

论《庄子》对“担当”精神的消解

李延仓

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院, 山东 济南 250100)

摘要:庄子对人的“担当”精神进行了消解。他通过“让天下”意象说明担当天下为人生之负累,境界超越的人并不愿意治理天下,放弃担当才是合乎大道的生存状态。他认为天下无需治,也不能治,否则只能事与愿违,越治越坏,并对忧患意识和以治国、平天下为担当的圣人做了批判。在庄子理想的“至德之世”中没有互助与担当的位置。庄子消解“担当”的观念植根于其所处的时代,与对“百家”之学的批判亦密切相关,其对“担当”精神的消解始终对现实具有强烈的批判意义和警醒作用。

关键词:《庄子》;担当;天下;消解

中图分类号:B223.5

文献标志码:A

文章编号:1002-3828(2023)03-0035-11

国际数字对象唯一标识符 DOI:10.19321/j.cnki.gzxk.issn1002-3828.2023.03.03

学界周知,儒家思想具有一种强烈的治世、“担当”精神或“担当”意识。《左传》的“三不朽”、《大学》的“修齐治平”、孟子的“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁”,乃至北宋儒者张载的“横渠四句”等皆为人所熟知。我们当今强调担当精神、家国情怀时,往往也会到儒学那里寻找思想资源。然而反观《庄子》,其中却没有担当天下,勇于承担责任,为社会、他人而奉献自身,从而实现人生价值的思想。相反,庄子还非常明显地对“担当”精神进行了消解。那么,庄子为什么消解“担当”精神?又是如何消解“担当”精神的?《庄子》为什么会呈现出与儒学截然不同的思想样态?这是本文关注的问题。

一、“让天下”:无人担当

为了消解人的“担当”精神,庄子首先刻画了“让天下”的图景与人物形象,以之说明境界超越的人并不愿意治理天下,或者说他们根本不愿意担当天下。《逍遥游》篇记载了“尧让天下于许由”的故事:

尧让天下于许由,曰:“日月出矣而爝火不息,其于光也,不亦难乎!时雨降矣而犹浸灌,其于泽也,不亦劳乎!夫子立而天下治,而我犹尸之,吾自视缺然。请致天下。”许由曰:“子治天下,天下既已治也。而我犹代子,吾将为名乎?名者,实之宾也。吾将为宾乎?鹪鹩巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹。

收稿日期:2022-08-11

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道家、道教易学通论”(14JJD720010)。

作者简介:李延仓(1975—),男,山东郓城人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授、博士生导师,研究方向为中国哲学,尤其是道家与道教哲学。

归休乎君，予无所用天下为！庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”^①

这里，尧以出于人力之燧火、浸灌对比出于自然的日月之光、时雨，无比谦虚地说明自己才德不足，故愿把天下交给许由治理。天子之势位可谓无比尊贵，然而许由却拒绝了。他以“鷓鴣巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”为喻，说明自己并无求名之心，亦无图治之意，他对自己的生存状态已然满足。因此，庄子在此并无意于表彰尧的高尚德行——让贤，或者说这个故事的侧重点不在于尧的“让”，而在于许由的“拒”。从《逍遥游》篇的主旨之视角观之，该故事意在说明，主体只有顺从内心之自然，放弃对世俗名利的追逐而无欲无求，才能成其大心而无待逍遥。然而，许由的拒尧之行无疑体现了庄子消解“担当”的精神指向。

需要指出的是，西晋皇甫谧的《高士传》“许由”条在此段文字的基础上又做了进一步的敷衍与扩充，即：

不受而逃去。啮缺遇许由，曰：“子将奚之？”曰：“将逃尧。”曰：“奚谓邪？”曰：“夫尧知贤人之利天下也，而不知其贼天下也。夫唯外乎贤者知之矣！”由于是遁耕于中岳颍水之阳，箕山之下，终身无经天下色。尧又召为九州长，由不欲闻之，洗耳于颍水滨。时其友巢父牵犊欲饮之，见由洗耳，问其故。对曰：“尧欲召我为九州长，恶闻其声，是故洗耳。”巢父曰：“子若处高岸深谷，人道不通，谁能见子。子故浮游欲闻，求其名誉，污吾犊口。”牵犊上流饮之。^②

该书“巢父”条亦曰：

尧之让许由也，由以告巢父，巢父曰：“汝何不隐汝形，藏汝光，若非吾友也！”击其膺而下之，由怅然不自得。乃过清泠之水，洗其耳，拭其目，曰：“向闻贪言，负吾之友矣！”遂去，终身不相见。^③

引文中“终身无经天下色”，也是不治天下、消解担当的意思。“夫尧知贤人之利天下也，而不知其贼天下也”，则合乎老子“不尚贤”之旨。尤其是，《高士传》增添了许由逃尧之后发生的“临河洗耳”和“饮犊上流”的故事。无论这两个故事是否真实，其描述加深了对尧让天下行为的疏离与厌恶程度却是显而易见的。遗憾的是，它们没有出现在《庄子》中。如果出现在《庄子》中，那么庄子消解天下“担当”的意图就更为鲜明了。

不过，如果超出《逍遥游》篇而通读《庄子》，这种遗憾或许就消除了。之所以这么说，是因为《庄子》中另有多多个“让天下”的故事，尤其集中在《让王》篇，而其中某些文字的渲染之深比之“临河洗耳”“饮犊上流”，有过之而无不及。翻检《让王》篇，其中记载了尧让天下于许由、子州支父，舜让天下于子州支伯、善卷、石户之农、北人无择，汤让天下于卞随、务光等，而让天下的结果与《逍遥游》篇的描述一样，无一例外都遭到了对方的拒绝。但拒绝之后，辞天下者的去向却不一样。有的并未明言，有的隐入深山，有的则遁入海上，而最为引人瞩目和深思的则是以死拒天下。比如，其中言及北人无择“因自投清泠之渊”，卞随“乃自投稠（稠）水而死”，务光“乃

①郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2004年版，第22-24页。

②皇甫谧：《高士传》，上海：上海古籍出版社，2014年版，第43页。

③皇甫谧：《高士传》，第40页。

负石而自沉于庐水”^①等。相较而言,以放弃生命的方式拒绝天下,比水中洗耳、“牵犊上流饮之”的处理态度更为激烈、决绝。然而,后世不少学者或认为这些故事与庄子精神不符,或干脆取消庄子的著作权而将其归于伪作,这种做法颇有可商榷之处。且看其中解释不能接受天下的相关论述,抄录如下:

夫天下至重也,而不以害其生,又况他物乎!唯无以天下为者,可以托天下也。

故天下大器也,而不以易生,此有道者之所以异乎俗者也。

余立于宇宙之中,冬日衣皮毛,夏日衣葛絺;春耕种,形足以劳动;秋收敛,身足以休食;日出而作,日入而息,逍遥于天地之间而心意自得。吾何以天下为哉!悲夫,子之不知余也!

“捲捲乎后之为人,葆力之士也!”以舜之德为未至也。^②

从中可知,辞天下者的理由主要是人活在世上生命是第一位的,人的生命比天下更重要,人生的意义在于自得自适。如果违背了内心的意志而选择用力于治理、担当天下,不仅背离了生命的本来意义,也是德性不足的表现。正是在这个意义上,庄子在该篇突出地说出了谋天下治天下“非吾事也”“吾何以天下为哉”“道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下”^③等发人省思的消解担当的话语。

试问,这些重视人的内在生命感受、尊重个体的精神自由、反对人生为外物所役的思想,哪里不符合庄子的基本精神呢?笔者认为其思想内涵与庄子的一贯精神若合符契,毫无抵牾之处。

也许有人认为,古代尧、舜之间的“禅让”不也是“让天下”之举吗?他们“传贤不传子”且使天下大治,故被后世儒家尊为圣人。历代儒者“祖述尧舜”“言必称尧舜”,以之为学习、效法的楷模,并将其列入儒家“道统”之中,从而转化为儒学溯源或者所谓“原儒”时儒者引以为傲的资本,以突显儒学出身的悠远、高洁和神圣。那么,这是否说明儒家也消解担当呢?笔者认为,二者不可引为同调而相提并论。且不说,尧舜之间的“禅让”已被后世不少学者所否定,是否属实尚是一个问题^④。笔者认为,即使“禅让”属实,为儒者所肯定、追捧并深入世俗民心的“让天下”与庄子“让天下”的内涵并不相同。

尧舜之禅天下,较早见于《尚书·尧典》,其后《论语》《孟子》等儒家经典皆有论及。《论语·尧曰》载:

尧曰:“咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。”舜亦以命禹。^⑤

西汉时期,司马迁《史记》记载得更为详细,其曰:

^①郭庆藩:《庄子集释》,第984、986页。

^②郭庆藩:《庄子集释》,第965、966页。

^③郭庆藩:《庄子集释》,第971页。

^④如《荀子·正论》曰:“夫曰‘尧、舜擅让’,是虚言也,是浅者之传,陋者之说也。”见王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年版,第336页。《韩非子·说疑》则曰:“舜逼尧,禹逼舜,汤放桀,武王伐纣,此四王者,人臣弑其君者也,而天下誉之。察四王之情,贪得人之意也;度其行,暴乱之兵也。”见王先慎:《韩非子集解》,北京:中华书局,1998年版,第406-407页。

^⑤李学勤主编:《十三经注疏·论语注疏》,北京:北京大学出版社,1999年版,第265页。

尧曰：“嗟！四岳：朕在位七十载，汝能庸命，践朕位？”岳应曰：“鄙德忝帝位。”尧曰：“悉举贵戚及疏远隐匿者。”众皆言于尧曰：“有矜在民间，曰虞舜。”尧曰：“然，朕闻之。其何如？”岳曰：“盲者子。父顽，母嚚，弟傲，能和以孝，烝烝治，不至奸。”尧曰：“吾其试哉。”于是尧妻之二女，观其德于二女。舜飭下二女于妫汭，如妇礼。尧善之，乃使舜慎和五典，五典能从。乃遍入百官，百官时序。宾于四门，四门穆穆，诸侯远方宾客皆敬。尧使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷。尧以为圣，召舜曰：“女谋事至而言可绩，三年矣。女登帝位。”舜让于德不怍。正月上日，舜受终于文祖。文祖者，尧大祖也。^①

从中可知，尧将天下正式交给舜之前，妻舜以二女，并对舜的德行与治理才能进行了百般考验，通过考验之后舜才登上部落联盟首领之位。如此看来，后世儒者所推崇的“让天下”是以积极的人世或担当天下为前提的，正因为如此，才有对后继者是否贤能的忧虑、简择乃至对继任者的谆谆教诲。与此不同，《庄子》中的“让天下”思想所指向的则是天下为人生之负累，只有超越名利、疏离天下、放弃担当，才是合乎大道的生存状态^②。

二、“在宥天下”：无需担当

如果说《庄子》中的“让天下”意象主要是劝诫人不要治天下，因为治天下的方向是

错误的，那么“在宥天下”则进一步说明天下无需治，也不能治，否则只能事与愿违，越治越坏。这样，庄子又从另一个层面消解了人的“担当”精神。

第一，庄子认为天下不能治，治天下只会越治越乱。他一再描述治天下而造成的世间乱象，如《胠篋》篇曰：

上诚好知而无道，则天下大乱矣。何以知其然邪？夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罔罟罾筍之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落置罟之知多，则兽乱于泽矣；知诈渐毒颉滑坚白解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。……甚矣夫好知之乱天下也！自三代以下者是已，舍夫种种之民而悦夫役役之佞，释夫恬淡无为而悦夫噉噉之意，噉噉已乱天下矣！^③

《天运》篇亦曰：

三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉。三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施。其知僭于蚺蚘之尾，鲜规之兽，莫得安其性命之情者，而犹自以为圣人，不亦可耻乎，其无耻也？^④

在他看来，治天下是一种有为之举、好智之行。在治天下者的诱引下，世俗智慧日益增多，人们的欲求也随之增长，而在这种无尽的欲求中，天下万物皆失其性。他甚至认为所谓圣人

^①韩兆琦译注：《史记》，北京：中华书局，2010年版，第31-33页。

^②在《论语》等儒家经典中存在一些隐身避世之论，可以视为儒者在特定的生存境遇中内心情绪的暂时性表达，或者特定环境下的权宜、方便之说教，究极而论不是儒学基本精神意义上的消解“担当”。

^③郭庆藩：《庄子集释》，第359-360页。

^④郭庆藩：《庄子集释》，第527页。

的治理智慧如剧毒一般,深深毒害了万物,他们真的是太无耻了。《在宥》篇说:“昔者黄帝始以仁义撻人之心,尧舜于是乎股无胈,胫无毛,以养天下之形,愁其五藏以为仁义,矜其血气以规法度。然犹有不胜也,尧于是放 讙兜于崇山,投三苗于三峽,流共工于幽都,此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀跖,上有曾史,而儒墨毕起。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。于是乎斫锯制焉,绳墨杀焉,椎凿决焉。天下脊脊大乱,罪在撻人心。故贤者伏处大山嵒岩之下,而万乘之君忧慄乎庙堂之上。”^①这就是说,从黄帝以来乃至尧、舜、曾、史,他们以“仁义”治理天下,实则是“撻人之心”,即扰乱了人们本然的性命之情。尽管他们处心积虑,施行了众多举措,付出了百般努力,然而天下不仅没有太平,反而使人与人之间互相对立、关系紧张。他甚至断言,长此以往,世间将会出现人吃人的惨剧,《庚桑楚》篇曰:“大乱之本,必生于尧舜之间,其末存乎千世之后。千世之后,其必有人与人相食者也!”^②

于是,庄子把批判的矛头直指一向为儒家所推崇的仁义礼乐。《天道》篇说:“又何偈偈乎揭仁义,若击鼓而求亡子焉?……乱人之性也!”《缮性》篇曰:“礼乐遍行,则天下乱矣。彼正而蒙己德,德则不冒,冒则物必失其性也。”^③意思

是说,仁义礼乐在实践中不仅无效,而且是祸乱天下、戕害人性的祸根。用唐代成玄英《庄子疏》的话说,就是“仁义弥彰而去道弥远”^④。然而,世俗之人却没有意识到这一点,《在宥》篇说:“而且说明邪?是淫于色也;说聪邪?是淫于声也;说仁邪?是乱于德也;说义邪?是悖于理也;说礼邪?是相于技也;说乐邪?是相于淫也;说圣邪?是相于艺也;说知邪?是相于疵也。天下将安其性命之情,之八者,存可也,亡可也;天下将不安其性命之情,之八者,乃始齟齬卷猖囊而乱天下也。而天下乃始尊之惜之,甚矣天下之惑也!岂直过也而去之邪!乃齐戒以言之,跪坐以进之,鼓歌以儆之,吾若是何哉!”^⑤在他看来,仁义礼乐、聪明圣智乃是歪门邪道之奇技淫巧,是必须抛弃的东西,而世人在所谓圣人的教化之下,对之恭敬膜拜,以之为治世之宝,真是可悲可叹!

于是,《在宥》篇又说:“今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,刑戮者相望也,而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间。意,甚矣哉!其无愧而不知耻也甚矣!吾未知圣知之不为桁杨接榘也,仁义之不为桎梏凿枘也,焉知曾史之不为桀跖嚙矢也!”^⑥仁义礼乐不过是套在人们身上的枷锁而已,其是滋生桀、跖的温床^⑦。儒、墨之流恬不知耻,弘扬圣智,以圣人后学自居,实则为虎作伥,危害百姓。

①郭庆藩:《庄子集释》,第373页。

②郭庆藩:《庄子集释》,第775页。

③郭庆藩:《庄子集释》,第479、548页。

④郭庆藩:《庄子集释》,第480页。

⑤郭庆藩:《庄子集释》,第367-368页。

⑥郭庆藩:《庄子集释》,第377页。

⑦除了把仁义比喻为“桁杨接榘”“桎梏凿枘”,《田子方》篇魏文侯曰:“远矣,全德之君子!始吾以圣知之言仁义之行为至矣,吾闻子方之师,吾形解而不欲动,口钳而不欲言。吾所学者直土梗耳,夫魏真为我累耳!”见郭庆藩:《庄子集释》,第703页。据魏文侯之言,仁义在这里又被比喻为“土梗”。

由此,庄子在《天地》篇提出:“治,乱之率也,北面之祸也,南面之贼也。”^①治天下就是乱天下,放弃天下而不治才是正道。就这样,庄子彻底把“担当”精神消解了。

第二,庄子认为身处乱世,担当无用且会祸及自身。在《逍遥游》篇中,庄子虚构了一个不食五谷、冰清玉洁的“姑射山神人”形象,这个神人实际上可以视为得道者。在其中,庄子提到:“之人也,之德也,将磅礴万物以为一。世蘄乎乱,孰弊弊焉以天下为事!……是其尘垢秕糠,将犹陶铸尧舜者也,孰肯以物为事!”^②“孰弊弊焉以天下为事”“孰肯以物为事”就是不以世俗为务,不汲汲于治理天下的意思。据此,得道的神人也是一个不汲汲于治理天下的人物形象。既然天下不可治理,那么乱世之时就更没有治理的必要了。关于这一点,庄子在《人间世》篇中借游于孔子之门的楚狂接舆说道:“风兮风兮,何如德之衰也!来世不可待,往世不可追也。天下有道,圣人成焉;天下无道,圣人生焉。方今之时,仅免刑焉。福轻乎羽,莫之知载;祸重乎地,莫之知避。已乎已乎,临人以德!殆乎殆乎,画地而趋!迷阳迷阳,无伤吾行!吾行郤曲,无伤吾足!”^③接舆之歌并不难理解。他的意思是说,孔子心忧天下,但纵使豪情万丈,也要识时务、认清形势。当今天下无道,所谓“方今之时,仅免刑焉”,天下根本不值得其苦心经营,殚精竭虑、四处奔走也绝不会有什好结果。面对黑暗世道,最好绕着走,躲得远远的。如果执迷不悟,一意孤行,受伤害

的还是自己。这无疑是劝诫孔子息止经世情怀,放弃“担当”。

在《人间世》篇中,当颜回向孔子请行卫国,试图前去劝教卫君时曾说:“回尝闻之夫子曰:‘治国去之,乱国就之,医门多疾。’愿以所闻思则,庶几其国有瘳乎!”^④其中的“治国去之,乱国就之”之论,应该反映了儒家积极的治世精神。而在孔子与颜回的往返对话中,孔子不仅否定了这一说法,而且接连否定了颜回“端而一,勉而虚”“内直而外曲,成而上比”等想法,认为其前往无异于送死,并最终拈出了“心斋”之论,消解了颜回前往卫国的动力。而“心斋”的功能之一,无疑表现在把颜回向外逐物的力量加以扭转而朝向心灵内部,这其实也是庄子消解“担当”精神的表现。

第三,庄子对忧患意识做了批判。担当精神与忧患意识密切相关。在儒学视域中,忧患意识往往是被肯定的,具有“忧国忧民”情怀的圣贤是受人尊敬的。但在庄子看来,忧患意识在本质上是自寻烦恼,自欺欺人,自讨苦吃,实属“天下本无事,庸人自扰之”之举。《骈拇》篇说:“彼仁人何其多忧也!”“今世之仁人,蒿目而忧世之患。”^⑤由此看来,庄子认为仁人之忧实乃多此一举。

庄子通过不少寓言、对话表达其对忧患、“担当”意识的批判。比如《在宥》篇,当黄帝见广成子以“吾欲取天地之精,以佐五谷,以养民人,吾又欲官阴阳,以遂群生,为之奈何”相问时,遭到广成子的拒绝,并被其以“佞人

①郭庆藩:《庄子集释》,第416页。

②郭庆藩:《庄子集释》,第30-31页。

③郭庆藩:《庄子集释》,第183页。

④郭庆藩:《庄子集释》,第132页。

⑤郭庆藩:《庄子集释》,第317、319页。

之心翦翦者”斥之；当云将以“天气不和，地气郁结，六气不调，四时不节。今我愿合六气之精以育群生，为之奈何”请教鸿蒙时，同样为鸿蒙所不理^①。又如《天道》篇，当舜问尧为帝之法时，尧以“吾不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子而哀妇人。此吾所以用心已”对之。然而立即遭到舜的否定，所谓“美则美矣，而未大也”，最终以尧意识到自己“胶胶扰扰”未能合天而结束对话^②。应当说，黄帝、云将和尧所论及的无不属于世俗所说的心系百姓、关注民生、忧心天下之举。但在庄子的视域中，这些“忧国忧民”行为都是违背自然的有为之举，皆属于大道之秕糠、糟粕。由此观之，庄子对忧患、担当天下的看法，与历代儒者所谓“先天下之忧而忧”“位卑未敢忘忧国”“天下兴亡，匹夫有责”之论颇相龃龉，而体现了庄子思考问题的特定维度。

概言之，庄子不以忧患天下为价值取向，不以担当天下为高。正如《德充符》篇中哀公对闵子所言：“始也吾以南面而君天下，执民之纪而忧其死，吾自以为至通矣。今吾闻至人之言，恐吾无其实，轻用吾身而亡其国。吾与孔丘，非君臣也，德友而已矣。”^③如上文所述，真正的圣人是不以治理天下为务的，忧心天下乃是对生命正轨的歧出和偏离。

庄子不仅否定忧患天下，甚至还提出了上文所言的“心斋”等除忧之法。比如，当鲁侯向市南宜僚表示自己虽兢兢业业、励精图治却始终无法把国家治理好之意时，市南宜僚以“虚舟”为喻给其讲了“虚己以游世”的

道理。这样，庄子同样以个体内在的心性修养消解了外在的治国担当。

第四，庄子对圣人做了激烈的批判，并提出“在宥天下”的主张。在《庄子》中，“圣人”有不同的内涵，有的指庄子心目中的得道者人格，有的则指以治国、平天下为务的“担当”者。后者就是庄子所批判的对象。庄子指出天下之乱源于圣人、罪在圣人，如《骈拇》篇谓：

夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？故尝试论之，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。^④

《马蹄》篇也曰：

及至圣人，蹢躅为仁，踉跄为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以行仁义，圣人之过也。^⑤

这就是说，由于圣人治理天下，导致世人迷惑于仁义之伪说，而背离了自然真朴之性，从而引发世间无谓之追求、名利之纷争。不仅如

①郭庆藩：《庄子集释》，第379、386页。

②郭庆藩：《庄子集释》，第475页。

③郭庆藩：《庄子集释》，第216页。

④郭庆藩：《庄子集释》，第323页。

⑤郭庆藩：《庄子集释》，第336页。

此,圣人害人害己,自己也在毫无价值的作为中以身为殉。正因为如此,世与道交相丧,道德之世不复存在。

由此,庄子对圣人的批判态度愈发激烈,《胠篋》篇曰:“善人不得圣人之道不立,跖不得圣人之道不行。天下之善人少而不善人多,则圣人之利天下也少而害天下也多。”“圣人生而大盗起。掊击圣人,纵舍盗贼,而天下始治矣。”又曰:“夫川竭而谷虚,丘夷而渊实。圣人已死,则大盗不起,天下平而无故矣!圣人不死,大盗不止,虽重圣人而治天下,则是重利盗跖也。”^①亦即,世间之事皆有因果联系,天下之害皆因圣人所致,只有打倒圣人,才能使天下太平无事。用庄子的另一句话说,就是《在宥》篇中所说“绝圣弃知而天下大治”。

既然天下不可担当,圣人也要被打倒,那么到底该如何对待天下呢?对此,庄子提出了无为的主张。如《在宥》篇谓:“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。”“汝徒处无为,而物自化……无问其名,无窥其情,物固自生。”^②又《天道》篇曰:“天地固有常矣,日月固有明矣,星辰固有列矣,禽兽固有群矣,树木固有立矣。夫子亦放德而行,循道而趋,已至矣。”^③从中可知,庄子所说的无为就是尊道贵德,放弃刻意的人为,遵循万物固有的本性,使万物自生自化、各得其所。这种无为的态度,用庄子的另一个说法就是“在宥天下”,即《在宥》篇曰:“闻在宥天下,不闻治天下也。在之也者,恐天下之淫其性也;宥之也者,恐天下之迁其德也。

天下不淫其性,不迁其德,有治天下者哉?”^④毋庸讳言,这里所说的“不淫其性”“不迁其德”,就是任万物之自然而不妄加干涉,说到底就是“不治”。当然,如果从正面表述,也可以说是一种特殊的不治之“治”,或可称之为“道治”。既然庄子主张“不治”、不干涉,那么在其视域中就没有“担当”的位置了。

三、“至德之世”:无有担当

庄子对“担当”精神的消解还体现在对理想社会的刻画和描绘中。如果说“小国寡民”是老子心目中的理想社会样态,那么庄子的社会理想则体现在“至德之世”中。

庄子在《马蹄》《胠篋》《天地》诸篇多次提到“至德之世”,对“至德之世”有鲜活而生动的描述。现抄录如下:

吾意善治天下者不然。彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德。一而不党,命曰天放。故至德之世,其行填填,其视颠颠。当是时也,山无蹊隧,泽无舟梁;万物群生,连属其乡;禽兽成群,草木遂长。是故禽兽可系羁而游,鸟鹊之巢可攀援而窥。

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。^⑤

子独不知至德之世乎?昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊

①张震点校:《老子·庄子·列子》,长沙:岳麓书社,2006年版,第54页。

②张震点校:《老子·庄子·列子》,第57、59页。

③郭庆藩:《庄子集释》,第479页。

④张震点校:《老子·庄子·列子》,第57页。

⑤张震点校:《老子·庄子·列子》,第53页。

畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏牺氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。今遂至使民延颈举踵，曰“某所有贤者”，赢粮而趣之，则内弃其亲，而外去其主之事，足迹接乎诸侯之境，车轨结乎千里之外。则是上好知之过也。^①

至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐。是故行而无迹，事而无传。^②

其实，除了以上明确出现“至德之世”之字眼的文字，《庄子》中还有一些文字在本质上也表达了“至德之世”的意象或生存图景。如《马蹄》篇谓：

夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。民能以此矣！^③

《盗跖》篇也曰：

且吾闻之，古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之。昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心。此至德之隆也。^④

以上是对“至德之世”中赫胥氏、有巢氏、神农氏等特定时代安定祥和的社会生态的具体描写。在《山木》篇，庄子还提到一个“建德之国”，即：“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。”^⑤这里的“建德之国”，宣颖《南华经解》注曰：“建德之国，大莫之国，即道德之乡也。其要诀止在虚己。能虚己，则日游于彼国彼乡矣。”^⑥据此，“建德之国”属于名副其实的“至德之世”。

细读以上这些文字，我们可以概括出“至德之世”的一系列特点：（一）人民德性质朴纯真，无知无欲，生活自得自适；（二）人与人、人与物、人与自然之间的关系和谐，没有任何矛盾纷争；（三）人们生活节奏舒缓，率性而为，没有明确的目的性和苦心经营；（四）人人平等，没有君子与小人之分，没有尊卑上下、治与被治；（五）没有仁义忠信等伦理说教或名教规范；（六）人们没有私有观念，没有争竞之心，甚至没有自我意识；（七）国家之间，各自为政，人民安居乐俗，没有征战，天下太平；（八）至德之世经历了不同的时代，持续了较长的时间；（九）由于崇尚贤能，而人们对其趋之若鹜，致使社会背离大道，至德之世渐遭破坏而沦为历史记忆等。然而，笔者在此要特别指出的是，“至德之世”还有一个鲜明的特征，那就是其中没有刻意的、人为的互助，没

①张震点校：《老子·庄子·列子》，第55页。

②张震点校：《老子·庄子·列子》，第65页。

③张震点校：《老子·庄子·列子》，第53页。

④张震点校：《老子·庄子·列子》，第132页。

⑤张震点校：《老子·庄子·列子》，第92页。

⑥宣颖：《南华经解》，广州：广东人民出版社，2008年版，第137页。

有任何一个人的主动担当。其实,不仅是庄子的“至德之世”,老子构建的“小国寡民”的社会图景也是如此。返回到庄子对“至德之世”的描述可知,其中“民结绳而用之,甘其食,美其服,乐其俗,安其居,邻国相望,鸡狗之音相闻,民至老死而不相往来”云云,明显袭自《道德经》^①。这说明,庄子对理想社会的认识与老子是一脉相承的。

那么,庄子的“至德之世”与老子的“小国寡民”为什么不强调互助与担当呢?为了理解这个问题,我们不妨先与儒家心目中的理想社会做一对比。众所周知,儒家的社会理想无疑集中体现在其“大同之世”中。《礼记·礼运》载:

大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子;使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡、孤独、废疾者皆有所养;男有分,女有归。货,恶其弃于地也,不必藏于己。力,恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作。故外户而不闭,是谓大同。^②

其中一个非常明显的意思是:天下是所有人的天下,“大同”社会中人人都不只是为了自己的一己私利而生活。哪怕你是弱者,是所谓“矜寡孤独废疾者”,都不必担心,社会上的其他成员都会担负起关怀、救助的责任。质而言之,儒家的“大同”社会中充满了互助与担当,这一思想与道家截然不同。那么,儒家与道家的理想社会样态为什么会有如此大的

差异呢?笔者认为,这是由儒、道二家的基本精神指向造成的。与道家相比,儒家更倾向于积极入世,担当天下,关注社会群体的有序运行,重视以仁爱等情感建构、协调社会成员之间的关系;而道家则倾向于冷静审视、批判社会之弊,关注个体的内在感受与精神自由,从而表现为对群体性价值的解构。据此,“大同”社会中的互助、担当精神背后所包含的是儒家的仁爱精神与拉近人与人之间的关系,而使个体结合为和谐有序群体的内在动力。与之不同,道家在看到了现实中名教运行的各种弊病之后,更善于或倾向于从反面思考问题,即着眼于互助与担当的背后所暗含着的社会缺失。一言以蔽之,社会互助与天下担当是以社会危机或社会成员生存困境的存在为前提的。试想,人人自足,何需救助?社会完美,何需担当?这个道理,其实就是庄子《天运》篇所谓“相响以湿,相濡以沫,不若相忘于江湖”之理。如果说“相响相濡”是为儒家所肯定、赞美的互助与担当,那么摆脱生命困境、彼我相忘而遨游于江湖则是庄老道家的理想追求。

行言至此,笔者想说的是:庄子的“至德之世”不是建构性的、指实性的,而是在透视现实社会之弊的基础上批判性、反省式的、虚构的理想蓝图。其目的是反显现实社会中的种种缺失和不足,而不是真的否定人文关怀。因此,尽管其中包含有不少合理的成分,但也有不少带有夸张性的内容。例如,“至德之

^①《胠篋》篇有言:“昔者齐国邻邑相望,鸡狗之音相闻,网罟之所布,耒耨之所刺,方二千余里。阖四竟之内,所以立宗庙社稷,治邑屋州闾乡曲者,曷尝不法圣人哉!然而田成子一旦杀齐君而盗其国。所盗者岂独其国邪?并与其圣知之法而盗之。”见郭庆藩:《庄子集释》,第343页。可知,其中的“邻邑相望,鸡狗之音相闻”也是对老子“小国寡民”意象的化用。

^②陈成国点校:《周礼·仪礼·礼记》,长沙:岳麓书社,2006年版,第314页。

世”的人民带有鲜明的缺乏自我意识甚至是“动物化”的特征。然而,这些夸张性的描述,恰恰是庄子批判现实独特方式和消解担当精神的有力武器。

结语

通过以上论述可知,庄子哲学反对人“担当”天下,认为天下无需“担当”,他对理想社会的构想中也始终没有“担当”精神的位置。要之,庄子对“担当”精神的消解并非无稽之谈,而是有据可循、真实可信的。不仅如此,其对“担当”的消解也并非一般所谓消极避世、逃脱责任,而是有其内在理路和深层思考。

庄子消解“担当”的观念,究其根底植根于其所处的特定时代。春秋以来,天子式微,礼崩乐坏,诸侯争竞,战乱频仍。不仅如此,其时“陪臣执国命”,各个诸侯国内部也鸡犬不宁,弑君亡国之事时有发生,如《史记·太史公自序》谓:“《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”^①庄子所处的战国时期,战乱加剧,暴政食人,民不聊生。然彼时争雄之人颇以“安天下”“平天下”“救民于水火”自居自饰,而实则是攫取私利的“非义”“无义”之争。庄子或许看透了当世虚假“担当”的实质和丑态,故奋力讥之斥之。

庄子消解“担当”意识与对“百家”之学的批判亦密切相关。适逢战国时期急需人才的社会氛围,归属于“诸子百家”的士人在战乱中游行奔走,宣扬各自的治国主张,充当了各国

的“智囊”角色。如果把战争比喻为一架机器,那么“百家”学者客观上成为了这架机器的“润滑剂”和“维修工”,积极推动了战争的发展。“百家”之学虽观点有别,但无不属于“为治”之学。正如司马谈《论六家要旨》所言:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。”^②既然“百家”之学皆以“为治”“图治”为归宿,故而“百家”学者面对所游说的君主、权贵无不具有强烈的政治担当。正如有的学者指出:“战国时期最大的政治就是一统天下。这就决定了诸子百家争鸣始终围绕着政治这个主轴展开,从各个方面提出建国方略和一统天下的主张。……总之,所谓诸子百家学术,实与现实政治紧密结合,中华民族大一统理念与分久必合思想和传统的形成,实与战国诸子百家争鸣密不可分。”^③平心而论,这一评价是中肯的,“百家争鸣”的确始终没有离开政治这一主题。或许是看到了“百家”学者对战争的助推和对社会的破坏,在具体的“为治”方法上,庄子故意激烈地以消解担当的“不治”之论与其对抗。

当然,除了意识到当时社会中打着福佑百姓的幌子而实则攫取私利的“假担当”“伪担当”,庄子也有可能看到了炫才傲物者的“好担当”,无能者的“硬担当”,不懂未雨绸缪的“急担当”,乃至各种各样的“乱担当”“傻担当”“坏担当”等带来的恶果,才激发他把消解“担当”精神渗透在他的哲学思想中。无论如何,庄子对“担当”精神的消解始终对现实具有强烈的批判意义和警醒作用。

(责任编辑:张艳丽)

^①韩兆琦译注:《史记》,第7664页。

^②韩兆琦译注:《史记》,第7636页。

^③王志民总编纂:《诸子百家普及丛书·序言》,北京:中国人民大学出版社,2021年版,第4-5页。