

庄子哲学体系

——一种摹拟性重构

刘笑敢

研究庄子哲学有各种不同的途径和方法，但多数是从某一理论、某一篇章、某种观点的角度进行分析和论证，或将不同角度的观察汇合起来进行综述，作为一种全面的或体系化的研究。本文则尝试一种立体化模拟性的重构来把握庄子哲学的有机整体。

一、模拟性重构之由来与方法

庄子哲学有没有体系或系统？学界或有不同意见。笔者认为，一个称得上哲学家的人必定有自己的哲学思想体系，仅有零散的哲学论说，不足以称为哲学家。所谓体系无非是说，一个人的思想有一些不同侧面，而这些不同侧面往往有某种内在的一致性，这种有内在逻辑一致性的不同思想侧面共同构成了一个可以称为思想体系的有机整体。研究者将自己所看到、所理解的这种体系描述出来，这就是诠释学理论所说的“建构”或“重构”。

但是，所谓“建构”或“重构”的说法忽视或隐藏了一种内在紧

张，即现代研究者所描摹出来的或重建的思想体系究竟是以表达今人或作者的主观感受为目的，还是以尽可能揭示古代思想的“可能的”原貌为依归。作为最后的成品，读者的判断或许见仁见智，但是作为作者本人的出发点却应该是明确的。这就是笔者近年来所讨论的“两种定向”的课题。（X. Liu 2008-09；刘笑敢 2009）

所谓两种定向中的第一种可以简要表述为历史的、客观的、文本的取向，第二种可以表述为当代的、未来的、主观的、创新的目的和取向。以汉学、史学或古文献研究为主的朋友会认为第一种定向是理所当然的，而第二种定向则可能是对古代典籍和思想的任意发挥和歪曲。而以哲学和思想为学业和追求的学者则会认为，第一种定向不过是拾古人之牙慧，毫无创意；而第二种定向才是对当下社会与人生有益的方向，是活的思想。其实，不同定向或取向并不能决定一项研究或作品的水准高低及其学术价值和社会价值。不同的取向都可以产生优秀作品，也都可以产生败笔。不同学科、不同兴趣、不同目的，各有存在发展的历史根据和现实需要，两种定向各有所长，各有所短，不必厚此薄彼。但是，如果对两种定向没有自觉意识，就会造成古今不辨、主客不分的状况。这种状况在某时某地也可能产生某种积极作用，但从学术长远发展来说则会造成两头不到岸的局面。就是说，对历史事实不够尊重，对古代的思想的解说比较随意。另一方面，则是对现实的贡献比较简单、肤浅，不过是借古喻今，将今人的观念加于古人头上，缺乏严肃的思考和理论论证。两种定向的理论正是为了救治这种偏向，促进不同方向、不同目的、不同效益的研究都能更自觉、更严肃、更深入地发展。

对笔者理论存疑的朋友会说，两种定向的区分是不必要、不可能的。的确，如果我们知道伽达玛的“视域融合”的理论，就会想到，既然任何理解都是理解者和理解对象之“视域”的融合，那么就没有纯客观的理解，也没有不不理解对象影响的无中生有的创造。但是，我们必须知道，伽达玛讲的不是理解的方法问题，更不是中国哲学的研究方法问题。伽达玛的哲学诠释学的确为东亚地区的中国哲学和经

典诠释研究吹来强劲的春风，在二十几年中催生了许多优秀作品和学者。伽达玛的理论也的确为两千年来中国古代思想或哲学的发展提供了有力的理论解说。然而，将伽达玛的理论当作中国哲学研究的某种方法，或者是将其作为对古今不辨、主客不分的理解和解释提供了辩护，则是对伽达玛理论的严重误解和误用。

简言之，伽达玛的理论是哲学、是本体论、是现象学，唯独不是方法论，这是伽达玛本人反复言明的（刘笑敢 2009:1 - 25）。对此，伽达玛的书名《真理与方法》的确是一个词不达意的误导。对此，这里不能详论，但必须指出一点，伽达玛研究的是人的理解之现象学，所研究、所描述的是人类无意识的理解行为，而学术研究恰巧需要自觉的理性思考。放弃自觉的理性的方法、目标的思考，而追求或满足于无意识的“视域融合”，必然会导致严肃的理性的学术研究的衰落。

经过哲学诠释学的洗礼及后现代理论的冲击，大家都知道，我们不可能准确地发现或恢复历史思想之真相。但这是否意味着我们应该放弃对可能的历史真相之探索与追寻呢？如果放弃，那就等于取消学术研究，一切探索和研究都失去了方向 and 标准，人人都可以随意解说古代经典，但这决不是伽达玛的理论目的，相反，他的视域融合是为了排除任意的、主观的、随意的“融合”，这样，虽然理解仍然是多元的、丰富的，但不是武断的、任意的。这意味着，即使不在学术研究的领域，随意解释也是应该排除的。

既然达不到对历史真相的把握，为什么还要追求历史的真相？这是因为认识外在世界真相是人类生存的基本需要，也是人类文明向高级发展的必要前提。这是从终极目标的角度来说。从学术研究的角度来说，不断返求真相才可以不断逼近真相，而逼近真相的过程不仅可以更准确、全面地了解、理解历史，而且可以为当代和未来发现新的精神资源。现代学术的一个基本要求就是求真求实，不能随意将自己的观点强加于古代作者。否则，所谓为了现实需要而对古代经典所作的解释不仅可能是对历史的歪曲，而且无法在历史真相中找到对现代

有益的精神资源。(刘笑敢 2012)

这里提到两种定向的理论之关键是为了说明本文标题中的“模拟”二字。诠释学流行以来,重构、重建已经是常见的学术词汇,然而重构、重建的说法是没有区分不同方向、目标的。本文的重构是自觉地模拟历史上的《庄子》之可能的思想“本相”,即模拟性重构,可简称为“拟构”;相应地以现代需要和个人表达为主的建构就是创造性重构,可简称为“创构”。拟构或创构只是两种不同的工作取向,不同方向本身并没有对错高低之分,两种定向都可能产生优秀作品或平庸的作品。

“拟构”是笔者本文的自觉定向,可以为进一步的探索提供一个参照或标靶,其他人可以作出与本文不同的模拟性重构,这样不同的“拟构”就有了对照、切磋、论辩的可能,从中深化对庄子思想可能之本义的了解,或许可以产生更好的拟构性方案。当然,有些学者对此不感兴趣,而想为现代社会创建一个新的庄子哲学的体系,那当然也是有益的。只是目标和方法要明确,不必假借庄子之口言己所欲言。只有两个方向的分别的自觉的努力,才能提高学术研究的总体水平。

二、立体性模拟重构之概说

本文探索的是立体的(或曰三维结构 three dimensions)的重构,不同于一般常见的将不同理论侧面并列在同一平面的做法。看到庄子哲学的立体结构是准确理解庄子思想的一个重要前提条件。如果将庄子思想看作一个平面(二维结构),那么就无法恰当理解庄子思想中看似矛盾的复杂性。比如,长期争论的一个问题是如何理解庄子的《逍遥游》。《庄子》第一篇《逍遥游》明确肯定大小之辨,但紧接着的第二篇《齐物论》却主张大小为一。如果将二者放于同一个平面维度,那二者就有了冲突,不合逻辑。为了避免这种冲突,有人主张用《齐物论》中的大小为一来化解、泯灭《逍遥游》中的大小之辨,这就是

郭象注解的路线，不少现代学者被郭象之说遮蔽住，完全看不到庄子思想的多面性、复杂性和深刻性。从立体结构的视角出发就会发现《逍遥游》和《齐物论》所处理的是两个不同层面或不同维度的问题，二者不仅没有矛盾和冲突，反而恰巧是相互需要、相互支持、缺一不可的。同样，庄子之逍遥与安命也不是同一个理论层面的，而庄子提倡的不知与至知也不是同一个维度的。看不到庄子哲学的立体性结构，就无法全面准确地理解庄子和欣赏庄子思想之丰富与瑰丽。

本文所模拟的庄子哲学体系主要依据于《庄子》内篇的内容，偶尔也会参考《庄子》外杂篇中可以称之为述庄派的作品（刘笑敢2010）。根据内篇各篇的主要理论侧面及其各部分的相互关系，我们可以将庄子哲学的体系设想为一栋屋宇，每一栋屋宇都可以分为三个部分：一个地基，一个华美的屋顶，以及从地基到屋顶的承重的支柱。地基是看不见的，却决定着屋宇的高度和强度；支柱可能很重要，很醒目，很壮观，但却不提供屋宇本身最重要的功能，其功能主要是在地基上托起华美的屋顶；屋顶是最漂亮、最能体现屋宇功能的部分，同时使地基和支柱的功能得以实现和完成。当然，没有地基和支柱，屋顶就没有容身之处。地基、支柱、屋顶恰好可以代表庄子哲学体系之立体结构的三个部分：即基础部分，支柱部分，以及华冠部分。在庄子哲学中，基础部分和华冠部分都是关于人生问题的，为便于表述，也可以分别称为第一、第二部分，这两部分构成庄子的人生哲学，而第三部分则是从第一部分的安命论向第二部分逍遥论过渡的支柱和桥梁，也可称为庄子哲学的方法论部分。

基础部分是庄子哲学的起点。以此为基础，其他理论层面才得以建立。这个层面体现了庄子对于生存世界的观察：他将这个世界描述为充满困顿、两难、冲突和危险，简言之，即充满不确定性。这种类似悲观主义的主要是借用传统的命的观念来表达的。命的观念说明人们为什么没有自由，以及一个人如何能够从这个世界中解脱出来。尽管这一基础层面在现代哲学框架里似乎无足轻重，往往被人

忽视，但却是庄子哲学起飞的起点。

华冠部分是人生中的最高的维度。与基础部分似乎悲观的情感不同，此华冠部分看起来充满乐观的想象、多姿多彩、引人入胜。这一华美的形象代表着从世俗生活中完全解脱出来，翱翔于精神自由的王国，获得与宇宙融为一体的经验，不会再对日常生活中的任何羁绊产生忧虑。这一部分以“逍遥”与“见独”的说法为代表。基础与华冠两部分一起形成的人生哲学是庄子思想的主体部分。

上述两部分包含如何面对命运之困的智慧以及如何实现精神超越的追求，属于实践智慧，而支柱部分即第三部分则提供了系统的理论与方法论论证，从而成为庄子哲学从基础部分飞升至华冠部分的阶梯。在这一部分，最为重要的是关于“齐物”与“不知”的理论。这两种理论，通常被理解为对相对主义与怀疑论的论证。

道的概念将以上三部分连接为一个整体。在基础部分，道的角色是解释与回答有关世俗生活的现实问题。例如，人们是否真的能够达成他们所期望的目标？是否真的能够掌握他们荣耀、成功、富贵的命运？是否能够超越他们既定环境的羁绊？在这部分中，道是世界的自发性的基础与源头——所以也是人类命的基础与源头。人类不能够改变他们的命，因为归根结底，它是道所决定的，尽管这种决定不是直接的，不是有意识的。

那么，如何面对道的无可改变的决定性作用呢？庄子的回答是：人必须获得与道同一的经验才能得到自由。这是华冠部分所代表的超越状态，在此庄子尝试回答如下问题：如何才能抛弃两难与困境？在这里，庄子创造出道的第二层意义，即体道、见道或与道融为一体的精神经验，这也是认知与精神修养的最高形式。相似地，虔诚的状态也被描述为经验到与宇宙，或者天，或者一切万物的同一。事实上，这是对世俗世界的一种彻底解脱，一种特别的精神体验。认识到道的这一层意义是理解庄子哲学的一个关键。实际上，在庄子哲学中有两个不同的道的观念。第一个道是宇宙的总根源和总根据，这是老子所

发明并为大多数道家思想家所认可的；第二种道是对于宇宙终极实体的体悟和洞察，也是与宇宙万物融为一体的体验，庄子将这种与道合为一体的体验本身也当作道，这是庄子独特的用法。

道的这两种意义，一为外在的、客观的，一为内在的、主观的，似乎完全不同，但其根本特点、属性却是一致的：二者都具有绝对性、无限性、超越性，永恒性、无差别性。这些特性为纠正人们世俗的认识方式和价值标准奠定了超越的向度，从而可以启迪人们对照思索他们所谓的真理和价值。两种道的共同特性也是庄子哲学的支柱部分，即方法论部分的形而上根据。例如，道的独特性与无差别性为“齐物论”提供了形而上的基础，而道的永恒性与超越性也提供了以“无知”为“真知”的形而上的理论根据。

下面我们就来分别讨论庄子哲学体系的三个有机部分。

三、基础：世俗世界，安之若命

庄子哲学的基础部分是安命论。命的概念使用广泛，意义也比较宽泛。大体说来，早期的命曾指天帝的命令，但到了孔子时，命来自于人格神的含义明显弱化，似乎主要是无可改变之人生的限制，而墨子严厉抨击的命则有先定之命的意含。孟子时代，命只是人生中无力去影响与改变的某种限定。庄子使用的命一词只是一种自然而然的既定境遇（naturally given situation），“安之若命”是他在现实世界中的最基本的人生态度。

但庄子并非一个命定论者。他所说的命既不是预先注定的，也不是被神或机械的因果关系所决定的。庄子将人在世俗生活里的无助归结为命，只是藉以减轻人生的忧虑与痛苦。庄子认为，耻辱或荣耀、贫穷或富足、生命或死亡都不是自己可以掌控的，就像人们无法改变白天与黑夜的自然循环一样。庄子并不关心产生不如意状况的实际原因，只是将其归之于命，而命是道或天无意识决定的。“自然而然的

既定境遇”就是为了说明命没有可以窥探的具体原因，无论不幸是一时的还是长期的，是肉体的还是精神的，是先定的还是偶发的。显然，庄子之命与体现神的决定或天的意志的命是显然不同的。

生活在自然而然的既定境遇之中

在庄子那里，命意味着自然而然的既定境遇所代表的必然性，指人世一切无可改变的遭遇与不幸。人们通常会认为自己有能力决定做什么并实现某种目的。但实际发生的往往事与愿违，人们并不能真正主宰自己的命运。他指出：

大知闲闲，小知间间；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗。缦者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐缦缦。其发若机括，其司是非之谓也；……其溺之所为之，不可使复之也；……近死之心，莫使复阳也。喜怒哀乐，虑叹变热，姚佚启态；……日夜相代乎前，而莫知其所萌。（51）

人一来到世间，便陷入终日“与接为构，日以心斗”的困局，即使不喜欢这种状况，也因为“其溺之所为之，不可使复之也”，更糟糕的是人们自以为在按照自己的意愿做事，其实却如“日夜相代乎前，而莫知其所萌”。这些描述接近于存在主义对人世的洞察，揭示了人们的无力感以及生命本身的荒谬。不过，庄子肯定超越的道的存在，这点与萨特否认任何形而上的存在所不同。道高于神与天，但并不能对人类提供福祉。因为道与天是自发运行的，不提供法则或规律，人类没有可靠的轨迹可以依循，只能随道而行或因任一切变化而求内心的平静。庄子强调人生是无助和盲目的：

一受其成形，不忘以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，荼然疲役而不知其所归，可不哀邪！（56）

人们追寻着自认为正确的目标，为此而“与物相刃相靡”，“而莫之能止”。在庄子看来，这些自以为目标在前而奋进不已的人是可悲的，因为他们“终身役役而不见其成功”。的确，有人成为皇帝、将军、富翁，但是他们的成就却依赖于数不清的事件以及他人的行动，因此，谁也不能够完全掌控自己的命运。无数的人追求成就，少数幸运儿的成功并非自己可以完全把握。

庄子把人在命运面前的无助归结为传统概念命。然而，他的命之内涵却与传统的使用颇有不同。下面两段文字有助于说明这一点：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。（241）

死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也；日夜相代乎前，而知不能规（窥）乎其始者也。（212）

庄子对命的描述有如下要点：（1）庄子把所有个人的、社会的、政治的遭遇与经验统统归结为命的运行；（2）在生命中，人所不能改变与控制的任何事情都是命的结果，这可看作是自然而然的既定状况；（3）既定状况有如自然现象的变化，如同昼夜交替，与神与天的意志毫无干系；（4）因此，命是没有意义的，亦如四季循环，对人来说没有道德或情感的意含；（5）相应地，人不应该追求幸运而害怕不幸的到来。总之，命本身是人类根本无法预知和改变的，人们应该坦然面对命的各种演化。

起飞超越的必要准备

坦然面对任何既定状况，意味着庄学关于命的理论既有似乎很悲观的一面又有似乎很乐观的一面。悲观是因为人不能掌控日常生活中所出现的不同状况，人完全是无助的。乐观是因为，一旦人对生命的境遇不再抱有幻想，也就不会有什么能使他们烦恼。安之若命是一种态度，有此态度，悲惨的命能转变成日夜交替一般的普通现象。由此，

从对命的消极顺从到积极地追寻个体精神的自由就成为可能。《大宗师》中有一个有趣的寓言。故事的主角是四个寓言人物，子祀、子舆、子犁、子来，他们的生活风格与追求非常奇特。有一次，他们讲到取友标准的时候说：

“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与为友。（258）

这个寓言将齐物论的观念和安命的理论融为一体。这里，四个人物想要均齐的是生死存亡，即人之命运的重要方面，而这些方面又与“无”为一体。庄子并不否认世界的真实性，他只是期望人们认识到生命中无法抗拒的外在必然性与人们在世俗世界中的无助性。此种态度帮助人们在安处于不幸之命的同时追求超越的自由。安顺、淡然地处于任何既定状况乃是庄子积极追求精神自由的关键性起点，是从安命向逍遥游转化的关节点。在下面的故事中，悲观主义与乐观主义的态度之融合就显得更为生动：

俄而子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也！曲偻发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天。”阴阳之气有沴，其心闲而无事，跼蹐而鉴于井，曰：“嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也！”

子祀曰：“女恶之乎？”

曰：“亡，予何恶！浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸩炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！且夫得者，时也，失者，顺也；安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也，而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！”
（258 - 260）

类似主题的段落不少，都是列出了一个鲜明的对比：一方面是可怕的疾病以及扭曲的器官、脸颊、肩膀、脊柱；另一方面，是接受这些不幸的平和的心灵。故事中的人物面对残酷的不幸仍然保持平和、健康、幽默的态度，保持快乐与安详。这就是“安时而处顺”，“哀乐不能入也”。以子舆而论，无论他的健康如何令人沮丧，他总是通过奇妙的联想将之转变为一个健康甚至是乐观的态度。在逆境面前，学习保持心灵的宁静与心态的平和，就有可能踏上精神自由飞跃的踏板，进入逍遥境界。

这里先要简单总结一下庄子哲学能够从悲惨的命运世界进入自由境界的形而上基础。首先，宇宙是有秩序的，不是纯然的随机与混乱。道产生了作为宇宙根源与基础的天地（246）。命体现了道对人之命运的决定性作用（222），对此人是无能为力的。因此人没有必要浪费生命与能量去试图改变既定境遇。这种观点的确有些悲观，但却提供了使人遗忘世俗生活并从中得到解脱的必要条件，关键在于不必措意于他们根本不可能掌控的力量，这是保持一个人心灵宁静的前提条件之一。

其次，值得注意的庄子之命来自于道的自发性与无目的性。因此，困难与窘境并没有道德、社会、宗教的意含，因此人们不必在意来自于命的变化。与许多宗教的看法不同，道家的命与警告、惩罚、审判、报应等理论都没有关系，认识到这一点就可以保持心境的平和。《庄子》书中有一个寓言说，一个人坐船而行，前面一条船驰来，眼看要撞到他的船，他会气愤、焦急、叫喊，但最后发现那是一条空船，他的焦急和气愤就会消失（675）。如果一个人把命理解成一条空船，命之行不是任何人的行为的结果，那么他的心灵就更容易保持平和。

总之，庄子关于命的理论有两个关键之处：（1）没有办法改变命或自然而然的既定状况；（2）命本身没有意义，所以不必为之烦恼。这两点是从似乎被动地顺从命到积极地追求超越性自由之转变的必

要的前提条件。

四、华冠：精神世界，逍遥自得

庄子哲学的第二部分或华冠部分是逍遥论，涉及个人的精神体验，即从日常生活中解脱出来并超越于世俗世界之上的体验。既定境遇是无意义的，又是无法改变的，因此，可求的与可拥有的自由只能是超越世俗世界之上的。“无何有之乡”、“尘垢之外”、“六极之外”、“四海之外”等都指向一个世俗世界之外的超越的世界。庄子的自由离不开个人的精神体验，体现这些体验的概念包括“逍遥”、“见独”、“坐忘”、“同于大通”等。

大与逍遥的关系

在庄子哲学中，最著名与最有代表性的术语当举“逍遥”与“游”，两者结合起来即是《庄子》首篇的标题《逍遥游》。关于这篇是如何命名的，我们没有任何历史或文字线索，不同说法都是推测，不足为凭，我们可以存而不论。对于“逍遥”与“游”的重要性，梅维恒（Victor H.Mair）曾指出“‘逍遥’、‘游’可能是《庄子》书中最为重要与关键的概念，但是因为它们是文学表述而非哲学术语，所以经常被忽视。其中蕴含着对待生活悠闲自在的（laid-back）态度，即将万物看作是无忧无虑地来自于道并随顺于道而运行。”（Mair 1998：385）。《庄子》开篇即是硕大无比的鲲鹏垂天而飞的图像：

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。……鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里。（2-4）

鲲和鹏的最显著特征即是它们不可思议的巨大形体。在《庄子》

中，形象之巨大值得特别的关注。首先，大鹏的形象完全是作者想象的新创造，并不是对一只真实的鸟的夸张。为什么作者要创造出如此奇特的形象？为什么鹏必须如此之大？作者想要传达的讯息到底是什么？其次，大鹏的形象置于整本书首篇的一开头，此篇还有另一个关于鹏的寓言。为什么这个形象如此重要？为什么作者或编者想要重复此形象与讯息？一个合理的推论就是：这是庄子理想生命状态的最浓缩的标志，或者是他真正想要宣扬的。为了有助于理解这个标志的意含，我们来考察对大鹏的两种批评：

蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，枪（抢）榆枋，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”……之二虫又何知！（9）

蜩与学鸠认为鹏的遥远的飞翔是奇怪而多余的，它们不能够理解鹏的意图与目标，作者为它们完全不理解不欣赏鹏形体之大、飞行之远而感到遗憾。另一个相似的批评如下：

斥鴳笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小大之辩也。（14）

显然，普通的生物如蜩、学鸠、斥鴳都不能够理解超常之鹏，认为它那么遥远的旅程以及勇敢的努力是没有必要和无法理解的。作者（也许即庄子本人）为鹏作辩护并对此进行了反驳，“之二虫又何知”！因为他们完全不能理解“小大之辩”。大与小之间的区别是《逍遥游》一个全篇反复呈现的主题。在庄子与惠施对话的两个故事中，庄子直接反驳嘲笑他的好朋友惠施，因为惠施不能够理解他宣扬的“大”的价值。第一个对话如下：

惠子谓庄子曰：“魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆，其坚不能自举也。剖之以为瓢，则瓠落无所容。非不呶然大也，吾为其无用而掊之。”庄子曰：“夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者，世世以泝澠絛为事。客闻之，请买其方百金。……客得之，以说吴王。越有难，吴王使之将，冬与越人水战，大败越人，裂地而封之。能不龟手，一也；或以封，或不免于泝澠絛，则所用之异也。今子有五石之瓠，何不虑以为大樽而浮乎江湖，而忧其瓠落无所容？则夫子犹有蓬之心也夫！”（36-37）

这里，大葫芦在日常生活中没有实际用处，正像大鹏遥远的旅程一样是世俗世界无法理解的，但这种大却恰恰是庄子所推崇的。接下来是另一个类似的轶事，故事中惠施与庄子又相互诘难。首先是惠施对庄子“大”言的批评：

惠子谓庄子曰：“吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同去也。”（39）

庄子对惠施进行了反驳，批评他对巨大与无用的妙处毫无所知：

今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！”（40）

大鹏的寓言与这两个关于庄子的轶事之间，有着明显的平行与关联。首先，鹏是巨大的，庄子的言论也同样被批评为“巨大”。其次，鹏的遥远的旅程被批评为没有用处，庄子的言论与观点也被世俗观点

批评为无用。再次，鹏的批评者是世间的生物，而庄子本人的批评者惠施的立场与观点也是代表世俗世界的。最后，大鹏属于神话世界，庄子的比喻——大葫芦与大树也不是现实世界的。由此，我们可以很容易地得出结论：大鹏是庄子理想之大、之远、之超越的一个符号或标志。大鹏与庄子的理想追求都是超越世俗价值的，是世俗世界中“无用”的，是世俗价值完全无法理解和接受的。

显然，在庄子哲学中，有两个相对独立的世界：一个是螭、学鸠、斥鴳以及惠施所代表的世界，另一个则是大鹏与庄子的理想中的世界。我们应该以这两个世界的框架来理解庄子哲学。

与道为一的追求与体验

庄子哲学旨在从世俗世界飞跃至超越境界，如何实现这种飞跃？世俗学说不能提供这种桥梁，达到超越理想所需要的是特殊的修行与练习。大致说来，庄子提供了三种典型的修行方式，即“心斋”、“坐忘”与“见独”。

先来看“心斋”。《庄子·人间世》开篇即是孔子与颜回之间的对话，但孔子是庄子思想的代表。孔子与颜回之间十问十答，谈论的是颜回去侍奉卫国国王的危险。颜回报告了他所准备的各种策略，但孔子将之全部否决。最后，孔子建议颜回去斋戒。颜回答：

“回之家贫，唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？”

曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”

回曰：“敢问心斋。”

仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（147）

尽管“心斋”的确切含义难以把握，但其大义却是明确的：通过

心灵的斋戒与喧嚣的世俗世界彻底隔离，从而实现心境的虚静空无，不再受经验世界纷繁事物的纷扰。只有这种虚静空无的心境才能够接受道，或曰与道融为一体。类似的修行方法还有《大宗师》篇所讲的“坐忘”。其中的主角仍然是孔子与颜回，但是这一次却由颜回来启迪他的老师孔子。故事是从颜回汇报他取得了进步开始的。

颜回曰：“回益矣。”

仲尼曰：“何谓也？”

曰：“回忘仁义矣。”

曰：“可矣，犹未也。”

他日，复见，曰：“回益矣。”

曰：“何谓也？”

曰：“回忘礼乐矣。”

曰：“可矣，犹未也。”

他日，复见，曰：“回益矣。”

曰：“何谓也？”

曰：“回坐忘矣。”

仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”

颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

仲尼曰：“……丘也请从而后也。”（282-284）

在这里，忘掉仁义、礼乐意味着一个人已经从世俗世界特别是儒家伦理体系中退出。但这还不够，还要走的更远，一直到“坐忘”的境界。这里的“堕肢体”显然并非其字面的或物理的含义，只是超越或忘记身体、感觉、思想的一个比喻，这样一个人才能“同于大通”，即达到与道为一的状态。在这种状态下，人不会感觉到任何担忧与烦恼。庄子认为，从世俗社会中抽离出来并到达超越境界，乃是面对现

实世界中不可避免的限定的根本方式，而与道为一则是更高的有利于身心健康的修养之道。

《大宗师》有另一种修行方式可简称为“见独”。故事中的女偶是类似仙人的圣者，他教导拜访者如何才能保持幼儿般的年轻：

吾犹守而告之，参日而后能外天下；……吾又守之，七日而后能外物……吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻……而后能见独……而后能无古今……而后能入于不死不生。
(252)

这里的修养包括三个阶段：首先是超越于世界，其次超越于万物，然后超越于个体的存在。这里的“超越”可以简单地理解为“忘记”。一个人最终忘记了包括他自身在内的整个世界。此种超越的状态有两面：对于世俗世界，一个人完全地抽离在外，头脑中只有绝对的宁静、虚空、空无；对于内在精神世界，一个人则进入了无限的、光明的、纯净的、无差别的王国，在那里他经验到绝对的自由、独立、解脱。庄子使用很多宏伟图景来描绘这个奇异的世界，例如大鹏的怒而飞，逍遥于“无何有之乡”，无为于“圉垠之野”，飞翔在“六极”之外。这些都是庄子对自由境界的向往和描述。

庄子的这种自由是真实的还是虚假的呢？恐怕不能作简单的回答。在保留个体意志并获得超越一切生存世界烦恼的意义上来说，这是一种真正的自由；但是从个人并没有在现实世界直接获得或改变具体事物来说，好像这又不是我们通常所说的自由。以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）关于此问题的想法或许有助于我们更好地理解庄子之自由的特点。他写道：

我拥有理性与意志；我怀有目标而我渴望去追寻；但是如果我受到了阻碍，我不再觉得我是状况的主人。我可能是被自然

法则、或意外事件、或人们的行为、或人类机构的利益（常常是既得者）所阻止。这些力量可能对我来说太大了。我如何做才能够避免被压垮呢？我必须从欲望中解脱出来，而我知道我没法做到……我开始选择避免失败与浪费，由此我决定不去争取我确实不能获得的。我决定不去欲求那些不能得到的……最终在我自己身上剩下的已不会再屈服于经验的恐惧或欲望。似乎我已经战略性地撤退至一个内在城堡——我的理性，我的灵魂，我的“实体的”自性——做着它们能够做的，外在盲目的力量，或者人类的恶意，都无法触及。我已经撤回我自身；在那里，也只有在那里，我是安全的。（Berlin 2005：181 - 182）

伯林指出，以此种方式，斯多葛派学者与佛教徒们逃避了“世界，远离了社会或公共观念的枷锁”。庄子的超越自由在这里找到了盟友。按照伯林的理论，庄子的自由是否定性表述之自由的一个极端例子：一个人的自由完全是在“内在城堡”当中获得的。伯林评论道：“自由的相关观念，作为对无法实现的欲望的抵抗（或者远离），或者作为因果领域的独立性，如同在伦理学中一样，在政治学中也扮演一个核心角色。”（183）伯林并没有否定这种“在一个人内在城堡中的自由”也是一种自由，但这不是他所说的自由，不是现代政治学、社会学中所讲的自由。在伯林看来，“内在城堡”中的自由是相当消极的。当然，他的观察也既非对斯多葛派学者与庄子，亦非对佛教以及类似宗教的总体判断。不过，我们应该看到，庄子哲学揭露并批评了社会的荒谬性，并且提出人们可以智慧地、理性地面对日常生活中之不幸的观点，并非如伯林描绘的“在内在城堡中的自由”那样被动。庄子预见并提出从根本上逃离人生更大不幸的降临，这还有正面的主动的意义。

关于命定论与自由论之间的关系似乎涉及西方近代关于意志自由与决定论之间的关系，特别是关于二者是否相容的讨论。决定论认为

一切事物都是因果关系决定的，那么个人就没有自由意志可言。但实际上，我们很难完全否定个人自由的存在。庄子哲学的安命论与逍遥论的统一似乎为决定论与个人自由之间的关系提供了一个独特的回答。在庄子哲学中，安命论与决定论相一致，而逍遥游与自由理论相关。这两个维度的一致性与结合形成了一种相容论（compatibilist）的立场。在我们看来，这种立场比决定论或非决定论立场更为合理与实际。在中国，有一句古话叫“尽人事，听天命”。在西方，有一句类似的俗语叫“谋事在人，成事在天”（Man proposes, God disposes）。所有这些表达，与庄子的理论一样，倾向于相容论，尽管它们都不是严格的哲学论证。无论如何，庄子的立场提醒我们，即便当我们知道并面对社会生活中必然性的时候，我们仍然拥有一个特定的空间，藉之可以实现个人的自由或独立，尽管仅仅是在个人的精神境界之中。

五、支柱：齐物真知，摆脱羁绊

庄子哲学的基础部分和华冠部分（即第一、二维度）讨论的主要是感性或精神世界的课题，往往是用文学语言来表达的，而支柱部分（或第三维度）就有了许多理论上的或哲学上的论说。这一部分处理的是如何从安命上升到逍遥境界的问题，即如何摆脱世俗的必然性从而飞升至精神自由。这一部分主要包括两种理论。一种是庄子关于“齐物”的著名论说，另一种是关于“不知”与“真知”的观念。在庄子哲学研究中，经常讨论的相对主义与怀疑主义即与这两种理论有关。

视万物为一的齐物论

让我们先来分析《齐物论》中的一节。这一节经常被看作是相对主义论断的典型陈述。然而，如果我们将这些论述与庄子的整体思想联系起来仔细研读，就会发现所谓相对主义的论证只有方法的意义，而不是作者的理论要点。这一节是从“彼”与“是”的相对性展开的：

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知（是）则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。（66）

这一段强调“彼”与“是”（即彼、此）概念的相互依赖性。一切相对的概念，如高低、大小、美丑等，都是互相限定与互相依赖的。“彼”与“是”的概念比较抽象，并非所有人都认识到两者的相对性。很多人只知道自己是“是”、是“此”，而意识不到对别人来说，自己也是“彼”，彼此对立，但共存互依。下文接着说：

虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。（同上）

这里，作者认为生存与死亡、可能与不可能、正确与错误等都是相互转化与相互包含的。此种转化对立面的转化在《老子》那里曾有系统的阐发。庄子强调万物的相互转化是为了强调世俗世界万物纷纭的不稳定与不可靠，以及对立双方的相对性，从而说明超脱现实的必要性，而并非以万物的相对性本身为论证重点。下面“是以圣人不由，而照之于天”则清楚地表明圣人的追求是超越万物之对立的。下面进一步强调：

是亦彼也，彼亦是也。……果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰莫若以明。（同上）

这里“彼”与“是”的关系看似是相对主义的主题，因为接下来提出了“彼亦一是非，此亦一是非”的命题。如果我们将此作为一个孤立的命题，它就是一个伦理学的相对主义立场。然而，接下来的两

个“果且”引起的怀疑或犹疑的口吻冲淡或抹杀了这种貌似相对主义的色彩。作者不确定是否真的存在“彼”与“此”的区别。这里“道枢”的比喻很关键，因为它代表着一种理想化立场：立足于“道枢”就可以坦然面对所有纷繁复杂的矛盾和冲突。最后，作者提出心灵的最高原则“莫若以明”。对最高的认知境界的肯定使前面貌似怀疑主义与相对主义的论说完全失去了重心和分量，所谓相对主义和怀疑主义的说法都变成了引向“道枢”和“莫若以明”的阶梯。

《德充符》中有一则关于王骀的对话。王骀少一条腿，形体残缺，却像孔子一样受欢迎。王骀受崇敬的原因在于他不教导别人，不谈任何具体事。故事的大部分内容都以神话语言描述王骀的淡漠宁静以及他对世俗世界的态度。而接下来的段落却富有哲学意蕴。弟子询问王骀之“不与物迁”、“命物之化”是什么意思。孔子回答说：

自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。
(190)

这里的同一性与差异性似乎是典型的相对主义表述。一个人的观察与结论取决于他关注的视角是在同一性上还是在差异性上。这个理论或亦可定义为观点主义 (perspectivism)。然而，这还不是对话的重点。真正的回答如下：

夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和；物视其所一而未见其所丧，视丧其足犹遗土也。(190 - 191)

这里的根本性观点是：“物视其所一而未见其所丧”，即是“齐万物而为一”。上述的观点主义表述，仅仅是解释如何达到齐万物的一个论证片段，不是论证中心。而齐万物的境界则可以帮助一个人成为完人，并遨游于世俗世界之外、之上。

将万物视作同一的，这是一个关键的、必要的技术上的阶段，从中可以获得对世俗世界的解脱以及成就精神的自由或逍遥游。所有《庄子》中的论证、比喻、寓言、对话皆指向此。我们来看下面的段落：

可乎可，不可乎不可……恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。（69）

这段文字描述万物皆因其自身的根据而成其为自己，尽管我们不知道它们到底是什么。这与下述观点是相通的：道自发地产生万物，没有任何特定的目标，所以任何事物都有自己的存在的可能。最重要的观点在最后一句：“无物不然，无物不可。”这句话意味着任何一个个体事物都有它自己的“然”与“可”，此说似乎是相对主义立场，但其实是为了论证无论大小美丑皆为一体的齐物理论。所以下文接着说：

故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡譎怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一……因是已。已而不知其然，谓之道。（69-70）

这里最为重要的句子是“道通为一”。“一”即齐一无别，道或通是齐万物的根据。根据道的原则，草茎与房樑、丑人与美女以及各种奇异的事物都应该看作是相同的，所以相对主义的论证在此已经不必要。从道的超越周遍的角度来看，一切事物实际上都是同一的或者相同的。这一点其实是无须费心证明的，于是就有了朝三暮四的寓言：

劳神明为一而不知其同也，谓之朝三。何谓朝三？狙公赋芋，曰：“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：“然则朝四而暮三，”众狙皆

悦。名实未亏而喜怒为用，……是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。（70）

这个寓言的主题仍然是一切事物的同一性，但这里不是去教人们如何把一切事物都看成是同一的；而是认定一切事物在根源上或本质上都是相同的，所以没有必要去思考或证明它们的同一性，不必“劳神明为一”。从道的角度来说，一切事物追到根本，都是一体相同的，无论人们是否理解这一点。这里圣人“休乎天钧”与前面所说立于“道枢”也是相通的，也是让是是非非的纷争之轮旋转不已，而自己则处在不变的循环的圆心，保持着心灵的宁静与超越。

在讨论逍遥论时，我们强调庄子夸赞大鹏，将宏大作为超越世俗世界的一个象征。现在我们说，庄子思想的归宿乃是万物一齐，视大小、美丑、是非为一。那么鲲鹏之大和万物一齐、大小为一的理论是什么关系，二者是否有冲突？这里有表面上的矛盾：如果大小为一，庄子为什么反复赞扬大之价值？如果大是好的，怎么还能说大小为一？于是有人主张用《齐物论》的大小为一来重新解释并否定《逍遥游》所追求之大。这正是郭象（252？~312）在其《庄子注》中所做的。不少现代学者仍然偏好郭象的路线。这样的问题来源于基于单一层面的思考惯性，看不到哲学家可以有不同的理论维度。一个成熟的哲学家必然会涉及、论及不同角度、不同侧面的问题，这种多侧面、立体化的理论内容不一定属于同一个层面和维度。根据本文的论述，郭象用齐物论的观点解释和否定逍遥之大是错误的。这并不否定他提出了万物皆逍遥之新观点的贡献，但提出自己的创造性观点和准确理解一个既有的文本是两种完全不同的工作。得于此未必得于彼。庄子用大鹏的宏大形象代表超越境界的自由，而齐物之论则是为了说明如何将世俗世界的矛盾看作一体无别，从而达到精神的超脱，以便达到无差别的精神境界。《逍遥游》对大的颂扬与《齐物论》主张万物为一在各自的维度上毫无冲突，二者紧密配合，构成一个思想有机体的必

要部分。

以“不知”为真知的认知说

庄子哲学的所谓支柱部分（第三维度）的另一个关键理论是“真知”（true knowing）。在现代汉语中，“知”通常意味着知识（knowledge），但在《庄子》这里，大概只是知道（knowing）的意思，不是现代意义的知识。庄子的“真知”是其“真人”的自然属性，不包含关于世间生命与世界的一般知识。由此可知，“真知”对日常生活来说是“不知”，却能体现道的超越性和无差别性的特点。

要理解庄子的真人与真知，我们必须忠实地全面地解读文本，包括那些不太“哲学”的寓言和故事。只做纯粹哲学分析的学者可能不会去解读这些文学想象式的文字，但是如果想要全面而准确地理解庄子哲学与思想，必须纵观庄子的全部著作。先来看《大宗师》中的一个故事：

且有真人而后有真知……古之真人……登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此……真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵……古之真人，不知说生，不知恶死……不以心捐道，不以人助天……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。（226 - 227）

上引文字中，尽管一开始就提出“真知”概念，进入对真人的冗长的夸张的描述，但还是很难看出到底什么是真知。不过，关于真人的两种属性却有启发性。首先，对于真人来说，道与天是最高的力量，人们应当尊敬与顺从，自己不必主动做什么。其次，对照真人来说，任何事情，无论喜欢或不喜欢，都应该看作是同一的、无差别的。显然，真人的知与世俗世界的事务毫无关系。他是生活在另一世界维度的象征。对于现实世界来说，这种真知就是“不知”，也就是说，不去

追求经验世界的任何知识。庄子的“不知”与世俗所说的“无知”完全不同。世俗中的无知仅仅是没有或缺少知识，而“不知”则是对整个世俗世界采取的一种主动的态度，是主动否定世俗世界及其相关知识，是一种主动的精神追求。

《应帝王》开篇就说：“啮缺问于王倪，四问而四不知。啮缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。”此处的关键在于啮缺四次得到“不知”的回答后的巨大喜悦。显然，“不知”在庄子哲学中备受推崇，值得特别关注。《齐物论》中亦有类似记载：

啮缺问乎王倪曰：“子知物之所同是乎？”曰：“吾恶乎知之！”“子知子之所不知邪？”曰：“吾恶乎知之！”“然则物无知邪？”曰：“吾恶乎知之！”虽然，尝试言之。庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？（91-92）

王倪，相当于道家的圣者，重复了三遍“吾恶乎知之”，这也是庄子对世俗知识的立场，即对“不知”的赞赏。坚持“不知”的立场是因为人不能够获得对于知与不知的可靠判断。下面一段也是关于世俗之知的：

且吾尝试问乎女：民湿寝则腰疾偏死，皦然乎哉？木处则惴惴恟惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猨狝狙以为雌，麋与鹿交，鳧与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？（93）

尽管庄子在此使用动物作对比，但他显然在揭示人们要获得一致的标准多么困难，不管是合适的住所，纯正的味道，还是诱人的美丽。在较小的社群中，共同标准可能不是问题；然而，作为追求普遍性的

哲学思考，却惯于寻求一个共同的答案，而这个答案在世俗世界又是不存在的。尽管庄子提出了问题，但他并不打算真的去回答与讨论这些问题，他只是想揭示人类认知生活中的困难与有限性，帮助我们从业俗世界的烦恼中解脱出来。

此段文字非常著名，经常被引作庄子是相对主义与怀疑主义的论据。但如前所述，这并非是庄子的理论目的。这些看似相对主义与怀疑主义的论断实际上仅仅是一种应该远离纷争之现实的劝慰。寓言的主角王倪得出的结论是：“仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩！”这显然是鼓励人们摆脱社会价值的混乱与冲突。然而，啻缺对这样的回答并不满意，更进一步探究：“子不知利害，则至人固不知利害乎？”对此，王倪回答：“至人神矣！……乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”（96）至人、真人显然是那种能够享受逍遥自由的人。因此，尽管庄子的某些哲学论证确实有助于将之归入相对主义与怀疑主义的阵营，但是这两者本身都不是庄子的哲学关注。

下面我们略去神话、寓言的内容，只引用直接涉及哲学理论的段落。《齐物论》中有曰：

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪……我与若不能相知也，则人固受其黜闇。吾谁使正之？使同乎若者正之……使同乎我者正之……使异乎我与若者正之……使同乎我与若者正之……然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？（107）

与前引的讨论住所、容貌、美味的标准不同，这段涉及到人类知识与理解中正确与错误的一般论述。庄子此处提出的问题非常根本而且意义深刻，它揭示出人类认知的终极的局限性以及认知与推理工作的根本性弱点。值得注意的是，庄子乃是提出有关人类知识与认知能

力之局限性的首位中国哲人。人类认知的缺陷是庄子论证的基础，但这并不是他理论兴趣所在。人类认识局限性的另一个实例是关于死亡的知识：

予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！（103）

有无死后的世界与生命？这是一个恒久的话题。尽管在外杂篇还分散着各种不同议论，庄子此处的立场看起来显然是不知论的，并且倾向于采用一种超脱生死之忧的态度。尽管生死确实是庄子思想中的主题之一，但他认为，我们无法亲自经验到死亡，所以我们根本不可能知道死后世界的真相。

以上故事或论证都是为了说明：面对复杂的世界，“不知”是一个最好的认知境界，由此人们才可以从世俗世界中解脱出来，从而实现精神无牵无挂的自由。庄子的另一个寓言也很值得注意。这是关于事物之间的无尽的因果链条的。寓言中的两个角色是实影与实影周边的虚影，即罔两。无论实影还是虚影都不是独立的实体。这里面实际上有一个因果链条：虚影（罔两）、实影（景）以及产生影子的实体，但产生影子的实体在寓言中被省略了。因而对话的双方都不是实际存在的主体：

“曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其无特操与？”景曰：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蜩翼邪？恶识所以然！恶识所以不然！”（110 - 111）

我们都知道虚影依赖于实影，而实影却必须依赖于光照之下的实

体。然而，在这个寓言中，实体被故意略去了，影子就丧失了它的来源，因此看起来像独立的事物。作者通过影子来揭示人类的状况与荒谬性：所有生命看起来都是独立的，但事实上却都依赖于某些它们可能永远不知道的其他事物。换言之，存在是无穷无尽的相互依赖的链条，是不可知的，有人自以为知道，也不可能真的穷尽这一因果链条。因此《大宗师》指出：“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸诘知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”（225）这同样是强调因果链条之后的确切之知的困难，因而应该采取“不知”的态度。《养生主》又从人类生命的有限性来论证不知之态度的合理：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。（115）

无限之知与有限人生之间的矛盾说明人类认知行为的终极困境。以上各种论说似乎说明庄子是认识论上的怀疑主义和取消主义（liquidationist）。然而，如果说庄子对道的体认最终肯定了一种最高的认知境界，那么将之称为怀疑论者就未必恰当。

事实上，当庄子反复强调普通认知与日常知识的局限性时，他正是为了提倡对宇宙本根的直觉认知。宇宙之本根即是空无与唯一，所以不能通过通常的认知功能来掌握。《人间世》中的一节文字可以说是一个关于直觉之知的代表性的陈述：

闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。……夫徇耳目内通而外于心知。（150）

这里“以无知知者”、“耳目内通”、“外于心知”的表达都指出要避免任何基于感觉与理性头脑的通常的认识。这种不需要感觉和理性思考的认知活动是典型的直觉认知方式，也就是真知，但这种真知却

是对世俗世界的无知。在庄子哲学中，直觉主义是认识论上怀疑主义与取消主义的重要补充。这是肇始于老子的道家传统：宇宙终极本源只能通过直觉智慧来体认，不能使用人的感觉与理性去把握。

结 语

总之，庄子哲学有如一栋屋宇，有地基、屋顶和支柱。地基是第一部分，探讨如何面对充满困境与必然性的世俗世界。华美的屋顶即第二部分，进入精神自由的王国，享受超越之逍遥的愉悦。支柱是第三部分，从地基支撑到华冠部分，提供如何从安命到逍遥过渡的理论方法之工具。三个部分形成了一个立体的融贯为一的哲学体系。这里我们再用《齐物论》中的一段话来印证这三个部分的既不同又一致的关系。这段话提出认识与修养的四个境界，最高的层次是：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。（74）

这一最高境界的关键是将“无”作为对宇宙终极真相的认知。这种见解既认识到普遍的真实又实现了超越的经验，是认知与自我修养合一的境界。在此，无的境界通向逍遥游，即作为华冠的第二部分。对于宇宙虚空的直觉认识即真知，属于方法论的支柱部分，即第三部分。同时，无的境界也是世俗世界，即作为地基的第一部分的对立面。下一个层次是：

其次以为有物矣，而未始有封也。

此一层次的关键即是不作分别，这是齐物原则的直接体现，属于方法论维度，即过渡性的支柱部分或第三部分。这里万物无别的境界

仍然与逍遥的华冠部分相通。接下来是最低的两个层次：

其次以为有封焉，而未始有是非也。

是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。

这两个层次尽管有程度上的区别，但都属于作为一切之基础的世俗世界，是庄子哲学体系的地基。这里充满了差别、偏见、分别，特别是关于正确与错误的判断是冲突与斗争的根本源头。而庄子建立的哲学体系就是从纯粹个人的角度来摆脱和超越这种冲突的基础，进入精神自由的思想之华冠境界。在此，基础、支柱和华冠三个部分构成了我们所看到的庄子哲学的立体结构。

参考文献

陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年。

陈鼓应：《老庄新论》（修订二版），台北：五南图书公司，2006年。

王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2004年。

颜世安：《朗子评传》，南京：南京大学出版社，1999年。

韩林合：《虚己以游世——〈庄子〉哲学研究》，北京：北京大学出版社，2006年。

刘笑敢：《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》，北京：商务印书馆，2009年。

刘笑敢：《天人合一：学术、学说和信仰——再论中国哲学之身份及研究取向的不同》，《中国哲学与文化》第十辑，2012年。

刘笑敢：《庄子哲学及其演变》（修订版），北京：中国人民大学出版社，2010年。

Mair, Victor H. (梅维恒) 译. 1998. *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu* (《道上之逍遥——〈庄子〉中早期道家故事与寓言》). Honolulu: University of Hawaii Press.

Berlin, Isaiah (以赛亚·伯林). 2005. *Liberty*(《自由论》). ed.Henry Hardy (亨利·哈代) 编. Oxford: Oxford University Press.

Liu, JeeLoo (刘纪璐). 2006. *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism* (《中国哲学导论——从古代哲学到中国佛教》). Malden, MA: Blackwell Pub.

Liu, Xiaogan (刘笑敢). 2008 - 2009. *Orientalism Issues in Textual Interpretation: Essay by Liu Xiaogan* (《文本诠释的定向问题——刘笑敢文选》). *Contemporary Chinese Thought*(《当代中国思想》) 特刊. Winter 2008 - 2009. Vol. 40. No. 2. (此特刊收录了4篇中国哲学研究诠释定向方面的文章。)