

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

少年哲学向导丛书

游心于无的智者
——庄子哲学浅谈

 eBOOK
网络资源 学校专集

一、遁世离俗的生命历程

庄子是一个带有浓厚的传奇色彩的人物。他的寓言，他传奇式的一生，本身就是对他的哲学信仰和思想的践履和说明。

庄子，姓庄，名周，战国时宋国蒙（今河南商丘东北）人，生卒年不详。一般人认为，庄子约生于公元前369年，卒于公元前286年，共活了83岁。为了叙述的方便，根据《史记》、《庄子》和《列御寇》中关于庄子生活事迹的记载，我们可以大致把庄子的一生划分为三个阶段。

1. 穷困坎坷的身世

庄子的一生是一个中国古代知识分子所经历的坎坷贫困的一生。据《列御寇》记载，庄子“处穷闾厄巷，困窘织履，槁项黄馘”。就是说他住在贫民窟里，生活贫苦，面黄肌瘦，靠编织草鞋等勉强维持生活。有时生活难以为继，只好靠借债度日。

据《庄子·外物》（以下引《庄子》只注篇名）记载，庄子因为家境贫困，而去向管理河道的小官借米。但，这个小官却为富不仁，他装模作样地说：“好啊！等我年终收齐了我封邑内的租赋之后，一定借助给您很多钱，可以吗？”庄子听后，辛辣地嘲讽道：“我在来您这里的路上，正低头走着，忽然听到有人半路上喊我。我寻声望去，发现是一条小鲫鱼正躺在干涸的车辙中紧张地呼吸。我就问：‘鲫鱼，你怎么了？’它回答说：‘我是东海龙宫的水官，您能用斗升之水救活我吗？’我告诉鲫鱼说：‘好啊！我正要去南游吴国和越国，等我到了那里后，带很多的水来迎接您，可以吗？’鲫鱼听后，愤然叫道：‘我失去了我赖以活命的水，还能在哪里容身呢？现在，我只须斗升之水，就可活命，您却不肯施舍，等您从吴国和越国回来，就到干鱼市场上去找我吧！’”庄子一番话，说得那个小官面红耳赤，无言以对。

对于自己的穷困，庄子是供认不讳的。据《庄子·山木》载，有一次，庄子穿了一件打着补丁的粗布衣服，脚穿一双用带子系着的草鞋来见魏王。魏王看着庄子这副落魄穷困的样子，不禁感慨地说：“先生为什么会如此疲惫呢？”庄子立即不卑不亢地回答说：“我只是贫穷，而不是疲惫。读书人有远大的理想和志向而又不能实现，那才叫疲惫。我穿旧衣、着敝履，这叫做贫穷，而不能叫做疲惫”。

庄子虽然贫穷，但正常人的生活似乎还是能够过上的。他不但有妻室儿女，而且，还经常有暇“钓于濮水”（《秋水》），另据《山木》载，庄子出行的时候，还有弟子随行左右。这表明庄子乃是一名中下层知识分子，虽然身处穷困坎坷之境，却能够自得其乐。

2. 逍遥恬淡的人生

庄子是一个“隐士”，或称“避世之士”。胡适在谈到庄子时说庄子的学说只是一个“出世主义”。作为一个“出世”的哲学家，庄子极端重视人的精神世界的追求，主张人活在世界上不能像儒家那样只知治外（客观世界）而不知治内（主观世界）。为了实现自己治内的目的，庄子把获得最大限度的精神自由作为自己追求的最高目标，把恬淡逍遥的人生视为自己精神的最

高享受。为此，庄子终身不仕，整日留恋于山水，嬉戏于自然，“独与天地精神往来”，“上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友”。

据说庄子年轻的时候，曾在家乡做管理漆园的小官，可是，没干多久，庄子便觉得同自己的哲学信仰和生活情趣不合，于是，便辞官归隐，开始了他的“独与天地精神往来”的隐士生活。

据《史记》记载，楚威王闻知庄子很有才能，便以厚金礼聘，请他做卿相。庄子听说后，笑着对楚国的使者说：“千金、卿相，的确是重利尊位。但您难道看不见用于郊祭的牺牛吗？养了几年之后，便给它披上绣花衣裳送到太庙作祭品。到那时，它即使想做一头自由自在的小猪，也不可能了。你快走，不要玷污了我！我宁愿像一条小鱼，游戏于污泥浊水之中，自得其乐，也不愿为治国理政的俗事凡务所拖累。我将终身不仕，以实现我孜孜以求的精神自由。”

庄子不但自己终身不仕、傲视权贵，而且还对奴颜卑膝、追名逐利的势利小人表现出了极度的轻蔑和贱视。如宋国的新贵族曹商就曾受到庄子的嘲讽。曹商出使秦国，屡献媚于秦王，得秦王欢心，蒙赐车马百余辆，一夜之间成了宋国的富豪。后来，曹商找到庄子，自鸣得意地说：“居于偏僻的陋室之中，靠着编织草鞋养家糊口，弄得面黄肌瘦，食不果腹，这是我所做不到的。我的长处在于能够结交万乘之君，并能蒙其厚赐。”轻狂得意之情溢于言表。庄子沉吟良久，一针见血地指出：“我听人说，秦王患了一种难以启齿的病。他召集秦国所有的医生，并向他们许诺：如果有人能够舐掉他屁股上的毒疮，就可以得到一辆马车；如果再能替他舐痔疮，就可以得到五辆马车。总之，舐的地方愈卑下肮脏，得到的车辆自然也就越多。”接着，庄子话锋一转，紧盯着曹商追问道：“你莫非是替秦王舔过痔疮吧？要不然，你怎么会得到这么多车马呢？唉！你还是快点走吧，别弄脏了我！”曹商自讨没趣，灰溜溜地走了。

在庄子看来，曹商虽然用自己的卑下和谄谀换取了金钱和地位，但他丧失的却是人生最珍贵的东西：人格和尊严，恬淡和自由。

庄子恬淡逍遥的人生态度还表现在他对一国之相的傲视，把一人之下，万人之上的相位视为“腐鼠”。据《秋水》记载，惠子在梁国为相，庄子打算去探望这位老朋友。消息传到梁国，有人对惠子说：“庄子此次来梁，是要取代您的相位。”惠子听后，惊恐不已，连续三天三夜在梁国搜寻缉拿庄子。庄子听说以后，就径直去了梁国找到惠子，开门见山地对他说：“南方有一种鸟，它的名字叫鹓鶵，您知道吗？这种鸟每次从南海飞往北海，一路上从不休息，除非有梧桐树，它才在枝头栖息一会儿；除了竹子的果实，它什么也不吃；除了清凉甘美的泉水，它什么也不饮。有一天，它飞过一片草地，看见一只猫头鹰正叼着一只已经腐烂的老鼠在东张西望。当猫头鹰看到鹓鶵时，连忙用翅膀遮着那只腐鼠，大声地喊叫着，要吓退鹓鶵。”说到这里，庄子紧接着追问惠子，“你现在派兵四处搜捕我，是不是也要护着你的相位，并以此来吓退我呢？”

通过这个故事，我们可以看到庄子一生虽然穷困潦倒，却从不为功名利禄折腰。他把自己的节操和信仰，把对精神自由的追求，看得如同生命一样宝贵，他安贫乐道，视名利如浮云，始终与统治者采取不合作的态度，表现出了“不为轩冕肆志，不为穷约趋俗”的恬淡逍遥的人生理想。

3. 勤于论辩的学术生涯

庄子是一个善辩的哲学家。在庄子的学术论辩与著述中，惠子占有特别的地位。有人曾断言庄子的著作都是为了同惠子论辩而写成的，这话无疑是有些夸张了。但也不是没有一点道理。

庄子和惠子第一次见面，就跟惠子开了一个小小的玩笑，他说：“今天我原以为是见到了凤凰，结果只是遇到了一只小小的麻雀啊！”自此次见面相识后，庄子和惠子曾就许多问题展开过争辩，如“有用”与“无用”，“有情”与“无情”，“大”与“小”等等。其中他们在濠水之上所进行的“鱼乐”之辩，尤为有趣。

据《庄子·秋水》记载，有一次，庄子与惠子同游于濠水之上。庄子说：“你看这条白色的小鱼，从容地游来游去，是何等的快乐！”惠子反驳道：“你又不是鱼，你怎么会知道鱼的快乐呢？”庄子说：“你不是我，你怎么知道我不知道鱼的快乐呢？”惠子道：“我不是你，当然不知道你是否知道鱼的快乐。但你也不是鱼，你当然也就不知道鱼是否快乐。”庄子说：“还是回到一开始提出来的问题上吧！你说‘你怎么会知道鱼的快乐？’你既然说出了这句话，并用这句话来问我，本身就表明你已经知道我是知道鱼的快乐的。我游于濠上而乐，由此知道鱼游于濠下也是快乐的。”

庄子和惠子争论了一辈子。及至惠子去世后，庄子感慨地说：“自从先生（指惠子）死后，我再也没有争论的对手了，我再也无法同别人讨论问题了！”惠子的去世，使庄子丧失了争辩的对象，竟无人再可与之对言。据说，从此以后，庄子再也没有同别人争论过什么问题。

庄子死后，人们把庄子的思想和活动记录、汇集到一起，就是我们今天研究庄子的主要史料《庄子》。据《史记·老庄申韩列传》载，庄子曾著书10余万言，《汉书·艺文志》说《庄子》一书共52篇，只是多有散失。现在，我们看到的《庄子》一书，是魏晋之际的玄学名士郭象注释整理的版本，它共计33篇，其中内篇7篇，外篇15篇，杂篇11篇，估计是对旧有的版本加以删节、合并而成的。

现存的《庄子》一书，虽然署名是庄子，但书中的33篇文章，不一定全是庄子所作，其中一部分可能是庄子的学生和庄子的后学所作。因此，书中的一些篇章也反映了庄子的学生和庄子后学的思想观点。目前，学术界较为一致的看法是，《庄子》内篇多出自庄子的手笔，而外、杂篇则多系庄子学生或后学所作。著名哲学家冯友兰先生因此主张，应该把《庄子》看成是先秦（战国中期）到汉初道家、尤其是庄子一派著作的论文总集。

二、道统万物的自然观

“道”是中国哲学所独有的一个重要范畴，在西方哲学中找不到与之相应的称谓，中国哲学正是因为有了包括“道”在内的一系列范畴，才形成了与西方哲学不同的特点。可是，“道”的本义乃是“道路”，那么，“道”是如何由“道路”这样一个表示具体事物名称的概念演变、抽象成为宇宙万物的产生者和决定者的呢？这一任务是由老子完成的。换言之，老子在中国哲学发展史上，第一次把“道”由一个表示具体事物名称的概念上升成为一个世界本原或本体概念。从此以后，“道”在中国哲学史上的地位便确立了。

在老子哲学中，“道”的含义极其宽泛，但概括说来，大致包括如下三方面内容：“道”是天地万物的产生和主宰者，所谓道为“万物之宗”、道为“万物之奥”。“道生一，一生二，二生三，三生万物”，说的就是这一含义；“道”是天地万物运动变化的规律和原理，所谓“人法地，地法天，天法道”，“执古之道以御今之有”，说的就是这一含义；“道”是人生所追求的极致境界和人类社会的最高法，所谓“唯道是从”，“执大象（道），天下往”说的就是这一含义。

由此可见，老子自然观的核心就是一个“道”字，因此，可以说抓住了“道”，也就抓住了老子的自然观。庄子自然观的核心，也是一个“道”字，因此，我们也可以说抓住了“道”，也就抓住了庄子的自然观。但是，庄子所理解的“道”，同老子是有所区别的。庄子言“道”，对老子既有继承的一面，又有发展的一面。

1. 道生万物

老子认为，天下万物都是由看得见的具体事物（“有”）产生的，而看得见的具体事物（“有”）又是由看不见的、无形无状的东西（“无”）产生的，这个看不见的“无”也就是“道”，或叫做“根”、“母”。在回答世界的本原问题时，庄子几乎完全继承了老子的这一思想。

庄子是这样说的：“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。”意思是说，道虽然无形无状，但其中又有精有物，千百年来，它自古就存在着，它产生了天地万物，但它自己既没有开始，也没有终结。

细读上文，可以发现庄子对宇宙万物的最终根源——“道”的规定，主要包括两方面的内容：其一，“道”中实有一物，即“道”中含有精气，含有运动变化之理，所以，庄子才说它“可传”、“可得”；其二，“道”无形无状，看不见，摸不着。

庄子为什么说“道”有“情”、有“信”、“可传”、“可得”呢？因为在庄子那里，“道”是天地宇宙的本原。作为世界本原的东西，作为产生万物的东西，不可能什么也没有。如果是什么也没有的话，最终是无法生成世界的。

但是，庄子为什么又不直接把“道”规定为看得见、摸得着的具体之物呢？庄子解释说，“物物者非物”意思是说产生万物的物不能是具体之物，而只能是无形不见的无限之物。但是，我们还要进一步问：为什么具体有限之物不能担负起产生世界万物的使命？原因很简单，因为具体之物是个别的有限的，而它所要产生的大千世界则是无限的，因此，有限的具体之物当然无法产生无限的物质世界。正是基于这一点，庄子才说，“物物者非物”。

庄子关于世界本原的这两条规定，南宋时的朱熹曾有过精彩的论述。他说：假若把世界本原“同于一物”的话，那么，它就“不足为万化根本”；假定把世界本原说成是绝对的虚无“空寂”的话，那么，它就“不能为万化根本”。这两句话实在是说到了要害之处，前一句说世界本体如果同于有限的具体之物，就不足以产生万物，后一句则是说世界本体若成为绝对的空无，就根本不能产生万物。

庄子在对产生宇宙天地的本原——“道”作了宏观的规定和说明后，又详细探讨了宇宙起源和生成的具体过程。在探讨这一问题时，庄子借鉴和吸取了老子的宇宙创生模式，并提出了自己的独到的思想。老子曾经设想了一套完整的宇宙创生模式，即“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴抱阳，冲气以为和”。这里所说的“一”、“二”、“三”，都是指道创生万物时的不同阶段。“一”就是指混沌无状的宇宙之初；“二”则是指道本身所包含的阴阳两气，它是构成宇宙万物最基本的原素，阴阳不断交合，就一步步生成宇宙间万事万物；“三”则是由阴阳二气交合生成的具体之物，也泛指宇宙万物的不断生成。

从这种简单的宇宙创生模式中，老子总结出天下万物都是从“有”即阴阳两气的交合中开始生成的。“有”又是“无”或“道”所生成的，因而是“天下万物生于有，有生于无”。虽然老子不断抽象“无”，但“无”绝对不是空虚，比如数学中“零”的概念，它作为数的形式，是介于正数和负数之间的，不是一无所有的意思。

老子这种宇宙演化模式也深深影响了庄子的宇宙观。他构想天地万物的创生历程时说，宇宙的开端是“无”，这个“无”是没有名称、也没有形状的，只是混沌的整体。从这种没有形状的“无”之中进一步分化创造出形态各异的万事万物，由道生成的万事万物仍然保留了道的特性，所以，在庄子的这套宇宙创生模式中，“无”作为创造万物的开端，同时又包含在宇宙的演化过程中，“无”和“有”相互蕴含，比老子抽象地讲“有生于无”更为合理。同时庄子的宇宙万物生成模式在具体解释万物自然生成变化时，具备了简单的科学形态。

庄子模糊地猜测到，万物都是按其种类有所分类的，而且在它们之间可能有某种相通的因素，由它构成了一串物质的长链，其中有动物、植物和矿物，这个物质长链没有开始，也没有结尾，是完整的生物循环系统。

他还仔细观察了自然界的许多生物现象，认为现存的物种当中有一种极微小的生物叫几，它游到水里之后就变成了许多丝丝缕缕形状的继草，这种继草一旦附到了湿润的陆地上就成了青苔植物。如果陆地很干燥，继草又变成了车前草，车前草有了足够养料就长成了乌足草，这种乌足草的根须还可能生成蝎子，乌足草的叶子则长出了一群群蝴蝶，蝴蝶经过一段时间就变成虫蛾，它们附着在火灶底下，形状好像是一些蜕皮的虫壳一样，这就是鸱掇（虫名），鸱掇虫经过很长一段时间后慢慢变成了一种叫干余骨的飞鸟。干余骨的唾沫上依附了很多幼虫，叫斯弥（虫名），斯弥长大后又变成了蠓蠓（虫名），从蠓蠓身上又生出颐辘虫。经过许多演变以后慢慢变成了人。人最终还要复归于自然。万物生于自然又归于自然，自然就是宇宙生生相因环环相扣的生物圈。庄子这种承认物体都是通过种子变化生成的观念，同现代生物学中关于生物进化的观点有一些相似之处，他猜测到了动物和植物之间存在某种必然联系，对人从低等动物进化而来的事实作了比较令人信服的解释。当然，这种极其粗糙的进化思想根本谈不上我们今天意义上的科学理论，只是对老子道生万物的宇宙模式作了实证倾向的解释。

从庄子这种有实证思想的宇宙深化论再回过头看他关于“无”和“有”互相关系的思想，就会觉得“道”或“无”是包含了宇宙万物的生物基因，“道生万物”表明了宇宙万物是经过生物进化演变而成的。这也应该算是庄子独特的思想贡献。

2. 道在物中

庄子认为，从本原上讲，天地宇宙、世间万物都是由“道”产生的，但是，“道”所产生的这个世界同“道”之间是什么关系呢？庄子指出：道“无所不在”，它就存在于天地万物之中，是天地万物运动变化的根本原理和法则。

据《知北游》记载，无资愚钝的东郭子兽向庄子请教“道”究竟存在于何处。东郭子问：“所谓道，恶乎在？”庄子答：“无所不在。”东郭子不解其意，请庄子指出“道”具体存在于什么地方。庄子随口说：“在蝼蚁里面。”东郭子有些茫然了，便问：“道怎么会这样卑下呢？”因为他想象出来的是道是至高至大的，是不可能与蝼蚁这样的卑下小物相提并论的。因此，他接着又问庄子：“道还会在哪里呢？”庄子仍是漫不经心地说：“道在萁稗里面。”这更使东郭子如坠云雾一般，他接着又问庄子：“道怎么会这样卑下呢？”庄子望着他，顿了一下说：“怎么不呢？道还在砖瓦里呢！”接着又说：“你大概不会想到吧，道还在便溺之中呢！”东郭子听得目瞪口呆，干脆闭口不问了。

从表面上看，庄子把“道”说得如此低下，似乎是在同东郭子开玩笑。但事实上，庄子不过是借生活中最常见、最普通的事物来说明“道”与万物的关系。因为“道”在庄子那里一方面是宇宙万物的产生者，另一方面更是宇宙万物运动、变化和发展所遵循的根本原理和法则。所以，宇宙天地、日月星辰有其固有之道，一山一木、一水一石也有其固有之道。庄子在这里有意地撇开天地宇宙的大道不谈，专言一事一物的具体之道，目的是为了天资愚钝的东郭子明白：道并不是虚无缥缈、高深莫测的，它就存在于我们的周围，存在于现实的一切事物之中。所以，庄子在对东郭子的问题作了“每下愈况”（今作“每况愈下”）的回答后，思索了一会儿，又向东郭子解释说：“你这个人啊，问了这么多，没有一句是有意义的，都不得要领。你听说过杀猪人怎样鉴别猪的肥瘦吗？要踩着猪腿，顺着腿向下摸，这样就大致能知道猪的肥瘦了。你现在想要了解道也是一样，愈问得卑下，愈是用世俗普通的具体之物来言道，就愈能明白道的义蕴，这就是人们常说的每下愈况的道理啊！”

由于庄子把“道”规定为天地宇宙和世间万物运动变化所遵循的固有原理和法则，因此，掌握了这个原理和法则的人，就会在认识和改造客观世界的实践活动中获得成功。庄子说，上古帝王豨韦氏由于掌握了道，从而能够治天理地；伏羲氏由于掌握了道，从而画出八卦，创制万物；日月之神由于有了道，从而运行不止；彭祖因为掌握了道，从而活到800多岁；傅说因为掌握了道，从而能够治国理政，成为武丁的宰相。

由此可见，在庄子那里，“道”与“物”的关系，不仅仅是一个生成关系（“道”生万物），而且还是一个主宰关系。就是说，道产生了这个世界以后，还要主宰这个世界，世界上的一切事物都遵循着“道”的原理和法则而运动、变化和发展。可以这样说，某物之所以是某物，之所以与他物不同，原因就在于它有着不同于他物的“道”。因此，“道”不但存在于天地万物之中，而且，它还是天地万物的本质和灵魂。

3. 道“全”物“偏”

为了进一步说明“道”与“物”的关系，庄子提出了“全”和“偏”这两个概念。

庄子认为，“道”是无限的、完满的，因而是“全”；具体事物是从“道”中派生和分化出来的，是有限的，不完满的，因而是“偏”。由于“道”是整体、是“全”，因此，它可以“分”而“成”数物，乃至万物，即所谓“其（道）分也，成也”；由于具体事物是“偏”，因此，具体事物的形成，也就是“道”的毁坏，即所谓“其（具体事物）成也，毁也。”所以，昭文是有名的琴师，但是，后来他再也不弹琴了，因为他终于悟到：弹琴的时候，只要发出一个声音，便失掉了其他声音，即所谓“鼓商则丧角，挥宫则失徵”，相反，干脆住手不弹的时候，却五音俱全。就是说，吹管操弦演奏出了一些声音，这是“成”；但同时也必然遗漏了另外一些声音，对于这些被遗漏的声音来讲就是“毁”。因此，音乐家只要一演奏，就必定有“成”与“毁”，不演奏，即所谓“大音无声”，反而与“道”相全，无“成”无“毁”。

基于这样一种对“道”、“物”关系的理解，庄子在《齐物论》中写道：“有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。”事实上，不独昭文如此，善辩的惠子和谙于音律的师旷也都认识到了这个道理。据《齐物论》记载，惠施靠在梧桐树旁休息的时候，终于悟出了不辩的道理，从此就再也不费心劳神去同人家辩论了。因为他明白了某一论点的辩胜，对于大道来说则是“亏”。师旷精于音律，但当其大悟之后，也只是手持乐器而不鼓。

至此，我们可以看到：庄子既讲道在万物中，又讲道“全”物“偏”。这表明庄子既着到了“道”与“物”的联系和统一，又看到了“道”与“物”的对立和冲突。但是，庄子过分地夸大了这种对立和冲突，宣扬无音之音乃为最盛最美之音，无辩之辩乃为最盛最强之辩，从而把“道”与客观事物相割裂，否定了世界的物质统一性原理。

4. 道无始终

宇宙由“道”而生，但“道”又是从什么时候开始存在的呢？“道”又是由什么产生的呢？庄子认为，道“自古以固存”，千百年来就这样一直存在着，它没有开始，也没有终结。它“自本自根”，自己产生了自己，自己是自己运动，变化和发展的根据和原因。因此，从时间上看，道无始无终；从空间上看，道无边无际，无处不在。

由此出发，庄子强调物质世界的存在、变化和发展的无限性，指出物质世界不可能有一个开始。因为如果说物质世界有一个开始（“有始也者”），那么，在开始之前就必然有一个没有开始的阶段（“有未始有始也者”）。这一阶段叫什么？再推而远之，在没有开始的那个阶段之前必然也存在着一个阶段，即所谓没有开始的没有开始阶段（“有未始有夫未始有始也者”）。依次无限类推，是没有止境的。因此，宇宙究竟是从何时开始的呢？那是永远也推不到头的。向前推是这样，向后推也是这样。所以，庄子认为宇宙广大无边，无始无终。

正因为“道”无始无终、宇宙无始无终，所以，庄子认为不能简单地

宇宙是“有”或“无”，是“存在”或“不存在”，而只能说“道”和“宇宙”都是从来如此，永远如此。因为如果我们说宇宙是“有”（或“存在”）的话，那么，在“有”（或“存在”）之前，就必须有一个“无”（或“不存在”）的状态，这个“无”是什么呢？它叫不叫宇宙呢？而且，进一步推而远之，在“无”之前，肯定还会有一个连“无”也没有的状态，这种状态该如何称呼它呢？你能说这种状态就不是宇宙吗？因此，由“自本自根”、“自古以固存”的“道”而主宰和决定的茫茫无边的宇宙，我们追溯它的过去，找不到其开始；跟踪它的未来，也找不到其结尾。“道”和宇宙者是无始无终的。

概括地说，庄子的自然观继承并发展了老子的“道”一元论，把“道”看作是统摄自然界和人类社会的最高范畴，看作是天地万物的主宰和根据；既讲“道”在物中，强调“道”与客观事物的联系和统一，又讲道“全”物“偏”，强调“道”与客观事物的对立和冲突；同时，也以直观、推测的形式提出了宇宙无限的思想。

三、相对主义的认识论

如果用一句话来概括庄子哲学的话，那就是相对主义。而庄子哲学的相对主义又典型地表现在他的认识论中。在这个意义上，我们说庄子哲学中最具特色的思想，就是他的认识论思想。关于庄子的认识论，我们大致地把它概括为如下四方面的内容。

1. 万物齐一

庄子的相对主义，首先表现在他否认客观事物性质的差异性，否认不同的认识对象之间所存在的质的区别。他认为，宇宙间的万事万物虽然有各不相同的表现形态，但在本质上都是一样的。因为天地万物，说到底都是由“气”构成的，即所谓“通下一气耳”，外表各异的具体事物只不过是“气”的聚散离合的不同状态。因此，宇宙万物分分合合，变动不居，无非都是“气”的变化、流行而已，是物质表现形态的不断转化。庄子认为，用这样的心胸来审视世界，也就是站在“道”的高度来看待世界。从道体的高度来看世界，则宇宙万物就没有高低贵贱之别和大小精粗之分了。他举例说：“莛与楹，厉与西施，沃悴惛怪，道通为一”，意思是说细小的草茎与高大的房柱，传说中的丑人厉与吴王的美姬西施，宽大，狡诈、奇怪和妖异，所有这种种不同和差别，如果从“道”的高度来看，都可通而为一。

再譬如说，彭祖活了800岁，是人间最长寿的了，但是，另外有一种小虫叫寒蝉，它春生而夏死，夏生而秋死，根本就不知道什么是四季。另外有一种小虫叫“朝菌”，朝生而暮死，它根本就不知道什么叫“一个月”。可是，在楚国南方的海上有一只巨大的灵龟，五百年对它只是一个春季，五百年对它只是一个秋季。更让人叫绝的是，上古时代有一种椿树，八千年对它来说只是一个春季，八千年对它来说只是一个秋季。朝菌、寒蝉不知何为“月”、何为“年”，彭祖活了800岁，灵龟、椿树以数百、数千年为春秋，这些不同的物种，生命的长短相去甚远，究竟谁算是长寿者呢？有一种神鸟叫大鹏，它的背像泰山一样大，它的翅膀像垂天之云，它展翅一飞能达九万里之遥。但另有一种小鸟叫斥鷃，它整日飞翔于乱蓬丛草之间，腾跃而上，不过数尺。大鹏与斥鷃，体之大小迥异，飞翔高度也相去甚远，但这两者谁

更完满、盛美呢？从“道”的角度来看，事物只要能尽其自然的本性，各得其所，就都是完满的、盛美的，而不必去区分什么大小寿夭。在这一意义上，庄子认为灵龟、椿树与朝菌、寒蝉同寿，大鹏与斥鷃等大。

庄子认为，如果做到了“以道观物”，那么，任何事物的性质和存在就都是相对的、暂时的。譬如说，泰山壮观宏伟，秋毫渺小细微。但是，从一个更为广阔的宏观宇宙来看，泰山也只是茫茫世界中的一颗微不足道的小石子；而相对于一个更细微的微观宇宙来说，秋毫也就显得很大了。再譬如说，夭折的未成年人，一般人都说他寿短，但相对于朝菌而言，他却是长寿的；而彭祖相对于灵龟和椿树来说，又属于夭折短寿的人。所以，庄子说：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为夭。”这都是从客观事物的自然本性来看待大小、寿夭。所以，庄子又说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”。意思是说，从事物各不相同的特性来看，肝是肝，胆是胆，就如同楚是楚、越是越一样，截然不同；但如果从相同的方面（“道”）来看，那么，万物就没有什么本质的差别了。

由此可见，庄子认为事物的性质和差别都是相对的，这种相对性不是来源于客观事物本身，而是决取于人的认识。也就是说，在庄子看来，宇宙间的万事万物之所以纷繁复杂、无限多样，不是因为客观事物本身存在着差别，而是由于认识者的态度和看法存在着差异。所以，他在《秋水》篇中，详细列举了认识者从不同的角度认识同一事物所得出不同结论。他说，“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”；“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”；“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”。意思是说，宇宙万物，你若从大的角度看它，它就大；若从小的角度看它，它就小；若从“有”的角度看它，它就是“有”；若从“无”的角度看它，它就是“无”，若从“是”的角度看它，它就是“是”；若从“非”的角度看它，它就是“非”。

总之，庄子从“以道观物”的思想原则出发，认为事物的一切差异、性质和矛盾不过是一些不断变易的幻影，并因此得出了万物齐一的结论。他的这种否定认识对象的差异性的思想无疑是错误的，但他提出了事物和认识的相对性问题，这在一定程度上推动了哲学思维的前进和发展。

2. 知无是非

庄子相对主义的认识论，不仅表现在上面所谈的否认认识对象的客观性上，而且还表现在他否定认识的客观标准上。

在庄子看来，世界根本就没有真是真非可言，从一个角度看是“是”，从另一个角度看又是“非”，即所谓“彼亦一是非，此亦一是非”，因而，无是无非。譬如说，当时的儒、墨两家就各自都用自己以为是正确的观点（对方往往以为是错误的）去批评对方的错误观点（对方往往以为是正确的）。这样做的结果，就是永远也搞不清楚谁是谁非。再譬如说，人喜欢吃牛羊肉，鹿喜欢吃草，蜈蚣喜欢吃蛇，乌鸦喜欢吃老鼠。毛嫱、丽姬，人人说她们美，但鱼看见了她们就下沉，鸟看见了她们就高飞，麋鹿看见了她们就奔逃。那么，人和这些动物到底谁的认识和感觉是正确的呢？或者说，如何来确定哪是“正味”？哪是“正色”呢？这就是说，色、味的“正”与“邪”是依认识主体的感觉经验如何而确定，但感觉经验又是千差万别、各不相同的，因

而，“正”与“邪”并无客观标准。

所以，庄子又说：“仁义之端，是非之途，樊然淆乱，吾恶能知其辩？”就是说，是与非，善和恶，它们千头万绪、混乱不堪，人是无法找出它们之间的确切的界限的。从此出发，庄子主张“是非莫辩”，认为谁是谁非根本就没有明辩的必要。而事实上，争辩的双方可能压根儿就没有什么分歧。庄子说：“劳神明为一，而不知其同也，谓之朝三。”这是一个寓言故事。养猴人对猴子说：早晨给你们三升橡子吃，晚上给你们吃四升，好吗？众猴听了都发怒。于是养猴人又说：那么早上给四升，晚上给三升，怎么样？猴子听后皆大欢喜。事实上，无论是“朝三暮四”，还是“朝四暮三”，养猴人分给猴子食物的数量并没有变化，但结果却是一喜一怒。猴子如此，人并不比猴子高明多少，人们费心劳神地去计较谁是谁非，而看不到是与非之间的相同点，这不也和猴子相似吗？

在庄子看来，是与非的争辩不但是不必要的，而且也是不可能的。假若我和你意见有分歧，发生了争论，这在我和你之间是无法辩明谁是谁非的；那么，能不能找一个第三者来作出公正的判断呢？也不能。他说：“假使我和你进行辩论，你胜了我，我辩不赢你，难道你果真就对，我果真就错了吗？我胜了你，你辩不赢我，难道我果真就对，你果真就错了吗？那么，究竟是我对呢？还是你对呢？还是我们两个人都对了或者都错了呢？对此，我们两个是无法判定的。那么，请谁来判定呢？假使让一个与你意见相同的人来判定，他既然和你意见相同，又怎能判定呢？假使让一个与我意见相同的人来判定，他既然和我意见相同，又怎么能判定呢？假使让一个与你我意见都不同的人来判定，他既然和你我意见都不同，又怎能判定呢？假使让一个与你我意见都相同的人来判定，他既然与你我的意见都相同，又怎能判定呢？那么，我与你与第三者都无法判定谁对谁不对，还能再等谁来决定是非呢？”因此。按照庄子的逻辑，决定是非是不可能的，因为人世间原本就没有一个客观的、共同的是非标准。

那么，人世间为什么竟然没有共同的是非标准？为什么会产生“此亦一是非，彼亦一是非”的现象？庄子说，这是由“成心”造成的。所谓“成心”，也就是成见之心，用现在的话说就是主观主义。庄子认为，在现实生活中，每个人总是用自己的“成心”来认识和评价事物，于是，便得出了不同的结论。惠子说他今天动身去越国，而昨天就已经到达越国了（“今日适越而昔至”），就是在他的“成心”支配下作出的判断。

但是，人的“成心”或者说主观主义，又是如何形成的呢？庄子回答说：“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。”意思是说，井蛙由于受到它所处的空间范围（“虚”）的限制，因而，无法与它谈论大海；夏虫由于受到它所处的时间范围的限制，因而，无法与它谈冰。人的认识也是一样，由于受到时空条件和周围环境的限制和影响，往往是“蔽于一曲”，带有主观性和片面性（“成心”）。

庄子认为，要认识“大道”，把握全面的真理，就必须去掉“成心”，克服“一曲之蔽”。他认为，当时的诸子百家便是受“成心”影响的“一曲之士”。因为诸子百家都是“得一察焉以自好”，只观察、认识到了事物的一个方面，便沾沾自喜自以为发现了“不可加”的终极真理，所以，他们都是“道之一隅”。但是，庄子同时又肯定，诸子百家的学说就如同人身上的五官一样，“皆有所长，时有所用”，所以，不能采取独断的态度，把它们

一笔抹煞，甚至一律禁绝。真正的“大道”，就是“全”，它包含和容纳了所有的“偏”和“曲”。庄子在《秋水》中用一个寓言，阐发了自己的这一主张。他说：河伯（河神）看到百川灌河、洪水涛涛，就“欣然自喜，以为天下之美为尽在己”，但当它顺流东行，到了北海，面东而望，见海水浩浩荡荡，无边无际时，才知道自己的渺小，觉得过去的自满自大真是“见笑于大方之家”，因此，感叹不已。北海若（海神）便说：“你是从两崖间的大河中来的，现在又看到了大海，并且也知道了你自己的鄙陋，而今可以和你谈论大道了。”

总之，庄子“知无是非”的相对主义认识论，认为人的认识在任何时候都要受到时间、空间、环境和其他条件的限制，因而，具有局限性和片面性。庄子自觉地、反复地提醒人们注意这一点，对于人们获得全面、正确的认识，无疑具有积极的意义。仅就这一点来说，庄子对中国哲学史上的认识论有促进的意义，至少他从认识的主观能力、是非标准方面深刻地提出了问题，而且其深刻程度超过了以前以及与他同时代的所有哲学家。在这一意义上，我们说庄子“知无是非”的思想，丰富了中国哲学史上的认识论。当然，他对他所提出的问题的回答是错误的、唯心主义的。

3. 无知而后知

在认识方法上，庄子主张“无知于物而后知‘道’”。在他看来，具体的客观事物无是无非，但全体的大道却有是有非。因此，人们没有必要认识客观事物，而应当直接去体认神秘的“道”。

如何认识大道呢？庄子认为语言不能把握大道。因为“道”是“大全”，是世界的整体，是无限的，而语言都是具体的、有限的，具体有限的名称是无法把握整体、无限的义蕴的。庄子在《天道》篇中用一个“轮扁削轮”的故事来说明这个道理。有一天齐桓公在殿上读书，很入神。这时，有个叫轮扁的工匠在大殿附近削车轮，他见齐桓公读得聚精会神，就放下手中的工具走到齐桓公身旁，问齐桓公：“请问，你读的是什么书？”齐桓公正读到兴头上，头也不抬地说：“是圣人的书。”轮扁又问：“那么，这位圣人还在吗？”齐桓公有些不高兴了，便说：“圣人已经死了。”轮扁又接着说：“既然圣人已经死了，那你读的书就是糟粕了。”齐桓公勃然大怒，对轮扁斥责道：“我读圣人的书，你怎么随便可以议论呢？你要是能说得出理由还可以，要是说不出理由，我就要处死你。”

这时。轮扁不慌不忙地说：“我现在用我削车轮的事来说说这个道理。每次我削车轮，削慢了，车轮就松滑而不坚固，削快了，又太紧固了而不能转动，只有不紧不慢恰到好处，才能削出上乘的车轮，这其中肯定是有奥妙的，可是我又说不出来，我没有办法明白地告诉我的儿子，我的儿子摸不透奥妙，也做不好这份事情，我已经70多岁了，还是一个人削车轮，我的绝技没法传授。这样看来，古时候的人说不明白的道理随着他们都灰飞烟灭了。你现在读圣人写的书，还怎么会是圣人的思想精髓呢？只能是糟粕。”

轮扁的一番话使齐桓公恍然大悟，既然古人思想中的精髓是无法表述的，那么耳闻目睹的只能是古人思想中的糟粕了。庄子后来说：“可以用语言议论的，乃是一些粗浅的事物；可以用心意传达的，才是事物的精华。要是语言没法说得清楚的，心意又不能表达的，则是事物的精华中的精髓，那

就是关于道的真知。”

不但语言不能认识和把握大道，人的感觉和经验也不能认识和把握大道。所以，庄子总是说“五色乱目”，“五色乱耳”，“五味浊口”，“五臭（气）熏鼻”，极力主张人的认识应当同外物隔绝，要求人们“目无所见，耳无所闻，心无所知”。他曾感慨地说：“塞上你的聪耳，闭上你的明目吧！认识的越多，对于道就越是一种毁败。”可是，如果一个人真的闭目塞听，与世隔绝，那意识又如何活动，如何作用呢？庄子说：“让你的耳目向内用力吧，不要使用你的心智了！”庄子这样讲的，并不是要人真正的停止意识活动，不去认识了，而是把“心无所知”作为真正的意识活动，以知“道”为意识活动的最终目标。他曾说过“以无知知”（用你的无知去认识道）的话。“无知”是说“闭目塞听”，于物无知；“知”，是知“道”。以“无知”为手段，以知“道”为目的。所以，“以无知知”，也就是“无知于物而后知‘道’”。他还讲过“无知而后知”的话，意思也是指“无知于物而后知‘道’”。

不过，人们不禁要问，既然于物“无知”，又怎么能知“道”呢？庄子把关于“道”的知识叫做“真知”。所谓“真知”，庄子认为有三方面内涵。首先，“真知”是对道的认识和把握，是从道的立场看待万物的变化，把宇宙当成混沌无形的整体把握；其次，“真知”能够从道和万物之间的关系中了解事物的变化和发展，从而也能更好地遵从道的规律；再次，“真知”也是一种内在的知识，即通过自我体验才能获得。但是，人究竟怎样才能获得“真知”，洞悉大“道”呢？庄子认为，要想得道成真，首先就应当做真人，“有真人然后才有真知”。但什么是真人呢？庄子认为，掌握了大道的人就是“真人”。这样看来，庄子便在“真人”和“真知”两者之间循环定义。但是，我们关心的是，究竟怎样才能成为“真人”。这个问题解决了，如何认识“道”的问题也就解决了。庄子终于告诉我们说，通过“坐忘”，和“心斋”就可以成为“真人”，达于大道。

庄子认为，要想做到“坐忘”，首先应该做到“无心”，要“心如死灰”，什么也不看，什么也不想，即所谓“无思无虑”。《应帝王》中有个寓言，说“中央之帝为混沌”，没有耳目七窍。南海、北海二帝去混沌家做客，混沌“待之甚善”。二帝为报“混沌之德”，帮助混沌“日凿一窍”，结果“七日而混沌死”。这个故事告诉人们，人最好像混沌之帝那样一窍也没有，不同任何外物接触，那就修养到家了，那就是“真人”。不过，人们可以问问庄子，你是否打算挖掉你的眼睛，塞住你的耳朵？你一天哇哩哇啦，这也看不惯，那也不顺眼，看来你的心并未死灭吧！你讲的那个“混沌”，既然对南海、北海二帝“甚善”，恐怕也是一个有心之人吧！

为了进一步说明“无心”，说明“无思无虑始知道”，庄子在《知北游》篇中又讲了一个寓言：有一人名叫“知”的人，向一个名叫“无为谓”的人去请教“何思何虑则知道”。结果，“知”问了三遍，“无为谓”却不回答。“知”又去问一个名叫“狂屈”的人。“狂屈”说他知道，但他说他刚要回答，又突然忘掉了自己要说什么。“知”又去问“黄帝”，“黄帝”说：“无思无虑始知道。”这样看来，黄帝自己是否真正做到了“无心”、“无思无虑”？在庄子看来，不但没有，而且还差得很远。为什么？因为黄帝既然知道“无思无虑始知道”，而且又给别人讲出来，说明他这未死，意识还未达到无思无虑的混沌状态，因而，他“坐忘”的功夫并未修炼到家。庄子认为，

真正修炼到家，达到“坐忘”境界的，应当是那个三问而不答的“无为谓”。“狂屈”不过接近罢了。不过，人们还可以再问庄子，你整天讲什么是“道”呀，如何“坐忘”呀，如何得“道”呀，那你不正是黄帝那样的人吗？你自己不是也和“无为谓”差得很远吗？

混沌的故事，是说不要耳目感觉，从而达于“无心”。《知北游》所讲的寓言，是说不要心智思虑，也不要语言。这些内容加在一起，就是庄子所讲的“坐忘”。至此，关于庄子的“坐忘”我们可以作出如下概括：所谓“坐忘”，就是通过静坐无心而达到的一种混忘一切的意识状态。混忘一切，即忘己忘物，忘是忘非，忘古忘今，忘寿忘夭，忘生忘死。这也就是郭象在给《庄子》一书作注时讲的那种“内不觉其一身，外不识有天地”的境界。为了达到这种境界，庄子甚至讲，毁掉你的肢体吧，弄掉你的耳目吧，离开你的肉体形骸、去掉你的思虑吧，这样你的意识就可以与“道”融通为一，这就是“坐忘”。（“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”）达于“坐忘”境地的人，就是“真人”。

庄子认为，要想达于大道，成为“真人”，还需要另一种功夫，即所谓“心斋”。其实，庄子讲的“心斋”，同“坐忘”是一回事。“心斋”并不是现在人讲的不饮酒、不吃荤的斋戒，而是人的心灵、精神的一种斋戒。这种精神上的斋戒，指的是不要用耳去听，用目去视，用心去想。不用耳听目视，即不同客观事物接触；不用心想，即“无思无虑”。总之，要让人的心始终处在一种斋戒、空虚的状态，像空气那样空虚，空虚到连自己的存在也忘了。这样，就修炼成了大彻大悟的得道“真人”。

庄子曾借孔子和颜回的对话来阐明“心斋”的实现途径。颜回开始以为“心斋”如同斋戒，许诺能经常做到。孔子告诉他：“祭祀时的斋戒和心斋是两回事，根本不同。你要心志专一，先不用耳去听而用心去体会，以后再不用心去体会，而用气去感应外物，耳的作用仅是聆听外界声响，心的作用也只是为了感应一种现象，只有气才会以它的空虚明静容纳外物。你只要达到空明的心境，自然之道便能与你相应合，心斋就是这种虚静澄明的心灵状态。”“心斋”体现为一种心境，摒除了任何欲念和成心，能完完全全地反映出道的本质，体现出“真知”的意义。

庄子把“心斋”和“坐忘”看成是真人获得“真知”的唯一途径，通过这种“虚”和“静”的功夫，将人所固有的各种是非之心和情绪欲望逐一化解掉，保持心灵的绝对纯净，实现心与道的相互冥合。这就是古人智慧的最高层次，也就是把握了关于宇宙的整体性知识——“道”。

4. 神形相离

庄子认识论的最后一个内容，是关于精神与肉体的关系问题。在这个问题上，庄子的基本观点是认为精神可以离开肉体而单独存在。庄子非常看重人的精神，他所讲的为达于“真人”、获得大道而进行的“心斋”和“坐忘”的修养，主要的就是一种精神上的修养。庄子著《养生主》，其基本思想就是要养护“生之主”。这个“生之主”不是人的形体，而是“真君”或“真宰”，即人的精神。因此，养生不在于形体，不在于饮食，不在于长寿，而在于“离形”，即去掉形体的束缚，颐养人的精神和灵魂。因此，严格地说，关于精神与肉体的关系（神形关系）这一问题，属于庄子认识论中的认识方

法的内容，也就是上一节我们所谈到的如何知“道”的问题。由于形神关系是中国哲学史上一个重要的问题，而且庄子是中国哲学史上第一个把“精”与“神”联在一起从而明确提出“精神”概念的人，因此，我们把庄子的形神关系单独作为一节，专列出来。

《庄子》一书中，“精神”概念出现很多，如，他说：“精神生于道”，“独与天地精神往来”，“夫圣人……挥斥八极，精神不变”，“精神四流并达，无所不及”，等等。庄子所考察的精神本来是属于人的意识范畴的主观精神，但他却故意把精神说得非常玄妙。他认为，“精神”可以离开人的身躯形骸，“上际于天，下蟠于地”，“四流并达”，“挥斥八极”。他还给“精神”起了个名字叫“同帝”，意思是说“精神”同上帝一样。

庄子在《大宗师》中讲了一个故事，说明精神可以离开肉体。他说，有两个去吊唁死者的人，到了死者家中，“或编曲，或鼓琴，相和而歌”。于是，人们便说这两个人太不懂礼了。但庄子却借孔子之口说：“假于异物，托于同体。”意思是说形骸不过是精神借以寄托的“异物”，寄托于哪个身体还不一样！死者的精神已游荡于天地之间，而吊唁他的人为什么还要拘守世俗之礼呢？同一篇中，还有这样的话，孟孙氏“有形骸的解体，但没有精神的损伤。人的形体像宅舍一样日新月异，但人的精神却不会真的死去”（“有骸形，而无损心。有旦宅，而无情死”）。这还是讲精神可以离开肉体。

庄子在《齐物论》中，也讲了一个类似的故事。南郭子綦“隐机而坐，仰天而嘘，答焉似丧其耦”。“答焉”，注家都释为躯体“解体之状”。“耦”，本亦作“偶”，指与精神相对立的肉体。这句话的意思是说居住在南郭的子綦靠在凳子上，仰望着长天在叹息，他的身体好像散了架一样，他的精神好像是离开了他的肉体。有人问他：“先生为什么会这般模样呢？”子綦回答说：“吾丧我。”“吾”、“我”二字古义有别，据当代著名哲学史家刘文英先生考证，“吾”指精神之我，“我”指形骸之我。“吾丧我”，也就是说精神之我离开了自己的肉体形骸。原来，南郭子綦一副无精打采的模样，是因为他的精神跑出去了。

庄子在《养生主》篇中，提出了一个重要命题，来论证他的“神形相离”思想。这个命题是：“指穷于为薪，火传也，不知其尽也。”在这个命题中，“指”代表有形的身躯肉体，因为人常用手指物，所以，各种有形之物就都可叫做“指”。庄子说“天地，一指也；万物，一指也”，也是这个意思。“薪”指草木，这里借喻肉体，“火”借喻精神。这一命题的意思是说，人的肉体就像柴木一样总有烧尽的时候，但精神不同，精神就像火一样，它不随柴木的烧尽而完结。因为前薪已尽，后薪又燃，火可以借助于薪（柴木）无限传递下去，所以，人的精神也就永远不会死去，永远没有穷尽之时。这便是中国哲学史上著名的关于形神关系的“薪火之喻”。

庄子的薪火之喻，乍一看颇有道理，但实际上是在运用异类相推进行逻辑诡辩。前薪可以传火于后薪，但人的肉体死了却根本不可能把它的灵魂和精神传给别人。甲之精神不可能在其肉体死后传于乙体，乙之精神也不可能在其肉体死后传于丙体。尽管如此，我们切莫要以为庄子仅仅是胡说八道。在他以前，还从未有人如此深刻地提出形神问题。庄子的观点，尽管是错误的，但它从反面推动人们思考。唯物主义如果要向前发展，就不能回避庄子所提出的问题。

概括地说，庄子的认识论，对认识的对象、检验认识的标准、认识的方

法、形神关系等问题进行了深入细致地探讨，提出了自己独到的见解。尽管他对这些问题的最终解决是唯心主义和相对主义的，但是，他所提出的这些问题，却启发了后来的哲学进行全方位的哲学思考，从而极大地推动了中国古代哲学的前进和发展。

四、返璞归真的社会历史观

哲学不仅要研究自然界的最一般的本质和最普遍的规律，还要研究人类社会的最一般的本质和最普遍的规律。庄子作为战国时期最伟大的思想家之一，以深邃、卓越的才智对当时动荡不安的现实社会作出了哲学思考和探究，提出了一套颇具特色的医治病态社会的“良方”。具体地说，包括如下几方面的内容。

1. 毁仁弃义

庄子所处的社会，是一个充满了战争杀戮的社会，各诸侯为了争城略地，频频地发动战争，使人民陷入了水深火热之中。面对这种残酷现实，许多有理想的知识分子殚精竭虑，进行了各种政治思考，他们都期望能由自己的政治主张来拯救人民于水火之中。

不过，层出不穷的百家争鸣并没有从理论上提出最终的解决方案。无论是儒家的“仁义”学说，还是墨家“非攻”、“兼爱”思想，都是针对社会的一个方面或一个问题而提出的，并没有契入战国社会的实质问题当中。

在中国彻底脱离原始社会之后，真正对阶级社会中的种种虚伪残忍现象有更多观察和了解的要算是庄子。

在庄子思想中，对于我国古代从原始的无阶级社会转入阶级社会这一巨大的历史变化有着比先秦其他思想家更鲜明和深刻的反映。他一针见血地指出，这个社会的统治者都是些窃国大盗，尽管他们口悬仁义，实际上是一群无耻之徒。这种沉痛的事实使庄子从开始就奠定了对儒家政治的挑战情绪。

的确是这样的，孔子提倡的仁学思想除了自身的演变之外，加上政治家们的冒用和滥用，已经不再具有先前拯救社会与人心的积极精神。这在当时要算是一个无可挽回的政治悲剧了。以孔子为代表的儒学思想家，从西周宗法结构的社会中，看到了这种血缘亲疏关系单靠外在礼乐维系是远远不够的。通过进一步探寻，他们归结出发自内心的“仁与义”，即“仁义之心”，希望以这种道德自觉的仁德之常，重新挽救分崩离析的西周文化政治制度。孔子曾信心十足地宣称，要“克己复礼”，使天下人都能热爱和向往仁德之政。他说人如果不具有仁心，就不能真正把握礼乐的含义。可是孔子虽然发明了“仁”，但是这种内在于人心的道德自觉，缺乏必要的政治约束。往往流于僵化的说教形式，被世人认为是迂腐之论，所以他们空有平治天下，舍我其谁的一腔热情。

非但如此，他们的仁学理论，还成了统治者制裁天下的假借之器。庄子抨击统治者歪曲礼乐，把其作为束缚人民的工具，就如同是工匠拿绳墨、直尺来裁量木材一样，他们根本违背了事物的本然之性，结果整个天下都在“以物易性”，用外在的标准改变自己的天性。世俗小人牺牲自己来求利；人间君子则牺牲自己来求名；朝中大夫牺牲自己是为了国家；而所谓的圣人则是

为使天下归于仁义而不惜付出自己的生命。尽管他们的目的各不相同，却都是一样地伤害了本性，牺牲了生命。事实上，许多人奔命于仁义之间，正是为了有利可图，把追仁逐义当作实现名利目的的手段，这就不免使仁义成为残生害性的利器。

庄子甚至还把那些口悬仁义的缙绅之上同盗跖之流一同对等，因为君子为仁义而死，盗跖为财货而死，他们都扭曲了一己生命。由此庄子断言，“圣人生而大盗起”，除非圣人绝迹，才会平灭大盗，使天下安宁。

对仁义的极端仇视，使庄子在情感上同儒家格格不入，非常蔑视儒家人物，他曾把儒家士人描绘成迈着方步、戴着圆帽的投机钻营之徒，根本没有什么精神理想可言，奉劝国君将他们赶尽杀绝，他甚至把儒家士人丑化成以诗礼掘墓的盗寇之流。

作为平民思想的代言人，庄子十分同情生活于底层中的百姓，为他们的不幸而哀伤。

他曾满怀悲戚地讲述了一件事情：有一个名叫支离疏的人，一身的残疾，他为了活口，只得替人家缝洗衣服，有时还不得不去替人家簸米筛糠，生活十分艰难。后来边境有了战事，官府到处抓兵丁，他因为残疾得以幸免，后来官府又来摊派苦役，他又一次幸运地被放过了。以后，他就靠官府一点救济粮，才勉强生活下来。是啊，战争使正常人都性命难保，何况那些躯体残缺的贫苦人呢！

缘此，庄子才对统治阶级予以深刻犀利的揭露和批判。有人曾以宋王所赐的玉器珍玩向庄子大肆炫耀，庄子便乘机给他讲了一个故事：

从前，有位老汉带着一家老小住在一条河边，靠编织芦席生活。一天，老汉的儿子潜入深水，摸到了一颗价值千金的珍珠，便欢天喜地拿给老汉看。老汉看了一眼珍珠，便对儿子：“赶快拿石头把珍珠砸碎吧！这贵重的珍珠，一定是九重深渊下蛟龙的嘴里所含的，你能得到它，可能是蛟龙正在睡大觉。要是他醒来，发现珍珠被你拿到了，他肯定会将你生吞活咽了。”接着庄子告诉那个不知天高地厚的人：“像现在宋国的灾难之深，不止于九重深渊，宋王的凶猛更甚于那只蛟龙，你能得到宋王这么多的车子，大概也是宋王正在睡觉吧？假若他醒来之时，你不也要被他粉身碎骨吗？”庄子的揭露，表明他清醒地洞悉到统治者的阴险丑恶，也表明他宁愿做山野之中快乐的牛犊，也不想成为五彩文身的庙堂祭牛的思想追求。

总之，庄子始终以清醒的思想鞭挞和揭露了丑陋的社会现实，他同情人民，也希冀能以自己的理想来做匡时济世的努力，同时，他也极力反对社会上流行的各种思潮中那些隔靴搔痒式的政治方案。更重要的是，庄子清醒地认识到他的理论也未必会被现实接受。所以他情愿用寓言、神话来作为他理想政治的承诺，宁可选择幻想世界来作为他孤傲狷介的精神归宿。

2. 至德之世

“至德之世”是庄子在《马蹄》篇中提出的一种最理想的社会状态。在这样的社会里，人“与禽兽居”，“与万物并”，“无知无欲，民性素朴”。对这样的社会，庄子表现出了极度的向往，他从不同的方面对他所幻想的这一理想社会进行了规划和设计。

他设想在越国的南端，有个地方名叫建德之国，那里的人民单纯而又质

朴，从来没有私欲，他们只知道如何耕作，从来不将粮食藏起来。他们会帮助别人，却并不希望会得到回报。他们不知道什么是“义”，也不懂得怎么去符合“礼”，一切行为都是自己真性情的自然外现，虽然是随心所欲，但是都合乎道的意义，他们活着欢娱享乐，死了被安葬在荒野，一切都顺随了自然的旨意。

这是个没有压迫、欺诈，没有贫穷和富贵区别，也没有争战杀戮，人们和谐宁静、幸福美满、其乐融融的社会。这个社会之所以有别于现实社会，是因为它体现了天道自然的含义，人民合乎自己本意地生活，不受任何外在的压迫干扰。庄子借此反对现实社会中的种种违逆人性、疏于自然的情形，对于庄子来说，这个建德之国不啻是一方人间乐土。

《逍遥游》里有一个故事说，从前尧帝曾想让许由执掌天下。他说：“日月都出来了，有人还举着烛火照亮，霖雨都下很多时候了，还有人挑水灌溉，这两者不都是很徒劳的吗？现在您要是莅临天下，人民一定会很安宁的。而我再占据着帝位，不也是很徒劳吗？请允许我将天下之位让给您。”许由则对尧说：“既然你已经将天下治理得很好了，为什么还要我代替你呢？要记住，小鸟在深林里筑巢，只需一枝即可，田鼠跑到河边饮水，不过是喝饱肚子而已，您请回吧。”

许由对于天下的理解只是顺其自然，既然是治理天下，那么已经对自然有所减损了。所以许由只选择让人民能自然而然地“无为”这种方式，而决不进行任何人为干涉。他批评尧帝以仁义治理天下，就像宋国人到越国贩卖帽子一样；既然越国人都剪光了头发，身上刺着花纹，连衣服都不穿，哪里还用得上帽子呢？现在要把仁义强加给纯朴无欲的社会，不也是这个道理吗？

庄子甚至还天真地想，在尧舜以前根本不需要仁义礼乐这样的形式，人民安居乐业，自食其力，没有是非，没有攻战之乱，一切都是自然而然的，恰恰是尧舜提出了“礼乐”，才扰乱了人民平静似水的生活，引导世人纷纷用礼乐矫饰自己的言行，或取悦于别人，或讨好尧舜，以此来获得名利好处，这样，才引发出许多是非争执，产生虚伪、欺诈，而儒家又发明了“仁义”，企图维护礼乐。他们愈是竭尽全力地鼓吹“仁”、“义”、“礼”、“乐”，对人民的束缚和危害也愈大，这种以火救火的方法，岂不是使人心更加混乱，战争更趋激烈吗？

于是，庄子针对儒家的社会理想模式的缺陷，从根本上提出返朴归真，重新回到尧舜以前的“至德之世”，庄子在《马蹄》篇里不惜浓墨重彩，描绘了这个人间盛世：

人民行为轻缓从容，没有半点私心贪欲。在那里，山中不需要开辟路径，水上也不架设桥梁或使用船只，万物葱茏生长，相互依靠，漫山遍野是飞禽走兽，林密叶茂，人们可以自在地和禽兽一道游戏玩耍，也能够攀上树枝去探视窠中的小鸟，人还能够与禽兽同室而居，万物和人都是一个整体，哪里还分什么君子和小人！

生活这样的世界里，没有人炫耀聪明，所以人的本性就不会迷失；大家都不起贪欲的念头，所以都很纯真朴实，这样怎么还会有人违逆本真之性呢？只是有了圣人以后，他们一会儿提出“仁”，一会儿又提出“义”，天下便从此被这种“仁义”所破坏了，以前清纯天然的气氛消失殆尽，特别是“礼乐”这样的东西，让人纵逸求乐，沉于享受，天下才开始不断地分化了。

庄子说，假若完整的树木不被雕刻，就不会制做出盛酒的器具；洁白的玉石不被毁坏，也不会有五彩玉器；同样，如果道德不被废弛，就不会有仁；本真之性不被离弃，就不会有礼乐！由此看来，把原木制作成酒具就是工匠的过失；毁弃道德来求仁义礼乐，这才是圣人的罪过啊！庄子这里的道德是自然天性的代称，是先于仁义而存在的。

庄子幻想的这个“至德之世”，一切都散发出纯美朴素的原始气息：人们自己织布做衣，耕种谋食，没有饥饿冻馁之苦，优游自在。他们结绳记事，有甜美的食品，美丽的衣服，欢乐的习俗以及安适的居所，邻国之间可以互相看得很清楚，连鸡鸣狗吠的声音都能听得到，可是人民丰衣足食，互不需求，从生到死都不需要往来。这便是庄子充满理想色彩的社会模式！

若是仅仅从表面上看，庄子的理想政治是一种复古论，实质上他是立足于人的自然之性，以抗议和批判儒家的礼法社会。其实，他也深知，道家政治同样难以在现实中被启用，所以他干脆釜底抽薪，用人的原始性来代替日趋杂乱的社会化结构，以便能够从根本上否弃流行的政治制度。他形容这种政治之下的人民已经像是离了水的鱼一样，与其相濡以沫，相响以湿地苟延残喘，在俗世里奔命仁义、忍受压迫，不如重新回到江湖之中，依照自己的本真之性，重新开始生活。

他告诫当政者，要顺随人民的自然之性，让人民可以纺织而衣、耕耘而食，没有偏狭的私念，使得他们的本真之性得以极大地舒展。而要做到这些，当政者必须不标榜贤能，不炫耀才智，让人民像居于高枝的小鸟，又像奔放无羁的野鹿，自然而然，相亲相爱，而不去追求仁义礼乐。简言之，庄子心目中的“至德之世”，就是一种合乎人性自然的社会结构，它高于现实，却又是源于现实，因为它是历史文化的理想化再现；同样，它批判现实又不否认现实，因为它的自

然之性是能够实实在在地深入到现实当中的。

庄子的思想先驱——老子也设计出自己的理想社会。他设想这是个国土很小，人民很少的小国家，这里没有冲突纷争，虽然拥有许多武器却从来不使用，没有苛刑暴政，人民不需要冒着生命的危险辗转迁移到僻远的地方去躲避徭役，即使有很多的船只车辆，人们也不去乘坐，宁愿安步当车。人们都像古代人那样用绳来记事，人人都清心寡欲，虽然吃粗茶淡饭，也觉得很有滋味，就是穿再破旧的衣服，也感到很漂亮，住在陋室之中，也十分舒适；风俗简朴也会乐在其中。虽然他们同邻国都可以隔墙相望，连鸡鸣狗叫的声音都听得清清楚楚，彼此却从生到死也不相互往来。

在老子的理想小国里，没有苛政、没有战争、人民纯朴、生活简单，却安居乐业，人民毋须奔波劳碌，也没有烦恼忧愁，生活中充满了清静、纯朴。庄子的“至德之世”便是脱颖于老子的理想政治，成为苦难现实中的一盏灿烂明灯。

在中国漫长的封建社会制度下，一直都有人幻想能真正实现庄子的“至德之世”。有人隐居山林，筑巢水边，借此摆脱尘世的纷扰，像被世人称之为“梅妻鹤子”的林逋，还有魏晋的“竹林七贤”，他们不拘礼法，自由放达，心境玄远，崇尚自然真性，毕生都寻绎着庄子的“至德之世”。最著名的晋代大诗人陶渊明，他用“桃花源”来映证庄子的“至德之世”，设想在桃源之中，土地平整辽阔，农舍毗邻，整齐有序。有良田、竹林、桑园，还有池塘水渠，道路通达，鸡犬之声相闻。而且桃源里的人都还身着古代服装，

演习古老的祭祀礼乐，无论男女老少都安居乐业，欢娱共乐。多少世纪以来，庄子的“至德之世”一直都成为中国古代知识分子反抗现实、追求理想的精神寄托。

理性地看庄子的“至德之世”，它虽然蕴含了庄子的美好政治理想，同时也的确有许多反社会的因素。当他在寻求自然天性下的人生路径的同时，也亲手毁灭了人类漫长过程中所孕育的文明；他悲愤之下，要抛弃人类的礼乐文化，以止息诸侯大盗的滋生；毁弃珠玉，使小盗没有值得偷的东西；破除现存的一切政治，以恢复人民纯朴之性。总之，他毫不痛惜地铲除了一切人类创造的文化、政治，以此抵消社会与文化可能产生的流弊。庄子的主张有点近似于将婴儿连同洗澡水一起泼出去那样幼稚可笑。皈依自然的意愿也促使他毫不犹豫地挥刀斩断了所有通向进步思想的脉络，使他面前一片黑暗，因而他的现实生活也一再受挫，他每每流露出对现实的不满和惆怅，不知道是每个人都这样苦闷绝望，还是惟独他自己这样抑郁愤懑。他甚至还将这一切都归结到命运之中，认为是冥冥之中的命运纵容了社会的不合理性。一片绝望之情，无以排遣。

3. 内圣外王

庄子不但对他的理想社会——“至德之世”进行了种种规划和设计，而且，还对生于这种社会状态下的人的精神进行了规定。这便是他在《天下》篇中所提出的“内圣外王”的理想人格。庄子在许多地方，对他所向往的这种理想社会状态下的人的理想人格进行的描述：

在那遥远的姑射山中，居住着一个神人，他的肌肉皮肤白皙似冰雪，身体轻盈柔弱，像窈窕的少女，他餐风饮露，不吃五谷，还乘驾着云气，驱策飞龙，遨游于四海之外。一旦他的精神凝聚，可以使生物不受灾害，还能使五谷丰登。……像他这样的人，这样的德行，会广泛覆盖尽万物，而使之成为一个整体，世道自然求得太平，他不用苦心焦虑为天下操心劳神。这样的人，真是外物不能伤害他，滔天的洪水也淹不死他，炎夏酷热，金石融化，土山焦裂，都不会烧死他，他的泥土污垢以及秕糠之类的剩余物，都足以陶铸成为尧舜这样的历史人物，他哪里还需要为外物而操劳呢？

这便是庄子的理想人格。整个山林都燃烧起来他也不会感到热；所有江河冰冻他也不会感到半点寒意；雷霆撼山震地，也丝毫不会伤害他。巨浪滔天都不会使他有片刻的惊恐，连他身上的废弃之物都能创造出一代圣人，至于俗世间相与比附的乡贤、绅士，又岂能望其项背！

这不惟独是一种神话的大气魄，透过寓言，庄子勾勒出了他终生仰慕和追求的理想人格。他愈是受现实的压抑，愈是要孕育生成这种卓尔不群的人格理想。它除了体现庄子自我精神的充实和完美，还担当了他匡时济世、开辟人生理想境界的崇高使命。

庄子在《应帝王》篇里把应帝王作为他理想的人格的政体形象，他满心期望以应帝王的“无为而治”使社会走向“至德之世”。

他从阳子居和老子之间的谈话当中推出了应帝王的这种“无为而治”的形象。

阳子居问老子：“假若有这样一个人，行为敏捷果断，思想聪敏明达，而且还刻苦勤勉，像这样的人大概同圣明的君王差不多了吧？”

老子沉思了片刻，便打了个比方说：“虎豹身上因为有五彩鲜艳的花纹，才招引来猎人的射杀；猴子也是因为太敏捷了，所以才被人用绳子拴了起来。照这样看，你刚才说的那个人怎么能同圣明的君王相比呢？”

接着老子告诉阳子居说：“若是圣明的君王来治理政事，他的功绩遍布天下也不会居功自傲；他的教化遍及万物也不会让人民感到他的存在。所以说圣明的君王只会使万物各适其性，自己也处在自然变化之中，从来不高高在上。人民也无法用语言描述他的功德，大家都是游心于自然无为的境地。”

庄子的理想人格也正是要游心于自然无为的恬淡之境，顺着事物的自然本性而不去妄加干涉，使人民在不知不觉当中受到圣王政治的作用与影响。这种理想人格充满了“道法自然”的精神，它弃绝了名利心机，摒除了聪明智巧，不专断独行，因而游心于无为清静的境地。它对于一切事物的观察都像镜子照物一样，不掺入己见，所以它最能反映事物的本质，而不被复杂的事物现象所困惑。

其实，塑造各具风度的理想人格，是中国哲学的一个重要内容。各式的理想人格，既寄托了思想家的济世愿望和政治抱负，同时也体现了人类智慧的结晶。

当远古先民极目向无边无际的天地深处，领略这天苍地茫之间的生命力时，他们就模糊地意识到了一种异在的神秘力量。于是他们便对上天祈祷，祈望着生命的繁衍，从这种极其含混的原始意识中，先民们已隐约地开始塑造自己粗疏的理想人格，向自己的生命图腾顶礼膜拜，人与神之间尚未有根本的界线。在以后的漫长岁月中，早先那种人神参半的理想品格渐趋分离，衍化为具有神格意义的上帝、诸神、也生成了具有人格意味的尧、舜、禹。

他们一方面向自己仰慕的理想人格寄寓了无数美好意愿，另一方面又凭着缕缕思古之情，使理想人格蒙上了许多神秘色彩。于是塑造出一批高悬在人心目当中，激励人为之奋发的人格形象，这些理想人格的现实承担者又不约而同地是那些高居帝位的君主，在他们身上存有被认为最有希望接近和实现的人格理想。因为只有理想的君主人格才有可能担负起社会和国家的责任，肩负起社会和国家的历史重托，这样才最终将个体人格升华为世代感人的理想人格。

庄子在《天下》篇里曾把儒家理想人格归结为“内圣外王之道”，即由内心的修养磨练，培育出崇高的人格品质，最终实现治国安邦的理想。实际上，中国人心目中的理想人格都在于“内圣”与“外王”的和谐一致。先秦时期，上古帝王们经由诸子理想化之后，已由历史人物蜕变成理想的人格，成为“内圣外王”的典型形象，他们都洋溢着人类强烈持久的现实精神，能够制器取象以利民事，如舜耕历山、大禹治水，他们既是品格卓越的“至人”、“圣人”，又是经世致用的领袖人物。庄子在他的《应帝王》篇里正是以“无为而治”的应帝王作为他的理想人格，以期实现他匡时济世的政治抱负。

当他的超现实主义的旷放和洒脱，注定了他的理想人格是不会受容于现实社会时，庄子宁肯借助真人、神人和圣人作自己人格的承担者，进一步地表现了他不趋炎附势，不逆寡违害，不惧死乐生，悠然遨游于“六合之外”的理想追求。

庄子向这种得天地之道，与天地精神合而为一的“真人”，倾注了许多美好的愿望。他描绘的“真人”首先是不违逆自然之道、不居功自傲，也不以一点聪明炫耀于世，不因为错过了时机而后悔，也不因为顺利和成功而自

鸣得意。这样的“真人”能够登临绝顶而不心跳，深潜水底也不会弄湿自己，就是身处烈火之中也不感到炎热。因为“真人”已经进入与道相冥合的境界，他已彻底忘掉利害得失，无心于俗世事物，因而不被俗世所牵累。

其次，“真人”是不为生而欣喜，也不为死所忧虑，他无拘无束地生活，不追究他来自何处，也不寻求他归向何方，对任由事物都欣然接受，忘生忘死，任何自己复归自然，不用心智损害自然，更不用人为造作去改变自然。

再次，“真人”神态巍峨，卓尔不群，他心志辽阔而不浮华，他舒畅自适，举手投足都尽显自然风采，他内心充实，面貌可亲，德行宽厚，待人亲切；他旷放任性，不拘礼法，胸怀和宇宙一样无限广大。

庄子意愿下的“真人”正是由这样的心灵养育，才能够“无己”、“无名”、“无功”，死生变化都不能侵害他，所以他可以乘着云气，骑着日月，而游心于四海之外，进入无限自由的境界。

庄子通过“真人”超越变化和有限，游心于无的精神品格，表现了他的理想人格中修养身心和匡时济世并蓄共存的政治意义，由此实现他“内圣外王”的人格理想。

4. 无为而无不为

尽管庄子的人格理想充满了宏阔奇崛的神话色彩，然而他追求的修养心性以成为圣人，以及济世救民以成就事功的理想，反映到现实中，正好构成“无为”和“无不为”两个方面，即通过无为虚静的政治手段，实现无所不为的政治抱负。从而也演绎出在中国政治思想史上充满了魅力的“无为而无不为”的政治策略。

庄子在诠释他的这种“无为而无不为”的思想时，举伯乐驯马为例，指出违背“无为”所导致的严重危害，以映证他的“无为”原则的正确。本来，马蹄可以践霜踏雪，马的鬃毛能够防风御寒，它吃草饮水，翘足跳跃都是出于其天然之性。可是自从伯乐出现后，马的这些天性都丧失殆尽。伯乐声称自己会驯马，用铁掌钉在马的脚上，又剪掉了马身上长长的鬃毛，还削掉了马蹄，烙上印记，然后又用缰绳把马拴起来，系在马槽旁，不让这些马任意驰骋。这样折腾，马已死去了十分之三。以后伯乐又考虑怎样使马忍耐饥饿干渴，故意不给马吃喝。为了训练马能一口气奔驰千里，伯乐肆意地鞭撻它们，结果这些马疲于奔命，又死了大半。像这样违逆马的天性，任意摧残马的行为，还一直被后世津津乐道为最好的相马术，简直是残生害性。庄子无奈地说：“我们如今盛赞尧舜会治理天下，不也像世人夸耀伯乐会相马一样昏庸吗？”

在庄子看来，“无为”才是真正顺乎人民天性的，英明的君王只有通过“无为而无不为”的政治之道，才能使人民安居乐业，社会安宁，国家富庶。所以庄子理想中的帝王总是无为而治，从不忤逆人民的本真之性，不进行任何政治上的强制和干涉，引导人民返朴归真，皈依清静无为之境，表现出“无为而无不为”的政治智慧。

“无为”的观念也是庄子汲取了老子思想而产生的。“无为”一词最初见于《老子》一书，联系老子整个思想来看，“无为”不是字意中一无所为的意思，而应该是顺应自然，不造作、不妄为，并且“无为”只是手段，自然化育则是目的。像老子说的，君主无为而治，人民就自然纯正；君主喜欢

清静，人民就自然安宁；君主不施教令，人民就自然富庶；君主没有私欲，人民就自然朴实。老子思想的核心是“道法自然”，宇宙万物的创生，体现出天然的和谐，只要依道而行，就会生生不息。相反，如果横加干涉，则只能像伯乐驯马一样，违逆了马的本性。政治也是如此，只能顺随人民的自然天性，加以引导，让人民自然而然地生活，实际上，老子是以“无为”为政治的方法，无为的结果是“无不为”，即无所不为，所以老子的“无为而无不为”同样体现了“道”的本义。

老子的“无为”政治，在历史上一直被十分推崇，成为帝王权臣们竞相模仿的“君人南面之术”，特别是秦汉以来，老子的“无为”思想被托名为黄帝政治之术，成为声势浩大的“黄老思想”，对这些利欲熏心的重君显臣来讲，无所作为当然不是本意，只不过是采取了一种权宜形式，以最终实现个人的目的。这一点，老子说得最明白不过了：你如果要削弱一种东西，必定先使它强大起来；你如果要夺取一件东西，必定先给予它。而后来的黄老思想对“无为”则刻意赋予了权略意义，从而使“无为”思想丧失了道法自然的根本含义，成为宫廷之中的阴谋之术。

和老子思想接近，庄子理解的“无为”是“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”。也就是说，古时候统治百姓的“君主”不贪欲，天下便可富足；自然无为，万物便将自化；清静不扰，百姓便能安定。因而“无为”便是天地万物、君王百姓顺随自然的和谐统一。

相反，任何超出自然的行为都只会违逆本性，弄得事与愿违。庄子在《应帝王》篇里的另一则寓言便是针砭了这种弊端。从前，南海的帝倏和北海的帝忽都与中央之帝混沌非常友好，后来倏和忽两人商议要报答混沌的情义，他们想既然每个人都有七窍，用来看物、听话、饮食和呼吸，现在惟独混沌没有，不如替他开凿出七窍。于是他们俩轮流每天在混沌身上开出一窍，等到了第七天，他们刚开出第七窍时，混沌也一命呜呼了。

庄子正是透过这则寓言说明。“无为”虽然不是一无所为的消极，但也不能是超出本性的妄施滥用。庄子通过混沌的死影射了当时天下道术分裂，社会从无为政治过渡到诸侯分封的政治现状。

当时魏国的国君魏武侯就很像南海和北海的倏忽二帝，他口口声声称自己是为了维护仁义、爱惜百姓才偃旗息鼓停止战争的，并自诩是“无为”之君。这时有一位叫徐无鬼的世外高人直截了当地告诉魏武侯说：“你的做法是不可取的，像你这样爱护人民实际上是祸害人民，因为你既然可以为了仁义和人民而停止战争，以后也会为了仁义和人民去发动战争的，结果还会使人民生灵涂炭。”接着，他向魏武侯讲述了一番道理：“世界上只要有美善的东西，也必定会有丑恶的东西，它们之间并不是一成不变的。一旦你鼓吹仁义，为仁义而兴兵，世人就肯定会奔命于仁义之间，以仁义作幌子而生出许多是是非非。大凡有成就的人都喜欢自夸，国家有了竞智争勇的风气，久而久之便会引起外战。所以你不能为了仁义而在城墙之下陈兵布阵，也不必在宫苑之中设防加岗。不要贪得无厌，不要凭借巧和阴谋征服邻国，更不应该动辄便诉诸武力。你只能修养心灵，顺应天地之道、自然之性，既不要随意干涉和搔乱人民，也不必故意为人民或仁义去偃旗息鼓。”实际上，徐无鬼眼里的这个口悬仁义的魏武侯正是一个惯用仁义伎俩的窃国大盗。所谓春秋无义战，而战国乱世更是一个正义颠倒、杀戮不断的社会，统治者往往为了一己私利，随心所欲地征伐开战，把战争作为政治的继续，当成政治的手

段，结果社会日趋复杂多变，人心更加混乱，处士横议，法教多端。缘于此，庄子才有针对性地提出“无为而无不为”的政治策略，把“无为”作为消灭战争的真正手段，虽然它只是作为一种理论设想，但包含了许多合理的因素。

庄子心目中的许多有道之士是深谙“无为”的真义的。著名的隐士许由像逃避瘟疫一样躲着尧帝，因为尧正是鼓励人民追逐仁义，才连自己的本真之性都丢失了。因此许由把许多战争都归咎于仁义这种是非之乱。他语重心长地对尧帝说：“一旦你把仁义当作安定人民的手段，就知道仁义是外在的，而一个不属于人民本性的东西怎么会真正地起到安定人民的作用呢？最终只会导致人民迷失自我的本性，为了追仁逐义而消耗了毕生心血。”许由的一席话恰好道出了流行政治的弊端。

可惜许多人都不能悟出这样的道理，他们为了仁义，为了名利，宁可拿一己性命作交换。难怪庄子会满心惆怅地说：“自从步入文明社会以后，人们喧嚣着以奖赏惩罚为能事，哪还有空闲去安定自我的本然之性呢？他们愈是执仁行义，愈是背离了常德常理；他们愈是热衷繁琐的礼仪，愈容易滋长出浮躁文饰之风；他们愈是沉浸于音乐歌舞，愈容易迷恋淫声淫调。天下也因此由纯朴不断分化裂变，产生出了各种虚伪浮薄，相反，世人却对这些现象顶礼膜拜，虔诚地传播它，还恭敬地讨论它，这简直是无可奈何啊！”

庄子设想虚静、恬淡、寂寞无为才是万物本原，一旦君主明白了这个道理，就可以像“应帝王”一样；而老百姓明白了这个道理，就能像许由一样。无为既可以让帝王臣相保持心灵宁静，也能让隐居闲游者内心安详。用这个道理来引导天下，就能无所不为，天下统一。明白了“无为”，可以是清静玄圣，也可以是化育天下的帝王。所以，无为才能够被万物所仿效，朴素才能够号召天下人。

庄子依照“无为而无不为”的政治策略，向统治者提出“在宥”的劝告，“在宥”指宽大为怀，亦即“无为而治”。

他说，圣明君主从古以来都是使天下安然自在，没有听说要强制管理天下的。天下人原本都安然自适，唯恐扰乱了其本真之性，改变了他的自然德性，哪里还用得上君主人人为地去管理呢。像尧帝那样治理天下，只会使人民心神不宁而扰乱了本性；舜治理天下则使人精疲力竭而改变本性，他们这样搅得天下沸沸扬扬，就是违背了人性的常德，怎么还能再使天下从此宁静呢？

庄子整个思想的展开都在于实现这种“无为而无不为”的策略，他幻想要使这远古时代的“无为之治”回归到现实中。他的设想虽然充满了臆断、夸张，但也包含了许多合理的因素，特别是庄子提出的“顺乎自然”。这样一种关于社会和自然规律的设想，确实针砭了当时君主政治的缺陷和弊端，为充满了争战、权谋、欺诈的社会政治提供了一条解决的途径。这一点即使今天来看，也具有一定的合理性。

五、优游自适的人生观

人生观是人们对作为整个社会一个组成部分的人生的总的看法和根本观点，是关于人生的目的、价值和意义的知识体系，它回答的是人为什么要活着，怎样活着，追求什么样的人生目标，做一个什么样的人等问题。严格地说，人生观属于社会历史观的范围，因为社会历史观的研究对象是整个的人类社会，而人生观的研究对象则是作为整个社会一个部分的人生。但是，庄

子的人生观有着极其丰富的内容，因此，我们没有把这一内容放在上一章谈，而是把它作为一个独立的章节，单列出来。概括地说，庄子的人生观主要包括如下几方面的内容。

1. 逍遥无羁的精神之游

庄子在《逍遥游》里，以寓言的夸张和浪漫向世人展示出一幅精神从容、逍遥游心的画卷。从前，北海有种叫鲲的大鱼，它身躯庞大，足有几千里之长，后来鲲又变化成为一只鸟，叫鹏，这只鹏也有几千里之巨大，它要是振翅而飞，远远望去，那双翅膀像是天边的云彩。每年这只鸟都要从北海向南海浩浩荡荡地飞翔，当它俯瞰苍茫大地时，人世间万物都渺小得如尘埃一般，它根本无心于世间的万物。能目睹它飞翔时迎风破浪的壮阔景象，就是一次心灵的陶冶。庄子由衷地感叹道，像鲲鹏一样振翅高飞才称得上是逍遥游呀！

鲲和鹏都属自然界生物，它无所羁泊的凌空飞翔，寄托了人类追求精神无限飞扬的美好愿望。据《说文》解释，鲲只是一种极小的鱼子，将这种微小的鱼子夸张为绝大的神鸟，虽然只是寓言的意义，但是庄子意在通过这种比喻，表明人能够突破生理形躯的限制，使精神与自然大道相冥合，实现游心自然的理想人格。实际上，庄子笔端的“神人”、“真人”、“至人”都是经由人格的修养与心灵的净化，由自我精神培育成生命中至真的人格。

而另外一种叫蜩的小鸟，只会在树枝上飞来飞去，它们根本不懂得鲲鹏振翅高飞的意义，只满足于会在一株树上飞到另外一株树上。庄子实际是以此揶揄了世人中那些心灵浅陋之徒。

庄子深知人在宇宙万物中的渺小和有限，对人所无法摆脱的时间和空间限制深为忧虑。他形容人生的短暂如白驹过隙一样飞逝而去；人在天地之间，又好像石头、小树在大山里一样渺小。这样的人生怎么会有满足可言呢？何况四海在天地中间也只如同蚁穴在大泽里一样呢？同样，中国在四海之内，不也像小米在粮仓中一样不足道吗？人和宇宙万物比起来才真正是沧海一粟呢！

其实，生理形躯仅仅是限制人的精神自由的一个方面，更甚于此的，莫过于来自人心深处的自我束缚。鲲之所以能由鱼子而成长为几千里之长的巨鹏，并不仅仅是突破了身体形躯的限制。庄子的用意是喻示人能不断地从精神上升华自我、完善自我。这个世界上有人一辈子形容枯槁、精神猥琐，遭人唾弃；有的人则能够精神充溢、至刚至大，像尧王舜帝那样，堪为人间楷模。

庄子举出一些人们司空见惯的例子作了说明。比如有的人做一个小官吏，便以为很满足了，认为是实现了人生的价值。还有人因为他的行为能够当作乡人的模样，或者他的道德品性符合做一个谦谦君子而沾沾自喜，并以此标榜其做人的成就。所有这些都自以为是，他们只是把生活的目标看成是做一个小官吏，成为一个儒雅绅士。他们劳作忙碌中只是为了生活在别人的心目中，生活在世俗的观念中，一句话，他们是为别人而活着，是活给别人看的。因而，他们根本不知道自己还是一个有精神理想的人。一个人假若放弃了精神的磨练和涵养，只依靠一些徒有其表的外在东西装饰自己，这样的人只会受外物牵累，即便成为权倾一国的国王，又有什么真正的人生意义呢？古往今来，从一介庶民到王公贵胄，很少有人能真正逃脱掉功名利禄的

束缚，劳碌一生也不能觉悟。

当时的著名贤士宋荣子，甘于淡泊，不求名利，深受众人仰慕。在整个社会都夸耀他、仿效他时，他不为之所动，不自鸣得意；当整个社会都纷纷诋毁他、蔑视他时，他依旧不为之所动，不神情沮丧。他非常理智，有自己做人的原则，他对内在的自我与纷杂的外物分辨得十分清楚，因而他只注意追求和塑造自我的心灵境界，而不轻易随波逐流和沽名钓誉。

庄子也很钦佩宋荣子的贤明通达，不过他也断然地说宋荣子并没有真正摆脱名利的纠缠。他认为宋荣子只是在区分了荣誉与耻辱的界限之后，才去刻意回避这个问题，其实他内心深处有着极为鲜明的界限，所以他淡泊名利、荣辱不辨，并不是真正的顺乎自然和出于本心。

那么，究竟怎样才算真正做到了顺乎自然即忘名忘利、齐同是非呢？庄子用一个寓言故事来回答了这一问题。

有一个传说中的神人叫列子，他可以凭借风力做到乘风而游。据说，他一次就可以翔游十五天，很是了不起。像他这样的神仙之人，对俗世的福、禄、寿、喜已经无所求了，可是他依旧不免为外物所牵累。因为，他虽然不再像常人那样安步当车，但是他乘风而游是凭借了风的力量，如果没有风，列子也会寸步难行。

这样说来，人要免于外物之累，并不是刻意追求所能够做到的，像宋荣子、列子这样的贤士神人都没有能真正做到这一点，何况只有平常心的一般人呢？

庄子举宋荣子、列子为例，也不是真的要告诉世人外物无法摆脱，庄子只是要从方法上指出，像宋荣子、列子刻意摆脱外物的牵累是不足取的，那样只能在内心产生出更大的累患。

究竟怎样才能从心灵上摈除这些外物的纷扰困惑呢？庄子自信地说：“乘天地之正，而御六气之辨，以游无穷者，彼且恶乎待！”意思是说，如果顺着事物体现出来的自然规律，把握六气的自然变化，游心于无所阻碍的境界，那样做怎么还会有物累之患呢？庄子笔下的真人、神人和至人都不是高不可攀的，他们能够做到“无己”、“无名”、“无功”，就在于他们摈除了自我中心，扬弃了为功名利禄束缚的自我。

原来，从俗世的乡绅官吏到宋荣子、列子，他们最大的外物之累正是保留了自我这个观念，所以，物我之分、内外之别当然也就不可避免了。他们耽于自我之见，也就无法体会和领悟自然大道，实现精神的超越。因此庄子说，与其刻意地一层层摆脱外物之累，不如从根本上破除自我的封闭，消除自我之心，让自我融于宇宙万物的变化当中，即所谓“天地与我并生，万物与我为一”。试想，一个能忘掉自我而没有了自我的人，哪里还会有物我的界限呢？人的精神空间就可以无限地扩展，就能够超越一切的时空限制，随宇宙万物的变化而变化，便可以融于宇宙的一体化中。庄子不无夸张地形容这种忘我之人是“登天游雾”、“旁日月，挟宇宙”的精神巨人。

庄子推崇这种“无己”、“无名”、“无功”的神人、真人、至人，除了赞美他们能够臻于人生的最高境界，同时也是为了指示普通人应该忘却自我，破除心执成见的精神藩篱。他相信这样的人生才有真正的意义。

为了证实普通人都是可以升华精神，成为真人、至人和神人，庄子讲述了一则女偶学道的寓言。

一天，隐士南伯子葵问得道真人女偶：“先生已经这么大年纪了，为什

么还会面色滋润，像是儿童一样佼好呢？你一定有什么奥秘吧？”女偶只是淡淡地说：“我已经领悟道了。”南伯子葵正想学道，便赶忙问：“道可以学得到吗？”女偶看了他一眼，说：“不！不可以！你不是学道的人。你听说过卜梁倚这个人吗？他有圣人的才质而没有圣人的根器，我却只有圣人的根器而没有圣人的才质，我要是教他，或许他还可能成为圣人吧！不过这不是件容易的事。天下事就是这样的，把圣人之道告诉具有圣人才质的人，可能更容易领悟吧！于是，我告诉他我守道的过程：当我持守了三天以后，就能够把世上的东西都遗忘掉；以后我再持守，等到了第七天，我就可以不为外物所动了，内心世界也没有了物我的界限；我又持守着，到了第九天，我已经把生死也置之度外了，只觉得心境格外清明洞澈，这样我就可以专心体悟自然大道了。体悟到绝对的道，我已能够不受时间的限制，也不存在生或死的观念了，自然大道流行变化时，万物可能有生息死灭的不同，然而自然大道本身是没有生与死之分的，道本身只是一个浑沌的整体，它不会有成与毁，也不会有是与非，这就叫做乱中自宁，也就是在万物生死或毁的纷繁杂乱之中保持宁静的心境。”

女偶把自己学道的感受分成“外天下”、“外物”、“外生”、“朝彻”、“见独”“无古今”以及“不死生”这样几个方面，层层深入，这就是体道的过程。“外”就是不执著、不强取的意思，要做到与道相通互融，首先必须把随人情世故方面的杂念摒弃掉，把外在的有关物质的欲望一一清除，做到这一点，就能够对生死一同看待而不会恋生恶死。一旦自我已经被廓除在心灵之外，心境自然会空明宁静，于是才能呈现道的最高境界。显然体道的最终意义就是为了消除自我的封闭，实现人和宇宙万物的一体化。

庄子《逍遥游》里那则关于鲲鹏的寓言，也旨在申明人的精神生命可以无所系泊，无限展开，鲲鹏的逍遥神游实际上正是庄子所企慕的人与道一体化的人生境界。

庄子理想中的真人、至人、神人都表现出心灵绝对的自由。在他们的世界中，没有大小、生死、古今，一切都与宇宙融于一体。他们能够超越一切变化和有限，没有物累之患，没有心灵羁绊，因而能够顺其自然逍遥自在，一如庄子所说：“忘记了外物，又忘记了天下，这才是忘我。一个忘我的人才能够随顺自然的变化呀！”庄子的心灵智慧就在于这种游心于无的精神逍遥之中。

2. 无用以为大用的人生智慧

为了进一步说明“顺物自然”的人生理想，庄子提出了“有用”和“无用”两个概念，用自然原则反对人为。所谓“有用”，就是指对宇宙万物的自然本性加以人为干涉，使它们按照人的愿望运动、变化和发展；所谓“无用”，就是指人不要用心于客观事物，对客观事物不加任何的干涉，让它们按照自己固有的自然本性运动、变化和发展。

庄子生性中最反感忤逆自然本性的饰伪之情。他不断地借寓言揭露充斥世间的矫饰造作。他说，从前有只迷途的海鸟，栖息到了鲁国的郊外，于是鲁国的国君派人将这只海鸟带回到王宫里饲养，奉若神明。一面不断送上好的美酒供它饮用，一面又让宫廷乐队奏天子的九韶大乐，想使它高兴起来。弄得这只鸟还是战战兢兢，不思饮食。鲁国国君于是又派人杀牛宰羊来喂它，

结果海鸟更是目眩心悲，既不敢吃一块肉，又不敢喝一口酒，不到三天便饥渴而死。

庄子指出这是在用喂养人的方法去养鸟，而不是用养鸟的方法去养鸟，因而也是从根本上违逆了自然的本性。假若鲁国国君真要养好那只海鸟，就应该按养鸟的方法去做，让鸟儿在树林里栖息，在沙滩上漫游，到江湖中嬉戏、啄食小鱼，和其他的鸟一起自由自在地生活。鸟最怕听到人的声音，如果有人野外弹奏乐曲，鸟听了肯定会惊飞而去，鱼听了则会游到水底，野兽听了也会逃之夭夭。只有人才会懂得欣赏乐曲。大凡事物都要适应各自的本来之性，否则只会是弄巧成拙。

庄子的朋友惠子是一个汲汲于“有用”的人，他一生追求金钱、名利、地位，他甚至嫉妒庄子的才智，想除掉他。一次，惠子滔滔不绝地对庄子说：“我有一棵大树，人们称它是樗。这棵树的树根盘屈交错，树的枝干又弯曲不直，一点不合乎规矩尺度，匠人无论做什么都不行，它长在路旁，匠人经过这里时，连看都不看它一眼。其实我觉得你的言论也像是这棵树一样，大而无用，大家都不愿意听啊！”

庄子听完以后不露声色地对他说：“难道你没有看见过野猫吗？它蹲着身子匍伏在地上，等候来往的猎物，它不管高低，到处跳跃，结果误触了机关，被困死在罗网之中。你以为他是很有用的吗？牦牛很大吧？它大得像悬挂在天上的云彩，可是它连老鼠都逮不住，它还有用吗？如今你有这样一棵树，却为它无用途而发愁，你为什么不能将它栽种在空旷的原野上呢？这样你不就既可以悠闲地徘徊在树旁，也可以逍遥自在地躺在树下小憩吗？树既能够不受刀斧损伤，也不会被别人攀援折枝，既然是无用怎么还会有这些穷困痛苦呢？”在庄子眼里，惠子要求树木应该是有用之材，那仅仅是小用，能够不遭砍伐，精神优游至乐才算是大用。

不过，这不是每个人都能接受的道理，尤其是对于那些习惯了沿袭经验、按实用理性考虑问题的普通人来说，可能是一个不切实际的要求，在竞智争勇的时代，几乎每个人都寻求实现一己之用，他们把有用作为人生价值实现的唯一手段。为了呈一时之用，他们往往会轻掷性命，像庄子笔下的野猫一样，上下跳跃总不免要跌入机关之中，应了人们常说的那句话，“机关算尽太聪明，反误了卿卿性命”。“无用”和“有用”，已然反映了不同人的智慧高下差别。

《天地》篇里有则很有意味的故事。从前尧帝到华县去巡视，华县的地方官非常热情，连声向尧帝祝福，他先是祝尧长寿，被尧谢绝了；又祝尧富贵，又被谢绝了；最后，他祝尧多生些儿子，尧依旧婉言谢绝了。于是，这个官吏不解其意地问：“长寿、富贵、多子，都是大家共同的心愿，求之不得的东西你却不要，你这是为什么啊？”尧帝平心静气地说：“你是有所不知啊，多男儿以后就会为分配财产惹出事端，你难道没有看见过许多兄弟相残的事情吗？富有固然好，可是要让别人起了歹念来算计你，那样还不如贫穷些呢。至于长寿嘛，也不是好事，年老眼花连路都走不动了，还会让人觉得讨厌，所以你这三个祝福我都不敢要啊。”

尧帝不敢接受地方官的祝福，是因为他害怕会横生枝节事端。在庄子看来，尧帝表面上清心寡欲，无为虚静，实际上是不懂得顺其自然的道理。真正的得道之人就会随遇而安，按照自然的本性看待事物的发展。看来尧帝并没有摆脱世俗成见的束缚。

难怪那个官吏要讥戏尧帝心灵固陋。他开导尧帝：“假若有很多儿子，按他们能力各司其职，怎么会有纷争呢？富有又能与大家分享，怎么还害怕别人觊觎你的财富呢？”圣人都是随遇而安的，就像飞鸟飞行在天上没有踪迹一样，天下太平便与民同乐，天下混乱则避世闲居，等到了耄耋之年便随白云飘散，游于虚无之境，这样哪里还会有什么可忧虑的呢？这是说，真正的顺其自然是无所用心的，喜怒哀乐都不藏于心中，自然而然，也就没有所谓的“无用”和“有用”之分了。

庄子的一生充满了奇异，他不屑于平常人那种世俗观念，往往过着超凡脱俗的生活。他对一般人所鄙夷的东西都投注了极大的兴趣，化腐朽为神奇。他说：“自然像婴儿那样烂漫，我也要像婴儿一样烂漫；自然是没有界限的，我也不心存任何的界限；自然是天性没有拘束的，我也不能有半点拘束。”他完全是随顺自然无心无欲。

他有时甚至把自己比喻成一棵没有用途的栎树，这棵形同散木的栎树，既不能用来做舟船，又不能用来做房梁、门窗，甚至连做棺木都不行，称得上是地地道道的无用，可是庄子却十分甘愿做这样的栎树。相比之下，一般的树虽然结满果实，高枝大叶，但总是被人采摘果实，折断枝干，最后还要被齐根锯掉，制成各式家具。而栎树却不同，它没有任何用途，无果实可采摘，无枝干供利用，当然也就没有生命之虞了。这岂不是最有用的大用吗？怎么能说栎树是无用呢？

老子思想中也反映了这种观念，他简洁明了地表示要“知其雄，守其雌”。即使世界上都知道刚强坚韧的好处，他也愿意处于柔弱卑下的地位，并称这是人生之道。他目睹了自然界的许多现象：狂风之下，许多大树往往会被连根拔起；而柔弱的小草却能够随风而动，安然无恙。在现实生活中，凶悍强暴的人都不免要在争胜斗勇中暴毙；只有懂得屈伸进退道理的人，才会不强求成功，能委曲求全而不伤及性命。老子还特别崇尚水的性格，以此作为人生的榜样。表面上看，水是世界最柔弱的无形的，或是居于洼地沟壑，或是如霖雨一样点点滴滴，最能被人任意改变。可是水也有无坚不摧的一面，它能集聚千川百谷的水流，汇成浩浩荡荡的洪水，它一泻千里，冲毁农舍，淹没庄稼，即便是一滴滴水，只要常流不止，天长日久，也可以滴水穿石。

老子的柔弱胜刚强充分表现了道家“道法自然”的生活信念，他深谙事物的本然之性，因而能够成就大用，实现事物的价值。在老子心目中，“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下。是谓不争之德”。这段话的意思是说，善于担任将帅的人，在指挥千军万马时，不表现他的勇武之气，也不会让情绪变化无常，而是保持镇静的情绪，临危不惧，指挥若定；他善于克敌制胜，但不是和敌人正面交锋，往往是出奇不意，攻其不备，最后夺取胜利。同样，善于用人的贤士也总是谦虚待人，甘于居人之下，然后才会赢得别人的爱戴。老子这种“不武”、“不怒”、“不与”，就是不和人争胜斗气，显示自己的“有用”之能，而是因循事物本然的规律。这也是很多人奉为至理的人生圭臬。

老子这一套战争谋略在楚汉相争的连年战争中，为刘邦深谙熟识，进一步运用到战争实践中。当时，西楚霸王项羽叱咤风云，战无不胜，他的军队也士气高昂。势单力薄的刘邦决定高筑城墙，不和他正面交战。项羽一心向刘邦挑战，他不断在城墙下向刘邦挑衅，逼他决战。刘邦每次只是笑笑说：“我宁愿斗志，也不和你斗力。”项羽听了谋士的计策，把刘邦的父亲太公

捆在刀板上，想以此激怒刘邦出城决战。刘邦还是不为所动，异常冷静地对项羽说：“你烹杀了以后，请分给我一杯羹。”后来刘邦经过长期的准备，终于伺机打败了项羽。这是一个典型的用“不争”、“不怒”的方略达到胜利的例子。

庄子又进一步发挥了老子的思想，说：“世间最出色的辩论是不能靠语言说得清楚的；最伟大的仁也不是一般的家庭亲情仁爱；最好的廉洁并不是自我表白的那样；最坚强的勇猛也不是随便伤害别人的匹夫之勇。一人个能做到这些，那他离自然之道就差不多了。”

在庄子生活的那个时代，许多人沽名钓誉，他们以为自己一出言就能够争辩清是非曲直；把一点仁爱之心看成是博爱人类的大仁；以为自己能做到的一点便是清正廉洁；把匹夫之勇当成人人类的大勇。这都是违逆了仁、廉、勇等自然本性的。那些刻意做出的所谓仁、廉、勇只是出于个人的私意，显示自己的有用和才智。庄子正是针对一般人汲汲于有用，才提出“大仁”、“大勇”、“大廉”，以廓清人的精神境界，实现人生的大用。

其实，“有用”和“无用”之间也是互相变化、互相联系的，充满了辩证关系，庄子也深谙其中道理。有一天，惠子听了庄子的一通议论之后，直截地对他说：“你的话是无用呀！”庄子便说：“你知道了无用，我才能够同你说什么是有用。你说天地算得上是广大无边了吧？然而我们每个人所需要的只是能够立足容身的那一点地方。试想，假若你从站的那块地方以外把那些‘无用’的土都挖掉，一直挖到黄泉之下，你脚下那块地方还有没有呢？恐怕你连站也站不住了，那还有用吗？”惠子回答说：“那真的没有用了。”庄子这才慢条斯理地说：“那么，无用的用处不就明显了吗？怎么可以凭一孔之见，去随便分什么有用、无用呢？”

“有用”、“无用”，只是世人按经验习惯对事物所作的不同分类，并不是着眼于事物的本质规律。如果是“以道观物”，则天地万物为一体，其产生发展都是因循了自然的本性，因而从本质上看，万物都有能够利用的一面。

庄子心目中的至人、真人、神人都是不拘泥于世俗的观点，不刻意划分，“有用”或“无用”，一切都合于自然的本真之性。所以任何时候他们都不会因为眼前的利益而连累自己的精神自由，更不会为了功名利禄牺牲自己的生命。

正是以“无用”为人生的智慧，才使庄子在任何时候、任何环境中都能够保持心智清醒而安时处顺。他一生潦倒，却始终都鄙视富贵财货，他宁可向监河侯贷粟度日，也不愿意厕身权贵之门，忤逆自我的真性情。

庄子一生只做过几天的漆园小官吏，以后便弃官不仕了。他把这种如临深渊、如履薄冰的仕途生涯看成是伤生害性的根源，在他看来，一旦混迹仕途，心灵上始终都会笼罩着一种宠辱若惊的情绪。得到君主的恩宠，为了不失去恩宠，就会千方百计地取悦于君主；受到君主的贬斥，不甘心断送掉仕途，更是会想方设法地得到君主赏识，争取重入仕途。庄子把这些都看成是人生的累患，惟恐避之不及。

庄子一次在栗园里游玩，忽然看见一只怪异的鸟从远处飞来。这只鸟的翅膀很大，都碰到了庄子的额头，等鸟停在栗园里小憩时，庄子撩起衣服，蹑手蹑脚地走到鸟栖息的地方附近，拿出弹弓想射下这只鸟。就在这时，他发现一只蝉正附在树叶上“知了、知了”地鸣叫着，全然不知道离它不远的

地方正有只螳螂盯着它，在伺机捕食它呢。与此同时，那只怪鸟也正凝神屏息地注视着螳螂的一举一动，要乘机啄食这只得意忘形的螳螂。庄子恍然大悟：“原来物与物之间有这么多的累患啊。”他急忙扔下弹弓，顺着原路往回走。这时守护栗园的人赶过来责骂他，以为他在偷栗子呢。

庄子经历了这件事后，一直闷闷不乐，像螳螂捕蝉、黄雀在后的情形，正是寓意了世人为追求微不足道的小用，不惜以一己生命为代价的社会悲剧。陷入这样的人生还有什么信念可言呢？庄子宁愿弃官不仕，也不愿意为跻自仕途而放弃对精神自由的追求。庄子本着自然的精神理解社会和人生，因而他肯定了自然所表现出的规律，努力体现自然的大用，使那些受世俗鄙夷的“无用”成了真正的大用。以“无用之为用”的顺其自然，去实现他齐物逍遥的精神之游。

3. “材”与“不材”之间的应世之道

如果说庄子的“无用之为用”体现了道家顺随自然的人生智慧，那么他从现实当中感悟到的处“材”与“不材”之间的处世哲学，则反映出他生逢乱世而迫不得已的政治方略。

庄子生当乱世，置身在一个昏君乱臣的朝代，非但政治抱负不能实现，甚至连个人的生命都朝夕难保。当时卫国的国君非常昏庸无道，他独断专行，丝毫不珍惜老百姓的性命，动辄就发兵征战。大战过后，必定是死难者堆积如山，弄得民不聊生。连孔子这样怀道济世的圣人都远远地避开卫国，不想被无辜地杀戮。他告诫颜回说：“古时候的圣人是先充实了自己，然后才去扶助别人。如果自己的生命都不能保障，还怎么去纠正暴君的过失呢？以前我愿意到战乱之国去济世安邦，现在看来都是不足取的行为啊！”他历数了关逢龙、比干等忠臣为了直言谏议，被昏君残酷杀害的例子，说明深入危国乱邦去谏劝暴君实行仁政，只会白白地牺牲性命。

大势已去，这位一向执仁行义的孔子也由衷地感叹：“入则鸣，不入则止。”不羁身于乱国之中，他甚至幻想如果这个世界不能实现他的政治主张，他宁可归隐海上，“道不行，乘桴浮于海”。甘愿做个有道隐士，以观时待变。

严酷的现实使许多奉道出任的政治家一改初衷，他们虽然以天下为己任，要济世救民，但是又不能不考虑自己的政治主张到底有多少现实意义。孟子也一改昔日那种“舍我其谁”的淑世宏愿，不得已而提出了“可以仕而仕”的折衷观点，顺时处世，只是期望有朝一日去实现政治抱负。

庄子也怀有同样的政治感受。不过，他对现实的态度则完全是从“无用之为用”中作出的引申。他不止一次地说过，虎豹之所以能够成为猎人的目标，是因为它们身上有鲜艳的五彩斑纹。大树参天才容易被砍伐。井水甜美才会最先被人汲完。在人心险恶、道德沦丧的现实社会中，为了避免无谓的牺牲，庄子只能选择这种全生保性的政治策略。

庄子并不赞成用轻掷性命来维护难以实现的政治理想。他说，如果有人一定要在暴君面前陈述仁义思想，那只会引来暴君的切齿仇恨，不免要遭杀戮。烈士被天下人所称赞，可是却保不住自己的性命，这有什么可称道的呢？伍子胥因为不畏牺牲，冒死谏劝吴王夫差，最后还是被吴王赐剑身死。假若他不去谏议，虽然不会成名，但也不会牺牲性命。庄子从这些残酷现实中选

择了一条折衷的办法：“忠诚地谏劝国君，如果国君没有纳谏，我就退而不问了。”

这里不排除庄子有处动乱之世要避灾远祸、存身活命的愿望，但也反映了庄子不与统治者合作，不同媚世者合流的政治情操。

当年行吟泽畔的楚国三闾大夫屈原，在《楚辞》中表达了人格与世俗、理想与现实的深刻矛盾，他宁可洁身抱志、投江自尽，也不愿意蒙世尘埃，这种悲剧性的结局则反映了另一批士人的历史命运。

庄子在《山木》篇里借寓言道出了这种进退维谷的政治处境。一次，庄子率领着弟子游历四境，当他们走进深山时，看见伐木人正挥动刀斧砍伐一棵又一棵参天大树，惟独不去砍伐身旁的一棵外观看起来枝叶茂盛的大树。于是，有弟子走上前问伐木人是什么缘故，那人回答道：“这棵树做不成器具，没有一点用处。”庄子点点头，随口说：“这棵树可能就是因为不中用，才能不受刀斧之害，享尽自然的寿命吧！”

他们一行人从山里出来之后，来到了朋友家。旧友重逢自然很高兴，朋友让儿子杀一只鹅来款待客人。过了一会儿，儿子满脸疑惑地从门外进来问：“我们有两只鹅，一只会叫，一只不会叫，到底该杀哪一只呢？”做父亲的不加思索地说：“当然是杀那只不会叫的鹅。”

第二天，他们又继续上路，有个弟子不解地问庄子：“昨天山上的那棵树，因为‘不材’，所以能免受砍伐，现在主人家的鹅却因为‘不材’而被杀掉，不知道先生您是怎样自处和处世的呢？”

庄子思忖了片刻，便笑着说：“我将处于‘材’与‘不材’之间。虽然在‘材’与‘不材’之间显得很稳妥守全，其实也是不容易做到的，还是不能免于累患的。要是我能够顺其自然而处世，就不会有这些累患了。合于自然就可以没有赞誉，也没有毁辱，因为我把一切都看成是自然而然的化。这样，我就能出于自然的本性，游心于宇宙万物之间；就能主宰外物而不被外物所役使，也不会有丝毫疲惫的。以前的黄帝和神农都是以这种方式处世的，不过现在已经没有多少人愿意这样做了。你们看到了吗？万物有聚合就有分离，有成功就有毁灭，愈是锐利的东西愈容易受挫折，愈是至高至上的地位愈容易倾覆，有所作为势必会有所亏损，贤能的人愈容易遭别人谋算。你们一定要记住，千万不能偏执一方，凡事都要顺随自然。”

庄子一番话使弟子们感触很深，他说的处于“材”与“不材”之间，即意味着他要以审时度势的态度回应事物的变化。它凝聚了庄子的处世策略：那就是要以“材”的一面实现自己的政治抱负和人生理想；以“不材”的一面应付乱邦之道与暴君之虐，以求全生保性，表现了一种游刃有余的处世之道。

前面提到的大树和鹅，引申到当时的社会现实，就是人生的理想一挫再挫，连一己之生命也要被无辜地诛杀的残酷事实。无论庄子的选择多么游刃有余，都无法回避苦难的现实。

庄子把“材”与“不材”从政治抉择过渡到顺物自然的哲学思考，因而他无论选择了其中的“材”或“不材”，都同样体现了自然而然的道的智慧，表现出天道自然的深层含义。

庄子用真人的“内直而外曲”对“材”与“不材”从人格论上进行了充分的调和。所谓“内直”就是内心诚直，和自然同一，由自然的观点来判断一切，不为世俗成见左右；“外曲”就是表面的恭敬，对世俗的行为不加抵

触，用逆来顺受来迎合一般人的意见。假如别人行君臣大礼，自己也不妨照样去做，求得和众人和谐相处。一个人能做到“内直而外曲”，就不会置身自然天道和世俗成见的根本对立之中，不会附会世俗而彻底舍弃心灵世界的追求，也不会因为坚持理想信念而愤世疾俗。庄子一直把能做到这种“内直”与“外曲”皆备于一身的人奉为“至人”或“真人”。

庄子笔下的一位叫哀骀它的卫国人便具备了“内直而外曲”的“真人”品质。虽然他奇丑无比，却十分地有人缘。男人和他相处之后，都不想和他分开。女人见了她，都对她们的父母央告说：“与其做别人的妻子，不如做这位先生的小妾。”许多女人都想亲附他，愿意以身相许。

其实哀骀它并不真有什么特别的魅力，他从不向别人说教什么，只是别人讲什么都应和。他也没有权势地位去帮助别人解决困难，或施舍钱物救济别人，况且他又是那样面目丑陋，他只是应合别人而不主动引导他们，从来不以自己的聪慧向别人炫耀。无论男女都这样爱戴他、亲近他，其中必定有什么不寻常的地方。

后来鲁哀公听说这件事情以后，千方百计地想见见他。初见哀骀它时，鲁哀公竟对他的丑陋惊恐不已。他们相处还不到一个月，鲁哀公就认定他是个旷世奇才。等到一年以后，鲁哀公就已经非常信任他了。这时鲁国的国相正好空缺，鲁哀公第一个就想到哀骀它。等他说出这个想法后，哀骀它显得很不经意，既不推辞，又没有说要接受。等到鲁哀公正式任命哀骀它为鲁国国相时，他却从此离开了鲁国，弄得鲁哀公怅然若失，仿佛天下再也没有和他共享欢乐的人了。

其实，哀骀它身上就体现了庄子所谓“内直而外曲”的独特性格。他既顺应天道自然，淡泊功名利禄，又能安时处顺、附会世俗，成为许多人的朋友。庄子内心也十分赞许哀骀它的这种处世之道，他甚至还描写了许多类似哀骀它的人物形象，赋予了他们“内直而外曲”的人格特征。

在这群人中间，很少有形躯完好的，仅以他们的丑陋、残缺而言，可能都不能与普通人相比。但是另一方面，他们却精神丰盈，充分体现了与道相融共通的超凡脱俗性。像佝偻着腰的支离无脰（人名），他游说卫灵公时，完美的精神品格深得卫灵公的欢喜，使其以后再看那些形体完整的人，反而觉得他们天生不足，因此十分怀念支离无脰。

庄子通过这些艺术形象的设立，想要表明一个道理，即一个人虽高尚、有道德，但形躯可能有所不足。同样，一个人的性格中只要保留了崇尚天道自然的“内直”，那么“外曲”仅仅作为一种形式，是不会影响到他生命的本质意义的。

庄子由衷地推崇“内直而外曲”，形容这是“外化而内不化”，即外表和世俗混同无二，内心的信念理想始终如一。他甚至还将其艺术化为一种“游世”之道。他说，人如果能游心自适，怎么还会觉得有外物牵累呢？至人都采取了“游世”的方式来适应现实，他们并不逃避人世，和社会隔绝，他们知道怎样附合别人而不失掉自己的精神信念。庄子借老子之口说：“古时候的至人，不舍弃仁义这个外在的东西，尽管他们厌恶仁义，也从不流露出来，只是内心优游于逍遥的精神境界。”

看得出，“游世”是深藏了精神信念的一种迫不得已，它有时还会尽量地表现得世俗化，但是它并不一味地媚俗，因为媚俗是绞尽脑汁地投世俗所

好，而庄子的随俗却是一种无心无欲的迫不得已。此外庄子也不像另外一批知识分子，为了同现实社会决裂，而隐居到山林之中。他鄙视那种存身之道，称其是和时代相背离的举动。他说：“隐蔽并不是把自己隐藏起来，古时候所谓的隐士，并不是把自己隐匿起来不见任何人，也不是缄默不语，更不是放弃自己的智慧。那些举动都是违背时运的。若想要保全生命，最好的办法是：有成功的机会就大行于天下，和道的精神相结合；没有成功的机遇，穷困潦倒时就宁愿沉默地等待。”他钦佩那种德隐而身不隐的人，称赞他们身处市井社会而保存了崇高的精神信念，称赞他们是所谓浪迹世俗之间而存志于山林之中。

“游世”作为一种处世态度，虽然体现了庄子优游于“材”与“不材”之间的独特智慧，但相对于庄子未竟的理想信念来说，它依然是庄子时代的悲剧。“游世”仅仅是一种存身活命的手段，并不能使理想现实化。因而在庄子内心深处始终充满了矛盾。他说，如果不走路，就可以没有任何痕迹，单是做到这一点并不难，但是不走路又是无法办得到的。因为那是生存的根本。庄子既不愿意隐遁山林，又不能向邪恶势力拱手交出生命，“游世”便是唯一的选择了。

后世中许多人都把庄子的“游世”态度当作“混世哲学”、“滑头主义”批判，这其实是出于误解。庄子推出“游世”，仅仅作为一种权宜计策，它的理论前提是“外化而内不化”、“外曲而内直”，不是没有原则的一应俱化。表面上附和默许是为了在内心深处能够依旧保持理想信念。而“滑头主义”纯粹是为了谋取利益而不择手段，它没有丝毫理想价值可言，只是唯利是图的人云亦云和投机钻营。同样，“游世”也不等同于一般的“混世哲学”，后者往往取消了精神理想，表现为一种浑浑噩噩的生活形态。尽管以表面看，“滑头主义”或“混世哲学”都有随顺世俗的一面，但是，“游世”中深刻的思想内涵是它们所不具备的，因而它们之间仍然有着云泥之别，是不能相提并论的。

4. 人生是梦的人生幻影论

庄子不但善于引用寓言神话，还常常编织许多关于梦的故事，以若有若无的梦境来解析人生中那些难以理喻的现象。

中国人常喜欢形容人生如梦，既有潦倒书生梦中成了南柯太守的仕途之梦，也有“十年一觉扬州梦”中的醉生梦死。梦成为人们化解人生沉重负担的一副虚幻剂，是他们逃避现实、沉溺于幻想的精神乐土。

不过，梦在庄子那里已经不再是一叶逃离现实的方舟，因为在梦境中，他可以直言坦陈自己对人生的见解，寄寓人生中的大智慧。

在《知北游》篇里，记叙了庄子梦见自己同骷髅一起探讨人生的意义的故事，虽然离奇荒诞，但其中也不乏真知灼见。庄子说，有一次他前往楚国，路上见到一具骷髅，已经空枯得失掉了形状，他就用马鞭敲敲它，同情地问：“先生是因为贪生背理而死的呢？还是国家败亡而死于战乱的呢？或者是你做了让人讨厌的事情，玷污了父母的名声羞愧而死的呢？不然的话，你大概是饥寒交迫而死的吧？也可能你是年寿尽了而自然死的吧？”

庄子说完话，就拿起骷髅当作枕头睡着了。半夜里，庄子梦见骷髅开口说话了，它说：“听你刚才的一席话，好像你是个能说会道的人，其实，你

说的那些都是世人的累患，一旦死了，也就没有这些累患了。你愿意听听死人世界的情形吗？”

庄子回答道“好！”于是那骷髅便侃侃而论，他说：一旦人死了，就不再像在人世间那样上面有君主压迫，下面又有小人的谄媚，从此不再会有世间的各种烦恼，更不会遭受四季的风霜雨雪和暑热冰寒之苦，因而能从容地与天地共存。试想，人世间即便是权倾天下的国王能有这样的快乐享受吗？”庄子听罢，将信将疑，转而又问：“或许我能帮你找到掌管生命的神灵，恢复你的形体，生出你的骨肉肌肤，把你送回到父母妻子和朋友那里，你愿意吗？”骷髅听了，眉头紧皱，露出了忧愁的样子说：“我怎能抛弃国王般的快乐

而重新经历人世间的劳苦忧愁呢？”

世人都一味地追求长生、害怕死亡，他们并不真正知道死后的世界更有意义，活着反而备受身心的煎熬。这个梦向世人晓喻了一个未知的世界，它表现出庄子异常清醒的洞察力，所以庄子被人称之为是醒着做梦的思想家。他形容梦中饮酒欢宴的人，醒来以后可能会黯然神伤；梦里伤心哭泣的人，翌日可能会尽兴地狩猎取乐。当人在楚中时，并不知道是在做梦，有时还会梦中有梦，只待醒来才知道自己是做梦，只有非常清醒的人才知道人的一生就像一场大梦，所谓人生如梦。只有那些凡夫俗子才自以为心智清醒，什么都知道，他们拼命追求尘世的一切，在庄子看来，这实在是太浅陋、太无聊了。庄子甚至以为世人都沉醉在睡梦中，因而盼望能有真正的觉悟者去唤醒世人。

处身于一个是非混淆、黑白颠倒的离乱之世，庄子除了针砭时弊、抨击黑暗，并不能推翻和改变这个世道，所以他宁可做一个醒着做梦的人，用一个合理的但非现实的理想，代替那个不合理的却很现实的社会，他把所有这一切都托给一个个的梦境。

即使是梦，也都无例外地浸润了庄子烂漫瑰丽的艺术情调。我们来看看庄子千古流传的“蝴蝶梦”。庄子在梦境之中，想象自己变化成一只蝴蝶，翩翩飞舞、四处游玩，很逍遥自在，简直忘记了自己是落魄潦倒的庄子。一阵风后，庄子忽然醒过来，才知道自己只是躺在破床上做了个梦，他不甘心让梦境烟消云散，突发奇想，是不是蝴蝶做的梦才使自己像现在的样子？一时间，不知道刚才是自己梦成了蝴蝶，还是蝴蝶又梦成了庄子，他实在不愿去辨别清楚，也无需去辨别清楚。

这是一个弥漫了童趣的梦境，当庄子醒来时，发现自己仍然辗转于榻上，饱尝人世间的冷暖炎凉，因而他宁肯自己停留在梦境之中，做一只翩翩飞舞的蝴蝶，也拒绝接受醒来的现实。因为他知道只有在梦境之中，他才能身轻如蝶，翩然而飞，实现其精神的无限自由。

假若一定要庄子在自己与蝴蝶之间作出必居其一的抉择，庄子也只能承认现实的自我，但是他有理由把梦作为他这个现实的延伸，至少这个蝶梦满足过他对精神自由寄寓的美好愿望。

正是由于这层含义，庄子梦蝶的故事在历史上一直脍炙人口，深受许多人的喜好，它鼓励人们以一种非现实的精神，抵抗现实的苦难，梦境成了维系这两者的唯一方式。

5. 死生一如的生命观

庄子还特别用梦境象征了死亡世界的优游自适，通过梦幻将死与生艺术化了，从而表现出死生一如的生命情调。

宇宙是永恒无限、川流不息的，然而生命像是白驹过隙一样飞快而短暂，人们一觉醒来发现自己已经来到了这个世界上，但还没有等到真正习惯过来，生命又匆匆逝去了。对大多数人来说，生命的得而复失这一事实，是很可怕的，古希腊罗马哲学家苏格拉底甚至认为哲学就是对死亡的沉思，哲学家们最先不安于这种暂时的和有限的生存现状，因而要从生命本身中追求无限的永恒，所以他们把哲学看成是对死亡所展开的思辨。

道家回归自然的主题，启发了庄子把生与死放到自然中思考，他把人的生命过程看成是气的聚散活动：气的聚集，就是生存；气的离散，则是死亡；死与生实际上是一回事，都是存在于万物之中的，人又何必必要恋生恶死呢？

自古以来，死亡就成了悬系人心的最大团结，当庄子把生与死当作人生无法跳越过的必然阶段时，生或死就成了一种自然而然的自然现象，人唯一能做的就是安时处顺，不必纠缠于这种悲喜交加的情结之中。

相传楚国有个人失掉了一块金子，他到处寻找，后来遇到一位智者，智者告诉他：“你是楚国人，又是在楚国丢失了金子，那么肯定还是楚国人拾到那块金子了，楚人丢失了金子又被楚人拾到了，这有什么可焦虑呢？”这个说法虽然透出几分荒谬，但也不失为一种自我解脱的办法。庄子正是从楚文化中汲取了许多天人的观念。他说把船藏在山谷里面，把山藏在沼泽之中，可以说是很保险了，但是天地运行已经不知不觉地在迁徙着它们，这就像把小物品藏在大地方，以为很适宜，但不免仍要丢失。与其这样，不如把天下放置于天下，这样就万无一失了。所以庄子主张把生与死都放置于自然之中，顺其自然变化。

庄子对待死和生，表现出淡泊无执，儒家的孔子虽然不惧死亡，但对死的问题避而不谈。他汲汲于现实人生，拒绝思考死亡一类的问题。而各种宗教宣扬的厌生慕死，却是因为不堪人生的苦难，视人生如苦海，因而宗教的生死观实际上只是为了逃避现实的苦难，是以一种扭曲了的心灵回答死亡问题。这同庄子把生命置于宇宙中间，并以生命的韵律合于自然的进程这样一种豁达的生死观不可同日而语。

庄子坦荡地想，既然天地造化出我的身体，让我勤劳地生活，又让我清闲地安度晚年，最后还让我安静地死去。那么我是怎样珍惜生命的，就应该怎样珍惜死亡，这都是大自然化育流行的结果啊！

正是这种哲学思考的结果，才使庄子对待死和生淡泊无执。他举丽妃出嫁前后一悲一喜来描述人们对待生死具有的态度，不能不说是充满诗情画意的了。

丽妃是艾地守疆吏的女儿，当她刚刚被迎娶到晋国的时候，哭得连衣服都湿透了；等到了晋王的王宫里，和晋王一同睡在豪华的床上，又一同吃美味佳肴的时候，这才后悔起当初不该哭得那样伤心。庄子以丽妃这种前后不一的态度，猜测世人又何尝不是死亡后，才后悔当初不该恋生恶死呢？

古时候的美女毛嫱和丽姬，人们喜欢用倾国倾城来形容她们的绝代美艳。可是当她们来到河边梳洗打扮时，鱼儿见了以后吓得纷纷沉到了水底；鸟儿远远看见她们也都飞得渺无踪影，等她们到树林里散步，麋鹿望见她们的模样，掉头便跑。这就是所谓“沉鱼落雁”的由来。动物惟恐避之不及，

人却要把她们比喻成国色天香，她们是美还是丑呢？到底哪一种看法是正确的呢？庄子认为，既然这样显而易见的事情都缺乏统一的是非标准，那么生与死之间的界际谁又能说得清楚呢？谁又知道死亡不比生存更有意义呢？

相传庄子妻子死后，惠子前去吊唁，看到庄子正蹲在地上，手拿木棍，一边敲着盆子，还一边唱着歌谣。惠子见状，不禁生起气来，就责问庄子：“你和妻子生活了这么多年，她为你生儿育女，现在她去世了，你不哭也罢了，怎么还要敲着盆子唱歌呢？这岂不是太不近人情了吗？”

庄子听完以后，缓缓地站了起来，说：“不是这样的，她刚死的时候，我悲痛欲绝，可是后来我想到，她还没有来到这个世界时，不仅没有形体，而且还没有生命，连气息都没有，只是处在一种若有若无的状态中。以后才慢慢变成了气，再从气变成了有形状的东西，以后才成为有生命的她。现在她又变化成原来的状态，这样生来死往的变化就像春夏秋冬的四季运行一样。如今她静静地安息在天地之间，而我还哭哭啼啼，这才真是不通达生命的道理，所以我才不哭呀。”

庄子这种表面的无情无义，实际上蕴含了无限深情。他把生和死都看成是“来之不能却，去之不能止”的自然过程，所以他不像俗世人那样悲悲戚戚。他认为平静地对待死亡，才是对死去的人最好的怀念。

等到庄子自己快要死的时候，弟子们商量着要厚葬他。庄子连忙摆摆手说：“我宁可用天地做棺椁，用日月做双壁，用星辰做珠玑玉器，再以万物做殉葬品。这样，我的葬礼还不够大吗？还有什么比这个更好呢？”弟子们忙说：“那样老鹰不是会吃掉你吗？”庄子微微一笑，说：“我在露天里会让老鹰吃掉，要是埋在土里不也要被虫蚁吃掉吗？把我从老鹰嘴里抢来给虫蚁吃，不是很偏心吗？”这真是一种“藏天下于天下”的智慧。既然生死变化都存在于宇宙之间，庄子还要分什么彼与此呢？他宁愿与日月一同生辉，和天地成为一体。

其实，一句“死生，命也”，同样深含了庄子对生命无限眷恋的情愫，他的真实意图并不是要否定生命，而是以他独特的方式化解人生有限与无限的冲突。他未尝不向往以八百岁为春，八百岁为秋的椿树以及长生不老的彭祖。他的化蝶之梦、观鱼之乐，以及戏千金于污泥的调侃和洒脱，无不洋溢着对生命的真挚热爱。他对生命的炽热感情，是通过否定生命的现存形态表现出来的。

庄子对那些为一己生命奔波世间的平庸之徒不屑一顾，嘲笑这些人一出世就与忧愁同生，一辈子昏昏沉沉的，那还有什么意思呢？他们只是生为一芥，死为一尘，把有限的生命耗散在追逐世间外物的劳碌中，在庄子眼里，“哀莫大于心死，而人死亦次之”。与其像行尸走肉一样地活，还不如不活呢！

的确，正视死亡，才能引导人们寻求自己存在的意义，庄子正是深谙了死亡与寂灭的意义后，才格外珍惜自己的存在价值。因而他既不一味地恋生恶死，也不简单地视死如归。对死的大彻大悟，使庄子坦然地把生命交付给自然，从容地应会现实社会中纷至沓来的欢乐与痛苦，表现出死生一如的生命情调。

六、庄子哲学对中国古代思想文化的影响

庄子哲学是中国哲学发展史上一支独放异彩的奇葩。它从一个侧面反映了东方人所特有的智慧和文明。无论是他深邃而隽永的智慧，抑或是他旷达而任真的品性，都启示过各个不同时代的思想家，也激励了一代又一代向往精神自由的知识分子。在中国社会的长期发展过程中，庄子哲学又与老子哲学一起构架成了古代哲学史上深具影响力的道家哲学，从而对中国思想文化产生了深远的影响。

1. 开创了兼容并蓄的思想格局

《庄子·天下》篇被认为是中国最早的学术批评史。庄子在该篇中对活跃于先秦哲坛上的诸子百家进行了全面的评述，从学术史的角度看，一方面公正批评了各种思想固有的缺陷；另一方面又对每一种可以汲取利用的思想因素作了充分肯定。在《庄子》一书中，我们可以看到庄子这种博采众长、兼容并蓄的学术倾向。

特别值得一提的是，庄子对儒家思想进行的批判与汲取的理论工作，为中国思想史中特有的儒道互补文化格局作了大量的理论准备。庄子一方面借儒家的孔子阐述了大量的道家理论；另一方面又不断地用道家思想附会儒家观念。在《庄子》的外篇中就有许多儒道双修的人物形象，他们都贯穿了亦儒亦道、儒道相契的思想，以道家的外衣包容了儒学的观点。

汉魏之际，儒学独尊的思想格局结束以后，儒道思想得到了进一步的融合。魏晋玄学思想家开始着手建立一种新型的儒道兼蓄的思想，他们都大量借鉴了庄子的理论实践，将《庄子》、《老子》和《周易》并列为魏晋思想的重要内容，历史上称之为“三玄”。

著名的玄学家王弼主要通过注疏《老子》和《周易》建立了一个玄学思想体系，提出“以无为为本”的哲学命题，他援引了道家的有无理论，企图建立能为儒道都接纳的宇宙本体思想。稍后的玄学名士阮籍、嵇康开始侧重于庄子思想中儒道兼蓄的政治理论，建立起玄学的政治观，他们针砭时弊，大胆提出了“越名教而任自然”的思想，突出庄子的“游世”旨趣，以此对抗司马氏专制集团的残酷政治，从而也使玄学理论逐渐成为知识分子或仕或隐的思想依据。到了玄学后期，郭象则进一步通过他的《庄子注》而发挥庄子思想，努力调和名教与自然，即儒道之间的冲突和对立，使庄子思想中儒道互补的理论得到了极大的发挥，终于演绎成为时代风尚。这样既满足了人们对理论思维水平不断提高的要求，又符合了一般知识分子对异化的现实政治表现的不同需要和选择。

此外，玄学在融合老庄与儒学的过程中，由于借鉴了道家的抽象思辨思想，因而能够在东晋时期佛学盛行的时候，从理论的高度与佛学思想对接，从而奠定了中国历史上儒、道、释合流的思想格局，特别是老庄关于宇宙本体的理论构架同佛学思想中的“色空”理论水平相若，很容易为佛教僧人引用附会、使释、道能够从同一个思想层面互相融会。

庄子思想中关于“有”和“无”相互关系的那种饶有趣味的解释同佛教中的禅学理论旨趣更为接近，他们对世界的体认方式也极为相似。比如禅学中的参禅打坐的修行方法，与庄子所实行的“心斋”、“坐忘”等体道方式，无论从形式上还是从内容上都很接近，他们都主张从“虚”、“静”的体认

中来消除内心的是非成见以及种种世俗观念的束缚，进入无知无欲的心灵境界。再如道、释两家的心物之论也颇相似，例如禅宗所谓的“从见山是山，到见山不是山，再到见山又是山”，同庄子的“以道观物，物于贵贱”的观点也是不谋而合。到了隋唐以后，许多知识分子往往会徜徉在道家与佛教之间，表现出亦佛亦道的精神风采。由于禅学与庄子思想十分接近，使得它们能够由道而禅，融合双方，表现为一种道释兼备的庄禅精神。

这里我们有必要指出，庄子思想并不是宗教，庄禅并称也不意味着庄子思想具有宗教的性质。明白这一点，我们才能弄清老庄道家思想与道教之间的本质区别。

历史上，老子和庄子都被道教尊奉为道教的教祖。老子的《道德经》被神化为《道德真经》，成了道教第一经典。老子本人被奉为道教教祖。实际上，道教不同于道家，老子和庄子也不是道教的教祖，《老子》和《庄子》也根本不是什么道教典籍。

2. 孕育了外儒内道的人格形态

庄子哲学影响最深远的，莫过于他在中国历史上第一次奠定了儒道互补的思想格局，从而孕育了中国古代知识分子外儒内道的人格形态。

周代封建礼制的分崩离析，使一大批以军功和耕耘入仕的新兴地主脱颖而出，与他们关系密切的士阶层的地位和身份也大大提高，这就突破了原来的氏族性的世袭制度。这种文化环境，使士阶层的行为获得某种相对的独立性，就是说，他们既可以选择出仕经世的道路，也可以选择存志于山林的隐遁闲居的道路。出仕或隐居为一大批具有政治信念的知识分子提供了游刃有余的弹性选择，他们性格中可以同时具有出世和入世两种截然不同的品质，从而消解了这两种极端在他们内心深处所引发的尖锐矛盾。

以儒家为代表的一批知识分子，他们为了实现自己的政治抱负，不断投身现实以执仁行义。在他们心目中，君子必须为道义而生存，即使饿死也不放弃道义，因此他们并不担心贫穷，而是忧心道义不能够遍行天下。他们身上凝聚了强烈的出仕行道精神。然而他们又把政治理想能否实现完全寄托在君王身上，如果君王无意于他们的政治方案，他们则回天乏术，就只好从积极入世走向遁世隐居这一极端。孔子就说过，不能够怀道事君，宁可出世隐居。不过，即便如此，他依然是肯定这个世俗社会的，只是用隐世来缄守自我理想，维护人格的尊严，从不放弃可能实现的政治理想。

显然，这种传统的仕与隐的观念并没有摆脱君臣大义的限制性，仕与隐都表现了强烈的入世主义政治倾向和积极的现实精神。像孔子等人，虽然身隐，却无法摆脱理想政治因现实的阻隔而引起的心理冲突。他们在无法动摇的君主专制面前，不得不将出仕与否的问题从思想观念的层面转换到另外一个层面去对待，这就是要从人格方面消除这种尖锐对立和冲突的心理矛盾。

这恰恰是老庄代表的道家所擅长的。他们由对儒家政治的彻底否定，转向寻求自然的田园山水；由否定世俗社会转而寻求精神的无限自由。这样他们就能够从充满矛盾的现实抽身退出，体认和把握自然之道的境界。在自然山水之中安放自我、实现自我。所以很多仕途蹉跎的知识分子都不期然而然地接受了道家的这种玄思情趣，把政治生活的挫折转化为心理上对自然境界的向往，从而有效地化解了那种置身于现实冲突的紧张心理，从追求优游

自适的精神自由中寻找到了一片心境安宁的天空。

正是道家的这种回归自然的精神，才弥补了儒家企图将出仕与否转向人格和行为的层面所表现出的理论不足。所以，儒道互补不仅从理论上更在实践中为中国古代知识分子提供了安身立命的生活方式，也进一步形成了他们所特具的外儒内道的人格形态。

当知识分子满怀着理想和信念奔走仕途时，他们尊奉儒学、求取功业；而当他们壮志难酬、仕途受挫时，便不期然而然地发出向往自然、追求精神无限自由的愿望，他们也因此能够有充分的自由在追逐功名的现实精神与轻禄傲贵的自然情趣之间作弹性的选择。仕与隐不再是最初的那种势不两立，而是他们顺其自然的自我肯定。这有助于他们排遣穷通进退的不同困惑。特别是当政治险恶、人心叵测时，这种自由的适时选择和自我肯定又成为他们扬弃现实的思想武器。像陶渊明、李白等都把仕与隐作为表现自己轻禄傲贵、批判现实的有效方式。

在中国历史上，这种外儒内道的人格形态构成了士阶层普遍的精神结构。他们入仕为官则遵循君臣大礼，讲究孝悌尊卑，着重于现实的一面；不仕和潦倒则游心于无，追求精神的无限自由。处于顺境，儒家意识占着上风；处于逆境，则道家意识上升，道家的返朴归真、追求精神自由的思想会成为他们反抗现实、蔑视权贵的思想武器和精神支柱。明末思想家王夫之在解释外儒内道这一特殊的精神结构时说：“得志于时而谋天下，则好孔孟；失志于时而谋其身，则好老庄。”（王夫元著《庄子通》）儒道思想的选择完全依由个人置身的环境及心境而确定。

魏晋时期的“竹林七贤”都以善好老庄而著称，他们在司马氏集团滥施淫威的黑暗年代，提出“越名教而任自然”，以道家的自然思想反抗庸俗猥琐的社会礼法，存志于山林之中，歌弦自娱，从儒家的功利思想中摆脱出来，追求自我的精神境界。

东晋诗人陶渊明也是基于对当时昏暗的世道和龌龊不堪的官场生活不满和厌憎，从崇尚儒家转向仰慕道家的。他反复在仕与隐之间徘徊，最后毅然摈弃了富贵荣华的仕途生涯，归隐田园，做了吟诗竹篱的山水诗人。

唐代诗人白居易也表示，大丈夫应该缄守理想，等待机遇，时机成熟，要倾全力实现理想、成就功业；时机未到，宁可忍辱负重、寂寞等待。在他们身上，儒家的“怀道出仕”与道家的“乘物游心”在一种新的层面上被巧妙地结合起来了。

此外，庄子构设出的这种外儒内道的人格特征，也影响了一般中国人的生活信念。当有人内心想实现某个目标而又无法实现，或即使努力了仍无法达到时，就极力辩解说这个目标没有价值，采用了否认目标的价值来证明自己已经站在一个更高的精神境界，其实他的内心深处依然追求那个目标，依然期望能达到那个目标。这种人格的现实意义在于它缓解了人们对实现一个不可企及的目标所引起的紧张心理。

总之，外儒内道的精神结构在中国传统文化中，尤其是在知识分子的人生抉择中，确实起了重要作用。像宋代思想家范仲淹当年面临进退两难的政治抉择时所生发出的惆怅一样：“是进亦忧，退亦忧，然则何时而乐耶？”外儒内道的人格形态则根本上消除了穷通进退带给人的精神苦闷。几千年来，这种理论形态和人格特征对我们整个民族，尤其是知识分子的观念意识产生了极大的渗透力，形成了中国文化传统的一个重要特质。

3. 奠定了浪漫主义的文学风格

庄子是中国文学史上浪漫主义的巨擘，他宏阔奇崛的想象和瑰玮恢恹的风格，深深地影响了中国古典文学的发展方向。

早在西汉时期，文学家贾谊就深受了庄子浪漫主义风格的影响。他的《鹏鸟赋》以流转铿锵的辞赋语言，发挥了道家的一整套人生哲学，用一种特殊的形式来排解哀怨、不平和愤懑，完全袭用了庄子《逍遥游》的风格和思想旨趣。又如东汉大学者张衡所著的《思玄赋》和《归田赋》，都深深地烙上了庄子文学风格的印记。在他的赋中，描绘了山林生活的幽趣，抒发了一种归隐田园、娱乐自适的生活情调。再如汉末的《古诗十九首》，作者以其豪放悲壮的人生歌唱，抒发了他们落魄他乡，蹭蹬仕途，饱尝离别之苦和世态炎凉的现实感受。他们喟叹时光飘忽、人生短促，个中浸润了庄子文学的深厚底蕴。

到了魏晋玄学之际，由于《庄子》被奉为“三玄”书之一，庄子的思想旨趣和艺术风格也渗透到了魏晋文学之中。魏晋的玄言诗、山水田园诗、游仙诗都是由老庄玄言中脱颖而出，并开始向着抒情咏怀的“缘情”方向发展。魏晋文学理论倍受庄子思维方式的影响，老庄的一套有无相生的哲学及其言不尽意、得意忘言的妙谛，随着玄学的深化，同魏晋时代的艺术理论发生了密切的联系。

魏晋文学家接受了玄学宇宙观，视“道”为最高的精神境界，认为文学艺术的源泉是从“道”而来，因此文学艺术规律的奥妙也应该表现在象、言之外，提倡“言不尽意”的创作形式。如阮籍作的《清思赋》就认为，美、善不表现于形声之中，而是在形声之外。它的最高境界也应在言、象之外，所以，他很重视意会，表现出了极高的文学境界。被后世称之为“时代绝作”。

与阮籍同时代的嵇康，写出了一些罕世佳作。例如，他在《兄秀才公穆入军赠诗》中写道：“目送归鸿，手挥五弦。俯仰自得，游心太玄。嘉彼钓叟，得鱼忘筌。郢人逝矣，谁与尽言。”其中“目送归鸿，手挥五弦”被后人誉为妙在形象之外，即合于“俯仰自得，游心太玄”这样一种道的境界。而后面四句则是推崇庄子的人生态度，喻示道的境界只可意会不可言传，与弥散于玄学中“言不尽意”的主旨相契合。

东晋大诗人陶渊明也十分崇尚“得意忘言”，他在脍炙人口的《饮酒》诗中道：“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，欲辨已忘言。”写景与写意交替，重在得意，表现出他要透过田园景物寻觅另一更高的精神境界。

玄学中强调的“得意忘言”、“言不尽意”，是对老庄“虚”“静”认识论的发展。他们以“言”、“象”为得“意”的工具，“意”通过“言”、“象”，而又不被“言”、“象”滞留。这种对理性的能动性的极度夸张，影响到魏晋各个领域，包括文学艺术在内，亦对魏晋以后的文学创作和文学理论产生了深远影响。

魏晋玄学的文学家所说的虚静，就是要求保持一种崇高空灵的精神境界，因为精神进入“道”的境界才会心如明镜，物来顺应。庄子的虚静不是一片空白，而是无物不照。阮籍、嵇康都肯定精神一旦达到道的境界，便会神智超凡，心境洁净，情志高尚。他们都以老庄的恬淡无为去处世接物，能

够在纷扰险恶的社会环境中保持高尚的情操，从而在文学创作当中形成了玄远旷放的文学风格。

唐代“诗仙”李白也极富于庄子浪漫旷放的文学风格，他诗中的“人生在世不称意，明朝散发弄扁舟”那种愤世之情，表现出他不附庸世俗，追求精神自由的信念。他的“逍遥人外，蝉蜕尘埃”的诗歌，无论是精神形态还是风格手法都是对庄子浪漫主义艺术风格的继承和发展。

宋代豪放派诗人苏轼，少年便十分喜好老庄，他诗词中的“便欲乘风，翻然归去，何用骑鹏翼”、“小舟从此逝，江海寄余生”之类的句子，都缘于庄子旷放任性的精神品格。他在《送文与可出守陵州》中写道：“清诗健笔何足数，逍遥齐物追庄周。”这也反映了追慕庄子逍遥游世的艺术品味和人生意境。

总之，庄子在中国文学家发展史上以浪漫瑰丽的艺术风格独领风骚，并为后世不断汲取和借鉴，庄子愤世疾俗的性格和潇洒飘逸的性情都随着他的思想一起渗透到了每一个时期的文学心灵中间，陶铸出中国文学史上无数灿烂旖旎的文学作品。

4. 丰富了绘画及音乐艺术理论

庄子的思想理论对中国古代绘画艺术也发生过不可估量的影响。庄子提倡的“清虚”、“玄远”一直是中国画的主流理论。历代画家都崇尚“气韵藏于笔墨，笔墨成气韵”的绘画理论，以“气韵生动”为创作目的，主张以淡为韵，以清、远构成雅韵、清韵。当时的画论家在论及气韵在山水画发展中的作用时认为，气韵有发源于墨者，有发源于笔者，还有发源于意念者，也有发源于无意无念者。发源于无意无念者为精品、神品，发源于意念者和发源于笔者依次落于下乘，而仅仅发源于墨者更是流于末端。这里的所谓“无意之韵”，正是庄子在“庖丁解牛”中表现出的心与物忘、手与物化的境界。

晋朝最负盛名的画论家宗炳曾在《画山水序》中分析了山水画得以盛兴的原因，他指出，人之所以爱好山水并加以绘画，是因为从山水可以得到一种“神飞扬”、“思浩荡”的精神解放，人可以从山水之形中透视出山水之灵。而所谓山水之灵，实际就是可以使人精神飞扬浩荡的山水之美。由于人是有个性的，个性即是一种限定，而山水的本身是无限的、无个性的，所以，山水之美可以由人主观地发现。由山水之形表现出的美，最容易从有限通向无限。这也就是庄子所说的“大美不言”。

庄子甘于淡泊的人生品格和审美意识，在宋明时期的画坛上也极具影响，许多画家都遵循这样一个原则，即“画山则峰不过三、五峰，画水则波不过三、五波”。或是竹石枯林，或是秋岚夕照，都表现出萧疏淡泊的艺术情趣。

此外，庄子思想还与禅宗理论一起，以其凝练若虚的精神，影响了宋明以后的许多画派。许多画家竞相以去知、去欲的虚静之心，深入到创作对象的本质之中，把握其精神实质、追求形神相融，从简易平淡中毕现创作对象的精神风采。

除了对文学、绘画的创作有过深远影响之外，庄子思想还对魏晋的诸多音乐理论提供了有益的借鉴。

嵇康在《声无哀乐论》这部音乐理论著作中，依据老庄的言不尽意的思

想，否认音乐和人情之间的任何必然联系，主张声无哀乐，着眼于探索音乐和人类情感之上更为本质的东西。他认为圣人作乐是顺天地之体而成万物之性，因此音乐是自然而然、不带有情感的。这一音乐理论，同老庄的无名无形、无声无味的道在本质上是相通的。

5. 提供了人物品鉴的模式标准

庄子旷放任情、羸傲不群的性情品格，也影响了后世人的才性品质。汉末及魏晋时期人物评鉴之风盛行，人们往往以能否合于庄子的才质性情作为人物品评的一个标准。他们常用“才峰透逸”、“神姿高彻”形容人物的精神气质。《晋书·嵇康传》说嵇康“身长七尺八寸、美词气，有风仪，而土木形骸，不自藻饰，人以为龙章凤姿，天质自然”。赞赏嵇康风格气质超凡不俗，不追求外在的身躯形骸，像庄子称道的那种“德有所长，形有所短”，透过外在的形躯体现出人的精神之美、灵魂之美。

《晋书·阮籍传》中又说：“当其得意，忽忘形骸。”这说明阮籍为了体会老庄自然之道，从不顾及到形骸修饰。据史书记载，竹林七贤常常饮酒吹箫，形骸放浪，他们形容举止从不拘于礼法，表现了超尘脱俗的清高品行。

《三国志·魏书·曹植传》描述曹植说：“任性而行，不自雕励。”任性即随顺自然，所以他从不矫饰雕琢。这与庄子的精神气质是一脉相承的。

这些情况表明，老庄注重人的精神品质的培养和塑造，对后世人的性情才质都有许多潜移默化的影响，成为人们进行人物品评的一个重要标准。

