则是与“道”合而为一的;于是认识有待于“彼”也就是有待于得“道”的、

与“道”合而为一的“至人”、“圣人”，即他自己了。于是，在这里就翻了跟头，达到了最主观的主观主义。

他紧接着“而待彼也邪”，说道：“化声之相待，若其不相待”，就是说世界本是虚无，认识之所待是变幻无定的；有待于它，等于无所待。那末怎样评判是非呢？曰：“和之以天倪”，即：“是不是，然不然”。“彼”——无彼此；“此”（认识）——无是非；这就是他的结论。庄子在虚无主义的主观唯心主义的宇宙论这个基础上，排斥认识的主观性标准，而达到了极端的主观主义。其思维的逻辑过程是这样的：

(1) 排斥认识标准的主观性（不能以任何个人的意见作为真理的标准）；

(2) 认识的正确与否，要有待于“彼”（认识对象）；

(3) “彼”，本无彼此；

(4) 因而，“此”（认识）也无是非；

(5) “彼”，无彼此，“复通为一”（道）；

(6) 因而对“此”（认识），齐是非，是最正确的，对待言论的无是非这个标准是唯一的标准；

(7) 于是从打倒对象进而打倒认识；

(8) 坚持得道的“至人”、“圣人”的极端主观主义——“无是非”是唯一的“是”，而否定了认识，否定了一切有所是非的言论。于是在认识论上达到了“浑沌”境界。

庄子说“枢始得其环中，以应无穷”，他的哲学的枢纽（即所谓“道枢”），简而言之，即“无彼此”、“无是非”六个大字。

于此可见：（一）哲学基本问题的第一方面而是认识论的基础，如果对第一方面的问题的回答是不正确的，那末，对第二方面的问题的回答也不可能是正确的；至多它可能提出一些个别合理因素，或者转弯抹角地接近于正确结论，而终于“失之交臂”。（二）大前提正确与否，对于思维、推论的正确与否具有决定的意义。大前提错

了,尽管由此而往的思维、推论是合理的、严密的,也非达到错误的结论不可。这本来是一条极普通的道理,然而人们在思维过程中却是容易忘记的,只检查思维、推论的是否合乎逻辑,而不检查大前提,于是执迷不悟,理直气壮,不肯回头。而反对者,如果不抓着他的大前提予以摧毁,而与之争辩,尽管争论得很激烈,也是坠入了他的圈套。对待庄子哲学的批判也是这样,如果不抓住他的虚无主义的主观唯心主义,而在小节上与之争辩,便不可避免地落进他的圈套。(三)思想斗争是复杂的。唯物主义排斥认识的主观性标准,而主观唯心主义的庄子也排斥认识的主观性标准。这里重要的是以什么东西来排斥认识的主观性标准,而达到什么结论。在庄子是以虚无主义、相对主义,以更主观的“圣人”的主观性来排斥普通人的主观性,而达到了极端的主观主义。似乎在攻击一个东西,然而却是从根本相反的立场出发,这种情形,可以说是常见的。因此,绝不可以看到在某一点上,某人和我们在攻击同一个东西,便冒然地引为同调。这里重要的是区别它是从哪一方而来的攻击,它的出发点、结论和原则立场。

说到这里为止吧。这一些只是初步的很不全面的意见。另外,有些意见在对《内篇》的解剖中已经提到,这里不去重复。应该承认,庄子哲学给我们遗留下的理论思维的教训是丰富的,用马克思列宁主义的观点批判地阅读《庄子》,对于锻炼理论思维的能力是有益的;就是说,从哲学方面看,它也是有益的“反面教材”。可惜,现在我还不能从理论思维的教训方面作出概括的总结。我想,善于以马克思列宁主义为指导进行独立思考的读者,是会从庄子哲学这个“反面教材”中得到益处的。

* * *

最后,对庄子哲学的评价,还想说几句话。

从理论价值上,对庄子哲学的估计就是这样吗?作为哲学观点,它没有正确的东西吗?是的。庄子的哲学,遗留下了相当丰富

的理论思维的教训,在历史上对于唯物主义和辩证法的发展有刺激和诱发的作用,这些都是从“反面教材”这个意义上说的;至于从“正面”说,他的哲学观点、所达到的结论,则都是错误的、荒谬的,没有什么可以肯定的东西,庄子的唯心主义,是最坏的唯心主义。当然,我们也不能说它不过是胡说。正如列宁所说的:

从粗陋的、简单的、形而上学的唯物主义的观点看来,哲学唯心主义不过是胡说。相反地,从辩证唯物主义的观点看来,哲学唯心主义是把认识的某一个特征、方面,部分片面地、夸大地、过分地……发展(膨胀、扩大)为脱离了物质、脱离了自然、神化了的绝对。唯心主义就是僧侣主义。这是对的。但(“更确切些”和“除此而外”)哲学唯心主义是经过人的无限复杂的(辩证的)认识的一个成分而通向僧侣主义的道路。^①

对于庄子哲学说来,也是这样。他和他同时代的人比较起来,是问题想得很多也想得很复杂的思想家之一,但他是一个反动的思想家,他不是一个单纯的“僧侣”。他的哲学的荒谬结论,也是通过“把认识的某一个特征、方面,部分片面地、夸大地、过分地发展(膨胀、扩大)”而达到的。例如,他片面地把事物的相对性夸大为绝对,走到相对主义、虚无主义,片面地夸大认识的相对性、各个人的认识的有限性走到不可知主义(见《养生主》,这里不赘),以及片面地把精神的作用夸大为绝对而走到唯心主义(例如关于“不惧之实:勇士一人雄入于三军……”之喻),片面地把事物的共同性夸大为绝对而否认差别性,达到了齐彼此、齐是非、“天人合一”、人与自然无别的荒谬结论。另外,在他论述“有待”范围内的事物的时候,也有一些近乎、合乎辩证法的话,这一些,客观上在辩证法的历史发展过程中也有一定的积极作用;但在庄子那里,这是构造他的哲

^① 列宁:《哲学笔记》,人民出版社1956年版,第365页。

学体系的材料,而不是他的哲学的出发点、原则和结论;而且,更重要的是,他的哲学本身也把这些话抹去了,在他看来,所谓“互相对待”的现象,不过是虚无的幻象,因此,这些近乎或合乎辩证法的话,在庄子哲学体系里,不过是“水中月”、“镜中花”而已。

再说一遍,庄子的哲学原则、结论,无一不是错误的。

列宁指示我们,批判唯心主义要分析它的认识论根源,以我看,这是:一、为了更好地批判和粉碎唯心主义;二、为了探讨唯心主义者失足的经验教训,锻炼我们的理论思维能力;三、为了总结哲学发展的规律,理论思维的历史发展规律,等等;而不是说,从唯心主义原理、原则中去找什么在它的原来意义上就是真理的原理、原则,找什么可以现成接受过来的“好东西”。这样的东西是没有的。

总之,庄子哲学“是一朵不结果实的花,然而却是生长在活生生的、结果实的、真实的、强大的、全能的、客观的、绝对的人类认识这棵活生生的树上的一朵不结果实的花”。^①

1960年3月

(原载《庄子内篇译解和批判》,中华书局,1961年)

^① 列宁:《哲学笔记》,人民出版社1956年版,第365页。着重号是引者加的。

（二）庄子哲学再批判

战国中期的宋人庄周，是奴隶主残余在思想界的另一个代表人物。跟列子比起来，他有自己的独特个性，他对于老子哲学思想的继承也有其特殊性。

笔者于1961年出版了《庄子内篇译解和批判》。事隔二十年之后，这本书遭到了严厉的批判。我细读了那些批判文章，经过反复考虑，现在仍然认为拙著对于庄子哲学的解剖、分析和批判是正确的。由于本书的体裁，对那些批判意见，只能是原则上予以回答，不能一一辩论。本章对庄子哲学的论述，除扼要地概括笔者在60年代初的观点以外，也有若干新的论证。这些新的论证，集中于进一步揭示庄子的主观唯心主义哲学的特殊形态，进一步揭示由老子的客观唯心主义到庄子主观唯心主义的转化。下面依次讨论庄子哲学的基本内容，庄子哲学的阶级性，庄子对老子哲学的继承。

一、庄子哲学的基本内容

庄子哲学区别于先秦诸子(包括老子)的最大特点，就是追求绝对自由。庄子的绝对自由论，不同于近代资产阶级的绝对自由论，也不同于我们在二十五章^①分析的古代无政府主义的绝对自

^① 指《老子通》下部第二十五章《破产小生产者的无政府主义对老子的继承》——《十家论庄》编辑小组注。

由论。资产阶级绝对自由论,实质上就是资本的绝对自由,剥削工人、发展资本主义的绝对自由;它的自由要求是现实的,向外、向现实世界追求的。战国末年破产小生产者的无政府主义的绝对自由论,也是积极向外争取的,期望有一个“安于性命之情”的、无政府的世界;虽然这是幻想,但在他们的主观观念里却认为是可以而且应该实现的现实世界。庄子的绝对自由论则不然,他是向自己的内心世界追求的;他幻想一个绝对自由的世界,而又明知没有这种地方,但还是用以慰藉自己的灵魂。这是他意识到的自我欺骗。庄子自己说:“今子有大树,患其无用,何不树之于无何有之乡,广漠之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。”(《庄子内篇·逍遥游》,以下引《庄子》只注篇名)这就是庄子的“逍遥游”,即绝对自由论的实质。原来他追求的绝对自由世界,乃是“无何有之乡”,“无何有”即没有那么个地方。“无何有”不是别人对其学说的概括、称呼,而是他自己的自觉意识。明明白白地以“无”为“有”,用以欺骗自己——十足的鸵鸟哲学。

庄子是经过怎样的思维的逻辑路径,达到这种观点的呢?

庄子认为现实世界都是“有待”的,都有其对立面,都有所依赖。高飞九万里的大鹏,“风斯在下矣”,乘风而行的“列子”也有待于风。这都不是绝对自由。在庄子看来,非绝对自由即不自由。与现实世界相对待的世界,是“无待”的,也即是道,借用近代中国的一位唯心主义哲学家的词汇来说,就是与实际相区别、相对待的“真际”、“真际世界”。庄子设想达到与“无待”之道的同体,我即是道,道即是我,我也就获得了绝对自由。要达到这种境界就要“无己”,即不要执着有自己,这如同佛家的“破我执”(既然“无己”,当然也就“无功”、“无名”)。这当然只能是在自己头脑里出现的一种所谓思想境界。“乘天地之正,御六气之辩(变),以游无穷者,彼且恶乎待哉!”(《逍遥游》)达到“无待”,只能用“乘天地之正,御六气之变”之类的幻想来欺骗自己。“有待——无己——无待”,这便是

庄子哲学体系的基本结构。庄子自著的《庄子》内七篇，有的出现了“有待”“无待”的概念。有的没有出现，但无例外地都受着上述基本结构的制约和支配。在老子那里，“道”也是“无待”的（虽然没有出现“无待”这个概念），但在老子看来，它是在人们之外的客观存在的精神实体，所以才成其为客观唯心主义；在庄子这里，他自己与道同体，他的自我吞吃了道，所以就转化成了主观唯心主义。庄子的主观唯心主义哲学，向内追求的绝对自由论，其特点就是自我欺骗，我把它叫做阿Q式的主观唯心主义。鲁迅先生所揭示的阿Q这种精神状态，就是自我欺骗，就是“精神胜利法”。庄子就是这种精神状态。它不仅是如上面所指出的，而且还有更典型的阿Q气。例如他在《大宗师》中说：古之真人，“以刑为体，以礼为翼……。以刑为体者，绰乎其杀也；以礼为翼者，所以行于世也……”。译成今文即是：“古代真人，以刑法作为自己的身体，以礼仪作为自己的翅膀。刑法是我的身体，从容地任统治者去杀吧；礼仪是我的翅膀，用它在人世间自由飞行。”这不是同阿Q挨了打、心里想着“儿子打老子”的“精神胜利法”、“自我安慰法”一样的货色吗？——鲁迅先生的《阿Q正传》塑造的阿Q是一流浪汉的典型。依我看来，这个流浪汉的“精神胜利法”是从没落的剥削阶级那里感染来的。它的社会根基是没落奴隶主和后来的没落地主；面不是什么超阶级的国民性。国民性或民族性是有的，但对之（无论是优点和缺点）应作阶级分析。把阿Q精神看作超阶级的国民性，不能不说是鲁迅先生自己还没有来得及清理的局限性。写作《阿Q正传》时，鲁迅先生还是一个激进的民主主义者。

冯友兰先生说：古棣所说庄子哲学的三段式应改为四段式，即“有待——无己——无待——有待。这个道理就是《天下》篇所说的‘不谴是非以与世俗处’，也就是《齐物论》所说的‘两行’”（《三论庄子》，载《庄子哲学讨论集》中华书局1962年版，第157页）。这也对。庄子尽管幻想在“无待”的世界里逍遥游，但那究竟是“无

何有之乡”，在实际上他离不开“有待”的人间世，所以与自我欺骗的同时，还不得不在人间世搞一套混世主义、滑头主义哲学。拙作《庄子内篇译解和批判》，继郭老之后揭发了这一点（后文还要论证）。不过，就其哲学体系和他的自我意识说来，还是“有待——无己——无待”的三段式。正如冯友兰先生解释庄子哲学应为四段式的论点时所说：“这个混世主义之所以为精致的，因为它有一套理论”，“‘圣人’从‘有待’在思想中绕了一个圈子，自以为同于‘无待’，由此再来混世，再入于‘有待’，就自己觉得所谓混世，就是‘无待’的结果，因此他就‘心安理得’地混下去了。”（《三论庄子》，第159页。着重点是引者加的）这非常对！这不就是“有待——无己——无待”的三段式吗？在庄子的精神世界里，正是把处人间世的“有待”，阿Q式地当作“无待”。的确，古代的庄子和鲁迅先生在《起死》这篇“故事新编”小说中所塑造的“吹警笛、叫警察”的现代庄子，还是大有不同的。这里顺便说说我同冯友兰先生对庄子哲学的看法；在60年代初实质上是达到了共同的结论，或者严格一点说，是大同小异。所谓大同，即都认为庄子哲学是主观唯心主义，是没落奴隶主的思想代表。小异，即：冯友兰先生认为庄子是当时唯心主义阵营的主将，我认为庄子哲学在战国时期没有多大影响；我认为《人间世》集中地反映了庄子的混世主义、滑头主义的处世哲学，冯友兰先生认为《人间世》不是庄子的作品。既然冯先生也认为庄子的处世哲学是混世主义，那么《人间世》是否庄子所作，对于评论庄子哲学说来，就无关重要了。

下面讨论庄子的认识论。

庄子哲学的认识论是相对主义。他的相对主义的特点就是齐物我，齐彼此，齐是非，齐巨细，齐美丑，齐寿夭，齐死生，……一切的一切，都是等同的，没有差别的（见《齐物论》）。这种相对主义，包含着不可知主义。集中阐述相对主义的《齐物论》极力地否定知

识,否定认识世界的可能性,可以说是彻底的不可知论。相对主义是不能不同不可知论结缘的。但庄子的不可知论和康德的二元论的不可知论,大不相同。康德哲学认为物质和意识都是独立自在的,两者之间隔着一条不可逾越的鸿沟,因而物质世界是不可知的。庄子那里却没有这种鸿沟。他齐是非,否定一切言论,否定一切知识,最根本的就是否定认识对象——客观世界。认识有待于外界,而外界亦皆“有待”。“有待”的现实世界是虚幻的、不定的,当然也就不可能有对它的正确认识,也就没有什么是非。“彼”(认识对象)无彼此;对于“彼”的认识也就无是非,用庄子自己的话说就是:“是亦彼也,彼亦是也;彼亦一是非,此亦一是非。”(《齐物论》)——这是庄子的一条思维逻辑。在否认是非上,庄子也带有十足阿Q气。要否认一切是非,是难以摆脱“自语相违”的。佛经上有自语相违的故事:某人说一切言论都是谎话;驳者曰你所说“一切言论都是谎话”是不是谎话?如果承认不是谎话,就不是“一切”,你的论题立不住;如果承认是谎话,当然就完全否定了自己,“原来你所说的不过是一句谎话!”我国的《墨经》也把握到了这个逻辑真理,并作了简练的概括:“以言为尽悖,悖,说在其言。”庄子怎样摆脱“自语相违”呢?他否认一切是非,那你这种言论是“是”还是“非”呢?如果承认它是“是”,也就是有了“是非”,不是“一切”了。庄子完全意识到了这一点。对此,他除了用认识对象本来无彼此作论证以外,还玩弄了许多诡辩。其诡辩之一,就是:一切有所是非的言论都是做梦,我说你们做梦,也是在做梦。大家都是在做梦;于是他阿Q式地胜利了。他自己也说,这种论辩叫作“吊诡”。

庄子的齐是非,否定认识的可能性,其主要根据就是认识的对象——“有待”的世界是变幻不定的、虚幻的、非实际的;所以认识有待于它等于无所待,“化声之相待,若其不相待”(《齐物论》),即言论没有与之是否相符合的真实对象。马克思、恩格斯说:“打倒

对象,绝对的主观性。”^①“打倒对象”,也就“打倒了认识”,这是庄子的世界观和他的认识论的有机联系。从这一条路,庄子也达到了“打倒对象”的虚无主义的主观唯心主义。这样,他也就与实际之道同体、同德而达于“无待”的境界了。《逍遥游》强调“无己”,类似佛家的“破我执”;《齐物论》“打倒对象”就是“破法执”了。佛家的“破法执”,就是破除执着有真实的客观外界,庄子的“打倒对象”也是如此。《齐物论》以庄周梦蝶为结语:“从前庄周做梦变成了蝴蝶,真是飘飘然地变成了一只蝴蝶,自觉很高兴地飞舞,就根本不晓得有庄周;忽然梦醒了,又觉得实实在在的自己就是庄周。不知是庄周梦做蝴蝶,还是蝴蝶梦做庄周?庄周和蝴蝶必定有分别,那分别就是形象幻化。”于是现实世界,不过是虚无。列子说梦谈幻,庄子也说梦谈幻,两者是相通的;当然又是有差别的。

或说庄子哲学是道“吞吃”了“我”,未必是主观唯心主义。说庄子哲学是道“吞吃”了“我”,这也对;庄子确实被奴隶主之道“吞吃”了,否则,以庄生的文才和辩才,在“百家争鸣”的时代,学术的“黄金时代”,当会达到一个独特的哲学高峰、战斗的积极的浪漫主义文学高峰;但是,“道‘吞吃’”了“我”也好,“‘我’吞吃了道”也好,反正是庄子自己的精神世界把他的主观当作客观,是“吾心即是宇宙,宇宙即是吾心”。不过这“吾心”是庄子之心。所以这个哲学体系还是主观唯心主义。庄子从老子的客观唯心主义转化为主观唯心主义,近同于马克思和恩格斯所批判的“神圣的家族”。布鲁诺·鲍威尔宣布“批判是绝对精神,而他自己就是批判”,宣布他自己是“世界精神”,他把“改造社会的事业”,“归结为批判的批判的大脑活动”,于是从客观唯心主义转化为主观唯心主义^②。庄子也是这样,他宣布真人(也就是他自己)与绝对精神之道同体、同德,“我就

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第24页。

② 参见《马克思恩格斯全集》第2卷,第109页。

是道，道就是我。”正如郭老所指出的，在庄子看来，“一切都是‘道’，一切都是我。这就叫作‘天地与我并生，而万物与我为一’（《齐物论》）”（《沫若文集》第15卷第204页）。与布鲁诺·鲍威尔相比，说这是“历史类比”也可以；因为两个不同时代的从客观唯心主义向主观唯心主义转化，两种不同类型的主观唯心主义，确有共性。当然，庄子的主观唯心主义，有特殊性——这个哲学体系是自我欺骗、阿Q式的主观唯心主义。

虽说起来似乎玄妙而清高，虽曰：“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，而实际上究竟离不开“人间世”，不能不食人间烟火，所以只得“即世间而出世间”，在大言玄妙而清高的同时，实行滑头主义、混世主义的处世哲学。这一点，最早是郭老揭露出来的。他在1941年写的《庄子的批判》一针见血地揭露了庄子的滑头主义、混世主义。郭老写道：“庄子自己便已经道穿了。因此，他的处世哲学的结果是一套滑头主义，随便到底——‘彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖’。‘支离其形，支离其德’，而达到他的‘无用之用’。‘无用’者无用于世，‘之用’者有用于己，全生、保身、养亲、尽年就是大用了。”（《沫若文集》第15卷，第209页）郭老把庄子的滑头主义处世哲学，同他的“无用之用”联系起来，是特别有见地的。在庄子的那个时代，奴隶主阶级的极端利己主义，在实际的处世原则上不能不是滑头主义的。庄子的“无己”，实质上是极端利己主义。庄子理想的境界是所谓“至人无己，神人无功，圣人无名”（《逍遥游》）。在庄子那里，“无功”、“无名”是“无己”的派生物。他所谓的“功”“名”都是个人之功、个人之名；奴隶主阶级整体利益之“公”的“功”和“名”，在庄子时代已经是不可能了。庄子编造的“尧让天下于许由”的故事，便是“无己”、“无功”、“无名”的典型，我们看看它的实质吧。

许由不肯接受天下的理由是什么呢？庄子借许由的嘴说出了

他自己的人生哲学：“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”，天下对我有什么用呢？这不是极端利己主义又是什么呢？行为的标准，干什么和不干什么，就看对我有用还是无用。其为极端利己主义，还有什么疑问呢？可是批判者却这样说：“古棣说许由是极端个人主义、极端利己主义，他站在专制、宗法制的立场上，认为只有为专制、宗法的国家献身才不是‘极端个人主义’。许由没按他的意思办，所以罗织罪名。但是仅仅要求吃饱肚子的人要算‘极端个人主义’，那么古往今来的窃国大盗又算什么呢？”（任继愈主编《中国哲学发展史》〔先秦〕，人民出版社1984年版第456—457页）这“逻辑”实在奇怪！“鹪鹩巢于深林，不过一枝”，广大森林对我有什么用呢？“偃鼠饮河，不过满腹”，滔滔河水对我有什么用呢？因而不能接受尧之让天下。其主张的行为的准则不就是“对我有用、无用”吗？不就是对我有用则干，对我无用则不干吗？怎么笔头一转变成了“仅仅要求吃饱肚子”呢？批判“以对我有用、无用”当作行为准则的“极端个人主义”，怎么就是“认为只有为专制、宗法的国家献身才不是极端个人主义”呢？难道除了“为专制、宗法国家献身”，不可能真正做有益于社会的事吗（庄子确是不肯为社会所用的）？“窃国大盗”当然是极端个人主义者，可是提出干什么、不干什么要以对我是否有用为标准这种“理论”，难道不是极端个人主义吗？要知道后者在一定条件下是可以向前者转化的。讨论也罢，“批判”也罢，问题还没有说明白，“罗织罪名”、“站在专制、宗法制的立场”云云，就宣判定罪了。我认为庄子是奴隶主残余的代表；我以此为前提学任先生们的做法，我要说他站在什么立场呢？不过，我绝不学这种做法，而只想说：“仁者乐山，智者乐水”，而不敢说他何以“乐山”或“乐水”，因为我确实还弄不明白。

为了说明庄子的“极端利己主义”，无妨把它与《让王》（我认为它是杨朱学派的作品，见《老子通》第二十四章）第一章加以对照。《让王》第一章讲的是同样的“尧让天下于许由”的故事，但是作者

引出来的议论却不是“鷦鷯巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”，而是“夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎？”即“重生”、“轻利”，不要“害生”去争身外之物。一个，原则是以对我有用还是无用作为干什么不干什么的标准；一个，原则以是否“害其生”，作为干什么、不干什么的标准。两相对比可以看出：固然两者也有相通之处，但不能不说是两个阶级的心声：一个是没落的剥削阶级的极端个人主义；一个是小私有者的个人主义。

庄子的极端个人主义还表现在他强调“无用之用”：“山木，自寇也；膏火，自煎也；桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”（《人间世》）正如郭老所说“无用”者无用于世，“之用”者有用于己。这不是极端个人主义又是什么呢？我们难道不应提倡为人类造福的精神吗？难道不应提倡“燃烧自己，照亮别人”的“膏火自煎”精神吗？如果学着庄子样儿，说“燃烧自己，照亮别人”是“为人所用”的头号大傻瓜，我们会不会判定这种思想是极端个人主义呢？

极端个人主义的庄子，与当时的现实的一切格格不入，在实践上、在处世哲学上必然是滑头主义。滑头主义在《人间世》表达得非常露骨，以致对之难以有不同解说。于是有人说那不是庄子本人作品，因为它和庄子的清高精神相矛盾。其实，《人间世》是庄子哲学体系的不可分割的组成部分，所谓矛盾，实质上乃是“即世间而出世间”，乃是“极高明而道中庸”。

任继愈等先生为《庄子内篇》的“作者”作了若干辩护，但也说他“自私自利，不分是非，甚至同流合污”（《中国哲学发展史》，第469页）。这同他们严厉批判的观点一样了吗？

二、庄子哲学的阶级性

认为所有主观唯心主义都是反动阶级的哲学，那是不符合历

史实际的主观臆断。我们判定庄子哲学是战国中期奴隶主残余的哲学,不是根据它是主观唯心主义,而是根据这个主观唯心主义的特殊性,它的个性。对任何主观唯心主义体系,判断其阶级性,都必须分析它的个性。

前面引过的“宇宙即是吾心,吾心即是宇宙”,是南宋陆象山说的。这句话揭示了主观唯心主义的共性。但是陆象山有陆象山的“吾心”,李贽有李贽的“吾心”,庄子有庄子的“吾心”,其内容不同,其阶级性也大不相同。陆象山的“吾心”是地主阶级之心,他的哲学是地主阶级的哲学,归根到底,他主张“寡欲”、“去欲”(《象山先生全集》),和朱熹的“存天理,去人欲”基本上一样。都是为巩固封建统治服务的。明末李贽之心是市民阶级的反封建之心。他说不能以孔子的是非为是非,而要以我之是非为是非(见《藏书》)。在当时孔子是封建的意识形态的代名词,不以孔子的是非为是非,就是否定封建的法规和伦理观念的权威,他的“我”就是封建地主阶级的对立面市民阶级之“我”。庄子的“吾心”,不是地主阶级之心,不是独立的小生产者之心,也不是一般的奴隶主之心,而是战国中期的残余奴隶主之心。何以见得?

庄子的主观唯心主义的最突出的一个特点就是悲观主义。老子虽然也说“吾言甚亦知,甚易行;天下莫能知,莫能行”,但总的来说,他还是有信心的;他的辩证法虽然是消极的,但他坚信柔能克刚。因此,他设计了一套维持周王室和恢复早期奴隶制的政治哲学。而庄子则大异其趣。他把老子的政治哲学丢得一干二净。这是因为在庄子时代,就是顽固分子也看到恢复奴隶制是不可能的了。所以,庄子悲观极了。他说:他的学说“万世之后面一遇大圣,知其解者是旦暮之遇也”(《齐物论》)。一世三十年,万世就是三千万年,渺茫极了。这是他的极度悲观心情的反映。

《人间世》有一首所谓接輿之歌,表达了庄子的心声:

凤兮! 凤兮! 何如德之衰也?

来世不可待，
往世不可追也！
天下有道，圣人成焉；
天下无道，圣人生焉；
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！
吾行郤曲，
无伤吾足！

所谓“天下有道，圣人成焉”的时代，就是奴隶制的西周盛世；“天下无道，圣人生焉”的时代，就是礼乐征伐自诸侯出、继而自大夫出，由奴隶制向封建制转变的大动乱的春秋时代。这是老子和孔子所处的时代。所谓“方今之时”，当然就是庄子的时代了。“方今之时，仅免刑焉”；的确，封建制的刑法是够残酷的，但是比起奴隶制来，确是一个巨大进步。解放的奴隶、独立的小生产者，是比较欢迎这个新制度的。他们尽管也批判这个制度，但绝不会归结为“仅免刑焉”。庄子正是站在奴隶主残余立场看问题，在春秋时代，圣人虽然不能成就功业，但还可以像老子、孔子那样进行活动，博得圣人之名；而“方今之时”，封建制已经确立的时代，顽固地坚持奴隶主立场的庄子，就只能“仅免刑焉”了。“福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避”，的确反映了当时人事升降沉浮的急剧，反映了偶然得福、偶然得祸的人们不能掌握自己命运的情况；然而，那个时代是生产大跃进的时代，是学术的“黄金时代”，正是那个时代，奠定了中华民族文化的雄厚基础。庄子对这个主导方面却是感不

到、看不见的。他对封建制和变革以来出现的新事物，持完全否定的态度。他顽固地坚持奴隶主立场，就只能是“吾行郤曲，无伤吾足”，转弯抹角地走，别伤了自己的足了。而发誓不作“膏火自煎”，燃烧自己、给人光明的大傻瓜！他悲观透了，“往世不可追”，西周盛世不可能追回来了，“来世不可待”，永远没有指望了，“万世之后而一遇大圣”云云，不过是自我安慰而已。

“凤兮”之歌的开头，庄子这样写道：“孔子适楚，楚狂接舆游其门，曰”。《论语·微子》记载了这首歌：“楚狂接舆歌而过孔子，曰：‘凤兮！凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已尔，已尔，今之从政者殆而！’孔子下，欲与之言，趋而避之，不得与之言。”打了着重点的两句，极应注意。“往者不可谏，来者犹可追”，已经造成的现实不能纠正了，“今之从政者殆而”；但还是有希望的，“来者犹可追”！而在庄子这里却成了“来世不可待，往世不可追也”。这正反映了两个时代的奴隶主的心声：前者反映的是春秋末期奴隶主的心声——尚有希望；后者反映的是战国中期的奴隶主残余的心声——彻底地悲观绝望了。清儒刘宝楠《论语正义》曰：“《庄子·人间世》云：‘孔子适楚，楚狂接舆游其门曰……（引至“莫知无用之用也”）。’此当是接舆歌原文，《论语》节引之耳。”（晋皇甫谧《高士传》到“莫知无用之用也”都算《接舆歌》，明杨慎《风雅逸》篇则到“无伤吾足”为止。用以注《论语》则从刘宝楠始）这是皮相之见，远远背离了实质。两者明明有重大区别，怎能混而为一呢？如有时代感，则不会这样撮合。两者记事也不同：一为孔子未下车“楚狂接舆歌而过孔子”；一为“孔子适楚，楚狂接舆游其门”。对此，我们宁可相信孔门弟子的记录。而且还有一条重要内证：孔子的时代只能说“天下无道……”，怎么会说“方今之时仅免刑焉”呢？“方今之时”明明是战国时代。这是庄子所写并非“接舆歌原文”的铁证。庄子为文本不受历史文献的限制，不仅有很多寓言，就是引文也往往加以改动而纳入自己的文章。把这首歌，看作庄子根据一点历

史由头的自己创作,是合情合理的。

这里需要把庄子的否定一切和战国末年破产小生产者的否定一切加以比较,只要不被相似、近同扰乱了思想,就不难看到两者是有原则区别的。在庄子百十年之后出现的破产的小生产者的无政府主义,对封建制度也是绝对否定的。但是,他们的否定,是否定一切剥削、一切统治。对尧、舜、禹、汤、文、武、周公,也一概骂倒。他们绝不会歌唱“天下有道,圣人成焉”,他们绝不会歌唱“往世不可追”。你说庄子否定一切吗?严格地说他是否定春秋以来的特别是战国以来的新制度、新事物,而并不否定在他看来非常美好的“天下有道”的时代,即奴隶制盛世,并不否定那个时代的圣人,而且对于春秋时代的圣人则是惋惜他们不能成就大业,而战国时代的圣人只能“仅免刑焉”,对“乱世”的圣人,他也是从道义上予以肯定的。“天下有道”的奴隶制盛世,虽然追不回来了,然而却十分怀念那个“美好”的时代。这是同破产小生产者代表无政府主义学派的绝不相同的。无政府主义者说“无耻者富”,把一切剥削者都骂倒了;庄子虽然也贫困了,但他是不会骂出“无耻者富”来的。总之,庄子的否定一切是否定的封建制度和在这个制度下发生的一切。这种思想集中地表现在《齐物论》中,这里不来引述,只指出一点,即他对于百家争鸣的否定。百家争鸣是奴隶制瓦解、尚未形成大土地所有制和封建等级制这种特殊历史条件下形成的。这是一个“空前绝后”的学术“黄金时代”(参见《老子通》第二十三章)。我们不能把这个时代的学术归结为封建的学术。许多自然科学,如天文、历法、医学、光学、力学、数学都有巨大的发展,这都是没有阶级性的,当然不能说它们是封建学术。在哲学、社会科学的争鸣中,地主阶级的学者是唱主角的,但还有许多代表独立小生产者的学派;就是地主阶级的思想家,虽然归根到底是为封建政治服务的,但这个阶级当时还是一个生龙活虎的阶级,他们的思想家中的杰出人物对哲学、逻辑、历史学、兵学作出了巨大贡献。没有这个

学术上的“黄金时代”，就不会有辉煌灿烂的中华民族文化。庄子的否定一切，特别是否定百家争鸣，不能不说是反动的。固然他也“歪打正着”地击中了封建制的某些弊害(所谓“歪打正着”，即从奴隶主立场对封建制度的攻击)，但不可夸大它，更不可被它模糊了阶级界限，不分从右方还是从左方来的对封建制度的攻击。人们不是激烈地反对“否定一切”的“左倾”思想么？那么，他们对于否定一切的庄子，也是不该不反对的。

总之，在庄子的头脑里，美好的往日“不可追”了，当前是一片黑暗，而“来日”又是“不可待”的。如此悲观绝望，如何求得精神解脱呢？

如前面所论述的，庄子一方面，把现实世界看作虚幻的，借用佛家般若系的话，就是“一切皆空”，只有主宰世界的“道”才是真实的；一方面又自我欺骗，设想自己与道同体、同德，超越一切“对待”，而在“无何有之乡”里绝对自由。

悲观、空无(包括否定一切)、自我欺骗，这便是庄子的主观唯心主义的三大特点；这便是我们判定这个哲学体系之属于奴隶主残余的根据。它很像佛教般若宗的思想。郭朋先生说：“……《金刚》乃《般若》系经典，它的思想上，世界观上，是‘性空缘起论’，思想核心是‘一切皆空’。……古印度《般若》(《三论》)系思想的产生，乃是没落的奴隶主阶级的完全绝望、彻底幻灭的时代反映。对于一个行将灭亡的剥削阶级说来，世界已经不属于他们，等待他们的，只有彻底的灭亡！这样没落的阶级本能，使得他们对于现实世界只能抱着否定一切的虚无态度。《般若》(《三论》)系的‘一切皆空’思想，正是这种阶级情绪的反映。在他们那种非常阴暗的心目中，什么都是‘空’的。”(郭朋《坛经校释》，中华书局1983年版，第3—4页)这个分析是科学的。在庄子的观念里，现实世界也是“一切皆空”；不过，他更加悲观绝望，他所代表的那个阶级不仅是没落的，而是已经死亡的，已经不成其为阶级，只是残余了。因此，在他

的思想里,自我欺骗特别突出。

庄子哲学作为奴隶主残余心声的反映,还表现在下面一点上:老子说“以其无私,故能成其私”(《老子》第三章)。这是动员、说服他那个阶级的成员要顾及奴隶主阶级的整体利益,他所谓“无私”,即为奴隶主阶级的整体利益面斗争,保住整体利益,才能保住私人利益(“成其私”)。这是在春秋后期,奴隶主对他们的天下还有维持和复兴的希望反映。一个阶级的代表——思想家、政治家,一般说来,是反映他所属的那个阶级或阶层的整体利益的,尽管属于同一个阶级或阶层的思想家的观点可能有很大不同;否则,就不成其为那个阶级或阶层的政治代表、思想代表了。而庄子所属的那个阶级已不成其为阶级了,只是残余了,所以在他那里不可能有“以其无私,故能成其私”之类的观点了。“树倒胡孙散”,站在奴隶主立场的顽固分子庄子就只能是赤裸裸的极端自私自利,奉行对自己有用的、滑头主义的处世哲学;他是想不到、更做不到“穷则独善其身”的。

庄子哲学有什么积极贡献吗?这个哲学作为“反面教材”是很有价值的,它给我们留下了多方面的理论思维教训,它所包含的某些知识材料也有若干合理的东西,拙作《庄子内篇译解和批判》的绪论,作过探讨,这里不来重复。我现在仍然认为,正面意义的贡献,庄子哲学里是没有的。这是因为他所代表的那个阶级已经是反动的残余了,所以不可能做出如春秋末年老子所做的那样的贡献;由于他的奴隶主立场的顽固性,连战国初年列子所能做出的贡献,他也做不到。

有些人说,庄子的相对主义包含有合理的因素,这合理的因素即承认事物差别的相对性。我们认为这是不对的。相对主义之为相对主义,不在于它承认事物差别的相对性(承认这种相对性并不是相对主义,而是辩证法),而在于把事物差别的相对性夸大为绝对,否认一切事物的质的差别。这就如同不能说否认运动的形而

上学包含着合理因素“相对静止”一样。形而上学之所以为形而上学,不在于它承认相对静止(承认相对静止不是形而上学,而是辩证法;承认静止的相对性,就意味着承认运动的绝对性);而在于把相对静止夸大成绝对,根本否认运动。

还有人认为庄子的相对主义对于反对独断论是有积极作用的,它是哲学发展中的一个必要的环节,似乎战国哲学史走的是独断论——相对主义——辩证法这样一条路线。这是不符合战国哲学史的实际的。在战国,庄子哲学的影响是微乎其微的。我们看看历史实际:孟子在当时的政治界、思想界是一个很有影响的人物,并且以好辩著称。他辟杨、墨,驳告子,驳许行学派,他相当尊重宋钘(即宋钜),但也要与之争辩。可是一部《孟子》书,对庄子一句话也没有提。孟子和庄子是同时代的人物,孟子到过大梁,庄子就住在离大梁不远的漆园。可见在孟子看来,庄子是不足道的。荀子评论战国学派的《非十二子》也没有提到庄子,他的《天论》只说了一句“庄子蔽于天而不知人”,就交待了。韩非的《显学》,专门评论当时的影响较大的著名学派,叙述评论得很细致,但也没有提到庄子。《吕氏春秋·不二》篇评论春秋战国学派,讲了十家,也没有提到庄子。《尸子·广泽》篇,论学派,提到了六家,也未提庄子。只有《庄子·天下》篇把庄子抬得很高,如果不是庄子自己所作,也是庄子后学所作,那是自己衡量自己,不能当作客观实际的。上述事实都说明庄子哲学在战国时期是没有多大的影响的。这是由它所代表的那个阶级已经成了残余这种社会存在决定的(到魏晋,由于阶级斗争舞台的转换,在一种新的机缘下,庄子哲学才被重视起来)。庄子哲学在战国时期没发生多大影响,它怎么成了由独断论到辩证法的必不可少的中间环节呢?而且就庄子的相对主义的性质说来,也不可能成为这样的环节。它不是一般的怀疑论,而是齐彼此、齐物我、齐是非,打倒对象、否定一切认识,它怎能起冲击独断论的积极作用呢?战国各家都不可避免地有某些主观、

片面,甚至武断的地方,但总而观之,是说理的;其实,最主观、最武断的不是别人,正是庄子。别家的武断,也还是讲逻辑的。例如孟子说“杨朱为我,是无君也,墨氏兼爱,是无父也;无父无君是禽兽也。”(《孟子·滕文公》上)这不仅是武断,而且是霸气十足了。但他是讲逻辑的。按着他的亲亲、尊尊的大前提,“兼爱”,爱人之父犹如爱己之父,还不是无父吗;“为我”,不肯为君上效力,还不是无君吗?孟轲对杨朱的这一骂,倒有助于我们寻找杨朱学派这个佚失了的环节。庄子呢?且看他的一段辩论:“怎么知道我称为‘知’的不是‘不知’呢?怎么知道我称为‘不知’的不是‘知’呢?我且问你:人睡在潮湿的地方就腰疼,害半身不遂的病,泥鳅也是这样吗?人住在树上就恐惧发抖,猿猴也是这样吗?谁知道哪是正当的住处呢?人吃菜蔬和肉羹;麋鹿吃草;蜈蚣爱吃蛇脑;猫头鹰和老鸦爱吃老鼠;这四者谁知道哪是真正可口的味道呢?獾狙和雌猿作配偶;麋和鹿交合;泥鳅和鱼作配偶;毛嫱、丽姬是人们认为最美的,可是鱼见了就避人水底,鸟见了就高飞空中,麋鹿见了就要赶快逃跑;这四者,谁知道哪是天下的真正的美色呢?照我看来,仁义的标准,是非的途径,纷然错乱,我怎么能知道那些分别呢?”(为了便于阅读,这里抄录的是拙作《庄子内篇译解和批判》的今译)^①这样的相对主义、不可知主义能够冲击独断论吗?能够起积极作用吗?上述庄子的诡辩的核心,就是无类、取消类。自人之所以为人以来,在劳动改造客观世界的过程中,就区别所接触到的事物之类。原始人也没有看到麋鹿吃草、蜈蚣爱吃蛇脑……就困惑得不知道自己应该吃什么。人类随着劳动实践的发展,思维也得到了发展,在还没有逻辑学的时候,人们的思维实际就已经有了“类”的

^① 陈鼓应先生对庄子哲学的看法与拙见大不相同。但他对上面一段的今译同我的今译,精神完全相同,文字差别也不大(见陈著《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第83—84页)。可见尽管哲学观点不同,只要严肃地训诂,对古籍的今译上是可以一致的。

观念,并且用以推理。到了战国初,墨子已经开创了逻辑学初步。逻辑学的最基本的范畴就是“类”,没有“类”这个范畴就没有逻辑学。人类离开动物界,开始区别类,到战国恐怕有几万年了,而进入文明社会也一千五百多年了,战国有了可与亚里斯多德逻辑比美的墨家逻辑学,而且当时还是逻辑思维十分发达的时代。而庄子竟否认“类”,只能说这是人类健康理智的堕落。近代的不可知论,确实对于冲击独断论、发展辩证思维起过积极作用;那是因为这种不可知论接触和提出了人类认识过程中的矛盾^①。我们不可把庄子的相对主义、不可知论等同于近代的不可知论;不可将近代思想史的逻辑发展硬套到中国古代。

我认为,对庄子哲学是应该全盘否定的(否定当然不是一脚踢开)。至于他在文学上的贡献,当然是应该承认。他在文学上能够有所贡献,同他的阶级立场并不矛盾。艺术形式是为了表达思想内容的。中国文学史家对于庄子文学的研究,作出很大成绩,这是应该肯定的;有些研究者认为庄子开创了散文的浪漫主义传统,这也是有一定道理的。但对于庄子在这一方面的贡献也不要予以夸大,正如有些中国文学史家指出的,庄子的浪漫主义是消极的浪漫主义,屈原的浪漫主义才是积极的浪漫主义。这里我想补充说,散文方面的积极浪漫主义开创者、奠基者是被编入《列子》书的《汤问》。《汤问》的“愚公移山”、“孔子与小儿辩日”的寓言,扁鹊为鲁公扈、赵婴齐“剖胸易心”和机器人的科幻小品,不用说思想内容,就艺术性来说,比之庄子散文也高得多了。“孔子与小儿辩日”,一直在启迪着人们的智慧,“愚公移山”,直到社会主义时代,还是中华民族改造山河的伟大精神的脊梁。“剖胸易心”、“机器人”,直到

^① 这种情况在庄子这里也不是绝对没有,如“吾生也有涯,而知也无涯;以有涯随无涯,殆矣”(《养生主》),也接触到了认识过程中的矛盾,但在庄子哲学中是微乎其微的。

今天,就其科学与幻想的巧妙结合,就其包含的哲理,就其启发人的健康的理智,就其艺术技巧来说,还是科幻小品的范本。

有人责备说:你对庄子哲学全盘否定是形而上学。我认为无条件地把全盘否定和形而上学等同起来是不正确的。全盘否定(这里指评定其为错误)可能是形而上学,也可能不是;分界限,就在于评判的对象该不该全盘否定,即它是否全盘皆错。对上述责备,《墨经》上的话就是我的回答:“诽之可否不以众寡,说在可非”(《经》下),“论诽之可、不可;以理之可非,虽多诽,其诽,是也;其理不非,虽少诽,非也。今也谓‘多诽者不可’,是犹以长论短。”(《经说》下)

三、庄子对老子哲学的继承

庄子对老子哲学是继承其客观唯心主义,把它改造、转化成主观唯心主义。这一转化过程中的思维逻辑是怎样的呢?

在老子那里,“道”是无始无终、不生不灭、常住不变的;为“道”所创造和支配的现实世界(物质世界)是不断变化的。在他这里,并不认为现实世界是虚幻的,是空的,不真实的。但是,按照他的方向再跨进一步,现实世界就会变成虚幻的。既然现实世界是变化无常的,被创造、被支配的,而支配一切、决定一切的“道”是常住不变的;那末,稍微加以夸大不就把现实世界变成了虚幻的吗?庄子就是这样对老子的哲学进行了改造。他仍然把“道”看作创造者、主宰者,而把“有待”的现实世界看作虚幻的,达到了“一切皆空”。这便是由老子客观唯心主义到庄子主观唯心主义转化路程中的第一步。到此为止,转化还没有完成,还不成其为主观唯心主义,还不能表达奴隶主残余中顽固分子的心声。第二步,就是自我欺骗,宣布“道就是我,我就是道”,精神上超脱尘世,与主宰世界的“道”一体,这就变成了主观唯心主义。于是相应地取消老子的政

治哲学,而代之以观念上的“无何有之乡”逍遥游、实践上的在“人间世”里的滑头主义处世哲学,即阿Q式的绝对自由。这个逻辑转化的社会基础,就是社会经济、政治和文化由春秋末年到战国中期的的大转变,就是没落奴隶主到奴隶主残余的历史变化。庄子哲学之成为庄子哲学,是由他的顽固的奴隶主立场决定的,而不能用历史局限性来解释。和他同时代的思想家,包括受了老子哲学很大影响的一些思想家,如杨朱、韩非等,都没有成为庄子哲学这种形态的主观唯心主义,而且在根本精神上与它断然相反。

与把现实世界看作虚幻的这种荒谬观点相适应,庄子把老子哲学的相对主义萌芽,转化、发展成相对主义体系。这是怎么转化过来的呢?

我们分析过老子的辩证法基础是唯心主义;它的一个根本缺陷就是把对立面的相互转化看作是无条件的,这就包含了否认差别的相对主义萌芽,如老子自己就说过:“唯之与阿,相去几何?美之与恶,相去何若?”(《老子》第二十章)。庄子把老子哲学的这个根本缺陷,加以夸大,把它变成绝对,把现实世界的各种事物差别的相对性夸大成绝对——打倒对象;把知识的相对性夸大成绝对——打倒知识;方法论上的相对主义“完成”了现实世界虚幻论,“一切皆空”论的“论证”。

列宁说过:“只有诡辩家才会根据一种战争可以转化为他种战争的理由,来抹煞帝国主义战争和民族战争之间的差别。辩证法曾不止一次地作过——在希腊哲学史上就有过这种情形——通向诡辩术的桥梁。但是,我们始终是辩证论者,我们向诡辩论作斗争时,所使用的手段不是否认任何转化的可能性,而是对某一事物及其环境和发展进行具体的分析。”^① 庄子即是以“此”可以转化为“彼”为理由,抹煞“彼此”之间的差别的。而老子辩证法,在先秦哲

^① 《列宁选集》第2卷,第850页。

学史上也恰好作了通向诡辩论、相对主义的桥梁。这是因为老子的辩证法本来是唯心主义的,它有很大的随意性,离开事实基础,可以任意臆想和胡说。老子的辩证法又是把对立面的相互转化看作无条件的,逻辑地包含了相对主义萌芽。例如祸和福的转化是绝对的,它们的差别是相对的,这就不难引出:祸和福没有原则上的、本质上的差别,并引申开来否认一切事物的相对静止、事物的质的规定性。老子的辩证法,从思维逻辑上看,它之所以转化为诡辩论、相对主义就在于它的基础是唯心主义,它把对立面的相互转化看作无条件的。历史上,辩证法向诡辩论、相对主义转化,大致就是这样两条路径。直到今天还是这样:离开了唯物论,也就是离开事实的基础,辩证法必然向诡辩论的转化。脱离事实、违背事实的所谓“辩证法”,只是貌似辩证法的诡辩论。实际上在思考和处理问题时把对立面的相互转化看作无条件的(不管讲抽象道理时怎么说),就必然转向相对主义;“彼一时也,此一时也”,就会成为毫无原则的实用主义的借口。

当然,在庄子这里实现了由老子的客观唯心主义向阿 Q 式的主观唯心主义转化、由老子的唯心辩证法向相对主义的转化,是由于他在战国中期奴隶主成了残余的时期,还顽固地站在奴隶主立场决定的,而不能用历史局限性来解释。和他同时代的思想家都没有陷入庄子式的主观唯心主义、相对主义,特别是地主阶级的思想家韩非,还唯物地改造了老子的辩证法,实际上把对立面的相互转化看作有条件的。当然,韩非改造过了的辩证法,也还有其重大缺陷,那就既是地主阶级的阶级局限性,又是时代的局限性了。

庄子哲学和老子哲学也有质的区别。但庄子对老子继承的,也却是属于老子哲学的基本部分。它跟杨朱学派、无政府主义学派不同,后者继承的是老子哲学中的次要东西,而且都是断章取义。庄子跟列子相同,他们继承的都是老子哲学的基本部分。老、列、庄确有阶级的共性。但列和庄又不同。列子没有从老子辩证

法的缺陷发展成相对主义,没有同封建制度和在这个制度下出现的新事物直接对抗。这和时代有关又同他们各自的经历、身世、所受文化教养不同而养成的个性不同有关。公元前536年郑国铸刑鼎,实现了由奴隶制到封建制的转变,到公元前398年郑相子阳被杀,已有一百三十八年,就是说列子的晚年距他的故国实现社会制度的大变革,已经将近一个半世纪,有四世(以三十年为一世)之久了,此时不仅已无奴隶主的遗老,恐怕遗少也极少了。列子故国的这种情况,当然是会对他发生影响的。庄子的故国宋国何时实现由奴隶制到封建制的转化,史籍不详。但据《韩非子·二柄》所载,有一值得重视的政治事件:“子罕谓宋君曰:‘夫庆尝赐予者,民之所喜也,君自行之;杀戮刑罚者,民之所恶也,臣请当之。’于是宋君失刑而子罕用之,故宋君见劫。”(该书《五蠹》篇亦述此事)春秋宋平公时,其相为司城子罕,但宋平公并无被劫之事;显然不是指的宋平公、司城子罕时候的事。《史记·邹阳传》载邹阳狱中上书,其中有句曰:“宋信子罕之计而囚墨翟”。专宋国之权而劫宋君的,当是这个子罕,可能是春秋司城子罕的后人。子罕专政而劫宋君,是宋国政权实际上易手的标志,很可能宋国就是在这个时期实现了由奴隶制到封建制的转变,这已经是墨翟活跃于政治舞台的时候了。如果上述论断不错,那末庄子的青年时代,距他的故国实现社会制度大转变,不过半个世纪,此时奴隶主的遗老、遗少尚多。这对于庄子思想的形成是会发生重要影响的。这是列、庄思想不同,他们对于老子哲学继承上的不同的重要原因。至于列、庄的身世、经历、文化教养等,文献没有记载,我们就无法从这个方面进行探讨了。

总之,被庄子继承的老子哲学就存在着向主观唯心主义、相对主义转化的契机、可能性;但是,在庄子那里实现这种转化却是由庄子的时代(大环境)以及其具体处境(小环境)所造成的庄子的政治立场决定的。一般说来,哲学发展中的转变,有其理论上的逻

辑,但是,没有一定的社会条件是不能实现的。

这里有一个问题,需要加以交待。我们大讲庄子哲学对老子哲学的继承,可是庄子自著的内七篇为什么没有一处引用老子之文呢?一处提到老聃遗事,也未见其对老聃何等尊重,这又是什么原因呢?这是因为战国是一个思想大解放的时代,学者竞相发表独立见解,竞相发表新说,因此很少称引前人。尊师重道,“言必称师”,只是儒家如此;所以儒家各派也就编了一些未必是孔子的言论(还是《论语》可靠,应以《论语》所记为标准,对之进行审核)。其他各家都不是如此。墨家是一个学术团体,同时又是一个有组织、有纪律的政治团体;但其学者在著书立说上并不称引墨子。如现存《墨子》书中的《备城门》以下二十篇,是禽滑釐及其弟子所作,但不引用墨子;《墨经》上下和《经说》上下也并不称引墨子。至于“道家”,这是汉人才有的概念,在先秦与老子有一定的思想联系的学者们,既不是如墨家那样的团体,也没有儒家那样师徒授受关系。所以,庄子不称引老子没有什么奇怪。这就如同《墨经》及其《经说》不称引墨子,无妨研究它对墨子思想的继承性联系一样,也无妨我们研究庄子对老子哲学的继承问题。

(摘自《老子通》,吉林人民出版社,1991年)

（三）拙作《庄子内篇译解和批判》 的修正与说明

拙作《庄子内篇译解和批判》1961年由中华书局出版后，曾得到学术界相当高的评价，发生了比较大的影响。而这本书在80年代初却遭到了全盘否定性的批判。1985年完稿的拙作《老子通》下部（此书1991年由吉林人民出版社出版）第二十七章《奴隶主残余代表庄子对老子的继承》（按：收入本书时改为《庄子哲学再批判》）这样写道：“我细读了那些批判文章，经过反复考虑，现在仍然认为拙著对于庄子哲学的解剖、分析和批判是正确的。由于本书的体裁，对那些批判意见，只能原则上予以回答，不能一一辩论。”又过了十年，笔者的根本看法仍然没有改变。这当然不是说《庄子内篇译解和批判》没有缺点或错误；我曾多次审阅这本书，也发现了若干问题，拟作《〈庄子内篇译解和批判〉八十岁修定稿》，作较大的修改和补充。今春接到《十家论庄》编辑小组的来信，云拟将拙作《庄子内篇译解和批判》的主要部分收入该书，并询问有无修改。我想，由于它曾经成为批判的对象，而《十家论庄》又有保存文献的意义，所以不应修改（大规模的改善当在撰写该书的“八十岁修定稿”时来做）。但又不愿放弃修正我已经发现的两个错误和根据我的新研究作点说明的机会。于是撰写这篇《拙作〈庄子内篇译解和批判〉的修正与说明》。

两点修正

第一,《逍遥游》第一章根据闻一多先生所补“佚文”是错误的。

原文是：“汤之问棘也是已：穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若泰山，翼若垂天之云……。”我根据闻一多先生的《庄子内篇校释》在“汤之问棘也是已”之后补上了以下两句：“汤问棘曰：‘上下四方有极乎？’棘曰：‘无极之外复无极也。’”闻一多先生说：“唐僧神清《北山录》曰：汤问革曰：‘上下四方有极乎？’革曰：‘无极之外，复无极也。’僧慧宝注曰：‘语在《庄子》，与《列子》小异。’案：革、棘古字通，《列子·汤问》篇正作‘革’。神清所引，其即此处佚文无疑。”

我在1985年写作《老子通》下部的《战国有关各家对老子哲学的继承》时就发觉对《庄子·逍遥游》的所谓“佚文”的补正，是错误的。在《奴隶主残余的代表列子对老子的继承》一章里，我考证了《列子》书不伪，考定其八篇论文分属于三个学派（是汉初道家把它们汇编成一本书的）：（一）《天瑞》篇是战国初年列子弟子记录的列子本人的言论，《黄帝》、《周穆王》、《仲尼》等三篇是列子弟子所作。这一派的哲学是客观唯心主义，接着老子哲学讲的。《庄子》内篇《逍遥游》、《齐物论》、《人间世》、《大宗师》等篇六次抄引《天瑞》、《黄帝》等篇的文字。（二）《汤问》是战国初年的作品，作者之名已佚，我们称之为“汤问”学派，这是一个唯物主义学派，其核心是论证物质世界在空间上和时间上的无限性，论证物质的最小质点可以无限分割，它是作为老子哲学的对立面而产生的。（三）《力命》、《杨朱》是杨朱后学所作，其中保存了杨朱本人的基本思想，《说符》是此派辑录的思想资料。

《庄子·逍遥游》三次抄引了《黄帝》篇（见《老子通》下部第二十

五章的考证),也抄引了《汤问》篇。它抄引《汤问》篇的是:“汤问革曰:‘上下四方有极乎?’革曰:‘无极之外复无极也。’”因为写作《庄子内篇译解和批判》时没有细心考证,以致发生了把这两句话当作《庄子·逍遥游》的佚文的错误。

《汤问》篇主体部分是论证物质世界在空间上、时间上的无限性,“上下四方有极乎?”就是物质世界在空间上是不是有极限;“无极之外复无极也”是回答说物质世界在空间上是无限的。此后又论证物质世界在时间上的无限性。隔了一节之后有这样一段文字:“终发之北有溟海者,天池也,有鱼焉,其广数千里,其长称焉,其名为鲲。有鸟焉,其名为鹏,其体称焉……。”《逍遥游》:“汤之问棘是已:穷发之北有冥海者,天池也……”一段文字就是抄引《汤问》的。二者文字略异,这正如俞樾对古人引书所概括的“古人引书每有增减”(俞樾《古书疑义举例》卷三有“古人引书每有增减的”)。

那么《逍遥游》有没有抄引、可能不可能抄引《汤问》关于物质世界“无极”的文字呢?答复只能是否定的。

(一) 庄子是主观唯心主义者,特别是《齐物论》中异常明确地说:“六合之外,圣人存而不论”(“六合”就是上下四方),他怎么会抄引上下四方“无极”这种唯物主义观点呢?它是专论“六合之外”的,与庄子的“六合之外,圣人存而不论”是直接冲突的。

(二) 庄子也没有抄引“汤问棘”两句的必要,他引用《汤问》的“穷发之北有冥海者,天池也……”一段是为证明《逍遥游》开头所论述的“北冥有鱼,其名为鲲……”,这同引用“齐谐”一样,证明他所说是根据的,引用上下四方“无极”就没有必要了。

(三) “汤问棘曰:‘上下四方有极乎?’棘曰:‘无极之外复无极也。’”与紧接着的“穷发之北有冥海者,天池也……”无法连属(在《汤问》篇中是讲完了“无极”之后隔了很长的一段才讲“终发之北有天池者,溟海也……”),庄子没有这种支离破碎的文章。

(四) 唐僧神清为唐宪宗元和年间人,在他之前注释《庄子》的书著名的就有三十余种,作者有道教徒,也有佛教徒。从现存资料看,他们所依据的《庄子》版本并无“汤问棘曰:‘上下四方有极乎?’棘曰:‘无极之外复无极也’”这两句。如有这两句,他们都不加注释是不可能的。怎么到了唐代后期忽然有本《庄子》多出了这两句呢?

(五) 从神清所著《北山录》看,他也不是引用《庄子》。其《天地始》篇有关的一段原文如下:“夫何能知宇宙之辽廓、年劫之悠永?但谅诚于圣人也。夫积年以为亿,安得亿年不为劫乎?积土以为域,安得积域不为世界乎?汤问革曰:‘上下八方有极乎?’革曰:‘无极之外复无极也。冉有问仲尼曰:‘未有天地可知乎?’仲尼曰:‘古犹今也。足知古先哲王泊先儒非不有知者,但默昭而已矣。’”(据影宋版)从前后文看,这里抄引“汤问革”两句话是很自然的,合乎文章的义理的,没有上面说的《庄子·逍遥游》如有这两句而产生的不可解的三个问题(或同类性质的问题)。与《汤问》有关文字比较也可说明问题。现存《汤问》篇原文如下:“殷汤曰:‘然则上下八方有极尽乎?’革曰:‘不知也。’汤固问。革曰:‘无则无极,无则无尽(原文“无”误作“有”,据陶鸿庆改正),朕何以知之?然无极之外复无极,无尽之中复无尽(原文“复无极”、“复无尽”各在“复”字后衍一“无”字)。’”很显然神清是引自《汤问》,他只讲“无极”、不讲“无尽”,也为了文字简练,所以引作“汤问革曰:‘上下八方有极乎?’革曰:‘无极之外复无极也’”。神清引自《列子·汤问》篇,而不是引自《庄子·逍遥游》,我认为是可以肯定而无疑的(“四方”、“八方”之不同,当是版本之异。“八方”即四方加东南、西南、东北、西北)。慧宝注神清所引两句说:“语在《庄子》,意问世界有穷尽乎?答云世界十方无穷尽也,世界之外更有世界也。与《列子》少异。”“意问世界有穷尽乎”,值得注意的是,神清所引删“尽”字,为什么慧宝注出现“尽”字呢? (“穷”与“极”同义,《说文》:“穷,

极也。”)很可能是看了《列子·汤问》而于无意中写下了这个“尽”字。“与《列子》少异”,其前应是“语在《列子》”,为什么是“语在《庄子》”呢?很可能是在传抄或翻刻中把《列子》错成了《庄子》。否则,那就是慧宝的太轻率了。无论如何不能根据慧宝“语在《庄子》”这四个字而断言神清所引“汤问革曰:‘上下四方有极乎?’革曰:‘无极之外复无极也。’”为《庄子》的佚文。“革、棘古字通”,不能成为证据。(影宋本《北山录》作“革”、不作“棘”,与现存《汤问》一样,不知闻先生所据是何种版本?)闻一多先生把这两句话当作《庄子》的话是太轻率了;我之采取闻先生的这个意见,也是太轻率了。我想,严肃认真做学问的闻一多先生,如果有知,他对这个“修正”,定会不以为忤,并且会赞许的。

我为什么会弄出这个错误来呢?似乎没有“震于名家”这个因素(或者稍有而不自觉?),而是由于以下原因造成的:(一)由于知识的缺乏和查对文献不够认真。我当时进入中国哲学史研究领域时间不长,还没有研究《列子》(当时认为《列子》是晋人伪作的观点占绝对统治地位),没有研究过《汤问》,没有查对《北山录》原文——《北山录》极难找到,过了多年之后我才买到了该书的影宋版。(二)没有用严密的思想方法去思考问题,上面所讲《庄子·逍遥游》不可能抄引“汤问棘”两句的前三条理由,当时如果思想方法严密一点,也是可以想到的;如果想到那三条也就会去研究《汤问》,就是找不到《北山录》,也会否认或者怀疑“汤问棘”两句是《庄子》的佚文,而不予采取。这是我治学中的一条教训。

第二,《应帝王》之“应”,按照古人的注解释为“应该”、“应当”是错误的,因此影响到对《应帝王》篇解剖的准确与深入(主要是后者)。

关子“解题”:郭象:“夫无心而任乎自化者,应_下为帝王也。”林希逸解题曰:“言帝王之道应如此也。”陆树芝解题曰:“帝王治人也,应帝王治法。治天下,则其事至纷矣,而有为之治不若无为之治。”

无为，则游于虚而实不可测；有为则凿破浑沌而反大害。”当时我在该篇解剖中引用了这些解说而后写道：“林、陆之说，似乎更切合本文。所谓‘言帝王之道’也就是论政治之道，这一篇就是说的他的（社会）理想。但也包含着应帝王之问的意思（第三章可证）；当然还要表示出清高的样子，‘曰：‘请问为天下？’无名入曰：‘去！汝鄙人也，何问之不豫也？’”——这一解释是完全错了。

我是在1990年研究训诂学时发现了这个问题的。当时曾写了一篇《〈庄子·应帝王〉之“应”作何解释？》，把它放在了不断积累着的《训诂学随笔》中。现在，摘述如下：

古人的注释，崔譔、成玄英、释德清也都是把“应帝王”之“应”解作“应该”、“应当”。“应该”、“应当”是“应”字的常见义，《尔雅·释诂》下、《说文》并云：“应，当也”；“答对”也是“应”字的常见义，如《论语·子张》：“子夏之门人小子，当洒扫应对……”，《孟子·公孙丑》：“坐而言，不应，隐机而卧”。但细审《应帝王》原文，特别是注意把握它的整体意义，用“应”字的常见义是解释不通的。要解得通，必须寻求“应”字的罕见义。

“应”的罕见义为“抨击”。《广雅·释诂》三：“应，击也。”《吕氏春秋·察微》：“华元率师应之大棘”，高诱注：“应，击也”。《战国策·齐策》一：“秦假韩魏以攻齐，齐威王使章子将而应之”，韦昭注：“应，击。”《应帝王》的主旨就是抨击帝王。它是否定一切治理天下的政治的，是否定一切帝王的。用此解释《应帝王》之“应”，于全文义密合无间。这里只举典型的三章略作说明。

有虞氏不及泰氏。有虞氏，其犹藏仁以要人，亦得人矣，而未始入于非人。泰氏，其卧徐徐，其觉于于，一以己为马，一以己为牛，其知情信，其德甚真，而未始入于非人。

这是《应帝王》开宗明义第一章的基本内容。“有虞氏”即指虞舜，是当时人们歌颂的古帝王。“泰氏”并无其人，庄子用以指称没

有帝王的时代。庄子对于虞舜是否定的。成玄英疏：“夫舜包藏仁义，要求士庶以得百姓之心，未始忘怀自合天下，故未出于是非之域。”这是完全否定治理的。有虞氏“未始出于非人”，就是说他没从“人”的范围里跳出来（“未始出于非人”以及后文说泰始“未始入于非人”，二“非”字都是语助词，无实义，裴学海《古书虚字集释》卷十：“非，语助也。”“未始出于非人”就是“未始出于人”），即远没有达到“有人之形，无人之情”（见《庄子内篇·德充符》）的地步，所以“藏仁以要人”，用“仁”以要结人心，这就进入“是非之域”，一切荒谬的东西都会从这里衍化出来。泰氏“一以己为马，一以己为牛”，正如成玄英所解释：“忘物我，遗是非，或马或牛，随人呼召，人兽尚且无主，何是非之有哉？”将人等同于没有灵性的自然物（即如《德充符》所说的“有人之形，无人之情”），无知无识，无是无非，当然用不着什么治理，用不着什么帝王。这是对帝王虞舜的抨击，也是对一切帝王、一切治理天下的作为的抨击。

紧接着上文的一章，继续抨击帝王、抨击治理天下的一切政治。

肩吾见狂接舆。狂接舆曰：‘日中始何以语汝？’肩吾曰：‘告我君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸？’（按：“诸”为“之”“乎”的合音，“之”“乎”急读为“诸”，疑问助词）狂接舆曰：‘是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞，以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无知。’

这是对一切帝王的否定，文中所谓“君人者”，也就是帝王。帝王都是根据自己的想法制定“经式义度”（道德规范、政治制度、法律等等），用以教化人。庄周认为，这是欺枉之德。这样去治理天下就如同在大海里凿河、如同让蚊子背负大山一样可笑。人人都按照本能、按照自己觉得合适去做就行了。鸟尚且知道高飞以躲避网

和箭的伤害，鼯鼠尚且知道深藏在社坛底下，以躲避烟熏和铲掘的灾祸，难道人们无知还不如这两个虫子吗？（“虫”，原为繁体“蟲”，古代对一切动物的通称，《说文》：“有足谓之蟲，无足谓之豸。”）哪里还用得着什么帝王、君主的教化、治理，哪里还用得着道德、法律、制度之类的东西呢？

最后一章，也是总结全篇的：

南海之帝为倮，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倮与忽相遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倮与忽谋报浑沌之德，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。

这就是庄子的理想“社会”（其实庄子是不主张人们结成社会的，如在《大宗师》篇所说：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”——这里姑且用“社会”而加引号表示之），他理想的是浑沌，所有的人都浑浑，无知无识，无是无非，如同牛马虫鱼，这样就没有争竞，没有互相欺骗，没有武力争夺，就天下太平了。而人类进入文明社会，就是凿破浑沌，于是有了是非，有了争竞，于是就天下大乱而不可收拾了。这是庄子的悲哀。

总观全篇，庄子的主张是不要帝王、不要政府。所以《应帝王》就是“抨击帝王”，也就是“抨击政府”（不是抨击那种“政府”，而是抨击政府这种社会存在）。庄子所理想的，是一种特殊形态的无政府主义，它曲折地反映了残余奴隶主悲观绝望的一种特殊心态；它同破产的小生产者的无政府主义有本质上的不同。前者，主张回到浑沌时代，连人区别于动物的特性——“万物之灵”也不要了；后者则是公开地直接地批判地主阶级，反对压迫、反对剥削。

至于第三章也不成为《应帝王》的主旨是“应帝王之问”的证据。过去那种错误的看法，是失之于注重形式，忽视实质。“无名入曰：‘汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无容私焉，而天下治矣。’”这里所谓“天下治矣”，是不治之治，即没有帝王，没有人治理

天下,顺应自然的变化,天下就安定了(“安定”是“治”字的一个义项,“天下治矣”的“治”字应作“安定”解,见徐中舒主编《汉语大字典》“治”字第六义项)。其实质也是抨击帝王、抨击治理天下的。

《庄子内篇译解和批判》未能正确解释《应帝王》之“应”,因此虽然把握了庄子哲学从极度悲观而产生否定一切,但未能把握它又从否定一切走到无政府主义的归宿。所以产生这个错误,一是因为历来注庄者都释《应帝王》之应为应当、应该或应对,习而不察,以至习非成是;二是对该篇各章各节的分析未作综合,并把它与本篇的解题结合起来进行思索。二者互为因果。如注意了后者,就会去探寻“应”字的罕见义;如注意了前者,也就可能避免后者。

三 点 说 明

有三个问题需要向读者作点说明(也有对原来看法的修正),其中要谈到《庄子内篇译解和批判》出版以后发表的有关论文以及近十年来发表的有关著作,目的无非是企望学界朋友了解我的观点及研究过程,以便切磋或批评。

第一,关于庄子哲学的阶级性的分析

关于中国古代社会史的分期问题,我采取了郭沫若的观点,即“奴隶制的下限在春秋战国之交”(郭沫若《奴隶制时代》)。以此为基础,并结合探讨战国诸子思想对社会基础的反映,认定:“庄子活动的年代,封建地主阶级的统治已普遍建立,奴隶制基本上已被废除,奴隶主已被打倒。”“当时的阶级结构是:一个是占居了统治地位的地主阶级;一个是被地主阶级剥削的农民(按:应加上小手工业者和小商人,当时疏忽了);一个是在经济上基本被消灭,但在政治上思想上说来还没有消灭的奴隶主。”“顽固坚持奴隶主立场的庄子,就彻底的悲观绝望了。他的历史任务,已不是向奴隶主统治

者献保持统治地位之策,而是为被埋葬的奴隶主阶级制作挽歌了。”(《庄子内篇译解和批判》的《绪论:庄子哲学批判》)我在对于庄子哲学解剖、分析和批判中贯串着上述观点,同时也以庄子这个历史人物的思想的解剖、分析证明上述观点。我以为从作为第二性的反映社会基础的思想来探讨、透视社会史,不但是必要的,而且是重要的。

在写作《庄子内篇译解和批判》的前后,我多少作了一点对中国古代史分期问题的独立研究。1960年在《光明日报》“史学专刊”176号发表的《春秋齐国由奴隶制到封建社会的转化》(与友人林聿时合作,下面提到二篇文章亦然),论证了齐国在管仲执政时代就基本上完成了由奴隶制到封建社会的转化。1962年发表的《再论子产》,分析了子产在郑国进行的三大改革,论证了郑国在子产执政时代就基本上实现由奴隶制到封建社会的转化。我一直认为郭沫若《奴隶制时代》所表述的中国奴隶制及其向封建社会的转化,基本上是正确的,但有一个重大的弱点,就是没有着重分析中国奴隶制的特点及其向封建社会转化的特殊路径。缺乏这一点,许多思想现象就不能从社会基础及其变革上得到说明。例如不能说明中国奴隶制社会为什么没有产生哲学?(中国第一个哲学体系——史伯哲学是在西周末奴隶制度在一个侧面开始瓦解的时候产生的,它反映的是地主阶级前身的基本要求)我一直在探索这个问题。1963年趁《春秋哲学史论集》即将出版前夕为该书写作长篇《引论》,把探索这个问题的初步结果写了进去。在那里把中国奴隶制和古希腊对比,阐述了中国奴隶制的特点:中国奴隶制社会没有产生工商业奴隶主,没有发生类似梭伦变法那样的变革,一直是氏族贵族奴隶主统治,虽几经改朝换代,生产也有了很大发展,但一直是以祖先崇拜为特征的宗族意识绝对地统治着人们的头脑,这就是中国奴隶制社会直到它开始瓦解前没有产生哲学的根本原因。这篇论文也初步接触到中国的亚细亚生产方式问题和由

奴隶制向封建制转化的特殊路径问题。但这篇论文还主要是从思想史入手进行探讨的。

时间跳到了80年代。1983年身体恢复健康,我又重新集中全部精力研究中国古代哲学史。这时深刻感到不从生产力和生产关系这个基础上研究中国奴隶制的特殊性及其向封建社会转化的特殊路径,是不行的,因此,在汲取前人成果的基础上进行新的研究,并着手写作《中国上古史论纲》,而至今没有完稿。但在《老子通》下部第十三章《老子哲学的历史背景(春秋时代)》和第二十三章《战国时期的经济、政治和学术鸟瞰》以及《法和法学发生学》的第六章、第七章和第十一章表述了研究成果。对中国奴隶制的特殊性及其向封建社会转化的特殊路径总算有一个系统看法(在这里不可能叙述它的内容)。总之,在我的认识中,分析庄子的阶级立场、分析庄子哲学阶级性的大前提已经不是悬空的,而是已经证实的了,庄子哲学是残余奴隶主的意识形态之“残余”二字也已经落实。

第二,关于《庄子》外杂篇中杨朱后学作品

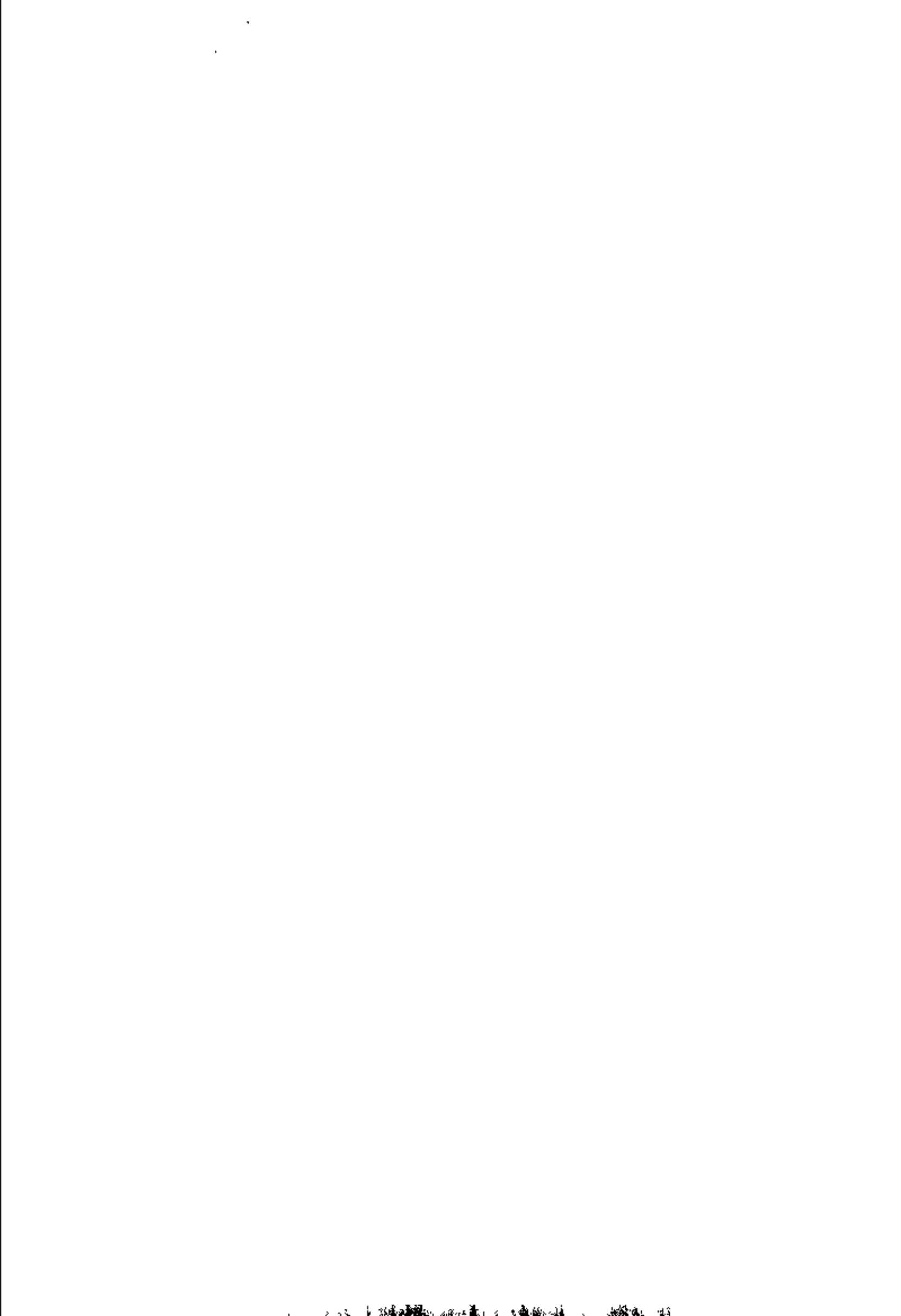
《庄子内篇译解和批判》一书的《庄子外杂篇初探》考证《盗跖》《让王》《渔父》是杨朱后学所作。在那篇文章里还考证、论述了杨朱思想以及杨朱后学。写作《老子通》下部时,在它和另一篇文章(《墨子和杨朱学派》,发表于1965年《中华文史论丛》第六辑)的基础上进一步研究,写成了第二十四章《小生产者代表杨朱学派对老子的继承》,论证了杨朱哲学的特点及其代表战国小生产者的阶级属性,论证了杨朱后学的蜕化,论证了这个学派和老子哲学的继承性联系,可以说弄清了这个在战国前期名声很大(孟子曾说“天下之言不归杨则归墨”)、后来蜕变以至绝灭的来龙去脉。其中也有对《初探》的修正。修正之一:《初探》将《盗跖》篇的“子张问于满苟得”章归入杨朱后学,是不对的;它的思想,甚至若干语句,与《胠箧》相同,理应属于无政府主义一派。此章与《盗跖》篇的主导思想,也显然不合(《老子通》下部第二十五章)。修正之二:《初探》引

录的《渔父》的文字确是属于杨朱后学的,但后来重新审视,它不是该篇的主体(可能是从别的篇章混进来的文字),所以对该篇属谁还需重新考证。二十四章没有提及《渔父》,因行文疏忽,没有明确说明上面所讲的修正。

第三,关于《庄子》外杂篇中破产小生产者的作品

《庄子内篇译解和批判》的《庄子外杂篇初探》将《骈拇》、《马蹄》、《胠箝》、《在宥》四篇作为一组,论证这四篇(《在宥》末章除外)作于战国末年,是代表破产的小生产者的。《老子通》下部进一步分析研究了这四篇以及《盗跖》篇的“子张问于满苟得”章,写成了第二十五章《破产小生产者无政府主义对老子的继承》,除进一步的考证外,阐述了《骈拇》等篇的无政府主义思想的基本内容,分析了它们从小生产者的立场对地主阶级的批判,反对一切知识、反对一切文化,主张“安其性命之情”、绝对无为和个人绝对自由;阐述了这个学派对老子的继承。从论述中可以看出这个学派同老子的特殊的继承性联系,可以看出它的绝对自由论是积极向外争取的,与庄子的向内的自我欺骗式的绝对自由论大不相同,也可看出它的无政府主义是站在小生产立场对现实的批判,从反对现政府而找不到出路,以至走向无政府主义的,同《庄子·应帝王》回到浑沌、要人类等同于无知无识的非人,以归结到不要政府、不要帝王的无政府主义大不相同。疑似之迹,不可不察。老、庄、杨、《骈拇》等篇,四者确是似而非同。第二十四章也有对《初探》的修正:《初探》说:“《骈拇》等四篇是从老子那里拿了武器来批判地主阶级,所以把它们暂称作老子后学的左派所作。”《老子通》下部第二十四章指出:“现在看来,‘老子后学左派’这个概念是不科学的,因为这个概念并不能指明这个学派的基本性质,它的方向和阶级属性既然与老子大相径庭,也不宜戴‘老子后学’这顶帽子了,而把它们叫作古代无政府主义,是名副其实的,合情合理的。”

1995年8月



陈鼓应论庄子

目 次

陈鼓应论庄子	王振复
(一)庄子的悲剧意识和自由精神.....	389
(二)尼采哲学与庄子哲学的比较研究.....	398

陈鼓应论庄子

·王振复·

陈鼓应，男，1935年生，福建长汀人。1960年台湾大学哲学系毕业，后在原校继续深造，于1963年哲学研究生毕业，留校任教，从事东西方哲学及中国传统文化的教学与研究，开始著书立说，兼任《大学杂志》编辑。为台湾20世纪70年代民主运动的主要推动者之一，曾因发表《容忍与了解》、《开放学生运动》与《给蒋经国先生的公开信》等文，被台湾《中央日报》围攻。1972年因台湾当局罗织“台大师生案”而遭整肃。1979年被迫离台赴美，任美国加州大学哲学研究员。1984年回到祖国大陆，执教于北京大学，现为该校哲学系教授，继续从事中国文化、哲学尤其是道家哲学的教学与研究，创办并主编《道家文化研究》。他的主要著作有：《庄子今注今译》（中华书局，1983）、《老子注释及评介》（中华书局，1984）、《悲剧哲学家尼采》（三联书店，1987，该书第一部分曾于1962年以同一书名在台湾出版）、《老庄新论》（上海古籍出版社，1992）、《易传与道家思想》（台湾商务印书馆，1994）。另外，还有《存在主义》、《庄子哲学》、《耶稣新画像》等多部著作与诸多论文问世。陈鼓应庄子研究的基本见解概而言之，表现为如下三方面。

其一，关于庄子哲学精神的文化属性与历史定位问题。陈鼓应认为庄子的哲学精神“并不完全是避世、更不是出世”，而是积极的、基本入世的，或曰“介于避世与入世（“游世”）之间的。”陈鼓应注重于对由老子首倡、庄子继承与发展的“道”这一中心范畴哲学本蕴的探讨。庄子论“道”的实存性与整体性，贯穿着“道”作为形

上之宇宙本体,贯融于形下生活准则之中的观点。认为“庄子的‘道’和宗教的上帝却迥然不同:‘道’乃是终极的实在(ultimate reality),它不仅是非人格化的,而且是非主宰性的。”这无异于承认,庄子哲学的“道”论,不承认外界的权威与偶像。庄子所言“无为”,并不是指人“无所作为”、“无能为力”,而是指人的本性与道一样,都是“本来如此”、“自然而然”,排斥人为奴役的。因此,“无为”观并非人的社会实践的取消论。它的根本哲学意蕴是指,人的“作为”(有为)不违背自然规律(道),犹如庄子“庖丁解牛”,虽染乎技、却契于道,循无为之道以成有为之人事。所以庄子的哲学精神,是偏于积极入世的。庄子在比较深刻地思考关于自然宇宙、整个世界的本体、本原等这些形上的、根本的哲学命题的同时,也热切地关注着社会人生。“道”这一庄子哲学的中心范畴,尽管有玄虚的“哲思”的品格,却并非那种飞升到彼岸的终极实存,它始终灌注生气于自然宇宙与社会人生(在观念上两者都在此岸)之际。庄子的天下观,既具形上之“空灵”,又有形下之“充实”,其“道”的本体论,总是积极地俯瞰、关怀、融渗于社会尘世之中。因而陈鼓应认为,庄子哲学与老子一起,由于其中心范畴“道”真正具有深刻的思辨属性(这一点恰好是儒家思想所缺乏的)、偏于积极入世的精神以及在中国哲学史上的深巨影响,因而,两者共同处于中国哲学史的“主干”地位。

其二,关于庄子的“境界哲学”问题。陈鼓应指出:“老子的‘道’,本体论与宇宙论的意味较重,而庄子则将它转化而为心灵的境界。其次,老子特别强调‘道’的‘反’的规律以及‘道’的无为、不争、柔弱、处后、谦下等特性,庄子则全然扬弃这些概念而求精神境界的超升。”尽管这里所言庄子是否“全然扬弃”老子“无为、不争、柔弱”之类这一见解可能有待于进一步讨论,然而陈鼓应敏锐地抓住了老、庄之间的差别。在这一问题上,大约可以概括于以下三点:(一)老子论“道”、“德”同一,重点在“道”;庄子论“道”、“技”合

契,更侧重于圆熟的,“恢恢乎游刃有余”的“技”,这一境界就是“返朴归真”。也就是说,庄子的“道”论向现实界、经验界的贯彻比老子更有力、更彻底。可以说,老子论“道”,是站在现实界向上看的,取仰视的态势;庄子论“道”,其哲学立场无疑在“现实”,却由于是对老子道论的继承,以“道”为逻辑原点,从磅礴之“道”向下看,取俯视态势,最后落实到现实界。用陈鼓应的话来说,叫做“庄子的‘道’并非挂空的概念,而是普遍地内化于(immanent in)一切物”。

(二)在“道”与“无”、“有”等范畴的涵蕴关系问题上,《老子》第四十章指出,“天下万物生于‘有’,‘有’生于‘无’。”“无”中生“有”,即是道生万物。故“无”是不等于“零”的一种宇宙生命的“潜藏力”,是“终极实存”,或者某种程度上可以说,老子的“道”,虽为自然之“无”,却多少具有某种哲学“上帝”的玄思品格。然而《庄子》内篇一般不以“无”为绝对意义,“而以‘无’为相对意义”,即无有、物我、生死、是非,是一“齐物”相对的态势。这在“相对”论之中所衍生出来的“平等觉”,一定意义上消解了“无”(道)原在《老子》那里所具有的一点“终极”属性,无异于使人在“道”、“德”、天人、主客的自然关系中争得自然人性与人格的进一步解放。这种人的解放,就是通过“心斋”、“坐忘”,让被尘世所污染的人性、人心、人格回到自然本身。无疑,其中人心的“返朴”是关键。陈鼓应说,“庄子将‘无’变成相对概念而加以超升,而拉开一个无穷的时空系统,在这一点上,和老子是有所不同的。”(三)陈鼓应所谓“无穷的时空系统”,实际是就自然之“心”而言的。因为只有“心”始终处于“自然”境界,才能使“心”与自然的“无穷的时空系统”相浑契,“心”无系累、“心”无滞碍,这种心灵、心态、心境与自然之时空同其广阔无边、深邃无垠,虚静而跃动、灿烂又辉煌,一尘不染,确是一种“游”心之境、“逍遥”之境、“自然”心灵之境。因此,陈鼓应所言庄子的“道”论自本体界向现实界的落实,归根结底是“落实”于人的心灵。在这意义上,庄子的“道”论,是“自然即心”的心学。陈鼓应说:“老子的

‘道’，重客观的意义；庄子的‘道’，却从主体透升上去成为一种宇宙精神。庄子把‘道’和人的关系，扣得紧紧的，他不像老子那样费心思、笔墨去证实或说明‘道’的客观实存性，也不使‘道’成为一个高不可攀的挂空概念，他只描述体‘道’以后的心灵状态。”由此可见，老子的哲学境界如果说偏于深沉、古板、有一点阴郁的话，那么，庄子的“境界哲学”则显得更空灵、潇洒与明丽，更具有诗性智慧与诗的气质。

其三，关于庄子哲学的悲剧精神问题。陈鼓应对庄子的研究，经历过一个由尼采到庄子、自西方回归于东土的心路历程。陈鼓应早年受传统儒家思想的熏染较多，直至大学初期，“依然是习诵《论》、《孟》之作。”因此，青年陈鼓应“在儒学礼治规范网中常有呼吸困难之感”。1960年代初，陈鼓应读到尼采的《查拉图斯特拉如是说》，“才得知西方哲学另有新天地”。他说，尼采等西方哲学引起他心灵上“巨大的共鸣”。尼采哲学“葱郁的生命感”、“超人”的“冲创”意志以及“上帝已死”、“一切价值转换”等入世思想与悲剧精神，使他“经常沉入‘少年维特之烦恼’中”。特殊的治学经历与生活遭际，使道家尤其庄子“常常能触动我的心灵”。陈鼓应将庄子与尼采作了认真深入的比较，领悟到在庄子、尼采反差强烈的哲学思想中深蕴着某种精神的呼应与冥契。首先，庄子不以“道”为“终极实存”的思想因素，有类于尼采的“上帝已死”；其次，庄子追求自由的“超然”的治世态度与尼采的“超人”哲学有相通之处；又次，两者的哲学境界，都不同程度地具有或恢宏、或灿烂的诗的气质和精神气象；而且，从庄子的“超然”、“避世”和尼采的“孤傲”之中，可以理解两位伟大哲人愤世嫉俗的内心世界以及与尘世的不和谐、不合作。无论庄子还是尼采，其内心都深感生命与生存深受压抑的痛苦与悲怆。所不同的，尼采的悲剧精神由于渗融以“冲创”意志而具有激情飞扬、个性迷狂、雄浑有力的“酒神”性格；庄子的悲剧精神属于“日神”范畴，“以恬静涵映着生命的开阔与精致”。

庄子的达观与洒脱,并非是一种对生命、个体、人生、命运的无所谓或肤浅的不负责任的态度,“他是寄沉痛于悠闲,内心还是具有很深的时代忧患感的”。

本编收入了陈鼓应庄子研究中最有特色的部分:《庄子的悲剧意识和自由精神》和《尼采哲学与庄子哲学的比较研究》。

（一）庄子的悲剧意识和自由精神

《庄子·德充符》中有一句动人心弦的话，即“游于羿之彀中”，可谓道尽了普通人们生活于极端状态之处境，尤其是吐露了当时知识分子的险恶逆境。这句话也可以恰贴地用来说明今天这个讲题：“羿之彀中”乃是必中之地，“悲剧意识”便是在这种极端的境况下产生的。而在这种极端困惑的境况下，庄子以“游”来表现人的主体自由的展现。

“悲剧”在西方文化形态中占有相当重要的要位。在古希腊的悲剧作品中，就表现着人的自由意志对命运的抗争，其坚韧、悲壮的情景激荡人心。这些作品虽然洞察到人生的艰险可怖，但仍能以艺术手腕点化、提升，使人类不至沦于悲观之颓境，从而在人生苦境中，透过审美情趣，使人生重获新义。尼采对希腊悲剧曾有特殊的解释，他强调悲剧不是悲观，要以悲剧人生观来克服悲观主义。他予希腊神话中的日神和酒神以哲理化的新意义，以他们来象征两种精神，作为文化创造的两种基本动力。尼采认为，生命活动、艺术创造，乃至文化发展，都是阿波罗的梦幻境界与戴欧尼索士的醉狂境界相互激荡的结果。因此，在尼采看来，悲剧是一种壮阔而深邃的生命动力。我这里的“悲剧意识”，即是借用尼采的概念，不过，尼采有尼采式的悲剧意识，庄子有庄子式的悲剧意识。

在尼采看来，戴欧尼索士精神是以激情来鼓动生命的豪情，阿波罗精神则以恬静涵映着生命的开阔与精微。如果我们借用尼采所提示的这两种精神来看尼采和庄子，那么，在尼采的思想生命

里，“冲创意志”使他越来越成为“戴欧尼索士的信徒”，而庄子则属于阿波罗式的精神境界。

庄子的悲剧意识有一点与希腊的悲剧文化有很大不同，那就是后者强调悲剧英雄的形象，满怀激情，而在庄子的世界中，英雄形象和偶像人物则全然被消解掉了，因之激情也被恬静所取代。对于苦难的体认以及从苦难世界中所作的精神提升，这是庄子式的悲剧意识。由于从现实的苦难而来，所以庄子的悲剧意识既有着深刻的现实主义根源，同时，在从苦难世界作精神提升的时候，又具有强烈的浪漫主义色彩。在这方面，庄子与希腊的悲剧文化又有共同之处，那就是面对苦难的世界，而以审美心胸来提升人的精神世界。

悲剧是对苦难世界的反抗及提升，基本上是一种人世的精神。一般以为庄子消极、出世，其实这是一种很表面的看法。庄子置身于一个战祸连绵、危机四伏的社会环境之中，对不幸的现实有深切的体验，因而其思想中表现着追求“逍遥游”的境界。但是，他的逍遥游并不是出世的，而是寄沉痛于悠闲之中。在庄子哲学中，从无另一世界之说，他从不寄愿望于彼岸世界。他写《人间世》以及《天下》篇所论“与世俗处”可以为证。我们可以说庄子是以“出世”的精神人世。庄子要扬弃现实世界中的世俗价值网（如功名、利禄、权势、尊位的价值网），从中解脱出来，这种“出世”精神与宗教的离弃此世截然不同，因为庄子并不舍弃这个世界本身。

庄子作《逍遥游》，他之逍遥于人间，心情之沉重也隐约可见。因为庄子之所以逍遥，是为了避免“中于机辟，死于网罟”，避免“斤斧之害”。由此可见，在逍遥的背后，在庄子生命的底层，未尝不奔腾着愤激与焦虑之情。

环顾前后左右，是这样惨烈的历史及现实。在做历史透视时，庄子看到的是自黄帝、蚩尤以下，干戈不息，“流血百里”。权力结构的交替也总是兵刃相向，形成一个以强凌弱、以众暴寡的世界，

忠臣不得好死,奸人却能善终。放眼现实,情况更为惨烈。《在宥》篇所说“今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也”,正是战国时代战祸绵延、严刑峻法之下社会景象的一种具体写照。就庄子所处的大环境来说,《则阳》篇中有一则寓言,“有国于蜗之左角者曰触氏,有国于蜗之右角者曰蛮氏,时相与争地而战,伏尸数万”,从中可以看出国与国之间交战之伤亡。《胠箧》篇说“窃国者为诸侯,诸侯之门,仁义存焉”,可见伦理道德已沦为有势者的工具价值。就小环境来说,庄子的故国宋是一个小国,且为“四战之地”,而国君宋偃王又是历史上有名的暴君,史书称为“桀宋”。《人间世》篇说卫君“其年壮,其行独,轻用其国,而不见其过;轻用民死,死者以国量乎泽,若蕉民其无如矣”,其实即是宋偃王的写照。

作为士阶层一分子的庄子,对于权力结构之危害,有极其敏锐的透视。《人间世》这一篇典型地描绘了知识分子和当权者之间的紧张关系,有能者总是以其能苦其生,“自揜击于世俗者”。楚狂接舆一节非常生动地描绘了知识分子的处境,“凤兮凤兮,何如德之衰也!来世不可待,往世不可追也。天下有道,圣人生焉;天下无道,圣人生焉。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,郤曲郤曲,无伤吾足”。在这首诗歌中,庄子很隐痛地表达了在荆棘遍地的现实中,曲折前行的态度。由于庄子既要精神独立,又要保全生命,因而时时表现出无比忧戚之情。

尽管如此,庄子仍不能舍弃这个世界。在《逍遥游》开头的寓言中,鹏程万里及其积厚之功都显示着一种人世的心怀。从任公子钓大鱼的寓言中,也可以见出其欲大达的远志。尼采尝说,人的精神有三变:由骆驼变为狮子,再由狮子变为婴儿。在庄子的鲲鹏寓言中,也象征着人的精神变化的一个过程。由鲲到鹏:鲲的深蓄厚养,和鹏的远举之志,预示着“内圣外王”的理想进程。《天下》篇明确地标示“配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓”。从此

“内圣外王”就成为中国知识分子自我修持及社会责任的一种理想的标志。

“内圣外王”一词,首见于《庄子·天下》篇,后人常误以为这只是儒家的主张,事实上诸子百家都有其“内圣外王”之道,只不过由于各自的思想体系有别,从而表现出不同的“内圣外王”理想。

在诸子中,最早提示着“内圣外王”方向的是老子。《老子》五十四章说:“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。”儒家常讲的修身、齐家、治国、平天下,事实上即渊源于此。墨家的“内圣外王”之道有异于儒家。墨子主张兼爱,反对儒家重视血缘之亲及尊尊的等差原则,他站在“农与工肆之人”的立场上,谋“百姓之利”,希望建立一个无等差的公天下。道家以自然之“道”扬弃数百年来桎梏人心、拘囚人性的宗法规范主义。法家也批判儒家的内圣之学,认为“亲亲者,以私为过也”,但法家也有自己的内圣之学,这主要的就是去私。当然,比较而言,法家更注重建立于法治基础上的外王之学。

就庄子而言,明代释德清尝谓:“庄子之学,以‘内圣外王’为体用。”庄子的内圣之道主要从“心”上下功夫。庄子对“心”有非常敏锐的观察与透视,《在宥》篇有一段说:“人心排下而进上,上下囚杀,淖约柔乎刚强。廉刳雕琢,其热焦火,其寒凝冰。其疾俛仰之间而再抚四海之外,其居也渊而静,其动也悬而天。”这段话的意思是说:“人心,压抑它就消沉,推进它就高举,心志的消沉和高举之间,犹如被拘囚、伤杀,柔美的心志表现可以柔化刚强。一个人饱受折磨时,心境便急躁如烈火,忧恐如寒冰。变化的迅速,顷刻之间像往来于四海之外,人心安稳时深沉而寂静,跃动时悬腾而高飞。”这里庄子极其敏锐地描述了人心的可动性与可塑性。另外,《列御寇》篇还借孔子之口说“凡人心险于山川,难于知天;天犹有

春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情”，更是道出了人心的深邃与复杂。纵览《庄子》全书，约有一百八十次左右谈及“心”，可知庄子重视的程度。归纳来看，庄子谈“心”，可分三类：一类是客观描述，如前引《在宥》篇及《列御寇》篇言“心”即是；一类是负面分析，如见于庄子《天地》篇中的“机心”、“贼心”等即是；第三类是正面提升，如“心斋”等即是。庄子思考问题，常从人生负面入手，谈“心”亦是如此。《齐物论》就费了很大篇幅分析“成心”之负面作用，以及如何来破除“成心”。在庄子看来，世俗之人总不免于心灵的狭隘化（如《逍遥游》中的蜩与学鸠以及《秋水》中井底之蛙的心态）、萎缩化（如《齐物论》所说“近死之心，莫使复阳也”）；世俗之人也总不免于自囿、自我中心、武断及排他。依庄子的分析，这归根到底是“成心”在作祟。如果借用现代语言，那么庄子所谓的“成心”，就是一种封闭的心灵。而用这种封闭的心灵来看待事物、探讨问题的时候，经常是充满了边见与偏见。要去除这种边见、偏见及自我中心的局限，最根本的是要从“心”上去蔽、去障，这就需要虚静的工夫。道家是很重视虚静的，但庄子更强调的是虚（《庄子》内七篇中未出现“静”字），他以“虚”来形容心灵的涵容性。庄子要求以虚静之心去蔽、去障、去除自我中心，培养“以明”、“心斋”、“坐忘”的境界。“以明”、“心斋”、“坐忘”是内圣的一种心境，“以明”的境界是开放的心灵；“心斋”的境界是虚而待物，培养空明之心，这样才能发挥其广大的涵容性；“坐忘”的境界是同于大通，即培养自我人格形态，具有一种开阔的宇宙意识。

庄子的内圣之道，一方面对于世俗价值的无限舍弃——“无限舍弃”是借用齐克果的话，如果借用尼采之语，则是价值重估与价值转换；另一方面是无限的开放。所谓无限的开放，即是以一种开放的心灵，同于大通，从宇宙的规模把握人的存在。从这种观点来看，整个宇宙是一个生生不息的大生命，纵身于大化之流，人与人之间“互为主体”，人与物之间也培养一种主客一体的心胸，从面

达至“天人合一”的境界。庄子所谓的“独与天地精神往来”、“天地与我并生，万物与我为一”，即是培养一种宇宙豪情。庄子的内圣之学带有一种很浓厚的艺术心情、艺术境界：艺术化人生，人生艺术化，这是庄子的生命情调。

庄子内圣之学的内容是很丰富的，除前述之外，还有真、朴、凝神等方面，但要而言之，庄子内圣之学的重点，即是使心灵的内涵开阔、提高与丰富化。

《庄子》说：“‘道’之真，以治身；其余绪，以为国。”可知在庄子的思想体系中，外王只是余绪，从某种意义上讲，庄子的外王主张实际是外不王。如《在宥》篇所说：“不得已临莅天下，莫若无为。”庄子之特别重视内圣与外不王的主张与其处子天下无道的情势下有关，这从《天地》篇“天下有‘道’，则与物皆昌；天下无‘道’，则修德就闲”中即可看出。庄子对政治权力造成的灾难有痛切的体认与剖析。他揭示了人治、德治之弊以及刑治之害。他认为政治措施及政治权势之扩展造成了如《马蹄》篇所说的马的死亡与《至乐》篇所说的鸟的死亡。所以，如何让人民能够安于常性、真性，“任性命之情”，过“天放”即自得自适的生活，是庄子非常关注的一个问题。《应帝王》篇中，有一则寓言：“肩吾见狂接舆，狂接舆曰：‘日中始何以语汝？’肩吾曰：‘告我君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！’狂接舆曰：‘是欺德也。其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也。’”从中可以看出庄子对专制政治的批判与嘲讽。而同一篇中浑沌的故事则寓示着庄子理想中的无为、素朴、宽松的生活。与老子一样，庄子也反对察察之政，而主张采取真、朴之措施。所以，庄子理想中的统治者是一个收敛自己的权势意念，让人民有更多的自生、自育、自长、自成。这同时也就是庄子自由哲学的一种体现。

庄子谈自由，也应先从负面来理解。庄子深深地感到当时权势结构疯狂恣肆地增长，人们喘息于重税与苦役之下，因此自由的

渴望乃是由于外在的种种逼迫、拘禁。此外,人类自身又经常自我设限,划地为牢,这构成了除现实政治之外的另一种不自由因素。《秋水》篇说“井蛙不可以语于海者,拘于虚也;夏虫不可以语于冰者,笃于时也;曲士不可以语于‘道’者,束于教也”,反映出由于受空间、时间等的局限及礼教的束缚而导致不自由。《庚桑楚》篇中谈到人的认识之不清明有二十四种因素的蔽障。《齐物论》篇中所说“大知闲闲,小知间间;大言炎炎,小言詹詹”,表现了文化界冲突、争斗之情态。《天地》篇说“夫得者困,可以为得乎?则鸲鹆之在笼也,亦可以为得矣。且夫趣舍声色以柴其内,皮弁鹩冠缙笏绅修以约其外,内支盈于柴栅,外重纆缴,眈眈然在纆缴之中而自以为得,则是罪人交臂历指而虎豹在于囊槛,亦可以为得矣”,充分表现了人类之自困、自囚。而这种情况之造成,庄子以为主要是学派、宗派等成见在作梗。

庄子讲自由,不完全是政治上的,而主要是精神上的。在政治上,庄子主张:一要依人的自然之性而行事;二要给人民以自由性、自主性;三是反对合模化,尊重个体的殊异性;四是从规范主义的束缚中解放出来。

庄子谈自由,更多的是精神上的。在庄子看来,人类经常追逐外物,受制于物,如《齐物论》所谓“一受其成形,不化以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎?”因此庄子要人们主宰物而不沉溺于物、受制于物。庄子说了一句名言:“物物而不物于物。”这就是讲在充斥物欲的世界上,人如何寻求生命活动的主体性。

庄子哲学中的“游”是非常特殊的。他大量使用“游”这一概念,用“游”来表达精神的自由活动。庄子认为,要求得精神自由,一方面,人要培养“隔离的智慧”,使精神从现实的种种束缚下提升出来;另一方面,要培养一个开放的心灵,使人从封闭的心灵中超拔出来,从自我中心的格局中超拔出来。《齐物论》中的“十日并

出”，很形象地表达了人的心灵之开敞。庄子希望人的思想视野、精神空间要像“海若”那样的宽广。

庄子哲学中，特别喜欢用“游”、“游心”及“心游”等来表达一种精神的安适状态。透过散见于《庄子》各篇的诸如“游无穷者”、“乘物以游心”、“游心乎德之和”、“游乎天地之一气”、“游心于淡”、“游无何有之乡”、“游心于无穷”、“游心于物之初”、“心有天游”等语句，我们可知庄子所谓“游心”，乃是对宇宙事物做一种根源性的把握，从而达致一种和谐、恬淡、无限及自然的境界。在庄子看来，“游心”就是心灵的自由活动，而心灵的自由其实就是过体“道”的生活，即体“道”之自由性、无限性及整体性。总而言之，庄子的“游心”就是无限地扩展生命的内涵，提升“小我”成为“宇宙我”。

庄子“游”的概念，对于后代的文学、美学、艺术等产生了极大的影响。“心游”作为一种审美心理活动，超越了现实人间的一切关系、利害，而以一种审美的心胸观照事物，以艺术的心态来点化世界，构成中国传统美学所提倡的审美心理活动的主干。此外，诚如徐复观先生所说：庄子所用“游”字的基本意义乃是无所系缚的“游戏之游”，这与近现代西方美学中的“游戏论”有很多相通之处。“游戏论”始于德国的席勒，席勒认为，人有三种冲动：感性冲动、理性冲动、游戏冲动，其中游戏冲动结合了感性冲动和理性冲动，是自由创作的主要动力。这以后，康德、斯宾塞、朗格等都发挥了“游戏论”。而庄子在席勒之前一千多年就提出了足以与“游戏论”相参的学说，很值得我们深入探讨。还有，庄子所倡导的“无用之用”的思想，与近现代西方美学中关于审美的无利害性、超功利性学说也有极大的相通处。因此，现代文学、美学、艺术可从庄子那里得到许多素材及启发。

庄子的文体、文风和思想、性格与先秦诸子相比，都有许多特异之处。就文体、文风而论，为了表达自由精神，《庄子》书中运用了大量的寓言、神话等。用《天下》篇的话来说，就是“以谬悠之说，

荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不佞”,司马迁则称之为“其言汪洋自恣以适己”,从而表现出一种浪漫主义的风格。就思想而言,庄子的齐物思想、“死生一如”观、“天人合一”的境界,反独断论的相对主义、形体丑与心灵美之说等,也都独树一帜。当然,这已经是另外一个课题了。

(本文系根据1990年在香港中文大学演讲讲稿写成,1991年3月定稿,原载《老庄新论》,香港,中华书局,1991年)

(二) 尼采哲学与庄子哲学的比较研究

把庄子和尼采这一东一西、一古一今的哲学家放在一起做比较研究,可以说是一项十分有趣而又相当困难的工作。这项工作之所以困难,主要有两方面的原因:

首先,他们的时代背景差距太大。庄子生活在纪元前4世纪的中国,西周宗法封建制度礼崩乐坏的时代,他的思想是小农自然经济的反映。而尼采生活在19世纪的德国,资本主义开始发展,容克地主向资产阶级转化的初期,他的思想针对西方传统哲学,特别是基督教文化价值提出了强烈批判。他们处于如此不同的时代,反映着各自不同的社会环境和文化传统。这构成了对他们的思想进行比较研究上的最大的困难。

其次,他们都是文学性的哲学家,不是科学性的哲学家。他们思想的表达,虽有实质系统,却不具有形式的系统,特别是尼采,他是一个反体系的思想家。而他们思想的实质系统,和以往的哲学却是大异其趣。他们著作中的语言文字及概念雅奥难解。他们的作品,几乎可以说是一部哲学诗,或者说具有高度艺术性的散文。他们所使用的诗的语言或文学性的语言,词句的意含性大,蕴涵性广,常常是一词多义。从逻辑学的观点来看,他们所使用的文字有时是含混而歧义的。尤其是庄子,一反常规,采用深寓哲理的寓言,来表达那芒忽恣纵的思想。因此,往往带来理解上很大的困难。

尼采和庄子都是异端的思想家,道统的非议者,旧文化的离经

叛道人物。庄子强烈地抨击宗法礼制文化和封建礼教对人性的束缚,尼采尖锐地批判基督教文化的颓废性和资本主义社会的商业化、庸俗化,他们都对市场价值和世俗价值提出了深入的反省和检讨。这就显示出了他们思想的独特的意义。不管是消极面还是进步面,他们的思想和正统哲学家的思想是很不一样的。所以,比较研究他们的思想,是很有意义的。

五四运动以来,我们中国的思想家,如陈独秀、鲁迅、李大钊,都不同程度地受到了尼采和庄子的影响,特别是在个性解放和精神自由方面。有一位作家曾这样说:“从鲁迅先生的思想发展过程中来考察,在初期——即在辛亥革命前后——鲁迅先生是个个性解放的倡导者;而鲁迅先生的主张个性解放,是承受尼采的部分的哲学思想的。这思想又和他那感受于中国农村社会里潜存着的庄老的哲学,并在他旧学传统中对于庄老哲学的濡染,因而养成的那种爱自由的精神,相融合的。”

一、东西两位哲学家所处的时代背景

据《史记》记载,庄子与梁惠王、齐宣王同时。马叙伦《庄子年表》推定,庄子大约生于公元前369年,卒于公元前286年。闻一多考证认为,庄子的卒年是公元前295年。我们可以断定,庄子是战国中期的人。就大的环境来说,庄子是生活在《史记》所形容的“天下共苦战斗不休”的时代。这个时代,战争的惨烈,正如与庄子同时的孟子所说的,“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”。《庄子·徐无鬼》篇也说,当时的诸侯是“杀人之士民,兼人之土地,以养吾私”。《庄子·则阳》篇还写了一个蜗角触蛮的寓言,说触氏和蛮氏“相与争地而战,伏尸数万”,也反映出这一个战祸连绵的时代大悲剧,反映出诸侯互相攻伐给人民带来灾难的悲惨事实。时代的惨状,不能不反映到庄子的头脑中来。

庄子是宋国蒙人，而宋国是一个小国，外部经常受到齐、魏、秦等霸强的侵袭，内部受到宋王偃的暴虐统治。庄子的生年，正当宋君剔成初立之年。剔成庸碌无能，被他的弟弟偃赶跑，偃自立为宋君。偃君的暴虐是有名的，被史书称为“桀宋”，《史记·宋世家》说他“淫于酒妇人，群臣谏者辄射之”。庄子在《人间世》里说卫君“其年壮，其行独，轻用其国，而不见其过”，其实就是偃君的写照。正如《山木》篇所说的，庄子是处于“昏上乱相之间”。庄子生活在这样的乱世，人民性命朝不保夕，他的思想，敏锐地反映了这个时代知识分子的险境，同时也反映了人民的悲惨遭遇。

春秋战国时代，阶级关系发生剧烈变动，一个介于贵族和平民之间的士阶层兴起，而老、庄就是士阶层中近于隐士的一系。《史记》说：“老子，隐君子也。”不过，老子毕竟还担任过周守藏室之吏，他的社会地位，当然远比只在蒙县做过一阵子看管漆园的小职员

的庄子要高得多。

庄周家贫，这在《庄子》书上有明确的记载。《外物》篇说，庄周穷得要上监河侯那里去贷粟；《山木》篇说，庄子穿破衣敝屣；《列御寇》篇说，庄子处穷阛陋巷，靠织草鞋度日。根据这些记载，关于庄子的阶级属性，有两点可以讨论：一是他的出身问题，二是他的思想的代表性问题。庄子的出身，没有任何文字上的记载证明他是“贵族”，而且，我们也不能以成分论来给庄子作定论。至于他的思想，也没有任何代表“贵族”的史实根据。相反，他过着和颜回一样的生活，穷处陋巷，织草鞋度日，充分说明了他的中下贫民的阶级地位。我们从整本《庄子》来看，他对于当时的贵族统治集团有强烈的不满和抨击，因此，他的思想代表的是士阶层的要求，而不是所谓贵族的利益。士阶层属于国人阶级，国人阶级由士、自由农民和工商业者几个阶层所构成。国人阶级早在周幽时代就已崛起，周幽王、周厉王时，国人已经起来参政。到了春秋战国时期，国人阶级的活动逐渐加强。春秋晚期，国人阶级里的士阶层已经人才

辈出,而且聚徒讲学。他们到处游说国君,企图以此进入仕途。虽然庄子终身不仕,是士阶层中的一个特殊者,但由他“其学无所不窥”的情况来看,他并不是一个纯粹的贫民和小农,而是一个很有学问的平民性格的知识分子。

庄子受到多种文化的激荡,因而形成他思想的丰富多彩。

(1) 庄子的思想,继承了老子的思想而有所发展,并以“丰富多彩的楚文化为背景孕育形成的”。楚文化所表现的富丽奇伟的想象力,从文学观点来看,属于浪漫主义,而与具有现实主义特色的中原文化有别。庄子所生活的宋国,正是中原文化与楚文化的交会区域,这两种文化的熏陶,使他的思想显得非常多彩而独特。他的思想的繁复性,与儒家作为中原文化代表者的单调性很不一样。

(2) 宋国是殷人的后裔,“殷人是比较爱好艺术的氏族”,他们的文化,“充分地带着超现实的气韵”,这种文化传统对庄子的作品当有所影响。

(3) 庄子的创作多用神话作为素材,而中国的神话有昆仑神话和蓬莱神话两大系统,顾颉刚先生认为,《庄子》一书,正是这两大神话系统的融合。以上三个方面的文化因素,综合地影响着庄子,形成了他那独特的浪漫主义文风和丰富的想象力,亦成为他那蓬勃的思想的源泉。

尼采(1844—1900)出生于一个基督教的家庭。他的父亲是路德派的一个牧师,在他五岁的时候,父亲因车祸而去世。后来,尼采就学于南姆堡普佛尔达学院,接受古典教育,又先后进入波昂大学和莱比锡大学修古典文献学。1869年,尼采到瑞士巴塞尔大学教授古典语言学,1879年离开教职。从此,他结束学者生涯,在南欧一带漫游,过着漂泊的创作生活。尼采一生写了十多部著作,《查拉图斯特拉如是说》是他的代表作。尼采的一生,大部分时光都处在贫病交迫的境况,他从小患有严重的头痛、眼疾、胃病,三十

多岁以后,他就一直被疾病所折磨。不过,总的说来,尼采还是比庄子的生活处境要好得多。但是,如果说他是“大资产阶级的代言人”,或者说他是“颂扬垄断阶级的政策”,他的哲学“是德帝国主义的官方的帅旗”,那是非常牵强附会的。基本上说来,尼采是一个比较富有浓厚诗人气质的哲学家、文学家。

尼采的生平活动过程,正处于俾斯麦掌权的时代。俾斯麦于1862年出任普鲁士首相,开始推行军国主义强权政治。1870年,他发动普法战争,接着建立德意志帝国。可是,尼采认为,德意志军事上的胜利,并不说明德国文化的优越性,他甚至很沉痛地批评“德意志文化没有实质,没有目标,只是‘公众议论’,再没有比这更坏的误解了”。尼采抨击俾斯麦的扩张政策,他说:“对周遭的一切充满着无上的轻蔑——所谓‘帝国’、‘文化’、基督教、俾斯麦和胜利。”在自传里,尼采强烈反对德意志至上的狭隘的民族眼光。对于俾斯麦的铁与血的政策和他的军事扩张主义,对于德意志国家主义,尼采在他的《查拉图斯特拉如是说》的《新偶像》一章中,也有很强烈的批判。

尼采的思想,受到了希腊悲剧精神、赫拉克利多斯哲学、叔本华哲学和浪漫主义运动的影响。

(1) 希腊悲剧精神。尼采在研究古典语言学和古典文献学中,发现了希腊悲剧的两种精神——阿波罗精神和戴欧尼索士精神,前者表现了理性之光,后者表现了创造热情。他认为,希腊文明是由这两种精神互相激荡而形成的。

(2) 赫拉克利多斯哲学。对于希腊的哲学思想,尼采强烈地批判了苏格拉底和柏拉图的哲学,唯独推崇赫拉克利多斯的变动哲学。赫拉克利多斯的长流之说和一切都是斗争所产生的学说,对尼采有很大的影响。

(3) 叔本华哲学。大家都知道,叔本华哲学,特别是他的意志哲学,对尼采有所影响。但是,尼采也不同意叔本华“求生意志”

(Will to Live)的主张,而认为生命是“冲创意志”(Will to Power)的表现。

(4) 浪漫主义运动。18世纪后半叶到19世纪上半叶,西欧各国兴起浪漫主义运动,尼采正是生活在这个文学思潮之中。作为一个文学爱好者,他深深受到浪漫主义运动的启发。罗素说过:“浪漫主义运动从本质上讲,目的在于把人的性格从社会习俗和社会道德的束缚中解放出来。”“浪漫主义运动的特征,总的来说是用审美的标准代替功利的标准。”“浪漫主义者不追求和平与安静,但求有朝气和热情的个人生活。”“浪漫主义观点宣称反对资本主义。”尼采的思想,正是承袭了浪漫主义所具有的基本的特征。

二、浪漫主义的风格

一般说来,浪漫主义具有下面几个特征:第一,浪漫主义用热情奔放的语言、瑰丽的想象和夸张的手法来塑造形象,表达内心世界的感情,抒发对理想世界的追求。第二,浪漫主义歌颂大自然,诅咒城市文明,厌恶城市工业化,突出人与自然在感情上的共鸣。第三,浪漫主义表达了对个性解放的要求。让我们从这几项对庄子和尼采的浪漫主义风格作比较说明。

(一) 寓言的表达方式

庄子和尼采这两位生活在不同时代和不同国度的浪漫主义者,都运用极富于想象力的寓言的方式来表达他们的思想和感情。

首先使我们想起的是,他们寓言中所描写的自己最喜爱的动物。翻开尼采的《查拉图斯特拉如是说》的第一页,就看到出现在查拉图斯特拉身边的爱物——鹰和蛇。当查拉图斯特拉下山来到人群中,当他穿过市场走向郊野,又出现一幕“苍鹰在空中盘旋,身上缠绕着一条长蛇”的生动景象。鹰和蛇究竟象征着什么呢。在《查拉图斯特拉如是说》中曾有这样的话:“人类的勇敢具备了鹰的

羽翼和蛇的聪明。”(第四卷《科学》)那么,鹰是象征着“人类的勇迈”。至于蛇,在《圣经》上,它被描写成引诱人类去犯罪的动物。《圣经》说,上帝嘱咐亚当和夏娃:“分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。”而蛇却告诉夏娃说:“上帝岂是说真话,……你们不会死,因为上帝知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如上帝一样能知道善恶。”可是,在反基督的尼采看来,这条引诱亚当和夏娃吃了禁果的蛇,恰恰是聪明地看穿了上帝蒙骗的灵巧之物。因此,在尼采笔下,蛇被视为聪明和灵巧的象征。

庄子最喜爱的动物是巨鲲和大鹏。《庄子》的头一篇《逍遥游》,第一段就是描写鲲鹏的寓言。巨鲲潜藏于北溟,隐喻着人的深蓄厚养;大鹏的展翅高飞,象征着人的远举之志。

尼采的代表作《查拉图斯特拉如是说》这部散文诗,以非常热情奔放的语言,来抒发作者对“生命与世界的热爱”。让我们听听查拉图斯特拉的歌唱:

我的热爱奔腾如洪流——流向日起和日落处;从宁静的群山和痛苦的风暴中,我的灵魂倾注于溪谷。……我心中有个湖,一个隐秘而自足的湖;但我的爱之急流倾泻而下——注入大海!(第二卷《纯洁的知识》)

你得用热情的声音歌唱,直到一切大海都平静下来,倾听你的热望!(第三卷《大热望》)

在尼采的笔下,查拉图斯特拉时而攀登高山,时而莅临深渊;时而远涉重洋,时而飘渡孤岛;时而跨进文明的城市走向人群,时而远避嘈杂的尘俗回归自然。查拉图斯特拉的思绪,时而飞驰过历史的镜头,时而停驻在人间的焦点。查拉图斯特拉的谈话,时而明快有力,鼓舞群伦;时而如醉汉呓语,不知所云。他这一整部的散文诗,看起来语言零乱,实际上构思精密,主题鲜明。它抨击基督教的病弱人生,鼓舞人的生命意志,肯定人的生命价值。尼采正是在这一基点之上,来宣说他的“超人”的理想和价值重估的学说。

而庄子这位古代的浪漫主义者,正如李白的《大鹏赋》所说,“吐崢嶸之高论,开浩荡之奇言”,以“缪悠之说,无端崖之辞”(《庄子·天下》),来表达他那“时恣纵而不倦”的思想感情。《庄子》这本书,文风的瑰丽生动,文思的浩瀚恣肆,意气的广含深蕴,可以说尤胜于尼采。《庄子》寓言十九,凡山川人物,鸟兽虫鱼,乃至影子对话,髑髅对谈,任何东西到他手上,无一不是极妙的素材。《庄子》书上,每一个寓言,各具独特的色彩,各有不同的意涵。如著名的鲲鹏寓言,庄子借着经验世界里变形的鱼鸟,来打开一个无穷的空间系统,任人的精神纵横驰骋于其间。任公子钓大鱼的寓言(《外物》),用以开扩人们的心思视野。匠石之齐的寓言(《人间世》),意在隐喻乱世知识分子的危难处境。其他如庖丁解牛(《养生主》)、轮扁斫轮(《天道》)、佝偻承蜩(《达生》)、河伯与海若(《秋水》)、混沌的故事(《应帝王》),这些寓言着笔很少,但是寄意都很深刻。庄子非常善于运用丰富的想象力和文学的夸张手法,在他的寓言世界里,无论写景写情,写人写物,落笔奇妙,极具匠心,真可以说“其来不蜕”(《天下》),犹如“黄河之水天上来”。他的运笔,时而气势磅礴,时而非常细腻,峰回路转,顺当自如。他的文字,非常奇丽,富有节奏美感。总而言之,庄子寓言体裁的多样性,内容的繁复性,以及造型艺术的魅力,不仅是先秦诸子无出其右者,而且也是世界文坛所罕能匹比的。

(二) 对大自然的歌颂和对城市文明的诅咒

尼采和欧洲其他浪漫主义作家一样,热情地歌颂大自然,而对资本主义的物质文明和城市工商化充满厌恶感。

早在1866年春,尼采给他的朋友戈斯多夫(Carl Von Gersdorff)的信上,谈到他喜爱大自然。他说人从现代的社会逃避到大自然的时候,才知道自然的宝贵。信上还说到他很欣赏爱默森描述夏天的山丘。

在《悲剧的诞生》里,尼采描述人们在庆典中,载歌载舞,借戴

欧尼索士的欢欣之情,突破个体的范限,使人的精神融入于自然的整体中。

在《查拉图斯特拉如是说》中,尼采表达了他对大自然的喜爱。他说:

我爱森林,城市是不宜居住的,那里纵欲者太多了。
(第一卷《贞洁》)

森林和岩石分享你的沉默。再学那可爱的枝叶繁茂的大树吧,它宁静沉默,垂荫于海上。(第一卷《市场上的苍蝇》)

尼采不当教授以后,在南欧一带的海边、高山漂泊漫游,他对于工商业化的城市生活表达了深切的痛恨。他说:

我飞向未来,飞得太远了。……于是我转身飞回——我加速地飞,于是我到你们这里,你们现代人,我到了文明的城土。

……我从没看过这么光怪陆离的东西。……这里竟是一切颜料罐子的家乡!(第二卷《文明之城土》)

在《查拉图斯特拉如是说》的《文明之城土》、《经过》、《未来》这几个诗章里,尼采也鲜明地表达了自己对于城市生活的憎恨之情,抨击“市场上商人钱币的声音淹没了一切”(第三卷《归来》)。

著名的自然主义者庄子,也有这种对子自然的赞颂。他说:

山林欤!皋壤欤!使我欣欣然而乐欤!(《知北游》)

大林丘山之善于人也,亦神者不胜。(《外物》)

整部《庄子》书,处处描绘着他对大自然的美的喜爱,描绘着人与大自然的融合交感。

尼采和庄子都热爱大自然。但是,这种热爱却有不同的侧重。例如,他们都非常爱海,然而他们爱海的意涵是不一样的。如果说,尼采是着重赞颂海的激荡奔涌和“那愤怒向我抗辩的”(《第三卷《七个印》)性格,那么,庄子是着重赞颂海的广大幽深的情怀。

(三) 对个性解放的要求

在个性解放思想方面, 庄子和尼采在各自的著作中都有突出的表现。他们的个性解放的主张, 在本国的文化传统中都产生了重大的影响。不过, 他们的个性解放思想, 各有其不同的文化内涵。尼采的个性解放, 是要把人从基督教道德的压缩感和宗教的罪恶感中解放出来。而庄子的个性解放, 则是要把人们从宗法制度和礼教文化的束缚下、从人的世俗价值和工具价值中解放出来。

庄子学派主张人应该有“独志”(《天地》), 成为“独有之人”(《在宥》)。所谓“独志”, 就是不同凡俗的独特之志; 所谓独有之人, 就是能够独立于天地之间的人, 也就是说摆脱了宗法传统、礼教文化、市场价值和工具价值的重重束缚的人。庄子在《天下》篇中所说的“独与天地精神往来”、《史记》里所说的“汪洋恣肆以适己”以及他自己的行为, 也表现出他的反权威主义、反偶像崇拜的思想。儒家神圣化的历史人物——自尧、舜以降, 在庄子的笔下, 都被平凡化了。“秕糠皆可尧舜”, 任何历史上的权威人物, 到了庄子的世界里, 都好像到了一个桃花源里一样, 等级、权威、偶像, 统统被消解了。

而尼采的“超人”, 是要人努力地自我提升, 鼓励人发挥自己的积极性, 不断地向前发展。尼采的哲学, 也同样是反权威主义和反偶像崇拜的。他借查拉图斯特拉之口, 要弟子们寻找自己, 而不要被石像所压倒。在《查拉图斯特拉如是说》里, 有一段经常被引用的很有名的谈话, 查拉图斯特拉对他的弟子们说:

弟子们, 我独自前进了! 你们分头走吧!

我劝告你们: 离开我, 提防查拉图斯特拉! 也许他欺骗了你们!

如果一个人永远只做弟子, 那对他的老师并不是好的报答。你们为什么不撕破我的花冠呢?

你们崇敬我; 但是有一天你们的崇敬倒塌下来, 你会

怎样呢？留心，别让一个石像压倒了你们！

你们还没有寻找自己，便找到了我。

一切信徒都是如此；因此，一切信仰都不值什么。

现在，我要教你们丢开我，去寻找你们自己；当你们都否定我时，我回到你们这里来。（第一卷《赠予的道德》）

三、人物形象的塑造：

庄子的“至人”和尼采的“超人”

庄子和尼采在各自的作品中，都塑造了自己的理想人物形象。庄子所塑造的理想人物是“至人”，而尼采所塑造的理想人物是“超人”。虽然庄子的“至人”和尼采的“超人”都是理想人物，但他们出于不同的文化传统和历史背景，因此具有截然不同的内涵。

庄子的哲学要在追求人的精神自由。他深切地感到，人们本来是向往自由的，可是，他们又经常地陷在人为的和自为的种种束缚之中。一方面，人们受着各种人为的、外在的规范的层层裹罩；另一方面，人们自己也自觉不自觉地投身到追逐功名利禄的圈套之中，以至自限自小。这样，便造成了人与外界的扞格、主体与客体交通的阻塞，而形成了自我封闭系统，而缩限了自我精神的自由活动。因此，庄子运用文学的想象力，塑造他的理想人物——“至人”、“神人”，借以冲破束缚人们的重重罗网，打通人与外在世界的隔离，使人与外界交感融合。所谓“至人无己，神人无功，圣人无名”，乃是要人从社会市场价值网中超脱出来。所谓“乘天地之正，御六气之辩（变）”，庄子所理想的人物，其精神活动是无限开放的，与宇宙万物融合一体的。

从哲学观点来看，庄子是从同质的概念去看待人与外物的关系的。《大宗师》上说“游乎天地之一气”，《知北游》上说“通天下一

气耳”，而人的生死，也是气的聚散（“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死”）。这就是说，人与天地万物的原质是相同的。因而从同质的概念出发，庄子认为人与外物、主体和客体的关系不是对立的、隔离的，而是一体的、合一的。庄子以艺术的心态，把人的主观情意投射到外物中去，使人和外物交感融合；以美学的感受，把主体的美感经验投射入外物中，将外在的物象主体化，从而使对立的主体和客体关系变成和谐的、交融的关系，从而也开扩了人的精神自由活动的领域。

然而，尼采理想中的“超人”，具有完全不同的文化意涵。尼采所讲的“超人”，就人本身来说，是要人发挥自己的潜在力量，不断地超越自己。就世界观来说，他深感基督教文化病弱人生，鄙视肉体，走向唯灵论。尼采主要地是针对基督教的这种世界观、人生观，而提出他的超人哲学。在《查拉图斯特拉如是说》的序言中，他对“超人”的意义有非常明确的叙说：

当查拉图斯特拉到达森林边的一个镇上时，他发觉许多人聚集在市场上；因为告示着有一位走索者将要献技。查拉图斯特拉向人们如是说：“我告诉你们什么是超人。人要是超越自身的某种东西，对于超越自身，你们做了些什么呢？”

听呵！我告诉你们什么是超人！

超人就是大地的意义。让你们的意志说：“超人应该是大地的意义吧！”

我的弟兄们！我极愿你们对大地忠实，别信那些传说来世希望的人！他们都是荼毒者，无论他们是自知或是不自知。

他们是生命的侮蔑者，自甘颓废与自我荼毒者，对于他们，地球厌倦了：“快让他们去吧！”

从前把渎神看作是最大的亵渎，但是现在神已经死

了,这些亵渎者也一同死去。如今最可怕的罪恶是对于大地的不敬,……

在这里,“超人”的意义是非常明确的。他主要地表达了两个意思:

(1)“超人”是要人“超越自身的某种东西”,要发挥自己的无限的潜能,来提升自我。

(2)“超人就是大地的意义。”这是尼采世界观的一个表达——认为只有一个世界,就是这个大地。尼采认为,西方传统哲学,从柏拉图开始,就是两个世界之说,即把世界分为现象世界和理念世界。到了基督教,则将世界分为今生世界和来生世界、此岸世界和彼岸世界。尼采批评柏拉图把我们真实世界看成是假象,而把一个虚构的世界当作是真实的世界。基督教更是遁离现实世界,去构幻一个来生的世界。因此,在这里,尼采很明白地批评那些相信来生世界的人,说他们是人生的诬蔑者,是对大地的不敬。尼采肯定“大地的意义”,就是肯定这个世界,肯定人间世,批判来生论。也就是说,尼采既反对柏拉图的传统哲学和柏拉图以来的西方传统世界观,也反对基督教的两个世界之说。尼采的这个思想,在《查拉图斯特拉如是说》中表现得很突出。

尼采在《来生论者》一章中说:“别再埋头于天上事物之沙滩中,自由地昂起头来,给大地开创意义吧!”他批评基督教的来生论者说:“病人与垂死者,他们蔑视肉体 and 大地,而发明天国和赎罪的血滴。但,即使这甘甜而阴郁的鸩毒,也还是取自于肉体 and 大地!”

《肉体的蔑视者》这一章,抨击基督教蔑视肉体,“怨恨生命 and 大地”。

在《高尚的人》这章中,尼采攻击了基督教“精神的忏悔者”是“无意志的人”。他说,这些精神的忏悔者“应当像牛一样,他的幸福应当有泥土的气息,而不是对大地的轻蔑”。

尼采在《快乐与热情》一章里,呼吁建立“地上的道德”,否定所谓善是“上帝的法条”,引导人遁入另一个世界。

在《赠予的道德》这一章中，尼采呼唤人们抛弃天国的幻想，忠实于大地，用自己的道德的力量和知识来提升自己，做一个“超人”。他呼唤着：

兄弟们，用你们的道德的力量，忠实于大地吧！让你们的赠予之爱和你们的知识为大地的意义服务吧！

别让道德从大地飞开。……

你和一打将迷失了的道德带回大地上呢！……是呀，回到肉体与人生；使它给大地以意义，一个人类的意义！

……

兄弟们，让你们的道德为大地的意义服务吧！让一切事物的价值由你们重新估定吧！因此，你们当成为斗士！因此你们当成为创造者！

肉体以知识净化自己；肉体用知识提升自己。

千条路径没有人走过；千种健康和生命的隐蔽之岛，还没有人到过。人与人的大地仍是无尽藏而未曾开发。

真的，这大地将有一天成为一个疗病的场所！一种新的气息围绕着它——一种救活的气氛，与一种新的希望！

从这里可以看到，尼采说“超人”是“大地的意义”，是要人们成为一个大地的开创者和开拓者，成为一个新价值的估定者。

四、尼采笔下的查拉图斯特拉和庄子《内篇》 所构绘的人物型态及性格之比较

庄子和尼采都通过构绘理想人物来宣扬自己的哲学思想。尼采在他的《查拉图斯特拉如是说》一书中，构绘了查拉图斯特拉的形象，而庄子的《内篇》，构绘了如哀骀它、子于、子来这些人物；他

们的人格型态和性格都有很大的不同。下面,我们分别做一些比较。

(一) 激情和忘情

尼采所塑造的查拉图斯特拉这个人物,性格非常独特,他时而步伐轻快,洋溢着舒畅欢愉的心情,时而离群索居,坠入痛苦的思绪里。在《最沉静的时刻》里,尼采描写着:

当查拉图斯特拉说完话,他感到强烈的痛苦。和朋友别离的时间已逼近,遂放声大哭,没有人能安慰他。但在这里,他仍然留下他的朋友,独自离去。

在《幻象与迷》中,描述着:

查拉图斯特拉两天沉默不语,索想而木讷。

有人曾说,一个人洞察自己和时代的深度,是和他所受的痛苦强度成正比的。查拉图斯特拉的性格,正是他经常地受到痛苦的激情袭击的表现。

在《康复》一章中,尼采对查拉图斯特拉的激情有一段非常生动的描写:

一天清晨,查拉图斯特拉刚到洞穴不久,他从床上狂跳起来,可怕的声音喊叫着,……

查拉图斯特拉刚说完话,他跌倒了,如同一个死人,躺着很久。当他恢复知觉时,面色灰白,战栗不已,他仍然躺着;久久不饮不食。这种情况持续了七天,他的鹰和蛇日夜地不离开他,只有鹰时而飞出去觅食,把衔来的东西放在查拉图斯特拉床榻上。……七天之后,查拉图斯特拉才在床上坐起来。他拿着一颗玫瑰色的苹果嗅着,觉得气味芬芳。于是鹰和蛇知道他说话的时候到了。

走出你的洞穴呵,世界如一座花园等待着你!

我们读着《查拉图斯特拉如是说》的时候,可以感觉到一个年轻作者的热情洋溢;他甚至是一个激情主义者。

可是,庄子对感情的看法恰恰与尼采相反。他认为,人经常地受到情绪的困扰;特别是死亡之情的怖惧感,对人有很大的困扰。因此,庄子主张“忘情”,以摆脱这种困扰。他在《养生主》里创造出“老聃死,陈失吊之,三号而出”的故事。而在《大宗师》里,庄子借子舆重病时所讲的话,表达了“安时而处顺,哀乐不能入”的思想,也就是说,对于生来死去,应该抱着顺应自然的态度,不要被哀乐之情所困扰。《大宗师》还写了子桑户死,他的朋友临尸而歌的故事。《至乐》篇记载:庄子妻死,他还鼓盆而歌。这些寓言,都是用反面的写法,表达对死亡的无惧感和顺应自然的态度。在《德充符》篇末,有一段庄子和惠子的对话,谈到人的“情”与“无情”的问题,庄子说:我所说的“无情”乃是说人不要被好恶之情所困扰而损伤自己的身体(“不以好恶内伤其身”)。这也说明庄子主张人要顺应自然,不被哀乐情绪所苦恼,而保持安然适和的心境。

(二) 恶梦与无梦

庄子要人们尽量免除情绪的困扰,因此,在他的笔下,至人是无梦的。他在《大宗师》里描写的真人“其寐不梦,其觉无忧”。一个人在觉醒时,有太多的欲念和忧虑,就必然反映在梦境里(这正是现代心理学家弗洛伊德研究的一个领域),正如《齐物论》里所形容的,“其寐也魂交,其觉也形开,与接为搆,日以心斗”,人在白天过多地勾心斗角,所以夜里睡觉时就精神交错。因此,一个人应该超脱这种困扰,保持心境能达到“其寐不梦”。这也是很合乎现代医学理论,睡时大脑皮层细胞才得以充分休息。所谓“至人无梦”,是说对人间事理通达透解,所以任何一种刺激都不会引起他的喜怒哀乐。

在《齐物论》里,庄子还讲了一个庄周梦蝴蝶的寓言,说庄周梦见自己变成蝴蝶,翩翩飞舞的一只蝴蝶,遨游各处悠然自在,根本不知道自己原来是庄周,醒过来时,自己分明是庄周,不知道是庄周做梦化为蝴蝶呢,还是蝴蝶做梦化为庄周?庄子用这个寓言来

形容人的“自喻适志”。庄周的蝶化,比喻着人性的天真烂漫,也象征着人在没有陈规制约和戒律重压时的适逸自由。在庄子看来,宇宙就像一个大花园,蝴蝶可以无拘无束,欢欣于这个大花园的花丛中间;人生也应该无拘无束,自由自在地在宇宙自然之中逍遥漫游。相反,我们看到,近代人卡夫卡在《变形记》里描写的格利戈变成大甲虫的寓言,则是另外一种情形。格利戈是一个旅行推销员,每天都要赶四点钟的那趟火车,到公司去接受上司的遣派。上司的面孔和呆板的工作使他对这件差事很厌倦,可是为了替家人偿还债务,他不得不干下去。这天醒来,忽然他发觉自己变成了一只大甲虫,想爬起来,又觉得自己行动吃力,语言含糊。房门锁着,他开不了门,无法出去,终于赶不上那趟早车。卡夫卡的这个寓言,写出了现代人的生活的空间压缩感、空间囚禁感、与外界的隔离感和宗教的罪孽感,描写这些给人们带来的沉重的负担。庄周蝶化的“变形记”,和现代人的这种感觉恰恰成了鲜明的对照。在庄子那里,如果说人生如梦的话,那么,应该说是一个美梦。当然,庄子在这里所说的蝶化、物化,是一种艺术的观照,也就是说,是用美感经验来观照事物的变化,来泯除物我之间的界限和隔离,而达到物我的契合融和。

尼采曾经抨击基督教道德为“智慧是无梦的睡眠”,这看来与庄子的观点恰好相反。不过,尼采对基督教的说教者所进行的抨击,乃是对基督教的鸦片式的道德观念的强烈批判。尼采在《查拉图斯特拉如是说》的《道德讲座》一章中,批评基督教宣扬人要妥协、驯服、压制自己,宣扬“睡眠是一切道德之主”。

在反基督的尼采的笔下,没有庄子式的悠游自在的蝴蝶梦。相反,在《预言者》这章诗里,尼采描写了查拉图斯特拉所做的一场恶梦:

如是,查拉图斯特拉悲忧,徘徊不已,三天不饮不食,
不休息,不说话,终于他熟睡了,沉沉入睡。……做了个

恶梦,梦见死亡的棺木,梦见一口黑棺材抛掷到他足前,在呼啸、喧哗、怪叫声中,这棺材裂开,并发出千百种笑声、千百种怪状,孩子们的、天使的、枭鸟的、婴儿般的大小的蝴蝶的脸,对我大笑、喝吆。我骇叫着,呼声惊醒了自己。……

查拉图斯特拉做了一个“痛苦的梦”,梦中醒来,他“克服了那致命的疲倦”。这种梦境,表现了查拉图斯特拉在人生过程中遇到的障碍和所进行的挣扎和斗争,表现了查拉图斯特拉的艰苦奋斗精神。

(三) 孤独与自适

尼采和庄子都有很深的脱群孤傲感。

尼采的孤傲,是十分突出的。他的孤傲感,强烈地表现在两个方面:他与群众的距离感和传统文化的差距感。此外,他对现实的政治也是非常不满的。

在《市场上的苍蝇》中,尼采借查拉图斯特拉的口说:“朋友,逃到你的孤独里去吧,我看你被大人物的喧嚣所震聋,又被小人物的毒刺所刺伤。”又说:“凡是孤寂所终止的地方,就是市场开始的地方;凡是市场开始的地方,也开始了大演员的嘈杂和大苍蝇的嗡嗡。……群众尊称这些表演者为大人物,……民众围绕着大演员而旋转,……市场上充满了吱吱喳喳的小丑——人们夸称他们的伟大人物,认为他们是时代的主人。”这充分表示了他对当时他所处的时代的不满和抗议。

当查拉图斯特拉从山上到市镇的途中,宣告“上帝已经死亡”时,他来到市镇向人群宣说他的超人的理想,但是,市场上的人群不能领会,大家一窝蜂地围着马戏帮观看走绳者的表演。走绳者失足从绳上摔下来,群众一哄而散。这时,他背负着已经死去的走绳者,走到郊外。他觉得很孤独。第二天早上,太阳出来,一线光启示了他,他要去寻找共同的创造者。在《创造者之路》里,尼采再度地表达了他与人群的距离感和孤独感。他说:“我的兄弟,带着

你的热爱与创造力,往孤独里去吧。正义会慢慢地拖着脚跟在你的后面。我的兄弟,怀着我的泪到你的孤独里去吧。我爱那想创造以超越自己的人。”

罗素在《西方哲学史》中说过:“孤独本能对社会束缚的反抗,不仅是了解一般所谓的浪漫主义运动的哲学、政治和情操的关键,也是了解一直到如今这运动的后代的哲学、政治和情操的关键。”罗素的话,也可以作为对尼采的孤独的时代意义的说明。

庄子和尼采一样,对于社群有很大的距离感,对于他所处的时代有着更为强烈的不满和激愤。“汪洋恣肆以适己”的庄子,虽有孤傲感,却没有尼采那种孤独感。在庄子的思想里,人们应尽量消除孤独情绪的困扰,要超脱人际关系中的是非纠葛,而转向人与自然的融合关系。《天下》篇里所描述的庄周“独与天地精神往来而不敖倪于万物,不谴是非以与世俗处”,说明庄子是人世的,而不是出世的。

(四) 自力与安命

在庄子的观念里,对于人与社会的关系,人与自然的关系,采取一种顺应自然的态度。庄子的安命,就是把生死存亡、穷达贫富都看作运命的流行。在《大宗师》里,他说:“死生,命也。”这就是说,死和生都是自然而然,不可避免的。在《人间世》中,庄子描述一个人处于政治极端恶劣的环境之下,无可奈何而安之若命。在《庄子》书中,提到命,都是指自然而不可避免的境遇,《达生》篇说:“不知吾所以然而然,命也。”因此,庄子无论是对于生死问题,对于贫富问题,还是对于社会上极逼困的处境,都采取“知其无可奈何而安之若命”的态度,也就是说,采取一种顺应自然而安然接受的态度。

可是,尼采是反对这种安命的思想的。他在《查拉图斯特拉如是说》中说:“我是无神的查拉图斯特拉,那些自我主宰,而不知所谓安命的人,便是我的同类。”(第三卷《侏儒的道德》)在这里,尼采

主张应该发挥人的主观能动作用,去克服所遇到的困难,而创造自己所理想的环境。

(五) “健康的肉体的声音”与“游于形骸之内”

尼采的肯定自我,主要地是针对基督教的否定自我。基督教蔑视肉体,逃离自我,导致了虚幻的唯灵论;而尼采针对基督教人生观的弊病,肯定肉体,肯定自我。对于灵肉的关系,尼采提出了身心合一的明确的观点。他说:

“我是肉体,也是灵魂”——小孩这么说。为什么他们不能像小孩一样这么说呢?

然而,觉醒者、明智者说:“我整个是肉体,此外无他。灵魂乃是肉体中某部分的名称。”

肉体是一个大理智,是一个有意识的复合体。

兄弟们,被你称为精神的你的小理智,也是你的肉体的一种工具。(第一卷《肉体的蔑视者》)

在《查拉图斯特拉如是说》中,尼采再度地歌颂肉体的功能:

我们的精神向上飞扬,它是我们肉体的一种象征,一种提升的象征。

肉体如是穿过历史,一个变革者和战斗者。而精神——它对于肉体是什么呢?它是肉体之斗争与胜利的先驱,它的伴侣与回响。

你们的肉体高升,向上,它兴高采烈地鼓舞精神,使精神成为创造者,估价者,热爱者,以及一切事物的布施者。

肉体以知识净化自己,肉体用知识提升自己。(《赠予的道德》)

早在苏格拉底的时候,就认为灵魂被囚在肉体之中,肉体死亡,灵魂才能获得自由。这同基督教的灵魂不朽之说是相吻合的。苏格拉底和基督教的这种观念,造成了传统思想中鄙视肉体的不健康的人生态度。罗素对于唯灵论,对于灵魂存在的问题有一个

科学的说明：“我们所谓的‘思想’，似乎要依赖大脑的思路组织，正像旅行要依靠铁路和公路一样。思维所需的能量似乎有它的化学起因；例如，缺碘会使聪明人变成白痴。心理现象好像与物质结构有密切联系。……我们也不能认为个人的思维在肉体死亡以后还能继续存在，因为肉体的死亡破坏了大脑组织，也驱散了利用大脑思路的能量。……我们知道大脑不是永生的，也知道生物体死亡之时它组织中的能量，假定可以这样说，是解体了，因而也便无法进行整体行动。所有的证据表明，我们所认为的精神生活同大脑的结构及人体组织的能量有着密切的联系。因此，认为肉体生命一旦停止精神生活也同时停止的看法是合理的。”一个人存在，灵魂才存在；人死了，精神也就消失。因此，尼采肯定人的存在，肯定健康的肉体，呼吁人们“倾听健康的肉体的声音”。

而庄子，除了在《大宗师》里，表露了他的“以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂”的消沉思想之外，在《达生》篇里，还表达了“形全精复”的健康思想。所谓“形全精复”，就是说人的形体要健全，精神要充足。庄子认为，像单豹的“养其内而虎食其外”，张毅的“养其外而病攻其内”，都是各有所偏。人要养生，必须“形”“精”并重。这个生动的比喻，表现了“形全精复”的健康的思想。

在《齐物论》里，庄子也反省到，一个人“一受其成形，不化以待尽，与物相刃相靡”，有的人一辈子生命没有什么目标，终生役役，最后，“其形化，其心与之然”，这是很可悲哀的事。因此，庄子在检讨人的身心作用的时候，他强调了一个人应该培养自己的精神生命、思想生命。庄子深感世人只是以貌取人，所以他创造了许多寓言，来描绘有些人尽管外貌完好，但心智是残缺的，而另一些人虽然外貌丑陋，但心智却是完好的。相形之下，他宁可赞扬后一种人。因此，他在自己所创作的寓言中，塑造了很多残形者的形象，来打破以貌取人的鄙见。特别是在《德充符》里，有很多寓言，描绘了一个个外形残缺而心智完善的人，表达他的“游于形骸之内”的

主张,而否弃“索人于形骸之外”的偏见。不仅如此,庄子还进一步提出,一个人不但要有形体,更重要的是要扩大自己的精神空间,拓展自己的思想生命。

五、尼采的投入和庄子的退隐

尼采和庄子的处世态度不同,一个是积极人世的,一个是避世或游世的。从某个方面来说,尼采的投入和庄子的退隐,是一个鲜明的对照。但是,尼采的投入的方式也并不是直线形的。他的投入的方式非常特殊,在《查拉图斯特拉如是说》序言的开头,就出现了这种投入方式。在对他的投入的方式作分析之前,让我们先来读他的一段叙说:

查拉图斯特拉三十岁的时候,他离开了他的家以及他家乡的湖畔,而隐逸山林。在那儿,他怡心悦神而玩味孤独,十年来未尝倦怠。但最后他的意旨改变了——有一天早上,他和瑰丽的朝霞俱起,在日出以前动身,并且对太阳作如是说:

“你这伟大的星球,如果失去了你所照耀的人们,你的幸福何在呢?十年来你照临我的窟穴:如果不是为了我和我的鹰蛇的话,你一定会倦于你的亮光与旅程。

“然而我们每晨静候你,从你这儿摄取你的流光,并且为此而祝福你。

“看呵!我履足我的智慧。像只蜂儿采集了过多的蜜。现在我需要的是能伸出来接取它的手。

“我愿意赠与和奉献,除非人群中的智者仍旧欣悦于他们的愚蠢,而穷人安乐于他们的丰足。

“因此我必须下降于最深处,正如你在夜晚所做的一样。当你没入海底,而你仍给予下界以光亮,你这丰润泛

溢的星球呀！

“像你一样，我们须降临；正如我将要降临于人间的人们所说的。

“那末祝福我吧！你这安谧之眼可以看得到一切，没有丝毫嫉妒的最大之幸福。

“祝福这充溢着欢乐的流觞吧！杯中时将泛溢出金波，到处都会映着你的欢悦。

“看呵！这杯将再成为一个空杯，而查拉图斯特拉将再度成为世人了。”

于是查拉图斯特拉开始降临。

查拉图斯特拉的“下山”——“降临”人间，英文称为“Down-Going”，这里，用日的起落来做比喻；尼采的投入就像日起日落那样，是时隐时显的。他来到人间，投入人世，久之又退隐山林；但他并不是永远的退隐，而是在离群索居一段时间之后，又重新投入。

尼采的投入，如他那诗的语言所形容的，是以热烈的爱倾注于溪谷，积极地投身于社群之中。然而，当他身处人群当中的时候，又感到同人群有一种距离感。他觉得人群不能理解他，于是产生了挫折感。因而他经常地在投入之后又退隐出来，不过，这种退出不是消极的，而是做自我思索、自我反省、自我充实、自我培蓄，作为再投入的准备。由于尼采对人群有距离感，所以他感到自己是一个孤独的创造者。他到社群里来，不是为了别的，乃是为了寻找共同的创造者。

庄子的退隐，是对世俗价值的强烈离弃感。庄子并不是没有爱国之心，人世之意，只是由于他所处的是一个大动乱的时代，人的生命朝不保夕，特别是知识分子，处境尤其艰难，而庄子自己，热爱自由，不愿意成为工具价值，因此，不得已乃采取了避世的态度。庄子的退隐，看来要比老子更为彻底。

庄子的退隐，有着几个方面的作用：

第一,在乱世之中,借以保存性命。所谓:“遭治世不避其任,遇乱世不为苟存。”(《让王》)这是一种明哲保身的态度。但是,庄子的明哲保身,还是有原则的。他始终坚持他自己的立场与原则。

第二,庄子的退隐,乃是从政治社会的网罗之中撤退出来。他所说的“无用之用”,就是不被当时的权势人物所御用而成就他自己的大用。对于权力结构,庄子保持“天子不得臣,诸侯不得友”(《让王》)的态度,这表现了他对封建统治者的不合作态度。庄子的“独乐其志”,“汪洋恣肆以适己”(《史记》本传),正是他不愿被世俗价值和权势结构所网罗,而保持自己精神活动的天地的表现。

第三,庄子的退隐,是将自己从功名利禄的网罗中撤退出来,表现了他的不追求权势地位。他认为,在功名利禄的世俗价值的追逐中,往往会迷失自己,因此,要保持自己的精神自由,就要避开这种世俗价值的笼罩。

所以,严格地说来,不能说庄子是厌世的,而应该说,庄子是愤世的。庄子的退隐,是不愿意在功名利禄的追逐中迷失自己,是不愿被纳入封建统治结构而成为权势人物的工具价值,是要在乱世之中保存自己的性命,来另外开辟自己的精神天地。他的退隐,是“时命大谬”而“不当时命”(《缮性》),既不是厌世,也不是出世,而是一种避世,并且这种避世,是有他的苦衷的。

六、尼采的悲剧意识与庄子的忧患意识

先秦诸子面对大动荡的历史现实,各人的进退取舍的态度虽然有所不同,但是,他们对于时代的危机意识,以及对于社会的关切之情,却是一致的。庄子尽管采取了避世的态度,然而,他并不是出世的。他的处世的忧患感,他的沉痛隐忍的程度,他对于时代的灾难和人群的祸患的敏感度,可以说是超过先秦诸子其他各家的。与庄子同时的孟子,所处的社会阶层比庄子要高,还能奔走于

权贵之门,他的思想也部分地反映了当时开明统治者的愿望。而庄子却穷处陋巷,接触和了解大多数人的生活,他的思想敏锐地反映了当时人民的险境,同时也反映了当时知识分子的危难。

《庄子》书中,沉痛地描绘了战国时代战争的灾难、政治的暴虐和人民的凄惨遭遇。“今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也。”这是《在宥》篇所描写的一幅凄惨生动的人间灾难的图像。在《人间世》的开头,写出了卫君(实指宋王偃)的残暴统治:“轻用民死,死者以国量乎泽,若蕉。”同时,庄子还假借楚狂接舆道出了处于暴虐统治下的惨状:

凤兮凤兮,何如德之衰也!
 来世不可待,往世不可追也。
 天下有道,圣人成焉;
 天下无道,圣人生焉。
 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!
 郢曲郢曲,无伤吾足!

这里,庄子对当时知识分子朝不保夕的危难处境描写得多么生动!

在《山木》篇里,庄子也叙述了自己的“处势不便”,“非遭时也”,他举出比干被剖心作为例证,说明他所处的那个“昏上乱相”的时代的艰难。宋国是殷商后裔,庄子以纣影射宋王偃,而以比干自喻,可以说是他的发自内心深处的语言。从这里,我们可以看到,庄子未尝没有爱国用世之志,只是由于他生在这样一个战祸连绵、国政如麻的时代,不甘于成为封建权势者的工具。这也表现了作为一个学问渊博的知识分子对于艰险处境的敏锐反应。

因此,在《庄子》书中,深沉地描写了处世的艰难性。譬如,在《逍遥游》里,他以狸狌的活动的遭遇来作比喻,多少有才能的人“东西跳梁,不辟高下”,结果是“中于机辟,死于网罟”。有鉴于此,庄子才提出,应该像一棵大树那样,树之于广漠之野,可以任意地徘徊在树旁,自在地躺在树下,“不夭斤斧,物无患者”,说明庄子对处于险恶时代的困惑感。

在《德充符》里,庄子形容当时人的处境是“游于羿之毂中,中央者,中地也;然而不中者,命也”。天下无道,处境垂危,人们随时都可能遭到射击,生命是毫无保障的。

在《应帝王》里,庄子说:“鸟儿尚且知道高飞,以躲避罗网弓箭的伤害;鼯鼠尚且知道深藏在社坛之下,以避开烟熏铲掘的祸害。难道人还不如这两种虫子吗?”(笔者译)又说:“虎豹由于皮有文采,所以招人来田猎;猿猴由于行动敏捷,所以被捉来拴住。”(笔者译)前者描写了如何避免当时社会带来的祸害;后者描写了当时有才能的人如何会招来祸害。

在《人间世》中,整篇都反映了那个战乱时代人际关系的纷争纠结的阴暗面,特别是面对统治阶级的关系的艰难性。尤其是“匠石之齐”这一节,描写了一个有才能的人在世上,就好像“柎梨橘柚,果蓏之属,实熟则剥,剥则辱;大枝折,小枝泄。此以其能苦其生者也,故不终其天年而中道夭,自扞击于世俗者也”,很形象地反映了有才能的人在社会上所受到的残害。

而在《养生主》里,庄子描写了世事的复杂,有如牛身上的筋骨盘节。处在这样一个复杂的社会,他不能不怀着“怵然为戒”的处世态度。

生逢乱世,庄子的心情是很苦痛、很矛盾的。如果他不关心社会和人民的命运,就不会“著书十余万言”(《史记》本传),来表达他对时代的感受,从而提出他的哲学主张。他之所以采取“无用之用”的态度,实在是当时为了避免于险恶处境而不得已为之。庄子

反抗权威,对封建统治者采取不合作的态度,在历史上也有一定的作用。他另辟一个精神世界,以求自我安适,实际上,他是寄沉痛于悠闲,内心还是具有很深的时代忧患感的。

尼采所处的时代、国家和社会环境,较之庄子的坎坷的境遇,大不相同。尼采是生活在自己国家的资本主义正在发展,经济和政治正在上升的时期。因此,虽然他对现实的政治也是不满的,他是现实政治的批评者和抗议者,但是,他的处境究竟没有庄子那么险恶。同时,尼采是一个诗人气质特别浓厚的文人、学者,他对现实政治的敏感度也不如庄子那么强烈。尼采对现实政治没有很明确的概念,没有庄子那样体会得深刻,也未曾提出过一个明确的社会政治主张。我们在尼采的著作中,可以感觉到尼采对社会政治现状的朦胧不满,却看不到他对这种状况的深刻反映。尼采对人生的看法和体验,不是从现实政治,而主要是从文化哲学方面着眼的。他不满足于叔本华的悲观哲学,它痛恨基督教文化的病弱人生,更上溯这种思想的根源,而抨击柏拉图、苏格拉底对现实人生的鄙视。他在对于西方的文化和哲学的研究中,发现了希腊的文明是由希腊人在一种悲剧精神之下所创造的。他在对于希腊古典戏剧的研究中得出结论:“悲剧充分证明了这个事实:希腊人不是悲观主义者;在这方面,叔本华的观点是错误的。”(《看,这个人》)他认为:“希腊人深深体会到人生的恐怖;为了克服这种恐怖的意识,希腊人创造了神话,以显示他们对生命的肯定。”(《悲剧的诞生》,3)尼采在早期对希腊古典文献学的研究中,还发现了希腊文化是由阿波罗精神和戴欧尼索士精神相互激荡所造成的。他说:

艺术的不断发展是由阿波罗和戴欧尼索士两体的结合,正如生殖依两性间不断的冲突与协调活动一样。

阿波罗和戴欧尼索士,这两个希腊艺术之神,在希腊艺术世界中为一尖锐对立的存在,在起源和目的上,阿波罗的造形(雕刻)艺术和戴欧尼索士的非视觉音乐艺术之

间,成为一个强烈的对照。这两种创造趋势并驾齐驱,它们又不断地互相激荡,而引发更强力的创造,这两种精神在长期的对峙下,仅在“艺术”共同的名词中取得表面的协调,一直到最后,才由希腊人意志活动奇术加以点化,而形成希腊悲剧的艺术创作。(《悲剧的诞生》,1)

尼采从戏剧、音乐、艺术的研究中,发现了希腊的悲剧精神,也就是说,发现了阿波罗所代表的理性之光和戴欧尼索士所代表的创造热情,在人生历程中所发挥的光芒。这种悲剧精神认为,人生总难免一死,并且在人生过程中,充满了坎坷曲折,可是,人们能够发挥理性和创造的功能,发挥自己的创造力量,来克服各种困难。正是这种在人生历程中克服困难所发挥的奋发的意志和战斗的力量留下的成果,构成了古代希腊的悲剧精神。

七、尼采的“精神自由”和庄子的心灵开放

从某种意义上说,庄子的哲学和尼采的哲学都是自由哲学。但是,他们所说的自由,并不是现代政治法律制度下权利义务关系规范下的自由,而是一种精神性的自由。他们虽然都崇尚精神性的自由,可是,各人的精神自由却具有很不相同的文化特性和哲学内涵。

当尼采谈论精神自由的时候,他总是针对基督教的思想 and 道德观念所造成的人的不自由而发的。在尼采的代表作《查拉图斯特拉如是说》里,当查拉图斯特拉讲到精神自由时这么说:

精神自由的人,还得净化自己,他内心还有许多禁锢和泥垢。(《山岗上的树》)

我俯视下面的浓云,傲笑其乌黑及浊重,……有谁能欢笑而上升?登上高峰的人,傲笑一切悲剧。……让我们击杀浊重的精神。(《读与写》)

在这里,尼采是针对基督教对人的种种禁锢而说的。所谓“浊重的

精神”，是形容基督教的与自由精神相对立的忧郁的、沉闷的、阴暗的、禁锢的人生观。

在《归来》一章中，尼采说：“怜悯造成包围一切自由的心灵的沉闷空气。”尼采把基督教称为“怜悯的宗教”。这里的“怜悯”，指的是基督教的道德。基督教道德禁锢了人的精神自由。

在《创造者之路》一章中，尼采又说：“你以为自己是自由的吗？我愿听到你的中心思想，而不愿听你说你逃离枷锁。许多人抛开奴役的地位，就抛弃他的最后的价值。”这里，尼采也指出了基督教的道德是奴隶式的道德，西方人的思想被基督教的道德所奴役，人们失去了他们自己的自主性、自尊心和自信力。可见，尼采所讲的自由，是为了反对基督教的灰黯的人生观，这种人生观是使人郁闷的、多禁锢的。他批评基督教的人生观给人们造成的思想上和精神上的压迫，主张超越基督教的人生观而获得精神自由。

而庄子在讲人的精神自由的时候，是从以下几个方面来说的：

首先，庄子认为，束缚着人、使人不得精神自由的，是人为的因素，即文化传统的规范和社会关系的规范对人的限制和禁锢。在文化传统方面，庄子批评了以儒家为代表的仁义礼智违反了人的自然本性，对人性造成了束缚。而在社会关系方面，他批评各种学派之偏见限制了人的思想，使人的心灵得不到开放。人的本性是向往自由的，但是，已有的文化传统和社会关系给人划上了许多框格规范，使每一个人都变成自我中心，这就造成了人的自限自小，精神上失去了自由。

庄子写了许多寓言，来描述人为的因素对人的束缚。在《养生主》里，庄子描写水泽里的野雉，宁可“十步一啄，百步一饮”，也不愿祈求被养在笼子里，因为养在笼子里，虽然食得饱，饮得足，神态旺盛，但是没有自由，并不自在。而在《秋水》篇里，庄子举出井蛙拘于墟、夏虫笃于时、曲士束于教的例子，来形容人们所受的种种外加的束缚，这些束缚使人丧失了精神自由。

其次,庄子认为,还有自为的因素,也束缚着人们,使人不得自由。这种自为的因素,是由人的自我封闭心灵造成的。所谓自我封闭心灵,也就是《齐物论》里所说的“成心”,《逍遥游》里所说的“蓬之心”。“成心”是指人们具有主观成见,这种主观成见形成了人的自我局限的格局。“蓬心”是指人的视野的短浅,胸襟的褊狭,这种短浅视野和褊狭胸襟成了人的心灵的自我封闭。在这种情况下,人们也是没有精神上的自由的。

在《天地》篇里,庄子描写了“得者困”的情形。“夫得者困,可以得乎?则鸇鷃之在于笼也,亦可以为得矣。且夫趣舍声色以柴其内,皮弁鹖冠缙笏绅修以约其外,内支盈于柴栅,外重纆缴,皖皖然在纆缴之中而自以为得,则是罪人交臂历指而虎豹在于囊槛,亦可以为得矣。”这就是说,一个人,只要他还陷在自为的因素的束缚之中,那么,是不能说获得精神自由的。

为了从人为和自为的因素的重重束缚中超脱出来,获得精神自由,庄子借鲲鹏来打开广阔的世界,从宇宙的广场来安排人的精神活动。他在《齐物论》中要人的认知活动突破自我中心的局限,因此提出了“以明”的认识方法。在讨论到万物有没有共同标准的时候,庄子指出,人们不应该以人类自我中心来衡量事物,而要对事物作面面透视,要从不同的立场和不同的角度来认识问题,来进行价值判断,这就是开放心灵的态度。《齐物论》所说的“十日并出,万物皆照”,就是描绘人的心量的互融性和广涵性,这也是开放心灵的一种写照。在庄子的世界中,认为人只有视野开阔,心灵开放,才能使自己达到“精神四达并流”(《刻意》),获得真正的精神自由。

八、尼采和庄子的“价值转换” 与“价值重估”

庄子和尼采在中西哲学史上提出了各自和以往的哲学家不同

的价值观念。

尼采提出的“价值转换”和“价值重估”的概念,主要是针对基督教的价值观,特别是基督教的道德观而发的。尼采强烈地攻击基督教的非人化及其病弱人生,认为基督教的道德是奴隶道德,人类应该重建自主道德,因而主张以生命力的强弱作为新道德的准则,打破现代精神的虚无主义。

基督教认为人是被造物,上帝是人类价值的缔造者。而尼采指出,上帝是人造的,虚构的,只有人才是创造者,估价者。在《查拉图斯特拉如是说》的《一千零一个目标》一章里,尼采肯定人是价值的创造者。他说:

人类为了维护自己,给万物以价值——他创造了万物的意义,一个人类的意义!因此,他称自己为“人”,也就是价值的估定者。

估定价值便是创造,……

价值的转换,即是创造者的转换。

詹姆士·斯鲁威尔(James Thrower)评论说:“尼采哲学是一种积极的努力,要把我们全部价值体系重新建立在传统有神论以外的基础之上。尼采的任务是用人的环境引出其存在的理由的自然主义的道德,来取代从上帝的意志和神学目的论引出其存在的理由的先验道德。”尼采的后期作品,“对基督教的道德价值展开了全面的攻击”。

尼采在后期的作品《查拉图斯特拉如是说》和《反基督》中,提出了“一切价值的重新估定”的主张,抨击基督教教人顺从怜悯。在《查拉图斯特拉如是说》的《侏儒的道德》一章中,他批评基督教“把人驯化为最好的家禽”。在《反基督》一书中,尼采同样指责基督教道德是将人变成“家禽的动物、羊群的动物、柔弱的动物”。

尼采批评说:“基督教被称为怜悯的宗教,怜悯和那些提高我们活力而使人奋发的情绪相反,它具有有一种压抑的效果。当我们

感到可怜的时候,我们的力量就被剥夺了。这种被痛苦所加于生活之上的力量的丧失,又进一步被怜悯所增加和扩大了。怜悯使痛苦茫然。在某种情况下,它可以导致生命和活力的完全丧失。”(《反基督》,7)他还说:“怜悯阻碍了发展力。”怜悯是虚无主义的实现,这种压抑和茫然的本能,阻碍了保全生命和提高生命价值的观念,它是助长颓废的主要因素。对于基督教的各种道德观念,尼采攻击得最厉害的是怜悯,因为正是怜悯造成了人的生命意志的消沉,也削弱了人的自信力、自豪感。

因为耶稣被钉在十字架上,所以他的信徒们就产生了憎恨和复仇的情绪。尼采认为,保罗就是所有复仇信徒中最大的一个(《反基督》,45)。基于这种憎恨和复仇的意念,基督教发明了地狱和最后审判。尼采批判了基督教的这种道德观念。罗素对于基督教的这种道德,也提出了相同的批评。他说:“我认为在基督的道德品性中,存在着非常严重的缺点,那就是他相信地狱。我认为真正仁慈的人决不会相信永远的惩罚。《福音》书中描绘的基督无疑是相信永远的惩罚的。我们也一再发现,把不听从他训导的人视为寇仇的报复心理。”“把地狱的永恒之火当作是对罪恶的惩罚的这种理论是一种惨无人道的理论。”罗素指出:“恐惧是基督教的基础,恐惧是残忍的根源。”他还说:“尼采谴责基督徒的爱,因为他认为这种爱是恐惧的结果。”

“基督教的目的是要驯化人心。尼采非常厌恶悔改和赎罪。”的确,尼采在《反基督》中,痛斥基督教发明罪孽,而教士们是靠罪孽而过活的。(《反基督》,26)

尼采认为基督教所宣传的那一套道德观对人生都是极其病态的,只要是神学家们的本能扩张的地方,价值判断就会颠倒过来,而凡使生命高尚化,提高生命价值,肯定生命,证明生命的意义而使其壮丽的东西都被称为“虚假的”。针对着基督教的这种颠倒的价值观念,尼采提出了自己的价值重估。他说:

什么是善？凡是增强我们人类力量感的东西、力量意志、力量本身，都是善。

什么是恶？凡是来自柔弱的东西都是恶。（《反基督》，2）

整部《庄子》书，也可以说是对于世俗价值做了一个根本的转化，对于传统价值做了重新的评价。

在《逍遥游》里，庄子的大鹏和小麻雀的寓言，说明世俗价值和理想价值的不同。小麻雀比附大鹏，是“以小匹大”，以此讥讽庸俗之徒与远举之志者的悬殊差距。忘功忘名的神人及其精神活动，确实令人“惊怖其言”。篇末以大树树于广漠之野，提示着庄子式的“无用之有”的价值观。《人间世》所描绘的匠石之齐的一段寓言，更为生动地表达了生活在动荡时代而不愿沦为工具价值、市场价值的态度。整个《庄子》内七篇都表达了庄子与众不同的人生观和世界观。

对于世俗人群趋之若鹜的价值，老子和庄子都持着鄙视的态度。《老子》二十章说：“众人熙熙，如享太牢，如春登台，我独泊兮其未兆。……众人皆有余，而我独若遗。……俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。”这说明了老子的生活态度和世俗价值取向的不同。《庄子·至乐》指出，举世的人都趋慕并追求富有华贵、长寿善名，都图荣华和贪求身安厚味美服好色音声，“径径然如将不得已”，因而苦身疾作，劳神焦思，精神常常浮荡于患得患失之间。“若不得者，则大忧以惧”。庄子对这种世俗的价值观念作了深入的反省和批判。

在《缮性》篇里，庄子对世俗价值观念也提出了批评和警告。他说：“今之所谓得志者，轩冕之谓也。轩冕在身，非性命也，物之僥来，寄者也。寄之，其来不可圉，其去不可止。”庄子认为，这种“丧己于物，失性于俗者”，是“倒置之民”，把价值观念颠倒了。

《秋水》篇借着河伯与北海若的论辩，很精致地应用价值相对

主义,对历史和现实的一般人所接受的价值提出怀疑,乃至否定,而得出了这样的论断:“贵贱有时,未可以为常也。”也就是说,在某个时空里所运行的价值判断,并不具有常住性和永恒性,而只是相对的。这一方面说明了事物的流变性,另一方面也说明了价值判断的无定性。

尼采说过:“各种伦理系统,从来都是违反自然面蠢到极点的。”(《快乐的智慧》卷一,《生存目的之教师》)庄子也是站在人性自然的立场来对于伦理系统的束缚人性,特别是针对儒家的泛道德主义提出批判的:

尧既已黥汝以仁义,而剡汝以是非矣,汝将何以游夫
逍遥恣睢转徙之涂乎?(《大宗师》)

多方乎仁义而用之者,……淫僻于仁义之行。(《骈拇》)

及至圣人,蹷蹶为仁,蹉跎为义,而天下始疑矣;漶漫
为乐,摘僻为礼,而天下始分矣。(《马蹄》)

及至圣人,屈折礼乐以匡天下之形,县跂仁义以慰天
下之心。而民乃始蹉跎好知,争归于利,不可止也。(《马
蹄》)

圣人不死,大盗不止。虽重圣人而治天下,则是重利
盗跖也。……为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之。何
以知其然邪?彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门而仁
义存焉,则是非窃仁义圣智邪?(《胠篋》)

兔胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。故性长
非所断,性短非所续,无所去忧也。意仁义其非人情乎!
彼仁人何其多忧也?……仁义其非人情乎!自三代以下
者,天下何其嚣嚣也?(《骈拇》)

昔者黄帝始以仁义撻人之心,……天下脊脊大乱,罪
在撻人心。……吾未知圣知之不为杨榘接榘也,仁义之

不为桎梏凿枘也！（《在宥》）

夫播糠眯目，则天地四方易位矣；蚊虻嚼肤，则通昔不寐。夫仁义惨然乃愤吾心，乱莫大焉。（《天运》）

《庄子》一书所有对于仁义礼法的批评，几乎都是从人性自然的观点出发的，它指出了仁义礼法对性命之情的违失，对人心的自然性的违背。

总之，无论是庄子还是尼采，都对于各自的文化传统提出了与所有哲学家不同的评判和观点。尼采对于基督教的价值和西方文化传统价值，做出了自己的价值转换和价值重估。而庄子则对于世俗价值、传统价值和儒家的仁义礼法做出了自己的价值转换和价值重估。他们的哲学，可以说是价值转换和价值重估的哲学。

九、结 语

以上，笔者把庄子哲学与尼采哲学的某些观点作了并列的介绍。由于篇幅所限，难以全面地对照分析他们的哲学观点，而只能就其中某些观点作部分的比较。对于这两位哲学家的本体论和认识论方面，我们未能进行比较和讨论。罗素在他的《西方哲学史》中批评尼采哲学的时候说：“尼采虽然是个教授，却是一个文学性的哲学家，不算是个学院哲学家。在本体论和认识论方面，没有创造任何新的专门理论。”的确，在这方面，尼采哲学是不能和庄子哲学相提并论的。《庄子》这部书，无论在本体论上，还是在认识论上，都具有很大的独特性和独创性，虽然在现代人看来，他的观点是唯心主义的。而在人生哲学方面，庄子思想的开阔性、繁复性和多样性，也往往非尼采哲学所能及。但是，尼采在面对世界和人生改造时积极而昂扬的态度，悲切中怀着奋斗不懈的心情，则远比庄子所采取的因应和内缩的态度要可取。

下面，我们对于这两家哲学再作几项讨论：（一）比较他们思想

的相似点——异中的相同之处。(二)比较他们观点的最大差异之处。(三)略评两家思想的缺失。

(一) 庄子和尼采哲学思想的相似之处

(1) 庄子和尼采都是文学性的哲学家。他们都属于浪漫主义类型的文学家,使用高度艺术性的语言,塑造生动的人物形象,来表达他们对于世界和人生的认识,以激发读者去认真严肃地思考和反省自身的生活。

(2) 庄子和尼采都是敏锐的历史批评家,是传统价值的批判者。他们在各自的文化传统中进行价值重估的工作,这在正统道德的僵固意识中注入了一股清新的思想空气。

(3) 庄子和尼采都有着孤傲的思想性格,他们都反对权威主义和偶像主义。

(4) 庄子和尼采都反对守旧因袭,反对复古主义。尼采说:“我的精神不愿在破旧的鞋底下奔走。”(《查拉图斯特拉如是说》第二卷二十二章《持镜的小孩》)他又说:“我不愿像一个织绳者,他们将绳索越引越长,自己也越往后退。”(上书第一卷二十一章《自愿之死》)庄子也反对守旧因袭,他对儒家的先王观和复古思想有精辟的批判。在《天运》篇里,庄子指出,守旧者要推行不合时宜的制度(古礼),就好像“推舟于陆”一般,寸步难移。他认为,礼与法度只是一个工具,不应作为供奉的对象,即所谓“不矜于同而矜于治”——要看它是不是适合于时代而发挥治理的效果。他举桔槔为例,说:“彼,人之所行,为引人也。”这就是说,人是主体,制度是为人而设的,制度不适合于大众的时候,就要改革。

(5) 庄子和尼采都从不同的角度批评学者的因袭而无创意。《庄子·缮性》说:“文灭质,博溺心。”这里,庄子说博学会沉溺心灵,是很发人深省的话。《外物》篇说:“夫尊古而卑今,学者之流也。”这里,庄子认为宇宙万物是不断变动的,社会人事是不断变革的,批评了学者的是古非今的谬误。在中国的文化传统中,儒家所提

倡的道统和学统都有很强的尊古卑今的倾向,庄子的这个批评是同儒家相对立的,这在思想史上具有很大的意义。《天运》篇还评论说:“夫六经,先王之陈迹也,其所以迹哉!”从中国学术史来看,历代学者确实多沦于六经的注脚,而缺乏独创性的格局。

尼采则攻击学者是颓废者。他在自传里说:一个沉浸于书海中的学者,每天要翻阅大量的书籍,“最后使自己完全丧失思考的能力”,如果没有一本书在手上,就不能思考。所以他认为,“学者乃是颓废者”,“我亲眼看过禀赋好而实有活力的活跃的人,在三十岁的时候,就变成书虫”。在《查拉图斯特拉如是说》中,有一章题为《学者》,批评了学院式的学者缺乏独创性的思想。他批评说:他们冷静地坐在阴凉处,他们对一切事物只愿做个旁观者。……他们像那些站在街上瞻望过客的人,在等待着瞻望别人思想过的思想。他们是很好的钟表,只要留心适时拨动,于是他们可以报时无误,并且谦卑地滴答作响。“他们如同磨石和杵臼一般地工作:只要有谷粒投放进去,——他们就知道怎样磨碎谷粒而使它成粉。”

(6) 庄子和尼采都有个性解放的思想。尼采强调个体的重要性,人的殊异性。庄子则将自我提升到“独与天地精神往来”的境界。他也反对合模化,认为人的才能殊异,如《至乐》篇海鸟止于鲁郊的寓言里所说的“不一其能,不同其事”。

(7) 庄子和尼采都强调人的精神自由的重要性。他们的自由哲学并不是现代政治法律意义下的“自由”的概念,而是属于文学性的、艺术性的。庄子所说的海若所打开的汪洋世界,鲲鹏寓言所拉开的海阔凭鱼跃、天空任鸟飞的世界,这都是从精神上开阔人的视野,扩展人的精神境界。尼采的查拉图斯特拉的突破思想禁区,迈向新的领域进行探索,也是精神自由的表现。

(8) 在政治观点上,罗素认为:尼采的见解和拜伦一样,“是一种贵族无政府主义的见解”。庄子则是个无治主义者。老子讲治道,在这一点上,老庄有很大的不同。

(9) 庄子和尼采都对于传统伦理施以强烈的批判,一个是针对基督教伦理,一个是攻击儒家伦理。尼采猛烈抨击基督教伦理导致人的精神的萎靡颓废和堕落,而庄子则激烈攻击儒家伦理的束缚人性。

(10) 最后,谈一谈这两位哲学家的形而上学的重要观念,就是尼采的“永恒重现”和老庄的循环往复有相似之处。尼采在《查拉图斯特拉如是说》第三卷五十七章《康复》中,提到他的“永恒重现”的观念:

我,查拉图斯特拉,生命的辩护者,苦难的辩护者,循环的辩护者,我呼唤你,我的最深邃的思想!

万物方来,万物方去;永远地转着存在的轮子。万物方生,万物方死,存在的时间,永远地运行。

万物破灭,万物新生;同一存在的空间,永远地自我建立。万物分离而相合,存在之环,永远地忠实于自己。

每一刹那都有生存开始,“那里”的球绕着每一“这里”而旋转,中心是无所不在的。永存之路是曲折的。

“永恒重现”的概念,在这里叙述得不是很明细的。在自传里,尼采进一步解释了这个“永恒重现”的观念:“接近他,比在别处要使我感到更温暖,更舒适、安逸。肯定万物的流变与毁灭,在戴欧尼索士哲学中的决定的要素;肯定矛盾和斗争,生成的观念,强烈反对 Being(实有)的概念——在这些方面,使我认识到他一直是和我的思想最密切接近的。‘永恒重现’的学说——就是万物绝对而永远循环的重现——查拉图斯特拉的这个学说,也就是赫拉克利多斯所宣扬过的。”

这里,“永恒重现”就是“万物绝对而永远循环的重现”,这个概念是来自希腊赫拉克利多斯的“生成”(Becoming)的观念。这个概念是和巴门尼德的 Being,即永恒的、不变的、不动的、“实有”的概念相冲突的,并且也是和历代西方许多哲学家和所有神学家所谓

的创造主、上帝的概念相对立的。

尼采的“永恒重现”，事实上是赫拉克利多斯的万物常流之说的引申。所谓万物常流中永远循环的重现，这同老庄的循环往复的概念是相似的。老子说：“万物并作，吾以观复。”（《老子》十六章）就是说，万物蓬勃生长，我看出往复循环的道理，《庄子·大宗师》说，万物“反复始终”，千变万化，而未曾有穷尽（“万化而未始有极也”），这也是循环变化之说。《寓言》篇说，万物各有种类，以不同形状相传接，始终如循环，没有端倪（“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，……”）。此外，《秋水》篇、《知北游》篇也表达了循环往复的宇宙论的观念。

（二）庄子和尼采哲学思想的不同之处

（1）尼采哲学建立在希腊悲剧精神的重建以及反基督教文化的焦点上。庄子哲学则在于批判宗法制礼教文化对人性的束缚，扬弃市场价值对人的庸俗化，追求人的精神自由。两者的哲学虽然有其相似点，但基本上是由不同的民族文化和社会环境中发展出来的。

（2）尼采的“Down - Going”——“投入”人间的方式，是时进时退、时退时进的，但基本上是一种积极人世的态度。而庄子身当战国的乱世，人民的生命如同草芥，毫无保障，其内心极为隐忧悲痛，故而经常采取一种避世的态度。

（3）尼采的思想很富有战斗性，而庄子处世待物则采取着顺应自然的态度。

（4）尼采的思想是不断地激发人的“冲创意志”，而庄子则将人的意志内收，提出“心斋”、“坐忘”。两者对于生命活动，一为外发，一为内敛。

（5）庄子的平等观和尼采的发展观的不同。庄子的万物平等的观念在《齐物论》中有突出表现；而尼采则从反对基督教的立场出发反对平等说，在《查拉图斯特拉如是说》第二卷《毒蜘蛛》、第四

卷《高等人》中就有明确的反对上帝面前人人平等的说法,而主张人人应该发挥自己的潜力以求个人的发展。尼采说过,“千万桥梁和阶梯引向未来”(《毒蜘蛛》),并以此来反对基督教的平等说,他的阶梯说也表明人是可以依赖自己的潜力求得发展的。存在主义认为人是向未来发展的东西的观点,就是受尼采的这一观点影响而提出的。

(三) 庄子和尼采哲学思想的共同缺点

(1) 庄子和尼采都比较地属于个人主义的范畴。庄子在谈到人与自然的的关系的时候,他是开放的、开阔的,他将主体无限地投向客体,又将客体内化为主体,泯除主客关系的割裂和隔离,而使人的精神领域和思想视野扩大到“天地与我并生,万物与我为一”的开阔的境界。可是,当庄子谈到人与社会的关系的时候,他的愤世嫉俗,就导致了他的退而采取明哲保身的态度。明哲保身在逻辑上有四种可能:一是能明哲而又能保身;二是能明哲而不能保身;三是不明哲而能保身;四是不明哲又不能保身。在中国广泛的历史上,受这种观念的影响,呈现了形形色色、各式各样的人物,真正能在乱世里为求保全生命而能坚持原则的是极少数。《庄子》书上说:“遭治世不避其任,遇乱世不为苟存。”(《让王》)这是很难能可贵的。庄子自己的“汪洋恣肆以适己”、“终身不仕以快吾志”,确实能坚持和体现明哲保身的道理。但后来避世的人,能够做到保身明哲的,则是寥寥无几。而这种保身明哲式的个人主义,充其量是完成他自己个人的完善的生活,对于社会大众是无补于世的。尼采虽有改造世界的雄心,要求自我的不断提升,可是他将自我的作用过分地夸大,其结果是在面对人世、面对社群时,必然感到势单力孤,因此,他经常地遭遇到一种明显的挫折感。

(2) 庄子和尼采将自我精神无限提高,造成与群众的高度的距离感;因而导致尼采的由孤傲而产生极端的愤世嫉俗,庄子的流于挂空蹈虚。一种思想,如果远离人群,脱离社会实践,就会成为

像鲁迅所批评的“既离民众，渐入颓唐”的境况。

(3) 庄子和尼采的思想，都是强烈反现存社会体制的。庄子对于人类历史活动固然有惊人的透视，对于现实世界的观察固然极其敏锐，对于社会问题的暴露固然非常尖锐，但是，他无论是对于历史所遗留的问题，还是对于现实社会的问题，在发出一通议论以后，却并不投入现实斗争，加以改造和变革，而是自个儿退到幻想的世界里去。庄子的思想是善于观察社会问题，而乏于解决社会问题的。尼采富于战斗精神，他对于从上帝到混世魔王，无不磨刀霍霍，但是，个人的苦斗，依然是紧张而势孤，庄子和尼采都未能依靠群策群力，去改造社会的不合理的状况。

(4) 庄子思想的最大问题，是缺乏奋斗精神，庄子生逢乱世，知识分子处境险危，因而采取避世的态度，有值得我们同情之处。但是，还必须看具体情况。如果遇到民族生存的危机，那么，需要的是个人奋起，才能根本地改变现状，历代像林觉民这样的烈士，其可歌可泣之处正在于此。而尼采，固然看出了西方近代人精神颓废的一面，但他却看不到西方资本主义向帝国主义发展的趋势，看不到西方民族以强者姿态凌驾于其他民族之上的一面。因此，尼采在强调人要发挥无限的冲创意志的时候，虽然意在摧垮病弱人生的基督教文化，但他对于西方民族在近代史上所表现的弱肉强食的扩张主义的一面却缺乏认识。

以上是我对于庄子哲学和尼采哲学所作的介绍、比较和评价。

(原载《悲剧哲学家尼采》，三联书店，1987年)

张恒寿论庄子

目 次

张恒寿与《庄子新探》	华 铮
庄子的哲学思想	443
一、天道观中的自然主义和泛神论观点	443
二、认识论中的相对主义、直觉主义和不可知论	458
三、人生论中的命定、自由和道德宗教思想	469

张恒寿与《庄子新探》

·华 铮·

张恒寿(1902—1991),字越如,1902年生于山西阳泉市平定县,北京师范大学历史系毕业。1934年考入清华大学文学研究所,抗日战争胜利后到国立艺专教书。新中国成立后曾在中央美术学院、文法学院、辅仁大学、河北师范学院任教。1991年逝世。

张恒寿对中国古代哲学史有广泛的研究。《庄子新探》(湖北人民出版社,1983年)是他哲学史论著中最重要的,也是篇幅最长的作品,除此以外,尚有《中国社会与思想文化》(人民出版社,1989年)、《孔子评传》以及《谈二程思想的异同》《略论理学要旨和王夫之对理学的态度》等论文。

张恒寿从1934年进入清华文学研究所时,即开始研究庄学。他的老师是刘文典、冯友兰。当时曾写过《庄子与斯宾诺莎哲学之比较》和一些《庄子》书的考证文章。1963年写成《论〈庄子〉内篇的真伪和时代》和《论庄子非汉代作品但题目为汉人所加》论文,分别发表于《中国哲学史研究辑刊》第一辑和《文史》第七辑。后来又陆续写成《论〈天下〉篇的作者和时代》《庄子的哲学思想》等论文。1983年上述论文以《庄子新探》书名,分上下两编,由湖北人民出版社出版。

《庄子新探》上编系《庄子》内、外、杂篇的考证。张恒寿认为《庄子》一书可能是汉代淮南王刘安的门客编辑整理成书的,其内篇七篇,基本上属于庄子的作品,但《人间世》前三章可能是稷下道家派的作品,其他篇中的少数章节亦有属杂错简的情况。外篇十

五篇属道家派和庄子后学的作品。杂篇十一篇有先秦作品，亦有伪作。《天下》篇虽非庄子自著，但有庄子的特征和风格，是中国最早的哲学史论著。

《庄子新探》下编论述庄子的哲学思想和其阶级基础。他认为庄子的理论“是一个在宇宙、人生等知识方面都具有卓越见解的系统哲学”。“他的哲学思想相当深刻、超越、引人入胜”，但他的结论却不能说是“圆满、正确的”。“庄子思想中包含着许多消极、后退的因素，这是众所周知的糟粕部分，但他提出许多有关本体论、知识论的根本性的大问题，推进了人们的思辨能力，提出了追求人生意义的高远理想，促进人们对人生价值的进一步探讨。他揭露社会黑暗，抨击、藐视统治者的不屈精神，给予后世不同当权派合作的人士以鼓舞力量。特别是他在哲理文学上表现的艺术成就给后代人留下了崇高的楷模。像陶渊明、李太白等大诗人，可以说同是庄子精神的真正体现者，乃至近代的鲁迅、郭沫若、闻一多等都在《庄子》中吸取过营养。”

具体来说，张恒寿认为在天道观，即宇宙本体论方面，庄子的“主导思想是带有泛神论色彩的自然主义，而不是以道为实体的客观唯心主义，更不是虚无主义”。在认识论方面，“相对主义、不可知论，是庄子哲学中最突出的特点”。但他的不可知论、怀疑论，“仍在认识论的范围内，而不在本体论的范围内”。庄子的齐生死，等寿夭等命题，强调的是在寻常范围内大小长短的比较，是相对的，不是独立存在，更不能作为衡量一切的标准。他“在一定范围内承认人有相对知识，而在绝对意义上，在整个宇宙的情况下，否认人有绝对知识”。庄子怀疑人对物的区别未必是外物本身所有的区别，但他承认客观外物的存在，承认外物间的区别，并不认为精神可以创造宇宙万物，并不能说他主观“吞食了”客观，他的怀疑主义“只是达到主观与宇宙的合一的幻想，而不是主观唯心主义”。在人生论方面，庄子“既有消极悲观的浓厚色彩，又有积极乐观的

一面”。他既讲浅俗的命定观念,又讲淡泊明志、精神逍遥,要人们摆脱“追逐名利的人心”。他把“追逐名利的人心”称之为“近死之心”。要求人们去掉“名利束缚”,而具有更超越、更有意义的心理生活,他把这种生活概括为“心不死”。

基于以上分析,在阶级代表性上,张恒寿认为庄子不是“没落奴隶主阶级”的代表,而是站在“隐士立场”比较接近下层民众的知识分子的代表。张恒寿在《庄子新探》中讲到他庄学研究的不足之处。他说:“首先是上编的考证部分,只有很少几处提出比较确切的时代证据,大部分考论,仅针对其是否庄子派思想文风,作了一些归类推测,而不能肯定其具体时代。”“用严格的考证标准来说,是不够精确之作。”“下编哲学部分,虽在历年来考论过程中有些想法,但由于考证部分未完,没有能就其整个思想系统深入思索。”后来“由于精力衰老,有些问题总不能深入”。

本编从张恒寿《庄子新探》中选录了《庄子的哲学思想》,这部分是张恒寿历年庄学研究论著中较为重要的。

庄子的哲学思想

在我们认为是属于庄子派的作品中,仍有许多互相矛盾和意义歧混之处,不易理出一个非常明晰的系统来。在缺乏确证和复杂矛盾的情况下,我们只能把比较显著而一致的若干论点定为庄子的基本思想,而对一些歧义较多不易归入基本系统的论述,分别指出,作为进一步探讨的准备。以下三段,基本上是按这个原则进行的。

一、天道观中的自然主义和泛神论观点

近年以来,关于庄子哲学的讨论,多半在于它是属于唯物论体系还是属于唯心论体系。如果是唯心论,是属于客观唯心论还是主观唯心论呢?

主张庄子是唯物论者,认为庄子继承了老子天道无为的自然观,以原始混沌的“道”为最高范畴;主张庄子是唯心论者,认为生天生地、神鬼神帝的“道”,是精神性的东西,与道合一,就转入主观唯心论了。不论哪一派都认为“道”是庄子哲学中代表宇宙本体的最高观念。但“道”在《庄子》书各篇中所含的意义和所占的位置,不尽相同,这一点应先有所注意。

春秋时期,早有一天道观念,是从殷、周时的天帝等观念逐渐变化而来的。这一概念的最初出现,多半与占天、星象、卜筮等半巫术半科学的说法连在一起,但也有些和这种巫术无关的实际看法,

如伍子胥所说：“盈必毁，天之道也”（《左传·哀公十一年》），就初步具有哲学的意义。子产所说“天道远，人道迩”中的天道，包括上两种情况在内。这种天道，是指当时人们所体会到的自然和社会所表现的道理或法则，而不是一个具体东西。

而在《老子》书的若干章节中，道的意义，是指天地以前的原始混沌物质或宇宙精神实体。在《管子·心术》等四篇中，又像是代表独立的精气而言。这样“道”就不是从属于天的历程理法，而是另一个独立的实体了。

《庄子》书中有一些“道”字，和《老子》中某些章及《心术》四篇中的某些“道”的意义相同。如常引用的《大宗师》篇，下列一段中的“道”字，即是其例。

夫道有情有信，无为无形，可受而不可传（依闻一多先生校改），可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。稀韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母。

如果其他篇中对于道的解释描绘，都和上段一样，则可确定庄子哲学是客观唯心主义，不能有别的解释。

但在《庄子》书中，这一意义的“道”字，并不是遍见于全书各篇，在比较早出的各篇中所讲的最高概念，不是“道”字，而是“天”、“天地”、“天下”和“造物者”、“造化”、“真宰”等具体名词；在较晚的属于庄子嫡派各篇中，才有了最高意义的“道”字，但和《大宗师》篇这一段所说的“道”的意义又不完全相同。

如《逍遥游》是讲追求绝对自由的，其中只提到“乘天地之正，而御六气之辩”，并没能提到“道”这一概念。《养生主》中只有“天”是最高概念（“天刑之”“遁天背形”）。“天理”是自然法则（“依乎天理”），而没有“道”字。《德充符》中有“受命于天”“天无不复”“命物之化而守其宗”等句，是描绘天人关系的，只有末章中“道与之貌，

天与之形”句中有一个和“天”平行的“道”字。《应帝王》中有“造物者”（“与造物者为人”）、“自然”（“顺物自然而无容私”）和“无有”（“立乎不测而游于无有”）等概念，而没有提到“道”字（第五章中有“而固得道与”，“以道与世亢”二语，这两个“道”字不是代表本体的意思）。《大宗师》篇除了上引一段外，在其他几章中，屡次提到的最高概念是“造物者”和“天”，有时用“大块”这一形象概念，而没有强调“夫道有情有形”的“道”。在“意而子”章说：

吾师乎！吾师乎！赍万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地，刻雕众形而不为巧，此所游已。

这一段中，所描绘的情形，和“夫道有情有形”一段所描绘的情形，基本一样，“道”在这一段中几乎是呼之欲出的东西，而竟没有提出来。（成玄英说：“吾师乎，至道也”；又说：“万象之前，先有此道”，是用习惯了的意义，为之补出的）。

《齐物论》是庄子书中讲思辨哲学最多的篇目，其中有若干“道”字，但细按其义，除了原来本在外篇的“夫道未始有封”一段中的“道”外（详第二章考论），其余都和《大宗师》“夫道有情有信”一段中“道”的意义不同。如“物谓之而然，道行之而成”的意义，显是指道路历程而言；“道隐于小成”，“道通为一”，是指道理、真理而言；“是非之彰也，道之所以亏也”的“道”，也不能解释成为本体，本体是不能有所亏的。总之，在《齐物论》中，除了原在外篇的那一段外，也没有《大宗师》篇“夫道有情有信”一节中所描写的“道”的意义。

近代学者曾有人指出，“《老子》的道是从什么方法上体会出来的，《老子》书里却没有。孔子的仁，虽也有单词片语，但综合起来，有他的思想渊源。老子以谈道著名，在他的书里，找不到老子何以会悟出客观的道”（刘节：《古史考存·老子考》）。这种印象，是细读《老子》者常有的感觉。而在《庄子》书中却有许多如何推求“道”的过程之迹象。

如《齐物论》说：

日夜相代乎前，而莫知其所萌……非彼无我，非我无所取，是亦近矣，而莫知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形，有情而无形。

这里说宇宙间一切事物，不停地相续变化，而不知道它是怎样开始的。明白指出客观的外界(郭注：彼自然也。)和主观的我互相依存，而不知更有什么东西是支配彼和我的。接着说“若有真宰，而特不得其朕”，他感到似乎有一个最高的主宰，但又找不到它的朕兆线索。已相信有一个推动一切的力量，而又看不到它的形体。这种描述，表露了他追寻宇宙变化根源的思路。像这种追求原因，看到端绪，而又不能十分肯定的描述，不止一处。

《田子方》篇(“孔子见老聃”章)说：

至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。或为之纪，而莫见形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷，非是也，且孰为之宗？

这一段是庄子书中讲宇宙变化而没有神秘意味，没有假定一个抽象东西为其根本的纯理论述。

在这里，他要给阴阳交通生物的现象，寻求一个起源(萌)和归宿(归)，但只感到有一个“或为之纪”的东西，而又无法见到它的形象，最后确说“非是也，且孰为之宗”，这个“是”指的什么？那“或为之纪”的“或”又指的什么？都没有明说出来。

《荀子》里有一段和此文相近的描写：

列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。(《天论》)

荀子对于这个“不见其事而见其功”的现象,叫做神。对于这个“皆知其所以成而莫知其无形”的事实,叫做天。而《田子方》篇只说“非是也,且孰为之宗,”没有明确提出一个名称来。

按照道家派的体系,庄子所描写的“若有真宰”的真宰,“或为之纪”的“或”和“纪”,就是“天道”一词中“道”的意义。所以成玄英在《田子方》篇“非是也,且孰为之宗”句下注云:“若非是虚通生化之道,谁为万物之宗本乎?夫物云云,必资于道也。”他把庄子要追寻而没有提出来的“道”字,在疏中补足出来了。

又如《知北游》篇“天地有大美而不言”章说:

物已死生方圆,莫知其根也,扁然而万物,自古以固存。六合为巨,未离其内;秋毫为小,待之成体。天下莫不沉浮,终身不故。阴阳四时运行,各得其序,惛然若亡而存,油然不形而神,万物畜而不知,此之谓本根,可以观于天矣。

这一节是庄子书中讲本体论的精细论述。大意是说宇宙间的一切变化,不知其根源在那里,万物自古以来就有,大至六合,小至秋毫,都在宇宙之内。一切都在变化,阴阳四时都有自己的次序。这个本体,似乎无有而实际存在,虽然无形而有妙用,畜养万物而自己不知,这就叫做本根,这就可以观于天了。

成玄英在“六合为巨”四句下疏云:“六合虽大,犹居至道之中。”在“此之谓本根”句下疏云:“此之真力是至道一根本也。”在“可以观于天矣”句下疏云:“可谓观自然之至道也。”又和上引《田子方》篇的注法相同,把庄子所没有提出的名词,用后来形成的理解(也即一般的理解)代为提出而加上去了。不错,从庄子全书看,或道家各派的共同语言看,对于《田子方》篇所寻求的“或为之纪”,《知北游》篇所描绘的“本根”,用一个“道”字概括指实,是相当妥帖的。但是《庄子》本文却只说是此之谓“本根”,而不说是“道”;只说是“可以观于天矣”,而不说可以观于“道”矣。《庄子》这几章的作者,对于寻求万物变化的历程,写的很明晰,对于“本根”的作用描

绘的很具体,可以说他对于一般所谓“道”的实质是了解得很真切的。然而他为什么只说“本根”,只说“天”,而不提“道”呢?道理很简单,就是当他对这些物象变化有所体会时,还没有确定采取这个“道”字作为“本体”名词来使用。如果当时已从“天道”中把“道”抽出来,建立了“道”的名称,就可以直截了当地阐述一番“道”的意义和作用,就可直接指出“道”是“真宰”、“真君”,就是“为之纪者”,就是“万物之所系一化之所待者”,用不着含糊其辞地说“若有真宰,”“其有真君存焉?”“或为之纪”等揣测语调了。

从上述各节看,知道在《庄子》书中,这个代表本体的“道”字,不是一开始就采用,而很可能是在各派互相影响之下,从其他各派学说中引进来的。

在《庄子》书中(以属于庄子派的文为限),正式用“庄子曰”的形式讲话,以“道”为宇宙本体的,在《知北游》篇:

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下耶?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下耶?”曰:“在瓦甃。”曰:“何其愈甚耶?”曰:“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰:“……汝唯莫必,无乎逃物,至道若是,大言亦然,周、遍、咸三者,异名同实,其指一也。”

这和《大宗师》篇所说的“生天生地,神鬼神帝”,“黄帝得之,以登云天;颡顛得之,以处玄宫”的“道”的意义,显然不同。

后者的“道”,相同于《老子》书中“道”的主要意义,把“道”的地位提得极高,用一个“得”字,把它写得好像是一个精气之类的实体东西,从外面得来似的。《老子》书第三十三章“天得一以清,地得一以宁”的提法,正是这种“道”的讲法。前者把“道”的地位说得极其平常,只表明它是存在于一切物中的普遍作用,它是万物存在的依据法则,而不是在万物以外、以上的另一东西。

《知北游》另一章云:

天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！

这里说明“道”是天地、日月、万物所遵循的必然法则，和“道”在瓦甃、蝼蚁的意义一样，不能曲解为一个外在的实体。

由于一向惯于接受《老子》书中“天得一以清”等句的说法，后来有些注庄家把这三句的“不得不”三字拆开，用增字解经的办法，中间加入了一个“道”字，说成是天不得“道”则不能高，地不得“道”则不能厚的意思（现在的论文，也有这样解释的），实际上是混淆了两种不同意义的“道”字。这种用《老子》第三十三章的“一”，和《大宗师》“夫道有情有信”章的“道”来解释《知北游》“天不得不高”三句的办法，最初见于《释文》所引的“或说”，以后成玄英就明引《老子》第三十三章作为解释，但在郭象注中并无此误解。郭注云：

“言此道皆不得不然而自然耳”。

这是对《知北游》三句的最早而正确的解释，其实在《庄子》的其他篇中，就有极明确的相同说法。《田子方》篇云：

若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？

这三个“自”字，说的非常明确，当然不能用增字解经的办法来曲解庄子。《天运》篇开首说：

“天其运乎，地其处乎！日月其争于所乎！孰主张是？孰纲维是？孰居无事，推而行是？意者，其有机缄而不得已邪？”

《天运》篇虽庞杂晚出，而这一段是最精辟的哲学提问，当系先秦作品^①。《田子方》中“天不得不高”三句，正是“意者其有机缄而

^① 湛然：《止观辅行弘决》卷十二说：“庄子内篇，自然为本，如云：‘雨为云乎？云为雨乎？孰降施是？皆其自然。’”可知唐朝所见《庄子·天运》篇这一段在内篇中。未查得湛然原著，转引自冯友兰著《中国哲学史新编》第一册，第351页。

不得已”的同样回答,可见这种“自然而然,不得不然”的道理,是贯通于庄子某些篇中的一贯理论。这种认为“道”是存在于物中的自然法则的理论,和那种认为“道”是高高在上可以从外部被万物得到的理论,是正相对立的。

综括庄子书中有关本体的论述,有三种形态,一种是确认贯通于阴阳万物中有一个根本的东西或总的历程,称为“天”、“真宰”、“造物乾”等等,还没有“道”这一名称;一种是以“道”为生天生地,神鬼神帝的最高实体;另一种和第一种的认识一样,但用了“道”这一名称,指实其不得不然的道理。

第一、第三两种是庄子派哲学的本色,第二种是属于老子派哲学的特点,因为辨别其间的同异,不在于用不用这一“道”字,而在于这个根本的东西是在万物之中,还是在万物之外、之上。第一、第三两种论点,都是注重万事万物的总体及其变化中的理法和动力,这种支配力量普遍存在于万物之中;而第二种论点,则重视这个超出万物之上的神奇东西。这和庄子派主要篇目中的论断,并不完全相同。

最富于思辨哲学的《齐物论》讲天籁时说:

夫吹万不同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁邪!

明白说一切都是自然而然,没有一个主使者(怒者)。

又说:

非彼无我,非我无所取。是亦近矣,而不知其所为使。

郭象注说:“彼,自然也。”明确说如果没有自然就没有我,没有我就没有禀受自然的。显然以自然(彼)为第一性,以我为第二性的。虽然下文说“不知其所为使,若有真宰,而特不得其朕”。表示怀疑不决的态度。但所怀疑而不决者,是指推动彼我关系的初因或发动者,而不是怀疑“自然生我,我禀自然”的事实。所以从这一点说,《齐物论》此段和《知北游》所说的“道在蝼蚁、瓦甃”,及《田子方》所说的“或为之纪”的论点,互相一致,都没有脱离自然主义的

轨道而变为唯心论。我们认为这种带有泛神论形式的自然主义天道论,是庄之所以为庄的主导思想。

由于庄子书的某些篇章中杂有互相歧异的观点,因此对于庄子这一主导思想,常和“恍兮惚兮”的道象互相混淆;也由于庄子文风中带有游仙思想混杂其间,所以对于庄子哲学中的唯心、唯物因素,究竟应以何者为主,一时难以论定。但从《庄子》全书中属于庄子派的各篇看,上述论点似为主导思想,其他有些显然和这种论点比较一致的,应当属于唯物论因素的范畴;也有些似为唯心论,但实际属于自然主义的思想;另外也有些思想与上述论点不合,而属于唯心论。为了弄清事实,分别论述如下:

《庄子》书中除“天”、“道”、“造化”、“物”等观念外,“气”在庄子书中也是一个重要观念。

《知北游》第一章说:

人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患?

臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐,故曰:通天下一气耳。

“天下”一词,在庄子书中常用为代表宇宙的意思(《田子方》篇云:“天下也者万物之所一也”),这里说“通天下一气耳”,就是说整个世界是“气”贯通着的。

《至乐》篇叙述庄子妻死,鼓盆而歌时,他对惠施的回答说:

是其始死也,我独何能无慨然!察其始而本无生,非徒无生也,而本无形;非徒无形也,而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死,是相与为春、秋、冬、夏四时行也。

这两段所讲的“气”,显然属于唯物论成分^①。《知北游》所说

^① 有的论文举《至乐》篇第一章中所说“芒乎芴乎?”皆从无为出,证明庄子认为道在气先。但《至乐》篇第一章,肤浅空泛,显系附加之文,与第二章无关。

的“无所不在”的道，就是普遍存在于“通天下一气”之中。所以这种有唯物论因素的“气”，是和道在蝼蚁、道在瓦甓的泛神论说法，互为发明的。

好多论者认为庄子中“通天下一气”的“气”，虽可解释为物，但庄子的物以上更有一个生物的“道”，所以归根结底，还是唯心论。这一看法，有一些根据，但通常所举《知北游》篇中“有先天地生者物耶”一段，作为《庄子》是唯心论的根据，理由却不够充足。

《知北游》此段原文是这样的：

冉求问于仲尼曰：“未有天地可知耶？”

仲尼曰：“可，古犹今也。”

无古无今、无始无终，未有子孙而有子孙可乎？……

有先天地生者物耶！物物者非物，物出不得先物也。犹其有物也。无已，圣人之爱人也，终无已者，亦乃取于是者也。

论者认为庄子既说“物物者非物”，可见他是主张非物的道或精神产生物的，这就证明了他是唯心论者。但“物物者非物”一语，还不能径作生物者非物的解释。这一段的意思，首先是说：宇宙是无古无今，没有开始和终结。

如果古来没有子孙，怎么会有子孙的子孙呢？接着说“犹其有物也无已”，认为这样推寻下去，是没有止境的，是寻不出一个先天地生的物来的。所以“物物者非物”一语，不是说生物者非物，而是说物之所以成为物，即物所形成的依据、原由，不是另外一物，而是构成物的“所以”，即其内在的原理或规律。这个“物物者”不是物质性的实体，也非精神性的实体，而是体于物中而使物成为物的根据或作用。如不把这种“物物者”表述为居于物以上或以前的实体，则和“通天下一气”的论点没有矛盾，仍属于自然主义的范畴。

《知北游》另一段讲“物”和“物物者”的关系，也是这样的。

物物者与物无际，而物有际者，所谓物际者也。不际

之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀，彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。

有的论者认为“物物者”是“道”，“道”是无限际的，不寓于实体之中，而是在物以外，它和物根本对立，这是从“道生天地”那一说法推衍来的。

实则这里所说的“物物者”和上段的“物物者”意义相同。“物物者”与“物无际”，就是说使物成为物的究竟所以，不在物以外，所以它和物没有限际。原理规律本来存于物中，所以说与物无际。如果是在物以外的“道”或“精神”，那就与物有际了。但理则虽在实体的物中，却和实体究有分别，所以说“不际之际，际之不际者也”，这种“不际之际”，即是没有实际界限的抽象界限。

盈虚衰杀是物质实体的变化，原理规律是作成(为)这些变化的根据、原因，而它本身却没有这些变化。所以说“彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀”也。

这个“物物者”不是物以外或物以上的东西，而是涵于物中的理则。这是庄之所以为庄的特点，也是庄子派和老子派、稷下派的重要区别。

学者们曾把庄子和斯宾诺莎相比，从某些观点看，他们确有相同之处。章太炎早年论述斯宾诺莎时曾说：“近世斯宾诺莎所立泛神论之说，以为万物皆有本质，本质即神。……是故世界流转，非神之使为流转，实神之自为流转。”（《太炎文录初编·别录》《无神论》）他所说的“神之使为流转”，即“生天生地、神鬼神帝”的“道”；所说的“神之自为流转”，即“通天下一气”和无所不在之“道”。所以庄子“物物者非物”，“物物者与物无际”的论点，不能把它解释为主观唯心主义。

庄子全书中讲“道”最为圆满的，在《则阳》篇中。他说：

万物殊理，道不私，故无名。

今计物之数，不止于万。而期曰万物者，以数之多者

号而读之也。是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也。道者为之公。

少知曰：“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？”

太公调曰：“阴阳相照，相盖相治；四时相代，相生相杀。……此名实之可纪，精微之可志也。”

穷则反，终则始，此物之所有。言之所尽，知之所至，极物而已。睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。

这里说“道不私”，又说“道者为之公”，这和《知北游》篇所说的道在蝼蚁、瓦甃的意思一样，它是普遍存在于天地阴阳中的东西。

宣颖解释说：

“譬物之万不可数，而约略号之，便于称谓。道之大更无可指称，亦借一道字，约略号之耳。岂真有一事一物，可名为道哉？”

宣颖的解说，相当精确，说明“道”不是一个东西，而只是借用它来说明存在于宇宙中的普遍作用或“本根”。这和用“恍兮惚兮，窈兮冥兮”……等形容词来描绘“道”的神奇，是有区别的。

《则阳》篇又借批评季真、接子两种不同的主张来阐明自己的观点。他说：

少知曰：季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情，孰偏于其理？

大公调曰：……或使之，莫之为，未免于物，而终以为过。或使则实，莫为则虚。有名有实，是物之居；无名无实，在物之虚。……或之使，莫之为，疑之所假。……或使莫为，言之本也，与物终始。道不可有，有不可无。道之为名，所假而行。或使莫为，在物一曲。夫胡为于大方？

对于季真之“莫为”说，接子之“或使”说，他都不同意。接子的

“或使”说,近似于《老子》和稷下派以道为生天生地,神鬼神帝的说法,《管子·白心》篇“天或维之,地或载之,……夫或维而载之也夫”一段的提法,在字面上也有些相近。王船山以“或使”说为至陋,因为和上帝创世说有些相近;王的评断是正确的。季真之“莫为”说和郭象的“独化”说相近,也可说郭象的“独化”说是典型的“莫为”说。这一说比或使说更为错误,因为照此推演,则世间一切事物彼此之间毫无关系,那和自然实际是不符合的。

《则阳》的作者认为天下万物的运行变化,原因不在外面,所以不是“或使”。万物的存在变化,有内在的原因和互相关系,所以不是“莫为”。但名言概念,是静止的,限于描述分析,总不能将无时不变的实在完全说尽,所以又说是“此议之所止”。对于这种普遍存在于宇宙万物中的原因、理则,只能借一个名来表示其意义,而不能认为是另一事物,所以说“道之为名,所假而行”。这种“道说”,和唯心论不相同,应该说是带有泛神论色彩的自然主义。

《知北游》篇(孔子问于老聃章)有几句理论,和上述观点不完全相符。

“昭昭生于冥冥,有伦生于无形,‘精神生于道’,形本生于精,而万物以形相生”。

这里“精神生于道”一句,如非衍文,显然认为道是产生精神的东西。这就和“气”的理论有些矛盾,不过这一段的结尾,确说“天不得不高,地不得不广,日月不得明,万物不得不昌,此其道与!”可见他所说的“道”,是指存在于物中不得不然的理法,而不是指先天地生的东西。所以这只是表达上的含混,而不是意义上的矛盾,还不能认为是宣传唯心论的根据。

《齐物论》里有一段讲“未始有物”的理论,竭力描述物以前的各种层次,很像是单纯宣扬虚无理论。但细推其意,也有反对天下有始的意味。庄子爱用近似于逻辑游戏的办法,来暴露寻常看法的困惑。这里似乎在说如果认为“有始”,就当有“未始有始”之时,

更要有还没有“未始有始”之时，这样推论下去，永无止境。这和“犹其有物也无已”的推证法，“未有子孙而有子孙”的推论法，完全相似。目的在于反对“有始论”的辩解。这里的“未始”一词，是未曾有的意思，和“无”字的意思不同。如果认为未始有物即是根本无物，似不确当。

这和《则阳》篇所说“吾观之本，其往无穷；吾求之末，其来无止”的道理，基本相同。后来《淮南子》把这种逻辑推论，解释为宇宙生成论的实际阶段，虽似比较具体了，但未必合于庄子的原意，而且在某一意义上说，增加了理论证实的困难了。

有的同志指出庄子的“道”是代表宇宙的“全”，而不是原始混沌或精神实体。这比一般说法有新的意义。的确，像《齐物论》中所说的“凡物无成与亏，道通为一”和《田子方》篇所说的“夫天下也者，万物之所一也；得其所一而同焉，则四肢百骸将为尘垢，而死生终始，将为昼夜”，“微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也”等理论，都是阐明宇宙全体不可分割的意思。但由此推演出庄子哲学是绝对虚无主义，则颇非事实。

《齐物论》所说“其分也成也，其成也毁也，凡物无成与毁，道通为一”的道理，可以应用于宇宙全体和一般事物。任何一物的生成或制成，都是另一些事物的消灭或变化。日常事物中如制木为器，煮米成饭，裁布为衣等无数事例，都说明成毁为一、物质不灭的道理。这一点是谁都承认的。

对于下一段所说“是非之彰也，道之所以亏也；道之所以亏，爱之所以成也。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也，无成与亏，故昭氏之不鼓琴也”的道理，由于郭象的注解，推演出一些脱离庄子本意的结论。

郭象说：“夫声不可胜举也，故吹管操弦，虽有繁手，遗声者多矣，……彰声而声遗，不彰声而声全。”

有的同志根据郭象所说，认为庄子的理论中，含有一类事物之

全,就是没有那一类事物的虚无主义结论,似与庄子本意不合。

庄子的论述,似乎是就主观认识(是非)和客观事物的关系而言。他认为全体宇宙,包括能认识和所认识两方的全部都在其内;对于这个全,是不可用语言表达其最全面最正确的内容的。因为任何名言理论是非判断,都只能说出全体的某一点或某一方面,而不能表述其全部整体。正和昭文之鼓琴只能显示出一部分声音一样。但这只是对宇宙的一个比喻,并非如郭象所说是正面讲音乐的道理。这个比喻,只能应用于整体宇宙,而不能应用于每一件事物。因为只有宇宙全体,是连能分辨、能认识的主体也包含在要认识的对象之内的。所以才有“是非之彰也,道之所以亏也”的矛盾。至于一般事物的全体,其中并不能把主观认识也包含在内。虽然每一类事物的全体,也不容易穷尽无遗,但不是一有所说,就亏了全类。因此对于每一类事物,还是可以认识,可以言说,而无亏其本体的。所以郭象的譬喻不洽合于庄子原意。根据“彰声而声遗”的解说,推演出一类事物之全就是没有那一类事物的虚无主义结论,是和庄子所说“无物不然,无物不可”的道理及其“著书数十余万言”的行动相矛盾的。

庄子的比喻含有不可知论的因素,但并非否认客观事物的存在,所以不是虚无主义。

庄子虽不是虚无主义,但在有无问题上,有许多过求虚玄不易说通的观点。

《老子》主张有以无为根本,庄子则说:如果无是有的根本,则无是无的根本;未有无无,又是无无之本。这样推下去,则无止境。他所提出的“无适焉,因是已”,“得其环中,以应无穷”的方法,就是为了逃出这种无止境的推论而设想的意图。在这一提法中,闪烁着一定的智慧,也蕴含着某些混乱,但不是宣传主观唯心论和虚无主义。

只有《庚桑楚》篇中下列一段,和上述各点不容易融洽起来。

万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有，圣人藏乎是。

这数语不好理解，好像是说万物都是有，所以都出于无有。按照“有不能以有为有”的逻辑，一定会有一个和它对立的“无有”。但是这个无有，也只是推论想象而得，所以说“无有一无有”。如果按照否定之否定等于肯定的原则，这个“无有一无有”的理论，似乎是肯定有的。但究竟否定之否定和肯定不完全一样，所以这个“无有一无有”，似属于合有无为一的东西，圣人是要追求绝对精神的，所以藏乎是。这样解释，只是随文臆测，未必合于庄子原意。

李泰棻氏的《老庄研究》中有一段解释：

按无有即天门，即机，此兼摄体用而言也。但用是显体的，不能离体而言用，故曰：“有不能以有为有，有必出乎无有。”而“无有一无有”之前一“无有”，系就体用分别而言；后一无有，系就体用统一而言，故曰：而无有一无有也。（《老庄研究》217页）

这一解释，比别家解说较为清楚，究竟是否正确，还不敢肯定。

庄子书和其他古代哲学一样，有许多互相歧异之处，对于一些不易协调的个别论点，只能保留怀疑，以备后来研究。现在所可知道的是如前面所述，他的主导思想是带有泛神论色彩的自然主义，而不是以道为实体的客观唯心主义，更不是虚无主义。

二、认识论中的相对主义、直觉主义和不可知论

庄子的认识论，和他的本体论的情况不同，没有多少相反的看法和争论，可以说大体上一致认为相对主义、不可知论，是庄子哲学中最突出的特点。因为庄子书中，特别是《齐物论》、《秋水》等著名篇中，这种论点相当明白，也可以说是中国哲学史上的唯一

特色。

近来论者,多能引用列宁所说相对中有绝对的理论,对庄子的相对主义,加以批驳,可以说在这方面没有多少异议了。

但在应用列宁理论批评庄子的过程中,对于庄子书本身的理解,还有许多需要分疏之处。

1. 自从郭象以来,多用《齐物论》的观点解释《逍遥游》的意思。认为《逍遥游》不是讲“小知不及大知,小年不及大年”,而是说“小大虽殊,逍遥一也”。也即是说《逍遥游》作者自己对于“知效一官,行比一乡”的批评,不是正意,而蜩与鸪对大鹏的嘲笑,反而是正意。这是用《齐物论》的相对主义对《逍遥游》的曲解。当然,《齐物论》对是非生死、大小寿夭的相对看法,是庄子哲学中比较高的原则,但他并非认为在一定范围内,一切大小长短的区别都不存在。《逍遥游》中所说的朝菌和蟪蛄,大鹏和小鸟,以及《秋水》篇中所说的壘空和大泽,稊米和太仓的对比,都是明白承认有大小区分的明证。他的特识在于认为这种寻常范围中的大小比较,不能离开所比较的相关东西而独立存在,不能作为衡量全宇宙的绝对标准。他虽没有写出极明确的公式性的断语,而事实上是用这种原则进行论辩的。应该说这种看法,比普通看法为高,和近代的科学理论比较接近。比如时间的先后,量度的长短,在我们日常生活,也即是宏观低速度的现象中,确有一个共同的一致标准。但在微观现象或超过(或接近)光速度的运动中,就没有绝对的同时和同长,也即是说牛顿的时空概念,这里已不适用,须用爱因斯坦的相对论来解释了。如果这个幼稚的理解可以引用,那么庄子的理论及其论辩方法,可以说在一定程度上没有像一般所想象的那样荒谬。当然,庄子不可能有现代的科学知识,不过,他的超越处,正在于他的想象力强,和同时的惠施相似,他们心目中的时空观念、地域想象,比当时一般人为远大(可能由于和楚民族相近,多接触了若干天文、地理的神话和传说之故),所以能首先提出相对主义

的看法。虽然它的最后结论是不正确的,但在哲学上是一个很大的进步。常人的真理观,总是绝对的,越是僻居一隅的人,越认为自己和本地区的一切名物标准是普通的绝对的;人能逐渐接触到相当大的范围后,就能逐渐接受相对的看法。所以在认识的总历程上,相对主义的提出,是发现辩证法的一个关键,是一大进步。也即是说,相对主义本身就是辩证法的一个环节。

庄子心目中的大问题,是对于宇宙的认识。从无限大、无限久的想象中,就容易突破狭小死板的观点,得出相对主义的看法,他当时要反对的,是一般人和一般儒墨学者的绝对真理观念,而不是列宁所说的包含相对主义的绝对真理(当时还没有这种看法),列宁所说的绝对真理,实际上是说在人类进化的长流中逐渐能接近这种真理,它是人类认识之总和,是最高的真理准则,宇宙无止境,这个总和也就永远难以达到。所以庄子的相对主义,它的失误,并不如一般论者所说的那么严重。他的错误,在于没有发展的观点,没有看到积相对真理为绝对真理的道理,不知道在时间的进展上,后一阶段的相对真理,要比前一阶段的相对真理,更和绝对真理接近些。如果不指出这点,而只笼统地批驳,那就会比他的认识反而肤浅。

2. 《齐物论》中有一段有趣的论辩:

既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也耶?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也耶?其或是也,其或非也耶?其俱是也,其俱非也耶?我与若不能相知也。则人固受其蹇暗。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,既同乎我矣,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,而待彼也耶?

这一段理论,是被认为怀疑论、不可知论的主要依据,但在推

论其错误时,也有许多超过其原意的地方。这一段文字,并非证明世界上根本没有是非,而是说从语言辩论中得不出谁是谁非的结果。如果从寻求是非标准的正路上健康地走下去,也许可能接触到实践的问题。但他只停留于辩论不能定是非这一点上,就转到不了了之的歧途上去,所以给于人们的显明印象是怀疑主义和不可知论。但他并不是彻头彻尾的相对主义。特别需要指出的是,他在宣扬相对主义的同时,也宣扬了直觉主义。

如《齐物论》说:

夫随其成心而师之,谁独且无师乎?奚必知成心而自取者有之^①?愚者与有焉。未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也。是以无有为有,无有为有,虽有神禹,且不能知,吾独且奈何哉!

“成心”一词,自从郭象解为成见以后,多被后人采用,但和全文语气不合(如果成心等于成见,是坏的意义,这种成见,愚者比自觉者更多,不应说“愚者与有焉”),也和庄子他篇中成字的意义不符。“成心”二字,应和《德充符》、《大宗师》、《则阳》等篇中成字的意义相同,是指人本有的知觉而言,所以说“奚必知成心而自取者有之,愚者与有焉”。他认为每人都有天生的“成心”,不必自觉的人才,愚人也有,随这个“成心”的自然趋向,每个人都有自己的是非直感。所以说“无物不可,无物不然”;所以说“谁独且无师乎?”即是说谁没有一个自己的是非标准呢?但每个人的直感,只是整个真理环上的一小点,都不能和“冉相氏得其环中以随成”的全面看法相比。所以这种直觉论是他相对主义认识论中的不可忽视的一部分。有了这一补充或配合,他的相对主义就和绝对不可知论有一定的区别。这一点似为一般批评庄子相对主义者所未注

^① 原作“奚必知代而心自取者有之”,文意欠顺,依闻一多先生《庄子内篇校释》说改正。

意,因此有许多对原文的曲解。比如《秋水》篇有一段人所熟知的庄子和惠施在濠梁之上观赏鱼乐的问答,这一有趣故事,早为大家所熟悉,意思并不太晦涩,而在专讲哲学史的论著中,就有许多回避和曲解。

《秋水》原文云:

庄子与惠子游于濠梁之上,庄子曰:“儵鱼出游从容,是鱼之乐也。”惠子曰:“子非鱼,安知鱼之乐?”庄子曰:“子非我,安知我不知鱼之乐?”惠子曰:“我非子,固不知子矣;子固非鱼矣,子之不知鱼之乐,全矣。”(全,绝对,肯定之意)庄子曰:“请循其本。子曰:汝安知鱼乐云者,既已知吾知之,而问我,我知之濠上也。”

这最后数语是说:你既知道我不知鱼之乐,那就是对我有所知了。那么,你问我是怎样知道的,我就是在濠梁上看鱼时知道的。

郭象注说:“今子非我也,而云汝安知鱼乐者,是知我之非鱼也。苟知我之非鱼,则凡相知者,果可以此知彼,不待是鱼,然后知鱼也。故循子安知之云,已知吾之所知矣,而方复问我,我正知之于濠上耳,岂待入水哉!”

郭注常离开原文而发挥自己的思想,而这一段注文,却谨按原文意思,诠释得非常明白。在历代注文中,似也未见到显然相反的解说。但在近年来的研究中,却多把此一问答,作为庄子怀疑论的论据。有的同志认为这一段须和庄周梦为蝴蝶一段联看,才能看出真义;有的著作则引述惠施开始所说“子安知鱼之乐”数句作为庄子思想,而对庄子的答辩,故意不引,借以证明庄子是不可知论者。这都违反实事求是的原则。《秋水》篇原文的意思本来是说庄子是主张人能够知道鱼之乐的,持反诘意见者是惠施而不是庄子,研究者却把他们的位置,互相调换,显然是对原文的曲解。所以产生这种显然曲解的原因,是由于先有一个庄子是彻底的相对主义、不可知论的看法(主要是从《齐物论》中若干论据得出来的),再加

上一个代表没落奴隶主意识主观唯心主义的教条,就把实事求是的态度挤掉了。

如果同意庄子的认识论中还有直觉主义的一面,则对于这段故事的理解,不必作有意的回避和歪曲了。庄子一方面否认人有知道事物的绝对知识,一方面承认人有当下直感的相对知识,人的成心即对当前事物的直感,便是有相对知识的依据,所以说:“夫随其成心而师之,谁独且无师乎?”所以说:“我与若与人俱不能相知也,而待彼也耶?”所以说:“而问我,我知之濠上也。”这和他一方面说:“小知不及大知,小年不及大年。”一方面又说:“天下莫大于秋毫之末,面泰山为小,莫寿乎殇子,面彭祖为天”的情况相似,在一定范围内承认人有相对知识。而在绝对的意义上,在整个宇宙的情况下,否认人有绝对的知识,这二者,在他的体系中,是互不矛盾的。

3. 正因为他注重直感的知觉,面轻视概念的辩论,所以他竭力反对惠子,反对辩论可以定是非,面却认为“人可以知鱼之乐”,不轻怀疑。但也只是在一定范围内,承认直觉的作用,至于对宇宙全体,世界本体的认识,他认为属于“言议之所止”的范围,非但要排除一切名相概念,乃至当下直感也无所施力,而须用“堕肢体,黜聪明”泯除物我的坐忘方法(《人间世》篇所说的“心斋”,属于《心术》四篇的体系,与此不同),才能领会。这是所谓“至人”、“圣人”的修养经验,是一种特殊的神秘主义,也即许多论者所说向主观唯心主义的转化。但两者间似乎还有一定的区别。

主观唯心论者大抵认为客观外界是主观所造,存在就是被感知,庄子似乎没有否定外物之存在,甚至没有否认外物本身的彼此间有其区别,所以说“如求得其情与不得,无益损乎其真”。就是说无论你有无真的知识,对于宇宙的实际,是没有损益的。即在庄周梦为蝴蝶这一公认为怀疑论、唯心论的有趣故事中,也还说“周与蝴蝶则必有分矣”,可见他所否认的是人能对宇宙全体有全面的知

识,所怀疑的是人所作的一切区别未必即是外物本来的区别。也即是说,虽然“求得其情与不得无益损乎其真”,知与不知,对于真正的客观存在无所损益,但是凭各人的局部感知,是不能“求得其情”的。虽然“周与蝴蝶(在客观上)则必有分矣”,但庄周自己梦为蝴蝶时自以为“栩栩然蝶也”,不知道自己与蝴蝶的区分,可能蝴蝶也有梦为庄周时而不知自为蝴蝶的情境。这种怀疑,仍在认识论的范围内而不在本体论的范围内。因此他的神秘主义,只是达到主观与宇宙合一的幻想,而不是认为宇宙为精神所创造,更不是什么“主观把道吞食了”。他之所以重视这种神秘主义经验。是认为宇宙不应分割为主客两个方面,应把这两个方面都合在一起,才是宇宙的本体(全)。所以这种神秘主义和主观唯心主义有一定的区别。

4. 相对主义和不可知论怀疑主义是相互联系的。庄子的相对主义,自然也要归结到不可知论和怀疑论上,但和一般的不可知论有相当的区别。

他没有主张感觉经验以外的东西都是不可知的(如休谟);也没有区分物自体 and 现象,主张人只能知道观象,永不能知道物自体(如康德);他的不可知论倾向,有下列几点:

(1) 从相对主义观点出发,看到“彼亦一是非,此亦一是非”,“是亦一无穷,非亦一无穷”的复杂现象,感到“仁义之端,是非之涂,樊然淆乱”,而莫能分辨的困惑,因此采取听其自然(固是已)的办法(“圣人不由而照之于天”),让各种是非,同时并存,而放弃寻求最后的真理。这就是说人不能知道宇宙的全面,宇宙间没有包罗一切的单一真理。

(2) 他对于时间的无穷和人的生命短促,有深刻的感受,又不相信名相辩论可以把握实在,所以发出“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已”的悲叹。又说:

计人之所知,不若其所不知,其生之时,不若未生之

时,以其至小,求穷其至大之域,是故迷乱而不能自得也。

(《秋水》)

这是从人类的生命短促和宇宙的无限无穷的对比中,指明最后的真理是不可知的。

(3) 他又借北海若的口吻说:

夫自细视大者不尽,自大视细者不明。夫精,小之微也;埤,大之殷也;故异便,此势之有也。夫精粗者,期于有形者也。无形者,数之所不能分也;不可围者,数之所不能穷也。可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。

(《秋水》)

这一段的前数句中,区分了宇宙的宏观现象和微观现象之不同,认为从人的角度来看天体宇宙,是看不到尽头的;用人的视觉(包括仪器工具在内)来看最微小的东西,是看不清楚的。他承认两者各有所便,是情势之所有。分析相当精细,没有不可知论和怀疑主义。后一段数句,是说一切有形的事物,千差万别,都可以用语言说明其粗者,用思想理解其细者,可是还有言之所不能说明,思想所不能察致的事物和道理,就不在精粗的范围之内了!

这是从宇宙中划出一部分较粗的事物,它们可以言说;一部分较精的事物,它们可以意味,这些是可知的;而另一部分不能用言说和意味的,则属于不可知的范围。

以上各点,都没有否认客观世界之存在,没有确说外物之绝不可知,而只是说知识无穷,人生有限,在可以言说、意味之外,还有一部分不能想象无法知道的东西。绝对真理也永远不能穷尽。所以庄子的错误,并没有一般所想象的严重。从某种意义上看,可以说它比较一般独断论者(主观唯心论和机械唯物论都属独断主义)同现代科学理论,还有不少接近之处。

从本世纪以来,自然科学的精密观察和理论进展,如相对论、

量子论的发明,光和基本粒子的波一粒二重性的观察……,使科学家感到用日常生活经验来衡量宇宙显得非常奥秘了。19世纪科学乐观主义的自负,现在变得小心谨慎信心不足了。一些科学家们认为:目前还没有一种能够把从宇宙领域到基本粒子物理学的一切现象都解释无遗的包罗万象的绝对理论。甚至有人说:“今天人们必须经常问自己:在人类存在的背后,究竟还有什么影响我们命运的,令人惊异的谜在等待着我们。人们可以直接感受的现实往往只有沧海之一粟,而大部东西则隐藏着,……感到惊奇,神妙莫测。”([德]舍费尔:《自然科学与人的价值》,见《国外社会科学》1981年10期)

这些论断和上述庄子观点有多么相像。当然,庄子根本不可能有近代科学知识,但正如希腊哲学所表明的那样,古代哲学家的智慧往往能猜测到一些后世哲学科学上的新观点,有些看起来像似违反常识的呓语,往往蕴含着哲学史的进步因素,至少是促进了新问题的提出和研究。在这一点,我们不应对庄子的相对主义、怀疑主义,全盘否定和抹杀。

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》)

这三句名言,第一句话,指出了宇宙之无限,人类之渺小,绝对真理之不易获得,更无法穷尽。第三句话,警告人们永远不能对自己的知识有丝毫的满足。这些认识,对人都非常有益。但是他的第二句话,即“以有涯随无涯,殆已”一句中的“殆已”二字却非常错误。

知识确实无涯,但并非不能逐渐接近真理。历史上一切理论发明和科学进展,都是“以有涯随无涯”的过程。每一个发明创造,比前一发明,更较接近于无涯的真理。庄子把它说成是“殆已”,那就不能促进人类知识之日益发展。西方哲学家曾有人批评怀疑主义是懒汉思想,从庄子本人的智慧创见看,当然不是一个懒汉所能

望其项背。但从他的理论影响看,确实为懒汉思想的产生,提供了支持的条件。个人的生命是短促的,而人类文化是长久的,经过人类的不断努力,可以积累无数的相对真理,而日益与绝对真理接近。不应为了最后真理的难于达到而放弃了努力。所以庄子知识论的最大缺点,在于没有发展观点,而不在于相对主义。他的相对主义看法,属于辩证法包含的内容,在哲学史的发展上,有相当大的贡献。

5. 一切主张相对主义者,都会遇到一种质问,即:你主张一切都是相对的,那么,你这一主张也是相对的,首先就不是真理。庄子对于这种道理,早有自觉,所以他说:“今且有言于此,不知其与是类乎?与是不类乎?类与不类,相与为类,则与彼无以异矣。”又说:“予谓汝梦亦梦也。”其他随说随扫的论调,多次出现。正是在这个自觉上,为了避免这种反问的矛盾而先作自我解答。但终于由此矛盾,导致了若干怀疑论点。如他说:

果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?今我则已有谓矣,而未知吾所谓之,其果有谓乎?其果无谓乎?

恶识所以然?恶识所以不然?(以上《齐物论》)

庸詎知吾所谓天之非人乎?所谓人之非天乎?(《大宗师》)

莫知其所终,若之何其无命也?莫知其所始,若之何其有命也?有以相应也,若之何其无鬼邪?无以相应也,若之何其有鬼邪?(《寓言》)

这种怀疑主义,是和他的相对主义、不可知论联系着的。但既然主张怀疑,必须对自己的怀疑论不加怀疑,才能理直气壮地提出主张,他曾说:“万世之后而一遇大圣,知其解者,是旦暮遇之也。”(《齐物论》)这正是他怀疑主义背后的自信心表现。从这一意义上看,可以说世界上几乎不可能有最彻底的怀疑论者。至少是不可能永久坚持怀疑的怀疑论者,因为在知识上可以这样推论,在生

活上是不能什么都不相信而可以活下去的(许多自杀者最后由怀疑而失去一切信心,才走上自尽。)所以庄子在人生论上常常带有宗教的遗迹,而他认识论中的直觉主义、神秘主义,正是他在人生路上没有陷入极端悲观论的一种支持。

6. 庄子和普通人不同的最大特点,是观察问题总是从“天”(指宇宙、自然)的立场出发,而不是从人类的立场或小己的立场出发。因此有许多论点,从常识或以常识为基础的哲学家看来,认为属于谬论。

譬如下列一段:

且吾尝试问乎女(汝);民湿寝则腰疾偏死,皦然乎哉?木处则惴栗恂惧,猿猴然乎哉?三者孰知正处?民食白黍,麋鹿食荐,螂且甘带,鸱鸦耆鼠,四者孰知正味?猿、獼狽以为雌,麋与鹿交,鳅与鱼游。毛嫱、丽姬,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉?(《齐物论》)

普通读者,觉得很有兴趣,而不知如何回答。专门学者则批评其为混乱了类的逻辑,认为人的是非不能和其他动物并论,所以是非常错误的。实则这一节所举例证,不是说对于同一对象,人和物有不同的认识,而是说对于同一对象,人和物有不同的好恶。这属于价值判断而不属于事实判断。事实判断的最后是非,虽也不易确定,但在一定范围内,可以根据实践,建立一个客观标准,而价值判断的最后“是非”,就不易决定。从天的立场看,很难说哪一种动物的喜怒是最正当的。从人的立场看,可以说某动物是益鸟、益虫,某种动物是害虫、恶兽,某种颜色、声音、食物是可喜的,某些色、声、香味是可厌的。而从天的立场看,各种物的生存价值,都应该是平等的。庄子正是从天的立场来建立了齐物的观点。

照一般情况看,眼光越是远大的,越能脱出自我的小己,观察一切问题。从小集体利益出发的,比从个人利益出发者为高;从国

家利益出发的,又比从小集团本位出发者为高;从人类利益出发者,更比从国家、民族利益本位出发者为高。如果用这个逻辑推下去,应该说从天下宇宙的立场看问题者,比从人的立场看问题更有远见。但整个宇宙,是一个大矛盾。宇宙中并没有“万物并育而不相害”的事实(达尔文的“物竞天择”说,证明恰巧相反),所以庄子的理想同人类和宇宙的矛盾,是宇宙间一大悲剧。庄子的幻想,是他的伟大,也是他的悲剧。宇宙将来的进化达到怎样圆满和谐的地步,还无法预知!只从有史以来到现在所达到的水平来看,“蔽于天而不知人”,确是他的定评。但有些论者,不着重看他对于哲学问题的敏感、深刻,而只从一般常识的观点、世俗的观点,予以反驳和责难,从而为那个“代表没落的最反动的奴隶主阶级”的教条服务,这是不恰当的。

三、人生论中的命定、自由和道德宗教思想

命定和自由

庄子的人生论中,有消极悲观的浓厚色彩,也有积极乐观的一面,内在关系是相当复杂的。

命在庄子哲学中占有重要地位,但各篇中表述命的意义,深浅不同。除了《人间世》前三章根本不是庄子派作品(“天下有大戒二,其一命也”,“知其无可奈何而安之若命”),《大宗师》末章系浅人所加(“天地岂私贫我哉?然而至此极者,命也夫!”),其中所说的“命”,不必深论外,即在我们认为可信的庄子派文中,也有陈义浅俗的“命”的观念。

如《徐无鬼》篇叙述子綦请九方歆给他的八个儿子相面,九方歆断定那个名叫梱的儿子最好,“将与国君同食,以终其身”。子綦听了之后,“索然出涕”,认为他对这个儿子的教育,是“乘天地之

诚,而不以物与之相撓”,怎么会有“世俗之偿”?“殆乎,非我与吾子之罪,几天与之也”。不久,他派柎到燕国去,路上被盗所得,削掉他的足,卖给齐国的封君渠公,“然身食肉而终”。这个故事,是说子綦和俗人不同,他是重视修养而不希求世俗富贵的。但也逃不出命运的安排。

《则阳》篇里有一个故事。孔子问卫国的太史大弢等三人说:像卫灵公这样一个饮酒湛乐、不听国政的君主,为什么谥为灵公呢?大弢说灵公的谥法本身就有不善的意思。伯常骞说:灵公虽然无道,但见贤臣史鳅时,却非常严肃恭敬,“是其所以为灵也”。豨韦说:“灵公死,卜葬于故墓,不吉;卜葬于沙丘而吉,掘之数仞,得石椁焉;洗而视之,有铭曰:‘不冯其子,灵公夺而里之’,夫灵公之为灵也久矣,之二人何足以识之?”

这故事的最后说:灵公之所以为灵,不是由于品德的好坏,而是早已前定了的。

这两个故事的文学性,相当生动,而所说命的观念,却近于术数算命,并不高超。王船山的《庄子解》对于后一故事,有较深的发挥。他说:

引此以喻自然者,非意知之所可及也,亦寓言耳!非如邵康节所言前定之说也。为铭者亦妄言之,而灵公偶尔合之。有是言,则可有是人,有是事,化之偶然者且然,况天之大常而圜运者乎?

船山的解释,虽有精义,但未必庄子原文含有这样的深意。王船山是思想深刻而实事求是的学者,为什么此处有求之遇深的倾向呢?是因为从庄子全书中看,这种浅俗的命定论和其他篇中讲命的含义不相吻合,所以做了新的解释。

《达生》篇说:“不知吾所以然而然,命也。”

《寓言》篇说:“莫知其所终,若之何其无命也?莫知其所始,若之何其有命耶?”

可见庄子所说的“命”即指一切自然、社会中“不知所以然而然”的情况。因此他有时对于“命”的作用持怀疑态度,而在侧重讲命时,总是从天和人的必然关系中,阐发其因果道理而不是像上二节所说的预定命运。

庄子认为宇宙间一切事物的发生存在,都有其必然的因果联系,都要受其他事物的推动影响,而不是绝对孤立。

《齐物论》说:

罔两(影外阴处)问景(影)曰:“曩子行,今子止;曩子坐,今子起,何其无特操与?”景曰:“吾有待而然者邪?吾所待又有待而然者邪?吾待蛇蚶蜃翼邪?恶识其所以然?恶识其所以不然?”

这一故事的结尾,固然是要说明人不能确知“所以然不然”的道理,而更主要的是说一切事物的存在变化,都有待于其他事物的存在变化,为其前提;这个“有待”关系,推至无穷,不可究极,这种全宇宙的必然关系,就是他所说的“命”之意义。

他认为人是无法离开或改变这个必然关系的,因此人在宇宙中的地位,非常渺小,而他又是一个渴望追求自由精神的人,于是在这个矛盾中,他产生了幻想主观的逍遥自由思想。

辩证唯物论者主张认识必然才能有自由,即是说认识了客观的必然规律,就可根据规律,发挥主观能动作用,改造客观,达到为人类服务的目的。庄子也是在必然中求自由的。但是他不知道客观必然和主观能动的真实关系,他认为“有人天也,有天亦天也”,人是不能改变天的,所以他所求得的自由,只是改变主观感情,随顺自然,认识到一切事物的发生都是必然要发生的。“虽有忮心者,不怨飘瓦”,对任何事变都不动激情,即所谓“有人之形,无人之情”,这和斯宾诺莎所说解除激情之桎梏的自由相似,不是客观生活上的真正自由。

“心不死”的意义

庄子以理化情的方法,没有真正脱出宿命论的范围,所以在全书中,时时流露出悲观厌世,消极旁观的思想。但从庄子人生论的总精神看来,这些倾向只是其人生观中的某些侧面现象,而不是其最主要最基本的积极追求的理想本质。那么,他积极追求的是什么呢?

《齐物论》说:

一受其成形,不亡以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功;茶然疲役而不知其所归。可不哀邪!人谓之不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?人之生也,固若是芒乎?其我独芒,而人亦有不芒者乎?

这里提出了一个最重要的问题:人生的意义价值是什么?一生忙忙碌碌,相刃相靡,究竟成功在哪里?最后的归宿是什么?这一根本性问题是他的渴望求得解答的。他的天道观、认识论,可以说都是环绕着这个中心问题而加以深思冥想而得出的理解。

单从这一问题的提出,就可以知道他对于人生是怎样地严肃认真,而不如我们所想象的那样玩世不恭,满不在乎。他所深致哀痛的,不是形体之死,而是“其形化,其心与之然”的精神之死。他认为“哀莫大于心死,而身死次之”,所以这个“心不死”的问题,是他人生理想的核心。

从庄子哲学中夹杂着的宗教色彩看来,这个“心不死”的问题,像是从灵魂不死的观念演变而来,但究竟和宗教思想很不相同。在宗教思想里,只有形体死而灵魂永生的信念,而不会有形体还在而灵魂已死的想法。庄子曾说:“形不离而死亡者,有之矣”(《达生》),“哀莫大于心死,而身死次之”(《田子方》)。可见他认为人有形体还在而心已死亡的情形,而且是一般常见的现象,所以不能把

这一提法和灵魂不死说等同起来。

那么,他所说的身存而“心死”的意义是什么呢?

《齐物论》描写人们“与接为构,日以心斗”的情况时说:

其溺之所为之,不可使复之也;其厌也如缄,以言其老洫也;近死之心,莫使复阳也。

可见这种沉溺于勾心斗角追逐名利的人心,就是他所说的“近死之心”。从而表明他所谓不死之心,就是摆脱了这种名利束缚而具有更超越更有意义的心理、生活。(庄子书中屡次有“形如槁木,心如死灰”的词句,不可和这种近死之心相混。心如死灰,表示杂念扫净;近死之心,表示毫无理想生机。这种“心如死灰”的状态,正是要消除“近死之心”而达到不死之心的过程)

在《德充符》里有一段借仲尼之口而讲的“心未尝死”的阐述,他说:

夫保始之征,不惧之实。勇士一人,雄入于九军。将求名而能自要者,而犹若是,而况官天地,府万物,……一知之所知,而心未尝死者乎!

这里所说的“一知之所知,而心未尝死”,就是上文所说:“游心乎德之和,物视其所一,而不见其所丧”的意思。也即《田子方》篇所说:“天下也者,万物之所一也,得其所一而同焉,则四肢百体将为尘垢,而死生终始将为昼夜”的意义。

庄子要人们放大心胸眼光,把宇宙万物(知之所知的全部内容),都看成一体,“物视其所一而不见其所丧”,经常具有这种高远的理想,这就叫做心未尝死。他所追求的是与天地万物为一体的永恒理想,也即所谓超越有限而与无限结合的理想。这种思想确实和常识远离,而带有一些神秘主义的色彩,它无疑是从宗教思想蜕化而来,但和宗教的灵魂不灭说又不相同。他没有在现实世界外假定一种神灵世界,而只是对现实的自然世界,具有一种不同于常人的态度。他不是把世界分为若干仅有外在关系的部分,而是

用有机的观点、一体的观点,把宇宙看为一个整体。认为个人只是整体中的一部分。个人的生命,以整个宇宙为依据;个体的死亡,又以整体为归宿。宇宙是永恒的,而能认识到万物一体并有深切体会的人(“一知之所知”),也将是永恒的(“万化而未始有极”)。这种追求永恒,“得其所一而同焉”的玄想,就是他希求的“心未尝死”的人生。

在他看来,这样的人生,就有价值,就有意义,就不是“可不哀邪”的空虚生活,而是充满信心的乐观主义生活。

《德充符》说:

使之和豫,通而不失于兑(悦),使日夜无郤,而与物为春,是接而生时于心者也。

这种永远保持和悦愉快,与物为春的态度,是对万物一体有所了悟后养成的心境。凡是和这种精神相反而陷溺于卑琐的个人名利、荣辱、得丧祸福以及虚伪的仁义礼法而不能自反的人,就是他所认为“人谓之不死,奚益”的生活。

所以庄子的中心问题,不是怎样全身免害,保全生命(此种思想可能是庄子后学的演变分化,也可能是他原有思想中的一些杂质),而是怎样使短暂的生命具有高远意义和永恒价值(言论中流露出来的悲观语调,是他寻求真理而不能得到时的感叹;对事物采取旁观态度,是他对卑琐生活的热嘲冷讽,而不是庄子思想的内在本质)。对于这种思想,我们不应用利己主义、悲观厌世等词加以贬斥。

正如斯宾诺莎曾被西方人认为是扼杀道德的情况一样(黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,第130页),我们也有人说庄子是否认道德的。从庄子哲学中所含的相对主义,怀疑主义,以及他的浪漫旷诞和“呵佛骂祖”的文风里,很容易产生这一看法。比如从“无物不然,无物不可”的理论中可以导出行为没有善恶区别的思想;从“仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶知其辨”等语中,可以得出否

认道德的结论。

但只要注意到庄子“以天下为沉浊不可与庄语”的苦衷，只要敢于冲破教条主义者所设置的枷锁，并能实事求是地从庄子全书中领会其主导精神，就会在庄子书中看到其深刻的道德理论。

黑格尔批评那些谴责斯宾诺莎为扼杀道德的语言是“诬蔑之词”的同时指出：“没有比斯宾诺莎的道德学更纯洁更崇高的了”（《哲学史讲演录》第4卷，第126页）。我们也可以说，在某种意义上说，没有比庄子的道德学说更崇高更纯洁的了。

《知北游》篇记述仲尼对冉求讲了“物出不得先物也，犹其有物也，犹其有物也无已”的道理后，接着说：

圣人之爱人也，终无已者，亦乃取于是者也。

这就是说宇宙的“有物”是无穷的，圣人有取于是，他的爱人也是无止境的。

《则阳》篇说：

生而美者，人与之鉴，不告，则不知其美于人也；若知之，若不知之，若闻之，若不闻之，其可喜也终无已，人之好之亦无已，性也。圣人之爱人也，人与之名，不告，则不知其爱人也；若知之，若不知之，若闻之，若不闻之，其爱人也终无已，人之安之亦无已，性也。

永远不间断地无止境地爱人，而自己却如生而美者不知道自己很美的情形一样，不知道自己在爱人，而仍无止境地爱人，这是多么纯洁而崇高的道德观！庄子所憧憬的是像原始社会时代的人那样纯朴而真实的道德；所痛恨的，是那些以行仁义为利（利仁义者众）的统治阶级和一般儒墨者的虚伪道德。他不厌其烦并反复宣扬的“鱼相忘于江湖，人相忘乎道术”，“众人役役，圣人愚屯；不识不知，混沌不凿”等境界，无非是阐明这一道理。

这种纯朴而超越的道德生活，就是他的人生理想，也是他的政治理想。如《山木》篇所说：“南越有邑焉，名为建德之国，其民愚而

朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报。”以及较晚出现的《胠篋》、《马蹄》等篇所设想的反专制剥削的政治主张和激烈攻击现实的言论，就是由于憧憬这种社会生活而推演出来的政治理论和设想。我们可以批评他为不切实际的主观幻想，可以批评它逃避现实，消极后退，但不能用什么“混世主义、自私堕落”等诬蔑之词加以扼杀。出现这种混乱，是极左思想在哲学史上造成的恶果。

生死观和宗教思想

庄子哲学的复杂性，在关于生死观和游仙思想中也表现出来。在《至乐》、《列御寇》等篇的记载中，他对于死的看法，非常平实而不带丝毫神秘的色彩。

《至乐》篇第二章说：

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“与人居，长子老身死，不哭亦足矣；又鼓盆而歌，不亦甚乎！”庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无慨然？察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与为春夏秋冬四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”

《列御寇》末段说：

庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：“吾以天地为棺槨，日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赇送。吾葬具岂不备邪？何以加此！”弟子曰：“吾恐乌鸢之食夫子也。”庄子曰：“在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也？”

这两段记述，用生动而形象的描写，充分说明了对生死的超然态度，尤其是《至乐》篇那段，阐明了宇宙生化的哲学观点，和《知北

游》篇中所说“通天一气”的理论是完全一致的。这里没有任何来世说和灵魂不灭的色彩,是贯彻自然主义的最好例证。

但是庄子全书中,也有许多向往神人、至人的感情,描写“人水不濡,人火不焚”的神奇的篇章,又不像是彻底相信自然主义者的思想感情。

闻一多先生说:

庄子《列御寇》篇载有庄子自己反对厚葬的一段话,但陈义甚浅,无疑是出于庄子后学的手笔。倒是汉朝学黄老之术而主张“裸葬以反真”的杨王孙发了一篇理论,真能代表道家的观念。

“且夫死者,终身之化而物之归者也,归者得至,化者得变,是物各反其真也。……夫饰外以华众,厚葬以隔真,使归者不得至,化者不得变,是使物各失其所也。……精神离形,各归其真,故谓之鬼。鬼之言归也,其尸块然独处,岂有知哉?”这完全是形骸死去,灵魂永生的道理,……道家是重视灵魂的,以为活时生命暂寓于形骸中,一旦形骸死去,灵魂便被解放出来,而得到这种绝对自由的存在,那才是真的生命。(《闻一多全集》甲集,第149—150页《道教的精神》)

究竟这两种态度,哪一个代表真正的庄子哲学呢?从根据的材料看,当然应以庄子书本身为凭,而不应以汉朝杨王孙的话为庄子学说的代表。《列御寇》篇所记比较平浅,可能为庄子后学所记,而《至乐》篇所记庄子妻死,惠子吊之一段,对于气的变化,生死的态度,有极平实而又深刻的哲理,应属于庄子思想成熟时的哲学(惠子未死,尚非晚年),所以肯定比杨王孙的道理,能够代表庄子的真正主张。但从庄子全书看,描写至人、神人的故事传说,相当之多,如肌肤若冰雪的藐姑射山的神人(《逍遥游》),乘云气,御飞龙,骑日月,而游乎四海之外的至人(《齐物论》)……等故事不一而

足,其中有的是后来杂入的神仙家言,有的是庄子本文,闻一多说这“绝不仅仅是一个寓言,即使是寓言,作者自己必先对于其中的可能性及真实性不加怀疑,然后才肯信任它有阐明或证明一个真实的效用”(《闻一多全集》甲集,第145页《道教的精神》)。这话有相当道理,至少可以说这种反映灵魂不死的倾向,也是庄子思想中的一部分。

我觉得这两种态度在庄子思想中可以并存而不相矛盾。自然主义的生死观,是庄子哲学成熟时的看法(惠子比庄子先死,庄子妻死时,惠子往吊,说明是庄子壮年以后的著述),灵魂不死的神话,是庄子哲学中所留的宗教反映。

关于死生、生命问题,本是宗教和哲学共同关心的问题,古代哲学理论,基本上都是从古代宗教中发展净化而来。由于各民族的传统不同,产生各种不同的宗教,这些原始宗教各自决定了以后哲学的发展方向。中国南方楚民族的传统,灵魂不灭说的势力相当深厚,因而属于南方系的道家哲学,这种遗迹也十分广泛,特别是道家中的庄子书,由于它的文学体裁,这种遗迹更引人注目。闻先生说:“哲学的道家是从‘古道教’^①分泌出来的一种质素,精华既已分泌出来了,那它所遗下的渣滓,不管它起什么发酵作用,精华是不能负责的”(《闻一多全集》甲集《道教的精神》,第144页)。这一富有启发的论断,虽然还可以讨论,但他确已一针见血地指出了道家哲学特别是庄子思想的更远的历史渊源了。

费尔巴哈说:

有许多人对于童年时的服装玩物到老不忍释手,……人对于宗教上的观点和习惯,亦复如是。(《费尔巴哈选集》上卷,第290页)

^① 闻一多先生设想有一种近于巫教的古宗教,是道家哲学的渊源,他暂名之为“古道教”(见《闻一多全集》甲集《道教的精神》)。

庄子哲学中天道观、生死观,确已达到自然主义的高度,但由于他的哲学渊源,和楚民族的神话宗教有关,而他又是一个不满现实渴望理想的诗人,所以行文中时时表露这种童年的情绪,是很自然的。所以我们对于闻先生从宗教观点解释道家哲学的慧眼,极其佩服。认为这种把哲学放在广泛基础上和宗教渊源联系考察的方法,比只在唯心、唯物的概念上兜圈子的办法,较能有新的体察。但在说明庄子对生死观的哲学时,仍然认为《至乐》篇(第二章)的理论是他的主导思想。因为(正如闻先生所说)它已是从古宗教中分泌出来的精华。

费尔巴哈在论述西方人的宗教观念和人性矛盾时说:

他们的意识信仰不死,但他们的本质却信仰死。有意识地,他们认为死人是活着的,而无意识地,他们又认为人是死的。为了哀悼死人而流出的眼泪和血滴中,显露人的人性,在为了死人作的献祭祈祷中,显露了人的幻想。(《费尔巴哈选集》上卷,第264页)

这种矛盾在庄子的生死观中,彻底肃清了。他无论在有意识或无意识时,都认为人是死了。所以妻死时,非但不流泪哭泣,反鼓盆而歌,认为“人且偃然寝于巨室”,而责备自己的“慨然”是“不通乎命”,当然亦用不着为了死人而做什么献祭祈祷了。

这一故事,是庄子用合于理性的哲学来克服感情上的矛盾。但是人不能经常生活在理性中,正如罗素所说:“人也需要有热情艺术与宗教,科学可以给知识确定一个界限,但不能给想象确定一个界限。”(罗素《西方哲学史》上卷,第40页)所以一般人,特别是富有诗人情思、想象力强而生活在矛盾现实中的人,在一定时际,往往为了感情的满足,需要诗和幻想来填补理性的空缺,而庄子正是一位富于幻想的诗人。这种幻想,若把它仅仅作为诗来看待,它同自然主义的哲学是可以相容的。

费尔巴哈在上引一段中接着说:

虽然如此,但至少在那些精神教养方面达到一定程度,而还没有因为神学的缘故而与人的本性疏远的民族那里,例如在荷马——这部人类的圣经——幻想还是人的真实表现。因为幻想用以迷惑人的那个死后生命,就其内容而言,不过是死的富有诗意的影响而已。(《费尔巴哈选集》上卷,第265页)

庄子哲学中流露的神秘向往,正是他这个富于幻想的诗人的本性的表现,故他经常陶醉在诗的境界里。“今一以天地为大炉,造化为大冶,恶乎往而不可哉?成然寐遽然觉”;“吾以天地为棺槨,日月为连璧,星辰为珠玑,万物为赍送”;“若万化而未始有极也,吾又何患?”这是多么富有诗意的死。他不用神来扼杀人性,而是用理性想象来调剂人性。所以他的幻想和他的自然主义的生死观,是融洽而不冲突的。这是这位哲学诗人的特色。

对《达生》篇中“精而又精,反以相天”的理解

从以上的论证中,我们知道庄子在《齐物论》、《德充符》篇中所说的“心未尝死”,和宗教家的“灵魂不死”说不同。在《至乐》、《列御寇》篇所阐述的自然主义生死观,正和灵魂永存说完全对立。所以庄子的人生论基本上没有变成神学论。但在庄子书中并没有完全摆脱近于灵魂不死的遗说,这是一个比较值得注意的问题。

《达生》篇第一章说:

弃事则形不劳,遗生则精不亏。夫形全精复,与天为一。天地者,万物之父母也,合则成体,散则成始,形精不亏,是谓能移。精而又精,反以相天。

这一段理论,和《白心》等篇中的精气说,有某些相似之处,但又不同。

王船山的《庄子解》对于此段给与极高的评价,他说:

治至于尧,教至于孔,而庄子犹以为尘垢秕糠,而无

益于生,使然,则夷、跖同归于销陨,将纵欲贼物之凶人,与饱食佚居、醉生梦死之鄙夫,亦各自遂其逍遥,而又何事于知天见独、达生之情、达命之情,持之以慎,守之于默,持不可持之灵台,为尔劳劳哉?唯此篇揭其纲宗于“能移而相天”,然后见道之不可不知,而守之不可不一。则内篇之所云者,至此而后反要而语极也。

这里提出了一个重要问题,既然尧、孔都是秕糠,夷、跖同归销亡,那么,圣贤和凶人俗人,都算逍遥,为什么还要讲什么性命道德呢?他认为《达生》篇里揭示出“能移而相天”的理论才说明尧舜圣贤高于凶人俗人的永久价值。

那么,“能移而相天”的意义又是什么呢?王船山是从生死问题上加以解说。他说:

人之生也,天合之而成乎人之体,天未尝去乎形之中也。其散也,形返于气之实,精返于气之虚,与未生而肇造夫生者合同一致。仍可以听大造之合而更为始,此所谓幽明始终无二理也。

……若两者(形体、精神)能无丧焉,则天地清醇之气,由我而搏合。迨其散而成始也,清醇妙合于虚,而上以益三光之明,下以滋百昌之荣,流风荡于云间,生理集善气以复合,形体虽移,清醇不改,必且为吉祥之所翕聚,而大益于天下之生。……

论至于此,而后逍遥者,非苟求适也,养生者,非徒养其易谢之生也。……

此其为说,较之先儒所云,死则散而全无者为得生化之理,而以劝勉斯人,使依于道者为有实。(《庄子解》卷十九)

粗略看来,觉得这一解说,近于宗教迷信,但王船山是中国历史上最杰出的唯物主义哲学家,他在《正蒙注》、《周易外传》等巨著中,

积极提出对佛道鬼神说的尖锐批评,似不会有与其主要思想极端相反的迷信主张。所以对于这一段的《庄子解》,还应作审慎的辨析。

佛家学说认为灵魂寓于身体之中,人死后灵魂随着生前业果,转生来世(或到极乐世界,或入地狱)。王船山此说,和佛说绝对不同,而是对张载“死而不亡”说的发挥。

张载《与吕徵仲书》说:

浮屠明鬼,谓有识之死受生循环,亦出于庄说之流,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?……

孔孟所谓天,彼所谓道者,惑者指“游魂为变”为轮回,未之思也。(《张载集》,第350—351页)

又说:

游魂为变,魂果何物?其游也情况何如?试求之使无疑,然后可以拒神怪之说,知亡者之归。(《张载集》,第374页)

可见张载对于“游魂为变”的解说,是要竭力不脱离唯气论的轨道,以拒神怪之说的,这和神不灭的轮回说有极其严格的区别。王船山正是发挥张载的学说,对庄说加以解释。

他所说的形是身体,所说的精,不是寓居于形体中的灵魂,而是起物质作用的精力。因此他所说的“形体虽移,清醇不改”,当是说形体中具有的清醇之气,在形体变灭以后,其影响尚不能全部消失。

王船山此说,虽和灵魂不灭说有一定的分别,但应该说,是把庄子学说中的宗教遗迹理论化了。也可说这是现代科学还没有彻底解决的问题。

(原载《庄子新探》,湖北人民出版社,1983年)

附 录

[一] 章太炎论庄子

章太炎和他的《齐物论释》

·朱义禄·

章炳麟(1869—1936),字枚叔,号太炎。浙江余杭人,近代中国资产阶级革命家、著名学者。早年师事俞樾。1897年到上海,任《时务报》撰述,又任职《经世报》、《昌言报》等,积极宣传变法维新。1900年作《客帝匡谬》,割去发辫,公开宣布反清。1903年,撰《驳康有为论革命书》,主张革命的进化论,批判康有为的保皇思想。文中他留下了一段近代史上的名言:“公理之未明,即以革命明之;旧俗之俱在,即以革命去之。革命非天雄、大黄之猛剂,而实补泻兼备之良药矣。”又为邹容《革命军》一书作序,刊于《苏报》。两事触怒清廷,被捕入狱。自1903年6月到1906年6月,身陷囹圄,潜心研读佛教典籍。为了寻找新的思想武器,求得精神上的安慰与寄托,是他潜心佛学的两个原因。他的唯心主义哲学体系,就是在这时酝酿形成的。1906年出狱后去日本东京,参加同盟会,任《民报》主编,与康有为为首的改良派论战,宣传革命。1910年,退出同盟会,被推为光复会会长。辛亥革命后回国,任南京总统府枢密顾问。1913年,因反对袁世凯而被软禁,袁世凯死后获释。1917年,参加护法军政府,任秘书长。五四运动后渐入颓唐,反对新文化运动,反对国共合作和孙中山改组国民党,思想亦由佛学转向儒学,宣传“尊孔读经”。晚年赞成抗日,谴责蒋介石“攘外必先

安内”政策。1934年秋，迁居苏州，设“章氏国学讲习会”，出版《制言》杂志，自任主编。1936年，在苏州病逝。

一

《齐物论释》有初写本与重定本两种。初写本是章太炎在1910年写成。这从辛亥革命那年(1911)乌目山僧宗仰山人为此书所作的跋尾中可知。至于重定本的改写，大体上在1911年之后。

历史上用各种思想观点去诠释《庄子》的人很多，“以西来之风，演《南华》之旨”(黄宗仰《〈齐物论释〉后序》)，也非章太炎始。然而像章太炎那样，把佛学与《齐物论》作全面融通且贯以自己独特见解、并与西学中的自然科学与社会政治学说相比附的，可说是前无古人的。

是何动机使章太炎在辛亥革命前夕，对《齐物论》产生如此浓郁的兴趣呢？为资产阶级的自由与平等的主张寻找充足的理论根据，是章太炎的旨趣所在。章太炎以为，老子之学是完全可以应用于“社会政治”的：“余既解《齐物》，于老氏亦能推明。佛法既高，不应用于社会政治，此则维持老庄也。”(《自述学术次第》)对此章太炎说得很清楚：“及到庄子《齐物论》出来，真是件件看成平等。照这个法子做去，就世界万物各得自在。”(《中国文化的根源和近代学术的发达》)

众所周知，《齐物论》的宗旨是相对主义。章太炎却用佛教“众生平等”来说明资产阶级的平等观念，并强调这是“齐物”两字的真正含义所在。《齐物论释》开宗明义就说：“齐物者，一往平等之谈。详其实义，非独等视有情，无所优劣，盖离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，乃合齐物之义。”(《齐物论释》，收入《章太炎全集》第6卷，下引此文不再注出处)在章太炎看来，不仅要把有情的众生看得一律平等，无甚优劣；而且要把世界万物看得一律平等，无

甚差别。他还有通俗的解释：“近人所谓平等，是指人和人的平等，那人和禽兽草木之间，还是不平等的。佛法中所谓平等，已把人和禽兽平等。庄子却更进一步，与物都平等了。仅是平等，他还以为不足；他以为‘是非之心存焉’，尚是不平等。必去是非之心，才是平等。”（《国学概论》第64—65页）这说得极明白，那就是“齐是非”为达到平等的先决条件。

“一律平等”的主张有明显的反对帝国主义侵略的倾向。帝国主义的侵略，是经常打着“传播文明”的招牌去以强凌弱的。1906年6月章太炎出狱后，旋即东渡日本。在日本，他对帝国主义侵略弱小民族的事实有了更深刻的了解：“始创自由平等于己国之人，即实施最不自由平等于他国之人。”“综观世界所谓文明之国，其屠戮异洲异色种人，盖有甚桀纣。”（《五无论》）在《齐物论释》中，对帝国主义吞并其他民族的事实有深刻的揭露：“志存兼并者，外辞蚕食之名，而方寄言高义。若云：‘使彼野人，获与文化。’斯则文野不齐之见，为桀纣之嚆矢明矣。”在章太炎看来，“文野之见，尤不易除”。而现在“灭国者假是名，此是梃杙、穷奇之志尔！”梃杙与穷奇，是古代传说中四个凶人中的两个。章太炎的话是有道理的。任何一个文化都有民族性，民族性是由长久以往该民族所形成的传统凝固而成的，是不会被轻易消灭的。列强在中国传播基督教，打着“使彼野人，获与文化”的“高义”，其实质乃是“借宗教以夷人国”。章太炎认为，“原夫《齐物》之用，将以内存寂照，外利有情，世情不齐，文野异尚，亦各安其贯利，无所慕往”。接着章太炎用《庄子·至乐》中“鲁侯养鸟”的例子来说明，不同民族完全应该按照各自的本然状态生存下去的道理。有只海鸟飞落到鲁国的郊外，喜爱鸟的鲁侯把鸟迎进太庙，送酒给鸟吃，奏《九韶》的音乐给鸟听，杀了牛羊喂养鸟。结果是海鸟不吃一块肉，不饮一杯酒，仅三天便死了。这是用人造的、强制的方法去养鸟，而是不让鸟在本然的、自由的状态中生活。海鸟尚且如此，一个民族更应该让它自由自

在地生活。“野者自安其陋，都者得意于姻，两不相伤，乃为平等。”可见，章太炎对庄子自然原则在社会政治上的应用，是站在被压迫民族的立场上的。在古奥晦涩的文字行间，透出的是强烈的反帝爱国的情感。

二

把“齐物”说成是平等，章太炎是做了一番论证工作的。因为政治上的道理，对一个大学者来说是必然会从学理上去证实的。于是，以佛释庄、以庄印佛就成了《齐物论释》的主要特点。

章太炎认为，要懂得“齐物”的含义，得承认“名相可空”。他说：“《齐物》本以观察名相，会之一心。名相所依，则人我、法我为其大地，是故先说丧我，尔后名相可空。”《齐物论》首揭“丧我”之说，是要人们去掉“成心”，也即看问题的主观片面性，打破以自我为中心的想法。章太炎从佛教的基本教义出发去理解之，以为“丧我”的归宿是“名相可空”。名相，就是万法（一切事物）的概念与现象。章太炎对自己的学术思路归结为两句话：“以分析名相始，以排遣名相终。”（《葑汉微言》）分析名相，就是分析世界上万事万物的概念与现象，它们各自的形相、状态、性质、特点，它们之间的差别与联系。排遣名相，就是排除取消各种事物与概念和现象，不考虑它们之间的差别，而把它们统统看成是世界的本原——心识幻现的假象，即“会之一心”。如一定要把万法看作真实的存在，那么就要陷于“人我”与“法我”的妄见之中。“人我”亦名“我执”，言“人”本无真性实体，世俗之人不懂得佛教“缘起”、“无常”的道理，以“人”为实在的，由此产生了“我”的观念。“法我”亦名“法执”，是以客观外界有独立自存之实体的谬见。“人我”与“法我”，是对佛教真谛理解的障碍。破“人我”与“法我”的良策，是树立“名相可空”的真谛。

佛教派别众多，章太炎最器重的是唯识宗。对净土宗、密宗，

章太炎谓“其近于祈祷”，而禅宗“顾于唯心胜义，或不了解”，“是故推见本原，则以法相为其根核”（《答铁铮》）。1903年前，章太炎以西学中的进化论与机械唯物主义为主；1903年到1906年，他开始向唯心主义转变。这三年，他身陷西牢，友人给他送来《瑜伽师地论》与《成唯识论》，“役毕，晨夜研诵，乃悟大乘法义”（《章太炎自定年谱》）。《瑜伽师地论》与《成唯识论》是唯识宗的两部要籍。他弄通唯识宗后，便于1910年撰成《齐物论释》这一名著。“用佛学解老庄，极有理致，所著《齐物论释》，虽间有牵合处，然确能为研究庄子哲学者开一新国土。”（《清代学术概论》）梁启超这一评价是中肯的。

章太炎认为，能够理解唯识宗，能对世界上的一切“有情”产生好处的，在典籍中得当数《齐物论》：“夫能上悟唯识，广利有情，域中故籍，莫善于《齐物论》。”这一思想正是章太炎唯心主义思想体系成熟的标志。

唯识宗是中国佛教宗派之一，又名法相宗。它源于古印度大乘佛教的瑜伽行派，因主张“万法唯识”而得名。唯识宗由唐玄奘与他的弟子窥基所创立，主张外境非有，内识非无。唯识宗认为，所谓“境”，即世界上的一切现象，都只是人的心识的变现，心识之外无独立的客观存在物。一切有情的心识可分为八种：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那耶识与阿赖耶识。前五识相当于感觉，意识统率前五识，相当于想象、推理、判断等思维活动。末那耶识连接着意识与阿赖耶识，经常执持阿赖耶识为“自我”。阿赖耶识是世界万有的精神本原，它内藏各种种子，因缘起而变现出世界万物。章太炎用唯识宗来理解生命的存在：“无量，有情，等是一识。”世界上有生命的生物在章太炎心目中是没有物质性的真实存在的，而无非是阿赖耶识的变现。《齐物论》在章太炎看来，也可用唯识宗来解释的。“夫天籁中吹万者，喻藏识，万喻藏识中的一切种子。”藏识，就是阿赖耶识。《齐物论》中说：“夫天籁者，吹万不

同,而使其自己也,咸其自取,怒者其谁耶?”按郭象、成玄英的注疏,天籁是指万物各因其“自取自得”的状态而自鸣。庄子强调的是自然原则,即不加人为的强制力量而保持万物的本然状态。章太炎不同意一般人认为庄子“纯执自然,他无所晓”的看法,而持“《齐物》大旨,多契佛经”的态度。庄子以为,万物变化多端,“而不知其所使。若有真宰,而特不得其朕。”(《齐物论》)庄子否定在万物变化的背后,有个造物主的存在,天籁也是这个意思。章太炎以为“吹万者”,就是生成万物的精神本原阿赖耶识,而种子是阿赖耶识中能产生世界各种现象的因素,也即“吹万者”中的“万”,是以佛释庄的集中体现。

“相分”与“见分”是唯识宗特有的术语。章太炎在释《知北游》中“物物者与物无际”时说:“物即相分,物物者谓形成此相分者,即是见分。”唯识宗的“相分”是指由人的心识所变现的认识对象;“见分”是人的心识中有认识能力的部分。认识不是在自己,而是在自己心识内部进行的。这同庄子讲的支配物的和物是没有界际的本意是相去甚远的,但颇能体现以佛释庄的特色。

三

用华严宗去印证庄学,是他以佛释庄的又一特色:“《华严》之事理无碍,事事无碍,乃庄生所笼罩,自非天下至精,其孰能与于此尔。”庄子有“万物与我为一”的主张,章太炎以为可“详《华严经》云:一切即一,一即一切”。因此,有必要对华严宗的这一主张作些说明。

华严宗是中国佛教宗派之一,其实际创始人为唐朝的法藏。从万物由各种条件和合而成的缘起理论,进而论述无穷无尽、错综复杂的缘起关系的“无尽缘起”的思想,是华严宗的出发点。《庄子·寓言》中有“万物皆种也,以不同形相禅”的话,意谓万物各有种类,以不同形状相接,始终如循环,没有端倪,这是自然原则的体

现。章太炎引了这段话后说：“法藏立无尽缘起之义，与《寓言》篇意趣正同。”“无尽缘起”说，就是万事万物无妨碍、无矛盾的“事事无碍”思想，并进而证实现象与本质互相包含的“事理无碍”思想。华严宗以数钱为例，来说明一与十是“相即”（不离、互相依存）和“相入”（互相包含）的关系：“若一不即十，十即不成；由不成十故，一又亦不成。何以故？若无十，是谁一故。今既得一，知一即十。”（《华严一乘教义分齐章》第四）从一到十，是表示事物的量的连续性。一是十的一，十是一的十，华严宗的“一即十，十即一”的说法，也有着一些辩证的思维，但一与十又各有其自身的范围，不可相互替代。在一与十的相对对待关系中还有着绝对，即数量多少的差别。华严宗的“事事无碍”，不仅取消了这一差别，更重要的是抹杀了现象与本质的差别。一中有十，十中有一，每一个十和每一个一，又有它的一多的本互关系：“一切即一，皆同无性；一即一切，因果历然。”（《华严金狮子章·论五教》）这里的“一切”指万事万物，“一”指真如本体，“一切即一”是说万事万物作为现象，都是真如本体的表现。“皆同无性”，一切现象都是没有自性的，归结为空。“一即一切”，是说真如本体表现为一切现象；“因果历然”，是说“一”与“一切”，两者相即的互为因果关系是很清楚的。华严宗的“事事无碍”、“事理无碍”的思想，同庄子“天地之为稊米，毫末之为丘山”的“万物一齐”的相对主义，在精神上是完全相通的。章太炎持庄学“笼罩”华严宗的说法当是由此而发的。

四

庄子的相对主义，不仅表现在否定事物的数量与性质的差别上，而且还表现在否认认识标准的客观性上。后一方面，就是通常说的“齐是非”，对此章太炎运用他所知晓的自然科学知识大加发挥。

章太炎认为人们对事物的认识是相对的，知与不知、是与非是

无确定的标准的。冰寒火热,是人们所习知的常性,然而款冬在层冰开花,火鼠能在火焰里活动,由此可知冰不寒、火不热。“人所谓知,或应款冬、火鼠所谓不知。即彼所知,此亦以为不知。此之不知,又应彼所谓知矣。然则物情既殊,以何为质?”人和款冬、火鼠是不同质的主体,彼此所知与不知的标准就不尽相同。就以同质的人来说,对事物也会产生不同的感觉,“口之所适,则酸腐皆甘旨也;爱之所结,虽嫫母亦清扬也”。甘苦、美丑并无固定不变的界限,而完全取决于认识主体的主观因素。即使是同一个人,不同时间和不同场合对同一事物的认识结果也不会相同:“是非所印,宙合不同,悉由人心顺违,以成串习,虽一人犹尔也。”真理与谬误,确实只是在非常有限的范围内才具有绝对的意义,因而知与不知、是与非、美与丑都是相比较而存在的。时间、地点不同,认识主体的不同,观察事物的角度与依据的标准不同,所得的感觉与结论,也就不尽一致。章太炎的上述见解,反映了真理相对性的一面,对防止思想僵化与片面性有合理的成分,但一旦把事物性质和真理的相对性夸大过度后,也会弄到荒谬的程度。章太炎最后走向了抹杀是非界限的地步:“道何所依据而有真伪?言何所据而有是非?向无定轨,惟心所取。”是非皆由自心决定,没有什么客观标准可说的,这就是章太炎的“齐物观”。

《齐物论释》中,章太炎引用了许多西方近代的自然科学知识,但多用相对主义的视野去理解,这也是他不同于前人的地方。生物进化学说、细胞学说、天体演化学说、基本粒子研究方面的最新成就,《齐物论释》中都有不同程度的涉及。这些科学的发展,结束了人类把握万古不变的科学真理的幻想。不过一个无可争议的事实是,在自然科学还不甚发达的中国,人们难以驾驭与控制这些五光十色的成果。即使像章太炎这样的学者,接触越多,反而越益迷惘,于是沿着相对主义的轨道上继续滑行就是不可避免的了。章太炎怀疑,大脑神经是全身器官指挥中枢。如没有大脑全身器官

就不能活动的话,那么蚯蚓被砍成三截,三截都可复活,又如何理解呢?“无见草木有髓神经者,而百体足可相治,呼吸即同,或有能啖蝇子,斯孰令为之哉!”章太炎对人与动物、植物,丝毫不考虑它们之间的巨大差别,去讨论同一个问题,这是一种典型的相对主义手法。

五

《齐物论释》中多处出现的“原型观念”,与章太炎对时间、空间、因果关系等问题的看法有密切联系。章太炎认定,“藏识中的种子,即原型观念也”。在唯识宗那里,种子是藏识中能产生世界各种现象的精神因素。章太炎的“原型观念”有两重含义:一是指“我执”与“法执”：“有人我、法我二执,是即原型观念,以要言之,即执一切皆有自性。”二是指时间、空间、因果等等范畴和概念。“原型观念”属“我执”与“法执”之列,就不可能是实有的,因为“时若实有,即非唯识”。

他把时间称作“世识”,空间称作“处识”,它们是幻有而非实有:“大小寿夭之量,历然有分,此但妄起分别,未悟处识、世识为幻也。”他从两方面加以证实:(1)时间是由心造的:“心起时即有时分,心寂时即无时分。”(2)时间的快慢全凭主观的感觉印象:“童龀以往,觉时去迟;中年以来,觉时去速。”这两条理由是站不住脚的。时间是客观存在的,是运动着的物质的形式。时间是物质运动的延续性、间隔性和顺序性的表现,科学已经证实,没有在时间以外存在着的物质和物质运动。从宏观天体星系到微观的基本粒子,尽管它们的物质运动的持续性有长短,但总是经历一定的时间的。唯心主义者往往是以主观精神作为运动载体的,于是必然把时间看作是“心起”的产物。对章太炎也可作如是观。在否定空间的客观性上,章太炎使用的是同一办法,不再说了。

在因果关系上,章太炎以为因果是藏识种子的表现:“因、缘及

果,此三名者,随俗说有;依惟心说,即是心上种子,不可执著说有。”因果关系是客观的现象普遍联系与相互作用的形式之一。原因是引起某种现象的现象,结果是某种现象所引起的结果。原因与结果的必然联系就是因果关系,这也是章太炎所谓的“俗说”。章太炎以为,事物的因果关系相当于佛教的缘起论,“大抵近事无有不从因缘生者”。对因果关系章太炎是承认其客观存在的,这同否认时间、空间有所区别,只是他把一切现象的原因和结果混合为一,说成是心识的活动:“因果之识亦心之种子,不以前因后果而有心,惟依心而成前因后果。”章太炎对因果关系的理解,是从唯识宗出发的。

应该看到,他对因果关系的认识上也有科学的因素。“海市,亦以反影回射而成,其所依质,犹是对岸山峦城郭,非为无因。”章太炎指出,“凡言因果,其间差别众多。”在他看来,有一果多因,有一因多果;有同因异果,有异因同果;有主要原因,有次要原因。照唯识宗的说法,他把主要原因称为“生因”,把次要原因称为“方便因”。于西哲对因果关系的错误看法,他作了尖锐的批评:“肖宾闻尔(叔本华)、弭尔(穆勒)皆不精解因果别相,何论苟谈名理者乎?”这些见解,同他因果性无非是心识活动的主张是自相矛盾。这种自相矛盾的事物在《齐物论释》屡有出现。他说了“是非所印”,“悉由人心顺违”后,紧接着又说:“系乎他者,曲直与庸众共之;存乎己者,正谬以当情为主,近人所云主观客观现矣。”强调了主观必须符合客观,并以“曲直与庸众共之”和“正谬以当情为主”两条为主观符合客观的标准。一方面坚持认识无客观的标准与真理,另一方面又说出了认识是有客观标准的道理。

章太炎是近代中国的有重要影响的思想家,他糅合古今中西的众多的学说,构造了一个错综复杂、充满内在矛盾的思辨哲学体系。诚如恩格斯所说的,对一切哲学家来说,“体系产生于人的精神的永恒的需要,即克服一切矛盾的需要”(《马克思恩格斯选集》

第4卷,第215页)。章太炎是建立了自己体系的哲学家,他的学说中出现这样那样的矛盾是不足为奇的。

近代中国文化的主旋律是古今中西之争。努力摄取西学,以重新评价中国的传统思想,以建构中国的新文化,是思想家们的目标所在。在此文化环境下,庄子的“齐物论”思想提供了容摄西学的背景。康有为早年,接受西方自然科学,与他熟读《庄子》一书是相关的。1884年他27岁时,在家乡澹如楼里,“因显微镜之万千数倍,视虱如轮,见蚁如象,而悟大小齐同之理;因电机光线一秒数十万里,而悟久速齐同之理。”(《康有为自编年谱》)严复的译著《天演论》,向世人系统地介绍了奠基于西方自然科学的进化论,为人们提供了一个崭新的世界观与方法论。其间,严复借助了《齐物论》中的观点:“万类之所以底于如是者,咸其自己而已,无所谓创造者也。”(《天演论·察变》按语)此即庄子反复强调的自然原则。康有为与严复,只是零星地、点滴地涉及,而章太炎则是全面地、系统地对庄子思想作了分析与研究,写成了《齐物论释》这一专著。章太炎的见解,有得有失,有正确有错误,但毕竟为近代庄学的研究开辟了一个“新国土”。尤其是他对资产阶级平等思想的倡导,对帝国主义侵略的抗议,是具有无可争辩的进步意义的。也不否认,他以唯识宗与华严宗释庄时,有不少“牵合处”,但对一个具有探讨精神的思想家来说,也是不难理解的事情。

齐物论释

序

昔者苍姬讫录,世道交丧,奸雄结轨于千里,丞民涂炭于九隅。其惟庄生,览圣知之祸,抗浮云之情,盖齐稷下先生三千余人,孟子、孙卿、慎到、尹文皆在,而庄生不过焉。以为隐居不可以利物,故托抱关之贱;南面不可以止盗,故辞楚相之禄;止足不可以无待,

故泯死生之分；兼爱不可以宜众，故建自取之辩；常道不可以致远，故存造微之谈。维纲所寄，其唯《消摇》《齐物》二篇，则非世俗所云自在平等也。体非形器，故自在而无对；理绝名言，故平等而咸适。《齐物》文旨，华妙难知，魏晋以下，解者亦众，既少综核之用，乃多似象之辞。夫其所以括囊夷、惠，炊爨周、召，等臭味于方外，致酸碱于儒史，旷乎未有闻焉。作论者其有忧患乎！远睹万世之后，必有人与人相食者，而今适其会也。文王明夷，则主可知矣。仲尼旅人，则国可知矣。虽无昔人之睿，依于当仁，润色微文，亦何多让，执此大象，遂以臆言。儒墨诸流，既有商榷，大小二乘，犹多取携，夫然，义有相徵，非傅会而然也。往者僧肇、道生，摭内以明外，法藏、澄观，阴盗而阳憎。宋世诸儒或云佛典多窃老庄，此固未明华梵殊言之理。至于法藏、澄观，窃取庄义，以说《华严》，其迹自不可掩。自澄观至于宗密，乃复剽剥老、庄，其所引据，多是大师道士之言，而以诬污前哲，其见于生、肇远矣。然则拘教者以异门致衅，达观者以同出览玄。且《周髀》、《墨经》，本乎此域，解者犹引大秦之算，何者？一致百虑，则胡越同情，得意忘言，而符契自合。今之所述，类例同兹。《诗》曰：“受小球大球，为下国缀游。”咨惟先生，其足以与此哉。章炳麟序。

齐物论释

《齐物》者，一往平等之谈，详其实义，非独等视有情，无所优劣，盖离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，乃合《齐物》之义。次即《般若》所云字平等性，语平等性也。其文皆破名家之执，而亦兼空见相，如是乃得荡然无阂。若其情存彼此，智有是非，虽复泛爱兼利，人我毕足，封畛已分，乃奚齐之有哉。然则兼爱为大迂之谈，偃兵则造兵之本，岂虚言邪！夫托上神以为祿，顺帝则以游心，爱且兼，兵亦苟偃。然其绳墨所出，斟酌有量，工宰之用，依乎巫师。苟人各有心，拂其条教，虽践尸喋血，犹曰

乘之天讨也。夫然，兼爱酷于仁义，仁义憊于法律，较然明矣。齐其不齐，下士之人鄙执；不齐而齐，上哲之玄谈。自非滌除名相，其孰能与于此。老聃曰：“僨骄而不可系者，其唯人心乎！”人心所起，无过相名分别三事，名映一切，执取转深。是故以名遣名，斯为至妙。《瑜伽师地论》三十六曰：云何名为四种寻思？一者名寻思，谓于名唯见名；二者事寻思，谓于事唯见事；三者自性假立寻思，谓于自性假立唯见自性假立；四者差别假立寻思，谓于差别假立唯见差别假立。“此诸菩萨，于彼名事，若离相观，或合相观，依止名事合相观故。通达二种自性假立差别假立。”云何名为四如实智？一者名寻思所引如实智，谓：“于名寻思，唯有名已。即于此‘名’^①，如实了知，谓如是名，为如是义，于事假立，为令世间起想起见起言说故。若于一切色等想事不假建立色等名者，无有能于色等想事起色等想。若无有想，则无有能起增益执。若无有执，则无言说。若能如是，如实了知，是名名寻思所引如实智。”二者事寻思所引如实智，谓“于事寻思，唯有事已。观见一切色等想事，性离言说，若能如是，如实了知，是名事寻思所引如实智。”三者自性假立寻思所引如实智，谓“于自性假立寻思，唯有自性假立已，如实通达了知色等想事中所有自性假立，非彼事自性而似彼事自性显现，又能了知彼事自性，犹如变化影像响应，光影水月焰火梦幻，相似显现而非彼体，若能如是，如实了知，最甚深义所行境界，是名自性假立寻思所引如实智。”四者差别假立寻思所引如实智，谓“于差别假立寻思，唯有差别假立已，如实通达了知色等想事中差别假立不二之义。谓彼诸

① 据《瑜伽师地论》卷三六和重定本补。

事,非有性,非无性,可言说性不成实,故非有性,离言说性实成立,故非无性。如是,由胜义谛,故非有色,于中无有诸色法故。由世俗谛,故非无色,于中说有诸色法故。如有性无性,有色无色,如有见未见等差别假立门,由如是道理,一切皆应了知,若能如是,如实了知差别假立不二之义,是名差别假立寻思所引如实智。”此论言非吹也,言者有言,即于名唯见名也。以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也,以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也,即无执则无言说也。既已为一矣,且得有言乎,即于事唯见事,亦即性离言说也。随其成心而师之,谁独且无师乎,即于自性假立唯见自性假立也。未成乎心而有是非,是以无有为有,即彼事自性相似显现,而非彼体也。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者,即于差别假立唯见差别假立也。俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也,即可言说性非有,离言说性非无也。此徒举其一例,华文深旨,契此者多,别于当句解说。夫以论破论,即论非齐。所以者何?有立破故。方谓之齐,已与齐反,所以者何,遮不齐故。是故《寓言》篇云:“不言则齐,齐与言不齐,言与齐不齐也。”《大般若经》四百七十八云:“若于是处,都无有性,亦无无性,亦不可说为平等性,如是乃名法平等性。当知法平等性既不可说,亦不可知。除平等性,无法可得。离一切法,无平等性。”又云:“非一切法平等性中有戏论,若离戏论,乃可名为法平等性。”此义正会《寓言》之旨。徒以迹存导化,非言不显,而言说有还灭性,故因言以寄实,即彼所云:“言无言,终身言,未尝言,终身不言,未尝不言。”《大乘入楞伽经》云:“我经中说,我与诸佛菩萨不说一字,不答一字。所以者何?一切诸法离文字故,非不随义而

分别说。”是与《寓言》所说，亦如符契。夫能上悟唯识，广利有情，域中故籍，莫善于《齐物论》。《天下》篇云：“内圣外王之道，郁而不发。”尔则庄生著书，非徒南面之术，盖名家出于礼官，而惠施去尊，道家本以宰世，而庄周残法，非与旧术相戾，故是舍局就通耳。老聃但说“民多利器，国家滋昏”，而犹未说圣人经国，复是天下利器，故国多利器，民亦滋昏也。老聃但说“人之所教，我亦教之，强梁者不得其死，吾将以为教父。”唯是政教分离之说，而犹未说“九洛之法，监照下土，此谓上皇”，其说出乎巫咸，乃因天运地处日月云雨之故，不可猝知，而起大禹、箕子之畴，则以之涂民耳目，而取神器也。夫然，有君为不得已，故其极至于无王，有圣或以利盗，故廓然未尝立圣。论中言圣人者，但是随俗之名。终举世法差违，俗有都野，野者自安其陋，都者得意于嫫，两不相伤，乃为平等。小智自私横欲，以己之嫫，夺人之陋，杀人劫贿，行若封豨，而反崇饰徽音，辞有枝叶，斯所以设尧伐三子之问。下观晚世，如应斯言，使夫饕餮得以逞志者，非圣智尚文之辩，孰为之哉。渊哉若人，用心如砥，干蛊德于上皇之年，杜莠言于千载之下，故曰道家者流，出于史官，其规摹阔远矣。能仁之书，译于东夏，园吏之籍，不至殊方，近世虽见译述，然皆麟生为之。云行雨施，则大秦之豪丧其夸，拂菻之士忘其累，衣养万物，何远之有。旧师章句，分为七首，尧问一章，宜在最后，所以越在第三者，精入单微，还以致用，大人利见之致，其在于斯，宜依旧次，无取颠倒云尔。 释篇题竟

南郭子綦隐几从李本。而坐，仰天而嘘，答焉似丧其偶。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？今之隐几者，非昔之隐几者也。”子綦曰：“偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，女知之乎？女闻人籁而未闻地籁，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。而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謦者，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，之刀刀乎？”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，怒者其谁邪！”大知闲闲，小知间间；大言淡淡，从李本。小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀如秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如絨，以言其老洫也；近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变热，姚佚启态，乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！且暮得此，其所由以生乎！

《齐物》本以观察名相，会之一心。故以地籁发端，风喻意想分别，万窍怒号，各不相同，喻世界名言各异，乃至家鸡野鹊，各有殊音，自抒其意。天籁喻藏识中种子，晚世或名原型观念，非独笼罩名言，亦是相之本质，故曰吹万不同。使其自己者，谓依止藏识，乃有意根，自执藏识而我之也。自取者，《摄大乘论》无性释曰：“于一识中，有相有见，二分俱转。相见二分，不即不离。”“所取分名相，能取分名见。”“于一识中，一分变异，似所取相，一分变异，似能取（见）。”^①是则自心还取自心，非有外界知其尔者，以见量取相时，不执相在根识以外，后以意识分别，乃谓在外，于诸量中见量最胜。见量既不执相在外，故知所感定非外界，即是自心现影。既无外界，则无作者，故

① 据《摄大乘论释》卷四改。

曰怒者其谁。怒，即今努力字。郭云：“谁主怒之”，犹言孰主张是尔。寻《知北游》篇云：“物物者，与物无际，而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之不际者也。谓盈虚衰杀，彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。”物谓物色，春官保章氏注：物，色也。即是相分。物物者，谓物色此物色者，上物字读如夏官校人车马而颂之《春秋传》物土方之物，即视义。即是见分。世或谓物物者为造物者，大缪。相见二分，不即不离，是名物物者与物无际，而彼相分自现方圆边角，是名物有际。见分上之相分，本无方隅，而现有是方隅，是名不际之际。即此相分方隅之界，如实是无，是名际之不际。此皆义同《摄论》，与自取之说相明矣。《解深密经》云：“若彼所行影像，即与此心无有异者，云何此心还见此心。善男子，此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。”《德充符》篇云：“得其心以其心。”《徐无鬼》篇云：“以目视目，以耳听耳，以心复心。”此虽真人独喻之情，亦实庸众共循之则。故彼经云：“若诸有情，自性而住，缘色等心所行影像，彼与此心，亦无有异。而诸愚夫由颠倒觉，于诸影像不能如实，知唯是识。”是皆自取无谁之义。此上是破方位形色及五尘也。大知闲闲，简文云广博之貌，谓藏识同时兼知也。小知间间，简文云有所间别，谓五识不能相代，意识同时不能有二想也。大言淡淡，《老子》云：“道之出口，淡乎其无味也。”小言詹詹，李云小辩之貌是也。其寐也魂交，谓梦中独头意识也。其觉也形开，谓明了意识及散位独头意识也。《毗婆沙论》三十七曰：“梦所见事，皆是曾更。问：‘若尔云何梦见有角人邪？岂曾有时见人有角？’答曰：‘彼于觉时，异处见人，异处见角，梦中昏乱，见在一处，故无有失。’”然则形开即是异处别见，魂

交即是见在一处也。与接为构，日以心斗者，接犹触受，谓能取所取，交加而起，二者交加，则顺违无穷，是名日以心斗。《庚桑楚》篇云：“知者，接也；知者，谟也。”彼接亦谓触受，并即近人所谓感觉；彼谟从规摹义，即是想；想谓取像。彼谟从谋虑义，即是思。《墨经》说接为亲，是即见量；说谟为说，是即比量。纒者，简文云宽心，应是散意，亦谓率尔堕心，不串习境，无欲等生，乍有所感，名率尔堕心也。睿者，简文云深心，此即是寻求心，密者精心，恒审思量，所谓慧也。即于思中有简择用，故与广思不同。小恐惴惴，李云小心貌。大恐纒纒，李云齐死生貌。以小恐神志尚定，故有战栗震怖诸相，大恐神志已夺，乃如昏醉也。其发若机括，其司是非之谓者，谓作意。其留如诅，盟其守胜之谓者，胜亦读如司，如司徒作胜屠。谓等流心，亦得谓定，皆有所司察也。除无想灭尽等定。其杀如秋冬，以言其日消者，谓等流心专缘一境，念念相续，久则心与境忘，乃似无所有也。其溺之所为之，不可使复之者，谓等流心专趣一相，忽忘自身，若溺者陷没不还也。其厌也如緘，以言其老洩者，厌读为拳，按也。洩读为偈，静也。此谓定心静虑，如老者形志衰而嗜欲息，无想灭尽二定亦在是矣。近死之心，莫使复阳者，谓生死位心、网绝位心也。喜怒哀乐，虑叹变热，姚佚启态者，谓轻安心及烦恼心也。如上种种，略举心及心所有法，然其能取，还即自取已心，非有外界。音乐出乎空虚，喻名言无自性也。菌兴成乎蒸湿，喻四大无自性也。虽尔日夜相代，莫知所始，能起有边无边之论，时若实有，即非唯识，天籁之义不成，故复应以旦暮得此其所由生。此者，即谓能自取识。大抵藏识流转不驻，意识有时不起，起位亦流转不驻，是故触相生心，有触作意受想思五位。受想思中，复分率尔

堕心、寻求心、决定心、染净心、等流心五位，如是相续，即自位心证自位心，觉有见在；以自位心望前位心，觉有过去；以自位心望后位心，比知未来。是故心起即有时分，心寂即无时分，若睡眠无梦位，虽更五夜，不异刹那。近人多谓因观物化，故生时分之想，此非极成义也。如人专视一金，念念想此一金，念亦无变，金亦不化，而非于此位无时分前后觉。然则时非实有，宛尔可知。但以众同分心，悉有此相，世遂执著为实，终之甲乙二人，各有时分，如众吹竽，同度一调，和合似一，其实各各自有竽声。所以者何？时由心变，甲乙二心界有别故。由此可知，时为人人之私器，非众人之公器。且又时分总相，有情似同，时分别相，彼我各异。童龀以往，觉时去迟，中年以来，觉时去速，淫乐戏忘者，少选而岁逝，春挽勤苦者，待限而不盈，复有种种别相，各各不同。说见知代下。亦犹人各吹竽，不度一调，或为清角，或为下徵，此应《折杨》，彼合《下里》，则无和合似一之相，虽复晷日望星，挈壶下漏，强为契约，责其同然，然觉时去迟者，其觉日星壶漏之变亦迟，觉时去速者，其觉日星壶漏之变亦速。亦犹以尺比物，定其长短，然眼识汗漫者，视物长而尺亦长，眼识精谛者，视物短故尺亦短，竟无毕同之法。由斯以推，朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋，而冥灵大椿，寿逾千百，庸知小年者不自觉其长，大年者不自觉其短乎。《毗婆沙论》一百三十六说，“壮士弹指顷，经六十四刹那。”又说：“世尊不说实刹那量，无有有情堪能知故。”诚以时分最速，无过一瞬及一弹指，心生或速于此，然未有与刹那齐量者。一念心生，速疾回转，齐一刹那，自非应真上士，孰与于斯。若即一弹指顷，豪分不忘，此小年之所有，而大年之所无。不忘，故小年亦寿，忘之，故大年亦殇。《逍遥游》篇郭注但云：“苟知其极，则豪分不可相跂。”

羨欲之纒，可以自绝。”此未了时由心造，其舒促亦由心变也。此上是破时分也。

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形，有情而无形。百骸，九窍，六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？女皆悦之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

此论真心生灭心也。绝待无对，则不得自知有我，故曰非彼无我。若本无我，虽有彼相，谁为能取，既无能取，即无所取，故曰非我无所取。由斯以谈，彼我二觉，互为因果，曾无先后，足知彼我皆空，知空则近于智矣。假令纯空彼我，妄觉复依何处何者而生，故曰不知其所为使。由是推寻，必有真心为众生所公有，故曰若有真宰。真心既为众生公有，何缘彼我隔别，故曰不见其朕。详此所说，真宰即佛法中如来藏藏识。所谓朕者，彼我分际，见此分际者，即佛法中意根恒审思量执藏识以为我者也。以恒审思量故，必不自觉为幻，自疑为断，进止屈伸，在自任，故曰可行已信。郭云：行者信己可得行也。虽自信任，而此我相为朱为白为方为圆，终非意根所见，故曰不见其形。有情而无形，横欲求形，唯是百骸、九窍、六藏之属，且未知此数者谁为真我。若云皆悦之者，诸体散殊，我应非一，而现自觉是一。若云有所私者，余体痛楚，应若不知，而现不可舍置。若云皆为臣妾者，谁复为君，藉举脑髓以为共主，彼与臣妾，等是筋肉膏肪，何因独能调御。

若云身无脑髓，其余诸体不足相治者，见现丘蚓，即且横斫成三，三皆复活，蛇及水蛭，断亦两行，其无脑位，足得相治，况复草苏百卉，悉有情命，干茎枝叶，亦若人有百体，曾未见草木有脑髓神经者，而百体足可相治，呼吸既同，或有能啖蝇子，斯孰令为之哉！以此为箴，诸义自坏。若云脑髓百体递为君臣者，今欲令心受水谷，胃布血脉，耳视目听，头行发持，终不可得，况能递用。以是五义，展转推度，明必有真我在此，即阿陀那识任持身根，亦曰藏识含藏种子，亦通名如来藏，此土既无诸号，故独命以真君。知非意识者，以孰眠位意识已断，而异于死，故以比量，知非意识。若在现量，寂静自证，无不可觉，唯欲断诸杂染，证得最清净心，斯为难耳。而此最清净心，本来自尔，非可修相，非可作相，毕竟无得，故曰求得其情与不得，无益损乎其真。不求则一受成形，不亡待尽，念念相续，如连钱波，前心已去，不可复得，即此肌肉骨髓，随时代谢，十年故体，悉为灰尘，由此可知，即一生时，已更九死，故曰人谓之不死奚益也。此言真君斥如来藏中真如相。次言其形化其心与之然者，斥如来藏中生灭相。言我芒人亦芒者，无量有情，等是一识，若有一人不芒者，则不得见此情界器界也。郭子玄《大宗师》义云：“人之生也，形虽七尺，乃举天地以奉之。故天地万物凡所有者，不可一日而相无也。一物不具，则生者无由得生”，义亦精审。能会斯旨，唐时法藏依此以立无尽缘起之说，详在万物与我为一下。

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之，愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言

邪？其以为异于穀音，亦有辩乎，其无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？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。物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也，虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，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。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。

此论藏识中种子，即原型观念也。色法无为法外，大小乘皆立二十四种不相应行。近世康德立十二范畴，此皆繁碎。今举三法大较应说第八藏识，本有世识、处识、相识、数识、因果识，世识、处识、数识，皆见《摄大乘论》。世谓现在、过去、未来。处谓点线面体中边方位。相谓色声香味触。数谓一二三等。因果谓彼由于此，由此有彼。其空间识，即是处识，而所感觉之真空，乃属相识。以真空亦有空一显色，故《大毗婆沙论》七十五云：“或有色无显无形，谓空界色。”又云：“云何空界？谓邻碍色。碍谓积聚，即墙壁等有色，近此名邻碍色，如墙壁间空，丛林间空，树叶间空，窗牖间空，往来处空，指间等空，是名空界。”若方隅等位，在有显色处，说为形色。在无显色处，说为空间。《大毗婆沙论》七十五云：“问虚空空界，有何差别？答：虚空非色，空界是色。”又云：“若无虚空，一切有物应无容处，既有容受诸有物处，知有虚空。复作是说，以有往来聚[集]^①处，故知有虚空。”“复作是说，若无虚空，应一切处皆有障碍，既现见有无障碍处，故知虚空决定实有，无障碍相是虚空故。”此所说虚空者，即今所谓空间。然虚空空间之名，实不可通，其实无障碍处之形，有障碍处之形，通得是名。《天下》篇举名家说：“无厚，不

① 据《大毗婆沙论》卷七五补。

可积也，其大千里。”司马绍统云：“其有厚大者，其无厚亦大。”《墨经》云：“厚，有所大也。”说曰厚惟无所大，是故有碍无碍。但有形可量者通谓之处，不当偏举空间虚空为名，乃与真空有色者相混。《胜论》立九种实空，与方异。彼空即空界真空，彼方即虚空空间。命之为方，举命之为处，名实相应。虚空空间，是乱名尔。第七意根本有我识，人我执，法我执。其他支分变复，悉由此六种子生。成心即是种子，眼耳鼻舌身意六识未动，潜处意根之中，六识既动，应时显现，不待告教，所谓随其成心而师之也。此中且举世识一例，节序递迁，是名为代。夫现在必有未来，今日必有明日，此谁所证明者？然婴儿初生，狸鼠相遇，宁知代之名言哉！儿吮号以索乳者，固知现在索之，未来可以得之也；鼠奔轶以避狸者，亦知现在见狸，未来可以被噬也。此皆心所自取，愚者与有。故《毗婆沙论》十四云：“若愚若智，内道外道，世间论者乃至童竖，皆知有世，谓彼皆了有去来今。”彼说疑三世者为冥身，则是小乘法执之说。此非取之原型观念，何可得邪？若夫有相分别，必待名言，诸想方起；无相分别，虽无名言，想亦得成。《瑜伽师地论》一云：“有相分别者，谓于先所受义，诸根成熟，善名言者所起分别。无相分别者，谓随先所引及婴儿等不善名言者所有分别。”《摄大乘论》亦称此为无觉遍计。世亲释曰：“谓牛羊等虽有分别，然于文字不能解了。”印度合音为字，故文字即名言。彼其知代取之种子，见于无相分别，故得有此。又今世说生物者，谓虫兽草木种种毛羽华色香味，或为自保生命，或为自求胤嗣，而现此相，然彼岂如人类能计度寻思邪？非说无相分别，义不得成，以是证知，师其成心，愚者与有，亦若日用不知焉。夫无相分别，意言亦无，一切有情，经过尔所分别，历时相等；有相分别，即有意言，若伺若寻，意中流响，声必相续。此则单音语人，所历时短，以经尔所分别，即经尔所声故；复音语人，所历时长，以经尔所分

别，必经尔所流注声故。如念法字，此土念法，唯是一声，印度念达尔摩乃有三声，转相积聚，则经时长短相悬矣。是故复音语人，声余于念，意中章句，其成则迟；单音语人，声与念称，意中章句，其成则速。念成迟故觉时促，惜分阴而近死地，望在隕身以后，故宗教之用兴。念成速故觉时舒，多暇日而远尽期，味著有身之时，故宗教之用继。前世虽有祈禱祷祝，然皆为目前祸福，非为死后。人情封略，亦观世者所宜知也。次举意根我识种子所支分者，为是非见。若无是非之种，是非现识亦无。其在现识；若不忍许，何者为是，何者为非，事之是非，亦无明证。是非所印，宙合不同，悉由人心顺违以成串习，虽一人亦犹尔也。然则系乎他者，曲直与庸众共之，存乎己者，正谬以当情为主，近人所云主观客观矣。《寓言》篇云：“孔子行年六十而六十化，始时所是，卒而非之，未知今之所谓是之非五十九非也。”斯则五十九时所谓是者，固无非想，今以六十时见非五十九时见，其事虽可，必云当五十九时已非，则为倒论。所以者何？五十九时自非之心未成故。又况道本无常，与世变易，执守一时之见，以今非古，以古非今，或以异域非宗国，以宗国非异域者，其例视此。此正颠倒之说，比于今日适越而昔至，斯善喻乎。世俗有守旧章顺进化者，其皆未喻斯旨也。《外物》篇云：“夫流遁之志，决绝之行，噫，其非至知厚德之任与！覆坠而不反，火驰而不顾，虽相与为君臣，时也，易世而无以相贱，故曰至人不留行焉。”顺进化者，以今非古，则诬言也。又曰：“夫尊古而卑今，学者之流也。且以豨韦氏之流观今之世，夫孰能不波，唯至人乃能游于世而不僻，顺人而不失己。”守旧章者，以古非今，是亦一孔之见矣。是云非云，不由天降，非自地作，此皆生于人心。心未生时，而云是非素定，斯岂非以无有为有

邪！夫人虽有伎心，不怨飘瓦，以瓦无是非心，不可就此成心论彼未成心也。然则史书往事，昔人所印是非，亦与今人殊致，而多辩论枉直，校计功罪，犹以汉律论殷民，唐格选秦吏，何其不知类哉。《老子》云：“道可道，非常道。”董仲舒云：“天不变，道亦不变。”智愚相悬，乃至于此。

言者是为有相分别依想取境，如其分齐以成音均曲曲，自表所想，故谓之言。《墨子·经说》云：“言也者，诸口能之出民者也，民若画僮也。”此则言得成义，吹非成义，其用固殊。然则古今异语，方土殊音，其义则一，其言乃以十数。是知言本无恒，非有定性，此所以兴有言无言之疑，谓与轂音无别也。《则阳》篇云：“鸡鸣狗吠，是人之所知；虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将为。”假令殊方异类，乍相逢遇，互听所言，亦与是无异矣。隐读如隐几之隐，字正作焉，所依据也。道何所依据而有真伪，言何所依据而有是非，向无定轨，唯心所取。详前世论道，不依一轨，夷、惠行殊，箕、比志异，犹皆谓之至德，固知道之无常也。子云仕新，子鱼辅魏，其视龚、管二贤，诚若有歉，然昔人皆贤之者，盖以长德絮行，著于言动，君臣去就之间，特其小小疵点，犹愈冉有、季路之伦也。晚世以一端为大节，乃谓杨华佞谏，斯亦封执之甚，大方所不谈矣。比其衰也，帝王之法，依以为公义，是道隐于小成；京雒之语，依以为雅言，是言隐于荣华。《荀子·正论》曰：“天下之大隆，是非之封界，分取名象之所起，王制是也。故凡言议期命，以圣王为师。”此皆随俗雅化，岂所语于致远者乎。儒家法周，墨家法夏，二代尝已小成荣华，而其是非相反，由是竞生部执，如复重仇，还以其情明其自缪，则曰物无非彼，言更相彼也。物无非是，言各自是也。无非彼则天下无是，无非是则天下无彼。用郭义。人皆自证而莫知彼，岂不亦了他人有我。他人之我，但依计度推知，非恒

审证知故。由此他心及彼心所有法，亦以计度推知，飘忽之间，终有介尔障隔，依是起争，是非蜂午。夫其执有是非者，若无我觉，必不谓彼为非；若无彼觉，亦不谓我为是。所以者何？此皆比拟而成执见。向无比拟，即以散心任运处之，其犹闾媪、子都，不与众人共鉴，必不自谓美好。由斯以言，彼出于是，是亦因彼，曾无先后，而因果相生，则知彼是观待而起，其性本空，彼是尚空，云何复容是非之论。以方生喻彼是者，一方生即一方灭，一方可即一方不可，因果同时，则观待之说也。圣人无常心，以百姓心为心，故不由而照之于天。知彼是之无分，则两顺而无对，如户有枢，旋转环内，开阖进退，与时宜之，是非无穷，因应亦尔，所谓莫若以明也。或者难言：因时敷政，固无典常，制割大理，宁无真缪？应之曰：非谓是也。仁义之名，传自古昔，儒墨同其名言，异其封界，斯非比量之所能明，亦非声量之所能定，更相违戾，唯是党伐之言，则圣人不独从也。若乃儒徵于人，墨徵于鬼，斯乃虚实易明，非庄生所论列矣。或复难言：行义无常，语言非定，此皆本乎情感，因乎串习，故不可据理以定是非，白黑之相，菽麦之姿，不待名言而生辨异，离言自性，岂可乱邪？应之曰：无相分别，如其自身，庄生固无遮拨。及在名言，白表白相，黑表黑相，菽表菽事，麦表麦事，俗诠有定，则亦随顺故言，斯为照之于天，不因己制。是故指鹿为马，以素为玄，义所不许。所以者何？从俗则无争论，私意变更，是非即又蜂起，比于向日，鬻讼滋多，是以有德司契，本之约定俗成也。或欲引用殊文，自移旧贯，未悟文则鸟迹，言乃穀音，等无是非，何间彼我。不晓习俗可循，而起是非之见，于是无非而谓非，于彼无是而谓是，木偶行尸，可与言哉！兹亦醉心于小成荣华者也。

指马之义，乃破公孙龙说。《指物》篇云：“物莫非指，而指非指。”“指也者，天下之所无也，物也者，天下之所有也，以天下之所有，为天下之所无，未可。”彼所谓指，上指，谓所指者，即境。下指，谓能指者，即识。物皆有对，故莫非境；识则无对，故识非境。无对，故谓之无；有对，故谓之有。以物为境，即是以物为识中之境，故公孙以为未可。庄生则云以境喻识之非境，不若以非境喻识之非境。盖以境为有对者，但是俗论方有所见，相见同生，二无内外，见亦不执，相在见外，故物亦非境也。物亦非境，识亦非境，则有无之争自绝矣。《白马论》云：“马者所以命形也，白者所以命色也。命色者非命形也，故曰白马非马。”庄生则云以马喻白马之非马，不若以非马喻白马之非马。所以者何？马非所以命形。形者何邪？唯是句股曲直诸线种种相状，视觉所得，其界止此，初非于此形色之外，别有马觉。意想分别，方名为马，马为计生之增语，而非拟形之法言。专取现量，真马与石形如马者等无差别，而云马以命形，此何所据。然而命马为马，亦且越出现量以外，则白马与马之争自绝矣。此皆所谓莫若以明也。广论则天地本无体，万物皆不生，由法执而计之，则乾坤不毁，由我执而计之，故品物流形，此皆意根遍计之妄也。或复通言破指之义，诚无余辩破马之义，但乘公孙言词之隙，因而堕之。假令云马者所以命有情，白者所以命显色，命显色者非命有情，故曰白马非马，庄生其奚以破之邪？应之曰此亦易破，锯解马体，后施研捣，犹故是有情否！此有情马，本是地水火风种种微尘集合，云何可说为有情数。若云地水火风亦是有情者，诸有情数合为一有情数，虽说为马，唯是假名，此则马亦非马也。又公孙以坚白为二，坚白与石不可为三，如是马中亦有坚白，

坚白可二，白马不可为二，说还自破。若云石莫不白，马有不白者，马有青骊，石亦自有黄黑，白非马之自相，亦非石之自相，何故白与石不可离，而独与马可离？此皆破之之说也。

如上所论，皆说成心之义，应分三科：第一明种子未成；不应倒责为有；第二明既有种子，言议是非或无定量；第三明见量所得计为有实法实生者，即是意根妄执也。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。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；适得而已矣。因是已，已而不知其然，谓之道。劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？曰狙公赋芋，曰：“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：“然则朝四而暮三。”众狙皆悦。名实未亏，而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧，是之谓两行。

此破名守之拘，亦空缘生诸相。道行之而成，指缘生，物谓之而然，指名守，次皆遮拔之言。今以方便先说破名守事。其言恶乎然，然于然，恶乎不然，不然于不然者，观想精微，独步千载，而举世未知其解。今始证明，详彼意根，有人我法我二执，是即原型观念，以要言之，即执一切皆有自性。名必求实，故有训释之词。训释词者，非古今方国代语之谓。一谓说其义界，此士训释文字者，兼有二事，如《说文》云：“元，始也。”此为代语。“吏，治人者也。”此为义界。求义界者，即依我执法执而起。二谓责其因缘，以其如此，谓其先必当如彼，由如彼，故得以如此，必不许无根极，求根极者，亦依我执法执而起。三谓寻其实质，以不许无成

有，谓必有质，求实质者，亦依我执法执而起，故无意根，必无训释。《摄大乘论》曰：“云何知有染污意？谓此若无训释词，亦不得有。”世亲释曰：“能思量故说名为意，此训释词，何所依止。非彼六识与无间识作所依止，应正道理已谢灭故。”无性释义亦同。然不以我执法执为说，犹有未备。诸说义界，似尽边际，然皆以义解义，以字解字，展转推求，其义其字，唯是更互相训。如说一字，若求义界，当云二之半也，或云半之倍也。逮至说二字时，又当云一之倍。说半字时，又当云一分为二。二与半必待一而后解，是则说一字时，犹未了解二字、半字之义。以其未解者为解，与不解同。若初说一字义界时，问者责言何者为二？何者为半？又当举一之倍以明二。举一分为二以明半，斯非更互相训邪。一二同聚，其更互相训，易知其他。非同聚者，说单字时，必以数字为其义界，逮说彼数字时，复须数字为之义界，如是展转至尽，还即更取前字为最后字义界。何以故？不能舍字解字，舍义解义故，字数有尽，不得不互相解故。既互相解，宁能明了知其义界，故曰恶乎然，然于然，恶乎不然，不然于不然。言舍本字，更不能解本字也。诸责因缘推理之语是也，然责因实不可得，如有人言身中细胞皆动，问细胞何故动？即云万物皆物，细胞是万物中一分，故细胞动。问万物何故皆动？即云皆舍动力故动。问动力何故动？即云动力自然动。自尔语尽，无可复诘。且本所以问细胞何故动者，岂欲知其自然动邪？今追寻至竟，以自然动为究极，是则动之依据，还即在动，非有因也。又如人言知母苦参能退热病，问此药何故能退热病？即云有某成分势能退热，故即能退热病。问诸退热者如冰如雪，服之非即能退热病，何故彼能退热即能退热病邪？即云彼自有能退热病之力，非冰雪例。本所以问此药何故能退热病者，欲知其能

退热病之因，非徒欲知其有退热病之力，今追寻至竟，以有能退热病之力为究极，是则能退热病之依据，即在能退热病，非有因也。如是，井水见丹，朽骨发焰，寻其因缘，即知井下有源，骨中含磷。次问源能见丹，磷能发焰，复何因缘？不得不云自尔。故曰：“恶乎然，然于然，恶乎不然，不然于不然。”言本无真因可求也。按前世亚黎史陀德言论理学，谓前提未了者，转当立量成此前提，如是展转相推，分析愈众，然不悟穷智推求，还如其本。今世或以经验成论理学，及问所经验者，此有故彼有，此然故彼然，复依何义？则亦唯言自尔。或云验已往皆然者，即知将来当然，及问已往何故皆然，复不得言自尔。此皆所谓恶乎然，然于然也。反之即恶乎不然，不然于不然。诸寻实质，若立四大种子，阿耨、即极微义。钵罗摩怒、即量义，亦通言极微。电子、原子是也。此有二说，一据有方分，言分析无尽，非种非原故。一家复说为万方分，佛法假立四大种子，即是坚湿煖轻，亦云坚湿煖动，今取轻义，以动是表色非触故。由此假立造色种子。然离五识所感以外，而求坚湿煖轻之相，依何成立？又按第一转，佛法有陀罗尼，从第二转，佛法有瞪视显法扬眉动目等事，从第三转，佛法有成所作智，皆非愧异，自平易近情尔。

复次，空缘生者，谓种种成就，皆依于动。动即行义。结生相续，动无初期，动之前因，还即在动，成之前有，还即是成。亦所谓恶乎然，然于然，恶乎不然，不然于不然也。此生彼灭，成毁同时，是则毕竟无生，亦复无灭。故爨真珠者，珠灭而垩生；熔矿铁者，液成而矿毁。如是人虽展转幻化，故未化耳；若有化者，则不得无最前期也。达者知其如是，不厌转生，虽化为鼠肝虫臂，未见有殊，岂希圆寂而恶流转哉。证无生灭，示有生灭，此亦两行也。若海羯尔有无成之说，执著空言，不可附合庄氏。

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。道之所以亏，爱之所以成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，师旷之枝策也，惠子之据梧也，三子之知几乎，皆其盛者也，故载之末年。唯其好之也，以异于彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终，而其子又以文之纶终，终身无成。若是而可谓成乎？虽我亦成也。若是而不可谓成乎？物与我无成也。是故滑疑之耀，圣人之所图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。

无物之见，即无我执、法执也。有物有封，有是非见，我法二执，转益坚定，见定故爱自成，此皆遍计所执，自性迷，依他起自性，生此种种愚妄，虽尔圆成实性，实无增灭，故曰果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？故者此也，义亦见《墨子·天志》。有成与亏，此昭氏之鼓琴也，无成与亏，此昭氏之不鼓琴也。郭云：“夫声不可胜举，故吹管操弦，虽有繁手，遗声多矣，而执龠鸣弦者，欲以彰声也，彰声而声遗，不彰声而声全。”由是以谈，一器之中，八十四调法尔完具。然当其操弄诸调，不能同时并发，故知实性遍常，名想所计，乃有损益增灭二执。苟在不言之地，无为之域，成亏双泯，虽胜义亦无自性也。然审音持辩者，以其良道，载之末年，辩物之极，而求边际，明律之至，而说元音，敌人所不能明，论主亦无以立。详夫自悟悟他，立说有异，悟他者必令三支无亏，立敌共许，义始极成，若违此者，便与独语无异。故曰若是而可谓成乎？虽我亦成也。语随法执，未见比量，非独不可悟也，己亦不能自了，故曰若是而不可谓成乎？物与我无成也。此解前破遍计所执，后破随逐遍计之言。

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，

相与为类,则与彼无以异矣。虽然,请尝言之。有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而无矣,而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣,而未知吾所谓之其果有谓乎,其果无谓乎?天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿乎殇子,而彭祖为天。天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?一与言为二,二与一为三。自此以往,巧历不能得,而况其凡乎。故自无适有以至于三,而况自有适有乎。无适焉,因是已。

言与义不相类,《荀子·正名》云:“名无固宜”是也。《摄大乘论》世亲释曰:“若言要待能诠之名,于所诠义,有觉知起,为遮此故。复说是言,非诠不同,以能诠名与所诠义互不相称,各异相故。”此即明言与义不类也,若竟无言,则有相分别不成。《摄大乘论》世亲释曰:“非离彼能诠智于所诠转,由若不了能诠之名于所诠义,觉知不起。”此即明言与义相类也。由是计之,言之与义,一方相类,一方不相类,二方和合辐凑,寄于意识,所谓“类与不类,相与为类”。如是,名言习气转生,遂觉言义无别,所谓与彼无以异也。《摄大乘论》世亲释曰:“即相应为自性义,是所分别,非离于此。”意与庄生正会。问曰:云何能诠所诠,互不相称?答曰:当以三事明之,一者本名,二者引伸名,三者究竟名。云何本名?如水说为水,火说为火,寻其立名,本无所依。若夫由水言准,由火言毁,皆由本名孳乳,此似有所依者,然本名既无所依,所孳乳者竟何所持,其犹画空作丝,识为罗縠而已,此名与义果不相称也。且又州国殊言,一所诠上有多能诠,若诚相称,能诠既多,所诠亦应非一,然无是事,一所诠上有多能诠,亦有彼此相违者,如初、哉、首、基,皆训为始,然所以为始不同。异域名言,转相译述,亦有相状

大同、材质各别者，说皆见后。然唯是引伸名，若本名初语，则无彼此相违之事。其有取相各殊者，后亦别论。以此知其必不相称。云何引伸名？《荀子·正名》云：“名闻而实喻，名之用也。彙而成名，名之丽也。”如令长假借，一能诠上有多所诠，此亦引伸之名。他国语随转声，与此土容有相异，若夫彙名相沓，取其引伸，异国亦多此类。故有显目密诠之殊，如《摄大乘论》世亲释曰：“言娑洛者，显目坚实，密诠流散。”“殑波陀者，显目生起，密诠拔足。波陀名足，殑名为拔。”“贝戍尼者，显目离间语，密诠常胜空。贝者表胜，戍者表空，尼者表常。”“波鲁师者，显目粗恶语，密诠住彼岸。波表彼岸，鲁师表住。”寻其意趣，本以彙名成语，然其所诠，与彼二名有异，虽意相引伸，而见相有别，从二名之本义，即是密诠，从彙名之见义，即是显目。以吾彙语计之，如言公主，显目帝女，本义乃是平分、烛煖。如言校尉，显目偏将，本义乃是木囚、火伸。如言列侯，显目二十级爵，本义乃是解骨、射侯。如言鸿臚，显目主宾赞官，本义乃是大雁、肥腹。苗本嘉谷，裔本衣裾，远孙亦曰苗裔。酋本久酒，豪本豪猪，夷目亦曰酋豪。显目密诠，相距卓远，若斯之伦，不可殫举。若本名与本义相称，引伸名与见义即当相违；若引伸名与见义相称，本名与本义便亦相违。然用丽俱得互不相碍，以此知其必不相称。世人或谓学术典言，有异恒语，此土名义，不能割切，远西即无斯过。此亦不然，彼土学者新立一义，无文可诠，即取希腊罗甸旧语，转变成名，聊以别于世俗，犹是引伸名也。希腊旧语或有诠表学术者，义亦不全，形学本言实为测地，校其义界，通局有殊。乃至近世电学得名，语因虎魄，化学得名，语因黑土，或云即埃及补提异名。物理学名，语因药品。或因转语，或仍故名，何以言割切乎？夫能取意念所取事相，广

博无边，而名言自有分齐，未足相称，自其势也。云何究竟名？寻求一实词不能副，如言道，言大极，言实在，言实际，言本体等。道本是路，今究竟名中，道学于所诠中遍一切地，云何可说为道？大极本是大栋，栋有中义，今究竟名中大极字，于所诠中非支党器，无内无外，云何可说为大极？实在、实际者，本以据方分故言在，有边界故言际，今究竟名中实在实际字，于所诠中不住不著，无有处所封畛，云何可说为实在实际？本体者，本以有形质故言体，今究竟名中本体字，于所诠中非有质碍，不可搏掣，云何可说为本体？唯真如名最为精审，庄生犹言齐与言不齐，言与齐不齐也。然言说之极，唯是为表，以此知能诠之究竟名，与所诠之究竟义，不能相称，用此三端，证其不类。世人不了斯旨，非独暗于眇义，亦乃拙于恒言，观夫转译殊言，唯觉彼此同相，转成诬缪，其过多矣。且如此土言赤，远西英羯兰言纒特，德意志言萝帖，不知纒特、萝帖，与赤类邪？其不类邪？原夫始通殊域，求其语言者，闻纒特声及萝帖声，犹未了解。语者或指丹沙红蓝染帛相示，是故得知此语是赤，展转相授，以为不二。然此土人眼黑如纯漆，彼土人眼眸尔渍蓝，视色宁无差异。如人以眼从涅颇黎中窥物，赤色即有增上黑相，从蓝颇黎中窥物，赤色即有增上蓝相，增黑即紫，增蓝即紺，如是有一眼如清冷水玉者，眼色唯是空一显色，然后视赤无差，而此黑眼人所得赤色如实是紫，蓝眼人所得赤色如实是紺，虽犹别有紫紺之相，以彼赤上所增黑蓝转益加深，是故等差增益，无有爽异。然今吾所得赤固非真赤，而彼远西人眼所取之相名为纒特、萝帖者，又不当于此土人眼所取赤相，正相当于此土人眼所取浅紺之相。虽指物适同，而现相各异。指物同则类，现相异则不类，类与不类，等是依

彼丹沙红蓝染帛相与为类，是故译赤为纍特、萝帖，亦译纍特、萝帖为赤，遂若与彼无以异者，究其现相，何得不相异邪。纵复刺取同类人语，用相比合，梵人黑眼，亦称赤为遏萝柯德，与彼纍特、萝帖同根，然复不可相证，彼亦同依丹沙红蓝之属，语相流行，犹是类与不类，相与为类也，夫焉足以相证乎？若夫引伸之义，各循其本，显目则译语同，密诠则根语异，如梵语称字曰奢婆达，其本谓声，此土曰字，本谓孳乳。梵语称德曰求那，本谓增倍，此土曰德，其本谓得。要以名译奢婆达，名即书名正名之名，名本自命，亦言鸣也，有声义。以多译求那，战功曰多，与增倍义近，或译功德，犹近之。则隐显皆容相应。言字言德，显目虽同，密诠自异，然诸隐显无碍者，无过十之一二。是故诸译语者，唯是随顺语依语，果不可得其语相语，因不喻此旨，转相执著，则互相障隔者多，而实不可转译。假令梵人言汉字非奢婆达，语本不谬，以本非并音成文也。若转译云汉字非字，此即大谬。何者？本以孳乳而成，何得言非字邪？近人或举远西人言汉字非字，唯是符号。此皆不可转译之语，译之遂成诬罔。非知《齐物》之旨，即转相嗤点，还为颂美者多矣。若究竟名中，语义多有不齐，如庄生言灵台，《庚桑楚》篇。台有持义，《释文》本谓心能任持。《淮南·俶真训》：“台简以游大清。注：台犹持也。”《释名·释宫室》云：“台，持也。筑土坚高，能自胜持也。”《墨子·经说》云：“必谓台执著也。台执，亦即持执之义。相当于梵语之阿陀那。又言灵府，《德充符》篇。府有藏义，《说文》：府，文书藏也。《曲礼》注：府，谓宝藏货贿之处也。天官宰夫，府掌官契以治藏。相当于梵语之阿罗那，亦作阿赖邪、阿黎邪。此则意相会合者尔。若彼言阿德门，此译为我，乃至补特伽罗，遂无可译，以我、己、吾、余、卬、阳诸名，无有称彼数取趣义者。又此言物，并包有生无生，而彼但有薄呼耆婆，只言众生，不兼无生之义。彼土或总言达尔摩，相当于此法字，又于言物义不相称。世人或言东西圣人心理不异，不

悟真心固同,生灭心中所起事相,分理有异,言语亦殊,彼圣不易阿谀邪声,此圣不易东西夏语,宁得奄如合符,泯无朕兆,精理故训,容态自殊,随顺显相,意趣相会,未有毕同之法也。夫语言者,唯是博碁五木旌旗之类,名实本不相依,执名为实,名家之封囿,淫名异实,狂人之鸢愚,殊涂同归,两皆不可。夫然,将何以为中道邪?《墨子·经说》曰:“二名一实,重同也。不外于兼,体同也。俱处于室,合同也。有以同,类同也。二必异,二也。不连属,不体也。不同所,不合也。不有同,不类也。”但有一同,虽兼数异,且说为同。其精审者唯是同多异寡。《墨子·大取》篇云:“重同,具同,连同,同类之同,同名之同,丘同,鲋同,同是之同,同然之同,同根之同。”或兼数者有之,抑亦可以称说矣,故曰请尝言之也。《摄大乘论》所谓似法似义,有见意言。

夫断割一期,故有始;长无本剽,故无始。心本不生,故未始有夫未始有始。计色故有,计空故无,离色空故。未始有无,离遍计故。未始有夫未始有无,此分部为言也。不觉心动,忽然念起,遂生有无之见,计色为有,离计孰证其有,计空为无,离计孰证其无,故曰俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也。然今之论者,见是有言,言既是有所诠之有,宁得遮拔为无,而此能诠,诚合于所诠不?又无明证,故复说言未知吾所谓之其果有谓乎,其果无谓乎?《摄大乘论》无性释曰:名于事为客,事于名亦尔,非如一类,谓名与义,相称而生,互相系属,名义既不相称,虽有能诠之名,何与所诠之事。《大乘入楞伽经》说:“虽无诸法,亦有言说,岂不见见龟毛兔角石女儿等,世人于中皆起言说,彼非有非非有而有言说耳。”又云:“非由言说,而有诸法,此世界中蝇蚁等虫,虽无言说,成自事故。”

此则名事非独相容，且或相离也。

夫如言而计，则大小寿夭之量，历然有分；此但妄起分别，未悟处识世识为幻也。就在处识世识之中，于此平议为大小寿夭者，彼见或复相反。夫秋豪之体，排拒余分；而大山之形，不辞土壤。惟自见为大，故不待余；惟自见为小，故不辞余也。殇子之念，任运相续；而彭祖之志，渴爱延年。任运自觉时长，渴爱乃觉时短矣。所以尔者，小不可令至无厚，大不可令至无外，一瞬不可令无生住，终古不可令有本剽，其犹一尺之捶，取半不竭，故虽等在处识世识之中，而别相卷舒，非桀夔壶箭所能定也。或云：安妙高于豪端，摄劫波于一念，亦无佞焉。末俗横计处识世识为实，谓天长地久者先我而生，形隔器殊者与我异分。今应问彼，即我形内为复有水火金铁不？若云无者，我身则无；若云有者，此非与天地并起邪？纵令形敝寿断，是等还与天地并尽，势不先亡，故非独与天地并生，乃亦与天地并灭也。若计真心，即无天地，亦无人我，是天地与我俱不生尔。故《知北游》篇说：“冉求问于仲尼曰：‘未有天地可知邪？’仲尼曰：‘可。古犹今也。’”无古无今，无始无终，明本未有生，即无时分，虽据现在计未有天地为过去，而实即是现在亦不可说为过去说为现在，以三世本空故。今随形躯为说，此即并生，而彼一一有生有生诸行，非独同类，其实本无自他之异。故复说言万物与我为一。详《华严经》云：一切即一，一即一切。法藏说为诸缘互应。《寓言》篇云：“万物皆种也，以不同形相禅。”义谓万物无不相互为种。《大乘入楞伽经》云：“应观一种子，与非种同印。一种一切种，是名心种种。”法藏立无尽缘起之义，与《寓言》篇意趣正同。彼作《法界缘起章》云：“本一有力为持，多一无力无依，容入既尔；多一有力为

持，本一无力为依，容入亦尔。”其《华严经指归》云：“此一华叶，理无孤起，必摄无量眷属，围绕此一华叶，其必舒已遍入一切，复能摄取彼一切法令入己内。”义皆与《寓言》篇同。欲成一切即一，一即一切之义，法藏立十钱喻及椽舍喻，见《华严·一乘教义分齐章》。此但进位退位命分之义，然以说数自可，以之说事，即又不可。所以者何？由此一数进位至十。递进至百千万亿兆京垓正载，乃至无量。退位亦尔，以有退位，故知一亦缘成，若无小数之十，一不得成故。以有进位，故知一摄于十，谓此一数，即是十数十分之一，非是他数十分之一故。以有退位，故知十是缘成，若无一数，十不得成故。以有进位，故知十亦如一，十之进位望十，亦犹十之望一故。如是递进递退，无不皆尔。以有命分，故知一是缘成，谓一亦可命为三六七九，即此一数是若三若六若七若九所缘成故。而三六七九亦可命之一。又此一数，亦摄于三六七九，谓据三数，此一即是三数三分之一，非他数三分之一；若据七数，此一即是七数七分之一，非他数七分之一故。如是更据六九，其义亦尔。三六七九亦复如一，谓以三六七九为一，如是复可倍为三六七九，即彼三六七九望此三六七九还如一故。一于二四五八，亦皆同例，良由一无定数，是故一即一切，一切即一。此以说数，义自可尔，说事即不可者，事非清净数量可了，有加行转化所立名，有异分和合所立名。加行转化所立名者，如彼十钱喻是，彼言向下数之，无十即一不成，义自诚谛。然一数为退位十数所缘成，一钱更无退位，若析一钱为十，便不名钱，是故一钱非十小数钱所缘成也。异分和合所立名者，如彼椽舍喻是，彼言椽即是舍，若离于椽，舍即不成故。若去一椽，即破舍非

好舍故。〔此〕^① 虽成义，而随因中有果之过，与说泥中有瓶相似。又云本以缘成舍，名为椽，不作舍，故无椽，此谓椽名由舍而起，若不作舍，只名本椽，不名为椽，义亦得通。然若例之版瓦，是亦有过，舍虽因版瓦，而有版瓦，不定作舍，此即与椽有异，椽名缘舍而得，版瓦之名不缘舍得，以作几案榜牖棺椁者，亦名为版，作瓶瓯壶缶者，亦名为瓦故。若椽即是舍，版瓦不得非舍，而彼版瓦名实皆不因舍。法藏言舍坏故不名版瓦，斯可谓款言游辞矣。是故一分成立，一分不得成立，便非通例。若云椽可是舍，版瓦非舍者，便违一切即一，一即一切之义。盖法藏未得名言善巧，故说多有过的。如彼钱喻，易一钱十钱为一铢铜十铢铜，义犹可救。由钱为加行转化之名，铜非加行转化之名故。如椽舍喻，义无可救，由舍是异分和合之名，既名舍已，乃名舍中支构木椽为椽，若版瓦名非舍亦立，作舍无改，于椽成义，于版瓦即不成义，纵复成舍以后，版或名搏，瓦或名甃，唯是依用成义，非依体相成义，虽此椽名，亦唯依用，其体相犹是木椽，故曰法藏未得名言善巧，有类诡辩者也。如是，彼立二喻，既不得成，若专以数为量，义故不破。今依《寓言》以解《齐物》，更立新量，证成斯旨。凡说物种起于无生诸行，《毗婆沙论》一百三十六云：“极微是最细色。此依有方分言。其依无方分言者，彼论一百三十二云：极微更无细分。其实二义皆是假说，有方分者无至细之倪，无方分者非可知之境，然有方分犹近之。此七极微成一微尘，七微尘成一铜尘，《俱舍论》作金尘。七铜尘成一水尘。”铜尘水尘，今所谓分子也，微尘，今所谓小分子、微分子，极微，乃今所谓原子。依有方分说原子。如一黄金分子，更非火齐所能

① 据重定本改正。

分析,流黄消石,势用不行,然其度量,非不可析。又诸金类,增以温热,分子张大,明其中间自有隙处,尔则此一分子,更待无量微分乃得集成;而此黄金分子,非独无量同性微分集成,亦有无量异性微分集成。所以者何?若无异性微分,即不得与异性亲和,譬如牝牡相和,牡中非无牝分,牝中非无牡分,若牝若牡,皆是一牝一牡所生,故知即此一分含有二分。若不含二,即无亲和事故。又若无有异性微分,即不得与异性相距,譬如牝牡好合,牡遇外牡,情即相妒,以单牝遇外牡,即不相妒,若不含二,即无相距事故。又此黄金分子,体有质碍,色则是黄,黄之与碍,为一为二?若是一者,无缘黄碍相殊,是故知其为二。世俗证言诸有色者摄日光故,然此日光为染不染?若不染者,黄则不成;若有染者,金中亦有日分。是故金非纯金,唯是集合。又此黄金分子,虽名无生,其实有生。所以者何?有重能引他物故。《起信论》言:“依不觉故生三种相,一者无明业相,以依不觉故心动,说名为业,觉则不动,动则有苦,果不离因故。二者能见相,以依动故能见,不动则不见。三者境界相,以依能见故境界妄见,离见则无境界。”一者名业识,二者名转识,三者名现识,此三名细与心不相应。故业识即作意,转识即触,现识即受,并与阿罗邪识相逐相随而言。与心不相应者,明兼无情之物。《天下》篇引关尹曰:“在己无居,形物自著。”无居即业识,形物自著即依转识所起现识。金有重性能引,此即业识;能触他物,此即转识;或和或距,此即现识。是故金亦有识,诸无生者皆尔。但以智识分别不见,随俗说为无生。往昔唯识宗义,不许四大名为生物,佛法诸宗皆尔。今应问彼,若但有识,何故触有窒碍,身不能过?答言身识不灭,不能证无窒碍,故不能过,非外有窒碍故。如是虽能成立唯识,离

诸过咎。然复问彼，金石相遇，亦不能过，此金为复有身识不？若言无者，何故金石不能相彻？金不过石，石不过金，而言金石本无身识；如是人触窒碍不能彻过，亦可说言人无身识，唯识义坏，是故非说金石皆有身识，不能成唯识义。或复诘言此金为复有意根不？应答言有。成此小体，即是我见，有力能距，依于我慢，若无意根，此云何成。若复难言此金分子分析无尽，何者名为自体？应答彼言，以此金尘摄金微尘，以金微尘摄金极微，假说有方分者。方其在大，大者为体，小者为属；方其在小，小者为体，递小为属。如人身中有诸细胞，各有情命，人为自体，细胞为属，如人死已，细胞或复化为微虫，此即细胞自为其体。以要言之，一有情者，必摄无量小有情者。是故金分虽无穷尽，亦得随其现有，说为自体。此但依唯识俗谛为言，若依真谛，即唯是识。黄碍诸相，唯是各各有情现量所得，互相为增上缘，而实非有黄碍。黄金既是生物，即有进化，非以无方分之原子，现为有方分相，说为进化，亦不可云分至边际，即现空相，由是集起，乃为进化。所以者何？小不可令至无厚，分至边际，必不能现空相故。是故《秋水》^①篇云：“河伯曰：‘世之议者皆云至精无形，至大不可围是信情乎？’北海若曰：‘夫自细视大者不尽，自大视细者不明。夫精，小之微也；埤，大之殷也；故异便。此势之有也。夫精粗者，期于有形者也，无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。’”此说至精者不能至无形，无形则更不为至精，明无分至边际，便现空相之理。《知北游》篇云：“不形之形，形之不形，是人之所以同知也；非将至之所务也。”明见无值此说不形而为有

① 据《庄子·秋水篇》改正。

形者，庸众所知，实无是义。所以者何？此既无对明见者亦不见故。明无无方分之原子现有方分之理，是故二者皆不可说进化，而此黄金现是有生一分子中有一无量同性异性集成，是故说为进化也。如是转上以至集体显现者，其间更互为种，明了易知，转至动物，如一人体，含有无始以来种种动物形性，至单细胞而止，依此人力又能生起各种细胞，而彼细胞唯是细胞果色。又食牛羊鸡鹜肉者，此异性肉，亦化为人肌肉，菜果谷麦亦尔。虎豹蚊虻，食人嚼人，其化亦尔。非直血肉筋腱各种果色为然，且如精子，亦由各种饮食展转同化，如是精子亦缘无量异性生命集成，其更相为种益明。下逮金石，既亦含于人体，或啖云母，或餐钟乳，悉可摄受为人身分。乃至砒石水银，食之陨命，既有相害之能，即有相和之道。譬如缓触即抚，急触即刺，远火即煖，逼火即焦，是故无不更相为种也。以因量有隐显，故果色亦有隐显，依显了说，即不同形，法藏所谓“本一有力为持，多一无力为依”是也。若依人力生一细胞，法藏所谓“多一有力为持，本一无力为依”是也。然诸小乘异宗，亦能了此。《毗婆沙论》一百三十一云：“如坚物中，四大极微，体数虽等，而其势力，地极微增，乃至动物，说亦如是。如一两盐和一两麴，置于舌上，盐生识猛，麴生识微，此亦如是。”彼论十一又引“诸法相隐，外道说：诸有为法，互相藏隐”。明知依持隐显之说，亦不始自《华严》，以有显果，是故胡麻不生赤豆，穠稻不生小麦，形性不乱。《庚桑楚》篇云：“所恶乎分者，其分也以备。”言待一切，方能成一也。所以恶乎备者，其有以备，言已成显果者，介然恃其一切具足，故更排拒他物也。凡此万物与我为一之说，万物皆种以不同形相禅之说，无尽缘起之说，三者无分。虽尔，此无尽缘起说，唯依如来

藏缘起说作第二位，若执是实，展转分析，势无尽量，有无穷过，是故要依藏识，说此微分，唯是幻有。何者？彼彼皆我相分，而我亦是彼彼相分，若有少缺，势不自成，斯在藏识，其用固然。复有意根，令其坚执，有乘刚之志，故触碍幻生，怀竟爽之心，故光采假见。而实唯是诸心相构，非有外尘，即《知北游》篇所云“际之不际”。本论所云“咸其自取”，义始得通。沙门愚者谓无尽缘起说，视如来藏缘起说为胜，此既颠倒心色，又不悟有无穷过也。又谓如来藏缘起说，视藏识缘起说为胜，不悟藏识即如来藏，《楞伽》《密严》皆言之。且依幻有说万物与我为一，若依圆成实性，唯是一如来藏，一向无有，人与万物何形隔器殊之有乎！所谓一者何邪？《般若经》说诸法一性，即是无性，诸法无性，即是一性。是故一即无见无相，何得有言，以藏识中有数识，既见为一，不得无一之名，呼此一声为能诠之名，对此一者为所诠之事。是一与言为二识中一种，更与能诠所诠异分，是二与一为三，本自无性而起三数，故曰自无适有，以至于三。无适者，不动之谓，一种一事一声，泊尔皆寂，然后为至。所因者何？因其本是一也。此说齐物之至，本自无齐，即前引《大般若经》所谓不可说为平等性，乃名平等性也。

释第一章竟

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也，请言其畛，有左有右，有论有议，从崔本。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。故分也者，有不分也；辩也者，有不辩也。曰：何也？圣人怀之，众人辩之以相示也。故曰辩也者有不见也。夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不赚，大勇不伎。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。五者园而

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。注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。

崔云：“《齐物》七章，此连上章，而班固说在外篇。”然则此自别为一章也。仍衍第一章意说《齐物》用。道未始有封者，郭云：“冥然无不在也。”言未始有常者，《老子》所谓“名可名，非常名”也。为是而有畛者，郭云：“道无封，故万物得恣其分域”也。六合之外，谓大字之表；六合之内，谓即此员舆。《春秋》经世先王之志，经世亦见《外物》篇。《律历志》有《世经》，则历谱世纪之书，其短促者，乃是纪年。《春秋》以十二公名篇，亦历谱世纪也。志即史志，慎子云：“《诗》，往志也，《书》，往诰也，《春秋》往事也。”往事，即先王之志，明非为后王制法也。字表事状，不可臆知，知其非无，故存之；不可别别陈说，故不论列之也。宇内事亦无限，远古之记，异域之传，有可论列，人情既异，故不平订是非也。《春秋》局在区中，而其时亦逝矣，有所臧否，只随成俗。《左氏》多称君子，是其事类。第一章云，未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。若夫加之王心，为汉制法，斯则曲辩之言，非素王之志矣。详夫物量无穷，天地未足以定至大之域，是固庄生所明。犹云存而不论者，六合有外，可以比量知其总相；其外何状，既无现量，无由知其别相。存则无损减，不论则无增益，斯为眇契中道。佛典多论世界形相，荒忽难知，近世言天文者，或云岁星之上有大海堤，荧惑之上有大铁道，最怪者云以远镜望荧惑星，彼星亦有一人持镜对望。夫望见铁道可也，既见其人，又见其所持远镜，然则山川城郭邑屋之伦，大于人体远镜多矣，何因反不能见？岂所谓明察秋毫，不见舆薪者乎？足知是妄。此并难求实相，就云远镜所睹，而其他察天文者都未谛见，独此

一人见之，何哉？即此员舆以内，邹衍说有八十一州，《淮南·墜形》亦说种种殊相，今并无有。然《庄子》杂篇亦有闾奕意脩危言游鬼子胥诸首，言多诡诞，或似《山海经》，或类占梦书者，见《经典释文》序录。岂所谓论而不议？将郭子玄所云“一曲之才，妄窜奇说”者乎？夫其风纪万殊，政教各异，彼此拟议，率皆形外之言，虽其地望可周，省俗终不悉也。若夫《春秋》者，先王之陈迹，详其行事，使民不忘，故常述其典礼，后生依以观变，圣人之意，尽乎斯矣。《天下》篇曰：“《春秋》以道名分。”名定故无君帝宁王之殊号，分得故无漂杵馘磨之盈辞，斯其所以为美。其他惩恶劝善，率由旧章。若欲私徇齿牙，豫规王度，斯未知无方之传，应物不穷，岂以姬周末世而能妄臆嬴刘之变哉。《老子》曰：“前识者道之华而愚之始。”明孔父本无是言，《公羊》曲学，成此大愚也。大道不称，大辩不言，此二本义。大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。此三譬称之辞。园者，司马云圆也。骛驰愈远，本量愈乖，是为画圆成方也。知止其所不知者，即不论不议之谓，孔子亦云：“知之为知之，不知为不知，是知也。”又云：“盖有不知而作之者，我无是也。”释迦称一切知者，然于俗谛，唯是随逐梵土故言故说，史志方輿等事多有不实，此则内外圣哲轨辙有殊者矣，详夫徵事求因，自谓无所不了，然夫有形之方，长短可剂，而平方求弦，巧篁之所不尽，两自乘之，数相等者并之，开方不能适尽。大方函小隶首之所不知，大方函小方积数适相倍相半，而小方之廉，即大方之弦，弦可尽则廉必不可尽。故《知北游》篇云：“物已死生方圆，莫知其根也，扁然而万物自古以固存。”转复观之形物，鹤自然白，乌自然黑，孔雀文采，棘针铍刺，铍铁必有慈石之用，石英必成六觚之形，纵复说为想成，说为业用，何故唯此而能如此，此但可说为扁然固存

者。夫规榘之审物曲之近，犹不可尽明如是，况其至远者乎。故曰不知其所由来。葆光者，崔云“若有若无，谓之葆光”。谓事有象而理难徵也。 释第二章竟

故昔者尧问于舜曰：“我欲伐宗、脍、胥敖，南面而不释然。其故何也？”舜曰：“夫三子者，犹存乎蓬艾之间。若不释然，何哉？昔者十日并出，万物皆照，而况德之进乎日者乎！”

“故”为发端之辞，旧有其例，《礼运》故圣人参于天地；故人者其天地之德，故礼义也者人之大端也。《正义》皆别标一章，不承前语。《易·系辞传》多言“是故”，亦与前文不属，并是更端之语，知此不连前为一章也。宗、脍、胥敖，司马云三国名也。崔云：“宗，一也，脍，二也，胥敖，三也。”郭云：“将寄明齐一之理于大圣，故发自怪之问以起对。”“夫物之所安无陋也，则蓬艾乃三子之妙处。”“今欲夺蓬艾之愿而伐使从己，于至道岂弘哉，故不释然神解耳。若乃物畅其性，各安其所安，无有远近幽深，付之自若，皆得其极，则彼无不当而我无不怡也。”子玄斯释，独会庄生之旨。原夫《齐物》之用，将以内存寂照，外利有情，世情不齐，文野异尚，亦各安其贯利，无所慕往，鹪海鸟以大牢，乐斥鷃以钟鼓，适令颠连取毙，斯亦众情之所恒知。然志存兼并者，外辞蚕食之名，而方寄言高义，若云使彼野人，获与文化，斯则文野不齐之见，为桀跖之嚆矢明矣。若斯论著之材，投畀有北，固将弗受，世无秦政，不能燔灭其书，斯仁者所以潸然流涕也。墨子虽有禁攻之义，及言《天志》《明鬼》，违之者则分当夷灭而不辞，斯固景教天方之所驰骤，亮不足道。孟子以善战当服上刑，及举葛伯仇饷之事，方云非富天下。尚考成汤伊尹之谋，盖藉宗教以夷人国，诚知牛羊御米，非邦君所难供，故而

不祀，非比邻所得问，故陈调讽，待其亵言，尔乃遣众往耕，使之疑怖，童子已戮，得以复仇为名。今之伐国取邑者，所在皆是，以彼大儒，尚复蒙其眩惑，返观庄生，则虽文明灭国之名，犹能破其隐慝也。二者之见，长短相校，岂直龙伯之与焦侥哉！或云物相竞争，智力乃进。案庄生《外物》篇固有其论，所谓“谋稽乎兹，知出乎争”，“春雨日时，草木怒生，铍耨于是乎始脩，草木之到植者过半而不知其然”。知之审矣，终不以彼易此者，物有自量，岂须增益，故宁绝圣弃知而不可邻伤也。向令《齐物》一篇，方行海表，纵无减于攻战，与人之所不与，必不得藉为口实以收淫名，明矣。王辅嗣《易说》曰：“以文明之极，而观至秽之物，睽之甚也。豕而负涂，秽莫过焉。至睽将合，至殊将通，恢恠慝怪，道将为一，未至于治，先见殊怪，故见豕负涂，甚可秽也，见鬼盈车，吁可怪也。先张之弧，将攻害也，后说之弧，睽怪通也。”辅嗣斯义，岂所谓庄生之素臣邪！或言《齐物》之用，廓然多涂，今独以蓬艾为言，何邪？答曰：文野之见，尤不易除，夫灭国者，假是为名，此是樗枿、穷奇之志尔。如观近世有言无政府者，自谓至平等也，国邑州闾，泯然无间，贞廉诈佞，一切都捐，而犹横箸文野之见，必令械器日工，餐服愈美，劳形苦身，以就是业，而谓民职宜然，何其妄欤！故应务之论，以齐文野为究极。此章才有六十三字，辞旨渊博，含藏众宜，《马蹄》《胠箠》《盗跖》诸篇，皆依是出也。 释第三章竟

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之。”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之。”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之。”虽然，尝试言之。庸巨从徐本。知吾所谓知之非不知邪？庸巨知吾所谓不知之非知邪？且吾尝试问乎女：民湿寝则腰

疾偏死，皦然乎哉？木处则惴栗，洵从班本。惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂且甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猿獠狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱、丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩。啮缺曰：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”王倪曰：“至人神矣！大泽焚而不能热，河海沍而不能寒，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。”

物所同是，谓众同分所发触受想思。子所不知，谓触受想思别别境界何缘而发，又若识及根尘，既由迷一法界而成，迷本无恒，何故数限于六，不能有七。如第一问，已证圆成实性，而见依他起性者，当能知之。如第二问，虽释迦亦不能知也。迷一法界乃成六识六根六尘，或欲强说云犹平方一面，转作立方六面，不可增令七面，不可减令五面，其势自然，《易》有六爻，义亦取此。作《易》者极深研几，显明此旨，爻者爻乱之义，六爻者，即六乱相因于六乱识也，此说似是。然立方六面不可减令至五，不可增令至七。若六识六根外合六尘，此唯人及鸟兽为然，蛤蚌介类，不见有眼耳鼻等识，根外亦无彼三尘，然则增之不可令七，减之非不可令五令四令三，与立方六面殊例。且纵依立方例，迷一法界，何故依平方法？转成六事，何故依立方法？此终不可知者。《庚桑楚》篇曰：“动以不得已之谓德，动无非我之谓治，名相反而实相顺也。羿工乎中微而拙乎使人无已誉。圣人工乎天而拙乎人。夫工乎天而佞乎人者，唯全人能之。唯虫能虫，唯天能天。全人恶天？恶人之天？而况吾天乎人乎！”动以不得已者，谓有根识即不能无尘，又亦目视耳听不能相为也。动无非我者，谓本由迷一法界，成此六事，迷者即如来藏，如来藏此谓真我；次及无自主者皆谓之动以不得已，有自主者皆谓之动无非我，二者名固相反，实还相顺。何以明之？由我自迷，故

生六事，此则动无非我为因，动不得已为果。由此六事不能相为，乃生胜解及慧，或则决定不可转移，或则简择不可眩惑，此又动不得已为因，动无非我为果。近世塞楞柯调和必至自由二说，义正类此。然物类最劣者，唯是动不得已，金石悉然，虫亦近之。委心任化，此谓唯虫能虫，心无胜解，此谓唯虫能天，圣人乐天，亦效是尔。乃若全人则不然，知彼乱识，因迷故成，是以恶天也，然且不坏法性，是谓工乎天，发心趣道，是谓佞乎人。又知迷悟不二，故都不辨天人也。夫然，迷一成六，义虽可知，迷一所成，不过于六，此终不可知者。《起信论》解之曰：“如人迷故，谓东为西，方实不转，众生亦尔，无明迷故，谓心为念，心实不动。”又曰：“犹如迷人，依方故迷，若离于方，则无有迷。众生亦尔，依觉故迷，若离觉性，则无不觉。”此谓方位本有，或分四正四隅，或析为二十四，或析为三百六十，迷者虽迷，终不出此数外，若尔本觉心中岂有眼耳鼻舌身意等六根六识及彼所取六尘？何故迷时乃有此数，此仍不能解也。物无知者，《起信论》所谓“一切众生，不名为觉，以从本来念念相续，未曾离念，故说无始无明”。而实不觉，亦不可知。所以者何？迷亦是觉，物无不迷，故物无不觉。今云无知，虽一切知者亦何能知之，然则第二第三两问皆不可知，唯第一问容有可说。触受想思，唯是织妄，故知即不知也。达一法界，心无分别，故不知即知也。次举五感所取，任运分别，所得明见相，本无定法，夫冰寒火热，世以为尘性必然，然款冬华于层冰，火鼠游乎赫焰，司马绍统说火不热己，引火鸟火虫为证，《俱舍论》九云，曾闻析破炎赤铁团，见其中有虫生。今人亦见镕白金者，以一种微菌同置炉中，白金已镕，菌犹故活。是皆其例。则知冰未必寒，火未必热，人所谓知，或应款冬火鼠，所谓不知即彼所知，此亦以为不知此之不

知,又应彼所谓知矣。然则物情既殊,以何为质,世之验者,辄以湏流升降,审察寒煖。徒以白日晒光,积燎流燹,所熏之处,湏自上腾,而未知其果热耶?且非热耶?司马绍统说火不热云,金木加人则有楚痛,而金木非楚痛,则知火亦非热。假令欲验痛之微剧,横刀决石,持箠打囊,观其组裂难易,则于人楚痛深浅可知,而彼石囊,曾无痛觉,夫然,以湏验热,亦奚以异此邪!如是势用流转,理亦同斯。夫索留薪于炽焰,焰无能留之薪;求恬羽于转飙,飙无自恬之羽。此但人类依以为验,而火不焚水,风不吹光,毳布浣火而不焦,江豚逆风而无僂,则知火不能焚,风不能荡也。所以者何?对于尔所能焚能荡,对于尔所不焚不荡,即不得说为能焚能荡者,如彼牛羊视人为能杀者,而人不能杀,地水火风则人实不为能杀者,故发正处、正味、正色之问。明能觉者既殊,则所觉者非定,此亦所以破法执也。人与飞走,情用或殊,转验之人,蚺醢,古人以为至味,燔鼠,粵人以为上肴,易时异地,对之欲啖,亦不应说彼是野人,我有文化,以本无文野故。转复验之同时同地者,口之所适,则酸腐皆甘旨也,爱之所结,虽嫫母亦清扬也,此皆稠处恒人,所执两异,岂况仁义之端,是非之涂,而能有定齐哉。但当其所宜,则知避就取舍而已。必谓尘性自然,物感同尔,则为一观之论,非复《齐物》之谈。若转以彼之所感,而责我之亦然,此亦曲士之见。是故高言平等,还顺俗情,所以异乎反人为实,胜人为名者也。若夫至人者,亲证一如,即无岐相,现觉无有风雷,寒热尚何侵害之有。《大毗婆沙论》三十一云:“倾动大舍,故名大悲。若佛安住大舍法时,假使十方诸有情类,一时吹击大角大鼓,或见雷震掣电辟历,诸山大地倾覆动摇,不能令佛举心视听。”此乃所谓至人。郭云:“夫神全形具

而体与物冥者，虽涉至变，而未始非我，故荡然无彘介于胸中也。”

释第四章竟

瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子，圣人不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道；无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之。且女亦大早计，见卵而求时夜，见弹而求鸇炙。予尝为女妄言之，女以妄听之，奚旁日月，挟宇宙，为其吻合，置其滑湣，以隶相尊。众人役役，圣人愚菴，参万岁而一成纯，万物尽然，而以是相蕴。予恶乎知悦生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也与女，皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后而一遇大圣，知其解者，是旦暮遇之也。既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，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，则人固受其黷暗。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？既同乎我矣，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？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，故寓诸无竟。”

此章初说生空，次说生空亦非辞辩可知，终说离言自证。不就利不违害者，郭云：“任而直前。”不喜求者，谓不欲求长生，亦不欲求寂灭。不缘道者，谓知道不可缘，所证无有境界，若《华严经》说“无有少法为智所入，亦无少智而入于法”，故虽随俗言缘，其实不缘也。无谓有谓者，《寓言》篇云：“终身不言，未尝不言。”有谓无谓者，《寓言》篇云：“终身言，未尝言也。”游乎尘垢之外者，郭云：“凡非真性，皆尘垢也。”此本妙道之行，而长梧子方复以为早计者，此理本在忘言之域，非及思议之间，不悟其因而求其果，终入佞瞽之涂，故尝为妄言，令随顺得入也。旁日月等，皆说生空，明所以不就利不违害不喜求之故。旁日月者，喻死生如昼夜。挟宇宙者，喻万物本一体。吻合者，郭云：“无波际之谓。”滑濬者，向作汨濬，云未定之谓，此当喻乱相乱体。隶者，《田子方》篇曰：“弃隶者，若弃泥涂，知身贵于隶也，贵在于我而不失于变。且万化而未始有极也。”此乃近神我说，亦得通如来藏说，未审本义何属。详其言隶，以比四支百体，总为身根，以隶相尊，即佛法所谓萨迦邪见，此言死生无异，万物一如；于中妄箸，乱相乱体，乃起萨迦邪见，众人驰流无已，而圣者愚苾若不知也。愚非诚愚。《人间世》篇云：“闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼闾者，虚室生白，司马云：闾，空也。室比喻心，心能空虚，则纯白独生也。吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。”以无知知，即愚苾义，不止坐驰，既役役义。夫愚苾者，其观万岁犹一纯束之中，缠缚不解，万物尽然，以是萨迦邪见积起尘劳，斯非知者所能知，乃不知则知之矣。如言而计，悦生恶死，宁知非惑，喻以丽姬涕泣，此非以死为得所，特矫悦生之义。觉梦之喻，亦非谓生梦死觉，大觉知大梦者，知

生为梦，故不求长生；知生死皆梦，故亦不求寂灭。愚者不悟身为台隶，而顾君牧视之，见有主宰，斯亦固矣。然长梧所论，亦非亲证实相之谈，故必俟大圣于万世，庶知其解。次明虽俟大圣，亦不可定生空义，何以明之？辩者证者无过四句，虽复待之大圣，大圣有自证之功，亦无证他之语，以大圣语亦随俗，不离四句故。夫然，则有谓无谓无谓有谓之为妙道，于是断可识矣。终说和之以天倪者，以大圣亦不能证成生空，故惟有自证也。天倪者，郭云：“自然之分。”云何可知，谓离绝拟议，自内证知，斯为知自然之分，如饮井者知其咸淡，非骋辩诡辞所能变，然则是异不是，然异不然，造次而决，岂劳唇舌而烦乎订哉。然诸自证，亦有真俗之殊，五感所得言，不可破其间，能觉所觉，犹是更互相待，青黄甘苦诸相，果如是青黄甘苦否？《大宗师》篇云：“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”此徒俗中自证，未为真自证者。其真自证，乃以不知知之，如彼《起信论》说：“若心起见，则有不见之相，心性离见，即是遍照法界义故。”《大宗师》篇云：“有真人而后有真知。”此为离绝相见对待之境，乃是真自证尔。化声者，即谓似法似义，有见意言自非亲证而待左证，平议于人，言虽遇大圣，犹不能条理，斯义亦与不待无殊，何为栖栖远求万世乎。和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年者，《寓言》篇云：“重言十七，所以已言也，是为耆文。年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人。卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。”详彼文义，谓依据故言，若因明所谓圣教量者，足以暂宁诤论，止息人言，乍似可任，而非智者所服。唯和之自然之分，任其无极之化，则是非之境自泯，而性命之致自穷也。忘年谓齐死生，忘义谓遣是

非，是非死生，荡而为一，至理眇乎无极，故寄之者不得有穷。本郭义。详《荀子·致士》篇亦云：“美意延年。”《修身》篇亦云：“扁善之度，以治气养生，则后彭祖；以修身自名，则配尧禹。”岂谓能使颜渊秀实，伯牛考终哉！能见道者善达生空，则存亡一致；已证道者，刹那相应，则舒促改观。夫然，故知游乎尘垢之外，非虚语也。

释第五章竟

罔两问景曰：“曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无持从或本。操与？”景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚘蝮翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”

《释文》：“景，映永反，本或作影。”今按景本训光，当如字读。罔两，向云景之景。盖谓反射余光。夫晷景迁驰，分阴不驻，此为自无主宰，别有缘生，故发罔两问景之端，责其缘起。世人皆云光待日轮，或复待火，或复待电；亦云光所由传，待诸游气转上气尽，别有伊忒尔者为之传引。此则日火电等为其本因，余悉外缘。然彼光热电三展转相生，有无穷过，故曰吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？光必相传，故能破暗。《十二门论》所说灯不到暗，盖已无效。然传光待气，世所证知，以颇黎瓶排令气尽，光复得通，由此说言，复有精气，名伊忒尔，为能传光，而彼伊忒尔者，谁所证得？或说真空中有欬奈卢鸡，其无证亦同此。不验之言，更无理喻。复云何知真空不能传光，故曰吾待蛇蚘蝮翼邪？然则光景骏流，人所恒睹，揣其由然，前者即违比量，后者即无现量，皆不极成，故曰恶识所以然！恶识所以不然！佛法立四种道理，若斯之流，不见作用道理，唯有观待道理，不得证成道理，唯依法尔道理。且彼法尔道理者，即犹老庄所谓自然。近人籍宾闻尔于转化充

足主义,忍识充足主义之外,别立存在充足主义,亦犹佛法之立法尔道理也。而彼自然亦非庄生所能诚信。如全人恶天之说。言恶识所以然恶识所以不然者,非信法尔道理,正破因果律耳。佛法立十二缘生,前有后有,推荡相转,而更无第一因。《大乘入楞伽经》曰:大慧菩萨白佛言,“佛说缘起,是由作起,非自体起;外道亦说胜性自在时我,微尘生于诸法。今佛世尊,但以异名说作缘起,非义有别。外道亦说以作者故,从无生有;世尊亦说以因缘故,一切诸法本无而生,生已归灭。如佛所说,无明缘〔行〕^①,乃至老死。此说无因,非说有因。世尊说言此有故彼有,若一时建立非次第相待者,其义不成,是故外道说胜非如来也。何以故?外道说因不从缘生而有所生;世尊所说,果待于因,因复待因,如是展转,成无穷过。此即庄生所破。又此有故彼有者,则无有因,佛言我了诸法,唯心所见,无能取所取,说此有故彼有,非是无因,及因缘过失。大慧,若不了诸法唯心所见,计有能取及以所取,执著外境,若有若无,彼有是过,非我所说”。详夫因缘及果,此三名者,随俗说有,依唯心说,即是心上种子,不可执著说有,是故缘生亦是假说。庄生云“恶识所以然!恶识所以不然!”正谓此也。唐世沙门多谓庄生不达缘生之理,案《寓言》篇云:“莫知其所终,若之何其无命也!莫知其所始,若之何其有命也!”非无命非有命,即不得不说缘生。《田子方》篇云:“日出东方而入于西极,万物莫不比方,有目有趾者,待是而后成功,是出则存,是入则亡。万物亦然,有待也而死,有待也而生。吾一受其成形,而不化以待尽,效物而动,日夜无隙,而不知其所终;薰然其成形,知命不能规乎其

① 据《大乘入楞伽经》和重定本改正。

前，丘以是日徂。”此所引者乃仲尼说，明言死生有待，谁谓孔庄二哲，不达缘生，特无十二种名号耳。然依《庚桑楚》篇云：“有生，黜也，披然曰移是。”“请尝言移是，是以生为本，前有之生也。以知为师，无明行识三支，通得云知。因以乘是非；因识以起彼此之见，则心物宛殊矣。果有名实，名实即名色，亦兼六处。知为因，名实为果，即识缘名色名色缘六处也。因以己为质；己谓身根，因有名色六处，因是起触，触以身根为质。使人以为己节，节者字本作𠂔，《说文》：“𠂔，瑞信也。”非彼无我，以触彼故，方知有我，是使所触者为能触者之符验也。故次得受爱取有四支。因以死偿节。偿𠂔犹持𠂔者，事已则致𠂔也。触受爱取有既了，所作成办，乃以死偿节，则更趣后有之生死二支。若然者，以用为知，以不用为愚，以彻为名，以穷为辱。知愚之见即惑，名辱之见即业，此总举缘生之事。移是，今之人也，是蜩与学鸠同于同也。”向之移是为今之人，今之移是为后之人，虽因业所感，取趣有殊，而因惑所成，结生无异，故曰蜩与学鸠同于同也。此所引者，乃老聃说，与十二缘生，大体相符，且译者所用因果二名，尚因《庄子》，《庄子》所言果，与佛典之果同义；其言因者，则倒本前事之言，与佛典辞气有差，义乃无异。辄以孔隙之明，妄非先达，驛孰甚焉。又云：庄生不达唯心之理，详此所谓成心，即是识中种子。《德充符》所言灵府，即是阿罗邪识，《庚桑楚》所言灵台，即是阿陀那识。阿罗邪译言藏，阿陀那译言持，义皆密合。《庚桑楚》篇云：“灵台者有持，许叔重、郭子玄皆说灵台为心，《释文》云：“灵台，谓心有灵智能任持也。”而不知其所持，而不可持者也。不见其诚已而发，每发而不当，业入而不舍，每更为失。”夫灵台有持者，阿陀那识持一切种子也，不知其所持者，最深细不可知也。《解深密经》云：“阿陀那识最深细。《三十唯识颂》云：阿赖邪识不可知。不可持者有情执此为自内我，即是妄计，若执唯识真实有者，亦是法执也。不见其诚已而发者，意根以阿陀那识为真我，而实不见其形，然思虑动作依之以发

也。每发而不当者，三细与心不相应也。业入而不舍者，六粗第五为起业相，白黑羯磨，熏入本识，种不焦散，每发而不当，说惑；业入而不舍，说业。由前异熟生后异熟，非至阿罗汉位，不能舍藏识杂染也。每更为失者，恒转如暴流也。详其言持言业言不舍，非独与大乘义趣相符，名相亦适相应，虽以玄奘、窥基之辩，何能强立异同哉！然此章复破缘生而作无因之论。《寓言》篇且云：“生无所自”，说者不了，遂谓庄生纯执自然，他无所晓，斯所谓焦明已翔乎寥廓，猎者犹视乎藪泽也。《大宗师》篇云：“孟孙氏不知所以生，不知所以死”，“唯简之而不得，夫已有所简矣。”此谓不知生死所缘，非诚不能简别也。徒以推究无穷，故简之而不得，斯亦庄生所以自喻，诚令专说缘生，果能避无穷过乎。说无因者，亦佛法最后了义，《大乘入楞伽经》云：“世论婆罗门问我言，无明爱业为因缘故，有三有邪？为无因邪？我言此二亦是世论。是则缘生正是世论，无因无缘而生亦是世论。”又云：“为除有生执，成立无生义，我说无因论，非愚所能了，一切法无生，亦非是无法，如乾城幻梦，虽有而〔无因〕^①。”此乃以无因论为究竟。盖诸法不生，因缘亦假，虽宣说无因，有异常断二见也。其以乾城幻梦喻，虽有而无因，语亦有过。乾城具言乾闥婆城，即此海市，亦以反影回射而成，其所依质，犹是对岸山峦城郭，非为无因。梦亦有因，乐彦辅说梦是想，云未尝梦捣齏、啗铁杵、乘车入鼠穴，以素无其想尔。唯幻或可无因，然施幻术者，亦即是因。大抵近事无有不从因缘生者，唯展转推求，则不得其第一因耳。故虽有无因之义，于近事中无可举例，展转推求，无非斯例。又云：“随俗假言说，因缘递钩琐，若离因缘琐，生义不可得。我说唯钩琐，生无故不生，离诸外道过，非凡愚所了。若离缘钩琐，别有生法者，是则无因论，破坏钩琐

① 据《大乘入楞伽经》和重定本改正。

义。”夫言别有生法者，以其缘会众多，无有主因可得，心既不了，由是说无因论，此愚夫一切之见也。今说生之所因，还待前生，展转相推，第一生因，唯心不觉，不觉故动，动则有生，而彼心体非从因缘和合而生，所以尔者，世识三时，即心种子，因果之识，亦心种子，不以前后因果而有心，唯依心而成前后因果，如是说无因论，乃成无边。假有第一生期此即唯是心动，更无他因，虽依因果说，不觉为因，动为其果，动复为因，生为其果，而实不觉即动，动即是生，更无差别，故曰生无自也。问以缘会众多而生无因论者，其义云何？答言：凡言因果，其间差别众多，《瑜伽》《唯识》并说十因五果，若专藉一因而成一果者，近事固鲜其例。今有一人，欲破因果之律，乃云世俗说言种瓜得瓜，为问瓜子为因？种者为因？种具为因？种事为因？土田为因？又如撞钟成声，为问钟体为因？撞者为因？撞具为因？撞事为因？种种不可相离，而不得谓因有尔所自体，是故说无因论。然此实是浅陋不学之见，所以者何？一果本非一因所成，《大毗婆沙论》二十一云：“一法既与多法为能作因，多法亦与一法为能作因。”今依法相，但说主因为能生因，其余诸缘，可说为方便因。瓜望瓜子为生起因，瓜子望瓜为等流果；种事望种者为士用依处，种事望种具为作用依处；种者种具望种事为士用果，种事望瓜为增上果，土田望瓜亦增上果；钟声望钟为生起因，其望撞具，亦有一分为生起因；钟声因钟与椎和合得成，本是杂声。钟望钟声为异熟果，撞具望钟声，亦有一分为异熟果；异熟果本不据无情为说，然今借以成义，意趣相合。撞事望撞者为士用依处，撞事望撞具为作用依处；撞者撞具望撞事为士用果，撞事望钟声为增上果。本无疑义徒以世人误执一因一果，遂堕疑处，箫宾闾尔、弭尔旨不精解因果别相，

何论苟谈名理者乎。且种瓜得瓜，而撞钟不能得钟，唯得钟声，此则等流异熟果本不同。然种瓜唯是得瓜，虽以茜草虾蟆蓝等种种汁色，染入瓜子，能令瓜色有异，而不能令成非瓜故，即生起因可说为同类因。撞钟所得亦是钟声，虽木椎敏发，杂有金木二音，金音固为其主，纵令以磬撞钟，能得钟磬各半之声，而不能令无钟声故，即生起因可说为定异因也。然《瑜伽师地论》说因是无常，《大毗婆沙论》二十一亦云：“我说诸因，以作用为果，非以实体为果。”又说：“诸果以作用为因，非以实体为因。诸法实体，恒无转变，非因果故。”今说瓜子土田与瓜，钟体撞具与声，相为因果者，别言以有形相者为实体，无形相者为非实体，广言即一切形相皆无实体，以有转变，非不可坏，故说无实。虽至金铁朴铤，唯是一注，固者可化为液，液者可化为固，未有恒无转变者，岂况杂集流形之品，而可说为不变。如是，因果历然，无所疑滞，不了者唯许有一主宰，今见主宰猥多，遂生无因之义，是故等是一无因论，智愚之分，有若天壤者矣。沙门诘言：庄生《庚桑楚》篇云：“万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。”斯非断灭之见邪？答曰：彼言有者，即如近人所计物质在五尘外，非见量得，无形碍故，非比量得，界最广故。庄生意言假令诚有物质者，物质不能自忍物质为物质，谁忍之者，唯是心量。然以现量比量观察物质，此中现量不能触受，比量不能推度，唯是依于法执忍有物质，而彼法执即是遍计，遍计所执，自性本空，故知万物出乎无质。质既是无，即此万物现相有色有声有香有味有触者，唯是依他起性，属于幻有，故曰无有一无有也。《老子》亦云：“天下万物生于有，有生于无。”初语随法我执，故云万物生于本质；次语破法我执，故云本质生于无。无

者云何？即遍计所执自性，此性本无，无则不生，而盲生于无者，欲以无之能生，证明有之为幻，所谓正言若反者矣。又《天地》篇云：“泰初有无，无有无名；一之所起；有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。”郭子玄曰：“一者，有之初，至妙者也，至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起于至一，非起于无也。然庄子之所以屡称无于初者，何哉？初者，未生而得生，得生之难，而犹上不资于无，下不待于知，突然而自得此生矣。”今案彼言无者谓质，彼言一者谓心，是皆说物质本无，而不说心量本无，正契唯心胜义，宁同断灭之见乎。近世达者莫若箫宾闻尔，彼说物质常在之律，非实验所能知，唯依先在观念知之。然不悟此先在观念，即是法执，其去庄生之见，侷乎不及远矣。若复问言何由知庄生所谓无有者，即指遍计所执自性？应答彼言第一章中其义已了，今复再徵他篇，广为其验。《大宗师》篇云：“阴阳于人，不翅于父母；彼近吾死而我不听，我则悍矣。”此似计阴阳为有。《庚桑楚》篇乃云：“寇莫大于阴阳，无所逃于天地之间。非阴阳贼之，心则使之也。”此明谓阴阳非有，唯心所使。《天地》篇云：“其心之出，有物采之。”《说文》无採，旧作採，误。郭说为采摭义，亦非。此谓心既见起，即有种种似物似色，为其绮饰，愚夫分别而作物想，则为妄计，如是依他遍计等义，本是庄生所有，但无其名。故知言无有者，亦指斥遍计所执自性也。呜乎！庄生振法言于七篇，[列]①斯文于后世，所说然于然不然于不然义，所待又有待而然者义，圆音胜谛，超越人天。如何褊识之夫，不

① 据重定本改正。

寻微旨，但以近见破之。世无达者，乃令随珠夜光，永埋尘翳，故伯牙寄弦于钟生，斯人发叹于惠墓，信乎臣之质死旷二千年而不一悟也，悲夫！

释第六章竟

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。

郭云：“今之不知胡蝶，无异于梦之不知周也，而各适一时之志，则无以明胡蝶之不梦为周矣。世有假寐而梦经百年者，则无以明今之百年非假寐之梦者也。”详夫寤寐殊流，孰为真妄，本无可知，康德谓以有觉时故知梦妄，此非了义之言。梦云觉云，计其时序，分处有生之半，若云以觉故知梦妄，亦可云以梦故知觉妄。或云众所共见为真，己所别见为妄，然则漂播南州，乃至冰海，倏见异兽，而他人不窥者众矣，何见彼之必真，此之必妄。然惑者以觉为真，忍梦亦真，明者辨梦为妄，知觉亦妄。但以觉时所得言说受想，皆依教诵串习而成，梦则宛尔自就，亦不能余于觉外，故说觉为本相，梦为残相。其间亦有少许差别，梦觉境同者，如专看一物，瞑目唯觉此物见前；梦觉境异者，如专看绛色，瞑目乃觉绿色见前是也。若夫常在定者，觉时无妄，睡中亦无妄相，是以《大宗师》篇云：“古之真人，其寝不梦。”《毗婆沙论》三十七：“问何等补特伽罗有梦？答：异生圣者皆得有梦；圣者中从豫流果乃至阿罗汉独觉亦皆有梦；唯除世尊。所以者何？梦似颠倒，佛于一切颠倒习气皆已断尽，故无有梦。如于觉时心心所法无颠倒转，睡时亦尔”，此正同《大宗师》说，诸有梦者，皆由颠倒习气未尽耳。然寻庄生多说轮回之义，此章本以梦为同喻，非正说梦。《大宗师》篇云：“若人之形者，

万化而未始有极也。”《养生主》篇云：“适来，夫子时也，适去，夫子顺也。”“指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”《知北游》篇云：“生也死之徒，死也生之始。”《田子方》篇云：“生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端而莫知其所穷。”《寓言》篇云：“有以相应也，若之何其无鬼邪？无以相应也，若之何其有鬼邪？”非无鬼非有鬼，离断常见，则必议及轮回，而彼梵土，积喙相传，有轮回义，非独依于比量，亦由借彼重言。此土既无成证，鲛化黄熊，缓作秋柏，唯有一二事状，而不能睹其必然。质言轮回，既非恒人所见，转近夸诬，故徒以梦化相拟，未尝质言实尔。《庚桑楚》篇云：“尝言移是，非所言也。虽然，不可知者也。”《大宗师》篇云：“方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知己化哉？”此皆百姓与能之义，大人质要之言。所以者何？等之无有现量，唯有比量，亲证不得，而可质言其有，斯乃近于专断。就有重言，亦非聪睿质诚者所保信，学者传信之文，不应尔也。佛法所说轮回，异生，唯是分段，生死不自主故。圣者乃有变易，生死得自主故。如说老聃不知其尽，仲尼以是日徂，斯皆变化生死之类，而庄生亦无异文别择，皆以事在难徵，不容苟且建立，斯其所以为实谈欤。至乃六趣升沉之说，善恶酬业之言，斯犹将形顺理者无鼠忧之纍，耽色嗜醇者有疾疢之灾，理有必至，而庄生无文焉。既以事无期验，又亦不益劝惩，夫静然可以补病，皆贼可以休老，鹵莽其性者，至乎漂疽疥痂，内热溲膏，此皆庄生所著，医经方术亦具言之，顾世人从者几何。若其渴望无已，攻取万端，王章禁盗，非不厉也，而褰裳赴镬者，甘之若荠，噬肤灭鼻者，就死如饴。故《老子》曰：“民不畏死，奈何以死惧之。”又况形身变化，情之所隔，虽复当遭炮烙，其何惮哉！就有少畏，执箸之念转成，盖如

鳩食桑葢，非不革响，然其心亦醉矣。向之人，非六趣升沉之所动，斯之人，则六趣升沉之所封，以斯垂训，诚无益也。轮回生死，亦是俗谛，然是依他起性，而非遍计所执性，前章说无待所以明真，此章说物化所以通俗，其他同异，固阙然不论焉。或云：轮回之义，庄生、释迦、柏刺图所同，佛法以轮回为烦恼，庄生乃以轮回遣忧，何哉？答曰：观庄生义，实无欣羨寂灭之情。唯《大宗师》篇说：卜梁倚参日外天下，七日外物，九日外生，次乃朝彻，次乃见独，次乃无古今，次乃入于不死不生。则佛法所谓远行地之大士也，然能不见生死者，虽复出入生死，而亲证其本不生。《起信论》所谓“离于妄见，不住生死”；“摄化众生，不住涅槃”。《大乘入楞伽经》谓此为：“菩萨一阐提，云知一切法，本来涅槃，毕竟不入，非舍善根。”此盖庄生所指之地。原夫大乘发心，唯在断除尔焰，译言断所知障，此既断已，何有生灭与非生灭之殊。《德充符》篇云：“幸能正生，以正众生。夫保始之〔徵〕^①，不惧之实，勇士一人，雄入于九军。将求名而能自要者，而犹若是，而况官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死者乎！”庄生本不以轮转生死遣忧，但欲人无封执，故语有机权尔。又其所志本在内圣外王，哀生民之无拯，念刑政之苛残，必令世无工宰，见无文野，人各自主之谓王，智无留碍然后圣，自非顺时利见，示见白衣，何能果此愿哉。苟专以灭度众生为念，而忘中涂恫怨之情，何翅河清之难俟，陵谷迁变之不可豫期，虽抱大悲，犹未适于民意。夫《齐物》者以百姓心为心，故究极在此，而乐行在彼。王辅嗣《易说》曰：“官有渝变，随不失正。”明斯旨也，其何波澜

① 据《庄子》原文和重定本改正。

同异之辩乎！《则阳》篇云：“忧乎知而所行恒无几时，其有止也若之何？”忧乎知，言欲断所知障也。所行无尽时，即所谓不住涅槃。不住涅槃，云何言灭尽。“师天而不得师天，与物皆殉，其以为事也若之何？天即自然，此土无法性之名，故以天言之。言欲顺法性无生，而事则恒是有生。与物皆殉，其自所有事者，复当如何？亦犹佛法既言超出三界，又言人胎出胎成道转法轮也。圣人未始有天，未始有人，未始有始，未始有物，物读如物故之物，字正作殍，终也。与世偕行而不替，替废一偏下也。所行之备而不恤，恤读如卹，鲜少也。其合之也若之何？”既无法执，而又具足无量功德，云何等同一味唯一真如。设此三难，用相砢礧，以见内证圣智与随世示见之相，本自不同，是故《天地》篇云：“其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿，至无者，即二无我所见圆成实性也。供其求者，即示见利生也。时骋者，即不住涅槃也。要其宿者，即不堕生死也。大小，长短，脩远。”《天下》篇自序云：“上与造物者游，庄生已明物皆自取，则不得更有造物者。造物，即谓众生心也。而下与外死生无终始者为友。其于本也。弘大而辟，深闳而肆，其于宗也，可谓稠适而上遂矣。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。”外死生，无终始，即知一切法本来涅槃，应化不尽，即毕竟不入涅槃也。

释第七章竟

后 序

庄周之书，自《汉志》而下，代有著录，注解义疏，无虑百数十家，寄意浮休，陈辞澶衍，悬解万端，如陈刍狗。吾宗自昔有支道林，尝说《逍遥》，遗文隐没；近世憨山大师，亦尝远绍魏晋，以西来之风，演《南华》之旨，就彼正觉，达其净观，思过半矣。顾三藏妙谛，条理可知，内篇宏义，恍忽难睹，加其正言若反，不主故常，见仁见智，固无方体，嗜玄者以缴绕适意，尚文者以华妙会心，徒有名

言,都无实义,斯犹醯鸡在覆,无由知天地之大全也。太炎居士以明夷演《易》之会,撰《齐物论释》,成书七章,章比句栉,颺理秩然。以为《齐物》者,一往平等之谈,然非博爱大同所能比傅,名相双遣,则分别自除,净染都忘,故一真不立。任其不齐,齐之至也。若夫释老互明,其术旧矣。振条目于扰攘之中,故矫乱者无所托,存神理于视听之内,故秘怪者无所容,亦兼采摭名、法,溯洄孔、李,校其异同,定其广陋,可谓上涉圣涯,下宜民物,探蹟而不可恶,索隐而不可乱者也。近人或言自《世说》出,人心为一变,自《华严》出,人心又为一变。今太炎之书见世,将为二千年来儒墨九流破封执之肩,引未来之的,新震且众生知见,必有一变以至道者。付之雕镂,庶有益于方来。辛亥十月,乌目山僧宗仰序。

(摘自《章太炎全集》,第6卷,上海人民出版社,1980年)

[二] 庄子时代大事年表

·杨永志编·

庄子生年卒年,据马叙伦《庄子年表》考证系公元前 369 年—前 286 年。庄子生年卒年,虽然未必如此,但他大致是这个时代的人,却是没有问题的。此表参照齐思和等的《中外历史年表》、杨宽的《战国大事年表》、陈庆麒的《中国大事年表》等编制。

公元前 369 年,周烈王七年,庄子生。

魏败韩于马陵,败赵于怀。赵败魏于浊,围安邑。齐田寿帅师攻魏,围观,观降。

公元前 368 年,周显王元年,庄子 1 岁。

赵伐齐,攻至长城。

魏惠王封秦子向为蓝田君。

公元前 367 年,周显王二年,庄子 2 岁。

周威公死,公子朝在东部争立,赵、韩用武力加以支持,从此分裂为西周、东周二小国。周显王虽名为天子,却止居于洛阳(即成周),依东周以存身。

公元前 366 年,周显王三年,庄子 3 岁。

魏公子景贾帅师伐韩,与韩战于阳,魏师败。秦败韩、魏于洛阳。齐与赵战于河下。

公元前 365 年,周显王四年,庄子 4 岁。

魏攻宋,取仪云。赵攻卫,取甄。越君莽安(即无余)被弑,无颛立。

公元前 364 年,周显王五年,庄子 5 岁。

秦献公伐魏,赵救之,秦败魏、赵之师于石门。周天子以黼黻为贺秦胜。

公元前 363 年,周显王六年,庄子 6 岁。

魏攻赵,取列人与肥。

公元前 362 年,周显王七年,庄子 7 岁。

魏败赵、韩联军于浚北。秦败韩于西山。秦与魏战于少梁,虏魏将公孙痤。魏徙都大梁。

公元前 361 年,周显王八年,庄子 8 岁。

秦孝公元年。秦孝公发愤强秦,下令国中求贤材。卫鞅入秦。

秦攻戎,斩獮王。魏攻赵,取皮牢。

公元前 360 年,周显王九年,庄子 9 岁。

魏导河水入圃田,开大沟引圃田之水。魏瑕阳人从岷山开导青衣水,使东与沫水相合。

公元前 359 年,周显王十年,庄子 10 岁。

秦以卫鞅为左庶长。卫鞅继李悝(公元前 412 年,周威烈王十四年,为魏文侯相,在魏变法)、吴起(公元前 387 年,周安王十五年,由魏入楚,在楚变法,卒于周安王二十一年)之后,在秦变法。

公元前 358 年,周显王十一年,庄子 11 岁。

田齐桓公卒,威王立。齐威王以邹忌为相。

魏攻韩宅阳,魏惠王与韩昭侯盟于巫沙,以解宅阳之围。赵侯与魏侯会于葛藟。秦败韩师于西山。

公元前 357 年,周显王十二年,庄子 12 岁。

宋攻取韩黄池,魏攻取韩朱。

齐封邹忌为成侯。

公元前 356 年,周显王十三年,庄子 13 岁。

鲁共公、宋桓公、卫成侯、韩昭侯朝见魏惠王，魏惠王觞诸侯于范台。齐威王、赵成侯、宋桓公会于平陆。赵成侯和燕文公会于阿。

公元前 355 年，周显王十四年，庄子 14 岁。

越王无疆元年。无疆时，越复兴，伐齐、楚，与诸国争强。秦孝公和魏惠王会于杜平，侵宋，取黄池，宋复取之。齐威王和魏惠王会猎于郊。魏公子壮，帅师伐韩，围焦城，不克。齐与燕师战于洵水，齐师遁。

宋司城子罕杀宋桓公夺取政权，当在是年或稍后。

公元前 354 年，周显王十五年，庄子 15 岁。

齐、卫、宋联合伐魏，围襄陵。魏攻赵，围邯郸。齐攻魏东鄙，战于桂陵，败魏师。韩朝魏于中阳。

公元前 353 年，周显王十六年，庄子 16 岁。

魏调用韩师败齐、卫、宋联军于襄陵，齐使楚景舍向魏求和。魏拔取邯郸，赵求救于齐，齐败魏师于桂陵。韩攻东周，取陵观、廩丘。

楚以昭奚恤为相。

公元前 352 年，周显王十七年，庄子 17 岁。

秦拜卫鞅为大良造，攻魏安邑，降之。

公元前 351 年，周显王十八年，庄子 18 岁。

秦卫鞅围魏固阳，降之。魏归赵邯郸，与赵盟于漳水之上。

韩昭侯以申不害为相，开始变法。

公元前 350 年，周显王十九年，庄子 19 岁。

秦自雍徙都咸阳。秦普遍设立县制，每县设置令和丞，以掌握全县政事；并废井田，开阡陌，更赋税之法。

秦孝公与魏惠王会于彤。

公元前 349 年，周显王二十年，庄子 20 岁。

秦初在县设秩史。

赵肃侯元年，初年，以大成午为相。

公元前 348 年，周显王二十一年，庄子 21 岁。

秦“初为赋”。

韩昭侯朝秦。赵肃侯与魏惠王会于阴晋。

公元前 347 年，周显王二十二年，庄子 22 岁。

楚伐齐徐州。

公元前 346 年，周显王二十三年，庄子 23 岁。

赵肃侯朝见周天子。齐杀大夫牟辛。

公元前 345 年，周显王二十四年，庄子 24 岁。

魏败韩于马陵。

公元前 344 年，周显王二十五年，庄子 25 岁。

魏惠王称王，召集逢泽之会，朝周天子。秦派公子少

官率师参与逢泽之会。齐卿大夫聘秦。

公元前 343 年，周显王二十六年，庄子 26 岁。

齐田忌、田嬰、孙臆大败魏师于马陵，杀魏将庞涓，虜太子申。

公元前 342 年，周显王二十七年，庄子 27 岁。

魏以中山君为相。

齐、宋攻魏东鄙，围平阳。赵伐魏北鄙。魏攻卫鞅，魏师败。

公元前 340 年，周显王二十九年，庄子 29 岁。

秦、齐、赵三国伐魏，秦卫鞅诱擒魏公子卬，魏师败。

秦封卫鞅于商，号曰商君。

屈原于是年生（卒于公元前 278 年，周赧王三十七年）。

公元前 339 年，周显王三十年，庄子 30 岁。

赵攻魏。秦与魏战于岸门，虜魏将魏错。

魏又在大梁北郭开大沟,以通圃田之水。

公元前 338 年,周显王三十一年,庄子 31 岁。

秦孝公卒,子驷立,是为惠文王。秦杀卫鞅,灭其家。

尸佼逃于蜀。

公元前 337 年,周显王三十二年,庄子 32 岁。

秦惠文王元年,楚、韩、赵、蜀赴秦朝新君。

韩相申不害卒于位。

公元前 336 年,周显王三十三年,庄子 33 岁。

周天子贺秦新君。秦“初行钱”。

孟轲(约生于周烈王四年,卒于周赧王二十六年)到

魏。

公元前 335 年,周显王三十四年,庄子 34 岁。

齐与魏会于甄。秦攻取韩宜阳。

公元前 334 年,周显王三十五年,庄子 35 岁。

魏惠王与齐威王会于徐州以相王(即互相承认为王,魏已先称王,此时又承认齐为王)。

惠施相魏(庄子与惠施友善,尝游于大梁与惠施论学)。

楚灭越,杀越王无彊。

公元前 333 年,周显王三十六年,庄子 36 岁。

秦败魏于雕阴。赵围魏黄,不克。楚围齐徐州,楚师大败。

秦以公孙衍为大良造。

苏秦组六国合纵,为六国相。

公元前 332 年,周显王三十七年,庄子 37 岁。

六国合纵约解,苏秦去赵适燕。

齐、魏攻赵,赵决黄河水灌齐、魏联军。

公元前 331 年,周显王三十八年,庄子 38 岁。

秦公子卬与魏战，虜魏将龙贾。义渠内乱，秦派庶长操帅师平定之。

公元前 330 年，周显王三十九年，庄子 39 岁。

秦攻魏焦、曲沃，魏割河西之地与秦。

公元前 329 年，周显王四十年，庄子 40 岁。

秦攻取魏汾阴、皮氏。秦王与魏王会于应。

宋公子偃，逐其君剔成而自立。

公元前 328 年，周显王四十一年，庄子 41 岁。

秦公子桑攻魏，围蒲阳，降之。魏纳上郡十五县于秦。秦败赵师于河西，取蔺、离石。魏取楚陁山。

秦开始设置相国，以张仪为相。

公元前 327 年，周显王四十二年，庄子 42 岁。

义渠降于秦，秦以义渠为县。秦归还魏焦与曲沃等地。

公元前 326 年，周显王四十三年，庄子 43 岁。

赵肃侯卒，秦、楚、燕、齐、魏各出师万人，赴赵参与葬仪。

公元前 325 年，周显王四十四年，庄子 44 岁。

齐战胜赵于平邑，虜赵将韩举。

秦惠文君称王。魏惠王和韩昭侯会于巫沙，并尊韩昭侯为王（即韩宣惠王）。赵武灵王元年，以赵豹为相，尊礼先王贵臣肥义，加其秩。

公元前 324 年，周显王四十五年，庄子 45 岁。

苏秦去燕适齐。

公元前 323 年，周显王四十六年，庄子 46 岁。

秦相张仪与齐、楚大臣于齧桑会盟。公孙衍发起赵、燕、中山、韩、魏“五国相王”。从这年起，赵、燕、中山三国开始称王。

楚败魏于襄陵，取八邑。

公元前 322 年，周显王四十七年，庄子 47 岁。

秦相张仪免，仪出相魏，逐惠施。齐田婴朝魏。

秦取魏曲沃、平周。

公元前 321 年，周显王四十八年，庄子 48 岁。

张仪复相秦。韩公仲、公叔用事。

公元前 319 年，周慎靓王二年，庄子 50 岁。

孟轲游梁，说魏惠王。魏惠王卒，子嗣即位，是为襄王。孟轲见襄王，不合，去魏适齐，说齐宣王（齐宣王时，稷下先生讲学之风极盛，据《史记·田齐世家》谓，驺衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊等七十六人，均为宣王时的稷下先生。此外尚有彭蒙、宋钐、尹文等人）。是年，惠施回魏。

公元前 318 年，周慎靓王三年，庄子 51 岁。

楚、魏、赵、韩、燕合纵攻秦，不胜。

宋偃自立为王。秦以乐池为相。

公元前 317 年，周慎靓王四年，庄子 52 岁。

韩、赵、魏、燕、齐与匈奴共攻秦，于修鱼为秦所败。

齐败魏、赵于观泽。

公元前 316 年，周慎靓王五年，庄子 53 岁。

秦灭蜀。秦取赵中都、西阳、安邑。

燕王哙让国于其相国子之。

公元前 315 年，周慎靓王六年，庄子 54 岁。

秦攻韩，取石章；攻赵，败赵将英。

公元前 314 年，周赧王元年，庄子 55 岁。

秦樗里疾攻魏，降焦。秦败韩师于岸门，韩太子仓入质于秦以和。齐宣王伐燕，燕王哙、子之皆被杀。

秦封公子通于蜀，以陈壮为相，置巴郡。

公元前 313 年,周赧王二年,庄子 56 岁。

张仪去秦相楚。

秦樗里疾攻赵,虏赵将赵庄,取蔺。

公元前 312 年,周赧王三年,庄子 57 岁。

秦使魏章、樗里疾、甘茂,破楚师于丹阳,取汉中地六百里,置汉中郡。韩、赵乘楚败攻楚,楚乃引兵归,割两城与秦和。楚怀王又攻秦,秦败于蓝田。

孟轲去齐。荀子生(当在是年或稍前,卒于公元前 230 年,秦始皇十七年)。

公元前 311 年,周赧王四年,庄子 58 岁。

赵立燕公子职为燕王,使乐池送入燕,是为燕昭王。

燕昭王发愤谋齐,招贤纳士,优礼郭隗。

秦伐楚,取召陵。秦使张仪说六国连横以事秦。秦惠文王卒,子荡立,是为武王。六国复合纵。

公元前 310 年,周赧王五年,庄子 59 岁。

张仪再出相魏。惠施去魏适楚。

公元前 309 年,周赧王六年,庄子 60 岁。

秦以樗里疾为右丞相,以甘茂为左丞相。张仪死于魏。

公元前 308 年,周赧王七年,庄子 61 岁。

秦甘茂攻韩宜阳。

公元前 307 年,周赧王八年,庄子 62 岁。

秦攻破宜阳,又涉河取武遂,在武遂筑城。赵武灵王攻中山之地,北至代,西至黄河;初服胡服以朝,命大臣胡服,以便骑射。

公元前 306 年,周赧王九年,庄子 63 岁。

秦归韩武遂。赵武灵王攻中山及胡地。

公元前 305 年,周赧王十年,庄子 64 岁。

赵武灵王攻中山，取四邑。秦庶长壮及诸公子作乱，魏冉杀诸公子，逐太后，专国政。楚背齐而和于秦。

公元前 304 年，周赧王十一年，庄子 65 岁。

秦和楚在黄棘会盟，秦归还楚上庸。

公元前 303 年，周赧王十二年，庄子 66 岁。

秦攻魏蒲坂、晋阳、桂陵。秦又攻取韩武遂。齐、魏、韩伐楚，楚使太子入质于秦，秦救楚。赵攻中山。

公元前 302 年，周赧王十三年，庄子 67 岁。

秦、魏、韩会于临晋。秦归还魏蒲坂。

公元前 301 年，周赧王十四年，庄子 68 岁。

秦攻韩，取穰。秦、韩、齐、魏攻楚，败楚于重丘。赵又攻中山，中山王奔齐。

楚国爆发以庄蹻为首的农民大起义。

公元前 300 年，周赧王十五年，庄子 69 岁。

秦攻楚，取襄城。东周与西周战，韩救东周。

秦穰里疾卒，魏冉继为相。

齐湣王元年。是时尹文尚在，据《吕氏春秋·正名》篇谓：齐湣王曾同尹文论士。

公元前 299 年，周赧王十六年，庄子 70 岁。

楚怀王入秦，秦扣之；楚大夫立太子横，是为顷襄王。赵武灵王自立为主父，废太子章，传国于少子何（即赵惠文王）。

齐孟尝君入秦。

公元前 298 年，周赧王十七年，庄子 71 岁。

魏、齐、韩共攻秦于函谷，秦割河东三城以和。秦攻楚，大破楚师，取十六城。

孟尝君自秦亡归，仍相齐。赵以公子胜为相，封平原君。

是时公孙龙已名噪于世。《汉书·艺文志》谓：公孙龙客游平原君赵胜之家。

公元前 297 年，周赧王十八年，庄子 72 岁。

楚怀王自秦亡，之赵，赵弗纳，秦追及之，执之以归。

公元前 296 年，周赧王十九年，庄子 73 岁。

魏、齐、韩共攻秦，秦归还韩武遂以和。赵、齐、燕共灭中山，迁中山于肤施。楚怀王卒于秦。楚与秦绝交。

公元前 295 年，周赧王二十年，庄子 74 岁。

赵废太子章作乱，为公子成、李兑杀死。公子成、李兑又包围赵主父（即武灵王），主父饿死。

公元前 294 年，周赧王二十一年，庄子 75 岁。

秦向寿攻韩，取武始。秦白起攻韩新城。

公元前 293 年，周赧王二十二年，庄子 76 岁。

韩、魏攻秦，被秦白起战败于伊阙，虏魏将公孙喜，取五城。

公元前 292 年，周赧王二十三年，庄子 77 岁。

秦攻楚，取宛、叶。

秦魏冉免，客卿寿烛为相。是年（楚顷襄王七年或稍后一二年）屈原遭放逐。

公元前 291 年，周赧王二十四年，庄子 78 岁。

秦司马错攻楚，取邓。秦攻韩，取宛。

秦相寿烛免，复以魏冉为相。

公元前 290 年，周赧王二十五年，庄子 79 岁。

秦魏冉伐魏，魏献与秦河东地四百里。韩献与秦武遂地二百里。东周君朝秦。

公元前 289 年，周赧王二十六年，庄子 80 岁。

秦白起、司马错伐魏至轵，取六十一城。

公元前 288 年，周赧王二十七年，庄子 81 岁。

秦昭王自称西帝，遣魏冉立齐王为东帝。齐用苏秦计，取消帝号，合纵抗秦，秦归还一部分赵、魏地，求和。
公元前 287 年，周赧王二十八年，庄子 82 岁。

秦攻魏，取新垣、曲阳。赵、魏攻齐。
公元前 286 年，周赧王二十九年，庄子 83 岁。

秦攻魏，魏割安邑、河内与秦。秦败魏师于夏山。
齐、魏、楚灭宋，三分其地，宋王偃奔魏，死于温。
齐孟尝君相魏。

（原载《庄子内篇译解和批判》，中华书局，1961 年）

〔三〕 庄子研究专著及论文目录

·陈宁宁编·

编 例

一、本编是研究庄子的专题目录,收录范围为历代《庄子》版本、注释及庄子研究专著和论文。

二、本编由两大部分组成:

(一)庄子研究专著目录,包括《庄子》历代版本、注释及庄子研究专著,按不同版本分为古籍线装本与近现代平装本两种排列格式。

(二)庄子研究论文目录,即 20 世纪初以来报刊上刊载的有关庄子的论文,按年代分为 1949 年前后两部分。

三、本编著录方式:

(一)古籍线装本著录方式为:书名,作者(年代)、版本。若所录图书为丛书之一种,版本项中注明丛书名。

(二)近现代平装本著录方式为:书名、作者、出版年份及出版社。

(三)论文按国家标准局颁发的《检索期刊条目著录规则》著录为:篇名/作者/刊名—出版年份、卷、(期)等。

四、本编以上海图书馆编《全国报刊索引·哲社版》和馆藏目录为基础,参考《中国丛书综录》、《中国近现代丛书目录》、《中国近二十年文史哲论文分类索引》、《中华民国期刊论文索引汇编》等有关内容编纂而成,谨在此说明并致谢。

第一部分 庄子研究专著目录

(一)

庄子注一卷庄子注考逸一卷

(晋)司马彪撰 (清)孙冯翼辑

问经堂丛书·逸子书

庄子注一卷补遗一卷音一卷逸篇一卷逸语一卷逸篇注补遗一卷音补遗一卷注又补遗一卷疑义一卷

(晋)司马彪撰 (清)茆泮林辑

十种古逸书

庄子注一卷

(晋)司马彪撰 (清)黄奭辑

汉学堂丛书·子史钩沉·子部道家类

黄氏逸书考(民国修补本、民国补刊本)·子史钩沉

庄子注一卷

(晋)司马彪撰 (清)王仁俊辑

玉函山房辑佚书续编·子编道家类

庄子南华真经十卷

(周)庄周撰 (晋)郭象注

三经晋注

庄子注十卷

(晋)郭象撰

四库全书·子部道家类

摘藻堂四库全书荟要·子部

纂图互注南华真经十卷

(周)庄周撰 (晋)郭象注 (唐)陆德明音义

纂图互注五子

南华真经十卷

(周)庄周撰 (晋)郭象注 (唐)陆德明音义

六子全书(顾春辑:世德堂本、景世德堂本·桐阴书屋本)

十子全书

续古逸丛书

庄子南华真经十卷

中都四子集

庄子十卷

二十二子

二十五子汇函

子书二十二种

子书二十八种

子书四十八种

袖珍古书读本

四部备要(排印本、缩印本)·子部周秦诸子

南华真经十卷附札记一卷

(周)庄周撰 (晋)郭象注 (唐)陆德明音义 札记(民国)

孙毓修撰

四部丛刊(初次印本、二次印本、缩印二次印本)·子部

南华真经注疏三十五卷

(晋)郭象注 (唐)成玄英疏

道藏(正统本、景正统本)·洞神部玉诀类

道藏举要第二类

南华真经注疏十卷

古逸丛书

南华真经不分卷

重刊道藏辑要午集

南华邈

(唐)文如海撰

道藏本,涵芬楼影印道藏本

南华真经章句音义十四卷章句余事一卷 余事杂录二卷

(宋)碧虚子撰

道藏(正统本、景正统本)·洞神部玉诀类

道藏举要第二类

(宋)陈景元撰

指海(道光本、景道光本)第十四集

庄子阙误一卷

(宋)陈景元撰

说郛续一

四库全书·子部·道家类·庄子翼附

金陵丛书甲集·庄子翼附

(题明)杨慎撰

函海(乾隆本、道光本)第十一函

子书百家·道家类

百子全书·道家类

函海(光绪本)第十五函

南华真经新传二十卷拾遗一卷

(宋)王秀撰

道藏(正统本、景正统本)·洞神部玉诀类

四库全书·子部道家类

道藏举要第二类

南华真经杂说

(宋)王秀撰

道藏本·涵芬楼影印道藏本

南华真经拾遗

(宋)王秀撰

道藏本·涵芬楼影印道藏本

南华真经直音一卷南华邈一卷

(宋)贾善翔撰

道藏(正统本、景正统本)·洞神部玉诀类

道藏举要第二类

南华真经口义三十二卷

(宋)林希逸撰

道藏(正统本、景正统本)·洞神部玉诀类

道藏举要第二类

虞斋庄子口义十卷

虞斋三子口义

庄子口义十卷

四库全书·子部道家类

南华真经义海纂微一百六卷

(宋)褚伯秀撰

道藏(正统本、景正统本)·洞神部玉诀类

四库全书·子部道家类

道藏举要第二类

庄列十论

(宋)李士表撰

指海本

评点庄子

(宋)刘须溪撰

明刊本

南华真经循本三十卷

(明)罗勉道撰

道藏(正统本、景正统本)·洞神部玉诀类

道藏举要第二类

庄子通义十卷

(明)朱得之撰

三子通义

庄子

(周)庄周撰 (明)归有光辑评

诸子汇函

南华真经评注

(明)归有光辑评·文震孟订正

明刊本

庄子南华真经内篇一卷外篇二卷杂篇一卷

(周)庄周撰 (明)谢汝韶注

二十家子书

庄子翼八卷附录一卷

(明)焦竑撰

续道藏(万历本、景万历本)

四库全书·子部道家类

金陵丛书甲集

庄子翼评点八卷附录一卷

(明)董懋策撰

董氏丛书

庄子五卷

(周)庄周撰 (明)焦竑注释 (明)翁正春评林

注释九子全书

南华真经影史九卷

(明)周拱辰撰

周孟侯先生全书

南华真经不分卷

(周)庄周撰 (明)程以宁注疏

重刊道藏辑要午集

南华副墨八卷

(明)陆长庚撰

明刊本

庄义要删十卷

(明)孙应鳌辑

明刊本

南华评八卷附庄子难字音义

(明)孙月峰撰

明刊本

庄子通

(明)沈一贯撰

明刊本

庄子榘

(明)金兆清撰

明刊本

南华真经旁注五卷

(明)方虚名撰

明刊本

南华经发明

(明)谭元春撰

明刊本

庄子解二卷

(明)李贽撰

明刊本

庄子二卷

(明)桂天祥选、王良材注

明《六子要语》本

庄子四卷

(明)闵齐伋校

明《三子音义》本

庄子内篇注四卷

(明)释德清注

清刊本

南华文髓八卷

(明)黄洪宪撰

明刊本

南华经十六卷

(明)沈汝绅辑

明刊本

药地炮庄

(明)方以智

明刊本

测庄一卷

(明)石人隐士撰

快书

广庄一卷

(明)袁宏道撰

宝颜堂秘笈本

说庄

(明)李湘洲撰

(版本不详)

郭子翼庄一卷

(明)高昇撰

函海第一集

南华本义附录八卷

(明)陈尔道撰

清道光刊本

南华发覆八卷

(明)梁谿撰

文奎堂本

南华经荟解三十三卷

(明)郭良翰辑注

明刊本

南华经句解

(明)陈鳌海

世德堂本

唱庄一卷

(明)沈堡撰

嘉会堂集

庄子达言一卷

(明)庄元臣撰

庄忠甫杂著

南华雅言一卷重言一卷

(明)庄元臣撰

庄忠甫杂著

遁居士批庄子内篇一卷

(明)顾起元撰

归鸿馆杂著

庄子解三十三卷

(清)王夫之撰 (清)王敌增注

船山遗书(同治本、民国本)

庄子通一卷

(清)王夫之撰

船山遗书(同治本、民国本)

南华泚笔二卷

(清)曹宗璠撰

金坛曹氏集

庄子因六卷

(清)林云铭撰

清康熙三年刻本

读庄子法一卷

(清)林云铭撰

昭代丛书(康熙本)甲集第三帙

昭代丛书(道光本)甲集第三帙

南华经传释一卷

(清)周金然撰

艺海珠尘革集(庚集)

南华经解三十三卷

(清)宣颖撰

半亩园丛书

南华经解选读二卷

(清)宣颖撰 (民国)周学熙选

周氏师古堂所编书

庄子解十二卷

(清)吴世尚撰

贵池先哲遗书

庄子吹影补注三十卷

(清)胡文蔚撰

清顺治年间刻本

南华真经影史九卷

(清)周拱辰撰

(版本不详)

庄子独见三十二卷

(清)胡文英撰

清乾隆年间刻本

庄子未定稿四卷

(清)何如澹撰

清嘉庆七年刊本

庄子印八卷

(清)陶崇道撰

清顺治六年刊本

庄子章义五卷附录一卷

(清)姚鼐撰

惜抱轩遗书

南华通七卷

(清)屈复撰

青照堂丛书摘次编第二函

庄子解一卷

(清)吴峻撰

昭代丛书(道光本)壬集补编

南华沥滴萃一卷

(清)马鲁撰

马氏丛刻

读庄劄记一卷

(清)朱景昭撰

无梦轩遗书

庄子约解四卷外附一卷

(清)刘鸿典撰

槐轩全书附

庄子平议三卷

(清)俞樾撰

春在堂全书·诸子平议

庄子人名考一卷

(清)俞樾撰

春在堂全书

庄子识小一卷

(清)郭阶撰

春晖杂稿

庄子释意

(清)高秋月撰

清康熙二十八年刻本

南华真经正义不分卷南华真经识余一卷

(清)陈寿昌撰

老庄正义合编

庄子雪

(清)陆树芝撰

清嘉庆四年刻本

南华雪心编

(清)刘凤苞撰

清刻本

南华经传释

(清)周金然撰

艺海珠尘

南华真经三卷附札记一卷

(周)庄周撰 札记(清)郭嵩焘撰

百子全书·道家类

庄子审音

(清)席树馨撰

清光绪年间刻本

南华经发隐一卷

(清)杨文会

杨仁山居七遗书

庄子郭象注札迳

(清)孙诒让撰

札迳第五卷

庄子札记

(清)陶鸿庆撰

诸子札记

庄子评点

(清)严复撰

岷云堂丛刊

南华经传

(清)方潜评述

清光绪二十二年刻本

庄子旁注

(清)吴承渐辑注

清刻本

庄子新解一卷

(民国)廖平撰

新订六译馆丛书

庄子经说叙意一卷

(民国)廖平撰

新订六译馆丛书

庄子解故一卷

(民国)章炳麟撰

章氏丛书(浙江图书馆本、景浙江图书馆本、右文社排印本)

齐物论释一卷重定本一卷

(民国)章炳麟撰

章氏丛书(浙江图书馆本、景浙江图书馆本、右文社排印本)

庄子集释十卷

(清)郭庆藩撰

诸子集成(世界书局本、中华书局本)第三册

庄子十卷

(周)庄周撰 (清)吴汝纶点勘

桐城吴先生点勘诸子七种

庄子注二卷

(民国)王闿运撰

湘绮楼全书

庄子集解八卷

(民国)王先谦撰

诸子集成(世界书局本、中华书局本)第三册

南华真经残卷校记一卷

(民国)罗振玉撰

永丰乡人杂著续编

庄子补释一卷

(民国)宁调元撰

太一遗书续刊

庄子斟补一卷

(民国)刘师培撰

刘申叔先生遗书

庄子集解补正一卷

(民国)胡怀琛撰

朴学斋丛书第一集

庄子故八卷

(民国)马其昶撰

马氏家刻集

集虚草堂丛书甲集

庄子三卷

(周)庄周撰 (民国)张之纯评注

评注诸子菁华录·道家五种

庄子音义摘录不分卷

(唐)陆德明撰 (民国)丁惟鲁辑

丁惟鲁遗著

(二)

- 庄子内篇学 陈柱撰 1916年中国学术讨论社
 庄子补注四卷 奚桐撰 1917年铅印本
 庄子浅训 蒋梅笙撰 1919年 上海新民图书馆
 庄子义证 马叙伦撰 1920年 上海商务印书馆
 庄子札记 马叙伦撰 民国间铅印本
 庄子浅说 林纾撰 1923年 上海商务印书馆
 庄子哲学 苏甲荣撰 1923年 铅印本
 庄子校释 支伟成撰 1924年 上海泰东图书局
 庄子 沈德鸿撰注 1926年 上海商务印书馆
 读庄子 赵思治等著 1924年 昆明云南东陆大学
 庄子抉隐 黄天行疏解 1928年 南京止观学社
 庄子 王治心注 1929年 上海群学社

- 庄子天下篇讲疏 顾实撰 1928年 上海商务印书馆
- 读庄子天下篇疏记 钱基博 1930年 上海商务印书馆
- 庄子新探 施章撰 1930年 南京国立中央大学出版部
- 庄子内篇补注 朱桂曜注 1934年 上海商务印书馆
- 庄子札记 武延绪撰 1932年 永年武氏朱印刻本
- 庄子新义 朱文熊撰 1934年 无锡国学专修学校
- 庄子学案 郎擎霄撰 1934年 上海商务印书馆
- 庄子天下篇校释 谭戒甫撰 1935年 排印本
- 南华直指 杨文煊撰 1936年 北平著者刊
- 庄子研究 叶国庆撰 1936年 上海商务印书馆
- 庄子哲学 (民国)蒋锡昌撰 1937年 上海商务印书馆
- 庄子校正 杨明照撰 1937年 北平燕京大学哈佛燕京学社
- 庄子论诂 胡远瀾撰 1937年 上海商务印书馆排印本
- 庄子补正 刘文典撰 1947年 上海商务印书馆
- 庄子哲学 曹受坤撰 1948年 铅印本
- 庄子新释 张默生撰 1948年 山东东方书社
- 庄子校释 王叔岷撰 1947年 上海商务印书馆
- 郭象庄子注校释 王叔岷撰 1950年 上海商务印书馆排印本
- 庄子纂笺 钱穆撰 1951年 三民书局
- 庄子集解内篇补正 刘武撰 1958年 北京古籍出版社
- 老庄研究:庄子研究 李泰棻 1958年 人民出版社
- 诸子新笺:庄子新笺 高亨撰 1961年 山东人民出版社
- 庄子内篇译解和批判 关锋撰 1961年 北京中华书局
- 庄子哲学讨论集 哲学研究编辑部编 1962年 中华书局
- 双剑谿诸子新证:庄子新笺 于省吾 1962年 中华书局
- 庄子篇目考 张浅秋撰 1971年 台湾中华书局
- 庄子今注今译 陈鼓应撰 1974年 台湾商务印书馆
- 庄子及其哲学 韦政通撰 1974年 牧童出版社
- 庄子与古希腊哲学中的道 邬昆如 1976年 台湾中华书局
- 庄子学说体系阐微 袁宙宗撰 1977年 黎明文化事业股份有限公司
- 庄子及其文学 黄锦铨撰 1977年 东大图书有限公司

- 庄子管窥 王叔岷撰 1978年 艺文印书馆
- 庄子浅说 陈启天撰 1978年 台湾中华书局
- 庄子宇宙论试探 叶海烟撰 1979年 台北嘉新水泥公司文化基金会
- 郭象庄子评议 苏新金撰 1980年 台湾学生书局
- 向郭庄学之研究 林聪舜撰 1981年 台北文史哲出版社
- 庄学研究 陈品卿撰 1982年 台湾中华书局
- 新译庄子读本 黄锦钰撰 1983年 三民书局
- 庄子新探 张恒寿撰 1983年 湖北人民出版社
- 庄子内篇新解 庄子通疏证 王孝鱼撰 1983年 岳麓书社
- 庄周思想研究 陆钦撰 1983年 河南人民出版社
- 庄子与现代主义 张石撰 1983年 河北人民出版社
- 庄子之文学 蔡宗阳撰 1983年 台北文史哲出版社
- 哲学的天籁:庄子 罗龙治撰 1984年 台北时报文化出版事业有限公司
- 庄子 阎振益撰 1985年 中华书局
- 庄子大义 程兆熊撰 1985年 台北明文书局
- 庄子艺术精神析论 颜昆阳撰 1985年 台北华正书局
- 庄学蠡测 刘光义撰 1986年 台湾学生书局
- 庄子新识论 刘道中撰 1987年 台北著者刊
- 庄子浅论 曹础基撰 1987年 广东人民出版社
- 庄子思想及其艺术精神之研究 郑峰明撰 1987年 台北文史哲出版社
- 庄子集注 沙少海注 1987年 贵州人民出版社
- 庄子导读 谢祥皓撰 1988年 巴蜀书社
- 庄子发微 钟泰撰 1988年 上海古籍出版社
- 庄子岐解 崔大华撰 1988年 中州古籍出版社
- 庄子新窥 陈耀森撰 1988年 台湾商务印书股份有限公司
- 庄学中的禅趣 刘光义撰 1989年 台湾商务印书股份有限公司
- 庄子总论及分篇评注 李勉撰 1990年 台湾商务印书馆
- 庄子的生命哲学 叶海烟撰 1990年 台北东大图书公司
- 庄学研究 崔大华撰 1992年 人民出版社
- 庄子说道 张荣明撰 1992年 上海人民出版社
- 庄子箴言录 王翠叶辑 1992年 北京广播学院

- 庄子的美学与文学 朱荣智撰 1992年 台北明文书局
- 庄子新释 张默生撰 1993年 齐鲁书社
- 《庄子》中的修道学说 艾哇撰 1993年 天津古籍出版社
- 庄子思维模式新论 顾文炳撰 1993年 上海社科院出版社
- 庄子译注 刘建国等撰注 1993年 吉林文史出版社
- 庄子创作论 阮忠撰 1993年 中国地质大学出版社
- 庄子寓言新解 李明珠撰 1993年 湖南出版社
- 庄子十日谈 陈宁宁等撰 1994年 安徽文艺出版社
- 庄子通义 陆钦撰 1994年 吉林人民出版社
- 庄子探微 李志慧撰 1995年 三秦出版社
- 庄子与中国文学 宋效永撰 1995年 江苏教育出版社
- 逍遥之祖 白本松等撰 1995年 河南大学出版社
- 从超越到随俗——庄子与中国美学 陶东风撰 1995年 北京师范大学出版社
- 《庄子》与现代人生 王均裕等撰 1995年 四川人民出版社
- 庄子通论 孙以楷撰 1995年 东方出版社
- 逍遥哲人——庄子 焦国成等撰 1996年 中国华侨出版社
- 自事其心——重读庄子 李牧恒等撰 1996年 四川人民出版社
- 庄子评传：南华梦觉话逍遥 汪国栋撰 1996年 广西教育出版社
- 生存与智慧——庄子哲学的现代阐释 崔宜明撰 1996年 上海人民出版社
- 庄子散论 孙以昭等撰 1997年 安徽大学出版社
- 庄子考辨 张松辉撰 1997年 岳麓书社
- 庄子 杨书案撰 1997年 中国文学出版社
- 庄子传奇·庄子百问 张荣明等撰 1997年 安徽人民出版社
- 庄子的文化解析：前古典与后现代的视界融合 叶舒宪撰 1997年 湖北人民出版社
- 庄子素描 张研 1997年 中州古籍出版社
- 庄子浅说 陈鼓应撰 1998年 三联书店
- 庄子 孙雍长注释 1998年 花城出版社
- 梦蝶者言 张长才等撰 1998年 社会科学文献出版社

- 庄子哲学本旨论稿 刘坤生撰 1998年 汕头大学出版社
 庄子论评 方勇等撰 1998年 巴蜀书社
 庄子新解 吴林伯撰 1998年 京华出版社
 樽下读庄 止庵撰 1999年 东方出版社
 庄子哲学辨析 张京华撰 1999年 辽宁教育出版社
 庄子故里在东明 王守义撰 1999年 湖北人民出版社
 南华经 赵晓鹏等撰 1999年 中国社会出版社
 庄子补正 刘文典撰 1999年 安徽大学出版社
 《庄子》神话的破译与解析 朱任飞撰 1999年 东北师范大学出版社
 自然的箫声 黄正雨等撰 1999年 云南人民出版社
 庄子 周勇军撰 1999年 海天出版社
 庄子神游 王德存撰 1999年 社会科学文献出版社
 庄子与现代管理 熊礼汇等撰 1999年 学林出版社

第二部分 庄子研究论文目录

(一)

- 《庄子》解故/章绛//国粹学报—1909(5:2—12)
 《庄子》校补/刘师培//中国学报—1912.11(1)
 雅言—1914.7(1:7—9)
 《庄子》大义/王树枏//中国学报—1912.12(2)
 庄子哲学浅释/胡适//东方杂志—1918.11(15:11)
 马叙伦之《庄子札记》/孟真//新潮—1919.1(1:1)
 庄子学说略/陈国凡//国民—1919.4(1:4)
 庄子哲学/苏甲荣//少年中国—1920.8(2:2)
 论《庄子·马蹄篇》里所包含的思想/吴荣华//学灯—1923.10
 庄子学说蠡测/赵余勋//学灯—1924.2
 达尔文的天择律与庄子的天钧律/章洪钊//学艺—1924.6(6:2)
 庄子哲学之研究/周世钊//国学丛刊—1924.9(2:3)

- 《庄子》研究历程考略/甘蛰仙//东方杂志—1924.6(21:11)
- 读《庄子》札记/陶鸿庆//国学丛刊—1924.9(2:3)
- 由读《庄子》而考得之孔子与老子/范祎//学衡—1924.(29)
- 庄子哲学的研究/林仙亭//厦大周刊—1925.12—1926.1(132—135)
- 《庄子·天下篇》释义/梁启超//清华周刊—1925.1(24:18)
- 《知北游》解纲/毕无方//哲学月刊—1926.4(1:2)
- 奚侗《庄子补注》书后/孤侗//国闻周刊—1926.8(3:31)
- 庄子考辩/蒋复聪//图书馆学季刊—1927.12(2:1)
- 庄子中的古史/方书林//语历所周刊—1928.3(2:22)
- 庄子的学说/翁寿南//光华期刊—1929.1(4)
- 《庄子·天下篇》之管见/周闻章//文学丛刊—1929.10(1)
- 庄子/闻一多//新月—1929.11(2:9)
- 庄子哲学/施章//国立中央大学半月刊—1930.3(1:9)
- 庄子哲学/罗根泽//哲学评论—1930.3(3:2)
- 释庄的我见/胡远瀛//中央大学半月刊—1930.6(1:16)
- 艺术家的《庄子》/熊廷柱//中央大学半月刊—1930.3(1:10)
- 由新兴文学之立场评判《庄子》文学之价值/施章//中央大学半月刊—1930.3(1:10)
- 校道藏本《南华真经注疏》跋/王重民//北平图书馆馆刊—1930.12(7:6)
- 《庄子》阙误/重//学文—1930.11(1)
- 庄子的几个重要思想/龚祥瑞//天籁—1931.6(20:4)
- 读《庄》初论/黄仲琴//岭南学报—1931.7(2:1)
- 读《庄》再论/黄仲琴//岭南学报—1931.7(2:2)
- 读《庄》探骊/邓崇礼//北平晨报艺圃—1931.8.7
- 读《庄子》札记二则/毛乘云//读书月刊(北平图书馆)—1932.5(1:8)
- 跋“宋本吕惠卿《庄子义》残卷”/傅增湘//北平图书馆馆刊—1931.8.7
- 读庄偶记/钟钟山//之江学报—1932.6—1932.8(1:1,3,4)
- 庄子的形而上学理论的根据/丘//鞭策周刊—1932(1:13)
- 历代《庄子》研究述评/张默生//山东八中校刊—1932.11(1)
- 斯辟诺莎与庄子/张岱年//天津《大公报·世界思潮》—1933.1.19
- 《庄子集注》自序/李大防//安徽大学月刊—1933.2

- 《逍遥游》解/伍剑禅//归纳—1933.10(1)
- 《齐物论》解/伍剑禅//归纳—1933.11(2)
- 《庄子》考证/王先进//励学(山东大学)—1933.12(1)
- 校辑《吕注庄子义》序(附读《吕惠卿传》)陈任中/北平图书馆馆刊—1933.12
- 阐《庄》上下篇/陈柱//国学论衡—1934.6(3)
- 《肱篋》篇书后/柳禅//厦大周刊—1934.2(13:14)
- 《庄子集解》补正/胡怀琛//学艺—1934.2(13:1)
- 《庄子·天下篇》笺证/高亨//北强—1934.8—10(1:3—5)
- 庄子事迹考/王文奇//河南政治月刊—1935.4(5:4)
- 《庄子》之动变说的解说/陈汝夔//学风—1935.4(5:3)
- 《庄子》考/王学易//励学(山东大学)—1935.4(3)
- 《庄子》中所发现孔子的地位/陈召培//仁爱月刊—1935.6(1:2)
- 《庄子·齐物论》“两行”一名之研究/朱进之//新民月刊—1935.7(1:3)
- 郭子“翼庄”偶释/张其淦//学术世界—1935.7(1:2)
- 《庄子·天下篇校释》序/刘永济//国风半月刊—1935.2(6:3)
- 庄子哲学概观/翁琴崖//仁爱月刊—1935.8,9(1:4)
- 《庄子》研究/门启明//哲学评论—1935.9(6:2,3)
- 庄周哲学之辩证观/翦伯赞//中山文化教育馆季刊—1935.10(2:4)
- 庄学小识/刘斯楠//国专月刊—1935.10(2:2)
- 镰仓本《庄子·天下篇》/孙道升//大公报史地周刊—1935.5.31(37)
- 《庄子·天下篇》作者问题/孙道升//正风半月刊—1935.8(1:16)
- 《庄子·天下篇》的辩者学说/罗根泽//北平晨报·思辨—1936.6.29(41)
- 庄子之大同思想/林尹//北平晨报·思辨—1936.9.4(51)
- 庄子外杂篇探源/罗根泽//燕京学报—1936.6(19)
- 《庄子·天下篇》所述惠施学说十事解/尤敦谊//国风—1936.12.(8:12)
- 谭戒甫著《庄子·天下篇校释》/杨树达//清华学报—1936.1(11:1)
- 庄子哲学思想之研究/高洁民//江苏反省院半月刊—1936.2(3:9)
- 评马叙伦氏《庄子义证》/吴英华//工商学志—1936.12(8:2)
- 《齐物论》浅释/陈君哲//新苗—1936.8(6)
- 黑格爾的变化形而上学与庄子的变化形而上学之比较/唐君毅//中山文化教育馆季刊—1936.10(3:4)

- 庄子的教育思想/杨瑞才//教育新潮—1936.12(3:4)
- 庄子内篇札记/姚宝贤//学术世界—1936.12(1:8)
- 谁是《齐物论》之作者/傅斯年//史语所集刊—1936.12(6:4)
- 读《齐物论》记/毛春翔//文澜学报—1937.6(3:2)
- 《逍遥游》向郭义及支遁义探源/陈寅恪//清华学报 1937.4(12:2)
- 庄子内外篇分别之标准/冯友兰//燕京学报—1936.12(20)
- 庄子概论/周逸//船山学报—1937.3(13)
- 庄子的形而上学/黄子通//哲学评论—1937.3(7:3)
- 《庄子》考证/胡芝薪//文学年报—1937.5(3)
- 读庄随笔/章绍烈//学风—1937.6(7:5)
- 《庄子》校证/杨明照//燕京学报—1937.6(21)
- 《庄子》释诂/吴英华//国学(天津)—1937.4(1:1)
- 工商学志—1936.12(7:2)
- 《庄子》向郭注异同考/王叔岷//国立中央图书馆馆刊—1937.12(1:4)
- 庄子的哲学/屈凤梧//黄埔月刊—1937.6(7:6)
- 庄子释义/张榘//古学丛刊—1939.3—1940.7
- 庄子通释/高燮//国学丛选(5,9,13,14)
- 翼《庄》/金天翻//国学周刊—(16—18)
- 庄子思想评述/靳极苍//新东方(上海)—1940.2,3(1:1,2)
- 读《庄子》偶记/俞士镇//古学丛刊—1940.3(7)
- 释“齐万物以为首”/曾繁康//责善半月刊—1940(1:8)
- 《庄子·天下篇》作于《荀子》后考/罗倬汉//语言文学专刊—1940.3(2:1)
- 申郭象注《庄子》不盗向秀义/刘盼遂//文学同盟—(10)
- 郭象《庄子注》是窃自向秀检讨/杨明照//燕京学报—1940.6(28)
- 由经典释文试探《庄子》古本/寿普暄//燕京学报—1940.6(28)
- 读《庄》管见/杜奉符//责善半月刊—1941.4—5(2:1—3)
- 郭象《庄子注》/田西泉//佛学月刊—1941.8(1:3)
- 读《庄子》一得/赫崇学//学海(湖北)—1941.12—1942.7(1:23,26)
- 《庄子内篇》校释/闻一多//学术季刊(重庆)—1943.9(3)
- 《庄子》疑检目录/施畸//国立中山大学师范学院季刊—1943.1(1:1)
- 《庄子》章义自序/胡朴安//大众—1943.8(8)

- 向郭义之庄周与孔子/汤用彤//哲学评论—1943.11(8:4)
- 《庄子新疏》序/蒋维乔//光华大学半月刊—1943.4(7)
- 庄子与天人论/高亨//学思—1944.1(4:1)
- 庄子与佛学/马叙伦//时代精神—1945(13:3)
- 《庄子》与斯宾诺莎哲学之比较/张越如//文艺与生活—1946.6.7(1:3)
- 《庄子·逍遥游》释义/夏适//中央日报—1946.7.18
- 由《庄子》的“齐物论”谈到“是非是相对还是绝对”/万西//东方杂志—1946.9
(42:17)
- 《庄子》的反经济观点/杨荣国//理论与现实—1946.10(3:3)
- 庄子年代的试探/孔令谷//新中华—1946.12(4:23)
- 读严可均辑郭象文/王利器//大公报(上海)文史周刊—1946.11.6(4)
- 《庄子·天下篇》疏证自叙/李猛济//读书通讯—1946.6
- 《庄子》三十三篇本成立之时代/王利器//现代学报—1947.7(1:6)—真理杂
志—1944.6(1:3)
- 《庄子》的原来篇目/杨宪益//中央日报—1947.1.7
- 《庄子·内篇》义记/罗时宪//文风学报—1947.3—1948.5(1—3)
- 《庄子》引得/容媛//燕京学报—1947.6(32)
- 庄子哲学探讨/薛光祖//青职学报—1947.7(1)
- 庄子的生平/易声伯//建国青年—1947.9(5:5)
- 庄子论道及其教育观/杨荣春//中华教育界—1947.9(1:9)
- 今本《庄子》郭象序非出子玄所撰考/王利器//图书季刊—1947.12(8:3)
- 《庄子补正》(刘文典著)/愚//图书季刊—1947.12(8:3)
- 《庄子》通论/王叔岷//学原—1948.1,2(1:9)
- 茆泮林《庄子司马彪注考逸》补正/王叔岷//史语所集刊—1948.1(16)
- 庄子别传/单海义//凯旋—1948.5.31
- 《庄子》原始之一(逍遥游篇本于宋钐说)/朱谦之//文学—1948.5(2)
- 《庄子》天学论/李源澄//学原—1948.7(2:3)
- 郭象庄子注中之自然观/钱穆//学原—1948(2:5)
- 《庄子》著作之分期及其师承/李衍隆//新中华—1948.3(6:5)
- 《庄子校释》后记/王叔岷//史语所集刊—1948.12(21)
- 章太炎《庄子解故》正误/王叔岷//文史杂志—1948.10(6:3)

(二)

- 《庄子纂笺》自序/钱穆//民主评论—1951.12(3:1)
- 中国道家思想的大宗师/钱穆//民主评论—1953.5(4:10)
- 赤裸裸的人生——《庄子》别解/孙慕稼//人生—1954.1(7:1)
- 庄子/任继愈//中国青年—1956.10(19)
- 庄子之怀疑思想/吴康//文史哲学报—1956.4(7)
- 《逍遥游》微义辨/罗联络//大陆杂志—1956.9(13:5)
- 庄子的唯物主义世界观/任继愈//新建设—1957.1(1)
- 论庄子的思想性/罗报泽//文学研究 1957(1)
- 《齐物论》今译—《庄子·内篇》语译之二/高元白//人文杂志—1957(1)
- 《庄子·秋水》篇“人卒九州”注疏商榷/刘光义//大陆杂志—1957.4(14:8)
- 庄子的思想/杨向奎//文史哲—1957(8)
- 《庄子外杂篇》言性义/钱穆//东方学报—1957.1(1:1)
- 《齐物论》微义辨/罗联络//大陆杂志—1957.3(14:6)
- 《养生主》微义辨/罗联络//大陆杂志—1957.1(14:2)
- 《庄子·至乐篇》之音训考辨/施畸//华东师大学报—1957.7(3)
- 读《庄老通辨自序》/严灵峰//民主评论—1957.10(8:19)
- 《庄子·逍遥游》旨趣浅述/陈宗敏//国魂—1957.2
- 《庄子校释》补录/王叔岷//文史哲学报—1958.7(8)
- 《庄子》风格漫谭/郑尊华//华国—1958.9(2)
- “别宥”“去宥”与“别宥”/黄宝实//大陆杂志—1958.11(17:9)
- 《庄子》的天与道/杜而未//恒毅—1959.3(8:8)
- 谈庄子/戴天强//恒毅—1959.6(8:11)
- 庄子之生死观/周绍贤//建设—1959.9(8:4)
- 《庄子》书录/马森//师大国文研究所集刊—1959.6(3)
- 庄子哲学批判/关锋//哲学研究—1960(7.8)
- 庄子之道德境界/周绍贤//建设—1960.3(8:10)
- 庄子的自然主义/曹国霖//建设—1960.7(9:2)
- 从《养生主》看庄子/梁宜生//人生—1960.10(20:10)

- 庄子与长生/钱穆//人生—1960.12(21:3)
- 庄子之性命论/周绍贤//人生—1960.12(21:3)
- 陆德明《庄子音义》引书考略(上、下)/严灵峰//大陆杂志—1960.3(20:5,6)
- 庄子之政治思想/周绍贤//建设—1960.7(9:2)
- 《庄子·天下篇》作者及其评庄老优劣/王昌祉//大陆杂志—1960.12(21:12)
- 《庄子·逍遥游》篇错简与异文之研究/严灵峰//民主评论—1960.7(11:14)
- 《庄子·秋水》篇错简与异文之研究/严灵峰//人生—1960.9(20:9)
- 论庄子/冯友兰//人民日报—1961.2.26
- 王夫之的“庄子通”/关锋//人民日报—1961.3.15
- 庄子哲学相对主义的实质/革锋//光明日报—1961.3.17
- 庄子哲学不是相对主义/施畸//文汇报—1961.3.28
- 关于庄子哲学思想的研究(讨论会)//光明日报—1961.4.18
- 怎样看待《庄子》和庄周哲学/中华书局通讯组//人民日报—1961.5.9
- 庄子探源——从唯物主义的庄周到唯心主义的“后期庄学”/任继愈//北京大学学报—1961(2)哲学研究—1961(2)
- 《庄子·外杂篇》初探/关锋//哲学研究—1961.3(2)
- 再论庄子/冯友兰//哲学研究—1961.5(3)
- 三论庄子/冯友兰//北京大学学报—1961.7(4)
- 《庄子》探源之二/任继愈//光明日报—1961.8.25
- 《庄子》探源之三/任继愈//北京大学学报—1961.9(5)
- 庄子思想探微/杨荣国//哲学研究—1961.9(5)
- 北大哲学系讨论庄子哲学思想/北京日报—1961.7.13
光明日报—1961.8.3
- 关于庄子哲学思想的讨论/人民日报—1961.9.7
- 关于《庄子·外杂篇》和《内篇》的作者问题/周通旦//哈尔滨师院学报—1961.8(1)
- 《庄子·内篇》是西汉初人的著作吗?/张德钧//哲学研究—1961.11(6)
- 《庄子·庚桑楚》篇一解/杨园//光明日报—1961.9.8
- 读《庄子·至乐》篇/吴则虞//文汇报—1961.11.30
- 《庄子·盗跖》篇探索/张心徵//光明日报—1961.12.15
- 向郭之注《庄》(上、中、下)/牟宗三//民主评论—1961.3—4(12:5.6.7)

- 庄子的祈响精神自由王国的人性论(上、下)/徐复观//民主评论—1961.5
(12:9)
- 庄子的思想体系/王昌祉//大陆杂志—1961.3(22:6)
- 庄子思想中的策略意识/谢延庚//革命思想—1961.5(10:5)
- 庄子的人生观/张振东//现代学人—1961.11(3)
- 庄子思想要略/杨庆仪//大陆杂志—1961.12(29:12)
- 《庄子·齐物论》篇之改订/严灵峰//人生—1961.12(23:2)
- 庄子的生活启示了什么?/林章新//大学生活—1961.6(7:2)
- 关于庄子哲学讨论中的几个问题/百鸣//文汇报—1962.2.15
- 如何评价庄子的哲学思想/严北溟//文汇报—1962.3.2
- 谈谈鉴别《庄子》的标准/张心徵//光明日报—1962.3.16
- 从道家看庄子/严北溟//文汇报—1962.6.19
- 谈研究庄子/钟泰//文汇报—1962.6.19
- 庄子“无为”试解/陆钦//光明日报—1962.8.10
- 试谈庄子的齐物/高亨//文史哲—1962.8(4)
- 论庄子/严北溟//复旦学报—1962.9(1)
- 庄子探源之四:“后期庄学”(内篇)的唯心主义哲学体系/任继愈//北京大学学报—1962.10(5)
- 有关《庄子》的一些历史资料/江世荣//文史—1962.10
- 对《庄子·秋水》的几点理解/陆钦//光明日报—1962.9.14
- 也谈《秋水》/庄印//光明日报—1962.12.28
- 《庄子·人间世》探索/张心徵//广西日报—1962.9.12
- 释《庄子·齐物论》篇的“以明”/任继愈//文汇报—1962.9.6
- 《庄子·天下》篇研究导论(上、下)/唐亦南//人生—1962.8(24:6)
- 《庄子·齐物论》之改订与校释(1—6)/严灵峰//大陆杂志—1962.2—4(24:
3—8)
- 庄子哲学思路的所本/杜而未//新铎声—1962.7(7:42)
- 庄子有“阿Q精神”吗?——和关锋同志商榷/陆钦//江淮学刊—1963.8(4)
- 代表没落奴隶主阶级的庄子究竟有什么精神——与陆钦同志商榷/阎长贵//
江淮学刊—1963.12(6)
- 《庄子补正》跋/张德光//学术研究(云南)—1963.5(5)

- 论“庄子天下篇”非庄周自作(上、中、下)/严灵峰//大陆杂志—1963.1.2(26:1.2.3)
- 《齐物论》释题/赵逸文//中国一周—1963.8(695)
- 《庄子》之养生论/周绍贤//建设—1964.1(12:8)
- 读《庄子》札记:《逍遥游》第一/何敬群//人生—1964.3(27:9)
- 读《庄子》札记之二三:《庄子·齐物论》(上、下)/何敬群//人生—1964.4(27:10.11)
- 读《庄子》札记之四《庄子·养生主》/何敬群//人生—1964.5(28:1)
- 读《庄子》札记之五:《庄子·人间世》/何敬群//人生—1964.6(28:2)
- 读《庄子》札记之六:《庄子·德充符》/何敬群//人生—1964.7(28:3)
- 读《庄子》札记之七:《庄子·应帝王》/何敬群//人生—1964.8(28:4)
- 读《庄子》札记之八:《庄子·大宗师》(上、下)/何敬群//人生—1964.9(28:5)
- 读《庄子》札记之九:《庄子·应帝王》/何敬群//人生—1964.10(28:6)
- 庄子哲学初论/梁瑞明//文史学报—1964.7(1)
- 《庄子·秋水》义绎/何敬群//珠海校刊—1964.7(20—22)
- 天地天道天运(《庄子·外篇》义绎之一)/何敬群//人生—1964.11(28:7)
- 《庄子·外篇》义绎之二:《知北游》/何敬群//人生—1964.12(28:10)
- 从《庄子内篇译解和批判》一书看哲学史方法论的若干问题/张岂之//哲学研究—1964.5(3)
- 《庄子》艺术精神主体之呈现(上、中、下)/徐复观//民主评论—1964.6—7(15:11—13)
- 庄子和阿 Q/东方莺//江淮学刊—1964(1)
- 庄子杂篇义绎之一——庚桑子/何敬群//人生—1964.12(29:2)
- 庄子杂篇义绎之二——徐无鬼/何敬群//人生—1964.12.(29:3)
- 庄子杂篇义绎之三——外物/何敬群//人生—1965.1(29:5)
- 论《齐物论》不代表庄周思想/任继愈//文史—1965.6
- 庄子思想的探讨/吴怡//思与言—1965.3(2:6)
- 庄子年里考/苏新鑿//南大中文学报—1965.2(3)
- 章氏《庄子解故》订/向夏//南大中文学报—1965.2(3)
- 《庄子·骈拇》《马蹄》《肱篋》《在宥》四篇错简异文之校订/严灵峰//中华杂志—1965.8(3:8)

- 《庄子义绎》引言及例略/何敬群//人生—1965.4(29:10)
- 《庄子义绎》引言/何敬群//文史学报—1965.7(2)
- 《庄子》之学和钱穆的《庄子纂笺》/陈重文//出版月刊—1965.(12)
- 论庄学之两行/霍韬梅//人生—1965.12
- 《庄子》内七篇札记/陈宗敏//大陆杂志—1965.12(31:11)
- 读《庄子》笔记/梁平君//文史学报—1966.7
- 庄子生死观念的剖析(上、下)/刘光义//大陆杂志—1966.7
- 古代中国的存在主义/陈冠学//出版月刊—1966.12
- 从《庄子·内篇》观察庄子思想之体系/嵇哲//中文学会学报—1966.8(7)
- 就蝴蝶梦论物外的究竟/林夏//新天地—1966.3(5:1)
- 《庄子·秋水篇》读后/辛意云//思想与时代—1966.4(14)
- 论《庄子·天下篇》惠施及辩者之言/劳干//华冈学报—1966.12(3)
- 《庄子·骈拇篇》札记/陈宗敏//大陆杂志—1967.2(34:4)
- 庄子的智慧:一个新估价/吴经熊//现代学苑—1967.3
- 《庄子》“於”字用法探究(一)—(五)/王仁钧//大陆杂志—1967.4—6
- 《庄子》混成观释义/陈重文//出版月刊—1967.5
- 论庄子的道枢/黔叟//学园—1967.7(2:11)
- 读程著《庄子讲义》后/罗联络//建设—1967.7(2:1)
- 《庄子·齐物论》平等思想的真谛/梁尚忠//国魂—1967.12
- 庄学的灵魂——《秋水篇》/胡文兴//新天地—1967.2(5:12)
- 从“蝴蝶梦”窥庄子哲学/赵玲玲//哲学年报—1968.3(1)
- 庄子之逃避政治思想/汪大华//东方杂志—1968.9(2:3)
- 庄子对文学艺术之影响/杜祖亮//中华文化复兴月刊—1968.11(11:11)
- 《庄子》“焉”字用法探究/王仁钧//淡江学报—1968.11(7)
- 《庄子·天下篇》所述惠施与当时辩者思想之疏解/唐亦南//成功大学学报—
1968.5
- 王船山的《庄子通》研究(一)(二)/陈重文//国魂—1968.2
- 何谓真人?/阮惟懋//文艺复兴—1970.3(4:3)
- 庄子/梁容若//国语日报—1970.6.27
- 《庄子》学述/庄万寿//师大国文研究所集刊—1970.6(14)
- 《庄子》识疑/陈启天//东方杂志(复刊)—1970.6(3:12)

- 释《庄子》诡辞“大仁不仁”与“至仁无亲”/王煜//中国学人—1970.9(2)
- 关于《庄子》向秀注与郭象注/黄锦铨//淡江月报—1970.11(9)
- 鱼乐解/戴君仁//大陆杂志—1971.1(42:2)
- 《庄子》“心”观念浅释/安乐哲//大陆杂志—1971.5(42:10)
- 《庄子》“道”的意义之解析/陈鼓应//大陆杂志—1971.9(43:3)
- 《齐物论》的理论结构之开展/陈鼓应//大陆杂志—1971.10(43:4)
- 读《庄子·天下篇》/戴君仁//大陆杂志—1971.5(42:10)
- 庄子认识系统的特色/陈鼓应//大陆杂志—1972.1(44:1)
- 《逍遥游》的开放心灵与价值重估/陈鼓应//大陆杂志—1972.5(44:5)
- 庄学管窥/王叔岷//南洋大学学报—1972(6)
- 再论《天下篇》非庄周自作/严灵峰//大陆杂志—1972.11(45:5)
- 《庄子·内篇·逍遥游》第一诠释/史次耘//人文学报—1973.12(3)
- 《庄子》学述/胡自逢//中华学苑—1974.3(13)
- 庄子学说思想体系阐微——川人著述简介/怀清//四川文献—1974.6(142)
- 《庄子·秋水篇》阐释/陈鼓应//大陆杂志—1975.2
- 《庄子·内篇·齐物论》第二诠释/史次耘//人文学报(辅仁大学)—1975.5(4)
- 庄子自然主义研究/颜昆阳//师大国文研究所集刊—1976.6(20)
- 庄子哲学的剖析(上、中、下)/乔冠华著,马逊译//明报—1976.7(11:7)
- 庄子论名称与名誉/王煜//香港中文大学中国文化研究所学报—1976.12(8:1)
- 《庄子·内篇·人间世》第四诠释/史次耘//人文学报(辅仁大学)—1977.6(6)
- 《庄子·秋水篇》校注辩证/何善周//社会科学战线—1978年创刊号
- 《庄子·秋水篇》阙文臆补——罗音室读书偶记/吴世昌//社会科学战线—1978年创刊号
- 《庄子校释辩证》前言——纪念先师闻一多遇害三十二周年/何善周//理论学习(吉林大学)—1978(4)
- 庄子转俗成真之理论结构/林镇国//师大国文研究所集刊—1978.6(22)
- 从齐字看庄子/金嘉锡//国立编译馆馆刊—1978.12(7:2)
- 《庄子及其文学》一书评析(黄锦铨著)/徐公超//书评书目—1978.11(67)
- 《庄子》郭象序的真伪问题/王利器//哲学研究—1978(9)
- 关于《庄子》郭象序的真伪问题——与王利器先生商榷/余敦康//哲学研究—

1979(1)

神技从何而来?——《庄子》几则寓言的启示/谈文良//扬州师院学报—1979

(1)

关于阅读《庄子》问题——从对一张大字报的回忆谈起/严北溟//书林—1979

(2)

论《庄子》中《骈拇》《马蹄》《胠箝》三篇的特点和时代/张恒寿//河北师院学报—1979.3

《庄子》的艺术评价/曹础基//华南师院学报—1979(3)

《庄子》的寓言文学探索/赵克//黑龙江大学学报—1979(3)

庄周神不灭论的考释/陈金生//哲学史论丛—1979.7

庄子哲学的修养论/黄公伟//道教文化—1979.5(2:4)

庄子的修养论/严灵峰//中华文化复兴月刊—1979.6(12:6)

庄子哲学系统探微/黄公伟//道教文化—1979.7(2:5)

庄、列子“种有幾”章的新解/庄万寿//大陆杂志—1979.7(59:2)

论庄子哲学体系的“骨架”——兼驳关锋的“新发现”/束景南//哲学研究—1979.11

庄子的知识论/严灵峰//华学月刊—1979.12(96)

论《庄子·内篇》产生的时代及其篇名之由来/张恒寿//文史—1979.12(7)

论《庄子·在宥》篇各章的异同时代/张恒寿//河北师院学报—1980.1

应对庄子重新评价/严北溟//哲学研究—1980.1

评庄子的相对主义认识论/阎韬//南京大学学报—1980.1

评庄周/王德裕//重庆师范学院学报—1980(1)

《庄子》内篇的道与自我/阎韬//群众论丛—1980.2

略论庄子的文艺思想/陶白//光明日报—1980(7)—16(4)

《庄子》与现实主义问题/陆永品//齐鲁学刊—1980.4

庄子与惠施——《庄子内篇新解》前言/王孝鱼//晋阳学刊—1980.1

庄子《齐物论》初索——关于我国古典相对主义的简介与批判/杨柳桥//文稿与资料—1980.2

也论庄子哲学体系的骨架/陆钦//江淮论坛—1980(4)—47

齐物论释论/罗联络//建设—1980.5(28:12)

逍遥游释论/罗联络//建设—1980.4(28:11)

- 《庄子·内篇·大宗师》第六诠释/史次耘//辅仁学志—文学院之部—1980.6
- 庄子的人生观/卢志美//中央月刊—1980.12(13:2)
- 庄子的演化哲学/张之杰//科学月刊—1980.7(11:7)
- 庄子哲学的修养论/黄公伟//哲学与文化—1980.7(7:2)
- 谈《庄子》寓言/朱恩信//新疆大学学报—1980.3(1)
- 庄子关于标准的论述给我们的启示/李寿章//齐鲁学刊—1980.3(2)
- 庄子的自由之路/林镇国//鹅湖—1980.5(5:11)
- 庄子的知识论/严灵峰//鹅湖—1980.7(6:1)
- 《庄子·逍遥游》篇的圣王思想/蔡明田//东方杂志—1980.5(13:11)
- 《庄子·养生主》的探讨/柴扉//中国语文—1980.6(46:6)
- 《庄子》的散文艺术与思想/顾易生//复旦学报—1980.6
- 文学上的《庄子》/张志岳//社会科学战线—1980.7(3)
- 庄子的哲学修养/黄公伟//中国国学—1980.7
- 庄子的演化哲学/张之杰//科学月刊—1980.7(11:7)
- 也论庄子哲学体系的“骨架”/陆钦//哲学研究—1980.8(8)
- 江淮论坛—1980.8(4)
- 试论庄子哲学体系的三个基本范畴/韩强//哲学研究—1980.8(8)
- 关于庄子哲学思想的想法/程宜山//哲学研究—1980.8(8)
- 一个博大精深客观唯心主义体系——庄子学派哲学思想论辩/曹础基//哲学研究—1980.8(8)
- 对庄子的相对主义作一点分析/冯契//学术月刊—1980.9(9)
- 略谈《庄子·内篇》寓言的特点/邱永山//天津师院学报—1980.10(5)
- 关于《庄子》文艺思想的评价问题——答陶白同志/施昌东//光明日报—1980.10.8
- 庄子的道/董英哲//人文杂志—1981(1)
- 庄子美学思想管窥/皮朝纲//四川师院学报—1980.12(4)
- 庄子思想研究/童书业//陕西师大学报—1980.12(3)
- 论庄子对禅让说的态度/蔡明田//大陆杂志—1980.11(61:5)
- 《庄子·应帝王》篇的应治思想/蔡明田//政治大学学报—1980.12(42)
- 庄子梦蝶解义/蔡明田//中原文献—1980.12(4)
- 略谈《庄子》的文学成就/沈惠乐//语文学习—1981(3)

- 试论庄子思想的基本倾向及其积极因素/孙以昭//安徽大学学报—1981(1)
- 庄子思想浅谈/江礼中//岳阳师专学报—1981(1)
- 试论庄子散文的艺术性/吴炜华//北京财贸学院学报—1981(1)
- 《庄子》散文研究管见/陆永品//文学遗产—1981(1)
- 试论“有待”“无待”不是庄子的哲学范畴/刘笑敢//哲学研究—1981(5)
- 庄子的悲剧/阎韬//南京大学学报—1981(2)
- 论《庄子·庚桑楚》篇的特点及其与《老子》书的关系/张恒寿//河北师院学报—1981(2)
- 论庄子的“道”/陆钦//江淮论坛—1981(3)
- 庄周的相对主义与辩证法/谢祥皓//齐鲁学刊—1981(4)
- 齐物论发微序/曾运乾遗著//湖南师院学报—1981(3)
- 庄子哲学初探/张松如等//中国哲学史研究—1981(3)
- 庄子的美学思想/樊公裁//哲学研究—1981(9)
- “似之而非也”——谈对几段引文的理解[《庄子·山木》]/蔡四桂//中山大学研究生学刊—1981(3)
- 《庄子·养生论》的“虚幻说”质疑/汤维雄//温州师专学报—1981(1)
- 庄子学派的分野/曹础基//华南师院学报—1981(4)
- 试论庄子散文的风格及其成因/景明//锦州师范学院学报—1981(4)
- 说庄子哲学中的“逍遥游”/黄宝华//徐州师范学院学报—1981(4)
- 《逍遥游》评论/谢祥皓//人文杂志—1981(6)—53
- 庄子的批判精神——《天下》篇新探/王仲镛//四川师院学报—1981(4)
- 论向秀、郭象两家《庄子注》的关系(一)——兼与《中国思想通史》商榷/胡江源//成都大学学报—1981(2)
- 庄子的文学手段/杨桦//文科教学—1981(2)
- 有关《庄子》历史资料续考/东世荣//中华文史论丛—1981.2(17)
- 读郭象《庄子注》札记/汤一介//文献—1981(8)
- 《庄子》谈艺言美/陈约之//文学评论—1982(1)
- 论《庄子》哲学及其历史功过/张建//中国哲学史研究—1982(1)
- 庄子哲学研究概述/刘树勋//国内哲学动态—1982(1)
- 略论庄子哲学的辩证法思想/何建安//哲学社会科学通讯—1982(1)
- 《逍遥游》义辨/赵明//吉林大学社会科学学报—1982(1)

- 试论形成《庄子》诡奇风格的三大要素/寿涌//华东师范大学学报—1982(1)
- 略论反对主义的庄学认识论/曹大林//吉林大学社会科学学报—1982(2)
- 庄子哲学的道和闻道之试析/陈庆坤//吉林大学社会科学学报—1982(2)
- 庄子章句·天下篇/闻一多遗著//河北师院学报—1982(1)
- 论《庄子·齐物论》中物的同一性/王琳//玉林师专学报—1982(1)
- 论《庄子·天下篇》的思想倾向/苗润田//齐鲁学刊—1982(4)
- 试论《庄子》的浪漫主义(上)/殷翔//淮北煤炭师院学报—1982(1)
- 庄子《逍遥游》探微/陈红映//思想战线—1982(4)
- 深比兴深于取象——谈《逍遥游》的构思及其艺术特色/刘宜芝//衡阳师专学报—1982(3)
- 关于庄子之评价问题——与张志岳先生商榷/杨成福//山西大学学报—1982(4)
- 庄子——我国古代寓言散文的拓源者/张惠仁//四川师范学院学报—1982(3)
- 试论庄子哲学中的自由与必然/刘笑敢//中国哲学史研究—1982(4)
- 再谈《庄子》的“马生人”/陆钦//晋阳学刊—1982(6)
- 庄子论修辞/良凌//修辞学习—1982(4)
- 论《庄子·内篇》的归属——谈任继愈同志的《庄子探源》/饶东原//湖南师院学报—1984(1)
- 读《庄子·人间世》——评庄周的处世哲学/谢祥皓//齐鲁学刊—1982(5)
- 庄子贵齐说的实质和思想来源/蔡德贵等//齐鲁学刊—1982(5)
- 论庄子哲学的逻辑思维过程——兼与严北溟和张松如、赵明等同志商榷/冯达文//中山大学学报—1982(3)
- 庄子养生思想辨/旷文楠//成都体育学院学报—1982(2)
- 先秦庄周学派初步分析/冯金源//社会科学研究—1982(5)
- 庄子哲学讨论中若干方法论问题/刘笑敢//庄子研究—1982(3)
- 《庄子》的小生产思想倾向/赵子平//河北师院学报—1982(4)
- 《庄子》内篇的宇宙观和认识论/谢祥皓//东岳论丛—1983(1)
- 庄周哲学思想述评/王明//浙江学刊—1983(1)
- 庄子在哲学基本问题上的矛盾/尹协理//贵州社会科学—1983(1)
- 庄子哲学的宗教性质/郭瑞祥//学习与思考—1983(2)—70

- 也谈庄周的自由观念/李雨丰//昭通师专学报—1983(1)
- 《庄子》散文形象创造的独特性/章明寿//淮阴师专学报—1983(1)
- 论《庄子》学说的核心和体系/尹协理//社会科学(甘肃)—1983(2)
- 试论《庄子》的浪漫主义(下)/殷翔//淮北煤炭师院学报—1983(1)
- 略论庄子哲学的辩证法思想/何建安//哲学研究—1983
- 《庄子》若干问题简论/陆永品//河北师院学报—1983(2)
- 庄子研究/(美)弥尔敦著,李绍崑译//华中师院学报—1983(3)
- 庄子散文的笔法——明清《庄子》散文研究论略之一/陆永品//文学遗产—1983(2)
- 论庄子浪漫主义理论和艺术实践/张军//研究生论文集刊—1983(1)
- 略论庄子的人格与文格/贾秀英//教学与进修—1983(3)
- 《逍遥游·总论》浅析/杨成福//河北大学学报—1983(2)
- 《逍遥游》浅析/汤祺廷//江西教育学院学刊—1983(1)
- 郭象的《庄子注》和庄周的《庄子》/汤一介//中国哲学史研究—1983(3)
- 读《庄子》/刘叶秋//中国哲学史研究—1983(3)—53
- 老庄哲学的神学特色——与张松如、赵明同志商榷/李锦全//中国哲学史研究—1983(3)—75
- 试谈《庄子》散文的浪漫主义特色/颜廷文//新疆大学学报—1983(3)—1989
- 庄子的哲学思想/晨阳//河北师范大学学报—1983(4)—64
- 明清学者对庄子散文艺术性的研究/陆永品//光明日报—1983(10)
- 试论庄子寓言的艺术特色/刘新文//唐山市教师进修学院学刊—1983(1)
- 庄子评点/严复//中国哲学史研究—1983(4)
- 庄子研究三十年(续)/尚永亮//国内哲学动态—1983(12)
- 庄子“三言”试论/杨柳桥//天津师大学报—1983(6)
- 神秘主义是庄子认识论的归宿/陈绍燕//文史哲—1983(6)
- 从庄子寓言看其文艺主张/王恺//南京师院学报—1983(4)
- 浅谈《庄子》的寓言/王名贵//新疆师范大学学报—1983(2)
- 画龙点睛·相得益彰——《庄子》散文艺术论之一/王景琳//河北学刊—1984(1)
- 浅论庄子和浪漫主义文学/尚永亮//淮南师专学报—1983(1)
- 《逍遥游》论评/王树森//吉林大学社会科学学报—1984(1)

- 庄子《逍遥游》的题旨/卢良彦//台州师专学报—1983(2)
- 庄子评点(续)/严复遗著//中国哲学史研究—1984(1)
- 劳力者的赞歌——试谈《庄子》中的劳动者形象/顾易生//上海广播电视(文科月刊)—1984(3)
- 评《庄子今注今译》/陆钦//哲学研究—1984(3)
- 《庄子》寓言人物形象描写刍义——《庄子》散文艺术研究之二/王景琳//苏州大学学报—1984(2)
- 关于《庄子·天下篇》的作者/黄长泉//湖南师院学报—1984(2)
- 意出尘外,怪生笔端——谈庄子的浪漫主义兼及庄孟比较/赵一璋//吉林大学社会科学学报—1984(3)
- 庄子相对主义与辩证法的联系/徐水生//求索—1984(3)
- 从《逍遥游》看庄子的愤世嫉俗/贾秀英//教学与进修—1984(2)
- 谈谈《庄子》独特的表达方式/张采尼//南京大学学报—1984(2)
- 论庄子/曾凡之//学术研究—1984(2)
- 《庄子·逍遥游》新解——兼评关锋的“三段式”/邱少华//北京师院学报—1984(2)
- 庄子人性论浅析/陈玄荣//理论与实践(福建)—1984(6)
- 略谈《逍遥游》的主旨及其论证[《庄子》]/陈巽如//韶关师专学报—1984(1)
- “登极”何解? [《庄子》]/谢祥皓//哲学研究—1984(8)
- 谈庄子散文的艺术特色/吴世义//南宁师院学报—1984(3)
- 建国以来庄子思想研究述评/尚永亮//教学与科研—1984(3)
- 评《庄子新探》/陆钦//哲学研究—1984(11)
- 论庄子的人生哲学/武育香//郑州师专学报—1984(1)
- 试谈《庄子》散文的艺术特色/童嘉新//喀什师院学报—1984年论文集
- 《庄子》成书年代考/刘笑敢//中国哲学史研究—1984(4)
- 庄屈对神话传说运用之异同/王景林等//求索—1984(6)
- 庄子处世哲学述评/杨英杰//辽宁师大学报—1984(6)
- 煽情入理,因理铺文——试论《庄子》散文中两种思维形式的交互使用/王守华//郑州大学学报—1984(4)
- 读庄子札记(五则)/杨栩生//绵阳师专教学与研究—1984(2)
- 吴光前著《庄子:游戏中的世界哲人》评介/王煜//华学季刊—1984.9(5:3)

- 梅尔编《庄子试论》评介/王煜//华学季刊—1984.12(5:4)
- 庄子三十三篇真伪考辨/陈品卿//师大学报—1984.11
- 庄子的是非观/陈耀森//东方杂志—1984.11(18:5)
- 庄子的“道通为一”及其批判/赵雅博//国立编译馆馆刊—1984.6(13:1)
- 庄子思想探源/陈品卿//国文学报—1984.6
- 庄子逍遥义与般若学即色派的关联性/黄锦镗//内明—1984.9
- 庄子齐物论篇名及其作者研讨/刘敬华//中正岭学术研究集刊—1984.6
- 庄子与庄子书/郑峰明//台中师专学报—1984.6
- 庄生宇宙——皆逍遥/刘光义//东方杂志—1984.6(17:12)
- 庄周何以斥“相响以湿,相濡以沫”?/刘光义//东方杂志—1984.2(17:8)
- 从庄子重要篇章看庄子对孔子的态度/刘光义//道家文化—1984.3(3:10)
- 从庄子寓言说人生哲理/王邦雄//鹤湖//1984.5(9:11)
- 蝴蝶之梦:庄子寓言与人生哲学/王邦雄//自由青年—1984.3(71:3)
- 漫述庄禅/李泽厚//中国社会科学—1985(1)
- 论庄子的自由观与人生哲学——“逍遥游”三境界辨析/周勤//中国社会科学—1985(1)
- 论《庄子注》的二重化本体论/马序//兰州大学学报—1985(1)
- 老庄语言特征管窥/胡安良//青海社会科学—1985(1)
- 庄子人生哲学中的矛盾/刘笑敢//文史哲—1985(2)
- 从哲学到艺术的醇化——《庄子》艺术探源/姚曼波//学术月刊—1985(3)
- 《庄子》美学观艺术观散论/徐克谦//云南社会科学—1985(2)
- 论庄子相对主义认识论的逻辑根源/王小平//中国哲学史研究—1985(1)
- 《齐物论》的理论结构之开展/陈鼓应//江淮论坛—1985(2)
- 庄子认识系统的特色/陈鼓应//安徽师大学报—1985(2)
- 《庄子》漫论/公盾//江西师范大学学报—1985(2)
- 庄子与儒家/徐克谦//齐鲁学刊—1985(3)
- 漫谈庄子散文的成就/顾易生//中文自学指导—1985 创刊号
- 谈我国浪漫主义创作方法论的滥觞——评《庄子》的创作方法论/阮国华//湖北师范学院学报—1985(1)
- 试论《庄子》寓言的文学特色/李平科//广东教育学院学报—1985(1)
- 读《庄》疑思录——有关庄子文艺思想问题的片断思考/罗余强//南开学报—

1985(2)

哲学家的庄子与艺术家的庄周——兼与李锦全同志商榷/张松如等//社会科学战线—1985(2)

庄子的文学语言/赵纯伟//鞍山师专学报—1985(3)

一个矛盾的理论体系——论庄子超脱中的自我/饶东原//湖北师大学报—1985(3)

庄子圣学中的黄老派/刘笑敢//哲学研究—1985(6)

评《庄子》“帝王”考辨/董楚平//浙江学刊—1985(3)

汪洋辟阖,仪态万方——谈《庄子》的语言艺术/曹德基//文史知识—1985(6)

我读《庄子》/戴厚英//书林—1985(4)

庄子哲学性质试探/张茂新//阜阳师范学院学报—1985(2)

评庄子的散文艺术/孙以昭//文学评论—1985(5)

庄子人生论辨析/朱贻庭//华东师范大学学报—1985(4)

庄子自然哲学思想简议/烈炎等//荆州师专学报—1985(1)

论郭象《庄子注》的哲学范畴及其内在联系/田文棠//陕西师大学报—1985(3)

《庄子》“心化”论初探/舒铤//江汉论坛—1985(10)

《庄子》内篇人生哲学的现实意义/王景琳//江汉论坛—1985(10)

庄子自然哲学思想简议/向圭化等//争鸣—1985(4)

试论庄子哲学与船山美学思想的关系/刘畅//学术月刊—1985(10)

《庄子》“道”论之我见/盛君瑞//安庆师院学报—1985(4)

郭象《庄子》中之自然独化及玄同彼我之道/唐君毅//中国哲学史研究—1985(3)

《庄子》哲理表达的艺术风格/彭怀祖//社会科学(甘肃)—1985(5)

试论庄子的逍遥游思想/刘二栓//天津师大学报—1985(6)

庄子社会历史观的唯心主义实质不在于向往原始社会/武育香//荆州师专学报—1985(4)

简论庄子之观及其影响/周建国//安庆师院学报—1986(1)

《庄子》的浪漫主义特色及其成因/尚永亮//中州学刊—1986(1)

庄子论“道”——兼评庄老道论之异同/陈鼓应//中国哲学史研究—1985(4)

论庄子天下篇评析各家思想的理论根据/王邦雄//哲学年刊—1985.6

- 论庄子的浑沌寓言/蔡明田//东方杂志—1985.5(18)
- 易经与庄子中之人性/杨汝舟//中华易学—1985.11(6:9)
- 为庄子画像:从逍遥游说起/蔡明田//慧炬—1985.6
- 庄子《人间世》所含蕴的处世哲学/张月琴//中华文化复兴月刊—1985.12
(18:12)
- 庄子天论研究/傅佩荣//哲学与文化—1985.6(12:6)
- 庄子否定的艺术论/黄锦铎//古典文学—1985.8
- 庄子的人生观/陈耀森//东方杂志—1985.6(18:12)
- 庄子的命观/陈耀森//东方杂志—1985.11(19:5)
- 庄子的养生观念/蔡明田//大陆杂志—1985.11(71:5)
- 庄子思想蠡测/郑峰明//台中师专学报—1985.8(14)
- 庄子郭象注参用儒义之分析/戴景贤//台北中央大学学报—1985.6(2)
- 庄子《逍遥游》与唐诗关系之试探/张春荣//中华文化复兴月刊—1985.2(18:
2)
- 庄周哲思中的对立与统合/刘光义//东方杂志—1985.2(18:8)
- 处乱世之至人:庄子/刘敬华//中正岭学术研究集刊—1985.6(4)
- 试论庄子两种“知”之观念/吴淳邦//幼狮学志—1985.10(18:4)
- 从辩证法到诡辩论——庄子齐物论浅析/刘笑敢//北京大学学报—1986(2)
- 庄子与萨特的自由观/刘笑敢//中国社会科学—1986(2)
- 郭象“逍遥”义辨析/高晨最//中国社会科学—1986(2)
- 庄子思维方式的特征/赵馥洁//社会科学评论—1986(3)
- 庄子是天人合一型思想家/陈红映//思想战线—1986(2)
- 《庄子》的科学思想/曹础基//华南师范大学学报—1986(2)
- 《逍遥游》论略/韩世华//中山大学学报—1986(2)
- 《逍遥游》寓意探微/李鸣//陕西师大学报—1986(2)
- 向往人生自由的心声——读《庄子》外篇《马蹄》/李知文//文史知识—1986
(5)
- 为志劳者的歌——读《庄子》札记/张祖夔//浙江学刊 1986(1—2)
- 《庄子新探》评介/黔容//中国哲学史研究—1986(1)
- 《庄子》“天钧”“两行”说新识/舒斌//天津社会科学—1986(3)
- 庄子天人合一观的形成与批判/陈红映//云南教育学院学报—1986(2)

- 试论庄子散文的艺术结构/王景琳//深圳大学学报—1986(3卷1)
- 《逍遥游》积极意义举要/傅正谷//锦州师院学报—1986(3)
- 从《庄子》谈到中国特色的浪漫主义/刘绍瑾//江汉论坛—1986(8)
- 近十年来《庄子》研究/曹础基//语文导报—1986(9)
- 领悟人本的愉悦——庄子论述/黄毓任等//南通师专学报—1986(2)
- 《逍遥游》题旨探求述略/赵象莹//语文导报—1986(9)
- 披荆斩棘,为《庄子》研究开辟坦途——介绍《庄子新探》/周乾濂//河北师院学报—1986(3)
- 庄子的相对主义认识论与现代物理学的思维方式/贾莉//吉林高等教育研究—1986增刊
- 《庄子》论“至德之世”/陈正炎//上海经济研究—1986(5)
- 庄子处事思想新探/张松辉//湖南师范大学社会科学学报—1986(5)
- 庄子的哲学——一个绝对哲学的体系/樊公感//天津社会科学—1986(5)
- 关于庄子研究的几个观点/陈鼓应//光明日报—1986(12)
- 《庄子》论“常心”与“成心”/舒金城//中国哲学史研究—1986(3)
- 《庄子》札记一,《庄子》新诂六则/赵建伟//文献—1987(1)
- 庄子《逍遥游》艺术谈/刘家端//中文自修—1987(2)
- 《庄子》:抒写心灵,表现自我的文学杰作/郭丹//江西师范大学学报—1987(1)
- (1)
- 《庄子》散文与后世文论/胡乐平//文学月刊—1987(3)
- 《庄子》内篇探微/刘如瑛//扬州师院学报—1987(1)
- 庄子与屈原艺术手法异同试析/王景琳//河北学刊—1987(2)
- 楚风·庄周·屈原/宋群力//丽水师专学报—1986(4)
- 《逍遥游》杂议六题/水渭松//浙江师范大学学报—1987(2)
- 庄子哲学体系及庄学的演变/张岱年等//文献—1987(2)
- 《庄子》“道”的哲学及其殿开/[日]池田知久著 向宁译//南开学报—1987(2)
- (2)
- 《庄子》形象系列之我见/刘松来//文学遗产—1987(2)
- 吐峥嵘之高论,开浩荡之奇言——谈《庄子》鲲鹏的寓意/江立中//云梦学刊—1986(3)
- 试论《庄子》齐万物的思辨途径/舒馥//河北学刊—1987(3)

庄子哲学与尼采哲学的比较探析/王兴国//上海社会科学院学术季刊—1987

(2)

论庄子的处世哲学/张传家//东岳论丛—1987(3)

小谈庄子“齐万物”“齐是非”的相对主义/童懿//云南师范大学学报—1987

(3)

《庄子》“老”析/乔惟素//西北民族学院学报—1987(2)

《庄子》寓言中的理趣/王守华//云南民族学院学报—1987(2)

求之会通,得其环中——《庄子发微》学记/王树森//文教资料—1987(2)

试论庄子的自然原则——兼谈庄子再评价/荀世祥//社会科学研究—1987

(3)

试论庄子哲学客观唯心主义性质/潘澈等//长春师院学报—1987(2)

庄子语言风格初探/谭耀炬//赣南师范学院学报—1987(2)

试论庄子艺术形象的浪漫主义实质/陈洪波等//湖北教育学院学报—1987

(1)

简谈《渔父》为庄子作/饶恒久//固原师专学报—1987(3)

庄子对真理的思考/舒铤//学术月刊—1987(9)

庄子“缘情”思想发微/吕艺//北京大学学报—1987(5)

庄子和海德格尔美学思想比较/戴冠青//当代文艺探索—1987(5)

试论庄子的个体自由思想/人异//求索—1987(5)

试论庄子的社会政治思想/钱安琪//西南师范大学学报—1987(4)

《庄子》与汉赋/徐宗文//安庆师院学报—1987(4)

庄子人生哲学浅说/齐人//北京社会科学—1987(4)

庄子复辟倒退辨/李向//人文杂志—1987(6)

“天地与我并生,万物与我为一”——兼谈庄子与帕斯卡尔思想之比较/张荣明//上海师范大学学报—1987(4)

《庄子》的人生哲学及其本质/郑晓红//江西社会科学—1987(6)

也论《逍遥游》的积极意义——与傅正谷同志商榷/成项等//锦州师院学报—1988(1)

庄子的言意论及其美学意义/刘绍瑾//江汉论坛—1988(1)

庄子思想的矛盾/周启成//中国哲学史研究—1988(1)

庄子人生哲学的逻辑进程/吴重庆//中山大学研究生学刊—1987(3)

- 谈庄子散文的意境/张仲谋//九江师专学报—1987(4)
- 庄子“大美”与佛教“魔问”的比较/郑思礼//思想战线—1988(1)
- 试论庄子哲学与楚文化的关系/朱晓鹏//江汉论坛—1988(2)
- 略说庄子学派浪漫主义文学传统之形成/薛敏珠//吉林大学社会科学学报—1988(2)—65
- 愤世嫉俗,热烈追求——《逍遥游》主旨试探/杨旭升//绵阳师专教学研究—1987(2)
- 《庄子·齐物论》窥管/高正//北京大学研究生学刊—1988(1)
- 简论《齐物论》以及《秋水》对相对主义的否定/宋祚胤//湖南师范大学社会科学学报—1988.17(2)
- 试论庄子散文的论辩特色/李敏//福建论坛—1988(2)
- 《庄子·逍遥游》新探/陆钦//中国哲学史研究—1988(2)
- 庄子道论新释/颜世安//南京大学学报—1988(2)
- 混世与超世——庄子人生哲学内在矛盾性试探/方映灵//中山大学研究生学刊—1987(4)
- 《庄子》中的真人与畸人的区别及意义/徐新平//湖南师范大学社会科学学报—1988.17(3)
- 庄周直觉思维的心理行为特征及其文化影响/段建海//陕西师大学报—1988(2)
- 论庄子的审美知觉/朱堂锦//文艺理论研究—1988(3)
- 庄子对主体认识能力的思考/舒铖//哲学研究—1988(6)
- 《庄子》的社会疗救思想/何加焉//山西师大学报—1988(3)
- 老庄著作中对立四字格的结构类型和哲理含义初探/胡安良//青海民族学院学报—1988(3)
- 庄子:中国古代梦寐说与梦文学的奠基人/傅正谷//齐鲁学刊—1988(4)
- 论庄子认识论不是不可知论/李坚//辽宁大学学报—1988(5)
- 庄子的体道三境界/杜道明//新疆大学学报—1988(3)
- 试论《庄子》散文的荒诞意识/黄启信//阜阳师范学院学报—1988(3)
- 从庄子的“技”看其关于文艺美学的思想/王景琳//江淮论坛—1988(4)
- 《庄子·杂篇》旧注辨证之辩证/董志翘//古籍整理研究学刊—1988(3)
- 考证精当,见解新颖——读张恒寿著《庄子新探》/商聚德//河北学刊—1988

(5)

- 《庄子》“卮言”考辨/姚曼波//江海学刊—1988(5)
- 《庄子》论辩文章塑造形象的独特性/邓韶玉//湖北师范学院学报—1988(3)
- 论《庄子》宇宙图式的建构/黄毓任//南通师专学报—1988(3)
- 《庄子》若干词语的方言训诂/师为公//铁道师院学报—1988(1)
- 《逍遥游》的艺术弹性美/赵玉堂//许昌师专学报—1988(4)
- 庄子建立人生哲学的基本脉络/王世驹//广西师范大学学报—1988(3)
- 《庄子今注今译》注释商兑/金永平//浙江学刊—1988(6)
- 庄子的哲学思想,人生态度和美学思想——中国传统思想文化研究之一/杨安荃等//湖南师范大学社会科学学报—1988.17(6)
- “自我以死”与“向死而在”——庄子和海德格尔的死之哲学/李向平//社会科学家—1989(1)
- 神说——《庄子》探微之一/曹文星//贵州文史丛刊—1988(4)
- 一幅人类向自由之国飞跃的美妙画卷——《庄子·逍遥游》主题新论/张国光//北方论丛—1989(1)
- 庄子不可知论与古希腊罗马怀疑派哲学的比较/陈绍燕//文史哲—1989(2)
- 从《齐物论》的两个体系探索庄子齐一观的认识根源/饶东原//湖南师范大学社会科学学报—1989(2)
- 《庄子》中的孔子/杨旭升//四川师范学院学报—1989(2)
- 《庄子》的哲学核心与文学表现/何加焉//山西师大学报—1983(2)
- 庄子人学二题/邵汉明//吉林大学社会科学学报—1989(3)
- 庄子人生哲学的结构分析/贾方平//中山大学研究生学刊—1988(4)
- 庄子及庄周学派的孔子观——从《庄子》一书谈起/杨义银等//西南师范大学学报—1989(2)
- 《庄子·逍遥游》中大鹏形象及其主旨/李生龙//中国文学研究—1989(1)
- 略论《庄子》散文中的匠人形象/梁克隆//中国人民警官大学学报—1989(1)
- 《庄子》寓言概况/张庆元//黑龙江教育学院学报—1989(1)
- 庄子人生哲学试探/陈孝宁//昭通师专学报—1989(2—3)
- 《庄子》的理学观/杨黛//浙江学刊—1989(3)
- 庄子自由观产生的文化背景/谢圣坤//湖南师范大学社会科学学报—1989(18卷3期)

- 悲剧灵魂的自我拯救——论《庄子》的艺术魅力及其历史意义/王增恂//历史研究—1989(3)
- 《庄子·齐物论》管窥/高飞//中国哲学史研究—1989(2)
- 形象与理念的完美结合——谈《庄子》寓言/张宏生//求索—1989(4)
- 庄子散文的感性色彩/赵耀明//齐鲁学刊—1989 增刊
- 庄子文艺思想管窥/程惠民//内蒙古师院学报—1989(3)
- 评庄子的人生哲学/颜世安//南京大学学报—1989(5)
- 老庄政治观新探/李磊明//宁波师院学报—1989(3)
- 庄子人生哲学三境论——《逍遥游》主旨试析/康中乾//中州学刊—1989(5)
- 郭象哲学的逻辑结构及对庄学的修正/杨义银//江西社会科学—1989(5)
- 屈庄同异论——对我国古代浪漫主义文学的两个基本类型的特征及其成因的考察/丰坤武//南通师专学报—1989(2)
- 庄子散文风格:洒脱/徐生林//中文自学指导—1989(10)
- 庄子宇宙观之我见/李谷鸣//安徽教育学院学报—1989(6 卷 4)
- 关于庄子圣学的流派问题/蒋荣昌//四川师范大学学报—1989(6)
- 浅谈《庄子·逍遥游》“六月息”释义问题/朱中儒//佳木斯师专学报—1989(4)
- 试论《庄子》的宇宙衍化论/舒钺//人文杂志—1990(1)
- 《庄子》散文成就管窥/李增林//民族艺术—1989(3)
- 刘安与《庄子》/孙以楷//安徽大学学报—1990(1)
- 《庄子》文学美成因/鲁茂松//学术交流—1990(1)
- 庄子现代版/流沙河//青年作家—1990(2)
- 《庄子》辞语意象手法略论/赵秀培//贵州社会科学—1990(2)
- 庄子外、杂篇对内篇文体的发展/王景琳//宁夏教育学院,银川师专学报—1990(1)
- 庄子的“通”与人生境界和处世态度/蒋荣昌//四川师院学报—1990(2)
- 从庄子和西方智者学派的比较看相对主义产生的历史必然性/李霞//淮北煤炭师院学报—1990(1)
- 试论《庄子》中人物形象的塑造/王增文//黄淮学刊—1990(1)
- 《庄子》散文的“空白”艺术/张卫中//益阳师专学报—1990(7)
- 《庄子》文艺观拾遗/姜蓝宝//大庆师专学报—1990(1)
- 《庄子》与《查拉斯图拉》之比较研究/[美]格拉姆·帕克斯著,王国良译//社会

科学战线—1990(2)

论《庄子》成语的审美价值/王凌青//湖州师专学报—1991(1)

本体论:庄子和海德格尔哲学思想的比较研究/徐良//青岛师专学报—1991.
8(1)

对人类精神解放的追求:庄子“逍遥游”哲学范畴新解/杨安著//湖南师范大学社会科学学报—1991.20(2)

庄子处事哲学与《周易》/钮福铭//周易研究—1991(1)

《庄子》寓言的美学特征/熊宪光//大庆师专学报—1991(1)

试探庄子的智慧发生/刘士林//黄淮学刊—1991(1)

我解庄子的“非彼无我,非我无所取”说/刘金明//宁夏大学学报—1991(1)

庄子与诸子异同论/梁建民//咸阳师专学报—1991(1)

庄子哲学与养生学/孙以昭//安徽大学学报—1991(1)

《庄》《骚》浪漫主义之比较/雷德荣//贵州师范大学学报—1991(1)

《庄子·天下》篇与《庄子·惠施》篇/甄长松//淮北煤炭师院学报—1991(1)

漫谈《庄子》中的庄子形象/谭家健//安徽大学学报—1991(1)

试论庄子的人格结构/池万兴//山西师大学报—1991.18(2)

试论庄子陷人相对主义的认识论根源/邹学荣//西南师范大学学报—1991
(2)

庄子“濠梁之辩”与“辩无胜”/羊涤生//西北大学学报—1991(2)

庄子所谓“待”/宋杨//西北大学学报—1991(2)

庄子与波德莱尔幻想中的骷髅世界/李谷鸣//安庆师院社会科学学报—
1991.11(2)

试论庄子与屈原的悲剧心态/李清章//辽宁大学学报—1991(3)

《庄子》内篇与早期黄老思想的比较/苗润田//文史哲—1991(3)

《庄子》中第一、二人称代词的比较研究/赵小刚//兰州大学学报—1991(3)

安立自性,顺自然而行:《庄子·养生主》发微/王厚琮//唐都学刊—1991.7(3)

试论庄子的天人思想/孙明君//宝鸡师院学报—1991(3)

庄子逍遥观三层次说/康中乾//陕西师大学报—1991.20(3)

《庄子》的真人境界/姜建设//上海道教—1991(3)

《庄子》内篇孔颜形象考论:兼谈《庄子》的成书时间/王景琳//孔子研究—
1991(3)

- 《庄子》成语释文商兑/王凌青//湖州师专学报—1991(3)
- 论庄子认识论的神秘主义性质:兼与普罗提诺哲学的比较/陈绍燕//文史哲—1991(4)
- 庄子寓言的大限赋形/韩义缘//西南民族学院学报—1991.12(26)
- 庄子的艺术精神/黄君良//齐鲁学刊—1991(4)
- 庄子学派与神仙道教/高正//世界宗教研究—1991(4)
- 庄子与意境说/可人//湘潭师范学院学报—1991.12(4)
- 《庄子》寓言冠古今/伍伟民//上海道教—1991(4)
- 庄子和中国古代隐士/高建立//黄淮学刊—1991(4)
- 浅论庄子的想象与通感/马非//云南师范大学哲学社会科学学报—1991.23(4)
- 试论庄子的两种人格模式/吴承和//江苏社会科学—1991(5)
- 庄子“齐物”新解/李景林//孔子研究—1991(3)
- 《庄子》寓言“庖丁解牛”的底蕴/龚维吴//东岳论丛—1991(5)
- 庄子人生哲学的内在特征/李俊彦//甘肃社会科学—1991(6)
- 中国古代特殊形态的精神现象学:庄子思想/杨安若//文艺研究—1991(6)
- 《庄子·天下篇》考证述评/李仁群//安徽史学—1992(1)
- 试析庄子之“忘”/王生平//甘肃社会科学—1992(1)
- 作为“意象”与“美”的《庄子》之“道”/阎卓//淮阴师专学报—1992.14(1)
- 试论《庖丁解牛》的主旨/侯青林/殷都学刊—1992(1)
- 相待——无待——见独:庄子相对主义思想分析/田永朝//南都学坛—1992.12(1)
- 和谐,自由,创造:庄子论艺术创造活动的条件/曲哲//黄淮学刊—1992(2)
- 试论《庄子》之“吾”和“我”的差别及其与“己”的关系/张耀南//湘潭大学学报—1992.16(2)
- 庄子之鱼及其象征意蕴/阮忠//黄淮学刊—1992(2)
- 庄子的论说艺术/汪耀明//淮阴师专学报—1992.14(2)
- 庄子之“游”及其审美意义/张利群//晋阳学刊—1992(2)
- 《庄子》艺术变形及其审美特征/曹海东//华中师范大学学报—1992(2)
- 《庄子》寓言艺术探/刘树胜//渤海学刊—1992(2)
- 闪烁思辨灵光的美学思想:庄子美学思想中的几个辩证因素/郭绍明//海南

- 大学学报—1992(3)
- 《庄子》寓言:以“无”为本的艺术/袁伯诚//文艺研究—1992(5)
- 《庄子》“异说”四题/刘国泰//争鸣—1992(5)
- 庄子与中国小说/王恒展//山东师大学报—1992(5)
- 人格与哲学的统一:论庄子自由精神与其哲学理论的双向渗透/谢斌//宝鸡师院学报—1992(3)
- 庄子思想的心理透视/王新田//镇江师专学报—1992(3)
- 庄子寓言的朦胧意境/蒋振华//湖南教育学院学报—1992.10(3)
- 《庄子》札记/何九盈//北京大学学报—1992(3)
- 庄子学派人生理想浅论/姜建设//史学月刊—1992(3)
- 庄子与苗族文化概述/李炳泽//中央民族学院学报—1992(3)
- 论庄子文学的喜剧性/李谷鸣//安徽教育学院学报—1992.9(3)
- 解析《齐物论》中“凡物无成与毁,复通为一”的观点/刘金明//宁夏大学学报—1992.14(3)
- 《庄子》作者刍议/刘金明//西北第二民族学院学报—1992(4)
- 论庄子哲学中体现的天人思想/孙明君//庆阳师专学报—1992(2)
- “天人合一”的心理化道路:庄子心理哲学略论/杨鑫//山西师大学报—1992(4)
- 论庄子“以天合天”艺术境界/杨演//西北第二民族学院—1992(4)
- 死生一如的生命情调/杜宇民//社会科学家—1992(4)
- 庄子关于艺术鉴赏的理论/林祥征//学术交流—1992(5)
- 略论庄子的境界哲学/吴学琴//贵州社会科学—1992(9)
- 庄子与屈原:在义体与主体之间/何炜//四川师范大学学报—1992(6)
- 庄子社会政治思想浅论/张晗//北京大学研究生学刊—1992(2)
- 《庄子》艺术变形与楚文化之关系浅探/曹海东//黄淮学刊—1992(3)
- 试论《庄子》的讽刺寓言/周淑舫//绥化师专学报—1992(4)
- 庄子文化社会观论略/段建海//唐都学刊—1992(3)
- 庄子人生哲学散论/杨应龙//江西社会科学—1992(5)
- 在心理默契中领悟人生真谛:庄子的“言”“意”之辨及其认识论价值/段建海等//宝鸡师院学报—1992(4)
- 庄学真人观的演变/饶龙隼//南开学报—1992(6)

- 从《逍遥游》谈《庄子》的底蕴及其深层结构/姚曼波//江苏教育学院学报—1992(4)
- 《庄子》哲学的生命观/罗仲祥//贵州教育学院学报—1992(4)
- 从《中庸》和《庄子》的“天人合一”思想看儒道互补/王晖等//漳州师院学报—1992(3)
- 庄子、谭嗣同相对主义同异观/魏义霞//学术交流—1992(6)
- 毛泽东诗词与《庄子》时空意识之比较/罗维明//广西师院学报—1993(1)
- 庄子与尼采的生存观/刘新华//衡阳师专学报—1993(4)
- 庄子与尼采的哲学比较/杨淑芳//平原大学学报—1993(3)
- 《庄》、《荀》学术史论之比较/刘辉平//江西社会科学—1993(11)
- 关于《老子》和《庄子》的结构与成书/李仁群//安徽大学学报—1993(1)
- 庄周认识论刍议/单维华//齐齐哈尔师范学院学报—1993(6)
- 庄子《逍遥游》篇义/曹慕樊//乐山师专学报—1993(4)
- 《庄子》的逻辑观/周文英//江西教育学院学报—1993(2)
- 《庄子》旧注辩证小札/陶瑞芝//思茅师专学报——1993(1)
- 《庄子》思想内容的再认识/张耿光//贵州社会科学—1993(6)
- 《庄子》寓言与现代思想/韩敬//中国哲学史—1993(4)
- 《庄子》自然主义的基本内涵/虞友谦//学海—1993(6)
- 从“忘”到“游”:人格的自我防御与完善机制/曾红//江西师范大学学报—1993(3)
- 读《庄》断思录/卢振芳//上海教育学院学报—1993(1)
- 论《天下》篇为《庄子》各派理论之总结/王青//南京大学学报—1993(1)
- 论庄子的“儒家心路”历程/刘士林//史学月刊—1993(3)
- 浅谈庄子的相对主义认识论及其对后世的影响/郭艳//宁夏大学学报—1993(4)
- 试论庄子的人格理论和他的人格特点/陈松青//长沙水电师院社会科学学报—1993(4)
- 试论庄子陷入相对主义的思维过程/蒋显荣//湖湘论坛—1993(2)
- 太谷学派与《庄子》/方宝川//华东工学院学报—1993(1)
- 相对地处世,绝对地操存:论庄子的绝对观/张茂新//阜阳师范学院学报—1993(1)

- 庄子“浑沌之死”及浑沌意蕴/阮忠//黄淮学刊—1993(2)
- 庄子“轮扁斲轮”及其言意学说/阮忠//华中师范大学学报—1993(3)
- 庄子“庖丁解牛”及其养生理论/阮忠//齐齐哈尔师范学院学报—1993(3)
- 庄子的齐物与桃源的平衡/方正己//中州学刊—1993(5)
- 庄子的自由观/陈红映//云南教育学院学报—1993(4)
- 庄子哲学的理解和现代诠释/谢丰泰//西藏民族学院学报—1993(3)
- 庄子畸人四论/刘成纪//郑州大学学报—1993(6)
- 庄子人生追求新解/罗安宪//宝鸡文理学院学报—1993(4)
- 庄子是战国时期以游为隐的独立的知识分子/袁伯诚//青岛师专学报—1993(10)
- 庄子养生思想辨析,兼评道家支派的养生观/吴学琴//社会科学—1993(1)
- 庄子与科学/袁立道//求索—1993(3)
- 庄子与诸子天人思想之异同/孙明君//固原师专学报—1993(2)
- 庄子之梦及其生命哲学/阮忠//松辽学刊—1993(1)
- 从价值重估到价值认同:郭象与庄子哲学的一个比较/王中江//中州学刊—1993(6)
- 庄子伦理思想管窥/赵军政//汉中师院学报—1993(3)
- 自由、艺术美和处世态度:庄子与存在主义美学思想比较/李俊//海南大学学报—1993(1)
- “心斋”“物化”与审美:庄子审美哲学论/刘晟//山东师大学报—1993(3)
- “玄览极致”与“至精至微”:庄子美学思想小议/解义勇//山西大学学报—1993(3)
- 略论庄子的美学思想/曹明//盐城师专学报—1993(3)
- 论“善”在庄子美学思想中的地位/张伟//社会科学辑刊—1993(4)
- 论庄子的变态审美观和相对主义审美标准/颜翔林//中国文学研究—1993(3)
- 论庄子的审美通感/方勇//中州学刊—1993(4)
- 殊途而同归:席勒和庄子美学之比较/史可扬//内蒙古社会科学—1993(3)
- 庄子“虚静”说美学内涵析论/祁海文//松辽学刊—1993(2)
- 庄子的“道”和柏拉图的“美”本身/杨荣//甘肃理论学刊—1993(2)
- 庄子和柏拉图:两种不同的美学体系/叶伯泉//求是学刊—1993(4)

- 庄子美学的研究方法/张利群//广西大学学报—1993(2)
- 庄子与山水审美/何加焉//山西大学学报—1993(3)
- 老庄教育思想的现代阐释:从教育学角度看台湾老庄学研究的新动向/林文
//教育评论—1993(6)
- 《庄子》美丑转化论/王春冰//重庆教育学院学报—1993(1)
- 原始悲剧观小议/李兵//文科教学—1993(2)
- 船山诗论与庄子哲学/孙立//中山大学学报—1993(4)
- 庄子审美方式与山水文学深层境界/张瑞君//西南师范大学学报—1993(4)
- 郭沫若对庄子的认识与批判/杨胜宽//郭沫若学刊—1993(3)
- 《庄子》:赋的滥觞/刘生良//陕西师大学报—1993(2)
- 戴望舒与庄子比较谈/普成丽//楚雄师专学报—1993(4)
- 庄子是中国小说之祖/陆永品//河北大学学报—1993(3)
- 庄子意象三题/姚光义//镇江师专学报—1993(2)
- 化腐朽为神奇:论庄子寓言的客观意义/姜涛//辽宁大学学报—1993(5)
- 论庄子对自然美的描绘/林明华//中国文学研究—1993(2)
- 论《庄子》一书中的小说作品/饶恒久//宁夏教育学院银川师专学报—1993
(5)
- 论《庄子》寓言之奇/俞士玲//安徽师大学报—1993(3)
- 论庄子《秋水》说理形象化的艺术特质/卢瑞芬//齐齐哈尔师范学院学报—
1993(6)
- 评《庄子》寓言的社会史价值/蒋振华//湖南教育学院学报—1993(1)
- 无意识与庄子寓言文学/方勇//杭州师范学院学报—1993(5)
- 略谈庄子美学思想对中国写意画创作的影响/方建华//杭州师范学院学报—
1993(5)
- 庄子故里考论/王倩//北京大学研究生学刊—1993(3)
- 庄子《逍遥游》的修辞解析/李忠初//鞍山师范学院学报—1994(1)
- 庄子寓言与道/袁伯诚//安徽大学学报:哲社版—1994. 18(2)
- 庄子文章的漫画风格/李明珠//安徽教育学院学报:社科版—1994(2)
- 庄子人生思想新探/吴学琴//安徽教育学院学报:社科版—1994(2)
- 老子·庄子·老庄后学/李仁群//安徽史学—1994(2)
- 庄子道论中的个体性原则/李景林、于宁//长白论丛—1994(3)

- 对生命存在的终极关怀:析庄子的言意论/魏长宝//长白学刊—1994(1)
- “无无”是什么/张耀南//长沙水电师院社会科学学报—1994(4)
- 一部高品位的庄学专著:阮忠《庄子创作论》评介/曹海东//长沙水电师院社会科学学报—1994.9(4)
- 并蒂奇葩,争芳斗艳:谈《庄子》与屈赋浪漫主义的异同/李金善、贾东城//承德民族师专学报—1994.14(1)
- 庄子“灵肉”哲学层次论/韩东育//东北师大学报:哲社版—1994(3)
- 论庄子“逍遥游”的心灵历程及其归宿/戴建业//东方丛刊—1994(3、4)
- 走向自然:庄子美学思想论略/王守国//东方艺术—1994(2)
- 浑天说杂议:兼评《浑天说与老庄思想》/周桂钿//甘肃社会科学—1994(3)
- 《庄子·逍遥游》标点评议/冯爱文//高师函授学刊—1994(2)
- 庄学文艺观研究/陈引驰//古典文学知识—1994(2)
- 从《管子》到精气论到《庄子》气论的形成/李道湘//管子学刊—1994(1)
- 非理性的“悟”:庄周哲学与佛禅意境探讨/韦俊生//广西大学学报:哲社版—1994.16(1)
- 论庄、骚并称的文化现象/陆永品//河北大学学报:哲社版—1994(3)
- 《庄子》寓言的文学贡献/蒋振华//湖南教育学院学报—1994.12(3)
- 《庄子》寓言的审美特征/赖伟卫//湖南教育学院学报—1994.12(3)
- 庄子和叔本华修养论之比较/黄富峰//湖南师范大学社会科学学报—1994(3)
- 庄子与嵇康人生观之比较/伊爱华//华东师范大学学报:哲社版—1994(3)
- 在“言”与“意”之间:评阮忠的《庄子创作论》/戴学青//华中师范大学学报:哲社版—1994.33(6)
- 《庄子》阴阳宇宙观及其美学特征/黄毓任//江海学刊—1994(4)
- 庄子论隐逸三要素/张立伟//江汉论坛—1994(3)
- 论庄言的言说方式:重释“卮言、寓言、重言”/崔宜明//江苏社会科学—1994(3)
- “庄子责难”刍议/赵延新//江西社会科学—1994(2)
- 庄子与道家教育思想的发展/谭佛佑//教育史研究—1994(1)
- 庄子到过甘巴拉/刘立波//解放军文艺—1994(4)
- 涤除玄鉴与游心于道:老庄审美观照理论比较/毛宜国//晋阳学刊—1994(3)

- 庄子的知识论/[韩]李康洙//孔子研究—1994(1)
- 《庄子》“寓言”辨/黄烈芬//孔子研究—1994(4)
- 生命的价值及其实现:孔、庄哲学贯通处/郭沂//孔子研究—1994(4)
- 中西“回归自然”的不同道路:庄子与卢梭“回归自然”思想辨析/赵稀方//南京大学学报:哲人社版—1994(1)
- 孔、庄音乐美学思想之比较/黄毓任//南京师大学报:社科版—1994(3)
- 阮籍、嵇康与老、庄音乐美学的比较/郭平//南京师大学报:社科版—1994(3)
- “擢德塞性”考辨/赵季//南开学报:哲社版—1994(3)
- 庄子与《庄子》/郝逸今//内蒙古大学学报:哲社版—1994(1)
- 庄子散文对后世的影响/刘姝//宁夏党校学刊—1994(1)
- 老庄生态思想及其对当代的启示/余正荣//青海社会科学—1994(2)
- 庄子审美思想与苏轼文艺观/张瑞君//山西师大学报:社科版—1994. 21(4)
- 《庄子》中的孔子形象/陈品川//汕头大学学报:人文版—1994. 10(3)
- 庄子的养生论/陈麒麟//上海道教—1994(1)
- 《庄子》内篇道家气功修炼的三个阶段/钱铁松//上海道教—1994(4)
- 庄子论技、艺、道的递进与统一/娄博生//上海教育学院学报—1994(1)
- 试论庄子的言意观/朱立元、王文英//上海社会科学院学术季刊—1994(4)
- 浅析庄子的“道”“知也有涯”“去私”思想的现实意义/罗苏溟//上海师范大学学报:哲社版—1994(4)
- 庄子哲学的阐释//社会科学报—1994. 10. 27
- “野马”之喻与庄子的哲学悖论/卢国龙//世界宗教研究—1994(2)
- 庄子的文化渊源新探/陈红映//思想战线—1994(1)
- 庄子的“物化”说与西方现象学/张利群//松辽学刊:社科版—1994(4)
- 向庄子祈祷/毛志成//文艺百家—1994(2)
- 失意士人价值观的创立:庄子人生哲学体系的剖析/王青//西北师大学报:社科版—1994. 31(3)
- 《庄子·秋水》语词疑解/贾齐华、李义海//信阳师范学院学报:哲社版—1994. 14(4)
- 庄子的“虚静”说及虚静在文艺创作中的作用/张学松//许昌师专学报:社科版—1994. 13(1)
- 《庄子》“天”“性”脉络与美的生成/陈引驰//学术月刊—1994(8)

- 庄子与庄子故里/刘晓海等//学术论坛—1994(9)
- 论《庄子》散文的特色及其对后世散文的影响/刘生良//延安大学学报:社科版—1994.16(1)
- 《庄子创作论》述评/刘剑康//益阳师专学报—1994.15(3)
- 庄子寓言对柳宗元寓言创作的影响/施长州//益阳师专学报—1994.15(4)
- 浅谈《庄子》寓言的特点/邓裕华//语文辅导—1994(4)
- 玄深美富的“老庄派”散文:《中国文学流派史》节选/李旦初//运城高专学报:社科版—1994.12(2)
- 论庄子的人生哲学/郁建兴、王新华//浙江大学学报:社科版—1994.8(4)
- 《中庸》的“诚”与《庄子》的“真”/[日]森三树三郎著,王顺洪编译//中国典籍与文化—1994(2)
- 试论庄子的辩学思想及其影响/张斌峰//中国青年政治学院学报—1994(4)
- 论庄子、屈原的自我悲剧/李清章//中国人民大学学报—1994(1)
- 寄将道枢,得其环中:评《庄子创作论》/王武子//中国图书评论—1994(4)
- 试论《庄子》散文的风格/黄长泉、李鲜林//中国文学研究—1994(2)
- 论《庄子》中孔子形象的多面性与解说者的偏执/方勇//中国文学研究—1994(2)
- 庄子原始科学哲学思想初探/刘明//中国哲学史—1994(1)
- 试论庄子的价值哲学/刘兴邦//中华文化论坛—1994(2)
- 哲理与诗情的奇妙化合:《庄子》散文艺术谈//中文自学指导—1994(4)
- 从“得意忘言”到“不著一字”:论庄子对司空图诗论之影响//中文自学指导—1994(6)
- 老庄的气功思想/葛荣晋//中州学刊—1994(3)
- 论庄惠之争/安继民//中州学刊—1994(3)
- 从抒情特征看《庄子》的诗化/陶志宏//重庆教育学院学报—1994(4)
- 浅析庄子无为政治思想的社会性/陈水德//安徽史学—1995.12(3)
- “身与物化”与“以天合天”:庄子审美心理学中的移情说和距离学/牛美珍//渤海学刊—1995(1)
- 《庄子·大宗师篇》新诂(上)/周清泉//成都大学学报:社科版—1995(1)
- “游心于淡”与“游刃有余”:庄子人生价值观解析/李远杰//成都大学学报:社科版—1995(4)

- 《庄子·大宗师篇》新论(下)/周清泉//成都大学学报:社科版—1995(4)
- 生命哲学:庄子哲学之基础/郭道荣//成都大学学报:社科版—1995(4)
- 探寻精神家园的庄子哲学/朱晓鹏//东方丛刊—1995(4)
- 严谨·详备·创新:《庄子新释》评介/吴桂荣//东岳论丛—1995(6)
- 《庄子》真伪的考论与思想系统的划分/朱锋//复旦学报:社科版—1995(5)
- 孟、庄、“文论”中之儒、道文学观/董正春//管子学刊—1995(4)
- “待”字的训释与《逍遥游》的主旨:兼考《庄子》一书“待”字的用法/黄海波//
广西社会科学—1995(5)
- 《庄子》中的否定词与否定句:《庄子》语言分析之一/张耿光//贵州大学学报:
社科版—1995(3)
- 庄子艺术美学思想的框架结构/朱怀江//贵州大学学报:社科版—1995(4)
- 庄子命运观初探/史向前//贵州社会科学—1995(3)
- 卦画与庖丁解牛对艺术的启示/王质平//贵州文史丛刊—1995(4)
- 《庄子》“逍遥”义阐释/陈建梁//海南师院学报—1995.8(3)
- 庄子认识论的超理性特色及其他/蔡报文//合肥学院学报:哲社版—1995.12
(3)
- 论庄子对无意识心理现象及其作用的认识/方勇//河北师院学报:社科版—
1995(3)
- 至人·神人·圣人:读《庄》札记之二/王钟陵//河北师院学报:社科版—1995
(4)
- 庄子的年代和文章/韦庆木//河池师专学报—1995.15(1)
- 试论庄子追求的理想人格/王国胜//河南师范大学学报:哲社版—1995.22
(3)
- 庄子与《逍遥游》中大鹏形象/刘红//黑龙江教育学院学报—1995(1)
- 庄子的生命意识/刘立夫//衡阳师专学报—1995.16(5)
- 论庄子《逍遥游》的超自然性/陈水德//黄淮学刊:哲社版—1995.11(1)
- 试论《庄子》哲学的最高范畴:“道”/王民生//江苏社会科学—1995(6)
- 《庄子》复音词构词方式初探/刘志生//喀什师范学院学报—1995.16(4)
- 评庄子的无为与权谋并重的政治观/张松辉//孔子研究—1995(3)
- 庄子人生哲学中的“命”与“天”/陈绍燕//孔子研究—1995(4)
- 庄子的语言观/刘泽民//兰州大学学报:社科版—1995.23(1)

- 近年来《老子》、《庄子》研究撮述/余直//历史教学—1995(2)
- 论庄子人格心理对他的文学创作的影响:《庄子人格论》之三/陈松青//娄底师专学报—1995(1)
- 庄子在南方/王开林//萌芽—1995(11)
- 孟子、庄子比较研究三题/常为群//南京师大学报:社科版—1995(1)
- 庄子故里在东明:全国庄子故里问题考察论证会综述/南华生//齐鲁学刊—1995(6)
- 《庄子》散文艺术窥探/张国宁//青海社会科学—1995(5)
- 《庄子》梦寓言:中国梦文学的开山鼻祖/蒋振华//求索—1995(3)
- 老庄哲学与绿色政治学/陈小雅//求索—1995(5)
- 原天地之美而达万物之理/史南飞//求索—1995(5)
- 重评三十年代“《庄子》与《文选》之争”/谭桂林//求索—1995(5)
- 孔子的人际心理逻辑及庄子的反思/谢阳举//人文杂志—1995(6)
- 《庄子》思想之我见/李双//三峡学刊—1995.11(1)
- 庄子美学时空观及其现代意义/王文娟//陕西师大学报:哲社版—1995.24(2)
- 浅析庄子的“同一论”哲学观:《庄子》学习心得/王志芹//上海道教—1995(3)
- 试论《南华真经副墨》的作者、书名、要旨和文脉/刘仲宇//上海教育学院学报—1995(3)
- 《庄子》变形初论/杨国强//韶关大学学报:社科版—1995.16(3)
- 苏、辛词风之异与《庄子》的关系/王延荣//绍兴师专学报:哲社版—1995.15(4)
- 庄子人生自由理想刍议/毛荣生//社会科学—1995(12)
- 庄子的诗与东方的美学之谜/周海巍//社会科学辑刊—1995(2)
- 庄子与诗三题/毛志成//诗刊—1995(9)
- “丑中有美”“美中有丑”:《庄子》寓言中的辩证审美观探微/杨宁宁//思想战线—1995(1)
- 试论庄子的反美学思想/杨径青//思想战线—1995(4)
- 山水诗的兴起与老庄文化/章尚正//绥化师专学报—1995(3)
- 《庄子》“卮言”试解:兼及“三言”之间的关系/张木苓//天津教育学院学报:社科版—1995(2)

- 论庄子的思维方式/苗润田//天津师大学报:社科版—1995(1)
- 《庄子》十译本选评/汪榕培//外语教学与研究—1995(4)
- 庄子“道进乎技”观述论/祁海文/文史知识—1995(3)
- 公安派的文学创作论与庄子美学/张微//武汉大学学报:哲社版—1995(3)
- 《〈庄子〉“决”字小考》补/冯爱文//武汉教育学院学报—1995.14(2)
- 自由与和谐:庄子的《逍遥游》与《齐物论》联解/谢阳举//西北大学学报:哲社版—1995.25(2)
- 庄子李白异同论/贺秀明//厦门大学学报:哲社版—1995(2)
- 一把打开《庄子》智慧大门的金钥匙:评张默先生遗作《庄子新释》/魏巍//新闻出版导刊—1995(6)
- 《庄子》说理十法/杨子才//新闻窗—1995(1)
- 略论庄子的辩证法思想/单维华//学术交流—1995(1)
- 并庄屈以为心:试论庄屈对李白的影响/陶新民//学术界—1995(1)
- 气化·安命·悬解:论庄子的旷达生死观/何宗思//学术论丛—1995(6)
- 略论庄子散文的审美特征/梁球//学术论坛—1995(6)
- 庄子的虚静悟道观及其审美意义/寇养厚//烟台大学学报:哲社版—1995(2)
- 庄子故里/杨惠民//炎黄世界—1995(增刊)
- 超越·虚静·物化:庄子审美理论三题/王守国//殷都学刊—1995(1)
- 从《庖丁解牛》看庄子的散文特色/辛保平//语文学刊—1995(6)
- 庄子研究四十五年/李霞//哲学动态—1995(6)
- 《庄子·天下篇》的主旨和成文年代新探/李叔华//哲学研究—1995(5)
- 鲁迅与庄子的精神联系/刘岸汀//镇江师专学报:社科版—1995(2)
- 《庄子》意象感应/姚光义//镇江师专学报:社科版—1995(3)
- 论庄子的审美观照理论/史鸿文//郑州大学学报:哲社版—1995(3)
- 庄子思想对书法创作及审美的定性作用/马钦忠//中国书法—1995(4)
- 《庄子·逍遥游》“六月息”新解/史佩信//中国语文—1995(2)
- 《庄子》的神话与寓言/袁珂//中华文化论坛—1995(3)
- 庄子故里考/毛春德//中州今古—1995(1)
- 《庄子》对巫术的超越及文化学意义/于雪棠//中州学刊—1995(6)
- 愤世的悲歌,执着的追求:谈庄子思想及其对后世文人的影响/卢国栋//淄博师专学报—1995(3)

- 老庄道论的宇宙论内涵/李霞//安徽大学学报:哲社版—1996.20(4)
- 庄子思想与现代文明/史向前//安徽大学学报:哲社版—1996.20(6)
- 庄子《逍遥游》至境探究/陈水德//安徽教育学院学报:社科版—1996(1)
- 论庄子非现实主义的人生观/李德才//安徽教育学院学报:社科版—1996(2)
- 《齐物论》“夫道未始有封”及“故昔者尧问于舜”二节解/王钟陵//安徽师大学报:哲社版—1996.24(3)
- 从《庄子》中的孔子形象看先秦儒道冲突/李霞、李峰//安徽史学—1996(1)
- 庄子楚人考/孙以楷//安徽史学—1996(1)
- 《庄子》真伪的考论与思想系统的划分/朱锋//北方论丛—1996(6)
- 反对自我封闭,主张思想开放:庄子思想探析/李回、曹军//丹东师专学报—1996.18(2)
- 浅谈《庄子》散文的艺术特色/王朝忠//德州师专学报—1996.12(3)
- 《庄子》寓言故事中师友型君臣关系模式/于雪棠//东北师大学报:哲社版—1996(6)
- 虚而遨游与驶向赫利孔山:论古今诗人对《庄子》不系之舟原型的运用与增殖/王次梅//东北师大学报:哲社版—1996(6)
- 庄子的美学思想与先秦历史文化语境/李建盛//东方丛刊—1996(1)
- 庄子与德里达:浪迹虚无的大道行/胡继华//东方丛刊—1996(4)
- 《庄子》浅读六题/流沙河//东方文化—1996(5)
- 阮籍的“痴”与庄子哲学/于淑娟//东疆学刊:哲社版—1996(1)
- 禅和庄子哲学/姜超//广东社会科学—1996(3)
- 庄子浅读五章/流沙河//广州文艺—1996(9)
- 《庄子》中的连动结构:《庄子》语言分析之一/张耿光//贵州大学学报:社科版—1996(2)
- 庄子“无己”与杨朱“贵己”的比较/李季林//贵州社会科学—1996(1)
- 《庄子》轮回说:中印佛教思想会通研究/叶舒宪//海南大学学报:社科版—1996.14(2)
- 意在此而言寄于彼:谈庄子《惠子相梁》的修辞方法/孔维梓//邯郸教育学院学报—1996(1,2)
- 庄学精神要旨论/李振纲//河北大学学报:哲社版—1996(4)
- 夫吹万不同,怒者其谁邪?读《庄》札记之三/王钟陵//河北师院学报:社科

版—1996(1)

莫若以明:读《庄》札记之四/王钟陵//河北师院学报:社科版—1996(2)

试论庄子的寓言世界/郑世明//河南大学学报:社科版—1996.36(1)

试论庄子与屈原的悲剧意识形成基础/任玲//河南大学学报:社科版—1996.36(1)

理性与存在:重评庄惠濠之辩/魏敦友//湖北大学学报:哲社版—1996.23(1)

《庄子》寓言的悲剧意识及其情感历程/蒋振华//湖南教育学院学报—1996.14(4)

冯梦龙《庄子休鼓盆成大道》故事试探/金荣华//黄淮学刊:哲社版—1996.12(2)

庄子的科技观新探/程潮//嘉应大学学报:社科版—1996(4)

论庄子的诗意与审美的死亡观/颜翔林//江海学刊—1996(6)

庄子散文的形象和意境/王相民//江汉大学学报—1996.13(1)

庄子与海德格尔生死观比较/张利群//江汉论坛—1996(3)

《逍遥游》“至人、神人、圣人”解/王钟陵//江苏社会科学—1996(2)

自由·美·人生:庄子的“道”路/王剑峰//江西社会科学—1996(5)

庄子自由观的楚文化印记/杨蔚//荆州师专学报—1996.19(1)

试论庄子寓言个性/张琦、张炳成//兰州大学学报:社科版—1996.24(4)

试论庄子的悲剧心态/张琦//兰州商学院学报—1996.12(2)

庄子《逍遥游》内在本质的探讨/张琦//兰州商学院学报—1996.12(4)

庄子寓言中的人情世情/林润宣//理论界—1996(5)

庄子的逍遥境界及其对后世的影响/谭明冉//理论探讨—1996(3)

天地与我并生的隐士理想:庄子逍遥论/崔丽娟//历史教学问题—1996(2)

老庄美学的直觉主义倾向/郝明大//辽宁大学学报:哲社版—1996(1)

庄子、屈原浪漫主义比较/刘瑞武//辽宁教育学院学报—1996(1)

从《逍遥游》看庄子散文的风格/王良海//辽宁教育学院学报—1996(3)

《庄子·逍遥游》语意的模糊性及其产生的朦胧美/沈伟东//柳州师专学报—1996.11(1)

析“庄子蔽于天而不知人”/陈水德、胡颖//六安师专学报—1996(2)

“物物而不物于物”:谈谈庄子追求的审美境界/张仁香//牡丹江师范学院学报:哲社版—1996(1)

- 《庄子》“物化”说平议/张诚//南开学报:哲社版—1996(1)
- 试论庄子“无待”的神话学意义及其局限性/赵沛霖//南开学报:哲社版—1996(2)
- 《庄子》至人·神人·圣人异名同实论/杨成孚//南开学报:哲社版—1996(5)
- 从《庄》注之差异看“庄子影响”问题/张峰屹//内蒙古大学学报:哲社版—1996(6)
- “千世之后,其必有人与人相食者”乎?两位文化巨人的痛切反思:鲁迅,庄子/饶恒久//宁夏大学学报:社科版—1996.18(4)
- 庄子哲学中的三重人格境界/孙明君//齐鲁学刊—1996(5)
- 关于庄子故里的考察与论证/王守义等//齐鲁学刊—1996(5)
- “自然”与“物化”:谈庄子的审美追求/杨保春//青岛大学师范学院学报—1996.13(2)
- 《庄子》与中国诗史之源/孙明君//清华大学学报:哲社版—1996.11(4)
- 《庄子》中“气”的美学内涵/管斌//山东教育学院学报—1996(3)
- 庄子故里新探/鲍大雪//山东社会科学—1996(1)
- 庄子的闻天乐与审美体验新解/李建盛//山东师大学报:社科版—1996(5)
- 写在庄子祠/毛志成//山东文学—1996(8)
- 庄子思想及其对中国文学的影响/袁文科//陕西教育学院学报—1996.12(3/4)
- 庄子技艺美学思想及其现代意义/范玉刚//陕西师大学报:哲社版—1996.25(1)
- 重神的艺术追求:从庄学到易学/梁道礼//陕西师大学报:哲社版—1996.25(1)
- 藏外道书中的老庄注/南江子//上海道教—1996(1)
- 传统的影响:在误读与契合之间:从文学史角度重识庄子与鲁迅的关系/郑家建//上海文化—1996(2)
- 《庄子》散文艺术的再认识/王延荣//绍兴师专学报:哲社版—1996.16(1)
- 《庄子》的卮言与先秦祝酒辞/李炳海//社会科学战线—1996(1)
- 庄子的逻辑/尤我明//书与人—1996(5)
- 老庄哲学与精神胜利法/杨径青//思想战线—1996(2)
- 从庄子的“不谴是非”人生观到郭象的“安分自得”处世哲学/于秋波//松辽学

刊:社科版—1996(2)

谦和虚:孔孟和老庄论交往态度之比较/谢阳举//唐都学刊—1996.12(3)

解构主义者庄子的后现代性?/易丹//天涯—1996(2)

《暗夜行路》与老庄思想/刘扬//外语学刊—1996(4)

全国庄子研讨会综述/王萍//文史哲—1996(1)

庄子与齐文化/蔡德贵//文史哲—1996(5)

《庄子》为什么反“技术”?/阿巍//文史知识—1996(12)

试论东瀛义宋刻本《庄子音义》/黄华珍//文献—1996(1)

《庄子》的注本与版本/卢贤中//文献—1996(4)

《庄子》寓言形象的艺术特色/吴凡//西安政治学院学报:社科版—1996.9(2)

《庄子》寓言悲剧冲突的表现形态与情感模式/蒋振华//西南师范大学学报:
哲社版—1996(3)

老庄哲学的精华和意义/邵建寅//厦门大学学报:哲社版—1996(4)

“逍遥游”境界的文学阐释:评宋效永著《庄子与中国文学》/张利群//新闻世
界—1996(6)

近期台湾对老庄哲学的研究/刘明//信息窗—1996(7)

昆仑、黄帝神话传说与《庄子》寓言/朱任飞//学术交流—1996(6)

超世·顺世·游世:庄子处世三境界/何宗思//学术论丛—1996(2)

老庄故里及文化归属考辨/孙立//学术研究—1996(8)

《庄子》美学中的虚静观/管斌//学术月刊—1996(2)

苏轼的“虚”“静”“明”观:论庄子的“心斋”思想对苏轼后期思想的影响/周小
华//学术月刊—1996(9)

《庄子·养生主》篇发微/王钟陵//学术月刊—1996(12)

从东海神木传说到庄子的鲲鹏扶摇意象/朱任飞//学习与探索—1996(5)

论庄子的语言观及其文化影响/党大恩//延安大学学报:社科版—1996.18
(1)

庄子的人生观/李堆尚//延安大学学报:社科版—1996.18(2)

简论沈从文对庄子的借鉴与超越/李成宇//殷都学刊—1996(1)

老庄思想的异同及价值简论/吴士英//殷都学刊—1996(1)

对庄子自由人思想的理解/郑廷坤//殷都学刊—1996(3)

《庄子》与稼轩词风的个性/王延荣//浙江社会科学—1996(4)

- 庄子与叔本华生命悲剧意识比较/曹顺庆//中国比较文学—1996(1)
- 庄子故里考证在东明:全国庄子研讨会述要/孙世民//中国方域—1996(6)
- 试论柏格森与庄子关于直觉式的审美观照理论之异同/顾丽霞//中国青年政治学院学报—1996(3)
- 从庄子与屈原的审美理想看“楚文化”/方铭//中国文化研究—1996(1)
- 逃遁与再现:庄子的生命意识与审美的历史维度/李建盛//中国文学研究—1996(3)
- 庄子两题:兼论庄子对老子思想的传承与发展/刘坤生//中国哲学史—1996(1)
- 《庄子·天下》篇成文于西汉说质疑/李炳海//中国哲学史—1996(1、2)
- 应重视楚艺术中的原逻辑思维/邵学海//中华文化论坛—1996(1)
- 试论庄子的理想人格及其修养/戴桂斌//中南民族学院学报:哲社版—1996.16(6)
- 庄子的“虚静”说与胡塞尔的“现象学还原”说的比较/陈震//中山大学研究生学刊:社科版—1996.17(2)
- 人的自我批判的宣言:庄子关于人的存在的思考及负面性的批判/李道湘//中央社会主义学院学报—1996(3)
- 论庄子美学的物象系统/刘成纪//中州学刊—1996(6)
- 走出灰暗的“人间世”:对庄子生存哲学的一种解读/孙月冬//淄博师专学报—1996(2)
- 老、庄“无用之用”思想析论/朱哲//宗教学研究—1996(4)
- 从“逍遥游”到“知北游”/夏当英//安徽大学学报:哲社版—1997.21(1)
- 《庄子》相对主义与相对论物理学思想之比较/胡化凯//安徽大学学报:哲社版—1997.21(1)
- 试论老庄自然主义科技观/孙逸倩//安徽大学学报:哲社版—1997.27(1)
- 庄子美学与语文教学/汤国来//安徽教育学报—1997(2)
- 庄子的人生哲学思想/冯英//长春党校学报—1997(2)
- 水观:孔孟庄别论/张耀南//长沙电力学院社会科学学报—1997.12(3)
- 避暑山庄与老庄思想/石东玉//承德民族师专学报—1997.17(3)
- 庄子与斯多亚派人生哲学比较/章海山//道德与文明—1997(5)
- 庄子也是伟大的辩者/邹林//阜阳师范学院学报:社科版—1997(1)

老庄精神与魏晋文学/魏宏灿、周新华//阜阳师范学院学报:社科版—1997

(1)

老庄思想与李白人格理想/阮堂明//阜阳师范学院学报:社科版—1997(1)

嵇阮和庄学品格的实践化/徐国荣//阜阳师范学院学报:社科版—1997(1)

试论老庄思想对元散曲的积极影响/汪芳启//阜阳师范学院学报:社科版—
1997(1)

庄子精神自由观论/程梅花//阜阳师范学院学报:社科版—1997(1)

《庄子·渔父》篇发微/郭维森//阜阳师范学院学报:社科版—1997(1)

论鲁迅对老庄思想的批判/柯贵文//阜阳师范学院学报:社科版—1997(1)

试论庄子的实践观/魏晋、李锦旺//阜阳师范学院学报:社科版—1997(1)

解庄的金钥匙:《庄子》“三言”论/高树海//河北师范大学学报:社科版—
1997.20(1)

唯道集虚:读《庄》札记之六/王钟陵//河北师院学报:社科版—1997(2)

重估庄子在中国美学史上的地位:兼评李泽厚“儒道互补”说/方然//河南师
范大学学报:哲社版—1997.24(1)

庄子《逍遥游》驳议/雷庆翼//衡阳师专学报—1997.18(2)

寓言是庄子散文的主载体:庄子散文形式与内容的完美结合/王筱娅//湖北
民族学院学报:社科版—1997.15(5)

老庄文化应属中原文化/张松辉//湖南师范大学社会科学学报—1997.26(4)

庄学对画论的影响/邓乔彬//华东师范大学学报:哲社版—1997(5)

《论语》《庄子》表达式的召唤性/周光庆、王一军//华中师范大学学报:哲社
版—1997.36(4)

《庄子》外杂篇中的庄子/陆建华//淮北煤炭师院学报:社科版—1997(3)

论“心斋”说/周宏丽//淮阴师专学报—1997.19(1)

庄子的社会批判/安继民//黄淮学刊:哲社版—1997.13(1)

庄子与斯宾诺莎人生境界之比较/芮常木//徽州师专学报:哲社版—1997.11
(1)

《庄》、《韩》文学异同论/刘松来//江西师范大学学报:哲社版—1997.30(2)

论庄子之道的原型意象/潘静//晋阳学刊—1997(4)

神话·《庄子》和想象力传统:《故事新编》新论之二/郑家建//鲁迅研究月刊—
1997(7)

- “游”与庄子诗学的主体精神/刘可钦//南京大学学报:哲人社版—1997(2)
- 庄子与中国启蒙文学源流/赵稀方//南京大学学报:哲人社版—1997(3)
- 老庄思想是道教的理论基础/徐小跃//南京大学学报:哲人社版—1997(4)
- 论早期天人观对《庄》《骚》浪漫特色的影响/刘项、王延双//齐齐哈尔师范学院学报:哲社版—1997(4)
- 庄子的诗意人生追求与诗化哲学(上)/袁伯诚//青岛大学师范学院学报—1997.14(1)
- 庄子的诗意人生追求与诗化哲学(下)/袁伯诚//青岛大学师范学院学报—1997.14(1)
- 论庄子的“小大之辨”/鲍鹏山//青海师范大学学报:哲社版—1997(2)
- 大海、海神崇拜和《庄子·秋水》寓言/朱任飞//求是学刊—1997(1)
- 《庄子》的审美意义:道与美的共生与统一/石晓宁//求是学刊—1997(3)
- 论《庄子》的社会理想/吕锡琛//求索—1997(1)
- 向秀《庄子注》研究/王晓毅//山东大学学报:哲社版—1997(3)
- 《庄子》“道”的哲学意义/徐桂红//陕西教育学院学报—1997.13(2)
- 《庄子》的审美意识刍议/蔡靖泉//上海大学学报:社科版—1997.4(2)
- 从儒道美学观之比较看庄子在中国美学史上的地位/方然//思想战线—1997(2)
- 语言:筌蹄与家园:庄子言意之辨的现代观照/李贵、周裕锴//四川师范大学学报:社科版—1997.24(1)
- 文学中的“逍遥游”境界:评《庄子与中国文学》/张利群//苏州大学学报:哲社版—1997(1)
- 庄蝶之梦与浑沌之死:《庄子》“物化”“气变”论解析/陈洪//苏州大学学报:哲社版—1997(1)
- 庄子的人生哲学思想及其现代价值/覃玉荣//天府新论—1997(1)
- 试论庄子“得意忘言”的审美观/陈静//天府新论—1997(1)
- 论庄子的生存心态/成其圣//天津师大学报:社科版—1997(3)
- 无用之用:读《庄》漫笔之五/王钟陵//铁道师院学报:社科版—1997.14(3)
- 庄子论“辩”中的主体间性问题/葛荣东//文史哲—1997(2)
- 庄子养生说发微/陈绍燕//文史哲—1997(4)
- 庄子哲学观念的神话根源/赵沛霖//文史哲—1997(5)

- “应用之道”还是“处世之术”:关于《庄子·人间世》的解读方法/张谷//西安外国语学院学报:哲社版—1997.5(1)
- 再说《逍遥游》/许兴宝//西北第二民族学院学报:哲社版—1997(3)
- 通往自然无为的庄子修养论美学:中国古代修养美学论纲之一/王建疆//西北师大学报:社科版—1997.34(1)
- 本体论:庄子和海德格尔的哲学思想/徐良//西北师大学报:社科版—1997.34(4)
- 《庄子》的自然人本精神对中国文人的影响/哈嘉莹//西北师大学报:社科版—1997.34(5)
- 庄子思想与陶渊明的人生境界/张瑞君//西南师范大学学报:哲社版—1997(3)
- 老庄语言观综述/陈立中//湘潭大学学报:哲社版—1997.21(5)
- 庄子哲学的换位思维、换主体思维和负面思维/李堆尚//延安大学学报:社科版—1997.19(2)
- 庄子美学的教学意义/汤国来//语文学习—1997(1)
- 《庄子·养生主》讲疏(上)/王钟陵//镇江师专学报:社科版—1997.19(1)
- 《庄子·养生主》讲疏(下)/王钟陵//镇江师专学报:社科版—1997.19(2)
- 《庄子·德充符》讲疏(上)/王钟陵//镇江师专学报:社科版—1997.19(3)
- 略论屈原的审美意识:兼论屈原庄子美学观之异同/蔡靖泉//职大学刊:哲社版—1997(1)
- 庄子的人格理论与现代中国人格建构/李道湘//中国社会科学院研究生院学报—1997(4)
- 写在庄子祠/毛志成//中国西部文学—1997(5)
- 老庄的民本思想/张金岭//中华文化论坛—1997(1)
- 试论庄子寓言的艺术特色/李仁质//中央社会主义学院学报—1997(1)
- 老庄思想与主体心理矛盾/刘李伟//暨南学报:哲社版—1997.19(3)
- 论庄子的讽刺艺术/李明珠//安徽教育学院学报:社科版—1997(4)
- 雷神崇拜和《庄子》寓言/朱任飞//北方论丛—1997(5)
- 相逢于道路:庄子与海德格尔诗学比较/何芳//北方论丛—1997(6)
- 北方神话对《庄》《骚》浪漫特色的影响/刘项、王延双//北方论丛—1997(6)
- 庄子的道/谭坤//昌潍师专学报—1997.16(3)

- 老庄思想与陶渊明的生死观/姚蓉//长沙电力学院社会科学学报—1997.12
(4)
- 明于“大知”的认识论:兼析对庄子哲学的两个误解/邓名瑛、郑文先//船山学
刊—1997(1)
- 灵幻的梦想与苍凉的现实:上古神话与《庄子》寓言有关鸟意象的文化考察/
朱任飞//东北师大学报—1997(6)
- 从政治哲学到诗意美学:“老庄”比较视域中的庄子美学思想/李建盛//东方
丛刊—1997(3)
- 重论庄子“逍遥”的实质及其文化意义/张松//东岳论丛—1997(4)
- 略谈庄子的审美客体特征/潘明武//高等函授学报:哲社版—1997(4)
- 神秘数字“十九年”解谜/叶舒宪//广东社会科学—1997(6)
- 庄子与郭沫若/张顺发//郭沫若学刊—1997(1)
- 庄子“至乐无乐”论的美学阐释/李冬梅//海南师院学报—1997.10(4)
- 浅谈庄子“自然无为”思想/曾宪龙//函授教育—1997.9(2)
- 《庄子》解释史上的差异现象及其根源/张峰屹//河北师范大学学报:社科
版—1997(4)
- 命物之化而守其宗:读《庄》札记之七/王钟陵//河北师范大学学报:社科版—
1997(4)
- 积淀与超越:浅谈庄子审美心态之形成/赵彩芬//河南教育学院学报:哲社
版—1997.16(1)
- 《庄子·大宗师》篇属杂文字辨/王钟陵//江苏社会科学—1997(6)
- 庄子天人观与齐物论思想新探/徐小跃//江苏社会科学—1997(6)
- 王尔德与庄子哲学/吴学平//解放军外语学院学报—1997(增刊)
- 读《庄子》/严锡禹//金陵审学志—1997(1)
- 老庄的契道合天与慧能禅的即心即佛/徐小跃//南京社会科学—1997(6)
- “安之若命”新解/张采民、朱怡森//南京师大学报:社科版—1997(4)
- 论庄子人生哲学/姜思学//农垦师专学报—1997.12(2)
- 从人生境界到审美境界:庄子天人之学的美学精神/陈德礼//青海师范大学
学报:哲社版—1997(4)
- 闲适为人,真情为文:林语堂与老庄思想/舒云//青年思想家—1997(6)
- 历史、文化、审美:庄子哲学和美学理解的当代视域/李建盛//求索—1997(4)

- 略论庄子思想的开放性/朱孔芬//山东社会科学—1997(6)
- 通达生命诗境的哲学:论庄子哲学与美学的契合/鲁旭蓉//山西大学师范学院学报:哲社版—1997.9(2)
- 论庄子认识论思想的理论贡献/毛荣生//社会科学—1997(5)
- 庄子与佛陀对话:当代关公战秦琼/黄夏年//世界宗教文化—1997(11)
- 老庄的民本思想/张金岭//四川大学学报:哲社版—1997(4)
- 汉代的《庄子》研究与《庄子》影响/葛亮//天津师大学报:社科版—1997(5)
- 虚者,心斋也:读《庄》漫笔之六/王钟陵//铁道师院学报—1997.14(5)
- 契合之路程:庄子和《庄子》的英译本(上)/汪榕培//外语与外语教学—1997(5)
- 契合之路程:庄子和《庄子》的英译本(下)/汪榕培//外语与外语教学—1997(6)
- 庄子修养美学的范畴及其影响:中国古代修养美学论纲之二/王建疆//西北师大学报:社科版—1997.34(6)
- 也谈南北文化之划分及老庄的文化归属/刘绍瑾//学术研究—1997(11)
- 谈庄子对儒家和知识的批评/孙金荣//语文函授—1997(4)
- 论老庄道家的人格思想/王宁山//浙江社会科学—1997(4)
- 《庄子·德充符》讲疏(下)/王钟陵//镇江师专学报:社科版—1997.19(4)
- 庄子的“无用之用”//中国科技产业—1997(3)
- 真理:波普证伪与庄子证实/王清淮//中国人民警官大学学报:哲社版—1997(3)
- 庄学二题/韩经太//中国文化研究—1997.冬(4)
- 《庄子口义》的注庄特色/杨黛//中国文学研究—1997(4)
- 试论庄子生死哲学的本体意义/朱人求//中华文化论坛—1997(2)
- 老、庄“无用之用”思想析论/朱哲//中华文化论坛—1997(2)
- 《逍遥游》中的人生境界/王光松//中山大学研究生学刊:社科版—1997.18(2)
- 论庄子的“无知”“不知”思想/邓联合//中州学刊—1997(4)
- 简论庄子社会批判观的基本思路/安继民//中州学刊—1997(6)
- 《庄子》寓言文体新论/刘访//重庆师院学报:哲社版—1997(3)
- 论屈原的遨游、流浪与庄子的逍遥游/董运庭//重庆师院学报:哲社版—1997

(4)

太白诗与庄子文/杨旭升//重庆师院学报:哲社版—1997(4)

略论庄禅真理观及其历史影响/李霞//安徽大学学报:哲社版—1998.22(1)

庄子寓言二题/傅军龙//北方论丛—1998(4)

在有言和无言之间:对庄子的两种“无言”思想的考察/王柏华//北京大学学报:哲社版—1998.35(3)

苟全性命于乱世,不求闻达于诸侯:略论庄子的人生观及对后世的影响/康清莲//川东学刊:社科版—1998.8(1)

庄子的社会文化批判及其理想/李生龙//船山学刊—1998(1)

《庄子》略说/卢柏林//电大教学—1998(4)

黄老之学与老庄思想/(韩)苏铉盛//东岳论丛—1998(2)

自然与本性/陈嘉映//读书—1998(1)

清风梦谷中的生命质询:读杨书案的长篇新著《庄子》/刘忠、吴秀明//芳草—1998(2)

中国古代辩证自然观与现代科学思想的变革:从普里高津推崇庄子哲学说起/林可济//福建师范大学学报:哲社版—1998(2)

老庄道家学派与楚文化之渊源关系/袁伯诚//固原师专学报—1998.19(1)

试论庄子的“道”与中国浪漫主义的产生/韦琴琴//广西师院学报:哲社版—1998.19(1)

丘则陋矣:读《庄》札记之八/王钟陵//河北师范大学学报:哲社版—1998.21(3)

《逍遥游》:庄子在等差世界中的自然选择/王凡//吉林师范学院学报:哲社版—1998.19(2)

庄学精神:山水旅游文化的源泉/魏宏灿//济宁师专学报—1998.19(1)

《庄子》的孔子人物形象论/(韩)任振镛//江苏教育学院学报:社科版—1998(2)

逍遥与人生体悟:庄子直觉思维论/王红蕾//辽宁大学学报:哲社版—1998(1)

庄子和斯多葛学派的自由观比较/王学锋//洛阳师专学报—1998.17(1)

论庄子的“虚静”/彭茵//南京社会科学—1998(2)

庄子文艺美学思想四谈/吴美卿//宁德师专学报:哲社版—1998(3)

- 风:大道的解说:《庄子》以风喻道的文化考察/朱任飞//求是学刊—1998(1)
- 海德格尔与庄子诗学论略/何芳//求是学刊—1998(2)
- 庄子与阮籍的理想人格/张瑞君//山西师大学报:社科版—1998.25(2)
- 《庄子》:中国小说创作之祖/刘生良//陕西师范大学学报:哲社版—1998.27
(1)
- 《庄子·养生主》我见/卫俊秀//陕西师范大学学报:哲社版—1998.27(2)
- 《庄子·齐物论》通释/刘坤生//汕头大学学报:人文版—1998.14(1)
- 上古神话传说中的“混沌母题”与《庄子》寓言/朱任飞//社会科学战线—1998
(1)
- 怎样理解庄子对美的特殊体验/赵红玲//社科纵横—1998(1)
- 狂狷之书:《韩非子》和《庄子》/鲍鹏山//书与人—1998(1)
- 老庄关系辨异/刘丰//唐都学刊—1998.14(2)
- 审乎无假而不与物迁:读《庄》漫笔之七/王钟陵//铁道师院学报—1998.15
(2)
- 河北南皮县芦庄子汉墓/沧州市文物管理处:卢瑞芳执笔//文物春秋—1998
(1)
- 庄子的文化解析/段从学//文艺研究—1998(3)
- 《庄子》命名艺术试探/熊宪光、陈劲//西南师范大学学报:哲社版—1998(4)
- 老庄道论之异同/杨胜良//厦门大学学报:哲社版—1998(2)
- 居所澄明与形上慰藉:庄子立义艺术主体生存本体论/朱怀江//新疆师范大
学学报:哲社版—1998.19(1)
- “象”与老庄美学/于一//学术交流—1998(1)
- 庄子美学的内在超越结构/郭持华//益阳师专学报—1998.19(3)
- 从哲学到文学的困惑:由庄子言意观说起/余玫//云南师范大学学报:哲社
版—1998(1)
- 《庄子》寓言中的悲剧形象与知识分子的隐逸意识/(韩)权锡焕//枣庄师专学
报—1998(1)
- 论庄子人生哲学中“命”与“逍遥”、“游”的关系/冯定坚//湛江师范学院学报:
哲社版—1998.19(3)
- 超脱人生和超越人生:庄子与尼采的人生哲学比较/张剑英//张家口大学学
报:综合版—1998(3,4)

- 《庄子·人间世》讲疏(上)/王钟陵//镇江师专学报:社科版—1998.20(1)
- 《庄子·人间世》讲疏(中)/王钟陵//镇江师专学报:社科版—1998.20(2)
- 辩名析理:郭象注《庄子》的方法/汤一介//中国社会科学—1998(1)
- 玄珠、昆仑神树·曲商之木:《庄子》中黄帝遗玄珠神话的原型考察/朱任飞//中州学刊—1998(1)
- 老庄论辨/陆建华//安徽大学学报:哲社版—1998.22(3)
- 试析庄子的美学思想/张艳红//渤海学刊—1998(2)
- 老、庄子消解性话语解读模式及其“无中生有”的意义建构方式/曹顺庆//复旦学报:社科版—1998(3)
- 恣肆瑰奇,亦幻亦谲:《野草》和《庄子》浪漫主义特色比较/薛伟//广东鲁迅研究—1998(2、3)
- 浅谈庄子的文艺美学思想:兼谈其对后世的影响/吴美卿//广州师院学报:社科版—1998.19(5)
- 论庄子对儒学的剝剥/罗维明//广州师院学报:社科版—1998.19(8)
- 庄学研究新视野:叶舒宪《庄子的文化解析》评介/王煜//海南大学学报:社科版—1998.16(2)
- 庄子“言意之论”与审美/李世桥//河南教育学院学报:哲社版—1998.17(4)
- 庄子论道/许婉璞//吉首大学学报:社科版—1998.19(3)
- 《庄子》与道教、现代文明片论/丁怀轸//理论学刊—1998(4)
- 庄子精神概论/袁坤//聊城师范学院学报:哲社版—1998(3)
- 庄子思维方式探析/张峰屹//内蒙古社会科学—1998(2)
- 庄子理想人格论/朱湘湛、张春//攀枝花大学学报:综合版—1998.15(2)
- 《庄子》幽默艺术初探/陈劲//攀枝花大学学报:综合版—1998.15(2)
- 困境与解脱:庄子人生哲学剖析/成华青//青海师专学报—1998.18(3)
- 建设性的后现代主义与庄子思想/孔令宏//求是学刊—1998(3)
- 追寻诗意的栖居:庄子与海德格尔诗学比较(之二)/何芳//学术交流—1998(2)
- 论郭象对庄子思想的继承与发展/王燕//学术交流—1998(3)
- 试论《庄子》“寓言”/吴怀东//学术界—1998(3)
- 《庄子·人间世》讲疏(下)/王钟陵//镇江师专学报:社科版—1998.20(3)
- 读《庄子》散文札记/任典云、邱鲁军//镇江师专学报:社科版—1998.20(3)

- 《黄帝四经》《老子》《庄子》差别论/方铭//中共中央党校学报—1998(3)
- 老庄的性善论/张金岭//中华文化论坛—1998(1)
- 论庄子的人生理想与处世哲学/于铭松//中央社会主义学院学报—1998(7)
- 《庄子》认识论新论/舒铤//重庆社会科学—1998(3、4)
- 庄子的浪漫主义是我国浪漫主义文学的源头:兼谈庄、屈浪漫主义的区别/黎远方//桂林市教育学院学报:综合版—1998.12(3)
- 庄子新解二则/方正己//河池师专学报—1998.18(3)
- 论庄子逍遥的本质/陆建华//江淮论坛—1998(5)
- 论庄子的人生痛苦意识/颜世安//江苏社会科学—1998(4)
- 庄子的“环中”认知结构初探/傅永新//江苏社会科学—1998(4)
- 荒谬中的闪光:读《庄子·马蹄》/潘明武//锦州师范学院学报:哲社版—1998(1)
- “庄子自是楚人”说/蔡靖泉//荆州师专学报—1998.21(3)
- 试论李白自由观对庄子的超越/罗小芳//柳州师专学报—1998.13(4)
- 解构·还原·创新:叶舒宪《庄子的文化解析》一书的研究思路/吴光正//民族艺术—1998(3)
- 老庄哲学与中国书法传统精神/刘启林//汕头大学学报:人文版—1998.14(6)
- 试比较庄子和休谟怀疑论的同异/卢振芳//上海教育学院学报—1998(4)
- 试论《庄子》道的意象/杨国强//韶关大学学报:社科版—1998.19(4)
- 成玄英重玄学思想述要:以《庄子疏》为中心/强昱//世界宗教研究—1998(3)
- 严灵峰所录《宋代庄子知见书目》的几个问题/简光明//书目季刊(台湾省)—1998.32(2)
- 老庄利己主义之比较/王海宾//天府新论—1998(5)
- 《庄子》(内篇)校读三札/周乾//天津师大学报:社科版—1998(6)
- 犹有尊足者存:读《庄》漫笔之九/王钟陵//铁道师院学报—1998.15(6)
- 扈言日出、和以天倪:评汪榕培教授英译《庄子》/陈建中//外语与外语教学—1998(11)
- 从传播的角度看庄子的语言艺术/因惠泉//现代传播—1998(4)
- 略论庄子的“无用之用”/李明珠//学术界—1998(4)
- 《庄子》与齐:对《庄子》文化归属的再思考/孙立//学术研究—1998(9)

- 中、法、英《庄子劈棺》比较/邹正昌//益阳师专学报—1998.19(4)
- 孔子、庄子生死观之比较/张美亚//浙江师大学报:社科版—1998.23(增刊)
- 道的精神:《庄子》的艺术精神/陶君//中国道教—1998(4)
- 论郭象注《庄子》的方法/汤一介//中国文化研究—1998.春(1)
- 庄子与郭象伦理思想之比较/傅晓琼//重庆师院学报:哲社版—1998(4)
- 成玄英《庄子疏》“知与不知,通而为一”的思想/蔡方鹿//宗教学研究—1998(2)
- 庄子之“道”与康德“物自体”比较研究:兼论庄、康不可知论异同/汪秀丽//安徽大学学报:哲社版—1998.22(6)
- 庄子的天/谭坤//昌潍师专学报—1998.17(6)
- 老庄“自然”观的实证分析/冯春田//东岳论丛—1998(5)
- 释《庄子·养生主》之“割”/刘乃叔//古籍整理研究学刊—1998(4、5)
- 庄子的“解衣般礴”论及对中国绘画的影响/万伟民、史洁莹//国画家—1998(6)
- 《庄子》成语浅析/马秀恰、刘青琬//河北大学学报:哲社版—1998.23(4)
- 《庄子》人格理想与魏晋文学的人格起点/李建中//华中师范大学学报:人文社科版—1998.37(5)
- 蝴蝶与甲虫:关于庄子与卡夫卡的一点比较/温去非//辽宁广播电视大学学报—1998(4)
- 庄子其人与《庄子》:《庄子》的绿色哲学之一/陈明绍//民主与科学—1998(5)
- 人生、哲学与艺术的完善统一:《庄子》散文的文学特质与价值/(韩)任振镐//宁波大学学报:人文版—1998.11(4)
- 从老庄申韩同传看道、法之承变关系/丁鼎、卢友连//齐鲁学刊—1998(5)
- 宽容:庄子的认识论精神/张祥明//齐鲁学刊—1998(6)
- 论老庄对李白的影响/蒋力余//求索—1998(6)
- 生命的困境和审美的超越:庄子美学的生命意义/罗坚//社会科学—1998(12)
- 心未尝死者:读《庄》漫笔之八/王钟陵//铁道师院学报—1998.15(5)
- 从庄子的“言意”之辨看文艺审美活动的特征/詹七一、罗晓非//云南民族学院学报:哲社版—1998(4)
- 庄子的自由精神/丁怀轸//哲学大视野—1998(5、6)

- 庄子理想人格的超越性与悲剧性/吴长城//哲学战线—1998(2)
- 屈原和庄子:屈庄浪漫主义比较谈/李明珠//安徽教育学院学报:社科版—1999.16(1)
- “技术”批判:海德格尔和庄子/肖巍//复旦学报:社科版—1999(1)
- 试论庄子的“言”与“意”/李敬国//甘肃社会科学—1999(1)
- 庄子人生观散论/吕继臣//辽宁财专学报—1999(3)
- 试论《庄子》的民俗观/马启俊//六安师专学报—1999.15(1)
- 《庄子》疑难词语考释/方向东//南京师大学报:社科版—1999(1)
- 庄学研究二十年/吴长城//社会科学动态—1999(1)
- 庄子“有无之情”论辩证/朱怀江//新疆师范大学学报:哲社版—1999.20(1)
- 《庄子》比喻的特色及其修辞效果/周玉秀//语文学刊—1999(1)
- 试论郭店楚简的抄写时间与庄子的撰作时代:兼论郭店与包山楚墓的时代问题/王葆//哲学研究—1999(4)
- 老庄的文化心态/秦彦士、林光明、葛庆元//中华文化论坛—1999(1)
- 庄子、屈原之浪漫主义比较/檀晶//固原师专学报—1999(2)
- 用《庄子》自身的方式解读《庄子》:叶舒宪《庄子的文化解析》的切入点/吴光正//广东社会科学—1999(2)
- 借鉴老庄思想,调适心理挫折/刘红//贵州教育学院学报:社科版—1999(2)
- 《庄子》中的“畸人”形象刍议/杨林//海南师院学报—1999.12(2)
- 试论宋代禅宗与《庄子》思想的关系/孔令宏//河北学刊—1999(2)
- 庄子的无用美学发微/方正己//河池师专学报—1999.19(1)
- 关于《庄子》寓言定分种种/蒋振华//湖南教育学院学报—1999.17(1)
- “道言悖论”及庄子对言说方式的怀疑、改造与创新/徐克谦//华东师范大学学报:哲社版—1999(4)
- 孔子与庄子的自然美观及其影响/杨志勇;易先林//吉首大学学报:社科版—1999.20(1)
- 庄子的生态环境观新探/程潮//嘉应大学学报—1999.17(1)
- 优存·自由·美悟:庄子的人生观及价值观新探/史鸿文//江汉论坛—1999(2)
- 论庄子“三元”说及其与儒、墨、杨朱之关系/刘士林//孔子研究—1999(2)
- 庄子“真人”论/若水//青海社会科学—1999(2)
- 庄子的“德”与“道”及其文学艺术观新论/梁枢//社科纵横—1999(2)

- 才全而德不形:读《庄》漫笔之十/王钟陵//铁道师院学报—1999.16(2)
- 孟庄命论比较/陈绍燕//文史哲—1999(2)
- 老庄学派伦理思想的自然精神/路雅祺//武汉水利电力大学学报:社科版—1999.19(1)
- 庄子快乐哲学与现代价值选择/黄静//云南社会科学—1999(增刊)
- 博爱:庄子思想之内质/陈水德//安徽大学学报:哲社版—1999.23(3)
- 从现实基础看庄子认识论的合理因素/籍成山//昌潍师专学报—1999.18(4)
- 从庄子哲学看哲学自身的矛盾/于桂凤//长白学刊—1999(4)
- 《庄子》中的神话世界及其文化意蕴/郭真义//东方文化—1999(5)
- 《庄子》寓言的文学性/张亚君//甘肃社会科学—1999(4)
- 论老庄的反“礼”思想:兼与孔子“复礼”思想比较/张杰、赵秀云//管子学刊—1999(2)
- 屈庄风格浅论/孙光//河北大学学报:哲社版—1999.24(2)
- “一语天然万古新,豪华落尽见真淳”:陶渊明的作品风格与老庄思想/姚蓉//湖南大学学报:社科版—1999.13(2)
- 庄屈浪漫主义风格的共同特色/钟锡南//湖南教育学院学报—1999.17(3)
- 超越有限性:庄子论逍遥游/章惠垠//淮北煤炭师院学报:社科版—1999.20(3)
- 《庄子》的物性观及其现代意义/王晖//江苏社会科学—1999(4)
- 庄子:中国传统文化的自然主义源头/崔大华//教学与研究—1999(5)
- 《庄子》一书的个性化教育思想发凡/刘兆伟//教育评论—1999(4)
- 老庄道家若干思想述评/谢扬举//历史教学问题—1999(5)
- 漫谈《红楼梦》与《庄子》/刘福勤//明清小说研究—1999(1)
- 烦恼即菩提:《红楼梦》与庄、禅谈片/王学钧//明清小说研究—1999(1)
- 《红楼梦》与庄子漫议/曹明//明清小说研究—1999(1)
- 在“《红楼梦》与《庄子》、禅之关系及其文本诠释座谈会”上的发言/刘冬//明清小说研究—1999(1)
- 论庄子的游世思想/颜世安//南京大学学报:哲人社版—1999.36(2)
- 《庄子》自然环境保护思想发微/陈瑞台//内蒙古大学学报:人文社科版—1999.31(2)
- 《庄子·养生主》主旨新探/李景明//齐鲁学刊—1999(5)

- 松尾芭蕉的“造化随顺”与《庄子》的自然观/陈光//日本研究—1999(2)
- 庄子天道观二题/安继民//商丘师专学报—1999.15(3)
- 庄子处世观浅析/周红//四川省公安管理干部学院学报—1999(3)
- 涵庄子谐,寓教于乐:评《咸宁日报》周末版“世象戏说”专栏/郑福汉//新闻记者—1999(9)
- 语言的困境和美学的使命:庄、禅语言观的现代观照/石世明、蒋德阳//渝州大学学报:社科版—1999.16(2)
- 评方勇、陆永品《庄子诠评》/马庆洲//漳州师院学报:哲社版—1999.13(3)
- 《庄子》对理想人格的塑造/若水//中国道教—1999(3)
- 朱熹之学与老庄/张艳清//中国哲学史—1999(2)
- 陈鼓应《庄子浅说》志疑/郭德茂//中华读书报—1999.7(21)
- 读解《庄子的文化解析》/克谐//中文自学指导—1999(4)
- 中外互阐古今对话如何可能:读《庄子的文化解析》有感/吴光正//中文自学指导—1999(4)

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 十家论庄

作者 =

页数 = 6 3 1

SS号 = 1 1 2 2 4 9 6 2

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录

序.....	胡道静前言
胡适论庄子	
冯友兰论庄子	
吕振羽论庄子	
郭沫若论庄子	
侯外庐及中国思想通史学派论庄子	
任继愈论庄子	
李泰棻论庄子	
关锋论庄子	
陈鼓应论庄子	
张恒寿论庄子	
附录	
[一] 章太炎论庄子	
[二] 庄子时代大事年表	
[三] 庄子研究专著及论文目录	