

论《庄子》内篇与外杂篇思想的一贯性

——以庄子的批判思想为视角

鲁 钰

山东大学哲学与社会发展学院, 山东 济南

收稿日期: 2022年11月9日; 录用日期: 2022年11月29日; 发布日期: 2022年12月14日

摘 要

《庄子》内篇与《庄子》外杂篇有着一以贯之的对儒家圣人的剝削以及对仁义礼智的批判, 这其实显示出庄子与儒家思想的不可兼容性, 也宣告了“以儒解庄”的思想根据之缺乏。因此, 不仅应该重新正视外杂篇中的批判思想以及外杂篇的思想地位, 也应根据庄子与儒家思想之间的张力而将庄子看作儒家思想的对话者而非同盟。

关键词

《庄子》, 内篇与外杂篇, 庄子与儒家, 批判思维, 张力

On the Consistency of the Thoughts of the Nei Part and Wai Za Part in *Zhuangzi*

—From the Perspective of Chuang Tzu’s Critical Thought

Yu Lu

School of Philosophy and Social Development, Shandong University, Ji’nan Shandong

Received: Nov. 9th, 2022; accepted: Nov. 29th, 2022; published: Dec. 14th, 2022

Abstract

The Nei Part of *Zhuangzi* and the Wai Za Part of *Zhuangzi* have a commonness of criticizing Confucian sages and the four Confucian virtues, which actually shows the incompatibility between Chuang Tzu’s thought and Confucianism, and also declares the lack of ideological basis of “interpreting Chuang Tzu as a Confucian”. Therefore, not only should we face up to the critical thoughts and the status of the Wai Za Part, but also regard Chuang Tzu as an interlocutor rather than an ally of Con-

Keywords

Zhuangzi, The Nei Part and The Wai Za Part, Chuang Tzu and Confucianism, Critical Thinking, Tension

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

当今学界有着这样一种“共识”，即学者们一般以为外杂篇是庄子后学以及其他思想流派的混合物，与内篇的思想不能相提并论。这其实是延续了北宋以来对外杂篇的辨伪与批判思潮[1] [2]及对内七篇经典地位[2]的建构。自北宋以来，外杂篇在庄学中的地位便日渐低下，认为外杂篇“浅陋”、“不入流” [3]的声音也渐渐多了起来，而直至如今外杂篇几乎被摈除在庄子研究之外了。这无疑是需要反思的：外杂篇真的与内篇有着很不同的思想吗？应不尽然。外杂篇与内篇具有一种不可分割的共性，这体现在庄子一以贯之的批判思维、洗洋自恣的语言风格之上，具体体现为庄子在整个文本之中都对尧、舜、孔子等儒家意义上的圣人进行过剝削与轻抑，并对后世儒学所重视的仁义、礼、智等价值进行了批判与消解。

2. 对儒家圣人的剝削

司马迁本以为庄子“剝削儒墨”，“洗洋自恣” [4]，然自苏轼提出“庄子助孔说” [5]以后，后世便倾向于将庄子解释成温文尔雅尊敬圣人的儒生，不愿相信庄子会批驳圣人了。王夫之以为内外篇虽然皆对尧、舜、孔子等有所轻抑，然而内篇“不党邪以醜正”，外篇则“忿戾诅诽，徒为轻薄以快其喙鸣” [3]。叶国庆也认为庄子非孔，在内篇止于讥笑，而在外杂篇则至于谩骂[6]，罗根泽甚至认为内篇对圣人的态度是“推崇”的[7]，这无疑是一种误解与想象，是很牵强的。这种误解将外杂篇推向了被弃置的命运。

其实，对于儒家所推崇的尧、舜、孔子，庄子都曾批驳、攻击过。就如司马迁所说，庄子的思想和言语都比较犀利而具有批判性，并不是一个温文尔雅的正统君子。这一点是在内篇就能看出的。

2.1. 尧、舜

不同于儒家对尧舜的完全崇拜，庄子以尧舜为不足，并不是其眼中理想的统治者。相反地，庄子对于尧舜更多是一种批评和轻抑，这在内篇就已经十分明显。现举出最为典型的两例。

其一是批判以仁义是非教人的尧损害了民性：

意而子见许由，许由曰：“尧何以资汝？”

意而子曰：“尧谓我：汝必躬服仁义而明言是非。”

许由曰：“而奚来为轶？夫尧既已黜汝以仁义，而剝汝以是非矣。汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”

意而子曰：“虽然，吾愿游于其藩。”

许由曰：“不然。夫盲者无以与乎眉目颜色之好，瞽者无以与乎青黄黼黻之观。”……（《庄子·内篇·大宗师》）

其二是批判舜的仁义之行使人入于非人：

蒲衣子曰：“而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏其犹藏仁（义）以要人，亦得人矣，而未始出于非人。泰氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。其知情信，其德甚真，而未始入于非人。”（《庄子·内篇·应帝王》）

庄子以为尧舜之政教是有害的，是一种有为，以为尧教导意而子行仁义、明是非，是使他失去了性之本真，以及在造化中灵活游荡的能力，且以为舜不如伏羲氏恬静自然。在庄子看来，不论是教人以仁义的尧，还是躬行仁义的舜，都是有心有为，未能达成无为之治与自然之德，甚至还扰乱了民性。“黥”、“劓”、“藏”三字生动地刻画出施教者尧给民性造成的损伤与酷刑无异，以及行教者舜的不自然状态。“黥”、“劓”皆是酷刑，“藏”，匿也，指的是心因有取于仁义因而有所匿、有所滞，故不能大。其结果是“未始出于非人”，这是说舜于至德有所不足，故其治使民心愈加不复淳朴。

与内篇逻辑一贯的是，外杂篇也同样以为尧舜是有为和不足的，并以更为直白、详细、深刻而根本的方式道出了尧舜治世不足之原因及其所带来的危害。

老聃曰：“黄帝之治天下，使民心一。民有其亲死不哭而民不非也。尧之治天下，使民心亲。民有为其亲杀其亲而民不非也。舜之治天下，使民心竞。民孕妇十月生子，子生五月而能言，不至乎孩而始谁，则人始有夭矣。禹之治天下，使民心变，人有心而兵有顺，杀盗非杀人。自为种而‘天下’耳。是以天下大骇，儒墨皆起……”（《庄子·外篇·天运》）

这篇清晰地展现出老庄所关注的重点并非社会治理的表面结果，而是社会治理给百姓心性造成的影响，这与内篇对心性的关注如出一辙。此外，外杂篇对于尧、舜的事迹、作为、甚至形象的描写更加具体生动：尧“畜畜然仁”（徐无鬼¹），“使天下欣欣焉人乐其性，是不恬也”（在宥²），“使民心亲”，这是说尧推崇仁义，以仁爱的样貌使老百姓趋之若鹜，且尧慕贤、尚智，这民性变得欣欣而乐，各亲其亲，有了为亲人报仇而杀人的现象，这虽然一定程度上调动了民众的积极性与团结性，却也使民性不复清静无别。舜“使民心竞”，舜以仁义之行为天下知，使天下之民慕之，天下之人以为不为舜者不足，这进一步导致了百姓有了竞争之心，妇女生下的婴儿还没成长到孩童便有了分别心。这些在庄子看来都导致了百姓失去其恬静的真性。所以综合来看，外杂篇与内篇关于尧舜的批判都是从其治损伤民性的角度来进行的。

2.2. 孔子

从庄子对孔子的“抑扬互见”[9]中不难看出：庄子虽然有时将孔子当作自己思想的代言人以肯定孔子，甚至尊敬孔子，但主调却是一种反讽，以孔子为不足。其故事虽然胡诌的成分居多，但却也天才般地描绘出孔子的一些特质。

庄子对孔子其人、其人生历程及其思想有着一个整体宏观的评价：庄子以为孔子固守着势将衰颓的贵族等级制度，是大梦未觉之人，其个人精神境界虽然值得称颂，但其作为却是荒唐的。庄子对孔子的态度可以间接从他塑造的与孔子对话的人物之中看出，现举内篇为例以证庄子对孔子的剝剥态度。

其一是批判孔子不足以知至人与妙道：

瞿鹊子问乎长梧子曰：“吾闻诸夫子：圣人从事于务……而游乎尘垢之外。夫子以为孟浪之言，而我以为妙道之行也。吾子以为奚若？”

长梧子曰：“是黄帝之所听荧也，而丘也何足以知之！……‘君乎！牧乎！’固哉！丘也与女皆梦也，予谓女梦亦梦也……”（《庄子·内篇·齐物论》）

¹《庄子·杂篇·徐无鬼》

²《庄子·外篇·在宥》

其二是批判孔子临人以德、画地而趋：

孔子适楚，楚狂接舆游其门曰：“凤兮凤兮，何如德之衰也……已乎，已乎！临人以德。殆乎，殆乎！画地而趋……”（《庄子·内篇·人间世》）

其三是批判孔子未能打通生死、德配天地：

鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼……

老聃曰：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”

无趾曰：“天刑之，安可解！”（《庄子·内篇·德充符》）

其四是批判孔子固守礼文、如梦未醒：

颜回问仲尼曰：“孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀……”

仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣，唯简之而不得，夫已有所简矣……吾特与汝，其梦未始觉者邪！……”（《庄子·内篇·大宗师》）

从这四则故事中可以看出庄子对孔子的轻抑、攻击与反驳。庄子所批评的，并不是孔子的资质，而是孔子有意识地选择和坚守的复礼求仁之路，所以孔子多是作为庄子说明自己思想的反面映衬而存在。庄子认为君君臣臣的等级制度已然不适用于当世，认为孔子忽略了道的平等性及其在兀者身上的完整体现，以至于不能闻至道，庄子还认为礼及其精神并不究竟。庄子认为道是超越仁，或者说仁义的。

外杂篇对孔子的剝削也是对仁义礼智的剝削中展开的。其言孔子“博学以拟圣，于以盖众，独弦哀歌以卖名声于天下”（天地³）、“饰知以惊愚，修身以明污，昭昭乎如揭日月而行”（山木⁴）、“不忍一世之伤而警万世之患”（外物⁵），是对孔子一生作为的感慨、讽刺与惋惜，与内篇狂接舆所歌者可以相一致；又举老聃教诲孔子循道，不要再求仁义、不要再推崇周礼、不要再有为而学了：“又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉！”（天道⁶）、“仁义，先王之蘧庐也，止可以一宿而不可久处”（天运）、“夫仁义惨然，乃愤吾心，乱莫大焉”（天运）、“幸矣，子之不遇治世之君！”（天运），这与内篇对孔子守礼的讽刺、以及对仁义是非的批判也是相一致的；又言孔子博学多知是走偏了方向：“且夫我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信”（秋水⁷），这与内篇对知识的轻抑也是一致的。这些都体现出庄子思想与孔子思想的本质差异。

3. 对仁义礼智的批判

剝削尧舜、孔子的背后，是庄子对仁义礼智，即后世所谓儒家核心价值的批判，这在内篇与外杂篇之中同样明显。然而，却有不少以为内篇肯定儒家价值、外杂篇才剝削儒学的看法，这是欠妥的。

庄子对仁义礼智的批判贯通于整个《庄子》文本，这与老子对道的认识及其对仁义礼智的批判是内在一致的：庄子对仁义的批判继承了老子的“大道废，有仁义”、“绝仁弃义，民复孝慈”，对礼的批判继承了老子的“夫礼者，忠信之薄，而乱之首”，对智的批判继承了老子的“慧智出，有大伪”、“不尚贤，使民不争”、“为学日益，为道日损”。

庄子正是承继了老子的“道”，彰显出保全道德真性之必要性。庄子所处的时代更加复杂，人的心性所受到的挑战更多，因此与老子相比，庄子将道之衰落写得更加详尽而具体，且更加强调每个个体对

³《庄子·外篇·天地》

⁴《庄子·外篇·山木》

⁵《庄子·杂篇·外物》

⁶《庄子·外篇·天道》

⁷《庄子·外篇·秋水》

于道的回归，以及道在个体身上的呈现。

3.1. 对仁义的批判

“仁义”作为具体有形的品德，始于尧舜之治具，后为孔子所弘扬并加以形上化。然而仁义是否能够代表人最根本的本性？对于圣智的取舍^[10]构成了庄孟时代之主题。不同于孟子以为仁义内在于人的本性之中，庄子认为无形无定义的道德才是性之本然，仁义是性中多出之物，且为大道堕落的体现。

庄子从仁义的两面性及其现实层面的后果入手，对舍本逐末主动追求仁义的行为和思想有着激烈的评判。就如老子以其基于道的辩证法所揭示的万物相反相成规律一样，庄子的现实性批判也出自其深远的历史眼光。

在庄子看来，人们本来无思无虑，素朴单纯，这也就是君王治理所能达到的最好状态，这也是庄子所说的“至德之世”。然而，尧舜的仁义之政虽然使人们欣欣向荣，却也让人有了道德上的分别心，也即“誉尧而非桀”的好恶与是非之心。而“天下皆知美之为美，斯恶矣”，此分别心不仅使浑然之本性全体遭到损害与畸化，还使大道日亏(齐物论所谓“是非之彰也，道之所以亏也”)。

庄子看到，对仁义的提倡必然会带来仁义的表面化与形式化，这是事物发展的规律，也是道的体现。其言“凡成美，恶器也。君虽为仁义，几且伪哉！”(徐无鬼)，是说最初生发的美德一旦铸成、僵化，可以作恶，所以最终为人谈论、所看见的德在人性的纠葛之中终会腐败变质。所以即使孔子一再强调仁的内敛性，庄子也坚持认为此种形式化造成的恶劣后果是难以消除的。形式化的意涵就是被僵化和被作为工具利用，就如庄子所说：

捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者器。(《庄子·杂篇·徐无鬼》)

“捐”为献身义，是说大多数人并不会真正地为仁义献身，更多的人是利用仁义，将仁义当作获取名利的工具。庄子看到仁义之行终将成为禽兽贪婪之人获取利益的工具。而且，庄子以为以仁为人生的最高境界和最终追求的理想是树立了一个基本不可达到的标准与高度，这将“使天下簧鼓以奉不及之法”(骈拇⁸)，使天下之人争先恐后地去争夺仁义的名号，使天下之人不安于自己的本性，从而造成祸乱。这些都是从现实层面上的后果而言的。

庄子以为仁义之于德性的发展是弊大于利的。其弊之一在于，仁义若为在上者推行，将成为强制性和舆论性的，这种政教式的仁义将矫曲、掩盖人的自然善性，也即所谓“擢德塞性”(骈拇认为仁义礼乐都是“钩绳规矩”、“绳约胶漆”、“胶漆纆索”，生动描绘出道德性政教对人的束缚，胥篋⁹称仁义是为人打磨桎梏的工具)，使人们都向外求而忽视、甚至伤害了自己本来完美、无需再添的自然本性；其弊之二在于，自然有美德之人自知其美将导致德性的堕落(列御寇¹⁰所谓“贼莫大乎德有心而心有睫，及其有睫也而内视，内视而败矣！”，则阳¹¹所谓“圣人之爱人，人与之名，不告则不知其爱人也”，说明了有心有意对德性的损害)；其弊之三在于，行仁义者容易陷入是非灾祸之中(人间世所谓“积伐而美者以败之”、“人恶有其美也”)。以美德示人将会招来嫉妒、加害与疏远：子路之死虽然轰轰烈烈，以为保卫了士的尊严，其实也是因为子路行为太高耸，自以为有德，所以遭到了嫉妒与杀害。

总的说来，庄子对仁的批判是从“枝”出发的，就如外篇中对仁义进行批判的最为典型的一篇《骈拇》中所比喻的，仁义就像性中多出来的手指头和人身多出的肿瘤，以为过于强调仁义将导致道德之正的丧失。枝即有所偏重从而长出的分支，有所偏则不能全，是指以某种价值取向为人生的主导，就会忘

⁸《庄子·外篇·骈拇》

⁹《庄子·外篇·胥篋》

¹⁰《庄子·杂篇·列御寇》

¹¹《庄子·杂篇·则阳》

记无所分别的道。

内篇对仁义的批判也是如出一辙：

其一是将仁义与是非并举，以为是道之末流，非可为者：

“自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩！”（《庄子·内篇·齐物论》）

其二是将仁义与绳墨之言并举，认为仁义具有矫曲、束缚人性的倾向，并以为仁义将使人陷入是非灾祸之中：

“而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰灾人。”（《庄子·内篇·人间世》）

其三是倡导忘仁忘义，完全否认了仁义作为后世儒家道德教化本体的终极性：

颜回曰：“回益矣。”

仲尼曰：“何谓也？”

曰：“回忘仁义矣。”

曰：“可矣，犹未也。”（《庄子·内篇·大宗师》）

庄子在《齐物论》中将仁义与是非对举，认为它们是大道分判后繁琐而具体的存在，“樊然淆乱”，与道和本性已经相去甚远，因而不能辩，《大宗师》中赞同颜回忘仁忘义，都对仁义是非采取了拒绝的态度。而《人间世》将“仁义”与“绳墨之言”并举，与《骈拇》之“绳约胶漆”、“钩绳规矩”的比喻是如出一辙的。而《大宗师》中称尧“黥汝以仁义而劓汝以是非”，也是以一种激烈的方式控诉着仁义对人的本性的戕害。

3.2. 对礼的批判

不同于孔子对周礼的称赞与革新，庄子继承了老子对于周礼的批判态度，以为礼是道之末流而不足以为无为。庄子对礼及其精神的彻底批判不仅体现在他与化为一的生命观、无我无情的情感观之中，还体现在他对礼的现实流弊的观察与反思上。

庄子认为礼是伪的，礼在本质上违反了人的本真之性。其曰：“仁可为也，义可亏也，礼相伪也”（知北游¹²）。礼反映出人与人之间的不相爱与不信任。庄子认为人们行礼都是出自一种惯性，而不是真心。其曰“人皆为之，吾敢不为邪？”（人间世）说明了礼的普遍化及其强制性与舆论性所给人们带来的压力与恐惧，又曰：

碾市人之足，则辞以放骜，兄则以姬，大亲则已矣。故曰：至礼有不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲，至信辟金。（《庄子·杂篇·庚桑楚》）

踩了路人的脚，会恭敬地说自己放肆失礼了，踩了哥哥的脚，就只慰问一声就可以了，踩了至亲之人的脚，什么都不用说就能互相体谅。这截然不同的反应反映出人在至亲之人面前才会流露出自己的真实本性，而本性之中是本来没有礼与是非之心存在的。所以庄子要说“至礼有不人”，是说礼在本质上是违反人性的：礼既能作为保障社会交往和谐性的工具，也能阻碍人与人之间的感通。

既然礼是伪的，那么对于礼的过度重视与追求就是一种舍本逐末、甚至有害的行为了。在外杂篇中，庄子对于礼乐的负面性进行了笔伐，这也是《庄子》文本被后世学者攻击得最多，且以为“浅薄”的部分[11]。《骈拇》曰：“说礼邪，是相于技也；说乐邪，是相于淫也”，《马蹄》¹³曰：“性情不离，安用礼乐”，主张“退仁义、摈礼乐”（天道），认为礼乐是用来“匡天下之形”的，这其实是出于道的体认、

¹²《庄子·外篇·知北游》

对礼的本质的透视、以及对现实流弊的反思。

庄子以为礼是“俗”，而性是“真”，并将二者对立起来。庄子以为至人“法天贵真，不拘于俗”（渔父¹⁴），不像“愚者”那般“禄禄而受变于俗”。将礼与世俗并举，并以为至人不拘于俗且超越礼俗的思想在内篇的《大宗师》中就有所体现：

其一是描写出两个完全无视丧礼之节的方外之士，潇洒地调侃奉孔子之命前来吊唁的子贡，并以为世俗之礼不足为的故事。最后得出彬彬有礼的君子属于世俗的世界，不如法天贵真的方外之人的结论。

子桑户死，未葬……或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“……而已反其真，而我犹为人猗！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”二人相视而笑曰：“是恶知礼意！”

子贡反……孔子曰：“……丘则陋矣！……彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”……故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”

其二是反讽地写临丧不哀、中心不戚的孟孙才受到孔子赞赏、并让孔子感到惭愧的故事。这与曾说过“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉！”（论语·八佾）的孔子形成了鲜明的对比，也体现出庄子对礼的形式和精神的双重否认。

颜回问仲尼曰：“孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不戚……”仲尼曰：“夫孟孙氏尽之矣，进于知矣……吾特与汝，其梦未始觉者邪！……”

其三是描绘出一个赞赏颜回忘礼乐、并且自愧不如的孔子。

他日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣！”曰：“可矣，犹未也。”（《庄子·内篇·大宗师》）

内篇的三个故事丰富地呈现出庄子打通生死、与化为一、超越且否认礼俗的思想。以此为基础，庄子认为孔子对复礼的执著是顽固的，其对礼的精神的阐发也并不究竟。所以在《天运》、《天地》等篇中数次写老聃规劝孔子放弃对先王之礼仪法度的执著，认为礼法应当随时而变，不可勉强去保留。

3.3. 对智的批判

不同于儒家思想之注重博学、尊重贤人，承继先圣之智慧与德行，庄子对于具体、有形的知识持一种批判态度。所谓智，或者知，也就是指人的智巧机心、具体的知识与成见，也指圣知。

在庄子看来，知的过度发展及有心提倡都是有害的。庄子认为“知出乎争”，“知也者，争之器也”（人间世），是以为人的智巧是在利益的争夺中逐渐得到发展的，是造成欲望横流的重要原因。与老子指责孔子“多欲”、“淫志”^[4]，一样，庄子也认为孔子是“博学以拟圣”（天地）、“饰知以惊愚”（山木），并以为孔子之“多闻”（秋水）不足道，认为孔子应该去其“躬矜”与“容知”（外物）。庄子认为统治者的有心治理和推崇圣知造成了人们“蹉跎好知，争归于利”（马蹄）。所以庄子主张“绝圣弃智”，认为应该将“知”还与众人，使人们发现自己本性中的知而非追逐外求。庄子认为禹的治理使民心有竞，“子生五月而能言，不至乎孩而始谁”（天运），这种批判的立场就是出于庄子对于智巧所带来的分别心的认识。

所以，庄子赞扬混沌无知的人格特质，并塑造出无为谓、庚桑楚、王倪等无知无识的圣人形象。

其一是三问而不知答、被黄帝赞为“真是”的无为谓：

知北游于玄水之上，登隐弇之丘，而适遭无为谓焉。知谓无为谓曰：“予欲有问乎若：何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”三问而无为谓不答也。非不答，不知答也……黄帝曰：“彼其真是也，以其不知

¹³ 《庄子·外篇·马蹄》

¹⁴ 《庄子·杂篇·渔父》

也；此其似之也，以其忘之也；予与若终不近也，以其知之也。”（《庄子·外篇·知北游》）

其二是使刻意为知为仁者远之、将为知、仁、义所苦的南荣趺引见给老子，且“偏得老聃之道”的庚桑楚：

老聃之役有庚桑楚者，偏得老聃之道，以北居畏垒之山。其臣之画然知者去之，其妾之挈然仁者远之。拥肿之与居，鞅掌之为使。……

南荣趺曰：“不知乎，人谓我朱愚；知乎，反愁我躯。不仁则害人，仁则反愁我身。不义则伤彼，义则反愁我己。我安逃此而可？”（《庄子·杂篇·庚桑楚》）

其三是四问而四不知、因而得到齧缺与蒲衣子认可的王倪：

齧缺问于王倪，四问而四不知。齧缺因跃而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：“而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏……泰氏其卧徐徐，其觉于于，一以己为马，一以己为牛……”（《庄子·内篇·应帝王》）

从这三个故事中大概可以管窥庄子的理想人格观以及圣人观，庄子赞赏没有机心、超越知见、极为素朴的人格，这与庄子以原始的“至德之世”为理想社会的观点是相一致的。以此为基础，庄子提倡“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（大宗师）、且“无为谋府，无为知主”（应帝王）。

在庄子看来，孟子的“自然生发”之仁义也并非自然的，而是有心之人为[10]。由此可见庄子对有心有为之危害性的认识，说明庄子对仁义、礼、知的批判是出自他对于四者的现实反思，而不是出于浅薄无知。

4. 结语

庄子对儒学的剝削与批判都出自其重天道而轻人道的思想特点。庄子认为“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也”（在宥），以为“人之君子，天之小人也”（大宗师）。所以庄子在自己将死之际，拒绝了弟子想要厚葬他的意见，并说要“以天地为棺槨”，弟子害怕庄子被鸟鸢所食，庄子却说：“在上为鸟鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也。”（列御寇），这体现出庄子对天道的追随以及对人道的舍弃：庄子出于对道的把握、对天人矛盾的了解以及对人道之于天道的妨碍的洞见，很自然地去拨乱反正，进而借助剝削尧舜孔子、批判仁义礼智来重新建立起天道的地位，主张在世衰道颓之际保存人的本真之性。

老子与庄子的这种反向批判思维促使我们不断从有形世界返回存在的源头，在自然本性中获得源源不断的生命力。老庄对仁义的批判在儒学发展到僵化之时总会出现，起到一种调节作用，使中华文化能够绵延不绝和历久弥新。

因此，庄子不会去试图匡扶人心，将仁义礼智等与人道相关的价值取向与人的天然之性捆绑在一起。因此，以为内篇推崇儒家价值、外杂篇浅薄不入流的观点是很值得怀疑，且与内篇所呈现的与外杂篇如出一辙的批判逻辑不能契合的。

此外，《庄子》一书分为内、外、杂篇自何时起，分篇的依据是什么，至今仍是一件扑朔迷离的事情，且编者的主观性、文本的佚失使文本原貌更难考据[6]。后世有学者张恒寿就发扬了彻底的辨伪精神，将整个文本都放在了考察之内，并得出内篇几乎也是真假参半的结论[12]。这虽然是一种猜想，却也给我们一种启示，即《庄子》文本作为一个整体是很难被分割的，外杂篇也有其思想价值而应受到重视，而庄子也不该被看作一位温文尔雅的儒生。

参考文献

- [1] 冯友兰. 庄子内外篇分别之标准[J]. 燕京学报, 1936(20): 158-161.

-
- [2] 华云刚. 论《庄子》“内七篇”的经典建构[J]. 船山学刊, 2021(6): 87-97.
- [3] 王夫之. 老子衍·庄子通·庄子解[M]. 北京: 中华书局, 2009: 150.
- [4] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [5] 苏轼. 苏轼全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [6] 叶国庆. 庄子研究[M]. 北京: 商务印书馆, 1936: 149.
- [7] 罗根泽. 庄子外杂篇探源[J]. 燕京学报, 1936(19): 40-71.
- [8] 宣颖. 南华经解[M]. 广州: 广东人民出版社, 2008.
- [9] 王叔岷. 庄学管窥[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [10] 谭明冉. 儒道同源[M]. 济南: 山东人民出版社, 2019: 190.
- [11] 钟泰. 庄子发微[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [12] 张恒寿. 庄子新探[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1983.