

庄子



图 1: 庄子像。元华祖立作。

1 庄子名周，蒙人，生平几无可考事迹。其生卒年难考，但史传庄子与齐宣王、梁惠王同时，可知其大
2 抵与孟子（372 BC-289 BC）同时。庄子思想承接老子且更为成熟，且《南华经》常有涉及老子之寓言，可
3 见庄子当在老子之后。庄子之学大旨宗老子之言，承其“道”、“反”、“无为”、“守柔”等理论，而又进一
4 步肯定观赏世界之生命情意，破形躯、认知、德性。庄子可谓道家学说之大成者。

5 1 薄形骸

6 庄子之自我境界在情意，为观赏之自我，系纯粹之生命境趣。而情意往往与形躯混为一谈，难以区分。
7 盖人容易沉陷于形躯之感受，进而误以形躯为自我。庄子欲破此谬误，遂有“薄形骸”之说。

8 为破形躯之境界，需先明其本质。所谓形躯，实为一物理性存在之过程。形躯之出现，系由一组条件
9 所决定，而后遂有一存在历程。此出现及存在即常识所谓之“生”。而“死”为形躯存在之终点。形躯之
10 灭坏，其根本原因系万物之流变不息。《南华经·至乐》载：

11 **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**
12 **鼓盆而歌，不亦甚乎！”庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无概！然察其始而本无生；非徒无生也，**
13 **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。**
14 **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。”**

15 民间传说庄子夫妻不和，大抵出自此则。然此则意在薄形骸，言形躯之出现、存在、灭逝、转化皆物
16 之流转变，合乎物之规律。总之，形躯实为一“物”。

17 然而自我并非万物之一，乃超越物质世界之主体，故形躯绝不等同于自我。自我乃万物之外一超越主
18 体，不受万物之影响。《南华经·德充符》云：

19 **死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗；审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗**
20 **也。**

21 此即言自我之主体超然物外，不为客观事物之转移而转移。形躯与万物一同流转，其存在与否与自我
22 之存在无干。换言之，自我独立于万物之外，独立于形躯之外。

23 更进一步，形躯之存在往往干扰对自我之认知。盖自我在自然历程中偶得一形躯，而人溺于形躯之感
24 官感受，遂以形躯为自我，不知自我非物而形躯为物之道理。故《南华经·大宗师》云：

25 **夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。**

26 此非劝人自杀也。生死本系形躯之成毁，系万物流变之一例，实与自我无关。形躯之存在可阻碍自我
27 之认知，可破坏形躯亦于事无补。况且生死本一自然历程，强行打断并无益处，实属没事找事，吃饱了撑
28 的。自然而生便生，自然而死便死，无需为之苦恼。换言之，纠结生死，以为破坏阻碍认知自我之形躯可
29 有助于认知自我，本就是不知自我之表现。若知自我之真意，则不自系于形躯，不执着于生死。故《南华
30 经·大宗师》云：

31 **古之真人，不知说生，不知恶死。**

32 2 泯是非

33 庄子亦否定认知，不承认知识之地位，破坏知识之真伪标准，此即所谓“泯是非”。现就此加以论述。

34 “泯是非”之第一论证基于知识自身之局限性。任一项知识，皆为可补充、可修正者，并无绝对性。故
35 理论知识均为未完成者，则其所作肯定或否定之根基不牢，故无绝对性，属于成见，不能与绝对之真伪相
36 符。换言之，由认知活动获得理论知识固然是一成就，但由此生出一局限，使得真我蔽隐不显。更进一步，
37 欲破除此类成见，需使自我不溺于其中，不陷入是非之争执，而得以超越认知之迷雾，生一超经验之观悟，
38 方可明一非认知之真正自我。此观悟不由认知活动中生，而是自我之直接发用。盖认知活动自有限制，不
39 能显现真相，反为自我之累。自我沉溺于认知活动，则永远只能于各种限制下构造理论，无法得悟。

40 第二论证基于知识之对立。首先，理论知识具有封闭性。譬如以一概念甲为基础，可构建一套理论体
41 系，则此体系下一切存在皆以甲概念为依据；反之亦可以概念非甲为基础，构建另一套理论体系，则此体
42 系下一切存在皆以非甲概念为依据。此为超越甲和非甲后所知之观念。若溺于甲之理论体系，则不见非甲；
43 若溺于非甲之理论体系，则不见甲。由此可见此种概念系统之封闭性。这种封闭性使得两套理论孰是孰非
44 无从论起。据于“甲”自然非“非甲”，据于“非甲”自然非“甲”，欲从中分辨是非自然无有意义，则认知
45 之地位被否定矣。更进一步，甲和非甲互为矛盾，但彼此又互相依存。若不设一概念甲，则其反面概念非
46 甲便无从谈起，反之亦然。甲和非甲，两套理论体系相反相成，彼此互为排斥，故有此消彼长之态势。可
47 见认知所得理论系统不过概念游戏而已，彼此无本质区别，断非真我。最后，甲和非甲之对立，乃是认知
48 活动强加区分，而非客观之存在。一旦超越此种对立，则对立双方皆无所依据，皆无价值矣。换言之，需
49 超越此类“是”与“非”之对立，抛弃知识之迷障，方见最终真相，知认知绝非真我。第三论证基于认知
50 与经验世界之关系。一切判断和认知均需要一定之条件而成立，此等条件是基于经验事物。经验规律之呈
51 现需要对于对客观事物之认知，而自我在此过程中起绝对性作用。事物之所以如此，并非客观存在即是如
52 此，而是自我之认知活动将事物视为如此。故某物是如此，或不是如此，皆源于认知。可见，认知不见物
53 之真正本质，只会产生幻象，令人以为某物是如此。由认知之幻象导致对不同物之间的区别，遂生判断。
54 此种判断自然亦是幻象，毫无价值可言。更进一步，不同人的认知过程不尽相同，对同一物遂生不同判断，
55 进而有辩议。然各人之判断皆源于各人之认知，皆不见物之本质，故辩议不足以定是非。反之，若能超越
56 认知，便可摆脱认知所产生的关于事物之幻象，将不同事物视为等同，知其皆为“物”也，则明是非真伪
57 之判断并无价值。可见，认知断非真正之自我。至此作一总结。第一，知识自有其局限性，自我不应困于
58 其中。第二，由知识系统之对立，推知互相反对之理论之封闭性及循环消长，进而否定认知之价值。第三，
59 认知产生的对经验事物的知识皆为幻象，本无价值可言。综上，认知境界亦非自我之境界。

60 3 文化与罪恶

61 庄子论文化之真相，兹可作为“泯是非”之第四论证，然亦涉及德性之否定。盖所谓文化，可概括为
62 对客观物质世界之知识以及人之道德伦理规范，前者系认知之领域，而后者系德性之领域。《南华经·胠篋》

63 谓：将为肱筐探囊发匮之盗而为守备，则必摄絨藤，固扃鐃，此世俗之所谓知也。然而巨盗至，则负匮揭
64 筐担囊而趋，唯恐絨藤扃鐃之不固也。然则乡之所谓知者，不乃为大盗积者也？此节以肱筐为喻，否定文
65 化之价值。文化之发展本为消除罪恶，然文化愈加发展，罪恶亦愈发展。文化发展成果或能防止低级简单
66 的罪恶，一如“摄絨藤，固扃鐃”可以防备低级盗贼。然而文化不但不能阻止高级复杂之罪恶，反而为之
67 利用，一如“摄絨藤，固扃鐃”反而方便巨盗“负匮揭筐担囊而趋”。不唯技术可为罪恶利用，一切道德规
68 范亦是如此。故《南华经·肱筐》又云：故跖之徒问于跖曰：“盗亦有道乎？”跖曰：“何适而无有道邪？夫妄
69 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
70 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。天下之善人少而不善人多，则圣人
71 之利天下也少而害天下也多。故曰：唇竭则齿寒，鲁酒薄而邯郸围，圣人生而大盗起。掊击圣人，纵舍盗
72 贼，而天下始治矣。道德规范可为善人所用，亦可为恶人所用，可见道德不足以消除罪恶。盖德性与认知
73 均系中立性技术，自身无所谓善恶，可以用之为善，亦可用之为恶。可见，庄子否定认知和德性之价值。

74 4 胜物

75 现论庄子所肯定之境界及对德性之进一步否定，兹先观“胜物”。“胜物”指不受外物支配，即自我不
76 役于外物，包含不受形躯之局限，强调自我之主宰性。庄子以为自我之主宰表现于生命中，应使生命不作
77 任何意义之工具。由此则德性之价值复破矣。盖孔孟贵人之德性，以为社会中人人皆有其“名”，进一步
78 遂有其需完成义务权利。各人皆应履行各人之权利义务，完成其道德理分。依庄子，此即将生命用作实现
79 道德意义之工具，自我陷溺于道德，而真我遭到遮蔽。庄子反对以生命追求某种意义，认为此实系将生命
80 视为一工具，阻碍真实自我之显现。故一切价值，于愚昧庸俗之人，固是价值；于明道至人，则是自我之
81 害。“有用”必“被用”，既“被用”，则丧失自我，沦为工具矣。此即庄子论“无用之大用”之含义：“无
82 用”即不追求任何意义或价值，“大用”即由“无用”显现真实之自我。自我不应追求任何价值，则自我应
83 当如何看待种种价值？换言之，自我对于非我之世界，应当持何种态度？此为文化之一甚大问题。盖儒学
84 贵德，以道德为自我，致力于将世界置于道德之支配，遂有“化成世界”之态度。希腊哲学传统贵知，以
85 认知为重，致力于认知世界之根本规律；更进一步，规律既可知，自然可为人所用，由此遂生“征服世界”
86 之态度。佛家视存在本身为一恶，以自我陷溺于存在世界为苦，致力于将自我从世界中剥离，遂有“逃离
87 世界”之态度。道家反对自我陷于外物，亦有逃离世界之倾向。然而老庄并不视存在本身为恶，故与佛家
88 终为殊途。依庄子，存在固非一罪，自我无需从存在中逃离，而应当不作为一经验存在参与经验事物之活
89 动，安然观赏万物各依道运行，于经验界既无所追求，亦不需有所追求。如此，自我观赏流变之世界，既
90 无所求，亦无所执，故形躯、知识、道德是非皆不系于心。自我顺物自然，观赏自得，成情意之境界。

91 5 养生

92 庄子论养生，所养者即为情意之观赏能力。兹以庖丁解牛之寓言释之。《南华经·养生主》载：庖丁为
93 文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音。合于《桑林》
94 之舞，乃中《经首》之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盍至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进
95 乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者；三年之后，未尝见全牛也；方今之时，臣以神遇而不以目视，
96 官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎！良庖岁更刀，割
97 也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间而刀刃者无
98 厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见
99 其难为，怵然为戒，视为止，行为迟，动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之而四顾，为之踌
100 躇满志，善刀而藏之。”文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”此故事以牛喻经验世界，以刀刃
101 喻自我，解牛即自我与经验世界之关系，而故事之重点在于如何使刀不伤。苟谓世上本无牛可解，刀刃自
102 然不伤，此为佛学之舍离；谓牛应解，刀应于解牛，伤与不伤不足为论，则为儒家之化成。而庄子所重视
103 者，乃是刀刃之不伤。纠结于是否有牛、牛是否应解以及是否应以刀刃解牛皆无价值。既不以牛为累，亦
104 不以为刀刃应当用于解牛，但求自然游刃解牛。换言之，庄子所欲肯定者，为不以经验世界限定自我，亦
105 不认为自我需完成某些价值，但求自我顺物之自然，超越经验世界，观赏万物之流变不息。此为养生之真
106 意。其所养者乃情意之境界，自我不作逃离世界，不求完成价值，仅只观赏万物。

107 6 逍遥游

108 至此，可对庄子之学说作一总结。庄子以为形躯不足贵，认知无价值，德性没意义，文化只会滋生罪
109 恶。其所肯定者，唯有一逍遥自在、观赏万物之自我。此一境界，超越经验世界，不作逃离，不执于物，不
110 求任何价值之完成，仅自由观赏经验世界之运行。故《南华经·逍遥游》论此境界谓：至人无己，神人无功，
111 圣人无名。