

“浑沌”不死：以相对性重现庄子之道

原名：《庄子》明王论

“Hundun” Never Dies:

Re-presenting Zhuangzi's Dao in the Light of Relationality

Previous title: Zhuangzi on Self-Illuminating Reigning

凡尘 / Mundane Dust

独立研究者 / Independent Scholar

Email: 275940320@qq.com

8 December 2025

摘要：从郭象的“适性”到支遁的“至足”，再到僧肇的“中道”，历代贤哲注解《庄子》，却皆在“小大”“高低”“有无”的绝对框架中寻求逍遙之境，陷入永无止境的“境界之争”。本文揭示，这一千年迷思的根源在于错失了《庄子》哲学真正的枢纽——“相对性”。

本文严格论证，“相对性”并非一种比较后的属性，而是存在得以呈现的先验构造，是《庄子》思想体系中那个“得其环中，以应无穷”的“道枢”。由此出发，我们重解核心寓言：《逍遙游》之“鲲鹏”，非关形体巨细，而是“名实错位”所彰显的“相对”本身；《齐物论》之“吾丧我”，非是主体修证，而是以动态之“吾”消解绝对之“我”的“相对化”操作；《应帝王》之“浑沌”，非是悲剧终局，而是南北相即、儻忽共生的永恒在场——浑沌未死。

通过这一“相对之枢”，逍遙、齐物、养生、处世、德充、体道、治世等一系列命题被一以贯之：所有关于“大小”、“是非”、“有用无用”、“形全德充”的执着得以彻底解构。本文最终论证，《庄子》的终极智慧并非达成某种超然的“精神境界”，而是领悟“存在即相对”的本体真相，从而在每一个当下自明而王，成为自身世界清醒而自由的立法者。这既是哲学的澄明，也是生命最激昂的实践。

Abstract : For millennia, scholars have sought the ultimate meaning of freedom in

the *Zhuangzi* by judging its ideas against fixed, absolute standards: Is it about greatness or smallness? A higher state or a lower one? Being or non-being? This quest has trapped interpretation in an endless debate about spiritual hierarchy, missing the text's foundational insight.

This essay argues that the core of the *Zhuangzi* is not a preference for one pole over another, but a revelation of the relational ground that makes all such distinctions possible. Relationality here is not a comparison but the constitutive principle of reality—the “pivot of the Way” that allows the world to appear.

Through this lens, the text's most famous images are transfigured: the colossal Leviathan and Roc are no longer about size, but about the creative gap between name and reality; “I have lost myself” becomes not an ascetic negation, but the dynamic act by which a fluid self unravels a rigid ego. Most radically, the tale of Primordial Chaos is overturned: Chaos does not die, for the opposing forces that seem to destroy it are in fact its very essence—Chaos is undying.

This “relational pivot” unlocks a coherent philosophy across the *Zhuangzi*: freedom is not unconditioned transcendence but a way of engaging dependency; wisdom is not seeing all things as the same, but seeing how difference itself is what connects them; virtue is not an inner stockpile but the outward expression of coherent relationship. The text systematically dissolves our fixations on greatness, utility, correctness, and perfection.

The ultimate aim of the *Zhuangzi*, therefore, is not to reach a detached spiritual plateau. It is to realize the ontological fact that to exist is to relate. This realization is itself emancipation: it allows one to reign through self-illumination—to become the clear-sighted and sovereign author of one's own experience. This is the philosophical power of the text, and its most potent form of practice.

关键字: 庄子, 相对性, 逍遙, 齊物, 自明, 混沌, 比較哲學

Keywords: Zhuangzi, Relationality, Xiaoyao (Free and Easy Wandering), Qiwu (Equalization of Things), Self-Illumination, Hundun (Chaos), Comparative Philosophy.

引言

《庄子》自言其文“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪”。成玄英

疏云“大道旷荡，弥纶万物”，然“道”之体用，“为道”之径，历来众说纷纭，莫衷一是。余不惑之年，为解不惑之惑，究天人之际，偶触造化之机而有所感。

今欲透过《庄子》文本与郭象、成玄英等诸公注疏，令其本义“通古今之变”而自发显现，最终以个人之思“成一家之言”。文无绝对之是非，人无本质之尊卑，唯求直心而论，以呈诸君。是所望焉，亦愿以此文，证于濠梁之上、浑沌之初。

1. 逍遙

逍遙一词，本意为无拘无束地遨游。自《庄子》开篇首论“逍遙”之境，其便被提升为一个核心的、系统的哲学概念，用以表达一种“无待”的绝对精神自由，并作为其思想体系的最高境界。然而，对于庄子所描述的“逍遙”之境究竟为何，历来论述纷纭，其争论多围绕“小大之辩”展开。可以说，阐明“小大之辩”，即可洞明“逍遙”之境。

《庄子·逍遙游》中涉及“小大”的论述主要有两处：一是“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”中所蕴含的名实之辩；二是“蜩与学鸠笑之曰：‘我决起而飞，抢榆枋而止，时则不至，而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？’”与“斥鷃笑之曰：‘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？’”中所呈现的境界之辩。

古今所论之“小大之辩”，多集中于后者，探讨何种境界为高、何为“真逍遙”。先有凡夫慕“大”、隐者慕“小”之分别，继有向秀、郭象“适性”之逍遙，后有支遁“至足”之逍遙，终归于僧肇所论“中道”之涅槃境界。而作者认为，以上四境虽各有深见，然皆未脱以结果上的高低论大小之窠臼。无论结论如何，均会陷入新的“高低之辩”而循环无休。欲破此执，真正的智慧或当回到“鲲鹏”寓言最初所设的名实之辩本身。

清代郭庆藩在《庄子集释》中引方以智（密之）《药地炮庄》云：“鲲本小鱼，庄子用为大鱼之名。”此说有其训诂依据：《尔雅·释鱼》明言“鲲，鱼子”；《礼记·内则》“濡鱼卵酱”句下，郑玄亦注“卵，读为‘鲲’”。此可说明庄子乃“说大而言小”，正是“齐物之寓言”的笔法。《诗经》“既见君

子，锡我百朋”中，“朋”为小贝壳，而“棚”为小木聚集，“崩”为小石聚集，“崩”为人们聚集。故“鹏”非“凤”，其本义亦指小鸟之聚集。《说文解字》：“鹏，古凤字，象形，凤飞，群鸟从以万数，故以为朋党字。”此亦可辨“鹏”本为小鸟之名，同样是“说大而言小”之反差。此外，《列子·汤问》中亦有“鲲鹏”与“焦螟”实大名小的反差论述。至此，“小大”之名与实得以分辨，但“实”为何、“名”为何，便成为理解“逍遥”之关键。

由上述可知，“鲲鹏”乃一种名实错位的表达。但若仅停留于此，依旧陷于“小大之辩”的框架。更深层之反思在于：“鲲鹏”究竟是大是小？说其小，庄子描述得极大；说其大，世人皆知其实体甚小。其中关键，不在“大”与“小”之本身，而在于“大小”何以可能。即，“大”是相对于“小”而言，“小”是相对于“大”而言，无“大”则无“小”，无“小”亦无“大”。庄子所论“鲲鹏”，实为揭示“相对”之实义。明此“相对”之实，即可知“大小”之名仅为虚设之概念。最终，回归于“相对大小”之名实动态合一，即为逍遥。

在明确“逍遥”本义之后，再回看前述逍遥四境，可知其虽各执一词，实乃一境之不同侧面，如同盲人摸象。凡夫隐士所执，乃“相对大小”之结果，而“相对”本身是其存在之基础，永不可得。若有朝一日抵达所谓彼岸之“相对”，则曾经的“我”又现于新的相对彼岸，终究落入无限的欲望之海。向秀、郭象所论，代表了对绝对之“有”的执着，将大小关系实体化、本体化为事物内在不变之实在。此为“执有”，即将相对之关系误解为绝对之本质。其试图以“安命”来解决“相对”带来的困扰，却将相对之实相固化。支遁所论，则代表了对绝对之“无”的执着，其方法在于试图取消或否定“相对”差异现象本身，而非取消对差异名相的执着。为求不偏，反陷于“无”，此仍有“所执”——即执着于一个“无差别”的静止境相，可谓引玄入佛。僧肇之“中道”涅槃，主张非有非无，言“有”为假有以辨其虚，言“无”为诸法本无自性，因缘和合而生。其说看似已脱离《庄子》文本之束缚，近乎正本清源，得“有无相生”之意趣。

然细究之，僧肇所论，执“中道”而求常静，实有破斥之功，而未显发动态生成之义，在究竟处仍可视为一种对“空”的执着。实际上，“相对”的名实合一应是动态不息的形式，是相对之相对。以佛学之言，即吉藏所谓“空空”，当是“真空而妙有”。“真空”相对于“妙有”，无“真空”即无“妙有”，反之

亦然。“真空”为“知”，“妙有”为“行”；“真空”为“明鬼”，“妙有”为“三表”。知行本一，名实本一，儒释道墨所论，其本为一，皆因执着于各自所现之“有”而呈现不同。

2. 齐物

《庄子·齐物论》中，庄子用南郭子綦“吾丧我”开宗明义，而先人贤者往往离“齐物”而单论“吾丧我”。郭象注“我自忘矣”，其以“忘”之虚境，终复归于一个能忘之“我”的实存。成玄英疏“境自两忘，物我双绝”，看似解脱，然若“吾”为能忘、“我”为所忘，则“丧”即成为一种由主体发起的行为。试问：以“吾”忘“我”，那忘“吾”者何在？“吾”何以忘“吾”？如此，又何来真正的“两忘”与“双绝”？宋明诸儒以“理”、“心”释“丧”，则“理”、“心”本身亦成待释之主体，何从而来？直至近代，诸说多以“有”释“丧”，而此“有”又无不归诸“天道权威”或“客观现实”，终不免自相矛盾。

综上，任何将“吾”实体化的尝试，都会立刻让“丧”变成一个由这个新主体发起的行动，从而瓦解“丧”本身所具有的绝对否定性与解构性。唯有回归《逍遥》中“相对”之动态的“吾”，方可丧绝对之“我”。故《庄子》首论“逍遥”，方论“齐物”。“逍遥”并非最终境界，而是相对存在之根本；而“齐物”乃是达致“逍遥”之法。如本末倒置，则难明大义。

作者认为，“齐物”之“齐”正是全文关键。要理解这个“齐”作为一种动态的使之齐同的过程，需参究篇末“物化”之境所揭示的本然之同。《庄子·齐物论》以“不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与……此之谓物化”为结尾，可以明显看出“周”与“蝶”是名异实同的概念。“实”就在“周”与“蝶”之相对性中——无相对即无“周”与“蝶”。所以，“相对”本身实际上蕴含了“本同”这一能动概念。再论“齐”，它有一种“使之齐”的动态感，这很容易让人陷入“吾”是一个实体的概念。但如果前后结合，不难看出“吾丧我”实为以相对之实，消解相对之名的执取，即达成“吾同我”的物化之境。“齐物”并非要消解“成心”，而是通过追问何以为“成心”，来破除对“成心”本身的执念，最终抵达“物化”。当我们陷入“成心”为何的追问时，正是“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。罔两问景之中“恶识所以然？恶识所以不然？”非外求一个

罔两，罔两即是景之本源，又是景之景，相对之相对即本身也。

《庄子·齐物论》中关于“道”的论述也反映了“齐同”的概念，而当我们执着于“成心”为何的时候，对“道”的理解就偏离了。“彼亦一是非，此亦一是非。”郭象注“此与彼各有一是非于体中也”，成玄英疏“此既非彼，彼亦非此；故各有一是，各有一非”。结合前论，作者认为郭、成两位先贤，一位执“体”而论，一位执“有”而论，均未体悟庄子所论之根本——一个“非”字。“非”即相对本身，“体、有、是非”均因“非”而得以呈现。“果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？”郭象注“故彼是有无，未果定也”，成玄英疏“有无彼此，未可决定”。两位先贤所执仍在“彼此”之名相中论其“未定”，然庄子真义，或在于以“非”（相对化）这一行动，来确立“彼此”得以不断生成与转化的逻辑本身。故有言“彼是莫得其偶，谓之道枢。”“非”即为“道”之枢。

“枢始得其环中，以应无穷。”郭象注“夫是非反复，相寻无穷，故谓之环。……无是无非故能应夫是非。是非无穷故能应无穷”。成玄英疏“环中空矣，以明无是无非。是非无穷故能应无穷”。两位贤者分别从“相寻”和“中空”得出一致的“是非无穷故能应无穷”的结论。但是，“无穷”和能应“无穷”之间并没有必然的推论关系，这只是一个主观的拟合。最关键的是，他们没有明确“非”（相对）作为“道枢”的生成性意义。在《存在即相对》一文中，作者从“我存在”推导出“非我”存在，进而论证“我”即为“相对”本身，并在此基础上推导出最小可描述系统为五实十名单位的系统，进而通过递归可以化生万物。此过程可以论证“非”（相对）之实可以逻辑地生成“无穷”之名，故能“枢始得其环中，以应无穷”。此外，《数学的自然哲学原理》一文中，作者也用类似的方式，通过“相对”的操作论证无穷自然数生成的过程，本文不再展开。

上文既明“无穷”，则可辨明“是亦一无穷，非亦一无穷也”的论述。其中郭象注“一是一非，两行无穷。唯涉空得中者，旷然无怀，成之以游也”，以及成玄英疏“夫物莫不自是，故是一无穷；莫不相非，故非亦一无穷”皆有所偏失。“是亦一无穷”的“一”，是“非”（相对）所生成的逻辑上的无限可能性；“非亦一无穷”的“一”，则是具体名象的有限呈现。“故曰莫若以明。”此“明”并非以“道”来“明”，也非去“明道”，而是“明”即为“道”本身。故“以明”即是“自明”。

“道”若以此“明”来观照，则“以指之喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马之喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也”之中的奥义也得以诠释。“以马之喻非马”意为执着于名象以辩论是非；“不若以非马喻马之非马也”中第一个“非”为动词性的“相对”，即阐明必须通过“相对化”的操作，才能揭示“马”与“非马”这类是非和名象得以产生的本质，从而论证世间万象统一于“相对”这一生成性活动，而非凝固的“是非”名相。

《庄子》言“道”有“夫道未始有封，言未始有常”，所以全书多用寓言，重体悟而轻逻辑论证，以免我们执着于“有”而陷入“子非鱼”的逻辑泥潭无法自拔。但无奈我们又往往陷入“寓言”之“有”的泥潭，“为喻而喻”，“为悟而悟”，而忘却“得鱼忘筌”的忠告，沉迷于“筌”之精妙，悲乎！

3. 养生主

如上文所述，我们往往喜好观“筌”之精妙而推重《秋水》，知“庖丁解牛”之喻却未能深究“养生主”之旨。“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已”，郭象、成玄英二公皆以“用有限之生逐无限之知”来诠释为何“殆”，并默认此乃“所禀之分各有极也”、“各有涯分”。然而，若从“逍遥”之相对与“齐物”之统一的视角看，可以清晰地发现：庄子用的是“也”字衔接“吾生”与“有涯”，而非“而”字。“也”字表示“生”与“有涯”具有同一特性，而非先后或并列关系。故此处的真义是表明，“有涯”这一限定性正是构成“生”之存在的实在过程，两者是同一事实的两种表述。后文的“而”字，则表示在名象世界生成之后，去追求一种“绝对之知”。“无涯”唯有在相对的框架中才能成就“名象”世界，若在名象中追求绝对，便是消除自身存在的根基，无异于自取灭亡，故曰“殆已”。

进而，庄子提出“缘督以为经”的方法来“可以尽年”，随后以“庖丁解牛”的寓言加以阐明。郭、成二公皆论“顺中以为常”，而“庖丁解牛”中亦有“莫不中音”和“乃中《经首》之会”的表述。因此，过往的理解多在于求“中”，而其结果正是开篇所论的“殆已”——此“中”若作为绝对目标，则永不可得。“缘督以为经”的关键在“缘”（顺应）而不在“督”（中道）；“庖丁解牛”的精髓在“解”（解构的实践）而不在“牛”（对象）。文惠君所代表的世人，

因解牛的结果而感叹技艺之精妙；而庖丁的回答则是“所好者道也，进乎技矣”和“未尝见全牛也”。他所用的方法是“批大郤，导大窾，因其固然”。将这三句话结合起来分析，庖丁并未言说“道”是什么，但很明显，“道”就在“无道”（心中没有完整的牛）的状态之中，在“何以能因其固然”的运作机制之中。最终，这一切回归于“彼节者有间，而刀刃者无厚；以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣”。这便呼应了开篇“有涯之相对”（无厚）成就“名象世界”（有间）这一“缘”与“顺”的过程。此即“绝利一源，用师十倍”之理；庖丁所言“三年之后”与“十九年”之历程，则如“三返昼夜，用师百倍”，皆因得“道”而后“技”乃成。

后文“公文轩见右师”的寓言，郭象注为“是以达生之情者不务生之所无以为”，成玄英疏为“亦无非命也”，二者皆反映了一种“安之若命”的超越精神。然而，两者都未能把握右师所寓示的“缘”之奥义。“安命”易被理解为一种消极的接受，但文中两次出现的“天也，非人也”意义大为不同。前者是我们通常认为的“安之若命”，而后者是公文轩自悟的“是以知其天也，非人也”。此处的“天”，并非独立的客观实体，它“非人”。这个“非”更合理的解释是作为区分和建立相对的动词。“天”因区别于“人”而得以成立；“独”因区别于“非独”而得以呈现。所以，唯有通过“非独”才能知晓“独”。如此，“独”的积极意义便得以彰显。“安之若命”并非无奈地接受自然，而是觉悟到存在本身即是一种由相对性成就的积极意义。

同样，“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中”的寓言，并非单纯推崇泽雉在野外的无限自由，而是揭示自由皆是相对的——自由建立在“十步一啄、百步一饮”的代价之上。“神虽王，不善也”表明，“精神旺盛”与“饮食安善”是相对而不可兼得的。真正的自由，在于无论处于草泽还是樊笼，都能清晰认知并安于这种相对性的存在。由此可知，生是相对性的呈现，死亦然。生死本质同一，皆是相对性的不同形态；无死则无生，无生亦无死。故谓“方生方死，方死方生”。理解了这一点，秦失吊唁老聃时“三号而出”的深意，便可了然。

4. 人间世

郭庆藩《庄子集释》引述旧说：“此人间见事，世所常行者也。”若依此

解，则篇题当作“人间事”或“人世间”方更贴切。然庄子何以独称“人间世”？其深意在于，“世”在此特指与不可言说之“道”相对的现象界、世俗相。“道”不可言，唯“世”之现象方得呈现与言说。故庄子乃借“人间世”之现象名相，通过相对之实来演绎“道”的具体运作。

从文章的后面寓言的表达也能充分支持以上观点，首先庄子通过破“世”之有，来说明相对之无的“道”。文中分别对颜回的“仁义之有”，叶公子高的“使命之有”，颜阖的“责任之有”进行了分析，借孔子、蘧伯玉之口说明，试图以“有用”入“世”，结果往往不得其“道”而使自身陷入危机。在复杂的现象中，任何固化的有都会成为被攻击的靶点，螳臂挡车，刚而易折。

进而后文栎社木寓言多被理解为“无用之大用”，并把大用理解为保全性命、终其天年的大用。这种理解恰恰是庄子所欲批判的——即试图以“无用”去求“道”。如果只是单纯的保全性命之道，匠石已经说得很清晰了，就不需要“栎社见梦”的部分。“女将恶乎比予哉”是对匠石以有用无用来评判栎社木的批判式反问，“且予求无所可用久矣，几死，乃今得之，为予大用”说明寻求“无所可用”并非“大用”，反而有“几死”的危险。“且也若与予也皆物也，奈何哉其相物也？”表明如果栎社木是匠石所认为的“求无用之大用”，那“相物”（相对现象）的“道”又是什么呢？上一句是对求“有用”的驳斥，而这一句是对求“无用”的驳斥，进而“道”的化身栎社木就自然出现了。“趣取无用，则为社何邪？”“密！若无言！彼亦直寄焉，以为不知己者诟厉也。”这里就直接正面“直寄”来说明栎社即道之喻。《说文解字》“社，地主也。从示、土。”其中“示”表示祭祀，“土”代表土地，社即主宰土地的神灵，而“土”在传统文化中正是化身万物的“道”。

后文“以为不知己者诟厉也”正是匠石自己的反思。“不为社者，且几有翦乎！且也彼其所保与众异，而以义誉之，不亦远乎！”说明没有相对存在的道，就没有存在，没有人间，相对是产生的不同现象存在的保证，用具体现象之“义”来讨论他，反而是背离了它。生命之保全即存在本身，相对之道如果明晰，存在自然就得以显示，这正是“缘”之顺，而求“性命之全”是舍本逐末而“几死”，所以该寓言实际表达是匠石为代表的以“无用”论道。

古人惜字如金，商丘之木也不是说明“无用之大用”，而是通过“咷其叶，

则口烂而为伤；嗅之，则使人狂醒，三日而已。”，和支离疏寓言分别从物和人的角度说明，害之不为害，害之为用，即便众人所谓之“害”，亦可在相对中转化为“用”。最终引出害何以为用的楚狂接舆歌部分。

该部分郭成二公皆论世衰无道，现在也一般做悲怆的抒情性解释。但结合全文都是通过相对“世”论“道”，所以这样结尾明显不合理。下文为《德充符》，而“德”在前文仅出现三次，当“德”和“圣人”同时出现的时候即为“世俗”的“德”，而不是“道德”的“德”。“至人无己，神人无功，圣人无名”，既然“圣人无名”，那孔子还是圣人吗？那孔子之“如德”是“德”吗？往来不可追待，当下方能安立！道无时不在，何来有无？所以圣人自成而不生，执祸福而无可裁避。“已乎已乎，临人以德！殆乎殆乎，画地而趋！”这是直接批判孔子之“有德”。最后对孔子进行了“迷阳迷阳，无伤吾行！吾行郤曲，无伤吾足！”的劝解。

综上可知，“人间世”理解的偏差主要在于标题理解的偏差，还有对孔子圣人身份的固定认知，庄子的世界何来有名的圣人，只有蝴蝶与庄子。孔子亦有名之孔子和实之孔子，文中批判的更多是“世人固化的名孔子”而不是“实之孔子”。我们不需要“惟期暗夜承灯火，不因微薄忘古今”的悲惨情怀，由此观之“日月丽天”我等何必“掩关点灯”！

最终，我们可以领悟到：生命的实现，并非达成某个预设的终点，而是让生命完整地、清醒地、灵动地徜徉于“道”所开显的、充满相对性与可能性的“人间世”之中。在这个过程中，“性命”自然会得到它最恰当的安顿（“尽年”），但这安顿本身不是追逐而来的奖赏，而是“与道同行”的自然馈赠。

5. 德充符

从上述章节可以看成《庄子》一书，每篇文章的标题都是全文的“钥匙”，有了“钥匙”才能的门而入，要不只见其外不见其内。“德充符”之意，郭象注“德充于内，应物于外，外内玄合，信若符命而遗其形骸”，此说仍将“德”视为一种可充实、可应物的静态精神实体，终落入“重精神遗形骸”的境界之说。作者认为首先要看“充”字，长于高的意思，它表达了一种自然主动的生成性，而“德”作为“充”的主体，构字上为“直心而行”，说明“德”是一种自然的

主动性，而不是外在的理论和要求。作为“德充”结果的“符”在《说文解字》解释为“信也……分而相合”。所以“德”本身不可见，其自然充长所显化之结果即为“符”。故“符”之存在，逻辑上依赖于“德充”。于此，不可言说之“道”，因“符”之显化而得以言说为“德”。换言之，“符”是现实世界中可察之“道”的印迹，而“德”是此印迹得以显现的生成活动本身。

在明晰“德充符”之后，就可以比较清晰的看到几则寓言大意。通过“立不教，坐不议”却能实现“虚而往，实而归”，去表达了“德”之“充”的自然流行。通过申徒嘉与子产“出”与“止”的矛盾，说明“德”与“符”不可独立而论，而作为名象的“执政”没有“德”之实必然也是没有意义的。“不知先生之洗我以善邪？”通过反问得出“我”之存在即“德”之充，“兀者”之存在即是“德”之为“道”，所以“兀者”不“兀”，故能“安之若命，唯有德者能之。”

叔山与孔子的寓言不是推崇精神道德的高尚，而是通过反面案例——孔子的“有形之德”，批判孔子的“德”有全缺之分。哀骀它的寓言则是以哀骀它比喻“德”，批判鲁哀公以“拥有”求“德”，结果不得。进而又批判孔子以“才”论“德”，以“修”论“德”，以“不形”论“德”，还“好为人师”，最终执著于修形名之德愈深，则离自然充长之道愈远。

后文庄子通过卫灵公和齐桓公的对“形缺”看法的案例，得出“故德有所长而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此谓诚忘。”的结论。这里表明“德”自充长，有形名的“德”必然是有缺失的，人求形名之“德”，而忽视本自流行之“德”，此“诚忘”之悲呼！

最终庄子通过与惠子辩论，批判了惠子所代表用“坚白离”的确定性去寻找“情”而无法得“情”，因为“坚白离”恰恰是“有情”的显化，以无限的“真情”去寻求有限的“情”，那得到的“情”必然不是“真情”。这部分其实是“人不忘其所忘而忘其所不忘，此谓诚忘”在逻辑层面的回应，是庄子针对“有学问”之人对“德”的指点。

人间世最大的迷失（“诚忘”），不在于忘记了什么外在的知识或规范，而在于忘记了自身生命本有的、自然涌现的“德”——存在本身的意义。人们忙于用“坚白离”式的逻辑去分析世界，用“有形之德”的标准去修饰自己，用“拥有”的心态去追求大道，结果却是南辕北辙，离生命存在和当下的本真越行越远。

6. 大宗师

前文我们完成了从“小大”之辨到“相对”之枢的认知转换。因此，《庄子》此篇直接以“大宗师”为名，切不可以日常语境中具有绝对权威的“大宗师”实体去对应。它也并非郭象所注的“所宗而师者无心也”。《庄子》全书旨在消解“小大”之辨，在第三章中我们曾引《阴符经》“绝利一源，用师十倍”。“师”者，众也，在此语境中表达的是一种“效能”。故而，“用师”、“宗师”即是对此“效能”的一种操作或效法。“大宗师”便是最有效能的悟道方法或实践路径，是一种趋向于“道”的能动性实践。这一分析与前文从本体、方法到破相的思路一脉相承，堪称立真之作。

全文开门见山，提出方法：“知天之所为，知人之所为，至矣。”“知天之所为者，天而生也”。“天之所为”即现象世界的存在，其因认知者之“知”而得以显现。“知人之所为者，以其知之所知以养其知之所不知”。人之为人，亦因认知者之“知”而得以界定。最终，那不可被最终认知的“知”本身（认知功能），在可知之“天”与可知之“人”的相对性中显现出来。此“知”即是相对性本身，而“至者”便是了知此相对性的人。故有“终其天年而不中道夭者，是知之盛也”之说。

在对“真人”的描述中，庄子并未给予正面定义，而是通过连续八个否定（“不逆寡，不雄成，不谟士”等）来勾勒“若此”之貌，继而通过对比与更多的否定来说明“若然”。最终，通过“其状义而不朋……”等一大段侧面描述，提出“天与人不相胜也，是之谓真人”这一描述性表达。此处体现了庄子的良苦用心与语言之难：若直接给出一个确定性的“真人”定义，读者必将陷入对绝对实体的执取，从而违背“真人”的本义。因此，只能通过不断的否定、对比与形容来逼近，最终给出的只是一个境界的描述（“天与人不相胜”），而非“真人”是什么。究其根本，“真人”并非一个“什么”，他本身就是由“知天之所为，知人之所为”的相对性认知所成就的“天与人不相胜”的存在状态与过程。这是一种于“有天有人”之中，能洞明“无天无人”之相对性，而后能自由“为天为人”的状态与过程。

一旦“真人”之意得以明晰，便可了悟：死生不过是相对性存在的常规形态，

而相对性本身才是永恒的存在。因此，“故善吾生者，乃所以善吾死也”，从而超脱死生的局限。并以水喻道，以伦理道德喻“相濡以沫”之沫，得出“相濡以沫，不如相忘于江湖”的结论，表明若离弃无形之“道”而追求有形之“道”，必然如泉涸之鱼般灭亡。进而以“藏舟于壑，藏山于泽”的夸张表述，揭示固守形迹之失，点明“道”乃“有情有信，无为无形”。后文则通过女偶之口，道出“为道日损，损之又损”这一“大宗师”的实践心要。从“外天下”到“不死不生”，乃是“为道”次第的权宜之说，但我们往往将其误认为固定不变的境界序列而去论其高低，反而偏离了庄子消解“小大”之初衷。

结合“真人”之义与“为道”之法，子舆、子桑、颜回等寓言的深意便可了然。全篇以“知天知人”的相对性认知为总钥匙，以“真人”为具象体现（天人不相胜），以“为道日损”为具体操作程序，最终将此悟境贯穿于生死、伦理、疾病等生命极端境遇之中。它表明，“道”并非某种绝对真理的获得，而是掌握一套在动态相对的世界中，实现精神自由与生命安宁的根本方法。此即“大宗师”的真义——最宏大而根本的生命实践艺术。

7. 应帝王

7.1 明王论

“应帝王”之意，郭象注为“夫无心而任乎自化者，应为帝王也”，郭庆藩引崔譔云“行不言之教，使天下自以为牛马，应为帝王者也”。两者皆将“帝王”解为统治者的名词。笔者认为，此解可谓毫厘之差，千里之谬，原因有五：

其一，《庄子》全书皆在破除世人对绝对存在的执迷，岂会在此另立一绝对之帝王？

其二，观乎历史，“王侯将相，宁有种乎”，多少“屠龙少年终成恶龙”，王朝兴替如“乱哄哄，你方唱罢我登场”，可有一成不变之“真龙”？庄子所欲消除的，正是此等纷争。

其三，考“帝”字本义，《尚书》云“帝乃震怒”，《说文解字》释为“谛也，王天下之号”，可知“帝”本为一种“名号”，而非绝对实体。

其四，与《庄子》思想同源的《老子》，全书仅“吾不知谁之子，象帝之先”一处提及“帝”，此“帝”绝非世俗帝王之意。

其五，也是最重要的一点，《应帝王》全文实则在推崇“自明之王”，而批判“人为圣王”。

因此，“应帝王”真义，当解为顺应大道之主宰，而各自成为自觉自主之“王”。“明王”亦非某一具体君主，而是人人皆可因自明其性、自得其所而成就的自主状态。以此为基，天下方能达成真正的自治。

“应帝王”之意以明，后面所有寓言自然可以一以贯之得清晰。先点明“藏仁”的“有虞氏”不及“其卧徐徐，其觉于于”的“泰氏”。进而批判日中始“以己出经式义度”，提出“正而后行，确乎能其事者而已矣”的“圣人之治”。后又批判天根不该问“为天下”，表明了“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”的“应帝王”之意。并解老子之口提出“功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”的明王之治的状态是如何的。最后通过批判世人认为“神巫”的季咸，以有观道，以死生祸福观人，名“神”则非“神”，通过说明“神巫”不“神”，论证“帝王”不“帝”。

终篇“浑沌之死”则是理解庄子大义的关键，俗论“为者败之”等众说纷纭。其文：“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。日凿一窍，七日而浑沌死。”

历代注解中均是南是南，北是北，中是中；儵是儵，忽是忽，浑沌是浑沌，此谬矣。依“相对”之枢，当解为：南之名，因相对于中之北而实为南；儵之名，因相对于浑沌之忽而实为儵，反之亦然。故，南北即中也，儵忽即浑沌也。儵忽既存，浑沌未尝死。至此可明庄子大义：人人皆是明王而不自知，而外求一明王，此等外在绝对的名象之明王必七日而死，七日者则是强调周期反复也！

7.2 肱箧之治

常论老子以“无为”而治，庄子“相对”而无中，对道家的“无”进行批判，实则“以管窥天，以蠡测海”，以非道论道。此“无”非绝对之无，而“相对”乃绝对之相对性。

道家之治，可从《阴符经》窥其要旨：“观天之道，执天之行，尽矣。故天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天。”开篇与《大宗师》“知天知人”之旨相合，然其进而提出“五贼”。（“五贼”之数，笔者在《存在即相对》等文

中已严格论证“存在即五”的系统必然性，此处不赘。）此表明道家绝非“和稀泥”的相对主义，而是能明确差异（“五”）并见其相互作用（“贼”）的智慧。“贼”者，非日常贬义，从“戈”而取，有相互依存、相异相成之意。《庄子·胠箧》云：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪？”正揭示了此“贼”之辩证性。“五贼”即五种相异而又必须相互依存才能共存的根本要素。

“天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗。三盗既宜，三才既安。”此言“天、地（物）、人”三者相互依存（“盗”）而又相异，唯有其关系协调合宜（“既宜”），三者方能安定（“既安”）。故道家治世理念，乃“应帝王”之后，明异、明宜、明动态平衡之道。

当今社会亦有“五贼”：一是自然资源（天、地）；二是直接从事生产的广大劳动者与知识创造者（民）；三是提升其效率与动力的组织者与资本（商）；四是规范统筹的管理者（官）；五是维系整体平衡的无形法则（道）。人类有史以来的理论与社会悲剧，多因偏执一端：或独尊“民贼”，或独尊“商贼”、“官贼”，更有甚者，“商”、“官”之贼相互勾连，招致“道”之失衡以施惩罚。近代以降，面对自然，“民、商、官”三贼合力，鼓吹“人定胜天”，对自然进行无尽贪婪的攫取。若说社会内部失衡，尚可以“死亡的悲剧”迫使系统重归平衡；而对自然的根本失衡，恐将有“新人类”来取代我们。

笔者以为，“五贼”是名，“我”可为自然之尘埃，亦可为民、为商、为官。而“我”之本源，亦是天地相对之道。自然、民、商、官、道，皆是相对而言的名相。故欲开“万世之太平”，必先放下对自然、民、商、官、道之名的绝对执取。社会、国家、世界的治理，当强调“流通”之道——身份角色可流通，信息资源可流通，价值可流通。唯有在流动中消除绝对垄断，相对的动态平衡才能在每一刻自然涌现，从而创造出属于那个时刻的、恰到好处的和谐。

真正的社会变革，不在于消灭差异或层级，而在于打破固化的垄断，让生命与价值在差异中自由流通，从而在流动的每一刻，创造出那时刻独有的和谐。

8. 总结

本文之旨，非为《庄子》增添一新说，而在澄明庄子为何如是说。若读者陷

入对此文是非对错的评判，则已偏离文意。笔者本不欲辩，因辩之愈深，离道愈远。然为阐明《庄子》大义，试以二喻回应诸君对本文之可能质疑。

8.1 濠梁之辩

濠梁之辩出自《庄子·秋水》，其文如下：

庄子与惠子游于濠梁之上。

庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。”

惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”

庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”

惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”

庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

此寓言历来争议颇多。或言庄子以“反诘”令惠子无从置难而消解问题；或言庄子被诘问后陷入诡辩；亦如成玄英之疏，将庄子视为“体悟共情”的代表，惠子为“逻辑理性”的代表，进而讨论二者孰高孰低，或试图以模糊之“理”统摄双方。

纵观前文各章即可知，此寓之核心，在一“非”字。此实为庄子专为惠子所代表的绝对理性主义者所设的方便法门。“子非我”一语，旨在引导惠子反思：“非”庄子这一认知行为本身何以可能？但惠子未能领悟，仅径直承认了“我非子”的事实。这恰恰进一步证明了惠子拥有“非”的能力。庄子遂再次引导“请循其本”——此“本”即是“非”。“非”即是惠子，亦是庄子。

在整个逻辑链条中，惠子“非”庄子是事实，但惠子之所以能“非”庄子，正是因为他本质上是“非”这一功能（相对性操作）的具体化显现（“名”）。惠子因作为“非”之实而成就其名，既然是“非”之实，则必然可以认知并指称庄子与鱼之名相与非实之关系。故庄子有结语：“子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

此寓真义在于揭示：世人皆执迷于“坚白离”式的绝对逻辑，却不去反思“坚白离”本身何以成立，逻辑何以可能。实为破除对绝对逻辑之执迷。

8.2 道在屎溺

《庄子·知北游》有云：

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：“在梯稗。”

曰：“何其愈下邪？”

曰：“在瓦甓。”

曰：“何其愈甚邪？”

曰：“在屎溺。”

东郭子不应。

庄子曰：“夫子之间也，固不及质。正获之问于监市履狶也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。”

此段与濠梁之辩并列，皆为回应诸君质疑而设。濠梁之辩，乃回应秉持“坚白离”（或“同一律”）式绝对理性的读者。本文并非你们所以为的另一种“理性逻辑”建构，而是对“逻辑何以成为逻辑”的追问，是“物自体”之不可言说者的自我言说，故不可简单以是非对错之“理”来框定评判。

其次，回应“过度诠释”之说。本文非静态诠释，而是动态自明。当论者提出“过度”时，实则已携一“度”之标准，立于《庄子》所批判的绝对化立场。同时也回应“消解庄子精神境界”之说：当论者谈及“精神境界”时，可知其为何物，却不知此“境界”正是庄子所欲涤除的执相。对此，唯有无奈引“道在屎溺”以消解之。

再次，回应“对先贤注疏批判是否公允”之间。敢问“公允”之“公”何在？本文所论，非不敬先贤之人，而是非议其某些具体之言。“相对之公允”方为真公允，方是对先贤思想生命之真正尊重。执著于“公允”之名相，又堕入是非之争。

进而回应“失去诗感韵味”之说：诗感韵味、寓言譬喻，皆属“筌”之范畴。执绝对之“筌”，何以得“鱼”？空谈玄理，何能论道？

最后，回应本文自身可能“绝对化”的质疑。本文所立之“绝对”，乃“相

对之绝对”，是为得“鱼”所化之“筌”。得“鱼”之时，“筌”自当舍弃。无论读者强烈支持抑或坚决反对，实则皆已偏离本义。“我”虽言“道”，然亦区别一“凡尘”。

浑沌不死，诸君皆可自明而王。

后记

《庄子》乃千古奇书，昔年虽曾翻阅，然如雾里观花，未窥堂奥。近三月，笔者因痴迷于八字命理中蕴含的相对与动态之机，偶得感悟，遂沉潜思索，笔耕不辍，终成《存在即相对》一文，乃悟“相对性”本身即为绝对之理。

期间再览案头《庄子集释》，往日纷繁的寓言章句，竟如一道贯通的光，霎时澄明透彻，浑然一体。遂不敢再求“甚解”，唯恐以解害意，乃依此心证，秉笔直书。反复锤炼，凡七日，此文乃成。

本文之成，得益于多方启迪。在此，衷心感谢 B 站博主“禅大侠”的通俗演绎，五年前杨立华老师与王德峰课堂上的哲学感召，以及陈可抒对《庄子》谬误视频中“鹏”字训诂解析。亦感谢 PhilPapers 网站提供发布之平台，与世界各地默默下载、阅读的读者。期待与诸君有更深入的交流。

最后，作一必要说明：本文写作过程中，曾使用人工智能（DeepSeek）辅助进行资料检索、文本理解、语言润色及部分英译工作。然文章之核心思想、整体架构与全部论证，皆由笔者独立构思与完成，文责亦由笔者自负。

凡尘

乙巳年戊子月辛亥日

更新说明

25.12.11 调整优化了标题，参考文献和后记汇中陈可抒部分进行具体说明，齐物部分补充“罔两问景”进行论证。

参考文献

1. 郭庆藩 撰, 王孝鱼 点校. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 2016.
2. 复旦大学哲学系中国哲学教研室 编. 中国古代哲学史[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011.
3. 劳思光. 新编中国哲学史[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2015.
4. 王弼 著, 楼宇烈 校释. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局, 1980.
5. 许慎 撰, 段玉裁 注. 说文解字注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
6. 周止礼, 常秉义 批点. 黄帝阴符经集注[M]. 北京: 中国戏剧出版社, 1999.
7. 三论玄义疏合[M]. 莆田: 福建莆田广化寺佛经流通处, 2000.
8. 僧肇 著, 张春波 校释. 肇论校释[M]. 北京: 中华书局, 2010.
9. 陈可抒 著 游: 庄子新注新解[M]. 北京: 北京联合出版公司, 2024.
10. Dust, Mundane. Being as Relating: Reconstructing a Cosmos without "Objectivity" [J/OL]. PhilPapers, 2025. <https://philpapers.org/rec/DUSBAR>
11. 中国哲学书电子化计划. 庄子[DB/OL]. <https://ctext.org/zhuangzi/zhs> (访问日期: 2025-12).