

存在视域下的庄子人生观

林瀚林

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要: 在庄子看来,人在本然的存在状态下与大通之“道”妙然相契,然而人的“成心”使人陷入与他者的对待关系,导致人的本然存在状态被遮蔽。庄子认为,人的自然本性各不相同,顺应各自性命本然之情的存在方式是人应然的存在方式。然而社会政治是以统一的标准建构人的存在方式,而非以各适其适的方式引导人各正性命,因而伤害了人的自然本性。庄子在“不得已”之下,选择游世作为自身在世的方式,牺牲外在的形式自由与世俗和谐共处以保全自身性命,同时内在地超越世俗,避免沉沦,以保持自我的本真和内在的精神自由。

关键词: 庄子; 存在; 遮蔽; 建构; 游世

中图分类号: B223.1

文献标志码: A

文章编号: 2096-9333(2025)04-0030-07

虽然“道”在春秋时期即成为一个重要的概念,但是“道”作为一个独立的概念而成为形上学的最高范畴,却是始于老子。在老子的哲学思想体系之中,“道”既与宇宙论密切相联,又与本体论相涉:一方面,“道”是宇宙的本源,“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母”^{[1]169};另一方面,“道”是万物存在的依据,“昔之得一者:天得一以清;地得一以宁;神得一以灵;谷得一以盈;万物得一以生;侯王得一以为天下正”^{[1]221}。

庄子继承了老子以“道”作为形上学最高范畴的思想。在庄子的哲学思想体系之中,“道”既是宇宙的本源,又是万物的存在依据,“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;在太极之上而不为高,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”^{[2]213}。因此,庄子哲学中的“道”既与宇宙论相关,又与本体论相涉。然而“六合之外,圣人存而不论”^{[2]91},相较于本源,庄子更为关注宇宙万物的存在,并且尤为关切人之生存。所以,相较于老子,庄子之“道”

的本体论色彩更加浓厚。

荀子曾批判庄子“蔽于天而不知人”^{[3]393},实为对庄子的误解。从本体论的维度而言,“道”作为存在的法则和存在的方式,是人存在的依据,人不能脱离“道”而存在。此外,虽然庄子是从“道”的视域来观照人的存在,但是人的存在依然是庄子哲学的出发点和归宿。

一、被遮蔽的本然存在状态

庄子认为,作为万物存在依据的“道”虽然具有超越性,但却无不内在于物,“夫道,于大不终,于小不遗,故万物备”^{[2]411}。东郭子尝问庄子,“道”在何处?在东郭子看来,“道”作为超越性的存在,其所在应为神圣之所。东郭子的这一观念实为商周以来神圣思想的延续。殷人以“帝”为至上神,认为“帝”居于天界。周人以“天”为最高主宰,认为高高在上的“天”无所不覆。由此推之,超越性的“道”应远离凡尘。然而,庄子却以“在蝼蚁”“在稊稗”“在瓦甃”“在屎溺”回应东郭子之问。蝼蚁为卑微的动物,稊稗为杂草,瓦甃为人所造作的器具,屎溺则是最为低贱的事物。庄子以此四者回应东郭子之问,明确指出超越性的“道”并非高

收稿日期: 2025-03-07

作者简介: 林瀚林(1997-),河南商丘人,博士研究生,研究方向:易学与先秦道家哲学。

高在上，远离尘世，而是无不内在于物。

超越性的“道”何以无不内在于万物？在庄子看来，“道”之所以无所不在，是因为“道”与物没有界限。庄子曰：“物物者与物无际。”^{[2]663}所谓“物物者”，即是使物得以成为物者，亦即是万物存在的依据。王先谦注曰：“物物者，道也。”^{[4]191}“道”作为“物物者”，并非物，因为“物物者非物”^{[2]674}。物则有际，“道”为非物，故“道”无际。“道”与物无际，故无所不在，万物皆备。

正因为“道”与物无际，无所不在，体物不遗，所以“道”为“大通”。在万物存在的过程之中，大通之“道”始终以“与物无际”这一敞开的方式在场。又因为“道”是存在的法则和存在的方式，所以在本然的存在状态下，万物虽有际，但却“未始有封”^{[2]81}，万物以无遮蔽的敞开方式存在。人亦如是，在本然的存在状态下，天人本无间，人与天地万物浑然一体，没有彼此之分、物我之别，“天地与我并生，而万物与我为一”^{[2]88}。然而，人后天所形成的“成心”却遮蔽了与人同体之“道”。南宋心学大家陆九渊曾就天人关系提出：“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。”^{[5]401}此言甚契庄子之见。

夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代而心自取者有之？愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也。是以无有为有。无有为有，虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！^{[2]62}

所谓“成心”，即成见之心，成玄英疏曰：“夫域情滞着，执一家之偏见者，谓之成心。”^{[6]31}庄子认为，人人皆有主观的“成心”，并因“成心”作祟而执着于经验世界的认知分判，又因“成心”所形成的分判标准而产生主观的是非之别，“以是其所非而非其所是”^{[2]63}。是非的本质是一种对待关系，而大通之“道”则是超越对待关系的。因此，是非与大通之“道”相悖，是非的出现即意味着“道”之“隐”。所以，在庄子看来，“成心”所导致的主观是非，会使“道”被遮蔽，“是非之彰也，道之所以亏也”^{[2]81-82}。正是因为人陷入对待关系之中，使得与人同体之“道”被遮蔽，所以人的本然存在状态亦被遮蔽，人的真我隐而不显。

在庄子看来，人之“成心”不但使人执着于是非之别，以其所是而非人之所是，陷入对待关系之中，导致人的本然存在状态被遮蔽，而且使人将自身的主观认识和价值分判强加于万物，从而使得万物陷入与人的对待关系之中，万物的本然存在状态也由此而被遮蔽。

在本然的存在状态下，万物以无遮蔽的敞开方

式存在，万物是齐一的，没有分别，亦无对待，故“天地一指也，万物一马也”^{[2]72}。然“道行之而成，物谓之而然”^{[2]75}，人将自我的主观认识和价值分判强加于万物，所以万物陷入与人的对待关系之中，万物不再作为存在者自身而存在，而是作为人的经验对象和认知客体而存在，万物的本然存在状态由此而被遮蔽，“其分也，成也；其成也，毁也”^{[2]76}。

虽然人与“道”同体，但是因为人有“成心”，所以人陷入与他者的对待关系之中，存在的本然状态被遮蔽，人与“大通”之“道”渐行渐远。庄子认为，人要与大通之“道”重新冥合为一，复归本然的存在状态，有两大进路。

庄子所提出的第一种进路，乃是通过解蔽的方法，使人之本然的存在得以重新敞开。此进路，庄子称之为“吾丧我”。陈鼓应认为：“‘丧我’的‘我’，指偏执的我。‘吾’，指真我。由‘丧我’而达到忘我、臻于万物一体的境界。”^{[2]45}王玉彬则指出：“‘吾丧我’中的‘吾’显然是‘丧我’的施动者或主体，而非‘丧我’的结果或目的。‘丧我而得吾’这种‘工夫-境界’式理解既与‘吾丧我’的语序不相匹配，又隐藏或忽视了‘丧我而得吾’的主体。”^[7]陈赞认为：“‘我’是人的存在的一个基本面向，而‘成形’与‘成心’则是构成‘我’的‘取’的活动的主动根源。”^{[8]92}因此，“吾丧我”之“我”由“成形”与“成心”构成。

“吾丧我”，一方面指消解人之“成心”，即忘却偏执之自我，消解是非之见；另一方面则指“忘形”，即忘却我之形体，消解生死执念。由彻底的忘我而泯灭一切对待关系，从而达到与万物一体的境界，与“道”冥合为一。“吾丧我”落实为具体的修行方法，即是“坐忘”，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”^{[2]240}。

老子曰：“为学日益，为道日损。”^{[1]250}庄子的“坐忘”之法，实为对老子“为道日损”之说的进一步发展及阐释。在庄子看来，与“道”冥合为一，不但要消解人自身已有的经验知识体系，破除是非之见，而且要消解生死执念，顺应宇宙大化。需要指出的是，学界有一种观点将“心斋”与“坐忘”相联系，认为“心斋”与“坐忘”之法相同。作为修养方法，“心斋”与“坐忘”其实存在着巨大的差异。“心斋”是要在乱世之中济世全生，而“坐忘”则是为了获得与“道”的融通为一^[9]。

庄子所提出的第二种进路，乃是通过“道”的体认以得“道”。庄子认为，万物在本然的存在状态下，无所谓美恶、贵贱、高下、长短等人类主观赋予的区别，万物是齐一的。万物在本然的存在

状态下不但是齐一的，而且自是其是，合于“道”，或者说万物整体自行地揭示为自然，显现为“道”。从这个角度而言，“道”即是万物存在之本然。因此，对“道”的理解与把握，即是对万物本然存在的理解与把握。

针对此进路，庄子提出的方法是“莫若以明”。所谓“莫若以明”，即是不从“是非之彰也，道之所以亏也”的经验世界来认识万物，而从“道未始有封”的本然存在世界来把握与理解万物。这即是庄子自己说的“和之以天倪”与“休乎天钧”，即任物之自然，让万物自是其是，自可其可^[10]。

庄子曰：“以道观之，物无贵贱。”^{[2]487}从“道”的视域来观照万物，万物不存在贵贱这种由人类主观所赋予的价值区别。在“道”之视域下，万物不但是齐一的，而且自是其是。“莫若以明”与“以道观之”的区别在于，前者是从万物本身观照万物，后者是从“道”之视域观照万物。因为万物整体自行地揭示为自然，显现为“道”，所以通过“莫若以明”的方法，可以实现对“道”的体认。“以道观之”，则是实现对“道”的体认之后，对万物的观照之法。概言之，“莫若以明”与“以道观之”的区别在于，是否实现了对“道”的体认。通过“莫若以明”，理解、把握到了万物的本然存在状态之后，人便获得了关于“道”的真知，万物也得以向人不断敞开，人因而达到与万物一体的境界，实现与“道”的冥合为一。

庄子的哲学思想体系中所内含的两大进路并非割裂和对立的，而是相即不离、圆融一体的。二者之间的关系展现为真人与真知之辩，即“有真人而后有真知，有真知而后有真人”。“真人”，即得“道”之人。“真知”，即体“道”之知。“所谓‘有真人而后有真知’，意指知‘道’的过程伴随着人生境界的提升，唯有臻至真人之境，方能知‘道’。换言之，人唯有达到原初的无遮蔽存在状态，才能知‘道’，真正与‘道’冥合为一。所谓‘有真知而后有真人’，意指成就真人的过程伴随着对‘道’的体认，唯有体‘道’达到知‘道’的境地，方能臻至真人之境。换言之，人惟有知‘道’，才能达到原初的无遮蔽存在状态。杨国荣指出：“有真知而后有真人、有真人而后有真知，二者展开为真知与真人的互动。真知在融入意识与精神世界的过程中化为人的具体存在，人的存在境域又在不同的层面上构成了面向对象、敞开世界的本体论前提，人之‘在’与人之‘知’的如上关系，同时体现了认识论与本体论的统一。”^[11]

依循上述两大进路修行，人即可以复归本然的

存在状态，重新与“道”冥合为一。然而值得注意的是，这一复归不是简单重返本然的存在状态。人在原初的本然存在状态下，虽然与“道”妙然相契，一举一动莫不合于“道”，但是人亦不知“道”，正如《易传》所说，“百姓日用而不知”^{[12]346}。人通过“坐忘”与“莫若以明”之法修行，复归本然的存在状态之后，不但与“道”冥合为一，而且知“道”。换言之，人从“自在”的存在状态提升至“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”这一“自为”的存在状态。

二、被建构的存在方式

作为万物存在依据的“道”具有“无”与“有”的双重品格。杨国荣指出：“按老子的看法，‘道’作为第一原理，无论表现为存在的法则，抑或存在的方式，本身没有任何规定性……比较而言，‘有’可以理解为‘道’的具体体现，在老子那里，这一意义上的‘有’同时与‘德’相联系……相对于本来没有具体规定的‘道’而言，‘德’展开为多样的规定性，这种规定同时表现为不同的‘有’。‘有’所规定的万物，既与‘无’具体规定性的道彼此相异，又最终源于后者。”^[13]

庄子继承了老子的思想观念：一方面，庄子认为，“道”作为存在的法则与方式，表现为“无”，其本身并无任何规定性，“泰初有无，无有无名”^{[2]363}；另一方面，庄子认为，“德”为“道”的具体体现，“物得以生，谓之德”^{[2]363}，“德”展开为多样的规定性，表现为不同的“有”，因此形上之“德”下贯则落实为万物之性，万物之性各不相同，“各有仪则，谓之性”^{[2]363}。虽然万物之性各不相同，但是在“玄德”之域，万物皆“同乎大顺”，即同于自然，“其合□□，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺”^{[2]363}。前文已述，在本然的存在状态下，“道通为一”。因此，所谓“玄德”之域，即是“道”之境域，亦指涉万物的本然存在状态。

由于“玄德”之域指涉万物的本然存在状态，故庄子视人类社会的原初状态为“至德之世”：

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。及至圣人，蹇蹇为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。^{[2]290}

从人类个体的维度而言，婴儿时期的状态最能体现人之性命的本然情状。从人类群体的维度而言，人类社会的原始状态最能体现人之性命的本然情状。老子认为“含德之厚，比于赤子”^{[1]274}，肯

定人在婴儿时期的性命处于未失而圆满的本然状态。庄子则转向人类群体的维度，回溯人类历史的本源，通过人类社会的原始状态来探讨人之性命的本然情状。庄子指出，在原初的社会状态下，人类与禽兽同居，与万物和谐相处，并未从自然之中脱离出来，进入自身所建构的文明世界。同时，人“无知”“无欲”，因此人的本性能够得到保持而不至离失。

儒家强调人禽之辨，在儒家尤其是孟子看来，人性与动物之性的区别是仁义道德，“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也”^{[14]274}。庄子肯定仁义道德使人类与禽兽区别开来。但是，庄子指出，仁义道德之所以使人类与禽兽区别开来，不是因为仁义道德是人性与禽兽之性的区别所在，而是因为仁义道德的建构使人脱离了自然，进入了人类所建造的价值世界。换言之，仁义作为道德，并不是先天而成的人性，而是后天建构而成的价值。

在庄子看来，后天的仁义道德固然使人类与禽兽相区别开来，却也使人的性命本然状态被破坏。当统治者以仁义道德这套后天建构而成的价值体系去治理天下，原本作为道德价值的仁义就成了道德规范。人的性命若不符合仁义，必然会被重新建构。

庄子以伯乐治马、陶者治埴、匠人治木来譬喻治天下者对天下的治理。陶者治埴，其标准是“圆者中规，方者中矩”^{[2]288}；匠人治木，其标准是“曲者中钩，直者应绳”^{[2]288}。治天下者以仁义治天下，仁义就是其标准。但是仁义不是人性，如同“中规矩”不是泥土之性，“中钩绳”不是树木之性，所以人必然不符合仁义的标准。人如果不符合仁义的标准，就会受到治天下者的规范，被迫符合仁义的标准，仁义由此成为了规范。仁义作为规范，背后隐藏着强权的作为。如同伯乐治马，“烧之，剔之，刻之，锥之”，“饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之”^{[2]288}，以此使马符合伯乐心中的标准。在仁义的规范之下，人被迫符合仁义的标准，按照仁义的标准而存在。

然而，仁义并不是人性的自然本然状态。“性者，生之质也”^{[2]713}，性是生命的本质，是生命得以是其所是的根本原因。因为每个人都是独立存在的个体，所以每个人的性命是不同的。当然，作为人，每个人的性命具有相同的本质，正是这一相同的本质使人成为了人。庄子在通过人类社会最初的状态来探讨人之性命的本然情状时，就已否定了以仁义为人性的观点。所以，在庄子看来，每个人性

命中所具有的共同本质不是仁义。既然仁义道德不是人类性命的共同本质，那么后天的道德规范就不是顺着人性而建构人性，而是通过扭曲人性的方式而建构人性。所以，庄子曰：“残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”^{[2]290}

在庄子看来，因为每个人的性命是不同的，所以每个人都应该“任其性命之情”，顺应性命的本然情状，最终各是其是，“吾所谓臧者，非仁义之谓也，臧于其德而已矣；吾所谓臧者，非所谓仁义之谓也，任其性命之情而已矣”^{[2]283-284}。然而“纯朴不残，孰为牺樽！白玉不毁，孰为珪璋！”^{[2]290}完整的树木被雕刻，成为了酒器；洁白之玉被雕刻，成为了玉器。对树木的雕刻是对树木的建构，这种建构使树木有所成，却破坏了树木的本性，树木不再是树木自身。并且，树木成为酒器之后，树木自身所蕴含的可能性和多样性也随之消解。对白玉的雕刻是对白玉的建构，这种建构使白玉有所成，却破坏了白玉的本性，白玉不再是白玉自身。并且，白玉成为玉器之后，白玉自身所蕴含的可能性和多样性也随之消解。仁义道德规范的建构虽使人成为所谓的君子，但也破坏了人的本性，使得人类个体无法各是其是，人自身所蕴含的可能性和多样性也随之消解。

树木被雕刻为酒器之后，成了人饮酒的工具；白玉被雕刻成为玉器之后，成了人在某些礼仪场合所用的工具。换言之，树木之所以被雕刻为酒器，白玉之所以被雕刻为玉器，是为了满足人自身的私欲。树木成为酒器之后，白玉成为玉器之后，就成了人实现其私欲的工具。人类个体被治天下者以仁义道德规范进行建构之后，人类个体不但不再是其是，而且失去了自身的主体性，被工具化，成为了以仁义治天下者的工具。^[15]

庄子认为，仁义不但戕害了人之本性，而且使人被异化：“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。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。”^{[2]280}庄子指出，自从夏、商、周三代以来，天下没有不因外物来错乱本性的。小人为了追求利益而不惜牺牲自己的生命，士为了追求名声而不惜牺牲自己的生命；大夫为了其家而不惜牺牲自己的生命，圣人为了天下而不惜牺牲自己的生命。在世俗看来，士与小人的追求不同，名声也不同，士的追求要高于小人的追求，士的名声要高于小人的名声；圣人与大夫的追求不同（圣人无私，大夫有私），名声也不同，圣人的追求要高于大夫的追求，圣人的名声要

高于小人的名声。但是庄子指出，虽然小人与士、大夫与圣人的追求不同，名声也因此不同，但是在损伤本性、残害自己的生命这一方面，却是一致的。无论是追求利益，还是追求名声，都是追求外在之物。无论是为了家，还是为了天下，其实都是为了外在之物。当人为了外在之物而“伤性以身为殉”，便发生了异化，这就是“以物易其性”。依庄子之见，作为人类所建构的道德价值，仁义也是外在之物。为仁义牺牲生命，目的无论是为了追求名声，还是为了天下，都是异化的表现。

追求外在的仁义而发生异化并不可怕，最可怕的是人不能意识到追求外在的仁义而牺牲生命是异化，甚至推崇这种异化。

伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上。二人者，所死不同，其于残生伤性均也。奚必伯夷之是而盗跖之非乎！天下尽殉也，彼其所殉仁义也，则俗谓之君子；其所殉货财也，则俗谓之小人。其殉一也，则有君子焉，有小人焉；若其残生损性，则盗跖亦伯夷已，又恶取君子小人于其间哉！^{[2]280-281}

庄子指出，圣人伯夷为名而死于首阳山下，大盗盗跖为利而死于东陵之上，他们二人所死的原因虽不同，但在残害生命、损伤本性方面却是相同的，二人都因追求外在之物而发生了异化。因此，没有必要去肯定伯夷而否定盗跖。但是世人却肯定、推崇伯夷的异化，甚至称呼其为“圣人”。世人之所以肯定、推崇伯夷而否定盗跖，是因为世人陷入了价值的分判。当世人以价值分判人的行为时，有的为仁义而牺牲生命，世俗会称之为君子；有的为财富而牺牲生命，世俗会称之为小人。在庄子看来，如果以价值分判，同样都是牺牲生命，会有君子与小人的区别。但是如果取消外在价值的分判，而回归生命本身，大盗盗跖与圣人伯夷都是在残害生命、损伤本性，世人亦能意识到二人都发生了异化。

在庄子看来，儒家所推崇的圣人以仁义治天下，戕害了人之本性，使人发生了异化，不仅没有实现天下大治，反而导致了天下大乱，“昔者黄帝始以仁义撝人之心……于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣”^{[2]323}。这是因为被建构的仁义乃是虚伪的，“仁可为也，义可亏也，礼相伪也”^{[2]645}。统治者以虚伪的仁义笼络人心，进而导致人心复杂多变、殊难揣测，天下大乱^[16]。

庄子不仅仅是反对以仁义治理天下，实际上是反对以任何作为来治理天下。在庄子看来，只要治

理天下，必然导致人被社会政治所建构而失去自然本性。这是因为治理天下必须需要有一个统一的人为标准。只要有标准，必然会残害人的本性。因为人的性命本然之情各不相同，表现为个体性、特殊性、相对性，统一的标准追求的是整体性、普遍性、绝对性。人为地追求整体性、普遍性和绝对性，必然会与自然形式下的个体性、特殊性和相对性发生矛盾，甚至“以人灭天”。唯有在“道”之境域，在自然的状态下，整体性、普遍性、绝对性与个体性、特殊性、相对性之间才是不矛盾的，才是平衡的。所以，庄子主张“无为而治”，“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情”^{[2]320}。临莅天下者不需治理天下，只需要顺应自身的性命本然之情，正己之生，就足够了。百姓自己就能治理好自己，他们能够顺应各自的性命本然之情以自正性命，自适其适，自得其得。

三、如何在世

“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”是庄子的人生理想，“无为也而后安其性命之情”是庄子的政治理想。但是这些终究只是理想，而非现实。因此，在“大道废”的社会，“如何在世”这一无法逃避的现实问题便摆在了庄子面前。

刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也。语仁义忠信，恭俭推让为修而已矣；此平世之士，教诲之人，游居学者之所好也。语大功，立大名，礼君臣，正上下，为治而已矣；此朝廷之士，尊主强国之人，致功兼霸者之所好也。就藪泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣；此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。吹箫呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。^{[2]456}

庄子将天下之士分为五类：一为山谷之士，二为平世之士，三为朝廷之士，四为江海之士，五为导引之士。山谷之士与江海之士皆以出世的方式在世，二者的区别是非世与避世。平世之士与朝廷之士皆以入世的方式在世，二者的区别是在野与在朝、追求仁义道德与追求功名。导引之士追求长寿，亦是以在世为追求，故无所谓出世与入世之分。

虽然庄子因追求“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”，向往“无何有之乡，广莫之野”，而表现为出离世间的精神追求，但是他反对以出世的方式在世：“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。”^{[2]145}

当人被抛入这世界，便与他人形成共在的关系，其中最重要的两种关系是血缘关系和社会政治关系：血缘关系是天然的命，不可更改，因而是天伦；社会政治关系是应然的义，无法逃避。因为随着自然的人化，自然被囊括于人的存在境域，所以“无适而非君也，无所逃于天地之间”。无论是山谷之士，还是江海之士，其以出世为在世的方式，实际是逃世。然而世俗可以超越，共在无法逃避。并且，庄子指出：“兼忘天下易，使天下兼忘我难。”^{[2]423}“我”与共在的关系，并不会因“我”出世就会消解。因此，庄子反对以出世的方式在世。

庄子反对山谷之士与江海之士以出世的方式在世，并不意味着他赞同平世之士与朝廷之士以入世的方式在世。相反，庄子对后者持否定的态度。首先，庄子认为，人之在世，最重要的是全其性命，“古之至人，先存诸己而后存诸人”^{[2]129}，“天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉”^{[2]164-165}。生逢乱世，即使是圣人也仅仅能够保全自身性命罢了。“所存于己者未定，何暇至于暴人之所行！”^{[2]129}尚未能确保自身性命的周全，又怎么能去匡扶天下从而让自身陷入伴君如伴虎的凶险局势呢？这样势必难以避免“桀杀关龙逢，纣杀王子比干”般的遭遇。因此，庄子反对朝廷之士追求功名及平治天下的在世方式。其次，前文已经指出，在庄子看来，仁义道德乃是后天建构而成的价值，与人的本然性命并不相符，如若追求仁义道德，会损害人的本然性命。因此，庄子不认同平世之士以追求仁义道德的方式在世。

虽然庄子认为人之在世最重要的是全其性命，但是他并不认可导引之士的在世方式。“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”^{[2]209}庄子指出，死生乃是必然之命，如同永远有黑夜与白天，皆是出于自然的规律，是人力所不能干预的。因此，人为地追求长寿，延长生命的存在，并不合于自然之道。在庄子看来，真正的合道之士并不关心生死，一切顺其自然，“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不欣，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之”^{[2]199}。因此，庄子不认可导引之士追求长寿的在世方式。

庄子既不认可出世，又不认可入世，亦不认可导引之士追求长寿的在世方式，那么他所认可的处世之道究竟为何？“唯至人乃能游于世而不僻，顺人而不失己。”^{[2]825}庄子所认同的处世之道乃是“游世”。所谓“游世”，并非完全出世，因为其仍然在世。然而，“游世”又非完全入世。“游”本质

上是一种无拘束的自由状态，如果完全入世，尚且无法全其性命，更遑论自由。因此，“游世”并非完全入世，其与世间仍然存在着一定的距离。所谓“游世”，实际上是以世间为出世间，既出世又入世。“顺人而不失己”为游世之方，即是庄子所说的“独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处”^{[2]1016}。“独与天地精神往来，而不敖倪于万物”，为出世之道，指以“天地与我并生，而万物与我为一”的无遮蔽的本然存在状态向天地万物敞开自我，游于天地万物，从而保持自我的本真和内在的精神自由。“不谴是非，以与世俗处”，则为入世之道，指顺从世俗的价值观，与世俗和谐共处，从而保全自我的性命。这种处世的方法，庄子又称之为“外化而内不化”^{[2]677}，即牺牲外在的形式自由与世俗和谐相处以保全自身性命，同时内在超越世俗，避免沉沦，以保持自我的本真和内在的精神自由。

庄子的处世之道实为对老子“和光同尘”之说的的发展。老子所言“和其光，同其尘”^{[1]90}，虽本为“道”之境的状态体现，指“道”与圣人混同于万物，但却可发展为处世之道。“和光同尘”作为处世之道，要求与世俗混同而不彰显内在的锋芒，即是庄子所言的“顺人”与“外化”。然而作为处世之道，“和光同尘”之弊在于沉沦世俗，与世俗同流合污，从而丢失内在的本真。因此若以“和光同尘”之道处世，必须要在“顺人”之时做到“不失己”，在“外化”之时做到“内不化”，方能内在超越世俗，避免沉沦，以保持自我的本真和内在的精神自由。

结语

从大通之“道”来观照人之存在，天人本无间，人与天地万物浑然一体。然而，人之“成心”使人执着于是非之别，以其所是而非人之所是。人因而陷入对待关系之中，导致人的本然存在状态被遮蔽，从而与大通之“道”渐行渐远。从大通之“道”来观照人之存在，人性与万物之性虽有区别，但是在本然的存在状态下，人与万物各是其是，又皆合于自然，而无分别。后天的仁义道德固然使人类与禽兽相区别开来，却也使人的本然性命被损坏。人类个体不但不再是其所是，被工具化，成为了以仁义治天下者的工具，而且发生了异化。庄子极力批判以仁义礼乐为代表的社会政治与精神文化，并在“不得已”之下选择“游世”作为自身在世间的存在方式。“游”，并不意味着“游世”这一存在方式在形式上是自由的。相反，“游世”牺牲了外在的形式自由，而保全了天性的本真和内在的精神自由。

参考文献:

- [1] 陈鼓应. 老子今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [2] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [3] 王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰, 王星贤, 点校. 北京: 中华书局, 1988.
- [4] 王先谦. 庄子集解[M]. 沈啸寰, 点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [5] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 1980.
- [6] 郭象. 注. 成玄英, 疏. 南华真经注疏[M]. 曹础基, 黄兰发, 点校. 北京: 中华书局, 1998.
- [7] 王玉彬. “吾丧我”: 庄子的存在观念辨析[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 2022(4): 78-87.
- [8] 陈赞. 庄子哲学的精神[M]. 上海: 上海人民出版社, 2016.
- [9] 徐晨. “心斋”与“坐忘”: 论庄子的两种修养方法之异[J]. 牡丹江教育学院学报, 2022(3): 4-7.
- [10] 吴根友. 庄子《齐物论》“莫若以明”合解[J]. 哲学研究, 2013(5): 41-49+127.
- [11] 杨国荣. 体道与成人——《庄子》视域中的真人与真知[J]. 文史哲, 2006(5): 125-135.
- [12] 王弼. 周易注[M]. 楼宇烈, 校释. 北京: 中华书局, 2011.
- [13] 杨国荣. 以道立言——《老子》首三章释义[J]. 上海师范大学学报(哲学社会科学版), 2021(1): 39-44.
- [14] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [15] 郭美华, 余敏. 仁义——政治之域对物之自在性与自然性的湮没——《庄子·马蹄》对仁义和政治的批判[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版), 2018(4): 20-25+33.
- [16] 赵俭杰. 奇文·奇法·奇思:《庄子》文章奇境探源[J]. 河南科技学院学报, 2022(11): 70-76.

Zhuangzi's View of Life from the Perspective of Existence

LIN Hanlin

(Research Center for Yi-ology and Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, Shandong)

Abstract: In Zhuangzi's view, human beings in their primordial state of existence are mysteriously attuned to the all-pervading "Dao." However, the formation of "prejudiced mind" (chengxin) entraps humans in oppositional relationships with others, thereby obscuring their original state of being. Zhuangzi maintains that human nature varies inherently, and the proper mode of existence lies in following the spontaneous disposition of one's innate nature. Yet social and political systems construct human existence through uniform standards rather than guiding individuals to fulfill their unique destinies, thus violating their natural dispositions. Faced with this "inevitability" (bu de yi), Zhuangzi advocates "wandering through the world" (you shi) as an existential strategy—sacrificing external freedom to maintain social harmony for physical preservation, while inwardly transcending worldly constraints to avoid spiritual degradation, thereby preserving one's authentic self and inner freedom.

Key words: Zhuangzi; existence; concealment; construction; wandering through the world

(责任编辑: 王启才)