

《庄子·内篇》解读

【目录】

- 【前言一】写作意图
- 【前言二】版本概要
- 【前言三】庄子其人
- 【前言四】后记

- 【正言一】非名论
 - 离坚白第一
 - 合同异第二
 - 齐不齐第三
- 【正言二】齐物论
 - 子不语第四
 - 物自吹第五
 - 吾无言第六
- 【正言三】养生论
 - 吾丧我第七
 - 殆而已第八
 - 逍遥游第九

- ~~【余言】~~问帝
 - 问神第十
 - 问鬼第十一
 - 问天第十二
 - 问人第十三

- 【参考资料】

【附】《庄子》目录

【内篇】

- 1 逍遥游
- 2 齐物论
- 3 养生主
- 4 人间世
- 5 德充符
- 6 大宗师
- 7 应帝王

【外篇】

- 8 骈拇
- 9 马蹄
- 10 胠篋
- 11 在宥
- 12 天地
- 13 天道
- 14 天运
- 15 刻意
- 16 缮性
- 17 秋水
- 18 至乐
- 19 达生
- 20 山木
- 21 田子方
- 22 知北游

【杂篇】

- 23 庚桑楚
- 24 徐无鬼
- 25 则阳
- 26 外物
- 27 寓言
- 28 让王
- 29 盗跖
- 30 说剑
- 31 渔父
- 32 列御寇
- 33 天下

【前言一】写作意图

我在2021年4月21日曾发说说，称打算研究一下《庄子》，理由是其篇幅足够短。于是我从2021年6月起逐步开始此项研究，计划于7月至8月完成。

最后是一点小小的展望，我打算在孔子（《论语》）、庄子（《庄子》）与马克思（马克思主义）中选一个读。貌似我对《庄子》更感兴趣（对，因为正文很短），而儒家的文献非常复杂，据说马克思的著作不够系统。所以假如我有空，或许可以介绍一下《庄子》，但是以什么样的格式呢？没想好。

我打算写的是一篇解读《庄子》之哲学思想的文章，也即，不是庄子美学，也不是庄子文学，更不是庄子玄学，而是庄子哲学。我的立足点在于现代性的哲学范式，因为我认为大家既然接受了现代性教育，理应接受现代性思想。尽管研究不得不从内部去解读文本，但《庄子》不是必须放到先秦诸子或整个中国古代文化语境中考量的，实际上，《庄子》在欧洲也得到了充分的研究（我将略微介绍一些），以至于有人谑称“**欧道（Eurotao），可道，非常欧道**”

[P.Sloterdijk: *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik*]。然而，欧洲的《庄子》还是《庄子》吗？现代的《庄子》是古代的《庄子》吗？格尔茨说：“研究巫术没有必要写得像巫师之作一样。”格尔茨同马克思·韦伯一样，认为人类就是悬挂在自己所编织的一种富有意义的网上的动物，文化就是这些富有意义的网。这是一种途径：我身为一个现代人，将闯入荒唐吊诡的《庄子》宇宙，那里有道、有气、有不食人间烟火的冰雪神人（**藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟**），我将把一路上捡到的奇珍异宝塞进口袋，带回现代世界。然而我又在另一种途径前踌躇：将《庄子》宇宙扩大到整个世界，以现代思想重新诠释之。但是无论如何，我不会像完全内在于其中的人一样无限度地夸大有关道的智慧——我对此持保留态度；我也不会像完全外在于它的人一样轻视它，我不会去评价庄子所谓的道是对是错、是好是坏，这完全取决于你自己的立场。

进而，我又想谈谈我的视角、野心和版图。本次研究纳入了宗教的话题，虽然与文本研究不太相关，但其视角是类似的。如果把「道」当作宗教信仰看待，那么我的视角是人类学的，而不是社会学、心理学的。因而，我并不研究一个人为什么会有信仰、信仰对人有什么作用、如何拥有信仰，我也不研究社会宗教势力的割据、无神论与有神论的斗争、基层党组织和教会的渗透，我研究的是人如何凭借信仰看到神与鬼、人如何透过文化看待周遭环境、浸泡在文化中的人有怎样的行动。我想要考察的是世界各地的民族、文化、文明等。可尽管如此，西方世界仍然是一个庞然大物，其哲学、人类学等学科发展远胜过其他地区，史料也最丰富易得。所以不可避免地，尽管我想要描述世界范围内的宗教信仰，但实际上得到不过是以中国-西方对比为主体的研究文本。

由此确立了本研究的宏观轮廓，然而其结构还有待明确。如目录所列，我按照无名论、齐物论、养生论三个言说方式来趋近庄子的思想。这样的做法破坏了阅读体验的整体性，无法充分欣赏《庄子》的文笔。因为，虽然庄子运用了「寓言」（有所寄寓的言语，对话体言语“偶言”）、「重言」（重要的言语，引用大人物的言语，重复前说的言语，paraphrase）、「卮言」（支离破碎的言语、至道的言语、半满的言语（不言之言），甚至有人说是酒后风言）。

寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外论之。

以天下爲沈濁，不可與莊語；以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣。

但其谋篇布局仍然杂而不乱，有其匠心。本研究采用的句、段、故事引用

的方法将文本割离了具有逻辑、美学顺序的语境。然而这也是研究内容所要求的。我无意给出一个全文翻译式的解读，毕竟此类书籍不要太多，何况网上一搜遍地都是。另外，我也不想给出一碗鸡汤，其体例可参考面向中年、老年人的公众号文章，可包含诸多人生道理、生活经验、名人名言等。我使用语言符号，仅在知识的层面操作，是谓「论而不议」。

顺便我也指出，庄学研究尚未有定论，文章义理有时断裂而不可解。几乎可以肯定，所有版本的翻译都或多或少与庄子的原意不符；我的版本亦不甚高明。只要你的解释能自圆其说，进而还符合道、自然与美学，便足以与治庄者们为伍（民科预警）。

以上是我在动笔前的期望。结果是否如愿呢？

【前言二】版本概要

《庄子》一书，由庄子及其弟子及后学所撰，其中内七篇¹是庄子本人撰写，其余篇目疑点重重，要么有弟子署名（魏牟、蒯且），要么是后人混入的（也有人说，内篇是经，外篇是传），统称外篇，或者分为外篇、杂篇，不妨作为庄子弟子之作看待。其中《天下》可看作《庄子》的序言，可能是庄子弟子所作，订于书末²。

自秦以降，汉代初期崇尚黄老，《庄子》虽归属道家，然因没有治理术，研究不多；魏晋时期崇尚玄学，名教与自然二元对立，《庄子》属于三玄（《老子》《庄子》《周易》）之一，研究最多。向秀作注，郭象窃取向秀的注解，对原版《庄子》进行删改，得到精选本。《世说新语·文学》记载：

初，注庄子者数十家，莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风。唯秋水、至乐二篇未竟而秀卒。秀子幼，义遂零落，然犹有别本。郭象者，为人薄行，有俊才。见秀义不传于世，遂窃以为己注。乃自注秋水、至乐二篇，又易马蹄一篇，其余众篇，或定点文句而已。后秀义别本出，故今有向、郭二庄，其义一也。

然而到了宋代，战火之后，原版《庄子》悉数散佚，只有郭象注解的版本存世，仅三十三篇。宋真宗景德四年，国子监主持的首部刻本《庄子南华真经》成书；有书商发行质量低劣的纂图互注本，后成为世德堂本底本。除了郭象外，还有陆德明、司马彪等人作注，以及成玄英作疏。其余有大量散文，见于《荀子》《淮南鸿烈》《列子》《北山录》等。今本《庄子》约六万五千字，与《史记》记载的十万余言，差了至少三万五千字。今本三十三篇，与汉代五十二篇版本，差了十九篇。根据日本镰仓时代高山寺藏本中郭象的跋，原版还有阙奔、游凫、意修、子胥、危言五篇，都没有被郭象版收录。根据其他资料，尚有马捶、惠施两篇，这两篇或许被合并到至乐、天下中了。

本文使用的文本基于中国哲学书电子化计划网站上的版本，兼以蒋门马、张远山等人，宋刻本、敦煌本等版本杂糅而成，其要旨在于收录有别于现今版本的字词、句读。《庄子》成书时是刻在兽骨上的甲骨文，经过翻译后才编成古文，尔后千年间几经誊抄，窜改日积月累，衍生出许多异文，难辨真伪，所谓**書三寫，魚成魯，虛成虎**[抱朴子·内篇·遐览]。由于采纳的校勘条目众多，不能一一枚举，本文使用的文本中与正版有所异同之处（增删、异体字、别字等），必有可靠或不可靠理由，也必不是唯一正确版本，恕不详述。

【前言三】庄子其人

庄周，战国时期（约前 369-前 286 年）宋国蒙邑人，曾经担任过漆园吏，学术归于道家。宋地为殷商故址，文化发达。

《史记·老子韩非列传》载：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。

然而司马迁以《渔父》《盗跖》《胠篋》批评庄子，恐怕不宜。苏轼率先怀疑《渔父》《盗跖》《让王》《说剑》非庄子所作，后世学者众说纷纭。

说，庄子是个年轻人，大喷子，谜语人，会狡辩，会阴阳怪气。这是我一开始读庄时的看法。累累若丧家之犬的不是庄子，骑青牛出函谷关的也不是庄子，摩肩放踵的也不是庄子。庄子很可能是一个生活在城里，与屠夫木匠为伍的小老百姓，而不是一个标准意义上的士。庄子无疑是大文学家，也有足够的辩才来写一部与诸子抗辩的书，但是他以天下爲沈濁，不可與莊語，竟然写了这些謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭。细察之，我之心有戚戚焉。《庄子·列御寇》：“凡人心險於山川，難於知天；天猶有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。”庄子可谓知天了，天在那个时代毕竟容易知道；但要想知人，古今一理。我研究人也算是比较多了，虽不自知对人有多少了解，但敢下断言：夫庄子者，可谓知人矣。荀子评价莊子蔽於天而不知人，既然我现在研究的是庄子哲学，那么就要庆幸庄子不是圣人、不是有道之人了；另一方面，庄子只不过是在天与人之间做了一个决绝的选择而已，就像“人定胜天”也是一个选择一样。古代的哲学家如果不以知天为己任，让谁去知天呢？

《庄子》以庄子之死封笔，与《春秋》如出一辙。

莊子將死，弟子欲厚葬之。

莊子曰：「吾以天地爲棺槨，以日月爲連璧，星辰爲珠璣，萬物爲齋送。吾葬具豈不備邪？何以加此！」

弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」

莊子曰：「在上爲烏鳶食，在下爲螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！」

【前言四】后记

由于发现需要阅读的资料太多，耗时过长，所以我压缩了文章的一部分，使得总体上哲学探讨变少了，原文解释变多了。至于一些不同哲学思想的比较，如庄子与海德格尔，则完全删除了。

在阅读过程中我发现有些道理我读不懂，这是庄子的写作方式导致的，因为他要寻求外在于语言的道理。但我想就我的体验谈谈庄子哲学的特点。首先，对语言逻辑的怀疑是《庄子》的基调，西方哲学历来都是用语言表达哲学思想的，但中国哲学从庄子那个时代就已经放弃了语言，以致要想解读这类哲学，无法只使用概念推导（如多数追求逻辑的西方哲学著作），这就引入了读者个人的因素。如果读者没有打辩论赛的经验，他就难以理解为什么庄子如此反对辩论；如果读者没有深厚的社会学知识，他就难以理解为什么道家会抛出一些貌似反逻辑的命题；如果读者没有阅历，也没有与社会各界人士打过交道，他就难以对庄子关于社会系统与人际关系的看法表示认同……其次，《庄子》历来是一部奇书，这是因为它反对儒家，但文笔又令人折服，使得它（而非其他道家书籍）成为了中国古代文人的另一种价值选择。更本质地看，庄子要反对的是任何一种扭曲本性的理论，这也是道家的根本诉求之一。可是当今社会的稳定需要以扭曲本性为代价，所以庄子哲学绝无可能成为主流，但它恰恰就是一种同情弱者和小人的哲学。最后，庄子哲学具有宏大的宇宙视野，这使得它的宇宙观在诸子中十分出彩。有一种哲学研究思路是用西方哲学解读中国哲学，其表现形式之一就是拿现代的宇宙观去套古代的宇宙观，结果发现庄子哲学听起来很有道理，比佛教×量子力学靠谱多了。尽管我不是采用这种思路来写作的，我认为这多少不太靠谱，但如果这能够证明庄子的想象力，那么庄子已经成功地窥见了当下世界的本质。

【非名论】【离坚白第一】

1

子路曰：「卫君待子而为政，子将奚先？」

子曰：「必也正名乎！」

《论语·子路》中，孔子答子路问时，首先说的就是「正名」。当春秋之时，周室既衰，诸侯不令，礼崩乐坏。子曰：觚不觚，觚哉！觚哉！[论语·雍也]故诸子莫不以「名」为务。

孔子之要旨，在于伦理。齐景公问政于孔子。孔子对曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？」[论语·颜渊]君、臣、父、子，各如其分，各司其职，各得其所，可谓名副其实。名即名分，实即秩序：上下有别，贵贱有分。倘若缺乏秩序，则天下大乱，譬如以下犯上者，弑兄弑父弑主弑君，《史记·太史公自序》载“春秋之中，弑君三十六³，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数”；又如才德不配位者，尸位素餐，以拒贤人，屈原《卜居》述“黄钟毁弃，瓦釜雷鸣。谗人高张，贤士无名”。

2

然而战国时期的公孙龙⁴却提出了另一种「正名」的意思。公孙龙在《白马论》中提出命题：「白马非马」。现证明该命题：

证一：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。

证二：马固有色，故有白马。使马无色，有马如已耳，安取白马？故白者非马也。白马者，马与白也；马与白马也，故曰：白马非马也。

由于古人没有逻辑符号可用，用自然语言表达逻辑推理时往往有如绕口令，极其费解。现用集合论语言重述：

马={天下之马}，白马={马|马色白}。但白马≠{天下之马}∩{天下之白}。则白马⊂马，且白马≠马。故白马是马，白马非马。

由白马与马的关系，公孙龙在《坚白论》中提出了「藏」的概念。

曰：坚、白、石三。可乎？

曰：不可。

曰：二，可乎？

曰：可。

曰：何哉？

曰：无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。

曰：得其所白，不可谓无白；得其所坚，不可谓无坚。而之石也，之于然也，非三也？

曰：视不得其所坚，而得其所白者，无坚也；拊不得其所白，而得其所坚，得其坚也，无白也。

命题：石头的坚硬与白色不能同时被感知。

曰：天下无白，不可以视石；天下无坚，不可以谓石。坚、白、石不相外，藏三，可乎？

曰：有自藏也，非藏而藏也。

公孙龙认为，物的多种性质并非本来就存在于物之中，而是需要被感知才出现的；不被感知时，性质就回到了其「概念」。坚未与石为坚，而物兼。未与物为兼，而坚必坚；其不坚石、物而坚。天下未有若坚而坚藏。坚硬作为概念而存在时，不仅不存在于任何一块石头上，而且不存在于天下。既然坚硬这一

概念本身不存在，却能被感知，那么它必然在平时被「藏」了起来。

公孙龙的价值取向便是「离坚白」，「离坚白」的目的是「正名」。**青以白非黄，白以青非碧。**自古以来，青赤黄白黑为正色，而碧是青白色，非。故黄与青、白可以对举，碧则不可。郑卫之音与雅乐异趣，儒家以之为乱世之音。**子曰：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”**[论语·阳货]公孙龙也告诫世人要警惕这种不正当的行为：**非正举者，名实无当，骀色章焉，故曰：两明也。两明而道丧，其无有以正焉。**一旦混淆名与实、混淆正名与异名，就会**奸色乱正色**[礼记·王制]，使秩序崩坏。

公孙龙确立了以下定义：

定义「物」：**天地与其所产焉，物也。**

定义「实」：**物以物其所物而不过焉，实也。**

定义「位」：**实以实其所实而不旷焉，位也。**

定义「正」：**位其所位焉，正也。**

天下之物，奇形怪状，要由一个参照物（=概念=名）来衡量物是否符合「实」。此参照物也需要符合一定的标准，称为「位」。到位了，那就是正；没到位，那就是不正。

公孙龙确立了以下方法：

1.用标准来衡量参照物，并矫正之。**以其所正，正其所不正，疑其所正。**

2.矫正的对象是参照物，即「名」。是谓「循名责实」。**其正者，正其所实也。正其所实者，正其名也。**

名正则言顺，言顺则事成，事成则礼乐兴，礼乐兴则刑罚中，刑罚中则民有所措手足。

《庄子·田子方》记载了一个类似滥竽充数的寓言，其中庄子与鲁哀公探讨了「儒士」的定义，鲁哀公认为「儒士」即「穿儒服，戴圆冠、句屨、佩玦的人」，庄子则指出「儒士」还要「知天时、地形，能断事」：

庄子见鲁哀公。

哀公曰：「鲁多儒士，少为先生方者。」

庄子曰：「鲁少儒。」

哀公曰：「举鲁国而儒服，何谓少乎？」

庄子曰：「周闻之，儒者冠园冠者，知天时；履句屨者，知地形；缓佩玦者，事至而断。君子有其道者，未必为其服也；为其服者，未必知其道也。公固以为不然，何不号于国中曰：『无此道而为此服者，其罪死！』」

于是哀公号之五日，而鲁国无敢儒服者，独有一丈夫儒服而立乎公门。公即召而问以国事，千转万变而不穷。

庄子曰：「以鲁国而儒者一人耳，可谓多乎？」

以鲁哀公的标准来定义「儒士」，鲁国全是儒士，只要穿件衣服就能cosplay。而以庄子的标准来定义之，鲁国只有一个儒士。孰是孰非，不言而喻。**越王勾践将伐吴，出，见怒蛙，勾践俯凭车轼为敬。**[吴越春秋]越王勾践作为领导人，定义「士」为「勇士」，在出征路上向路旁愤怒的青蛙敬礼。**士人闻之曰：“蛙有气，王犹为式，况士人有勇者乎！”**[韩非子·内储说上]

楚王张繁弱之弓，载亡归之矢，以射蛟兕于云梦之圃，而丧其弓。左右请求之。王曰：「止。楚人遗弓，楚人得之，又何求乎？」仲尼闻之曰：**「楚王仁义而未遂也。亦曰人亡弓，人得之而已，何必楚？」**在此语境中，孔子将「人」与「楚人」区别开来；假如「楚人」可以代表「人」，那就有了狡辩的空间。勃列日涅夫在向工人们讲话：**“很快我们就能生活得更好！”**台下传来一个声音：**“那我们怎么办？”**在此语境中，「我们权贵」与「我们工人」区别了

开来；假如「我们」可以代表「我们」，那就有了压迫的空间。

名不符实不行，而倘若名实不当，也会产生混乱。**齐王之谓尹文曰：「寡人甚好士，以齐国无士，何也？」尹文曰：「愿闻大王之所谓士者。」齐王无以应。**齐王知道「士」之概念，却不知道其标准，结果很可能是求贤若渴却求不到贤人，或者流于主观取士。尹文追问，齐王说自己崇尚「勇」士。可是齐王却立了这么一条规则：**杀人者死，伤人者刑。**这条规则在尹文看来是不符合逻辑的，因为伤人者受罚，自卫反击伤人者亦受罚；杀人者死，自卫过当杀人者亦死，无不罚，无不死，从逻辑上讲，该法律根本就没有起到巩固秩序的作用，反而告诫路人明哲保身、不要见义勇为。**赏罚是非，相与四谬，虽十黄帝，不能理也。**尹文感慨，缺乏逻辑思维的领导人颁布的政策连十个黄帝都救不回来，难怪齐王一天到晚抱怨没有士、没有士。

与孔子⁵不同，公孙龙的「正名」是从逻辑出发的，其根基并不建立在君君臣臣父父子子的伦理道德体系上，而是建立在概念与物的对应关系上。上面几例便体现了这一点。公孙龙关心的并非君、臣、父、子的责任与义务，而是其概念是否恰当：不仅君君、臣臣、父父、子子，而且石石、马马、坚坚、白白。

3

除了社会秩序外，公孙龙还探讨了语言逻辑。《指物论》是文字最艰涩的一篇，但其中有重要的发现。

1.**物莫非指，而指非指。**虽然是同一个「指」，但它同时具有「概念」与「称谓」的意思。物没有一个不是用概念来言说的，而称谓也不是概念本身。譬如「一匹白马」要用「白」「马」来言说，但「一匹白马」之「白」并非「白」的定义本身。

2.问：如果**天下无指**，那么**物无可以谓物**。既然**非指者天下，而物可谓指乎？**可是天下有这么多物，总有闻所未闻、见所未见的东西，怎么可能全都有对应的概念来称呼呢？

3.**不可谓指者，非指也？**所谓「不可谓」的物，毕竟也是要用「不可谓之物」这个概念来表示的。**天下无指而物不可谓指者，非有非指也。**真正不可谓的物是存在的，是可以被概念称谓的，所以不存在不能用概念来言说的物。

语言逻辑中出现了一个奇怪的「不可以用概念表示的东西」，它不能被概念表示，却可以被概念表示。正因为它可以被表示，所以我能够轻松地用中文打出这几个字符，而不需要画画或发语音；正因为它不可以被表示，我也不能说关于这个东西的性质。关于这类东西，我们将在后文解说。

【合同异第二】

与公孙龙的「离坚白」不同，惠施主张「合同异」。

惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言不中。可惜今天惠施的言谈只能从其他诸子的著作中找到一鳞半爪。

惠施提出了著名的十题：

- ①**至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。**
- ②**无厚不可积也，其大千里。**
- ③**天与地卑，山与泽平。**
- ④**日方中方睨，物方生方死。**
- ⑤**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。**
- ⑥**南方无穷而有穷。**
- ⑦**今日适越而昔来。**

⑧**连环可解也**。

⑨**我知天下之中央，燕之北，越之南是也**。

⑩**泛爱万物，天地一体也**。

其中①⑤是定义，⑩是价值取向。

定义「大一」：**至大无外**。

定义「小一」：**至小无内**。

在这里，惠施没有探讨最大和最小的东西到底是什么，但这并不意味着它们是抽象概念。最好将其理解为一个真实存在的物。

定义「物」：介于大一和小一之间的所有有形体的物。

在这样的范畴里，惠施对诸多蕴含矛盾的现象进行了思考。

②**无厚不可积也，其大千里**。如果体积不变，那么厚度趋向于零时，面积趋向于无穷大。金箔就可作为实例。这表明大与小具有同一性。

③**天与地卑，山与泽平**。卑，比也。一般认为天高地低，可是一旦我们问：天的底部在哪里？我们就会发现天的底部即地的顶部，因为天和地之间没有空隙，所以天与地的表面总是相同的。既然如此，山川与水潭两者不能说谁高谁低。这表明高与低具有相对性。

④**日方中方睨，物方生方死**。以时间 t 为自变量，进度 p 为因变量，得到进度函数 $p=p(t)$ ，以及剩余进度函数 $p_{剩}=1-p(t)$ ，易知 p 的导数 $p'(t)=-(1-p(t))'$ 。这表明一组对立的观念总是在转化之中。

用此法可以解⑧**连环可解也**。连环方解方成，一会儿变得更加接近解开状态，一会儿又更加不容易解开。

⑥**南方无穷而有穷**。取一数轴，以正半轴方向为北方，以负半轴方向为南方。则空间中任意一点均可映射到数轴上。在数轴上任取一个参考点 A ， A 相对于任意 $A-x$ ($x>0$) 均为北方，故 A 总是**不在南方**，故南方无穷； A 相对于任意 $A+x$ 均为南方，故 A **总在南方**， A 即是这些点的南方，故南方有穷。（我认为这一例有偷换概念的嫌疑。）

⑦**今日适越而昔来**。日，时也。取时间轴上任意一点 A 为今， A 点时去越国，可是一旦过了 A 点， A 点马上就变成昔了。

⑨**我知天下之中央，燕之北，越之南是也**。定义平面的「中央」：若 X 点为平面的中央，则对任意 $A \neq X$ ，总存在 A' 使得 A 与 A' 关于 X 中心对称。由几何知识知，平面任何一点均是中央。

上述 7 个命题讨论了时间、空间与存在于时空中的物的性质，揭示了时间、空间与物都有同一性和差异性。这表明仅看到物之间的同一性或差异性是不完整的，叫做「**小同异**」。同时看到物之间的同一性与差异性，叫做「**大同异**」。正因为所有物都有同一性与差异性，所有要想消除物之间的矛盾，就要把两者合起来看，消除同一性与差异性，即「**合同异**」。

在价值取向上，惠施追求「泛爱万物」。墨家讲「兼爱」，儒家讲「泛爱众」；前者是无差别的、平等的爱，后者是有等级秩序的、由近及远的爱。但我们要注意到，惠施的泛爱并没有伦理的根基，而是单纯从物的逻辑上推导出来的。这或许能够说明惠施的执政理念受到了谴责，被认为不守旧法。

《吕氏春秋·申应览·淫辞》记载，翟翦批评惠施的法是“郑卫之音”，不如前人的舆谀适合当劳动号子。

惠子为魏惠王为法。为法已成，以示诸民人，民人皆善之。献之惠王，惠王善之，以示翟翦。

翟翦曰：「善也。」

惠王曰：「可行邪？」

翟翦曰：「不可。」

惠王曰：「善而不可行，何故？」

翟翦对曰：「今举大木者，前呼舆謦，后亦应之。此其于举大木者，善矣！岂无郑、卫之音哉？然不若此其宜也。夫国亦木之大者也。」

【闲言】惠施与庄周

惠施与庄周是好基友，但是他们是什么时候认识的则不太清楚。

惠施擅长辩论，老是和辩士游玩（鬼混），说什么“卵有毛”啊，“鸡三足”啊，白狗都给你说成黑狗。天下之辩者相与乐之，乐子无穷，口嗨不已。然惠施之口谈，自以为最贤，曰：「天地其壮乎！施存，雄而无术！」南方有倚人焉，曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说；说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪。黄缭问为什么天不塌下来、地不陷下去，风雨雷霆哪里来的。惠施：你要是问这个，我可就不困了啊。果然，惠施张口就来，源源不断，滔滔不绝，咄咄不休。肩吾乱入，说：“吾惊怖其言犹河汉而无极也。”可惠施还嫌不够，又要说些怪话。难怪惠施自夸，天地壮则壮矣，碰到我惠施照样捉急。

庄周看惠施一天到晚说这些有的没的，批评他逐万物而不反，不是夸父逐日，而是形影竞走，绝对不可能到达真理。一次，惠施又要搞庄周，在“无情”上做文章，惠子谓庄子曰：「人故无情乎？」庄子曰：「然。」惠子曰：「人而无情，何以谓之人？」庄子曰：「道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？」惠子曰：「既谓之人，恶得无情？」惠施逼庄周剖腹取词⁶，庄周才不吃这一套呢。庄子曰：「是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」庄子曰：「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！」

最著名的故事当属“濠梁之辩”。庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：「儻鱼出游从容，是鱼乐也。」惠子发觉机会来了，赶紧开杠曰：「子非鱼，安知鱼之乐？」庄子依照惠子的不可知论逻辑反驳曰：「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。」惠子：“你这是狡辩！我说的是你‘怎么’能知道，不是说你是‘在哪里’知道的！”庄子：“对啊对啊，我一到濠上就知道了鸭。”

仔细研究惠施的不可知论，会发现其中有漏洞。命题：如果惠施不知道鱼，那么庄周也不知道鱼。这个命题成立的条件是惠施与庄周具有相同的认知能力。可是惠施不知道鱼，也不知道庄周，又怎么知道庄周知不知道鱼呢？假如庄周知道鱼，那么惠施就错了。庄周可不想接杠，尽管他完全可以从逻辑上驳倒惠施，他还是小小地从语义上狡辩了一下，偷换了“安”的意思。

庄子送葬，过惠子之墓，顾谓从者曰：「郢人堊慢其鼻端若蝇翼，使匠石斫之。匠石运斤成风，听而斫之，尽堊而鼻不伤，郢人立不失容。宋元君闻之，召匠石曰：『尝试为寡人为之。』匠石曰：『臣则尝能斫之。虽然，臣之质死久矣。』自夫子之死也，吾无以为质⁷矣，吾无与言之矣。」

庄子送葬经过惠子的坟墓，边回头看边对同行的人说：“

有个郢人把石灰涂到鼻尖，抹得和苍蝇的翅膀一样薄，让石师傅砍掉石灰。石师傅挥起斧头来那叫一个虎虎生风，石灰没了，鼻子毫发无损，郢人面不改色。宋元君听说这事，召见匠石说：‘寡人也来试试。’匠石说：‘臣以前能砍，可是现在不行了。臣的基友早就死了。’

自从惠子死了以后，我抬杠也没人接了，我没人可以说话了。”

【齐不齐第三】

1

战国时期，辩士横行。圣王不作，诸侯放恣，处士横议。杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨则归墨。[孟子·滕文公]

像毛遂这样的人，平原君称“毛先生以三寸之舌，强于百万之师”[史记·平原君虞卿列传]。

苏秦出游数岁，大困而归。兄弟嫂妹妻妾窃皆笑之曰：「周人之俗，治产业，力工商，逐什二以为务。今子释本而事口舌，困，不亦宜乎！」苏秦闻之而惭，自伤，乃闭室不出，出其书遍观之。曰：「夫士业已屈首受书，而不能以取尊荣，虽多亦奚以为！」于是得《周书》阴符，伏而读之。期年，以出揣摩，曰：「此可以说当世之君矣。」等到苏秦为从约长，并相六国时，苏秦之昆弟妻嫂侧目不敢仰视，俯伏侍取食。苏秦笑谓其嫂曰：「何前倨而后恭也？」嫂委蛇蒲服，以面掩地而谢曰：「见季子位高金多也。」[史记·苏秦列传]

刘勰在《文心雕龙·论说》中总结道：

暨战国争雄，辨士云涌；从横参谋，长短角势；转丸骋其巧辞，飞钳伏其精术。一人之辨，重于九鼎之宝；三寸之舌，强于百万之师。六印磊落以佩，五都隐赈而封。至汉定秦楚，辨士弭节。酈君既毙于齐镬，蒯子几入乎汉鼎；虽复陆贾籍甚，张释傅会，杜钦文辨，楼护唇舌，颀颀万乘之阶，抵戏公卿之席，并顺风以托势，莫能逆波而溯洄矣。

在庄子看来，这些辩士是在舍本逐末。

我们试图从学术的角度看：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。诗云：式微式微，胡不归？[诗·邶风·式微]自春秋以来，世道一天天恶化，时局一天天糜烂，如果不去把愿望寄托到古代，还能寄托到哪里？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。在学术上，虽然我们今天认为春秋战国百家争鸣，以至于可以与古希腊文明一起称作“轴心时代”，但在庄子看来，这是一种可悲的分裂。像孟轲、荀况、惠施、公孙龙等，还有墨翟的一帮人，都只是“曲士”，不是真正得道的人。他们以为自己学说高明得很，互相论辩，却只是道的一方面罢了。悲夫！百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

杨子之邻人亡羊，既率其党，又请杨子之竖追之。

杨子曰：「嘻！亡一羊，何追者之众？」

邻人曰：「多歧路。」

既反，问：「获羊乎？」

曰：「亡之矣。」

曰：「奚亡之？」

曰：「歧路之中又有歧焉，吾不知所之，所以反也。」

杨子戚然变容，不言者移时，不笑者竟日。

门人怪之，请曰：「羊，贱畜，又非夫子之有，而损言笑者，何哉？」

杨子不答，门人不获所命。

《列子·说符》记载的这个故事中，杨朱的邻居丢了羊，但为什么杨朱却怏怏不乐？门人不知道大道以多歧亡羊，学者以多方丧生[列子·说符]，杨朱知道天下道术已裂，再也不能弥合，心中有所感怀罢了。

我们再从社会的角度看。像苏秦这样的士都要依附于君王，取得财富与权力之后，才能算有面子，可以衣锦还乡。对于普通人而言，快速获取名利的方法就是替君主打工。宋人有曹商者，为宋王使秦。其往也，得车数乘；王说之，益车百乘。反于宋，见庄子曰：「夫处穷间陋巷，困窘织屦，槁项黄馘者，商之所短也；一悟万乘之主，而从车百乘者，商之所长也。」庄子曰：「秦王有病召医，破痈溃痤者得车一乘，舐痔者得车五乘，所治愈下，得车愈多。子岂治其痔邪？何得车之多也？子行矣！」尽管庄子遭到了曹商（我们不知道曹商是庄子的邻居还是什么人）的嘲讽，但庄子还是古道热肠地提醒曹商，舔狗不得好死，是一份高危职业。

由上述观察，我们总结出，战国时代是一个昏暗、沉浊的时代。这个时代的最高权力归属于君主，但由于秩序被破坏，权力容易转移到臣子、亲戚手中。国与国之间不再遵守共同的契约，而是比拼实力与计谋。在残酷的生存竞争中，实力与计谋发展到了空前的程度，在相对意义上也是绝后的。

2

针对语言逻辑上的名，庄子反对名实之辨，因为玩这种语言游戏无助于接近道。禅宗公案“指月”便明确表达了这个意思：如人以手，指月示人。彼人因指，当应看月。[楞严经]手指指的是月亮，但我们只能看到手指；月亮在遥远的天空中，只有把目光移开手指，抬起头，才能见到皓月。庄子批评白马论与指物论，认为这是愚昧的理论。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。名与实本来就不能吻合，这是本质的。从物的角度出发，名是一种被后来赋予的东西，与物本身无关。顺便提一下，在有些解读中，“指”被理解成了手指，虽然这个解读不太合理，但终究殊途同归。郑人谓玉未理者为璞，周人谓鼠未腊者为璞。周人怀璞，谓郑贾曰：「欲买璞乎？」郑贾曰：「欲之。」出其璞视之，乃鼠也，因谢不取。[尹文子·大道下]同样是“璞”，郑人把它赋予给玉，周人将它赋予给鼠肉，其差别就像小龙虾和大龙虾一样。可是既然玉和鼠肉本身不因为被叫做“璞”而发生变化，那么名仅仅是一种人为的指称，与物无关。要是为了璞到底表示玉还是表示鼠肉、玉到底是玉还是鼠肉、鼠肉到底是玉还是璞而争执，那就是愚昧的表现了。

庄子对辩论展开分析：夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。言论不是风（关于这个比较，后文将详细解说），是人说的，是不确定的。果有言邪？其未尝有言邪？其以爲異於鷦音，亦有辯乎？其无辯乎？正因为言论不确定，所以不知道这些言论是不是和雏鸟的叫声一样幼稚。道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道没有真伪之分，言也没有是非之分。道隱於小成，言隱於榮華。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，則莫若以明。与其评判是非，不如用「明」来看待言论。

为了阐明这段话，我将进行一些补充。

首先，文中提到“儒墨之是非”，其具体可归纳为以下几个论点：

- 1.儒家崇尚周、尧舜，属于贵族阶级；墨家崇尚禹，属于平民阶级。
- 2.儒家轻视生产劳动，认为君子谋道不谋食，哪怕贫穷也不能丧失君子身份；墨家重视平民的生活，从事各种生产活动。
- 3.儒家呼吁的“泛爱”是基于身份等级制的仁爱，墨家呼吁的“兼爱”是平等的爱。

4.儒家主张建立身份等级制社会，认为贵族与平民的身份是天命赋予，不可轻易改变的；墨家主张建立贤能等级制社会，认为人的命运需要依靠自身才

能与努力实现。由此，儒家敬畏天，墨家不敬畏天。

5.儒家重视礼乐，比如丧葬礼仪复杂；墨家反对铺张浪费，要求节用、节葬。

6.儒家的政治理念守旧，反对变革，希望匡复周礼；墨家以“**兴天下之利，除天下之害**”[墨子·兼爱下]为准则，反对循规蹈矩。

如今我们依然能从文献中感受当年诸子百家开嘴炮的场面。

子墨子：儒之道足以丧天下者，四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺槨，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶后起，杖后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，贫富寿夭，治乱安危有极矣，不可损益也，为上者行之，必不听治矣；为下者行之，必不从事矣，此足以丧天下。[墨子·公孟]

荀子：不知壹天下建国家之权称，上功用，大俭约，而慢差等，曾不足以容辨异，县君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众：是墨翟宋钐也。

略法先王而不知其统，然而犹材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞，而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒、嚙嚙然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼子弓为兹厚于后世：是则子思孟轲之罪也。[荀子·非十二子]

孟子：圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。[孟子·滕文公下]

我们可以粗略地认为，凡是儒家支持的，墨家就反对。庄子坚决反对这种充满偏见的辩论。在《庄子·徐无鬼》中，庄子用了两个譬喻来说明儒墨自以为是的荒唐，一个是射箭之人，不是指哪打哪，而是打哪指哪；一个是鲁遽鼓瑟，频率相同时只有一根弦发生共振，频率不同时所有弦都发生共振。

庄子曰：「射者非前期而中，谓之善射，天下皆羿也，可乎？」

惠子曰：「可。」

庄子曰：「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆尧也，可乎？」

惠子曰：「可。」

庄子曰：「然则，儒、墨、杨、秉四，与夫子为五，果孰是邪？或者若鲁遽者邪？其弟子曰：『我得夫子之道矣，吾能冬爨鼎而夏造冰矣。』鲁遽曰：『是直以阳召阳，以阴召阴，非吾所谓道也。吾示子乎吾道。』于是为之调瑟，废一于堂，废一于室，鼓宫宫动，鼓角角动，音律同矣。夫或改调一弦，于五音无当也，鼓之二十五弦皆动，未始异于声，而音之君已。且若是者邪？」

以丧礼为例，我们假设儒家内部有许多种观点：①守孝一年，②守孝两年，③守孝三年，④守孝四年。儒家四大门派吵来吵去，莫衷一是。墨子说干脆不守孝了，这下儒家四派一致对外，群攻墨子。更怪的是，有的儒生信奉守孝要守四年，可到了第三年却发现孝心到了，不一定必须要守够时间，于是转而投奔墨家。有的儒生守完一年，还是感到哀伤，发现原来一年不足以尽孝心，决定多守几年，并认为守一年丧的儒生都是伪儒。

儒墨两家都以为自己是正确的，只不过是因为他们恰好得知了道的一隅而已。自己的学说是正确的，并不代表别人的学说就是错误的。一旦认为喜爱即的学说，讨厌别人的学说，党争就开始了。儒墨两家以为自己的学说符合

「道」，却不知道「道」符合诸子百家的学说，岂止他们两家。然而「道」终究

只有一个，既不是儒家的道，也不是墨家的道。

其次，墨家首创了墨辩的方法开展辩论。**辩，争彼也。辩胜，当也。[墨子·经上]**墨辩要求辩士考察自然万物，然后在名的层次上进行逻辑推演（主要是类比），并用实（例子）来验证结论的正确性。但庄子说：**物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之。**辩士只能从自己的角度看待物，因此看到的都不是物本身；我无法脱离我的视角看待物，所以只能看到物的一部分。**故曰：彼出於是，是亦因彼。**但显然，我能看到的那部分必然不完全同于其他人、其他时间、其他地点等等看到的部分，所以我无法看到物的全貌。**彼是，方生之說也。雖然，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。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。**因此，这就是为什么「至人无己」的原因了。**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，謂之道樞。樞始得其環中，以應无窮。是亦一无窮，非亦一无窮也。故曰：莫若以明。**

本段提到了「道枢」：不区分「彼」与「是」（物与我）的视角。用环来作喻，每一种视角都代表一种「是非」，看待物有无穷个视角，所以有无穷对是非。将这些是非排列成一个圆环，可以得到圆环的轴，其轴所在之处，就是道枢。由定义知，从任意一个视角去看待物，物总是有是有非，但从道枢看待物，物没有是非。我们可以称之为物回到了物的本身。

《庄子》中还包含了许多「道枢」的同义词，如「天均」（均，陶轮）「天倪」等，读者应当留意。

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。

故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也；凡物无成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用，而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。

分：用视角看待。

成：出现了物的称谓，产生了爱恨是非。

毀：物本身被称谓掩盖。

一：从道枢看待物，物便回到物本身。

庸、用、通、得：此四字在先秦时读音相似，都押-ong 韵。从道枢看待物，而不表达任何一种特定的称谓，便是“得”了。另外，「中庸」或许与此有联系。

道：从道枢看待物，物本身蕴含了我们不能知晓的东西，叫做「道」。

从道枢看待是非，那么是非都是「可存在的」。我定义「可存在性」为一种物存在的能力，或尚不存在的物存在的潜力。由于物本身总是可以从任意一种视角看待，所以总是可以认为物包括某种称谓，而这种称谓有待于发掘。只要通过实践发掘物的潜在称谓，总是能找到特定的道，以及特定的称谓。所以任何一种道、称谓都是可存在的。于是，莛这样的小草和楹这样的柱子、厉这样的丑八怪与西施这样的美人、各种精灵鬼怪，都在道枢那里回归到了物本身。是故**天下莫大於秋毫之末，而太山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。**这就包含了「齐物」的思想。

既然已经有了道枢的概念，那么庄子就可以从物的原初的状态推演出辩论的实质：

夫道未始有封，言未始有常，爲是而有眡也。請言其眡：有左，有右，有論，有議，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不

論；六合之內，聖人論而不議。春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰：辯也者，有不見也。

道没有疆域，言论没有常态。于是我们需要先规定辩论的范畴：左右、议论、分辨、竞争。上下左右前后⁸之外的物，圣人不讨论；之内的物，圣人不议论；历史事件，圣人不争辩。

（长梧子曰：「……」既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，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？我與若不能相知也，則人固受其黜闇。吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。」

「何謂『和之以天倪』？」

曰：「是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦无辯。化聲之相待，若其不相待。」

辩论的结果无非两种：①我赢了你；②你赢了我。但是两种结果都无法证明我或者你是对的，也不能证明你我都是对的，也不能证明你我都是错的。正因我的观点与你的观点都不足以自我证明其正确性，那么①请与我观点相合的人来裁决就是偏袒我，②请与你观点相同的人裁决就是偏袒你，都不公正。但③请与你我观点都不同的人来裁决，因为他也有他的观点，所以还是不能证明。由此，只能用「天倪」（即「道枢」）来调和之，用「曼衍」（流动变化）来顺应之。

3

禅宗有**如人以手，指月示人。彼人因指，当应看月**[楞严经]。《庄子》有**荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而与之言哉？**「得意忘言」是庄子十分强调的理念。

【闲言】康德的物自体与诸子百家的道

康德对理性进行了研究。我不想按照欧洲哲学的写作方式做一些名词解释，仅列出他的一些研究成果：本体、现象、先验对象、先验主体、物自体。当康德推出物自体时，他发现了认识论里不可被认识的物。

为了证明理性存在边界，康德提出了四组二律背反：

1.时空

正题：宇宙在时间上有起点，在空间上有限。

反题：宇宙在时间上和空间上无限。

既然我们已经存在于宇宙，那么宇宙的年龄必然有限，因为宇宙无法经历无限长的时间；既然宇宙的年龄有限，那么存在一个起点，在这点之前时间尚不存在，但时间是对变化的衡量，不存在时间的宇宙不会发生变化，宇宙将永远凝固。（空间的话我权且不证了。）

2.基本粒子

正题：所有复合物都由单纯物构成，除了复合物与单纯物外不存在其他东西。

反题：没有任何复合物由单纯物构成，而且也没有单纯物。

如果复合物不是由单纯物构成的，那么取消复合物内部的复合，就不剩下任何东西。如果复合物是由单纯物构成的，那么取消复合物内部的复合，就只

剩下单纯物；单纯物必然占据空间，空间必然可分，那么单纯物总是可以分出更小的单纯物，无穷无尽，这只能在数学上成立。

3.自由意志

正题：除了自然的因果律外，宇宙还存在自由的因果。

反题：没有自由的因果，宇宙完全按照自然的因果律运行。

如果没有自由，那么因果逻辑是连续的，事情一件既有前因，也有后果，追溯因果链将回到时间的起点，在那一点发生了无因之果，意味着因果律的破坏。如果有自由，那么因果律就可以被任意破坏，人们便无法建立统一的经验。

4.造物主

正题：在宇宙中有一个绝对必然的存在，祂是宇宙的一部分或成因。

反题：无论在宇宙中或在宇宙外，都没有一个绝对必然的存在造就了宇宙。

上述因果律的分析指出，因果链的上溯将回到时间的起点，要想防止因果律的破坏就需要引入一个存在作为第一因。如果该绝对存在在宇宙外，那么祂需要先进入宇宙才能与宇宙内的物质交互；如果该绝对存在在宇宙内，那么祂也受制于因果律，不能作为第一因。

这四组二律背反证明了单纯使用理性进行认知活动会出现逻辑矛盾，然而我们确信这个世界仍然在完好无损地运行着，地球仍然在自转，这表明理性本身不足以认识某些存在。回顾一下【离坚白】中，公孙龙发现的“非指”，公孙龙认为“非指”也是一种指。我们可以轻易地联想到罗素的不属于自身的集合、停机问题以及哥德尔不完备定理。这些现象都说明人的认知活动存在种种弊病，使得人无法全面地认识事物。

庄子敏锐地观察到语言逻辑也存在这样的问题，因此主张放弃语言。比如，关于时空，庄子认为**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。俄而有无矣，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？**时间可以上溯，物质可以回推，从「有」到「无」，再到连无都没有的时候，无穷无尽，根本推不完。这令人怀疑这样的推理存在问题，是不合理的，应当摒弃。于是，庄子的结论是语言不足以表述时空，只能用道来解释。由于道需要为时空的产生负责，那么道必然存在于时空之外。

这也令人联想到康德通过物自体为上帝留下一块地。但我们需要指出，尽管理性有局限性，但理性受局限的地方，可能通过感性就能到达。理性与感性都受局限的地方，可能通过觉性到达。人不能到达的地方，可以通过工具到达。另外，我们注意到庄子主动让出了这些地盘，他承认自己也不知道自己说的对不对。庄子笔下的王倪也是如此：

齧缺問乎王倪，曰：「子知物之所同是乎？」

曰：「吾惡乎知之！」

「子知子之所不知邪？」

曰：「吾惡乎知之！」

「然則物無知邪？」

曰：「吾惡乎知之！」

齧缺问王倪说：“你知道物有什么同一的地方吗？”“我咋知道！”“你知道你不清楚答案喽？”“我咋知道！”“那么物不存在同一的地方吗？”“我咋知道！”

一般人听到这样的回答，不说一头雾水，恐怕要生气了，可是**齧缺因跃而**

大喜，因为他得道了。这说明道是一种否定性的存在，它既不是像上帝一样可以被肯定表述的东西，也不是佛教中的空这样的虚无。

莊子與惠子遊於濠梁之上。

莊子曰：「儵魚出游從容，是魚樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」

惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」

莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」

庄子怎么知道鱼乐的？是通过逻辑推理出来的吗？是鱼亲口告诉他的吗？逻辑上不合理的事物，就不能够存在吗？

【齐物论】【子不语第四】

1

子不語怪，力，亂，神。[论语·述而]

齊諧者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙于南溟也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」

《庄子》从第一篇开始就暗藏了对孔子的嘲讽。《庄子》中孔子的出镜时长远远高于其他任何角色，以至于我们可以认为《庄子》是一部关于孔子的小说。

《齐谐》是庄子杜撰的参考文献，开创了杜撰的先河。庄子不仅杜撰参考文献，而且杜撰各种动植物和人物。

北冥⁹有魚，其名爲鯢。鯢之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙于南溟。南溟者，天池也。

鯢，鱼子。[尔雅·释鱼]庄子为什么要让一条小鱼长得这么大？这是不是蕴含了某种关于大小的思想，还是仅仅源于蓬勃的想象力？为什么鱼要在一句之间便化为鹏？为什么鹏的翅膀可以横到天边？为什么大海运动起来，鹏就要飞往南溟？大鹏一日同风起，扶摇直上九万里。[上李邕，李白，早年]大鹏飞兮振八裔，中天摧兮力不济。[临路歌，李白，晚年]鹏北海，凤朝阳。又携书剑路茫茫。[鹧鸪天·送廓之秋试，辛弃疾]如此大言宏论，不愧是庄子。子贡评价孔子的学问时说：“譬之宫牆，赐之牆也及肩，窺見室家之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎！”[论语·子张]庄子不像孔子一样有这么多花样，他直接原地起飞了。

齊諧者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙于南溟也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而无所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。

《齐谐》解释了为什么鹏要趁大海运动时去南溟：六月的时候正好起风了。扶搖謂之猋。[尔雅·释天]飊：扶搖風也。[说文解字·风部]鹏作为一只鸟，需要拍击翅膀才能升空。从天空往下看，风像野马一样奔腾，尘埃四起，那是生命吹出来的（关于“吹”这个字，将在下文详述）。关于这一段，除了审美体验外，不同人还可以发掘出不同的哲理。比如问：天到底是什么颜色的？真的有所谓的“正色”吗？我们在地上看到的天是青黑色的，鹏看到的天势必不是这个颜色。比如再问：天有多高？鹏飞到九万里的高度，和天相比又算多高？

且夫水之積也不厚，其負大舟也無力。覆杯水于坳堂之上，則芥爲之舟，置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則負大翼也無力。故九萬里則風斯在下矣，而後乃今培¹⁰風背，負青天，而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。

抔扶搖或培風背都需要大風。沒有大風就無法托起大翼。沒有大水就無法浮起大舟。

秋水時至，百川灌河，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。於是焉河伯欣然自喜，以天下之美爲盡在己。順流而東行，至於北海，東面而視，不見水端，於是焉河伯始旋其面目，望洋向若而歎，曰：「野語有之，曰『聞道百，以爲莫己若』者，我之謂也。且夫我嘗聞少仲尼之聞而輕伯夷之義者，始吾弗信，今我睹子之難窮也，吾非至於子之門則殆矣，吾長見笑於大方之家。」

秋水漲，河伯喜，以爲天下之美盡在己。可一旦見到了北海若，不得不自慚形穉。

蜩與鸞鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋，時則不至，而控于地而已矣，奚以之九萬里而南爲？」適莽蒼者，三飡而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知小知不及大知小年不及大年！奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋；上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！

可是蜩與鸞鳩却笑話鵬，認爲沒有必要飛這麼高、這麼遠。《逍遙游》一共笑了三次，這是第一次；第二次是斥鴳，第三次是宋榮子。像斥鴳這樣的小知，自然無法理解大知。可是宋榮子舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，已經是那種“不以物喜，不以己悲”[岳陽樓記，范仲淹]的人了，還是不夠。夫列子禦風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼于致福者，未數數然也。還是不夠！怎麼算是夠了呢？至人无己，神人无功，聖人无名。

一般人聽到这么大的話，恐怕要吓死了。人敬畏大物，因而敬畏大知，敬畏大德，敬畏大能，敬畏大义，敬畏大道。可是庄子正是要通过大来唤醒人。

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而无當，往而不反。吾驚怖其言猶河漢而无極也。大有逕庭，不近人情焉。」

連叔曰：「其言謂何哉？」

曰：「藐姑射之山有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘，而年穀熟。吾以是狂而不信也。」

連叔曰：「然，瞽者无以與乎文章之觀，聾者无以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。是其言也，猶時女也！之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一。世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下爲事！之人也，物莫之傷，大浸，稽天而不溺；大旱，金石流、土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也。孰肯以物爲事？」

孔子登東山而小魯，登太山而小天下。故觀於海者難爲水，遊於聖人之門者難爲言。[孟子·盡心上]然而就算是泰山這樣的大山，在庄子這裡也不夠。肩吾作爲泰山之神，不能理解接輿的話，急得連叔責備道“他這話，說的就是你啊！”可是當我們細看庄子的寓言時，我們開始疑惑，這是奇幻還是魔幻現實？怎麼可能有人不食人間煙火？當我們返回前兩段看列子時，疑點就更大了：怎麼可能有人會御風之術？縱使這是文學藝術加工，庄子夸大了其才能，也不至於這麼离谱吧。甚至王倪也說：“至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之

外。死生无變於己，而況利害之端乎！”

答案在后文中有：

北海若曰：「知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。故曰：天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。蹢躅而屈伸，反要而語極。」

苏辙在《栾城集·御风辞（题郑州列子祠）》中描述了列子的御风之术：

子列子，行御风。风起蓬蓬，朝发于东海之上，夕散于西海之中。其徐泠然，其怒勃然。冲击隙穴，震荡宇宙，披拂草木，奋厉江海，强者必折，弱者必从。俄而休息，天地肃然，尘壒皆尽，欲执而视之不可得也，盖归于空。今夫夫子昼无以食，夜无以寝，邻里忽之，弟子疑之，则亦郑东野之穷人也。然而稚行不见徒步，疾行不见车马，与风皆逝，与风皆止，旬有五日而后反，此亦何功也哉？

子列子曰：「嘻，子独不见夫众人乎？贫者葺蒲以为履，斫柳以为屐，富者伐檀以为輻，豢驷以为服，因物之自然，以致千里。此与吾初无异也，而何谓不同乎？苟非其理，履屐足以折趾，车马足以毁体，万物皆不可御也，而何独风乎。昔吾处乎蓬荜之间，止如枯株，动如槁叶，居无所留而往无所从也。有风瑟然，拂吾庐而上。摄衣从之，一高一下，一西一东，前有飞鸢，后有游鸿。云行如川，奕奕溶溶。阴阳变化，颠倒横从。下视海岳，晃荡青红。盖杂陈于吾前者，不可胜穷也。而吾方黜发明，遗心胸。足不知所履，手不知所凭，澹乎与风为一，故风不知有我，而吾不知有风也。盖两无所有，譬如风中之飞蓬耳。超然而上，薄乎云霄，而不以为喜也。拉然而下，陨乎坎井，而不以为凶也。夫是以风可得而御矣。今子以子为我立乎大风之隧，凜乎恐其不能胜也，蹙乎恐其不能容也。手将执而留之，足将腾而践之，目眩耀而忧坠，耳汹涌而知畏。纷然自营，子不自安，而风始不安子躬矣。子轻如鸿毛，彼将以为千石之锤。子细如一指，彼将以为十仞之墉。非倾而覆之，拔而投之不厌也。况欲与之逍遥翱翔，放于太空乎？子虽蹈后土而倚嵩华，亦将有时而穷矣。古之至人，入水而不濡，入火而不热。苟为无心，物莫吾攻也，而独疑于风乎？」

于是客起而叹曰：「广矣！大矣！子之道也，吾未能充之矣。风未可乘，姑乘传而东乎？」

列子真的没有办法起飞，但是列子可以化作风，正如庄子可以化作蝴蝶。人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。[苏轼]

然而，列子的御风之术在庄子这里还不够，算是雕虫小技——我们应当知道，庄子可是认识很多江湖能人的。

鄭有神巫曰季咸，知人之死生、存亡、禍福、壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。

列子見之而心醉，歸以告壺子，曰：「始吾以夫子之道爲至矣，則又有至焉者矣。」

列子是学生，壶子是大师。巫咸能预测命运，人们都怕他，列子觉得巫咸有道，跃跃欲试。但巫咸的能力是雕虫小技，壶子大师苦口婆心，亲自出马教育列子。

壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？眾雄而无雌，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信，夫故使人得而相女。嘗試與來，以予示之。」

壶子大师批评列子说，你只知道理论，没有实践，怎么得道？有雄鸡，没

有雌鸡，怎么下蛋？

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣，弗活矣，不以旬數矣。吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟，以告壺子。壺子曰：「曩吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」

壺子大師使出「地文」一招，心率似零非零，騙得巫咸以為自己要死了。列子真是關愛老師，為他的健康憂愁。

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也。有瘳矣，全然有生矣。吾見其杜權矣。」列子入，以告壺子。壺子曰：「曩吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」

壺子大師使出「天壤」一招，名實都不能進。昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮，其用兵不止，其求實無已。是皆求名實者也，而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也……名實不入，那就安全了。然而巫咸這個大騙子把功勞都搶了過去，他明明什麼都沒做呢。

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾曩示之以太沖莫朕。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」

壺子大師這次用了「太沖莫朕」這招。這招厲害了，變化莫測，難以名狀。巫咸說壺子心律不齊，要到心率穩定時再測才准，是給自己找借口了。

明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及，反以報壺子，曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及也。」壺子曰：「曩吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為茅靡，因以為波流，故逃也。」

這次壺子大師開大了，吓得巫咸連諮詢費都不敢收就飛也似地逃了，穿幫了，測不准了。壺子說，他用了「未始出吾宗」，像流水一樣，巫咸出什麼招，他就跟著打太極，讓巫咸摸不准。

列子：老師，你的這些招數的名字有什麼寓意呀？

壺子：我怎麼知道！不是說日漫有「技名呼稱」這麼一說嗎？如果不取個秀一點的名字，豈不是顯得我很 low？

然後列子自以為未始學，而歸三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事無與親。彫琢復朴，塊然獨以其形立，紛而封戎，一以是終。

列子知道，自己沒有實踐經歷，於是回家修行，具體內容是為妻燒飯、喂豬等，終於雕琢成一塊璞玉，成為得道之人了。從這裡也可以看出，道家的修行方式與儒家不同：為學日增，為道日減。

2

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掊之。」

莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澣統為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泝澣統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人。裂地而封之。能不龜手一也，或以封，或不免於泝澣統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大尊而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

惠子說，俺有個葫蘆，用來盛水的話太重了，用來舀水的話太大了；這葫蘆也太沒有了，我就把它掰斷扔了。

庄子：啧啧啧，格局小了。宋人有护手霜，用来洗衣服，游客买了这个祖传秘方去打仗，用来领封地。你有葫芦的话为什么不做成大尊在江湖上漂浮呢？怎么还担心它太大？你的心眼被蓬草堵了吧。

这段辩论中，庄子举的第一个例子或许不太“庄子”，因为「无用」是相对于「有用」而言的，其所要保守的性质也是无用。无用之物坚决不能有用。此处或许又在引用孔子。子曰：「道不行，乘桴浮于海。从我者其由与？」[论语·公冶长]孔子嘴上说说罢了，脚还是诚实地周游列国。

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫，而不中繩墨；其小枝卷曲，而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而无用，眾所同去也。」

莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機闕，死於罔罟。今夫犛牛，其大若垂天之雲。此能爲大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉、廣莫之野，彷徨乎无爲其側，逍遥乎寢卧其下？不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉。」

一般来说，讲故事不必用这么大的东西。

文殊菩薩一日令善財采药，曰：「是药者采将来。」

善財遍觀大地，无不是药。却來白曰：「无有不是药者。」

殊曰：「是药者采将来。」善財遂于地上拈一茎草，度与文殊。文殊接得，呈起示众曰：「此药亦能杀人，亦能活人。」

世尊在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊云：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。」

《五灯会元》记载的两个故事中，文殊菩萨拈的是茎草，世尊拈的是花。庄子不一样，他拈的是樗。樗又名臭椿，长得像（香）椿。

任公子爲大鉤巨緇，五十犗以爲餌，蹲乎會稽，投竿東海，旦旦而釣，期年不得魚。已而大魚食之，牽巨鉤鎔沒而下，驚揚而奮鬣，白波若山，海水震蕩，聲侔鬼神，憚赫千里。任公子得若魚，離而腊之，自制河以東，蒼梧以北，莫不厭若魚者。

合理怀疑，任公子钓到了鯢。

关于无用的讨论，我就不继续了。

3

北海若曰：「井蛙不可以語於海者，拘於墟也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知。此其過江河之流，不可爲量數。而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見少，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉；人卒九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣。伯夷辭之以爲名，仲尼語之以爲博，此其自多也，不似爾向之自多於水乎？」

如同米尔斯所谓的“社会学的想象力”一样，庄子倡导的是一种“宇宙的想象力”。

借助社会学的想象力，人们现在可以期望把握世事进展，理解自身遭遇，并视之为人生与历史在社会中的相互交织的细小节点。当下的人在看待自己

时，就算不是作为永远的陌生人，至少也会自觉地把自已当成一个旁观者。这种立场在相当程度上有赖于人们能深刻认识到社会的相互依存性，认识到历史的转型力量。而这种自觉意识最富收益的形式，就是社会学的想象力。运用这种想象力，原本心智活动范围狭隘的人往往开始感到，自己仿佛在一座本该熟悉的房子里突然惊醒。无论正确与否，他们往往开始觉得，自己现在可以得出充分的概括、统合的评估、全面的定向。过去显得理据充分的决定，现在来看，似乎成了无法解释的糊涂脑袋的产物。他们感受惊奇的能力重焕生机。他们获得了新的思维方式，经历了价值的重估。简言之，他们通过冷静的反思和敏锐的感受，认识到了社会科学的文化意义。

《老子》：上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道。斥鴳笑鵬，井蛙笑螯，无不然也。不见北海，不知自小。然而北海之外还有北海。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而无所至極邪？四海在天地，犹如蚁穴在大泽；中国在海内，犹如米粒在大仓；人在万物，犹如毫末在马体。三皇五帝争来夺去的，仁人志士昨喜今忧的，不过是这么小一块地罢了。然而小知却自以为无所不知了，恐怕就像河伯一样，是没见过北海的井蛙罢。

朝菌（一说大芝）的寿命是半天，寒蝉的寿命是半年，冥冷（一作冥灵，一说乌龟，一说大树）千年一岁，大椿一万六千年一岁，如果这么比下去，人类的寿命短暂，人的一生也不过是白驹过隙。与永恒相比，人岂不是非常悲哀？

河伯曰：「然則吾大天地而小豪末，可乎？」

北海若曰：「否。夫物，量无窮，時无止，分无常，終始无故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量无窮；證曩今故，故遙而不閤，掇而不跂，知時无止；察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之无常也；明乎坦塗，故生而不悅，死而不禍，知終始之不可故也。計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知豪末之足以定至細之倪！又何以知天地之足以窮至大之域！」

回顾一下【合同异】中惠子的推理，他从物的同一性与差异性中推出了「大同异」。庄子也是如此，这或许能说明为什么两人能够成为挚友，因为他们的价值诉求是相似的。通过比较最小与最大之间的任何两个物，庄子发现任何的物既不是最小的也不是最大的，任何时候既不是最早的也不是最晚的，任何结果既不是最好的也不是最坏的。以小求大，人心迷乱；舍近求远，日暮途穷。塞翁失马，焉知非福。

但是，庄子不像惠子一样认为物具有普遍的同一性，而是认为物只有普遍的差异性，其同一性来自于道，而不是物本身。自其異者視之，肝膽胡越¹¹也；自其同者視之，萬物皆一也。庄子在物的层面是相对主义的，但在道的层面是绝对主义的。逝者如斯，而未嘗往也；盈虛者如彼，而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也，而又何羨乎！且夫天地之間，物各有主，苟非吾之所有，雖一毫而莫取。惟江上之清風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而成色，取之無禁，用之不竭。是造物者之無盡藏也。[赤壁賦]物永远在变化，不存在静止的物，这是因为我们的视角是宇宙视角。在物之外的道是“不变”的，这并不意味着道是静止的、凝固的，而意味着道在永恒地变化之中总是保持其存在。

河伯曰：「若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？」

北海若曰：「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知豪末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所无而无之，則萬物莫不无。知東西之相反，而不可以相无，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯桀之自然而相非，則趣操觀矣。昔者堯舜讓而帝，之嚳讓而絕，湯武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以爲常也。梁麗可以衝城，而不可以窒穴，言殊器也。騏驥驂騑，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也。鷗鵂夜撮蚤，察毫末，晝出瞋目而不見丘山，言殊性也。故曰：蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。然且語而不舍，非愚則誣也。帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義之徒。默默乎河伯！女惡知貴賤之門，小大之家！」

正因为视角不同，看到的物就不同，所以有必要寻找一个固定的视角；正因为物的性不同，所以有必要寻找一个相同的本源。这个视角就是道枢，这个本源就是道。

4

以道为中心，那么以自我为中心就显得十分可笑，以人类为中心也是如此。人者裸虫也，与夫鳞毛羽虫俱焉，同生天地，交气而已，无异者也。[无能子]

或谓有所异者，岂非乎人自谓异于鳞羽毛甲诸虫者？岂非乎能用智虑耶？言语耶？夫自鸟兽迨乎蠢蠕，皆好生避死，营其巢穴，谋其饮啄，生育乳养，其类而护之，与人之好生避死、营其宫室、谋其衣食、生育乳养、其男女而私之无所异也。何可谓之无智虑耶？夫自鸟兽迨乎蠢蠕者，号鸣啁噪皆有其音，安知其族类之中非语言耶？人以不喻其音而谓其不能言，又安知乎鸟兽不喻人言，亦谓人不能语言耶？则其号鸣啁噪之音必语言尔，又何可谓之不能语言耶？智虑语言，人与虫一也。所以异者，形质尔。夫鳞毛羽甲中形质亦有不同者，岂特止与人不同耶？人之中形质亦有同而异者、异而同者，岂特止与四虫之形质异也？

无能子认为，人就是一种裸体动物，与其他裸体动物没有多少区别。语言？鸟兽听得懂人的语言吗？形体？各种动物哪种不是特别的，连人与人之间都不一样呢！智虑？连蠕虫都有会生存、饮食、生育，怎么能说没有智虑呢？

《庄子·齐物论》中，王倪说：

民溼寢，則腰疾偏死，鰭然乎哉？木處，則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞耆鼠。四者孰知正味？猿，獼狙以爲雌；麋，與鹿交；鰭，與魚游；毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？

人在湿的地方睡觉，就会患风湿，泥鳅会患风湿吗？住在树上，就会恐高，猴子会恐高吗？谁知道哪个是正处？人吃牲畜，麋鹿吃草，蜈蚣吃蛇，谁知道哪个是正味？猿与猴子交配，麋与鹿交配，泥鳅和鱼一起游泳，毛嬙、丽姬，大美人儿，鱼见了下潜，鸟见了高飞，麋鹿见了赶忙逃跑。谁知道哪个是正色？

昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觴之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为善。鸟乃眩视忧悲，不敢食一脔，不敢饮一杯，三日而死。[庄子·至乐]

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，相与还而观之。鱼处水而生，人处水而死，故必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事。名止于实，义设于适，是之谓条达而福持。想要用同一种名来规定本性完全不同的物，这是违背了物性的做法，势必不合天理。以不平平，其平也不平；以不微微，其微也不微。[庄子·列御寇]因此，正确的做法是「齐物」，不能强行用一套体系作为规范。物本来就不齐，强行齐物，就损伤了物的本性；只有从道的层面平等地看待各种物，尊重其差异性，才能彰显出其同一性，实现齐物。

宋人資章甫而適諸越，越人敦髮文身，无所用之。

秦、楚、吴、越，夷狄也。[史记·天官书]越人自古是蛮夷，宋地是战国时代的文化中心。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；不知义之所适，不知礼之所将；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可乐，其死可葬。[庄子·山木]宋人以为越人也戴冠，殊不知越人不用冠。然而文明的中原人士却要把蛮夷改造成文明人。

文子曰：「吴、越之俗无礼，而亦治，何也？」孔子曰：「夫吴、越之俗，男女无别，同川而浴，民轻相犯，故其刑重而不胜，由无礼也；中国之教，为外内以别男女，异器服以殊等类，故其民笃而法，其刑轻而胜，由有礼也。」[说苑·刑论]

来自欧洲的虔诚的基督教传教士在今日抵达非洲，他向非洲人传教。非洲人高高兴兴地膜拜起上帝，同时也膜拜水的精灵和祖先的灵魂。传教士感到不可思议，想让黑人放弃他们的精灵和灵魂，黑人不改其乐。贤哉，黑人也！

【物自吹第五】

1

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」

南郭子綦靠在几上坐，因为古人没有凳子。南郭子綦抬头望天叹气，生无可恋，好像身边没有外物了。颜成子游担心地问：“老师，你今天怎么了？生病了吗？形体怎么可以像槁木一样？心怎么可以像死灰一样？今天的老师，怎么和以前的老师不一样了？”

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！」

偃，问得好啊你！现在吾忘记了我，你知道吗？你听过人籟，没听过地籟吧，你听过地籟，没听过天籟吧！

本段中出现的“我”暂且不表，留待后文详述。现在我们关注「人籟」「地籟」与「天籟」三者。

子游曰：「敢問其方。」

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥寥乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻似口似耳似枅似圈似臼似洼者似污者，激者澗者叱者吸者叫者譟者突者咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調之刁刁乎？」

子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」

噫，读 yì 的时候是呼气的意思，读 ài 的时候则是打饱嗝。「地籟」就是风。当然我们还记得，鹏在六月起飞，六月是生物以息相吹的时候。风起了，大海就开始运动，世界就动了起来。

子游以为「人籁」是乐器的声音，其实理解是不正确的。子游也不知道「天籁」的意思，但庄子还要卖关子，只问不答：那个鼓动万物的东西，到底是谁？

2

当讨论「道」时，我们首先应当承认，道与其他所有不可名状的事物一样，也是不可知晓的。我们不能证明其存在性，只能说它并非不存在。

古希腊的斯多葛（Stoic）学派的宇宙观与道家的宇宙观极其相似，但两者的区别就在于斯多葛学派将理性作为本源，而道家将道作为本源。我们来看看马可·奥勒留在《沉思录》中的笔记：

这要么是一个秩序井然的宇宙，要么是一团胡乱聚在一起的混沌，但仍然是一个宇宙。但怎么可能在全中无秩序，而在你之中却存在某种秩序呢？当所有事物都如此分离、分散和共振时，在你之中也保持某种秩序。

秩序与无序的争论今天仍然在进行着。热力学为无序提供了物理的理论基础。热力学第二定律：不可逆热力学过程中熵的微增量总是大于零。薛定谔：生命以负熵为食。当然我们不讨论争论到底取得了什么结论，我们讨论的是人们为什么会关注秩序。为什么把混沌看做劣于秩序的存在？

庄子也用混沌写了一篇寓言：

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。

这篇寓言看起来像是一则搞笑的创世神话，创世没有创成，反而把世界毁了。倏忽是非常短的时间，庄子用来命名南海和北海的帝。浑沌热情好客，倏忽天真烂漫。倏忽想要投桃报李，听说人都有七窍，浑沌没有。浑沌也是 naïve，居然听信了这种鬼话。《圣经·创世纪》记载上帝花了七天时间创造了世界，可是我们的倏忽花了七天时间把主人凿死了，创世失败。

显然，两者的区别在于宇宙到底是混沌的还是有序的，如果宇宙是混沌的，那么我们就无法用有序的观念来理解宇宙。如果宇宙不遵循因果律，那么我们就没有必要恪守因果律。如果一个物理过程是「没有固定概率的真随机过程」，那么我们就没有希望预测实验结果（我们早已知道，在量子力学的视角下，宇宙中充斥着随机过程）。进而，即使我们不想忠实地成为宇宙黑暗的一部分（假如人类想要在宇宙中取得一点小小的自由意志的话），我们也必须对宇宙的本性有所了解。

永远把宇宙看做一个活的东西，具有一个实体和一个灵魂；注意一切事物如何与知觉相关联，与一个活着的东西的知觉相关联；一切事物如何以一种运动的方式活动着；一切事物如何是一切存在的事物的合作的原因；也要注意那继续不断的纺线和网的各部分的相互关联。

从这样的话中，我们可以看到中国哲学与欧洲哲学本体论的分野。传统欧洲哲学历来认为宇宙是“存在的”、“有实体的”，无论是柏拉图的理念，还是康德的物自体，还是认识论中的理性，还是知识论中的真理，它们都是“存在的”，而且倾向于是“客观的”“普遍的”。

宇宙要么是一种混乱，一种诸多事物的相互缠结和分散；要么是统一、秩序和神意。如果前者是真，为什么我愿意滞留在一种各事物的偶然结合和这样一种无秩序中呢？为什么我除了关心我最终将怎样化为泥土之外还关心别的事情呢？为什么我要因为不管我做什么我的元素最终都是要分解的而烦扰自己呢？而如果后者是真，我便崇拜、坚定地信任那主宰者。

在斯多葛学派的认知中，混沌代表混乱，是对理性的玷污。人作为有秩序

的、理性的生物，不愿意生活在无秩序的环境中。既然如此，对于秩序，宁可信其有，不可信其无。如此，我们就揭开了斯多葛学派更深层的理由：人是理性的。古希腊把人性分为神性和兽性，神比人高贵，人比兽高贵。古希腊在自然中为人找到了他应有的地位，为自然创造了一种稳定的秩序，在这一意义上，人是特殊的生物，人高于自然，人之中具有的「神性」使他在宇宙中享有独特的地位。相反，道家思想亲近自然，并不认为人与兽有高低之分、人能够在自然中占有一个特殊的地位。道是包孕一切的存在，道之下，万物平等，

然而，后现代主义已经摧毁了传统的哲学。以视角主义为例，不承认本体的唯一性，只承认特定视角下主体对物的观看。由于无法找到一个绝对客观的视角，所以无法发现一个绝对客观的本体。即使真的存在绝对本体，我们也没有办法知道它长什么样子。更加激进的后现代主义学者甚至把绝对主体也颠覆了，他们发现，抽象的、客观的“我”即绝对的自由意志，是不存在的，所以笛卡尔说“我思故我在”是很荒唐的说法。人不过是社会机器的齿轮，是成长环境的塑造物，是意识形态的拥趸，是道德伦理的奴隶。既然“我”已经不存在了，那么就更不用谈什么本体了。

于是后现代主义与庄子不谋而合，从这一意义上确实可以说欧洲哲学的本体论落后于中国。可是又正因为这样的本体论不支持认识论的发展，中国哲学没怎么发展认识论，而是去发展心性论了。（当我说中国的「哲学」时，这个词的意思应该是思想，而不是一门学科或一套逻辑语言，众所周知，不光儒家没逻辑，庄子还强烈反对语言逻辑，至于墨家、名家，早就消亡了。）

方才我们已经从对辩论的探讨中引出了道枢的概念，现在我们希望脱离辩论的范围，在更广阔的视角上看待「道」。假如我们仍然使用现代性的哲学语言来描述「道」的话，那么我们可以从文本出发稍稍梳理出一些性质：

1. **若有真宰，而特不得其联。可行已信，而不見其形，有情而无形式。**道虽然在不断言说自己，却不彰显出其实体性。道不表现于时间、空间，这说明道是超越时间、空间的东西，便也自然是超越宇宙的东西。（比较古希腊的文化，中国人不认为道可以被人格化；相反，有些古希腊人喜欢把各种概念神化。）本句中称「若」，表明庄子怀疑物的运动到底有没有意向，且也没有予以肯定或否定的回答。庄子为哲学讨论保留了余地，而不是独断地声称道是物的致动因，或者物是自己的致动因；在庄子看来，道既不一定是「有」，也不一定是「无」；物不一定有本质，也不一定没有。更进一步，我们发现了庄子哲学与诸欧洲哲学的重要区别所在：①庄子哲学是有余地的而非独断的。②庄子哲学是整体的而非割裂的。正因为其整体性，我们甚至不能够说「道」与「物」之间是否存在一定的独立性。既然道与物无法被分割成两种不同的东西，那么讨论到底是道让物运动，还是物自己运动，这是没有意义的事情，或者说这两件事情是同一件。

2. **如求得其情與不得，无益損乎其真。**获得有关道的知识不会减损或增添道，这说明道在数量上是无法衡量的，不可以认为道能够增加或减少。

3. **夫道未始有封。**（这句话说的是辩论，不太合适的样子。）道不分区域，这说明道是作为一个整体存在的。《庄子·应帝王》的最后一个寓言用浑沌来比喻道，正是说明了这一点。这表明要想获取关于道的知识，必须从整体出发，而不可以将其分割成一个个部分单独研究。

4. 道导致的必然性无法违背，所以只能顺应道、利用道，而不能违背道。

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也。故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。

把船藏在沟壑里，把汕（撩罟，一种竹制渔具）藏到大泽里，可谓踏实了吧。然而半夜三更有一个大力士背起船和汕就跑了，在呼呼睡大觉（昧与寐同音，如果当作谐音处理，既指睡觉，也指蒙昧——睁眼瞎）的人不知道呀。藏东西藏得这么好，尚且要丢；可如果把天下藏到天下，那就丢不了了，这才是物的情理所在。

5.夫道，有情有信，无爲无形；可傳而不可受说明关于道的知识不可以用语言来描述，可得而不可見说明关于道的知识也不可以通过视觉（乃至各种感官）来获取。这两种说法排除了认识论里的感性和理性，表明存在一种新的认识途径。现借用佛教的术语，命名其为「觉性」；自本自根，未有天地，自古以固存在宇宙尚未诞生时便已存在；神鬼神帝，生天生地孕育出天地万物，包括神明鬼怪；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深；先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。既不新也不老，既不高也不低，说明道不可以用时间与空间的尺度来衡量。又，吾師乎！吾師乎！螫萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆載天地、刻彫眾形而不爲巧。

6.夫有土者，有大物也。存在有形的物，存在无形的道。有大物者，不可以物。道不能用物的角度来理解。物而不物，故能物物。此句可理解为「物物而不物于物」，与「役人而不役于人」互参，均表达了顺应道、把握主动性的观念。

3

这里是一段著名论述：

東郭子問於莊子，

曰：「所謂道，惡乎在？」

莊子 曰：「无所不在。」

東郭子 曰：「期而後可。」

莊子 曰：「在螻蟻。」

曰：「何其下邪？」

曰：「在稊稗。」

曰：「何其愈下邪？」

曰：「在瓦甓。」

曰：「何其愈甚邪？」

曰：「在屎溺。」

東郭子不應。

比较一下“道在庙堂，在宫墙，在先王”这样的可能回答，庄子的意思非常明确：道无处不在。不能认为道是一种高贵的、神圣的东西，因为道总是在所有的物中言说自己，它体现在所有时间、所有空间，所以像虫蚁一样渺小的生命、像屎溺一样污秽的非生物，无不彰显出道的存在，毕竟所谓的小只是人类的小，所谓的污秽只是人类的污秽。道无所谓大小，亦无所谓肮脏或洁净。

举例：政治制度也没有古今之分，所以庄子或他的弟子找师金（严重怀疑是“师今”的谐音）批评孔子泥古不化：

故夫三皇、五帝之禮義法度，不矜於同而矜於治。故譬三皇、五帝之禮義法度，其猶狙梨橘柚邪！其味相反，而皆可於口。

故禮義法度者，應時而變者也。今取猿狙而衣以周公之服，彼必齧鬻挽裂，盡去而後慊。觀古今之異，猶猿狙之異乎周公也。故西施病心而顰其里，其里之醜人見而美之，歸亦捧心而顰其里。其里之富人見之，堅閉門而不出；貧人見之，挈妻子而去之走。彼知顰美而不知顰之所以美。惜乎！而夫子其窮哉！

庄子意犹未尽，又写了请老聃出马再让孔子受教一番：

孔子謂老聃曰：「丘治《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》六經，自以爲久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，論先王之道而明周、召之跡，一君無所鉤用。甚矣夫！人之難說也，道之難明邪！」

老子曰：「幸矣，子之不遇治世之君也！夫六經，先王之陳跡也，豈其所以跡哉！今子之所言，猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉！夫白鵲之相視，眸子不運而風化；蟲，雄鳴於上風，雌應於下風而風化。類自爲雌雄，故風化。性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。苟得其道，無自而不可；失焉者，無自而可。」

【吾无言第六】

1

夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。

现在，我们再回到「人籁」「地籁」「天籁」三者。「天籁」是道；「地籁」是风，是大块的气，是一种自然的运动。这种自然的运动叫做「吹」，生物以息相吹，大海就运动起来，鹏就起飞。可是「人籁」则不同，因为人在自己身上凿了七窍才能有所认知，便不能再浸入自然（浑沌）当中，只能局限于自己的认知，按照自己的想法行事。可一旦深究自己的想法是怎么产生的，就会发现人一点也不自然，人是文明的产物，而文明意味着矫正（既可以是人为的，也可以是自然发生的，但从根本上是人为的）：以其所正，正其所不正，疑其所正。[公孙龙子·名实论]可是这种矫正就意味着把处于浑沌中的人划分出不同的种类，于是便出现了左派与右派、平民与贵族、无产者与有产者等等。

大知閑閑，小知間間；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開。與接爲構，日以心鬪。縵者，密者，密者。小恐慄慄，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所爲之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態。

（本段翻译没有定论，我也不敢冒昧解读，请各位自行理解。）在这些描述中，我们可以感受到「人籁」与「地籁」的差别。进而，不仅是说话，人做事也不靠谱：

且以巧鬪力者，始乎陽，常卒乎陰，大至則多奇巧；以禮飲酒者，始乎治，常卒乎亂，大至則多奇樂。凡事亦然。始乎諸¹²，常卒乎鄙；其作始也簡，其將畢也必巨。言者，風波也；行者，實喪也。夫風波易以動，實喪易以危。故忿設无由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息蓊然，於是並生心厲。剋核太至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。

用计谋来斗武力的人，一开始光明正大，到时候打不过就常常耍阴招，太过分的话计谋就极其机巧；遵循礼仪饮酒的人，一开始规规矩矩，到时候喝多了就乱来，太过分的话就极其淫乐。大凡事情都是这样的。一开始很多，结果少得可怜；一开始很简单，结果越弄越复杂。……

究其原因，还是因为凡人心險於山川，難於知天。天猶有春秋冬夏旦暮之期，人者厚貌深情。

我们也可以把浑沌寓言看作文明的起源。当人处于浑沌之中时，人尚未脱离自然。可是随着社会制度的形成，文明诞生，人不可挽回地陷入无穷无尽的异化。老子希望社会能够逆转回归到原初的混沌状态，如**绝伪弃诈，民复季子**[郭店楚简，老子，甲]；庄子则不然，或许是受到战国时代环境的影响，他的这则寓言或许表达了一种悲观或淡漠的态度。

是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。

「人籟」有是非、愛恨，低于「地籟」，更低于「天籟」。

果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎！皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也以異於彼，其好之也欲以明之。彼非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎，雖我亦成也。若是而不可謂成乎，物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。爲是不用而寓諸庸，此之謂以明。

《荀子·勸學》載：昔者瓠巴鼓瑟，而流魚出听；伯牙鼓琴，而六馬仰秣。昭文也是当时的著名琴师，一天他领悟到不鼓琴，才无损于五音，因为一旦发出一音，音就不齐了。陶渊明性不解音，而蓄素琴一张，弦徽不具，每朋酒之会，则抚而和之，曰：‘但识琴中趣，何劳弦上声！’[晋书·隐逸列传]有弦琴奏地籟，无弦琴奏天籟，审矣！

多於聰者，亂五聲，淫六律，金石、絲竹，黃鐘、大呂之聲非乎？而師曠是已。枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾、史是已。駢於辯者，繫瓦結繩竄句，遊心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言非乎？而楊、墨是已。故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。

像昭文、师旷、惠子这样的人，他们的知识非常丰富，他们的学识非常深厚，他们从一而终，算是大师了。可是这些终究只是地籟而非天籟，乃至根本就是人籟，是不明大道的，所以他们终生蒙昧。

泉涸，魚相與處於陸。相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。

泉水干涸了，鱼才挤在陆地上。与其呼出水、吐出沫来互相润湿身体（鱼鳃），不如在江湖中相忘。与其赞美尧，贬低桀，不如在道中相忘。

意而子見許由，許由曰：「堯何以資汝？」

意而子曰：「堯謂我：『汝必躬服仁義，而明言是非。』」

許由曰：「而奚爲來軼？夫堯既已黜汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩、恣睢、轉徙之塗乎？」

意而子曰：「雖然，吾願遊於其藩。」

許由曰：「不然。夫盲者无以與乎眉目顏色之好，瞽者无以與乎青黃黼黻之觀。」

意而子見許由，許由問：堯有什么教诲啊？

意而子說：堯跟我講，“你一定要親自踐行仁義，要明辨是非”。

許由說：你干嘛還要到我這裡來呢？堯已經用仁義黜你，用是非劓你了，你還怎麼在遙蕩恣睢轉徙的道路上游啊？

意而子說：雖然但是，我想在籬笆上游。

許由說：不行。沒有瞳孔的盲人沒法給他看美妙的容顏，有瞳孔的盲人沒法給他看多彩的颜色。

我們可以總結出，要想听天籟，首先就要摒除人籟。許由洗耳恭听，正是如此。其方法便是**是不是，然不然**。在《莊子·寓言》中，作者介绍了庄子自己的办法：**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。**这是因为物固有所然，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！像「卮言」这样的话，正是「无言」的一种。

我们还需要澄清的一点是，「言」与「不言」是特指「人籁」的。人身处社会，难免要说人话，可是这又不符合道。办法就是尽量不说人话或不说话。夫庄子者，可谓不说人话矣！非不说人话者，孰得其久！

于是泰清问乎无穷曰：「子知道乎？」

无穷曰：「吾不知。」

又问乎无为。

无为曰：「吾知道。」

曰：「子之知道，亦有数乎？」

曰：「有。」

曰：「其数若何？」

无为曰：「吾知道之可以贵，可以贱，可以约，可以散。此吾所以知道之数也。」

泰清以之言也问乎无始曰：「若是，则无穷之弗知，与无为之知，孰是而孰非乎？」

无始曰：「不知深矣，知之浅矣；弗知内矣，知之外矣。」

于是泰清中而叹曰：「弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知？」

无始曰：「道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不当名。」

无始曰：「有问道而应之者，不知道也。虽问道者，亦未闻道。道无问，问无应。无问问之，是问穷也；无应应之，是无内也。以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎太初，是以不过乎昆仑，不游乎太虚。」

【养生论】

受限於时间，我不得不在这部分缩短工期，可是我也发现，我还有很多想要讲述的内容，如果全部展开，就没办法写完了。所以本篇中我只聚焦于「养生」（保生、卫生、全生）的理念与方法展开叙述，其余内容按照我的兴趣写成余言。

本篇的【吾丧我】部分涉及到了修行的知识，我认为对于我们大多数没有修行体验，对宗教修行（如佛教、禅宗、瑜伽、气功等）也不感兴趣的人而言，这些知识很容易受到怀疑，被认为是不科学的、唯心的、超自然的。但这些修行行为普遍存在于世界各地。这是一类关乎精神主体的自我改造的活动，其目的在于使主体接近乃至达到「真理」（我仍然在使用欧洲哲学的词语，毕竟没有什么更好的词可以使用）。这些知识不是客观的而是主观的，它不存在于自然界，而存在于人心之中。这些知识不是依靠精密的仪器、审慎的实验、严谨的逻辑来获得的，也不能通过马克思所谓的「实践」来验证其正确性，因为「实践」是寻求主观与客观相统一的方法，而不是主观与主观相统一的方法。而且，有大量资料证明这些知识能够为人的生活带来确实的好处，当人们在言说他们的感觉是，他们会说“这部番中的某个人物让我热血沸腾”“我爱上了那本书里的主角，有他在，我感到幸福”。

现以王阳明为例说明这类活动。王阳明想成为圣人，按照儒家的知识论，他学习了儒家、道家、释家的经典，也学习了兵法、书法、骑射等技艺，同时他也进行了充分的实践，但他并不认为自己能够成为圣人。由于仕途受阻，王阳明被贬，在龙场提问：「圣人处此，更有何道？」沉思良久，随后顿悟，说：「圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也。」于是王阳明就成为圣人了。

我们姑且认为王阳明通过龙场悟道自封为圣人了。这至少说明朱熹的知识

论有缺陷，它没有指出从一个博学者到一个圣人之间需要经历什么样的变化。庄子的知识论则总是在讨论这种知识，如果说王阳明只需要一次龙场悟道就能成为圣人的话，那么道家中人的悟道是一种日常行为。

【吾丧我第七】

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！」

「吾」与「我」的关系就是「常心」与「成心」、「人籟」与「天籟」的关系。庄子把心的结构分成两层，分别用来指代人道之心与天道之心。何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。人道有为但是令人疲惫，天道无为令人尊敬。合乎大同，大同而无己。无己，恶乎得有有！睹有者，昔之君子；睹无者，天地之友。因此，不要做君子，要做天地之友，游于天地之间。顺便提一下，许多想要研究有关心灵知识的人都构建了一些关于「我」或者「心」的概念，比如弗洛伊德构建了「本我」、「自我」与「超我」的概念，费希特构建了「自我」与「非我」的概念。

在吾与我的范畴中，与庄子相反的便是一些魏晋名士，他们更加强调独立的「我」。桓公少与殷侯齐名，常有竞心。桓问殷：“卿何如我？”殷云：“我与我周旋久，宁作我。”[世说新语·品藻]这彰显的是人格的独立性。

一般来说，人格独立、思想自由是比较容易做到的事情，但是道家提倡的「无己」（「丧我」）还要更进一步。为了说明道家的「无己」是一种有别于我们日常语言环境的状态，我们先看一些市面上被褒扬的状态，比如“独立思考”“不站队，有立场”“有主见”“自立自强”等，我认为它们描述的状态是差不多的。然而，从这样的状态观察「无己」的状态，会发现「无己」恰恰处于“独立思考”的反面，因为我们无法在一个无己的人中找到一个固定的“我”。

《庄子》中罗列了各种各样的大师级人物，他们都达到了「无己」的状态，比如壶子，他能像川剧中的技艺变脸一样，改变自己的人格。之所以他们能够自如地改变自己的人格，是因为他们没有一个所谓的“我”，他们的内心是「虚」的，是没有「成心」的。

夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心¹³，而有是非，是今日適越而昔至也。是以无有爲有。无有爲有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

先有成心，师心自用，谁没有效法的对象？……观点还没有在心中出现/有成心，就有是非，这无异于今天去越国而昨天就到了。这是无中生有。无中生有，就算是神仙也不能知道成心是哪来的，我奈之何！

没有成心，只有常心，就能体悟道了。

南伯子綦問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」

曰：「吾聞道矣。」

南伯子綦曰：「可得學邪？」

曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才，而无聖人之道，我有聖人之道，而无聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎！不然，以聖人之道，告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能

入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物，无不將也，无不迎也，无不毀也，无不成也。其名爲撝寧。撝寧也者，撝而後成者也。」

女偶大概是上文中的“神禹”化名。南伯子葵问她：你已年迈，气色却很好，像儿童，是怎么回事？

吾闻道了。

可以学习吗？

噫！不行不行，你不是那种人。卜梁倚有圣人之才，没有圣人之道，我则相反。我想要教他，他大概就真能成为圣人。否则的话，用圣人之道来教育圣人之才也行。我告诉他怎么学，并守护住他的才能，三天就能忘记天下，七天后忘记外物，九天后忘记生命，然后朝阳升起（大彻大悟），见到大道，忘记古今，进入不死不生的状态。

「撝宁」是一种内心平静的状态，即能够体悟到道的存在。此处还需要强调「独」：道具有唯一性，宇宙中的一切物都符合一个道，没有第二个道存在。「忘记」是一个重要的过程，事实上「无己」也是通过忘记自己来实现的。「忘记」是通过承认没有区别实现的。因为「我」与「外物」没有区别，所以当我处于外物的包围中时，我便与外物浑然一体，就像量子力学中粒子的凝聚态一样，没有独立的我，只有浑然一体的我。在生死的逻辑上也是一样的，因为只要道在，生生不息，死而不灭，在永恒的物的环流中（庄子把这个也叫做「天均」），任何时刻，任何一个物都是在运动中的。既然如此，从道的角度看，方生方死，方死方生，至于无穷，「生者」与「死者」没有区别。

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以爲覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女皆夢也，予謂女夢亦夢也。是其言也，其名爲弔詭。萬世之後，而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。

梦中饮酒的人，天亮了继续哭；梦中哭泣的人，天亮了却去打猎。在梦中时不晓得自己在做梦，甚至还去占卜梦中梦，醒来之后才知道是梦。有大寤才知道这是大梦。愚者以为自己醒了，好像举世皆醉一样。君啊，臣啊什么的，满嘴跑火车。孔丘和你都在做梦呢，但是我说你在做梦，我其实也是在做梦啊。这么一来，我不知道我有没有醒，这话就吊诡了。

最后一句有一种令人喟叹的解读：

要是万世之后出了一位大圣人，他要是知道这到底是怎么回事，他就仿佛一朝一夕内见到我们了一样。

《庄子·人间世》介绍了另外一种修行体验，是借颜回与孔子之口说出的：

「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。若此，則可以爲齋乎？」

曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」

回曰：「敢問心齋。」

仲尼曰：「若一志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」

夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。无門无毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。絕迹易，无行地難。爲人使，易以僞；爲天使，難以僞。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者

矣，未聞以無知知者也。瞻彼閼者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏羲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」

「心齋」是指不依靠耳、心来获得知识的途径。耳可以代表感官，是通过感性认知与语言来获得知识的途径。心可以代表思想，是通过思考来获得知识的途径。而气则是指人的精神，它揭示了一种非传统的知识获取途径。我们也有一些词语来描述它，如“洞察力”“领悟”“灵光”“顿悟”等。文本中对此的描述是**瞻彼閼者，虛室生白，吉祥止止**，它描述了一种达到「虚」的状态时，人的精神体验，而这种体验形诸文字的话只能用通感修辞来言说，比如“白”——眼前一亮，又如“毛主席的思想闪金光，越看心里越亮堂”。在这种状态下继续进行知识的获取活动，就称为「坐驰」，恍如联觉，又似无限蓬勃的想象力。在这种状态中，人就像鬼（古人相信自然界中有无身体的灵魂）上身、神（人的精气神）附体一样，那么人就同宇宙连为一体了。**虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。**[管子·心术上]值得注意的是，这里的鬼神并非一种迷信说法，而是因为无法描述这种状态，不得已采用一些玄乎其玄的事物来说明。**悠悠乎与颢气俱，而莫得其涯；洋洋乎与造物者游，而不知其所穷。引觴满酌，颓然就醉，不知日之入。苍然暮色，自远而至，至无所见，而犹不欲归。心凝形释，与万化冥合。**[始得西山宴游记]这句话里说的“颢气”“造物者”也是同一类事物。它们最终强调的是人与自然/宇宙合为一体，人能够在宇宙中自由翱翔。

上述内容是庄子的知识论，也是先秦诸子的心性论之一。后者经过发展，成为中国文人艺术创造的重要理论基石。

【殆而已第八】

1

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。已而爲知者，殆而已矣。

爲善莫近名，爲惡莫近刑。緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

这是《庄子·养生主》的纲领，是养生论的核心。而其中的关键正是「殆已」，到了「危险」的时候，就要主动「停止」。庄子举了很多危险的时候：知识无穷，生命有穷，如果一味追求知识，那就危险了；做善事就会出名，出了名就会被立人设，一旦人设崩塌，那就危险了；做坏事会犯法，犯法会被别人抓，一旦受罚，那就危险了。正因为人生中存在诸多危险之处，所以要沿着「督」（督脉，或者比喻道）作为经络（或者比喻准则），可以保卫身体，可以保全生命，可以赡养父母，可以安度晚年。

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役，而不見其成功；茶然疲役，而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？

其实，与宇宙相比，人生本来就是比较可悲的。人不能拥有永恒，**人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。**人不能拥有终极真理，至少目前我们看不到希望。人要在物之间穿行，要在人潮之中挪动，不光身体受损，而且精神疲惫，还不能主动停止。可尽管如此，人穷尽一生也不一定能够实现自己的愿望，达成既定目标。人也不知道自己的归宿在哪里，只能随遇而安。通过这样的观察，我们发现从宇宙视角来看，人生只能是悲哀的，不可能是快乐的。如

此一来，思考人生的我们也就变得迷茫了，没人不迷茫，只有不思考人生的人才不迷茫。

2

春秋战国时代，正是存亡危急之秋。

彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

彼黍离离，彼稷之穗。行迈靡靡，中心如醉。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

彼黍离离，彼稷之实。行迈靡靡，中心如噎。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

周朝旧民见到故都荒草丛生，不免要心神恍惚起来。“知道我的人，说我太忧愁了。不知道我的人，问我在寻找什么。悠悠苍天啊，这到底是怎么回事？

14”《诗·王风·黍离》询问的是在无垠的原野之上，孤独行走着的人应该去往哪里。人无法得知自己的命运，也无法得知国家的命运、天下的命运。人怎么会不悲哀、不迷茫？

孔子周游列国，无所用其才，自谓「苟有用我者，期月而已，三年有成」，说「我岂匏瓜也哉，焉能系而不食？」

郑人或谓子贡曰：「东门有人，其颡似尧，其项类皋陶，其肩类子产，然自要以下不及禹三寸。累累若丧家之狗。」子贡以实告孔子。孔子欣然笑曰：「形状，末也。而谓似丧家之狗，然哉！然哉！」

子击磬于卫。有荷蕢而过孔氏之门者，曰：「有心哉！击磬乎！」既而曰：「鄙哉！硁硁乎！莫己知也，斯已而已矣。深则厉，浅则揭。」子曰：「果哉！末之难矣。」

楚狂接舆歌而过孔子，曰：“凤兮凤兮，何德之衰！往者不可谏兮，来者犹可追也！已而已而，今之从政者殆而！”孔子下，欲与之言。趋而去，弗得与之言。

子路从而后，遇丈人，以杖荷蓑。

子路问曰：「子见夫子乎？」

丈人曰：「四体不勤，五谷不分。孰为夫子？」植其杖而芸。

子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。

明日，子路行以告。

子曰：「隐者也。」使子路反见之。

至则行矣。子路曰：「不仕无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣！」

子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」

孔子既不得用於卫，将西见赵简子。至於河而闻窦鸣犊、舜华之死也，临河而叹曰：「美哉水，洋洋乎！丘之不济此，命也夫！」

孔子是如此不受待见，甚至想违背理念去见南子。子路不说。孔子赶忙解释说：「予所否者，天厌之！天厌之！」

可是凤鸟什么时候来临呢？图什么时候出现呢？周朝已经衰亡了吧，混乱大概没有办法挽救了吧。颜渊死，孔子曰：「天丧予！」及西狩见麟，曰：「吾道穷矣！」喟然叹曰：「莫知我夫！」子贡曰：「何为莫知子？」子曰：「不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！」连孔子相信的天都降下征兆暗示孔子之道不行，麟的出现预示了今后再也没有治世可待。

子路死於卫。孔子病，子贡请见。

孔子方负杖逍遥於门，曰：「赐，汝来何其晚也？」

孔子因叹，歌曰：「太山坏乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！」因以涕下，谓子贡曰：「天下无道久矣，莫能宗予。夏人殡於东阶，周人於西阶，殷人两柱间。昨暮予梦坐奠两柱之间，予始殷人也。」

後七日卒。

庄子改编了楚狂接舆的歌谣¹⁵：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門，曰：「

鳳兮鳳兮，

何爾德之衰也。

來世不可待，

往世不可追也。

天下有道，聖人成焉。

天下无道，聖人生焉。

方今之時，僅免刑焉。

福輕乎羽，莫之知載。

禍重乎地，莫之知避。

已乎已乎，臨人以德。

殆乎殆乎，畫地而趨。

迷陽迷陽，無傷吾行。

吾行卻曲，無傷吾足。」

来世不可待，往世不可追也。来世不可待，往世不可追也！春秋以至战国，竟无圣人能够力挽狂澜，这是不是昭昭天命？孔子见不到的战国时代，庄子见到了。孔子可待的来世，对庄子而言更加不可待。方春秋之时，礼乐犹在，秩序尚存。譬如子路之死，可谓君子。

方孔悝作乱，子路在外，闻之而驰往。遇子羔出卫城门，谓子路曰：「出公去矣，而门已闭，子可还矣，毋空受其祸。」子路曰：「食其食者不避其难。」子羔卒去。有使者入城，城门开，子路随而入。造蒧聃，蒧聃与孔悝登台。子路曰：「君焉用孔悝？请得而杀之。」蒧聃弗听。於是子路欲燔台，蒧聃惧，乃下石乞、壶廙攻子路，击断子路之纓。子路曰：「君子死而冠不免。」遂结纓而死。

海明威说：「They wrote in the old days that it is sweet and fitting to die for one's country. But in modern war, there is nothing sweet nor fitting in your dying. You will die like a dog for no good reason.」在战国时代，你也会像一条狗一样莫名其妙地死去。

刘亮程在《狗这一辈子》里写道：一条狗能活到老，真是件不容易的事。太厉害不行，太懦弱不行，不解人意、善解人意了均不行。总之，稍一马虎便会被人剥了皮炖了肉。狗本是看家守院的。更多时候却连自己都看守不住。[一个人的村庄]

春秋到战国是中国历史上最令人感到日暮途穷的时代。春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主，此皆变于一百三十三年之间。史之阙文，而后人可以意推者也。不待始皇之并天下，而文武之道尽矣。[日知录·卷十三周末风俗]

顏回見仲尼請行。

曰：「奚之？」

曰：「將之衛。」

曰：「奚爲焉？」

曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉。民其无如矣。回嘗聞之夫子曰：『治國去之，亂國就之，醫門多疾。』願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎！」

仲尼曰：「謏！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行！」

颜回将要去卫国，孔子问为什么。

颜回：「回听说卫君年富力强，特立独行，理政轻率，却不知道自己的过失。轻率则民死，死的人有一国之多，如果用大泽来衡量，就像蕉麻一样（倒在水里沤烂）。民不知道该到哪里去了。回听夫子说过：国治则离，国乱则就，医生那里看病的人多。回愿意知行合一，大概卫国就有希望了！」

孔子：「笑嘻嘻了，你恐怕是去送人头的吧。」

一个「嘻」字，生动形象地体现了孔子的嘲讽心态。虽然孔子也说过「**危邦不入，乱邦不居**」，但庄子让假孔子来反真孔子，未尝不是他对孔子的揶揄。相反，颜回作为孔子的弟子，反而比假孔子更像真孔子。

3

庄子警惕政治对人的生命威胁，因此也是先秦诸子中少见的以绝对的敌意对待政治的哲人。在这一点上，庄子与老子不同。老子心心念念治理术，而庄子根本不关心治理。

在这一意义上，庄子的生存哲学是乱世之学，是弱者之道。天下太平时，**圣人成焉**，庄子与孔子在表面上没有任何区别；天下大乱，庄子求生，孔子求死。

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。

子曰：「以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：『不吾知也！』如或知尔，则何以哉？」

子路率尔而对曰：「千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑；由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。」

夫子哂之。「求！尔何如？」

对曰：「方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民。如其礼乐，以俟君子。」

「赤！尔何如？」

对曰：「非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。」

「点！尔何如？」

鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作，对曰：「异乎三子者之撰。」

子曰：「何伤乎？亦各言其志也。」

曰：「莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。」

夫子喟然叹曰：「吾与点也！」

子曰：「朝闻道，夕死可矣。」正如其他许多怀揣着理想主义的仁人志士一样，孔子也有一个值得赴死的梦想。这个梦想既不是子路、冉有的国泰民安，也不是公西华的政治家理想，而是曾皙描绘出的暮春之景，画面中没有拯救苍生的英雄，只有一群好友在沂水沐浴，在舞雩沐风，童子们跟在身后，大家唱着歌儿回家。在乱世背景的衬托下，这仿佛是一个具有乌托邦色彩的梦。

然而庄子假托接輿之口说“**来世不可待，往世不可追也**”，表明他确实选择了一条与孔子不同的道路。庄子问的是，如果一个人明知自己无法违抗命运，那么他还有什么必要去这么做。在庄子看来，孔子这样一个武德充沛的人，他留给后世最大的功绩不是知其不可而为之，满地图乱跑冲锋陷阵进言献策，而是退而求其次，治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。孔子也有自知之明，说“**知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！**”

鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君！予无所用天下爲。

既然已经知其不可而不为了，庄子就这样居住在宋国，终其一生都不出头露面，只存一部快活的《庄子》传世。

4

故曰：至人无己，神人无功，聖人无名。

至人无己，就能顺应变化；神人无功，就能逃避猜忌；圣人无名，就能拒绝道德绑架、平息他人妒火。

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

没有固定人格，就能变化出各种人格，像壶子一样的人，可谓能处世的人。藏天下于天下，其实就是什么都不藏，就不怕变化，水来土掩，将至兵迎。

范蠡佐越王勾践灭吴、杀夫差，与大夫种谋曰：「吾闻阴谋人者，其祸必复。夫姑苏之灭、夫差之死，由吾与子阴谋也。况王之为人也，可与共患，不可共乐，且功成名遂身退，天之理也。吾将退，子其偕乎？」

大夫种曰：「夫天地之于万物也，春生冬杀，万物岂于冬杀而反祸天地乎？吾闻圣人不贵乎独善，而贵乎除害成物。苟成于物，除害可也。是以黄帝杀蚩尤，舜去四凶，我今除吴之乱，成越之霸，亦成物除害尔，何祸之复我哉？况王方以灭吴，得子与我必相始终，子无遽于退也。」

范蠡曰：「不然，夫天地无心，且不自宰，况宰物乎？天地自天地，万物自万物，春以和自生，冬以寒自杀，非天地使之然也。圣人虽有心其用也，体乎天地，天地虽无心，机动则应，事迫则顺，事过则逆，除害成物，无所憎爱，故害除而无祸，物成而无福。今王以怨吴之心，禄我与子，以取其谋。我与子利其禄，而谋吴以灭人为功，以报禄我者，人之奸也。自谓天地之生杀，圣人之除害成物，不其欺耶？」

大夫种不悦，疑之不决，范蠡竟辞勾践，泛扁舟于五湖。俄而越杀大夫种。

越王勾践之所以灭吴，不是顺应天道，而是因为心中有仇恨，算不上圣人。**狡兔死，走狗烹；飞鸟尽，良弓藏；敌国破，谋臣亡。**[资治通鉴·汉纪三]

且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆脩其身以偃拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其脩以擠之。是好名者也。昔者堯攻叢枝、胥敖，禹攻有扈，國爲虛厲，身爲刑戮，其用兵不止，其求實无已。是皆求名實者也，而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎！

少师比干自以为在朝廷中说话很有分量，每当纣王出征时就死谏，果然身死。《封神演义》说比干的心是“七窍玲珑心”，可是心有主动脉、左肺动脉、右肺动脉、左肺静脉、右肺静脉、上腔静脉、下腔静脉、心大静脉、心小静脉，一共九窍，可见比干缺心眼¹⁶。微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子却说：“**殷有三仁焉。**”不杀身不足以成仁，孔子却要鼓吹仁，势必戕贼生命。可难道不谏就不仁吗？谏了就一定仁吗？何况孔子之仁是君臣之仁，与天

地之仁相比孰大孰小？

孔子说：“大哉，尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也；焕乎，其有文章！”[论语·泰伯]庄子肯定尧无己，但批评尧有名。尧观乎华。华封人曰：「嘻！圣人！请祝圣人：使圣人寿。」尧曰：「辞。」「使圣人富」。尧曰：「辞。」「使圣人多男子」。尧曰：「辞。」封人曰：「寿、富、多男子，人之所欲也。女独不欲，何邪？」尧曰：「多男子则多惧，富则多事，寿则多辱。是三者，非所以养德也，故辞。」封人曰：「始也我以女为圣人邪，今然君子也。天生万民，必授之职，多男子而授之职，则何惧之有！富而使人分之，则何事之有！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，去而上僊，乘彼白云，至于帝乡。三患莫至，身常无殃，则何辱之有！」封人去之，尧随之，曰：「请问。」封人曰：「退已！」[庄子·天地]华地的封人表示自己看走眼了，原来尧不是圣人，竟然是个君子。普通人追逐名利、子孙后代也就罢了，这个君子竟然要主动抛弃这些，还沾沾自喜，以为自己在保养德行。冉有曰：「夫子为卫君乎？」子贡曰：「诺。吾将问之。」入，曰：「伯夷、叔齐何人也？」曰：「古之贤人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨。」出，曰：「夫子不为也。」[论语·述而]孔子对首阳二子的评价是“古之贤人”，认为他们求仁得仁。但在庄子看来，这两个人被名声套牢了，最后竟然会为了虚名而死。¹⁷

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车轍，不知其不胜任也。是其才之美者也，戒之慎之！積伐而美者以犯之，幾矣。

汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，爲其殺之之怒也；不敢以全物與之，爲其決之之怒也。時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也。

夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚤虻僕緣，而拊之不時。則缺銜，毀首、碎胸。意有所至，而愛有所亡，可不慎邪！

螳臂当车，有勇无谋。养虎者不捋虎须，否则葬身虎口，死有余辜。即使爱马，也不要太过殷勤，否则马挣断缰绳、打破口衔，爱马者头破胸碎，死于非命，不可以不引以为戒。

从中可以看出庄子极度强调差异性。人与虎、与马固然不能有效交流，庄子由此推知人与人之间也不能有效交流。不同人有不同的价值理念与行为习惯，这决定了人与人的悲欢不是相通的，不仅不是相通的，而且还可以是相离的、相反的。一个人在人群中穿行，不能依靠自己的喜怒来推断他人的喜怒，不可强求同化所有人的价值观，必当小心翼翼，以他人的想法是从。

庄子重申三者的必要性：

无爲名尸，无爲謀府，无爲事任，无爲知主。

不要被名声占有，不要一肚子谋略，不要被事情牵累，不要求知不倦。

仍然可以看出，庄子的主张与孔子相反：君子疾没世而名不称焉。君子谋道不谋食。士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？学而时习之，不亦说乎？

此处仍要指出，至人、真人、神人（可以认为他们是同一个人格的三个侧面）是求实无名的人。没有功名，并不代表没有功绩。**明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於无有者也。**

5

以下将根据庄子的宇宙观开始立论：

1.人籁有爱恨是非，地籁有不同的性，只有天籁唯一。

2.道枢即「天均」，物即环流。世上之物永远围绕着天均运动，其存在与本性变化；道随着物一起运动，其存在不变，其本性未知。

第一，关于精神与形体。《无能子·析惑》认为精神才是“薪火相传”的活生生的东西，是高于形骸的：

形骸者性命之器也，猶乎火之在薪，薪非火不炎，火非薪不光。形骸非性命不立，性命假形骸以顯。則性命，自然沖而生者也。形骸，自然滯而死者也。自然生者，雖寂而常生；自然死者，雖搖而常死。

今人莫不好生惡死，而不知自然生死之理。睹乎不搖而偃者則憂之，役其自然生者，務存其自然死者。存之愈切，生之愈疏。是故沈羽而浮石者也，何惑之甚歟！

形骸是性命的容器，就像火在薪中，薪没有火就不热，火没有薪就无从显现其光。形骸没有性命就无法立身，性命没有形骸就不可现身。性命是自己就活的东西，那就总是活的；形骸是自然就死的东西，那么就总是死的。

现在的人没有不好生恶死，不知道自然生死道理的人。看到奄奄一息的人就担忧，奴役其性命来保养其形骸。养生的心越急切，生命就越得不到保养。这就像羽毛下沉石头上浮的事情，太糊涂啦！

第二，关于物质财富，《无能子·质妄》认为，富贵是物质丰富的表现，但物质丰富本身不值得褒扬，创造物质财富的能力才值得褒扬，因为物质与精神无关：

天下人所共趨之而不知止者，富貴與美名爾。

所謂富貴者，足於物爾。夫富貴之亢極者，大則帝王，小則公侯而已。豈不以被袞冕、處宮闕、建羽葆警蹕，故謂之帝王耶？豈不以戴簪纓、喧車馬、仗旌旗鈇鉞，故謂之公侯耶？不節之以袞冕、宮闕、羽葆、警蹕、簪纓、車馬、鈇鉞，又何有乎帝王公侯哉！夫袞冕、羽葆、簪纓、鈇鉞、旌旗、車馬，皆物也。物足則富貴，富貴則帝王公侯。故曰富貴者足物爾。夫物者，人之所能爲者也。自爲之反爲不爲者感之，乃以足物者爲富貴，無物者爲貧賤。於是樂富貴、恥貧賤、不得其樂者無所不至。自古及今，醒而不悟。壯哉物之力也！

第三，关于名声，《无能子·质妄》认为，社会宣扬的优秀品质是对形体的规定，与精神无关：

夫所謂美名者，豈不以居家孝、事上忠、朋友信、臨財廉、充乎才、足乎藝之類耶，此皆所謂聖人者尚之，以拘愚人也。夫何以被之美名者，人之形質爾，無形質廓乎太空，故非毀譽所能加也。形質者囊乎，血與乎，滓者也，朝合而暮壞，何有於美名哉！今人莫不失自然正性而趨之，以至於詐偽激者何也？所謂聖人者誤之也。

此处无能子把儒家对精神的要求当作对形体的规定来看待，但这会引起我们的语义混淆。为了说明儒家与道家的两种精神，需要把心分成「成心」与「常心」。儒家要求消灭常心，把成心塑造成符合社会标准的形状；道家要求消灭成心，恢复常心，才能够再谈论道。所以儒家要从内部与外部两个路径树立道德：外则依靠法律、道德、伦理等，内则依靠反省、学习、实践等。道家坚决反对任何外部性的道德，只承认内部性的道德。庄子委托假孔子承认：彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。方就是儒家主张的道德体系。

第四，关于亲情，《无能子·质妄》认为亲情只不过是因为社会关系密切，而不是因为血缘关系，没有必要死守愚孝：

古今之人謂其所親者血屬，是情有所專焉。聚則相歡，離則相思，病則相憂，死則相哭。夫天下之人與我所親，手足腹背、耳目口鼻、頭頸眉髮，一

也。何以分別乎彼我哉？所以彼我者，必名字爾。所以疏於天下之人者，不相熟爾。所以親於所親者，相熟爾。

嗟乎！手足腹背、耳目口鼻、頭頸眉髮，俾乎人人離析之，各求其謂之身體者，且無所得，誰謂所親耶？誰謂天下之人耶？取於名字疆爲者也。若以名所親之名名天下之人，則天下之人皆所親矣；若以熟所親之熟熟天下之人，則天下之人皆所親矣。胡謂情所專耶？

夫無所孝慈者，孝慈天下；有所孝慈者，孝慈一家。一家之孝慈未弊，則以情相苦，而孝慈反爲累矣。弊則偽，偽則父子兄弟將有嫌怨者矣。

庄子认为大仁不仁、大孝不孝、大爱不爱，这是因为鱼相忘于江湖，早已无法感觉到这些情感了，只有当泉水枯竭时，才能感觉到温情。反过来说，忘亲易，使亲忘我难。

商太宰蕩問仁於莊子。

莊子曰：「虎狼，仁也。」

曰：「何謂也？」

莊子曰：「父子相親，何爲不仁？」

曰：「請問至仁。」

莊子曰：「至仁無親。」

太宰曰：「蕩聞之：『無親則不愛，不愛則不孝。』謂至仁不孝，可乎？」

莊子曰：「不然。夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。」

夫南行者至於郢，北面而不見冥山，是何也？則去之遠也。

故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。

夫德遺堯舜而不爲也，利澤施於萬世，天下莫知也，豈直太息而言仁孝乎哉！

夫孝悌仁義，忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。

故曰：至貴，國爵并焉；至富，國財并焉；至願，名譽并焉。是以道不渝。」

第五，关于评价人的标准，《无能子·真修》认为“夫衡镜物也，成于人者也。人自成之，而反求轻重于衡、妍丑于镜者，何也？衡无心而平，镜无心而明也。”

庄子反对任何外部性的评价标准，并指出任何一件事都属于命，而非人为。既然是命，那么人就不应当贬低不幸者，而应当有自知之明。

自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中央，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣。

项羽被包围前说：“此天之亡我，非战之罪也。”刘邦中箭后说：“吾以布衣提三尺剑取天下，此非天命乎？命乃在天，虽扁鹊何益！”连刘邦和项羽这样的强者都感叹种种机缘巧合，事并非人为，而是天定，对于凡人来说，厄运就像羿，人就像在靶场上走，只不过是有的人膝盖中箭，有的人没有而已，并不表明膝盖中箭的人有任何劣根性。

第六，关于有为与无为，道家反对有为，提倡无为。但无为不是无所作为，而是不做违背道的行为。子路宿于石门。晨门曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而为之者与？」[论语·宪问]张岱说：不知不可为而为之，愚人；知其不可为而不为，贤人；知其不可为而为之，圣人也。[四书遇]道家的无为并不是不为，不可以认为道家中人都是出世的，而儒门子弟都

是入世的。特别地，庄子提倡「知无可奈何而安之若命」，这句话蕴含了一种从主观事实到客观事实的转化，它发生在「若」上，在「若」之前，结果是人的主观意愿造成的，在「若」之后，结果就成为了历史的一部分，就是客观的命。

所谓「小隐隐陵薮，大隐隐朝市」[反招引诗]可以为「无为」作一个注解。古代的隐士，其德隐，其身不隐；春秋战国时期的隐士，其身隐，其德难隐。后世的一些假隐士，其身隐，其德彰。庄子真正鼓吹的隐士是那些「陆沉」的人，庄子也是其中一员。是自埋於民，自藏於畔。其聲銷，其志無窮，其口雖言，其心未嘗言，方且與世違而心不屑與之俱。是陸沈者也。

道無以興乎世，世無以興乎道，雖聖人不在山林之中，其德隱矣。隱，故不自隱。古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而大行乎天下，則反一無跡；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待。此存身之道也。

《无能子·答华阳子问》提到，「无心」不是关于是否从政的问题，而是关于是否有欲望的问题；无为者无所不为，有为者有所不为：

無能子形骸之友華陽子，爲其所知迫以仕。

華陽子疑問無能子曰：「吾將學無心久矣，仕則違心矣，不仕則忿所知，如何其可也？」

無能子曰：「無心不可學，無心非仕不仕。心疑念深，所謂見瞽者臨井而教之前也。夫無爲者無所不爲也，有爲者有所不爲也。故至實合乎知常，至公近乎無爲，以其本無欲而無私也。欲於中漁樵耕牧，有心也；不欲於中帝車侯服，無心也。故聖人宜處則處，宜行則行，理安於獨善，則許由善卷不恥爲匹夫；勢便於兼濟，則堯舜不辭爲天子。其爲無心一也。堯舜在位，不以天子之貴貴乎身，是以垂衣裳而天下治。及朱均不肖，則以之授舜，舜授禹，舍其子如疣贅，去天下如涕唾，是以歷萬祀而天下思。周公，文王之子、武王之弟，天下熟其德矣。以成王在，其勢不便於已，故不爲天子。以成王幼其勢，宜於居攝，故不敢辭。是以全周之祀，活周之民，巍巍成功，其德不虧。此皆不欲於中而無所不爲也。子能達此，雖鬥雞走狗於屠肆之中，拏旗斬將於兵陣之間，可矣。況仕乎？」

所以说“无为而无不爲”：

富貴顯嚴名利六者，勃志也；容動色理氣意六者，繆心也；惡欲喜怒哀樂六者，累德也；去就取與知能六者，塞道也。此四六者不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無爲而無不爲也。

插一段我的评价。庄子是绝对求实的人，孔子是求名实的人。两人都深爱着世人，而以不同的方式都想要拯救世界。在一个没有天神的世界里，孔子愿意当愚公，庄子可不愿意。人们大多喜欢孔子，因为庄子不近人情。但庄子救的人未必比孔子少。

【逍遥游第九】

「逍遥」和「游」都是值得分析的词。「逍遥」（也作「消摇」）是一种状态，「游」是一种动作。

尽管我们两种说法，一种是「逍遥遊」，另一种是「消搖游」，要按照字来解释含义的话，恐怕就是落入语言的窠臼了，在此不赘述。

「游」令人想到庄子与惠子的“子非鱼”对话。庄子是怎么知道鱼很快乐呢？与其这么问，不如问庄子与惠子「遊」於濠梁之上，儵鱼出「游」从容，他们怎么知道彼此呢？这个文段中两个不同含义的「游」都出现了。庄子与惠

子不仅是在「游玩」，而且是在「游戏」，还是在「游心」，两人的行动是在物理、语言与心灵层面展开的。游玩的地点是濠梁，游戏的载体是语言，游心又怎么说？

今子有大樹，患其无用，何不樹之於无何有之鄉、廣莫之野，彷徨乎无爲其側，逍遥乎寢卧其下？

其余见遊無窮遊乎四海之外、遊乎塵垢之外、遊夫遙蕩、恣睢、轉徙之途、遊無何有之鄉，以處墳垠之野、而遊於無有者也、遊無極之野、以遊無端。

那里是一片空旷的原野，什么都没有，往四周看，看不到尽头。可是，如果你对这个地方很陌生，不知道它在哪里的话，你岂不是对那里过于视而不见？

这个地方不就是思想的领域么？在纯粹的思想领域中，难道还有什么界限阻止思想通过？既然如此，思想就成为了一种“无厚”的东西，它既没有固定的立场，也能轻易穿过重重障碍。思想像流水，像清风，在各种事物之间穿行。一切理念都像浮萍与蒲公英一样漂/飘浮着，而绝不会成为沉重的石块。维特根斯坦说：“如果我迫使自己的思想违背其自然的倾向而企图强使其进入同一个方向，那么它们就立即变得淡而无味了。”重要的是保持自然，让思想自己漫游。既然这场旅行没有故乡，无所谓起点，那么每时每刻便不能说“我的思想”要朝向哪里去。所谓「逍遥」，大概就是这种“纵一苇之所如，凌万顷之茫然”[赤壁赋]的感觉了。

这种「游」是一种精神享受，它关乎哲学家的心智健康。即使《庄子》书中对神人的描写多少有些失真，我们也不能轻视「游」对心理健康的积极作用。

那么，既然大家都已经在游了——在水里游的、在空中游的和在地上游的，都来到了同一个领域之内，彼此的心意相通，即使在物质上彼此分离，又怎么能妨碍思想的交融呢？那些把自然与人分离的思想、把人与物分离的思想分离的思想，岂不是显得蒙昧了吗？

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與？胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

鲲化为鹏，蝴蝶梦见庄周，庄周梦见髑髅，万物都在「物化」之中，这也是一种「游」。「游」包含了一种漫无目的的意味，它并不包含强烈的意向性。

「游」的态度是一种观赏的态度，而不是前往的态度。游者不需要知道自己从哪里来，也不清楚自己将要到哪里去，游者仅仅在意的是一路上看到了什么，而不在意到底应该去哪里，或者哪条路更好。

最后，我将用「庖丁解牛」这则寓言结束有关逍遥游的叙述。

庖丁爲文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。

文惠君曰：「譔！善哉！技蓋至此乎？」

庖丁釋刀對曰：「臣之所好者，道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大款，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者无厚，以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾

見其難爲，怵然爲戒，視爲止，行爲遲。動刀甚微，謦然已解，牛不知其死也，如土委地。提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志，善刀而藏之。」

文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。」

这个片段中庖丁的身份令人感兴趣。治大國若烹小鮮。[马王堆，老子乙，德经]会治理国家的君主，首先要是个好厨师。如果说柏拉图的理想国中，最好的国王应当是哲人王，那么中国的国王最好应当是个厨师。至于哲人，他们可不愿意从政，否则便是越俎代庖。许由认为自己是尸祝，尧是庖。尸祝干的活和庖干的活是不一样的。甚至连「宰」这个词，也是把天下当作一块肉看。

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。」

許由曰：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君！予无所用天下爲。庖人雖不治庖，尸祝不越尊俎而代之矣。」

古代的名庖甚至能和君主打交道，伊尹以割烹事汤，百里以饭牛要穆公[史书·盐铁论·论儒]可见文惠君会见庖丁，说不定是有来头的。

而庖丁也身手不凡，将屠夫的工作表演得像舞蹈一样。文惠君见到庖丁的动作，想起了他曾经参加过的仪式「桑林」与「经首」。如果是西方人来看这个故事的话，他们或许会以为这是一种宗教仪式，庖丁在向某个神秘的东西献祭。可是我们知道，庖丁的工作是「无用」的，因为他仅仅屠宰了一头牛而已，这只是准备荤菜的一道工序，无论庖丁有多艺术性，牛肉终究是要进入嘴巴的。可是这项工作对他的健康却是十分有益的，因为它是一种修行。另一方面，庖丁不是辩士，他不主要通过语言来阐述道理，文惠君看得津津有味。这是一种不言之教。王骀也是如此。

常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，无形而心成者邪？是何人也？」

仲尼曰：「夫子，聖人也。丘也直後而未往耳。丘將以爲師，而況不如丘者乎！奚假魯國，丘將引天下而與從之。」

常季问孔子：“王骀是被刖一足的残疾人，可是跟着他「游」的人和夫子平分鲁国人。他站着不教书，坐着不议论，跟从者去的时候空空如也，回来的时候满满当当。真的有不说话的教育，不形诸事物却依靠心灵的教育吗？这是什么样的人啊？”

孔子：“夫子，那是圣人啊。丘跟在他后面，只是没有去听课罢了。连丘要拜他为师，何况是其他人呢？不光是鲁国人，丘愿意引领天下之人跟从他。”

这表明道家的教育方式与儒家完全不同。《论语》开篇第一句便是“学而时习之，不亦说乎？”可是庄子却不认为通过儒家学习方法成就的君子（圣人）能够胜任明王的职位。

陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾強梁，物微疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？」

老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且虎豹之文來田，猿狙之便、執轡之狗來藉。如是者，可比明王乎？」

另一方面，列子师从壶子，发现自己只学习了理论，却没有实践，于是他就回家实践。可是实践的内容却并非儒家崇尚的格物，而是“爲其妻爨，食豕如食人”，活脱脱一个家庭煮夫+猪猪保护者的形象，这和儒家的君子形象截然不同。按照字面意思来讲，「君子」是位高权重的、有（贵族）道德的、有（贵族）学问的人，而且一般还是一个男人。可是《庄子》中没有一位得道者与君

子有任何相似之处。庄子的圣人与孔子的圣人是两个相反的形象。庄子的圣人不讲道德，但这并不意味着他们没有道德，而是因为他们排斥任何由社会强加的外在的道德，这是为了保全内在的道德；在某些方面，尼采的「超人」与庄子的圣人有类似之处，都是反抗传统社会道德的人，但尼采的超人是激进的，庄子的圣人是无为的。庄子的圣人没有学问，但这并不意味着他们没有任何知识，相反，他们有丰富的关于道的知识，而这些知识完全有别于儒家的知识。庄子的圣人也不是显贵的，他们没有名声，也没有功劳，但这不表明他们的能力会低于儒家的圣人，他们只是为了保全生命或为了实现无为而必须这么做。所以列子会和他的妻子做饭——这在儒家看来是不可理喻的，他会把猪看得和人一样重要——简直是僭越伦理，他没有亲近的人——不忠不孝啊，更重要的是，他是一个普通人。还有解牛的庖丁、承蜩的佝偻丈人、蓼水上的无名者、忘记了水的游泳者、不使用机械的为圃者等等，就是没有一个君主，也没有一个儒家的君子，这些得道者大多数都没有一个名字。还有许许多多的残疾人，有被刖一足的右师、王骀、申屠嘉，有被刖趾的叔山无趾；这些畸人，他们**畸於人而侔於天**，就算形体不全，但是道德也是完备的。相反，君子就算形体无损，道德也是不完备的。所以说**天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也**。所以说人之小人，天之君子。

庖丁就是这么一位小人。他一开始是一个新手，完全不会解牛。但经过多年的练习，他学会了如何解牛——以及如何得道。解牛的过程就是逍遥游的过程。

这个过程实现了「物化」。「物化」如今的意思是把一个不是物的东西当作物来看待，比如“物化女性”。然而要想能够物化某个东西，该东西首先不能是物，可在庄子的世界里，除了物以外就是道，没有其他东西，怎么能说「物化」呢？庄子的意思是物与物之间的转化。人们往往会以为人有高于物的地方比如意识，可是庄子认为人与外物是平等的，人也只不过是一种物罢了。那种人类中心主义的思想属于成心，不可取。既然人意识到自己和外物也没什么不同，人就浸入到了物的环境中，与物融为一体了。不是庖丁在解牛，而是刀在解牛；不是刀在解牛，而是牛本身早已解体；不是庖丁在用刀，而是刀在用庖丁；牛在被解的同时，庖丁也在被解。这不仅仅是绕口令，还表明了一种从有机物到无机物，从人到物的转化。牛自始至终都好像不是活的，它“**如土委地**”，牛变成了土，令我想起女娲造人的场景。在这里没有任何屠宰场的符号出现，一切都遵循着舞蹈的韵律，没有死亡（归根结底是一种“物化”，死人比活人更加能够回归到他本身）。由于庖丁已经在思维中完成了对自己的物化，那么庖丁-刀-牛就融为一体了。庖丁感到他不需要费多少眼神和力气去使刀，刀就像是身体的器官一样，只要用神去驱使就可以了。庖丁也不需要费多少眼神和力气去解牛，他清楚牛的身体就像他清楚自己的身体一样，就算是闭上眼睛也一样，正如魔方可以盲拧，键盘可以盲打，钢琴可以盲弹，真正在运动的不是感官，也不是思维，而是神。用神去运刀，哪怕不是菜刀是竹刀也依然锋利。

由于是神在运动，庖丁就可以逍遥游了，庖丁梦见自己是刀，牛梦见自己是庖丁。没有什么可以阻碍庖丁了，因为庖丁是顺着天理行动的。牛是大物，是牺牲（三个字都有牛）；物是事。世界也是大物，世界里会发生很多事，世界也有自己的经络与肌理。人如果能使自己无厚地穿过空隙，那么就没有什么危险能伤害他了——即使人的身体受伤，人的心也不会受伤。可是空隙往往很窄，无法通过，这时就需要我们自己来打开空隙。从实体的角度看，世界里没有不是实体的地方；从空隙的角度看，世界没有不是空隙的地方。世界究竟是充盈的还是有空隙的，完全取决于你自己的视角。逍遥游就是这样一种旅途，

它带领你穿越人世，从生到死，从土到土，也许你的身体会受损、衰老，也许你会遇到许多挫折和障碍，但你的心总是能够安然无恙地穿过这些事件，你有一处无何有之乡，你总是可以去那里逛逛。

【闲言】自由与逍遥游

约翰·穆勒提出了「多数人的暴政 the tyranny of the majority」这个概念用来表示主流文化对小众文化的专制、多数人对少数人的专制、集体观念对个人思想的专制。为了防止这种专制阻碍社会进步，穆勒给出了一个「自由」的定义：如果一个人的行为没有伤害到其他人的利益，社会就不应该干涉；否则社会有权惩罚他。

考察自由意志的演变，我们的确有许多概念，但现在我们只讨论绝对自由这个概念。穆勒的自由显然是一种相对自由。

如果说庄子的逍遥游里蕴含着一种自由的精神的话，那么庄子的自由不同于穆勒的自由，这是显而易见的。章太炎指出，庄子的自由，根本是「无待」，「无待」意味着独立，即除了「道」以外什么都不依附。无待的人能够**独与天地精神往来**。这种诉诸内在而非外在、诉诸精神而非物质的自由是绝对自由而不是相对自由。但这种自由也不是生来就有的，要想达到逍遥，必须先得道，先无待，而对于绝大多数普通人来说，是要比物质层面的自由更难实现的。处于逍遥状态的生命不是普通的物，而是道化的物，即能够感悟道的物。这类物不是人，也不是自然生命；人拘于社会秩序（如刑名道德），物拘于自然秩序（如弱肉强食），道化的物因为无待，所以两者都不服从。

精神层面的自由之所以是绝对自由，是因为精神可以不受限制。只要精神解除了加在自身上的束缚，那么精神就可以到达任何时间与空间。而这种自由对应的物质层面的自由就是庄子的养生理论，即如何“**无厚入有间**”，是关于在种种不自由中发现自由的理论。

萨特将人与物区分，指出人属于「自为的存在」，物属于「自在的存在」。自为的存在有主观能动性，总是可以选择自己的本质。尽管行动是不自由的，但选择是自由的。因为存在主义认为存在先于本质，所以人拥有选择的自由，这种自由是绝对自由。

对于萨特的自由，庄子并没有加以注意。我们可以看出，逍遥本身就已经包含了萨特的自由，我们需要去说明的是两者的差异。逍遥没有区分人与物，更无所谓主观能动性。如果一定要割裂看待的话，我们有两种相反的证明：①因为能动性来源于道，道与物是密不可分的，人属于物，所以人自身没有能动性；②但因为道蕴含在物中，所以道的能动性就是物的能动性，人属于物，所以人自身有能动性。这正是「无为」特殊的地方，因为它不能仅从语义上理解，在道家的哲学中，伦理是依照道来建构的，顺应道的行为是正义的，违背道的行为是邪恶的，只有在违背道的行为中才彻底地体现出能动性，在顺应道的行为中，能动性消失在道的运动之中。而「逍遥」也是这么一个看起来非常矛盾的状态，因为人任凭自己前往想去的地方，所以人根本无从体验到自己的能动性，同时人在任何地方都能充分地感受到自己的能动性。

萨特的存在主义自由观的伦理是「责任」，即人有必要承担选择的后果。这是存在主义基于对偶然性的体察而进行的修复。这导致了绝对自由出现的同时也产生了绝对不自由，人要承担责任，人就没有逃避责任的自由。于是，非常可惜地，萨特的自由不是彻底的绝对自由。

尽管我们没有考察自由的谱系，但上述这个例子或许能够支持一个猜想：物质层面的自由总是不纯粹绝对的。或许我们可以下断言，纯粹的绝对自由只有可能在逍遥所包含的绝对自由中找到。我可以试图给一个我也不知道是否正

确的推理：①「自由」是一种否定性的感觉，人无法感觉到自由，只能感觉到不自由，如人有呼吸的自由，可能有吃饭的自由，但没有买房的自由；②于是，只有当人无法感觉到不自由时，才可以断言人获得了自由；③由上述猜想，物质层面的自由不是相对的，就是不纯粹的，所以人不能真正拥有绝对自由；④结论是，能够被拥有的绝对自由是感觉的，当人无法感觉到不自由时，人就拥有了他所能获得的最多的自由。

如果这个推理是正确的，那么庄子的逍遥中包含的那个绝对自由是哲学史上第一个纯粹的绝对自由。

欧洲哲学对自由的讨论可以追溯到古希腊时代对自然-技艺的二元对立的想法。自然是具有必然性的；技艺则意味着非自然的事物（文化），它脱离自然而存在的，一定程度上摆脱了必然性。此后的哲学屡屡关注如何从必然性中找到可能性。但是中国古代哲学没有这种二元对立的想法，取而代之的是统一的想法。先秦诸子统一于「道」，所以他们关注的是“什么样的思想是最符合道的思想”。庄子认为符合自然就是符合道，一切人为的因素都是违背道的，庄子的常心-成心结构具有鲜明的伦理色彩，不像古希腊人那样在两者之间寻找悲剧。

或许我们也可以看看马克思在这个框架中的地位。毫无疑问，马克思关心的是工人的自由而非资本家的自由。马克思认为人的本性是创造性劳动，他要求人能够自由地劳动。马克思的「劳动」即人类自由地改造自然的实践活动。可见，马克思剔除了自然中的必然性，只保留了可能性。这样一来，马克思的「自然」就只能被理解为“可以被改造的自然”，人就在这一部分自然中实现了绝对自由。

「逍遥」还包含了一种美学体验。庄子认为人需要体验自然之美，这种体验是道化的生命独有的体验。普通的生物，他们的思想禁锢在自己的体内之中，总是以自己的感受来体验自然。然而只有从道的视角出发，才能够发现自然本来的面貌。从而，因为人在逍遥之中脱离了自己，趋向于道，他就脱离了自由的范畴——不可以说道是自由的或不自由的，他就能够从必然性的苦恼、厌烦等负面情感中解放出来，感受到纯粹的美。**天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。**又因为逍遥总是无为的，所以逍遥的美学体验中最重要的是「观」。从道的视角可以看到天地的大美、宇宙的运行规律、社会的变迁轨迹等等。以天地的大美为例，中国的山水画就是一种美学呈现；以宇宙的运行规律为例，追求美感的狄拉克写道：“**It seems to be one of the fundamental features of nature that fundamental physical laws are described in terms of a mathematical theory of great beauty and power, needing quite a high standard of mathematics for one to understand it.**似乎自然的一个根本特点是，基本物理法则可以用非常美丽且非常强大的数学理论来描述，而这需要一个人有很高的数学水平来理解物理法则。” [The Evolution of the Physicist's Picture of Nature]

【参考资料】

- 沉思录 *Meditations*, 【古罗马】马可·奥勒留, 何怀宏, 中华书局, 2015
- 独与天地精神往来: 庄子奥义, 张远山, 天地出版社, 2020
- 公孙龙子, 公孙龙
- 无能子, 无能子
- 庖丁解牛: 庄子的无用解释学, 夏可君, 河南大学出版社, 2015
- 庄子, 庄子, 陈业新, 崇文书局, 长江出版社, 2015
- 清代《庄子》考证研究, 罗彦民, 中国社会科学出版社, 2013
- 庄子謦譚, 南怀瑾, 上海人民出版社, 2007
- 庄子哲学讲记, 郑开, 广西人民出版社, 2016
- 庄禅摆渡: 《庄子注》与玄学美学, 曲经纬, 东南大学出版社, 2018
- 药地炮庄, 【明】方以智, 张永义、刑益海点校, 第二版, 华夏出版社, 2016
- 游心之路: 《庄子》与现代西方哲学 *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*, 【德】汉斯·格奥尔塔·梅勒、【美】德安博, 郭鼎玮, 北京联合出版公司, 2019
- 中国哲学书电子化计划 ctext.org
- 白雲深處人家——中華傳統道文化數字圖書館
www.homeinmists.com/index.htm
- 古诗文网 gushiwen.org
- 庄子齐物论中罔两的对话有什么深层次的含义? - 郑欢的回答 - 知乎
<https://www.zhihu.com/question/36510946/answer/67915729>
- “死者以国量乎泽若蕉”释读, 冯好杰, <https://www.docin.com/p-699311523.html>
-
- ¹ 由刘向编次, 不一定符合原来顺序。标题也可能是后添的。古文都无此种标题。
- ² 古代成书的惯例是序言放在最后。
- ³ 现统计结果比司马迁的数据更大。
- ⁴ 虽然公孙龙属于名家, 但公孙龙的主张与许多人, 包括同样注重逻辑的惠施以及墨家门徒都不同。
- ⁵ 孔子更注重近义词辨析, 如「君子周而不比, 小人比而不周」、「君子和而不同, 小人同而不和」、「君子泰而不骄, 小人骄而不泰」。
- ⁶ 姜文的电影《让子弹飞》的一个桥段。
- ⁷ 质, 对象。可以翻译为对手, 或相声中的捧哏。
- ⁸ 先秦时期人们对时空的感知是“六合”, 到后来发展成“八方”。
- ⁹ 水黑色谓之冥。[十洲记, 东方朔]取其冥冥无涯也。[嵇康]
- ¹⁰ 培训冯, 与陪、棚同音。
- ¹¹ 原作「楚越」, 楚越相邻, 不足以说明其异; 古人从来只用「胡越」说明距离远, 「楚越」仅见于《庄子》此处, 恐怕有窜改。
- ¹² 原作「谅」, 依据「鄙」的反义词改。
- ¹³ 有人认为应当删去「未」, 否则不通。
- ¹⁴ 或译为“这到底是个什么样的人啊!”
- ¹⁵ 歌曲《凤兮》, 秘密後院。 <http://music.163.com/song?id=39227775>
- ¹⁶ 摘自百度百科, 来源: 比干怎么死的? - 地球怎么就守不住了的回答 -

知乎 <https://www.zhihu.com/question/44285306/answer/1219268664>

¹⁷ 有人可能提出反对意见，引用「二子北至于首阳之山，遂饿而死焉。若伯夷、叔齐者，其于富贵也，苟可得已，则必不赖。高节戾行，独乐其志，不事于世，此二士之节也。」[庄子·让王]但根据我在前言中的猜测，这篇很可能出自庄子弟子魏牟的手笔，不代表庄子的思想。