

## 中文摘要

“精神自由”是庄子哲学的特色，也是其最具魅力之处。但在中国哲学中，重要的不是“所然”，而是“所以然”。同样，庄子哲学的重点也不是对境界“是什么”的简单揭示，而是对“怎么样”达成逍遥之境的详细展示。《庄子》中“独与天地精神往来，而不傲睨万物”、“乘物以游心”等说法提醒我们，在庄子通往“精神自由”的道路上，“物”是一个重要的基础与契机。可以说，庄子追求“逍遥”的过程实际上就是如何处理与“物”的关系的过程。庄子的“精神自由”，必然是“精神”从“物”之包围中脱颖而出“自由”；庄子的“心灵转化”，也必然是“心灵”从“物”之阵列中灵巧转身的“转化”。

庄子哲学中的“物”层次多、外延广，有四个层面的涵义：自然事物层面（“物象”）、生命生理层面（“物理”）、社会政治层面（“物事”）以及思维思想层面（“物论”）。

庄子哲学中的“物”有着丰富性、自足性、变化性、外在性四个特点。其中，“丰富性”是就“整体性”的“物象”来说的，“自足性”是就“个体性”的“物理”来说的，“变化性”是在与“造化”（道、气）的对比下阐发出来的，而“外在性”则是相对于“人”而言的。

在庄子的哲学视野里，“物”对人有毋庸置疑的意义与价值。首先，人的在世生存必然置身于“物”的“包围”之中，所谓“无乎逃物”，“物”构成了人的生活背景；其次，“物”是人类智慧无法超越的经验对象，是人类知识的最终依托，我们只能把握自然万物以及人为的物事；第三，作为“生活背景”和“智慧依托”的“物”虽然是基础的，却是不完满的，在庄子哲学中，“有限”的“物”同时也构成了超越的“契机”，庄子就是在试图突破“物”的界限，而追求精神的自由、心灵的转化。

我们抉发出“物”这一视角，目的就在于藉“物”把握庄子哲学的内里及实质，而这一目的，只能通过分析“物”与“道”、“身”、“心”等重要概念的关系方能达成。“物与道”、“物与物”、“物与身”、“物与心”四者之间的关系即是“物”这

一视角所能开启的四维视域。

在庄子哲学中，如果说“物”是最“广大”的范畴，“道”是最“高明”的范畴，“身”是最基础、“中庸”的范畴，那么，“心”无疑是最本质、“精微”的范畴。在“物”的视角下，“物与道”、“物与物”、“物与身”、“物与心”的关系首先体现为一种矛盾关系：“物”区别于道、对立于物、戕害于身、扰惑于心；但庄子“以道观之”，使“物”具有了齐一的品格，同时也让人充分体会到了“物”的丰富性、自足性、变化性与外在性，最终能以“任其自然”、“安之若命”的态度接纳和承认；这样，“物”最终就不再是道的“反对”而是“成全”，不再是“物”的“对立”而是“兄弟”，不再是对“身”的“戕害”而是“赉送”，不再是对“心”的“扰惑”而是“助缘”。于是，庄子所追求的精神自由便在与“物”达成和解的过程中呈显了。

在“物”开启的四维视域中，“物与道”的关系给了我们“方法论”的启示，“以道观之”的大心胸和大视野为我们解决各范畴之间的对立关系提供了“荃”、“蹄”；“物与物”的关系则提示人们不要漠视周围的生存环境，而要与之和谐共处，因为这是人类生存的“舞台”；“物与身”的关系启示我们，人首先是“身体性”的存在，我们要悉心呵护其完整性，并尽量“尽其天年”；“物与心”的关系则是庄子哲学的最终归宿，“心”的超越性要求我们摆脱各种物类的牵累与伤害，而在“物”与“心”之间达成最舒适的和谐关系。如果我们把对“物与道”关系的思考看成是庄子思想的“逻辑—形而上学”前提，“物与物”、“物与身”的关系可称为庄子思想的“实际—现实”起点，那么“物与心”的关系则是其“境界—自由”终点。

关键词：物；道；身；心

## ABSTRACT

"The freedom of spirit" is the essential feature and the most brilliant part of the philosophy of Zhuangzi. But in Chinese philosophy tradition, "how to do" is more important than "what it is" and the core of Zhuangzi philosophy is not "what is the freedom of spirit" but "how to obtain the freedom of spirit". "Basing on 'thing' ('wu') to pursue the consolation of heart" implies that the concept of "thing" is an important foundation on the way to "the freedom of spirit". In my opinion, Zhuangzi's freedom of spirit and his conversion of heart mean that spirit and heart must be out of the "thing" .

In Zhuangzi philosophy, "thing" has four connotations: the natural things, the social things, the thoughts of human, the life and physiology of human.

The "thing" of Zhuangzi philosophy also has four features: Various, Self-satisfied, Changing, Exterior. "Various" refers to the entity of "thing", "Self-satisfied" refers to the individual of "thing", "Changing" refers to the "Tao" and "Exterior" refers to "human being".

In Zhuangzi philosophy, "thing" has undoubted meaning and value to human being. First, we survive in the "thing" and can not escape from it, that is to say, "thing" is the background of human life. Second, our wisdom can't transcend the scope of "thing". It is the ultimate reliance of our knowledge and we can only comprehend the natural and social things in the system of knowledge. Third, "thing" as the background of life and the ultimate reliance of our knowledge is very basic, but it is imperfect. In the perspective of Zhuangzi, the imperfect "thing" can view as the chance to transcend. Zhuangzi tried to exceed the limit of "thing" in order to acquire "the conversion of heart", so we can say that "thing" is the very opportunity.

The purpose we emphasize the concept of "thing" is to understand the essence of Zhuangzi philosophy. There is no way to realize this purpose except for analyzing the relation between "thing" and "Tao", "Body", "Heart". The relations of "Thing and Tao", "Thing and Thing", "Thing and Body" and "Thing and Heart" are the perspectives which "thing" enlightens us.

In Zhuangzi philosophy, we can say that "thing" is the most universal category, "Tao" is the most mysterious category, "Body" is the most basic category and "Heart" is

the most essential category. In the perspective of "thing", the relations of "Thing and Tao", "Thing and Thing", "Thing and Body" and "Thing and Heart" are contradictories; "thing" is different with Tao, opposes to other things, be harmful to Body and confuses the Heart; But under the universal category of Tao, "thing" has the character of similarity, and we can realize the various, self-satisfied, changing and exterior features of "thing". From these, we can infer that the real relationships of "Thing and Tao", "Thing and Thing", "Thing and Body" and "Thing and Heart" are harmony. During the process of harmony, the freedom of spirit appears.

In the process from the contradictory to harmony, the relation between "Thing and Tao" implies us with the universal methodology of "inspecting things with Tao". The relation between "Thing and Thing" tells us that we can't neglect the nature around us because it is the platform of our life. The relation between "Thing and Body" emphasizes that we can't live without our body so we must take care of it. The relation between "Thing and Heart" is the ultimate home of Zhuangzi philosophy, the transcendental feature of Heart calls for escaping from the harm of "Thing" to achieve the harmony between "Thing and Heart". We can take the the relation between "Thing and Tao" as the logic beginning of Zhuangzi philosophy, the relations between "Thing and Thing" and "Thing and Body" as the realistic ground, and the relation between "Thing and Heart" as the aim of freedom.

**Keywords:** Thing("Wu"); Tao; Body; Heart

## 原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 王心新 日期： 2009.4.21

## 关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名： 王心新 导师签名： 王心新 日期： 2009.4.21

## 引言：天人之际的庄子哲学

一部《庄子》，惹起多少评说？谓之儒者有之，谓之道者有之，谓之非儒非道者亦有之；谓之悠闲者有之，谓之沉痛者有之，谓之寄沉痛于悠闲者亦有之；谓之冷眼者有之，谓之热肠者有之，谓之冷热兼具者亦有之……

侯外庐说，“庄子的思想，从其影响于中国士大夫的历史看来，实在不是‘异端’，而是‘正统’”<sup>①</sup>，的确，庄子之人、之文、之思，以其不朽之魅力，堪称中国文化史上最为雄奇壮丽的泼墨山水。但是，面对着画面上那大气磅礴的峻岭崇山、玄秘幽深的空谷流岚，我们却似乎只能赞叹道妙而无法清楚看到昂立山顶之人的真表情，也无法恰切领会潜沉幽谷之人的真心思，而只能凭借着自己的学养与想象，去臆测那副表情的喜怒哀乐，揣摩那种心思的浓淡冷热了。

或许，这个让人捉摸不透、争论不休的庄子才是庄子“之所以为庄子”之处。毕竟，谁也无法用切实的资料证明自己所认为的庄子就是“真正的庄子”，客观的限制让我们明晓了自己的限度，所以，我们能够做的，也不过是努力从各种角度去探求“可能的庄子”而已。庄子说，“枢始得其环中，以应无穷”（《庄子·齐物论》）<sup>②</sup>，他也正是占据了那个永远的“环中”、“道枢”，而把后人都钉在了周围或近或远的圆圈上。而且，庄子并不是“内篇”最后出场的那个“混沌”，只被倏、忽穿凿七下就一命呜呼，关于其文本虽然有太多争论，但终归，“无迹奚以测履”<sup>③</sup>，我们还是必须通过一遍又一遍地品读《庄子》来思考、体味，我们的目标，也不过是看谁能最接近那个“莫须有”的“环中”罢了。

关于庄子派别、思想风格以及性情的种种议论之外，也存在着这么一个颇具争论的话题，即，庄子的学说到底是关乎“天”的，还是关乎“人”的？是空洞的，还是沉实的？是虚渺的，还是切实的？

① 转引自胡道静主编：《十家论庄》，上海人民出版社，2004年，第134页

② 本文《庄子》原文均引自《庄子集释》（郭庆藩撰，中华书局，2004年）；为行文方便，下文只随文注明篇名。

③ 王先谦：《庄子集释序》，见《庄子集释》，第2页

《庄子》的“最大注释者”和“最大底批评者”<sup>①</sup>郭象在《庄子序》里面说《庄子》“应而非会，则虽当而无用，言非物事，则虽高不行”<sup>②</sup>，意思是，《庄子》没有应付实际事务的方法，谈论事物、事情的言语，虽然很切当、高妙，但是却没有实际的用处，不能行之于世。这正如惠施对庄子的评价——“今子之言，大而无用，众所同去也”（《逍遥游》），也好像荀子对庄子的批评——“庄子蔽于天而不知人”（《荀子·解蔽》）。

或许，郭象面对的《庄子》“原本”就是这么一束“游谈乎方外”的“孟浪之言”的集合。但是，从流行本《庄子》（也即郭象删定的版本）的内容来看，我们只能说郭象的说法是不切当的。因为，从文本中我们可以看到，庄子非但不“言非物事”，反而可算作“言必物事”。其中的缘由，或者是郭象依着自己的标准（可“用”与可“行”）对《庄子》进行了增删，从而使我们看到一部对事、物大谈特谈的书；当然，也许不过是郭象戴着一副“有色眼镜”（儒道之别），对《庄子》书中本然存在的事、物视而不见罢了。在我看来，后者似乎更接近实情。

《庄子·天下》评价庄子是“独与天地精神往来，而不傲睨万物”，可以说是全面而精当的指出了庄子哲学的神髓，其中的“不傲睨万物”，无疑是对“言非物事”的有力否定。刘笑敢先生认为，郭象的《庄子注》对《庄子》存在着“创造性误读”或曰“跨文本诠释”，其独化论、足性逍遥观都背离了庄子的原旨而丧失了庄子哲学的批判性与对精神自由的超越性追求。<sup>③</sup>郭象之所以如此，是因为他出于时代需要，用儒家式的救世热情去匡正《庄子》，以使庄子哲学能够应之于世，结果把《庄子》“儒家化”、“保守化”、“世俗化”了。在“儒学”的视野中，庄子对“物、事”的重视程度当然不够。这样，郭象就理所当然会忽略庄子本然具备的“人间情怀”，而将儒家的“社会关切”贯穿于对庄子的注释与批判中。就是说，郭象对庄子的批评，实际上不是因为庄子对物、事避而不谈，而是由于庄子不以物、事为最终的归宿、最高的价值。同样，荀子对庄子的批评也不过是荀子的视野遭到自我障蔽的结果，荀子未能看到庄子不具有讨论“六合之外”之形上之道、天的冲动<sup>④</sup>，也忽略了以《人间世》为代表的庄子的现实关切。

① 冯友兰：《新原道》，生活·读书·新知三联书店，2007年，第106页。

② 郭象：《庄子序》，见郭庆藩，《庄子集释》，第3页

③ 刘笑敢：《从超越逍遥到足性逍遥之转化——兼论郭象〈庄子注〉之诠释方法》，《中国哲学史》，2006年第3期

④ 庄子说：“六合之外，圣人存而不论”（《齐物论》），由此可知，庄子的终极兴趣不在于思辨宇宙起源、形上秩序。

“精神自由”是庄子哲学的特色标签与魅力之源，这是两千多年以来学者的共识，也是我们批评郭象误读了庄子的最终根由。“逍遥”一直被视为庄子哲学的终极指归——蝴蝶的自由、大鹏的自在、“道”的玄秘、姑射神人的空灵以及鸷鷃的清高无不提撕着人的精神而令人神往。但是，这样的“庄子”是“整个”庄子么？庄子果然只是“饭疏食、饮水”，整日梦为蝴蝶、观赏游鱼而不关世事的“隐士”或“山林之士”么？这样的庄子是否不过是因为我们的文明太具有“实践理性”的烟火气息和实用倾向，迫切需要一种能与之形成对照的超凡形象以形达到调和，而树立的一个“形象化”、“象征化”的庄子呢？庄子是否还有着更为深切的、现实的思虑呢？

当我们细细研读《庄子》文本的时候，总能发现，庄子并不是一个“出淤泥而不染”的另类，他的思想也未能摆脱中国哲学中根源性的“人间性”和“历史性”<sup>①</sup>基调，而对现实有烛微分析，对日常生活世界也有着切肤之痛。当然，前人在注庄解庄的时候也会能发现这一“事实”，按照他们的说法，庄子是“又似个最尽情的人，世间里巷，家室之常，工技屠宰之末，离合悲欢之态，笔笔写出，心细如许”<sup>②</sup>，是“叹苍生之业薄，伤道德之陵夷，乃慷慨发愤，爰著斯论”<sup>③</sup>，是“思其说以矫天下之弊”<sup>④</sup>，是“愤世嫉邪”<sup>⑤</sup>。

就是说，庄子并不是不食人间烟火、不问人间世事、不管人间是非的，他对“世道”以及“人心”都有着深刻的认识，在庄子那里，这“世间万事”，这“世道”、“人心”，可以“一言以蔽之”而称之为“物”。按照王博先生的观点，庄子是一个“入世颇深的人”，否则，就“不能用如此老辣的笔墨勾勒出人间世的百态，并进入各种人物的内心世界”<sup>⑥</sup>。当然，这种“入世”不指追名逐利、蝇营狗苟，也不是说庄子哲学便只是如胡适所认为的那样“只是粗浅的寻常道理”<sup>⑦</sup>，而是指庄子对世间万事的了如指掌、洞然明白，以及由这种通透显露出的豁然与通达。

《庄子》并不是如郭象所批评的那样缺乏现实的观照，也不是只追求精神自由而不屑于现实的观照。我们知道，“物”是沉重的、滞拙的，“精神自由”却是虚

① 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，2003年，第32-34页

② 林云铭：《庄子杂说》，见《庄子论评序跋辑要》，谢祥皓，湖北教育出版社，2001年，第300页

③ 成玄英：《南华真经疏序》，见郭庆藩，《庄子集释》，第6页

④ 王安石：《庄子论》（上），见《庄子论评序跋辑要》，第241页

⑤ 杨慎：《庄子解》见《庄子论评序跋辑要》，第264页

⑥ 王博：《庄子哲学》，北京大学出版社，2004年，第37页

⑦ 胡适：《中国哲学大纲》，转引自熊铁基：《二十世纪中国庄学》，湖南出版社，2006年，第143页

渺的、轻灵的，两者之间似乎全是对立。那么，庄子有没有因为对“逍遥”的追求而否弃“物”呢？答案是否定的。庄子说：“乘物以游心”（《齐物论》），“心”要“乘物”方能悠游。在庄子的筹划中，“物”有着很重要的意义：“物”是人生存的基础，是人生活的背景，也是人生命的契友，

我们知道，在中国哲学中，“解决问题”的方法要重于“提出问题”的方式，重要的不是“什么”，而是“如何”。同样，庄子哲学的关键不是对境界的简单揭示，而是对如何达致逍遥之境的过程与方法的详尽说明。庄子追求“逍遥”的过程，实际上就是如何处理与“物”的关系的过程。在我看来，庄子的“精神自由”，必然是“精神”从“物”之包围中脱颖而出“自由”；庄子的“心灵转化”，也必然是“心灵”从“物”之阵列中灵巧转身的“转化”。而这，也是为什么我们要“反其道而行之”，将“物”作为契入庄子哲学的缘由。甚至可以说，从“物”的角度切入庄子哲学，不仅是可行的、合理的，而且或可更能呈显庄子哲学的本质和底色之所在，更能铺展庄子哲学的来龙去脉，更能契合庄子哲学的根本精神与直接祈向。

赵汀阳先生说：“如果某种哲学与生活问题失去相关性（relevance），就一定缺乏意义，它可以随便是什么，人们也就可以不经心地对待它甚至不理它。”<sup>①</sup>可以说，通过对“物”的分析和揭示，庄子哲学具备了极强的“生活相关性”，我们的目的是尽可能的把这种“相关性”阐释出来，以期对庄子哲学的研究有所裨益，也希望能在这篇文章的展开过程中深化自己对庄子的同情、理解和爱。

还需要说明的是，由于《庄子》文本本身的复杂性和异质性，我们似乎无法确认哪些篇章、文句是《庄子》的真言，虽然张恒寿、刘笑敢诸先生在《庄子》的辨伪问题上已取得了巨大的成就，但质疑的声音一直存在，远未取得一致意见；而近年来出版的几种关于庄子哲学的专著，比如徐克谦先生的《庄子哲学新探》、韩林合先生的《虚己以游世：〈庄子〉哲学研究》以及杨国荣先生的《庄子的思想世界》等，也都采取了“将《庄子》一书作为一个整体”<sup>②</sup>来研究的方法。客观的困难导致了无可奈何，但诸先生的处理方式也能壮人底气。所以，为行文方便，

① 赵汀阳：《知识，命运和幸福》，《没有世界观的世界》，中国人民大学出版社，2003年，第149页

② 徐克谦：《庄子哲学新探：道·言·自由与美》，中华书局，2005年，第18页

我们在这里以“庄子”作为《庄子》哲学的承担者，而以“庄子哲学”代指“《庄子》哲学”。

## 第一章 “物”之涵义

按照钱穆先生的观点，庄子是第一个把“物”纳入其哲学视野的思想家。他认为，孔子只关注人事而未及心物对立之问题；墨家虽然开始言物，但重在借物讨论名实关系；孟子开始注意“心物”二字，但仍然偏重于内心；只有到了庄子，“物”才得到了真正的重视，“乃始进而对于外物观察其本质与真相。于是又为先秦思想界辟出一新境界”。<sup>①</sup>虽然钱先生只是把“物”视为“自然万物”，而把庄子开辟的境界归结为“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）的“自然境界”，但他的确敏锐的感受到了“物”在庄子哲学中的重要性。在《引言》中我们说过，庄子哲学的“物”对应的是“世间万物”以及“世道人心”，即如荀子所说的，“物也者，大共名也”（《荀子·正名》），是广义的意旨，而不仅仅指示着狭义的“自然万物”。蒋锡昌先生首先注意到了“物”的多层含义，他在校释《逍遥游》中的“孰肯以物为事”一句时说：“庄子‘物’字，含义极广。故《达生》云，‘凡有貌相声色者，皆物也。’大凡除各项具体事物另有专属外，其足以伤其生，害其性者，皆可称之为‘物’”<sup>②</sup>。可以说，“物”是庄子哲学坚实的底子，有着多层次的含义：自然事物层面、生命生理层面、社会政治层面以及思维思想层面。

### 一、“物象”——自然事物层面的“物”

作“自然万物”讲的“物”是其最初的、最基本的涵义，也即钱穆先生所意识到的“物”。《说文解字》即以“万物”解释之，在《庄子》中，作为该层面讲的“物”也大多是以“万物”二字出现的，比如：

天地一指也，万物一马也。（《齐物论》）

天地与我并生，而万物与我为一。（《齐物论》）

昔者十日并出，万物皆照。（《齐物论》）

自其同者视之，万物皆一也。（《德充符》）

<sup>①</sup> 钱穆：《庄老通辨》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第36-42页

<sup>②</sup> 蒋锡昌：《庄子哲学》，成都古籍书店，1988年，第94-95页

万物群生，连属其乡。（《马蹄》）

万物一府，死生同状。（《天地》）

万物不伤，群生不夭。（《缮性》）

万物一齐，孰短孰长？（《秋水》）

万物皆出于机，皆入于机。（《秋水》）

万物有乎生而莫见其根，有乎出而莫见其门。（《则阳》）

以上“万物”均为“自然事物”，《庄子》如此解释为何称“自然事物”为“万物”：

今计物之数，不止于万，而期曰万物者，以数之多者号而读之也。（《则阳》）

当然，在庄子那里，“自然事物”有时也具有更为具体而特定的含义：

之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热。（《逍遥游》）

知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。至德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。（《秋水》）

其中的“物”对应着“大浸”、“大旱”、“土山焦”、“火”、“水”、“寒暑”以及“禽兽”，显然是指水、旱以及寒暑等自然灾害和飞禽走兽等自然物。由此我们也可以推测，古人在比较原始的自然环境中生存，对各种自然灾害有着深切的畏惧感，所以，在庄子的想象中，“神人”虽具备的超强特质之一便是能够从容的应付自然灾害而毫发无损。

《人间世》中，栎社树教训匠石说：

且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也？（《人间世》）

《秋水》中，北海若告诫河伯说：

号物之数谓之万，人处一焉。（《秋水》）

栎社树“认为”匠石同自己一样也是“物”，北海若宣称人是万物中的一种。可以看到，在庄子哲学中，“人”也被视为“物”，是“自然”的产物，这种态度与儒家思想重视人的聪明思虑、高扬人的道德意识背道而驰。庄子力图把人拉到与自然万物平等的位置上，提醒人们注意自己并不是“万物之灵”或禀赋着“特殊使命”的异类，而提倡以一种谦下的、平和的、友爱的态度生活在自然界中，不恃才傲物，也不“目中无物”。

庄子说，“凡有貌相声色者，皆物也”（《达生》），“自然事物”正是简朴的“物象”，是山河大地、鸟兽虫鱼、花草树木、日月星辰，也是风雨雷霆、水涝旱灾，当然，还有经常自命不凡、自鸣得意、自以为是的人。

## 二、“物理”——生命生理层面的“物”

这里所说的“物理”之“理”，并不是“理论”之“理”，而是“条理”之“理”，即是万物的生理表征和生命特征，换言之，就是“物之情实”（即“物情”）。在庄子哲学的视野里，“物理”主要是指自然生命所呈显出的生死、情状等：

乱天之经，逆物之情，玄天弗成。（《在宥》）

是未明天地之理、万物之情者也。（《秋水》）

可见，“物情”指万物生命之本然，正如“海鸟”有其自然的生命情态，鲁侯以“养人”的方式为之提供酒肉、奏响音乐，违背了它的生活习性，只能使之“三日而死”（《至乐》）；正如马也有着“蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，龂草饮水，翘足而陆”的“真性”，善于相马的伯乐固然能使“千里马”脱颖而出，但毕竟要对马进行复杂的驯化与培养，而使很多马不能“尽其天年”、享其天性而悲惨的死去（《马蹄》）。

自然万物均有其天赋的特性，其生命的长短、形状的大小都是定然的——朝菌朝生暮死、蟋蟀夏生秋亡、鹤胫细长、凫胫短小，如果人试图去改变之，便是违背了生命的自然情态。

当然，庄子哲学关注的核心仍然是人，庄子说：

彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。（《马蹄》）

人也有着各自的“常性”，这些就是衣、食等“人生大事”，但是，生死问题却更为根本：

知天乐者，其生也天行，其死也物化。（《天道》）

圣人之生也天行，其死也物化。（《刻意》）

庄子将人之死称为“物化”<sup>①</sup>，显然透露了“物”涵括“生死”之一面。还有：

死生存亡，……贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。（《德充符》）

<sup>①</sup> “物化”在庄子哲学中有两种含义，一是指死亡，二是指与万物融为一体的境遇，如《逍遥游》中“庄周梦蝶”式的“物化”。

对于人而言，生死存亡、聪明与否以及饥食渴饮，都是事物之自然变化、命运之自然流行，为自然生命的显发，因此，人也不应该太于此耿耿于怀、念念不忘而劳神忧心。

### 三、“物事”——社会政治层面的“物”

所谓“社会政治”层面的“物”，是指在人类的社会生活，尤其是政治活动中所形成的一些实际的或非实际的“事”，比如社会规范、政治构架，以及由此衍生出的“功名”、“利禄”这些人为设置的阶位、俸禄，还有“荣辱”以及“穷通”等附着于社会生活中的精神感受与实际境遇。在庄子哲学的构架中，社会、政治活动是其极为关键的层面，王博先生认为庄子“讨论的世界主要也就是一个以政治为中心的世界”<sup>①</sup>，这在《人间世》一章中有清晰的呈显。

庄子认为：

“天下有大戒二：其一命也，其一义也。子之事亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无所逃于天地之间。”（《人间世》）

就是说，人必然处于社会伦常以及政治关系中而不可逃遁。以此为判定标准，可以断言，“隐士”的生活方式，以及“出世”的生活态度都不是庄子的真实想法和最终理境。

下面，我们就将《庄子》中涉及到社会政治层面的“物事”的原文摘录如下并分析之。

庄子说：

是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事？（《逍遥游》）

这是连叔在评价“姑射神人”的时候对肩吾说的话。显然，在庄子看来，尧舜是“以物为事”的典型代表，而尧舜又恰如孔子所评价的，“巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章”（《论语·泰伯》），是时人所认同的能够安定天下、博施济众的“圣王”。既然尧舜的最大功业便是“平天下”，那么，“以物为事”中的“物”肯定也就是以社会政治层面而言了，《逍遥游》里面也说“孰弊弊焉以天下为事”，而将

<sup>①</sup> 王博：《庄子哲学》，第25页

“齐家治国平天下”一类政治活动视为神人不屑为之的“世俗事务”<sup>①</sup>。可以说，庄子在物事层面的物主要是指儒家的礼乐文明与社会制度之下的人类生活，通过对“物事”的探讨和批判，庄子也与儒家形成了一次辩诘和对话。

庄子又说：

自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。（《骈拇》）

这句话更为明白的表达了“物”在社会、政治生活层面的涵义，庄子所认为的“以物易性”中的“物”即是后面所申述的“利”、“名”、“家”、“天下”。

不仅如此，庄子认为政治活动的策略与手段，比如任用贤能也是“物”：

举贤则民相轧，任知则民相盗。之教物者，不足以厚民。（《庚桑楚》）

可以看出，人间事务也是庄子所面临的“物”之一种，这个层面的“物”主要对庄子构成了巨大的挑战，如何摆脱“物事”层面的“物”的侵扰和妨害，是庄子所有问题的核心和重点，我们将在后面探讨。

#### 四、“物论”——思想思维层面的“物”

关于如何解释“齐物论”，一直以来都有争论，有人主张为“齐物之论”，也有人认为是“齐同物论”。陈少明先生认为，庄子所齐之“物”包括应包括“万物”、“是非”、“物我”三个层面的内容，“三者贯通，才是对《齐物论》的完善理解”<sup>②</sup>。我同意陈先生关于“齐物三义”的说法，而其中的“是非”即是指“物论”，所以，庄子哲学中的“物”也蕴含着“物论”这一层面，即思想思维的层面。

在《庄子》原文中，作为“物论”讲的“物”也比比皆是：

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。（《知北游》）

其中关于“万物有成理”、“万物之理”的说法已经透露除了些许意思。阳子居这样向老聃描述他对孔子的认识：

有人于此，向疾强梁，物物疏明，学道不勌。（《应帝王》）

<sup>①</sup> 《齐物论》里面也有“圣人从事于务”的表达。

<sup>②</sup> 陈少明：《齐物三义：〈庄子·齐物论〉主题分析》，中国哲学史，2001年第4期

其中的“物彻数明”，成玄英释之为“鉴物洞彻，疏通明敏”<sup>①</sup>，可见，“物彻”之“物”即是人对事、物的认识和观点。

作为思想思维层面讲的“物”在这里体现的更为明白：

知士无思虑之变则不乐，辩士无谈说之序则不乐，察士无凌谄之事则不乐，皆囿于物者也。（《徐无鬼》）

显然，皆“囿于物”之“物”即是前文所说的“思虑之变”、“谈说之序”以及“凌谄之事”，即聪明者的深思熟虑、好辩者的侃侃而谈以及好察者的明察秋毫，在庄子看来，这些思想、议论恰恰堆垒成为一座“物”之“牢笼”，而限制着人的精神，使人“久在樊笼里”，不得返自然。

在“物论”的层面上引申开来，可以说在庄子看来，儒者、墨者的殚精竭虑，儒学仁义礼智、墨家天志明鬼的理论系统，以及两者之间的论争、是非等问题，都构成了“物论”层面上“物”的内涵。当然，其核心就是“是非”问题。

通过上面对“物”的简单分析，我们可以窥见庄子哲学中“物”的深沉内涵与广阔外延。“物”在庄子的哲学理解中并不只是“自然事物”，而有着“物象”、“物理”、“物事”、“物论”等层面的丰富含义，其外延已从自然万物延伸至人的生理、心理以及社会等领域，而具有了不容忽视的力量。甚至可以说，“物”即一切。也正是因为如此，庄子才对“物”有了特别的重视，而倡导“乘物以游心”。需要特别注意的是，庄子对“物”的使用并不是严格依照以上几个层面来讲的，毋宁说，在很多时候，庄子使用的一个“物”就能够指涉各个层面的涵义，而显得意蕴丰富、意味无穷，比如内篇中的几句话：

与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！（《齐物论》）

且夫乘物以游心，诿不得已以养中，至矣。（《人间世》）

至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。（《应帝王》）

我们很难说这几句话中的“物”就必定单指自然万物或者其他，实际上，每个层面的“物”都可以在这里讲通，这一点，也为我们从“物”的角度来梳理庄

<sup>①</sup> 成玄英：《庄子疏·应帝王》，见郭庆藩：《庄子集释》，第295页。也有学者认为“物彻疏明”应作“徇彻疏明”，可参见陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局，1983年，第218页。

子哲学提供了方便与可能。接下来，我们有必要将《庄子》中透露出的“物”的特征与意义陈述出来，以从一个大全的角度理解庄子对“物”的观点及态度。

## 第二章 “物”之特征

在庄子的眼中，鸟兽虫鱼似乎都能予人以丰富的启示，生老病死也深化了人的生存感受，社会生活是人存在的不可或缺的背景，而学术思想虽然纷然杂陈、莫衷一是，但庄子却也在其中如鱼得水而能体验到智者的快乐。那么，对“人”来说，“物”到底呈现出了什么样的姿态与表征呢？

### 一、“万物”：“物”之丰富性

庄子的“齐物论”的确要“齐同万物”，但这只是一种理论诉求或说境界描述，并不意味着庄子糊涂到连“物之不齐，物之情也”（《孟子·滕文公上》）的常识都不知道。庄子对“万物”的使用频率颇高，意味着他对品类繁多、种性各异的“物”有着充分的尊重和深切的认识。

我们甚至可以说，庄子是一位“博物学家”，在《庄子》中，千奇百怪的“物”异彩纷呈，仅在《齐物论》中，就有鯤、鹏、蜩、学鸠、冥灵、大椿、鹓鶵、絜鼠、大瓠、樗、狸狌、螾牛等动植物渐次出场，而上演了一幕幕深具哲理的“话剧”。而且，庄子对各种“物”的特性与习惯也有着细致入微的观察和生动准确的描述：

民湿寝则腰疾偏死，皮然乎哉？木处则惴慄恟惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荇，蚶蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猨狌狙以为雌，麋与鹿交，皮与鱼游……（《齐物论》）

在这段话里面，有水里游的、树上爬的、陆上走的、土里长的、天上飞的以及“人”，可以说包括了那个时代所能分类的所有种类的生物。甚至，庄子还有自己的“进化论”：

种有几，得水则为鳧，得水土之际则为鼃蠃之衣，生于陵屯则为陵烏，陵烏得郁栖则为乌足。乌足之根为蜥螬，其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鴝掇。鴝掇千日为鸟，其名为干余骨。干余骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯，黄輶生乎九猷，瞽芮生乎腐蠹。羊奚比乎

不斲，久竹生青宁；青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。（《至乐》）

这段话因其中涉及的神秘生物而异常难解，我们也大可不必追究这些异物到底是什么，但这段话实实在在展现了庄子的“博物”功底之深厚。严复即对此钦佩不已：

庄子于生物功用变化，实已窥其大略，至其细琐情形，虽不尽然，但生当二千余岁之前，其脑力已臻此境，亦可谓至难能而可贵矣。<sup>①</sup>

这样，庄子对“物”（自然万物层面上的）的丰富性的揭示就昭然若揭了。而且，庄子理想中的“至德之世”具有这样的特征：

当是时也，……万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长……（《马蹄》）意思是，那个时候，世间万物生息繁衍、种类繁多，不同的物种比邻而居；禽兽成群结队、成千上万；小草与树木也都茁壮成长、枝叶茂盛。完全是一副生生不息而又和谐自然的世界图景。所以，如今有学者从庄子哲学中寻找生态伦理智慧，与庄子哲学对“物”之“丰富性”的承认是分不开的。

庄子“仰观宇宙之大，俯察品类之盛”（《兰亭集序》）而能“游目骋怀”，体现了一位伟大的哲学家所应有的开阔视野和敏感的生命意识，这种与天地万物共存的思想，正启示了后人对待自然山水的亲切态度，培养了“道法自然”的艺术精神和审美态度。

## 二、“无物不然”：“物”之自足性

如果说“丰富性”表明了“物象”在数量上的繁多，那么，对物之“自足性”的揭示则表明了“物情”的多样与自足。《齐物论》中，鬻缺问王倪万物有没有共同的标准（“物之所同是”），王倪却一味否认而不屑回答鬻缺的问题，在王倪看来，我们无法用同一种标准去判定万物之优劣与高下，因为不同的物种有其自己的“正处”、“正味”、“正色”，这些“正”的东西就是“物”所具有的天然的特征。

因此，物之自足性就是指万物在其本然的价值形态上都是自足的。庄子承认“物”各有其天然的、完满的价值与意义：

<sup>①</sup> 严复：《〈庄子〉评语》，《严复集》，中华书局，1986年，第1130页

物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。（《齐物论》）

凡物无成与毁，复通为一。（《齐物论》）

以道观之，物无贵贱。（《秋水》）

从人的角度来看，万物有着鲜明的贵贱之分、小大之别。但是，庄子将万物置于“道”的视野之下，充分肯定其内在价值，所以，“万物尽然”（《齐物论》），没有“不然”的、不值得存在的“物”，而反对只以“人”这一残缺、有限的视角观照万物。甚至，庄子还认为自然事物比人更接近于“道”的境界，庄子说：

唯虫能虫，唯虫能天。（《庚桑楚》）

陈鼓应先生释之为“只有鸟兽才能安于为鸟兽，只有鸟兽才能契合天然”<sup>①</sup>，可以说契合了“物”之“自足性”的特征。在庄子哲学中，物之所具备的这种“自足性”可以引申为“德”这一概念，在《老子》中，“德”即是玄秘的“道”的实现<sup>②</sup>，庄子继承了这一思想，而认为“物得以生谓之德”（《天地》）。就是说，“德”即为“某物之所以为此物”之所在，是其自足性之依据，是其个体价值之由来。

在《秋水》篇为后人津津乐道的“濠梁之辩”中，庄子对“鱼之乐”的坚持，尤其体现了庄子视外物为具有独立之价值的个体的思想。同时，庄子亦能“远取诸物”，而能领略出玄深而普遍的“道理”，他说：

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

可以看出，庄子正是从天、地、日、月以及万物本有的情状中领悟到了他所要表达的“道”。同样，“天籁”之所以为天籁，也正是任其自然、充分显发出自我本有的性质的表现。

郭象在注释《庄子》的时候也充分阐扬了“物”之“自足性”：

夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。

故理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，第620页。对于这句话，注者有不同的理解，郭象注为“能还守虫，即是能天”（见郭庆藩，《庄子集释》，第813页），与陈鼓应的解释宗旨相仿，但成玄英却说：“鸟飞兽走，能虫也；蛛网蜣丸，能天也”（同上），显然将虫分为陆上的与空中的。比较而言，前说较胜，故本文取之。

② 《老子》第五十一章说：“道生之，德畜之，物行之，势成之”。

苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无美于天池，而荣愿有足矣。<sup>①</sup>

在郭象看来，事事物物都有其定则、特性与自然的限制，事、物只要不失其性，而将这种性质自然而充分的显发出来，就可以称的上是“逍遥”了。就是说，“逍遥”不是完完全全冲破一切限制，而是要“得其所待”，在天生的限制之内舒展生命，自得其乐，即如孔子所说的“从心所欲而不逾矩”（《论语·为政》）。

我们认为，庄子中的确含有将万物至于其自然禀赋的特征而“一例看”的意旨，但这是否就是庄子所追寻的“终极理境”则很难说。郭象的失误就在于，他将庄子哲学中一些细微的东西无限放大，并将一些基础性的东西视为终极了。

值得注意的是，庄子对物之自足性的揭示恰恰为物之丰富性提供了“论证”：正因为万物是自足的，我们才不能妄加干涉而违背其天然自性，而能达到“万物不伤，群生不夭”的境域，便是维持了万物之丰富性。

### 三、“物化”：“物”之变化性

在庄子看来，“物”不仅是丰富的、自足的，而且是变动不居、周流变化的，这种“变化性”可以分为三个方面来说：首先，作为个体的自然事物不具有恒常的生命表现；其次，不同事物间的生命形式可以相互转化；第三，作为“物事”、“物论”讲的“物”也是变幻莫测、莫衷一是的。

庄子首先注意到了自然生命都有一个变化的过程、周期与终点，没有一成不变的呈现形式或发展过程，他说：

夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。何为乎？何不为乎？夫固将自化。（《秋水》）

物之生也，若骤若驰，无动而不变更，无时而不移。（《秋水》）

物有死生。（《秋水》）

彼其物无测。（《在宥》）

可见，庄子将“物”的变化视为没有止限、没有定常甚至没有原因的，这可以称为物之“自化”。当然，作为“万物”之一的“人”也不能跳出这一流行不已的迁

<sup>①</sup> 郭象：《庄子注》，见郭庆藩，《庄子集释》，第1、7、9页

化过程，而有着自己的生命变化过程，个体的人的生命尽头便是那个很难看得开、想得透的“死”。

但“死亡”却不是终结，因为在庄子看来，各种生命形式都是短暂的表象，都是“道”或“气”在某一时刻的表现形式。就是说，“物”在抵达“自化”之“终点”——死亡——之后，又开始了另一种转化：

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

庄子当然是在“做梦”，但这不妨碍庄子有其“物化”思想，如果说“蝴蝶”还只是庄子精神寄托的表征的话，《大宗师》中子祀的话就很确定的表达了庄子的这种思想，死到临头时，子祀说：

浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸩炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！（《大宗师》）

在子祀的眼里，自己的臂膀可以化作鸡、弹弓，臀部可以化作车轮，精神可以化为骏马，不仅有承认物之丰富多样的影子，也有尊重物之价值自足的意思，但更重要的，是揭示了不同的“物”之间是可以相互转化的。

而主持者这场盛大的“变脸”戏的“导演”，在庄子看来，即是“造化（者）”<sup>①</sup>。同样是在《大宗师》中，子犁去看望“喘喘然将死”的老朋友子来，不仅训斥了哭哭啼啼的朋友的妻子和儿女，还赞扬了一番这个“导演”，他对子来说：

伟哉造化！又将奚以汝为，将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？（《大宗师》）

可见，在庄子的代言人口中，伟大的造化能够将人变成老鼠的肝脏或者蟑螂的臂膀。

因此，可以断言，人与其他一切有形质的东西之间没有“质料”的区别，而这种质料，就是“气”。在著名的“鼓盆而歌”的段子里，庄子中述了这种思想：

<sup>①</sup> 在《大宗师》一篇中，“造化（者）”一词出现了三次，在其他篇章中未曾出现。

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

可见，“气”的集聚成“形”，而后依恃上文所说的“德”而能有“生”，“死”后又复归于“气”，如是循环，如是不息。

当然，不仅人能转化为“物”，不同的“物”之间也可以相互转化，这在上文所引的庄子的“进化论”一段有详尽的说明，此不赘述。所以，丰富的万物究其实质也不过是“气”的“假面舞会”，都是“气”的“白板”之上的杂乱无章、变化无常的凌乱轨迹。

同样，依托于万物而衍生出的“物情”、“物事”、“物论”也是如此，庄子说：

轩冕在身，非性命也，物之傥来，寄者也。寄之，其来不可围，其去不可止。（《缮性》）

死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。

（《德充符》）

物无非彼，物无非是。（《齐物论》）

可见，“贤与不肖”、“饥渴”所透露的“物情”，轩冕所象征、穷达所指示的“物事”，以及“彼”、“是”所寄托的“物论”在庄子眼里都是毫无确定性可言的。

实际上，“物”的变化性在与“道”的确定性的对照之下能更清晰的呈显，我们将在下文中详细分析“物——道”之间的关系。

#### 四、“外物”：“物”之外在性

除了以上性质，庄子还将“物”之意义在“物——人”关系的背景下透显了出来，相对于“人”而言，物具有“外在性”。庄子说：

假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目。（《大宗师》）

外物不可必，故龙逢诛，比干戮，箕子狂，恶来死，桀纣亡。（《外物》）

在庄子看来，“物”都作为人的“身外之物”而存在的，是作为与人“相异”的东西存在的，这一点可适用于上述的所有层面的“物”。并且，“外物不可必”，物并

没有一个定则，是不断变化且人无法把握的，这就是上面我们所揭示的物的“变化性”。

“物”的外在性意味着，“物”与人的本然生命是殊途的、歧异的，外在的物——比如生死、名利、是非等——一旦转化成人的内在状态而对人形成了干扰，就可以称为“物累”，或说“物役”，这种状态下，“物”就会成为人心灵的枷锁，人就被“物”牵累、连累而不能轻松自适，就会被“物”奴役、役使而不能自由自在。所以，庄子反对对各个层面上的“物”倾注太多的“情”而主张“不以好恶内伤其身，常因自然而不益生”的“无情”。

庄子对“物”的外在性定位在其思想中是非常基础的。面对着万物之芸芸，庄子对之采取的是一种保持距离的“尊重”，让“物事”、“物情”之“物”独立于人的生活世界之外而富有生机的存在，这就是庄子“成全”“物”的方式；而面对着各类“物事”、“物论”，庄子则主要将之视为“外在”的而努力使之不沾染、侵扰个我的心灵与精神。

庄子虽然追求“与物为春”般的境界，但这并不就是指人与物可以“莫逆于心”而不分彼此，恰恰相反，“与物为春”的状态恰恰是与“物”保持着特定的距离的状态，不相妨害。“物”的外在性使庄子致力于将之从人心中摒弃、涤除，而做到“用心若镜”、“不为物役”，不让外在的物留置心中，而伤害了自己的内心、扰乱了自己的精神。在这种情景中，人不仅能够获得心灵的平静，物也充分保持着自己的外在、独立性而不受人的侵扰。

实际上，对于自然万物来说，承认“物”的外在性，就是对“物”之丰富性与自足性的持守与保护，就是实现了“物”的“内在价值”；而对于“物事”、“物论”、“物情”这些人生之“物”来说，认识到名利、是非、生死的“外在性”，就是深入理解了人的内心、提升了自我的境界，并为实现“人”的“内在价值”做出了必要的、有效的铺垫。

综言之，物之“丰富性”、“自足性”的品格主要指涉着“自然万物”层面的“物”，而“不确定性”、“外在性”的品格则涵盖了所有层面的“物”。而且，“丰富性”是就作为“群体”的“物”来说的，“自足性”是就作为个体的“物”来说的，“变化性”是在与“造化”（道、气）的对比下阐发出来的，而“外在性”的

参照点则是“人”。进一步，如果说，物的丰富性与自足性尚能显示出一种生生不息的生机与活泼自如的活力，那么，庄子对“物”（尤其是“物事”、“物论”层面）之变化性与外在性的揭示则无疑是一瓢冷水，而让我们清醒的认识到，这世间的一切是多么幻化、多么悲凉、多么无奈！实际上，庄子哲学中的确一种悲哀的气息与沉痛的底色，这种悲哀与沉痛不仅是为了时代，更是为了人心，庄子对“物”之“变化性”、“外在性”的中述正是要破除物对人的侵扰，而能使人“大其心体天下之物”，而能“解心释神”，不仅还“物”以丰富与自足，更使人能自由而自在，这一点，我们将在后文详述。现在我们要讨论的问题是，作为“生命的学问”之一种的庄子哲学中具有“丰富性”、“自足性”、“变化性”、“外在性”四重品格的“物”对人而言又具有什么样的意义和价值呢？

### 第三章 “物”之意义

上文已经谈到，在庄子哲学那里，于人而言“物”是“外在”的，但我们讲的“外在”却不是毫无牵系、永不相及、判然而分的“外在”，毋宁说这种“外在性”是一种“心灵的距离”，就是说，人与物的关系并不是一个“外在性”就能取消的，甚至，“外在”的“物”对人而言，具有不可或缺也毋庸置疑的意义与价值，即便是庄子幻想的“姑射神人”，虽然能够不食人间烟火，却也需要吸“风”饮“露”，其生命也离不开“风”、“露”之“物”。在西方哲学史上，海德格尔似乎也十分重视“物”在人之“存在”中的作用，他认为“物”是“表示人们以某种方式予以关心、与人相关涉的一切东西，因而也是处于言谈中的一切东西”<sup>①</sup>，可见，“物”之存在是以“人”的存在为前提的，“物”不仅“自足性”的独立在那里，不仅“外在性”的展示在那里，而且，“在物的背后，乃是人的存在”<sup>②</sup>，所以，我们在这里所展示的“意义”即是对“人”来说的“物”之意义。庄子也说：

物谓之而然。（《齐物论》）

“物”呈显于人的“言谈”之中。那么，“因人而在”的“物”对人有什么意义与价值呢？

#### 一、作为人类生活之背景的“物”

海德格尔说，“栖居始终已经是一种在物那里的逗留”<sup>③</sup>。庄子也说，“汝为莫必，无乎逃物，至道若是，大言亦然”（《知北游》），实际上，岂止是“道”与“言”，人类更是“无乎逃物”而不得不与万事万物交接的存在。人天然作为“此在”而“在”，无处逃遁。

陈少明先生认为，“在早期思想人物的心目中，物不是纯粹的自然对象，而是人生命世界中不可分割的要素。”<sup>④</sup>诚然，作为人类命当如此、确定不移的生活背

① 海德格尔：《物》，见《海德格尔选集》，孙周兴译，上海三联书店，1996年，第1178页

② 杨国荣：《庄子的思想世界》，北京大学出版社，2006年，第257页

③ 海德格尔：《筑·居·思》，《海德格尔选集》，第1194页

④ 陈少明：《经典世界中的人、事、物》，三联书店，2008年，第36页

景，“物”有两个层面的意思：首先是指广义的自然界，即“天地之间”；其次是指社会环境以及人类所创造的一切知识、器物。

作为人类生活之背景的“物”也就是人类生存繁衍的物质基础，自然界为人类提供了空气、水、阳光、事物等维持生命的基本要素，然后，人类又依其灵明，对自然界中的材料进行加工与改造，而有了房屋、道路等，更重要的是，人类在处理同类之间的关系过程中逐渐形成了“人类社会”，于是，人类不仅要在“自然”中生存，更要在“社会”中生存，庄子藉孔子之口说：

天下有大戒二：其一命也，其一义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。（《人间世》）  
庄子的意思是，人生必然有父亲与君主，这是人所不能推脱与忽视的两个天生如此的“大戒”、“戒律”——人天生是父母的儿女，而且，普天之下，莫非王土，这都是无法抗拒、无可奈何的，这正如王博先生所说的：“不管你愿不愿意，你都生活在世界之中”<sup>①</sup>。

作为人生活背景的“物”，同样也是庄子重要的“思想背景”，庄子不是不谙世事，相反，他对社会有着洞若观火的清醒认识，从《人间世》这一充斥着对从政心理、技巧的精湛说明的篇章中，我们或可窥见此点。古往今来的注庄者大都注意到了庄子的政治背景和政治意识之明显，甚至可以说，庄子对社会现实的关注一点也不逊色于儒家学者，在相同的起点下，庄子不过是另辟蹊径而通往了“无何有之乡”、“广漠之野”、“逍遥之墟”、“苟简之田”、“不贷之圃”，蒋锡昌先生甚至认为，“庄子之《逍遥游》，可谓全为当时政治与其生活之反动”<sup>②</sup>，也注意到了庄子背后那个挥之不去、无法忽视的大背景。而庄子和儒家的区别在于，他只肯将社会视为人存在的“背景”，而不像儒家那样视之为生命的寄托和意义的“法场”。

作为人类生活的大背景是“物”之于人的广义的、宽泛的意义，在这种广义的定位之下，我们又可以细分为两个方面，一方面是看人能在“物”之世界里把握什么，一方面看人在追寻超越“物”之境界时，“物”是“一无是处”了，还是有点“用处”。

<sup>①</sup> 王博：《庄子哲学》，第26页

<sup>②</sup> 蒋锡昌：《庄子哲学》，第50页

## 二、作为智慧显发之终点的“物”

一般说来，人们对自己的思维能力与智慧都是相当自信的，帕斯卡尔认为人就是“一根能思想的苇草……全部的尊严在于思想”<sup>①</sup>，孟子也说，“心之官则思，思则得之，不思则不得”（《孟子·告子上》），把思考作为人为“万物之灵”的重要方面。的确，智慧与理性确实是“造物者”送给人类的一份“厚礼”，但是，人却经常有一种理性的自大，认为凭借着人的智慧，将会认识一切。在庄子看来，这是狂妄的，正如康德拿着“物自体”的“粉笔”给“纯粹理性”画出了一条边界，庄子早已给人类的智慧与语言划出了“警戒线”：

言之所尽，知之所至，极物而已。（《则阳》）

庄子的意思很明白：我们的语言之尽头、智慧之极致，就是“极物”。“物”就如释迦牟尼的手掌，人类的智慧无论如何是跳不出去的。庄子还说：

可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能致者，不期精粗焉。（《秋水》）

庄子认为，人类的语言（即“物论”）所能表达的东西不过是物之粗疏的表象（即“物象”与“物事”），其思维能够感受到的不过是物之深层的东西（即“物理”），而还有一类超越了“物”，不能以精粗言之的东西，是人类的语言与思维不能谈论与理解的。“物”即为人类智慧所无法超越的经验对象，是人类知识的最终依托。

在庄子看来，人类只能在其知识体系中把握自然万物以及人为的物事，其智慧只能在“物”的世界里兴风作浪、无所不能，能在其中悠游自在的代表人物就是庄子的老朋友惠施。

惠施是一个十分喜爱辩论与爵位的人，虽然屡遭庄子批评与挖苦，但他的确是一个能在“物”的世界里“得其所哉”的“才士”。很明显，庄子反对沉迷于“物”的世界而毫无超越之要求，庄子眼中的惠施即是一个辜负了老天之厚爱的存在：空有高超的智慧、雄辩的口才，不知道更高远的精神探求，也不明晓更真实的价值意义，不明如何用“大”，不知道“无用之用”，更不懂“鱼之乐”的意旨。

就是说，庄子虽然承认人的智慧能够在“物”的世界里游刃有余，但这对于完满的人生来说是远远不够的，面对“道”的世界，人就像在真空中丧失了语言

<sup>①</sup> 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆，1985年，第157页

的传达与坚实的步伐，这时候，智慧与言语都失效了。所以，庄子要求人知晓自己的限度，而能做到“知止其所不知”（《齐物论》），而不是任凭自己的智慧东奔西跑。这个时候，“物”对人的意义便不是“跑马场”可以任由智慧信马由缰了，而变成了一种“负累”，这样，“物”对人的意义就引申到了作为人类心灵转化的契机。

### 三、作为心灵转化之契机的“物”

以上两个方面的物之意义虽然都是“物”的“限度”，但一个为人类的生活提供了保障，一个为人类的智慧找到了归宿，“功不可没”。就是说，“物”一方面的确是人类物质生活、精神探索的基础，但有时候，如果人们只把眼光盯在“物”上，而不“欲穷千里目”，便是拘缚、戕害了人：

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

丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。（《刻意》）

如果只是追求占有社会资源，一味贪求无涯无际的“知识”，而变得蝇营狗苟，或者疑惑忧伤，把生存的“前提”当成了“目的”，把生活的“基础”当成了“理由”，在庄子看来，这种人是可悲可叹的，因为，他把一切都本末倒置了，成了“倒置之民”、“天之戮民”，成了“物”的奴隶，辜负了“天”的厚爱而丧失了人性中更为高洁、纯粹的东西。因此，庄子要求冲破这些“限制”，于是，作为钳制人的生活的物质、社会、知识便构成了庄子哲学所要超越的对象，换言之，成了庄子哲学心灵转化的契机。

这样，庄子哲学就显露出了其最具魅力的地方：对社会生活的清醒反思，对精神生活的不懈追求，对生存视角的积极拓展，以及对生存境界的有力提升。而这些，没有“物”的铺垫和参与，是没有实质性内容的。这正如僧肇与熊十力先生所说的：

岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物通顺，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。（《不真空论》）

宇宙本体非是离自心外在境界及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。

①（《新唯识论》）

“真谛”不是空无一物的寂寥之境，而是在“物”、“伪”的底色上呈现出的“人间仙境”；“本体”也非不关“心”与“知识”，而要在现实的生活中“反求实证”才能体认得到。

何中华先生也说：“哲学作为人的心灵事件，固然完全是内在化的。但这种内在化的心灵事件并不意味着它与社会无关。相反，哲学家的写作中所扮演的社会角色，哲学思想作为一种文化现象和社会事实，整个哲学本身作为一种社会建制，都已经实际影响着并改变着社会及其形态了。”<sup>②</sup>何先生不仅认识到了社会对哲学家的基础性存在，也看到了哲学家对社会的可能影响，总而言之，“物”就是庄子哲学的“质料”与“本源”，庄子哲学中所透露出的一切烦闷与苦恼，都由之滋生；所体现出的轻灵与自由，也由之而衬显。用庄子自己的话来说，“物”是“莫足为也，而不可不为”（《在宥》）的，“不可不为”即指“物”构成了人生活与思想的背景，“莫足为”则展现出对“物”之“超越”的要求。

---

① 熊十力：《新唯识论》（千辰删定本），中国人民大学出版社，2006年，第22页

② 何中华：《哲学：走向本体澄明之境》，山东人民出版社，2002年，第105页

## 第四章 “物”开启的四维视域

“无米之炊”难成，“无源之水”难以流长。在对庄子哲学的研究中，似乎还没有学者能真正注意“物”在其中的基础性地位，而忽视了庄子哲学中“物”的内涵及价值。

通过以上文字，我们能够得出这样的结论：对人生而言，“物”是必要的，却不是充分的；“物”作为“前提”而在，却非“理由”。问题就在于，有的人会把“物”视为必要且充分的，或者干脆以之为“理由”，这就是错误的认识了“物”的价值和意义，不仅戕害了人生，更糟践了“物”。那么，应该如何全面而客观的定位“物”呢？

当然，单纯的谈论“物”肯定是单薄而毫无意义的，这就需要引入其他概念，而从“物”与这些概念之间的关系中将“物”的基础性意义全面而深刻地挖掘出来。陈少明先生认为，“要理解庄学的思想结构，也许可以用三个关键词，即‘物-心-道’贯穿起来来表达”<sup>①</sup>，我认为，“物”、“心”、“道”之外，“身”也是庄学中不容忽视的基本概念，“身”与“心”的结合即为完整的“人”。如前所述，在庄子看来，“人”也是“物”之一种，但哲学问题归根到底还是人的问题，所以，我们完全有必要将“人”从“物”中凸现出来，而讨论“人”与其他之“物”的关系。

总而言之，从最宏观的角度来看，庄子哲学的问题只有两个，除了将“物”视为“大共名”，而讨论“物与道”的关系问题，还有将“物”视为个体所衍生的“物与物”的关系问题；进一步，把“人”从“物”中挺立出来，就产生了“物与人”的问题；再进一步，将人分为“身与心”两部分，便分别出现了“物与身”以及“物与心”的问题。

所以，在“物”的视角之下，庄子的哲学结构展开为四个维度：物与道、物与物、物与身、物与心。下面，我们将把这几个问题依次展开，不仅能落实、证明“物”的意义，也能将庄子的“天路历程”与最终归宿渐次铺展开来。

<sup>①</sup> 陈少明，《〈齐物论〉及其影响》，北京大学出版社，2004年，第86页

## 一、物与道

虽然“道家”之所以被称为“道家”即是因为其核心概念——“道”——的存在，但是，学界一贯热议的形而上学层面的“道”在庄子哲学中到底占有什么样的地位是有不同的观点的。

一些学者理所当然的把本体之“道”视为庄子哲学的核心概念，而将庄子哲学视为“善言名理，有今纯理哲学之意者”<sup>①</sup>。的确，在流行于中国的西方哲学范式（本体论、辩证法系统）之下，中国学者眼中最具有“哲学味”的也便是老庄了，而老庄道家中最具有形而上意味的概念也便是“道”了，于是，“道”即是“庄之所以为庄的主导思想”<sup>②</sup>，而下面的话也格外受从庄子哲学中寻找“哲学”的学者的青睐：

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

但是，也有人提出不同的意见，比如，严复就认为以上话语在庄子哲学中是无关紧要的“颂叹道妙之词”，是“庄文最无内心处，不必加以深究”<sup>③</sup>；而张舜徽先生也认为将庄子的“道”视为本体论意义上看不见、摸不着的东西加以争论，都是节外生枝<sup>④</sup>；陈鼓应先生则认为，“老子的‘道’，本体论与宇宙论的意味较重，而庄子则将它转化而为心灵的境界”，把庄子的“道”视作一种“人生所臻至的最高境界”<sup>⑤</sup>。刘笑敢先生认为庄子的“道”有两方面的基本含义，“一是指世界的本原，一是指最高的认识，前者是道的实体意义，即白然观中的道；后者是道

① 吕思勉：《经子解题》，华东师范大学出版社，1995年，第115页

② 张恒寿：《庄子新探》，湖北人民出版社，1983年，330页

③ 严复：转引自陈鼓应，《庄子今注今译》，第182页

④ 转引自徐克谦：《庄子哲学新探》，第39-40页

⑤ 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社，1992年，第198页

的认识论意义，即认识论中的“道”<sup>①</sup>；同样，陈少明先生也认为，“它（指“道”）包含‘以道观之’之‘道’，以及作为‘无所不在’的‘物物者’两个层次。前者把‘道’当作一种‘看法’，即一种主观方式，后者则将其当作即内在于人与物，又可超越于人与物的客观力量或‘东西’”<sup>②</sup>，也是认为“道”含有方法论与本体论的双重意义。

实际上，庄子的“道”也有着极多的含义，而结合《庄子》文本来看，将以上观点综合起来看待是最稳妥的。综合以上观点，庄子的“道”有本体论、境界论、方法论的三层意旨，就是说，“道”具有明显的“本根”、“本质”意味，但是，正如熊十力先生所说的，“古代大学派之本体论，是其人生意义之所托”<sup>③</sup>，庄子哲学的归宿亦不在于对形上世界的思辨和揭示，而在于对人生意义与价值的重新定位，所以，“道”具有人生论意义上的“境界”意蕴，而且，庄子哲学也试图通过对“道”的探讨，而使人掌握一种能由之进入“精神自由”的“心灵境界”的“道路、途径和方法”<sup>④</sup>，即，“道”是通往逍遥之境的引导性的、不断生成的、目标性的“过程”的展示。

在讨论“物与道”的关系之前，还应该注意的是，是“物”与“道”关系中的“物”主要是指具有“丰富性”、“自足性”等特征的“自然万物”，与之对应，这里的“道”即是本体意义上的“道”；但是，“物”还可以指“物论”层面的“是非”以及“物事”层面的“仁义”，与之对应，“道”则非创生之“道”，而指向人类的最终价值和自由境界了。正是由于“道”也可以被阐释为“境界”，而“境界”必然指向“精神”、“心灵”而与人的“心”有着莫大的关联，因此，“物事”、“物论”层面的“物”与“境界”之“道”的关系实际上包含于“物与心”的关系之中，我们将在后文中论述，所以，在这一部分我们只讨论前一方面的“物与道”。

关于自然万物与本根之道的关系，庄子哲学继承了老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》）的宇宙生成论，而认为道生成了万物，庄子说：

夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！（《天地》）

且道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，（《渔夫》）

① 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，第103页

② 陈少明：《〈齐物论〉及其影响》，第71页

③ 熊十力：《明心篇》，见《体用论》，中华书局，第290页

④ 关于“道”作为“道路、途径和方法”的论述，参见徐克谦《庄子哲学新探》第二章《作为道路与方法的庄子之“道”》。

“道”是万物之所由来、之所以然的根据。在这种前提性的关系之下，自然万物与本根之道还具有“双重性”的关联，一方面，物与道的“性质”有着极大的差异，“物”的产生在一定程度上是对“道”的损害；另一方面，“物”毕竟是由“道”所生成，而在另一种意义上是“道”的现实呈现以及对“道”的成全。

### （一）“物”与“道”的对立

在庄子哲学里面，“物”与“道”的关系表面上体现为一种判若云泥的对立关系，庄子习惯于将“物”与“道”“相提并论”而分疏出两者的不同性质：

道无终始，物有死生。（《秋水》）

可见，道与物最大的区别就在于“道”具有超越时间的永恒性、绝对性，无始无终，无生无死，“自古以固存”，“先天地生而不为久，长于上古而不为老”（《大宗师》）；相反，正如我们在讨论“物”的性质时所说的，物具有“变化性”，非常容易丧失其表象与性质。

正是由于道与物在性质上的差异，导致了两者似乎是针锋相对、水火不容的，而且，庄子也的确认为，“物”的产生实际上是对“道”的损害，世界本来的完美状态完全是“道”的氤氲，是“未始有物”的本来“清静”之境，庄子说：

有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。（《齐物论》）

庄子所认为的最本然完满、尽善尽美的世界是没有“物”的存在的，“物”的出现是对“道”的初始状态的第一层损害。这正如《应帝王》篇末尾关于“混沌”的寓言，“道”实际上只作为恍惚玄秘的一团混沌而存在着，“物”的出现也就相当于给“道”凿出了一些形状，这之后，“道”虽然没有像混沌一样死去，但还是潜隐在“物象”之后而被遮蔽、忽视了。

综言之，“物与道”之所以有其对立之表现，主要基于两个方面的理由：一是二者性质的截然不同；二是“物”的产生在一定程度上遮蔽了“道”。但只要稍加思索，我们即可发现，这两个理由只是直观上的，“物与道”的对立也只是表面上的，只要我们秉持住“道”生“物”这一前提，就会发现，二者的关系实际上并没有那么糟糕。

## (二)“物”与“道”的调和

“物”的产生毕竟也是“道”的作用的结果，“道”虽然隐藏在了“物”的背后，但还是会有庄子这样的大哲以其如炬慧眼发现了这一隐藏在“物”之后的“秘密”：

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甃。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”（《知北游》）

上面说过，“物”都是产生于“道”的“关怀”之下，“大道，于大不终，于小不遗，故万物备”（《天道》），道对物正如母亲对自己的孩子，不论大或小，都能“一视同仁”，所以，才有了丰富的自然万物，这正如引文所揭示的，就在我们所认为的低等的小蚂蚁、无用的谷子皮、普通的瓦石以及肮脏不堪的“屎溺”里面，竟然也都有道的存在，这一方面说明了“道”的遍在和包容，也说明了“物”的“自足性”。

所以，“道”不是一个绝对超越性的、不染纤尘的东西，而具有着“海纳百川”的包容气质，不仅是“物”之由来之所，也是其回归之地。而且，“道”所具备的如此品质，构成了物与道“和解”的终极根据，否则，不论“物”是多么可爱与华美，都将不能够获得“道”的“青眼”。按庄子的话来说，这就是“以道观之，物无贵贱”（《秋水》）。“以道观之”，“物”才不是贵贱有差、毫无意义的“俗物”。

另一方面，“物”具有的自足性品格也挺立起了“物”的价值，而不会只是“道”生成的无用的“赘物”，即使是在最卑下的“物”里面，也包含了“道”的消息，所以，物是有意义的，而且，正是“物”的出现，才使“道”有了安栖之所与展现之地。

经由表面性质上的背离，我们抵达了“物与道”和谐共处的一面。虽然“物”、“道”的性质确实不可同日而语，但“物”的不确定性终归是“道”的永恒性的现实面相；而且，“道”无论如何总是“在那里”的，不会因“物”的遮蔽而不存在；再进一步说，“物”不但没有障蔽“道”，反而可以视作“道”的现实家园，是“道”的“荃”或“蹄”，我们完全可以凭借“荃”得到“鱼”，借助“蹄”得

到“兔”，而不是面对敏捷而狡猾的“鱼”，“徒生羨鱼情”。

以上通过对“道”的含义的简单探讨，以及对“物与道”关系的大略梳理，是我们在“道”的对照下重新领会了“物”的特征及意义。丰富的自然万物的“变化性”使“物与道”首先体现为背离的关系；但“物”的“自足性”让我们得以重新思考“物”的意义，即，“物”并非一无是处而能够承载、体现“道”的“信息”。可以说，“物与道”之间这种“若离若即”的关系让我们认识到了“物”的天然限度与不可离弃，也体会到了“道”的“即内在即超越”、“极高明而道中庸”的特征。按照庄子的话来说，这似乎可称得上“吊诡”：“物”之特征、“道”之特征、“物与道”之关系似乎都内含着两个相反的向度，但在庄子“照之于天”的宏大视角之下，乖离的向度又都消弭在了无形之中而呈现出“和谐”的面相。这种奇特的“吊诡”贯穿于庄子哲学的全部内容之中，后文中，我们还将继续展示这一点。

在庄子看来，“物与道”只是表面上的对立，其归宿还是“和谐”之一面。就是说，庄子不认为“道”是唯一正确的，也不主张“物”是可以舍弃的，而要给“道”、“物”两者合适的位置，不“唯物”，也不“唯道”，在“物与道”的相互交融与契合中充分展开二者的价值与意义。

值得注意的是，虽然“物”是不可轻视的，但毕竟不能凌驾于“道”之上，庄子之所以能在“物与道”之间取得平衡，关键还在于“以道观之”这一哲学方法、视野的确立。“以道观之”的说法表明了“道”的方法论意义，这种方法也贯穿于庄子哲学的全部内容之中。

从对“物与道”的关系的探讨，我们能够发现庄子哲学“由对立到调和”的基本模式与“以道观之”的基本方法。这为我们讨论“物与物”、“物与身”、“物与心”诸关系提供了方便。

## 二、物与物

“物”的存在是“道”的结果，“物”是丰富的，日月星辰、风雨雷电、花草树木、飞禽走兽，各类“物”形状不同、种类繁多，芸芸众生存在于“同一个世

界”，在日常的情景之中，却不会有“同一个梦想”，而难免会有所碰触。那么，“好像整天是在山野里散步，观看着鹏鸟、小虫、蝴蝶、游鱼”<sup>①</sup>的庄子是怎样看待“物与物”之间的关系呢？

当然，我们在这里所探讨的“物”限制在“自然事物”的层次上，这样，“物与物”首先即为自然事物之间的关系；分析“物”的内涵时我们说过，在庄子的视野中，“人”也是“物”，所以，“物与物”还可以衍生出“人与物”以及“人与人”之间的关系。就是说，“物与物”的关系实际上包含着“自然事物之间”、“人与自然事物”以及“人与人”三个层次。究其内涵，这三个层次也不过是指示出了人所生活的自然环境以及社会环境，这一点，我们在探讨“物”作为人类生活背景的意义时已经有所揭示。

实际上，对“物与物”关系的探讨并不是庄子哲学的主题，毋宁说这是我们为了给庄子哲学构架一个严密的“体系”的需要。近年来，生态伦理学的兴起亦使人们非常重视庄子哲学中的“自然”问题，但这毕竟不是庄子所重点关注的，所以，在这里我们只是简单的梳理一下“物与物”的关系。

### （一）“物”与“物”之对立

“博物学家”庄子眼中的世界首先也不是有序的、和谐的，通过对大自然的细致观察，庄子发现，“物与物”之间充满着不可调和的矛盾，每种“物”的存在都有潜在的、不可意料的危险，在一次去雕陵的栗树林游玩的时候，庄子目睹了下列场景：

庄周游于雕陵之樊，睨一异鹊自南方来者，翼广七尺，目大运寸，感周之颡而集于栗林。庄周曰：“此何鸟哉，翼殷不逝，目大不覩？”蹇裳躩步，执弹而留之。睨一蝉，方得美荫而忘其身，螳螂执翳而搏之，见得而忘其形；异鹊从而利之，见利而忘其真。（《山木》）

庄子小心翼翼，本来想用弹弓打下从南方飞来的“异鹊”，却发现它之所以睁着大眼睛却看不到自己是因为它正试图捕捉一只螳螂，那只螳螂呢，也专心于垂涎一只在树荫中乘凉的蝉而意识不到危险。当然，庄子是在“寓言”，庄子的本义是通

<sup>①</sup> 宗白华：《美学散步》，上海人民出版社，1981年，第1页

过这则故事告诫人们不要只把眼光聚焦在功利上面，但其字面意思，却实实在在是描述了“物与物”之间的戕害与对立。

这种尖锐的对立，发生在人与物之间，也存在于物与物之际，见证了这一残酷场面的庄子很是震惊，而发出这样的感叹：

噫！物固相累，二类相召也！（《山木》）

“物固相累”即是指物与物之间天生就是互相损害、互相牵累的，“一物降一物”，必定有一种“物”与另一种“物”存在着相反的对立关系。

“物与物”的对立不仅表现在“物”之间的互相伤害，还表现在，因为“物”具备着“自足性”，所以，物有着各个独立的价值，而这种价值似乎是不可分享的，就是说，“物”的“独立性”使“一物”很难“理解”“他物”，当然，这种难以理解只在“人与物”以及“人与人”层面有效。

在庄子哲学里面，“人”如果不能理解或尊重他物的习性，而把自己的意愿强加于他物，就会导致糟糕的结果，比如鲁侯“以人养养鸟”，而忽视了“鸟之所以为鸟”，只能导致海鸟的悲惨死亡；还有一个非常爱自己的马的人，对马无微不至，“以筐盛矢，以蜾盛溺”，但还是在拍打马身上的蚊蝇时，被爱马“误会”而踢碎了头颅。当然，人也有着一种常见的傲慢和“无知”，只依着自己的狭隘立场对他物妄加评论，对“物”之自足的、独特的价值视而不见，也会引起他物的不满，在《人间世》中，木匠中的“大腕”匠石就只按着人的需要品评“栎社树”，结果导致“栎社树”入梦训导了匠石一番，最后，“栎社树”说：

且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也？（《人间世》）

“栎社树”与“匠石”同样是“物”，为何匠石还要独独以“物”评论他物，而忽视了自己也不过如此呢？可见，在“人与物”的关系上，庄子非常反对只依照人的标准与外物相处，如若不然，“人与物”也必定是互相戕害的对立关系了。

“人与人”层面的“物物”关系能牵连出人的“社会性”，我们知道，“仁”的字面意思即是“人与人”（二人），当然，庄子不会像儒家那样将重点放在人的社会性上，但是，这却是庄子哲学中非常重要的“背景”与“契机”。“人与人”之间的对立一方面也表现在互相攻伐、残害上，这在庄子时代并不鲜见；另一方面则表现在人与人之间的不能相互理解上，在《齐物论》中，庄子感叹了人们之间的隔膜与困境，即“我与若与人，俱不能相知也”，或许，庄子与挚友惠施的濠梁

之辩是庄子思考如此问题的直接缘由。庄子还借孔子之口说：“凡人心险于山川，难于知天”（《列御寇》），诚然是“知人”之难了。

自然事物之间、人与物、人与人的关系似乎都是如此难堪，然而，庄子的思考并未结束，正如他努力解决了“物与道”的对立而使两者“如鼓瑟琴”，在“物与物”的领域，庄子当然也能“妙手回春”而使两者和谐相处了。

## （二）“物”与“物”之调和

在“物与道”一节中我们已经揭示了，“物”在“道”的视角下无贵无贱、无大无小、无是无非，而不像在“物”、“俗”的视角下，“自贵而相贱”，所以，“道”把“物”都摆在了同一个价值层次，没有区别，这就保证了“物与物”之间也必然能够突破僵硬的对立关系而能走向芸芸之境，所以，庄子不无欢欣的说：

万物尽然，而以是相蕴。（《齐物论》）

陈鼓应先生释之为：万物都是一样，而互相蕴含于精纯浑朴之中。<sup>①</sup>就是说，在一个比较大的视野下，“物与物”之间并不是“血淋淋”的相残关系，万物的自我价值虽然不同，但本质相同，终极价值也相同，因此，“物与物”必然能够和谐共处、相互“蕴含”，就像“天籁”，风吹过来，从不同的孔穴中发出千差万别的声音，这些声音的组合就是一场和谐的“交响乐”。

同样，人与物之间，在互相“尊重”的基础上避免人对“物”的“傲慢”和“偏见”，也避免“物”对人的生命的威胁和损害，而达到“至德之世”中所说的“同与禽兽居，族与万物并”（《马蹄》），素朴恬淡，和乐康熙。

人与人之间既然注定了不能够完全领会和理解，那么，就不妨求同存异、“莫若以明”，“和之以天倪”、“照之以天”，而达成人与人的和平共处，这一点，因为“是非”问题属于“心”的领域，我们将在下文“物与心”一部分中详细论述。

所以，“物与物”之间实际上是要互相依赖、难以分离的，正如庄子所揭示的：

故水之守土也审，影之守人也审，物之守物也审。（《徐无鬼》）

<sup>①</sup> 陈鼓应：《庄子新注新译》，第87页

意思是，“所以水守住了土就粘固，影守住了人就依恃不分，物守住了他物就融合不离。”<sup>①</sup>所以，庄子的最终归向还是在“道”的视野下“摆平”“物与物”的关系，正因为有着相同的本质与终极价值，“物与物”才有调和的可能；而现实来看，“物与物”之间是互为背景、条件、前提的。

在“物象”、“物情”层面的“物”的内涵下，我们讨论了“物与物”之间从对立到调和的关系，这一关系可以分疏为三个层面：自然事物与自然事物、人与自然事物以及人与人。在庄子眼中，三者首先也体现为相互牵累的关系，但是，经由“以道观之”的方法论，三个层面对应的“物”最终还是达成了“和解”。可以说，“物与物”的关系确立了人类生存、生活的自然环境和社会背景，与我们在上文中对“物”之作为人类生活背景的意义相近。

但是，“物”毕竟还有“物事”、“物论”的意义，而“人与物”的关系也不只是限于人与自然环境之间，我们之所以在此不作讨论，是因为这些层次的含义已经延伸到了我们想要讨论的“物与人”的关系之中。接下来，我们就对庄子哲学中的核心问题——物与人——的关系展开议论，以揭示庄子哲学如何在“物与道”的关系凸现出来的方法论，以及“物与物”的关系所确立的大背景的前提下，从“物”中突围，而观照与体现自我生命的意义与价值的。

### 三、物与身

生命是庄子哲学的主题，这一论点是历来解庄者的共识。而在战国时代思想者的视野中，人的生命普遍被视为包含着“身”与“心”两个部分。因此，尽管身和心的关系不是黑白分明，庄子中也常以“形”、“心”并举<sup>②</sup>，但为了努力做到论述的条理和清晰，我们也将“物与身”、“物与心”两个层面上阐述“物与人”的关系。刘笑敢先生说，“从现实上讲，庄子哲学所回答的中心问题便是在乱世中如何全生保身，从理论上讲，这一问题也就是怎样在客观必然性面前实现个人自由”（245页），的确，“全生保身”（生命的保全）与“解心释神”（精神的自由）构成了庄子人生哲学的标的，而这一切，无不通过与“物”的“博弈”而达成。

<sup>①</sup> 陈鼓应：《庄子新注新译》，第662页

<sup>②</sup> 比如“形莫若就，心莫若和”（《人间世》）、“劳形怵心”（《应帝王》）等等。

接下来，我们先从“物与身”的角度看看庄子是如何“全生保身”的。

“身”在先秦思想家那里有着重要的位置，比如儒家的“修身”，就将“身”视为“一个可以无穷地发挥人性光辉的百分点”<sup>①</sup>，当然，“修身”之“身”已经超出了肉体生命而带有道德含义。在庄子哲学的视野中，“身”当然不具有德性的光辉，而只是人的自然生命，与“形”同义，指向的是人的肉身、身体，或说自我的生命。当然，《庄子》中也有“修身”这样的字眼，其内涵当然不是涵养仁义，而是一种通过修养而达到精神自由之境的方法。

海德格尔说，“我们并非‘拥有’一个身体，而毋宁说，我们身体性地‘存在’”<sup>②</sup>，毋庸置疑，敏感的庄子肯定不会对“切身”的“身体”漠然，而对人的“身”有着浓厚的兴趣，从《养生主》中我们也可以看出，身体问题在庄子的眼中是个“重要问题”。当然，庄子对得道之人的描述有“堕肢体”、“身如槁木”、“离形”之类的字眼，但这并不意味着庄子必欲抛却“身体”而后快，而是要求人们“超脱形体的极限，消解由生理所激起的贪欲”<sup>③</sup>，而这种奇特的“修身”方法，反而是对“身”的保全和守护。

“终身”二字常见于《庄子》<sup>④</sup>，意思即为“终生”，可见，在庄子眼中，“身”的问题主要就是“生”的问题，在那个人的生命得不到保障的时代，庄子对如何“全身”、“保生”、“尽年”有着详细的探讨。

### （一）“物”与“身”之对立

庄子眼中，物与身的对立体现得尤为显著。我们知道，“物”可以分疏为物象、物情、物事、物论等层次，而这四个层次，都会对人脆弱的生命造成伤害，从而使人的“身”或者劳累，或者残障，甚而失去生命。

首先来看“物象”即自然事物对“身”或说生命的伤害。我们在第一章揭示“物”的“物象”含义时所引述的“神人”，便都是水灾、旱灾、严寒、酷暑等自然灾害以及禽兽等物不能奈何的。庄子的这种“物莫能伤”的梦想，从侧面说明了战国时代恶劣的生存环境。而且，低下的生产能力和生活物质条件的匮乏也使人们很

① 杜维明：《现代精神与儒家传统》，三联书店，1997年，第64页

② 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，商务印书馆，2002年，第108页

③ 陈鼓应：《老庄新论》，第176页

④ 比如，“终身役役而不见其成功”、“终身无成”（《齐物论》）。

难应付突如其来的自然灾害。所以，在庄子的想象中，便有了能够在各种自然灾害中毫发无损的要求。

“物情”与“身”的对立，则主要是“人”的自然生命的限度，即，不管怎样，人总是难免一死。死亡会使活生生的有知觉、有活力的身体变得麻木与沉寂，是对“身”的否定与摧毁，是“身”所不得不面对的最强烈的对立，不可预知与不可避免的死亡如飘荡在人们头顶的乌云，压抑着人心、困扰着生命。而如何看待死亡，也构成了庄子哲学的一个关键。另外，人所具有的好恶之情等人性上的“不足”，在庄子看来也会伤害到人的“身体”而影响生命的质量。

“物事”对“身”的伤害，则首先体现为社会环境的残酷，尤其是战国时代动荡的社会环境里，统治者无道，战争频仍，对“无所逃与天地间”的人形成了威胁。在《人间世》中，庄子淋漓尽致的展现了社会政治对从政者的生命的漠视：统治者喜怒无常、为所欲为，使他们如履薄冰、进退维谷，稍有不慎就会一命呜呼；而《德充符》更可以视作庄子对社会无道的揭露与控诉，普通的百姓经常被施以刑罚，断腿、去趾等酷刑严重残害了人们的身体，让他们失去了健全的身体机能，比如，叔山无趾就自悔说：“吾唯不知务而轻用吾身，吾是以亡足”（《德充符》）；而且，诸侯为了自我利益的征战也使“白骨遍原野”，就是在路上行走，也会碰到许多骷髅。可见，社会上遍地是陷阱，到处是“迷阳”，再小心谨慎的人似乎也免不了受到伤害。其次，“物事”还可以指人对社会价值的追求，即，人如果沉溺于对世俗价值——名、利、仁、义等——的追求中，也会使人“奋不顾身”而憔悴不堪，“劳而无功，身必有殃”（《天运》），庄子严厉批评“小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下”（《刻意》）的作为，也有“吾未知善之诚善邪，诚不善邪？若以为善矣，不足活身”（《至乐》）的感叹，更有“不仁则害人，仁则反愁我身；不义则伤彼，义则反愁我己”（《庚桑楚》）的进退两难，揭示了“物事”与“身”不可并立的尖锐对立关系。

“物论”对“身”的伤害，我们可以通过《德充符》末尾惠施与庄子讨论人“无情”时候庄子最后说的话来说明，庄子说惠施“劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑，天选子之形，子以坚白鸣”，其中的“劳乎子之精”似乎就是惠施一味的追求是非的辩论，而耗费了精力、劳攘了身体，使“身”不得安适，当然会影响人的寿命。当然，惠施过早的死亡似乎也会使庄子对“物论”对“身”的伤害更加

深有体会而悲叹不已。

综上所述，“物”与“身”的对立主要就是“物”有可能对“身”最明显的性质——“生”——的伤害，这种伤害，可能是影响了生命的感受，也可能会直接导致“身”的灰飞烟灭。那么，庄子是如何处理两者的看似无法解决的矛盾呢？

## （二）“物”与“身”之调和

通过上文的描述，我们似乎看到了“物与身”之间不可调和的矛盾，但在庄子那里，将二者的“误会”消除而使之“重归于好”似乎也并不是不可能。

首先，在庄子看来，人的“身”的存在和“生”的延续离不开“物”，因为“物”构成了人生存的背景。就是说，虽然外在的自然环境、社会环境可能会对危及到人的生命，但人却必须在有阳光、水、食物等物质条件都存在的前提下才能生活下去，这就是庄子所说的“养形必先之以物”；而且，庄子也明确提出了“备物以将形”的目标，而试图只发挥外在之“物”积极的一面而消除其消极的作用。

“物象”中的自然灾害似乎是不可避免的，庄子肯定对之毫无办法、无可奈何，而只是想象出一些在水深火热中仍能毫发无损的“神人”，认为他们可以通过超自然的能力而免除自然灾害的伤害，从而把希望贯注在了美好的想象上面。

“物情”与“身”的对立是通过死亡而得到展示的，事实是，死亡也是不能避免的，庄子解决两者矛盾的办法也是一种哲学论证与想象，即通过对死亡的一种豁达、安然的态度而让人泰然处之，可以说是通过对人的心境的调整而努力让人不以之为惧、不以之为事，按照庄子的话说就是“不以好恶内伤其身，常因自然而不益生”，从而能够“延年益寿”、“尽其天年”。首先，“死生，命也；其有夜旦之常，天也”，生、死都是命，是自然而然之气之流行，一个对生命通达的人最主要的就是“不务生之所无以为”、“不务知之所无奈何”而要“知其不可奈何而安之若命”；第二，死后的世界似乎更“好”，《至乐》中髀髅对庄子说：“死，无君于上，无臣于下；亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也”，相比于“其中开口而笑者，一月之中不过四五日而已矣”的人生忧患，死亡亦可是一种“解脱”了，当然，这并不意味着庄子轻视生命、神往死亡，而不过是为了消解死亡恐惧的一种方便说法而已，追根究底，其透露的还是庄子对“生命”

的重视。

“物事”、“物论”对“身”的伤害在庄子看来似乎都是咎由自取，实际上，人完全可以不进入社会政治系统，也不追求社会价值实现，更不将精力耗费在永远不可能取得正确意见、达成一致见解的争论上，而完全避免“物事”、“物论”对“身”的戕害。在庄子眼里，政治世界就是一个险象环生的沼泽，人稍有不慎就会陷入泥淖而一命呜呼，但政治世界又是一个“无所逃于天地间”的背景，这样，庄子的态度就是能不蹉浑水就不蹉，这从庄子拒绝楚庄王、嘲笑惠施、贬斥曹商的故事中就能明了；而实在是推脱不掉，“不得已而临莅天下”，那就只好“顺物自然而无容私”，这样“无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”（《天地》），这就和老子很相像了。值得一提的是，庄子在很大程度上是从社会政治的层面来解读和评判儒家的“仁义”、“礼乐”的，他认为“仁义”不过是“遽庐”、“圣人之迹”，只能暂时寄托生命而不能以之为毕生追求；相反，在孟子的视野中，“仁义”则是“广居”、“大道”、“安宅”。

所以，“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”，对于变动不居和无可奈何的东西，我们也只好“安之若命”了。所以说，庄子努力从政治的泥淖、世俗的追求中解脱出来，或可免于“身劳于国”；但面对死生之大，却也只好无可奈何地“常因自然而不宜生”，将不可改变的东西视为“命”而“安时而顺化”，从而最大程度上避免或正视“物”对“身”的影响，以充分实现人的自然生命。

庄子说：“死生亦大矣！”对“身”的重视的确是庄子哲学中的重要一环，之所以如此，是因为对人来说，“身”的健全也是非常基础性的，没有了生命，就谈不上精神自由，也没有了心灵转化，庄子说，“至乐活身，唯无为几存”（《至乐》），把存身、养身之道全寄托在“无为”上，这种“无为”，既指面对“命”的安顺态度，也指对世俗价值追求的放弃。而这种“无为”的哲学根据，也便是我们前述的“以道观之”的方法论，在这种视野之中，物无贵贱，人无尊卑，泯除一切差别，只需要任天随化、自然无为，当然也就没有了喜怒哀乐的侵扰、富贵名利的侵害、生死寿夭的烦扰，从而能在心平气和中涵养生命，这也即是“道之真以治其身”的意旨。

后来的道家流派继承并推展了庄子重身的思想，追求长生不老、长生久视，将获得永生视为人生唯一的意义，可以说是片面发展了庄子哲学，在《刻意》中，庄子说：

吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。（《刻意》）

可见，庄子虽然重视“身”，却反对将“身”作为人全部的价值与意义。庄子之重视肉体生命，是因为“有生必先无离形”，生命以身体的存在为前提，否则，“皮之不存，毛将附焉”，说再多的精神自由也是空话；但若将视野停留在这个地方，认为庄子“把‘身’当成最高价值的结果，就是庄子不可能不为死的焦虑所深深的苦恼”<sup>①</sup>，未免小觑了庄子。实际上，庄子还说：“哀莫大于心死，而身死亦次之”，可见，在肉体的生命上面还有一个更加重要的“心”。而“物与身”之所以能从对立走向调和，其中的关键实质上也是“心”的作用，下面，我们就来看一下庄子哲学中“物”所开启的“物与心”这一最高层次的关系。

#### 四、物与心

“心”是中国哲学中极为重要的概念，在古人看来，人的一切活动似乎都离不开“心”之作用，《素问·六节藏象论》说，“心者，生之本，神之处”也，将“心”视为生命的根本；蒙培元先生说中国哲学中的“心”“既是实体，又是功能，既是存在，又是作用”，“除了与性、情、意、知、思、乐有直接联系之外，还有一个重要的意义，就是‘以体会为心’”。<sup>②</sup>周与沉先生总结说：“中国思想中的‘心’，既含摄知性思考，又充溢德性诉求，并为情意的体验所涵润”<sup>③</sup>。的确，“心”在中国哲学中具有非常重要的位置，同样，在庄子的思想结构中，“心”也是关键性、根本性的概念，当然，庄子眼中的“心”，并不是“心之官则思”的认知心，也不是“人同此心，心同此理”的道德心，而更接近于一种“情意心”、“体认心”、“境界心”。还需要说明的是，或许“神”比“心”更为纯粹一些，但在这里，我们将“神”归入“心”的范畴，而不再进一步细分。

① 陶东风：《从超迈到随俗 庄子与中国美学》，首都师范大学出版社，1995年，19页

② 蒙培元：《中国哲学主体思维》，人民出版社，1993年，第92页

③ 周与沉：《身体 思想与修行》，中国社会科学出版社，2005年，第232页

钱穆先生说：“心于人身中见其动能，而不属于人身中之任何一部分。心融全身之百体而见其能，但不能离体离物而自成其为能”<sup>①</sup>，同样，庄子的“心”之功能的体现也离不开“物”与“身”的参与。钱先生描述了“心物一体”的理想之境，但在庄子那里，虽然这也是庄子的追求，但问题并不如此简单，下面，我们就探讨“物与心”的关系。

### （一）“物”与“心”之对立

实际上，在我们说明“物与身”的对立时，“物”之所以会对“身”有侵扰，除去自然灾害的直接伤害，似乎大都是经由“心”而发生作用，也就是说，“物”通过改变人的精神状态，使人心灵杂乱，继而影响了人的身体机能，当然会影响人的生命长度与质量。

在庄子眼中，“心”似乎是最容易受“物”牵累或伤害的，这些“物”，枚不胜举，生老病死、爱憎恶欲等“物（人）情”，仁义礼智、功名利禄等“物事”，思辨言说、是非等“物论”都能束缚人的心灵，使人“与物相刃相靡”而“分分然以物为事”。

可以说，在人的生活中，所有的一切似乎都能像风吹过水面一样，能使人的心灵荡起或大或小的波纹、波浪，或是“知觉心”控制不住自己的情绪而有大悲大喜、易怒易恼的表现，这样，“心”就成了“偏心”、“枝心”<sup>②</sup>；或是“理性心”过于活跃而陷溺于思辨与争论之中，师心自用，自以为是，如此，“心”就成了“成心”<sup>③</sup>；或是干脆辜负了“造化”的“美意”，心被世俗的价值充满而只蝇营狗苟、终身役役，于是，“心”就成了“蓬心”<sup>④</sup>。

“偏心”、“成心”、“蓬心”便不是“常心”<sup>⑤</sup>，而是对“常心”的扭曲与伤害，按照庄子的说法，这些“异化”的心灵或者可以被称作“劳心”、“谬心”、“患心”，而劳攘、荒谬、患害了那一颗“常心”，这些可以统称为“丧己于物、失性于俗”、“以物易其性”。这种人，也有各白的名称：

① 钱穆：《现代中国学术论衡》，三联书店，2001年，第86-87页

② “虽有枝心者不怨飘瓦”（《达生》）；“方舟而济于河，有虚船来触舟，虽有偏心之人不怒。”（《山木》）

③ “夫随其成心而师之，谁独且无师乎？”（《齐物论》）

④ “则夫子犹有蓬之心也夫。”（《逍遥游》）

⑤ “得其常心，物何为最之哉？”（《德充符》）

天下之非誉，无益损焉，是谓全德之人哉！我之谓风波之民。（《天地》）

缮性于俗学，以求复其初；滑欲于俗思，以求致其明；谓之蔽蒙之民。（《缮性》）

丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。（《刻意》）

第一句话是庄子让子贡的自我反省，“风波之民”对应着“全德之人”，完全没有后者面对是非、毁誉时的态度，而常常以物喜悲，损害了自己的心境，这种“风波之民”，就是拥有一颗“偏心”、“歧心”的人；第二句话批评的是拥有“成心”的人表现，这样的人，学习时间的一切“知识”并为之思虑营营、寝食难安，而试图返归本源、达致明觉，却恰恰是南辕北辙，被蒙蔽了，所以庄子称之为“蔽蒙之民”；而第三句话里面的“倒置之民”，恰恰是把世俗的价值奉为圭臬、视作理想，那颗心可谓是“蓬心”矣！

可见，“常心”因为“物”而变成了各种“异化”的“心”，相应的，“变心”的人也沦落为风波之民、蔽蒙之民、倒置之民而不是“常人”了。物的诱惑使心发生了质变，而心的变化直接引起了人的改变。那么，人有能力改变这种奇哉怪哉的局面而重新做一个“人”么？

## （二）“物”与“心”之调和

王博先生说：“返回到生命本身首先需要的是心的回归，只有心才可以把心从物的世界中拯救出来，不至于成为物的奴隶。”<sup>①</sup>说到底，“心”“变质”的缘由还是“心”，作为一种能动的、具有自我决定性的力量，“心”完全有能力通过“心灵转化”而将覆盖于其上的各种情绪、飞蓬涤除干净，这便是庄子所说的“疏淪而心，澡雪而精神，掊击而知”——将堵塞的心灵疏导开来，将蒙尘的精神用洁净的“雪水”冲洗干净，并将私智、成心丢弃。

所谓的“心灵转化”，便是“心”摆脱掉一切“物”之束缚与侵扰而获得精神自由的意思。“物象”、“物情”的认识需要心的作用，“物事”、“物论”的形成也是“心”的营构，那么，“心”如何摆脱掉“物”的束缚而使人能得到精神自由呢？

这首先要通过我们所确立的方法论——以道观之——来解决。实际上，“以

<sup>①</sup> 王博：《庄子哲学》，第82页

道观之”所省略的主语必然是“心”，上文处理“物与道”、“物与物”、“物与身”的关系时，虽然没明确提到“心”，但“心”都是作为潜在的主语存在着，到了这里，“心”终于要“以道观心”了。“心在道那里才可以找到自我，从而找到真实的生命的感觉”，<sup>①</sup>在庄子哲学中，被许由亟称“吾师乎！吾师乎”的“大宗师”只能是“道”。“道”所具有的涵纳一切的品质给了庄子很大的启发，它有“兼怀万物”的品格，也可以作为“认识论意义上的真理形态与价值观上的价值原则”<sup>②</sup>，所以，“道”的自由性、无限性及整体性给人的启示便是通过破除自我之限、自然之限、社会之限等限度，树立一种“天地与我并生，而万物与我为一”的“宇宙胸怀”，形成一种“独与天地精神往来”的“精神气度”，这样，也便能脱尽“物”的牵累，而能纵情游弋于世间了。

而且，庄子之所以认为人的心灵不会为外物感发，也不会追求外物，还因为我们上文曾分析过的——“物”具有“变化性”和“外在性”。正因为“物”是“变化”的，我们才必须对之保持冷静，心思与情感不随着它的流动不居而变幻莫测；正因为“物”是“外在的”，我们更需要与之保持距离，不让“物”占据了人心而使人只成为悲哀的“物之逆旅”，从而丧失了人心的灵动和人生的价值。下面这段话说明了庄子对“变化”、“外在”的“物”的态度：

死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也；  
日夜相代乎前，而知不能规乎其始者也。故不足以滑和，不可入于灵府。使之  
和豫，通而不失于兑，使日夜无郤而与物为春。

其中，“死生存亡”、“贤与不肖”、“饥渴”属于“物情”，“穷达贫富”、“毁誉”属于“物事”，但它们都像“日夜交替”一样自然，所以，人必须像对待白天与黑夜的态度一样，平和的看待它们，不使之进入并破坏了心灵的平静。这样，有了大的心胸和视野的人就能任外物的自然流行而做到“与物为春”了。这就是庄子所神往的“心物一体”的境界，在这种状态中，“人成其人，物成其物”，各得其所。

道的视野，再加上物本身的“不足为”，使人的心灵能够摆脱物的纠缠，而能与物“和谐相处”。“以道观之”和“不以物为事”的“心”在庄子那里就是“虚心”、“常心”。

<sup>①</sup> 王博：《庄子哲学》，第 82 页

<sup>②</sup> 杨国荣：《庄子的思想世界》，第 64 页

“虚心”即“心斋”，庄子说：“虚者，心斋也”，这是“心”师法“道”而具有的品质，“道”虽然具有实际的作用，但无为无形，从而能够容纳万物，同样，“虚灵”的心也能最大限度的包含丰富之物；“常心”也是承继了“道”的品质，而与变化性的“物”相对，只有一颗“贞定”的“常心”才能持守住其本质，而不与事沉浮、随波逐流。

也就是说，“虚心”和“常心”才是“心”的本来“面目”，只有这样，“心”才能摆脱一切外在的牵制而能“游”。“游心”是庄子的最大理想：一颗沉重的、充满物欲的肯定不能“游”，在狭小的、有界限的“物”的世界里也“游”不起来。只有“游心于淡”（《应帝王》）、“心有天游”（《外物》）、“游心于无穷”（《则阳》），而不会有“游心于浓烈的欲望”、“心有物游”、“游心于矩”。这就是庄子那颗不拘于世、时、事的永恒的心。但这是否意味着“心”要将“物”舍弃，独立于“无物”的境遇中呢？答案是否定的。我们曾分析过，“物”是人无论如何也舍弃不了的“背景”，而庄子的意思，也只不过是物仅仅视为“背景”而已，这样，我们一方面避免了“物”对“心”的伤害，也能不让“人”对“物”形成负面的影响。于是，庄子的最终理想就是：

且夫乘物以游心，讫不得已以养中，至矣。（《人间世》）

这句话注定只能在《人间世》中出现，“逍遥游”只能是在“人间世”的背景下才真正成立，对外在的世界闭上眼睛、对人间的现实不管不顾的行为只不过是“精神胜利”，庄子的“游心”不是自欺欺人的“阿Q精神”，而是有着深思熟虑的终极境界，“对宇宙万物做一种根源性的把握，从而达致一种和谐、恬淡、无限及自然的境界”<sup>①</sup>。这种境界，不离弃“物”，不委屈“心”，心与物之间保持着适当的距离，也有着恰当的联系。

“乘物以游心”的人能够做到：

安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓之帝之悬解。

哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。（《人间世》）

不知悦生，不知恶死。（《大宗师》）

和之以是非而休乎天钧。（《齐物论》）

不再为外物蠢动自己的情绪，不再为死亡感到悲哀，更不会为是非曲直而争论不

<sup>①</sup> 陈鼓应：《老庄新论》，第231页

休，而只是让万物自然生长变化，让情绪出于“至乐”之境，坦然面对死亡，公然看待是非，“独与天地精神往来，而不傲睨万物；不遣是非，以与世俗处”。

在庄子的视野中，“心”不是一个能思考、涵道德的心灵，而是追求无忧乐、忘是非、泯贵贱、一死生的“虚心”，其中空无一物，却又能涵纳万物、虚而待物。

“物与心”的对立，说明了庄子哲学重“心”不重“物”；“物与心”的调和，则说明了庄子哲学随顺世俗的一面，也说明了其实际与现实的一面。正因为如此，我们才说庄子哲学并不是空虚、空洞的，而有着强烈的现实感与切己感，而这正是庄子的高明之处。

需要说明的是，由“乘物以游心”，庄子进一步提出了“虚己以游世”，这正是庄子哲学的两大“纲领”。庄子希望“心”能在“物”充塞的世界里“游刃有余”，也希望“自己”能在不可逃离的“社会（世界）”里“左右逢源”。

我们抉发出“物”这一视角，目的就在于藉“物”把握庄子哲学的内里及实质，而这一目的，只能通过分析“物”与“道”、“身”、“心”等重要概念的关系方能达成。在庄子哲学中，如果说“物”是其最“广大”的范畴，“道”是其最“高明”的范畴，“身”是其最基础、“中庸”的范畴，那么，“心”无疑是最本质、“精微”的范畴。可见，庄子哲学似乎是能够“极高明而道中庸，致广大而尽精微”的。

在“物”的视角下，“物与道”、“物与物”、“物与身”、“物与心”的思维关系首先都体现为一种对立和紧张：“物”区别于道、对立于物、伤害于身、扰惑于心；但庄子从“道”的宏大视角来观照物，以道观之，使“物”具有了齐一的品格，同时也让人充分体会到了“物”的丰富性、自足性、变化性与外在性，而以“任其自然”、“安之若命”的态度接纳和承认；在这样的前提之下，“物”终于不再是道的“反对”而是“成全”，不再是“物”的“对立”而是“兄弟”，不再是对“身”的“戕害”而是“赉送”，不再是对“心”的“侵扰”而是“助缘”。

在庄子哲学的四维结构中，“物与道”的关系主要是给了我们“方法论”的启示，“以道观之”的大心胸和大视野为我们解决各范畴之间的对立提供了“荃”、“蹄”；“物与物”的关系则提示了人不要漠视周围的生存环境，而要与之和谐共处，因为这是人类生存的“舞台”；“物与身”的关系启示我们，人首先是“身体

性”的存在，我们要悉心呵护其完整性，并保证能“尽其天年”；“物与心”的关系则是庄子哲学最终的“底牌”，这里要求我们摆脱各种物类的牵累与伤害，在“物”与“心”之间达成最舒适的关系。如果我们把对“物与道”关系的思考看成是庄子思想的“逻辑-形而上学”起点，“物与物”、“物与身”的关系可称为庄子思想的“实际-现实”起点，那么“物与心”的关系则是其“境界-自由”之归宿。

相对而言，我们之所以对“物与心”的调和着墨甚多，就是因为“物与道”、“物与物”、“物与身”、“物与心”之所以能将对立走向调和，实际上都是因为“心”的作用，即，都是“心”在“以道观之”，方能挫锐解纷而使四者和谐共处、和光同尘。这就是“心灵转化”的过程，也是达致“精神自由”的“道路”。而这终极的境界，便是“乘物以游心”。

按照庄子的话来说，“心灵转化”实际上是一个由“撄”而“宁”的过程，是一个由“大惑”到“尚大不惑”的经历。所谓“撄宁”，即“撄而后成者也”（《大宗师》），即从“尘劳杂乱，困横拂郁，扰动其心”的“撄”之状态中透脱出来，而做到“全从逆顺境界中做出，直到一切境界不动其心，宁定湛然”的“宁”之境域；所谓“尚大不惑”，即是“以不惑解惑，复于不惑”（《徐无鬼》），意思是，人生之初肯定有许多困惑和疑问，但通过“不惑”的心，也即“以道观之”的心，便可回复到“不惑”的境地，而只有这种经历过“惑”的“不惑”，才是真正的“不惑”，即“尚大不惑”。<sup>①</sup>“物”与诸范畴的对立即是“撄”、“惑”，而经由“心”之作用与视野之转换后的调和之境便是“宁”、“尚大不惑”。

可以说，庄子的思想是以个体的生命为核心的，他的目的是为了“全汝形，保汝生”，是要以“形莫若就，心莫若和”的“委蛇”在危险的“人间世”中“游刃有余”，是要“有人之形，无人之情”，“有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身”，“虚己以游世”、“乘物以游心”，如是而已。

<sup>①</sup> 陈鼓应先生解释“以不惑解惑，复于不惑，是尚大不惑”为“以不疑惑来解释疑惑，返回到不疑惑的境界，还以为是大不惑”（陈鼓应，第666页），很明显认为这句话表达了庄子的不屑，即，“尚大不惑”不是“不惑”，而是“更大的疑惑”；郭象、成玄英也都作了如此的解释，认为“尚大不惑”是“愚之知”也，是“最大的愚益”（参见郭庆藩，875页）。但我不苟同他们的意见，而斗胆做出正文中的解释。

## 结语：物物而不物于物

我们首先就文中所遵从的解释庄子哲学的原则和方法稍作总结。

古人解庄子，虽然观点不一、聚讼不已，有歪曲，有臆想，有蒙蔽，但也提出了很多妙不可言的评价和法门：

《南华经》皆自广大胸中流出，矢口而言，粗而实精；矫俗而论，正而若反。<sup>①</sup>

《庄子》为解不一，或以老解，或以儒解，或以禅解。究竟牵强无当，不如还以《庄子》解之。<sup>②</sup>

《庄子》当以五经之法读之，使其理为布帛菽粟日用常行之道，不起异于心，则与我相亲矣。<sup>③</sup>

读《庄子》，须善用照法。正照之，斜照之，远照之，反照之。照得不真者，仍旧打扫心地，自然照见真际。<sup>④</sup>

从陆西星的话中我们知道，《庄子》文本的散漫和粗疏并不妨碍庄子哲学的严谨和精微，《庄子》文风的激烈与极端也不意味着庄子哲学只是谩骂和愤然，所谓“正言若反”；从林云铭的话中我们要明白，解读庄子哲学的最好方法是“以《庄》解《庄》”，以老学、儒学、禅学解庄子都不如深入文本、依照文本来得切实，而且，庄子哲学是有其“日用常行”之处的；胡文英则在提示我们要从多角度解读庄子哲学，正、斜、远、反等视角下观照《庄子》，或可“横看成岭侧成峰”而有不同的体会，但各种感受最终要汇归于“心地”之中方能见得“真际”。

实际上，以上诸说正是我们在文中所遵从的方法：从被解庄者忽略的“物”的角度，以《庄子》文本为依据，“反照”庄子哲学，构架出一个基本完备的结构，从而挖掘出庄子哲学“布帛菽粟”的“人间情怀”，也凸显出其“乘物游心”的“最终归宿”。

庄子的“物”，含义甚广，包罗万象，能指示自然事物、人情物理，也能指涉社会事务、是非论争；庄子的“物”，特点鲜明，丰富多彩而变化万端，内在自足

① 陆西星：《读南华真经杂说》，见《庄子序跋论评辑要》，第273页

② 林云铭：《庄子杂说》，见《庄子序跋论评辑要》，第300页

③ 同上，第301页

④ 胡文英：《读〈庄〉针度》，见《庄子序跋论评辑要》，第339页

而遗人独立；庄子的“物”，意义重大，是背景，是基础，是道场，是契机；庄子的“物”，也是理解庄子哲学的锁钥，这条大纲领、大支柱在“道”的光芒万丈里如草蛇灰线，遭受了长久的熟视无睹与草率处理；却实实在在开示出了庄子哲学最完整的四维结构，这个结构，以与“物”对立的“道”为方法，以“物与物”交织出的境域为背景，以“身”的养护为生命的基础与保障，以“心”的自由、悠游为指归。可以说，“物”是庄子哲学中一个不可忽视，也不容忽视的范畴，没有“物”的参与，我们不会切实理解庄子哲学的“人间情怀”，也不会明白庄子哲学的“艰难历程”；“物”在庄子哲学中的基础性地位使得庄子哲学不是“无本之木”、“无源之水”，也使得庄子哲学能够充分体现出其花灿映发、硕果累累的生命力和活力。

这实际上是一个庄子所说的“物物而不物于物”的过程，在这个过程中，“物”做为依托和背景，我们不离不弃，“傲睨万物”，也不沉溺其中，“与物相刃相靡”，从而避免了“以物易己”的尴尬，而获得了“乘物以游心”的自由。

而且，通过“物”的引入，我们知晓了“庄子密码”：之于道，法天归真；之于身，备物养形；之于心，解心释神。此即所谓“知道”、“行道”、“安道”。此即将哲学视为一种奠基在“思”之上的生活方式，以及经由此种生活方式所能达致的精神状态和心灵境界。

2008.3—2009.4

## 参考文献

- 《庄子集释》，郭庆藩，中华书局，2004年第二版
- 《庄子今注今译》，陈鼓应，中华书局，1983年
- 《庄子集解》，王先谦，中华书局，1987年
- 《庄了解》，王夫之，中华书局，1964年
- 《庄子庸斋口义校注》，林希逸，中华书局，1997年
- 《庄子新释》，张默生，齐鲁书社，1993年
- 《庄子发微》，钟泰，上海古籍出版社，1988年
- 《庄子补正》，刘文典，安徽大学出版社，1999年
- 
- 《老子今注今译》，陈鼓应，中华书局，2003年
- 《老子道德经》，王弼注，中华书局，1985
- 《诸子新笺》，高亨，齐鲁书社，1980年
- 
- 《庄子序跋论评辑要》，谢祥皓，湖北教育出版社，2001年
- 《〈庄子〉评语》，严复，《严复集》，中华书局，1986年
- 《庄子哲学》，蒋锡昌，成都古籍书店，1988年
- 《十家论庄》，胡道静主编，上海人民出版社，2004年
- 《庄子新探》，张恒寿，湖北人民出版社，1983年
- 《庄子哲学及其演变》，刘笑敢，中国社会科学出版社，1988年
- 《庄学研究》，崔大华，人民出版社
- 《庄子的思想世界》，杨国荣，北京大学出版社，2006年
- 《庄子哲学新探 道·言·自由与美》，徐克谦，中华书局，2005年
- 《庄子哲学》，王博，北京大学出版社，2004
- 《虚己以游世》，韩林合，北京大学出版社，2006年
- 《从超迈到随俗 庄子与中国美学》，陶东风，首都师范大学出版社，1995年

- 《〈齐物论〉及其影响》，陈少明，北京大学出版社，2004年
- 《二十世纪中国庄学》，李宝红、康庆，湖南人民出版社，2006年
- 《庄老通辨》，钱穆，三联书店，2005年
- 《老庄新论》，陈鼓应，上海古籍出版社，1992年
- 《道家文化研究》系列，陈鼓应主编
- 《才性与玄理》，牟宗三，广西师范大学出版社，2006年
- 《魏晋玄学论稿》，汤用彤，世纪出版集团，2005年
- 《郭象与魏晋玄学》，汤一介，北京大学出版社，2000年
- 《士与中国文化》，余英时，上海人民出版社，2003年
- 《中国哲学大纲》，胡适，东方出版社，1996年
- 《没有世界观的世界》，赵汀阳，中国人民大学出版社，2003年
- 《新原道 中国哲学精神》，冯友兰，三联书店，2007年
- 《经典世界中的人、事、物》，陈少明，三联书店，2008年，第36页
- 《新唯识论》（壬辰删定本），熊十力，中国人民大学出版社，2006年
- 《明心篇》，熊十力，见《体用论》，中华书局，1994年
- 《经子解题》，吕思勉，华东师范大学出版社，1995年
- 《现代中国学术论衡》，钱穆，三联书店，2001年
- 《美学散步》，宗白华，上海人民出版社，1981年
- 《中国哲学主体思维》，蒙培元，人民出版社，1993年
- 《身体 思想与修行》，周与沉，中国社会科学出版社，2005年
- 《现代精神与儒家传统》，杜维明，三联书店，1997年
- 《哲学：走向本体澄明之境》，何中华，山东人民出版社，2002年
- 《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海三联书店，1996年
- 《尼采》，海德格尔，孙周兴译，商务印书馆，2002年
- 《思想录》，帕斯卡尔，商务印书馆，1985年

《从超越逍遥到足性逍遥之转化——兼论郭象〈庄子注〉之诠释方法》，刘笑敢，《中国哲学史》，2006年第3期

陈少明：《齐物三义：〈庄子·齐物论〉主题分析》，中国哲学史，2001年第4期

## 致 谢

毕业论文就好像是研究生生活的句号，如阿 Q 一样，我也试图将这个圈画完美些，画完之后，却总觉得拙劣而意犹未尽。但是，平凡的人又怎么可能画出完美无缺的圆圈呢；而且，虽然现实有诸多缺憾，但我们却实实在在生活于其中，肯认当下是必要的；更重要的是，现实承载着令人难以释怀的过往，也积淀着亲朋好友温暖的爱与无尽的关怀。所以，我还是要将这个不圆的圆献给诸位关心我的师友，并真诚地向你们表达我的谢意。

感谢我的导师颜炳罡教授，三年来，您的教导让我受益匪浅，您的鼓励让我信心百倍，您的宽容让我自由成长；您的人格魅力、道德操守、学术素养值得我敬仰并学习一生。邓联合老师初到山大，便以亲切、热心的言行得到同学们的喜爱，您提供的详尽的资料、无私的帮助我都会铭记在心。也感谢苗润田教授、沈顺福教授、丁原明教授、王新春教授、陈坚教授以及其他老师，你们的精彩授课与音容笑貌会让我终生难忘。

感谢我的学长李凯、彭战果、鲁鹏一、田超、赵顺顺，在与你们的交往中我获益良多；感谢王正、吴小龙、王珅坤、高源贵、马强、刘洋等同学，在一起学习生活的日子真的很让人留恋；我还要向我的女友孙艳凤说一声谢谢，如果没有你，我的研究生生涯会黯淡无光，而且，你细心修改了我的英文摘要，并使之增色不少。

感谢我亲爱的父母，你们的支持与鼓励，给了我无穷的力量与勇气。

对于这三年来说，这篇文章是个句号；但对以后来说，我希望这是个省略号。省略号意味着丰富多彩的可能性，意味着道路的继续延伸，我会在你们的关爱中幸福地走下去。

王玉彬

2009-4-17